

ISSN 2188-3858

宗教学研究

第 91 卷 別冊

第 76 回学術大会紀要特集

日本宗教学会

2018年3月

日本宗教学会役員

会長

山中 弘

常務理事

荻名 定道

池澤 優

市川 裕

井上 順孝

宇都宮輝夫

岡田真美子

小田 淑子

川村 邦光

木村 敏明

氣多 雅子

阪本 是丸

櫻井 治男

櫻井 義秀

澤井 義次

島菌 進

嶋田 義仁

下田 正弘

末木文美士

鈴木 岩弓

鈴木 正崇

ポール・スワンソン

関 一敏

高田 信良

田島 昭久

月本 昭男

鶴岡 賀雄

長谷部八朗

林 淳

深澤 英隆

松村 一男

村上 興匡

八木久美子

渡辺 和子

渡辺 雅子

編集委員

井上まどか

岡田 正彦

沖永 宜司

何 燕生

川瀬 貴也

菊地 達也

後藤 正英

伊達 聖伸

寺田 喜朗

外川 昌彦

長谷千代子

西村 明

平藤喜久子

堀江 宗正

守屋 友江

矢内 義顕

矢野 秀武

ライアン・ワールド

宗教学研究 第九一卷別冊 目次

パネル

公開シンポジウム

歴史のなかの大学と宗教学研究

教会・国家・大学……………増澤 知子…三
 近代日本の大学における宗教学研究の特徴……………鶴岡 賀雄…一九
 宗教学研究と社会の戦後的变化……………林 淳…二五
 「宗教学と神学」を改めて考える……………久保田 浩…三六

研究報告

特別セッション

大学制度から近代日本の宗教学研究を再考する……………江島 尚俊…三
 学問制度の近代化と宗教学研究……………小柳 敦史…三三
 帝国大学における「神学」……………小柳 敦史…三三
 明治時代の仏教系高等教育機関における
 僧侶養成課程……………ヴィクトリア・モントローズ…三六
 哲学化する宗教思想……………松野 智章…三九
 コメント……………増澤 知子…三九
 特別セッションの主旨とまとめ……………藤原 聖子…三九

井筒「東洋哲学」のパスベクティヴと宗教学研究
 応用倫理の領域における

井筒「東洋哲学」の可能性……………池澤 優…三九
 西谷啓治と井筒俊彦における
 「意識」に関する比較……………長岡 徹郎…四〇
 東洋的芸術を通じた
 井筒俊彦の東洋思想・哲学観……………金子 奈央…四二
 井筒俊彦の

「東洋哲学」観と宗教学研究の特質……………島菌 進…四三
 コメント……………澤井 義次…四四
 パネルの主旨とまとめ……………澤井 義次…四四

二〇世紀ユダヤ哲学再考

ユダヤ教の倫理的評価の転回……………後藤 正英…四七
 フランツ・ローゼンツヴァイクの
 メシアニズム……………佐藤 貴史…四九
 エルンスト・ブロッホとユダヤ性の問い……………伊原木大祐…五〇
 ユダヤ的政治哲学の困難と可能性……………松葉 類…五〇
 コメント……………合田 正人…五〇
 パネルの主旨とまとめ……………伊原木大祐…五〇

デュルケーム宗教学思想の可能性	山崎 亮…… 五	パネルの主旨とまとめ	津城 寛文…… 五
「宗教学者」デュルケームの生成	山崎 亮…… 五	総力戦下の宗教系大学・専門学校における「理念」の変質	靖国神社事件以降の上智大学はいかに総力戦体制に
イタリア宗教学派は	デュルケームをいかに読んだか？	対応したか	ケイト・ワイルドマン・ナカイ…… 五
デュルケームとアメリカ哲学	堀 雅彦…… 五	護法から国益へ	三浦 周…… 五
コメント	竹沢尚一郎…… 五	総力戦体制下における	プロテスタント系神学校の変容
パネルの主旨とまとめ	山崎 亮…… 五	コメント	齋藤 崇徳…… 六
日蓮遺文の編纂と刊行	中世における録内御書・録外御書の書写	パネルの主旨とまとめ	柴田 泰山…… 六
近世における「御書」出版の展開	堀部 正円…… 六	仏教における〈教化〉の諸相	江島 尚俊…… 六
編年体御書目録の編纂について	木村 中一…… 六	近世における東本願寺僧侶の教化活動	芹口真結子…… 六
近代における	日蓮遺文集編纂に関する一考察	明治一〇年代の	仏教演説における教化の諸相
コメント	安中 尚史…… 六	明治期の妙好人伝と女性教化	星野 靖二…… 六
パネルの主旨とまとめ	三輪 是法…… 六	田中智学の	岩田 真美…… 六
公的領域の多元性を踏まえた宗教の多元性と	三輪 是法…… 六	日蓮主義運動における教化の諸相	ユリア・ブレリナ…… 六
それぞれの社会的機能	安中 尚史…… 六	コメント	谷川 穰…… 六
宗教間対話の諸次元と公的機能	三輪 是法…… 六	パネルの主旨とまとめ	岩田 真美…… 六
公的領域の諸次元における神道の諸相	三輪 是法…… 六	多死社会における仏教者の社会的責任	超高齢・多死社会に僧侶が求められるもの
宗教多元主義と公的領域	保呂 篤彦…… 七	高年齢福祉施設、医療施設における	宗教的ケアの現状とニーズ
公共宗教としてみた	塩尻 和子…… 七	コメント	高瀬 顕功…… 七
イスラームの普遍性と世俗性	塩尻 和子…… 七		
コメント	津城 寛文…… 七		

ケア提供者の宗教観とケア観……………間芝 志保…三
 宗教者と医療者の協働の可能性……………岡村 毅…三
 コメント……………林田 康順…三
 パネルの主旨とまとめ……………小川 有閑…五
 連合国のアジア戦後処理と宗教
 忘却された戦後宗教史……………中野 毅…七
 占領期ソ連のシベリア抑留者教育……………宮川 真一…九
 米軍政期韓国における
 キリスト教と国家権力……………白 恩正…九
 沖縄初期占領期における
 USCARとキリスト者……………平良 直…一〇
 捕虜死者と戦後処理……………田村 恵子…一三
 パネルの主旨とまとめ……………平良 直…一三
 世俗のなかの「宗教改革」
 日本型政教分離と修養……………栗田 英彦…一四
 フェリックス・アードラーにおける
 〈人間の宗教〉の思想と実践……………庄司 一平…一五
 十九世紀末ドイツの
 倫理文化主義と民族主義的宗教について……………齋藤 正樹…一六
 コメント……………吉永 進一…一七
 パネルの主旨とまとめ……………栗田 英彦…一八

近代日韓の宗教運動の「変容」
 近代教団と対峙する如來教……………石原 和…二〇
 「近代(的)仏教」の語られ方……………川瀬 貴也…二一
 植民地朝鮮における予言と新宗教……………朴 海仙…二三
 大本をとり巻くふたつの「モンゴル」……………梶 龍輔…二四
 聖地とその意義……………陳 宗炫…二五
 パネルの主旨とまとめ……………川瀬 貴也…二六
 学校教育における伝統的な言語文化としての神話教材
 神話教材の課題と展望……………藤井 健志…二八
 帝国日本の教科書にみる天皇神話……………石井 正己…二九
 日本の学校教育における
 伝統的言語文化教育……………松村 一男…三〇
 神話教材を用いた国語科教育の現状と課題……………大澤千恵子…三三
 パネルの主旨とまとめ……………大澤千恵子…三三
 国体明徴運動下の社会と宗教
 谷口雅春における天皇と日本……………寺田 喜朗…三四
 「国体明徴」と神社界・宗教界……………藤田 大誠…三五
 昭和前期の宗教者における
 日系移民と国家帰属……………高橋 典史…三六
 昭和戦前・戦時期における
 「聖地」ツーリズム……………平山 昇…三七
 昭和一〇年前後の消防と国体……………小島 伸之…三八
 パネルの主旨とまとめ……………小島 伸之…三九

戦後日本の宗教者平和運動研究を更新する	
戦後日本の宗教者平和運動と	
東アジアの関わり	大谷 栄一…三三
戦後日本の仏教界と靖国神社問題	近藤俊太郎…三三
戦後日本における	
キリスト教平和運動の変遷	川口 葉子…三三
戦後日本の新宗教平和運動における	
思想と実践	塚田 穂高…三三 対馬 路人…三六
コメント	大谷 栄一…三七
パネルの主旨とまとめ	
聖と古代のファシズム	
歴史と神話の間で	平藤喜久子…三六
日本型ファシズムと学問の系譜	鈴木 正崇…三六
歴史の欠如と民族の聖化	新免光比呂…四一
表象しえぬ古代の表象	深澤 英隆…四一
コメント	月本 昭男…四一
パネルの主旨とまとめ	平藤喜久子…四一
関与型研究の可能性と課題	
仏像制作ワークショップにおける	
「宗教性」	君島 彩子…四四
文化政策における	
地域資源の「活用」をめぐる	河東 仁…四四
グリーフケアとしての儀礼	吉水 岳彦…四四
スピリチュアルケアにおける宗教性	山本佳世子…四四
コメント	弓山 達也…四四
パネルの主旨とまとめ	弓山 達也…四四
宗教・障害・共同体	
「人間になる」こととしての	
スピリチュアリティ	安藤 泰至…四五
社会福祉実践現場の現状における	
スピリチュアリティ	深谷 美枝…四五
〈ラルシュ〉共同体の宗教性	寺戸 淳子…四五
「社会モデル」の思想と宗教	頼尊 恒信…四五
コメント	板井 正斉…四五
パネルの主旨とまとめ	安藤 泰至…四五
政教関係の国際比較と新しい公共宗教論をめざして	
政教関係の国際比較と公共宗教論の視点	櫻井 義秀…五五
モンゴルにおける政教関係と	
越境する宗教的公共活動	滝澤 克彦…五六
マイダン革命と	
ウクライナ諸教会の社会貢献活動	高橋沙奈美…五六
台湾のキリスト教徒による	
靖国参拝と独立運動	藤野 陽平…五五
「宗教と和諧」政策に見る	
中国の公共宗教論	川田 進…五五
パネルの主旨とまとめ	櫻井 義秀…五五

第一部份

人文情報学を活用した

宗教学の教材作成をめぐる一試論……………土井 裕人…二七

岡正雄の日本神話・宗教研究……………山田 仁史…二六

マクロヒストリー、文化進化論等による

宗教・文化観の特徴と示唆……………濱田 陽…二六

理論論における自然的宗教について……………諸岡道比古…二〇

R・オットーとG・ジンメル……………藁科 智恵…二七

宗教現象学批判とその後……………宮嶋 俊一…二五

文体論と宗教史……………掛川 富康…二七

エリアーデにおける神秘主義概念の構築……………奥山 史亮…二五

ポスト宗教概念批判の宗教学を構想する……………近藤 光博…二六

ライシテの諸類型……………田中 浩喜…二六

ケベックの倫理・宗教文化教育をめぐる

近年の論争……………伊達 聖伸…二五

世俗化の形成……………諸岡 了介…二〇

チャールズ・テイラーの多元的な実在論……………坪光 生雄…二二

多元主義、日本的宗教性、宗教概念等への

海外研究者の最近の見解……………渡辺 光一…二五

宗教多元論の功罪についての一考察……………南部千代里…二四

宗教共同体論と日本宗教史……………小田 淑子…二五

オートソプラクシー再考……………関 一敏…二六

第二部份

スピノザにおける普遍的信仰の教義……………大野 岳史…二八

「無」としての美的状態……………田口 博子…二九

キルケゴールと読者論……………谷塚 巖…二九

ニーチェの救済論……………中路 正恒…二九

ユングの悪理解……………宮下 聡子…二九

宗教における反知性主義と

ウイリアム・ジェイムズ……………林 研…二九

シユヴァイツァーの倫理思想と

カント哲学の関係性……………岩井謙太郎…二五

シモース・ヴェイユの宗教哲学……………脇坂 真弥…二九

ハイデッガー「黒ノート」における

唯一神批判について……………田鍋 良臣…二九

リンギス思想とスピリチュアリティ……………日高 悠登…二九

宗教哲学は

現在どのように語られているのか……………佐藤 啓介…二〇

独我論という問題……………橘田 直樹…二〇

「私」を肉体の死後も存続させる

試みについての哲学的考察……………冲永 宜司…二〇

比較宗教学としての宗教認知科学……………藤井 修平…二〇

グールドとドーキンス……………十津 守宏…二〇

新無神論と現代無神論……………谷内 悠…二〇

メソポタミアの神像にまつわる儀礼の構造……………細田あや子…二〇

古代エジプトのマアト女神と

二柱のマアト女神……………肥後 時尚…三〇八
メソポタミア宗教研究の問題点……………渡辺 和子…三〇九

第三部会

ヘブライ語聖書の

文学的研究の広がり可能性……………岩畷 大悟…三一
復讐、赦しと……………田島 卓…三三

旧約聖書の降霊術に関する……………高井 啓介…三三
キリスト教教父の積義について……………小堀 馨子…三四

「ヘルメス文書」に見られる……………津田 謙治…三五
「場所」概念の考察……………佐々木 啓…三六

オリゲネス『ヨハネ福音書注解』と……………坂田奈々絵…三八
ヨハネ福音書研究……………水口 隆司…三九

カツシアナス『霊的談話集』における……………土居 由美…三〇
涙の扱い……………下野 葉月…三三

帝政後期ローマ宗教史における……………中西 恭子…三九
ジェンダーと奢侈をめぐる考察……………由美…三〇

一神教文化における共同体と協働……………水口 隆司…三二
カトリック教会における救済観……………下野 葉月…三三

フランシス・ベーコンと改革の精神……………下野 葉月…三三

中世から近世にかけての

西欧における神秘思想の変容……………渡辺 優…三四
ニコラ・バレの自己無化思想……………熊谷 友里…三五

魔女とメデューザ……………黒川 正剛…三六
ウエスレーと英国社会……………野村 誠…三七

ニーバー・リバイバルとその背景……………澤井 治郎…三九
正教会における神の超越性……………久保田 浩…三三

内在性思想をめぐって……………リアナ・トルファシユ…三〇
ドイツ民族主義宗教運動における……………久保田 浩…三三

「ナザレのイエス」表象の諸相……………久保田 浩…三三

第四部会

オイゲニースのマリア伝の写本研究……………上條 敏子…三三
『黄金伝説』におけるマгдаラのマリア伝と……………ジョン・モリス…三四

一三世紀の救済論……………矢内 義顕…三五
アペラドゥスの救済論……………芝元 航平…三六

トマス・アクィナスの愛徳論における……………若松功一郎…三六
分有概念……………村 上 寛…三九

フライベルクのデイトトリヒにおける……………若松功一郎…三六
能動知性論……………村 上 寛…三九

「数学的神学」としてのクザヌス思想……………島田 勝巳…三九
ボレートからエックハルトへ？……………村 上 寛…四〇

ガブリエル・ピールにおける原罪論……………辻内 宣博…四一
「私の花は実である」……………田島 照久…四二

宗教哲学の伝道……………古荘 匡義…四三

新渡戸・内村門下のキリスト者と「明治」……………	村松	晋……………
金子白夢牧師の思想形成について……………	菅原	研州……………
主の祈りの唱え上げ……………	山口	勇人……………
神の国運動と戦争……………	黒川	知文……………
ペンテコスタリズムと断絶性……………	野口	生也……………
神の書きかえをめぐる……………	小林	紀由……………
キリスト教における霊障と死者供養……………	中里	巧……………
キリスト教と仏教の対話……………	張	旋……………
修道院のなかの禪……………	峯岸	正典……………
華人キリスト者たちの……………		
文脈形成……………	アルベルトウス・モリ……………	モリ……………
東西の対立は……………		
中動態の文法によって越えられる……………	高橋	勝幸……………

第五部会

タイナト後の「ヨシヤの改革」研究史……………	高橋	優子……………
イスラエルのガリラヤ地方出土の……………		
シナゴークの宗敎史的意義……………	市川	裕……………
『北フランスヘブライ語写本』が伝える……………		
中世ユダヤ社会の諸相……………	勝又	悦子……………
ユダヤ共同体とムスリム政府との相互関係……………	嶋田	英晴……………
アブラハム・アブラフィアの預言論……………	志田	雅宏……………
十七世紀ヴェネツィアにおける……………		
ユダヤ宗敎観……………	李	美奈……………

ユダヤ敎の倫理における……………		
サランターの思想に関する一考察……………	青木	良華……………
I・プロイアーとS・R・ヒルシュ……………	丸山	空大……………
シャイ・アグノンの……………		
バアル・シエム・トヴ理解……………	平岡光太郎……………	
サツファールの伝承集における……………		
十二イマーム派思想と極端派批判……………	平野	貴大……………
真に敬虔な人とは……………	佐野	東生……………
アーザル・カイヴァーンの……………		
神秘主義の原点『カイホスローの盆』……………	青木	健……………
近代イスラームにおける「神秘主義」言説……………	澤井	真……………
井筒「東洋哲学」とイスラーム研究……………	鎌田	繁……………
「ムスリム国家ボスニア」……………	立田由紀恵……………	
現代ムスリム社会の風紀取り締まり……………	高尾賢一郎……………	
ワフバ・ズヘイリーの……………		
イスラーム法管轄権について……………	四戸	潤弥……………
宗敎における敎育と学習……………	近藤	洋平……………
イスラーム「回儒学」研究と……………		
その可能性として……………	阿里木托和提……………	
六信四行……………	小村	明子……………
モロッコのアルガンオイル生産女性組合にみる……………		
農村女性の自己実現……………	岩崎	真紀……………
結婚に関するアラビア語言説から見る……………		
「イスラーム」の多様な含意……………	八木久美子……………	

第六部会

『妙法華』寿量品に対する	林	瑞蘭	二六四
智顛と吉蔵の解釈の同異	林	瑞蘭	二六四
漢訳『法華経』に於ける	林	瑞蘭	二六四
「正法」と「妙法」	前川	健一	二六五
善導における見仏の一考察	藤雄	正受	二六六
『菩薩戒本持犯要記』の日本的展開	金	炳坤	二六七
古式金銅仏の光背形態	内藤	善之	二六九
円珍『法華論記』の天台章疏引用について	浅野	学	二七〇
金沢文庫蔵『禅宗法語』について	高柳	さつき	二七一
近世浄土宗における融合主義の展開	陳	敏齡	二七二
近代日本仏教のアジア布教研究について	野世	英水	二七三
カンボジアにおける聖と俗	大坪	加奈子	二七五
ハワイにおける教団組織の形成過程	魚尾	和瑛	二七六
現代中国における	魚尾	和瑛	二七六
「日本仏教」の逆輸入現象について	何	燕生	二七七
東アジア周縁仏教圏の構想	末木	文美士	二七八
四聖種における神変	筒井	奈々	二八九
『二万五千頌般若経』における	筒井	奈々	二八九
菩薩の区分について	鈴木	健太	二九一
瑜伽行派における四神足解釈について	北山	祐誓	二九二
『五蘊論安慧釈』における	北山	祐誓	二九二
作用をめぐる論争	那須	円照	二九三
アテイシヤとラトナーカラシャーンティ	望月	海慧	二九四

第七部会

国家神と神託官	津曲	真一	三〇六
インドにおける終焉期の仏教	高島	淳	三〇七
浄土教における仏身論の意義	菱木	政晴	三〇九
親鸞における三尊観の構想	安藤	章仁	三〇
親鸞聖人の「自信教人信」に関する一考察	奥田	桂寛	三一
真宗における「正信念仏偈」の註釈態度	山崎	真純	三二
本願寺における「坂東曲」再考	御手洗	隆明	三三
地域社会における妙好人の位置	谷口	愛沙	三五
真宗門徒の「民俗語彙」の意義をめぐる	本林	靖久	三六
病中における浄土認識の構造	神居	文彰	三七
真宗学における「実践」研究の動向と課題	入江	楽	三八
宗教者の社会参画をめぐる	入江	楽	三八
実践と研究の相互作用	金子	昭	三〇
「復興・創生期間」における	金子	昭	三〇
震災被災地の支援活動と宗教の役割	齋藤	知明	三一
宗教と新たなつながりの創出	稲場	主信	三三
世俗内宗教	清水	俊毅	三三
宗教組織が母体となる	清水	俊毅	三三
社会福祉事業における宗教者の役割	岡光	信子	三五
宗教太陽光発電所のネットワーク	深田	伊佐夫	三六
技術と宗教	木村	武史	三七

第八部会

河口慧海と法華経	庄司 史生	三二九
近代仏教と修養	オリオン・クラウタウ	三三〇
大正期親鸞像の形成	内手 弘太	三三三
『実験の宗教』における		
佐々木月樵の修養論	鈴木 朋子	三三三
多田鼎の俗諦論に関する一考察	春近 敬	三三五
和の世界観	東 真行	三三五
鈴木大拙の『日本的靈性』に関して	横田 理博	三三八
市川白弦の一休論における「即」の論理	飯島 孝良	三三七
日蓮における「ころみ」について	桑名 法晃	三三六
日蓮における		
地涌・上行菩薩の自覚をめぐって	間宮 啓壬	三四〇
近現代における日蓮著『立正安国論』の		
題号釈をめぐって	矢吹 康英	三四一
堅樹院日寛の顕本論	水谷 進良	三四三
広蔵院日辰教学の研究	神田 大輝	三四三
初期日蓮教団と真名本『曾我物語』	長倉 信祐	三四四
長松日扇における釈教歌の一考察	武田 悟一	三四六
近代の日蓮伝記総馬について	望月 真澄	三四七

第九部会

呪術の新理論	高山 善光	三四九
ヒンドゥー教における河川の信仰	宮崎 智絵	三五〇

ヒンドゥー教における施餓鬼	虫賀 幹華	三五
イギリス宗教教育におけるヒンドゥー教	澤田 彰宏	三五
Times of India に見る		
近代インドの“secularism”の語用の展開	富澤 かな	三五
死の超克	榊 和良	三五
移民社会とヒンドゥー教	山下 博司	三五
ヴィヴェーカーナンダの四つのヨーガ論	平野久仁子	三五
パールシーとアヴェスタ学習	香月 法子	三五
世俗主義が煽り立てる宗教対立	丹羽 充	三五〇
ビクニによる正典の読み直し	工藤さくら	三五一
インドネシアにおける墓園ビジネスの展開	木村 敏明	三五三
天文学的知識による煉丹理論	野村 英登	三五三
シヨナ社会における		
異人水精としてのジュズ	松平 勇二	三五四
祈りか供儀か?	谷口 智子	三五六
アレヴィー・エスニシテイの変容	佐島 隆	三五七
繁栄の福音運動は		
現代のカーゴ・カルトか?	村上 辰雄	三五八
韓国の巫俗儀礼と憑霊	川上 新二	三五九
タルコット・パインズと「愛の宗教」	大黒 正伸	三六〇
宗教性のポジティブな影響	川端 亮	三六三
“人権”という概念表象をめぐって	丹羽 泉	三六三

第十部会

大祓詞「神集へ神譲り」と、	東郷	茂彦	三五
古代王位継承時の群臣推戴との考察	稲田	智宏	三六
允恭天皇記紀の探湯伝承における	稲田	智宏	三六
禍津日神について	鈴木	一馨	三七
『舊纂内伝』は陰陽道書か	小池	淳一	三八
陰陽道の地方伝播	太田	俊明	三〇
土御門家菩提所儀軌に関する考察	三ツ松	誠	三一
宣長人格化の諸相	鈴木	保實	三二
石河定源『藤樹先生学術定論』考	松本	久史	三三
近世人霊奉斎研究史の課題	劉	建華	三四
人を神に祀る習俗	鈴木	一彦	三五
近世名古屋の東照宮祭と律令研究	朴	炳道	三七
近世日本の飢饉における死と慰霊	米井	輝圭	三八
靈魂観念の特質	並木	英子	三九
本田親徳の「祓」の意義と行法	山本栄美子	完〇	
和辻哲郎における	中村	芳雅	完一
「神」・「仏」・「空」について	富田	信隆	完三
日本の宗教美術言説	林	淳	完四
柳田国男の覚悟・国語教育	岡田	正彦	完五
近世日本の改暦と儒教的神国論	下村	育世	完六
近代仏教と仏暦			
昭和戦中期の頒曆			

第十一部会

日本の台湾統治における宗教政策の変遷	李	争融	三九八
日本型平等思想の淵源	森島	豊	三九九
大正天皇大典と地域神職会	原田	雄斗	四〇〇
寛克彦による神道論の構造と特質	中道	豪一	四〇一
日本型儒教祭祀の形成	井上	智勝	四〇二
国民意識と宗教	浅野	章	四〇四
国家による動員と神道との関係について	田中	悟	四〇五
一九四〇年の「神道美術」展における	石倉	孝祐	四〇六
言説と表象			
近代移行期における			
日蓮宗不受不施派と地域社会	内藤	幹生	四〇七
東三河に見る隠れキリシタンの痕跡	春日井	眞英	四〇九
通俗的排耶書の論理と倫理	小野	久志	四一〇
神儒仏三教の「一致」と「各別」	森	和也	四一一
「勤王僧」の顕彰に関する一考察	高橋	秀慧	四一三
松尾社の社司論争裁判	海上	直士	四一三
城と浅間社	大谷	正幸	四一四
明治期における			
富士講系教派神道による他信仰との交流	今井	功一	四一五
白山	小林	一葵	四一七
宗教民俗学の形成における仏教の再認識	阿部	友紀	四一八
「宗教的自叙伝」を読むことについて	長崎	誠人	四一九

斎藤秀一師の卒論と日記の復刻と	別府 良孝	四〇
非戦伝記の出版について	高橋 嘉代	四二
宗教系高等学校についての地方紙の言説	高橋 嘉代	四二
第十二部会		
千崎如幻の生涯と思想	末村 正代	四三
天理よろづ相談所「憩の家」と	深谷 耕治	四四
「おんじけ」	長島三四郎	四五
沖繩の新宗教における思想と実践	長島三四郎	四五
白光真宏会・五井昌久による	吉田 尚文	四六
平和運動の思想的特徴	村山 由美	四七
民衆宗教とおかげの世界観	山口 瑞穂	四八
日本におけるエホバの証人と予言	隈元 正樹	四〇
病氣治しと宗教	葛西 賢太	四三
瞑想を指し示すことば	村川 治彦	四三
Religion of No Religionとして	村川 治彦	四三
新霊性運動	伊藤 慈晃	四三
オンライン空間における	古山 美佳	四四
スピリチュアリティの表出と排他性	比留間亮平	四六
怪異表象の現代の特徴について	中山 弘	四七
現代占星術の神智学的傾向に対する一考察	中山 弘	四七
スピリチュアル・マーケットと	中山 弘	四七
宗教ツーリズム	中山 弘	四七
奄美群島の神社と民俗信仰との	中山 弘	四七
関係をめぐる研究にむけて	中山 弘	四七
町 泰樹	四六	
近代における伊勢信仰の変化	八幡 崇経	四六
社寺地における	八幡 崇経	四六
法定外公共物の維持管理をめぐる課題	山田 親義	四〇
神仏分離令への対応と観光化	高田 彩	四三
ムラの天神講から地域の天神講へ	相澤 出	四三
限界集落の暮らしと神社神道	冬月 律	四四
神社による障害者福祉実践を	冬月 律	四四
可能にせしめた要因に関する研究	辰巳佳寿恵	四五
第十三部会		
宗教観が青年期適応に及ぼす影響	山崎 洋史	四七
瞑想と癒し	半田 栄一	四八
医療における宗教の受容について	森口 眞衣	四八
死後世界と脳	北沢 裕	四八
日本人の臨死体験と「あの世」観	岩崎 美香	四九
韓国における消極的安楽死と尊厳死	岩崎 美香	四九
近年の北米心理学における	村上 恭子	四九
死と宗教に関する研究について	イーリヤ・ムスリン	四九
iPS細胞研究と宗教	澤井 努	四五
いのちと向き合うケア	沖永 隆子	四五
超越の神秘とグリーフケア	寺尾 寿芳	四五
法蔵菩薩論と実存協同の思想	坂井 祐田	四五
日本における仏教スピリチュアルケアの	坂井 祐田	四五
海外への紹介の試み	高橋 原	四六
認知症ケアにおける臨床宗教師の可能性	柱本 惇	四六

「ケアとしての宗教」再考……………	宮本要太郎…四六
第十四部会	

弔意の媒体……………	芳野 貴典…四六〇
中陰報恩説についての一試論……………	榎屋 達也…四六五
『葬祭略式』再考……………	大番 彩香…四六六
近代日本における葬儀をめぐる神・仏・耶……………	武井 謙悟…四七〇
墓癖が成立する諸前提について……………	土居 浩…四七六
困窮者の葬儀と「助葬」……………	山田 慎也…四七〇
技術がもたらす供養のデザイン……………	瓜生 大輔…四七一
イギリスにおける死と葬送の現在……………	内田 安紀…四七三
仏教寺院における……………	
永代供養募会員が檀信徒になる移行要因……………	井上 治代…四七五
善光寺信仰と月水護符……………	小林 順彦…四七五
白隠禪師の門下の女性弟子……………	竹下ルツジェリ・アンナ…四七六
「妊娠・出産」のスピリチュアリティ……………	橋迫 瑞穂…四七七
〈主婦〉の死生観……………	菅 直子…四七八
天理教とジェンダー……………	堀内みどり…四七九
十九世紀アメリカの女性の社会運動と宗教……………	飯田 陽子…四八一
〈僧侶らしき〉をめぐる交渉実践……………	丹羽 宣子…四八一
セーフチャーチという取り組み……………	薄井 篤子…四八三

公開シンポジウム

歴史のなかの大学と宗教研究

提題者 増澤 知子（ミシガン大学教授）

鶴岡 賀雄（東京大学教授）

コメンテーター 林 淳（愛知学院大学教授）

久保田 浩（立教大学教授）

司会 藤原 聖子（東京大学教授）

開催日 二〇一七年九月一日（金）

会場 東京大学 本郷キャンパス 法文二号館一番大教室

趣旨

東京大学には、一九〇五年という世界的にみても早い時期に宗教学の講座が設けられて以来、多くの大学に宗教学研究の場が生まれて、日本の学術的宗教研究は質量ともに豊かな成果を挙げてきました。その後およそ一世紀半、大学における宗教研究が置かれている状況は、制度上も、研究方法の点でも、また宗教・政治・社会的状況の面でもさまざまな変遷を経てきました。このシンポジウムでは、宗教学研究と大学との関わりを歴史的に振り返りながら、近代日本における宗教学研究の歴史、特徴、現状を、とくに大学制度に視点を据えて、欧米のそれとの対比の中で明らかにし、今日的課題についての展望を得ることをめざします。

（第七六回学術大会実行委員会）

教会・国家・大学

—— 西洋における相互関係の歴史的変遷 ——

増澤 知子

このシンポジウムの目的は、宗教学の歴史を大学という制度の発達というコンテクストの中で考えたいというものが、最初の発題者である私は、一歩離れた所から見たその背景について論じたい。

私はこの一〇年近く、西欧の大学とキリスト教会の関係について研究してきたが、その出発点は一九世紀に教会と大学の間に聖書学がもたらした亀裂について疑問をもったことだった。当時の教会と大学の亀裂は、ダーウインの進化論などの自然科学上の問題よりもむしろ聖書に関する論争によって生じたものではないかと思いついたのである。当初、研究対象はスコットランドの長老派教会と大学との摩擦であり、大学一般に広げる意図はなかったのだが、では一九世紀のこの時点に至るまで、大学と教会の関係はどのようなものだったのかという問題が当然ながら浮上した。

まず明らかにしたのは、一九世紀前半に西欧において大学を含む公教育（public instruction）をめぐって各地で論争があったこと、そしてその論争の内容も趣旨も、一九世紀後半に起きた大学の目覚ましい発展の後すっかり忘れられたこと、そしてこの忘却の結果、一九世紀の大学改革そのものの意味、またその変化の一面とも言える教育の世俗化の過程が非常にわかりにくくなったということだった。

大学という制度も宗教学という学問も、日本で見られるようになったのは一九世紀後半である。しかしそれは、西欧で成立した大学制度や宗教学が、少し経ってから日本に輸入された結果というより、むしろこの非西洋での状況も一九世紀を通じて起こった大学の大幅なプロセスの一端だと考えるべきではないか。

以下では、そもそもなぜ大学はヨーロッパで起こったのか、国家・教会・大学という三つ巴はどこから来たのか、その相互関係はどのように変遷してきたのか等、大学制度と宗教の関係を長い歴史のなかで考察する。

大学は中世ヨーロッパ的なものであるという印象は根強い。確かにローレンティウス・デル・ヴォルトリーナが描いた一二三〇年代のボローニャ大学にも、中世でありながらも馴染み深い大学の風情が見受けられる。近代に創設された大学の紋章の中にも、モットーがラテン語だったり、古文書、盾、古めかしいランプなど、中世的なイメージを打ち出すものが多い。大学の建築にも中世風が窺える。こうした懐古趣味は別として、実際の中世における大学の起源、あるいはその後今日に至るまでの経緯となるとあまり知られておらず、時代錯誤的な誤解誤認に包まれている。

また、中世ノスタルジアが氾濫する反面、伝統に固執する大学は過去の遺物であり、現代に見合った改革をという議論も聞かれる。大学が修道院と似たりよつたりの中世の遺物だというような意見は、現在よりむしろ一八世紀に多かった。例えば、エドワード・ギボン曰く、

オックスフォードとケンブリッジは、野蛮な偽学問に満ちた暗黒時代に創立されたものであり、未だにその起源の悪徳に染まっている。その原始的な教育法は司祭、修道士の養成に見合ったものであり、これらの学校の運営は僧侶に握られている。（中略）ローマ法皇、王族はこれらの学校に公教育の独占的な権限を委ねたが、独占主義の精神は、偏狭で怠惰で抑圧的なものである。

しかしギボンのこの意見は彼の当時の心境、特に彼の母校であったオックスフォードに対する批判的見解を顕著に示しているが、歴史的には正確でない。では実際に歴史はどうであったのか。

大学の起源は中世最盛期、俗に「一二世紀のルネサンス」と呼ばれる時期にある。大学の誕生は、この時期の文明的興隆の最も目覚ましい現象の一つに数えられ、発祥以来数世紀にわたって西欧各地で栄え、重要な役割を果たしたことは間違いない。その間の重要な変化の一つに「カレッジ制度」の発達がある。これはパリ大学に始まり、イギリスのオックスフォード・ケンブリッジの両大学で特に顕著になり、英国国教会と大学との関係、ひいては時代ごとの政治体制と大学との関係に大きく影響した。

宗教改革、続いてヨーロッパの各地で起こった長い内戦を経て近代的な国民国家が成立する過程で、特にイギリスの二大大学は宗派的な制約を受けるようになった。これは地方ごとの宗派統一が進み、カレッジ制度がさらに大学の宗派化 (confessionalization) を助長した結果である。

やがて知識、科学、技術の発展に伴い、従来の大学教育の価値、実利的な効用が疑われるようになり、一八世紀にはギボンに見たような大学廃止論が高まった。

ところが一九世紀にそうした否定的な予測に反する大転換が起こった。この大学の変身があまりに劇的であったため、その時点で歴史の見解、パースペクティブに歪みが生じたように、現在の時点では大学という制度の勃興の背景やその後の歴史が忘れられ、さらに一九世紀前半の沿革が誤解され、特に宗教と国家の関係が理解されにくくなっているように思われる。

もう一つ付け加えておきたいのは、大学の長い歴史、中世まで遡った歴史観は、一九世紀前半の、特にイギリスの議会で四〇年にわたってくりひろげられた大学改革派と保守派の葛藤の中で初めて知られるようになったことである。

では最初の大学とはどのようなもので、どのような経緯で誕生したのか。「一二世紀のルネサンス」という呼称を有名にしたチャールズ・ホーム・ハスキンスによれば、大学とは、中世の様々な機関や制度と同じく、ただ自然にいつともなく生まれたものであった。つまりどこかに誰かが創設したものではなく、誰が招集するわけでもなく始まった、自主的な人の群がりということである。もちろん理由なく遠くから人が集まるわけではない。これは一方には新しい知識を求める人たち、もう一方にすでにそういった知識を備え持ち、他に伝達する用意のある人たち、つまり学徒志願者と教授志願者の自主的な群がりだったのである。

この時点では大学固有の建物があるわけではなかった。大人

数が集まって講義を聴くことができる場所として、教会、特に人口密度の高い街中の大聖堂 (cathedral) と居酒屋 (tavern) がよく使われたようである。中世の大学風景がどうも宗教的で教会のようなところだという印象を受けるのは、おそらく本当にそれが教会の中だったからであろう。実際に中世に大学専用の施設だとわかるような建物は、仮にあったとしても、記録に残っていないようである。

このように初期の大学とは人の集まりのことであり、同じ目的を持つ者たち、また、互酬の関係にある者たちがお互いの利害を守るためのギルド、職業組合として始まった。また、この知的新産業は社会の多方面に有益なものであったため、王国あるいは帝国政府もキリスト教会も、あえてこういった集まりを奨励、保護する意図があった。いわゆるチャーターとは、そのために大学集団に与えられた認可、特権のことである。要は、中央政権の意向という建前のおかげで、大学団体はその地方の管轄外とされ、町の権力者、あるいはその地方のビジョップの干渉から大学集団を守る、という意味があった。その結果、教会 (sacerdotium)、王国あるいは帝国政府 (regnum / imperium) と、二つの権力圏が、大学 (studium) という第三の権力圏を生み出した。

最も古い中世の大学の中で、ごく早い時期から二つのタイプが現れた。ポロニーヤ大学は、もっぱら学生の福祉を念頭に置いたギルドである。下宿の家賃から居酒屋まで、大学街の商人が学生相手に過剰に儲けようとするのを抑える、あるいは授業料を受け取った教授が約束通り講義を行うことを保証する、と

いった目的が中心となった。また、ボローニャ大学は法律学のメッカとなり、以後は主にイタリヤ、スペイン、南フランスの大学のモデルとなった。

一方、パリ大学は、教師中心のギルドである。こちらは、大学で学び、いずれ自ら大学で教えることになる学生が一定の水準の学問を獲得したかどうかの判定を下し、学識のスタンダードを維持するのが主目的である。就学を終えた者に学位を与え教師の免許を与えるというシステムはこの教授側のギルドの意図に基づくものである。パリ大学はやがて医学、神学で有名な大学となり、イギリス、ドイツ、オランダなど、ヨーロッパの西方、北方の大学のモデルとなった。また、カレッジ制度もパリで始まったものだが、その目立った影響は主にイギリスの大学に限られている。

なお、この歴史的時点でキリスト教会の枢機部が最も関心をもち期待を託していたのは神学ではなく、もっぱらカノン法（教会法）を学び、いずれは教会の運営に携わる法律家の養成であったことも重要である。というのも、中世最盛期において西キリスト教圏（Western Christendom）の教会は、祭祀や瞑想よりも、もっぱら行政、あるいは司法上の枢機的な機能を果たしていたからである。西ローマ帝国が崩壊したとされる五世紀以来、かつて政治、法律上の中核であった帝国が崩れ去った後に象徴的な形で統一性を維持してきたのがカトリック教会だった。この時期に西キリスト教圏の教会組織ではますますローマ中心な体制が整い、それにつれてローマ教会の役割が拡大し、その運営の法則であるカノン法の重要性も急激に増して

いった。

なぜパリが特に神学で有名になったかといえば、それは、ローマ法王オノリウスが、多くの優秀な法律学生が民法を学んで教会以外の勤め先に流失してゆくのを防ぐため、パリ大学の市民法教授を一時禁止したのに由来するところが大きいと言われている。しかし結果は法皇の意図と異なるものとなった。というのも、市民法ぬきにカノン法を教えることは難しい。法律学を学びたい学生は自ずとほど遠からぬオルレアンの大学に流れて行ってしまい、結局オルレアン大学はいわばパリの法学部分校となったも同然であり、中世において最も重要な学部であった法学部がパリ大学では衰え、その代わりに医学・神学が幅を利かすようになった。ともあれ、ローマ教会の勢力発展の中で、その原因とも結果とも言えるのが、大学という新しい制度であった。

では、そもそもどういう理由で大学の始まりとなった自主的な人の群がりが起こったのか。「一二世紀のルネサンス」と呼ばれるこの時代の変化には幾つかの関連した要因があったと考えられるが、大学の起源そのものの直接的な原因といえませんが、一一世紀から一二世紀の初めにかけて、西洋に隣接する文化圏から急激に大量の新しい知識と刺激が流入してきたことがある。

それら新知識の出处として東ローマ帝国（ビザンティン帝国）ならびにアッバース朝イスラム帝国が挙げられる。このうちビザンティン帝国は、西ローマ帝国が滅びた後千年続いた帝国であり、コンスタンティノープルを首都として、古代ギ

リシャの領域を含むヘレニズム文化圏を支配してきたのだから納得がいくと思われる。それにもかかわらず、従来の西洋史の語り方では、東ローマ帝国の千年は社会、文化、政治、また宗教においても、進歩・変化のないアルカイックな世界であったというような、不可解な理屈をもって無視同然の扱いをされてきた、と言っても過言ではない。ビザンティン帝国とは、一六世紀に西側が付けた名称で、かつてのこの帝国の住人にとつてはまさにローマ帝国そのものだったわけだが、その言語は、ラテン語ではなくギリシャ語だった。このビザンティン帝国が一、二世紀のルネサンスに提供したもののうち、特に重要な知識は、古典ローマ法、法律学だった。これはかつて六世紀のユスティニアヌス皇帝がローマ法の編纂、整理、また法学者による様々な法学理論の著作の数々を収集するという大事業を促したことに基づいている。ここで皮肉とも言えるのは、ラテン語で編まれたローマ法を西ヨーロッパに送ったのはギリシャ語圏のビザンティン帝国であり、ギリシャの古典、哲学、化学、医学を西に伝えたのは主にアラビア語圏のアッバース朝・イスラム帝国だったということである。

こうしてみると、大学は典型的に「西洋のもの」だが、触発したのは西洋の外にある知識だった、となれば、これはいかにも逆説的で腑に落ちない。しかしこの不協和感は、実は今日の「西洋」の自己意識の中に潜在する矛盾、そこに隠された否定(abnegation)を浮上させるためではないか。つまり、古典ギリシャ・ローマの文明に基づくこととされる「西洋」、キリスト教圏とはば一致するとされる、近代ヨーロッパの主体的自己意識

とは、西ヨーロッパ以外の古典継承者（アラビア語圏等）また、西以外のキリスト教圏をほとんど無視する、あるいはそれらの重要性を全く否定することによって成り立っているからである。

時代を下つて一六世紀から一七世紀にかけて西キリスト教圏に起こる宗教改革が、大学制度に深く宗教的、政治的な影響、制約を課すようになる。それぞれの地方の勢力者が、その領域の宗派(confession)を指定して行くその過程で宗教戦争が起こり、その結果西キリスト教圏は統一性を失った。さらにそれが多大な人口移動をもたらした。

教会の大学介入は、イギリスの場合、特に著しかった。その理由の一つには、他のプロテスタント宗派の国家に比べ、まさに国教会としての宗派が生まれたために、政治的、宗教的な制約が直接的になったことが挙げられる。特に大学において国家による宗教的制約を助長したのが、先述のカレッジ制である。

最初のカレッジはパリ大学に関連した慈善事業として生まれ、貧しい学生の衣食住を無料で提供するのが目的の学生寮であった。間もなく異なる趣向の学生寮が生まれた。当時のフランス王の宮廷付き説教師であったロベール・ド・ソルボンの寄付によって建てられたソルボンヌ学寮は、学生の経済状況とは関係なく、特に上級の神学部の学生が大学で学問を修める長い期間、他の神学生と寝起きを共にしながらフロアシップを養うというものだった。

パリを模範とするイギリスの大学も同様の発展をとげたが、イギリスの場合、王室、貴族、教会の有力者等が競って裕福な

学生層に見合った豪華な施設を立て、図書館などアメニティーを加え、カレッジ専属の教師陣を雇い入れる等、ついにカレッジのなかだけで「大学」教育は事足りるようになった。こうしたカレッジは私立であるため、創立者が思いのまま入学を規制できた。入居者の階級を限定し、宗教的な制約を課すには有効なシステムだったのである。やがてオックスフォード・ケンブリッジ大学に入門するためにはカレッジのどれかに帰属しなくてはならないのが規則となった。

結局、大学教育に対する宗教的束縛、教会によるコントロールは、中世に起こったことではなく、宗教改革後に顕著になったのであり、特にイギリスにおいてそれが著しい、と言える。なお、一七〇一―一八世紀に英国の移民が北アメリカ大陸に持ちこんだのはこのカレッジであって、大学ではなかった。ゆえに、一九世紀の大学改革運動は、既設のカレッジはその類にあらず、まだアメリカには本当の大学は存在しない、という考えの下に展開していった。また、ギボンが非難したオックスフォードも、実は大学そのものではなく、今や実質的に大学を乗っ取ったカレッジだったのである。

一九世紀に大学論争がイギリスで起こった裏にはこういった現状があったのだが、同時により広く公教育システム全体の創設を目指す教育改革も始まっていた。これはプロイセンを先駆とし、一八三〇年代にフランス、英国、米国に広がった。この一九世紀前半のプロイセンの影響については、今日あまり注意されていないようである。研究されているのはもっぱら一九世紀後半、特にアメリカ合衆国において、ベルリン等ドイツの大

学を模範とした目覚ましい新大学の創設についてである。またこの頃日本、インドなど西洋以外でもドイツを模範とする大学が創設されるようになった。やや遅れて既設の大学も近代的大学へと変身する動きが強まった。特にアメリカ合衆国において独立以前からの歴史のあるカレッジの幾つかが、ユニヴァーシティとして生まれ変わっていった。

では、なぜプロイセンが先駆けとなったのか。特筆すべき要因の一つにこういうことがあった。一九世紀の時点でブランデンブルク＝プロイセンと呼ばれた王国は、宗派多元的状态を長年余儀無くされていた。というのは一七世紀の初めからホーエントォレルン家の王族はカルヴァン派を信奉してきたが、民衆のほとんど、また貴族層の大多数もルター派だった。いくら王族でも教には勝てない。やむなくこの状態を維持し、新大学をベルリンに創設するにあたっては、宗派間の争いが、特に神学部を通じておこることを懸念する動きが強かった。そしてこの際、いわゆる教会区 (parish, Gemeinde) が担ってきた初等教育を、それぞれの宗派の教会審議会ではなく、直接国家管轄下に置くために、新たに広い意味での教育、教養、福祉を司る政府機関を創立した。これがいわゆる文化省 (Kultusministerium)、正式には Ministerium des öffentlichen Unterrichts, der geistlichen- und medizinischen Angelegenheiten、公教育、宗教／教会、並びに医療業務省) である。一九世紀前期に一世を風靡したのは、高等教育・研究大学の模範となったベルリン大学より、むしろこの新しい政府政策だった。

一方ここで思想的、学問的な面で比類なく重大な役割を果た

したのはベルリン大学神学部初代主任、F・シュライエルマツハーイであろう。それまで多様な意味を持ち曖昧模倣としていた「神学」という言説は、彼によって大学教育にふさわしい科学的な学問として系統化された。しかし、このベルリンの例に、他国の大学が倣ったとは一概に言えず、特に英語圏の大学では全く違ったシナリオによって神学が近代的大学の中でステータスを変えながらも生き残るという展開となった。それゆえ現在、大学制度の一角としての「神学」とは、国により、言語圏によりかなり異なったニュアンスを持っているようである。

要約すれば、一九世紀に各地で大学が新設され、それに伴って国家及び公共自治体による教育システムの統一化が進み、それと同時にしやや遅れて既設大学（カレッジ）の改革、大学化が起こる、という経緯だった。

そして、なぜイギリスの例があまり取りざたされなかったかという点、それはその結果があまりめざましくなかったから、という理由があると考えられる。四〇年論争を続けた果てに、改革派の意思とは裏腹に未だに強くカレッジ制が残った。過去からの膨大な基金を所有するカレッジが簡単にそれを返上するはずもなかった。また、英国国教会が未だに国教として存在する現状も、一九世紀の進歩派の期待とは異なる展開だったのである。

しかし、この比較的実りの少なかったイギリス議会の論争が様々な意味で長く深く影響を及ぼし、しかもそれがあまり深くよく見えない、というのも事実ではないかと考えられる。少なくともそれが、どう見ても期待されることない、実に古臭

い、中世以来のイギリスの大学に私が注目するようになった次第である。

近代日本の大学における宗教研究の特徴

—— 制度論的観点から ——

鶴岡 賀雄

一 宗教研究と大学制度

東京大学の宗教学科では、学科への進学希望者に対して、この学科では古今東西の宗教について、どのような方法で研究してもよい。ただし、特定の宗教の価値を専一に主張するような研究は認められない。その際、宗教一般への関心を必須とする。といった趣旨のことを毎年説明している。宗教に対するこのような学知をここでは「宗教学」と呼んでおく。特定宗教の価値を専一に弁証するような研究——これを「神学」と呼んでおく——も含むより広い呼称としての「宗教研究」との区別を意図してのことである。

このような「宗教学」の研究は、日本のアカデミアにおいては、明治三八年（一九〇五年）、東京帝国大学に姉崎正治を教授に迎えて宗教学講座が開設されたことで制度的に成立した、というのが一般的理解である。姉崎の位置を継いで第二次大戦後の宗教学に影響力をもった岸本英夫は、宗教学の学問論的性質付けを試みた教科書『宗教学』（一九六一年）で、「宗教学」と「神学（仏教の宗学・宗乗等を含む）」——彼の言葉では「信

仰の立場からの研究」——の区別をとくに強調している。広義の宗教学——ここで「宗教研究」と呼ぶもの——を、主観的・規範的立場の研究と客観的・記述的立場の研究に分け、これに法則定立的研究と個性記述的研究という区分原理を加えて、神学的研究／宗教哲学的研究／宗教史的研究／宗教学的研究に分ずるといふ岸本の構図は、今日ではそのままのかたちでは受け入れられないにせよ、いわゆる神学を宗教学と区別する観点は、上記の現在の東大宗教学科の教育研究方針にも基本的に受け継がれている。

したがって、宗教学者として個別宗教ないし宗教史の研究に携わる者は、その研究対象だけに関心を限るのではなく、どこかで常に、広く「宗教一般」を考えるための一事例としてこれを見る、という問題意識を保っている。この点で、たとえばある時代のキリスト教思想を研究対象とする宗教学者の視線は、歴史上の一事象としてこれを見る歴史学者の視線とも、またキリスト教神学者のそれとも異なってくる。そのような宗教研究を、宗教学とここでは呼びたい。だから宗教学にとつて、「宗教一般」という把握は必須である。もちろん、これを何らか実体化してとらえる必要はないし、その外延、つまり「宗教」の範囲をどこまで拡げるべきか、拡げてよいかについても予め定まっているわけではない。それでも、「宗教」という概念——というより、研究を始めるに際しての基本関心を示す言葉としての「宗教」——が、宗教学の研究活動の大枠を、区切るというより切り拓くものとしてつねに掲げられている。なればこそ、近年のいわゆる宗教概念批判は、「宗教学」者たらんとす

る人々の一部で深刻に受け止められたのだと思われる。

さて、本シンポジウムは、こうした宗教学の制度的基盤としての「大学」に目を向ける。学問、学術の性格は、それを遂行するための制度的条件にさまざまなかたちで規定ないし規制されている。大学が担わんとしてきた近代的な学知の理念が、あらゆる条件から自由な批判的知性たらんとするところにあるならば、自らが依拠している制度自体の性格を反省し、明確化することも、学知の営為に含まれるだろう。制度的条件が宗教研究および宗教学をどのような意味で性格規定してきたのか、現在も規定しているのが問われてよい。

宗教学にとつての制度論は、研究「対象」として距離をとるべき宗教（教団・教会）も「神学」という学的営為を遂行する機関（制度）をもつがゆえに、いっそう重要となる。宗教内部で産出される宗教を巡る学知（神学）との差異化が宗教学の存在要件である以上、神学遂行のための制度である西洋中世以来の大学の神学部や神学校、近世仏教の学林等とは存立理由を異にする制度が、宗教学の成立には必須である。それは宗教（教会、宗門）とは異なる権力と問題関心をもつ。以下に確認するように、それが近代国家における大学であり、とりわけ、国家という制度に支えられ、組み込まれた大学だった。

そこで、近代日本における宗教研究ないし宗教学存立の制度的基盤ないし条件としての大学制度について、またその中の宗教学ないし宗教研究の成立事情、および展開と現状について、ごく簡単に振り返ってみたい。

二 大学制度の展開と宗教研究の変遷

日本の大学の歴史は、幕末以来の前史はあるが、近代国家草創期の明治一九年に、近代国家たるもの要件としての高等教育研究機関として東京に帝国大学が設けられたことで始まる。以後、京都、仙台、福岡、大阪、札幌、名古屋、そして「併合」した植民地である京城、台北に帝国大学が設けられていく。法制上は「帝国大学令」に基づくが、その第一条に近代国家における国立大学の存在理由が明記されている。曰く、「帝国大学は国家の須要に應ずる學術技芸を教授し及其蘊奥を攷究するを以て目的とす」。時の文部大臣森有礼は、「學術の爲と国家の爲と関することあらば、国家の爲のことを最も先にし最も重せざるべからざることし」とその趣旨を解説している。帝国大学においては、學術の研究も「国家の須要に應ずる」という条件の下にあった。宗教学講座の創設もこの条件を外れるものではなかったはずである。

ちなみに敗戦後のいわゆる新制大学については、学校教育法第八三条（昭和二二年）で、「大学は、學術の中心として、広く知識を授けるとともに、深く専門の學芸を教授研究し、知的、道徳的及び応用的能力を展開させることを目的とする。」とあり、「国家の須要」といった要件が除かれる。そして平成一九年の改正で「大学は、その目的を実現するための教育研究を行い、その成果を広く社会に提供することにより、社会の発展に寄与するものとする。」の文言が附加された。言うまでもなく、第二次大戦の前後での、またその後の、「国家」理解の変遷に対応したものである。

明治前期の大学創設期には、慶應義塾、早稲田、同志社といった、後に私立大学となる教育研究機関も、専門学校という身分で実質的に誕生しているが、同志社をはじめとして、宗教教団を基盤とする私学——ここでは「宗教系大学」と総称しておく——が多くを占めていた。その後、大正七年の「大学令」によつて、これらの専門学校が多くが「大学」（いわゆる旧制大学）として認可される。これは大学史上の大きな画期とされるが、一面では、これら私学が国家による制度的管理下に法制上もより強く組み込まれたこともある。

これらの私学は、帝国大学に比して経済的基盤が弱く、また法律等の専門学校としての意味がなお強く、研究大学としての活動は帝国大学が主に担っていたとされるが、しかし宗教研究の観点からは、この段階での私立大学の存在意義を軽視するわけにはいかない。上述のように、この時期に設立された大学の多くが宗教系大学だったからである。明治四五年（大正元年）の段階で、私立専門学校五三校のうち三三校が「宗教系」だったという（江島尚俊・三浦周・松野智章編『近代日本の大学と宗教』法藏館、二〇一四年、三〇五―三二五頁、「旧学制下における宗教研究高等教育機関一覧」に網羅されている）。

これらの宗教系大学は、しかし国家公認の大学となることで社会的存在基盤を確かにする一方、さまざまな葛藤を経験することとなった。教育内容については、近代国家の大学としての体裁を取り入れねばならなかったし、公認学校内での宗教教育、宗教儀式は断念しなければならなかった。近代（世俗）国家体制内での宗教活動が原理的に孕む問題が露呈したものと

みられよう。また帝国大学でも、近代大学の理念たる学問の自由——制度上は教授会の自律として表現される——と、国家ないし政府の権力が衝突する事件がしばしば起こっている（大正二年の京大澤柳事件、大正九年の東大森戸事件、等）。近代国家内の制度でありつつ、大学はときに、国家（政府）批判の場ともなりうる。

さて、このように概観するならば、戦前の日本で宗教研究が行われる大学制度としては、帝国大学、非宗教系私学、そして宗教系大学の三種類を区別することができる。では、そこでの宗教研究はどのようなものであったか。

前述のように東京帝国大学で明治三八年に、姉崎正治を教授とする宗教学講座が設けられる。そこで遂行される宗教学の実際を姉崎は、『宗教学概論』（明治三四年、一九〇〇年）で提示している。「緒論」で宗教学という「新科学」が、「一宗一派に限られる」のではない「宗教」全般を総括的に研究することを唱った上で、本論は「宗教心理学」「宗教倫理学」「宗教社会学」「宗教病理学」という章立てをとっている。つまり、心理、倫理（儀礼等を含む）、社会（宗教の集团的発現形態）といった、事象の様々な水準にわたるものとして宗教をとらえ、これを一定のペースベクトイヴのもとに総覧しようとする。その際「人類の精神」に普遍的「心的機能」に宗教全般を由来せしめる一種の宗教本質論を想定してはいるが、この書が狙う効果としては、何らかの本質に多様な現象を還元するというよりも、古今東西の宗教現象をふんだんに盛り込んで、宗教なるものの領域を——「病理的」とこの時期の姉崎が性格づける宗教の「非合

理的」側面も含めて——多層的、多面的なものとして、人類史上の事実として提示するところにあったように見える。研究方法としても、哲学、歴史学、文献学、心理学、社会学、等のさまざまな学問方法を併用し動員しうるもの、すべきものとされて、研究対象および研究方法双方の複数を要請するものとなっている。本稿冒頭に述べた「宗教学」の基本態度がすでに提出されていると見てよい。

東京帝国大学に続いて、明治四〇年には京都帝国大学にも宗教学講座が置かれる。さらに東北、九州、京城、等の帝国大学でそれぞれの学風をもった宗教学ないし宗教研究が生み出されていく。非宗教系の私立大学でも、東京専門学校（早稲田大学）などには宗教学の教育研究は存在していたが、大きな動向としては、帝大系の宗教研究の周辺にあったとしてよさそうである。

では、宗教系大学ではどうだったか。帝大での研究に対比して見るならば、そこでの基本的課題は、近代欧米で確立しつつあった宗教を巡る学問知を移入・受容しつつ、これと自らの学的伝統をどう関わらせるかにあった。単純化を怖れず言えば、仏教研究で大きな課題となったのは、欧米の文献学的研究に発する「大乘非仏説論」を巡る問題を典型とする、西欧の学問知全般の受容の仕方であり、その一方でキリスト教的世界観との決定的な折衝の問題があっただろう。キリスト教系大学では、欧米の神学の移入という大きな課題と並んで、帝大で行われているような宗教哲学、また歴史学的方法によるキリスト教研究と、信仰の営みとしての神学との接合が重要な課題として受け

止められていたようである。

そうした状況の中で、大学を横断した学術組織として昭和五
年に日本宗教学会が設立される。設立当初の委員の構成は、
「宗教学の講座或は講義のある学校より一名宛、学校関係以外
より二名」で、当時の宗教学・宗教研究の制度的背景を反映し
ていると見られる。具体的には、東大（二名）、京大、東北大、
九大、京城、の帝大五校、早大、慶應、法政、日大、の有力私
大四校、東洋、駒澤、立正、青山学院、立教、大正、臨済、龍
谷、智山、の宗教系大学九校が委員を出し、大学代表以外とし
て二名（ユニテリアンの今岡信一良、教育学者高島平三郎）が
加わった（『日本宗教学会五十年史』日本宗教学会、昭和五五
年、一〇七一—一〇八頁）。会長は姉崎である。帝国大学、若干
の有力私学、宗教系大学、という体制が歴然としている。

では敗戦後の大学は、またそこでの宗教研究はどうなったか。
（「国家（政府）」と「宗教（教団）」と「大学（学問）」との関
係が特殊なかたちで先鋭化する、戦時体制下の宗教学・宗教研
究の問題はここでは触れない。）戦後の日本の大学では、いわ
ゆる大衆化が進行する。各県に国立大学が設けられ、新たに認
可された私立大学も増えていく。宗教系大学では戦時下と比し
て神学・宗学研究の自由度は増した。が、宗教学研究の学の観点
から見ると、戦前以来の旧帝大系、有力私大、宗教系大学の
三本立て体制は概ね引き継がれているかに見える。新設の国立
大、教育大学には——旧帝大である北大や筑波大学を除いて
——宗教学関連学科はほぼ設けられず、多く生まれた非宗教系
私学でも同様だった。これは、戦後の日本社会、また国家が、

大学が宗教を研究する必要を認めなかったからなのか。問いの
ままに留めておく。

宗教学の学問的性格としては、戦前期と対比すれば、文化人
類学や社会学、心理学を方法とする研究が存在感を増し、哲學
的ないし思想的な性格は相対的に薄らいだかもしれない。そ
れに伴い、研究対象としても仏教とキリスト教という日本にと
つての二大宗教の研究よりも、新宗教や民俗学といった、広義
の民衆の宗教に焦点を合わせた研究が前面に出たように見え
る。その一方で、戦前の大学にはあっただろう、近代ドイツの
大学をモデルとした「教養」（求道・人格陶冶）の場としての
大学という性格は、「大衆化」とともに消えていくようだ。さ
らに近年の、あるいは一九七〇年代以降の動向には新たな展開
を見るべきかもしれないが、これは現状認識の問題であって、
未だ歴史的回顧の対象ではないだろう。

三 「宗教学」という場所

以上の回顧を踏まえ、このような歴史的経緯で成立した宗教
学の、学としての性格について、とくに大学制度との関わりと
いう観点から見た時の私見を述べたい。

日本の大学制度から見たとき、宗教学は、近代国家が設立す
る帝国大学（およびいくつかの有力私立大学）と、仏教、キリ
スト教等の教団が設立母体となる宗教系大学の、二系統の大学
によって支えられてきた。宗教系大学は、戦後は新宗教系のも
のも加わり数を増すが、帝大系と宗教系という体制は、戦前戦
後を通じて大筋では変わらないように思われる。こうした制度

的条件を反映し、また支えられて近代日本の宗教学は成立している。その性格をあらためて言うならば、そこでは、まず「宗教一般」という大きな（おそらくは問題含みの）概念が研究の大枠を画すものとして掲げられるが、その枠の中では、研究の対象となる宗教の複数性と、研究方法の複数性が、ともに前提とされている。

後者の、研究方法の複数性という特質は、宗教学が、一つのディシプリンというより、ひとつの学的場所と見るべきことを示唆している。つまり宗教学は、「宗教一般」についての一つの体系的学知の構築を目指すものというより、本質的に多面的多層的な現象である宗教を学問的に扱うさまざまな可能性をすべて許容し、また諸方法間の価値的優劣も前提せずに、それらが相互に刺激しつつ共存する場所というべきものだと思う。

また、この宗教学という場所では、宗教が複数あることがはじめから前提されている。「一宗一派」だけを研究する場ではなく、実体として存立している諸宗教やそれに類する諸事象が、「宗教」という言葉ないし概念のもとに、同じひとつの場所に、これも価値的優劣を想定せずに置き入れられ、並立するというかたちを要求している。

こうした学問的場所を、まず制度として創設したのが、「国家の須要に資する」ことを存在理由（の二つ）とする帝国大学の宗教学講座だった。その「国家の須要」とは、ここでも断言的に単純化すれば、複数存在する教団やこれにまつわる多様な実態を「宗教」として一括して、その何たるかを近代的学問知のもとに認識すること、そしてその認識がもつ知見と権威を背

景に、諸教団や民衆の宗教的活動を広い意味で管理することだった。またそれは、諸教団の活動を「国民」の教育（「教化」といった、狭義の宗教的意味以外の効果につなげていくことだった。大学がいわゆる最高学府として、小学校以降の国民教育の頂点に位置するべく設けられていることは忘れてはならない。このことは、国家体制が大きく変わった戦後においても基本的に同様と思われる。

そして近代日本の場合、そうして設けられた「国立」の宗教学の場所に、各宗門、教会が、宗教系大学を設立することで参画してきた、という事情が見て取れる。この点では、近代国家成立以前からの大学問である神学の長く厚い伝統をもつ欧米キリスト教世界とはいささか事情を異にするだろう。上からの近代化を強いられた日本においては、教会内活動としての神学の外部に、神学との一定の軋轢を経て近代的学問としての宗教学が分離独立してくる、独立を確保する、といった方向性はほぼ無く、国家の権威・権力と、近代的学問というかたちをとった西洋文明の権威という、二つの重なる権威をもって創設された帝国大学の宗教学という場所に、宗教教団の学的営為がどのように参入するか（そして距離を確保するか）、という方向での関わりが見て取れる。この構図も、比重の変化を伴いつつも戦前戦後を通じて引き継がれているのではないか。

このように見るなら、宗教学とは、三つの主要なベクトルが交錯する学的場所のように思われる。すなわち、（一）「国家の須要」、あるいは国益、あるいは一般社会・公共社会への貢献、というベクトル（その具体的な内容はもちろん一様でない）。

(2) 教団・宗門・教会としての宗教組織に資するための(神学)の「婢」としての、あるいは延長拡大としての) 宗教学という方向。(ここでもその向かう方向は、宗教団体はそれぞれ実体として異なるのだから、当然多様である)。これら二つが、宗教学の言わば外部に向かうものであるのに対して、(3) 近代の大学制度のレーゾン・デートルであるはずの、批判的知性の自由な行使としての近代的学問知の理念。これは、大学の外に向かうのではなく、大学自体をいわゆる象牙の塔として(ときに国家体制や社会動向への、また宗教活動への批判や提言の府として) 自律させる方向である。

このような宗教学の場所は、おそらく他の人文社会系諸学に比して、その輪郭も中心も定かでなく、この場に入ってきて宗教学を行う人々の問題関心も多様である。事実、隣接諸学からの参入者は多い。そしてベクトルの交錯は、そこで活動する者に、つねに一定の緊張感を生む。しかしその緊張に耐え、相反するベクトルの分裂を抱えつつ思考することが、宗教学の可能性をさまざまな方向に拡げるはずである。そこからならかの創造的な思惟や実践が生まれるかどうか、宗教学の賭けである。したがって、宗教学という学知にとつて、「国家」と「宗教」という二つの外部との境界・区分線は、排他的で固定的なものというより、むしろ区分線の両側を交流させるものであることが求められる。いわゆる自然科学がそうであるような仕方では、研究者と研究対象は截然と分離されえないことを肯定的に受容承認して、また研究活動の意義ないし価値が、それを可能にしている制度と不可分に結ばれていることを自覚的に引き

受けて、「宗教」に関わる諸学問の実践によって諸宗教と世俗社会が交流する一種のトランジットスペースを形成しつづけること、これが宗教学という営みの存意義だと思われる。

宗教研究と社会の戦後の変化

林 淳

一 仏教学と宗教学

鶴岡賀雄氏からあらかじめ発表原稿を送っていたので、それに沿うかたちで、補足するつもりで自分の見解を述べたい。鶴岡氏が、結論として「宗教学はデイシプリンではなく、学的な場所である」と語ったが、この言葉を足掛かりにして議論を進めたい。これまでも「宗教学はデイシプリンだ」と誤認し、隘路に陥った人は少なくなかった。その点で「宗教学がデイシプリンではない」という鶴岡氏の発言は的を射ている。「学的な場所」であることも賛成するが、どのような種類の「学的な場所」かが、追究されなくてはならないと考える。「学的な場所」は歴史的に変化したかどうかとも気になる。

宗教学の歴史を振り返る時に、仏教学という学問との関係を考えておく必要がある。マックス・ミュラーの宗教学には、インド、仏教が含まれていた。ヨーロッパのキリスト教世界の外側にありながらも、ヨーロッパ人の興味を誘ったインド、仏教を対象として組み入れることで、宗教学は神学や聖書学とは異なる学的な分野として誕生した。その点でいうと、仏

教はヨーロッパ宗教学を立ち上げる際に不可欠な要素であった。増澤知子氏が、一九世紀にヨーロッパ知識人は、仏教を研究しキリスト教と並び立つアリア系の宗教という括りのもとで「世界宗教」を語りはじめたことを述べたが、そのことにも関連する。

東本願寺は、一八七六年に仏教学修得のためにオックスフォード大学へ南條文雄、笠原研寿を送ったことが、ヨーロッパ仏教学の受容のはじまりであった。オックスフォード大学ではマックス・ミュラーにサンスクリット学、文献学をまなび、南條は無事に帰国したが、笠原は途中で亡くなる。南條は、帰国後東京大学で教鞭をとる。南條の紹介でミュラーのもとへ留学した高楠順次郎は、後に東京大学教授となり、サンスクリット語を教え、ヨーロッパの文献学的な仏教学を日本にもたらした。南條は東本願寺派の僧籍をもち、高楠は西本願寺派とのつながりをもっていた。南條、高楠は、ミュラーのサンスクリット学、仏教学をよく継承したが、ミュラーの比較宗教学、神話学には関心をしめすことなく、それをもたらしことはなかった。

東京大学のなかで、印度哲学の講座は宗教学の講座とは分けて展開した。それは、宗教学の枠のなかで仏教学は展開しなかったことを意味する。日本社会には仏教教団があり、仏教教団がヨーロッパ仏教学の受容を下支えしていた。日本宗教学の創始者とされる姉崎正治は、『仏教聖典史論』『現身佛と法身佛』などの著作をもつ初期仏教研究者であった。留学先のドイツでも、ドイッセン、オルデンベルグという仏教学者に学んでい

る。しかし帰国後に東京大学で宗教学講座を担当するようになってからは、日蓮仏教、キリシタンの研究に没頭するようになった。姉崎は、仏教学者の看板をはずし、日本宗教史の専門家になったといえよう。東京大学のなかに印度哲学の講座があり、そこに仏教学、インド学を専門とする同僚がいる以上、住み分けが必要になり、サンスクリット学、仏教学は彼らに託した。これは、一人姉崎の個性の問題ではなく、日本が仏教教団の現存する仏教国であったことに由来しよう。ヨーロッパであれば、宗教学の枠のなかに仏教学、インド学が納まっていたが、日本の宗教学は、仏教学、インド学から離れたまま出発せざるをえなかった。したがって姉崎による宗教学は、ヨーロッパ宗教学の受容ではなく、ヨーロッパの宗教学文献を読みつつ、姉崎が創作した新分野であった。南條、高楠の仏教学が、ヨーロッパ仏教学の直接的な受容であったことは著しい違いが見られた。

二 大知識人・姉崎正治

姉崎は、ハーバード大学に招待されて、日本の宗教を話すことになったことがある。「ピルグリムフアーザーズの子孫であるハーバード大学の学生を前にして、自分の国の宗教を話しに東洋から来た」と当時の新聞には書かれていた。もし姉崎が、サンスクリット学者のままであれば、ハーバード大学には招待されることはなかったはずである。ハーバード大学が姉崎に期待したのは、日本人が日本宗教について英語で話すことであつた。

姉崎が専門とした日蓮仏教もキリシタンも、日本列島の文化のなかで独自に展開したものである。日本列島は中国大陸とは海をへだてて、古代以来、多大な人、モノ、文化が渡来したが、島国ならではの独自の発達を許す地理的条件があった。私には、それを日本の文化のガラパゴス化と呼ぶとよいと考える。こと宗教にかぎってみても、天皇制、記紀神話、平安仏教、神道、陰陽道、修験道、鎌倉新仏教、近世の儒学はいずれも中国大陸からの影響をうけながらも、中国大陸には見られない進化の過程をたどって独自の個性をもつにいたったものばかりである。キリシタンは中国大陸から来たものではなかったが、禁教になることによってヨーロッパから途絶してガラパゴス化の道を進む。姉崎は、ガラパゴス化した日本宗教史を近代ヨーロッパの学術をつかって普遍化して、英語をもって欧米の知識人へ説明しようと試みた。

姉崎と同じような知的な冒険は、同時代に起っていた。新渡戸稲造の『武士道』は、キリスト教国ではない日本がアジアのなかで、なぜ文明化の道を歩むことができたのかを武士道から説明しようとしたものであった。鈴木大拙の東方仏教論は、大乘仏教がもつ新しい思想を欧米人にむけて語りかけるものであった。西田幾多郎、柳田国男の学問もまた自国の文化に潜む、これまで言語化されなかったものを学術的に言語化する冒険であった。二〇世紀前半に活躍した大知識人は、ヨーロッパの学術の水準を念頭におきながら、特殊な自国文化を普遍的な語彙をもって語ることを使命としたが、姉崎もそうした一人であった。

三 第二次世界大戦後の変化

姉崎の学問には社会的な需要があった。仏教教団に属して日本仏教を研究したい人、天理教の関係者で普遍宗教であることを確信したい人は、姉崎の著作に触れ、姉崎に直接学び、自分の属する信仰が普遍的なものだと再認識することができたと思われる。三教会同のように政府と宗教界を仲介する役割もまた、姉崎に期待されていたところであった。宗教が公共的な存在であり、ゆえに姉崎もまた公共的に行動したのである。姉崎はなれても宗教学の社会的な需要はあった。大学令によって専門学校が正式な大学に昇格したが、文部省は高等教育に教団の影響や神学的な色合いが入るのを嫌い、「宗教学」という名称を推奨した。宗教系の大学はやむなく学科名、講座名に「宗教学」という隠れ蓑をつけることになった。

第二次世界大戦後には、国家・社会と宗教学との関係は激変した。ここでは四点をあげる。第一には、一九四五年の神道指令によって国家神道体制が解体されて、神社は国家管理ではなくなり、民間の施設となり、宗教化の道を歩んだ。神道が宗教であることを弁証するために、宗教学者が動員されることになった。國學院大學に岸本英夫、堀一郎が招聘されたのは、そのためであった。第二に、大学令の拘束がなくなり、宗教系の大学で隠れ蓑としての宗教学は不要になった。隠れ蓑を脱ぎ捨てて、神学、仏教学は、はつきりと自らを打ち出すことができるようになった。その結果、宗教系大学にとっての宗教学の需要は低下した。第三に、一九五一年に日本印度学仏教学会が設立したこと。戦前までは仏教学の全国学会は、日本仏教学会とい

う大学」にに参加するものしかなかった。仏教学者が個人として参加できるのは、日本宗教学会しかなかったが、日本印度学仏教学会ができて、日本宗教学会会員になる必要性はなくなった。第四に、教育学、心理学、社会学、人類学などがアメリカから伝わり、哲学中心の人文学が一変し、実験やフィールドを行う分野の存在感が高まったことである。これは、宗教学にのみかわかることでなく人文学全般の変化であったが、宗教学は旧来の哲学系の分野に見なされて、存在感を低下させた。東京大学の岸本英夫を中心に心理学、社会学、人類学、日本の場合はさらに民俗学の宗教学研究と連携して、戦後に「新しい宗教学」を創作しようという動きはあった。

戦後のな変化として四点をあげてみたが、第四点もとても重要である。第二次世界大戦後の世界の学術は、ドイツモデルからアメリカモデルへ変わり、戦後の日本の高等教育もその変化を遂げた一例であった。アメリカの宗教学は、私の印象では、人類学の影響を多大に受けている。戦後に台頭したマレーシア、スリランカなどの東南アジアでは、制度的に宗教学はなく、しかし社会学者、人類学者の宗教学研究が盛んである。さきに述べた岸本たちによる「新しい宗教学」も、アメリカモデルを導入しようとした実験的な試みであった。それは、東京大学の宗教学研究室では成功しなかったが、一九九三年の「宗教と社会」学会設立をうながし支えた地下水脈であったと私は考えている。「宗教と社会」学会に対して、東京大学の宗教学研究室の教授が、「第二宗教学会だ」と怒って、敵対感をあらわにしたが、その人の個性や能力だけでは済まない問題をはらんで

いた。

戦前において姉崎のまわりの「学的な場所」には、姉崎の普遍化能力に期待し日本仏教、天理教の関係者があつまっていたが、戦後の「学的な場所」には社会学、人類学、民俗学などの他分野の宗教学研究者があつまるようになった。「学的な場所」は歴史的に変化を被り、そこにつどう人たちも時代によって変わってきた。「宗教学が学的な場所だ」という認識を承認しながらも、私は「学的な場所の複数化こそ戦後的」と主張する。そこを視野におさめなければ、戦前と戦後とがなだらかに繋がりが、老舗の暖簾がふわふわ風に揺れている光景を飽くことなく語り続けることになる。

「宗教学と神学」を改めて考える

久保田 浩

「大学」成立と「神学」理解の歴史、明治以降の帝国大学での「宗教学」成立に関する増澤、鶴岡阿氏のご提題を踏まえ、本邦のキリスト教系大学における宗教学研究の歴史を、神学と宗教学との関係を中心に、またドイツの事情とも対比しつつコメントする、ということが論者に与えられた課題であった。以下、紙幅の都合上、三点に絞って論じていく。

まず、明治以降の宗教系、特にキリスト教系大学の制度史的展開の法制上の前提を確認しておく。キリスト教系教育機関は明治初期より外国人居留地で創設されていくが、条約改正後の

「内地雑居」と関連して、一八九九年に私立学校令と文部省訓令十二号が出される。後者は文部省が認可する学校での宗教教育と宗教儀式を禁止するものだったが、それらが許されている各種学校にも同様に、上級学校への入学許可や徴兵猶予措置が与えられ、訓令が対象とする学校でも事実上、課程外での宗教教育・儀式が黙認されていたのが実情であった。一九〇三年には専門学校令が公布され、キリスト教系の高等専門教育機関が法制度上の地位を獲得するが、専門学校には宗教教育・儀式の自粛は要請されていない。つまり、この段階で、キリスト教系の聖職者養成機関の多くは専門学校として一様な介入があったものの、一教派に特有な神学教育を行っていたのである（因みに、僧侶養成機関も同時期に専門学校として認可を受けている）。一九一八年に大学令が公布されるに至り、専門学校の一部は存続し続け、別の一部は大学へと昇格しつつも専門学校を併置するという道を選んでいる。即ち、戦後新制大学として再出発したキリスト教系大学は戦前には、専門学校神学部に類する名称で専門的神学教育を行っていた学校と、そうした神学教育機関と旧制大学（一般的な高等教育機関）を併せ持つ学校の二種類があった（仏教系大学も基本的に同様）。「宗教学」が宗教系大学で急速に増加するのは、後者の二重構造の成立期である。即ち、神学教育の専門学校と文部省宗教学科等を擁する大学の併存である。新制大学設立時には両者が再統合された形で、神学部等が誕生し宗教学は消えていく（同様に仏教系大学でも、戦前の文部省宗教学科は消え、仏教学部・文学部仏教学科等が登場する）。ここでは、戦前の宗教学のインフレが、宗

教学の裾野を確実に広げていき、キリスト教研究の一部をその名称の下に包括することを可能にしたことを確認しておきたい（因みに一九二〇、三〇年代のドイツでも同様の傾向が見られる）。

次に、宗教学という名称に付随する「自由な研究」という含意に触れておく。宗教系専門学校が、「神学」「仏教」や教派・宗派名を看板に掲げることが出来たのに対し、宗教系旧制大学の場合はそれが許されず、宗教学を掲げること、宗教を学問の対象として「自由な」立場から研究する場所が設けられた。大学令公布時の文部省専門学術局長は以下のように指摘している。「我大学の方針は総べての学術に対し自由研究を旨とするが如く、宗教研究に対しても自由研究の態度なるが故に、我国に於ては外国の如き性質の神学科を設くる能はず、又た其の必要をも認めず」。注目すべきは、宗教を個別の宗教伝統や宗派・教派の立場からではなく、「自由研究の態度」で行うという方針を文部省官僚が語っている点である。つまり、この帝国大学的な「自由研究の態度」と、それを体現すると考えられた宗教学が、神学的・宗学的研究の内部から導き出された原理に基づくものではなく、その外部から与えられているという事実である。即ち、宗教学の名の下で自由な学問研究の場だと自己規定すること、謂わば自己「宗教学」化することは、国家が要求する世俗性理解、換言すれば国家の宗教理解の枠内で自らを認識する作業でもあった。戦後の神学・宗学研究の一部は、この「自由研究の態度」を戦前の「宗派性・教派性からの自由」という含意から切り離し「国家体制からの自由」と読み替えて

自己反省を行うと共に、精力的に自らの宗教伝統の中に自由な学問的批判精神を見出そうとしてきた。けれども、このように読み替えても、宗派的・教派的の研究が、戦前と同様、「自由研究の態度」には基づいていないと看做されていることに変わりはない。例の「神学と宗教学」というアポリアが残り続けているのである。これが解決されるには、自由を標榜する側もその欠如が批判される側も、その歴史と現在において、自らの研究が何から自由であって、何から自由でないかを問い直すことから出発する必要があるだろう。

最後の点は「神学」理解に関わる。「神学と宗教学」という問題は、キリスト教研究について言えば、キリスト教会に奉仕する研究とそれに対する外からの批判的研究という対立項で捉えられることが多いであろう。しかし、この問題は神学内部においても、教会的で正統主義的な神学理解の立場と所謂学問的神学を標榜する、謂わば、伝統的神学性を否定する神学的立場との間の対立として現れている。ここで改めて考えるべきなのは、日本における神学とは一体何であったのか、という問いである。増澤氏がご指摘下さった、西洋近代における神学の分化過程（教会的神学と学問的（歴史的・哲学的）神学）を考慮するならば、先程の神学内部の対立構造も、こうした西洋近代的な神学理解の日本における受容の一面と捉えることもできよう。しかし、まさにそうであるとすれば、日本における受容とは一体何であったのかを再考する必要がある。キリスト教系学校を創設した宣教師達の多くは、大覚醒運動の余韻未だ冷め切らぬアメリカ合衆国から教会形成を重視する神学を紹介

し、他方後述するドイツの自由主義的な宣教団体は、プロテスタント自由主義神学や宗教史学派と呼ばれた歴史的文献学的・比較宗教学的的研究をもたらした（「新神学」）。そしてそれらは、キリスト教系教育・研究機関の内部で、対立しつつも共存していくという特異な現象を生み出したのである。日本に齎されたのは、単数形ではない、諸地域の諸神学だったのである。では、諸神学の内で自らを学問的・科学的と理解していた神学と、学問的宗教研究の体現であると自負していた宗教学とは如何なる関係にあったのだろうか。それを考えるための一つのヒントとして、学問的神学を生み出したドイツの状況を目を向け、普段見落とされがちな二つの点を考えてみたい。まず、ドイツは一九一八年まで国教会制度を維持しており、学問的神学が営まれていた場は国立大学神学部、つまり国家制度の一部であり、同じく公法上の団体である教会の聖職者（公務員）を生み出す組織でもあった。しかし同時に、学問の権威の下で国家体制を批判し、教会当局からの介入を退けることの出来る制度、つまり原理的には国家からも教会からも自由であり得る制度でもあった。教会との関係で言えば、神学部の神学者たちは将来の聖職者を育てる一方で、教義に反すると看做された主張をし、教会当局から弾劾され、教会の役職から解かれたとしても、国家に対して宣誓をしている神学部教授として、国家の庇護の下で教会の介入から守られて教育研究活動を継続できるのである。これが学問的神学の制度的文脈である。そして他でもないこのドイツの学問的神学が、日本で宗教学あるいは神学の名の下で営まれることとなったのである。それは国家に対して、ドイツの

ように両価的ではあり得ず、当初から近代国家の形成要因としてのみ存続し得た。また、これもドイツとは異なり、介入してくる教会当局は存在せず、形成されつつあった教会も国家の一制度ではない。とするならば、学問的神学の批判性は日本においては何かから自由になることに向けられていたのかが問われなければならない。第二に、ドイツ語の *Religionswissenschaft* という語は決して教派的ニュアンスから自由なものではなかった。帝国大学における宗教学の場合と同様に、このドイツ語の概念も確かに学問性、学問的中立性といった含意を帯びてはいたが、例えば二〇世紀初頭には、ローマ・カトリック神学部が設置されていない多くの大学で、カトリック神学部の役割を果たすべく宗教学講座が設置されていく。一方、宗教学のプロテスタント的教派性は、例えば一八八四年にF・M・ミユラーを名誉総裁として設立され、日本に宗教史学派をもたらす契機ともなる普及福音新教宣教会に如実に現れている。この宣教会の機関紙は、ドイツ語圏の学術誌で最初に「宗教学」を掲げており、この宣教会・学術誌を支援し、運営に携わっていた代表的な人々（アドルフ・フォン・ハルナック、オットー・プフライデラー、エルンスト・トレルチ、ルドルフ・オットー、ヘラルド・ユス・ファン・デル・レーウ、カール・クレメン、グスタフ・メンシング、ヨアキム・ヴァッハ等々）の立場は、敢えて特徴づければ、自由主義神学的かつ宗教史学派的かつ比較宗教史学的かつ宗教現象学的であった。重要なのはこのような神学の宗教学性と宗教学の教派性である。

以上の二点を踏まえると、素朴な疑問が湧き上がってくる。

例えば、国内で唯一キリスト教学を掲げていた京都帝国大学の波多野精一等の理解では、学問的神学は何に批判的な眼差しを向けるものとして捉えられていたのだろうか。また、一八九八年に本邦初の宗教学を冠する講義「宗教学緒論」を行った姉崎正治の講義原稿の種本はオットー・プフライデラーの宗教哲学だったが、姉崎の宗教学においてこの自由主義プロテスタンテイズムの教派性はどのように理解されていたのだろうか。増澤氏のご提題に倣って、ドイツ、日本の双方において、宗教学研究を条件づけている国家の世俗性理解、即ち宗教理解を検討することが、これらの問いに答える一つの道を開くものであろう。

特別セッション

大学制度から近代日本の宗教研究を再考する

代表者・司会 藤原聖子
 コメンテータ 増澤知子

学問制度の近代化と宗教研究

—— 国家による制度構築の視点から ——

江島 尚俊

日本において近代的な宗教研究が創始したのは、十九世紀後半であった。これは多くの論者が明らかにしてきた事実である。しかし、宗教研究自体を成立せしめてきた種々の世俗的な制度や法令、具体的には教育・学校・学問に関わる制度や行政の視点から、その事実を再考されることはほとんどなかった。近代日本における宗教研究は、それら世俗的制度のなかで如何なる歴史を歩んできたのか。本報告では、文部省、東京大学、専門学校等の三点に着目しながら近代日本の宗教研究の特質を明らかにしていきたい。

まず述べておくべきは、日本の高等教育行政は国家、特に文部省という行政機関によって常に独占されており、それを巡って宗教勢力との対立・相克は生じなかったという点である。明治四年に文部省が設立されると、教育に関する行政領域は徐々に同省の独占管轄となっていく。同二二年に大日本帝国憲法が公布されると、それ以降の教育関連法令は原則として勅令とし

て公布されていくが、このことは帝国議会での審議なしに教育関連法案を公布できることを意味していた。つまり、文部省が教育に関する制度と行政を独占できる正当性が、憲法によって担保されたのである。近代教育制度の構築過程において、宗教勢力からの影響を容易に排除できた制度的要因はここにあった。

次に、近代的な宗教研究のモデルが東京大学で萌芽したことをおさえておきたい。明治初期、日本最初の大学、かつ官立大学である東京大学において、仏教や神道に関わる科目が設置されたことは看過してはならない。大学での宗教研究とは、論理性・批判性・実証性を兼ね備え、かつ国益に利する研究であるというモデルがそこで形成されたためである。後に同大学内に宗教学講座が設置された際にも、初代教授の姉崎正治はそれを十分に理解していた。また、京都帝国大学に基督教学講座が新設された際にも、細心の注意を払いながら議論が進められていった。仏教研究も、神道研究も、キリスト教研究も、そして宗教学も、常に国家と対峙しながら自らの位置を探索していたのである。自身の学問分野を国家に対してどう位置づけることができるのか。国家と対峙を迫られたのは宗教だけではなく。近代日本の宗教研究も国家との対峙を迫られていたのであった。

最後に、国家と宗教系高等教育機関の関係を規定した専門学校令の歴史的意義について触れておく。教育・学問からの宗教排除は近代教育制度構築過程において徹底された方針であったが、それが制度的完成を見るのが明治三十年代であった。同三

二年の私立学校令と文部省訓令第十二号によって、宗教系学校は正規の学校体系への参入認可と引き換えに、学校内での宗教教育禁止を強制された。その後、同三六年には専門学校令が公布され、私立学校が専門学校へ昇格することが可能となった。ここで重要なのは、①私立学校認可を受けた学校に宗教教育禁止を受容した学校のみが専門学校への昇格資格を保持している学問であった点である。つまり、専門学校自体がすでに非宗教化された教育機関であり、当然のことながら、そこでの教授内容や研究姿勢も非宗教的であることが前提とされていたのである。とはいえ、学問対象として宗教を取り扱うことは正式に認められた。これは見方を変えれば、学問的立場を踏まえた宗教的主張は公的な主張として認められる余地を残したことになる。公的舞台への参加資格を欲していた宗教勢力にとつて、このことは非常に大きな意味を持った。専門学校令公布後に仏教系・キリスト教系が続々と昇格申請を行っていったのは、まさに公的舞台への参加を求めている行動だったのである。

帝国大学における「神学」

——波多野精一による基督教の構想——

小柳 敦史

本報告では、大正時代の帝国大学における個別宗教研究の事例として、京都帝国大学基督教講座の設立経緯をたどり、初代教授となった波多野精一が「基督教」としてどのような営みを構想していたのかを検討した。その結果、以下の三点を指

摘した。

第一に、私立大学だけでなく、帝国大学もまた、国の文教政策と宗教が折衝しあう前線であったこと。一九二〇年に申請され、一九二二年に発令された京都帝国大学基督教講座の設置は、一九一六年に東京帝国大学で印度哲学第一講座が安田善次郎による寄付講座として設置されたことを意識したものであった。東京帝国大学ではその後、一九一九年に神道講座が官費で設置され、一九二一年に釈宗演の寄付により印度哲学第二講座、一九二六年には官費により印度哲学第三講座が設置される。一方、京都帝国大学でも一九二六年に官費により宗教学第三講座（仏教学）が設置された。これは文部大臣から京都帝国大学の総長に対して働きかけがあったもので、当時の文学部の教授たちには、仏教学講座は国家の思想善導政策の一環として設置が要求されているという見解が共有されていた。

第二に、京都帝国大学基督教講座は、「神学講座」という名称になった可能性と、逆に、そもそもキリスト教研究のための独立した講座の設置が認められなかった可能性の両方が想定しうること。一九二〇年に同志社大学が大学令による「大学」へと昇格した。この際、神学部の設置は認められず、宗教の研究は人文学の他の研究との関連の中で進められるべきであるとの文部省の判断から、文学部の中に神学講座を設置された。京都帝国大学に設置された基督教講座はこの路線に合致するものであり、「神学」という名称が忌避される理由は見当たらなかった。もしも新講座の申請が同志社と同じく早めに早く出されておれば、誰も「基督教」という語を思い浮かばなかったと

たら、京都帝国大学に神学部が設置されたかもしれない。もしそうなっていたら、日本の神学の領域はより広いものとなり、日本の神学における学問的な視点と実践的な視点の緊張はより高いものとなっていただろう。一方で、一九二二年に立教大学が昇格した時には、文部省の判断は変化しており、文学部内の神学講座設置も認められなかった。もしもこれ以降に基督教講座の設置が申請されていたなら、立教大学とは異なりすでに宗教学講座を持っていた京都帝国大学には新たな講座設置が認められなかった可能性も考えられる。

第三に、波多野は基督教を「神学」とは区別せず、キリスト教的敬虔を学問的方法によって表現する営みとして構想していたこと。波多野は基督教講座のための講義において初期キリスト教を論じた。ドイツのプロテスタント神学における宗教史学派が波多野の初期キリスト教についての講義に大きな影響を与えていることはすでに知られている通りである。宗教史学派はキリスト教の研究に教義学的方法ではなく、歴史学的方法を徹底的に適用した。波多野にとっては歴史学的方法によるキリスト教研究が「神学」と呼ばれることに疑問はなかった。そもそも、宗教研究が根本的に宗教体験に基づくかなければならないと波多野は考えていた。波多野にとっては、キリスト教的生が宗教体験をもたらすものであった。この視点からすると、波多野が自分の後継者がキリスト者であることを前提していたと考えることには道理がある。もちろん、キリスト者であることは必要条件であって、それだけで良い訳ではない。他の条件として波多野が基督教講座の構成員に要求したのは、学者とし

ての誠実さであった。とはいえ、この二つの条件は別の事柄ではない。なぜなら、波多野は研究と信仰を内面的に結びつけていたからである。学者として誠実であることは、キリスト者として誠実であることを意味していた。

明治時代の仏教系高等教育機関における僧侶養成課程

—— 比較分析 ——

明治初年、真宗大谷派は「外学」を学ぶ学寮「護法場」を設立した。檀家制・寺請制に基づく仏教の特権的地位が失われた時代、痛烈な仏教批判を行っていた語学（キリスト教・地動説・儒学・国学等）を学ぶことで仏法防護に資すべく作られた場である。学生同士の盛んな議論が奨励された護法場の教育スタイルは独立心を涵養し、時には大谷本山の保守的指導体制との衝突にも至った。改革派の学僧らが敵対者の思想についてよく知ることしか反撃の道はあり得ないと考える一方、保守的な学僧らは姿勢を改めて宗学に献身することこそが最高の防御だと考えたのである。このような両者の姿勢は仏教教育をめぐる対立の核心にあるものだが、本報告ではその中でもとくにカリキュラムに焦点をあてる。具体的には、大谷派の東本願寺大学、曹洞宗の駒澤大学、多宗派の大正大学という三つの仏教系大学はかでの資料調査から収集した制度史的史料を元に、共時的比較を行なう。

最も注目すべき共通点の一つは、どの大学のカリキュラムも狭い宗派（宗学）教育から広がりベラルアーツ的教育へと移行

したことである。後者には例えば、自然科学、数学、史学、地理学、西洋哲学などの科目があり、また、仏教の他宗派のテキストも扱われた。この明治初期より進行した変化には様々な要因が考えられるが、社会的要因としては（一）西洋の文献が加速度的に流入し、より広く多様な科目が必要になった。（二）「腐敗」「迷信的」「時代遅れ」といった反仏教言説が明治期に入って最高潮に達していた。（三）仏教が信仰と教育の分野でキリスト教との競争を迫られ、帝国大学制度が形成されつつある時期において、自派の教育カリキュラムを狭めることはできなかったといったことが考えられる。

諸機関のカリキュラムやそこで使われたテキストは、当時の教育的関心や知的トレンドについても語ってくれる。（一）漢籍古典・漢籍、特に朱子などの新儒学（宋明理学）の文献は、江戸期同様に基幹的位置を保ち続けた。（二）特定仏教文献・馬鳴『大乘起信論』や凝然『八宗綱要』などがほとんどの派で共通に取り上げられた。（三）キリスト教文献・漢訳聖書やバニヤン『天路歷程』が取り上げられていることから、時勢がキリスト教理解を要求していたことが分かる。（四）西洋思想文献・ハーバート・スペンサーやフランソワ・ギゾーもしくはカリキュラムに登場する。当時の欧米での彼らの影響力と、福沢諭吉ら著名な知識人が紹介したことによる。（五）実学書・実学とは「役に立たない」「虚学」に位置される概念であり、コンテックストの把握が重要だが、仏教教育機関カリキュラムにおける「実学」には諸科学・法学・心理学・史学などがある。これらは、宗教についてのグローバルな議論に参入するために、西洋の知

的形式に馴致するのに必要であるとされた。また仏教高等教育機関では財務（英語）翻訳・政府対応といった技能講座も時によって開設された。常設というわけではなかったが、当時の仏教界の需要を反映していると考えられる。

一八世紀欧米知識人・教育改革者らの存在という環境は日本にも大きな影響を与えているが、当時の指導的知識人が観察した欧米の大学教育というものは、西洋高等教育史の中でも特に活発な変化の時期にあった。そして日本の知識人たちは、欧米の教育のある部分を模範に、またある部分を反面教師に、という風に様々な受容の仕方をした。このような理由から、本報告では日本とアメリカの高等教育に並行関係があったことを指摘したが、それは後者が前者に影響したからだと単純化するためではない。仏教教育の古いモデルでは、明治初期における仏教批判に対して対抗できなかったが、アメリカでも同様の事態が起きていた。日米双方で、宗教者たちは新たな教育方法への移行・適応に生き残りを賭けた。特に日本では、批判がおよそ全方向から来たために、日本仏教徒の賭け金はより高かったのだ。

哲学化する宗教思想

—— 学問的に宗教はどのように翻訳されたか？ ——

松野 智章

大学と宗教という主題は、前近代的なものが近代的なものに、どのように接続したのかという問題である。思想の問題で言えば、明治初頭において、東洋思想が「近代」という思考に

如何に接続したのかを問う。言い換えれば、日本人が西欧の思想、つまり、哲学を理解することが可能だったのかという疑問である。したがって、問題は二重の構造を示す。一つめは、西欧化⇨近代化であるのか否か。二つめの問題は、そのような枠組みの違いがあるのであれば、そもそも日本人が理解した哲学は「本当」に西洋の哲学であったのかという問題である。

哲学を日本に最初に紹介した人物は西周であるが、儒教の枠組みで理解していた。したがって、哲学用語は儒教の枠組みを通して創案された。この理解は、日本哲学史上で重要な意味をもつことになる。なぜなら、儒教と哲学を同等のものとして見做していたからこそ、西以降においても儒教・仏教を東洋の「哲学」という枠組みで語る発想が誕生したからである。西洋哲学に対する「東洋哲学」という範疇の誕生である。

西周を通して確認した西洋「哲学」と東洋「哲学」であるが、両者に通底する「哲学」なるものとは何かが問題となる。そして、この問題は東洋思想を近代の中で位置づけるためには「哲学」の枠組みの中で語らねばならないというレールが敷かれたことを意味している。しかも、「折衷主義」とそれ以降という区分が認識されなのまま、西洋と東洋を包括する抽象的な「哲学」なるものが想定され、「哲学」の「用語」が東西の思想をつなげる共通言語と理解されるに至ったと考えられる。

共通言語としての哲学を問題にするには、はじめに、前提とする問題の枠組みがある。それは、異なる二つの文化が断絶したものとして想定しなければならぬことである。記号化された東洋と西洋という文化がそれにあたる。この両者が素朴に翻

訳可能性を持っていると考えるのであれば何も問題は生じない。したがって、哲学が普遍性を有しているのか否かで、二つのモデルが想定される。一つ目は、哲学が普遍性を有しているモデルであり、普遍性を有している以上、何も問題は起きない。二つ目は、哲学が普遍性を有していないモデルであり、このモデルでは両文化間の影響関係こそ認めるものの理解や翻訳可能性は認められない。いわば、文化相対主義を想定したものである。日本における哲学の誕生や近代化は、西洋に触発されて生まれたが、実は、あくまでも、日本で登場した〈哲学〉（近代化）に過ぎず西洋の哲学とは同一ではないという理解である。

前者は楽観的すぎる。むしろ、どこかで異文化とは分かりあえていないという実感を踏まえ、異文化間の影響関係を認めた上で、両者が相互に理解したつもりでいるものの、その理解は微妙にずれたものになってしまっていると捉えたい。

そして、さらなる変化を日本の思想において〈哲学〉はもたらした。それは〈哲学〉が誕生した以上、哲学と向き合う形で東洋思想が再確認された経緯にある。西洋との対比でもって東洋を自覚し、営まれ再構築された東洋思想は、哲学のバイアスのかかった東洋思想に他ならない。したがって、西洋と東洋という対比は、東洋思想においても、共通言語としての哲学によって内省が可能となる。したがって、哲学における普遍性の有無に関係なく、「哲学」が東洋思想と西洋哲学の共通言語として機能しているという結論が導き出せるのである。

コメント

増澤 知子

全体的には、一九世紀欧米の大学運動と同時期の日本の間に、並行現象とすら言える相関性があるという印象を受けた。どちらでも大学改革・大学創設は国家の事業として行われた。国家というものが常に必然的に大学にとって外的ファクターであり、その「学問の自由」を外から脅かすのだという認識は、歴史的に見れば普遍的ではない。たしかに戦前の日本は権威主義的社会ではあったが、日本の大学のみが学問の自由を奪われていたと見れば偏見になる。このことを前提に、四者の発表それぞれについて以下の評を述べた。

江島氏に対して

前述のように、欧米と日本の違いよりも並行性の高さに興味を魅かれた。「日本が欧米の制度を輸入して大学を設置し始めた」とする一般的な見方に反し、両者ともプロイセンの教育改革・ドイツモデルの大学制度観の影響下で、同時並行的に変化したことがわかる。これを踏まえた上で、日本の特徴として興味深く思うのは、ミッション・スクールとしてのキリスト教系大学や伝統的な仏教の学林の存在である（欧米に存在するキリスト教系大学は非クリスチャンへの伝道を目的に設立されたものではない）。これら二種の宗教系私学と他の私学が当時の高等教育市場でどのように競合関係にあったのかについてはさらなる研究意義がある。専門学校についても、「宗教」が専門領域の一つになりえたという事例は欧米にはないのではないか。これについては欧米・日本以外とも比較研究が望まれる。

小柳氏に対して

「神学」概念の多様性、流動性を見事に描き出した発表だった。何よりも帝国大学において個人への寄付により宗派教育的宗教研究の講座が開かれ、しかもその人事に関してクリスチャン・コードがあったという事実が興味深い。「宗教」と「研究対象としての宗教」という観念が流動的であったことが示唆されているが、当時はこのような宗教的差別にあたる事例に適用されるような法令は存在しなかったのだろうか。言い換えれば、史料として、大学内の文書の他、議会での議論、法律制定、訴訟関係の文書なども役立つのではないか。

モントローズ氏に対して

当時、仏教系高等教育機関のカリキュラムに、宗派の違いを超える共通性があり、しかもその共通性が仏教外的な要因、「実学」の要請から生じていたとする指摘が興味深かった。同じく大学史を研究する者として、史料の扱いの難しさという点でも関心をもったのは、当時の状況からは実現不可能なはずのサンスクリットの授業が設けられていたというところである。史料に書かれたことが現実なのか理想なのかをどう判断し、それについてどう解釈するかという問題である。全体として、同時代のドイツやオランダの聖職者養成カリキュラムなど、比較対象を広げるならばさらに充実した研究になると思われる。

松野氏に対して

コメント冒頭でも述べたように、日本・アジア対西洋という単純な二項対立図式を持ち込むことは何よりも避けるべきだが、当時の史料すなわち当事者自身がその図式を用いている場

合、私たち思想史家はそれをどう扱えばよいのか。この問題を明確に提起してくれた発表だった。私見では、明治の知識人が対峙したのは、「西洋思想・哲学・科学」のヘゲモニーというよりも、当時の西洋において構築されていた「過去」だった。よって私たちも大学史研究においては、「西洋思想・哲学」を所与として扱わず、創られた概念であることを踏まえる方がよい。発表の対象に即せば、明治の日本の知識人によって「哲学」「宗教」というカテゴリーがどう使い分けられたのかを調べるということが重要になると考える。

特別セッションの主旨とまとめ

藤原 聖子

一九八〇年代以降、日本の宗教学では宗教概念の歴史性に注目が集まるようになり、多くの成果が生み出されてきた。しかし、日本宗教学自体の歴史性については概念研究ほどの蓄積はみられず、特に大学制度に着目した成果は非常に少ないのが現状である。この点については、宗教学に隣接する他の宗教研究分野（仏教学、キリスト教学など）でも同じことがいえる。歴史的事実にも鑑みるに、日本では政府主導で高等教育制度が創始され、大学は学問の府として位置づけられた。宗教研究も例外ではなく大学を基盤として展開してきた。その事実も誰もが知っているが、その内実については明らかとはいえない状況にある。そこで本パネルでは、学問制度史を共通の方法としながら、四つの視点（①高等教育制度、②基督教教学講座、③僧侶養成と近代仏教学、④哲学科の設置意義）から報告を行った。なお、

この四つの視点は全体として重層構造をなしている。①では学問制度と宗教の関係（メタレベル）について全体像を提示し、②・③では個別学問の制度化経緯（ミクロレベル）、④では宗教研究が哲学という学問カテゴリーに包括されたことの意義（メゾレベル）について論じている。

各パネリストの具体的な報告内容は、以下の通りであった。

① 江島は、近代日本の高等教育制度が国家の独占領域であった事実に着目した。教育と宗教が明治期に制度的分離をみたことはよく知られているが、実は、学問においても宗教は排除されていた。ただし例外として、宗教を学問的に対象化することだけは認可されていた。報告は、この認可の経緯を法制度面から辿るとともに、その認可がどのような歴史的意義を持つに至ったのかを明らかにした。

② 大正期に東京・京都の両帝国大学で相次いで、「宗教」一般ではなく、個別の宗教を専門に研究する講座が成立して行く。宗教系大学のみならず、帝国大学もまた、宗教と大学が折衝する場であった。小柳の報告では、これらの講座の中から京都帝国大学のキリスト教学（基督教教学）講座を取り上げ、（一）講座設置の経緯を他の宗教研究の講座の動向にも留意しつつ紹介した上で、（二）基督教教学講座の初代教授である波多野精一が「基督教教学」をどのような学として構想していたのかを明らかにした。

③ モントローズは、明治時代の仏教系高等教育機関における僧侶養成カリキュラムに着目した。近世以来の伝統的な僧侶養成は、明治政府が創設した近代的な学校制度に準じながら改革

された。この改革では、宗学を中核に位置づけながらも、多くの近代的な学問を採用していった。そして同時に、新しい時代に相応しい僧侶教育のあり方が活発に議論されていた。本報告では、真宗大学、曹洞宗大学、大正大学（前史）の比較を通して、そこでのカリキュラムおよび僧侶の近代的な役割の変化を明らかにした。

④松野は、宗教系大学（神道・仏教）と哲学科の関係に注目した。世界的にみると日本の大学は、すでに欧米で確立されていた諸学問を個別に輸入すればよく、その源である哲学にまで関心を寄せる必要性がなかった。ゆえに、各大学において哲学は必ずしも重んじられてはいなかった。しかし、宗教系大学では哲学こそが自らの思想の担保と位置づけられていた。本報告では、日本の宗教研究史上で見過ごされてきた哲学の歴史的意義に注目し、それが果たした役割を確認した。

コメンテータには増澤知子氏を迎え、氏の持つ欧米大学史に関する知見を踏まえることで近代日本の宗教研究を相対化し、その特質をより明確化することができた。なお、本パネルでの発表・質疑応答等は、全て英語で行われた。

パネル

井筒「東洋哲学」のパスヘクテイヴと宗教研究

代表者・コメンテータ・司会 澤井義次

応用倫理の領域における井筒「東洋哲学」の可能性

池澤 優

井筒の「東洋哲学」は、グローバル化のなかで西洋近代とは異なる思考法を「東洋」の中に求め、文明の衝突を乗り越えようとする構想だったと言えるが、本発表では、応用倫理、特に環境倫理を題材として「東洋哲学」の現代的な可能性を考えた。

井筒が多様な「東洋」思想を分類する時の枠組みが「本質」をめぐる四つのタイポロジー、①「本質」は実在しない、②「本質」は深部における無分化の二者として実在する、③「本質」は深層における根源的イマジユとして実在する、④個々の事物に「本質」が存在する、であることはよく知られている。この四層は人間の意識と対応し、①が表層であり、以下②③④の順で深くなる。井筒が主張したのは、表層の意識から深層へと沈潜することで既存の概念を相対化し、そこから表層に戻って、新たな視点を獲得することだった。従って、ポイントになるのは、深層から表層にもどって来た時に如何なる規範が形成されるかである。これについては、井筒は、深層においては自由に思考することができ、また狭い自我ではなく他者かつ

ながった広い自己として存在すると述べているから、そのような自由さと主体性、他者とのつながりは毀損することが許されないという規範が導かれよう。そして、それ以外の如何なる規範も絶対的とは見なさないと、二段的な構成になるはずである。よって、「東洋哲学」の構想は、何らかの規範・価値に基づいて問題に対して具体的解決法を指示するものではなく、むしろ、既に存在する価値観なり規範なりを解体して、新しいものを構築する機動力として、最も力を発揮するように思われる。

環境倫理の分野を例にするなら、自然の「本質的価値」「尊厳」「権利」といった非人間中心主義の原則の背景には、神によって創造された自然は尊いという漠然とした宗教的感覚があったことが指摘されている。通常、応用倫理の領域における思考は、原則を状況に適用することとでなされるが、原則だけで問題が解決する訳ではなく、また原則は必ずしも感覚を正確に表現できないという限界があることも留意されるべきである。アルド・レオポルドを例とするなら、彼の中心的な主張は、自然界の全てが一つの共同体を構成しており、人間は自然に對し美しさと責任を感じることができ、その認識に基づいて行動すべきだという点にあった。この「共同体」という表現はメタファーであり、その語でレオポルドが意味していたのは食物連鎖のことである。つまり、彼の思想は、人間は自然の美しさを感じることができるような存在にならなければならないという感覚、その感覚を表現する「共同体」というメタファー、そのメタファーに説得力を与える食物連鎖という論理、その論理を的確に表現す

る非人間中心主義という原則から成る重層構造であった。これを井筒のモデルと組み合わせるなら、原則は④表層に、メタファーは⑤のイマージュに相当し、両者を架橋するのが論理であると見ることが出来る（根源的感覚は⑥の深いところにあると見ることが出来る）。レオポルドの感覚は人間のあり方・生き方に関するものだったが、それを原則に言語化した段階で、そのニュアンスは失われ、更に異なる原則は人々を対立させることになる。その状況の中で、井筒の「東洋哲学」は二重の意味で自省作用として働くことが可能である。第一に、それは表層（原則）から深層（感覚）へと降りることで、自分の奉じる原則が本当に自分の感覚を忠実に表現しているかを自省することが可能になり、第二に、異なる原則をめぐる対立が本当に對立であるかと問うこと―感覚のレベルで一致点はないのか、あるとしたら、それを表現する新しい言語をさぐることを可能にする。おそらく「東洋哲学」の意義は、表層と深層の間の降下と上昇を繰り返すことで、絶えざる問い返しと更新を可能にする点にあると言うべきであろう。

西谷啓治と井筒俊彦における「意識」に関する比較

長岡 徹郎

西洋と東洋に跨りながら独自の哲学を構想した哲学者として、井筒俊彦と西谷啓治を挙げる事ができるだろう。両者は西洋と東洋という問題を正面から受けとめ、そこから神秘主義や禅を思想背景として、独自の哲学を構想した。しかし注意すべきは、両者には多くの共通点がありながらも、関心事は異な

っていることである。井筒は一貫して言語という観点から考察したのに対して、西谷はニヒリズムという課題と対峙した。この相違は両者の比較を困難なものとしているが、本稿では、井筒と西谷の意識における image 論を比較の足がかりとしたい。

まず、「意識と本質」から井筒の立場について検証する。井筒が「意識と本質」において力点を置いているのは、「絶対無分節の分節化」と「根源的イマジユの世界」であり、前者は禅仏教、後者はイスラーム神秘主義を代表としている。ここから、禅仏教だけでは簡素すぎる分節Ⅱの境地を、イスラーム神秘主義的な「イマジナル」を重ねて充実させようとする井筒の意図を読み取ることができる。一方において西谷は、中期の思想を代表する『宗教とは何か』において、空の思想をニヒリズムの克服という観点から追求した。そのため、ニヒリズムの閉鎖性を内から破る空の絶対否定性が強調され、空は人間の情意と隔絶したかのような無私の世界であるかのように描かれている。しかし後期になると、空は人間の情意の世界に移り、「情意における空」として捉えられる。このように空が人間の情意に映り、自己化されることを、西谷は「空のイマジユ化」と名付けるのである。このことは、禅仏教における分節Ⅱの境地をより充実させようとした井筒の洞察と重なるところがあるだろう。

井筒によれば、人間の意識は全体的にイマジユに満ちている。井筒は、このような意識の深層におけるイマジユの充溢を絶対無分節の分節化（分節Ⅱ）の光景とみなし、そこに「意味（種子）」を発動させる「創造的想像力」を見てとるのであ

る。井筒は「言語アラヤ識」という独特の概念を用いてこの事態を説明する。ここで重要なことは、非即物的イマジユこそ「真の意味での現実であり、存在の自己顕現」であると井筒がみなすことである。深層意識を満たすイマジユは、言語アラヤ識において生じるが、その言語アラヤ識は根源的コトバからの創造そのものとして、深い意味で創造的といえるのである。

西谷は、「空」という境地を感得しうるのは、理性や悟性あるいは感性ではなく、「構想力 (imagination)」の発動によるものとする。ここで西谷は、image の概念を拡大することにより、理事無礙を超えた事事無礙の場において image を見ようとしている。事事無礙から有が成立するという「転位」は、感性や理性とは別の根源（西谷はそれを「情意」と呼ぶ）をもつ「根源的構想力」が発動することによって、事事無礙において「事」と一体になっている image が、image 自身として固有な姿を現して来ることで成立するのである。image は、「空の場」を情意に映しうるものとして、根源的に考え直される。西谷の構想力論における image の独自性はここにあると言えるだろう。

意識・存在の始原という超越的な世界と、我々の自己の有とは根底において連動する事態を、井筒と西谷は根源に棹さす image において説明しようとした。両者は徹底して始原を求めた哲学者であったと言えるだろう。西谷における image 論は萌芽的なものにとどまっているため、image 論で西谷が示唆した哲学的視座を、私たちはさらに展開する必要がある。その際に、image のもつ豊かさを、様々な思想伝統や「コトバ」

から多角的に描き出した井筒の image 論が寄与するのではないだろうか。

東洋的芸術を通じた井筒俊彦の東洋思想・哲学観

金子 奈央

井筒俊彦がその晩年に「東洋思想・東洋哲学」に関わる論考を発表したことはよく知られている。それは東洋の思想・哲学の諸伝統の「共時的構造化」を通して、「西洋哲学」との止揚において「新しい哲学を世界的コンテクストにおいて生み出していく」（井筒俊彦『意識と本質』岩波書店、一九九一年、四〇九、四一一）という構想を背景に持つものであった。井筒のこうした構想の形成の土台・中核の一つに禅があった。禅思想をテーマとする論考には、東洋的芸術―書画や色彩の問題、能・和歌・俳句などを事例として取り上げるものがある。本発表では、こうした論考における芸術の記述に着目し、井筒の「東洋思想・東洋哲学」におけるその意義について考察することを目的とする。

一九六九年のエラノス会議での講演を内容とする「The Structure of Selfhood in Zen Buddhism」では、禅における「無心」―本質主義的・実在的な主客認識を超えた意識・心―が東アジアの文化に大きな影響を与えたことを指摘した上で、一例として、楽器・音楽と一体化する琴の達人の演奏を禅的「無心」の手がかりとして記す。一九七三年のエラノス会議の講演「The Interior and Exterior in Zen Buddhism」では、禅における「内部と外部」についての議論の予備的考察として、

冒頭に絵画・書画における事例が取り上げられるとともに、「内部と外部」の関わりが「東アジアの精神性」の形成に大きく影響したとも述べる。一九七五年にユング生誕百周年を記念して行われた一般講演「Ego Consciousness in Eastern Religions」では、道元の「現成公案」などを引きつつ、東アジア的絵画の画家が制作において「物になる」過程を経ていること、より分かりやすい例として音楽鑑賞を挙げて「芸術的三昧」を挙げる。これを本質的・実在的な主客対立を超えた「禅的覚知」、さらには「東洋的無」と捉える。

しかし、こうした芸術への言及の基礎となっているのは、一九七二年のエラノス会議での講演「The Elimination of Color in Far Eastern Art and Philosophy」であろう。これは、東アジアの芸術に見られる色彩の抑制・不在の基盤となる東洋哲学の側面について考察する内容である。日本における色彩の歴史を振り返った上で、「白と黒」という色彩不在の芸術につき、水墨画だけではなく和歌・俳句・能も例として取り上げられ、こうした色彩の排除・不在が、大乘仏教の「空」・禅・老荘思想・中国哲学の「理」などの哲学と一続きであることが考察される。「二十十年ばかり、しきりに東洋思想とか東洋哲学とかいうことを考えるようになった。」という述懐から始まる「意識と本質」後記（前掲書、四〇九）が一九八二年八月付けであることから考えても、井筒の「東洋思想・東洋哲学」の構想において、芸術はそのテーマの一つであったと考えられる。「西洋哲学」との止揚において「新しい世界哲学」を生み出すには、「西洋哲学」とともに止揚されるべき「東洋哲学」を

まず構成する必要があった。そのためには、例えばギリシヤ哲学における芸術の根源としてのミメーシスなどのように、東洋哲学における芸術の意義についても探究する必要があると考えたのではなからうか。『気づく—詩と哲学の起点』というエッセイがある（『井筒俊彦全集』第九巻、慶應大学出版会、二〇一五年）。ここでは、アリストテレスの「気づき」（「アレーテア」）が本質の探究として哲学の出発点になったのに対し、和歌における助動詞「けり」の役割を取り上げて、日本の詩における「気づき」が「主客を共に含む存在磁場にたいする意識の実存的深化」、すなわち「意味」が生成される根源的領域における新たな「意味」の創造体験であると井筒が捉えた点からも推測されるのではないだろうか。

井筒俊彦の「東洋哲学」観と宗教理解の特質

島園 進

井筒俊彦は豊かな宗教研究の業績を遺したが、それらは二つの方向に分岐する傾向があった。一つは広角的な宗教思想史の叙述であり、他方は求心的な「宗教哲学」の叙述である。両者は同じ著作のなかに並存している場合もある。たとえば、『イスラーム文化』や『コーランを読む』では思想を中心にイスラームや『コーラン』の全体像がバランスよく描かれていく。これが井筒の宗教研究の広角的な側面である。他方、井筒はある種の思想や宗教のあり方に深い共鳴を示し、それを描き出しながら理論的に整理することに多大なエネルギーを注いでいる。たとえば『神秘哲学』では、「自然神秘主義体験」に焦点があ

てられ、「尽天地に遍満する生命の流動を直下に自己の生命として感得し、自己の心臓の鼓動をそのまま宇宙的生命の脈動として直証する超越的全体生命の体験」であるとされ、ここにギリシヤ宗教・哲学思想の核心となるものの源泉があると理解されている。

一九八〇年代の後半以降に、井筒が『意識と本質』、『意識の形而上学』などで再構築を目指した「東洋哲学」の構造的理解においても、仏教、道教からイスラームまでも射程に入れた広角的な宗教思想史理解が前提となっている。しかし、ここでも究極のリアリティを「表現し得ぬもの」や「無」「空」などと、それと触知できるリアリティとの間の関係づけを描き出す思想を「東洋哲学」と見なし、そこに関心を集中している。それこそ究極の真理に通じる思想だという考え方が背後にある。「ここでは意識は「……の意識」ではない。無対象的、非志向的意識、つまり無意識である。東洋思想では、どこでもこのような意識ならぬ意識、メタ意識とでもいうべきものを体験的事実として認める。それが東洋哲学一般の根本的な一つの特徴である」。究極のリアリティの体験を重視する思想は「神秘主義」として西洋思想で描かれてきたものと重なり合うが、それと「東洋哲学」がどういう関係にあるのかが描かれていない。

井筒のこうした思想は、「意識」が階層構造をなして、高次の「本質」へ向かうはずだという理論と似かよっており、一九七〇年代以降の新霊性運動の思想と相通じる。井筒は若年から晩年に至るまで、「神秘哲学」や「東洋哲学」、また「神秘主義」の思想に深く共鳴しており、それを明らかにすることに情

熱をもっていた。井筒の求心的な宗教を素材とした「哲学」的関心である。

他方、イスラーム研究者としては、イスラーム思想史・宗教史の広角的な把握に力を入れた。井筒が『イスラーム文化』、『コーランを読む』などで一般向けの著述を行うときは、この側面が目立った。だが、その場合でも求心的な要素が形を表現している。『イスラーム文化』はⅠ「宗教」、Ⅱ「法と倫理」、Ⅲ「内面への道」となっている。以上の引用はⅡの末尾で、続いてⅢ「内面への道」へと進んで行く。内面への道を代表する用語が「ハキーク」だ。ここにこそ井筒が尊ぶべき宗教性だと考えているものがあることがわかる。

こうした井筒俊彦の「神秘哲学」や「東洋哲学」論と宗教理解をどう受け止めるのか。（1）そこでは宗教思想のあるパターンの叙述として、「東洋」において、たいへん広く見られるものの明晰な比較がなされている。（2）「東洋」の語に西洋近代の向こう側の靈性が託され、それは近代西洋で神秘主義と捉えられたものと近いものだ。（3）宗教理解としては、ムハンマドのような実践宗教者の宗教性と神秘思想家の宗教性の距離について説明が求められる。（4）方法論としては広角的な理解から生じる多様なものの共存、社会性・倫理性の周辺化という問題がある。

コメント

澤井 義次

池澤優の研究発表は、応用倫理、特に環境倫理の領域について、井筒「東洋哲学」の現代的な可能性を探究したもので、とても興味深い試みである。池澤は井筒の重層構造論の特徴が、表層の意識から深層へと沈潜することで既存の価値観や規範を解体し、そこから再び表層に戻って、新たな視点を獲得することにあつたと論じる。井筒「東洋哲学」の視座によって、表層（原則）と深層（感覚）の間の降下と上昇を繰り返すことで、絶えざる問い返しと更新が可能になるといふ。それでは、解体された既存の価値観や規範が再び表層へ上昇してくるとき、それらはどのような意味をもつのであろうか。その問いに対して、池澤は井筒の視座が以前の価値観などの解釈を促進する原動力になることができると答えた。井筒「東洋哲学」の意義を現代世界の状況に位置づけて考えるうえで、池澤の応用倫理的な議論は示唆に富む視座を提示している。

次に長岡徹郎は井筒俊彦と西谷啓治に注目する。二人は禅や神秘主義を思想背景として、それぞれ独自の哲学を構想した。親交のあつた二人の哲学者の思想構造に関する長岡の比較考察には説得力がある。長岡は両者に多くの共通点がありながらも、根本的な関心事は異なっていたと言う。井筒が言語の観点から考察したのに対して、西谷はニヒリズムの克服という視点から考察したことで、両者の関心事は異なっていた。そうした中にも、長岡によれば、両者が「始原からの展開においてイマージュを重視している」点で共通した立場を採った。それで

は、井筒と西谷は根本的な立場を共有していたと理解してもよいのであろうか。この問いに対して長岡は、両者がともに始原を探究する哲学者ではあったが、井筒がコトバに、西谷が直接経験に注目したことで、二人の関心事にもづくアプローチには違いがあったと回答した。井筒哲学の特徴が一層明らかになったと言えよう。

さらに金子奈史は、東洋的芸術という観点から、井筒「東洋哲学」の性格を考察する。井筒「東洋哲学」において、金子はその土台・中核には禅があったと述べ、さらに、禅における絵画や書画が「東アジア的精神性」の形成に大きく影響したと論じる。たとえば、東アジア的絵画の画家が制作において「物になる」過程を経ることは、本質的・実在的な主客対立を超えた「禪的覚知」とか「東洋的無」として捉えられる。井筒によれば、東洋哲学は、水墨画に見られるように、東アジアの芸術における色彩の排除・不在の基盤となっている。それでは、どうして東洋哲学が「白と黒」という色彩排除・不在の芸術を生み出す基盤となったと井筒は言うのだろうか。この問いに対して、金子は井筒の理解によれば、色彩は事物の表層的な表現にすぎず、事物の真のリアリティを描くために、本質的ではない要素を排除しようとするのだと述べ、井筒「東洋哲学」の特徴を明らかにした。

最後に島菌進は、井筒哲学における宗教理解の特質について、宗教学の方法論的な視点から論じた。この発表は井筒哲学の全貌を理解するうえで大変意義深いものであった。島菌はまず、井筒の宗教研究が広角的な宗教思想史の叙述と求心的な宗

教哲学の論述という、二つの方向に分岐する傾向をもったことを指摘する。この点は井筒「東洋哲学」を把握するうえで重要なポイントであろう。井筒は晩年の「東洋哲学」でも、広角的な宗教思想史的理解を前提として、求心的な形而上学的体験をめぐる議論を展開したが、そうした傾向は彼のイースラム研究にも見られた。さらに島菌が論じるように、形而上学的体験を重視する井筒「東洋哲学」は、西洋の「神秘主義」思想に深く共鳴しているが、両者がどのような関係にあるのかを、井筒自らも明らかにしてはいない。このことは、井筒「東洋哲学」の意味構造を明らかにするうえで、今後の研究課題であると言えるであろう。

パネルの主旨とまとめ

澤井 義次

東洋思想・イースラム哲学研究の世界的碩学であった井筒俊彦は、晩年、彼独自の「東洋哲学」を構想する中に、主要な宗教思想の古典的テキストを創造的かつ未来志向的に読み解き、彼独自の「東洋哲学」を意味論的に追究したことで知られる。本パネルでは、井筒のそうした「東洋哲学」の視座の特徴を明らかにするとともに、彼のパススペクティヴを宗教研究の一つとして捉え、現代の宗教研究において、井筒「東洋哲学」がどのような意義をもっているのかについて検討した。

まず、池澤優は、井筒の「東洋哲学」を近代からポストモダンへ向かう思想潮流の中に位置づけ、現在における適用可能性を応用倫理の領域（生命倫理と環境倫理）に即して考察した。

応用倫理における一つの考え方は、存在（人間や自然）に本質的価値があり、そこで守らなければならない尊厳があると考えるものである。しかし、その考え方は何を本質的価値と考えるかによって、解消できない対立に陥る危険性がある。池澤は個々の事物に「本質」を認めない「東洋哲学」の構想において、いかなる倫理の構築が可能なのかを考えようとした。

次に長岡徹郎は、意識における「image」の問題から、井筒と西谷との比較を試みた。両者は、「絶対無分節」や「空の立場」が人間において立ち現れる事態を表現するために、imageに着目した点において共通している。両者にとって、imageとは、意識・存在の始原に棹さすリアリティーそのものなのである。よって、imageの可能性を示唆したにとどまる西谷の「image論」や、imageのもつ豊かさを様々な思想伝統や「コトバ」から多角的に描き出した井筒の「image論」との比較の試みが、新たな西谷解釈へとつながりうることを示そうとした。

さらに金子奈央は、東洋的芸術という観点から、井筒「東洋哲学」の性格について考察した。井筒は東洋の思想・哲学の諸伝統の「共時的構造化」を通して、「西洋哲学」との止揚において「新しい哲学を世界的コンテクストにおいて生み出していく」という構想を抱いていた。金子は、井筒が「禪における内部と外部」や「東アジアの芸術と哲学における色彩の排除」など、東洋の書画や色彩、能などを事例として、東洋の思想・哲学について考察した論考も発表していた点に注目しながら、議論を展開した。

最後に島蘭進は、井筒の「東洋哲学」における宗教理解の特

質を明らかにしようとした。宗教学者としての井筒は、ライブニッツなどを引き継ぎ、二十世紀前半に有力な潮流となる「永遠の哲学」の思想系譜に惹きつけられながらも距離をとろうとしていた。しかし、晩年の井筒は「東洋」という限定を付してではあるが、一元的な究極的真理、あるいは一元的な究極的真理を表す論理構造の提示へと向かった。島蘭は井筒のこうした哲学的思惟の展開について、若い求道学徒であった井筒がフランス思想や実存哲学に影響を受けつつ辿った道筋への回帰でもあったと論じた。

以上、四名の研究発表に対して、まず、コメントータの澤井義次が若干のコメントと質問を行なった。澤井のコメントと質問に対して、各パネリストが応答することによって、パネル・テーマの内容に関する理解を深めた。その後、パネルに参加した会場の研究者も交えて、活発な共同討議が行なわれた。その討議の中で、井筒の「東洋哲学」がどのようにイスラーム研究と連関しているのか、さらに井筒が言う「東洋」とは何であるのかがおもな論点になった。このパネルは、井筒「東洋哲学」の特質を宗教学の視点から解明することを意図していたが、このパネルをとおして、井筒「東洋哲学」の展開へ向けて、今後の検討課題も明らかになり、大変意義深いパネルであった。

二〇世紀ユダヤ哲学再考

——政治と宗教のはざままで——

代表者・司会 伊原木大祐
コメンテータ 合田 正人

ユダヤ教の倫理的評価の転回

——ユダヤ・カント主義を中心に——

後藤 正英

倫理を第一哲学として主張したレヴィナスや、未来倫理を提唱しハイデガー哲学の非倫理性を批判したヨナスなど、二〇世紀のユダヤ思想が倫理思想を核としており、現代人がユダヤ思想に魅力を感じる理由の一つが、その独特の倫理思想にあることは疑いえないだろう。しかし、歴史を振り返るなら、かつては、ユダヤ教こそは、倫理が欠如している宗教として激しい批判の対象となっていたことを想起しないわけにはいかないだろう。

近代から現代へと至る過程で、倫理性をめぐる、ユダヤ教に対する評価は一八〇度の転換を遂げたといえる。これは、ユダヤ教の倫理性を強調する近代のユダヤ思想家たちの議論がもたらした一つの成果である。この過程では、ユダヤの思想家たちによるカント哲学への接近という現象が大きな役割を果たした。本発表では、このユダヤ・カント主義の現象を通して、ユダヤ教に対する倫理的評価の転換の意味について考察した。

ところで、当のカント自身は、道德宗教の観点からユダヤ教

に対して、かなり低い評価を行っている。一つの批判は、ユダヤ教における律法の遵守は、道德的心術に基づくものではなく、強制的に従わされているものである、という批判である。ユダヤ教に対するもう一つの批判は、ユダヤ教は道德宗教ではなく、特定の民族がもつ政治的共同体に過ぎない、という主張である。このような評価は、今日的視点からすると偏見を含んだものと言わざるを得ないわけだが、一方で、カントは、周囲のユダヤ知識人たちは、当時においては例外的に友好的な関係を築いていた。つまり、同じ理性的存在者であるという点で、ユダヤ人に対しても平等に対応していたのである。

カントと同時代のユダヤ人たちの中には、カント哲学に関心をもつ人物が少なくなかった。その後、ドイツ観念論の時代に入り、一旦は、カント哲学とユダヤ教との結びつきは弱まったが、一九世紀も後半に入り新カント派の時代になると、カントとユダヤ教の密接な関係を再び注目が集まるようになる。ユダヤ教とカント倫理の関係を論じた論文としては、グットマンやコーヘンの論文がよく知られている。この要旨では、コーヘンの論文「ユダヤ教に対するカント哲学の内的連関」(一九一〇)を取り上げることで、カントとユダヤ教の結びつきを論じる議論の基本構造を確認したい。

カントとユダヤ教の内的連関を考える場合に、コーヘンが一貫して強調するのは理性の立場である。コーヘンは、理性と感覚つまりは道德と自然を混同する立場として、汎神論や熱狂的な敬虔主義を厳しく批判する。コーヘンは、倫理における幸福主義への批判、理性の普遍的な自己立法のうちに、カントとユ

ダヤ教の密接な連関を見ている。法の理解においてエゴイズムに対抗している点でも、カントとユダヤ教の間には共通性がある。つまりは、神の前でのあらゆる人間の平等ということであり、これを哲学的に表現すると普遍的法則ということになる。

言い換えれば、これは隣人愛の問題でもある。コーヘンは、目的自体としての人間という観点からも、カントとユダヤ教との親近性を主張する。人間はそれぞれが究極の自己目的的存在である。かつて預言者たちは人間がそれぞれ究極の自己目的として尊重される社会を作ろうとした。ユダヤ教がもつ社会的理想主義はメシアニズムと関連しており、それはカントが考える歴史の究極目的としての永遠平和の構想ともつながっている。コーヘンは、ドイツとユダヤの共生を信じる立場から、プロテスタンティズムとユダヤ教の双方が、倫理性の観点において世界の歴史に貢献すべきことを主張する。ドイツ文化、ユダヤ文化、普遍的倫理の三つの共存・共生こそがコーヘンの理想であった。もちろん、この理想はその後の歴史の経過の中で厳しい批判を受けることになった。

フランツ・ローゼンツヴァイクのメシアニズム

佐藤 貴史

ステファヌス・モーゼス、三島憲一、マーク・リラー——いづれの研究者も哲学、宗教、政治の絡み合いを意識しながら、フランツ・ローゼンツヴァイクのメシアニズムの特徴について述べている。とくにリラーによれば、ローゼンツヴァイクは、救済への約束の期待が「政治形態を採りうることを……見ていた」。

ここには危機の時代のなかにある信仰が「一九一七年のメシア」や「一九三三年のメシア」を熱望してしまう危険性が示唆されている。ただあえて批判的な言葉を述べるならば、ローゼンツヴァイクのメシアニズムは彼の真理論を接続したほうが、より適切に理解できるはずである。そこで本発表は、とくにリラーの解釈を下敷きとしながら、真理論も視野に入れて、ローゼンツヴァイクのメシアニズム理解——救済論——を論じることにした。

進歩の観念に対する批判は、ローゼンツヴァイクのメシアニズムを理解するうえで重要な視点である。彼によれば、進歩の観念は「無限という概念」によって示されている。近代においては、たとえ「永遠の」進歩が語られているようにみえても、それは「無限の」進歩にとつて代わられているのであり、「つねに先へ先へと進み続け、そこではあらゆる瞬間がこれから自分の順番が回ってくるという保証された確実性をもち、したがって、ある過去の瞬間が（すでにそこにあったこと）を確信できるのと同様に、それが（そこにあるだろうこと）も確信できるような進歩」にすぎないのである。

これに対して、瞬間、今日、現在といったローゼンツヴァイクの特異な時間意識は、突発的に御国が到来するかもしれない可能性に満たされている。さらにここにはローゼンツヴァイクの「血縁共同体」としてのユダヤ民族論が関連していることがわかる。彼によれば、「永遠である」という言葉を聞き取り、そこに「われわれ」が成立するためには、血縁共同体でなければならぬ。「というの、血縁だけが現在のうちにありなが

ら未来への希望に保証を与えるからである」。しかも、すでに神によって選ばれているユダヤ民族は、国家や歴史といった外的なものには一切束縛されず、ただ自分たちの永遠性を生きていけばよいのだと、彼は言う。

ローゼンツヴァイクのメシアニズムの基礎には、ユダヤ民族の選民意識があることは明らかである。実は彼は、こうした選民思想はキリスト教にも伝わっており、さらにいえばキリスト教を通じて諸民族にも芽生えていて、近代ナショナリズムの発生をユダヤ教・ユダヤ民族に由来する選民思想のキリスト教化、要するに選民思想の政治化にみている。こうした永遠性をめぐる闘争——「メシアニズム的政治」——は、最終的に救済の真理をめぐる闘争に行き着く可能性があることをローゼンツヴァイクは危惧していたとも考えられる。論文「新しい思考」では、メシアの到来や救済の可能性を安易にそして過剰に主張することを戒めるようなかたちで、真理論が展開されている。

ローゼンツヴァイクの真理認識論、すなわち「メシア的認識論」は、この世界のなかで「ユダヤ教とキリスト教のメシア待望そのもの、つまり到来する者とふたたび到来する者への待望を超えて行くことはできない」。いくらユダヤ民族がすでに永遠性に到達していても、キリスト者が歴史のなかで神の下に向かう途上にあつたとしても、この世界では真理は分裂したままだからである。すなわち、「神の前でのみ真理は一つである」。

リラによれば、ローゼンツヴァイクは救済への約束の期待が「政治形態を採りうること」をみていた。それが正しいとすれば、彼の真理論は性急な真理把握をしりぞけながら、政治化さ

れたメシアニズムに限界づけをもたらず機能をもっていたと解釈できる。

エルンスト・ブロッホとユダヤ性の問い

伊原木大祐

ユダヤ人哲学者のゴルデインはかつて、ヘルマン・コーエンの文章を引きながらスピノザの「裏切り」を指摘したことがある。それに事寄せると、ブロッホにもやはり「裏切り」があったと言えるかもしれない。この裏切りを早い段階で察知していたのが、若き日のショーレムである。ブロッホの処女作「ユートピアの精神」を読んだショーレムは、ちょうどその書評を準備していた友ベンヤミンに手厳しい批評文を書き送っている。ブロッホによる「文献学」なき「歴史哲学的」解釈を糾弾するショーレムは、「ユートピアの精神」におけるユダヤ教理解の背景に、ブーバーとプラハのシオニスト青年団体「バル・コクバ」からの強い影響を読み取っている。

中でも問題視されたのが、「象徴——ユダヤ人」と題された一節である。ここには以下のようなテーゼが見いだされる。(一)ユダヤ人の若者に生じた意識変化。伝統的な形式主義にも、ブルジョワ的な同化欲求にも囚われない新世代を想定するブロッホは、その世代が容易にイエスの名を口にし、イエスという象徴を内面化している点に注意を促す。(二)キリスト教とユダヤ教メシアニズムの混合。ブロッホによれば、ユダヤ人の信仰は旧約聖書にとどまらず、預言者から新約聖書へと越えてゆく。ブロッホは、新旧両契約が相互に求め合うことを示すこ

とでユダヤキリスト間の和解を目論むだけでなく、その両者を越えた地点に「第三のもの」、「聖霊」、「最後の未知なるキリスト」を展望する。(三)堅苦しい伝統主義と化したユダヤ教信仰と、欲びを重視するハシディズムの教えという対比。初期ブーバーに顕著な二項対立の余波がここに現れている。プロットホは「ユダヤ的世界感情」の特徴として、「生を純粹性、精神性、統一性に変えたいという衝動」を挙げるが、「精神」や「統一」はブーバーが好んで用いた語であった。

とはいえ、ブーバーとプロットホには深いレベルでの対立も見られる。「象徴——ユダヤ人」で規定された「ユダヤ的世界感情」には、反世界的態度という、ブーバーならば首肯しなかったであろう特徴も含まれる。「潜在的グノーシス主義」を掲げてマルキオンを評価するプロットホは、グノーシスに批判的なブーバーとは正反対の位置にいる。だが、反世界的ユートピア像がなおもユダヤ的であるというプロットホの認識は、いかなる前提から生じているのか。ヒントとなるのが、後年の著作『キリスト教の中の無神論』である。シヨレムはその書名を酷評したが、内容に関しては「力強く印象深い」と記している。この書で活用された「非神政化」という方法の狙いは、上位からの神権政治支配を美化する抑圧的言語を排し、背後に埋もれた反逆のモチーフを解放することにあった。非神政化は、ブルトマンの「非神話化」であれば見過ごしてしまうような反権威的神話を救いだす。こうして取り出された蛇、カイン、預言者、ヨブ、イエスといった諸形象の背後で、特権的象徴として機能しているのが、モーセである。脱出の神を導入した解放者として

のモーセとともに、「宗教意識に飛躍が生まれた」。脱出の出来事は、従来からある「星辰神話的宿命の宗教」に真っ向から対立している。「巨大なエジプト、既成の世界自体という駄作からの退去」までもが問題となる以上、プロットホのモーセ論は著しく反世界的な性質を帯びざるをえない。脱出とは、自然世界のみならず過酷な圧政からの、現にそこにある悲惨からの脱出であり、同時にまた、いまだ存在せぬカナン、隷属なき「自由の国」への移行でもある。けれども、この理念に現実逃避的傾向はいささかも認められない。なぜなら、そのモーセ的脱出は、「まさしく世界そのものの現実的実験」として、フォイエルバッハ・テーゼという世界の変革として成就されるほかないからである。

ユダヤ的政治哲学の困難と可能性

——レヴィナスの超越論から——

松葉 類

ユダヤ的政治哲学が横断する三つの分野の境界線は、「超越と世俗化」という宗教学の古き問いをめぐる今なお対立を孕んでいる。本発表はレヴィナスの論文、「世俗化と飢え」における超越論を手掛かりに、彼のいう「ユダヤの普遍主義」の射程について論じた。

彼は他人に対する不可避の応答責任とその主体からの超越について述べたが、この超越は西洋哲学の伝統的超越概念と次の二点で対比される。第一に、西洋的超越は地上から天への空間的な超越を意味しており、地上の知から両者を関係づけようと

することは「根本的偶像崇拜」である。ここから西洋の知は、超越的存在の分離を前提として、世俗的な物質的なもののみを対象とするようになる。第二に、このような世俗化において、世界を包摂しようとする限りない物質的欠乏、すなわち「飢え」を効率よく満たす、「技術的な知」が成立する。しかし、いくら効率よく欲求を満たそうが、主体は主体性の前述的な物質的条件そのものは把握できない。

西洋的超越概念が扱えないこれら二つの問題を考えるために、レヴィナスは別の超越概念を提示する。それが、他人の「飢え」の、いわば「物質的超越」である。知的理解を逃れる他人の飢えは、通俗的な意味での共感や何らかの前提条件を介して主体に差し向けられるわけではない。知解不能な他人の飢えが、主体に向けて、自らの飢えを差し置いて「その口のパンを与えよ」という命令を発する。この命令によって、世界「内」存在は「他」のための「者」として作動するのである。つまり、レヴィナスの超越は、自らの飢えから別の飢えへという応答責任の様相であり、いわば「高さ」のない物質的超越を意味している。従来の「超越と世俗化」の概念枠組みとは異なり、この超越は初めから世俗的なのだ。ところで、この概念規定は、超越の内在性を強調する既存のユダヤ的メシアニズム論の文脈にもある。時にキリスト教メシアニズムと対比させられ、あるいはハシディズムと議論しながら、常にユダヤ的思考は世界の只中で成就する超越的な業を論じ続けてきた。たとえばレヴィナスは、ミトナグデイムの最重要著作の一つである『ネフエシユ・ハハイーム』の「物質主義」を論じる際、個と神との

間の精神的関係を重視するハシディズムの精神主義的側面を批判し、具体的生の中の倫理実践を説いたのだった。

人間のうちでユダヤ的メシアニズムを再定式化すること、それはミトナグデイム的であるばかりか、レヴィナスのいう意味での「ユダヤ的普遍主義」にはかならない。あるテクストでラビ・アバフの言葉を引きながら、彼はユダヤの選民思想と特殊主義を捉え返し、倫理としてのユダヤ・メシアニズムの普遍性を論じている。それは、近代国家の法や政治を超えて、キリスト教徒その他を含めた「全ての王と全ての諸国民」を包む「光」の普遍性である。したがってレヴィナスが、この普遍主義をマルクス主義の物質主義と結び付けたとて不思議はない。彼は、この論点においてマルクス主義における「ユダヤ・キリスト教の遺産の一部」を指摘しているし、後年のエルンスト・ブロッホ解釈においてもやはり、ブロッホのいう「悲惨」を起点とした人間主義的マルクス主義を評価することになる。彼のいうユダヤ的普遍主義の普遍性の射程は、ある種の宗教批判にまで至るのだ。

このように、「ユダヤ」がその同一性を手放さずに普遍主義を主張しうるかという問いを、レヴィナスは他人の「飢え」から始まる超越論において答えようとした。二〇世紀の暗黒の時代を経てもなお「ユダヤ」は、この物質主義の射程を延長し続けていくことになる、彼は論じていたのではなかったらうか。

コメント

合田 正人

本パネルで若い研究者たちがユダヤ哲学の研究を進めているのを見て、個人的にも嬉しく感じる。こうした問題と取り組んで三十年近くになるが、孤独な状態で始めた時からすると隔世の感があり、頼もしく思う。以下、質問を中心としたコメントを記しておく。

まずは大枠から、パネルの表題に関する質問を投げかけた。『二〇世紀ユダヤ哲学再考』とあるが、この「再考」とは何を意味するのか。「再び」のものであるからには、当然、二〇世紀ユダヤ哲学について何らかのイメージがすでにあるのだらうと思われる。現在では日本語で出ているグットマン『ユダヤ哲学』にせよ、ブーレッツ『二〇世紀ユダヤ思想家』にせよ、今回のパネルで扱われた主題と重なっている面も多い。だとすれば、これまでの『二〇世紀ユダヤ哲学』の理解がどういうものであり、それに対して本パネルの側からどういう違和感を覚えているのかという点をはっきりさせておく必要があるだらう。本パネルの表題において、二〇世紀ユダヤ哲学の新しいビジョンはどこに求められているのか。第二に、四つの発表を通してもっと掘り下げべきだったのが、「言語」の問い、あるいは「解釈」の問いである。制約された時間の中で十分論じられなかったことなのかもしれないが、パネル全体を通して言語に対する指摘が希薄だったのではないかと。

佐藤発表で言われていたように、ユダヤ哲学はまさしく「矛盾の混合体」なわけだが、にもかかわらず、本パネルには最初

の後藤発表で扱われたものの中に大きな鍵があった。ヘルマン・コーヘン（コーエン）である。レヴィナスは自分がコーヘンとは違うと言っていたが、明らかにコーヘンからレヴィナスへと至る思想の道もある。来年の没後百年を見据えてコーヘンをどう捉えるかという問題は、大きなテーマとなるだらう。とくに重要なのは、カントとユダヤ教のつながりを指摘したコーヘンであり、別の言い方をすれば、激烈なアンチ・スピノザ（さらには反シオニズム）のコーヘンである。このコーヘンとローゼンツヴァイクの間で思想的にいったい何が起こったのかという点に私は関心がある。人生上のつながりではなく、彼らの思想的関係はいったいどうなっていたのか。

もう一つの大きな問題は、佐藤発表に出てきた血の概念、ローゼンツヴァイクがこの語に与えた意味だらう。ローゼンツヴァイクが「血の永遠性という危険な言葉を用いて」いるけれども、それを「自分自身への根付きを意味」するメタファーとして解釈すべきだとレヴィナスは考えていた（『困難な自由』所収「二つの世界のあいだで」）。しかし、この自分自身への根付きというのも厄介な表現であり、ユダヤ人が他のものと境を接していないかのようなのである。外的境界をもたず、内側にめくれこんだ形で存在するユダヤ人のイメージ。無限と有限をめぐる大きな思想的意味がその背景にあるのではないかと。

最後の松葉発表で指摘されていた「高さのない超越」だが、空間的超越ではない「新しい超越」は、本当に「高さ」を否定しているのだろうか。超越は低いところから始まる以上、やはり非対称的な高さを要請すると思う。また、この発表がレ

ヴィイナスから取り出した「ユダヤ的物質主義」は貨幣の問題にもつながっている。レヴィナスの言葉に、「貨幣は私の秘密と結びついている」「〔固有名〕所収「ジャン・ヴァールと感情」という不思議な表現がある。彼はいわば「貨幣の哲学」を書いた哲学者であり、貨幣を紛れもなく新しい正義の形態に結びつけていた。これまでのレヴィナス解釈ではあまり論じられていないが、重要な論点と考えられる。他人の飢えは、自分の口からパンをもぎ取って与えるというだけでなく、さらにそこから部分的にも技術の問題、お金によって賸うという問題に突き当たるだろう。この点についてさらなる展開が望まれる。

パネルの主旨とまとめ

伊原木大祐

宗教哲学という言葉の中には、宗教と哲学の緊張関係、いわゆる「信と知」ないし「啓示と理性」の対立という問題が含まれている。アテネとエルサレムという二つの都市によって象徴される、この永遠の緊張関係を意識しつつ、本パネルではユダヤ哲学を取り上げている。その意図は二点に集約される。(一)日本の宗教哲学研究においては、ユダヤ哲学の途方もなく豊饒な伝統が軽視される傾向にあった。ユダヤ哲学という呼称が曖昧さを帯びていることは否定できないが、ここではユダヤ教をめぐって格闘した哲学者たちの思考に取り組むことで、その伝統の一端に光を当てている。(二)スピノザ、メンデルスゾーンをはじめとする近代以降のユダヤ哲学は、極度に研ぎ澄まされた政治的意識と無縁ではない。それゆえアテネとエルサレムの

問いは、政治と宗教の緊張関係としても捉え直される。とりわけ前世紀は、西欧のユダヤ人にとって、戦争と革命の世紀であると同時に、伝統の再発見の世紀でもあった。そこで本パネルは、二〇世紀を中心としたユダヤ哲学に焦点を合わせ、政治と宗教のはざままで培われた諸思想を提示しようというものである。

後藤正英は、二〇世紀ユダヤ哲学が置かれたコンテクストを理解するために、ユダヤ教に対する倫理的評価の転換という事態をカント哲学との関連で考察した。佐藤貴史は、ローゼンツヴァイクのメシアニズムを血縁共同体の問題とも絡めつつ、真理論による限界づけという観点から浮き彫りにした。伊原木大祐は、プロッホのユダヤ教理解がもつ特徴とその背景にあるプーバーの影響を論じた。松葉類は、レヴィナスが構想した物質主義的な超越論を跡づけながら、それが「ユダヤ的普遍主義」といかに結びつくのかを分析した。

四つの発表を受けて、コメンテータの合田正人よりパネル全体への質問と各発表への論評が寄せられた。その中ではまず、タイトルにある「再考」の意味が問い質された。これに対して伊原木より、宗教哲学の中でユダヤ哲学が周縁的なものとして扱われてきたことへの違和感が述べられ、近年の研究の変化とともにユダヤ哲学の新しい見方も可能になっているとの発言があった。次に後藤は、二〇世紀ユダヤ哲学を考える前提として一九世紀の重要性とその考察の必要性を指摘した後、メンデルスゾーンとコーヘンを巧みに比較しつつ、両哲学者の時代背景からくる相違を「言語」の問題とも絡めて説明した。これに続

いて佐藤は、グットマンに対するレオ・シュトラウスの批判を喚起しながら、パネル副題にある「政治」という問題意識を強調し、そこからユダヤ哲学を再考する意義を述べた。また、コーヘンとローゼンツヴァイクの思想的連関については、メシアニズム、国家なきユダヤ民族という二つの観点から両者の重要な合いを敷衍した。最後に松葉は、レヴィナスにおける言語の重要性を認めつつも、あえてその身体的条件に注目し、他人の飢えに対する「理解」とは異なる感受のありかたを示唆した。そして、貨幣の問題については、人々を平準化するその媒介的役割に対し、階級的秩序を更新する「慈愛」の概念に重点を置き、それを民主主義や正義の問いに結び付ける形でコメントに応答した。

フロアからは、ローゼンツヴァイクの「血」という問題に、惨めな境遇を生きるユダヤ人の逃れがたさとアイロニカルな意味を読み込むという解釈が示されたほか、プロツホの議論ではユダヤ教の枠組みを破壊してしまうとの鋭い指摘がなされた。また、あくまで西欧の枠内で思考する哲学者たちと、タルムードに通じたレヴィナスとの隔たりに着目しつつ、このパネルにブーバーのハシデイズム論やソロヴェイチクの「ハラハーの人間」の議論を関わらせるべきでないかという貴重な発言もあった。以上の議論を通して、今後の研究上の課題とあわせ、本テーマの発展可能性も明らかになってきたように思われる。

デュルケーム宗教学思想の可能性

—— 没後一〇〇年によせて ——

代表者・司会 山崎 亮

コメンテータ 竹沢尚一郎

「宗教学者」デュルケームの生成

山崎 亮

本発表では、従来、社会学や人類学の書として語られてきた『宗教学の基本形態』（一九一二年。以下、『基本形態』）を宗教学の書として位置づけ、『自殺論』に代表される「社会学者」デュルケームから「宗教学者」デュルケームへの移行行きを跡づける。

『基本形態』においてデュルケームは、「宗教とは何か」という問いを立て、トーテミズムの検討を通じて宗教の普遍的・共時的本質を見出そうとする。それは差し当たって、聖・靈魂・神の諸観念、また禁忌・供犠・償いの儀礼等々、宗教の本質的要素として析出される。その上でデュルケームは、これらの本質的要素の基底に、祭祀における「諸個人意識の合一」による「活力発生的」機能、さらにはその頂点としての「集合的沸騰」という、宗教の根本的な機制を見出す。同時に本書では、認識論的カテゴリーの宗教的起源の探求を通じて、カントの二元論の社会的解決が図られる。『基本形態』は、宗教を「人間の問題」として共時的・構造的に論じる、「宗教学者」デュルケームの作品であった。

これに対して『社会分業論』（一八九三年）や『自殺論』（一八九五年）は、失われつつある近代社会の統合回復への強い実践的関心に基づき、近代的な社会学の礎をめぐらしていた。

『社会学者』デュルケームは宗教を、社会的統合を一定程度確保するが、個人を規制しその自律を妨げる近代化の桎梏として消極的に捉えていた。この時期の彼の宗教観は一種の世俗化論だったのである。『自殺論』の中で、社会的統合の象徴としての「人間性の宗教」（人格崇拜）が、プロテスタント的な「宗教的個人主義」の延長線上に構想される際にも、それは「社会学者」の単なる理念的な宗教像でしかありえなかった。

では、「社会学者」から「宗教学者」への移行はいかになされたのだろうか。「宗教学者」デュルケームが初めて姿を現わすのは、一九〇六年から翌年の「公開講義…宗教——諸起源」であった。ここでは「基本形態」の基本骨格が提示されると同時に、祭祀の「道徳的効力」が強調されるのである。この変貌の端緒は、ロバートソン・スミスの示唆による「発生論的方法」の適用にあった。社会制度を解明するためにはその宗教的起源への遡源が必要となる、というこの歴史的な観点が、「原始宗教」リトーテミス研究へとデュルケームを導いたのであった。例えば『社会学年報』第一巻の「近親婚の禁止とその起源」（一八九八年）はその典型例である。けれども諸他の社会制度解明のための宗教研究というこの方向性は長続きしなかった。ユベールとモース「供儀の本質と機能に関する試論」（一八九九年）に関わる共同作業の中で、デュルケーム自身が儀礼による社会活性化機能を「発見」し、宗教研究の共時的な枠組

みが社会学年報学派に共有されるようになる。さらに一八九八年の「個人表象と集合表象」によって提示された、社会構造から自律した集合表象の展開という観点が、哲学的問題領域——分類体系（分類の若干の原始的形態）一九〇三年）や価値論的志向（価値判断と実在判断）一九一一年）——への戦線拡大をもたらす。この一連の過程の中で「宗教学者」デュルケームが生成していったのである。

以上のようなデュルケームの変貌をさらに考えていくためには、社会学年報学派の宗教研究を総体として眺める視角の重要性がまず挙げられる。「基本形態」の完成に至るまでは、デュルケームとユベール、モース三者の共同作業の検討を抜きにして、彼らの思想を語ることはできない。他方でデュルケームによる哲学的問題領域への戦線拡大は、当時のフランスの哲学的コンテクストの中に位置づけなければ理解できないだろう。いずれにせよ、デュルケーム、さらには社会学年報学派の宗教学思想は、二〇世紀初頭の宗教をめぐる多様な議論の一つの結節点であり、その検討には今なお多くの可能性が残されている。

イタリア宗教史学派はデュルケームをいかに読んだか？

江川 純一

一九世紀半ばから二〇世紀半ばにかけての、所謂宗教学黎明期を考えてみると、カトリック文化圏における宗教研究グループの「双壁」といえるのが、フランスの『社会学年報』学派（デュルケーム、ユベール、モース、エルツァ）と、イタリア宗教史学派（ベッタツォーニ、デ・マルティノー、ブレリチ、

ピアンキなど）である。学派としての両者の交流はないし、両者を総合的に扱った研究もいまだ存在しないが、若干の資料を分析することで、総合的な考察の足掛かりを作りたい。

まずペッタツツォーニは、デュルケーム「宗教現象の定義について」のメモにおいて、デュルケームが宗教現象を社会という観点からのみ考察していることを批判している。また、『宗教生活の基本形態』に関するメモでは、マナの歴史的説明が不十分なこと、理論がマナに寄りかかっていることを指摘している。『イタリア百科事典』の「宗教史学」の項目でもデュルケームの扱いは小さく、単なるトーテミズム論としての紹介にとどまっている。

次に、ペッタツツォーニの弟子であるピアンキは、デュルケームとその学派は「宗教的なもの」を「社会的なもの」に（もしくは「心理的なもの」に）還元してしまっていると述べ、さらには、デュルケームの学問のなかの「進化的法則」を批判している。

イタリア宗教史学派によるデュルケーム批判のポイントは二つある。一つ目は「宗教」における、集団の重視と個人の軽視。「宗教」の「社会」への還元。二つ目は「歴史」的コンテクストの欠如。つまり、これらの批判の根底にあるのは、「社会」理解、「歴史」理解の違いである。

『社会学年報』学派の強みは、事象を個人ではなく集団が生み出したものとして考察する点にあった。一方、イタリア宗教史学、とくにペッタツツォーニの学問には「社会」という観点がほとんどみられない。また、イタリア宗教史学派にとって

「歴史」とは「宗教」が展開する「場」であり、そこにおける「宗教」の多様な顔が研究対象とされる。『基本形態』におけるデュルケームは、宗教の歴史的始原のみを論じようとしたわけではなく、オーストラリアのトーテミズムを通じて、宗教の最も基本的な形式を明らかにしようとしたのであるが、イタリア宗教史学派はそれを一九世紀の宗教進化論の枠組で捉え、「宗教史学」ではないという理由で、単なるトーテミズム研究と捉えてしまう。

それでも、今後の可能性は、以下のような道筋によって立ち現れるであろう。①まずデュルケーム単体、ペッタツツォーニ単体だけではなく、『社会学年報』学派内、イタリア宗教史学派内の各研究者の共通点・相違点・影響関係を詳しく検討すること。②『社会学年報』学派における「歴史」概念、イタリア宗教史学における「社会」概念という視角から、二つの学派を総合的に考察すること（デュルケームの遺稿においては、人間は歴史の産物であることが示されている）。③カトリックという枠組を（もう一度）意識すること（このことに気がついていたのが、古野清人）。

近代国家成立以後に現れた興味深い現象として、無神論者あるいは不可知論者が複数形の「宗教」の価値を語るということが挙げられる。フランスとイタリアの場合でいうと、カトリック教会とは異なる言説空間（もちろんそこは、カトリックの影響がないニュートラルな「場」ではない）において、「肯定的」に「宗教」の本質は……である、「人間を理解しようと思ったら【宗教】について知らなければならない」、「供儀とは？」、

「最高存在とは？」等と語り始めるのである。デュルケームをはじめとする『社会学年報』学派と、イタリア宗教史学派について知ることは、「宗教学の特異性」について知ることもあ

る。

デュルケームとアメリカ哲学——その距離と接点——
堀 雅彦

本発表の主な考察対象は、デュルケームが「プラグマティズムと社会学」と題し、『宗教生活の基本形態』刊行の翌年（一九一三年）から行った講義である。学生のノートをもとに再構成された講義録には編者らの苦勞がにじむが、この講義に対する関心は一般に低い。なるほど、社会学者デュルケームの仕事としてはあまりに哲学的と思える内容ではあるが、この講義は『基本形態』の根本をなす認識枠組みを論争的な仕方でも提示したものであり、本パネルの主題である彼の「宗教学思想」を理解する上でも重要な意味を持つ。

広義のプラグマティズムの拡大を、デュルケームは「理性性に対する襲撃」と評し、われわれは「武器を携えて」それと闘わねばならないと述べている。この闘いは合理主義を基礎とするフランス精神、ひいては哲学の伝統そのものを守るための闘いだとは言う。

デュルケームはまず、プラグマティズムの真理論に着眼し、ジェイムズの『プラグマティズム』と、その続編にあたる『真理の意味』を丹念に読み込んでいる。ここで彼は、ジェイムズが従来の真理論を支配してきたドグマ、すなわち真なる観念と

は外的な実在を忠実に模写したものだというドグマ（模写説）を退けた部分に強い関心を示している。デュルケームの理解では、こうして実在を模写する要請から解放された思考を、ジェイムズらプラグマティストはもっぱら行為・実践上の「有用性」の要請に結びなおしている。この立場をデュルケームは「論理的功利主義」として厳しく批判する。

しかしながら一方においてデュルケームは、模写説を退けたジェイムズが、思考と実在を単に切り離すのではなく、両者の関係を新たな仕方で見えなおしている点を高く評価する。すなわち、思考が実在に加わり、一体化するというジェイムズらの見解に賛意を示すのである。思考の「付加」的側面への関心は、講義の回数が進むにつれ、思考が実在を「作りだす」という、よりラディカルな表現をとるようになり、最終的には「結局のところ、実在を創造するのは思考である」と自ら論じるに至る。

ただし、（彼が理解するところの）プラグマティズムの主張とは異なり、実在を創造する力は個人ではなく集団の思考に帰せられねばならないとデュルケームは言う。ここには、社会は自己についての理想を「創造」することで、まさに自己自身を繰り返し創造しなおすのだという『基本形態』の結論における主張の再論を見て取ることができる。デュルケームによれば、真理の「強制的」権威もまた、それを生み出す集団的思考の個人の思考に対する優越性によってのみ説明される。「道徳的理想が行動にとつての規範であるように、真理は思考にとつての規範である」。この場合、理想と真理はいずれも聖なるものと

しての社会的実在に結ばれており、ここには彼自身が賛意を示すカント的な思弁理性と実践理性の一体性についての社会学的（あるいは宗教学的）な継承を見ることができるといえる。

デュルケームによれば、プラグマティストは行為や生活と結びついた思考の創造力を正しく評価しつつも、最終的には思考の規範を損なうがゆえに、「意識の独自の特性」を取り逃がす過ちを犯している。その特性とは、「意識なしには存在しないであろうような存在者」、すなわち社会およびそれを構成する社会的存在としての個人を作り出すことである。

プラグマティズムの拡大による規範なき思考の「解放」に対するデュルケームの危惧には、フランス精神および哲学の基調をなす合理主義の再生（それは古い形式の合理主義からの脱却でもある）による新たな国民規範の形成への使命感を読み取ることもできそうである。しかしながら、それが素朴な「脱宗教」的社会的理想化であったかどうかについては、彼の「宗教学思想」との兼ね合いからもさらなる議論が必要だろう。

コメント

竹沢尚一郎

本パネルは、異なる視点からデュルケーム宗教論に接近することで新たなデュルケーム理解を生むことに成功している。なかでも評価したいのは、デュルケームの研究とその影響を同時代にまでさかのぼり、その可能性をとらえようとする視点である。一般に学説史的研究という点、その後の評価等から逆算していく目的論的なものになりがちだが、それでは、対象が初期

に持っていた混沌とした可能性が一元化される危険性がある。その意味で本パネルの方向性を評価したい。

本パネルが組織されたのは、本年がデュルケーム没後一〇〇年に当たるためである。しかしそれは外在的な理由に過ぎない。なぜ今デュルケームの宗教研究に着目するのか、そこにいかなる可能性があるかを、より明確にすることが必要ではないか。単に学説史的に重要だということではない、アクチュアルな視点を生み出すことが必要だと思うのだが。

山崎亮の発表は、彼が新たに翻訳したデュルケーム後期の『宗教生活の基本形態』をとりあげ、前期の社会学者から宗教学者への移行が果たされたとする。たしかにそれは、聖俗論をはじめ、供犠、儀礼、禁忌、靈魂観念、神観念、祝祭など、宗教を構成する諸要素を取り上げている。その意味で、この著書が宗教研究の書であることは疑いないが、山崎が宗教学のことばでいおうとしているのはそれに尽きるのだろうか。

山崎も明らかにしているように、宗教を拘束的なもの、外在的なものとする前期の著作に対し、後期には宗教を親和的、内在的なものとする視点への移行が見られ、その契機は一八九五年にロバートソン・スミスの『セム族の宗教』を読んだことであつた。後者は各民族が神をもち、神は子孫に対して保護と安寧を与えるものだとする点で、後期デュルケームの視点と重なるものがある。一方、スミスは複数の氏族が共存するようになるのと神々の共存が生まれ、これが多神教の起源であると述べているのだが、そこには氏族の共存はあつても、氏族の緊密な結びつきとしての社会の概念はない。『宗教生活』の革新性は、この

「社会」神の概念の生成を経験主義的に明らかにした点であるのではない。

たしかに「社会」の概念についてはすでにルソーの『社会契約論』などが論じている。デュルケームの新しさは、それが人びとの実践から生まれる仕組みを明らかにした点にあり、ギデンズ社会学の「再帰性」の概念等につながるものといえる。ギデンズは人びとが社会について考えることで、社会を作り変えることの可能性を跡付けたが、デュルケームによれば祝祭のなかで生まれるのは理想としての社会神であり、現実のそれではない。この理想と現実のあいだの関係を明らかにすることは今後の課題の一つであろう。

江川純一発表は、ベッタツォーニらのイタリア宗教史学派がデュルケームをどう読んだかを跡付けたものである。ベッタツォーニは『宗教生活』をトーテミズム論としてのみ評価したということだが、それはあまりに貧しい評価といえよう。おそらくベッタツォーニには社会学的な視点がなかったと思われるのだが、この点は、その後のアナール学派の社会史の視点などと比較するなら、イタリア宗教史学派の限界といえるのかもしれない。

最後の堀雅彦発表は、デュルケーム晩年の講義をとりあげ、デュルケームとプラグマティズムの共通性と異質性を論じたものである。デュルケームは、プラグマティズムが真理の基準を有用性においた点や、実在を個人の意識から生まれるとした点を批判したが、両者の相違はそれに尽きるのか。そもそもデュルケームがこの講義をおこなったのは、プラグマティズムがフ

ランスで広く受け入れられていたためだというのが、その理由は何か。それらの点を知ることができたなら、デュルケーム理解がさらに深まると思われる。

パネルの主旨とまとめ

山崎 亮

今年二〇一七年は、デュルケーム没後一〇〇年に当たる。これを機に、一般には社会学や人類学の古典と目される『宗教生活の基本形態』を宗教学の書として改めて読み直してみよう、というのが本パネルの主旨である。本書においてデュルケームが多用する「宗教学 (science des religions)」の語には、宗教学現象の科学的研究という一般的な含意のみならず、哲学、社会学、宗教学、人類学等、複数の関連する学問領域の交錯の中で、宗教に関するデュルケームの多様な思想的営為を宗教学思想が展開するという、独特の構造を見て取ることができる。この点が『基本形態』を難解にしている一因であるが、反面、それが本書の魅力を形作っていることも確かである。本パネルでは、近代宗教学成立期に研究の焦点を合わせている発表者の山崎、江川、堀が、どのように学際的なデュルケーム宗教学思想の意味と可能性をそれぞれの視点から探り、最後に社会人類学の視点から竹沢がコメントするという構成を取る。

まず山崎が、『基本形態』における「宗教学者」デュルケームの宗教観——「活力発生的」機能を軸とする宗教の共時的・普遍的構造の析出——を浮き彫りにし、これを、『自殺論』以前の「社会学者」デュルケームの宗教観——社会的統合や規制

の問題との関連で付随的に宗教を取り上げる一種の世俗化論——と対比させ、両者の移り行きを考察した。その際、社会学年報学派（デュルケーム、ユベール、モースら）の共同作業や哲学的問題領域へのデュルケームの戦線拡大の内実を検討することの重要性が指摘された。

次いで江川が、ベッタツツォーニヤビアンキライタリア宗教学派による社会学年報学派宗教学論批判を取り上げた。その要点は、後者が宗教を社会へと還元し、歴史的文テクストを捨象したという、いささか手厳しい指摘にあるが、江川の見るところ、両学派は、同じカトリック圏の枠組の中で、無神論者・不可知論者として宗教を研究したという共通点をもっている。両者における社会観と歴史観の差異と共通性をさらに精査することによって、近代宗教学の特異性を明らかにする可能性が開かれる、という。

堀は「基本形態」刊行翌年度の講義録「プラグマティズムと社会学」を取り上げ、そこにおけるデュルケームのプラグマティズム批判を検討する。模写説を批判するジェイムズの真理観に一定の評価を与えながらも、その個人主義的性格の故に真理の規範性が確保されていないと批判するデュルケームだが、それでもなお「思考が実在を創造する」と見る点においてプラグマティズムとの接点を見出せる、と堀は捉える。しかしこの言葉の真意を見定めるには、デュルケーム宗教学思想のいつそのの検討が要請される、という。

これらの発表に対する竹沢のコメントは、デュルケームの宗教学思想の可能性を同時代にまで遡って検討する本パネルの方

向性を認めた上で、「なぜ今、デュルケームなのか」を問う。竹沢も示唆する通り、デュルケームの宗教学思想は、二〇世紀初頭西欧の、宗教をめぐる多様な議論の学説史的参照点となる可能性に富んでいるが、その上で、指摘された「アクチュアルな視点」の構築は今後の課題とせざるを得ない。ただ、アカデミズムが常に「アクチュアルな視点」を創出できるほど生産的であり得るかは別途検討が必要だろう。なお、ここでの「宗教学」とは、敢えて誤解を恐れずに言えば、「宗教とは何か」を最終の問いとする視点を意味している。それ以上でもそれ以下でもない。

本パネルでは、フロアも含めてそれなりに有意義な議論を交わすことができたと思うが、ただ、「社会学者」デュルケームの呪縛が未だ根強いことが実感された。「宗教学者」デュルケーム像の彫琢とその可能性のいつその探求が、我々の喫緊の課題と言えよう。

日蓮遺文の編纂と刊行

代表者・コメンテーター・司会 三輪是法

中世における録内御書・録外御書の書写

寺尾 英智

日蓮遺文は、録内御書、次いで録外御書として集成されたが、特に録内御書は遺文に一定の基準を与えるものとなっていた。録内御書、録外御書が出版されたのは近世のことであり、中世においては専ら書写により伝承されている。従来の録内御書、録外御書の写本研究は、主に本文の系統を問題として近世刊本との関係に重点が置かれてきた。本発表では、写本の形態を詳細に観察することで書写の実態を明らかにし、中世写本の特徴の一端に迫りたい。具体的には、日朝本（山梨県身延町久遠寺身延文庫所蔵）を取り上げて検討を進める。録内御書の中世写本は、現在二十種に近い本が知られている。その中でも、行学院日朝（一四二二―一五〇〇）が書写、所持した日朝本は、書写年次が最も古い写本の一つであり、また日朝が室町時代の日蓮宗を代表する学僧でもあることから、重要な位置を占める一本である。

日朝本は、厚手で良質な料紙に押界を施している。料紙一紙を中央で二つ折りとし、各料紙の折り目ノドを糊で貼り合わせるという、粘葉装に装幀され、柿渋、或いは紺紙の表紙が付されていた（現状は、合本し線装に改装）。料紙のあり方などから見て、匆々の間に書写された写本や草稿本などと異なり、高

い格に位置付けられた写本であることが分かる。現存するのは、合本二十六冊である。合本前の原状では、B26が五十五冊、B27が十五冊となる。日朝の著作や写本には、日朝自身による豊富な奥書が見られるが、日朝本では二冊に文明四年（一四七二）と同十一年の書写奥書が記されるのみである（B27-4(3)・B26-16(2)）。

「立正安国論」（B26-1）は、他の冊とは異なり、料紙全体に押界の上部に余白を取った上で本文が書写されている。これは注記を書き入れる余白を確保するために行われたもので、本文の全編にわたり数多くの注記が書き込まれている。現存の冊では、教学上重要な書である「本尊問答抄」や「守護国家論」（何れもB26-2）などにも見られない。この様な事例は、他の録内御書の写本においても、管見の限り知られていない。

日朝本の各冊は、「三々蔵祈雨事」の五紙（十丁）や「祈禱抄奥」の七紙（十四丁）など（B26-10(1)・同(2)）、一遺文収録で完結する冊子としては比較的薄手のものも多い。料紙ノドの糊代部分に、一紙ごとに丁付の墨書が確認される冊がある。この内、複数遺文を収録する「御消息八通」（B26-4(2)）では、①妙法漫荼羅供養事②乘明聖人御返事は通しであるが、③十如是事、④顕立正意抄、⑥為法華経不惜所帯事では「十如是〇丁」「〇丁」「所帯〇丁」という、それぞれ別個の丁付が確認された。同様の事例は、「御消息十通」（B26-10(3)）にも見られた。「御消息十通」（B26-10(3)）では、収録される遺文ごとに料紙が完結している。①三沢御返報は五紙（十丁）が用いられるが、本文は九丁表で終了し、九丁裏（十丁裏）は余白

である。②一谷入道御返報は四紙（八丁）が用いられるが、本文は八丁表で終了し、八丁裏は余白である。同様の事例は、「御消息四通」（B37-9(3)）にも見られる。これらの冊では、収録される複数の遺文は、書写に当たり連続して収録された一つの底本を用いたのではなく、個々の遺文を個々の独立した底本により別個に書写したことが考えられる。その一方、無題の五遺文を収録する一冊（B38-18(3)）では、複数の遺文が料紙にまたがって書写されており、書写の底本も同様であったと考えられる。

この様に、日朝本はセット化された録内御書を底本として書写されたものではなかった。百四十八通を記した御書目録はあったも、一方で目録と本文は一具としては備わっていない状況があったのである。

近世における『御書』出版の展開

堀部 正円

出版文化史上にみる近世初期の特徴は、古活字版による出版が隆盛を極めたことが挙げられる。ところが、書物の需要の拡大は古活字版では堪えられず、次第に整版が主流となる。また刊行者は天皇・公家などの有力者、寺院、医師や学者などの個人が主流であったが、次第に書肆による商業化へと移行していった。

日蓮遺文（以下「御書」と呼称）は、中世ではもっぱら写本によって伝承されたが、近世に入ると、出版文化に呼応して古活字版によって『録内御書』が出版された。現在二種三版

（A・A'・B本）の出版が確認される中で、B本は本国寺での出版と推定される。その後、寛永年間の後半にA'本を底本とする覆刻整版が二種（寛永十九年版・寛永二十年版）出版された。一方、『録外御書』は古活字版による出版は確認できないが、寛文二（一六六二）年に整版で出版され、以後出版が継続された。こうした出版事情から、近世の初期は、中世来の『録内御書』に重きを置く伝統が踏襲されたことが判明する。

本発表では、まずこの点について、出版の前後関係などを踏まえた系図を用いて、『御書』の出版の系譜を整理した。

次に、古活字版三版及び整版二版が出版された『録内御書』の各版の本文異同を明示して、各版の表記の特徴を述べた。まず、古活字版では、三種のうち、A'本とB本の表記が比較的近似する。一方、A本の表記は、漢文体の表記を中心にA'本・B本と極めて相違する。活字の同種から名付けられたA種本（A・A'）に、なぜこれほどの表記の相違が見られるのかは定かでない。続いて、整版の表記内容を『御書』各抄で個別に見たとき、寛永十九年版・寛永二十年版のそれぞれで底本のA'本から改訂される。『御書』一編一編で本文異同を確認することが求められる。そして、それぞれが底本とは異なった本によって表記を改めたと指摘できる。また、筆者が新たに発見した覆寛永十九年版は、版式が寛永十九年版を踏襲しながらも、寛永二十年版の表記に近づけている実態も指摘し、今後の『御書』編纂には、諸版の本文異同の検討が不可欠であることを述べた。

続いて、近世における『御書』に関連する書籍の出版事情に

ついで考察した。近世の出版文化に乘じ、日蓮宗関係の書籍も多数出版された。発表では、『御書』に関連する書籍を表示し、そこから読み取れる点を指摘した。すなわち、テキストとして『御書』は、前述のように近世初期より継続的に出版された（録内御書・録外御書のほか、御書五大部を初め、一抄単独のものなど）が、このほかに、要文集（『品類御書』・『御書要文』など）、注釈書（『御書註』・『録内啓蒙』・『録外微考』など）が出版され、これらも近世の早い時期から出版されたことがわかる。そして、特筆すべきことは、安永八（一七七九）年に日諦撰『祖書目次』が出版される。これは、弘化三（一八四六）年に日英によって改訂された『弘化改刻祖書目次』として改めて出版されるように、それまで『録内御書』『録外御書』として区別されていた『御書』を並列にした上で、編年体に編集し直すという手段が用いられたことを意味する。これは、近世末の小川泰堂撰『高祖遺文録』に継承され、近現代の御書集の編纂で用いられた。

近世に出版された書籍の整理により、門下における時期的な『御書』への対応方法が確認できた。近世初期の古活字版出版と日蓮門下の関わり、出版された書籍と日蓮門下の対応など、出版史と日蓮門下の関係性は、極めて重要な研究課題ではないかと指摘した。

編年体御書目録の編纂について

木村 中一

近世における日蓮遺文（以下、遺文と略す）編纂の歴史は、集成遺文と個別遺文の刊行と遺文の編年化であったといえる。論者はこの遺文の編年化を中心に論考する。

遺文の編年化は、いわゆる「編年体御書目録の成立」であり、この目録成立後の遺文編纂方針は大きくソフトチェンジしていったといっても過言ではない。編年体御書目録の成立による最大のメリットは、以前までの遺文集、もしくは遺文目録が教義的に重要な遺文から順に配列されていたため、これら諸本では困難であった日蓮の生涯および思想信仰の変遷を、遺文を通じて追体験することが可能となったことである。これは近世・近代以降の日蓮教学に大きな影響を与えることとなる。つまり編年体御書目録の成立は、遺文研鑽・遺文集成上のみならず教学・教学史上にても極めて重要な事項であり、また種々の日蓮教学研究における「日蓮教学の一時代」が画されたと表すことができる。

編年体御書目録の諸本をみると、まず挙げられるのが貞享三年（一六八六）に中山法華経寺住僧、本行院十四世日奥が編纂した『御書新目録』で、これが編年体御書目録の嚆矢である。この『御書新目録』は『録内御書』一四八通を編年体に配列するのが目的であったため、ごく限られた遺文の編年化であった。そのためであろうか本書は刊行までは至らなかった。次に挙げられるのが『境妙庵目録』である。本書は遺文全編に近い数の編年化をなした初めての編年体御書目録であり、数多くの

異本が存在する。管見ながら現在、五種の『境妙庵目録』が確認される。それに続くのが『祖書目次』（安永八年版）であり、特徴を挙げれば「刊行された初めての編年体御書目録」として挙げられる。この『祖書目次』は弘化三年に改訂版が出版され、広く流布したため現行においてもしばしば引用されることが多い目録である。ついで刊行されることはなかったが、近代日蓮遺文集の基礎である『高祖遺文録』の底本となった、智英院日明編纂の『新撰校正祖書目次』が登場する。そしてその後「初の編年体御書集」である『高祖遺文録』が刊行される。本書は木版本（通称、大本）と活字本（通称、小本）と二種が刊行されており、近代以降の遺文研鑽の中心のテキストとして現行の遺文集に大きな影響を与えたこととなった。この影響はそれに続く『靈良閣版日蓮聖人御遺文』、『昭和定本日蓮聖人遺文』へと受け継がれていき、現在の遺文集の多くは、この編年体をとるのである。

このような編年体御書目録の諸本編纂は先にも述べた通り、近・現代の日蓮教学に大きな影響を与えた。その一例を挙げれば、一妙院日導の『祖書綱要』・勇猛院日麗の『御書編輯考』などをはじめとする近世の学僧の著作を挙げることが出来、これら著作の内容が後世の日蓮教学に「新たな新局面」をもたらしたのであった。この新局面とは先の日導が指摘するところの、日蓮佐渡流罪期以前と以後の教学には相違があるなどの現代日蓮教学の基礎であり、この視点は編年体御書目録に記されるところの、遺文配列によって提示されたものであった。また日麗は中世後期に成立した「録内御書」の「日蓮一周忌成立説」を、

また「録外御書」の「日蓮三回忌成立説」をもとに否定しているが、これも編年体御書目録に記されるところの遺文配列によって論が展開されたのである。つまりこの編年体御書目録成立は現代における日蓮教学の根幹となっていると指摘することができる。この目録成立は遺文編纂の歴史のみならず、日蓮教団における大きなターニングポイントであったといえるのである。

近代における日蓮遺文集編纂に関する一考察

安中 尚史

現在、日蓮研究を進めるうえで、その基本的な資料として用いられているものに『昭和定本日蓮聖人遺文』全四巻がある。この遺文集は日蓮の立教開宗七百年を慶讃して発願された事業で、昭和二十七年から昭和三十四年にかけて刊行され、その後改訂増補されて今日にいたっている。この『昭和定本日蓮聖人遺文』凡例に、「本書は靈良閣版日蓮聖人御遺文（縮遺と略称）を底本として編纂した。」とある。この「靈良閣版日蓮聖人御遺文」とは、明治三十七年に刊行された日蓮遺文集で、『昭和定本日蓮聖人遺文』をはじめ、大正時代以降に刊行された日蓮遺文集の編纂に大きな影響を与えた書籍であった。そこで、本報告では靈良閣版『日蓮聖人御遺文』の編纂について詳しく考察する。

明治三十七年に刊行された靈良閣版『日蓮聖人御遺文』（以下『縮刷遺文』）は、明治三十五年を迎える立教開宗六百五十年を慶讃して発願された事業であった。発願主・編纂は加藤文雅、校訂作業には稲田海素と風間淵静が中心となり作業を行っ

た。底本には小川泰堂が編纂した『高祖遺文録』を用いて、真筆ならびに古写本等との対照、校訂が行われ、新たに七十八書を増補した「高祖遺文録統集」を付して刊行した。遺文の配列については編年体で、その末尾には諸寺院に所蔵されている真筆や古写本との対照、校訂結果をふまえて、書誌学的な考察が書き加えられている。その後、明治三十九年に訂正版を再版し、さらに大正九年には、明治四十五年に遷化した加藤文雅の長男加藤文雄がその遺志を継いで、真偽未決の二十九書を追加した「第二統集」を付して刊行した。昭和二年の刊行が第十版を重ねていることから、明治末期から大正、昭和初期にかけて日蓮研究の基本的な遺文集として用いられ、広範囲に普及されていたことが推測できる。

次いで『縮刷遺文』刊行にいたるまでの具体的な動きをみることにする。『縮刷遺文』を発願した加藤文雅が最初に行ったことは、「祖書普及期成会」の設立であり、その目的は遺文集の価格を廉価にすることであった。すなわち廉価にすることによって、より多くの人々に遺文集を普及させることが考えられていた。また、『縮刷遺文』の刊行を発願した理由については、小川泰堂が編纂した『高祖遺文録』が価格も非常に高価であり、せつかく苦心をして校訂を行い刊行したにもかかわらず多くの誤りがあったからとしている。

一方、加藤文雅が祖書普及期成会を発足させる以前から、すでに同様の計画が堀之内妙法寺貫首の武見日恕によって企画されていた。加藤は武見を訪問して自らの遺文集刊行計画を伝え、それを聞いた武見は自身の計画を加藤に譲ることになり、

