

ISSN 2188-3858

宗教学研究

第 97 卷 別冊

第 82 回学術大会紀要特集

日本宗教学会

2024年3月

日本宗教学会役員

会長

藤原 聖子

常務理事

芦名 定道

安藤 泰至

飯嶋 秀治

池澤 優

石井 研士

市川 裕

岩田 文昭

大谷 栄一

奥山 倫明

川橋 範子

木村 敏明

小原 克博

櫻井 義秀

下田 正弘

杉村 靖彦

寺戸 淳子

土井 健司

平藤喜久子

深澤 英隆

細田あや子

堀内みどり

松村 一男

蓑輪 顕量

宮本要太郎

村上 興匡

矢内 義顕

八木久美子

矢野 秀武

山中 弘

弓山 達也

編集委員

青柳かおる

板井 正斉

伊藤 雅之

伊原木大祐

勝又 悦子

小島 伸之

佐藤 啓介

柴田 大輔

島田 勝巳

高橋 原

富澤 かな

西村 明

萩原 修子

藤本 頼生

別所 裕介

前川 健一

宗教学研究 第九七巻別冊 目次

公開シンポジウム

教育とイスラーム
 イランの公教育とイスラーム…………… 桜井 啓子…二〇
 ドイツにおける宗教科とイスラーム…………… 布川あゆみ…三
 日本の公教育はイスラームをどう語るか…………… 松山 洋平…五
 三報告から考える公教育とイスラーム…………… 久志本裕子…一八
 報告を聞いて…………… 小林 春夫…二〇

研究報告

パネル

AI実用化後の社会における宗教の学習と教育
 AI時代における宗教リテラシー…………… 井上 順孝…三
 生成AI技術の仕組みと人文学への活用…………… 大向 一輝…三三
 ChatGPTにおける
 宗教・思想的な「対話」と「呪文」…………… 濱田 陽…二四
 イスラームにおけるAIの利活用…………… 石田 友梨…二五
 比較宗教学の授業とAI利用の問題点…………… 木村 武史…二七
 パネルの主旨とまとめ…………… 石田 友梨…二八

宗教現象学と認知進化科学の対話

還元主義VS反還元主義論争から
 こぼれ落ちていたもの…………… 藤原 聖子…二
 ルドルフ・オットーにおける「感情」…………… 薬科 智恵…三
 ベッタツツォーニの最高存在論…………… 江川 純一…三
 エリアーデのシンボル論と
 宗教現象学をめぐる問題…………… 奥山 史亮…三
 コメント…………… 石井 辰典…三
 パネルの主旨とまとめ…………… 藤原 聖子…三

現代世界における宗教哲学の可能性

信仰と宗教哲学…………… 古荘 匡義…三
 シモース・ヴェイユにおける
 宗教哲学の可能性…………… 脇坂 真弥…三
 西谷啓治の宗教哲学がめざすもの…………… 氣多 雅子…三
 宗教哲学と自己変容的知の可能性…………… 小林 敬…三
 コメント…………… 伊原木大祐…三
 パネルの主旨とまとめ…………… 氣多 雅子…三

宗教学における知の枠組みの再検討

イルファーンとイスラームの宗教構造…………… 鎌田 繁…三
 西谷啓治の宗教哲学における宗教の再考…………… 長岡 徹郎…三
 鈴木大拙の禅思想の展開…………… 岩本 明美…三
 シャンカラ派信仰の意味論的理解…………… 澤井 義次…三
 コメント…………… 木村 敏明…三

パネルの主旨とまとめ	澤井 義次	五〇
イスラームの聖者論と權威		
聖者が織り成す世界	澤井 真	五二
メヴレヴィー教団と聖者	井上 貴恵	五三
大統領は「聖者」か？	丸山 大介	五五
コメント	高橋 圭	五五
パネルの主旨とまとめ	澤井 真	五七
コンスピリチュアリティ研究の課題と展望		
コンスピリチュアリティの定義と批判、		
および有用性について	辻 隆太郎	五九
太田竜のエコロジー運動にみる		
コンスピリチュアリティ	栗田 英彦	五九
コロナ禍とコンスピリチュアリティ	堀江 宗正	六〇
米国ウエルネス・コミュニティにおける		
コンスピリチュアリティ	伊藤 雅之	六二
コメント	ヤニス・ガイタニディス	六三
パネルの主旨とまとめ	栗田 英彦	六四
明治改暦一五〇年に近代日本を問う		
貞享改暦と明治改暦	林 淳	六五
明治改暦と近代の暦の機能	下村 育世	六六
明治改暦と近代仏教	岡田 正彦	六八
新暦の「超」宗教化、		
七曜表の「脱」宗教化	中牧 弘允	六九
コメント	遠藤 潤	七〇
パネルの主旨とまとめ	林 淳	七二
『創価学会―政治宗教の成功と隘路』		
創価学会研究の構想と日本における		
〈政治―宗教〉の關係	櫻井 義秀	七三
創価学会の二つの原理をめぐる問いかけ	栗津 賢太	七四
創価学会の組織を成り立たせるもの	猪瀬 優理	七五
コメント	中野 毅	七六
パネルの主旨とまとめ	猪瀬 優理	七七
日本における禅受容の再検討		
『弁道話』から読み取れるもの	何 燕生	七八
円爾の禅密諸典籍の利用と		
鎌倉中期の禅の展開	和田有希子	八〇
「密参禅」の由来と展開の再検討	デイディエ・ダヴァン	八一
看話禅の展開	柳 幹康	八三
コメント	末木文美士	八四
パネルの主旨とまとめ	何 燕生	八五
人口減少地域における「宗教意識」の揺らぎ		
宗教意識の揺らぎ	藤枝 真	八六
過疎地寺院に生きる人々の声	那須 公昭	八七

仏教信仰の動揺……………木越 康… 六
 ≪信仰の揺らぎ≫の先にあるもの、
 基にあるもの……………平子 泰弘… 七
 パネルの主旨とまとめ……………木越 康… 九
 「新しい「領解文」（浄土真宗のみ教え）」について考える
 『領解文』が説示する「安心」と
 『新しい領解文』の領解……………稲城 蓮恵… 三二
 教典翻訳の危険性……………深水 顕真… 三三
 宗教の社会的実践に関する
 浄土真宗の基本的立場……………藤丸 智雄… 三六
 新領解文の評価基準の考察……………ケネス田中… 三九
 パネルの主旨とまとめ……………深水 顕真… 七
 死者と暮らす
 仏壇を仏壇たらしめるモノ……………村上 晶… 九
 日本人正教徒の家庭祭壇を構成する
 人ーモノー住居空間……………佐崎 愛… 九
 遺骨と暮らすこと……………宮澤 安紀… 二二
 コメント……………ミア・ティッロン… 二二
 パネルの主旨とまとめ……………村上 晶… 二三
 葬儀のバーチャル化
 遠隔葬儀参列の現状……………瓜生 大輔… 二四

葬儀参列形態からみる
 バーチャル化の可能性……………金セツピヨル… 二五
 わが家の葬儀の遺し方……………丹羽 朋子… 二六
 VRで再現された故人との再会……………高木 良子… 二八
 コメント……………田中 大介… 二九
 パネルの主旨とまとめ……………瓜生 大輔… 二〇
 個人発表
 西洋古代のプネウマ論と
 日本の経営思想をめぐる試論……………土井 裕人… 三三
 経営の宗教学……………岩井 洋… 三三
 宗教と合法性……………津城 寛文… 三四
 宗教概念批判を捉え直す……………藤井 修平… 三五
 ポストヒューマニズムのポスト世俗性……………坪光 生雄… 二六
 死者AIと死後プライバシー権……………佐藤 啓介… 二八
 トランスヒューマンと創発主義……………冲永 宜司… 二九
 佐藤信淵の宇宙論と神話解釈……………増田 友哉… 三〇
 キエルケゴールにおける芸術と信仰……………木瀬 康太… 三三
 キルケゴールとシュタイナー……………中里 巧… 三三
 ロマン主義文学の宗教学……………田口 哲郎… 三四
 ニーチェの『ツアラトゥストラ』における
 能意志と永遠回帰……………中路 正恒… 三五
 レヴィナスのメシアニズムにおける
 情動の問題……………若林 和哉… 三六

エリアーデのアルカイック宗教論と	外川 昌彦……………三七	ナスイールッディーン・トゥースイーの	西山 尚希……………二五
インド先住民の巨石信仰……………	関 一敏……………三九	倫理学とスーフイズム……………	矢内 義顕……………二五
苦行者の肖像……………	比留間亮平……………三三	クザーンヌスとイスラーム……………	矢内 義顕……………二五
ルネサンスのスコラ哲学……………	李 美奈……………三三	イスラーム世界の医学書における	創造主の讚美……………
一七世紀レオネ・モデナの	保呂 篤彦……………三三	現代イスラーム思想における夢解釈……………	矢口 直英……………二五
『獅子は吠える』における知のあり方……………	逢坂 暁乃……………三五	オマーンにおける	村山木乃実……………二五
カントの信仰概念……………	谷口 智子……………三五	ヒンドゥー教寺院とその社会的役割……………	岡光 信子……………二五
ボンヘッフアーの反ナチ抵抗運動と	深澤 英隆……………三五	中国におけるイスラーム研究史に関する	調査研究……………
「非宗教的キリスト教」……………	林 研……………三六	東西思想の統合……………	志宝ありむとふて……………二五
アンネリーゼ・ミシエルの悪魔祓い裁判……………	野川 析……………三六	宗教間対話についての一考察……………	高橋 勝幸……………二五
「宗教経験からの論証」の問題圏……………	小柳 敦史……………四〇	宗教間対話組織のジェンダー分析……………	溪 英俊……………二五
ジェイムズズ宗教論とウエルビーイング……………	野川 析……………三六	イスラーム多妻制度に見る	三善 恭子……………二六
エルンスト・トレルチの宗教哲学における	田口 博子……………四一	一夫一妻の法的構造……………	四戸 潤弥……………二六
宗教心理学の影響……………	河東 仁……………四一	現代ドイツにおける	改宗ムスリム表象のメディア分析……………
〈魂〉が異なるものの認識……………	今野 啓介……………四二	フランスにおける性的少数者のムスリムと	和田 知之……………二六
「夢を見ること、空想すること、生きること」	杉岡 良彦……………四二	「包摂的なモスク」……………	佐藤香寿実……………二六
と創造性の関連……………	山崎 洋史……………四二	フランスとケベックのイスラーム……………	伊達 聖伸……………二六
臨死体験の参与観察……………	沖永 隆子……………四七	西欧社会における	ムスリムチャブレンの位置……………
臨床心理学と宗教をめぐる研究の動向……………	宮島 舜……………四九	現代トルコのイスラーム的政治的動向と	葛西 賢太……………二六
共苦する医療者と宗教者……………	舜……………四九	アレヴィー諸勢力の軋轢……………	佐島 隆……………二六
宗教と認知行動的セルフモニタリング……………			
自死に対する大学生の意識……………			
照明学派における想像的境界と			
その存在論化について……………			

『ヨセフ・ハメカネの書』における

キリスト教論駁……………志田 雅宏…二六九
中世エチオピア正教会の聖人伝における

寡婦の問題……………加藤 基…二七〇
十七世紀ロンドンの地震とキリスト教……………安田 典子…二七一

キリスト教徒に、善人はいないのか……………水口 隆司…二七二
アレクサンドリアのクレメンスにおける

真の夢概念……………津田 謙治…二七三
ボナヴェントウラの創造論における御言……………平野和歌子…二七五

西洋初期中世の聖餐論検討……………柴田峻太郎…二七六
明治初中期旧潜伏キリシタン信仰組織の

転換と展開に関する一考察……………内藤 幹生…二七七
柏木義円の人間観とチャニング……………杉田 俊介…二七八

戦後初期における関根正雄の「無教会」論……………村松 晋…二七九
明治期日本の公教育と宗教……………高瀬 航平…二八〇

初期加州基督教青年会の信仰……………小前ひろみ…二八一
共和政末期の帝政初期ローマの

卜占における観衆の役割……………小堀 馨子…二八三
古代メソポタミアの儀礼と造形……………細田あや子…二八四

ギリシア神話におけるメデアの特異性……………松村 一男…二八五
『古事記』天石屋戸神話と

『理趣経』各段末の「咲(笑)」の研究……………長田 伊央…二八七
神位記・宗源宣言と神敕……………井上 智勝…二八九

陰陽道における「囉宿経」……………小池 淳一…二九〇

三教一致論の思想的基盤としての

心学の再検討……………森 和也…二九〇
吉田神道事相への批判と吉田兼原の対応……………新田 恵三…二九二

近世の古典知と「神道の復古」……………松本 久史…二九三
副島種臣と天御中主神……………三ツ松 誠…二九四

一九二〇年代の神社局長……………吉水 希枝…二九五
「生成と統合の神学」の一考察……………久保 隆司…二九六

生命の源、宇宙の柱としての富士山……………内田 裕一…二九七
富士信仰習俗の種類……………大谷 正幸…二九九

実行教の社会事業……………今井 功一…三〇〇
公的統計からみる教派神道……………藤井 麻央…三〇一

天理外国語学校の設立と朝鮮布教……………金 賻城…三〇二
近現代の神祇信仰と教化／布教の可能性……………青木 涼悟…三〇三

尾張西部の御嶽講系譜に関する一考察……………小林奈央子…三〇四
茶道の近代とつばみの椿……………澤田 洋子…三〇六

幕末の志士平野国臣にみる祭祀の変容……………原 英子…三〇七
武子ブームについての一考察……………小笠原亜矢里…三〇八

昭和恐慌期の賀川豊彦による
農村社会事業への転換……………井川 裕寛…三〇九

明治中期の「世界の諸宗教」像……………星野 靖二…三一〇
柳田國男『石神問答』は境界を鎮守する神を

課題としていたのか？……………由谷 裕哉…三一一
一九三〇年代の

中央教化団体連合会と加藤咄堂……………山口 陽子…三一二
昭和神聖会と「満洲国」……………玉置 文弥…三二四

大田南畝の信仰	木村 中一	三五
高橋智遍の利益観	内村 琢也	三六
オールド・リベラリストと日蓮主義	大西 克明	三七
戦後日本の仏教福祉	寺田 喜朗	三八
近代曹洞宗におけるメディア利用の変遷	武井 謙悟	三〇
近代日本仏教の社会倫理	島蘭 進	三二
善友の形象に関する一考察	筒井 奈々	三三
『カチエン・カクルマ』における		
王権と神仏習合	横殿 伴子	三四
『順正理論』における根見説・識見説論争	那須 円照	三五
『彰所知論』のモンゴル仏教における位置	阿部 真也	三六
日本『八千頌般若』復元の試み	庄司 史生	三七
〈無〉(abhava)をめぐる		
インド哲学の議論の諸相	丸井 浩	三九
浄影寺慧遠『観経疏』の受容背景について	山名 深	四〇
大乘仏教は縁起説なのか	佐藤 伸郎	四二
道元仏性論の存在論的位置	辻口雄一郎	四三
山東京伝における一休像	飯島 孝良	四四
釈宗演における禅と修養	蓮沼 直應	四五
ルース・フラー・佐々木と日米第一禅協会	守屋 友江	三六
善導の修道体系における懺悔の位置	眞田 慶慧	三八
親鸞の浄土観における		
「極楽無為涅槃界」の射程	松岡 淳爾	三九
妙音院了祥の『歎異抄』理解について	鶴留 正智	四〇
親鸞思想における		
「真仏弟子」の主体について	藤井 了興	四四
珍海『決定往生集』における菩提心	松尾 善匠	四四
毎田周一の浄土観	近藤 義行	四四
梵文法華経と他仏典の		
レーベンシュタイン法による比較検討	西 康友	四五
日蓮における時の認識について	深谷 恵子	四六
『立正安国論』と『唱法華題目鈔』の		
関連をめぐって	矢吹 康英	四六
草山元政「七面大明神縁起」について	桑名 法晃	四六
日蓮伝記と日蓮伝承	望月 真澄	四六
近世の成田不動と日蓮宗祖師信仰に表れた		
現世利益	小泉 壽	四五
近代日蓮宗と議会	平澤 是芳	四五
仏教と精神分析	三輪 是法	四五
コロナ禍前後の「祈り」表現の変化	和田 理恵	四五
コロナ影響下の若者の宗教活動	坪井 俊樹	四六
災害と慰霊	野村 任	四七
コロナ禍における		
葬送儀礼の変化と僧侶の課題意識	高瀬 顕功	四八
宿坊と葬墓の現代的接合による		
「永代関係人口」の創出可能性	和栗 隆史	四九
アンケート調査から見る		
月参りの実態と減少の要因	小川 有閑	四九
都市化にともなう寺院空間の変容	小高 絢子	五〇

過疎真宗地域における巡回講の実態……………	本林 靖久……………三三
女性教師の多層性……………	丹羽 宣子……………三六
生長の家における流産児靈魂の供養……………	郭 立東……………三六
現代ニッポンの好活と中絶……………	湖上 恭子……………三七
中国江西省における殯葬改革の展開……………	大場 あや……………三八
死装束からラストドレスへ……………	岸根 紗葵……………三九
山田宗樹『百年法』論……………	横濱佑三子……………三〇
葬儀における法話の実態……………	磯部 美紀……………三三
仏壇のリメイク事業にみられる……………	
仏壇の継承とその課題……………	山田 慎也……………三三
特許・実用新案から考える近代日本の供養……………	土居 浩……………三七
新宗教教団が実施する……………	
「教祖祭」の意義と役割……………	道薦 汐里……………三七
天理教の社会貢献活動……………	青木 繁……………三七
天理教の里親活動における……………	
「おつとめ」の位置づけ……………	深谷 耕治……………三六
「親心」とは何か……………	堀内みどり……………三六
岩下壮一の「救糶」……………	松岡 秀明……………三〇
「ラルシユ創設者によるハラスメント」……………	
調査報告書をいかに読むか……………	寺戸 淳子……………三一
ヘンリ・ナウエンの老いに悩む者に対する……………	
キリスト教的ケア理解……………	武田 厚子……………三三
更生における信仰……………	萩原 修子……………三四
在日二世のキリスト者の……………	
信仰生活と民族教会に対する意識……………	萩 翔一……………三五
エホバの証人における……………	
「2世」問題の構成と終末論的な救済観……………	山口 瑞穂……………三六
「宗教2世」問題の構造・論点と……………	
宗教学研究の課題……………	塚田 穂高……………三七
西本願寺系僧侶と神社本庁系神職による……………	
統一協会への協力について……………	別府 良孝……………三九
統一教会（世界平和統一家庭連合）における……………	
養子縁組……………	中西 尋子……………三九
ロシアにおける宗教文化教育と愛国心教育……………	井上まどか……………三九
一宮地域における妙見信仰の考察……………	竹内麻耶華……………三九
アイヌ熊送りと〈自然との共生〉……………	馬場 裕美……………四〇
沖繩における風水の意識の現状……………	鈴木 一馨……………四〇
大韓民国第二〇代大統領選挙における……………	
巫俗言説……………	新里 喜宣……………四一
南洋華人の斗母・九皇爺崇拜……………	山下 博司……………四一
アメリカ合衆国における……………	
ホームスターリングと宗教の動向……………	佐藤 清子……………四一
一九八〇年代フランスにおける……………	
「禪マクロビオティック」批判……………	輝元 泰文……………四二
右傾化する福音派……………	伊藤耕一郎……………四二
現代コミュニケーションの宗教性……………	弓山 達也……………四二
近世における山越仏の意味と伝播……………	神居 文彰……………四三
奪衣婆信仰における布の種類とその機能……………	坂 知尋……………四三
九相図に関する……………	
精神的分析的・宗教哲学的一考察……………	西村 則昭……………四三

白隠禪師による
 地獄とその役割について……竹ヲルツシエリ・アンナ……三〇七
 現代日本における怪異文化の展開について……古山 美佳……三〇八
 世俗と宗教のあいだ……近藤 光博……三〇九

Panel

Translation Matters

Summary of Panel Presentations……OKUYAMA Michiaki……三三三
Waka in Religious Contexts……Molly VALLOR……三三四
 The Philosophical Dimensions of Translating
 and the *Singendō* Case……Andrea CASTIGLIONI……三三六
 Tourism and Translating Japanese
 Religions……Mia TILTONEN……三三六
 Translating the “Kokoro” in Spiritual
 Care……Timothy O. BENEDICT……三三八

公開シンポジウム

教育とイスラーム

—— 公教育から見た宗教文化の多様性 ——

講演者

桜井 啓子（早稲田大学教授）

布川あゆみ（東京外国語大学准教授）

松山 洋平（東京大学准教授）

ディスカッサント

久志本裕子（上智大学准教授）

小林 春夫（東京学芸大学教授）

趣旨説明

八木久美子（東京外国語大学教授）

司会

外川 昌彦（東京外国語大学教授）

日時 二〇二三年九月八日（金）一四時三〇分—一七時

会場 東京外国語大学 府中キャンパス

アゴラ・グローバル（プロメテウス・ホール）

後援 東京外国語大学総合文化研究所

科研費（19H00354）研究代表者・外川昌彦

趣旨

先般、改定された学習指導要領（二〇二〇年度に小学校、二〇二二年度に中学校で完全実施）では、道徳の時間に代えて道徳を教科とし、特に宗教文化に関わる内容として、「人間の力を超えたものに対する畏敬の念」をあげています。しかし、「多様な価値観」に触れて対話的な学びを目指す道徳が、実際には「宗教」の多様な在り方について触れていない点については、様々な課題も指摘されています（日本学術会議・哲学委員会『道徳科において「考え、議論する」教育を推進するために」二〇二〇年）。

ひるがえって見ると、世界の公教育における宗教の在り方は多様です。たとえば、国教制をとるイギリスでは義務教育に宗教科も含まれますが、時代や社会の要請に応じた様々な変遷が見られ、ライシテの原則から宗教教育が禁止されるフランスでは、スカーフ問題のように、宗教への帰属と教育の権利の関係が問われてきました。ムスリムが多数を占める地域でも、たとえば、バングラデシュの公教育では、キリスト教や仏教などの四つの宗教科目の選択が可能です。世俗主義を掲げ、女子学生のスカーフの着用を制限したトルコでは、女性の教育機会を妨げるものとして争点となり、現在では容認されています。

本シンポジウムでは、このような公教育から見た宗教文化の多様性とその社会的な位置づけを、様々なフィールドで研究を続ける三名の研究者の報告と、二名のディスカッサントの議論から展望します。（第八二回学術大会実行委員会）

イランの公教育とイスラーム

桜井 啓子

本報告では、ムスリム（イスラーム教徒）が多数派である国の公教育におけるイスラーム教育の現状と課題を、イラン・イスラーム共和国の例を通じて考察する。

はじめにイランにおける宗教人口分布を確認したい。イラン国民の八九％がイスラーム教シーア派、九％がイスラーム教スンナ派、残りの二％が宗教的少数派となっている。次にイランの憲法においてこれらの宗教がどのように位置づけられているのかを見ることにしたい。憲法第十二条は、「イスラーム教シーア派の十二イマーム・ジャアファール法学派」を公式の宗教と定めたうえで、「スンナ派の四法学派ならびにザイド派」も尊重するとしている。さらに第十三条にてゾロアスター教、ユダヤ教、キリスト教を信奉するイラン国民を、「公認の宗教的少数派」として認めている。このように、憲法は、十二イマーム・シーア派以外の宗教に対して一定の配慮を示しているが、憲法にその名が記載されていない宗教は認めていない。

ところで、一般に公教育とは、公の目的によって行われる教育で、義務化されている場合が多い。イランの公教育の目的は、一九七九年の革命で成立したイラン・イスラーム共和国の政治体制の正当化と存続である。イランの教育制度は、六一三三制（うち九年が義務教育）で、十二年間の教育は、公立私立ともに、教育省によって厳格に管理されており、すべての教科書は、国定である。

では、イラン・イスラーム共和国の政治体制の正当化とは、具体的にどのようなことを意味するのだろうか。イスラーム共和国の政治体制の根幹は、イランの公式宗教である十二イマーム・シーア派の教義と密接にかかわっている。ちなみにシーア派は、預言者の後継者をめぐる争いで、教友の中から「カリフ」を選出したスンナ派に対して、預言者の従弟で、かつ娘婿のアリーに従った人々を起源としている。預言者の血統を重んじるシーア派は、アリーを初代イマームとし、その息子たち（つまり預言者の孫たち）を第二代、第三代イマームとみなした。シーア派の中の多数派である十二イマーム派は、歴史上、十二人のイマームの存在を認めるが、第十二代イマームは、八七四年、信者の前から「お隠れ」になったことから、「隠れイマーム」とも呼ばれる。十二イマーム派の信徒は、終末の直前に「隠れイマーム」が再臨し、シーア派を救済すると信じている。

憲法第五条は、「シーア派の第十二代イマームのお隠れ中、イスラーム共同体の監督と指導は、公正かつ敬虔なイスラーム法学者」に委ねられるとしている。これこそが、「法学者の統治」（ヴェラヤーテ・ファキーフ）と呼ばれるイラン・イスラーム共和国の統治体制であり、この体制の正当性を確立することが公教育の究極の目的である。一九七九年から八九年までは、ホメイニー師が、その後は、ハメネイ師が最高指導者として「法学者の統治」を実践している。

それでは、具体例を挙げながら、教科教育における宗教教育の特徴を考察してみたい。小学校の宗教教育は、イスラーム教の聖典を学ぶ『コーラン』と宗教の教義を学ぶ『天からの贈り

物」の二科目で構成されている。両授業は小学校六年間の総授業数の一七・六％を占めている。また中等教育前期課程の「宗教」の授業は、『コーラン』、『天からのメッセージ』、『アラビア語』を加えると、三年間の総授業数に占めるこれらの授業の割合は、二〇％となる。

憲法で認められているイスラーム教スンナ派や宗教的少数派に対しては、小学校では、『天からの贈り物―スンナ派』、『天からの贈り物―宗教的少数派』が用意されている。小学校二年生の教科書を比較すると、シーア派用とスンナ派用とは、礼拝前のウドゥー（浄め）、預言者一族や教友に関する記述などに違いがみられる。一方、ゾロアスター教、キリスト教、ユダヤ教の三宗教の信者を対象とする宗教的少数派の教科書は、神、預言者、天国など、一神教の基本的な教えや世界観に関する説明に留まっており、各宗教の名称や教義に関する言及は皆無である。

中等教育前期課程では、シーア派のための『天からのメッセージ』の他に、スンナ派のための『天からのメッセージ―スンナ派』がある。宗教的少数派に対しては、『聖なる諸宗教と倫理―宗教的少数派』が、教科書として用意されているが、小学校の教科書と同様に、各宗教の名称や教義についての言及はなく、創造主、預言者、来世など一神教に共通する教えや偶像崇拜の誤りなどが説かれている。

宗教に関する教育は、宗教以外の教科、特に国語に相当する「ペルシア語」や「社会」「歴史」などでも積極的におこなわれている。「社会」では、「法学者の統治」体制の正当性について、

「歴史」ではシーア派の視点から見た歴史が教えられている。中等教育前期課程の社会科学教科書の歴史セクションでは、シーア派の初代イマーム・アリーと対立したウマイヤ朝（六六一―七五〇年）を「圧制と腐敗」の王朝とし、シーア派第三代イマームを殉教に導いたウマイヤ朝第二代カリフ・ヤズィードを「墮落した罪深い人物」と述べるなど、歴史的にシーア派と対立したスンナ派を批判する表現が随所に見られる。つづくアッバース朝（七五〇―一二五八年）も、「ウマイヤ朝に劣らず圧制」を敷き、カリフたちは、「王宮で贅沢な暮らしに耽った」と否定的に描かれている。こうした歴史叙述は、スンナ派から見ると、すべての生徒に教授されている。近代史においては、パフラヴィー王朝を倒して、「法学者の統治」体制を築いたイラン・イスラーム革命の成果とその正当性が語られる。

つまり、イランの公教育は、狭義の「宗教」教育においては、シーア派以外の信徒に一定の配慮を示しているものの、実際には、「宗教」以外の国定教科書を通じて、十二イマーム・シーア派の教義や歴史、イスラーム共和国の建国理念である「法学者の統治」に関する知識が教授されている。生徒は、自身の信仰や信条に関わりなく、進級や進学のために教科書が提供する知識を修得しなければならない。

公教育のもう一つの柱は、朝礼、礼拝、学校行事、課外活動等の教科外活動である。各学校には礼拝室がある。多くの学校は、礼拝を強制してはいいまいとしつつも、様々な方法を用いて礼拝を生徒に促している。またイランでは、女子は九歳からヴ

エール着用などの宗教的義務が発生することから、この年齢に達した生徒を祝福する儀式が学校にて執り行われている。また学校主催の宗教行事も宗教教育の重要な柱となっている。とりわけ重要なのが、西暦六八〇年ムハッラム月一〇日（アーシューラー）にウマイヤ軍との戦いに敗れ殉教した第三代イマーム・フサインを追悼する一連の行事である。カルバラーの荒野におけるフサイン軍とウマイヤ軍との戦いを演劇や朗読、絵や工作等によって再現することで、フサインの殉教を追体験し、その宗教的意味を学習するのが狙いである。そのほかにも初代イマーム・アリーの殉教日、第十二代イマームの誕生日、預言者の娘ファアティマの誕生日（母の日）などに因んで様々な行事が行われている。ほかにもイラン・イスラーム革命の勝利を祝う行事や朝礼での反米スローガンの唱和などの政治色の強い活動にも宗教的な意味合いが込められている。

以上、イランの公教育における宗教教育には、(一)シーア派の教義に基づく「法学者の統治」の正当性の確立と維持、(二)憲法が認めるスンナ派や宗教的少数派に一定の配慮があるものの、宗教以外の教科では、十二イマーム・シーア派に関する逸話や歴史叙述を採用、(三)教科外学習を通じて、十二イマーム・シーア派の世界観を学習、といった特徴がみられる。つまり、イランの公教育における宗教教育は、政治と宗教が一体化したイデオロギー教育といえる。

イランの公教育における宗教教育の最大の課題は、宗教が教科となったことで、他教科と同様に学習成果が点数化され、成績評価の対象となり、進級や進学を左右するようになってい

点である。こうした状況に対する生徒の反応は、(一)宗教学習を通じて体制へ忠誠心が強まる、(二)他教科と同様に知識として学習、(三)イデオロギー教育と見なし反発、に大別できる。

(一)が、公教育の意図に沿った結果といえるのに対して、(二)(三)では、宗教が手段化したことによる信仰の形骸化が観察される。そうした傾向は、例えば、二〇二二年秋にイラン全土に広まった「女性、生命、自由」運動でも確認することができる。なぜならば、女性たちが、学校や公道でヴェールを脱ぐことで、政府による宗教の押し付けに抗議したからだ。

しかし、こうした運動をもって、イランの人々がイスラームや宗教への関心を失っていると結論づけることはできない。というのも、政府が、学校教育やメディアを通じて国民への浸透を図ってきた「公式の宗教」に反発している人々の中にも、神との直接的な対話を求めてシーア派のイマームやその親族の墓廟に参詣したり、神秘主義や瞑想に傾倒したり、あるいは、仏教や座禅に興味を示したりと、上からの押し付けではない信仰や内面的なものを求める姿がみられるからだ。

ドイツにおける宗教科とイスラーム

布川あゆみ

ヨーロッパにおいては、フランスを除いて、ほとんどの国で、公立学校において宗教教育が実施されてきた。その多くが、カトリックやプロテスタントなど、キリスト教系の教育を意味し

てきた。

近年、移民の増加を背景に、公的教育機関でもイスラーム教育が実施され、さまざまな評価がなされている。本報告では、公的教育機関でのイスラーム教育に、「健全な社会統合」を促す役割が期待されているという指摘に着目する。

本報告では、信仰的な要素を伴う宗教教育を必修科目として実施しているドイツにおいて、近年導入が進んだイスラーム教育にどのような評価がなされているのかを論じる。

ドイツの教育の特徴

ドイツでは、各州（計十六州）に教育の権限が付与されており、州ごとに多様な教育制度がある。しかしながら、厳格な就学義務が「子ども」に課されている点は、いずれの州にも共通している。また原則、その就学義務は「ドイツに居住するすべての子ども」に課されている。したがって、就学義務を保護者に課し、かつ就学義務の対象に外国籍の子どもが含まれていない日本とは、前提が異なる点が多くあることを、まず確認したい。

この他にもドイツにおいては、「教科書」の採択が、「学校の自治・教育上の固有責任」に属する事柄として、各学校の固有の権限とされている点も、特徴としてみられる。

ドイツ各州における宗教教育の多様な展開

では、宗教教育にはどのような特徴がみられるのだろうか。歴史的には、十九世紀半ば以降、カトリック、プロテスタント

両派の宗教教育が実施されてきた。唯一、宗教科が廃止されたのはナチズムの時代に限定される。

第二次世界大戦後、ドイツの憲法にあたる「ドイツ基本法第七条第三項」において、「宗教科は非宗派学校を除き、公立学校における正規の教科」として位置づけられてきた。この基本法のもと、カトリック、プロテスタントの宗教教育が実施されてきた。あわせて、両派の教育内容は、公法上認められた法人格を有する宗教団体の教義にそって、実施することが基本法で定められている。

宗教科の規定と同時に、「基本法第七条二項」において、保護者がその出席を拒否することも認められている。出席を拒否する場合は、宗教科の代替教科（選択必修科目）として、倫理・哲学科を履修することとなる。ただし、教育の権限は各州にあるため、宗教科と倫理・哲学科の関係は、一様でない。たとえば、倫理・哲学科に対して宗教科の優位性が法的に保障されている州もあれば、宗教科はあくまでも倫理・哲学科の補足教科として位置づけられている州もあることが、先行研究では指摘されている。

宗教教育の枠組みへのイスラームの参入

キリスト教系の宗教教育を実施してきたドイツでは、一九七〇年代以降の社会の世俗化と宗教多元化の流れを受けて、正教会やユダヤ教などの新たな宗教を宗教科に導入する動きが進んだ。同時代には、公立学校におけるムスリム生徒のための宗教教育の必修科目化に向けて、イスラーム組織からの働きかけも

なされてきた。

第二次世界大戦後、ドイツでは「ガストアルバイター（客人労働者）」として、トルコを中心に、多くの労働者の受け入れが進んだ。帰国をした人々も多くいたが、家族を呼び寄せ、定住化が進んだ。連邦移民・難民局によれば、今日、約五六〇万人のムスリムがドイツに暮らしており、全人口の約六・七%にあたる。その半数がドイツ国籍であると推計されている。

現在、八州で、宗教科の一科目として、イスラーム教育が実施されている。当初は初等教育段階のみの導入であったが、現在は中等教育段階においても実施されるに至る。

ドイツの公立学校に、宗教科としてのイスラームを導入することは、ドイツにおけるムスリムの構造的統合に大きく寄与していると、評価がなされている。以下では、イスラームの宗教科導入にあたって、議論と調停の歴史があるといわれるノルトライン・ヴェストファーレン州（以下、NRW州）を事例に、具体的な展開をみていく。

NRW州における宗教科

NRW州は、ドイツ西部に位置し、工業地帯として発展してきた州である。十六州のうち、最大の人口（一八〇〇万人）を擁し、ドイツ国内でも多くのムスリムが暮らす州でもある。同州では、ドイツの中でも先駆けて、イスラーム組織がイスラームの導入に向けて、教育省に働きかけてきた。数々の係争を経て、二〇一一年に、宗教科におけるイスラーム実施のための学校法が制定され、正規の宗教科としてのイスラームが導入さ

れた。

同州の宗教科は、プロテスタント、カトリック、シリア正教、正教会、ユダヤ教、アレビー派、イスラームの七つの宗教・宗派から選択することが可能である。宗教科は必修科目であり、成績評価がなされる。

州の学習指導要領にあたる、レリアプランには、宗教科全体に共通する目的として、「他者理解」「多様な現代社会への理解」「アイデンティティ形成」などが柱に掲げられている。本報告では、特に他者理解のなかに含まれている「子どもや若者が互いのことを知れば知るほど、ともに生きることがより上手くいくようになる」という言及に着目する。

宗教科・イスラーム教員養成課程の整備

次に、宗教科へのイスラームの参入にあわせて、大学においてイスラーム教員養成課程も整備が進んできたことを確認する。NRW州内に位置するミュンスター大学で、先駆けて取り組まれてきた。ミュンスター大学では、二〇一二年度より、「イスラーム宗教教授学」専攻が開講された。この専攻では、アラビア語やイスラーム宗教教育学やイスラーム教授学、宗心理学および宗教社会学などについて学び、生徒主体の授業を行うことができるようになることが目指されている。

ドイツでは正規の教師となるには、修士号が必須であり、同課程においても、学士課程（六セメスター）と修士課程（四セメスター）からカリキュラムが編成されている。

イスラームの宗教教育の実施状況

では、宗教科に新たに追加されたイスラームは、現在、どのような実施状況にあるのだろうか。本報告では、従来措置されてきたカトリックやプロテスタントの宗教教育とは異なる実施条件二つが、同州のイスラーム教育には課されている点に着目する。

第一に、イスラーム教育の実施にあたっては、保護者からの要請がなされる必要がある。第二に、同一学校内で十二名以上の希望者が求められている。したがって、必修科目であるものの、イスラームの宗教教育の実施条件は、カトリックやプロテスタントなどより厳しいことがみえてくる。これらの条件により、イスラーム教育を実施している学校は、限定的である。

二〇二二年で、イスラームが宗教科に導入されて十年が経過したが、州教育省によると、現在、イスラームの宗教教育を受けている生徒は約二万四千人で、同州の学校に通うムスリム生徒全体の約5%にとどまっている。教師が大幅に不足していることが、特に大きな課題として、州教育省では認識されている。ニーズを満たせるようになるまでには、あと二十年近く要することが予想されている。

今後の課題

ドイツにおいては、移民がテーマとなる際には、必ず「統合」概念が用いられる。しかし、イスラームを宗教科に導入したNRW州の宗教科の教育目的には、「共に生きる」ことが強調されていることを本報告では確認した。「統合における関係性」

は社会的に生み出された関係性であり、同化的な意合いの強い統合概念を批判的に検討する枠組みが読みとれる。

宗教教育で提示されている「共に生きる」という概念は、どの宗教も同じく価値があるという仕組みを（課題は山積してはいるものの）構築している。同時に、宗教科の出席を拒否する権利も保障されている。多様な思想や信条が尊重される仕組みがつけられようとしていることが、NRW州の宗教科とイスラームに着目することで、見えてくる。

しかし、直近の世論調査では、反難民・反イスラームを掲げる「ドイツのための選択政党」が第二位に「躍進」し、ドイツ社会全体としては排外主義を強めている。他のヨーロッパ諸国とは異なり、長らく有力な右翼ポピュリスト政党が存在しなかったと言われるドイツでのこの「躍進」を、教育の世界からはどのようにみることができのだろうか。

イスラームの何を教えるのか、十分な議論がなされているのか。学校裁量、教員裁量がとりわけ大きいドイツにおいて、多様な教育実践を捉えながら、検討を続けることが今後の課題として残る。

日本の公教育はイスラームをどう語るか

松山 洋平

今日、日本の公教育の中でイスラームはどのように語られているだろうか。その教育内容はどのような特徴を持ち、どのよ

うな今後の課題を見い出せるだろうか。本報告は、これらの問いに関わるいくつかの問題提起を行い、議論の活性化を促すことを目的とする。考察の対象は、主として今日の中高等教育とする。

本報告は、日本の中学校・高等学校において、イスラームに関わる知識・情報が大きく二つの方法によって教授されているという前提をとる。一つ目の方法は①検定教科書を用いた授業、二つ目の方法は②特定の課題について研究する探求授業や、在日ムスリムを教室に招いて質疑応答を行うインタビュ型の授業のように、ある程度教員各人の裁量に基づいて展開される授業である（以降、「独自授業」と呼ぶ）。

それぞれの方法を考察するための資料は、①現行使用されている検定教科書の記述、②独自授業の報告文書の記述とする。①については、教科書によって教授されるイスラームについての知識・情報がどのような特徴、記述上の傾向を持っているのかを検討する。②については、報告されている模範的な実践例に実際に付随している問題ではなく、類似の授業が中等教育の現場で広域に実践された場合に、表出し得る課題を指摘するものである。

検定教科書の分析

中学校については社会（地理、歴史、公民）、高等学校については地理総合・歴史総合・公共・地理探求・世界史探求・倫理の現行の教科書を分析する。教科ごとに分析を行うのではなく、教科を跨いで教科書を総覧し、気がついた特徴を共時的視

点から検討したい。なお、先行研究では、イスラームを他宗教と比較する際のバランスの悪さや、イスラームの特定の宗教実践を不用意に強調する問題などが指摘されている。その他にも、以下のような記述上の特徴が指摘できる。

（Ⅰ）現世主義

多くの教科書は、来世・彼岸の救済に対する信仰に言及することを避け、現世の生活にどのような価値をもたらすのかという点（のみ）に焦点を絞り、個々の宗教の教えを説明している。しかし、イスラーム——およびイスラームと比較されるキリスト教と仏教——は、本来的には死後・彼岸における救済を目指す宗教であり、何らかの現世的な「目的」「効果」のために信仰されているのではない。もちろん、宗教が信者の実生活へ与える影響は、宗教学の課題として論じられてしかるべきであろう。しかし、紙幅の少ない教科書の中で、その宗教の本来の世界観や救済の構造に言及しなければ、その宗教が「何を信じているのか」、信者が「なぜ信じているのか」を、生徒が理解するのは困難となる。

（Ⅱ）コーラン主義

多くの教科書には、宗教の教えを「教祖」の人生や経典の文言（のみ）によって説明しようとする傾向が確認される。特にイスラームについては、「コーランの中に、具体的な教えが全て網羅されている」との印象を抱かせる記述が多い。実際には、コーランの大部分の記述は、限定的・包括的な記述に留まる。また、宗教のあり方は長い歴史を経て発展、変化するものであり、イスラームもまたその例に漏れない。「コーランに全てが

書かれている」との経典主義的な説明は、イスラームのダイナミズムや、解釈・実践の地域的・歴史的な多様性を見えにくくしてしまふ。

独自授業の課題

現状でもすでに、荒井正剛・小林春夫編著『イスラーム／ムスリムをどう教えるか——ステレオタイプからの脱却を目指す異文化理解』（明石書店、二〇二〇年）に代表されるように、工夫をこらした様々な独自授業の実践例が報告されており、今後の課題も多角的に考察されている。

報告者からは、本邦で議論があまり活発ではないと思われる二つの論点を提起したい。

（一）宗教的マイノリティとの認識の欠如

この課題は、教室に在日ムスリムを招くインタビュー形式の授業に関係する。

今日の日本社会において、ムスリムは宗教的マイノリティである。他方、教室にいる生徒・教員は、そのほとんどが宗教的マジョリティ（「無宗教」、仏教、神道）に属する。両者の力関係は非対称的であり、マジョリティが設定した「対話」の場に少数のマイノリティを招くこと自体に暴力性が付随する。また、こうした授業の中では、ムスリムに対して不躰な質問が投げかけられることがある——「テロをどう思うか」「礼拝できないと悲しいか」「本当に豚肉は食べないのか」「異教徒は嫌いか」など。こうした「尋問」は、マイクロ・アグレッションの典型的な一形態である。このような「対話」の暴力性に

ついて、中高生が自覚するのは簡単なことではない。

（二）インターレース教育の観点から

教育現場でマイノリティの問題を扱うときには、「教室に必ず当事者がいる」ことを自覚しなければならない（生徒個人への信条・宗教を確認することはそもそもできないが、たとえ実際にはムスリムの生徒がいなかったとしても、教室にムスリムの生徒がいることが特異なことであるとの認識を生徒に持たせないためにも、当事者が教室にいることを前提とした授業をすべきであろう）。

独自授業では、ときに教員が生徒に「日本人は／ヨーロッパは／私たちは、ムスリムと共存できると思うか？」といった問いを提示して議論を促したり、生徒から発される、イスラームに対する攻撃的・差別的な意見を教室で共有したりすることがある。

こうした方法は、仮に、最終的には「イスラームへの偏見」が「解消」されるとしても、当事者（ムスリム）の生徒に過度な精神的負担を負わせる蓋然性が高い。同時に、当事者以外の生徒には、「教材として取り上げられるマイノリティは傷つけてもよい」という認識を持たせる危険性をも有する。

イスラームについて学ぶ独自授業は、生徒の持つイスラームについての「偏見」や「無理解」を解消する方向に授業が進められることが多い。

しかし、複数の先行研究でも指摘されているように、イスラームやムスリムについての知識を獲得することが、そうした「偏見」の解消に直接的に繋がるとは限らない。なぜなら、問

題とされているイスラームへの「偏見」や「無理解」が、イスラームとは別の問題領域についての知識の欠如、認識の不具合によって引き起こされることもあるからである。先行研究では、イスラームについて（不十分な形で）学ぶことが、反対に、生徒の「偏見」を強化する可能性も指摘されている。

多くの生徒が抱いているとされる「イスラームへの偏見」は、日本や世界で議論の蓄積されている差別の問題や、様々な社会的マイノリティーの問題についての基本的な認識（自身がマジョリティーの特権を有することへの自覚を含む）を持つてさえいけば、通常抱かれないような種類のものであることも多い。言い換えれば、「イスラームへの偏見」とされるものは、イスラームという特定の宗教についての知識不足によるものではなく、単に、被差別属性を有する様々な人々への差別意識が露呈したものに過ぎない場合がある。

あるいは、異質なものとして認識されている「宗教」全般への偏見（無意識の反宗教主義）が、特にイスラームについて学ぶ授業の中で、イスラームに対して発現しただけである場合もある。

ここで必要とされるのは、イスラームだけを個別に取り上げて、イスラームについての知識を教授することではない。差別の問題や、様々な種類のマイノリティーの多様なあり方について認識を深めること、あるいは、まずは自分たちの身近な日本の宗教（仏教であれ、神道であれ、「無宗教」であれ）について認識を深め、宗教・信仰が自分に縁遠いものではないことを学ぶことが、延いては、イスラームを含む、日本からは縁遠い

とされる宗教を学ぶための教育的土台となる。

日本の中高生は、特別にイスラームにだけ焦点を当て、ムスリムとの共生や、信者の宗教実践をテーマにした議論・意見交換を行うための十分な（あるいは最低限の）準備ができていないだろうか。仮に、十分な準備を整えるための教育的段階が踏めないとすれば、特別にイスラームだけに焦点を当てた授業が中等教育の中で本当に必要なか否かを、改めて考えてみてみよう。

三報告から考える公教育とイスラーム

久志本裕子

イスラームを国教とするイラン、イスラーム教育が宗教教育の選択肢となるドイツ、宗教に関する知識をごく一部で扱う日本のそれぞれを扱った報告に対して、私の二つの研究関心に関連付けながらコメントをまとめた。

私は文化人類学、比較教育学を専門としているが、関心の第一としてはマレーシアを主な対象として、「宗教を学ぶ」ということとイスラームのあり方が近代化に伴いいかに変化してきたかを考えてきた。第二に、大学での教育実践に関連して「異文化理解」と偏見の問題を研究している。特にイスラーム／ムスリムとコリアンを事例に、それぞれの社会や文化「について」教えるだけでなく、両者への偏見に通底する日本の差別的構造、「他者」を一方的に意味づける「マジョリティー性」を問

い直す授業の可能性を模索している。

桜井先生の報告は第一の関心と重なるもので、イランにおけるイスラーム教育の国家管理とそれに伴う形骸化の問題はマレーシアにも見られる問題を先鋭化したものに見えた。マレーシアもまたイスラームを国教とし、公教育においてムスリムには必修とされる教科「イスラーム教育」は政府の「正しい」解釈と「あるべきマレーシア人ムスリム」を伝える場となっている。近代的な学校教育に組み込まれた「イスラーム教育」は、国籍、年齢等を限定し、どの教師でも同じ内容を教え、平等に評価できるような標準化され、「国家に役立つ人材育成」の場となる。