その他にも日蓮宗内から加藤の活動に賛助が寄せられ、遺文集編纂の実務へ進んでいった。

実際に全国各地の寺院・信徒が格護する日蓮の真蹟遺文を校訂する作業については、稲田海素が主任として各地を廻り、底本である『高祖遺文録』と対照することが予定され、さらに本間海解や小林日董の作成した校本も対照することになり、組版校訂については、風間淵静を中心に日宗新報社員・日蓮宗大檀林、同中檀林の学生・教員が作業にあたった。しかし、校訂作業が緻密で分量も膨大であったことに加え、真蹟遺文の照合も困難な状況が続き、また資金の持ち逃げ事件もあって、当初の予定を一年八ヶ月遅れた明治三十七年八月にこの事業は成し遂げられた。

この事業は非常に大きな意義を持つものであり、近代日蓮思想を展開するうえで、その基礎を形成したといえる。先にも述べたように『縮刷遺文』の刊行は、『昭和定本日蓮聖人遺文』をはじめとする、今日の日蓮研究を進めるうえで不可欠な資料の基礎をなしたもので、また日蓮を讃仰する意味においても重要な役割を果たしたものであるといえよう。

コメント

三輪 是法

近現代における日蓮遺文の研究は、浅井要麟の『日蓮聖人教学の研究』にはじまり、鈴木一成の『日蓮聖人遺文の文献学的研究』に引き継がれた。戦後の研究として注目すべきは冠賢一氏の研究で、昭和五十八年に『近世日蓮宗出版史研究』として

その大成をみた。本パネルは、こうした成果を踏まえ、殊に冠氏の研究を引き継ぎつつ、独自の視点で日蓮遺文研究を進展させている寺尾英智氏・堀部正円氏・木村中一氏・安中尚史氏の四名の研究によって構成されている。これらの発表に対して、三輪は日蓮遺文の編纂刊行と日蓮像の形成に関わる問題を中心としてコメントし、新たな問題を提起した。

寺尾英智氏の発表は、録内御書として現在確認できる日蓮遺文の写本編纂を、書誌学的に検証するものである。冠氏の研究では、録内御書の種類は十二種類であったが、最近の池田令道氏の研究によると、その後新たに発見されたものを含め、現在では十七種類に及んでいる。その中で、一写本の奥書に「文明一一年」と書写年が記されていることから、二番目に古いとされている録内御書が、身延山久遠寺第十一世行学院日朝の書写本である。寺尾氏はこの日朝本録内御書の成立に関して、合冊された本の体裁を分析し、日朝が書写した底本は、セット化された録内御書ではなかったと結論している。また、日朝には『元祖化道記』という日蓮伝があるが、寺尾氏の回答によって、録内御書の書写・編纂は日蓮伝を書き上げる以前に行われ、その形成に大きく関わったことが確認された。その他に、第一冊目の『立正安国論』だけ、注が本文の上下に書き込まれていることが指摘されたが、その理由については今後の課題として残された。

堀部正円氏は、近世初期における古活字本と整版本の変遷を踏まえ、『録内御書』『録外御書』の刊行を追った。日蓮遺文の刊行は、しばらく一部寺院の古活字版本が主流だったが、需要

の拡大によって整版本での出版に切り替わり、書肆によって引き継がれる。堀部氏は古活字版二種三版と、寛永十九年版と二十年版の整版本の校合をおこない、近世後期に作成される編年体目録類に繋がる軌跡を描いたことになる。そこで問題となることは、整版がどの程度の寺院で作成され、所有されていたのか、さらに各門流の教学とどのように関係するのか、ということである。また、フロアから、一部寺院だけが整版を作成所与できる社会的経済的要因について、今後検討しなければならぬという意見が出された。

木村中一氏は、近世後期から作成される編年体目録である、『御書新目録』『境妙庵目録』『祖書目次』『新撰祖書』四書の変遷を確認した。日蓮遺文が内容によって整理されるのではなく、書かれた順に並べ替えられるということは、日蓮の動向と思想的変遷を明確化する。近世を通じて、つまり、堀部氏と木村氏の共有する問題として考えられるのが、遺文編纂刊行と門流教学との関係、そして近世前期より始まっている日蓮伝刊行との関係である。木村氏は、一例として、在家信者・小川泰堂が編纂し、近代の日蓮遺文編纂刊行へと多大な影響を与えた『高祖遺文録』と、『日蓮大士真実伝』が無関係に出版されたことを回答したが、他の伝記本についても確認する必要がある。

安中尚史氏は、日蓮教団史の視点から、『靈長閣版日蓮聖人御遺文』の、二年八月に及ぶ編纂事業について詳細に報告した。『縮刷遺文』と呼ばれるこの遺文集は、近代における日蓮宗内外の編纂刊行の集大成であり、その文献的信頼度は高かったと考えられる。安中氏は資料中で、姉崎正治の『日蓮上人文

抄」が、「縮刷遺文」と国柱会の『類纂高祖遺文録』を底本に刊行されたことを指摘しており、今後こうした事例を踏まえながら、日蓮遺文の刊行が近代日本に及ぼした影響などを考察しなければならぬだろう。

パネルの主旨とまとめ

三輪 是法

日蓮遺文は中世から近代にかけて、真蹟はもとより、写本・刊本という形態で伝承されてきた。現在、われわれが日蓮研究の主要文献として手にする『昭和定本日蓮聖人遺文』は、日蓮滅後、弟子や檀越たちがそうした資料を保存格納してきた尽力の上に成り立っている。日蓮遺文編纂の濫觴は中世にはじまり、『録内御書』『録外御書』という名称で写本のセットとして編纂された。とりわけ『録内御書』の種類は、現在、一四四三年最古の日意による平賀本を初めとして、十七種類が確認されている。今回の寺尾英智氏の発表は、日意によって書写された平賀本の次に古い、身延山久遠寺第十一世行学院日朝が書写・集成した一筆本の『録内御書』の成立に関して、書誌学的に考察を加えたものである。日朝本はセット化された録内御書を底本として書写されたものではなく、日蓮遺文百四十八通を記した御書目録が実在しても、目録と本文が一致した状態で整備されていない状況にあったことを検証している。

『録内御書』と『録外御書』は、その後近世に至って刊本として出版される。堀部正円氏は、古活字本と整版本の変遷を踏まえ、その特徴を指摘する。日蓮宗内で最も早い出版は、身延

山久遠寺の整版で印刷されたが、やがて一部寺院の古活字版として刊行されるようになる。しかし、需要の拡大によって、整版での出版に切り替えられ、書肆によって引き継がれた。近世初頭、『録内御書』が重視されていたが、それぞれの版によって差異が認められるため、堀部氏は古活字版二種三版と、寛永十九年版と二十年版の整版の校合をおこない、さらなる検討を要することを指摘している。日蓮遺文の刊行は、やがて近世後期に入ると、『録外御書』が加えられ、編年体による編纂方法へと変化していく。

木村中一氏は、堀部氏の日蓮遺文刊行における時代背景を引き継ぎ、江戸後期の目録作成に着目し、やはり書誌学的見地から編年体目録の形成について報告している。編年体御書目録の成立は、教義的重要書を中心とする編纂と異なり、日蓮の思想の変遷を、その動向を辿ることで明確化した。その嚆矢は本行院第十四世日興の『御書新目録』にはじまり、境持院日通作と考えられる『境妙庵目録』、水戸三昧堂檀林の日諦・日香による『祖書目次』、そして日明編纂の『新撰祖書』という遺文集へと受け継がれた。この『新撰祖書』を底本とし、さらに『御書新目録』『祖書目次』の編年に基づいた遺文集、在家信者・小川泰堂による『高祖遺文録』が完成する。

小川の『高祖遺文録』は、近代に入り、まず明治十三年（一八八〇）に木版本が刊行されると、明治十九年（一八八六）には活字本が出版された。この二種の『高祖遺文録』が底本となつて『靈良閣版日蓮聖人御遺文』が編纂される。安中尚史氏は、日蓮教団史の視点から、『縮刷遺文』と称されるこの遺文

集の、二年八ヶ月に及ぶ編纂事業について詳細に報告する。のちに、『昭和定本日蓮聖人遺文』の底本となる『縮刷遺文』の編纂事業は、在家信者・加藤文雅によって立ち上げられた。祖書普及期成会の設立からはじまった事業は、一部の日蓮宗僧侶の協力を得ながら、困難な資金繰りや、散在する日蓮遺文の調査と校合といった問題に根気強く対処しながら刊行にこぎつけたという多難なものであった。

今まで四人の研究者が個々に進めてきた研究を、今回の学術大会で一つの俎上に載せることができた。それは、点を線にする試みであった。このパネルによって、四氏の研究を中心に、同心円状に新たな問題へと波及していくと考えられる。具体的には、日蓮遺文の普及によって一般庶民が表象化する日蓮のイメージや思想、あるいは、既成教義の変化や近代以降の新興宗教への影響など、さまざまな問題が出てくることを期待したい。

公的領域の多元性を踏まえた宗教の多元性と それぞれの社会的機能

代表者・コメンテーター・司会 津城寛文

宗教間対話の諸次元と公的機能

武藤 亮飛

「宗教間対話」という用語が指し示すものは多様であり、これまで分業、整理の試みがなされてきたが、何を基準としているかが明確に論じられていない点に難があった。

本発表ではまず、宗教間対話における「関心」の方向性を区別の指標とする。教義や祈りなどの宗教的なものへの関心、あるいはポラランティアや政治的問題などの社会的な領域への関心、この二つの方向性によって宗教間対話がある程度区別できるように考えると考えられる。宗教的な事柄に関心が向かうものを「内的宗教間対話」、社会的（政治的）な事柄に関心が向かうものを「外的宗教間対話」と区別することを提案した。さらに「協力」が公共的なものを目指し、不特定多数の人間への援助や救済を目指すのに対して、「対話」は個人的な真理探究や信仰の深化を目指すものとして、対立的に語られることから、宗教間対話を誰のために行うのか、という「対象」を巡って対立が起こっている点に注目した。そこから専ら他者のために行う「利他的な宗教間対話」と、専ら自己あるいは自己の所属する団体のために行う「自利的な宗教間対話」という対比が提案できる。

この「関心」と「対象」の二つの対立軸を交差させると、四つの象限が得られる。第一象限は、外的・利他的宗教間対話で、いわゆる「社会貢献」を目指し、多くの「宗教協力」と名指されるものが、ここに位置する。第二象限は、内的・利他的宗教間対話で、慰霊や平和への祈りといった、諸宗教合同での宗教的「儀礼」を行うものである。第三象限は、内的・自利的宗教間対話で、宗教的な事柄が扱われる狭義の「宗教間対話」であり、自己の刷新や深化といった自己変革が目指される「求道」である。第四象限は、外的・自利的宗教間対話で、普通には宗教間対話の現象とは論じられず、図式からやや機械的に導きだされた領域である。たとえば、税金対策など、宗教団体や法人の維持や運営について知恵を出し合う、「相互扶助」的な組織や集会である。

公的領域という観点から考えれば、第一象限は公共的だが、宗教性を欠き、第三象限は宗教的だが、公共性を欠くといえる。以上から、宗教間対話が公的領域に進出する際には、社会貢献など、社会に適応的な行動を行うと、「宗教性」「宗教らしさ」を欠く点が疑問視され、他方で、特殊な「宗教的言説」を説くと、一般には理解されない、聞き入れてもらえないこともあるため、「私的領域」に追い遣られて／引きこもってしまうという、ジレンマに遭遇することが分かる。

そういった中で、第二象限が示すように、儀礼や祈りといった言説以外の形での諸宗教合同の形態により、宗教の多様性を表現し、世俗的な主張（例えば改憲や原発再稼働への反対）の背後にある共有された「宗教性」を強調することによって、宗

教的価値を公的領域で表明することが可能となる。これは上記のジレンマを解消する一つの回路と言える。

諸宗教合同で行うことにより、慰霊や祈りは多くの宗教が集まれば大規模なものも可能となり、公的領域にアクセスすることも容易になる場合が多い。諸宗教が集まること、公開性が高まることで影響力も強まると思われ、諸宗教間の連帯も強まる。また、行政と連帯を深めることで、参加する諸宗教の社会的信頼の高まりも期待される。以上から、「宗教間対話」の、特に第二象限の回路は、諸宗教の宗教的価値を表明しつつ公的領域にアクセスすること、社会的信頼や正当性を得ることを容易化するものと言えるのではないだろうか。

公的領域の諸次元における神道の諸相

菅 浩二

ここでは神道を、日本の歴史を軸とする多様な現象の総称とする。重層的共同性¹⁾ヨコの基盤とタテに貫く宗教的問題群とが交差し、生き方のかたち「神道」が浮かび上がる。総称としての「神道」を、カミ信仰・祭祀・霊魂観、等を、近現代社会の私的から諸次元の公的領域まで連続的に捉える視座とした。以下の(あ)を中心に(い)を補論とする。

(あ)ヨコの重層的基盤に関して…「家・郷土・国体」の三重構造

(い)タテの宗教的問題に関して…神祇を「歴史」の中の人格と見る神社祭神観

(あ)は、難波田春夫「国家と経済」の民族構造論に即してい

る。総力戦期日本の自己理解の到達点たるこの論では、戦後に批判された「戦前」国家の支配・思想構造が、今その内を生きるものとされている。経済は人間の個体的欲求に発し、共同的契機による限定を受けて現実化する。ひとの生とこの共同的契機との関わりを公的領域の諸次元と考え、戦前と戦後の間の通過点たるこの民族構造論を、ヨコの重層性の手がかりとする。

難波田によると戦時経済は、経済と、経済を外側から統制する政治国家、内側から民族構造として規定する共同体国家の、三重構造により可能となる。更にその共同体国家自身も三重構造を持つ。水田農業の血縁社会的結合「家」、水利による地縁社会的結合「郷土」は自然的環境からの共同的契機であり、これらを歴史的契機としての、天皇を血縁的・精神的統一の中心とする「国体」が包摂する。日本書紀の「斎庭之穗」の神勅こそ、この国体の経済理念を示したものである。西洋への対抗を目標とした近代日本の資本主義発展は、この三重構造に基づく。都市労働者となった農村出身者も、家・郷土の紐帯故に農家の一員であり、民族構造は都市にも持ち込まれ、極端な階級分裂も抑制された、という。

これは、欧米諸国の資本主義成立契機の一つとして宗教的倫理観を読み込む試みと通底しており、単なる神がかり論ではない。ただこの説明は講座派マルクス主義の裏返しだと指摘されている。両者を重ねると、家・郷土⇨農村社会の精神文化的結合の強靱さを強調する難波田が、資本主義発展による農村の変容と矛盾に注意を払っていないことが見える。即ち、家と先祖の関係軸、周辺部のカミ信仰だけが氏神信仰として抽象され

て、家・郷土が、天皇と皇祖神の関係軸つまり国体に包摂される。仏寺や民俗信仰は捨象される。この見解は、神社祭祀を公⇨非宗教、仏教ほかを私⇨宗教とした、明治国家による神社管理政策の論理と重なる。日本資本主義成立の過程で、やはり西洋列強への防衛反応として成立した神社非宗教行政の、総力戦期の動員の観点からの総括といえる。

(い)について。海外神社運動家・小笠原省三のアポリアは、一方で独特な宗教的感覚に基づきつつ、他方で偉人記念碑の一般性という世俗国家的歴史解釈に即して神社の海外展開を試みた処にあった。小笠原の神道の教養は、神社整理と地方改良を進めた内務官僚が、偉人祭祀こそ神社の主流だと主張した明治末期に形成されている。神社祭神に人格的対象が含まれることと、祭神はみな偉人だとの主張は異なる。後者の立場は、西洋近代的な人間中心の歴史解釈と親和性を持つ。歴史的には「くに」の主な語義が郷土から国家に拡大する過程に、前出の三重構造では郷土と国体の間に、人間の公的業績に関する評価を通じてネイションが想像される契機が存する。

この契機と神道はどう関わるのか。他界に通じることを想定しない「祈り」はあり得るか、を考えてみる。ひとは対象を想起しさえすれば、記念施設でも祈ることはできよう。だがそれは、祭祀の場で、臨在する祭神と祭祀者・参拝者の間の、最高度に高まった緊張関係に於いて行われる神道の祈りとは、また質を異にするだろう。

宗教多元主義と公的領域

保呂 篤彦

近代のリベラルな社会の形成に当たって、公的領域は世俗的でなければならず、宗教は私的領域に留まるべきものと論じられてきた。しかし、現実には二〇世紀半ば以降、イスラーム復興やアメリカ合衆国における保守的福音派の台頭など、宗教が公的領域に関わり影響力を発揮する現象が顕著になっている。また、学問的には「宗教概念論」の展開などもあり、宗教の公的領域への影響の可否が盛んに論じられるようになってきている。こうした状況や議論と、「宗教多元主義」とりわけJ・ヒックの神学的・哲学的「宗教多元主義」理論がいかに関わり、何をそこから学びうるか、考察を試みるのが本発表の目的である。

神学的・哲学的「宗教多元主義」の主要な提唱者であるヒックは、同時に、この理論を構築しつつあったのとはほぼ同じ時期に、イギリスのバーミンガム市において、さまざまな背景をもつ人々と協働で「多信仰」の宗教活動を公的領域で展開し、自分たちの主張を政治的に実現すべく努めた人物でもある。具体的には、バーミンガム市の地域交流委員会での諸宗教問題への対応、同宗教教育専門委員会による宗教教育学習指導要領の改訂（一九七一一一九七四年、委員長、同じくバーミンガム市でのAFFOR (All Faiths for One Race) による人種差別撤廃のための活動（一九七二—一九八五年、バーミンガム在住は一九八二年まで）であり、「自伝」における彼自身の叙述によると、これらは何れも大きな成果を挙げた。これらの運動の経験が、彼の「通約的」とされる「宗教多元主義」理論と深く結

びついていることは間違いないだろう。「自伝」には、特にAFFORのメンバーが「国民戦線」や「イギリス国民党」と戦って人種差別撤廃の実現に向かって協働する様子が叙述されているが、同時に諸宗教の主張の衝突が公的領域において生じる可能性があることも垣間見られる。しかし、「宗教多元主義」の立場からこのような衝突をどう理解し対処すべきなのか、ヒックが積極的に考察しているようにには思われない。

ところで、公的領域は「世俗」的でなければならず、「宗教」は私的領域に留まるべきとされてきたと述べたが、「世俗」対「宗教」という二項対立は果たして普遍的に受容可能な枠組みなのであるうか。「宗教概念論」などの展開とも相俟って、ホセ・カサノヴァらの最近の研究が示すように、「近代化」が一次的に「世俗化」であって、それが同時に「非宗教化」であるといった見方や「世俗」対「宗教」という二項対立的な見方が偏ったものであることが次第に理解されつつある。カサノヴァは、ヨーロッパの主にカトリック地域では、「世俗」と「宗教」の間に明確な境界線を認め、後者の後退によって前者の領域が拡大するという見方が支配的であったが、イギリスや、特にアメリカではこのような境界線は明確でなく、「世俗」の成功自体が「宗教」の助力によるものであったことを指摘している。つまり、同じキリスト教圏においてすら、「世俗」対「宗教」という構図を単純に適用することはできない。まして、現世との関係においてキリスト教とはまったく異なる他の伝統に対してこれを適用することには無理がある。「世俗」には多様な「世俗」があり、それに応じた多様性が「宗教」にもあると見

なければなるまい。

しかし、従来の「宗教多元主義」は「宗教」のこの種の多元性を考慮に入れていない。本来、ヒックの「通約的宗教多元主義」は、あらゆる「伝統を唯一の」「实在」に対する独自の応答と見て、それらの多様性とそれに基づく対立や衝突を「实在」への理解を深める重要な契機と認める立場である。上述の新たな次元の相違に加え、諸伝統の公的領域での対立や衝突の意味の考察をも「实在」への希有なアプローチであると考える姿勢が、「相対主義」と自らを区別する「宗教多元主義」には求められるのではなからうか。

公共宗教としてみたイスラームの普遍性と世俗性

塩尻 和子

イスラームでは、全知全能の絶対的な神を奉じるが故に、人間に対しては政治的次元でも文化的次元でも、片務契約が課されるが、これは政治や社会においても主権者は神であることを示している。イスラームでは宗教運動の早期から、あらゆることに対して神こそが主権者となり、政治は宗教に從属するものとなった点が、イスラームの公共宗教としての特質となった。イスラーム社会の統治者たち、カリフも国王も、彼らがイスラーム法を遵守する限り、つまり神の命令に従う限りにおいて、神によって初めて政治的権威として認められるのであり、神の意思がその統治者から別の人物に移ったと「信徒の共同体ウンマ」から判断されれば、その統治者は排除され、政權交代劇が起こる。イスラームでは王権や統治権は絶対的なものではない。

そういう意味ではイスラームは宗教そのものが世俗的であり、「政教一致」は「政治が宗教的規範に従う」ということを意味するものである。イスラーム教徒が多数派を占める国々では、多くの場合、憲法でイスラームを国教と定めているのはこのためでもある。しかも、このような「政教一致」は、あくまでも宗教的な理念である点を忘れてはならない。イスラーム社会では歴史上、政治が宗教的規範に従った理想的な社会は実現したことがない。

イスラームはその草創期においては、特定の政治的権力構造が未発達という状況下で、まずは純粹に「新興宗教」として発生した。しかし、間もなく創始者ムハンマドが生まれ故郷のマッカからマディーナへ移住（ヒジュラ）し、そこで新たに教団を立ち上げる事態に直面した際に、縁のない新たな土地で信徒の生存を可能とし、さらに信徒の共同体ウンマを維持していくために、創始者の指揮のもとで社会の統合を図る必要性に迫られていった。移住後の新興集団はマッカの未熟な政治的商業的勢力に対抗して正面からの挑戦を余儀なくされたために、やがてムハンマドと信徒集団はマディーナで成立した新しい共同体を率いてアラビア半島を政治的に統一していくことになる。

イスラームが宗教共同体「ウンマ」を中心とする政教一致的な理想をもつ宗教となつていった過程には、歴史的だけでなく教義的な必然性もみられる。クルアーンには「人間」を、社会性をもった自然な存在として包括的に把握する思想が存在しており、人間の精神生活や霊的側面のみを宗教の対象として重要視することはない。クルアーンにみられる神の命令も、ハディ

イスから得られるムハンマドの指導も、精神生活、日常生活、社会的活動から政治や国際関係、経済活動などにいたるまで、人間にかかわるすべての事態を対象として展開されている。信徒は日常生活こそを修行の場として宗教を生きなければならぬのであり、言い換えるとイスラームは単に「信じられる」だけでなく「生きられる」宗教なのである。

その草創期から宗教教義を基盤とした政治性・社会性を構築し、宗教そのものを構造的に政治的支配の大義名分として用いてきたイスラームにおいては、宗教の「公共性」こそが「神の正義」だと考えられてきた。この大原則に基づけば、大規模な伝播の過程で生じる地域的民族的な固有性との確執は、何ら問題とはならなかった。創始者である預言者ムハンマドの死去から一〇〇年もしないうちに西アジアからヨーロッパまで広がったイスラームは、基本的な教義と儀礼（六信五行）を遵守しさえすれば、各地の土着の習俗や民間信仰の伝統と融合することを、あるいは伝統文化と共存して地域性のある信仰形態を形成することを、いとわなかった。このような柔軟な多元性と世俗性が、イスラームの驚異的な伝播を助けたのである。

コメント

津城 寛文

武藤は、「内的・外的」「利他的・自利的」という二つの軸を交差させて、宗教間対話の四象限図を導くという、モデル的な作業を出発点として、四つのタイプの宗教間対話が、「公的領域」一般とどうかかわるか、と設問した。一象限、三象限、四

象限が、宗教性と公共性のどちらか、あるいは双方を欠くのに対して、二象限は双方を実現し得るタイプである、というのが、本パネルの課題設定に即した結論である。これについてコメントータは、このタイプは、教義的には宗教性を表出し得ないが、儀礼という形で宗教性、超越性、聖性、「他界」性を直接表出できること、しかしそこで表出されるもののリアリティを見る視力がない研究者には、これは一象限と区別できないだろうことをコメントした。

昔は、総動員体制期の経済が、いかにして統制し得たか、その自覚的な思想を当事者として展開した、難波田春夫の思想の再検討を中心にした。ヨコの領域「家・郷土・国体」のうち、私的領域および民俗社会に重なる家と郷土が、神話的な根拠を持つ国体に包括されたことで、政治が全経済を統制することを可能にした、と分析した。これについてコメントータは、神話には統治の正統性を語る「政治神話」のほかに、自然界を語る「自然神話」があり、さらには身近な人間関係を語る「生活神話」「ファミリー・ロマン」もあって、神話という、「他界」を語る要素は、政治的動員の根拠としても、あるいは生活世界を擁護する根拠としても機能し得るのではないかと、コメントした。

保呂は、ヒックの宗教多元主義の理論と、それに基づく社会実践を再検討し、理論的には、多元主義が前提とする「実在」そのものが多様なのではないか、実践的には、原理原則が先鋭化しないソフトな問題には役立っても、最前線では役立たないのではないかと分析した。これについてコメントータは、宗教

的な価値世界には、ヒックが要請するような究極の「实在」ばかりでなく、さまざまな超越の度合いが信仰されてきて、理論的にも実践的にも、その遠近を考慮すべきではないか、とコメントした。

塩尻は、イスラームがもとも政教一致的な信仰体系であることを概説したうえで、現実には、イスラーム社会はほぼ世俗的な世界で、理想的な政教一致は実現したことはないこと、また現代の国際世界の問題にもなっているイスラーム原理主義は、歴史的に公共性を得たことはなく、ウンマ全体から見れば私的領域の私的行為にすぎないと、理想と現実を浮き彫りにした。これについてコメントータは、いくつかコメントしたのに加えて、イスラームの公共性がウンマ全体で実現するということは、究極の民主主義の可能性を示唆するのではないかと考えた。

質疑では、(一)「仏」への言及がないのはなぜか、(二)全世界ということならばマンガラへの言及があってもいいのでは、(三)宗教や文化の多様性について、相対主義が批判的に用いられるが、多元主義とどう違うのか、(四)宗教間対話には教団の代表しか参加できず、私的な宗教者が個人として参加できないことをどう考えるか、などの質問があった。それぞれ、(一)仏教研究者が入っていないが、究極の「实在」の表現として当然考えられていること、(二)多元主義が価値語、相対主義が批判語になっており、用語の選択はその行使であること、(四)募集する側のテーマがそういう教団組織を前提としている

と当然代表者が出てくるが、個人単位の参加を募る集まりであれば、個人が参加する例があること、と応答された。

パネルの主旨とまとめ

津城 寛文

宗教の多元性・多様性は事実の記述であり、宗教多元主義は規範の提案である。多元性・多元主義は、宗教・宗派相互の間で考えられることが多いが、それぞれの宗教・宗派の内部にも、一枚岩でない多様性、多元性がある。この内的・外的な多元性が、こちらもやはり多元的な社会の中でどのような公的機能を果たすか、というのが、このパネルの問題意識である。

われわれは、公的領域の多元性を踏まえ、公共宗教論をサブテキストとして、多種多様な宗教現象を包括的に扱うことで、宗教・宗派を超えた、それらの個別の相互関係をも超えた、全体としての宗教を視野に取めた議論を目指している。

サブテキストとなる公共宗教論は、代表者の『「公共宗教」の光と影』（春秋社、二〇〇五）、『社会的宗教と世界的宗教のあいだ——見え隠れする死者』（世界思想社、二〇一一）で展開された三つのスキームを叩き台とする。

一つめは、宗教・政治・文化の三領域の相互動員による、六つの公共宗教のモデル化である。すなわち、政治による宗教の動員（政治の宗教化）、政治による文化の動員（政治の文化化）、文化による宗教の動員（文化の宗教化）、文化による政治の動員（文化の政治化）、宗教による政治の動員（宗教の政治化）、宗教による文化の動員（宗教の文化化）の六つが提案される。

二つめは、この六つの諸タイプが、公的領域（国家、政治社会、市民社会、および民俗社会の五つ）に展開する、三〇のタイプの公共宗教のモデル化である。

三つめは、こうした社会領域での宗教の展開に、他界（超自然、超越）がどうかかわるかをモデル化したものである。

諸宗教は、私的領域を含む六つの「社会」的領域で、それぞれの順逆の機能を果たす。他方、宗教一般は、超自然や超越性など、いわば「他界」的領域がかかわってくるという、他の文化と最も異なった独自性がある。この二方向の捉え方を前提として、各発表者たちは、それぞれの研究対象、研究方法が限定されたものであることを自覚しつつ、「社会」全体、「他界」全体の中の位置付けを確認する。

宗教の多様なタイプ、社会領域の多元性、「社会」と「他界」の多様な関係性への配慮は、宗教学全体としては実現されているが、個々の研究は、方法や対象を限定せざるを得ないため、全体性が失われるのは、不可避ではある。ただし、自他の研究の限定性を自覚し、全体の中でのそれぞれの立ち位置に気づいていることは、つねに可能である。そのための工夫として、諸宗教が展開する社会的、他界的な場を、可能なかぎり拡げる仕掛けを作っておきたい。三つのスキームは、その一つの試みである。

各発表者は、こうした前提を踏まえて、緻密な調査と慎重な分析により、それぞれの宗教現象をインテンシヴに研究しつつ、対外的にはエクステンシヴな視野を開くという、複眼的な作業を同時並行する。

総力戦下の宗教系大学・専門学校における

「理念」の変質

代表者・司会 江島尚俊
コメンテータ 柴田泰山

靖国神社事件以降の上智大学はいかに総力戦体制に対応したか

ケイト・ワイルドマン・ナカイ

大正二年、イエズス会によって創立され、昭和三年に大学令で大学に昇格した上智大学は、戦前における唯一のカトリック系高等教育機関（男子向け）であった。プロテスタント系大学より創立がかなり遅れ、プロテスタントとカトリックの間の対話がありなかつた時代に、上智大学は、プロテスタント系大学と共通の問題を抱えながらも、概ね孤立的にその問題に対処し、自分なりの道のりを歩んだ。

プロテスタント系大学との違いの一つは、学校における政教分離に関する国家の方針に対する姿勢である。大学創立者が来日したのが、文部省訓令第十二号発布（明治三三年）の十年後であったこともあり、上智は、プロテスタント系学校が訓令をめぐって経験したトラウマを避けることができた。プロテスタント宗派に対して強い競争意識を持っていた大学創立者は、宣教師として、より「正しい」キリスト教世界観を日本思想界に伝える使命感に駆られてはいたが、初めから教育における政教分離原則を受け入れ、公然たる宗教的行為やキリスト教に関する科目を教育現場から取り除いた。「布教学校」と違い、「学校

の範囲内には宗教教育がなく、共同の礼拝も如何なる種類の宗教的修業もなく、神学上の課題もなく教会史的、教義史的、キリスト教道徳的、教会法的諸問題に関する講義もない」と社会に対して自慢したこともあった（『上智大学創立式拾五年記念』昭和十三年）。

しかし、国家の政教分離政策とは順調に歩調を合わせた反面、上智のイエズス会士は日本文化、特にその「精神的」要素に対応するに当たっては、躓き、辛い経験もした。神社参拝や神道と何らかの関連を持つと思われていた国家式日の儀式などと距離を置くよう努め、この懸念は、昭和七年に靖国神社非参拝事件に進展し、社会的な波乱を起こした。大学は大きな打撃を受け、その存続さえが危ぶまれた。ところが、この事件を契機に事態は新しい展開を見せはじめた。神社参拝をめぐる問題の解決を探る中で、カトリック教会は参拝を宗教的行為ではなく、愛国心や忠誠を表すものとして解釈するようになった。この転回を踏まえ、上智大学は入学式などに明治神宮への参拝を導入した。また、東京の大学の中で先陣を切って、式日に教育勅語を奉読するようになった。大学の指導者はイエズス会の教育伝統が精神訓練に重きを置くことと、当時の「精神動員」に対する期待を微妙につなぎ合わせることもあった。日本文化や歴史の研究に真剣に取り組む兆しも着実に見受けられる。

その兆しの中でも、二つの動きは特記に値する。一つは日本文化に関する西洋語（主にドイツ語や英語）の学術雑誌『モニュメンタ・ニポニカ』の創立（昭和十三年）であり、もう一つはキリシタン文化研究所の設立（昭和十四年）である。二つの

営みにはいくつかの共通点がある。両方とも学外（そしてカトリック信者以外）の研究者の参与を広く求めようとし、姉崎正治や村上直次郎のような日本の学界を代表する学者の協力を得ることができた。『モニュメンタ・ニポニカ』に掲載された論文の範囲はより広がったが、キリシタン文化研究所の核心テーマである十六・十七世紀の日本におけるキリシタン史も基本研究分野として据え置いた。「キリスト教史」よりも「キリシタン史」に焦点を置いたことは、趣旨は布教ではなく、学術研究であることを表明すると同時に、「キリスト教史」を日本史のなかに取り込む意味も持っていた。

このように、一九三〇～四〇年代は、上智大学にとって、日本精神、文化、歴史の中におけるカトリック系大学としての自らの位置を捉え直す時期になったのである。

護法から国益へ

——総力戦体制下における大正大学を中心に——

三浦 周

国内外のあらゆるものを資源化し動員しようとする総力戦体制を近代国民国家の必然とみる動員史観においては大学もその例外となり得ない。この動員を可能とする大学における理念の読み替えについて、仏教系大学である大正大学を例に検証する。

現在、大正大学公式サイトには創立時よりの建学の理念として「智慧と慈悲の実践」が掲げられている。だが戦前の刊行物等にこの文言はみられない。ただし、これは創立記念式典にお

ける初代学長澤柳政太郎の式辞中の「大乘仏教的精神」に拠ると『五十年略史』（二九七六）は指摘する。同じく校章の説明において、大正大学は「インド仏教研究の叢林である那蘭陀寺」の再現とされている。典拠は文部省教学局発企二三号への答申「校旗制定由来」であり、その制定は創立記念式典前夜の一九二六年一月五日とされる。公式サイトの言葉を借りれば、これらがユニバーシティ・アイデンティティである。

しかし、大正大学には忘れられた建学の精神が存在する。一九四一年一月一八日の総務会で承認された「本学綱領」（以下、綱領）である。ここでは「皇道の大義と聖徳太子の仏教精神に基き正法護国の本領を發揮すべし」を建学の精神としている。

この綱領は信条・建学の精神・学風・日常生活の本体の四条からなるが、すべて「べし」と結ばれる。この助動詞は「〜ねばならない」といった義務の意味で解釈するのが妥当だろう。ここで正法護国の本領發揮を命令・強制するのは皇道の大義・聖徳太子の仏教精神という規範である。この規範を絶対的・普遍的とするならば、そのとき大正大学の理念は読み替えられたといえよう。那蘭陀寺に皇道・聖徳太子は存在しない。

つづいて、この読み替えを学生の所感・教員の意見という観点からみてみよう。『大学教授評判記』（一九三五）には学問と信仰の乖離に悩む学生の姿が描かれている。一方、一九四二年に大学当局が教員に下した「五ヶ条の諮問」への答申をみると、ほとんどの教員が学問と信仰を矛盾するものとは捉えていない。「講義内容が信仰を基本とすべきものにして単なる学事に終わるべきに非ず」といった意見は、綱領の「学解に精進し

て時勢の認識謬らず無我の信念に立脚して仏道の実践に努むべし」（日常生活の本体）によって理解される。つまり、空理空論でない学問は、実践を伴い、時勢の認識を謬らない。こうした学問の教授は教育により「大東亜の盟主たる日本の将来を担うに足る人物を養成する」のである。

こうした読み替えは乖離した学問と信仰の再統合を意味し、それは寺院に役立つ仏教であると同時に国家に役立つ仏教でもある。いわば実学としての仏教といえよう。そして、これこそが皇道仏教・戦時教学とされるものではないだろうか。

この理念の読み替えは実学としての仏教の実際として中野隆元の伝道学が挙げられる。ここでは標準語の指導がおこなわれていた。中野は「現時局下に於て日本僧侶たるものが外語（英語や馬來語迄語れても）が出来ても日本語が自由に正確に語れず、思想発表の文章も出来ざるようではならぬ」とするが、文中、国語・標準語・日本語を使い分けている。これは日本語を国語としない日本語話者を想定しての区別であろう。つまり、大東亜共栄圏における皇道仏教の布教を念頭に標準語指導がおこなわれていたのである。

以上、大正大学における理念の読み替えをみたが、こうした言説は仏教史に還元される際、被虐史観を生じさせやすい。仏教系大学の設立も含め、近代における日本仏教の諸活動は諸宗同徳会盟の八ヶ条の課題（一八六八）に即して展開している。その第一条で王法仏法不離之論と自身をナシヨナル・アイデンティティとして規定した以上、護法という観点からすれば、読み替えは皇道仏教は自己実現である点を忘れてはならない。

総力戦体制下におけるプロテスタント系神学校の変容

齋藤 崇徳

本報告の目的は、戦時期における日本基督教団の神学校について検討することを通じ、宗教教師養成機関としての神学校が総力戦体制下においてどのように位置付けられていたのかを明らかにすることにある。ミッシヨン・スクールなどの多くのキリスト教主義の学校とは異なる役割を持つと考えられる、教師を養成する神学校が何のために存在するものとされたのかという点に着目する。

結論から述べれば、多数存在していたプロテスタント系の神学校は、戦時期に日本基督教団の成立を可能にした「統合」という思想と同じように「統合」されることを通じて、戦時下日本「唯一」のプロテスタント教会と制度的に結合し、ひいては当時の国家の体制に直接貢献可能なものとして意味づけられ、そこで養成される教師もこの意味づけと同じように考えられたということである。ここでは、神学校という制度とその理念および教師像がその体制に適合するように「読み替え」られたと言える。

一九四一年に成立した日本基督教団は、多数のプロテスタント教会が戦時下において合同することで成立したが、同じようにそれら教会の神学校も日本東部神学校、日本西部神学校、日本女子神学校に統合された。神学校の統合は日本基督教団の統合において重要な要素であると同時に「時局」に適合するものだと認識されており、このことよってミッシヨン・ボードの影響から離れた神学校と日本の教会との関係性が成立したとさ

れた。

それら神学校における理念は「日本基督教」と表現されるものであり、三校の目的として「教育ニ関スル勅語ヲ奉戴シ日本基督教神学ニ基キ基督教ノ教師ヲ養成ス」という文言が掲げられていた。その理念に従い、統合された神学校においてはとくに「日本」を学ぶこと、「国体の本義」などのテキストにより「日本精神」や日本の国体について学ぶことが強く求められていた。このことは、従来の欧米的であるとされたキリスト教神学校像とは異なる、外国教会から独立し「大東亜」のためにも日本の教会との繋がりを保つものとされたということの意味する。

統合された既存の諸神学校は基本的に協力的な態度をとり、例えば日本東部神学校の母体となった日本神学校もそうであった。ただし他方で、日本基督教団に協力的でありながらも独自の論理を構築することによって独立を保った同志社大学神学科や、その「日本化」に抵抗し廃止した中央神学校など、排除と言い得る事例も存在した。

神学校の理念が「読み替え」られたと同時にその教師像も変容した。国民の「精神」や「思想」の教化を通じて社会全体に奉仕する者としての教師という考え方が主に国家によって提示された。それは「宗教人」として当時の社会に適合的な日本人をつくっていくこと、および、「思想戦」として提えられた戦争において国民の精神を指導するというものであり、そしてこのような期待された役割はキリスト者たちにも受容された。

一九四四年に日本東部神学校と日本西部神学校が統合し、日

本基督教神学専門学校と日本基督教女子神学専門学校の体制になったが、この時期には大きな機能を果たすことはできなかったと思われる。戦後には東京神学大学となり再び教会と学校との繋がりが強調されていく一方で、分裂した教派による神学校も作られていく。

総力戦体制下に成立した構造は戦後変化していったが、戦時下において日本社会独自の、日本社会のための公の教会、さらにそれに貢献する神学校という構造が成立したことは確かであり、そこでは宗教教師の養成を行う神学校特有の体制に貢献する回路が開かれていたと言える。

コメント

柴田 泰山

このパネルは近代における大学と宗教の関係性を、さまざまな角度と視座から説明しようとする「シリーズ大学と宗教」の第二巻、『戦時日本の大学と宗教』（以下、本書と呼称）を受けた内容で、以下の個々の発表が行われた。

ケイト・ワイルドマン・ナカイ氏は「靖国神社事件以降の上智大学はいかに総力戦体制に対応したか」というタイトルで、戦時下における上智大学がどのように「日本精神」を受容し、かつその受容にともない大学内の理念を変容させていったかということを、さまざまな資料をあげて説明を行った。三浦周氏は「護法から国益へ―総力戦体制下における大正大学を中心に―」というタイトルで、大正大学における教授陣の発言などを通じ、戦時下の日本仏教が目指した皇道仏教が、日本仏教の自

己実現の姿であるとともに、戦時下に日本が敵対視していた西洋はまさに幻想であり、またその幻想を対象化した日本も幻想の東洋の中にある存在であると指摘した。齋藤崇徳氏は「総力戦体制下におけるプロテスタント系神学校の変容」というタイトルで、戦時下におけるプロテスタント系神学校が、激変する時代の中でいかに自己の存続を図ろうとしたかということ、プロテスタント系神学校という教師を養成し研究を行う高等教育機関の内部の変化を通じて説明を行った。

これら三発表は、戦時中に宗教系大学がどのような経緯のもたでいわれる総力戦体制という時代の潮流に自らを迎合させていったかということが主題であり、三氏ともに「読み替え」という言葉をキーワードとして「大学の自己変容」を指摘したものである。

そこで柴田から三氏に対して共通の質問として「何が、なぜそしてどのように読み替えられたのか」という質問、および「昭和二十年八月十五日以後、その読み替えはどうなったのか」という質問を行った。また個別な質問として、ケイト・ワイルドマン・ナカイ氏には「戦時中、国内のカトリック教団は、「天皇」の存在をどのように考えていたのか」および「その天皇観を、ミッション・ボードをはじめ他国のカトリック勢力はどのように見ていたのか」を問うた。三浦氏には「皇道仏教は日本仏教の自己実現というのであれば、もともと全一的思想である華嚴的な世界観の性格が色濃い日本仏教にとって、この国の仏教史のひとつの極点である戦時中の天皇帰一論は当時の日本仏教の理念と理想の自己実現であったと言い得るのか」およ

び「幻想の西洋を敵対視することで描かれた幻想の自国が日本ならば、その中でこの天皇帰一論における「天皇」は一体どのような存在なのか」について質問した。斎藤氏には「戦時中のキリスト教における理想的な宗教教師像とはどのようなものであったのか。また戦時中、キリスト教はこの国でどのような宗教であろうとしたのか」、および「発表中に「日本化」という表現を用いているが、その実体は何であり、また今もなおこの「日本化」の実体が日本の本質なのか」という質問を行った。

戦時下という時代を、どのように理解するかという問題はこれからも続くであろう。近年の指摘のように戦時下は特殊な時代でも荒廃した時代でもなく、日本が近代化を進めていくなかでたどった現実であり、そして事実である。このパネルで問題になった「読み替え」という行為は、そのまま戦時下において全一なる存在論的根拠とされた「天皇」を、神仏の理念のもとで教育を進める宗教系大学および専門学校がどのようにして受容しようとしたかという痕跡であり、ここにこそ近代の象徴的存在としての「天皇」が、ひいては日本の全歴史を貫く目的論的理性たる「天皇」が、その姿を如実に現しているのである。本パネルが問うたことは単なる歴史の一コマではなく、語ることでできない日本の歴史の本体であり、またそれは日本そのもののなかもしれない。

パネルの主旨とまとめ

江島 尚俊

本パネルは、『シリーズ大学と宗教Ⅱ 戦時日本の大学と宗教』（二〇一七）に掲載された論稿に基づき昭和前期の宗教系大学・専門学校における「理念」の変質について明らかにしていった。なお、各発表者は以下に示した総力戦体制の特徴を念頭に置きながら報告を行った。

体制内のあらゆるものを効率的に動員しようとする変革せしめる。本パネルでは総力戦体制のことを「動員を至上目的とした体制」と定義し、この体制下では変革以前から存在したものに對し、強制動員を正当化するための「読み替え」が行われると設定した。ここでの「読み替え」とは、総力戦体制にとつて有効かつ有益であるよう、既存の制度や組織、習慣等に新たな意義づけが施される、または、新たな意義を見出し、いく実践を意味するものとし、総力戦体制下において宗教系の大・専門学校がどのように「読み替え」られていったのかを検証した。具体的対象として、上智大学・大正大学・キリスト教系専門学校を取り上げながら、従来保持していた「理念」（建学の精神や設立意義、教育方針等）が「読み替え」られていった過程や背景を、学内資料・教団内資料から明らかにした。

【ナカイ】昭和七年の上智大学靖国神社非参拝事件は、国家・宗教・教育が衝突した場の一つとして知られる。事件をきっかけとして大学およびカトリック教会は神社参拝を非宗教的行為として受け入れたが、その「読み替え」と合わせて、それ以降上智の指導者はどのように総力戦体制に対応していったのだら

うか。本報告では、彼らが情勢を受け入れつつ自己の理念を追求する新しい道を見出していった足跡をたどった。

【三浦】学生（宗門子弟）の資質の変化を（自由主義的）とし（愛宗護法）の退潮とみなした大正大学では、昭和十五年、綱紀肅正を目的に「本学綱領」を制定する。当時の国策（国体明徴・教学刷新）に強い影響を受けながらも、同学にとつては建学の精神を明文化した最初の綱領であった。近世以来の僧侶養成機関を母体として誕生した大正大学は、国家に対し社会に対し自己をどのように位置づけたのだろうか。本報告では、総力戦下で新設された皇道仏教研究所・東亜学科の事例も取り上げながら、大正大学における「理念」の変質を検証した。

【齋藤】本報告では、戦時期における日本基督教団の神学校の検討を通じ、宗教教師養成機関としての神学校が総力戦体制下においてどのように位置付けられていたのかを明らかにする。それまで多数存在していたプロテスタント系の神学校は戦時期に統合されることを通じて、国家体制に直接貢献可能な存在として意味づけられると共に、そこで養成されるべき教師の性格も変化したことを報告した。

コメントータとして柴田泰山氏を迎え、本書の位置づけとともに、発表者との質疑応答を行なった。

歴史社会学者山ノ内靖によると、総力戦とは近代という時代の破綻ではなかった。それはむしろ近代の必然であり、かつ、現代への通過点として位置づけられることを主張している（山之内靖『総力戦体制』二〇一五）。この主張に立脚すれば、総力戦体制下において生じた変質を明らかにしていくことは、近

代および現代をも再考していくことに繋がっていく。曲がりなりにも明治期において、教育、学問、宗教は近代的な独立領域として制度的な確立をみた。それらは総力戦体制下において如何なる現実を迎えることとなったのか。本パネルでは三者の報告を通して、近代、そして現代とは何かという大きなテーマへ接続していくことを議論した。

仏教における〈教化〉の諸相——近世から近代へ——

代表者 岩田真美

コメンテータ 谷川 稷

司会 星野靖二

近世における東本願寺僧侶の教化活動

——加賀藩領を事例に——

芹口真結子

近世期の教化活動をめぐっては、僧侶による活動の内実や教説の内容を分析した研究、教化活動をめぐる宗派内・諸宗教間の対立を検討した研究の蓄積がみられる。また、本来、教化活動を行うことが容認されていなかった俗人による活動に関する分析も進められてきている。他方、仏教教団による教化活動の取締に関しては研究が少ない。そこで、本報告では、近年飛躍的に進展している近世仏教教団の組織編成に関する成果を踏まえ、東本願寺教団（以下東派）による教化活動の規制方針を確認し、その上で、加賀藩領を事例に、藩権力・教団双方による僧侶の教化活動の取締と、教化活動の実態について検討した。

東派本山では、享保七年（一七二二）に出された制条によって、徘徊する僧侶の排除を目的に、原則として近隣寺院同士の間で結合体である組合を単位に教化活動が規制された。以後、東派では、この享保七年の制条を踏まえた触が複数回流されていることが確認できる。なお、教化活動の取締自体は、実際には組合を統括する触頭の裁量に任せて展開しており、その地域独自

の慣行も継続する余地が残されていた。

加賀藩領の事例においては、まず、加賀藩領で布達された教化活動の取締に関する法令の傾向について分析した。加賀藩領では、一七世紀半ばから夜法談や旅僧（他国僧）法談の禁止の条項が、一八世紀末から在家法談の禁止の条項が見出されるようになる。取締の実務は、触頭寺院に一任していた。しかし、東派寺院の事例から、藩側は一八世紀末以降、触頭寺院による取締に介入を試みていく。寺院側は、触頭―組合による法談僧の監視強化を行うなど、藩による介入を一旦は回避するものの、最終的には藩寺社奉行所が教化活動の取締の実務に介入することになった。藩側がかかる動きを見せるようになるのは、取締から逸脱した活動が広く展開していたためである。

続いて、同じく加賀藩領の事例を通じて、法談僧による活動の特徴を分析した。また、取締から逸脱した活動の事例について取り上げた。前者については、まず加賀藩領には越中国の寺院僧侶も来訪して教化活動をしたことを述べた。次に、一年のうち、かなりの日数を法談の執行に費やす僧侶の存在に注目し、いわゆる「説教者」という存在はこうした僧侶を指すと想定できると指摘した。後者に関しては、まず、旅僧による法談を望む門徒がいたことを紹介し、次に、大玄一件を検討した。

大玄一件は、法談僧の身元保証をする触頭寺院の添状が偽造されていたことが露呈し、富山藩領・大聖寺藩領の僧侶による座敷法談の禁止と、藩領内の全ての真宗僧侶による法談を藩寺社奉行所へ届け出ることが義務づけられる契機となった事件である。本一件を介し、触頭寺院による身元保証が上手く機能して

いなかっただことを示した。

最後に、本報告をまとめた上で、近世期の教化活動の展開めぐっては、領主・仏教教団双方における取締の展開とともに、民衆側の動向も合わせて検討していく必要性があることを指摘した。また、課題として、加賀藩領における取締の展開が信仰の場を与えた影響、藩政の動向を組み込んだ分析の必要性、他宗派における事例の解明と比較検討を行う必要があることを挙げた。

明治一〇年代の仏教演説における教化の諸相

星野 靖二

本発表では、明治一〇年代の仏教演説に焦点を合わせ、特に和敬会における仏教演説において池田英俊のいう「知識人教化」という意図があったことを示し、かつそれがどこまで実践されたのかを検討した。

和敬会は、大内青巒を発起人代表として一八七九年に結成された、諸宗派協同の仏教結社の先駆である。設立に際しての目的は、むしろ会員同士の相互交流にあったようであるが、一八八一年九月にはじめて非会員も参加できる「仏教演説」の会を青松寺で開催し、以後これを定期的に開催していくことになる。大内青巒は「和敬會佛教演説開場の旨趣」（『明教新誌』一〇〇七、一八八一年九月六日）において、知識人を主な対象とし、講義でも説教でもない「演説」という手段を用いて「仏教の理趣を簡単に布演」とするという知識人教化の企図を明確に述べている。

これについては以前論じたことがあるが（星野靖二「近代日本の宗教概念」有志舎、二〇一二年）、本発表では仏教演説の地方での実践の様相について検討した。明治一〇年代の「仏教演説」は、キリスト教への対抗を一つの梃子として日本各地で行われ、地域で結成された各宗協同の結社がその担い手となることがあった。和敬会については、その後各地で支会が結成され、講師の派遣など仏教演説の実践を通して東京の和敬会と関係を結んでいたのである。

その一つである九州和敬支会は一八八三年頃に結成された。幹事の加藤恵証は、肥後の本願寺派の僧侶であり、早い段階で和敬会の会員となっていた。加藤自身仏教演説の名手として知られ、この時期和敬会派遣の講師として、日本各地を巡廻して演説している。

同会の会員規則と幹部の心得書が残されているが、目的として知識人教化を掲げる一方で、組織としては既存の寺と僧侶に依拠していたことが窺われる。同会は一八八三年の四月から一〇月にかけて、やはり仏教演説の名手として知られた神原精二を和敬会から招請して巡廻演説を行っており、二〇〇回弱の演説会を通して四万人以上が会に加盟したと報告されている（『明教新誌』一五八八、一八八三年一月一〇日）。他方で、報告記事から窺えるのは、聴衆の多くが現地の僧侶たちによって動員された檀家たちであったということであり、知識人教化という企図は企図として、実践的には排耶意識を梃子として、既存の仏教徒集団にその紐帯を再認識させるように機能した面があったように思われる。

和敬会の終焉はわかっていないが、明治一〇年代末には各宗協同の興学布教路線の行き詰まりが指摘されており、明治二〇年代の初頭には実質的な活動は見られなくなる。しかし大谷栄一が指摘したように、仏教結社の活動は、端的には反省会と『反省会雑誌』（創刊一八八七年）に見られるように、特に出版活動を通じて明治二〇年代においても盛んに行われていた。あり、そこで活動の担い手となっていたのは僧俗を問わない仏教青年たちであった。明治一〇年代における仏教演説は、仏教を知識人に対して知識人の理解できる言葉で説明しようとする試みであったが、それは同時にそこで説かれる「仏教」とは何かという問いを提示してしまうことにもなる。明治二〇年代における仏教結社の出版活動は、その試みと問いを引き受けたものであり、更に言えばその延長に「新仏教」や「自由討論」が立ち現れてくることになる。それは知識人教化の企図の一つの帰結ではあったが、ここでは加藤恵証や神原精二が繰り返し強調していた、「仏教の理趣」を説く演説はあくまで方便であり、真の仏教を学ぶためには「有縁の法門」や「有縁の寺院」に依る必要があるという感覚は失われてしまうことになるのである。

明治期の妙好人伝と女性教化

岩田 真実

本報告では仏教の庶民教化を知る上で重要な資料である『妙好人伝』を検討する。ここでは明治期に出版された代表的な妙好人伝の一つである平松理英編『教海美譚——一名新妙好人

伝』（第一篇）令知会、一八八六年、「第二篇」香雨室藏、一八九一年（以下『教海美譚』と略す）を取り上げた。そして、女性妙好人に焦点をあて「女性と仏教」の関係に注目しながら、明治期の妙好人伝をめぐる「教化」の構造を検討した。

まず「妙好人」という語は、善導が『観経疏』「散善義」において念仏者を讃えて称したことに由来するが、今日では念仏者の中でも真宗の篤信者に対する特別な呼称として用いられている。このような概念が定着し始めたのは近世後期以降であり、真宗の篤信者の伝記および言行録が「妙好人伝」と名づけられ、出版されたことに始まる。

『教海美譚』の編者である平松理英（一八五五—一九一六）は大谷派の僧侶で、明治期には同派の寺田福寿らとともに「仏教講談会」を設立し、また本願寺派の島地黙雷の勧めで「令知会」に入会するなど関東を中心に教化活動に力を入れていた。『教海美譚』第一篇も令知会から発行されており、本書は明教社、鴻盟社、哲学書院などでも販売されていた。妙好人伝の出版に仏教結社の活動が関わっていたことは注目すべきであろう。また『教海美譚』には近世には見られなかった新たなタイプの妙好人が登場している。本書に収録された妙好人は合計五二名であり、うち女性は一五名であった。女性妙好人を大きく分類すると、①政治家・官僚の母や妻―三名、②坊守・寺族女性―四名、③商人の妻や娘―四名、④その他―四名となる。すなわち①には群馬県令であった夫（楢取素彦）と共に仏教結社「酬恩社」の創設を支援し、関東での真宗布教に尽力した吉田松陰の妹「杉希子」（楢取寿子）、宮内省官僚の長崎省吾の母で

築地善永寺の「女人教会」の活動を支援した「長崎政子」、②には女性の布教者を目指して宗学や英語などを学び、アメリカへの留学を目指していた大谷派寺族の「滝川寿子」、本願寺派の小野島行薫が創設した「酬恩社」の活動を支援した行薫の妻（坊守）の「小野島和佐子」、③には夫（田中正右衛門）の没後に北海道屈指の船問屋の事業を一手に引き継ぎ、築いた資産で大谷派函館別院の再建を援助した「宮島いく子」、④には西本願寺の内命を受けて三業惑乱の収束に尽力した在家信者の「宮崎妙順尼」らがいる。妙好人は僧侶たちの長年の教化によって育まれ、真宗の盛んな地域から生まれることが多いが、本書では北海道や関東など当時真宗の教えがあまり広まっていなかった地域において教化活動に関わった女性たちが取り上げられていた。

近世社会における真宗は教団の基礎を農村に置いていたこともあり、妙好人の過半数が農民であった。しかし、明治期の『教海美譚』には農民や貧困者は少なくなり、上流階級の婦人たちが登場する。また近世にはあまり見られなかった関東在住の妙好人が多数紹介されていた。その背景には、明治以降、寺檀制度の束縛も無くなったことで真宗の教えが広まってない地域での新たな信者獲得が課題となっていたこと、新政府を担う政治家や官僚たちが関東に移住するなか、その婦人たちを対象とした教化活動に力を入れていたこともうかがえる。他方で、近世においては在家信者による教化活動は幕府の宗教政策の基本を揺るがしかねない行動として警戒されていたが、『教海美譚』では布教活動に関わっていた在俗女性の話もある。本書が

出版された明治二〇年前後は仏教者による女子教育や婦人会の草創期にあたり、従来、男性僧侶にのみ認められてきた教化活動のあり様、教団内での女性の位置づけに変化がみられるようになったことが影響していたのではないか。そこには近世から近代への「教化」をめぐる構造の変遷がうかがえるように思う。

田中智学の日蓮主義運動における教化の諸相

ユリア・ブレナ

伝統的な日蓮の教えを近代的に再解釈し、独自にのみなおしたその思想体系を「日蓮主義」と命名した田中智学（一八六一—一九三九）は生涯その布教に励み、幅広い教化活動を展開した。日蓮の教義を広く社会に普及させるべく、在家仏教運動を開始した当初から、公開演説会や講演会、公園や街頭での野外布教、幻灯布教に加え、雑誌や新聞の機関誌などのメディアを駆使して教化を実践した。智学の日蓮主義運動は、活動拠点と教化方法、または、組織名と機関誌名を変えながら展開し、その教化の内容も次第に変わっていった。総じて言えば、明治期の活動は日蓮仏教の近代的な捉えなおしから始まり、日露戦争を契機として国体神話と交渉しながら、次第に宗教的なナショナリズムの主張が強まっていくのである。

こうしたなかで開催された長期講習会の本化宗学研究大会は、教化活動の具体的な事例として挙げられる。一九〇三年四月八日から一九〇四年四月二日までの一年間にわたって開催され、折伏重視の立場に基づく積極的な教化戦略の伝授とそれを

基礎づける組織教学の公表の場となった。そして、「日蓮主義的人物を作る」ことをめざし、智学の独自の宗教の価値観を、教育を通して学習者に内面化させるとともに、新しい時代の社会教化を担っていく人材の育成をめざしたこの長期講習会は、宗教・教育・教化が交錯した場でもあった。修了生たちはこの研究大会で身につけた教化のノウハウを、その後、様々な形で展開していくが、管長をはじめ日蓮宗各宗門（宗派）の運営や活動に関わる任務を任された者もいれば、日本国内、宗門内で活躍しつつ、教育や福祉事業、さらには海外布教に取り組み、より広く社会教化活動を行った者もいる。例えば、福祉事業に専念し、日本最初の私立救療施設「身延深敬病院」を設立した網脇龍妙（一八七六—一九七〇）がいる。また、インドのカルカッタ大学において講師として勤めるかたわらインド駐在の日本人に仏教を布教した木村日記（一八八二—一九六五）や日蓮主義に根拠づけられたアジア主義の理想を実現させるべく生涯にわたって精力的に大陸布教に取り組んだ高鍋日統（一八七九—一九五三）等の修了生の例も挙げられる。こうした修了生たちの活動は、智学における教化の位置づけを端的に表していると言える。すなわち、個人の内面的深化に宗教（信仰）が影響を与えるためには、社会的な感化力を国家と国民全体にまで持っていかなければならないとする智学の考えが、それぞれの活動を根拠づける基礎となったのである。

また、本化宗学研究大会の「副産物」として自活布教隊と牛乳店「醍醐館」の取り組みが特筆すべきである。自活布教隊は大会参加者の有志によって組織され、荷車をひいて雑貨販売の

行商をしながら布教活動を行ったが、こうした活動のさらなる展開は牛乳配達屋の経営に見ることができる。ユニークなのが毎日配達するビンにつけられた「乳暦」というピラで、道を説くとともに日常生活のミニ百科事典的な記事をのせた、いわば「小型日刊新聞」である。

さらに、研究大会終了後の新たな取り組みは、芸術による教化活動である。智学は新体詩や謡曲、歌曲の作詞、狂言、能、演劇などの劇作を自ら行っていく。大正期に入ってからには国民の感化を目的とし、国体の精神を養う「国性芸術」による教化を展開していく。また、昭和期に入ってからラジオ講演やレコード、実写映画といった教化メディアも活用していく。まさに、明治・大正・昭和、それぞれの時代に対応しながら教化方法を変えつつ、日蓮主義に根ざした国民道徳によって社会の改善をめざしたのである。

コメント

谷川 穂

かつて拙著『明治前期の教育・教化・仏教』（二〇〇八年）で示した「教化」の含意は単純で、明治政府の国民統合の回路として、近代学校「教育」と同時期に開始された教導職の説教を指して対比的に用いたにすぎない。明治前期の「宗教」者（僧侶）が、説教経験をへて、自宗派の僧侶養成機関を改革、世俗の学校経営へも参与していく様子に注目したので。だが本パネルに即せば、学校経営や教員兼務は「教育」でなく、そうした形の「教化」を有志や教団が意図したと位置づけなおされる。

法談（芹口）、通仏教的な演説と結社（星野）、妙好人伝という書籍による伝道（岩田）、講習会・学校・芸能・メディアなどあらゆる手段を使った思想運動（ブレニナ）という、方法や媒体が多面的に展開していくさまを描いた四報告の中には、教育はあくまで教化方法の一つとして収まる。

ただ、この多面的な展開を強調すると、何もかも「教化」であるかのように思われたのも確かである。「教化でないもの」との線引きや、各報告で扱う「教化」間の差異も明確化してほしい、との印象も残った。確かに、間口の広さと分析概念としての曖昧さが、「教化」研究の魅力なのかもしれない。実際、個々の事例は示唆に富んだものであった。

以下、各報告への論点提起を行う。芹口報告へは、法談僧を求める動きに関して、まず具体的な法談内容を明らかにしてほしいと感じた。だがより追究すべきは、門徒が法談能力によって自分の檀那寺の住職を評価するようになり、従来の檀那寺―門徒の秩序に影響を及ぼしたのか、といった点かもしれない。それは、明治期の宗教的社会的関係や教導職の説教活動へも、何ほどかつながっていくであろう。

教導職制下の説教をどう位置づけるかという論点は、明治一〇年代を扱った星野報告においても、おそらく避けて通れない。和敬会の仏教演説は、地域僧侶や信者の招きや支えによって実施された点で、芹口報告と密接な連続性をもつだけに、明治一〇年代の説教の歴史の意味（無意味）を知りたい。また、大内青巒による「説教」と「講義」の中間に「演説」が位置する、という語の用法は、当時一般的だったのかという点も気に

なった。

岩田報告は、明治期「女性教化」の特徴は上流階級の婦女を優先的対象にした点にある、と主張する。令知会の活動と密接に関わる『教海美譚』だけでそれを論じてよいか、という根本的な疑問も湧くが、女性も布教主体たれと勧奨した同書の記述がより注目に値する。女性への主たる教化内容は家の維持に専心せよ、というもので、結果的に女性を家の中に閉じ込めるものだからである。外での伝道とどう両立するのか、踏み込んだ考察があればと思う。

ブレニナ報告が紹介したのは、田中智学による種々の教化活動のパノラマである。門下生の事例を挙げ、教化のバトンの継受へ注意を向けた点も興味深かった。その点では、彼の教育観を知るうえで、一九一〇年に開始し長らく継続する仏教講習会にもう少し説明がほしかった。ただし思い浮かんだ問いは別にある。矢継ぎ早に活動を急ぐ智学にとって、『教化』活動が成功した」とはいったいどういう事態をさすのだろうか？

この問いを、四報告すべてに投げかけたらどうなるだろう。「教化」は本質的に「未完」、ゆえにそんな問いはナンセンスだ、との回答もありえるのかもしれない。だが、ある教化活動の影響は、何にいつまで着目してどうその「成功」「失敗」を論じるべきか、私はよく悩む。近世から近代へ、その「教化」の歴史を、諸相の列挙にとどめないつもりならば、無益な問いではないように思われる。

パネルの主旨とまとめ

岩田 真美

本パネルは近世から近代への仏教における「教化」活動に着目し、その広がりと思想的変容を検討することを目的とする。すなわち、幕藩体制下では仏教教団が自宗の檀家以外を「教化（キョウケ、キョウゲ）」することは基本的に許されなかったが、近世後期にはこうした状況も次第に変質していく。さらに明治維新以降、新政府が従来の身分制を廃止し、いわゆる寺檀制度の束縛も無くなったことで、「教化」なるものは新たな可能性を有するようになった。とりわけ明治初期において展開した、天皇中心の国家を形成しようとする大教宣布運動における「教化（キョウカ）」のコンテキストで仏教者は「三条教則」との関係において自らの教義を再解釈し、これを人々に広めようと試みた。天皇制国家の成り立ちにおいて宗教による「教化（キョウカ）」は不可欠なものであったとされるが（谷川稜『明治前期の教育・教化・仏教』思文閣出版、二〇〇八年）、当該期の仏教の「教化」に注目するような研究はいまだ少ない。一方で、近世・近代の仏教研究は、近年それぞれに大きく展開しつつあるものの、お互いに自らの時代区分のなかに留まっているくらいがある。そこで、ここでは両時代の研究成果を総合的・連続的に捉え、近世から近代への転換期において大きく変容していく「教化」という仏教的な「実践」を通して、当該期の日本の宗教世界を描き出したいと考える。なお本パネルは、科学研究費助成事業基盤研究(C)「近代移行期における日本仏教と教化」（課題番号16K02190）の中間報告として企画されたもの

のである。

パネルの各報告の概要として、芹口真結子は加賀藩領の東本願寺寺院を対象に、僧侶の教化が領主と教団からいかに把握されたのか、教化の実態を検討し、近世における教化の一端を示した。星野靖二は、明治一〇年代に行われた仏教演説に焦点を合わせ、そこにおける「教化」に考察を加えた。岩田真美は「女性と仏教」との関係性に注目しながら、明治期の妙好人伝をめぐる教化の構造を検討した。ユリア・ブレニナは、田中智学を中心に日蓮主義運動における教化の諸相を明らかにした。詳細については各々の要旨に譲るが、これらの報告に対してコメントータの谷川稜は、多様な教化の諸相が示されたが、「教化」とは何をどこまで含むのか、その概念を整理する必要があると指摘した。その上で仏教における「教化」の成功とは何か、それは内面にどう影響を及ぼすのか、ピリーフとブラクテイスの関係性を視野に入れることで「教化」の諸相の列挙にとどまらない新たな側面が提示できるのではないかと、「教化」研究の課題と展望を示した。

さらにフロアからも多くの示唆を得た。まず宗教における教化活動の変遷を検討するには社会との関係は切り離せないため、宗教と社会との関係から捉えるべきという意見。また近世から近代への仏教の「教化」の展開について、その全体像が見えにくいという指摘もあった。他方で、本パネルでは「教化」の重層性が示されたという意見があった。つまり、近代には国家レベルでの国民的な「教化（キョウカ）」と、檀家・門信徒向けの近世的な「教化（キョウケ）」が運動していた面があり、

そのような重層性が全体像の見えにくさにつながったのではないかと指摘があった。

以上、パネルを通して「教化」概念を再検討する必要性など、今後の課題が明らかになった。一方で、近代移行期における仏教の「教化」に注目することは、近世から近代への連続性と非連続性の問題、ひいては仏教の近代化とは何であったのかを問い直す、新たな視座につながるのではないか。本パネルによって、その可能性を提示できたことは大きな意義であったと考える。

多死社会における仏教者の社会的責任

代表者・司会 小川有閑
コメンテータ 林田康順

超高齢・多死社会に僧侶が求められるもの

小川 有閑

すでに高齢化率が二〇%台後半に突入し、年間死亡者数も増加の一途をたどる我が国は超高齢・多死社会といえる。そのなかで、これまで老病死を扱ってきた僧侶がどのような役割を果たしうるかを明らかにすることが本報告の目的である。

多死社会では様々な領域で課題が現れてくるが、ここでは認知症を中心とした高齢者ケアの領域を対象とした。対象選定の理由として、認知症急増への対応は喫緊の問題となっていること、看取り加算の導入等によって高齢者福祉施設での看取りが増加傾向にあること、福祉施設スタッフのバーンアウトが懸念されていること、また、社会実装を視野に入れた際に医療機関よりも僧侶との協働への垣根が低い傾向があることなどがあげられる。

そして、高齢者ケアに従事するケアスタッフの僧侶との協働へのニーズを探るため、ケアスタッフへのアンケート調査を二〇一七年五月から八月にかけて、関東地方の一〇施設（医療施設二、高齢者福祉施設八）の協力を得て行った。方法は留置式、自記式で、配票数三三八に対して、有効回収数三三三であった。質問紙の構成は大きく分けて、①スタッフが勤務する施

設での取り組みについて、②高齢者ケアの経験・考え方について、③僧侶との連携の経験・考え方について、④属性についてである。質問紙作成にあたっては、仮案の段階で、ケアスタッフ四名に質問紙への回答も含めたフォーカスグループインタビューを行い、その結果をふまえて看護研究の領域で用いられるケア態度尺度やバーンアウト尺度も採用することとなった。こうした質問紙デザインはスタッフ個人の経験・考え方・属性等を分析の変数とすることを念頭に置いたものである。本報告では、アンケート調査結果の単純集計から見えてくる特徴を四点到に絞って提示した。

「この一年間でケアを担当された入所者が亡くなられたことがありますか」という質問に七九%が「はい」と答え、死亡者の平均人数は七・三人であった。施設ごとでは、医療機関が八・二八名、特別養護老人ホームが七・三九名、老人保健施設が二・六五名となり、高齢者福祉施設、特に特別養護老人ホームでのスタッフの死別経験数が医療機関に匹敵することが明らかとなった。これは、本研究が高齢者福祉施設を対象とすることの妥当性を示すものでもあると言えるだろう。

次に「担当した入所者やその家族の中で信仰心をお持ちの方はいましたか」との質問に「はい」との回答が五七%、そこで「その信仰が本人の心の安定に役立っていると感じたことがあるか」と追加質問すると、「おおいにある」三四%、「すこしある」四七%と効果を認める割合が八割を越す結果となった。高齢者当事者やその家族にとって、信仰がポジティブに働くことが示された。

三点目として、「今までに業務として僧侶や寺院と関わった経験はありますか」という質問には「いいえ」が九三%と圧倒的であった。しかし、高瀬報告にあるように、僧侶との協働へのニーズは高いものがあり、現場のニーズと現実が乖離していることが明らかとなり、社会実装の必要性が示された。

しかし、一方、「僧侶や寺院との連携がうまくいくために必要と思われること」を「僧侶との日常的な交流」、「施設の理解」、「強引な布教・勧誘をしないこと」、「守秘義務の共有」、「その他」から複数選択してもらった結果、「強引な布教・勧誘をしないこと」が二二%と最多の回答となり、宗教者への「布教」のアレルギーがまだ根強いことも明らかとなった。今後、社会実装を目指すうえで、現場のニーズの把握と宗教者によるケアの有効性の証明および宗教者の自制がより一層求められるだろう。

高齢者福祉施設、医療施設における宗教的ケアの現状とニーズ 高瀬 顕功

これまで、ターミナルケア現場における宗教的ケアは、優れた実践とともにその必要性や可能性が論じられてきた。また、近年の臨床宗教師などの動きに代表されるように、ターミナルケアにおいては、宗教的資源を活用した宗教的ケアより、宗教性を前景化させないスピリチュアルケアがより求められるという指摘もある。しかし、これら先行研究では、限られた施設を中心として質的研究をもとに議論が展開されてきた。また、高齢者福祉施設では、僧侶が訪問し法話や読経を行うことが定例

化していることもある。そこで、本報告では、宗教的ケアのニーズを定量的に測るため質問紙調査を実施し、この分析結果から、ケアニーズの実態とケア提供者との関連を描き出すことを目指す。なお、質問紙調査の詳細は、前述の小川報告に示された通りである。

宗教的ケアニーズを査定する項目として、いわゆる宗教性を前景化させない傾聴などのスピリチュアルケア五項目、宗教性を帯びた読経、法話などの宗教的ケア六項目、計十一項目を作成し、三件法（良いと思う／どちらともいえない／良いと思わない）で尋ねた。

その結果、「入所者の悩み・不安への傾聴」は七〇・三％の回答者が「良いと思う」と回答している。同様に「良いと思う」だけを抽出すると、次いで、「入所者家族の悩み・不安への傾聴」（六五・三％）、「季節行事としての読経や法話」（四九・八％）、「気軽に話ができるカフェやサロン」（四七・四％）、「外出先としての寺院利用」（四四・六％）と続く。一方、最も低いニーズは、「菩提寺・墓地探しなどの仏事相談」（二七・二％）であった。しかし、「どちらともいえない」が、回答の五五・六％を占めており、明確な反対（「良いと思わない」）は一六・一％にとどまっている。これは、状況によっては受け入れられる可能性があることを示している。これらの結果から、傾聴を中心としたスピリチュアルケア的な支援のニーズが高いことが明らかになる一方、必ずしも宗教性が後景化した支援行為だけが求められているわけではないことも確認された。すなわち、多様な引出しを持ち、相手にあわせ自在に対応できるかかわりが求

められているといえる。

次に、ケアニーズを抱えるケア提供者の要因の分析に移る。ここでは、①信仰への親和性、②入所者および入所者家族からの相談への曝露との関連を先の宗教的ケアニーズ十一項目とクロス集計し、カイ二乗検定を実施した。

①信仰への親和性との関連では、「気軽に話ができるカフェやサロン」「外出先としての寺院の利用」の二項目において、有意差が確認された。②相談への曝露との関連では、入所者本人からの相談と「入所者の悩み・不安への傾聴」および「スタッフへの悩み・不安への傾聴」の二項目に有意差が確認された。一方、入所者家族からの相談は、「季節行事としての読経や法話」「気軽に話ができるカフェやサロン」「スタッフ向けの研修会などでの法話」「スタッフへの悩み・不安への傾聴」「外出先としての寺院の利用」の五項目で有意差が確認された。これらの結果から、信仰への親和性がある人は、「カフェやサロン」「外出先としての寺院利用」など場の提供にニーズを感じていることが明らかになった。また、入所者自身からの相談を受ける人は、傾聴などの宗教性を前景化させない支援ニーズを感じている一方、入所者家族からの相談を受けている人は、宗教性の有無を問わず多様なケアニーズを有していることが統計的に示された。

本報告は、ターミナルケア現場における宗教的ケアニーズに関して、既存の質的研究が示唆する仮説を量的に裏付けるものであった。今後、関連する規定要因の分析を行うことで、ニーズ発生のメカニズムが解明されることが期待される。

ケア提供者の宗教観とケア観

問芝 志保

超高齢多死社会を迎え、看取りの場の確保やその質の向上が課題となっている。そうした背景から、先行研究では、病院に勤務する看護師のターミナルケア態度（ケアへの考えや感情）の調査が行われてきた。それらのなかには、ターミナルケアへの前向きさにケア提供者の宗教や信仰が関連している可能性を示唆する調査もあるが、まだ十分な検討がなされているとは言い難い。また、平成二十七年の介護保険法改正以降、高齢者施設（介護老人福祉施設やグループホームなど）での看取りを増やすという政策的方針が取られていることを鑑みれば、病院看護師のみならず、今後看取りケアを担うことが期待されている高齢者施設の介護職員をも対象とした調査や対策が求められると言えよう。

そこで本研究では、医療施設・福祉施設のケア提供者三百二十三名を対象に行われた科研究アンケート調査から、ケア提供者の①宗教観と②ケア観との関連を検討する。①の宗教・信仰の測定には、大阪商業大学JGS研究センターが継続している社会調査のうち、宗教に関する質問項目を利用した。また、②のケア観については、KH・フロンメルトが開発した「ターミナルケア態度尺度」の日本語版（FATCOD-Form B-J）の短縮版（六項目）を使用した。この尺度は、死にゆく入所者に対するケア提供者のケア態度を測定する尺度として、計量心理学的に十分な信頼性・妥当性を有することが示され、広く使用されている。「死にゆく患者へのケアの前向きさ」と「患者・家族

を中心とするケアの認識」という二つの下位尺度に分けて使用できるものとなっている。

まず、ケア提供者の年齢や対人援助職経験年数によってターミナルケア態度に差は見られるのかどうか分析してみると、ほぼ有意な差は見られなかった。そこで、仮説にしたがって、信仰心の有無によりターミナルケア態度に差があるかどうかを測定したところ、信仰が「ある」と答えた人は、尺度のなかでも特に「死にゆく患者へのケアの前向きさ」のポイントが有意に高かった。つまり、年齢や経験年数よりも、信仰のある人ほど、死にゆく入所者へのケアを価値あることと感じたり、死にゆく入所者と親しくしたり、その人と死について話をしたりすることについて前向きな傾向があるという結果が示された。

それでは、信仰を持たない人が介護という死に関わる業務を通じて宗教に関心を持つことはあるのか。ここで「あなたは高齢者ケアの仕事を通じて、宗教や宗教的な考えに関心を持つようになりましたか」と尋ねた質問項目に注目してみると、個人的な宗教は無いが、業務を通じて宗教に関心を持ったことが「よくある」「すこしある」と答えた人が計五十一名いた。「どうしてそのような関心を持つようになりましたか」との問いへの自由記述を見ると、認知症の入所者に向き合う際の葛藤や、死に直面する苦しさ、信仰のある入所者との関わりなどをととして、宗教への関心を高める場合があることがわかる。

以上の調査から、ケア提供者の信仰は「死にゆく入所者へのケアへの前向きさ」にプラスに影響し、またターミナルケア業務への従事とおして宗教的なものへの関心が高まる可能性が

示唆された。しかし、このように宗教的ニーズの生じたケア提供者に対する宗教的サポートは、おそらく現状では十分に行われていないのではないだろうか。

今後の研究課題としては、アンケートの対象者を増やし、かつ質的調査も併用することにより、信仰や宗教性とケア態度の因果関係についてさらに分析を深めることが挙げられる。また、ケア業務を通じて宗教に関心を持つようになるというプロセスがあるとすれば、彼らが具体的に何か宗教実践や、宗教的探究に向かうのかどうかについての調査研究を進めることは、宗教学者としての意義あるものとなるだろう。

宗教者と医療者の協働の可能性——医療者の立場から——

岡村 毅

【協働の背景】

老年医学の立場からみると、現代社会には、六五歳以上が人口に占める割合（高齢化率）が四〇%に向けて上昇している「超高齢社会」、様々な疾患の治療法が開発され平均寿命が延びた「健康長寿社会」、死亡数は増加の一途ではあるものの自宅での死亡が少なく死がある意味では隠蔽されている「死が身近にない多死社会」という三つの側面がある。

一方で認知症の根本治療薬（disease-modifying drug）は存在しないことから、健康長寿社会の論理的帰結は認知症をもつ人の急激な増加であった。認知症をもつ人は高齢白書によると二〇六〇年には一〇〇万人前後になると推計されており、このとき全人口は二億人以下とされるため、人口の一〇人に一人

が認知症をもつ社会となる可能性もある。認知症の人が排除されることなく幸せに暮らせる社会を目指して、英国では「認知症とともによりよく生きる」（認知症国家戦略）、日本では「認知症の人の意思が尊重され、できる限り住み慣れた地域のよい環境で自分らしく暮らし続けることができる社会」（新オレンジプラン）と目標設定されている。認知症と診断されたら絶望するしかない時代は終わり、認知症があっても地域で包摂され、希望をもって生きることが目指される時代となったのだ。

【協働の論理】

認知症をもつ人のケアは、狭義の医療モデルで語ることはできない。人は有限な存在であるが、生存のみを目的とすれば、認知症をもつ人に不自然な延命措置（胃ろうなど）が行われる可能性が高い。また認知機能とは、さまざまな認知機能評価尺度における点数で評価されるが、（得点が維持されることは望ましいものの）加齢とともに徐々に低下することは自然の経過である。生存や認知機能維持のみをアウトカムと考えるとき、むしろ認知症をもつ人の尊厳を脅かす事態が生じうる。アウトカムを変えることが必要である。そのためには、人々が理念を共有すること、希望を語ること、（認知症になっても）人生に意味があると実感できることが必要である。これは本来、宗教者が担ってきた役割ではないだろうか。

高齢者ケアの現場では虐待やケアラーの疲弊など、様々な問題が論じられている。医療倫理は功利主義、義務論、徳倫理があるとされるが、災害医療では功利主義、移植医療では義務論、そして高齢者ケアにおいては徳倫理が望ましいとするのが筆者

の立場である。今後は、仏教者の社会的責任を研究する僧侶のグループとこの問題を深堀していきたい。

【バーンアウトの保護因子に関する実証研究】

今回のアンケート調査のうち、病院に勤務する看護師（六一名）・介護士（一五名）と、施設（特養および老健）に勤務する看護師（二二名）・介護士（一六三名）を対象とした。方法の詳細は他のパネリストの報告を参照されたい。一人が年間に経験するケア対象者の死は、病院は 83 ± 7.9 名、施設は 54 ± 4.9 名であり、有意に病院が多かった（ $t=2.87, p=0.005$ ）。久保らのバーンアウト尺度においては、情緒的消耗感、個人的達成感では差はなかったが、脱人格化は施設で高得点であった（ $t=2.27, p=0.024$ ）。最後に、死にゆく人に対するケア提供者のケア態度とバーンアウト尺度の相関関係を分析したところ、施設においては死にゆく対象者へのケアに前向きであることは、情緒的消耗感や脱人格化に対して保護的であることが分かった。問芝の報告では宗教を持つことが死にゆく対象者のケアの前向きさと関連するため、本解析からは「施設スタッフにおいて宗教がバーンアウトの保護因子である可能性がある」と結論することができる。

コメント

林田 康順

【はじめに】本パネルは、日本学術振興会科学研費・挑戦的萌芽研究「多死社会における仏教者の社会的責任」に所属する研究メンバーが高齢者福祉施設・医療施設に従事するスタッフ

を対象として行った、ケア観・宗教観・宗教的ケアのニーズ等を探ったアンケート調査（有効回収数三三三、有効回収率九五・六％）に基づく研究考察である。以下、A（パネリストによる発表へのコメント）とB（パネリストとの質疑応答）について報告したい。

【コメント】と「質疑応答」①小川有閑氏へ A（今回実施された高齢者ケア施設従事者に向けた宗教ないし宗教者の受け入れをめぐるニーズ調査は、統計学的調査に基づいたはじめての研究成果である。）B（アンケート調査の中、施設の現状をめぐり、「祈り・瞑想・礼拝施設の有無」について「はい」とする回答が九％、「宗教的行事の有無」について「はい」とする回答が三三％、この三三％の中、「宗教的行事の効果の有無」について「はい」とする回答が五三％と高い数値を示しているが、この数値はわが国の施設の現状として妥当なものと考えられるのか、即ち、そもそもわが国の高齢者ケア施設の中、宗教を背景とする数字は把握されており、その宗教系施設の割合はアンケート協力施設に反映されているのか？という問いに対し、現状では宗教を背景とする高齢者ケア施設の数字は不明であり、今回の調査は機械法に基づいた個人を対象とした調査であるとの応答があった。）

②高瀬顕功氏へ A（ターミナル期に直面することの多い高齢者ケア施設従事者に向けた宗教的ケアについて計量的に把握して、その必要性を指摘し得た調査として大いに注目される。）B（アンケート調査にある「読経・法話」等への期待数値が高い点に基づき、「スピリチュアルケアだけでなく宗教的ケアも

役立つかも知れない」と指摘されているが、わが国の宗教を巡る複雑な現状の中、そこまで指摘することは可能なのか?という問いに対して、スタッフのケアニーズの詳細については今後調査を継続したい旨の応答があった。)

③問芝志保氏へ A(ケア施設従事者に向けた宗教的ニーズへのサポートの必要性、特に設問中、「信仰がない」と回答した三〇一名の中、「ケア業務を通じて宗教に関心を持つ」とする回答が五一名であったことから、もともと信仰がない人でもターミナルケア業務に従事することを通じて、宗教への関心が高まることを数量的に指摘し得た貴重な考察である。) B(一方、同じ設問中、「信仰がある」と回答した二名の中、「ケア業務を通じて宗教に関心を持つ」との回答が一名、「ケア業務を通じて宗教に関心を持たない」との回答が一名であり、両者がほぼ拮抗している理由について説明を求めたところ、今後の聞き取り調査を通じてその背景を明らかにしたい旨の応答があった。)

④岡村毅氏へ A(問芝氏の発表を受け、死にゆく人に対するケアの向きさが、バーンアウトに対する保護因子になることを理論的に指摘した画期的な研究成果である。) B(医師である岡村氏自身が「宗教に関連した調査を医療施設で行うことの困難さ」と言及するように、わが国において宗教への根強い抵抗感がある中、こうした各種の問題に取り組むことが「宗教者の使命」とまで指摘する岡村氏からの宗教者への期待の背景について訊ねたところ、認知症ケアの一環としてホームレス支援に積極的に取り組んできた岡村氏の経験則等から宗教者が関わ

ることが最も相応しいと総合的に判断した旨の応答があった。)

【おわりに】本パネルを通じて発表された研究内容は、仏教者と寺院、そして仏教の教えが、超高齢・多死社会において必要不可欠な人材と資産、そして生活規範となり得る可能性を指摘した貴重な提言である。今後、その可能性を着実に具現化する作業こそ、明るく、幸せな未来をわが国にもたらす大きな一歩となることを確信して報告を終えたい。

パネルの主旨とまとめ

小川 有閑

二〇一三年には四六〇万に達した認知症患者は、右肩上がりに増え続け、高齢化率が四〇%にいたるとされる二〇五五年には、人口の一割が軽度認知障害以上の症状を抱えると予測される。また、重度の認知症患者が入所する特別養護老人ホームでは、施設内での看取りや病院に搬送されて亡くなる直前までの介護等、これまで以上に死に直面せざるを得なくなってきた。そこには、利用者当事者だけではなく、認知症の進行への不安や長引く介護に疲弊する家族、決して快方に向かうことのない利用者との日々燃え尽きてしまうスタッフなど、多様な苦悩があふれている。こうした社会の変化も一つの要因となり、近年では、臨床宗教師や臨床仏教師などスピリチュアルケアを主目的とする宗教者(日本型チャプレン)の育成が行われるようになった。各大学・機関で講座が開かれ、供給は増えているものの、受け入れる側の医療機関・介護施設のニーズについての正確な把握はまだなされていないと言える。一方で、宗

教色を隠さず、宗教者が高齢者福祉施設で活動をする事例も散見される。得てしてチャブレン的な活動に注目が集まりがちだが、こうした事例の数々は伝統的な宗教行為へのニーズが一定程度ある可能性を示唆している。

上記の現状を踏まえて、大正大学地域構想研究所・BSR推進センターが中心となり、高齢者医療・福祉の現場における宗教的ケアースピリチュアルケアから伝統的宗教行為までのニーズの実態把握・分析を目指す研究を進めてきた（日本学術振興会科学研究費・挑戦的萌芽研究「多死社会における仏教者の責任」）。本パネルは、上記研究グループが高齢者福祉施設・医療施設に従事するスタッフに対して行った、ケア観、宗教観、宗教的ケアのニーズ等を尋ねるアンケート調査についての報告である。

冒頭の小川報告は、本パネルの問題設定を兼ねて、科学研究の背景となる高齢・多死社会の状況を概観し、科研の目的・アンケート調査の概要を説明、そして、調査結果の単純集計から読み取れる仏教的ケアのニーズの高さ、信仰の有効性等を指摘した。高瀬報告はまず各種仏教的支援のニーズが高いことを示した後、入所者／入所者家族からの死に関する相談を受ける頻度によって、スタッフの仏教的支援ニーズに差があることをクロス集計から明らかにした。間芝報告は、ケアスタッフの宗教観とケア観の関連性をクロス集計から分析、特に信仰の有無が「死にゆく入所者へのケアの前向きさ」に大きく影響すること指摘した。最後の岡村報告は、医療者の立場から高齢者ケアの現場への宗教者の参加の意義を説明、そして、アンケート調

査の結果から、「死にゆく入所者へのケアの前向きさ」がバーンアウトを防ぐ保護因子になることをクロス集計から解明した。

以上の報告に対して、コメンテータの林田康順氏から、小川報告に対しては施設での看取りや宗教的ケアの実施状況は全国現状とイコールと考えて良いのか、また、宗教組織が母体となつている福祉施設の把握可能性について、高瀬報告には宗教的ケアのニーズ分析の妥当性を、間芝報告にはケア業務を通じて宗教に関心を持つ群と持たない群についてそれぞれの推測される理由を、岡村報告には医療者と宗教者の協働可能性について質問がなされた。

また、フロアからは、宗教的ケアの先行研究についてのコメントや僧侶との協働のニーズの高まりに僧侶側が対応しているのか、実際に実践している僧侶をどれくらい把握できているのか、現場から懸念されている強引な布教・勧誘とはどの程度なのか等の質問・意見が寄せられた。会場には三〇人を超える聴衆が詰めかけ、活発な討議・情報交換がなされ、研究グループにとつても有意義なパネルとなった。関係者各位に感謝を表したい。

連合国のアジア戦後処理と宗教

——史料・現地調査からの再検討——

代表者・司会 平良 直

忘却された戦後宗教史

——米国・沖縄の公文書史料と現地調査から——

中野 毅

筆者は米国・連合国の日本占領に関する公文書、史料の再調査と、地域としてこれまで必ずしも十分に焦点が当てられなかった沖縄・南西諸島の戦中・戦後の状況に関する公文書調査と現地調査を行った。

米国立公文書館での占領軍文書調査では、憲法や天皇制に関する国民の多様な見解や新宗教についての詳細な記録を多数収集した。その中から発見した興味深い事例は、終戦後に宗教者・団体とも政治活動を活性化させ、各級議会選挙に出馬したのみでなく、一九四八年に宗教政党が相次いで結成されていた。五月三日に新妻清一郎が結成宣言をした「日蓮党」である。日蓮主義を日本文化の真髄と主張し、それによって人間革命、日本の民主化、世界平和を達成しうる真理の最高峰である等と主張している。また十一月十九日には、伝統諸宗教による「第三文明党」が京都にて結成されていた。従来、戦後日本における初の宗教政党は一九六四年に創価学会が設立した公明党と考えられてきたが、それ以前に二つの宗教政党が存在し、「人間革命」という用語も創価学会以前から使用されていた。

忘却された戦後宗教史の一端である。

沖縄県公文書館は米軍政期から琉球政府樹立による米国の間接統治期間に関する優れたアーカイヴであり、宗教関連史料を調査した結果、幾つもの興味深い事実が判明した。最も重要だと思われる事例は、戦前の宗教抑圧の代名詞とされ、日本本土では一九四五年の占領軍総司令部による、いわゆる「人権指令」によって廃止された「宗教団体法」が、米軍統治下の南西諸島においては日本本土復帰（奄美一九五三年、沖縄一九七二年）まで存続・運営されていたことである。その下で創価学会など戦時中は抑圧された新宗教教団が宗教法人格を取得して活動を展開していた。他方、同法では法人格を認められなかった神社等は社団法人等を組織して維持されていたことが判明した。そして本土復帰に際し、旧神社明細帳の復旧によって本土の宗教法人法での法人格の一括取得がなされたこと等が明らかになった。

沖縄・南西諸島を細かく現地調査を行うにつれ、沖縄本島と宮古島、石垣・八重山諸島、そして奄美諸島の間には、大きな文化的政治的相異があることが分かってきた。その要因は古代以来の歴史の相違にもよるが、戦後の米軍統治下での「分断と隔離」政策によって増幅されたことによる。奄美諸島が鹿児島県から切り離され、米軍統治も混乱する過程で極度の困窮を経験したのは言うまでもない。宮古や八重山も当初は分断支配され、統一機構として琉球臨時中央政府ができたのは一九五一年であった。

「分断と隔離」政策による各地域の独自性の展開は、各島の

神社のあり方に象徴されている。その一つは沖縄本島の沖縄県護国神社である。戦前は他県の護国神社と同じく「県の靖国」として建立されたが、米軍との地上戦によって焼失した。戦後、護国神社の再建がなされたが、それは軍人のみでなく県民全体の犠牲者を追悼慰霊する施設として財団法人、後に社団法人として、多くの県民の支持を受けて再建された。もう一つの象徴的事例は、今回の調査で見つけた「幻の八重山神社」である。昭和一五年には皇紀二千六百年を記念して護国神社と同様の八重山神社を建立しようとする運動があったが、こちらは戦争の勃発によって立ち消えになった。しかし軍部は一九四五年に急ごしらえの八重山神社を建設し、島民の戦意高揚のために参拝を強制した。この神社は米軍の激しい空襲によって破壊されたが、戦後、八重山の復興がなされても神社の復旧を望む声はなく、幻として島民の記憶からも消し去られたのである。八重山では軍によるマラリア多発地帯への疎開が強制され、罹病死した島民は三千名以上だったという。この愚かしい戦争の象徴が、この神社であった。

占領期ソ連のシベリア抑留者教育

——『日本新聞』の描く天皇像——

宮川 真一

第二次世界大戦が終結し、連合国の対日占領政策では天皇および天皇制をどうするかが大きな問題となっていた。日本国内では平和主義的な統治者としての天皇像が形成されつつあった。一方、占領期ソ連の対日政策には戦犯としての天皇の処

罰、天皇制の廃止があったと言われる。シベリア抑留者に対する政治教育は、ソ連の対日政策の一環をなすものである。シベリア抑留者にとって『日本新聞』は唯一の日本語新聞であり、同紙はソ連が抑留者を教育する最も重要な手段であった。しかしながら、この宣伝メディアについての本格的な実証研究はいまだ発表されていない。本研究は『日本新聞』における天皇閣連記事を分析することにより、占領期ソ連の対日政策、とりわけ天皇および天皇制に対する政策の一端を解明しようとするものである。

まず、『日本新聞』における天皇閣連記事を量的に分析した結果、次のことが明らかになった。第一に、天皇閣連記事の大多数が天皇および天皇制に対する批判である。第二に、天皇閣連記事の大多数は一九四六年一月までに報道されている。この事実も、『日本新聞』の天皇閣連報道が占領初期の一大テーマである日本国憲法の成立を視野に入れたものであったことを示している。第三に、天皇閣連記事はそれのおよそ半数が四面に配置されている。天皇閣連記事は「民主運動」と呼ばれる共産主義運動との関連で、天皇および天皇制批判として掲載されたと言えよう。第四に、天皇閣連記事は国際、政治、経済、社会、文化、歴史、総合といった七つの分野に及ぶが、政治分野、経済分野の記事が中心となっている。

次に、『日本新聞』を質的に分析した結果、以下のような論調であることが明らかになった。国際分野では天皇が「戦犯第一号」であると再三訴え、天皇を処罰すべきであるとの立場を表明している。政治分野では天皇の人間宣言を歓迎し、天皇の

全国巡幸を批判する。天皇制の打倒と人民共和政府の樹立を旨とし、天皇制を温存する日本国憲法を批判する。経済分野では天皇財閥は明治維新以降日本一の大金持ちになった成金であり、莫大な土地、建物、株、有価証券、現金、宝石、貴金属類を所有している。この天皇財閥は他の巨大財閥と結び付いて国民を搾取しており、最大の戦争責任者であると主張する。社会分野では、全国巡幸は天皇の戦争責任を免罪するものではなく、上海在留邦人にも天皇制に反対し改廃を要すると主張する声が高まっている。食料問題に関する天皇のラジオ放送、東京裁判の判決は、天皇の処罰と天皇制の打倒に向けて勤労人民を立ち上げらせている。天皇についての文芸作品は天皇を強く非難し、天皇に対する恨みに満ちたものとなっている。歴史分野では、古代から中世にかけての天皇の歴史は作り話であること、近代以降の天皇制は人民に強制されたものであること、天皇制政府の最後の根拠地は国体護持であること、人民共和政府の樹立が必要であることを訴えている。総合的論説では、天皇および天皇制を歴史的、経済的、政治的、国際的観点から批判するのである。

以上のように、『日本新聞』はさまざまな分野から天皇および天皇制を徹底的に批判している。それらの報道から描かれるのは、処罰されるべき「戦犯第一号」としての天皇像であり、打倒されるべき「人民の敵」としての天皇制像である。『日本新聞』の天皇関連報道はシベリア抑留者に対する政治教育の一環であり、同紙の描く天皇像は占領期ソ連の対日政策、とりわけ天皇および天皇制に対する政策を浮き彫りにしている。すな

わち、占領期ソ連の対日政策には戦犯としての天皇の処罰と天皇制の廃止があったことを、『日本新聞』の分析は裏付けているのである。

米軍政期韓国におけるキリスト教と国家権力

白 恩正

二〇一七年一月二〇日と二一日に韓国で行った世論調査の結果によると、韓国教会を信頼するは二〇・二%、信頼しないは五一・二%であった。韓国基督教は、受難に満ちた近代の韓国民族史において肯定的・改革的・自主的に働いた面も大きいものの、このように信頼度が低いのは韓国基督教の性格の変化を一つの要因としてあげよう。韓国基督教が国家権力に対して、どのように向き合ってきたのかを、戦前と戦後を比較することでその性格の変化を考察するのが本稿の目的である。戦前の神社参拝問題と戦後の米軍政期及び李承晩政権の初期を中心に検討する。なぜなら、戦前の戦争末期に韓国教会の大きな屈折があり、戦後の米軍政期にその後の韓国教会の性格を決定づける基本的な枠が作られたからである。

神社参拝をめぐる強硬な態度に変わったのは、南次郎総督の赴任した一九三六年以降からである。宗教界においてカトリックや監理教会は神社参拝を容認するものの、長老教会は強硬な態度を堅持していた。しかし、総督府が一九三八年二月に「基督教に対する指導対策」を出してからは、神社参拝を決議するところが相次ぐ。その後の基督教団は総督府の戦争遂行にも積極的に協力することになる。陸海軍への献納、勤労奉仕隊参加、

教会の鐘の献鐘などを行なった。このように基督教界の変質・改変・附日協力は総督府の外圧によるものではあるが、基督教界内の協力者がなければ成しえなかったものでもある。その協力者たちは自他共に公認する基督教界の指導者たちであった。

この時期は教会の上層部が親日的な人物に全面交代された総体的な御用化の時期であったと言える。その結果、二〇〇九年に発刊された『親日人名辞書』には総四三八九人が収録され、その中には六〇人のプロテスタントも含まれることになる。戦後、最初の歴史清算の試みとして一九四八年九月二日に公布された「反民族行為処罰法」は一年足らずで失敗に終わる。それによって被疑者とされた基督教徒三八人は何の処罰を受けることもなく、戦後も実権を握ったまま、教会の再建のリーダーとして復活するのである。

神社参拝反対を理由に投獄されていた出獄信徒たちは戦後直ちに教会の復旧と再建に当たる。しかし、かつての教会のリーダー達は勢力面において劣勢である出獄信徒たちを抱擁することなく、むしろ分離主義者、極端主義者であると排斥した。その結果、出獄信徒は再建派、高神派として既存の教団から分離されることになる。このように信仰的な価値を求めるより、自己保身や既得権の維持のような力の論理にはしる韓国教会のリーダー達は、戦前の戦争末期は親日に戦後の米軍政下においては親米に衣替えをし、米軍政の掲げる反共政策に積極的に協力しながら政権の庇護のもと、量的な拡大を図る。プロテスタントは他の全ての宗教に比べて特権的で優位にあり、国家の高位職にも持続的に参加する。基督教徒でアメリカ留学派は米軍政

の重要ポストを占めるが、国家の中央政府及び各部署の高位職にいくほどその割合は大きい。彼らは教会に有利な政策を産みだし、教会は彼らを全面的に支援するという、権力密着型の性質を更に強化していった。すなわち、現在のような韓国教会の構造、体質に変質させる基盤を提供したのが戦後の米軍政期であり、それをさらに拡大させ制度化したのが、その後の李承晩政権、朴正熙政権であったと言える。

結論として、開化期、植民地期には民族受難の歴史とともに常に民衆の側にいた韓国基督教が、戦後は政権の庇護のもと量的には目覚ましい成長を遂げるものの、もはや民衆側ではなく権力側・既得権側に身をおくことになっていくのである。過去の反省・懺悔とは程遠い、権力志向の性質をもつ教会へ向かっていったと言えよう。

沖繩初期占領期におけるUSCARとキリスト者

平良 直

本発表は、以下の三点の問いを設定し、資料をもとに検討した。なお、発表タイトルでは、「初期占領期におけるUSCAR」としているが、占領初期の米海軍による米国軍政府を含めるものとする。①米国の沖繩占領初期の統治政策のなかで占領軍と沖繩キリスト者とはどのような関係にあったのか。そして②軍政府主導のもと、初期の沖繩の戦後復興に中心的な役割をはたした人々（諮詢会）のなかにキリスト者が含まれていたことに着目し、彼らが沖繩の戦後復興の行政に関わりながら宗教上の信念がどのように反映されたのか。③初期米国軍政府、

後の琉球列島米国民政府（USCAR）が沖繩を統治するにあたって、沖繩社会の親米化、反共産主義を維持することとキリスト者による伝道には親和性があったが、占領統治後期復帰運動の台頭によって結果的には沖繩社会のキリスト教化の施策的志向性は影を薄めていくことになる。このことは、沖繩の占領は日本本土の占領政策と切り離されていたが、宗教に関する施策では連関性があったのではないか。

発表では、まず、本発表と関連する岡崎匡史、一色哲らの先行研究の概要について触れたいうえで、日本本土の占領施策と宗教との関係について考察し、さらに、軍政府とかかわりの深かったキリスト者、當山正堅の活動について検討し、占領政策との関係について占領軍の指令書、沖繩民政府時代の陳情書などの資料を提示するなかで考察した。

沖繩では、終戦直後（一九四五年八月末）、後の沖繩民政府、琉球政府の母体となる沖繩諮詢会が組織され、占領軍の監督下新しい沖繩建設を目指してさまざまな取り組みが構想された。その構成員は占領軍側が選出した人々の中から選ばれた十五名であったが、その中には多くのキリスト教者が含まれていた。その諮詢会内に文化部が設置され、當山正堅が文化部部长に就任した。文化部は沖繩民政府の中にも引き継がれ、一九四六年四月一七日の指令（一五三三号）には従軍牧師が文化部に関わることが海軍政府の公文書に残っており、その組織図のなかに記されている。文化部長に任命された當山正堅は、戦後の荒廃のなか「新沖繩建設」の目標を掲げ、社会教育領域から新しい沖繩社会を創造しようとした。當山は文化部のなかで新沖繩建

設のためには宗教の普及が必要だという信念から、宗教、とくにキリスト教布教を文化部の活動と連動させて行っていた。この活動は占領軍側の統治政策と親和性があり、従軍牧師と協働した伝道活動を行った。

本土で行われた従軍牧師などによる布教活動は沖繩においては占領軍側がそれを促進した側面があったということができる。しかし、沖繩統治が徐々に落ち着くにしたがって、表立ってキリスト教の伝統を根付かせ、親米化するという統治路線は行われにくくなる。占領中期には、沖繩の共産主義化を防ぐために占領軍政府は「民主主義の理念と価値観」を根付かせる方向に傾くことになる。琉球政府における「琉球政府章典」（一九五二年二月二九日米国民政府令第六八号）などで「信教の自由」、「政教分離」の原則が導入されることによって公的な領域におけるキリスト教布教施策は難しくなった。文化部の「指導」の基調や原理は後のUSCARの宣撫活動に生かされていくことになった。USCARは、あからさまな形で宗教に施策的に介入することはできないため、PR誌、「守礼の光」や『今日の沖繩』を通じて親米化を促進し、柔らかな宣撫施策をとった。このような施策はやがて本土復帰が実現すると同時に終わることとなった。今回の発表では、日本本土における「神道指令」における信教の自由、政教分離原則は少なからず沖繩の占領政策にも影響を与えていたことを明らかにしたが、今後さらに資料をもとにした占領統治と法制度との関係、被占領側の応答の全体像をより明らかにしていく必要がある。

捕虜死者と戦後処理

——豪カウラ日本人墓地をめぐる諸問題——

田村 恵子

オーストラリア国内ニューサウスウェールズ州カウラには、太平洋戦争中に捕虜収容所が設置されて日本人捕虜約千人が収容されていた。このカウラ捕虜収容所で一九四四年八月に集団脱走事件が発生し、その結果約二三〇人の捕虜が死亡した。死亡者は一九六四年に日本政府が設置したカウラ日本人戦争墓地に、抑留中に死亡した日本民間人約二五〇名とともに埋葬されている。戦後の日本政府の戦没者遺骨に対する基本的姿勢は一貫して本国送還であったにもかかわらず、なぜオーストラリアに日本人戦争墓地が造られたのか、さらにその決定と死亡者の多くが捕虜だったことについての関係があったのかを、日豪の公文書館史料調査と遺族へのインタビュー調査の報告を交えて報告する。

カウラ日本人戦争墓地は皇族も訪問し、毎年八月には脱走死亡者の慰霊追悼式が日豪の代表者の参列の元に開催されて、カウラは「和解の象徴の場」として理解されている。一方、墓地に埋葬されている戦没者の公式身元調査は今まで行われてこなかった。そのため、自分の身内が戦場で戦死せずに連合軍捕虜となり、オーストラリアに移送後死亡したことや、墓がカウラに存在することを知らない遺族も多い。

本発表では、遺骨を本国還送しなかった理由が、太平洋戦争関連地域（特に旧ソ連地域を中心とする「シベリア抑留」地域）の遺骨収集の遅れとの整合性を保つたためであったこと、さ

らに日本人戦没者の身元調査が実施されなかった理由と埋葬戦没者が捕虜死をした日本軍人だったことの関連性を、外交史料データをもとに考察した。

「生きて虜囚の辱を受けず、死して罪禍の汚名を残すこと勿れ」との戦陣訓の教えは、戦争中のみならず戦後も根強く残り、戦争捕虜への差別的な扱いは、否定的な捕虜観のみならず、戦後の社会保障制度にも残存していたことを明らかにした。日本軍と日本政府による、捕虜死をした自軍兵への扱いの戦後の変遷は、日本の戦後処理の抱える複雑な問題を反映しているといえる。

パネルの主旨とまとめ

平良 直

第二次世界大戦後の連合国による日本における占領と戦後処理の影響については多くの研究がなされてきた。代表的なものは、阿部美哉による連合国占領軍の宗教政策の研究、ウツグードの『天皇と神道』（原著一九七二年、邦訳一九八八年）、戦後四〇年代に行われた井門富二夫らによる総合的研究『占領と日本宗教』（一九九三年）などである。しかし、それ以降にも多くの史料の発掘・整理、そして発見があり、それらを緻密に分析し、従来の戦後レジームに対する認識に新視角を与える研究も現れるようになった。これまでの研究を補完する、または修正するためにも連合国の占領政策、とくに宗教に関する戦後処理に関する新しい資史料による再検討が必要となっている。また文献調査のみでなく、日本の旧植民地、旧日本軍の戦闘地域

での調査においても、事件や事例についての研究も進展している。本パネルはこのことを踏まえ、米国・ソ連・オーストラリアの連合国、また沖繩、韓国など被占領地での調査結果をもとに連合国の宗教と関連した戦後処理についての、より全体的な把握を得るためのパネルとして企画されたものであり、科研費「連合国のアジア戦後処理に関する宗教学的研究・海外アーカイブ調査による再検討」（研究代表：中野毅）（平成二六年—二八年度）における共同研究の成果の一部である。

中野毅は、パネルでの各報告を全体的視点から俯瞰して説明した後、米国のアーカイブで発掘した日本初期占領期の宗教政党「第三文明党」結成に関する新史料等について報告した。また沖繩本島および奄美、石垣島など南西諸島における戦争と神社、米軍占領統治と本土との相違、占領期に宗教団体が残存していた事実等について報告、検討した。

宮川真一は、占領期ソ連の対日政策には戦犯としての「天皇の処罰」、「天皇制の廃止」があったこと、いまだ研究が行われていない日本人抑留者に対する重要な宣撫政策媒体であった『日本新聞』の内容分析を行い、天皇関連報道を分析することで占領期ソ連の天皇に対する政策の一端を解明した。

白恩正は、韓国社会のあらゆる分野の方向と性格を決定づけた重要な時期である三年間の米軍政期について報告した。戦後、韓国キリスト教の量的拡大は国家権力との深い関わりを持つと同時に戦後の韓国社会の抱える構造的課題や矛盾を内包している側面もある。報告では韓国キリスト教の国家権力との関わりを、史料やアンケート資料などをもとに検討し、戦後韓国

社会の構造的課題について考察した。

平良直は、沖繩初期占領時の沖繩諮詢会や沖繩民政府のなかにはキリスト者が多く、占領軍の統治政策との親和性があったことを示し、民政府文化部長に任命されたキリスト者當山正堅の宗教的信念に基づいた「新沖繩建設」の活動を示し、その活動が、占領軍側が発した信教の自由、政教分離原則のなかでどのような影響を受けたかを考察した。

田村恵子は、カウラ捕虜収容所の調査報告を行った。オーストラリアのカウラには太平洋戦争中に捕虜収容所が設置され、日本人捕虜約千人が収容されていたが、この捕虜収容所で一九四四年八月に集団脱走事件が起き、約二三〇人の捕虜が死亡。事件での死者の墓が現在カウラにある。戦後日本政府の戦没者遺骨に対する基本姿勢は本国送還であったのに、なぜカウラに日本人戦争墓地が造られたのか、さらにその決定と死亡者の多くが捕虜だったこととどのような関係があったのかを、史料と遺族へのインタビュー調査を交えて報告した。

各発表に対して、質疑応答も活発に行われ、最後に、さらなる調査・研究を行い、あらためてパネル企画や出版を通じて研究成果の報告を行う予定が示された。

世俗のなかの「宗教改革」

——日米独の Ethical Culture の役割——

代表者・司会 栗田英彦

コメンテーター 吉永進一

日本型政教分離と修養——丁酉倫理会を中心に——

栗田 英彦

丁酉倫理会は、明治三〇年に姉崎正治と横井時雄らによって丁酉懇話会（明治三三年改称）として設立され、「人格の修養」を掲げ、倫理運動の創出を試みたグループである。この運動は、「日本主義」「国家至上主義」の立場から反宗教を唱えた大日本協会に対抗していた。従来の研究は、丁酉倫理会の主張を「近代的自我」や「自発的愛国心」と結びつけ、日本主義を「上からの教化政策」と同一視する傾向があった。本発表では、両会への Ethical Culture 運動の影響と国内の政治勢力との関係に注目し、この理解を見直したい。

日本における Ethical Culture の紹介は、明治二九年の『哲学雑誌』の記事が早い。以来この運動は、「倫理修養」「倫理教化」「倫理修練」などと訳されてきた。明治三〇年、姉崎は雑誌『太陽』にて、「二千年」の日本宗教史を記述し、その「包括融合の特性」を指摘した。そして、「倫理修養運動」を「世界の包括的大潮流」の例として取り上げ、明治以来、対立してきた仏教とキリスト教は、それぞれの「改革」を経由して、「国民的天職」としてこの潮流に合流すべきと結んだ。丁酉倫

理会は、姉崎にとってこの希望の実践だった。

だが、対する日本主義陣営の井上哲次郎もまた、同様の包括融合の宗教史観を持ち、Ethical Culture を「将来の宗教」の徴候と見ていた。姉崎との違いは、さらに融合を推し進め、宗教の個別性を否定し、究極的には唯一の倫理的宗教に至ると考えたことにある。姉崎の主張を「諸宗教の倫理化」とすれば、井上のそれは「倫理の宗教化」ともいえよう。井上は、この倫理的宗教と日本主義は矛盾しないと考えた。実際、井上の方向を教育学で継承した吉田熊次は、海外の倫理修養運動と交流し、明治三九年にはその国際会議にも出席して、日本の修身教育を宗教に基づかない倫理教育として発表している。

両会の主張の背景には、日本型政教分離にもとづく教育政策があった。明治二三年に修身の基礎を教育勅語に定めて以来、学校教育からの宗教教育の排除が進行していた。キリスト教が運営する学校は、これに対応する必要性に迫られ、新たな倫理教育を模索していた。同志社社長を務めていた横井が倫理修養に関心を抱いた理由は、ここにあるだろう。さらに、条約改正後に高まった国際協調路線の政策もある。姉崎と横井は、雑誌『時代思潮』を創刊し、「文明化」と「国際協調」を進めようとする西園寺公望を支援した。実際に、横井は西園寺の所属する立憲政友会公認で衆議院議員に当選し、姉崎は官僚出身の政友会議員である床次竹次郎と協力して三教会同を画策した。

一方、大日本協会はこの国際協調路線を「世界主義」と批判した。ここには、藩閥政府や官僚に対抗する自由党や改進黨など民党の思惑も重なっていた。神道界も、日本主義を支持して

いた。日本型政教分離によって非宗教とされた神道は、直接的な教化活動に携われなかったため、「新神道」を主張する大日本協会の言論活動は、神道家にとって歓迎すべきものではなかった。また民党は衆議院の議席獲得のため、国民の敬神感情に訴える必要がある、その部分でも繋がりがあった。さらに、勅語に基礎を置く修身教育の方針を維持したい教育界からの支持もあった。『日本主義』の版元は、『教育時論』を発行していた開発社であり、教員が主要な読者であったと思われる。

以上のように、両会はそれぞれ異なる政治的現実に根ざしていたのであり、大日本協会の主張のみを「上からの教化政策」とはできない。また、国際社会への参入を本格化する日本において、倫理修養への参照は、宗教間協調と教育勸語の両方の正当化に有用であった。ゆえに井上ら大日本協会の一部は、のちに丁西倫理会に合流していったのである。

（付記）本研究はJSPDS科研費15J12500の助成を受けたものである。

フェリックス・アードラーにおける

〈人間性の宗教〉の思想と実践

庄司 一平

米国における Ethical Culture の宗教改革運動は、フェリックス・アードラー（一八五一—一九三三）が設立したニューヨーク倫理協会（一八七六年）に発端し、米国倫理連合（一八九三年）の組織化をはじめとする脱宗教的ヒューマニズムの普及に尽力してきた。本報告では、米国における初期運動の特

徴を、アードラーの〈人間性の宗教〉という理念及び道德教育の実践を中心に要約する。

アードラーは、改革派ユダヤ教とユニテリアンの自由宗教の影響下、一九世紀後半の経済・社会思想運動ならびに比較宗教学の学知にも後押しされて、「信条ではなく行動」をモットーとする〈人間性の宗教〉を構想した。超越者による他力救済ではなく倫理的自己涵養、すなわち、利他による精神的充実と倫理的人格の実現が重視された。諸宗教における神学的な独善性・排他性や前科学的な超自然主義が批判される一方で、宗教進化の目的論的帰結としての倫理的宗教の普遍性が説かれ、各倫理協会法人の宗教組織化が試みられた。アードラーの宗教に対するこうした両価的態度は、宗教であって宗教でない、という米国倫理連合の自己規定にも明確に反映されていた。アードラーにおいては、倫理的涵養という自己救済のための有限的努力は究極的には成就されないが、にもかかわらず人間性を神的な理想へと近づけるために不断に努力することこそが倫理的宗教の要であるとされ、こうした人間的生の漸進的な聖化を〈人間性の宗教〉と呼んだ。

ニューヨーク倫理協会による社会改良事業は当初は、地区訪問看護制度や無償幼稚園の設立（一八七七年）、職業訓練校の開校（一八八〇年）、都市のスラム化対策としての住宅建設会社の設立（一八八五年）等、産業化と大都市での急速な移民増加にともなう公共福祉的な事業が中心であった。ところが、倫理協会運動は次第に福祉事業よりも教育事業を重点化し始めた。脱宗教的道德教育の専門家庭教育を目的とした米国倫理連合

主催の「応用倫理のための夏期講座」（一八九一—一八九五年）では、思想と学問の自由に立脚しつつ、経済及び社会改革・倫理学・比較宗教の三部門を柱とする教育カリキュラムが考案され実践された。子供の総合的（美的・知的・情的）資質としての道徳性の涵養のためには、教師が道徳教育の目的（秩序の維持・親切・礼儀・助け合い等）と手段（遊びをつうじた参与観察、親の協力、校長の指導的地位等）を理解した上で、種類別（利己的・社会的）及び発達段階別の義務を教えることが必要とされた。科学・歴史・文学・工作・音楽・体育の各教科も道徳教育という目的の下で再定義され、子供の個性（知的・感情的発達の内発性）を重視する新教育運動との接続が図られた。ニューヨーク倫理協会が運営する学校は、有償化と高校増設を経て、幼稚園から高等学校までの教育課程を有するフィールドストーン・スクール（一九二八年）となり、脱宗教的道徳教育の中心的実験室の役割を果たすこととなった。米国倫理連合を中心に創刊された『国際倫理学雑誌』（のち『倫理学』に改名）も、倫理学の学術専門誌にとどまらない、脱宗教的倫理及び道徳教育の実践報告の媒体として機能していた。

米国における一連の思想運動は、既成宗教に対する外部・周縁からの批判ないし対抗運動として、また、道徳教育を主眼とする近代的な宗教的教育のあり方を模索する実験的試みとして、さらには、近代における人間の生の意義と価値の構築を目指す精神的運動として、一定の役割を果たしてきたと言える。（付記）本研究は科研費（課題番号：26770025）による研究成果の一部である。

十九世紀末ドイツの倫理文化主義と民族主義的宗教について

齋藤 正樹

本報告では、十九世紀末にアメリカの運動の成功を受けて結成された「ドイツ倫理文化」運動と反教権的、反ドグマ的で、人間としてのイエスの生に做った「キリスト教」の実現を主張した元ザクセン軍将校モーリッツ・フォン・エギイディ（Moritz von Egidy, 1847-1898）との関係の一端を、主に雑誌記事を用いることによって明らかにした。エギイディは、後の民族主義的宗教運動（Die völkisch-religiöse Bewegung）に少なからぬ影響を与えた人物として知られている。十九世紀末に組織化された民族主義運動（Die völkische Bewegung）、とりわけ宗教的潮流は、同時代の一元論、自由宗教運動、福音派教会の中の反教権的な潮流など、様々な潮流をその基礎とし、担い手の意図にかかわらず、倫理文化運動もそのような「放浪する宗教性」としての役割を果たしたと考えられる。

ドイツの倫理文化運動は、一八九二年にドイツ倫理文化協会（Deutsche Gesellschaft für Ethische Kultur）が結成されたことよって組織的な運動として開始された。運動の中心には大学教員をはじめとした知識人、さらに教養市民層で社会問題の解決に関心を持つ人々がいた。ドイツの倫理文化運動とは、既存の政治党派や宗派を超えた哲学や倫理を確立することによって、平和を達成することを目標にした団体であった。

反教会的文書によって軍務を解かれたエギイディを倫理文化運動に導いたのはプロイセン王国軍の将軍の娘であるリリー・フォン・クレッチュマンであった。社会問題や女性問題など

様々な社会問題の解決に関心を抱いていた彼女は、エギイデイの反ドグマ的なキリスト教に新たな宗教改革の契機を読み取り、自身が参加した倫理文化主義運動の雑誌『倫理文化（Die Ethische Kultur）』誌に寄稿するように促した。

クレッチヌマンの紹介によって始まったエギイデイと倫理文化協会との関係ではあったが、それから間もなく、『真摯なる意志』という書籍において、彼は、ドイツが彼の非教會的なキリスト教思想に基づくべきであり、教会の代わりに民族が取って代わるべき、と主張する。さらに彼は、彼が「ローマ的」であるとするローマ・カトリックとユダヤ教徒はドイツから出ていくか、彼の主張する「キリスト教」に帰依すべき、と言う。

このようなエギイデイの主張に対して『倫理文化』誌では、エギイデイの考えの排他性に対して非難の声が起きた。それに対して、彼は、諸民族の理想はそれぞれの民族の精神に基づいて創られるものであり、高い理想を体現する人にとっては、神の精神、ドイツ精神、キリスト教精神は同じである、と自分の考えを擁護した。この後、彼は『倫理文化』運動では反ローマ・カトリック並びに反ユダヤ教的な言辞は控えるようになり、自身の考えを変えることはなかったが、一八九八年のその死まで平和運動にも積極的に携わった。

しかし、エギイデイの「民族主義的キリスト教」という考えは、民族主義の担い手たちにも影響を与えた。そうした中に、『ゲルマン人の聖書』という書物を一九〇四年に出版し、後の一九一二年にゲルマン主義的宗教を掲げる団体を結成するヴィルヘルム・シュヴァーナー（Wilhelm Schwane, 1863-1944）

のような人物も含まれていた。

エギイデイの非教會的なキリスト教観念は、倫理文化運動の担い手にとっては「倫理」と映ったが、エギイデイによれば、それは「宗教」であり、それこそが真の「キリスト教」なのであった。さらにエギイデイが、民族精神を基礎に据えたのに対して、ドイツ倫理文化運動の支持者は、あらゆる宗教や党派を超え、平和を目指す倫理が考えた。この両者の違いは、明白であるにもかかわらず、両者が交差しえた、という事実、「民族」と「宗教」のあり方が模索されていた当時の特徴を見いだすことができよう。

コメント

吉永 進一

「修養」は、「宗教」と同じく近代に誕生した言葉であり、戦前日本では広く普及して宗教の代替や補完として機能しており、近代宗教史を研究する上では避けて通れないと同時に、把握し難い対象でもある。修養と宗教を比べた場合、前者はより現世志向であり、実践と個人を重視する傾向はあるとはいえるが、一般的な意味の人格陶冶だけでなく、宗教者の求道的な実践、社会道徳を提唱する運動、静坐法のように身体技法を伴うものなど、その内容は多岐にわたる。ただ、その生成を考えるとみれば、修養には二つの要素があると思われる。ひとつは、近世日本のさまざまな実践に含まれていたが、近代の「宗教」概念からは宗教の外におかれた部分であり、心学、陶宮術、養生論などである。もう一方は、国民国家や近代市民社会の成立に

応じて新たに形成された部分である。当時、欧米各地でも、多様な修養の運動が展開していた。科学的世界観と融和しつつ宗教性、倫理性を保持するような世俗的宗教が、キリスト教に飽き足らない人々を惹きつけていた。そこで興味深い点は、たとえばフェリックス・アードラーが改革ユダヤ教から構想した Ethical Culture 運動や、ポール・ケーラスのモニズム運動の中で、日本の仏教が受容されていることである。そこで求められたのは、キリスト教の神に依らずして、倫理性を涵養するシステムとしての仏教であり、つまり欧米とアジアの間に、修養をめぐる相互交流があった。近代仏教史と同じく、修養の近代は、宗教伝統の変容という縦軸と、同時多発的な修養的運動相互の影響という横軸からの分析が可能であり、また重要になってくるだろう。

以上のような歴史的観点からすれば、本パネルは、海外からの影響関係、同時代における世界的な修養運動の動向といった点についての、野心的なアプローチである。三名の発表者からは、ユダヤ系アメリカ人フェリックス・アードラーによる改革ユダヤ教の脱宗教化による Ethical Culture 思想の成立と、Ethical Culture のドイツのフェルキッシュ運動への影響、日本の丁酉倫理会と日本主義への影響が報告された。ここから浮かびあがったのは、アードラーのリベラルな Ethical Culture が、フェルキッシュ運動や日本主義に一定の影響を及ぼしていたという、現在からみれば一見パラドキシカルな事実であった。

今回のパネルは、各事例についての細かな考究というより

は、ニュアンスよりも大きな流れを重視して、大枠での問題提示というパネルであったが、ざっくりと切り取った議論を必要とする分野である以上、賢明な措置であったかと思われる。もちろん、いくつもの不足点はある。ひとつは、Ethical Culture、フェルキッシュ運動、あるいは日本の修養などがどうして必要とされたのか、宗教思想的な掘り下げが不足していたように感じる。もう一点は、共通性の比較検討である。いずれの国においても、修養運動がメディアを活用したものであったなどの共通性が見られるが、その点についての検討が乏しかったように感じる。つまり、これらの運動は、近代がもたらした共通の環境の中で発生し展開していったようにも見え、直接の影響関係からくる類似以外にも、共通した社会環境のもたらす類似もあったのではないか。あるいは、逆に出発点における問題の差異が、たとえば Ethical culture の教会化と丁酉倫理会の懇話会化につながったということは考えられないか。さらに「not religious but spiritual」と総称される、現在の脱宗教的な思潮文化の歴史の出発点のひとつとして、この Ethical Culture や修養を措定するという展開も今後は考えられるであろう。

ともかく、いろいろなヒントや次の段階へのステップを示してくれた出発点として、このパネルは興味深いものであった。

パネルの主旨とまとめ

栗田 英彦

一六世紀ヨーロッパに始まる宗教改革は、近代の出発点を画定する出来事とされ、その理念は近現代社会における「宗教」のあり方を規定してきた。「政教分離」や「宗教の自由」などの近代的理念は、キリスト教の諸教派間の、そしてそれらと国家との軋轢の産物である。また、プロテスタンティズムの理念は、個人の内面的信仰を核とする近代的な「宗教」概念の形成に繋がったことも指摘されている。近代「宗教」概念の成立は、社会の低位領域に宗教を位置づけ、国民国家や世俗的な市民社会を構造的に支えることになる。

だが、こうした単線的な「宗教改革」の語りは、実際にはさらに複雑で多様な「宗教」の近代的展開を生み出してきた。一九〇〇年前後に見られる「宗教」の改革運動は、一六世紀の宗教改革をひとつのモデルとしながら、むしろ狭義の「宗教」の領域を超えていくこともあった。時に「宗教」概念を自覚的に放棄して、倫理運動、民族主義運動、政治運動、教育運動、生活改良運動、健康法といった展開さえ見せるのである。

パネルタイトルの「世俗のなかの「宗教改革」」とは、こうした運動を象徴的に言い表している。キリスト教なり、仏教なり、ユダヤ教なりが自派の改革を進める延長線で世俗的、あるいは脱宗教的な運動になったり、あるいは個別の宗教の外にいる人が「宗教」の「改革」や「進化」を訴え、新たに超宗教的な「宗教」を提案したり、逆に反宗教な運動を起こしたりする。これらは「宗教」であるかないかそれ自身が運動のひとつ

のポイントとなる、きわめて近代的な運動であり、類似した運動が、同時代、世界的に現れていた。

こうした運動は、集団の規模としては必ずしも大きいものではない。しかし、関係者には知識人が多く、言論を通じて一定の影響力を行使できた。そして、人々の倫理的なエネルギーを、「宗教」などの近代的範疇に押し込めるのではなく、社会全体へと解放して利用するための水路を作ろうとしていた。その運動のゆくえを探索することで、近代世俗社会の宗教性というべきものを、市民宗教論のように静的な形ではなく、動的に考え直すことができるのではないか。しかし、この動きを捉えるための学術的枠組みは、いまだ十分ではない。ホセ・カサノヴァの公共宗教論は宗教の公的領域における役割を論じているが、「世俗／宗教」の二分法を前提とするその議論では、この種の脱宗教的な運動を適切に捉えることは難しい。この運動は、その二分法自体も対象化しながら展開するからである。

本パネルでは、こうした問題を視野に入れつつ、ひとつの軸として Ethical Culture（倫理修養／倫理文化）運動を設定し、その世界的な動向と各国での展開を確認することを目的とした。まず、庄司一平は、Ethical Culture 運動の原点であるアメリカのフェリックス・アードラーの思想と実践を紹介し、それを（人間性の宗教）という範疇で把握した。次に、齋藤正樹は、キリスト教会にもとづかない信仰や倫理を主張した運動として、ドイツの倫理文化運動とフェルキッシュ運動を取り上げ、その関係について分析した。最後に、栗田英彦は、日本の丁西倫理会と日本主義への Ethical Culture 運動の影響を明ら

かにし、日本の政治的動向や政教関係におけるその導入の意味を指摘した。

以上の報告に対して、吉永進一がコメントを行い、本パネルの野心的試みを評価するとともに、各国それぞれの宗教をめぐる歴史・社会的文脈との関連や、近代という時代の社会的共通性の分析について、さらに掘り下げることを課題として指摘した。この問題に関連して、フロアからは、ドイツの文化闘争との連続性やアメリカ合衆国憲法との関わりについての質問やコメントがなされた。また、脱宗教をめざしながら、それでもなぜ宗教を必要としたのかといった問いも投げかけられ、有意義な意見交換をすることができた。

近代日韓の宗教運動の「変容」

——東アジアの文脈から——

代表者・司会 川瀬貴也

近代教団と対峙する如来教

——如来教機関紙『このたび』から——

石原 和

本発表は、一九二〇年代後半の如来教の一派独立への動向を、その主戦場たる如来教機関紙『このたび』から分析することにより、昭和初期の「宗教運動」の一端をみていくことを目的としたものである。

はじめに、『このたび』前史として、教祖喜之没後から『このたび』発刊に至る如来教の動向を述べた。その中で強調したのは、①如来教が明治以降、小寺大拙のもと、曹洞宗として活動しつつ、仏教的要素を内面化していたこと、②それに加えて、憑霊による説教を行う原田清泉尼が現れていたこと、そうした状況の中で後継者争いがおこり、教団のあり方に関する議論が湧出してきたことである。こうした背景の中で、如来教は東京帝国大学の石橋智信と出会い、その指導の元、近代教団化が進められていくこととなった。

その一つの方策となったのが、機関紙『このたび』の発刊であった。この雑誌も石橋の指導のもとに発刊されたもので、「思想の統一と信仰の統一」を図るために作成された。この発刊に先だって、如来教研究会が開催されており、その成果が反

映されたものである。主に編集は信者の清水諫見が担い、一九二八年の第一巻（九冊）、一九三〇―三二年の第二巻（三冊？）が発行されている。石橋、清水らの成果の他、一般信者の投稿が多い点にも特徴がある（なお、この点は同時代の新興宗教と同様の特徴である）。

『このたび』を分析していくにあたって、①時代背景に関わる内容、②「如来教」像の構築に関わる内容の二つに分けて、その記述を整理し、その特徴を明らかにした。

①時代背景について、まず、一九二〇年代後半に二回に渡って提出された宗教法案への応答を取りあげた。如来教も公認宗教化の欲望を隠しておらず、これまで名を持たなかったところから、公認化のために「如来教」という名を決めたり、学問の対象として分析されうる宗教として自己を開示するため石橋に接触したりしたことが窺える。次に、教団内の対立を取りあげた。如来教を曹洞宗傘下にいれ、新たな教典を編んだ中興の祖・大拙の遺志を掲げ、閉鎖的な活動を行う名古屋の教団組織や、霊的な力を用いて宗教活動を行なった原田清泉尼を批判しつつ、社会に自己を開示し、そこにある課題に積極的に関わっていくとする言論が『このたび』紙上にみられた。

こうした文脈において②「如来教」像が語られていく。まず、宗教学・原始キリスト教学を基盤とした如来教の神格・教義研究の成果である石橋の論文「隠れたる日本のメシア教」をもとにして、教団の外面（教団の名、組織、教祖、教職、服装、住居、食事、仏教的生活、経典）と内面（人間観、罪悪起原論、神観、教祖観、信仰生活）が提示された。内面に関わっ

ては、石橋による如来教教理に関する連載が設けられ、如来教像が提示された。その過程で、教祖と彼女が語った教えである『お経様』の権威化が進められた。これと並行して教祖伝も連載され、慈悲深い人間教祖像が構築された。このようにして、教団・教義の全体像が『このたび』上で構築、提示された。信者もこれを内面化していった。

以上のような如来教の「宗教運動」は、学界との接触や「教祖に帰れ運動」や積極的な社会参加などといった点において、他の公認宗教の「宗教運動」に倣いつつ進められたことが窺われる。一方で、近代教団化²が、一度禪宗化した教団のありようや、中興の祖を権威化した新たな神がかりを論敵としつつ、脱仏教化（＝石橋の研究によるキリスト教的要素の発見）と、教祖喜之への回帰という戦略を取り、その結果、教団分裂を伴いながら、展開していった点に、この時期の如来教の「宗教運動」の特徴があるといえよう。

「近代(的)仏教」の語られ方——雑誌『朝鮮仏教』より——

川瀬 貴也

本発表は、植民地朝鮮で発行されていた雑誌『朝鮮仏教』（一九二四年―一九三六年発行）という雑誌の記事をいくつか概観することによって、当時「近代(的)仏教」というものがどのように語られていたか、当時の日朝仏教が互いをどう認識して、どのようなアイデンティティを形成していたか、また、植民地状況と対峙してどのような改革を目指していたかという諸問題の素描を試みた。

朝鮮総督府は植民地支配において、朝鮮仏教の「潜在力」、すなわち朝鮮人への教化力や支配への協力などを期待し、仏教を振興する外郭団体の設置や、親的な人材の育成を模索していたが、そのような総督府の期待を担ったと思しい団体が、「朝鮮仏教」を発行していた「朝鮮仏教団」である。この団体は、著名な政治家や朝鮮貴族などを顧問に招きつつ基本的に「俗人主義（仏教宗派が運営しない）」を貫いたが、ここでの「朝鮮仏教」は民族的な「朝鮮仏教」ではなく、「朝鮮」という地理的な範囲で活動する仏教の謂いであり、雑誌も基本的には日本語で書かれてはいるが、朝鮮人僧侶や関係者の執筆記事も多く、いわば「日朝仏教の言説のアリーナ」として機能していた側面があった。

この雑誌の創刊号には、発刊の意図が書かれているが、その一部を引用すると「内地の仏教は、元来半島から伝へられたものでありまして、半島の仏教は、即ち内地仏教の為には親筋に当るのであります。然るに現今に於ては、内地の仏教独り盛になつて、半島の仏教は却つて衰微して仕舞ました。それに就て朝鮮の仏教と内地の仏教とは、如何なる関係があり、其の盛衰の原因は何処にあるかと云ふことを研鑽して見たいと思ふのであります。（中略）朝鮮現在の仏教は、僧侶の仏教の如くなくつてゐて民衆とは更に没交渉になつてゐますから、仏教の民衆化に向つて努力したいと思ひます」とある。ここで見られるのは、日朝仏教は歴史的な繋がりがあり、しかも現在では社会と没交渉となつてしまい衰微した朝鮮仏教を、民衆的な日本仏教が支援するべきである、という認識である。このように「日本

仏教＝民衆的」「朝鮮仏教＝隠遁的（非社会的）」という言説はこの後も多く見られ、朝鮮仏教がそれを受け入れる形で「仏教の近代化」の基調となつていく。

また、日本仏教が朝鮮半島に「輸出」したものに、「僧侶の肉食妻帯」があるが、これも雑誌の記事をいくつか確認すると、一方で当然ながら忌避する者もいたが、その一方で「近來追々内地留学出身の青年僧侶が帰來して、それぞれ故山に入る者が多くなつた事も近因をなし、内密に婦女を蓄へ（中略）肉食妻帯を公許すべしと主張する者尠ならず」と記事にあるように、日本に留学してから妻帯した者や、「肉食妻帯を以つて朝鮮仏教の衰退の原因ともなり、又此の禁止によつて復興するものでもない」と超然たる態度を表明する朝鮮人僧侶も存在したことが判る。

植民地状況下において、朝鮮仏教は朝鮮王朝時代以来、民衆から乖離して宗教としての社会的役割を喪失した、という自意識があり、日本仏教をある意味「近代化」「民衆化」の Handbook として見なし、そこにいわば日本仏教が「つけいる」ような形で、雑誌「朝鮮仏教」の各記事に見られるような言説が展開していったと思われる。だが、日本が朝鮮にもたらした「近代仏教」とは、実際はどのような内実だったのかは再考するべき問題であろう。「解放」後に朝鮮仏教は、すぐに「妻帯僧追放運動」を起すことになるが、今回の雑誌記事の調査をそのようなポストコロニアル的文脈を考える第一歩としたい。

植民地朝鮮における予言と新宗教

——『鄭鑑録』公刊とその意味——

朴 海仙

本報告では、植民地朝鮮の新宗教に多大な影響を与えたと思われる、朝鮮後期の終末論的予言書『鄭鑑録』公刊をめぐる、その出版経緯および背景、また公刊という事件が植民地朝鮮の新宗教運動にどのような展開をもたらしたのかを検討した。『鄭鑑録』は、地気と天運による朝鮮王朝の滅亡とそのあとをつぐ易姓革命の予言が書かれており、朝鮮時代には禁書であった。一九二三年の『鄭鑑録』公刊は、植民地朝鮮の新宗教運動の抑圧・統制を意図した植民地権力によって企画されたが、このような植民地権力の意図がはたして功を奏したのか。

まず、『鄭鑑録』公刊を提案し、公刊にいたるまで決定的な役割をはたした細井肇（一八八六—一九三四）という人物の履歴と、かれによる『鄭鑑録』批判の論理を確認した。内田良平らが展開した日韓合併運動にも参加し、朝鮮や満州に興味を有し訪問した前歴もある細井は、三・一運動をきっかけとして朝鮮問題に取り組んでいた。とりわけ、朝鮮古書の出版や和訳、時局にたいする講演などを行った細井は、朝鮮総督府に直接雇用されてはいなかったものの、齋藤実朝鮮総督に朝鮮統治にたいするあらゆる提言をしていた。

『鄭鑑録』を以て来るべき朝鮮の独立を説き、その際には教徒のみが救われるという旨で布教し勢力が伸びた新宗教教団を攻撃するために、細井が提案したのが『鄭鑑録』公刊であった。最初の案は『鄭鑑録』予言と細井の批判論文で全体を構成

し、後者を和諺文に訳して朝鮮全国に行政文書として配布する計画であったが、諺文訳はなされずに最終的には細井が経営していた自由討論社から出版していた『鮮満叢書』第七巻として発刊された。

朝鮮人の心眼を啓明してその叡智にもとづく生活を創建して『鄭鑑録』の「浮説」に対抗しようとした細井は、『鄭鑑録』の検討」という自分の論文において『鄭鑑録』が前提においた凶讖、風水地理、陰陽五行説を論駁した。洪範九疇から、修身・齋家・治国・平天下の大憲章が失われたものである五行説は、さらに五行を以て十二支四時に配するようになり、東洋民族の日常生活の吉凶禍福を全て十二支四時の陰陽五行説によって拘束する傾向まで醸し出した。かかる細井の認識はかれの「東洋文明」「朝鮮人」観につながっていく。

一方、『鄭鑑録』には王朝交代期の天災事変や災難から身を護れる避難所である「十勝地」が提示されているが、この字句を解釈し避難に出た民衆も多かった。細井は「十勝地」を「国難に背面して逃避し、宗社は亡ぶるも一身の保てば可なりといふ、亡国の吊鐘」だと批判していたが、このように『鄭鑑録』の実践の対抗軸に国家への忠誠が置かれるとき、細井の批判は当該期の朝鮮知識人のそれと共鳴するようになった。立場の差はあれ、文明開化・愛国啓蒙を通じて愛国心をもつ国民を作り出すことは大多数の朝鮮知識人に共有していた課題であった。一九一〇年代の朝鮮知識人の『鄭鑑録』認識と批判には、妖説・淫邪・迷信・自己本位という意味範疇がみられるが、細井の『鄭鑑録』公刊以後にはここに新宗教運動も追加される様相

を呈する。

だが、かかる植民地権力と朝鮮知識人の批判にもかかわらず、『鄭鑑録』を用いた新宗教の存在が民衆レベルで批判・拒否されることは決してなかった。確かに、一九二三年度以後、新宗教勢力は低下する様相をみせた。しかしながら『鄭鑑録』で新たな都とされる鵝龍山に移住する聖都運動による移住人口は減少しなかった点、また日中戦争を機に『鄭鑑録』を持ち出して成立・布教した新宗教教団の頻発な事例は植民地権力の意図が民衆レベルではほとんど無力であったことを示すとも言える。

大本をとり巻くふたつの「モンゴル」

—— 戦前と戦後を比較して ——

梶 龍輔

本発表の目的は、「宗教」「アジア」「植民地主義」というトピックをつなぐ具体的な事例として、大本教祖・出口王仁三郎らが中国大陸を旅した「入蒙」と呼ばれる出来事を検討対象とする。具体的には、①おもに王仁三郎の「入蒙」に関する理念と行動が、近代日本社会で流通した「蒙古」「滿州」「滿蒙」といった地域に関する様々な言説とどう関連しているのか、②大本教団内部と外部とでは「入蒙」をどう評価してきたのかを、戦前と戦後を比較してその概況を整理する。以上二段階の作業から三つのトピックの繋がりを論じ、「出口王仁三郎論」の可能性を示してみたい。

まず、出口王仁三郎は「入蒙」に関連して中国大陸について

複数の言説を残しており、「宗教的世界統一」のための足がかりとして「蒙古」を神縁ある経緯地とする理念の背後には、(1)社会問題への強い関心、(2)源義経・チンギスハン説との接近、(3)「滿州(滿蒙)」へのロマンチズムとの関連の可能性、などが指摘できる。特に(1)に関連する言説は複数のテキストで確認でき、人口・食糧問題、経済、国防など、日本をとり巻く社会問題に関心を抱き、それらを解決する「第一線要地」「生命線」として滿蒙を位置づける言説は、基本的には神国日本を中心に据えた植民地主義的な構想であった。

次に、王仁三郎に「入蒙」を決意・実行させた背景として、諜報活動のために中国大陸を旅行し、大本信者(緩部在住)になった日野強をクローズアップする。「滿蒙」を日本の社会問題を解決するための「唯一の宝庫」だとする王仁三郎の発想は、「新彊」を「未発の宝庫」だと公言する日野の大陸観と近い。

そして、「入蒙」をめぐる理念や実践がどう評価されてきたのか、戦前と戦後を比較し、最後に発表者の評価を示してみたい。まず戦前のメディア(雑誌と新聞)では、社会で流通した「滿蒙」ロマンチズム的言説に近い好意的なもの、第一次大日本事件の影響で否定的なもの、二つに大きく分かれる。一方、戦後では、「入蒙」の宗教的意義を中心とした高評価(梅棹忠夫、帝国日本の大陸侵略の片棒を担いだとする批判的評価(村上重良)、教団史編纂の議論展開の関係から「成功/失敗」という一義的な評価を避けたもの(戦後教団)、以上三つの評価軸の存在を指摘できる。戦前と戦後、この二つの時代に

おける「入蒙」への評価は、教団内部の事情や社会状況、学術の方向性などに規定されているといえよう。ここまでの議論を踏まえ、発表者は「入蒙」をこう評価する。すなわち、まず「入蒙」は様々な観点から評価が可能であるため、単純な二元論的评价へ落とし込むことはできず、時代の社会状況や流通した言説、かかわりのあった人物など、立体的な視点から評することが要求される。この観点から発表者は、「満蒙」の開拓が国家をあげて熱を帯びていた時代状況において、王仁三郎は日本をとり巻く様々な社会問題に関心を抱き、義経・チンギスハーン説、大陸幻想を増幅させる言説、植民地主義的言説、などといった日本主義・アジア主義的思潮に接触・共感しながら、社会問題を解決する「救世主」としての自覚を鍛え上げ、神国日本を中心に据えた自民族中心主義が貫かれたその自覚に基づいて大陸へと渡っていった、と考えるものである。

聖地とその意義——大韓天理教と天理教韓国教団の比較——

陳 宗炫

天理教は一八三八年に日本で始まった。現在の奈良県天理市三島町には天理教会本部の神殿があり、その中央部に「かんろだい」と称される木造の台が据えられている。天理教の教義によると、親神・天理王命による人間創造の場所にその証拠として「かんろだい」を据えることが許され、その場所が聖地とされる。天理教の信仰生活において、この聖地は「ちば」とも呼ばれ、教祖の在世時から聖地を訪れることが重視されてきた。

天理教の韓国布教（以下、韓国布教）は一八九三年から行われた。韓国布教の初期には、個別の教会や布教師が中心となつた非組織的布教が行われたが、日本の韓国支配が本格化する一九一〇年を前後にして教団による組織的布教が実施され、多くの韓国人信者を獲得していった。しかし、第二次世界大戦で日本が敗北することによって、日本人が日本に引き揚げることになる。その後、韓国の天理教は韓国人によって復興されるが、今日においても韓国の天理教信者（以下、韓国人信者）は大多数が韓国人である。

終戦後、日韓の国交断絶に影響され、日本と韓国の天理教の直接的な交流も途絶えた（以下、交流断絶期）。したがって、戦後初めての韓国人による聖地巡礼が行われたのは一九六一年であった。また、日本の天理教信者が戦後の韓国を訪問したのも同時期であった。前述のように、天理教は聖地巡礼が信仰上の重要な意義をもっており、信者の属性変化から教会設立まで、それらに必要な儀礼や手続きが聖地を媒介する形で行われる。しかし、交流断絶期においても韓国人信者によって布教が行われ、韓国人信者が増加した。また、韓国人信者により必要に応じて「大韓天理教」という教団が設立され、その教団の認可を得る形で多数の教会と布教所が開設された。天理教は積極的な海外布教を行っているが、現地人による教団が存在するのは韓国のみであり、それは、交流断絶期における信仰生活に影響を受けた結果であると言える。

現在、韓国の天理教は、日本の天理教と決別した「大韓天理教」と、日本の天理教と連携する「天理教韓国教団」（以下、

韓国教団）の二つの教団に分かれている。分裂の決定的な要因は、韓国政府が出した祭具の変更指示に対応するためにお社の形状を一九八五年に変更したことにある。その背景には、天理教のお社が神道のお社の形と類似しているため、日本文化の一種と見做される神道を連想させる祭具を用いるのは韓国文化に合わないという考え方があった。その結果、大韓天理教は従来のお社を「かんろだい」の形態に変えるが、天理教の教義からして「かんろだい」は「ちば」にしか据えることができないという理由でそれに反発した韓国人信者が後に韓国教団を設立して現在に至る。

本発表では、大韓天理教側の主張に注目しながら議論を進めた。大韓天理教は、交流断絶期において「ちば」を媒介しなくても救済が実現されたことを強調している。したがって、天理教の神と教祖が教えた内容に沿って実践を行うのが重要であるという。勿論、「ちば」に関する教えも教祖から教えられたものであり、大韓天理教が標榜する信仰が論理的に矛盾を孕んでいる側面もあるが、そうした矛盾を理解した上で独自の教義と教団組織を作ろうとしているのが大韓天理教の現状である。

上記のことを踏まえ、ポストコロナ的 な視座から韓国の天理教をみると、聖地をめぐる大韓天理教と韓国教団の考え方の相違は、脱植民地化の過程で生み出されたものであると指摘することができるだろう。

パネルの主旨とまとめ

川瀬 貴也

本パネルは、近代日韓の様々な宗教運動が「近代化」「近代的学知」「植民地状況」と対峙することによって、その教理や信仰がいかなる「変容」を遂げたかを、東アジアの同時代的文脈を重視しつつ、考察することを目的とした。もちろん単に外的圧力によって変容させられただけでなく、その状況を奇貨として主体的な変容を遂げたという点にも注意せねばならない。

まず、石原発表においては、如来教（という名称もまだ定かではなかった）教団が、宗教学者石橋智信の調査を受け入れ、教団機関紙『このたび』を発行するようになり、教義・教理の自覚が深まり、それが却って教団分裂を惹起したことが述べられた。ここでは、宗教学という近代学的学知による教団の変容と、教団機関紙というメディアが一般信者の声をすくい上げる機能を果たしたというメディア論の問題が提起されていた、といえる。

川瀬発表では、植民地朝鮮における「朝鮮仏教団」の活動内容が紹介され、特にこの団体が日朝双方の執筆者を招いて発行していた雑誌『朝鮮仏教』のいくつかの記事内容が紹介された。記事を読むと、日本仏教は朝鮮仏教に対して自らを「近代的」であり「民衆的」であると規定し、朝鮮仏教側もある意味それを受容し、自らを変革しようとした傾向が読み取れたが、双方が思った「近代的仏教」には齟齬がなかったのかを再考せねばならないと結論づけた。

朴発表は、朝鮮時代の予言書『鄭鑑録』が、朝鮮総督府のあ

る種の黙認で、民間の朝鮮研究者であった細井肇によって一九二三年に発刊された意味を問うものであった。この予言書は過去から農民反乱、宗教反乱の基礎となったと目され禁書とされてきたが、『文化政治期』に発行が許され、たちまちベストセラーとなった。この書は迷信とされる一方で、近代化と対峙していた人々の支持を集めることになり、それが朝鮮新宗教が存続し得た原動力になったのでは、との見解が述べられた。

梶発表は、戦前、大本の出口王仁三郎が「満蒙」に赴いたことの意味をまず問い、大本にとって彼の地はどのような意味を有するのかを検証したものであった。王仁三郎の言葉に従えば「蒙古」は全世界に「地上天国」を作るための足がかりとなる土地であり、当時流行していた「義経Ⅱチンギスハン」説まで吸収する形で、そこで語られた英雄像に救世主たる自己を重ね合わせた節さえあるという。つまり単に帝国日本の野心に沿う形ではなく、宗教的な意味づけがなされていたことが重要である、と梶は指摘する。

陳発表では、「解放」後、日本と国交が断絶したことにより、朝鮮半島に残った天理教が、どのように教理や祭祀を変容させたかを追い、特に奈良の天理市にある「ちば」という聖地が韓国人にどのように理解され、そして教団分裂に関わることになつたかを説明した。

フロアからは各人の発表に対し、日本仏教の「近代性」、翻つて朝鮮仏教の「非近代性」とはどのような基準で述べられているか（川瀬）、韓国において天理教は本国のものと比べてどのように変容したかの詳細（陳）、戦後において大本教団がモ

ンゴルでどのような事業をなしているか（梶）、植民地時代の雑誌における朝鮮語記事の位置（川瀬）、『鄭鑑録』のテキストの真偽についての議論の有無（朴）、禪宗の教理と如来教の教えとの距離感（石原）などについての質疑応答がなされた。

なお、本パネルは、科研費基盤研究（C）「複眼的視点からの大本教研究—データベース構築と国際宗教ネットワークの研究（代表：対馬路人）」の成果の一部である。

学校教育における伝統的な言語文化としての神話教材

代表者・司会 大澤千恵子

神話教材の課題と展望

藤井 健志

二〇一七年三月に小中学校の次期学習指導要領が告示された（その施行は、小学校においては、二〇二〇年、中学校においては、二〇二一年）。そこにおける神話の扱いは、現行の指導要領と大きくは変わっていない。小学校学習指導要領において、神話に触れているのは、国語の小学校第一・第二学年の部分と、社会科の第六学年の部分である。国語においては神話が初歩的な古典と位置付けられており（だから低学年における教育内容に含まれる）、社会科においては日本古代の「国の形成」について考えるとき「手掛かり」の一つと位置付けられている。これらはいずれも、改訂された教育基本法の第二条に書かれている「伝統と文化を尊重し、それらをはぐくんできた我が国と郷土を愛する」という目標に関係づけられている。このような学習指導要領の扱いについては、批判もされているが、そうした批判からは神話教育をめぐるいくつかの問題が見落とされている。またある意味で豊饒な内容をもつ神話をどのように教育に取り入れるかという議論が展開されていない。

そこで扱うべき神話について、ある程度言及している社会科の指導要領と解説（二〇一七年六月公表）を手がかりにして、教育における神話の扱い方について考えてみたい。

指導要領および解説で、「国の形成」を考える際の手掛かりにすべきものとして具体的に名前が挙げられているのは、「古事記、日本書紀、風土記など」であり、いわゆる記紀神話である。もちろんその扱いは、記紀神話を近代天皇制の正統性の根拠として位置づけた戦前のとらえ方とは異なっている。しかしある視点から見ると、日本の正統な神話として記紀神話をとらえていることは間違いないと思われる。学習指導要領は、神話を日本の古代の「国家の形成」を考える際の「手掛かり」と位置付けることで、中世から近世にかけての記紀神話の多様な発展を視野に入れておらず、また新宗教に時おりみられる創世神話（たとえば天理教の「泥海古記」）も、想定されていない。戦前では、記紀神話の成立過程およびその後の歴史的な変遷の過程は取り上げられず、神話は記紀の二書の中に固定されたものとして、扱われていた。現在および今後の学習指導要領でも、教材としての神話は、主に記紀に書かれた神話に限定されている点で、似た面がある。そこには多様な神話群を切り落として、国家の正統な神話（記紀神話）を確定しようとする意図が見られると言つてよいと思う。その点で、神話が教育の中に政治的性格をもつものとして、入ってきている。

しかし神話を学校教育の中で考えようとする場合、さらに「学校教育のメカニズム」といったものを考えなければならぬと思う。このメカニズムは、近代教育に特有なカリキュラムのあり方や、教科書を使用している授業のあり方、さらには教員のあり方等の諸要素と要素間の諸関係から成り立っている。そもそも小学校教員は全国で四〇万人以上おり、神話についての

様々な指示を浸透させるのは至難である。また多くの教員が神話について深く考えたことがないとすると、解釈の妥当性が検証されていない様々な本や、ネット上の神話論等の情報に依存することになる。さらに教師用指導書に依存する教師が増えることが予想されるが、そうなるのを出版している教科書会社の存在も無視できない。学校図書館に神話についての本がどの程度あるかも重要なポイントになる。こうしたメカニズムの結果、政府側の意図はあいまいになり実現が難しくなると思われるが、一方で神話教育の政治性を批判する側は、こうしたメカニズムを視野に入れていない。

神話教育は、記紀神話を相対化しつつ、学校教育のメカニズムを考えながら、研究者と教育者との協働で進めていくべきだと考える。

帝国日本の教科書にみる天皇神話

石井 正己

帝国日本では、国定教科書のみならず、台湾・朝鮮・南洋群島・満洲といった植民地、ハワイ・アメリカ・ブラジルといった移民地において、国語・日本語の教科書を編纂した。近年教科書の復刻版が刊行され、その実態が明らかにされつつある中で、そのデータを集積することで、教科に採録された神話が総合的に捉えられるようになった。そこで、教科書で創造された天皇と神話の様相を考えるために、一九四一年から一九四三年発行の第五期国定国語教科書を取り上げる。この教科書は太平洋戦争の戦時版であり、国定国語教科書の完成形と言ってよ

く、その教材観は植民地や移民地に浸透して行った。

特色の第一に、日の丸による国威発揚がある。「ヒノマルノハタ」で日の丸が靡き、「バンザイ／バンザイ」とあるのは熱狂する人々の歓声であろう。「モモタラウ」では、桃太郎の扇に桃、お爺さんの旗に日の丸が描かれるが、戦地に行つて勝利した兵隊を迎える国民が思い浮かぶ。「ウサギトカメ」で、山上の亀が「バンザイ。」と言つて立てる旗は日の丸である。「日曜日朝」では、太平洋戦争の開戦を記念する大詔奉戴日に国旗を立て、宮城を遙拝し、戦死者や兵隊のために黙禱する。「支那の子ども」では、支那の子供が「青空高く／日の丸あげて、／ああ、美しい、／日本の旗は。」と歌う。

第二に、『古事記』の神話体系を踏襲した配列がある。第四期から『古事記』の神話体系を意識して配列され、第五期でも踏襲した。『よみかた』にはその束縛はなく、「国引き」は口承性を残すが、植民地の拡大を是認し、「白兔」は「おしあわせになる」と曖昧だが、大国主神の偉大さを示す。『初等科国語』になると「天の岩屋」「八岐のをろち」「少彦名神」「にぎのみこと」「つりばりの行くへ」「神の剣」「田道間守」「日本武尊」「弟橘媛」と、『古事記』の流れを踏襲する。『古事記』では編纂の経緯と苦心を述べて、これまでの神話を総括し、「わが国初以来の尊い歴史」と位置づける。

第三に、天皇を国民が再認識するための祝日や勲章といった装置がある。「菊の花」では、明治天皇の誕生を祝う明治節に皇室の紋章に当たる菊の花が献上される。「日記」では、海の記念日は明治天皇の巡幸に由来すると説く。「光は空から」で

は、昭和天皇の誕生を祝う天長節に日の丸が靡く様子を歌う。神武天皇の即位を記念する紀元節は見られないが、「金しくんしゃう」は神武天皇の弓に金の雉が止まったことに由来し、勲章は神武天皇の神話を象徴した。「参宮だより」は兄が弟に伊勢神宮から橿原神宮に行ったことを書くが、これは修学旅行の定番コースだった。

第四に、君が代が頻りに歌われることがある。「二重橋」では、女学校の生徒が二重橋を前に整列した後で最敬礼して君が代を歌い、私たちも一緒に歌う。「新年」では、初詣の後、学校に行つて君が代を歌う。二重橋や新年が君が代を歌う空間と時間だった。「十二月八日」では、太平洋戦争の開戦に当たつて、ラジオを通して君が代が演奏された後、宣戦の大詔が奉読されるが、その際に前述したような神話が頻りに思い出されている。「君が代少年」は、台湾の大地震で怪我した少年が君が代を歌つて亡くなる。こうして君が代によって国民意識が涵養される様子が巧妙に仕組まれている。

現行の学習指導要領の「神話」は、明らかに記紀神話を想定している。今後の神話教育を進めるためには、こうして創造された天皇神話を相対化することが必要である。天皇を抜きにした神話教育を行うための方法を鍛え上げねばならない。

日本の学校教育における伝統的言語文化教育

——過去と現在——

松村 一男

戦前の日本の初等教育において使われていた尋常科用小學國語讀本（第一巻から第十二巻）に所収されている伝統的言語文化作品（神話、伝説、昔話、民話）を学年毎に分析すると、国家に対する献身と天皇崇拜を教化する意図の元に作品が選ばれているのが、以下の作品である。第一巻では「モモタロウ」、第三巻では「國びき」、第四巻では「大江山」、「白兔」、「百合若」、第五巻では「天の岩戸」、「参宮だより」、「八岐のをろち」、「天孫」、「二つの玉」、第六巻では「神武天皇」、「日本武尊」、第七巻では「弟橘媛」。全体的な流れとして、低学年用の第三巻までには昔話が多く、第四巻から第七巻までになると日本神話に力点が移っている。第八巻以降になると、もはや昔話も神話も登場しない。第八巻以降所収の作品にももちろん、国家に対する献身と天皇崇拜を教化する意図はあるが、ここでは低学年の昔話、中学年の神話について考察する。

昔話の中で注目すべきは「モモタロウ」である。桃太郎は鬼たちが人々を苦しめて物を奪っているから鬼が島に退治に向かい、鬼たちが降参して今後はそうしたことはいないと約束すると命は奪わず、御礼として宝を受け取つて帰還する。他国への侵略を推奨するような明確な書き直しは認められない。しかし後の学年の巻にみられる類似作品との比較によりそうした意図の元にこの作品が選ばれていることが推測できる。類似の作品

とは第四巻の「大江山」、「百合若」、「神武天皇」、「日本武尊」などである。「大江山」と「百合若」は具体的な場所や登場人物の名前が述べられている伝説である。そして神話の「神武天皇」では熊野で勝利した後大和での即位が述べられ、もう一つの神話の「日本武尊」では、日本武尊の九州と東国での服従しない敵の征服が語られている。これらの作品は昔話、伝説、神話と異なるジャンルに属しているが、教えようとしている内容は、いずれも権威に対して反抗的な地域や民を武力によって服属させることの必要性であろう。

敗戦後の日本の初等教育においては、こうした戦前の伝統的言語文化作品を利用した皇国史観教育は排除され、一時期は「モモタロウ」を含む作品群全体が初等教育において教えられない状況となった。しかし桃太郎の昔話は尋常科用小學國語讀本以前から広く人々に知られて親しまれてきた昔話であり、強調部分を変えることで現在においても生き続けている。

平成二〇（二〇一一）年から小学校低学年國語において伝統的言語文化の一環として神話を教えることが学習指導要領で指示されたが、その際に採用されたのが「因幡の白兎」である。これは大國主が登場する出雲神話の一部として「古事記」に所収されているので、「神話」であるという理屈は成り立つ。しかし内容は、小型だが知恵のある兎が大型だが知恵で劣る鰐（ワニザメ）を騙して対岸に渡るといふもので、他国への武力による侵略という要素は含まず、近隣諸国からの戦前の神話教育の復活という非難を受ける恐れはない。また東南アジアに多くの類話があり、それらは昔話として語られている。この話

は日本とアジアの文化の連続性や神話と昔話の関係など、児童の知的関心を広げる面においても効果的な作品と思われる。伝統的言語文化をどのように教育の場において活用していくかは、初等教育だけでなく、教育全般についてもっと議論されるべき課題であろう。

神話教材を用いた国語科教育の現状と課題

大澤千恵子

平成二十年版学習指導要領より、伝統的な言語文化として神話教材が指導内容に加えられたことは、大きな話題を呼んだが、その方向性は平成二十九年版学習指導にも継続されていることが明らかになった。しかしながら、「言語文化」という大きな概念であるがゆえに、公教育の現場では、様々な問題が山積したまま未解決のままとなっている現状がある。

・神話教材の取り扱いの現状と附属小学校における実践事例
神話教材は、主に第一、二学年の国語科の教科書に収載されているが、同じ「いなばのしろうさぎ」でも、教科書会社によって、再話者はもちろん、期待される学習内容、配当時間、さらには学年までもが異なっていることは、他の物語文の教材と大きく異なっている点であると指摘できる。そのため、教材研究の蓄積は、もともと戦前の教育において扱い方に問題があった神話は、戦後教育においてはタブー視されていたことで皆無であったが、同じ物語が異なる語り方をされていることは、優れた実践事例を生みにくくしているといっても過言ではない。そのような中、東京学芸大学附属小金井小学校では、当初から

学校司書と連携し、学校図書館にある豊富な図書を活用しつつ、実践事例を積み重ねていることは評価できるし、また他の公立小学校のモデルとなるといえるであろう。

・系統的な学習の展開に向けた実践および教材研究

神話教材を扱う上での大きな問題点の一つに、平成二十年版、二十九年版ともに学習指導要領の中では系統性が明示されていないことが挙げられる。第三・四学年では、文語調の短文や俳句、ことわざや慣用句、故事成語へ、また第五・六学年では、古文や漢文へとスライドしており、神話の文言は消えていく。しかしながら、神話を「読むこと」の学習へと発展させていくためにも、発達段階を考慮しながら、系統的な教材としていく必要がある。立川市立新生小学校では、卒業を間近に控えた第六学年の児童を対象に、神話を教材とした読み聞かせや授業を行ったが、学年の低い児童には見られなかった深い読み取りや神話そのものに関する興味関心の高まりが見取られている。それらを基に、神話の持つ関連性を表現したポスター作りなども行われた。

こうした神話教材を発達段階が上がっても教材として展開させていくためには、教科書会社だけに頼らない教材の選択・さらには作成が求められよう。東北地方を舞台とした物語「赤神と黒神」はその好例である。十和田湖の女神をめぐって男鹿半島の赤神と竜飛岬黒神が争う物語は、現実の地理との関連性を残しながらも、壮大なスケールで語られている。さらに、『雪わたり』『注文の多い料理店』『やまなし』が定番教材として知られる宮沢賢治の『玉神と狐』はこの神話との類似性がみられ

るため、文学教材の読みへとつなげることもできるし、その後の読書活動への広がりも期待できる。

教育現場では、伝統的な言語文化としての神話教材の扱いに對して、教員の関心は決して低くはない。しかしながら、現状では十分な議論をするだけの知識も時間的な余裕もないために、当たり障りのない形で触れるか、あるいは触れることさえ避けて無視するといった空気が広まってしまっているともいえる。そうした現状を打破するためにも、現場の教員と専門の研究者が協力して議論したり、教材研究を行ったりする必要があるだろう。

パネルの主旨とまとめ

大澤千恵子

平成二〇年改訂学習指導要領より、国語科教育において「伝統的な言語文化と国語の特質に関する事項」が指導事項に加えられたが、戦後教育においては初めてのことであり、現場では大きな戸惑いがあった。そのため、本パネルでは、歴史的な背景を追いながら、戦前の教育における神話の扱われ方を明らかにするとともに、現代の学校教育というシステム、あるいは教育現場の現状や神話教材の可能性について議論した。

まず、藤井が、社会科学の学習指導要領と解説を手がかりにこのような学習指導要領の扱いの批判の中で見落とされている点について指摘した。記紀神話を近代天皇制の正統性の根拠として位置づけた戦前のとらえ方とは異なっているものの、中世から近世にかけての記紀神話の多様な発展を視野に入れていない

ことが問題の根源にあり、その上で教育特有の問題ともいえる「学校教育のメカニズム」も考慮に入れなければならないと述べた。学校教育は、近代教育に特有なカリキュラムのあり方や、教科書を使用している授業のあり方、教員のあり方等の諸要素と要素間の諸関係から成り立っている。また、不確かなネットワーク情報が氾濫している中で、多くの教員は教師用指導書に依存せざるを得ないため、教科書会社の存在や学校司書との連携も無視できない。こうしたメカニズムを視野に入れた上で、研究者と教育者との協働を進めていく必要があると提言した。

また、石井の発表においては、帝国日本では、国定教科書のみならず、台湾・朝鮮・南洋群島・満洲といった植民地、ハワイ・アメリカ・ブラジルといった移民地において、国語・日本語の教科書を編纂し、その教材観は植民地や移民地に浸透していったことが指摘された。ここでは、日の丸による国威発揚がみられたり、『古事記』の神話体系を踏襲した教材の配列があったり、天皇を国民が再認識するための祝日や勲章といった装置として利用されたり、君が代が頻りに歌われたりしたことがわかるが、平成二十年以降改訂された学習指導要領の「神話」の文言には、明らかに記紀神話が想定されており、今後の神話教育を進めるためには、こうして創造された戦前の天皇神話を相対化することが必要であるとした。

続いて、松村が、戦前の日本の初等教育において使われていた尋常科用小學國語讀本（第一巻から第十二巻）に所収されている伝統的言語文化作品（神話、伝説、昔話、民話）の分析から、作品の選出に国家に対する献身と天皇崇拜を教化する意図

がみられることを指摘した。そして、今日でも広く知られている「モモタロウ」をはじめとする様々な作品から、権威に対して反抗的な地域や民を武力によって服属させることの必要性を見取っている。一方、同じく著名で、現在も教材化されている「因幡の白兔」は、他国への武力による侵略という要素は含まず、東南アジアに多くの類話があることから、神話というよりも昔話として読むことが可能であり、児童の知的関心を広げる面においても効果的な作品であるとしてその可能性を評価した。

最後に、大澤が、挙げられたこれらの問題点や提言を踏まえた上で、初等国語科における神話教材の扱われ方の現状や附属小学校での実践事例を挙げるとともに、神話教材の学習内容を深めたり、系統的に学習したりするために、高学年における実践の試みや、新たな教材開発の可能性として具体的な作品を紹介した。

尚、本パネルは、日本学術振興会の科学研究費助成事業における基盤研究(C)に採択された「学校教育における神話教材整備のための予備調査」の初年度の研究活動として位置付けられる。

国体明徴運動下の社会と宗教

——昭和一〇年前後を中心に——

代表者・司会 小島伸之

谷口雅春における天皇と日本——昭和一〇年前後の言説——

寺田 喜朗

本発表は、昭和一〇年前後の谷口雅春（明治二六―昭和六〇）の天皇と日本をめぐる言説から国体明徴運動が新宗教へ与えた影響を考えることを目的とする。

大正六一〇年まで大本の活動家だった谷口は、『皇道靈学講話』（大正九）において「全世界の人類が幸福な人間らしい生活を送るためには：日本皇室が世界を統一しなければならぬ」と述べていた。立て替え立て直しに当初は強い魅力を感じていたが、大正一一年五月五日が迫り、狂奔状態に陥る教団へ違和感・嫌悪感を抱き、綾部を去った。その後の谷口は、「物質的な」世界の改造という発想自体を否定する唯心論的な思想に至り、生長の家を立教する（昭和五）。「生長の家」創刊号では、万教帰一の立場から「心の法則を研究し、その法則を實際生活に応用して、人生の幸福を支配するために實際運動をおこなう」ことが宣言される。昭和一〇年、『主婦之友』に紹介記事が載り、全国主要紙に大広告を打つことによって知名度を確立させる。昭和九年四月時点で一五ヶ所だった支部は、翌年九月には五五二ヶ所に急増している（『生命の実相』は八〇万部、定期購読者は三万人）。昭和一〇年は生長の家の大発展期であ

った（人々を魅了したのは「奇跡の神癒」とよばれる現世利益。皇道経済の実現を掲げる昭和神聖会・大本は同年一二月に弾圧されている）。

昭和一一年、「われわれ日本人は日本国の歴史を通して『今』の一点を生きている」「どんな時にも日本国が立ち直ることができた重心は天皇がましましたから」と述べられ、指導者講習会では、「天之御中主神」は「宇宙の真中の神」であり、「天皇」は「天之御中主神の全徳の御表現（おんあらわれ）」であり、「日本国体の尊さ」は「天皇陛下に中心帰一する働が単に理論ではなく具体的に現れている点」にあると語られる。昭和一二年には、「非常時に労働争議を停止せしめ、反戦思想を抑圧」するのに「最も効果がある」とアピールし、昭和一四年の講演では、「本当の日本主義は八紘一宇主義だから一切を包容する精神」であるべきであり、「八紘が一宇となったら」天皇は「世界の最勝最尊」の存在にならざるを得ないと述べられる。翌年には「すべての森羅万象」は「天皇の大御いのちの顕現」であり、「生命が尊きは」「天皇の大御いのちの流れであり、岐れであるが故に尊さ」と主張する「天皇絶対論」が発表される。

つまり谷口は、昭和五年に生長の家を立教するが、当初は天皇や日本に特殊な価値を認める言説を殆ど発信していなかった。またその教理は、大本や北一輝のような現実的な体制批判・社会改造の発想がなく、「心の法則」を知り「日時計主義」「礼拝主義」で「心をみがき」「朗らかに生きる」ことによる現状打破・現世利益を約束するものだった。天皇や日本に関する言説の比重が増すのは昭和一〇年前後だが、国体明徴運動が展

開された同年二月一〇月に天皇機関説を批判したり（戦後、谷口は、開戦当時「天皇は機関であって自由意志が行われなかった」と述べている）、民本主義・自由主義・個人主義・デモクラシーを批判する動きは見せていない（一貫して批判されるのは唯物論）。またこの時期、国家から天皇・国体にまつわる言説への干渉はなく、ジャーナリスト・右翼団体・在郷軍人からその異端性を批判されることもなかった。日中戦争（昭和一二）・国家総動員法（昭和一三）によって総力戦体制へ社会・経済が再編されるプロセスにおいて、ファナティックな天（皇）賦生命論及びグローバルな反本地垂迹説が説かれるに至っている。畢竟、国体明徴運動が谷口雅春の言説に直接的な影響を及ぼしたことは特定できない。ただし、天皇と日本に関する言及頻度を高めたという意味において間接的な影響があったことは確実といえよう。

「国体明徴」と神社界・宗教界

昭和十年（一九三五）の「天皇機関説事件」や「国体明徴運動」については、専ら政治史的・法学的・思想的・教育史的観点から論じられてきたが、神道史や宗教史の観点から「国体明徴運動」を大きな指標として捉えた研究はさほど多くない。

阪本是丸は、同六年勃発の満洲事変から徐々に「神道的用語」による「国体論」の裾野が拡大し、同十年の「国体明徴運動」以降、そうした傾向、雰囲気が日本社会全体に充満してい

藤田 大誠

くとともに、その内容も「国内」限定から「普遍」へと向かうベクトルが急速に高まったが、神社界の要請は内務省において容易に実現出来なかった一方、それまで後手に回っていた文部省は「失地回復」のため「教学刷新」を打ち出し、大きな存在感を示したと指摘している（昭和戦前期の「神道と社会」に関する素描）。実際、昭和十二年一月に内務省が内閣に提出した「国体明徴ニ関スル施設ノ件」（国立公文書館所蔵「国体明徴問題」）は、神宮関係施設調査と神社行政振張、出版物検閲に関する三事項のみしか挙げられておらず、十一の実績と八の予定を記した文部省と比較すると段違いに内容が乏しい。

昭和十五年に玉澤光三郎検事が執筆した「所謂「天皇機関説」を契機とする国体明徴運動」（司法省刑事局）は、国体明徴問題以来、「一般的に喚起された国体觀念の自覚」に促される形で、宗教界における「自肅自戒、教義刷新等の傾向」が特に顕著となり、「宗教警察の強化」も図られたとするが、他方では「支那事変に依る国家意識の昂揚と相俟つて一層深刻化するの勢」をも指摘しており、後付けの評価も含まれている可能性がある。

皇道大本を中心とする昭和神聖会は同十年二月末以降、「天皇機関説撲滅運動」を活発に展開し、統管出口王仁三郎は、日本は立憲君主国ではなく、「万世一系の 天皇が現人神として永遠に統治し給ふ世界無比の神聖皇道国」で「地上唯一の天立君主立憲国」と述べた（『神聖』第七号）。しかし皇道大本は、同年十二月に一斉検挙された（『特高外事月報』昭和十年十二月分）。内務省警保局は政治団体の昭和神聖会を注視する一方、

「国体」の異端では済まぬ皇位篡奪・革命計画を立証するため
の内偵調査をしていた。

里見岸雄（田中智学三男）は、「国体科学的見地」から「天皇機関説」と「天皇主体説」を止揚した「天皇統治権実論」を説いた（『国体憲法学』二松堂書店）。また、今泉定助（皇道発揚会会長）は「全世界を統一し、全人類を救済することは、天津日嗣の天皇の天業であらせらる。これが為めには先づ国体を明徴にして、人生社会に人類の理想を実現せねばならぬ」と述べた（『皇道論叢』桜門出版部）。神社界の「国体明徴」は当時の「天皇機関説」批判の風潮と何ら異ならないが、室松岩雄（國學院第四期生）は、「東西の文華文明を能く調和し更に世界の文明を醇化して人類の平和と完美を図ることは当しく我が国民の理想であり、日本帝国の天職」と記し、同十二年の文部省『国体の本義』の主張を先取りしている（『国体の明徴と政治及教育』皇学書院・会通社）。そして、ヨハネス・クラウス（上智大学教授）の『教育原理としての皇道』（思想・科学研究所）は、「カトリック教会に於て、ペトロの磐たる教皇が統一的活力的中心をなし、又崩壊に対する堅固なる堡壘をなす如く、日本に於ては、天皇が「生命的中心」をなし、又国民的生活と力との永久に尽きざる源泉をなし給ふ」と日本人と見紛う国体論を書き、西本願寺の利井興隆は、「万邦無比なる国体を明徴にし、最も其の精神を宣揚なされたのが聖徳太子であらせられた。これを指導精神として發達したのが日本精神」と典型的な仏教的国体論を述べた（『国体明徴と仏教』一味堂出版部）。「国体明徴運動」は、プロテスタントの「日本的キリスト教」

も含め、神社界・宗教界問わず「国体明徴」の弁明を強いられる時勢を齎したといえよう。

昭和前期の宗教者における日系移民と国家帰属

高橋 典史

昭和一〇年代前後の日本の仏教界における「国際化」に向けた動きの活発化の流れにあって、米国に生まれ育ち、日米の二重国籍を有する者も多かった日系移民の第二世代（以下、「二世」とする）を、日本の仏教関係者たちはどのように位置づけて対応していこうとしていたのだろうか。本発表では、二世たちに向けた教化・教育活動のなかでも、とくに日本留学をめぐる仏教関係者たちの言説に着目し、国際仏教協会・米布研究会・日本米布協会などの諸団体の資料を中心に当時の動向を明らかにすることを試みた。

そもそも、昭和戦前期の仏教関係者たちは、「日本精神」と「仏教精神」を兼ね備えた二世たちが、関係悪化する日米の「架け橋」として活躍することを期待していた。そこで注目されたのが、二世の日本留学への支援だった。日本社会に実際に接し、現地で日本語、日本文化を学ぶことを通じて国際的に活躍しうる二世たちを育成することを企図したのである。とくにハワイ・北米大陸の日系移民社会において大きな教勢を誇っていた浄土真宗本願寺派などは、こうした二世の日本留学関連の諸事業に精力的に携わり、その結果、多くの二世留学生たちが来日することとなった。

だが、こうした日本留学の支援事業は、必ずしも当初の目論

見通りの結果を生むものではなかった。というのも、米国で生まれ育ちつつも二重国籍を保持する者が多かった二世たちは、排日論が展開していた米国社会においては国家への忠誠に関し、強い疑いの目で見られており、非常に複雑で困難な立場にあった。また、民族的なルーツを共有しているとはいえ、祖国日本の内地の「日本人」たちとは、大きく異なる米国的な価値観やライフスタイルを持つ二世たちは、日本での生活においては特異な存在として主流社会からは周縁化されることも少なくなかった。そのうえ、日中戦争の勃発後、日本国内においてアジア地域での権益の拡大や植民に関心が高まるなかで、仏教界もそうした国策への接近を強めていったことは、二世たちと日本の仏教関係者たちとの隔たりを広げることにもつながっていたのである。

実際のところ、日本の仏教界による二世の日本留学において大きな役割を果たした日本米布協会の事業でも、「日本精神」と「仏教精神」を兼備する国際的な人材育成というよりも、「日本精神」のもとにある言語と文化の教育がその多くを占めていた。また、「日本精神」と「仏教精神」を身につけた「米国民」としての二世の育成という同協会の理想とは裏腹に、現実には二重国籍を有する多くの二世たちの日本での兵役義務の問題等への対応にも追われていく。さらに、日本支配下の満洲や朝鮮への見学旅行の開催などは、アジアにおける日本の覇権とその地位の正当性を二世に理解してもらうことを意図した側面もあり、当時の同協会の国策への接近を示す事例であるといえよう。

以上のように、本発表では、昭和一〇年前後という時代状況下において、日本の仏教界が、その関心を日系移民の移住先も含む欧米からアジア（大東亜）へシフトさせていくなかで、当初においては宗教的な理念が込められていた二世の日本留学関連事業が、国策に従属するものへと変質し、当の二世留學生たちとのあいだの齟齬も拡大していった様相を明らかにした。

昭和戦前・戦時期における「聖地」ツーリズム

平山 昇

本報告では、大正期以降の日本社会において天皇制ナショナリズムの高揚のなかで「聖地」として重視されるようになった場所（皇室ゆかりの神社＋天皇陵）へのツーリズムについて、主として伊勢神宮への参拝ツーリズムに注目して検討した。神宮参拝者数は第一次大戦中から急増していくが、前半ではこの増加の背景として考えられるナショナリズム（政治思想）の文脈とツーリズム（社会経済）の文脈の双方を検討した（前者については、大逆事件や天皇の代替りも含めた明治末期以来の動向までさかのぼって検討した）。後半では、「聖地」ツーリズム活性化のなかで台頭する新たな参拝層について検討したうえで、本パネルのテーマとなっている一九三五（昭和一〇）年に生じた国体明徴問題の時期の動向についても検討をくわえた。これをふまえ、以下の二点の考察をおこなってまとめとした。

第一点は、交通・旅行業界／メディア（新聞・雑誌）／教育界／神社界／実業界／地域社会といった二枚岩ではない様々な主体が伊勢神宮ツーリズムに絡み合うようになったということ

である。これは、これまで「国家神道」の主たる推進主体として見なされてきた神社神道界と内務官僚といった人々の役割は、かなり限定的であったということでもある。そして、交通・旅行業界や実業界は、言説・思想としてはこれといってオリジナリティのあるものを生み出したわけではないのだが、既存の言説資源を再利用しながら（しばしば巧みなマーケティングや豊富な財力によって）「言説」と「体験」の共有層を広めていく役割を果たした。大衆社会化状況のなかでのナショナルリズムのあり方について考えるとき、言説の身分だけではなく、それを社会に拡散させる「声量」「熱量」「反復量」といったものも視野に入れる必要があるのではないだろうか。

第二点として、「体験すればわかる（体験しなければわからない）」という紋切型を特徴とする体験至上主義が大逆事件をきっかけとして伊勢参宮をめぐる言説のなかで広まってきたが、この体験至上主義と結びついた「聖地」ツーリズムの基本型は昭和初期までにすでに出来上がっており、満州事変、国体明徴運動、日中戦争開始といったナショナルリズム高揚の節目ごとに熱を帯びていくものの、これらの節目によって何らかの重要な質的变化が生じることはなかった。ただし、「聖地」を訪れる人々の集合体が増幅していくなかで、これが「国体」の尊厳、あるいは、国民の「国体」観念に「宗教」性が内在していることを表すものとして、直感的に解釈されていた。その意味において、「聖地」ツーリズムは「国体」論にも一定の影響を与える側面があったと言えよう。

昭和一〇年前後の消防と国体

小島 伸之

本報告は、昭和一〇（一九三五）年前後の消防界と「国体」の関係を事例に、具体的には、①「消防招魂祭」及び②消防に深くかかわった内務官僚（主として松井茂）の消防に関する言説における「国体」的要素の変化に着目し、国体明徴運動下の昭和一〇年前後における社会と国体を考察することを試みたものである。

「我國開闢以来消防歴史上最初の企て」（松井茂）である「消防招魂祭」については、従来の慰霊研究、消防史研究、警察史研究などではほとんど触れられてこなかった。

同招魂祭は、靖国神社臨時祭と同日の昭和一〇年一月二三日、内務省と大日本消防協会の主催により東京日比谷公園で挙行された。明治初年以來の殉職消防組員、殉職消防官吏、物故消防功労者計七九七註を祭神に、消防活動に関係して殉職した者を、《国家レベル》で慰霊・顕彰する初の試みであり、当日はラジオにより全国中継がなされている。当日の主催関係者や参列した遺族代表の声からは、戦死者と「同様」に消防殉職者が扱われたことに対する意義の表明を多数拾うことができる。