これに対して、近代的学校教育が導入される以前からあったイスラームの学びは、より広いものであった。マレーシアの伝統的なイスラームの学びの場の代表に「ボンドック」があるが、そこでの学びは国籍問わず老若男女に開かれ、信仰と人格において尊敬される師のもとに自主的に集まった弟子たちが、共同生活を通じて信仰と来世のために学ぶ場であった。こうした全人的教育、信仰のための学び、特に精神的修養という要素は学校のシステムに組み込まれる中で抜け落ちることとなった（久志本裕子『変容するイスラームの学びの文化』ナカニシヤ書店、二〇一四年）。

イランの事例に見られる「形骸化」は、こうした「制度化」による変容に加えて、公教育を「国家にとって望ましい国民の育成」という側面にふりきって政治化した帰結に見える。ここでは標準化した授業や評価に合わないイスラームの神秘主義や道

徳などはやはり切り落とされていくのだろうか。そうした時、あたかも「教育の全てがイスラームに基づく」ように見えるイランの例も、実は逆に「政治化した公教育の型にはめられイスラームの方が変質した」と見ることもさえてできるのではないだろうか。

布川先生のドイツの例からは、公教育において少数派の宗教教育を取り入れることが国家の正式なメンバーとしての承認の意味を持つことが確認される。ただしそこには同様に、「国家にとって望ましい少数派である限り」という限定が付されること予想される。だがこれに対してNRW州の宗教教育の目標には「共生」「自らの価値観を批判的に捉えなおす」といった文句があり、私の第二の関心として挙げた「マイノリティ性の問い直し」につながる方向性が見える。ドイツの宗教教育が基本的に信仰心の育成に関わる「宗派教育」であるとき、異なる宗教を認め、自らの価値観を問い直す作業は、どのようにして信仰心の育成と共存できるのだろうか。

松山先生の報告では、一方的な「異文化（少数派）理解」の問題が照射された。イスラームについて授業で扱う際のような問題をインクルーシブ教育の視点で捉えるという提案は非常に重要である。その根本にある「障害の社会モデル」すなわち障害は社会的に構築されるという発想は、イスラームを「奇妙な他者」と見る社会自体のあり方を問い直す可能性を拓く。この点ではマイノリティ一般の問題と同じ発想でイスラームについての授業が構想できよう。一方で、イスラームに限らず「宗教」を他者化する「無宗教特権」とも言えるものが日本社会に

あるという問題は、多数派／少数派の観点だけではとらえられない歴史的、文化的特殊性がある。この点をふまえて「宗教」をいかに教えるかについて、宗教研究からこそできる提言もあるのではないか。

各報告から改めて考えたのは、公教育の持つ「教育への権利の保証」という役割である。「権利」という視点で見ると、イランのようなイスラーム教育の手段化は公教育の役割を「権利」ではなく「望ましい国民の育成」に限定した結果と解釈できる。日本の公教育におけるイスラームの扱いについても、すべての生徒の「学ぶ権利」という視点で再考できるのではないか。イスラームに関する学習を日本社会における少数派や「宗教」の理解、さらには世界認識の「組み立て」（荒井正剛・小林春夫編著『イスラーム／ムスリムをどう教えるか』明石書店、二〇二〇年、一八四頁）といった学びにつなげる可能性などが考えられよう。

報告を聞いて

小林 春夫

まず、今回の公開シンポジウムにお誘いいただいた経緯について一言申し述べる。私自身の専門はイスラーム思想史で、主に哲学や神学の文献研究を通してイスラーム社会の知識と学問の構造変遷を明らかにしようとしている。その一方で、教員養成と教育支援を柱とする大学に長年勤務している関係上、自身

の研究と学校教育との接点について意識する機会がある。また先年は、社会科学教育に携わる本学教員と付属学校の教諭との共同研究をベースにした『イスラーム／ムスリムをどう教えるか——ステレオタイプからの脱却を目指す異文化理解』（荒井正剛・小林春夫編著、明石書店、二〇二〇年）を上梓した。

さて、シンポジウムでの私のコメントは三者の報告に対する個別質問ではなく、学校教育でイスラームを取り上げる場合に想定される基本的な二つの問いであった。

その第一は、イスラームの何を教えるかである。言うまでもなく、イスラームにはクルアーンという啓典があり、礼拝や巡礼といった実践面でも一定の共通性がある。しかしクルアーンの解釈は驚くほど多様であり、その実践を含めて国や地域、民族や慣習、政治的主張などによって一律ではない。つまり「規範的」なイスラーム理解が存在しない中で、公教育ではイスラームの何を教えるべきだろうか。

桜井報告で取り上げられた今日のイランでは十二イマーム・シーア派が現体制下での「公式宗教」であり、したがってイラン国内の学校教育ではそれ以外の選択肢はないのかも知れない。しかしイラン人自身にそうした公式教育への反発が強い中で、それを「イランのイスラーム」として日本の学校で教えることは妥当だろうか。また、布川報告におけるドイツのように、多様なルート（出身国・地域・宗派など）をもつムスリムが居住する国（州）では公教育において「どのイスラーム」を教えるのが適当なのだろうか。その選択によっては、ムスリム住民の間にさらなる排除の構造を生み出しかねまい。

こうした問いは日本でも十分に懸念されるだろうが、では多様性を無視し、最大公約的な知識を教えることで問題は解決するだろうか。松山報告が指摘したように、日本の教科書はイスラームをクルアーンに矮小化して記述しており、またイスラームにおける「救済」の説明を欠くなど不十分であるとしたらなおさらである。

第二は、イスラームをどう教えるかである。

まず日本の現状に話を限定した場合、学校教育でイスラームについて十分に教えることは困難であると言わざるを得ない。その理由の一つは、教科書を用いた授業の限界である。筆者が見る限り、近年、社会科学の教科書におけるイスラーム記述は正確かつ充実しつつある。だが、教科書（資料集）の範囲で量質ともに十分な内容を期待するのは難しいのではないかとすれば、それを補うには授業者に相当の準備と授業力が求められることになる。また生徒の立場からすれば、イスラーム（ムスリム）に関する興味の主流は教義や歴史というより衣食住などの日常生活や、建築や芸術や文学などにあると推測される。だとすれば、社会科学のみならず、生活科や美術科を含む教科・科目間の連携が必要となる。

ディスカッションの中でしばしば指摘されたが、授業で宗教を取り上げることの難しさもある（これはジェンダーや性自認などの問題を取り上げる場合とも共通する課題である）。その理由の一つに、教員（授業者）の側に宗教に関する知識や理解が不足していることが挙げられよう。この点については、大学教育（教員養成）における「宗教理解教育」の重要性について

再考すべきであろう。

最後に、イスラーム研究者としての課題に触れておく。近年、イスラーム研究の対象領域は分野・地域・時代ともに拡大しており、ムスリム研究者の数も増加しつつある。こうした研究の多様化は歓迎すべきである一方、各自の研究成果を教育現場へ還元する努力は十分でないように懸念される。すぐれた入門書や教材として実用的な資料の提供をはじめ、教員研修への参加、共同研究やシンポジウムの企画など、教育現場との交流を一層進めていくべきと考える。

パネル

AⅠ実用化後の社会における宗教の学習と教育

代表者・司会 石田友梨

AⅠ時代における宗教リテラシー

井上 順孝

本発表では、日本における宗教文化教育の歴史を振り返りつつ、AⅠによって真偽不明の大量の画像やテキストが生成される今日において求められる宗教リテラシーとは何かについて示した。

発表者は、一九九〇年代の國學院大學日本文化研究所における宗教教育プロジェクトを基盤としながら、二〇〇〇年代に宗教文化教育の試みを開始した。宗教研究に関わる大学教員の協力のもと、二〇一一年には宗教文化教育推進センターが設立され、宗教文化教育の具体的方法について検討する場が広がった。この宗教文化教育において目指したことの一つが、宗教リテラシーを深めるための教育方法を具体的に構築していくことであった。

宗教リテラシーを養うことは、情報社会において非常に困難かつ重要な課題になっている。宗教リテラシーを考えるとときに重視したことの一つは、リスクセンシティブとも言うべき視点である。個々人が否応なく接する現代の複雑な宗教環境の中で、宗教問題が社会や個人にとって負の働きをする場合や場面に気

付き、それを避ける方法を学ぶことはきわめて重要である。負の働きの典型的な例はカルト問題やヘイト問題である。また宗教ごとの教えや戒律の基本を知らないことによって生じる種々の軋轢も含まれる。これらの問題にはいずれも感情の働きが大きく作用している。

インターネットの普及によって、こうした負の働きが生じる場面は増加し、かつ多様化した。ネット情報にはマスメディアの情報に比して、各段に大量の無責任なものが混在するからである。こうした従来から続く問題に加えて、AⅠ時代の到来によって、新しい課題がもたらされつつある。

インターネットの普及は、マスメディアから発信される宗教に関する情報の選択、吟味、咀嚼という従来からの課題だけでなく、発信者自体の信頼性を問う作業がより深刻な課題となっている。新聞やテレビの情報も鵜呑みにすることの危険性は教えられてきた。ネット情報だと、さらに発信者が不明という事態が急増した。他方、その過程で「専門知の逆転現象」と呼ぶべき事態もしばしば生じた。すなわち、教える側が宗教に関する情報をより豊富に持っているという構造が一般的ではなくなり、逆転する場面が増えた。従って、教える側もまたネットワークを形成して、この事態に対処するなどの必要性が強まった。

AⅠ時代には、専門知の逆転現象が一層進行する可能性がある。宗教について学ぶ場合に、AⅠが発する情報を鵜呑みにする状況も増えると予測される。AⅠが用いるビッグデータの情報は、個人が脳内に保存する情報量とは比較にならないほど膨大である。人間の脳の働きに一段と近づいたとされるAⅠは、

質問の仕方によっては非常に正確な回答をもたらす。このことがAIへの信頼を生む大きな理由であろう。

しかし、宗教リテラシーは基本的には正解のない問いをめぐって養わなければならない。個人の記憶と判断のアウトソーシングはネット時代に強まり、AI時代はこれが一層進むことになる。これは便利さとともに大きな危険性を孕んでいる。これまでもマスメディア情報、ネット情報に関しては信頼性についてのリテラシーを養うことは非常に重要であったが、生成AIが提示する情報のチェックには、より深いリテラシーの養成が求められる。画像生成AIが良い例を示してくれるが、専門家ならすぐ判断できるが、基本的知識に乏しい人はそのまま受け入れてしまいそうな画像が無数に生成される。こうした時代には、専門領域ごとの基本的知識の共有が非常に重要になる。それを推進するには、研究者による専門別のネットワークをつないだ包括的なネットワークが必要になる。

生成AI技術の仕組みと人文学への活用

大向 一輝

本発表では、AI技術の概観と生成AIの仕組みについて報告を行った。最初に、人工知能学会によるAIの定義に関する議論を紹介し、同学会誌の表紙に掲載されたAIの歴史を描いたイラストを用いて、これまでの三度のAIブームや、生成AI普及後の加速度的な研究の進展を確認した。

AIの分野では、シンボリズムとコネクショニズムと呼ばれる二種のアプローチが交互に発展してきた。形式主義・記号主

義に基づく演繹的なシンボリズムは、公理や原理から未知の事象を説明することを目指す立場である。一方、コネクショニズムは神経細胞（ニューロン）への刺激と反応をモデルとした帰納的な立場であり、現在はこちらが主流である。手書き数字の認識問題を例に挙げると、シンボリズムでは「輪が2つなら8」「輪が1つなら0、4、6、9のいずれか」などのルールを構築していく。しかし、手書きで頻出する「輪が完全に閉じていない8」などの例外に対応しようとする、膨大なルールが必要になるとともに、それらが相矛盾するという問題があった。これに対し、コネクショニズムでは現実の手書き数字の画像と、それらがどの数字に該当するかという教師データを用いてモデルを学習する。このモデルで「輪が完全に閉じていない8」の画像を分析すると、「0である確率が0.1、8である確率が0.9」といった結果を出すことができる。この方法を応用すると、動物の画像と名称を対したデータに基づき、動物の写真を種類ごとに分類することが可能になる。また、画像と名称の関係性を反転し、動物の名前から画像を出力させるのが、画像生成の基本的な発想である。

言語の生成については、翻訳や対話など異なる種類の行為がいずれもトークン予測問題と呼ばれる「文章の続き」を書く問題に帰着する点が特徴的である。一方、言語では単語の組み合わせが無数にあり、また新語が増え続けるため、原理的に変換ルールを作ることができない。そこで、あらゆる単語を一定の長さのベクトルに変換する「分散表現」の概念を導入し、コンピュータでの処理が可能な状況を作り出している。代表的なア

ルゴリズムである word2vec は、同一の文中に出現する二つの単語の関係を空間的に近いものとみなし、大規模コーパスを用いた学習を行う。この結果、単語間の距離を測ることができるようになり、単語の「意味」の足し算や引き算が可能になる。例えば、「フランス」と「パリ」のベクトルを「イタリア」に当てはめると、イタリアの首都「ローマ」が出力される。

本発表の後半では、AI技術における大規模データの利用例と問題点について取り上げた。ChatGPTを支える大規模言語モデル GPT-3 は 570GB のデータを用いて高い性能を実現している。GPT-4 のデータ量は非公表である。このような巨大なデータに対して教師データを作成するのは現実的でない。自己教師あり学習は、既存のデータから教師データを自動的に作り出したい場合に使われる。たとえば白黒写真の自動色付けでは、カラー写真を機械的に白黒写真にし、元の色に戻すことができれば正解であると定義できる。言語の場合も同様に、既存のテキストの一部を隠し（マスクし）、元のテキストを復元できるかどうかを自動的に評価することが可能になる。この手法により、インターネット上のすべてのあらゆるテキスト情報を学習に利用することができるが、「既存のデータは正しい」という極めて強い仮定があることに注意すべきである。また、これらの手法には生成されたテキストの論理性を担保する仕組みは含まれていない。こうした点は AI 技術を人文学あるいは社会システム全般に適用する際の障壁となっている。今後は、情報学の研究者や技術者に対して説明責任を求めるだけでなく、対話を通じた相互理解が必要であると思われる。

ChatGPT における宗教・思想的な「対話」と「呪文」

濱田 陽

ChatGPT にあるフレーズ (Let's think step by step. など) を入力することで、数学問題の解答率が飛躍的に高まることが論文で報告されると、他の「呪文」(spells) 探しが始まった。心理学の領域で人間に問うこと自体が脳神経科学で解明できない事象への有効な方法とされることに比し、プロンプト・エンジニアリングにおいて、AI への質問自体が方法として意味を持つとする発想も強まっている。

そこで、ここでは、一、いかなる「問い」や「呪文」が宗教・思想的領域を深めるのか、二、宗教・思想的領域における人・GPT「対話」にどのように向き合っていくのか、三、人・GPT「対話」が示唆する AI 倫理の課題ープロンプト・エンジニアリング (Prompt Engineering) という範疇だけに捉えられるのか、の三つの問題について議論したい。

まず、複数の宗教・思想が関わる問い X を定める。ChatGPT にそのまま聞くだけでは通り一遍の答えしか返ってこないため、「問い X をテーマに A、B、C で対話する劇を展開して。」と対話劇を設定する。A、B、C に学者、思想家、宗教家などの役割を与える。自分が知悉する人物を一人入れれば、ChatGPT が間違いを真として答えるなどの「幻覚」(hallucination) を見分けやすい。関心が高い人物、多様なキャラクター、対極的な考えを持つキャラクターも意図的にプロンプト (指示) に加えていく。ChatGPT 自身がキャラクターを登場させることもできる。「その具体的な第三者の名前を挙げて」と入

力すればよい。また、問いXの発案者や関係者、現実の人物も追加することで対話劇が発展的に展開する。同時に、状況設定自体を変化させていくことで、問いXの含意が深まっていく。

さらに、どのような「呪文」、すなわち、短いフレーズを使用することで宗教・思想の内容が深まるのかを試すため、活性化の指示、激論継続の指示、真実を打ち明ける指示などをChatGPTに与える。否定的な指示や意外性の指示も活用する。

今回、宗教学者、山折哲雄氏がChatGPTへの問いとして発案し、筆者に示した、心身一元論と心身二元論の対立および世界の思想的調和実現への問いを元に、哲学者の西田幾多郎、経済学者の河上肇、キリスト教徒で社会事業家の賀川豊彦を選び、「問い」に関連して、西田の論文「場所的論理と宗教的世界観」、河上の『自叙伝』、賀川の『宇宙の目的』を交え、三者の激しい議論が続く」と指示した。さらに、対極的キャラクターとして「ヒトラーの声が聞こえる」、新たな状況設定として「核兵器が使用されたニュースが届く」などのプロンプトも加え、GPT-3.5とGPT-4を用い、約八〇万字分の「対話」を行った。

結果、各キャラクターを描き分けつつ、内容を深めていくGPT-4のパフォーマン스에驚かされた。こうした人・GPT「対話」は、問い、キャラクター、状況の設定に質問者が集中できる。人間のみによる劇や小説の作成とは大きく異なる点である。もっとも、ChatGPTの回答を把握しなければ、適切なプロンプトを続けて入力できず、深い議論は生まれにくい。

ChatGPTで役割を与えられた対極的キャラクターは、従来

の創作のダークヒーローと異なり、多様な言葉を急速に語るため、倫理的課題のハードルが一気に上がっている。虚実・境界問題についても、現実の著作や史実への関心を高める学習が必須である。こうした事態に対処できねば、ChatGPTのような生成AIがもたらす「幻覚」には対抗できない。

われわれがChatGPTを利用できるようになったのは、GAF Aや権威主義国家がAIを独占しないよう、サム・アルトマン等がこれを解放した背景がある。そこにはAI民主化という思想的バックボーンがある。だが、人間中心主義の傾向が強かった従来のAI倫理体系では扱いきれないように思われる難問が、AIとの「対話」において急浮上している。

イスラームにおけるAIの利活用

石田 友梨

ChatGPTに代表される生成AIの利用が普及したことを受け、本発表ではイスラーム教の信仰と関連したAIの利活用の現状について報告した。仏教においてはブッダボットやHOT O K E AI、ヒンドゥー教ではバガヴァッド・ギターAIなどの試みがあるが、イスラーム教においては、AIを利用したファトワー（イスラーム教の教義回答）が以前より模索されてきた。イスラーム教についての質問に回答できるのは、イスラーム教を信仰している者だけであるとの批判がある一方で、ファトワーを出せる人材の不足を補うため、複数のファトワーサイトから質問と回答のデータを収集したAIファトワーの開発が進められている。なお、複数のファトワーサイトを調べて

も、ChatGPTに関連するファクトワーは見当たらなかったが、AIに関連するファクトワーをいくつか見つけることができた。そこで、AIによる株価予測の販売は許されるが、AIによる生き物の画像生成は禁じられるなどの例を紹介した。また、人間が作ったAIを、イスラエルの民が作った「金の子牛像」（吼える仔牛の偶像）と重ねて批判する例も取り上げた。

AIの利用については、一般的には人間に有益である限り認められる。イスラーム教的価値観に基づくAIの在り方については、イスラーム法学の「マカーサイド」（意図）の概念に基づく理論化の試みがあった。ガザリーに多くを負うとされるマカーサイドは、宗教や生命などの五つを必須事項とする。AIにより、これらの必須事項が害されてはならない。AIの開発の在り方については、二〇二一年十二月にラホールで開催された会議「イスラーム倫理とAI」において、十二項の指針が定められた。

最後に、AIを含めた科学技術教育について、マレーシアでの調査に基づく報告を行った。マレーシアは、マレー系七割、中華系二割、インド系一割の多民族国家である。国立モスクが建てられる一方で、植民地時代の教会も残されており、閩帝廟とヒンドゥー寺院が道を挟んで向かい合うなど、多宗教が共存している。このように文化的多様性のある環境で、比較的安価なインターナショナルスクールに通うことができるとして、子育て世代からの注目も集めている。教育分野において近年世界的に導入が進むのが、科学のS (Science)、技術のT (Technology)、工学のE (Engineering)、数学のM (Mathematics)

の頭文字をつなげたSTEM教育、さらに芸術のA (Art)を追加したSTEAM教育である。各分野を総合的に学ぶことにより、創造力や問題解決能力を高めることを目指す。マレーシアの教育省は、これに宗教のR (Religion)を加えたSTEREAMを提唱している。その背景には、人間社会を豊かにするための科学技術の追求がある。

マレーシア国際イスラーム大学第六代学長であったDzulhifil Abdul Razakの「人間のための科学」によれば、マレーシアには未だ電気の届かない田舎が残っており、コンピュータによる機械化が引き起こした第三次産業革命が行き届かないうちに、AIやIoTの活用による第四次産業革命を迎えることとなった。このために国内外で格差が拡大しており、生態系の破壊も進む一方である。STEMでは絶対的な解決策にはならず、イスラーム教の「フィトラ」（本性）という概念に基づいて開発を行なっていく必要があることから、STEREAMが提案されている。なお、AIには自由に考えて行動する能力がない点で、人間の方が優れていると述べられていた。また、人間によって作られた命のないものは、神からの恩恵を受ける対象ではないとされ、前述のAIと子牛の像の比喩と一致する見解も述べられていた。以上、本発表ではAIファクトワーからSTEREAM教育まで、イスラーム教の教義との関連に着目しながら、いくつかの事例を報告した。

比較宗教学の授業とAI利用の問題点

木村 武史

本報告では、発表者が担当する比較宗教学に関する授業において、どのように生成AIを利用することができるかについて考察を行った。先行研究としては、Mark Graves, “ChatGPT’s Significance for Theology,” *Theology and Science* Vol. 21 Issue 2 (2023); 201-204 と Ziyadul Muttaqin, “Implementation of Islamic Education Learning with Artificial Intelligence (CHATGPT),” *The 6th International Conference on Islamic Studies* (2023): 1-9 などがある。どちらも神学や教育の教育と学習におけるChatGPTの有効性について論じている。しかし、比較宗教学研究における生成AIの利用については、いまだそれほど研究されていない。そこで本報告では、発表者の担当する授業におけるChatGPTの試行を事例として参照しながら、考察を行った。

ひとつめに、大学一年生向けの「比較宗教概論」では、宗教史の事実を教える必要がある。ChatGPTの回答には、事実の正確性に疑問がたつく場合が多く、解説をしながら使う必要があることを指摘した。年度初めの授業では宗教概念の問題の導入から始める。学生の多くは日本の宗教は神道と答える場合が多いので、ChatGPTで神道についての質問に回答させ、その内容について、回答の日本語、エッセイックとイメージの観点、歴史的事実、解釈などの観点からコメントをし、説明を補足することに、本科目においてはChatGPTの利用がある程度有効であることを報告した。

ふたつめに、「比較宗教概論」の授業では、多様な宗教の説明をする。そこで、専門外の宗教を教える際にChatGPTを使用するか試した。古代エジプトの宗教を教える前に、専門家が書いた論考を読んでいたため、ChatGPTに「死者の書」について質問し、回答としてなされた説明を教材として使えると予想した。しかし、細かいところの正誤が分からなかったため、結局、専門家の著作を補足資料として授業で使った。

また、大学院生の協力を得て、自分の研究テーマを教える際にChatGPT3.5と4を利用した場合、どう回答するか調査してもらった。まず、有料版の4の方が詳しく正確だろうと予想していたが、3.5の方が詳しく記述している場合があった。ただし、3.5には間違いもその分多く含まれ、歴史的事実でないことも書く幻覚の問題が散見された。日本語・英語・中国語・韓国語で同じプロンプトについて調べたところ、4ではほぼ同じ内容であったが、3.5では差異が見られた。テーマによっては、特定の言語の方が詳しく、正しい場合もあった。内容的にはWikipediaでも調べるができる内容である場合がほとんどであるが、知識の無い学生では誤った情報を見極めることは難しいであろうという意見を紹介した。

これらから、ChatGPTは歴史的事実を教えるという授業の目的からは、まだ使うことができないのではないかと思うが、それでは、どのような使い方ができるのか。議論のための資料として、教材として使えるかどうか試した。多くの学生は一神教は排他的で、多神教は寛容であると思いついている場合が多いので、ChatGPTで両者を比較した。その回答は、利点・欠点

という観点から両者の特徴を箇条書きにしており、学生に議論してもらおう際にはそれなりに有効なものではないかと考えられる。

最後に、他の生成AIはどうかを考えるために、現時点ではまだ英国と米国でのみ公開しているClaude3と比較宗教学の理論を箇条書きで回答させたところ、整理された箇条書きで回答しただけではなく、下の方により詳しく説明を求めたい事項も提示していた。内容の吟味は必要であるが、授業の準備としてはClaude3の回答にも有効性があるのではないかという見解を述べた。

パネルの主旨とまとめ

石田 友梨

二〇二二年以降、画像生成AIや対話型AIの利用が普及した。各大学がChatGPTなどの生成AIに対する方針を発表することを迫られるなど、社会はAIを実用する段階に入ったといえる。これを受けて本パネルでは、「AI実用化後の社会における宗教の学習と教育」と題し、これから宗教をどのように学び、教育していくべきかを模索するため、以下の発表者と題目で現状について報告し、フロアから質問や意見を求め、議論を行った。

第一発表は、井上順孝による「AI時代における宗教リテラシー」で、日本の宗教教育の歴史における現在の位置づけを示した。AI時代を迎えた現在、宗教に関する情報についても発信者の信頼性が不明という事態が急増している。発信者の信頼

性を確認するために必要なリテラシーよりも、さらに深い宗教リテラシーを養成するため、教える側もその分野の基本的知識を豊かにすることがもつとも肝要である点が、事例とともに報告された。その対処方法として、宗教を教える側の専門別のネットワークをつなぎ、包括的ネットワークとする必要があることが指摘された。

第二発表では、人工知能学会の理事も務めた大向一輝から、「生成AI技術の仕組みと人文学への活用」という題目で、AI技術の概説が行われた。AIの誕生から今日の生成AIまでの歴史が、具体例と共に示された。また、現在主流となっているAI技術では大量のデータが必要であるが、そのデータに偏見が含まれている可能性があることや、分析結果への説明が求められることなど、その限界や問題点も指摘された。

第三発表は、ChatGPTとの対話を深める方法を追究した、濱田陽の「ChatGPTにおける宗教・思想的な『対話』と『呪文』」であった。本報告では、①いかなる「問い」や「呪文」が宗教・思想的領域を深めるのか、②宗教・思想的領域における人とGPTとの「対話」にどのように向き合っていくのか、③人とGPTとの「対話」が示唆するAI倫理の課題、の三つの問題を議論した。宗教学者・山折哲雄氏の心身一元論と心身二元論の対立および世界の思想的調和実現への問いを元に、哲学者の西田幾多郎、経済学者の河上肇、キリスト教徒で社会事業家の賀川豊彦の三人を選んで対話劇を設定し、活性化・否定性・意外性等の指示を「呪文」として加えて試行することで、「対話」の効果と倫理的課題を浮き彫りにした。

続く第四発表の石田友梨による「イスラームにおけるAIの利活用」では、宗教におけるAIの利活用について、イスラームの事例が報告された。人間に有益である限り、AIの利用は一般的に認められており、もつとも模索されている分野のひとつは、ファトワー（イスラーム教の教義回答）である。複数のファトワーサイトから質問と回答を集め、自動化を試みる研究などが報告された。また、STEMもしくはSTEM教育にR (Religion)を加えたSTREEMを提唱しているマレーシアの科学技術論が報告された。

最後の第五発表は、木村武史が「比較宗教学の授業とAI利用の問題点」という題目で、大学の授業におけるChatGPTの実際の利用例から、その問題点をまとめた。一年生向けの概論授業では、宗教史的事実を教える必要があり、ChatGPTの回答には、事実の正確性が疑わしい場合が多く、解説をしながら使う必要があることが報告された。授業におけるChatGPTの有用な使い方としては、例えば、一神教と多神教の比較の回答を参照して、議論をするのには役に立つ可能性があることが報告された。また、別の種類の生成AI、Claude²で比較宗教学の理論を簡条書きで回答してもらったところ、ChatGPTよりも少し参考になると思われる回答があったことが報告された。フロアからは幅広い論点からの質問、問題の提起や共有がなされ、活発な議論が行われた。

宗教現象学と認知進化科学の対話

—— 理解の学と説明の学の架橋 ——

代表者・司会 藤原聖子

コメンテータ 石井辰典

還元主義 vs 反還元主義論争からこぼれ落ちていたもの

藤原 聖子

欧米圏のCESSRの研究史には大きな二つの問題系を認めることができる。一つは、神は実在するのか、それとも人間の脳が作り出した虚構なのかという問題関心や「科学と宗教（の関係）」というテーマに連なるもの。もう一つは、宗教は集団存続の役に立つのか、立たないのかという問題関心と宗教の有用性をめぐるより社会的なテーマに連なるものである。これら二つの問題系を併せ持つのが、A・ノレンザン『ビッグ・ゴッド』である。超越的な全知全能の神が人間を監視しているという信仰をもつと、人間は向社会的になり、大集団の結束・存続が容易になる。だからそのような信仰⇨宗教は進化の過程で広まったのだという説である。

としてみると、CESSR論者には神学を嫌う者が多いといっても、皮肉にも問題関心がそれによって規定されていることがわかる。すなわち、「神は実在しない」「宗教は人類進化の初期段階で必要だったから生まれたものだ」あるいは「宗教は進化の段階ですら副産物にすぎず、宗教抜きに人間社会は正常に機能するし、むしろ宗教は害を及ぼすこともある」と証明したい

といった、唯一神信仰への対抗心が研究を方向づけてきたのである。

それならば、現状のCESRには取りこぼされている問題系や対象が存在するはずである。それは時代的制約性と文化的制約性の両方から探ることができる。時代的制約性は、かつての宗教現象学と突き合わせることで見えてくる。CESRでは、集団形成を可能にする道徳の発生に高い関心が向けられるが、これには今世紀に強まった経済・工学的パラダイム（適応合理的人間観）の影響があると考えられる。確かに宗教現象学者の一人C・P・ティールは倫理的宗教を普遍宗教として民族宗教と区別したように、倫理に高い価値を置いた。しかし、ベッタツォーニにせよエリアーデにせよ、道徳は主題ではなかったし、オットーに至っては、宗教の本質は倫理・道徳的な部分ではなくむしろ非合理的な部分にあるのだと論じた。反対に、宗教現象学では中心的なテーマだったが、CESRではほとんど論じられていないものの一つとして、「象徴」が挙げられる。CESRを用いるならば、かつて宗教現象学が論じた象徴の普遍性を科学的に検証するということはできないのだろうか。

文化的制約性については、CESRがあまりにも強く唯一神教的宗教観に影響されていることに指摘されているが、改善はそれほど進んでいない。日本ではCESRは、井上順孝や藤井修平等の積極的な紹介にもかかわらず、欧米に比べると広がっていない。それはCESRと日本の宗教学者の間で問題関心が異なるからなのか、それともCESRにはその特質からして限界があるからなのか。もし前者のケースがあるの

なら、問題の射程を変えることで、日本でもCESRへの関心を高められるのではないか。

CESRと宗教現象学を架橋する先行研究としては、萌芽的なものに留まるが、J・S・イエンセンによるものがある。イエンセンは、分類学・類型論としての宗教現象学を蘇らせようとしている。かつての宗教現象学では、分類カテゴリーが特定の理論に基づいていなかったため、分類が恣意的・主観的だった。それに対して理論に裏付けられた体系を構築しようというのである。そのための理論として彼が用いるのは、CESRの他、意味論（言語哲学）、J・サールの社会的存在論である。しかし、日本の宗教学では、このような「分類のための分類」学はあまり需要がなかった。むしろ、方法的な部分、たとえば本質直観・形相直観、類型・パターン把握はどのような認知能力として現在の心理学では説明されているのかを知ることが、宗教現象学を更新するかもしれない。

ルドルフ・オットーにおける「感情」

——CESRの議論と関連やせし——

藁科 智恵

本発表では、ルドルフ・オットーが展開した議論とCESR (Cognitive and Evolutionary Sciences of Religion) における議論の共通点と相違点を確認し、オットーの論じる「感情」がその相違点を捉える上で重要であることを論じたい。また、CESRがオットーの議論から学びうる点があるとすればどのようなものかについても触れたい。

一九八五年、「神学性」を排除した宗教学を目指さず形で、北米宗教学会（N.A.A.S.R.）が立ち上げられた。この北米宗教学会は政治的批判理論の傾向を帯びていき、それに対する抗議の形で国際宗教学会が二〇〇六年に創立したとされる。しかし、国際宗教学会のもつ別の超越的前提があるとの批判もなされている。このように宗教学は、宗教学研究から神学性を排除するという強い動機によって立ち上げられたという背景があり、オットーと宗教学とは相性のよくないものとみられがちである。

しかし、G・D・アレスがオットーと認知科学の関係について論じている。アレスによれば、両者の共通点は宗教を可能とする精神的なシステムを同定しようという点、身体性への着目である。相違点として挙げられたのは、還元主義・反還元主義との違い、宗教のクオリアを措定するかどうか、また分析対象、方法の違いである。

アレスが述べた共通点、相違点に関しては基本的に承認できるだろう。オットーが問題としているのは宗教のクオリアであるという点はまさにその通りである。本発表では、オットーとCESRとの関係を考える上で、オットーの議論とクオリアとの関係に着目したい。宗教のクオリアに関して考える上で重要となるのが、オットーの宗教的アプリオリをめぐる議論である。特に、感情 (Gefühl) というものがオットーの議論においてどのような意味を持つかが重要となる。T・ゲーチはオットーの宗教的アプリオリの議論におけるアナムネシス (想起) の役割を指摘している。オットーは『カントーフリースの宗教哲

学』において、自らが宗教学研究のための認識論的な基礎づけを目指していることを明確に述べている。この基礎づけの議論においては、フリースの感得 (Ahnung) が重要となる。フリースによれば、感得は、科学的知識 (Wissen) / 信仰 (Glaub) と並び、認識 (Erkenntnis) の一つとされる。オットーは、「美しいもの、崇高なるものの体験において、我々は精神 (Geist) の、そして自然という生における自由の、永遠なる真なる世界を仄暗く感得する」とし、これは何かが宗教的な感情を呼び起こすときにどこでも起き、この呼び起こしはプラトンのアナムネシスに他ならないのだとする。また、感情とは単なる主観的な状態性ではなく、論理的な推論とは別の種類の「理性の営み」であるとされる。オットーのいう「崇高なもの観念」とは、理性の営み、つまり感情において起こる働きによって、この観念の非合理的側面が把握されることを意味するのである。オットーによって、その宗教的表象において個々人が感得する意味、価値といったものは、宗教のクオリアと表現しうるものである。

諸科学分野において意識の問題は「とりあえずおいておく」問題とされてきたが、物理学、情報科学、生物学等さまざまな分野で、意識の問題を避けては今後のブレイクスルーは期待できないといった声も挙がっている。オットーの『聖なるもの』は、まさに意識という場に現れるものの記述である。宗教的アプリオリという形で宗教を宗教として語る正当性を確保するという、彼自身の関心による営み自体は、歴史的な状況と大きく関わっている。しかし、その上で語られる意識という場に

現れる宗教的体験（クオリア）の記述という部分こそ、CES Rに刺激を与えうるのではないだろうか。

ベッタツツォーニの最高存在論——その意義と可能性——

江川 純一

アラ・ノレンザヤン『ビッグ・ゴッド』（藤井修平ほか訳、誠信書房、二〇二二年）の主題である「ビッグ・ゴッド（Big Gods）」概念は、宗教史学においては最高存在（Supreme Being）として検討されてきた。本発表では最高存在論の系譜を振り返り、議論において中心的な役割を果たしたベッタツツォーニの仕事について再考したい。

ここでの最高存在論は、スコットランド出身のアンドルー・ラングによって、一八九〇年代に提唱された。ラングはオーストラリアやアンダマン諸島や北アメリカなどの資料を用いて、「未開社会」にも一なるものへの信仰がみられることを指摘したのであった。次いで、二〇世紀前半にラングの最高存在論とヴィーン学派の文化圏説とを組み合わせる形で原始一神教説を唱えたのが、ヴィーンで活躍したヴェルヘルム・シュミットである。彼の主張の背後には、一神教の普遍性の主張が存在した。ベッタツツォーニは、一九〇四年の最初の論考以来、自然の擬人化としての空と太陽に着目しており、ラングとシュミットを批判する形で一九一〇年代以降に最高存在（essere superiore）論を展開し、一九五〇年代に彼は最高存在を「動物の主」「天の父」「地の母」の三つに類型化することになる。ベッタツツォーニが最も力を注いだのは「空を人間の姿をした存在とし

て知覚したもの」すなわち天空存在（essere celeste）（「天の父」）であった。彼は、一神教の神をもそのなかに含む、より大きな概念として天空存在を設定しており、一神教的な神を相対化するために最高存在概念を利用したと捉えることができる。

認知宗教論との関係で重要となる、天空存在の特徴は以下の二点である。まず、ベッタツツォーニは天空存在が持つ、慣習の管理者、部族の法の制定者、人間の行動の裁定者、違反にたいする厳密な復讐者としての側面を指摘する。これは超自然的監視者としての「ビッグ・ゴッド」と共通しているが、認知宗教論とは異なりベッタツツォーニにおいては人間の進化と宗教の進化の関係についての考察はみられない。次に、ベッタツツォーニは天空の遍在に着目し、超越概念は天空や太陽が有する超越性に由来するものであるとする。「すべてを見通すこと（omnivegenza）」が「すべてを知ること（omniscienza）」すなわち全知という属性へと繋がったと考えるのである。全知についてのこうした見解は、二一世紀の心理学者ジェシー・ペリングによる認知宗教論的著作「ヒトはなぜ神を信じるのか 信仰する本能」（鈴木光太郎訳、化学同人、二〇二二年）のなかでも紹介されている。

ベッタツツォーニは自身の最高存在論の源泉が、ジャンパッティスタ・ヴィーコの新し学（*La Scienza Nuova*）にあることを認めている。ヴィーコは天空の擬人化のメカニズムを恐れという観点から説明したうえで、宗教を人間に秩序を与えるもの、さらには国家の基盤となるものとして宗教を捉えている。二一世紀の「超自然的監視者」としての「ビッグ・ゴッ

ド」論により近いのは一八世紀のヴィーコによる議論のほうである。しかしながら、ヴィーコの議論はベッタツツォーニの「天の父」のみに関するものであった。

こうした一神教中心的な神観念理解を崩そうとしたのがベッタツツォーニの学であったといえるが、彼自身「天の父」以外の最高存在論を深く掘り下げることはなかった。ベッタツツォーニによる最高存在の類型とは①牧畜民による「天の父」（空は牧草に「人間の生命に」必要な雨をもたらす）、②農耕民の「地の母」（大地は人間に食物を与える）、③狩猟民の「動物の主」（人間の生命は狩りの成果にかかっている）であった。認知宗教論においても宗教史学においても、生業と、神の表象との関係の再検証、とりわけ②と③の再考が必要である。

エリアーデのシンボル論と宗教現象学をめぐる問題

奥山 史亮

本発表では、ミルチャ・エリアーデの象徴論の形成過程を、神学、とりわけ大戦期ルーマニアの正教改革運動との関連を踏まえて整理し、CESRとエリアーデ宗教学における象徴の捉え方について検討を加えた。エリアーデは、宗教とは歴史の外に退いた神の元に戻ろうとする人間の営みであると述べる。一九五九年十一月八日付の日記に記された「真の」宗教は、神が世界から退いた後のみ始まる」といった文言からは、歴史の外へ退去した最高存在の元へ戻ろうとする絶望的試みから発したものが「宗教」であり、神話や象徴は最高存在との直接のかかわりの記憶をとどめるためにつくられたものであるとい

う考えが見て取れる。エリアーデにとつて、宗教とは人間が歴史の内て形成するもの、そして最高存在との関係を回復しようとする欲求も人間が歴史の内て抱くものと言える。しかし、最高存在そのものが歴史的生成物であるか否かについては、明確な判断をくだしていないと考えられる。宗教史学が学的対象にするのは、歴史の内て形成された宗教^Ⅱ最高存在の記憶をとどめようとする努力の産物であり、最高存在そのものが人為によるものか否かについて、エリアーデは考察の余白を残しているといえる。

では、人間が歴史の外に退いた神を求めるのはなぜなのだろうか。その原因をエリアーデは人間の有限性にみている。一九四六年に執筆した論文「（縛る神）と結び目のシンボリズム」では、歴史的制約のもとに置かれた人間の有限性、束縛からの解放を求めることは古今東西の宗教にみられる普遍的な特性であり、それは神の領域に至ることを目指したり、運命の糸からわされたりするという。このような象徴に関する分析は一九五一年発刊の『シャーマニズム』において総括され、日常の直接的体験では捉えることのできない宗教的次元に関する記憶である象徴、およびその象徴の意味を読み解く解釈学として整理されている。

上記の象徴論をエリアーデが形成してきた歴史的コンテクストの一環には大戦期ルーマニアの正教改革運動、とりわけナエ・イオネスクとのかかわりが想定される。イオネスクはルーマニア民族の根源は正教にあると説き、西欧化、近代化をすす

める政府、さらに近代化に賛同する教会に抗するナシヨナリズム、正教改革運動を牽引しようとしていた。プカレスト大学でイオネスクが担当していた「形而上学」の講義録には、正教論と象徴の役割に関する考察が記されている。それによれば、神について静観し、個人の意識を神と一体化しようとする正教は、神に接近するための最良の方法を保持しているという。さらに神を求める信仰によってのみ把握できる現実の地平（宗教的地平）が存在するのであり、現実 reality には、宗教的、形而上学的、科学的（日常的）的知見それぞれによって把握できる地平が存在する。各地平は相互に自律的であり、ほかの知見によって把握することはできない。神秘体験によって把握できる宗教的地平がもっとも深い現実であり、その地平に到達した痕跡は日常的な言語では表現できず、象徴によってあらわされるという。ここからは、神の存在を体験するための手段として象徴を捉えているイオネスクの考えが見て取れ、それは象徴を解釈しながら日常の俗なる地平を脱して宗教的地平を志向するという点において、エリアーデの象徴論との連続性がみられるものと考えられる。

以上の様にエリアーデの象徴論は正教の神の存在を前提として、そのような神・超越界を求めることが歴史に翻弄される人間に生の意味を与えるという、個人にとつての体験に着目したものであったといえる。集団の形成・維持に着目する「ビッグ・ゴッド」論とはベクトルが正反対であるが、そこに相補的な研究可能性が見出せるのかもしれない。

コメント

石井 辰典

宗教認知科学（CSR）とは、宗教に対して認知・進化科学の観点からアプローチしようとする学問領域であり、言い換えれば、自然科学的・機械論的なもの見方から宗教を理解しようとする試みである。認知科学では、心をコンピュータのような情報処理機構であると捉える。進化の考え方に基づけば、人間の持つ心・行動傾向は、その進化の過程で直面した問題の解決に役立つ「道具」であるとみなす。したがって、敢えて極端に言えばCSRとは、情報処理機構を備え、進化メカニズムを通じて自己の生存のための機能を獲得するエージェントが、どのようにして「宗教」と呼ばれるものを獲得するか、そしてその最小条件を考えることと言える。ただCSRは、宗教の価値について言及するものではないことは言い添えておきたい。以下では、こうした観点から各話題提供者の方々のご質問に返答を試みたい。

藤原先生には、直観的に複数の事例の中から共通特徴をつかむ認識作用（本質直観）について質問を頂いた。この作用と直接関わる具体的研究については、不勉強ながら存じ上げないが、認知科学における推論研究、あるいは意思決定と判断の研究と関連が深いものと思われる。一方、直観については「Versky & Kahneman (1974) のヒューリスティック研究以来多くの研究がなされており、例えば二重過程理論 (e.g. Evans & Stanovich, 2013) は直観的推論の特徴・役割について議論しているし、文化心理学 (e.g. Norenzayan et al., 2002) は直観

的推論が東アジアでは欧米よりも優勢である可能性を示唆している。近年は、直観にもある種の合理性が備わっていることを示されており、対象や領域にもよるが、人間が直観的に事例の本質をつかむことができたとしても、不思議ではない。

藁科先生からは宗教のクオリアについて、また奥山先生からも個人の宗教体験について、それぞれが認知科学でどのように扱われるのかについて質問を頂いた。クオリアは本人しかアクセスできず、言語や行動など客観的な形で表現することが困難であるような感覚質と定義される。だとすれば、客観的に測定可能な対象を主に扱おうとする心理学や認知科学では、クオリアは研究対象としにくい。ただし、クオリアが宗教に対する信仰・信念に伴う個別的で主観的な体験であるとすれば、そうした体験を質的研究として扱うことは十分に可能である。例えば、そうした体験がどのように語られるのか、あるいは個人にとつてどのような意味を持つかなどをインタビューを通じて探るといった研究が考えられる。こうした研究により、宗教体験の意味や機能について理解を深めることができたなら、それは意義深いことであるし、また新たな理論や仮説の生成にも役立つことだろう。

江川先生からは、一神教的ではない神観念の分析の必要性について、また生業と神表象の検証可能性について質問を頂いた。いわゆるビッグゴッド論では、世界宗教や民族などの超越的存在（神など）に超越的監視や罰の機能を想定している。しかし、必ずしもこの想定は詳細に確かめられているわけではないため、十分に検討の余地があると思われる。また、生態学

的環境が文化や人々の行動・心理特性と関わる可能性は様々な形で指摘されており（e.g. Henrich et al. 2010; Talhelm et al. 2014）、生業と神観念に関連があったとしても全く驚くことではない。これらの検討方法として認知科学・心理学でよく用いられるのは、先述したインタビュー法、または調査票を通じてあるテーマについての記述を集める自由記述法が挙げられる。あるいは既存の書籍・記事・物語などで対象がどのように記述されているかを収集・分析する方法もある。これらを通じて、神などの超越的存在に対する人々の認識を収集・整理することで、神観念の分析ができるだろう。さらに神観念の文化差・地域差なども抽出できることから、生業と神観念の対応関係を検討することも可能である。

パネルの主旨とまとめ

藤原 聖子

G・ファン・デル・レーウやM・エリアーデに代表される（広義の）宗教現象学は一九九〇年代に入ると世界的に衰退し、それと入れ替わるように認知宗教学・宗教認知進化科学（CESR）が新たな通文化的理論として台頭した。一般には宗教現象学は反還元論に立つ「理解」の学、CESRは還元論に立つ「説明」の学として対置され、相容れないものとみなされてきた。だが、実際には宗教現象学者も「なぜ」を説明していたし、CESRも当事者の視点を組み込むこと抜きには理論を立てられない。文理を合わせた総合知の必要性が唱えられる現在、宗教学において宗教現象学とCESRの対話を試みることは意義

が高いはずだが、還元論・反還元論の対立のためかそのような前例は少ない。

本パネルでは、宗教現象学史研究を専門とする共同研究グループが、非会員の認知科学者をコメンテータとして招くことにより、宗教現象学者の「なぜ」の問いはCESRによって取り組まれてくれているのか、CESRが扱う「何」は宗教現象学からみて網羅的ななどを議論した。代表者の藤原が研究の状況を概観し課題を指摘した後、第二発表者・薬科はR・オットー、第三発表者・江川はR・ペッタツォーニ、第四発表者・奥山はM・エリアーデを取り上げ、三人の宗教現象学者がそれぞれの研究の行程の中で「なぜ」の問いにどのようにして至ったか、三人の宗教現象に対する見方はCESRに対してどのような問題を投げかけるかを論じた。

オットーの「感情」概念は、宗教体験の「体験」に該当する。オットーは自然的感情（日常的な恐怖）と宗教的感情（神圣な存在への畏怖）の違いは、身体的反応を含む感情の質に現れると論じた。この質の部分は現在「クオリア」と呼ばれる。CESRにおいて、クオリアに焦点を向け、宗教的体験と非宗教的体験の違いを説明することが可能であれば、オットーの関心を科学の領域で継承することができる。

CESRの「ビッグ・ゴッド」論とペッタツォーニの「最高存在」論を比較するならば、前者の中心となる天上の監視者としての神観念は、後者の三類型の内の一類型に過ぎない。しかも前者では「ビッグ・ゴッド」信仰が農耕革命を可能にしたと論じられているが、後者では天空神に対応する生業は牧畜で

ある。CESRを規定する唯一神教的宗教観を相対化するために、ペッタツォーニの「最高存在」論は今日なお参照価値がある。

象徴はなぜ宗教において中心的なのかについてのエリアーデの説明は、人間は象徴を理解することによって、有限なる歴史への束縛から自己を解放し、最高存在・超越界に接近しようとするからというものだった。CESRでは、宗教的観念や儀礼、さらにそれに伴われる人々の体験は集団の形成・維持のために存在すると説明づけられる。すなわち、両者において、宗教的人間の現世へのベクトルは正反対である。しかし個人にとつての体験による現世からの超越、生の意味づけも宗教の重要な部分であれば、そこにもCESRの研究可能性があるのではないか。

各質問に対し、コメンテータ・石井が認知科学の研究状況を丁寧に説明した後、質疑応答では、CESRでは歴史的宗教は扱われないのかという質問（≠奥山の質問）や、CESR的象徴論にはティム・インゴルドのものがあるという指摘などがあった。他に、批判を受けてきた宗教現象学の方法論、本質直観については、「直観」に該当する）形式的推論と直感的推論に文化差があることを示す認知科学の研究があることが石井から紹介された。すなわち、従来の論点、主観が共同主観が普遍か、本質はあるのか否かといった人文科学的観点とは異なるアプローチがこれについて可能であることが示唆された。

現代世界における宗教哲学の可能性

代表者 氣多 雅子

コメンテーター・司会 伊原木大祐

信仰と宗教哲学——姉崎正治の場合——

古荘 匡義

本提題では、現代世界における宗教哲学の可能性を問うために、姉崎正治を近代日本の宗教哲学の展開のなかに位置づけることを目指した。姉崎の思想が宗教哲学と捉えられることは稀である。たしかに姉崎はハルトマン『宗教哲学』の翻訳の刊行（一八九八）やW・ジェイムズの紹介など、西洋の宗教哲学の受容に多大な貢献をなしたが、姉崎の宗教学の体系からは「宗教の理想及形而上的根底を論ずる」ものとしての宗教哲学は排除されている。しかし、留学中の神秘体験や、盟友高山樗牛の喪失の後に書かれた『復活の曙光』（一九〇四）では、「神秘」の体得をベースにした理想的な宗教が論じられている。したがって、西洋の宗教哲学を受容した姉崎が宗教学の体系構築を経て、『復活の曙光』の思想に至った過程全体は、近代日本の宗教哲学受容の一展開として捉えられる。先行研究では、西田幾多郎から西谷啓治に至る思想の系譜を軸にして「日本の宗教哲学」という思想潮流が捉えられてきたが、姉崎や綱島梁川の思想も含めて近世日本の宗教哲学を思想的に考えると、「宗教哲学」を宗教体験や宗教実践、伝道といったモチーフも含み込んだ概念として捉え直すことができ、このような「宗教哲学」

理解が現代世界における宗教哲学の可能性を示唆すると思われる。

このような問題関心から、本提題では、『復活の曙光』までの姉崎の思想展開における「宗教哲学」の変遷を以下の二つに分けて分析した。①まず、『宗教学概論』（一九〇〇）と、その種本の一つであるハルトマン『宗教哲学』の章立ての共通点と差異を分析した。両者は、個々人の宗教的意識や感情や意志などから宗教を考える宗教心理学を基盤とし、そこから行為や道徳、そして社会的現象としての宗教の解明に向かう点で共通している。ただ、ハルトマンの著作にあった「宗教形而上論」は姉崎の宗教学にはない。姉崎は宗教哲学を宗教の理想や形而上的根底を論じるもので、「事象的即科学的研究」であるところの宗教学からは分離すべきものと捉えていた。②しかし、ブツダガヤでの神秘体験や盟友高山樗牛の死を経て書かれた『復活の曙光』では、ある種の宗教の理想を伝えようとしている。この本は円環的な章立て（一、人生と科学→二、科学と芸術→三、芸術と神秘→四、神秘と道徳→五、道徳と宗教→六、宗教と人生）で構成されているが、実は全体の論述は循環していない。つまり、三章までで、姉崎は科学や哲学や芸術を可能にする精神の動的な交通の基盤となる神秘を精神の根底に見出す（姉崎は神秘を「一切の差別変化を超絶した不変不滅の死物の如く聞える」形而上的概念にしないようにしている）。そして四章以降、神秘を体得しながら行動することとしての道徳や、神秘を体得させるものとしての宗教が論じられる。『復活の曙光』の序言には「学術的精緻」は固より期する所でない」と表明さ

れているが、神秘を体得する個々人の意識から始めて、神秘を体得したときの倫理的・社会的関係に論及する構成は、科学的、学術的な宗教学を志向する『宗教学概論』と共通する。また、形而上的概念の提示を避けつつも、来るべき宗教の理想を表明している「復活の曙光」は、姉崎の言う「宗教哲学」の側面をもっている。さらに、『復活の曙光』の序言には、抑え難い赤心に一人でも共感してもらえんことを願う旨が記されている。円環的な章立てでも、論述内容に従って設定されたのではないとすれば、「神秘」を根底におく世界観を他者に伝道するためのレトリックだと考えられる。特定の宗教の信仰内容に囚われない宗教体験を通して神秘に触れ、その神秘を宗教哲学的に説明するとともに、神秘を他者に伝道する営みには、同時代の綱島梁川や清沢満之などと同様に、近代的知識人の「生きられた宗教」と「宗教哲学」との密接な関係が認められる。

シモーヌ・ヴェイユにおける宗教哲学の可能性

脇坂 真弥

晩年のシモーヌ・ヴェイユに見られる神に関する数々の語りには、彼女が貫いた「知的誠実」とどのような関係にあるのだろうか。本発表では、ヴェイユの思想における知性のあり方を追うことによって、宗教的なものがひとつの「知」として現れることを確認し、そこから「宗教」と「哲学」との関係を探ってみたい。

ヴェイユによれば、真理とは知性によってはじめて実在的になる関係、すなわち「必然性」である。人間が変えることので

きない必然的關係（例：三平方の定理）が真理として現れる時、知性はそこで「行使されること」によって消える。しかし、これは知性が消尽するというのではない。知解可能な必然性である世界の透明な姿が実在（*réalité*）として現れるその時にこそ、知性はまさに発揮されている。行使されることによって消えるとは、それ自身が隠れ無になることが十全に働くということであるような知性の性質を指している。

しかし、じつは知性の真の働きは世界を必然性として知解可能にすることではなく、むしろ必然性という完全に透明なガラスを媒介にして、その向こうの「不透明なもの」「知解不可能なもの」を見ることの方にこそある。たとえば、人は平面をじつと見つめるうちに奥行きを感じるようになり、本当にそこにあるのは平面とは別の何かではないかと予感することがある。そうして立体が「見えた」時、知の次元はひとつ上がる。同じように、今度は完全な必然性そのものが梃子（媒介）となつて、「この必然性とはじつは何だったのか」をさらに上の次元から見るように知性に迫ることがある。この時、必然性は知解可能のまま、同時に全く「知解不可能」なものとなつている。

これは、ヴェイユが言う「不幸」において現れる現象である。この時、人は自分が触れている冷たい必然性にあらゆる諸事物とともに取り込まれ、自分自身もまたただの「物」でしかないことを知る。しかし、この完全な知解において同時に、必然性は知性の主体である「私」の全体を巻き込んでそれまでのあり方を揺るがし、「こんなふうにしむなんて（ありえない（impossible））」と私に言わせる。このありえなさ、つまり不

幸において当事者がもつ「非現実 (irréalité) の感覚」は、必然性に対する霧の上があった「知解不可能」であると同時に、当事者が知らぬ間に新たな実在と接触したことを示している。

不幸におけるこの非現実感、不条理の感覚の只中で、人は自分がいま目の当たりにしている必然性ではなく、じつはもつと他の何かがそこに本当にあることを感じ、その新たな実在を「見る」ように迫られている。この時知性がその働きを止めずにある極限を経るならば、当事者の苦しみが微塵も軽くなることはないが、その人は自分の全き不幸を通してそこに本当にあるものを見る。そこで人が見るのは「神の愛」だとヴェイユは言う。彼女は不在の神を求める十字架上のキリストの不幸の叫びを、欲求 (desir) が所有 (possession) と完全に一致するこの不思議な「見る」として理解した。この「見る」は新たな次元の知であり、その知が晩年のヴェイユの神に関する語りへと結実したのではないだろうか。

ヴェイユはこうして知解不可能なもの (不幸) を梃子として「神の愛」を見る。不幸の残酷な本質をごまかさず、神の不在という現実を最後まで誠実に受けとめるならば、不幸な者が不幸のままに救われる可能性はたしかにこの「欲求と所有の一致」以外にないように思える。キリストの叫びに現れる神のいない真空へ向けられた欲求、あらゆる対象を欠いた、無内容で形式だけとなったこの過剰な宗教的欲求の意味は何だろうか。この欲求がそのまま所有であるとはいったいどういうことか。いずれにしても、「宗教」と「哲学」とのつながりはおそらくこの欲求が何であるかにかかっている。

西谷啓治の宗教哲学がめざすもの

氣多 雅子

本発表では、西谷啓治の宗教哲学がどういうものであり、どういうことをめざしたのかということ明らかにする。西谷がそれを論じているのは一九四一年発表の論文「宗教哲学——序論」である。彼はカント以降の宗教哲学の成立と研究状況を踏まえて、ヨーロッパにおける哲学とキリスト教および神学の歴史を展望するという大きな視界のなかで宗教哲学の役割を考察している。

西谷はまず哲学的立場から宗教を「絶対的に他なるものへの関係」と捉え、その関係の仕方として信仰、認識、体験という三つの根本的態度を取り上げる。信仰の態度と認識の態度の葛藤のなかで出てくる立場 (神学、人間学、哲学) が分裂状態にあり、それを克服する態度として体験の態度が求められるべきだとする。問題はこの体験の態度がいかにして成立するかであるが、その鍵となるのは、体験の態度がいかなる仕方で哲学を超え包むかということである。この問題に立ち向かうのが彼の「宗教哲学」である。

西谷は、ヨーロッパで宗教哲学が発生し発達してきた過程を振り返り、十九世紀以降の世界が直面する問題を宗教と文化 (特に自然や歴史の科学) の分裂であると考えている。そして、哲学が宗教と文化の両方へ自らを媒介することによって両方を媒介するという仕方、この分裂を克服することが宗教哲学の当面の課題であると考えている。その上で、宗教哲学の果たすべき本来の役割は、宗教のうちから靈性の体験の立場を開くための力

となることだと考える。一九四一年のこの論文以降、哲学の立場から哲学の立場を超えて包む靈性の体験の立場をどのように開いていくかということが、西谷の宗教哲学の中心的主題となり、靈性の立場として禅が中心の関心事となっていく。

西谷の言う通り、宗教哲学が宗教と哲学の歴史的展開のなかで成立し、歴史的な問題状況のなかに潜む課題に応答する学であるとするなら、私たちは西谷の宗教哲学の課題を私たち自身の時代社会の事象の生経験から問い直す必要がある。

西谷は自らのさしあたっての課題を、哲学による「宗教」と「文化（特に自然や歴史の科学）」との媒介であるとした。この対立はより明確に言えば、宗教的世界理解と科学的世界理解との対立という性格のものである。だからこそ、それぞれの世界理解の原理的なところまで降り立って、自己批判を介して宗教と諸科学に対峙する哲学の働きによって、両者を媒介することができると考えられた。しかし、この対立は現代ではもはや異なる世界理解の対立ではなくなっている。科学とテクノロジーは私たちの生活に深く滲透し、生活基盤そのものを大きく変えてきている。宗教は伝統文化としての色合いを強め、西谷の時代の宗教の有り場所であった「個人の内面」は生活基盤から遊離し、著しく深みを失いつつあるように見える。宗教が追求してきた人間のあり方が絶対的なものとの出会いにおける唯一的な個であるとする、科学とテクノロジーが扱う人間のあり方はヒトという類（人類）の一サンプルであると言える。一サンプルであることは私の意思による自己理解の仕方ではなく、現代世界で生きるということに構造的に組み込まれたもの

である。唯一的個の次元と人類の次元とは乖離した仕方、現代の私たちの生存を構成している。この乖離こそ現代の宗教哲学の課題であると言つてよからう。

西谷は宗教哲学の当面の課題に加えて、靈性の体験の立場を開く力となることを宗教哲学の本来の課題とした。世界理解の分裂は靈性の体験において克服できるとしても、唯一的個と人類との乖離は体験の立場を開くことによって克服できるものではない。現代の宗教哲学の課題に向き合うのは私たち自身である。

宗教哲学と自己変容的知の可能性

小林 敬

西洋近代哲学の延長線上に現れた宗教哲学という学には、実定宗教のもつ意味を合理性へと解消し、その事実性を歪めかねないという危険性が常に付きまとっている。そのような傾向性をはらむ学である「宗教哲学」が、実定宗教の持つ事実性・超越性を合理性に解消してしまわない仕方可能になるのはいかなる場合であろうか。自己の側に意味を「奪い取り」、閉じた知となってしまうのではない「知」のあり方には、いかなる可能性がありうるのだろうか。こうした問題意識を背景としながら本発表は、哲学的な仕方と宗教現象へアプローチする可能性をフランス反省哲学的な知的枠組みから探ることを課題とし、反省哲学のもつ一面によって展開される解釈学的方向性のひとつのヴァリアントとしての「注釈 (commentaire)」という事柄に目を向け、対象の意味を収奪するのではない知のあり方の

可能性を考察した。

フランス反省哲学に数えいられる哲学者たちに共通の「反省 (reflexion)」という思考様式は、いわゆる内省的な自己省察といったものではなく、人間のあらゆる具体的な行為として世界に投げかけられる自己指定の遂行運動によってのみ現成する自己の反省的把握である。こうした反省の運動は必然的に自己指定の運動を証する世界におけるさまざま人間の諸表徴の解読・解釈へと導かれることとなり、反省哲学と解釈学とが密接に連結する形となっている。ジュール・ラニョーを介して反省哲学を受け継いだアランは、あくまでテクストに付き従ってゆく行為である「注釈」の営みの中に、一見するとテクストから飛翔するかのような自由な創造的精神の発露を見出ししている。また彼は、自らの方法が対象を「説明する (expliquer)」するのではなくして「繰り返す (répéter)」ことによって晦渋さの雲を集めるようなものであるとも述べる。

対象の意味を確定させ、固定化する作業であるようにみえるテクストへの解釈・注釈といった営みが、むしろ「暗さ」と「謎」を引き起こし、意味を固定化するのではなくして意味を脱意味化しつつ拓いてゆく役割を担っている。テクストの不透明性とある種の暗さによって、テクストの（より以上のもの）へと拓かれるといった、意味からの解放をもたらしようとする「注釈」という方法は、宗教における聖典や古典のテクストの学的読解のポテンシャルを考察しようとする際に、おおいに示唆を与えるものであろう。

例えば、禅門には「抄物」と呼ばれるような、禅籍や公案集

に対する注釈書が伝統的に数多く残されている。これらの抄物は、文献学的で辞書的な詳細の注釈である一方で、時に禪に特有の言語活動である「下語」「著語」といった、独特のテクストに対するコメントの付け方も存在する。一見するとテクストからの飛翔であるような下語や著語は、あくまで原文に対して「語を置く」（注釈を施す）という言語活動の変奏である。そうした意味でこれらの言語活動は文献学的で字義的な注釈と全く別物ではなからう。

注釈という行為には単なる意味の確定作業とは異なる性質あるいはポテンシャルがあり、それはあくまでテクストに則して、テクストへの注意とともに開かれる。換言すると注釈行為という伝統的で文献学的な営みの内部に、「意味の開け」をもたらしようとする方向性が内包されていると同時に、原文に付き従うことによって原文と共通の根源的共鳴の場へと自己を導く、脱自的な自己変容の場も含まれているのである。「意味の開け」をもたらすものとしての宗教哲学を模索するためには、伝統的な聖典や経典への文献学的注釈に回帰することが見直されるべきなのではないだろうか。

コメント

伊原木大祐

カントやシュライアマハー以降、西洋近代の学問状況の内部から発展してきた「宗教哲学」は、明治期の日本に輸入され、キリスト教のみならず日本の宗教的伝統をも養分として独自の発展を遂げてきた。メルクマールとなる固有有名を挙げるなら、

「宗教哲学」という看板を自覚的に掲げた清沢満之、波多野精一、あるいは西谷啓治といった人々、また自らの営みを「宗教哲学」に限定しなかったとしても、宗教的なものに対して深い哲学的洞察を示した西田幾多郎や田辺元が、その重要な先行者として理解されている。

しかし今日、学術的観点から世界を見回してみると、このように日本国内で培養されてきた「宗教哲学」とはあまりにも異なった「Philosophy of religion」が強力なヘゲモニーを保持しているように思われる。その現状を認識するには、アマゾンやウィキペディアの英語サイトを検索して流し読みするだけでも十分だろう。たとえば、二〇〇〇年にオックスフォード大学出版から出た『宗教哲学——案内と選集』という入門書を手にとると、目次にはヒュームやカントといった哲学者たちからの抜粋と並んで、プランティンガやスウィンバーン、フルーやパイクといった英米系の高名な宗教哲学者たちの論考が必読文献として掲載されている。だが、これら後者の研究業績が日本の宗教哲学文献で引用されることは稀である。英語圏で出版された『宗教哲学』の教科書ほとんどは、神の存在証明、神の属性、悪の問題、奇蹟の問題、信仰と科学、宗教と道徳、宗教多元主義などのトピックが一般的だが、これらに対するアプローチも、日本の宗教哲学とはまるで違ったものである。こうした「分析哲学」系統の宗教哲学と、主として「大陸哲学」との対話・対決を重んじてきた日本の宗教哲学との間には、大きな深淵が横たわっている。日本の宗教哲学はどのような「可能性」をもって、この状況に対峙するのであろうか。

古荘発表では、日本の宗教学の原点ともいべき姉崎正治が扱われ、そこからある種の宗教哲学を汲み上げようとする試みがなされた。古荘氏が着目したのは、姉崎の体験重視的な傾向であり、そのキーワードが「神秘」である。これを「生きられた宗教」の内在的理解につなげることで、姉崎思想を現代に蘇生させるひとつの可能性を示した。

脇坂発表では、ヴェイユの「知的誠実」に基づく新たな知の態度に、宗教哲学の可能性が看取された。知の働きは、不幸において出会われる「知解不可能なもの」を梃子として、必然性に対する新たな知の次元へと人間を導く。ここに見いだされた実在が「神の愛」であり、その理路は宗教と哲学との連関を考える上で重要な示唆を与えてくれる。

氣多発表では、西谷のきわめて濃密で難解な論考「宗教哲学——序論」に精緻な解釈が施され、最終的には、現代世界の状況に由来する西谷宗教哲学の限界を通して、今日の宗教哲学の課題が指摘された。西谷が論じた「靈性」の体験の立場は、古荘発表における「神秘」の問題、脇坂発表で扱われた新たな次元の「知」とも触れ合うものである。

小林発表では、宗教哲学を主観性に閉じ込めず、テクストから多様な意味を解放するという作業に、宗教哲学の可能性が見いだされた。フランス反省哲学の「注釈」という手法は、意味からの解放を通してその注釈者たる自己を変容させる役割を果たすものだが、その方法は聖典・經典の文献学的注釈の重要性にもつながってくる。

以上四つの発表はそれぞれ、日本で宗教哲学を実践する場合

の独特の語り口、方法、アプローチを表現している。分析宗教哲学が「グローバル・スタンダード」であるかのような時代の趨勢にあって、それとは質を異にしたタイプの厳密性・徹底性・普遍性を備えた宗教哲学が、今も日本で進行中であることを本パネルの各発表は伝えている。

パネルの主旨とまとめ

氣多 雅子

宗教哲学は近代ヨーロッパにおける宗教的状况と学問的展開を背景として、信仰の立場と哲学の立場との葛藤のなかで独自の哲学の領野として確立されてきた。日本の宗教哲学はそこに、哲学的思索の土壌に日本の伝統を付け加えてきた。しかし、いま宗教哲学がどういう学であるか、非常にがわかりにくくなっている。それは、現代世界の問題状況に宗教哲学がしっかりと対峙していないからではないのか。本パネルはそういう問題意識をもって、今日の宗教哲学はどのような役割をもつのか、学としてどのような可能性をもつのか、さまざまな角度から考察した。

古荘は、日本の宗教学・宗教哲学の形成の初期段階における信仰をもつことと宗教哲学を営むこととの間の緊張関係を考えるために、姉崎正治を取り上げた。最初期に宗教哲学的と言える研究を行っていた姉崎は、科学的で体系的な宗教学の構築をめざし、その後の留学体験などを経て、自らの信念や日蓮信仰に基づきつつ、精緻な文献学をも踏まえた独特の思想を形成していった。このような思想展開全体を宗教哲学的営みとして捉

え直し、姉崎における信仰と宗教哲学の関係を考え、この関係から現代の宗教哲学の可能性を検討した。

脇坂は、シモーヌ・ヴェイユが「神について語らぬこと。他になしうがない時を除いて、この語を口に出さぬこと」と書いた時期が、葡萄牙で働きながら「主の祈り」を唱えるようになり、「脱創造」など、神について一見思弁的な概念を語り始める時期とはほぼ重なっていることに注目した。この変化が哲学の放棄でも哲学から宗教へのショートカットでもないとしたら、このときヴェイユはいったい何をしていたのか。厳しい「知的誠実」を傷つけぬまま、ヴェイユに神について語らせたものは何だったのか。本発表では、ヴェイユのこうした変化を宗教哲学の可能性を考察する上でのひとつの鍵として見ることを試みた。

氣多は、日本の宗教哲学の一つの典型となる西谷啓治の思想を扱った。西谷において、宗教と文化（科学）との分裂を哲学が両方へ自らを媒介することによって克服することが宗教哲学の当面の課題であり、宗教のうちから靈性の体験の立場を開くための力となることが宗教哲学の本来の役割であるとされることを論じた。そこから、現代の私たちは西谷の宗教哲学の課題を私たち自身の時代社会の事象的生の経験から問い直す必要があるとして、現代の宗教哲学の課題を取り出すことを試みた。

小林は、現代における宗教の私事化の傾向のなかにおいて、宗教哲学が宗教のもつ超越性を解消してしまわない仕方であるのか、いかなる場合であろうか、という問いのもとで、学としての宗教哲学の可能性と位置づりをフランス反省哲学の

思索とその展開のうちに探った。とりわけ、反省哲学が要請する具体的展開としてのテクストの解釈という営みに着目し、聖典や古典に対する註解の営みにおいて、脱自的な自己変容を可能にするものとしての「知」のあり方を検討した。

伊原木は、以上四名の発表を受け、日本で営まれてきた宗教哲学にはどのような固有の特徴があるのか、また、そこにはどのような発展の可能性（ないし挫折の危険性）があるのか、という二つの問いを念頭に置きながらコメントした。さらに、「宗教哲学」に対する「宗教哲学」というアイシプリン上の位置づけに関して論及し、その後、コメントに対するパネリストからの応答、およびフロアとのやりとりを通して、今日の宗教哲学に関する多面的な討議を実施した。

宗教学における知の枠組みの再検討

代表者・司会 澤井義次
 コメンテータ 木村敏明

イルファーンとイスラームの宗教構造

鎌田 繁

イルファーン（イスラーム神秘思想）も、ムスリムとして専門的な宗教教育を受けた者が生み出したものである。それはイスラームの思想的、文化的、歴史的、社会的文脈のなかで神秘家が紡ぎ出したものである。他方、研究者は神秘思想であれ何であれ、自分の関心に従って対象を選び、興味のもてる方向に向かつて論ずる。自らが興味をもてない事象は意識的、無意識的に排除・捨象することにもなる。このような研究者が捉えたものと神秘家が伝えようとしたものとは齟齬があってもおかしくない。極端な場合、イスラームとの関わりを脱してイルファーンを論じることすら可能になる。

イルファーンの思索がイスラームのなかでどのように位置づけられるのか、一例としてハイダル・アーモリー al-Sayyid Haydar al-Anuli の議論を取り上げる。アーモリー（一三八五年以降没）はイブン・アラビーの思想と十二イマーム・シーア派の思想、とくにそのイマーム論とを結合する思索で知られる。著書に神秘主義的シーア・イスラーム論である『神秘の統合と光明の源泉』 *Kitāb Jamī' al-Asṭar wa-manāḥi' al-amnā'ī*. Ed. by H. Corbin & 'Uthmān Yahyā, Tih-rān, 1969 があ^る。』の

書のシャリーア・タリーカ・ハキーカーを論ずる章（pp. 343-379）を参照する。

イルフアーンは神的存在と人間の魂の一体化を究極のねらいとし、アーモリーも例外ではない。「ハック（絶対者）の光でハックを觀照する *shahada* と、ひとつの段階をその人は持続的に獲得する。それは彼がその（ハック）なかに消滅 *fanā* する段階である。それは真に知る者 *arif* が知られる者のなかに消滅すること」（p. 364）であるなど、所謂神秘主義的説明を施す。また、この段階を示す言葉として、「私は絶対者だ *ana al-haqq*」（ハッラージュ）、「私に栄光あれ。 *subhān*」（バスターミー）などを引く。どの言葉も人間の被造物的な「我」が消滅し絶対者の一性が立ち現れる様態を述べている。

神秘思想の最終局面をこのようにアーモリーは述べるのであるが、彼は神秘思想をイスラームの全体に組み込んで議論する。シャリーア・タリーカ・ハキーカーの三つの階梯をいい、三層からイスラームを捉える。シャリーアは人間の外的行動、タリーカは人間の内的活動・理性的思索、ハキーカーは前二者を総合した最高の段階であるとする。シャリーアの完成態がタリーカであり、タリーカの完成態がハキーカーである。シャリーアなしにはタリーカは働かず、タリーカなしにはハキーカーは実現しない。逆にシャリーアはタリーカがなくとも正当に機能し、タリーカはハキーカーなしでも機能する。三者のなかの最高の段階であるハキーカーは前の段階の完成態であるということでタリーカを包摂し、タリーカがシャリーアを包摂することから、シャリーアをも包摂する。神秘思想はハキーカーの次元の営みであり、

イスラーム全体を包摂する最高の知的営みとなる。

アーモリーは神秘思想をイスラームの核心に置き、イスラームの全体を内に含むものとして構想する。我々研究者は、イスラーム諸学のひとつとしてイルフアーンをとりあげ、伝承知 *naql/shari* を捨象し、理性的知 *aqal* に限定して形而上学的理論を提示しようとする。この思索の二つの道の向かう方向は大きく異なるであろう。ちなみに井筒俊彦の「東洋哲学」におけるイスラームの提示はイスラームの環境のなかで血肉化していったイスラーム神秘思想を普遍的レベルでロゴス化することをねらい、その思索を彩った多くのイスラーム固有のものが捨象された。井筒が論じた部分だけではなく、切り捨てた部分をも組み込み、その全体を考えようとするのが「創造的誤読」にやらないイスラーム研究としてのイルフアーン研究であろう。

西谷啓治の宗教哲学における宗教の再考

長岡 徹郎

本発表では、西谷啓治（1900-1980）が自らの宗教哲学において、いかにして宗教を再考しようとしたのかについて考察する。西谷宗教哲学は、宗教概念論においてむしろ従来の宗教概念の純粹性を前提とした立場として、批判的に言及されることも多い。確かに、西谷宗教哲学には、タラル・アサドなどが問題とした宗教の権力性や政治性といった問題は希薄であるが、枠組みの再検討という問題に関する京都学派なりの応答について考えてみたい。

まず、宗教概念論の先駆的研究としても位置付けられるウ

イルフレッド・キャンントウエル・スミス (Wilfred Cantwell Smith, 1916-2000) と西田幾多郎 (1870-1945) の宗教論とを比較する。スミスは、宗教理解の枠組みの中心を、客観的に観察可能な実定宗教の教義や儀礼といった *belief system* という対象極におくのではなく、宗教を宗教として成り立たしめ、人間の内において生きる *faith* という人間極におくことを主張した。一方で西田は、宗教を「宗教的要求」を手がかりにして、自己との関わりから宗教を問題にしようとした。長谷は、スミスの *faith* と西田の「宗教的要求」は、両者がともに宗教を宗教として成り立たしめているものから考察する点において、立場を同じくすることを指摘している。確かに西田の宗教論には、スミスのような宗教概念の問題点は意識されていなかったかもしれないが、そこには従来の宗教理解の枠組みを問い直すような姿勢を読み取ることができるのである。

スミスの後は、アサドに代表されるように、「宗教」概念そのものをより根本的に問い直そうとする宗教概念論が活発化していくことになる。同様に、西田の宗教的立場も、西谷によって、現代という時代から語り直されていくことになる。西谷に西田哲学の再考を促した契機は、ニヒリズムであった。西谷は、西田の宗教論が前提としていた宗教の自明性や、「西洋と東洋」という対立さえも撥無したニヒリズムという歴史的境位におかれた「自己」から宗教を問う。西谷にとって宗教は、もはや自明な事実として前提とされる枠組みのもとで探究されるものではない。なぜならば、ニヒリズムの到来のために何をもって「宗教的」と言うのか、その基準そのものが揺らいでいるから

である。西谷は、事実としての宗教自体の存在が揺れ動き、そもそもそれが宗教かどうか自体を問わせるような不確定要素がますます増大する状況に身を置きつつ思索を試みるのである。西谷はそのような宗教の無根拠を露わにする徹底的ニヒリズムをくぐり抜けた「ニヒリズムを通してのニヒリズムの超克」の先に、新たな宗教を問う地平が開かれてくると考えた。

それでは、西谷はどこに宗教哲学の可能性を見出そうとしたのか。それをあえて一言で言い表すとすれば、宗教と非宗教の「間」ではないだろうか。西谷は、両者の間に断絶の反面に生きた連続を見出そうと、相対立する両者の立場を包み込むような立場について考察しようとした。それは、宗教と非宗教の「間」に広がる、無限に錯綜する関係性という「すきま」へと沈潜していく試みである。西谷は、多元的な様々な立場を包摂しうる仏教の「空」の哲学的潜在性を、現代的な問題に呼応する概念として掘り起こすことで、宗教理解の枠組みを従来とは異なる次元へと開こうとしたのである。そのような新たな枠組みにおいて、宗教を問う者自身が宗教あるいは宗教的なもの、そして非宗教的なものとの「対話」を繰り返し積み重ねていくところにおいて、宗教の意味理解の地平が開かれてくるのではないだろうか。

鈴木大拙の禅思想の展開

岩本 明美

一九五九年に出版された鈴木大拙 (1870-1966) の *Zen and Japanese Culture* (以下 ZJC) は、一九三八年公刊の *Zen*

Buddhism and Its Influence on Japanese Culture に加筆修正を施したものであるが、著しく拡大した「禪と剣道」（第五章と完全書き下ろしの第六章）には、大拙の発展した禪思想が認められる。本発表ではその禪思想について考察する。

岩波新書版北川桃雄訳「禪と日本文化」（一九四〇）・『続禪と日本文化』（一九四二）は、原著の和訳であるが、その出版には大拙も深く関与しており、原著にはない「禪と俳句」章と「禪と茶道」章の末尾に悪党と茶人の話を含む。興味深いことに、その両箇所には ZJC で新たに展開する思想の中核がすでに現れている。それは「無意識」の創造性である。ZJC「禪と剣道」章は、禪と芸術に共通する「無意識」の創造性を教示することを中心課題としている。原著では、無意識は話題になることはなく全章で五度簡単に触れられているにすぎないが、ZJC「禪と剣道」章及び「禪と俳句」章では多用されている。

大拙の無意識 (the unconscious, the Unconscious) は、概ね二通りに分けられる。心理学的な無意識と形而上学的な無意識である。形而上学的なものは、「一切の創造的可能性の源泉」としての無意識であり、「宇宙的無意識」ともいわれる。一方、心理学的な無意識は、次のように言及されるものである。「人は無意識によって操作される操り人形へと変貌しなければならぬ。無意識が意識に取って代わらねばならないのである」(ZJC, p. 117)。これは、理想の剣士などの心理状態（構造）を描写する時の基本型であり、様々に応用される。なお、大拙の無意識は、「禪と精神分析」シンポジウム（一九五七）で述べられているように、精神分析学者のいうそれとは異なり、

「未知なるもの」(the unknown) や X とも呼び得るもので、実際、ZJC「禪と剣道」では「未知なるもの」もかなり使われている。一方、存在論的な無意識という表現もみられ、大拙の無意識は多義的でもある。

「無意識」の創造性は、たとえばこう語られる。「剣は、その使用に長けたテクニシヤンの剣士の手にあるとき、それ自身の心を持たない一つの道具にすぎない。それが為すことは機械的に為され、そこに妙用は認められない。しかし、剣がその精神的達成が剣を握っていないかのように握るほどである剣士によって握られるとき、その剣は、剣士その人と一体となり、魂を帯び、剣士としての彼のうちに深くとどめられてきたあらゆる靈妙さで動く。一切の思い、恐れから生まれる一切の感情、一切の不安感、勝利への一切の欲望、これらのない人には、剣を使っているという意識がない。人も剣も、いわば無意識に操られる道具に変わるのだ。そして創造力の驚異 (wonders of creativity) を成し遂げるのは、この無意識なのである」(ZJC, p. 146)。基本型が応用されているが、創造性が問題となるときは、このように「妙用」（あるいは短縮形の「妙」）が言及されることが多い。創造力の驚異と同義である。無意識の創造力の驚異、妙については、三つの逸話によっても説示されている。大拙は晩年妙を好んで使ったといわれているが、妙がもつともままとまって論じられているのはおそらく ZJC「禪と剣道」であろう。なお原著にはこの語はない。

大拙は、ZJC「禪と剣道」において、原著「禪と剣道」で中心に据えていた「無心」も「無意識」で包摂し、禪無意識思想

を形成した。その着想は北川訳にその片鱗がみえることから原著出版の頃にはすでに得ていたと考えられる。「無心ということ」(1939)は原著で述べきれなかったことを述べた書とも伝えられるが、実際ZJC「禪と剣道」は「無心ということ」と内容上関わりが深い。つまり禪無意識思想は、大拙の無心論の思想的発展の最終形態だともいえるのである。

シャンカラ派信仰の意味論的理解

澤井 義次

本研究発表は、現代の宗教学における概念的枠組みの再検討へ向けて、インド宗教のなかでも、特にシャンカラ派信仰を意味論的に考察することを目的とする。ヴェーダーンタ哲学は従来、「哲学」とは呼ばれてきたが、西洋哲学のように、理性に基づく哲学ではなく、形而上的体験に根ざす哲学である。それは宗教的コスモロジー（人間観・世界観）と表現するほうが適切である。たとえば、宗教学者のルドルフ・オットー (Rudolf Otto) はシャンカラの哲学を「信仰論」とか「神学」と呼んだが、その言葉は宗教学的に適確であると言える。またアメリカのヴェーダーンタ哲学者で宗教学者のフランシス・クルーニー (Francis X. Clooney, S.J.) も、シャンカラの不二元論哲学を「神学」と呼んでいる。

シャンカラの弟子でシュリンゲリ僧院の第二代世師になったスレーシヴァアは、シャンカラを「その足が崇拜されるべき聖者」とか「全知であり、ブラフマンに生きている」とみなし、シャンカラをシヴァ神に譬えている。また、マードヴァに

帰せられるシャンカラの伝説的伝記『シャンカラの世界征服』(Saharadigvijaya)では、シャンカラは「シヴァ神の化身」(Sivavata)として記されている。このようにシャンカラおよびその哲学は、シャンカラ派伝統での「記憶」によって、長年にわたり伝承されてきた。

シャンカラ派の宗教伝統では、ウパニシャッドなどの哲学文献への注解書ばかりでなく、文献学的に「偽作」とされるバクティ頌 (bhakti-stotra) も、シャンカラの著作として、師から弟子へと伝承されてきた。シャンカラに伝統的に帰せられる著作は、哲学文献であれバクティ頌であれ、シャンカラ派伝統の信仰を支える「教義」の役割を担ってきた。このことはシャンカラ派信仰を意味論的に理解するうえで極めて重要な事実である。伝統的にシャンカラに帰せられる著作は、シャンカラ派の人々を救いへ導く教えとして世代を超えて伝承され、いわば「聖典」の意義を担ってきた。しかし、シャンカラの「真作」を哲学文献のみに限定して、バクティ頌を「偽作」として切り捨てると、そうした理解は、シャンカラ派伝統の在家者たちの信仰から乖離してしまう。シャンカラ派の具体的信仰現象が研究の射程に入っていない。「偽作」とされるシャンカラの著作も、宗教の意味論的視座からみれば、シャンカラ派伝統で受容されてきたシャンカラの哲学とその意味を理解する貴重なデータである。シャンカラの哲学がシャンカラ派の信仰者たちにとって、いかなる意味をもってきたのかという宗教の意味論的視座から、いわゆる「偽作」とされる哲学文献やバクティ頌の意味を捉え直すとき、シャンカラの哲学が担ってきた宗教的な意

義が明らかになる。

シャンカラの伝説的伝記では、「無属性ブラフマン」の世界と「有属性ブラフマン」の世界が、ともに「最高の境地」(param padam)として優劣の別なく、同じ次元に並置されている。在家者の信仰の意味世界は、出家遊行者のエリート的信仰の意味世界とずれたかたちで、シャンカラ派独自の民俗的コスモロジーを構成してきた。バクティ頌が強調する「バクティ(信愛)」の信仰的志向性は、意味論的には、神的存在への関わりかたを根本的枠組とし、神的存在と人間のあいだには深淵が存在することを前提としている。シャンカラの哲学テクストをシャンカラ派伝統のコンテクストに位置づけて、テクストとコンテクストの関わりをなかで、複眼視的に捉えることによつて、シャンカラの哲学の特徴、およびその歴史的展開を説明するための〈知の地平〉を意味論的に拓くことができると考えられる。

こうしたインドの具体的信仰現象は、従来の西洋的な宗教学的枠組み、あるいはインド哲学の文献学的枠組みを再検討し、インド宗教思想を理解する新たな「知のパラダイム」の必要性を示唆している。

コメント

木村 敏明

このパネルの目的を私なりにまとめると、イスラーム、インド、日本などの事例をとりあげつつ、宗教思想を理解するといふ営為について、その「読み」を成り立たせるコンテクストと

の関係に注目しながらその特徴を掘り下げ、その課題や利点を明らかにすることで宗教理解の「新しい知の枠組み」を模索することではないかと考えた。以下ではこの目的に沿う形で個々の発表を整理することでコメントとしたい。

まず、鎌田発表は、ある宗教思想の理解において、思想家自身が設定したコンテクストをどう扱うべきかについての問題提起であった。具体的にはイスラーム神秘主義思想イルファンについて、それを極限まで抽象化して「東洋哲学」というコンテクストで理解しようとする井筒俊彦の「読み」に対し、アモリーを例にとつて、神秘家自身はあくまで自分の神秘主義的实践(ハキールカ)を、シャリア、タリカと不可分なものとして提示していることが指摘された。すなわち、井筒の試みはイスラーム研究の立場からすれば、イスラーム神秘主義思想からイスラームを捨象してしまうことになるという。一見、二十世紀初頭の宗教学で「個別」vs「一般(体系)」の問題として捉えられてきた古い課題にも見えるが、思想家自身が特定コンテクストでの体系化を主張している点が重要である。

長岡発表は宗教概念批判を念頭におきながら、現代社会における新しい宗教理解の知的枠組み構築のヒントを西谷啓治の宗教論の中から指摘した。特に、ニヒリズムもしくは無宗教の興隆という問題を、宗教理解の枠組みにいかに取り込むべきかという提起は現代宗教論の課題として重要であると思われる。西谷が主張した、ニヒリズムから宗教を語るのではなく、宗教からニヒリズムを語るのでもなく、宗教と非宗教の「間」に沈潜し、その底に宗教とは何かという問いの答えを探るといふ方向

性は同時代の例えば石津照璽などの主張と比べても特徴的である。発表の中で触れられていた「対話」的研究のより詳細な解明が期待される。

岩本発表は、鈴木大拙が禅の宗教伝統を外部に向けて伝えていく中で生じた知的枠組みの転換という問題をとらあげた。一九四〇年発行の岩波新書版『禅と日本文化』に注目することで「無心」「妙」などの大拙の重要なアイデアが「無意識」概念の導入により知的枠組みとして整理されまとまりをなしていた様子が見事に明らかになった。ここで「無意識」という翻訳語が鍵概念となったことに注目したい。論者からみればこのような翻訳語の導入が、日本人向けの翻訳書における追加修正として行われたことは興味深く思えた。この背後には日本の知識人の知的枠組みにおける翻訳語の位置をめぐる問題が指摘できるのではないかと考えた。ただし岩本によれば大拙は西洋の読者の反応をフィードバックしながら自らの議論の体系化をおこなっていた、日本の読者向けであることが意識された可能性は薄いとのことである。

澤井発表は、宗教思想を生きた具体的宗教現象として理解するための知的枠組みとはどうあるべきか、特に庶民的、非正統的な信仰をそこにいかに組み込むかという問題提起であった。具体的にはシャンカラ派が哲学的注解書と並行して文献学的には偽作とされるバクティ頌を伝承していることが示された上で、その背後に同派における出家遊行者のな「知識の道」と庶民的な「信愛の道」が重層的に交錯する信仰実践のあり方を指摘する。従来の研究で「民間信仰」「庶民信仰」vs「正統信仰」

といった形で捉えられがちであったが、本発表では信仰者もしくは集団にとつての「意味」という視点からこれらを統一的に捉える方向性が示唆されたといえる。

パネルの主旨とまとめ

澤井 義次

現代の宗教学の概念的枠組みは、西欧近代の知の伝統で成立し展開してきたものである。この枠組みを非西欧の視点から捉えなおすと、その概念が内包する問題性を把握できるだろう。このパネル発表では、こうした認識をふまえて、従来の宗教学の枠組みを再検討する手がかりとして、イスラーム思想やインド思想さらに日本の禅思想や宗教思想の特徴を掘り下げて考察し、宗教学における新たな知の枠組みを模索した。このパネルでは、鎌田繁、長岡徹郎、岩本明美、澤井義次の順で研究発表をおこなった。

鎌田氏はまず、イルファーン（イスラーム神秘思想）はイスラームの思想的、文化的、歴史的、社会的文脈のなかで神秘家が紡ぎ出したものであると述べた。さらにイルファーンの一例として、ハイダル・アームリーを取り上げた。アームリーの所説は神秘思想をイスラームの核心に置いたものである。しかし、イルファーン研究に大きな仕事を残した井筒俊彦の「東洋哲学」では、イルファーンの扱いをイスラーム的文脈からの離脱を自覚的に極限にまで進めたが、神秘思想をイスラームの核心に置くアームリーの思索は、「東洋哲学」の視野に入らなくなる。したがって、井筒が切り捨てた部分と論じた部分とを連

続させて、その全体を考えるのがイスラーム研究としてのイルファン研究であろうと論じた。

次に長岡氏は、W・C・スミスが宗教を「信」(faith)という人間極で理解しようとしたのに対して、西田幾多郎は「宗教的要求」を手がかりに、自己との関わりから宗教を問題にしたことを取り上げ、そこに従来の宗教理解の枠組みを問い直す姿勢を読み取った。そのうえで、宗教概念論とは異なる形ではあるが、西田哲学を展開した西谷の宗教哲学は、「空」の立場から、宗教を考察する枠組みそのものを、「ニヒリズム」という問題意識から根本的に問い直すとする自覚に貫かれていたことを明らかにした。さらに、宗教を問う者自身が、宗教あるいは宗教的なもの、そして非宗教的なものとの「対話」を繰り返し積み重ねていくところに、宗教の意味理解の地平が開かれていくと論じた。

さらに岩本氏は、鈴木大拙が一九五九年に上梓した *Zen and Japanese Culture* / 『禅と日本文化』を取り上げ、鈴木大拙の禅思想について考察した。『禅と日本文化』は一九三八年出版の *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture* の増補改訂版であり、第一章は書き換えられ、章題も「禅の予備知識」から「禅とは何か」に改められている。また「禅と剣道」章の著しい増加、「禅と俳句」など新しいテーマの章の付加など、改訂版では、大拙の思想が大いに発展したと述べた。さらに、これまでほとんど注目されてこなかった大拙の禅無意識思想とも呼べるものに注目し、この思想が大拙の無心論の思想的展開の最終段階を示すものであると論じた。

最後に澤井は、インド宗教の中でも、特にシャンカラ派信仰を意味論的に考察した。シャンカラ派伝統では、シャンカラの著作は、文献学的に「真作」とされる哲学文献ばかりでなく、「偽作」とされるバクティ頌も、師から弟子へと世代を越えて伝承され、「聖典」の意義を担ってきた。ところが、バクティ頌を「偽作」として切り捨てると、その具体的信仰が研究の射程に入ってこなくなる。したがって、シャンカラの思想テキストをその宗教伝統のコンテクストとの関わりにおいて意味論的に捉えなおすことの必要性を強調した。

最後に、コメンテータの木村氏は、四名の研究発表を承けて、各発表内容のポイントについて、それぞれ若干のコメントをおこない、さらに各研究発表者に問いを提示した。各研究発表者が木村氏の問いに応答した後、パネル参加者とともに、現代の宗教学の枠組みを再検討することの必要性を確認しながら、充実した内容の全体討議をおこなった。

イスラームの聖者論と権威

代表者・司会 澤井 真
 コメンテータ 高橋 圭

聖者が織り成す世界

—— 霊的権威としてのイスラーム神秘主義 ——

澤井 真

九世紀以降、イスラーム神秘主義の黎明期においては、神との合一体験へ到る、あるいは合一をめぐる知が体系化されていた。本発表の目的は、イスラームにおいて、スーフィーたちがいかに神秘主義的領域を開拓し、聖者と呼びうる地位に近づくこととしたかを、スーフィーたちの「知」をめぐる議論を通して考察することにある。

サッラージュ（九八八年没）は、神に関する内的な知が、聖者である預言者ムハンマドや彼に続く正統四代カリフ（政治的・宗教的指導者）によって保持されてきたと論じる。つまり、神秘主義的・聖者的知の原型は預言者ムハンマドであり、彼こそが聖者（神に近き者）に他ならない。このとき、サッラージュは、スーフィーら神秘家がムハンマドやカリフをはじめとした聖者らの神秘主義的で内的な知を継承する者であると主張した。また、クシャイリー（一〇七二年没）は「凡庸な者たち」と「選良たち」という対比をしばしば行いながら、前者には外面的な「知の言語」、後者に内的な「徹しの言語」があると捉える。「徹し」とは、スーフィーら選ばれた者に対してのみ

開示される精妙な神の知を指している。

ティルミズイー（九一〇年頃没）は、預言者ムハンマドの死後、神から直接的な啓示を授けられることはなくなったが、神からの霊的な直観は聖者を通して与えられているという。預言者と聖者のあいだの霊的共通性を強調したティルミズイーの聖者理解は、その後、イブン・アラビー（一二四〇年没）の完全人間論に継承された。彼によれば、最初に創られた人間アダムは、神に関する知を体現する地上における神の代理者として、霊的に完全なたちで創造された。それゆえに、世界は神の内的な知を体現したアダムという完全人間―霊的に完全な人間―なしに維持されない。

サッラージュ、クシャイリー、そしてティルミズイーは、預言者ムハンマドを神の預言者であり、また神の隠された知を保有する聖者であったと理解していた。言い換えれば、彼らは聖者の原型をムハンマドに見出した。一方で、イブン・アラビーはイスラーム以前であっても、世界は完全人間である預言者たちによって維持されてきたと理解した。このとき、聖者たちが霊的知を獲得する根拠として、「普遍的預言者性」が挙げられ、預言者たちがもつ「律法的預言者性」との霊的等質性が論じられる。

このように、スーフィーは自らを「選良たち」や「選良のなかの選良」とみなすことで、「凡庸な者たち」との差異化をはかった。彼らは隠された高次で内的な神の知を有するゆえに、スーフィーら神秘家もまた神に近い存在であり、それゆえに聖者であると論じる。こうしたイスラームにおける知の再編成の背