この「消防招魂祭」開催の背景には、①明治以來の特に地方における消防の近代化の遅れや国家レベルのテコ入れの薄さに対する危機意識、②昭和八（一九三三）年のゴーストアップ事件で顕在化した軍と警察の対立、③②も前提とした来るべき防空法の内容をめぐる防護団―陸軍と消防組―内務省の対抗関係などを挙げることが出来る。

なお、同招魂祭の開催決定に際し、一時的な慰霊・顕彰である招魂祭開催に止まらず、恒久的な消防殉職者の慰霊顕彰施設を求める声もあがり、後の昭和一八（一九四三）年に、「消防神社」が大日本警防協会構内に建設されている。

続いて、内務官僚の消防に関する言説における「国体」的要素とその変遷についてである。大正一五（一九二六）年の松井茂「国民消防」においては、日本武尊の東夷征伐における「逆火」など神話的内容が簡単に紹介されており、また、「消防精神」を「国体の基礎的觀念である智仁勇」に関連付ける言説も見ることが出来る。一方、消防には国家的精神が必要とされるがらも、その内容は、市町村レベルではなく国家レベルで消防を考えるべき、という主張であり、そこでの国家的精神は「国体」と関係付けられていなかった。昭和一〇（一九三五）年の松井の論説（「消防の時事問題と消防人の覚悟」）には、「元来我が国体に於ては、市町村なる自治体すらも 陛下ましましての上の存在である」などの言が見られ、昭和一二（一九三七）年の論説（「国民精神と消防精神」）には「例へば 天皇機関説の如きは（略）我が国体の解釈上断じて容認されべきではない」という「国体明徴運動」の影響を直接的に示す表現も現れている。このように、消防に関する内務官僚言説には、昭和一〇年前後で、「国体」的要素の増加を見ることが出来、その点においての変化が存在する一方、その主旨において「国家レベルでの消防へのテコ入れ」という松井年来の主張の中心は基本的に一貫しているとみることが出来る。

つまりこうした変化は、「国体」の社会的強調に伴って消防

に関する言説・思想が本質的に変化ではなく、消防に関する言説を正当化する資源として「国体」的要素が導入されていたことによるものとみることが出来るのではないだろうか。今後さらに検証・考察を続けていきたい。

パネルの主旨とまとめ

小島 伸之

本パネルは、近代日本の宗教とナショナリズムをめぐる「知」の諸相の具体的な一側面として、国体明徴運動下、昭和一〇年（一九三五）前後における日本社会と宗教をめぐる諸事例について具体的に分析することを目的としたものである。

昭和一〇年（一九三五）は、すでに大正期から問題とされてきた「天皇機関説」が、野党・軍部・右翼団体を中心とした「国体明徴運動」の展開によって、その代表的論者であった憲法学者美濃部達吉への直接的排撃となり、最終的な政治的局面としては一〇月の岡田啓介内閣の第二次国体明徴声明により、「天皇機関説」が「国体に戻る」ものとして否定され、「葎除」されることになった年である。

「天皇機関説事件」や「国体明徴声明」の影響については、これまで法制史、政治史、思想史、教育史的観点から豊富な研究の蓄積がなされてきている。

一方、宗教史や社会史的観点から、昭和一〇年前後において、社会や宗教界にどのような変化があったのか・なかったのかについての具体的な事例の検討は、非常時や戦時下を対象とした研究に比して、十分な研究の蓄積がなされていない状況に

ある。とりわけ、それまでも行われてきた神道的或いは宗教的な「国体論」やそれに関連する諸運動、さらには一般社会の受け止め方、そして天皇観などが、この年を契機としてどのように変化したのか、或いはしなかったのか、という点は必ずしも詳しくは明らかにされていない。

そこで本パネルは、こうした昭和一〇年前後における政治的・社会的状況の下、宗教活動、信仰生活を含むさまざまな社会生活の局面において、国体明徴運動的言説がどのような影響を与え／また与えず、「国体」に関する言説・運動はどのように展開されていたのか。またそれらの諸事例にみられる共通性と異質性はどのようなものであるのかという問題意識に基づき、「天皇機関説事件」が起こった昭和一〇年（一九三五）という年をメルクマールとしてその前後の時期に着目するとともに、宗教運動、社会運動、観光、移民などをめぐる諸領域の中から具体的な事例を取り上げることにより、「国体明徴」が大きな社会的課題となっていた昭和戦前期における日本社会と宗教の状況について、比較の視点から実証的に明らかにすることを試みた。

具体的には、寺田喜朗「谷口雅春における天皇と日本―昭和一〇年前後の言説―」、藤田大誠「国体明徴」と神社界・宗教界、高橋典史「昭和前期の宗教者における日系移民と国家帰属」、平山昇「戦間期における「聖地」ツーリズム―伊勢神宮を中心に―」、小島伸之「昭和一〇年前後の消防と国体」の五つの発表を行った（個別報告の内容については、各発表要旨を参照されたい）。

これらの各発表後、各個別報告に関する質疑および、全体に関する討議が行われた。今回の質疑及び討議においては、個別報告に関する論点が主として焦点化された形となったが、今回の発表・質疑・討議の内容も踏まえ、今後報告者らがメンバーとなっている科研究会等の場を用い、昭和一〇年前後の社会における「国体」に関する言説・運動についての複眼的考察をより深化させていく予定である。

戦後日本の宗教者平和運動研究を更新する

代表者・司会 大谷栄一
コメンテータ 對馬路人

戦後日本の宗教者平和運動と東アジアの関わり

大谷 栄一

本報告の目的は、旧新興仏教青年同盟の妹尾義郎（一八八九—一九六〇）という在家仏教者の活動を事例として、第二次世界大戦後の日本の宗教者平和運動と東アジアの関わりを検討することである。とくに、妹尾が関わった中国人俘虜殉難者遺骨送還運動を主たる考察の対象とする。報告者は、戦後日本の宗教者平和運動を、①始動期（終戦—一九五〇年代半ば）、②戦後第一のピーク期（五〇年代半ば—七〇年代半ば）、③停滞期（七〇年代半ば—九〇年代）、④戦後第二のピーク期（二〇〇〇—年—現在）に分節するが、今回取り上げた妹尾の活動は、①の時期のものである。

一九三一年に創立された新興仏教青年同盟（以下、新興仏青）は平和運動を実践したが、三七—三七年にかけて政府による弾圧を受け、組織が解体した。戦戦後の四六年九月、「諸宗教と協力し、世界平和の実現を誓ふ」ことを掲げた仏教社会主義同盟（のちに仏教社会同盟）が結成され、妹尾が委員長に就任。役員には旧新興仏青のメンバーが名前を連ねた。ここに戦前と戦後の宗教者平和運動の連続性を見て取れる。

妹尾は五一年七月に日本平和推進国民会議（総評系の平和運

動団体、以下、平推会議）の事務局長、五二年一〇月に日中友好協会東京都連合会長と日朝友好協会理事長に着任し、平和運動や中国、北朝鮮との交流活動に関わった。五三年三月、妹尾は日中友好協会代表として、在華日本人の第一次帰還者のために訪中し、七月には花岡鉦山での中国人俘虜殉難者の遺骨送還のため、再度、訪中した。

五三年二月、中国人俘虜殉難者実行委員会が結成される（委員長は大谷登潤、事務局長は菅原忠慶）。常任委員には帰国三団体（日本赤十字社、日本中国友好協会、日本平和運動連絡会）のほか、総評、日本仏教連合会、日本宗教連盟、日本仏教鑽仰会、日中貿易促進会議、平推会議、日本国民救援会、在華同胞帰国協力会、海外戦没者慰霊委員会、なつめ寺、東京華僑総会が就任。実行委員が遺骨送還には冷淡だった日本政府と繰り返し交渉を行った結果、遺骨奉持団への旅券発行と遺骨送還事業が認められた（当時、日本は中国と国交がなかったため、交渉が難航した）。

同年七月、華僑と日本人からなる一八名の遺骨奉持団が五一年の遺骨を奉持して船（黒潮丸）に乗り込み、神戸港を出発した（第一次遺骨送還）。その中には、団長の中山理々のほか、旧新興仏青の妹尾と壬生照順の姿もあった。乗船に際して遺骨奉持団の僧侶たちが発表した声明には、戦時中の中国人強制連行に対する「お詫び」、戦時中に日本国民が犯した罪の「お詫び」が表明された。一方、遺骨奉持団を迎えた中華人民共和国では遺骨は「殉難者」ではなく、「抗日烈士」という位置づけがなされた。その政治的意義が高く評価され、追悼行事は宗教

性を持たないものだった（坂井田夕起子「中華人民共和国の対外工作と仏教」石川慎浩編『現代中国文化の深層構造』京都大学人文科学研究所、二〇一五年参照）。

戦後日本の宗教者平和運動は社会党や共産党などのいわゆる革新勢力との政治的関係がつねに問題になったが、さらに中国共産党との関係も問題化していた。ただし、そうした政治性を嫌う宗教者もあり、遺骨送還運動を担った仏教徒たちも一枚岩ではなかった。また、遺骨送還運動は、日本の仏教徒にとって、戦争責任に対する応答でもあったことが明らかである。ただし、その活動は東アジアの冷戦体制の中で国内外のさまざまな政治性に左右されるものであり、今後、トランスナショナルな視点から、宗教者平和運動のポリティクスをさらに多面的に分析することが求められている。

戦後日本の仏教界と靖国神社問題

近藤俊太郎

一九六九年六月三〇日、自民党は、議員立法として靖国神社法案を第六一回国会に提出した。同法案は、靖国神社を非宗教化して、内閣総理大臣が管轄する特別法人と位置づけ、国営化することを基本的立場としていた。

靖国問題は、戦後日本の仏教界にとって共通の政治・宗教的課題となった。そのなかで特に目立つのが真宗者による反靖国運動である。それは一九六七年末以降に活発化した国家護持をめぐる論争から、現在進行形の種々の運動にまで一貫して指摘できることである。

一九六〇年代末の靖国神社国家護持をめぐる論争では、二葉憲香（龍谷大学教授）が中心的役割を担った。二葉は、近代日本の政教関係史を踏まえ、神道非宗教論が信教自由の圧殺と権力強化をもたらすと繰り返し警告した。二葉に対し、執拗に批判を加えたのが葦津珍彦（神社新報論説委員・社友）である。葦津は敗戦後の政治的文脈に対する考慮の欠落や、明治期における神道非宗教論の成立過程に真宗関係者の関与があったことを指摘したほか、靖国神社への公金支出が違憲とはならない論理を構築した。多くの論者を巻き込んだこの論争は、法案の賛否のみならず、仏教徒と神道人の歴史認識のズレや、論者の多くがアジアへの眼差しや靖国神社に祀られる側の意志への注意を欠いていたことを浮き彫りにするものであった。

靖国神社法案を契機にして、真宗者のなかに、所属する教団の問題、あるいは自己の信仰の問題として、靖国問題を捉えなおす試みが徐々に広まっていった。有志による学習会の結成や、地域の「神社問題」を問う訴訟が起り、問題は国家から地域へと波及した。

一九七一年、教団改革をすすめる会が、信楽峻磨（龍谷大学教授）らにより結成された。同会は、機関誌『教団改革』第九号（一九七四年五月）で特集「靖国と参院」を組み、靖国神社国家護持に反対した本願寺派が、参議院選挙で自民党から宗門関係者の立候補を決定したことを批判している。注目すべきは、同会メンバーの多くが、この問題を信仰実践の課題として考え、国家権力と真宗信仰との対立を論じたことである。

また一九八四年には、真宗本願寺派反靖国連帯会議が、本願

寺派総務の朝枝実彬を代表として結成された。翌年に開催された第一回の全国集会では大谷派の和田稠が基調講演を行い、真宗の学びと靖国問題との不可分性を説き、「内なる靖国」の克服を強調している。これは、当時の真宗者による反対運動の問題意識を明確に示したものであった。

一九八五年八月一日の中曽根康弘首相の靖国神社公式参拝を受けて反靖国運動が活性化し、一九八六年には真宗遺族会が、大分勇哲を代表として結成された。同会の結成集会では、真宗遺族が真宗信心にもとづき戦没者を追悼することを宣言したが、それは真宗遺族にとって、「自分たちは靖国遺族ではない」という名乗り（菅原龍憲）を意味していた。同会は、靖国神社に対し、霊柩簿から肉親の名を抹消するように要請する活動などを進めた。

靖国神社法案が一九七四年に廃案となつて以降、真宗者にとつて靖国問題は、より個々の主体的実存に関わる領域に接近した（もちろん単線的な変化ではない）。戦後の近代化論を導きの糸としながら、靖国問題を自己変革の課題として捉え直したとき、「内なる靖国」論が浮上した。そこでは、国家・教団・自己がほとんど一直線に結び付けられ、それを神祇信仰と関連づけて性格規定し、それと対抗するだけの実質を、自己の踏まえる真宗に与えようとしたのである。こうした自己変革を起点にした反靖国の運動は、運動の担い手にとっては真宗信仰の普遍性を回復する営為でもあった。

本研究はJSPS科研費16H03337、15K21506の助成を受けたものである。

戦後日本におけるキリスト教平和運動の変遷

川口 葉子

本報告は、戦後日本のキリスト教平和運動の展開の様相に注目し、特に一九七〇年前後の体制変革運動を、平和運動との結びつきのなかで捉え直すものである。戦後日本のキリスト教平和運動は、一九五〇年の朝鮮戦争を契機に開始され、その初期には「反戦」に重点が置かれていた。六〇年代には「戦争責任」、「信教の自由」と結びついて運動が進められ、七〇年前後には「体制変革」と結びついた平和運動へと展開する。それは平和運動の対象の広がりであり、同時に平和運動としての枠の広がりの様相を示すものである。

一九五一年に井上良雄らが中心となつて結成されたキリスト者平和の会は、当初、牧師・信徒・無教会の人々、バプティスト・非バプティストなど、幅広い立場の人々の参加があり、思想的にも様々であった。しかし、一年程度のうちに、絶対的平和主義や政治的党派性の問題から離れていく人があり、さらに、井上のように平和運動を教会形成との関わりで捉える立場と、信仰と社会的実践を区別する二元論の立場が並存したことにより、キリスト者として平和運動に関わるといふ「原理問題」が問われ続けた。そのように、平和の会はその初期から、平和概念の多様性、平和運動に関わる姿勢の多様性が図られてきたと同時に、政治的立場、政治性の問題が内包されるものもあった。

一九六〇年代になると、安保闘争によって日共系とよばれる牧師たちが大勢参加するようになり、マルクス主義的イデオロ

ギーへの傾斜が見られるようになる。また、全国組織化にかかわる綱領問題によって、中心メンバーであった井上が一九六四年に脱退し、信仰と平和運動に関する問いが脱落していく契機となった。

井上に注目することによって進展してきたキリスト教平和運動研究では、井上脱退後の政治的性格を帯びた運動体への視点が出ていたが、その後の平和の会に着目すると、その活動が体制変革運動と結合するものであったことが指摘できる。その背景には、一九六七年の「戦争責任告白」を端緒とする日本基督教団の教団紛争があり、一九七〇年の日本万国博へのキリスト教館出展反対運動、東京神学大学機動隊導入問題などにおいて、「教会派」と「社会派」の対立図式が表出した。平和の会にも全共闘運動に傾倒する人があり、日共系と新左翼系に会は二分されていく。全国組織としての日本キリスト教平和の会からは、キリスト教全共闘への批判がなされた一方、東京などを中心に、平和運動として「体制の変革」の問題が取り上げられ、平和運動と教会変革の運動が一元的展開として捉えられるようになった。兵庫では平和の会として反博運動に参加するなど、万博キリスト教館出展への批判や、反博キリスト教館の出展への関わりを通して、反戦と変革が一体化した運動が進められた。

他方、戦後日本のキリスト教平和運動には、日本友和会やキリスト者遺族の会も役割を果たしていた。日本友和会は、絶対平和主義を特徴とするもので、クエーカーやメソナイトの人々が主に参加した。一九二六年に活動が始まっていたが、一九四

三年に弾圧により解散させられ、一九四九年に再建されたものである。キリスト者遺族の会は、靖国神社国家護持法案への反対運動として、一九六九年に戦没者遺族によって組織されたものであり、国家の軍国主義化傾斜への批判に重点が置いた運動が進められた。そのような平和運動団体のなかで、キリスト者平和の会は、広範な立場を巻き込んで平和運動を展開しようとした点に特徴をもち、それゆえに、信仰と政治の問題におけるコンフリクトが前景化し、政治性と結びつき続けた平和運動として、政治的対立構造が表面化した。そのような会であったからこそ、体制変革運動としての平和運動が展開したといえよう。

戦後日本の新宗教平和運動における思想と実践

塚田 穂高

戦後日本の新宗教運動は、なぜ、そしてどのように平和運動に関わってきたのか。新宗教運動に関する研究蓄積は厚いが、その平和運動については、自団体の活動の成果を紹介・報告するようなものを除けば多いとは言えない。そうしたなかでの金字塔的研究としては、ロバート・キサラによる『宗教的平和思想の研究——日本新宗教の教えと実践』（一九九七年）があり、そこでは日本山妙法寺、創価学会、立正佼成会、松緑神道大和山、修養団捧誠会、白光真宏会、真如苑の平和思想と運動の比較研究が行われている。

本報告で特に取り上げるのは、松緑神道大和山（以下、大和山）とその初代教主・田澤康三郎（一九一四—一九七）の事例で

ある。同教団はキサラの前掲書でも取り上げられているが、田澤という戦後日本の宗教界において独特な存在感を放つ指導者のリーダーシップ、しばしば注目されるような仏教系大教団ではなく中小規模の保守的なローカル教団という特性、他教団や連合体との密接なつながり、といった点に注目するならば、その平和運動について論じる意義は依然として大きいと考える。

大和山は、一九一九年立教の、精神修養と大和山大神の理想世界の顕現を目指す神道系・民俗宗教系の中小規模教団である。青森県平内町の本部では自足的共同体を営み、信徒の多くは青森・北海道・岩手に集中している。教祖は田澤清四郎だが、本報告の文脈から重要なのはその長男である初代教主・田澤康三郎である。東京帝大の宗教学宗教学史学科を卒業し、岸本英夫の弟子で宗教学の副手を務めた田澤は、戦後に教団に戻り、以後五〇年間、宗教活動に専心し、多くの著作も残している。七四年、本部内に松風塾高校を設立し、田澤が校長となった。全寮制の同校では、皇居勤労奉仕などの教育実践とともに、韓国修学旅行における福祉施設などでの全員でのマンドリン演奏を七六年から続けてきた。大和山は、新日本宗教団体連合会（新宗連）や世界宗教者平和会議（WCRP）の活動にも長く関わり、田澤は新宗連理事長や日本宗教連盟理事長、WCRP委員なども歴任した。

大和山の平和運動の基本理念は、万教同根的な宗教協力思想と「人の悩みをわがことに思う」利他思想に基づき、「いつでもどこでもだれでもいつまでも」行える活動を実践するということなのである。ただし重要なのは、その平和運動の実践はむ

しろ宗教界における諸交流を契機に発生・展開していった点である。七四年、第二回WCRPで具体的な平和運動の成果を次回持ち寄るべきと提起した田澤は、自教団の実践として毎月一八日を「世界平和祈願の日」とし、一食を抜いてその分を寄付する「一食を捧げ一欲を節する運動」を始めた。その寄付金は以後、東・東南アジアを中心にさまざまな支援に供されている。さらに注目すべきは、これが大和山のみの実践に留まらず、同じ新宗連・WCRP参加の立正佼成会・庭野日敬の賛同を得て、同教団で「一食を捧げる運動」「一食平和基金」が展開されるとともに、新宗連やWCRPのあいだでも承認・拡散されていったことである。

他方、「一食を捧げ一欲を節する運動」の提起を受け、七五年には「大和山チャリティバザー」も開始され、青森県五所川原市をはじめ今日まで続けられている（近年は東北・北海道の一三箇所）。信徒らが販売品を持ち寄って出店するもので、地元に着した行事となっている。毎年一千万円規模の総売上から、地元社会福祉協議会や被災地復興、国連世界食糧計画（WFP）やウガンダ支援のNPOなどに寄付・支援がなされている。

以上のような大和山の事例からは、その実践が教義演繹的かつ個別教団レベルのみで行われるのではなく、他教団や連合体などの広範なつながりのなかで発生・展開していくような戦後日本の新宗教平和運動のダイナミズムと多様性の面を看取することができる。

コメント

對馬 路人

今回のパネルでは「戦後日本の宗教者平和運動研究の更新」の課題の一つとして、広く宗教界全体の動向を描き出すことを挙げている。確かに各宗教ごとの平和運動の流れに関する実証的な解明という点では解明が進んだが、宗教界全体を視野に取めた議論、或いはその中で各宗教の運動を位置付ける議論は無かった。そこで、議論のための手掛かりとして、報告された各宗教（教団）ごとの平和運動の共通性や異質性について、またその背景や要因について、社会運動論的な視角から考察してみたい。

まず、平和という目標実現のためのアプローチにおいては、身近にできる所から徐々に進めるといふ漸進的、改良主義的アプローチをとるタイプ（松緑神道大和山）がある一方、社会体制の変革を訴える政治・社会変革アプローチ（妹尾義郎、プロテスタントの一部）を重視する運動がある。ナショナルリズムとの関係では、脱ナショナルリズムの傾向の強い運動（プロテスタント、真宗）もあれば、そうでないもの（松緑神道大和山）もある。また、平和運動が同時に自教団の改革やそれまでの信仰の問い直しの運動でもあるケース（妹尾義郎、真宗、プロテスタントの一部）と、そうでないケース（松緑神道大和山）がある。更に、その運動の形態が、教団全体としての運動の形をとるケース（松緑神道大和山）がある一方で、一部の教職者、信徒に担われる個人参加的性格の強いケース（妹尾義郎、真宗、プロテスタントの一部）もある。そして、当初は様々な立場を

許容する緩やかな包摂的運動として始まりながら、やがて考え方の違いから分裂していくケース（妹尾義郎、プロテスタント）がある一方、そうでないケースもある。

平和運動の現れ方にこうしたタイプの違いが生まれたのは、さまざまな要因が考えられる。一つには、やはりそれぞれの宗教（伝統）が有している個人的な特徴が、そこにも反映しているのかもしれない。妹尾の属する日蓮主義の伝統には、国家のあり方と仏法のあり方は密接に相関するという法国相關思想が根強く、正しい仏法に基づき国家を変えろという政治変革的志向性が生じやすい。また、真宗の場合、歴史的に見て王法（国家）に対して、仏法（信仰）自律性や自由をどう守るかが常に問われてきたともいえ、「靖国法案」への反対という運動にもそうしたモチーフが明瞭に窺われる。プロテスタント（キリスト教）には、非暴力の絶対的平和主義の聖書に基づく伝統があり、日本友和会はそうした流れに根差す運動である。一方、プロテスタントには、信条が異なれば分離を厭わないセクトの精神が流れていて、運動内部での論争が活発化しやすい。新宗教は個人の「心直し」と他者との「和合」を重視し、家庭など小さな平和を積み重ね世界の平和につなげるという考えが強く、漸進的なアプローチに親和的である。

また、教団組織の在り方の違いも運動のスタイルに影響を及ぼしていると考えられる。新宗教は教祖、教主の宗教的權威が強く、信徒に至るまでの結束力が比較的強い。教団ぐるみの運動を展開しやすい。これに対し伝統仏教やプロテスタントは各寺院・教会、僧侶・牧師（あるいは信徒）の自律性が比較的強

い。中間リーダーレベルでの運動が起きやすいのはそうした組織体質と関わるのではないだろうか。

また、戦前・戦中期においてその教団が公認教団体であったかどうか、運動が脱ナショナリズムの強さや自教団批判の強さと関わるだろう。公認教団の場合、国家からの戦争協力要請を強く受け、それへの協力を余儀なくされた。戦後の平和運動の中では、それに対する責任が問われざるを得なかった。それに対し非公認宗教であった多くの新宗教は、そうした動員の対象でなかったため、過去の清算は重要な課題とはならなかった。

パネルの主旨とまとめ

大谷 栄一

本パネルは、共同研究「戦後日本の宗教者平和運動のトランスナショナル・ヒストリー研究」（代表者：大谷、科学研究費補助金・基盤研究（B）、二〇一六―一八年度）の中間報告である。本共同研究の目的は、第二次世界大戦後の日本の宗教者平和運動の歴史をトランスナショナルな視点から実証的に解明することである。現在、一次資料を探索・整理するとともに、インタビュー調査や現地調査等によって調査・研究を進めている。

本パネルの目的は、「戦後日本の宗教者平和運動研究」のこれまでを振り返り、本研究領域の更新のために新たな問題提起を行うことである。当該研究領域の先行研究は皆無ではないが、研究の蓄積はまだまだ薄い。決して多くない先行研究では

仏教界、キリスト教界、新宗教界など、宗教界ごとの研究が多く、トランスナショナルな視点に欠けていた。今回のパネルでは、広く宗教界全体の平和運動の動向を描き出すとともに、アジアとの関係という視点も加味して、当該研究領域の更新を図ることをめざした。

四名の発表者の報告概要は、以下の通りである。

大谷報告では、旧新興仏教青年同盟の妹尾義郎（一八八九―一九六一）が関わった中国人俘虜殉難者遺骨送還運動を事例として、戦後日本の宗教者平和運動と東アジアの関わりを検討した。戦後日本の宗教者平和運動は日本の共産党、社会党のみならず、中国共産党との関係性にも規定されていたことを明らかにし、中国人俘虜殉難者遺骨送還運動は日本の仏教徒にとつて、戦争責任に対する応答であると指摘した。

近藤報告では、真宗者による反靖国運動とその変容過程を取り上げ、一九六〇年代末に高揚した靖国神社国家護持への反対運動が、一九七〇年代以降には教団改革や自己の信仰（「内なる靖国」）の問い直しに結びついていったことを明らかにした。近藤はまた、そうした運動の変容に、真宗者が信仰の普遍性を回復する契機として靖国問題を捉え直していく過程が読み取れると論じた。

川口報告では、戦後日本におけるキリスト教平和運動について、日本友和会、キリスト者平和の会、キリスト者遺族の会という諸団体との特徴に焦点を当て、戦後平和運動の展開の様相を検討した。反戦への運動から始まった平和運動は、一九六〇年代になって戦争責任、信教の自由と結びついた運動として

展開したが、七〇年前後には、政治的対立構造をとめない、体制変革と一体化した平和運動として進められたことを明らかにした。

塚田報告では、戦後日本の新宗教平和運動のなかでも松緑神道大和山の事例に焦点が当てられた。同教団の初代教主・田澤康三郎（一九一四―一九七）の宗教活動のなかで、「一食を捧げ一欲を節する運動」「大和山チャリティバザー」などの平和運動が始まった。前者は、立正佼成会や新日本宗教団体連合会、世界宗教者平和会議など他教団・連合体で賛同を得て広まりを見せたが、このような連携のダイナミズムに着目する必要性が解明された。

コメンテータの対馬路人氏からは、各教団の平和運動の共通性と異質性、戦後日本の宗教者平和運動の評価についてコメントがなされた。宗教伝統ごとの個性、教団組織の体質、戦前・戦中期における教団の立場を考慮すべきであり、目標の達成度、理念追求の一貫性、信仰面への影響が宗教者平和運動を評価する基準ではないかとの提起がなされた。

フロアからは、平和運動への東西本願寺の取り組みの違い、ナシヨナリズムと平和運動の関係、宗教者平和運動の特徴（かつての戦争に対して反省する活動と、新たな戦争に反対する活動）、日本基督教団の戦争責任告白の背景などについて、意見・質問が寄せられた。

当該研究領域の更新に向けて、数多くの示唆を得たパネルとなった。

聖と古代のファシズム

代表者 平藤喜久子

コメンテータ・司会 月本 昭男

歴史と神話の間で——安田鞆彦の神話絵画——

平藤喜久子

神武天皇の即位から二千六百年とされる記念の年を翌年に控え、一九三九年に絵巻が作成された。『肇国創業絵巻』と題されたその作品は、横山大観、安田鞆彦、前田青邨ら著名な九人の日本画家たちが、天照大神や大国主神の国土奉獻、天孫降臨、神武東征といった日本神話から十一の画題を選んで描いたものである。その中心は、神武東征となっており、日中戦争が激化するなか、まつろわぬ民を神武天皇が征服しながら進軍するさまを描く本作品は、「戦時プロパガンダ」であったという評価がある。

この絵巻の制作について興味深いのは、詳しい風俗考証が行われたことである。担当者は東京帝室博物館の関保之助。本作品について詳細な研究を行った長尾圭哉によると、関は当時東京帝室博物館に陳列されていた古墳遺物を参考に、絵巻の考証を行ったという。そのため絵巻のなかの冠や船、登場人物、神の格好などに対応する遺物が博物館に所蔵されている。それらのほとんどは、古墳時代の遺物となっている。近代の日本国家は、神武天皇即位を西暦で紀元前六六〇年であったとした。歴史的には縄文時代晩期にあたる。しかし、神武東征の絵

では、それよりも千年ほど時代が降る古墳時代が参照されたのだ。想像された「古代」が描かれたといえる。

本発表ではファシズム期に神話、古代がどう描かれたのかを考える一つの事例として、「肇国創業絵巻」のなかから安田鞞彦の「瓊瓊杵尊降臨」を取り上げた。兵士たちに囲まれ、守られるように立つホノニギ。ものものしい雰囲気背に、アメノウズメが立つ。左側には指を指している老人・サルタヒコがいる。この絵巻は日本書紀をもとに場面が選ばれ、描かれたが、日本書紀にも古事記にも、天孫降臨に兵士たちは登場しない。

また、日本書紀によれば、このときサルタヒコは「鼻の長さ七咫」、「口尻明り耀れり」、「眼は八咫鏡の如く」という異形である。アメノウズメはというと、「胸乳を露にかきいでて、裳帯を臍の下に抑れて」と記される。しかし、この「瓊瓊杵尊降臨」では、アメノウズメは胸元に手は置いているが、露わにはせず、サルタヒコは普通の人間の老人のようである。この絵巻は、「紀元二千六百年奉賛展覧会」で展示されたのち、秩父宮へと献上された。宮家への献上品であるという理由から、胸を露わにするような表現は控えられたのかもしれない。一方で、場面を歴史的に描き、神話性を排除したとみることもできるだろう。

安田鞞彦にとって、この描き方は不本意だったのではないだろうか。なぜならば、「瓊瓊杵尊降臨」を描いてから数ヶ月後に、おなじ天孫降臨をテーマにした「天之八衢」を描いているからである。この絵では、アメノウズメとサルタヒコだけを取り上げ、二人のやりとりには焦点を当てている。アメノウズメは

日本書紀が描くように、大きく胸をはだけている。サルタヒコは異形とまではいえないが、アメノウズメと比べて肌の色は著しく濃い。安田は、歴史画家として評価の高い画家であった。彼は、有職故実を学び、さまざまな史料を渉猟して実証的な歴史画を描こうとした。そうした画家が神話を描くとき、やはり古事記や日本書紀の記述に忠実であることを目指すのではないだろうか。

神武天皇を歴史上の實在の人物とすると、必然的に神武天皇と連続性を持つ神々の存在、神話も歴史の中に引き込まれていく。神武天皇の祖先が地上に降る「瓊瓊杵尊降臨」は、神ではなく歴史として描かれる必要があるからこそ神話性が排除される。それは記紀からの乖離となる。「瓊瓊杵尊降臨」と「天之八衢」という二つの絵から、安田がファシズム期に神話記述と歴史の問題に向き合わざるを得なかったことを示す。そして天孫降臨の物語もまた、神話と歴史の間で揺れ動いたのではないかと考える。

日本型ファシズムと学問の系譜——宇野圓空とその時代——

鈴木 正崇

西欧で第一次世界大戦後に発生したファシズムが日本に伝播・影響して展開した運動・思想・体制を「日本型ファシズム」とし、その生成と展開の過程や学問の世界との関係性を、宗教学者、宇野圓空（一八八五—一九四九）を軸にして考察した。宇野は日本の宗教学の創始者の姉崎正治の弟子であり、日本宗教学会の創立（一九三〇）に尽力し、修験道研究の先駆

者、宗教民族学（宗教人類学）の確立者として知られている。しかし、宇野は戦前と戦後の学問の結節点に立つ人物であるにも拘わらず、現在では忘れ去られてしまった。

宇野は京都の西本願寺派専修寺の生まれで、一九一〇年に東京帝国大学哲学科を卒業し、卒論は「平安時代の修験道」であった。京都大学大学院で学んだ後、フランス・ドイッ・オランダに留学し、マルセル・モースやウイルフヘルム・シュミットに師事した。仏教専門学校教授（現・佛教大学、一九二二—一九二二）、龍谷大学教授（一九二二—一九二六）を経て、東京帝国大学に移り、一九二七年に助教授、一九四二年に教授となり、東洋文化研究所所長（一九四三—一九四六）を務めた。著に『宗教民族学』（一九二九）があり、『マライシアにおける稲米儀礼』（一九四二）で帝国学士院恩賜賞を授与されている。宇野の宗教民族学はシュミットの文化史学派の影響を受け、グレイブナーの「文化圏」説を中核に据えた。宇野圓空の学説が「日本型ファシズム」と結びつく契機は「民族」にあった。磯前順一が示唆したように、宇野は東亜諸民族は「稲作文化と祖先崇拜」という文化的類似性を持ち、それを「民族の類似性」とみる学説を提示し、同一の文化圏に属する「民族」の同質性を説いた。東亜の人々は西欧の一神教とは異なる文化原理を持ち、「稲作文化と祖先崇拜」は東亜諸民族共通の「民族精神」であり、「大東亜共栄圏」の盟主の日本の「日本精神」による指導的役割で相互の連合を図るといふ植民地主義を支える言説が登場した。宇野は「宗教」を「民族」理解の手段とする「宗教民族学」によって、結果的に「民族的ナシヨナリズム」と迎

合し、軍事態勢下の日本の「南進」を支え、「日本型ファシズム」の展開に加担することになった。「民族的ナシヨナリズム」は宇野圓空の「宗教学」と岡正雄以後の「民族学」との共同作業によって深化を遂げた。発想の根源は「民族」、そして「民族精神」、更には「国民精神」にある。

植民地支配を指標にすれば一九一〇年の日韓併合が大きな転換点で、一九三一年の満州事変に至る時期迄を区切りとし、一九三七年の日中戦争から一九四五年に至る八年間は「立憲」の統御が無化された軍部独裁時代となり「日本型ファシズム」の極限形態が展開した。学問的には「国体の本義」（一九三七）が神話や古典を典拠とした思想的根拠を提供し、法的には国民総動員法（一九三八）が軍事体制を支えた。「日本型ファシズム」は「民族的ナシヨナリズム」の成立を指標とすれば、一九三〇年代、大正末期から昭和初期を大きな転機として成立し、幾つかの段階を経てエスカレートしていった。修験道研究もその一端を担った。この時代に日本の宗教研究の学問的系譜は大きく変質する。日本宗教学会（一九三〇）、日本民族学会（一九三四）、「民間伝承の会」（一九三五、後の日本民俗学会）の成立も同時期である。これらの学会の橋渡しをした宇野圓空は次第に「日本型ファシズム」の渦に巻き込まれ、植民地化した地域の民族誌を翻訳するなどして軍部の「南進」に利用されることになった。この経過を、宇野圓空と同時代の研究者たち、「民族的宗教」としての修験道、「民族」概念の生成、日本型ファシズムと修験道研究、日本精神主義と国民精神文化研究所、修験道研究の確立とナシヨナリズムという流れで論じた。宇野

の学問の系譜は日本におけるファシズムと宗教に関わる関係性を理解するための座標軸である。

歴史の欠如と民族の聖化

—— ルーマニア知識人の課題と苦悩 ——

新免光比呂

ルーマニアを代表する特異な思想家エミール・シオランは若き日「ルーマニアの変容」という書物で、歴史なきルーマニアについて悲憤慷慨した。もちろんルーマニアに過去たる歴史が存在しないわけではなく、歴史的主体たる経験と自覚がないと嘆いたのである。実際、ルーマニアの歴史は貧しい。古代ギリシャ人によってダチア人と名付けられた集団が存在したこととは伝えられているが、そのダチア人が古代ローマ帝国に支配された後、帝国が撤収した三世紀から一〇世紀頃までは、その存在を伝える資料はなく、一〇世紀頃に成立した諸公国も周辺諸大国の支配下に入り、ルーマニア民族の国家成立は一九世紀を待たなくてはならなかった。こうした歴史は、ナエ・ヨネスク、エリアーデ、ノイカ、イヨネスコ、シオランなどファシズム期におけるルーマニア知識人にある傾向、すなわち西欧を中心とした歴史なるものへの懐疑とルーマニア民族の特殊化（聖化）をもたらした。

表象しえぬ古代の表象

—— ドイツ・プレファシズム期の視覚文化 ——

深澤 英隆

視覚文化論は、さまざまな文化媒体を通じて伝達される視覚的なものの文化的機能や視覚的経験の有りさまを論じるが、宗教学研究の領域でこの視座が十分生かされているとは言えない。しかし英語圏を中心に、すでにかんがりの議論がなされている。なかでも、David Morgan の提唱する Visual Piety（視覚的敬虔）の概念は、有用な議論の出発点となる。Morgan は、広く流通しているイエスの通俗的な肖像画などの宗教的 popular culture に属する視覚的図像やオブジェがもつ諸機能を考察し、この概念を案出した。

Hermann Hendrich (1854-1931) は、ドイツの画家であり、美術史的には、象徴派に属する幻想画家と特徴づけられる。その油彩の大作のほとんどは、ゲルマン神話や伝説、中世叙事詩、ヴァーグナーの楽劇などからモチーフをとって描かれている。Hendrich はまた、Werdandi-Bund（ヴェルダンディ同盟）と称するフェルキッシェ芸術運動の中核メンバーでもあった。Hendrich の創作活動の独自の特徴は、その代表作のほとんどが、一連の疑似ゲルマン的宗教建築の内部に常設展示されたものであったという点にある。ハルツ山地、ターレの Walpurgishalle (1901)、シレジア地方シュライパーハウの Sagenhalle (1903)、ライン川畔、ケーニヒスヴィンターの Nibelungenhalle (1913)、ゾーリンゲン近郊、ブルクの Halle Deutscher Sagenring (1929) の各建築は、フェルキッシ

ユナ美学を同じくする建築家や彫刻家との共同作業で建立されたものであり、祝祭的催しや、コンサート、演劇等の会場でもあった。フェルキッシュ思想は、ドイツ的なものから古代からの連続性という歴史観をより実体的に理念化し、信奉していたが、これらの建築は、そうしたゲルマン・ドイツ的なもの、本来表象しえぬものを想像的に構築し、享受するための儀礼空間であったと言いうことができる。

Hendrich の作品は言うまでもなく視覚文化の一部であり、それが収められた諸建築も、視覚に強く訴えるものであった。それらは、先に述べた Morgan の用語で言えば、ゲルマン的なものへの「視覚的敬虔」のための装置であった。Morgan による「視覚的敬虔」の最も短い定義は、「宗教的信仰の視覚的形成と実践」ということになるが、より上位の概念として Morgan は、「宗教的物質文化」を考える。また先に述べたように、Morgan は通俗的で民衆的な popular art の画像やオブジェが、宗教的日常を構成し、信念世界を維持し、信者の自己理解を提供する役割を果たすことを強調している。

この点から Hendrich らのフェルキッシュな視覚文化の宗教的機能を考えると、いくつかが分かる。まず Hendrich らの作品は、製作者の意図としても当時の美術市場の扱いにおいても、fine art である。また通常のリアリズムを超えたその象徴形式は、ある程度のアヴァンギャルド性を持っているが、アヴァンギャルド的なものは Morgan が宗教的 popular art の対極にあるものである。ここからすれば、Hendrich らの作品は、民衆の家庭にまで浸透したわけではなく、Morgan

の言う意味での「視覚的敬虔」を広く喚起するものたりえてはいない。しかし Hendrich の作品が、パブリックな宗教的マテリアル・カルチャーの中に常設されていたことは、ギャラリーや美術館における展示とは明らかに異なる。すなわち、Hendrich らの試みは、イメージのイデオロギー的機能と世界構築の力を用いて古代以来の実体的ドイツ性の存続と現存とを一般に知らしめるべく構想されたものであり、その意味で popularity を、ある種の popular art たることを志向したのであり、少なくともゲルマン的な「視覚的敬虔」を喚起することを目指したものである、と言いうことができるだろう。

コメント

日本 昭男

古代メソポタミア、旧約聖書を主たる研究としているため、これまではファシズムという問題とはあまり関わりがないと感じていたが、この時代に研究を形成した先学たちも少なくないことに気がついた。ファシズムの時代には、セム語地域であった古代アッシリアを研究対象としている学者が、アンチ・セミティズムの立場から、メソポタミア文明へのインド・ヨーロッパ語族の影響を評価するような研究を行うようなこともあった。

旧約学でも、ナチズムに荷担する形で旧約聖書を研究する者もいた。他方で、ドイツの告白教会に属していたフォン・ラートのように、旧約聖書がキリスト教と密接に関わることを論じ、キリスト教の中にユダヤ思想が流れていることを指摘し、

戦後高く評価された研究者もいた。

日本の宗教を振り返ってみると、キリスト教については、宗教団法によって日本基督教団としてまとめられた。設立に当たって、日本基督教団の代表が伊勢神宮に参拝して設立を神前に報告するというも行われた。軍用機を献することも検討されたという。

このころ日本基督教団は、「日本基督教団より大東亜共栄圏にある基督教徒に送る書翰」を出しているが、その執筆の中心となった人々はバルト神学者たちであった。彼らは、この「書翰」において、大東亜共栄圏の政策が神の御心にかなうことを主張した。カール・バルトがナチスに反対の立場を取り、ドイツの大学を去らざるを得なかった状況と対照的である。この「書翰」の中心となった神学者たちは、そのまま戦後日本のキリスト教会で指導的な立場に立ち続け、検証が十分になされなまま現代にいたっている。

キリスト教だけでなく、日本の宗教学についても、同様の状況を指摘できるかもしれない。今後もファシズム期の宗教研究について、多角的に検討する必要があるだろう。

パネルの主旨とまとめ

平藤喜久子

一九二〇年代前半以降、ファシズム運動が席巻したヨーロッパ、日本などの国々では、国民統合のための民族の聖化や政治体制の正当化に、古代的なるもの、神話的な表象などが動員され、宗教、神話の研究も多大な影響を受けた。日本では「古事

記」や『日本書紀』の神話が聖なるものとなり、天皇制を支えるもの一つに位置づけられた。他方で、植民地支配を拡大させていくなかで、他文化の宗教への関心も高まることとなった。ヨーロッパでも古代ローマ、古代ゲルマンの研究が盛んとなり、「キリスト教以前」への関心も高まった。

パネル代表者が研究代表を務めている基盤研究(B)「ファシズム期における古代理解に関する総合的研究」(15H03161)では、こうしたファシズムの時代に人々が聖なるもの、古代的なるものとう向き合っていたのか、客観性、実証性を重んじてきた学問は、ファシズムという時代潮流とどう寄り添ったのか、などの課題についてさまざまな角度から共同研究を行っている。本パネルはその中間報告である。

報告者は四名で、第一報告者の平藤は一九四〇年の神武天皇即位二六〇〇年を記念する絵巻「肇国創業絵巻」を取り上げ、とくにそのなかで天孫降臨の場面を描いた安田靉彦に注目しながら、当時の古代イメージ、天孫降臨の位置づけと画家の精神について論じた。

第二報告者の鈴木は、宗教民族学という分野を提唱し、東南アジアと日本の比較研究を提唱した宇野圓空を取り上げ、「民族」概念の生成と「民族的宗教」としての修験道、日本型ファシズムと修験道研究、そして修験道研究の確立とナシヨナリズムなどについて論じた。

第三報告者の新免は、ルーマニアにおける古代ローマ軍団撤退から一三世紀の封建国家までの歴史資料の不在が、人々に歴史への複雑な観念を抱かせることになったことを指摘し、その

ことがナエ・ヨネスク、エリアーデ、ノイカ、イヨネスコ、シオランなどファシズム期におけるルーマニア知識人に与えた影響を論じた。

第四報告者の深澤は、ナチズムの先行現象と通常考えられているブレファシズムの一現象としてのドイツ民族主義宗教運動をとりあげ、その古代的なものとの関わりを探り、造形表現を論じた。

これらの発表を受け、研究分担者としてコメントを行った月本は、古代メソポタミア、旧約聖書を研究する立場から、ドイツにおけるファシズム期の研究について紹介した。その上で日本の研究で見逃されてきたファシズム期の日本における宗教学者、キリスト教神学者の検討の必要性が論じられた。

その後総合討議では、フロアからファシズム期をどのような年代、立場で活躍したのかという視座を入れる必要があるのではないかと指摘がなされた。またそれぞれの国においてマイノリティや民族的多様性をどう表現したのかを知りたいといった質問も出て、それぞれの立場からの回答がなされ、実りあるディスカッションができた。

関与型研究の可能性と課題

代表者・コメンテータ・司会 弓山達也

仏像制作ワークショップにおける「宗教性」

君島 彩子

発表者は、美術作品の制作発表を行うアーティストであり、近現代の仏像を対象に、宗教学における物質文化研究を行う博士後期課程の学生でもある。本発表では、木の粉で作られた木質粘土を用いて、簡素な造形の仏像を制作する「にぎり仏ワークショップ」の実践から、仏像制作における宗教性と造形性について考察した。二〇一二年から、豊島区における生涯学習、大船渡市の仮設住宅と復興支援住宅、貧困者の自立支援施設など複数の場所でワークショップを開催してきた。にぎり仏ワークショップでは、仏像研究者のアーティストが関わることで、粘土から参加者が求める「仏のかたち」を生み出す手助けを行う。さらに僧侶（宗教者）による読経や開眼供養を行うことで、制作物が宗教的意味をもつ点が美術系のワークショップとは異なる点である。

仏像は本来、仏教における信仰の対象であるが、日本では多くの仏像が美術作品として展示され、鑑賞の対象となっている。他方で科学の発達した時代にも、慰霊・供養の現場では、「新たな仏像」が必要とされている。現代の仏像においても、宗教性と造形性は不可分であるが、日常的に仏像の宗教性について知る機会は少ない。にぎり仏ワークショップは、参加者が

短冊に其々の願いごとを書き、この願文を木質粘土で包み、仏像の形に成形する。完成した仏像を並べ、僧侶による儀礼を行い、参加者も一緒に手をあわせる。僧侶が参加するワークショップでは、発願、制作、開眼、そして祈りという仏像における宗教性の流れを短時間に体感できる。

にぎり仏ワークショップでは、信仰的な背景に配慮し、希望者のみ制作した仏像に対する儀礼を行うとアナウンスしている。ただし、これまでに僧侶による開眼供養を辞退した参加者はいない。このような結果からも、自らが制作した仏像を宗教的なものとして捉えている参加者が多いことが理解される。特に、東日本大震災の被災地である大船渡市の仮設住宅と復興支援住宅で行なったワークショップでは、多くの参加者が、震災や津波で亡くなった方の供養や震災からの復興という切実な願いを込めて仏像を制作し、僧侶と共に手をあわせていた。自らの願いを込めた仏像の制作においては、造形表現はあまり重視されず、むしろ仏像制作自体が「祈り」に近いものであった。

粘土に触れる行為は、過去の記憶を想起させ、情動を粘土に映し出す。このような特徴をもつ粘土は、プレイセラピー等で広く用いられている。粘土という素材に触れ、僧侶と共に祈ることは、宗教性と造形性の相互関係によるケアへつながるだろう。他方で、生涯学習において複数回にぎり仏を制作した参加者は、造形表現に関心がうつり、願文や儀礼などの宗教性は必ずしも重視しない傾向にある。にぎり仏は、個々のイメージを具体化するため、簡素でありながら個性豊かな造形が生み出される。造形表現には、言語化された知性とは異なる感情が直接

表現される。アーティストが関わることで、僧侶とは異なる形で、仏像制作における精神性を導くことができるのではないだろうか。

にぎり仏ワークショップにおける宗教性と造形性の求められる比重は、開催される場所や参加者によって大きく異なり、宗教者とアーティストの双方が関与することで、参加者の求める仏像の制作が可能となる。また仏像研究者としてワークショップを続けることは、複数の要素によって決定される仏像という物質文化の宗教性を理解することにもつながる。このようなワークショップの実践は、仏像という造形物を媒介した関与型研究へと発展させる可能を有していると言えるだろう。

文化政策における地域資源の「活用」をめぐる

河東 仁

パネルのキーワードである「関与型研究」に関して、これまで発表者は、造語である「実験宗教学」という視角から、ゼミ活動を通して、あれこれ試みてきた。主たる目的は、宗教学を初めとする人文科学が携わるべき領域の一つとして、地域の活性化に如何にして貢献しうるかを実践的に探究することにある。今回の発表では、文化財を「活用」してのマップやパンフレットづくりの事例について発表する。紙幅の関係から詳細な記述は不可能なため、ごくアウトラインだけを示していきたい。

まず一年次のゼミでは、「キャンパスマップ」を作成している。具体的には、三〜四名を組にして、キャンパス内を探訪さ

せ、「気になる木」「お気に入りスペース」「残念スポット」を選ばせる。そして写真とともに選定の理由、「残念スポット」に関しては改善策をもラインにて送らせ、それらを三枚のマップに貼り付けてゆくというプログラムである。この狙いは、対象となる地域をさまざまな形で見詰める観点を醸成すること、そして「ないもの探し」でなく「あるもの探し」の重要性に気付いてもらうためである。

こうして二年次には、キャンパスの存在する市内に出て「あるもの探し」、たとえば寺社や石碑などの文化財を訪れ、それらをマップ化するとともに、解説の頁もふくめ、一冊のパンフレットにする作業をしている。その際、市の教育委員会と連携し、取材する社寺の選定基準を明確化することなどが必須の作業となることは、記すまでもない。そしてここで「活用」の負の面にも触れておくと、観光資源化には、文化財の「浪費」という問題が生じかねないことが挙げられる。また各社寺の説明文は、教員が全責任をもつことは当然として、最終的な編集、および印刷会社との対応がかなりの負担になることを指摘しておく。

三年次のゼミでは、二〇一七年度より、宮城県南三陸町をめぐるパンフレットづくりを開始している。実際の活動としては、まず、全部で二十三箇所ある漁港（第一種十九港、第二種四港）の写真を撮影し、それをもとにパステル画にしてゆくことである。その際、パステルシャインという技法を用いており、そのために芸術教育研究所（東京都世田谷区）より講師を招聘している。ちなみにこの技法は、一年次のゼミから、背景に淡

いパステル画をもちいることで、マップに多少なりともアーティシティックな要素を採り入れることの大事さを体感的に習得出来るようにしている。

そして南三陸町において写真をパステル画に描き直すこと最大の理由は、学生達の想いを込めた絵によってアピール性を高めることもあるが、大災害によって崩れた岩肌などを多少なりとも和らいだ形に表現できることにある。と言うのも、全漁港のパステル画によるイラスト化が一段落した時点で、それをもとに、各漁港（はま）の集落に住む方々から、震災以前の暮らしについて聴き取り調査をすることを予定している。そのさかい海の生活における祭祀の果たす役割も項目に入れている。そこにおいて写真を用いるより、学生たちの手描きによる絵の方が、さまざまな話を聴き取る上で力を発揮すると思われるためである。またこれらと並行して、ワカメ、カキ、ホヤ、ホタテ、銀鮭などの魚介類の養殖の工程をイラスト入りで紹介したのも、地元の方々にも依頼して作成している。

このパンフレットの目的であるが、一つは、漁業を離れざるをえなかった、離れることを決意した方々へ贈り、海での生き方を孫やひ孫たちに語る契機となればと期待してのことにある。また同時に、これをネットなどにて公開することで、お手伝い（おでつて）としての人手を必要とする養殖業へ、近辺の都市部から月に一回でも人びとが動くことを目指すことにある。これが「実験宗教学」と自称する所以である。

グリーンフケアとしての儀礼

——被災地における念仏講と観音巡礼——

吉水 岳彦

本発表では、思想・文献研究を行う僧侶（宗教者）であり、生活困窮者支援や東日本大震災被災地支援に携わる立場から、自己の社会活動と研究がどのように関連しているのかを振り返りつつ、関与型研究の可能性と課題を考察した。ここでは特に東日本大震災で被災した岩手県気仙仙地域における活動を中心に取り上げた。

東京で生活困窮者支援を行っていた筆者は、東日本大震災発災直後から、他の関係支援団体と共に避難所等での活動を始めた。活動の中、筆者は貧困と震災の共通する問題として、喪失に伴う経済的困窮と関係性の困窮、及び二つの困窮がもたらす自死問題があることを学ぶ。そこで震災や津波で家や家族を失った方々に対して、経済（物質）と関係性（精神的サポート）の両面からの支援を意識しながら、炊き出しや子ども会という場の構築を手伝うようになる。この被災地域での継続的な活動において、筆者は徐々に研究者として以下のような疑問を持つようになる。①喪失にともなう感情や反応である「グリーンフ」を抱く人々対して、過去の仏教者はどのように接したのか、②「グリーンフサポート」となる仏教の思想や文化はあるのか、③仮に日本に伝統的に行われていた仏教的グリーンフサポートがあるならば、いかにして現代に活かすことができるか。これらの疑問は、文献研究だけでは生じにくく、且つ、答えの探求についても実際の苦の現場における対象者とのかわりが必要であ

った。筆者は後に、これらの疑問に対する一つの答えを、岩手県陸前高田市や大船渡市を含む気仙仙地域における支援活動の中に発見する。

気仙地域の避難所で筆者は、住人の不安解消や生活改善に十全に応えられないながらも、住人から「壁が薄い仮設では泣くに泣けない」「みんな我慢している」「地元で伝わるお念仏を聞くと涙が出る」等の声を聴き続けた【自己覚知】。その中で、住人が安心して喪失に対する自己の感情を表出できる場所が必要だと考えるようになる。この時に注目して調査したのが、宗派に関係なく、地域において葬送の際に口伝えて伝承される気仙念仏と、それを唱えて歩く観音巡礼の存在であった【調査研究】。気仙念仏の伝承者からは、唱えることで海難者の死体が戻る、もしくは祈りが通じる等という話を耳にする。また観音巡礼は、相原友直『気仙風土草』から父母安楽追善供養のために選定されて始まったものであることが明らかとなった。気仙観音巡礼も念仏講も死者・行方不明者、その家族の鎮魂を目的に生じた仏教文化であることを学んだ上で、気仙地域の観音巡礼と気仙念仏の再興を通じて支援を開始した【社会実践】。結果的に、これらの仏教儀礼が参加者に大いなる存在と、目に見えない世界に入った死者の存在を体感させる力があり、その修養は死者の供養ともなり、生前とは異なる形で尽くすことを可能にさせるものであることがわかった【考察研究】。つまり、こうした仏教儀礼が、日本古来より続く「グリーンフサポート」であった可能性を教えられた。

以上のような自己の活動を振り返る中で、宗教者兼文献研究

者の関与型研究の在り方を考えると、「自己覚知―社会問題や課題に向き合うなかで自己の無力や無知、驕りに気づく」と【調査研究―現代社会の問題に対する有効なアプローチを過去の先人たちの思想や事例に学ぶ】と【社会実践―過去の事例や思想に現代的意義を付加して現代社会に応用を試みる】と【考察研究―実践を通じて過去の思想や事例（巡礼や念仏講等）の普遍的価値・宗教的価値・現代的意義を再認識した上で思想研究&実践内容の再検討】の往還があることに気づかされる。その往還の流れは、①自己覚知―研究―社会実践―自己覚知―研究、②自己覚知―研究―社会実践―研究―自己覚知の二つがある。まだ考究し続ける必要があるが、以上をもって、現時点での自己の活動における関与型研究の一つの形態を提示させていたたく。

スピリチュアルケアにおける宗教性

―― 自らの死生観の探求から ――

山本佳世子

発表者は死生学を専門とする研究者である一方で、スピリチュアルケア（以下、SC）提供者としてボランティアでの病床訪問を行うようになって十年になる。「研究者が何しにきた」と言われながらもSC提供者となることを目指して専門職業養成の研修を受け、病床訪問を行うようになった当初は、「研究のためにケア現場に来たのではない」とケア提供者としての活動と、研究活動は別のものとしていた。しかし、次第にケア提供者として臨床現場に関わったことで見えてきたことを、研究と

いう形で表現するようになっていった。研究者が、ケア提供者としてSCの現場に「関与」する関与型研究であるといえよう。パネル代表者である弓山の言うところのCSR型研究から、CSV型研究へと変化していったのである。その経緯と研究内容、課題を発表した。

日本のSC人材養成がモデルとしている米国の臨床牧会教育は宗教者でないと受講できない。しかし、特定の信仰を持たず無宗教を自認する人が多い日本において、SC提供者を宗教者に限定するのは現実的ではないと、理論的根拠づけのないまま、非宗教者にも受講が開かれている。そのため、発表者のように、特定の信仰を持たない者もスピリチュアルケア提供者として活動することができていく。しかし、SCの理論的・実践的指導者の多くが宗教者であり、非宗教者がSCに携わると言うことがどう言うことなのか、十分に言語化されていないために、特定の信仰を持たないSC提供者は、自らの宗教性や死生観について、また自らの実践がSCと言えるのか、常に問われる状況にある。そうした中で、発表者はSCにケア提供者として関わる中で、非宗教者によるSCとはどのようなものなのか、非宗教者であるSC提供者を支える死生観とはどのようなものなのかを探求した。

SCとは、実存的・宗教的問い、スピリチュアルペインに対して答えを提供するのではなく、その問いに向き合う場を提供し、向き合う過程を共にすることであると考える。それは、冷たい川の中で寒さに震える人がいた時に、川岸から共感し、岸に引き上げる手助けをするのではなく、その川の中に入ってい

って共に震えることである。それは「共に人生の深淵をのぞき見る」ことも表現できる。欧米では「人生の深淵をのぞき見るためには宗教を経由する」と言う社会的共通認識があるため、人生の深淵をのぞき見ることの言わばプロである宗教者がSCを担う。それに対し、そうした社会的共通認識のない日本においては、その過程を共にするのは必ずしも宗教者に限定されない。しかし、川の中に入ったケア提供者が流されてしまったたりすることのないように、「現場から逃げないための祈り」が求められ、その祈りに、その人を支える死生観が見て取れる。「信仰に基づかない、現場から逃げないための祈り」を小説家の大江健三郎や写真家の藤原新也の「祈り」に関する論考から考察した。「非宗教者」によるSCを探求することを通じて、日本人の「無宗教」という死生観について探求してみたのである。

SCとは人生の深淵をのぞき見る過程を「共に」することであると考えた時、それがどういう経験なのかは、研究者として「観察」していても見えてこない。ケア提供者として「関与」することの意味、必要性がここにある。研究者がケア提供者として現場に「関与」することで、言葉を持たないために埋もれていた非宗教者による実践に光を当て、その実践の意味を深め、携わる人たちにエンパワーすることに繋がったと考える。一方で、臨床現場において発表者が研究者であることは、問われない限り言うことはなく、病院の看護師や向き合う患者の多くは知らない。「研究者が何しに来た」という問いは隠されたまま、問われ続けている。

コメント

弓山 達也

コメントは司会者の弓山がつとめ、発題者に対して次のような質問を行った。まず君島へは、アーティストとして関与することによって仏像の宗教性や制作のケアの機能が見えてきたというが、それを研究（具体的には論文文化）する際の留意点を尋ね、君島からはアーティストとして宗教学の理論や調査や現場での活動や協同性に接近する中で洗練させていく旨が述べられた。次に河東には、彼が向き合う対象が学生と地域住民の二手に分かれていて、それぞれの目標（学習成果や人間の成長と地域活性化）は異なるが、それらをどう調停できるだろうかという質問となり、河東より大筋でその分裂には合意でき、学生の学習も地域活性化も目先だけだと相容れないかもしれないが、長期的なスパンで課題を見据え、調停していく必要が示された。

そして吉水には自己覚知、文献研究・宗学、社会実践との関連や相互作用が大変よく理解できたものの、社会実践で得られた知見が、具体的にどう文献研究、特に宗学の成果に練り込まれるのかを知りたいとの問いに、自分の社会実践を旗振りに文献研究に反映させることには禁欲的であるが、実践の先達の事例を自分の体験を通じて理解し、阿弥陀仏の実在や凡夫としての自覚についての教説をとらえるようにしているとの回答を得た。さらに山本には、関与型研究が研究者と対象者が同じ価値を共有するならば、スピリチュアリティはその価値になり得るのだろうか（コメントータ自身はそうだと思うが、

そこをあえて）聞き、「スピリチュアリティとは何か」を棚上げしてきたものの、スピリチュアルペインについては広く分け持たれるとの見解が投げ返された。

会場からの質問やコメントには次のようなものがあった。

（徳之島で地方創生の行政に関わる大学院生から）文化を見たリ関与・参与したりする時に必ず学問的背景が出てこざるを得ないが、これはヘゲモニーから考えると価値の押しつけではないだろうかという質問。（僧侶であり大学の社会貢献部署にいる宗教教育の研究者から）非宗教者が宗教者や現地の人と共有する価値とは何であるのかという疑問。（これを受ける形で教団系の附置研究所に勤務する宗教心理学者から）宗教者と非宗教者を分けること自体が疑問で発題者間にもグラデーションがあるだろうという疑義。（さらにこれを受けて情報学者から）関与していく中で宗教なりスピリチュアリティなりを巡って当事者の幸福度を分かつ指標は何かという問い。（生命倫理・死生学研究者から）関与型研究は宗教／非宗教のボーダーを再構成する、もつとという宗教性の再創造を行っているというコメントである。

以上の質問に発題者から、各自の従事する現場に即した回答があったが、紙幅の都合上割愛を許された。司会／コメントータとしては冒頭の徳之島の質問は関与型研究の一つの段階には、かかるコンサルティング的側面があると答えた。それ以降の質問やコメントは宗教者／非宗教者に関わることで、これは冒頭に司会者として研究者と宗教者が価値を共有するという問題提起をしたことに起因するものだろう。価値の共有が同床異

夢的な理想や研究者側の傲慢さなのか、宗教／非宗教という枠組み自体が揺らいでいる中で、そのこと自体を問い、議論の俎上における必要があるのかもしれない。

今回のテーマである関与型研究は二〇一四年のパネル「新しい宗教研究の地平を拓く―「実践」という場から―」で、議論の最中に対象関与型アプローチあるいは研究という用語が偶然出たことに端を発している。そして昨年はフィールドを限定してパネル「震災後の宗教とコミュニケーション―関与型調査からの再考察―」を開催した。今回はフィールドをばらしての検討となったが、今後さらに議論を積み重ねていきたいと考えている。

パネルの主旨とまとめ

弓山 達也

二〇一一年の東日本震災以降、宗教研究者が宗教者や行政やNPOや地域関係者などと協働しつつ、現場に従事し、こうした関与から調査を積み重ねる「関与型研究」が拡がっている。これは被災地だけではなく、宗教が福祉・医療・看護・街づくり等と重なる現場、例えば貧困支援やスピリチュアルケアや地域活性化でも見ることができる。こうした動向は一九九五年のオウム真理教による地下鉄サリン事件以降、主流となった対象へのデータツチメントからの大きな逸脱なのだろうか。それとも宗教研究の新たな方法的革新なのだろうか。

このパネルでは、かかる問題意識のもと、関与型研究の可能性と課題を吟味するものである。むしろ調査対象に関わりつつ研究を進める手法は、アクションリサーチとして、教育・看

護・福祉といったヒューマンケアの分野で用いられることが多い。従って宗教研究がこうした分野にまたがる時、アクションリサーチ的な手法をとることは自然なことともいえる。宗教研究者が（時に信仰に基づく）実践とともに、それ自身を調査対象にすることは、臨床家が自らの実践を研究することと大きな違いはないのかもしれない。

しかし同時に科学的な宗教学は、その学としての自立性を、神学・宗学といった規範的学問からいかに身を離すかによって獲得してきた。また信仰者の価値観に安易に踏み込まない原則が、一方で実証的研究の洗練を、他方で対象への敬意を育んできたとも考えられよう。その意味で関与型研究は、その方法・立場・思想への絶えざる洞察や自己批判なしには、緊張感の喪失と対象への尊大な無理解を生みかねない。そのため、このパネルでは、調査対象との関わりの中から自らの研究を模索する、研究者でもあり、実践家でもあるパネリストの報告を受け、関与型研究とは何か、そしてその可能性と課題を検討する。

そこで研究と実践の双方に身を置きながら、それを俯瞰できる人選を行い、近現代の仏像研究者でアーティストの君島彩子、宗教心理学者であり、震災後のコミュニティ再編の現場に通い続けている河東仁、浄土教研究者であり、僧侶の吉水岳彦、死生学の研究者であり、スピリチュアルケアの実践と人材養成に携わる山本佳世子の登壇となった。

なお宗教社会学で学生の被災地学習をサポートする弓山達也は、司会者として問題提起とコメント（前述）を行った。問題提起は「宗教と社会貢献」研究を、関与と貢献の度合いから

三つのバージョンに分けるところから始めた。すなわち研究1・0（従来の意味での宗教と社会貢献研究）は対象への非関与と間接的（直接的な社会貢献ではない）貢献、研究2・0（宗教研究者の社会貢献）は対象への限定的関与とチャリティ的貢献（CSR型）、そして研究3・0（宗教者との社会貢献・研究）は対象への非限定的関与と価値共有的貢献で、価値共有的とはCSRに対してCSV（Creating Shared Value）をその特徴にすることと述べた。つまりCSR型が研究者と宗教者（地域住民やNPO等）との非研究的（研究者の研究とは必ずしも結びつかない）貢献であるのに対して、関与型研究であるCSV型は研究者と宗教者（地域住民やNPO等）による価値の共有を模索した研究といえる。そして研究が進めば進むほど、宗教、さらには地域社会や世界が豊かになり、人々が幸せになる方向性を関与型研究は目指す。地域社会、被災地、貧困の現場、ケアの現場に身を置き、研究を行う登壇者は、こうした研究と社会の豊かさ、人々の幸せとの両立を願っている点で、志を同じくしているものと司会者は確信している。

なお、このパネルは科研究費基盤研究（B）「復興期における震災文化の研究―宗教研究からのアプローチと実践―」（17H02273）の成果の一部である。

宗教・障害・共同体

——障害と共に生きることの宗教性——

代表者・司会 安藤泰至

コメンテータ 板井正斉

「人間になる」こととしてのスピリチュアリティ

安藤 泰至

二〇年近くにわたって生命倫理や死生学を主たる研究領域としてきた発表者が障害の問題に深い関心をもつようになったのは、アリシア・ウーレットの『生命倫理学と障害学の対話——障害者を排除しない生命倫理へ』（生活書院、二〇一四年）を児玉真美と共に翻訳した経験からであった。この書物で描かれている障害学や障害者運動からの（従来の）生命倫理学に対する批判は、発表者がこれまで広義の宗教的ないしスピリチュアルな観点から生命倫理学に対して行ってきた批判と重なる点が多かったからである。生命倫理(学) (bioethics) はその字面から「いのちを守る倫理(学)」であると誤解されていることが多い。もちろん、生命倫理学は「患者の自己決定権」や「インフォームド・コンセント」などの考えを基に、勝手に人体実験の材料にされたり、リスクも知らされずに危険な手術を施行されたりすることを防ぎ、私たちのいのちを守ってきたことはたしかである。しかしその一方で、生命倫理学は「守るべきいのち」と「そうでないいのち」の間に質的な線引きをし、後者を切り捨てるような働きをしてきたことも否めない。こうした生

命倫理学のあり方について、とりわけ安楽死や尊厳死のような「死ぬこと（死なせること）」をめぐる自己決定や代理決定の安易な肯定に対してもっとも大きな反対勢力となってきたのが障害者運動であった。

昨年七月に起こった相模原事件をめぐることはさかんに「優生思想」という言葉が語られた。優生思想は「良い」というレッテルが貼られた生命（人間）をできるだけ増やし、「悪い」というレッテルが貼られた生命（人間）をできるだけ減らそうとする思想だとすると、現代では従来のような国家政策としてのあからさまな優生思想よりも個人の選択に重きを置くような優生思想が根強くはびこっており、出生をめぐるさまざまな生命操作技術の進展（出生前診断、着床前診断、エンハンスマント、遺伝子操作）がそれを後押ししていることがわかる。また「尊厳死」という言葉が「尊厳のある生」と「尊厳のない生」との対置（後者であれば「尊厳のある死を」）に基づいていることを考えれば、死をめぐるさまざまな生命倫理問題（脳死臓器移植など）においても事情は同じである。従来の生命倫理学はこうした優生思想を乗り越えていないばかりか、それを内包している。それは、優生思想というものが特別な人だけが抱く偏った考え方であるというよりは、私たちの日常的な「内なる優生思想」（たとえば「病气や障害は『ある』より『ない』方がいい」「五体満足な赤ちゃんを産みたい」と地続きだからである。相模原事件の植松容疑者が殺害対象に選んだ人々を「心失者」と呼んでいたのは興味深い。それは「意思疎通のできない人＝人間の心をもっていない（人間ではない）人」という意

味であるが、これは同時に、その人たちとの関わりが植松自身の「人間としての心」を根っこから崩してしまう存在として意識されていたということでもあるのではないだろうか。優生思想を「障害者抹殺の思想」だとか「障害者差別」だと言って非難することはたやすい。しかし、生産至上主義や能力主義、効率主義におかされた社会のなかで、「人間としての心」や人間を人間として遇することを忘れがちな私たちにそれを一方的に糾弾する資格はない。「生きる価値のある人間」と「生きる価値のない人間」の峻別という優生思想を乗り越えるためには、そうした社会的価値とは異なる「別のものさし」「別のまなざし」が必要であり、そこにこそ、宗教の役割があるのではないだろうか。本発表では、知的障害、認知症、精神障害を扱った三冊の本の言葉を手がかりに、人間が自らの有限性を徹底的に自覚することでもう一度「人間になる」こととしてスピリチュアリティをとらえ直す可能性について論じた。

社会福祉実践現場の現状におけるスピリチュアリティ

深谷 美枝

現在障害者の施設は入所通所を問わずグループホームも含めて色々な意味で困難な状況にある。まずマンパワーの問題として人が集まらず、専門職として養成されていない人たちに支援がかなり委ねられている。加えて高齢化・重度化・困難化の波が押し寄せている。

専門的スキルや知識がなく、専門職としての倫理が未確立な中で、支援困難度が高くなると機械的な支援や力づくの支援、

虐待すれすれのグレーゾーンの支援がどうしても増えていく。虐待も起きることがある。特に入所型の施設は、社会学者のE・ゴッフマンが名付けた「全面管理施設」「組織病理としての管理主義化」の特徴が強く出やすい。

社会福祉専門職は初期においてこそ、キリスト教スピリチュアリティに根差したものであったが、隣接諸科学を取り込み、スピリチュアリティとは切り離された専門職化の道を辿った。この状態は一九九〇年代まで継続し、カナダ、オーストラリアを中心に「スピリチュアリティ志向のソーシャルワーク」として近年は多様な宗教に基づくスピリチュアリティを前提とした利用者の意味世界へのアプローチが一種のルネッサンス状態にある。しかしそれは学問レベルにとどまり、実践特に日本での実践では萌芽期以前である。

特定宗教、特にキリスト教系施設は多いが、戦後憲法に定める公私分離により、礼拝等宗教行為や宣教が制限または自粛され、組織としてスピリチュアリティを実践に反映させることは難しくなっている。リサーチでは個人的レベルの実践は存在しているが、無宗教の法人と全く同様、虐待事件も報じられている現実もある。

専門教育を受けた卒業生は困難状況の中で現場に流されまいと悩み、折り合いをつけて流され、区切りをつけて転職する。悪くするとバーンアウトという結末を迎える。バーンアウトとはアメリカの心理学者フロイデンバーカーが名付けた一種の心因性鬱病で、対人援助職が意欲を失ない、利用者に対する「脱人格化」、「情緒的消耗感」、「個人的達成感の低下」を示す。こ

二十年程度の知的障害関係の調査論文では二〇〜四〇%という高い燃え尽き率が見られる。

この現状の中でスピリチュアリティは最後の砦、「管理主義化に流されず、バーンアウトに抵抗して利用者を人間として遇し、自らも人間であるための砦」である。社会福祉専門職としての倫理を下支えるものと言ってもよい。無宗教の日本人ではスピリチュアリティは見えにくい、バーンアウトした卒業生対象のインタビューの中ではスピリチュアルペイン（霊的痛み）として見えた。

それは主観的に極限に直面し、生き延びるために障害者を人間として扱わずに自らの信念を裏切り、人間性を失う自分に直面させられる体験であり、キリスト者である発表者もかつて同じような状況を経験したことがある。

バーンアウトまで行かなくとも、グレーゾーン支援への危機または圧力に常に大部分の職員が曝されているのが社会福祉現場の現実である。その中であくまでも兄弟姉妹として障害を持った方たちと関わり、関わりながら自分も人間に留まれる。それはやはりスピリチュアリティでしかないのだというのが発表者の体験からも言えることである。

〈ラルシユ〉 共同体の宗教性——「権利」と「祈り」——

寺戸 淳子

本発表では、知的な障害がある人とアシスタントが共に暮らす共同体運動を取り上げ、その「人間の弱さ」をめぐる活動理念が市民社会でもつ意義について考察する。

〈ラルシユ〉 共同体は、一九六四年にジャン・ヴァニエというカナダ出身の男性が、カトリック信仰に基づき第二ヴァチカン公会議の精神のもとに、知的な障害がある男性二人と共同生活を始めたことから誕生した。その後カトリック以外の信仰に基づく共同体が各地に生まれ、現在は世界三十五カ国に一四〇カ所以上の共同体を数える国際ネットワークを形成している。一つの共同体は四―五軒の家からなり、各家に四―五人のメンバー（知的な障害がある人）とほぼ同数のアシスタントが暮らす。欧米先進諸国では通常、社会福祉法人として行政の援助と指導の下にあり、障害者と労働者の権利を守って正しく運営される「プロ化」が進展している。他方でボランティア・アシスタントの多くは「市民貢献活動」システムを利用して一年滞在する若者で、宗教や福祉への関心は必ずしも高くない。共同体では、ヴァニエのメッセージを生きることを掲げたアシスタント教育を行っている。

その内容は、次の二点にまとめられる。第一に「貧しさの霊性」。最も貧しい者、排除された者、困難を生きる者と共に生きることこそ、「イエスと共に生きる」ことであり、そこにこそ真の「出合い」があるとす。それは第二の、「力への誘惑と弱さへの恐れ」から「共同体への帰属による解放」へ、というメッセージにつながる。力強く有能であることを評価する現代社会で私たちは弱さ（貧しさ）を恐れ、そこに自他の弱さに対する暴力性が生まれる。その暴力性と向き合い弱さへの恐れから解放してくれるのが、「すべての人に開かれた帰属の場」に迎え入れられ、そこで自他の弱さを共に生きるという生き方

である。

この「貧しさ（メンバーの弱さ）」によって開かれ、貧しさ（人間に共通の弱さ）が開かれる場」としての共同体と「市民社会」の関係を考える上で、参考になるのがエヴァ・フェダー・キテイ（「愛の労働 あるいは依存とケアの正義論」）である。キテイは「依存労働（幼児・病人・障害者・老人など、依存状態にある人たちを支える営み）」の概念を用いながら、欧米型先進諸国においてはそれらの労働に携わる人々もまた、市民社会における「正義（平等な権利の保障）」の観点からは「依存状態（自律した市民として義務を果たし力を発揮する自由がない、すなわち完全な市民ではない）」に置かれるとして、依存労働をめぐる構造的暴力（依存状態にある人を支えることで自らも依存状態になる）の存在を問題化する。そして、行政が求める「ケアの質」を保障するのは、行政が保障し損ねている「依存労働の現場を構成する依存関係の質」であると述べ、そもそも「依存関係」という「人間の条件」を度外視した「条件設定」のもとでのみ実現可能な「平等」は真の平等ではないと批判する。

キテイの関心は「真の平等」の実現にあるため、依存関係については障害がある娘との体験談に留まり、考察は深められていない。その「依存関係が保障された場」として、ラルシュ共同体とそのヴィジョンを考えることができると思われる。共同体の意義についてヴァニエは、「共同生活で最も大切なのは：毎日を寿ぐこと、生だけでなく死を寿ぎ、死について語り、死にゆく人々に寄りそうことである」と述べ、共同体を「死（究

極の貧しさ）」に対する怖れから解放される祈りと祝祭の場として提示する。貧しさ（弱さ・死）への恐怖によってつながりが断ち切られる状況（「依存関係」の「市民社会」からの排除）から、「他者を受け取る力としての貧しさ（喜びの源となる、最も弱い者の豊かさ）」を生きたる障害者によって人々がつながる場への転換。ヴァニエはこの「人間の根源的貧しさが解放される場」で生きることが、人々の閉ざされた心をいやし、社会を変える可能性を、語っている。

「社会モデル」の思想と宗教

—— 共生する社会の構築に向けて ——

頼尊 恒信

本発表においては、特に障害学や、障害者福祉の世界で語れる「社会モデル」の思想と宗教思想との関連性を検討する。特に社会モデルの思想は、国連の障害者権利条約や障害者差別解消法など国際的人権・権利保障の潮流に大きく影響を与えた。障害者権利条約は、その第十九条のタイトル「自立した生活及び地域社会へのインクルージョン」に代表されるように地域社会でのインクルーシブを条約の柱としている。日本はこの条約を二〇〇六年に批准した。

しかしながら、条約批准の一〇年後の昨年七月、相模原市の障害者施設で十九名もの尊い命が奪われるという相模原事件が起こった。この事件はヘイトスピーチやヘイトクライムに分類されるが、その背後には優生思想が存在すると指摘されている。だが、障害者権利条約十九条で「自立した生活及び地域社会

へのインクルージョン」が謳われているにも関わらず、施設入所者数が一向に減らないのは、相模原事件を引き起こす一因となっているのは否めない事実である。

日本には、たとえば四国遍路とお接待、伊勢神宮と伊勢のまちづくり、天理教と天理市など、宗教性をベースとしてまちづくりや市民（住民）性が形成されている地域がある。現代の福祉政策は、政教分離という二項対立の上で考えられてきたが、はたして、それは明確に分化できるのとはいいがたい。むしろ、そのようなまちづくりや市民性を「下支え」する宗教性があるのではないだろうか。そこに、宗教の社会貢献性が見えてくる。それは、たとえば天台宗の一隅を照らす運動、浄土宗の共生（ともいき）運動、浄土真宗の「われら」の思想など、日本の大乘仏教思想の中には「あらゆる人々」との共生思想がその宗教的課題の一つにあったといえる。つまり、宗教的課題として共生社会の実現を目指すこと自体が日本的大乗仏教の実践といえる。つまり、このような仏教者の宗教的実践が、日本における共生思想の原点となっているのである。

このような「一切衆生と共に」という仏教（浄土教）の共生思想に立ち返ると、ともに如来から呼びかけられている身という意味での共生思想が明らかにされる。そのような共生思想は、「如来の呼びかけのもとにある」われら」という共同体の思想ともいえる。

そのような「われらの共同体」の思想に仏教障害者ソーシャルワークにおけるコミュニティワークの原点があり、ソーシャルアクションへとつながっていく協働の思想が見いだせると

考えられる。それは、西洋的な「個人」をベースとした自立の思想とは異なり、俱会一処の思想に代表される「ともにいきる」ことをその思想の根底に置いてきた。

だが、その「ともにいきる」という思想は、伝統的には、例えば、「村八分」のように排除と包摂の関係が併存する状態が日本の社会形成であるともいえる。つまり、伝統的な「われらの共同体」の思想の中にも排除性が含有されているといえる。

相模原事件を受けて、権利保障の思想だけではなく、インクルーシブ社会の前提としての福祉的土壌の醸成が必要であるといわれてきた。その中で「共生思想」が再認識されているが、これまで考えてきたように、「日本的共生思想」の中にも排除性が含有されている。日本的共生思想が差別を克服するためには、西洋的な権利保障思想としての「社会モデル」の思想をベースとする必要がある。西洋的権利保障思想と日本的共生思想が相互に補充し合うところに、権利保障と共生が併存する土壌の形成が成り立つのである。そこに宗教が大きく寄与できることを述べ、宗教的・権利保障的共生の土壌が構築されていくと考えるのである。

コメント

まずもって、「いのち」「障害」「宗教」「共同体」をそれぞれのテーマあるいはフィールドとして研究継続してきた各発表者が、いわゆる「相模原事件」という不幸をきっかけに「障害と

板井 正奇

共に生きることの「宗教性」を考えあうことの意義は極めて大きい。起こってはならない事実に向き合い、その衝撃に心揺さぶられながら、それでもできる限り冷静に、我々の専門性を重ね合うことの中から見出せる「知」を共有したい。そのような意図から、三つのコメント（質問を含む）を申し上げ、議論の端緒としたい。

（一）宗教ベースドな障害者施設にあって、そうでない障害者施設にないものはないか？

寺戸発表で（ラルシユ）共同体運動が、ジャン・ヴァニエの宗教性との深い関係性を理解できた。また深谷・頼尊発表でも触れられたように、日本の社会事業史上、宗教者による、あるいは宗教を背景にした福祉施設はこれまでも先進的な役割を果たしてきた（「下支え」する宗教性）。その一方、現代では法人上の社会福祉と宗教との区分により、宗教は背面化していった。さらに近年の制度改革によってサービスマン提供者が多様（株式会社・NPO法人の参入）になる中で、宗教とのつながりはさらに埋没している印象をもつ。あらためて、宗教ベースドな障害者施設にあって、そうでない障害者施設にないものとはなんでしょうか。

（二）障害者福祉に従事するワーカー個人を支えるのは、専門性か、宗教性か、それとも人間性なのか？

深谷発表の「職員個人が人間に踏みとどまり、障害を持った利用者を人間として遇するための、最後の砦」としてのスピリチュアリティという結論は共感できる。その上で、社会福祉現場に求められる専門性へ目を向けると、国家資格化による専門

性の高度化を希求しながら、従事者数の低下という矛盾の拡大が起こっている。さらに国家資格養成現場も受験対策教育に偏重し、エートス、マインドの軽視は否めない。そういった専門性をめぐる悪循環が結果としてグレーゾーン支援を増加させているとするならば、国家資格化（あるいはサービスマンの制度化）そのものにも原因があるのではないか。障害者福祉専門職を現実的に支えるためには、専門性、宗教性、人間性はどのようなバランスを重視するのが良いのか。そこに、医療専門職との共通点、相違点があるのだろうか。

（三）「共同体」から「我が事・丸ごと」の地域共生社会へ。宗教性の役割・可能性はあるか？

医療・福祉をめぐる共通トレンドの一つは、「地域福祉」から「地域包括ケアシステム」を経て、「地域共生社会（高齢者・障害者・子どもなど全ての人々が、一人ひとりの暮らしと生きがいをもつ、ともに創り、高め合う社会）」への政策変化である。介護・育児・障害・生活困窮などに対応した包括的な支援として「縦割り」から「丸ごと」へシフトしている。すなわち、支援者・被支援者、法人・組織を超えて、さらに多様な価値観を内包する「地域」が支援のプラットフォームになる。果たして「地域」を支えるスピリチュアリティはあるか。その可能性として、向谷地生良の「地域の悩みが教会の悩みになる」という考え（安藤発表）や、日本宗教の「共生思想」（頼尊発表）がヒントになるだろうか。あるいは、ジャン・ヴァニエの「霊的・宗教的完成のための人間的基礎」のような宗教以前のスピリチュアリティの共有が望ましいのか。

最後に各発表は、誰もが地域で幸せに共生することの理想へ向かって考え続けるための示唆を多く含んでいる。ひきつづき
の議論に期待したい。

パネルの主旨とまとめ

安藤 泰至

日本では、近年における障害者基本法の改正（二〇一一年、障害者権利条約の批准（二〇一四年）をはじめとして、障害のある人々が社会の一員としての普通の生活を送ることのできる社会に向けての歩みは着実に進んできた。その一方で、昨年の相模原障害者殺傷事件やそれをめぐる言説に見られるようなあからさまな優生思想や障害者排除の動きも顕わになってきている。本パネルは、そうした現状をふまえながら、「障害と共に生きる」こと（ここでは「障害のある人が自らの障害と共に生きる」「すべての人が社会のなかで障害のある人々と共に生きる」「人が自らの有限性と向き合いながらそれと共に生きる」という三つの意味を含めている）について、宗教や宗教的な視点というものがどのような意味をもつのかを考えるために企画された。歴史的に見れば、宗教や宗教的観念が障害のある人々への差別に荷担したり、それを強化してきたという事実もあるとはいえ、宗祖たちの思想や行動の面でも、種々の社会福祉事業において宗教が果たしてきた役割の面でも、障害者運動への宗教や宗教思想の影響という面でも、宗教は障害のある人々を一人の人間として遇し、そうした人々と共に生きるのを助けてきたこともたしかである。本パネルは、（障害）当事者、宗教

者、支援者、研究者といった多様な立場からの視点を交えつつ、こうした世界における宗教と障害、共同体の問題に光を当てようとする試みである。

企画者の安藤泰至は、生命倫理学に対する宗教的な観点からの批判と障害学や障害者運動からの批判には重なる点が多いこと、従来の生命倫理学は守るべきいのち（生きる価値のある人間）とそうでないいのち（生きる価値のない人間）の峻別という優生思想を内包していることを指摘するとともに、それを乗り越えるためには広い意味で宗教的な「別のものさし」「別のまなざし」が必要であり、それによってこそ私たちが本当に「人間になる」ことができるのだと論じた。続いて深谷美枝は、専門職化によって切り離された社会福祉実践とスピリチュアリティの関係が欧米では当事者を深く理解するために再評価されていることを示しつつ、実践においては、厳しさを増す現場の中で実践者自身も障害をもつ人も人間であるための「最後の砦」としてのスピリチュアリティ」という側面もあることを、自らのキリスト者としての現場体験と卒業生研究の結果から論じた。寺戸淳子は、〈ラルシュ〉共同体運動の創設者ジャン・ヴァニエのメッセージの本質を「貧しさの霊性」と「力への誘惑と弱さへの恐れ」から、共同体への帰属による解放」ととらえ、エヴァ・フェダー・キティの論を参照しつつ、そうした共同体と市民社会の関係や権利に包摂されない祈りや祝祭の意義を考察した。最後に頼尊恒信は、障害者権利条約や障害者差別解消法など国際的人権・権利保障の潮流に代表されるインクルーシブ思想の実現のためには、その前提としての福祉的土壌

の醸成が必要であり、そこに宗教が大きく寄与できると述べるとともに、従来の日本的共生思想のなかにある排除性にも警戒しながら、そうした土壌を構築していく必要性を説いた。高齢者・障害者の伊勢神宮参拝をサポートするボランティア活動から神道と福祉について考察してきたコメントータの板井正斉は、①宗教ベースの障害者施設とそうでない障害者施設の違い、②障害者福祉に従事するワーカーを支える専門性・宗教性・人間性の関係、③「共同体」から「我が事・丸ごと」の地域共生社会に向けての宗教性の役割と可能性、の三点を中心にコメントを行った。板井のコメントに対する各発表者の応答のなかで、さらに議論は立体的になり、共有する問いがあぶり出された。これまでの本学会ではあまり取り上げられなかったテーマであるにもかかわらず、満員のフロアを交えた熱い議論は、今後のこの領域をめぐるさらなる研究の進展を確信させた。

政教関係の国際比較と新しい公共宗教論をめざして

代表者・司会 櫻井義秀

政教関係の国際比較と公共宗教論の視点

櫻井 義秀

宗教と公共性、宗教の社会参加をめぐる議論が、一九八〇年代以降世俗化論に代わる宗教論として欧米で論議され、日本でも触発されて研究がなされてきた。特に、ホセ・カサノヴァの公共宗教論と宗教の脱私事化論（ホセ・カサノヴァ（津城寛文訳）『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部、一九九七。Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, 1994）は、現在でも宗教研究のみならず（高蘭進・磯前順一編『宗教と公共空間』東京大学出版会、二〇一四）、日本の社会科学全般に広く参照されている（日本政治学会編『宗教と政治』木鐸社、二〇一三）。

欧米におけるFBO/FRO研究は、教会が醸成するチャリティとネットワークといったソーシャル・キャピタルを福祉資源として活用するという研究が主流である（Corwin Smidt, *Religion as Social Capital: Producing the Common Good*, Baylor University Press, TX, 2003。白波瀬達也『宗教の社会貢献を問い直す——ホームレス支援の現場から』ナカニシヤ出版、二〇一五）。筆者自身も、二〇一一年の東日本大震災後に叢書『宗教とソーシャル・キャピタル全四巻』（稲場圭信と責任編集、明石書店、二〇一二年一三）を刊行し、電子ジャー

ナル『宗教と社会貢献』（二〇一二年から一〇号まで大阪大学リポトリ上で刊行）において当該研究領域における理論と実証の蓄積を図っている。

こうした研究から宗教団体が公共領域に参画するかどうかを規範論で議論するよりも、当該社会の政教関係による規定、国内外の宗教団体による布教・活動方針、および当該社会における人々の物質的・精神的希求といった要素から具体的な調査研究を蓄積する方が実り多い。とりわけ、西欧―日本の比較を軸に理論構築を進めてきた社会科学の視点は、アジアの多様な文化と社会制度のあり方から相対化されるべきであり（落合恵美子編『親密圏と公共圏の再編成―アジア近代からの問い』京都大学学術出版会、二〇一三）、本研究はアジアからの理論構築を目指す。

本研究がなそうとしていることは、アジアの文脈に根ざした宗教社会学の理論構築であり、それは筆者が、国際宗教社会学会や国際社会学会（RC22 宗教社会学部会）それぞれで理事を務め、毎年セッションを設けながら感じ、また西欧の研究者から期待されていることもある。その際に求められる視点として、当該地域の宗教や人々にとつての歴史的起点を植民地主義と近代化の経験から問い直し（チャールズ・ロング「一章 航海と祈り―大西洋世界における宗教の系譜」第二章 時間の身体と空間の癒やし―宗教・時間性・衛生」リチャード・ガードナー・村上辰雄編『宗教と宗教学の間―新しい共同体への展望』上智大学出版、二〇一五）、二〇世紀の壮大な社会実験（社会主義という世俗化と圧縮されたモダニティ、漸次的民主

化の経験）が人間社会の宗教文化にどのような影響を与えたのかを子細に検討していくことである（島村一平『増殖するシャーマン―モンゴル・ブリアートのシャーマニズムとエスニシティ』春風社、二〇一〇）。藤本透子編『現代アジアの宗教―社会主義を経た地域を読む』春風社、二〇一五。滝澤克彦『越境する宗教―モンゴルの福音派』新泉社、二〇一五）。

モンゴルにおける政教関係と越境する宗教的公共活動

滝澤 克彦

ホセ・カサノヴァの提唱した公共宗教論が宗教学のパラダイムとして一定の地位を占めるようになったのは確かであるが、そこには検討すべき課題も多い。特に、カサノヴァ自身が認めているように、それがもともと西洋キリスト教社会において築き上げられた限定的な枠組みであるという指摘は重要である。それを普遍的な宗教学的枠組みとして展開しようとするならば、改めて慎重な検討が求められるであろう。そもそも、公共宗教論が批判しようとした世俗化論や宗教の私事化論自体、社会のなかにすでに成立していた「宗教的なるもの」と「世俗的なるもの」の二元論的制度化を前提としており、公共宗教論もその枠組みを引き継いでいる。それを、「宗教」とそれ以外の境界が極めてあいまいな、多くの非西洋キリスト教社会に当てはめようとする試みは、それ自体が極めて遂行的・規範的なものとならざるを得ない。

七〇年近くにわたって社会主義体制にあったモンゴル国の事例は、そのような公共宗教論を相対化する上で示唆的である。

モンゴルでは、「宗教」は、社会主義の反宗教政策によって「公的領域」から排除されると同時に、「私的領域」で密かに行われるものとして対象化されてきた。このような「宗教の隠棲」と「宗教」に関わる公私の分離は、公共宗教論が前提とするような宗教／世俗、公／私の分化とは極めて異なっている。また、そのような歴史のプロセスのなかで、仏教に由来する一部の日常の実践が「宗教ではない」として習慣化していく傾向も見られた。その結果、現在四割ほどの人々は自身をどの宗教の信者でもないと自覚しているが、それは完全な無宗教を意味しない。この点は日本とよく似ているが、「無宗教」を自認しながら、正月や葬式に僧侶を呼び、試験や病氣の際に寺院で祈願することは、多くの人にとって極めて自然なこととなっている。このように「宗教」と非「宗教」が連続的に重なりあう社会で、「公共宗教」や「宗教の社会貢献」といったものが、決して西洋と同じ内容をもつものとならないことは明らかである。

一方で、多くの宗教団体において社会福祉活動が重要な位置を占めているのも事実である。例えば、新たにモンゴルに入ってきた福音派キリスト教は、信仰と社会福祉活動が強く結びついていた独特の共同性を形成し、それによって多くの信徒をひきつけてきた。

それに対し、民主化後に半国教的な地位を獲得した仏教は、ほとんど社会福祉活動に無関心である。彼らは、キリスト教などを「モノやカネで信者を集めている」と非難する一方で、自らの社会的価値については内面的な次元に留まろうとする。外

国の仏教機関や僧侶がモンゴル国で社会福祉活動を展開しようとする際にも、あまり積極的に関わろうとしない。しかし、このことは裏返せば、人々が仏教にそのような社会的役割をそれほど求めていないからではないか。つまり、仏教は人々の日常と関わりながら法要を行うことで、すでに公共的な役割を果たしているのである。このように、「宗教」と非「宗教」を連続的に捉えれば、「公共」への関わりについてのキリスト教と仏教の対比も単純ではないことが分かる。

以上のことから、「公共宗教」という対象を実在的に論じることがいかに問題かが明らかであろう。しかし、我々が「公共宗教」と呼んでいるような「宗教」に付随する一群のイメージは宗教研究者以外の人々にも広く流通し、それにもとづいた様々な運動が起きていることも事実である。とすれば、「公共宗教」は、実在的なものというよりはむしろ観念的なものとして捉えられるべきである。そして、そのようなイメージのグローバルな展開がローカルな文脈でどのように受け止められ、そこでどのように実現するかを明らかにすることが、普遍化された公共宗教論の役割となるのではないだろうか。

マイダン革命とウクライナ諸教会の社会貢献活動

高橋沙奈美

二〇一三年十一月から二〇一四年三月にかけて、キエフを中心として起こったマイダン革命を、現行のウクライナ政府は「尊厳の革命」と称する。これは、マイダン革命が真実、正義、自由、人権の尊重といった「ヨーロッパ的価値観」を重視し、

人間中心的価値観に基づく社会変革のための団結を訴えるマニフェストであったことを重視しての見方である。

マイダン革命には、聖職者も多数参加し、「ヨーロッパ的価値観」の尊重やウクライナの団結、ウクライナ主権の尊重などを訴えた。この経験を経て、ウクライナの諸教会は社会への積極的コミットメントを展開する必要性を感じ始めた。本報告は、マイダン革命後、ウクライナの諸教会が社会貢献事業に関わりながら進んでいるのかを検討することによって、①マイダン革命によるウクライナの諸教会の公共宗教としての役割、及び相互関係の変化、②トランスナショナルな宗教運動の影響について明らかにする。

ウクライナは、東スラブ民族が正教を奉じる起源となったキエフを首都とし、国民の約七割が信者を自認する、敬虔なキリスト教徒の多い国である。ただし、最大多数派であるウクライナ正教会は、ウクライナ・ナシヨナリズムと親ロシアの狭間で分裂を繰り返してきた。現在は、ロシア正教会の権威を認めるウクライナ正教会モスクワ総主教座UOCMPと、ウクライナの教会の独立を求めるウクライナ正教会キエフ総主教座UOCUKPが二大正教会として対立する。また、ローマ法王の権威を認めつつ、東方教会の典礼を維持するウクライナ・ギリシヤ・カトリック教会UGCCも、西部を中心として積極的な活動を展開しており、ウクライナ・ナシヨナリズムの主要な担い手であり続けている。本報告ではこれら三つの教会の社会事業部を統括する聖職者を中心として聞き取り調査を行い、その活動の特徴を具体例をもとに捉えることを目指した。

UOCMP系の教会は、教会法上合法の正教会で、国内の正教会の約七割の教区がこの教会に属するにもかかわらず、モスクワの権威を認めていることがネックとなっており、嫌露・親欧州の方向に傾く現ウクライナ政府および平信徒の共感・支持を集めにくい。多くの高位聖職者は政教分離の原則の重要性や、精神的救済の重要性を説いて、政治への不関与を重視する一方、個別に活動する司祭にはマイダン革命の精神を支持するリアルな論客が目立つ。彼らは、キエフ・モヒラ・アカデミー大学と協力して、西欧リベラリズムの歴史・価値観やエキユメニカルな教会間協力を訴える書物を出版・翻訳するほか、テゼ修道会と協力して、東部戦闘地域からの疎開児童とその家族の支援事業、西欧派遣活動などを展開している。UOCUKPは、マイダン革命時に積極的にデモ隊を支援し、彼らにシェルターを提供した。ウクライナの主権のために闘う人々を支援するという教会の立場は、社会貢献活動にも顕著であり、東部戦線へのボランティア派遣、医療物資発送などの活動を強くアピールしている。UGCCの社会貢献活動は、カリタス・ウクライナを中心に行われており、カトリック世界の強力な支援の下、薬物・アルコール中毒者の支援、エイズ対策活動など、伝統的な福祉領域での活動を中心としている。

UOCMPの本部およびUGCCが福祉領域における伝統的な社会貢献によって、ウクライナ社会における当該教会の有意義性を担保させているのに対し、マイダン革命後のUOCMPのリベラルな司祭およびUOCUKPは、社会貢献活動を通じて政治的領域へ進出を図る傾向がみられる。さらに、ウク

ライナ教会全体の動向として、欧州教会組織との連携を深めることで、周縁ならではの理想化されたヨーロッパ・アイデンティティを強調しているといえよう。

台湾のキリスト教徒による靖国参拝と独立運動

藤野 陽平

近年、メディア等を通じて親日的とされる台湾である。私のフィールド調査中に得た例でも、日本語で教育を受けた世代の台湾人キリスト教徒の中には、日本統治期に出版された讚美歌に君が代が掲載されていることを誇らしげに語ったり、軍艦マーチを歌いながら台湾独立運動のパレードに参加したと語ったりする例がみられ、若干の違和感がないわけでもないが、親日的と捉えられる面があることは否めない。本発表ではそうした日本では保守的と位置付けられるような実践の中でも靖国神社への参拝を事例として、公共圏における宗教と政治のありようについて考察した。

主たる事例として、今なお台湾の領有権は天皇陛下が有している」と主張する台湾民政府という政治グループに参加するキリスト教徒を紹介した。この団体は毎年十二月二三日の天皇誕生日前後に集団で来日し、靖国神社に参拝し、皇居での一般参賀に参列する。そしてこの台湾民政府には、活動開始当初、少なくない台湾基督長老教会（以下、長老教会）の牧師や信徒らが参加していた。その実数は分からないものの、影響力の大きさに二〇一三年には「台湾基督長老教會對「台湾民政府」主張之牧函」という台湾民政府の活動は長老教会の方針と異なるとい

う趣旨の声明を発表したほどである。

そこでこの団体に参加するキリスト教徒らが、どのように宗教的に位置づけ、靖国参拝をどのように理解しているのかについて、二名のインタビュー内容を紹介した。一名は原住民の長老教会の引退牧師、もう一名は台湾民政府の内閣官房という女性信者である。両者に共通するのは従来型の台湾独立運動の限界を痛感し、台湾民政府の活動に参与するようになり、キリスト教信仰があるからこそ台湾民政府の活動に参加しているのだとし、靖国神社は宗教施設ではなく記念のための場所であるので偶像崇拜にはあたらないと主張する点である。特に後者の女性にはスピリチュアルにとらえていて、台湾民政府の進む方向は正しいか祈りの中で神に問うたところ肯定的な答えをもらったと言い、以前浅草の雷門を訪れたときに急に胸が痛くなったことがあり、これは神が偶像崇拜の場所に行くことを嫌がったからだが、靖国に参拝してもこうしたことにはならないだろうから、靖国は宗教ではないのだと説明する。

こうした台湾民政府に参加する人々との比較対象として日本語族といわれる日本語教育を受け、今なお母語やそれに準じた言葉として日本語を使用する台湾人キリスト教徒、特に日本語の礼拝に参加している例を紹介した。彼（女）らは、日ごろから日本語のカラオケを愛唱し、日本食を好み、日本のテレビを視聴するという風に、日常生活のあらゆる局面で「日本」的なものを愛用している。それゆえにキリスト教徒であれば自然と日本語の教会に参加したいという気持ちになるといっても、これとい

ってキリスト教的な説明がされることは稀である。彼（女）らにとって、親日的であることとキリスト教徒であることは、説明の必要がなく、また、しようとしても説明できないほど、ごく自然に身体化されている。一方、戦後生まれの人びとにとっての親日的な感情は、中国やアメリカといった複数の対象の中から選択されたものであって、選択の理由を説明する必要があるとなく生じる。それが靖国参拝とキリスト教という一般的に矛盾していると捉えられやすい事象であれば尚更である。

本パネルの他の発表は宗教が公共圏に展開した事例を対象としているが、信仰を持つ人物が政治活動を行う際の矛盾をどう説明するかを扱った本発表は逆の例で政治から宗教へと展開した事例になるだろう。他の発表との比較を通じてより立体的な考察に寄与したい。

「宗教と和諧」政策に見る中国の公共宗教論

川田 進

本報告では「中華人民共和国（以下中国と略す）における政教関係の特質」と「公共宗教を論じる際の前提」を、二人のチベット仏教高僧の事例を踏まえて考察した。中国の政教関係を論じる際のキーワードは宗教政策、宗教管理、統一戦線活動である。そして、中国における公共宗教論を考える際のキーワードは一九八二年「十九号文件」と「宗教と和諧」政策である。

（1）中国の宗教政策と宗教管理

宗教政策を決定する部署は中国共産党（以下共産党、党と略す）中央統一戦線工作部であり、統一戦線活動とは共産党が宗

教組織や宗教指導者など党外の勢力と交渉を行い味方に付ける戦略を指す。党の政策に沿って宗教管理を行う部署は、政府の国家宗教事務局および下部組織であるが、対象となる宗教組織や宗派、地域、民族により対応が異なる場合があり、その実態をつかむことは容易でない。共産党の宗教信仰に対する立場は無神論であり、宗教をアヘンにたとえたマルクス主義宗教観は、毛沢東から習近平の時代まで堅持されているが、文革終息後、共産党は「中国の特色ある社会主義」を実現する過程で宗教の存在と意義を公式に認めている。つまり共産党自身の手で「マルクス主義宗教観の中国化」が進められていると言える。

（2）統一戦線活動への対応

チベット仏教ゲルク派の高僧アジャ・リンポチエ（タール寺管長・モンゴル族）は、パンチェン・ラマ十一世の選定と育成への疑念を理由に、一九九八年アメリカへ亡命し、チベット亡命政府と連携した活動を行っている。一方、同じくゲルク派の高僧レンチン・ジャムス（広仁寺住持・モンゴル族）は、中国に留まり宗教NGO「西安広仁慈善功德会」を発足させ、党が推進する「宗教と和諧」政策への対応に積極的な姿勢を見せ、宗教活動の空間を拡げている。両者の分岐点は、党の統一戦線活動への対応の相違である。

（3）中国における公共宗教の概念と動向

現在中国において公共宗教の概念はなじみが薄く、議論も活発ではない。ただし、中国の宗教状況を論じる際、「宗教と和諧」政策の推移という視点が、今後の公共宗教を論じる際の鍵になる。報告者は「宗教と和諧」政策の起点が党の宗教政策を

記した一九八二年「十九号文件」（鄧小平時期）にあると考える。その後、「宗教と社会主義社会の適応」（江沢民時期）を経て、宗教に社会貢献活動を求める「宗教と和諧」政策（胡锦涛時期）として結実し、「宗教の中国化」（習近平時期）という諸政策の中で継承されている。とりわけ「信者たちと結束して経済と社会の発展のために貢献する」という文言が二〇〇七年「中国共産党規約」の中に明記された後、宗教が公共領域で影響力を持ち始めた。その背景には、中国社会の不安定化、経済格差の拡大、社会保障の不備等がある。

宗教組織が公的領域で活動する際、党が定めた範囲内における活動の「自由」、そして「宗教と和諧」政策への対応という制約があるため、総じて自覚に乏しい。ただし、各宗教は党の政策への積極的な対応をアピールする姿勢を見せながら、したたかに自らの宗教活動を活発化させ活動空間を拡大させている点にも注目しなければならない。

最後に、胡锦涛の時期に中国版公共宗教の議論をリードしたのはキリスト教と回族イスラームであったが、習近平時期はチベット仏教が中心となり海外在住華人も視野に入れた弘法活動が顕著になっていることを指摘する。今後の課題は、この新たな動向を現地調査と文献の両面から実証していくことである。

パネルの主旨とまとめ

櫻井 義秀

宗教と公共性、宗教の社会参加をめぐる議論が、一九八〇年代以降世俗化論に代わる宗教論として欧米で論議され、日本で

も触発されて研究がなされてきた。ホセ・カサノヴァは旧著の公共宗教論ではカトリックのモデルが強すぎたこと、グローバルな視点から再編する必要性を二〇一五年の日本宗教学会学術大会シンポジウム（二〇一五年九月四日、於創価大学）でも主張した。コメントータを務めた櫻井は、宗教の公共性が規範論ではなく社会過程論から考察されることと、宗教の公共的役割は宗教の政治参加と社会支援事業の二側面から研究され、ポスト福祉国家における福祉の多元化に対応することを確認した。

本パネルは、櫻井義秀が代表の基盤研究（B）課題番号 10H05719「アジアの政教関係と新しい公共宗教論構築の地域比較研究」（平成二八―三〇年）の中間報告的内容をなす。本科研究では、従来の西欧―キリスト教型公共宗教論を相対化するべく、アジア発信の新たな公共宗教論の構築を目指す。具体的に、東アジア・東南アジア・南アジア、およびロシア・モンゴルにおいて、①歴史的な政教関係の構築、②グローバル化によるトランスナショナルな宗教運動の影響、③急激な近現代化と社会問題が生み出す人々の宗教文化への渴望の三点に着目した事例研究を重ね、現代宗教が公共圏に参画する形態を比較社会的に分析しようとするものであった。

この度のパネルでは、東アジア（日本・中国・台湾）に加えてポスト・ソシヤリズム国家における政教関係を展望した。以下は個別発表の簡単な紹介である。

①櫻井義秀 前記のような研究状況の概略を述べ、その際、日本における公共宗教論―理論的な議論よりもアクチュアルな現場から政教関係や公共宗教を論じる必要性を述べた。

② 滝澤克彦 モンゴル国において「伝統的宗教」として半国教的な地位にある仏教と、民主化後に広まったキリスト教を対比しながら、その両者において重要な役割を果たす国際的なネットワークの分析を通し国民国家の枠組みを越えた公共宗教論の視座を検討した。

③ 高橋沙奈美 ウクライナの諸教会ではマイダン革命の精神を受け継いだ社会活動が活発に展開されている。モスクワ総主教系とキエフ総主教系のウクライナ正教会および、ギリシア・カトリック教会の司祭・神父たちへの聞き取り調査から教会の社会参加を考察した。

④ 藤野陽平 台湾の「台湾民政府」という政治団体を事例に、構成員のキリスト教信仰と靖国参拝という会の実践との間の関係性と、戦後台湾社会の文脈上の「日本」が持つ意味を構成員の世代間の比較―台湾の日帝支配と国民党の統治政策を通じて考察した。

⑤ 川田進 中国共産党の宗教政策の推移の中に公共宗教論を位置付けるべく、プロレタリア文化大革命終結後、一九七八年鄧小平政権から現在の習近平政権までの宗教政策を概観し、チベット仏教僧侶の統一戦線との距離の取り方や社会参加の事例を紹介した。

以上の発表に対して、①台湾民政府と日本の右翼団体との関係、②モンゴルにおける社会に参加しない仏教の特徴とその背景、③ウクライナの教会へ接近する西側教会の動向、に関わる個別的質問がまず出された。次いで、全体的な講評として④全体社会に関わるグローバルな影響という議論と個別団体間の国

境をまたいだ関係という意味でのトランスナショナルという概念の使い分けに関して、モンゴルとウクライナの事例に則した説明が求められ、台湾民政府の社会的影響力と中国の新中間層におけるチベット仏教やキリスト教の浸透度合いなど、台湾と中国の事例に関して国内における位置と評価が求められた。

最後に、櫻井が、公共宗教論の研究者―教団相互のリフレクションと、公共領域に参画する現代宗教の戦略から政教関係や宗教変動を考察する視点の有効性を確認して終了した。

第一部会

人文情報学を活用した宗教学の教材作成をめぐる一試論

土井 裕人

発表者は、人文情報学（デジタル・ヒューマニティーズ）を活用した宗教思想研究について、とりわけ古代哲学末期の新プラトン主義者プロクロス（紀元四一―二四八五）による『テイマイオス註解』を題材に研究を継続し、なかでも思想研究として「意味」を扱うために視覚化（可視化）や可触化といった手法を検討してきた。その結果、視覚化はテキストにおける諸概念の複雑なネットワーク構成を表現できたものの専門家にとって未解明の特徴を示すことは難しく、むしろ専門外の人に共有手段として有用であること、3Dプリンタを用いた可触化は領域の異なる研究者間での知見の共有、さらには教育の用途に有用であることが明らかになった。

そこで、本発表においてはこうした研究の方法論を、宗教学説史の教育実践というテーマに適用した。具体的には、F・M・ミユラーを起点に一定の方法論的バリエーションとコンピュータ上での処理の都合から、ミユラー『宗教学序説』、E・B・タイラー『原始文化』、W・R・スマイス『セム族の宗教』、R・R・マレット『宗教と呪術』の四者を取り上げた上で、ミユラー『宗教学序説』のワードリストから四者間の比較に重要と思われる、かつ分析可能な用例数がある一三の語を抽出した。これら用語の用例数と著作全体におけるパーセンテージを見て

も各著作の特徴を見出すことは困難であるが、専用のソフトウェアを用いてコーケーション分析することによって用語間の関係性を調べることができる。これをまず力学モデルのグラフによって視覚化すると、それぞれの学者が参照・引用した方法論の影響だけでなく、ただテキストを読むだけではわかりにくい概念間の関係などを把握しやすくなることができた。

さらに、視覚化に続いて可触化による宗教学の教材作成のため、先に一三の用語で行った分析から五程度の語について視覚化を再度行った上で3Dモデル化し、3Dプリンタにて立体物として出力した。この過程では、先の視覚化において反映されていなかった用語の使用数をノード（各概念に対応）の大きさに反映させるとともに用語間の関係性も適宜強調した上で、見て触ることのできる教材として授業で試用した。ミユラーのモデルでは二次元の視覚化では平面的で捉えにくかった用語間の関係が3Dモデル化することでわかりやすくなるとともに、「哲学」という語の特徴的な位置が可触化により明らかになり、タイラーにおいても用語間の関係性をより構造的に把握できるようになっている。スマイスのモデルでは「哲学」が意外にも「宗教」と強く結びついていることや、「聖」が用例数の多い割に特定の用語とのみ関係を構成していることが可触化により容易に理解できる。用語間の関係の希薄さを示すマレットのモデルは、他の三人のモデルと比べると問題枠そのものが異なる可能性を一目瞭然にしている。こうした教材には言葉で説明されるよりはわかりやすいという感想が多かったが、専門教育の教材としては発表者としては不足を感じるところもあり、宗教学

の各学説について「本質」をどう伝えるかという今後の課題も見てきている。

また、専門教育における教材作成からもう一度研究へとフィールドバックする道筋を立てることも今後の課題である。本来、この一連の試みは難解かつ長大な文献から検討すべき箇所を見つけ出すための研究方法を考察していたものであるが、概念を共有するための手法としてより有用性が高いということで教育実践に応用していた。そこで、共有から（視覚化と可触化による）表現に段階をもう一度戻した上で、研究に寄与する表現方法を再検討する必要があると考えられる。

岡正雄の日本神話・宗教研究

山田 仁史

岡正雄（一八九八一—一九八二）は日本における民族学のパイオニアである。彼がウィーン大学に提出した学位論文『古日本の文化層』は長いこと「幻の博士論文」と呼ばれてきたが、執筆から八〇年近くをへてボンでドイツ語のまま出版された。本論一〇四一頁のうち半分強を占める五三四頁分の「第五章 精神文化」は日本の神話と諸宗教にかかわる。これを邦訳する過程で見えてきたこと二点を報告する。

その第一は、岡における日本神話論の変遷である。一九三三年に博士論文（全六冊）のうち最初の三冊分を提出した当初、彼の議論は津田左右吉『神代史の研究』（一九二四）と津田敬武『神代史と宗教思想の発達』（一九二五）の影響下にあった。そこで岡は、「神圏（Kami-Kries）」・「神話圏（Mythenkreis）」

といった概念を用いつつ、日本神話「編纂者」の「政治的動機」による「潤色」（ausgeschmückt）に着目した。これは大正リベラリズム的な神話研究法と通底するものであった。

さて津田敬武の著書に書評をよせた原田敏明は、『宗教研究』誌に掲載された論文「開闢神話の構成と神々の追加」（一九三〇）において、日本神話の開闢部分にあらわれる神々をアメノミナカヌシ、ウマシアシカビヒコジ、クニノトコタチの三グループに分ける案を発表した。岡正雄はこの論文を知っていたのか明らかでないが、一九三五年に書かれた神話論への補遺部分（博士論文第五分冊）においては、この三複合案を採用している。さらに同アイディアは、戦後になって大林太良「日本神話の起源」（一九六一）や西郷信綱「古事記注釈」（二〇〇五）にも提示されている。原田論文の再評価も必要であろう。

第二として挙げるべきは、岡による神表象論の展開である。一九一〇年代、折口信夫「髯籠の話」や柳田国男「柱松考」により開始された「依代」「招代」といった神観念論は、岡の思索に決定的な影響を与えた。とりわけ折口の諸論考を集めた『古代研究』全三冊（一九二九—三〇）の意義は絶大であった。岡はその博士論文で、この大作から繰り返し引用を行っているのである。そして彼は古代日本の宗教観念をカミ信仰、モノ信仰、タマ信仰、マレビト信仰の四群に区別した上で、カミ信仰とマレビト信仰を鋭く対比する。

すなわち彼によれば、カミ信仰の本質は、神が天にいますと想像し、この神々が天から降下すると信ずるところにある。この観念から、多数の儀礼や宗教的行為が発展した。この信仰に

典型的な現象は、柱や竿をめぐる儀礼である。カミ信仰は恐らく垂直的観念と称することができ、マレビト信仰は水平的観念として対置される。後者は、時を定めて水平線の彼方の妣の国から訪れる神々、という観念にもとづく。この来訪を期待し歓迎する儀礼から、さらにはこの信仰による儀礼・儀式が様々に分化した。カミ信仰にはカミを「おぐ」（招き、呼ぶ）ことが属し、マレビト信仰にはカミを「まつ」（待つ）ことが属する。「まつり」の語と「祭」はつまり、マレビト信仰に基づいており、これに属するものであろう。後述するように、カミ信仰とその担い手と目される者たちは、父権的要素を多く有していたのに対し、マレビト信仰は明らかに母権的要素を示す。カミ信仰に属する神話の中心に位置する、太陽神タカミムスビは、弱い形ではあるが、主神のメルクマールも示している。対してマレビト信仰に属する神話の登場者たちは、恐らく始祖と呼んでよからう。

こうして岡がまとめた垂直的・水平的な神表象という議論は、戦後さらに体系化が進められた。総じて岡正雄の博士論文は、利用できた資料や時代的制約、また図式的すぎるといった限界を有するものの、統一的な幅広い視点から日本古代の文化要素をいったん分解し、再構成した試みとして、今後さらに見なおすべきものである。

マクロヒストリー、文化進化論等による

宗教・文化観の特徴と示唆

濱田 陽

人類史を巨視的に考察するマクロヒストリーの論者、ハラリは『サビエンス全史』『ホモデウス』でヒューマニズムを「宗教」ととらえ、人類史に登場した有力な宗教の展開としてその勃興、隆盛と今日的衰弱を論じている。彼はヒューマニズムをヒューマニスト宗教 (humanist religions) と呼び、自由主義ヒューマニズム、共産主義ヒューマニズム、進化論的ヒューマニズム (ナチズム等) の三分派があるとし、共産主義とナチズムが失敗し、自由主義ヒューマニズムが勝利したと思われる今日、ヒューマニズムそのものに内在していた矛盾が露呈し、行き詰まるとともに「新テクノロジー宗教」(newtechno-religions) が勃興していると指摘する。それには技術ヒューマニズム (techno-humanism) とデータ宗教 (data religion) の二つのタイプがあり、技術ヒューマニズムはナチズムとともに挫折した進化論的ヒューマニズムの最新変種で、どちらもヒューマニズムのすべての基盤である人間存在を突き崩し、アルゴリズムとデータを至上価値とする。

ハラリが宗教に与えている定義は「ある超人間的秩序の信念に基づく、人間の諸規範と諸価値をもつ、あるシステム」(a system of human norms and values that is founded on a belief in a superhuman order) であり、超人間的 (superhuman) としていたところがポイントで、科学的に証明し得ず、恣意的に改変できないような何かをわたしたち人間が信念として持つ

ことを前提にしている。アニミズムの霊魂（スピリット）、多神教の神々、一神教の神、二元論的宗教観の神と悪魔、神を重視しない宗教である仏教が説く法はもちろん、ヒューマニズムが至上命題とする人間に内在するとされる諸価値も、超人間的秩序の信念に基づいており、この意味でこれらの教えはいずれも宗教だとハラリーは述べる。人間の都合だけでルール変更できるサッカークのようなスポーツは当てはまらないが、このように定義すれば、あらゆるヴァージョンのヒューマニズムのみならず、生命科学やコンピュータ科学が主張する信念に基づくシステムも宗教に含まれることになる。

他方、文化進化論（cultural evolution 論）を提唱するメスデーイは、文化に次の定義を与えている。「文化とは、模倣、教育、言語といった社会的な伝達機構を介して他者から習得する情報である」(culture is information that is acquired from other individuals via social transmission mechanisms such as imitation, teaching, or language)。ここで「文化が情報としてとらえられていることに注目したい。ヒューマニズムが人間を至上価値とするのに対して、ハラリーの指摘するデータ宗教は情報の流れ (information flow) を至上価値としているためだ。文化を情報としてとらえれば、生物学、コンピュータ科学の扱う情報と、情報として等価なものとして扱うのに抵抗がなくなり、文化進化論の立場はデータ宗教への批判的視座を保つことが困難になる。

ハラリーのマクロヒストリーの宗教観、メスデーイの文化進化論の文化観はいずれもデータ化の傾向に多大な関心を寄せると

いう特徴をもっている。これらの傾向が示唆するのは、急拡大を続けるデータ主義に自由主義的ヒューマニズムに結びついてきた人文学が挑戦を受け、大きな岐路に立たされているという事実である。

『ホモデウス』が提示する課題を旧石器時代から近未来までの人類のハラリーがいう意味での「宗教」そのものの問題ととらえても諸宗教、無宗教、最新技術の対話・共存の問題ととらえてもよい。伝統宗教とヒューマニズムが紆余曲折を経験しながら、完全なものには程遠いにせよ信教の自由、宗教の社会貢献活動など共存の地平を見出してきた経験を、新テクノロジー宗教との間にも生かす方策を考えなければならぬだろう。

理神論における自然的宗教について

諸岡道比古

本論は理神論の父と言われるチャーベリーのハーバートと彼の生得観念を否定しつつ認識論を展開するジョン・ロックとが考える自然的宗教について検討するものである。

理神論に関して英文で書かれた最初の声明文 *Religio Laici* において、神崇拜の方法と救済手段とを伴う神に関する真の教義や知識を獲得しようとする、俗人は詮索することなく受容すべきであり、そうしないのは信仰の欠如と聖職者に脅される、とハーバートは述べる。教義ではなく知識ならば獲得可能であろうと、彼は二つの宗教研究法を提示する。それは個々の宗教すべてを公平に研究すること、すべての宗教において同意される基本条項を固定することである。前者はその費用、時間、

言語習得等々問題があり不可能である。また、人は自宗教を優先しがちであり、公平な研究をめざし歴史を振り返るも、宗教学間の論争を見るばかりで、後者も困難である。しかし論争は理性と信仰との区別の曖昧さに由来している。彼は理性に基づく問題は理性による検証で、教会の権威に基づくものは権威の根拠の確実性とその伝承の正確さを確認することで解決できると述べる。そして啓示をうけた時間、場所、言語等々を問うことで啓示の妥当性や啓示についての証言を、さらに予言、奇蹟等について批判検証する。こうした上で、教義によって先入観を持つことなく理性に基づいて、人間の心の中に現存し作用している条項を五つ提示する。ハーバートは五条項の各々の妥当性について説明を加え、そして五条項が採用されるならば、あらゆる時代・国で論争されている宗教に関わることなしに普遍的教会が設立されるであろう、と述べる。この条項は「至上存在により制定された神のマグナ・カルタである自然の法則に基づいたもの」であり、この理性法則に従って生きるものが *Religio Laici*（俗人の宗教）である。これがハーバートの考える自然的宗教である。

生得観念を否定するロックは、「人間知性論」で知識は感覚または反省によつてえられる観念相互の一致・不一致であり、人は生まれながらの観念を持っていないと述べる。経験を通して得られるあらゆる知識を直観的知識・論証的知識・感覚的知識に分類するロックは、絶対的に確実である私の存在（直観的知識）に基づき、永遠で完全な存在者の存在を理性により演繹する（論証的知識）。絶対的に確実なこの論証的知識にあらゆ

る宗教は基づいていると考えるロックは、啓示の証言は最高に確実であり、それが通常の経験に反しても、神の証言であるが故にそうであると言う。すると理性と神との関係はどうなるのか。ロックは信仰を啓示に対する同意と定義するが、その啓示が神の啓示か、啓示を正しく理解したかを理性が確認しなければならぬ、という条件を定義に付加する。ここに理性の働き場所があり、「理性はあらゆる物事における最終的判定者」になる。言うなれば、既知のものには啓示は必要ではなく、既知のものと矛盾する啓示は拒否できる。ただ理性を超えた啓示の場合、その啓示を、神の啓示と確認させる啓示であること以外の別の徴を持つまで、判断を保留しなければならない。そうした識別を怠ることは理性的被造物に付与された理性を使用せず被造物として自らの義務を果たさないことになるし、宗派を生み出すことにもなる。このようにロックは理性に基づいて神を考え、理性宗教を主張する。

ハーバートとロックは彼らの思想の根底に神を持っていたことは明白であるが、宗教が生得観念であるか否かに関しては正反対の立場であった。しかし、理性と信仰とを峻別し、理性に基づいて人間本性に内在する宗教を両者とも考えようとした。換言すれば、彼らは人間本性に内在する自然的宗教を理性宗教として説いていた、と思われる。

R・オットーとG・ジンメル

——宗教的アブリオリを中心——

薬科 智恵

「宗教的アブリオリ」をめぐる議論は、二〇世紀初頭ドイツにおいて、神学、哲学の分野を中心に行われた。ルドルフ・オットー (Rudolf Otto, 1869-1937) はこの議論において中心的な位置づけがなされている。社会学者、哲学者として知られるゲオルク・ジンメル (Georg Simmel, 1858-1918) もまた、宗教哲学におけるアブリオリをめぐる議論において代表的人物として捉えられていた。本発表では、両者の宗教的アブリオリ論を見ていくことにより、二〇世紀初頭ドイツにおける「宗教」の位置づけを考察していく。

一九二〇年に出版されたルドルフ・ケーラー『現代の宗教哲学におけるアブリオリ概念』(Rudolf Kohler, *Der Begriff a priori in der modernen Religionsphilosophie* (Leipzig: Hinrich, 1920)) において、「現代の宗教哲学におけるアブリオリ論」を提示している人が挙げられている。そこで挙げられているのが、エルンスト・トレルチ (Ernst Troeltsch, 1865-1923)、『オットー、ジンメル、エーリッヒ・シェーター (Erich Schäder, 1861-1936)』ヘルマン・ローエン (Hermann Cohen, 1842-1918) である。

オットーは、一九〇九年に『カント・フリースの宗教哲学』を出版し、「宗教的アブリオリ」への探求があらゆるところでなされており、超自然主義も歴史主義も宗教研究のための原理となるものを提供できず、宗教哲学のみがそれを提供できるの

だと述べる。そして、カントの宗教哲学を批判的に継承するフリースの哲学をもとにして、自らの認識論を構築する。

ジンメルは、一九一一年「宗教的情况の分析」において、当時の時代診断的叙述とともに、「宗教的アブリオリ」に関わる議論を展開している。それまで宗教性が他の要素、つまり、美的、道徳的、あるいは欲望的な要素から解釈されていたのに対し、宗教性あるいは宗教的天性を生の根本的な力としておく。そして、従来は宗教的欲求が、さまざまな現実的な形式、表象によって鎮められていたのだが、その表象の真理問題が展開されると、その表象自体が宗教的欲求を鎮める力を持ちえなくなっていく。そこで、宗教的欲求とその実現との間に大きな亀裂が入り、現実的な形によって満たされなくなった宗教的欲求という事実性のみが残ることになる。これが現代の宗教的情况なのだという。そして、まさに宗教的欲求に対応していた諸表象が疑わしいものとされる時、人々は、対応物を失った人間の根本的な欲求を目の当たりにし、その事実性を痛感するのだという。ジンメルの「宗教的アブリオリ」について扱ったケーラーの著作では、ジンメルは「真理に関する問題は扱わず、初めから形而上学を放棄」しているとされている。この叙述は、オットーとの対比においてより明確になるだろう。

つまり、両者が認識していた宗教の危機的状况とは、宗教的表象が失効してしまった状態であった。そこにおいて、オットーは、宗教的アブリオリを、宗教的経験を学問的記述の組上のせるための、「認識論」の一部として捉える。そして、そのように宗教的経験を学問的記述にのせるためには、これが哲学

的に基礎付けられねばならないと考えていた。一方、ジンメルにおいては、宗教的表象が失効した状況において、着眼点を、表象からそれを生み出す「欲求」へと移すという転換を見出す。そして、その真理問題が議論される表象自体は本質的なものではなく、生自体の本来のあり方としての宗教性という見方を提示するのである。

宗教現象学批判とその後

宮嶋 俊一

二〇世紀の宗教研究において宗教現象学のプレゼンスはきわめて高かった。その前半においてはオットーやハイラーらドイツ語圏の学者を中心に、また第二次世界大戦後はエリアーデらのシカゴ学派などを中心として、大きな影響力を持つてきた（とされる）。だが宗教現象学に関しては、こうした「繁栄」と同時にその急激とも言える「衰退」にも注目すべきだろう。二〇〇一年に『宗教現象学にもう一度チャンスはあるのか?』(Axel Michaels, Daria Pezzoli-Oligati und Fritz Stolz, *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?*; Peter Lang, 2001)と題した論集が出版されたが、そのタイトルが象徴している通り、宗教のグランドセオリーを探究するような宗教現象学はかつての趨勢を喪失した。が、その「衰退」の内実は、「繁栄」の内実同様不透明である。そこで本発表では、宗教現象学に対する批判をあらためて検証し、「衰退」の内実を考察するため、前掲書に加えJames I. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences*

*and Subsequent Debates, Continuum, 2006*を参照した。

Michaelsはその論考中、かつての宗教現象学への批判を「普遍主義」「本質主義」「主観主義」という三つの観点からまとめている。その指摘は妥当であり、学問史的には周知の事柄に属する。ただし、そうした批判を踏まえた上でMichaelsが、宗教現象を理論化する過程において普遍化や一般化は不可避であると述べている点は興味深い。またCoxは、宗教現象学の歴史的な変遷を辿った上で、宗教現象学に関わる批判的な議論をやはり三つの観点からまとめている。それは、(1)フッサール哲学から継承された、主観・客観問題、(2)宗教学・神学問題、(3)宗教学の実践性問題である。Coxによる宗教現象学批判を発表者なりにあらためて整理し直してみると、六〇年代から七〇年代における宗教現象学の神学性・キリスト教中心主義への批判と、その後盛んになる宗教概念批判の流れに倅した批判という二重の批判があることがわかった。前者の批判は一九五八年のIAHRマールブルク大会や一九六〇年の東京大会に見られたように、宗教学のキリスト教的・神学性や実践性に向けられていた。宗教現象学を「偽装神学」と呼んだクルト・ルードルフに代表される批判者が目指していたのは、神学と対峙しつつ宗教学の自律性を確立することであった。それに対して、八〇年代頃から盛んになる宗教概念批判と結びついた宗教現象学批判では、むしろ宗教概念そのものへの疑念が高まった結果、宗教学解体の方向に向かう議論が行われてきた。換言すれば、個別具体的な諸現象の分析から抽象化・理論化を行う学的営為そのものは認めつつもそのあり方が問われた前者と、抽象化・

理論化という学問的営為そのものに不可避な問題にまで切り込んでいく後者との違いである。後者の宗教概念批判的な宗教現象学批判が盛んであった中、Michaels や Cox が宗教現象学の意義について論じていることは興味深い。Michaels は、学問的営為には一般化・普遍化が不可欠であり、その意味で「宗教現象学なくして（あるいは「理論なくして」、理性的宗教学は存在しえない」と述べ、また Cox は、宗教学が宗教研究に關わる諸科学（心理学や社会学や人類学）とは異なる（デイシプリンとしての）宗教学の存立可能性を主張し、ここでは宗教現象学が役割を果たしうると論じる。宗教現象学という呼称が適切かどうかはとにかく、「宗教」現象の理論化という作業の必要性が主張されているわけである。このように、宗教概念批判以降の宗教学がさまざまなデイシプリンによる諸宗教研究の寄せ集めのようになりつつある中、それでもあえて宗教学の存続について言及しようとする研究者にとって、二重の批判を通して後の宗教現象学のありか方があらためて問われている。

文体論と宗教史——E・アウエルバッハの業績を中心に——

掛川 富康

ドイツにおけるフミニスムの展開が、その揺籃の地域古代地中海世界やロマンス語圏のそれに比して、充分でなかったことは、中世におけるその受容、宗教改革以降の精神的展開、一九世紀のナシヨナリズムの時代、前世紀の三〇年代以降の社会政治的現実、また恒常的に言われるドイツ精神文化の「非文学性」を顧みれば、明らかである（K・ブルダッハ）。ドイツ・

ロマニステイクは、ロマン主義に見られた、他民族とその文化への関心の中から、一九世紀後半に生まれたが、ドイツ文学（文化）とロマンス語圏との文学（文化）との比較という視点を超えて、ドイツの精神の自己批判という機能をもっている。この認識は、ロマンス語圏がフミニスムの揺籃の地（さらにはまたその崩壊の地であったが）、ドイツ文化はフミニスムの自生的な地でなかったことにも起因すると考えられる。しかし、ドイツ・ロマニステイクは一九三〇年代のドイツの社会・政治的危機に対して批判の目をもちえた。本論は、ドイツ・フミニスムの歴史的未成熟の問題に、ドイツ・ロマニストの業績に注目することによって、より有効な接近が可能であろうという視点から試みるものである。

ここでは、我が国に「ミメーシス」（以下 MS、一九四七）によって紹介され、続いて「中世における読者と原語」（以下 LPSM、一九五八）「世界文学の文献学」（一九六七）「ロマンス語学・文学散歩」（一九四九）など、主要な業績が紹介されているエーリッヒ・アウエルバッハ（一八九二—一九五七、以下 A）の業績に注目し、この問題にアプローチしてみたい。そのさう、A 自ら言うように MS と LPSM の二著の相互補完性に注目する。

「ミメーシス」は、文学と現実というテーマも、さまざまな現実（荘重なもの・崇高なもの、悲劇的なもの、日常的なもの、滑稽なものといった）に対して、どの様な文体が対応するかという、視点から追及されている。この文体分析の根底におかれたのは、キケロが整理した三文体論（「雄弁家について」）であ

り、莊重体 (sermo gravis)、中庸体、低俗な文体、である。いまだこの三文体論の影響下にあった一七世紀フランスの文学理論家 N・ボワローは、それぞれの文体に、崇高な悲劇、気品をもつてたわむれる社会喜劇、道化や下品なしゃれを割り当てている。この文体理解の歴史的流れの中に、異質なものとして謙抑体 (sermo humilis) が侵入してくる。謙抑体の特質は、日常生活の中に悲劇的な事件を見いだす点にある（これは三文体論では不可能である）。これは、オリエントの領域から発展していた並行体 (旧約聖書, Parataxis) に起源し、その文体精神を受け入れた新約聖書に起源する。重要なことは、謙抑体によって、三文体論では、包摂しきれない新しい現実が文学描写の視界に入ってきたことである。この並行体の文体分析への視点を、A は E・ノルデンの古典世界とヘブライ思想の文体の比較、これに影響された L・シュビツァーの文体分析から学んだ。ノルデンは早くもオリエント世界への視点 (*Agnostos Theos, 一九一三) をもち、A はヘブライ文学の文体の特質である上記並行体が、新約聖書にも受け継がれ、簡素な文体と厳粛なもの、日常性と悲劇性との結合（たとえばペトロによるイエスの否認）という、キケロの三文体論では描写できない新しい現実を描写したとする。この事実は、一七世紀フランス古典主義まで支配した三文体論を、近代のリアリズム (スタンダール、フローベール、バルザック) が、日常性と悲劇性との結合 (様式混合) を文学描写の中で可能にしたことと対応する。ドイツでは、とくにカロリング・ルネサンス以来、ラテン語も典礼、神学、法学の領域に限定され、文学的言語として俗ラテン語や

これを受け継いだ民族語の中へ浸透するのが、ロマンス語圏に比して、いちじるしく停滞したことが、とくに近代以降のドイツ社会の非文学性の歴史的原因であるとされてくる (LPSM, IV)。

エリアーデにおける神秘主義概念の構築

—— マッキオロとの関連 ——

奥山 史亮

本報告は、ミルチャ・エリアーデが一九二〇年代にオルフェウス教・神秘主義研究者として知られていたイタリアのヴィットリオ・マッキオロから方法論を受容する中でヨーガを神秘主義の典型とみなし、その研究に着手したのではないかと、といった仮説の検証に取り組む。青年期のエリアーデは、ベッタツォーニをはじめとするイタリア宗教史学派と強い相互的な影響関係を有していた一方で、マッキオロの神秘主義研究にもきわめて強い関心を示し、それを自身のモデルとして受容していた。マッキオロの研究は、宗教の普遍的性質を指定し、それを歴史的要因などに還元することなく抽出しようとする方法論をとるものであり、宗教の歴史性を重視する宗教史学派とは対立する特徴を有する。

エリアーデは一九二五年にブカレスト大学文学・哲学科に入学する前後からマッキオロの著作を読み始め、マッキオロの著『ザグレウス・オルフェウス教研究』をはじめとする著作の書評を多数執筆するに至っている。これらの書評からエリアーデの関心のあり方を抽出すると、次の二点にまとめられる。①

イニシエーションの参入者は、神との合一をスペクタクルではなく、現実的な体験として認識する。研究者は、神秘体験を歴史的、社会的要因として分析するのではなく、現実的な事柄として捉えたいと、その意味の把握に努めるべきである。(2) 宗教学史 *Histoire des religions* は上記の課題に取り組む学問領域である。この二点は一九二〇年代の時点では未だ体系的かたちをとってはいないが、のちにエリアーデ宗教学の根本的主張として展開される萌芽であると考えられる。

①に関して、参入者にとって神との合一体験が現実的出来事であり、イニシエーションにおいて参入者は神を演じているのではなく、神そのものになっているという主張は、戦後にエリアーデが展開した儀礼論とかなりの程度重なるものと考えられる。すなわち、儀礼は神話をスペクタクルとして演じているのではなく、現実として再現しており、参入者は聖なる時空間を生きる神そのものになっているという、エリアーデ宗教学の主張である。(2)に関して、イニシエーション参入者にとって現実として認識される神秘体験、神との合一体験を歴史や社会的要因との連関におくことなく、その意味の把握に努めるといふのは、宗教者のヒエロファニー体験を歴史や社会に還元せずに把握するというエリアーデ宗教学の根本的主張へと展開される。以上から、一九二八年にインドに向かう直前までエリアーデはマツキオロの神秘主義研究の受容をこのように積極的に進めていたのであり、ヨーガ研究にもそれが色濃く反映されていることが想定される。

ヨーガ研究におけるエリアーデの主要著作は次の三点であ

る。(1) *Yoga: Essai sur les origines. De la mystique Indienne*, 1936: ダスクプタのもので執筆し、一九三三年にブカレスト大学に提出した博士論文のフランス語訳。(2) *Techniques du Yoga*, 1948: 博士論文に加筆修正を施し、ガリマールから刊行した著作。(3) *La Yoga: Immortalité et Liberté*, 1954: 立川武蔵訳(せりか書房、一九七五年)の底本。(1)は副題に *mystique* の語が使われているように、明らかにヨーガを神秘主義として対象化している。さらにエリアーデは、本書の着想がマツキオロの『ザグレウス』にあるとマツキオロ本人に報告していたことが確認されている。(2)と(3)も(1)に基づきマツキオロの神秘主義理解を踏襲している可能性が想定されるが、より詳細な比較分析が必要である。

一般的に非還元性をめぐるエリアーデの方法論は、レーウの宗教現象学を継承したものと認識されているが、本報告の分析からはマツキオロに学び、ヨーガを研究する過程で構築したものであると考えられる。

ポスト宗教概念批判の宗教学を構想する

近藤 光博

本報告は、宗教概念批判が後戻り不可能な断絶を宗教論全般にもたらしたという認識から出発し、その後においてなお、どのような宗教学が可能で、またそこにはどのような意義が認められるのか、こういった点を考察した。

ポスト宗教概念批判の宗教学はまず、①宗教概念批判(＝宗教概念成立)の系譜、②宗教概念の自明視が優勢になった機制、

③宗教概念批判が宗教学の基礎論として優勢になった機制を明らかにする必要があるが、その際、専門分野の基礎論（宗教学「学」）へと内閉していく傾向が厳に戒められねばならない。というのも、従来型の宗教概念とその理論は、近代文明の根底的水準をなうことで、現代の「宗教暴力」を直接に形づけているからだ。現代宗教学は、凄惨な「宗教暴力」への応答という倫理的自覚にのみとづき、宗教学に内発する越境を、宗教概念批判を通じて「軽やかに」おこなうべきである。

「宗教」とは「世俗」の剰余概念である——これがタラレ・アサドの宗教概念批判がもたらした最も重要な知見である。近代西欧がモジュール化した「世俗」とは人間・個人・理性という概念にもとづく《神なき個人の合理主義》である。そして、この原理を中核にすえ、それとの親和性の高低に応じて諸事物を配置しなおすのが「近代文明」（西洋近代文明）である。「宗教」とは、この文明の周縁をになう概念Ⅱ制度として、「世俗」がマイナーなもの、副次的なもの、否定的なものとして選出した事物を容れるゴミ箱のようなものとして設定されていく。

このような理解にしたがったとき、「宗教とは何か」という問いは、形式的に完全に無効化される。というのも、剰余概念（ゴミ箱）には、定義可能な共通の性質などないからだ。あるのは、剰余を発生させる主体（ゴミを吐き出す主体）、すなわち「世俗」の自己同一性だけである。

こうして「世俗」こそは、宗教学の最も中心的な研究対象となり、宗教学の研究領域は、「宗教」、「世俗」、「宗教と世俗のあいだ」の三つに分節化される。「世俗」の宗教学は、宗教概

念Ⅱ制度を析出した当の主体である「世俗」の解明をおこなう。「宗教」の宗教学は、今すでに「宗教」として規定されている事物の研究をおこなうが、その際、研究対象を「宗教」へと収容させる歴史的、社会的な構成体を研究のフレームにすえ、個別特殊な伝統的、文化的な活動にそなわった意義や権能と、それを「宗教」へと一般化しようとする知的Ⅱ権力的な構成員との相関を解明する。「宗教と世俗のあいだ」の宗教学もまた、「宗教と認められるもの」と「世俗の自己同一性」との交渉過程を解明する。

ポスト宗教概念批判の宗教学はさらに、「宗教でも世俗でもあり、宗教でも世俗でもないもの」の研究をになう。例えば、意味付与や集団形成といった機能は、「世俗」にも完全に充当するからには、ここでの「機能」とは、ヒトの一般的な可能性を指示しており、それは「宗教でも世俗でもあり、宗教でも世俗でもない」。西欧において、「世俗」が屹立する過程で剰余概念「宗教」の設定が生じるその「以前」から、現代まで連続しているもの。そこへのアプローチで重要なものは、存在論Ⅱ認識論のレベルでの「ハードな」知的構築の再導入である。ヒトの可能性を、世界観Ⅱ価値観のレベルにおいて獲得しなおすという作業に、ポスト宗教概念批判の宗教学は、積極的に参画していくかざるをえない。

宗教概念批判が宗教学にもたらした「形式的な」可能性についてはさらに、いくつかの問題系に見通しを得ておく必要がある。例えば、京都学派哲学の可能性、仏教と一神教との比較、アニミズムの再定式化などである。

ライシテの諸類型

—— フランスのセクト・ヴェール論争をもとに ——

田中 浩喜

本発表の目的は、セクト論争とヴェール論争という二つの論争を題材としながら、二〇世紀後半のライシテ言説の動向を整理することにある。一九七〇年代頃まで、フランスにおけるライシテの議論は主に教育に限定されていたが、一九八〇年代以降、宗教的権利要求の増加を背景に、ライシテをめぐる議論は非常に活発になっている。この文脈にあつて、ライシテをめぐる議論は民主主義論や国民国家論にまでその射程を広げており、ライシテは学術的にも社会的にもその語義を拡散させている。

一九九〇年代頃まで、学術的なライシテ研究は主に歴史学と法学でなされてきたが、二〇〇〇年代になると、ライシテ研究の国際化がみられるようになる。フランス国外のライシテを論じた著作としては、ミロの『新世界のライシテ』が代表的である。またボペロの『世界のなかのライシテ』をはじめ、ライシテの国際比較も試みられるようになっていく。ライシテは今や、国際比較可能な概念として学術的に認知されている。

二〇〇〇年代以降のもうひとつの特徴は、ライシテ言説の政治化である。ライシテが政治的概念として理解されるようになった理由のひとつは、一九八〇年代以降のセクト論争とヴェール論争である。「セクト」とイスラームのヴェールは、フランスにおける「宗教復興」の象徴であり、二つの論争は、宗教の管理やその権利要求の承認に関して、公権力がどのように振舞

うべきなのかをアクチュアルに問い直している。

本発表では、ライシテの理解の仕方、その自由概念の内実、その中立性概念の内実という三つの観点から現在のライシテ言説を類型化した。一方にあるのは「自由主義的ライシテ」である。第一の特徴は、自由、平等、分離、中立性の四要素からライシテを理解することである。この要素理解は、ライシテの国際比較を可能にする点、要素間の序列化を行う点に特徴がある。第二の特徴は、良心の自由の広い理解である。この自由理解は、宗教的信条と世俗的信条を同等なものとする点、信条の公的表明を包括する点に特徴がある。第三の特徴は、「妥当なる調整」を推奨することである。「妥当なる調整」とは、国家の積極的な介入によって、宗教的少数派に課される実質的な差別を是正することである。

他方にあるのは「共和主義的ライシテ」である。第一の特徴は、ライシテを、理性の共和国の国民的アイデンティティとして理解することである。この理解はまず、英米流の自由主義とフランス流の共和主義を対比させる言説から養分を得ており、ドゥブレの論考「あなたはテモクラットか、それとも共和主義者か」に端的に表れている。第二の特徴は、理性主義的な自由理解である。この自由理解では、「思考の自由」としての良心の自由が、宗教の自由に優越する。この例は、フランスの公的セクト対策機関MILSの二〇〇〇年次報告書にみることができ。第三の特徴は、ダブルスタンダードな中立性である。すなわち、公共空間から「セクト」やヴェールといった宗教性を排除しようとする動きがある一方で、フランス・イスラーム評

議会（CFCM）の設置など、特定の制度宗教を公的領域に参入させようという動きがある。これは一九九六年の「ギューイヤー報告書」にも表れている。この報告書は、「セクト」への警戒を呼びかける一方で、公的セクト対策機関の設置を提言するにあたり、「公認宗教」の代表者をそのメンバーに加えることを提案しているのである。

ライシテは通念上、公共空間から宗教を排除する原理と考えられがちだが、セクト・ヴェール論争の経過を見ると、一九九〇年代以降前景化した「共和主義的ライシテ」は、公共空間における宗教の存在を選択的に認めようとしている。近年の状況は、フランスの公権力がライシテの名において、宗教に対する管理体制を強めつつある状況を物語っている。

ケベックの倫理・宗教文化教育をめぐる近年の論争

伊達 聖軒

カナダのケベック州では二〇〇八年に「倫理・宗教文化」教育が導入された。これは従来からの「カトリックの宗教・道徳」、「プロテスタントの宗教・道徳」、「道徳」の選択制に代わる統一必修科目で、宗教的・文化的多様性を踏まえた社会統合を、対話を通じて達成しようとするケベックの間文化主義的なライシテの理念が反映されている。

この科目は、導入の前後においてもすでに社会的な論争の対象になっていた。宗教的な保守派は家庭の宗教教育と学校での宗教教育の矛盾を懸念していたし、共和主義的なライシテを唱える者たちは学校から宗教教育を取り除くことを主張してい

た。

論争は、科目の導入から一〇年近く経った現在でも続いている。あるいは、社会の変化と連動しながら近年になって再燃したとも評価できるかもしれない。背景には、「倫理・宗教文化」をめぐる二つの裁判が起こされていたこと（それぞれ二〇一二年、二〇一五年に結審）、そして二〇一三年から翌年にかけて、公務員のスカーフ着用を規制することの是非をめぐる、大きな議論が行なわれたことがあると考えられる。

近年起きている「倫理・宗教文化」をめぐる論争の特徴は、同科目の廃止や抜本的見直しを求める「反対派」が、とりわけ「宗教文化」のパートを問題視していることにあると言いうことができよう。二〇一六年に刊行された一四人の著者による二本のテキストを収めた本（Baril et Bailargeon eds. 2016）は、さまざまな観点からこの科目を批判しているが、特に次の三つの立場からのものが特徴的である。

（一）厳格なライシテ派は、ケベックでは学校のライシテ化が不十分で、宗教団体のロビー活動が継続していると主張している。また、「宗教文化」教育は無神論やユマニズムを扱っていないと批判している。（二）ナシヨナリストは、この科目は多様性を規範的な教義として教え込んでおり、その多文化主義的な性格によって社会の断片化を招くことになると批判している。（三）フェミニストは、「宗教文化」のパートにおいては男女の不平等を前提とした世界観が提示されており、「倫理」のパートおよび男女平等であるべきケベック社会の価値観に反すると主張している。

このような批判に対し、「倫理・宗教文化」教育の推進者たちは、現場で行なわれている教育にいくつかの問題点や改良の余地があることを認めつつ、この科目の理念を改めて肯定している。

「倫理・宗教文化」のプログラム策定にも関わった哲学者のジョルジュ・ルルーは、現代世界における宗教的多様性から目を背けることはできず、「対話」によって「倫理」と「宗教文化」のパートを有機的に関連づけることが必要だと主張している（Deroux 2016）。「倫理・宗教文化」の科目を実際に担当している教員たちもまた、現場の経験をもとに、この科目への反対意見に逐一反論している（*Le Devoir*, 28 décembre 2016）。

実際に「倫理・宗教文化」教育に現場で携わっている当事者から見ると、近年の論争における反対意見は、現場の状況を必ずしもよく知らないままになされているイデオロギー的な批判にすぎないと映るようである。ただし、そのような批判であっても社会の議論の一角を構成しようというこの意味は、また別に考えてみる必要があるだろう。ケベックのライシテは、フランスに比べると宗教の表現により多くの余地を与える「開かれたライシテ」と類型化することができるが、近年のライシテや「倫理・宗教文化」をめぐる議論からは、フランス流の「ライシテ」や「男女平等」の観念が、ケベックにおいても一定の地歩を占めている様子を窺うことができるように思われる。

世俗化の形成——概念的考察——

諸岡 了介

世俗化（secularization）という概念は、しばしば十八世紀の啓蒙思想や十九世紀の社会思想を特徴づけるのにも適用されることがあるが、現在一般的な用法が普及したのは、この概念の「英語標準化」が進んだ二〇世紀後半のことと目される。

世俗化概念について、近現代の社会や思想を特徴づける用法が次第に展開しはじめるのは、十九世紀のドイツ語圏のことである。しかし当時においては *Dechristianisierung*・*Entsakralisierung*・*Entkirchlichung* 等、多様な類義語が混在していた。特に重要だったのは *Verweltlichung* で、この概念には宗教的理念の現実世界における実現という宗教的動態を指す用法があり、宗教の墮落と実現という両義性を伴うものであった。この点は、宗教の領域と世俗的領域を截然と区別する、現在の世俗化概念とは異なっている。二〇世紀前半まで、この *Verweltlichung* が *Säkularisation* や *Säkularisierung* としばしば同義語として重なり合っており（例えば RGG 1、RGG 2）、ドイツ語圏の神学や思想界では、プロテスタントの土壌を背景に、この両義性を巡って世俗化をめぐる議論が展開した。

しかし、二〇世紀初頭の段階では、神学の外ではまだ世俗化はキーワードとしては意識されておらず、M・ヴェーバーやE・トレルチもこの概念を明確に規定して用いてはいない。世俗化概念が、思想界でひとつのキーワードとして認識されるのは、一九二〇年頃より後のことである。ただし、C・シ

ユミットやF・マイネッケによる用法は、世俗的にみえるものが宗教的なルーツないし原型を持つて一般的に用いられる用法と異なっており、ひとつの社会過程を指す現在一般的に用いられる用法とはまた意味合いが異なる。

第二次世界大戦前後から英語圏へのドイツ思想の流入が生じるにつれ、世俗化をめぐる議論が英語圏へと拡大すると同時に、類義語が排除され、secularization系の概念への一元化が生じるようになった。そこで結果的に大きな影響を与えたのは、F・ゴッタルテンによる用法である。ゴッタルテンの議論は、世俗主義 (Säkularismus) との概念的区別を目指したため、Verweltlichungではなく、Säkularisierungを使う必然性を持つものであった。また、戦後に生じたドイツ危機神学の再評価の際、ゴッタルテンによる世俗化概念の導入により、R・ブルトマンの「非神話化」論や、D・ボンヘッファーの「非宗教的キリスト教」論までが世俗化概念の下に包括されるようになり、それらを受けて英米圏から展開した「世俗神学」ブームを通じた世俗化概念の一元的普及を支えることとなった。

同時に、危機神学をはじめとするドイツ思想界からの世俗化概念の流出は、特にアメリカにおけるキリスト教の隆盛という状況に照らして、この概念を再検討する必要性を生み出した。一九六〇年代後半の宗教社会学における一連のいわゆる世俗化論は、ドイツ的神学的世俗化論に対する社会学的批判として展開したものと言える。それは、一九六〇年代前半の宗教社会学で世俗化概念に対する批判が相次いでいた事実からも裏書きされる。なお、フランス宗教社会学でも、英米流の世俗化論が

流入すると、それまでキーワードであった「非キリスト教化 (dechristianisation)」に世俗化概念が取って代わることにな

った。以上のとおり、二〇世紀半ばに英語標準化が生じる以前の世俗化論はもとの概念からして両義的であったし、宗教社会学のいわゆる世俗化論は、学史的にも理論内容的にも世俗化概念の批判的検討と解されるものである。しかしながら、二〇世紀半ば以降、それを一義的な「宗教の衰退」命題の主張と同一視した上で、「世俗化論者」なるものを批判する語り口が後を絶たない。それは、半ば以上が、「ポスト世俗化」を語ろうとする「批判者」たちの側が構築してきた、「世俗化の神話」という神話」であるように思われる。

チャールズ・テイラーの多元的な実在論

坪光 生雄

チャールズ・テイラーは、ヒューバート・ドレイファスとの共著『実在論を建て直す』(Retrieving Realism, 2015)のなかで、自らの認識論上の立場を「多元的で頑強な実在論」と定義した。本発表の試みは、この哲学的見解から宗教研究への方法論上の示唆を汲み出そうというものである。認識論に関わるテイラーの主張は『世俗の時代』(A Secular Age, 2007)においても一貫されている。とすれば、現代宗教学の文脈で宗教史家テイラーを評価的に論じる向きにとっても、これを考慮に入れることは無益ではないだろう。

テイラーの実在論は二つの形容詞によって特徴づけられる。

まず「頑強な (robust)」ということの意味は、認識論上の「整合主義」との対抗関係において理解される。近代認識論における内／外の切断を暗黙の前提としながら内の整合性だけを問題とすることによってではなく、むしろ私たちが身体的従事という契機を通じて外に開かれることができるという点を強調することによって、内／外区別そのものを無意味なものとする点にこの「頑強な実在論」の特徴がある。こうしてテイラーは、科学による自然の記述が自然の実在それ自体の独立的な構造に対応するという発想を擁護する。しかし次に「多元的 (pluralist)」ということの意味されているのは、こうした実在との対応として真であるような理解の様式が複数ありうる可能性である。テイラーは、科学的な記述が真である場合、それは自然の実在それ自体に対応するものであるという主張を積極的に認めるが、他方で科学的な記述が実在の唯一の本質を捉えているとは考えない。自然科学がある自然種について与える真なる説明は、そのものに関する他の仕方での理解が真である可能性を排除しない。「どこでもないところからの眺め」に立ち、事物の独立的性質を説明しようとする近代科学は、それ自体一つの特殊なパースペクティヴであり、ただ自らに相対的な仕方での実在を開示することができる。こうして「多元的で頑強な実在論」は、実在との対応としての真理性を確保しながら、それでいて同一の実在に関してしばしば食い違う把握の複数性を可能的に承認する。この立場は二元的に本質化された自然主義の真理観と、対応への問いを無意味とする整合主義の反実在論という両極端を避ける第三の道として構想されている。

認識論上の多元主義は、倫理ないし規範としての多元主義を導く。異なる人間的意味を生きる他者との関係において私たちに求められるのは、テイラーによれば「人間の生、宇宙、聖なるもの等々についてのまったく異なる理解の様式が存在することを理解することである。今日の多元性という条件下で他者と出会うときに求められるのは「違いを理解することであつて、私たちの先祖なら他者の「風変わりな」習慣とみなしたであろうことがらを馬鹿にすることではない」。他方、頑強な実在論の要点は、そうした実在との対応としての真理性を擁護することにあつた。テイラーの多元主義はしたがって、実在を開示・把握する多様な方法が「すべて真であるかもしれない」と結論するよう導かれていく。

以上のようなテイラーの所論からは、今日の宗教言説において支配的な多元主義のエートスが、独断的な一般理論の構築を断念すると同時に、たんなる相対主義に帰着することをも避ける方法論的な可能性を取り出すことができるだろう。宗教に関する多元的で頑強な実在論は、諸宗教が立てる個別的な真理主張も、どこでもないところからなされる一般的記述も、すべて実在との対応として同程度に「真であるかもしれない」という可能性に賭けるのである。ただし、こうした態度の有効性や限界についてさらに検討するには、蓋然的な真理をもつ諸主張の間に期待しうる「重なり合う合意」という収束を主題として、認識論的である以上に政治的な議論に取り組まなくてはならない。

多元主義、日本的宗教性、宗教概念等への

海外研究者の最近の見解

渡辺 光一

海外のインテリ及び一般の人達が、自分の信じる神や宗教を前提とした教義的な内容の信念を内宗教的信念（狭義の宗教的・信念）、自分の信じる神や宗教と他の神や宗教との間の関係についての態度を間宗教的態度、と呼ぶことにしよう。そして、そのため、多神教国（日本、タイ、台湾、インド）及び啓典宗教国（トルコ、イタリヤ、ロシア、アメリカ）からなる八か国四千人以上を対象にした社会調査の分析結果を確率モデルに基づいて統計学的に分析し、諸国民の信念や態度の構造を実証的なエビデンスを得て、そのなかでインテリの特徴を調べてみた。

すると、内宗教的信念は、国による質的な差はなく量的な違いのみがあるような共通の一次元の構造となる。すなわち、ある教義的な内容（宗教的・信念要素）をある人が信じるかどうかの確率が、その宗教的・信念要素の難易度（どの程度信じられやすいかの確率）と、その人の宗教度（どの程度信じやすいかの確率）によって決定される一次元の単純な数式を導出でき、その数式構造は各国で共通である。そこでは、「この世のあらゆるものは、目に見えない力により相互に関係しあって存在している」などの具体的または倫理プラス超越という要素は難易度が低くなり誰でも賛成しやすいが、「世界が不完全であることには、むしろ聖なる意味がある」などの抽象的または超越的な要素や「宗教的儀礼において、食物を食べることで、神とつな

がることができる。」などの「前近代的」な要素は難易度が低くなり、宗教度の高い人でないと信じることは難しい。そして宗教度は主として個人的な特性によって決定され、特に大きいのは神秘体験の効果である。

ここで、近代的宗教概念の影響を受けているはずの大卒者（インテリ）であるかどうかは、「前近代的」なものも含めた宗教教義的な信念の構造（質）にも量にも影響をしない。一次元の共通構造が存在しかつそこに近代的教育成果が関係しないとこの結果は、宗教概念批判にネガティブな社会科学のエビデンスであるように思われる。なぜそのようなことになるのだろうか。これは、宗教的行動が社会的に共有され観察可能でかつ外見的多様性が大きいのに対して、宗教的・信念や経験は概して個人的で観察可能性が低くかつ多様性が小さいため、アンカリングなどの認知バイアスによって宗教的多様性が過度に強調されたためである可能性がある。人と猿の行動や外見が大いに異なることは進化論への反発を生んだが、実際にはDNAという観察不可能な構造はほとんど同じであることを想起された。もちろん、大卒（学歴）以外に歴史性を反映できる代替指標を検討する余地はあるが、そもそも歴史的承譜を定量的・客観的に検証することは困難であり、宗教についての理論的考察が客観性を担保できるかどうかは慎重な考慮に値する。

一方で、間宗教的態度は、他の神や宗教にどのような判断を下すかという、社会的に共有されうる観察可能な反応であり、多分に行動的な側面が強い。そのためか、間宗教的態度は、明確に分化された多次元の構造となり、国別の文化による差が顕

著に生じ、個人的特徴の効果は無視できる。たとえば、日本の宗教性は非排他的で包摂的であるという特徴がある。「世界には正しい宗教は一つしかない」への賛成確率が八か国で平均二八%であるのに対し、日本はわずか八%である。宗教的寛容という日本の美德の表れかもしれない。日本は、「複数の『神』」にはそれぞれに役割がある、「宗教にはより正しい宗教からより間違った宗教に至る幅がある」などからなる多神教的包摂主義とも呼べる因子のスコアも高い。このように、間宗教的信念が質的な違いのある四次元構造であるという点はいわゆる多元主義などの理論にポジティブなエビデンスなのだろう。

宗教多元論の功罪についての一考察

南部千代里

本研究は、キリスト教神学者であり哲学者でもあるジョン・ヒック (John Hick) が唱えた宗教多元論 (Religious pluralism) を、宗教学の視点から、その功罪に関して考察するものである。

ヒックの宗教多元論の特徴は、一九七三年に発表された『神と諸信仰の宇宙』にみられるように、キリスト教神学界と諸宗教界に対し「コペルニクスの転回」の必要性があることを提示した点にある。これは、およそ二千年間キリスト教界において説かれ信仰されてきた「イエス中心の型」から、諸信仰の宇宙における「神中心の型」への「パラダイム転換」、つまりキリスト教会の「外」にいる諸宗教の中にも「神（ヒックは神を実在と呼び、万物の根源と解する）」の啓示は現われ、それへの

呼び名が各宗教により異なるだけである、「神は多くの名をもつ」というものである。その結果、彼の宗教多元論は、一九八〇—九〇年代にかけてキリスト教だけでなく、諸宗教にさまざまな反響を及ぼした。

このような経緯を踏まえ、まずヒックの著作『宗教多元主義への道 (The Metaphor of God Incarnate)』から、彼が説いた「新しいキリスト教観」とは如何なるものかを述べる。次に、その教観に基づき「宗教多元論の功」として、なぜヒックの論に賛成する人が多いのか、その理由を述べる。それは、ヒックが「世界平和」実現のためには宗教間の偏見と差別を払拭し、互いに「寛容」をもつて、すべての宗教を「平等」に見る必要があることを説いているからである。つまり、我われが一宗教に捉われさえしなければ、諸宗教の「共存」は可能である、「世界平和」は実現できるといふ彼の主張に賛同するからである。これに対し「宗教多元論の罪」として批判を試みる。第一に、ヒックの宗教多元論は、宗教を生死の問題として捉える信仰者の心理を除外視した理論展開にある。たとえばヒックは、将来的に諸宗教は「礼拝場所の共有」、「聖職者の交換説教」を行なうようになる、だからキリスト者が拝する「神」を「阿弥陀信仰の仏教徒」も拝するようにになると、主体的「信」の立場を問わず、客観的「知」の立場でのみ論を進めている。第二に、すべての宗教が「唯一」なる「実在」を拝していると断定したことにある。そうであるならば、たとえば前世紀末のカルト教団による毒ガス・サリン無差別テロ、今世紀はじめのニューヨーク、パリで起こったイスラム原理主義過激派による同時

多発テロは、宗教的「寛容」の名のもとに赦されなければならない。是が非でもそうしなければ、すべての宗教が「唯一」なる「神の実在」を拝し、諸宗教の「共存」が、「世界平和」が可能であることを主張したヒックの宗教多元論は机上の論理となるからである。

ヒックが提唱した宗教多元論は、キリスト教が超絶的・絶対的真理性を主張する限り諸宗教間の「共存」への実現は望めないのではないかと？ ゆえにキリスト者は「キリストの十字架に頼ることをせず」（『宗教多元主義への道』）、すべての宗教を自分と同格に見る、つまり宗教の本質の同一性を認めるならば、諸宗教間の「共存」は実現されるという論理である。だが、諸宗教間の「共存」が実現されていない責任を、イスラム教や仏教などの他宗教に問うことなく、キリスト教だけに負わせることで問題は解決されるのか、といった疑問は残る。それでもヒックの宗教多元論は、現代社会における宗教の多元化・世俗化現象の只中において、「宗教とは何か」、「なぜ人は宗教を求めるのか」という根本問題を、そして各宗教が「独自性」を欠くことなく、妥協することなく、他宗教との異質性を「どう」理解し、「どのように」協調して世界の平和実現に貢献する道を開くかという「宗教間対話」の必要性を、改めて、我われに問わせた、という意味において社会的意義があると言えよう。

宗教共同体論と日本宗教史

小田 淑子

今回の研究発表は二つの問題意識から出発し、両者の交差する事例として日本宗教史の問題を挙げた。問題意識の一つは、宗教現象学が提示した宗教に関するマクロな理論やマクロな視点の再評価である。宗教現象学を含む一九世紀から二〇世紀前半にかけての欧米の研究に対する厳しい批判が生じた後、それらの理論も最近ほとんど言及されなくなっている。宗教現象学は世界のあらゆる宗教を扱い、時に類型化を試み、宗教構造や宗教の意味を説明しようとした。この多様な宗教を見渡す視点あるいは場は、宗教学という学問分野の存在理由であり続けている。私はマクロな宗教理論の中でも、ヨアヒム・ワツハが宗教経験の三つの表現形態を宗教の構造として提示したこと、とりわけ宗教共同体の重要性に着目したい。宗教共同体は宗教が存続する限り、どこかに存在するが、教義中心の宗教研究では議論されにくいテーマでもある。第二に、エリアーデの古代宗教、先住民の宗教の宗教性の説明、コスモス論はキリスト教や仏教では説明できない宗教性であり、たとえば神道の宗教性を説明するのに適している。この理論も積極的に適用されるに値する。

もう一つの問題意識は、日本的宗教と日本における宗教共同体に関する考察である。神道と仏教が共存、並存する日本の宗教状況を宗教学的に解明した研究は少ない。神道を中心にした日本宗教史研究では、仏教への言及が非常に少ない。仏教研究者からの日本宗教史の研究では、神道を現世主義、現世利益の

ように、仏教より低いものとみなすことが多く、宗教学的とは言えない。神道と仏教が異なる類型の宗教で異なる宗教性をもつことを捉えた上で、両者の共存を説明するのが宗教学的である。J・M・キタガワは日本的宗教のあり方を「宗教の分業」と捉え、日本の宗教共同体を民族共同体 (national community) と捉えた。キタガワの洞察は日本で普及しないが、宗教学的研究としては優れている。私はイスラームの宗教共同体との比較を用いて、キタガワ理論の修正を試みたい。

日本宗教史の説明には宗教共同体に言及するものがほとんどない。日本に仏教が定着したことは疑いないが、日本仏教の宗教共同体、サンガはどこどのように成立したのか解明されていない。仏教の諸宗派の教団史の研究や、各地の寺や神社を中心にした民衆宗教のあり方は民俗学が調査し研究してきたが、それらだけでは、日本的宗教の宗教共同体を捉えたいとは言えない。イスラームは信仰者は社会生活者であるという洞察に基づき、婚姻や相続、商法など社会規範を整えてきた。浄土真宗は阿弥陀仏のみを崇拜し、神祇不拝と言うが、在家信者が地域共同体で農業や商業に従事する場合、氏神や商業の神を無視して共同作業はできなかったらう。仏教はそういう配慮をせず、独自の社会規範を整えなかった。その限り、キタガワの言う宗教の分業を選択せざるをえなかった。その共同体は、氏神の地域共同体という基盤に日本仏教のサンガが重なったのであり、神道の宗教共同体から独立した宗教共同体にならなかった。このように見れば、キタガワの民族共同体は、神道の宗教共同体に仏教の宗教共同体が重なっている。そのように捉える方が宗

教共同体論としては妥当ではないかと考えている。ただし、天皇崇拜と結びつく国家共同体 (民族共同体) と地域社会の関係はまだ説明できていないし、日本仏教の発展過程には、支配者層からの支援もあり、宗教学的にも通常のカリスマの制度化では説明できない問題を多く抱えている。これらの問題は今後考察していきたい。

オソブラクシー再考——宗教類型論をほぐすために——

関 一敏

定義の困難な対象には記述という方法がある (Lofst) に対する「graphly」。しかし、個別宗教史や個々の宗教現象ならともかく、複数の宗教比較には有効でない。残る方法は、定義と記述の中間にある類型化であり、そのうえで個々の宗教的伝統を定義づける、もしくは記述することができる。おそらく最も一般的な整理は、「世界宗教・民族宗教・民間信仰」の三類型だろう。局地性のない民間信仰を別にすると、具体的には、世界宗教 (仏教、キリスト教、イスラームなど)、民族宗教 (神道、儒教・道教、ヒンズー教、ユダヤ教など) となる。仕分けの条件は、聖典と自己言及性の有無、伝道可能性、行為とコトバの比重等にある。ただしこのやり方は、たとえば近代日本の神道とキリスト教といった、一地域の民族宗教とそこに現れた世界宗教との対抗とズレの関係を解説するにはしごく便利だが、宗教学的には大きな問題がある。すなわち、世界宗教の典型とされる三宗教だけでも、行為とコトバの比重については、キリスト教が特化してコトバ主体の歴史 (パウロからルタ

1へ）を作ってきたのに対して、仏教とイスラムにはそのままでは妥当しない。

ここには、プラクティス／ピリーフ「以下、P／B」（その自覚はW・R・スミス『セム族の宗教』）と、オソソプラクシ／オソソドクシー「以下、OP／OD」の二分法（その自覚はW・C・スミス『現代におけるイスラム』）という、宗教研究の根幹にふれる問題がある。B／Pについては拙稿「呪術とは何か」（二〇一二）に譲り、OP／ODのみ説明すると、コトバ化されたBの画定（クレド）によって正統と異端を生み出してきたキリスト教的な語彙とその視角からは、イスラムの解析が不可能であることの注目だった。イスラム的語彙からすると異端にあたる語は逸脱であり、こうした「行為と参加による正統性」にまだ熟さないOPの名をあてて「コトバによる正統性（OD）」と対比したのである。

以下、ここ数年の学会発表をもとに、袋小路気味のこの主題を抜ける方向を摸索したい。①「否定」の宗教学（二〇一一）。戦中戦後の鈴木大拙は神道の嬰孩性が否定の不在にあり、靈性未満に陥つていられることを批判した。神道がOP型であるなら、はたして「行為による否定、コトバのない否定は可能か？」といういくぶん風変りな問いが生まれる。②「呪術と日常」（二〇一五）「呪者の肖像」（二〇一六）。呪術・宗教・科学の各領域を生活世界からの離床度で測定しようとしても、呪術については日常との仕分けが困難である。そこで生活世界ではなく、これらの活動をになう人物（呪術者・宗教者・科学者）からの離床度に焦点移動を図ると、科学と科学者のそれが最も

高く、呪術は最も低い。宗教はその中間にある。科学の普遍性・共有性・代替可能性がこの担い手からの分離によって保証されているのに対して、呪術は呪術者の人物と人格に大きく依存している。ここから派生して、これまで宗教についてカリスマの継承として語られてきた主題はこの「人物と行為」の離床度問題に文脈化される。また、かくも人物（行為主体）と密着した呪術世界のありようからは、いかにして当の呪術者の再生産が可能なのか、という問いが生まれる（実践共同体の視角）。

ここからさしあたり二つの方向がみてとれよう。ひとつは①の線上で、ただしPではなく微妙に写真のネガとして現れるBの領域（日本の神々の表象）の測深である。和辻のいわゆる「不定の神」のコトバ化¹¹近代における自覚の希薄さこそが、B不在のPの集積体としての神道観（筒のような祀りの場としての神社観）の増殖と神社非宗教説を生んだ可能性を洗うこと。もうひとつは②の線上で、冒頭にあげた宗教の類型ではなく、宗教者の類型化のこころみである。ヒントとして「神秘家（インド）・老人（中国）・預言者（近東&オクシデント）」（H・キュングラ）があり、その瑕疵をふくめてさらに問いを深めたいと考える。

第二部会

スピノザにおける普遍的信仰の教義

大野 岳史

スピノザは『神学政治論』第四章の終わり、この章と前章を繰り返し読むことを推奨している。第三章では聖書全体の目的が神への服従を説くことにあり、正義と愛の実践することが示され、第四章では信仰とは何かが主題となる。ここで信仰は「普遍的信仰」を意味するため、スピノザにおける真の宗教は普遍宗教であり、万人の救済を視野に入れていたと思われる。実際、スピノザにおいて聖書の教えは普遍的であり、誰にでも伝えられるべき内容をもっていた。そして「信仰」とは神についての考え、とりわけ神への服従へ導き、あるいは神への服従の妨げとなるものを排除するような考えである。そしてスピノザにおいて神への服従とは、神の指図に基づいて正義と隣人愛を実践することを意味している。したがって普遍的信仰とは、道義的な生き方を推奨するような神についての考えである。

スピノザは信仰の定義から三つのことを帰結する。第一に、信仰はそれ自身が目的ではなく、服従のために有用な物に過ぎないということ、第二に、真の服従は真の信仰をもつことでもあるということ、最後に、信仰が要求する教義とは、真の教義ではなく道義的な教義に他ならないということ、である。スピノザにとって普遍的信仰の教義とは、人々を正義と愛の美

実践へと向けさせるための手段に他ならず、それが真であるかどうかは重要ではない。というのも、「最善の理由を示す人」よりも「正義と愛のある善行を示す人」が最善の信仰、つまり真の信仰をもつのであって、道義的な人となるからである。つまりスピノザにとって重要なことは、教義の理論的な解明ではなく、道義的な生き方に通じる実践に他ならない。

以上のことは、スピノザが『神学政治論』で繰り返し語っている「哲学と神学の分離」と無関係ではない。スピノザは哲学と神学とを分離すべきだと語っているが、だからといって両者が相容れない関係にあると考えているわけではない。神学は道義的な生き方を導くものに過ぎないため、道義に反する生き方へと導かないのであれば、哲学する自由も認められるのである。ところで、スピノザにとって真に哲学することとは理性的に思索することであり、理性を働かせること、とりわけ性的に神を認識することは有徳的で、そうした人は自由であると見なされる。そして『エチカ』では、「道義心」は理性の導きに基づいて生きることから生じる欲望と定義される。つまり道義的な生き方は、普遍的信仰の教義の導きだけでなく哲学的な思索からも導出される。したがって哲学を本当の意味で行っている人は、普遍的信仰の教義と合致した仕方では生きることが可能をもっている。実際スピノザによれば、真の信仰者は自分の理性の力と能力が及ぶ限りで正義と愛に向かおうとする。このように、神学と哲学において理想とする生き方は合致するのである。

また普遍的信仰の教義は個人の道義的な生き方にかかわるだ

けでなく、国家にとつても有益であると見なされている。その有益性とは平和と和合だが、それがどれほどのものかは読者の判断に委ねており、この有益性の理論的な根拠は提示されていない。ところが「エチカ」では、誠実な心が、理性の導きに基づき生きる人々に生じる、他の人々と友情で結ばれようとするものとして定義され、道義心や宗教心とともに、国家の基礎として挙げられている。つまり理性の導きが人々に平和と和合をもたらしことになり、その可能性は普遍的信仰の教義にもあることになる。以上のようにスピノザにおける普遍的信仰の教義は、個人における道義的な生き方と集団における平和と和合をもたらしうるものとして、倫理の基礎になりうるものである。

「無」としての美的状態

—— シラーの美学理論における神秘思想 ——

田口 博子

「人間の美的教育についての書簡」においてフリードリヒ・シラーは、人間の二元的性格が「遊戯衝動」によって統合されると主張する。第十六から二十一書簡では遊戯に呼応される「美」についての分析がなされ、「美的状態」あるいは「美的気分」の記述には「空」、「零（無）」、「否定」という表現が伴う。本発表では両者の特質を明らかにした上で、神秘思想、否定神学との関連を考察する。

まず理念と経験における美が対比される。理念における美は、実在性と形式が同盟を結び、同じ比重である「永遠に分かちがたい唯一の美」である。それに比して経験における美は

「永遠に二重の美」であり、「融解的な特性と精神的な特性」を有す。シラーは特定の状態に置かれた、すなわち自由を偶然に使用することから生じた制限を受けている人間を考察する。人間の完全性の本質とは、感性的な力と精神的な力が一致したエネルギーである。ところが此岸ではいずれかが強く働き、人間は緊張あるいは弛緩状態にある。これを絶対的な状態に連れ戻し、完全性を取り戻すのが美的働きと理解される。

美は更に感性的働きが勝った人を「思考すること」へ導き、精神の働きが勝った人を「感覚の世界」へと連れ戻す。ここから帰結されるのは質料と形式、受動と能動のあいだには中間の状態が存在し、美はわれわれをそこへと置きいれることである。ただし感受する状態から思考する状態へ直接的に移行することはできない。その際には「：瞬間的にあらゆる規定から解放され、たんなる規定可能性の状態を闊歴しなければなりません。：人間は何らかの方法で、自分がかつていた単なる無規定性というネガティヴなあの状態へ戻らなければならないのです」。この状態は内容に関しては完全に「空」である。心が感覚から思想に至るには感性和理性が同時に活動している。「中間の気分」を経なければならぬ。「まさにそれゆえに両者の規定する力を相殺し、対抗を通して否定を実現するのです」。感性的に規定されている状態を「自然の状態」、理性的に規定されている状態を「道徳の状態」とすれば、リアルで能動的な規定可能性を有する中間的な状態は「美的状態」と呼ばれうる。感受する際、心はただ制限されているという意味で規定されている。それに対して思考する際は、自らの「絶対的な能力」

で制限する。思考することは規定を顧みること、この事情は美的な把握が規定可能性を顧みることと同じ関係である。感受することは「内的な無限の力からくる制限」であり、思考することは「内的な無限の充実からの否定」である。双方の唯一の接点は、他の状態を排除する方法で自分が何者であるかを心が限定することにある。それと同様に「たんなる無規定性」と「美的な規定可能性」の接点は、「規定されたあらゆる現存在を排除するという唯一の点」である。「欠如に由来する無規定性」である前者は「空虚なる無限性」、後者は「充滿した無限性」と把握される。この無たる「充滿した無限性」、すなわち「美的状態」では「…個々の結果に注目して、人間の能力全体に注目しないかぎり、そして人間における個別のあらゆる限定が欠如していることが観察される限り、人間はすなわち零 (Null) なのです」。

イングランドの文芸批評家、哲学者であるテリー・イーグルトンは、美的状態を「特定の抑制をすべて停止するものとして、自由行動のための肥沃な土壌を用意するような、豊かな潜在性を持った空虚」と評する。「零(無)」、「否定」、「空」という言辞により表現される「美的状態」は、有を産出する無という点で否定神学における「神の根柢」等に通底するものがあるのではない。またそこに「遊戯衝動」、すなわち人間の創造性がどのように関連してくるのかについては今後の課題とした。

キルケゴールと読者論

谷塚 巖

本発表では、キルケゴールのテキストをいかに読むかという問題を、読者論という観点から捉え直すことが試みられる。「読者」を論じるにあたっては、ヴォルフガング・イーザーの受容理論が出发点におかれる (Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens*)。では、キルケゴールの思想と読者論とはどのように関連づけられるのだろうか。「読者」をいかに論じるかという問題は、研究史において明示的に扱われてきたわけではない。たとえば、「実存弁証法」というテキストの読み方についての方法論において、「読者」は弁証法的関係を構成する契機として位置づけられてきた (Herman Diem, *Existenzialethik von Soren Kierkegaard*)。「読者」は、テキストで問われている「キリスト教の真理」を、自らの現実において生きる、すなわち、実存的に生成する「単独者」である。「単独者」としての「読者」はテキストとの対話を通して、弁証法的に「真理」へと生成する。それは、テキストを対話者と見なすことによつて成立するソクラテス的な対話の関係において遂行される。

問題は、「テキストを読む者」読者」という概念が、こうした方法論においては、前提として問われないままになっているという点にある。しかし、キルケゴールは、自身の著作がいかに読まれるかということ、それが自らの思想形成に跳ね返ってこざるを得なくなるほど配慮した著述家である。こうした気遣いは、一八四六年春頃に執筆された書簡の草稿から明白である。ヨハネス・クリマクスという仮名で執筆されたこの草稿

で、キルケゴールは「あとがき」が書評されたことに対して抗議するのであるが、ここで、次のような主張を行なっている。

第一に、書評の普及によって、本よりもむしろそれがいかに評価されるかということに関心が集まり、意図されるのが「読者の自己化」ではなくなりつつあるという点。第二に、一人だけでも、その人の内面性において、本を自分のものにするようにして読むなら、その人がその本を産み出すことになるのだから、自分が書いたということは偶然的なことになる、という点である（Soren Kierkegaard, *Pap. VIII B86*）。注目すべきは、ここで本と読者との間に弁証法的な関係が考えられているということである。一方において、本は読者の自己化を待っており、他方において、読者はその本を自分のものにするようにして読み、その本を産み出す。すなわち、この弁証法において、読者は本を自己化する、つまり新たに産み出すことによって止揚される、ということが考えられているのである。

読者論は、このようなキルケゴールの考え方に関連づけられるわけであるが、そこで次に問われるべきは、では「読者の自己化」、「本を産み出す」とはどういうことなのかである。この問題を考えるにあたって援用できるのが、イーザーのテキストの「空所」概念にはかならない。「空所（不確定性）」とは、テキストと読者との相互作用を可能にするテキストの条件であり、読者は、この「空所」において想像力を働かせながらイメージ形成し、テキストの意味を構成する。重要なのは、テキストの構造に導かれて自分で形成したイメージに読者自身が反応するようになるという点である。イーザーによれば、読者は、

そのようにイメージ形成するにいたった自らの慣習的な傾向に気づかされ、以前にはイメージできなかったものがイメージできるようになる。キルケゴールの「自己化」は、まさにこうした読者の意識における作用の過程に関わっているだろう。しかし、イーザーの理論だけではまだ「自己化」は明らかにならない。そこで援用できるのが、リクールが『時間と物語』で練り上げているミメーシス概念である。今後の課題として、リクールの理論との関連をさらに突き詰めて検討していかなければならない。

ニーチエの救済論——時と意志——

中路 正恒

『ツァラトゥストラはこう言った』第二部においてニーチエは救済を「すべての『そうあった (es war)』を『そうわたしは欲したのだ (so wollte ich es)』に創り変えること」と定義する。そしてこれこそが私が救済と呼びたいものだと強調する。この定義において救済は明確に意志と時との関係において定義されている。意志は本来自由にし、喜びをもたらず者であるが、しかし現状においてはいまだ囚われた者だとされる。それは、意志が「そうあった」という過去のある出来事を無かったことにはできず、そこから系列的に進行する連鎖的出来事のすべてを無くすることができないからである。そこに意志は深い秘密の悲哀を噛みしめるのである。しかし囚われた意志はこの基本的な無力からさらにとんでもないやり方で自己救済を試みる。意志は自分ほどに憤懣を感じていないものに復讐をはじめ、意

志は解放者ではなく苦痛を与える者になる。さらに意志が知能を身につけることによって、意志に内在する途方もない愚かさが増え、意志する者のなかには後戻りして意志することができないゆえの苦悩があるはずだから、意志すること自体が、そして一切の生が、罰だという考えを生み出してゆく。さらに意志の中の狂気が説教をはじめ、万物は理法と罰に従って道徳的に秩序づけられており、万物の流動からの救済、生存の罰からの救済が探求されるが、いかなる行為も無化されることはありえず、罰を受けてもその行為がなされなかったことにはならないゆえに、人間存在(Dasein)はくりかえし行為とその罪責感であるほかはなく、この行為とその罪責感の永遠の繰り返しという意味において人間存在は個人や世代を越えて永遠である」と説かれる。狂気はさらに最終的に、行為と罪責の永遠の繰り返しをまぬかれるために、『意志する』が『意志しない』になることによって自らを救済する域に達する。これは意志と時との一種の和解(Veröhnung)であると見なすことができる。しかし、この和解は、意志みずからの愚かさを脱し、復讐心とその源にある『そうあった』という石を転がすことのできない意志の菌ざしりを学び越え(verlernen)たものではない。救済という概念のもとでニーチェが説き示そうとするのはそうした「あらゆる和解よりも高いこと」であり、『そうあった』という過去の事実の存在と意志との関わり源にある意志の無力を克服することである。それは、創造する意志がすべての『そうあった』という恐るべき偶然に対して『だがそうわたしは欲したのだ』と言うことによって生まれることである。過去に対して

『そうわたしは欲した』と言うのは過去を肯定することであり、意志はこのとき肯定という質を創造しているのである。これは権力への意志(Wille zur Macht)という「支配者たらんとする意志(der Wille, Herr zu sein)」が自己自身に対して向けられ、絶えずみずからを克服しなければならぬという必然を課することから生まれて来る出来事である。ニーチェのこのような論議において、『そうあった』は決して不運や不幸であることは前提されおらず、幸運で幸福な出来事も過ぎ去ることによって『そうあった』という転がすことのできない石となる、と考えられる。『そう欲したのだ』という肯定的な質は、現在および未来に返照され、時はすべての時に渡って肯定される。ニーチェの身近な経験としては、一八八二年秋に、友人と思っていたパウエル・レーがニーチェのルー・ザロメに宛ての紙を勝手に読み隠していたことよって、ニーチェとルーの関係が離れてゆくという取り返しつかない事件があった。『ツアラトウストラ』の救済論はその不運不幸な出来事の克服の論理でもある。だがより深い次元では、すべての過ぎ去ったものに対して傍観者でしかありえない意志と、過去という動かせない時との、和解よりも高い肯定的関わりを教示する論理である。

ユングの悪理解

宮下 聡子

スイスの精神科医ユング(一八七五—一九六二)は悪(人間の思いや行いにおける悪)をどう理解しているのか。本発表ではそれを探究する。

ユングの自伝『C・G・ユングの思い出、夢、思想』（一九六一年）をひもとくと、ユングが人生の比較的早い時期に（遅くとも青年期の中頃には）、自他における悪を経験的に感じ取っていたことがわかる。自伝には、ギムナジウム在学中のこととして、「実に、私はいつも疚しい良心を持っていて、現実的ならびに潜在的な罪悪を意識していた」とあり、「人間との私の経験も、人間の生来の善良さと道義性への信頼とはまったく別のことを私に教えた」ともある。どちらの記述も具体性に欠けるが、置かれている文脈（闘争への言及がある）から推して、ユングが自他において感じ取っていた悪とは、敵意、非情、暴力といった思いや行いであると考えられる。

長じて精神科医になり、人間の心理に通じ、臨床経験も積み、自身二つの世界大戦を経験するに及んで、ユングは悪について本格的に考察するようになる。ユングの見るところ、悪は人間の本性あるいは集合的無意識の「影」に由来する。「悪は人間がかつてそれを選んだわけではなく、人間の本性そのものの中に座っている」、「人間の中で自らを顕し、まったく疑う余地なく彼の中に住んでいる悪は、巨大な規模のものである」、「人間であるということによって我々は潜在的な犯罪者である」、「何人も人類の黒い集合的影の外に立つてはいない」（すべて「現在と未来」一九五七年）。誰もが心の深みに甚大な悪をそなえているというのである。

ユングはそのような悪理解に立つてキリスト教の悪理解を批判する。ユングが主に批判の対象とするのは「善の欠如の教説」である。この教説は、善なる神が創造した世界や人間の中

に質的な悪は存在せず、いわゆる悪は善の欠如であると説く、悪についてのキリスト教の伝統的な理解の一つである。ユングは二〇世紀のキリスト教世界における歴史的巨悪に言及しつつ、「これを前にしては、悪を善の欠如という婉曲表現によって無害化することはもはやできない。悪は決定的な現実となった。悪を改称によって始末することはもはやできない」（自伝）と語気を荒げて善の欠如の教説をしりぞける。

ユングの理解では、悪は人間の本性あるいは影に由来するのであるから、悪を根絶することはもとよりできない道理になるが、悪に対処する方法はあるという。ユングの示す悪への対処法とは、まず影の洞察、そして影との共存である。「集合的罪悪が洞察によって受容されれば、大きな前進が遂げられたことになるであろう。しかしこれだけでは未だ癒やしを意味していかないのは、神経症者が「神経症についての」単なる理解によって癒やされないと同様である。さらに、この影と共に私はどう生きるかという問いに答えなければならぬ」（破局の後で）一九四五年）。影との共存のあり方としてユングはどのようなことを考えているのか。次の箇所に示唆される。「今や事は人間次第である。つまり、すさまじい破壊力が彼の手に与えられており、問題は、彼がこれを使おうとする意志に抵抗し、その意志を愛と知恵の精神で飼い馴らすことができるかどうかである」（『ヨブへの答え』一九五二年）。影を飼い馴らすというのはいわばユングの考える影との共存のあり方なのである。ユングはこのように、悪への対処に関して人間の知性や善性を頼みにしている。

ユングは悪を人間に根深くそなわるものととらえ、悪を重く受けとめることを訴え、悪を否認ないし糊塗するような見解をしりぞけるが、決して性悪説に立っているわけではなく、人間の知性や善性を頼みに悪に対処することを説くのである。

宗教における反知性主義とウィリアム・ジェイムズ

林 研

反知性主義とは本来、アメリカ人のある特性について政治家リチャード・ホフスタッターが特徴づけた概念である。この特性はアメリカの独特な宗教的土壌と不可分であり、同じ土壌の上に形成されたウィリアム・ジェイムズの宗教論に近接している。反知性主義は現在ほとんど悪とみなされているが、ジェイムズの思想を参照しつつ再評価を試みたい。

ホフスタッターの言う反知性主義は、知的な生き方や知識人に対する憤りと疑惑、つまりは反「知性主義」である。これは、自主独立と平等の精神を持つアメリカ人の、専門家を不要と見る心性に基づいている。こうした傾向は一八世紀からアメリカ各地で繰り返された信仰復興運動によって促進された。ここではしばしば神学の高等教育を受けていない説教師たちが、教義よりも感情に訴えて回心者を増やし続けた。彼らの成功はアメリカ人のメンタリティに大きく影響し、思想よりも情緒を重視する傾向が根づいたという。さて、知識人への嫌悪は非生産的な態度だが、これを知性の暴走へのチェック機能と見るなら、反知性主義にも意義が生じる。森本あんりは反知性主義を「知性と権力の固定的な結びつきに対する反感」と評価する。

ここで人々が権力に対抗できるのは、教会組織を通さない神との直接的な関係を信じ、権威を怖れないからである。また、信仰が概して理知を通してよりも、直感・感情によってもたらされるという側面の再発見という意義もある。

ところでジェイムズは、宗教を個々の宗教的経験から研究し、そうした個人の経験こそが宗教の源泉だと主張する。一方、精緻な教義神学は、実人生に訴えてこないペダントリーだと批判される。こうした姿勢は、反知性主義の宗教観に極めて近い。また、ジェイムズも感情や「感じ」を重視するが、「感じ」は生成中の真の事実を捉える唯一の場所だという。これはどういう意味であろうか。ジェイムズ哲学は、概念や論理が実在の表面しか捉えられない、と主張する。ジェイムズのいう実在とは、簡単に言えば経験の全体なのだが、概念はその部分部分に名を与えたものにすぎず、それは実用上便利であるという以上のもではない。したがってジェイムズは、概念や論理ではなく経験の事実を哲学の基本に据え、概念は経験を他者に伝える道具として利用すべきだという。この、概念と経験との折り合いをつける方法のひとつがプラグマティズムである。プラグマティズムの真理論によれば、真理は整合性と有用性という基準で検証され続ける。つまり正しい知識はどこかにあるものではなく、概念の実用上において、経験の中でその都度生成するのである。

では、知性主義を批判しつつ知的に論じることがいかにして可能か。ジェイムズは感情や内的経験を優遇する一方で、上記のプラグマティズムのように、常に「検証」を主張し続けてい

る。つまり、ジェイムズは常に理論を検証するという意味での知性を徹底させているのである。これは、理論から体系を構築していく知性とは別種のものだが、まぎれもなく一種の知性的態度である。少し乱暴に言うなら、演繹の知性ではなく、帰納の知性を採用していると言えるかもしれない。一般に、現代社会の問題として「反知性主義」と言うとき、この二者は区別されておらず、「証拠よりも感情を基準に物事を判断すること」とみなされがちであるが、この理解は本来の知性主義批判という文脈から大きくずれている。反知性主義には事実を見るかどうかという問題は本来関わっていない。つまりジェイムズのように十分事実の検証を行うならば、知性主義批判もひとつの正当な態度となるのである。宗教の場合も、それが個人の宗教的経験を土台としている限り、反知性主義は健全な領域にとどまれる。ただ、そうして得た信仰も継続的に検証すべきである。信仰は、世界との関係においてうまく働いていると確認できるならば、神学に頼らずとも承認されうるであろう。

シュヴァイツァーの倫理思想とカント哲学の関係性

岩井謙太郎

本発表においては、シュヴァイツァー (Albert Schweitzer) の『カントの宗教哲学』における問題点を検討し、この問題が、彼の倫理思想にいかんにか反映しているのかについて考察した。以下においては、その点について要約的に纏めることとする。シュヴァイツァーは、自らの博士論文において、『純粹理性批判』（初版）に登場する、超越論的方法論第二章「純粹理

性の基準」と、超越論的弁証論の内容に整合性が存しないことを指摘し、前者を「宗教哲学的スケッチ」、後者を「宗教哲学的プラン」と称する。「宗教哲学的プラン」においては、超越論的自由に基づいて実践的自由が基礎づけられるとされる。それに対して、「宗教哲学的スケッチ」においては、実践的自由のみを重視し、超越論的自由を等閑視するとされる。「宗教哲学的スケッチ」で問題視されていることは自由の二重性である。すなわち、超越論的自由は全現象と関係するが、実践的自由は人間の行為のみに関係するのである。その際、「宗教哲学的スケッチ」においては、超越論的自由と実践的自由は相互に独立しているとされる（両自由の二元性）。しかし、シュヴァイツァーは、両者が相互に独立する立場を批判する。というのも、超越論的自由はあらゆる現象と関係するので、人間を現象とみる限り、超越論的自由と実践的自由は密接に関連していると言わざるを得ないからである（両自由の一元性）。そこで、この難点を回避するために、『実践理性批判』においては、基本的には、超越論的自由によって実践的自由を基礎づける方向で、すなわち、「宗教哲学的プラン」と概ね一致させる方向で論が進められるとされる。自由の問題を巡る「宗教哲学的プラン」と「宗教哲学的スケッチ」の齟齬、とりわけ、「宗教哲学的プラン」に概ね立脚したカントの思想からは、カントの意に反して倫理を基礎づけることができないことを自らの博士論文において論じているのである。そして、それをふまえて、彼は「宗教哲学的スケッチ」における重要な問題として、カント思想において、倫理と幸福に関する二つの思想の系列が存するこ

とを指摘する。まず、一つ目の系列であるが、それは、倫理と幸福が相互に独立して両者が無関係であるという考え方である。ただし、カントは倫理と幸福が相互補完の関係にあると考えるので、倫理と幸福を結びつける保証人としての神、靈魂の不死（来世）が要請されるのである。この系列の思想こそが、カントの「実践理性批判」の立場であるが、この立場においては、自由が確立されないので、それを土台に、個人の魂の不死、福徳一致の保証人としての神の現存を主張しえないことをシュヴァイツァーは検討する。次に、二つ目の系列であるが、それは倫理と幸福がいわば表裏一体であり、私たちが十分に倫理実践をなすこととそれが、十全な幸福であるという考え方である。ただし、この立場においても、神が要請されることをシュヴァイツァーは指摘する。確かに、人類のすべてが倫理的活動に邁進しないであろうことは容易に予想されるが、たとえそうであっても、倫理的活動を遂行する者を勇気づけるために神が要請されるのである。彼によれば、「宗教哲学スケッチ」には、カントの二つの思想系列が未分化のまま存するとされるが、彼は、二つ目の系列を評価する。というのも、この思想の系列が、個人の倫理的行為が他者に対する献身と相即しているからである。そして、以上の諸点を基に、カント思想（二つ目の系列）が、シュヴァイツァーの哲学的な倫理思想に反映していることを遺稿をも含めて考察した。すなわち、自己完成と他者献身を媒介する自己の誠実性への努力の議論と、カント思想（二つ目の系列）の議論が構造的な類似性を有することを明確化した。

シモーヌ・ヴェイユの宗教哲学

——「注意」の概念を手掛りにして——

脇坂 真弥

シモーヌ・ヴェイユの哲学は、その師アランの哲学と比較する時どのような特徴を持つだろうか。激しい「情念」を自由意志によって克服する（より高いレベルにある「感情」へと変容させる）克己の構図を持つアランの哲学は、単純な精神主義の対極にあるとはいえず、人間にこの克服を能くする自由意志があることを疑ってはいない。人間にはゼロか百かではないグレーションがあり、このグレーションこそ「人間」である。アランはより高い次元へと少しずつ昇っていくことが「できる」人間の自由意志を肯定している。これに対して、ヴェイユは工場労働の体験を経て、人間を押し潰す盲目的な機械的必然性の力に触れ、アランとは逆に人間の根本的な「無力」を自覚する。自由意志の真相はただ「《私が》(Je)と「言う力」でしかなく、この力こそ破壊されるべき「原罪」である。「真理と死か、嘘と生か」の間で前者を選び、《私が》の破壊に同意することだけが、人間に「新しい誕生」を可能にすると彼女は主張する。その点でヴェイユの「無力」は途方もない力をもつ逆説的な無力であって、「人間」の哲学の域を超えているようにさえ思われる。

さて、このような《私が》の破壊に対する同意を生み出すメカニズムは、ヴェイユにおいては「意志」ではなく、「じっと見つめること (contemplation)」すなわち「注意 (attention)」である。何かに注意を向けるには、それに先行してまず「注意

を惹かれる」という事態がある。この時、注意は自分がまだ知らないものの方へ向けられ、そこにあるものを歪めずそのまま知ろうとする。したがって、注意とは意志のような能動的産出能力ではなく、ひたすらじっと見つめて「待つ」態度である。注意はこのような「受動的な能動性」であるがゆえに、人間が「まだ知らぬ」ものの極限、すなわちこの世には決して現れない絶対的善である神を受け取るただひとつの働きとなりうる。

しかし、神がこの世に決して現れない「知らない」ものの極限であるかぎり、神へ向けられる真の注意は必ず「真空へ向かう注意 (attention a vide)」となる運命にある。これは「何を待っているかを知ろうとさえしない」注意であり、神がいないこの世（真空）を、何か特定のものに比重をかけることなく均一に見つめる、純粹な待つ構えである。これは一切をありのままに「保存すること」であり、この保存に「《私が》の痕跡はない」。この時、注意が実際に見つめているのは先ほどの盲目的な力、すなわち「限りなく自分を超える自然の諸力」である。しかし、この時「力」は諸事物の関係として、すなわち「必然性」として注意の前に姿を現す。神を待つ注意は、ここでは「もつとも荒々しい力を、まるで一枚の絵を見つめるように、必然性と名づけて見つめる能力」となる。ヴェイユはこれを「知的な注意」と名づける。

彼女はこのような注意の働きの例として1+1=2を挙げ、知的な注意が「足す」という行い (acte) をしなければ、1と1はいつまでも結びつかず2にはならないと言う。1+1=2という真理（必然性）は人間が創り出したものではないが、し

かし同時に人間が注意によって見いださなければ現れない。この時、知的な注意は世界を何一つ変えることなく、同時に「《必然的な》諸連関を創造する」のである。このような知的な注意は、注意の言わば原型である。ここには、すでに1と1を見つめる精神の不動性が、「足す」という現実の行いとして遂行されるプロセスが見える。注意の概念は、「無行為の行為」（行為となった霊的不動性）を考察する上でもきわめて重要だが、そのためにはこの「知的な注意」（真理に関わる注意）を基盤としつつ、さらに現実の他者を見つめるもう一つの注意、すなわち「同意である注意」（不幸に関わる注意）を取り上げる必要があるだろう。

ハイデッガー「黒ノート」における唯一神批判について

田鍋 良臣

二〇一四年春に刊行が始まったハイデッガーの遺稿「黒ノート」は、欧米を中心に衝撃を与えている。というのも、そこに記されたユダヤに関する文言が、「反ユダヤ主義」にあたとみなされたからである。現在は、この「反ユダヤ主義」をハイデッガーの思想のなかでどのように位置づけるのかをめぐって論争が生じている。論点を大まかに整理するなら、「反ユダヤ主義」をハイデッガーの思想的核（いわゆる「存在史的思想」）のうちに捉えるのか、あるいは、削除可能な単なる周辺的なものとみなすのかで立場が分かれる。だがこうした立場の相違にも拘わらず、問題の箇所を「反ユダヤ主義的な言説」と見る視点は、おおむね一致しているように思われる。

このような解釈は、「黒ノート」の刊行と同時に出版された、トラヴニーの著書『ハイデッガーとユダヤ世界陰謀の神話』に端を発している。「黒ノート」の編者でもあるトラヴニーは、ハイデッガーのユダヤ論が「計算」の問題と結びつけられている点をとくに問題視し、そこに「計算高いユダヤ人」というような反ユダヤ主義的言説のステレオタイプを見る。しかしながら、計算をめぐる同様の議論は、なにもユダヤにかぎったものではなく、キリスト教やナチズム、さらには科学技術などを批判的に論じる際にもしばしば見られる論点である。ただし、「黒ノート」での議論を見れば、計算の問題はこれらすべての論点に対してひとしなみに語られているわけではなく、第一義的には「ユダヤキリスト教の一神論」にかかわるものであり、その派生体として、政治や科学技術の問題等が想定されていると思われる。そうであるなら、まずは計算の問題を軸に、ユダヤキリスト教の一神論に関する議論を整理・分析する必要があるだろう。そこからはじめて、ハイデッガーの思想が「反ユダヤ主義」に該当するかを見極めるための基盤も整備されるはずである。

そこで本発表は、計算の問題に注意しながら、ハイデッガーの一神論に関する見解を検討し、その特異な唯一神批判の視座を明らかにしたい。そのためにまずは、ユダヤキリスト教批判の動機を、「再始源化」と呼ばれる試みのうちに探ったうえで、創造神に関する議論が「因果的な説明」の観点からなされていることを確認する。ハイデッガーによれば、創造神を第一原因とする神観念が、存在者のすべてを計算可能と見る科学技

術的な世界観を準備した。だがそれにより、始源としての存在の問いは塞がれ、そこに存在忘却の背景のひとつが指摘される。つぎに本発表は、救済神に関する論点を「信仰」の問題から検討する。ハイデッガーは、神による救済を「あてにする」という意味での計算の問題が、ユダヤキリスト教の神信仰を構成しているとし、そこに「予言者」の意義を指摘する。「信仰の知」と呼ばれる特殊な知の形態についても、救済をめぐるこうした先行的な計算から理解できる。最後に本発表は、「黒ノート」に記された神の「唯一性」をめぐる批判的な見解について取り組む。ハイデッガーは、いわゆる「アブラハムの神」について、この神は他のいかなる神々も許容せず、その意味で「寛大さ」という神的性格を欠いていると指摘する。そしてこの神の唯一性の背後には、「自身を神々のひとつに数える」なかで、「他の神々に対して自身を選ばれた神へと高める」ような、いわば妬む神の「計算」が働いていると主張する。とはいえ他の神々を押しやることで成立する「唯一性」は、絶対的とは言えない。ここにハイデッガーの唯一神批判の核心をみとめることができる。

以上のようにハイデッガーは一神論に関して多様に語るが、それらはすべて計算の問題に結びつけられている。これらが相互にいかなる関係にあり、またそこに問題のユダヤ論はどうかかわるのかについては、今後の研究課題としたい。

リングス思想とスピリチュアリティ

日高 悠登

スピリチュアリティは、すでに哲学と死生学の他、生命倫理学、教育学の諸分野に亘って、広く研究対象とされてきた。未だスピリチュアリティの定義は多様であり、その逆に、スピリチュアリティをどう捉えるか。これは永続的な問いであり、考究対象でもある。

スピリチュアリティは、完遂を目指すものではなく、より多義的な性質にあって、柔軟な思考的性質を内包したものである。また看取りにおいても、スピリチュアリティの議論は例外ではない。筆者のこれまでの研究においては、日本人のみならず在日外国人、ハーフ、クワーターをも含めた看取りに焦点を当て、〈ユニバーサル・ホスピス〉を提唱している。提唱にあたっては、宗教学のみならず、臨床哲学、リングス思想などの各論点を踏まえた。ユニバーサル・ホスピスの理念は、〈死を前にして生きる人間の成長を支え、見守り、その人の生きてきた道筋の苦難へ、まなざしを向け続けるケアの実践〉である。そして、理念の提唱に関して考えているのは、死生とも同義であるスピリチュアリティ論の展開である。本研究は、このスピリチュアリティについて、リングス思想から論じるものである。

まず議論に先立って、スピリチュアリティと宗教の定義を示すこととした。スピリチュアリティの定義は〈感性により揺れ動く意識の営み〉とした。これは、スピリチュアリティが無限の可能性を秘めている一方で、無制限にスピリチュアリティを

使うことを回避する意味を込めたものである。そして、スピリチュアリティの特徴には、自身が自覚することに意味があること、支柱の一つに宗教が含意される場合もあること。以上、二つがある。

次に、宗教の定義を〈人間の生き方を規定してきた重層的な還流を持つ文化的営み〉とした。それは宗教の多くが死生に対して、膨大な知識と技法を模索し宗教者のみならず、一般の人間にも文化的に深い影響を与え続けるからである。しかも、その影響は一定の方向に循環するのではない。影響を受けた人間が、次の世代にも影響を与えるという過程を経る。それゆえ、重層的な還流を持つものと捉えられる。

リングス思想を紐解く手掛かりとするのは、*The community of those who have nothing in common* (Bloomington: Indiana University Press, 1994)である。本書において展開される共同体論からは、多くの示唆を得られるものとして、原書を試訳しつつ論じている。リングスは本書において、次の二つの造語を用いて共同体を捉え直す。それは「rational community」（合理的共同体）と「other community」（もう一つの共同体）である。

考察においては、次の四つのことを述べた。①リングスの共同体論は、既存の共同体に対する脱構築である、②共同体の構成員としてしか数えられなかった個人を「合理的共同体」から「もう一つの共同体」へ傾注させる、③誰とも繋がりが無いという現実性が、死によって現われる時、「合理的共同体」を抛り所とし続けてきたことを私たちに突きつける、④リングスは

「もう一つの共同体」の提唱によって、人類普遍の共同体を唱えようとしたのではないか。

リングス思想におけるスピリチュアリティは、出会いと経験の共同、すなわち他者の生に出会い、他者から感受することにより、自身の生を了承することにある。それゆえ、出会いの経験という積み重ねにより、共生的性格を内包したスピリチュアリティの可能性を模索できるのである。

宗教哲学は現在どのように語られているのか

佐藤 啓介

宗教概念批判とポスト世俗化論の登場以後、宗教研究は「宗教」を学問的に扱うその姿勢に、大きな自己認識の改訂をおこなわざるをえなくなった。では、「宗教哲学」はどうか。そこに何らかの認識の変化は生じているのか。また、そもそも現代において「宗教哲学」は自らをどのように自己規定しているのか。そのような問題を考えるにあたり、本発表では、宗教概念批判がもつとも進展した英語圏における宗教哲学言説に着目し、その実態を調査した。具体的には、二〇〇〇年代以降に英語圏で刊行された「宗教哲学」総論の概説書・教科書・アンソロジー類を対象とし（全一九冊が対象となった）、そこにおいて宗教哲学がどのような学問として提示されているかをその書籍構成などから把握し、そのうえで、宗教哲学がどのように定義されているかを明らかにした。

伝統的に、一神教的信仰をモデルとする英語圏の宗教哲学には、ある種のフォーマットと呼ぶべき書籍構成が存在してい

た。それは、神論にはじまり、神の存在論証、神義論、そこから人間の神経験や信仰論、宗教と科学の関係、奇跡論、不死論など、神論から人間論へと下降するフォーマットである。こうした書籍構成には、宗教経験の中心をなすのは神経験であり、神とはその存在が論証的に問われようものであり、世界の創造主であるがゆえに悪に関する神義論の問題が生じ、その神との関係で人間の宗教的生が問われるなど、宗教概念・宗教経験概念に関わる数々の前提が自明のように織り込まれている。宗教概念批判以後、このようなフォーマットは再考されていると予想したが、その予想に反し、現在でも多くの概説書がこの書誌構成を反復していることが明らかになった。

このような事態が生じる背景には、英語圏における「宗教哲学」の定義づけが深く関わっている。クラークによれば、英語圏の宗教哲学は、おおむね二通りの仕方で自己を定義してきた。第一に、宗教哲学が具体的に何を主題とするかという「実体的定義」であり、この定義方法は、これまで宗教哲学が扱ってきた主題を扱うのが宗教哲学である、という自己複製的定義となる。第二に、宗教哲学が宗教に対する哲学的反省であると規定したうえで、「どのように哲学的に反省するか」という方法によって宗教哲学を定義する「方法的定義」である。これらの定義方法においては、「哲学」の内実は問われず、そのうえ、宗教哲学はあくまで「哲学」の一部門である、という理解が堅固な前提となっている。すなわち、宗教哲学は宗教研究ではなく哲学の一部門としての「宗教についての哲学」という性格を強く有しているのである。そのため、「宗教」という主題

ないし対象そのものは、英語圏の宗教哲学においては今なお強く前提ないし要請されており、宗教研究における動向とは距離が生じているのである。このような宗教哲学理解は、二〇〇〇年代以降の概説書類においても、ピーターソン、ザグゼブスキー、オッピー、ヤンデルらの分析哲学系の議論に明確に読み取ることができる。そして、それとは対照的に、「大陸宗教哲学」を称する英語圏の議論において、宗教概念の問い直しと、それにもとまう宗教哲学の存立基盤に対する危機感を強く読み取ることができる。

以上より、少なくとも今回の調査方法でみるかぎり、予想以上に（ないし予想に反して）、英語圏の分析的宗教哲学において、ポスト世俗化論や宗教概念批判の影響は微小であり、宗教哲学の自己規定は二〇世紀後半以降の連続体のなかにある。これから考えるべき一つの課題は、宗教概念批判を経たうえでの分析的宗教哲学が可能だとすれば、それはどのようにしてなのか、そして、そうした思索の営みは「何についての哲学なのか」という問いであるはずである。

独我論という問題

—— ウイトゲンシュタイン、大森荘蔵、ヒック ——

橋田 直樹

本発表では、ウイトゲンシュタイン、大森荘蔵、ヒックという三人の哲学者の独我論理解を検討することで、独我論がどのような哲学的問題なのかという点を明らかにした。本発表の目的は、独我論がどのような哲学的問題なのか、ということをも

明らかにすることであり、独我論に解答を与えたり、彼らの解答のうちどの解答が最も優れているかを判断したりすることではない。また、本発表で扱う独我論は、ウイトゲンシュタイン、大森荘蔵、ヒックに共通の問題としての独我論であり、一般的独我論を網羅的に検討するものではない。

本発表では、まずウイトゲンシュタインの独我論理解を検討した。本発表が扱う哲学者の中ではウイトゲンシュタインが最も基本的な問題設定をした。ウイトゲンシュタインが独我論という哲学的問題に対する解答として提起したのが、言語ゲーム論である。

次に、ウイトゲンシュタインによる独我論という問題を受け継ぎながらも、独自の解答をしたのが大森荘蔵である。言語ゲーム論により独我論を消去したウイトゲンシュタインに対し、大森の議論は独我論という哲学的問題を深化させることで、独我論という哲学的立場を擁護するものである。

最後に、ヒックの独我論理解は、直接ウイトゲンシュタインや大森から受け継いだものではないが、しかし、ウイトゲンシュタインや大森と共通した点があると思われる。また、本発表は、独我論という問題を中心に据えることによって、ヒックの哲学的立場を独我論と実在論の弁証法的二元論として理解する。このような理解は本発表に独自のものであり、独我論という問題を中心に据えることによるヒックの新たな解釈である。

ウイトゲンシュタイン、大森、ヒックのあいだで共有されている独我論の問題とは、独我論は世界に対する特殊な観点であって、世界に対する普遍的な観点と対立するということであ

る。つまり独我論は、世界の中に複数の個人があり、その中の一人の観点を取ることではない。そのような観点はすでに個人に対する普遍的観点を前提としている。そうではなく、ウイトゲンシュタインの言い方だと、「世界は私の世界である」。つまり、独我論は「私」と世界を分けて「私」から世界を見る観点なのではない。独我論において、「私」と世界は一致する。ただ、この場合、世界は特殊な観点からする「世界」であり、普遍的観点からする世界とは異なる。ウイトゲンシュタインが提起したこの独我論理解は、大森ともヒックとも共有されている。ただ、この問題に対する解答が、ウイトゲンシュタイン、大森、ヒックの間で異なる。

本発表の議論に従うと、ウイトゲンシュタインは、『論考』の独我論を批判し、『探求』において言語ゲーム論という（独我論でも実在論でもない）第三の道を選択した。つまり、「世界において心的存在として本当に存在するのは私のみである」という独我論に対し、そもそも心的存在は存在しない、と議論した。

大森は、ウイトゲンシュタインの提起した言語ゲーム論の多くの論点を受け入れながらも、独我論をその出発点として選択した。つまり、「世界において心的存在として本当に存在するのは私のみである」という独我論を擁護し、さらに独我論を前提にした他者論が可能であると議論した。

ヒックは、独我論と（ヒュームのな素朴）実在論の両者を選択した、あるいは両者のあいだの矛盾を選択した。

「私」を肉体の死後も存続させる試みについての哲学的考察

冲永 宜司

コンピュータサイエンスなどの技術を駆使し、「私」の意識を肉体の死後も存続させることが近年試みられている。この技術的な可能性については問題もあるが、哲学的に重要なのは、もしそれが可能になったとき、もともと存続を欲求していた「私」は、コンピュータ内の情報となることで、存在論的にどのような位置づけになってしまうか、という点である。

問題は、「私」の存在が、私の脳を構成するシナプス状態の精密なコピーによって置き換わり得るのか、ということになる。「私」の意識と全く同じ情報を持つ別の意識は、「私」なのか、という問題である。「私」の個性からすれば、今ここにいる「私」以外に「私」はあり得ない。しかし、この個性が成り立たないとすれば、「私」の意識と全く同じ情報の意識があれば、それは「私」になる。この問題は形而上学的なものであり、回答はできない。しかし「私」が究極的に情報であるという考えは、個性性の抹消に見えながら、「私」の無と死とが無意味であることの開示でもある。私は私の脳神経配線、つまりコネクティブだと主張するセバスチャン・スンの「トランスヒューマニズム」という立場は、個性性を超越した次元を開示することで、各々の「私」に「永遠の命」の可能性を示すものであった。

私を肉体の死後も存続させようとする欲求は、実体的な「私」の存続欲求から発せられる。ここには、「私」が私の情報から最終的に独立した存在であるという考えがある。「私」は

代替不能で唯一無二であり、「私」がこことあそこに同時にいることは、論理的にあり得ないと考えられるからである。これに対して、意識のアップロードの試みでは、「私」とは最終的に私の情報と見なされる。「私」が私の脳のコネクトームであると見なしたセバスチャン・スンなども基本的にこの考えを踏襲する。これは、情報を物理的な客観的存在と見なす限りで、唯物論的に思われる。しかし、情報を経験的な実在だと見なす場合には、情報から成り立つ宇宙は唯物論的ではなく、唯心論的になる。ここでは「私」の個性性は最終的に認められないが、宇宙が経験化することは、「私」のないことを、すべてが「私」であることへと転じさせる。そこには世界を観察する世界の外の「私」もない。つまりここでは、経験としての宇宙が「私」となり、それ以外はない。個体としての「私」を閉じたものとする根拠がないため、閉じた「私」の不在が、「私」以外のものの不在として、唯心論的宇宙を形作る。

したがって「私」の死後という観念の入り込む余地が、その宇宙にはなくなる。この観念は個体的な「私」を前提にし、「私」と「私以外」とを時間を隔てて明確に区別することで成り立つからである。こうなると、「私」の死後存続のために、「私」を特定のシステムの中にアップロードすることには意味がなくなる。こうして、「私」の情報の複写が「私」の複写に一致すれば、そこで「私」の存在についての考えが根本的に変化する事態が生じる。それは「私」が無になることではない。「私」が情報の経験という様式によって世界と隔てられず、「私」の無が無意味化することである。ここでは時間的にも空

間的にも、「私」の「無」ということの入り込む余地がない。「私」の存在と非存在との区別が無効だからである。

「私」の死後存続への欲求は、「私」の個性性による、「私」の無を回避する考えに基づく。しかしその欲求の実現が、「私」の個性性の転覆を条件とするなら、当初の欲求は、その欲求の根拠の転覆によって実現されることになる。「私」は無を厭い、回避しようとする。しかしその無は、「私」の個性性を条件とし、個性性が超越された次元に到ることで、無はなくなる。意識のアップロードがこの超越を条件とする限り、「私」の永遠性の成就是、永遠性への欲求の根拠の消去とひとつにある。これは宗教的な超越と必ずしも矛盾しない。この超越は、閉じた「私」を世界へと開くことだからである。

比較宗教学としての宗教認知科学

藤井 修平

本発表は、「科学」の語に与えられる複数の意味を手がかりに、現代における宗教認知科学 (cognitive science of religion, CSR) と比較宗教学の結びつきを明らかにすることを目的とする。CSRとは、主に国際宗教認知科学会 (IACSR) および北米宗教学会 (NAASR) のメンバーが推進している、認知科学と進化生物学の見地を宗教研究に適用する研究を指す。CSRはその初期においてはS・アトラン、P・ボイヤール、S・ガスリーなどの人類学者により認知科学理論の宗教への適用として始められたが、その後心理学者のJ・バレットやJ・ベリング、宗教学者のI・ピュシアイネンやL・マーティ

ン、A・ギアーツらに加わり、宗教学の一分野として徐々に知られるようになってきている。CSRの特徴としては、「科学的」であることがしばしば主張されるが、その意味するものは文脈によって大きく異なっている。このことは、CSR推進者の比較宗教学に関する言説を検証する際により顕著となる。

「比較宗教学」という語は広義の用法と狭義の用法に区別でき、広義のものは「宗教学」一般を指す包括的な用語といえる。他方で狭義の用法について、E・シャープは宗教進化論とほぼ同一視しており、彼の「比較宗教学」においては、後の研究者によって宗教進化論が否定されるに従って狭義の比較宗教学は姿を消し、広義の比較宗教学は「宗教学」へと変容したとみなされている。しかしシャープの見解に反して、現代においても新たな比較宗教学を形成しようとする動きが見られる。

とりわけ注目すべきなのが、北米において積極的にCSRを導入しているL・マーティンとD・ウィーベが、同時に初期の比較宗教学者の姿勢を理想的とみなしている点である。彼らはM・ミュラーやC・ティールの比較宗教学は「科学的」であり、G・ファン・デル・レーウやM・エリアーデ以降の宗教学を「神学的」だとして批判する一方で、ミュラーらの視点に立ち戻るべきであると主張している。またマーティンの同僚のW・ベイドンも、諸宗教の比較と類型化という方法論と進化心理学との接続を試みている。

同様に、フィンランドなど北欧においても、比較宗教学とCSRの結びつきが見られる。同国ではL・ホンコらにより一九六三年にフィンランド比較宗教学会が設立され、現在でもトゥ

ルク大学など三箇所比較宗教学の講座が存在している。比較宗教学は「宗教の科学」とも呼ばれており、北欧では科学的方法論に対する親和性が高いとされている。そうした背景の下で、ピュシアインやギアーツ、J・イェンセンなどがCSRに着目し、比較宗教学の伝統との接続を試みている。両者の共通点は宗教現象を分類し、比較し、類型化するという方法であり、北欧における「宗教の科学」は、何より対象を一般化する点に特徴づけられるとみなされている。

このように、北米と北欧のCSRの推進者には同時に、広義の比較宗教学を「科学的」として支持する傾向が見られるが、その「科学」の意味は、一般的な「自然科学の方法を適用する」というものとは異なっていることが明らかになる。むしろここでの「科学」は、比較や類型化、一般化という方法論を指しているといえる。比較宗教学とCSRはこうした科学性の要件を満たしているため、彼らによって等しく理想的な方法論とみなされていると考えられる。またこのことから、彼らがCSRを評価する背景には、諸宗教の類型論的比較や分類を行う、新たな「比較宗教学」を形成するという意図が存在することが推測できる。

グールドとドーキンス——宗教と科学の狭間で——

十津 守宏

古生物学者のS・J・グールドは、宗教と科学の間には調停の余地は存在せず、宗教と科学は、異なる教導権（マギステリウム）に基づくものとして、相対主義的に分離されるべきであ

ると主張している。即ち、グールドの見地に立脚した場合、自然科学が神の存在の有無や進化の道徳的・倫理的な意味を問うことは、マジステリウム（教導権）の領域が異なる領域についての議論を展開していると思われるということである。他方で、著名な遺伝学者であるR・ドーキンスは、宗教や神という概念そのものを人間のメンタリティが創り出した妄想の産物として一蹴している。

今回の論考では、あえてこのグールドとドーキンス両者の論理に調停の余地がないかについて、論じてみたいと考えている。特に宇宙の起源や生命の発生の問題を考えるにあたっては、グールドの見地にかなりの妥当性が存在すると思われるからである。

生命は環境の変化に応じ、種としての生き残りをかけて、自らをよりよくその環境に適応させるべく進化させてきたことは周知の事実である。そのプロセスにより形成される表現型とは、「神」や我々以外の知的存在によるデザインのプロダクトではなく、生命が生きる周囲の環境によりデザインされる、環境や生態系における位置に最も適応したものへと導かれたそれなのである。

生命の表現型をデザインした諸要因そのものは、突然変異と自然選択の結果生じたものとして、ドーキンスが主張するように、単純に自然主義的に説明可能ではある。しかし、その表現型をデザインする構造やプロセスの由来を我々は完全に明らかにすることが出来ない。この構造は、この世界に生命が生じたその瞬間から所与のものとしてアプリアリに機能している

ものなのである。ドーキンスは原初生命の複雑さは認めながらも、その原初生命を創造した存在を指定することは、より非科学的な結論をもたらすことを論拠として、かかる見解を否定するが、この構造を対象とした思惟は、宗教にかかる議論に対する介入の余地を与えるのではないか。そして、この点こそがグールドが述べている、依然として個人の価値判断や宗教的直観に委ねざるを得ない領域なのである。

ビックバン特異点の存在からも明らかのように、生命や宇宙の起源について語ろうとする時、我々は未だに形而上学的議論を避けて通ることは出来ない。実際に、今日展開されている奇蹟の産物であるとしか見做しえない我々が存在する宇宙の構造や諸条件について、それを科学的に説明するとされるマルチバース宇宙論そのものが、一部の研究者からは形而上学として見做されていることは、端的に先に述べた見解を裏付けている。「最初の第一撃」「不動の動者としての神観念」は、最先端の科学の領域でも未だに否定されていない。或いは、科学的思惟の対象ではないと主張せざるを得ないことそのものに、我々の世界に対する自然主義的解釈の限界が表象されているのである。この点においては、グールドの提唱した科学と宗教との相對主義的分離というパラダイムの持つ価値について、我々は再考を余儀なくされるのではないのだろうか。

新無神論と現代無神論——その科学信仰的要素について——

谷内 悠

近年、無宗教の人々についての研究が増えている。本発表ではその中でも特に注目度が高いと言える新無神論と、それにかかわる現代無神論を取り上げて分析した。

新無神論は、サム・ハリス、リチャード・ドーキンス、ダニエル・デネット、クリストファー・ヒッチェンズら四人（「四騎士」と呼ばれる）の二〇〇四年から二〇〇七年の著作に端を発したとされる思想である。新無神論という語は、無神論への道徳的観点からの忌避感や、二〇〇一年の九一一事件、二〇〇五年のインテリジェント・デザイン論関連裁判への注目などを背景として、二〇〇六年に生まれた。本発表では、新無神論者とは四騎士を中心とした発信者側のうち、ある程度新無神論者を自認する者たちを指す語とする。

四騎士の著作はそれぞれ学問的軸、対象とする宗教の幅、宗教および神に対する見解などが異なると指摘されているが、議論の共通点もしばしば論じられている。まず内容については、宗教は暴力を引き起こす、宗教なしでも道徳はありうる、宗教は知識と進歩を妨げるといふ三点から、宗教は危険なものであると新無神論は主張しているとされる。そして、無神論のポジティブな世界観（知識・理解の促進、生を肯定し生を高めるといふ考え、理性的思考が超自然主義に打ち勝つことで世界はより良くなるという考え、自然の驚異と壮大さへの畏敬の念を促進し、意識向上を促すことが必要と考えられているという）

さらに、科学的、宗教的、好戦的という三つの側面があると

考えられている。科学的な側面に関連して、新無神論の根底には「科学は、代替的で非宗教的な世界観の基礎を提供することができるといふ考えがあり、つまり「神の存在（神仮説）」は科学的に証明されるべきである」という實在や証拠主義への傾倒があるという。福音派やアカデミアでも同様の傾向が見られる。信者の生活や伝統から離れた、仮説としての宗教は本質的でないと指摘もあるが、宗教側の實在への要求が止まない点が重要である。これはフィクションから生まれた宗教の興隆を含む宗教の多様化への危機感から起こったと考えられる。

一方、新無神論を描写する際、宗教的、好戦的な表現が多いこと、ドーキンスらが主導する無神論のバス・キャンペーンなどの運動が保守派キリスト教の手法と似ていること（現代における宗教のマーケティング競争の結果と言える）などがしばしば指摘されている。さらに重要なのは、新無神論と原理主義は構造的、認識論的に類似しており、どちらも確実性を探究し、権威を再創造しようとしているという分析である。これは實在についての争いにつながる。また、新無神論は理性を訴えながらも権威を訴えることになった。ここで、大衆レベルでは宗教も科学も、権威をもつ専門家を信頼して信じていることから、新無神論を受け入れる大衆の心理はある種の科学信仰であるといふことが言えるだろう。

この点は、現代無神論においてより重要である。現代無神論は「魔法にかけられた科学のイメージ」（インテリジェント・デザイン論も用いるもの）を奉ずるもので、自然にかなするスピリチュアリティも持つ。どちらもハイパーリアル性があるこ

とから、現代無神論はハイパーリアルな「無宗教」であると指摘されている。本発表ではこれを、新無神論をはじめとする現代の無神論的議論などを受容する大衆側の動向を指すものとして分析し直し、それが科学信仰の側面を持ち、ハイパーリアルな「宗教」と見なされうると主張した。

最後にこれらを、フィクションから生まれた宗教を分析するための概念である「ハイパーリアルな宗教」などを元として作った、現代の宗教についての図のうちに位置づけた。新無神論が科学的創造論とともに実在を重視する領域に位置するのに対し、現代無神論はハイパーリアルな宗教が位置する領域にも足をかけたものとなっていると示した。

メソポタミアの神像にまつわる儀礼の構造

細田あや子

古代メソポタミアのミース・ピー（口洗い）という宗教儀礼は、新しく神像が制作されたとき、あるいは破損した神像を修復する際、神像の口を洗うという所作を中心とした一連の儀礼である。洗う行為は浄化、聖化に結びつくが、口洗いと並び、さらにピート・ピーという口開けも行われていた。アーシブとよばれる儀礼執行者が神像を前に香をたき、ささげものをして、祈り・呪文を唱え、口洗いと口開けの所作を繰り返す。これにより、神像には諸感覚が付与され、生命がもたらされてゆく。

この儀礼は、「もの」としての像が生きた神として神殿に即位することになる通過儀礼である。像から生きた神への変容、

ものの生動化、聖化という過程に注目して、この儀礼の構造の特徴や意義を考察する。

この儀礼は、アーシブが行う一連の所作の手順を記した文書と、彼(ら)が唱える祈り・呪文を記した文書の二つから再構成される。つまり、口洗いや口開け、供儀、香をたく、ビールや粉をまくといった「所作・ふるまい」と、「祈り・呪文を唱えること」が車の両輪のように不可分に機能していた点を考慮しなくてはならない。これらをあわせて「儀礼」(ritual)ととらえる。

口洗いの儀礼は少なくとも二日間わたって行われた。そのなかで一日目の後半から翌朝にかけての段階、すなわち神像が戸外に置かれ、夜をそこで過ごすという時間帯が注目される。神像は庭で翌朝まで日の出の方向（東向き）に置かれ、この神像を中心として左右（南北）にそれぞれ九の重要な神々に対する祭壇が設置される。このような配置から、神像がこの儀礼において周囲の神々の共同体のなかへ加わるように変容してゆくことが理解される。夜中に集中して口洗いと口開けが行われ、この段階が通過儀礼の中心である。

翌朝、東を向いている神像は、太陽の光を直接受ける。夜が明け、太陽の光が神像に照らされるということは、通過儀礼の意味からみても、太陽が神像に変容をもたらすものとして重要である。また太陽は夜のあいだはアプスー（地底にある淡水の海）のなかを通るとされ、夜の時間帯が過渡期であることを示す。太陽神シヤマシユは正義の神であり、裁判官であり、天命を決定する者である。シヤマシユが現れる場、日の出の場所は、

ものごとの天命が決定される場所と考えられていた。

翌朝唱えられる祈りのなかには、「天においてみずから生まれた」[「シヤマシユ、天と地の偉大なる裁判官」]偉大なメを備えた清らかな像が完成された」といった文言がある。このような祈りの言葉を通して、ものとしての神像が「メ」(神の力、力の根源)をもった生きた神へと変容してゆく。このときに、とくにシヤマシユに対する祈りがあることも注目される。

このあと、神像は庭から神殿へと行列をしながら移動し、神殿の至聖所において神として即位する。アーシブの所作や、彼が唱える祈りの言葉により、神像は分離、過渡、統合の段階を通過してゆく。アーシブはそのような変容をもたらす媒介者として、儀礼を執り行う。また、シヤマシユもこの儀礼において媒介者——天とアプスーを往復しながら生命、天命をつかさどる——としての働きをしていると考えられる。

儀礼において唱えられる祈り・呪文の文言を、アーシブの所作とともに詳しく解説し、浄化、聖化、また生動化といった「もの」の変容、および宗教実践における像・表象の意義を明らかにする必要がある。

古代エジプトのマアト女神と二柱のマアト女神

肥後 時尚

古代エジプトのマアトは、秩序や正義、真実の意味を複合する特殊な概念であった。この概念は、抽象概念の枠組みに留まらず、女神として神格化され、神話や儀式に登場する。しかし、マアトの女神としての性格には依然として不明な点が多く、更

なる研究の蓄積が求められる。

さらにこのマアトは、しばしば「二柱のマアト」と呼ばれる特殊な形態で現れる。本来一柱である神が多数の女神として表現される事例は、古代エジプトの神々においても異例であり、これは古代エジプト人の「二元性」の思想に関連するものと考えられる。

本発表では、古代エジプトのマアト女神・二柱のマアト女神・二元性についての説を踏まえ、マアト女神と「二柱のマアト」の記述に着目した。そして、神話的内容を数多く含む葬祭文書である古王国時代の「ピラミッド・テキスト」、中王国時代の「コフィン・テキスト」から事例をとりあげ、その内容を比較・検討することで、これらの神格化されたマアトの特徴とその関係を考察した。

マアト女神の記述には、抽象概念と女神の判別が困難な事例が多く、本発表でとりあげた「コフィン・テキスト」第八〇章にもその傾向は見受けられた。この事例におけるマアトの記述は、一読すると女神としてのマアトの表現でありながら、前後の文脈から女神ではなく、むしろ抽象概念を指すと判断すべき事例であり、女神と抽象概念の境界が曖昧な様子が窺えた。

その一方で、「二柱のマアト」は、より明確に女神として描写されていた。管見の及ぶ限り「二柱のマアト」の初の事例である「ピラミッド・テキスト」第二六〇番の事例では、「二柱のマアト」は「聞く」や「命じる」といった動作を行う主体として死後の世界に現れていた。また、「コフィン・テキスト」第六六〇章の二つの事例では、「二柱のマアト」が持つ死後の

世界で故人に力を付与する性格に加えて、下界の神であるソカルとの関係が示されていた。今後の研究では、取り扱う資料の幅をさらに広げ、マアト女神と「二柱のマアト」の特徴の差異や、「二柱のマアト」と二元性の関係をより多くの事例の検証を踏まえて考察する必要がある。

メソポタミア宗教研究の問題点

渡辺 和子

近年の宗教研究のなかには「エティック・エミック」の視点によるものがある。M・シユタウスベルクは、「儀礼」(ritual)に相当する語(現地語、原語)について個々の専門家に依頼して、エミックな語彙の事典的調査結果をまとめた(M. Stausberg (ed.), "Ritual: A Lexicographic Survey of Some Related Terms from an Emic Perspective", in J. Krinath et al. (eds.), *Theorizing Rituals*, Leiden 2006)。この調査は現代語だけでなく、アッカド語、エジプト語、ヒッタイト語などの古代語も対象とされている。「儀礼」に相当するアッカド語について、アッシリア学者(楔形文字文書の研究者)のN・ヘーセルは次のように答えている。「儀礼」を意味するアッカド語は二種類に分けられる。①定期的に行われる儀礼は「バルツ」という。②要請に応じて行われる儀礼は、概括的には「ネーベシュ」(動詞エペーシュ「行う」の派生語)という。またこの儀礼は「呪文」(incantation)と「儀礼」が組み合わされているが、その「呪文」を含まない「儀礼」を表すアッカド語として「キキットゥー」「エビシトゥウ」などがあり得る。しかし

それらは常に表意文字としてのシヌメール語(スメログラム)で表記されるためにアッカド語の読み方は確定的ではない。このようなヘーセルの回答は、アッシリア学者としては平均的ではある。しかし①と②の儀礼執行者が異なることには言及していない。②の儀礼はアーシブと呼ばれる職能者(集団)によってなされ、「唱えること」と「その事象に対して」行うことが組み合わされる。その「行うこと」だけでも「儀礼」とみなすことは、「呪文」(本来は「唱えること」と「行うこと」が密接に組み合わされている「呪術」に対する欧米の研究者の抵抗感が潜んでいると思われる(渡辺和子「メソポタミアにおける「祈禱呪術」と誓約」「呪術」の呪縛」下巻、二〇一七年、参照)。重視すべきは、動詞「唱える」(ワシャーブム/アシャープ)の分詞形である「アーシブ」が「唱える人」を意味していること、すなわちアーシブの本領はむしろ「唱える」(シプトウ)を「唱えること」であり、その儀礼は「行うこと」だけでは成立しないことである。

鶴岡賀雄が最近、分析概念であろうとするエティックな学術語も、往々にして当事者のエミック概念にとどまるという問題を指摘した(『「神秘主義」概念の歴史と現状』『東京大学宗教学年報』三四号、二〇一七年三月)。しかし生きた情報提供者がいない古代宗教の研究では、「研究者自身のエミック概念」が訂正されにくくなっている。実際には何の偏りもない概念はなく、個々の場合において検討し続けるほかはない。また、長らく論議されてきた「シャーマン/シャーマニズム」は分析概念たり得るかという問題も、比較的近年に登場したメソポタミ

アの「最古の宗教」に関しては論議のやり直しが必要になる。それは時間のかかる作業となるため、ここでは一例を挙げるにとどめる。たとえば堀一郎は「一般にシャーマンの機能は「病気なおし」と「うらない」（『日本のシャーマニズム』一九七一年、三七頁）であると述べた。これをメソポタミア宗教に当てはめると、「病気なおし」のほとんどを引き受けているアーシブ、様々な占いをする占い師（アッカド語ではバールー）、さらに「予言者／預言者」（アーピル、ムッフル、ラツギムほか）とされる存在の活動を再検討するべきである。石橋智信（生没一八八六一一九四七）以来、日本の宗教史学では、古代オリエントの「預言者」をシャーマニズムの観点から論じる伝統があるが、「預言者」の特質は脱魂か憑依かという論点にとらわれる傾向があった。今後はメソポタミアのアーシブ、占い師、「予言者／預言者」も含めて、より広い「媒介者」という概念を導入して検討することによって新しい研究の可能性が見出せるかもしれない。

第三部会

ヘブライ語聖書の文学的研究の広がり可能性

岩崎 大悟

ヘブライ語聖書の文学的研究は、一九六〇年代以降、構造主義からポスト構造主義に至る多様な現代思想や文学研究の方法の影響を受け、聖書を「純文学」として扱い、現在のテクストを共時的に扱う研究として登場した。本発表では、ヘブライ語聖書の文学的研究の歴史を概観し、採用されている多様な研究方法の特徴を検討し、ヘブライ語聖書の文学的研究の今後の展開の可能性と課題について考察した。

まず、ヘブライ語聖書の文学的研究の前史として構造主義的な研究を確認した。この構造主義的な分析方法は、ロラン・バルトや構造人類学者エドモンド・リーチ等により早い時期から聖書へも適用され、テクストの起源や変遷を指向する従来の聖書学に対し、新たなアプローチを提案するものであった。他方、現代思想の潮流が構造主義からポスト構造主義へと急速に展開したことに伴い、ヘブライ語聖書の構造主義的アプローチも十分な展開や批判・総括がされることなく、多様な文学理論に依拠するさまざまな文学的研究の方法へと移行した。

次に、現在のヘブライ語聖書の文学的研究の主要な展開として、修辞批評、物語分析／物語批評、脱構築批評、間テクスト性の四種類について取り上げ、それぞれの特徴を示した。このうちの修辞批評は歴史的・批判的研究、特に様式批評をさらに

展開することを目的に導入された方法を独自に展開したものであり、残りの三者は文学研究において展開されていた文学理論をヘブライ語聖書に援用したものであった。

さらに、ヘブライ語聖書の文学的研究が有してきた研究上の課題を論じた。国際的に見ると、米国、英国、イスラエル、オーストラリア、カナダなどにおいて、ヘブライ語聖書の文学的研究は聖書研究の一分野を構成するものとして、幅広い展開が見られるが、日本国内での認知は低い。これは以下の理由が考えられる。第一に、文学的研究の方法が多様であり、しかも、それぞれの理論が複雑で、かつ、急速に進歩しているため、従来の通時研究からはハードルが高いと考えられる。第二に、構造主義が世界的にも早い段階で日本に紹介されたにも関わらず、早々に流行がポスト構造主義へと移行した結果、通時研究の研究者の期待に十分応えきれなかった。主に以上のような各点が、これまでのヘブライ語聖書の文学的研究の課題として存在した。

最後に、ヘブライ語聖書の文学的研究が有する可能性を提示した。一つ目は、物語での矛盾や重複を、異なる伝承や作者から説明するのではなく、文学的技巧として解釈する可能性を探ることができるとある。二つ目は、物語の進展とともに、語られていた存在が姿を消したり、再度言及されたりすることから、物語での語り手や登場人物の関心を読み解くことができる点である。このように、ヘブライ語聖書の文学的研究は、これまで「矛盾」や「齟齬」とされてきた物語内の「違和感」を言語化し、それを文学的な装置として読み解き、あるいは、テ

クストに内在する差異や対立を顕在化し、それをもとに再読することを可能にするのである。

復讐、赦しとエレミヤ書における「新しい契約」

田島 卓

本発表は、エレミヤ書三二章三―三四節、通例「新しい契約」と呼ばれるテクストの読解について以下のことを主張する。このテクストの中核はあくまでも赦しの思想にあり、この思想は、現代思想における赦しの問題と共鳴し、無限の赦しと無限の復讐の交錯する地点にあることである。

本発表はまず文献学的考察の結果明らかとなったテクスト構造を提示する。そこで示されたテクスト構造それ自体が、古い契約と新しい契約の間の非連続性を示すものになる。すなわち、「〜ではなく、〜である」というテクスト構造自体に「新しい契約」の特異性を強調する機能が備わっていることになるだろう。この新しい律法全体を基礎付けるのは、ただヤハウエの赦しによる。ヤハウエの一方的な赦しこそが、このテクスト構造によって強調される最大のアクセントである。こうしたテクスト構造に基づく強調点に注目する限り、「新しい契約」の「新しさ」が律法の内面化にあるとする解釈や、規範の個人化にあるという解釈は退けられなければならないことになる。

ついで、「サーラハ（赦し）」というヘブライ語が注目される。サーラハという語は、後代の編集層である申命記史家に特徴的な用語だと見なされることが多いが、実際にその文脈を調査してみると、「新しい契約」に含まれるサーラハはむしろ申

命記史家的発想には対立するというべきである。なぜなら、申命記史家的発想においては、サーラハの発動は立ち帰りという人間の行為を必要としているからである。それゆえ、両者において、たとえ語彙が同じであるにしても、これを根拠として「新しい契約」が申命記史家的編集者に由来すると判断することは拙速であり不十分だといわざるをえない。むしろ、悔い改め、立ち帰りとの相關概念として定型的に用いられるサーラハを独立させ、単独で用いることは、史家的思考を転倒させるようなアイロニーですらありうるのである。

こうした赦しの思考は、ところで、現代思想の潮流の中で退けられるべき赦しではなかっただろうか。「新しい契約」では明らかに、赦しの約束は忘却の約束によって強化されている。だが、ジャンケレヴィッチやリクルールが執拗に追及したように、為された悪を忘却することは、あたかもその最初の罪がなかったかのように振舞うことになる。赦しは、そもそも悪の存在が抹消されたところでは自らの存在理由を失い、ナンセンスなものとなる。こうして、忘却によって赦しは大きく傷つけられることになる。

のみならず、「新しい契約」においては、神は忘却することによって、絶対的な生き延びた証人として、不在の者たちの代わりに語ることを放棄してしまう。不在の者たちの無念を忘却することが、ジャンケレヴィッチを記憶するルサンチマンの復讐へと駆り立てたことを思えば、ここでの神の忘却は犠牲者の側に立つものの復讐心を絶えず燃え立たせる機能さえ帯びている。

それゆえ、こう結論せざるをえない。「新しい契約」で神が行おうとする忘却による赦しは、一見救済的なものではあるが、その実、救われない犠牲者たちを見捨て、復讐に囚われたものたちの復讐心を駆り立てる、悪の業なのである。

だが、だからこそ、ここに述べられる赦しは、逆説的に無條件な赦しという彼方を指し示しうる。なぜならそれは、一方で無限の復讐ゆえに赦し得ぬものを生じさせ、一方で赦すものの主権性を絶えず崩すからである。

旧約聖書の降霊術に関するキリスト教教父の釈義について

高井 啓介

一九世紀初頭に米国で活躍した腹話術師ジョン・ラーニーは、一八〇四年七月一四日号のコロンビア・センチネル紙において、「エンドルの魔女」がその「腹話術」を駆使してサムエルの幽霊が語ったかのように見せた、その再現が今夜の自分の腹話術のショーで披露されるのだと言う内容の広告を掲載した。

「エンドルの魔女」とは、旧約聖書サムエル記上二八章に登場する女性降霊術師のことを指しているのであるが、ヘブライ語聖書本文には、「腹話術を駆使する魔女」など登場してはいない。彼女は降霊術によって、サムエルの死霊を呼び上げ、ヤハウエの神託が預言者によって依頼者サウル王に告げられる、その過程において自らに期待された媒介者としての職責を果たしたに過ぎない。彼女が執行した降霊術の具体的手順に関してテクストは黙して語らず、彼女のそのときの行為がテクストにおいて魔女的だとして批判されることもない。それではなぜ、

この女性降霊術師は、このように性格を変化させられてしまったのか。

ヘブライ語聖書のギリシア語翻訳がその変化を説明する手掛かりとなる。セプチュアギンタは、女性降霊術師を意味するヘブライ語エシエト・パアラト・オーヴ（降霊術の使い手である女性）を、原語とは意味合いの全く異なるギユネー・エンガストリミユートス（腹で語る女性）へと移し替えた。この語意の変化により、女性の宗教的職能者の性格付けは著しく変容した。プルタルコスが『神託の衰微について』のなかで述べるように、このエンガストリミユートスは、デルフォイのアポロン神殿で神託を受ける巫女ピュルティアを指す言葉として使われるようになっていた。このピュルティアたちが神託を告げる際に声が腹から唸るように出る様子が、古代的な「腹話術」による語りとみなされ、かつその語りはその体内に内包する何か異なる存在に由来すると考えられたのであろう。いまやエンガストリミユートス（ピュルティア）となったサムエル記上二八章の女性降霊術師についての教父の釈義を丹念に見ていくと、彼女が内包するなにかがダイモン（デーモン）と見做されていることがわかる（たとえば、『ピオニウスの殉教』、テオドロトス『レビ記一九章注解』など）。これらの釈義において想定されるダイモン（デーモン）は、新約聖書の「悪霊」としてのダイモン理解を継承しているから、ダイモンを内包するエンガストリミユートスが「よこしま」であり（『ピオニウスの殉教』、「多くの無知な人びとを欺く者たち」（テオドロトス）とされるのも必然であった。

サムエル記上二八章のエンガストリミュートの物語をいかに理解するかについては、オリゲネス（『列王記』第二十八章講話）とアンテيوخアのエウスタテュウス（*De engastrimytho contra Origenem*）の間で最も顕著な対立がある。オリゲネスは、聖書テキストが物語るとおり、サムエルの出現はエンガストリミュートの降霊術によるものであるとした。彼もエンガストリミュートの体内にダイモンが潜むことは認められるけれども、ダイモンがその体内から離れることを拒絶することで、ダイモンの声がテキストに読み込まれる可能性を排除しようとしている。一方でエウスタテュウスは、サムエルの霊が出現して預言を語る現象は、エンガストリミュートの体内に潜むダイモンがなんらかの詐術を用いて（かつ体外に出て）サムエルの声色を真似て語ったものであると解釈する。このように、サムエルの霊の出現という現象自体がエンガストリミュートから独立したダイモンの仕業であるという理解はニユッサのグレゴリオスなどによっても共有されており、教父の釈義において優勢となっていたと考えることが妥当である。降霊術師からその内部のなにかが独立して語ったというこの考え方が降霊術師と腹話術とを関連づける出発点の一つとなったということがいえる。

デルボイの神託とピュティアについて

小堀 馨子

本発表は古代ギリシア・ローマにおける「霊媒」に関して、特にデルボイの神託においてピュティアが果たした役割に焦点

を当てて論じるものである。霊媒とは広義では「目に見えない神的存在と交流を行う」存在と定義できる。しかし本発表では霊媒を狭義で用い、「自らの身体（口もしくは腹）を用いて神的存在からの言葉と考えられるものを発話・発声する人間」と定義する。

ピュティアとは、ギリシアのデルボイにおけるアポロン神殿の地下にある神託所において、床の割れ目の上に置いた三脚椅子に座り、神がかりになってアポロンの神託を受け、依頼者たちに答えを告げる巫女の称号であり、個人名ではない。アポロンの神託所が隆盛を誇り始めたのは前八世紀であり、前七世紀に最初の石造りの神殿が建立された。全盛期は前六世紀であった。その後二度の焼失を経て現在の神殿の遺構は前四世紀のものである。この神殿の地下にある洞窟の床に割れ目があり、そこから立ち上る瘴気を吸った巫女ピュティアが神憑りになって神託を下すと伝えられていたが、詳細には諸説があった。

最初にピュティアに言及しているのはテオグニス（『哀歌』（前五四〇年））である。しかし、ピュティアが神託を下す仕組みについて論じているのは「英雄対比列伝」で名高い紀元後二世紀の著作家プルタルコスによる幾つかの対話篇である。ヘレニズム時代以降の好古的知識の集成を受けて、プルタルコスの対話篇では異なる登場人物がそれぞれ代表的な説を展開する。それによると、ピュティアが下す神託は神の言葉であるという説もあれば、ダイモン（人間と神々を結びつける存在）の働きであるという説もある。プルタルコスの作品で紹介される古来の個々の見解に関しては発表者による近刊の論文を参照されたい。

さて、アポロン神殿の考古学的発掘が行われた時には床に割れ目は見つからず、古代著作家の記事は創作であろうとまで言われていた。しかし、二十世紀末に国連の依頼で断層崖を調査していた地質学者がまさにデルポイのアポロン神殿の真下に断層線が貫通していることを発見した。断層崖からはエチレンなどのガスが発出する。エチレンは微香を帯びており、プルトルコスの記事「微かな芳香」と一致する。しかしこのガスだけでピュティアが催眠状態に入るとは考えにくい。もしそのガスが催眠をもたらずなら、同室で神託を受けている依頼者も催眠状態になっても不思議はないからである。そこで、もう一つ考えられるのがキケロの「卜占論」に記されている「何かを見つめるか、低い声や音を聞くことよって」ピュティアが催眠状態もしくはトランス状態に入る可能性である。このような微かな声か音がトリガーとなってピュティアが催眠に入る蓋然性は高い。これは訓練を受けたピュティアのみ可能で、訓練を受けていない素人の神託を受ける者は催眠に入らずに済む。

しかしこのような現象を「神託」と解釈し、ピュティアという霊媒の存在を成立させたのは、非ギリシア人の支配者をも含む古代地中海世界の王侯貴族からデルポイに旅をできる程の資金がある庶民に至るまでの様々な人々であったと言える。ピュティアの発する神託は遺された数百の文言を検討する限り、具体的な指示もあるが、一方で謎めいて両義性を有する内容のものも多い。また古い時代のピュティアは韻律で神託を降ろし、プルトルコスの時代のピュティアは散文で神託を下したことも記されている。このような両義的な内容を「神託」である

と受容し、神威を再生産して拡大していったのは当時の地中海世界の人々であった。そしてプルトルコス自身はデルポイの神官として神託所の衰微を嘆いているとは言え、この神託システムが完全に機能しなくなるのは、キリスト教国教化によって諸神殿と共にこの神託所が閉鎖された時まで待つことになるのである。

『ヘルメス文書』に見られる「場所」概念の考察

津田 謙治

西暦後三世紀位までに成立したとされる『ヘルメス文書』は、世界と人間の創造者である神を認識し、敬虔と善行によって救済に与えることを重視した。その文書群の多くの中で、認識すべき神は、ヘルメス・トートなどからの伝授という形で我々に示されている。しかし、神を容易に認識し得ない人間は、様々な疑問を通じて神の認識を確認しようとする。例えば、この文書内に見られる、神を褒め称えるには何処を向くべきかという問い掛けには、神の居場所を手掛かりにすることによって、神がどのような存在かを推し量ろうとする試みが表現されている。このような、神が場所的にとどのように世界や人間と関わるのかという問題は、アレクサンドリアのフィロンや、キリスト教の護教家、初期東方教父たちなど、主に後一世紀以降の古代の宗教的思想家たちによって主題化されていたもの一つである。本発表では、『ヘルメス選集』第二冊子を主軸として、文書内に見られる「場所」概念を分析しつつ、神と場所がどのような関連性のもとで議論されているかを考察する。

「場所」と「神」概念の分析を議論の中心に据えた第二冊子は、「運動」概念を考察することを通じて先の二つの概念を明らかにしようとする。それによれば、運動には、①「動くものは、より大きな何か(場所)の中で動く」、②「動くものよりも動かすもの(場所)の方が強い」、③「動くものと、それを取り囲むもの(場所)は反対の性質を持つ」という三つの特性がある。①について、運動は、何かしら空間のようなものがなければ成立しないとされているが、このような考え方は複雑ではない。ただし、運動のスペースとしての空虚のようなものの存在は明確に否定されており、また③との関係上、運動するものが物体であれば、より大きな何か(場所)は非物体でなければならず、そのような非物体的な場所は、私たちの周囲には存在しない。②については、第二冊子での説明が欠落しており、詳細は不明であるが、後半部の文脈から、運動するものに対する何らかの反作用(動かすもの)を場所のようなものと見なし、これが運動する物体よりも弱ければ運動が成り立たないことから、運動するものよりも「強い」と恐らく表現されている。③については、すべての運動する物体を取り囲む究極的な存在は、宇宙のような物体ではなく、ヌースや神のような非物体でなければならぬことを説いている。第二冊子の議論の帰結から、万物を取り囲むのはヌースであり、さらにそのヌースを含むすべての存在の原因が善であり、神であるとされる。

他方で、『ヘルメス文書』内の他の冊子などからは、場所が明確に物体であるとするような、第二冊子とは部分的に矛盾する記述が見出される。この矛盾を解く鍵となるのは、「場所」

(*topos* もしくは *locus*) という一つの言葉が、我々の身近にある物体的な「場所」と、万物を支え、それを包括する究極的な非物体的な「場所」の二つの意味を持つていることの認識である。第十一冊子や「アステレピオス」では、物体と場所が切り離せず、場所も物体であることが論じられており、一見すると、場所が非物体であるとする第二冊子と矛盾しているように見える。しかし、第二冊子における運動の三つの特性で確認したように、この冊子においても基本的にはこのような場所と物体を結び付ける考え方を前提としている。ただし、究極的に万物を支える場所は、非物体的なヌースであると説いているのである。このような「場所」という言葉の中で二重の意味を区別することは、すでにフィロンやクレメンスなどにも見られるが、第二冊子の著者が、このような場所に関する議論の先に見据えていたのは、ヌースが場所として万物を包み込んで支えており、神がその一切を成り立たせる原因であるという点である。

オリゲネス『ヨハネ福音書注解』とヨハネ福音書研究

佐々木 啓

新約聖書のヨハネ福音書のプロローグ(一章一―一八節)には、いくつもの本文批評(*textual criticism*)上の問題がある。その中でも、二〇世紀の後半に学会を賑わせたのは、一章三節から四節にかけての、句読法上の異説をめぐる議論である。

具体的には、(一章三節) : ὁ γεννηθεὶς ἐκ αὐτοῦ καὶ ἦν と三節の最後にピリオドを置く(「成ったもので、言によらずに成ったものは何一つなかった」といった訳が可能になる)

か、 δ γέγονεν ἐν αὐτῷ ἡμέρῃ」と、その前の δ γέγονεν という節の前にピリオドを置く（「彼（ロゴス）において生じたことは、命であり、…」）（あるいは、この関係節を ἐν αὐτῷ の αὐτῷ が受けて「生じたもの（それ）」において、（ロゴスは）「命であった」といった訳が可能になる）か、という判断に関するものである。新約研究上の基本テキストであるいわゆる Nestle-Aland 版が、第二五版までは、前者の読みだったのに対して、一九七九年の二六版以降では後者の読みへと転換したことも話題になったものである。

オリゲネスは、ギリシャ語で残っている彼の『ヨハネ福音書注解』において、ヨハネの当該章句を何度も引用しており、その際の読みは、いずれも " δ γέγονεν ἐν αὐτῷ ἡμέρῃ" としか読めないのである。これは、オリゲネスが引用しているこの箇所（のヨハネ福音書のテキストが、上述の議論でいうと、ピリオドを δ γέγονεν の前に置き ἐν αὐτῷ と繋げて読む Nestle-Aland 二七版以降の読み、日本語では、岩波訳、田川建三訳などの読み方だ、ということである）。

しかし、ことはそれほど単純ではない。なぜなら、Bart D. Ehrman が述べているように、オリゲネス (ca. 185-ca. 254) の『ヨハネ福音書注解』自体のギリシャ語原典の執筆や伝承過程が問題となるからである。それは、オリゲネスの注解が口述筆記であることなども関係するが、そもそもオリゲネスのギリシャ語原典自体の長い伝承過程において、むしろ、成立した後の新約聖書に、オリゲネスのテキストに引用されている新約聖書の文言を調和させるような試みがなされはしなかったか、

といった疑問も残る。ここでもわれわれはまた、伝承の渦の中に巻き込まれることになる。すでに、オリゲネス自身がそうだった福音書テキストの伝承問題にかかわっていることが、彼の『ヨハネ福音書注解』の中にも見てとれる。オリゲネスは、この一章四節についても、 ἀντιγραφῶν （「写本」を意味するギリシャ語）について、興味深い言及をしているのである。

根本的な問題は、現在われわれの手もとにあるようなヨハネ福音書は、いったいいつ、どのような姿になったのか、あるいは、別の言い方をすれば、どのような段階で、ヨハネ福音書が、ヨハネ福音書になったと言えるのか、ということである。従来の「歴史的批判的」と呼ばれる聖書研究は、ドイツ流のものであれ合衆国流のものであれ、いわばプロテスタント的、聖書正典中心主義的イデオロギーが強く、知らず知らずのうちに、現にある聖書正典、この場合はわれわれの手もとにある「ヨハネ福音書」を前提として議論を展開してしまっているのではないか。逆に、フランスなどのカトリック圏では、やはりそのイデオロギー的傾向によって、よかれあしかれ教父らによる「伝承」をもまた重視するのである。

カトリックの聖書学者である M.-E. Boismard らは、オリゲネスより若干後の時代の教父であるヨハネス・クリュソストモス (344/349-407) の説教 (homilies) のテキストを分析して、クリュソストモスの扱っている「前ヨハネ (pré-johannique) 福音書」には、ヨハネ福音書の「プロローグ」（一章一―五節、九―一八節）が欠けていると分析している。

いったい、われわれが今日読むような新約聖書のテキストは

いつ成立したのか、という問いは、実はますます錯綜した領域に踏み込まざるをえないのである。

カッシアヌス『靈的談話集』における涙の扱い

坂田奈々絵

本発表はヨハネス・カッシアヌス (John Cassian, 三六〇頃—四三〇頃) の『靈的談話集 *Collationes patrum*』に書かれた「涙」の扱いについて探るものである。彼はベツレヘム／エジプトで修道生活を営み、エヴァグリオス・ポンティニコスやヨハネス・クリュソストモスらとの交流の後、ローマを經由しマルセイユに修道院を建てたことで知られている。ベネディクトゥスの『戒律』にもその著書への言及が見られる（二十四章、七十三章）など、いわば東方の修道的実践を西方へと紹介した枢要の人物の一人である。

さて、「涙」は、砂漠の師父に始まり、様々な神父によって、修徳業、あるいは祈りのさなかに体験されるものとして重要視されてきた。『砂漠の師父の言葉』によれば、アルセニオスは流れるための涙を拭う布を常に携帯し、ポイメンは修道士が徳へいたる道には涙を流す以外にないと説く。涙に対する言及はベネディクトゥスの『戒律』にも見られ（四章、二十章、五十二章）、東西修道制において涙は重要なファクターの一つであると言える。しかし涙は神及び罪との関係に中心をおきつつ、東方において内在しかつ超越する神の存在によって人間の本性が作り変えられていくビジョンが完成されていったのに対して、西方においては精神的なものとして強調されるなど、東

西での強調点が異なっていた点はしばしば指摘される。この分水嶺を探るべく、本発表ではカッシアヌスに着目した。

『靈的談話集』において涙は、第九巻の「祈りについて」と、二〇巻の「回心について」にて中心的に語られている。特に今回は第九巻二十七—三十章の記述を扱った。二十七章で、カッシアヌスは祈りに際して涙を流すものの内的状態に *Com-punctio* を挙げる。これは「ちくりとした痛み」という意味をもつ *κράνησις* の訳語であり、現在では「痛悔」と訳される。この状態について、「叫び」が飛び出すような動的なもの、絶句し、全てが停止してしまうかのような悲しみの伴う強烈なもの、二つを挙げる。そして後者の沈黙において、涙が流れるとする。この涙の心的状態として登場するのが、「痛悔の洪水」あるいは「悲しみ *colour*」である。そして二十八章では、第一に涙が「神の到来」であるということ、第二に涙を流すということ自体は任意ではないとされる。両者は相互的な関係を示す。つまり第一点目にあるように、神の到来であるからこそ、第二点目で言われるような自力で流そうとして流されるものとなるのではないのである。この涙の非・自力性は以降でも強調されることとなる。続く二十九章では涙が単に一つの情動、あるいは一つの力によってのみ流されるものではないことが語られる。彼はそこで、涙の原因となる情動を四つに分ける。すなわち第一には「私達の心が罪の棘によってちくりと刺されること」、第二は、「永遠の善の瞑想と、かの来るべき輝きへの欲求」、第三は、「地獄に対する恐れと、恐ろしいかの裁きの想起」、最後に挙げられるのが、「他者の困難や罪のゆえ」、そし

て最後に挙げられるのが、「他者の困難や罪のゆえに」流されるものである。そして第三十章にて、涙をながすことをことさらに求めることの危険性がここで再び語られる。ここでも涙は祈りの結果として流れるものであり、決して目的とされるものではない。このような点には、当時の修道院において「涙を流す」ことそれがしばしば神への祈願の手段として強調され、あるいはそれ自身が目的化されていたことを背景としていることが伺える。

『靈的談話集』第九巻では「涙を流す」ことについて殊更積極的な奨励は行われない。涙は神の到来であり、自らに強いて務めるものではないからである。そして内的な状態としては *compunctio*、心理的要因としては幾つかの種類が挙げられる。このように涙を流すことは、神によって自らが自らを超えゆく体験として把握されているのである。

帝政後期ローマ宗教史におけるジェンダーと奢侈をめぐる考察

中西 恭子

古代末期地中海世界という変容の時空のなかで、キリスト教諸派の定着とあいまってそれまでの神話や宗教的慣習に対する回顧が同時多発的に行われてゆく。生活倫理の根拠に対する思索と実践も例外ではない。そこで棄却される「過剰なもの」とはなにか。また新たに析出する「過剰なもの」とはなんであるか。

報告者は現在、古代末期地中海世界のなかで教養文化と霊性によってゆるやかに結ばれた女性たちの「友情」のネットワーク

クに関する論考と著作を構想している。本報告ではその序説として、古代末期地中海世界における「過剰なもの」としての奢侈への視角の変容に関するいくつかの着眼の可能性を提示する。

ローマ倫理思想史・宗教史を主題とする近年のジェンダー研究のなかでは、男女を超えて共有される美德としての「節制」「賢慮」の体現のありかたに大きな注目が寄せられている。帝政初期ローマ倫理思想史において、「節制」「賢慮」は疑うべからざる美德として男女を超えて共有されており、その観点は四世紀以降の宗教思想史・倫理思想史にも継承されていた。このような美德を男性以上に発揮した女性が常人離れした「神のごとき存在」として尊敬を受け、ときには男装して修行を行うことよって「生む性」としての役割を超えた存在としてさらなる尊敬と憧憬の対象になったという。

ここで、男性修道者・思想家を主な発信源とする同時代の修徳思想にみられる「物質的で現世的なもの」への忌避感情に改めて注目してみたい。「物質的で現世的なもの」はしばしば節制と賢慮を妨害する事象として語られる。「ラウソス修道者列伝」では女性修道者の現世忌避の事例もまた修道生活の模範として語られる。そこには世俗のなかにある穏やかな生に資する「節制」や「賢慮」をはるかに超える激しい意志が反映されている。

世俗のなか生きる人が、「節制」「賢慮」の体現をめざして過激なまでの現世忌避の誇示を行う人に直面するとき、美談では終わらない葛藤と当惑が生まれる。四世紀中葉の事例では、

紳士の美徳たる身体の清潔の習慣を「ほどほどに」無視する身体への無頓着で周囲を震撼させたカイサレイアのバシレイオスや、イアンプリコス派新プラトン主義に立脚する「ピユタゴラス的生」の体現者を志して君主にふさわしくない節制を臣民から警戒されたユリアヌスの事例が想起される。四世紀から五世紀の転換期の事例では、たとえばローマの貴婦人にふさわしくよき花嫁となることを夢みた長女アレシッラを絶食の果ての死においやり、次女エウストキウムを「模範的なキリストの花嫁」となるための不食へと導いたパウラとその師ヒエロニムスの事例や、アルカディウス帝妃アエリア・エウドクシアの顕示的消費を「国母たるキリスト教婦人にふさわしくない」と批判して皇妃の不興を買い、追放されたヨアンネス・クリュノストモスの事例が容易に想起されよう。

五世紀前半の女性帝室成員による富の顕示は、個人の顕示的消費を離れて「キリスト教的婦徳」の誇示のかたちで行われるようになる。テオドシウス二世の宮廷における皇姉ブルケリアと皇妃エウドキアによるマリア崇敬の振興と「理想の家庭婦人像」の誇示や、ガッラ・プラキディアによる宗教施設の奉獻のような事例は、ローマ帝国の宗教政策じたいが厳格なキリスト教正統主義擁護策に傾き、幼帝として即位する皇帝が激増した結果、皇帝よりも年長の女性帝室成員の存在感が増す時代であることは無縁ではない。

古代末期における美徳と富とジェンダーのイメージネットワークの形は、当時の宗教と家族、そして美のありようを顧慮した分析を通して今後明らかにできるだろう。

一 神教文化における共同体と協働

—— 古代く中世キリスト教から ——

土居 由美

本発表は、一神教（ユダヤ教、キリスト教、イスラーム）※歴史の成立順表記）の世界の拡がりについて、草創期から超地域的な展開の時期である古代から中世末期までを時間的な枠とし、「共同体」と「協働」という概念を手掛かりとして再考することを意図したものである。但し、扱う範囲は極めて広範に及ぶため、具体的事例を絞り、原始キリスト教成立期における共同体の成り立ちと古代末期から中世後期にかけて展開したネストリウス派キリスト教の宣教活動の諸相を手掛かりとして仮説的に以下の内容を考察したものである。

一 神教の三宗教は、草創期よりそれぞれに共同体（シナゴーグ、教会、ウンマ）を形成し、諸地域においてそれらを基盤としながら展開していった。その過程で、各宗教の共同体内および共同体間においてはもとより、三つの一神教間においても共同体同士の様々な接触がみられ、相互に契機を与え合いながら、超域におよぶ一神教文化圏が形成されていったものと俯瞰される。

他方、本邦において昨今、様々な地域における街づくりが企図される場面等において、「協働」という言葉が用いられる機会が多々認められる。「協働」とは、ヴィクター・フックスの主張に刺激を与えられたヴァインセント・オストロムが一九七七年『Comparing Urban Service Delivery Systems』の中で論じたCo-productionという概念の訳語であるとされ、そこ

には、様々な活動を行う主体として、行政と一般市民、生産者と消費者など各層が密な連携を行い多くの不足を補完し合うことによって生産性の一層の向上が実現されるという考え方が含まれている。またここでは、目標の共有化、主体間の並立や対等性の確保、補完性の確保、求同存（尊）異の原則確立（※荒木昭次郎『協働型自治行政の理念と実際』敬文堂、二〇一二他参照）といった要件が認められるとされる。

これらの概念を参照し、また前述の具体的事例として、原始キリスト教における共同体の生成やネストリウス派の宣教活動について概観するとき、両者には共通項が認められるといえるのではない。原始キリスト教において共同体が成立していく過程では、いわば「単独型」と「ネットワーク型」が併存したといえるが、やがて単独型は衰退し、ネットワーク型が展開していく。ここにみられる特徴といえば、様々な階層から成る主体が基本的に共同体内部において平等な交流を行いながら、各共同体間でのネットワークを拡大していったことにあるだろう。やがて西方教会はこれらのネットワークの頂点に中央指導体制を据えていくが、東方教会は連邦制ネットワーク型、平等交流タイプとして展開していく（※佐藤研『イエス派および最初期キリスト教共同体鳥瞰』他参照）。これらはキリスト教における共同体の中で、新たな信仰の確立とその宣教という目標が共有され、個々の成員の対等性や補完性が確保されるが相互に尊重し合うというあり方の展開であったと考えられる。しかし、一層興味深いのは、東方教会から独立していったネストリウス派の宣教事例である。修道僧と商人を主たる担い手とし

たそれは、シリアから東シナ海、シベリア、南インド、中国に及びつづ一三—一四世紀に宣教の頂点に達したことが記録され、西方キリスト教会よりも広がりを見せたことにより同時代のキリスト教宣教の中で最も成功した例として今日特に注目を浴びている。

このような宣教の拡大と展開においては、協働とみなされる在り方が一層顕著に確認できるのではないかと、また共同体ネットワークにおける協働は、ユダヤ教、イスラームにも共通し、総体として、一神教文化形成の特徴といえるのではないかと、う仮説的な主張が本発表における趣旨である。

ルター以前のカトリック教会における救済観

水口 隆司

今年ルターが、教皇レオ十世による罪の赦しを保証する「贖宥状」の販売を批判して、「九十五ヶ条の提題」を発表してから丁度五百年にあたる。筆者はそこに至る時間的な経過を、カトリック教会の救済観を軸に説明しようと考えている。

『提題』は、贖宥の文章による救いを信頼するのは虚しく、教皇の贖宥によって人間は全ての罰から赦免され救われるという、あの贖宥販売者たちは誤っていると述べる。贖宥状は、贖宥が行われたことを証明するために中世カトリック教会が発行した証書であるが、後世には「免罪符」として販売されるようにもなった。

キリスト教にとって「罪と償い」の意識は、非常に重要なものである。後にイエスの十字架上の死による贖罪を受けて、キ

リスト教徒は受洗により救われるという教義が生まれたが、その後は日々罪を犯しながら生きるのである。「贖罪」は初代教会成立直後から、罪を犯したリスト教徒が再び救いに与る手段として制度化されていた。人々は公開の場で罪を告白し公的に贖罪するのだが、それは非常に厳格なものであった。その後ケルト地方から秘かな贖罪が大陸に伝えられると、私的な告解を中心とする悔悛の秘跡が一般的となり、それは今にまで続いている。司祭に罪を告白した者は、定められた期間、贖罪を行うことを命じられた。リスト教は広くゲルマン地方に伝播しその地に影響を与えたが、同時にリスト教もゲルマンの慣習の影響を受け変化したのである。

「贖罪規定書」とは、中世リスト教会において教区司祭を始めとする罪の告白を聴く聖職者が、その罪を償う方法を定める際に参考にするために書かれた文章である。そこには殺人などの重大な罪から些細な罪に至るまで、各々に対する償いが具体的、かつ詳細に述べられている。ここで重要なことは、これら全ての規定書は罪人を罰するためではなく、この罪人と神との和解を目的としていることである。司祭は告白された罪に対して、「私はあなたを赦す」と宣言し、その後、贖罪者の詩編についての知識や、彼らの健康状態や経済状態を考慮して償いを命じる。更に断食やその他の身体的行為による贖罪のできない者は、他の人に依頼してその行為をしてもらうことによっても、自己の贖罪に代えることができた。またある種の規定では、断食の代わりに金銭を施しとして差し出すことも認められていた。このように贖罪は、他人による代行が認められていたが、

教会は聖職者により事前に代行することを始めた。司祭や修道士たちはリストの体に連なる者として、リストが罪人のために祈ったように、リストに名によって祈るのである。そして教会は、その頃までには、天国への道を知っているのは教会だけであり、それ以外に方法はないとして天国を独占するようになっていた。

「贖宥」は、本来恵みとして無償で与えられるものである。しかしこのような恵みを与えられた者は、感謝の印として献金することが期待されるようになり、やがては納金が先になり「売られる」とまで理解されるようになった。因みに、贖宥状には定価がなかった。通常はそれほど高額ではなかったが、支払える者からは搾りとった。このような時に、ルターが「堤題」を表したのである。しかしローマの当局者は決して、魂の救済に関わる信仰の本質的な問題としては捉えなかった。ここまで見てきたように、贖宥状の販売に至るまでの各々の過程は、贖罪者のためを思う純粹な行為であると考えられる。しかし後世になって、最終的に金銭を介在させたことが批判を生む原因となり、贖宥という制度自体が何か怪しげなものである、と誤解されるようになったのである。

フランス・ベイコンと改革の精神——宗教改革と近代——

下野 葉月

フランス・ベイコン（一五六一—一六二六）の思想を特徴づけるものの中に、改革への訴えがある。ベイコンによる数ある著作の中で一貫して現れる改革への訴えは、いかなる土壌で

培われたのだろうか。そして何が彼を「近代」の思想家とならしめたのだろうか。

まず考慮しなければならないのは、ペイコンが、宗教改革が未だに収束していない十六世紀後半のイングランドを生きたという事実である。イングランド国教会は十六世紀前半に主に政治的、財政的理由によって設立されたものとして知られている。しかし、国教会はメアリー一世の時代（一五五三―一五五八）に一旦廃止され、エリザベス一世の即位（一五五八）と共に再建された。そのためペイコンの壮年期は未だに国教会の位置づけが安定しておらず、国教会と更なる改革を求める清教徒の間で様々な軋轢が生じ、国教会の規定に従わない聖職者は非国教徒として説教する資格を剥奪された。ペイコンの母アンは、そのような非国教徒を助けるためにロビー活動や署名活動に従事していた。彼女は幼少期から豊かな人文主義教育を受け、多彩な語学能力を持っていたため、宗教改革者の著作の翻訳に携わる等、自ら宗教改革の理念を貫こうとする人物であった。そのような母の改革精神をペイコンは少なからず受け継いだと思われる。

ペイコンは十五歳になると外交の経験を積むために駐仏大使と共にフランスに赴く。宗教戦争の最中にあつたフランスにおいて、駐仏大使はユグノーとの同盟を築くために渡仏していた。このような中で、ペイコンは宗教戦争の情勢について報告するように友人に求められるなど、カトリックとプロテスタントの対立について敏感にならざるを得ない状況に置かれた。帰国した後、フランスに残った兄アンソニーと共にエリザベス

宮廷とナバラ宮廷の非公式の対話を手助けしていたため、ペイコンにとって宗教戦争中のフランスは身近な存在であった。

イングランド国内に起きていた国教会と清教徒の対立、そして隣国フランスにおける宗教戦争の内実を知っていたペイコンは、プロテスタントではあつたが、そのアイデンティティーに固執することはなかった。当時見受けられた宗派間の不和や争いを批判的に捉える中で、ペイコンは争いに満ちた世界は過ぎ去るべき時代のものであり、来るべき未来はより平和な世界であると考えた。彼が唱えた数々の改革の根底には、過去とは決別しなければならぬという近代人としての自己認識があつた。ペイコンは、宗派間の争いはキリスト教本来の教えに反するものと考え、これから人類が平和に暮らすために何をすべきか模索した。ペイコンによれば、人類に必要なのは知の改革であり、彼が提示する方法によって自然を研究し、その成果を享受することであつた。

ペイコンは、知の改革が宗教改革と連動して起こるべき出来事であり、神によって定められた摂理に沿つたものだと考えていた。『自然の解明に関する思索と所見』（一六〇八）に記されているのは、「宗教的論争は精神不安定をもたらしたが、（十七世紀になり平和がもたらされた今、）人々は神のみわざ（自然）において神の力や知恵、善について考える準備ができている」という洞察だ。ペイコンの考えでは、宗教改革を経て争いに疲弊した人々の精神に必要なのは、自然を介した神へのアプローチであり、それによって人間は神に期待されている通り、自然を活かして更なる繁栄を遂げることができる。

ベイコンは当然のように歴史的時代区分としての「近代」へと収斂されるが、そのプロセスには、十六世紀後半の争いに満ちた世界と決別し新たな未来を提示したベイコンの近代人としての意識と改革の精神があるという理解が伴うべきであろう。

中世から近世にかけての西欧における神秘思想の変容

渡辺 優

西欧神秘思想史において、中世北方、とりわけ一四世紀ライオン・フランドルの神秘思想（エックハルト、タウラー、ゾイゼ、ルースブルーク）がもつ重要性は言うまでもない。他方、近世西欧の霊性は、一六世紀スペイン、一七世紀にはフランスで黄金時代を迎える。後者においては「近世神秘主義（*mystique*）」という新たな知・言語的実践の領域が形成された。本発表は、中世ライン・フランドルと近世フランスの「あいだ」に光を当て、そこに浮かび上がってくる *ambivalent* な関係を議論の俎上に載せる。概して霊性史においては連続性が強調されがちな傾向にあるが、ここではむしろ断絶に目を向けつつ、何が、どのようにして、なぜ変わったのかという問いの糸口を探りたい。

一七世紀フランスの一〇〇年間は、神秘主義の「侵入」から「征服」、そして「黄昏」という流れで捉えることができるが、それはそのまま、北方神秘思想の「受容」から「変容」、そして「忘却」という流れに対応しているとみることができ。同時代の神秘主義興隆の基盤となったのは、さまざまなテクストの翻訳とその広範な流通だった。が、一六世紀末まで仏

人著述家によるものはほとんどなかった。主としてケルンのカルトゥジオ会士たちによって羅訳され、次いで仏訳されていた北方起源のテクスト群（『靈的婚姻』『福音の真珠』『神的綱要』などが代表的）が、一七世紀初頭にパリのアカリ邸を中心とする「神秘主義」サークルに受容され、フランス霊性の根を培うこととなる。

かくしてフランスに侵入した北方神秘思想は、しかし、一樣に受容されたわけではなかった。「ルースブルークの告知者」とも呼ばれるハルフィウスの『神秘神学』は、一五三八年に出版されて以降数多くの版を重ねるが、一五六八年にローマで「訂正版」の出版をみる。さらに一五九八年には、訂正版出版以前のテクストに適用されるべき『異同表』がパリで出版された。広範に読まれる一方、「超本質的（*superessentialis*）」をはじめとする北方神秘思想の術語、その根底をなす「本質の神秘主義」に対して、ベリユルやフランソワ・ド・サルなど、フランス霊性の指導者たちは少なからぬ懸念を表明した。そうした懸念は、彼らが指導していた女性たちに宛てられた言葉のなかによく窺える。北方神秘思想に最もよく接近したと言えるカンフィールドの『完徳の規則』にも、ハルフィウス『神秘神学』と同様の述語の置き換えなど、不協和音が聞こえる。これらの動きは、一七世紀半ば以降、さまざまな経験的概念の術語化とその分類・整理を軸に、神秘主義の神学への（再）統合が進められていく過程に繋がってゆくだろう。世紀末にフェヌロンと論争を戦った反神秘主義の首魁ボスエは、一六九七年のテクストのなかで、いまやハルフィウスやルースブルークは「図

書館の片隅に、ほとんど知られぬまま放置されている」と記したのだった。

一七世紀フランスにおいて何が起こったのか。フランソワ・ド・サルを端緒として、ライン・フランドル神秘思想の存在論的地平が棄却され、「魂の根底」といった鍵概念が心理学的地平に置き換えられていったというミノ・ベルガモの指摘は洞察に富む。その結果、当の術語が本来もっていた確かな意味も曖昧になり、見失われていったのかもしれない。しかし、本質、深淵、無など、北方神秘思想の術語がなぜ危険視されたのかという問いはさらに掘り下げるべき余地がある。焦点のひとつは、「女性」たち（学問的訓練を受けていない者たち）にとつての神秘主義の言葉である。同時代の神秘主義文献のそこかしこに見いだせるのは、女性たちの身体を触発し、新たな言葉を紡がせることとなった言葉の影である。それは、そうした言葉によって拓かれる未知の（言葉の、あるいは主体の）可能性にどう向き合うかということを、当人のみならず周囲に問いかけるものでもあったはずだ。

ニコラ・バレの自己無化思想

—— その特徴と思想的な位置付け ——

熊谷 友里

一七世紀フランスの修道司祭ニコラ・バレは生涯にわたって、自らの修道思想における基本的態度として「自己無化」を説いた。自己無化は、ケノーシスに由来するキリスト教に伝統的な修道概念であり、一七世紀フランスのカトリック霊性において

はとりわけ広く普及していたが、その内実はそれぞれの霊性家によって多種多様な様相を呈している。本発表はバレの自己無化概念が、その生涯を通してどのように発展したのかを追いながら、その特徴と射程を示した上で、それがキリスト教思想史においていかに位置付けられるかを論じたものである。まず、前期の代表的な作品である『霊の讃歌』を取り上げ、そこに見られるバレの自己無化概念の基本的特徴として、「活動性」と「共同性」の二点を指摘した。『霊の讃歌』は、無化を通して神へと合一する魂の変容の過程を歌った詩歌作品である。作品の前半では、感覚や思考といった諸能力の停止を伴う主体性の無化が、中世末期の北方神秘主義からの影響が色濃いカンフィールドら「離脱派」と類似した様子で展開される。しかし、作品後半で神との合一の場面に至ると、それまで単数形であった魂は複数形へ変化し、最終的に作品全体が「私の祈り」から「私たちの祈り」へと移行する。また、魂には神との合一に伴って、風に翻弄されるような激しい活動性が現れてくる。発表では、神との合一におけるこれらの特徴の背景として、バレが神を「無限の円の中心」「創造的本質」として理解していることを指摘した。すなわち、バレはこれらキリスト教に伝統的な神理解を修道思想の中に取り込んでおり、働きそのもの、かつ円心である神との合一に伴って、魂には「活動性」と「共同性」が思想の構造上生じてくるという理解である。一六六二年、バレは有志の女性たちを教師として集め、庶民層の女子を対象とした無償の学校を開設し、さらに一六六六年には女子教師による共同体を結成する。『霊の讃歌』に認められるバレの自己無化の

特徴は生涯にわたり引き継がれると考えられるが、六〇年代以降には「イエス中心主義」と言われる同時代的な影響のもと、自己無化の手法としてのイエスが徐々に前景化し、自己無化がイエスに倣った実際の行為・活動として具体化されていく。ここで注目すべきは、バレの共同体・活動は『霊の讃歌』で歌われた魂（たち）の究極的なあり方を地上に写すような構造を持っており、それが共同体の規則として定められている点である。ここでは、姉妹たちは神との合一に至った魂（たち）として集まり活動することが求められ、そしてそのこと自体が、魂（たち）の完徳を証するものと考えられている。しかしながら、それは同時に、共同体自体が自己無化的な性格を帯びることにもつながっていく。それぞれの魂の自己無化的な神への関わりのみが共同体とその活動の存在根拠となるにあたり、ここでは人間的な策や通常の制度的枠組みは、極力無化されねばならないからである。それらを外してもなお、共同体・活動が「成り立っている」ということ自体が、その完徳の証と考えられているのである。バレは神の摂理を世界における神の動き、さらには世界の動きそのものとして捉える傾向がある。バレの共同体は当初より世俗世界の寄付や好意といった全く保障のない「世界の気まぐれ」に委ねられていたが、晩年のバレは、共同体が神へ向かって自己放棄する態度、世界の動乱に翻弄されることを、ヨブの言葉を引きながら強く肯定していく。以上のように、バレの自己無化は、その思想的特徴に導かれる形で魂の問題から共同体・活動へと展開している。制度としての「見える教会」の整備が教会論の主流であった当時において、これはバレの特異

性として指摘されうるであろう。またそれは、いわゆる神秘思想と教会論・共同体論をめぐる現代的な問題系を、キリスト教思想史の文脈から考える契機を与えるものでもありえよう。

魔女とメディア——西洋近世キリスト教社会の他者表象——

黒川 正剛

一六世紀後半から一七世紀前半にかけての西洋キリスト教会では、魔女狩りが猛威を振るった。当時の人々に魔女をリアルな存在として認識させるのに大きな役割を果たしたのが、一五世紀中頃の活版印刷術の発明と普及にともなって発展を遂げた木版画や銅版画、また挿絵の入ったビラやパンフレットなどの図像メディアであった。それらのメディアに魔女がどのように描かれているのかを検討することによって、当時の社会の価値観や他者に関する考え方を明らかにすることができる。

たとえば、一五五五年にドイツのドランプルクで行われた魔女の火刑について報告しているビラには三人の魔女が火あぶりになっている様子が木版画の挿絵として上半部に掲載され、下半部には説明文が書かれている。説明文と挿絵からわかるのは次のようなことである。一人の魔女は十一年間、悪魔の愛人であったために、火あぶりになって死に際に悪魔が連れ去ろうとした。頭部を持ち上げて魔女を火刑台から引き離そうとしている悪魔の頭部は豚のようで大きな翼と大きな乳房を持っている。下半身は蛇のようであった。魔女の髪の毛は乱れなびいているが、これは女性の性的紊乱を表現するための当時の描写方法であった。西洋近世のキリスト教社会では家父長制が進展す

るとともに、国家も教会も性に対する抑圧を進め、社会を規律化しようとしていた。魔女はこのような当時の社会的価値観に真っ向から敵対する存在として表象されたのである。

同様のことは、シュトラースブルクの画家ハンス・バルドゥング・グリーンが一五一〇年に制作した「魔女の集団」という木版画からも読み取ることができる。版画には六人の魔女が素っ裸の姿で描かれている。老いた魔女もいるが、大部分は豊満な身体を持つエロティックな姿態の若い魔女である。山羊に跨り、空中を飛行する魔女の頭髮は乱れなびいている。宴を催している魔女たちの傍らには数本のソーセージが引っかけられている二又が描かれている。当時、ソーセージは男性器を象徴するアイテムであり、民衆文化のひな型である乱痴気騒ぎが繰り広げられるカーニバルでも使用され、性的逸脱を表すものとして認識されていた。

一方、バルドゥング・グリーンが一五四四年に制作した木版画「魔法にかけられた馬丁」では、画面上半分に臀部を観者に向けて振り返り睨む馬が描かれている。下半分には気絶して地面に仰向けに横たわる馬丁が描かれている。観者の目に飛び込んでくるのは馬丁の股袋である。馬の傍には窓外から室内を覗く老魔女が描かれている。右手で松明を振り上げる魔女の上衣はだけ、垂れた乳房が露出している。この木版画も魔女の性的逸脱の特色を強調したものであり、魔女を垂れた乳房の老女として描写することによってこの特色が一層強調されているのである。

一六世紀末に制作された「土星の子供たち」という銅版画に

は、占星術的な思考に基づいて天空に飛翔するサトゥルヌス（土星）が、地上には土星に支配される人々が描かれている。その人々は魔女とインディオである。魔女はダンスし、空中を飛行しており、インディオは食人行為にふけている。当時、魔女とインディオは同類とみなされており、食人は魔女の極悪な行為の代表であった。

こうして見ると、魔女とは近世ヨーロッパ・キリスト教社会における負価値（古い・性的逸脱）や他者的存在（女・インディオ）を凝縮した存在であったと言える。そして魔女は画像メディアによって図像化されることによりリアリティを獲得し、その結果、リアルな他者として当時の人々に認識されるようになったのである。

ウエスレーと英国社会

野村 誠

ウエスレーは十八世紀英国が直面する社会問題に接し、産業革命によって助長された社会的不平等が生み出す様々な危機的状况を調査分析した。そして、英国社会を救う手段として宗教復興を掲げ、キリスト教の聖礼典復興運動をその中心に据えた。ウエスレーは、キリスト教の救済と聖化の理論を、個人ばかりでなく、社会にも適用したのである。

ウエスレーは、説教「金銭の使用法」の中で、金銭（タラント）は、貧しい人々に施すことを通してその持ち主なる神に戻さなければならぬと主張した。神は貧しい者と共にいます方なので、神の執事としてのキリスト者は、神から委託された金

金を上手に管理して貧しい者に与える務めを負っている。また、慈善を通して、施す者も施される者も共にキリストの共同体の一員として社会連帯することも重要であると考えられた。施すことは、サクラメンタルな恵みの手段の一つと位置付けられ、施すことを通して、神の祝福を受けることができるというウエスレーは説明した。

R・H・トーニーの指摘によれば、このウエスレーの考え方は、中世キリスト教共同体としての統合の理念である（出口・越智訳『宗教と資本主義の興隆』岩波書店、一九七四年、上巻五一頁、一一一頁、下巻五頁、八八頁他）。このトーニーの考え方に立脚すれば、ウエスレーは、中世キリスト教共同体（Corpus Christianum）の統合の理念を十八世紀の英国、すなわち、産業革命の混乱した社会の中で再現させようとしたと言える。

J・W・Breadyによれば、ウエスレーは、都市化と産業革命の危機的混乱の中で、中世の有機的キリスト教社会を再興しようとした（*England: Before and After Wesley*, London: Hodder and Stoughton, 1939, p. 202）。中世のキリスト教的社会理念から生まれてきたと思われるメソジズムの多様な社会的活動は、霊的宗教的社会、つまり「神の国」(the Kingdom of God)を目指していた。しかも、その「神の国」の理念は、J・W・Breadyの見解によれば、フランス革命（一七八九年）より五〇年も早く、「自由、平等、友愛」(Liberty, Equality, Fraternity)の精神を先取りしていた（Bready, p. 205）。但し、ウエスレーは、この「自由、平等、友愛」を「神の国」の理念

に関連付けたところが、フランス革命とは異なっている。ウエスレーは、霊的「神の国」をこの世に具体化するため、個人の内面の回心に基づいて統合されたメソジスト達の強力なコネクショナル・システムを作り上げた（矢崎正徳『一八世紀宗教復興の研究』福村出版、一九七三年、二二二頁）。

トレルチはメソジズムを「近代のキリスト教の歴史のみならず、近代の精神的展開において最も重要な出来事の一つであり、全く個人主義的に強調された形における正統的キリスト教の再生」と把握している（E・トレルチ『トレルチ著作集』九、四九頁）。

J・E・ラッテンベリーはサクラメントによる神秘的神の恵みを再発見し、ウエスレーのコネクショナル・システムによる社会共同体を高く評価した。ウエスレーの作った社会共同体は、聖餐式による神の恵みが具体化した、キリストの体としての教会の拡大と解釈される（*Wesley's Legacy to the World*, London: Epworth, 1928, p. 167）。

メソジズムの多様な社会的活動は、中世のキリスト教的理念から生まれた、ウエスレー神学の内肉（Incarnation）と考えられる。都市化と産業革命の危機的混乱の中で疲れ切った人々を、「キリストの神秘的体なる教会」(Corpus Christi Mysticum)に回帰させ、神の恵みによって、連帯させ、再生させた。

ニーバー・リバイバルとその背景

澤井 治郎

二十一世紀にはいつてから、特にアメリカにおいて、ラインホルド・ニーバー (Reinhold Niebuhr, 1892-1971) の思想に対する関心が高まってきたと言われている。それは、「ニーバー・リバイバル」などと呼ばれ、二十世紀中葉の神学者の存在感が、今になって再び高まっていることそれ自体にも関心が集まっている。

そして、そのリバイバルは、神学や教会生活などの宗教的な分野ではなく、アメリカの政治的文脈、特に、アメリカの外交政策との関連において起こっている。その場合にも、ニーバーは、「政治思想家」や「政治哲学者」としてではなく、もっぱら「神学者」として言及されている。しかし、なぜ今、「神学者ラインホルド・ニーバー」が問題になるのだろうか。

きっかけとなっているのは、二〇〇一年のアメリカにおける同時多発テロ事件、およびそれに続くイラク・アフガニスタンにおける戦争である。そうした脈絡で、「テロとの戦い」において積極的に武力行使を支持する人々、慎重に武力の行使を最小限にとどめるべきという人々、あるいは、武力の行使そのものに反対する人々など、さまざまな立場から、ニーバーの思想あるいは名前が好意的に言及されてきた。さらに、二〇〇七年以後は、バラク・オバマがニーバーのことを「お気に入りの哲学者」と発言したことから、「オバマの神学者」としてますます注目を浴びるようになった。

このように、大きな注目を浴びてきているわけだが、必ずし

もニーバーの思想が正確に扱われているとは言えず、さまざまな政治的立場にある人が、かなり自由にニーバーを取り上げている。それには、次の四つの要因がこれまでに指摘されてきている。

①政治雑誌とか公の知識人たちは自分勝手にいろんな考えや思想家を利用する。②ニーバーは生涯を通して政治的に一貫した立場を保持していたわけではない（第一次対戦後は平和主義者、第二次大戦期には米国の軍事的介入を主張、その後、冷戦構造の支持・提唱、ベトナム戦争には反対）。③ニーバーの思想は、理想主義と現実主義を総合するものである（人間状況に関するより深い分析に基づいており、簡単に右や左に決められない）。④ニーバーの政治哲学は自覚的に神学的地平からなされたものであり、学問的知的世界に共通の地盤がない。

これらの要因は、大まかに言えば、ニーバーという人物および思想が一つの政治的立場として捉え難いということを表している。それでは、なぜそうした捉え難い思想家がわざわざ取り上げられるのだろうか。政治評論家のE・J・デイオンは、二〇〇九年の「オバマの神学者」(Obama's Theologian: Reinhold Niebuhr and the American Present)と題されたフォーラムにおいて、「我々皆がニーバーを引用するのは、あらゆる者の特定の瞬間における熱狂をいつも見事に正してくれるからである」と述べている。こうしたニーバーに対する期待は、ニーバーによる戦争や特定の政治的立場に対する思想に対するものではなく、かれの歴史と人間に関する神学的な洞察に対するものであると考えられる。

もし、こうした視点が「ニーバー・リバイバル」に繋がっているとするれば、それは、ニーバーの戦争や政治的立場に関する思想に直接関心が向けられているわけではなく、自己理解の誤りを正し、行くべき道を指し示すような預言者的な「神学者」の役割が求められているのだと見る事ができる。神学者として、現実の政治活動、特に外交政策に実際に関わったニーバーが、そうした「神学者」として最も参照しやすい存在となっているということが出来る。

正教会における神の超越性・内在性思想をめぐって

リアナ・トルファシユ

神と被造界との関係は、キリスト教の教義において核心的な問題の一つである。一方では神はあらゆるものを超越しているという。また他方では、神はあらゆるもの内に現存し内在している。なぜなら、神が直接に分有されていないならば、いかなるものも存在することさえできず、また神の顕現や、神の直接的な働き、摂理といったものも、この被造界にあり得ないからである。このように、キリスト教の教義においては、神の全くの超越性と全くの内在性とを同時に認めなければならない。こうした二重強調を認めるか否かによって危うくなるのは、単なる「神概念」だけではない。ものが現に、単に存在するということの説明や、人間が神化に到達し得るといふことの正当性がかかっている。こうした二つの根本的問題に対して肯定的な回答をもたらすことができるのは、神が「世界の上にある」と同時に「世界の内にもある」、ということを確認することだけで

ある。

東方キリスト教の伝統において、上記のような認識は教父たちの著作においてすでに明確なものとなっている。だが、神の超越性と内在性をめぐる神学上の決定的な説明および表現は、十四世紀にグレゴリオス・パラマスによって提示された。しかしそれ以前にも、五世紀末頃知られるようになった『ディオニシオス文書』が、この問題について偉大な教えを残している。

本発表では、『ディオニシオスの思想において極めて重要な役割を果たす「神的光線」という概念を浮き彫りにしながら、同書に見られる神の超越性と内在性についての様々な表現の分析を試みたい。さらに、こうした分析に基づき、超越性と内在性の均衡の重要性を明らかにしたい。なぜならば、キリスト教研究の分野においては、こうした主題を扱った文献がきわめて少ないことに加え、神概念が扱われている際、超越性が過剰に強調されているのに対し内在性が軽視され、あるいは完全に無視されてしまっているような傾向が見られるからである。

神の超越性と内在性の同時性を表す表現——たとえば、「神が内在的でありながらも、その超越性を離れることはない」などのような表現——はすでに教父の著作に見られる。しかし、教父の時代であれ、それ以降のどんな思想家たちであれ、こうした表現が『ディオニシオス文書』においてほど多く見出されることはないだろう。こうした表現を中心とする分析では神の内在性についてより多く取り扱うことにしたい。というのも、こちらの側面の方が神の超越性と比べて複雑であり、また一層多くの問題を投げかけているからである。

結論を次のように述べる事ができる。

ディオニシオスによれば、創造界における神の「善性の注ぎ」や「賜物」、つまりその働きや摂理と内在性は、同一のものである。というのもこの働きは事物の「外側」からではなく事物を「通って」、「貫いて」、つまり事物の「内側」に行われるからである。神は事物の「存在論的中心」、その「心」に「染みこんで」働くと同時に内在するのである。神自体である「神の善性の賜物」は、存在、存続など、事物を構成しているものすべてである。言い換えれば、「神がすべてにおいてすべてである」が、それを可能にするのは、事物における神の内在性である。逆に言えば、神が内在しなければ、いかなる事物も無である。ところで、人が「神化」へと上昇するための基礎もまた、神の内在性である。神が見出されるとすれば、それは外側から、「新しくきた」もの、これまでいかなかったものとしてのではなく、「隠れたあり方で」常に「心」にあるものとして見出されるのである。

ドイツ民族主義宗教運動における

「ナザレのイエス」表象の諸相

久保田 浩

近代ドイツの民族主義宗教運動は、非キリスト教的自己理解にもかかわらず、制度化した学問がキリスト教に関して生産する宗教知（宗教史学派や比較宗教史研究等の成果）を社会内で普及させつつ、それを非教會的な宗教知として提示していった。本発表はこの運動を知識人宗教と捉え、そこにおける「ナ

ザレのイエス」表象を事例とし、文化的想像力の産物としての近代的宗教知の生産と普及のメカニズムについて検討する。

近代には、学問的聖書研究が生産した宗教知と並んで、民族主義宗教運動の指導者たちをはじめとする非専門的知識人によるイエス表象も数多く見られた。それらは、教會的キリスト像を峻拒しつつも、イエスを卓越した宗教的存在として表象していた（アリアア人の英雄、光の神バルドル、催眠術師或いは霊媒等）。しかし、最大規模の民族主義運動であるルーデンドルフ運動の宗教的指導者マティルデ・ルーデンドルフ (Mathilde Ludentorff 一八七七一—一九六〇) は、イエスの教説をインド起源の原初的な「アリア的の神体験」の没落形態と断じ、福音書から、不遜で人倫に悖り、怯懦で臆病で無能なユダヤ人イエスを読み取っていく。彼女のイエス表象から理解されるのは、当時の宗教史学派、比較宗教史研究の解釈枠組みである接触と伝播に基づく影響関係、他方で、インド・ヨーロッパ宗教史における「救済者」思想を人間の自己創造力没落の元凶とし、創造的な文化形成を担保する民族共同体の回復を重要視する民族主義的宗教史理解が前提されていることである。

こうした宗教史理解を生み出した意味論的文脈の一部は、非専門的知識人の間で「学問的」と見做されていた一群の文獻の存在と、その宗教思想的受容である。イエスがクリシユナの教えを学んだというイエス・エジプト・インド滞在説や、イエスの教説のインド起源説を喧伝する一連の文獻が成立、拡散し、殊に神智学運動において受容され更に普及していった。但しマティルデは、こうした非専門的と看做されるような文獻の

みならず、ライプツィヒ大学教授ルドルフ・ザイデルのような専門的知識人をも自説の根拠として引き合いに出している。ザイデルは当時、学界を賑わせていた（インドとキリスト教）論争に関与しており、共観福音書記者がある失われた黙示思想的な福音書（サンスクリット語の韻文形式を持つ、「仏教の福音書類型」に属するテキスト）から文面を借用したという仮説を提示し、神智学的イエス表象に影響を及ぼした人物でもある。

けれども、マティルデのイエス表象を、神智学的傾向を有する非専門的知識人による宗教知の生産・普及過程の一例であると捉えることは適切ではない。彼女はあらゆる形式のオカルティズムもスピリチュアリズムも峻拒しており、自説の「学問」性を強調している。その「学問」理解とは、宗教史的過程で見出される併行現象が相互に比較された後、相互の明瞭な因果連関、しかも結果を単一の原因に帰するような因果連関を説明することであり、オカルティズム的「学問」理解と親和的であることが分かる。更に、彼女の宗教知生産の動因は、教会のみならず、制度的学問による宗教知の独占状況の打破でもあった。

このように、「イエス」に関する知の生産・普及を支える意味論的文脈は、知を生み出す「学問」なるものの理解を巡って構成されていた。十九世紀後半以降、教会とは一線を画した、近代的な宗教知を生産する装置（学問）が制度化されつつあり、非教會的・非専門的知識人でさえもインド学、文献学、聖書学等々の成果と方法に依拠せざるを得なかった。こうした文脈において、民族主義宗教運動は必然的に知識人宗教的性格を帯びることとなる。そしてその「イエス」表象は、制度的学問

を含む文化的想像力の表出を巡るメカニズムの中で近代の宗教知が生産され普及していったという事態を例証するものであったと言えよう。

第四部会

オイグニースのマリア伝の写本研究——現状と課題——

上條 敏子

修道女と一種異なる女性宗教者としてのベギンの運動の起源にはさまざまな議論のしかたがあるが、一三世紀初頭のリエージュ司教区の聖女軍団に新しい動向の萌芽を認める叙述の代表格に、ながらくベギン研究の基本的文献とされてきた McDonnell の「中世文化のなかのベギン・ベガルド——ベルギーを中心に」（一九五四年）がある。この著作は、その叙述を實質的にサンブル河畔のオイグニースからはじめたあと、ベギンを定義することなく、つづいてオイグニースのマリア伝の伝記作者であったヴェイトリのジャックの教育について語るといふ構成をとり、マリアが、運動の起点にいたという印象を決定づけてきた。実際にも McDonnell は、聖人伝を史料として重視していたが、マリアの生涯の主要なところがかりとされてきた伝記は、McDonnell の執筆時点では、Bollandists の編集による Acta Sanctorum 所収のテキストにすぎなかった。Greven や Grundmann が聖人伝を有用な史料と位置付け重視したことの影響もあり、また一九八〇年代には、カナダ人女性により、「伝」の英訳が刊行されたこともあり、その後も「伝」は、ベギンの実相解明の主要なところがかりとされ、「伝」にもとづき、後期中世の靈性を語るごとがおこなわれてきた。しかし、そこで参照されてきたテキストと同一のテキストをもつ写本が中世に存在したわけでは

ない。それは、同時代の女性たちが、この版を参照していた可能性もないということを示すものであり、したがって Acta Sanctorum からの英訳にもとづく奔放ともいえるイメージは、一三世紀の女性の模範なのか、版が刊行された一八六七年以降の趣味なのかが改めて問われなければならない。というのも、靈性史のうえで、一七世紀がひとつの転機となり、いわゆる神秘主義が言葉としても定着し広く関心をあつめたが、その一七世紀をへたあとの時代である一九世紀の刊本である Acta Sanctorum にかかげられた図版は、実際、エル・グレコの絵画を彷彿とさせるものであり、Bollandists がスペイン起源の修道会であるイエズス会士でしめられたこととの関連からしても、一九世紀に好まれた叙述が、中世のとりわけ一三世紀のネーデルラントの女性に好まれたのかは、改めて問われなければならない問題なのである。Acta Sanctorum のテキストと同一のこれひとつという写本は実際中世には存在していない。

ベギンのプロトタイプともいわれるオイグニースのマリアであるが、「伝」は、ラテン語で書かれており、俗語版は、フランス語、オランダ語、ドイツ語、イタリア語、ノルウェー語、スエーデン語などで成立するといえ、その分量は、ラテン語版のわずかに三%とかわめて短い。伝の写本数そのものは、三九写本と同時代の聖女とくらべて突出して多いが、その成立・保管場所は、共同生活信心会に由来するものが一つあるほかでは、ほとんどが男子修道院で筆写ないし保管されていたことがわかっている。また成立年代別では、一九写本が一三、四世紀に成立していたが、一七写本の成立は一五世紀であった。Folkerts

は以上をもって、修道士より俗人や女性のほうが伝に関心を持つていたと考えるのはまちがっているとし「学識ある男性にとつて以上に女性にとつて、伝がロールモデルとされたとはいいたい」とする。また伝がよまれた理由としては、マリアは学識ある神学者ではなかったが、預言者であったことが指摘される。さらに、一五世紀の伝の伝来を調べると、マリアは、「リエージュの真珠」としてではなく、ブラバント公家の血をひく地域ゆかりの聖人として扱われているといい、これも現在一般に流布する概説と比較すれば、意外というよりほかない結果である。一九世紀に好まれたテキストから一人歩きして構築されてきた「女性たちの」霊性は、その妥当性の検討がまたれているといえよう。

『黄金伝説』におけるマグダラのマリア伝と二三世紀の救済論

ジョン・モリス

「近世化」という用語自体が多義性・多様性を持つが、宗教の役割を軽視することは出来ない。「近世」を考える上で問題になるのが、近世的な宗教の特色は何かということである。聖教や説教という媒体によって教義が大衆に普及されることが最も著しい特徴として挙げられるかもしれない。本研究は日本の密教テキストや説法の変化等を中心とする、こうした理論的関心を持つ共同研究の成果の一部である。本発表は説教の変化と「近世化」が日本一国の枠を超える現象なのか否かを考える手がかりとして、『黄金伝説』にみる一二世紀の救済論の大衆化を考察する。

ジェノヴァ大司教、ドミニコ会修道士 Jacobus de Voragine（一二三〇—一九八）の二二六七年頃に完成した『黄金伝説』という聖人伝集が、中世欧州において聖書よりも教壇から多く説かれていた。収録されている聖人伝の多くは歴史性や典拠が乏しく、近世における宗教改革後、特にプロテスタント文化圏において迷信的言説として否定された。だが皮肉にも、中世後期において聖書よりも広く普及した『黄金伝説』は、救済論の大衆化の側面を担った代表作という意味で、近世的プロテスタントの世界観を築く一因となった。本発表では『黄金伝説』におけるマグダラのマリア伝が近世化している救済論を反映していることを明らかにする。

『黄金伝説』にみられる大衆化した神学は、一二世紀以降の新たな説教の運動の一環として位置づけられる。第九一話「マグダラの聖女マリア」は、その新たな説教の最も大切な内容であった救済の機会の普遍性を強調する。女性の罪は肉欲と関わりと前提し、マグダラのマリアを改心した娼婦とみなした中世神学ではそのことで悪人が救済され、キリストと寄り添う聖人になれることが示されていると説いた。一二九七年にマグダラのマリアがドミニコ会の守護聖人になったことは、彼女が中世後期の説教の中で賤視されていたのではなく、崇敬されていたことを示している。

『黄金伝説』に登場するマグダラのマリアは、女性にもかかわらず説教を行い奇跡をもたらし、教会の指導役として造型されている。一一世紀には、救済は一般信者ではなく、主に「世の厭い」する神職者のものであった。教会は「罪の償い」等の

一般信者の外面的行為を求めたが、内面的信仰を神に任せる傾向が強かった。それに対して、「彼女を使徒達への使徒」と呼ばれるマグダラのマリアが説教するが、それが六回言及されている。それは、一般信者に近い存在である救済されている「罪の女」が主役になっていることを現す。本資料は罪深い俗人が恩寵と悔後によって清めを説明する説教のノート（台本）であると考えられる。さらに、改心後のマグダラは隠者の生活を望み、「内面の観想」に励む。その思想的背景に、フランスの神学者 Jacques de Vitry（一一六〇—一二四〇）は、授戒者は神職者に限らない、あらゆるキリストの掟に従う者は授戒者であると主張している。

また、『黄金伝説』のマグダラ伝で騎士と司祭の救済談が一三世紀の背景を現していると考えられる。暴力的な存在である騎士が告解と改悛によって教化されるべきであるという思想が当時において確認できる。一二八一年に成立した俗人と司祭の教化を進めた John Peckham（一二三〇—九二）の *Ignorantia Sacerdotum* を参考にすれば、マグダラ伝における世俗を棄て、完徳の生活を送った司祭の話の背景を推定できる。以上のような特徴を考察することにより、本資料がかつてない高い救済論への理解を求める俗人の救済に基づいて大衆化し、内面的信仰への転向を現していることを確認することができた。本発表は、JSPS 科研費 26370076 の助成をうけた研究活動の一部です。

アベラルドゥスの救済論

矢内 義顕

ペトルス・アベラルドゥス（一〇七九—一一四二）は、『ローマの信徒への手紙講解』(Expositio epistolam ad Romanos)において、ローマの信徒への手紙三章二六節との関連で、教父以来の伝統的な贖罪論(悪魔の権利説)を批判し、さらに一一世紀のアンセルムスの償罪論を暗に批判した上で、彼自身の救済論を述べる。これは「キリストの受難が神の最高の愛を示す模範であり、この模範に駆り立てられた人間が、自らも愛によって生き、神との和解が達成される」という救済論として紹介される。これは、同時代のシトー会神学者クレルヴォーのバルナルドゥスによって、ペラギウスの異端として断罪される。以下で、アベラルドゥスの救済論の概略を示すと共に、その問題を二つ指摘する。

まず、キリストの受難がどのような意味で神の愛を示すのか、ということである。アベラルドゥスは、「友のために自分の命を捨てること、これ以上に大きな愛を抱く者は誰もいない」というヨハネによる福音書一五章一三節を引用する。「友」とは人間を指す。では、なぜキリストは人間のために命を捨てるのか。人間の原罪のためである。アベラルドゥスによると、原罪とは、人祖アダムが犯した罪のゆえに、彼の子孫が負うことになった断罪という負債・罰である（『ローマの信徒への手紙講解』五章一九節の註解を参照）。それゆえ、キリストの死は、人間が受けるべき刑罰を代理的に引き受けることに他ならず、この代価によって人間に対する罰が除かれ、同時に「人間

の魂を、罪を犯す意志から引き離し、キリストの最高の愛へと駆り立てるのである」（同書四章二・五節の註解参照）。さらに、アペラルドゥスは、このことが「神性に従ってではなく、受容された人間本性において」なされたと述べる（同八章三節の註解を参照）。これは、父なる神が受難したとする説（*Patipassianism*）を避けるための発言だが、彼の救済論では人間としてのキリストの業が強調される。この背景に、一二世紀におけるイエスの生涯への強い関心があることは事実である。だが、この代理的に刑罰に服することが、なぜ神一人（*Deus-homo*）であるキリストによってなされなければならなかったのが、明確に語られてはいない。

第二の問題点は以下の点にある。このキリストの十字架の死は、「人間の魂を、…キリストの最高の愛へと駆り立てる」とアペラルドゥスは述べた。これに続いて、彼は、ローマの信徒への手紙四章二・五節「彼（キリスト）はわれわれの義化のために復活した」という言葉を註解して「義化とは義の堅持」「義しい行ないを堅持する者となること」だと述べる。ここに彼の救済論の道德的・倫理的な性格が明確に言い表される。しかし、この義化が、キリストを模範とする人間の努力によってなされることなのか、聖霊の働き・恩恵によってなされるのか、両者によるのが、明確にされていない。つまり、キリストによって達成された救済が、どのように人間に適用されるのかが述べられていないのである。

ティモシー・ゴリンジ『神の正義の復讐』（Timothy Gorringe, *God's Just Vengeance*, 1996, Cambridge）は、一世紀

のアンセルムスに始まる償罪説とその展開を一九世紀まで追跡し、この神学思想が、西方における刑罰思想、報復の思想に強い影響を及ぼし続けたことを論じると共に、これとは異なる選択肢としての和解論が、一二世紀のアペラルドゥス以来存在したことを強調する。むしろ、彼の救済論は、ローマの信徒への手紙の註解という制約のもとに語られ、それ自体として十分に展開されたものとは言えない。彼としては、それを「トロポロギア」（*Tropologiae*）という著作で果たそうと考えていたようだが、今日この著作は現存しない。とはいえ、彼の救済論がもつ含蓄を十分に引き出すためには、伝統的な贖罪論および償罪論に対する彼の批判も、詳しく検討しなければならない。

トマス・アクィナスの愛徳論における分有概念

芝元 航平

トマス・アクィナスは、『神学大全』第二二部において、信仰、希望とならぶ対神徳としての「カリタス（*caritas*）」（愛徳）について詳細に論じている。そこでは、人間におけるカリタスは、恩寵によって神から注入される「徳」であるとされ、神と隣人を「愛する働き」そのものとは区別されている。このように、愛するための徳として理解されたカリタスに対しては、それは根本的には自己愛に基づくものであり、神の無償の愛としての「アガペー」を歪曲するものであるというニゲレンに代表される批判がある。本稿では、トマスが人間におけるカリタスを神の愛の「分有」（*participatio*）として理解していることに着目して、徳としてカリタスを理解することの意義を

考察する。

新約聖書では、アガペーは神と人間の間の力動的な関係の中で語られている。したがって、人間におけるアガペー（ラテン語ではカリタス）は、まず神から与えられたものとして主題化される。その代表的なテキストとして、「ローマの信徒への手紙」第五章第五節「神のカリタスは、われわれに与えられた聖霊によってわれわれの心に注がれた」（ウルガタ版による）を挙げる事ができる。この箇所をトマスは、「ローマの信徒への手紙」注解で、聖霊によってわれわれの心に注がれた「神のカリタス」は、「神がわれわれを愛する」カリタスであり、同時に「われわれが神を愛する」カリタスであるが、それは「聖霊である愛」の「分有」であると解釈している。

この人間に与えられたカリタスをトマスは、人間の魂の内に神によって創造された「徳」として理解している。トマスは、『神学大全』第二二部第二三問題第二項で、カリタスの働きが人間の自由に基づく意志的な働きであるためには、神から直接に与えられるのは働きそのものではなく、働きの根源である習慣的形相としての「徳」でなければならぬと論じている。トマスは、精神の内にあるカリタスが神自身であると主張する、アウグスティヌスを典拠とする異論に対して、アウグスティヌスは「分有」による語り方をしているのだと解答している。神の本質はカリタスなのであるが、人間の内に創造されたカリタスは神のカリタスの「分有」として理解される。したがって、分有による語り方によれば、われわれの内にある被造のカリタスは、神の本質である「神のカリタス」の分有であることか

ら、「われわれは神のカリタスによって隣人を愛する」と正当に語ることができる。

トマスは「分有」を「部分を取る」として、つまり本質的には他のものに属している何かを特殊的に受け取ることとして理解している。したがって、人間における分有としてのカリタスはすでに限定されたものとして見出されており、カリタスは本質的には神に属していることになる。したがって、カリタスはそれ自体としては限界を含まない意味を持つのでなければならぬ。トマスは、『神学大全』の愛徳論の冒頭である第二二部第二三問題第一項で、カリタスは、神を「誰か」として愛する端的な愛である「好意」と、神の人間への「至福」の「分ち合い」に基づく、人間の神への「友愛」(amicitia)であると論じている。このように理解されたカリタスは、それ自体としては、働きに対して区別された徳という在り方に限定される必要はない。そのカリタスが、働きの形相の根源である徳と働きそのものが存在論的に区別される被造物としての人間によって限定的に受け取られる、つまり「分有」されたときに、徳として受け取られていると考えることができる。

このように、人間において見出される徳としてのカリタスは、神から人間に直接に与えられたものとして人間に対する神の愛を最もよく表しており、その意味でカリタスという名にふさわしいと言いうるように思われる。

フライベルクのデイトリヒにおける能動知性論

若松功一郎

本発表では、中世ドイツのドミニコ会思想家マイスター・エックハルトに代表される、いわゆる「ドイツ神秘思想」との関連を念頭において、当時のケルンで大きな思想的影響力を持ち、「アルベルトゥス学派」と呼ばれる学統を形成していた一群の思想家たちのうち、フライベルクのデイトリヒ (Dietrich von Freiberg 一二四〇頃—一三一八頃) が唱えた能動知性に関する教説を検討した。

デイトリヒは著作『至福直観について』(De visione beatificae)において、存在者全般のうちに、「本質をつうじて作用する」(operans per suam essentiam)ものとそうでないものという、二つの区分を立てる。この区分によれば、或る存在者が本質をつうじて作用するとき、それが為す作用(operatio)はこの存在者の本質そのもの(ipsa essentia)に他ならない。それゆえ作用はそれが為されたのちも、作用者のうちに本質としてとどまっているのであるから、本質をつうじて作用するものとその本質的作用とは同一(idem)であるとされる。そしてデイトリヒによれば、能動知性による先述の発出—認識行為もまた、能動知性その本質をつうじて(per essentiam)為す行為なのであって、それゆえ能動知性の本質それ自体と不可分のものであるとみなされる。

さらにデイトリヒは、能動知性における認識即発出というこの事態を、神から能動知性が形相的に放出されること(for-malis defluxus)として語りなおしていく。すなわち能動知性

は、他の諸事物がそうであるように神の万能の影響力に即して(secundum effectivam virtutem omnipotentiae suae)存在せしめられたのではなく、むしろ神の本質の或る種の形相的放出によって(secundum quandam formalem defluxum essentiae suae)存在するようになったと言われる。この把握によって能動知性は、神との同形相性を獲得するのである。

本発表では最後に、神と同形相的であるとされるこうした能動知性が、人間の魂に対していかなる関係にたつのかという点を検討した。デイトリヒによれば能動知性と魂とは本質を同じくするが、その同一性の様態は一義性(univocatio)によるものでも分有(participatio)によるものでもなく、むしろ能動知性は、結果たる魂に対して原因(causa)の位置を占めているという。このことをもって能動知性は、人間の魂と本質を同じくする原因、すなわち本質の原因(causa essentialis)と呼ばれるのである。

デイトリヒの唱えたこうした能動知性論はエックハルトをはじめとするドイツ神秘思想の系譜にも受けつがれる。そこで能動知性は人間による神認識を主導する「魂における或るひとつの力」(eine Kraft in der Seele)とみなされ、能動知性論はさらなる展開を見せることになるのである。

「数学的神学」としてのクザールヌス思想

——近年の研究動向から——

島田 勝巳

D・アルバートソンは近著『数学的神学』において、西洋キ

リスト教史に伏在するピタゴラス主義の系譜、特にボエティウスの伝統を継承したシャルトルのティエリの思想を「数学的神学」として捉え、その文脈におけるクザーヌスの大胆な読解を試みている。

アルバートソンは、デカルト以前の「普通数学」の系譜を明らかにすべく、プラトン主義の歴史における数学化の契機としてのピタゴラス主義の歴史を辿る。彼によれば、プラトン主義の系譜の中で、ボエティウスのみが四科 *Quadrivium* のうちに、神と世界の媒介としての数学という主題を再導入した。そしてそれを一二世紀と一五世紀においてそれぞれのかたちで継承したのが、シャルトルのティエリとクザーヌスであった。

ところで、一九九五年に、M・J・F・M・フネンによって新資料の発見がなされた。彼は *Fundamentum naturae quod videtur physicos ignorasse*（「自然学者らが知らなかったと思われる自然の基礎」、以下『基礎』）と題されたこの匿名の草稿に、クザーヌスの『知ある無知』第二巻の数章に見られる文章と逐語的に類似する文章があることを見出し、『知ある無知』の中核的な議論は、この草稿を「雛形」Vorlage とするものであったとの結論に達した。

フネンによるこの発見とその解釈を批判的に継承し、それに明確な輪郭を与えたのがアルバートソンであった。彼によれば、クザーヌスは『知ある無知』において、『基礎』から学んだ「縮限された宇宙」の観念を、ティエリから学んだ「相等性としての御言葉」という教説に接合している。つまりクザーヌスにとって、相等性としての御言葉は「基礎」が拒絶した一

第二様態の媒介によって存在者を縮限するのだ。

ところが、『知ある無知』に続く『推測について』では、数を宇宙体系に調和させる四つの一性が階層的に論じられる。ここでは受肉の御言葉ではなく第一の媒介としての数が、Logosの代わりにArithmosが称えられる。こうしてクザーヌスは、『知ある無知』における「受肉の御言葉による他律的媒介」と、『推測について』における「数による自律的媒介」という二つの神学的パラダイムを抱えることになった。一四五〇年代に入ると、特に『精神について』において、先の第二様態が、神の御言葉と競合する半神学的媒介者ではなく、精神の上昇に内在的な段階として捉えられる。クザーヌスにとってそれは、数学と神学との親近性を改めて保証するものであり、媒介をめぐる先の二つのパラダイム間の膠着状態から脱する道を示した、とアルバートソンは捉える。さらに一四六〇年代の『球遊びについて』では、受肉におけるあらゆる対立の克服が、四科によって可視化可能な宇宙の数学的秩序に基づいていることを意味する。こうして受肉は、四科の神学的機能に関わることによって、LogosとArithmosの調和が図られたとされるのである。

以上のようにアルバートソンは、初期近代以降のキリスト教は、Logosを唯一の媒介として採用し、Arithmosを排除したことを浮き彫りにする。こうして彼は、シャルトルのティエリとクザーヌスの反証例によって、キリスト教信仰と「普通数学」とを不和にするものは（キリスト教側からすれば）実は何も無かったということを示そうとしたのである。

アルバートソンのクザーヌス解釈は、ティエリとシャルトル

学派のテキストの整合性を測りつつ統合していくプロセスを基軸とする。故にそれは、シャルトル学派以外の資料がクザヌス思想に与えた影響については限定的な指摘に留まらざるを得ない。私自身は、クザヌス思想における擬ディオニシオスを介した「否定神学」的問題構成を、シャルトル学派を介した「数学的神学」的問題構成と複雑に絡み合うものとして捉えつつも、なおもクザヌス自身の一貫した関心として捉え、その思想の論脈を追って行きたい。

ポレートからエックハルトへ？

——「神化」思想を中心に——

村上 寛

マルグリット・ポレート（二三一〇没）は異端宣告を受け処刑された人物であり、その著作である『単純な魂の鏡』（以下『鏡』）は持つことも読むことも禁じられたが、当時の人々に少なからぬインパクトを与え、異端宣告後も密かに読まれ続けた。研究者たちはマイスター・エックハルト（一二六〇頃—一三二八）への影響関係が存在することをたびたび指摘しており、本発表では、神化に関する比喩を手がかりにその影響関係について論考を加えることを目指すものである。

エックハルトが『鏡』を読んでいたという主張において、最も有力な根拠となるのは用語や概念の一致ではなく、状況証拠である。エックハルトが『鏡』に触れた可能性が高いのは一二三一年から一二三三年までの二度目のパリ大学神学部教授時代である。その思想的親近性と歴史的経緯から、研究者らはドイ

ツ語説教五二を中心にポレートからの影響が存在することを主張しているが、ここでは神化に関わる比喩に限定して両者の影響関係について検討していく。

『鏡』について、神化に関わる事例としてまず取り上げたいのが大海に注ぐ河の比喩である。河が海へと流れ込むことによつて、河が河としてのそれぞれの名前を失うという比喩が述べられているが、この比喩は単なる固有性の消滅ではなく変容であり、意志における神との一を示している。火が鉄を覆い、鉄自身の様相を失わせることも、この水の比喩と同じ構造にある。神が火に、魂が鉄に比されているが、そのような比喩は魂が形や固有性としての性質を失い、神によつて覆われ、神そのものであることによつて魂自身の固有性としての存在なしに存在するようになることを示しているのである。

エックハルトが神化に関わる比喩を用いる箇所として、まずは『ヨハネ福音書註解』を取り上げたい。ここでは火と木の比喩によつて我々の内にキリストが形成され、神の子となることについて語られている。ポレートの比喩との関係で言えば、その火と鉄の比喩のように木がその形相を失って火そのものになるのではなく、火の形相の獲得となつている点で明らかに異なっている。この比喩ではさらに、木が火の形相を受け取る過程での「不等性の苦悩」が語られている。ここで言われる不等性で念頭に置かれているのは、神の似姿をもつて創造された人間における神との類似(similitudo)を根拠とした等しさであり、変化の過程を不等性の排除による等しさの回復として表現しているのである。

一方でドイツ語説教一では、同じく火と木の比喩が、神の意志における一の成就という事柄として語られている。そこでも木が火そのものとなるためには不平等性が排除されなければならないことが述べられているが、そこで等しさが意味しているのは、明らかに人間本性の次元ではなく、意志における神との等しさである。しかし意志における神との等しさとは何を意味するのだろうか。説教五bでは、炭火を手にのせたときに、炭火ではなく「無」がその手を焼くという比喩が用いられている。この比喩は、神と単純に一であることにおいて、一つの意志が神の意志から湧き出るが、その意志は魂に属するものである、またその意志は一切の被造物に触れられずにあるとき自由であるということについて述べる文脈で用いられている。従って、説教五bの文脈に則った一つの解釈として、意志の不平等性を示唆していると解釈することも可能なのではないだろうか。エックハルトの思想源泉をポレートに過度に引き寄せることは慎重であるべきであるが、意志における神との一を、しかも被造的固有性を排除すべきであるという文脈で用いていることはエックハルトへの影響を示す一つの論拠とはなり得るのではないだろうか。

ガブリエル・ビールにおける原罪論

辻内 宣博

原罪とは何か。この問いをめぐって、西洋中世の神学者たちは様々な議論を展開した。これらの議論は、いったんはペトルス・ロンバルドゥス (Petrus Lombardus, 1095/1100-1160)

の『命題集』において整理された。その後、この『命題集』は、ヨーロッパの大学の神学部において教科書となり、神学教育に携わる者たちは、軒並み、『命題集註解』を執筆することになった。その結果、盛期スコラや後期スコラと言われる一三世紀―一四世紀にかけて、原罪をめぐる議論は百花繚乱の様相を呈しているように見える。こうした論争期を経て、一五世紀には、最後の偉大なるオーガナイザーと称されることもあるガブリエル・ビール (Gabriel Biel, ca. 1410-1495) が登場する。彼は、この時代の論争を、大きく次の三つの見解に整理する。【I】ロンバルドゥスの見解 (アウグスティヌスを継承)。

【II】アンセルムスの見解 (ドゥンクス・スコトゥス、オッカムのウイリアムが追従)。

【III】アレクサンデルの見解 (ボナヴェントゥラ、トマス・アキナスが追従)。

さて、そもそも原罪とは、アダムが犯した罪そのものではなく、アダムが犯した罪に対する罰として、アダムの子孫に引き継がれることになった罪のことだと、ロンバルドゥスによって厳密に規定される。そして、こうした原罪の位置づけは共有されつつ、【I】―【III】の見解の概要は、ビールによって次のように特徴づけられる。【I】アウグスティヌスを継承するロンバルドゥスの見解は、アダムの犯した罪に対する罰として、人間の自然本性 (natura) そのものが改変されたとする。つまり、「罪の火口 (fomes peccati) である」情欲 (concupiscencia) が、人間の肉的自然本性に罰として内在的に埋め込まれたとし、その結果、原罪の本質規定 (ratio) に、「火口」が組み込まれることになる。【II】スコトゥスやオッカムが追従

するアンセルムスの見解は、原罪とは「あるべき原初的な正しさの欠如 (*carantia iustitiae originalis debita*)」と規定され、人間の自然本性が改変されたという理解は採らない。なお、「情欲」という「火口」は、単に人間の肉体がもつ「性質」にすぎないとされる。したがって、原罪の本質規定には、「情欲」は組み込まれないのである。【III】ボナヴェントゥラやアクィナスが追従するアレクサンデルの見解は、その両者の中間的な立場であり、原罪の形相的な局面として「あるべき原初的な正しさの欠如」が充てられ、他方、質料的な局面として、「罪の火口」としての「情欲」が充てられる。したがって、原罪の本質規定に、「あるべき原初的な正しさの欠如」と「罪の火口」としての「情欲」との両方ともが組み込まれることになる。

以上のような整理のもとで、結局のところ、ピール自身もつとも親近感を抱く立場はどれになるのか。彼の基本的な構想は、これら三つの見解をすべて救うことにある。しかしながら、とりわけ【I】と【II】に関しては、論理的に、その両者を救うことは不可能である。したがって、一種の折衷案に見える【III】こそが、ピールが採用する立場であるように思えるし、また、碩学ヘイコー・A・オーバーマンもそう指摘する。しかしながら、丹念にテキストを読み解いてみるならば、そう結論をくだすのは、些か拙速であると考えられる。その理由は、ひとつには、三つの立場のうち、もつとも反証が少ないものとして、ピールが【II】の見解について言及していることが挙げられる。もうひとつには、三つの見解をまとめる形で問題全体の結論が提示されるのだが、しかしその後、さらに疑問の提示が

テキストとしては続き、その局面において、ピールが利用する回答の根拠は、【II】の立場を継承したオッカムの論拠なのである。したがって、ピールが【II】の見解にもつとも親近感を抱いていたという理解もまた、十分に説得力のある解釈だとと言えるのである。

「私の花は実である」

—— エックハルトの因果同一の思惟構造 ——

田島 照久

エックハルトは「創世記」冒頭の「初めに (*in principio*) 神は天と地を創造された」(創一・一)と、「ヨハネ福音書」の冒頭の記述「初めに (*in principio*) 言があった」(ヨハ一・一)を同じ「初め(始原)」として、神の内である永遠と受け取る。この始原である永遠を、神が在り、天地を創造し、父が子を生む、謂わばトリアーデ構造を有する「永遠の第一の単一なる今」(*primum nunc simplex aeternitatis*)と名づける。さらに、「わたしは初めであり、終わりである」(黙三二・一三)に従いこの「始原」は「終極」であるとし、さらに、「神は天地を創造した」という文の完了時制を踏まえ、神が過去のものとして創造したすべてのものは、始原の内において現在のものとして神は創造しているのである、と始原の「現在性」と終極の「完了性」とを一つに重ね合わせるのである。そして、終極と始原が同一のところにおいては、つねに業はそれ自身のために存在するとし、これは神的であるかぎりでの神的なものに属することであり、それらにおいては、花と実が同一なのであると

語られる。そしてラテン語ウルガータ訳「私の花は実である」(シラ書二四・二三)が引かれるのである。

経験的世界にあつては、花は実の原因であり、実とは花の結果であつて、花と実とは因果関係にあると一般には受けとられる。花と実の同一はある意味で因果関係の否定を意味している。今日、素粒子の世界では因果決定論は成立しないことが広く知られているが、因果律は、事象そのものに内在する原理であるというよりは、マクロの世界を理解する一つの形式とされ、その形式は因果関係を想定する当事者の問題意識に強く依存していると理解されている。であれば、因果律の内実は信念としての思想(イデオロギー)とも言え、その否定は一種の「智慧の告知」という性格を持つであろう。ふつう作用者は働き終わって休息するが、神は働きそのものが休息であるとし、神的人間の有徳的行為も同様であるとされる。神は被造物におけるすべての働きの始原であり、目的であるとも語られ、有徳的行為は、「花」であるその手段・着手は神自身によるものでなくてはならず、「実」である行為の完了も神自身によるものでなくてはならないとされる。さらに、手段である行為(花)が目的(実)そのものであるならば、その手段である行為(花)はそのものの外に目的(実)を持たないという意味で、「何故(quare)のない行為」であるとされるのである。

こうしたエックハルトの「花と実の同一」の言説はまさしく永平道元の説く「修証一等」という教えと響き合うものがある。「修証」とは一般に修行と証悟の意味で、「修」とは、身をおさめることで因(原因)に当たり、「証」とはその果(結果)

で心をさとることであると通常されている。「修証」とはそれゆえ、身修心証、修因証果を意味する。つまり通常は原因としての修行が結果としての「証悟」を生むとされるのであるが、道元は「修証」は別なものではなく「二等」、同じものであると次のように説くのである。「それ修證はひとつにあらずともへる、すなはち外道の見なり、佛法には、修證これ一等なり。いまも證上の修なるゆゑに、初心の辨道すなはち本證の全體なり。かるがゆゑに、修行の用心をさづくるにも、修のほかに證をまつおもひなかれとおしふ〔正法眼藏辨道証〕」。

道元における「修証一等」の眼目は、坐禪は証悟のための原因手段ではなく、証悟は坐禪の結果目的ではないということ、坐禪が証悟を目的として持たない限り、坐禪に終着点はない。只管打坐ということがあるだけである。その只管打坐が本来の証(さと)りの全体であり、修のほかに証はないとされるのである。つまり「私の花は実である」あるいは「修証一等」という章句で表されている「因果同一論」はキリスト教や仏教のそれぞれの宗教的叡智を表述するに相応しい共通の思惟枠組みを提供していると言えるのである。

宗教哲学の伝道

—— 綱島梁川による宗教体験の言説化をめぐる ——

古荘 匡義

綱島梁川(一八七三—一九〇七〔明治六一—四〇〕)は明治後期に活躍した哲学者・文芸批評家であり、特に一九〇二年から亡くなるまで、病床にありながら宗教的な主題で執筆を盛んに

行った。そして、彼は自身の執筆活動を、「神の子」としての理想の追求として位置づけ、雑誌などで自らの思想や体験を伝えることを「紙上传道」として捉えていた。しかし、彼は特定の信仰内容の布教や自身の宗教体験の内実を「伝道」しようとしていくわけではなく、特定の思想や信仰箇条を受容する教団や儀礼、礼拝堂も作らなかつた。では、網島は何をどのように「伝道」したのだろうか。

まず、「紙上传道」の方法は当初雑誌への投稿であったが、最晩年の網島は、中桐確太郎・宇佐美英太郎・西田天香らと雑誌刊行を計画していた。興味深いのは、彼がこの雑誌について「雑誌（と申すよりも我等同志の信仰修養の機関として出すもの）」と位置づけていることである。網島にとって雑誌は、自分の考えを伝達する媒体というよりも、宗教的な「道友」と会合し、思想を共有し、修養した結果生まれてくる言説であった。その言説が読者を感化することはきわめて重要であるが二次的でもある。網島の思想の内容や修養の態度に共感（完全な一致ではなく）する「道友」とのネットワーク形成に主眼が置かれていた。

次に、彼の「伝道」の内容は、宗教体験の内実の紹介というよりは、宗教体験を通して自得した、人間の根本的なあり方としての「神の子」に関する概念的、理性的な考察であった。このあり方は、「神と偕に楽しみ、神と偕に働く」と定式化される。宗教体験によって神人合一的に感得された絶対的な実在を「久遠劫の太初より既に在るの事実」として受けとめつつも、宗教体験の悦楽に浸るだけでなく、人間の現実の意識において

目指しうる／目指すべき理想を段階的に実現するべく「道徳的健闘」を重ねる。このようなある種の「矛盾」や「悲哀」を生きたことこそが神の子にふさわしいあり方とされた。

このような網島の宗教体験言説は、特定の信仰内容の主張でも単なる体験内容の告白でもなく、網島個人が体験した事実を理性的な批判や哲学的思考をベースにして自覚的に抽象化して、その体験の根源をなす普遍的な神子関係を概念的に抽出するものである。私見では、このような言説は、ある種の「宗教哲学」として捉え直すことができ、この「宗教哲学」の提示によって読者を感化するということが「宗教哲学の伝道」として解することができると思われる。

ここで同時代の宗教思想に、網島の思想実践を置き直してみよう。特定の信仰に基づく宗教的な回心や宗教体験の「告白」（内村鑑三や近角常観など）、諸宗教の総合や統一、あるいは人間の理性で理解可能な信仰箇条の形成（新仏教運動やユニテリアンなど）、哲学による宗教の再構成や宗教の倫理への還元（井上哲次郎など）、あるいは宗教を哲学の最終的テーマとする立場から転じて宗教を明示的に扱わず哲学を一層深化させていく（西田幾多郎）。これらの思想との間に、網島の思想実践は部分的に関係しつつも距離を保っている。諸宗教の思想から宗教思想を抽出するが、その思想をもってあるべき信仰内容を提示するのでも信仰集団を形成するのでもなく、思想に共感する「道友」と共に修養する。そのような網島思想の性質が同時代の宗教思想との適当な距離感を生み出していると考えられる。

そのため、網島梁川は、これまで「日本の宗教哲学」とまと

められてきた思想群を明治期のさまざまな宗教思想や宗教実践と接続するためのハブとして活用できるように思われる。そうすることで、「日本の宗教哲学」を一層豊かに描出できるのではないだろうか。

新渡戸・内村門下のキリスト者と「明治」

村松 晋

藤井武、南原繁、三谷隆正・隆信、矢内原忠雄ら、明治二十年前後に生を享け、主に日露戦争後に新渡戸稲造及び内村鑑三に師事したキリスト者は、祖国日本への熱情そして天皇への深い敬愛の念を終生抱き続けた。本報告ではその所以を「神学」的観点からでなく、彼らの日露戦争体験に注目して問い直してみたい。各々の回想を紐解くと、彼らはほぼ例外なく日露戦争とその「勝利」という「同時代＝明治」体験を綴っており、その影響は新渡戸・内村との出会いに先立つ原点として、無視し得ないと考えられるからである。

実際、一連の回想を概観して理解されるのは、日露戦争が若き彼らの全存在を揺さぶる強烈な体験であったということである。その多くは十代半ばの多感な時期に、故郷及び近親者もろともに、戦う祖国と「併走」しその息遣いを共有することで、国家との一体感を強めるに至っていた。そして「勝利」の果てに「一等国」の座を掴んだ「日本人」たる自覚に促されるようにして、「二等国」に相応しい新たな理想の探索へと向かっていった。

ここに於いて彼らの志と、新渡戸・内村が問いかけた国家・

社会の理想とが切り結ぶ必然が存するが、いずれにせよ日露戦争とその「勝利」によって育まれた、祖国日本との一体感及び「二等国」国民としての使命感が観念的なものでなく、体験に裏打ちされた深いものであった点を看取したい。新渡戸・内村門下のキリスト者の内、特に藤井や南原の世代が、生涯を通じて祖国日本への熱情を堅持した所以は、まず、ここにあると考えられる。

同じ構造は彼らの天皇観に関しても指摘できる。日露戦争時、新聞では天皇陸仁が厳寒の地で戦う兵士を慮って暖を遣ぎけ、休日返上で「精励」する有様のほか、皇后美子が負傷兵の義手・義足や手製の包帯を送ったとする「仁恤」、また国民に思いを寄せる内容の「御製」が頻繁に取り上げられていた（佐藤一伯『明治聖徳論の研究』）。こうした事実は、日露戦争の行方を凝視すること即ち、「国民の苦しみに寄り添う」「慈愛深き」天皇イメージに囚われていく過程でもあったことを示している。後に新渡戸・内村の元に赴く若き魂はおしなべてその渦中にあつたから、如上の「天皇体験」を深層に刻み込まれてきたことは想像に難くない。この原体験のゆえにこそ彼らは天皇に対する敬愛を持続し得たとと言える。

かくして新渡戸・内村門下のキリスト者の内、冒頭に列記した世代が示す、祖国日本への熱情及び天皇への敬愛の基底には、日露戦争という「同時代＝明治体験」が息づいていたと見ることが出来る。こうした理解に立脚する時、内村門下の後続の世代、たとえば政池仁（明治三十三年生）、大塚久雄（明治四十年生）、関根正雄（大正元年生）らにおける国家観や天皇

観との相違及びその所以を解くことができるように思われる。

なお「新渡戸・内村門下のキリスト者と『明治』というテーマ」に関して言えば、南原、矢内原世代における「明治国家」の受け止め方も問う必要があると考える。この点、彼らが聴き入った徳富蘆花の講演「謀叛論」（明治四十四年）で、蘆花が「明治初年の日本」をこう回顧している点に注意したい。「明治初年の日本の意気は実に凄まじいもので、五ヶ条の誓文が天から下る、藩主が封土を投げ出す、武士が両刀を投出す、エタが平民になる、自由平等革新の空気は磅礴として、その空気が蒸された」と、ここに表われているように、蘆花は「明治」を抑圧的・排外的な体制の始まりとしてでなく、「自由平等」を実現していく清新な開放の世の幕開きとして顧みていた。その当否はともかく、かような「明治国家」観・「明治維新」観は、聴衆である矢内原らも共有する世界であり、その「国家構想」の基底部に息づくものではなかったか。その射程を今後、課題として詳らかにしてみたい。

金子白夢牧師の思想形成について

南原 研州

本論は、近代日本においてプロテスタントの牧師として活動しつつ、禅仏教についても積極的発言を行った金子白夢牧師（本名・卯吉、一八七三—一九五〇）の思想形成に関する研究発表である。今回は先行研究でも曖昧に記述されることが多い、学歴・伝道歴などの検討を通して、その交友関係を見ていきたい。

まず、金子師の学歴について確認しておきたい。師には、青山学院大卒、明治学院大卒、明治大卒という三通りが伝わっている（日本キリスト教団愛知教会編『日本キリスト教団愛知教会百年のあゆみ』一九九六年、『近代日本社会運動史人物大事典』日外アソシエーツ、一九九七年）。今回の発表に際し、明治学院歴史資料館と青山学院資料センターにて資料調査を行った結果、当時のメソジスト三派合同の協力関係推進のため一八九一年（明治二四）に創刊された機関紙『護教』の明治三一年七月二日第三六二号から、一八八八年（明治三一）に青山学院大神学部を卒業したことを確認した。また、卒業式に際して小崎弘道（一八五六—一九三八）が記念演説をしている。一方で明治学院大の『神学部一覽』は聴講生まで載せる詳細な記録だが、師の名前は見出せなかった。なお、明治大は法文学系であり調査から除外した。学歴の確定は今後も調査を継続したい。

また、師の伝道歴の始まりだが、『日本美以教会年会記録』（美以教会第十五回日本年会記録 日本横浜開会、一八九八年）によれば、青山学院大卒業後直ちに、同年会に加入したことを伝え、また、翌年の同記録（美以教会第十六回日本年会記録 東京青山開会）からは、一年で「南部日本宣教年会（アメリカ南メソジスト監督教会）」に転会したことが分かる。しかし、その転会の結果、同年会に関わりが深く、かつて海老名弾正（一八五六—一九三七）が牧師を務めたこともあった神戸組合教会への赴任を促したのであろう。

師の著作である『宗教生活』（京文社、一九二三年）には、神戸組合教会時代であった一九〇七年（明治四〇）に記された

「上京日記の数節」を掲載するが、同日記は千代田区四番町にある番町教会での「修養会」に出席した際の記録である。同日記からは、師が、自由主義的な神学を形成した小崎弘道（番町教会の創設者）や、キリスト教啓蒙紙『新人』で、師に「キリスト教と禪の関係」について執筆を依頼したこと（竹中正夫『新人』における宗教思想）、同志社大学人文科学研究所編『新人』『新女界』の研究——二〇世紀初頭キリスト教ジャーナリズム（人文書院、一九九九年）が知られる海老名弾正などとの関わりを持ち続けていたことが分り、また、禪仏教の研究のために、後に駒澤大学で初代学長となる忽滑谷快天（一八六七—一九三四）と個人的な交友関係を持っていたことを明記している。忽滑谷による禪学研究は、近代自由主義的神学に相当するような態度を採っており、今回両者の関わりが確認できたことは、師の禅思想・宗教思想について、禅宗側への影響についても、考察するべき事象があったと推察される。他にも、美術評論家・岩村透（一八七〇—一九一七）や、英米文学研究者・舟橋雄（一八七四—一九五四）が青山学院時代以降の旧友であり、金子師には海外留学の記録がないが、旧友との交わりから欧米の詩や思想（舟橋は金子師が影響を受けたエマーソンの研究者でもある）などを学ぶ機会を得ていた可能性がある。つまり、金子師は、初めて世に問うた著作『体験の宗教』（京文社、一九二二年）などで、従来の宗教・宗派で構築されてきたドグマに依拠しないという自由主義的神学の立場が明確であったが、その原点としては、小崎や海老名などの思想の影響や、青山学院時代以来の交友関係があることを見出すことが

出来た。

主の祈りの唱え上げ——自己と祈りテキストの遠近——

山口 勇人

本発表のめあては、現代人が置かれている状況に適合するような祈り研究の基礎を求めて、「自己と祈りテキストの遠近」という説明モデルを提示することです。

問題意識の出どころはターミナルケアの臨床で、宗教的ケアのズレの問題があるのに、死の受容がちゃんと遂行されたように話が進むことへの疑問からでした。病院の中で、医療従事者・チャプレン・患者さん・親族友人がそれぞれの役割を遂行し、「これでよかった」と死を受容したことになっている間は、このズレは意識化されません。ところが病院の外で、死にゆく人に臨終の秘蹟のような定型の儀礼が無いと、ケアする人の祈りの文言がちよつと違うだけで死にゆく人から遠くなってしまう。患者役割ならぬ信徒役割からも外れてしまい、死の受容が完結しないのです。モダニティ批判の文脈で一般化するならば、アンソニー・ギデンズが言う「再帰性が見境もなく働く」状況にあつて、牧歌的な伝統や宗教の底が抜けてしまつていて、底フタを自分で見つけるしかない現代人の自己の問題があります。私たち現代人が病院内の身体像から外れ出てしまいい、個人で死と向き合うとき、自己とモダニティの地平が露呈します。本研究は、素手で死と向き合う状況での祈り研究の基礎を求め、祈りテキストと身体像との配置を探るものです。

本発表では「経典や祈りを集団で唱える行為」を唱え上げと

呼びます。祈りテキストの教義的な理解よりも、韻文・式文として個人に適合し、集団に流通するさまに関心があります。つまり唱え上げに参加する個人の、祈りテキストへの近い／遠いのが感覚が鍵になります。事例のY（男性、四十代）はプロテスタントの家庭で生まれ育ち、唯一神教の教義や祈り方を刷り込まれてきました。儀礼の遂行よりも聖書の学びと教義理解を優先する人格です。しかしYは義父の曹洞宗での葬儀に参加したとき、般若心経を唱え上げても問題なく感じました。一方でYが唱え上げに参加したキリスト教の主の祈りの中には、不快に感じたテキストがあります。これらの祈りテキストをYの感覚で配置すると、Yが近いと感じる順に、①文語訳（訳は一八八〇年）、②ヘブライ語訳（ブラッド・ヤング訳一九八四年）、③英語（一九二八年）、④日本キリスト教協議会統一訳（二〇〇五年）となります。Yは文語訳で育ち、日本キリスト教協議会統一訳を教会で試しに唱え上げたときには違和感を超えて不快な感覚になりました。近い／遠い軸から外れるのが⑤ラテン語訳（バーテルノステル）、⑥般若心経です。この配置をピリーフとプラクティスの一致／不一致という説明概念で分析すると、文語訳での唱え上げがYが生家に戻ることと同じで、ピリーフとプラクティスの牧歌的な一致、あるいはピリーフとプラクティスが截然と分かれる前と言えます。一方、ヘブライ語訳は母語ではありませんが、文言がイエスの終末観と矛盾しない点でピリーフが補強されており、しかもイエスに近いヘブライ語の所作で祈れることで、Yは意識的にプラクティスを習熟しています。ギデンズの語彙を借りるなら、Y個人の再埋め

込みが、新たなピリーフとプラクティスの一致に至ったと言えます。しかし遠近をピリーフとプラクティスの一致／不一致に還元すると、「Yが般若心経を唱え上げられるのはなぜか」という問いに答えられません。般若心経はYのピリーフとは無関係で、義父を葬送するいわば他人のプラクティスとして現れています。現代では祈りの配置図に、他人のプラクティスとの距離や、外側の世界との遠近という軸があるように思われます。こうした配置図で身体像や祈りテキストの相関を可視化することで、牧歌的に閉じた地平の祈り研究や、宗教的ケアのズレの問題に対し、現代人が置かれている状況に適合する祈り研究の基礎が開けることが期待されます。

神の国運動と戦争

黒川 知文

戦争により宗教はどのように変質するのであろうか。特にアジア・太平洋戦争の中で神の国運動はどのように変って行ったのであろうか。この問題に関する先行研究には宗教家個人に関する研究はあるが、宗教運動の視点からの研究は少ない。そこで現代から過去を見ろすのではなくて、過去に身を置いて歴史の流れから探る。戦前戦後に日本社会に多大な影響を与えた神の国運動を事例研究とする。同時代史料として『神の国新聞』（一九三二年から一九四二年）の平和に関する記事と戦争に関する記事の内容を比較分析する。

神の国運動は、第一期が一九三〇年に終わり第二期が一九三二年に終わった。その後一九三五年までは、教育界においては

精神作興運動、東京市において国民更生運動と協力して活動した。一九三六年から日米開戦の一九四一年までは、全国協同道として神の国運動は継続されたが、伝道活動の成果は十分の一であった。

運動の性格として、第一に、神の国運動は一貫して戦争開始時まで伝道活動を実施していることが挙げられる。第二に、運動は戦争により国策に従う運動に変化していった。一九三七年盧溝橋事件以後の日中戦争開始により、神の国新聞の内容は変化している。それまでは欧米の信仰者の紹介が圧倒的に多く日本の信仰者は限定されていたが、日中戦争以降は欧米の信仰者よりも日本の信仰者の紹介が多くなり、病死よりも戦死した信仰者が紹介されている。また、平和を求める記事よりも戦争に関わる記事が増加しており、日本の国際連盟脱退は、諸外国の認識不足とされている。ヒトラーに関しては、前半は批判的であったが、後半は好意的になっている。さらに国民精神総動員をキリスト教的に推進している。運動は第三に、平和をもとめる運動であった。日米開戦までは、平和への努力が見られる。戦争支持ではなくて勝利のあとの平和を求めている。

運動の思想としては、第一に、天皇崇拜、国体の精神を受け入れている。「キリスト教は国体の精神を助成する」「教育勅語」はキリスト教と矛盾しない」「天皇により信教の自由が与えられた」「天皇によるキリスト教会へ御下賜金があった」と述べられており、各集会や講演会の礼拝前には国民儀礼、礼拝中には宮城遙拝を実行している。

第二に、運動は、戦争という危機的状況の時にこそ伝道活動

することが主張されている。戦争において人は死の問題に直面し神と救いを求めるようになるのがその理由である。実際に、日米開戦の翌週から伝道活動が強く推進されている。

第三に、戦争に勝利して、キリスト教による民族をこえた平和な「大東亜共栄圏」を建設すると説かれている。「大東亜共栄圏」は神の国と同一視されたのではないかと推察される。

ところで、戦争時におけるキリスト教の対応を四型に分けると、反戦型、迎合型、推進型、沈黙型になる。迎合型と推進型は日本のキリスト教が共通する。迎合型は、大東亜共栄圏をキリスト教圏とするために伝道活動を強調する型であり、神の国運動は迎合型に含まれると結論する。

今後の研究課題としては、戦時中に発行された『カトリック新聞』『基督教世界』『福音新報』『基督教報』『日本メソジスト時報』等の他のキリスト教新聞、仏教と神道の新聞との比較、戦時中における賀川豊彦の思想の変化、欧米教会の戦争における変質との比較、さらに戦争時代の特殊性の理解が指摘される。

ペンテコスタリズムと断絶性

野口 生也

ペンテコスタリズムとは、欧米を中心に二十世紀全体を通じて進展した歴史的なペンテコステ・カリスマ運動および非西欧圏における土着宗教に影響された聖霊主義的なキリスト教諸運動を包括的に意味するものである。ペンテコスタリズムの研究は欧米を中心に相当な蓄積があり、さまざまな側面から行われている。それらの多くが言及するものとして、「断絶性」の問題

がある。本稿では、それについての重要な研究を取り上げたい。最初に取り上げるのは、サンドクラターの研究である。一九四八年に出版された彼の著書は、南アフリカの独立教会についての研究であるが、土着宗教と現地キリスト教の連続性を説明する先駆的な研究である。彼は、南アフリカのズールー人キリスト教徒の信仰体系を調査し、ズールー人教会における儀礼、信仰体系、習慣と、土着宗教のそれらとの類似性を指摘した。彼は、ズールー人占い師同様、ズールー人キリスト教徒も土着の魔術の働きや魔女の存在を理解していること、また、伝統医薬を否定するどころか、西洋医学の補完的なものとして肯定していること等に注目し、伝統宗教に影響されたキリスト教を、新約聖書マタイによる福音書の記述に由来する「古い革袋に入った新しい葡萄酒」と表現した。

次に取り上げるのは、メイヤーの研究である。彼女は一九九八年に発表した論文で、ガーナにおけるペンテコスタリズムを事例として、ガーナ人信者の回心体験前後の信仰体系における連続性を指摘した。彼女は同時に、教会が人々に罪深い過去との決別を指導し、悪霊払い、洗礼、異言、霊的戦い等を過去との断絶の儀式として強調すること自体が人々に過去を想起させており、過去との完全な決別は起こりえないと指摘した。教会は土着宗教的な霊の働きやその存在を否定せず、それらを悪霊と定義する。例えば、主流派キリスト教の多くは、伝統的な霊的世界観を非難また否定し、祖先崇拜の対象となる先祖の霊は実在しないとす。しかし、ペンテコスタリズムの教会は、信者が持つ伝統的な霊的世界観を否定せず、悪霊としてではある

が、先祖の霊の継続的な実在を認めている。それらの教会は、信者の回心体験後も先祖の呪い等と悪霊言説を繰り返すことで悪霊払いの必要性を説き、信者に伝統的な霊的世界観を想起させ、それを保持している。これらのメイヤーの指摘は後のペンテコスタリズム研究における「断絶性」論を活発化させた。

最後に取り上げるのは、ロビンスの研究である。彼はパプアニューギニアのペンテコスタリズムの研究者であるが、彼が二〇〇三年に発表した論文は、大局的な観点から今日のペンテコスタリズム研究に警鐘をならすものとして重要である。彼は、その論文の中で、これまでの多くの研究において、ペンテコスタリズムが定着する場所の宗教文化的過去と連続性があると当然視されていることを批判した。彼は、現地文化に対する適応や統合の傾向は、ペンテコスタリズムの本質的な特徴ではないとし、ペンテコスタリズムと現地の文化や概念体系の変化し続ける関係性の認識が重要であるとしている。また、彼は一連の研究において、ペンテコスタリズムは土着文化との緊張関係を緩和するどころか助長しており、信者自身は教会が提示する価値観と、それを拒絶することにより自身が定義する価値観の二つを持ち合わせていると指摘している。

今後のペンテコスタリズム研究においては、ペンテコスタリズムを理念的統一体としてみなすことを避け、現地の個々の文脈において、ペンテコスタリズムの教会やそれに属する信者が、土着宗教の理念体系とどのように対立または依存しながら独自の信仰体系を生みだしてきたのかを注意深く検討する必要がある。

神の書きかえをめぐる

小林 紀由

この報告は、社会変動と宗教の変化、あるいは社会変動と聖なる統合の象徴の変化、とのかわりに関する研究に位置づけられる研究の成果である。

報告者は、神（あるいは国旗のような聖なる統合の象徴、以下同じ）が社会変動にともない書きかえられる場合と、新たな神がたてられる場合とを区別し、両者の相違を、初期キリスト教と戦後日本の象徴天皇制の成立・定着過程を事例として考察しようと試みている。この報告は、そのような意図に基づく研究の初期段階の成果に位置づけ得るものである。

宗教集団が、あるいは宗教的な集団が大きく変動するとき、「神の書きかえ」あるいは「神の置きかえ」（つまり、新たな神をたてること）が行われると考えられる。神が書きかえられる場合と、神が置きかえられる場合とは、集団変動について異なる特徴を観察することができるのであろうか。あるいは両者には本質的な相違はないと考えられるのであろうか。この報告においては、「神の書きかえ」事例を考察することにより、そのような問いに暫定的な回答を与えようと試みる。

成立期のキリスト教は、神の選びの民を再定義するかたちで「神の書きかえ」を試みたといえよう。パウロにみられるように、「生まれ」に基づくアブラハムの子イスラエルを、「信」に基づく非ユダヤ人を含む新しい神の民に書きかえようとしたのであるから、それは誰を選ぶ神なのかといった側面における「神の書きかえ」であったといえよう。そして、そうした神の

民の書きかえにもなつて、神殿とのかかわり、法の制定者としての神といった神観の書きかえなど、ユダヤ教的な神を様々な面で書きかえようとの試みがなされた。もちろん、いわゆるキリスト教的グノーシス主義などにみられるようなユダヤ教の神とは異なる神をたてようとする試みがなされた事例はあるにしても、初期キリスト教は「神の置きかえ」ではなく、書きかえを選択したといえよう。そして、その結果キリスト教はユダヤ教とある種の継続性をもつものとして意識されるにいたつていられるように思われる。

戦後日本は天皇の書きかえをおこなった。これも「神の書きかえ」の事例といえよう。そして、この書きかえは日本人なる集団を「臣民」としての質のものから「国民」としての質のものへと変えた日本人の再定義であった。いうまでもなく、戦後の天皇の書きかえは、当の天皇自身が同一であったこともあいまつて、戦前・戦後の日本にある種の継続性の認識を維持しつつ、社会が変わつたことを象徴するものであるようにも思われる。

「神の書きかえ」は、書きかえ以前の社会集団と以後の社会集団との間に継続性があることを強調すると考えてよからう。反対に、「神の置きかえ」は、それ以前の社会集団との断絶性を強調する。しかし、キリスト教にせよ、戦後日本にせよ、ユダヤ教や戦前の日本社会とは根本的に異なる集団を形成しているとは判断できる面もある。神の子という新たな象徴をもつ「信」に基づく集団は「生まれ」に基づく集団とは異質であり、「臣民」としてのものと「国民」としての集団とはまったく異

質であるともいえる。報告者には、目下のところ、集団が大きくそのあり方を変える時、「神の書きかえ」を選択する場合と、「神の置きかえ」を選択する場合とに、社会集団の変化の型を区別するような対応関係を見出すことは困難であるように思われる。「神の書きかえ」と「神の置きかえ」との相違は、変化の前と後とに、異質性を強調したいか、継続性を強調したいか、そういった語りの戦略の違いによる、ということなのではないかと判断している。

キリスト教における霊障と死者供養

—— K・マツカルの事例から ——

中里 巧

一 死者の霊魂や幽霊

死者の霊魂を供養することの意味深長さは、都市化された現代日本社会では過去と比べて、軽んじられているように見えるが、二〇一一年三月一日に発生し未曾有の被害をもたらした東日本大震災後に起こり始めて現在まで続いている心霊現象や幽霊体験ならびに怪奇現象や霊障の実態について、多数の報告があり、こうした報告を仔細に追ってみると、死者の霊魂の实在や成就されざる様々な思いおよび死者による遺族への思慕および遺族による死者への思慕など、前近代的死生観が今なお、現代日本人の有意義性体系に息づいていることが垣間見られる。同種の有意義性体系をK・マツカルの聖餐理解をとおしてキリスト教においても見いだすことができる。

二 K・マツカルと聖餐

K・マツカル (Kenneth McAll, 1910-2001) は、イギリスの一般医であるとともに心理療法師であり、聖公会の助言をきっかけに、信徒未信徒の区別を越えて、主として家族親族の家系のなかで最近亡くなった死者や数世代前まで遡る過去の死者・墮胎手術によって死亡した胎児・流産によって死亡した胎児・幽霊・病気を患う生者・悪魔悪霊の事象などに対して、聖餐式をとおして、それらの霊魂を苦しみから解放し悪魔悪霊の事象を祓って、死者や胎児や幽霊を天へ導き、生者を健康な状態に復帰させるといふ、独特な聖餐 Eucharist (正教では聖体礼儀 *ἑὴν Ἀερόπτυον/Divine Liturgy*、カトリックでは *Missa/Mass*、聖公会では聖餐式 *Mass/Holy Mass/Holy Communion*) 理解を持ち、実行した。また、動物についても死後の霊魂の存在を認めて、正餐式をとおして、召天すると理解しているし、悪魔悪霊による霊障を祓う最強の儀礼としても正餐式を受け止めている。

三 K・マツカルの言葉

ブライアン・ゴールドスミス神父 (Bryan Goldsmith) によるインタビューをとおして明らかとなるK・マツカルの発言は、きわめて興味深くまた示唆に富んでいる。「主教や私たちが、当該家族に対して逝去者記念聖餐式を執行しようと話し合っていたまさにそのときでさえ、患者は閉鎖された独居室にいましたし(私は患者の親類とは話し合っていませんでしたが、患者自身とはそもそも会ったことはありませんでした)、患者の叔母も他の精神病院に入院していたのですが、患者もその叔母も、た

だちに治癒したのです……私は、心理療法の実践のなかで患者の家系 Stammbaum/family tree を書き留め始め、さらに「私が発見した」と Entdeckung（患者の訴える症状の原因が祖先の霊魂の苦悩に起因していること）を聖餐式へ導入しました……墮胎・流産・死産・自殺によって救いのない霊魂や、遠い地の戦場で戦死して忘れ去れている霊魂は……完全に置き去りにされているのです……私たちの周囲には、神に対して心を開かず自分を委ねないために、何百年も此の世を彷徨い続けている無数の死者が存在しています……」。

四 死者祈禱と癒やし

K・マツカルにとってイエス・キリストの存在は、悪魔悪霊の自由意志ならびに人間の自由意志による墮落に起因するあらゆる次元における分断や破壊、すなわち、天と地の呼応関係の崩壊や死や陰府の出現ならびに世界の崩壊などあらゆる分断や破壊を解消して、神との一体性や世界の調和を回復することを保証する。

五 死者祈禱の歴史

K・マツカルは、外典を含む旧新約聖書から、死者祈禱の歴史を開陳している。

キリスト教と仏教の対話

—— エコ・フェミニスト神学の視点から ——

張 旋

本発表では、エコ・フェミニスト神学の指導的推進者であるローズマリー・ラドフォード・リユーサー (Rosemary Rad-

ford Ruetter) と、比較宗教学者で仏教フェミニストのリタ・グロス (Rita M. Gross) を取り上げ、仏教とキリスト教の対話の一事例を紹介する。

リユーサーにとっての宗教間対話のポイントは、一神教的信仰とアジア的非一神教信仰との対話の場合、排他的性と共存性との対話である。グロスによれば、他者の視点がなければ、自分自身についての全体像を把握することは非常に難しくなる。宗教間対話は、こうした視野の狭さを打破してくれるものである。宗教間対話についての両者の共通理解は、対話のプロセスのなかで、自分の伝統に欠けていたり、潜在していたりする宗教的経験の領域を照らす洞察を見つけ、各伝統からの洞察によって自身の信仰が豊かになることが、宗教間対話の目的だということである。本発表では、この二人の共著である『宗教フェミニズムと地球の未来』を中心に、仏教とキリスト教の対話の一例を紹介する。

仏教フェミニストのグロスによれば、キリスト教の深刻な女性差別で最も問題なのは、キリスト教における墮落と救済、罪と恵みの物語にまつわるジェンダーイメージであり、つまりは墮落や罪に女性性が充てられ、救済や恵みに男性性が充てられるという不均衡である。リユーサーの反論によると、グロスのそうした原罪観は、ルター派の背景に影響されている。ルター派は人間を「完全な墮落」と見なす。しかし、キリスト教には、人類が人間の本質である。またカトリックでは、「完全な墮落」という観念は薄い。歴史に現れたイエス・キリストは原始の善を体現しており、イエスの本質は人間の本質を表している。

リユースーは、社会正義に関して、特に社会参画仏教 (Engaged Buddhism) とキリスト教の解放の神学には共通点があると考えられるが、他方で、個人の変化によってのみ社会変革に至るという仏教の考えを批判する。社会変革にとつては、法律上の変化も重要であり、個人の変化と法律と制度上の変化とのより動的な相互関係が社会を変革すると言えらる。例えば、「持続可能性」をめぐるグロスとの対話において、グロスが「持続可能な社会を作るために低消費と、低再生倫理への個人々の意識改革の必要性を強調する一方で、リユースーはそれを認めつつも、同時に法律上の規制も非常に重要であると主張する。また、グロスが、未来の創造に関して、世界人口の急増を抑えるための出産抑制する手段としての家族共同体の創設の重要性を訴えるのに対して、リユースーは、法律や社会構造の変革を重視して、社会民主主義社会の創設を提唱している。

いずれにしても、キリスト教と仏教の両者は、公正で平和で調和の取れた世界を目指す努力のなかで、お互いを支えることができるような強力な社会的解釈を伝統の中から導き出さなければならぬ。正義と幸福という共通の人間的原則のために、各宗教の変革が求められる。そのためには、文化を越えてひとつの地球共同体のメンバーとして、人々を結びつけることができる共通点と、害のない多様性を確認する何らかの方法が模索されなければならないのである。

修道院のなかの禪

峯岸 正典

ベルギーの聖アンドレ修道院 (St. André de Clerlande) の院長やベネディクト会の修道間語宗教対話委員会事務総長 (Secretary General, Monastic Interreligious Dialogue (DIM-MID)) を勤めたピエール・ド・ベトュンヌ (Pierre de Bethune) は一九七七年から禪を学び、毎月、第二土曜日に所属する修道院で坐禅会を開いている。九時頃から準備が開始され、一〇時から二五分間の坐禅と一〇分間の経行が繰り返される。途中、般若心経の読誦やピエール自身による提唱、沈黙での昼食も取られる。最後は四弘誓願の読誦でもって一六時に終了する。経文は日本語で読誦され、テキストには仏訳も付いている。菩薩の誓願である四弘誓願の場合、通常、禪では以下の通りに理解される。(便宜上番号付加。括弧内は高崎直道訳。) ① 衆生無辺誓願度 (衆生は無辺なれども誓って度せんことを願う)。② 煩惱無尽誓願断 (煩惱は無尽なれども誓って断ぜんことを願う)。③ 法門無量誓願学 (法門は無量なれども誓って学ばんことを願う)。④ 仏道無上誓願成 (仏道は無上なれども誓って成ぜんことを願う)。この四弘誓願の読誦に対して三一年にわたって修道院でも禪を指導している宝積玄承は、「思想的にキリスト教とつながるところがあるからそれを利用していい。キリスト教の考え方とパッシングしない形で取り入れている」とし、特に③の「法門」の場合、「仏法を真実と置き換えれば問題にならない」と言う。さらに④の「仏道を覚、すなわち、自己に目覚める道と置き換えればぶつからない」、その

ような形で「四弘誓願は再解釈されている」し「仏教を広くとっている」と言う。ベテユンヌは般若心経に関しても仏訳を作り、「空」を理解するとよい」と言っている。読経後、回向文を唱えていないところが仏教とは異なる。門脇佳吉と同じく、坐禅をすると聖書の読み方が深くなり、身体を通して信仰の深化が可能だと考えるピエールは「坐禅が極めて修道的である」と主張する。同時にその一方で、「自分は『福音書』なしには生きられない」とも強調している。ピエールと一緒に禅との交流に関わっているノトケル・ヴォルフ (Notker Wolf) 前ベネディクト会名誉総会長は「坐禅を通じて自分が空っぽになると神に満たされる」と坐禅の意義を語る。つまりキリスト教信仰を深めるための禅と考えられる。では、仏教側はどう考えるのか。東西宗文化交流学会（本年八月、京都市）総括についての議論は以下の五点に要約される。①キリスト教側が禅を実践することは、仏教、禅に反感を持たれるよりはずっと良い。②但し、その禅が「仏教の禅そのものではない」ということを明確にしなければならぬ。③僧堂というものを抜きにして禅は語れないので、全般的にその所をどう伝えていくか、課題である。東西靈性交流に関与する修道士は一貫して禅の修行道場に入りたいということなので、禅が僧堂に根付くものという理解があると推定される。④教義的にパラダイムが異なる点は、これからの対話の課題となる。たとえば、無始無終という時間の考え方や、創造と終末という、始めと終わりがあるといった立場をどう受け止めるのか。双方が相手の立場も学び尊重しながら、④寄り添って修道間の対話を深めることにおいて理解の枠を広