景には、「新たな」知を確立するうえで、自らの正統性／正当性を主張し、既存の学知との差異化を積極的に図る意図があったと思われる。そこで、彼らは預言者ムハンマド、あるいは最初の間人アダムへとつながる霊的系譜を積極的に描く。さらに、彼らとは関わりをもたなかった聖者を、神についての内的な知という共通項を通して、預言者ムハンマドと結びつけ、霊的權威者としての立場を確立しようとした。さらに、預言者性から聖者性へと霊知の担い手を徐々にずらしていくことで、彼らは聖者をムハンマド以後に世界を統べる存在として描き、スーフィーを聖者と結び付けようとした。こうした議論を通して、彼らは聖者とスーフィーを結び付けながら、聖者である自らこそがムハンマドの後継者であると論じたのである。スーフィーらイスラームの神秘家たちは、知の枠組みを再編成することで、聖者が織り成す世界を創りあげようとしたと言えるだろう。

メヴレヴィー教団と聖者

井上 貴恵

本発表では、現在のトルコを拠点として活動するスーフィー教団、メヴレヴィー教団の創設期における聖者観の変遷について検討を行った。メヴレヴィー教団は、ジャラルルッディーン・ルーミー (jalāl al-Dīn Rūmī 一二七三年没) という稀代のスーフィーの思想を基に、ルーミーの息子であるスルタン・ワラド (Bahā' al-Dīn Muhammad Walad 一二二二年没) によって創設された。現トルコ域を中心に活動を行うメヴレヴィー教団は「セマー」と呼ばれる旋舞の修行で世界的に有名であ

る。

当時のアナトリアではモンゴル軍襲来の後、歴代モンゴル君主らがスーフィズムに傾倒したことが、教団にとって追い風となっていた。以上の社会的背景のもと、スーフィズムにおける「聖者」概念もまた思想的転換期にあった。スーフィー教団が社会的地位を獲得していくに従い変化していく聖者観をルーミーとスルタン・ワラドのテクストから読み解いた。

まず父であるルーミーの聖者観を概観した。ルーミーは「預言者の後継者としての聖者」論という、当時イブン・アラビー (Ibn al-'Arabi 一二四〇年没) らによって主張された通り「預言者と聖者との同質性」を謳うタイプのスーフィーである。ルーミーは預言者と聖者との役割を同じものであるとして取り扱い、預言者と聖者という存在は、闇の世界（現世）において「神の証拠」となる光の存在であり、平信徒は、「聖者（光）」に対してどの程度愛着を抱いているか」によって神の友であるのか、それとも闇に心惹かれる神の敵であるのかが明らかとなる試金石である。しかし誰もが聖者という存在をそれと認識できるのではなく、見る側と見られる側（聖者）両者の想い、精神的な位階が一致しない限り、聖者を見ることはできないという。以上の通りルーミーの聖者論は、聖者らの秘匿性、不可視性を基盤とする秘教的傾向を有する。

一方、息子のスルタン・ワラドは「預言者の後継者として聖者をとらえる」点、また聖者らの秘匿性については父であるルーミーの思想を踏襲している。しかしながら注目すべきは、スルタン・ワラドが聖者と「シャイフ」と呼ばれる教団の師らを

同質であるとも主張している点である。

更にスルタン・ワラドは自身の教団員に対して、教団のシャイフであるルーミーの書き残した『マスナヴィー』を読むことや、現教団のシャイフとの対話、交流によって自身の知を深めることが聖者に付き従うことであると具体的に指南し、その上で自身も含めたルーミーの子孫ら（＝現教団のシャイフ）に始祖である聖者の聖者性、ひいては神的な光が継承されているとして、聖者の子孫らに現世で奉仕する者は、来世での報いを受けることが出来ると強調している。

以上の通りスルタン・ワラドの聖者観は、基本的には父であるルーミーの見解に沿いつつも、聖者という基本概念を、教団の始祖となるシャイフやその子孫である現シャイフと同一視したことで、ルーミーの描く精神的な聖者観とは異なり、実際にその作品を読むことが出来、会うことが出来、教えを乞うことが出来るリアルな聖者像を提供しているのである。

大統領は「聖者」か？

—— スーダンにおける宗教的権威の政治利用 ——

丸山 大介

本発表の目的は、スーダンのバシル前政権（一九八九―二〇一九年）が、スーフィズムの論理や術語を用いて、いかに自らの政治的権威を正当化しようとしたのかを明らかにすることである。バシル政権が政権運営の屋台骨としたイスラーム主義は思想的にはスーフィズムに対し批判的・敵対的である。その一方で、スーフィズムがスーダンで果たしてきた歴史的な役

割については一定の評価をしなければならず、バシル前政権はプラグマティックな対応を採用してきた。本発表では、政府のスーフィズムに対する政策のうち、政府肝煎りで設立されたズイクルとズイクルの徒国民評議会が出版した『ズイクルの徒事典』と、二〇一〇年の大統領選挙の際に開催されたタリーカによる大統領応援集会を事例して取り上げる。前者の機関は、スーフィズムをイスラーム主義的な論理で再定義することを目的としており、『ズイクルの徒事典』はその一環で出版された。後者については、タリーカのシャイフがどのような論理でバシルの政治的権威を正当化したのかを見る上で格好の事例となる。本発表は、上記二つの事例に基づきながら、宗教的権威を持たないはずの軍人出身の大統領が、自らの宗教的権威をいかなる論理に基づいて担保しようとしたのかを明らかにしようとした。

『ズイクルの徒事典』は、二六―一八世紀にスーダンで活動したスーフィー聖者の奇跡譚などが記載されている『スーダンにおける聖者、信仰正しき者、学者、詩人に関する伝記』の後継と位置付けられる。二〇〇四年に出版された『ズイクルの徒事典』はスーダンにおけるスーフィーやスーフィズムの歴史を記録するのが主たる目的で編纂され、ここではイスラーム主義に則した形でのスーフィズムの再解釈がなされている。その最たる例が、「ズイクルの徒」という用語の導入である。ズイクル＝神の想起と捉えれば、ズイクルの徒はムスリムとほぼ同義と言える。一方、事典にはズイクルの徒の「模範」となる人物が立項されており、スーフィーやイスラーム学者に限らず、政

政治家や軍人も立項されている点が特筆に値する。大統領などの政治家や軍人については、彼らの軍歴や政治歴が紹介されるほか、スーダンにおけるイスラーム教の普及や教育の拡大などに貢献した点がとくに強調されている。つまり、この事典は、宗教的権威を有さない政治家や軍人をズイクルの徒の「模範」と位置付けることを通じて、宗教的見地から彼らを権威付けるプロセスを担っているのである。さらに、聖者伝の後継たる事典にムスリムの模範として大統領を掲載することで、大統領の聖者化をも図っていると言える。

二〇一〇年に実施された大統領選に先立ち、大統領は国内の有力なタリーカの修道場を訪問した。生ける聖者たるシャイフは大統領の訪問に応じる形で集会を開き、大統領への応援を人々に呼び掛けた。シャイフはバシールに対する国内外から寄せられる批判をイスラームに対する敵と読み替えるとともに、バシールをイスラームの護持者と見なす。そのうえで、クルアーンの章句などを引用しながら、バシールが民意によって選ばれただけでなく、アッラーによって指導者選ばれたと主張する。宗教的権威たるシャイフがイスラームに立脚する論理やクルアーンのレトリックを駆使し、世俗的権威たる大統領にムスリムの指導者としての正当性を付与しようと試みたのである。

以上のように、本発表では、バシール前政権が「聖者」という概念や存在を流用しながら、大統領や政治家を宗教的に権威付けていく過程を考察した。前者の事例については、聖者の概念を政府自ら拡張することで自身の宗教性を向上させる営みで

あり、後者については、統治に対するイスラームの正当性を外部から付与してもらおう試みであった。

コメント

高橋 圭

まず本パネルの前提として、スーフィズムと聖者崇敬とを現象としては区別する立場に立っていることを確認したい。この理解そのものは研究者の間ではある程度共有された前提理解である。他方で、両者がどのような関係にあるのかという点はその後十分な議論が深められていない。その点で、本パネルには「聖者の定義」をめぐる議論に注目しながら両者の関係を考察する点に大きな意義がある。次に、三つの発表を通じて、聖者の定義が可変的なものであったことにここでは特に注目したい。これは思想的には聖者論の歴史的な展開と見るべきなのかもしれないが、むしろその違いは誰を対象に論じているのかが大きいように思われた。例えば澤井発表ではその対象は宗教エリートであり、聖者もつばら宗教エリートだけに意味がある存在として語られている。同様の性格は井上発表でのルーミの聖者論にも認められる。他方でその息子のスルタン・ワラドは、一般の教団信徒を対象に想定し、聖者を教えを乞うべきシャイフと具体的に示している。そして丸山発表では大衆向けに聖者の概念がさらに拡大されていることが分かる。

この点に注目すると、聖者論を分析するうえではその議論が誰を対象にしたものなのかにも目を向ける必要があると思われる。すなわち思想の背景となる社会関係への注目である。そし

この点はスーフイズムの権威をめぐる考察においても重視すべき視点となると考えられる。つまり権威も社会関係の中で提示されていくものであり、誰を対象として権威付けをするかによって議論は大きく異なる可能性があるのではないだろうか。

さらには、そもそもなぜ「聖者の定義」をするのか、その意図を当時の政治的・社会的な状況を踏まえて検討する必要もあるのではないだろうか。すなわち聖者論を通じて権威付けが必要とされた何らかの緊張状態があったことがここで想定されるのである。

この点に関して、パネル全体を通じて気になったのが、「スーフイー」というカテゴリーが自明のものとされ、それが他のカテゴリー、例えばウラマーと競合関係にあるという前提理解があるように見える点にある。しかし果たして論者たちは、自分たちをウラマーとは異なる「スーフイー」という独立したカテゴリーに属する人間と見ていたのか。あるいはそのような社会集団が実態として想定されていたのか。例えば澤井と井上の発表はいずれもスーフイズムやタリーカの形成期の事例を扱っている。すなわちこの時期はむしろスーフイーや教団が社会集団としての体裁を取り始めた時期にあたると言える。こうした新たな集団に対してある種懐疑的な眼差しも向けられる状況で、論者たちが試みていたのは、聖者の定義を通じて「スーフイー」を定義することにあつたのではないだろうか。一方丸山の発表については、現代におけるスーフイズムに対する批判を踏まえて、イスラーム主義に即したスーフイズムの再解釈という方向性が明確に打ち出されている。すなわち一見スーフイー

ではない人物を「聖者」として定義する試みは、そうした人々も含めた「スーフイー」の定義を再構築する取り組みと理解することができるであろう。

加えて、「スーフイー」が他の属性を排した排他的なカテゴリーではないということも念頭に置く必要があるだろう。例えば多くのスーフイーはウラマーでもあつた。霊知と学知が相互補完的な関係にあるという理解も中世以降は宗教エリートの間で共有されてきた。また、多くの政治支配者は預言者の血統を主張しており、その点で霊的な意味での預言者の後継者と重なる部分もあるかもしれない。この点を踏まえると、あらかじめ「スーフイー」という独立したカテゴリーを設定するのではなく、むしろそのカテゴリー自体のダイナミズムに注目する必要もあると思われる。

パネルの主旨とまとめ

澤井 真

イスラームの聖典クルアーンには、「(神に) 近き者」を原義とする「ワリー」(wali)の語が登場する。この語は、それゆえに「聖者」という訳語も当てられてきた。イスラーム思想を概観するとき、とりわけ「スーフイズム」と呼び表される神秘主義的コンテクストのなかで盛んに論じられている。本パネルの目的は、イスラームにおける「聖者」に関する主張を権威との関わりから分析することで、スーフイーら神秘主義者らが、自らの立場や主張をいかに正当化／正統化してきたかを考察することにあつた。そこで、各発表者は、イスラーム神秘主義か

らみた聖者と権威の関わりについて、「聖者」を取り巻く時代状況を踏まえつつ発表を行った。

澤井真の「聖者が織り成す世界―霊的権威としてのイスラーム神秘主義―」は、聖者の伝統がない古典期において、スーフィーが聖者との関わりを模索することで、いかに権威づけられていったかを考察した。スーフィーらは聖者としての自らの立場を主張することで、権威性をまとうことを模索していた。彼らは、預言者ムハンマドとの繋がりを論じることで、正当化／正統化の担保とした。こうした考察から、世界（宇宙）を統べる存在としての「理念型としての聖者」像が明らかとなった。

井上貴恵の「メヴレヴィー教団と聖者」は、聖者の伝統を背景とする中世期において、特定の人物がいかに聖者として権威づけられていったかを考察した。トルコを中心として発展したスーフィー教団であるメヴレヴィー教団は、ルーミー（一二七三年没）を始祖とするが、実質的に教団を創設・運営したのは息子のスルタン・ワラド（一三二二年没）であった。父・ルーミー思想を正当化／正統化しつつ、彼は教団経営をより確実なものとするために、信徒の教団に対する貢献性を織り込んでいった。こうした考察から、次第に創りあげられていく「組織のなかの聖者」像が明らかとなった。

丸山大介の「大統領は「聖者」か？―スーダンにおける宗教的権威の政治利用―」は、聖者の伝統が確立した現代で、政治やスーフィーがいかに聖者を利用しつつ、自らの立場を正当化／正統化していったかを考察した。二〇〇四年に政府が主導して編纂した『ズィクルの徒事典』は、時のバシール政権がスー

フィズムの論理や術語を用いて、自らの権威を正当化しようとした著作である。同事典は、大統領や大統領経験者、さらには政治家までもが、著名なスーフィーと並んで立項されている。いわば、「指導者としての聖者」像が、政治的権威と結びついたスーダンの事例を通して明らかにされた。

以上の三つの発表後、高橋圭のコメントでは、「スーフィー」というカテゴリーの自明視に対する問題点が提起されるとともに、知識人一般を指す「ウラマー」との関係性―たとえば競合関係や共存関係―が各発表者に対して問われた。多くのスーフィーもまた知識人として扱われたことを踏まえると、「スーフィー」や「聖者」という概念は、思想的・政治的ダイナミズムのなかで捉えられるべきであろう。

全体討論では、フロアから、イスラームを背景として翻訳されたアラビア語の「ワリー」と「聖者」概念の関係性についてのズレに関する質問があった。キリスト教的な聖者観とのズレは確かに存在する。その一方で、本パネルでは、「聖者」の語をイスラーム研究のなかに導入することで、宗教研究を行ううえでの共通項を設定し、イスラームの聖者研究を広く宗教研究へと開いていくことが目指された。それゆえ、イスラームにおける「聖者」や「権威」という視点から、宗教研究に「開かれた」視点を提示しようとするパネルであった。

コンスピリチュアリティ研究の課題と展望

代表者・司会 栗田英彦

コメンテーター ヤニス・ガイタニデイス

コンスピリチュアリティの定義と批判、および有用性について
辻 隆太郎

シャロット・ウオードとデイヴィッド・ヴォアスはコンスピリチュアリティという概念を提唱した。これは陰謀論とスピリチュアリティ、特にニューエイジ思想が結合した形態である。コンスピリチュアリティは、男性中心・保守的・悲観的で時事問題に関心を寄せる陰謀論と、女性中心・リベラル・楽観的で私的領域に関心を寄せるスピリチュアリティという、相反する領域が結び付くという点で驚くべき現象であり、中心人物も定まらず、関心対象も絶えず移り変わる、インターネットが主な舞台だという点で新しい現象と主張される。これに対する有力な反論は、陰謀論とスピリチュアリティは、主流文化から弾かれたマージナルな信念体系で構成される「カルト的環境」という文化的基盤を共有しており、したがって両者の結合は何ら不思議ではない、また陰謀論はエソテリズムの伝統と密接に絡み合っており、したがってスピリチュアルな領域との結合は歴史的にも新しいものではない、というものである。

少なくとも世界支配の陰謀を訴える類の主張では、宗教的・オカルト的・スピリチュアル的な要素を含むのが通常形態で、純政治的な陰謀論の方が希少だ。であれば、それら全てをコン

スピリチュアリティと呼称するのは不適切だろう。当概念の焦点となるのは、スピリチュアリティという言葉が何を指すかだと思われる。スピリチュアリティそのものの定義を検討するよりも、陰謀論にどのような要素が加わればコンスピリチュアリティと呼び得るのか、という観点での定義付けが有効ではないか。要素としては、超常的な「覚醒」というテーマが有力だと思われる。ウオードとヴォアスの論文でも「覚醒」テーマは重視されていた。例えばレブティリアン陰謀論を唱えるデーヴィッド・アイクが、高い次元の愛と真実への覚醒が世界の変容に直結するとしているように、コンスピリチュアリティの実例とされる諸々の主張においても、「覚醒」がその核心にある。またコンスピリチュアリティにとつて、重要なのは陰謀論ではなくスピリチュアリティの方であると思われる。実例を観察する限り、スピリチュアルな傾向を持つ人物が陰謀論にも惹かれたり、スピリチュアルな論法を採用するという流れはあまり見られない。陰謀論はスピリチュアルな信念を支える手段のひとつとして採用されている、と考えられる。

コンスピリチュアリティ概念の有効性を考えるうえで、自説の正しさを訴える形式としてのスピリチュアルな論理が、主流の認識論的権威が揺らぐ状況下においてはより訴求力を持つのではないか、という点も重要である。スピリチュアルな論法は直観的な真実の啓示や個人の直接的経験に訴え、「自分にとつての真実」を重視する。それらは伝統や科学といった、何が正しいかを判断する主流の認識論的権威とは対抗的な、オルタナ

テイブな正しさの認識・主張の戦略である。いわゆる陰謀論と呼ばれる主張でも、客観的な証拠を積み立てて真実を訴える形式のものも多いが、それらを否定する証拠の積み立てに対抗できていないからこそ陰謀論と呼ばれる。さらに世界支配の陰謀を訴えるようなものに関しては、通常ルートでの証拠の積み立てにはどうしても無理が生じる。そうすると、それでもなお自分分は真実を知っているのだ、ということ前提とした、別ルートでの正しさの訴え方が必要となる。そのひとつがスピリチュアルな論理である。政府見解やマスメディア、学問的権威など、主流の認識論的権威への不信任感が強く、さらにコロナ禍で何が正しい情報なのか不鮮明だった状況では、それらオルタナティブな真実の主張が以前より大きな力を持つ可能性があるのではないか。

太田竜のエコロジー運動にみるコンスピリチュアリティ

栗田 英彦

ウォード&ヴォアスに沿うならば、コンスピリチュアリティの事例は現在の保守／リベラルや右派／左派という曖昧だが根強い区分が一般化した二〇世紀後半以降に限定すべきかもしれない。その点で、共産黨員、革共同創立者として出発し、一九七〇年代にはアイヌ独立・辺境革命論者、八〇年代にはスピリチュアルなエコロジー運動家となり、九〇年代以降は陰謀論者かつ民族主義者に至った太田竜の軌跡は、コンスピリチュアリティを考えるうえで重要であろう。本発表では、太田の陰謀論への転機として、動物実験全廃運動を指摘し、そこに見られる

特性を明らかにする。

七〇年代後半の太田は、近代国家・近代科学に対抗する「自然発生的な決起」への道として、性・食・読み書きなど生活様式の革命を主張していた。ここでの「自然」は保護対象ではなく、革命的決起という人間の能動的エネルギーの源泉であり、その主張は能動的ヒューマニズムの色彩があった。だが、八〇年代の日本みどりの党（みど党）結党時の主導権争いのなかで、太田はヒューマニズム批判・イデオロギー批判に振り切り、社会主義も民主主義も「人類独裁」だと批判、「宇宙大生命の公理」に基づく「万類共尊」の「地球自治社会の建設」に進み、山川草木虫魚鳥獣全てが参加する「自然代表」の政治に人間は服さなければならぬと訴えた。この政治体制における「自然」の代行者が、生活様式を革命し、人類であることを恥じ、地球への懺悔をする「エコロジスト」であった。

こうして太田の構想は、現実的にはエコロジスト独裁となる。この積極的な人間統制思想を、能動的反ヒューマニズムと呼ぶこともできよう。ともあれ、太田の極論はもはやサステイナブルな自然保護には留まらず、八四年にみど党と袂を分かち、日本みどりの連合（みど連）を設立するに至る。ここで採用された当面の運動目標が、動物実験全廃である。太田は倫理学者ピーター・シンガーの動物の権利論をいち早く導入、八六年、みど連の下部組織「動物実験の廃止を求めろ会」（JAVVA）を結成して運動を展開していく。JAVVAは、人道主義的な第一・二期の動物保護運動と一線を画し、近代批判の含みを持つ第三期の草分けとなった。そこからは川口進のアニマルライツ

センター、青島啓子の動物虐待防止会、野上ふさ子の動物実験廃止・全国ネットワークなどが派生した。

しかし、太田は野上と対立し、八七年、妻の栗原佳子とともにJAVVAを離脱、日本動物実験廃止協会を独自に設立する。この対立を理論化して、太田は動物の権利論を反ヒューマニズムだと批判、自身の運動の根拠をハンス・リューシユの「科学的」動物実験廃止論に置くようになる。リューシユによれば、動物実験は医学の進歩や人類の利益に全く貢献しておらず、それでも継続されるのは、医学に偽装したサディズムと医薬産業の利益のためであるとする。さらに太田は、フリーコー『臨床医学の誕生』を参照して病理死体解剖学と動物実験の関連を主張し、いずれは「人間の動物実験」に至ると批判、その背後の国際金融資本（ロックフェラー、ロスチャイルド、ユダヤ）の陰謀を指摘する。

こうした太田の主張は、先述の能動的なヒューマニズム／反ヒューマニズムと異なり、受苦的（被害者意識的）ヒューマニズムというべきだろう。ここに至って陰謀論が現れたことは、陰謀論一般の基本的特性と考えられるかもしれない。ただ、付言するならば、太田の動物の権利論批判は、人間を含む権利論全般の批判へと展開し、受苦的反ヒューマニズムの様相も呈する。ここに太田の政治革命志向が垣間見える。同じくレプティリアン陰謀論を唱えながら、人間の認識論的変容を期待したデイヴ・アイクとは、この点で異なる。「陰謀論」とラベルされる思想の多様な展開を腑分けしていく必要があるだろう。

コロナ禍とコンスピリチュアリティ

堀江 宗正

本発表では、発表者が二〇二一年三月におこなった「コロナ死生観調査」の結果の一部を用いて、新型コロナウイルス感染症（以下「コロナ」）に関連した陰謀論（コロナ陰謀論）の支持とスピリチュアリティがどのように関連していたかを報告する。問題となる陰謀論は、コロナ風邪論、ポジティブ予防論、生物兵器説、製薬会社デマ説、マイクロチップ説である。これらは互いに有意な相関があるが、特に相関が高く、少数の人しか信じておらず（周縁性が高い）、年齢との負の相関という点で共通しているコロナ風邪論、製薬会社デマ説、マイクロチップ説の得点（四件法）を合算して尺度として扱う（ $r=0.71648$ ）。以下に知見を列挙する。

陰謀論の背景要因としては、孤独・排他性・SNS信頼が特定された。ここから、自己の主張と一致する情報の集中的受容、他の情報からの自己隔離の結果、組織的情報工作の可能性のある陰謀論を自ら進んで支持する「自己マインドコントロール」の状態があると考えられる。典型的支持者は若い男性だった。退職後の男性が YouTube を見すぎて陰謀論を信じ込むという通説は否定された。高齢男性は葬式仏教との結びつきが強く、性別・年代別では最もコロナ陰謀論を支持せず、背景要因の影響も少なかった。集団への同調ゆえに周縁的な陰謀論は支持しないと見られる。

陰謀論との結びつきは、信仰者や懐疑派よりSBNR（スピリチュアルだが宗教的ではない）の方が強かった。したがって

「コンスピリチュアリティ」とまとめられるような人々は存在する。しかし、SBNRの中で、陰謀論者はおマイノリティだった。コンスピリチュアリティには女性も多いという先行研究に反して、むしろ男性が多かった。

宗教・スピリチュアリティの項目別に見た結果によれば、陰謀論を支持する集団は、神道系の信仰者、瞑想の実践者、スピリチュアル本を読む人だった。いずれも若者が多い。スピリチュアル本の読書は女性が多いが、それ以外はやや男性が多い。孤独・排他性・SNS信頼という陰謀論を高める要因の影響を受けているのに、陰謀論点数が全平均（もともと低い）より低い宗教・スピリチュアリティ項目もあった。超越的存在やエネルギーへの信念、占い、祈りなどで、こうした項目を選択する人は若い女性により多く見られた。これらへの関与が背景要因を緩和し、陰謀論から遠ざけたのかもしれない。

宗教・スピリチュアリティ項目別に見た陰謀論支持層（神道・瞑想・スピリチュアル本）のSNS信頼（マスメディア不信とセット）は弱かった。調査全体では、陰謀論とSNS信頼は相関していたにもかかわらずである。このことから、コンスピリチュアリティと呼べる層がいたとしても、実際にはSNSで目立つような陰謀論者とは異なる人々だと見られる。つまり、特定の組織や書物を經由して陰謀論者になった可能性があまりある。

情報学者は、陰謀論の拡散は組織的なものと推測している。米国ではQアノンなどの陰謀論は福音派や共和党支持者の間で広がっている。一方、SBNRは民主党支持者により多く

見られる。これらから、個人主義的なSBNRと陰謀論は強く結びつかないと考えられる。日本でのデモは複数の特定教団が関わっていた。しかしSNSでは、組織が正体隠しをして個人の振りをすることも、個人が複数アカウントを駆使することもある。SBNRがオーティエンス・カルトとクライエント・カルトにまたがっているとするれば、コンスピリチュアリティは、カルト運動に関わっているものもあるが、新奇性と周縁性の高い情報（陰謀論は該当）を面白がり、拡散し、組織に属さないものの組織的な情報工作活動に無自覚に関与する「プロシユーマー・カルト」も関わっている可能性がある。

米国ウエルネス・コミュニティにおける

コンスピリチュアリティ

伊藤 雅之

C・ウォードとD・ヴォアスは、二〇一一年に発表した論文において、陰謀論とニューエイジのスピリチュアリティの融合を表現するために、「コンスピリチュアリティ（*conspiratorial*）」という概念を新たに用いた。一見すると、陰謀論者とスピリチュアリティ文化の担い手との間には、大きな溝があるように思われる。前者は男性が多く、保守的で、一般に悲観的であり、時事問題に強い関心をもつ。後者は女性が多く、リベラルで、楽観的であり、社会問題よりも自己の探求や個人的な人間関係を重視するからである。しかし両者は、政府やマスメディアなどの権威への疑問、代替医療の重視、既存の社会制度への不信など、いくつかの文化的、社会的特徴において共通点を

もつ。以前は一部の人たちによる狂信的信念と捉えられていたコンスピリチュアリティだが、最近では各種のSNSによる情報発信によって、一般の人たちの関心を集めるようになってきている。その原因の一つはアメリカ政治が二極化していること、そしてもう一つがコロナ・パンデミックのグローバルな広がりやワクチン接種プログラムの普及である。

本報告では、おもに欧米諸国を念頭におき、コロナ禍のなかで顕著となった陰謀論とスピリチュアリティ文化の結びつきの実態を究明する。より具体的には、ヨガ、気功、アーユルヴェーダなど心身のホリスティックな健康を重視するウエルネス・コミュニティを中心に広がった「バステルQアノン」と呼ばれる文化運動を手がかりとしたい。この運動の担い手たちは、コロナ・パンデミックにともなうワクチン接種の背後には全体主義的な「ディープステート（闇の国家）」の陰謀があると信じ、パンデミックは計画された「プランデミック」であると主張する。そして「自分で調べなさい」「大いなる目覚め」といったスローガンを掲げ、コロナ・パンデミックを生み出したディープステートの陰謀を暴き、真実をつきとめるといって、自己決定権を信奉者自身に付与するエンパワーメントの物語の提供をしている。本報告では、ホリスティックな世界観を掲げ、自己の聖性や個人的探求を重視する現代スピリチュアリティ文化は、とくとして主流文化から「逸脱」し、陰謀論に陥るあやうさのあることを論じる。

それと同時に、当該文化の展開を逸脱的なものとしてののみ目明視せず、当事者たちの意味形成に着目する文化社会学的から

の接近を試みる。すなわち、陰謀論を社会からの逸脱と捉えず、現代社会において生起する複数の物語（ナラティブ）として扱うアプローチである。B・ジャウォルスキーによれば、陰謀論として扱われる多くの言説は、「科学」への反発とは程遠く、科学的権威の象徴や慣用語を選択的に利用している。言い換えれば、ワクチンを推奨する主流派、ワクチンへの陰謀論的な思想を含む反対派のいずれにおいても、科学対盲信、真実対欺瞞、証拠対仮説など、同じ二項対立を用い、科学、真実、証拠の重要性を強調する物語を提示している。ウエルネス・コミュニティの人びとの重視する代替医療を含むホリスティックな世界観や諸実践は主流文化が直面する問題への社会的異議申し立ての役割を担っていることも視野に入れる必要がある。

コロナ・パンデミックにおいて陰謀論が急増した要因や、そうした言説を逸脱的行為として扱うかどうかについては、研究者によって大きく見解の分かれるところである。しかしながら、多くの社会理論家たちは、現代の陰謀論の発展には、世俗化、すなわち伝統的世界観や社会全体を包摂する宗教への信頼が喪失してしまっていることが根本的な問題の一つであると捉える点では一致していると言えるだろう。

コメント

ヤニス・ガイタニディス
パンデミックの最中にインタビューしたスピリチュアル・セラピストの話では、いわゆる「SBNR」と呼ばれてきた人たちの間で、陰謀論が広まるようになってきたことはコメント

タも確認している。しかし、「スピリチュアル」と「陰謀論」の境界線を意識しているのは「スピリチュアル」側の人たちのみであり、「コンスピリチュアリテイ」というのはSBNRの観点からの議論なのではないかと印象を受けていた。つまり、ポジティブであり、「善」とされてきた「スピリチュアリテイ」が、ネガティブで、「悪」とされる陰謀論により、「汚染」されているという懸念は「コンスピリチュアリテイ」の本質なのではないかということである。従って、「コンスピリチュアリテイ」を一般化し、新しい現象、または、分析概念として使うよりも、栗田氏の発表のように、ある思想運動の中に、特定の現代的「陰謀論」を位置づけたいうえで、その変化や関連思想との相互作用を描写するのが意義のある研究アプローチの一つなのではないかと考える。その理由は、ほかの三つの発表の欠点を通して、説明できる。

辻氏の発表の中で紹介された「コンスピリチュアリテイ」に関する批判的視点を言い換えると、陰謀論もスピリチュアリテイもあらかじめ特定された代表例をもとに、異なった領域として作られたからこそ、その二つの領域のコンビネーションの意外性が生じたといえる。例えば、日本においては、「スピリチュアル・ブーム」の表象として扱われてきた江原啓之の著書の中に、日本に関する偽史や陰謀論が多く含まれているにも関わらず、今までの研究者は「江原ブーム」をコンスピリチュアリテイとして捉えてこなかった。やはり、陰謀論もスピリチュアリテイも、ある種の「宗教」と対比され、定義された概念だからこそ、共通性を持っていると思われているのである。これは、

伊藤氏の発表で分かりやすく窺える要素である。つまり、近年アメリカでコンスピリチュアリテイが注目されている原因は、コンスピリチュアリテイが規範的キリスト教と対比されて考えられてきた概念だからである。詳しく説明すると、当初のニューエイジを、千年王国的でポスト・キリスト教的な世界変革の願望として「逸脱的」現象だったとすれば、近年、アメリカでみられる陰謀論が注目されている理由も、キリスト教ナシヨナリストが、以前よりも、アメリカに関する陰謀論を信じるようになり、規範的キリスト教ナシヨナリズムから離れたからなのではないかといえる。このように、陰謀論もスピリチュアリテイも文脈依存的概念であり、また、その時代的特徴にも依存している。この観点から考えると、堀江氏の発表で紹介されたアンケートの場合は、陰謀論に対する考えをどの時点で聞くかによつて、回答が異なると想定できる。パンデミックの始まりごろの報道はのちに陰謀論として認められるようになり、また（陰謀の度合にもよるが）逆のパターンもありえた。

結局は、「陰謀論」が階級と権力を語る、ある種の方法に過ぎず、何が陰謀論なのかというよりも、陰謀論批判をしながらも、早いペースで陰謀論を生み出している社会に関する考察のほうが重要である。しかし、その考察の中に、一つの落としどころもあるといえる。それは、陰謀論を心理学的に説明しようとした際に、「孤独」や「排他性」などがその原因としてしばしば挙げられるが、同時に、陰謀論信者の心理や精神状態の異常（例：自己マインドコントロール）についての議論もされている。排他性は陰謀論信者が増える原因の一つであれば、その

信者らの心理を排他的に扱うというアプローチには矛盾があると感じるのである。

パネルの主旨とまとめ

栗田 英彦

近年、社会現象としての陰謀論の前景化やジャーナリズム・マスメディアでの注目の増大に伴い、欧米の人文・社会科学で陰謀論研究が盛り上がりを見せ、国内でも研究が現れ始めている。こうしたなか、社会学者のシャロット・ウォードとデイヴィッド・ヴォアスによって陰謀論とスピリチュアリティの交錯を意味するコンスピリチュアリティ概念が提案され、宗教研究者も加わって事例や概念の検討が行われている。日本でも論集『コンスピリチュアリティ入門』（二〇二三年）が刊行され、国内での議論の先鞭が付けられた。しかし、コンスピリチュアリティをめぐる議論は、始まったばかりである。本パネルでは、コンスピリチュアリティに関する最新の事例や知見を持ち寄り、この研究領域の課題と展望について考察を試みた。

辻報告では、コンスピリチュアリティの定義とそれに対する批判を確認し、当概念の有用性を検討した。ウォードとヴォアスはコンスピリチュアリティを、悲観的・二元論的・右派的な陰謀論と、楽観的・一元論的・リベラルなスピリチュアリティが結び付いた新しい現象であると主張するが、これに対してはすでに様々な批判が提出されている。そうした批判を踏まえつつ、当概念の有用性として、陰謀論が正しさを訴える戦略としてスピリチュアルな語彙と世界認識を援用し、それが訴求力に

寄与している可能性を探った。

栗田報告では、戦後日本におけるコンスピリチュアリティの顕著な事例である太田竜を取り上げ、エコロジー運動から陰謀論・陰謀史観に至る思想的・理論的な推移を記述した。一九八〇年代の太田は、エコロジー政党（日本みどりの党・日本みどりの連合・地球維新党）の中心的人物として活動し、スピリチュアルな宗教思想とエコロジーを結び付けた急進的思想を展開していたが、それが陰謀論につながる転機として、動物実験全廃運動における党派的・理論的対立があったことを明らかにした。

堀江報告では、コロナ禍の陰謀論とスピリチュアリティの関係について、コロナ死生観調査のデータにより以下のことを明らかにした。まず、スピリチュアリティ関与者と非関与者とは、前者の方がコロナ陰謀論に傾きやすいが、そのなかでは少数派だった。神道信仰者、瞑想実践者、スピリチュアル本読者の間ではコロナ陰謀論の支持が平均より高いが、超越的存在への信念、占いや祈りの実践への関与者は平均より陰謀論を支持しなかった。総じて、個人主義的なスピリチュアリティと陰謀論は強く結びつかないと指摘した。

伊藤報告では、コロナ・パンデミックのなかで顕著となったコンスピリチュアリティについて、主に欧米のヨガなどのウェルネス・コミュニティでの広がりに関して考察した。広がり要因には、ホリスティックな健康を重視する人びとはワクチン接種強制への反発が非常に大きいこと、また「すべてはつながっている」という陰謀論と類似した思考様式をもつことが挙げ

られる。しかし、陰謀論とされる多くの言説は必ずしも非科学的と言えないため、社会病理ではなく、代替的な物語として分析する必要のあることを指摘した。

最後にコメントのガイタニデイスは、近年の「陰謀論」・スピリチュアリティ研究の動向を踏まえ、宗教研究・宗教社会学の幅広い方法的コンテクストに議論を開きながら、各報告に対してコメントを行い、この研究領域の課題を整理した。

フロアからは、陰謀論と精神病理の関係やコンスピリチュアリティと宗教との関連などについて質疑があり、各報告者の応答により活発な議論が行われた。さらに国ごとの陰謀論の展開の違いや陰謀論とメディアの発展の関係についても話題が及び、コンスピリチュアリティというテーマの広がりやそれに対する関心の高さが実感された。

明治改暦一五〇年に近代日本を問う

代表者・司会 林 淳
 コメンテータ 遠藤 潤

貞享改暦と明治改暦

林 淳

貞享改暦（一六八五年）で作成された近世の暦がどのような性格を持っていたのかを検討し、明治改暦後の太陽暦受容につながる面があったことを明らかにする。明治政府は、太陽暦採用にあたって太陰太陽暦を「盲誕無稽」と称したが、太陽太陽暦は近代社会の中で長く用いられた。その理由はどこにあったか。確かに「盲誕無稽」に見える暦注は掲載されたが、近世の暦は、それ以前の地方暦と比較して、生業とくに農業関連の事項を多く掲載した。

貞享改暦もった歴史的意義は一つに収斂するものではなく、複合的である。五つの点を挙げる。第一に、八二三年にわたった宣明暦の時代にピリオドを打ったことである。古代律令時代に中国暦が伝来したが、それ以降中国暦を入手することはなかった。第二に、貞享改暦は、直接には中国における科学革命、俯瞰するならば西洋に起源を持った科学革命の影響を受けていた。洪川春海は、マテオ・リッチの坤輿万国全図を見ており、望遠鏡で月や星を観察し、地球儀、天球儀を自ら作成していた。第三に、地方暦が独立して制作されていたが、貞享改暦以降は、天文方が一元的に原版を作成して、地方暦師はそれを

参照して印刷した。同一の暦の全国化は、政治・経済・情報が全国的に行きわたることに貢献した。全国的に同一の暦になったことから、暦師同士の競争は熾烈をきわめた。第四に、統治者の思想にかかわる。中国では皇帝が天文観測をさせ、天の意志を窺おうとした。こうした「観象授時」という思想は、改暦を決断した保科正之、徳川綱吉にも共有されていた。第五に、近世の暦は農業暦的性格をもった。

このなかの第五の問題に焦点をあてる。貞享暦は、巻頭のデザインの中から伊勢暦を継承していることはすでに指摘されてきた。伊勢暦は丹生暦から派生したものであった。丹生暦、伊勢暦が頒布数を伸ばした背景には、二つの暦を購入していた伊勢の御師の活躍があった。御師は、大麻と暦を土産にして、諸国の旦那を回ったが、御師たちが配った暦は膨大な数になった。御師も暦師も、ユーザーである旦那の要望を意識していた。貞享二年暦には「二百十日」、「八十八夜」は掲載してなかったが、伊勢山田の三方会合から老中に対して、伊勢暦には「二百十日」、「八十八夜」を載せたいと要望したことがあった。結果として翌年からの暦には「二百十日」、「八十八夜」が掲載された。

享保一四年暦を見ると、二十四節気が大きく柱書されている。それまでは、「三月せつ」「三月ちゅう」「立夏」としか書いてなく、暦注の一つとして小さく書かれていた。二十四節気は、季節を表現し、太陽の運行に合わせた時間の区切り方であった。これが強調されるようになったということは、太陽暦的な性格を強めたことを意味する。近世の暦は、太陰太陽暦の枠

のなかで太陽暦的性格をもつようになった。

貞享改暦のことを踏まえて、明治改暦を考察してみよう。それほど混乱なく太陽暦は社会に受容されたといえよう。そうだとすると、近世の暦がすでに太陽暦的な性格をもっていたことが一因と考えられる。他方で、「旧暦」と呼ばれた太陰太陽暦は継続し、明治改暦以降も根強く使用され続けた。これも、太陰太陽暦と太陽暦の性格が併存した近世の暦の慣習があったからであろう。明治政府は、「旧暦から新暦へ」という解釈枠をもって太陽暦を使うように国民に働きかけた。とはいえ官暦には太陰太陽暦の月日も記載されていた。一九〇八年に衆議院で官暦から太陰太陽暦の月日を取り除く決議が出されて、太陰太陽暦は事実上廃止された。以上をまとめると、太陽暦が受容できたのも「旧暦」が続いたのも、近世の暦において両者の併存があったからであった。

明治改暦と近代の暦の機能

—— 神社の例祭日の暦面への掲載から ——

下村 育世

明治改暦以降の近代の官暦（官許を受けた暦。以下「暦」とのみ記す）には、近世の暦にはなかった新たな機能が期待され加わった。暦に掲載することで政府の決定事項を公に知らせる、「公告」に類する機能である。本発表では、これが具体的にどう現れるかを、近代の暦に掲載された事項、とりわけ神社（官社）の例祭（官祭）日に着目しながら考察した。

明治五年一月九日に改暦の詔書・布告が発せられ、同年一

二月三日を明治六年一月一日とした上で太陽暦を採用することが決まった。これにより陰陽道に基づく暦注（日取りの吉凶など）は「妄誕無稽」として廃され、代わりに神武天皇即位紀元（皇紀）や天皇に関わる祝祭日が新たに暦に登場した。歴代天皇の忌日（神武から孝明天皇まで）と神社の例祭日も暦に加わった。人々の生活に根ざした五節句（人日・上巳・端午・七夕・重陽）も同時期に禁じられた。明治改暦は新しい時間秩序の導入を意味していた。

官暦が神宮司庁から頒布され始める明治一五年以降、公的な暦の通行制度における神社・神道との関わりは見えやすい。しかしそれ以前から暦面に掲載されている例祭日からは、より早い時期からの暦と神社・神道との深い関わりが見て取れる。例祭日の掲載対象は最後の官暦・昭和二年暦では二二三神社にまで及んだが、最初の太陽暦・明治六年暦に初めて登場した際には、官幣大社（二十二社を含む）を中心とした三七神社であった。しかし改暦直後には祝祭日を太陽暦に変換（推歩）するにあたって混乱があり、明治六年暦の日取りは当面仮定のもので今後の変更を見込むという便宜的な措置をとらざるを得なかった。各神社の例祭日も、旧来の太陰太陽暦の日取りを単に同年の太陽暦に変換する方法を採ったが、これでは祭日が毎年移動するため、政府は明治六年七月、例祭日を定日化するとともにその日取りを七年暦に掲載すると、太政官布告第二五八号で明文化する。布告には、神社の例祭日も付された。

治定された例祭日を公的に周知するにあたり、まずは右の布告のように法令のなかに記される方法がある（暦にも掲載され

る）。しかし多くの場合はこれに依らず、明治一三年八月に列格された創建神社の官幣中社・八代宮の例では、同一五年一月の治定に先立ち、同一四年八月に内務省による宮内省への照会で、「御治定ノ上ハ例規ニ照シ、来十五年ヨリ暦面ニ掲載シ、地方官并一社ハ八当省ヨリ相達可申候」とする。例祭日の改定においても、例えば明治四年五月に列格された官幣大社・香取神宮は、明治一四年八月に同神宮司から願書が出され、一月に改定がなるが、九月の内務大輔から宮内少輔への上申書には、右とほぼ同様に「御改定ノ上ハ例規ニ照シ、来十五年ヨリ暦面ニ掲載シ、地方官并一社ハ八当省ヨリ相達可申候」とある。いずれからも、暦に記載することで公的に周知されるという前提が読み取れ、またいずれの例も『太政官日誌』は既に廃刊、『官報』は刊行前で、必然的に暦面への掲載でしか周知され得なかった。『太政官日誌』や『官報』に掲載された例として、氷川神社、賀茂両社、男山八幡宮、春日社、伊弉諾神社などの例祭日の改定があるが、多くの場合は掲載されない。

近代において神社の例祭は、定められた儀式により、定められた日取りに執行されることで、正式な祭祀となる。その日取りを周知する機能を有したのが近代の暦である。近代になって暦にはこのような「公告」に類する機能が新たに加わった。この観点からすれば、暦に掲載されること自体に意味があり、その機能は達成されると言え、近代の暦は、人々の便不と関わらない次元の機能を有するようになった。先の敗戦まで、官暦以外の暦の流通は法令による制限を受けるが、その背景の一つに暦のこの「公告」機能があつたと考えられる。

明治改暦と近代仏教

岡田 正彦

『近代真宗大谷派年表』には、明治九年「六・二八 教部省より、太陽暦と須弥山説との混乱なきよう達せられる」とある。一般にこの頃から、教導職による須弥山説の教示が禁止されたことになっているが、その理由や具体的な内容についてはよく知られていない。

前年の明治八年には、神仏合同布教の禁止とともに大教院は廃止され、さらに「信教自由保障の口達」が出される。また、翌一〇年の早々には教部省が廃止されるこの狭間の期間に、なぜ須弥山説の停止が通達されたのか。しばしば、この通達の直接の原因とされるのは、釈雲照（一八二七—一九〇九）が起した布教中止事件である。小学校の教育内容を批判して鳥根県と全面対立した雲照は、最終的に本山と教部省を巻き込んだ騒動の果てに勸修寺の住職と教導職の立場を追われることになる。このときの議論の中心が、明治改暦以来の開明的な宇宙論／地動説と仏教の宇宙論／須弥説の対立であった。

なぜ釈雲照の教導は、これほど深刻な問題を惹起したのであるのか。本発表では、①鳥根県令や小学校教員の上申書、②釈雲照の書簡、③『明教新誌』の論説をもとに、この事件の詳細を確認した。興味深いのは、それぞれの語り方が三者三様に微妙に異なっていることだろう。

まず、鳥根県令や小学校教員の語り口は、新しい開明的／啓蒙的知識を否定し、変化を受け容れない雲照の姿勢を一洗すべき旧弊（ないし迷信）と見做して、完全に拒絶するものであつ

た。明治五年に学制が發布され、小学教則にもとづく標準教科書が制定されると、地球の概念や地動説は「官許」の知識として公に教えられるようになる。さらに明治六年に改暦が実施され、太陽暦が採用されると、近代科学の自然観はほぼ一般常識化されるようになった。明治六年の『改暦弁』において、福沢諭吉が「此度の一條（改暦／太陽暦採用）は日本国中の知者と馬鹿者とを区別する吟味の問題」と述べたように、改暦と学制にもとづく啓蒙の時代に、国民教化の担い手である教導職の説教が時代に逆行することは、ほぼあり得ない事態であった。

その一方で、釈雲照の書簡では「宗説」と「世学」ないしは、宗教的信仰と科学的知識の差異は認識しながら、学校教育の現場で自然科学的な知識が優先されて伝統的な信仰が軽視されれば、宗教的教説に支えられた倫理・道徳は機能しなくなるとして、敢えて論争に身を挺する姿勢が記されている。学制公布（明治五年）と明治改暦（明治六年）と教部省／大教院設置（明治五年）の重なる啓蒙の時代の圧力は、雲照のような教導職に道化を演じさせるほどの危機感を与えたのだろう。

さらに『明教新誌』の論説は、須弥山説と地球説／地動説の対立を仏教的倫理（因果説）とキリスト教的倫理（造化説）の差異に帰着させる。日本精神と西洋文化の差異を明確化し、「和魂」を順守して「洋才」を受容する言説は、文明開化と啓蒙の時代に咲くあだ花のようなこの事件に、一つの着地点を用意することになった。

しかし、ここで議論された学校教育と宗教的教化の軋轢、国体思想と仏教の緊張関係、科学的知識と宗教的信仰の差異、日

本精神と西洋文化の位置関係といったテーマは、この後の近代仏教思想の主要な課題として、今日に至るまで議論されていくことになる。こうした歴史を回顧するとき、改暦による新たな宇宙論の啓蒙と学校教育によるその普及の始点となる明治六年は、近代仏教思想の成立にとって極めて大きな分岐点の一つであったと言えるのではなからうか。

新暦の、超、宗教化、七曜表の、脱、宗教化

中牧 弘允

明治改暦（旧暦→新暦）から一五〇年を宗教化の過程として把握すると、新暦の、超、宗教化と七曜表の、脱、宗教化が指摘できる。そして自由に暦の発行が許されるようになった戦後は「こよみ」（暦やカレンダー）の自由化を特徴としている。

暦は中国伝来の名称であり、カレンダーは西洋由来の呼称である。明治改暦は時間制度（年月日と時刻）における中国文明から西洋文明への大転換だった。その変化は漢字の暦からカタカナのカレンダーへの流れとして捉えることができる。

明治改暦は文明的には「文明開化」や「脱亜入欧」の路線に沿っていたが、五節句を廃して代わりにクリスマスやイースターを祝日に据えたわけではなく、天皇の祭祀を祝祭日に当て、皇紀（神武天皇即位紀元）を採用することで西暦（キリスト生誕紀元）を超える、超、宗教的な改変をめざしていた。明治六年の太陽暦には「西暦」の文字や数字は見当たらないし、福沢諭吉の『改暦辨』にも西暦に関する説明はない。実際、「開化」は「復古」との抱き合わせであり（林淳、下村育世）、あえて

言えば「和魂洋才」に近い。

同様に明治改暦はユダヤ教の世界創造神話（安息日）やキリスト教の「主の日」（キリストの復活）にもとづく七曜の観念を、脱、宗教的に換骨奪胎する過程でもあった。明治政府は当初、日曜日を休日しない一・六制を採用しており、改暦の際にも「耶蘇の嫌疑」を意識して週日制を見送っている。改暦時はまだキリシタン禁制の時代だった。週日制の導入は官立学校では明治七年四月、一般官庁では明治九年四月からである。

大阪府が手作りで印刷した明治一二年の七曜表（吹田市立博物館寄託の橋本家文書）を見ると、日曜はじまりで漢数字が使われていた。その後、七曜表をCALENDARと英語表記するカレンダーが大正年間には登場している。ここでは西暦の年数がアラビア数字で記載されていた。七曜表（いわゆる月表）とアラビア数字からなる、今日では一般的な横書きのカレンダーは、縦書き・漢数字の暦である官暦に対抗するかのよう徐々に浸透していったのである。また、官暦とは別に「おぼけ暦」という、六曜などの暦注を記した偽暦が流行するのも明治中期以降である。

ところで、超、宗教的とは「神道は宗教に非ず」（国家神道）につながる論理であり、脱、宗教的とは戦前の「一月火水木金金」（海軍歌）にみられるような「休日返上」の軍事的・世俗的労働観に根ざしている。その背景としては、神道の国教化政策が一方にあり、他方では戦前の「大日本帝國」、あるいは戦後の「経済大国」があった。そうした世相を歌で表現したのが、皇紀二六〇〇年の奉祝国民歌「紀元二千六百年」や一九

七一年に発売されたレコード「ドリフの軍歌だよ全員集合!!」の「月月火水木金金」である。

「こよみ」は戦後、国家の統制から自由となった。紀年法では天照皇大神宮教の「神の国」や松下幸之助の「命知」などの年号が教団や会社で通用するようになった。「インターネット元年」とか「オンライン元年」という言い方もマスコミによって使われた。他方、元号と西暦の使用頻度を見ると、一九七〇年を境に元号に対する西暦の優位が顕著となった。歌でいえば、大阪万博の「一九七〇年のこんにちは」が画期的だった。大手の新聞の日付をみると、「元号（括弧内は西暦）」という表記から「西暦（括弧内は元号）」に変更したのは朝日新聞（一九七六年）、毎日新聞（一九七八年）、読売新聞（一九八八年）、そして日本経済新聞（一九八八年九月二三日）である。他方、産経新聞は「元号（括弧内は西暦）」のままである。また祝日と休日の多さでは日本は世界のトップクラスである。皇紀や「月月火水木金金」はほとんど「死語」になって久しい。

コメント

遠藤 潤

「暦」は、文脈によってさまざまな意味を示す言葉である。暦の研究者は、この多義性を意識して、あるいは無意識のうちに、たくみに使い分けて論じていくが、暦の研究になじみがない者がそのような議論をいきなり聞くとかなり戸惑う。ここで「暦」という言葉が含む意味を大きく次の三つに区分したい。すなわち、A（時間の体系）としての暦、a Aの算出・制定方

法としての暦法、Bモノとしての暦（例・伊勢暦、官暦）である。もちろん、他にもいろいろあろうが、今回のパネルでは、少なくともこの三種の「暦」を区別しながら各発表を受けとめることで、理解が容易になるように思う。林は趣旨説明でこのパネルにおける「暦がモノであること」の重要性を述べたが、Bのモノ性を基点かつ起点とするということの意味する。

全体を通じた論点としては、林の発表と下村の発表をあわせて見たときに、国家による「暦」の管理という問題が浮き彫りになる。このような「管理」は、近世と近代ではどこか質的に異なっていると思われる。近世について時間の体系を管理するというのが主な内容であるのに対して、近代の場合は国民教化や国民の統制まで届くような形での「管理」が行われる。同じ「国家的な暦」といっても、その内実は違うものがあるのではないか。

林は、貞享暦および伊勢暦が生業暦、特に「農業暦」としての性格を強めていることを指摘し、それは暦の制作者側の意図よりもユーザー（旦那）の要望を反映したと見るべきとした。ユーザーに目を向けつつも、今回の報告ではユーザーによる暦の使用の具体相、例えば各地の農民が農業で暦をどのように利用したかなどには踏み込んでいないが、今後そのような面を明らかにしていこうという展望はあるだろうか。

下村は、改暦に伴う神社の例祭日の制定について論じたが、政府の（上から）という性格が強かったという点は特に印象深かった。下村は、官暦に神社の例祭日に関する公告機能があつたことを指摘する。政府による例祭日の制定プロセスと公告機

能の二つの局面を明確に区別した点は、下村の以前の考察からも大きく前進しており重要であろう。

岡田は釈雲照の布教中止問題をとりあげ、そこには「仏教界と大寺院との緊張関係、新しい学制のもとの教育と宗教の軋轢、科学的知識と宗教的信仰の差異、といった複雑な要素が入り混じる当時の思想状況が色濃く反映されている」と指摘する。教導職と学制の関係について次の点を補足しておきたい。すなわち、教導職は神道的な国民教化など宗教的内容を教導する存在であると理解されることが一般的であるが、教導職が設置されたのは学制以前であり、当初、宗教者を動員しつつ国民に対するある種の教育の役割を担うことを期待されていた。しかし、学制を起点として近代教育制度が別途整備されていくなか、教育機能をめぐって葛藤が生じ、やがて教導職の教育機能は不要になっていく状況があった。釈雲照の一連の事件をそうした状況に位置づけることも可能であろう。

中牧は発表のなかで太陽暦がキリスト教起源であり、近代日本では暦の「超宗教化」が図られたと指摘する。これは明治改暦を考える上で中核的な論点のひとつであると思う。岡田の発表では、釈雲照の憂慮について大内青巒が「キリスト教の倫理によって日本精神が侵害される事態」だったと説明することで論争が沈静化したことを明らかにしていた。また、下村は著書『明治改暦のゆくえ』の中で明治改暦にあたって新暦をいかに日本的なものとして説明するかという議論があったことを論じている。明治初年において〈キリスト教批判〉が日本国民としてのまとまりを保証するものとしてかなり有効に機能してお

り、改暦に関わる諸相にそれが現れていた点は非常に興味深い。

パネルの主旨とまとめ

林 淳

中牧弘允が二十数年前に「考暦学」を提唱したことがあった。中牧がいうように、暦を窓にして見えてくるものを考察する研究分野があつてしかるべきである。その提唱を積極的に解釈すると、暦は今も人文学の「戦略的な地点」になる可能性をもっている。一つの点は、科学史との連携ができる点、もう一つは、暦はモノであり、モノに則して歴史や社会を構想することができるとある。本パネルは、中牧の提唱を継承し、暦を通して宗教史、思想史を書き換える試みである。

明治六（一九七三）年一月一日に長く通用されてきた太陰太陽暦は廃止され、太陽暦が採用されたことはよく知られている事実である。それは、明治政府による文明開化の政策の一環であり、これにより日本は欧米諸国と同一のグローバルな時間の世界に参入することになった。太陽暦は、官庁、軍隊、教育機関で率先して使われるようになる一方で、国民の生活の中では太陰太陽暦が使われ続けた。太陽暦は、政府が上から押し付けたものであつて、社会に生きる人々の生活や慣習を考慮した政策ではなかった。年中行事、生業の活動のなかでは、近世以来の太陰太陽暦が依然として継続した。政府が出した官暦とは別に、旧暦の暦注を満載した、政府の立場からして存在してはならない「おかげ暦」が広く社会に出回っていた。太陽暦が一般

化したのは、第二次世界大戦後であるという見解はあるが、そのような見解をふまえれば、明治改暦を明治六年の一件件として理解して事足りることではない。明治改暦一五〇年にあたる二〇二三年こそ、暦を通して近代日本をトータルに問い直すのにふさわしい時と思われる。

林淳「貞享改暦と明治改暦」は、貞享改暦が明治改暦への基盤を準備したことを論じる。明治政府は太陽暦を採用したが、太陰太陽暦は社会の中で広く使われ続けた。近世の暦は、太陽暦受容の基盤となるとともに、太陰太陽暦が根強く社会に存在した要因にもなった。

下村育世「明治改暦と近代の暦の機能―神社の例祭日の暦面への掲載から―」は、官暦の暦面を検討し、政府による暦の「公告」機能を明らかにする。暦面には皇紀紀元、元始祭など皇室にかかわる祝祭日、歴代天皇の忌日、官幣社の例祭日などが新たに掲載されるとともに、暦の「公告」機能があった。

岡田正彦「明治改暦と近代仏教」は、明治改暦が近代仏教に与えた影響をとりあげる。明治九年に教導職への須弥山説停止が通達されたが、その契機になったのは積雲照が起こした布教中止事件であった。雲照は小学校で地動説を教えることを批判したため、島根県と対立し、本山、教部省を巻きこむ大事件を起こした。

中牧弘允「新暦の『超』宗教化、七曜表の『脱』宗教化」は、『超』宗教化と『脱』宗教化との交差をとらえる。一方では五節句を廃し天皇の祭祀を祝祭日に当てることで、『超』宗教的な改変をめざし、他方ではユダヤ教の「安息日」やキリスト

教の「主の日」にもとづく七曜の観念を『脱』宗教的に換骨奪胎する過程でもあった。

コメンテータの遠藤潤は、暦という言葉に含まれる意味の違いを指摘し、パネル全体の課題を指摘した（「コメント」を参照）。フロアからは、岡田発表に対して雲照の発言の意図とその変化について、下村発表に対して中世の権門が暦を作り地域を支配したこととの関連について、中牧発表に対して一九八〇年代の陰陽師ブームと六曜との関係について、西暦の脱宗教性について、それぞれ質問が出され活発な議論がなされた。

『創価学会—政治宗教の成功と隘路』

—現代宗教研究の課題—

代表者 猪瀬優理

コメンテータ 中野 毅

司会 櫻井義秀

創価学会研究の構想と日本における〈政治—宗教〉の関係

櫻井 義秀

本発表における櫻井の役割は、「政治宗教」の概念を創価学会に適用することで何がわかるかを示し、自身の執筆章の概略を説明することだった。以下では、書籍を読めばわかる事柄については割愛し、論点と書評パネルでの感想を記しておく。

創価学会Ⅱ公明党の教団としての特徴と活動内容を「政治宗教」と概念化することについては、おそらく研究者や教団から疑義が提示されるだろうことは予測しており、そのために「はじめに」で紙幅を割いて説明を加えておいたが、なお議論の争点となった。

社会学の概念や理論の構成の仕方には包括的・普遍的なやり方と個別的・問題発見的なやり方がある。対象やデータの特徴を示す概念を構築するのは後者である。本書では、戦後日本の政教（政治過程と教団活動）関係を見たときに、創価学会Ⅱ公明党は、①戦前の日蓮主義運動を彷彿させる法国冥合・王仏冥合を目標とする宗教運動を展開し、②公明党議員を支援する選

挙戦に勝利する継続的な祝祭を設けることで、教団宗教として無類の統合力と組織力を発揮し、③国政では政権与党として地方議会では有力会派を結成して、政治組織として日本政治に多大な影響力を行使していることから、他の伝統宗教・新宗教と著しい差異を示す「政治宗教」としてその特徴をまとめられるのではないかと考えた。

日本において信者数・組織の経済力・活動の幅・政治的な社会的影響力の諸点において、最大・最強の教団を「政治宗教（political religion）」としてだけとらえることは一面的ではないかというのはその通りだが、そこに着目することで創価学会の強みを理解できるという本書の着眼点は、宗教研究において十分検討されてこなかった。

日本の創価学会研究は、①戦後から一九六〇年代の国立戒壇・王仏冥合を唱えた成長期からさまざまに研究され、②一九七〇年代から九〇年代にかけて公明党が政教分離と平和主義を掲げた模索の時代においても、創価学会成長の要因についての社会学や宗教学の重厚な研究が積み重ねられてきた。しかし、③二〇〇〇年代以降に自公政権となった時代では、創価学会Ⅱ公明党の諸側面を丁寧かつ微細に検討する一方で、創価学会Ⅱ公明党を日本社会のなかに位置付け直すようなマクロ的な研究はほとんど姿を消した。

本書はかなり大風呂敷ではあるものの、創価学会Ⅱ公明党の成長の過程を戦後日本の集合的記憶としての「幸せと勝利への渴望」を選挙戦における常勝で実現し、国政Ⅱ地方政治におけるステイタスの獲得と配分の政治で実質化してきた教団成長の

過程として分析した。さらに、政権与党化した公明党と政治化しすぎる教団への違和感を持つ信者の社会意識などにも配慮して、創価学会の課題を現代日本の課題とも重ね合わせて考察した。

このような問題意識が一部の宗教研究者には十分伝わらなかつたことが、コメントや質疑応答からうかがえた。中野毅先生に講評の労をとっていただいたが、「政治宗教」の概念化の方法論や調査資料の集め方、教団との関係における研究者のポジショニングなど、若干の説明を加えることができたものの、十分なブライになっていない可能性がある。また、フロアからは時間の関係もあり、本書の意図や内容を明確化する質問や意見を受けることができず、七〇名近い参加者には局所的議論になったことが申し訳なかつた。なお、教団の政治参加の類型論として①支援・後援型、②直接参加型、③ステルス（隠密）型―特に旧統一教会としたところ、質問者のうち二名の方がコメントの冒頭、③の類型は「ナンセンス」だと断定してから質問を始められた。議論の本筋から外れたところなぜこのような印象づけの言い方をされたのか、疑問に感じたことを付け加えておく。

創価学会の二つの原理をめぐる問いかけ

栗津 賢太

これまでに、創価学会には二つの側面、原理があることが指摘されてきた。たしかに、宗教教団内部にはウェーバー的な意味での官僚機構・官僚支配の問題は発生するだろう。専門的な

エリートと一般信徒との乖離は、多くの宗教集団においてみられるものである。本報告では、さらなる問いの可能性について検討した。

レヴィ・マクローリン (Levi MaLaughlin) は『創価学会の人間革命』において、創価学会は、単なる仏教運動ではなく「日蓮仏教の在家運動」と「欧米から輸入した近代的ヒューマニズム」という二つの文化的な遺産の複合体であると指摘している (MaLaughlin 2020)。そして、創価学会は「模倣国家 (Mimetic Nation)」であり、そこでは近代の膨張主義的な帝國主義的原理と人文主義的なヒューマニズムという二つの原理が混交しているという。このような「模倣国家」として創価学会を考えると、こうした二面性についてよりよく理解できるかもしれない。創価学会は、ヒューマニズムと、組織絶対主義に代表されるような権威主義という二つの原理を内包している。報告では特に後者に限定した。

創価学会第三代会長就任（昭和三五年）当時の『聖教新聞』紙上の言語使用等のデータを提示し、また、創価学会・公明党をファシズムであるか否かについての、当時の研究者たちの見解を紹介した。当時の研究者たちの理解では、創価学会はファシズム的要素を持つてはいたが、ファシズムを目指すものではないという理解で一致している。むしろ、公明党を結党し、政界に進出したことによって、議会主義を目指すものとなり、ファシズムへの可能性を閉ざすことになった。また、鶴見俊輔によれば、軍隊的、戦闘的な用語の使用は、それらがまさしく彼らにとって手に届きうる、使用することのできる表現、リアリ

テイのある文化的な道具であったからに他ならないということであった。

次に鈴木広による古典的研究(鈴木広『都市的世界』誠信書房、一九七〇年)を再評価し、一九五〇年代一九六〇年代の創価学会は、都市に出て行かざるを得なかった人々、そして都市において下層民とならざるを得なかった人々の、「貧・病・争」に代表される日々の困難の解決・克服の方途を提示し、希望を与えたものであったと考えられる。

鈴木の問題設定は、ひとつの信念体系がいかにして現実化したのかを解明することであった。それゆえに、数量的な社会学の調査を越えて、信仰内容・教義の問題に踏み込んだ理解を提示している。鈴木は、牧口・戸田による「価値論」と折伏の論理の中にそれを見出している。この論に従えば、組織絶対主義は教義によって導き出されるものであることが分かる。「真理と絶縁した絶対性の信念にとっては、指導者・組織・シンボルその他のあらゆるものが、その確信の構成要因となりうる」からである。

鈴木論は、創価学会を構成する会員たちを、敗戦後、急激な価値喪失と下降的な社会移動を経験した都市下層民たちであるとしている。いわゆる剥奪理論の一種であるが、そこに戦争・敗戦という社会的・歴史的な大きな変動を組み込んで解釈している点に、現代的な意義があることを再評価した。戦争・敗戦がもたらした長期的影響、あるいは文化的トラウマの観点から、(創価学会に限らず)戦後新宗教や宗教史を捉え直す必要があることを指摘した。

創価学会の組織を成り立たせるもの

猪瀬 優理

本発表では、担当章に置いて取り上げた創価学会員にとっての選挙活動の持つ意味と、「家族」イメージの政治性が創価学会の組織を成り立たせる構成要素として持つ意味について改めて確認した。西山茂(二〇一三、「日本宗教の教団組織論」『中央学術研究所紀要』第四二号、二一―八二頁)は、「さて、一般社会であれ宗教集団であれ、組織というものは、いったい、何によって規定されるものと考えられているのであろうか。」(二頁)との問いを立て、森岡清美(一九八九、『新宗教運動の展開過程』創文社)の議論を参考に教団組織のあり方が「教団が公然と掲げる教義によっては規定されていない」、「時代によって歴史的に規定され」、「時々の一般社会」の影響を受けていると確認して新たな教団類型論を論じている。本発表では、この指摘を注視しつつも、教団類型論ではなく、教団の構成員がどのような要因・要素に支えられてその組織にとどまり続けることを選ぶのか、という論点で「一体何によって、規定されるものなのか」という問いを考えることとした。担当章である第三章、第五章の議論を、信者一人ひとりが教団組織における所属や活動にとどまりつづけるメカニズムを説明するという側面から整理し直した。

第三章「創価学会の選挙活動と信仰」からは、「宗教的目標」である、王仏冥合の実現。よりよい社会・世界の現現と「手段的目標」である公明党の候補者を政界に送り出すこととの関係から、選挙支援活動は、これらの目標を実現するために取りう

る手段の一つであること、「宗教的目標」の方を純粹に重視するのであれば、その手段は公明党の議員を議会に増やすことだけではいけないことを確認。一人ひとりの信者のそれに対するスタンスには多様な形があり得ることから、そのバリエーションとして提示した第三章の図一（一五六頁）をもとに①信仰表明、②組織上の立場の安定化（恩返し）、③同志となる仲間との関係性の確認、④功德（宗教的利益）、⑤弟子としての使命（組織指導者との関係性の確認）、⑥自身の成長、⑦議員からの便宜で得られる実利、⑧個人的信念に基づく判断、の八つの要素を確認し、これらすべてが、組織を成り立たせる要素であることを確認した。コメントで頂いた八類型の人数割合が分かることよとの指摘に、一人が複数の要素を同時に持っている可能性について報告の中で述べさせて頂いた。検証は今後の課題である。

第五章「家族」イメージとその政治性」からは、「時々の一般社会のドミナント」のあり方として、牟田和恵（二〇〇六、「ジェンダー家族を超えて」新曜社）による「ジェンダー家族」Ⅱ「異性愛制度・規範を中核として男女の性別役割分業によって雇用労働による賃金獲得と生きるために必要なケアの提供を両立させるために編まれてきた家族」という議論を基盤として、創価学会の指導においても、質問紙調査に対する創価学会員の回答から見える受け止め方も、「ジェンダー家族」を前提とした仕組みによって支えられていたことを確認した。同時に、詳細な実証は不十分であるが、これからは「ジェンダー家族」が組織を支える要素として機能しなくなっていく可能性を確認した。

創価学会の組織を成り立たせているものはその内部から発する教理や指導者のカリスマだけでなく、教団が「時々のドミナントな一般社会」のあり方に対応してきたあり方にもよっていること、この点の持つ意味を考える必要があることを確認した。

フロアから「家族」に関する質問を得た。「創価家族」イメージは、教団組織を家族に見立てることであり、組織構成員に「ジェンダー家族（組織）」を前提とする組織構造の受容、機能させる働きに利用されていることについて改めて確認しておきたい。

コメント

中野 毅

本書の意義や重要性をまずあげておきたい。まず全体として、宗教教団論や宗教運動論、政教関係など一般社会との関係の研究が日本では激減しているなかで、巨大で敬遠される創価学会の宗教運動・集団としての特徴と社会的影響について、日本の宗教社会学者が正面から挑んだ点は、何よりも評価できる。また「政治宗教」と呼ぶ特徴に創価学会の発展の一大要因を捉え、しかし過去の成功・勝利の集合的記憶から脱却できず、新しい時代に対応できていないと指摘し、その隘路を示している点など、興味深い内容ではある。

第三章においては、会員による選挙への取り組みを実証的に八類型化した。第五章では、創価学会・公明党の女性・家族・家庭像を質問紙調査によって分析し、会長夫人を良妻賢母のモ

デルと強調し始めた時期と背景などを解明。総じてこれらのイメージはジェンダー家族という政治性を帯びており、保守的である」と指摘した。また創価学会の組織構造を「なかま―官僚制連結モデル」と捉え、そこにおける家族モデルの利用と変容を分析している。これらには有益な視点である。第四章における創価学会の千年王国運動的性格の指摘と、路線変更による「破られた契約」による結びの指摘も興味深いものであった。

しかし、一読した最初の段階で、学問的理論的な面での曖昧さや不明確さが目立ち、その点での課題をパネルでは主として指摘した。以下の五点である。

①疑念規定の曖昧さ―政教関係、政教分離など「政教」という用語が多用されているが、「政」は政教分離制度においては政府・国家をさすが、そうではなく政治活動一般なのか曖昧である。政治とは権力の獲得や保持をめぐる抗争、および権力を行使する活動であり、国家とはまったく異なる概念なので両者を厳密に区分すべきである。

②分析概念「政治宗教」の妥当性―そもそも分析概念とは何か？ 研究対象の特徴、意義などを際立たせるための分析道具であるうが、それならば対概念は何かが気になる。井門富二夫の「個人宗教」「文化宗教」「組織宗教」「制度宗教」への機能分化という主張などとの関連を知りたい。それらの理論的検討なしに、創価学会は政治活動に比類なくコミットしているから「政治宗教」だとの論は、単なるレッテル貼り、ラベリングでしかない。創価学会の発展の要因として指摘されている他の要素を無視する危険性を孕む。

③歴史的事実関係の記述の曖昧さ―学問的研究は社会的事実、歴史的事実についての厳密で実証的な探求が大前提となる。歴史の経緯の記述で、いわゆる俗説に乗ったままの表現、全てが一九七〇年の転換に帰するような記述、時系列の混乱などが目立ち、精読意欲をそぐ一因になっている。④創価学会研究では、最近いくつかの重要な研究が出ている。それらを参照して欲しい。⑤研究者の宗教的帰属と研究の客観性への若干の問い。

拙コメントが基本的概念の厳密さに集中したためか、全体討論でもっと本筋のところでの議論にならなかったことは確かに残念であった。創価学会が何故こんなに発展したのか、祝祭的機能は選挙以外に、大規模な文化祭や大石寺へ毎月の登山会、夏季研修会などにもあったのではないか。集合的記憶論で何が新たに解明されたのかなどの討議へ展開できれば良かったと思う。しかし、それ以前に躓かせる要素があったことは反省して欲しい。ただ創価学会についてこのような学術的な場で公に議論できたことは画期的である。今後も、そのような場を持ちたいと念願している。

パネルの主旨とまとめ

猪瀬 優理

本パネルは、櫻井義秀・猪瀬優理編『創価学会―政治宗教の成功と隘路』法蔵館、二〇二三年四月刊行の書評セッションである。同時に、日本の新宗教を含む現代宗教研究の課題を、創価学会研究をもとに描出することを目的とした。

二〇二二年は、七月八日の安倍晋三元首相の殺害事件に端を発した統一教会問題で日本社会は揺れた。その際、旧統一教会（現、世界平和統一家庭連合）の固有の問題に加えて、政治と宗教のあり方をめぐっても議論が展開された。それは、自民党と旧統一教会および関連団体との接点や関係だけにとどまらず、宗教団体が政治参加を行ない、政策に影響力を及ぼすことの是非についても論議された。そうなれば、創価学会≡公明党も政権与党に加わる政治参加のかたちにおいて議論の俎上に遠からず載せられることになろう。

本パネルに参加する櫻井・猪瀬・栗津の三名は、この度のような事件や社会的議論を全く予期することなく、創価学会≡公明党の政治宗教としてのあり方を現代宗教研究の課題として数年來取り組んできた。

私たちは、政治宗教という耳慣れない言葉を創価学会という教団の特徴を示す分析概念として使っている。戦前の創価教育学会や戦後の創価学会は設立当初から政治参加を企図していたわけではないが、公明政治連盟が結成されてから現在に到る六〇年の歴史において、創価学会は政治に直接参加するための組織体制や運動形態に転換してきた。教説や信仰のあり方においても信者を政治参加に強力に動員する宗教の類型として、特定の政治家や政党を間接的に支援・後援する他教団とは性格を異にしている。

この書籍では、創価学会の設立と教団成長・発展の経緯を歴史的にたどりながら、指導者や初期信者たちに抱かれた「勝利への渴望」という集合的記憶、選挙活動に活かされる信仰のあ

り方とジェンダー化される信仰と組織編成、創価学会信者が抱く平和と福祉の理念が政権与党となった公明党の現実路線によって揺らぐ状況、成長・成功神話に固執するがゆえの隘路を日本社会の将来展望と合わせながらみていく。

第一発表者で司会も兼ねる櫻井は、「創価学会研究の構想と日本における〈政治―宗教〉の関係」というタイトルで、書籍の概要を述べると共に、現代日本において〈政治―宗教〉の関係をめぐる論議の位相がどのようなものであるかを説明した上で、本書の投げかけた論点をまとめる。

第二発表者である栗津は、「創価学会の二つの原理をめぐる問いかけ」というタイトルで、平和や福祉の理念を掲げる創価学会と現実の政党支援との相克を、創価学会の持つ二つの原理として考察を行う。この原理の由来と、これが創価学会にとつて本質的なものであるのかについて議論する。

第三発表者である猪瀬は、「創価学会の組織を成り立たせるもの」というタイトルで、創価学会員にとつての選挙活動の持つ意味と、「家族」イメージの政治性が創価学会の組織を成り立たせる構成要素として持つ意味について改めて確認する。

以上の発表に対して、『戦後日本の宗教と政治』をはじめとした継続した研究において、国家・政治と宗教の関係について深く考察し、創価学会の社会的位置づけについても検討してきた中野毅氏をコメントータに迎え、教団研究と創価学会の立場も踏まえた現代宗教研究の観点からの批判を頂いた。

これらを踏まえてフロアと日本の新宗教を含む現代宗教研究の課題に関する建設的な議論を行った。

日本における禪受容の再検討——中世から近世へ——

代表者・司会 何 燕生

コメンテータ 末木文美士

『弁道話』から読み取れるもの——初期道元の課題——

何 燕生

『弁道話』は道元の最初期の作品であり、『正法眼蔵』の序とされてきた。しかし、その内容は中古天台や華嚴・真言・唐代禪・宋代禪および栄西の禪など多岐に及んでおり、必ずしも禪のみにとどまらない。また、道元にしか見られない特有の用語が数多く確認され、道元の思想の独自性を考えるにあたっての重要な手がかりを提供している。かかる見地から、本稿は『弁道話』を通して、初期道元の思想の特徴について再検討してみたい。

一つ目は教判（宗派）意識を持っていたこと。「最上無為の妙術」「正門」「正伝」「邪師」「正解」「正種」「正法」「一仏心印」「祖師西来」「純一の仏法」「宗門」「単伝」「最上のなかに最上」などの表現は、もちろん一種のレトリックであるが、道元の禪宗史観が反映されており、つまり、道元の宗派意識が表明されているということを考えることができる。その背景にはおそらく達磨宗の存在があったであろう。しかし、真言や天台、華嚴などの用語も多数使われており、しかも「問答」という形で相手の考えを批判しながら、自分の立場を鮮明にしていこうという文章内容から、それは単に禪宗内部の事情によるものだけ

ではなく、当時の仏教界全般の動向をかなり意識していたことも考えられよう。

二つ目は真言や天台、華嚴の用語が多く使われていること。例えば、「甚深微妙」という用語は『法華経』や『華嚴経』一般若経など多くの經典に頻繁に登場しているが、禪籍の場合には、道元より後の臨済の白雲慧暎の『仏照禪師語録』や『永源寂室和尚語録』にしかその用例が確認できない。また「一相をやぶれず」も禪籍に見られない表現である。これは澄観の『華嚴法界玄鏡』の「不壞一相」を踏まえたものである。さらに「佛智慧」という表現が『弁道話』に見られるが、『宗鏡録』巻一三に、「夫佛智慧なる者、即ち一切種智」とあり、また、「深妙法をとく」『弁道話』の表現も、永明延寿の『宗鏡録』にその用例が確認できる。柳田聖山によれば、栄西が『興禪護国論』を執筆する際、『宗鏡録』や『大蔵経綱目指用録』を「座右」において活用していたという。とすれば、道元が『弁道話』を執筆する際、同様に、なにか座右においた典籍があったのではないか、あるいは『宗鏡録』や『大蔵経綱目指用録』の存在を全く知らなかったであろうか。一考に値すべき問題であろう。

三つ目は栄西の『興禪護国論』との関係である。『弁道話』に、「いはゆる法眼宗・鴻仰宗・曹洞宗・雲門宗・臨済宗なり」という表現がある。栄西の『興禪護国論』にも同様の言及が見られ、しかも、「今、最も盛んなるは是れ臨済なり」という言い方は、道元の「見在大宋國には臨済宗のみ天下にあまねし」という認識に近い。したがって、『弁道話』の執筆と栄西の『興

禪護国論』との間に思想史的課題を見出すことが可能であろう。

四つ目は「身心脱落」という用語について。「身心脱落」が道元の禅を伝える重要な意味を持つものであるとされ、その初出は『弁道話』であるが、明代の通問が編定した『続灯存稿』（一六六五年成立）に「忽然身心脱落、前後際断」が見える。江戸時代に作られた道元伝からの逆輸入によるものであったとは考えにくいし、明代の仏教思想発展の結果によるものであったとも想像し難い。これについても、一考に値すべきであろう。

その他、「靈知」説批判も『弁道話』に見られ、他方、『弁道話』とほぼ同じ時期の『正法眼蔵』「即心是仏」巻にも見られる。ここでは唐代・南宗禅の馬祖道一の見解として批判されている。この問題について、かつて検討したことがある（何燕生『道元と中国禅思想』法藏館、二〇〇〇年）。したがって、「靈知」説批判は初期の道元にとって、一つの重要な課題であったことがわかる。さらに「草木牆壁」の悟りを説く言説も見られ、悟りと自己・他者、悟りと世界という哲学的問題も含まれている。これらについては、今後の課題としたい。

円爾の禅密諸典籍の利用と鎌倉中期の禅の展開

和田有希子

円爾弁円（一一二〇—一一八〇）は、天台や真言を学んだ後入宋し、宋の臨済宗楊岐派の無準師範に印可を授かり帰国後、九条道家の帰依を受け、京都に東福寺を開く。宋から禅をもたらした一方で、彼には密教に関する書物や弟子に授けた密教の印信

も残る。禅宗史ではこのような円爾を、「密教的」な「兼修禅」として、「純粹禅」に至る前段階の「不純な」禅と位置づけてきた。一方近年、愛知県名古屋市の真福寺における禅籍調査の結果が刊行され（『中世禅籍叢刊』全十二巻）、円爾の思想の実態に迫る準備が整ってきた。本報告はこうした中で、円爾が受容する中国・宋代の禅籍と彼の密教との関わりの考察から、当時の禅が何を発信しようとするものだったのか、また「密教的」とは何なのかについて検討するものである。

まず、円爾が密教に関わっていたことに関して、実は彼は当時の真言僧のあり方に不満を持っていたことに着目したい。その不満は、当時の真言僧が、奥深い教えの本質を見極めることなく、現象世界に現れ出た「相」にはかり執着しているというものだった。これに対して円爾は、「字義」と「字相」とを設定する。「字義」は言葉を超えた教えの真髓、「字相」は言葉など手段を發して救済に向かうものという、言葉の有無による区分であり、「字義」は「無相菩提」「元旨非真言教」、「字相」は「布教発実相真言教」とされるように、言葉を超えた「字義」が真言教とは区別され、より奥深い境地と想定されている。

言葉を超えた教えの真髓である「字義」を重視する円爾の思想を支えるものは何なのか。禅宗用語の鏤められた円爾の語録にも、その他彼の密教関係の典籍にも度々引用されるものに、中国・宋代の『圓悟佛果禪師語録』がある。本書は、様々な手段による悟りではなく、そうした手段を超えた次元を「一気未兆已前」などと時間・空間的概念によって論じ、言葉を超えた根源を重視する。その上で、「理致」「機関」などの言葉や手段

による悟りへの階梯を設定する。この構造が円爾に影響しているように思われる。また圓悟は、言葉通りの意味で理解することを「死句」、言葉の持つ意味の真髓を理解することを「活句」とし、「活句」を重視する。円爾が「字義」を重視していることは、圓悟の「活句」の重視と連動していると考えられる。

また円爾の著作に引用されるものには、圓悟の弟子で、公案による参究を目指す看話禅の大成者として著名な大慧宗泉の語録がある。円爾の引用では、主に言葉を超えた境地を体得することが現象世界をそのまま理解することになること、また悟りの境地が、自他の区別を隔てることなく、時空を超えて自己に具わるものであることを説いた、大慧が傾倒する唐代華嚴宗の李通玄の語の一節などが確認できる。これらの引用から、円爾が受容した宋代禅は、現象世界を超えた境地の体得が、現象世界の様々な要素を全て含みこんだものであること、また現象世界をそのまま容認できるものであったことが分かる。つまり、言葉を超えつつも言葉とは無縁ではない、言い換えれば現象世界を超えつつも現象世界と密接につながっているという構造を持つていると考えられるのである。

このように考えられるとすれば、円爾が弟子の白雲慧暎に授けたとされる『心生滅真如両門図』が、「心」のあり方を『釈摩訶衍論』によって説いていることも、あなたがち「密教的」な円爾の営為ということに狭めて考える必要がないように思われてくる。本書では、『釈摩訶衍論』で説かれた部分が、宋代の永明延寿の『宗鏡録』とも共通する部分が多く、圓悟や大慧の引用からも伺える宋代禅の構造からすれば、心の構造を説くこ

と自体も禅に深く影響を受けたことによる営為と考えて齟齬はないものように思われる。

「密参禅」の由来と展開の再検討

——下語の使用を手がかりに——

ディディエ・ダヴァン

日本禅の宗旨の殆どは「看話禅」を基盤にしているが、鎌倉時代末期までにその看話禅の基本は大慧が完成したものであった。それに対して、室町末期から近世中期までの日本禅に実践されていた看話禅は根本的に違うものであった。その新しい禅の特徴は次の四点で纏められる…①複数の公案の使用、②学人の見解を下語で示されている事、③公案集に基づいた公案の体系の存在、④師弟のやりとりを記録したテキスト（「密参録」、「門参」）。鎌倉時代末期の虎関師鍊の「十禅支録」には一つの禅風が批判されているが、その特徴は後の「密参禅」と一致している。その新しい禅の起源に宗峰妙超こと大燈国師がいると発表者が考えている。根拠としては花園上皇の日記である『花園天皇宸記』を挙げられる。そこに大燈が花園上皇を参禅させた看話禅の描写が見られるが、虎関師鍊が批判した禅風との共通点が際立つ。そこから虎関師鍊が批判している禅風は大燈の教えであったとは断言できないものの、大燈がその非常に近い方法で弟子を接していたと言える。花園上皇の参禅は一三三三年から一三三五年の記述であるから、鎌倉時代末期に複数の公案と下語を使った禅が行われていたと言う事が分かる。

「下語」には二つの意味があり、①師が指導のために弟子に

示すコメントと②弟子が自分の見解を表すコメントである。その②の意味での下語は中国や大燈以前の日本にすでに見られるが、修行の重要な要素ではなかった。しかし、後の密参禅と繋がる大燈の新しい看話禅ではその下語が欠かせない実践道具になっていった。『大燈百二十則』では本則の後に大燈の下語が付されている事が見えるが、現存する最古の写本に問答も記録されている。それを調べると、大燈の下語の殆どには典拠があると言った事が分かる。大燈の弟子の下語を記録した当時の資料は現存しないため弟子の場合では禅籍などを踏まえていたと確実に言えないが、後代の文献で確認できる伝統を考慮すればその可能性は高いと言える。

密参禅を支える大きな柱は公案集である。『大燈国師百二十則』や『碧巖録』をベースに作成された『碧前碧後』、または『無門関』や公案集に近い扱いされていた『臨濟録』のように、看話禅の実践は流派によって決まったテキストの範囲で行われていた。そのため、テキストの注釈（抄物）は下語を含んでいて、実践のサポートになっていたケースもあった。

鈴木大拙は「変態禅」と呼んでいた程に、禅学者の間では密参禅が酷評されていたが、その理由の一つは「密参録」にある。一般的なイメージによると密参禅は自分の見解を下語で示すよりも、学人が予め手に入れた密参録の回答を暗唱し、公案を透過するという形だけの禅であったのである。その批判の是非はともかくとして、予め下語を覚えられるという事自体が、下語の伝統の存在を意味していると指摘したい。そのような伝統はいつから始まったのかを突き止めるのは難しいが、夢窓疎

石の言葉を記録した『西山夜話』に密参録とよく似たものが存在していたと思わせる記述がある。

夢窓が批判しながら描写している禅風は後の密参禅と似ている幾つかの要素が見られる。下語に近い「代語別語」の使用、弟子にさらなるコメントを促す「一挨一拶」が見られる。しかも、夢窓疎石の時代——つまり大燈の時代——に密参禅の主な特徴が揃っていた禅風がすでに存在していただけではなく、密参録も存在していたという可能性もある。後の密参録は鎌倉末期から存在しているなら、下語の伝統もあったという事になる。しかし、このような結論に至るには仮説や裏付けにくい解釈を通った事を忘れずに慎重に検討する必要がある。大燈から始まると考えられる新しい看話禅の誕生はまだ十分解明されていないが、日本独特の禅の特徴はその時代から存在していた事に言えよう。

看話禅の展開——大慧宗杲と白隠慧鶴を中心として——

柳 幹康

大慧宗杲と白隠慧鶴を中心に、中国から日本にかけての看話禅の展開を概観した。

従来の大方の見方によれば看話禅は大慧による大成の後、ほとんど形を変えることなく白隠の賦活を経て今日まで実践されてきたとされる。たしかに看話禅の基本的な手法——理解不可能な禅の課題「公案」に全意識を集中することで妄想分別を打破し開悟にいたる実践法——は踏襲されているものの、その一方で変化した部分も多い。たとえば「念佛する者は誰か」「死体

を引きずっている者は誰か」など新しい公案が元代以降創出されている（野口善敬「中国の看話禅における話頭の推移」、二〇二二年）。また悟るまでに必要な実践期間も大慧は十日から一ヶ月、白隠は三日から七日と短く設定するのに対し、六年かかった無門慧開や五年かかった無学祖元など南宋の禅林では長期の修行を要した禅僧が少なくない。また悟りの回数についても、大慧や白隠が複数回の大悟（ないし悟境の深まり）を経たのに対し、明末の代表的な禅僧密雲円悟は一回の大悟しか認めていない（野口「大慧宗杲と大悟小悟の二句」、二〇一三年）。

大慧と白隠はともに、(1)頓悟（本来仏であることの自覚）、(2)漸修（残存する煩惱の除去）、(3)頓修（説法による衆生救済）の三要素に整理できる修証論を有しており、悟後の二種の実践(2)(3)をもに今生で実践可能とする点で、その先駆を五代の永明延寿に求めることができる。だがそれは代々継承されたものではなく、それぞれ摸索するなかで行き着いた一種の共通解とすべきものであった。その理由として、彼らの用語がそれぞれ異なっていること（延寿は(1)頓悟、(2)漸修、(3)頓修。大慧は一定しないが、(1)打破漆桶・因地下、(2)漸除・非頓除、(3)拯抜一切・興慈運悲など。白隠は(1)見性、(2)上求菩提、(3)下化衆生）、大慧・白隠がそれぞれの実践体験に基づき自身の修証論を構築していることがある。公案参究により悟りを得た後も煩惱が残ること、それを完全に断てば自ずと仏として衆生を救済することは、大慧・白隠にとって自身の経験に裏打ちされたものであった。

なお大慧・白隠は同様の修証論を有しながらも、その力点は

異なっている。すなわち、前者が公案（理解不可能な禅の課題）の参究による(1)開悟を繰り返し説いて強調するのに対し、後者は(3)法施（教法の施しによる衆生救済）を最も重視している。

なお白隠の独自性はこれまで、「隻手音声」という新たな公案の創出と、無数の公案の体系化の二点に求められてきたが、双方ともに白隠以前に例がある。すなわち、前述の通り新たな公案創作は元代以降の中国で既に行われており、公案の体系化についても、看話禅に基づき実践体系を樹立した例が明末清初の中国に、多数の公案を一定の順番で参究する密参禅の例が室町期の日本に、それぞれ見えている（野口二〇二二年論文、ヴァン・ディ・ディエ「日本の看話禅の誕生」、二〇二二年）。

では白隠以前に例を見ない彼独自の特徴は何であろうか。それは卑見によれば以下の二点である。第一に、旧来の印可状に加え、「龍杖拈子図」「重離六爻」という新たな証明書を発行したこと。「龍杖拈子図」は見性した者に、「重離六爻」は上求菩提により一定の境地に達した者に、印可状は白隠の後継者として一寺に住し下化衆生に励む者に、それぞれ与えられた。うち前二種は僧俗問わず発給されたが、印可状は現存する限り僧侶にのみ与えられている。第二に、たとえ悟った者であっても下化衆生の法施を怠った瞬間に魔道に堕ちてしまうという危機感・緊張感を有していることである。これは白隠が二度の大悟の後に目にした春日神の神勅「菩提心を欠けば魔道に堕ちる」に由来するものであり、白隠は三度目の大悟で「菩提心とは法施利他の善業である」と徹見したのであった。

コメント

末木文美士

近代的な禅研究は、鈴木大拙・忽滑谷快天などを先駆とし、第二次世界大戦後、入矢義高・柳田聖山によって語学的・歴史的研究の基礎が築かれた。その路線を継承しながら、近年禅研究は急速に進展している。日本禅に限ると、戦後の研究は歴史学者による禅宗諸派の系譜的研究（今枝愛真など）が主流であった。その後基本的な資料研究が進み、単純な継承論では済まない禅の多様な様態が明らかになってきた。中世前期では真福寺や金沢文庫資料の発見、中世後期では石川力山・安藤嘉則らによる地方寺院資料の発掘、近世では芳澤勝弘による白隠著作の註解など、従来の常識を覆すような成果が相次いだ。今後の課題は、それらの成果を生かしながら、思想内容を解明し、禅の多様性を明らかにしていくことであろう。本パネルはその一歩として大きな意味を持つものと思われる。

日本禅の展開は五期に分けられる。第一期（奈良・平安期）。北宗禅が道璿によって伝来し、行表から最澄に伝えられた。最澄は入唐して牛頭系の禅を伝えた。その伝統が後の中世の禅宗の基盤となった。第二期（中世前期、院政・鎌倉期）。従来、この時期に後の臨済宗・曹洞宗が確立されたとされてきた。しかし、新発見の資料により、当時の禅は顕密諸宗との交流の中で位置づけられ、解明されたことが分かる。第三期（中世後期。鎌倉末期・室町・戦国期）。禅宗が宗派化し、儀礼や修行の方法が定まり、制度面も整備される。その中で、看話禅は密参禅として定着し、切紙相承などの形式が発展した。第四期（近

世）。隠元による黄檗宗の伝来、卍山らの曹洞宗復古運動、白隠の臨済宗改革などにより、中世の形態に代わる新しい禅の実践や研究の体系が作られた。第五期（近代）。新たに近代禅が形成され、鈴木大拙らによって世界に広まった。今回、何氏と和田氏の発表は中世前期に、ダヴァン氏の発表は中世後期に、柳氏の発表は近世に関わる。

何氏の発表は、道元の初期の著作『弁道話』を単純に『正法眼蔵』の序論として読むのではなく、その用語や引用文献を精査し、思想的な系譜を明らかにしている。それによると、道元は広く顕密仏教の用語を用いており、禅に関しても、『宗鏡録』『興禅護国論』などとの関係が問い直される。なお、道元に独自の教判意識があることは認められるが、ただそれを宗派意識と言えるかどうかは、なお検討が必要であろう。

和田氏の発表は、臨済系の円爾の思想を取り上げる。円爾は新出資料も多いが、それらを検討して、密教と禅の関係で、密教の「相」へのこだわりを批判したとする。また、引用文献を検討し、『圓悟語録』『天慧語録』は超越の問題に関して引用し、『宗鏡録』『釈摩訶衍論』は心の議論に関して引用していることを明らかにした。なお、円爾には密教的な著作と禅的な著作とで相違があるように思われ、その点の検討が今後必要である。

ダヴァン氏の発表は、中世後期の密参禅に焦点を当てる。密参禅は従来墮落的なものとして見られて、研究がきわめて遅れている。ダヴァン氏は公案集の活用と下語による境地の証明という点にその特徴を見、それを大灯（宗峰妙超）に始まることを論

証して、再評価を試みている。注目すべき見解であるが、大正時代の密参禅と、その後展開する切紙相承などとはやや相違があるように思われ、その点の解明が今後の課題となるであろう。

柳氏の発表は、近世日本の看話禅の改革者白隠慧鶴を中国の看話禅の大成者大慧宗杲と比較することで、看話禅のあり方を検討する。両者ともに短期間で悟れるとするが、悟後の修行を重視する。その際、白隠は「下化衆生」の「法施」を重視するなどの特徴が見られるという。大きな視野に立って見直しを与える発表である。なお、白隠は『槐安国語』で大灯の語録を講じており、中世禅を認めている面もあるのではないだろうか。

パネルの主旨とまとめ

何 燕生

日本における禅の本格的な展開は中世に始まったといわれるが、その展開の過程で天台や華嚴・真言などの既存の仏教と密接な関わりを持っている。中には「密教的」だと言われるものもあり、決して単純なものではなかった。のちの室町時代には所謂「密参禅」が起り、江戸時代には白隠慧鶴の「隻手音声」という公案のように、新たな展開も見られた。本パネルは、そのような見地に立ち、また名古屋の真福寺から発見された禅文献に基づく研究成果や二〇二二年に発足した京都大学人文科学研究所共同研究禅研究班の研究動向を踏まえつつ、中近世の日本における禅の受容について再検討することを試みた。