げ深めることが肝要となる。対話を深めるなかで⑤禅を説明する本当の意味での「言葉」が増えると意識される。最後に禅の立場に立つて言えば、坐禅を純粹に行じていけば、必ずある種のいわば「世界認識」が生まれるわけで、その「パラダイムのないパラダイム」に基づいてキリスト教側の自己理解への変革の道が開かれる可能性もある。だが、仏教、キリスト教双方の側から認められる教義的立場というのはまだ生まれてきてはいない。実践的にも理論的にも、今後どうなるのか、その展開を見守り報告していきたい。（引用は本年九月、欧州での聞き取りに基づく）。

華人キリスト者たちの文脈形成

——「世界華人福音運動」を通して——

アルベルトウストーマス・モリ

本発表は、中国に出自を持ち、かつ中国以外で生活しているプロテスタントの人々である「華人キリスト者」に注目する。彼らは、十九世紀以来のプロテスタントの中国伝来と中国発の移民という二つの流れが交差した結果である。彼らの歴史は中国のプロテスタント教会よりも長いが、二十世紀半ばまでは中国教会の延長線上に位置づけられていた。だが一九五〇年代から中国の教会活動が厳しく制限されつつある一方、大量の教会資源が海外に流出したため、東南アジアと北米という二つの華人キリスト者の集中地域を中心に、中国の教会と異なる独自の文脈が生成し始めた。その中で最も代表的な一例は「世界華人福音運動」である。

「世界華人福音運動」は、ビリー・グラハムを代表とする二十世紀の英米発福音主義運動の影響下の産物である。一九七四年のローザンヌ「世界伝道国際会議」をきっかけに、一部の華人教会指導者および宣教師経験者たちが一九七六年、香港で「世界華人福音大会」を開催し、「華人教会、天下一心、広伝福音、直到主臨（華人教会が一致団結し、主の再臨まで福音を述べ伝えよう）」というモットーで運動の結成を宣言した。

「世界華人福音運動」は香港で常設事務局を設置したほか、世界各地の協力教会を中心に多くの「地区委員会」を作り、華人キリスト者の状況調査と研究、世界各地の福音主義の情報および宣教学関連の翻訳と紹介、華人キリスト者向けに宣教活動への参加動員などの活動に積極的に取り組んでいる。その中でも注目すべきことは二つある。一つは華人世界の状況に即しながら、「ローザンヌ運動」など福音主義宣教運動と呼応する形で、華人キリスト者が段階的に異文化対象への宣教活動に参加すべきと提唱している。もう一つは五年に一度の世界大会をはじめとして、様々な会議やイベントを行い、世界中の華人キリスト者が交流するための場を提供している。

運動の初期から長い間、指導層の大半は中国生まれまたは香港・台湾系の人であったため、「中国」に対する感情が複雑であり、郷愁のような態度を隠さない人も少なくない。一方、二世や三世以降、およびいわゆる「中華圏」以外の地域の出身者の間では、福音主義の運動に中華的要素（Chineseness）を取り入れること、さらにそれをもとに各地の教会コミュニティの運営に干渉することに不満を持つ人が多いように見られる。近

年、運動の指導層にも世代の交代が始まったため、活動および影響力に変化が生じることだけでなく、今後の運営において「華人」や「中華」などの概念が再解釈される可能性も十分考えられる。

「世界華人福音運動」が出現し、かつ四〇年以上存続していることは、その基盤となる華人キリスト者の世界のネットワークの発達および活動の活発化を踏まえた結果と考えられる。越境者中心の文脈における信仰の受容と実践などの研究方向にあって、「世界華人福音運動」がよい参照物と言えよう。

東西の対立は中動態の文法によって越えられる

高橋 勝幸

キリシタン時代のイエズス会日本巡察師ヴァリニャーノの取った適応主義が第二バチカン公会議で追認され宗教間対話の教令となって結実する。対話の基本は藤田正勝が「私は汝を認めることによつて私であり、汝は私を認めることによつて汝である」と西田の論文「私と汝」から引用し、対話は相手の良い面だけでなく悪い面も受け入れることに依つて架橋された時に成立するとする。既に高田信良が「仏教とキリスト教」の対話に関係する著作群を網羅的に挙げている。又ロヨラのイグナチオの「霊操」を「禪」によつて深めた愛宕ラサールの先駆的役割は範とすることでできるが後継者に引き継がれたはずの対話路線は進展していなかった。この理由の分からないままで行き詰まりの状態になっていた。

東西思想の対立は中動態の文法の掘り返しなしには見えてこ

ない。この古典ギリシア語にはあった中動態文法の復活は、東洋の思惟の理解にも、危機的な欧米思想の再構築にとつても今日的には重要な要請になってきている。中動態については國分功一郎が『中動態の世界』を医学書院から出版している。國分は昔、インド・ヨーロッパ語の祖語には「中動態」という文法があったのに、それがなぜ消えてしまったのか、能動・受動というカテゴリーは少しも普遍的ではなかったのにと説き起こして行く。他に木村敏が臨床哲学の立場から、ドイツ人ロルフ・エルバーフェルドが日本の京都学派の哲学理解に中動態が欠かせないことを訴えている。紙数の関係で詳しい説明はその著作に委ねたい。

ギリシア哲学に始まるヨーロッパの思想・言語は、人格、自由、責任と言ったものが前面に出て来る。このため曖昧とされる中動態の文法が失われてきた。中動態の失われたヨーロッパの思想・言語を「教義」に取り入れたキリスト教は、欧米言語の主語・述語、能動・受動の合理的な二項対立の対象論理であり、東洋・仏教の思想、西田・西谷に代表される京都学派の哲学は理解出来ず、論証を求めては論議が噛み合わないことになる。

何故「中動態」が失われたか。即ち、客観的な対象的なものとして見るなら「何であるか」と問われることになる。結局、論証できない日本的な「こと」の世界は、不安定で客観的に固定することができず排除されることになる。西田が「形なきものの形を見 声なきものの声を聞く」と言ったが、私が景色を見て美しいと思っていることは私の側から景色の側からか、

或いはそのどちらでもなく両方を包む出来事のようなのである。西田は「於いてある場所」と表現するが最も難解とされるところでもある。ギリシア哲学以来ヘレニズム思想はヨーロッパの思想・言語に大きな影響を与えてきた。このため、はっきりした形や所在をもたない「こと」的世界は、客観的・具体的物理的な「もの」に変えられてしまう。「中動態」がヨーロッパの思想・言語から消えて行った原因でもある。

古典ギリシア語にはあった「中動態」の文法はインド・ヨーロッパ語の祖語にまで遡れば、東洋的・仏教的、日本人の思惟方法の理解に役立つことが見えてくる。

「中動態」の復活は、新たな「コペルニクスの転回」が必要とされる。地球規模の自然災害は待つてはくれない。この危機に直面しても、旧態依然とした欧米の科学実証主義、保守的なヨーロッパ中心主義に固執するなら、破滅の道しか残されなくなるであろう。「行」において東西を包摂する「絶対無の場所」が開かれ、この共通の土俵こそ対話の原点であり、邂逅の道である。この道が中動態の掘り起こしによって開かれようとしている。

「根源的いのち」は、東西の思想対立に関係なく人々の心に古来から生き続けている「靈性」そのものである。二十一世紀は「中動態」の文法の掘り返しによって「邂逅の道」が開かれて来ることが予想できる。

第五部会

タイナト後の「ヨシヤの改革」研究史

高橋 優子

「ヨシヤの改革」は、元来ヘブライ語聖書学の唯一の定点を成す重要な出来事である。とくに他の理論的支柱をほとんど失ってしまった現在のヘブライ語聖書学にとっては、最後の砦といっても過言ではない。しかしこの出来事についても解釈は一致していない。ところが近年のタイナト版「エサルハドン王位継承誓約文書（以下当該文書をESODと略記するが、すべての研究者がこの略号を受け入れているわけではない）」の発見（二〇〇九年）・出版（二〇一二年）によって、ヨシヤ改革の理解も大きな修正を受ける可能性が出てきた。もちろんタイナト版の示唆をどう捉えるかにより、大きな差が出てくるであろうが、いずれにせよ、タイナト版の存在を無視した議論はもはや成立しないと考えられる。ここではタイナト後のヨシヤ改革研究史に限って整理を試みる。

タイナト版ESOD発見を受けて、聖書法の専門家レヴィンソン（二〇一〇年）は、申命記二三章一節（マンラ本文）がESOD&Cの借用であることを証明した。さらにレヴィンソンとスタックカート（二〇一二年）は申命記全体がESODの影響下に成立したと主張した。そして以前から申命記二八章とESODの関係について研究していたステイマンズ（二〇一三年）も、自説がさらに確固たるものになったという論文を発表した。それ

にもかかわらず、バーマン（二〇一三年）はタイナト版の存在をあえて無視してヒッタイトの「条約」と申命記の関連について論じ続けたため、レヴィンソンとスタックカートとの間に論争が生じた（二〇一三年）。レヴィンソンとスタックカートは、前一五世紀―二世紀のヒッタイトの「条約」文書にアクセスするより、前六七二年のアッシリアの誓約文書（自国に宛てて発行されたESOD）にアクセスする方が、ユダのエリート層にとってはよほど簡単であったであろうと説得的に主張している。

旧約神学者クラウチ（二〇一四年）は、タイナト版の発見にもかかわらず、ESODが直接申命記に影響したことを否定している。クラウチは「アッシリアに対する反対運動あるいは思想的反抗としてユダがESODを似て非なるものに変えて申命記を作った」という立場を否定しているのである。ユダの中でもESODにアクセスできたのは一部のエリートだけであろうから、一般のユダ人は知らなかったであろう。そのような状況でESODを換骨奪胎してみせる意味はなかったというのが理由である。さらに、ESODの内容は「オリジナル」とは言えず、「古代近東」に一般的な特徴しか備えていないので、とくにESODだけが申命記に影響を与えたとはいえないと主張している。

これについてはまず、申命記記者がESODを独特の方法で使用した際、とくに「反アッシリア」を宣伝しようという意図はなかったことを指摘しなければならない。当時アッシリアは力を失っていた。そのような状況でESODを利用するには積極的意義があったのである。ESODが導入したのは「永遠の

誓約」という概念である。それまでは誓約当事者の死によって、誓約は無効になっていた。ユダのエリートたちは、これをヤハウエと民との永遠の誓約のモデルとして使用したと考えられる。ヤハウエは神だからよいとして、イスラエルの民は人間なので死んでしまう。だが、先祖代々受け継がれるなら、永遠の誓約も可能なのである。これは国家を建て直すための改革の理念を、民に根づかせるためのユダ王国エリートの政策的手法といえよう。

マールクル（二〇一六年）も、ヒッタイトの「条約」が申命記に直接的影響を与えたというには時代が隔たり過ぎており、最も重要な影響を与えたのは [EOD] であると主張しており、タイント後のヨシヤ改革研究には渡辺和子（二〇一七年）の業績等を参照する必要がある。

イスラエルのガリラヤ地方出土のシナゴークの宗教史的意義

市川 裕

イスラエルのガリラヤ地方で、日本の発掘隊が三十年近くにわたって発掘調査を行ってきた。現在調査が行われているテル・レヘシユ遺跡において、昨年、西暦一世紀頃と推定されるシナゴークが発掘され、本年夏にその全貌が明らかになった。このシナゴーク遺跡は出土物から、西暦一世紀前半に建設され、西暦二世紀の前半に放棄されたまま今日に至ったと推定される。このシナゴークの構造は、エルサレム神殿健在の時代に建設された約七例のシナゴーク遺跡と酷似し、正方形に近い矩形で、周囲の壁に沿って四辺すべてに切り石の座席が囲む。北側

の壁に入り口がある。座席内側の寸法は、南北六メートル、東西七メートルで、詰めて席に座れば約五十人が座れる。用途は明らかに集会が目的で、同時代出土のテオドトス碑文等に基づけば、目的は主にトーラーの朗読と学習と想定される。エルサレム神殿健在の時代にガリラヤの小規模村落でシナゴークが発見されたことによって、マグダラとガムラですでに発見されたシナゴークと考え合わせると、神殿崩壊へと至る西暦一世紀のガリラヤの宗教史理解に新たな視点が提示できるように思う。

ガリラヤは、ハスモン朝による征服以後、ツイポリ、マグダラ、ガムラなどの新都市が順次建設されて、ユダヤ人の入植と現地人のユダヤ化が展開した。それに伴って、日常生活へのユダヤ啓示法の浸透が顕著にみられる。沐浴施設のミクヴェがあり、穢れないオリーブ油への関心の高さ、石製容器の工房の存在、エルサレム製のヘロデ式ランプの使用が見られ、シナゴークの建設はその一環と理解できる。政治状況においては、ローマ帝国との確執が高まる中、ヘロデ王朝とユダヤ社会との和解が進展する一方で、ローマに対立する革命政府の樹立とガリラヤ各地の要塞化が進み、戦争へと発展したことが知られる。このような歴史的展開に鑑みて、シナゴーク発見の宗教史的意義を三点指摘したい。

第一点は、ユダヤ教に関する従来の捉え方の見直しに関わる事柄である。従来、ユダヤ教はキリスト教的歴史観に則って、キリスト教出現の前段階として位置づけられ、ユダヤ教が閉鎖的で形式主義的な律法主義を特徴とし、ナザレのイエス出現以後は西暦七〇年の神殿崩壊によりその歴史的役割が終わったか

のようにみなされてきた。しかし、神殿末期の宗教的・政治的アイデアの多様性に鑑みれば、この時代は、宗教的要素の浸透と民族独立の政治的要素とは併存乃至は結合していたと捉えるべきであり、イエス運動は終末論的気運という背景と致合して考えられるし、また、のちに発展するラビ・ユダヤ教的要素はまだ前面には出ていない状況である。この時代は、ユダイズムとはなにかという大問題を巡って多様な思想と運動がしのぎを削った時代と想定されるのである。

第二点は、ラビ・ユダヤ教の発展の意義についてである。神殿時代には多様な運動の一つであった律法主義のユダヤ教が、神殿崩壊後、徐々にその活動を展開し、西暦二〇〇年頃には、口伝トーラーのミシュナが編纂されるに至る。ここに初めて、生活規範を「天の支配」に委ねるユダヤ啓示法体制が確立された。これはのちのイスラームのシャリーア体制の先駆となる「律法主義のユダヤ教」の成立を意味する。ユダヤとイスラームの連続性を考えれば、これこそがセムの一神教の系譜とみることができる。

ここに第三点が派生する。従来キリスト教は一神教の典型として語られてきたが、セムの一神教の流れが他方で確認される時、一神教としてのキリスト教が宗教史的に問い直されることになる。宗教学に於いて重要な概念は、*monotheism*ではなく*Theism*であったが、それは必ずしもキリスト教と不可分の概念ではない。多神教世界に進出し、復活信仰、聖餐式、三位一体などの教義を備えた一神教の宗教史的な意義の理解が要請される。

『北フランスヘブライ語写本』が伝える中世ユダヤ社会の諸相

勝又 悦子

『北フランスヘブライ語写本』(The North French Hebrew Miscellany, Add. Ms. 11639)は、現存する数少ないフランス系ヘブライ語写本の中でも最も豪華で高い質を誇る装飾写本として名高い。全一四九四頁から構成される本写本には、聖書本文、アラム語訳聖書、日々のまた祝祭の典礼集、多数の宗教詩、結婚、屠殺に関する規定、中世のハラハー議論集等々のテキスト群に加えて、聖書物語の挿絵集が挿入され、また上記文書中には、章句や詩文の区切りを示す様々な動植物、空想上の怪物の図像があふれている。本稿では、本写本の挿絵のだけではなく、装飾写本としての位置づけ、一個の書物としての形態と構成、所収する文書の特徴等を通して、この写本が発注、作成されたとされる一三世紀末の北フランス・ユダヤ社会の諸相を構築する。

赤と青が目立つ色調、円形、矩形の枠組み、ユダヤ人に強制された帽子(一一四r)や王家を象徴するリス皮マント(二六〇v)など人物表象におけるコード、人面獣などの欄外挿絵の系譜から、本写本は一三世紀半ばから一四世紀初頭のフランスキリスト教系の装飾写本伝統の中にある。他方で、侮蔑の象徴とされるユダヤ帽を、本写本の挿絵では聖書の著名人物に被せることでこれらの人物がユダヤ人であることを誇示していると思われる。侮蔑の象徴を言わば逆転利用し、ユダヤ人としての自意識を高めているのではないか。また、欄外の様々な動植物、竜、人面獣は、本写本では、章句、詩歌の始まりを示すという

独自の機能を担う。キリスト教社会と伝統を共有しながら、本写本では同一のモチーフに独自の機能を果たすことも観察される。

本写本は、ユダヤ教の様々なジャンルのテキストが寄せ集められたミセラニー形式をとる。頁の体裁、様式や字体がほぼ統一されている点から、意図をもって短期間に作成されたのである。特に典札に関する詩文文学が多数所収され、そこには前述の動植物、空想上の動物などの章句を示す指し絵が多数配置され、見る者、読む者を高揚させる構成になっており、作成者、発注者の詩文文学への傾倒が窺われる。暦表（五三六b以下）は一二三六年以降、約百年間の祝祭が何曜日になるかを示しており、祝祭の維持への強い関心が示唆される。北フランスは中世ユダヤ注釈学の中心であったが、本写本にタルムードなどのラビ文献の所収は少ない。実生活においては、ユダヤ教よりも詩文、典札が人々の心を捉えたのではないか。他方、聖書の大部分が所収され、聖書へブライ語の母音、アクセントについて欄外表記で詳細に残されていることから、聖書へブライ語伝統の継承も重要視されていることが分かる。

ユダヤ暦とユリウス暦の対応表（五四二a）には、キリスト教社会の聖人記念日がユダヤ暦月の何日に当たるかが詳細に記され、会計年度の区切りとなるマリア受胎告知日（三月二十五日）から一三週ごとに一年を四分割した指標もある。聖人記念日に立つ市をユダヤ人が営業の場としており、また、金融業にあつての週毎の利子の計算の補助になっていたのではないかと。こうした図表では聖人の名前が密かに挿入されていた形跡

も窺える。

一般に中世アシケナジーム社会ではキリスト教社会とユダヤ社会との対立が想定されるが、本写本を通して分かるのは、キリスト教社会と同じ写本伝統の中に属し、商取引、金融業を通して共存していたこと、そしてひそかに聖人を揶揄する反発心と、聖書本文、祝祭、典札詩の保存、また、その中で祝祭の詩文に高揚感を抱いて収集しようというユダヤ人としての自意識の発現である。

ユダヤ共同体とムスリム政府との相互関係

—— 中世エジプトの場合 ——

嶋田 英晴

一 「ユダヤ共同体と「役職」

・バビロニア・タルムードに依れば、ハーハーム（賢者）の弟子は一〇の条件が整った町以外には住むべきではない。

・これらの条件は「裁判」、「行政」、「医療」、教育等の諸分野に及ぶが、ユダヤの世界ではいずれも公正な裁き、慈愛、祈り、浄め、割礼、適正な食物、聖典学習等、「宗教」と密接な繋がりを持つ。

・役職は、(ecumenical) (territorial) (local) に分類される。

二 「一〇世紀…イスラーム世界における転換期」

・イスラーム支配下のユダヤ社会においても、同様に大きな変化が見られた。

・カリフの権威が失墜し、各地に独立の諸王朝が樹立され、

夫々独立の支配者が出現した。

・ユダヤ社会においても、レシユ・ガルータ（捕囚民の長）やガオン（学塾の長）の権威がディアスポラ（離散）のユダヤ社会全体に及ばなくなつた。

三 『ナギッドについて』

・ナギッドとは、ヘブライ語の呼称で、アラビア語のライース・アル・ヤフード (rās al-yahūd「ユダヤ教徒の長」の意) に相当する。ナギッドは、特定の王朝の支配者に対して同王朝内の全ユダヤ社会を代表する権限が賦与された。一〇世紀以降、各地の独立王朝の支配者たちは、自らの版図内の非ムスリム共同体の指導者を任命するようになった。この場合、ナギッドは主にカリフやスルタンなどの宮廷において宰相や財務官等の高い地位を占めていた人物から選出されたが、その多くは医師であることが多かった。

・ナギッドは、ムスリム政権に対してユダヤ社会を代表し、ジズヤ等の税や「ウマルの誓約」等、ユダヤ教徒に課せられた義務を遵守しているか否かを監督した。そして、裁判官や、共同体を構成するその他様々な役職を任命した。ナギッドは、ムスリム政権に仕える役人であったが、同時にムスリムの支配者に対してユダヤの利益の擁護等に腐心した。また、イスラーム政府の高官として、ムスリム政権による国家支配の一翼を担つてもいた。さらに、ユダヤの「宗教」法廷はムスリム国家の一部を形成していた。

四 『ゲオーニームからリシヨニームへ』

レシユ・ガルータもバビロニアのガオンも、一〇世紀以降に

徐々にその権威が衰えていった。しかし、それに代わり、各地の独立のイスラーム王朝内において夫々独立のイエシヴァ（学塾）が出現し、主にバビロニアの学塾出身の学者がその指導者として活躍し始めた。こうして、一〇世紀頃を境に、バビロニアの指導者による一元的な指導体制に代わり、アンダルス、イフリーキヤ（チュニジア）、エジプトやイエメンなどにおいてバビロニアの指導層に敬意を表しつつも、独自に学問を担うようになっていった。その結果、十一世紀半ばまでにはゲオーニームは実質的に終焉を迎え、西方イスラーム世界の学者たちがユダヤの学問の主たる担い手になっていった。ゲオーニームからリシヨニームへの、ユダヤの宗教文学の担い手の交代である。その背景には、ホスト社会であるイスラーム世界の転換に伴う政治経済的影響が存在したと考えられる。

アブラハム・アブラフィアの預言論

志田 雅宏

アブラハム・アブラフィア (Abraham Shmuel ben Abulafia, 一二三九—九一頃) は、カバラの歴史において異端とされてきた神秘家である。伝統的なユダヤ教の新たな意義づけとして、神の世界を描き、戒律や礼拝の秘義を探究することをめざす当時のカバラの主流派に対抗し、アブラフィアは「神の名前の知識の伝承（カバラ）」の優位性を主張し、瞑想や神名の並べ替えの技法を提示した。その着想はナフマニデスが示した「神の名前としてのトーラー」という教典概念に由来するものであったが、彼の直弟子であるイブン・アドレットによつ

て、アブラフィアは破門とされたのである。

ショーレムが「没我的傾向」と分類するアブラフィアの新しいカバラの根幹にあったのは、預言体験であった。三一歳のときの運命的な啓示によって、メシア的神秘家としての自覚に到達した彼は、大胆にもローマ教皇ニコラウス三世との面会を試みた。また、天使ラジエルの言葉を取り次ぐ者として一連の預言的著作を書き、みずからのカバラを「預言的カバラ」と名づけた。さらに、文字の並べ替えや神名の発音、瞑想などの具体的な実践を体系化し、預言体験を得るためのマニュアルを書いた。アブラフィアにとって預言とは、聖書時代に終わった現象なのではなく、神に選ばれた人が一方的に伝えられるものでもなく、いままさに、そしてひとりひとりがおのれの意志でめざすべき到達目標であった。

アブラフィアは預言を内的対話として説明する。自分の外からやってくる、いまだ語りとして認識できない「主の光」と自分自身との内なる対話によって、この「光」が言語化される。そして、この預言の実現により、人はメシアとなる。神の名前の知識のカバラとは、神名を構成するヘブライ文字についての思索であり、預言体験に到達する唯一の手段である。ここには、ヘブライ文字を世界創造と存在の原理として論じた「セフェル・イエツィラー」の着想と、預言を主体的な思索という知的行為として説明したマイモニデスの哲学的預言論の独特な結びつきがみられる。さらに、アブラフィアは預言を人間の知性と神の知性（能動知性）の「固着（ドゥウエクト）」とするマイモニデスの定義を超えて、「固着」を「彼（人）は彼（神）で

ある」という知性の神秘的合一として理解する。ユダヤ思想においてとは比較的珍しいこの合一理解は、「メシア」という語に「真の能動知性」、ユダヤ民族を離散から救い出す救世主としての「その人」、預言体験に到達し、身体から魂を救い出す「人間の知性」という三つの意味を見出している点からもうかがえる。知性の神秘的合一は、歴史の終わりにおける救世主の到来と、個人の知的完成による魂の救済をパラレルに関係づけているのである。

アブラフィアはみずからの預言体験をもとに新しい福音の伝道を試みる。それはユダヤ人だけでなく、キリスト教徒にも向けられた。だが、この「異教徒たち」はアブラフィアの伝える「ユダヤの教え（ヤハドゥート）」を信じたものの、悔い改めはしなかった。ここに当時のキリスト教徒たちとアブラフィアの複雑な関係を推測することができる。四八歳のときのきわめて鮮明な幻視体験は、「血」（想像力）に対する「インク」（知性）の勝利が「死の薬」を「生命の薬」に変えるという、神との知性的「固着」による救済の実現と、キリスト教世界の破局のほかに「第五の勇士」たるメシアが君臨するという黙示的なヴィジョンが結びついたものであった。この体験が語られる「セフェル・ハオート」というアブラフィアの著作は、まさに彼が教皇に示そうとした「ユダヤの教え」の教典といえる。預言の復活を掲げるアブラフィアの新たな福音の伝道とメシアの活動を、彼とキリスト教世界との複雑な関係においてとらえなおすことを今後の課題としたい。

十七世紀ヴェネツィアにおけるユダヤ宗教観

李 美奈

一六三八年、ヴェネツィアで二つの重要な著作が出版された。レオネ・モデナの『ヘブライ人の儀礼の歴史』はユダヤ教儀礼の概説書であり、シモーネ・ルツァートの『ヘブライ人の状況についての議論』はヴェネツィア社会におけるユダヤ人の役割を論じる。いずれもユダヤ人がキリスト教徒に向けて自らについて書いたもので、これ以前には類似の例がない。両著作の重要性は、近代解放へ向かうユダヤ人と国家の関係の変化、近代的なユダヤ教の誕生、および比較宗教学の誕生の中で論じられる。しかしこの指摘は長い歴史を視座に置く研究者によるもので、時代に即して詳細に分析する研究は少ない。本発表はルツァートの『議論』から、その宗教観に迫ろうとするものである。

当時のヴェネツィア共和国は教会と国家、ユダヤ人と国家を考える上で重要である。ユダヤ人の居住は実質永続化し、受容か追放かの論点からいかに統治するかへとシフトした。また一六〇六年聖務停止処分後に国家を教会の上に置く方針が明確化し、この姿勢はユダヤ人政策にも影響している。これらを受けて、ユダヤ人はカトリックとの対立からではなく、国家の一員として存在するためのユダヤ教を打ち出したと考えられる。

『議論』は、ある強盗事件によって反ユダヤ的風潮が高まり、ユダヤ人の居住許可を訴えるために書かれた陳述書である。この論説が元老院の議論に与えた影響や出版に至った経緯は明らかではない。捜査に関わったコンタリーニの家系の資料から手

稿が発見されており、当局に提出されたと考えられている。また出版物にない「儀礼については他の人に任せる」という記述があり、ヴェルトリはレオネの『儀礼の歴史』が念頭にあったと指摘する。すなわち『議論』と『儀礼の歴史』はユダヤ教観を共有していたと考えられる。『議論』は十八の論考から成り、ヴェネツィア経済の問題やユダヤ人の偏見への反論など多くの内容を含む。今回はユダヤ人の宗教や道徳性について論じた論考十三と十四を中心に扱う。

ルツァートは国家を多くの人々の集合体として捉えるが、各個人が税金を払って国庫を作り上げる経済構造がこの背景にある。ただし個人と国家が直接繋がるような近代的な国家観ではなく、「粒子」としての個人はまず宗教によって結び付き、その外側に人間同士の絆がある。二つの繋がりはユダヤ教の中に見出される。宗教の繋がりはユダヤ人独自の儀礼と神が示した奇跡の歴史であり、ユダヤ人の間で共有する。対し人間同士の繋がりが、「自然の道徳性の規定」や「上位の原因の認識」は異教徒にも教える必要があるという。

儀礼は強制的なものではなく自由意志に基づく。既に儀礼を守っているユダヤ人は遵守すべきだが、新しく改宗した人は必ずしも全て守る必要がないとし、儀礼を戒律ではなく慣習的なものとして捉えている。他方、道徳性は教育によって植えつける必要があるとする。ただしこれは個人の間にあるのではなく、異教徒との間にあるものとして捉えられる。道徳性はこれを守らなければ、ユダヤ人全体が中傷と嫌悪の対象となり、神の冒瀆へ繋がる。

以上の議論において、Religione という表現は儀礼遵守について用いられている。この表現に従えば、宗教と道徳は区別されるが自らの宗教は道徳についても教えている、という、現代の公共空間における宗教言説に類似した構造を持つ。ユダヤ教は近世において、ヴェネツィアの公共空間に進出して自らの存在を主張した。ただし、これはあくまでキリスト教社会に向けたユダヤ教の描き方に過ぎず、実際のユダヤ教の信仰生活がどうだったか、ユダヤ社会はヴェネツィア国家の公共空間と繋がりがあのか、など課題は多い。今回の分析で近代の宗教概念との違いも現れた。著作全体やその背景も含めた分析によって、今後明らかにしていきたい。

ユダヤ教の倫理におけるサランターの思想に関する一考察

青木 良華

イスラエル・サランター（一八一〇—一八三三）は、十九世紀リトアニアにおいて当時その基盤を揺るがされていた「正統派」ラビ・ユダヤ教の再興を、伝統の内部から試みた人物である。彼がユダヤ教における「倫理（ヘブライ語で『ムーサル』）」を重視したユダヤ人の教育を目指して展開したのが、「ムーサル運動」である。ユダヤ教の倫理文学の中には、人間の性格の改善に焦点を当てた「ムーサル文学」というジャンルが存在し、彼はこれらのムーサル文学の学習を、トーラーの学習以上に重視していた。本発表では、ムーサル文学の中でも特にサランター自身が創設した学校での学習に使用したとされる、イブン・ガビロール、イブン・パクダ、モシエ・ハイム・ルツァットに

よる著作についての紹介を行った。ここでは紙面の都合上、パクダとルツァットについて取り上げる。

イブン・パクダ（十一世紀前半）は、スペインの道徳哲学者、典礼詩の作者として知られる。著作『心の義務（*Chovot ha-Levanot*）』において、パクダは人間の義務を、戒律の遵守などの行為に関わる「身体の義務」と、心構えや精神的資質など内面的な部分に関わる「心の義務」の二つに分けた。そして従来あまり扱われてこなかった「心の義務」について論じ、人間のあるべき内的生活の方向性を示すため、精神的完全性の獲得のためにユダヤ人が遵守すべき十の義務について説明する。

十の義務とは、①神の唯一性、②世界の性質についての考察、③神への礼拝、④神への信頼、⑤行いにおける真摯さ、⑥謙遜、⑦悔い改め、⑧自省、⑨禁欲、⑩神への愛である。パクダの思想の特徴として注目すべき点は、彼がユダヤ教の本質は人間の精神的・内面的な部分にあると考え、行為よりも人間の意志や意図（*Kavanah*）を重視した点にある。彼は戒律の実践には意図が伴わなければ宗教的な価値がないと考えており、これは十八世紀において、ハシディズムがトーラー学習に拘泥する正統派に対して突きつけた批判と類似している点で興味深い。

モシエ・ハイム・ルツァット（一七〇七—一七四六）は、イタリアのパドヴァ出身のカバリストで、メシア思想を信仰するグループの指導者であった。彼の著作『義人の道（*Mesilat Yesharim*）』は多くの言語に翻訳され、幅広く普及した。特に東欧のイエシヴァでは『義人の道』を暗唱することが求められ、この著作を通してルツァットは多くの東欧ユダヤ人から「聖人」

として仰がれたという。この著作において彼は、宗教的・倫理的完全性の最高段階に至るための徳のステップを順番に提示し、それぞれの徳の特徴や重要性、獲得の仕方などを説明した。ルツアットにとって、人間の究極の目標とは来る世における幸福であり、この獲得のためにこの世において戒律を遵守し、神に仕えることが要求される。しかし身体的な存在である人間は、常に様々な誘惑や悪しき衝動と闘わねばならず、これらの徳や資質はこの闘いのために身につけるべきものだと言われた。徳の分類や順番が二世紀のバライタの伝承（Avodah Zarah 20b）に沿っている点が大きな特徴である。彼が列挙した徳とは、①慎重、②敏捷、③清浄、④自制、⑤純粹、⑥敬虔、⑦謙遜、⑧罪への畏れ、⑨聖である。最後の「聖」は獲得が最も困難であるため、人間が自力で達成することは不可能で、神から与えられる贈り物だとされる。

特にルツアットの『義人の道』は、ヴィルナのガオンや、サラントアの直接の師であるラビ・ツンデル・サラントが愛読していたということからも、サラントアは悪しき衝動との闘いや克服の方法について、『義人の道』から多くを学んでいたことが予想される。サラントアが具体的に三者の思想をどのように解釈し、自分の思想体系の構築に活かしていたかということについて、今後研究を深めていきたいと考えている。

Ⅰ・ブロイアーとS・R・ヒルシユ

—— 律法の遵守をめぐる ——

丸山 空大

イザーク・ブロイアーは一八八三年生まれのユダヤ人で、ドイツのユダヤ教正統派（分離派）の論客であった。この派は彼の祖父サムゾン・ラファエル・ヒルシユが中心となっていた。ヒルシユは、ドイツ社会への同化と近代化を目指す改革運動が吹き荒れたドイツのユダヤ人社会にあつて、改革を容認せず伝統を墨守することを断固として主張し（「新正統主義」）、一八五一年フランクフルトに独自の共同体を形成した。ヒルシユの死後は、彼の娘婿でイザークの父であるゾロモン・ブロイアーがこの共同体のラビを務めた。イザークが抱えた思想的葛藤の多くは、何より伝統的な律法から逃れることができないというところ起因していた。なぜ、律法を守らなくてはならないのか、とりわけ、近代的学問が律法の神的性格を否定し去った後で旧来の習慣を頑なに守ることにどのような意味があるのか、ということが問題となったのだ。この問題を前に苦悩したのは彼が最初ではない。一八世紀末以来この問いを前に、ある者は宗教の近代化を模索し、あるものは伝統を捨て世俗化した。社会主義や民族主義に身を投じる者もあった。ヒルシユの新正統主義もまた同じ問いに対する一つの回答であった。しかし、それから半世紀後に分離派のラビの家に生まれたブロイアーにとって、祖父が示した解決は部分的にはもはや受け入れがたいものとなっていた。そこで、ブロイアーは新たな問題意識をもってこの解決を再解釈する。近代化の進展と成果を目的の当

たりにしつつ、その足かせになるような伝統を堅持するという緊張の中に、ドイツの正統派ユダヤ教に独特の状況があるのだが、その出自によって律法に強く縛られたプロイアーの思想にはこの緊張を集約的な形で見る事ができる。

祖父ヒルシユが示した回答は次のようなものであった。彼の代表作『ユダヤ教に関する一九の手紙』（一八三六）は、若者ベンヤミンが、年長の友人でラビのナフタリに対して、カントやヴェルギリウスの素晴らしさを知りながら、なぜ、なおタルムードや聖書の世界に身を置き続けることができるのか、ユダヤ教を今後もこれまで通り維持してゆくことは、自分たちユダヤ人を不幸の連鎖の中につなぎとめておくだけなのではないか、と問うことから始まる。同書はこの問いかけに対する応答の形で構成される。この書の中でヒルシユはまず、聖書の中に描かれる人間概念の倫理的品格を叙述する。この倫理性は、聖書に独自のもので、ユダヤ人はこれを保持するだけでなく、自らの行いを通して世界に対し良い影響を与えていくという責務ももつ。また、高邁な道徳性とは無関係に見える煩瑣な戒律も、その根柢である神と人間との関係を記憶するために必要である。というのも、そうした知識を持つだけでは不十分で、実際に体を動かして行い、口に出して唱えることで自らの心に内面化させ定着させることが重要であるからだ。つまりヒルシユは、律法の遵守と人間の精神の自由を同時に実現することは可能であり、様々な現代的価値を知った後でもなおユダヤ人として伝統に則して生きることが可能であるし有意義であると説いたのだ。

プロイアーはヒルシユの正当な後継を自認していたが、伝統的価値とヨーロッパ的価値の統合が簡単に実現されるとは考えなかった。彼が属した分離派の共同体においてすら、律法の実践は自己目的化し道徳性の実現からはかけ離れた状態であったし、宗教的な価値ばかりか啓蒙主義的な価値もまた、世界大戦を通して説得力を失っていたのである。プロイアーは『一九の手紙』刊行一〇〇年を記念した論文の中で、ヒルシユが説いた伝統の堅持を基本とするユダヤ教と西洋近代文明の両立の理想を、伝統的生と現実的生の統合の理想に読み替え、彼の共同体の成員も含めた全てのユダヤ人——プロイアーによれば、彼らは皆、個人主義と相対主義の中で生き方を見失っている——の課題としたのだ。

シャイ・アグノンのバル・シエム・トヴ理解

平岡光太郎

一九〇四年に、『ラビ・イスラエル・バル・シエムの遺言』と題された小さな本によってマルティン・プーバー（Martin Butler, 1878-1965）のハシディズム（ユダヤ敬虔主義）評価は否定的な観点から肯定的なものへと劇的に変化した。その後、数年に渡ってハシディズム関連の著作を刊行する中、一九一三年にシャイ・アグノン（Shai Agnon, 1888-1970）はパレスチナからドイツへ移り住み、ベルリンのツェレンドルフにあったプーバー宅を訪問した。一九二〇年代に彼らはドゥビール出版社から、ハシディズムに関する四巻の作品を共同で出版する予定だった。しかし、バート・ホンブルクにあったアグノン

宅が火災に遭い、ほぼ完成していたハシディズムの開祖である
バル・シエム・トヴ（以下、「ハベシユト」）を扱った一巻が
消失してしまった。その後、アグノンにはパレスチナに移住し、
一九三八年にブーバーも移住した折、ハシディズムに関する同
様の共同計画をアグノンに提案したが、アグノンはこれを断っ
ている。

そもそも『ハシディズム大全』の計画は、アグノンからブー
バーに持ちかけたものであるが、アグノンがブーバーの提案を
断った理由は明らかになっていない。ちなみに一九五八年のア
グノンの言葉（「私自身から私自身へ」（一九七六年））には、
アグノンがブーバーの理解を退けるともとれる文章を見つけた
ことができる。「ブーバーの初期の物語もまた批判を必要とし
ている。それらの中にはその時代の精神（*ruach*）からのもの
もあり、また外来の民の精神（*ruach*）もある。ケルビムの羽
のあいだにこのような風（*ruach*）は吹いていない」。ブーバ
ーの初期の作品とは、バル・シエム・トヴを中心とした、一
連のハシディズム著作である。「時代の精神」や「外来の民の
精神」という表現で、アグノンが具体的に何を指しているかは
定かではないが、ロマン主義やドイツを中心とする哲学者たち
の思想などを指していると思われる。「ケルビムの羽の間」と
は、古代においてトーラーを納めた契約の箱の上にいた二匹の
神的存在が持つ羽の間を意味しており、ブーバーの初期のハ
シディズム関連の著作がユダヤ教本来の伝承を淵源としていな
いことを指摘するもので、その批判は非常に厳しいと言える。
ちなみに右記の文章の直後に「しかし、晩年の素晴らしい短編

におけるブーバーの利点は大きい」という文章からは、ブーバ
ーのすべての著作を否定することに関して、アグノンには留保
があることを確認できる。

このアグノンによる、ブーバーのハシディズム理解への批判
から、アグノンが重要視するハベシユト並びにハシディズム理
解を見ることもできる。つまり、アグノンにはハベシユトやハ
シディズム理解に際し、異なった時代の風潮や他民族の思想を
導入することに対立する傾向がある。アグノンの『ハベシユト
物語』は一九八七年に、アグノンの娘であるエムナーと彼女の
夫のハイム・ユダ・ヤロンによって刊行されたものである
が、そこには、以下のようなアグノンのハシディズム原典に関
するエムナーの言及を見つけることができる。「それら（『ハベ
シユト礼讃』やその他の著作からの物語）を修正する際も、そ
れらを新しく書き起こす際も、私たちの父は原典に忠実であ
り、その性格やそれらの物語の形式を変えなかった。彼は言葉
や文章を主に修正し、原典においてイディッシュ語で書かれた
単語や文章をヘブライ語に翻訳した。このように今日において
習慣としなくなった頭文字による略語を、元の複数の単語に戻
した。これらの物語は、それらの変更の後も、その独特の精神
と様式を維持しており、彼が自由に組み込んだ、彼のハシディ
ームの物語のようではない」。このエムナーの主張は、アグノ
ンのブーバー批判の基準にも合致しているように思われる。つ
まり、アグノンはハベシユト原典に必要な最低限の編集しか加え
ないのである。

サツファールの伝承集における

十二イマーム派思想と極端派批判

平野 貴大

サツファール・クンミー (d.290/902?) は一〇世紀後半、とりわけ小幽隠(小ガイバ)の時代に活動していた十二イマーム派のハディース学者である。彼は多くの著作を著したと伝えられているが、現存する著作は『階梯の洞察』(Baq'at al-Darjati)という伝承(ハディース)集のみである。

先行研究は『階梯の洞察』中の秘教的教義に関する伝承に着目することで、サツファールの極端派思想との近接性を強調してきた。極端派のみならずマニ教やグノーシス主義の思想がサツファールに影響を与えた可能性を指摘する先行研究もある。確かに、後に極端派の思想に帰される思想の一部がサツファールの著作にも見られるということは間違いない。その一方で、サツファールは同時代の十二イマーム派学者たちからは高い評価を受けており、彼自身は極端派論駁の書を執筆したとも伝えられているが、先行研究はこの点をほとんど考察していない。そのため、本発表では先行研究が軽視してきた彼の十二イマーム派学者としての思想の特徴と彼の極端派批判の分析を通じて、サツファールが十二イマーム派学者としてどのように極端派を理解していたのかを明らかにすることを目指す。

十二イマーム派学者としての側面においては、「イマームが十二人である」という伝承と、「カーイム(救世主、同派では十二代目イマームのこと)が最後のイマームである」という伝承をサツファールが引用していることが非常に重要である。こ

れらの伝承の存在は、後代の十二イマーム派学者がサツファールを同派の先達とみなす根拠の一つとなっただろう。

ただし、「イマームが十二人である」というハディースはスンナ派でも真正なハディースとして伝えられるものであり、「カーイム」とは十二イマーム派以外のシーア派諸派でも自派の救世主に対して用いられる用語である。さらに、当時は諸宗派間に後世ほどの明確な境界はなかったため、サツファールがシーア派諸派やスンナ派の間でないということも明確にしておく必要がある。実際に『階梯の洞察』では、イスマーイール派、ザイド派、カイサン派といった当時の主要なシーア派諸派への論駁ないし批判となるようなハディースが引用されていた。スンナ派に対してはキヤースを行使したアブー・ハニファアや教友のアブー・バクル、ムアーウィヤをイマームが呪詛するハディースが引用されていた。以上より、サツファールの思想が上に挙げたシーア派諸派やスンナ派のものとは一致しないことが明らかとなった。

サツファールの極端派批判は、極端派一般に対するものと特定の極端派集団に対するものに分けられるが、いずれにせよ、サツファールは極端派を敵視していることがわかった。

以上の分析により次のような結論に至った。サツファールの著作には後の十二イマーム派から見れば極端派的傾向が見られるものの、全体としては当時の十二イマーム派の立場を擁護するものであった。他派への批判と、イマームの人数についての言及は彼が十二イマーム派学者として評価される大きな要因であったと言えよう。

サッフアールが極端派を明確に自派と区別し、彼らを敵視していたことも明らかとなった。サッフアールが極端派とみなした集団は、(一)イマームの神格化、(二)イマームに預言者性を認める、(三)クルアーンの外面的意味を放棄し内面的意味だけを重視することでシャリーアを軽視ないし破棄するような集団であった。後世においては、先行研究も指摘するように後世では秘教的教義が極端派と結び付けられる場合もあるが、サッフアールはそのような教義を極端派と結びつけて考えてはいなかったということができるだろう。

真に敬虔な人とは

——カリフ・アリーの「ハンマームの説教」より——

佐野 東生

イスラーム第四代カリフ・アリーは、シーア派初代イマームでもあり、その言説集『雄弁の道』(*Nahj al-Balaghah*) (アラビア語) はシーア派とともにスンナ派の間でも尊重されている。本発表では、その中から「ハンマームの説教」として知られる説教一九三番を選び、その翻訳を示し、内容紹介とともに評価を試みる。本説教はアリーがハンマームという真摯な信徒 (*abid*) の問いに答える形で、真に敬虔な人 (*muttaqin*) の内的、外的な特質をひとつひとつ説明していく内容である。内容考察の際、十三世紀のスンナ派学者・イブン・アビー・アルハディードの著名な注釈 (*Ibn Abi al-Hadid, Sharh Nahj al-Balaghah, 17 vols. Qom, 1959*) (以下「ハディード」) や、現代のシーア派研究を代表するマカーレム・シーラーズイー師

の注釈などが参考となる。中でも本発表では、現代イランの哲学者・ソルージュによる本説教の鋭く精密な分析書『敬虔な人々の「諸特質」』(A. K. Soroush, *Onuf-e Parsiyan*, Tehran, 1996) を参考とした。

敬虔さを表すタクワー (*taqwa*) の語源は裁きの神への畏怖であり、敬虔な人は一般信徒以上に神に相応しい畏怖の念を持ち、これが真の敬虔さにつながる。アリーはまず、神が自らの創造物である人間の不服従によっても害されない自足した存在であることを簡潔に述べる。ソルージュによれば、人が不服従＝悪を選択する自由意志、また悪と悪魔の存在も神の創造の範疇であり、その結果死期を含む人の宿命が変わっても神意から逸脱することはなく (*ibid.*: pp. 37-50)。アリーはこれを前提に、敬虔な人の内面的特質を述べていく。

第一に、言葉を謹み、衣服、すなわち外面的生活、あるいは彼自身が中庸を心掛け、その歩み、すなわち振舞いが謙虚であること。第二に視覚など五感がハラーム (禁忌) の物事に惑わされず、精神を集中すること。また、敬虔さに立脚した有益な学問に耳を傾けること。アリーはここで、「そして神が彼らに記された命の定めの時がなければ、彼らの魂は報いを焦がれて、罰を恐れつつも、その体に一瞬たりともとまらぬ。」と述べ、敬虔な人が神に近づく熱意により死期の定めにかかわらず心が自然に身体を離れることを示唆する。次いでアリーは、敬虔な人の心が自他の悪行へ走りがちな性向への悲しみに満ちているとし、だからこそ他者には慈悲を、自己を統制した結果自らの悪行は無害となるとする。敬虔な人は、この悲しみ

を癒すため、日夜のクルアーン読誦を行うのである。

アリーは敬虔な人の外面的特質として、まず他者への柔和さと信仰への決意が一致し、確信に基づいた行動をなすことを述べる。続けて、「(神への)感謝に心を配って夜を迎え、神への想起に心を配って朝を迎える。」と述べ、敬虔な人が日夜感謝、そして「神への想起」(ディクル *dikr*)に専心することを強調する。ディクルはのちのスーフイズム(イスラーム神秘主義)において神との一体化を目指す修行法として確立する。シャーカゼミーは自著において、『雄弁の道』でディクルが強調される点に鑑み、十一世紀成立の同書がクルアーンとスーフイズムの「橋渡し」をなすと指摘している(Reza Shah-Kazemi, *Justice and Remembrance: Introducing the Spirituality of Imam 'Alī*, London, 2007)。

アリーの言葉を聞いたハンマームは衝撃で昏倒し、絶命した。この解釈として、言葉を受け入れるだけの器がなかったとの説、あるいは敬虔な人同様に来世をあこがれ魂が体を離脱したとの説がある。以上のように本説教はその精神性の深さにおいて高い評価に値する。

アーザル・カイヴァーンの

神秘主義の原点『カイホスローの盃』

青木 健

本発表は、アーザル・カイヴァーン学派の創始者アーザル・カイヴァーン(一五三三—一六一八)の思想を、彼の近世ベルシア語思想詩『ジャーメ・カイホスロー』を主たる資料として

読み解く試論である。本書は、アーザル・カイヴァーンが詠んだ思想詩に、弟子のモーベド・ホダージュレイ(一六三一年没)が散文で注釈を加えた形式を採る。この注釈は、一人称部分と三人称部分に分けられる。

アーザル・カイヴァーンの神秘思想を表明する現存資料は、『ダサーティール』と『ジャーメ・カイホスロー』の二点である。発表者は、両者はアーザル・カイヴァーンがタイムラグを置いて執筆した文献であると考えている。その前後関係は、表現・思想・技巧の成熟度から判断して、『ジャーメ・カイホスロー』の第一章から第三章が先で、『ダサーティール』が後である。そしてその両者を、後から加筆されたと思われる『ジャーメ・カイホスロー』第四章が架橋する。アーザル・カイヴァーンの他の著作(『アレクサンダー大王の鏡』、『ホスロー二世の玉座』、『光輝の文化』)の年代測定についても、基本的にこの基準が有効と思われるが、現物が未発見である以上、後考を俟ちたい。

次に、『ジャーメ・カイホスロー』とアーザル・カイヴァーン学派のその他の著作の関係に触れておきたい。その前提となるアーザル・カイヴァーン学派の著作の題名だけは四四点が知られているが、そのうち四点しか現存しない。しかし、ホダージュレイは、『ジャーメ・カイホスロー』の内容を解説する際に二回、この学派の文献を引き合いに出している。その第一が、『酔漢の詠歌 (*Sorude Mastan*)』である。この書は、『ダバスターネ・マザーヘブ』では「モーベド・フーシユヤール自身の神秘主義の境地を記した書物」としか説明がない。しかし、ホ

ダージュイーは、宇宙遍歴を始める際の精神統一の手法を解説する時に、本書に言及している。これで、この書物は「律法を伴うズイクル」を主題とし、アーザル・カイヴァーン学派の修行道の最初段階を論じていることが明らかになった。

その第二が、『祝宴の場 (*Buzmghāh*)』である。この書物は、『ダバスターネ・マザーヘブ』では「モーベド・フーシユヤールが『古代イラン語から』翻訳したとされる著作」としか説明されていない。しかし、ホダージュイーは輪廻転生を解説する時に、この文献を引き合いに出す。これで、この書物はアーザル・カイヴァーン学派なりの輪廻思想を解説した書物だと判明した。

彼此勘案すると、アーザル・カイヴァーン学派文献の幾許かは、師の初期の著作『ジャーメ・カイホスロー』への注釈的・敷衍的役割を果たしていたのではないかと思われる。今後アーザル・カイヴァーン学派研究の一つの方向性として、『アーザル・カイヴァーン学派文献の一定部分は、『ジャーメ・カイホスロー』の内容を踏まえてツリー状に展開した』との仮説を立てる余地が、ここにある。

近代イスラームにおける「神秘主義」言説

澤井 真

近代化の過程のなかで、中東諸国は西洋から新しい知や技術に対峙する必要があった。エジプトのムハンマド・アリー (*Muhammad 'Alī, 1769-1819*) は、オスマン朝支配からの脱却と、ヨーロッパ諸国による介入に対抗するため、新しい技術

や知を積極的に取り入れた。イスラーム改革者たちは、新しい知を受容すると同時に、イスラーム改革のための知的源泉を過去に求めた。ワッハーブ (*Muhammad 'Abd al-Wahhāb, 1703-1792*) やアフガーニー (*Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghānī, 1838-1897*) らは中世の思想家であるイブン・タイミーヤ (*Ibn Taymiyyah, d. 728/1328*) を通じてイスラームの刷新を図った。その際に、彼らはイブン・タイミーヤのテクストを読み、彼が批判した著名な神秘家であるイブン・アラビー (*Muhyī al-Dīn Ibn 'Arābī, d. 638/1240*) や「神秘思想に対する批判を通して自らの改革思想を形成した。

本発表で取り上げるムハンマド・アブドゥフ (*Muhammad 'Abduh, 1849-1905*) もまた、エジプトを中心に活躍した改革者である。彼はアズハル学院在学中に、スーフイーの思想に傾倒するとともに、アフガーニーと出会うことで改革思想に目覚めた。その後、一八九九年にはエジプトの大ムフティーに就任し、「神秘主義」に関わる様々な側面を改革していくことになる。

アブドゥフのイスラームにおける「神秘主義」に対する態度を、彼の師であるアフガーニーや弟子であるラシード・リダー (*Muhammad Rashīd Ridā, 1865-1935*) と比べると、彼は必ずしもスーフイーたちに批判的ではなかった。それは、彼の聖者崇敬に関する考えを論じる際に、「宗教の再生者」という尊称をもってイブン・アラビーに言及していることから明らかである。イブン・タイミーヤが批判したイブン・アラビーに親和的な傾向は、上述の改革者たちに見出すことが困難であるゆ

えに、彼のスーフイーや「神秘主義」に対する視座は特徴的である。ただし、彼は聖者崇敬がもつ「執り成し」という考え方を——終末において、聖者が神に働きかけて、その個人が天国へ行くるように執り成してくれるという考え方——などのイスラームにおける「神秘主義」の諸側面に批判的であった。彼によれば、聖者崇敬は神と同格のものを置くことであり、その意味で聖者崇敬は異端である。アブドゥフの思想を代表する「中道」(wasat)の思想は、ガザリーに代表されるアシユアリー派の中庸の思想に基づいている。その意味において、アブドゥフの神秘思想改革は彼のイスラーム理解をも反映している。

さらにムフテイに就任後、アブドゥフはサアディーヤ・スーフイー修道団(タリーカ)による楽器を用いて行う神の唱名(ズィクル)を批判している。彼が批判するのは神の唱名それ自体ではなく、騒がしい音を立てて行なう唱名であり、熱狂的で過激なかたちで表象される「神秘主義」の一側面である。事実、彼が批判したスーフイー修道団によるダウサ(地面に寝ている人の上を馬が通ること)という修行方法は、ヘディーヴ(副王)の名によって禁止された。そうした規制はまさしく、エジプトが近代化を進めていくうえで沿わない行為を改革した結果である。近代イスラームにおける「神秘主義」言説は、それぞれの論者の神秘思想に対する態度とともに、イスラームの知をいかに理性的に用いるか、そしてそれによっていかに改革することができるかとの相関性のなかで構築されたものであると言いうことができよう。

井筒「東洋哲学」とイスラーム研究

鎌田 繁

井筒俊彦のイスラームについての研究は、クルアーンについての意味論的研究とイブン・アラビーやサブザワリーを中心とする神秘哲学の研究とが代表的なものである。イスラームの神秘哲学は後年井筒が「東洋哲学」と命名して進めた研究の一翼を担うものである。どちらの領域にあってもその研究は意味論的研究ということが出来る。しかし、クルアーン研究と神秘哲学研究とは実質的にはかなり異なる性質の研究であり、イスラーム研究者で井筒が行ったふたつの領域の研究に等しく関心をもってアプローチする者は少ないように思う。井筒俊彦というひとりの人間がイスラーム研究の分野でかなりちがう性質の研究を遂行しているように思え、この二つの研究領域が彼なのかではどのように統合されているのか、知りたいと思つてきた。

『意味の構造』(英文初版一九五九年)、『クルアーンにおける神と人間』(英文初版一九六四年)がクルアーンについての井筒の代表的な研究であるが、これは意味論的研究の方法論的確認のためクルアーンを資料として行ったもので、彼の本来の関心は神秘哲学的研究にあり、その観点からは試行的なもので、神秘哲学的研究の予備段階として、本来の関心とは直接的にはつながらない、と考えたりした。これはクルアーン研究と神秘哲学研究とを分離するような方向であるが、それをつなぐ方向で考え直すことはできないであらうか。

クルアーンの意味論的研究では、クルアーンの世界観を際立

たせるためにジャーヒーリーヤ時代の詩を多数引用し、基本的な意味は保持しながらも、同じ語がクルアーンでは異なる意味合いをもつて使われており、その意味の変化はイスラームという宗教を受け入れることで、それまでは重要な意味をもつ概念ではなかった「神」が言語利用のあらゆる領域で強力な影響を及ぼすようになったことによる。感謝と対立する忘恩の意味をもつ *kufr* という語が神の圧倒的な影響力の下で、イスラーム期にあつては特に神の恩恵に対する忘恩の意味をもつようになり、やがて神への信仰に対立する不信仰の意味で使われるようになったという。語の意味の変容の背景にはそのイスラームの信仰の受容による世界観の変化をみることができ、クルアーンの意味論的研究ではこのような、ジャーヒーリーヤ期からイスラーム期への世界観の変容を提示している。そこで探求されているのは具体的なひとつの世界観から別の姿をもつ世界観への変容、転移の問題である。

それに対し、神秘哲学の研究にあつては、時代的に異なる思想家を扱ってはいるが、時系列的に世界観が変わつていこう議論をしているようには思えない。重点がおかれているのは無限定、無規定の絶対的存在、あるいは無、の様態から意味分節の過程を経てどのように分節された世界が顕現しているか、という点である。「無」の様態からいかに世界が現れたかという存在世界の根源の探求になつていっている。クルアーンの意味論的研究では一つの世界観から別の世界観への変容をみたが、神秘哲学の研究では「観」も成り立たない無あるいはゼロの世界からひとつの世界観への変容（通常の表現では生成あるいは誕生

であろう）を見ているといえるだろう。

神秘哲学的議論はクルアーン研究の「議論の彼方にある」〔意味の構造〕全集第一一巻一七頁。著者追記部分〕と両者の懸隔をいう井筒の言葉は上記のような両者の違いを基に説明できているのではないだろうか。イランから帰国後の著作『コーランを読む』（一九八三年）では神秘哲学研究の視点を取り入れており、この二つの意味論研究の間の溝も飛び越えることのできないものではないことを示唆しているのかもしれない。

「ムスリム国家ボスニア」

—— アイデンティティ形成と宗教意識 ——

立田由紀恵

本発表の目的はボスニア・ヘルツェゴビナ（以下ボスニア）がイスラーム化が平和共存の社会の再構築への大きな障害となつていこう懸念に対し、イスラーム化を押し進めてきたムスリムのナシヨナリズムが逆に完全なムスリム国家建設を難しくしているという解釈を提示するものである。

ボスニアにはセルビア正教徒のセルビア人、カトリックのクロアチア人、ムスリムのボシュニャツクの三つのネイションが共存している。元来この地域に住むセルビア正教徒及びカトリックが一九世紀以降の近代ナシヨナリズムの流れによりセルビア正教徒はセルビア・ナシヨナリズムに、カトリックはクロアチア・ナシヨナリズムに取り込まれ、それぞれセルビア人及びクロアチア人となった。

一方ムスリムはボスニアの外にセルビアやクロアチアといっ

た母体となるネイションが存在せず、旧ユーゴスラビア解体に伴うナショナルリズムの到来までネイションとしての名前を持たなかったが、一九九二年に内戦を伴い独立を果たすとネイションとしての呼称を模索せざるを得なくなった。ボスニア人を指す既存の単語ボサナツツ (Bosanci) はネイションや宗教を問わず全てのボスニア人に当てはまるものである。そのため新たにボシュニャック (Bosniak) という単語を導入することとなった。

ムスリムがセルビアあるいはクロアチアのナショナルリズムに呑み込まれないためには自らをネイションとして確立させることは必要だったのだろう。しかしそれは国民国家であるセルビアとクロアチアに対抗しボスニアをムスリムであるボシュニャックの国民国家としようという思想の根幹となる。ボスニアがボシュニャックの国家となればセルビア人やクロアチア人はその中のマイノリティとなり、三宗教それぞれがボスニアの宗教として存在する従来の他宗教文化は終わりを告げてしまう。

既に政治的にボスニアはセルビア人のスルプスカ共和国とボシュニャック及びクロアチア人のボスニア・ヘルツェゴビナ連邦という二つのエンティティに分かれており、セルビア人の大半はスルプスカ共和国に在る。比較的人数が少なく強い政治的発言力を持たないクロアチア人は国外に流出し、かつてボスニア全体の二〇%を超えたその人口は現在は一〇%を下回っている。現実にはボスニアはボシュニャックの国民国家となりつつあるように見える。

ボシュニャックという言葉は数年かけて完全に浸透した。そ

れはボシュニャックがボスニアの中の一ネイションであるという定義を確固たるものとしたとも言える。ボスニアという単語を語源としても、ボシュニャックはセルビア人、クロアチア人と変わらずボスニアを形成する一ネイションではないのだ。この状況でボスニアをボシュニャックの国民国家とするのは少数民族を排斥する構造を取ることになってしまい、西側社会の中で存在するためには選択することのできない道である。ひとつのネイションとしての名前を手に入れたことが、ボスニアという国家をそのネイションのものとするための障害となつてしまったと捉えることができる。

ヒジャーブを被ったムスリム女性や新しく建設された多数のモスクを見ると、ボスニアのイスラーム化に対して非ムスリムのボスニア人が恐怖心や疎外感を抱くのは十分理解できる。しかしボスニアが完全にムスリム国家となるのは実際には難しい。百数十年かけてボスニアは三つの宗教を持つ地域から三つのネイションを持つ国へと変わったが、その共存の伝統の根源は今でも見かけほどに揺らいではいないように思われる。

現代ムスリム社会の風紀取り締まり

—— 勸善懲悪と宗教警察 ——

高尾賢一郎

本報告では、今日のムスリム社会で見られる風紀取り締まりについて、思想的背景を確認しつつ担い手である「宗教警察」の動向について考察する。ムスリム社会の風紀取り締まりに関しては包括的な思想史研究としてM・クックのものがあるが、

実践面に関する包括的な比較研究はない。

風紀取り締まりの思想的基礎となる「勸善懲悪」はクルアーンを典拠とし、これは他者への働きかけを通じて社会秩序の形成・維持を指向するものである。ヒスバはこのための方法として、イスラーム法学古典の中で整備された。歴史的にヒスバの任を負ったのは「ムフタスイブ」と呼ばれる官吏で、彼らは宗教実践、市場監督、財産保護に関する事案を取り締まってきたが、近代以降は役割が世俗機関に吸収され、今日ヒスバが実践されている事例は限られている。ここでは以下、スマトラ島北端に位置するインドネシアのアチエ州の事例を紹介する。

十五世紀半ばにイスラームが根付いたアチエは、一九四九年のインドネシア独立に際し政府に分離・独立を要求した。二〇〇三年には武装対立が激化したが、翌年十二月のスマトラ島沖大地震を受けて独立要求を取り下げ、政府との和平交渉を開始する。そして二〇〇五年八月に和平合意書に調印した。独立放棄の背景には、アチエにおいて災害が神による警告・試練と受け止められたことがある。戦争を止めて政府や外国人を受け入れ、考えや言動を改めればアチエの社会・経済・道徳的改善がなされると人々は期待し、結果としてより「正しい」社会の形成を指向し始めた。ヒスバ警察（正式名「アチエ州警察及びウィライヤトゥルヒスバ活動部隊」）は二〇〇〇年の州法に基づいて既に存在し、「勸善懲悪の実践を注意、指導、監督する任を負い、捜査を行う」（二〇〇三年州法）機関として主に州都で活動を続けていたが、二〇〇五年にアチエ州全土に展開した。そして翌年にイスラーム法裁判所が設置され、二〇〇九年

以降は公安警察との連携の下、風紀取り締まりを行っている。

取り締まり対象は礼拝、服装、アルコール、売買春・姦通、男女の密会、同性愛、麻薬、賭事等で、違反者には固定刑（ハッド）と裁量刑（タアズィール）による鞭打ち、罰金、禁固刑が科される。州都バンダ・アチエ市では、アルコールと姦通の検挙数が多い。アルコールは災害復興支援で外国人が滞在した時期に普及したが現在は禁止され、飲食店や個人宅で捜索が行われる。また姦通は売春宿や市内のホテル・集合住宅で捜索が行われる。スイグリ市では賭事と未婚男女の交流の検挙数が多く、主に海辺でのパトロールが行われる。なお同市特有の活動として、「ムフタスイブ」と呼ばれる私服職員が周辺の村落で秘密裏に捜査を行い、ヒスバ警察に通報している。ロークスマウエ市では男女の密会とアルコールの検挙数が多く、これは隣の北スマトラ州が近いことから、アルコールの「密輸」が行われているという理由もある。

ヒスバ警察に逮捕され刑罰を受ければ地元新聞で報じられることが多く、被疑者にとってはこれが退学や失職につながる社会的制裁となる。ただし内戦・地震・津波を知る世代はヒスバ警察の存在意義に慎重で、公序良俗の形成・維持への貢献を評価する人々も多い。一方、若者の間には薄給や専門性の低下からヒスバ警察を見下す向きもある。にもかかわらず、ヒスバ警察の取り締まりをめぐるトラブルは少なく、人々のヒスバ警察へのアレルギーはそう強くない。週末に隣州に出かけて酒を飲むといった、「ガス抜き」が容易だからという点があげられる。

ワフバ・ズヘイリーのイスラーム法管轄権について

四戸 潤彰

法管轄権とは裁判権のことで、独立した国家は独占的排他的権利を有しているが、係争が私的であれ、公的であれ、複数の国家が関係する渉外的法律関係においては複数の国家が裁判権を有し、適用される準拠法も複数の場合もある。そして法管轄権と、法の適用をめぐる問題は私的紛争では国際私法、国家間紛争では国際公法の問題となり、後者は法と国際紛争、あるいは戦争という形で論じられる。イスラーム法学において古典的ジハード論、あるいは戦争論と呼ばれるものは、前記の個人々の生命と財産（農地、商品などの生産財と交換である交易活動を含めた）の保障が紛争（イスラーム教徒反乱軍を含めた）や戦争の中で平時と、どれだけ同じように維持できるかを検討したものであった。

イスラーム法とは信仰儀礼（信仰告白、礼拝、ザカート）（義務の布施）、断食、巡礼）と戒律（飲食物規定、利子取得禁止）などイスラーム教徒のみに適用される法と、民法（財の取引、家族法）のように宗教の別なく適用される法があり、その法的管轄権を見ると、前者はイスラーム教徒個人が有し、執行もイスラーム教徒個人が担保する。後者はイスラーム教徒間、異教徒間、異なる宗教信徒間の違いに応じて法管轄権も変化を見せる。これに対応して、イスラーム法形成期の学者たちは順に「イスラームの家」、「戦争の家」、「係争地の法の適用」との区分を用いた。イスラーム初期、ウマイヤ朝、アッバース朝の時期にイスラーム教徒勢力が近隣の異教徒たちと、時には戦争を

通じて自己の政治的支配権を拡大していった現実を反映して、法学者たちは「戦争の家」との用語使用を躊躇することなく、平時と戦時下での法的紛争の法の適用と裁判権（管轄権）を明確にしていた。そうした古典的書の一つが、アッバース朝の法学者シャイバーニーの「大スィヤル」である。同書は戦時下でのイスラーム軍の指揮、戦いの心構えなどを前半で論じ、後半で、戦間地地域の異教徒の財産（果樹、農地、家屋、通商、交易権、相続）を論じているのだが、多くは同書を戦争論、ジハード論として理解してきた。そうした中において、『イスラーム法学における戦争とその影響』（一九六三年）によって注目を集め、以後クルアーン解釈書やイスラーム法理学、法学などの分野での多作の著書によって指導的な現代の法学者と見なされてきたシリアのワフバ・ズヘイリー（一九三二—二〇一五）の同書は、伝統的ジハード論が、戦時下での生命と財産の法的保護論（法管轄論）であることを明確にし、発展させた。戦争は起り得るといふ現実を受け入れ、戦争、あるいはジハードはイスラーム教徒国家の指導者カリフが教徒たちの社会の利益を考慮して、適宜に対応した中でなされるとした。また敵の軍事力を増強する例外を除いて、交戦相手国（異教徒）や、戦間集団勢力（イスラーム教徒反乱勢力）との通商関係は維持されるとしている。ズヘイリーは法管轄権論をより明確にするために書名を『イスラーム法学における戦争とその影響』として「そ（戦時下）の影響」が法学的主題であることを伝えた。そして法の保護とは生命（保護民）と、財産（生産財と農業生産、商業通商）のそれであることを理解すれば、イスラームが

戦時下での通商継続を認めた理由も推測できる。

全面戦争の時代においては生命の保護に関心が集中し、財産の法的保護が軽視された結果、シリア内戦での無差別爆撃を契機に欧州への大量難民移動問題が生じた。戦時下における財産保護へのイスラームの視点は現代に必要な視点でもある。

宗教における教育と学習

——イバード派イスラーム思想の事例から——

近藤 洋平

近代的な教育制度が確立される以前においては、家庭や様々な集団が子どもの教育を担い、また宗教共同体を単位とする知識の伝承が一定の役割を果たしていた。イスラームにおいても、例えば「学ぶことは神を喜ばせることである」とか「教えることは自発的喜捨に属する」、さらに「教師は最良の人びとである」という言葉が預言者ムハンマドに帰されるように、早い段階から教育・学習に関して高い関心が寄せられていた。

イスラームの宗派の一つであるイバード派も、教育に高い関心を寄せている。前近代においては、学者は預言者の地位に最も近い人びとと位置付けられ、学者は一般信徒の導き手と理解された。そして無知な人を教えることは学者の義務であると定められた。それでは学者たちは、未成年者を中心とする集団の構成員をどのように教育しようと試みたのか？ また学者たちが世代から世代へと伝えなかった知識とはなんだったのか？ 本報告では、こうした学習・教育に関する諸議論のうち、(一)教育の目的と親の役割、(二)教育カリキュラム、そして(三)現

世の知識と来世の知識の関係、の三点について、オマーンで活動したイバード派の立場をとりあげた。

西暦一七世紀から二十世紀はじめに活動した学者たちの著作からは、以下のことが明らかとなった。イスラームにおいては、宗教的義務行為は、成人のムスリムに課せられることとなる。イバード派の学者たちは、弁別能力が備わってから第二次性徴に達する前の、大体七歳から十歳の間に、親あるいは保護者は、子供を教育する、または子供を教師の元に連れて行くことが望ましいと考えていた。この初期の段階において、教師ははじめに学習者に読み書きの基礎を授け、ついで清浄の概念やイスラーム月の名称を教える。そしてその後、啓典クルアーン的第一章である開扉章の読みを学習者に教えることになる。クルアーンの学習の前に、清浄の概念やイスラーム月に目を向けることは、学習者がスムーズにイスラームの宗教的世界に進めるような配慮としてみることができる。クルアーンの章句の学習と合わせて、学習者は、礼拝前の浄めの方法や礼拝の方法、またラマダン月の齋戒の方法について学び、その後神の唯一性やいわゆる六信の内容などを学習する。教義の学習の前に義務的宗教儀礼の所作を学ぶという順序には、学習者の発達段階や知的段階への配慮もさることながら、頭ではなく身体でイスラームを理解・実践させる、あるいは心の中で保持される正しい教義の理解よりも、外面から人間によって判断され、善行として神に認められる正しい行いの習得を重視する、という学者たちの意図などを読み取ることができよう。この初期段階の教育順序は、現代オマーンの国定イスラーム教育の教科書にも受け

継がれている。

現世の知識と来世の知識との関係について言えば、イバード派の学者たちの関心は、いかに構成員たちを来世における楽園行きに値する人物に育てるかに向けられていた。そのため、医学や系譜学、また算術や詩、そして夢解釈などといった現世的・世俗的な学問よりも、宗教の基礎（神学）、イスラーム法学、またアラビア語学といった宗教的・来世的な学問の習得が好まれた。しかしながら「現世は来世に通じる道である」という表現があるように、現世的・世俗的な学問は排除されることなく、また例えば遺産相続のために算術の学習が必要な者には算術を施したり、イスラーム法の中でもある特定の分野に特化した内容を教えたりするなど、学習者のニーズに即した学問の教授が認められていた。

こうした信徒の教育・学習についてのイバード派の立場の独自性や普遍性は、イスラームの諸宗派や他宗教の立場との比較を通じて、より明らかになるだろう。

イスラーム「回儒学」研究とその可能性として

阿里木托和提

筆者の関心は、アジア文化圏におけるイスラームと儒学思想間の関係及び比較研究にある。特に、イスラーム「回儒学」と江戸時代の「古学」とにおける「理学」の受容・批判・変容を検討しその思想的特徴の把握に興味を持っている。

研究の独創的な点は、現在まで日中両学界でほとんど注目されてこなかった「回儒」の思想的定位を探索し、丹念に分析を

加えることにある。

つまり、申請者の研究視座は、アジア文化圏に於ける儒学圏の相互関係に留まらず、イスラーム思想・文化の東アジア文化圏での展開にも及ぶユニークなものであり、またそれが単に二次資料に基づく表層的なものではなく、それぞれの思想潮流を代表する学者や思想家の著述の分析を通して実証的に裏づけされる厳密な研究方法をとる点でも意義深い研究であると考えられる。

六信四行

——戦前の日本人はいかにイスラームを理解したか——

小村 明子

本研究の目的は、外来宗教の受容の過程を探ることにある。本発表では、多くの日本人にとって異文化であるイスラームが如何に理解されていったのか、その信仰の根幹となる六信五行において、戦前の日本人のイスラーム理解に焦点をあてて考察し、その受容の過程を探っていく。

戦前は、大陸政策のもとイスラーム地域研究が推進され、イスラーム関連の著書や冊子が多数刊行された。それらを詳しく調べていくと、六信五行の記述について「四行」と言及しているものが複数存在する。例えば、仏教学者あるいはキリスト教学者の著述には、信仰告白を除いて四行と記した著述を複数みることができるといえる。

なぜ六信四行なのか。一つには、信仰告白以外の四行は日々の宗教行為として実践的な項目であったので、そこに神道や仏

教の修行との共通点を見出すことができたのである。それは、当時の日本人たちが神道や仏教など、その人物がこれまでの人生の中で獲得してきた宗教の知識を基にして、イスラームを理解しようとしていたことがいえる。仏教用語や神道における觀念に当てはめれば、確かに理解に結び付けることは可能である。だが、その宗教の持つ本質的な概念の理解に至っているのは、疑問の余地が残る。

イスラームの知識があり、かつムスリムとの直接交流の経験もある大陸政策に従事した日本人の理解においてもまた、信仰告白については「行」とみていなかった例がある。具体的に、大陸政策に従事し外務省や軍部関係者の間で「イスラームのことなら須田にきけ」という言葉が広まるくらいの知識人でもあった須田正継という人物は、信仰告白を除いて「四修業」という言葉を使用して四行を説明している。彼は修行には肉体と精神において忍苦を伴う実践が必要であると著述している。すなわち、須田にとって行はいわゆる仏教で行われているような修行であり、忍苦を伴わない宣誓である信仰告白は彼の考えに当てはまらなかったのである。

もちろん、五行を五行として紹介している著述もある。例えば、仏教史学者の大屋徳城は、五箇条という言葉を用いながら五行を説明している。外交官であった笠間景雄は、「祈禱（シヤハーダ）」と記して五行を説明している。回教政策に従事した若林半も同様に信仰告白を宣誓として記している。だが五行と述べていたとしても、その説明は四行としての理解にとどまっている著述もある。例えば、大川周明は『回教概論』の中で

五行とは述べているが、信仰告白は信仰であり、行には属さないと記している。また、南洋におけるイスラームを研究した瀬川亀も同様に五行と述べているが、信仰告白は「理論的方面即ち信仰」であるとし、それ以外の四行は「実行的方面即ち修行である」と説明している。

では、同時代の日本人ムスリムの理解は如何なるものであったのだろうか。中国のイスラームの影響を受けた川村狂堂は、五行の説明は曖昧模糊である上に信仰告白は信仰にあたり行為ではないと述べている。日本人で初めてメッカ巡礼をした山岡光太郎は、信仰告白に使用するアラビア語の文言をそのままカタカナ表記にしているだけである。

以上の点から訳語の問題もまた指摘しなければならない。というのも、「行」という言葉が「修行」を連想させた。それ故に、五行は実践的行為を伴う宗教儀礼として捉えられた。特に、身体を使つての修行を連想させることから、五行の中でも信仰告白は行として理解されなかったのである。そもそもアラビア語での「行（al-ʿamal）」は宗教の原則、理念を意味するが、この「行」という日本語にひきずられて曲解してしまうことがいえる。いかに宗教の根本概念を捻じ曲げて受容したのか、その限界がここにあったといえよう。

モロッコのアルガンオイル生産女性組合にみる

農村女性の自己実現

岩崎 真紀

モロッコにおいては近年、国家を挙げた女性の教育向上、貧困削減に向けた取り組みが進められている。同国南部では、世界でこの地域にしか自生しない植物アルガンノキが農業経済の九〇%を占める産物として、経済、環境、文化に対しての重要性を持っている。そして、このアルガンの実からオイルを精製する仕事は古くからこの地域のアマズイグ（ベルベル）系女性によって担われている。食用、美容に用いられるアルガンオイルが世界的にも注目を浴びはじめたことにより、それまで家族単位で細々と行われていたオイル生産は、一九九〇年代にムハンマド五世大学の教授であったシャルーフ氏がアルガンオイル女性協同組合を設立したことにより転機を迎えた。シャルーフ氏はアルガンオイル生産というこの地域の女性たちの伝統技術を保持するとともに、女性たちが中間業者に搾取されることなく適切な収入を得、それにより女性の地位が向上することを目的とし、女性協同組合を設立した。その結果、女性の組織化、雇用創出、伝統技術の維持と近代化による持続可能な開発、国際市場への参入といった地域社会への影響、また、女性個人に対しては現金収入をもたらすと同時に、これから述べるようにさまざまな影響をもたらしている。

発表者は二〇一四年よりモロッコと日本の環境学、経済学の研究者とともに、アルガンオイル女性協同組合による付加価値の高いアルガン製品の生産を促進し、モロッコ南部の農村女性

のエンパワーメントを目指した国際共同研究を行っている。本発表では二〇一七年三月初旬にアルガンオイル女性協同組合に対する現地調査から得たデータを分析した。

今般の調査ではモロッコ南部のタルーダント、ティズニット、アガデイル郊外、タフラウトの四地域において、一二組合三七名に質問票に基づいた対面インタビューを行った。組合の規模は、組合員数は最大一〇八名、最少五名、設立年は二〇〇二年のころから二〇一七年のころまで多岐にわたった。本調査では、組合メンバーはどのような意識をもって働いているかという点が主要な問いの一つであった。これに対して、組合メンバーの「アルガンは独特の価値を持っている。だから、わたしはモロッコのアルガンのアイデンティティを守り、女性の地位をサポートしたい」「（農村女性は）つぎの世代のためにアルガンを大切にしてほしい」といった語りから、彼女たちが世界でこの地にのみ自生するアルガンを地域伝統としてとらえ、それを維持する者としての誇りを持って働いていることが明らかになった。また、「結婚も仕事も大切。再婚しても仕事はつづけたい」「組合を始めてから結婚し、夫もわたしの仕事を喜んでくれている」という語りから明らかのように、仕事と結婚の両立が当然のこととして実践されている。「何かを始めようとするといろいろ言ってくる他人はいるが気にしない。『敵』は避けて進めばいい」というある女性の言葉からは、組合活動が女性の新しい生き方を開拓する契機となっているということができらるだろう。メンバーは組合活動による自らの変化として、読み書きができるようになった、視野が広がった、孤

独感が解消され自尊心が生まれた、女性に対する認識が変わったといった見解を述べる一方、モロッコの主要宗教であるイスラームや伝統的価値観との齟齬への指摘はなかった。

組合メンバーの属性からはつぎのことが明らかになった。モロッコでは女性は結婚して子どもを持つことが一般的であるという社会通念があるのに対して、組合によってはシングル女性や既婚でも子どもがいない女性が多数見られた。ここから、組合がモロッコ農村部でもマイノリティに位置する女性たちのセーフティネットという社会的機能を果たしていることが看取された。

結婚に関するアラビア語言説から見る

「イスラーム」の多様な含意

八木久美子

この発表では、結婚について交わされるアラビア語の言説を取り上げ、アラブ世界のイスラーム教徒が何らかの対象にイスラーム的な性格を認める際、多様な基準が用いられている点に着目する。取り上げるのは、「イスラーム教徒の」を意味する「ムスリム」、「イスラームの」と記せる「イスラミー」、「宗教熱心な」という意味を持つ「ムタダイイン」の三つである。肯定的な意味を持つという点では同じでありながら、この三つは、含意はかなり異なる。「ムスリム」の語はコーランに多く出現するのに対して、「イスラミー」と「ムタダイイン」は一度も現れないが、今日のイスラーム教徒の結婚に関する語りでは頻繁に出現する。「イスラミー」について言うと、結婚というト

ピックを離れても頻度は高い。

人について「ムスリム」という語を使うとすれば、それはその人物の宗教的帰属について語っているのであり、性別や職業と並ぶような社会的属性を指すことになる。一方、「ムタダイイン」はその人の姿勢や考え方を言い、戒律に関して厳しい人、男性なら鬚を生やし金曜の礼拝には必ずモスクに行くような人が連想される。「ムタダイイン」か否かは、その人の行動様式、生活スタイルと直結するため、伴侶を選ぶ際には重要な基準の一つになってくるのである。「ムタダイイン」は意味上、結婚に関する手続きや儀礼について使われることはないが、「ムスリム」という語が冠されるとそれらを行うのがイスラーム教徒であるという、どちらかという記述的な表現になる。これと異なるのが、「イスラミー」であり、こちらは価値を帯びた表現になる。ここで注目したいのは、昨今注目を集める「ファラフ（あるいはウルス）・イスラミー」であり、日本語に訳せば「イスラム式」結婚披露宴となる。これについては数多くのファトゥワーが出ており、関心を集めつつもそれがいったいどのようなものなのか、まだ共通の理解がないことがわかる。

伝統的な結婚披露宴には、歌や音楽が欠かせなかったが、近年はこれに西洋の婚礼をまねた様々な実践が加わっている。「イスラム式」結婚披露宴への関心の背景にこうした現実があることは、ほとんどのファトゥワーがイスラム法に抵触しかねない要素の排除を説いていることから確認できる。しかし、ファトゥワーを求める人々が知りたがっているのは、イスラム

法的に問題があるかないかよりも、結婚に関わる重要なプロセスである披露宴をイスラム固有の実践たらしめる方法である。この現象が持つ意味について理解すべく、結婚に関連するものに限らず一般に「イスラミー」という語が使われている例を見てみよう。たとえば、「イスラム銀行」、「イスラミック・ツーリズム」などを見ると、どれもが論争的な性格を持つことがわかる。「イスラム銀行」については、利子を介在させる従来型の銀行に対して、「イスラミック・ツーリズム」については西洋人の生活様式に従ったツーリズムに対して、イスラム固有の代替案を提示しようとするものなのである。

こうした事態を受け、ある形態の披露宴を「イスラミー」と呼ぶのはそれ以外を非イスラム的と断罪し、イスラム教徒を分断することになりかねないと批判するファトゥワーが出されたことは注目に値する。すでに見たように、結婚相手として「ムタダイイン」な相手を選ぶ人がいると同時に、避ける人もいるとおりイスラムの解釈は多様である。さらには、「イスラミー」という語の多用は、よりいっそうイスラム的であることを求める力の大きさを示すものでありつつ、ウエディング、金融、ツーリズムといった消費の世界にこの語が入り込むことで、イスラムの名が商品価値を高めるために利用されているという批判的外れとは言えない。イスラムは包括的な宗教であるがゆえに、その教えに適った生き方をしたいという願いが消費者の嗜好と容易に読み替えられるのである。

第六部会

『妙法華』寿量品に対する智顛と吉蔵の解釈の同異

林 瑞蘭

『法華經』如来寿量品には、その直前の從地涌出品における地涌の菩薩の出現を伏線として、釈迦牟尼の寿命長遠が説かれている。中国仏教者によって種々解釈されてきた。その解釈の歴史は先学の研究によってほぼトレースされている。本発表はその成果に導かれながら智顛と吉蔵がこの問題に対してどのような解釈をしているか、そしてそれぞれの解釈はどの点が同じで、どの点が異なるのか、という問題を検討したい。その際に、智顛、吉蔵ともに批判しているのが梁代の光宅寺法雲の法華經観であり、両者は法雲の『法華經』解釈を乗り越えることでそれぞれの『法華經』解釈を展開した。南北朝時代に至って『法華經』研究で南北両朝を通じて最も著名な仏教者が光宅法雲であった。法雲の『法華經』解釈とはどのようなものか。寿量品の中心テーマである仏寿という点に焦点を絞って見るならば、横超慧日氏は法雲の『法華經』の仏寿観について、仏寿長遠を説いているが、仏寿は無限ではなく、有限の域を出ないものと見ていたとされている。『法華經』が説く仏寿の長遠は仏が神通力によって延長したものであるから、真の常住ではないとしているということである。法雲の寿量品解釈は、經が仏寿の長遠を明かすのは、仏寿の無量を明かすためでなく、神通力によって延長した寿命、それは無限ではなく「復倍上教」とい

う言葉で表現できる数の寿命であるが、それによって仏が三世に亘る衆生教化をしているということを明かすためというものである。法雲が『涅槃經』の仏性説とその基礎となる法身説を『法華經』に読み込んでいないためであろう。この点は法雲の『法華經』解釈の大きな特徴である。智顛の寿量品解釈はどのようなものであるか。『法華文句』の寿量品の釈中に、智顛は『法華經』中に仏性に関しては、緣因仏性ばかりでなく了因仏性も説かれており、仏寿に関しては常住が説かれておりとしていることが分かる。また、智顛は藏通別円の四教の教判、涅槃と法華を第五時に置く五時判からして、『法華經』を最も価値ある經典としていることは周知のことであり、その価値判定のもとに智顛は同じく第五時の教である『涅槃經』に説かれている仏身常住と仏性説が『法華經』にも説かれていると説いて、『涅槃經』と『法華經』の従来の評価を覆そうとしたのである。次に吉蔵は如来の寿量を『法華論』の三種如来、すなわち化身、報身、法身の三身説によって解し、化身は有始有終、報身仏は有始無終、報身仏は有始無終、法身仏は無始無終としているが、この寿量品三種の仏それぞれの寿命を明かしていると解釈する。すなわち、化身の寿命「開方便門」、法報一身の寿命は「顯身実義」であるとす。このように吉蔵は『法華經』がすでに仏性を明かしているとしており、仏身常住と仏性説とが『法華經』中に説かれているとしているのである。このことは先に見た智顛の場合と同様で、吉蔵が『法華論』を重視している点が智顛と異なっている。吉蔵が大乗經典は「顯道無異」で、經典の間に価値的優劣はないとしている点である。智顛と

同じく『法華経』中に『涅槃経』の仏性説と仏身常住説とを読み込んでいくという現実には、『法華経』を他の大乘経典と同価値であるとする吉蔵の考えを裏切っているように見える。法雲は五時判に依って『涅槃経』を最上の経と考え、そこには仏身常住が説かれているとしていた。その仏身常住説との対比から『法華経』の仏身無量を見たために、『法華経』の仏身は無常であるとする見方に立った。この仏身無常説に対して厳しい批判を投げかけたのが智顛と吉蔵であった。智顛が『法華経』至上主義に立って『法華経』の優位性を主張したのに対し、吉蔵は「顕道無異」の立場から経典間の優劣を認めなかった点で、そのため「涅槃経」の優位性を否定し、『法華経』と等価値であると主張したのであると考えられる。

漢訳『法華経』に於ける「正法」と「妙法」

前川 健一

竺法護訳『正法華経』および鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』は、いずれも『法華経』の梵語題名 *Saddharmapundarika* に対応するが、先行する竺法護訳が *saddharma* を梵語としての一般的な意味にそって「正法」と訳しているのに対し、鳩摩羅什訳では「妙法」という訳語を選択している。この「妙法」という訳語の採用が、智顛をはじめ中国仏教者の大きな関心を引き、ひいては法華経そのものへの評価を高めることとなったとされている。しかし、「妙法」という語そのものは、鳩摩羅什以前から存在し、『妙法蓮華経』を含む鳩摩羅什訳経論でも「正法」と「妙法」は混在している。「正法」「妙法」をめぐるこうした

状況を整理することなしには、『妙法蓮華経』における「妙法」の正確な意味や、鳩摩羅什の翻訳の意図についても、十分には理解できないと思われる。本発表では、以上の問題関心から、鳩摩羅什にいたるまでの初期漢訳経典における「妙法」と「正法」の使用例を含めて検討してみたい。

安世高・支婁迦讖・支謙といった初期の訳経者による漢訳経典では、「正法」が頻出するのに対して、「妙法」の例は僅少であり、「正法」に比べて「妙法」という語が確立するのは遅いということは言えそうである。また、梵本との対応を見ると、「妙法」は *saddharma* と対応しているわけではなく、*garbhīradharma*（深₂法）に対応している。

竺法護（二二九—三二六）訳経典においては、「深妙法」の使用が多く、ほかに「微妙法」「支妙法」「上妙法」などが使用され、「妙法」単独での用例は必ずしも多くはない。『正法華経』においても、同様の傾向が看取され、確実に「妙法」単独の使用と見なしているのは、一例のみであり、しかもその一例も異本によれば「真妙法（真妙の法）」であり、必ずしも決定的なものではない。全体としては、梵語と直接対応しない「妙」の使用が少なくなく、この場合の「妙」は、特定の意味を持つものというよりは、単なる美称に過ぎないように思われる。一方、「正法」の用例は多いが、ほとんどは經典そのものを指す「正法華経」「正法華」と、像法との対比で使われる「正法」である。これらは基本的に *saddharma* に対応するが、それ以外の用例では、*saddharma* に対応するもの他、単に *dharma* とのみある場合や、明確な対応語句のない場合もあり、「正法」

の語はかなり広い意味で用いられている。

鳩摩羅什（三四四？—四一三？）が長安に来て、最初に手掛けたのが『摩訶般若波羅蜜經（大品般若）』とその注釈書『大智度論』である。前者では「深妙法」「妙法印三昧」「上妙法」「微妙法」「善妙法」などの例があるが、「妙法」単独では一例のみである。『大智度論』では、『大品般若』よりも用例が増えるが、「妙法」に特別に重要な意味が与えられているようには見えない。これらに比べると『妙法蓮華經』では「妙法」が頻出するが、そのほとんどは『正法華經』における「正法」と同様「妙法蓮華經」「妙法華經」など經典そのものを指すものである。それ以外の「妙法」ないし関連表現の用法を見ると、「妙法」に対応する語として、*sudharma*、*gambhira dharmā*、*agradharma* などが見いだされ、これは鳩摩羅什以前の訳語の傾向とはほぼ同じである。特に注目されるのは、*saddharma* を「妙法」と訳している例が全くないことである。一方、「正法」は『正法華經』同様、「像法」と対比される「正法」が圧倒的に多く、その他の用例も『正法華經』と同傾向である。

それ故、鳩摩羅什は *saddharma* を「妙法」と訳したのではなく、*Saddharmapūṅḍarīka* という經典の題名に含まれる *saddharma* のみを「妙法」と訳したのである。その理由としては、*saddharmapūṅḍarīka* とどう複合語で *pūṅḍarīka* と同格とされた *saddharma* を *gambhira dharmā* や *agradharma* と同一視したためであり、もう一方では、「像法」の対義語としての「正法」と混同されることを忌避したためと考えられる。

善導における見仏の一考察

藤雄 正受

善導淨土教の研究は、称名による往生という構造を重要視する日本淨土教の立場に立つものが多い。しかしながら、『觀經』所説の九品を皆凡夫とし、唯為凡夫の立場にある善導において凡夫相應の行法として種々に觀法、或いは三業に亘る念仏が説示され、さらにそれら諸行の利益として、現生における見仏の説示がされる。本研究は仏滅後の凡夫衆生において善導が諸行とともに見仏の利益を説示・勧励する意味を検討するものである。

著作に説示される見仏の構造を見ると、『觀經疏』『定善義』には定善觀法十三觀を説示し、依正二報を觀見することが説示される。真身觀釈には觀法の利益として仏身を見ることを示し、念仏三昧の完成として示している。また古来より行中の教と評される『觀念法門』『三昧行相分』では『般舟三昧經』の現前思想を継承し、觀仏・念仏の両三昧による見仏見国土を説示する。また、『五緣功德分』には『般舟三昧經』『文殊般若經』等を根拠に、口称を含む念仏による見仏も説示される。このように種々に説示される見仏相であるが、その成立根拠は「弥陀仏三念願力外加」或いは「以二無礙智一知、即能入二彼想心中一」といった説示から理解されるように、仏力或いは仏の無碍智に基づいた救済意思による出現といった形で常に仏の側で説示されており、これによって止觀と異なる形でもって末法の凡夫においても見仏が成立することを主張するのである。

次に善導が凡夫の往生の在り方をどのように考えていたのか

を問題とし、著作中に示される「上品往生」という言葉に注目する。「往生礼讃」や「観念法門」には「阿弥陀仏国に上品往生すること」が説示されている。この文について先行研究では善導の仏道修行の目標を示すものとして指摘がなされていることから考えるに、善導はあくまでも「上品往生」なるものを勧励する立場にある。ではその往生とはいかなる在り方を指すものであろうか。上品の衆生については「玄義分」において「大乘に出遇つた凡夫」と纏められ、大乘心・菩提心といった心を発す衆生であると説示がなされている。これらの心について、

「玄義分」帰三宝偈で道俗衆生に各々発すことを勧励していること、また下品生においては「在_レ彼発心」と彼土において発す心であると説示している。このことから、上品往生とは「彼此二土に渡つて上求菩提下化衆生の心を発し、自他の往生を願ひ往生後速やかに衆生救済を行うことが可能となる往生」であり、下品生の臨終称名による往生のみが重要視されていたわけではない。寧ろ、現実的な仏教者の生き方を示すにあたり、上品者としての在り方を勧励するほうが自然であると考える。

このような立場を推奨する善導浄土教において、凡夫が見仏する意味を考えたい。善導が実凡夫として理解した『観経』所説の韋提希の見仏様相の理解を確認すると、「定善義」華座觀釈において、韋提希は釈尊の加被力によつて阿弥陀仏に見えた後に心が開け、十信中の忍を悟り、仏滅後の未来の衆生の見仏がいかにして成立するかを尋ねたとしている。乃ち、自身の往生の問題が解決された後に他者の救済を願う存在へと進歩したとするのである。この韋提希理解に加え、善導が韋提希を「自

分と無関係ではなく、釈尊から直接に阿弥陀仏の教説を受けた人類の代表者」として見ていたという先学の指摘を合わせれば、韋提希の見仏様相を善導が自身のモデルとして考えていたと言えよう。乃ち、善導の韋提希理解を媒介にすると、善導は衆生が見仏することによつて自らの問題のみならず他者の救済を問題とする存在になると考えており、善導が理想とする上品往生が可能となる契機として、現実の仏教者の理想の在り方において位置付けていたと考えられる。

『菩薩戒本持犯要記』の日本的展開

金 炳坤

本稿は、今から凡そ千四百年前に新羅の元暎法師（六一七一—八六〇）によつて著された『菩薩戒本持犯要記』の定本化に向けた資料作りを意図したものである。と同時に日本には『古文書』より推して天平廿年（七四八）以前に審祥によつてもたらされたものとみられる本書のその後の展開、即ち本書の諸本（藏経、版本、写本）と注釈書、そして引用文献を調査することによつて、本書が日本の仏教史に与えた影響について探るうとするものである。

本書を収録する藏経類は次の四種である。韓国で編纂された『韓仏全』（一九七九年）は日本の『大正』（一九二七年）と『続藏』（一九〇九年）を底本にしたもので、『新纂統藏』（一九八〇年）は『統藏』を承けたものである。『統藏』（一種の校訂本か）の底本は不詳だが、『大正』は承応三年（一六五四）の版本を底本とする。江戸の版本はこれに加え、貞享三年（一六八

六）、元禄元年（一六八八）と三種が知られ、何れも刊記にて寛元二年（一二四四）の大安寺版（西大寺、法隆寺、金沢文庫に断簡が伝わる）を底本であるかのように記すも、版本同士の比較によると、其々が独自の校正を行っていることが確認できる。特に韓国には高麗後期（十二・三世紀）と推定される海印寺寺刊本二丁分（全体の約二・四割）が現存する。

管見の限り本書の写本は次の八点を数える。身延文庫の二点（余宗1-15/16）は二点とも大安寺版の版式に類同し、書写年次を記す識語はなく、見返しに日境（一六〇一―一五九）の花押が捺されている。正教蔵文庫の二点（312-239-5/6）は二点とも江州芦浦観音寺の舜興（十七世紀）旧蔵で前者は寛永廿年（一六四三）の識語が、乱丁のある後者は弘安六年（一一八三）の識語がある。金沢文庫の二点（386-10/454-2）は二点とも残欠本で落丁及び錯簡のある前者は全体の約三・八割が、後者は約二・六割が現存し、書写年次を記す識語はなく、前者は番海の手沢本とされ、後者は十三世紀と推定されている。となると湛睿の『起信論義記教理抄』での本書引用は、これらを直にみていた可能性もあり得ようが、惜しむらくは二点とも欠損箇所に当たるため対比し得ない。尚、金沢文庫には湛睿による本書の注釈書（269-20）が所蔵されている。同時代の頼瑜の佚書『持犯要記略鈔』との関係も含め一考を要する。

二丁分（全体の約一・一割）が落丁し、かつ乱丁もある東大寺図書館（111-198）の一点は正安三年（一一三〇）の識語がある。相前後して東大寺では建治元年（一二七五）に凝然が伊予への帰郷に本書を携え、戻ると翌年から『梵網戒本疏日珠

鈔』の執筆に取り掛っている。再々治の末、文保二年（一一三八）に完成をみる同書には、本書の約三七割が引かれているが、これは本書を引用する文献の中で最多である。本写本の書写がこの最中に当たるとは興味深い。凝然にはこのほかに佚書『持犯要記略述』があり、『律宗瓊鑑章』『維摩経疏菴羅記』では本書に言及している。建保六年（一一二八）五月二十二日に喜海が書写している大東急記念文庫（24-123-9/6）の一点は高山寺旧蔵で現在伝わる最古の写本である。同月二十五日に喜海が高山寺石水院で明恵と教輩の同学に対して本書の談義をなしていることは特筆すべきであろう。尚、本書に対する注釈書は真円の『持犯要記助覽集』（一一八二年成立）と仲範（十四世紀）の『持犯要記俗書勘文抄』が現存する。

これまでの調査によると、本書は九から十九世紀までの日本仏教各宗派（天台、真言、浄土、華嚴、律、日蓮）の二十四師二十九部（佚書は除く）の中において引用（名及び意を含む）されていることが確認できた。中でも最初の引用とみられ、約二割と『梵網戒本疏日珠鈔』に次ぐ最澄の『顕戒論』（八二〇年成立）は現存する最古の写本より先行している点で、諦忍の『梵網経要解或問』（一七六九年跋）は「究竟持犯門」が全文引用（約一・四割）されている点で注目に値するが、詳らかに稿を改めることにしたい。

古式金銅仏の光背形態

内藤 善之

一 序

本論で考察をおこなうのは五胡十六国期における青銅鍍金の小像で、「五胡仏」や「古式金銅仏」と称される古様な造像群である。それら主な特色として以下の四点を挙げる。

- 一、光背、四脚台座を除いた像高五〜九cm程度の小像。
- 二、通肩で禪定印を結ぶ。
- 三、両脇に獅子を配する、台座に跏坐。

- 四、衣文、文様等が総じて左右対称。

本論では十六国期の造像が北魏様式成立の基盤となるという前提に立ちつつ、古式金銅仏の光背について考究するものである。

二 古式金銅仏の類例

従来、画一的と言われた古式金銅仏を松本伸之氏は大きさ、形式の相違からA〜D群の四つの類型に分類をおこなっている。さらに外山潔氏は松本説を発展させ、類型化に漏れた大型像を加え新たにE群を提唱した。

三 光背の特色

A〜E群をみると柄の位置や数等から大きく二種に分類できる。一つは後頭部に単数存する場合（A、B）。他方、後頭部ないし頸部と牀座背面に柄が付随する複数タイプの場合である（C、D、E）。単数は頭光のみを有する場合であり、複数の柄は拳身光を備えるための処置であると考えられる。河北省博物館像は光背を有する貴重な遺例である。身光中に天人や供養者

を裝飾し、光背頂部に化仏を配する。光背は天蓋を付する特異な形式を持つ。別鑄された大ぶりの拳身光を仏像裝飾として用いるために複数の柄で光背を嵌め、さらに柄にあげた小孔に棒を通して固定して天蓋の裝飾として利用している。

また、巨大な拳身光を備える出光美術館像は台座、光背、両脇菩薩まで残す稀有な存在である。身光部には上段に七体の禪定坐仏、中段に飛天、下段左右に脇侍立像と、各種の尊像を別鑄する。

火焰光背は北魏において多様な発展を遂げるが、古式金銅仏であきらかな火焰の表現が見て取れるのは管見の限りにおいて本像のみである。

一方、それとは異なる形式であるのが単数の柄が確認出来る坐仏である。建武四年像やサックラー美術館像がそれである。古式金銅仏の造像については初期とされる四世紀前半の遺例が寡少な為、なお正確な系譜を辿り得ない。

四 結論

北魏期に先駆する古式金銅仏の光背様式について以上簡略ではあるが考察を試みた。現遺例中確認し得る限りにおいては身光型よりやや先行する形で頭光型が製作されたと解した方が妥当であろう。

筆者の研究視点は火焰光背の成立及び光背史の展開である。古式金銅仏の光背に関してこれまで述べてきたが、その観点から本論は次のようにまとめられる。

- 一、古式金銅仏の光背形式は頭光型、拳身光型の二種である。
- 二、仏像背部の柄の大きさや数により光背形式も変化する。

三、天蓋を伴う光背は十六国期の仏像以後には見出されない。
 四、光背裝飾は供養者、飛天、化仏が配される場合が多い。
 五、火焰光背は古式金銅仏にその萌芽がみられ少なくとも五世紀中に中国で成立した。

円珍『法華論記』の天台章疏引用について

——三平等を中心として——

浅野 学

本稿では円珍（八一四—八九一）『法華論記』（以下、『論記』）において、特に三平等を注釈する段で引用される天台章疏の特質について検討する。

『論記』巻第六末では、五示現の注釈を終えた後、七喻、三平等、十無上について『法華論』の文に沿って次のように注釈している。すなわち『法華論』の「自此以下。次為七種具足煩惱染性衆生。說七種喻。対治七種増上慢心。此義応知。又復次為三種染慢無煩惱人三昧解脱身等染慢。対治此故說三種平等。此義応知」の文に対して、円珍は注釈して「論自此已下為七種具足已下。积余三章。上以七成剖判序品。以五示現积方便品訖。自下七喻三平。十無上。积譬說下本迹諸文。即分論文以為兩科。初標列七譬三平。後列积十無上義。初文亦二。初自此已下標七三名。何者已下列。初中亦二。初自此已下標七喻。三種已下標三平。第二列中二。初何者七種下列七喻。何者三種已下。列三平等。此一科如後」と詳細な科段分けを施す。『論記』では、巻第六末から巻第七本にかけて七喻が注釈されており、巻第七本（以下、七本）から巻第七末（以下、七末）にかけて

は三平等が注釈されている。三平等の注釈における円珍の引用を検討すると、七本と七末とはその状況が異なっている。七本と七末とでは、そもそも注釈される『法華論』原文の分量に差が認められるが、一方で扱うテーマの違いが、ここでの天台章疏引用状況の異なりに影響を与えているようにも考えられる。七本では『法華論』の「何者三種：授記応知」の一段を注釈しており、七末では「問曰。彼声聞等：非為虚妄」の一段を注釈している。『大正新脩大藏經』の行数で言えば、前者が十五行で後者が三十三行である。前者では、無煩惱人の三種の染慢を対治するために、法華経が三種の平等（乘平等、世間涅槃平等、身平等）を説く等と論じられており、後者では、具体的に授記の問題について論じられている。前者が三平等の義について、後者が特に授記の義について扱っている。七本では、七末で頻繁に見られる智顛（五三八—五九七）『妙法蓮華經文句』（以下、『法華文句』）や、湛然（七一—七八二）『法華文句記』（以下、『文句記』）からの引用は全く見られず、わずかに自説の文脈で法華経や『法華女義』からの引用、また基（六三二—六八二）『妙法蓮華経妄賛』（以下、『妄賛』）からの引用がいくつかあるのみで、ここでは大方円珍が独自の見解を示している。なお七本において『玄賛』の説を引いている所では、「他云」として「上來仏説乗体有異。便有無学執乘定異。為此記別。顯乘平等」の文を引く。これに対して円珍は「今謂」として「若論說平等仏説仍差。乃是菩薩假戻仏」と自身の言葉で基の説を難じている。七末では『玄賛』の説を引いた後で、必ず湛然『法華五百問論』（以下、『五百問論』）を引いて基の説に反論す

る形を採っているが、七本では、『五百問論』を引くこともなく、その上湛然の疏からの引用自体ここでは全く見られない。

これが七末になると、一変して智顛『法華文句』、湛然『文句記』等の天台章疏からの引用が非常に多く見られ、さらに三平等の章で円珍が最も苦心したのであろう四種声聞授記の記述に対する注釈では、智顛や湛然の疏に次いで、湛然門下とされる東春智度（生没年不詳）『天台法華疏義續』の引用まで見られる。

円珍以前の日本天台の伝統では、『法華論』の三平等の義について注目していたことが、その『三平等義』の存在からも看出出来るが、中国天台の伝統では、必ずしも『法華論』が重視されていなかった側面をも鑑みると、中国では三平等の義に関する議論はそれほど盛んには行われて来なかったのかもしれない。一方で、直接的に法華經に通じる授記の義に関する議論については、智顛や湛然を筆頭として古来盛んに行われて来たであろうことが、『論記』の該当箇所における天台章疏引用の状況から看出出来るのではないだろうか。

金沢文庫蔵『禪宗法語』について

筆者は『中世禅籍叢刊』第十巻「稀観禅籍集」（臨川書店）所収の『禪宗法語』の解題を担当させていただいた。解題とかがるがその後考察したことも含めて述べる。

『禪宗法語』は、金沢文庫にあった法語の抄録の寄せ集めだが、全体の核となるのは明恵、法燈国師（心地覚心）、夢窓疎石の三名であり、本書がまとめられた南北朝期に、彼らが一貫

性のもとで捉えられることがあった事実を語っている。

明恵と心地覚心

明恵は覚心が拠点とした紀州生まれであり、西方寺（興国寺）創建の際に落慶供養の導師を務めているものの両者の直接的な接点は見いだせない。二人の繋がりを紀州という場で見いだそうとするとき補陀落信仰があげられるかもしれない。覚心には『法燈円明国師之縁起』の中の『那智浜宮補陀落行処記』に、宋から帰る船中、夢の中で補陀落に到り千手観音と問答し、その後那智こそ補陀落であると悟るという説話がある。明恵の観音信仰は知られないが、湯浅氏一族で明恵の弟子とされる実勝坊弁海が康元二年（一二五七）に補陀落渡海したという。

心地覚心と夢窓疎石

覚心は『由良開山法語』の中で悟りの境地として無念を掲げ、「仏ハ善悪ノ起ル源ヲ知テ執心起サルカ故ニトコシナヘニ念ハヲコレトモ無念ト成ル。無念ノ処ヲシハラク心トイウ。心ト云ハ名ノミ有テ形ナシ。サレハ無心ト云ヘリ」、「タシカニウタカヒ一モナクシリハツル処ヲ一分見性トモ悟道トモ生死ヲ離トモ仏法ヲ覚トモ往生極楽スルトモ仏ニ成トモ云ナリ」と述べる。

また、示衆語では「自己ノ本分ノ心アラハレテカクレスト申候ハ、タ、今ノ手ヲアケ足ヲウコカス心スナハチ本分ニテ候也。ソノユエハ此心一念モ生セサルカ故二十界ノ心モヲコラス」や「浄土穢土ノ差別無、父母未生已前ノ面目ト云、又本来ノ面目トモ申ス為リ。（中略）思量計校ヲコシテ仏教祖教トヲラスト云事無、直二本分ヲ示シ向上ノ宗風ヲアラハス」ともいう。この覚心の無念は夢窓の「本分の田地」と意味合いが近いのでは

高柳さつき

ないか。従来、鎌倉期の禪宗と南北朝期以降の禪は切り離されて考えられてきたが、繋がっていることを示していよう。

明恵と夢窓疎石

金沢文庫所蔵の『持戒清浄印明』には文殊―明恵上人―義淵房―盛遍（明信）上人という血脈が記され、これを夢窓の弟子の碧潭周皎が延文元年（一三五六）に承けている。『明恵上人法語』には明恵が柴西の弟子の円空に禪定について語る際に、文殊が自分に示したとするくだりがある。

明恵の「持戒清浄印明」の諸本の一つに『達磨相承一心戒儀軌』がある。この『達磨相承一心戒儀軌』は、「瓶水」、「授仏性戒儀」、「仏乗円頓金剛戒」、「達磨大師付法相承血脈譜」、「戒行本尊」、「梵網菩薩戒本印明」、「血脈」、「持戒清浄印」、「三聚浄戒事」、「大乘戒伝来事」、「達磨大師可為伝戒相承」、「道塔和尚相承事」、「日本仏法中興願文」、「斎戒勸進門」、「毎日行事」から成る。全体的には最澄伝授の北宗禪と達磨の相承を結びつけようとした意図があるようだが、それらに明恵と夢窓が結びつけられている。

以上の背景の元に夢窓派に近い者が諸々の法語をまとめたと考ええる。鎌倉時代から南北朝時代にかけて、禪宗は兼修禪から純粹禪へ進歩したとか、兼修禪を中心に発展したとか、一律的に展開したのではなく、禪的な実践や思想、その他が絡みながら伸展していったことを本書は語っている。

近世浄土宗における融合主義の展開——義山と獨湛の間——

陳 敏 敏

本論文は主に江戸時代の浄土宗の僧侶である義山の『観経随聞講録』（「講録」と略す）を軸に、義山と黄檗僧である獨湛との思想交流を透して、近世の日本浄土宗における融合主義の展開の実態を闡明する。義山（一六五二―一七一七）は江戸中期の浄土宗の僧侶であり、鎮西三祖良忠門下の名越派に属す。正にこの江戸時代の背景の元で、義山の『講録』には、中国明清時代の浄土教文献が多く引用されている。こうした明清教文献の網絡から見ると、いずれも黄檗禪と淵源深い雲棲株宏の系統に属するので、特に義山と親交している旅日の黄檗僧人（獨湛性瑩）の影響に関連していると思われる。

『義山和尚行業記并要解』によれば、獨湛と義山との交流は、善導の観経疏及び善導系の浄土変相図―當麻曼荼羅―をめぐる因縁とも言える。しかし、中国では、善導著作が唐宋以来既に佚失してしまうので、獨湛にとって、義山を媒介とする善導観経疏の接触は、却って一種の異文化の衝撃となる。以下、中国明清仏教との対話の視点から、義山と獨湛における融合主義の問題点を更にかけてみよう。

（一）念仏と戒律の融合…日本の浄土教理史における融合主義の問題は、主に念仏と諸行とのバランスに関わる。義山も基本的に辨長、良忠以来の「諸行往生説」の立場を取っているの
で、「萬行悉爲往生因」と主張する。彼は一方で、本願念仏がどんな修行もいらぬ「無事」の心態を排斥する。また、他方で、一般学者が回向を知らないため、一切の学問もただ藝能の

類いに下がって不了生死の「下事」になることを批判する。義山がおそらくこうした念仏における宗教倫理の関心点から、持戒念仏を重視する黄檗禪を借りて、宗門における念仏と戒律の離反の現象を一新しようとする。

（二）心念と口念の融合…獨湛が初めて義山の講説する善導觀經疏を聞く時、「浄土觀門、廢而不講、此方亦然（十八、一〇八上）」という感想を述べる。これは日本浄土教史における「廢觀立稱」という二分法に対する批判であるが、「上人化導之功、豈小小哉」と賛嘆する。蓋し、義山の觀經解釈は基本的に良忠の説に沿っている。彼は、觀念不二、觀稱不二から独尊の稱名へというようなプロセスに基づきながら、「上（教令念仏）自意念以勸口稱、下（応稱無量寿仏）自口稱令發意念」という。故にたとえ稱名としても、実には口念不離心念と言える。最後に浄土の十六觀門を一括して、その趣旨は一筋に「起觀生信（十四、六六五下）」のためだと結論する。義山は更に、華嚴の一多相即の説に依って、一念・十念の不二を説明する上、ただ一念の稱名さえ往生する（「一念撰逆（十四、六八七上）」）と主張する。こうした絶対の一念は、実に口念・心念の範疇を超える。

（三）華嚴と浄土の融合…義山は又、梵網華嚴の義に依って、自身の三重向度を説明する上、「名越派存第二化身」という。彼は一般の法報化の説を採用しなくて、特に華嚴の主伴之義（「主伴同會」）を運用して、弥陀の是報非化説を展開する。こうした華嚴を浄土に融入させる方法は、雲棲株宏ないし清涼澄觀に遡れるが、獨湛「七十寿開戒」の法語にも「遮那弥陀は一

体、一体無二自返觀」という類似な發揮が見られる。

要するに、義山の『講録』には中国明清仏教と対話する意図がよく見られるし、両者のいずれも近世仏教における融合主義の傾向を見せている。義山の引用する明清仏教文獻の脈絡から見れば、その融合の糸口は実に雲棲株宏の系統から華嚴思想までに遡れる。両者における深層の解釈には、中国の「総合性大乘仏教」の根底に連綿する華嚴思想と密切に関連する。義山と獨湛の出会いには、正にこの大乘としての浄土義を探尋する道路にある。これは全くの偶然でありながら、偶然の中の必然とも言える。

近代日本仏教のアジア布教研究について

野世 英水

近代日本仏教のアジア布教に関する研究状況を検討したものとしては、藤井健志氏の「戦前における仏教の東アジア布教—研究史の再検討—」一九九九年があり、最近では安中尚史氏の『仏教史研究ハンドブック』掲載の「海外開教（アジア）」二〇一七年がある。アジア布教の研究状況の検討にあたっては、これまで発表されてきた研究論文、研究書、資料集等の発表時期、研究対象、研究方法、使用資料、用語問題などの検討が必要となる。ここではこれらのなか、おもに研究方法についてのさらなる検討をおこないたい。

これまでの研究方法としては、第一にアジア布教を戦争や戦争責任との関連性においてとらえてゆく視点、第二にアジアとの関係のなか重層的、多文脈的にとらえてゆくこととする視点がある。

ある。ここにはアジアの仏教と日本仏教との相互作用、双方向の影響よりとらえてゆく視点も含まれる。第三に文化交流史と関連させてとらえてゆく視点がある。第一のものとしては柏原祐泉（敬称略、以下同）『明治期真宗の海外伝道』一九七五年や中濃教篤『天皇制国家と植民地伝道』一九七六年、楊曾文『日本近現代仏教史』一九九六年、忻平「浄土真宗・東西本願寺の中国布教」一九九九年、新野和暢「皇道仏教と大陸布教」二〇一四年などがある。第二としては小島勝・木場明志編著『アジアの開教と教育』一九九二年や肖平「近代中国仏教の復興」二〇〇三年、末木文美士「近代仏教とアジア」二〇〇三年、木場明志・程舒偉編『日中両国の視点から語る植民地期満洲の宗教』二〇〇七年、諸点淑「近代朝鮮仏教の〈抗日―親日〉言説と『日本仏教』」二〇一四年などがある。また第三のものとしては川邊雄大『東本願寺中国布教の研究』二〇一三年がある。大まかな傾向としては第一は六〇年代から八〇年代に多く、第二は九〇年代から二〇〇〇年以降に多い。

次に研究方法の課題について、昨今の多様化する植民地研究の方法より検討してみたい。まずアジア布教と戦争との関連のさらなる解明と、そのことと関連した戦争責任のさらなる検討が必要に思われる。そのことの必要性は述べられても、それへの論及は少なくなってきたように見える。趙景達「植民地期朝鮮の知識人と民衆」二〇〇八年では「植民地の経験と記憶の風化が強く影響しているのではないか」とされているが、今現在に通じる指摘であろう。またこのことと関連してアジア布教研究における植民地近代化論的研究の動向についても慎重な

検討が必要であろう。さらにアジア布教による日本仏教とアジア各地域仏教との相互作用の検討もなされるべきであろう。ここではアジア布教のアジア各地域仏教への影響の検討や、アジア布教の日本仏教への影響の検討も含まれるであろう。このことは駒込武「帝国史」研究の射程」二〇〇〇年や並木真人「朝鮮における『植民地近代性』・『植民地公共性』・対日協力」二〇〇三年などに方法的課題として指摘されており、大谷栄一「帝国と仏教」二〇一二年では駒込の論をうけてそのことの必要性が指摘されている。またアジア布教によるアジア各地域仏教の植民地後への影響の検討も必要であろう。このことについては五十嵐真子「現代台湾宗教の諸相」二〇〇六年の佛光山の研究があり貴重である。さらにはアジア布教をおこなっていた日本仏教のもつ「近代性」への批判的検討もなされるべきではないだろうか。尹海東の一連の研究や宗教研究よりの川瀬貴也「植民地朝鮮の宗教と学知」二〇〇九年における論及など、多くの論者によつて指摘されている「近代性」を、日本仏教のアジア布教のなかに見出してゆくこともできるのではないだろうか。その他アジア布教研究で用いられる資料言語の問題として、先ほどの駒込武の論にもあるが、アジア各地域の言語資料を用いたアジア布教研究が、末木、松金公正の精力的な一連の研究には見られるものの、今後ますます必要になってくるであろう。

カンボジアにおける聖と俗

—— 仏教政策と僧団の応答をめぐる ——

大坪加奈子

上座仏教を信仰する社会は、出家者であるサンガ（僧団）とそれを支える在家者で構成されている。仏教界と世俗界、すなわち聖と俗の境界が明確に分かれているのが特徴であり、理念上、僧侶は世俗に関与せず超越し、独立した存在だとされる。しかし、厳しい律を守り、乞食に生きる僧侶は世俗に頼らざるを得ない。現実として、世俗界の中に仏教界が内包されており、両者は不可分の関係にある。石井（一九七五）は、仏教国における伝統的な国家と宗教の基本構造について、「国王がサンガを支え、サンガは正法を嗣統し、正法は国王による支配の正統性原理として機能する」と述べている。しかし、カンボジアでは王権が弱体化しており、与党の役割が大きいといえる。また、ポル・ポト政権崩壊後にカンボジア人民革命党（人民党の前身）が仏教を再編し、政治的に利用してきたために、サンガは清浄性を有しておらず、支配の正統性を世俗権力に与えているとは言い難い側面がある。そこで、本報告では石井の示した「国王」「正法」「サンガ」の三者の関係性とは異なるカンボジアの現実態を提示し、ポル・ポト政権後の政教関係について考察する。具体的には、国家とサンガの相互作用を明らかにするために、全国幹部僧侶年次会議（以下、サンガ会議）を事例として検証する。

サンガ会議についての公式な開催記録は、フランス植民地時代の一九四三年にまで遡ることができる。情報交換を目的とし

ているものの、当時の政情からは仏教の管理・統制を意図として開催された可能性が高い。会議の歴史の変遷をたどると、一九四三年から一九七二年、一九九二年から現在までの開催記録がある。また、政治組織の刊行物によると、ポル・ポト政権崩壊後の一九八〇年からサンガ会議が開催されている。一九八〇年代のサンガ会議について考察すると、僧侶に期待することとして次の点があげられる。まず、国家の法とサンガの律を守ること、次に、プロバガンダやインフラ建設、社会福祉の役割を担うことである。僧侶は信徒にカンボジア人民革命党の理念や方針を普及させる役割があり、人民革命党は敵をマラーに喩えて仏教の説話を政治的に利用していた。そして、一九九二年以降のサンガ会議で決定された僧令では、国家の法とサンガの律の遵守を前提としつつも、一九九九年からインフラ建設などの社会開発への参画について度々言及されており、二〇〇五年頃からは青少年の道徳教育が重視されている。例えば、二〇〇九年の僧令では、「国家社会において人道支援を行い、仏教界と世俗界の両分野の建設を平行して行わなければならない」と述べられている。また、二〇一四年の僧令では、「サンガが中立であるために政治活動や投票を避けることについて言及されると同時に、序文には「フン・セン首相が率いる第五期国民議会の四辺形戦略の原則を支持し続ける」と述べられている。つまり、政策の範囲内で社会活動を実施することがサンガに求められている。実際に、これらの僧令は法令や政策と相互に影響し合っており、密接な関係にある。

以上のように、一九八〇年代から現在にいたるまで、僧侶が

期待されている役割には連続性があることが看取される。それは、政策の支持とその役割分担であり、僧侶には道徳教育やインフラ建設、社会福祉などの役割が求められている。このような国家とサンガの関係性からは、世俗を超越した存在であるはずのサンガが、現実には社会に順応性をもつ集団であることがわかる。同時に、「聖」と「俗」の境界に「ゆらぎ」があることが見てとれる。ポル・ポト政権崩壊後に「つくられた仏教」において、理念上は中立であるサンガが与党の政策を支持している。こうした様相は、カンボジア仏教の「聖」と「俗」が交錯する複雑な状況を表しているといえるだろう。

ハワイにおける教団組織の形成過程

—— 布哇浄土宗教団を事例に ——

魚尾 和瑛

第二次大戦以前のハワイにおける日系仏教教団に関する諸研究は、様々な教団を対象として成果が提出されており、特に現地の教団組織については、法制度の側面から、ハワイで最大の教勢を持ち、現地で経済的に独立して運営されている、ハワイ本派本願寺を対象とした研究がなされてきた。しかし、本派本願寺の教団組織の形成・変容過程が果たして、他宗派と同様であったか、という点には未だ議論の余地がある。そこで発表者は、本派本願寺よりも先に公式開教を始めながらも、現地法人の設立が遅れた布哇浄土宗教団を事例に、現地法人の設立過程を当時の教団資料や日系新聞などから明らかにした。

ハワイの浄土宗寺院に残る記録上、現地法人を設立しようと

した動きの初発は、一九一六年の開教使会である。しかし、ここでは議案が提出されただけであり、実際に検討がなされたのは、一九二四年の開教使会議であった。だが、議事録によると、本部即ちハワイ浄土宗開教院の「事情」によって、組織することが難しいと記されている。本部が「事情」として扱ったことについて、直接的な記録はないものの、当時のハワイ社会や浄土宗を取り巻くことから、「事情」として推測しうる点は三点ある。

第一に、当時日系社会を大きく揺るがした、「外国語学校取締法」の成立である。同法は、日本語学校の根絶を目指す、排日運動の一環で成立したものであった。このような社会状況では、現地法人の設立は難しかったといえる。第二に、布哇開教使長が頻繁に交代、帰国していたという点である。一九一七年、一九二〇年と第二代、三代と相次いで開教使長が交代し、一九二二年から一年の間、病氣療養で第四代開教使長が帰国するなど、議論が困難な状況にあった。第三には、一部信徒が独立宣言をするなどの開教区内の不祥事が一九二二年から二四年に続いており、このような状況では、現地法人設立の議論が行えるような状態ではなかった。

しかし、一九二七年に福田闡正が開教区長として着任すると、その動きは急に活発化する。福田は着任後、組織に不備があったことを認め、現地法人の設立を目指して、組織改変を行っていく。また、当時の日系新聞にも、浄土宗の教勢不振は、現地法人を設立していなかった事が一因として理解されており、組織改変は大きく報道されていた。そして、福田によって

組織も整備され、規則なども決められ、一九二七年一月に財団法人布哇浄土教団の設立が認可された。

この現地法人は、浄土宗の教勢維持拡大が目的として謳われているが、組織は信徒以外にも仏教徒を含めており、評議員や事業委員など百名以上が信徒で構成されている点が特徴的である。しかし、財産や会計は、開教区長の承認が必要であり、法要などの収入も区長が直接管理となっていた。また、日本の教団から開教費の補助を貰っているという点からも、聖職者中心の運営方式となっていた。これは、アメリカの信徒中心の運営方式に対して、日本の教団組織と類似した運営方法であった。

これまでの本派本願寺の教団組織に関する研究では、現地法人を設立することは、ハワイへの適応過程であると言われてきた。しかし、実際に浄土宗を見ても、教団組織などは、ハワイの法体系に則した形に改変されたが、運営方式は、日本からの経済的保護を受けていることから、聖職者中心の運営であった。以上のように、宗派の開教方針によって、運営の在り方に違いが見られることから、本派本願寺以外の事例を明らかにする必要があることが確認された。今後も更なる調査研究によって、ハワイの日系仏教史の全体像がより詳らかになるものである。

現代中国における「日本仏教」の逆輸入現象について

何 燕生

ここ二〇年の間、中国大陸を中心に、日本仏教への関心が高まっており、その動向には興味深いものがある。本発表はその

現状を確認することを目的とするものである。

まず、真言密教の逆輸入についてである。ここ二〇年来、仏教寺院の復興とともに、密教ブームが起きている。この密教ブームは基本的にチベット系密教のものが中心だが、近年、日本の真言密教も参入してきている。例えば、昨年（二〇一六）の出来事として話題を呼んでいるのは、西安の青龍寺および大興善寺の住職である寛旭師（一九七〇—）が日本の高野山で修行し、「阿闍梨」という称号を得て帰国したことである。中国の仏教メディアの伝えるところによると、寛旭師は一九九七年には青龍寺、二〇一〇年には大興善寺の住職に相次いで晋山したが、「中国密教の伝承が長らく途絶えていたことを憂慮し、日本へ行って、空海とゆかりのある高野山からその伝承を中国に逆輸入したい」ということで、二〇一六年五月に高野山へ来て修行した。そして、約半年の修行を経て、同年十一月に高野山真言宗管長の手から「阿闍梨」の称号をもらって帰国した。そして、それと関連して、昨年は京都の醍醐寺国宝の上海や西安での初の展示が開催された。主催者側はそれを「真言密教の中国への回帰」と位置付けている。日本の新聞報道によると、上海の展示には約三十五万人（五月十一日―七月十日）が訪れたという。さらに、民間レベルでも、近年の日本観光ブームとともに、わざわざ高野山にやって来て修行し、「灌頂」を受けると中国人も増えてきている。

次に、寺院建築の逆輸入現象についてである。例えば、香港の「志蓮淨苑」の伽藍は敦煌壁画を参考にした「唐式」を採用したが、実際は奈良の一部の寺院様式および宇治平等院を参考

にして建てられたものである。建築の様式のみならず、日本のお寺から「苔」を輸入した庭園や「蓬莱」「瀛州」「方丈」などからなる枯山水も作られている。また、上海の宝山寺も、寺院の配置を中国伝統の「七伽藍」としているが、実際は日本の寺院様式から逆輸入したものである。さらに、湖南省にある薬山寺の復興も、同様に日本の寺院建築の様式を採用して再建中である。

最後に、『正法眼蔵』の中国語訳を通じて、道元の「只管打坐」の主張に惹かれ、中国大陸において結成された「只管打坐の会」についてである。この団体はもともと台湾やマレーシアなどの中国人社会を中心にできた非公式のものだが、近年は中国大陸でも会員が増え、定期的に活動が行われている。

補足として、「日本仏教」と関わりのある民間信仰の逆輸入現象についてである。四川の峨眉山の大仏禅院には日本の絵馬とそっくりのものが数多く確認されるところに、その祈願内容についても、健康や家内安全や交通安全など現世利益が中心であることがわかっている。ここの絵馬は様式を含め、書き方や使い方も全部日本からの影響もしくは模倣であると考えられる。

現代中国における「日本仏教」の逆輸入現象はその歴史を辿れば、少なくとも清末になるが、今回報告した事例からわかるように、(一)その逆輸入は何も経典、教義や法脈だけに限らず、寺院の建築にも及んでいること。(二)公的な寺院や仏教団体レベルのものもあれば、私的な民間レベルのものもあること。(三)道元の「只管打坐」の主張に、心を惹かれて結成された

「只管打坐の会」のように、特定の個人の仏教者の思想の逆輸入も確認されていること。(四)絵馬のように、民間信仰の要素も含まれていること。したがって、逆輸入は多様的になっているのが現状だと言えよう。

東アジア周縁仏教圏の構想

末木文美士

東アジア仏教という、通常、漢訳仏典を聖典とする中国・朝鮮(韓国)・ベトナム・日本などの仏教を意味する。しかし、それは必ずしも地理的な東アジアと合致しない。即ち、中国には、チベット系(蔵伝)の仏教や南伝系の仏教もあり、東アジア系(漢伝)の仏教は確かに多数を占めるものの、そのみですべてが尽くされるわけではない。中国は多民族国家であり、東アジア系の仏教はその中で多数を占める漢民族を中心とした仏教であるが、他の諸民族がそれを信奉しているとは限らない。中国の周縁は、常に漢民族以外の諸民族が占拠し、漢民族の支配する中原地域と対峙し、時にはそこに攻め入り、支配することもあった。実際、チベット系の仏教を奉ずるモンゴル(元)が中国全土を支配したこともあり、清の皇帝も儒教・東アジア系仏教・チベット仏教などを使い分けた。しかし、周縁にいる民族でも、東アジア仏教(漢伝仏教)を受容する民族も多かった。それは、漢民族が古くから高度な文化を発展させていたので、それを包括するものとして仏教を受容したからであり、受容しながら、それぞれの民族に合わせて変容させていった。朝鮮や日本の場合がそうである。このように、漢民族の中

国を取り巻き、その周縁に展開した仏教文化圏を仮に「東アジア周縁仏教圏」と名付けて、漢民族とそれら諸民族との交流や対抗から、宗教史のダイナミズムを見ることができるとはなにかという仮説を提示したい。

具体的に、北宋時代（九六〇―一二二七）を取り上げてみる。唐が国家的にも仏教や道教を重視したのに対して、北宋時代には、禅を中心とした仏教はある程度の勢力を保持しつつも、科挙による官僚制度の確立の中で、知識人層は儒教中心に移行し、次第に儒教国家としての形態を整えていった。しかし、その周縁民族は必ずしもそのような動向に同調していない。この時代には北方の契丹（遼。九一六―一二二五）が大きな勢力を持ち、華北の一部を領土とするほどであったが、国家を支える宗教イデオロギーとして仏教を保護した。また、タングート族の西夏（一〇三八―一二二七）も仏教を信奉した。同じ頃、朝鮮は高麗（九一八―一三九二）が支配したが、やはり仏教を信奉した。日本もまた、平安中期から院政期、鎌倉期にかけて仏教が大きな勢力を持ち、院政期には出家者である法皇が実質的な権力者となった。中国の西方は、統一王朝としての吐蕃は滅亡したものの、チベット族の間ではチベット仏教が確立して信奉されるようになっていた。このように見ると、この時代には、諸民族の東アジア周縁仏教圏が、儒教化しつつあった漢民族の宋を取り囲んでいたことが知られる。これらの民族では、漢民族中心主義の立場に立つ儒教よりも、民族的な差別のない仏教のほうを採用されやすかったという理由もあるであろう。

ここでは、東アジア周縁仏教圏の中でも、漢伝の東アジア仏教を受容した契丹・高麗・日本という中国の北・東の周縁地域について、もう少し立ち入って見ることにしたい。近年、契丹仏教の研究が進展しつつあり、その重要性が認識されてきている。契丹大蔵経は高麗大蔵経再雕版の元版となった。高麗の義天（一〇五五―一一〇一）は、契丹・北宋・日本などから仏典を収集して『新編諸宗教藏総録』（義天録）を編纂し、大蔵経に収録されていない仏典を続蔵経として出版したが、その中には貴重な契丹の仏典を取めている。それらは、日本にも輸入され、日本仏教に大きな影響を与えた。中でも、『大乘起信論』に対する龍樹の注釈書とされる『釈摩訶衍論』（釈論）は契丹で重視され、法悟の『賛玄疏』、志福の『通玄鈔』などの注釈書が書かれたが、それらの注釈書を通して、『釈論』は日本に受容された。『釈論』はもともと空海が用いていたが、この時代には密教だけでなく、密教と密接に関係する聖一派の禅の形成にも大きな影響を与えることになった。

四聖種における神変

筒井 奈々

四依と四聖種は、同義であるが、変遷がある。例えば長部經典では、公会堂が建てられ、説法のための施設が整備される。立派な建物であるが、未だ建設中で、四依の余得の、半屋根屋に似ているが、そのものではない。そこで末羅族等が、永く利益・安楽を得られるように、世尊が最初に受用する。夜、舍利弗が説法する中に、四聖種がある。比丘が、あらゆる衣、鉢食、

床座に喜足し、喜足の称賛者で、不適當、非威儀に至らず、得なくても悩まず、既得のものに無執着で、悶絶なく、罪なく、過不足を見て、出要の慧で受用し、諸喜足の自慢をせず、他を軽視しない、という禁忌があり、四番目に樂断修が加わる。そこで、有能で、怠惰なく、正知、憶念あることは、比丘が、古聖起源の聖種に、住立すると言われる。増支部は、世尊が、起源、久しく認められた、よい種姓の、古聖というものの中に説き、四聖種を具備した比丘は、賢者であり、四方のどこに居住しても、不樂が堅固に勝つことはなく、西牛貨洲の牛のように、梵天からも称讃されるという、梵行を説く。

舍利弗經の義釈は、満足するために量を知るべきと、知足の説法がされる。犀角經の義釈、犀の角は、独覺を譬える。多少で満足する、四聖種を具足した辟支仏も、古聖起源の聖種に住立する者であり、いかなるものでも、満足されつつありという。初期仏教の僧団は、次第に大きくなっていくが、少ないもので満足し、それを讃嘆する梵行に、仏の四依法から、四聖種に至る際、心の有様と修行法を、歴然と解釈した、舍利弗の役割が大きい。

北伝においては、四聖種の、樂行頭陀に住まうことは、出家菩薩戒の象徴的なものである。驕慢は諂曲の心ゆえ、道に相違するので、端心は質直を本とすべきという。そして、如来の鉢は、四王の所奉で、すべての僧の食施は、終に増減なく味々各別に、人に發菩提心を觀見させるといふ、四天王の通力が働く。病緣業は、食、衣服・臥具中に包摂され、時には、薬品もあるが、樂断修が強調される。物質具の貴賤は、幻のようであ

り、過を離れ、病を除く。このように四聖種は、上質な薬の働きをする。

論藏によると、勝宝藏であり、一切の聖者はみな、これ依り生じる。義に住み、聖教を久しく不減にし、仏の所了で、衣服等の因に立縁して名づけられる。前三聖種は、無貪の善根を自性となし、貪に対治し、後一は放逸に対治する。前三は道の資糧を顕し、後一は道を顕す。樂断樂修が精進なら、精進寛支である。俗の生活資具、事業を捨て、法主世尊が憐れみ、出家を助道し安立する。一聖種を得る時、必ず四を具える無碍解あり。このように、如来の通力が働く。古今未來無雜穢で、魔、梵、余世間が、法を以て、謗りやぶることのできない四聖種、それは、樂と不樂を、俱に含み忍ぶことによる。別解脱の律儀は、無作を聖種とする。知足の増上生ゆえ、聖種を説く。生得の善も聖種なら、蟻卵・蚊・蛾等も、聖種を成すかという問いに、聖種は、聞・思・修所成の撰に通じ、意地・五識をなす。五識中の善は、生得によるものであるという。

出家者は、意樂と受用の二事勝あり。在家は、意樂の一事勝あり、天帝釈の娛樂に喩える。そして、粗末なものと卑下することもない。在家に受用がないのは、生業があり、乞行により資具を獲得するわけではなからと、考えられる。意樂は、喜足と共に、主に最後の一聖種である。それは聖因聖果で、成道の末、梵志は成仏し、凡人は転輪聖王になる。

そもそも、四依・四聖種は、修行僧団の律であるが、俗世間の凡人にも、様々に関わりがあり、大きな善行、限りのない功德があり、大乘思想へ發展する。まるで、長者窮子喩のよう

ある。それは、諸長老上座比丘の心境であり、未来に語り継がれるものである。これもまた、一つの大きな主題となり得る。

『二万五千頌般若経』における菩薩の区分について

鈴木 健太

従来、大乘仏教における菩薩の階位の初期のものが『八千頌般若経』（以下『八千頌』）系統の般若経に見られるとされてきた。すなわち、『八千頌』には「初発心」「久修習」「不退転」「一生補処」の四種の菩薩の階位が見られるとされてきたのである。本稿は、こうした見方に修正を加え、『八千頌』において「不退転」以外は階位ではなかったことを確認し、『二万五千頌』系統において階位と見なされるようになったことを論じたものである。

通常、「階位（地）」という言葉は「bhūmi」の訳語として用いられているが、四種菩薩のうち、『八千頌』において「bhūmi」と共に用いられているのは「不退転」のみである。『道行般若』をはじめとする諸漢訳でも同様である。言葉の上で他の三種の菩薩は「階位」と結びついていない。これが『八千頌』において「不退転」のみを階位と見なすべきであるとする最も大きな理由である。他にも、『八千頌』には「不退転」に関する記述が圧倒的に多いことや、「初発心」「久修習」が「不退転」を前提として、それとの比較で語られることが多いこと（『八千頌』における「一生補処」の用例は一つしかなく、そこでも内容説明はなされない）や、他の三種の菩薩の名称等が諸異訳間や同一経典内で安定していないことも、こうした見方を

支持している。

さて、『八千頌』において階位となっていないなかった「初発心」「久修習」「一生補処」の三種の菩薩は、『二万五千頌』系統の般若経において、階位として位置づけられるようになった。ただし、四階位ではなく、十の階位（十地）の中のひとつとしてである。『大品般若』（三五九上）では「初発意（初発心）」が初地であることが示唆され、「一生補処」が第十地であることが明記されている。「久修習」「不退転」が十地のうちの第何地に当たるかということについて明記されていないものの、これら二つも第二地から第九地のいずれかに配当されたと推察される。

次に、四種の菩薩が『二万五千頌』中の、どの十地の中に位置づけられるようになったのかということが問題となる。『二万五千頌』には、菩薩のみならず声聞も階位の中に含む「共の十地」、玄奘訳以降に見られる菩薩のみの階位である「不共の十地」、階位の名称が示されない菩薩のみの階位である「無名の十地」があるとされる。この三つの中でいえば、四種菩薩は「無名の十地」の中に位置づけられたと一応は推察される。というのも「無名の十地」も四種菩薩も菩薩のみを対象にしており、「無名の十地」も四種菩薩も玄奘訳より古い訳に既に登場しているからである。また、『大品般若』の「無名の十地」の説明の中で、第十地の菩薩が「仏の如し」と表現されており、それは仏に極めて接近した「一生補処」のことを説明するものとしても理解が可能である。

しかし一方で、四種菩薩が「無名の十地」に位置づけられたと現時点では断言できない事情もある。それは『放光般若』と

『大品般若』の記述にずれがあるからである。『放光般若』には、「無名の十地」の第十を「仏の如し」とせず、「辟支仏地」などを経た「仏地」であるとすると記述が見られる。こうなると、「無名の十地」は菩薩のみを対象としたものとはならず、先述の推察の根拠が失われることになる。ただし、一方で『放光般若』は、四種菩薩の説明の中で「初発意」を始めとし「阿惟願」を第十とする菩薩のみの十の階梯も示している。「無名の十地」が菩薩のみではないとしたら、「阿惟願」に終わるこの階梯は何なのかという問題が残る。

四種菩薩は『二万五千頌』において、十地の中の階位として位置づけられるようになったが、その十地がどの系統のものなのかという点については、更なる検討が必要である。

瑜伽行派における四神足解釈について

北山 祐誓

インド初期瑜伽行派に属する『中辺分別論』(Māhīyānta-vibhāga Māv) 第四章「対治修習品」では、「対治修習」「対治修習の分位」「果の獲得」という修習に関する三項目が、全十八偈をもって説かれ、三十七菩提分法を初めとする瑜伽行派の伝統的修道論が展開されていく。三十七菩提分法は、初期仏教以来、脈々と受け継がれ修されてきた修行方法の一つであるので、菩薩のみならず声聞・独覚も修するものであり、大乘に特有の修行方法ではない。それらは、通常四念処、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分、八聖道分を数える。そのうち、四神足とは一般的に四つの神通・神変の基礎という意味であ

り、欲・勤・心・観という四つによって、三昧を得ることができ、それが種々の神通の基礎となり、拠り所となることである。瑜伽行派において、この四神足という一種の修行項目に八断行という概念がしばしば導入され、関連付けて論じられている。八断行とは、①意欲、②勤力、③信、④軽安、⑤憶念、⑥正知、⑦思惟、⑧捨の八つを数える。この八断行に関する先行研究は少ないが、長尾雅人『二〇〇九』(『大乘莊嚴經論』和訳と註解(三))二四三―二四八頁)によれば、まず、八断行は有部の論書である『法蘊足論』に見られ、その後、主として瑜伽行派において論じられ、『瑜伽師地論』本地分「声聞地」(Svāśākhāni: Śbh)をはじめとして、『大乘阿毘達磨集論』(Abhidharmasamuccaya: AS)及び『大乘阿毘達磨雜集論』(Abhidharmasamuccaya: ASBh)、『中辺分別論』、『大乘莊嚴經論』(MSA)等に見られると述べている。さらに、それら論書の先駆的經典が、長阿含の『闍尼沙經』であると示唆している。しかし、ここではこれら諸經論が列挙されているのみで、詳細な文言の比較検討は行われていない。したがって、ここでは、四神足の解説において八断行が導入されている、瑜伽行派の諸文献を取り上げ比較検討を試みる。中でも、Māvが八断行の対象として五過失を導入している点に着目する。

その得られた結果を整理すれば以下の通りである。まず、Śbh や MSA、ASBh におおつて八断行の分類に明らかな解釈の相違が見られる。Śbh と MSA は八断行を方便に基づいてそれぞれを対応させる形で解釈している。さらに、Śbh において「隨眠を根絶するため」という漠然とした煩惱断滅を目的

としている文脈は見られるが、具体的な八断行の各々が断じる対象を示すことはない。一方、MAVは偈頌において、八断行が断ずる対象、すなわち所対治としての五過失を導入し、対治・所対治の関係を形成している。MAVは、この対治・所対治の関係をより意識して、「対治修習」の観点からSBhの記述を再解釈した結果、五過失という所対治を導入するに至ったのではないかと考えられる。しかし、MAVと密接な関係が知られるMSAでは、その五過失を明示することなく、伝統的な八断行との関係のみで四神足を解釈している。管見の限りでは、瑜伽行派の文献でMAV以外に五過失という語を用いるものは無く、MAVがどのような方面からこの概念を取り入れたのか、また、このMAVの四神足解釈に見られる対治・所対治の関係が他の三十七菩提分法の各々に見られるのか、さらなる検討の余地があると思われる。

なお、MSAにおいては本発表で言及した第XVIII章の他に、第XI章でも四神足の解説が為されている。ここでは八断行の一事を解説することはないが、四神足それぞれの所対治が明示されている。これについてはより詳細な検討が必要である。また、瑜伽行派以降の論書に五過失を導入する四神足解釈がいくつか見られ、『現観莊嚴論光明』(Abhisamayalankaravajra)、『修習次第』(Bhāvanakrama)、『決定義経註』(Arhantśikya-sūtra-nibandhana)等に確認できる。これらの検討に関して別稿に譲りたい。

『五蘊論安慧釈』における作用をめぐる論争

那須 円照

本発表では、『五蘊論安慧釈』(Pancaskandhakarābhāṣya: ヨウイタ・クラマー本・九五―九七頁)における時間論に関する議論において、安慧が有部の三世実有論の立場を、作用をめぐる論争によって論駁するという内容を考察する。安慧は『俱舍論安慧釈』(Tattvarthānna Abhidharmakośabhāṣyā)においても、作用をめぐる論争の中で、有部の立場を『俱舍論世親釈』を註釈する形で、論駁するが、『五蘊論安慧釈』においては、そこに見られない独自の議論が登場する。有部は、存在(法)の自体は、生住異滅しないが、現在のみの作用が付随することによって、作用がまだないのが未来の存在、作用があるのが現在の存在、作用がもうないのが過去の存在として、三世が区別されるという。この場合、作用と存在とが同一か別異かということが問題となる。『順正理論』では衆賢は、作用と存在との現在における部分的同一性を主張する。しかし、ここで安慧は、作用は付随的なものとして、存在とは別であると認め、有部の立場を論駁する。作用と存在が別である場合、作用は無常であり、存在は常住であることになる。その場合、五蘊(色・受・想・行・識)がすべて存在として滅諦と同じく常住であることになり、無常なる苦諦でなくなり、釈尊の教説と矛盾する結果をもたらす。また、無常・苦に対して常・楽と顛倒するように、常住な五蘊を無常・苦と考えることが顛倒であるということになってしまう。また、その場合、作用のみが、有漏・有為であることになり、作用は五蘊ではないから、作用が

第六蘊ということになり、一切の有漏が五取蘊に、一切の有為が五蘊に包摂されるということがなくなり、これまた、釈尊の教説と矛盾する結果をもたらす。有部は、これに対して、存在（法）が原因として、結果の存在を取ることが、作用であり、作用は原因としての存在そのものであると主張する。それで、作用と存在は同一であるという。安慧はこの場合の問題点を指摘する。存在と作用が同一の場合は、二通り考えられる。作用と存在が共に現在のものとして同一であるという場合がまず考えられる。この場合、過去・未来に存在はなく、有部の三世実有論と矛盾する。作用と存在が共に三世にわたって同一のものとしてあるという場合が次に考えられる。この場合、作用も法も常住となり、それぞれの未来・現在・過去という区別を何によつてなすのか説明できなくなる。作用もその役割を果たせなくなる。これらの問題点を解決するのは、表面的には安慧は述べていないが、種子説を伴う経量部の現在有体過未無体論である。経量部は現在の存在の連続の中で、過去・現在・未来の時間論を打ち立てる。その場合、現在の存在の中に潜在的な作用（種子）と顕在的な作用（現行）を認め、作用と存在は同一であるという立場を取る。潜在的な作用（種子）が早い遅いの差はあっても、次々に連続的に、顕在的となり、それが現在の存在を形成していくのである。有部の認める変化しない法の自体間に因果関係はなく、一瞬一瞬生滅する諸作用¹¹諸法間に因果関係が認められるのである。これが釈尊のいう、「此あるが故に彼あり、此なきが故に彼なし」という因果の道理である。有部は、最後に作用と存在（法）は同一でも別異でもない主張する。

張する。この主張は、『順正理論』の衆賢が作用と法との現在における部分的同一性を認める主張とは異なる。作用は、ある存在の自性でもなく他性でもない¹²と有部は主張する。これに対して、安慧は、自性でも他性でもないものは、ウサギの角のように畢竟無自性であり、三世を区別する役割を果たし得ないと論駁する。作用と存在の現在における部分的同一性を認める衆賢の立場と異なる場合、また種子論を認めない有部に特有の立場からは、作用は畢竟無自性ということになるであろう。

アティシャとラトナーカラシャーンティ

望月 海慧

十一世紀にインドからチベットに仏教を伝えたアティシャ（九八二—一〇五四）は、中観の論者として知られているが、瑜伽行唯識文献や密教文献への言及も多く見られる。『菩提道灯論細疏』にも、中観を師ボーディバドラから、唯識をセルリンパ（ダルマキールティ）とシャーンティバ（ラトナーカラシャーンティ）の二人の師から学んだことを述べている。本稿では、その著作と伝記からシャーンティバとの実際の関係を考察する。

『菩提道灯論細疏（D. No. 3948）』では、シャーンティバの名前が二箇所而言及される。最初のもの（D. 269a2）は律儀の解説において、彼の『秘密集会曼荼羅儀軌注釈』（D. No. 1871, 52c5）が引用される。内容はアビダルマの五果の解説であるが、典拠は密教文献である。二つ目（D. 280a5）は、根本偈の空性論証の解説において中観の論書を列挙する直前におい

て、前述の唯識を学んだことを述べるものである。

『般若波羅蜜多撰義灯論 (D. No. 3804)』は、マイトレイヤの『現観莊嚴論』を簡略にまとめた論書である。アティシヤは、『現観莊嚴論』の注釈者たちに言及し、シャーンティパの名前に十度言及する（一五、二三、二二一、四三四、四七九、五二六、六四一、七三二、八〇九、九四九、以上パーダ番号）。このうちの七つは、ハリバドラの解釈との相違を指摘するものである。ハリバドラの言及数二十二は、シャーンティパの倍であり、アティシヤがハリバドラの大注のチベット語訳を改訂しているからである。

『法界見歌 (D. No. 2314)』は、ナーガールジュナの『法界讚歌』とマイトレイヤの『現観莊嚴論』『宝性論』の引用により法界を解説した前半とアリヤデーヴァの『智心髓集』に基づく宗義解説の後半からなる。この後半の唯識思想の解説における七偈（一八七―一九一、二一八―二二二、二三〇―二三九、二四六―二四九、二六〇―二六三、以上パーダ番号）は、シャーンティパの『中観莊嚴論注中道成就 (D. No. 4072)』(D. 256b4, 257a1-2)、『般若波羅蜜多優婆塞提舍 (D. No. 4079)』(D. 257a1, 257a3-4, 257a5, 257a6-b1)と指摘されており、唯識の教義については、シャーンティパの論書に依拠していると言える。

『一切三昧耶集 (D. No. 3725)』では、真言乗の解説において (D. 44b3-4) その大乘に対する優位性の根拠として『三乗建立』(D. No. 3712, 101b4) が引用されている。両者ともに、波羅蜜乗の上に金剛乗を認識している。

『経集撰義 (D. No. 3937)』は、ナーガールジュナの『経集』に対する簡略な概説書であり、シャーンティパへの言及はない。しかしながら、シャーンティパには『経集』に対する詳細な注釈書『経集釈宝明莊嚴論 (D. No. 38935)』があり、本論はこの注釈書に基づいて『経集』の構造を分析していることが確認できる。

アティシヤの伝記である『アティシヤ詳伝』では、シャーンティパの名前を十箇所に見ることができ、そのうちの七つは、教えの相承を述べた部分に出ている。すなわち、究極のマントラ（〇一八、アイマー校訂本の番号）、秘密集会タントラ（〇二〇）、真言乗と波羅蜜乗（〇三四）、因明（〇四三）、宗義（〇四六、〇四七）、教誡（〇五六）においてアティシヤの直前がシャーンティパとなっている。残りの三つ（一一〇、一一三、三七九）は、アティシヤの経歴の解説において、シャーンティパの八千頌の解説と中観批判、彼のタントラを翻訳したことが述べられている。

以上のことから、アティシヤにとってシャーンティパは、唯識の教えだけでなく、密教の教えも受けている師であることが確認できる。ただし、その言及数は、同じ師であるポーティバドラに比較すると、それほど多くはなく、強い思想的影響関係は確認できない。

国家神と神託官——チベットのネーチュン——

津曲 真一

本発表はチベットにおける事実上の国家神託官としての地位を有するネーチュン寺の神託官について、その歴史的起源と変遷、及びチベット宗教史に於けるその役割について検討した研究の成果である。ネーチュン研究は、ローレンス・ワデル (Laurence Austine Waddell) や、ネブスキー・ヴォイコビツ (René de Nebesky-Wojkowitz) 等によって先鞭が付けられ、また近年は、ダン・マーティン (Dan Martin)、林純瑤 (Lin Shen-Yu)、クリストファー・ベル (Christopher Bell) 等による文献学的研究によって深まりを見せつつある。本発表ではこれらの先行研究を再検討しつつ、これまでネーチュン研究の文脈では扱われてこなかった史料にも広く当たりながら、ネーチュン寺神託官の歴史について検討を行った。

ネーチュン寺の神託官の主な職務は、護法神ドルジェ・ダクデンの託宣をダライラマに伝えることである。だが十七世紀中葉までは、神託官に憑依する主たる神はドルジェ・ダクデンではなくペハル・ギャルポ（以下、ペハル）であると考えられていた。ペハルの名は十一世紀以降に成立したチベット語資料に登場するが、それらの資料の中でペハルは仏教徒を惑わす異神と見做され、仏教僧が調伏すべき対象とされている。しかし十二世紀以降に成立した文献では、ペハルは吐蕃王国時代に異境から勧請された財神或いは軍神であり、チベット初の本格的仏教僧院であるサムイェ寺の守護神として位置づけられている。

その後、ネーチュンはダライラマ政権との結びつきを強める

ことになる。幾つかの史料には、ネーチュン寺の神託官とダライラマの関係が十六世紀に始まっていたと記されているが、神託官とダライラマの関係が最も緊密になるのは、ダライラマ五世がチベットの実権を掌握した後のことである。五世はネーチュン寺の託宣儀礼に関する複数の書物を著し、同寺の拡張工事を指揮した。彼の自伝には、神々に捧げる供物の種類や儀式の選定、疫病発生・温泉治療・政務軽減の時期、論書・儀軌書・自伝の執筆に至るまで、様々な場面で託宣に頼ったことが記されている。

また五世の時代にはペハルの神話上の位置付けにも変化が生じた。彼はニャンレル・ニマ・ウーセルの『ギャルポ五身の祈禱・十成就法』に倣い、ネーチュン寺の儀軌を整備したうえで、ペハルを「ギャルポ五身」と呼ばれる神々のグループの中に位置づけた。さらに五世は、ギャルポ五身の座所をラサ周辺に位置する寺院や祠堂に配置し、ツェル・ヤンゲン寺とサムイェ寺をペハルの神座と位置づけた。その後、十七世紀後半から次第にペハルがネーチュン寺の神託官に憑依する頻度は減少した。ダライラマ六世の伝記には、ネーチュン寺の神託官に憑依するのは「ギャルポ五身」の一つであるダラ・キエーチクポ、或いはその侍臣ドクジェ・ダクデンであると記されている。

個別の伝統や来歴を持つ寺院や祠堂の存在意義を一つの理念の下に規定することは、理念の主唱者の支配下にそれらを入れようとする試みでもある。本発表では、ダライラマ五世によるギャルポ五身神話の採用には、護法神ペハルと関連を持つ神々を複数の寺院に配置することで、これらの宗教拠点の間に神々

のそれに等しい緊密な連携を創出し、それを行政上の統一性の土台にしようとした彼の政治的意図が反映されていると結論づけた。

インドにおける終焉期の仏教——南インドを中心に——

高島 淳

通説では、インドの仏教はムスリム勢力の北インド侵入を決定的な契機として二三世紀には実質的に滅びたとされている。しかしながら、南インドの状況に目を転じると、タミル・ナード州の一部地域という限定された領域ではありながら、多数の仏像の出土と少数の碑文などから一六世紀に至るまでの仏教の残存が確認される。この南インドにおける終焉期仏教についてはこれまでほとんどまとまった研究がなされておらず、未解明のままである。本研究では、南インドの終焉期仏教の様相を、出土遺物、碑文、ヨーロッパ植民者等の文献、といった多方面の資料を総合的に用いることによって可能な限り明らかにし、インドにおける仏教の終焉の様相と原因の解明の一助とした。

アーンドラ・プラデーシ州のアマラーヴァティーの仏蹟などから、二〜三世紀にかけての南インドの仏教の隆盛は知られているが、玄奘の記述などからも七世紀以降にヒンドゥー教のバクテイの思潮が盛んになるにつれてその勢力を失っていったようである。

一〇世紀以降の碑文等の史料について見ると、一一世紀には、タミルナード州の港町であるナーガパッティナム出土の銅

板碑文がシュリーヴィジャヤ王家につらなるカダーラム（マレー半島）王の建てた仏教僧院に対してチョーラ王が土地の寄進を行なったことを記している。この敷地には、おそらく航海の目印として中国人によって高さ約三〇メートルの塔が一二六七年に建てられ「咸淳三年」の銘があった（『島夷誌略』）。

そのため、一四七六年のミャンマーのカリヤーニ戒壇碑文はスリランカからの帰路に難破した際にこの地の中国の王に建てられた僧院において仏像を礼拝したと述べている。この塔は一八六七年まで残存していたが、僧院自体はおそらくポルトガル占領期に放棄されたと思われ、一七三三年のオランダの絵画で、塔と小祠堂と露天の大きな石仏があったことが描かれている。また、もつとも年代の新しい記述としてクンパコーナムの一五八〇年と推定される碑文から内陸部にも仏教寺院が一六世紀まで存続していたことが解る。

仏像等について見ると、ナーガパッティナムでは一八五六年に塔の近くの木の根元の地下の壁龕のようなところから五体の仏像が発見されている。その後一九一〇年以前と一九二五年ころにこの僧院跡と市内の別の場所から合計三〇〇体を越えるブロンズの仏や観音などの像が発見されている。

その他石仏として、もつとも新しいものは一五世紀と推定されるものが、カーンチプラムの寺院と周辺や、カーヴェリー流域の村々の野仏やヒンドゥー教寺院の脇に置かれた像として総計六〇体以上が確認されるようである。おそらくそうした形であった石仏が流出してアメリカの美術館やホテルなどに飾られている例も確認できる。

特筆すべき例として、アラビア海に面する港市マンガロールのマンジュナータ寺院の観音菩薩ブロンズ像がある。一〇六八年に仏教僧院に寄進したとの刻文が刻まれていることによつて、かつての仏教僧院が、その像をシヴァと解釈しながら、おそらく仏塔をリングに置き換えて、シヴァ教寺院に変貌したものと推測できるのである。

こうした遺物等を残した仏教のあり方を推測してみると、上座部の戒律に従いながら弥勒や特に観音を信仰していた姿が浮かんでくる。スリランカのアバヤギリ派に近いものがあつたのではないかとも考えられる。玄奘の述べる「大乘上座部」がどのようなものであつたのかの探求なども含め、元と高麗で禪師として活動し一三六三年に亡くなったインド僧指空の記録の検討などその他の史料との比較考証を通じて更なる探求を進めた。 (本発表はJSPS科研費JP17K02215の助成を受けたものである)

第七部会

浄土教における仏身論の意義

菱木 政晴

私は先に拙著『極楽の人数』（白澤社、二〇一二年）において高木顕明（一八六四—一九一四）の遺稿「余が社会主義」を評価し、それが優れた親鸞思想の要約でもあることを明らかにした。その中で私は、顕明の社会主義は親鸞の往還二回論に基づいて建てられていることを論じ、それが大谷派近代教学の主流の往還二回論とは異質のものであることに注意を促しておいた。往還二回論をどのように考えるかということと阿弥陀如来をどのような存在と考えるのかということは当然にも深い関連がある。ちなみに、顕明の阿弥陀如来観は、釈迦の「人師」に対して弥陀は「過境の普善者」である。これは、この世界の外に、ある意味で「実体化された」存在ともいえるだろうし、阿弥陀や極楽浄土の迷信的実体化だと軽蔑されることが多い近世伝統教学と親和的な立場だと考えられる。本発表はこうした浄土教における仏身論の変遷と意義を考える試みである。

仏教は単に救済を求める宗教ではなく、自利利他円満なる実践として構築されている。とりわけ、大乘仏教は、「自利」を差し置いても「利他」を追及するというスローガンに満ちている。そのなかで、阿弥陀如来の臨終来迎や念仏という実践が登場したのは仏教本来の「諸法無我」とか「諸法実相」といった形而上学に反するある種の「呪術」あるいは「迷信」だとみな

されかねないことであるばかりでなく、この「利他」性を損なうという側面があると言つてよいだろう。すなわち、浄土教は、自利利他円満の仏教から人間を単なる救済の客体とみなす宗教への後退といわねばならぬ側面がある。したがって、浄土教が仏教の中に登場した早い時点から、それを「本来」の形而上学的立場へ戻すための苦勞がなされた。

ところがこうした浄土教の仏教的形而上学への還元は、そのままでは、到底自利利他というその語が持つ意味を満足に働かせるものではなく、かえって平和と平等の阻害要因となりかねないものである。そこで、法然・親鸞による阿弥陀・極楽浄土の仮説の復活によって、再び仏教が満足に働く方向へ舵を切つた。こういう流れではなからうか。すなわち、

①観念的ではあるが自利利他円満を主張する仏教的形而上学の成立、②救済を求める切望から、ある意味では仏教的形而上学に反する実体的な阿弥陀如来や極楽浄土の出現、③阿弥陀如来や極楽浄土をもとの仏教的形而上学に還元する営為、④阿弥陀如来や極楽浄土を仏教的形而上学が本来求めたものとして働くようにプラグマティックに再構築する。

親鸞と法然はこの第四段階に位置づけられると思う。私は、親鸞の立場は法然のプラグマティックな態度を変更することなく、仏教の伝統的な用語を使用して説明しきるといふことだっただと思つている。しかも、それは法然自身も時折見せる仏教的形而上学の幽霊に取りつかれたものに対する配慮としてみなされたのであつて、阿弥陀如来や極楽浄土の生き生きとしたイメージ

ジを消し去るためになされたのではない。われらが生きる現実を取ってこれを正そうとし、これを変革されるべきものとしてはっきり見据えるために、批判原理としてプラグマティックに満足に働くものとして、方便法身阿弥陀如来と極楽浄土は要請されているのである。そのように要請されて満足に働く阿弥陀如来は、諸法無我の真理に昏い実体化だとか迷信だとか言われても、消してはならぬものである。

高木顕明の阿弥陀如来観はこの伝統をまっすぐに引き継いでいると思われる。

親鸞における三尊観の構想

安藤 章仁

親鸞において阿弥陀仏を中尊とし、観音勢至の二菩薩を脇侍とする三尊形式がイメージとして読み取れるのは、晩年の三大著作と「真宗曼荼羅」である。

三大著作とは、①今様の形式で詩的に阿弥陀仏の教えを讃えるとともに、その教えの三国相承と時機相応であることを明らかにした「三帖和讃」（『浄土和讃』『浄土高僧和讃』『正像末法和讃』）、②聖徳太子の事績を中心とした二種の和讃（『皇太子聖徳奉讃』『大日本粟散王聖徳太子奉讃』）、③法然の行実と思想を集大成した『西方指南抄』のことである。親鸞七十六歳の宝治二年（一二四八）以降に成立した大部の三部作を一望に取めれば、弥陀、観音（聖徳太子）、勢至（法然）の三尊形式の構成であることがわかる。

「真宗曼荼羅」は、親鸞と直弟子の真佛が合作した現存唯一

の真宗美術であり、従来「光明本尊」と呼ばれているものである。三幅一具の中に「尊号」「真像」「銘文」を用いて「篤敬三宝」「三国伝来」「弥陀三尊」の三つの構成要素を複合的に組み込んだ親鸞創始の視聴覚伝道メディアの遺例である。三尊形式については、中幅の「九字名号」は阿弥陀仏、右幅和朝部の中央下部に観音菩薩の化身である垂髪で柄香炉を執る「聖徳太子」、そして左幅天竺晨旦部には、聖徳太子と対称の位置に「勢至菩薩」が配されている。

これら晩年における親鸞の三尊観の要素は、直弟子や初期真宗サンガに多大な影響を与え多様に継承されている。親鸞面授の直弟である顕智は「聞書」の中に善光寺如来と聖徳太子が三通の手紙を交わし合ったという記録を書き写し、また四天王寺に参詣し聖徳太子の御衣を拝領している。親鸞の曾孫である覚如は、康永本「親鸞伝絵」に入西観察の段を加えている。初期真宗サンガは三河地方に顕著なように「善光寺如来」「聖徳太子」「法然」「親鸞」の四種絵伝を用いたり、聖徳太子像を像造して教線を拡充した。一幅化した「光明本」（「光明品」）も「真宗曼荼羅」の三尊形式を踏襲しながら多種に展開した。

それでは弥陀一仏を重視する親鸞において三尊形式の構想とは何であったのか。その要点の一つは親鸞の時機の把握にある。建久二年（一一九一）善光寺が復興されると善光寺信仰は急速に広まり、浄土教信仰の普及にあわせて観音菩薩の化身と神聖化される聖徳太子信仰も隆盛した。当時の社会状況と人々の胸中を熟視した親鸞は、無縁者を有縁者にする契機として三尊信仰を重用したのである。二つには信仰の再構築である。親

鸞浄土教の信仰の純粹化には、既存の信仰を有機的に捉えなおすシステムがある。換言すれば、純粹化する過程で、一度は放棄取捨されたものが別の次元で意味を持つてくる世界観がある。弥陀一仏化の中で神祇不拜と神祇護念が両立する信心の世界観や、調達闇世をして権化の仁と捉えるのは再構築された信仰の境位である。再構築された親鸞における三尊観の基本的理解は和讃に明瞭であるが、『唯信鈔文意』には三尊仏の姿は、無碍光仏（阿弥陀仏）と無碍光仏の「あらはれ」「しめす」二つのはたらきとし、その具体的内容について観音菩薩は「無明の黒闇をはらはしむ」、勢至菩薩は「生死の長夜を照らして智慧をひらかしめる」と説いている。したがって、各時代各人において「無明の黒闇をはらう」「生死の長夜を照らして智慧をひらく」ということが実現せしめられるところに弥陀三尊の普遍的なはたらきをみていることがわかる。三つめに化身の意義である。観音勢至二菩薩を親鸞の求道において決定的な意味を持った聖徳太子、法然と捉えていることは、法の伝達が經典や聖教の文言に導かれながらも、究極的には人格に出遇い、人格を通して伝わるものであることを教示している。以上のように高次に信仰が再構築され、阿弥陀仏の救済が有縁無縁の人々の心情に開かれていくことが親鸞における三尊観の構想であるといえる。

親鸞聖人の「自信教人信」に関する一考察

奥田 桂寛

本稿は、親鸞と同時代を生き、ともに善導を受容する証空、弁長との比較によって、親鸞における「自信教人信」の特色を明らかにすることにある。この「自信教人信」を含む善導「往生礼讚」（『集諸経礼懺儀』とされるが、便宜上『往生礼讚』とする）の文は、『教行信証』『信巻』と「化身土巻」に引用され先行研究によって解釈されてきた。では、同じく善導を受容する法然門下において「自信教人信」はどの様に受容されているのか。先行研究にて証空、弁長は、特に行信論（「自信」相当部分）を比較されることが多いが、本稿では「教人信」相当部分も検討し、親鸞の「自信教人信」の特色を明らかにしたい。

まず、教法は信心の人である真仏弟子を通してひろまると考えられるため、『往生礼讚』引文が「信巻」真仏弟子釈に置かれている点に注目したい。そして『往生礼讚』の直前の『般舟讚』引文にて、真仏弟子とは「仏を讀めて慈恩を報」ずる存在とされ、信心をえても、仏に向き、仏をほめることが示されていることに留意しながら、以下の論を進める。

まず、親鸞における「自信」とは、自らの救済の成立をあらわし、それは名号を聞信する一念に成立する。また、「教人信」とは、他の「人」について「自信」が成立することと考えられるが、「小慈小悲もな」い凡夫が他の「人」を「教え」自信へ至らしめることは困難であり、それは「弥陀廻向の御名」たる名号によることになる。この名号は、『唯信鈔文意』によれば、すでに第十七願とその成就文から十方諸仏によって「伝わり」

ひろまるとされるが、教法は人を通して伝わりと考えられ、真
 仏弟子釈には「説聴方軌」の引文、「知恩報徳の益」、「常行大
 悲の益」を証する引文が配置されていることから、浄土真宗の
 教法は「自信」の人たる真仏弟子を通して伝わりと確認でき
 ます。すなわち親鸞の「自信教人信」とは「信心すでにえんひ
 と」が「仏慧功徳をほめしめて 十方の有縁に聞かしめ」るこ
 とであり、信心の人が、仏へ向き、仏をほめることを内容とす
 ると考えられる。

では、法然門下において「自信教人信」はどの様に受容され
 ているのであろうか。

この点、法然における「自信教人信」は『和語灯録』に一箇
 所見られるが、ここでは、釈尊の恩を報ずるには信心をおこす
 べきことを述べるのみで、それ以上の解釈上の特徴は見られな
 い。他方、証空は「往生礼讃自筆御鈔」にて、「教人信」とは、
 自行が成じた者から他人に利益が及ぶが、それは未だ信を得て
 いない衆生を痛む心からであるとす。そして釈尊所説の弥陀
 の名号法を受け取って、転伝し、衆生に教えていくことが大悲
 を伝え教化することになるとす。すなわち、自行が成じた者
 は、未信の他者を痛む心から弥陀の教法を伝え、これによつて
 大悲が伝えられるとしており、自行が成じた者が、次に自ら他
 者へと向かう構造・方向性を持っていることが分かる。また、
 弁長は管見の限り「自信教人信」の語を使用していないよう
 あるが、『浄土宗名目問答』にて、「念仏の行者は先ず自ら三心
 を学し、往生を決定して後、また他人において三心を教えて、
 他人の往生を決定すべし」とす。そして、「教えて」とは、

その用例を見れば、釈尊・菩薩・その他祖師が、対象に直接教
 授し教導せんとする場合に用いられているから、「三心を教え
 て」とは、三心を学した者自らが、他人に対し、三心の内容を
 教え教導していくことと考えられ、自ら信じ、他を教えて信ぜ
 しむる構造が見られるのである。

以上のように、証空、弁長、親鸞の三者は、共通して「自信
 教人信」を受容する。しかし特に「教人信」相当箇所におい
 て、「自信」の者が他人に教えるとする証空、弁長に対し、親
 鸞においては「自信」の者は、あくまで仏へ向かい、その徳を
 讃嘆することが想定されており、ここに親鸞における「自信教
 人信」の独自性が見られるといえるのである。

真宗における「正信念仏偈」の註釈態度

山崎 真純

親鸞の著書である『顕浄土真实教行証文類』（以下「教行信
 証」）の「行巻」の末尾には「正信念仏偈」（以下「正信偈」）
 なる偈文がある。この偈文は、浄土真宗の要義大綱を七言六〇
 行一二〇句の偈文に纏めたものである。親鸞は和漢の著作問わ
 ず、自釈についてさらなる解釈を施すことはほとんどないので
 あるが、この「正信偈」の句の一部分については「尊号真像銘
 文」で解釈している。それは、「本願名号正定業」から「即横
 超截五惡趣」の二〇句に至る部分である。異本でその解釈の内
 容に差異はあるものの、親鸞はこの句の部分を変重要視して
 いたことが窺える。では親鸞以降、「正信偈」に対する扱いは
 如何なるものなのか。寛如・存覚・蓮如の各著作における「正

信偈」の句を引用形態から親鸞以降、如何に「正信偈」の句が扱われたのかを見るのが本論の課題である。

覚如は「口伝鈔」・「改邪鈔」・「最要鈔」・存覚は「持名鈔」・「浄土真要鈔」・「六要鈔」、蓮如は「正信偈註釈」・「正信偈註」・「正信偈大意」・「御文章」に見られる。「六要鈔」は「教行信証」の註釈書、各「正信偈」の註釈書を除けば、それぞれの書物の中で、必要に応じて「正信偈」を引用したということになる。「口伝鈔」・「改邪鈔」では「已能雖破無明闇」・「能発一念喜愛心」・「不断煩惱得涅槃」の句を引用し、信心正因の考え方を示す。他、覚如が出拠として挙げる親鸞の自釈の引用には称名念仏を往因として語る自釈の引用は全く見られない。信心正因となる自釈を引用し、信を強調することによって往因が決定することを明らかにする。また「持名鈔」・「浄土真要鈔」では「能発一念喜愛心」如衆水海一味」・「撰取心光常照護」雲霧之下明無闇」の句を引用し、信心獲得の時に往生が定まるということを示す。このように信心正因の主張が見られるが、存覚の教説は念仏往生の主張の方が多いし、その比重も大きい。称名正因・信心正因の双方の主張が見えるが、それらの関係について、「六要鈔」では「行巻」大行釈に引用する善導の「往生礼讚」の第十八願取意の文を解釈して、「至心」等の信心とは念仏往生の本願を信知することであって、信心を發すことは即ち「称我名号」の義であるとする。結果、存覚における信心正因の主張は念仏往生の教説の意を表すためとみることができる。そして蓮如の「正信偈」に対する註釈書は、「六要鈔」からの註釈態度に由来すると考えられる。「正信偈註釈」は、「正信

偈」の本文を「六要鈔」の科段によって分科し、その間に「六要鈔」の釈を抄出している。「正信偈註」は前の「正信偈註釈」の釈を抄出して整理し、先に記入された諸文の一部を本文中に編入して構成する。「正信偈大意」も前の「正信偈」註釈書と同様であり、これも「六要鈔」の註釈を参照したと言える。それは内容としても同義であり、加えて引用の形態はとられていないが、存覚の「顕名鈔」をそのまま踏襲する文があることから伺える。

以上、覚如・存覚・蓮如がどのように「正信偈」を捉えていたのかを確認した。「教行信証」「行巻」に著される「正信偈」の一部について、「尊号真像銘文」両本において「正信偈」を註釈したのは、衆生が「無量寿経」の第十八願を信ずる一念に正定聚に住し、往生即成仏するという浄土真宗の肝要を主張せんものであった。また覚如・存覚・蓮如において「尊号真像銘文」で引用される句を註釈する際、三師とも親鸞の主張を継承せんためのものであった。その背景としては、信因称報を強調する覚如、信心正因と称名正因の関係性を平衡する存覚、「六要鈔」の註釈を踏襲せんとする蓮如とそれぞれの背景は異なるが、結果として親鸞の主張を受け継ぎ、信心正因の主張を明らかにするものであったと言える。

本願寺における「坂東曲」再考

御手洗隆明

現在は東本願寺（真宗大谷派）のみが伝える坂東曲（坂東節）の由来について、特にその伝承を中心として二〇〇八年に

報告した（『宗教研究』三五九号掲載）。坂東曲の始原には、親鸞越後流罪時の故事に由来（越後説）、または親鸞の死後関東門弟が京都で勤めた仏事に由来（関東説）の二説がある。後者は、関東門弟が「なまれる坂東こえ」（『改邪鈔』）で念仏したという故事に拠り、ここに史実性を見る見解もあるが、史料上に坂東曲を確認できるのは一六一一慶長十六年（『高祖聖人三百五十年忌日之記』）である。それ以前は室町時代の本願寺が勤めた「式間念仏」が坂東曲に比定されるが、身体的動作を伴うことは記録に見えない。荒れる海の船上で念仏する親鸞に由来するという越後説は、親鸞の関東伝道時とする別説もあるが、近世親鸞伝には見えず、近代になって案出された伝承と考えられる。いずれも中世の初期真宗にはじまり、現在にまで受け継がれている真宗の儀式作法としてイメージされている。以上が前回報告の趣旨である。

今回の報告は史実と投影された事象の精査を目指したものである。現在の坂東曲は毎年十一月二十八日の東本願寺報恩講結願日中においてのみ、日中法要の式間念仏として御影堂で勤められる。念仏・和讃・念仏・和讃と三度繰り返し、力強い声を発しながら身体を前後左右に揺らしダイナミックに勤める。和讃は甲（『高僧和讃』善導讃）・乙（『正像末和讃』）を隔年を用い、日常にはない特別な作法のため、前日には習礼（坂東曲の稽古）がある。御影堂という「生身の親鸞」の御座所、揺れる動作、力強い声、二つの和讃を隔年で用いる、前日の習礼などが、現在に伝わる坂東曲の特徴である。

この特徴は室町時代の本願寺記録（『天文日記』『私心記』）

に見える式間念仏に類似する。また永正の頃「本願寺のおほかめ念仏」（『山科御坊事并其時代事』）と京都で評されていたとの記録があり、この見えるような声明と坂東曲との関連も推察されている。

この行事は本願寺東西分派（一六〇二）の直前まで続き、一六一一年には「坂東節」として西本願寺の記録に登場する。また宗外史料においても、一六六二寛文二年の京都名所記に「一向宗開山忌 本願寺開山親鸞上人の御忌（中略）院家一堂堂衆をのの同音に坂東節とかや、関（こ）ぎつなる声つきにて念仏和讃あり」（中川喜雲『案内者』巻六）と記され、その当時も叫ぶような特異な声明と評されていた。

西本願寺が一六八九元禄二年に坂東曲を廃止したことは史料（『慶長期報恩講日記』等）より確認できる。それ以降は東本願寺のみが勤め、現在に至ると考えられているが、少なくとも東西分派から西本願寺坂東曲廃止に至る間、東本願寺が坂東曲を勤めた同時代史料は明らかではない。近世後期に東本願寺学僧が坂東曲の由来を述べており（円解『改邪鈔随筆』）、また東本願寺創立者である教如が御鍵巡讃衆・御堂衆に坂東曲を伝授したとの伝承もあるが（真宗全書六四卷『真宗帯佩記』）、史料上の確認が必要であろう。

近代以降の東本願寺は、若干の曲折（羽塚堅子『声明考』）を経ながら坂東曲を伝え続けた。句仏事件で動揺する最中、大谷派は坂東曲を関東に由来する可能性のある声明と伝え（『真宗』一九二五年十一月号）、それが現在も受け継がれている。また「教団問題（お東紛争）」の最中、大谷派は寺院門信徒に

向け報恩講への参集を呼びかける一環として坂東曲を強調する（『真宗』一九八七年十一月号）。そこにはかつて大谷廟堂で親鸞を偲び念仏を勤めた門弟像の「投影」があった。浄土真宗の歴史像は現在から過去への投影があり、その時々形成された「過去」から現在への投影がある。この二つの投影が循環しながら形成された真宗の歴史像の一端が、坂東曲の由来にうかがえるのである。

地域社会における妙好人の位置

——近世「妙好人伝」研究の一視点——

谷口 愛沙

近世「妙好人伝」の制作は実成院仰誓（一七二一—一七九四）を最初の編纂者として宝暦三（一七五三）年から行われ、仰誓編の『妙好人伝』成立以降、克讓、僧純、象王の編纂を経て安政六（一八五九）年まで続けられることになる。それぞれの『妙好人伝』は成立年代のみならず各編纂者の居住地域も異なるため、それらを近世「妙好人伝」として一括りに検討することは容易ではない。しかし、それぞれの近世「妙好人伝」には共通する特徴があると考えられる。本発表の目的は、地域社会において妙好人がどのような役割を担い、そうした役割が妙好人の特徴においてどのようにみられるかを考察することである。

まずは、妙好人にみられる無欲の特徴について考察する。妙好人の物語にみられる無欲とは、物質的なものに対する執着がほとんどないことである。たとえば、火事によって衣食住の全

てを焼失する「安芸市郎兵衛」や、もとは強欲な商人であったが、知人に預けていた金銭を全て失い大金の損失はかえって現世の利益となる、と語る「尾州久平」が例として挙げられる。次に、妙好人の特徴として不殺生が挙げられる。たとえば、石見の「林左衛門」の物語には、その友人である「京藏」とともに「殺生をこのむ」人物として登場し、さらに石見国「於冬」の「伯父源三郎」や「石州林助」にも「殺生」の物語がみられる。そして、不殺生の特徴をもつ人物が妙好人として語られる場合に、「殺生」を恥じて不殺生へと転じていくという展開がみられる。このような無欲や不殺生の特徴は、とりわけ成人男性の妙好人にみられるのであるが、それはなぜであろうか。その理由を考えるためには、彼らを取り巻く環境がどのようなものであったかを推測する必要がある。

まず、農耕の合間に釣りへ出かける林左衛門にとつての殺生は、山川を生活のよりどころとする者の殺生、つまり生産活動としての殺生であった。生産活動をめぐる妙好人の特徴は、無欲の特徴をもつ尾州久平の物語にもみられる。久平はもともと強欲であったが無欲へと転じた人物として紹介されていた。この強欲さは、そもそも久平が商売を営むことで育まれた強欲さであった。林左衛門や久平は社会的な役割を全うし、また生活のための生産活動の従事を通して、殺生から不殺生へ、強欲から無欲へと転じることが妙好人となるきっかけであったのである。

女性妙好人の特徴として、人々へ信心獲得を勧めるということが挙げられる。「河州利右衛門の娘阿霜」は、幼いころから

「我が身は、とくに罪障が深いので、どんな仏さまであろうともお救いになりはしないだろう」という意識を強くもつ子供であった。ある年、大きな地震があったとき、屋外へ逃げずに仏前で念仏する姿をみた人々がなぜ逃げないのかと阿霜に問うと、「門外で死ぬよりも、持仏の御前で称名とともに終わりたいと思うところから」逃げないのだと答えたのであった。そうした阿霜の信仰を周囲の人々は感心し、報恩講にも阿霜が参ることを知った周辺の人々も参詣しようとしたとある。また但馬国の六左衛門児の物語では、雇い主である六左衛門から念仏を禁止される人物が、結果として周囲の人々へ称名念仏を勧めたということが語られている。

妙好人の無欲や不殺生という特徴は、生産活動に従事することを通して、強欲から無欲へ、殺生から不殺生へと転じることを通してみられることがわかった。そのため、この特徴はとりわけ成人男性の妙好人にみられるものであるといえる。また、女性妙好人あるいは「河州利右衛門娘」のような小児妙好人の物語には、彼女らの信仰態度によって人々へ信心獲得を勧めるという特徴がみられるのである。

真宗門徒の「民俗語彙」の意義をめぐって

本林 靖久

一般に、「民俗語彙」とは、民俗辞典などの見出しや、いくつかの概念をまとめた民俗関係の言葉の総体を指す。「民俗語彙」の元になるのが、『民俗学辞典』（柳田国男監修・財団法人民俗学研究所編、東京堂出版・昭和二六年）で、概括すると、

真宗門徒と関わる民俗語は、「講」と「仏壇」といった程度で極端に少ない。

したがって、これらの項目を用いて真宗地域で聞き取りをするのは不可能であり、浄土真宗は民俗を破壊したとか、真宗地域は民俗事象が少ないから調査しても面白くないとか言う民俗学者は、民俗語を見いだせず、生かすことができなかったことから生じた話だとも言える。

では、柳田国男が監修した民俗語彙と真宗門徒の民俗とにおいて、どこに差異があるのか。確かに真宗地域では、『民俗学辞典』の項目にあるような「靈魂」「幽霊」「憑物」「たたり」「迷信」「直会」「縁日」「位牌」「祖先崇拜」「禁忌」「忌言葉」「物忌」「女人禁制」「聖地」と言った言葉は聞くことが少ないと言える。

しかしながら、真宗信仰が地域社会に土着化していく過程においては、当然、在来の民俗宗教との間で文化接触が生じている。その接触現象のプロセスを経て、真宗信仰は住民の帰依を受け、定着することになる。また、真宗の教義が教団統一のもとに各地方に教化されていきながらも、例えば、近江地方の「ほんなり」、能登地方の「御示談」、飛騨・五箇山地方の「在家（念仏）道場」、瀬戸内・能美島の「常朝事」などといったように、その地方独自の門徒集団の性格を表わしている。これはそれぞれの土地の気候、地味、地勢などといったその地方の風土や真宗の布教の歴史的過程などによる違いが大きな要因となっている。

つまり、もとは真宗僧侶によって真宗行事のなかで語られた

真宗用語であったものが、日々の生活の日常の言葉（＝真宗門徒の民俗語彙）として、その風土のなかで真宗的人格を作り上げてきたように思われる。そこには歴史のなかで積み上げられてきた真宗の民俗文化があると言えよう。

真宗門徒は仏壇における朝夕のお勤めや寺院や家で開催される様々な真宗講に参加し、声明とともに僧侶によるお説教を繰り返し拝聴するなかで、信心を深めてきた。真宗門徒にとって、僧侶のお説教を聞法することは、有り難い仏（または親鸞）の教えを聞くためであって、説く僧侶の主観に接するよりも、それを越えた客観的な仏の声に接していた。それは説く僧侶は誰であれ、普遍的な教えに浸ってきたと言える。真宗教団のなかで真宗の教えを忠実に、しかも平易に伝えようと研鑽してきた日本各地の真宗僧侶によって、真宗門徒の民俗語彙は、日本の真宗地域において共通した使用が多く見られている。

その一方で、真宗門徒の民俗語彙は、僧侶によって真宗行事のなかでのみ語られた言葉ではなく、その地域に生まれ、その地域で育てられ、そして、死を迎えていった真宗門徒の人生のなかで、真宗的人格を作り上げていった言葉であり、その土地に暮らす門徒にとつて、教義をかみ砕いた「自家用の念仏」と言えるものである。それが、それぞれの真宗地域に「真宗の土徳」を作り上げてきたのである。

したがって、真宗門徒の民俗語彙も、真宗門徒を真宗の世界の中に閉じ込めるのではなく、真宗の教えを広く開放するとともに、真宗僧侶の意義と役割、真宗地域の独自性とは何か、あるいは真宗門徒の生き方とは何かといった根本的な問題を問い

かけることになるのではないかと思われる。

病中における浄土認識の構造

——「極楽いぶかしくば」再考——

神居 文彰

往生伝は、往生者の伝記事跡を集めたというより、浄土往生や仏、浄土そのものの証明として奇瑞からそれを導くために収集したものとして位置づけられる。

それらは、笠原一男、西口順子、清水善三、田中夕子氏ら先学により書誌学的歴史的的美学的検討からはじまり諸相の意味など多角的な検証がなされているが、本稿では往生者の宗教的実相の位置づけを明確とし、その浄土認識を探るものとする。特に往生者自身の視覚的理解や空間として自身及び看取るものの動作的な問題にも言及する。

平安時代の一連の類書では後期に属する『後拾遺往生伝』三巻は、正嘉二（一二五八）年の真福寺本以降、近世初期刊行の二本まで「地続き」とされ、総じて雑纂と解されることもあるが、それは元禄本（元禄四年一六九一）の各巻末にまとめられた往生者の提要による偏向評価と指摘したい（別項）。

『後拾遺往生伝』は、上巻大治二（一一二七）年から下巻保延五（一一三九）年という一二年を掛けて増補しているが、往生者は上巻二名、中巻二七名、下巻二七名でそのうち俗者が三三名で、治癒をのぞく病者往生は上巻五名、中巻一名、下巻一三名と下巻に進むに従って病者の割合が増える。先行する『拾遺往生伝』下で永観が「病八是レ真ノ善知識ナリ。」と述懐

するが、病が願往生の契機となる場合も認められるが、病中とそうで無い場合の往生への意識や動作には大差がなく、むしろ自然な受容を見通すことができる。

『後拾遺往生伝』では、臨終における具体的な空間設定が指摘され、上巻藤原忠季の「一堂ヲ建テツ。其ノ来迎ノ像ヲ模シ、方ニ終焉ノ儀を諳ス。」など仏や儀軌を模すことを目的とすることに拘泥する向きもあるが、仏像や安置空間そのものを仏や浄土そのものと認識し往生心そのものの表出と同義に伝えている。すなわち、上巻栖霞館の僧は、丈六弥陀画像を安置するが清盲であり「仏像ニ向フト雖モ、瞻ミ観ルコト能ハ不。」と嘆き往生を遂げるために現身での仏像を観ることを冀求し「終時ニ臨ミ、忽チニ明眼ヲ得テ、仏像ヲ見奉リ、尊顔ヲ瞻仰ス。」ことを得て、僧は「仏ヲ見タテマツリシ。」として滅し、元禄本ではそれを「盲ノ目明テ見仏」と説明している。肉眼で見ることのできる仏像は、浄土の世界での仏そのもので、設置の儀はモノ（像）であつてモノでないものの認識といえる。それは上巻証如の「丈六ノ立像ノ阿弥陀仏九体ヲ図繪シ、法花經六部ヲ書写」することが「九品ヲ望ミ六道ヲ利セム」為という心象の実行体験といえ、現実に見える風景として「蓮花悉クニ開ケリ。」など現前の自然風土の中に往生を立証することにも通じる。

これらとは異なり、巻下備前ノ権ノ守有輔女は「鎮ニ浄土ヲ欣ヘリ」という生活を送り、病のなか念仏し気絶えたのちも「双足前後ニ歩ムカ如シ。」と浄土へ歩み行く動作を示している。自身の身体で浄土に赴くという母の動作を孝子が確認し往生を確信することであるが、その後孝子は、生所が鐘楼・瑠

璃・重重ノ堂・七宝莊嚴・五色蓮花等に飾られている夢を見て、母に「宇治ノ御堂此クノ如キカ」と尋ね、児童歌「極楽不審久者宇治ノ御堂乎礼スヘシ」を示している。現世での極楽に比するような莊嚴として平等院阿弥陀堂を挙げたのであるが、母は「工芸美ヲ尺スト雖モ、生本ニ似ル可カラ不」と答え、どれだけ美を尽くそうとも現世のものは浄土の真の姿とは異なる」と極楽から答えたのである。つまり、臨終までは現前の様々なもので来世を眷恋し、往生その時には、身体で可視認識することの出来るものとは全く異なる極楽世界が広がっていることを述べているのである。

見仏が生前では仏像から発動し、往生の証明が現前の自然に顕現し、実際にはそれとは次元の異なる世界に生まれる実感をもつという多重性の統合により浄土把握は展開する。

真宗学における「実践」研究の動向と課題

入江 楽

本発表では、真宗学における「実践」に関わる研究の動向の分析を通して、「実践」研究の抱える課題を考察する。本発表における「実践」とは、「真宗に関わる個人、あるいは集団が、実際の場で直面している社会の諸問題に対応して、活動していること」と定義し、特に「実際の場で直面している社会の諸問題に対応」という面を重視する。

真宗学において、現実に真宗の教法がどのように伝えられているのかを考察し、また真宗がどのように受けとめられているのかを把握するといった「実践」からの探究は、研究動向の主

流である文献を基とした理論的な研究と比較すると、蓄積が少ないと言わざるを得ない。この傾向が、現代社会の諸問題に依る実践的要素が希薄であるという学問的課題にも繋がっていたと考えられる。この課題の解決、すなわち現代社会の諸問題に依ることを目的とした「実践」研究が求められるようになってきている。

その上で、現在行われている「実践」研究の動向を概観すると、その研究対象は、寺院のような真宗に携わる人間同士の場合に留まらない。関係性という観点から換言するならば、真宗が互いの関係を繋いでいる中核となつていて、ただ対象ではないということである。ビハークラ活動や臨床宗教師を例に挙げられるように、宗教とは異なる立場にいる人間と関係する場、関係性の中核にあるのが真宗、あるいは宗教ではないところも研究対象である。このような対象を研究する方法としては、従来の真宗学の言説から照らし合わせて判断することを一端留保し、考察するのが有効な方法の一つである。

一方で、それらの研究成果を真宗学の立場から検証するという試みもまた、重要である。この研究の方法論構築が、「実践」研究の課題として挙げられる。真宗学の言説からの援用ではない方法を用いることは、真宗における「伝道」の解明や維持・発展を直接的な研究目的に設定する以外にも、社会学や心理学等の研究方法に基づき、個々に目標を設定しての研究を行うことができるため、研究の幅が広がるという特徴がある。同時にそれは、真宗学における「実践」研究として評価する際には、その質や方向性が不鮮明になるという懸念もある。従って、そ

の質・方向性を担保するためにも方法論を模索する必要がある。また、実際の場で直面している社会の諸問題に対応することを念頭におき、問題の根底にある構造を分析し、真宗の救済観を基にした視座から問題への対応を検討した上で、その具現化へと繋げていくという方法も既に提唱されている（頼尊恒信「真宗における現代教学の現状と課題」）。このような社会問題の構造分析を通して、真宗における「実践」を位置づけるといふ方法は、「実践」研究の方法論の構築の際に、一つの基底とすると考えられる。

加えて「実践」研究の課題として、所謂「真宗」でないものを、真宗学の「実践」研究においてどのように評価するのかという問題がある。前述の通り「実践」研究においては、実際の場で直面している社会の諸問題に対応するために、その問題の構造を理解する必要がある。しかし、その中には、これまで真宗学において主たる考察対象となつてこなかったもの、あるいは否定的に捉えられてきたものも多く含まれている。このような「真宗」でないものをどのように捉えたらいいのか。真宗学における「実践」研究は、その主目的が実際の場で直面している社会の諸問題に対応することであり、これまで真宗学において行われてきた研究とはその目的が異なる。すなわち真宗学とは別個に、「実践」研究を目的とした「実践真宗学」があり、その研究において「真宗」でないものを考察対象とする。このように、真宗学と現実社会との間にあり、いわば緩衝の役割を担うことを実践真宗学に想定することを、この「実践」研究の課題解決に向けての方策として提唱する。

宗教者の社会参画をめぐる実践と研究の相互作用

金子 昭

宗教者の社会参画とは、自らが宗教者であると自認する者（「宗教者」）が、自らの信じる超越的存在に庇護され、また自らは救われているという確信の下に、その存在に後押しされて、その救いの確信を社会や人々との関わりの中で行為として表明する（「社会参画する」）ことを言う。この場合の社会参画には、当該宗教以外の領域への参加や関与であり、宗教色を出すか否かは問わない。

実践者が宗教者（当事者）であるとすれば、研究者は広義の宗教学者（応援者）ということになる。両者が全く重なる場合もあるが、その場合でも実践と研究の間には距離感があり、両者が別々であれば、多かれ少なかれ両者の間には距離がある。社会参画を研究者が応援するといっても、布教伝道の応援と構造的には同じで、要は布教もしくは活動先のリサーチ、その方法の助言、またその状況や結果の分析・評価を行うことになる。それは効果や成果を重視する結果主義的なアプローチである。

その一方で、社会的な関わりを通じて宗教者の心性やアイデンティティは深化・変容する。またそのような深化・変容を求める過程として社会参画があり、さらには人々や社会の側でも同様な内面的変化も生じてくるだろう。これに携わるのが、宗教者はもとより宗教者が関与していく社会の内面的変化を探究する研究である。それは、同時に研究する側の姿勢をも変容させるアプローチにもなっていくものでもある。

宗教者と実践者のコラボ活動の例には幾つかのあり方があ

る。研究者もまた当該教団所属の宗教者であり、研究は実践教学（神学）の一環として行われる教団付置研究所があれば、これらの研究所が集まって、他宗教との情報交換を通じ実践と研究をより幅広く交差させる教団付置研究所懇話会の試みもある。また、宗教的背景をもたない研究者も参与し、宗教の社会貢献活動のために多様なコラボを目指す、宗教者災害支援連絡会や支縁のまちネットワークなどの緩やかな繋がりがあ。さらに、組織化された形で、学問的権威の裏付けを持つ講座や研究所として、東北大学実践宗教学寄附講座や臨床仏教研究所などがあ、そこでは幅広い分野で活動できる「臨床宗教師」「臨床仏教師」の育成を行っている。

特定の宗教の背景をもつ宗教の研究者とそうでない宗教の研究者との間には、意識においてそれほど大きな懸隔があるとは思われない。というのも、宗教にそうあつてほしいという理想を投影しながら、現実の宗教を批判的に検証する研究の姿勢があるからだ。

実践と研究の相互作用ということで注目されるのが、宗教者のライフストーリー的アプローチである。宗教者もまた、なぜ自分が社会活動に乗り出すか悩んでいる。どの宗教においても救済について説き、どの宗教者にも自他ともに救かつていきたいという心が養われるが、宗教者のたすけ心がいま、その発露の場を求めて模索している現状がある。こうした時に、研究者の客観性をもって実践のストーリーを裏打ちする役割が研究者の側に求められる。研究者もまた物語とともに紡いでいく協働者の関係にあるわけである。

しかし、宗教者の実践に共感し寄り添うだけでなく、ときには不都合な真実をつきつけるのも研究者の役目である。この緊張関係に満ちた相互作用が宗教者・研究者双方に対して、その社会的存在としての自己を問い直すラディカルな契機となる（それは当該宗教内の信頼関係の中であればより成立しやすくだろう）。こうした事態は、既存の教えをつきくずし、信仰世界を解体させる圧力になるかもしれないが、逆から見れば教えを再解釈し、信仰世界を再構築させる支援ともなりうる。ここでは実践が従で研究が主となる。このようにして、実践と研究の接続により、新たな宗教的「自己」と新たな社会との出会いが形成されていくのである。

「復興・創生期間」における

震災被災地の支援活動と宗教の役割

本報告では、東日本大震災から六年半が経ったいま、宗教者・宗教団体が継続して実施している支援活動を検討し、四つの分類に分けて考察した。

政府は、震災が起こった二〇一一年から五年間を「集中復興期間」とし、①財源の確保と被災自治体の負担軽減、②インフラ復旧・まちづくり、③被災者支援、④産業の復興、⑤原子力災害からの復興・再生の五点に復興のためのメニューを集約し、支援対策を実施した。そして、その後五年間を「復興・創生期間」と称して、被災地の自立や被災者の方々の心のケアに集中的に取り組む政策を打ち出した。特に被災者支援について

齋藤 知明

は、復興の新たなステージに応じた切れ目のない支援として、①見守り・心身のケアへの支援、②コミュニティ形成支援、生きがいづくり、③住宅・生活再建に関する相談支援体制の整備に重きを置くとし、特に②を「心の復興」と定義している。一方で、その「心の復興」を誰が担うのかについては特に示されていないのが現状である。

それでは、宗教界はこの「復興・創生期間」においてどのような活動をしているのだろうか。二〇一六年三月以降の宗教専門紙数紙を検討したところ、儀礼・法要関連が約四〇%であり、支援活動については約一五%であった。この結果はメディアが何に注目したかに依存するが、東日本大震災から六年半が経ち、年中的な儀礼が増えている一方で、日常的な支援活動を実施している宗教者・宗教団体が減少していることを表しているだろう。

他方で、日常的な支援活動を継続して実施している宗教者・宗教団体も被災三県を中心に存在している。調査数は十数件であるが、それらの活動の傾向を分類すると、(A)独立型、(B)教団主導型、(C)法人設立型、(D)市民協力型となる。

(A)独立型は、活動範囲は自身が所属する宗教施設の近隣であり、信者・信徒と活動することもあり、近年は日常の宗教活動へと回帰しつつあるようだ。また、震災以前から持っていた人間関係（社会関係資本）を活用して活動しているところが目立った。(B)教団主導型は、活動規模は教団からの支援にもよるが市町村単位が多く（ときには越境して活動）、宗教者が基本的に活動している（専属の職員がいる場合もある）。現在で

は教団からの経済的支援も減少傾向にあり、活動は先細りを見せている。(C)法人設立型は、活動規模は市町村単位が多く、信者・非信者問わず専属の職員が所属している。宗教団体ではないので行政からの助成金などを得やすく、近年では支援活動だけではなく、農業支援やまちづくりなどへと展開している。

(D)市民協力型は、宗教者が一市民として他の市民団体に所属している場合や、他の市民が宗教者の施設を活用している場合など、バリエーションがあるが、総じて市町村単位の規模で活動している。こちらも支援活動からまちづくりやイベント運営、勉強会開催へと展開している傾向にあるようだ。

では、被災地の市民らが宗教者・宗教団体の活動を特別に意識しているかというところではなかった。「宗教者はもっと支援活動した方がよいですか？」と複数の市民にインタビューしたところ、「あまり気にしたことがなかった」「よくわからない」が多数であった。少数ながら、宗教に関する回答のなかで登場したのは、「寺院や神社は震災時の避難所となった」「震災のときによくしてくれた宗教者の方もいる」など、震災直後の活動に関して印象が残っている場合であった。

今後は、活動の継続の可能性や意思、継続した先の展望、そして日常の宗教活動と支援活動との擦り合わせに対する思い・考えなどを検討し、東日本大震災が宗教者・宗教団体、ひいては宗教文化にどのような影響を与えているのかを考察する必要がある。

宗教と新たなつながりの創出——防災・見守り・観光——

稲場 圭信

本発表は、寺社教会等宗教施設を含み込んだ防災の取り組み、ならびに「ITを用いた防災・見守り・観光に関する仕組みづくりの共同研究」の経緯・経過報告である。

東日本大震災以降、宗教施設と行政との協力的な体制が生まれている中、筆者らは宗教施設を含めた防災アプリ、「未来共生災害救援マップ（災害マップ）」を開発した。

平常時から使用しないものは非常時には使えない。また、平常時に開わりがない宗教施設と災害時に連携をとるのは難しい。過去の教訓から、様々なアクションリサーチが行われている。二〇一七年二月五日、大阪府泉大津市において、ある寺の住職が中心となり、筆者らが協力して災害マップを用いた防災まち歩きを行なった。参加者の中のある一人が次のように語った。「(防災が)こんなに楽しくていいの?」しかしそのような防災こそ、社会にとって役に立つ防災だといえることができる。災害マップを用いて、寺社宗教施設、避難所を回るこのような防災は、防災にもともと興味のない、逆説的に「最も防災訓練に参加してほしい」対象者を引っ張り出す可能性がある。東日本大震災の被災地で緊急避難所、活動拠点として機能した宗教施設の多くが、日頃から地域社会に開かれた存在だった。宗教者が、平常時から自治体、自治会、社会福祉協議会、NPO、ポイスカウト等と連携しているところは災害時に力を発揮した。今回のような防災まち歩きなども含めて、平常時の取り組みから連携につなげていくことが肝要である。

近年日本国内において地震の頻度や規模が増大している。個人の命を守るため（自助）、地域の人々が協力して災害救助を迅速に行うため（共助）、そして公共の支援やその後の復興を促進するため（公助）に、完成度の高い情報網を構築する必要がある。しかし、防災のみでは社会的波及効果が薄い。平常時と非常時を連動させるために、高齢者・子どもの見守りや観光を合わせた仕組みが必要である。今回推進する共同研究は、ITを用いて、全国に存在する約二〇万の宗教施設、約三〇万の自治会組織を地域資源とし、防災対応を基礎に地域をつなげる、新たな縁を実践的に模索する試みである。共同研究構成員は、国立大学法人大阪大学、一般社団法人全国自治会活動支援ネット、株式会社ナブラ・ゼロ、ソフトバンク株式会社、NTN株式会社である。

二〇一七年八月、大阪大学吹田キャンパス内に独立電源通信網実験機「みまもりロボくんⅢ」を三台設置し、九月一日には実験機完成披露式を行った。この共同研究により、災害時対応（建物、道路の異常）、土砂災害への対応（見守りカメラとAIによる分析、パトライトや周辺への情報発信）や非常事態に電力・公衆網（インターネット・大手キャリア中継基地局）が消失しても独立電源通信網で、その地域の一人一人に情報が行き届き、自らが安全確保に行動し、また、双方向システムで助けを求める危機対応の仕組みを構築する。

前述したように、防災・危機対応のみでは社会的波及効果が薄い。そこで、平常時の見守りと観光をセットで、日常でも役に立つ機能によりトータルに危機対応する「地域情報共創シ

ステム（仮称：Regional Information Co-creative System：RICS リックス）」を構築する。そこには、地域の宗教施設の情報、祭りや年中行事の情報、近所の商店街の情報や、自治会の回覧板、イベント情報なども、双方向で発信する仕組みを構築する。

無論、共同研究なので、その成果が問われる。宗教施設とテクノロジー、人文社会系と科学技術の融合という、これまでにないあまり例のない新たなつながりを創出するアクションリサーチに対して、各方面のご協力をお願いしたい。

世俗内宗教——俗人の日常的組織活動における宗教現象——

清水 俊毅

本発表では、新規の宗教組織形式の類型構想を提示した。現代日本の組織の構造的特徴を考察するところに始まり、それと歴史的な宗教組織形態との対比を通じて定めた類型によって、歴史的集団の変化の在りようをどのように記述できるようにするかを試行した。「教団」というよりも、信徒集団の形式に注目する点がこの類型構想の特徴である。

発表者は昨年度大会で自己啓発セミナーを取り上げた。過去に巷間で異端カルト的存在として騒がれたセミナーだが、現行主流はそうした私人向けのものでなく企業に研修を提供している。この企業研修型セミナーは古典的それと違い匿名性を持たず、閉鎖的なセミナー空間と会社の社会が地続きであり、一頓騒がれたように私人を周囲から逸脱させるようには作用せず、むしろ企業の外殻として精神的権力秩序を提供し、会社共同体

文化を補強する機能を有する。本発表ではこの枠組みをセミナー・企業複合体と呼称する。

この複合体の最大の構造的特徴は、「教義」を伝え再生産する少数的専従者組織と、その指導を仰ぐ多数的在俗「信徒」組織がかなり明確に分かれ、後者の自立性が高いことだ。後者はクライアアント・カルトともカルト・ムーブメントとも、組織宗教とも言えない。この分立と自立性という観点からは、西洋中世の兄弟会や本邦の講社といった、組織教団に対する平信徒組織に類するようにも見える。これらも俗人が構成し、自律的活動を行ないつつ、特定の教区教会、寺社・御師といった形式的に上位な専従者を有した。だがこれとセミナー・企業複合体を比較すると、ある顕著な差異が認められる。俗人組織の活動が日常生活の内に収まる「ケ」のものであるか、あるいは周縁的な「ハレ」のものかという点である。企業・セミナー複合体で「在家信徒」が行なうのはあくまで日常的な労働行為であり、ウェーバーの言う「世俗内禁欲」と近似のものに他ならない。

この観点から類似していると見えるのが、近世近代に発達した西洋慈善 (charity) だ。慈善、チャリティとは本邦で理解されているより範囲が広く、公益的事業・事業体を指す用法が大きい。発表者は十八世紀半ば以降の英国チャリティの爆発的増大に注目しており、それは増大したのが（人類史的に慈善執行の基軸は宗教者だった一方）在家で完結する「世俗内慈善」であるためだが、在家で完結するとは言ってもその基盤思想はキリスト教思潮であり、実行者らは特定の司祭や神学者に指導

を仰いでいた。世俗内慈善を世俗内慈善「事業」と見直せば、セミナー・企業複合体における企業と同じ形式が見出されるのだ。要約するならば、宗教性を持った営為を目的とする、宗教教団から自立しつつそこから指導を受ける俗人組織であり、その営為というのが世俗生活内の日常的経済行為であるような類型である。この類型を仮に「日常内禁欲型自律信徒団」と呼ぶ。

類型はあくまで手段なので、以下、試用例を示す。類型を二つの特徴で画したが、そこから隣接領域が自ずと顕れる。自律に対する非自律、世俗内禁欲に対する信心行だ（天職労働と異なり「外面からして聖である行為」を信心行とする）。ここから西洋中世兄弟団や参拝講社などが「信心行型自律信徒団」、宗教改革以降に教会の統制を受けた近世兄弟団を「信心行型非自律信徒団」と表現できる。英国チャリティの爆発的發展は解体された兄弟団に代わる「自発的結社」の大きな結実と考えられるが、この観点から大陸カトリックと英国プロテスタントの俗信徒集団の動きを、「信心行型自律信徒団を共に有していたが、宗教改革で環境が一変し、組織統制が強まった前者は信心行型非自律信徒団類型に移行し、思想的統制圧自体は高まったが内部抗争による勢力分立が大きかった後者では、日常内禁欲型自律信徒団がこれに代わって発達した」と簡便に記述できるようにになった。

宗教組織が母体となる社会福祉事業における宗教者の役割

岡光 信子

本発表の目的は、インドのカトリック教会タツカライ教区が行う社会福祉事業を取り上げ、事業運営における宗教者の役割を分析し、宗教者の参画が事業にどのような意味と影響を与えているかを明らかにし、宗教組織の事業運営について考察を行うことである。

一九七二年、タツカライ教区は社会福祉事業を円滑に行うため設立し、複数の社会福祉事業を行っている。

調査対象とした事業は、女性下着を製造するエンジェル・ガールメント（以下AG）というユニットで、二〇一一年、KKSSSが教区に設立したものである。AGは、女性が収入を確保する手段を提供することで、女性を取り巻く諸状況を改善するために設立された。

KKSSSは、ケーララ州に本社があるV-Star Creations Pvt. Ltd.（以下V-Star）に接触し、女性下着を製造する共同事業としてAGをタツカライ教区内に設立することで合意した。KKSSSは、プロモーターとして製造機械、作業所として十分な空間、作業員と作業を順調に進める責任者を提供し、V-Starは、自己負担による作業従事者へのトレーニングと製品原材料の提供を受け持つとともに、製品のマーケティングと責任をもつという取り決めがなされた。

カトリック教会タツカライ教区は、教会の教義に則り、諸事業の目的は利益追求ではなく、キリスト教精神に基づく慈善の

実践にあるとし、宗教者はそれを銘記すべしという方針を掲げている。言うまでもなく、AGでは司祭と修道女が宗教者の資格で運営に関与している。彼らは、教区の方針に従い、宗教者の活動には宗教的な意義と責務が伴うということを強く自覚している。司祭と修道女は、AGの従業員に対し内実を互いに異にするケアとサービスを提供し、彼らが業務に支障をきたすことなく働くことができる環境を実現している。

事業を始めてわずか二年目の二〇一三年、AGはV-Starから顕彰され、優れた事業体であることを証明した。現在AGは、タツカライ教区の事業の中で最も成功し、成長を続ける事業体となっている。AGの運営を軌道に乗せている要因として、教区による資金の調達だけでなく、従業員に対する宗教者のきめ細かなケアとサービスが含まれる。AGの従業員は経済的にも家庭内においても問題を抱えており、些細なことが引き金となって就労困難に陥る。宗教的権威をもつ宗教者による従業員へのケアとサービスは、従業員を精神的に支え、彼らの勤労意欲を低下させずに作業に従事させることを可能にしている。

しかし、一般に宗教者の過大な関与が、宗教組織が母体となる事業において、成功の鍵となっているわけではない。調査対象としたAGの場合、民間企業と宗教組織の共同事業であり、両者の間にある種の分業関係がある。経営面については、営利企業であるV-Starがマーケティングを含む全責任を負っている。一方、宗教組織であるカトリック教会タツカライ教区は、作業所と労働力を提供し、製品の製造を受け持っている。宗教組織側は、いわば「下請け」的な立場と言ってよい。

すなわち、AGの運営で宗教者に求められていることは、宗教者としての領分を踏み越えることではない。弱者に対するケアという宗教者の職能を十二分に活かせる分野に特化されている。そのことが却って事業経営にプラスに作用し、AGの成長を支えているのである。AGの成功の要訣は、適切なパートナーを見出して不得手な部分を補いつつ、宗教組織としての能力の限界を超えない範囲で事業に関与していることにある。

宗教太陽光発電所のネットワーク

本発表の目的は、宗教者・教団が連携して取り組む環境配慮活動拡大の可能性と、インターネット等による宗教間協力の新たな形について検証することである。

地球温暖化が象徴する環境問題は、我々が想像する以上の速度で進行し、気候変化による気温上昇・干ばつ・大量降雨等の形で顕在化してきた。これらの問題は早い時期から認識され、一九七二年の人間環境宣言をはじめ多くの国際条約が発効・締結した。二〇一五年の第二回気候変動枠組条約国際会議（パリ協定）は、法的拘束力を持つ条約として温室効果ガス排出量削減目標が掲げられた。また、世界各国でも環境保全や具体的な地球温暖化防止のための法整備が進められている。

これらの流れにより、産業場面では煤煙規制と水質保全の取り組みに始まり、省資源型の産業機器や生活機器の開発による、消費エネルギー量の削減が推進された。生活場面では、各種生活機器の省エネルギー化が実現し、経済的側面と環境的側

深田伊佐夫

面への負荷を軽減してきた。また、学校教育場面でも環境教育が取り入れられ、青少年期から環境問題への関心を高める動機づけとなっている。こうした環境問題に対する、法制・技術・教育などの各分野から取り組みが行われたことによりその成果もあらわれてきた。

いっぽう、宗教者・教団からも環境問題に対する取り組みが行われ、教化面における環境啓発・教団施設や地域社会を対象とした自然エネルギー転換など多岐にわたる。近年は、これらの取り組みが教団を超えた諸宗教の対話や協力と連動し、相乗効果を高めようとする動きも出てきた。

本発表では、宗教者・教団が取り組む環境配慮活動の中で、特徴的な性格を持つ「宗教太陽光発電所」の活動に着目し、その事例研究を通して冒頭の研究目的を達成したいと思う。発表は、①はじめに ②宗教者・教団と環境問題 ③取り組み事例の類型 ④RSEによる取り組みのネットワーク ⑤考察 ⑥おしまいに の順で行なった。

本発表を通して得た事柄をまとめれば、以下の三点であると考える。

- ①環境問題の解決は法制・技術・教育などの各分野に加え、それらを運用する人間の心の問題を領域とする宗教者・教団も連携する意味があること。
- ②その連携にはネットワーク活用が有効な手段になりえること。
- ③宗教者・教団が発信する環境情報は、自宗教の教義を背景としながらも普遍的な環境倫理として市民に受け入れられるものであることが求められること。

技術と宗教——ネオ・アニメズムを巡る議論について——

木村 武史

発表者の今までの幾つかの研究、宗教と世俗に関するエリアーデの議論、森政弘のロボット仏教哲学、ロボット・AIの宗教社会学研究の延長で、最近のロボット・AIと人間の関係を巡るネオ・アニメズムの議論について考察を加えようとするものである。

まず、従来の宗教学関係の著作で技術が考察の対象になっていたかについて述べてみたいと思う。例えば、一九九五年出版のウォルター・H・カプス著『宗教研究—学問分野の構築』の索引には技術はない。二〇〇六年に出版されたホルムズ・ロルストン著『科学と宗教—批判的概観』は、技術に近い科学に焦点を当てているにもかかわらず、索引を見ても技術は見当らない。二〇〇六年のコック・フォン・スタックラド編『ブリル宗教事典』にはテレヴィジョンは出てくるが、技術はない。二〇一〇年に出版されたジョン・ヒネルズ編『ルートリッジ宗教研究』第二版の索引を見ると、科学はあるが、技術はない。二〇〇九年出版のピーター・B・クラーク編『オックスフォード宗教学ハンドブック』の索引には、技術と宗教的活力が出てくるが、本文では、民主化に貢献した他の技術革新という表現が出てくるだけである。

このように宗教の研究において、科学は重要な研究テーマであり続けてきたのに対して、技術はほとんど顧みられなかった。ところで、宗教集団がテレビやITなどの技術を利用している点についての研究はなされてきている。アメリカのテレヴ

アンジェリストも取り上げられているし、宗教集団のIT利用、ネット上の宗教についての研究もある。

しかしながら、本発表で問題にしたのは、宗教を研究の対象とする宗教学において技術が考察の対象として顧みられなかったのは、宗教学の観点からいうと技術には宗教的次元はないという前提があったからだと言う点である。

他方、隣接分野の文化人類学では、ブルーノ・ラトゥールの科学人類学以降、国内の場合に限っても、宮武公夫の『テクノロジーの人類学』（二〇〇〇年）、久保明教の『ロボットの人類学』（二〇一五年）などが直ぐ目に留まる。宮武が論じているように、フランツ・ポアズ以降、アメリカ民族学では技術の問題が周辺に追いやられてしまっていたが、一九八〇年代後半からの文化人類学の再定義の中、科学人類学の影響で技術も一つの新しいテーマとして浮かび上がったのではないかとも思われる。

ロボットテクノロジーの研究分野ではここ数年、テクノロジーカル・アニメズム、デジタル・アニメズム、擬人化と言ったテーマが取り上げられている。リチャードソンの論考に見られるようにヒューマノイド型ロボットにだけ焦点を当てている場合が多いが、アニメズムというテーマを挙げているにもかかわらず、様々な生き物を機械的に再現しようとする研究は考察の対象には入っていない。国内外でも生物を模倣して自律的に行動するロボットを試みている研究は多数ある。例えば、ハーバード大学のウイス研究所は「生命体にインスパイアされた工学」をテーマに、自律的に飛行するマイクロ・ロボットなどをデザ

イン、製作している。

ここで取り上げた生命体にインスパイアされた工学がロボット工学からの自然へのバイオミミクリなアプローチであるとするならば、それらは人間社会の重要な一部分を構成するようになっていくだけではなく、人間社会と自然環境との間の関係を新たな次元へと進める可能性がある。それは工学的なアニミスムに満ちた人間社会と自然環境の媒介の位置を持ち、アニミステイックな自然環境ではなく、アニミステイックな技術環境の中での人間という新しい存在の可能性を示す状態への移行を示しているともいえる。

第八部会

河口慧海と法華經

庄司 史生

河口慧海（一八六六—一九四五）の主要な事績として、その入藏とそれによる多くの仏典將來の他に、仏典の翻訳に基づく文献学的研究方法によって行われた、近代日本における仏教学の基盤構築があげられるべきである。本稿では、慧海による法華經研究という事例の検討を通じて、入藏前後における彼の漢訳仏典に対する評価の変化について考察を試み、あわせて立正大学品川図書館が所蔵する慧海旧藏の法華經関連資料を紹介したい。

さて、慧海による入藏の動機として、漢訳仏典（具体的には妙法蓮華經）に対する疑念があつたことは、周知の如くである。つまり、經典の真意を知るためには漢訳のみではなく、蔵訳を確認する必要がある、彼はそのために入藏を試みた訳である。しかしながら、第二回入藏から帰国した一九一五年に発表された『入藏記』中の「法華經研究」、或いは同年の日印協會での講演「印度人と西藏人」において、「…大体から言うと漢訳は勝れて居って、西蔵訳は劣って居る…」と述べているように、蔵漢訳法華經の比較研究の結果、入藏前とは異なり、彼は漢訳のすぐれた点を指摘するに至っている点にも注意が必要であらう。

ところで、慧海はネパールから梵文写本法華經（東大所蔵）

を、チベットからは梵文写本法華經（東洋文庫所蔵）の他、カンギル所収の蔵訳法華經（東洋文庫、大正大学所蔵）と単独の紺紙金銀泥写本法華經（東洋文庫所蔵）を日本へと將來していることが既に知られている。実際にはこの他に、(1)梵文『法華經』校訂本（一九一二年刊行、所謂「ケルン・南條本」）、(2)『科註妙法蓮華經』（一六七六年、桐花堂）、(3)岡教達訳『法華經』（一九二三年、大阪屋）等が彼の旧藏書中に収められている（以上は全て立正大学品川図書館所蔵。これらの書誌情報や解説を含めた目録は平成二九年度に刊行予定）。

以上の三書全てには、慧海本人による書入れが見出される。それら書入れの検証結果より、梵文については(1)ケルン・南條本を用い、漢訳妙法蓮華經については(2)『科註妙法蓮華經』を参照し、両者を比較しながら法華經を読んでいたことがわかる。また(3)の岡訳本において、慧海は訳文に対する修正を含む朱入れを行っている。さらに、(2)は慧海旧藏書であるとともに、織田得能（一八六〇—一九一一）旧藏書（織田蔵書印あり）であることも特筆されるべきであろう（慧海は哲学館において織田得能の講義を受講）。

このように、これらの旧藏書から、慧海は入藏後においても、法華經を読み込んだことがわかる。先述したように、入藏前の慧海にとって法華經は入藏の動機（漢訳法華經に対する疑念）として機能していたが、入藏後の蔵訳法華經の読解以後においては、漢訳の価値とその意義を「発見」するに至るきっかけを与える役割を果たしているといえるかもしれない。彼は法華經研究を通して（梵・蔵・漢訳仏典の比較読解という、い

わば近代仏教学の基本的手法の必要性に対する理解を、より強固なものとしていたと考えられる。彼は一九二四年の『梵蔵伝訳法華経』出版の他、『漢蔵対照勝鬘経』（同年）、『蔵漢対訳大日経住心品』（一九二七年）、『漢蔵対照国訳維摩経』（一九二八年）、の『梵蔵和英合璧浄土三部経』（一九三二年）、『蔵文和訳大日経』（一九三四年）等というように、文献学的研究の成果を次々に公刊した。それらの研究結果に対する現代的視点からの再検証の必要性については言うまでもないが、それらが将来者自身によってなされたことの意義は大きく、さらにその背景には批判的な点も含め、慧海における法華経の存在が大なるものであったことと推定される。

本研究は、二〇一七年度立正大学ネパール研究プロジェクト（タイプA）「ネパール仏教の包括的研究」の成果の一部である。

近代仏教と修養——村上專精の教育論を中心として——

オリオン・クラウタウ

大谷派出身の仏教者であり、東京（帝國）大学で「印度哲学」を講じた村上專精（一八五一—一九二九）は、日露戦争期の前後から、当時、大ブームであった「修養」という概念をキーワードとして、仏教を中心とするひとつの教育論の形成に資していく。專精はこの時期より、女子教育および「修養」の課題に関心を寄せるようになり、多くの著作を発表した。

近代日本の女子教育に関しては、仏教側のいくつかの取り組みにもかかわらず、明治初期から中期にかけては主に、キリスト教系学校によって担われていたことは、多くの先行研究が指

摘してきた如くである。しかし、日清戦争を境目としてその状況は次第に変遷し、仏教者も積極的に女子教育の課題に取り組むようになる。このコンテキストで、例えば大谷女学校（一九〇〇年）、京都淑女学校（一九〇一年）、慈愛女学校（一九〇二年）などが設立されるなか、專精も「仏教主義」を踏まえた女子教育の可能性に目覚めていく。彼は一九〇三年に、「東洋女学校」の創立を宣言し、その設置間際の一九〇五年二月に「女子教育管見」という形で、初めて体系的に自らの女子教育論を世に問うている。專精は「仏教と女子との関係に就いて」、多くの「誤謬」があると述べる。例えば、仏教は女性軽視の態度を固持するとされるが、その「真精神」では、必ずしもそうでないと指摘する。專精はさらに、マリア信仰を土台としつつ男女同等を掲げるキリスト教ではなく、儒教および仏教によって構築されるような「東洋の倫理」を踏まえた男女関係論の枠組で教育を施すべきと考え、その理想は東洋女学校の命名とも少なからず関係している。專精によれば、男性とは異なる「身体の構造」や「心理的作用」を有する女性は、「家庭」や「育児」といった「天職」に専念するための教育を与えるべきであるという。

こうして彼は日露戦争後、次第に女子教育の事業を重視していく、「人倫」のレベルでの「男尊女卑」を肯定しつつ、「人格」の上での「男女同等」を認めるが、後者は「平等」であるとはいえず、優れた「人格」は然るべき方法によって形成されねばならないと考えた。この「人格」とは多くの先学者が指摘したように、世紀転換期の日本帝国を特徴づける概念のひとつである

が、専精の発言にも窺えるように、必ずと言ってよいほど「修養」という概念とのセットで語られていた。その後、専精は『通俗修養論』（一九二一年三月）も発表している。これは「後身の青年諸君」に対して「健全なる人格を養成」する方法について伝えようとする作品であり、本書の成立背景に関して専精は、「物質的文明」への不満としての「精神主義」の浮上を指摘している。彼は、同時期における他の仏教（教育）者のように「物質主義」の問題に対する「精神主義」の可能性を導き、「西洋」と「東洋」との対立関係を主張している。すなわち、「西洋の哲学及び科学は研究主義のものである」のに対して、「東洋の仏教及び儒教」は「実践主義のものである」とし、「実践主義は即ち修養主義である」と結論している。女子教育と同様、専精は「修養」を必ず「東洋の倫理」の枠組で考えていることもわかる。

以上、専精は女子教育に携わっていくと同時に、当該期の思想界を表現する最も大きな課題のひとつである「人格の修養」にも取り組むようになり、結果としては「教理」に加え、「実践」も仏教を語る上での主要なキーワードとしていく姿勢が窺える。事実、近年において様々な視座から明治期の修養論の内実が明らかとされてきたが、一方、宗教史の観点から、この時期の修養言説に焦点を当てる研究は皆無に等しく、仏教者の貢献を考えるものはなおさら少ない。報告者が本稿で示した研究課題の可能性を追究する形で今後も、村上専精を中心とする近代日本仏教思想史研究に取り組んでいく所存である。

大正期親鸞像の形成——本願寺教団の動向を中心に——

内手 弘太

大正期、文芸界を中心に「親鸞ブーム」が惹起し、親鸞は「時代の寵児」として注目を浴びる。そのような動向に対して、本願寺教団に所属する真宗学者も個人誌を発刊するなど、自身の親鸞像・親鸞思想を宣伝している。近年様々な角度から、大正期の「親鸞像」研究が試みられているが、教団に所属する真宗学者の「親鸞像」を取り上げた研究は決して多くはない。しかし近代仏教史を窺うにあたり、「教団」の存在はその影響力や役割からも無視できないと考えられる。そこで、大正から昭和にかけての教団、とりわけ教学面で中心人物であった梅原真隆（一八八五—一九六六）に注目し、検討した。

梅原を取り上げた理由としては、龍谷大学誕生期の真宗学教授としてその旗幟を鮮明にする役割を担うと同時に、個人誌「親鸞聖人研究」などを刊行し、自身の親鸞像・親鸞思想の解釈を、大正期の思想空間において積極的に発言している点や、戦時下にて、教団の執行となり、戦時体制推進の中心的な存在であったこと、さらには大正九年に刊行した『浄土真宗』はその内容のみならず、当時多数の人々に読まれるなど、近代の本願寺派教学を考察する上で透過出来ない書物として評価されている点が挙げられる。さらに、筆者は梅原が社会問題に対して積極的に発言した点にも注目した。米騒動を近因として、国家からの要請もあり、本願寺教団では「社会課」を立ち上げるなど社会問題により関心を示す。こうした教団の動向の中で梅原は、融和運動に活発的に取り組んだ教学者として知られ、その

状況下で提示したのが、梅原の「親鸞像」であったと考えられる。そのため当時の本願寺教団における「親鸞像」の一端として捉えることが可能であろう。

梅原の「親鸞像」は当該期に一般的であった「愚禿」体験（罪悪性の自覚による自己否定）によって、本来の自己に立ち返り、救済された（肯定）親鸞像を受けつつも、「教行信証」後序に示される「流罪」の記録を起点として、「愚禿のころ」は「非僧非俗」であると主張した点にその特徴を有す。梅原は「非僧非俗」に注目することで、現実の仏教界や民衆に妥協しなかった親鸞の姿を見出したのであった。しかしながら、梅原の「非僧非俗」はもう一つ展開する。梅原の「非僧非俗」は、確かに一旦は「時代批判」を認めるも、時代の問題は、自己の現実相を知り、自己の罪悪性の自覚へと誘引するものとして捉えられ、最終的に「自己批判」へと収斂する。そこには、真実を知れば知るほど、自身の虚偽性を自覚し、自己批判をし続けた梅原の「親鸞像」がある。このような親鸞像に至った背景として、梅原の社会問題への言及があると考えられる。

社会問題に対して、梅原は精神的解放を強調した上で、時代の問題を自己の罪悪として取り込み、自己の問題として懺悔していく必要性を主張した。そして、その結果として共に罪悪を背負う水平社会を形成していくことを目指したのである。ここに自身の「親鸞主義の希念がある」と論じた。つまり、こうした発想と連動して形成したのが、梅原における「愚禿」という立場を宣言した「非僧非俗」の親鸞像であった。

以上の梅原の親鸞像は、当該時代においても次のような批判

を受ける。「自己批判」とは本来「時代批判」であるはずである。にもかかわらず、梅原の考えは自己にすべてが収斂し、個人本位であると批判される。確かに、本来その歴史社会に所属している一人として、社会問題を自己批判の媒介とするのであれば、相互媒介として自己批判が歴史社会の批判へと展開するようにも思える。だが梅原においてはそこまでは語られない、もしくは語れないのではないか。この点は決して梅原のみの問題ではなく、戦後の親鸞像や親鸞論を貫く課題になるといえるであろう。

『実験の宗教』における佐々木月樵の修養論

鈴木 朋子

一九〇三（明治三六）年に出版された『実験の宗教』は、浄土真宗の佐々木月樵（一八七五—一九二六）の初著である。本書は、最澄をはじめとする日本の僧侶十名の「崇高なる人格」に感化を受けた佐々木自身の「実感の記載」であり、佐々木はこの著書を「修養に資せんと欲する人々の座右に呈します」と述べている。日本では明治三十年代に入ると、いかに生きるべきか、人生の意義とは何かを問い、煩悶する青年たちに向けて、人格の向上こそ目指すべきであるとする立場から、そのための修養書が多数刊行された。『実験の宗教』も、こうした性格をもつ書物なのである。

本書の特色としてまず挙げられることは、日本の僧とともに西洋思想家の言行が織り交ぜられているという点である。佐々木はこうした手法によって、日本仏教思想の普遍性と独自性を

際立たせようとしたものと思われる。第二に、主に敬体を用いて文章が書かれているという点である。これは、幅広い層の青年が手にとってくれるよう、読みやすさを意識したためであろう。第三に、真宗を信仰する佐々木が、中立的な立場でさまざまな宗派の僧をとりあげているという点が挙げられる。第四に、僧たちの略歴と著述の一覧が紹介されており、本書を契機として仏教に関心をもった読者が知識を深め、修養の一助とするための配慮がなされているという点である。

また、本書の叙述を見渡してみると、内観を通じて自己を知り、信心を確立したことで安心を得たという点に、佐々木は僧たちの「崇高なる人格」を認め、感化を受けたことがわかる。そして、内観と信心による安心の獲得が、青年たちの抱えている煩悶苦痛に対し、いかに応答しうるものなのかを、次のように論じている。

当時の日本では、受験戦争を勝ち抜いた学歴エリートが高い地位を得ることができ、こうしたコースに乗れない者の中には、経済的成功を目指すケースもみられた。佐々木はこのような状況を念頭に置き、進路の選択という悩みを解決するためには、世間の評判や他人の動向に左右されることなく、自己を知ることが必要であると述べる。また、当時における倫理道徳とは、国家に対する臣民としての義務責任の遂行を強く求めるものであり、青年たちはその重圧に苦悩していた。そこで佐々木は、親や国家を中心とするのではなく、如来を中心とし、如来の天命に従うべきであると説く。すると、倫理道徳は他から強制されるものではなく、みずからの心から湧き出る報恩感謝の

行為となり、煩悶苦痛が生じることはないのである。

さらに、この頃、清との戦争で勝利を取めた日本は、対外的独立という目標に大きく前進を遂げ、国家は個人の手の及ばない存在となっていた。そこで、近代国家の建設に参与するという目標を失った青年たちは、人生の意義を求めて煩悶することになったのである。佐々木はこのような煩悶に対し、国家も名誉も財産もつまらぬものであり、こうしたものに人生の意義を見いだせないことをつまらぬと思うている心自体がつまらぬと自覚し、如来の天命のままに生きよと呼びかける。如来はいかなる者も見捨てることなく、苦しみから救おうとはたらきかけている。したがって、国家に貢献できなくとも名誉や財産を得ていなくとも、我々は存在そのものに意義を有しており、自己とは如来によって意味づけられているのである。

つまり、内観を重ねて如来に摂め取られている自己というありようを知り、如来への信心を確立するという営みが、佐々木における修養であり、こうした修養によって煩悶苦痛から脱却し安心を得られることを、彼は青年たちに示そうとしたのである。

多田鼎の俗諦論に関する一考察

春近 敬

真宗僧多田鼎（一八七五—一九三七）は、一九二〇年代に俗諦に関する文章を繰り返し執筆している。一例を挙げれば以下の通りである。「俗諦に関する研究」（『新布教』一九二〇年十二月）、「俗諦論」（『教化』一九二一年七月—翌年五月）、「本願

抑止文の研究」(『みどり』一九二三年一月―十一月)、「俗諦の本義」(『みどり』一九二六年三月)、「俗諦及び国法」(『中外日報』一九二六年二月十四日)、「真俗二諦の問題」(『中外日報』一九二六年九月二十八―二十九日)、「俗諦の根本問題」(伊藤長次郎『真俗二諦観集』一九二七年)、「真諦俗諦」(『みどり』一九二八年十月)。多田ははじめ東京の清沢満之(一八六三―一九〇三)門下にあったが、清沢没後の一九一四年に信仰に「動転」をきたす。このとき従来の恩寵主義を撤回して、伝統的な宗学と相承を重視する態度を取るようになる。多田にとって俗諦論を展開した一九二〇年代は、彼が愛知県蒲郡の自坊に帰住して、「動転」後の自らの思想を本格的に発信した時期であった。俗諦論は後半生の多田の関心の中心にあり、俗諦論を通じて彼の後期の思想と信仰の有り様を窺うことができる。

多田は、明治維新以来の浄土真宗が国家や社会に対して迎合と追従を繰り返し、宗門としての勢いが見られない現状は、ひとえに儒教倫理や社会道德や国家運営から独立した「宗門道德」が確立していないことに起因すると論ずる。そして、その「宗門道德」の未確立は、俗諦の研究が未熟であるからに外ならないとした。とはいえ、多田の俗諦論は俗諦の根柢を「無量寿経」の悲化段に求めるといって、従来の宗学の範囲内にとどまる理解を示した。また、『歎異抄』を最上位に置いた真宗理解には否定的であった。特に、かつての同輩である暁鳥敏(一八七七―一九五四)らによる、善悪の問題を『歎異抄』で解決するような言説を強く批判しており、相対善の実行の可能性を訴

えた。多田は、宗義に囚われず自己と親鸞との一対一の関係で仏教を受け止めるような暁鳥の姿勢も非難していた。

後期の多田においては、衆生を「嬰兒」にたとえる考え方が強調された。阿弥陀如来を母に見立てて、凡夫たる我等に如来から廻向される名号はいわば「嬰兒」に与えられる「乳」であり、すなわち真諦であるとした。東京時代の多田は、如来の慈悲を身に感ずることで苦難の人生も歩んでいけるとする恩寵主義の立場を取っていた。しかし、それは多田自身が実際に信仰や生活上の困難を経験する過程で破綻し、「動転」することになった。結果、後期の多田は如来の仰せをひたすら信受する姿勢に徹する思想へと転じた。我々は如来の慈悲だけでは救済されない、具体的な真諦たる「乳」がなければたすからないうい理解に至ったのである。そして、命をつなぐ真諦の「乳」に対して、俗諦は衆生が人間として人間らしく生活するために如来から与えられる「衣」に譬えられた。これらが書かれた経典は如来からの「お手紙」であり、子が親からの手紙に疑いを差し挟まないように、一字一句疑いなく信受するものとされた。

後期の多田は、自己省察に立った自分なりの仏教理解を否定するとともに、仏教に対する「科学的」「研究的」なアプローチをも批判する。書いてあるそのままに受け止める「お手紙」であるから、江戸時代の宗学を辿り直したとしても、儒教倫理から独立した「宗門道德」を求めながら悲化段の五常という儒教的要素に根柢を置く結果になったとしても、多田の信仰においては問題とはならなかった。如来を衆生の「親」に譬えること自体は、真宗においては珍しい考え方ではない。しかし、凡夫

の自覚の行き着いた先に自らを「嬰兒」とまで位置づけて、与えられる「乳」と「衣」を疑いなく受けることを徹底させたことは、多田の思想の大きな特徴であったということが出来る。

和の世界観——聖徳太子と金子大榮——

東 真行

本発表では、金子大榮の還暦記念講演「和の世界観」（一九四一）をテキストとし、「和の世界観」とは何かを考察する。「和の世界観」は一九四〇年代の金子を代表する一篇であり、戦時下の空気が内容に濃厚に反映されているため、その本旨が考察されることは少ない。「和」とは当然、聖徳太子『十七条憲法』の「以和為貴」に由来するが、金子は聖徳太子と如何に遭遇し、如何なる思索を獲得したのだろうか。

金子は一九四〇年代に突然、聖徳太子に着目したのではない。例えば一九二一年の「勝鬘經義疏を読み」（『仏教研究』第二巻第二号所収）には、後に展開する思索の原型を見出すことができる。金子は、大乘の衆生が集まる理想の社会を太子は志したと述べる。その社会においては如何なる宗教間の対立もなく、日本は王道国家として統治される。ここに後の「和の世界観」における和の三つの意、「一味」（理想の社会）、「強み」（王道国家）、「和み」（柔軟性）の原型となる思索が示されている。「和の世界観」では、この和の三つの意が「社会」（世）、「歴史」（界）、「自然」へと更に展開する。理想の国家は自然の「国土」であり、歴史は強み、または「増長性」を有する伝統の「界」、社会は柔軟性を与える空間、「世」であるべきとす

る。柔軟に和する社会は、歴史の一断面であり、和の歴史に包まれて成立する。金子はこの「歴史」を「肉体」とも表現する。歴史すなわち肉体は、「自然」の国土すなわち「大地」を根源とする。肉体は大地の「能感」となり、大地は肉体の「所感」となる。大地が人間に回向することによって「感」が生じる。大地は社会・歴史を生きる人間にとつての宗教的領域である。この大地と社会・歴史との間の和が、和の三つの意を綜合する高次の和である。

金子が「自然」・「国土」・「大地」と表現する「土」理解の背景には、聖徳太子『維摩經義疏』の「如来には本己が土なるものなし、唯だ所化の衆生を取つて以て仏土と為すのみ」という言葉がある。仏は本来「土」を有せずともよいが、衆生は「土」に在している。そのため、仏は衆生を教化し、「土」を方便化土（仏土）たらしめようとするのである。また、金子独特の身体論の背景には、その還相回向理解がある。金子は還相回向を、現に得ている肉身の意の受けとりなおしと考えていた。この身において、あらゆる有縁の存在の歴史的教化を受けるのであり、その教化を受ける肉身はまた他者に通じ、教化せしめられるのである。往相回向とは「大地」を感覚することであり、還相回向とは「大地」に随順し生きることである。金子のいう「大地」とは阿弥陀仏の浄土である。つまり金子はこの「大地」を根本とする方便化土としての日本を構想し、世に問うたのである。それが「和の世界観」である。「大地」が「国土」とも表現される時、当時の社会においては不可避的に天皇制国家としての日本と近接し、弁別し難い様相を帯びる。また金子自身

が当時の日本社会に深く身を浸して生き、天皇制に親しみを感じていた。しかし、金子は浄土を「純粹感覚の領域」と捉えて、この「大地」の「感」を純化することを課題としていたのであり、そこには当時の社会と共に生き、社会を共に超える可能性も示唆されていたといえる。

金子自身が天皇への崇敬感情を純化することの困難に直面し苦悩したように、私たちもまた時代社会に息づく感情から脱し難く、苦悩の中に生きている。そうであれば、その困難と苦悩の内から金子の戦時下の思索は追求されなくてはならないのではないか。まさしく「和の世界観」は金子の苦悩から生まれた思索であったためである。

鈴木大拙の『日本的靈性』に関して

横田 理博

鈴木大拙の『日本的靈性』（一九四四年）においては、「啐啄同時」という言葉を使いながら、文化の伝播を考える際に、受容し展開する側の靈性の成熟度に重きを置く発想が繰り返されている。或る文化に異文化が伝来するとき、何でもスムーズに受け容れられるわけではなく、受け手の側の好みや欲求に応じて、定着する異文化もあれば全く受け容れられない異文化もある。このことは文化伝播に関して一般的に言えることだろう。インドから中国を経て日本に伝わってきた仏教文化について、鈴木のように、日本に定着したのは日本人側の心の態勢が整っていたからだと見ることは必ずしも間違いではない。しかし、そのことが過度に強調されるとき、日本文化への優越視と中国

文化への軽視という問題が浮上してくる。中国仏教は中国に根付かなかったとか、因果へのこだわりから脱却しなかつたという指摘についての根拠は薄弱なのではなからうか。

また、鈴木は親鸞の思想を高く評価して「此「親鸞の」思想はシナにもなく印度にもなく欧州（猶太教・基督教）にもないのである。」と書いているが、親鸞の「絶対他力」の思想への鈴木の評価の基盤には、むしろパウロやルターが強調した「代理贖罪」と「信仰義認」というキリスト教思想に含まれる立場についての認識があり、これと同質だという考えがあつたはずではなからうか。鈴木は阿弥陀仏の「絶対愛」を強調するが、それはそもそもイエスの代理贖罪という形の「絶対愛」と不可分の論点のほゞである。しかし、若い頃の著作、たとえば一九〇七年の『大乘仏教概論』に見られたキリスト教と仏教との本来的共通性という主張は『日本的靈性』では消えてしまい、むしろカトリックの「服従」的生き方を批判的に言及したりもしている。

当時の国家ぐるみで煽動されていた価値観に、戦時中の鈴木自身もまた足をひきずられていたことは否めないだろう。とはいえ、この『日本的靈性』で鈴木が当時の世相に対して時に批判的に立ち向かっていることも看過されてはならない。たとえば、日本が韓国や満州や台湾や中国に対して、それぞれの古来の文化の個性を尊重せず、日本の流儀を押しつけようとしていたことへの批判とうけとめてよい叙述もまた見出せるのである。

戦争という強烈な体験と危機意識があつたがゆえに鈴木は

「日本の靈性なるものを、日本宗教思想史の上に、跡付けたい」という大きなテーマに向かってチャレンジできた。その意味で『日本の靈性』はそれまでの鈴木大拙の仏教思想研究が凝縮された集大成、総決算であった。戦後の「靈性」論、すなわち『靈性的日本の建設』（一九四六年）と『日本の靈性化』（一九四七年）は、キリスト教やアメリカ人の精神を肯定的に評価しながら「靈性」論にとりこんでいる点や、神道イデオロギーへの多面的な批判、パターナリズムや奴隸根性という当時の日本人のメンタリティーへの批判など、鈴木幅広い啓蒙的な視野が示されている点で興味深い。しかし、『日本の靈性』では論じられていたものの戦後のこれらの著作では言及されなくなった論点が少なくない。たとえば、「大地性」についての説明、日本思想史総体の中で靈性を考える姿勢（すなわち、万葉集・平安朝・鎌倉時代の比較）、インド・中国・日本の仏教の比較（あるいは、「外来」思想と受け入れ側の「成熟」という論点）、法然の「一心」や親鸞の「一人」の思想への内在的分析、「妙好人」、「即非の論理」、「絶対の現在」、——『日本の靈性』というテキストに特徴的であったこれらの論点が、戦後の二つの論考でもともと消え去ってしまったのである。きわめて特殊な時代であったがゆえに抱かれた鈴木の問題意識がそのままのトータルな形で戦後継続しなかったことは不思議ではないのかも知れない。

市川白弦の「一休論」における「即」の論理

—— 大拙禪学の受容として ——

飯島 孝良

戦時下の仏教思想を批判的に捉え直そうとした市川白弦は、鈴木大拙の論文『靈性的日本の建設』（一九四六年）に着目する。この中で大拙は、戦時体制の上意下達の性格を脱却し、またファシズムや共産体制が陥る全体主義的性格も忌避していくために、戦後の日本は「万民」各々の自主性が相互に補充し合う「法界曼荼羅」的な国家体制を目指すべきと論ずる。ただ、この大拙の論述では天皇も「法界曼荼羅」の一員となりながらも、なお国家体制の中心に据えられたものとなっている。市川は、この「靈性的日本の建設」が「仏教者が日本の新しい政体を、熱意と誠実をもって構想した、戦後における随一の文献」と評価しつつ、「血の万世一系をみとめるかぎり、すなわちなんらかの天皇制をみとめるかぎり、そしてこの体制の世界性を主張するかぎり、その論理は新しいかたちの「八紘一宇」説に展開する契機を含むのではないか」（市川「禪・華嚴・アナキズム」と論ずるのである）。

と同時に、市川が自らの「空」と「即」の思想を展開する中で、その具体例として研究していくのが「一休宗純」である。「一休に「地獄共同体における業苦の連帯と責任をどのように負うか」という問題があった」とする市川は、「一休にみられる「矛盾」へ焦点を当てる。「風餐水宿」を旨としつつ酒場や淫売宿に入りし、墮落する宗門の主流派へ憎悪を傾けつつ傍らの女への熱愛を燃やし、「仏閣を嫌う」といいながら大徳寺の再建へも

助力するといった一休は、禪語にいう「風流ならざる処も也た風流」の境地にあるというべきと評する。しかも一休は、この禪語を「○○○也風流」と換骨奪胎して『狂雲集』に多く用いている。市川は、こうした一休の「矛盾」に大拙・西田の「矛盾の自己同一」にも通底するものを見出していると言いつける——「現実の世界は穢土である。穢土はどこまでも穢土、浄土はどこまでも浄土である。しかも穢土と浄土とが即一であるところ、そこに般若即非の逆対応的一の論理が見られる。【中略】そして両者が絶対に矛盾したままで一であるというだけでなく、穢土を浄土のより美しい象徴にまで、創造してやまぬところに、般若のダイナミックな非智が実現する、と考えられな

いだろうか」（市川「即非の論理と現代」）。

そして市川は、大拙の戦争に対する姿勢が一切を否定し尽す絶対批判の立場に立つ「無諍三昧」と捉え、その根柢に「即非の論理」的な立場を見出す。というのも、「我」と「法」とがもともと「空」にして「無自性」であるという原事実がそのまま華嚴の「事事無礙」に通ずると考えた市川は、大拙の構想していた「無諍」の可能性と限界を考える必要を感じとり、そこから華嚴的な「事事無礙」の世界観を構想すべきことを指摘していたからである。こうして大拙や西田における「即」の論理を受容して来た市川は、「仏土は遠く離れた無限の彼方にしか無いから、即ち今〓此処が仏土である」（市川「禪と現代思想」）という「即」の構造として世界を捉え、「無諍」の実現を構想した。それは、「般若空」に根ざす創造の永久運動というべきものであった。そしてその象徴たる一休の「像」は、大拙の所

謂「不二の自由」を「風流」として体现したものとして描出されたといえよう。

更に言えば、大拙や西田における「即」の論理的批判的受容とは、戦時中に国体の危機へ決定的な批判を展開し得なかった市川自身への批判をも含むものであった。「一休の面目は、それが自分の虚偽、虚栄、名譽心をまともに見すえて、たじろがなかったところにある。一休は自分の瞋恚、情欲、嫉妬をおし隠そうとはしなかった。むしろ偽悪的、露悪的にあからさまにした。それは時弊を警策するための、毒をもって毒を制する「逆行」でもあったが、そのことがひとつの自己顕示であることを一休自身知っていた」（市川「一休とその禅思想」）という一休の「像」は、市川自身の問題意識と懊悩をも反映しているだろう。

日蓮における「ころみ」について

桑名 法晃

本発表は日蓮における「ころみ」について、特に現証の必要性、並びに弟子に対してなされたころみの要請の意義について、発表者自身の課題とする日蓮における本尊義に主眼を置き考察したものである。

日蓮の思考方法の特色として三証具足ということが指摘されるように、日蓮は文証・理証・現証の三つを教法の真实性や優劣を判する根拠とする。三証が具に備わることをもって、自身の法門を開顕するに至るが、三証の中でも特に現証を重視したことは、「日蓮仏法をこゝろみるに、道理と証文とはすぎず。

又道理証文よりも現証にはすぎず」（定一〇六六）という説示からも明らかである。この「仏法をこころみる」とは、仏法の邪正を明らかにすることであり、ここにおいては現証こそが最も重要であることが示されているのである。

そもそも法華經においては信の重要性が繰り返し強調して説かれ、日蓮も成仏の正因として信心為本を唱えている。だが、法華經の超勝性からも衆生の機という側面からも、末代の凡夫が信を生ずることは難しい。そこで他者に信を生じせしめるために必要な要素が眼前の確かなる現証であった（定七〇六一七等）。実際に、『立正安国論』においてなした予言中の現証をもって信を獲得していったことが説かれている（定四五八、四六〇）が、その中で特に注目されるのが、『法蓮抄』（定九四一―一二）の説示である。ここでは、末代の法華經の行者を誇る者は無間地獄に墮ち、讚歎する功德は仏を供養するよりもはるかに勝るといふ法師品所説の法門は、仏説であっても末代の凡夫は信を取り難い、なかでも仏を供養するよりも凡夫を供養することの功德が勝ることへの疑いが記される。そこで、この法華經に信を取る方法として示されるのが、「近き現証をもって遠き信をとるべし」という態度であり、さらに「現在に眼前の証拠あらんずる人、此經を説かん時は信ずる人もありやせん」（定九四三）と記されるのである。毀者得罪・供者得福の法門は確かに信じ難いことであるが、末代の法華經の行者を誇る大罪、墮獄の現証はすでにあるのであって、その現証をもって行者供養の功德の大なることをも信ぜよというのである。

ここに、眼前の現証を見せることができる者という日蓮の自

覚と、末法における能化の師の条件をみることができる。これは、法華經を色読実証し、法華經の真実なることを証明した、確固たる法華經の行者自覚のもとと表明されたものであり、不惜身命の受持弘通によって末法の師としての条件を具えていった日蓮の自覚は、身延期において、同じく能化の師の立場に立つ弟子へのこころみの要請となつてあらわれていった。すなわち、「我弟子等心みに法華經のごとく身命もをしまず修行して、此度仏法を心みよ」（『撰時抄』定一〇五九）という、法華經を实修実証せよとの厳誠である。末法において能化の師として法華經を弘める者は、自ら捨身の信をもって法華經を實踐して実証していくということがまず求められたのである。自身において色読実証することをもって自らの正統性、法華經の真実性を証明できる者、そして眼前の現証を見せしめることができる者こそが、法華經の行者であり、釈尊の願業を繼承し現実に実行することができるといえよう。ここに、能化の師にこころみの要請がなされる理由が明瞭となろう。

これはすなわち、発表者自身の課題とする視点から述べるならば、まさに本尊の主体化の要請ということになる。佐渡期の『観心本尊抄』において明かされた末法における師のあり方が、身延期の『撰時抄』において、能化の弟子に対する要請として、より具体性をもって表明されたことを知ることができる。また、能化の師は本尊を主体化していくことこそが第一義的要件であると述べた所論を裏付けるものと考ええる。

日蓮における地涌・上行菩薩の自覚をめぐる

間宮 啓王

本発表は、発表者・間宮が現在携わっている論争に関連して、日蓮における地涌・上行菩薩の自覚につき改めて考えてみようとするものである。論争の対者は、興風談所の山上弘道氏であるが、本発表では、論争の整理を行なった上で、日蓮の地涌・上行自覚と、いわゆる「付嘱」の有無との関係をめぐって、山上氏に再反論を試みたいと思う。

論争の論点は、次の四つに整理される。第一は、『頼基陳状』の「再治本」（日澄本）において、「日蓮聖人」を「上行菩薩」とあるいは「上行菩薩の垂迹」としているのをどう解釈するか、という問題である。ただし、『頼基陳状』は、日蓮が門弟の四条金吾頼基に代わって陳述するという形をとっており、いわば「三人称」の形で書かれている点には注意を要する。第二は、日蓮がいわば「一人称」の形（自身を「日蓮」と記す形）で記す諸遺文（文献学的に信頼できるもの）では、自分は地涌・上行菩薩にはあらず、と繰り返されるとともに、自分は地涌・上行菩薩の「御計らひ」のもと、末法に流布されるべきは妙法五字・曼荼羅本尊であることを知り、地涌・上行菩薩の「御かび（加被）」のもと、それを今、流布し得ているのだというのであるが、こうした物言いをどう解釈するか、という問題である。第三は、いわゆる「万年救護御本尊」の讀文解釈の問題、第四は、日蓮が自身を「地涌千界の一分」、弟子の日秀・日弁を「淨行の一分」とみなしているのをどう解釈するか、という問題である。本発表では、時間の制約上、第一・第三・第四の問題に

立ち入る余裕はないが、第二の問題を手がかりとして、山上氏に再反論を試みることになる。

山上氏は、その論文「問宮啓王氏の論攷「再度、日蓮の地涌・上行自覚を論ずー山上氏の批判をうけてー」への感想」（興風談所『興風』第二六号、二〇一四年）において、『観心本尊抄』『曾谷入道殿許御書』を引きつつ「妙法弘通という「行為」は、仏よりその行為をすべく付嘱を受けていることが大前提であり、もし妙法乃至妙法曼荼羅を存知していたとしても、付嘱が無ければ弘通という行為はなされない、という鉄則である。その鉄則を熟知主張していた宗祖が、もし仏から妙法弘通を委託された本化地涌・上行菩薩としての自覚なしに、その行爲のみを行ったとすれば、それは明らかに自ら示した仏法上の鉄則を破るものといわざるをえない」（右山上論文一八七―一八八頁、傍線間宮）と述べている。

しかし、果たしてそうであろうか。日蓮は、末法に流布すべきものが妙法五字・曼荼羅本尊であることを知り得たのは、それを直接付嘱された上行菩薩の「御計らひ」によるものであるという。かくして、自分はそれを知る「智人」たり得て、実際、それを、先頭に立つ「師」として流布し得ているのだという。以前論じたところであるが、日蓮にあつて、かかる「智人」「師」たることは、その自覚の構造上、まさに「愚者」としての自覚の上に成り立つものである。だからこそ、日蓮は、知り得たことに対して、上行菩薩の「御計らひ」を見るのであり、知り得た事柄を、困難に耐えながらも「師」として実践し得るところに、上行菩薩の「御かび（加被）」を見るわけである。

であるならば、改めて問おう。山上氏が言う「大前提」や「鉄則」は、本当に「大前提」であり「鉄則」なのか？ 山上氏が「仏法上の鉄則を破るもの」という事柄は、本当に「仏法上の鉄則を破る」といふべきものなのか？ 答えは、いずれも「否」である。山上氏は、問宮の立論では「宗祖は結要付属を受けた上行菩薩としての自覚は無かったが、上行菩薩が未法に出現しなすべき、妙法弘通や曼荼羅本尊図顕という行為のみを行った」（石山上論文一八六頁）ことになってしまおうということが、まさにその通り。地涌・上行菩薩の「御計らひ」や「御かび（加被）」があればこそ、右の事柄は可能になったのである。

近現代における日蓮著『立正安国論』の題号釈をめぐって

矢吹 康英

日蓮は、文応元年（一二六〇）七月十六日、鎌倉幕府前執権の北条時頼に『立正安国論』を進覧した。『立正安国論』という題号は、日蓮みずからが選択した字句であり、日蓮滅後においては、この五字に如何なる解釈がなされたのであろうか。ここに、私の関心が存する。日蓮滅後の『立正安国論』注釈書は、およそ一五〇点が確認できている。ここでは、その中よりつぎに提示する七点に限定したい。この七点は、近現代刊行の集成型日蓮遺文注釈書であり、日蓮滅後の七五〇年にわたる『立正安国論』解釈を検討する一助としたい。A『日蓮聖人聖訓要義』第二巻（本多日生）、B『日蓮聖人五大部提要 立正安国論』（中川日史）、C『日蓮聖人御遺文講義』第一巻（鈴木一成）、D『日蓮聖人遺文集講義』第四巻（北尾日大）、E『日

蓮主義新講座』第一巻所収「立正安国論解説」（保坂智宙）、F『日蓮聖人遺文講座』第五巻（田中応舟）、G『立正安国論講義』（日蓮大聖人御書十大部講義）第一巻・池田大作）の七点を取り上げ、主な解釈を列挙し、少しく整理を試みたい。

はじめに「立」は、「邪義を破つて正義を打ち立てる」（B一〇四頁）、「建立の義にて破廢に対する語」（D二三頁）とあり、また「立」字には二種の意味を有しているとの解釈もみられ、「建立・聖人の時は、宗目的にみて初めてそれが創建」「興立・滅後の僧俗からすれば大聖建立の秘法を、異体同心「興立」（F二九頁）とある。「立」の前提として、かならず破邪（謗法禁断）がなければならぬ。「正」は、信仰（宗教）と人倫（道德）を正しくすること（A三一頁）、「邪に対して用いられた文字であるが、一応の正邪を相對せしめたのでなく（中略）法華經の一途たる絶対的正を意味する文字」（B一〇五頁）「正法正義にて、邪法邪義に対する言」（D二三頁）、「正法即ち法華經を指すのであるが（中略）本門の題目南無妙法蓮華經」（E一〇一頁）、「もつと根本的な重大事は国民の思想精神の問題（中略）すなわち、正しい宗教と正しい道德の教え」（F二九頁）とあり、法華經・題目とする一方、それを信ずる思想精神や道德が正しくあることとしている。次に「安」は、「危に対して憂いなき有様」（B一〇五頁）、「安穩安寧の義にして危きに対する言」（D二三頁）、「安穩・安住の二義がある（中略）国を成仏させること」（E一〇一頁）等とあり、「国」は、「邦と書く小さな国の意味でなく、日本の大国たる意味」（B一〇五頁）、「今は別して我日本の国家を指す」（D二三頁）、「言ふまでもな

く、日本国であるが（中略）元意は一閻浮提即ち全世界」（E一〇一頁）とあり、日本国と限定する一方で、全世界が安らかにあることと解釈している。最後に「論」では、「問答して義理を闡明する」（D二三三頁）、「問者に答へて未了の義を顕し、疑ひを断ぜしめ信を生ぜしむるのが、論の本格」（E一〇二頁）、「大事な法門上の勘えを論明した文という意」（F二九頁）とあり、本論のみが有する性質を窺い知ることができよう。

また、「立正」「安国」と熟語として解釈している事例も見ておきたい。「立正」とは、「立正」は必ず「破邪」を先づ行はなければならぬ（C七頁）とあり、二種の意味を有する解釈では「破邪に対する言葉」とあり「一往・法然の浄土宗に対する破邪」「再往、いっさいの邪宗教を会して、本迹相对、種脱相對しての破邪」（G二四頁）とあり、正法建立の前提として破邪がもとめられている。つぎの「安国」では、二種の意味を有するとの解釈もあり、「消極の意味・邪教の禁断に依つて国を安んぜんといふ（中略）全八問答」「積極の意味・正法の建立に依つて国を安んぜんといふ（中略）第九答の結文」（C一八九頁）とあり、消極的には謗法禁断（第一一八段）であり、積極的には立正の開顕（第九段）による安国と解釈されている。

堅樹院日寛の顕本論

水谷 進良

堅樹院日寛（二六六—一七二六、以下日寛と略称）は、江戸時代勝劣派を代表する教学者であり、富士大石寺教学を体系化した人物として高名である。日寛が活躍した時代は、日蓮宗

教学史上「宗学醞釀期」にあたとされ、その時代の思想的特色として、天台学を中心とした檀林教学からの復興期であり、日蓮教学宣揚の気風が高揚していた時代であったとされている（執行海秀著『日蓮宗教学史』七頁）。このような時代下において日寛が体系化した大石寺教学とはいかなる教義構造をもつものであるのか、また日寛は宗祖日蓮の教えをどのように受容し、その教学を樹立したであろうか。

このような視点からその教学の特質を探索しようとするとき、日寛自ら「寿量品ノ中但テ文底ニ依テ以テ宗旨ヲ立ツ」（原漢文・『日蓮宗宗学全書』第四卷九五頁、以下『宗全』と略記）と主張するように、法華経如来寿量品の「文底」に基づき宗旨を立てている点に気づく。この「文底」という表現は、日蓮著「開目抄」（昭和定本）五三九頁）にみられ、その意は本門寿量品の文を通じた底（文の義意）に、一念三千の法門が存すると主張される一文である。しかし日寛が言うところの寿量文底とは、まず寿量品を文上・文底の二に分別し、寿量品文上を迹中の説と斥け文底を選び、さらにそれを能詮・所詮に分け、文底―能詮を「内証ノ寿量品」、文底―所詮を「本因下種妙法」としている。そして、寿量品で発迹顕本される積尊を「但是在世ノ本門脱益ノ化主ニシテ末法本門下種ノ教主ニ非ザル也」（『宗全』二二五頁）として、その教法は在世衆生の機根に脱益を与えるために説かれたもので、末代本未有善の衆生に下種益を与えたものではないとみなす。そして末法下種の妙法を施す教主として「久遠元初自受用報身ノ再誕末法下種ノ主師親、本因妙ノ教主、大慈大悲ノ南無日蓮大聖人」（『宗全』二六

頁）とて、いわゆる日蓮本仏論の思想へと展開するのである。すなわち日寛によれば、釈尊はすでに種熟脱の役目を終えて、滅後末法における働きを失ったために下種仏とはなりえない。そこで、下種を必要とする末法の機根には新たに下種を施す仏が必要であり、その仏（本因妙教主日蓮）を本尊とすべきであるという論理と思われる。したがって、日寛の著作中、日蓮自身の顕本義を論じる場面も多数散見される。例えば、「蓮祖大聖佐渡已後、今日凡身之迹ヲ開シテ久遠元初之本ヲ顕ス、豈免迹顕本ノ現象ニ非ズ乎」（『宗全』一〇二頁）とて、龍口法難・佐渡流罪を日蓮自身の本地開顕と見、本仏としての生の始めを強調するのである。このように、日寛における顕本論は、寿命品において顕現される教主釈尊の永遠性、化導の常住性を志向するということよりも、むしろ過去仏としてその働きに終わりを見、釈尊にかわって下種を施す本因妙教主日蓮への信仰へ転換しているということが確認でき、執行海秀氏はこのことを「教主相続交代論」であると批評されている（『興門教学の研究』二二〇頁）。

言うまでもなく、このような思想は日蓮の確実なる遺文から見いだすことはできず、日蓮の名を仮託して作られた『本因妙抄』・『百六箇相承』（両巻血脈）に思想的萌芽が見られ、これら両書を重要視する大石寺の門流教学の独自性と言える。思うに、日寛の顕本論・教主論は、叙述のような門流に伝わる秘伝・口伝を中継し、重要視するあまり、かえってそれに傾斜・偏重した理解に至ったと言えるのではあるまいか。よって、このような相伝書の記述を、日蓮のものとして受容するか否かに

よって日寛教学の是非が問われると思われるが、両書の思想的な問題、また文献としての成立時期を鮮明化することも日寛教学を考察する上で必要な作業のように思われる。

広蔵院日辰教学の研究——下種論を視点として——

神田 大輝

日蓮宗教学史上、広蔵院日辰（一五〇八—一五七六）教学の特殊性を知る上で重要な指標の一つとなるのが下種論である。ところで、日興門流では、従来、本尊の一形態として釈尊の造像・安置が許容されるべきか、あるいは宗祖日蓮因顕の曼荼羅本尊に限るべきか、という造仏是非の議論が盛んに行われてきた。日辰は、当時日興門流の源流である富士で釈尊の造像を認めない不造仏論が主流を占めていた状況を伝えているが、日辰の下種論は、こうした不造仏論への教義的な反対を主眼とした構造となっている。

特に、その主要な論点として採り上げられたのが慶林房日隆（一三八五—一四六四）の教学である。日辰の著述には、日隆著『十三問答抄』に論じられた在世無下種論が、日興門流における不造仏論の形成に重大な影響を与えたという認識が示されている。すなわち、在世下種とは仏在世時に衆生が蒙る下種益をいう。日隆は本地一仏に因果具徳を強調するが、その教主の姿に因果種脱の相違を認め、衆生は本因妙の菩薩（因位・上行菩薩）に値うことで下種益を蒙り、本果妙の仏（果位・釈尊）に従って解脱益が与えられるという所謂一仏二名による化道の始終を説く。その場合、仏の在世（果位）つまりは久遠本時に

本果妙を成じた根本仏、乃至今日成道の仏在世において、仏の姿（果位）では、熟脱の二益のみがあり、そこに下種益は論じられてこない。日辰は、こうした日隆の学説が「見聞ノ人師」（日興門流の諸師）に撰取され、下種益を必要とする末代凡夫の我々にとつて、釈尊は無縁・無益とみなす法門が生じたという認識から、日興門流の不造仏論を斥けるためには、まず日隆の在世無下種論を克服することが当面の課題となった。

日辰の在世下種論において、その主要な論拠とされているのは『法華玄義』『化道始終不始終相』、『法華文句』『四節三益』の本末釈であり、これらには三益の三世における不断性と、同座の機根に應じて三益の不同を生ずるという同時性が説かれていいる。すなわち、日辰の在世下種論は、久遠乃至今日という時間の異なりがあつても、通じて世々番々における仏在世の説法には三益が具備している、それを熟脱の二益のみに限るべきではないとするのが主張の基本となっている。こうした立場から、日辰は久遠本時における本果妙の仏と今日の仏という双方の在世において、並行的または個別的な観点から下種益の要素を見出し、それらに逐一検討を加えている。特にここでは、今日在世の下種益という問題に注目し、日辰の論法をみてみると、今日法華経の聴衆に発起・影響・当機・結縁という四衆を分別し、そこに三益の不同を論じている点に特殊性がある。日隆の『十三問答抄』には、今日八相成道の仏在世は、久遠の昔に下種益を得た三悪已断の当機に解脱益を与える化道の終りで、そこに再び下種益を論ずるべきではないとする見解があり、日辰はこの説を自著の設問に引用し、それに答えている。

つまり日辰は、当機に下種益を論ずるべきではないことを肯定しながらも、今日法華経の聴衆には四衆の分別があり、その中の結縁衆は、まさに仏在世の説法で下種益を蒙った衆生であると主張する。

しかして、日辰は「結縁」と「下種」は異文同義とみる立場から、天台の経釈に基づいて、五十二位・六即のなかで結縁衆の範疇に含まれる階位を検討し、その階位に適った法華経の聴衆を经文より抽出している。すなわち、日辰は具体的に、①方便品で法華経会座を退出した五千起去の上慢者、②分別品に寿量品を聞いた功德として六根清浄位（十信・相似即）を得た八世界塵数の発心者、③随喜品の在世聞法の功德を聞いて觀行即・相似即に上った者、④嚴王品を聴聞して法眼浄（六根清浄位）を得た者を挙げ、それらを今日在世の法華経で下種益を蒙った衆生であると規定されている。

初期日蓮教団と真名本『曾我物語』

長倉 信祐

『曾我物語』伝来の謎 宗祖と『曾我物語』の接点は弘安三年（一二八〇）一月二十七日の『秋元御書』（日興写本断簡・三島本覚寺）に「不軽菩薩の悪口杖石も他に非ず。唯法華経の責めの苦（ねんごろ）なればなり。例せば祐成・時宗が大将殿の陣の内を簡ばざりしは、敵の恋しく恥の悲しかりし故ぞかし。」（新編一四五〇）とある。『秋元御書』以外に宗祖が曾我兄弟の仇討ちに言及した御書は無く、そもそも『曾我物語』の宗教的基層は念仏と伊豆箱根の二所権現で宗祖の『立正安国

論』の法義と乖離する。しかし「本門寺本は天文二十三年（一五五四）に僧日義が書写し北山本門寺に伝え、妙本寺本は天文十五年に僧日助が書写し安房妙本寺に寄進した。それらを仮名交り体に改め叙述を整理したものが大石寺本で『曾我物語』と日蓮教団との関係は非常に密接である。宗祖も『秋元御書』で曾我兄弟仇討に触れるところがあったが後の教団でも哀話が話題となり、その書写伝承が盛んに行なわれた状況が推測」（『日蓮宗事典』「取意」）されてきた。だがその背景は未詳であった。

真名本書写の機縁 現存最古の書写善本である妙本寺本は四位公日助師が天文十五年に日向国臼杵院で書写した写本を七年後に日向国出身（俗姓長友氏）の保田日我師の要請で妙本寺に納められた。本門寺本は翌年、久遠寺代官の日義師が真名本『曾我物語』を小泉で書写し後に日殿師と改め重須に將來した。大石寺本を除く真名本の書写伝来は明らかだが『曾我物語』を書写した理由は不明だった。その機縁を手繰ると、遠因として、伊豆配流で宗祖の身柄を預かった工藤祐経の曾孫伊東祐光（伊東八郎左衛門尉に預けらる）日興正本「宗祖御遷化記録」新編一八六三との関係が重要である。宗祖は祐光について日昭師（一二二一—一三三三）に「伊東の八郎ざゑもん」（同九八九真蹟京都本能寺）と認めた。祐光の嫡流は関東御家人役を務め、蒙古襲来後に庶子が日向に赴き、弟の祐景は富田庄で門川九郎左衛門を名乗った。その孫娘は日向定善寺開山薩摩阿日叡師（一三〇九—一六九）を外護し自邸の阿弥陀堂を法華堂（日知屋寺法華道場）に改めた法心だった。法心の子息・祐世の曾孫・祐範は法一と名乗り、至徳二年（一三八五）迄に二度保田

妙本寺に参詣した。門川流伊東氏を通じ真名本が日向に將來した可能性がある。『曾我物語』と保田との最も深い機縁は日我師の『年中行事』（富要一—三四四）に「妙本寺十一代日要師（日向細島出身）を前後する十代日信師、十二代日清師は相模国曾我氏出身の兄弟だった。」と書かれている。

大石寺本の謎 一方、大石寺本の成立伝来の経緯は全く不明で大石寺歴代法主の著述や蔵書目録にすら名称は無い。「大石寺本」の初見は元文五年（二七四〇）九月の小宮山昌世氏の『孝義双列録』であり、後の『附曾我物語』や『標註異本曾我物語』にも踏襲された。だが山岸氏は「大石寺の伝本は大正十四年の堀日亭上人の搜索で無かった」（伊東本曾我物語解題）「取意」とした。村上学氏は真名本成立時期を十四世紀後半から十五世紀初めとし書写の魁を『実隆公記』（明応六年（一四九七）六月）（『統群書類従』三下四一六）と指摘した。故に富士門流が真名本を見聞出来た上限を想像を逞しくして敢えて想定すれば文明期であろう。その理由は大石寺九世日有上人（一四〇二—一八二）の晩年で前述した保田十一世日要師との思想交渉が明らかであり、文明二年に飢肥藩主が『曾我物語』を所持した史実が『山田聖栄自記』（『鹿児島県史料』七）に確認できる。なお大石寺本について「最も宗祖の意に添う形で伝承しようと考えた」（興風十三取意）とする大黒氏の見解には賛同できない。

むすびに 最後に曾我兄弟仇討の舞台が富士山麓（大石ヶ原）北方の井出屋形（狩宿）周辺で北条得宗家の所領だった。かかる地理的要件も富士門流への真名本伝来に影響した可能性

を指摘しておきたい。【付記】詳細は『富士学研究』（十五一、二〇一七）参照。

長松日扇における釈教歌の一考察

—— 謗法に関する歌を中心に ——

武田 悟一

本門佛立宗を開いた長松日扇（清風・一八一七—一九〇）における宗教活動の特色とは何か、と問題提起してみると、その一つに釈教歌（御教歌）を用いて教導していることに注目することができる。すなわち、三十一文字の和歌に表現し、法華経や日蓮の教え、あるいは信仰に対する心得や、苦悩を信仰によって解決するための手段や導きを、日扇は和歌に表現して、平易に伝えていることが知られる。日扇が創作した釈教歌の数は三七七七首にのぼる。日扇みずから「歌にして教へておけばいつでも、御法門をばわすれざりけり」（『佛立事典』第三卷九〇頁）「書と歌は吾仏道の葉なり かきわくるにもおもひやるにも」（同二九三頁）と詠じているように、和歌の形にして教えておけば仏教教義を失念することはない、また大切な教義を和歌に託して思いを伝えることができるというのである。このように、日扇は宗教活動に釈教歌を積極的に活用しているのは日蓮宗教学史上において特長の一つといえよう。

ところで、日扇の釈教歌をたずねる基本資料のうち、『類別御教歌集』（平成二二年）は、一九二の項目を設けて、該当する日扇の歌を分類している。たとえば、日扇における信行論の特長の一つ「謗法」（正法を謗り、信受しないこと）についてみ

てみると、六つの項目を設け一一一首掲載している。そこで、あらためて歌を確認してみると、項目のみの側面ではなく、さらに類別することによって、多面性をみることも可能ではないかと考える。この小稿においては、「謗法」に関する歌を分類し、日扇における釈教歌の一端に究明したい。

まず、『類別御教歌集』に収録されている謗法に関する一一一首は、①謗法Ⅱ四〇首（『類別御教歌集』一三三—一三七頁）、②謗法（不足）Ⅱ五首（同二八頁）、③謗法（相似）Ⅱ二首（同上）、④謗法（読誦）Ⅱ四八首（同二九—一三三頁）、⑤謗法罪の報いⅡ七首（同三三四頁）、⑥謗法払いⅡ九首（同三四—一三五頁）に分類されている。また、釈教歌には「謗法」の語彙を用いている歌も確認でき、これを⑦「謗法」の語彙を用いた歌Ⅱ二七首（『佛立事典』第三卷二一七、二五四、二八一、三一一、五一—四一九頁）を追加すると、合計二三八首確認できる。

ついで、試みに④「謗法（読誦）」に収録されている四八首を抽出してみると、つぎのような分類をすることができる。Ⅰ宗門僧侶に対する批判Ⅱ一首、Ⅱ読誦謗法の根拠は日蓮蓮文Ⅱ五首、Ⅲ軽賤読誦Ⅱ四首、Ⅳ唱題中心Ⅱ一首、Ⅴ衆生の機根Ⅱ三首。つまり、さらなる類別を行うことによって、読誦謗法に関する微細な点を確認することができる。

つづいて、前述④を除く①～⑦の項目九〇首を分類してみるとつぎのようである。A謗法の誡めⅡ二首、B信仰の貫徹Ⅱ四首、C利益ありⅡ二首、D寺社参詣の禁止Ⅱ四首、E違背行為Ⅱ一五首、F謗法与同Ⅱ九首、G謗法罪Ⅱ八首、H謗法墮獄Ⅱ五首、I不平不満Ⅱ四首、J宗門・他宗批判Ⅱ七首、K同信

への批判Ⅱ一首、L布教妨害Ⅱ二首、M利益なしⅡ六首、N仏教語Ⅱ一首。このうち、AⅡDの項目は、謗法に対する行為や罪に対する誠め等を詠じたものであり、EⅡMの項目は、謗法を犯すことへの罪障、あるいは犯した後の罪業について詠じたもの、Nは謗法に関する仏教用語を暗唱できるように工夫された歌である。

以上の分類を、今度は『類別御教歌集』の項目と比較検討してみると、①はC・H・Lの項目以外に散見され、②はA・D・E・Iの四項目、③はAとDの項目、⑤はG・H・Lの項目、⑥はA・B・C・I・J・Mの六項目、⑦はC・D・I・K・N以外の項目に分類されていることが看取できる。

このように見ると、日扇における釈教歌は、『類別御教歌集』にみられる項目の側面のみではなく、さらに類別することによって新たな視点を見出すことができよう。

近代の日蓮伝絵馬について

望月 真澄

日蓮宗の開祖日蓮の生涯は伝記によって知ることができるが、その伝記内容の伝達形態は①文章のみの伝記、②文章に挿絵がある伝記、③絵のみの伝記の三つに分けられる。今回は、③の中でも日蓮伝記が画かれた絵馬(板絵)を取り上げてみた。

日蓮の生涯は、近世になると落語や歌舞伎・狂言の分野でも演じられたが、ここでは日蓮の法難や奇瑞といった生涯の一場面を取り上げられるものが多く、靈性を帯びた日蓮のイメージ

が浸透していった。日蓮伝記の世界でも挿絵や絵伝記によって生涯が庶民層によりコマ運びの形で理解されていくが、伝記の著者が日蓮の足跡を踏査することによって伝記本にその詳細な出来事が盛り込まれていった。そこで、一般庶民に日蓮の生涯を絵のコマで説明する伝記絵馬が作成されるようになり、そこには波乱万丈な生涯の出来事がドラマとして反映された。本発表は、静岡県沼津市土肥清雲寺本堂に掲げられた絵馬九十点を取り上げ、近代の日蓮伝記と絵馬に取り上げられた構図との関係を考察するものである。

絵馬の絵師一運斎国秀は、駿河国を始めとして活躍した地方絵師で、現存する作品をみると駿河国、伊豆国、甲斐国の寺院に納めている。国秀の作品分野は多岐にわたっているが、信仰関係作品に限っては日蓮一代記に関するものが多い。筆者が管見する限り、国秀の日蓮伝記は、明治十四年(一八八一)九月十二日の駿東郡長泉町法華寺のものが初見とされ、その後、同二十三年(一八九〇)に土肥清雲寺本堂の日蓮伝記絵馬を画いている。清雲寺絵馬の奉額の発起人は同寺近隣の天金に住む鈴木伊兵衛で、他十二名の世話人、歌題目連、題目講中といった集団が絵馬に墨書され、その多くは清雲寺近隣の信徒であった。

この絵馬が画かれた時代の著名な日蓮伝記本に小川泰堂著『日蓮大士真実伝』(以下、『真実伝』と略記)がある。これは絵馬の二十三年前の慶応三年(一八六七)に刊行されたものであるが、近代日蓮伝記のベストセラーとなっていく。同書は、和綴五巻本で刊行されたが、その挿絵数の豊富さについては他

の日蓮伝記の群を抜いている。そこで、清雲寺絵馬数と『真実伝』挿絵数を比較してみると、前者が九十場面、後者が九十四場面で四場面の違いがあるがほぼ近い点数である。個々の絵の説明文を比べると説明の文章が同一のもの三十八点、文章の違いはあるがほとんど同一のもの十八点、文章が似通っているもの十三点となる。これらを合計すると六十九点となる。つまり、これらを合わせると全体の約三分の二が同じ構図となる。また、『真実伝』に取り上げられた鎌倉・関東の風景画五点、江戸の日蓮霊場寺院三点、国秀が撰んだ伊豆・駿河国の出来事二点を外して考えると、構図の大部分が『真実伝』の挿絵と同じ場面となっているのである。よって、国秀は泰堂の『真実伝』を読み込み、その挿絵を参考にして清雲寺の絵馬を画いたことがわかる。泰堂は豊富な文字と挿絵で伝記を記したわけであるが、あくまで『真実伝』に画かれた絵は挿絵であり、何を挿絵に使用するかは絵師の意図もあると考えられる。挿絵は文章の伝記をより理解する上で用いられるわけであり、伝記本文と挿絵の相関関係を明らかにしなければ挿絵の役割が明確にならないであろう。一方絵伝記は、絵のみで生涯を紹介するため文章に比べて限りがあるが、絵の構図から伝記場面が理解しやすくなるため、取り上げる絵の選定が重要となる。国秀もその点に留意したであろうが、西伊豆寺院の奉額を考え、富士と沼津といった日蓮が足跡を遺した近郊地域の事跡を取り上げ、より親しみのある絵伝記に仕立てている。

祖師信仰は、近世のみならず近代に入っても低迷することなく、絵馬といった絵画資料によって日蓮の思想や行動が庶民層

にまで深く知られていった。今後は国秀の日蓮一代記に関する資料調査を行い、国秀が用いた日蓮伝記作品の構図を比較検討してみたい。

第九部会

呪術の新理論

——ウパニシャッドにおける不死概念の分析から——

高山 善光

本発表では、旧来の呪術理論では解けない問題を通して、新しい呪術理論を考案した。まず旧来の呪術理論が、要素Xと要素Yの関係に対する理論であることを確認した。タイラーやフレイザーをはじめ、人間の普遍的な認知機能に着目した近年の理論は、連想や類似、そして類感や共感、融即といった、XY間における関係性に基づいて組み立てられている。要素Xと要素Yは神秘的な仕方に関連しているというのがそれらの理論の主張である。

しかし、ウパニシャッドにおける不死概念は、この旧来の理論が不十分であるということを示している。本発表では次に、初期ウパニシャッドの思想に注目してこれを示した。ウパニシャッドの哲学者は、確かに存在している不死の状態に至るためには、ある神秘的な知識を得る必要があると述べている(BAU 4414)。すなわち、「知識Xを知ると状態Yに至る」と考えているのである。このウパニシャッドの哲学者の考えにおけるXとYの関係についてはすでに明確である。XがYをもたらすというのがその要旨である。われわれがこの論理を理解できないのは、XとYの関係が不明確であることによるのではなく、Xそのものが何か、Yが何かということを理解できないと

いうところにあるのである。本発表では、この問題に対して数々の事例を示して考察した。

不死と知識との関係においてもっとも不可思議であるのは、死という自然上における具体的な出来事と、知識という人工的な抽象概念とがなぜ結びつけられているのかということである。本発表が示したように、これらが関係していると明確に彼らが述べることができるのは、彼らが自然物と人工物、具体物と抽象物という現代のわれわれの区別を有していないことによる。彼らは、食べ物と飲み物を真に欲せば、その「概念のみから、食物と飲料が彼の眼前に現われる」と述べ、それらを楽しむことができると考えている(HU 227)。そしてこれは死に関しても同様であり、そのために彼らは、ある知識を「知る人々は不死となり、そして他の者たちはまさに苦惱に赴く」(BAU 2112)と考えているのである。現代に生きるわれわれにとって抽象物であるものが、彼らにとっては具体化され、具体物として認識されているのである。そのため、ある神秘的な知識を得るということは、彼らの思想上においては、その神秘的な知識を現実的なものとして具体化することなのである。不死に関する知識を真に知ることは、不死を実現させることと同義なのである。

旧来のXとYの関係性に注目した理論に対し、本発表では抽象物の具体化という理論を発表した。確かに、古くはS・シャイエルのように、呪術においては感情等が物質化されているということを描いた研究者もいた。しかし、もしウパニシャッドにおける不死概念を理解するのならば、物質化というより

も、頭にある事柄が具体化すると広く考える必要がある。また周知のように、旧来の呪術理論は隠喩や換喩という認知機能の観点から捉えることができる。しかし一方で、認知に関する様々な研究が示しているように、隠喩や換喩による理解は普遍的なものであり、非呪術的な人々によっても等しく行われている。このことは、XとYの関係性に呪術の特徴を求めることができないうことを意味している。呪術の特徴は、隠喩や換喩に基づく推論の仕方よりも、その隠喩や換喩による抽象的な結びつきさえも、具体的な結びつきとして捉える認識の仕方にあるというのには、現代のわれわれでも考えることができる。しかし、それが具体的・現実的な結びつきとして捉えられることはない。呪術的な思考において、それらが具体的なものとして捉えられているのは、この具体化の認識の作用である。これによって、旧来の理論も包括的に説明できるようになることを期待している。

ヒンドゥー教における河川の信仰

宮崎 智絵

大河の流域に形成された古代メソポタミア文明と古代エジプト文明では、原初の水として水を位置付け、古代エジプトではナイル川の神ハピなどを信仰している。しかし、インドのように河川に関連する神を崇拜の中心に位置付けておらず、神を河川に関連付けて信仰の中心にしているわけではない。また、インドではインダス川流域やガンジス川流域でさまざまな文化が興り、栄え、さまざまな勢力、とくにガンジス・ヤムナー河地

帯をめぐる争奪戦が繰り返された。河川は、道路建設が困難であった古代では商業・交通の動脈となった。つまり河川は、政治上・文化上の中心でもあり境界ともなったのである。

『リグ・ヴェーダ』ではいくつものアフガニスタンの川、インダス川とその五支流が述べられている。さらに、「ナディー（河神）の歌」（一〇・七五）、「サラスヴァティー河の歌」（七・九五）など河川及びその神に讃歌が捧げられている。『マヌ法典』では、「清めを必要とするものは土あるいは水によって清められる。河川は流によって清められる。」（五・一〇八）とされているように河川は浄化し、清める作用があるとしている。さらに、『マハーバーラタ』では、サラスヴァティー川とガンジス川に関する記述が多く、とくにガンジス川のガンガー女神はこの叙事詩では神々ですら抗しがたい英雄ビシシュマを生む。このビシシュマを通して「最高の川である私の母」というように、ガンガー女神とガンジス川の偉大さを伝えている。そして、サラスヴァティー川は「吉祥」という修飾語で讃えられていることが多い。このように、河川は子を授ける、または媒介するだけでなく、河川自身も子どもを生むのであり、吉祥の存在、清浄なものとして描かれているのである。

つぎに、ヴァラナシのガンジス川のガート調査では、Asi-Ghat から DurgaGhat まではリンガとともに神像の信仰も多かった。DurgaGhat より下流のガートでは、シヴァ神を中心としつつも多様な信仰形態が表出していたが、総合的にはリンガ信仰が強かった。リンガ信仰は、ヴェーダ以前から存在しており、ドラヴィダ人の間で信仰されていたと思われる。『リ

グ・ヴェエータ』ではリンガ崇拜者はアーリア人の敵とされていた。しかし、『マハーバーラタ』ではリンガの供養者は常に大いなる繁栄に達するとされており、リンガ崇拜とシヴァ信仰の結びつきは『マハーバーラタ』時代に確立された。そして、シヴァ神はリンガの中で増大し、高められることから、人格化された姿よりもリンガの方がはるかに強大な力を内包する。そのため、多くの神話と説話からリンガとの関わりも強いヴァラナシイでは、シヴァ神像とともにリンガも多いと考えられる。また、ガンジス川はガンガ女神であるとともにシヴァ神そのものにつながる川であることからヴァラナシイでもシヴァ神像の形態での信仰が強いと考えられる。ガンジス川はシヴァ神を通して天から流れ、あらゆる罪障を浄化し、死者の魂は天へとのはっていく川なのである。ガンジス川に対する信仰は、シヴァ信仰と結びついて生と死、再生を現実世界で体験することができる。川の向こうに天を感じるができるのである。

以上のように、ヒンドゥー教の河川の信仰は、文献においては子を授け、川そのもの子を宿し、吉祥であり、身を浄め、天に通じているとされている。そして、ヴァラナシイでは、河川信仰とシヴァ信仰と結びついた信仰形態が形成されており、ヒンドゥー教では多くの川を神聖視しているが、なかでも強力な浄化作用があり、天に通じるガンジス川に対する信仰は特別なのである。

ヒンドゥー教における施餓鬼

——「十六の団子供え」解釈と形成史——

虫賀 幹華

本発表は、ヒンドゥー教の祖先祭祀（シユラードダ）で唱えられる「男女のための十六（プルシヤ・シヨードダシーとストリー・シヨードダシー）」という名のマントラ群の解釈を通して、ヒンドゥー教における「苦しむ死者」や「無縁死者」に対する供養を紹介し、死者供養の比較研究にむけての事例提供を目的とする。表題では「施餓鬼」としたが、「有徳の僧への施食を通して、餓鬼道にあり苦しむ死者のために飲食を施す法会」と定義される施餓鬼に対して、「男女のための十六」を用いて行われる供養は、対象が「餓鬼」よりも広範囲にわたり、僧を通しての供養ではなくより直接的な死者へのアプローチである。そのため、「施餓鬼」よりも広い「無縁供養」であると捉えることとしたい。池上良正が図式化しているように、「無縁供養」という場合には「無主（弔う縁者がいない状態）」だけでなく、「法界」や「法界衆生」の供養に代表される「無遮（特定の対象がなく平等なこと）」の側面を含むことを確認しておく（「無縁供養の動態性」『宗教研究』八六巻二号、二〇一二年、一九三—二一七頁）。「男女のための十六」は、「漏れのない供養」を目指す「無遮」の側面が際立っているのが特徴である。

「男女のための十六」は、北インドビハール州南部のヒンドゥー教の聖地、ガヤーで行われる「ガヤー・シユラードダ」の儀礼過程において現在でも確認される。大麦粉あるいは炊いた米で作られる団子（ピンダ）が、十二の祖先（父・祖父・曾祖

父とその妻たち、母方の祖父・曾祖父・高祖父とその妻たちと、その他の親類や友人などに個別に供えられたあと、以上から外れてしまった死者たちに「男女のための十六」のマントラとともに十九個の団子が捧げられる。ダルマニバンダ文献では、ヴァーチヤスバティ・ミシユラの『ティールタチンターマニ』（十五世紀後半成立）がはじめてこれらのマントラを「十六の儀礼（シヨードシー・カルマ）」と紹介する。同文献はマントラを『ヴァーユ・プラーナ』からの引用であるとしますが、『ヴァーユ・プラーナ』に後代に挿入された『ガヤー・マーハートミヤ』が成立したのは十二世紀頃であるとみられる。

『ガヤー・マーハートミヤ』第六章掲載の「男女のための十六」で供養される対象を五つに分類した。一、異常死者・歯が生える前に亡くなった者、墮胎された者（三三 a b）、雷（三四 c）や山火事による死者、動物に襲われた者（三五 a b c）、自殺者（三六 a b c）、荒野や森での餓死者（三七 a b）、身体障害者、未熟児（四九 d、五〇 a）。二、適切な葬儀を受けられない者・火葬されなかった者（三四 b、四五 c）、息子や妻を失った者（四九 a b c）。三、地獄や人間以外の姿で苦しむ者・悪霊、餓鬼、食人鬼（三七 c）、餓鬼道やさまざまな地獄で苦しむ者（三八―四〇 a b、四一 a b、四二 a b、四六 a b）、家畜、鳥、昆虫、爬虫類、木に再生した者（四三 a b c）、何千回も再生を繰り返す者、人間への再生が困難な者（四四 a b c）。四、救いの道が知られていない、祭主の親類や同朋（二五 a b 三〇 a b、二六 a b 三二 a b、二七 a b 三二 a b）。五、祭主に関係するすべての者・ブラフマーから低木に

至るまでの、神々、聖仙、祖先、人間、父、母、母方の祖父（二八）、何千万世代の死者、ブラフマーの世界から人間の世界まで、七つの大陸の居住者（二九 a b c）、「火葬された者とされなかった者」（三四 a b）、天・空・地上界の祖先や親類（四五 a b）、「親類の者と親類でない者、別の人生で親類であった者」（四七 a b）、父方・母方の家系、師や舅の親類、その他親類の死者（四八）、祭主に「知られている者と知られていない者」（五〇 b）、世界創造以来、父方・母方の家族に属した者、祭主の子孫になる者、使用人（五一）、友人、家畜、木々、祭主に見られた・触れられた・助けられたもの、別の人生で祭主と出会ったもの（五二 a b c）。

イギリス宗教教育におけるヒンドゥー教

—— 宗教教科書を資料に ——

澤田 彰宏

近年のイギリス宗教教育では大きな変化が起きている。藤原聖子「ポスト多文化主義教育が描く宗教」（岩波書店、二〇一七年）によると、イギリス社会の分裂やテロなどの原因はマイノリティの孤立化が原因だとする反省から、宗教教科書がそれまでの多文化主義的な内容から「共同体の結束」を目指したコミュニティアンのものへと変化し、同時にその記述はその目的の実現のための宗教という描かれ方となり、結果的に宗教観の原理主義化ともいえる操作・改変を研究者や教育界が行っていると考えられる。

このような背景をふまえて、本発表では *Religions to inspire*

のシリーズのヒンドゥー教教科書である。Jan Hayes, *Religions to inspire, Hinduism* (Hodder Education, 2012)を資料に、現在のイギリスの宗教教育で「共同体の結束」のために教えるヒンドゥー教の内容とは何かを検証する。その検証点は①ヒンドゥー教の神概念、カースト、聖者 ②記述のヒンドゥー・ナシヨナリズムの要素について、の二点である。

まず、ヒンドゥー教が多神教であるか一神教であるかについては、教科書は神を God と Deities に分け、God を「ブラフマン」として説明し一元論を強調している。例えば、「ヒンドゥー教徒はブラフマンと呼ばれる至高神を信じている」や、ブラフマー神、ヴィシヌ神、シヴァ神は「ブラフマンが解体された」などの記述である。その他の神々も Deities として紹介されるが、それは「ブラフマンの想起と God をよりはっきりと理解するのに役立つ」などであり、ヒンドゥー教は一神教的性質であることが説かれている。

カーストについては（記述がヒンドゥー・ナシヨナリストの影響を受けている可能性との藤原の指摘もある）、この教科書ではカーストはヴァルナであり、ジャーティの語はない。また、カーストは個々人のカルマによって決まることや、ダリトも含まれた「五つのヴァルナ」、「人種差別」の節での人種カースト（インドならアーリヤやドラヴィダ民族を語ることが多い）などの記述は、独特のカースト論と見なせる。

聖者については、古代からのインド思想上の聖者はほとんど出てこない（ガンディーはダリトの分離選挙反対での断食の様子がある）が、近代のダヤーナンダ・サラスヴァティーが大きい

く取り上げられ、低カースト差別改善運動を行うアーリヤ・サマージが紹介されている。この団体は実際にヒンドゥー教社会改革運動で知られるが、その思想はヒンドゥー至上主義的でもあった。教科書全体からみると彼を重要視していることが伺える。

ヒンドゥー・ナシヨナリズムの要素については、インドにおいてしばしば争点となるインダス文明とアーリヤ人の起源・関係や、他の南アジアの諸宗教に対するヒンドゥー教の優位性などの記述は見られなかったが、「ヒンドゥー教と科学」という項目では、古代のインド天文学での知識が現代のそれと一致する点が六つ示されている（出典は不明）。また、『ラーマヤナ』の扱いが大きい（あらずじの紹介、インド人道徳規範になつているなど）一方で、『マハーバータ』についてはほとんど触れないなど、構成に疑問が残る点もある。コミュニケーションについてはイスラームやシク教との対立点は述べられている。

以上のことからこの教科書の内容は、一神教性の強調やカースト社会の単純化などヒンドゥー教の多様性が失われ画一化しているが、ヒンドゥー・ナシヨナリズムの直接的な影響までは断言することはできないと結論した。

Times of India に見る

近代インドの“secularism”の語用の展開

富澤 かな

インドの「セキュラリズム」に関しては多くの研究があるが、この“secularism”という英語語彙そのものの展開を問うもの

は多くない。筆者はこれまでに、近代インドにおける「spirituality」の用法の研究を行っており、本研究はそれと対をなすものであるが、同時に、インドの英字紙、Times of India（以下TOI）のデータベースを用いて secularism の用法を問うことで何が可能になるかを考えるという目的も持つものである。

インドとセキユラリズムに関しては様々な問題や視角があるが、その多くの背後に英国統治期の分割統治政策やセンサス等がもたらしたインドの社会や認識のコミュニティ化の問題がある。ゆえにコロナリズムやオリエンタリズムの問題と不可分であり、同時に「セキユラー」という概念に関する、いわゆる近代的宗教概念論とも不可分である。筆者は、「近代的宗教概念」とされるものが西洋近代で構築されそのほかの世界に押しつけられたものであるとの前提を見直し、現在流通している様々な「近代的宗教概念」の一定の部分の構築・発展を、非西洋世界が担ってきたことを重視し、研究している。特にインドは巨大な英語使用地域であること、その secular 観の独自性をめぐって一種のインド特殊論が流通していることから、その secularism の語法を問うことには多くの意義があると思われる。

この語彙がいつどのように使われてきたのかを問うにあたり、筆者はまず、単純に「数える」というアプローチを重視している。筆者はこれまでに、インドの英人墓地のオペリスク型墓石意匠の研究と、ヴィヴェーカーナンドの spirituality 概念の研究で、「数える」アプローチを用いてきた。後者では、電子版の英語著作全集を対象にこの語彙の利用頻度を調査した結果、その使用が一八九六―七年に突出していることが確認でき

た。これは彼の最初の西洋滞在の最終年から、帰国後インド各地を訪ねた年にあたる。当初、彼が西洋の語法の影響を受けた可能性が推測されたが、それ以前の万国宗教会議の記録、エマソン全集、ブラヴァツキーやオールcottらの著作などで数えたところ、この語の頻繁な用例は認められず、ヴィヴェーカーナンドに先立つ西洋の用例は意外にも多くはないという可能性が浮かんできた。つまり、この名詞を普遍宗教論等に用いる近代的な用法は、ヴィヴェーカーナンドが西洋に先立って自ら見いだしたものであった可能性が指摘できるのである。

以上を経て、現在筆者は TOI 上の secularism の用例を数え、その内容を見る作業を進めている。発刊頻度の変化、記事量全体の拡大など様々な要因から、単純に語彙の出現回数だけで利用頻度を問うことはできない。そこでまず、secularism とその関連語彙と、より一般性の高い語彙の双方を、TOI と、イギリスの The Times 紙のデータベースの双方で検索し、その変化を比較する作業をしている。留保すべき条件は多いが、その上で、一九四〇年代までの TOI 上の secularism 用例はごく少ないこと、secularization 他の関連語彙も同様の印象ながら、secular state 用例は一九四〇年代から急に伸びており、また communal は一九三〇年代にさらに急激な増加を見せていることが確認できた。ここからさらに、より正確な偏差の把握、各記事上の語用のタイプごとの展開の可視化、TOI 以外のよりナショナルリズム寄りのインド英字紙やその他の資料種の調査などが必用・有用だと考えている。現在、DH (Digital Humanities) が進展しているが、多くの人文研究者は縁遠い

状態にあると言わざるを得ない。しかし、データベースを意識して用いれば誰でも一定の量的情報を得ることが可能であり、それは複雑な技術を伴わずとも、新たな認識をもたらす可能性はある。簡単な量的アプローチには限界や限定が多いのは当然であるが、その上で、D.H.の裾野を広げ、人文社会系研究全体の可能性を広げうるものと考えられる。

死の超克——翻訳されたインドの予兆学と冥界説話——

神 和良

「インドには、死者たちについての教説や祀り方に経験が深く、星の知識をもち、催眠術や占いや魔術をわきまえた人がいる」という古代ギリシア以来のイメージは、時代を越えて実態を踏まえたものであった。

聖仙ウッターラカの息子ナチケータスの冥界下りの説話は、『リグ・ヴェーダ』、『タイツティリーヤ・ブラーフマナ』、『カタ・ウパニシャッド』、『マハーバーラタ』、『ヴァラーハ・プラーナ』から『ナチケータス物語（ナチケートパーキヤーナ）』へと変遷する中で、典型的なインド人の死の受容態度に基づき生き方を示してきた。業報輪廻論を背景として、ヴェーダの祭祀の力を頼み、供物や犠牲を行い、ダルマの実践やさまざまな苦行の実践を神々に認めてもらうことで善き来世を獲得する生き方、輪廻からの解脱を真実の智慧によって獲得する生き方である。これらは、『ベルシア語訳『マハーバーラタ』、『カタ・ウパニシャッド』、『ナチケータス物語』の中でも、善悪の行為の果報としての来世観に基づき、定められた規範を守り神

への帰依により善き来世を獲得する生き方や、智者たちによる神の叡智の獲得や苦行者らの神への近侍のための生き方として共感をこめて描かれてきた。

だが、特異な伝播を見せたのは、これらとは異なり、死期を知る方法を学び、苦行やマントラやヤントラの力を借りた念想の力により、神格への祈願をとおして不慮の死を回避する生き方を示す「死の予兆学」を含む文献群であった。『アムリタクンダ』と呼ばれるインドの書に関連するアラビア語・ペルシア語文献群の源となった『カームル・パンチャシカー』と題される書のペルシア語訳は、スヴァアラ（息）とワフム（念想）の知を広くイスラーム世界に伝えた。その綱要書やアラビア語訳は、トルコ語訳と共に西方イスラーム世界に伝播し、インド国内では、シャッターリー教団のスーフィー導師の手により、イスラーム化された修道論に書き換えられて広く流布した。さらにヒンドゥー教徒の手により、書記階級の子弟の教養・実学・行動規範のための書に引用され、よりインド的な解説を付された。その一方で、イスラームの知の体系においても占星術の下位に含まれる前兆学の一つとして、十四世紀半ばにイランで編まれた百科事典に引用され、さらに十六世紀にインドで編まれた百科事典、十七世紀の百科事典へと受け継がれていった。

ここに伝えられた死期を知る方法は、一方の鼻孔のみからの不規則な呼吸の時間の長さ、自分の影の残像の観察、鏡に映る自分の姿の観察、そして生理的現象の異常からの判断であった。死兆を消滅させる救済策は、クンダリニー・シャクティを七つのチャクラを通して上昇させることで「生命の水」を滴ら

せるというヨーガの念想法であった。ここには、それぞれのチャクラの場所、呪文（マントラ）、象徴する色をもつ光、念じる形、支配する惑星などが示され、さらにチャクラの花弁の数、種字、マントラ、マントラを唱える回数などの説明も加えられた。一方、この念想の知を伝えたいというヨーギニーたちの勧請法が、曼荼羅の作り方を始めとして、個々のマントラを含む称名、火供（護摩）の修法次第として示され、息災・増益・調伏・愛敬・鉤召・延命などの果報をもたらすと説かれた。

これらの知を提供したと考えられるサンスクリット語文献は、ヤーマラ・タントラ文献群やスヴァローダヤ文献群にもとづくことされる『ナラパティジャヤチャリヤー』と『シヴァスヴァローダヤ』である。翻訳文献群は、元になったテキストを直接引用したばかりではなく、曼荼羅の形や儀礼作法などの知識も取り込み、自らの知的伝統に融合させることで、単なる驚異を超えた実践的な知として伝え広め定着させたのである。

移民社会とヒンドゥー教

—— マレーシア・イポーの司祭養成事例 ——

山下 博司

インドからマレーシアへの移民活動は一八世紀末から二〇世紀半ばに集中し、殆どは南インド・タミル地方からの入植者である。大多数は、サトウキビ、コーヒー、ゴム等のプランテーションで働く労働移民であった。殆どが低カースト出身で、不可触民に出自を辿る者も全体の数割を占める。低カーストから成るタミル移民は、上下の差別意識が弱く、今や異カースト間

の結婚も増えて、カースト制の存在すら感覚から遠のきつつあるのが現状である。ただし不可触民とカースト・ヒンドゥーとの溝は残っているとも指摘される。

インド系移民の大多数はヒンドゥー教徒である。マレーシアのヒンドゥー教は低カーストの信仰形態を根強くとどめるが、ディアスポラという環境下、独自の諸特徴も育んできた。しかしここに来て大きな曲がり角にさしかかっている。司祭不足の深刻化である。全国に数千あるヒンドゥー寺院のうち、専任司祭がいらないものが過半に達している。寺院存亡の危機と言つてよい。一方で、寺院や儀礼がアーガマ化（「アーガマの規範に則った標準的ヒンドゥー儀礼を指向する動き」）を示す傾向は否めず、儀礼や祭祀が増えて司祭の需要は昂じている。移民政策、通貨下落、インド内外の司祭需要の高まりなどにより、一般の寺院がインドからブラーフマン司祭を補給するのは困難を極めており、マレーシアのヒンドゥー社会は自力で司祭を育てる必要に迫られている。インド系の人口構成から見ればブラーフマンとならざるを得ない。かつてインド・タミルナード州ピツライヤールパッティのブラーフマン司祭養成校が、マレーシアの非ブラーフマン学生を受け入れ、一九八〇年代の開校以来二〇〇人ほどを育て上げ帰国させたが、その後批判を受けて非ブラーフマンの受け入れを停止しており、もはや司祭養成をインドに委ねることは許されない。

必要性が叫ばれる中、二〇一〇年に独自の養成校を立ち上げたのがマレーシア・ヒンドゥー司祭協会（NGO）である。学院長のニティヤーナンダ師によれば、五年の修学期間を全うす

れば称号シヴァアーチャーリヤルを得るが、一年でアルチャガル、三年でグルツカルの称号を受け実践に就けるとのことである。学生はすべて非ブラーフマンで、不可触民出身者も拒まれない。教員スタッフ一五名もやはり非ブラーフマンである。学生たちは、ブラーフマンが用いる伝統文字・グラントラによつてサンスクリット語の諸マントラや儀軌次第を教え込まれる。校内ではブラーフマン司祭と同様の出で立ちをし、菜食に徹しなければならぬ。ウパナヤナを受けて聖紐を与えられ、以後学習の進展に伴い順次三種のデイクシャー（サマヤ・デイクシャー、ヴィシエーシャ・デイクシャー、ニルヴァーナ・デイクシャー）を受けて、最後にアーチャーリヤ・アビシエーカに浴して一人前となる。授業科目や時間割が定められてはいるが、柔軟に運用され、祭祀に出動させるなど座学より実地での訓練が重んじられている。修了生の就職率は一〇〇%で、全員マレーシア国内の寺院で司祭職を得ているという。就職先は国内の津々浦々にわたる。南インド・ピツライヤールパツティの養成校の修了者の多くが海外に散つていくのと極めて対照的である。

ニティヤナンド師の学院が授ける「グルツカル」や「シヴァアーチャーリヤル」といった称号は、本来アーディシヤイヴァと呼ばれる、司祭職を専らとするタミル・ブラーフマンのサブカースト出身の司祭の名前に付加されるべきものである。マレーシアでは、こうした名称が特定のカースト的帰属を表示するのではなく、あくまでアーガマ的儀礼の執行に必要な知識・技能を身につけた者の標識として用いられていることにな

る。

寺院や儀礼の抗しがたいアーガマ化の流れと、司祭が非ブラーフマン化しているという一見相反する動きは、マレーシアのヒンドゥー教の一特質を如実に示すものと言える。

ヴィヴェーカーナンダの四つのヨーガ論

—— 形成と展開をめぐる ——

平野久仁子

スワミー・ヴィヴェーカーナンダ（一八六三—一九〇二）は、主に一八九五年から翌年にかけて、アメリカおよびイギリスでカルマ・ヨーガ、バクティ・ヨーガ、ラージャ・ヨーガ、ジュニヤーナ（ギヤーナ）・ヨーガについて講演した。ヨーガは合一（union）の意味を持つとし、各ヨーガは魂の神性をあらわす手段で、カルマは働き（work）、バクティは愛・礼拝（love, worship）、ラージャは心の統御（psychic control）、そしてジュニヤーナは哲学・知識（philosophy, knowledge）としている。本発表は、各々のヨーガの関係性について、彼がどのように捉え、また志向していたことは何か、全集 *The Complete Works of Sri Sri Vivekananda* (Advaita Ashrama 刊) の主に第一—三巻をもとに、師ラーマクリシュナ・バラマハンサの言説も含め考察するものである。

ヴィヴェーカーナンダは人の性質を、活動的な者、情緒的な者、神秘主義者、哲学者に四分類し、これら四つのすべての方向において調和を保つことが、彼の宗教的理想としており、各々の性質に対応する各ヨーガは並列的に思われる。しかし、

これらは互いに排除しあうものではなく、各々が他者の中に溶け込んでいる、とも述べており、密接な関係性を持つものとしている。この中で、ジュニヤーナおよびカルマは困難な道だという認識を示しており、各々のヨーガには難易度があり、段階的にも捉えている。しかし、完全かつ静寂な境地に至るためには、活動的でなければならぬ、としてカルマの必要性を説き、兄弟弟子たちに対して、まず働くこと、そして礼拝、知識の実践をすすめている。そして、カルマとバクティについては、働きを礼拝として行なうことを説いている。さらに、ナーラダの『バクティ・ストトラ』を引用しつつ、「バクティは、カルマよりもすぐれ、ヨーガよりもすぐれている。なぜなら、これらには見える対象があるが、バクティはそれ自体が結果であり、手段であり、目的であるから」とし、「バクティの一つの大きな利点は、目指す偉大な神的な目標に到達するための、最も容易で自然な道である」（全集第三巻）と述べ、バクティの重要性を示している。そしてバクティとジュニヤーナの間には大きな違いはなく、同じ一点に集まるとの見解を示している。

こうした関係の捉え方においては、師ラークリシュナの思想の影響があるように思われる。ラーマクリシュナは、ヨーガは主にジュニヤーナ、カルマ、そしてバクティがあると述べ、バクティこそ現代のヨーガであると推奨している。また、ラージャ・ヨーガとハタ・ヨーガについても言及し、ラージャ・ヨーガは思考による合一を求め、またバクティによって、識別によって合一を求めるもので、正当な道である、とみなしている。ただ、ラーマクリシュナは、カルマを「行為」のみならず「礼

拝・儀式」の意味でも用いており、バクティやヨーガの行法もカルマ・ヨーガとみなしているが、ヴィヴェーカーナンダは、カルマから儀式の意味を切り離し、単に「働き」としている。同様に、ラーマクリシュナはラージャ・ヨーガを、心を用いたヨーガだと認識していたようだが、思考だけでなく、カルマやバクティの要素も入れている。それに対して、ヴィヴェーカーナンダは『ヨーガ・ストトラ』の注釈を含めた『ラージャ・ヨーガ』を出版し、ラージャを心理学的なヨーガとしている。他のヨーガについても、講演録が出版された。

ヴィヴェーカーナンダは『バガヴァッド・ギーター』、ウパニシャッド等の様々な文献からも引用しつつ講演したが、彼は各々のヨーガ論と依拠する文献の特徴を関連づけて、兄弟弟子たちによる実践も念頭に、ラーマクリシュナの思想を整理および単純化し再構築したと考えられ、彼のヴェーダーンタ哲学を構成する骨幹となったのである。

パールシーとアヴェエスタ学習

香月 法子

今回の発表ではインドのゾロアスター教徒であるパールシー、その中でも聖職者やその家族を除く、一般教徒を対象としている。なぜなら聖職者の場合、非常に若いうちからアヴェエスタ全文を儀礼用に暗記する訓練を受けており、一般信徒と同時

に論ずることができないためである。
現存するゾロアスター教の聖典『アヴェエスタ』は、儀礼用と日常の祈禱集「小アヴェエスタ」の二つに、大きく分けることが

できる。一般信徒はもっぱら日常用を用いる。日常用ではあるが、それらの節は、儀礼用の節から引用し、組み合わせられて構成されている。最も短いものは十二語、長いものになれば朗唱に一時間以上かかるものまで含まれている。

『アヴェスタ』は四、五巻程度にまとまる量ではあるが、全訳として出版されていること自体がほとんどなく、全巻がそろっている家庭は大変珍しい。一方「小アヴェスタ」は、故人を忍んで出版したり、宗教的徳として訳したり、様々な版が出ている。このため一人一冊程度は所有している。これらのほとんどがアヴェスタ語の発音をローマ字表記し、祈禱句の英訳を並記している。なお祈禱集に限らず『アヴェスタ』全体において、権威ある現代語訳は存在しない。

彼らが最初にアヴェスタ祈禱句に触れるきっかけは、十一歳頃までには行われる入信式のためであることが多い。かつては家庭で母親や祖母に教えられていたが、現在では共働きの理由などから、週末の宗教教室や、近所の聖職者宅に通い、入信式に必要な祈禱句を丸暗記させられ、加えて句の簡単な意味を教わる。入信式を終え、宗教教室を離れた後、再びアヴェスタを学びたい場合は独学をするか、ムンバイであれば週末に開かれているアヴェスタ・クラスに通うことができる。このクラスでは初級から大学の学位取得を目指す上級クラスまで対応しており、アヴェスタ文字の書き方から学べるようになっていく。しかし生徒の多くが年配の女性で、若年層の関心はまだ薄い。またほとんどが最初の数ヶ月で脱落してしまうなど、中級へ進むものすら大変少ないのが現状である。

聖職者を中心に欧米の研究者と聖典に関して共同研究を行っている、その成果は出版されるなどしている。しかしこれらの出版物は大変高価であり、かつ一般の書店に並ぶものではない。アヴェスタ学習の意欲が若年層に比べて高い高齢者層に限ってみれば、ネットやクレジットカードを利用していない人が多く、欧米における出版情報すらアクセスにくい状況にあるといえる。中には『アヴェスタ』の部分訳をライフワークとし、出版する信徒もいる。しかし前述のような学習環境もあってか、訳す上での基本的な注意点すら知らないのではと思わざるをえない訳も見られる。

以上のような学習環境から、パールシーにとって身近な経典は、聖典『アヴェスタ』ではなく、その中の「小アヴェスタ」と呼ばれる限られた部分であり、かつその具体的な内容理解については、もっぱら祈禱集に付いている自由な英訳に依拠していることがわかる。このことは教徒間において、例えばアヴェスタ語一つ一つの英訳について、教義に照らし合わせた検証や議論の発展が見られないことも示している。つまり聖典『アヴェスタ』が、ゾロアスター教を信仰する上で、教徒の共同意識を支える柱の一つとは、なりきれていないことが伺えるのである。だからといってパールシーにおけるゾロアスター教信仰が、すぐさま衰退していると結論づけることは尚早である。

世俗主義が煽り立てる宗教対立

——ネパールの世俗主義化について——

丹羽 充

本発表では、近年ネパールに導入された「世俗主義」が、現地に對して新たな混乱のみならず、激しい宗教対立主義をも生み出しつつあることを報告する。

今日のネパールは、その成立よりヒンドゥー教を国民統合の主要な柱のひとつとしてきた。一九六二年憲法では、ネパールが「ヒンドゥー王国」であることも明記された。しかしながら、親国王体制の下でマイノリティの不満は鬱積し、それは一九九〇年人民革命へと結実する。その結果、一九九〇年憲法が公布されたものの、ネパールはヒンドゥー王国であり続けた。

それでも、マイノリティのあいだでは「平等」や「権利」を求める声さらさら高まるようになり、宗教についていえば、世俗主義という概念も流通するようになった。

大きな転換点となったのは、ネパール共産党毛沢東主義派の活動を契機に発生した二〇〇六年人民革命である。それを受けて公布された二〇〇七年暫定憲法には、ネパールが世俗主義国家となったことが明記された。ところが世俗主義という概念は、その具体的なあり方が明確に示されることなく採用されたために、実に多様に解釈され、その結果、さまざまな宗教的マイノリティに對して新たな実践を立ち上げたり、（とりわけ、これまでヒンドゥー教が優遇されてきたことへの批判に基づき）「平等」や「権利」を求めてさらなる運動を繰り広げたりするための布置を提供することになったのである。それに対し

てヒンドゥー教徒のあいだでは、世俗主義に反対する声が聞かれるようになるとともに、宗教的マイノリティに對する、その中でもとりわけキリスト教に對する暴力が見られるようになってきた。

二〇一五年ネパール大震災の直後には、遅々として復興が進まない中で、まさに唐突に、二〇〇七年暫定憲法に代わる新憲法が起草されはじめた。二〇一五年六月には「ネパール憲法の初期草案」が公表され、そこにはネパールが世俗主義国家であり続ける旨が、それだけでなく「宗教的自由」を認める旨が明記されることになった。それを受けて宗教的マイノリティは、それらの両方が新憲法においても維持されるよう運動を繰り広げた。それに対してヒンドゥー教（の過激派）は、それらの言葉を新憲法から排除するよう運動を繰り広げた。そうした運動の末、二〇一五年九月に公布された新憲法において世俗主義という概念には、次のような定義が与えられることになった。すなわち、「(…)『世俗』という際には、永遠の過去より継承されてきた宗教文化の保護はもとより、宗教的および文化的な自由を想起しなければならない」というのである。これは、一方でヒンドゥー教を彷彿とさせる「永遠の過去より」という表現を採用することでヒンドゥー教に對する配慮を、他方で「宗教的および文化的な自由」という表現を採用することでマイノリティに對する配慮を感じさせる、日和見的な定義だといえる。

しかしながら、こうした日和見的な定義は、むしろ現地に新たな混乱とポリティクスをもたらしつつあるようにみえる。また、宗教的対立主義についていえば、それはこれまで以上に勢

いを増しつつあるように観察される。そうした状況を目の当たりにして、マイノリティのあいだでも世俗主義を撤回し、ヒンドゥー王国に戻すべきだという意見すら聞かれるようになってきた。多様な人々を一つの国家の中で団結させていくためには、好きか嫌いかということとは関係なく、歴史的アイデンティティとしてのヒンドゥー教と国王の存在が不可欠というのである。本発表では、ネパールにおける世俗主義へと至るネパールの歴史に加え、その今日的な帰結と課題に、さらに人々の語りにも言及する。

ビクニによる正典の読み直し

——ネパールにおける儀礼意味の付与——

工藤さくら

一九八七年に始まるビクニ・サンガ復興運動以降、欧米仏教徒からアジア人仏教徒へのオリエンタリズム的啓蒙主義の横行への違和感から、アジア地域の女性仏教徒らの活動が多様化している現状がある。本発表では、ネパール人尼僧の「正典の読み直し」の事例を通して、アジア地域におけるビクニ・サンガ復興運動の影響と弊害、すなわちアジア圏内におけるフェミニンスト列強国から途上国への啓蒙主義の再生産について指摘する。また、運動以降ネパールでは、ビクニ・サンガの主要なテーマである尼僧や女性仏教徒の地位向上・平等的環境の整備ではなく、女子教育の強化を通して社会的コンセンサスの重要視へと移行する過程が見て取れる。この背景から、近年、参加者を増やし続ける伝統的初潮儀礼の代替としてのテラヴァーダ

の沙弥尼出家式という儀礼の、そのあり方を位置付けていると論じることができる。

ネパールのテラヴァーダ仏教の展開を語る上でネワール社会との関わりは重要な意味を持つ。ネワール族は古くからインド後期仏教（Vajrayana）の伝統を受容してきたが、マッラ王朝期（十三―十六世紀）には、ヒンドゥー教の影響を受け在家化し、この際に比丘サンガは消滅する。一九世紀はじめに、ヒンドゥー教主義ラナー族による専制時代に入ると異教徒は弾圧の対象になり、国内での活動が制限されるが、国外にアクセスできたネワール交易商人らがインドでダルマパーラに影響を受け出家・受戒し、ネパールにテラヴァーダ仏教をもたらした。ネパールに初めて僧院ができたのは一九三六年のことだった。

ネパールのネワール族出身のダンマワティ尼僧は、結婚に対する強い拒否感から出家し、ビルマの教学学校での修行期間を経て一九六三年に帰国、比丘らに反発されながらも翌年、カトマンズにネパール初の尼僧院（Dharmakṛti Vihār）を建立し、仏教礼拝、勉強会、沙弥尼出家式を開始する。一九八七年インドのブッタガヤでの仏教徒会議への参加をきっかけに、翌年、台湾の法鼓山禅寺院の支援を得て、米国カリフォルニア州の寺院で大乘仏教（ダルマグプタ派）にて受戒、ビクニとなる。契機となったブッタガヤ仏教徒会議で設立されたのが、世界の女性仏教徒たちの交流と地位向上を目的としたサキャデーター（ブッタの娘）であった。川橋範子は、仏教における「改革派」は活動の根拠を「正典の読み直し（または読み替え）」に求めると位置付け、ユダヤ・キリスト教のフェミニスト神学に

照らし当て、仏教をジェンダー平等の立場から再建しようという立場であると説明する。台湾人尼僧の釈照慧の活動にも見られるように、読み直しの中心点議題は、釈迦の養母マハー・パジャーパティ・ゴータミーの再解釈と八敬法の批判にある。ダンマワティ尼僧の主張では、八敬法の二重受戒について、釈迦自身の言葉ではないこと、比丘尼遮法は、「女嫌いの僧侶たち」による解釈であるために、比丘が解釈を改める必要性を主張しており、サキヤデーイタの話法を受け継いでいると言える。このような立場をとるダンマワティ尼僧だったが、一九九八年ブツダガヤで法鼓山寺院主催の大規模得度式が行われ、その際の公約交渉を機に、法鼓山からのみの受戒を確約することになる。本発表では、ダンマワティ尼僧の著書を取り上げ、女子教育に対する彼女の意思を分析する。ピクニ・サンガ復興運動以降、ダンマワティ尼僧は出家の制度化と儀礼整備を進め、女性出家者と指導者の育成や儀礼の形式化を行って行くが、尼僧を取り巻く環境への対応として、尼僧の地位向上よりも社会的コンセンサスに重点を置くようになったといえる。それは、一連の活動に見られる覇権のような政治的作為としてのピクニ・サンガ復興運動に対する、ダンマワティ尼僧の消極的反応として捉えることも可能である。

インドネシアにおける墓園ビジネスの展開

木村 敏明

スハルト開発独裁体制崩壊後のインドネシア社会は民主化、地方分権化などの政治改革が進められる一方、比較的購買力の

高い中間層が厚みを増すことで本格的な消費社会が形成されつつある。一方、宗教に関して言えば、スハルト政権末期あたりからイスラームやその他の宗教の「顕在化」の流れが加速している。ヒジャブの着用、ハラール食品への関心、カリスマ説教師を迎えた大規模祈禱会、宗教をテーマとした映画やドラマ、政治家やセレブリティたちの言動の宗教化などである。これらの宗教の「顕在化」現象が、かつての「宗教の復讐」論やエリート層による宗教の近代化論の枠だけでは説明がつかないことは多くの論者が指摘している通りである。インドネシアに関して言えば見市健が「宗教市場」という概念を用いてこれらの説明を試みているのが注目し値する（見市健『新興大国インドネシアの宗教市場と政治』N T T出版、二〇一四年）。

見市によれば多様な宗教伝統、多様なイスラーム解釈が並存するインドネシアで、都市化の進行と民主化に伴う自由な宗教活動の広がり、およびそれを享受する中間層の拡大の中で巨大かつ活発な「宗教市場」が成立した。これに伴いインドネシアの宗教には「標準化」と「商品化」という二つの傾向が現れた。安全安心な「商品」を求める「消費者」のニーズに応える形で、様々な信仰形態がより正統なスンナ派伝統へと統合されそこから外れるものの衰退や排撃が行われるとともに、それを保証する認証団体が現れて信仰や実践の「標準化」が進む。同時に「標準化」されて逸脱や異端の心配のないものは時に無節操なほど「商品化」されて消費者に送り届けられることになるという。

一方で見逃すことができないのは、インドネシアの「宗教市

場」における富裕層の動向である。彼らには中間層向けに「標準化」され規格化された商品とは違った高級化による「差別化」へのニーズがある。本発表では、都市部の富裕層を主なターゲットとした宗教の「商品化」の事例として高級墓園ビジネスをとりあげ、その妥当性をめぐる議論や工夫を通してインドネシアの宗教市場の持つ特性を明らかにしていく。

インドネシアにおける高級墓園ビジネスの嚆矢は二〇一〇年に同国を代表する財閥の一つ LIPPO グループがジャカルタ郊外のカラワンに建設した SAN DIEGO HILL MEMORIAL PARK である。湖を囲うように広がる土地に墓地や礼拝施設の他イタリアンレストラン、ジョギングコース、多目的広場などのレジャー施設をも備えた豪華な設備を特徴とする。価格も、壁で囲われた「プライベート」グレードになると数千円から一億円超にまで跳ね上がる。それでも富裕層の間ではこの高級墓地は大きな話題となり、官僚や会社経営者など数多くの人々が墓地を購入している。

このような高級墓園ビジネスに対しては、疑問の声もあがっている。インドネシア・ウラマー協議会（MUI）は、二〇一四年に「墓地の売買および高級墓地ビジネスについて」と題するファクトワを出し、過度に豪華な墓地は無駄で過剰な行為を戒めるイスラームの教えに反しておりハラムであるとしている。必ずしもすべてのムスリムがMUIのファクトワに忠実であるわけではないが、ムスリムたちの墓地購入に対し一定程度の歯止めとなっていることは否定できない。

このような中、新しい墓園ビジネスを模索する動きもみられ

る。二〇一三年にバンドゥン郊外につくられたムスリム向けの高級墓園 FRIDATUS MEMORIAL PARK である。ワカフ制度を利用し、本人用墓地と貧困層に寄付する墓地をセットで販売することで、より宗教的社会的に受け入れられやすくなる工夫をしている点が注目される。

天文学的知識による煉丹理論——趙友欽から陳致虚へ——

野村 英登

元代の道士趙友欽は、天体観測や模型によるシミュレーションを行ってその結果を『革象新書』にまとめたことで知られる（新井晋司「趙友欽の天文学」『東方学報』八四、二〇〇九年）。その一方で彼は、気を操作することにより体内に不老不死の秘薬である金丹を煉成して神仙になることを目指す内丹法の修行者でもあった。ただし趙友欽の内丹法に関する著作で現存する『仙佛同源』は、道教と仏教の同一性を説くもので、特段天文学に関する言及はない。しかし趙友欽の弟子で彼から内丹法を学んだ陳致虚が、内丹法に関する自身の文章の中で『革象新書』を引用している。そこで本報告では、陳致虚による趙友欽の同書の引用がどのような文脈でなされているかを検討することで、天文学の知識と内丹法の実践がどのような関係にあったのかを考えてみたい。

さて、『太上洞玄靈寶無量度人上品妙経註』（『正統道藏』洞真部玉訣類、『中華道藏』第三冊、以下『度人経』）巻下、天地の運行や日月の満ち欠けと蝕について述べている本文への注釈で、陳致虚は『革象新書』を引用している。陳致虚は『度人

經』の注釈を二つの立場を明示的に切り替えて構成している。第一の立場は、宋代以降の注釈を踏まえて、道教の最高神である元始天尊による衆生救済の神話を語る經典本文を、内丹法を説くものとして読み替えた「道用」という注釈である。第二の立場は、本文を字句通りに解釈する「世法」という注釈である。実は『革象新書』は両者のうち「世法」の注釈において引用されている。してみると陳致虚は天文学的知識を煉丹理論と全く無関係なものとして受容していたのだろうか。もちろんそうではない。煉丹理論の基本文献の一つに注釈をほどこした『周易参同契分章注』（『道藏輯要』虚集、『中華道藏』第一六冊）においても、日月に関して述べた本文で陳致虚は『革象新書』を引用しており、合わせ読むことで、陳致虚が天文学的知識に何を求めていたかが分かるのである。陳致虚が特に注目していたのは、太陽は陽の気として、月は陰の気として、そのまま変化することはない、という点である。趙友欽は軒下に黒い毯をぶら下げてそれを月の模型とし、月の満ち欠けを説明していた。月は光を発しているが、その本体は陰の気の凝集した黒い球体で、それが太陽の光を反射して白く輝いているように見えるだけに過ぎず、その本質が変化しているわけではない。太陽も陽の気が凝集したもので、その光がかけることはない。例えば月食について、従来の闇虚説による説明だと月以外の陰の気の存在を想定しているし、朱熹の説ではその闇虚を太陽の中の光の弱いところとして想定しているため、太陽の陽の気の純粋さが失われることになる（山田慶児『朱子の自然学』岩波書店、一九七八年）。趙友欽はどちらの説も否定する。太陽の光である

極限の陽の気は大地を透過して月を輝かせるし、太陽と月が大地を挟んで完全に正対するとき、その光が強いがため逆に月が黒ずむのだと説明している。

天地の間にそのような純粋な陽の気と陰の気が存在することは、内丹法にとつて大きな意味を持つ。何故なら内丹法では、人はその身体が陰の気であるが故に死すべき運命にあり、陰の気が陽の気に転換されることがない以上、外部から陽の気を導入するしかないと考ええる。純粋な陽の気を身体に満たすことが、永遠の肉体を手にし、神仙となる方法なのだ。この考えは、朱熹が考えていた陰陽の概念、すべては一つの気の偏差でしかない、という立場と対立する。一つの気が陰にも陽にもなるのであれば、身体を陽の気で満たすことは容易であつてよいはずだが、現実にはそうならない。趙友欽の提示した天文学的知識は純粋な陽の気と陰の気の実在を示す客観的事実となる。それは内丹法の修行者にとつて、その成就の難しさと共に成功の可能性を保証してくれるものであつたのだ。

シヨナ社会における異人水精としてのジュズ

松平 勇二

本発表ではシヨナ社会のある男性霊媒師と彼に憑依する霊の分析から、マシャウイと呼ばれる霊の異人性と水精性を分析した。本研究の調査地はアフリカ南部に位置する内陸国のジンバブエ共和国である。シヨナは主に農耕を生業とする人々で、その人口は全人口の約七割を占める。

シヨナ社会ではジュズと呼ばれる霊的存在が認識されてい

る。しかしその認識は一致しない。ある人はジュズは半人半魚のいわゆる人魚であると言い、またある人は水死したヨーロッパ人の霊だと言い、またある人は人類誕生以前から存在した水精だと言う。ジンバブエの伝統的宗教に関するこれまでの研究には、ジュズの研究はほほえない。唯一、伝統医療の人類学的研究をおこなったゲルフアンドが水精について言及している。彼によれば、ジュズは霊媒師に治療能力を授けるマシヤウエと呼ばれる霊の一つである。

シヨナの宗教的世界観では、世界が人間界（パシ）と霊界（メボ）に二分される。そして人間界のあらゆる現象は霊的存在の力に支配されると考えられている。霊的存在は三分類される。全能かつ唯一の「創造者」、人類誕生以前から存在した天空霊、そして祖霊である。マシヤウイは天空霊に分類される。現代シヨナ社会において、マシヤウイは生計を立てるための能力そのもので、人はみなマシヤウイを持っていると考えられている。特に天才的能力を持つ人物には強いマシヤウイが憑いており、能力が開花した際にはマシヤウイへの感謝儀礼が開催される。注意すべきは、人々の中には意識喪失の伴う憑依によってマシヤウイに憑かれる霊媒師と、意識のある状態で憑依されている、つまり、単に「マシヤウイ（＝能力）を持つ」と呼ばれる人がいることである。さらに、霊媒師に憑依するマシヤウイには祖霊、動物霊、ヨーロッパ人霊などの個性がある。憑依の有無、そして各マシヤウイ霊の個性はなぜ発生するのか。ハラレ在住のある男性霊媒師には五種類の霊が降りる。そのうち四種類がマシヤウイで、残りが父系氏族の祖霊である（父

系氏族以外の祖霊はマシヤウイに分類される）。マシヤウイのうち、一つはサル、二つが父系氏族以外の祖霊、そしてもうひとつがヨーロッパ人の霊である。マシヤウイの一つであるムンジャンジャは男性に憑依して二つの能力を発揮する。一つは水を用いた清めと治療の能力である。水に関わることから一部の人々は彼女をジュズと呼ぶが、彼女は自身をジュズであるとは言わない。その代わりに「ジュズと遊んでいた」と語る。もう一つの能力は相談者の困難の原因を見抜く（占う）能力である。

彼女は自分の出自を「白い布のシニヨロ氏族、船でやってきた異邦人」と言う。シニヨロとはポルトガル語のセニョールに由来する言葉で、現在はシヨナの一族族名になっている。シニヨロ氏族はすでにシヨナと同化しているため、その異人性は極めて薄い。それでも、彼女はポルトガル起源の異人霊である。

さて、この事例から推察されることは、二重の憑依である。マシヤウイは人間誕生以前から存在したといわれる非生物の霊だ。しかし、憑依時には元肉体としての個性を表す。この現象は、男性霊媒師がマシヤウイそのものに憑依されるのではなく、マシヤウイを持つ生物の霊に憑依されると仮定することで理解できる。ムンジャンジャは古いや清めの能力（＝マシヤウイ）を持つ一人の女性であったが、死後も男性霊媒師に憑依することでその能力を発揮している。発表者は異人水精としてジュズを捉えていたが、その異人性はジュズの性質ではない。かつてジュズ（の能力）を持っていた異人の魂が、現代の霊媒師に憑依することでその異人性が現れたと言える。

祈りか供犠か？

——カナダ先住民クリー族のサンダンス儀礼——

谷口 智子

発表者は二〇一六年八月四―八日までのサンダンス儀礼に参加し、前後の準備期間を合わせて約二週間のフィールドワークを行った。場所はカナダ、サスカチュワン州ホールレイク居留地である。サンダンスの起源は約二三〇〇年前、ラコタ族に「白いバッファローの仔の女」によって七つの儀式の一つとして伝えられ、北米大陸の広い範囲の先住民族に伝わり、クリー族にも伝わった。

カナダや北米先住民の世界観は、東西南北の四方向以外、天と大地と地下に分かれている。これらは聖なる七方向である。人や動植物が住む世界の中心に天地を貫く中心軸（Axis Mundi）があり、それが天の創造主、大いなる神秘や、大地と繋がる垂直軸とすれば、水平に東西南北がある。中心軸の周りにサークルを作る。それがティピ（平原インディアンのテント）の真ん中に作られる石で丸く囲んだ竈になる。サンダンスの場合、サンダンスの前夜祭（Tree Day）の午後、木（白樺の木）を切り倒してきて、会場になる広場に皆で運び込んで深い穴を掘って埋め立てるが、一年間維持されるその神木は、人々の祈りの対象として、天の創造主に願いを届ける媒体になる。

柱を立てる祭であるサンダンス（男性儀礼）には、宗教現象として特徴的な要素が三つある。中心軸を立てること、祈り（苦行）、人身供犠である。いずれも主要な特徴であるので、サンダンス儀礼の全体の構造を、時間の流れを追って説明した。

クリー族のサンダンス儀礼を現代的な文脈で位置づけると、

「異文化に開かれたクリー族の伝統の再創造」といえよう。クリー族は、ラコタ族に由来するサンダンスの一九代目正統継承者を始め、数人のメディスンマン達が協議して、伝統に異分子を入れるか検討を重ねた結果、三年前から日本人参加者を受け入れてきた。彼らは伝統をオープンにして、異文化である他者を巻き込み、自らの伝統を再創造しようとしている。本発表ではサンダンスという儀礼を、参与観察者・研究者と体験者・ダンサーという二重の視点から、その意味世界を理解し、分析し、発表した。その特徴は、サンダンス中に見られる創造主や先祖に捧げるピアッシングやフレッシュ・オフリングなどの自己犠牲は、「祈り」なのか？「供犠」なのか？という解釈の違いに現れる。我々のように異世界からやってくる「外側」の人間の視点では、サンダンスにおけるそれらの行為は自己犠牲、つまり「供犠」にみえる。しかしながら、サンダンスのダンサー当事者の「内側」の視点では、それらの行為は「祈り」そのものなのである。この「祈りか？供犠か？」の解釈の違いは、内側と外側の人間の解釈の違いであるが、どちらかが正しいというわけではなく、どちらもあるだろう、というのが、参与観察者であり、今回ダンサーにもなった発表者が至った結論である。同じものを見ても、視点の違いで解釈は異なるが、どちらが正しいというわけでもなく、むしろ解釈の多様性が内包される宗教的意味世界の豊穡性があるのではないかと、と筆者は結論づけた。

アレヴィー・エスニシティの変容

——生存戦略と宗教との狭間で——

佐島 隆

アレヴィーの語義は「預言者の娘婿アリーを信奉する人々」であるが、アレヴィーに帰属する人々は多様であり、集団も帰属意識やエスニシティが多様である。実際には、社会的・宗教的・文化的環境の中で対応させながら変容させている場合も見受けられる。そこでその事例からエスニシティ（アイデンティティ、自己規定、自己認識）の変化に及ぼす（社会的・政治的・宗教的・文化的過程論的〔歴史的〕）原因について報告する。揺れ動く「自己認識」を見て、逆にアレヴィーなるものを理解する手がかりが得られる、と考えられる。

一九九四年にトルコ共和国イズミル市郊外の集落で若者に聞き取りをした。彼は「自分たちはタフタジュである。しかし最近アレヴィーといわれる人々は多い。タフタジュよりも多いの自分たちもアレヴィーとしよう」と語った。若者は高学歴であるが、被差別意識が強く差別のためにタフタジュ或いはアレヴィーだから就職できないという意識があった。だから民俗音楽や民俗舞踊などを演じて生計を立てていると語る。しかしながら、逆にそのアレヴィーの特徴、恩恵を得て、現在の生活ができていた。この時期は、一九九三年のマドマク事件により、マスコミが騒ぎ、書籍が非常に多く出版されアレヴィーについて興味関心が高まった時期であった。社会情勢によって自分の帰属意識を変えていた。

二〇〇〇年頃、西欧諸国のトルコ系移民のアレヴィー／アレ

ヴィーリキについて、国や都市によって戦略に異なるものがあることを観察できた。アレヴィーの人々は当該地域の法律や規則に合わせて、帰属意識やエスニシティを変えることがあった。例えばトルコ共和国は政教分離の国であるため、アレヴィーについて、宗教ではなく文化として位置づける方が活動し易いことがある。オランダ等の場合にはアレヴィーを宗教（イスラーム）として位置づけた方が、生活上或いは集団（団体）の維持に都合が良く、当該地域の規則・法律に即した方が活動し易いのである。英国であれば、プロジェクトを立ち上げた集団（団体）が持続・維持を図ることができる。（そのためにその団体の主導権争いが起きることもある。）社会的・宗教的・政治的環境によつては自己認識を変えることもあることが分かる。

文化省の元部長の場合には、彼は集落・村落などの伝統的文化の中で育ち、そこでアレヴィー像が形成されてきた。後にアレヴィーにイスラームが絡む様子、伝統的なアレヴィーとは違った「事柄」が見えたとき反発した。二〇〇五、六年にキュタヒア市の調査に基づいて「それは本来のものではない」と雑誌に記事を書き、時の政権から辞職させられた。その後、アレヴィー／アレヴィーリキの公的な知識の供給は、政府系のイスラーム神学部出身者などから供給されるようになっていった。ところが彼は二〇一四年には、大統領のエルドアン主催のイフタルに呼ばれ、政府系の神学部の人々と席を同じくして、かなり政府系・神学部系のアレヴィー理解を受け入れる寛容さを持つまでに変化している。

このように現代のアレヴィーの人々は、自己認識（エスニシ

ティーなど）が揺れ動き、各々異なるにもかかわらず、それを生きたる指針、行動原理の一つとしている。各々が各々に描くアレヴィー認識を持ち、それを行動の指針とする者もいる。生存する方向性の考え方や社会的文化的宗教的環境との対応において、自分の生き方を選択的にあるいは複合的に選び取って生きている。その「揺らぎ」や戦略の中で自分たちのエスニシティと考えていた考え方や行動の仕方を変える者もいた。その変容プロセスを明らかにすることにより、生き方の根底にある思想や行動原理に関連する要素について考察可能となりえる。

（謝辞） 科研「アレヴィー諸集団の境界と認識のコンフリクト及びエスニシティの変容―中東と欧米」（研究代表者・佐島隆）（課題番号：17H04540）

繁栄の福音運動は現代のカーゴ・カルトか？

村上 辰雄

近年の発展途上国におけるキリスト教の拡大には目を見張るものがあるが、それに大きく寄与していると言われるのが、繁栄の福音（神学）である。魂の救済と共に物質的恩恵も約束するこの教えを、カーゴ・カルトのようだとする批判がある。カーゴ・カルトとは二〇世紀の植民地時代に太平洋地域でおこった宗教運動で、西洋が持ち込んだ物資（カーゴ）を目の当たりにした先住民が、それらを折りや儀礼の力で行き入れようと試みたと理解されている。このカーゴ・カルトになぞらえられることで、繁栄の福音は、物質的な恩恵の重視はキリスト教の教えに反していると教義的に批判されたり、さらには、約束され

たはずの経済的恩恵はもたらされない（待っていてもカーゴは来ない）という事実が指摘されて、詐欺まがいの行為であると非難を受けたりしている。しかし、このような批判や非難にもかかわらず、特に発展途上国では、繁栄の福音は人々を引きつけてやまない。以下、その理由について、カーゴ・カルトの新解釈を通じて検討してみたい。

まずカーゴ・カルトが始まった当時のメラネシアの社会的状況を考慮してみると、それまでモノの交換によって緊密な人間関係を作っていた先住民の前に、突然モノを商品として扱う西洋人が現れることによって、モノの価値をめぐって大きな混乱が生じたことが想像される。先住民は西洋の加工品の交換を望んだが、西洋人は異なるモノの交換様式をもっており、思うように交換できない。そこでカーゴ・カルトの預言者たちは、モノが従来形の形で交換されないこの状況を、伝統的な祖先信仰と千年王国運動的思考の中であらためて捉えなおし、西洋人の物資は実は祖先が自分たちへ送ってくれたものなのだが、それを西洋人が横取りしている。なので、それが正しい受取人にわたるよう祖先に呼びかけるために儀礼を始めたと彼らは主張した。このような状況と言説をマルセル・モースの贈与論的視点から解釈すれば、カーゴ・カルト信者は、自分たちがアクセスを持たない世界市場という異空間で交換されているカーゴ（商品）を、伝統的神話世界に織り込むことによって、カーゴ（贈り物）として受け取る、すなわちモノを商品から贈り物に転換しようとしたと言える。このような贈与社会と商品社会の間に挟まれながら、モノやカネに新たな意味づけをする試み

は、繁栄の福音が説かれる発展途上国の現場でも見ることができさる。

繁栄の福音が広がっている地域の社会的状況を考察してみると、格差が広がるグローバル化社会の中で、持たざる者は、カーゴ・カルト信者のように富の流通のサイクルの外におかれている。繁栄の福音は、そのような持たざる者たちに富へのアクセスを約束するのだが、そこで実際に手にする富とは、原資としての純粋な資本ではなく、社会資本的な性格を持った関係性の富である。持たざる者たちはグローバルイズムが約束する、個人が自由で平等に生きられるフラットな社会を信じそれへの参加を試みるが、現実には伝統的な関係性から切り離された後、新たに親密な関係性を結べず孤立してしまう。そのような人たちに向かって、繁栄の福音を説く教会の中には、資本の増殖を第一義とする商品の論理ではなく、関係性を深める贈与の論理を優先するモノやお金の使い方を実践する場を提供しているものもある。例えば、物質的恩恵を受けた信者が何らかの形で受けた恩恵を信者共同体内に還元して関係性の強化をはかったり、教会への寄付行為を縦と横の互恵関係創出のための儀礼として行なったりして、富やモノを求めることを肯定しつつ、それらを使って共同体の関係性の中に生きる道筋を示してくれている。このような形で繁栄の福音運動は、新たなカーゴ・カルトとして二十一世紀に広がりを見せていくのではないであろうか。

韓国の巫俗儀礼と憑霊

川上 新二

韓国の巫女が行う儀礼クツは、数人の巫女と楽士による歌舞や演奏によって実施され、いくつかの進行過程が順次進められていくことで構成される。クツには悪運を祓うものや、死者をあの世に送るものなどがある。韓国の巫女には神霊の降臨によって成巫する降神巫と、世襲によって歌舞や演奏の技能を継承する世襲巫とがいる。クツのなかで降神巫は自身に神霊を憑依させて口寄せや託宣を行う一方、世襲巫は自身に神霊を憑依させることはないといわれる。先学は、クツでは歌舞や演奏の所作、リズム、テンポが次第に日常的なものから非日常的な激しいものとなって日常性を超越した状況が作り出され、それにおいて人々と神霊との疎通が行われることが、降神巫のクツと世襲巫のクツに共通したクツの本質であり、降神巫への憑依は歌舞や演奏が非日常的な状況になった際に生じることから、神霊との疎通のあらわれ方の一つとみている。ところでクツの最中に生じる憑霊は、降神巫が自身に神霊を憑依させるものだけではなく、クツの本質が神霊との疎通にあるならば、憑霊は神霊との疎通の顕現といえる。本発表では、クツの最中に顕現する憑霊について検討する。

クツのなかで降神巫は自身に神霊を憑依させるが、それに失敗することはまずない。神霊よりも巫女に主導権があり、神霊の扱いが最もコントロールされた憑霊といえる。先学が、クツにおいて人々は歌舞や演奏によって日常性を超越した非日常性のなかで神霊と疎通すると指摘するように、降神巫自身への憑

霊は、クツでの歌舞や演奏が常態を超えた激しいものとなり、日常性を超越した状況となった際に生じる。すなわちクツのなかでの歌舞や演奏の延長線上に生じるものであり、定型化、定例化したものとなっているといえる。このような憑霊は見物人から見れば、いわば演じられるものとみなされる可能性があり、神霊の顕現に対する衝撃度は弱いものとなってしまおうと考えられる。

全羅南道珍島の世襲巫が行う死者をあの世に送るシッキム・クツでは、世襲巫自身への憑霊は生じないが、クツの依頼者に死者が憑依する場合がある。それは頻繁に起こる現象ではないが、死者に憑依された依頼者は飲酒や踊りで騒動を起こし、クツの進行の妨げになる。この憑霊は必ず生じるものでも、自ら望むものでもなく、クツの進行の妨げにもなることから、生者よりも憑依する死者に主導権がある憑霊である。突発的で、巫女のコントロールとは無関係の憑霊であり、人々が受ける神霊の顕現に対する衝撃度は強いと思われる。

シッキム・クツではもう一種類の憑霊が見られることがある。進行過程のなかで世襲巫が竹竿を握る遺族に死者を降ろし、竹竿を握る者の口を通して死者が語る場合がある。しかし死者が降りない場合もある。これと類似した憑霊が、降神巫によるクツでも見られる。すなわち木の棒を握る者に神霊を降ろすことが行われる。棒を握る者は降神巫の場合もあれば、依頼者の場合もあり、依頼者が握る場合には神霊が降りないこともある。これらは巫女が神霊（死者を含む）をコントロールして竹竿や棒を握る者に憑依させようとする形態であるが、神霊を

完全にはコントロールできておらず、神霊に憑依の主導権が残されている。したがって降神巫自身に神霊を憑依させる定型化、定例化された憑霊よりも、見物人に与える神霊の顕現の衝撃度は強いものになると考えられる。竹竿や棒を使う憑霊はクツの進行過程の一つとして組み込まれているが、歌舞はともなわず、最初から鉦や銅鑼などによる非日常的な激しい喧騒のなかで行われる。先学がクツの本質とする歌舞や演奏による日常性から非日常性への展開を通じての神霊との疎通とは異なる内容のものである。

憑霊現象は神霊との疎通の顕現と考えられるが、見物人にとって衝撃度の強い憑霊は、クツの本質とされる歌舞や演奏の展開とは異なるところで生じていると考えられる。

タルコット・パーソンズと「愛の宗教」

—— 禁欲と職業を越えて ——

大黒 正伸

二十世紀最大の社会学者のひとりタルコット・パーソンズは、生涯にわたって宗教と社会との関連を追究した。アメリカ合衆国コロラド州で会衆派の家庭に生まれた彼は、もっぱらキリスト教と近代西洋社会の関係に関心があつた。パーソンズは本質的に近代主義者であるが、近代社会における宗教の積極的な役割を唱えるユニークな論者でもある。ここで「愛の宗教」とは、パーソンズが一九六〇〜七〇年代のカウンターカルチュアを含む若い世代の新しい運動の一部を評した呼び名であり、世俗の人間どうしの「愛」を強調する傾向が指摘されている。

ただ、パーソンズは具体的な集団や教派の名称を挙げていない。本報告では、パーソンズの宗教に対する理論的志向を一瞥したあと、アメリカの宗教変動に対する彼の観察と評価を検討し、その今日的な意義を考察した。

パーソンズは、プロテスタントのリベラルなタイプをキリスト教の進化としてとらえるが、現世的、世俗的な実践重視がその根拠にある。俗人の地位向上は、「地上における神の王国」建設の神意を担うという論理に基づいている。「愛の宗教」は、西洋の宗教的伝統の根本的に新しい局面とされ、愛というテーマを強調した点において初期キリスト教と類似した運動の発生であるとされる。こうした運動の特徴としては、相対的に「非有神論的」性格（無神論とは区別される）が挙げられる。これは、非キリスト教との和解の可能性を持つ。また、この運動には「脱工業的」性格がある。工業社会からの疎外感を抱く人々によって担われた結果、その主張はマルクス主義のレトリック（反資本主義）と親近性がある。さらには、これらの運動には自由な連帯によるコミュニケーションの希求という面を持ち、アナキズムにも接近する。

パーソンズは、こうした新宗教コミュニケーション運動の課題として、特に性愛と世代をめぐる問題を指摘している。カウンターカルチュアとそれに伴う「性の解放」は、パーソンズにとって、一種の退行であった。集団性交や「二夜限りの情事」はその愛着の拡大に限界があり、世代継承を統制できないだろうし、性愛だけがパートナー同士の絆を保証するわけではない。性愛的な快感の問題をなんらかの形で超越することが、大きな

共同体にとつての根本的な機能的必要性である。彼は象徴的な「昇華」（フロイト）を要請する。結局、愛は全体社会の（つまり、国民的な）「システム性」と接合しなければならない。その条件は、効果的なリーダーシップ、道徳的なコミットメント、そして認知的な合理性である。

彼はその一方で「愛の宗教」に期待してこう述べる。「私は、愛の新しい宗教が強力な個人主義を打ち出し、人々が個人として人を愛し、他者の個性に対して高い価値を与えながらその他者に愛着を抱くようになることを期待する。」

パーソンズ晩年の問題意識は、人間の普遍的で実存的な諸問題にあった。彼の政治的なスタンスは一貫して「中央より左」であり、典型的な「リベラル・プロテスタント」のそれであったと言つてよいだろう。パーソンズは「原理主義」を避ける方途を探る。「世俗化」はむしろ宗教の「一般化」という意味では宗教の「強化」であり、エキュメニズムや市民宗教に見られる多元化と寛容こそが宗教の進化であるとする。したがって、善悪二元論的な「道徳絶対主義」は避けるべきである。パーソンズにおいては、人間の有限性に対する意識と敵対者に対してすら人間としての感性を持つことが強調されている。

パーソンズが希求した宗教的寛容の問題は重要である。報告者としては、「愛の宗教」の具体的な像をさらに追究したいと思う。併せて、パーソンズが提起した問題をさらに理論的な次元でも追究したい。それは、彼の思想の人間学的な展開を含むものである。

宗教性のポジティブな影響

川端 亮

日本において、宗教は悪いイメージを伴う場合が多い。本発表では、質問紙調査の結果に基づき、宗教が人々の意識や行動にポジティブな影響を及ぼすことを実証的に示す。

本発表で宗教と関連を調べる項目は、幸福感、ボランティア行動への参加、文化活動、なかでもハイカルチャーへの参加の三項目である。幸せと思うかどうかは、社会意識の中で重要な項目であることはいうまでもないが、ボランティア行動は社会関係資本に、ハイカルチャーは、文化資本に関連するという意味で重要な変数である。

幸福感については、W. Jagodzinski・真鍋一史（『国際比較の視座からする宗教性の類似性』『関西学院大学社会学部紀要』一六、二〇一三、八三―一〇〇）のISSP2008の分析や櫻井義秀（『人は宗教で幸せになるのか』ウェル・ビーイングと宗教の分析』『理論と方法』三二（一）、二〇一七、八〇―九五）によるレビューがあり、欧米のキリスト教の国々を中心に多くの国で宗教は幸福や満足に寄与していることが示されている。ただ、日本では宗教と幸福感の関連は有意な関連が見られないことが多い。

ボランティアについては、三谷はるよ（『日本人の宗教性とボランティア行動―非教団所属者における拡散的宗教性の影響―』『ソシオロジ』五八（三）、二〇一四、三一―一八）が日本の非教団所属の人々においても、おかげさまでという加護観念という宗教意識の一つと家庭内での祈りがボランティア行動に影響

響していることを示している。

文化活動については、近年海外で実証的な研究成果が報告されており、多くのキリスト教の国々で、教会出席と文化的な消費活動の間にプラスの関連が報告されている（Talley Katz-Gerro and Mads Meier Jaeger, "Religion, Religiosity, and Cultural Stratification: Theoretical Links and Empirical Evidence," *Research in the Sociology of Work*, 23, 2012, 337-366）。日本では、横井桃子・川端亮（『宗教性の測定―国際比較研究を目指して―』『宗教と社会』一九、二〇一三、七九―九五）において、宗教的な心を大切と思う人ほど、ハイカルチャーな活動を行いやすいことが示されている。

二〇一六（平成二八）年三月にインド、トルコ、日本、アメリカ、イタリア、台湾、タイ、ロシアの八か国を対象に行ったインターネット調査（各国五百人以上、八か国合計の有効回答数は四二九八）の結果では、八か国全体のデータにおいても、日本だけのデータにおいても、宗教的な心が大切だと思う人は、幸福感、ボランティア・NGO・NPOへの参加、ハイカルチャーを中心とする文化活動のいずれの変数においても正の有意な効果が見られた。しかしながら八か国を個別に調べると、幸福度においては、イタリアと台湾、ボランティアにおいてはインドとトルコ、文化活動においては、トルコ、イタリア、ロシアにおいて、有意な関連が見られなかった。また八か国のいずれにおいても有意な負の効果はなかった。

すべての国（宗教文化）で影響を及ぼすわけではないが、多くの国で宗教は、幸福度を高め、ボランティア活動を促進し、

ハイカルチャーの文化活動を促進するなど、ポジティブな影響を及ぼす。日本では、幸福感については、その結果が一定ではないが、ボランティア活動や文化活動を促進する影響力は、他の国々と比べてもかなり大きい。また、本発表で扱った変数を含むインドやタイやトルコのデータは少なく、インターネットによる調査であるが、貴重な結果である。

なお、本研究はJSPS科研費JP25244002の助成を受けたものです。

人権 という概念表象をめぐって

—— 宗教社会学的視座から ——

丹羽 泉

デュルケムおよびウェーバーの所論の検討を通じて、「世俗化」という近代に特有な現象が「聖性」の後退、あるいは宗教的権威の公的領域からの撤退という視点からではなく、社会そのものの秩序を可能にする非合理的な根拠地—不可侵性—が、社会を構成する一要素たる個人という領域へと移行した事象という観点から捉え得ること、またその不可侵性が、憲法の自然的命題へと移し変えられており、これが現に市民社会秩序において現実に作用し続ける社会学的规定力となつていること、その際、コミュニケーションの聖性の付与という視点がも一方に前置されている、といった諸点を指摘したい。

近代市民社会秩序の成立以降に登場した国民概念や民族概念といった表象もまた、個の聖性に前置されるところの、コミュニケーションな概念表象として捉えることが可能である。近代市民社会の

成立はそれまでの身分的秩序—聖なる実体としての社会—の解体を結果し、その社会内部に均質な人間の集合を生じしめた。この「均質な市民の集合体」がコミュニケーションな単位として表象され、この単位自体が聖性を帯びるようになるという可能性をなお保持している。ここでは、聖性が個物たる個人に帰せられるか、コミュニケーションな単位に帰せられるか、という両極の価値緊張を見出すことができる。つまり両者の「聖なるものをめぐる闘争」という視点が開けてくる。

ドイツの国法学者イェリネクは、近代議会制民主主義政体のもとにおいては、多数決決定が前提とされているが、これが機能する前提として、構成メンバー個人々の等価値性に基づく内的統一が存立していなければならないと述べる。しかしこのような政体をとつた国家であっても、現代の世界各地にみられる紛争の様態の中に、ネイション、民族、宗教といった集合的に表象される聖性を帯びた構成要素がその社会の中に含まれている限り、社会秩序の一元化を妨げる要因を常に抱えることになると指摘する。彼はここに、「多数意思」より優越する領域に、不可侵な性質を帯びた「個の聖性」に前置される集団的な表象を読み取る。

デュルケムは、社会は、統合的全体をなすものであり、主たるその機能を、社会の成員を互いに一つに結合させる側面に捉えようとしているが、そこに聖性を帯びた表象を見出す。これは、不可侵かつ「単一」のものである。なぜならそこにおいて、人々がひとつに結びついているからである。彼は、宗教的な權威が撤退し、世俗化された空間の成立をその特徴とする近代市

民社会においては、そのような神聖な事物を非人格的命題として表象される「人権」観念に見出している。

ウエーバーは、彼の「合法支配類型」における憲法の位置に、多数意思に優越する不可侵な領域を見出す。そこに、支配秩序の成立の前提に存する正当性に関する信念、それ以上根拠を問いただない非合理性の領域を指摘するのである。

本発表では、デュルケム、ウエーバーそしてイエリネクの緒論を出発点として、「人権」という概念表象をめぐってパロールとしての「人権」概念としてではなく、それが集合的な表象として、社会学的にどう作用する表象なのか、という視点から捉え直し、紛争研究における宗教社会学の接近の可能性について考察する。

第十部会

大祓詞「神集へ神議り」と、

古代王位継承時の群臣推戴との考察

東郷 茂彦

本発表の眼目は、大祓詞冒頭の「神集へ神議り」（主題部）が、歴史上存在した大和政権の大王ないし天皇の位の継承時の群臣推戴とどのように関わっていたのかを考察する試みである。管見では、これまでこのような視点の先行研究をみることはなかった。

三世紀から五世紀頃までの古代史の通常理解を述べた後、古代史の先行研究における王位（皇位）継承と群臣推戴の流れを概括した。吉村武彦、熊谷公男、遠藤みどり、佐藤長門各氏の学説を観るに、新帝の即位と群臣の推挙の間に一定のプロセスは存在したであろうこと。乙巳の変をきっかけに、王位・皇位継承における王権側の力が増したこと。皇極帝の讓位と、王権の主体性の確立した持統帝の讓位の背景は同一ではないこと。

「後継者の決定は天皇の遺志による」という王権の主体性を明確にするために皇太子制と讓位の制が導入されたこと。王権と群臣の関わりは、倭王権を構成する支配層の権力構造上の問題とすべきこと。王位推戴と一般の重要政策審議とは異質である等、相互批判を含む多くの学説のあることを述べた。しかしながら、こうした論議の中に、大祓詞との関連を考究したものは無かった。

大祓詞の記載自体に着目すると、主題部の後に、記紀神話の出雲平定、その後に天孫降臨が詠われている。従って、主題部は後の二者の前に起きた事象とみるのが自然であり、朝廷権力と権威が確立する前の群臣合議、即ち部族長合議の反映と考察できないか、とした。また、文の構成上、主題部はなくても文意は通じるので、なぜ、ここに主題部をあえて入れたのかを積極的に考える意味があるのではないかと述べた。

大祓詞が実際に使用された文献上の初出解明は難しく、記紀における大祓自体の初出等を検討した。青木紀元『祝詞全評釈』に従ったが、古事記では、須佐之男命の高天原追放、仲哀記の天津罪国津罪の具体的内容に注目した。青木は、後の時代の縁起説話としている。日本書紀は、履中、雄略、孝徳、天武の各天皇の条を考察。孝徳帝の大化二年の条には、「愚俗」と評される大祓の六つの詳細例が記されていること。これに比し、天武朝での大解除（大祓）は、「このように弊害さえ生ずるに至った祓に、新しい精神を与えて復活・新生させ、しかもそれを国家的な行事にまで高めたもの」と青木が評していることを述べた。

古代史との比肩という視点から、神道学関連の近代以降の先行研究のうち、次田潤『祝詞新講』、河野省三『中臣祓と民族精神』、金子武雄『延喜式祝詞講』、岡田米夫『大祓詞の解釈と信仰』、岡田莊司・阪本是丸監修『現代人のための祝詞——大祓詞の読み方』等にあためて目を通したが、主題部を歴史と結びつける記述はなかった。そのなかで、今泉定助の『大祓講義』は、主題部を「神代からの議會制度」「大祓には記紀も皆

中に入っている」等、注目すべき点があると指摘した。

古代史と主題部を明確に結び考察は行えなかったが、古代史研究における王位（皇位）継承時の「群臣推戴」の研究は、乙巳の変を一つのメルクマールとしていること。大祓の儀式が、国家のそれとして重要視されていくのも、天武持統朝が重要な役割を果たしていることから考えると、主題部と史実は意外と重なるのではないかと看取した。

佐藤長門は、朝廷の群臣の役割と大祓詞について、「六世紀から合議制をとっていたというのが現在の定説であり、大祓ができたのは、七世紀末くらいであろうから、その時期には既に合議制はあったので、そういうところから、神様に仮託して冒頭部の神集え神議りを祈ったという風にとらえれば、歴史学的にも宗教学的にも矛盾はなく説明できるのではないか」と話している。（平成二十九年七月半ば、國學院大學の佐藤研究室で）。敬称略

允恭天皇記紀の探湯伝承における禍津日神について

稲田 智宏

禍津日神を災禍の元凶と強調する本居宣長の見解に対し、穢れを嫌って荒ぶるのだという異なる見解を平田篤胤が主張したことを端緒とした、いわゆる禍津日神神格論争において、允恭天皇の時代に行われたという盟神探湯の伝承はあまり深く考察されていないように思われる。基本資料としては黄泉の穢れから出生したという記紀の記事、允恭天皇記紀において明日香甘檜丘の岬でなされた盟神探湯の記事、および『延喜式』御門祭

の祝詞の三つが挙げられ、『古事記』で明日香甘檜丘の言八十禍津日前においてなされたという盟神探湯から折口信夫は、嘘に対して威力を発現し嘘を明らかにさせる神だと禍津日神を理解し、古事記注釈書の多くでもそのように説明されるが、神道神学の小野祖敬は折口の理解を資料的に肯定すべきものは皆無だと全否定し、論争においても幅広い検証がなされることはなく篤胤らの古典解釈の無理が確認されるばかりで議論は下火となった。しかし甘檜丘やその周辺から禍津日神の神格を考える余地はまだ残されていると思われる。まず地名等からは、飛鳥川が甘檜丘に添って大きく湾曲していることから、マガセ、アマガセ、アマカシと変遷したことが推測され、また垂仁天皇記の「アマカシの前に在る葉広クマカシ」への宇気比、および丘の東の真神原という地名にもマガの語を見出すことができる。

真神は通常、狼の意と説明されているが、記紀や『万葉集』など古典において用例はなく、真神原という地名にしか用いられない。つまり川の湾曲に由来するマガが禍津日神をはじめとする名称に反映され、そこに災禍の禍の意はなかったと思われる。やがて禍への連想から、熱傷という禍を人にもたらすこともある盟神探湯の神とされたのであろうが災禍の元凶としての悪神とはいえない。『日本書紀』によれば乙巳の変の前後に、飛鳥寺の西にある槻樹広場で政治上の誓約や饗宴がたびたび行われ、同じく飛鳥寺の西や甘檜丘東の川上に須彌山が作られたこと、また蘇我蝦夷入鹿の邸宅が丘に建てられたことは、甘檜丘の神を避けるべき悪神と見なしていたわけではなく、嘘や違約に罰を与える神との認識があったことを示唆している。『万

葉集』においても飛鳥の神奈備山や神岳と表現される神聖な山は、甘樫丘または隣接する雷丘などと考えられ、やはり避けるべき悪神の地という認識はない。しかし「延喜式」御門祭の祝詞になると「四方四角より疎び荒び来む天の麻我都比と云ふ神」の言う悪事に乗ることのないようにと注意喚起され、マガツヒの神は明確に避けるべき悪神と認識されている。これを信仰の変質によるものとするなら、それは盟神探湯に対する意識が変わったからであろう。允恭天皇記の他に応神天皇紀にも盟神探湯の記事があり、これらは神聖な伝説と受け止めることができる。だが『日本書紀』に記された継体天皇の時代になされた盟神探湯の記事によると、毛野臣が任那で乱用し、熱傷により多くの人を死なせたという現実的で悲惨な盟神探湯の姿が知られる。つまり現実の盟神探湯は人の嘘に対して罰ではなく真偽に依らない一方的な災禍を与えるのであり、禍津日神が盟神探湯の神ならば、禍津日神に対する認識も一方的に災禍をもたらす神へと変貌した可能性がある。こうしてみると、禍津日神は嘘に反応して禍を与える神からやがてその働きが恐れられて悪神と見なされるようになった、とする折口の理解は全否定されるべきものではないといえよう。ただし折口は伊邪那岐命の禊によって黄泉の穢れから禍津日神が出生したとする伝承を盟神探湯の禍津日神信仰より新しいものと見なしているが、盟神探湯と御門祭祝詞には言葉と禍の招来が共通しているために関連性がある可能性は高いといえ、黄泉の穢れからの出生という伝承と新旧のつながりがあるかどうかは、なお検討の余地が残されていると思える。

『篋篋内伝』は陰陽道書か

鈴木 一馨

中世日本に成立した五巻の書『篋篋内伝』は、一般に「陰陽道書」と理解されている。

なぜ本書が「陰陽道書」とされるのか、その理由は主に二つある。

その第一は、本書が「安倍晴明」に仮託されている点であつて、これは安倍晴明が陰陽道を代表する術者であることから、その伝承を持つ占術・呪術の物事（特に陰陽五行と関連する）を陰陽道だとする理解に基いている。この理解は研究者を含め広く一般に浸透しているが、果たして安倍晴明に関する伝承を持つことが、すなわちその占術・呪術のあり方を「陰陽道」と見なすに足りる理由となるかどうかは疑問である。むしろ、安倍晴明は代表的な術者として、占術・呪術の正当性・正統性の保証に担ぎ出されたと考えるべきであり、「安倍晴明の伝承を持つ」陰陽道」とは言えないであろう。

第二に、当初に成立した本書の巻一から巻三が暦注に関する書物である点であつて、これは暦による吉凶判断が陰陽寮の陰陽師の主活動の一つであつたり、造暦が陰陽寮の業務であつたことから、暦（読み）に関する物事は陰陽道だとする理解に基いている。この理解も広く一般に浸透しているが、果たして暦に関する物事が「陰陽道」に限定されるか否かも疑問である。例えば、十世紀末期に出現する宿曜占は符天暦に基く占星術であり、これは宿曜道のものであるということを見ても、必ずしも「暦と関係」陰陽道」ということにはならない。