「弁道話」から読み取れるもの―初期道元の課題―と題す

何燕生の発表は、道元の初期の書物「弁道話」を読み直し、その内容は中古天台や華嚴・真言・唐代禅・宋代禅および宋西の禅など多岐に及ぶものであることを指摘した。「弁道話」の執筆は永明延寿の『宗鏡録』や宋西の『興禅護国論』との間に何らかの関係があったのであり、そうした広い視点から初期道元思想を再検討する必要があることを強調した。

和田有希子は「円爾の禅密諸典籍の利用と鎌倉中期の禅の展開」と題する発表を行い、円爾の思想における「密教的」要素に着目するとともに、特に宋代の『圓悟佛果禪師語録』や大慧宗杲の影響を論じた。氏によれば、円爾が言葉に関して、「字義」を重視したとし、それは宋代の圓悟の「死句」「活句」などの考えを踏まえたものであり、その弟子大慧宗杲からの影響も確認できるといふ。他方、円爾が弟子に授けた『心生滅真如両門図』には『釈摩訶衍論』や延寿の『宗鏡録』と共通する思想内容が見られると指摘した。

デイディエ・ダヴァンは「密参禅」の由来と展開の再検討―下語の使用を手がかりに―と題する発表で、室町末期から近世中期の禅にかけて見られた新しい特徴を指摘し、とくに「下語」を使った禅の動向に着目した。氏によれば、「密参禅」を支える『大燈百二十則』などの公案集から、実践のサポートの役割としての「下語」の例が確認でき、「下語」は近世禅の中で積極的な意義を持つており、密参録が存在し、「密参禅」が曹洞宗へ広まったことは新しい看話禅が日本において誕生したと見ることができるといふ。

柳幹康は「看話禅の展開―大慧宗杲と白隠慧鶴を中心として

―と題する発表において、大慧以降の看話禪の展開を概観しつつ、大慧と白隠の比較分析を行なった。両者は同様に開悟と悟後の自利・利他の二行からなる実践体系を有する一方で、大慧と異なる白隠の独自性として以下の二点を挙げた。第一に、従来の印可状に加え白隠は、「龍杖拈子図」「重離六爻」という二種の新たな証明書を併せ発行した。第二に、たとえ悟った者でも利他行を欠いた瞬間に魔道に墜ちてしまうという緊張感を有しているという。

四名のパネラーの発表に対し、最後に末木文美士がコメントを行った。末木はまず、近代における禪の研究史から本パネルの意義を指摘するとともに、四名の発表テーマを日本における禪の多様な展開の中に位置づけて、それぞれの特徴を紹介した。そして、それを踏まえた上で個々の発表の内容を概述し、それぞれの問題点について、質問を行った。例えば道元の宗派意識は具体的にどんなものであったのか、円爾には密教的な著作と禪的な著作との間にかなり相違があるのではないか、大燈以降に展開する切紙伝承は密参禅と異なるのではないか、白隠の著作から、白隠は中世禪を認めている面もあったのではないか、などである。四名のパネラーはそれぞれの立場から回答し、さらに、フロアからも質問を受け、議論を行った。多くの課題がまだ残っているが、中近世の禪の多様な展開を再検討し、またその問題点を確認できたことの意義は大きいと認められる。

人口減少地域における「宗教意識」の揺らぎ

代表者・司会 木越 康

宗教意識の揺らぎ

藤枝 真

地域コミュニティの縮小・衰退と軌を一にして、寺院や神社の存続自体が危ぶまれている。これらの伝統宗教が今日もなお人々と共にあり続け、求められているとするならば、その役割とは一体何であろうか。また、社会の外的な変化だけが伝統宗教の衰退の原因なのだろうか。もしこれが、人口減少とは関係なく、人々の内面的なニーズ自体が変化したことによる「宗教離れ」だとするならば、その変化をもたらしたものは何であるのか。

今回の地域住民対象の調査では、調査対象者の選定を寺院からの紹介に頼る際に発生する可能性のある人選上のバイアスを回避し、伝統宗教や地域の現状に対する率直かつ多様な意見を汲み上げることが目指した。そのために、地域を指定した全戸配達サービス（タウンメール）を利用した。それによって、既存の人脈や特定宗派に頼らない調査対象者へのリーチが可能になった。質問紙には、自由記述欄および追加調査の可否を答える欄をもうけ、後日の対面やオンラインによる聞き取り調査につなげることを狙った。以下の事例は、自由記述欄への興味深い回答をし、かつ「追加調査可能」と記入した回答者のうち、一九七〇年代生まれの三人の調査から得られたものである。

◇事例一…U氏 調査地域の近隣H町出身。工房で働き、移住者と結婚。地域の行事に参加し、さらに住民の紹介によって寺および住職と接し、門徒となった。特に五日講（※当地に縁の深い教如の月命日に厳修される巡回講）が面白いと感じる。地域の葬式では、亡くなった人を思い出しながら話すことが普通で、死を体験することが特別ではないと感じる。

◇事例二…J氏 隣県から移住し、工房やその他の仕事をしている。良い方角を占う術に精通。地域社会の活動に積極的に参加しつつ、自分の信仰に関しては個人の領域内に限定し、地域のためになる活動には宗教的信念を持ち込まずに積極かつ寛容に取り組んでいる。山神様などへの感謝を表し、自然環境や動物との共存への繊細な眼差しを有する。

◇事例三…O氏 若い頃に地域を離れたが、四〇代を機に戻る。田畑の維持管理が主な理由。寺の行事の準備・実施には門徒として関わっているが負担も多く、積極的・自発的に関わっているとは自分では思えない。經典の教えよりも、先祖供養が第一の関心事であり、その意味では今日の寺の役割に疑問を抱いている。神社の維持管理の困難さも指摘している。

U氏とJ氏は移住者、O氏はUターン者である。前二者は仕事やライフスタイルの関心から当地に移住し、そこで出会った生活上・宗教上の伝統にも関心を示し実践をしている。また、死者供養やその継承という問題領域に関して、少なくとも当地の生活の中では憂慮していない。その一方で後者は、親世代から継承する形で寺との付き合いや墓の維持をしているが、その根幹にあるのは先祖供養（直接的には慕っていた祖母への思

い）である。氏は仏を讃える経文への疑念・反感を表明し、それが仏教なら自分には要らないと言う。門徒としての所属感はあるに持ちながらも、仏教としての真宗のあり方には否定的な見解を示す。

このようにO氏は經典への反感を明言し、加えて、発言の内容からは、真宗の『正信偈』に記される七高僧への言及をも疑問視していることがうかがえる。しかしそのことは逆に、真宗の教えについての一定の理解がO氏の中に醸成されていることを紛れもなく示している。その理解がありながらもO氏が表明する反感をどのように理解すべきか。

宗教意識は「信仰心」だけでは捉えきれない。宗教意識は信仰心だけでなく、所属感や実践活動とも関係している（岡本亮輔『宗教と日本人——葬式仏教からスピリチュアル文化まで』中公新書、二〇二二年、四五頁）。三氏の事例から、信仰、実践、所属の三要素が異なる形で宗教的アイデンティティに影響を及ぼしていることが示されている。

過疎地寺院に生きる人々の声

那須 公昭

浄土真宗本願寺派では、二〇二二年七月一日を基準日として本願寺派に所属する寺院を対象とした第十一回宗勢基本調査（以下、十一回調査）を実施した。その調査結果から、総務省が指定する過疎地域にある寺院（以下、過疎地寺院）とその他の地域にある寺院（以下、その他寺院）で比較分析を試みた（第十一回宗勢基本調査実施センター提供の資料に基づく）。そ

のなか、特に過疎地寺院関係者の現状認識について報告する。さらに、本願寺派では、仏教教団の過疎に関する情報交流を行っている過疎問題連絡懇談会との共催で、二〇一五年に広島県三次市作木町（以下、作木調査）、二〇一七年、二〇一八年に石川県七尾市能登島（以下、能登島調査）で地域住民を対象とした調査を実施した（両集落調査については、猪瀬優理「地域社会と寺院——広島・作木調査と石川・能登島調査」（『龍谷大学社会学部紀要』五二、二〇一八年）に詳しい）。そこで得た地域住民の仏事や寺院に対する声を報告し、住職をはじめとする寺院関係者の思いと地域住民の寺院に対する思いを比較考察することで「〈宗教意識〉の揺らぎ」の一端を論じたい。

十一回調査の結果をもとに、過疎地寺院とその他寺院の年間収入を比較すると、年収二〇〇万円以下の寺院が過疎地では四割をこえ、住職世帯の主な収入源をみると、過疎地寺院では寺院給与の割合が低く、年金収入に依拠している割合が高いことがわかった。さらに、寺院運営の意識について、過疎地寺院はその他寺院に比べ、寺院後継者への不安に関して「寺院護持の見通しが不透明」と回答する割合が高く、寺院の解散・合併を考えている回答の割合も高い傾向がでた。過疎地寺院の関係者は、現状を厳しく捉え、現状のままでの継続に強い危機感を抱いていることが伺える。

一方、地域住民を対象とした作木調査、能登島調査をもとに、墓・仏壇の今後に関する設問結果をみると、作木調査では、墓・仏壇ともに「現在地での継承者がいる」が五割、「後継者はいないが現在地での継承を希望」が四割程度で、現地での継

承を希望する人が九割程度となった。能登島調査では、墓・仏壇ともに「現在地での継承者がいる」が七割、「後継者はいないが現在地での継承を希望」が二割程度で、作木町同様、現在地での継承を希望する人が九割程度いた。両地域を比べると、各家庭の後継者の有無に差異があるものの、墓・仏壇の今後について、地域住民のほとんどが現地での継承を望んでいることがわかる。さらに、「お寺に対する希望・要望」の設問をみると、「今まで通りでよい」「存続して欲しい」などが多く、若者の参拝や法要行事の参拝者数の増加など未来を見据えての声も多かった。以上のことから、作木町、能登島の地域住民の大多数が、お墓や仏壇については現地での継承を望んでおり、寺院については、今までどおり、もしくは未来を見据えての運営や存続を望んでいることが明らかとなった。

過疎地寺院の住職やその家族の生活を考えると、現状では厳しいものがあり、それが寺院関係者の危機意識としてあらわれているものと思われる。一方、過疎地に生きる地域住民は、今までどおりの仏事の継承や寺院の存続を望んでおり、ここに両者の意識の揺らぎがあるものと推察する。寺院に何を求め、期待されているのか、寺院の現状を共有しつつ、地域住民の思いに向き合うことが、今後より求められていくものと考ええる。

仏教信仰の動揺

はじめに二〇一七年度から実施してきた大谷大学の共同研究班による過疎地域調査の流れを報告し、次に聞き取りからみえ

木越 康

てきた地域住民の信仰の動揺を紹介した。我々が地域研究対象地として選定したのは、岐阜県揖斐郡揖斐川町春日地区である。同地域は岐阜県南西部の山間に位置し、かつては地勢を利用した林業や真綿の生産、茶の栽培等の産業が盛んに行われたが、過疎化が進んだ現在ではピーク時の半数にまで世帯数が減少している。狭い地域にある寺院十一ヶ寺のうちの九ヶ寺が真宗大谷派寺院であり、研究では同派寺院および門信徒を中心に聞き取りを行ってきた。特に同地域には「五日講」と呼ばれる真宗の伝統行事がある。この講は、地区にある八ヶ寺の真宗寺院とこれに属する門徒によって運営されている。五日講の「五日」は、東本願寺を創立した第十二代宗主教如の命日にちなむが、毎月五日の命日に各寺院を持ち回りで法要が行われ、既に四百年近くの歴史を有する。

同地域での聞き取りは当初寺院を中心に実施されたが、二〇一八年度後期以降はほぼ門信徒側への聞き取りが中心となっている。それは、寺院と門信徒の間に、宗教伝統の弱体化に対する危機意識の〈ズレ〉がみられたことに起因する。多くの先行研究が寺院調査に力点を置くのに対し、本研究班の特徴は調査の対象を門信徒としたことにある。それは、過疎地域における宗教意識の動態を知るうえで、寺院よりも門信徒に対する調査の方がより直接的であり有効であると判断したことによる。寺院側と門信徒の側の宗教伝統に対する意識の〈ズレ〉は、一般的には、存続を願う寺院側と寺離れを求める門信徒が想像されるが、本パネルでははじめにこれとは異なるケースを紹介した。それは、門信徒側が寺院の存続を熱望するが寺院側がそれを積

極的には求めないというケースである。具体的には、過疎地域内にある寺院の庫裡の修復を申し出る門信徒に対して、住職が着手に躊躇するという事態である。寺院存続の将来を見据えた時、苦心して現在の状況を支える寺院住職からすれば、容易に修復に踏み切れないという思いがある。しかし修復を願う門信徒の側には、先祖の魂や自らの眠るべき墓を守るものとしての寺院が願われる。どちらも切実な想いであるが、ここに住職と門信徒の間の意識の〈ズレ〉がある。

また他の門信徒は、過疎化を招いたのは子や孫の将来を考えて彼らの住居を近隣都市に移設させた自らの責任であると悔いる。今さら故郷に帰って来いとは言えない事情を語った上で、三十年前に立派に修復した寺も、二十から三十年後には誰も維持する者がいなくなり、五日講の伝統も終わるだろうと語った。例示した二人の門信徒は共に八十歳を越えるが、いずれも後継者不在の不安を語り、故郷の将来への不安を語った。調査は現在、将来を左右する他出子に移行しているが、今後の研究として彼らがどのように故郷を思い、宗教伝統をどう捉えるのかを明らかにしていきたい。

伝統的宗教コミュニティにおける仏教信仰の揺らぎは、その地域にどのような形でどれほど関与してきたのかに左右される。これは、門信徒だけではなく、寺院側もそうである。地域で生まれて現在も寺で生活する住職がいる一方で、地域外に生まれて寺に通う住職もいる。それぞれの生活のかたちによって、宗教コミュニティや伝統への意識が異なり、将来に対する不安も、有無を含めてさまざまである。地域に強い縁を持つ住民に

とって自分が育った宗教コミュニティは、先祖の魂が帰ってくる場所であると同時に、自らが永遠の眠りに就くべき場所である。しかし同地域との縁が薄い者は、廃村や廃寺などを含めた違った形での将来を覚悟して見据える。その意味で「仏教信仰の動揺」は、伝統的宗教コミュニティを巡って多様な声として聞こえ、複雑に絡み合って未来を迎えるであろう。

『信仰の揺らぎ』の先にあるもの、基にあるもの

平子 泰弘

伝統仏教団の多くでは、過疎地に位置する寺院の実態や問題の調査研究がなされている。その調査の多くは質問紙を用い、あるいは現地赶赴して寺院住職やその家族、総代・世話人などの管理に携わっている人々を対象にして、その状況の把握に努めている。そこから出てくる報告書では、過疎地の宗教施設で生じている問題、特に伽藍維持の困難さや門（檀）信徒数の減少、後継者問題などが共通する問題として論じられている。各教団はこうした寺院に対して、救済措置などの対応を講ずることを意図して調査を行っており、そのために現状を把握する調査となっている。

このような自身も携わってきたこれまでの過疎地における調査は、寺院の管理者側を対象としており、そこに出てくる視点は、如何にして歴史ある寺院を守り維持していけるかという点を中心に据えているといえる。一方、今回の大谷大学が進めている揖斐川町での調査は長期に亘る調査の利点を活かしており、寺院との関係の薄い門信徒や地域に居住する人々をも対象

としている。当然に護法護持だけにとられない寺院への意識や、宗教感覚が出てくると推測する。さまざまな立場の人々から聞き取り調査をすることにより、寺院への期待の有無や満足感、負担感、宗教への意識の濃淡など、多様な思いを把握することができ、今後の成果が期待される。

そして、今回のパネル発表で取り上げられる人々の信仰や意識の変容は、今後の寺院の運営・維持に大きく関わる要素ではないかと考える。中には肯定的な意見も見られるが、人々の意識だけはない社会環境に依るものも含め、寺院維持にとって喜ばしくないものが多いと考える。過疎地の寺院が抱える問題は、伽藍維持の困難や行事の衰退、後継者不足など関連しつつ多岐に亘るが、その根底には寺院を支える門（檀）信徒数の減少が大きく横たわっている。そして、門（檀）信徒の減少とともに、人々の寺院への意識の変化も関わっていることが予想される。葬儀や供養の省略化や寺院行事への参加減少などに、こうした意識の変化を垣間見ることができ、研究としてはまだ不十分である。そうした変化は過疎地の寺院だけでなく、すべての寺院の今後の運営に影響を与えるものであり、調査を通して意識の変化と寺院の状況変化の関係を指摘する意味は大きいと考える。

今回指摘されるような宗教意識の変容が次第に大きくなり、あるいは数多く見られるようになれば、その行き着く先は寺院維持にとって望ましくない状況になるだろう。門（檀）信徒が宗教的に求めるものが満たされない場合も同様であろう。寺院や住職との縁は薄くなり、信頼関係も弱くなれば、離檀や墓じ

まいなどに至るのではないだろうか。そして、そうした意識の変容を生じさせていく素因になる状況も考える必要がある。

そこにあるのは親から子へと世代間で信仰が継承されにくい環境の変化や、地域内での信仰や文化の衰退、寺院や住職との日常的なつながりの弱体化、菩提寺という感覚の希薄化など、これまで過疎地の調査で確認されている状況ではないかと推測している。こうした状況は大きな出来事による変化ではなく、日常の積み重ねの中で進んでいくもののように感じる。

以上のように、こうした意識の変化を捉え、それが寺院維持と関連していくことを実証する研究の意義を示すとともに、今回の揖斐川町での調査がその一歩となることを願っている。

パネルの主旨とまとめ

木越 康

日本全国に点在する仏教寺院は、教化を中心とした宗教活動の拠点として、門信徒（檀信徒）の葬儀や法要の場として、さまざまな行事を通じた地域住民の交流の場として、長きにわたって多様な形で地域コミュニティの形成・維持・発展に一定の役割を果たしてきた。しかし近年の全国的な少子高齢化と人口の都市部への集中によって地方の小規模市町村ではコミュニティの維持が困難となり、それに伴って寺院の置かれた状況や門信徒の寺院への関わりのかたちも変化してきている。パネルタイトルに「宗教意識の揺らぎ」とあるが、基本的にこの変化はコミュニティ解体に伴う宗教的風土の弱体化と、将来への不安とを内容としたものである。本パネルではこのような問題につい

てこれまで積極的に調査研究を進めて来た研究者が、それぞれの情報を共有して現状を把握すると同時に、今後の研究の方向性についての意見交換を行うことを目的とした。

パネル代表者である木越は、共同研究のかたちで二〇二一年度から二〇二三年度にかけて科学研究費助成事業の基盤研究（C）「人口減少地域の宗教動態と仏教寺院の社会的役割に関する総合的研究」を進めてきた。この研究は二〇一七年から大谷大学内「真宗総合研究所」で実施した「新しい時代における寺院のあり方研究」を発展させたものである。これらの研究は、コミュニティ存続の危機にあつて、地域住民の宗教意識にどのような動揺や変容がみられるかを調査した上で、仏教をはじめとする伝統宗教の今後の役割や持続可能性について総合的に研究を行うことを目的としたものである。このような関心に基づく研究は、対象地域の歴史や地理、文化的背景や仏教信仰の内実、過疎化の現状や今後の持続可能性など、多方面からの検証が必要となる。したがって当研究班は発足当初から、宗教学・歴史学・真宗学・地域社会学・地域福祉学・宗教人類学など、多分野の専門家との共同研究体制を採っている。これまで人口減少が進む地域コミュニティやその周辺地域において「住民の身体に染み込んだ宗教感情」にどのような動揺や変化が起こっているのかを明らかにするために聞き取りを行ってきたが、本研究の特徴は、多くの先行研究が寺院に焦点をあてた聞き取り調査を進めてきたのに対し、地域住民・門信徒側に焦点を当てた聞き取りを展開してきたことにある。

今回のパネルでは、はじめに大谷大学共同研究メンバーであ

る藤枝真から「宗教意識の揺らぎ」と題して報告が行われた。続いて当該分野において先行する研究者である那須公昭（龍谷大学）から「過疎地寺院に生きる人々の声」について、パネル代表者である木越から「仏教信仰の揺らぎ」と題して、最後に当該分野の先行研究者である平子泰弘（曹洞宗桂昌寺）から「信仰の揺らぎ」の先にあるもの、基にあるもの」と題して報告を行った。

四人からの報告後、調査上のさまざまな問題点についての議論が交わされ、聞き取り調査の困難な点や同様の研究の今後の見通しなどについて貴重な意見交換がなされた。フロアからは、過疎地域に焦点を絞る研究に対して都市圏への移住者の調査も実施されるべきではないか、あるいは「廃寺」にまで追い込まれていく状況の調査に関する質問など、多くの意見が寄せられた。特に今回報告された門信徒への調査の結果について、今後どのようなかたちでデータを生かし、社会に還元するのかという貴重な質問を得た。メディアを含め、会場には多くの研究者の参加があったが、これはコミュニティの解体とともに崩壊の危機に瀕する日本の伝統宗教に対する関心の深さを示すものであろうと思われる。日本における伝統的仏教信仰を記録し、その未来を予測あるいは模索するための研究は今後ますます重要となるであろう。研究者間の交流を絶やさず、同分野の研究を進めていきたい。

「新しい「領解文」（浄土真宗のみ教え）」
について考える

代表者・司会 深水顕真

「領解文」が説示する「安心」と「新しい領解文」の領解

稲城 蓮恵

一 「領解」は教えを受けた側の言葉

本論は「新領解文」に対して、真宗教学から領解、安心についての疑問点を述べる。まず領解という語義であるが『真宗辞典』（雲山籠珠ら監修、一九九四年、法蔵館刊）に「領受解了の意で、教を受けて、その教通りに体認すること。即ち仏の教をそのまま信ぜられたすがたである。故にこれを安心、信心と同じ意に用ふ。」とあり、他の辞典にも「道理を理解して身につける」など、仏の教えを受けた行者・信者の側に属する言葉で、宗義教相（教相）に対する、信心決定の心相（安心）という意が明記されている。

二 他力信心を信仰告白する伝統

主に東西真宗両派で使用する聖教「領解文（東では改悔文）」とは、蓮如が異安心や秘事法門等に対して、浄土真宗の正しい領解を示すために著されたとされる。蓮如は、常々法義の領解について自らの心中を包みかくさず申し述べることが重要であるといい、本願寺の報恩講へ参拝した折には親鸞（御真影）の前で改悔の心を起こし、回心懺悔してその心中を諸人に語るようにと「御文（御文章）」の中で述べている。「御文」の執筆年

紀の山科本願寺時代（十五世紀）から本願寺の報恩講における信仰告白「改悔」は重要な儀礼として定着しているとみられ、やがて改悔という言葉は、この信仰告白の儀礼全体を意味するようになった。改悔の際、各人が三々五々に口述していたのを、混乱を避けるために「領解文」が定められ、改悔の儀礼は、長い歴史をもって今日まで伝えられ、現在では「領解文」を門主、あるいはその代理の僧侶の前で出言することによって、自らの領解に誤りのないことを確認するという形式で継承された。今日用いられている「領解文」は、出口光善寺にある伝述如筆とあるものを元にして天明七年（一七八七）に法如によって出版され、今日まで約二世紀にわたり真宗信者の信心（安心）、正しい領解を示すものとして味読され、拝読されてきた。領解・改悔の主旨としては約五世紀にわたって伝えられた。

「領解文」は、「安心」「報謝」「師徳」「法度」に分科することができ、その主文は安心段と呼ばれる「もろもろの雑行雑修自力のころをふりすてて、御たすけ候へとたのみまうしてさふらふ」である。この一段は、浄土往生を決定するのは、聖道自力（雑行雑修）を捨て本願力回向に委ねる他力信心で、所謂二種深信こそが浄土真宗の領解であることを説示している。

三 浄土教に矛盾する「新領解文」

一方門主消息として発布された「新領解文」であるが、消息に「次の世代の方々にご法義がわかりやすく伝わるよう、その肝要を」と領解を示したと述べるが、明確に、行者・信者の心相を表現しておらず、表題も「新しい領解文（浄土真宗のみ教え）」と教相と安心の混同が確認され、他力信心を正しく領解

した心相は示されていない。また、真宗教学として看過できない文言が「私の煩惱と仏のさとりは本来一つゆえ」そのまま「救う」である。私の煩惱と仏のさとりは本来一つと悟るから「私」仏。「そのままの救い」が成立するというのは聖道門・浄土門の分岐が不明確であり、親鸞が曇鸞の『往生論註』性功德釈のほぼ全文を引用して仏が衆生を救う必然性を生仏不二思想で説いた宗旨と文脈が異なり、真宗教学として疑問と言わざるを得ない。

教典翻訳の危険性——「わかりやすさ」という誘惑——

深水 顕真

一、新領解文は現代語を用いて書かれているので、一見すると「わかりやすい」。しかし、この文章を通して、浄土真宗の教えが伝わるかについては、疑問を感じる。つまり、その内容については「わかりやすい」といえる。ではなぜ、この新領解文が「わかりやすい」が「わかりやすい」のかを本発表では考察した。

二、この消息の解説文では、新領解文を「その肝要を現代版に直したものである」と位置付けている。つまり、この新領解文とは従来の「領解文」の現代への翻訳と理解することができる。經典の翻訳とは単なる字句の置き換えではない。それは字句の背後にある「地域文化の総体にかかわる問題」（一六）二頁、土屋博「經典になった宗教」北海道大学出版会、二〇〇二）と捉えなくてはならない。

三、新領解文の翻訳を「文化の総体」として捉えるために、

以下三つの層から分析する。

A. 記号レベル・字句について新領解文は現代語を用いて「わかりやすい」

B. 内容レベル・新領解文は教学や歴史性の文脈を断ち切り批判を受けている

C. 構造レベル・メッセージが「わかりやすすくない」最大の原因？

四、以下ではまず従来の領解文の四つの段落において二項対立の構造を分析する。ここでは、右行に本文の項目を、左行に対立する項目を配置した。

「安心」

「報謝」

「師徳」

たのむ

御恩報尽念仏

御勸化の御恩

雑種自力のころ

自力の念仏

自力の回向

「法度」

掟守るべし

はからいの社会実践

それぞれの段が「頼む」他力と「振り捨てる」べき自力との二項対立構造であり、メッセージ性は明確である。続いて新領解文を四つの段階で二項対立構造分析する。ここでも、右行に本文の項目を、左行に対立する項目を配置した。

「信心」

「報謝の念仏」

煩惱とさとりは本来一つ

ありがとうといただく

煩惱とさとりは別物

ただけない？

「恩徳への感謝」

「念仏生活」

歴代宗主のおかけ

精一杯

自力行？

勤めない？

「信心」の段で、「煩惱とさとりは本来一つ」としたために、何と対立するかが不明確である。その結果、以下の各段においても、明確な二項対立構造が確定できない。

また、あえて設定したそれぞれの対立項である「煩惱とさとりは別物」や「ありがとうといただけない」、「精一杯勤めることができない」などは、人間のありのままの姿であり、本来浄土真宗の救いの対象となるべきものである。それらが、対立項となるために文章自体のメッセージ性が非常に不明確となっている。

この分析にみられるように新領解文は明確な対立項（否定すべき内容）を建てることができないため、浄土真宗の救いとは何なのかが不明確となっている。その結果、新領解文の構造が持つメッセージが不明確なため、「わかりやすすくない」原因となる。

宗教の社会的実践に関する浄土真宗の基本的立場

藤丸 智雄

新領解文の第三段には「み教えを依りどころに生きる者となり 少しずつ 執われの心を 離れます」とある。この一文は、長年にわたり思索が積み重ねられてきた浄土真宗の社会的実践原理について、大胆な表現がなされたとの印象を受ける。なぜなら、教えにより、煩惱が減り善の実践が可能となるといふ構造が示され、善を実践する原理が「分かりやすく」示されたからだ。

親鸞が師源空より継承した浄土教は、生涯煩惱から離れられない凡夫を阿弥陀如来は救うと説く。そのため、善人が善を實踐するのではなく、悪人が善を實踐するという事態は如何に可能かというのが、社会的実践における困難な課題であった。しかし、第三段の一文は、それを易々と飛び越えた感がある（着陸できたかは別だが）。

親鸞思想と実践との関係については、近年も陸続と研究成果が出されている。中でも木越康「ポランティアは親鸞の教えに反するのか 他力理解の相克」〔法蔵館、二〇一六年〕は被災地でのポランティア活動は親鸞の他力思想に背くといった批判がなされる事態に対し、そうした活動を躊躇させる真宗理解が誤りと論じた。更に本書に対して、本願寺派勸学・深川宣暢氏は「自力」「他力」を問題にする領域は往生・成仏の因とする行為に限定されると応答し、日常の行為を「自力」「他力」に当て嵌めて理解すべきでない」と主張した。伝統教学の中心から、親鸞教義は日常の善を抑制しないと発信された意味は大きい。

しかし、抑制しないまでも社会的実践を支える思想を、親鸞の中に見いだせるのか。親鸞の著作や言行の記録を見ると、夥しい数の善悪に関する記述に気づく。そもそも、仏教の祖師釈尊は当時の自由思想家（六師外道）とテーマを共有し思想を形成したが、その一つが倫理思想の重要課題である「自由意志」だった。釈尊は、人生が運命や神によって決定されるとする立場を斥け、自由意志→行為→果報という善悪と苦楽との関係が成立すると説いた。この六師外道と釈尊との相違を詳述する『涅槃経』を、親鸞は長文で引用し罪悪深重の人間観を示して

おり、親鸞が自由意志の立場を採用していたと分かる。一方で、『歎異抄』の〈千人ころし〉或いは「卯毛羊毛の さきにいる ちりはかりも つくるつみの 宿業にあらずと いふことなし」は、自由意志の限界も説いており、親鸞倫理思想の深みを感じられる。その他、聖道門と浄土門の慈悲の比較、行為者の意業を重視する視点など倫理的要素が頻出する。この豊かな親鸞の倫理思想中、「新領解文」に対して重要なのは「二種深信」であろう。「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没しつねに流転して、出離の縁あることなし」という自己の罪悪性への気づきは、他力救済の歓喜と同時に生起する。この他力に催される自己認識こそ親鸞倫理思想の中核にある。そこから「新領解文」の表現に戻れば、執着を離れるのではなく「執われのあることを知らざれ」「執われから離れられない私に気づかされ」とすることで初めて親鸞浄土教からの発信となりうる。

島蘭進氏は「日本仏教の社会倫理 「正法」理念から考える」（岩波書店、二〇一三年）で仏教においては社会倫理実践を支える思想的な力が微弱であると指摘し、社会への関心を持続し、学問的討議を重ね、宗教的精神の深みから応答し続けることが必要だと主張する。この度の「新領解文」は「分かりやすさ」を標榜するが、社会倫理実践を支える力となる親鸞倫理思想の深みからの発信となりえているか、検証・議論が継続されるべきだろう。そのためには親鸞教義を倫理学的な視点から読み直す必要性がある。

新領解文の評価基準の考察

——「黄金のチェーン」との比較——

ケネス田中

新領解文は三つの目的を掲げている。1、若い人や新しい人にわかりやすく伝える。2、時代状況や人々の意識に応じた伝道方を採用する。3、「信心」を正しく、わかりやすく伝える。この三つを持って、新領解文の評価を行うに当たって、まず

Golden Chain（『黄金のチェーン』）の評価を検討する。

Golden Chainとは、アメリカの真宗門徒の間で一〇〇年間、若者も大人にも親しまれてきた教章文である。一九二〇年代にハワイの本願寺女性僧侶ハント師（Dorothy Hunt, 1886-1983）によって作成された。

Golden Chain

I am a link in Amida's Golden Chain of love that stretches around the world.

I must keep my link bright and strong. I will be kind and gentle to every living thing and protect all who are weaker than myself.

I will think pure and beautiful thoughts, say pure and beautiful words, and do pure and beautiful deeds, knowing that on what I do now depends not only my happiness or unhappiness, but also that of others.

May every link in Amida's golden chain of love become bright and strong, and may we all attain perfect peace.

「Love・愛」という一般感情に訴える、この世の倫理観（他者

への責任感や身口意の三業）を進め、日常生活の幸せを促し、世界に広まる黄金のチェーンというイメージを巧みに採用し、仏教の縁起的な世界観を描いている。従って、最初の二つの評価基準を満たしている。登山の喩えでは、頂上ではなく、山の麓にいる人々を対象としている。内容は、「外向け」の要素が旺盛である。一方、「信心を正しく伝える」という三つ目の評価基準は、ほぼ満たされていない。

次に、新領解文を評価するに当たって、多く批判されている中の二箇所を見ていく。まず、「少しづつ執われの心を離れます」という箇所があるが、批判されるべきではない。凡夫が執われを完全に停止することは当然できないが、日常生活での相対的な離れ方は可能である。親鸞も教えを聴き始めた者は、「愚かなる無明の酔いも次第にさめ、三毒も少しづつ好まぬようになる」（『末灯鈔』二〇）と認めている。

二つ目の「社会的実践」とも言える「穏やかな顔と優しい言葉、喜びも 悲しみも 分ち合い、日々に 精一杯 つとめます」という箇所は、自力的であるなどと批判されがちである。しかし、信心を体得した者には、「信心の具徳」や「常行大悲」という教えが示すように、自然に発生するものであるので、批判されるべきではない。

新領解文には修正すべき箇所はあるが、（文字制限のため詳しく説明できなかったが）Golden Chain よりも三つ評価基準を満たしている。ただ、日本国内において本願寺が新たな教章文として採用するにあたって、『領解文』とは別の題名を付け、現存する他の教章文と並んで状況に応じて使用し、門徒に

強制するべきではない。今後、この新領解文を取り巻く論争を契機とし、伝道において、山の頂上にいる人々のための、内向けで世間的な説き方だけでなく、山の麓にいる人々のための、外向けで世間的な説き方をもっと充実するべきである。

パネルの主旨とまとめ

深水 顕真

二〇二三年一月十六日、浄土真宗本願寺派第二十五代専如門主から「新しい「領解文」（浄土真宗のみ教え）」についての消息」が発表された。「消息」とは門主が発する公式の声明である。この消息では蓮如に由来する信仰告白としての『領解文』を現代の布教伝道にあつたものに置き換える旨が述べられ、「新しい」「領解文」（浄土真宗のみ教え）（以下新領解文）が提示された。この新領解文は、従来の古語による『領解文』の現代語訳ではなく、新作の十九行にわたる現代語の韻文で表現されている。この消息を受けて、浄土真宗本願寺派教団の執行部にあたる総局は、新領解文を学び、周知・普及することを宗務の基本方針として策定し、様々な行事での唱和を推進している。この消息の發布以降、浄土真宗本願寺派の教団内においては、その内容や成立過程について様々な疑義や反対意見が呈されている。特に、三月二十六日には本願寺派における学僧の最高位である勸学と司教十八名が共同で、「宗祖親鸞聖人のご法義に照らして速やかに取り下げらるべきである。」との声明文をインターネット上で公開した。門主の消息に対してこのような反論が公になされることは極めて異例である。

また同時期に教団内の有志僧侶が立ち上げた「新しい領解文を考える会」は問題点を整理したパンフレットをインターネット上に公開し、五月にはクラウドファンディングによる寄付を原資に、勸学・司教の声明文と共に教団内全寺院へ送付した。

この新領解文については、先の声明文で指摘された教義的な内容以外にも、他の著作とその表現内容がきわめて類似していることや、制定の手続きがあまりに拙速であり、瑕疵があったのではないか等の批判がみられる。本パネルでは、そうした批判を前提として、仏教学や浄土真宗教学、社会学など異なる立場から、新領解文のおかれる文脈について広範囲に議論を行うことを目的とした。

後半の議論の時間を確保するため各人発表は十五分をめぐとして行った。稲城の発表では、領解とは「教えに対しての受け取り・安心」であるとし、新領解文がその表題と乖離していることを指摘した。深水の発表は、新領解文を従来の『領解文』と比較し、その構造を二項対立で分析することで、新領解文が「わかりやすくしない」ことを指摘した。藤丸は、新領解文の後半に見られる宗教の社会実践を一部評価しながら、それが「領解文」とされることに疑問を呈している。田中の発表では、米国の浄土真宗寺院で用いられる黄金のチェーンと新領解文を比較し、宗教に縁のなかつた人への布教勧誘への有効性を指摘しながらも、教義的な内容や表題の問題点を指摘している。具体的な発表内容については、個々の要旨を参照いただきたい。

約四十分を確保した後半のディスカッションでは、まず司会より当該の文章に冠せられた「領解文」というタイトルについて

ての見解を四名の登壇者に聞いた。信者個人の信仰告白である「領解文」の言葉はこの文章にふさわしくないと意見が多かった。また、この新領解文を皆で唱和することに対しては、否定的見解が多かった。

さらにフロアからは二つのコメントを頂戴した。まず、一教団での出来事をテーマに学会パネルとして開催する意義が問われた。代表の深水からは、この新領解文は、新しい宗教的な文章がどのように生起するという意味で、他の宗教研究につながる一般的な意味を持つと答えた。加えて、本パネルを含めた民主的な議論のプロセスが宗教的にどう結実するかにも注目できると意見が付された。さらに、最後のコメントでこのパネルの開催への賛辞を頂いた。改めて、登壇者一同この場を借りてお礼申し上げたい。

死者と暮らす——物質的宗教論からみる

仏壇・家庭祭壇・手元供養——

代表者・司会 村上 晶

コメンテータ ミア・ティッロネン

仏壇を仏壇たらしめるモノ

村上 晶

本発表は津軽地方を事例として、仏壇内とその周囲にあるモノから仏壇という空間について再考するものである。仏壇はこれまで、日本人の祖霊観やイエ観を反映するモノとしてまなざされてきた。そして、位牌や仏具といった直接祭祀に関わるモノが研究の中心となってきた。しかし本発表では物質的宗教論の視点から、仏壇というモノの背後に「祖先観」や「イエ観」という固定的な「○○観」があるという予断を持つことなく、さらに、位牌や仏具だけではない、仏壇に置かれた雑多なモノから、仏壇とは何かを問い直すことを試みた。

事例としたのは津軽地方のA家、B家、C家という三つの家庭の仏壇である。

まず、現当主で一二代目を数えるA家では、仏壇の内部に置かれているモノの来歴を話者（A氏）がほとんど知らないという点に注目した。「現状を変えない方がいい」という判断によって、仏壇内部のモノに手が加えられることがほとんどない。その他、経机に入れられている家系図などから、A家における仏壇が、「先祖」にまでさかのぼる歴史的つながりを意識させ

る「家系志向」が強い場であることを指摘した。

続いてB家では、仏壇内に置かれた写真から、遠方に住み、血のつながりがなく、そして位牌もない故人が、同じ姓であるということと「家族」として仏壇に並べられ、毎日の供養の対象となつている様子を見た。さらに、B家では遠方の家族から多数のお供えが絶えることなく送られてきており、それらが仏壇の前に置かれることで、仏壇空間が床の間や隣の部屋にまで拡大していた。仏壇を中心とした家族の結びつきの強さがかかってくる事例であり、先のA家の仏壇が「家系志向」であるとしたら、B家の仏壇は同時代の横のつながりを意識した「家族志向」の傾向が強いと言える。

三つ目の事例のC家は仏壇が新しいという点に特徴がある。仏壇は、話者C氏（現在夫と二人暮らし）の義父が亡くなった一九九五年に購入された。その後義母が亡くなったが、現在、仏壇で目を引くのは、C氏が置いた義母にかかわるモノ（義母の残した句や「義母にそっくりな観音様」の絵馬など）である。義父の死によって新しく生活の中に登場した仏壇が、愛着ある義母にかかわるモノを通してC氏にとって次第に「自分のもの」となっていく様子がうかがえる。A家を家系志向、B家を家族志向であるとするならば、C家の仏壇は、義母という一人の故人に向けられた個人志向が強い仏壇であるといえる。既製品の組み合わせでしかない仏壇に、義母にかかわる、仏壇からすれば余計なモノをC氏が入れ込むことによって、形式的なものを超えて、死者を想起する場として仏壇が作用し始めたといえる。A家においては仏壇内の、来歴がわからないゆえに手

出できないモノの蓄積が、話者にとって遠いがゆえに、仏壇を不可侵なもの、大切なものとさせていたが、逆にC家では個別のモノを通して、仏壇に近しさ感じていく過程を看取できた。仏壇内におかれたモノに対する心的な距離の近さと遠さの両方が、死者の存在を感じさせるものとなつているといえる。

以上、三つの事例から、本発表ではそれぞれの仏壇がもつ家系志向、家族志向、個人志向という特徴を指摘した。このことは同時代・同地域においても仏壇をめぐる人々の意識が多様であることを物語る。こうした多様性を踏まえて仏壇という空間を再考すると、次のような点が指摘できる。まず、仏壇という場を継続させているのは、画一的な「日本人の祖先観」などではなく、事例に表れていたような、生者と家族と故人とモノとの、それぞれに固有の関係性であるといえる。また、人々にとって死者とは思弁的な領域に属するものではなく、モノを介在としたもつと具体的なものである可能性も見えてくる。少なくとも、モノに着目することで、そうした具体的な側面がよく見えてくるのは確かであろう。

日本人正教徒の家庭祭壇を構成する人・モノ・住居空間

佐崎 愛

本発表は、物質的宗教論の中にあるモノが人に影響を与えている、という視点を援用し、日本ハリストス正教会（以下、日本正教会）の信徒宅の家庭祭壇とそこに置かれるモノを事例として、ひとやモノから立ち現れる家庭内の祈りの空間における多様な視点、およびその絡まり合いを描き出すことを目指す。そ

のために、まず従来の先行研究の二つの流れを確認しておく。第一に、家庭内の死者供養研究の中のモノに関する研究であるが、そこで対象となるのは、仏壇、位牌、遺影の三つであった。これら三つのモノに関する研究は、死者の表象、あるいはそれらの（特に仏壇の）起源や形態、そしてイエの継承や先祖祭祀、社会的記憶との関係に焦点が当てられる傾向にあった。しかし、実際の家庭の死者供養の場には「死者の表象を示すモノ」以外の雑多なモノがたくさん置かれており、本研究はこれらを取り上げる。第二に、「日本人クリスチャン」に限定した家庭内での死者への弔いの場に置かれるモノの研究を確認すると、その成果は少なく、主には日本仏教や神道とキリスト教の交錯・混淆の成果、あるいはイエ制度との関わりといった視点から、最終的にキリスト教受容論を問う報告に終始する傾向にある。逆説的に言えば、「土着化」や「受容形態」という言葉に取れんされることで、実際の場にあるそれ以外の他の多様な文脈を背景に持つモノたちが見過ごされてきたとも言えることができる。

以上を踏まえて、本発表では、日本人正教徒宅の死者の弔いの場である家庭祭壇において、どのようなモノがどこに置かれてどう使われているかといったモノの規範と、モノそのものを持つ機能を見ることで、モノを介して家庭の祈りの場がいかに多様な文脈の絡まりあいから構成されているのかを見た。最初に、家庭祭壇とは、本来日本人正教徒が家庭で神に祈りを捧げ信仰の充実を図る場を指す。本発表では主に、A宅、B宅、C宅、D宅の四件の家庭祭壇の事例を確認した。さらに、正教会

が家庭祭壇に置くことを推奨するオフィシャルなモノ、公式ではないが司祭が認めている準オフィシャルなモノ、それ以外のモノという三つの枠組みに分類した。

結果どの家庭祭壇も、オフィシャルなモノだけでなくそれ以外の様々なモノが追加されて置かれ、カスタマイズされていた。多くは死者への弔いにまつわる「死者を表象するモノ」であったが、それ以外に「自身の信仰を表現するモノ」、「日々の祈りを呼び起こす」と（信徒が）考えるモノ、あるいは「教会・地域などの所属コミュニティを意識したモノ」が置かれていた。日本人正教徒は基本的に死者を強く意識する傾向があるため、神との向き合うオフィシャルな家庭祭壇だけでは満足せず、様々なモノを置いて家庭祭壇をカスタマイズしている。

このようにモノを増やし家庭祭壇がカスタマイズされていくと、異教的になり正教的信仰から逸脱する恐れが高まるが、それを回避するために正教会でオフィシャルに決められている家庭祭壇の一部のルールが強く働いたり、それとは別の新たな正教會的ルールが作られたり、新たに作られ正教的意味付けを施したモノが登場することもある。つまり、家庭祭壇は雑多にモノが置かれるほど、「オフィシャルではない正教會的規範」がたちあらわれ、またモノをたくさん置くほど、その規範が強く表出する傾向にある。

日本人正教徒宅の家庭祭壇は、本来は正教徒個人が神へ祈るために設置された空間であったが、実際はそこに死者や他者を対象として機能する雑多なモノが置かれ、多様な文脈が立ち現れる複合的かつ日常的な祈りの空間であった。これらの雑多な

モノが増えカスタマイズされると、家庭祭壇には、正教会のオフィシャルなルール以外のある種ヴァナキュラーな規範がたち上がり、正教徒はそれを守ることで「正教会の家庭祭壇」であることを担保していた。

遺骨と暮らすこと——遺骨の物質性と手元供養——

宮澤 安紀

近年、「手元供養」と冠された商品やサービスが展開しているように、遺骨の一部や全てを墓に納めるのではなく自宅で保管する事例に注目が集まるようになっていっている。こうした行為が行われる背景には、葬送の多様化や仏壇保持率の低下、火葬の普及など様々な要因が考えられるが、本発表ではこれらの事例から、遺骨を介した生者と死者の現代的な関係性を捉えようと試みた。

これまでの遺骨に関する研究は、葬送に関連する習俗や戦死者の遺骨など、家庭の外にある遺骨、あるいは特別な死者の遺骨に対象がある程度限られており、近年では悲嘆研究の立場から「遺骨の処し方」についての研究が見られるものの、家庭内に置かれる遺骨については基本的にあまり取り上げられてこなかった。一方、「手元供養」をキーワードにした少数の論文や言及はあるものの、その多くは遺骨に対し一定の霊魂観や死生観を想定する立場をとっており、そうした所与の世界観の衰退が「死者そのもの」としての遺骨への愛着につながっているという論調が見られた。それに対し本発表では、モノの背後に所与の霊魂観や死生観を想定する固定的な枠組みを離れ、モノと

しての遺骨の物質性に着目しつつ、生者と死者の動的な関係性を具体的にみていく立場をとった。

考察には、自宅に長く置かれている遺骨の事例をよく知っている複数の僧侶に参加してもらったフォークラス・グループ・インタビューと、発表者自身が行なったヒアリングで収集した事例を利用した。その結果、遺骨を納骨せず、長期間自宅に安置する行為は「納骨までの単なる猶予」以上に意味のある行為だということがわかった。例えば最終的に納骨が行われるとしても、納骨の時期は生者の心情や都合を優先して決められ、また遺骨が置かれる場所は基本的に仏壇の近くだが、生者の接し方によってはリビング、寝室などの日常空間の中に死者のためのスペースが設けられることがあった。さらに遺骨は単なる受動的な存在ではなく、引越しや出産など生者のライフイベントに合わせ居場所や関係性を変化させ、生者とともに暮らしている感覚を与えていた。つまり遺骨を長く手元に置く行為は、必ずしも消極的なものではなく、生者が死者の居場所を確保するために、死者を日常世界に位置付ける積極的な試みであると言える。

さらに遺骨の物質性という観点から考えると、遺骨は①遺体と比較し乾いていて「安全」で、長期間の保存が可能、また持ち運びや分割・加工が容易、②遺影と比較し複製が不可能という唯一性（特に死産や小さいうちに亡くした場合は写真そのものがほとんどない）、③位牌と比較し文化的な共通認識（「この木の札が死者である」）を必要とせず死者の表象として非常にわかりやすいという点、などの特性が、自宅での長期間の安置