さらに谷重遠の『壬癸録』には、江戸前期に陰陽寮・陰陽道における安倍氏の位置を決定つけた土御門泰福が「叢書真言宗僧作之、安家無之」と述べたとあり、本書が安倍氏とは無関係であり、真言宗（＝密教）の書物だと理解していたことを記している。

他方、本書は「民間陰陽道」の書物だとする見方もあるが、この「民間陰陽道」という考え方は、近世に陰陽師の許状を得て名目上陰陽寮官に組み込まれた民間の卜占者・呪術者の術を指している。歴史的には「陰陽道」という語は、平安中期以降に家職化された陰陽寮官系統の陰陽術者の組織名として使用されており、これを厳密に解釈するのならば、「陰陽道」は一般に理解されるような術的体系でもないことになる。「民間陰陽道」の一般的理解は、民間の卜占者・呪術者が「陰陽師」として該組織の名目的一員となる以前、すなわち中世などに遡る民間術者の術（体系）をそのように見なしているが、歴史的には疑問があり、本書を「民間陰陽道の書物」とするの難しいと考える。

つまり、「叢書内伝」を陰陽道書とすべき積極的な根拠は、実はないのである。

本書の撰述は牛頭天王縁起との関連から祇園社の関係者と目されており、もしそうだとすれば祇園社（感神院）が天延二年（九七四）に天台別院となつていたり、暦注に関する記事が主である点を併せて考える必要がある。というのも、先述した符天曆は天徳元年（九五七）に帰朝した天台僧日延が請来したもので、それは宣明曆の不具合を検証・調整するためであつ

た。従つて、当時頒曆として具注曆に仕立てられていた宣明曆同様、符天曆も具注曆として作成されなければ意味はなく、曆本における暦注の記入は必須であつたと理解できる。その暦注は「大唐陰陽書」に基づくものであり、宣明曆であろうが符天曆であろうが配当の規則に違いは無かつたと考えられる。また、符天曆の請来が密教占星術である宿曜占を成立もさせており、この符天曆に基づく術が宿曜術と称された。

本書の巻五は後世に追加された宿曜經に関する記事だが、『叢書内伝』が符天曆と関係する書物として成立したと考えると、この巻が追加されたことも辻褃が合う。

つまり、『叢書内伝』は「陰陽道書」ではなく、宿曜術の書物だと理解される。

陰陽道の地方伝播——中世東北の『叢書』を中心に——

小池 淳一

東北日本は近世において修験の活動が盛んで、村落などでも活発な宗教行為を展開している。報告者は近年、会津の南山御蔵入と呼ばれる地域で修験寺院の聖教典籍のなから陰陽道に関連するものを見出し、その位置づけについて考察してきた。

ここでは陰陽道書『叢書』を中心に、その伝来と受容について書誌的なデータと民俗誌的なデータをもとに考察し、修験者と陰陽道との関係について東北における様相を提示してみたい。南会津地方では複数の『叢書』の伝来を確認できる。①『叢書傳』全三巻（元龜三年（一五七二）以前の写本。只見村吉祥院旧蔵）、②『叢書抄』（四巻、五巻のみの零本、正保四年（一六

四七）刊。只見村龍蔵院旧蔵、それ以前は伊南村円成院旧蔵、③『三国相伝陰陽管轄叢書内傳金鳥（玉脱カ）兎集囉宿経』（永祿七（一五六四）年の写本、南会津町南照寺蔵）、④『叢書抄』（下巻のみの零本、寛永六年（一六二九）刊、南会津町南照寺蔵）がそれである。いずれも本山派修験の所有であり、この地域の修験が陰陽道の知識を必要とし、『叢書』を利用していったことがうかがえる。注目すべきなのは、中世写本がおそらく近世を通じて利用されていたこと、修験寺院同士で貸借が行われていたことである。こうした陰陽道系の知識は修験にとつて近世の本末体制のなか、僧侶に対抗する拠りどころともなっていたのであろう。南照寺文書の『神道事・法華大意拔書』（仮題）には「○金神 叢書内傳終リニ曰巨旦大鬼王ノ精魂也 仏家ニ於テ別シテ忌事ハ無ケレ共近來ノ沙門出家ハ無得無行薄 信ノ輩ナレハ恐ル也」とあつて、その推測を補強する。

また東北大学附属図書館には永祿二年（一五六四）写の『三国相伝叢書内傳金鳥玉兎集』（全四冊、八巻）が所蔵されており、この本の奥書（第七・八）には『三国相傳叢書内傳金鳥玉兎集田村東方宝船寺権大僧都俊音同船引町之般若寺之住持俊昌寄進請之』とあつて、福島県田村郡船引町の般若寺（真言宗）へ宝船寺の俊音から寄進されたものであることがわかる。中世の『叢書』が寺院で書写され、東北の真言宗寺院に伝来していったのである。このことは一六世紀後半の『叢書』が真言宗の管理下にあったことの一例である。以上から南奥羽に伝来した『叢書』は陰陽師ではなく、修験者や真言僧によつて伝えられ、用いられていたということができよう。

このように中世から南奥羽に広がっていた『叢書』が具体的にどのように受け入れられていったかは判然としないが、民俗レベルで注目しておきたい伝承が存在する。それは南会津郡館岩村において集中的に伝承が確認できる昔話「柳長者と松長者」である。これは『叢書抄』の由来の章のなかの末尾の清明と道満との『叢書』をめぐる争いと同じ筋書きなのである。伝承例の少ないこの昔話が中世にまで遡り、『叢書』の由来の章に取り入れられたとは考えにくい。逆に『叢書』をめぐる唱導、講説が奥会津の山村で行われ、それが固有名詞を転化させ、昔話となつていったのではないだろうか。そして伝承の過程で、清明↓柳長者、道満↓松長者、伯道↓主人という置き換えが行われたのではないか、という推測が可能である。だとするとこの昔話は『叢書』の注釈から生みだされたもので、その背景には修験者による陰陽道を用いた活動があつたということになる。

福島県会津地方における修験寺院での『叢書』の伝来、南奥羽における真言宗を経由した『叢書』の伝来は、この書物に象徴される陰陽道の地方への伝播が必ずしも陰陽師によるものではなかったことを示している。今後はこうした観点で東北における陰陽道の展開を検討していく必要があるとともに、教理的な側面ばかりではなく説話や芸能にも陰陽道の影響を意識していくことが求められよう。

土御門家菩提所儀軌に関する考察

太田 俊明

土御門家御菩提所梅林寺（以下、当山）は開山開基不明ながら約四五十年の歴史があるとされる。第九世朝空義照代より土御門家御菩提所（『京都新聞』平成二十九年二月十一日夕刊）とあるが、内実は把握しが多い面が多い。その基礎となる資料の無さ故に当山と土御門家との関係に関して以前「今後とも研究進展が望まれる」（太田俊明「梅林寺」『歴史と旅』二〇〇〇年六月号）と記した。そのような中で昨今「梅林寺年中行事月定式」（以下『定式』）と言う一冊の江戸期の資料が見つかった。初出であろう『定式』は当山十六世量空是証上人代（〜天保十二年）に土御門家当主から当山に対し下付されたものである。それは九丁から成り立っている薄いものであるが、寺院運営・年中行事・儀軌等の指針及び宝物台帳を纏められている。その点で江戸期における寺院環境の研究に一石を投じる可能性がある。この背景には先々代と先代の二代にわたって任職が不祥事をおこし、退寺したことが挙げられる。

『定式』の全体に関しては後日別の形で発表を行うこととし、今回は現行の『在家勤行式』と『定式』の勤行式の箇所に関して、式次第の人格化を通じた展開試論の立場に限定して発表を行った（太田俊明「浄土宗西山派における勤行について―『在家勤行式』における意識構造を中心にして―」『日本仏教心理学研究』第六号、二〇一五）。

現行の『在家勤行式』と異なる点は以下の三点である。

一 『定式』においては発願文の位置が現行の勤行式と大きく

異なる。このことにより晨朝勤行の際の『梵網経』や日没勤行の際の「舍利礼文」と言った現行勤行における『無量寿経』の一部である四誓偈や『観無量寿経』の一部を誦誦する前段階の経文が後に組み込まれている。

二 また晨朝勤行の際、発願文の後に『梵網経』→『阿弥陀経』の流れになっている。これは現行勤行式であれば懺悔文（→『梵網経』）→『心経』→三巻→四誓偈→阿弥陀経→晨朝礼讃偈→発願文と考えられる。

三 四弘誓願以降の経文が存在しないこと。このことは伝承されている西山派の初期の在家勤行式の形態に近いことを顕していると考えられる（太田、前掲）。

また人格化を試論する際の問題点としては以下の二点である。

一 『定式』は信仰心を持った人格のプロセスとして考えられたものなのかという点が挙げられること。現行の勤行式は式自体に一つの人格を見做すことを持って展開されていると考えられる。しかし『定式』上では三部経を順に配置されることに主眼が置かれており、かつ随所に戒や懺悔が繰り返して展開されること。

二 開経偈や後唄が記されていないこと。このことは（四弘誓願以降が存在しないことから）佛は偏在しているという考えなのか、それとも単に省略されているのか。

そこで『定式』について人格化を試みると以下のように考えられる。

（晨朝勤行）（佛の常住？）佛の勧請→空の教示→佛との出

遭い↓過去の懺悔↓発願↓念仏と戒の一体化↓弥陀の讃嘆↓万人への教示↓念仏回向（↓佛の常住？）
 （日没勤行）（佛の常住？↓）佛の勧請↓佛との出遭い↓発願↓釈迦への礼讃及び弥陀の讃嘆↓万人への教示↓念仏回向（↓佛の常住？）

ここから晨朝勤行においては発願によって得られた宗教的体験の独善化防止が、日没勤行においては礼讃と讃嘆による謙虚さの育成が図られたのではななからうか。

宣長神格化の諸相

三ツ松 誠

本居宣長の古道説は、復古神道の原型の一つとなつたと考えられる。しかし、禍津日神の荒びがもたらす凶事は理不尽でどうしようもないとする一方、人はみな死ぬば穢れた黄泉国に行くほかないと説いた彼の死生観は、そのままでは宗教的普及を見るのが難しい性格を持っていたように思われる。しかし逆説的なことに、生に積極的に意味を賦与する教義を宣長説が欠いたことが、かえって神社非宗教説の時代とその後において、都合のよいものとして働いた面があるように見える。

とは言え、死んだ宣長自身が神と扱われる例は少なくなく、それは観方によつては、宣長説を裏切る扱いとも言えよう。そこで、宣長神格化の思想的根拠を考えるため、ひとまず収集した事例を紹介し、さらなる情報提供を求めたのが、本報告である。以下、事例を掲げる。

「玉のゆくへ」…上巻は村田春海、下巻は斎藤彦磨の作品であ

る（岩田隆の紹介がある）。春海の上巻では、死んだ宣長が黄泉国で、仏教的死生観を批判した罪で、地獄の鬼・黄泉の大君に処罰されかかったところ、天照大神から救われ、万玉好命として神位を与えられようとする。しかし禍津日神が異議を唱え、全ての凶事の原因を自分におしつけたとして宣長を糾弾し、結局宣長は根の国送りとなる。宣長擁護者としての彦磨による下巻は、直日神が宣長を擁護した結果、宣長は無罪であるとされ、猿田彦神によって黄泉路から帰還して伊勢の宮内に天降つたとされる。

『靈能真柱』…服部中庸の「三大考」に倣い、天・地・泉＝太陽・地球・月が成り立つ過程を示した上で、霊の行方を説明する平田篤胤の出世作。そこで篤胤が説くには、地と泉とが遠くかけ離れている以上、宣長説の如く、人が死後に穢れた黄泉国に赴くというのは誤りである。現世に並存するが見えない幽冥を大國主神が治めており、生前の魂のあり方次第で、人は死後、そちらに向かい、よい魂は縁者の許で功績有る神となり、然らずんば疫病神や天狗にもする、と。そして、奥墓の所在地である山室山において神となつた宣長に仕え、神の一員として侵略者と交戦したい、というのが篤胤の願望である。

「幽界物語」…紀州の平田門人参沢明が著した、篤胤の「仙境異聞」同様に、あの世と行き来する少年からの聞き取り。山室山で宣長らの著名な国学者は、「神仙」となつた篤胤に仕えているという。三河の平田派神職竹尾正寛は、山室山は宣長の墓所であつて彼こそがこの山の「神仙」となるべきで、宣長が篤胤に仕えるのは、篤胤生前の態度にも反する、とこれを批判し

た（岸野俊彦の紹介がある）。

宣長を祀る神社…①桜根神社。宣長死後、各地の門人が靈祭を実施する例は少なくないが、明示的に宣長を「神」と称する例ばかりではない。しかし宣長五十年祭に際して、鈴木重胤は彼を「神」と呼んでいる。あるいは本居内遠による五十年祭に協力した長野義言が、白川家に連絡を取り、塾を置いた近江志賀谷に桜根靈神と神としての宣長を勧請していることが分かった。②桜木神社。本居／平田派国学者であった武蔵国の森田道依が、宣長五十年忌にあわせて開き、宣長を主神として祀った。水戸の義公、後に併設社にその他の国学者ら、多数を合祀している。③本学神社。幕末の信濃国伊那の平田派山吹社中が国学四大人を祀った（市村咸人の研究が詳しい）。④山室山神社。明治八年に宣長奥墓の側に設けられる。

宣長説との懸隔の存在を匂わせつつ、宣長を神とする動きがそれなりに広がっていたことが諸事例から確認されると言えよう。

石河定源『藤樹先生学術定論』考

鈴木 保實

中江藤樹（一六〇八一—一六四八）の高弟の双璧とされる熊沢蕃山（一六一九—一六九二）と淵岡山（一六六七—一六八六）。この淵岡山の学派の一人に石河定源（一六八七—一七六五）がいる。この人の著作に『藤樹先生学術定論』があり、この時代の藤樹学の集大成書といふべきもの（木村光徳『日本陽明学派の研究』、八五頁）と評価されている。この『藤樹先生学術定

論』から、定源が解した藤樹の思想の一端をみてみたい。

定源養父咸倫は伊藤仁齋、淵岡山に從つてその教を受け、元禄八年（一六九五）津藩に儒として仕え、甥定源に家を継がせた。定源は淵岡山の高弟木村難波、松本以休に從遊し学を深め、藤樹の学を尊信すること最も篤く、凡そ藤樹の著書にして、後世に伝われるもの、定源の校訂を経ざるもの無きが如しといわれた。定源は、「意者心之所倚也。此の立言、易簡直截、万世不易之学術也。」（『定論』、二二八頁）と藤樹の「意」論を絶賛し、藤樹学を学ぶのに、「先づ先生学庸の解を熟読するを専務とすべし。」（『定論』、二二二頁）と、『大学解』・『中庸解』こそが藤樹の骨髄で、これを熟読して「誠意」説を学び、その後『論語解』の順で学び、『翁問答』や文集書簡等は学術印証の書としてはいけないとした。定源には意の伏藏についての論究は見受けられないが、「意者心の倚る所」、「意者万欲百惡の淵源」を力説し、概ね師説を継承していると言つてよからう。それでは当時の藤樹後学の活動を定源はどのように見ていたのか。「近來の学術、先生の宗旨と齟齬せる事を寛ゆ。」（『定論』、二二五頁）と述べて、藤樹先生の求めた学術とは齟齬しているとし、「近來集会議論切磋、何となく見所立て、本体方克己方とて一律なる事なし。今両方を工夫し見るに五事の不正を正すを専らに弁ずるを克己方と云へり。又良知の本体を尊信し、此を養ひたてて行けば、克己も其中に在りと専に云を、本体方と云へり。」（『定論』、二二六頁）と述べて、五事の不正を正すことを専ら弁ずる克己方に立ち、難波が「良知といふ物は、元明なる事也。我が明にせんとするにはあらず、只戴祈て在ば邪辟去

る事自然の工程也。……其真实之神明戴祈之而已。」（難波叟木村先生遺言録上、）と述べるのを「良知の本体其の儘に存養すれば、自ら其の中に在りて君子に至る事と覚へり。此誤也。君子に至るほど、致知格物して意を誠にする工程を用ざれば、室に入る事難かるべし。」（定論、二二二―二二三頁）と批判する。では藤樹はどうなのか。「意念ヲ信ジ良知ヲ疑フ惑ヲ戒メ、全ク明德ヲ信ゼンコトヲ提撕ス。」（『大学解』全II、四三頁）と言う。ここにその戴祈の萌芽を認めることができよう。定源は藤樹の萌芽を認めず、本体方の現象のみを見て否定しているのではないか。

「誠意」説とともに大学八条目の眼目「致知格物」説を藤樹に見てみよう。「八目ノ工程誠意ヲ主トス。而シテ意ヲ誠ニスル工程、即ハチ致知格物也。」（『大学考』全II、一三頁）と。「意を誠にする」ために「致知格物」がある。人と己と相交わるなかで五事を見出し、この所謂「物」である五事を正して良知に至るとき「意」は無くなり誠となる、と説く。しかし、『大学解』の「物格而后知至……而后天下平。」の「句解」では、「八条目ノ工夫皆格物ニ備ハルコトヲ示ス。其意妙哉奇哉。」と述べ、また、同「主意」に、「学者八条ノ名ニ因テ工夫ニハ八ノ等級アリト認メ誤テ、八条総括ノ工程唯格物ナルコトヲ弁ヘザランコトヲ恐テ、……」（全II、三六頁）と述べて、八条目の工夫が皆格物に備わっていることを示している。明らかに先の『大学考』と『大学解』では八条目の工夫について解が異なる。『大学考』、『大学蒙註』、『大学解』の順での成立説を是とすれば、八条総括の工程がただ格物のみであるとの解への深化

とも思われる。定源にこれについての論は見受けられない。定源は戴祈の説を批判し異端とするが、木村光徳はそれを浅い理解による誤解とする。

近世人靈奉斎研究史の課題

松本 久史

日本における人を神に祀る歴史の展開について、近世神道史の視点から課題提起を行いたい。古代および近代神道史研究において、人靈奉斎については、古代には實在の人物を祀ることはなく、例外として、現世に遺念を持った死者が「御霊」として祀られた。その原則が破られたのは近世であり、豊臣秀吉の豊国社、徳川家康の東照宮の創建を画期として、為政者が死後に神に祀られるようになり、その影響により通常の人間も次第に奉斎されるようになり、近代に至ると湊川神社に始まる別格官幣社や、靖国・護国神社のような人靈奉斎神社が多数創建されるようになったとする見方が一般的である。ただしそれは、平安期における北野天満宮の創建から近世の豊国社・東照宮、そして幕末・維新时期へと、いわば飛び石を渡るように点と点をつないだ叙述となっている感も否めない。

先行研究からは、戦前の宮地直一による秀吉・家康奉斎の原型は、中世の藤原鎌足に対する「神格化」に遡ることができるとする指摘は示唆に富んでいる。まずは、現状の問題としては、このような中世と近世を架橋する事例の蓄積と分析が求められるといえるだろう。また、近世中期以降の展開では、宮田登などが分析したように、庶民レベルでも人を神に祀ることが行な

われはじめ、この段階において、人が神に祀られるとともに、神になりたがる人々、も誕生したともいえる。

一方では、近世期においても考察から取り残されている時期がある。発表者は、家康薨去、東照社成立と寛文五年の「諸社禰宜神主法度」公布の間の十七世紀前・中期に人霊奉斎がどのように展開したのかを明らかにすることが重要であるという問題意識を持つ。この期間は同時に吉田神道の活動の空白期にも相当する。秀吉・家康の神格化にあたり吉田神道が一定の役割を果たし、寛文五年以降は「神祇管領長上」として、全国神職の本所として機能するとともに、霊神・霊社号等を発給して、人霊奉斎を促進するなど、人神奉斎と吉田神道の関係の深さを考慮すれば、この空白期を埋める何らかの視点が必要であると考えられるのである。

本発表では、当該期のキーパーソンとして林羅山を想定する。思想面では儒家神道（理当心地神道）の嚆矢として位置付けられているが、民間信仰から神社信仰に至る広範な神祇信仰の実践や神社行政への具体的な関わりについて未だ不明な点が多い。

羅山の『本朝神社考』・『神社考詳節』（正保二年までに成立）には、人霊奉斎神社が多く記述されている。それを受けた寛文十年間の白井宗因による『神社啓蒙』上・中・下三巻は、下巻に人霊奉斎神社が一括して「霊社」として記述され、明確な分類意識を持って編纂されている。『本朝神社考』をふまえて、『神社啓蒙』には、四十社以上の「霊社」が挙げられているが、そこには従来の御霊信仰に加え、歴代天皇・皇族、文芸に功績

があり、その始祖として仰がれた人物、説話・伝承的人物など、多様な人霊奉斎の様態がうかがわれる。これらの神社は秀吉・家康の奉斎後に突如として奉斎されるようになったわけではなく、中世から戦国期を経て徐々に展開していったと考えるべきであろう。

一見、空白期に思える十七世紀前・中期において、人霊奉斎神社が一定数存在するという事実と、それに対する神道学者の眼差しが深化していったことなどが、後に続く人霊奉斎の全面的な展開の前提となったと考えられるのである。

人を神に祀る習俗——仙台藩と和霊信仰を事例に——

劉 建華

和霊信仰とは四国宇和島の和霊神社への信仰である。祭神の宇和島藩士山家清兵衛は宇和島騒動の際蚊帳の中で横死したと言われ、その後起きた天変地異の因は、すべて彼の祟りとみなされた。その霊を鎮めるため、彼を神として神社に祀り上げた。このように、和霊信仰が御霊信仰として成立し、その後、時代の下れに伴い、和霊信仰が多様な性格を呈している。特に、仙台における和霊信仰の受容は異質な展開を見せている。本報告は和霊信仰の成立、展開、その怨霊から守護神への変容を考察する上で、仙台藩と宇和島藩との関係を考えながら、仙台における和霊信仰の性格を考察し、「人を神に祀る習俗」の中で和霊信仰の特質を検討することを目的とする。

まず、山家の神格化については、最初は荒神に若宮として斎き祀り、たびたび遷宮した後、和霊神社が成立した。和霊神社

が成立してから、特に吉田家から明神号が許可され、和霊大明神になってから、宇和島藩に起きた災害が次第に少なくなってきた。このように、山家の霊が和やかになってきた傾向が見られる。それだけではなく、歴代藩主の寄進、尊崇により、その信仰が民衆の間にも浸透した。さらに、宇和島を超えて他地域まで広がっていった。宝暦八年（一七五八）に書かれた『和霊明神由緒』の記録「今ノ山家モ和霊明神ト崇祀テヨリ、宇和嶋郡中ノ守護神トナリ、道理成事ナレハ祈願シルシ速成ルニヨツテ四國西國中國九州ヨリモ歩ヲ運ヒ、神徳ヲ仰者年々歳々ニ弥増セリ、遙東國ヨリ參詣スル者尤多シ」によれば、当時の信仰圏は四国・九州・中国地方一円に拡大した。また、その性格の変化については、当時の『和漢三才図会』（一七一二）の記録「崇ニ若宮明神、為ニ当処氏神 於是神怒徐和 却国家守護 靈験甚多……」から、和霊が守護神へと変わってきたことが確認できる。やがて、五穀豊穰・漁事繁栄の靈験あらたかな神として信仰されるようになってきた。現在でも、和霊が四国・中国・九州一円においては、漁業・農業・産業の神様として定着し、信仰されている。

仙台における和霊信仰の歴史は二つの和霊神社と深く関わっている。江戸末期～明治初期、十代山家豊三郎（一八三二—一八九六）は東一番丁の邸内に一社を建て、清兵衛が其の女に与えた書簡を以て神体に祀ったのがその発端である。清兵衛が殺された六月二十九日（八月九日）に祭典が行われている。明治一六年（一八八三）、同家が立町通りに移った時、同邸に遷座し、また昭和四九年（一九七六）、山家邸が青葉区台原に移転

し、邸内の和霊神社も台原に移転した。その四年後（一九八〇）にまた東一番丁ジャスコ（現在、仙台フォーラス）の屋上に分霊された。その背景には当時の全国の祭りブームや商売繁盛への期待などがあるという。この二つの神社の祭礼については、まずフォーラスにある和霊神社の祭礼は仙台・一番町三社祭りの一部として毎年七月第三の土曜、日曜に行われている。和霊神社の神事の部分は土曜日の午前に桜岡大神宮の神職によって執行され、一四代目の山家守雄氏が祭主で、一番町商店街

振興組合理事長をはじめとする十数名が参列している。それに対して、台原にある和霊神社の祭礼は毎年八月九日に、同じく一四代目の山家守雄氏が祭主で、一番町商店街振興組合代表二名と県内県外の山家氏十数名によって行われている。この二つの神社の歴史と祭礼の執行から、仙台における和霊信仰には祖先神や産業の神としての性格が窺われる。以上のように、和霊信仰には怨霊信仰の要素もあり、流行神信仰の要素も含まれ、また漁業・産業の神として機能神の性格も見られ、祖先神としての性格も見られる。「人を神に祀る習俗」の中で実に特殊な例で、複合的・重層的な構造を持っていると言える。

近世名古屋の東照宮祭と律令研究

鈴木 一彦

近世は「行列の時代」と称されるほど行列が盛んな時代であった。それは、祭礼の行列のみならず、大名行列などの武士の行列、朝鮮通信使や琉球国王の使節などの外交の行列といった中世には見られない新たな行列の時代を迎えていた。一方で、

近世を通じて天皇の行幸は幕府より厳しく制限が加えられ、天皇の公式の行列である大嘗祭御禊行幸は、近世のみならず現代に至るまで復興されていない。その中において、近世名古屋における東照宮祭は、天皇の即位儀礼や大嘗祭御禊行幸のみならず中国における天子の儀礼に準ずるかたちで整備されていくことになる。つまり、近世において名古屋の東照宮祭は、朝廷で天皇の公式の行幸が実施されない限りにおいて、すべての行列を優越する位置にあったのである。そして、近世名古屋では、尾張初代藩主 徳川義直の時代より、藩主が中心となって古代研究や律令研究が盛んになされ、藩士もこぞって研究を進め、『講令備考』などの優れた成果を生み出していくことになる。ではなぜ、近世の名古屋で古代研究や律令研究が盛んになされたのか、祭礼などの礼と律令や法度などの法との関係から考察を試みた。

まず、晋から唐にかけての中国歴代王朝では、礼と法の二元構造によって統治がなされていた。礼は古くは『周礼』や唐代は『大唐開元礼』といった儀注、そして、法は刑法としての律と行政法としての令の律令制という儀注・律令体制をとっていた。この儀注に対応する日本の礼制度は、天皇の即位儀礼をはじめ元日朝賀儀礼などの年中行事として整備されていくことになる。このため、朝廷における公事執行にあたって撰閲家で最重要視されたのは、儀事典礼に関する記録や政務に関する記録文書類を保存し、後世に伝襲していくこととなり、その再現性が撰閲家を撰閲家たらしめていくことになる。

このことから、徳川家康は、院御所や公家衆などの諸家より

国史や日次記などを蒐集謄写した上で、それらの古記録類をもとに公家・武家の法度作成にあたってしている。しかし、これらの古記録類が示す平安時代以降の公家法も鎌倉時代以降の武家法も律令法をもとに形成された慣習法であった。そのため、徳川の治世を磐石なものとするためには、公家・武家の慣習法のもととなった律令法にまで立ち返り、さらに、中国の儀注・律令制をも参照しながら、徳川の治世に合致した近世日本における礼と法の整備・運用が必要となる。

こうした流れの中で、徳川家康を祀る東照社が天海の唱えた山王一実神道に基づいて創建されるが、その創建や祭祀の存立にあたっては、古代律令制の神祇官を復興した上で、天皇の勅や発給文書といった天皇の権威に基づいて進められている。さらに、日光山・東叡山・比叡山の三山管領宮としての輪王寺宮創設をもって、天海の構想は、四代將軍家綱の時代までに、ほぼ成就することになる。

一方、林羅山が創唱した理当心地神道は、將軍家をはじめ江戸において特に広がりを見せることはなかった。しかし、羅山に幼少期より師事していた徳川義直は、羅山の思想に基づき『神祇宝典』をはじめ数々の書物を残し、尾張名古屋の地で独自の思想展開の礎を築いていく。具体的には、江戸で東叡山寛永寺が創建された寛永期に、朝廷のみならず中国の天子の儀礼に準拠した東照社の祭礼を名古屋の地で整備し、さらに、三之丸東照社に神主職を新設して初代神主に吉見幸勝を迎え、朝廷における歴史や儀礼のみならず中国における歴史や儀礼の研究を藩内にて精力的に進めていく。その結果、尾張名古屋におい

ては、羅山の構想が初代藩主義直を経て、真野時綱『古今神学類編』、天野信景『塩尻』、吉見幸和『五部書説弁』、河村秀根・益根『書紀集解』といった成果として結実していくことになる。

近世日本の飢饉における死と慰霊

朴 炳道

本研究は近世災害死者研究の一環として近世の飢饉、その中でも「享保の飢饉」における死と慰霊の問題をとりあげる。享保の飢饉（一七三二—一七三三）は江戸三大飢饉の一つとしていわれており、天明・天保の飢饉が冷害によって発生し、東北地域に大きな被害を出したと比べ、虫害によって発生し、西日本に主に被害を出したという特徴がある。先行研究において、菊池勇夫は東北地方の飢饉死者を中心に触れており、西野光一は享保の飢饉以降、現在も福岡で行われている「飢人地蔵祭り」の成立背景について考察しているが、飢饉死と死者慰霊の具体的様子はまだ明らかにされていないところが多い。

享保の飢饉の死者の数は、寺院過去帳研究から死亡率二〇％以上とされ、福岡藩だけで六万人以上と判断される。しかし、飢饉死者は村全体がほぼ全滅する場合や、食糧を探して移動中や都市部などで死ぬ場合も多いため、寺院過去帳だけで飢饉死者の全貌をつかむことは無理である。『享保十七壬子大凶作ノ覚書写』には、秋月藩の村で大量の死者が発生し、寺院での適切な埋葬と慰霊が行われていない状況が描かれており、『享保十七壬子大変記』には、飢え死が多かった時期には墓に葬る事

もできず、薦や筵に包んで道路の隅などに埋めたと記録している。また『長野日記』には、福岡・博多市中に集まった人々が飢えて死に至り、非人がその死者を選び、西浜に集団埋葬したことが書いている。

そうした飢饉死者への慰霊は、その主体によって藩と民間の慰霊と分けてみることができる。福岡藩の藩主記録である『黒田新統家譜』では、当時藩主である黒田継高が、貧しい人びとが葬祭を行うことができなかつたことを不憫に思い、「死者冥福」や「五穀豊饒」・「国家安穩」のために、享保一八年七月四日に菩提寺である崇福寺・東長寺に法会や施餓鬼を命じたとしている。一方、民間では現在も行われている「川端飢人地蔵夏祭り」などが行われたが、その背景や歴史に関してはまだ知られていないところが多い。

こうした状況の中で、本研究では福岡市内の中学校で社会科学論を務めていた藤野達善が、福岡県から佐賀県・大分県、そして山口県・愛媛県まで一五年間回りながら調査し、一九八五年に自費出版した『飢人地蔵物語』を分析し、民間次元での飢饉死者慰霊の様子を探った。『飢人地蔵物語』には、九〇個の像・墓・塔がとりあげられており、その中で飢饉と確かに関係があるものは八〇個くらいである。それらは大きく「地蔵像」と「飢饉供養塔」と分類できる。まず、「地蔵像」は二六体があり、その中で年度が書いてあるものが一六体である。享保四年・享保一三年の地蔵とともに、享保の飢饉の年である「享保一七」年と書いてある地蔵には「飢人地蔵」という銘文が刻まれている。そして、その後も飢饉死者の慰霊を目的とする地蔵

像が多く建てられたことが確認される。「飢人地蔵祭り」を通して知られている「飢饉」と「地蔵」の関係や「飢人地蔵信仰」の背景も、飢饉当時から建てられた地蔵像を原点として再考する必要がある。他方、「飢人地蔵物語」では七〇基の供養塔と飢人墓を調査しており、その中で造立年度が明確なものは二四基である。今回は享保の飢饉に近い時期に建てられた四基を選んで分析した。二基の供養塔の銘文には、享保飢饉の死者を塔の下に埋葬したと書かれており、供養塔が大量死者の集団埋葬地に建てられたことが分かった。他の二基は、それぞれ飢饉一周忌や三周忌に村単位で建てたものである。その銘文から、村単位の慰霊は村人と寺院との共同慰霊の形をとっていたことが分かる。施主は地域の体表者である庄屋・大庄屋、あるいは村中が担当したが、儀式は寺院の住職が担当した。その他、飢饉の発生過程、その村で死んだ人の数なども記録しており、飢饉供養塔は飢饉死や慰霊の重要な資料としてさらなる研究が必要である。

靈魂觀念の特質

人間には「靈魂」があるという考え方は、古今東西を問わず存在するが、それは具体的にどういふものなのか、平安時代最末期の、特質がよくわかる事例をもとに考えたい。

この時代に「靈魂」という語が実際に使われた例では、祖先的な故人を指す「聖靈」、尊崇する物故者を指す「尊靈」という用例がみつかる。もうひとつのグループとして、自分とは直

米井 輝圭

接関係ないが、不遇の死をうらんで社会に影響を与える物故者は「怨靈」や「悪靈」である。さらに、「靈魂」という語が出てくる場合、前二者のどちらか、あるいは両方を意味していることが確認できる。つまり「靈魂」は祖霊と御霊の両方に用いられる語であった。このうち、御霊（怨靈・悪靈）の力やはたらきについてはすでにさまざまな考察があるが、祖霊的な靈魂は生者に対していかなる力を持つていたかを具体的に示した事例は少ない。

そうしたことを考えると、大外記中原師元の「靈魂」について右大臣藤原兼実が書きしるした話は注目すべきである。『玉葉』元暦元年（一一八四）八月廿七日条、同九月一日条、同元暦二年（一一八五）正月十三日条によると、八月に、兼実の要求により、中原師尚が父師元の遺した秘蔵の書である『雑例抄』を兼実に貸し出しはじめた。しかしその後、師尚はそれを父が喜んでいないと解釈できる「靈夢」を見たとして、続きを貸すことを断った。兼実はこの事態に「深く鬱念」した。翌年一月、師尚は再度の夢で、父の本意が兼実に貸すことにあると解釈できる様子があり、改めて兼実に続きを貸しだした。兼実は喜んだ。これが主な内容である。

兼実の「鬱念」あるいは「生涯の遺恨」の内容は、次のようになる。自分は文書を尊重して外に漏らすことはしないし、また大臣たる自分が『雑例抄』の内容を知るのは朝政にとつても有益なはずである。それなのに師元の靈魂は自分に貸したくないと思ったのであった。人間の心は「権者」でもなければ見抜けないものだが、靈魂であれば通力をもって知ることができ

る。だから自分に見せないようにとの夢告は、（その程度の人間であると師元の霊魂から判断された）自分の恥であるのか、または霊魂を怨むべきなのか。霊であるからには自分の（私心のない）心をきちんと読んでほしかった、と兼実は思いのたけを書き綴っている。

まとめると、ここから見えてくる一連の記述にみえる「霊魂」の特質は以下のようになる。まず、生きた人間には困難な、他人の心を見通す能力がある。次に、意思をもち、それを夢などを通して子孫らに伝達できる。霊魂に示された意思には、生者は逆らい難く、したがって子孫に対して祖先の霊魂は、行動を規制する存在である。また、子孫を通して第三者をも規制できる場合がある。さらに、夢告を受けるべき立場は基本的に師元の子たる師尚のものであり、師尚が夢告を受けたと称することと、その夢告に効力が生ずる、などの諸点を指摘することが可能である。

死者の霊が生者に対して影響を与えるのは、特別な怨霊の場合に限らず、すべての死者にとってもそれが可能であった。この場合、霊の影響力がおよぶのは基本的に子孫に限られるが、しかし第三者にも影響はおよんだ。霊魂の示す意向は、子孫に対して絶対的にしたがうべきものと考えられ、第三者も大いに尊重するべきであると考えられた。結果として、現代では思いもよらぬほど死者の霊魂の意向が生者ひいては社会を規制していたというビジョンのもとに、われわれは歴史的考察を行うべきである。

本田親徳の「祓」の意義と行法——禁厭法を中心に——

並木 英子

本田九郎親徳（文政五—明治二十二）は太占、鎮魂法、帰神法を皇国固有の霊学と称した薩摩藩出身の神道家である。親徳は行法の口伝伝授をおこない、旧薩摩藩の政治家を仲介として、静岡県を中心とした神社神職達や副島種臣が門人となった。これは明治維新後の祭政一致政策により、吉田家・白川家の執奏家の廃止と国家祭祀の再編がおこなわれていく中で、国家の公的祭祀を担う神職個人の清浄性の問題とともに、私的性格を持つ祈願祭祀、個人の祓い、病氣平癒などの私祈禱の分野の教授として本田親徳の価値が当時の神社神職達の間であったためでないかと考える。本発表では本田親徳の行法のうち「病氣祓い」の方術である「禁厭法」に注目し、近世に秘伝伝授による祈願祭式や行法授与をおこなっていた吉田神道（卜部神道）の行法書である『三元十八神道次第』『宗源行法次第』『唯神道大護摩次第』『事相祕傳』『事相方内傳草案』に散見する招魂加持、鎮魂加持、疫病加持の行法との比較をおこなった。

これまでの先行研究において、本田親徳は鹿児島県旧加世田市の戸籍謄本の情報により、旧川辺郡加世田郷武田村の士族本田主蔵の長男、九郎として出生し、神社社家の出身ではないものの、水戸学を学ぶ中で狐憑きの子供が和歌を詠むという憑依現象を実見したことから霊学研究を志した復古神道家であるというのが定説であった。

しかしながら、天保十四年に編纂された『三国名勝図絵』巻三「正一位諏訪大神社」の記述には「大宮司職正五位下本田出

羽守親徳なり社人三十家これに副ふて祀事を助く」とあり、諏訪大神社が吉田神道の配下であり、官位を吉田家より授与されていることが記されている。本書の本田出羽守親徳（寛政十二—元治二）は本田九郎親徳とは別人ではあるものの、本田九郎が自ら署名をする場合に「従五位平朝臣親徳」と記していた官位は従来言われてきたように帰神法によって神霊から授与されたものではなく、諏訪大神社の社人の一人として、吉田家より授与された可能性が出てきたといえる。

『白川門人帳』及び気吹舎の「門人姓名録」「誓司帳」によれば、本田出羽守親徳の次の同社の大官司であった本田出羽守親愛（従三位）は、平田国学の受容により、慶応三年に気吹舎入門と同時に白川門人となっている。入門以降本田出羽守親愛は薩摩・大隅二カ国と日向国内の薩摩領内の「神祇道取締役」を白川家から命ぜられる事となった。いわば、本田九郎は二人の本田出羽守の狭間にいた神道家であると言え、本田九郎の著作類に現れる平田篤胤批判と六人部は香や大國隆正の思想の受容による「顕幽論」「産土神論」「天御中主神論」「死後審判」の議論は平田篤胤が仏教や陰陽道と習合した吉田神道を「俗神道」として批判的であったよりは、大國隆正と六人部は香が吉田神道により親和的であったことも影響しているといえる。また、本田出羽守と同時に白川門人となった三島通庸（天保六一—明治二十一）が都城地頭であった明治三年には、当時巨石信仰がおこなわれていた石峰稻荷明神社において本田九郎親徳が幽祭をおこない、祭神を「古事記」に現れる豊宇氣毘売神と決定し、同社を母智丘神社と改め、再建がおこなわれている。この

ことから、本田九郎親徳は幕末から明治への転換期において、薩摩藩内の神社神道が吉田神道から白川神道へそして国家神道へと移行する中で平田派国学と水戸学の受容により、自らの神道思想と行法を生み出していったといえる。

和辻哲郎における「神」・「仏」・「空」について

山本栄美子

西洋近代に対峙する視座から、関係性重視の「間柄」を基に人間の存在構造をとらえる重要性に注目した和辻哲郎は、近代以降の日本の「倫理学者」として唯一欧米に紹介されている思想家である。その研究者人生においては、仏教・キリスト教をはじめ、様々な宗教を研究対象として扱ってきた。特に初期の研究者時代から仏教への関心に目覚め、『原始仏教の実践哲学』を博士論文として提出して以降も、仏教哲学の展開をあとづけようという意図は常にもつていた。東京大学倫理学研究室に教授として在職中は、仏教に関する論文を新たに執筆・発表することはほぼ行っていないものの、大学を定年退職した後、仏教をはじめとした宗教研究に注力したことはあまり知られてはいない事実でもある。「和辻倫理学」とも称される発想の土台は、仏教、詳しくは竜樹の「空」理解に基づくものであることが、研究室の弟子である金子武蔵をはじめ、比較思想のアプローチを和辻より引き継いだ仏教学者の中村元や峰島旭雄等によって、従来から指摘はされてきたものの、和辻がとらえる「空」の思想構造と神仏関係についての詳細な研究はなされてこなかった。

和辻の初期研究者時代のノートには、日本における倫理学について、「むしろ上代以来の仏教教説中に立派な倫理学あり。従って日本人の創成せる宗派、特に法然親鸞、日蓮及び禪宗等の教義中に倫理学あり。それが日本人の間に学としても通用したり。儒学の上に偏するは非常に不可也。故に日本倫理学史は仏教史、儒学史の中から倫理に関する分を抜き出すべし」（『日本倫理史』ノート『和辻哲郎全集』別巻一）と記されており、各仏教宗派の教義においても倫理学は抽出できるとの見解を示していた。ところが、その約三十年後の『日本倫理思想史』では、「厳密な意味で倫理学と呼ばれてよいようなものは、まだ現われていない」として、日本に発生した倫理思想が学的に反省されて「体系」にまで到達したわけではないといった見解を示している。最晩年に至るまで、インドの原始仏教、日本仏教に至るまでの仏教を中心とした思想的展開を分析していく構想が和辻にあったことを踏まえると、倫理思想を形成する思想的土台を提供した一部として日本仏教の各宗派の教義も捉え直すことにいずれ取り組む意図もあったのではないかと、推測できる。

和辻の思想分析においては、「重層性」が重要なキーワードになっている。『続日本精神史研究』（一九三五年）に集録された「日本精神」という論文においては、「宗教の重層的構造による共存」が史実として成されてきた、日本における「神仏習合」という宗教の並存状況を取り上げている。外来思想であったにもかかわらず内面化に成功した「異教を殲滅したキリスト教の下においては起こらなかつた」現象として、「古い信仰を

単に廃棄するのではなくして、それを新しい信仰の立場で生かせようとした」努力の産物として神仏習合状態が存続してきたことに、日本における宗教の特殊形態を見出している。

後に「否定の否定の運動」あるいは「絶対的全体性への運動」としての「空」として表現されることになる、和辻にとつての普遍的かつ根源的な真理は、未だ具体化された姿をもって世に現われてはいない。一方、歴史的に出現した既成宗教の個々の宗教的超越者と時代性を帯びて「普遍的なもの」からの派生として出現した「特殊性」に過ぎない。ただし、和辻は過度に「普通／特殊」を峻別する見方を嫌っており、「普遍性」を一義的に「抽象化」してとらえる傾向を批判している。具体的に人間の生活の中で体现されてきた「具象性」を探究し、宗教をはじめ思想的に表現されたもの、あるいは芸術も含め時代性を帯びた表象の意味を探ることに、研究としての意義を見出していたことが、和辻の複数の著述からうかがい知ることができる。

日本の宗教美術言説

——フェノロサ、岡倉天心から姉崎嘲風へ——

中村 芳雅

本発表では、日本における宗教の概念の一面面、すなわち美の概念と共に語られる宗教に焦点を絞り、その言説の構築過程を確認し、共有することにより、今日の宗教の在り方を含めた日本の宗教概念における問題を提起した。

宗教の概念と同様に、美術の概念も西欧から輸入された近代的概念だが、特に美術概念の歴史を振り返るなら、明治初期に

においてその理解は必ずしも宗教性と結び付けられるものではなかった。明治初期において、西欧的な美術の見地から強い関心を集めたものは仏像や仏画などの宗教的文化財などではなく、浮世絵等の非宗教的絵画であった。そのため、今日少なくとも見受けられる宗教的文化財を美術品と見なす傾向は、少なくとも明治初期には成立しえないものであり、今日に至るまで美術概念に関する何らかの理解の転換があったと言えることになるだろう。

その転換点を明確に見出すことは難しい。しかし、一八九〇年代前後を機に美の理解に関する議論が加速し、宗教は徐々にそれら議論の一部で論じられていく傾向を見出すことができる。それら議論は、様々な論者に、様々な形で論じられ、宗教と美の概念を結びつける決定打になったものを一概に定めることはできない。だが、その論客の一人であった嘲風姉崎正治は、日本の宗教学の創立者でもあり、日本の宗教および宗教学への影響を考えるならば軽視すべからざる存在であろう。姉崎の立場は、宗教と美がそれぞれ同一の本質を有すると考えるものであり、それ故に美的であることは同時に宗教的であると考えるのが姉崎の基本的な論理構造であった。ただし、この論に従えば宗教的でないものは美的ではないとすることにも置き換えられるものであり、その点で明治初期の非宗教的な浮世絵等を美術品とする美術概念とは一線を画するものであったと言えるだろう。姉崎が後に天理教の改革等、宗教学のみならず組織宗教にも積極的に関与していたことや、宗教学の権威である姉崎の論が組織宗教に少なからず影響を与えていたことを考えれば、

ば、一八九〇年代前後の美に関する議論が姉崎の宗教論と無関係ではないということは、今後の研究において意識しなければならぬものになるだろう。

また、この一八九〇年代前後の議論に焦点を当てると、その転換期としてアーネスト・フェノロサと天心岡倉寛三の活躍は無視できないだろう。フェノロサ、天心は数々の宗教的文化財を美術品として再評価していくが、当時の記録を確認する限りこれら文化財を美術の対象としていたのは彼らのみであり、肝心の文化財所有者は必ずしも美的価値によりそれら文化財を評価していたわけではなかった。言い換えれば、天心やフェノロサの活動が宗教的文化財を新たな美という価値により再評価していく契機になったと見ることもできるだろう。とはいえ、これだけでフェノロサ、天心の活動のみを持って、宗教と美の議論の転換点と見なすことはできないが、いずれにせよ彼らの活躍以前には宗教と美を並行して語る議論はあまり一般的ではなかったことは確かだろう。

これらのことを踏まれば、おおよそ天心やフェノロサが活躍した後の一八九〇年代前後、美に関する激しい議論の中で宗教と美が少しずつ関連性を持つ概念として捉えられるようになったと推測できるのではないだろうか。そして宗教学や宗教に浅からぬ影響を与えた嘲風姉崎正治の宗教と美を同一本質とする論が、この時代に情勢されたものであるとするならば、この時代の議論はただ姉崎の宗教論を考察するばかりでなく、今日の宗教概念が構築される過程を検討するうえでも極めて重要な問題を有するものになり得るのではないだろうか。

柳田国男の覚悟・国語教育

富田 信隆

我が国の民俗学研究を主導した柳田国男のことに關しては、既に多くの研究者によつて、その偉大な学問が「柳田学」として形成・構築されてきた。私は、柳田国男の学風を考へる時、これまで概念的に捉えられている「民俗学の大家・柳田国男」というフレーズだけでは、どうも納得できなくなつてきたのである。本来、柳田国男がその生涯を懸けて取り組み、かつ、追ひ求めていたことは何であつたのか。彼の基本的な考へ方は何であつたのか。そして、彼の学問・研究・探求は、民俗学の世界だけに限定されたことではないはずだ。柳田が真に語りたかつたことは何であつたのだろうか。今回、このようなことを探つてみた次第である。

彼の遺した仕事を知る最も手懸りとなるものが、『定本 柳田国男集』（筑摩書房）三二六巻（別巻を含む）である（以下、『定本』という）ことは言うまでもない。しかし、『定本 別巻五』の年譜・書誌を見ただけでも、柳田には『定本』に未収の論文・講演の類が多数あることが判る。なぜ、『定本』に未収の作品が多数あるのか、その理由は、口述・座談の類は一切収録しないことであつた。従つて、柳田が『定本』に限定した以上の仕事・業績を学ぼうとすると、そこに大きな障害が立ちはだかつてしまうのであつて、同時に、『定本』以外の彼の口述・講演・対談の記事は、時が経てば経つほど入手困難になつていくことが危惧されるのである。偉大な彼の学風を知ろうと願っているもの、並びに、柳田学にいろいろと学ぼうとする

人々にあつては、少なくとも彼の名を冠して公表されたものは目を通す必要があるうし、また、そうしなければ『定本』にのみ頼つてしまふという結果になるのである。

そこで、私はこのことを確認するための方法・手段として、『定本』以外の資料をテキストにして柳田の作品に目を通すこと、並びに、柳田の歩んだ学問の道を、彼の「年譜」に着目をして探つてみることにした。

今回、結論的に申すならば、我が国の民俗学研究を主導した柳田は、自ら確立した学問を通して多くの人々に真に伝えたいかつたことは、次の二点に關してであつたのではなからうかと考へるのである。

一 教育問題に關して

二 国語問題に關して

特に、注目したいことは、柳田の「御進講」である。彼は生涯で三回行つたが、三回目は一九四六年六月、天皇及び各宮家に国語教育の問題を御進講したことである。（七二歳）

ここに柳田の学問と彼の覚悟が総て込められていたものと推察される。

柳田国男が創り出した民俗学は、際立って独特な彼の文体、用語法、語り口と切り離すことができない。従つて、彼の学問を理解することは、そうした言葉遣いの理由を知ることと同じになると考へる。

そして、今回、柳田を再考して理解したことの結果を述べるとすれば、それは口語の国語教育を徹底して重んぜよということである。彼は、話し言葉を教えよと強調し、近代日本語を書く

こと、語ることに賭けたその生涯の覚悟が、どれほど深いものであったかが理解できたのである。

近世日本の改暦と儒教的神国論

林 淳

日本の改暦と中国の改暦の図を見ると、いくつかのことに気がつくことになる。第一に、中国では頻繁に改暦が行なわれたが、日本では、律令時代と近世に集中していること。第二に、平安中期から使われてきた宣明暦が、八二三年の間継続して使われてきた。中国において七一年間の施行期間であった宣明暦が、日本で十倍以上の使用年数であったことは、注目にあたいる。第三に、律令時代では、中国の元嘉暦、儀鳳暦、大衍暦、五紀暦、宣明暦が伝来して日本で使用され、儀鳳暦以外の四つの暦は、いずれも中国暦の名称そのままである。ところが近世では、貞享暦、宝暦暦、寛政暦、天保暦と日本年号で暦は呼ばれた。

朝鮮の暦の歴史においても、宣明暦の時代があった。統一新羅時代に宣明暦は採用されて、それが高麗でも引き続き使われていた。李氏時代の王・世宗（即位期間一四一八—一四五〇年）の代には、世宗の命令によって、天文台と天文機器の充実が進められた。授時暦を参照して『七政算内篇・外篇』という独自の暦法のマニュアルが制作されて、七政算による暦が使用されていた。一七世紀以降、西洋からの天文学や数学が、イエズス会宣教師を通じて中国に導入され、その余波は朝鮮、日本に及んだ。アダム・シャルルたちが開発した時憲暦法が、一六

四五年から清の暦となった。李氏朝鮮では、すぐに北京に朝鮮の暦学者を派遣し、時憲暦の受容をはかった。その結果、朝鮮では一六五四年に時憲暦が導入された。宣明暦↓授時暦↓時憲暦という軌跡を、朝鮮の暦の歴史は歩む。日本では貞享改暦は、宣明暦から授時暦への転換に対応し、寛政暦は、時憲暦の新マニュアルであった『曆象考成後編』を参照した点で時憲暦に追隨した。朝鮮、日本ともに宣明暦↓授時暦（貞享暦）↓時憲暦（寛政暦）という変遷があったが、違いもある。二点を指摘したい。第一に、日本の方が宣明暦の時代が異常に長かったが、宣明暦↓授時暦↓時憲暦という歴史的過程が、近世に圧縮して起ったこと。換言すると、宣明暦、授時暦、時憲暦という三つの暦が、時間軸上の前後の関係ではなく、同一空間に併存し、選択肢の対象になった。たとえば春海は、宣明暦の欠陥を指摘し、授時暦モデルの暦法作成に尽力し、時憲暦に対抗心を燃やした。第二に、朝鮮の方が直接に中国に行き中国暦を学び摂取していたが、日本では貞享暦でも寛政暦でも、書物を介して間接的に中国の暦法に学び、苦戦しながら暦法を開発したこと。近世日本の改暦は、中国、朝鮮、日本の出版文化に支えられて遂行された。

貞享改暦を行った渋川春海、改暦を命じた保科正之、春海に影響を与えた吉川惟足、山崎闇斎は、日本書紀にあるべき国家のモデルを想定していた。彼らは、一方で、王者こそが天体を観測し暦をつくるべきだという中国的な儒教的王道論を踏まえながら、日本書紀に書かれた世界を復古することをめざした。貞享暦法は、中国の暦法を受容する以前の、失われた古暦法を

継承するものであった。吉川惟足の「天照大神の政治の理想が將軍の政治によって実現されようとしている」という主張が、儒学的神国論の中核にあった。このような政治的主張なしには、改暦という事業をすすめる情熱を調達することはできなかった。しかしいったん改暦がなされ、暦学の知識が社会に普及していくと、儒学的神道論なしに毎年の暦は作成されていき、改暦もなされ、暦学の脱イデオロギー化が著しく進む。しかし近世中期以降、暦学の知識（とりわけ『天経或問』に描かれた三次元的太陽系図）は、知識人を刺激し、仏教と結びつき仏教天文学を生み出し、国学と結びつき、本居宣長の『真暦考』、平田篤胤の『天朝無窮暦』を生み出して、ふたたびイデオロギーに結合する時代になる。

近代仏教と仏暦

——大日本仏暦会社版『和解 仏暦一斑』を読む——

岡田 正彦

『日本の暦』の著者であり、とくに近世から近代にかけての民間暦の歴史に詳しい渡辺敏夫は、江戸末期から明治期にかけての仏教と暦の関係について、次のように説明している。

日本の仏教でも神道でも、一年間の毎日の宗教行事はきめられていたから、それぞれの暦本があつてしかるべきだが、江戸時代に神社暦とか仏教暦とかの刊行されたものはないようである。明治時代になって、太陽暦にあらたまった明治六年暦からは、官幣社の例祭日が暦本に掲示されるようになった。神社の祭祀は国の司るところであるから、国暦である本暦・略本暦に

掲載して、国民にも知らせるためであった。これに対して、仏教の方には、とくに仏暦というものはないようであるが、明治十六年・十七年と同十八年の三か年だけ、佐田介石校、藤溪添治郎編纂の『仏暦一斑』が版行された。（四八二頁）

本発表では、大日本仏暦会社から刊行された、明治十七版の『仏暦一斑』を詳しく紹介しながら、各種の仏暦の来歴についてより詳細に検討し、江戸時代から続く仏教系の思想運動である「梵暦運動」の系譜にこれらを位置づけ、近世から近代にかけての日本仏教思想史・文化史に新たな素材を提供したい。

明治十五年から二年ほど刊行された『仏暦一斑』は、この時期の暦に関する歴史研究では空白になっている仏暦の実態解明にとって重要なばかりでなく、近世から近代にかけての仏教と庶民生活の関係について考えるうえでも貴重な文献である。本書を起点として、近世から近代、さらには現代にまで続く仏暦の歴史を明らかにすることによって、近代仏教史研究の多彩なテーマに資することが可能になるだろう。

明治維新によって、一時的に土御門家に戻された編暦と暦の頒布の権限は、明治五年末の改暦によって新政府のもとで再編されることになる。しかし、突然の改暦によって大きな損害を被った頒暦商社や暦師のために、しばらくは本暦・略本暦の頒布は頒暦商社にゆだねられていたが、明治十五年よりは、この権限は神宮司庁に限定されることになる。こうした状況のもので、官暦に記載された神社祭祀を中心とする年中行事に対抗して、仏陀の誕生会や成道会、涅槃会などの仏事を中心にした年中行事を記載する仏暦が、たとえ一時的であったとしても刊行

されているのは、注目すべきことではなからうか。

『仏暦一斑』は、こうした頒曆制度の変遷を背景として刊行されているのであり、唐突に「大日本仏暦会社」が登場したわけではない。文政年間に「仏暦」の頒布を寺社奉行から認可されていた梵曆社中の人々は、須弥山儀などを使った仏教の宇宙像にもとづく仏教天文学の体系化と啓蒙活動に取り組み一方で、各地で仏暦の頒布につとめた。これらの人々のなかには、発表中に紹介した廣江永次のように、梵曆社中と一般の曆師の間のような人々も多く存在しただろう。彼らの活動は、明治維新の激動のなかで頒曆商社のなかに取り込まれ、本暦・略本暦の頒布が神宮に限定される状況のもとで、大日本仏暦会社の形成と『仏暦一斑』の刊行につながって行ったのではなからうか。

『仏暦一斑』の刊行と認可の取り消しは、近世から近代にかけての仏教と国家、仏教と神道、近代日本における「仏教」概念の成立といった、さまざまな課題を考察する糸口を与えてくれる。また、梵曆運動のより広い民衆運動としての側面に目を向けることは、近世・近代の日本社会における仏教の役割について、新たな知見を提供することにつながるだろう。

今後は、『仏暦一斑』の頒布申請却下後の各地の仏暦頒布や、現在に至る頒曆活動の変遷をより詳細に調査し、仏暦の歴史を通して近代仏教史、さらには日本近代宗教史・文化史の新たな側面に光をあてていきたい。

昭和戦中期の頒曆——神宮大麻との関連から——

下村 育世

本発表では、近代日本の曆の頒布制度史を検討し、それが神宮大麻（以下、大麻）の頒布と強い関連をもっていたことを示すとともに、広くは近代の曆の歴史を神社神道史との関連で宗教史に位置づけることを企図している。

近世以前の曆については、科学史、文化史、宗教史、民俗学など多様な関連のなかで研究の蓄積がある。一方近代以降については、明治改曆というエポックを境にして研究が終えられる傾向にある。近代の曆は、以前の曆には必須の情報であった日の吉凶を示す「曆註」も退けられ、太陽曆という曆法に則った科学的産物と見なされることが一因であろう。しかし曆は明治以降も政府により統制され、公的に頒布された「官曆」以外は編纂、製造、頒布が著しく制限され、しかも製造・頒布には神宮が大きく関わっていた。そこには近代の曆を単に科学的なものとのみ見過ごせない要素がある。

曆の発行に関わる編曆（曆の編纂）と頒曆（曆の頒布）の二つのプロセスは、明治以降も行政上分けられ、所管は転々と移動し複雑な経緯を辿ったが、いずれも官許を得て管掌された。細かな変遷は発表に譲るが、頒曆は明治一五年以降神宮司庁（後に神部署、神宮神部署）、編曆は明治二二年以降東京天文台が管掌した。神宮の曆の頒布は、師職による伊勢曆の檀家頒布に起原をもち、近世期には、御祓大麻（後の神宮大麻）に付加して私的に頒布された。明治一五年以降の制度は、この慣行に則ったものとされ（「伝統の創造」）、以降曆は大麻と共に神宮

司序により公的に頒布される。暦の頒布はその後終戦時まで、所管の変遷を経ながらも、常に大麻の頒布と同じ国家机关に管掌され、同じルートが使われた。

近代の暦は、以上の頒布体制のみならず、それをめぐる言説も、大麻のそれと軌を一にしているが、これまで麻暦の関連はほとんど問われることはなかった。「神札」という意味において明確に宗教的性格を有する大麻とは異なり（当時の大麻は宗教性を公的には否定され、政教分離の原則の下で頒布されていたが）、近代の暦には宗教性を直感的に捉え難い。しかし麻暦の頒布体制の関連は、暦が国家的事業として頒布される「宗教的」背景を推測させる（宮中祭祀と関連をもった祝祭日の取りの統一の象徴なども考えられよう）ものであり、その検討は全国の戸々への暦の頒布という具体的事象から、人々の日常生活レベルにおける戦前の「日本型政教分離」、すなわち政教関係の諸相をも問いつなぐことにもつながり、さらには近代の暦の歴史を神社神道史のなかで捉えることにも資すると思われる。

本発表ではまず、暦と大麻の関連性を実証するために、昭和戦前期の頒布体制を検討した。これは、行政レベルはもとより、頒布の末端レベルにおいても、大麻頒布の強制化が始まる時期であるために、暦と大麻の関連性が理解しやすいと考えるからである。ここでは、所管（近代の法制度上の関連性）、一連の頒布前儀礼、そして政府による頒布奨励の局面などを、主に国の行政文書を基にして検討した。明治一五年以降、暦と大麻の頒布は、いずれの時期においても相即不離のものとして管掌された。昭和二年には全国神職会に頒布が委嘱され、全国一万人

以上の神職が麻暦の実際の頒布に動員されるシステムが成ったことも注目に価する。また頒布前の厳かな神式の儀式においても、麻暦は必ず一体のものとして神前に供され、その後共に全国一斉に頒布された。また、大正年間から盛んになる地方長官宛の通牒類などによる頒布奨励の呼びかけでも、麻暦は一体の文言で語られた。

暦の頒布は大麻の頒布と近代の法制度上においてはもちろん、末端に至る流通過程においても密接な関連を持っていたが、それは近代日本の暦の歴史において、神社神道史との関連を無視できないことを意味すると考えられる。

第十一部会

日本の台湾統治における宗教政策の変遷

李 争融

日本は第二次世界大戦終了まで台湾を植民地として統治した。五十年間の日本統治時代に、台湾の伝統宗教がどのような状況におかれたのか、そして日本の神社神道や国家神道が導入された過程を植民地統治との関係で検討し、それらが戦後になぜ台湾に根付かなかったのか、ということを考えていきたい。

統治初期には、日本の統治に抵抗する台湾人と先住民に対して、武力による鎮圧政策をとっていた。第四代総督の児玉源太郎と後藤新平は、日本の統治に抵抗する台湾人と先住民に対して、鎮圧政策から招降策へと政策を変化させた。そして、文化的には同化政策を行い、台湾の慣習を保存していく立場をとったとされる。しかし日中戦争の開始とともに、皇民化政策は第十七代総督の小林躋造によって強力に推進された。

台湾に建てられた最初の神社は一八九七年の開山神社であり、その後一九〇一年九月に台北に官幣大社台湾神社が建てられた。祭神は開拓三神と北白川宮能久親王である。その後一九四五年までに合計六十八社の神社が建立された。横森久美によると、台湾植民地に建てられた神社は、当初から皇民化政策の基礎的役割を期待されていた（横森久美「台湾における神社―皇民化政策との関連において―」『台湾近現代史研究』第四号、一九八二、一八八頁）。

皇民化時代には台湾の神社の数が急増し、台湾の神社の半分以上がこの時期に建設されている。さらに日本統治当局は、台湾人家庭で「神宮大麻」を祀ることを強制した。その他にも、公的機関の台湾人を動員して神社を参拝させるなどした。横森久美によると、小林総督による伝統宗教の最も強烈的な抑圧政策は「寺廟整理」である。これは地方寺廟の整理・合併を通して、台湾の伝統宗教を消滅させようとしたものであった（横森前掲書、一八九頁）。

台湾における植民地政策では、矢内原忠雄が指摘するように「日本本国の利益のための台湾の経済的収奪」（矢内原忠雄「帝國主義下の台湾」岩波書店、一九二七、二頁）が行われていた。統治初期には治安の安定と産業経済の発展を目指すために、台湾人の慣習については旧来のままでもよいとされた。この時期には宗教に関する宗教政策、法規制度はほとんどなかった（蔡錦堂「日本帝國主義下台湾の宗教政策」同成社、一九九四、一八一―二〇頁）。しかし昭和戦争期になると、台湾総督府の支配は台湾民衆の内面にまで及び、天皇の臣民としての精神的自覚まで要求されるようになった。一九三二年の神宮大麻奉斎開催、一九三四年の神社中心主義による「一街庄一社」に続き、一九三六年には在来宗教の改善運動が打ち出された。その後一九四一年の小林総督による「寺廟整理」では台湾人の反発が強かったため、寺廟整理などの強圧的政策は中止された。しかし、寺廟整理の中止後、以前より皇国臣民としての精神教化は強化され、神社参拝の強制など、精神面での抑圧は増大したのである。強制のため、形式的に正庁改善で大麻を奉斎する台湾人は

増加したが、決して心からの崇拜には至らなかった。

日本の国家神道および内地宗教が戦後の台湾で存続できなかった原因として、日本に次いで台湾を統治した国民政府による撤廃策がまず考えられる。しかし、その根本的原因是に、台湾民衆の精神の中に国家神道、内地宗教の思想を根付かせられなかったことである。

日本型平等思想の淵源

——天皇赤子と一君万民をめぐって——

森島 豊

本発表は、日本における平等観の思想的淵源にさかのぼるとともに、その形成過程を報告した。日本には明治以降から日本独特の平等主義の思想が社会の中にある。人間が平等である根拠は「天皇の赤子」や「一君万民」という言葉で主張された。この独特の平等観は大正末期から昭和初期の「昭和維新」の時代に大きく現れた。一方では、部落解放運動「水平社」の指導者の一人で、日本最初の人権宣言とも言われる「水平社宣言」を起草した西光万吉に象徴的である。また、テロリズムという仕方で見られたのが、一九二一年（大正十年）に安田財閥の安田善次郎を暗殺した朝日平吾（一八九〇—一九二二）と二・二六事件を起こした青年将校である。どちらも、経済的・そして身分的な均等化・平準化を主張していた。そして、どちらも国粋主義において歩みを共にしている。西光は日本の軍国主義と歩調を同じくし、国粋主義者として戦争協力の道を進む。青年将校たちのテロリズムも後の軍国主義の台頭に二躍かっている。

これらの思想の源流を遡るとともに、なぜ昭和維新の時代に台頭してきたのかを紹介した。

「一君万民」と「天皇赤子」の思想的淵源を辿ると、前者は会沢安や吉田松陰、後者は長谷川昭道の幕末の思想家にたどり着く。しかし、両者に平等理念は含まれていない。彼らは国家統一という共通の課題に取り組んでいたのである。つまり、両者は統一理念として主張されたのであるが、明治政府の国家再建政策の中で平等を主張する人々の受け皿ともなり、全国民的に広がったと考えられる。また、会沢や吉田は政治的理念において、長谷川は宗教的理念と教育的手段において主張した相違がある。両者が共通に重視したのは、君臣関係の秩序維持である。身分の差を超えて一君への平等の忠誠を求めた。国家統一を目的とした「一君万民」や天皇赤子の理念が、明治・大正期に国家弾圧によって行き場を失った自由と平等の主張者たちの思想的受け皿となったことで、急激に成長したと言えるだろう。つまり、日本の平等観においては、その始まりから天皇という一君においてすべての人間が平等な存在とされる「日本型平等」という構造原理をもっているのである。したがって、日本の平等思想は自ずと民族的ナショナリズムの要素を含蓄することになる。

最後に板垣退助の『一代華族論』によって一君万民の平等思想が国民運動となった経緯を紹介したい。板垣は、四民平等を実現した維新の精神を喚起し、新たな身分制となる「華族制度の創始者たる伊藤博文」を批判し、明治政府へと向かわせた。この根拠に一君万民が主張されていた。彼の遺言であるこの書

物は、不平等な社会に不満を抱く国民の心に強い印象を与えた。その後「一君万民」が「第二の維新」と結びついて、大正から昭和にかけて全国的に広がったのである。

現状に不満を抱き社会改革を求めた人々は、「一君万民」の平等理念を持つて変革を主張した。その根拠を一君である天皇に基づかせているため、政府も易々と弾圧することはできない。したがって、改革を求める人々は政府の弾圧を逃れるため「一君万民」が多用された。また、社会への不満と自己正当化の根拠として「一君万民」や原理的に同じ構造を持つ「天皇赤子」の平等理念が叫ばれ、朝日平吾のテロ事件や原敬首相の暗殺が起きた。一方、教育と生活の次元から天皇神権の意識が浸透していくに従い、天皇への寵愛と忠誠が国民の意識の中に強く根付いていった。特に思想教育を強く受けた若い将校たちの中から、一君万民の平等理念を根拠にして変革を起こそうとする機運が生まれた。そして昭和維新と呼ばれる時代を迎えるのである。

大正天皇大典と地域神職会

—— 埼玉県神職会での活動を中心に ——

原田 雄斗

本報告は、一九一五年に行われた大正天皇の大典（大礼とも、以下、大典に統一）を事例に、天皇の代替わりとその展開、そして当該期の地域神職会とのかかわりについて考察したものである。畔上直樹は、地方改良運動（一九〇九年）中に、非「宗教」とされていた「国家の宗祀」神社こそ、「統一の宗教」

という位置に相応しい「公」的性格をもった「宗教」として、人々の内面にまでかかわることができるとの特権的存在という、世俗主義―神社非宗教論の制約を無力化する議論が、その後の神社界の中心的な議論になったことを明らかにした（畔上直樹「帰一協会と二〇世紀初頭の神社界」『波沢研究』二四、二〇一二）。また高木博志は、天皇の即位儀礼を、同時代における即位礼・大嘗祭解釈や国際社会との関連から捉え、明治期は即位（儀）礼が、大正期以降は大嘗祭が重視される過程を明らかにした。そして大正期以降、広く社会的に国学の大嘗祭観の復権がなされると述べている（高木博志『近代天皇制の文化的研究』校倉書房、一九九七）。

以上の先行研究をふまえると、大正天皇の大典に対する人々の応答について議論が深まっていなかったことがわかる。畔上の研究によると、大正期に「宗教」の「公」的性格が強調されているが、そうであるならば、「公」的な一大イベントである天皇の代替わり儀式（大正天皇の大典）はどのように位置づけるのかという点を検討する必要がある。また高木は、大正期以降、日本の固有性をもっとも強い儀式である大嘗祭が浮上するとしているが、それを政策担当者や国学者の影響のみで捉えることはできるかという疑問が生じる。よって本報告では、埼玉県神職会の活動を事例に上記の問いについて検討した。

まず、『国民新聞』埼玉版などをもとに即位礼当日の様子を示した。そこからは、記念式典・神社参拝・養老恩賜を高年齢者に授与（天盃授与）・三時三〇分に一齐に万歳三唱・提灯行列が催される様子が看取される。

そんな即位礼における人々の動きの中、どのような普及活動があったか。埼玉県神職会では、即位礼・大嘗祭の意義を普及する活動として出版活動が行われた。それは、一九一三年に発行された『即位礼及大嘗祭の意義』、一九一四年に発行された同タイトルのもの、そして同年に発行された『祈念祭及新嘗祭之意義』である。最初に発行された『即位礼及大嘗祭の意義』では、「殊に神祇に奉仕するものは、方に克く其御趣旨を拝承し、国民一般に周知せしむる中介者たる可し。」（一六頁）とあるように、神職向けの出版物であり、一九一四年に発行された同タイトルのものは、一般向けの出版物である。

これに対して、『祈年祭及新嘗祭之意義』では、府県社以下神社の神饌幣帛料供進（一九〇五年）など新たな神社行政の展開を踏まえ、「神社若しくは神職に於ても、此貴重なる御祭典をして、有効に社会と結合せしむるやうに施設しなければなりません」（七三頁）とし、祈年祭や大嘗祭の意義を示し、国民の敬神尊皇の思想の普及を訴える。ここから、新たな神社行政の展開を踏まえつつ、大正天皇の大典に大嘗祭が即位礼と連続していることを根拠に神社界と皇室祭祀との結びつき、すなわち神社界と皇室との結びつきを強調する神社界の主張が看取される。さらに、「新嘗祭には祈年祭と相因果して、敬神の觀念を涵養し農産の發達を計画せねばなりません」（七四頁）など、神社祭礼をかかわらせた農産振興の方策を訴えることで、地域社会との結びつきを主張するに至る。

つまり、大正天皇の大典を契機に、神社と皇室との結びつきと地域社会における神社の役割の二つを強調し、社会に対する

自らの有効性を神社界は主張するようになるのである。今後は、このような埼玉での議論の全国的な影響を明らかにすることを課題としたい。

寛克彦による神道論の構造と特質

——『神ながらの道』を中心に——

中道 豪一

寛克彦は東京帝国大学で教鞭をとった法学者である。神道思想（古神道・神ながらの道）を説いたことでも有名で、大正（昭和初期）にかけて影響力を持った。その神道思想だが、貞明皇后・三潜信吾らによる評価が存在する一方、社会・政策への影響力の他、講義前に拍手を打つ、朝鮮渡航の際に地元の人族服を着用したというエピソード等に基づき「奇矯・変人・神がかり」といった評価を下す状況が、在世中から存在していた。そうした中、発表者は学術研究を含め「神道思想が十分に読み解かれていない」可能性を指摘し、一次史料ほか基礎的文献を始め当時の関係者への聞き取り調査等のアプローチに注力してきた。

そうした中「満洲国皇帝薄儀への進講録『惟神大道』の発見と紹介」、「寛考案の日本体操（皇国運動）の再現、寛の肉声を吹き込んだ音声資料の発見」、「寛の思想を受けた人物の調査・聞き取り」等の成果を挙げたが、本発表はそうした成果を受け、寛の神道論に分析を加えたものである。貞明皇后への進講録『神ながらの道』を中心に、寛自身が明言している「心の道」「心を練る道」という重要な観点から考察を加えた点が特

徴である。

『神ながらの道』は『古事記』『日本書紀』等に見られる神代の物語に沿い論が展開されているが、そこには「日本の神々の形をとって表現される大生命の潮流」といった意味合いが存在している。そして大生命は過去から現在まで絶えず活動していると理解されることから、『神ながらの道』には、模範となる前例（神代の物語）を踏まえ大生命の潮流にアプローチし、心を修める方向性が提示されていることは見逃せない。寛が自身の神道論を「心の道」「心を練る道」と呼称し、本発表が注力した所以である。

その際における重要な概念が「矛盾反対」だが、寛はこれを神より与えられた課題で回避するものではないと主張する。これはそもそも人間が大きな矛盾反対に抵抗し、良い方向へ転化していくよう造られており、矛盾反対を美化・善化させていくことこそ大生命に沿った生き方：との理解に依拠するものである。矛盾反対に取り組み「美化せむ、善化せむ」と努力する中に平和が存在すると説くのもその延長であるし、神社制度調査会や満蒙开拓義勇軍の祭神問題等における言動との蓋然性も極めて高い。

矛盾反対への取り組みとして注目すべきが須佐之男神の事例である。須佐之男神は乱暴狼藉を働くが、寛はこの状態を、矛盾反対を嫌い、大生命が進展する際に不可欠な和魂・荒魂のうち荒魂に偏った行動と分析すると同時に、後に立派に成長したことから、過ちを乗り越え大生命の流れに沿った行動の実例として重視する。そこから大生命にアプローチする有るべき姿と

して、和魂・荒魂の観点から「一切のものを有るがゆえに有らしめ真善美愛化していく心」「大生命から派生した存在を一つにしていくな心」「万物一切に各々の場所を与えていく心」「矛盾反対を歓迎し、それを人格の光に同化させていく猛き心」の調和が示されている。これは後々「参上り」という概念と共に説明され、矛盾反対克服にあたって高天原に上る（大生命に触れる）だけでなく、根の国（取組む課題にまつわる事情情実）に通じ、葦原中国（現実世界）で奮闘すべきといった説明に展開されていく。

そのうえで和魂（一切のものを有るがゆえに有らしめ真善美愛化していく心）の存在と働きが矛盾反対の取組上、重要概念であること、和魂が天照大御神の本質とされていることからその思想を見逃すと、容易に実態と乖離した天皇観が導かれることを指摘した。そして寛泰彦による父の真意が曲がって伝わったとの証言、日米開戦の折、海外移民者はアメリカの立場で戦うのが神ながらの道といった寛の言等を挙げ、通俗的な理解と乖離した例を示唆すると共に、「心の道」に焦点を絞った考察の必要性を確認した。

日本型儒教祭祀の形成

—— 明治維新期の国家祭祀構築と整備 ——

井上 智勝

本報告では、明治維新期の国家祭祀構築と整備が、日本型の儒教祭祀の形成と捉え得ることを提示する。儒教祭祀とは、儒典に基づく祭祀、あるいは儒教的徳目に照らして当然行われる

べき祭祀である。中華・越南・朝鮮など東アジア大陸部の歴史、特に朱子学を政治イデオロギーの根幹に据えた王朝において強く展開し、歴代皇帝・王を享る宗廟、社稷、孔子や功臣・忠臣らを対象とした祭祀が国家祭祀の中核を成した。功臣・忠臣祭祀は「禮記」祭法篇の、聖人は「有功烈於民」を享るとする記述に基づくもので、小島毅は「国事に殉じた者」を享る靖国の文脈でこれを提示する（『増補 靖国史観』筑摩書房、二〇一四）が、国事に殉ぜずとも「有功烈於民」者は享られる。儒教国において皇帝や王は、それを含む儒教祭祀を執行することによって、自らが国家権力を掌握することを正当化し得た。

古代令制下の日本において本格的な受容をみた儒教祭祀は孔子を享る積奠のみで、功臣祭祀受容の片鱗はあるが、途絶した。積奠は大学寮で行われ、十二世紀に同寮が廃絶すると衰微し、個別の公家や地方（足利学校）に継承された。積奠は人麻呂影供や天神影供を派生させ、日本の人神祭祀の源流の一となった。江戸幕府は、豊臣政権が拡散した日本の野蠻イメージを払拭し、東アジア国際社会への復帰を果たすべく、当時の東アジア世界で文明の表象となっていた儒教の導入・振興を図った。そのため、積奠は各所で盛んに行われた。だが幕府は、キリスト教対策のために仏教を重用せねばならず、儒教思想とその実践様式の十全な受容はできなかった。徳川義直・林羅山ら幕府を支える立場に在る好学者は、代替策として日本の神道が儒教と等質の道徳を具える文明とする説を立てる。それは武を重視する点で儒教ではなかったが、神儒一致の思考は以降の儒家神道にも継承される。一方、儒教の徳目は江戸時代を通じてイデ

オロギーとして定着し、通俗道徳として庶民層に浸透した。それは近代の宗教・教学の基盤となる。忠・孝などの儒教的徳目は、維新期の政権・政策運営者に影響を与えた後水戸学や津和野派の思想の中核に在った。

再興神祇官は、令制にない皇霊・人霊（忠臣・功臣）祭祀を管掌した。皇霊は孝、忠功臣は忠という徳目の調達を目的とした。歴代皇霊は、明治四年神祇官から宮中賢所に移り皇祖神と合一して「皇廟」と呼ばれた。儒教祭祀の宗廟に比定し得る施設が日本に初めて登場したのである。忠功臣祭祀の嚆矢である楠木正成の社壇造営は「精忠節義其功烈万世二輝キ」、続く豊臣秀吉の祠宇造営は国家が「有功ヲ顕」す意図から行われた。

『禮記』祭法篇を意識した措置である。なお、近世日本の顕彰系人神祭祀も同じ論理に依拠する。日本の人神祭祀理解は儒教祭祀の観点を加味して再構築される必要がある。

神葬祭・祖霊社もまた孝の調達装置であった。出身者が維新政府の神祇行政を担った津和野藩で、慶応三年それらの導入が「孝」の実践に寄与することが教諭されているのである。明治四年二月に皇后が皇居内で養蚕を開始したが、これも儒教祭祀の先蚕祭祀を意識したものと理解される。

以上の如く、明治維新期の国家祭祀は、近世の儒教的徳目の浸透を下敷きとし、忠・孝の調達を主軸として構築・整備された。形態としては大陸型の儒教祭祀への接近である。ただ、その完全な模倣ではなく、儒教を神道と読み替えた見解の延長線上にある、日本の個性を反映した日本型儒教祭祀であった。儒教就中朱子学イデオロギーを導入した朝鮮や後醍醐朝大越等が仏

教に対して厳しい姿勢をとったことを想起すれば、神仏分離・廃仏毀釈もまた、維新期の宗教政策が日本型儒教祭祀の構築であったことの証左たり得る。

〔附記〕本報告はJSPS科研費課題番号16K13278の成果の一部である。

国民意識と宗教

浅野 章

歴史は単純に進行しない。動があれば反動があり、否定されたものがよみがえる。単なる人間存在ではなく社会存在として初めて人間は具体的であることができる。社会存在の原理探求が十九世紀以降現代哲学の課題である、として社会存在の哲学こそ今日の哲学でなければならぬ、哲学的人間学ではなく哲学的社会学が今日の要求であろう、と指摘したのは田邊元である（『社会存在の論理』参照）。

表題の意味するところは広い。まずそれに即するものとして、国家神道を挙げてみる。

明治維新から急速に近代化を進め、明治大正併せて丁度六十年やがて欧米列強に並び立ち、これらを相手に大戦を挑むに至った。その原動力をなしたのが国家神道である。大東亜共栄圏を目論んで、極東の一小国が世界の大国を相手に戦いを挑み世界最大の海洋である太平洋を戦場にして中国大陸を含めた極東地域を一時的にもせよ占領した史的事実は紛れもない。まさに好戦国の名を恣にした感があるが、その原動力をなさしめたのが国家神道である。天皇制の確立、万世一系、不滅不敗の神国、

皇室崇拜の思想は教育勅語を通して国民に周知され軍人勅諭によって徹底された。敗戦後マッカーサーは占領政策として信仰と化したこの思想の骨抜きを図った。戦時戦前、日本には国民意識はなく臣民意識であるとも言われている。臣民意識から国民意識への転換は敗戦による無条件降伏と占領軍の施策なしには徹底しなかつたであろう。それほど強烈な影響力を国家神道は果たしてきた。

国民意識、つまり臣民でなく国民の意識とは何か。それに先立って国民、国とは何か。この問いに答える例にフイヒテの「ドイツ国民に告ぐ」（一八〇七—一〇八）十四回に及ぶ連続講演がある（エルネスト・ルナンほか（鶴飼哲ほか訳）『国民とは何か』インスクリプト刊参照）。ナポレオンの率いるフランス軍の占領下において行われた。この一事にも考察上注目すべきものがある。国民意識の喚起覚醒。国民あるいは意識がいかなる状況において問題となるか。危機はその一つである。この点に触れず国の概念を端的に示す。特に注目されるのは内的境界（国境）説ともいべき主張である。「国家と国家を分かつ最初の始原的な、そして本当の意味で自然な国境とは疑いもなくその内的な国境です」（第十三講演）。同一言語を自然的本性とする無数の絆によって結ばれ、互いに理解し了解しあって自然な統一体を形作り不可分の全体をなしているのが国家である。この内的な国境から初めて、その結果として外的な国境が生ずる。内なるものを重視する立場から国民意識の涵養に道德的精神が強調される。宗教については、その意義を隷属状態に対する戦いに見出し、先人の宗教と信仰の自由のための犠牲は精神

と良心の自由として受け継がれ世界計画の中に生かされることを望み、地上の生活の喜びと感謝を説く。通常の国家概念を超えた祖国愛による国家の統治。臣民的発想は否定される。特にこの点つまり国民の定義として核心をついた一言「国民の存在は日々の人民投票なのです」と隠喩と断りながら表明したルナン「国民とは何か」（一八八二講演）に見ることができよう。宗教は諸国民の色分けとして存在しないとしてベルギーの形成を指摘している。また、国民とは魂であり、精神的原理で、両者は一体であるとしてフィヒテは祖国愛を説く。いかなる軍隊よりも強固な武器を備えるようになるとして祖国愛による教育の重要性を主張する（第十一回講演参照）。

国家神道の教育に与えた影響は計り知れないものがある。占領政策の第一に実施された国家神道の廃棄、臣民の骨抜きが国民としての祖国愛の涵養に転換しえたか問われる。国際競技場において掲揚される日の丸にそれをわずかに感得し得たとすれば佐し過ぎよう。

国家による動員と神道との関係について

田中 悟

筆者はかつて、「関係論としての「国家神道」論」（『宗教研究』三六〇号、二〇〇九）において、「国家とは何か」という問いを直視して「国家」と「神道」との相関を問う、関係論としての「国家神道」論という認識視座を提示した。しかしその後、この面からの考察は自身も含めて特に深められることはなかった。そこで本論では、「国家」と「神道」との相関を改め

て問うために、「動員」という観点から国家論に接続する議論の提示を試みる。

畠山弘文は『近代・戦争・国家 動員史観序説』（二〇〇六）において、以下のような近代国家論を展開している。すなわち畠山は、ヨーロッパ中世普遍社会の動揺―封建制の危機―に対する「解」として、（市場資本主義の確立という経済的解決に先立って）主権国家主導の政治的解決を置く。普遍世界が断片化した中で、近代国家システムは「主権国家」群の「相互の絶えざる戦闘」として成立するのである。そして、国家と国家システムとは潜在的・顕在的な「戦争」によって連結され、「戦時」の動員が戦争となり、「平時」の動員が戦争準備となつて、近代に「貫するダイナミズムが形成される。かくして、戦争準備のための国家による絶えざる動員（国家的動員）に、近代の基本的な特徴であるダイナミズムを見出すのが、畠山が唱える「動員史観」である。

このように「国家」の重要性を強調する「動員史観」の近代理解に対して、近代国家を否認し、「人と物とあらゆる資源をそれに向けて動員していく最も強い力」を国家から奪取することを目指す政治思想として、マルクス主義が挙げられる（『万国の労働者よ、団結せよ！』）。そして、これを批判し、資本主義社会の弊害を国家の統制によって解決することを目指した国家社会主義の流れが行きついたのが、総力戦体制であった。「総力戦体制は、戦争遂行のため、経済的・技術的・自然的資源はいうに及ばず、思想と行動を含めて人的資源についても全面的な国家的動員を要求する」（畠山前掲書）。この体制におい

て全面化する国家的な動員の中で、いわゆる「国家神道」を含む「宗教的なもの」は、どのような位置を占め、どれだけの重要性を持っていたのだろうか。

村上重良は、「明治維新から太平洋戦争の敗戦にいたる約八〇年間、国家神道は……国民の生活意識のすみずみにいたるまで、広く深い影響を及ぼした」（『国家神道』）と述べるが、近代日本における国家的動員における「国家神道」の影響力は、どれほどのものか。あるいは江島尚俊は、近代日本総力戦体制における「精神動員」を、機能性を追求する動員システムの中で「最大の敵」となる構成要素間の対立を究極的に解決するための「絶対の必須条件」ととらえる立場から、具体例としての教育・学問・宗教の資源化に言及するが、国家の動員システムにおいてそれらが資源化されていく中で、いわゆる「国家神道」はどこでそれほど重要性を持っていた（持っていない）のか。

以上の議論から、近代日本における「国家的動員」と「神道的なもの」との関係我问うとすれば、それは「神道」ではなく「国家」のあり方を問題化する問いとなる。つまり、近代日本は、どこまで「神道が動員の原動力となっている国家＝神道国家」であるのか、を問うのである。それは、「神道的なもの」を抜きにして構築された説明の体系に対するチャレンジとして、「それが説明に必要な不可欠なものであること」をどこまで説得的に示せるかを問うものである。「神道国家論」は、近代における「国家」論として、どこまで説得的であるか。「神道」は、近代の「国家」を理解するために、どこでどこまで貢献で

きるか。その可能性と限界との見極めが、「国家」と「神道」との関係性の解明につながるのではないか。

一九四〇年の「神道美術」展における言説と表象

石倉 孝祐

美術・建築・映画などの表象空間と親和性を有し、抗いがたい審美性を基底に置くファシズムと宗教文化との関係についてはこれまで多くの分析がなされ、そのひろがりには二十世紀の西欧社会と非西欧社会を跨る研究として蓄積されてきている。今回の発表は、既往の諸研究では論じられることのなかった神道美術展示を対象に、美の審級を欲望する近代の制度であるミュージアム空間における、表象と言説について報告するものである。分析対象は、一九四〇年に大倉集古館で開催された神道美術展である。この年は各地で紀元二六〇〇年奉祝を冠する各種イベントが開催されたが、管見のところ「神道美術」を展示するものは大倉集古館で十月二十五日から十一月八日（展示最終日は神祇院発足の前日）にかけて開催された「奉祝二千六百年神道美術展覧会」が唯一である。展示企画推進にあたって重要な役割を占めた人物に以下のいずれも東京帝国大学に深く関わる研究者の存在が知られている。すなわち美術研究誌『国華』の主幹であり東京帝大における美術史学を牽引した瀧精一、内務省神社局で考証官を勤め展覧会開催当時は文学部神道講座教授であった宮地直一、そして展覧会会場である大倉集古館の設計のみならず、全国の官国幣社造営に携わった工学部名誉教授・伊東忠太である。そこで分析視角として以下の三点を設定

した。第一に、瀧・宮地・伊東を中心とした展覧会開催意図の確認、第二に図録に記された言説の分析、第三に展覧会でキュレーションされた資料に関わる表象分析を通じて検討を行った。大倉集古館側からの企画要請に対し瀧は、「敬神思想の昂揚」「国粹美術の顕彰」を目的に「神道美術」展を提言、また本展は「神道美術の特別展覧会」としては「今回が始めて」と独自性を謳い、さらに「神道美術」は「神道思想の具象的表現」と宣揚する企画意図を立てた。大倉集古館理事者側の賛同を得たのち、彼はプランをかねて昵懇の伊東・宮地に諮り、三人を軸とする体制を確立する。さらに彼らの影響力が予想される「文部省宗教局・内務省神祕局の諸君の協力」によって展示準備作業が開始された。ここで留意すべき点として伊東・宮地とともに「国華」と深い関係を持っていることが挙げられる。その結果、国粹美術の称揚を目的とした戦中期「国華」の動向と展示内容とは深い影響関係が確認された。展示言説は、東大を中心とするアカデミズムを動員した結果、全体として資料解説は正確なディスタリプションと実証性に富む内容を示し、また絵画資料展示の主たる関心は垂迹美術に注がれ、神仏習合を前提として成立した資料群が中心であった。これは戦後の「神道美術」展に先行するものと評価される。しかし表象分析の結果として、神仏習合とは異なる特異な作品、狩野探幽作「鶴茸草葺不合尊図(像)」が展示冒頭に列品される事態となっていることが判明している。それは戦後の「神道美術」展では排除された感のある資料である。宮地は実証性を担保するため神話と歴史を峻別し、神話の言説は、歴史時代の反映とみる「神代歴史

説」を方法とした。しかし記紀神話のテクニクスでは神話と歴史時代は接続しており、神話上の系譜ではウガヤフキアエズの子として神武が位置づけられている。実証史学と神話世界との整合性をめぐるアポリアを止揚するためにキュレーションされたのが本作であり、作品の主題性を称揚し、神代と歴史時代の結節点としてようとした意図が確認される。これは本作に込められた瀧精一自身の国粹美術への強い志向性が反映したものであった。しかし「国粹の神道美術」を紹介する意図にも関わらず、展示を通じて「神道美術」の概念規定が行われた形跡がなく、展示冒頭に始原的世界との接点を表象する作品を置くキュレーションからは唐突の感が否めない。本「神道美術」展が実証主義と国粹志向が習合するキメラ的な企画であったことが確認された。

近代移行期における日蓮宗不受不施派と地域社会

内藤 幹生

日蓮宗不受不施派（以下、不受不施派とする）は、江戸時代の幕藩体制下においてキリシタンと同じように規制・統制され、近代移行期の明治初期に解禁になった信仰である。本発表では、解禁となった近代移行期における不受不施派の動向とそれに伴う地域社会への影響を、房総地方を事例に見ていき、その時代的意味を検討する。

日蓮宗では、宗門が成立した時から、完全な法華信仰を貫く不受不施と公武権力からの布施は格別に受ける不受不施派の二つの立場に分かれていた。そして、立場をめぐる軋轢も生じた。

江戸幕府成立以降は、幕藩体制に相反する立場になった。寛永七年（一六三〇）幕命により、不受不施派の流れをくむ池上本門寺の日樹と不受不施派の身延山久遠寺の日乾との間で「身池対論」とよばれる対論が行われ、この結果、不受不施派は不屈きとされた。幕府は拠点の池上本門寺と京都妙覚寺を身延山側に与えた。その後、幕府は寛文五年（一六六五）、不受不施寺院に「寺領は將軍からの施し」と明言し寺領を受けるように迫ったが、これを不受不施側は拒否した。これにより不受不施派の寺請は禁止となり、キリシタンと同様に処罰対象の信仰となり、地下信仰となった。そして、地下信仰組織を形成させて信仰を保持した。信仰は、内偵や密告により露見されしはしば事件になった。しかし、信者が表面的に改心することで事件は解決し、信仰は幕末期まで保持された。

幕末期の開国以降、キリシタン禁制の効力は弱まり、信仰をめぐる状況は変化した。キリシタン等の、幕藩体制下で禁制となった信仰はしだいに解放されていった。そのような状況を不受不施派は把握した。明治二年（一八六九）に、「天保の法難」で三宅島に流刑された不受不施僧日妙が大赦により解放され、上総国正立寺村（現いすみ市）の名主麻生家に引き取られる。日妙は、横浜にキリスト教会が建てられている状況等を知ると、不受不施派の解禁も近いと自覚した。日妙は、不受不施派集落である正立寺村を拠点に布教活動を開始した。教勢は伸びていき、表向き檀那寺としていた不受不施派寺院青龍寺が成り立たなくなる状況となった。このような事態に不受不施派寺院等は危機感を持ち、不受不施派を訴える等して問題は深刻化した。

また、同じく布教活動をしていた不受不施僧釈日正は不受不施派の再興願を教部省に提出し、信仰の解禁のために尽力した。再興願は不受不施派側の反対等で一たん却下されるが、その後も信者等が繰り返し政府に再興願を出した。こうした動きはかえって権力側から弾圧された。また、村社会内部で信仰により分裂する等した。しかし、不受不施派を処罰することへの批判も起り、政府は政策を軌道修正せざるを得なくなった。明治九年（一八七六）四月に不受不施派の再興が許可され、政府から公認された。解禁後、信者は公然と不受不施派の信仰を表明し、表向きの檀那寺と離檀した。このような動きは寺の運営に影響し、正立寺村の青龍寺は廃寺となった。そして、信者は、妙松寺という不受不施派寺院を建立した。このように禁教下に内信寺として機能した檀家寺の中には解禁後に廃寺となる場合もあり、新たな問題も発生した。解禁後、釈日正は信仰の維持と発展のために、禁教時代の組織改編を実施した。再興が許可されると、岡山県御津金川に総本山妙覚寺を創建した。そして、妙覚寺を本部とする「入道」とよばれる指導者組織を形成した。一般信者には「講社」とよばれる互助組織を形成した。一つの講社は十二〜十五軒の家数から成り立っている。

このようにして、不受不施派は近代移行期において信仰秩序を模索しながら形成し、近代社会に組み込まれたのである。不受不施派は、禁教から解放される過程において、地域社会と様々な問題を孕みながら、近代社会における信仰秩序を構築したのである。

東三河に見る隠れキリシタンの痕跡

春日井眞英

発表者は、これまで奥三河地方の研究、とくに「霜月神楽」（花祭）、「盆行事」、「シカウチ行事」、「産育行事」などの調査研究を行っていた。だが、「花祭」を調べる過程で地域の石仏を調べる必要性が生じてきた。つまり、「花祭」の祭文などに関わる石仏、石像をなかなか見ることが出来ないという現実に行き当たったのである。「花祭」に関わる石仏としては祭文からは大日如来が多数存在するべきだと考えていたのだが、それらを見ることが出来なかった。その代わりに子安観音・子抱き地藏（ここではそのように分類しておく）が多く、さらには聖観音、馬頭観音、十一面観音であり、普通の錫杖を持つ地藏であった。なぜ、そのような石仏が多いのかを考えていたときに、新城市四谷方瀬地区の石仏がその理由を教えてくださいました。その地の石仏（双体仏であった）は、見た目には何とも変化を感じなかったが光の加減と、見る角度で双体仏の顔に「十字架」が浮かび上がったのである。しかし、東三河とくに新城市界隈では隠れキリシタンの話は殆ど聞いたことがなかった。だが、この新城市海老地区には日本で初めてキリスト教の布教所（プロテスタント系）が出来た処であると教えられた。そこから、改めて石仏を見直していくと子安観音、子抱き地藏、十一面観音などの多さの背景に隠れキリシタンの問題があるのではないかと考えられるようになった。墓地などの入り口に立つ六地藏には「十字架」が、その錫杖に存在し、十一面観音の持ち物（仏具）にも十字架が見えてくるようになった。そのよ

うな中で、行き当たったのが豊田市稲武にある瑞龍寺のエンジェル型石仏であった。両肩の脇に翼が見える石仏の発見である。この翼を有する石仏には天衣も彫られている。しかし、この碧南市法珠寺の石像から新たな疑問も浮かんできた。それは、この石仏は何であるのか。観音像、あるいは飛天それとも他のなにかであろうか。そのような中で行き着いた結論は、碧南市の石仏の姿は、エンジェル型の翼と飛天の天衣の受容と変容の過程にあるものではなかった、と言うものであった。天衣（羽衣）を纏う観音の石像を中山道沿いの御高などの寺院で調べてみると、天衣の翻っているものと、そうで無いものが見受けられた。また、視野をさらに広げてみると伊那市高遠の石仏などにも興味深い天衣のデザインを見ることが出来ることに気がついた。しかも、宝冠に翼を見ることが出来るものもある。ここに天使から観音へと変容していく過程を見るといいのかが判らないが、二重光輪を有する観音像の中にアーケエンジェルを思わせるものも存在する。隠れキリシタンにとって信仰を維持するには救済の保証を仏教的な形の中に隠していたのかも知れない。東三河には隠れキリシタンという言い回されているが、石仏の手にする錫杖などに十字架という言葉の痕跡を見ることが出来る。それは、高遠の石工の問題とも絡みながら尾張の名古屋から信濃、塩尻などに通じる中馬街道に沿って、三州街道、別所街道などを媒介としながら伝え合ひ、互いを守り会っていたのではなかっただろうか。

通俗的排耶書の論理と倫理

小野 久志

「通俗的排耶書」とは、教理的にキリシタンを批判するよりも、キリシタン批判を物語的に展開する書を指す。通俗的排耶書が、キリシタン邪宗観を支えもし、また、その邪宗観の裏付けともなったことはすでに明らかにされているところであるが、本報告では、『耶蘇宗門根元記』から、「論理」においては、キリスト教のなかに批判され、また「倫理」においては、なによえにその批判を行うのか、を分析する。

通俗的排耶書においては、「キリスト教化による日本征服の企て」を如何に阻止するか、が焦点となる。『耶蘇宗門根元記』ではそのクライマックスにとりあげられる場面が「白翁居士 波非那武ト法論之事」のくだりである。これは、南蛮寺執事とされる波非那武（『妙貞問答』『破提字子』の著者である不干齋ハビアンが下敷き）が秀吉側近の中井修理太夫の母を信者に引き入れんと企て、宗論によりキリシタンが勝てば入信しよう、との申し出を母よりうけるくだりで、対論の相手をつとめる白翁（不干齋ハビアン）の棄教後の姿が下敷き）は隠者とされている。

その白翁が、破折のため、波非那武に対して、「其方の宗門におゐて尊ム所の本尊ハ、何仏にて有ヤ」を布石の問いとして、「末世に至り助け度者の為メとて難行苦行して、大成役書を拵、物を入れて苦勞を作る事、是已と己か身を責る也、誰頼む者もなきに、有とあらゆる者を作り出して、其初メより終る迄苦勞をせうよりハ、ねから拵へぬが能キでハなきヤ」と切り返

す。この白翁の論理は、全能の神がなぜゆえ罪に陥る不完全な人間を創造したのか、と批判することで、絶対神の否定、また、神義論としての批判、を行っている。この論理構成は、キリシタン時代のキリスト教が、キリスト教以外の救済の可能性を否定していたことを、被造物である人間による救済はありえない、と論理づけていたことに照応し、また、当時の信者のキリスト教理解のアポリアを衝くものでもあった。白翁に論破された波非那武がその場から逃げ去ったのち、『耶蘇宗門根元記』では白翁が法話を繰り広げ、仏教的な救済論を語りはするが、その仏教解説はもとより通俗的排耶書の本筋にあるものではない。そこで問われるものは、キリスト教を論破することの意味である。

そこに含意されているものは、キリシタン禁制の正当性であり、信長のキリシタン対応の誤りを、秀吉があるべき状態に矯正したという観念である。このことが、現実のキリスト教禁制を含む現在のな社会秩序の肯定を意味することは言うまでもない。このことは、

此宗門の余類所、二有て、表向きハ他宗二見せ、内證ハ密、天帝如来の絵像を掛、呪文を唱者数多也、段々敵數御吟味有、改宗の者ハ助けられ、決て改宗せざる者ハ罪科に行れたり

の表記（『耶蘇宗門根元記』末段）に反映されている。

すなわち、『耶蘇宗門根元記』における排耶書としての、論理は「創造神による救済の唯一性の否定」に、またその倫理は、「現実的社會秩序の肯定」に結び付けられている。

（『耶蘇宗門根元記』の引用は、京篤二郎編著『耶蘇宗門根元記』名古屋キリシタン文化研究会、一九九四年、に拠った。）

神儒仏三教の「一致」と「各別」

森 和也

みずからの独自性を主張する場合、自他を区別して他を排除する行為が多く見られる。自他の一致を主張する三教一致論に対する批判が近世日本において思想界の主導権を握ろうとして登場した儒教の側から現れるのは当然の傾向であった。

熊沢蕃山の三教をめぐる議論を見ると、自他の区別は明確にしながらも排他的な言説には抑制が加えられた三教の共存を可能にする主張が見られる。これを蕃山の用語を用いて、かりに《三教各別論》と呼ぶことにする。蕃山の三教各別論は、蕃山の道法論、時処位論、水土論から導き出される。『集義外書』巻十六「水土解」では、「儒道神道仏道、みな明知の人の其時所位に應じて行ひし跡なり。道の真にはあらず」と述べて、普遍的な真理である「道」に対する「法」として神道・儒教・仏教を捉え、「法」であるものは時所位に應じてふさわしいものが選択されるとして、仏教であっても日本にふさわしい場合があり、儒教が必ずしも日本にふさわしくない場合があり得ると述べるように、儒仏の位置づけは日本という水土（風土）を判断基準にして相対化されている。また、神儒仏三教を「道」ではなく「法」とすることで、宋学以降の心学的性格を受け継いだ心学的三教一致論の枠組みからは自由になっている。

蕃山は日本の風土にふさわしい教えは神道であるとするとした。

だし、蕃山という神道は儒家神道の一種であって、その内実は三種の神器によって象徴された知仁勇の徳であり、「聖人の道」と合致する「人道」であった。蕃山は人道という面において三教が一致するように見えることを認識したうえで、「儒仏は大に別なるもの」（『集義外書』巻三）と、人道において有効性に共通のものがあることと、三教が一致であることとの違いを強調した。「日本の水土によるの神道」は中国へもインドへも貸すこともできず、反対に中国・インドも借りることはできない。同様に「唐土の水土によるの聖教」、「戎国の人心によるの仏教」も互いに貸し借りのできないものであった（『集義外書』巻十六「水土解」）。三教はそれぞれが風土に依拠して独立したものであり、個別に存在するもの、すなわち「各別」の存在であり、「一致」してはおらず、それぞれどこか「一致は争の端也」と、蕃山は三教一致論の危険性を正統性の争奪に見て、むしろ「別は別にしてあらそはざれば、いつまでも難なく候」と、「各別」であることによる平和的共存を主張している（『集義外書』巻一）。

蕃山の三教各別論は、同時代から蕃山の影響が指摘されていた神道講釈家にして談義本作者の増穂残口に受け継がれている。『神路の手引草』上巻では、一休に仮託されて流布した道歌「わけのほる麓の道は多けれどおなじ雲井の月にかわる事なし」を引いて、「天竺人」、「支那人」、「日本人」の「麓の道」は、それぞれ仏教、儒教、神道であると風土による教えの違いを述べ、「日本人」が「支那」や「天竺」の麓の道に行くのは「まはり路」として、神道家らしく日本では神道に依る

べきであると説いている。また、頼齋主人の談義本『当世穴さ
がし』にも、「唐人は儒道、天ぢく人は仏道、日本人は神道が
あたりまへ」と風土論が見られるが、日本には三教がそろって
いるので、「何成とほんとの所を、いろいろきはめるがよい」（巻
二）と、頼齋主人は三教の選択は各自の適性に求めている。蕃
山自身が江戸時代を通じて著名な思想家であり、その蕃山の三
教各別論がさらに談義本に受容されたことで、より広い層での
受容を可能にしたと思われる。

蕃山の三教各別論は、三教の相対的独立を保証する一方で、
その論拠に風土論的自国中心主義を選んだことから排他的なナ
シヨナリズムに陥る危険性をも孕んでいる。この蕃山の三教各
別論の影響範囲について引き続き検討が必要であろう。

「勤王僧」の顕彰に関する一考察

—— 瀧谷寺道雅を中心に ——

高橋 秀慧

本報告では、近代日本における贈位顕彰研究を参照しなが
ら、幕末期に活動した「勤王僧」瀧谷寺道雅の、昭和における
二回の贈位請願運動を題材として、近代日本における、前近代
の仏教及び僧侶に対する歴史認識の一側面について、考察を行
った。

近代日本における贈位は、国家が志向する歴史像や編成原理
に沿う人物を選定し実施されていたという経緯を持つ一方
で、地域社会側においても、郷土の偉人顕彰を主たる目的とし
て、主体的な立場で贈位請願を行った事例が先行研究において

指摘されている。つまり、贈位を通じた人物顕彰は国・地域双
方の意図を孕みながら、人物の祭神化、史跡整備などと複層し
て、近代日本における歴史認識の形成に影響を与えるものであ
った。

そのような中で、一八九一（明治二十四）年に契沖・月性・
月照・信海の四名へ贈位がなされたのが、僧侶に対する贈位の
端緒である。このうち月性は『護法意見封事』等の著作や吉田
松陰との交わりで知られ、月照は周旋活動の中で生まれた西郷
隆盛との友情のエピソードがある。そのため、この二名は勤王
僧の代名詞として、伝記などを通じて、戦前の社会では広く知
られた人物であった。

一方、新義真言宗の僧である道雅は、同宗本山の智積院で修
学の傍ら、尊攘論に関する著述を行い、梅田雲浜や梁川星巖等
と交わった。彼らは、道雅が一八五六（安政三）年に越前三国
湊の瀧谷寺へ晋山した後も、度々寺を訪れたという。また、当
地の漢学塾において、後に衆議院議長等を歴任する杉田定一を
指導するなど、福井でも目立った活動をしている。道雅は、水
戸天狗党を率いた武田耕雲齋に共鳴するところがあり、一八六
五（慶応元）年に天狗党が教賀で処刑された報を受け病がちと
なり、同年没したとされる。

さて、道雅の贈位申請は、一九二八（昭和三）年に福井県が
作成し、内務省に宛てて出されたものが端緒である。これは当
時、昭和天皇の即位を記念した大量贈位が企図されていたこと
による。また、贈位の内申書に添付された事蹟調査書では、道雅
が月性・月照に劣らない人物であるにもかかわらず、正当に評

働されていないという趣旨の意見が述べられているが、これは、同年に出版された杉田定一の伝記に記された道雅像に重なる記述が多分に含まれていることから、伝記の作成に携わった杉田と、当時の瀧谷寺住職である大江存良が道雅顕彰のため事蹟をとりまとめたことが推察される。ところが、昭和三年の贈位は、さらに調査が必要である等の理由により見送りととなった。

その後、瀧谷寺住職の菅野隆本は、一九三三（昭和八）年に道雅上人遺徳顕彰会を組織し、贈位請願のため伝記『瀧谷寺道雅』を出版した。この件は、同年の福井新聞でも報道されており、記事によれば、月性・月照を引き合いに道雅の功績を讃えて、その顕彰のため福井出身の軍人や議員などの賛同を得て請願運動を開始し、同年予定されていた福井での陸軍大演習に際し、国に同書の献本を企図していることが記されている。

杉田定一の別の伝記にはこの時の経緯が記されており、『瀧谷寺道雅』出版の翌年に、再度贈位の申請がなされたというが、この頃は国による大量贈位のピークを過ぎており、年間で三件しか贈位がなく、道雅はその中に入らなかった。

請願が結実しなかった確たる理由は不明であるが、月照・月性が国（薩長閥の支援を推察する）の意向によって早々に贈位されているのと比べると、道雅の場合、事蹟内容自体の評価に加え、大量贈位のピークを過ぎてしまったこと、国ではなく寺院を中核とする地域社会が運動主体を担っていたこと等により、自ずから困難さを孕んでいたとも思われる。地域社会が贈位にこだわった理由の調査及び他事例との比較等が今後の課題である。

松尾社の社司論争裁判

——元和と寛文年間の神社行政を背景に——

海上 直士

寛文期に松尾社の「社司論争裁判」が行われた。この裁判は中世に荘園制が崩壊し、神社の経済状態が中世末期〜近世初頭に悪化したため、社領や後継者などのいわば経済的な問題が論争の引き金になったと思われる。

裁判の概略は以下の通りである（判決文・文五〇〇、典四・二三四頁）。松尾社の神主東相行が摂社である三宮・宗像・衣手・四大神の四社之役に新規で氏人（社家と神方の間に位置する職名）の三宮の欄宜日向（特定不可）・祝因幡（特定不可）、宗像祢宜に松室駿河介重氏、祝に松室肥後介重任、衣手祢宜に松室甲斐介重祐、祝に松室河内介重住、四大神祢宜采女（特定不可）の七人を補任した。その補任を不服として、月讀欄宜の松室式部重種並びに神方廿三人は相行を提訴した。相行は召寄せられ札明された結果、新社家七人の補任は認められず敗訴で社役職は停止となった。相行は四社之社職が中世後期に断絶されていたため、それを復興して松尾社の体制を整える意図があったと推定されるが、補任した氏人がたとえ同じ松室家の人間であつても、その七人の所領が月讀欄宜配当分百石之内から分配されたことが松室家には不服のため提訴した。四社は月讀欄宜が兼務することになり、また、駿河・肥後・甲斐・河内・采女は田地を月讀社に返上した。また、権神主は譜代職となり、権神主家（東家の非嫡子家）に配分された田地を縫殿・主膳が十四年以來横領していたため、兩名は返納を命じられる。相行は、

新社家七人の企てに加担した上に指示執り持ち、権神主も他者に転任を企て、縫殿・主膳は横領し権神主宮内東相築が度々訴えても対処しなかった。それらの罪は軽くない。よって社人の訴えを認め、神主職を解き追放するという重大な判決が、寛文四年（一六六四）閏五月四日（大老不在期）、將軍家綱の代に寺社奉行・加々爪甲斐（直澄）老中四名・井上河内（松平信綱）久世大和（広之）因幡美濃（稲葉正則）阿部豊後（忠秋）の連名で下された。

この裁判は、東相景が神方廿三人と対立した事に端を發し、経済的な逼迫があり、争議を行っている。しかし、神方と神主では神方が不利なため、神方と立場の近い松室家に話を持ちかける（京都市博物館 山田昭延家文書 分類C-1-1 番号五「松尾社出仕次第書」）。両者は最初に伯川家に争議を持ち掛け、寛文元年には江戸町奉行に提訴したが却下された。不屈の行動で更に神主家に対して不満を持っている東権神主家と南家に相談する。東権神主家と南家は東神主家に対して後継者問題で不満があった。南家は前神主が東家の相景だから今度は南家が神主になると思っている。この裁判を後押しし、東権神主家は神主空位期間（元和二・一六一一―元和七・一六二一）後、南家神主に継がれ、順番通り東家の自分に戻ると期待していたが、惣領家の孫東相景にさらにその息子東相行に神主が相続されたため不満を持っていた。東相築、南了賢、松室重種の三者は関東に下向し、江戸町奉行へ提訴し、その後老中に預かれる裁判を起こす事になった。社領問題と後継者問題が生じ、相行は二十二社の高位の神主職を解かれ追放されたのである。

これは松尾社だけの事例ではなく、経済的に逼迫していた神社では起こりうる問題である。佐藤直市（一九八六）はこの裁判によって寛文五年「諸社禰宜神主法度」が「出され守るべき道がしめされる」と述べているように、「法度」が出されるに至ったことに対して強く影響を及ぼしたといえよう。寛文初期に東相行が「春上神事」を「新嘗」へと変更するなどの改革も行っており、神事の変更とこの裁判とは関係が深いと思われるが、その関連性は今後の研究で明らかにしたい。

城と浅間社

大谷 正幸

日本では多くの城郭や城館が築かれたが、その敷地や跡地の内外に浅間社が祀られていることがある。城郭類を網羅した過去の研究などからそのような例を拾い集めると、およそ三十か所あまりが見いだされる。最もよく知られた例は、駿河一の宮でもある大宮（現・富士山本宮浅間大社）とその大宮司・富士氏の居館（大宮城）である。富士氏が武田氏に隷属してからはその一門衆から多くの武具が奉納されていることでも知られる。管見に触れなかつた浅間社は、物見砦や烽火台として使用されたような小規模な防御施設または低山・丘陵地を中心としてまだ多く存在すると思われる。

収集された事例を検討すると、築城にあたって勧請した（という伝承がある）例もあれば、廃城して久しくなつてから（即ち近世後期以降）富士講が石造物を立てて祀る例もあり、城と浅間社の関わり方は様々であった。また収集された城郭の規模

も、譜代藩庁クラスから地名しか残っていないような里山の砦まで様々である。城が防衛施設として機能した年代と浅間社が祀られた年代が明確ではない為に、城の稼働と浅間社の創建に因果関係があるかわからない例も少なくない。地域的には、群馬・栃木・埼玉県北部といった北関東と信州即ち長野県地域に多く、富士信仰が盛んに行われていた地域と一致する。

浅間社の立地としては、平城では城外郭の土塁（例・高崎城）やそれに相当する場所（例・岩槻城）、山城や砦では本丸（例・坂戸城）または山頂かそれに近い場所（例・小沢城）が多いように思われる。砦や烽火台の場合はそれ自体が本城に付属する防衛施設である（例・榎下城に対する浅間山砦。また山城の場合、尾根伝いに隣接するピークに祀られている例（青山城）がある。砦や烽火台になるような丘陵のピーク、または尾根沿いに祀られるという立地は特徴的であり、「浅間社は低山や丘陵の高い所に祀られやすい」と表現することもできよう。特に中世に創建された蓋然性の高い浅間社は城外の独立した立地にある例が多い。

城が稼働している時期に城内や隣接する場所に祀る神を勧請する場合、その神には城を防御するよう祈願をこめると考えられる。しかし、このような目的のために浅間社が選択される機会は決して多くなく、またそのような選択そのものをする地域も限られている。城の内外に祀られる浅間社の絶対数が少ないこともさることながら、他の社が城の鎮守となっていることもあり、浅間社が城の鎮守として一般的に重視されていたとは言いがたい。事例収集の過程で見かけた限り、城の鎮守には

八幡社や諏訪社または秋葉社が多いように思われ、むしろ浅間社より城の中心部に近いところにこれらの社を祀った例（福平城や岩槻城）も見られる。

ただし、八幡社などの社を砦や山城の山頂で見るとはほぼ無かったと言つてよく、この点に浅間社を祀るに好ましい立地を見出せるのではないか。他の信仰による社には見られない立地があること、また廃城後に浅間社を祀る立地として利用されることもあった、という二点は、富士信仰の特色といえるのではないか。

蛇足ながら、こうした浅間社の神は、特に中世に祀られた浅間社においては、富士山の神かもしれないが（山城の場合は富士山であることを意識せず「その山の神」という感覚だったのかも）しれない。記紀神話の神・コノハナサクヤヒメでは無かった。富士信仰の歴史を通じて、富士山の神としてこの女神があてがわれた形跡は、現在のところ天正年間（一五七三—一五九三）より遡れないからである。

明治期における富士講系教派神道による他信仰との交流

今井 功一

富士講系教派神道の一である實行教は、明治二十七年に月刊誌『惟一』の刊行を開始した。発行所は「實行教本館内惟一社」という組織で、発行人には当時の管長・柴田礼一の子である柴田孫太郎の名が記されている。上下二段組みA五判の毎号五十頁前後で刊行されたこの月刊誌は、決して信者だけを対象にした物ではなかった。實行教の布教伝道とその活動の報告に

加え、宗教界をめぐる情報やその他の論説及び読み物等が掲載された、実行教の教報という性質を持つと同時に総合宗教雑誌とも表現しうる媒体であった。ゴシップめいた記事も少なからずあるにせよ、当時の宗教界に広く目を配った情報収集をおこなっている。神道教団による宗教雑誌ということもあってか、他教、特にキリスト教に対する厳しい態度を見ることができ、一方、万国宗教会議での体験もあり、会議の中心人物であったパウズの紹介による来日牧師や宗教学者の来館を誇らしげに報じる面もある。また、神道系教団の不祥事を取り上げることもしばしばであった。

『惟一』は広告料と購読料という二つの収入を得ていた。誌面に掲載された広告は、多くが宗教雑誌、宗教系出版社が出稿したものであった。惟一社あるいは実行教本館に送られてきた雑誌を紹介する寄贈雑誌の欄も同様で、文芸誌の名も見えるが中心は宗教雑誌であった。そこには神宮教院の雑誌『教林』や、柴田礼一も関わっていた大八洲学会の刊行物といった神道国学系のもは言うに及ばず、仏教系、さらにはユニテリアンをはじめとするキリスト教系の雑誌も見ることができ。

『惟一』刊行のタイミングは、明治二十六年にシカゴで行われた万国宗教会議の翌年である。柴田礼一が万国宗教会議に出席したという、実行教にとって実に晴れがましい出来事を受けて刊行されたものであった。実際、初期のメインコンテンツのひとつはまさに柴田礼一によるシカゴ見聞録であった。鈴木範久氏は『明治宗教思潮の研究』（東京大学出版会、一九七九）で柴田礼一が受けた万国宗教会議の自由主義的比較宗教学的空気

の影響について、愛国的ナショナリズムのなかにも隠し切れな」と評している。これは柴田礼一の個人的な論調に留まらず、右のような雑誌の作り方や掲載内容にもあらわれているということができらう。

これまで、実行教の歴史はこの後明治四十三年十一月に刊行された千葉幸吉『神道実行教』（実行教本庁、一九一〇）に負うところが少なくない。そこでは実行教の歴史は、角行に始まる道統と、柴田花守、世界宗教会議の三点について述べられるにすぎず、クローズドであたかも教団が単体で成り立つてきたような記述になりがちであった。しかし、この雑誌自体が単に教団内部向けの雑誌ではないことは掲載内容やその作られかたにも見て取ることができる。実際、神道教団、仏教教団はもとよりキリスト教系の団体とも、世界宗教会議をふまえて交流があった。その後の日本の宗教界において柴田が顔を出すなど、この時期以降の実行教及び柴田の日本宗教界における一定の存在感について考えると、単に世界宗教会議と同じメンバーが再招集されたというだけでなく、こうした継続的な活動も見逃すことはできないであろう。『惟一』の確認できる限りの最終号は東大所蔵の四十八号であるが、この号には最終号であることは明記されていないため続きがある可能性もある。これまでの『惟一』について触れた文献は非常に少なく、わずかな宗教研究者が参照したのを除いて、ほとんど忘却された雑誌であった。改めて基本的な調査を重ね、世界宗教会議以降の実行教の諸活動について検討していく必要がある。

白山——雪の民俗信仰——

小林 一葵

弘治二年（一五五六）には成立していたという『鴉鶯物語』に「華嚴法花の芬陀利華は白色の蓮華花なるかゆへ也。是によつて天台には白色を紫色の本とすと釈し給へり。仏法輪を転せし昔。般若の説処。白鷺池にあらずや。経をおひきたりしも白馬也。仏に白衣観音。神に白山権現。神道仏道内典外典。白を賞する例あけてかそふへからず」と、白といえは「神に白山権現」とある。『和漢朗詠集』では「雪」、「白」の部立があり、しかも「白」がその結尾の項目となっている。「仏典では白は善、黒は悪を意味する語として用いられることがしばしばある」（『ブツダのことば』）という。『本朝統文粹』に収める保安二年（一一二一）の「白山上人縁起」に「冬夏有雪。譬如葱嶺。故曰白山」とある葱嶺の如き「故曰白山」は、「冬夏有雪」に因由すると、曩に推考した。

折口氏は「修験道なるものは実はその發生に於て神道の一派であり、後世では其行儀に於て、古代神道の要素を大いに失はずにゐた」（『富士山と女性神の佛と』）といい、白山も例外ではない。その要素の一つが泰澄生誕日の白鳳二年（六八二）六月一日に「月満産生時、六月雪降下厚一寸」（『泰澄和尚伝』）とある雪である。雪といえは鳥羽院幼少時に「ふれくこゆき」（『讃岐典侍日記』）と戯れ、また蛭雪などを思い浮かべる。が、ここでの目途は「万葉集」の掉尾を飾る大伴家持の「新しき年の始の初春の今日降る雪のいや重け吉事」（四五六一歌）とか、『拾遺和歌集』採録の紀貫之の「年のうちに積もれ

る罪はかきくらし降る白雪と共に消えなん」（二五八歌）とあるような、雪の偶有性についてである。白山と雪に關しては、すでに折口氏をはじめ宮田登氏（『民俗宗教論の課題』）、川口久雄氏（『山岳まんだらの世界』）らが着目されている。

雪は「得雪子罪」（雄略紀）、「雪天地之痛酷」（欽明紀）などと、キヨメと訓む如く、雪に罪穢を淨める証明をもたせている。またスグとも訓むことから、雪の自性である消えるという現象を、鴨長明の「方丈記」に「雪」積もり消ユルサマ罪障ニタトヘツベシ」と、罪穢消除という淨化呪力に見立てて仮托している。この雪のもつ古代神道的要素を雪の民俗信仰と名付けたい（なお折口氏は主に雪占をもつて「雪の信仰」と命名）。

雪の民俗信仰とは日常生活によつて生成される罪穢を雪に移し、目に見える雪消がその消滅を証明する表出といえよう。暗然たる白山の命名依拠でもあり、白山は雪の民俗信仰によつて恢弘した修験道の靈山であったと思量している（それに対して富士山の古代神道的要素は、雪よりもどちらかといえれば火の民俗信仰が顕著な靈山と推測）。

本論では出産の穢禍の淨化呪術としての雪の民俗信仰を考える。承保元年（一〇七四）二月二十六日に白河院中宮賢子が敦文親王御産時、物怪により難産だったようで、産屋全体を「雪の山に入りたらん心地」（『栄花物語』「布引の滝」）とある。実際戸外では雪が降ったようで、その降雪をもつて白一色の産屋を雪の山だとする文学的表現とは容認しがたい。清少納言らが雪の山を作り、「消えさせ給な」（『枕草子』八三段）と白山の観音に祈っているのも訣があった。井口樹生氏は、その雪山を

定子が壊してしまうのは「一条天皇や、彰子やその背後にいる道長に対しての配慮や思惑があった」（『くらしの季節』）と説述されている。道長の京極殿においても雪山を作っていることから、その配慮や思惑とは雪山が産屋の象徴であり、定子の妊娠を連想させるのではないかと看取できよう。

説経『をぐり』に「観音の要文」と称する「五逆消滅、種々淨罪、一切衆生、即身成仏」とある、法華経の経教を白山の天台宗末寺下のもとに衍義し、雪の民俗信仰を源有する白山修験道が興盛していくことを要略したい。

宗教民俗学の形成における仏教の再認識

—— 五来重を事例に ——

阿部 友紀

民衆と仏教の関係性について、戦後急速に議論を深化させていった研究者として、五来重を抜きにして語ることはできない。五来は昭和二〇年代後半から「仏教民俗学」を提唱していくが、この「仏教民俗学」をどのように位置づけていくか、五来は八〇年代まで度度にわたって構想を繰り返し発表している。このような五来の学説的足跡について、近年、その意義を多角的に検討している論考が発表されている。

本発表では、昭和二七年に発表された「仏教と民俗学」の構想と、昭和五四年に発表された「仏教と民俗」の構想を比較し、その構想のあいだの歳月を仏教民俗学の深化ととらえた五来自身による論考を元に、民俗学において仏教という対象は何であったのかを考察した。

考察の結果明らかになったのは、「仏教民俗学」の幾つかの変容の過程である。第一には仏教民俗学の基礎構造の変容である。関東地方の民間念仏を調査することにより、各宗の教学・信仰とは一線を画す異質な仏教つまり庶民宗教的な仏教、民俗宗教的な仏教の存在に着目した。これは、外来の仏教をそのまま受け入れたのではない、自分たちの生活にプラスになるように仏教を受け入れた。または基礎となる信仰があつてそれにのせるような形で仏教の受け入れ方をしてきたと五来はみており、この点があまりにも無視されてきたと述べている。さらに、高文化が受け入れられるためには、低文化という土壌が必要であり、その土壌によってうけ入れられた高文化は変容し規制されるとしている。つまり、仏教によって民俗が変容するのではなく、民俗によって仏教が変容することを強調している。

第二点目としては、「仏教と民俗学」から「仏教と民俗」へという視座への変容が重要な論点であった。それらの重要点をまとめると、①修験道の導入による仏教民俗の再解釈、②葬送習俗から葬墓習俗へと名称変更し、仏教儀礼を鎮魂の呪術または鎮魂の儀礼として再解釈、③多種多様な「仏教芸能」を整理し、修験道系・浄土系芸能等の下位分類を設定した。また④として「仏教伝承」の変化を取り上げ、特に寺社縁起を仏教伝承の中心に位置づけた。⑤「仏教的俗信」は、「仏・菩薩に関する俗信」、「明王・天部に関する俗信」、「高僧俗信」と体系化している。⑥「庶民信仰」の基層宗教化として、庶民信仰を単に仏教が民俗化（変容）したものでなく、原始宗教と定義し宗教の原点におき、宗教の原点としての庶民信仰を解明するた

めには従来の仏教民俗学でなく、より広い観点で日本宗教民俗学を確立する必要性を提示したと考察した。

特に⑥の原始宗教としての庶民信仰という、ある意味アプリアリな五来の方角性は、その宗教民俗学の特徴とも限界点ともいえる。仏教が変容した結果としての庶民信仰でなく、庶民信仰こそが宗教の原点という認識、その解明のためには仏教民俗学から宗教民俗学への脱却という五来の観念論は、宗教の原点であるがゆえに仏教民俗学では対象の把握が困難であるという逆説、つまり日本人の宗教の基層を庶民信仰に置いたことで、宗教民俗学が考察すべき対象が膨大化し、「あれも庶民信仰、これも庶民信仰」という状況を生み出してしまったのではないだろうか。

「宗教的自叙伝」を読むことについて

長崎 誠人

二〇一五年金光教団に教祖金光大神の直筆帳面や教祖在世時の書類、初期教団関連史料が提供された。新出史料が金光教の教祖理解・信仰理解に、あるいは現代社会における教団宗教にどのような影響をもたらすのか非常に興味深い。本発表の目的はそうした問題を追跡してゆくための論点を、これまでの教祖理解のあり方から抽出することにある。

金光教において『金光大神御覚書』と『お知らせ事覚帳』（以下『覚書』『覚帳』と略記）という二つのテキストは、金光大神が自らの生涯とお知らせを中心とした信仰体験について書いたことから教祖理解の根本典籍とされ現行教典にも収められ

ている。そのうち『覚書』は、人間のはからいを越えて「ありのまま」に書かれたテキストと教学的に理解されてきたと言つてよい。「ありのまま」に書かれたテキスト、換言すれば人間の意図等によって字義通りの意味の背後に真理が隠蔽されているテキストでないことは、たとえば「無目的の純粹性をもつ書き方」と理解された。また、『覚書』がそのようなテキストであることは、それが一部はかなり時間を経てから想起によって書かれたという史料批判をふまえることによって、むしろ一層強く確認されてきた。

一方『覚帳』については『覚書』ほど教学的に意見の一致を見ているとはいえないが、宗教学者で金光教教師でもあった荒木美智雄は、むしろ『覚書』と『覚帳』という物語の創造それ自体が、物語を書いてあるまさにその時々金光大神が神的なるもの・聖なるものと交流する中で起こっている宗教体験であり、その意味において両テキストは「宗教的自叙伝」であるとす。従来の金光教の評価と荒木の評価との間に、「ありのまま」に記されている内容が、かたや過去の事蹟であるとされるのに対し、かたや宗教体験そのものであるとされる点における相違があるが、字義通りの意味の背後に真理が隠蔽されることなく、両テキストが「ありのまま」に書かれているとされる点において変わることはない。

荒木の議論は『覚書』・『覚帳』という「宗教的自叙伝」の宗教的意味を指摘することにより、金光教の従来の教祖回帰のあり方に対する批判を意図したもので、「教祖の宗教」と「教団の宗教」を峻別し、前者を高く評価しているように見える。

ただし、荒木が依拠している武内義範は、「教祖の宗教」の創造的展開としての「教団の宗教」という観点や、教祖の孫弟子以降の弟子は教祖と直接的関係に立ち、教祖の真理を体得し広めようとした直弟子の模範に従うという「教団の宗教」への展開が示されている。そこで荒木の議論も武内と同じ方向を向いているものと考えたとしても、「宗教的自叙伝」を読むことによつて「教祖の宗教」の創造的展開としての「教団の宗教」がどのようにして可能になるのかは示されていない。

この点について、テキストを読むことによる「追体験」という金光教学の基本的な方法から考えて見ると、追体験の対象は、金光教学では個々の事蹟における金光大神、荒木では「宗教的自叙伝」を書いている金光大神である。いずれにしても教祖金光大神の追体験であることに変わりはなく、武内が指摘する金光大神の言行に直接ふれた直弟子の追体験という考え方は管見の限り見たことがない。「ありのまま」に書かれた「宗教的自叙伝」を読むことによつて、教祖金光大神を追体験するという金光教学の基本的な方法によつて「教祖の宗教」から「教団の宗教」への展開は視野に収まるであろうか。

個人主義的な宗教理解が進んだ現代において、「教団」の宗教学的意味について再考するきっかけが得られるのではないかということ期待しながら、今後の金光教(学)の展開を注視してゆきたい。

斎藤秀一師の卒論と日記の復刻と非戦伝記の出版について

別府 良孝

斎藤秀一師（俗名がサイトウ ヒデカツ、僧名がサイトウ シュウイチ）は、明治四十一年十二月に鶴岡市の曹洞宗泉流寺に生まれた。斎藤師は、駒澤大学・文学部・東洋文学科に入学して、「日本エスベラント学会」や「日本ローマ字協会」の会員になり、卒業後は郷里で教師になるも、治安維持法違反で検挙され免職になった。その後、泉流寺を足場に雑誌「文字と言語」「ラティニーゴ」などや著書『東京方言集』『支那語ローマ字化の理論』を約五十編出版した。昭和十四年に秋田刑務所に入獄し、病を得て仮出獄したが、昭和十五年九月に泉流寺にて三十二才で遷化した。

斎藤師の卒論の題目は「片假字の起り、歴史及びその将来」である。その特徴であるが、(1)朝鮮語・中国語・英語・仏語・伊語・独語・露語の他、少数言語にも言及した。(2)カタカナの名前の由来についての新解釈を提示した。(3)狸という字を例に、漢字の階声体の長短を指摘した。(4)中国語では、股体の漢字も用いた。(5)年号は皇紀を用いずに西暦で押し通した、などがユニークである。卒論の実物は、駒澤大学図書館には無いが、渡部泰山氏（東北芸術工科大学）が複写を持っておられる。それを借用して、白馬社（京都市）が、テキストフイル化しつつある。

斎藤師は、日記を十四〜二十五才の間つけていた。大学ノート二十五冊分である。

庄内中学（現・鶴岡南高校）二年・三年の時は漢字と平仮名

で、四年・五年の時は英語で書いていた。大学生の時は、日本語（漢字・平仮名・片仮名・ローマ字）・エスペラント語を時々交代で使用していた。日記のテキストファイル化は、鈴木良春氏（鶴岡市）によってなされている。二つのテキストファイルを活かして、復刻がなされる。

斎藤師が、ミニブームになっている。（一）六月十五日に東京グランドホテルで「第三回斎藤秀一師に学ぶ会」が開催され、その模様が、『曹洞宗報八月号』に載った。（二）同号の、曹洞宗人権本部著「宗報にみる戦争と平和」に斎藤師が取り上げられて、『東海佛教』第六十一輯に載った別府論文「十五年戦争期の反戦僧侶——斎藤秀一師などの事跡」が引用された。（三）佐藤玄祐氏の「治安維持法と闘った斎藤秀一」という論稿が『仏教タイムス』七月二十七日号に載った。（四）工藤美知尋著『特高に奪われた青春——エスペランティスト斎藤秀一の悲劇』が芙蓉書房より八月一日に出版された。この本が、斎藤師の非戦伝記である。（五）斎藤師の紹介記事が、『東京新聞八月六日号朝刊』に載った。（六）非戦伝記の紹介記事が、『山形新聞八月六日号朝刊』に載った。（七）非戦伝記の紹介記事が、『荘内日報八月十五日号』に載った。（八）斎藤秀一の紹介記事が、『中日新聞九月二日号夕刊』に載った。（九）非戦伝記の書評が、『出版ニュース九月上旬号』に載った。（十）渡部泰山氏による書評が、『仏教タイムス』九月七日号に載った。間もなく山形新聞にも。（十一）別府が、九月十七日に東大で開催された日本宗教学会学術大会で発表した。（十二）水田全一師（臨済宗僧侶）による書評が、『荘内日報』に載る予定。（十三）小林司・

萩原洋子著『日本エスペラント運動の裏街道を漫步する』が、九月二十七日（小林司の命日）に「エスペラント国際情報センター」より復刊される。（十四）十月七日午後、鶴岡市で講演会。ジョセフ・エサティエ氏と工藤美知尋氏が登壇。（十五）十月二十一日午後、米沢市で講演会。小林洋子（萩原）氏が登壇。（十六）別府が、月刊『エスペラント』十一月号に斎藤師について寄稿の予定。（十七）安田敏朗氏（一橋大学）が、『文字と言語』を三元社より復刻の予定。

宗教系高等学校についての地方紙の言説

——東北地方を対象に——

高橋 嘉代

本研究の目的は、宗教立の学校が如何に自らのアイデンティティを表現しようとしたかについて、地方紙における描かれ方を通して明らかにしようとすることである。

現行制度では宗教教育を行うことができるのは私立の学校のみである。私立の学校はその性格上、国公立の学校と比較すると学校の経営に置ける生徒募集の占めるウェイトが高い。そこで重要になるのが広報活動であるのだが、その際自らの持つ多様な属性のうちの如何なる部分を如何に表現するか、或いは如何に他者に語らしめようとするかが重要になる。

宗教立の教育機関は職業としての宗教家を養成する教育機関と、宗教教育と共に一般教育を行う教育機関とに大別できると、宗教教育と、宗教立であることと一般教育を行うこと、それぞれの属性を如何に組み合わせ自らのアイデンティティを表現し

ようにする（させる）のか。本研究ではここに焦点を据え、地方紙における宗教立高等学校に関する記事に注目したい。分析の対象としては仙台市所在のキリスト教主義高等学校・A高等学校に関する新聞記事を取り上げる。A高等学校はカトリック主義の女子校で創立は明治二〇年代、一九九七（明治四〇年）に女学校から高等女学校となり、一九四八（昭和二三）年新制高等学校となった。本報告ではA高等学校の草創期、つまり明治期におけるA女学校・A高等女学校に関する地方紙の記事に注目する。というのも、この時期は当該地域における地方紙の草創期でもあり、報道や広告、言論のスタイルが模索されていた時期と考えられるからである。資料として用いたのは高等学校が属する学校法人より発行された資料集所収の新聞記事六〇三記事である。このうち創立直前の明治二九年代半ばより高等女学校認可後の一九一二（明治四五）年までの学校創設関連の記事及び卒業式の記事から次の特徴が確認された。

（一）明示されない宗教的アイデンティティ 「キリスト教主義」であることを読み手に意識させる記述は極めて少ない。寧ろ「同校は基督教的の学校と誤解する者あれども純粹の女学校にして毫も宗教に関係せずといへり」（『奥羽日日新聞』一八九六年四月七日）等の記述がなされ、少なくとも新聞記事においてはキリスト教主義とは一定の距離を置いていると言い得る記述がなされている。

（二）技術・教養そして良き家庭婦人教育 卒業式の記事によると、A女学校・A高等女学校では卒業式終了後、来賓や学生の保護者等に生徒たちの手による書画や生け花、刺繍や編物等

の作品を展覧していた。そして創設後数年の間の記事では来賓の祝辞も紹介されており、紹介された祝辞の内容は「貞操の美德」「婦徳の重んずべき事」についての訓示となっていることも確認できる。家事に直結する知識・技術と共にフラインジャートの素養を身につけるのみならず、いわば良き家庭婦人としての思想と行動様式を育む教育も怠りなく行っている学校としてのアイデンティティの表現が、新聞記事というフィルター越しながらなされていると言えるだろう。

（三）進路実績の提示 明治三〇年代以降の卒業式の記事では、卒業生全員の氏名が紹介され、卒業生の進路も取り上げられるようになる。この頃になると仙台市内でも他に公立・私立の女学校および高等女学校が相次いで開校され、進路実績を示すことによる潜在的ニーズの開拓という方向性も念頭に置かれ始めたことが記事から窺えた。

第十二部会

千崎如幻の生涯と思想

末村 正代

本稿は、千崎如幻（一八七六一—一九五八）の生涯を概観し、その布教活動における特徴を明らかにすることを目的とする。如幻は鈴木大拙と同じく釈宗演門下の禅僧であり、西海岸でおよそ五〇年にわたって禅の布教活動をつづけた人物である。彼が米國禅ブームにおいて果たした役割は小さなものではなかったが、頻繁に言及される大拙・佐々木指月・鈴木俊隆などとは対照的に、如幻に関する研究は数少ない。正確な年譜すら未だ不明である如幻の活動を詳らかにし、禅のグローバル化の動きのなかに改めて位置づけることによって、その過程をより多角的に描き出すことが可能になると考える。

以下、大拙との交流についても適宜触れながら、如幻の生涯について述べる。千崎如幻（俗名・愛蔵）は、一八七六年に青森県で生まれた。五歳になる前に浄土宗寺院に預けられ、一〇歳をすぎた頃に弘前の東奥義塾に入学した。二〇歳直前、曹洞宗寺院で得度し、法名「如幻」となる。円覚寺・釈宗演のもとで参禅をはじめた時期は不明であるが、如幻と大拙のその後の交流を考えると、二人の修行の時期が重なっていたことは確実であろう。参禅をつづけながら、二五歳の頃に弘前で私塾「仏苗学園」を開設する。仏苗学園は恵まれない子どものための施設であったが、学生や成人にも開放されており、如幻は法話な

どを行っていたようである。学園は数年のうちに分校をつくるまでに成長したが、日露戦争で有力者からの支援が打ち切られたことよって経営が悪化した。苦境に立たされた如幻は、宗演の米國講演旅行に同行し、現地での資金作りを計画する。同行が認められ、一九〇五年、米國入国を果たす。宗演の帰国後、本格的に活動をはじめまでの約二〇年間は、皿洗いやホテルの支配人などの職に就きながら、図書館で勉強したり、公園で瞑想したりという苦難の時代であった。そして生活が軌道にのりはじめた一九二二年には不定期で禅指導を行う「浮遊禅堂（Floating Zendo）」を、一九二八年には居を定めて「東漸禅窟」を開設する。東漸禅窟は数年後、ロサンゼルスへと移った。太平洋戦争で強制収容所へ入所するまでの期間には、生涯においてもっとも深い関わりをもった中川宋淵と出会い、交流がはじまっている。またこの時期、如幻は訪欧の期に米國に立ち寄った大拙とも数十年ぶりの再会を果たしている。終戦後に東漸禅窟を再開して一九五〇年代に入ると、大拙が再び米國に長期滞在するようになった。如幻と大拙の交流も増え、書簡を通じて文献などをやり取りしていたようである。そして一九五五年、如幻は宋淵の招待に応じる形で約五〇年ぶりに帰国する。大拙宛の書簡には、帰国中のスケジュールの詳細が報告されている。特に一九五〇年代、両者は比較的頻繁に連絡を取り合い、互いの近況を理解していたと考えてよいであろう。一九五八年、死の一ヶ月前には、自著の出版決定を報告する最後の大拙宛書簡が送られている。如幻の死後、東漸禅窟は自然消滅した。最後に、如幻の布教活動に見られる特徴を二点挙げておきた

い。一点は、日系人以外にもひろく布教を行なったことである。近代以降に展開された「家の宗教」を提供する仏教諸派の組織的布教とは異なり、如幻は宗派に縛られることなく、新たな対象にアプローチできた。法話は禪だけでなく仏教全般、時に東洋思想にまで及んだという。他宗教との交流も、インドの神秘家やスーフィーなど多彩であった。次に、布教に際して実践的側面を重んじたことである。宋淵宛の書簡からは、如幻が死の直前まで弟子たちと坐禅を行っていた様子がうかがえる。一九六〇年代には多くの禅堂が開設されたが、実践を重視した如幻の布教はその嚆矢であった。以上、布教活動の特徴を挙げたものの、如幻の生涯や思想、交流は、いまだ不明な点も多い。引き続き考察を進めることを今後の課題としたい。

天理よろづ相談所「憩の家」と「おさづけ」

深谷 耕治

天理よろづ相談所「憩の家」は天理教が運営母体となつている医療施設であるが、設立当初から身体的な医療を施す「身上部」（いわゆる病院）に加えて、天理教の教えに基づいて病気や様々な事情の悩みの解決を目指す「事情部」が設けられており、人間の総合的な救済が理念として掲げられている。事情部の活動において、とりわけ特徴的な行為として、病氣平癒のための折りである「おさづけ」の取り次ぎがある。

本発表では、事情部の講師へのインタビューをもとにして、「おさづけ」を取り次ぐ場面の実態の一端を紹介した。

事情部の講師とは、天理教会本部からの派遣、または本部

直属の教会長より推薦された者で、当所の講師選定委員会の承認を得て、天理よろづ相談所の理事長から委嘱された者である。一般講師が約九十名（現職の教会長や前教会長、あるいはその配偶者など）で毎月八日以上の通常勤務（無給）で、男女比は二対一の割合である。加えて、常勤講師が四名いる。

インタビューした講師は、五十代から七十代の九名（男性五名、女性四名）で、現職の教会長やその夫人、あるいは教会役員や信者詰所の主任などの立場で、講師として三年目の方から十年目あるいは二十年目の経験を持つ方々であった。

講師はそれぞれ患者の病室に赴き、事情部の活動を紹介しつつ、患者一人ひとりと個別に会話を重ねながら、必要に応じて、相手の同意のもと「おさづけ」を取り次ぐ。病棟の雰囲気としては、ある講師によれば、平成十七年に施行された個人情報保護法の影響が大きいようで、それ以来、患者側に少しでも不快なことがあればすぐに苦情が届くようになったそうで、事情部の面会を断られる方がいる場合は、講師全体でその情報を共有して無理には赴かないそうである。また在院日数が短くなり、事情部の活動を十分に説明する間もなく、「おさづけ」を取り次ぐには取り次ぐが、その意図するところを伝えるまでにはいかない場合も多いようである。

しかし、そうした現状でも、患者の九割近くが天理教の信者ではないにもかかわらずほとんどの方は「おさづけ」の取り次ぎを受けている。ただし、その反応は患者によって様々なようであり、「おさづけ」を取り次ぐ最中に起きて正座される方もあれば、テレビを見ている方もいたり、特別な信仰がなくとも手

を合わせる方もいたりするそうである。また、天理教の信仰者でなくとも、様々な症状が和らぐことも多々あり、例えば、「点滴が痛い」といって点滴の間我慢していた方が「おさづけ」の取り次ぎ後に痛みが取れたり、便秘が改善したり、痰が出なかつたのが出るようになったりするそうである。

とりわけ印象的なケースとしては、脳外科病棟で頭の手術を二十回ほどされた男性に、ある講師が「おさづけ」を取り次いだところ、取り次ぎの最中にその男性が「ぼくはこの「おさづけ」でいのちをたすけて頂きました。でも心は病んでいます」と話しかけてきたそうで、その講師は戸惑いつつも、その言葉に応答するために「病院」や「事情部」という枠を超えて今もなおその患者と関わり続けていることである。

沖繩の新宗教における思想と実践——龍泉を事例に——

長島三四郎

従来、沖繩の新宗教は、沖繩の民俗宗教の体系化・組織化による展開として説明されてきた。沖繩で立教・伸長した新宗教の中でも、沖繩からハワイ・台湾へと広く教勢を拡大させたのは、高安六郎（一九三四—）を教祖とする龍泉（いじゅん）である。高安は、一九七二年に龍泉を立教する以前、日本の新宗教である生長の家で沖繩県教化部講師会長を務めていた。そのため、龍泉の思想と実践には、沖繩の民俗宗教とは異なる生長の家的な要素が指摘されてきたが、具体的な検討はあまりなされてこなかった。龍泉の思想と実践を捉えるには、龍泉におけるユタ的な要素（沖繩の民俗宗教的な要素）では捉えきれな

い、生長の家的な要素を明らかにしなくてはならない。

本報告では、はじめに、高安が生長の家を脱会し龍泉を立教するまでのライフヒストリーを概観した。そして、沖繩県生長の家の講師、中村昌直との出会いとそこの「教え」が、肺浸潤とそれに伴う不安で苦しむ高安に救いとなり、生長の家人信の契機となったこと、彼がその後、生長の家を脱会し、カミダリーイ（神がかり）を通して龍泉を立教したことを確認した。

その上で、龍泉におけるユタ的な要素と生長の家的な要素がどのように共棲しているかを明らかにするために、①シンボル、②救済観と災因論、③死生観と靈魂観の三つの指標を立てて分析を行った。ユタ的な要素については沖繩のユタの災因論（シジタダシ等）の研究を参照し、生長の家的な要素については「生命主義的救済観」等の研究を参照しそれぞれ規定した。以下、三つの指標の結果と、その要因について論じていく。

①シンボルにおいて、一九七二年十一月、生長の家を脱会した高安は、カミダリーイの末に、「キミマンモム」（キンマンモン）と名乗る神から啓示を受けた。そして、高安は『琉球神道記』に、琉球の神として「キミマンモム」が記されていたことから、自身の啓示の正しさを確信し、立教へと至った。従って、沖繩の創世神話がシンボルを形成しており、ユタ的な要素が優位なことがわかる。背景には、立教の契機となったカミダリーイが、『琉球神道記』という歴史的なテキストで需要されたことと、生長の家での恩師である中村が、「郷土沖繩」を愛するところから、「日本本土および全世界平和実現への運動基盤」があると説いていたことが関係している。

②救済観と災因論において、龍泉では、不幸の原因は「自我意識」「劣等意識」であり、それらに囚われず「感謝と謙虚の念」をもつことが説かれている。龍泉では、生長の家と同様の論理を持つ唯心論的な救済観（心なおし）と災因論が説かれており、生長の家的な要素が優位なことがわかる。③死生観と靈魂観においても同様に、龍泉では、「気づくこと」（悟り、心なおし）の有無が人間の死後のあり方を規定しており、生長の家的な要素が優位であるといえる。②と③の背景には、病気によって苦しんだ自身の体験と、そこからの「救い」を示した中村との出会いが関係している。高安は、一四歳の時再発した肺浸潤により精神的に苦しんでいたが、母が連れて行った生長の家の集会で小学校の恩師の夫、中村と出会い、病気による不安や「劣等意識」から解放され、生長の家に入信した。高安にとつて「自我意識」と「劣等意識」からの解放は、「恩師」中村の教えであり、自身の人生経験に裏打ちされ血肉化された教義であった。

以上のことから、龍泉の思想には、多分に生長の家的要素が含まれていることが明らかとなった。本報告では、生長の家時代のライフヒストリーを踏まえて検討したことで、沖縄の民俗宗教の体系化・組織化では説明できない、龍泉の思想と実践におけるユタ的な要素と生長の家的要素の共棲を明らかにすることができたのである。

白光真実会・五井昌久による平和運動の思想的特徴

吉田 尚文

本発表では、白光真実会の教祖・五井昌久（一九一六一—一九八〇）が戦後に推進した「祈りによる世界平和運動」に注目し、同運動の思想的特徴および意義について考察した。

五井は、世界平和実現の基礎として、まず、個人個人の平和な心境をつくりだすことを主張した。「外なる世界の平和は、内なる心の平和から」という考え方になる。このとき、五井の思想上は、個の心の平和と世界の平和は運動している、とされる。彼が、心および世界に平和をもたらす方法と述べたのは、自身が提唱した「世界平和の祈り」だった。「世界人類が平和でありますように」の文言にはじまるこの祈りには、五井の教理がこめられており、祈りの波動が個人と世界を浄めて平和（調和）にみちびくのだとした。五井が言う波動（バイブレーション）の考えは、浅野和三郎（一八七四—一九三七）が著した『神霊主義』（一九三四年）に由来している。「物質界、幽界、霊界、神界」の四大領域があり、「叡智に司（支）発表者注」配される場合はその本体を以て神界に通ずるので、丁度無線電信電話の場合と同じく、大体バイブレーションの原理に基（つく）く（浅野前掲書、三三頁）という説を五井も説いた。ちなみに五井は、心靈科学研究会において、浅野の弟子・脇長生（一八九〇—一九七八）から浅野の教説をきいている。五井の『世界平和の祈り』の添え書きには、「この祈りは五井先生と神界との約束事で、この祈りをするところに必ず救世の大光明が輝き、自分が救われるとともに、世界人類の光明

化、大調和に絶大な力を発揮するのです。」（『白光』二〇一七年九月一〇日号、四二頁）とある。つまり、この祈りをとおして「神界」に通じ、そこからたらされる光の「波動」によって、個人・世界（人類）を平和にするという。そして、平和にしていくなりに、まず「自分（個人）の心」、次に「社会・国家」、最終的に「世界（人類）」へと広げていくのだ、と五井は述べた。さらに彼は、人間の「想い（想念）」のありかた（内容・状態）をことさらに重視した。その特徴をいくつか挙げるなら、敵をみとめて対立する想い・争う心をもたないこと、平らかに調和した心であろうとすること、「右と左のイデオロギー」そのどちらにもかたむかないこと、などである。実際の姿勢においては、武器をもたない、戦わない（「正戦」も否定）・非暴力、「絶対平和論（主義）」が五井の立場だ。彼は、かりに、「祈り」に徹して「祈り」のうちに殺されたとしても、その死は受けいれる覚悟（決意）でいた。こうした非暴力のはて、死んでも構わないと五井が言う背景には、前述の浅野がまとめた日本的スピリチュアリズム（「神霊主義」）が描く死後の世界（「霊界」）への信念があったからである。また、日本は唯一原爆を投下され、戦争の惨禍を知る国として、世界平和をうみだす中心国、指導国にならねばならない、と五井は語った。彼の思想において、日本国は世界を大調和（平和）にみちびく中心的役割をはたすべき使命・天命がある、という。その平和を実現するための方法が、みずから提唱した『世界平和の祈り』をとなえることだとくりかえし説いた。さいごに、五井による「祈りによる平和運動」の意義をいうなら、本運動で

は「祈り」を、いつでも、どこでも、だれでも（信仰の所属にかかわらず）、「想い」において行えばよい、としたことから幅広い階層の人たちをこの運動に巻き込んだことがある。そして『世界平和の祈り』に特化し、「平和」をつねに想うことを最重要とした結果、『平和』を第一に考える人たちをつくり出したこと、が挙げられる。「個の心の平和」は、みずから決意し実行できれば可能である。ゆえに、「祈り」をもちい、「個の心の平和」からはじめた本運動にも意義はあったといえよう。

民衆宗教とおかげの世界観

—— 明治末大正期金光教を中心に ——

村山 由美

民衆宗教研究の歴史において、呪術行為や奇跡的体験は、否定もしくは軽視されてきた。本報告は、霊験譚としての「おかげ話」を史料として、近代社会を生きた民衆宗教の信徒たちの姿を捉え直し、民衆宗教の信仰現場で息づいていた世界観を考察することを目的としている。

民衆宗教の布教発展には、病気の治癒など「現世利益」が大きく関わっていたが、病氣治し、その他「おかげ話」として流通するような実践は、明治政府の文明開化政策のもとで進められた迷信撲滅や西洋医学の普及の妨げになるものとして規制される恐れがあった。一教独立に向けて組織の合理化・近代化を図るといふ方向性と、おかげによってつくられる信仰世界とのバランスをいかにうまく取っていくかという課題に対し、教団の指導者である佐藤範雄は、「天地の大理」（明治三八年）にお

いて、教祖出現の意義を日柄方位の信仰や禁厭祈禱を否定すること（「迷信打破」）であったとする一方で、教祖が神と直接交流した神秘的体験については、心をもって心をおさめる「心行」をつうじて神の心にかなうことで、神の心に交通する（「顕幽感通」）ことができたとし、人間と神の交流は全て「心」によってなされるとした。

しかし、金光教指導者と神道本局関係者らが協働して出版していた雑誌『令徳』（明治三二年—三八年）にあらわれる「おかげ話」を分析すると、そこで展開されている物語は「顕幽感通」では説明しきれない独自の世界観を提示している。読者（ほほ金光教信徒）から投稿され、編集者の手を経て語られる「おかげ話」には、一定の共通する語りのパターンが見受けられる。まず、病氣治しの記事では、病氣の原因は全く問われていない。また、登場人物が一人で神徳を受けたという記事はない。佐藤の「顕幽感通」は教祖が孤独のうちに心を修め、神との交流を成し遂げたという印象を与えるが、おかげ話では多くの場合、話は夫婦、家族、教会長、信仰の先輩などを巻き込むかたちで展開し、「代参」もよく行なわれている。教会長が出てくる場合、名前が示されるのは珍しく、シャーマンや祈禱者としての役割ではなく、当事者とその周囲の人々に、ただ「一心に」祈るよう告げる役目をもつ。また金光大神の顕現の物語も多い。彼は生前、死後は「目に見えなくなつて」氏子を助けると述べていたが、夢の中あるいは「現実」で、病氣や事故に苦しむ信者の前に顕れる救いの表象としての教祖は、身体をもっており、信者を押し下したり、揉んだり、かかえたりするのである。そ

の結果病氣が癒えるとき、病者の身体は靈験の顕現の場となる。

日露戦争が開戦すると、戦場を舞台としたおかげ話が紙面に登場するようになるが、そこには起承転結で構成されるような物語はなく、弾除け、爆弾からまもられるなど、個人的な体験が多く、教祖の出現の話も見られなくなつてゆく。

以上のことから、明治期金光教における「おかげ」理解のひとつのあり方として、家族を中心として親族や他の信徒を巻き込んだ「共同体」が前提とされていることをみることができ。信者は、切るか、切らないか。手術をするか、しないかなど、身体について信心において決断したのち、痛み、下痢、嘔吐、内臓破裂など、身体への衝撃的な経験を通して、神と遭遇し、神の意志を読み取っている。「おかげ」は「心」の問題にとどまらず、「身体」に現れてくるものだと理解されているのである。戦後強調されるようになった、極めて個人的かつ精神的な「結界取次」も、世紀転換期の金光教におけるおかげの世界においては、さほど重要ではなかつたようである。

日本におけるエホバの証人と予言

—— 脱会者へのインタビューから ——

山口 瑞穂

エホバの証人の救済観は前千年王国論に分類され、ハルマゲドンと称される全地球規模の裁きと千年王国が到来する「時」に近いという予言の教義が特徴である。主な実践はその宣伝であり、宗教実践による社会の改良は標榜していない。予言は一八七九年の教団創設以来、幾度も変更されてきたが、戦後の特

筆すべき点はハルマゲドン一九七五年説が期待外れとなったことと一九九五年の教義変更である。この変更は、ハルマゲドンが必ずしも信者たちの存命中には生じない可能性が示唆された点で先例のない大きな変更であった。

本研究では、一九七五年前後と一九九五年前後に教団内に行った脱会者へのインタビューから、教団側の指導や教説を当時の信者たちがどう受容していたかを検討する。なお、脱会者をインフォーマントとする意義は次のような点にある。日本における当該教団の信者数は一九九八年に二万二三四七名となるまで右肩上がりの成長を遂げたが、それ以降は停滞している（もみみの塔聖書冊子協会『エホバの証人の年鑑』一九九九年、三四頁）。この停滞において顕著なのは、布教活動の不振もさることながら、離脱傾向の強さである。この場合、既に信者としてカウントされなくなった「元信者」即ち脱会者は、それまでの当該教団の伸長と現在の停滞を構成してきた当事者でもあり、重要なインフォーマントであると考えられるのである。本研究は、信者／脱会者のナラティブの真实性を議論することよりも、その構築的要素を重視し、研究者・信者・脱会者のいずれも、ナラティブが生成される「社会的フレーミング」の影響を受けていることを前提とした上で脱会者へのインタビューをおこなった（櫻井義秀『カルト問題と公共性―裁判・メディア・宗教研究はどう論じたか』北海道大学出版会、二〇一四年、六四頁）。

調査協力を得たのは、一九七三年に入信し、一九八〇年代前半に離脱後、プロテスタントに改宗したA、B夫妻、一九七〇

年代後半に「二世」として正式な信者となり、二〇〇〇年代の終盤に離脱した女性Cである。調査によって明らかとなったのは以下の点である。

三名に共通するのは一九七五年を前にした「布教する側」の切迫感である。一方の「布教を受ける側」は、その熱意に押され、教義を十分に理解・受容しないまま入信しているケースもある。例えばBは反戦などの社会運動の機能的代替や聖書への関心、夫と同じ宗教を信奉することによる幸福な家庭を求め入信したが、教義の理解は曖昧であった。また、Cは「二世」として周囲の圧力に押されて入信し、当該教団特有の「理性による神聖な奉仕」、「理性で納得できるのが信仰なんだ」という言葉にすがりながら「多大な時間を布教活動に費やすことになる。A、B夫妻もCと同様の宗教的レトリックによって宣教優先の生活となり、困窮と「感性」の葛藤を抱え、入信の目的とは本末転倒した状態に陥る。Aは教団への反発、Bは教団への疑念はないが「伝道先で立派なことを言えない」と葛藤し、「ハルマゲドンで減んでもいい」「劣等生だから」と運動を離脱する。Cは一九九五年の教義変更の際、教義自体には不信感を持つが、「この組織が正しい」「子どもには、この組織で献身してほしい」と教団に留まった。だが、心理カウンセリングを受けるうちに「自分の感性に正直に生きることこそが大事」だと思いはじめた。子どもに体罰を加えるよう教団や信者仲間からの圧力を感じた経験を振り返り、自身の宗教が「居心地の良い場所」や教団が標榜するような「真の宗教」ではないと感じ、徐々に運動から離脱していった。

一九九〇年代までの伸長は、ハルマゲドンの切迫という状況定義により、信者たちが宣教に動員され辛くも実現したが、教団側は信者の具体的なニーズに应答できていない。現在の停滞は、離脱者を生じさせ易い潜在的な構造が顕在化した結果であるとも考えられる。

病氣治しと宗教——「サイエントロロジー宗教」の場合——

隈元 正樹

かつて新宗教の入信動機は、「貧病争」と言われた。この内、貧困は、高度経済成長期にかけて日本社会が全体的に豊かになるにつれ、その比重を下げた。人間関係(争)は、普遍的テーマであり、今後もそれほど変わらないだろう。病氣については、医療の技術的進歩、国民健康保険等の環境面の充実があったが、不治の病は相変わらずあり、意味の問題もあつて、現在でも宗教への主要な回路となつてゐる。ただし、今日、宗教による病氣治しは病院・医者等の公的セクターと常に緊張関係にある。また社会学の観点からは、病氣治しのような呪術的実践は「教会」を持たないとするE・デュルケムの古典的理論がある。宗教における病氣治しが如何にして組織的凝集性を担保するかが問われる。本発表では、病氣治しから「宗教」へと展開したサイエントロロジーを事例として、同教団の病氣治しの実際と構造、教団内外の課題へどのように対処してきたかを分析することを研究目的とした。

サイエントロジーはアメリカ合衆国で生まれた新宗教である。一九五〇年、創設者のL・ロン・ハバード（一九一一—八

六）が、『ダイアナティックス——心の健康のための現代科学』を出版したことに始まる。同書は、心理療法的技術を記したもので、オーディエティングと呼ばれるカウンセリングを通じて、人間の心に刻まれている不快な記憶や感情の痕跡（エングラム、反応心）を取り除く（クリアー）することで、人間をより自由にし、能力の十全な発現、更なる開発を目指すことされる。

『ダイアナティックス』出版後、この技法の実践団体が各地に出現し、ハバードは、講演等を通してさらに研究を進めた結果、前世の記憶を媒介として、人間の精神（セイタン）に関する思想体系を確立し、「宗教」となった。この際、達成目標が抽象化され、より高次のものに引き上げられたことよつて、運動・組織への継続的な関わりが必要となつた。日本においては、一九六〇年代に能力開発法として紹介されたが、八〇年代に本格的に進出し、現在は東京・新宿に「教会」を構え、会員は数百人（書籍の購入者は数千）いるとみられる。

以上からも明らかのように、サイエントロジーは心因性の病氣を治す技術からはじまったが、現在でも会員はその実践からスタートする。それと同時に、会員は「ビュアリフィケーション・プログラム」を実践しており、体内の残留薬物や毒素を、運動・サウナを通して体外に排出することが求められる。また、ダイアナティックスの応用として、「アシスト」と呼ばれる「病氣治し」の簡単な技術がある。これは事故や怪我の起こつた際の動きを再現したり、体に軽く触れたりすることで、意識の向け方や強度をコントロールし、体の不調を整えるねらいがある。

今日、サイエントロジは、それが宗教であるかどうかをめぐって、特にヨーロッパで論争を巻き起こしている。それと関連して、サイエントロジの主張や実践が、医療類似行為や医療妨害にあたらないかどうか、疑義が呈されている。宗教の行う病氣治しが社会で抱える緊張をここでも見せているといえよう。組織運営の面では、サイエントロジは、創設者ハバードが遺した名称・書籍等を著作権に基づき厳格に管理すると同時に、創設者によって体系化された組織運営のマニュアルの順守、加えて上級教会、幹部たち（シー・オーガナイゼーション）の働きによって中央集権的な本部統制を実現している。

今後は、他教団における病氣治しとの比較、「サイエントロジ」宗教」の抱える社会的緊張のより具体的分析を行なっていくきたい。

瞑想を指し示すことば

—— グループインタビューからの知見 ——

葛西 賢太

近年「マインドフルネス瞑想」をはじめとする諸「瞑想」が各種メディアで取り上げられ注目されているが、「瞑想」実践者の実数を調査したデータはない。現時点でおそらく唯一の統計は、米国立衛生学研究所 National Institutes of Health による、代替療法実践者の広がりやを調べたもの (Barbas, et al. 2004) で、ヨーガなどの「瞑想」実践者数を推測することができる (葛西二〇一〇)。発表者も日本における趨勢を調べようとしたが、「瞑想」という語の指示対象が現代日本人にとっ

てきわめて多様であることに気づいた。問いを掘り下げ、日本人が「瞑想」に類するどのような実践を行っているか、またそれがなんと呼ばれているかを知るために、フォーカスグループインタビューという方法を試みた。

フォーカスグループインタビューとは、多様性を確保された六人程度のグループを対象に、特定の商品や事物への印象を比較的自由に語ってもらうことによって、商品開発や意識調査に必要な知見を探る手法である。マーケティング戦略などに用いられることが多いが、宗教研究の領域では、この方法を用いた調査は日本国内では寡聞ながら耳にしない。

発表者は首都圏在住の男女二四名を対象に、「瞑想」に類する実践を尋ね、どんなことを、どんな時に、なにをきっかけに、どの程度継続して行っているかを尋ねた。それを介して、「瞑想」を指し示す語彙を確認した。調査は以下のようなプロセスで行われた。

最初に仮説的な「瞑想」の定義として「瞑想とは、心を落ち着かせ、自分を見つめなおすこと」を用意したが、調査チームメンバー間でも「瞑想」のイメージは一致しないことがわかった。そのため、「瞑想」に類する多様な実践を列挙。(株)インテージ社の協力を得て、同社に登録しているパネル(アンケート回答者)の中から、調査に関心を示したそれらの実践が見いだされた男女二〇〇名強を抽出し、実践種類の多寡・男女によって、年齢層を二〇代、三〇代、四〇代、五〇代と分散させた六人ずつの四グループが設定できるよう、二四名を選出。二〇一六年二月にフォーカスグループインタビューを実施した。

インタビューの中立性を確保するためと調査技法への関心とから、聞き取りおよび記録は専門職に依頼し、発表者は別室にてインタビューの模様をノートしつづモニタールした。

発表者がこの調査から得られた知見は四つある。一つは調査方法論上の知見である。大規模かつ一般的な意識調査をのぞくと、宗教研究の調査は、宗教団体会員や宗教書の読者、宗教関連科目を受講する大学生など、何らかの宗教への関心をあらかじめもつ人々を対象に行われることが多い。彼らと一般市民との価値観のズレは以前から指摘されていたが、そのズレの内容が捉えられた。そのような調査では対象に入っていないような人々も理想実践者として確認された。発表者のような宗教研究者は、特定の図式や関心をもって対象を観察し、またそれを反映した語を用いるが、それがどう調査に影響するかが観察された。二つめに、「瞑想」という語が喚起するイメージが多様で、「瞑想」を実践するものと一般市民との間でも重ならず、調査の中核をなす語彙としては問題をはらんでいた。第三に、「瞑想」に類する実践の内容は予想以上に多様であった。発表者が当初設定した仮設的定義は、何らかの意識変容と、意識変容終了後の体験の俯瞰による気づきを前提しているが、一般市民の実践者には特段の気づきを求めずに意識変容だけを求めるものも少なくなかった。第四に、「瞑想」に類する実践を指し示すために実際に使われる語彙が得られた。

また、インタビューを通して、現代日本人がストレスフルな緊張状態に置かれ、さまざまな対処方法を試み、成功したり失敗したりしている現実には、発表者は気づかされた。

Religion of No Religion への新霊性運動

村川 治彦

島蘭 (2007) によれば新霊性文化・運動は、「近代以降への転換」という「現代世界に広く行き渡っている文明史的な変化的意識の特殊な現れ」であり、「自己変容・自己解放を主題とする運動や文化」である。ハーネフラーフ (1996) が言う広義のニューエージ運動と重なるこの新霊性運動は、西洋神秘主義に淵源をもち一九六〇年代対抗文化の影響を受けたもので、その世界像に「体系的完結性はない」とされてきた。しかし、この運動が欧米のより広範な「文明史的な変化の意識」とつながる一定の方向性をもっていたことはこれまであまり理解されてこなかった。本発表では、そうしながらと方向性の一例としてドイツで神学、哲学を学び、スタンフォード大学で長年比較宗教学を教えたフレデリック・スピーゲルバーグ（一八九七―一九九四）の思想と、彼が新霊性運動を推進した二人の人物マイケル・マーフィとスチュアート・ブランドに与えた影響を考察する。

スピーゲルバーグはハンブルクのルター派信者の家に生まれ、一九二二年チュービンゲン大学で博士号とルター派教会で神学の学位を取得した。その後ドレステン大学でパウエル・ティリツヒに、マールブルグ大学でルドルフ・オットーに神学をマールティン・ハイデッガーに哲学を学んだ。ティリツヒとの親交は彼が亡くなるまで続き、彼が米国へ亡命し米国で職を得たのもティリツヒの助力が大きかった。またハイデッガーの思想は「存在と時間」から「技術への問い」までスピーゲルバーグに

終生影響を与え続けた (Kahlil 2011)。

テイリッツヒの影響を受けたスピエゲルバーグの思想を宗教思想家クリパル (2007) は「神秘主義的否定神学であり、内在的かつ超越的な一種の弁証法的神秘的人間主義」と呼ぶ。その著『The religion of no-religion』(Speigelberg 1948) でスピエゲルバーグは、自らが十九歳の時に経験した神秘体験とその直後に抱いた教会への拒絶を描いている。彼はこの体験を特定の神ではなく「根本的な実存としての自然」と一体となった体験と捉え、比較宗教の該博な知識を駆使し「Religion of No-Religion (非宗教の宗教)」という立場を主張した。彼にとつて根本的な実存としての自然は、ハイデッガーが言う実存であり、「宗教が生 の 神秘性」という事実をある特定の場所においてのみ承認するのに対し、非宗教の宗教はこの神秘が無制限であることを実感し、それについてのあらゆる固定化や限定化の陳述を放棄する」。またこの非宗教の宗教という立場から無神論を「大いなる存在の神秘という事実を否定し生をたんなる物質の問題として理解」しようとするもので「実存の意味や本質についての問いを許容せず存在をすべてはらばらに説明する」と批判する。

このスピエゲルバーグの思想が新霊性文化に与えた影響については近年、米国の宗教史家らの詳細な研究 (Kripal 2007, Kahlil 2012) により明らかにされている。一九五〇年代にスタンフォード大学で彼の学生であったマーフィは、スピエゲルバーグの助言を受けてエサレン研究所を創設し、現代のマイนด์フルネスにつながる新たな心理療法の発展に貢献した。エサレ

ンは創設以来特定の人物や教義に唯一の正当性を認めることがなかったが、これにはスピエゲルバーグの「非宗教の宗教」の思想が反映されている (Kripal 2007)。またブランドは、ホールアースカタログ誌を創刊し、グローバル化や情報化の発展に影響を与えた。同誌の巻頭号を飾った青い地球の写真は、ハイデッガーが示した技術発展による惑星的思考の象徴として大きな影響を与えた (Kahlil 2012)。このような影響を考えると、新霊性文化は「情報化や個人化が進み、脱文脈化しつつある現代人の生活に適合的な性格をもっている」(高岡 2007) というより、むしろそうした現代人の生活を生み出す社会的変容の推進力の一部を担ってきたといえるだろう。

オンライン空間におけるスピリチュアリティの表出と排他性

伊藤 慈晃

幽霊や妖怪といったスピリチュアルな存在は、伝統的な村落共同体にあつてはしばしば特定の個人・集団を排除するために利用されてきた。さらに、都市社会においては噂話として研究され、同様に排他的な信念を内包しつつ伝播していくことが明らかにされている。本発表では、特にオンライン空間内において、スピリチュアルな存在がどのように表出し、どのように排他性と結びつくのかということについて検討した。

分析の対象としたのは、日本のオンライン掲示板である「2ちゃんねる」にて発生した「ひとりかくれんぼ」という噂話に関する書込みである。「ひとりかくれんぼ」とは、夜中に、自分の髪や爪などを入れた人形を相手と見立てて、一人でかくれん

ばをすると幽霊が現れるという、降霊遊びの一つである。「2ちゃんねる」では、この「ひとりかくれんぼ」を行った者（「実行者」）が、その過程をリアルタイムで書き込むということが、何十人もの投稿者によって代わる代わる行われた。そして、実行者と閲覧者群との間で「ひとりかくれんぼ」は本当に幽霊を呼ぶのか」ということについて活発に書込みが交わされてきた。本発表では、これらの書込みを主たる分析対象として、どのような過程を経て、「ひとりかくれんぼ」は幽霊を呼ぶということが、事実として語られるようになったのかに着目した。

「ひとりかくれんぼ」に関する書込み数を、時系列で追ったところ、二〇〇七年五月四日から一〇日ほどの間は、書込みが最も多かった時期であった。書込みを読むと、この時期に、「ひとりかくれんぼ」の実況者が、幽霊に憑りつかれてしまうという騒動が起きていたことが明らかになった。

この騒動は、霊能者と自称する者が除霊を行ったという書込みによって収束したのだが、興味深い点は、その過程で幽霊に憑りつかれた実行者が、霊能者を「偽物」と訴えて排除しようとした、という点である。この排除が生まれた背景を理解するため、本発表では特に実行者と霊能者が、閲覧者群からどのように評価されている状況にあったのか、という点に着目した。

まず、実行者の行った「幽霊に憑りつかれた」という一連の書込みは、閲覧者からは不評であり、場を持たせるためにひとまず事実として認められているという状況であった。逆に、霊能者の「除霊を行う」という一連の書込みは、事態を収束させるという可能性があるということから、多くの支持を得ていたこ

とが明らかになった。こうした状況にあって、実行者が霊能者を排除しようとしたのは、コミュニケーションの主導権を霊能者に奪われつつある状況にあったからだと考えられる。

以上の分析を、「ひとりかくれんぼ」が幽霊を呼ぶ」ということの信憑性の高まりという観点から捉え直してみる。今回のケースからは、スピリチュアルな存在の信憑性は、必ずしも無条件にそれを信じる人々によってのみ支えられている訳ではないということも明らかである。むしろ、オンライン空間におけるスピリチュアルな存在は、その真偽をめぐるコミュニケーションが排他性を帯びるほどに活発になる過程で、議論の前提として受容されていくものと考えられる。このような仮説、つまり、スピリチュアルな存在の真偽を巡るコミュニケーション自体が、その信憑性を高めるといえるものは、多くのオンライン空間でのスピリチュアリティを巡る議論に応用できる可能性があるものと思われる。ただし、そのためには、逆にオンライン空間におけるスピリチュアルな存在が、その信憑性を失っていく構造を明らかにすることが、必要となってくるだろう。

怪異表象の現代の特徴について

古山 美佳

本発表の目的は、幽霊表象の中でもその衣装を着眼点とし、伝統的な幽霊表象と何が異なり、何を継承しているのかを考察することにある。

現代の幽霊のヴィジュアルは、黒い髪・白装束は踏襲されていることは周知の通りであるが、既存の幽霊表象の研究では、

東雅夫・ジュネーヴ・ユ・鈴木潤などが、髪・目に着眼点を置いて考察を進めている。一方で、幽霊の白装束についての考察は管見の限り見られなかった為、その表象の在り方から現代の怪異表象を確認する。

まず、本発表での怪異の定義は、阿部正路「日本の幽霊たちに共通しているのは、それらが、すべて、一度は死んだものたち」であって、もともとは、(人間そのもの)にほかならぬものたちであった」¹⁾、諏訪春雄「幽霊は人間であったものが人間のかたちをとって出現したもの」という説に則るものとする。

右記の定義に基づき、日本近世に積極的に描かれた幽霊画の装束を東京芸術大学美術館「うらめしや、冥途のみやげ展」と東京都江戸東京博物館「大妖怪展 土偶から妖怪ウォッチまで」を事例に分類した。

結果として、どちらの事例も、錦絵という歌舞伎の怪談ものをモデルとしたセクシヨンのみ、例外的に有色・柄物の装束が多くみられるが、総合的に白装束の比率は最も高い事が確認された。

あわせて、幽霊画のモデル設定から見ても、円山応挙も月岡芳年の「宿場女郎」も、病床の人間や死者、実際に見た幽霊をもとに描いたという話が伝えられており、病床の装束、或いは、死者表象として白装束が設定されていたことが解る。

死者と白装束に関しては、江戸時代には、唱導教材としての幽霊画があったと堤邦彦によって提示されている。そこから近代に至っても、死の直後に縫われる着物は麻または木綿(晒)で仕立てた白い単であり、衣服の中で洋装化がはかられなかつ

た唯一の領域が死装束であると中村ひろ子は述べている。

一方で、現代・平成の時代においては、「死装束はその人の人生を凝縮して、好きだったものを全て表せるものだ」といという論の下、大原菱子によって「貝殻の標本」という題で死装束の展覧会が行われた。

現代へ向け死装束の変化が見られることは前述の通りであるが、現代の幽霊表象、ホラー映画では、殆どが白い服を踏襲しており、一瀬隆重も、「日本のホラー映画は、主人公の背後に黒髪で白い服を着た女性がうっすら立っているような昔の幽霊画に近いイメージ」であるとしている。反面、死装束としての吊いという要素の欠落が見られ、白装束の理由は、死んだ時・殺された時の服装であるという設定が用いられている。

幽霊と白装束の親和性に関しては、創作物である幽霊画やJホラーにおける幽霊表象への人々の受容の様子から、現在まで日本人の共通認識として見ることが出来る。しかしながら、葬儀形式の個人化や死装束の自由化から、死後の吊い装束としての白装束という意味合いは失われつつあり、文化的に乖離していることが読み取れる。

幽霊表象は、旧来葬儀文化上の白装束の影響から幽霊画の表象が設定された、文化↓表象、という点が変化し、現代では、幽霊画や怪異譚といった既存の幽霊像を下敷きに、旧表象↓新表象となったと考えられる。

結果として、現代の幽霊表象は、当該時代文化との直接的繋がりではなく、創作物間の情報共有や形式だけを継承し、別の意味付けがされるとい一特徴を見出す事が出来る。

現代占星術の神智学的傾向に対する一考察

比留間亮平

占星術は科学技術が発達した現代社会においても、なお広く普及している息の長い魔術思想であるが、伝統的占星術と比較すると現代占星術はいくつかの点で特異な面を呈する。伝統的占星術とは紀元前四世紀頃から十九世紀まではほぼ一貫した基本理論で行われたホロスコープの解釈を中心に据えた占星術であるが、二十世紀初頭にこれと決定的に異なる現代占星術が英国において突如として誕生し、その後爆発的に広まっていった。

伝統的占星術と現代占星術の差異はおおむね以下の点に要約できる。

一、基礎データの差。伝統的占星術が生まれた瞬間の「全ての惑星の配置」を基礎データとすのに対し、現代占星術、特に一般向けの下位占星術では生まれた瞬間の「太陽の配置」だけを用いる。

二、占星術における働きかけの主体の差。伝統的占星術が七惑星という物理的な実体を主体とし、温冷乾湿などのアリストテレス主義自然学をその説明理論とするのに対し、現代占星術は物体ではなく宮という空間、ないしはその宮を成立させている宇宙的エネルギーなるものを主体とし、地上への影響についても直接的な関係ではなくシンクロニシティ論や照応理論などをその説明理論とする。

三、占星術における客体の差。伝統的占星術ではその人の肉体的な特質や持つであろう妻子や財産、寿命といった物理的な現実すべてに影響が及ぶとされ、運命を読み解いて予言を行う

ことが求められるが、現代占星術ではこの世的な些事は無視されて人間の心理のみがその対象となり、また予言ではなく自身の心的特質ないし霊的特質を理解した上でその完成へ向かって進む心的成長ないし霊的成長が促される。

四、科学としての天文学との関係の差。この場合は宇宙や太陽系についての扱いが基本的に「変わっていない」ことが、同時代の天文学的な知見との関係の差を表す。伝統的占星術は少なくとも十七世紀までは天文学とはほぼ一体でその発展に協力してきた面も強かったが、現代占星術は統計学を唯一の例外として科学との接触をほとんど持たず、現代の天文学的な概念や宇宙理解をまったく用いない。

現代占星術の父とも言えるアラン・レオによる太陽宮占星術の発明と普及には、この現代占星術の特異性がよく表れている。レオはブラヴァツキー夫人の神智学協会に共鳴して「水瓶座時代」の到来を確信し、人類に霊的啓蒙をもたらそうとした神智学的、預言的なイギリス人占星術師で、占星術の目的を現世に関する予言から人間の心理的、霊的自覚と成長に変えたという大きな歴史的意義があるが、もう一つ惑星の中で特に太陽の位置する宮を重視する「太陽宮占星術」を考案したという業績がある。レオは精神的世界の中心にあるとされる「霊的な中心太陽」に関するブラヴァツキー夫人の教えに心服し、その発想をもとにこの占星術を編み出した。この太陽宮占星術は従来の七惑星を用いる占星術と比べてホロスコープの作成と解釈が極めて容易であったが、その後新聞紙上の占星術コラムで実際上の利便性からこの占星術が採用され、その後爆発的な人気を

得たことで今日の「星座占い」にまで繋がっていくことになる。以上からは「霊的な中心太陽」という上位占星術に属する神秘的発想が、「太陽宮占星術」という占星術的方法論すなわち中位占星術へと移行し、さらにそれが「星座占い」という下位占星術となって大衆に普及していくという過程が見出される。このような過程は占星術にとどまらず、現代の新宗教的な運動の一つの展開のケースとして見ても興味深いものと思われる。

スピリチュアル・マーケットと宗教ツーリズム

山中 弘

本発表の目的は以下の二点である。(一)二〇〇七年に国内の世界遺産暫定リストに記載され、その後、資産名称の変更など紆余曲折を経ながら二〇一七年に再申請された「長崎と島原地方の潜伏キリシタン関連遺産」を観光資源として活用するため、二〇〇七年に開発された「ながさき巡礼」と銘打った観光商品の現状を紹介する。(二)W・C・ルーフの「スピリチュアル・マーケット」概念を援用して、この事例を含めた宗教ツーリズムを位置づける四象限マトリックスを提示して「ながさき巡礼」の特徴を明らかにする。「ながさき巡礼」とは、長崎県の各地域に点在する小さな教会をめぐる旅のパッケージの総称を指している。それは「自己」をめぐる探求的で内省的な旅を謳い文句にしており、サンティアゴ巡礼の流行を取り込もうという意図を含む観光商品であった。この「巡礼」に重要な役割を果たしているのが「長崎巡礼センター」である。センターが企画した「五島巡礼」は、五島にある五三の教会を巡って巡礼手

帳にスタンプを押し、完遂すると長崎大司教区から巡礼証明書が発行される設計になっている。センターによると、手帳は年間一〇〇〇部の売り上げがあり、現在、一七六名が証明書を得ているという。また、五島巡礼のガイド事業は、年間平均二五〇〇人以上、この五年で三八五二人の増加となっている。センター以上に重要な役割を果たすようになったのが「長崎の教会群インフォメーションセンター」である。センターは、教会訪問の事前連絡業務と並んで、海外、特に韓国からの巡礼団のミサの仲介を行っているからである。その実績は驚くべきものがあり、昨年は一ヶ月平均四一回、総数約一万二〇〇〇人がミサに参加しており、本年度は予約を含めて一二月の段階で、既に昨年度の数字を遙かに上回っている。残念ながら、個人で教会を訪れる一般観光客の数字はないが、巡礼センターの巡礼手帳の販売数を一つの目安に比較しても、この商品が海外のキリスト教徒に強くアピールしていることは間違いないだろう。興味深いのは、インフォメーションセンターは長崎県観光連盟の最先機関なので、ミサの仲介もあくまでもツーリズム事業の一環として行われているということである。

さて、「ながさき巡礼」を含む宗教ツーリズムをどのように考えるべきなのであろうか。従来の宗教ツーリズムの定義は、いずれも宗教ツーリストの動機として「宗教」を挙げている。しかし、この種のツーリズムの供給側が文化産業であることを考えると、宗教ツーリズムの流行の背景にある現代の宗教状況を併せて考える必要があるだろう。「スピリチュアル・マーケット」という概念を援用すると、宗教ツーリストたちの動機と

して教团的宗教性ばかりでなく自己発見などの「探求の志向性」を、さらに、宗教ツーリズムの「ツーリズム」性を、「消費者」と「マーケットからの選択」という観点から検討できるように思われる。これを踏まえて試みに、巡礼者（観光客）の動機を横軸として「救済・供養」と「探求の志向性」を左右に、巡礼（商品）を供給する側を縦軸として「（伝統的）宗教集団」と「文化産業」を上下に配した四象限マトリックスを考えてみたい。熊野古道などの宗教ツーリズムは、「探求の志向性」と「文化産業」の組み合わせとなる第四象限に位置すると考えられるが、「ながさき巡礼」は現時点では第三象限に位置するように思われる。サンティアゴ巡礼を模して製品化されたこの巡礼商品が国内のスピリチュアル・マーケットよりも海外のキリスト教徒に強くアピールしていることに、激しい迫害の歴史をもつ長崎キリスト教の独自のあり方、さらにはグローバル化を見据えたツーリズム産業の戦略を認めることができるように思われる。来年に予想されるこの資産の世界遺産指定がこの商品にどのような変化を生じさせるのかさらに注目していきたい。

奄美群島の神社と民俗信仰との関係をめぐる研究にむけて

町 泰樹

奄美群島の神社を研究対象とする上で、ノロやユタなどの民俗信仰との関係性は避けて通れない。本発表では、奄美群島における神社と民俗信仰との関係性に注目した研究（以下、奄美の神社研究）を整理し、今後の研究の見取り図をつくることを

目的とする。

宗教学および民俗学などの関連分野における奄美の神社研究を概括すると、以下のようなになる。まず、奄美の神社研究の嚆矢となったのは、一九七五年から一九七七年までの九学会連合による第二次奄美群島調査である。この調査では、直前に実施された沖繩調査（一九七一一―一九七三）を踏まえ、「外来宗教の移入と影響」に関する調査研究が実施された（九学会連合奄美調査委員会編一九八二）。九学会以降の神社研究に関しては、ノロ祭祀（松原武実二〇〇〇）やユタ（高達奈緒美一九八九）、民間説話（高橋一郎一九九四、一九九八、山下欣一九九三）に関する個別内在的な研究が展開され、そのなかで副次的に神社について取り上げられることが多かった。

これらの先行研究のなかで、とりわけ注目すべき研究としては、九学会連合調査に参加した藪田稔の研究（一九七七、一九八二）と、近年の及川高の研究（二〇一一、二〇二二）がある。藪田は、三カ年にわたる前後四回の現地調査によって、加計呂麻島を含む大島本島の全域、徳之島、与論島を踏査し、さらに大島郡全域の部落長宛に発送した郵便によるアンケート調査の資料を加え、何らかの誌料が得られた八十二社を、創建の由緒に基づき、次の四つに類型化している。すなわち、在地の開闢神話や英雄伝説に由来する英雄祀霊型の神社と、源為朝や平家落人の「貴種流離譚」に由来する貴種慰霊型の神社と、薩摩地方を中心とした本土の著名な神社の分霊を勧請して創建された分霊勧請型の神社と、明治維新时期に国民教化のために全島に導入された国家祭祀型の神社、の四つである。藪田の研究は、神

社と民俗信仰の関係に焦点をあてた奄美群島の神社研究の出発点と位置付けられる。

及川の研究は、喜界島の事例から、ノロやユタが行なっていた祭祀が近代日本の学術的まなごしにかなう「馬頭観音」に変容し、次いで保食神社へと変容した可能性を指摘している。及川の研究は、国民国家論や宗教概念論の成果を取り込んだもので、神社神道と民俗信仰との相互交渉の過程において、「宗教」をめぐる近代日本の学知や周縁部の国家との関係性に基づいた政治性が働いていることを指摘している。

こうした特筆すべき先行研究について、次の二つの観点から批判を行った。一点目は、菌田の研究に対して、顕著な功績をあげた先祖を祀る墳骨祭祀や、ノロ祭祀、ユタの関与などの共通項が、類型の枠組みを超えて見出せる点である。こうした共通項に注目して、多配列クラス（白川琢磨二〇〇七）のグラデーシヨンのなかで、奄美群島の各神社を位置付ける必要があるだろう。

二点目は、すでに及川自身が指摘していることであるが、従来の国民国家論の枠組みでは、すくい取れない事例が散見されることである（及川高二〇一二）。例えば、神社の由緒とは関わりのない地域住民が、神社で経験した個人的な宗教経験をともに集落規模での神社再建を果たした事例（及川高二〇一二）や、体調不良をユタにみてもらった地域住民が、個人の病氣治療のために創建した神社が、地域の神社として受け入れられた事例（奄美大島名瀬・大熊集落の龍王神社、波平恵美子二〇〇九）や、島外の霊能者が夢でお告げを聞き、それがもとで神社

が創建された事例（奄美大島笠利・用安集落の大屋神社）、などである。

こうした既存の民俗信仰や国民国家論に回収されない事例に注目しながら、奄美群島各地の事例を収集していくことが、今後の課題となるだろう。

近代における伊勢信仰の変化

—— 北部九州における参宮者の動向 ——

八幡 崇経

江戸以前からつづいてきた地域における伊勢神宮への信仰が、明治以降の近代化の中でどのように変化したかということについて、旧御師中川采女家に残された伊勢参宮にともなう資料から、参宮形態の変化を通して若干の分析をおこなった。地域の伊勢信仰への影響を及ぼした近代の制度変革としては、伊勢神宮の組織改革として明治四年の御師の廃止の影響が大きい。それにとめない神宮の教化として、神宮教院の設立と、神宮大麻の頒布の制度化などがあげられる。神宮大麻の頒布は、御師が出していた「お祓大麻」の伝統を取り込んだもので、地域の人々にとっては、御師の果たしていた一部を代替するものであるとみなされたと考えられる。この頒布の制度については、明治三二年、神宮奉斎会と名称変更を経て、昭和二年に全国神職会へ委託されることとなった。このことは、地域における伊勢信仰の形態の変化に大きく関わっていたのではないかと考えられる。従来、御師は地域の全ての神社と必ずしもネットワークがあつたわけではなく、直接地元の代表者との付き合い

が重視されていたが、旧御師の活動は、この制度改革により、急激に衰退することとなったと思われる。

さて中川采女家は、伊勢神宮の内宮の禰宜家であり、御師をかねて全国に檀家を有していた。檀家地域としては、「神宮御師資料」によれば、伊勢、奈良などとするが、お祓大麻の銘として「中川采女家」を利用した神札の配布先には、九州北部の筑前、筑後、日田（現在の福岡県、大分県）などの広い範囲が含まれている。今回の参宮資料は、この九州北部関係地域からの参宮者の名簿が中心である。資料内容については、中川采女家で行なわれた神楽と祈禱の奉納金額と住所氏名である。しかし明治四年の神宮改革以後、御師私邸での神楽や祈禱は廃止になり、明治五年にまず内宮に、続いて明治八年に外宮に祈禱所が新たに設置されたので、改革以後の奉納金額の使途は今のところ不詳である。旧御師については、改革後に神宮への神楽祈禱の取り次ぎに手数料が補償されていたようで、積極的に従来通りに受け入れていたものとも考えられるが、尚金額の記載には検討の余地がある。このような変化はありながらも資料名としては明治四年以後、明治四三―四四年頃まで「御祈禱姓名簿」が慣例的に使われていた。その後、明治四三年からの資料名は「参宮記念名簿」となって、祈禱から参宮記念へと性格の変化があったとおもわれる。

記載された詳細な地域名・番地などからは、檀家の範囲を知ることができ、同一地域内に複数のグループが形成されていたことをうかがわせる。さらには、同一地域からの参宮記録が長期間にわたっているので、参宮の頻度、グループの規模構成の

変遷などを知ることが出来る。明治中期以後になると、氏名に年齢が記されている場合が多くなり、これにより参宮グループの詳細な年齢構成が分かる。これらは、地域の民俗事例と照合することにより、参宮の実態をより具体的に知ることが出来る。いくつかの特徴としては、①代参から団体参拝、家族等による参拝の増加へと多様な参宮者の組織構成への変化。②参宮団の規模は小字単位以下の小規模地域がひきつづき主であるが、従来の檀家以外の地域からの参宮者を受け入れるようになっていく。③明治以降「同行（どうぎょう）」組織によるグループでの参宮の増加。同行参宮の形式は、江戸以前にもその記録はみられるが、近代の多くの構成員から形成される組織は、明治以前のもと同じと良いかどうか検討が必要である。④以上のような参宮組織の変化がながらも参宮の時期の基本は変わらないが、多様な団体の増加は、参宮時期の多様化にもつながっている。なおこの研究は「伊勢神宮の御師廃止と参宮者の関係性再構築に関する調査研究」（研究代表者・櫻井治男、課題番号：26370072）による成果の一部である。

社寺地における法定外公共物の維持管理をめぐる課題

山田 親義

公共物は、政府や自治体が所有する「公（おおやけ）」の財産である。有斐閣の『法律用語辞典 第四版』によれば、公共物とは「道路、河川、水路、港湾など国において直接公共の用に供する財産」である。これら財産は、国有財産法（昭和二十三年法律第七三号）第二条及び附則第四条などに規定されてい

る財産である。日本国内では、明治時代以降、公の政府（官）が所有する国有財産を「公共物」と呼ぶようになった。

公共物の管理は、「公」の意味するところが大きく変遷しているとはいえず、平成二五年国土交通白書の記述に沿うと、律令制に基づいた中央集権体制以降、千年以上にわたり行われていた。当時の政治制度により仕組みは異なるが、主な管理場所は、港、橋、堤防、道路、排水などであった。公共物は、明治時代に法や規則などで厳格化し、適用された。その際、法や規則に該当していた公共物を法定公共物、法や規定からは外れているものの、公共物であるものを法定外公共物という。当時、地形、地目などが分かるよう絵図を作成した。租税の対象地である民有物には地番を付与し、公共物については着色を施した。その際、里道や畦道を赤色、水路を青色に着色した余波から現在も赤道、青道などと呼ばれている。

明治時代以降、法定外公共物は、二〇〇〇年四月一日施行「地方分権の推進を図るための関係法律の整備等に関する法律」により、一部公共物についても国から市区町村（以下、自治体）へ権限移譲された。以降法定外公共物の維持管理については、自治体が行っている。

自治体における法定外公共物の維持管理については、種々の課題がある。自治体は、該当地を適切に管理する義務がある。例えば、周辺地での除草や害虫駆除などの対応、法定外公共物内への無断立ち入りの防止などがある。境内地・参道の多くや墓域を含め、社寺地内に隣接する法定外公共物の維持管理も同様である。これ以外にも、大災害発生時など有事の課題につい

ても検討を行う必要がある。

前回の報告にて、共同研究者である河東仁（立教大学）が二〇一一年三月に発生した東日本大震災における対応に関して自治体毎に大きな差異があることを報告した。その後の調査による具体例としては、宮城県内の神社Aにおいて、法定外公共物である参道の部分改修が行われた。しかし隣り合った自治体でも対応や見解に相違が見られた。

日常における除草などといった維持管理については、自主的に周辺住民などが無償で対応している場合がある。東京などの人口密集地では、自治体が管理を行っていることが多い。今後、大災害などが発生した際の対応については、検討を行う必要があるといえる。

この点は、墓域を含め、社寺地内も同様であり、社寺地内に法定外公共物が存在する場合には、社寺地内に存在する不動産の一部が法定外公共物を侵している事について、概要を昨年報告した。有事のため侵すことになってしまった場合（墓地の墓石、墓碑が地震で法定外公共物内に動いてしまったなど）についても、自治体は社寺地の関係者を含め、所有者などと事前に協議する必要があるといえる。

法定外公共物内の状況は、自治体が日常的に把握し、管理する必要がある。だが現実には各自治体により管理方法が異なる。現状の主な管理方法には払い下げを含め、現状維持などが行われている。聞き取り調査の結果、四十五自治体中半数を超える自治体が、周辺住民等が日常生活に支障をきたさない程度の維持管理を心がけている。その他には払い下げを積極的に行

う自治体や法定外公共物の「公」を尊重した維持管理を行って
いる自治体がある。

今後、法定外公共物を含めた公共物について、日常から維持
管理していく上で、自治体、周辺住民、自治会、地域で検討を
行う事も課題であると言える。

神仏分離令への対応と観光化

——修験系集団を事例として——

高田 彩

慶応四（一八六八）年三月の神仏分離令、明治五（一八七二）
年の修験宗廃止令によって、修験者は復讐神勸するか、本寺所
轄のまま天台・真言両宗のいずれかに所属することとなった。

また、熊野、金峰、羽黒山、英彦山、白山、立山など代表的な
修験霊山は、明治一九（一八八六）年に金峯山寺の復活が認め
られた吉野一山を除いてほとんどが神社化した。

本発表では、神仏分離令をスムーズに受容したといわれてい
る戸隠と御岳山を比較し、観光への対応が早期に行われた修験
系集団の事例を比較検討することで、特徴を析出する。その際、
山内の宗教者組織と当該地域周辺の環境に注目する。

神仏分離後の戸隠は、明治四（一八七一）年に戸隠山顕光寺
大権現から戸隠神社と改称、一山衆徒は神職化して社中と称す
るようになった。ここで注目されることは、戸隠では神仏分離
以降離散した社中が皆無だったことである。また一九三〇年代
から一九四〇年代にかけて道路が整備され、バスが発達したこ
とにより、戸隠には文化人の保養地としての性格が加わること

となる。

一方、神仏分離後の御岳山は、明治七（一八七四）年に武州
御嶽蔵王権現社から御嶽神社と改称し府社となった。しかし神
仏分離よりも御岳山に大きな影響を与えたのは、御師的活動が
禁止されたことであった。札配を禁止された御岳山は、従来の
講社を統一し、神道教化のための機関として再編した。このこ
とによって御岳山では再び配札活動が可能になり、生活基盤を
確保することができるようになった。

以降御岳山では、講員以外の一般参詣客の入山、宿泊が見ら
れるようになる。明治前期には、東京近郊に居住する外国人の
保養地、避暑地として利用されるようになった。また、明治後
期から大正期には、登山客をはじめとする一般参詣客の利用が
見られるようになる。そして、大正期から昭和初期においては、
昭和四（一九二九）年の青梅線御岳駅の開通と、昭和一〇（一
九三五）年の御岳登山鉄道（ケーブルカー）の営業開始により、
東京都心部からの集客が可能となった。

鉄道網の発達に加え、一九三〇年代に勃興した戦時下ツーリ
ズム、名勝訪問の奨励によって、心身鍛錬、日本精神の涵養の
場として御岳山が注目されるようになる。このことからこの時
期は、これまでの観光的性格にナショナルリズム的性格が付与さ
れた時期といえるだろう。

以上を踏まえて戸隠と御岳山の特徴をみていくと以下のこと
が指摘できる。まず相違点としては、戸隠は、日本の文化人の
保養地として利用され、交通網としてはバスが主に使用されて
いた。一方御岳山は、外国人の保養地として利用され、交通網

に關しては鉄道が主に使用されていた。

次に共通点としては、神仏分離以前より社僧勢力の弱化、もしくは修験道的色彩の希薄化が見られたこと、山内組織の結束が強固であったこと、神仏分離以降も講による収入が経済的な基盤になっていたことが挙げられる。

以上のことから、神仏分離を受容した修験集団が観光化へ対応できた要因として、以下の二点が確認できる。内的要因としては、山内の宗教者集団の組織が残ったこと、外的要因としては、交通網の整備による都市部からの一般参詣客の誘致が可能になったことが指摘できる。

ムラの天神講から地域の天神講へ

——宮城県名取市植松の事例——

相澤 出

本報告は、宮城県名取市植松の天神講を事例として、地域における子供の集団とその伝統的な民俗行事のあり方に生じた変化の様相を詳細に明らかにするとともに、その歴史の変遷から、地域社会の共同性の変化をも捉えることをめざしたものである。調査期間は二〇〇五年三月から二〇一七年五月である。このうち子供会行事としての天神講については二〇〇五年三月から二〇〇九年五月に行い、戦前と戦後の天神講については二〇一二年九月から二〇一七年五月にかけて集中的に調査を実施した。名取市植松は、江戸期には藩制村として存在した集落である。仙台市近郊に位置し、通勤・通学に便利であるため、戦後に混住化がいち早く始まり、それが深化して今日に至っている。

る。この植松地区には、かつて男子の講である天神講が、植松の北と南にそれぞれ存在した。これらの天神講は、集落の年齢階梯制的な構造の一角を占める、年齢集団のひとつであった（ただし多数の子供が参加しているもの、全員参加ではなく、希望者が参加した）。この植松の天神講の戦前の姿については、それを知ることができる貴重な文書である植松北組天神講文書が残されていた。この文書は、講員名簿・規約・物品目録・記録等から成る。この文書の検討から明らかになったのは、講員から多くの地域リーダーが輩出されていたこと、さらに特筆すべきは、講の運営にあたり、子供たちの高度な自律性が発揮されていたことであった。戦前の植松は小作層が多く、経済的余裕がない家々が多かったためか、天神講では講費を集めることなく、祭りの御札代、賽銭などの残金が積み立てられ、これを増やすことで講の運営がなされており、そこには高度の金銭管理が見出された。さらに小口ではあるが、村内の家に積立金を無利子で貸し出すなど、村の金融機能の一端まで担っていた。こうした天神講のあり方に、大正年間に変化が生じたことが、文書からうかがわれた。規約の改訂がなされ、それを受けた新規約（大正八年）には、残金貸出しの禁止、規約外の事柄を行わないこと、唱歌の斉唱をして児童らしく振舞うことが盛り込まれた。この天神講に、さらに変化が生じたのは戦後である。戦後の天神講では、文書の上でも講員の増加が確認される。さらに、文書と聞き取りの両面から、戦後には講費が集められるようになり、祭り一回ごとに清算がなされ、残金の積み立ては行われていないことが明らかとなった。聞き取りからは、中学

三年のオヤブンたちが天神講を取り仕切り、準備から清算まで行っていたことをはじめ、行事の詳細を明らかにすることができた。清算の仕方を学校側から問題視され、昭和三〇年代半ばに天神講は停止させられるが、話者である経験者にとって、天神講は子供時代のよき思い出として語られるものであった。昭和五二年に、こうした天神講が、混住化が大規模に生じた植松南において、地元有志の働きかけから地域づくりの一環として、子供会の行事として再開される。子供会の行事としての天神講は、以前のような自律性を有する子供組の行事とは異なるものの、旧住民と新住民の間での、子供を介したつきあいの接点として、さらに将来の植松地区の担い手として期待される子供たちの育成の上で、意義があると考えられていた。天神講は戦前と戦後に、すでに数度の変化を見せており、一端の途絶を経て子供会の行事となるという大きな変貌を遂げ、最近も東日本大震災をうけて若干の変化も生じさせながらも継続している。そうした変化は、天神講をとりまく地域社会の変動、特にそこでの共同性の変容を色濃く反映していた。いわば、ムラのなかで社会的な機能の一端を担う年齢集団による行事というあり方から、混住化以降の地域コミュニティにおける住民間のつきあいの重要な接点であり、かつ地域で共有される関心事として子供の育成に共に関わる行事へ、という変化として捉えられるものであった。

限界集落の暮らしと神社神道

——高知県旧仁淀村の集落を事例に——

冬月 律

一九七〇年代に「過疎地域対策緊急措置法」が制定されて以来、一〇年おきに新たな過疎対策法が施行され、国や各自治体において様々な対策が講じられてきた。一九六〇年代末から七〇年代以降の「社会減」に伴う過疎は、一九九〇年代に入ると、「自然減」と、高齢化が加わり、問題はさらに深刻化している。そのような中で、一九八〇年代末の「限界集落」と二〇一四年の「消滅可能性都市」が注目を集めた。その影響は宗教界にも及び、各教団での実態調査が行われ、さらに宗教学（宗教学会学）を専門とする研究者による研究は現在も続いている。しかし、問題は過疎と神社神道に関する研究（主に実態研究）があまりにも少ないことである。さらにいえば限界集落が提唱されて以来、そこでの神社神道に関する調査研究は管見の限りほとんど行われていない。古くから地域に根を下ろし、その人びとの暮らしと信仰生活に密接なかわりをもっている神社は全国に数多く存在している。過疎地域や限界集落の人口減少による集落の消滅は、その集落の神社（お宮）の消滅を意味する。すでに宗教学者の石井研士氏の調査研究では二〇〇四年までに神社が四割減少することを指摘している。他方では、それほど悲観的でなく、厳しい状況でありながらも活性化の可能性を見出す神社があることも報告されている。このような過疎と神社神道をめぐる現状を問題意識として捉え、まずは昨年度の本学会で地域のほとんどが限界集落である高知県吾川郡旧

仁淀村（現、仁淀川町）の別枝地区の一部を取り上げ、地域住民と神職による、信仰継承を目的とした様々な取り組みと課題について報告した。本発表ではそれに引き続き、同地域の限界集落における住民の暮らしと神社の関わりを取り上げる。具体的には、①限界集落での暮らしのなかで神社がいかなる役割を果たしているか、②またそれが持続可能な集落の暮らしにどのような関係性をもっているのかについて、さらに踏み込んだ調査の結果を提示した。調査結果では、別枝地区の上部を形成する四つの集落、別枝本村・霧ノ窪・芋生野・都を取り上げ、集落の暮らしと信仰生活の中心には神社の祭事とのかかわりがあることを提示した。四つの集落は数名を除いて全員が前期・後期高齢者である超限界集落であり、日常生活を含め、集落に鎮座する神社の行事（例祭と集落独自の神事）の維持運営も困難が生じつつある。しかし、集落の環境整備や神社の維持については、神職と高齢化した住民の協力によって現在も執り行われている。特筆すべきは、そのような厳しい状況の中、地元出身者の婦郷、「単身婦郷者」の存在がそれらの集落活動の中心的役割を担っていることである。現在、上部には三名の単身婦郷者があり、婦郷して以来、彼らは積極的に集落とお宮の環境整備を行いながら、豊かな自然環境を活かした様々な活動を企画している。集落住民を巻き込んだイベントを開催し、他の地域からの参加者も増えつつある。また、単身婦郷者に神職もいることで、他の集落住民の協力も容易となった点にも注目した。特筆すべきはそれらすべての活動が自助努力にこだわっていることが挙げられる。つまり、単身婦郷者がそれぞれ身につけた

スキルを集落再生に活かしているのである。むろん、集落活性化を目的としたものに、仁淀川町の「秋葉祭り」（秋葉神社の例祭）の事例もある。しかし、それだけでは集落の存続と住民の生き甲斐（郷土愛の継承）の両方に、より大きな効果を見出すには不十分で、今後は自らが参加する機会を増やすこと、つまり自助努力が不可欠であると、単身婦郷者らは主張し、住民らもそれに共感を覚えている。報告の最後には、調査から得た知見から作成した地域振興の構想として、存続可能な集落にするための構想において核（教化ポイント）となるのは、「単身婦郷者の働きによる地域再生・伝統文化継承活動」であることを示した。

神社による障害者福祉実践を可能にせしめた要因に関する研究

辰巳佳寿恵

我が国における障害者福祉施設による障害者支援を、キリスト教、仏教による発展と神道によるそれを比較すると、神道は明らかな後れをとっており、それを指摘し、神社の社会事業参加を必要視する声は、明治時代から神道界からも上がっていた。しかしながら、当時の気運が実現に結びつくことはなく、神社による障害者支援は長崎県島原市にある二つの施設、八幡神社による八幡会、猛島神社による銀の鈴学園（現在は悠久会）以外に存在しない。またこの二つの神社による歴史や実践内容についても明らかになっていなかった。そこで本研究では、この二施設を調査対象として、①設立から現在までの発展について、②設立の理念について、③設立のきっかけと実現へ

の過程について、④設立時の困難や問題点について、⑤施設の運営と宗教的関連について、施設の理事長、役員を対象とした半構造化面接法により明らかにし、これらの結果から神社立による知的障害者福祉施設による支援の成功要因を追及することとした。

調査の結果、①について、両神社とも、幼稚園または保育園を発端として、知的障児施設が創設され、昭和三〇年頃から自立と労働を旨とした施設を増設し、近年には老人や児童に至るまでの幅広い施設経営と、障害者に対しては就労の場所やグループホームの建設へと発展していること、②について、八幡会については「惟神」、銀の鈴学園については「鍛えよ、自立せよ」が理念となっていたこと、③について両神社とも宮司が面会見のよい人柄で、地域の人々の人望を集めていたこと、八幡会については役場等複数の公共施設の中心に位置し、それらの機関を利用する人々が神社に立ち寄ることが多かったこと、銀の鈴学園については広大な田畑や漁港の近くにあり、農作業や漁業に従事する人の信仰を集め、また集いの場所であったこと、④については施設建設のための資金繰り、土地の問題、近隣住民の反対の声が大きかったこと、⑤については特に神道色を出すことにはこだわっていないことが明らかになった。

以上の調査結果から、神社立の障害者施設の成功要因として、次の四点が挙げられた。まず要因①として、宮司の人柄や人望の厚さ、要因②として、夫人の献身的かつ熱心な協力、要因③として、宮司夫妻の人柄や、神社の立地する地形を背景として、神社が、人々が集いコミュニケーションをとる場所とな

っていたこと、要因④として、昭和三〇年前後の設立の時点から、現在の国際社会が目指すインクルーシブ社会の実現に通ずる理念のもとに支援を行っていたことが挙げられた。

ところが、最近の神社は、地域共同体のシンボルとしての機能を失いつつあり（室田、二〇〇二）、八幡会や銀の鈴学園の創設者が果たしたような、地域のコーディネーターとしての神職像、神社が流動的な「縁」を結ぶ萃点としての役割を旨とするべきである（櫻井、二〇一四）ことが指摘されている。

また、障害者が自立を目指すための労働について、キリスト教では苦役される労働が、神道では「労働それ自体が価値であり、人生の目的である」（吉田、二〇〇七）や、同じ技術の行使であっても、それが熟達すれば「神遊び」の境地に近づく（中西、一九六三）とされており、現在の授産施設、就労支援施設（A型、B型）における第二次産業の下受け作業イメージにとらわれることなく、障害者の特性をよく観察し、訓練することによって、例えば職人の養成を目指すことも不可能ではないと考えられ、こうした職業訓練による社会的自立の道を開くことは、きわめて神道的ではないかとも考えられた。

第十三部会

宗教観が青年期適応に及ぼす影響

山崎 洋史

【はじめに】

①今日の青年期大学生における「宗教観的信念 (belief)」およびその構造の確認。②青年期大学生に対し宗教観的「信念 (belief)」を構成している認知的構造因子の何がその社会的適応行動としての「対人ストレスコーピング」に影響を与えているか明らかにする。③認知的セルフモニタリングに於けるスキーマ形成に関する宗教観的「信念 (belief)」の存在に関する示唆を得る。本研究の目的は以上の三点である。

【方法】

質問紙法…平成二九年七月、都内大学生三六四名(女二〇二名・男一六二名)に実施。現在継続中。質問紙構成は、「フェイスシート」年齢・性別、「宗教観的信念 (belief) 尺度」二六項目五件法、「主観的幸福感尺度」四〇項目四件法、「対人ストレスコーピング尺度」三四項目四件法、自由記述。本研究はこのうち「宗教観」「対人ストレスコーピング」に焦点をあて、その関連性を検討した。

【結果と考察】

調査結果の「宗教観的信念 (belief) 尺度」、「対人ストレスコーピング尺度」に関する調査項目は、各尺度内に於いて因子間の相関が予想されるため、主因子法、プロマックス回転の因子

分析を実施。その結果、青年期大学生の宗教観的信念 (belief) の構造因子の確認をすることができた。「宗教観的信念 (belief) 尺度」は五因子構造となった。下位因子として第1因子「守護・輪廻」因子、第2因子「魂の永続性」因子、第3因子「心象の現実化」因子、第4因子「生きる意味の把握」因子、第5因子「因果応報」因子。「対人ストレスコーピング尺度」は三因子構造となった。下位因子として、第1因子「ポジティブ関係コーピング」因子、第2因子「解決先送りコーピング」因子、第3因子「ネガティブコーピング」因子。

次に男女比較(各尺度因子得点のt検定)を各因子間で実施した。その結果、男性より女性の方が、宗教的信念を強く抱く傾向、特に「守られる意識」「因縁」「自分の行いが自分に跳ね返る」等が強いことが明らかになった。次に認知変数が対人ストレスコーピングに与える影響を検討するため重回帰分析を実施した。「宗教観的信念 (belief) 尺度」の下位因子「生きる意味の把握」因子が「対人ストレスコーピング」に対してプラスの影響、すなわち「人生で直面する出来事は、良いことも、辛いことも、何かの意味や必要性があつて生じることです。そこから重要なことを学習し、最終的には人生を向上させるための機会なのです。」等の認知的信念が対人ストレスコーピング行動に影響を与えることが明らかになった。また「ポジティブ関係コーピング」因子に「守護・輪廻」「生きる意味の把握」因子が影響している傾向、すなわち「生きる意味の把握及び自分御縁や善行によって守られている」等の信念が「相手のことをよく知ろうとした」等に関与している傾向が明らかになっ

た。さらに「ネガティブ関係コーピング」因子に「因果応報」因子がマイナスの影響をしている傾向、すなわち「人の行動は、良いことも悪いことも最終的にはその人に戻ってきます。他人を不幸にするような行為をすれば、今度は必ず自分が不運や不幸に見舞われることになる。」等の認知的信念が相手を「無視するようにした」等を減少させる方向で関与していることが明らかになった。

本研究において、認知的セルフモニタリングに於けるスキーマ形成に関する「宗教観的信念 (Religious Beliefs)」の存在が示唆された。

瞑想と癒し——心身医学の観点から——

半田 栄一

瞑想が心身の健康に及ぼす影響について、主として禅（白隠）、および信仰治療や霊的医療といわれるものについて考察する。

江戸時代中期、臨済禅を復興した白隠慧鶴は、身心脱落、印可を受けた後も悟後の厳しい修業を続け、禪病となる。心身症の症状に結核が加わった状態で種々の医薬も効なく絶望の中、「白幽子」より教えられた「内観法」と「軟酥の法」を実践し、一命をとりとめる。これは、道教の「内丹法」に基づくものである。人体の下腹の丹田を練ることにより癒しと健康をうる。丹田呼吸法により、気を丹田に収める。白隠の丹田呼吸法は、「治禅病秘要法」、「摩訶止観」の坐法、教息観等に学び、「大安般守意法」にも基づくところがある。現代の「調和道」や「ホリスティック医学」に継承されている。止観は、止（サマタ）

と観（ヴィッパサナー）、精神集中・無我と客観的にみる（反省的に捉える）両側面があり、気づき（覚醒）、マインドフルな瞑想は、真正な悟りと知恵に至る。

「内観」において、「我が気海丹田」を「弥陀」、「浄土」（本来の面目）と想念を繰り返すことにより無意識化にしみ込ませ、「癒し」と「悟り」をうる。白隠の禪病を癒した瞑想と呼吸法は、道教の「気」を中心とする医学的原理を「黄帝内経」等から学び、これに基づくものであるが、この癒しは禅道から逸脱するものではなく、心身の技法によって新たな禅を創造したのであり、癒しと悟り（宗教）の一致といえる。「軟酥の法」は薬としての酥や豆が頭上から下半身へと流れ下り、浸透し、薬効により病が癒されるという想念（イメージ）によるものである。現代の「サイモントン療法」等のイメージ療法、自己暗示（催眠）療法と類似する。

その他、信仰治療、霊的医療といわれるものは多数存在し、たとえばカトリックのルルドにおける超自然的治療、生長の家の信仰と神想観による治療、霊術型宗教やスピリチュアリズム等における精神統一（瞑想）に基づく信仰治療、真言密教における瞑想（阿字観、月輪観）、加持による癒し等が挙げられ、それぞれ固有性と異なる瞑想行法や癒しが行われている。ルルドにおける超自然的な癒しは「マリア」と「奇跡」を信ずることが免疫力や自然治癒力を高め、その他霊的瞑想による癒しも神仏などとの一体性を観じることが効果につながっている。これらに共通していることは、信仰における想念やイメージを繰り返し、意識下に働きかけることにより治療する。この点にお

いては、白隠の軟酥の法や内観法における想念による癒しと共通している。

心・身・意識・無意識の調和統一において心の統御が可能となり、無意識下の働きは「気の流れ」や免疫などの生理に影響を与える。白隠は「孟子」の「大環丹」により、心身一体、そして小宇宙としての自己と大宇宙の自己との一体を説くが、この心身が宇宙大の自己となり、自然・宇宙との一体であることの気づきにおける癒しと安心が得られ、これは道教における「存思」、「内観」に基づく。

瞑想の効果には、リラクゼーション、ストレス解消、精神的安定、免疫力、集中力、直観力や創造的能力等を高めるなどの効果があると同時に、禅の魔境において禪病になると同様に神経症、心身症等に陥る危険性がある。瞑想においては、意識の変容・変性意識状態の正常・異常を見極めることができる気づきやマインドフルなあり方、および信頼できる指導者・監督者が必要である。

悟りや変性意識状態の共有は、師と弟子、治療者とクライアントの間の共感性を可能とし、また宇宙的生命との一体性は、自然・環境に対する気づきと配慮をもたらす。

医療における宗教の受容について

森口 眞衣

宗教と医療はともに人間の心身における癒しを目的とした活動であるが、実践そのものにおいては基本的に両者が密接な関係をもつことは避けるべき事態とみなされることが多い。医療

実践に「宗教性」すなわち「宗教っぽさ」が認められると、それはしばしば「非科学的」なイメージにつながる。もちろん宗教性と非科学性は必ずしもイコールではないが、社会では同一視されがちなものではあり、宗教性をもつ医療実践に非科学的な方向性が想定される可能性が出てしまうからであろう。

しかし医学・医療の歴史を概観すると、その発達と維持あるいは保護の過程において、宗教との関係が不可欠な要素となっていた時代が多くを占めてきた。とくに医学書という形で成立した文献とそこに含まれる情報の整理や検討、また記録された具体的な実践技術の伝承など、宗教に関わる組織や施設は多くの地域また時代において、医療の保存と伝達の基盤として大きく貢献してきたのである。ただしそこでは、あくまでも宗教は医療の保存・伝達における「担い手」としての位置づけのみであることが望ましい。具体的な医療実践に特定の宗教との関係が強まった場合には、前述の理由でそこに含まれる宗教的な要素に対して何らかの形で処理、すなわち宗教の側から医療に対して一定の距離を置くことが求められるのであり、過去の貢献は少なからずそうした姿勢を背景に展開されてきた可能性がある。

さて、現代社会における「医学」「医療」とは、一般に「西洋（現代）医学」と呼ばれる枠組みの中で展開してきたものを指している。しかしそれと非常に近接あるいは重複したところには「補完・代替医療」「伝統医学」という領域が存在し、近年ではヨーガや瞑想といった宗教との関係が想定される医療的実践が含まれることも多い。ではその「補完・代替医療」「伝

統医学」という枠組みは具体的にどこからどこまでの実践を指すのかと改めて問われると、それを明確に示すことは実際のところ非常に困難である。結果として、純然たる西洋医学の枠内には入りにくい、宗教との関連が想定される医療実践に対して、「補完・代替医療」がその受け皿として機能し、時に曖昧な位置づけを持ったまま展開することになった。また、臨床ではいわゆるEBM (Evidence-based Medicine) を基本としており、ある治療法に対して「科学的根拠」エビデンス」が提示されると採用の可能性が大きく高まることになる。これまで「補完・代替医療」の領域からも宗教的実践が臨床で採用されてきたが、実際のところエビデンスを前提として展開しながらも、本来必要となるはずの宗教的要素の検討や処理が不十分な事例がないわけではない。

日本において既に保険適用の対象となつている漢方および鍼灸については、理論の体系化、技法の洗練、医学書の検討、概念の整理などが長い歴史的展開過程において実施されたのちに、明治以降の医療制度で西洋医学の医師によるエビデンス提示という過程を経て導入が進められてきた。しかし二十世紀以降の臨床に採用された多様な補完・代替医療の実践には、理論や概念に対する検討が完了されず、いわば宗教的要素が未確認あるいは未処理のままの状態で受容され、結果としてのエビデンス提示を前提に展開の段階へ達しているものが含まれている状況が想定されよう。

医学・医療の領域では「補完・代替医療」における個別の実践に対する宗教との関係について、とくに概念レベルでの宗教

的要素の混交や残存が確認されにくい。漢方・鍼灸の展開過程でなされたような整理や検証があらためて要請される可能性があり、ここでは宗教学をはじめ人文科学的視点での研究が有効と考えられる。

死後世界と脳——臨死の語りを考える——

北沢 裕

ハーヴァード大学病院の脳神経科医エベン・アレグザンダーのNDE (Near Death Experience) はその間の脳機能のモニタリングデータが存在する点において特異な事例である。アレグザンダーはその間、①ミミズの目の世界、②ゲートウェイ、③コアの世界、を何度も往来したという。彼は②で現れた蝶の羽に乗った女性から「あなたは愛されている」「恐れることはない」「いざれ帰つてもらおうけれどいろいろなことを見せてあげる」などのメッセージを与えられる。そして蘇生後、この女性と、会うことなく死別した妹であったことがわかったという。

アレグザンダーは、自身の脳のモニタリングデータからそのNDEを脳が活動していない間の体験と判断し、NDEが「脳が介在しない精神活動」であると主張する。彼の体験と主張はNDEが脳内現象か、非・脳内現象かの議論に結論をもたらすものにみえるが、厳密な意味でその体験が「脳が機能していなかった体験」であったかどうかは証明不可能である。脳機能が損なわれる途中、あるいは回復期に体験された可能性があるからである。

西欧中世のNDEの記録と言いうる死後世界旅行記は神の恩寵としての *visio* として立ち現れるものであり、「神還元主義」の形式でしか成り立ち得ない。テキスト化した旅行記はみなキリスト教の文脈上に定位され、そこには必然的に記述者の思想や意図が介在した。そこには「語り」の成立における段階、いわば「解釈」の層が存在した。たとえば、『聖ブレンドン航海』（十二世紀）はイムラマ（ケルトの海上世界探訪譚）のキリスト教的語り直しであるし、『ゴッドシャルクの幻視』（十二世紀）は記述者と物語の趣が異なる二種のテキストが存在している。『サーキルの幻視』（十三世紀）では訥弁の農夫が教区司祭との面談後に雄弁な語り手に変化したという後日談が記録されている。

現代においてもNDEにおける「語り」の位相は確認される。レイモンド・ムーディによるIANDS (International Association of Near-Death Experience) 設立（一九七七）後では、ケネス・リンクとマイケル・セイボムの論争が知られる。リンクはNDE体験者は既存の宗教の枠から離れ、『Omega』（ティヤール・ド・シャルダン）よりも普遍的統一的地球的精神を志向するようになると分析したが、セイボムはNDE体験者は既存の宗教への関心・積極性が高まると分析し、リンクの分析は非統計的、恣意的であると批判した。

日本におけるNDE研究の報告者である立花隆は従来、NDEや体外離脱などのいわゆる神秘体験が、科学により解明されつつあることをレポートして（「語って」）きたが、近年、これらの現象を脳が生み出すということが、必ずしも神・聖性を否

定するものではないという脳神経学者ケヴィン・ネルソンの考え（「語り」）を紹介している。これはNDEが「脳内現象か、非・脳内現象か」、つまり「脳か神か」の対立構造を止揚する可能性を持つ。

また、西欧中世の死後世界旅行記の系譜に位置づけられる、現代のSFにおいて表現される生死の位相も、脳か神かの二元論の超克の方向性を示している。共通するのはテクノロジーがもたらす新たな情報の世界で、身体や生命あるいは個人という限定性を失いつつなお新たな物語を生み出していく人類の姿であり、ここではあらためて、生と死、魂、神などの問題が探求されている。それらは脳や情報に「還元されながら、還元されない」存在として生命や魂や神を表現しようとしている。このような理解は唯物主義への過度な傾斜を抑止する一方、神秘主義への盲目的没入をも抑止するものと評価できる。宗教理解についても、また臨床における「語り」についても有益な視座と思われる。

日本人の臨死体験と「あの世」観

岩崎 美香

日本人の臨死体験と「あの世」観の関係について、本発表では死生観の異なる世代間の臨死体験の比較を通じて検討を試みた。「日本人の意識調査」によれば、「あの世」をあると考える人は、一九七三年には六・六%だったのに対して二〇一三年には一三・四%と、倍増している（NHK放送文化研究所編『日本人の意識構造 第八版』NHK出版、二〇一五）。二〇〇八

年度に日本で実施されたISSP国際比較調査（宗教）でも、全体の四四％が「死後の世界」はありと回答しており、若い年代の人ほど「ある」と考える人は多く、年齢が高くなるほど「ある」と考える人は少なかった（西久美子「宗教的なもの」にひかれる日本人——ISSP国際比較調査（宗教）から」『放送研究と調査』五九（五）、二〇〇九、六六一—八二頁）。九〇年代半ばに大学生を対象にした「死後世界」の調査でも「死後の世界はある」とする回答が六六・五％（やまだようこ編『この世とあの世のイメージ——描画のフォーク心理学』新曜社、二〇一〇）と、若い世代を中心に新しい死生観の形成が推察される。

歴史的な変遷を辿ると、死者と生者の共有領域が大きかった古代や、浄土信仰の中で死後世界が重要な領域として位置付けられた中世とは異なり、世俗的な現世の生活を優先するようになった近代、近現代には、「あの世」の占める位置が次第に縮小していった（佐藤弘夫『死者のゆくえ』岩田書院、二〇〇八）。「あの世」の縮小は戦後の高度成長期に頂点を迎え、生を有、死を無と考える死生観は、「唯物的な層」の死生観と指摘されている（広井良典『生命の政治学』岩波書店、二〇〇三）。これに対して、「あの世」をあるとする近年の死生観は、「ポストモダン的な層」の死生観とも呼べるものであり、本発表ではこの死生観の層の異なる世代間の比較を行った。

発表者は二〇〇八年から臨死体験の調査を実施し、現在二〇〇例の事例を集積している。対象者の生年に基づき、「高度成長期関連世代」と「その後の世代」と大きく二つの世代に大別し

て、両世代を対比し、以下のような結果を得た。臨死体験者の割合は、高度成長期関連世代が四五％、それ以後の世代は五五％と、両方の世代から臨死体験は報告されており、「あの世」観の違いに関係なく臨死体験は発生していた。臨死体験の内容に関しては、前半では別の世界への移動や移行が生じ、後半では留まらない事態が発生するという基本パターンは両方の世代にほぼ共通していた。他方、構成要素などには違いがみられた。まず、花園や人物や体外離脱など出現頻度の高い構成要素が両世代では異なっていた。また両世代とも自然物の構成要素が多いが、人工物はその後の世代の方に多くみられ、バス、ビル、高速道路、エレベーターなど内容も現代的であった。さらに人物については、高度成長期世代では亡くなった親族が登場するのに対し、その後の世代では、身内は出現せず、超越的な存在（観音様のような女性）や、非日常性（白い服、黒いマントの人物）や特別性（人気音楽グループ）を帯びた存在が出現するなど明らかな違いがあった。そして、世界的な世界の位置方向については、高度成長期関連世代では、水平方向の位置が大部分を占め、それ以後の世代では垂直上方が最も多いなど対照的であった。臨死体験の発生や基本的なパターンは「あの世」観の違いと関連していなかったが、構成要素や世界的な位置方向には違いがみられたため、部分的には「あの世」観との関連も示唆された。ただし、それが「あの世」観の違いによるものなのか、それぞれの世代の日常生活を反映するものなのか、検討を要する。ところで、今回の結果から考えると、「あの世」観から臨死体験が影響を受けているというよりも、むしろ現代の

「あの世」観の方が臨死体験の世界に近づいてきたとも捉えられる。「近傍世界」像が現代の死生観になぜ要請されるのかを考察することも意味をもつであろう。

韓国における消極的安楽死と尊厳死

——「死の自己決定権」の行方——

浏览 恭子

二〇一六年二月、韓国において「ホスピス・緩和医療および臨終過程にある患者の延命医療の決定に関する法律」が制定され、二〇一七年八月より施行されることになった。

延命医療とは、心肺蘇生術、血液透析、抗癌剤の投与、人工呼吸器の装着といった、病状の改善に効果がなく、死期を遅らせるだけの医療行為のことをいう。延命医療の中止の対象となるのは、回復の可能性がなく、治療しても回復せず、症状が急速に悪化して臨終過程に入った「臨終期患者」とされている。

延命医療の中止が認められるのは、①患者（満一九歳以上）自身が、意識がある時に「事前延命医療意向書」を作成し、延命医療を受けないという意思を表明している場合、②患者の家族（二人以上）の一致した陳述によって、患者が延命医療を望まないと判断できる場合、③患者の意思が不明の時は、（患者が未成年者ならば）親権者が延命医療の中止に同意し、（患者が成人であれば）患者の家族全員が延命医療の中止に同意し、担当医と専門医一名がそれを認めた場合とされている。

韓国における「延命医療中止」の法制化の発端となったのは、一九九七年の「ボラメ病院事件」であった。同年一二月、

硬膜外出血により同病院に救急搬送された患者の妻が、入院費が支払えないため退院させるよう病院側に訴えた。担当医師が退院を許可し、人工呼吸器が取り外されると、患者が呼吸困難に陥って死亡し、担当医師二名が「殺人補助罪」で懲役一年六ヵ月（執行猶予二年）の有罪判決を受けた。事件当時の韓国では、医療費の負担能力を理由とした「医師の医学的勧告に反する重症患者の退院」が慣行として認められていたため、医療界に大きな衝撃が走った。事件後、病院側が刑事処罰を恐れて「延命医療」に固執するようになったことが、大きな社会問題になっていった。そのような状況下で、二〇〇一年四月、大韓医師協会の、患者の家族の要請や医師の判断に従って、回復不可能な患者に対する治療の中断を認める倫理指針を制定し、「消極的安楽死」の合法化に向けて動き始めた。医療界で「延命医療を拒否する権利」が叫ばれる中、二〇〇九年五月、脳の損傷によって植物人間状態が続いていた金某（当時七七歳）の家族が、入院先のセブランス病院に対し延命医療の中止を求めていた民事訴訟で、最高裁が韓国初の「尊厳死」を認め、人工呼吸器を外すよう病院側に命じる判決を言い渡した。この「金ハルモニ事件」によって「尊厳死」をめぐる論議が活発化し、「延命医療中止」の法制化の機運が高まった。

「延命医療決定法」と称される同法は、臨終期患者に対する延命医療の中止の決定と、その履行に必要な事項を規定することによって、患者の自己決定を尊重し、患者の人間としての尊厳と価値を保護することを目的としている。延命医療の中止に対する各種の意識調査を見ると、回答者の七割から九割が賛成

しており、多くの国民が同法を支持していると見られる。一方、臨終期患者の延命医療について決定しているのは、主に配偶者と子供で、患者本人が決定する割合は〇・六％に止まっている。また「事前意向書」の作成者の九九％が患者の家族となっており、患者本人が作成する割合は〇・六％に止まっている等、延命医療の中止の決定には、患者本人の意思以上に患者の家族の意思が大きく関わっている。

このような事柄を考えると、（韓国に限らず）延命医療を受けないという患者の「自己決定」が、家族によって暗黙裡に強いられた「自己決定」の様相を帯び、患者が自らの意思で「尊厳死を遂げる権利」が、家族に負担をかけないように、「安楽死する義務」に転じる恐れがある。だが、「自殺」が「自死」と、「消極的安楽死」が「尊厳死」と言われるようになった今日、終末期に入った人間が、自らの意思で「尊厳死」を遂げる権利と義務について再考し、「死の自己決定権」を追求することが不可避の営為となるのではなからうか。

近年の北米心理学における死と宗教に関する研究について

イーリヤ・ムスリン

本研究は、ここ三十年余りのアメリカを中心とする北米心理学における、死と宗教の関係に関する学術研究を対象とし、宗教全般の成立や発生、機能や働き、維持や存続における死の位置というような大きな理論的問題に関心を置いている。近年の北米心理学の宗教理論における宗教と死の捉え方を整理・分析しながら、これらの研究が抱える問題を指摘し、各理論及び死

と宗教に関する北米心理学の全般的な研究動向における課題と展望を提示することを本研究の目的としている。

本研究における「近年」とは、一九八〇年代初頭以降の時代を指す。一九八〇年代初頭から一九九〇年代初頭にかけて、恐怖管理理論、宗教の合理的選択理論、宗教の愛着理論、進化心理学による宗教論など、現在においても研究が進展している幅広い体系的な宗教理論や理論的枠組みが複数登場した。また、一九八〇年代は、宗教心理学の理論と方法、歴史などを対象とした重要な著作が幾つも現れ、新しい専門誌が創設されるなど、専門書の出版数という点でもアメリカ合衆国の宗教心理学研究が急激に拡大し、盛んになった時期でもある。

本研究が対象とするのは、上述の諸理論に（恐怖理論への反発が発足の基礎となった）意味管理理論を加えた五つの理論である。これらを選択した理由として、最近に至っても活発な研究活動の中で死関連の問題を取り上げ、宗教研究に大きな影響を与えている理論であること（北米心理学の専門誌と論文集において発表された学術論文の数や刊行の頻度が高く、他理論にも刺激を与えていること）、論争あるいは相互補完という形で互いに関係していること、また最近の北米における宗教心理学研究の全体像を把握する上で欠かせない理論的視点であることなどが挙げられる。

今回の発表では、上記の理論における宗教概念に的を絞り、論者たちの宗教の定義や特殊性、宗教の本質や機能に関する言説を比較しながら、最近の北米心理学研究における宗教の捉え方を分析した。

その結果、単なる宗教の記述や解釈を超える宗教現象の原因や宗教者の動機の説明を目指す試みが見られる一方、情緒を強調する主情主義的な姿勢と、それに反対する動きが存在し、人間観の相違も関わってくる宗教の独自性と特有の本質、そして宗教の進化的な適応性と先天性をめぐる対立が認められるだろうという結論に至った。この対立は、基本的に、信仰を持っているようである学者による、神学的な要素を含んだ宗教的心理学（意味管理理論）と、信仰を持たないようである研究者による、実質的な無神論の要素を含んだ心理学（進化心理学）の間の溝を反映していると考えられる。宗教的心理学と、実質無神論の心理学が形成するこの二つの対極の間には、方法的な無神論に見える立場から宗教を心理的現象として厳格な学術方法で研究しようとするが信仰の真偽に関する発言を控えるという（実質的無神論の極に比較的に近い）愛着理論や恐怖管理理論と、宗教信仰を擁護しながらその研究において厳格な学問的な方法を使用することを志向するようである（宗教的心理学の極に比較的に近い）合理的選択理論があると考えられる。

i P S細胞研究と宗教——人動物キメラ研究の場合——

澤井 努

現在、動物体内で人の臓器を作製しようとする人動物キメラ研究が進められている。「人動物キメラ」とは、人（iドナー）の細胞、組織、臓器を、動物（Pホスト）が胚、胎仔、個体のいずれかの段階で導入し、作出されるキメラ状態の動物個体の総称である。本発表では、i P S細胞やES細胞など人

の細胞を動物の胚に導入し、人と動物のキメラ状態の動物個体を作出する一連の研究に焦点を当てた。今後、当該研究が順調に進展すれば、人への移植用臓器の作製だけでなく、多能性細胞の多能性評価、またモデル動物を用いた病態解明、毒性検査、創薬などにも役立つと期待されている。

人動物キメラ研究に関しては、各国で規制の整備が進められている。例えば、アメリカでは、二〇一五年九月に国立衛生研究所（NIH）が人動物キメラ研究に資金援助をしない方針を打ち出していたが、二〇一六年八月、規制の緩和を目的にヒト幹細胞研究に関するガイドラインの修正案を提出し、二〇一七年の早い段階で当該研究への助成を開始する考えを示している（ただし、二〇一七年八月末時点で指針改正には至っていない）。

一方、日本では、二〇一三年八月に内閣府の生命倫理専門調査会がまとめた見解を受けて、現在、文部科学省の特定胚等研究専門委員会において、移植用臓器の作製という目的以外にも人動物キメラ研究の研究目的を拡大してよいかどうか、また人動物キメラ胚を動物の子宮へ移植してよいか、さらに動物個体を作出してよいかが議論されている。二〇一七年八月に行われた委員会では、当該研究に関して年内に方針を決定し、年度内には指針改正を行うとしている。

本発表では、上記のような人動物キメラ研究の背景、規制や議論の状況を確認した上で、今後の多様な議論に向けて、（広義・狭義を問わず）宗教の観点からの見解が必要であることを確認した。そうした議論への足がかりとして、まずはこれ

までの当該研究の倫理的問題に関する論文を収集し、その中ほどの程度、宗教の観点から論じられた論文があるのかを示した。結果として、倫理に関する論文は100本超確認されたが、宗教の観点からの論文は国内外合わせて六本にとどまること明らかになった（内訳は、国外六本、国内〇本）。また内容は、キリスト教関係の論文が四本、ユダヤ教関係の論文が一本、その他の論文が一本であった。このことから、国内外問わず、当該研究に対しては、宗教の観点からの議論が総じて少ないと言える。

次いで、日本において、人・動物キメラ研究に関する倫理・宗教議論が低調である理由についても概観した。例えば、ある論者は、アメリカ社会と日本社会との違い、すなわち、キリスト教の背景の有無を指摘している。つまり、キリスト教の伝統では、人と（人以外の）動物を明確に区別するため、人と動物の要素が混ざるような研究に対して懸念が生じるというのである。また、別の論者は、各宗派の研究所が最先端の科学技術の動向を追い、主体的に見解を述べることがないという日本の状況を指摘している。上記のような点に加え、専門外の研究者にとってはそもそも、日進月歩で進展する研究領域を正確に把握することが困難であると言えよう。

とは言え、従来の倫理・宗教議論を踏まえれば、今後、宗教の観点からは、動物（感覚のある動物や霊長類など）の研究利用をどのように見なすのか、また認められる研究と認められない研究をどのような根拠で峻別していくのかという問題に取り組んでいく必要があると言える。

いのちと向き合うケア

冲永 隆子

本発表では、私たちの「生と死、人生、生命」（いのち）に向き合うケアの在り方を考えていくために、人生の終焉を支える実践的取り組みとしての、日本のアドバンスケアプランニング（Advance Care Planning: ACP、事前ケア計画）の普及に向けて、先行研究からアドバンスディレクティブ（Advance Directives: AD、事前（医療）指示）の問題点を三つ挙げ、検討を行った。

一 事前指示は治療中止の要請か

日本では、リビングウィル（Living Will: LW）はADの一種に過ぎないにも関わらず、LWが「尊厳死の宣言書」（日本尊厳死協会による事前指示書）と訳され、その言葉だけが独り歩きしている（板井孝彦郎他）。尊厳死協会のLWは延命措置の中止を医師に要請するもので、国立長寿医療研究センターや京都市などが提示する事前指示書（私の医療に対する希望（終末期になったとき））の内容とは大きく異なる。京都市が治療中止を勧めていると批判がなされているが、児玉聡によるとこれは誤解であり、京都市の事前指示書（実質的には国立長寿医療研究センターが作った）は、治療の中止だけでなく、開始や継続も希望できるものであるため、治療中止を勧めるものではない。

二 事前指示は「弱者の切り捨て」か

患者の自律を保障するツール（の押しつけ）が、身体的に不自由な人々を死へと追い込み、そうした人たちの「生きづら

さ」を助長させる。事前指示の説明内の「過剰な」「徒（いたずら）な」「無駄な」といった否定的な表現に気をつけないと、事前指示が優生的で差別的な内容を帯びる（川口有美子）。事前指示（書）の法制化は、患者や障害者、高齢者の生存権を脅かすものとして、また、医療費削減を目的にしたものとして批判の対象になっている（飯島節）。

三 事前指示は真に本人の意思を尊重するか

本人の意思が尊重されるといっても、（本人が）近親者の精神的・経済的負担を考え、自ら死を選ぶことが懸念される。実際、選択ではなく、それしか方法がないという状況に追い込まれて、自分の意思で決めたと言わざるを得ないのが実情である。清水昭美は、施設に入所している老人が「長生きしすぎた」「長生きは恥」と身を引くような表現をし、自分が生きていくことがまわりに迷惑をかけると考えざるを得ない社会状況のもとでの「死の自己決定」は、本当に自分の本心から決めるというより周囲から追い込まれて、「仕方なくさせられる死の自己決定」ではないだろうか、と述べている。

「事前指示はいかにあるべきか」患者の自律を保障するはずの事前指示の制度化・法制化が「生への不自由」へと逆転したためにどうするか。その方向性はACPに示されている。伊藤博明らは、事前指示を、（延命中止のみを念頭に置いた）「死への自由」を保障するツールとしてでなく、患者の自律を支え「生の自由」を実現するための医療方針としてACPの中に位置づけている。松田純は、事前指示書を、尊厳死の意思を宣言して医師に突きつけるようなもの、例えば「尊厳死の宣言書」

としてでなく、今後の治療方針について医療者と患者（場合によっては患者の家族や対人援助職も含めて）とがコミュニケーションを充実させる方向で活用する方が有意義である、と指摘する。ACPとしての事前指示は、患者の今後の人生設計を、患者が家族・医療者など、周囲の人々と共有するプロセスであり、共に考えるという姿勢で今後の人生の在り方を見据えていくことが重要である。

超越の神秘とグリーフケア

寺尾 寿芳

現代日本社会において、死別に伴う悲嘆へのケアに関しては、主要な担い手が宗教者から非宗教者ことに医療従事者や心理療法従事者へと移行行く印象が強い。このような展開は全体としては持続的に生起するものではあるものの、大震災のような広範かつ突発的な大量死の発生などで跳躍的に展開する事例が散見される。そこでは宗教的伝統への期待が教団の内外で高まる。たとえば、グリーフケアはそこでの成果の一つである。

その際に布教への自制的配慮が「アウエイ」として自覚され、結果的に「悲嘆の人生哲学」が展開されているが、同時に宗教的ケアへの要請も強い。ことに「悲嘆のプロセス」における「引きこもり」では、世俗の価値体系やライフスタイルから逸脱越境するカトリックの司祭・修道者といった宗教者は強みを発揮する。その際、引きこもりの停滞に添い遂げるにあたり、「超越の神秘」がケア提供者の適正な自己保持を可能とする。

元来、秘跡の執行こそがカトリック教会にとっては最も重要な

存在意義をなすのであり、全典礼暦年の頂点は「聖なる過越の三日間」である。しかしながら、この三日のうち聖土曜日（の印象は弱い。なぜなら「聖土曜日」に教会は、主の墓のもとにとどまって、その受難と死をしのび、祭壇の飾りを取り除き、ミサもささげない）のであり、その他の秘跡の執行も厳しく制限される。教会の自己否定ともいえるほどの不在性（あるいは間・穴・喪）が聖土曜日（の基調をなすのである。受難と復活とは対照的に、この聖土曜日（喪）に集中的に立脚しても、何も構築されない。そもそも根柢が不在なのである。しかし、その実験的で冒険的な焦点化こそが我有化を自らに禁じたアウエイであることの本質を予感させる。

また聖土曜日は死せる主の陰府への下降を黙想する日であることから、肉実的にもグリーフケアとの重畳が可能である。しかも新約の文脈においてこの陰府は死者であるキリストが未受洗の死者である旧約の義人を救うことを本来意味していたとされ、そこから非信徒の死後の救いがテーマに浮上する。これは現代日本の教会が置かれた実情に適合する。

ともあれ、非キリスト者の悲嘆をケアするにあたって、聖土曜日は適切な時機を根柢づけ、かつ教会にとって最重要である典礼執行においても不在という否定性が許容されている以上、到達すべき指標はなく、そこで「何もできなくても許される」のではなかろうか。まさしくアウエイであることがむき出しのまま受容されるのである。むしろ既成の教団的言説でこの貴重な不在性を糊塗してしまうほうが、聖土曜日の靈性を抑圧し、過越の神秘を傷つけることになるだろう。

この聖土曜日の靈性は、日常においてもことに土曜日において現勢化するものと思われる。幸い、近代日本社会は西洋文明の受容を経由するなかで一週七曜制を採用し、しかも近年は土曜日（も仕事から離れた休日である場合が多い。この土曜日をグリーフケアに奉げるほうが教会の自己確認にも資するし、また宗教的ケアへの要望にも適い、宗教の社会貢献としても有益な試みたりえよう。月曜日から金曜日までの労働日を受難の金曜日（で象徴させれば、世俗の時間と過越の三日間）が重なりあう。世俗の暦もキリスト教会にとって活用可能な時間における宗教的資源となり、しかも土曜日は死別をめぐる宗教的グリーフケアの実践にふさわしい日となるのである。

さらにその宗教性から、このケア活動を一つの信心業として理解することもできよう。この新たな信心業は不在性を核とするだけに伝統的な教えや象徴に満たされた従来の信心業とは形態が異なるが、アウエイの現場でアウエイの形態を保持しつつ実践可能であるゆえに、宗教的社会貢献の現実化をもたらすという地平の拡大を教会にもたらすのである。

法蔵菩薩論と実存協同の思想——なぜ人はケアするのか——

坂井 祐円

人は誰でも、ケアし、ケアされたいという欲求を持っている。ケアへの欲求はごく自然なことであり、本能的とも感じられる。しかし一方で、ケアの行為には利害や損得の感情がつきまとい、仲間意識や差別意識が投影される。あるいは自分の能力や理解を超えた相手に対しては、ケアすることに戸惑いを覚

え、その関わり自体に疲弊してケアを放棄してしまうこともある。対象者を選ばず無条件にケアすることは容易なことではない。

ところが、歴史的事例の中には、極めて困難なケアの現場に身を投じ、ケアの実践に生涯を捧げた人々がいる。彼らは宗教的な転身を通して、対象者を限定しない無条件のケアの実践へと至っている。なぜこの人々はケアすることができたのか。ここにはどのような精神構造が潜んでいるのか。その思想的解明を試みてみたい。

まずは、哲学者の田辺元（一八八五—一九六二）が提唱した「実存協同の思想」に、この問題の糸口を探ってみたいと思う。この思想の元型は、『懺悔道としての哲学』において構想されている。この中で田辺は、絶対無即愛のはたらきの歴史的な意義に言及し、相対有限である人間の営みにおいて利他の相互関係が成立するときには、そこに必ず絶対者の救済の作用がはたらかせているとする歴史認識を示している。しかも、こうした歴史認識は自己否定Ⅱ懺悔を通して目覚めるのだという。さらに田辺は、晩年の「死の哲学」に至って思想の円熟期を迎えるが、ここで実存協同の思想の核心として、「死者」の問題が浮上してくる。死者が絶対無即愛のはたらきを媒介し、生者の内に復活することによって、生者同士の利他の関係を生み出すというのである。

ところで、この死者とは一体何だろうか。死者は、死してなお生きるという実存的性格を保ちながら、同時に非存在でもあり、というパラドックスを抱えている。つまり、死者とは、死

者であるというその本来的特質において、生前に有していた個別性を超えた、人類の歴史性や生命の連関性を担った浄化のはたらきなのである。田辺は、こうした死者の本質を、大乘仏教の菩薩道のアナロジーを用いて捉えようとする。

さて、田辺自身は明確に述べてはいないが、実存協同の思想の背後には、近代真宗教学の確立者である曾我量深（一八七五—一九七二）の「法蔵菩薩論」の影響が垣間見える。法蔵菩薩とは、浄土經典の神話に登場する、阿弥陀仏の前身にして、仏になるために衆生済度の本願を立てた求道者の名称である。法蔵菩薩の精神は、「たとえこの身が苦毒の中に留まり続けたとしても、耐え忍んで決して後悔はしない」という覚悟として示されている。曾我は、この精神に感興して、「法蔵菩薩は上から人を救おうなどという見下した心ではなく、人々の苦の現実の只中に自分の身を投じ、一切衆生が救われない限り自分は永遠に救われることがない、全人類の罪という罪全体を担う」といった、極限的な自己犠牲の精神を見出している。さらに、法蔵菩薩が顕現するのは、人間のもつ迷妄や苦悩の根源である深層の心Ⅱ阿頼耶識においてであり、それゆえにこそ、阿頼耶識の欲動的本能に目を向け自覚した者は、世界と感応道交して、人類全体の歴史性や生命全体の摂理に開かれるのであり、つまりは、この転身の事態において法蔵菩薩の精神の目覚めが起こるのだという。

まさしく法蔵菩薩の精神こそ、困難なケアの現場に身を投じ、ケアの実践に生涯を捧げていく原動力となるものである。ただし、法蔵菩薩という言葉はあくまで仏教的なアイコンに

ほかならない。むしろ、田辺がこの菩薩道のアナロジを、「死者」と捉え直したことが重要である。苦悩や悲痛が渦巻く現場では、常に犠牲となった死者の歴史がある。ケアする者は、その歴史性に感応することによって、一層ケアに専心するからである。

日本における仏教スピリチュアルケアの海外への紹介の試み

高橋 原

超高齢多死社会の進行と東日本大震災を契機として臨床宗教師等の肩書きを持つ仏教僧侶がケアの領域に進出している状況を踏まえて、日本の仏教スピリチュアルケア（さしあたり、僧侶による、仏教の思想や儀礼を活用したスピリチュアルケア）の特徴を適切に記述するにはどうしたらよいか検討する。

すでに知られているキリスト教の病院チャプレンによるスピリチュアルケアとの対比を念頭に、ビハラー僧、臨床宗教師等の肩書きで活動する僧侶の実践事例を観察し、生死の意味付け、死後世界観等についての語り、位牌や仏壇を介して死者との絆を確認すること、仏像、仏具などの活用など、仏教的要素を指摘するというのがひとつの方法である。

別の方法として考えられるのは、仏教スピリチュアルケアの担い手による理論的言説を整理して提示するというアプローチである。今回は、自らの理論・実践に対してスピリチュアルケアの名称を用いているスピリチュアルケア提供者の養成・指導の当事者であり、仏教僧侶である（あった）三人の論者（大下大圓、井上ウイマラ、谷山洋三）を取り上げる。

大下には一元論的思想やアニミズム等の日本人の精神性を重視し、寺院仏教を基盤とする伝統文化・習俗をケアの資源として活用しようとする傾向があり、井上は、欧米の心理療法というフィルターを経由し、仏教瞑想を基盤とするスピリチュアルケアの構築を目指し、谷山は、病院勤務や東日本大震災の被災地支援の経験を背景に公共空間でのケア提供という社会的要請に仏教者としてどう応えるかという問題関心を有していると言える。また彼ら全員に共通しているのが、一九九八年にWHOが健康の定義にスピリチュアリティを加えることを検討したことと大きな刺激を受けていること、そして、米国でチャプレンとしての経験を積んだ窪寺俊之との対話を重ねてきたことである。とりわけ、谷山が窪寺モデルを補完して提示したスピリチュアルケアの構造は、キリスト教的な枠組みを、仏教的視点を加えて修正したと評価してよいものだが、「わたし」を支える超越的存在として「先祖」という要素を組み込んでおり、それが、窪寺が再定式化した日本のスピリチュアリティの構造の図式にも反映されている。

スピリチュアルケアにおける他者との絆や関係性の重要性を仏教教理によって支持するために縁起説に言及すること、祖先祭祀を中心とした生活仏教の儀礼的実践の効用を評価すること、マインドフルネスに代表されるような仏教的瞑想やポディワークを取り入れることなども、日本の仏教スピリチュアルケアの特徴として指摘できることである。

これらを総合して、日本の仏教スピリチュアルケアを形作っているインスピレーションの源泉には欧米（心理療法など）、

インド（瞑想法など）、日本（祖先祭祀など）、現代社会（公共空間における宗教者の社会貢献）という四つの領域と結びついたモチーフがあるという図式化が可能である。これによって、個々の論者・実践者が日本の仏教スピリチュアルケアの潮流の中に占める位置を示す分布図の作成が可能となる。

認知症ケアにおける臨床宗教師の可能性

——親鸞教学を基盤として——

柱本 惇

二〇一二年に東北大学が臨床宗教師の養成に着手してから、その活動は広まりをみせている。一方、その学術研究はまだ充分とは言えず、福祉現場・認知症ケアにおける活動に関しては、それが顕著である。本研究では、認知症現場で現在用いられているケアの原則と臨床宗教師の活動を比較し、また、親鸞教学からはどのようなことが言えるのかということ考察する。

かつて、認知症はケアなきケアとも称され、対象者の行動についても対処療法がなされていた（一般社団法人日本認知症ケア学会『認知症ケアの基礎』株式会社ワールドプランニング、二〇一三）が、現在はひとりの人間として尊重し、個別的な対応をするなどのケアの原則が見直されている。一方臨床宗教師においても、ケア対象者を尊重し、信仰を押し付けることなく、傾聴を軸にスピリチュアルケア・宗教的ケアを行っている。このように両者とも共通している点があり、臨床宗教師が認知症現場で活動する上で心構え等の差異はない。

次に、臨床宗教師が掲げるスピリチュアルケアと宗教的ケアについてであるが、あくまで「布教伝道を目的としない」ことが大前提である。人生の意味・死や苦などのスピリチュアルな問題に直面したとき、傾聴などから自らの内面にある力に気付き支援をすること、宗教的なものによるその答えを求める場合がある。その際、対象者には宗教的なものを用いること、また信仰を求めているかを確認するというプロセスが大切である（谷山洋三「スピリチュアルケアの担い手としての宗教者——ビハラ僧と臨床宗教師」）。それ故に、ケア提供者と対象者の信頼関係ということも求められる。臨床宗教師のケアの在り方について認知症ケア・親鸞教学から考察する前提として、まず認知症ケアの特徴が挙げられる。それは、言語によるコミュニケーションが他のそれとは異なり有用ではない場合が多い点である。つまりは、苦や悲嘆の表出も、それを適切に判断することも容易ではないということである。更には、宗教的なものを求めているかどうかの判断も難しく、信頼関係構築という点についても問題が生じる。このような認知症ケアにおいては、宗教的なものをスピリチュアルケアの一環として用いることも有用となるのではないだろうか。この点は従来から指摘されているが、ここではケア対象者の求めを「待つ」ケアが強調されてきた。しかしながら、認知症ケアにおいては、積極的に「与える」ケアの在り方が有用ではないだろうか。無論、その際に宗教的なものを用いることは強制ではなく、信仰とは異なるケアであり、空間的・時間的なものを提供することが前提として必要である。

親鸞教学においては人間には真実がなく、自らの命の問題に關して、自身の知恵では答えを得ることはできない存在であるといひ、阿弥陀仏の智慧のみによって知られるという。これは、スピリチュアルケアにおいても重要なことであり、スピリチュアルな問題の答えは阿弥陀仏を介する他にない。また、親鸞は人間の造善の可能性も否定し（『聖典全書』二・五一―八頁他）、宗教的救いという点においても、阿弥陀仏の力用によって信心を獲得する以外にはなく、他者の往生についても衆生には判断できない。このことから親鸞教学においても、積極的に宗教的なものを用いたケアを提供することは有用であると言える。

本研究では、積極的に宗教的なものを用いるケアの在り方を考察した。このことはあくまで理論であり、臨床における実践研究が今後求められるだろう。しかしながら、自らの罪悪性、仏の絶対性が知らされる親鸞教学であるからこそ、宗教的なものによって活動していく必要であると考ええる。

「ケアとしての宗教」再考

宮本要太郎

日本のカミは本来不可視の存在であり、定まった姿形をもたないために、祭祀を受ける際にはなんらかの依代を必要とする、というのが通説である。カミは人間に対して託宣という形で要求し、それが受け入れられなければ災いをもたらす（すなわち祟る）。カミのタタリとは、折口信夫の解釈に従うなら、神の顕現を表わす「立ち有り（タツとアリ）」、さらに言えば

「神の怒りが自然の作用として沸き立つこと」である。このカミ観に従えば、人間にとつてのあらゆる災禍はタタリと見なすことができる。火山の噴火や地震、台風や洪水、落雷など、目まぐるしく変わる自然環境のなかで、古代日本人は自然の営みそのものが畏れの対象となっていた。つまり、不可視のカミという抽象的な観念があつて、その後で崇りの感覚が生じたのではなく、まず畏れひれ伏すしかない個別の自然の猛威に、目には見えないが確かに畏き力の現われを感じ取り、その力をカミと名付けた。

たたるカミ、すなわち荒魂は、人間が適切に対応することによって、和らぎ、恵みをもたらすカミ、すなわち和魂に化すことができると考えられた。カミを鎮める方法として編み出され、定式化されたものが「マツル」という行為であつた。マツルとは、起源的には、食物を供え、酒を差し出すことを意味していた。古代人にとつて、食べ物を提供することは、自らのイノチを差し出すことに等しい行為であろう。それと同時に、その食べ物（ないしイノチ）は、神々と人間とが共に分かち合うものでもあつた。自分たちの暮らしに直接災いをもたらす（痛みや苦しみや怒りや悲しみを生じさせる）カミのタタリを前にして、そこに自分たちと同じように痛み、苦しみ、怒り、悲しむカミを見出したのでないだろうか。だからこそ人々は食ノイノチを共有するという儀礼的行為を通じてカミの怒りや苦しみをなだめようと働きかけ、それに呼応してカミもまた、人々に対しそのような儀礼的応対を求める。それこそがタタリを転じて恵みとする「ケアとしての宗教」の論理であつた。

しかしカミは、もともと形のないものであり、したがって自ら語ることはできない。そこでカミが人々の口を借りて語るという形式が誕生した。それがカミガカリである。すなわち、カミが人にヨリツキ、その思いを伝える（宣^の・告げる）。人々はその言葉を共感的に（あるいは「共苦」的に）聞き取る。それが本来の託宣ではなかったろうか。ここに「シヤーマニステイックなケア」の原点を見出すことができよう。

やや時代が下ると、死者もまたカミとして祀られるようになっていく。死者（とりわけ苦しむ死者）に対してもその痛みや悲しみを聞き取ることが重視され、民俗宗教の次元では死者と生者をつなぐ霊媒としての巫者の役割が確立する。御霊信仰もこの系譜に属すると考えてよい。ここにも相手の痛みや苦しみを共感・共苦的に聴くことで、共に助かろうとする「シヤーマニステイックなケア」を見出すことができる。

災いをもたらす存在であるカミが、祀られることでその苦しみから解放され、それが同時に人間の救いにも通じるというのが、「ケアとしての宗教」の原型であるとすれば、それは「共苦」を前提とした、カミと人との相互性や互酬性を抜きにしては成り立ちえないであろう。日本人のカミ観念を論じるときにしばしば言われるような、自然現象をそのままカミの現われとする解釈（「アニミズム的カミ観念」）は、十分ではないのではないか。そうではなく、自然の営みが何らかの災いをもたらして、そしてその出来事を我がこととして受け容れてその出来事と共振^{シンクロ}できたときに、そこに初めて何らかの「怒り」なり「苦しみ」なりを読み取ることが可能になるのであり、それがカミ

のタタリと感知された（「シヤーマニズム的カミ観念」）のではないだろうか。

第十四部会

弔意の媒体——中世における諷誦文の構成と修辞——

芳野 貴典

死者の表象と言説に関わるテキストには、生者が死者と対峙する（儀礼）から直接・間接に生まれるもの、或いは全く無関係に創作されるものがある。前者は、死者やその救済者である本尊などへの呼びかけとして声に出して読み上げられ、しばしば所作を伴う身体的なものである。こうしたテキストの一つに諷誦文があり、日本において平安期に成立して以来、今日でも仏教の法会で用いられている。さらに、民俗社会においては「ふじゆ」や「ふじ」といった呼び名で、盆や彼岸、十夜などの行事で死者供養のツールとして用いられるなど一部地域では特徴的な形態と機能をもって濃厚に残存している。

かかる諷誦文に対して、本発表は次の二つの視点から迫る。まずは、研究史がこれまで縷々議論を重ねながら、未だ確定を見ていない諷誦文の定義付けを目指すことである。主に国文学で蓄積されてきた諷誦文研究の特徴は、「諷誦文とは何か」を様式論的観点、言い換えれば特有の形式や語彙に注目することで説明しようとするものであった。しかし、現在でもその概念規定は十分と言えない。そこで、本発表では中世の文章作法書を取り上げて、研究史の課題への応答を目指すものである。

そこに「諷誦文とはいかにあるべきか」が示されていると考えられるからであるが、中世の文章作法書を考察対象とする理

由はもう一つの視点、すなわち諷誦文の中世的展開を把握する試みとも関わる。「諷誦文史」とも呼ぶべき通史的な理解において、おおよそ院政期から室町時代にかけての中世の最大の特徴は、文章作法書一般で諷誦文作成の実践的指南が行われた結果として、諷誦文の統一的な構成・修辞が確立するのである。

以上のような視角から、具体的には「王澤不渴鈔」（鎌倉後期）、「潤背」（鎌倉末までに成立）、「烏亡問答鈔」（南北朝末—室町初中期）の三つの文章作法書を取り上げる。

中世最大の文章作法書で、近世に版本が流布するなど後代への影響も大きい「王澤不渴鈔」には、諷誦文について「花ヲ莊セズシテ、実ヲ採ベシ」という表現が見られ、「肝要」を書くべきことが規定される。ここで言う「肝要」の具体例として願文の十番構成の中から、〈逝去〉・〈悲嘆〉・〈因縁〉・〈回向〉が挙げられているが、こうした内容及び分量に関してはかなり柔軟性が許容されていた。語義や字句への強い関心が示される「潤背」では、諷誦文の定型句である「敬白」・「請誦誦」・「三宝衆僧」「布施」について要を得た説明がなされており、本書成立時点でこれらが諷誦文特有の修辞として定着していたことが看取できる。注目すべきは、「請誦誦」には〈誦経を申し乞う〉と〈布施を申し受ける〉の二つの意味があるとされていることで、先行研究で焦眉の的となってきた同語の解釈は、中世前期時点で既に内在化した問題であった。「烏亡問答鈔」は諷誦文の書式について明確に規定しており、それが一種の独立した文書様式としても認識されていたと思われる。

以上、中世の文章作法書を分析した結果として判明したのは

次のことである。諷誦文とは過度な文飾を避け、死者を偲び、その成仏得脱を祈る言葉を綴った内容重視のものであること。ただし、その内容というのは作者の裁量や個々の状況に応じて柔軟に構成されるものであった。一方で、形式はかなり厳格に定められており、定型句を書式に則って配置する必要があることがあった。

諷誦文が右のような特有の性格を具備するに至った背景には、他の儀礼テキストとの棲み分けがあると考えられ、表白や願文が導師（執行者）・発願主（主催者）を主体とするのに対して、諷誦文は複数の参列者によって作成・提出されることが内容の軟性と形式の硬性を生んだのではないかと推測される。

中陰報恩説についての一試論

榎屋 達也

中陰とは、衆生が今生の生命を終えて、次の世に生を受けるまでの中間期間における生存状態を表す。人々はこの中陰期間において、死者の冥福を念じ善根を積み、その功德を死者に回向することによって、後生の安泰を願うべきであると考えられた。この思想が日本にも伝わり、人々は中陰期間に精進潔斎して、読経などの善根を積むことが積極的に行われてきた。しかし浄土真宗では、自力回向である追善を必要としないため、報恩（仏恩報謝）の営み、法縁を結ぶものとして認められる。真宗教義において追善回向が認められないことは当然であるが、親鸞が中陰仏事を「仏恩報謝」として直接言及したものは、管見の限りでは見られない。そこで本発表では、真宗教学におけ

る「追善」及び「中陰」理解を窺い、中陰報恩説の起源について考察することを目的とする。

まず真宗歴代における理解を窺うと、『拾遺古徳伝』巻九・第七段「善信追善の事」において、覚如は「中陰追善」と「報恩謝徳」という語を同時に用いており、忌日法要の意義を「追善」「報恩」と位置付けている。また『改邪鈔』第十六条においては、没後葬礼を重視し信心を蔑ろにする風潮に対して、没後葬礼を重んずるよりは、信心決定こそ大切にすべき問題であるという立場を示している。次に、存覚は『報恩記』において父母及び師長に対する孝養を勧める中で、没後の追善（報恩）に主眼を置き、没後の追善における念仏の位置付けを高めようとした意図が窺われる。さらに蓮如の場合は、『蓮如上人遺徳記』に示されるように、善知識として自身の往生の儀式を広く示すことによって、人々が信心決定する縁となるように意図した「遺骸拜礼」という儀式の案出や、仏事供養（追善）を必要とせず、ただ「帰命の信心」が大事であるとし、中陰の期間を三七日に短縮するよう遺言するなど、中陰仏事を「帰命の信心」を得るための縁であると考えている。以上のように、真宗歴代の中でも明確に「仏恩報謝」と位置付けたものは見られない。

次に江戸宗学における理解を窺うと、大谷派の初代講師・慧空は『叢林集』巻七「葬礼中陰」において、追善回向を否定し中陰報恩説を提示しているが、月筌「真宗関節」や性均「追薦要訣」では、如来回向による他力の追善を主張し積極的に勧められている。そのような主張の背景には、追善という行為が自力的な要素を含みながら、親鸞以降も連綿と行われてきたものであ

り、現場僧侶として常に檀信徒と接し、追善の依頼を受けていたことが想定される。また、当時すでに一般習俗化されていた追善の仏事に対して、伝道教化の立場より真宗に取り入れる必然性があったものと考えられる。しかしながら、このような他力回向の追善という考え方は、必ずしも宗学において受け入れられなかったようである。すなわち、玄智『考信録』や僧録『勤式問答』では、他力回向の追善を積極的に勧める月筈や性均らの主張に対して、忌日に仏事を修することは「仏恩報謝」の営みであり、他宗における自力的な追善と混同しないように注意喚起する姿勢が窺われる。そしてこれ以降は、他力回向の追善を主張する者はおらず、真宗では「中陰報恩説」が第一義として定着し、伝統的な解釈として理解されていく。

以上のような教学的展開より推察されるのは、中陰仏事を「仏恩報謝」として位置付けるといふ理解は、本願寺教団が成立し発展していく過程で形成されていき、それが江戸時代における宗学の研鑽によって確立されるに至ったと考えられる、ということである。また、特に「宗教儀礼」という観点から考えるならば、中陰仏事も本来は「結縁」として理解するのが妥当であり、むしろ「仏恩報謝」であるとするとする理解は、真宗教義によって定義付けられた意義であると言える。

『葬祭略式』再考

本報告は、『葬祭略式』の葬儀形態に対する先学の認識に、再検討を試みたものである。

大番 彩香

『葬祭略式』とは、神宮祭主であった近衛忠房と、出雲大社大宮司であった千家尊福（教導職東西部両管長、両大教正）を撰者とし、明治五年に教部省より準公刊となった葬祭書である。本書が、明治初期における神葬祭奨励策の一環として制定された「神葬祭式書」とあるということは、比較的知られているだろう。研究史では、昭和六十年に、阪本是丸が神葬祭をめぐる制度に言及する中で、本書の性格を「政府の準公的な神葬祭式教本ともいべき」ものであると表現した。次いで、平成二年には、近藤啓吾が「初めて神葬祭を全国に行はしめんとするに当つて、その規準書を作つて依據たらしめることは、当事者にとつて焦眉の急事であつたため、この点に本書の「意義」があつたと説き、内容については「神葬祭を行ふに当つて守らねばならぬ眼目と、最小限の礼制とを記したものと」位置付けた。さらに、本書の内容を一つのモデルとして、より詳細に記した葬祭の「解説書」が後に編刊されていくことも指摘している。阪本、近藤に加え、藤田大誠は、平成十八年に本書の草稿過程を明らかにしているが、内容については近藤の説に依拠しており、この点から、現在も近藤の認識が用いられていることが見受けられる。

発表者はこれらの成果に学びつつ、『葬祭略式』の内容は、喪主自身が葬祭と霊祭を執り行つていく葬儀形体となっている点に注目し、本書が「神葬祭式書」として「最低限の礼制」を記しているのか、再検討を試みることにした。

神葬祭の歴史をかえりみれば、近世の寺檀制度下で神葬祭を行うためには、その形態は「自葬」（自身葬祭。喪主＝斎主）

とならざるを得ず、親族や連関する神職の手によって執行されてきた。そして、近代の幕開けをみると神葬祭は一般普及にむけ、法令の整備が進んでいく。まず、明治元年閏四月十九日神祇事務局第三二〇（「神職之者家内ニ至迄以降神葬祭相改可申事」）が達せられ、次いで、明治五年六月二十八日太政官布告第一九二号（自葬禁止・葬儀執行は神官僧侶に依頼）、および同第一九三号（従来神官葬儀ニ関係不致候処自今氏子等ヨリ神葬祭相頼候節ハ喪主ヲ助ケ諸事可取扱候事）が定められた。ここから窺えるように、それまでの神職の役目をおおきく変化させる法令が整備されていくなかで、基準となる神葬祭式が各地から求められ、明治五年六月九日に『葬祭略式』が成稿、同年九月四日に教部省より本書撰定の旨が布達されるのである。『葬祭略式』の内容をみると、神職の関与については、冒頭で「病者命終らば戸長に告げ産土神社に達すべし凡て葬祭の式法は産土の神官に委ぬべし」と指示しながらも、その後は「喪主柩前に向ひ靈主を前に置き再拜拍手して其靈を靈主に遷さむ事を告ぐ郷村社の祠掌喪主に代て告ぐべし若し祠掌神事あらば村長之に代るべし以下の詞同之」と一度言及するのみで、全体にわたって積極的に関与せず、喪主が葬祭と靈祭を主導していくよう記述されていることが分かる。また、本書の制定以降、多少なりとも『葬祭略式』をモデルにしたと窺える葬祭書には、常世長胤『上等葬祭圖式』（明治七年）や、黒住宗篤『葬祭略式』（明治十二年）などが挙げられるが、神官の所役や服制をはじめ、祓の儀式についても言及されており、「自葬」の形態から発展していることが見受けられる。

よって発表者は、『葬祭略式』とは、その後の神葬祭のモデルとなる「神葬祭式書」というよりも、近代的な神葬祭（神職＝斎主）への過渡にある、近世から続く「自葬」（喪主＝斎主）の形態をとる自身葬祭書であったと、認識を見なおす必要があるのではないかと問題提起した。

近代日本における葬儀をめぐる神・仏・耶

武井 謙悟

本発表の目的は、仏教系雑誌、新聞から抽出した葬儀をめぐる「神・仏」や「仏・耶」の対立事例をもとに、葬儀に関する三つの課題とその対応という観点から、近代日本における仏教側からみた葬儀問題の変遷を具体化することである。なお、「耶」は耶蘇教を示し、キリスト教全般を指す。先行研究では、告別式の登場にみられる葬法の変化、火葬導入、墓制の変遷、葬儀社の参入、法制度との関連などが近代葬儀の重要な視点として提示されており、これらの研鑽を参考にしつつ、収集した資料から、近代葬儀に関して仏教界が直面した三つの課題を設定した。すなわち、一、葬儀の国家統制への対応。二、キリスト教が引き起こした葬儀問題への対応。三、社会の近代化・合理主義化への対応の三点である。

課題一については、A明治初期（神仏分離・廃仏毀釈）とB明治後期（皇族・戦死者）の二期に分け、主に前期の「帰仏」事例を中心に検討した。明治初期の神葬祭普及に関する法令が相次いで公布されたものの、明治十四年に福沢諭吉は神葬祭を「さまりの悪きもの」と評している。『明教新誌』に報告された

神葬祭から仏葬へと帰仏した事例を分析すれば、神葬祭した後
の追善供養を密かに寺院に依頼するなど地域に浸透した仏教供
養の潜在力と、本山僧侶の働きかけ、民衆による講結社の設立
などが帰仏の要因として挙げられる。

課題二に関しては、先行研究において手薄である自葬解禁後
の葬儀をめぐる「仏・耶」対立に着目し、明治十七年の自葬禁
止解除後から明治三二年の内地雜居前後までの、キリスト教と
仏教の葬儀をめぐる対立を検証した。仏教系雑誌では宣教師か
ら埋葬時に対抗を受けるも退けた事例が賞賛されていることは
注目される。課題一と同様に地域の仏葬に対する浸透力の強さ
に加え、寺院が共葬墓地を管理していることも仏葬優位の要因
となった。

課題三に対してはまず、告別式、風俗改良運動などの合理化
の動きが宗教性の排除には至らなかったことを挙げた。次に、
「永眠」という語の使用方法の変遷から、近代化への対応を検
証した。「永眠」は当初、復活と結び付く、キリスト教者の死
を表す用語として使用されており、仏教徒が黒卒広告上で「永
眠」を使用することを、高田道見（一八五八―一九二三）は主
筆を務める『通俗仏教新聞』誌上で批判していた。しかしなが
ら、真杉高之「黒卒のドラマ」（蒼洋社、一九八五年）掲載の
黒卒広告や、在家居士大内青巒（一八四五―一九一八）の死に
際し『読売新聞』が「十六日朝永眠」と報道するなど、宗教に
関係なく普及していた状況を鑑み、高田は大正九年には「深く
咎める程の事柄ではない」と受容している。

以上三つの課題とその対応をまとめれば、課題一・二に対し

ては、基本的に地域に浸透した仏式葬儀の潜在力に沿う形であ
った。国家神道やキリスト教との対立を経て仏教葬儀の優位性
を認識した仏教界であったが、新たな問題である課題三が出現
してくる。ここでは「永眠」の受容にみられるように、仏教的
世界観・他界観を前面に出さず、他宗教との対立を避けること
で仏教葬儀の優位性を確保した。他方で、医学博士大沢岳太郎
（一八六三―一九二〇）が、葬儀・告別式・墓の造営を拒否す
る旨の遺言を残したことは非難している。

課題三とともに課題一のB、皇族・戦死者葬儀の国家神道化
に関わる「神・仏」対立が出現する。皇族については、大正十
五年に国家行事として皇室の葬儀が規定されるまで、葬儀形式
の争いがみられる。他方、戦死者に対しては、日露戦争時に、
戦没者の葬儀を神式に統一する旨の神職による檄文を『通俗仏
教新聞』で批判するなど、対立の端緒がみられる。以降、昭和
五年頃一層激化し、『浄土教報』には戦死者葬儀の「神・仏」
対立の記事が増加する。このように、仏教雑誌における葬儀問
題は、皇族・戦死者中心となってゆくが、論点をそちらに向け
ることで、一般の死者に対しては仏式優位の構図を維持したと
も考えられる。

墓癪が成立する諸前提について

土居 浩

「発表者はこれまで昭和初期の『掃苔』同人に注目した際、術
語として「掃苔」を用いてその近代性（または近世からの断絶
性）を強調してきた（たとえば土居「検証／顕彰される来歴」

『宗教研究』八三―四。それに対し間芝志保は最近、一九〇〇年（明治三三）前後の名墓ブームに注目し、近世からの連続性と断絶性との両側面を検討しつつある。近世からの連続性を考えるのであれば、「掃苔」と対照させるのであれば、用語としては「名墓」よりも「墓癖」がより適切であると判断する土居の立場を表明するのが、本発表の目的である。なお「墓癖」とは、墓に対する癖つまり趣味嗜好(ごころ)を意味する。私見では、「名墓」は近代になって、国家的顕彰の意味合いを大きく担わされる経緯があった。改めて一九〇〇年前後の「名墓」をめぐる状況を振り返るならば、一八九七年（明治三〇）の第十回帝國議會貴族院で決議された「功臣元勳碩学鴻儒等ノ古墳墓保護ノ建議」に注目しなければならない。ここでいう「保護」されるべき「古墳墓」とは、皇族の陵墓ではないものの、まず「功臣元勳」すなわち国家に功績のあった人物の墓である点が重要である。「碩学鴻儒等」とは、近世の名墓録として名高い老樗軒『江都名家墓所一覽』で列挙される「有名之文人墨客刀圭家浮屠氏」（凡例）に類似するともいえない。しかし、やはり大きく断絶しているといわざるをえないだろう。この後、保護すべき墓は「史蹟」の一部として文化財保護へと組み込まれる経緯をたどる。日本における文化財保護の嚆矢とされる史蹟史樹保存茶話会（一九一〇年＝明治四三）の席上では、すでに三上参次や喜田貞吉が、保存すべき墓について意見を述べており、史蹟名勝天然紀念物保存法が成立（一九一九年＝大正八）した翌年、内務省「史蹟名勝天然紀念物保存要目中史蹟の解説」において、「皇室の御陵墓」とは別に「著名なる

人物の墓ならびに碑」を「史蹟」として「保存」すべきとされた。一九三〇年（昭和五）には『東京府史蹟調査報告』の第七冊として、「名家墓所」編が刊行される。『掃苔』同人である東京名墓顕彰会が発足したのは、この翌年であった（その機関紙『掃苔』の発刊は、さらに次の年）。一九四〇年（昭和一五）には、『掃苔』への連載記事を基にした『東京掃苔録』が東京名墓顕彰会から刊行され、これは後に近代における名墓録の金字塔とされている。

以上のような経緯を持つ「名墓」に対し、「墓癖」はそのような経緯を確認することができない。つまり近世から近代にかけて、さほど意味合いを変化させていないと思われる。より重要な点は「墓癖」であれば、「名墓」とは言い難い墓（葬墓地）へ対する態度についても指示しうることである。たとえば近世の大坂では、盂蘭盆の時期に「七墓参り」あるいは「七墓巡り」と呼ばれた習俗があった。夜間に鉦太鼓を鳴らしつつ、市街周辺に点在する墓所のうち複数を巡拝し、中でも無縁墓に参れば、自身の葬式時に雨が降らないなどと伝承されてきた。この習俗などは必ずしも「有名之文人墨客刀圭家浮屠氏」の墓を巡ることを目的としていない点で、近世同時代的意味での「名墓」を巡拝するわけではないが、「墓癖」としてならば対象化が可能となる。さらには、両墓制など民俗学的興味関心の対象であった墓制を示す葬墓地や、撒骨地や樹木葬地など現代的な葬墓地など、広く葬墓地一般への関心の惹かれようについても、「墓癖」の一種としてみなすことができよう。

興味深いのは、現代に復活した大阪七墓巡りを参与観察する

と、参加者から「名墓」的な価値観を含む発言を耳にしつつも、新たな宗教性とか名付けようがない言動にも触れることができる事実である。とはいえ集まる人々は多種多様であり、共通するのは、夏の暑い盛りに墓巡りなんぞに参加する奇特な「墓癖」の人としか言いようがないのである。

困窮者の葬儀と「助葬」

山田 慎也

本発表は、困窮者の葬儀を社会的にどのように支えてきたかを、「助葬」という制度の成立を中心に検討するものである。近年、引き取り手のない遺骨が増加しているとの報道が多くなされ、報告者もおもな政令指定都市で調査を進めているが、そこでも同様の傾向を見いだすことができる。そのなかで、身元不明の行旅死亡人についてはそれほど増加していないが、身元は明らかなもの引き取られない人が急速に増加している。そこには生活保護受給者の葬祭扶助の適用者が多く含まれ、困窮者の葬送が現在問題となっている。

近世期以降、家制度が庶民の間に浸透し、祖先祭祀と葬送儀礼の執行は家が担うものとされ、近代には明治民法によって家制度が法的に規定され、祖先祭祀は戸主の特権とともに義務となり、それに伴って葬儀も執行されてきた。

しかし、家の成員に葬儀を執行する資力が不在の場合、その執行が問題になる。資本主義が進展していく中で、細民と呼ばれる困窮者が増加していった。こうした貧困層に対しさまざまな救済が行われていく中で、葬送に関しては身元不明の行旅死亡人

に関し一八九九年に行旅病人及行旅死亡人取扱法が制定されたが、困窮者に対しての公的な支援は特に措置されていなかった。そこで油問屋であった渡辺竹次郎は、一九一九年現在の東京都千代田区で困窮者の葬送を支援するための財団法人「助葬会」を設立する。その目的は、「人生最終ノ大礼」を支援すること、「一大光明と悦と安心」を与えるものとし、自暴自棄に陥り社会へ悪影響を与えることがないように葬儀の支援を行うというものであった。そしてこうした事業は国の施策の一端であるべきものとも捉えていたのである。

助葬会は、東京近郊の困窮者に対し、棺、付属品、霊柩車、火葬料を、全額負担もしくは一部負担の形で提供した。これらの葬儀は、現在いうところの直葬ではなく、何らかの宗教儀礼を伴っており、宗教が判明しているものの九割以上は仏式で、キリスト教式や神式もわずかにあった。さらに葬儀だけではなく、その後の遺骨安置の必要から、御料地の下賜を願い出、現在の練馬区小竹町の土地を得た。関東大震災を挟み、一九二六年には納骨堂（小納骨堂）が建立されたが、遺骨の増加から一九二九年には大納骨堂がまた建立された。

こうした葬儀の支援事業は、「助葬」という名称で昭和初期になると社会的に認知されるようになり、大阪や京都、横浜などで助葬事業を行う団体が誕生している。さらに東京の火葬業者である博善株式会社でも、一九二一年会社設立時に火葬料軽減を行い、さらに一九三〇年には葬儀相談部をつくり、棺や霊柩車、火葬料の低額提供を始めている。

一九二九年には救護法が成立し、救護適用者には埋葬費の支

給が行われるようになった。さらに一九四六年には旧生活保護法が成立し、葬祭扶助制度が設けられ、現行法の生活保護法に引き継がれる。つまり公的な支援が実施されるようになった。

このように困窮者の葬儀支援は当初、民間で始まった社会事業であり、資本主義確立期である大正期に都市部を中心に広まっていた。そして公的な支援制度が次第に整い、最終的には生活保護の葬祭扶助として確立していく。

支援の項目は限定的であるが、宗教儀礼は当初から含まれていた。戦後の葬祭扶助の場合にも、祭壇が使用され宗教者が介在することが多かったが、現在では祭壇や宗教者の介在は避けられるようになってきた。助葬団体も葬祭扶助を中心に受けることで、葬祭扶助以外の救済があまり行われなくなってきた。ただし、民営火葬場は依然として公費、葬祭扶助は減額するなどの対応が行われている。（本研究はJSPS科研費JP15K12964の助成を受けたものである。）

技術がもたらす供養のデザイン

——自動搬送式納骨堂の住職に訊く——

瓜生 大輔

最新技術を駆使した「ハイテク墓」の印象が強い自動搬送式納骨堂。しかし、遺骨を大切に保管する外墓地の機能を踏襲している点においては、樹木葬や海洋散骨といった遺骨を保管しない自然葬とは対極に位置する。金属製の頑丈なケース（厨子）に入った遺骨が保管・搬送されるメイン機能に付随して、参拝ブースの横にはデジタルコンテンツを表示するモニターが

ある。遺影などの故人の写真や俗名・戒名・享年などが表示される。遺骨という物理的な「形見」とデジタル情報というバーチャルな「形見」が共存する。

遺骨や骨壺から故人の面影はうかがえない。そもそも外墓地でも搬送式でも骨壺は厳重に隠され、ふだんの墓参りでは見ることができない。搬送式では〇〇家などと彫られた石板を拝むだけだ。それに対し、デジタル写真や映像・音声は鮮明に故人の記憶を呼び起こす。搬送式を所有する住職に、供養における遺骨や写真・デジタルデータについて訊いた。

まず、遺骨についてだが、赤坂浄苑の角田賢隆氏（曹洞宗伝燈院副住職）は「仏教的には遺骨に執着していない」、千日谷浄苑の八百谷匡夫氏（浄土宗一行院住職）は「もともと川に流す風習があったように、仏教の教えとは関係ない」、新宿御苑前聖陵の間川良元氏（浄土宗太宗寺住職）は「残された人の拠り所となるので、遺骨は墓に納めたほうがいい」と述べた。いずれも、元来仏教の教えとして遺骨の保管を推奨しているわけではなく、「仏舎利信仰はあったものの、仏教以前の日本古来の習俗として死体は穢れとされ隠すべきものだった」（間川

氏）、「火葬になったとはいえ、遺体は本来穢れとされていた」（角田氏）、「明治より前の骨壺は非常に粗末な作りのものが多く、人に見せるようなものではない」（八百谷氏）といった意見を総合すると、日本の民間信仰として「遺骨に対する敬意はあるが、元来穢れとされていたため、厳重にしまっておくべき」という感覚があると考えられる。

写真の死者供養への利用については「葬儀でも法事でも大切

なもの。写真があることで故人のことを思い出しやすい（角田氏）、「とても大事。むしろ遺影の写真一枚にイメージが固定されるべきではなく、たくさん使おうべき」（八百谷氏）という肯定的な声に対し、「子孫のための記録としては大変価値があるが、（供養をする際には）あまりとらわれるべきではない。できれば心のなかに残しておいてほしい」（間川氏）との意見も聞かれた。

デジタルメディアの活用については「どんどん使おうべきだが、例えばバーチャル・リアリティのようになると怖い」（八百谷氏）、「あまりこだわりはないが、リアリティの調整ができていればよい」（間川氏）、「特別な考えはない。ただ、あまり（遺族が）依存するべきではない」（角田氏）などの意見が聞かれ、デジタルデータや擬似的に故人を再現するコンテンツが「本物」に似すぎてしまうことについての危険性が指摘された。

本研究では、自動搬送式納骨堂が持つ遺骨の保管・搬送機能と付随するデジタルコンテンツの表示機能を持つ意味と可能性を探るべく、施設の所有者である住職に意見を伺った。搬送式は、外墓地、ロッカー式同様、遺骨を厳重に保管する機能を踏襲しているが、これは、必ずしも僧侶が心から推奨する方法とは言いが切れない。自然葬や手元供養などにも肯定的な意見があり、むしろ遺骨への執着については否定的な意見も聞かれた。デジタルコンテンツの活用については、その重要性や可能性を強調する意見があった一方で、技術革新が進み、まるで故人が蘇ったような錯覚を与えるようになることについて危惧する声も聞かれた。フィジカル、バーチャルの好対照な「形見」を双

方保管する自動搬送式納骨堂だが、両者の意味と可能性を検討することにより、未来の墓や納骨堂のデザインの手がかりが見えるのではないだろうか。

イギリスにおける死と葬送の現在

——自然葬の興隆に着目して——

内田 安紀

日本では、墓石を建てず遺骨を自然に還す環境に配慮した葬送、すなわち散骨や樹木葬などの葬送形態が一九九〇年代より登場し注目を浴びている。一方で世界に目を転じてみると、イギリスを始めとするヨーロッパや韓国などの先進諸国でも日本と同様に自然に優しい葬送が姿を現している。特にイギリスは一九九三年という比較的早い段階から自然に優しい葬送（Natural Burial、以下NB）を展開しており、世界的な潮流の嚆矢としても位置付けられる。しかし、日本ではNBが登場した背景について、環境保護や工業化社会への批判という大きな枠組みの中で言及されるにとどまり、実態的な調査を踏まえた社会的・宗教学的の研究は行われてこなかった。そこで本発表ではイギリスのNBについてその現状を報告し、さらにNBを積極的にプロモートすることでその普及に貢献している慈善団体ナチュラル・デス・センター（Natural Death Centre、以下NDC）を取り上げ、現代イギリスを取り巻く死の文脈からNBの持つ多様な側面の一つを明らかにすることを試みた。

イギリスにおけるNBは、一九九三年にスコットランドとの国境近くのカーライル市営墓地の当時のマネージャーであった

K・ウエストによって考案された。彼は長年にわたる公営墓地での管理経験や環境問題への関心から、一九九〇年代初頭、芝刈りの回数を減らすなどの粗放的管理を行う墓地区画を野生生物の保護地とする活動を始めた。一方でイギリスでは一九八〇年代の後半から葬儀社主導の形式的な葬儀や機械的な火葬に疑問を持ち、家族や友人などで行う手作りの葬儀（Do It Yourself Funeral）を志向する声が高まっていた（武田二〇〇七）。ウエストはこの動向を自身の粗放的管理区域に取り込み、埋葬場所に墓石ではなく木を植え、最終的に森林を作っていく墓地のあり方を提唱した。これがカーライル市営墓地における森林墓地（Woodland Burial）であり、現在のNBの源流である。シェフィールド大学のA・クレイデンらによれば、二〇一〇年時点でイギリスにおけるNBは二〇七箇所あり、その経営母体は、カーライルのような地方自治体を筆頭に、農場、民間企業、慈善団体、葬儀社など様々である（Clayden 他二〇一五）。

このようなイギリスにおけるNBの普及を促したのは、『ナチュラル・デス・ハンドブック』を出版したNDCの功績が大きき。NDCは一九九一年にN・オールバリーを中心とする三人の心理学者によって設立された慈善団体で、日常と分断され「不自然なもの」と見なされていた死のあり方を批判し、「自然分婉」と同じような「自然な死」を目指す活動を行うものである。彼らは「自然な死」を実現する舞台として当初からNBに関心を寄せ、一九九三年の初版から現在まで第五版を重ねる『ハンドブック』において、イギリス全土のNB墓地を網羅したリストや、NBの設置の仕方を具体的に紹介した記事を掲載

することで、利用者と事業者の双方にNBの情報を提供しその普及に貢献している。

しかし、「自然死」を目指すNDCが理想としているNBは、ウエストが構想するNBと完全に一致している訳ではない。例えば、ウエストが恒久的な管理や環境基準を満たすために公営の墓地を志向するのに対し、NDCはより精神的な慰めや癒しを得られる民営のNBを志向している。このように、ウエストによる環境志向ではなく「自然死」を目指すNDCに着目すれば、NBの根ざす現代イギリスの「死のリバイバル」（Walter 一九九四）の潮流を見とることができる。T・ウォルターによれば、それは専門的領域に囲い込まれた死を自らの手でコントロールしたいと願う個人主義の台頭である。すなわち、NBも個人が主体的に選択する葬送の一つとして広まっているのであり、そこには環境志向と同時に自然のイメージの消費という側面も存在していることを見逃すべきではない。

仏教寺院における永代供養墓会員が檀信徒になる移行要因

井上 治代

超少子高齢社会に突入している日本社会にあつて、「家」意識が著しく希薄化し、檀家制度が制度疲労を起こしつつある。このようなことから近年、仏教寺院の危機を問う論考が目立つ。そこで筆者は仏教寺院再生の視点から、継承を前提とせず檀家要件もない墓の申込者のうち四割以上が「檀徒」になっている寺に着目した。大分市にある昌光山妙瑞寺（日蓮宗・菊池泰啓住職）における永代供養墓「安穩廟」「桜葬」会員の事例

がそれである。会員一〇八人（檀徒に移行した四八人、非檀徒六〇人）を対象とし、会員から檀徒に移行する要因について、①住職への面接調査と②自由記述を中心とした質問紙調査から、非檀徒の回答と比較しつつ分析を試みた。

妙瑞寺の「現在帳」をもとに各会員の檀徒移行動機を整理すると、【墓を購入したこと】が二〇人と最多で、つづいて【葬儀を依頼】したことで檀徒になった人が一四人、【以前からの檀徒】が新しく永代供養墓を契約して会員になり【檀徒】継続している人が一〇人、【住職と親戚】が四人で、合計四八人（四四・四％）となった。従来も檀徒だった一〇人を除いたとしても三八人（三五・二％）が新たに増えたことになる。

妙瑞寺では、二〇一一年に「檀信徒」の区分を明確にした。「檀信徒」とは「檀徒・信徒」を意味し、「檀徒」とは仏教の教えを信奉し、寺を護持し、葬儀や法事などを妙瑞寺に依頼できる人。ただし、檀家と違って継承の義務がなく、個人が単位で一代限りとする。葬送儀礼を妙瑞寺住職のもとで行っても、丸二年（三回忌）を経たとき、檀徒をやめることも選択できる。「信徒」は寺院の行事にゆるやかに参加している人々で、安穩会員・桜葬会員は、檀徒になることを意思表示していなければこれに当たる。

回答を見ていくと【葬儀を依頼】【墓を介して】【伝統が身につく】【住職を信頼】などのカテゴリが抽出できた。【葬儀を依頼】では、「妙瑞寺に墓をもった」ので、死者ができれば妙瑞寺に葬儀を依頼するのが当然という感覚で依頼する人が多い。会員は「葬儀は仏式で」という意識は高いが「檀徒になる」と

いう意志は低い。「自分の意志ではない、後日、檀徒になることを知った」等という人もあった。ただしそれは「自然の流れ」とも捉えている。檀徒についての質問であっても、非継承墓の良さを書くなど、墓をもつことと檀徒になることが連動していた。

特徴的なのは、檀徒になった人の有効回答数二七のうち檀徒になろうと思った動機への回答数は二〇と少ないのに対し、同じ自由記述でも、「墓で気に入っている点」は二〇と倍の回答があった。「寺への希望」（一三）では大方の人が「現状で満足している」といい、良い点を褒め称えている。

以上のように、まずは墓が「非継承」であることによる安心感から寺や住職への信頼を深め、その中で妙瑞寺が行う「合同祭祀」でよいと考える人は「檀徒」にならず、伝統的な仏式の「月参り」や「法事」が死者儀礼として自然に身についている人は「檀徒」になっている。非檀徒の有効回答数三七のうち、
「今後、檀徒になる意志はあるか」を問うと、ある五、ない一七、わからない七であった。その一方で「今後、葬儀などの供養儀礼を妙瑞寺に依頼する気持ちあるか」の間には、ある一五、ない五、わからない一〇となった。非檀徒であっても今後、死者が出れば檀徒になる見込みが示唆された。

超世代的な連続を強いる檀家制度ではなく、非継承、一代限り、個人の信仰・追悼形式を提供すれば、人々は安心して慣れ親しんだ仏教式の供養を選ぶ気持ちになる可能性が確認できた。

善光寺信仰と月水護符

小林 順彦

信州善光寺は、早くから女人に開放された寺院として名高い地方寺院である。本尊である一光三尊阿弥陀如来は、印度・百濟・日本へと渡ってきた日本で最初の三国伝来仏であり、「肌」に生けるが如きぬくもりをもつ「生身の仏」として尊崇を集めた。実はこれらの要素が平安時代までの善光寺信仰の根幹をなしていたわけだが、鎌倉時代になるとここに女人救済の要素が加わってくることになる。

そもそも善光寺縁起の中では、印度の月蓋長者の娘である如是姫の疫病救済、下女による米のとき汁供養、百濟の女官たちによる極楽往生、皇極天皇の墮地獄救済など、善光寺如来によつて様々な女性の救済劇が語られている。これらをモチーフとして善光寺聖や熊野比丘尼が、善光寺の女人救済が一般の女性にも及ぶことを敷衍し、善光寺に行けば女性も極楽往生が叶うという信仰が加味され、現今の善光寺信仰が確立したと思われる。

平安時代の山岳仏教が女人結界を標榜し、女性に対して門戸を閉じてしまったのに対し、鎌倉仏教は民衆の間に念仏や唱題目を宣揚し、庶民に対して仏教への道を開いた。ただし、女性にはどうしても超えられない問題があった。それは『血盆経』が説く女性の「月の障り」の問題である。仏教が説く「五障」や儒教の「三従」の問題を打破するためにはどうしたらよいか、という問いに仏教者達が考えた産物が「月水護符」だと考えられる。

月水護符は富山県立山や高野山慈尊院などのものが有名だ

が、概して「月水之大事」と上包みに印字されており、善光寺のそれと同じである。善光寺の護符は大きく分けて以下の四つのブロックから構成されている。

①善光寺の本尊である阿弥陀三尊の種子が記されている。
②源信の『往生要集』から引用した「極悪重人 無他方便 唯称弥陀 得生極楽」という一文が引用されている。この文は『観無量寿経』の「下品下生」を説く箇所 of 趣意であるが、後に謡曲などに用いられるなど有名なものである。

③善光寺縁起に「五百川清き流レハアレバアレ 我ハ濁レル水に宿ラン」（縁起では「五百川」が「五十鈴河」とある）という、善光寺如来の和歌が記されている。本来は迷いの只中にいる人々のためにこそ自分が必要なのであるという、善光寺如来の慈悲がうたわれたものであるが、ここでは濁れる水を女性の月の障りの意に転化して用いている。

④最後に「善光寺本堂内陣」とあり、この護符が善光寺内陣で配られていたということがわかる。ここで何故「善光寺」のみではなく、「善光寺御内陣」なのかという疑問が残る。この問いに対しては謡曲「柏崎」の記述がヒントを与えてくれる。謡曲「柏崎」は夫を亡くし、一人息子の花若が出走してしまった悲しみに、狂女となった柏崎殿が善光寺に参詣をし、そこで出家した花若と再会するという物語である。ここでは気がおかしくなった柏崎殿が、善光寺内陣で舞いを踊ろうとするが、内陣は女人禁制で入ってはいけないと僧侶に叱責される。柏崎殿は内陣は弥陀の上品上生の極楽のはずなのに、女性が参ってはいけないと言うのは如来が仰せのことなのかと逆に僧侶を諷める

という件がある。即ち内陣は極楽浄土なのであり、善光寺発行の「月水護符」には、そこで発行した女性のための護符という権威付けがなされているのである。

『血盆経』が説く教えは、現代ではとても受け入れられないものである。しかし、確かにこの教えが日本中に広まっていたことも事実である。寺院はそのような時代に応える産物としてこの月水護符を盛んに利用し、また同時に女性に救いの手を差し延べたのである。

白隠禪師の門下の女性弟子

—— 政女および大橋女こと慧林尼の場合 ——

竹下ルッジェリ・アンナ

白隠禪師の女性弟子について、主に白隠の高弟東嶺円慈（一七二一—一七九二）が著した『白隠和尚年譜』（正式名は『龍澤開祖神機独妙禪師年譜』（一八二〇）および白隠下四世の妙喜宗續（一七七四—一八四八）による『荊棘叢談』（一八四二）に記録されている。その中に政女および大橋女がいるのであるが、大橋女は『年譜』のみに表われる。

杉山政女（年没年不詳）は比奈村（現在静岡県富士市比奈町）の人であった。夫の死の後に、一人の子供と暮らしながら、修行を始めた。白隠禪師の『年譜』では一七三〇年、つまり禪師の四六歳（満年齢四五）の箇所に来歴されている。

政女は「解脱の勧め」（脱公點發）によって修行に取り組んでいたということであるが、解脱とは無量寺の超宗解脱首座（生没年未詳）のことである。参禅に励んで政女は、身心を忘

れるほどの公案三昧に入り、「大疑」を起こした。自分のことだけではなく、子供のことさえ忘れるほどの状態であった。

『年譜』で、政女の修行に関わるエピソードが語られている。

ある日、白隠禪師の部屋で道友の雲山祖泰（一六八五—一七四七）が寝転んでいた。ちょうどその時に、政女が自分の公案の理解を点検されるために入ってきて、「夢中の西來の意、作麼生」という拶処を与えられ、その答えは驚くほどのものであった。政女に対し雲山は感嘆を表し、『年譜』によると「我れ未だ彼れが如き作略純真にして風を通ぜざる者を見ず」（「我れ未だ彼れが如き作略純真而不通風者」と言った。『荊棘叢談』には「彼、婦女と雖も、実に衲子の作略あり」（「彼雖婦女実有衲子作略」）になっている。結局のところ、お察の伝記と同様にこの点においては『年譜』と『荊棘叢談』の女性観の違いが感じられる。

大橋女（年没年不詳）の本名は「律」で、後に浪人になる江戸の旗本の娘であった。晩年に尼僧になり、白隠禪師に参じた。彼女の来歴は『年譜』に書かれているが、『荊棘叢談』に記されていない。大橋女は、白隠禪師に出会う前に京都の遊郭である島原で活躍していたことから有名な人であった。推測であるが、そのために『荊棘叢談』に述べられていないのではないかと思われる。この点においても白隠禪師および東嶺円慈による『年譜』の女性観と『荊棘叢談』から現れる女性観の違いが感じられる。

大橋女は武家の娘として生まれ、育てられ、高いレベルの教養を受けたにも関わらず、父親が浪人になったせいで京都に移り住み、家族を餓死から救うために京都の遊郭である島原に売

られる。家族に対する深い愛情によって生まれた選択であったが、彼女は自己犠牲となるのである。身体が死から免れたが、心は自分の自己認識および元の芸術的な才能と実際の生き方との大きなギャップによって破壊されつつあった。望んでもいない生き方を仕方がなく歩み、深い実存的な悩みによって心身の病に落ちることに至った。その後、ある時、名前の不明な貴客が大橋女の悩みと苦しみに気づき、彼女にその病悩から脱け出す方法を教えたという。大橋女は最初の体験にとどまらず、二度の結婚の後に出家し、慧林になり、修行を続けたのである。そして、人生の最後の時期に白隠禪師に出会って、師に参じてから、『年譜』の説明によれば一年余りで逝去した。大橋女は遊女になる前の武家の娘としての教養も関係するが、和歌と書画に優れていた。伴蒿蹊（一七三三—一八〇六）の『近世畸人伝』（一七九〇）にも記述されている。

女性弟子の生涯記録からも表れてくる白隠禪師の教えの大きな特徴は、老若男女僧俗を超えた修行方法であると思われる。真剣な修行により得られた心境に入ると、「男にあらざ女にあらざ、賢にあらざ愚にあらざ」（『隻手音聲』）、すなわち平等差別も不差別平等も、心も身体も消え、性別も超える本来の真の自己自覚に至るのである。

「妊娠・出産」のスピリチュアリテイ

——『助産雑誌』の事例から——

橋迫 瑞穂

二〇〇〇年代以降の日本社会に現れた「スピリチュアル・ブ

ーム」では、マクロビオティック、布ナプキン、ホメオパシー、前世療法といった「スピリチュアル」なライフスタイルや療法が注目されるようになった（布ナプキンは紙ナプキンが登場してのち廃れたが、最近になってスピリチュアルの観点から注目されるようになった）。これらは妊娠・出産といった女性の生殖過程と結びついて社会に浸透し始めているが、最近ではさらに、書籍やネットを通して、妊娠・出産の過程そのものが神秘的、超越的な体験であることが強調されるようになっていく。「自然」な出産とか「自然」分娩などといったように、「自然」というキーワードが強調されるのも、最近の特徴である。

本発表では、このように妊娠・出産が神秘的、超越的な体験として強調されるようになったのは何故かについて、「自然」というキーワードに注目して検討することを目的とする。この目的のために、『助産婦雑誌』（現『助産雑誌』）を素材として取り上げる。

『助産婦雑誌』は助産婦（現、助産師）のあいだで情報を交流し共有する目的で、医学書院より一九五二年に創刊された月刊誌で、現在も継続して発行されている。その内容は助産についての医学的な知識にとどまらず、妊娠・出産から育児にまで関わる助産婦の姿勢や、妊娠・出産に対する考え方や価値観など幅広いテーマにわたっている。書き手は主に助産婦や産婦人科医であるが、作家など著名人が寄稿することもある。本発表では、国立国会図書館に所蔵されている創刊号から二〇〇〇年に発行された分までのすべての『助産婦雑誌』のうち、「自然」という言葉を表題に含む記事を取り上げ、年代別に分析した。

「自然」という言葉を表題に含む記事が初めて登場した七〇年代では、妊娠・出産が「母性」を自覚めさせる体験ととらえられ、それを援助する助産婦の役割の重要性が強調されている。また、当時、アメリカで広く行われていた麻醉分娩と人工乳が批判される一方で、このころ導入された「ラマーズ法」が「自然」な出産を可能にするものとして推奨されている。八〇年代では、「自然」な出産が「日本」の精神性や宗教性といったものとながつており、「女性らしさ」や「日本人らしさ」を獲得する体験であることが強調されている。「ラマーズ」法も引き続き推奨されているが、「ラマーズ法」普及の思想的背景をなすウーマン・リブについては批判的に言及するなど、保守的な女性観が見いだされる。九〇年代では、「自然」な妊娠・出産を補助するものとして、瞑想やマクロビオティック、水中出産などが紹介され、「自然」な妊娠・出産は体験すべきこととして推奨されている。そして、「自然」な妊娠・出産の体験を通してこそ、女性は女性として、また母としての身体を主体的に獲得することができるというように、「自然」の神秘性、超越性が強調されている。

このように、『助産婦雑誌』に見る限り、「自然」な妊娠・出産は、神秘性、超越性を強調することで、いわば宗教的な体験として意味づけられる傾向が見出される。その過程は同時に、女性が自らの「母性」や「女性らしさ」に目覚め、それを主体的に身体化する体験としてとらえられているのも大きな特徴である。そして、その過程では、そうした体験を援助する助産婦の役割が強調されているのである。こうしたことの反面で、

「母性」や「女性らしさ」について批判的な検討が加えられることがなく、さらに、「日本人らしさ」が強調されていることが注目される。これは、「自然」な妊娠・出産を促進した「ラマーズ法」がウーマン・リブに由来していることを考えると、興味深い動向であると言えるだろう。こうした動向はこれからどこへ向かうのか、今後注目していきたい。

〈主婦〉の死生観——婦人雑誌『主婦之友』の言説分析——

菅 直子

〈主婦〉というライフスタイルが近代化・産業化の過程においてつくり上げられたことは、欧米の歴史社会学的な研究によって明らかにされている。日本においても、明治以来の近代化のなかで同様の〈主婦〉誕生のプロセスが生じたことが、さまざまな角度から検証されている。女性はいかにして近代的なジェンダー秩序（家父長制と性別役割分担）を受け入れていったのか——そのプロセスにおいて、マス・メディア—商業婦人雑誌が果たした役割に注目する研究も蓄積されており、婦人雑誌という社会装置が、いかに近代的なジェンダー秩序の形成に寄与したか、そのメカニズムも明らかにされつつある。例えば、第三十二回日本出版学会賞を受賞した、木村涼子『主婦』の誕生——婦人雑誌と女性たちの近代（吉川弘文館、二〇一〇）に付された帯には、「マスメディアがつくった『主婦』という職業！」のキャッチコピーがある。木村は婦人雑誌の分析によつて、当時の主婦の実態を明らかにしようとしたのではなく、近代的な資本主義社会におけるマス・メディアというイデオロ

ギー装置の特徴を検討している。しかし、「主婦」というライフスタイルをつくった婦人雑誌が表象する死生観（信仰、運命、怪異、死後の世界、等）に関する調査・研究は、ほとんどなされていない。発表者は、商業雑誌が大衆化した大正期に創刊された、商業的に成功した婦人雑誌「主婦之友」を中心に調査中であり、本発表では、①大正期の人気連載「婦人の運命判断」、②昭和四年の人気連載「霊界放送」、③昭和十一年五月号掲載「霊界の座談会」について、得られた知見を報告した。

①創刊当初より連載された「婦人の運命判断」は、読者から寄せられる写真を「心相学者」の船井梅南が観相するという占いの企画で、毎回六から八人の女性の写真と「運命判断」が述べられていた。読者の反響は大きく、読者欄には「大層有益に且つ面白うございました」「他様（ひとさま）のことも私とよく似た性格の方の運命を拝見いたしましたは、自分のために教えてくださるのではないかと思われ、修養上に非常な助けとなっています」といった声が多く寄せられた。木村の先行研究によれば、「主婦之友」の読者欄にあらわれるキーワードは「有益」「修養」「慰安」である。読者のいう「修養」とは、「現実」に自分が抱える問題を「運命」として「諦め」て「受け入れる」姿勢を身に付けることと同義で使われることが多い。自分と同じ、もしくは自分以上に不幸な女性の身の上を誌面で知ることによって、自分も忍耐しようと決意するパターンの投稿が多く見られる」と分析されている。「婦人の運命判断」は、まさに読者が求める「修養」「慰安」に応じる企画であった。

②「霊界放送」は、昭和二年のヒット連載「女優情史」に続

く企画として、山中峯太郎が「三條信子」なる女流霊媒者として執筆（ペンネームにも使用）した、大正期のスキヤンダルの真相を死者（九条武子や有島武郎など）の秘められた心中から再探索するという体裁の読み物であった。しかし、連載を重ねるうちに、三條信子の甥を名乗る人物が現れたり、ぜひ一度会わせてほしいという読者が多く現れたり、予想を超えた社会的現象となり、連載は十回で打ち切られた。当時の読者欄には、三條信子が語る死後の世界に「修養」「慰安」を超えて「信仰」を抱く読者からの投書がある。三條によって語られる宗教観の大衆性、「霊界放送」の社会的影響など、今後明らかにしていきたい。

③昭和十一年五月号掲載の「霊界の座談会」は、「三條信子」を真似たような霊媒・小林壽子と、彼女を支持する土井晩翠、浅野和三郎らの座談会で、その内容もさることながら、この座談会掲載に対する石川雅章による批判が興味深い。婦人雑誌と〈スピリチュアル〉の結びつき、およびその批判の始まりとして、分析・考察できる事例であると考えている。

天理教とジェンダー

——「ふうふ」という教えをめぐる——

堀内みどり

天理教の信仰者にとつて、最も身近な原典（聖典）は「みかぐらうた」であろう。なぜなら、朝夕のつとめでは、必ず「みかぐらうた」の第一節から第三節が勤められるからである。それは、日々信仰者の中で生命化されている教えだからである。

ここでは、その第二節の「このよのぢいとてんとをかたどりてふうふをこしらへきたるでな これハこのよのはじめだし」にある「ふうふ」はどのようにイメージされるか。なぜ「ぢいとてん」という順序なのか。ということ念頭に置き、その論し方について一考するものである。

「ふうふ」は「天地抱き合わせの理」「二つ一つ」という教えを体現するものとして説かれる。たとえば、深谷忠政「みかぐらうた講義」（天理教道友社、昭和四七年、一一版）は、「天も一つ地も一つということ、この絶対に対反するものの中に人間始め万物がはぐくまれ、常に生成発展が行われている……」と述べつつ、「男性は飽迄も男性とし女性も飽迄も女性とし、しかも男女五分五分男松女松のへだてない……」と述べて、夫婦と男女という在り方を等値している。また、橋本武人「いんねん 夫婦・親子」（天理教道友社、一九九五年）は、「人間が世界とかかわる基本は『我と汝』として出会う他者との関係……地と天とを象つてこしらえられた夫婦は、お互いにまったく相反するものの関係……受容ならざる他者の中に、自らのいんねんを見だし、これを受容し統合していくことが、心の成人への必然的な過程であります、この『二つ一つ』の構造は夫婦に限らず、あらゆる人間関係に通じ……（それは）親神様が夫婦を人間世界の根本とされたから……この天と地、水と火という、まったく相反する二つの要素が、月日入り込んで教えた」と表現される親神様の守護によって、一つに統合されることに、人間やこの世界の生成発展する基盤」があり、「二つ一つ」の統合は、心の全体性・完全性を表す象徴であるとも述べる。

一方、「夫婦」に「男女」「天地」を振り分け、「夫婦、男女の在り方は、天の理、地の理を極める事に依つて明らかになる」「水の冷徹と火の熱情」「水の理智的と火の愛情」「父の峻厳と母の温情」斯うした男女の天分天性」（岡本清三郎「みかぐらうた 講義覚」城法大教会史料室、二〇〇二年）という説かれ方は広く流布してきた。それは、特に「女は台」「女の道」としてしばしば定型化している。前者は女性に忍耐を強いる方向に、後者はいわゆる三従の教えに沿うように受け取られてきた。時代を反映した説かれ方であったと見ることもできる。また、二代真柱の婦人会総会での話は、女性が自らの信仰を磨き「ひながた」を通り、また、「道の台」としての歩みを進めることを説くが、その具体的な信仰の実現の場は「家庭」にあることもしばしば説かれる。特に昭和三〇年代には、子を産み育てること、信仰を次世代に伝えることに言及する。日本という社会の時代を語っているようにも受け取ることができる。ちなみに、「女は台」は「女でも道（天理教の信仰生活）の台（基盤）となることができる」という信仰的自覚の表明として「女は道の台」という永尾よしゑの講演に帰するとされ、「女の道」は「おさしづ」では「教祖の（説かれ歩まれた）道」（「おさしづ」明治三一年三月二五日）を指す。

『稿本天理教教祖伝』は、たとえば「嫁がれた教祖は、両親によく孝養を尽し、夫にはよく仕えて些かも逆らうこと無く、一家は睦まじく楽しく暮された。……」と教祖を描く。「ひながた」以前のことである。現代で、日本以外の国で、どういう受容があるのかを思い描くことが不要ではないように思われる。

十九世紀アメリカの女性の社会運動と宗教

飯田 陽子

本発表では、社会参加という言葉で表される女性の公的領域への参入が十九世紀のアメリカのプロテスタント教会においていかなる特徴を持つものであったのかという問いを立て、その考察の一部としての分析の報告を行った。具体的には、十九世紀後半アメリカのメソジスト教会における女性信者の権利をめぐる議論に着目し、それぞれの論者がどのように教会組織における女性の権利を是認・否定していたのかについて分析していた。資料としては、敬虔なメソジストで当時禁酒運動指導者として大きな影響力を持っていたフランシス・ウィラードと、賛成派の男性聖職者であるデイヴィッド・シャーマンらの見解、そして反対派の男性でメソジスト教会の機関紙の編集者であるジェイムズ・M・バックリーらが著書や冊子などに書き著した主張などが挙げられる。

教会での女性の権利獲得の正当性を論じるにあたり、賛成派の男性聖職者は男女平等を明確に主張し、女性がいかに有能でその能力が男性と同等あるいはそれ以上であるかを述べた。一方、ウィラードの主張においては男女平等への言及はなく、かわりに「家庭」や「母親」といった女性性を強調し、女性がその資質を活かして男性の領域でいかに有益な貢献ができるかを述べるものであった。つまり男女平等を訴えているのは男性の領域の内側にいる男性聖職者であって、当事者である女性側の姿勢としてはあくまで男女にはそれぞれ別の本分があることが主張の前提にあると考えられる。反対派のバックリーについて

述べると、バックリーもまた男女別々の役割があり、女性は女性らしい能力を活かして素晴らしい働きをすると述べる。ただし女性は自分の領域に止まるべきであるとの見方である。

以上の点を見ていくと、ウィラードは反対派の論理構造を拡大解釈して女性たちの説得にあたり、一方で女性である自分が公言するのは憚れた男女平等に関する主張を、男性の領域の内側にいる賛成派の男性聖職者が説いていた。そのなかで女性の社会参加拡大の源流が形成されてゆき、ウィラードは賛成派、反対派、双方の考えを土台として主張を展開させていったとの見方ができるのではないかと考えられる。

〈僧侶らしさ〉をめぐる交渉実践

—— 日蓮宗女性僧侶の生活史から ——

丹羽 宣子

女性僧侶、あるいは尼僧と呼ばれる人々は、尼寺に住まう剃髪・非婚の出家主義の実践者として語られることが多い。近現代の日本仏教では、男性僧侶の多くが世俗的な生活を営んでいる一方で、女性僧侶たちは出家の理念をかたく守り続けてきたといわれてきた。

しかし近年ではこのような女性僧侶像は揺らぎつつある。日本仏教は宗派による違いが大きいため一概にはいえないが、少なくとも現代の日蓮宗においては、結婚を経験した女性の僧侶は二〇〇〇年代前半で約七割にのぼり、有髪のまま教師資格を得た者も決して少数ではない（日蓮宗現代宗教研究所『日蓮宗全女性教師アンケート報告書』二〇〇四より）。女性僧侶の現

実に即した議論を展開させる必要が生じているのだ。

本報告では、日蓮宗の女性僧侶Aさん（四〇代、寺院出身、既婚）の生活史をとりあげ、女性が僧侶として生き、布教活動をするにあたって直面する問題と、それを乗り越えようとする試み、その際に問題となる〈僧侶らしさ〉について検討した。

若い頃のAさんは、僧侶であることと女性であることのジレンマを抱えていた。ファッションを楽しむことや恋愛をしていることは〈僧侶らしさ〉を損なうものとして当時のAさんは考えており、剃髪・非婚の伝統的尼僧に対し後ろめたさを感じていた。結婚後は「私はサラリーマン家庭の主婦だなんて感覚」があり、「僧侶らしくない生活に還俗を考えるほど」悩む日々を送っていた。このような葛藤は、ある僧侶から「幸せになつて皆を導いて行けるような尼僧さんがいたっていいじゃないか」と笑い飛ばされたこと、そして実家寺院の手伝いで得た手応えなどからひとつの解決へと至り、Aさんは「私らしさ」を失わない「女性僧侶だからこそ出来る」布教活動を模索していくようになる。ここで「女性僧侶ならでは」として目指されるのは、子育てや介護のサポート、地域の人々の日常の頼りや支え、お寺を明るく和める場として開放すること、苦しみや生き難さを抱えている人々への寄り添い、などであった。これらは「男性はつかりだった」既存の「お寺の世界」イメージを打破するものとして戦略的に位置付けられている。

Aさんのように「女性僧侶ならでは」の布教方法を求めようとする女性僧侶は少なくない。ここでは、親しみやすさ、聞き上手、寄り添いなどをキーワードとして、また、僧侶に求めら

れる社会的ニーズの変化とともに、権威主義的な〈僧侶らしさ〉との差異化がはかられている。また、妻・母・娘といった属性が強調されることも多く、従来の出家型尼僧とも異なるオルタナティブな僧侶像を打ち立てることが明確に意識される。ではなぜ、彼女たちはこれらの〈僧侶らしさ〉と差異化しなければならぬのだろうか。

これらの語り共通するのは、各々の生活世界にフィットした、現実的に達成可能な布教のあり方の模索である。寺院の世襲相続が常態化している日本仏教において、Aさんのように実家寺院の後継（予定）の女性僧侶たちは、出家型尼僧のような〈僧侶らしさ〉と自己を重ねることは難しい。また、多くの男性僧侶が寺庭婦人（妻）のサポートを受けながら法務を行なっているのに対し、女性僧侶の始どはそれを期待できない。ゆえに、各々の生活状況に照らし合わせながら、自身のできることを見出そうとしているのである。

しかし「女性僧侶ならでは」として語られる役割をAさんのような僧侶に限定してしまう危険はないだろうか。宗教の基本的、そして根源的機能のひとつとして、生き難さを抱え、悩み苦しむ人々の救済がある。これは性差によって限定されるべき役割ではないだろう。むしろこれらの役割が「女性僧侶ならでは」という限定性とともに語られることこそが、伝統仏教集団の危機的状況の現れではないだろうか。

セーフチャーチという取り組み

薄井 篤子

現在、社会で起こっている問題は、教会や教団内で、または関係者の家庭においても生じている。そうした内外を相互に関連する実践を通して、社会や共同体に対して責任応答的に関わる態度こそが、宗教としての「公共性」であると考える。今回は、教会での聖職者による子どもや女性への性的虐待への対応である Safe Church という取組に注目し、「Safe」という言葉から見えてくる問題意識や具体的な実践を紹介する。

インターネット上で検索すれば、Safe Church はもとより、Safer Church, Safe Palace, Safe Sanctuaries, Safe Ministry 等、様々な取組の現状を知ることができる。本発表では The Anglican Communion（世界の聖公会）における Safe Church Network と、NCCA（オーストラリアキリスト教協議会）における Safe Church Program の二事例を取り上げる。The Anglican Communion では、女性と子ども達に対する虐待の廃絶に向けての努力を各会議や委員会宣言したり管区に求めてきたが、特に教会内でのあらゆる人々（特に子ども、青年、社会的に脆弱な立場の人々）の安全性に言及したのは二〇二二年に開催された全聖公会中央協議会であった。この際に、教会内での子どもや女性への虐待を許さない、教会内の安全と安心を回復しようとする「教会の安全性」が決議され、聖公会教会内安全ネットワークが公認された。ネットワークは、すべての人々の安全と幸福を推進すること、聖職者、教会職員、関係者による力の濫用と横暴と虐待を廃絶することを目標とする。各

管区に「聖公会教会内安全憲章」の批准と履行を求め、HPを運営して情報伝達を行い、会議を開催し、会議や委員会に情報提供と勧告を行うよう求めた。

二番目の事例のNCCAはオーストラリア内一九の教会の連合体である。二〇〇七―二〇〇八年に Safe Church Training Agreement というネットワークを結成して、Safe Church Program に取組んでいる。三十五以上の教会や教派、教区、団体がメンバーとなり、トレーニングやワークショップには多くの教会関係者が参加する。特に教会や牧会の指導者、ボランティアメンバーには牧会の初年度、および三年毎に研修受講を求めている。隔年に Safe as Churches? Conference を開催して、現状の情報共有や研修などを行っている。こうした様々な教会・教区、団体が連携することで、個々の組織では難しい研修や対応も可能となる。オーストラリアでは教会聖職者による性犯罪の衝撃が大きく、児童虐待問題に関して王立調査委員会が調査中である。教会に社会から厳しい非難がある今、Safe Church Program の実践は教会全体が課題に向き合い、信頼を取り戻せるかどうか直面している。

今回注目した Safe Church の取組では、「Safe」とは、力によって傷つけられたり、侵害されることなく安全で、守られている状態という定義を踏まえ、現在、社会や教会などの組織での力関係は様々な形で乱用され、女性や子ども達は著しく不平等に痛めつけられているとの認識に立っている。その意味での「Safe」な組織であり続けるためには、教義や教説の説教だけでは不十分である。被害の相談窓口の開設や、訴えの手続きと

第三者による調査委員会の設置はもちろん、研修を通して絶えずチェックする訓練プログラム、外部の社会資源との連携、専門家から学ぶ会議や研修、予防のために適性判断の手続きなど、継続的に取り組むシステムを作る必要がある。そして、その取組を絶えず外部に発信し続ける必要がある。今回はキリスト教会内の動きに注目したが、必ずしもこの問題はキリスト教会内にとどまらない。この時代や社会の中で、誰も不要に傷つけられることのないSafeな文化を創り出すためには、人間の尊厳という各宗教の教えを回復し、常に各人に命を与えるような関係の活かし方を示すことが要求されていると言えよう。

本別冊は、第七六回学術大会紀要であるが、掲載の他に以下の研究発表があった。

第二部会

宗教思想におけるガダマーの〈聴くこと〉概念の意義（岡田勇督）

第三部会

J・カルヴァン『共観福音書注解』における「聖定論」の登場（森川甫）、カトリック神学における「体験」の問題について（寒野康太）、バルト神学におけるキリスト教教育―「生の光」論から見る―（阿久戸義愛）、行と性―フロレンスキイとロザノフの対話―（イボウ・ブラジミロフ）

第六部会

インド大乘仏教経典に見られる戦争論（杉木恒彦）

第八部会

暁鳥敏の思想―その生成と構造―（村山保史）

第十部会

山崎闇斎の神学における『日本書紀』神代卷の構造と解釈の一考察（久保隆司）、中世真言宗における春日信仰について（船田淳一）

第十一部会

ビルマ方面における遺骨収集と戦友会（中山郁）

第十三部会

精神病は病気か―萩原玄明を手がかりに―（長谷瑞光）

発表を取り消したものは以下の通り。第四部会 生命主義

者であった賀川豊彦の宗教概念（スティグ・リンドバーク）、第六部会 智儼に於ける浄土論の一考察（佐藤海音）、第七部会 日本の環境主義における宗教的資源の活用について（黒田純一郎）

Public Symposium

The History of Religious Studies in Universities

MASUZAWA Tomoko, Church, State, and the University: Their Changing Relations through Western History	13
TSURUOKA Yoshio, Characteristics of Religious Studies in Universities of Modern Japan, from the Institutional Point of View	19
HAYASHI Makoto, The Transformation of Religious Studies and Society after World War II.....	25
KUBOTA Hiroshi, Reconsidering the Relationship between the Study of Religions and Theology	28

Research Reports

Special Session

Reconsidering Religious Studies in Modern Japan in Light of the Institutionalization of Universities

EJIMA Naotoshi, Academic Modernization without Secularization: The State's Management of Religious Studies and Its Historical Consequences.....	32
KOYANAGI Atsushi, "Theology" for an Imperial University?: Hatano Seiichi's Plan for Christian Studies at Kyoto Imperial University	33
Victoria MONTROSE, Clerical Curricula in Meiji Period Buddhist Higher Education Institutions: A Comparative Analysis	34
MATSUNO Tomoaki, Philosophizing Religious Thought: How Religious Concepts Were Translated in Pursuit of Academic Recognition	35
MASUZAWA Tomoko (Commentator), Comments.....	37
FUJIWARA Satoko (Convener and Chair), Summary of Special Session Presentations.....	38

Panels

Religious Studies and the Perspective of Izutsu's "Oriental Philosophy"

IKEZAWA Masaru, The Potential of Izutsu's "Oriental Philosophy" in the Area of Applied Ethics	39
NAGAOKA Tetsurō, A Comparative Study of Consciousness in Izutsu Toshihiko and Nishitani Keiji.....	40
KANEKO Nao, Izutsu Toshihiko's View on Oriental Philosophy and Far Eastern Arts	42

SHIMAZONO Susumu, Izutsu Toshihiko's View of "Oriental Philosophy" and the Characteristics of His Concept of Religion	43
SAWAI Yoshitsugu (Commentator), Comments	44
SAWAI Yoshitsugu (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations.	45

Rethinking 20th Century Jewish Philosophy: Between Politics and Religion

GOTŌ Masahide, A Re-evaluation of Jewish Ethics from the Viewpoint of Jewish Kantianism	47
SATŌ Takashi, Franz Rosenzeig's Messianism	48
IBARAGI Daisuke, Ernst Bloch and the Question of Jewishness	49
MATSUBA Rui, Difficulties and Potential of Jewish Political Philosophy: The Transcendentalism of Emmanuel Levinas	50
GŌDA Masato (Commentator), Comments	52
IBARAGI Daisuke (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	53

The Possibilities of Durkheim's "Science des religions":

Commemorating the Centennial of His Death

YAMAZAKI Makoto, The Genesis of Durkheim as a "Religious Scholar"	54
EGAWA Jun'ichi, How Did the Italian School of History of Religions Read the Works of Durkheim?	55
HORI Masahiko, Emile Durkheim and American Philosophy: Their Distance and Common Ground	57
TAKEZAWA Shōichirō (Commentator), Comments	58
YAMAZAKI Makoto (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	59

The Compilation and Publication of Nichiren's Writings

TERAO Eichi, The Transcription of Nichiren's Writings, <i>Rokunai-Gosho</i> and <i>Rokuge-Gosho</i> , in Medieval Japan	61
HORIBE Shōen, The Evolution in Publications of Nichiren's Writings (<i>Gosho</i>) in Early Modern Japan	62
KIMURA Chūichi, The Compilation of Chronological Catalogs of Nichiren's Writings	63
ANNAKA Naofumi, A Study on the Compilation of Nichiren's Writings in Modern Japan	64
MIWA Zehō (Commentator), Comments	65
MIWA Zehō (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	67

**On the Plurality of Religions and Their Respective Functions Based on the
Plurality of Public Spheres**

MUTŌ Akihi, Dimensions and Public Functions of Inter-religious Dialogue 68
 SUGA Kōji, Various Aspects of Shinto on the Multiple Levels of Public Spheres . . . 69
 HORO Atsuhiko, Religious Pluralism and the Public Sphere 71
 SHIOJIRI Kazuko, Universality and Secularity in Islam as Public Religion 72
 TSUSHIRO Hirofumi (Commentator), Comments 73
 TSUSHIRO Hirofumi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations 74

**Total Mobilization for War and Alteration of Self-Idea in Religious
Affiliated Higher Education Institutions**

Kate Wildman NAKAI, Sophia University and “Total Mobilization for War” in
 the Years following the Yasukuni Incident 75
 MIURA Shū, Transition from the Protection of the Dharma to the National
 Interest: Taisho University under the Total War Regime 76
 SAITŌ Takanori, The Transformation of the Protestant Theological Seminary in
 the Age of Total War 78
 SHIBATA Taisen (Commentator), Comments 79
 EJIMA Naotoshi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations 80

Varieties of *Kyōka* in Japanese Buddhism: From Early Modern to Modern

SERIGUCHI Mayuko, Early Modern Higashi Honganji Priests and *Kyōka* in the
 Kaga Domain 82
 HOSHINO Seiji (Chair), Varieties of *Kyōka* in Buddhist Speech in the Meiji 10's . . . 83
 IWATA Mami, Female *Kyōka* in Meiji Myōkōnin Stories 84
 Yulia BURENINA, Varieties of *Kyōka* in Tanaka Chigaku's Nichirenism
 Movement 85
 TANIGAWA Yutaka (Commentator), Comments 86
 IWATA Mami (Convener), Summary of Panel Presentations 88

Buddhist Social Responsibility in the Death-Burdened Society

OGAWA Yūkan, The Roles of Buddhist Priests in the Advanced-Aged and
 Death-Burdened Society 89
 TAKASE Akinori, Religious and Spiritual Care Needs among Staff Working at
 Nursing Homes and Medical Facilities for the Elderly 90
 TOISHIBA Shiho, Religious Beliefs and Attitudes toward the Care of the Dying
 among Staff Working at Nursing Homes and Medical Facilities for the
 Elderly 92

OKAMURA Tsuyoshi, Collaboration between Medical Staff and Clergy	93
HAYASHIDA Kōjun (Commentator), Comments	94
OGAWA Yūkan (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	95

**Re-examination of the Allied Powers' Treatment of Asia and Religions in
New Historical Documents and Field-Work**

NAKANO Tsuyoshi, Remembering the Japanese History of Religion Lost in Oblivion after the Last War	97
MIYAKAWA Shin'ichi, Education for the Siberian Internees in the Soviet Union during the Occupation of Japan: The Image of the Emperor Drawn by <i>Nippon Shimbun</i>	98
BAEK Eunjeong, State Power and the Korean Church at the Time of American Military Government in Korea	99
TAIRA Sunao, USCAR and Christians in the Early Occupation of Okinawa Island	100
TAMURA Keiko, How the Japanese Government Processed Dead Japanese Prisoners of War in Cowra, Australia	102
TAIRA Sunao (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	102

“The Religious Reformation” in the Secular World:

The Role of the Ethical Culture Movement in the U.S., Germany, and Japan

KURITA Hidehiko, Ethical Culture and the Separation of Politics and Religion in Japan: The Teiyū Ethical Society	104
SHŌJI Ipppei, The Religion of Humanity in Felix Adler	105
SAITŌ Masaki, Ethische Kultur und die völkische Religion im 19 Jh. in Deutschland	106
YOSHINAGA Shin'ichi (Commentator), Comments	107
KURITA Hidehiko (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	109

**The Transformation of Religious Movements in Modern Japan and Korea:
The Perspective of the East Asian Context**

ISHIHARA Yamato, The Modernization of Nyōraikyō in Its Journal <i>Konotabi</i>	110
KAWASE Takaya, The Discourse on Modern Buddhism in the Magazine <i>Chōsen</i> <i>Bukkyō</i>	111
PARK Haesun, Prophecy and New Religions in Colonial Korea: The Publication of <i>Teikanroku</i> and Its Meaning	113
KAJI Ryūsuke, Oomoto and Two “Mongols”: A Comparison before and after the Second World War	114

JIN Jonghyun, The Meaning of the Holy Land: Daehan-Tenrikyō and the Tenrikyō-Korea-Organization.....	115
KAWASE Takaya (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	116

Myths as Traditional Language Cultures in Japanese School Education

FUJII Takeshi, Some Aspects of Teaching Myth in Japanese Education	118
ISHII Masami, The Emperor Myth in Imperial Japanese Textbooks	119
MATSUMURA Kazuo, Teaching of Myth and Folktale in Japanese Primary Education: Past and Present.....	120
ŌSAWA Chieko, Japanese Myth in Textbooks Today.....	121
ŌSAWA Chieko (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	122

**Contexts of Society and Religions under the Movement for Clarification
of the Fundamental Concepts of National Polity until around 1935**

TERADA Yoshirō, Taniguchi Masaharu's View on the Japanese Emperor around 1935.....	124
FUJITA Hiromasa, Jinja Shinto and Religions in the Campaign for Kokutai-Meichō in 1935.....	125
TAKAHASHI Norihito, Japanese Migrants and Nationality in Discourses of Faith-related People in the Early Showa Era	126
HIRAYAMA Noboru, Pilgrimage Tourism to the Imperial "Holy Place(s)" in Japan from 1910s to 1930s.....	127
KOJIMA Nobuyuki, Firefighting and National Polity until around 1935.....	128
KOJIMA Nobuyuki (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	129

Renovating the Research on the Religious Peace Movement in Postwar Japan

ŌTANI Eiichi, The Relationship between the Religious Peace Movement and East Asia in Postwar Japan	131
KONDŌ Shuntarō, Buddhism and the Yasukuni Issue in Postwar Japan.....	132
KAWAGUCHI Yōko, Changes in the Christian Peace Movement in Postwar Japan	133
TSUKADA Hotaka, Thought and Practice of the Peace Movements Associated with New Religions in Postwar Japan	134
TSUSHIMA Michihito (Commentator), Comments	136
ŌTANI Eiichi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	137

Ancient Fascism and the Sacred

HIRAFUJI Kikuko, Myth and History:

Mythological Paintings by Yasuda Yukihiro	138
SUZUKI Masataka, Japanese Type of Fascism and the Genealogy of Academic Studies: Uno Enkū and His Era	139
SHINMEN Mitsuhiro, The Lack of History and the Sacralization of Romanian People	141
FUKASAWA Hidetaka, Representations of Ancient Times that Defy Representation: Visual Culture in German Pre-Fascism	141
TSUKIMOTO Akio (Commentator and Chair), Comments	142
HIRAFUJI Kikuko (Convener), Summary of Panel Presentations	143

Possibilities and Challenges of Involvement Research in Religious Studies

KIMISHIMA Ayako, The Butsuzō Workshop as a Site for Contemporary Religious

Expression	144
KAWATŌ Masashi, The Practical Use of Cultural Resources to Revitalize Local Regions	145
YOSHIMIZU Gakugen, Buddhist Ceremony as Grief Care: <i>Nenbutsu-kō</i> and <i>Kannon-junrei</i> in the Disaster Area	147
YAMAMOTO Kayoko, Religiosity in Spiritual Care: A Search for One's Own View of Life and Death	148
YUMIYAMA Tatsuya (Commentator), Comments	149
YUMIYAMA Tatsuya (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	150

Religion, Disability, and Community

ANDŌ Yasunori, Spirituality as Becoming Truly Human	152
FUKAYA Mie, Spirituality in Real Social Work Practice	153
TERADO Junko, Religiosity of l'Arche Community: "Rights" and "Prayer"	154
YORITAKA Tsunenobu, Religion and Social Models for Establishing a Society for Living-Together	155
ITAI Masanari (Commentator), Comments	156
ANDŌ Yasunori (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	158

A New Concept of Public Religion for a Comparative Study of the Relation of Religion-and Politics

SAKURAI Yoshihide, A Comparative Study of Religion-and Politics and the Perspective of Public Religions	159
--	-----

TAKIZAWA Katsuhiko, Religion-State Relationships and Cross-Border Public Activities of Religions in Mongolia	160
TAKAHASHI Sanami, The Maidan Revolution and the Social Ministry of Churches in Ukraine	161
FUJINO Yōhei, Visiting the Yasukuni Shrine by Taiwanese Christians and Their Independence Movement	163
KAWATA Susumu, The Theory of Chinese Public Religions behind the “Religion and Harmony” Policy	164
SAKURAI Yoshihide (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	165

Section I

DOI Hiroto, An Application of Digital Humanities for Education in Religious Studies	167
YAMADA Hitoshi, Oka Masaos Forschungen über japanische Mythologie und Religionen	168
HAMADA Yō, The Characteristics of Macrohistory and Cultural Evolution Theory and Their Implications for the Concepts of Religion and Culture ...	169
MOROOKA Michihiko, On Natural Religion in the Development of Deism	170
WARASHINA Chie, R. Otto and G. Simmel on Religious Apriori	172
MIYAJIMA Shun'ichi, The Criticism of Phenomenology of Religion and Its Aftermath	173
KAKEGAWA Tomiyasu, Stilistik und Religionsgeschichte: Beispiel Erich Auerbachs	174
OKUYAMA Fumiaki, The Construction of the Concept of Mysticism in Eliade, Based on his Relationship with Macchioro	175
KONDŌ Mitsuhiro, A Plan for Religious Studies after the Critique of the Concept of Religion	176
TANAKA Hiroki, Typologie de la laïcité: analyse des affaires des sectes et du voile en France	178
DATE Kiyonobu, Débats récents sur l'enseignement de l'Étique et culture religieuse au Québec	179
MOROOKA Ryōsuke, The Formation of Secularization: A History of the Concept	180
TSUBOKO Ikuo, Charles Taylor's Plural Realism	181
WATANABE Mitsuharu, Recent Views Outside Japan on Pluralism, Japanese Religiosity, and Religious Concepts	183
NAMBU Chiyori, A Study on the Merits and Demerits of Religious Pluralism	184

ODA Yoshiko, The Theory of Religious Community and the History of Japanese Religions	185
SEKI Kazutoshi, Orthopraxy Reconsidered: Towards a New Typology of Religions	186

Section 2

ŌNO Takeshi, The Doctrines of Universal Faith in Spinoza	188
TAGUCHI Hiroko, Der ästhetische Zustand als <i>Null</i> : das mystische Denken in der ästhetischen Theorie Friedrich Schillers	189
TANIZUKA Iwao, Kierkegaard and Reader-oriented Theory	190
NAKAJI Masatsune, Nietzsches Erlösungstheorie: Wille und Zeit	191
MIYASHITA Satoko, C. G. Jungs Verständnis des Bösen	192
HAYASHI Ken, Anti-intellectualism in Religion and William James	194
IWAI Kentarō, The Relationship of Kantianism and Ethics in Albert Schweitzer	195
WAKISAKA Maya, La philosophie religieuse de Simone Weil: par recours à la notion de l'attention	196
TANABE Yoshiomi, Heideggers Kritik am Monotheismus	197
HITAKA Yūto, Lingis Philosophy and Spirituality	199
SATŌ Keisuke, What is Being Said about Philosophy of Religion?	200
KITTA Naoki, Solipsism as a Philosophical Problem: Wittgenstein, Ōmori Shōzō, and Hick	201
OKINAGA Takashi, A Philosophical Examination on the Attempt to Preserve the Existence of "I" after Bodily Death	202
FUJII Shūhei, Comparative and Typological Aspects in the Cognitive Science of Religion	203
TOZU Morihiro, Gould and Dawkins in the Space between Religion and Science	204
YACHI Yū, The New Atheism and Contemporary Atheism: Aspects of Faith in Science	206
HOSODA Ayako, Cult Images in Mesopotamian Ritual Structures	207
HIGO Tokihisa, Maat and Dual Maat in Ancient Egypt	208
WATANABE Kazuko, Problems in the Studies of Mesopotamian Religion	209

Section 3

IWASAKI Daigo, Variety and Possibilities of Literary Studies on the Hebrew Bible	211
TAJIMA Takashi, Vengeance, Forgiveness, and "New Covenant" in the Book of Jeremiah	212
TAKAI Keisuke, Patristic Exegesis on Old Testament Necromancy	213

KOBORI Keiko, The Delphic Oracles and Pythia.....	214
TSUDA Kenji, The Concept of Place in the <i>Corpus Hermeticum</i>	215
SASAKI Kei, Origen's <i>Commentary on John</i> and Research on the Gospel of John...	216
SAKATA Nanae, Tears in Cassian's <i>Conferences</i>	218
NAKANISHI Kyōko, A Reconsideration of Gender and Luxury in the History of Later Roman Religions.....	219
DOI Yumi, Community and Coproductive Systems in Monotheistic Culture: From Ancient to the Medieval Era of Christianity.....	220
MIZUGUCHI Takashi, The Catholic Salvation Theory, in the Age before M. Luther.....	221
SHIMONO Hazuki, Francis Bacon and the Reformation Spirit: The Reformation and Modernity.....	222
WATANABE Yū, The Transformation of Occidental Mysticism from the Middle Ages to Early Modern Times.....	224
KUMAGAI Yuri, L'anéantissement de Nicolas Barré.....	225
KUROKAWA Masatake, Witch and Media: The Representation of Others in Early Modern Christian Society.....	226
NOMURA Makoto, Wesley and the Society of England.....	227
SAWAI Jirō, Niebuhr Revival and Its Context.....	229
Liana TRUFAS, Divine Transcendence and Immanence in Eastern Christianity ...	230
KUBOTA Hiroshi, Aspects of the Representation of "Jesus of Nazareth" in the Voelkish-Religious Movement in Germany.....	231

Section 4

KAMIJŌ Toshiko, Recent Manuscript Studies of the <i>Vita Mariae Oigniacensis</i>	233
Jon MORRIS, Mary Magdalene in the <i>Legenda aurea</i> and 13th Century Soteriology.....	234
YAUCHI Yoshiaki, Peter Abelard on Atonement.....	235
SHIBAMOTO Kōhei, Participation in Aquinas's Theory of Charity.....	236
WAKAMATSU Kōichirō, Die Theorie des wirkenden Intellekts bei Dietrich von Freiberg.....	238
SHIMADA Katsumi, Nicholas of Cusa's Thought as a Mathematical Theology: Recent Trends.....	238
MURAKAMI Hiroshi, From Porete to Eckhart?: Focusing on Deification.....	240
TSUJIUCHI Nobuhiro, Gabriel Biel on the Theory of Original Sin.....	241
TAJIMA Teruhisa, Et flores mei fructus: Die Gedankenstruktur von der Identifizierung der Ursache mit der Wirkung bei Eckhart.....	242
FURUSŌ Tadayoshi, Tsunashima Ryōsen's "Sacred Mission".....	243

MURAMATSU Susumu, The Meiji Era and the Disciples of Nitobe Inazō and Uchimura Kanzō	245
SUGAWARA Kenshū, The Formation of the Kaneko Hakumu's Thought	246
YAMAGUCHI Hayato, Liturgical Ground of the Lord's Prayer:	
The Sense of Perspective toward Prayer Texts	247
KUROKAWA Tomobumi, War and the Kingdom of God Movement	248
NOGUCHI Ikuya, Pentecostalism and "Rupture".....	249
KOBAYASHI Kiyoshi, Rewriting about God	251
NAKAZATO Satoshi, Diabolic Possession in Christianity and the Prayer for the Dead: The Case of Kenneth McAll.....	252
ZHANG Xuan, A Dialogue between Christianity and Buddhism:	
From the Viewpoint of Eco-feminist Theology.....	253
MINEGISHI Shōten, Zen in the Monasteries.....	254
Albertus-Thomas MORI, Context Formation of Chinese Overseas Christians:	
The Case of the CCCOWE Movement	255
TAKAHASHI Katsuyuki, The Opposition of East/West Thought is Beyond the Grammar of the Middle Voice	256

Section 5

TAKAHASHI Yūko, The History of Research on Josiah's Reform after Tell Tayinat	258
ICHIKAWA Hiroshi, The Historical Significance of a Newly Discovered Synagogue in Galilee in Israel	259
KATSUMATA Etsuko, Various Aspects of Jewish Society in the Middle Ages as Seen in the <i>Northern France Hebrew Miscellany</i>	260
SHIMADA Hideharu, Interrelations between Medieval Jews and Muslim Authorities.....	261
SHIDA Masahiro, Abraham Abulafia on Prophecy	262
LEE Mina, The Idea of Judaism in 17th Century Venice	264
AOKI Ryōka, A Study of the Thought of Salanter in the Ethics of Judaism	265
MARUYAMA Takao, I. Breuer and S. R. Hirsch:	
The Meaning of Jewish Law in German Neo-Orthodoxy.....	266
HIRAOKA Kōtarō, Agnon's Understanding of Baal Shem Tov	267
HIRANO Takahiro, The Thought of Twelve Shīrī and Criticism of Extremists in the <i>Başā'ir al-Darajāt</i> of al-Şaffār	269
SANO Tōsei, Who are the Truly Devout?:	
The Sermon of Hammam by Caliph Ali	270
AOKI Takeshi, The Origin of the Mysticism of Azar Kayvan	271

SAWAI Makoto, The Discourse of “Mysticism” in Modern Islam	272
KAMADA Shigeru, Islamic Studies and Izutsu’s “Oriental Philosophy”	273
TATTA Yukie, Bosnia as a Muslim State: The Formation of a Religious Identity. . .	274
TAKAO Ken’ichirō, Moral Policing in Modern Muslim Society: Religious Police and the Promotion of Virtue and Prevention of Vice.	275
SHINOHE Junya, The Concept of Jurisdiction in Islam by Wahbah Zuhaily	277
KONDŌ Yōhei, Education and Learning in Religion: Ibadī Islamic Thought	278
ALIMU Tuoheti, Why Study the Islam of the Huiru	279
KOMURA Akiko, The Six Articles of Belief and Four Pillars of Islam: How did the Japanese before World War II understand Islam?	279
IWASAKI Maki, Self-fulfillment among Rural Women in Argan Oil Women’s Cooperatives in Morocco	281
YAGI Kumiko, The Implications of Islam in Arabic Discourse on Marriage	282

Section 6

LIN Zuilan, The Interpretations of Ziyi and Jizang on “Tathāgata-āyus-pārivarta” in the <i>Saddharmapundarīka-sūtra</i>	284
MAEGAWA Ken’ichi, <i>Zhangfa</i> and <i>Miaofa</i> in the Chinese Versions of the Lotus Sutra	285
FUJIO Shōju, A Study of “Seeing the Buddha” in Shandao	286
KIM Byungkon, The <i>Posal kyebon chibōm yogi</i> and Japanese Buddhism	287
NAITŌ Yoshiyuki, The Halo Form of the Archaic Gilt Bronze Buddhist Image . . .	289
ASANO Manabu, On the Citation of Tiantai Commentaries in Enchin’s <i>Hokkeron-ki</i> , and the Three Equalities	290
TAKANAYAGI Satsuki, <i>Zenshū-hōgo</i> in the Kanazawa Library	291
CHEN Min-Ling, The Development of the Syncretism of Pure Land Buddhism in the Modern Period: Between Gizan and Dokutan	292
NOSE Eisui, A Review of Studies on the Missionary Activities of Modern Japanese Buddhists in Asia	293
ŌTSUBO Kanako, The Sacred and the Secular in Cambodia: The Correspondence between the Buddhist Policy and Sangha	295
UOO Takaaki, The Process of Religious Community Formation in Hawaii: The Hawaii Jōdo Mission	296
HE Yansheng, On the Re-import Phenomenon of “Japanese Buddhism” in Contemporary China	297
SUEKI Fumihiko, Buddhism in the Periphery of East Asia	298
TSUTSUI Nana, The Miracles about Ariyavamsā: The Fourfold Attitudes of the Noble	299

SUZUKI Kenta, The Classification of Bodhisattvas in the <i>Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra</i>	301
KITAYAMA Yūsei, The Interpretation of Four Bases of Supernormal Power in the Yogācāra School	302
NASU Enshō, Disputes on <i>kāritra</i> (function) in the <i>Pañcaskandhakavibhāṣā</i>	303
MOCHIZUKI Kaie, Atiśa and Ratnākaraśānti	304
TSUMAGARI Shin'ichi, National God and State Oracle: Nechung in Tibet	306
TAKASHIMA Jun, On the Final Phase of Indian Buddhism, with Special Reference to South India	307

Section 7

HISHIKI Masaharu, The Significance of Buddhakaya Theory in Pure Land Buddhism	309
ANDŌ Fumihito, What is the Significance of Shinran's Concept of the Amitabha Trinity?	310
OKUDA Yoshihiro, Thoughts on Shinran's "Realizing Shinjin Oneself" and "Guiding Others to Shinjin"	311
YAMASAKI Shinjun, Attitude towards Annotations of <i>Shōshinge</i> in Shinshū	312
MITARAI Takaaki, Rethinking <i>Bandō Bushi</i> in Honganji	313
TANIGUCHI Aisha, The Position of Myōkōnin in Their Communities: One Way of Viewing Early Modern <i>Myōkōnin-den</i>	315
MOTOBAYASHI Yasuhisa, The Significance of the Shin Buddhist "Folklore Vocabulary"	316
KAMII Monshō, The Structure of Pure Land Recognition during Illness: Reconsideration of the <i>Texts Doubting Paradise</i>	317
IRIE Gaku, Trends and Issues of Studies about "Practice" in Shin Buddhist Studies	318
KANEKO Akira, On the Interaction between Practice and Study in the Public Participation of Religious Persons	320
SAITŌ Tomoaki, Support Activity and the Role of Religious Associations and in the "Reconstruction and Creation Period" of 3.11	321
INABA Keishin, The Creation of New Connections with Religion: Disaster Prevention, Watching, and Tourism	322
SHIMIZU Toshiki, Inner-worldly Religiosity: Religious Phenomenon in Everyday-Social-Activities of Laymen	323
OKAMITSU Nobuko, The Commitment of the Religious in a Joint Welfare Undertaking Partnered with a Private Enterprise	325
FUKADA Isao, The Network of a "Religious Solar Power Plant"	326

KIMURA Takeshi, Technology and Religion: Recent Studies on Neo-Animism 327

Section 8

SHŌJI Fumio, Kawaguchi Ekai and *Saddharmaṇḍarīka* 329

Orion KLAUTAU, Modern Buddhism and Shūyō:
Murakami Senshō's Ideas on Education 330

UCHIDE Kōta, A Research on the Image of Shinran in the Taisho Period:
The Movement of Nishi Hongwanji 331

SUZUKI Tomoko, Sasaki Gesshō's Study of Moral Culture in *Religion of Experience* 332

HARUCHIKA Takashi, A Study of Kanae Tada's View of *Samvṛti-satya* 333

AZUMA Shingyō, The World of "Wa": Prince Shōtoku and Kaneko Daiei 335

YOKOTA Michihiro, On *Nihonteki Reisei (Japanese Spirituality)* by Suzuki Daisetz 336

IIJIMA Takayoshi, The Logic of "None other than" in Ichikawa Hakugen's View of Ikkyū: His Critical Acceptance and Development of D. T. Suzuki's Zen 337

KUWANA Hōkō, The Meaning of Proof in Nichiren 338

MAMIYA Keijin, A Re-examination of Nichiren's Awareness of Jōgyō and Other Jiyu Bodhisattvas 340

YABUKI Kōei, Modern and Present Interpretations of the Title of the *Risshō-ankoku-ron* Written by Nichiren 341

MIZUTANI Shinryō, A Study of "Kenponron" in Kenjuin Nichikan 342

KANDA Daiki, A Study of Kōzō-in Nisshin's Theory: Focusing on the *Geshu* 343

NAGAKURA Shin'yū, The Early Nichiren Religious Community and the Block Style of Chinese Character Book *Soga Story* 344

TAKEDA Goichī, A Study of Classical Buddhist Waka Poetry in Nagamatsu Nissen: Focusing on Waka on "Slandering the Dharma" 346

MOCHIZUKI Shinchō, Nichiren Biographical Ema in Modern Times 347

Section 9

TAKAYAMA Zenkō, A New Theory of Magic:
Insights from an Analysis of the Upanishadic Concept of Immortality 349

MIYAZAKI Chie, Hindu Beliefs concerning Rivers 350

MUSHIGA Tomoka, The Analysis of *Ṣoḍaṣī-karma*:
A Hindu Rite for Saving Suffering Ghosts 351

SAWADA Akihiro, How is Hinduism Taught in the UK:
A Religious Education Textbook 352

TOMIZAWA Kana, Examining the Modern Usage of “Secularism” in the Times of India	353
SAKAKI Kazuyo, Overcoming Premature Death: Persian Translations of Divination Treatises and the Story of Naciketas . . .	355
YAMASHITA Hiroshi, Hinduism in an Immigrant Society: A Priest-Training School in Ipoh, Malaysia	356
HIRANO Kuniko, The Formation and Development of the Four Yogas of Swami Vivekananda	357
KATSUKI Noriko, Parsis and Their Avesta Studies	358
NIWA Mitsuru, Communalism Stirred Up by Secularism: On Nepalese Secularism	360
KUDŌ Sakura, The Reinterpretation of Canon by Bhikkhuñī in Contemporary Nepal	361
KIMURA Toshiaki, The Development of the Graveyard Business in Indonesia	362
NOMURA Hideto, Alchemical Theory on Astronomical Knowledge from Zhao Youqin to Chen Zhixu	363
MATSUHIRA Yūji, Njuzu as Alien Water Spirits in Shona Society	364
TANIGUCHI Tomoko, Is It Prayer or Sacrifice?: The Rite of Sundance of the First People Cree in Canada	366
SASHIMA Takashi, Transformative <i>Alevi</i> Ethnicity: Response to Changing Religious, Cultural, Social, and Political Circumstances	367
MURAKAMI Tatsuo, Is the Prosperity Gospel Promoting the Cargo Cult of the 21st Century?	368
KAWAKAMI Shinji, Shamanic Ritual and Spirit Possession in Korea	369
ŌGURO Masanobu, Talcott Parsons and “Religion of Love”: Beyond Asceticism and Vocation	370
KAWABATA Akira, The Positive Effect of Religiosity	372
NIWA Izumi, The Concept of “Human Rights” as a Representation, from the Perspective of Sociology of Religion	373

Section 10

TŌGŌ Shigehiko, A Survey of Endorsement of the Succession to Throne in the Ancient Era, and Its Relation with the Great Purification	375
INADA Tomohiro, The Function of Magatsuhi-no-kami in the Kukatachi Legend of Emperor Ingyō	376
SUZUKI Ikkei, Is the <i>Hokinaiden</i> an Onmyōdō Book?	377
KOIKE Jun’ichi, The Local Spread of Onmyōdō: The Case of Hoki in theTohoku Area in the Middle Ages	378

ŌTA Shunmyō, The Diligent Practice Style in the Bodhi Temple of a Tuchimikado Household	380
MITSUMATSU Makoto, The Deification of Motoori Norinaga	381
SUZUKI Yasumi, <i>Tōjusensei gakujutsu teiron</i> by Ishiko Teigen	382
MATSUMOTO Hisashi, Research on Human Spirit Worship in Early Modern Japan	383
LIU Jianhua, The Deification of Human Beings: <i>Warei</i> and the Sendai Domain	384
SUZUKI Kazuhiko, The Tōshōgū Festival and Ritsu-ryō Research in Early Modern Nagoya	385
PARK Byoungdo, Death and Spiritual Commemoration during Famines of Early Modern Japan	387
YONEI Teruyoshi, Features of The Concept of Spirit	388
NAMIKI Eiko, Honda Chikaatsu's Method of "Purgation" and Its Significance: With a Focus on Prohibiting and Subduing	389
YAMAMOTO Emiko, Kami, Hotoke, and Kū in Watsuji Tetsurō	390
NAKAMURA Yoshimasa, The Discourse of Japanese Religious Art: From Ernest Francisco Fenollosa and Okakura Tenshin (Kakuzō) to Anesaki Chōfū (Masaharu)	391
TOMITA Nobutaka, Yanagida Kunio's Determination concerning Japanese Language Teaching	393
HAYASHI Makoto, The Confucian Divine Country and the Transformation of the Calendar in the Edo Era	394
OKADA Masahiko, The Buddhist Calendar and Modern Buddhism: Reading the Buddhist Calendar <i>Wage Butsureki Ippan</i>	395
SHIMOMURA Ikuyo, Jingū Taima and the Distribution of Calendars in the Showa Wartime Period	396

Section II

LEE Cheng-Jung, Influence and Changes of Religious Policy during Japanese Imperial Rule in Taiwan	398
MORISHIMA Yutaka, The Origin of the Japanese Type of Equality in <i>Tennō</i> <i>Sekishi</i> and <i>Ikkunbanmin</i>	399
HARADA Yūto, The Enthronement Ceremony of the Emperor Taisho and the Regional Constitution of Shintoists in Saitama	400
NAKAMICHI Gōichi, The Structure and Characteristics of Shintoism of Kakehi Katsuhiko in <i>Kannagara-no-michi</i>	401
INOUE Tomokatsu, The Creation of a Quasi-Confucian State Religion by the Early Meiji Government	402

ASANO Akira, Consciousness of Nation and Religion	404
TANAKA Satoru, Shinto and Mobilization by the State	405
ISHIKURA Takasuke, Discours et Représentations dans l’Art shinto exposition en 1940	406
NAITŌ Mikio, The Nichiren Fūjū-fuse Branch and Community in the Shift to the Modern Period	407
KASUGAI Shin’ei, Looking for Some Signs of Hidden Christians in the Tokai Area	409
ONO Hisashi, Logic and Ethics in Popular Books Critical of Christianity	410
MORI Kazuya, Communality and Individuality of Shintoism, Confucianism, and Buddhism	411
TAKAHASHI Shūkei, Takidanji Dōga and the Honor of “the Loyalist Monk”	412
UNAGAMI Naoshi, Conflicts around the Positions of the Shinto Priest Families in the 17th Century Matsuo Shrine	413
ŌTANI Masayuki, Sengen Shrine with a Fort	414
IMAI Kōichi, Interfaith Activities by the Fuji Faith-based Sect Shinto in the Meiji Era	415
KOBAYASHI Kazushige, Mt. Hakusan and Folk Beliefs concerning Snow	417
ABE Tomonori, Gorai Shigeru and the Recognition of Buddhism in the Formation of Religious Folklore	418
NAGASAKI Shigeto, Reading <i>Religious Autobiography</i>	419
BEPPU Yoshitaka, Reproduction of the Graduation Thesis and Diary, and the Publication of the Anti-War Biography, of Rev. Saitō Shūichi	420
TAKAHASHI Kayo, A Study of a Newspaper Article about a High School Religion Course	421

Section 12

SUEMURA Masayo, The Life and Thought of Senzaki Nyogen	423
FUKAYA Kōji, Tenri Hospital and <i>Sazuke</i>	424
NAGASHIMA Sanshirō, The Thought and Practice of New Religions in Okinawa: The Case of Ijun	425
YOSHIDA Naofumi, The Founder of Byakkō Shinkōkai Goi Masahisa’s Pacifist Movement, and His Ideas	426
MURAYAMA Yumi, Common Religion and the World of Miracles: Konkōkyō in the Late Meiji and Taisho Periods	427
YAMAGUCHI Mizuho, Jehovah’s Witnesses in Japan and the Doctrine of Prophecies, through Interviews with Ex-members	428
KUMAMOTO Masaki, Therapy and Religion in Scientology	430

KASAI Kenta, The Vocabulary for Meditation as Seen in Group Interviews.....	431
MURAKAWA Haruhiko, New Spirituality Movements as a Religion of No-Religion.....	432
ITŌ Shigeaki, The Emergence of Spirituality and Exclusivity in Online Space ...	433
FURUYAMA Mika, Contemporary Features of Symbols of <i>Kaii</i>	434
HIRUMA Ryōhei, Theosophical Thought in Modern Astrology.....	436
YAMANAKA Hiroshi, Spiritual Market and Religious Tourism.....	437
MACHI Taiki, The Relationship between Shinto Shrine and Folk Religions in the Amami Archipelago	438
YAHATA Takatsune, Change in Ise-jingū Belief after the Meiji Era: Pilgrims from Northern Kyushu.....	439
YAMADA Chikayoshi, The Management of Non-Legal Public Properties by Administrators in Japanese Shrines and Temples.....	440
TAKATA Aya, Tourism and the Response to the Order to Separate Shinto and Buddhism: A Case Study on Shugendō Organizations.....	442
AIZAWA Izuru, Change in Children's Groups and Festivals in the Community: Tenjinkō in Uematsu, Natori City, Miyagi Prefecture	443
FUYUTSUKI Ritsu, Jinja Shinto and Life in a Marginal Village in Former Niyodomura, Kochi Prefecture.....	444
TATSUMI Kazue, Success of the Welfare Support System for People with Disabilities by Shrines	445

Section 13

YAMAZAKI Hirofumi, The Influence of Religions Outlook on Psychological Adaptation	447
HANDA Eiichi, Meditation and Healing from the Viewpoint of Psychosomatic Medicine.....	448
MORIGUCHI Mai, Receptivity of Religion in Medical Practices	449
KITAZAWA Yutaka, The Brain and the World after Death: Rethinking the Narrative of Neardeath Experiences	450
IWASAKI Mika, Inter-generational Comparison of Near-death Experience and Views of the Afterlife in Japan	451
FUCHIGAMI Kyōko, Passive Euthanasia and Death with Dignity in Korea: The Actual Situation of “Rights to Self-Determination at the End of Life”...	453
Ilja MUSULIN, An Examination of Research on Death and Religion in Recent North American Psychology	454
SAWAI Tsutomu, iPS Cell Research and Religions: The Case of Human-Animal Chimera Research.....	455

OKINAGA Takako, Care for Facing Life and Death	456	
TERAO Kazuyoshi, Paschal Mystery and Grief Care	457	
SAKAI Yüen, Dharmākara Bodhisattva and Existential Communion: Why Do People Care?	458	
TAKAHASHI Hara, An Attempt to to Introduce Buddhist Spiritual Care in Japan to Overseas	460	
HASHIRAMOTO Jun, The Possibility of Interfaith Chaplaincy in Dementia, Based on Shinran's Doctrine	461	
MIYAMOTO Yōtarō, A Reconsideration of "Religion as Care"	462	
<hr/>		
Section 14		
YOSHINO Takanori, The Medium of Condolence: The Contexture and Rhetoric of <i>Fujumon</i> in the Middle Ages		464
ENOKIYA Tatsuya, <i>Chūin</i> (<i>antarābhava</i>) as a Response of Gratitude to the Buddha	465	
ŌBAN Ayaka, A Reconsideration of <i>Sōsai-Ryakushiki</i> , A Funeral Book	466	
TAKEI Kengo, Interreligious Funeral Conflicts between Shinto, Buddhism, and Christianity in Modern Japan	467	
DOI Hiroshi, An Introduction to the Study of a Taste for the Grave	468	
YAMADA Shin'ya, The Needy and Their Funeral Support (<i>Josō</i>)	470	
URIU Daisuke, Design and Technology for Memorialization: Interviews with Monks Using Automatic Conveyor Columbarium	471	
UCHIDA Aki, Natural Burial in Contemporary British Society	472	
INOUE Haruyo, A Study on the Shift from Permanent Memorial Graves outside the <i>Danka</i> System to a <i>Danto</i> (Supporter) System	473	
KOBAYASHI Jungen, <i>Zenkōji</i> Faith and Female Amulets (<i>Gessui gofu</i>)	475	
TAKESHITA RUGGERI Anna, The Women Disciples of Hakuin Zenji: The Case of Masajo and Ōhashijo Alias Erinni	476	
HASHISAKO Mizuho, The Spirituality of Pregnancy and Childbirth: An Analysis of Articles in <i>Magazine for Maternity Nursery</i>	477	
SUGA Naoko, An Analysis of the View of Life and Death in the Magazine <i>Shufu-no-Tomo</i>	478	
HORIUCHI Midori, Tenrikyō and Gender: On the Teaching of <i>Fuufu</i> (Husband and Wife)	479	
IIDA Yōko, Woman's Movement and Religion in Nineteenth Century America	481	
NIWA Nobuko, Learning to be "Priestly": Nuns of Nichiren Sect of Buddhism	481	
USUI Atsuko, Efforts to be a Safe Place (Church)	483	

JAPANESE ASSOCIATION FOR RELIGIOUS STUDIES

President YAMANAKA Hiroshi

Directors

ASHINA Sadamichi
HAYASHI Makoto
INOUE Nobutaka
KIMURA Toshiaki
ODA Yoshiko
SAKURAI Haruo
SEKI Kazutoshi
SHIMODA Masahiro
SUZUKI Masataka
TAKADA Shinyō
UTSUNOMIYA Teruo
YAGI Kumiko

FUKASAWA Hidetaka
ICHIKAWA Hiroshi
KAWAMURA Kunimitsu
MATSUMURA Kazuo
OKADA Mamiko
SAKURAI Yoshihide
SHIMADA Yoshihito
SUEKI Fumihiko
SWANSON, Paul L.
TSUKIMOTO Akio
WATANABE Kazuko

HASEBE Hachirō
IKEZAWA Masaru
KETA Masako
MURAKAMI Kōkyō
SAKAMOTO Koremaru
SAWAI Yoshitsugu
SHIMAZONO Susumu
SUZUKI Iwayumi
TAJIMA Teruhisa
TSURUOKA Yoshio
WATANABE Masako

Editors

DATE Kiyonobu
HIRAFUJI Kikuko
KAWASE Takaya
NAGATANI Chiyoko
OKINAGA Takashi
WARD, Ryan

GOTŌ Masahide
HORIE Norichika
KIKUCHI Tatsuya
NISHIMURA Akira
TERADA Yoshirō
YANO Hidetake

HE Yansheng
INOUE Madoka
MORIYA Tomoe
OKADA Masahiko
TOGAWA Masahiko
YAUCHI Yoshiaki

宗 教 研 究 第九一巻別冊

二〇一八年三月三〇日 発行

編 行 集 日 本 宗 教 学 会

代 表 山 中 弘

制 作 三 美 印 刷 (株)

〒113
-0033 東京都文京区本郷一―二九―七
ルマン本郷二〇五

日 本 宗 教 学 会

電 話 〇三五六八四―五四七三
F A X 〇三五六八四―五四七四
U R L <http://jpars.org/>
振 替 〇〇一三〇一五四―一七二七

JOURNAL
OF
RELIGIOUS STUDIES

Vol. XCI Supplement

THE PROCEEDINGS OF THE SEVENTY-SIXTH
ANNUAL CONVENTION
OF
THE JAPANESE ASSOCIATION
FOR RELIGIOUS STUDIES

JAPANESE ASSOCIATION FOR RELIGIOUS STUDIES

March 2018