という行為を導き、生者と死者の関係性にも影響を与えていることが検討できた。

最後に、二〇〇〇年代における「手元供養」という言葉の登場と普及も、遺骨を自宅に置く行為にとつてひとつの大きな契機になっていると考えられる。なぜなら、遺骨はかつて墓に納めることが当然とみなされていたが、「遺骨を手元に置く」方法としての「手元供養」の概念が普及することで、既存の分類体系に新たなカテゴリーが創出され、遺骨を手元に置くことの気まずさや場違い感が軽減されている可能性が考えられるからである。以上を踏まえると、手元供養という語の戦略的な使い方として、二〇〇〇年代以降の商業ベースで開発された商品やサービスを使用して遺骨を身近に置いている事例を「狭義の手元供養」、専用の商品を使用している／していないにかかわらず、遺骨を長期間身近に置いている事例を「広義の手元供養」として捉えることも可能ではないかと思われる。

コメント

ミア・ティツロネン

宗教研究における物質性の観点は、特に二〇〇〇年代から論じられはじめ、物質的宗教論と呼ばれている。人文学に起きた物質的転回を経て、宗教研究の対象はオフイシャルな教義やテキストから、宗教に関わるあらゆるモノや環境、実践へと広がってきた。物質的宗教論は、社会学や人類学、歴史学の他、博物館学、視覚文化やメディア研究のように、学際的な研究が行われている。その研究成果は、ここ二〇年の間、数々と発表さ

れており、二〇二〇年代の現在、物質的宗教論の観点が定着したと言っても過言ではない。それに対し、国内の宗教研究はまだ少ないというのが現状である。物質性の観点はどのような新しい観点を提供するのか、という疑問がまだに残っているかもしれない。このパネルもこのような疑問から生まれたと思われる。

本パネルは、家庭、つまり、日常における宗教のあり方とそこにおけるモノを介した死者との関係性に焦点を当てたものである。発表者は、それぞれのフィールドに物質的宗教論の観点を導入して、モノを、その背後にある思想や信仰を「表す」もの、あるいは、一方的に人によって意味が付与される受動的な客体として捉えられていない。それよりも、意味形成のプロセスに参加し、エージェンシーを持った、能動的な存在としてモノを捉えている。そこでは、モノの意味は、人とモノの相互作用において生まれ、固定的ではなく流動的である。本パネルの発表で取り上げられている死者と生者との関係性も同様であり、その関係性を捉える上では、モノが示唆的だと考えられる。

本パネルの大きな問いは、死者はどのようにモノを介して家庭に存在し続けるのかということである。各発表では、死者がモノを介して家庭の社会的空間に参加する様子が描かれている。死者は記憶の中での存在としてではなく、家庭においてエージェンシーを発揮する存在として捉えられている。そこからは、多様な死者の関わり方が見えてくる。村上発表では、仏壇とその周りにおけるモノから見えてくるのは、「個人志向」の仏壇のように身近な存在として感じる死者から、「家系志向」

の仏壇のように遠い存在として感じる死者の姿である。

宮澤発表では、モノの物質性と意味の関係性が論じられている。仏壇や位牌のような、理解を導く文化的・集団的認識を必要とするモノに比較すれば、遺骨は生者による自由な意味づけ・多様な関わり方を可能にする。特に遺骨の事例からは、モノの物質性（その形や素材）が、意味の形成において非常に大事な役割を果たすということがわかる。

佐崎発表が取り上げる日本正教会の家庭祭壇の事例からは、モノと実践が「交渉の場」だということがわかる。「祈りの場」から「弔いの場」の機能を加えることで、家庭祭壇を巡る規範も変容した。家庭祭壇に置かれるモノを分析すると、家庭祭壇を巡る規範が正教会のルールだけではなく、多様なアクターの交渉から生まれてくるのが明確になった。そこから新たなモノや認識も生まれてくる。その例として、木製十字架や代替物が挙げられている。

モノや物質性に目を向けると、ある特定の枠組みで見逃されていたモノと実践が視野に入る。そこでは、モノの意味を固定的なものとして捉えないで、今まで着目されてきたモノから少し視野を広げること、死者との関係性は、実に多様な人とモノの関係性から生み出され、維持されていることがわかった。また、家庭内の実践から新たな規範やモノも生まれ、それらとの実践は、クリエイティブなものだということも伺える。こうした気づきは、物質性の観点を導入することの大きい意義である。

パネルの主旨とまとめ

村上 晶

本パネルは、物質的宗教論の観点から現代日本における弔いの実践について論じるものである。現在、国外では物質的宗教論 (material religion) に関する多くの成果が発表されているが、日本においてその受容はまだ途上の段階である。しかし、宗教的実践が多くのモノを中心として展開していることは日本においても変わりはない。特に家庭内では仏壇をはじめとした死者に関わるモノや空間が日常風景の一部となっている。本パネルが事例とするのは、こうした家庭内にある弔いのモノの数々である。これらのモノに注目することには、以下のような意義がある。まず、家庭内という日常空間に着目することによって、人々が死者や神仏という目に見えない存在と日々どのようにかかわっているのかを具体的に論じることができる。それは、制度宗教を中心とした従来の視点を脱して、日常実践から宗教を問い直そうとする *lived religion* 研究などの近年の宗教研究の動向にもつながる。また、物質的宗教論の議論を踏まえることで、死者とのかかわりをモノを取り巻いて展開する動態として捉えることができる。物質的宗教論は従来の宗教研究が精神／物質の二元論を前提として前者を重視してきたことへの反省に基づき、モノを精神の従属物として見ること、つまり、モノが背後にある思想や信仰の単なる反映であるという見方を越えていこうとするものである。それにより、宗教的な感覚や情動がモノや実践との関係のなかでどのように生じるのか、その生成的な側面に光が当たることになる。特に昨今変化が顕著

であるとされる弔いの現状を論じる上では、モノを核として宗教を動態として捉える視点は有益であろう。以上の問題関心から、本パネルでは仏壇、正教会の家庭祭壇、遺骨をそれぞれ事例として三名の発表を行った。

まず、村上発表では津軽地方を事例として、仏壇内とその周囲にあるモノから仏壇という空間について再考した。次の佐崎発表では日本の正教会の家庭祭壇を事例とし、家庭祭壇においていかに人とモノとの相互作用が起こっているかを論じた。続いて、宮澤発表では物質的宗教論を死生学（Death Studies）の成果と接続させながら、遺骨を手元に置いておく事例について論じた。最後に、物質的宗教論の視点から宗教と観光について論じているミア・ティッロネン氏が物質的宗教論の研究動向を概観した上で各発表にコメントをした。各発表とコメントの内容は、前掲の要旨の通りである。コメントータのティッロネン氏からはコメントに加えて、①死者と関係するモノの物質性をどのように考えるのか、②家庭やモノを調査するための研究方法と課題、可能性にはどのようなものがあるのか、③日本の事例を検討することで（海外の）物質的宗教論に何をもたらすのか、という三つの問いが投げかけられた。さらにフロアからは、モノの廃棄について、死者の位置づけについて、家庭内での他の空間との違いなどの質問がなされ、活発な意見交換が行われた。モノに注目することで死者と生者の関係性を問い直すこととする本パネルの狙いが共有され、多角的な議論が行われたことは、今後の物質的宗教論の日本での受容と発展に向けての非常に重要な機会になったように思われる。

葬儀のバーチャル化——課題と展望——

代表者・司会 瓜生大輔
 コメントータ 田中大介

遠隔葬儀参列の現状——コロナ禍を経た今後の展望——

瓜生 大輔

コロナ禍以後、全世界的に遠隔コミュニケーションシステムが普及し、葬儀にも利用されるようになった。しかし遠隔地から参列できる経験の価値よりも、対面参列との差異、物足りなさに対する不満の声が多く聞かれた。今後、遠隔葬儀参列はどのようなのか。

二〇二一年度の日本宗教学会学術大会個人発表「遠隔葬儀中継者に求められる知識と能力」では、私が二〇二〇年に携わった葬儀中継での実体験を報告した。この中で、葬儀中継に携わる者は、単なる技術スタッフではなく、遺族、葬儀社スタッフ、会葬者などと密に連携し、「一参列者」として振る舞わねばならないことに言及した。とりわけ、一方向的な中継を超えた「まるで遠隔参列者もその場に居合わせたかのような体験」を生み出すためには、現場経験豊富な葬儀社スタッフと同等か（技術面でのケアや遠隔参列者への配慮と対応も同時に行うという意味では）それ以上の立ち回りが求められる。

このような困難さゆえか、コロナ禍を経た今日、葬儀社のサービスとして葬儀のネット中継を提供している事業者は減少していると思われる。東京都内では、ウェブサイト上での遠隔参

列サービス提供に関する記載を、消費者に断りなく削除した事業者が確認された。電話取材に応じた業者のひとつからは「サービスとしては売れ行きが悪く、ほぼ実績がない。これ以上話すことはない」とそれ以上の取材を断られた。

一方、宇都宮市の北関東互助センターが二〇二〇年にオープンした小規模ホール「とわノイエ」には、全方位カメラを用いた中継システムが導入された。しかし、二〇二三年八月現在の利用実績は二件にとどまっている。コロナ禍でのニーズを見込み、また他社との差別化も狙い導入された設備だが、同社スタッフも今後の運用を思案している状況だ。

英国アバディーン大学のジェニファー・ライリー (Jennifer Riley) らは、コロナ禍の英国国内で行われたハイブリッド葬儀（遠隔、対面参加者が共に参列した葬儀）の参列者の多くが「見ていだけで、参列したとは言い難い」という否定的な感想を述べたと報告した。その一方で、遠隔参列者が献花の代わりに鉢植えの植物を供える、フェイスブック上での「弔辞」といった新たな儀礼が創出されたことも報告された。

国内外で遠隔葬儀参列需要が衰退傾向と見られる一方で、大分市の大の葬祭は、すでに五〇件以上、Zoomを用いた遠隔参列の実績実績を持つ。彼らは葬祭会館内の遠隔接続環境は今後求められる最低限のインフラと考え、無償で提供している。さらに、遠隔参列の臨場感向上を狙い、アバターロボットを用いたサービス開発にも取り組む。

大の葬祭の取り組みは今後の葬儀参列のあり方を展望する上での一つのモデルケースになると私は考えている。5G、6G

といった次世代高速・大容量通信環境が、今後一般化する。これに加え、現在の遠隔コミュニケーションシステムを上回る臨場感や双方向性をもつ技術開発が進む。大の葬祭のように葬儀に特化したUI（ユーザーインターフェイス）開発を行う事例は稀有だとしても、葬儀の現場（でも）使いやすいシステムが現れる。しかし技術革新だけでは遠隔葬儀参列に対する価値観、世論は動かない。

私は、遠隔参列そのものの価値が今後変わると考えている。超高齢化・多死社会を迎えた今日、身体が不自由な人、外出が困難な高齢者など、どうしても会場に行けない人の参列手段が課題となる。また、十年、二十年後に喪主となる世代の人間関係では、SNSを介したつながりも重要視される。今日の家族葬・密葬では（参列を遠慮せざるを得ない友人や知り合い）のための追悼の場が必要となる。血縁以外にも葬儀に参列できる拠り所としても、遠隔参列環境の価値が見出されるのではなからうか。

葬儀参列形態からみるバーチャル化の可能性

—— 韓国調査報告 ——

金セツピヨル

遠隔中継技術は、誰しもが、どこにいても、特定の場所で行われている出来事への参加を可能にする技術である。ところが実際は、対面参列の形態及び、葬儀社や遺族、宗教者のそれぞれが、葬儀をどのように解釈し、意味づけするかによって、その受け止め方が変わってくる。本報告では、日本と韓国におけ

る三つの事例において、遠隔中継技術がどのように受け止められ、運用されているかを示し、その現状から浮かび上がってくる現代の葬儀の特質や、葬儀のバーチャル化の可能性について展望する。

大分市にある大の葬祭は、コロナ禍をきっかけに「オンライン会葬」サービスを始め、五十件以上の実績を上げている。大の葬祭は、葬儀の意義を「死者」に対する宗教儀礼よりも、「遺族」のグリーフケアから見出ししている。またグリーフケアは、第三者が参列し、慰めることによって実現されると考える。このような理念の下、遠隔参列サービスが始まった。

理論的には参列者の数をほぼ無限に増やせる技術であるが、その範囲は故人の四親等程度に止まっている。これは近年の家族葬の傾向を反映するものであり、また「慰める」ことができる関係の人に止まっているという点で、理念とも合致する。このような背景から、遠隔中継技術は、「誰しもが」参加できるというより、「どこにいても」参加できる技術として活用されていることがわかる。

宇都宮市にある北関東互助センターも葬儀の遠隔中継システムを導入した。しかしこれに対して「故人を冒瀆する」「プライバシーが漏れる」といった反対の声を上げる宗教者も、一部いるという。このような批判は、「死者」に対する儀礼としての側面を重視し、かつそれが不特定多数に見られるべきではないという考えに基づいている。ここでは、「誰しもが」参加できるようにする技術としての側面が強調され、否定的に受け止められている。

韓国では現在も多くの人々が参列する葬儀が望ましいとされる。これは「遺族」のための儀礼としての側面が重視されるながらも、社会的威信を表す場として捉えられているからである。

そのため、「誰しもが」参列できるようにする側面が肯定的に捉えられる余地があるが、現時点では遠隔参列に関する議論はほとんど見られない。これは、現場にすることが重要視されるためであり、「どこにいても」参列できる技術が必要とされないからだと推測される。ただ、コロナ禍を経て、オンライン訃報や弔慰金の送金が一般化してきており、比較的に関係が遠い人の利用が増えている。このような選択肢が登場したことによって、今後、参列者の範囲や参列形態が再編されていく可能性がある。

以上、遠隔中継技術を軸に比較考察を進めた結果、全体的に葬儀の意義が「遺族」のためのものとして見出される傾向が確認されながらも、葬儀に対する解釈の違いも露わになった。さらに、技術の影響を受けて、葬儀参列形態自体が再編されていく可能性も浮かび上がった。今後、葬儀のバーチャル化は、このような現代の葬儀の特質や、技術の属性を反映しながら進んでいくと考えられる。

わが家の葬儀の遺し方

—— 中国の葬儀ビデオが振り返す弔いの形 ——

丹羽 朋子

「葬送儀礼」を動画記録し、その映像データを編集して共有する。「死者をこの世からあの世に送る」という本来はテンポ

ラリーな儀礼を、そのような視聽覺的なイメージとして後に遺すことには、いかなる意味があるのだろうか。

本発表ではこうした問題関心から、二〇一〇年前後に中国陝西省北部地域（通称、陝北）で製作された私的な「葬儀ビデオ」について考察した。さらに、それらの素材となった断片的な撮影データを再編集し、発表者が現地の撮影者とともに当地の葬礼を表現する映像インスタレーションを制作した経験も紹介した。これらの考察を通じ、「葬礼」という、人々・モノや環境・霊魂や神など人ならざるもの等、多様な「参与者」から成る儀礼空間が、映像という「もう一つのイメージ空間」に写／移されることにより、人々に何が照り返されるのかを議論した。

陝北の葬礼は二日間、故人宅と村内、「山」に掘られた墳墓を行き来しながら進行する。初日にまず、親族による遺体の入棺および家の前庭にテント式の祭壇が設置される。ここに位牌と遺影、各種食物の供物と合わせて、死者があつた世（陰間）暮らして使う様々な日用品を模した紙製供物「紙火」が並べられる。その後行われる主たる儀礼行為は、昼夜三回繰り返される葬列と、その合間に行われる子孫らによる拝礼と焼香、最終日の土葬と紙火の焼却、参列者による儀礼食の共食である。これらを経て、昨日までこの世（陽間）の「人」であつた死者は陰間の「鬼」（死霊・「祖先」という「人ならぬもの」の力と成り変わり、同時に陽間に生きる「子孫」たちは「孝」の実践者である「孝子」の身体へと変身する。当地の葬送儀礼はこの多重的な変化を可視化する儀礼的行為が多く含まれる。

発表者は当時、民族誌的フィールドワークの一環で陝北に滞

在中に現地の写真館で撮影助手としてそれらの制作に携わり、カメラマンや依頼主である遺族から現地の「撮り方」の型を模倣するよう指示された。例えば、参列者の数は喪主の権威や人望を反映するため、できるだけ葬列が長く見えるように撮る。また「孝」の儀礼では故人の妻方親族への配慮や光孝子の序列がわかるようにフレームに収めるなどして、「孝」を具現化する必要があつた。

その一方で葬礼の中では、不可視の霊的存在が、炎の光や煙、激しい爆竹の音やばら撒かれる邪気除けの紙銭の色の現われ等の「変異する出来事」を通じてイメージ化される場面も登場する。このような情景が映像作品の中に取り込まれることで、葬儀ビデオはスペクタクル化の様相を呈するようになる。

また、発表者は葬儀ビデオの撮影・編集作業の最中に、当地と異なる地域の葬礼を写した民族誌映画（死者を送り出すインドの街ベナレスの、人・動植物・モノの生と死を連続するイメージとして示した、ロバート・ガードナー監督 *Forest of Bliss* [1961] を陝北の葬儀ビデオ制作者に見せた。すると彼は、「彼ら（ベナレスの人々）にとつての水・火・黄色い花は、我々（陝北人）の酒・火・紙火と同じだ」と、葬礼の核となるイメージを自ずから見出した。その後、これをもとに彼らと協働して日本で開催した展覧会用に葬礼映像を用いたインスタレーションを制作したが、その際に彼らは発表者が設置した隣接する別の展示物との組み合わせに違和感をもつたことから、自分たち陝北人にとつては「葬礼」が「婚礼」と対であり、「生存」や「生殖」と結びつく儀礼であると、その意味を再発見した。

結論部では、発表者が関与して制作した葬儀関連映像の撮影から編集までを、誰に向けてどんな目的で制作されるのかを踏まえて省察することで、葬礼の記録映像が照り返す当地のコスモロジーに根ざす葬礼がもつ多重的意味について議論をまとめた。

VRで再現された故人との再会

——日韓のTV番組を事例に——

高木 良子

古来より人はさまざまな死者像を作り出してきた。古くは三〇〇〇年以上前に古代エジプトで作られた王のデスマスクは、為政者により当時の技術の粋が集合された死者の表象である。現代においては、著名人の銅像や紙幣に刷られた偉人の顔を、身近に存在する死者の表象としてとらえることも可能だろう。紙幣もまた時代の最先端技術が反映されたものであることを考えると、死者像にはいつの時代も、最先端のテクノロロジーが投入されてきたことがうかがえる。

このように、従来テクノロジーを反映した死者像は権力者、著名人のためのものであったが、庶民のものとして広く普及し始めたのは「遺影」の誕生がきっかけであった。言うまでもなく、遺影もまた写真というテクノロジーの登場以前には存在しない。肖像写真としての遺影が本格的に普及しはじめたのは、明治時代の日露戦争の頃。田中丸（一九九三）によれば、戦地に赴く前の軍人たちの肖像写真として撮影したものが、戦後帰らぬ人となった故人のオクリ（葬儀）で遺影として使われるよ

うになったのだという。その遺影がカラー化、デジタル化を遂げ現代にまで伝わる一方で、二〇一〇年代後半から、AIやVRなどの最新テクノロジーを使った死者の表象が、日本国内でも続々と現れ始めた。

本発表で扱うNHKの番組「AIでよみがえる美空ひばり」、「復活の日」もしも死んだ人と会えるなら〜、韓国のテレビ番組「あなたに会った(너를 만났다)」もその一部である。これらの最新テクノロジーを用いた死者の表象は、現時点では著名人を対象として作られたものが多く、遺影のように広く一般に普及してはいない。これには制作コストという掲載的課題が存在するほか、生前の故人の情報を用い、死者を克明に再現することへの倫理的課題も残る。

本発表では、これらの経済的課題、倫理的課題はひとまず横に置き、実際に番組を通じてこれらの表象を体験した人々が、VR（バーチャル・リアリティ）を用いた死者像をどのように認知したのかを明らかにした。調査方法は、半構造化インタビュー、調査の対象は、各番組の制作者および韓国事例の遺族である。

調査の結果、制作者から報告された主要な回答は、①企画から制作までに遺族からの聞き取り、随行を半年以上行なっている。②死者像を制作する際には「不気味の谷現象」（森 一九七〇）を意識した。③故人の生前の姿を必ずしも忠実に再現しようという意図ではない。というようなものであった。一方、遺族側の語りでは、①死者像の見た目は似ているとは思えなかった。②手に触れたいという欲求が強く湧き上がった。③映像の

中に生前に故人がよく歌った歌や、故人のシンボルだったものが現れたところから、臨場感、没入感が増した。といった言葉が聞かれた。

制作者と遺族の双方に共通していたのは、死者像が故人に「似ていない」という認識がなされているということである。しかし、遺族の語りによれば、今回の事例では、必ずしも外見が似ていなくとも、視覚以外の感覚器官からの情報で没入感を得ることが可能だった。つまり、死者像はVRで細部まで表現されることにより、一見写実的に再現されているように思われがちだが、実は忠実には再現されていないでも、遺族にとっての再現はなされていたことが明らかになった。

前述したように、死者の再現像への最新テクノロジーの投入には、未だ多くの議論があるが、「似ていない」というある意味逆説的な視点が、今後の研究開発におけるテクノロジーの投入先について、一つの可能性を示唆できたのではないかと考える。

コメント

田中 大介

いわゆる儀礼研究の分野において、パフォーマンスやドラマツルギーなどの演出的側面に着目した議論は潮流の一つを構成して今日に至る。とりわけ葬儀を扱う諸研究では、各種の実践と意匠が総体として極楽浄土などの空間をバーチャルに構成することに、すなわち「他界」や「死者の発生」の観念を醸成することによって葬儀が成立するという見立てが半ば前提

となっていたと言っても過言ではない。その立論に沿うならば、本来的に葬儀とはバーチャルな出来事であるとも考えられる。しかし、このパネルではそのバーチャル性とも称すべき属性を仮想・架空の場を演出するという含意ではなく「現実の近似値として」という視点から検討している点に大きな意義がある。さらにその意義は、生者が死者になる／なったという現実をどこまで技術が作りだせるのかという、きわめて今日的な問題群への接合としても見なすことができるだろう。

瓜生による「遠隔葬儀参列の現状」はそのようなバーチャル性の淵源を探究しつつ、遠隔葬儀にまつわる技術の発揮が一定の需要に即したサービスとして成立し得る具体的な様相を描き出した。一方、同じく遠隔葬儀を扱った金の「葬儀参列形態からみるバーチャル化の可能性」では、韓国の事例も比較参照しながら、必ずしも「誰しも」と「どこでも」という利便性が結びつかないという齟齬に照射している。特に両者の発表がともに葬儀の意義や規範準則といった価値観の変化を多面的に考察している点は興味深く、葬儀という題材に留まることのない、技術が社会通念を変革する際の微視的な機制について重要な示唆を提供する内容と言えよう。

これに対して丹羽の「わが家の葬儀の遺し方」は、中国での長期フィールドワークから得られた豊富な調査経験を土台として、葬儀を記録した映像の制作と共有をめぐる精緻な民族誌的情報によって「死者を送る」という視聽覚的なイメージが築かれる様相を提示した。換言すれば、それは「死者を送る」だけでなく「死者になる」という表象をも映像技術によって先鋭化

させる際の諸実践を捕捉したものであるが、続く高木の「VRで再現された故人との再会」では、このような死者の表象を「つくる」という、ある意味では人間の歴史のなかで連続と重ねられてきた取り組みを、VRやAIという先端的な技術のありかたを見つめながら仔細に分析している。

これら四つの意欲的な事例研究がさまざまな議論に結びつくことは論を待たないが、補助線的な付言を与えるならば、このパネルでそれぞれの発表が挑んでいたのは「葬儀が葬儀として」、あるいは「死者が死者として」成立する境界線はどこにあるのかという問いかけであったとも考えられる。発表者の四氏はそれぞれ遠隔通信や映像、VRやAIなどの技術が導入された背景を議論の中心に据えつつ、その技術を表面的に唱道することを慎重に避けて中立的な立場から各々のフィールドを克明に切り取ると同時に、バーチャル技術に批判的な見解を持つ人びとの存在も論じることで問題の複雑さを直視した。裏返すと、それは「遠隔葬儀など葬儀ではない」「映像やVRで創り出された死者は気持ち悪い」という、その感覚はどこから生まれてくるのかという問いにも真摯に向き合いながら、葬儀と死のありかたをめぐって漸次的に変遷し続ける境界線を着実に学術的な知見へと収めた試みとして位置づけられる。

パネルの主旨とまとめ

瓜生 大輔

「葬儀のバーチャル化」と題された本パネルは、科学研究費挑戦的研究（萌芽）「遠隔葬儀参列研究・事例調査とデザイン実

践」の研究活動の一環として開催された。ここでいう葬儀は、基本的には日本という通夜・告別式を指し、「遠隔葬儀参列」はインターネットを介したこれらの儀礼への遠隔参列を意味する。一方で、広義の意味での「葬送儀礼」を排除する意図はない。むしろ、今後の葬儀を展望する際、お別れ会や回忌供養・法要、SNS上での追悼といった行為と、通夜・告別式という短期間のイベントとの境目が曖昧になる可能性も考慮して、包括的な発表と議論の機会を設けた。

「バーチャル化」という用語も決して一般的なものではない。ここでの定義は、後述の手法を用いた、対面参列とは異なる方法で葬儀への関与が実現する状態を指す。具体的な手法とは一、遠隔コミュニケーションシステムを用いたネット中継や対話・インタラクティブ、二、複製技術、デジタルメディアを介した記録・再生・再体験、そして三、バーチャルリアリティ（VR）関連技術を用いた人工現実感である。

一については、コロナ禍を経て顕在化したトピックであり、瓜生、金がそれぞれ現時点での調査・研究進捗を報告した。現状の遠隔葬儀参列事例の多くは、対面、遠隔それぞれの参列者が葬儀の場を共にすることに主眼が置かれている。さらに、二、三が組み合わせることにより、より多様なバーチャル化状態がもたらされる。丹羽発表では中国の一般家庭における葬儀ビデオ制作が、また高木発表ではVR技術を駆使して故人を「再現」し「再会」可能とする事例が報告された。使用される技術・メディアの違いはあるものの、ともに、葬儀をアーカイブし、後日、追体験可能な状態にする点が共通する。

ところが、これらの追体験は現実とは異なる。葬儀ビデオ制作の過程では中国の農村部で生涯を過ごした故人が、まるで大きな功績を残した偉人であるかのように描かれた。韓国のテレビ番組では、現時点では最高水準のVR技術を用いて「架空の再会」が描かれた。しかし、高木の調査によれば、VR上で蘇った娘に対する母の感想は「本人と全く似ていない」という否定的なものだった。そもそもが想像のストーリーを描いている時点で現実とは異なるが、現時点では表現力ももの足りない。

二、三、それぞれ、制作者の想いやバイアスもかかると、現実よりも理想的な故人を描こうとする側面もある。

日本バーチャルリアリティ学会初代会長の舘障は、バーチャル(virtual)の本来の意味は、仮想あるいは虚構・疑似ではなく、「みかけや形は原物そのものではないが、本質的あるいは効果としては現実であり原物であること」だとし、VRの定義もそれに倣うと解釈した。例えば、バーチャルマネー・電子通貨は貨幣の形はしていないが、貨幣と同じ役割を果たすものであり、偽金ではない。遠隔会議システムを介して行われるバーチャル会議も、虚構の会議ではなく、対面会議と同様に本物の会議である。

遠隔葬儀参列も現実の参列ではあるが、従来の対面参列とは異なる体験である。遠隔参列に対する悲観的、否定的な意見も存在し、実際、現時点では普及しているとは言いがたい。では、ただ対面での体験に近づけるだけで、その状況は打開されるのだろうか。

本稿で述べたバーチャル化を実現する三つの手法は、現実や

事実を編集・改変しうるものだ。今後の技術開発次第では、葬儀のバーチャル化は対面参列では得られない価値をもたらす可能性を秘める。しかし、新技術・手法は社会的に受容されなければ根付かない。今後、遠隔葬儀参列、葬儀のバーチャル化はどのように展開され、どうすれば普及するのか。今後の葬送儀礼を展望する上での重要な問いのひとつとして引き続き探究したい。

個人発表

西洋古代の pneuma 論と日本の経営思想をめぐる試論

土井 裕人

西洋古代の pneuma 論と日本の経営思想が接点を持ちうる可能性については、宗教思想研究として架橋することはもちろん容易ではないので、本発表はあくまで試論にとどまる。宗教と経営というテーマはなじみが薄くとも考えられるが、松下幸之助や稲盛和夫といった宗教的背景を持つ名経営者も知られているように、両者には浅からぬ関係もある。今回、宗教との関わりが深い日本の経営思想の一例として取り上げるのは、中村天風（一八七六（明治九）—一九六八（昭和四三））である。日露戦争で軍事探偵として活動した彼は、重い肺結核に罹患し治療方法を求めて渡米・渡欧するも望みを果たせず、ヨーガ行者に出会い修行することで治癒したという。帰国後は銀行の頭取などを務めるも辞職して一九一九年（大正八）年に統一哲医学会（のちに天風会）を設立し、その教えの薫陶を受けた者は実業界などに十万人以上いるとされる。没後半世紀以上経つが、経営思想として今も再評価が続く。中村と pneuma 論を接続するキーワードとなるのは「ヴリル (Vril)」という語で、元は E・ブルワーリットン『来るべき種族』に登場する超自然的なエネルギーである。中村はこれをヨーガ的な文脈での生命エネルギーとして戦前の銀行員向け講演から用い、心や意思の力で物体の側をコントロールする媒体また身体の健康を実現する

媒体とするが、ここにニューソートの文脈を読み取ることも容易であろう。中村天風におけるヴリルは人心磁気などと呼ばれ、一種の流体としての体を構成しオーラとして不可視の「光」を発する。これはアストラル体や霊体とも言い換えられるようにエンテリズムやオカルティズムを想起させ、源流に新プラトン主義に遡源する「魂の乗り物」あるいは気息的 (pneumatic) 身体を見いだすことができる。ただし、ここで pneuma はキリスト教的な霊としての pneuma とは異なっており、本来は身体側と密接な関係にある氣息であることに注意する必要がある。

新プラトン主義における「魂の乗り物」の主な機能は魂と身体を媒介し相互連絡することであり、それゆえに魂から身体、身体から魂をコントロールする手段に関係している。五世紀の新プラトン主義者プロクロスの『神学綱要』の校訂・対訳（一九三三年）で E・R・ドゥズは「新プラトン主義におけるアストラル体」という補遺を設け、神智学などの神秘的宗教が主張するアストラル体が、一般に見なされるように東洋由来でなく古代ギリシアに遡源することを指摘する。実際、『神学綱要』では、分有される個別の魂が関わる「永続的で存在の面で不生不滅なる第一義的な物体」が「魂の乗り物」とされている。プロクロスでは他に『ディマイオス註解』でも「魂の乗り物」が三種類論じられており、うち気息的すなわち pneumatic 乗り物が本発表のテーマに大きく関わってくる。これは精妙な物体から成って身体と魂との媒介となり魂と類比的であるので、素材性が増して重くなると乗せた魂とともにこの世界に降下し、浄化され軽くなると魂を知性界の方へ上昇させる。この気息的乗

り物の浄化はプラトンにも遡源する「神に似ること」につながり、プロクロスから遡って三―四世紀の新プラトン主義者であるイアンブリコス、氣息の乗り物を儀礼によって浄化することを述べ、魔術的操作の対象と位置づけた。

こうして辿っていくと、日本の経営思想としての中村天風に西洋古代のブネウマ論への接続を見いだすこともできる。もちろんそれが本人によって意識されていたとはとても思えないにしても、霊魂と身体・物体の媒介者という新プラトン主義的なブネウマには、心のありように身体の健康やビジネスの成功もかかっており思いのままにできると言う「願望」との親和性があり、それを支えるものにもなりうると言えるだろう。

経営の宗教学——宗教化するビジネスと経営——

岩井 洋

宗教と経営には様々な類似性があるが、宗教学研究と経営研究の知見を相互参照する研究は未発達である。これまで筆者は、宗教現象を経営の観点から考察する「宗教経営学」の研究をすすめてきた。本稿は、これとは逆に、ビジネスや経営を宗教研究の観点から考察する「経営宗教学」の試みである。以下、宗教組織と企業の同型性、ビジネスと経営にみる宗教言説、そして、ビジネスや経営の宗教化の社会的背景について述べる。

宗教の現場では、寺院経営、神社経営、教会経営といった言葉が使われているにも関わらず、宗教学研究では「経営」という用語を使うことをためらう傾向がある。一方、経営学では、非合理的な現象に関わる宗教を研究対象から排除する傾向があ

る。しかし、宗教組織と企業は、ともに人間によって管理・運営されており、「特定の目的にむけた集団・組織の管理・運営」という意味では、「経営」という観点から分析することが可能である。同じ「経営」という観点から分析すれば、宗教組織と企業の組織のあり方には同型性がみられる。この同型性ゆえに、ビジネスや経営において宗教言説（宗教的なメタファー等）が使われやすいと考えられる。

ビジネスと経営における宗教言説の使用は、一九八〇年代から顕著になった。この頃、日本企業が好業績をあげているのをみた米国の経営学者たちは、その秘密を解明すべく、組織のソフトな部分、すなわち組織の成員のあいだで共有されている価値観・信念・規範などに着目するようになった。それが、組織文化論あるいは企業文化論と呼ばれるものに発展していった。従来、文化という曖昧なものについて語ることに慣れていなかった経営学者たちは、文化人類学から、シンボル、信念、儀礼、英雄、神話などの様々な用語を借用して、組織文化について考察した。組織文化論のなかには、価値観・信念・規範が共有され、浸透している「強い文化」(strong culture)をもつ企業が好業績をあげているとの説も登場した。その結果、経済的成功のための手段・道具として文化を利用する戦略が考えだされた。価値観・信念・規範といった概念を使う関係上、組織文化論は宗教学研究とも親和性をもつようになる。実際、社会学者の山田真茂留がいうように、組織文化論は「企業の内部に宗教性を持ち込む試み」であり、「企業組織の内側に聖なる領域と俗なる領域を双方に構築する」ものだったといえる。このような

組織文化論と宗教研究の親和性と、前述の宗教組織と企業の同型性から、宗教組織を経営のモデルとする言説もあらわれた。たとえば、会社への忠誠と一体感を求める「カルトのような文化」や、自社ブランドに対する高い忠誠心をもつ熱狂的なファンをつくりだす「カルト・ブランディング」などという用語の登場である。

最後に、このようなビジネスや経営の宗教化（宗教組織のモデル化、宗教言説の浸透）の社会的背景について述べる。宗教的な思想がビジネスや経営の世界に拡散している事例は、古くはポジティブ・シンキングから、昨今のマインドフルネスにいたるまで多種多様である。また、グル、マントラ、エヴァンジェリストといった宗教由来の用語もビジネスの世界に転用されている。このような現象の背景には、宗教の世俗化と呼ばれる現象とも関係する、宗教の拡散化（diffusion）があると考えられる。つまり、伝統的な宗教の様式が解体し、宗教を構成してきた様々なパーツが他分野でも活用可能な文化資源となった。その文化資源の蓄積は、グローバル化やインターネットの高度な発達により、ますます増大化・複雑化している。このことが、「宗教的ではないがスピリチュアル」（SBNR: spiritual but not religious）という人々の実践をより複雑なものにしている。さらに、「スピリチュアル」と形容されるような思想や実践が、ビジネスや経営の世界にも浸透しはじめている。

宗教と合法性——交錯する諸ファクター——

津城 寛文

ここ一、二年のわが国で、宗教団体の活動がまた「事件化」してきて、宗教一般の合法性が問われる事態になっている。宗教界全体として、とくに宗教研究にかかわる者として、適切に応答する必要があるのは自然なことである。

宗教が絡むにせよ、絡まないにせよ、社会的な思想・実践において、「合法性」の問題が先鋭化するのには、大小の暴力、強制、戦争、革命などをめぐってである。ここでは諸「法」が並立し、したがって「正義」や「正当性・正統性」「合法性」の主張が対立する。

あらゆる思想や実践は、当該領域の諸法（則）によって裁かれる。諸領域の諸法（則）は互いにせめぎあい、ある法では合法なことが別の法では違法となることがある。他方、どの法からみても、明らかに悪い、ただ卑しいだけの不法行為、犯罪行為が、世間にあふれてもいる。そうした「あまりにも明らかに悪い」低レベルの事件は、高いレベルの「合法性」の問題には触れてこない。

宗教と名づけられ（う）るものは、「究極」から「実生活」まで、あらゆる領域、次元に分布しており、したがって宗教学の扱う射程には、果てがない。ある種の神学は究極を論じるだけで事足りるかもしれない、ある種の法学は大小の実利を考慮するだけで充分であるかもしれない、ある種の宗教学も、特定の宗教現象を扱っていればよいかもしれないが、宗教学全体としては、可能なかぎり射程を広げることが望ましい。

宗教の多元的、多面的な理解のために、とりあえず社会的側面と他界的側面を区別しただけでも、それぞれ世界で通用する「法」は多重的で、内外の諸ファクターが交錯し、互いに相殺したり相乗したり、あるいは疎遠であったりすることがわかる。ここでは、それらを「合法性」という基準で語りなおし、全体の中に配置することで、諸領域における諸宗教の危険や弊害を可視化してみたい。

ロジャー・ペンローズは入門書で、「この宇宙で扱わねばならないスケール」、つまり一〇の数十乗倍のスケールの時空間の中で、人間が占めている特殊な位置を「人間スケール」と呼んで、「こうした種々の異なるスケールに対して、どのような物理学があてはまるのか？」と問いかけている。この問いを、「種々の異なるスケールに対して、どのような宗教が当てはまるのか？」と言い換えると、私が考えてみたい問題の導入になる。

それぞれの領域・世界ごとの規範、「私法」が公法と同じ平面で接触し、競合する場合、実害が大きい。他方、互いにほとんど接触しない法がある。「究極」の世界には究極の法があり、「日常」の世界には日常の法がある。究極と日常は、別の文脈で考えなければならず、究極の法によって日常を判定すること、逆に日常の法を使って究極を裁くことは、カテゴリー・エラーになる。

すべての法に適うことは困難として、なるべく多くの法に適おうとすることで、無用の弊害を減らすことができる。究極のことはともかくとして、とりあえずの目標は、「宗教」の名に

よる市民生活の不幸や災難を、最小化することである。

宗教概念批判を捉え直す

藤井 修平

本発表の目的は、宗教学の分野に大きな転換点をもたらしたとされる「宗教概念批判」を、その現代の展開を踏まえて再検討することである。二十一世紀に入ると、日本国内の研究においても宗教概念批判への言及が多く見られるようになるが、他方で宗教概念批判を経過することによって、この分野に何がもたらされたのかは明確ではない。宗教概念批判はその後行き詰まったとみなす論者もいるが、欧米においては今日でも活発な議論が続けられている。

J・Z・スミス、R・マッカチオン、T・フィッツジェラルド、T・アサドらによって展開された宗教概念批判の基本的主張を整理するならば、(一)「religion」や「宗教」という概念は自明な自然物ではなく、現在それが意味しているものと同じ内容の語はほとんどの文化に存在しなかった。(二)ゆえにこの語は(X)が発明した構築物であり、(三)何かを「宗教」とみなし、その概念を用いることは、決して中立的な行為ではなく、政治的・社会的な帰結が伴う。(四)それゆえ、宗教を定義し、宗教概念を用いる行為には(Y)という問題が存在し、その問題を考慮するなら、(Z)すべきである、という命題として描写することができるが、(X)(Y)(Z)に何が入るかは論者によって異なっている。(X)には主に「学者」「プロテスタント」「西洋近代ないし西洋植民地主義」などが入り、(Y)には「分析的有

用性を欠く」「神学的」「西洋中心主義」などが入り、(乙)には今後どのように宗教概念を使用すべきかについての主張が入る。

右記の(四)にあたる宗教概念批判の帰結として、それがどのような方向に向かうかは論者によって多様だが、大きく次の四つに分類することができる。第一の「近代批判」は宗教の概念よりも宗教と世俗の区分や、それが支えている近代的な知そのものを問題視し、こうした概念は西洋中心的であり、植民地主義的イデオロギーを内包しているため、使用すべきではないとする。

第二の「宗教批判」は、主に宗教者が用いる概念を批判的に検討することによって、その歴史的構築性を明らかにし、「ヒンドゥー教」といった概念があたかも普遍的であるかのように本質化されていることなどを指摘するものである。

第三の「学者の責任論」は、宗教概念を構築するのは学者であり、学者が構築した宗教概念によってさまざまな社会的・政治的影響がもたらされるゆえに、学者は自らの研究活動が社会に対して及ぼす影響を自覚し、その把握に努めるべきという姿勢である。

第四の「宗教概念有用論」は、宗教概念はたとえさまざまな問題点が指摘されているとしても、その問題点を修正しつつ、分析概念として用いることは可能だとする姿勢であり、宗教認知科学(CSR)の研究者の多くはこの姿勢を示している。

本発表の分析を踏まえると、宗教概念の自明性の疑問視に端を発した議論が、さまざまな方向に展開していることが明らか

となる。そしてその動きは、必ずしも特定の姿勢と結びついていくわけではなく、近代批判と宗教批判のように、ある意味正反対の方向にも向かいうる。

ここで確かに言えることは、宗教概念批判は決して過去のものではなく、現在も議論が続いている熱いトピックであり、「宗教とは何か」「何が宗教とみなされてきたのか」「何かを宗教とみなすことにはどのような政治的・社会的帰結があるか」という疑問を検討することは、現代においても重要な意義をもっているということである。そうした問いに答えることも、当分野の大きな課題だと述べたい。

ポストヒューマニズムのポスト世俗性

坪光 生雄

本発表は、「ポストヒューマン」なる標語のもとに集められた現代の批判理論の諸動向に対し、広い意味での宗教研究からどのような応答をなしうるか、その一つの可能性を示そうとするものである。近代ヒューマニズムの伝統は、普遍的な倫理的基盤としていまや必ずしも自明でない。むしろ、その中心的な理念である「人間≡男(Man)」の帯びる権力性が、フェミニズム、ポスト植民地主義、環境哲学、動物論、障害学といった多様な関心に即して批判されるに至っている。これらの批判が影響する潜在的な領域は人文学一般に及び、その重要な部門として宗教学や宗教哲学がある。

多様な話題領域へと波及していくこれら批判理論との交差を視野に入れた宗教研究のあり方を構想するうえで、「ポスト世

俗」という語は取り組みがいのあるキーワードの一つとなる。「宗教」なるものから何らか現代的な批判性を引き出そうとする際に重要なポイントとなるのは、それに過去の伝統への単純な「回帰」とは違う方向づけを与えることであろう。「ポスト世俗」とは、ロマン化された伝統的アイデンティティに固執するあり方ではなく、むしろ自己の変容に開かれた仕方での「翻訳」を試みる脱文脈化の動きにふさわしい語である。「ポスト世俗性」を、抑圧されたものの回帰としての宗教復興とか、原理主義の先鋭化といった保守的な印象から引き離すとき、どんな「宗教」のための場所が開かれるだろうか。この大きな問いへの一つのアプローチとして、本発表ではまず、「ポストヒューマン批判理論」の主唱者ロージ・ブライドッティの議論のなかに、「ポスト世俗性」の理念に与えられたオルタナティブな解釈を探っていく。

今日のポストヒューマン的状况に関するブライドッティの整理は、その多様な特徴づけのうちの一つに「ポスト世俗性」を数えている。ブライドッティのポストヒューマン思想は、ダナ・ハラウェイのサイボーグ論からの強い影響の下にあって、「フェミニズムのポスト世俗的転回」を画するものとなっている。

西洋近代のヒューマニズムとユダヤキリスト教伝統とは、歴史的に多くの点で連続している。ブライドッティの提唱するポストヒューマニズムは、自らの「ポスト世俗性」をユダヤキリスト教的伝統とは切り離された文脈のうちに位置づける。彼女は、ドゥルーズ的なスピノザ主義の流れを汲む新生気論的

フェミニズムの「ポスト世俗性」を主張するのである。たえず生成変化する自己組織的な生命／生気性を、人間中心主義を乗り越える多様な種の連帯の原理として打ち立て、あらゆる生きた物質を連続的に捉える「ゾーエー中心の平等主義」の主張がその中核をなす。ブライドッティは、この一元的な生命の存在論に依拠しつつ、持続可能な未来の構想という私たちの後続世代に対する倫理的責任を明確化しようとする。この倫理が「ポスト世俗的」と言われるのは、そこでは未来における生命の「持ち堪え」に対する「信仰」と「希望」が強調されてくるからである。

本発表では、こうしたブライドッティの「ポスト世俗的倫理」の構想について、宗教史的観点から若干の考察を加えた。ブライドッティは人間という種に限定されない生命一般を肯定する内在主義的な観点に立つ。その存在論は超越的な契機を排除しており、それが可能にする倫理的批判もまた超越的な性格をもたない。ブライドッティは「運命愛」の徳を強調し、仮借なき生成変化のプロセスを肯定的に引き受ける態度を貫こうとする。しかし他方でお、彼女は現代社会への批判的な取り組みにとって「預言的なもの」がもつ重要性を無視することができないでいる。この両義的な態度には、一神教の預言的伝統と異教的な内在主義とを対立させる古典的な図式化の緊張が見て取れる。

死者Aと死後プライバシー権——死者倫理の観点から——

佐藤 啓介

A I技術の発展とともに、死者をA Iで再現する技術やサービスが登場しつつある。画像・動画・音声・テキストなどの要素で死者の外見・言動を再現・模倣するこの技術の大きな特徴は、過去に存在し今は存在しない実在の個人をモデルとすることで「その個人が過去にはしなかった新たな言動を生成できる」点である。このような技術を倫理的に認めてよいのかという問題が生じるが、応用倫理学領域でも「死者倫理」は未整理状態であり、明確なコンセンサスはない。本発表は、死者A Iの倫理（ひいては死者倫理全般）の有力な説として「死後プライバシー権」の議論（Buttelaar, 2017）に注目し、その意義・可能性を検討し、死者A Iに当てはめた場合の帰結を考察することを旨とする。

死者A Iを仮に批判する場合、様々なタイプの批判がありえる。①ユーザーに何らかの心理的被害をもたらしうるから（心理的被害説）、②過去についての記録が虚構によって改変されてしまうから（過去の歪曲説）、③死者に関する言説や記憶、記録、物語、イメージなどのかたちで社会内に存在する「死者の社会的実在」を傷つけうるから（社会的実在への被害説）、④「人間の人格それ自体の価値（尊厳）」を死者にも認め、その尊厳を損ないうるから（死者の尊厳説）、などである。バイトラの死後プライバシー権の議論は③と④の方向性で組み立てられていく。

現代では一般に、プライバシー権は自己情報コントロール権

へ拡大して理解されるが、現行法では死者にプライバシーは認められない。だが、法学的にも哲学的にもその拡大が議論されている。フラインバーグ以後、③の方向で死者の権利論が展開されてきたが、社会的実在への害だけを論じた場合、死者への害と架空の存在への害が区別できないという問題を抱えている。バイトラはこうした難点を克服するため、一方では、「名声を擁護する権利は死者にも認められる」とするカント的な尊厳論を用い、死者の社会的実在論と尊厳論とを接合する。だが、それだけではその接合の根拠が不分明であり、またフィクショナルな存在と区別ができないため、ここにミルの「自己決定」概念を導入し、これを死者の社会的実在（そして死者の尊厳）の核に据える。つまり、保存や利用用途、公開の範囲等のあり方に関して自己決定した情報は、死後であっても、その当人の決定と同意が尊重されるべきだし、それが尊重されている限りにおいて「尊厳」が尊重されていると言いうる、と主張するのである。バイトラによれば、人は「どういふ自分が言説的人格として保持されるのか」について決定する権利があり、その自己決定に基づく発言の集積として構築される「自己像」が死後でも尊重されることが重要なのである。「情報のプライバシー権とは、私たちのアイデンティティについて、知らない・望まない・意図しない変化を個人が被らない権利、と理解できる」（Buttelaar 2017: 138）。

では、死後プライバシー権を死者A Iに適用したらどうなるのか。①SNS等に公開で書きこまれた情報は本人の決定であるため、死後でも利用規約の範囲内で引用その他は可能である

う。②だが、個人情報に関する生前の同意がない限りは、「過去にはしていない、その人らしい発言や振る舞い」を新規生成させて「その死者」に言わせるのは倫理的に許容されないことになる。③さらに、たとえ過去に本人が実際的に許容されない発言の「反復・再現」であつても、「その発言をその文脈・そのタイミングで発言する」決定・同意はしていないため、それですら許容されない可能性が高い。④また、プライバシー権は個人に属する権利であり、遺族等に遺品のように引き継がれる財産ではないため、たとえ遺族であつても同意がない限り、その権利は犯せないことになる。

トランスヒューマンと創発主義

冲永 宣司

トランスヒューマンが知力、延命、感性などの能力を強化し自由を得ようとするのはその主体が形成する欲望と目的志向による。これは技術一般の究極形態でもある。しかしこの能力強化の主体は、それらを手段としながらその外部にあり続けるのか、それとも形成の働きがそのまま主体をも形成するのかがここでの問いである。前者は意味を付与する主体と統語論的な演算過程とを区別する立場であり、後者は統語論的演算の働きから意味や主体も形成されてくるという考えである。後者は演算過程をすべてと見なす一方、その過程の中から意味や主体さえも「創発」し、当初の主体を転換させ得るという考えになる。

私たちが演算とは別にその「主体」が独立して存在すると考えるのは、主体と客体という「存在論的」区別が思考一般に不

可欠だからである。しかしこれは「文法的」な区別でもある。それに対してネットワークの側が「主体」となるという思想は、R・カーツワイルが言うようにCPUの全体が意味を「創発」させ、統語論的演算はその一部を切り取ったものに過ぎないと見なす。これは客体的出来事として演算が成されるのではなく、「考えが考える」というW・ジェイムズの純粹経験や、「世界が世界する」ことを唱えるM・ハイデガーの世界内存在などで、経験や世界が主体であり客体でもあるのと同じ構造をしている。

こうしたネットワーク世界からの意味や主体の創発を認める思想は、技術の発達による人間の自己超越、つまりトランスヒューマンを目指す態度を根本的に転換させる側面も持つ。実際、代表的なトランスヒューマニストの一人であるM・モアは、能力強化の先、身体や物質をも超越した所に「自由」を求める。しかし彼の思想では、主体が能力を手段として自己拡大するという当初の目的は変わらない。これは我々の「技術」の究極の姿でもある。他方でモアの能力強化は「私たちの内的な形式と機能」についての客観知と「自己コントロール」をも目標としている。こうなると「主体」の質転換や、別様の主体的欲求が生じることが考えられる。実際、欲求の出所を知ることが、その抑制と転換に働き得る。究極の知はその知自身の「無知」を開示するからである。

これに加えて、主体を超越したネットワークから新たな意味主体の創発を考慮すると、当初の主体とは異なった質の欲求がネットワーク全体を支配する蓋然性は高まる。この質転換を究

極まで推し進めたものに、最終的には意識ネットワークが宇宙全体に行き渡り、過去に存在したすべての生命の経験が再創造される未来像を唱えたF・テイプラーのオメガポイントの思想がある。生命の経験は有限メモリだから将来のスーパーコンピュータの無限の演算能力によって経験の再現は可能であり、そのときすべての死者の復活による宇宙の生命化と歓喜が生じるという。ここで生命化された宇宙は全能者に相当し、AI理論と矛盾はしない世界像を、最後の審判と死者の復活という信仰を通じて極限まで理想化していると言えるが、なぜ宇宙の生命化が悪や闘争ではなく歓喜なのかという問題は残る。

この宇宙全体の意識化というテイプラーの説を受け、人類は宇宙を意識化する前に滅ぶか、もしくはすでにシミュレーションの中に居るかのどちらかだと唱えたのがN・ボストロムである。我々人類が宇宙内に無数に登場すると推定計算される知的文明の最初である可能性は限りなく零であり、他方で絶滅せず指数関数的に演算処理能力を増大させ、それが長期にわたって継続した先行文明は、計算上はすでに宇宙規模のネットワーク化に到っていることになるからである。この宇宙規模のシミュレーションの思想は、トランスヒューマンが宇宙を質的に高めるように転換し、宇宙をオメガポイントに相当するような姿で意識化している蓋然性を含むが、反対に先行文明の最初の欲望が転換を経ずに宇宙をシミュレートし、その欲望の手段の中に人類の意識が巻き込まれている可能性も残している。

佐藤信淵の宇宙論と神話解釈

—— 宇宙の始まりは如何に語られるか ——

増田 友哉

本発表は、近世後期、知識人の間に広がった地動説や太陽系図といった天文知識が、国学思想に与えた影響を検討した。そのため、佐藤信淵（明和六年・一七六九—嘉永三年・一八五〇）と彼の著書『天柱記』に注目した。そして、信淵が天文知識と神話解釈を組み合わせることで、宇宙の始まりそのものを説明しようとした、その方法と論理を明らかにすることを目指した。

信淵は化政期以降の多様な学を学ぶ中で、西洋天文学由来の知識を学んだ。しかし、信淵は西洋天文学が明らかにした地動説や太陽系宇宙は承認するものの、宇宙の始まりやその形体が如何に成立したのかについては、西洋説では十分に説明が出ないと主張した。即ち、信淵にとって宇宙の始まり、無から有への転換が第一の問題であったのである。しかし、ここで信淵が直面した問題は、国学を学んだ信淵が依拠すべき記紀もまた、誰が宇宙を如何に創造したのかを示さない点にあった。そのため、信淵はエジプトの古説にある「却尼布」（ゲブ）が口から卵を吐き、それが宇宙となったとする説を持ち出したうえで、古事記の冒頭に登場するアメノミナカヌシと「却尼布」を同一の存在とする。信淵はエジプト神話を強引に日本神話に持ち込むことで、宇宙を創造した神をアメノミナカヌシとするのである。このような信淵の操作は、記紀には失われた神代の事実があり、それが世界の神話に残されているという主張によつ

て正当化される。太陽系宇宙についても記紀の記述を飛び越えて、その成立が説明される。信淵はカミムスビ・タカミムスビが、アメノスボコを用いて混沌をかき混ぜることで、宇宙が整序されたとする。しかし、ムスヒ二神がスボコを用いるという記述は記紀には存在しない。また、この際の間転方向が西から東に攪拌されたとして、天体の自転や公転といった知識を説明できるような記述となっている点にも注目した。このような解釈は、日本書紀の冒頭や古事記のイザナミ・イザナキによるオノゴロ島の創造を敷衍したものであることが、信淵によって述べられる。また信淵は、ムスヒ二神がこのスボコを太陽の中心に突き立てることによって太陽を中心とする宇宙が成立したとし、スボコの攪拌によって天体の運動及び、天体の質量に応じた形での星々の配列が定まったと説明する。信淵は宇宙が今ある形になった理由を、記紀の記述の敷衍や外国の神話を取り入れることによって、新たに語りだすことに成功したのである。

本発表では、信淵の神話解釈と宇宙論を検討した。信淵の思い描く宇宙の姿は、地動説、太陽系といった西洋天文学が近世後期の日本社会に伝えたものであった。そして、信淵が神話の再解釈によって、そのような宇宙が創造された根本の理由を求めようとしていた事を明らかにした。信淵の宇宙論は、宇宙や天体が「どうあるのか」を求めた、暦学者の実学的関心とは違う宇宙への関心の持ち方、即ち、宇宙が「なぜあるのか」という宗教的問いに対する一つのアプローチと考えることが出来るだろう。西洋天文学が近世日本社会に齎した影響は、狭義の蘭（洋）学者のみならず、宣長以降の国学者にとっても彼らの宇

宙観を根幹から問い直すという意味で、〈国学的宇宙観のバラダイムシフト〉を齎すものだったのである。

キエルケゴールにおける芸術と信仰

—— プロティノスを顧みつつ ——

木瀬 康太

一九世紀デンマークのキリスト教的思想家キエルケゴール（一八一三—一八五五）は、芸術の可能性については積極的に論じなかったという認識が、キエルケゴール研究者の間では暗黙の前提となってきた。しかし、もし仮にその前提を設けるとすれば、そもそもなぜキエルケゴールがそのような積極的に論じなかったのかを、まず考察しなければならないだろう。本発表はこの考察を、彼の「信仰 (Tro)」概念との関わりで行う。そしてその際、新プラトン主義の開祖プロティノス（二〇五頃—二七〇）のイデア論に着目する。キエルケゴールとプロティノスとの関係について論じた先行研究には、わずかにS・M・ドイルが二〇一七年にダブリン大学に提出した博士論文しかない。しかしこのドイルによる博士論文も、未公開のため、題目や内容は不明である。

キエルケゴールは、最初の偽名著作『あれか、これか』を出版した一八四三年の日記に、「プラトン、特にプロティノスのトリロジー・音楽 (Musik) 愛 (Kjerlighed) 哲学 (Philosophie)」と記していた。この日記記述にある「愛」とは、プロティノス思想における、「二者 (to han)」に対する人間の魂による思慕から生じた「エロース (eros)」概念を指している。

それゆえこの日記記述は、芸術（特に音楽）が「一者」への思慕としての哲学（philosophia）を促進しうることについての言及であると言える。したがってまた、『あれか、これか』所収の音楽論「直接的・エロスの諸段階、あるいは音楽的・エロスのなもの」という題名にある「エロスの（erosisk）」という語には、世俗的な性愛としての「エロス」だけでなく、「二者」に対する思慕としてのプロティノスの「エロース」も含意されている。そしてこの音楽論の冒頭で、キエルケゴールはイデア界への思慕を公言しており、イデア論の立場から芸術（特に音楽）を考察している。つまり彼にとって、芸術はイデアと人間との媒介なのである。

しかしその後キエルケゴールは『哲学的断片への結びとしての学問外れな後書き』（一八四六年）で、イデアと実存との対立という問題に直面する。すなわち、人間が抽象化によって、あらゆる時代にわたり人間を超越して君臨し続ける普遍性を有するイデアに接近しようとすると、自らの有限な個別的あり方を無効にしてしまうという、二律背反の問題である。

そしてこの後のキエルケゴールは次第に、芸術について否定的言述を行うようになる。彼は一八五〇年の日記で、「信仰」が芸術表現の手段に貶められて「絵画のようであると、すなわち見てそれとわかるものである」と誤解されている現状を批判している。また彼は、少なくとも人間における「信仰」をイデアの「模写」として扱うような芸術を認めなかった。なぜなら、もしそのように「信仰」を扱うとすれば、「信仰」は複製可能な「見解（Mening）」になってしまうからだというのである。

この意味で彼は、芸術の可能性について積極的には論じなかったのだと言える。だが彼は一八五〇年の別の日記では、「信仰」などについて謳った賛美歌については高く評価しており、芸術の意義を全否定しているわけではない。

最終的にキエルケゴールは、晩年の一八五四年の日記で、「大多数の人々の生はイデアに関わっておらず、イデアに関わっていると思ひ込んでおり、この点において、非常に手短かにイデアを把握していると思ひ込んでいるだけである」と、同時代を批判している。彼は、有限かつ個別的な人間が永遠かつ普遍的なイデアを直接見ることではできないと考えていた。

だがこの点で、キエルケゴールとプロティノスとの関連の可能性が考慮されるべきではないだろうか。プロティノスは、内面のまなざしでイデアを「観照（Theoria）」することは可能だと主張していた。キエルケゴールも、内面性の陶冶によってイデアに接近する方を模索していたのではないだろうか。この方途についての考察は、今後の課題としたい。

キエルケゴールとシュタイナー

——キリスト教理解について——

中里 巧

本口頭発表の眼目は、S・キエルケゴールとR・シュタイナーの思想のうち、とりわけキリスト教について、それぞれの理解を比較検討することである。キエルケゴール思想の特性は、彼が、仮名著作と実名著作を併行して刊行していったことに象徴的にあらわれている。仮名著作の大半は、読者の主体性に全面的に

解釈が委ねられていることであり、ゲーテの教養小説などと同様に、読者個々人の人格の成長が意図されている。実名著作の大半は、建德的講話と呼ばれる著作群であり、デンマーク敬虔主義において特徴的であった講話の形式（祈り・聖書の聖句・説教の代替としての講話）を帯びたものであり、概して教会の説教と類似した内容となっている。キルケゴール自身は、建德的講話群のなかで語る靈性に、彼の思想の核があると考えていた。建德的講話群のなかでキルケゴールが語る靈性は、きわめて理念的であり、人間の有限性や限界をまことに大きく超えて、非人間的であり、一般常識からすれば狂気と思えるほど、キリスト教の靈性を極めて高く、読者に求めている。キルケゴール研究は、現在まで量的にも質的にも一定の蓄積があるが、キルケゴール研究の大半は、仮名著作に偏っていて、キルケゴール自身の思想理解とは異なつて、建德的講話群についての研究は、きわめて少ない。その理由は、建德的講話群が説教と何ら異なる教条的なものであるという誤解が広く研究者に流布しているからではないか、と思われる。ところで、シュタイナーの思想は、彼自ら精神科学ないしは靈学と呼んでいるように、あらゆる事象について複層的な靈性から説明するものであり、存在論的にも認識論的にも、靈性を土台とするものである。こうした点は、キルケゴールの理解と大変類似している。ただし、『神秘学講義』『神智学』などをとおして語られるシュタイナーの世界観が、稀有壮大であるのとは異なつて、キルケゴールの世界観は、神の創世から現在まで四千年の時間幅しかないという、当時なお一般的であった聖書年代学によるきわめて狭

隘なものとなっている。また、シュタイナーの世界観が、魂の生まれ変わりというカルマを前提としたものとなっているのに対して、キルケゴールは、カルマについてはそもそも積極的に語っておらず、実質的に魂の生まれ変わりについては否定的である。キルケゴールの場合、カルマを代替するものとして、世代を超えた罪の継続性について語っている。キルケゴールもシュタイナーも、靈性を強く主張するという意味で、人間の生き方については抽象的にしか語らないように思われがちであるが、両者とも、謙虚さや神への畏怖といった道徳的徳目について重要視しており、両者とも、たんに思想を教条的に把握することよりも、如何に人生のなかで理念や靈性を実践していくかを、強く訴えている。シュタイナーは修行という概念で、キルケゴールは実存という概念で、実践性を強く訴えている。シュタイナーは、日常のなかで靈性を現実化するさいの善悪の基準として、両極性の中庸を繰り返し語っているが、キルケゴールもまた、『死にいたる病』のなかで、永遠と時間という両極性について、永遠に優位性があるものの、こうした両極性のバランスを取ることが、理想的生き方であることを示している。キルケゴールもシュタイナーも、解釈についてはかなり独自性があるものの、イエス・キリストの普遍的存在を、それぞれの思想のなかで重要なものと理解している。キルケゴールは、イエス・キリストの生涯を模倣して、生きていくことを語り、シュタイナーは、イエス・キリストにおけるキリストの靈性の臨在を語り、両極性の中庸という形でキリストの靈性が発現すると語る。キルケゴールもシュタイナーも神性の現象としてしば

しば光について語り、悪魔的なものについて人間の成長にとって不可欠なものという理解を示している。

ロマン主義文学の宗教性

—— コンスタン・レヴィイとカトリシズム ——

田口 哲郎

本発表の目的は、元聖職者のロマン主義詩人アルフォンス・ルイ・コンスタン（一八一〇—一八七五）の傑作『神の母』、宗教的あるいは人間主義的叙事詩』を宗教学的文学研究の視点から読み解くことである。そして、一九世紀フランスで隆盛したマリア崇敬を焦点とし、彼の「宗教的なもの」の具体的輪郭を捉えることを試みた。

「宗教的なもの」とは宗教と世俗の相互浸透の過程で、従来の「宗教」に固定化されることのない現象であり、ロマン主義文学の豊かな宗教性を表象するものである。そこで、コンスタン・レヴィイの「宗教的なもの」を宗教史のなかに位置づけるために、フランスの批評家ポール・ベニシューの『作家の聖別』『預言者の時代』とチャールズ・テイラーの『世俗の時代』における世俗化論を参照した。

ベニシューは、ロマン主義は文学によるカトリック教会からの宗教的権力の剥奪であり、文学こそが宗教的言説を生み出し、新しい世俗的精神的権力 (pouvoir spirituel laïque) を構築したことを明らかにした。

『世俗の時代』は社会・政治的枠組みのみならず個人的宗教意識の変化に着目し、その問題意識をロマン主義文学に結びつ

けた論考である。テイラーは反宗教的に見える世俗化においても、超越的存在への希求が完全には失われなかったことを指摘した。さらに、ロマン主義者をキリスト教信仰と世俗的人間主義の「中間的空間」に位置づけ、キリスト教と人間主義とを繋ぐかけ橋と見ている。

コンスタンは靴職人の子としてパリに生まれ、カトリック教会付属の神学校で学び、二五歳で助祭に叙階される。しかし、一八三六年に恋愛事件を起こし還俗する。その後、社会主義に目覚め、著作を発表し始めた。一八四四年『神の母』の刊行によってカトリック教会との関係は断絶した。それからは隠秘学に没頭し、一八五三年にはエリファス・レヴィイの筆名を使い始め、以後主要三部作『高等魔術の教理と祭儀』『魔術の歴史』『大いなる神秘の鍵』を発表し、オカルティスムの祖とされるようになった。

『神の母』はコンスタンが一八四一年に『自由の聖書』を発表した廉で収監されたサント＝ペラジー監獄のなかで抱いた一連の幻視をもとにした散文である。作中で聖母マリアは聖化され、イエスから彼の聖心を継承する。彼はマリアの地位を上昇させ、カトリシズムの古い象徴を新しく変容した。また、世俗化によって分断された世界にマリアが出現し、マリアとキリストのところが統合され、世界を死の闇から解放する様を描いた。こうしてコンスタンは、女性、愛、解放の形象としてマリアを位置づけ、愛と統合により世界の刷新を図ろうとしたのである。

コンスタンの「宗教的なもの」はマリアの聖化にとどまるも

のではなかった。むしろコンスタンは新しい救世主・創造主として自らの聖化を目論んだ。この人間の聖化をベンシューは、ロマン主義的異端の深意であると指摘している。このことからコンスタンのマリア崇敬は、女性崇拜の次元に還元され得ないのである。むしろ「神の母」マリアがカトリシズムとコンスタン独自の人間主義との接続点になっていることが重要である。以上から、コンスタン・レーヴィの宗教性は、マリア崇敬を焦点として、独特な人間主義的宗教として浮かび上がる。それは超越的存在を希求するロマン主義文学者としての精神性に裏打ちされていた。と、同時にマリアのみならず、コンスタン自らをも聖化する人間主義にも依拠していた。そういった意味で、コンスタンの宗教性はアンビバレントであり、その性質はレーヴィのオカルティスムにも引き継がれ、変容してゆくことになる。

ニーチエの『ツァラトストラ』における能意志と永遠回帰

中路 正恒

『Zar』において Wille zur Macht (意志) では能意志あるいは Macht の意志(呼称)と意志との違いを最も明確に語っているのは第二部の「救済」の章においてである。ここでは、意志は廻って意志することはできず、進んでゆくという時間の欲望を打ち破ることができない。それが意志の最も孤独な悲哀であると言われる。しかし、Macht の意志である意志は時間との和解という、あらゆる和解よりも高いものを意志しなければならぬ。意志の時間との和解は、創造する意志がすべての「こうあった」(Es war) に対して「しかしそうわたしは欲したの

だ」(so wollte ich es) と言い、肯定的な意志のなかに取り込むことによって成立する。肯定する意志となった意志はみずからの肯定を過去にまで廻って拡張し、望むべからざる過去の「こうあった」を「わたしがそう欲したのだ」のなかに取り込むのである。ここでさらに注目しなければならないのは、意志が「今わたしはそう欲している」、「そうわたしはそう欲するだろう」とこの肯定を現在と未来にまで拡張していることである。そう欲するという肯定が過去・現在・未来のすべてに拡張され、全時間的なものになっているのである。これを行うのは「創造する意志」がだとされる。この創造する意志の力は第二部「至福の島」で主張された、わたしの運命を欲するゆえに別離の苦をも欲するわたしの創造する意志の力能とは異なったものである。「救済」においては意志がゆるぎない肯定的な質をもつようになることが創造する意志に求められている。だが、カオスとして目的もなく生成流動する全宇宙を意志はどのようにしてゆるぎなく肯定しようになるのだろうか？ ここで Macht の意志 (Wille zur Macht) の概念が導入される。「だが意志は時間との和解を教えたか、このあらゆる和解よりも高いものを？／あらゆる和解よりも高いものを、Macht の意志である意志は、欲しなければならぬ」。Macht の意志である意志とは生成流動する全宇宙の Macht の肯定性と一体化した意志のことである。ここでさらに次の問いが立てられる。「どのようにして意志はこのようなことが起こるか？ だが意志にむかって廻って意志することまでもを教えたのか？」。「どのようにして…起こるのか」の答えは永遠回帰の体験によ

つてと答えられる。「だが…教えたのか」の答えは、ディオニュソスであり、本質的に肯定的なものとしての *Macht* の意志がである。ニーチェがはじめて永遠回帰の体験をしたときから間もない時期の遺稿断片の中に次の叙述がある。「おまえがそのなかの一粒であるこの円環は繰り返しきらりと光る。そして現に人間が存在しているどの円環においても、はじめは一人の人間に、やがて多数の者に、それから万人に、最も強力な思想、つまりあらゆる事物の永遠の回帰の思想が思い浮かぶ (*auffaucht*) 時がいつでも存在する—これがその都度人類にとって正午の時となる」(II[48]) である。万物が永遠に回帰するという思想が何者かによって思い浮かべられるとき、その時は円環のなかの特異点をなし、その時は単にその個人にとつてではなく人類にとつての正午の時になる。この思い浮かべにはわたしはこの同じ瞬間にも立ったことがあるという記憶の覚醒が含まれる。「この蜘蛛も、樹間のこの月光も、またこの瞬間も」無数回おまえに訪れると言われるようにである (FW341)。その記憶の覚醒が正午の時として特異性をなし、その時が回帰してきたことを証明する。この一瞬に永遠回帰の体験が成立する。だがこの特異な一瞬を除けばわたしはその記憶を忘却してゐるのである。「Zar」第四部の「正午」の章においてはこの一瞬が無時間的な「永遠性の井戸」に落ちることとして特徴づけられている。個別的な意志はこの体験において、目的もなく生成流動する全宇宙の *Macht* の意志に直面し、それを肯定するか否定するかを迫られるのである。

レヴィナスのメシアニズムにおける情動の問題

若林 和哉

ゲルシヨム・ショーレムによれば、ユダヤ教のメシアニズムはマイモニデスに代表されるラビ的・理性主義とシャブタイ・ツヴィに象徴される民衆的・熱狂主義との二潮流の緊張関係から捉えることができる。ショーレムが後者に重点を置くのに対して、ミトナグディムとしてのエマニュエル・レヴィナスが前者に与することは言を俟たない。実際、第三回・第四回フランス語圏ユダヤ知識人会議におけるレヴィナスの講演「メシア的テクスト」が企図していたのは、まさしくタルムードのメシアニズムに秘められた積極的意義を引き出すことであった。この企図において鍵を握る「ユダヤ知識人」が、同会議にも出席していたウラジミール・ジャンケレヴィッチである。レヴィナスはジャンケレヴィッチの独特なメシア論を踏まえつつ、ラビたちのメシアニズムの特徴を剔抉しようとする。だが、そこにはショーレムとの論争において退けられていたはずの「情動的熱狂」や「偽メシア」の問題が侵犯しているのではないか。そのリスクと意味を検討することが本発表の目的である。

レヴィナスがタルムード註解をもとに提示するメシア論は、以下のような特徴を核とする。(一)自己性としてのメシア。ラブ・ナフマンによるエレミア書三〇—三二の解釈を典拠として、メシアは「外部から命じる王」ではなく、人間の「個人的な使命」であるという見解が引き出される。「メシアであること」を「〈私〉であること」という自己性そのものの構造としてとらえ直そうとする点で、レヴィナスのメシア論は著しく実

存論的な性質を帯びている。(二)普遍主義的特殊主義としてのメシアニズム。レヴィナスは「ミニーム」(異端者たち)による選民思想の嫌疑に対するラビ・アバフの反論にイザヤ書六〇―二・三の聖句を補足しつつ、メシアが「全人類」の受苦を担うことを強調する。それは特殊主義を条件とした普遍主義として、キリスト教的な「カトリシテ」とは区別される。

これらの議論にはジャンケレヴィッチのベルクソン論やメシア論との密接な連関が見られる。まず、普遍主義的特殊主義は「無限の進展に開いた、生ける道徳」とされるが、これはジャンケレヴィッチが『道徳と宗教の二源泉』における「開いた道徳」の概念をさらに徹底させたものである。また、自己性としてのメシアは「僭称者(Samo-Zwanzet)」というロシア語で説明されるが、これもジャンケレヴィッチが批判的に取り上げていた概念である。レヴィナス自身のベルクソン受容には両義的な態度が見られるもの、ジャンケレヴィッチとの影響関係を踏まえることで、その特性を浮き彫りにすることができるだろう。

とはいえ、両者には強調点の差異もある。ジャンケレヴィッチはシャブタイ・ツヴィの名を挙げつつ、メシアを自称する「僭称者」が偽証された偽メシアと区別できないことを告発すること、それに対して、レヴィナスは自らを(私)であると名乗ることが、その成り立ちからして「僭称者」でしかありえないと主張する。メシア僭称の問題は自己性の構造そのものに根本的な仕方で組み込まれたものとしてとらえ返されるのである。

だが、ここでジャンケレヴィッチの「僭称者」批判をレヴィ

ナスに改めて投げ返すなら、そのメシア論には偽メシアの偽証が常に付纏うことになるのではないかという問いが生じてくる。だとすれば、ここでは反律法主義や背教といったラビ・ユダヤ教の対極に振れる問題と境を接するリスクすら伴うことにもなるかもしれない。しかし、自己性を構成する「絶対的自由」やその帰結としての「神の否定」をタルムードの只中に読み込むレヴィナスにとって、「反道徳」は(真)の道徳そのものを成り立たせる条件と見なされる。「(私)であること」を特異な立脚点とするメシアニズムは、それ自体が僭称による(偽)の証と表裏一体の関係にあり、それだけにいつそう開かれていくように要求されるのではないだろうか。

エリアーデのアルカイック宗教論とインド先住民の巨石信仰

外川 昌彦

本報告は、宗教学者ミルチャ・エリアーデのアルカイック宗教論の形成を、その原点をなす一九二八―三〇年のインド留学中の経緯を通して検証する。ルーマニアの政治運動の影響を受ける以前のインド滞在を通してエリアーデが、その独自の宗教論を構想してゆく過程を、カルカッタを中心としたインド体験と、チョーターナグブル丘陵地のインド先住民ムンダ人社会の巨石文化の事例を通して検証する。

エリアーデは、「インドが私を形成した」と述べて、インド体験がその宗教学者としての本質を形成したと語る(『エリアーデ回想』)。本報告の前半では、その宗教研究に大きな影響を与えたとされるインドでの体験を、アングロ・インド人が経営

するリボン街の寄宿舎、カルカッタ大学の指導教授で、新興住宅地のボバニプル街に住むシュレンドロナト・ダシユグプト教授宅への下宿、そのダシユグプト教授の娘モイットレイとの恋愛事件とダシユグプト家への出入りの禁止、その後のリシケシの僧院シヴァーナンダ・アーシユラムでの秘儀体験とリボン街への帰還、残りの九か月間の博論執筆の準備と、「サンタル人の中で一週間過ごした」と語る、インド先住民との交流の経緯を通して検証する。

特に、インド滞在の最後で、先住民の文化を通して「アーンリヤ人侵入以前の土着住民に対する関心」を深めてゆくエリアーデは、前アーンリヤ社会としてのインド先住民にアルカイック宗教の残存を見出そうとし、その試みを通して欧州からアジアに共有される農耕と結びついた精神的一体性を、人類へのアルカイックな「宇宙的宗教」への啓示として語る。その経緯は後に、「新石器時代の精神的構築物全体は、われわれには手の届かないものだとしても、その断片は分散して農民社会の伝承の中に保存されてきた」（『世界宗教史』第二章一四節）とする観点にも結びつくことが指摘される。

報告の後半では、「もともと古代的な部族」として言及された、インド先住民のムンダ人の巨石文化を取り上げる。英領期の民族誌的研究とジャールカンド州クンティール県ケオラ村のムンダ人社会の事例に基づいて、巨大な墓石に顕現される神聖さが、親族関係や土地所有関係とも不可分な関係におかれる状況を明らかにする。エリアーデ宗教論の特徴のひとつは、太陽や天空、月や水のシンボリズムなどの自然界の事象を聖別し、

「聖なるものの顕現」を見る現象学的方法にある。たとえば、「ムンダ社会の太陽信仰」（『宗教学概論』）では、インド先住民社会にアルカイック宗教の典型例を見出し、その巨石信仰について次のように論じている。「物質の固さ、粗さ、恒久性は、未開人の宗教意識に、聖の顕現（ヒエロファニー）を表象させている。〔…〕人は石の大きさ、固さ、形、色において、人間が属している俗世界とは別の世界に属する實在、力に遭遇する」（『豊饒と再生』一〇一—一〇三頁）。

報告では、ムンダ社会の共同墓地を中心とした多様な巨石信仰が検証され、特に英領期の民族誌的研究とケオラ村の事例から、共同墓地での葬送儀礼が、村を開拓した創設者のリネージへの帰属を示し、同時に村落の耕作地などの土地の共同所有権を確認する、重要な儀礼的機会となる事を明らかにする。エリアーデの指摘にもかかわらず、それは祖先の記憶や親族関係の紐帯、土地の所有権などに関わる村人の社会的な表象が、共同墓地での墓石の神聖さと切り離せない関係にある事が指摘される。

以上から、エリアーデが提唱する聖なるものと人類社会との関わりを明らかにする宗教史の探求には、本報告で取り上げた社会的表象などの民族誌的資料の検証を含めた「包括的な解釈学」（『宗教史の危機と更新』『宗教の歴史と意味』）が必須の観点を与えるものと考えられ、その方法を改めて評価する可能性のひとつとして指摘される。

苦行者の肖像——宗教者の三類型に照らして——

関 一敏

宗教者の三類型（預言者・苦行者・老賢者）のうち、古代インドの苦行者をとりあげ、主として叙事詩時代のテキスト（マハーバラタ&ラーマヤナ「二天叙事詩」&諸ブラーナ「古譚」）によつてその人物像を描く。苦行者と聖仙・天女・神々の配置のなかで、M・ウエバーのいう「神の器」の条件としくみを考えたい。

古代インドの古典は「天啓書」（ヴェーダ）と「古伝書」（叙事詩）に分類される。前者は「聖仙（リシ）」が感受した真理の書であり、後者はその聖仙が作成・編纂した物語群とされる。かれら神話的な存在（七聖仙ら）は、叙事詩時代にはより身近な行者として登場し、神々と人間たちをつなぐゆるやかな第三項として活躍する。すなわち苦行林で行に励む「苦行者（タパスヴィ）」一般である。熱を原義とする「苦行（タパス）」を整理すると、食・睡眠・性にかかわる感官を制御するネガティブなタパスと、日常的行為を部分的に特化するポジティブなタパスに大別される。うち後者は、一本足で立つ・片手をあげ続ける・目を開き続けるなど、目立つ行為ゆえに現代のサドウーにみられる観光的な要素をはらんでいる。総じてタパスは「木のごとく」を理想とする行の、あるいは生の様式である。

つぎに物語群から帰納的に得られる特徴をあげてみる。①だれもが苦行をする。②苦行をすれば願がかなう。③恩恵の主体は世界の主宰神ブラフマー。④いったん約束された願の成就はいかに有力な神々も力ある苦行者も廃棄できない。⑤蓄積され

た力（果）はなんらかの理由で流出するおそれがある。⑥苦行を神々は怖れて妨げる。⑦苦行者モデルとしてのシヴァ神。すなわち、神々も人間も魔類（アスラ・羅刹）も苦行し①、その果として長寿や富のほか神通力や不死の力②をブラフマー神から得る③のであるが、多く古譚にみられる不死の願には条件が付され、たとえば羅刹ラーヴァナには「人間以外には不死身」の制約がある。よつて無敵の羅刹王はヴィシシュヌ神の転生したラーマ王子という人間に成敗される（ラーマヤナ）。神にも人間にも魔類にも獣にも害されないとしたヒラニヤカシプがやはりヴィシシュヌの化身ナラシンハ（人獅子）に打破されるのも同じ原理である。このいったん与えられた苦行の果のゆるぎなさ④は魔類の世界征服を可能にしながら、同時にその不死の条件（果の落し穴）によつて滅ぼされる多くの怪物成敗譚を生む。

タパス（熱・苦行）の特質はそのテジャス（エネルギー）の流出⑤によくあらわれる。流出の機会には「苦行者の呪詛」と「天女の誘惑」に大別される。呪詛は等身大（アガステイア仙ら）から世界大（ドウルヴァサス仙ら）まで多様だが、いずれも神々がすべからず対抗できない破壊力を備える。不可解なのは、神々が苦行を怖れて妨げること⑥である。多くは「インドラ神がその地位を脅かされ」て天女たちを送りこむ展開であるが、こうした競争心や嫉妬、呪詛への怖れだけでは説明しきれない。「苦行により生じた炎で世界が苦しむ」「その苦行の熱を恐れた神々」とあるように、タパスの原義である熱エネルギーが世界創造にともなうとするプラジャパティやマヌ神話の反映

をみる必要がある。こうしたタパス観は、いわば貯蓄型の果のエネルギの「器」としての聖仙・苦行者像（とその節制と忍耐の理由）を示唆している。のちに密教の法具となるヴァジュラ（金剛杵）が聖仙グデーチの骨から作られ悪龍ヴリトラ退治に用いられるのも、骨がそのタパスの滞留体だからである。

こうした教義化未満のタパス像とヨガ的体系化との史的なかわり、苦行者モデルとしてのシヴァ神〔⑦〕の宗教史的意味、さらにはアヴァターラ（転生・化身）のはらむ理念的可能性（中国・日本の権現に及ぶ）、また仏教的解脱とヒンドゥー的天やバクティとの対比など、課題は大きいだが、「器」としての苦行者像の出発点は素描しえたものと思う。

ルネサンスのスコラ哲学

——トマス派とスコトゥス派の調停の試み——

比留間亮平

一般に哲学史上の区分において、十三、十四世紀の盛期スコラ哲学と十六世紀の後期スコラ哲学に挟まれた十五世紀の哲学はルネサンス哲学と呼ばれることが多い。このルネサンス哲学については人文主義や魔術思想などスコラ哲学との断絶がしばしば強調されるが、実際は用語体系においても問題設定においても、スコラ哲学との連続性が多く見いだされる。本発表では主にピコ『提題集』におけるスコラ哲学関連の提題を題材としながら、スコラ哲学の継承者としてのルネサンス哲学の側面を検討する。

ピコはその『演説』などで『提題集』執筆の意図を述べているが、それによれば彼の目的は古今東西のあらゆる学説を公開し比較検討することで、それらが根本的には一致していることを示すことであるとされている。特にスコラ哲学に関しては、一般に対立すると考えられていた当時の二大学派であるトマス派とスコトゥス派の哲学が多くの問題に関して一致するとの考えが述べられている。トマス派とスコトゥス派の論争は単なる哲学的討論に留まらず、ドミニコ会とフランシスコ会の派閥闘争としての側面も有しており、当時の学術界における重要なトピックであった。ピコが挙げている具体的なトピックとしては、「認識における普遍と個の前後関係」「知性の対象」「もの本性上の区別」「天使が場所を占める際の様式」などに関する論争があるが、ピコは当時重要だったこれらの問題に対し、

トマス派とスコトゥス派どちらでもない別の角度から、別の權威を用いることで、この両者が「調停」できることを示そうとしているのである。

しかし、ピコは明らかに対立しているトマス派やスコトゥス派の教説がそのままの形で一致、調停されると述べているわけではない。注意深く調べると、彼が述べているのはトマスたちの「原理」が一致しているというものであり、トマスの教説をそのまま是認した上で一致させようとしているのではない。むしろピコは彼らの教説を批判、修正した上で、それらが最終的には一致することを示そうとしているのである。

例としては存在論の問題などが挙げられる。まずトマス説としては「本質と存在とはあらゆる被造物において実在的に区別される」との本質と存在を区別する立場が、またスコトゥス説としては「存在者は神に対しても被造物に対しても一義的な仕方では語り得られる」との存在の一義性を主張する立場がそれぞれ語られる。これは両者の存在論についての確に要約したものであるが、このままでは調停しえない。これに対してピコはアヴェロエスの權威を用いて「おのおのものの本質とその存在とは実在的に同一である」との先のトマス説とは正反対の立場に立ち、それを批判しながら、最終的に「被造物における同一のものが、その現実性に関しては存在と言われ、その限定性に関しては本質と言われる」という仕方両者が「調停」できることを示そうとするのである。

これ以外の認識論や感覚論、運動論や天体論などの問題についても、アヴェロエスなどに依拠しつつ一部のトマス説を批判、

修正するという構図はおおむね共通している。ピコのこれらの「調停」の理論的妥当性については議論の余地があるであろうが、少なくともルネサンス哲学者と言われるピコの思想が、その用語においても問題設定においても、中世スコラ哲学と強い連続性を有していることは確かであると言えるだろう。

一七世紀レオネ・モデナの

『獅子は吠える』における知のあり方

李 美奈

ヴェネツィアのラビ、レオネ・モデナ（1571-1648）は、一七一一八世紀の比較宗教学への影響が近年指摘されている。モデナのイタリア語での著書 *Historia dei riti Ebraici*（ヘブライ人の儀礼の歴史）は、Bernard Picart, *Ceremonies et Customs Religieuses de tous les Peuples du Monde* など、多くの個別宗教比較の本において、ユダヤ教に関する主要な情報源となっている。モデナが儀礼を中心に、その古代からの不変性を強調しながらユダヤ教を紹介したことが、近代以降のユダヤ教イメージに接点を持っていると考え、発表者はモデナのユダヤ教イメージを、儀礼を中心に研究している。本発表では、モデナのカバラーに対する反駁書 *Ari Nohem*（獅子は吠える）における知恵と儀礼の関りに着目する。

レオネ・モデナの思想は、人間知性に大きな信頼を置いている点の特徴である。キリスト教反駁書 *Magen u'Herem*（盾と剣）では、神はトーラーとともにトーラーを完全に理解する知性も人間に与えたとし、人間の理解に及ばない部分については

知性に合わせて聖書を変えるべき、とまで表明する。また信仰に至る道においても、霊的な態度、預言者らの演繹的な知恵よりも、賢者らの帰納的な知恵、理性に基づいた知的探求を、より重要な方法とする。（*Ari Nohem*, 六章）

モデナは知恵を、確かな根拠や論拠、例証に基づいて探求を行い、矛盾を取り除き、一つの定式から次の定式を導く、という手順を経て、実在はこのようである、と頭の中で確立するものと考ええる。カバリストラはカバラーをトーラーの知恵と考えるが、人間の知性では到達しえない秘密であり、知的探求を拒絶するという点で、これを知恵とは呼べない、とモデナは主張する。（*Ari Nohem*, 四章）

他方でモデナは人間知性に信頼を置きつつも、儀礼の理由については人間の理解が到達しえないとする。カバリストラは、戒律の行動を表層と捉え、その奥にある意図や意味を重視し、そうした意図を意識しない祈りは天には届かないどころか、罪でさえあると考える。これに対しモデナは、戒律の行為の奥に意図があることは認めるが、それは知的探求や知恵の力で知ることができないものではない、という。儀礼行為を行うのは、そこに何らかの意味があるからではなく、それが神の意志であり法であるからとする。（*Ari Nohem*, 八章）

レオネ・モデナにおける知恵と儀礼の関係は、近世西欧社会における儀礼概念の変遷と共通する側面がある。タラル・アサドは『宗教の系譜』第二章において、近世において儀礼が解読を必要としない法体系から、それが表象する意味内容を解読できる象徴になったと指摘する。その転換点として、フランシ

ス・ベーコン（1561-1626）における、記号的行動と内面的精神の切り離し、および表象行為からその意図を分析可能とする観念を提示する。モデナの儀礼概念は、戒律の行為にその表象とは異なる意図があることは認めるが、儀礼を法体系とみなし、その意図や理由は解読できるものではないとする点で、アサドの示す転換の過程に当たるとする。

トローラーの字義的な解釈、および目に見える行動のみ根拠を置くモデナの懐疑主義的態度をより理解するには、人間知性を超えた儀礼解釈が儀礼そのものの変更に要請する社会背景、クリスチャンカバラーを通してユダヤ教がキリスト教により直接的に接続する当時の知的背景を考慮する必要がある。また近世ユダヤ教社会における各地の儀礼の多様性の強い認識とその標準化との関り、ユダヤ社会で受け継がれてきた儀礼の理由の議論との関りにも着目し、モデナの思想の位置づけを行っていく予定である。

カントの信仰概念

—— W・C・スマイスによる理解との関連で ——

保呂 篤彦

W・C・スマイスは宗教学方法論に関する主著『宗教の意味と終極』（一九六三年）において、いわゆる宗教概念批判の議論に先鞭を着けたことで知られる。彼は、*religion* の概念が近代西洋で確立されたものであり、それ以前の西洋にも、また過去・現在のその他の地域の諸文化にも、同様の内容をもつ概念及びこれに対応する現実が存在しなかったと論じた。彼による

と、西洋近代におけるこの概念の形成過程で特に大きな影響力を持ったのが啓蒙主義思想であり、これによってこの概念は「主知主義的 (intellectualistic)」「非人格的」な性格を強く帯びるものとなったが、その直後からこれに対して幾つかの反動が生じた。その中でもとりわけ注目すべき潮流として一九世紀ドイツにおける発展を挙げ、これが「非主知主義的 (non-intellectual)」で「人格的」な内容を付加することで、知識人にこの概念を修正させるという重要な役割を果たしたという。その上で、この発展はシュライアマハーの処女作『宗教について』（一七九九年）とロマン主義運動全体の内に見られるが、その「予兆 (adumbration)」は既にカントにも見られると述べている。

そこで、スマイスが如何にしてこの「予兆」をカントの内に見たのかを確認し、これを参考に宗教学の立場からカントにおける宗教の問題全般を再検討する必要があると考えるに至った。しかし、上記の書物でスマイスは「予兆」としてのカントについて僅かしか論じておらず、むしろ後の著作『ブリーフと歴史』（一九七七年）において、この問題をカントの *glauben* 概念との関係でより詳細に論じている。そこで、本発表は「予兆」という上の理解をこの *glauben* 概念をめぐる議論をもとに取り扱うこととした。この書物は、現代英語圏の宗教哲学者たちによる宗教言語の意味をめぐる議論の不適切さの原因を探る狙いで、英語の *believe/belief* 概念が上述の啓蒙主義思想による影響で近代初期になって主知主義化し、元来この語が *fatum* の語と共有していた人格的・非主知主義の意味を喪失して行ったこ

とをこの語の歴史を辿ることで明らかにしているが、同時に、少し遅れて同様の歴史を辿ったと想定されるドイツ語 *Glauben* がこの人格の意味をまだ十分に保ちつつも次第に主知主義化していく過渡期を生きた哲学者としてカントを捉えることで、彼の *Glauben* 概念と宗教論がその過渡的特徴(上の「予兆」)を示していると主張する。スマイスは一七世紀初頭の *Believe* 概念の特徴として、(一)その主語は基本的に一人称であり、三人称であることは稀であること、(二)その目的語は主として何らかの人格であり、後代のように命題 (*that*...) であることは稀であること、(三)その目的語の真理性への強い確信を有する場合にこそ使用される語であることを挙げる。その上でカントが『純粹理性批判』(初版一七八一年、第二版一七八七年)において「真と見做すこと (*Fürwahrhalten*)」の一形式として論じてくる *Glauben* 概念が、基本的に非人格的・主知主義的な「神が存在する」等の命題的真理への承認という外観を取りつつも、近代初期の *believe* 概念同様上記の三つの特徴を保っていることを示し、カント哲学における宗教的 *Glauben* が本来的には命題ではなく寧ろ神自身や或る秩序への忠誠を誓う「道徳的行為 (*a moral act*)」に類するものであったと理解すべきだところ。

このスマイスの解釈は概ね妥当であり、カントの宗教論全体はこの方向で再検討されるべきであろう。ただし、例えば、真理性への確信の強さについて、スマイスはカントが *Meinen* との対比において *Glauben* 全般が「実践的判断」であるとしている点を専らその論拠としているが、カント自身は宗教的 *Gla-*

uben の確信の強さを道徳的 *Glauben* の問題に限定して、「これを *Meinen* とではなく *Wissen* との対比で論じ、「すべての知 (*alles Wissen*) よりも堅固である」と述べている点をどう考えるかなど、さらに考察を要する点がいくつか存在する。

ボンヘッファアの反ナチ抵抗運動と「非宗教的キリスト教」

逢坂 暁乃

反ナチ抵抗運動に身を投じた神学者デイトリッヒ・ボンヘッファアの獄中書簡集『抵抗と信従』には、キリスト教を非宗教的に解釈しようとする「非宗教的キリスト教」という構想がみられる。本発表は、この「非宗教的キリスト教」を反ナチ抵抗運動の関係を軸に検討することで、ボンヘッファアにおける倫理の実践と信仰あるいは宗教の結びつきを考察するものである。本発表の構成については以下の通りである。第一に「非宗教的なキリスト教」の背景を概観する。第二に「非宗教性」を、第三に「この世性」を検討する。最後に「成人した世界」を検討し、「非宗教的キリスト教」を総括する。

第一に、「非宗教的キリスト教」の背景についてだが、この構想はカール・バルトの『ローマ書』における宗教批判とルドルフ・ブルトマンによる新約聖書の非神話化の試みから影響を受けている。しかしこれらをボンヘッファアは批判もしており、これらを土台に「非宗教的キリスト教」を発展させた。また、ボンヘッファアが獄中で旧約聖書を重視し、聖書における「この世への関心」を旧約聖書にみてもたことも影響を与えている。

第二に、「非宗教性」については、まずボンヘッファーは自身の生きる時代を、宗教を必要としない世俗性が中心となった時代だと感じていた。真の宗教の一つの形であったキリスト教が単に歴史的に条件づけられた人間の表現形式と考えられるようになっていたからである。ボンヘッファーは非宗教の時代を受け入れ、キリスト教の非宗教的解釈を試みた。むしろ、キリスト教の宗教的な解釈はボンヘッファーにとって形而上学的かつ個人主義的であり、それは人間の現実社会から目を逸らさせるものとして批判の対象であった。

第三に、「この世性」は、人間の現実や生活、非宗教的な領域、世俗性を示すものであり、神は人間の生活の中心に関わっていると考えるボンヘッファーにとって重要な概念である。倫理的な関心からボンヘッファーはキリスト教のこの世的解釈を試み教会への悔い改めを呼びかけた。自己保存のためだけにあった教会の改革のために必要なのは祈ることと人々の間で正義を行うことであり、改革のなかで新しく語られる言葉は全く非宗教的ではあるが解放と救いをもたらす。ボンヘッファーはキリスト者であるからこそ「この世」と関わる必要がないとしたキリスト者を批判し、自らは反ナチ抵抗運動に参加した。それはキリスト教のこの世的解釈や倫理実践こそを重視していたことと地続きであろう。

最後に、「成人した世界」については、ボンヘッファーは非宗教の時代にある現実世界を成人した世界、つまり、神がいないう世界であり、神がいないうことが認識された世界だと考えていた。成人性は、人間が苦しんでいる時に都合よく助けて

くれる神といった誤った神認識を払拭する。だからこそ、現実世界で実際にある無神性を宗教的に隠したり神聖化したりする成人していない世界よりも、成人した世界はむしろ無神性が強いがゆえに神に近いとして評価した。神を失った世界でこそ神の苦しみにあずかることができるのである。ボンヘッファーは、キリスト者であることは一定の様式に従って宗教的であることではなく人間そのものであることだと考えていた。宗教的行為という形ではなくこの世の具体的な生活のなかでキリスト者とは形づくられる。そのうえでボンヘッファーは、キリストを徹底的に「他のために存在する」者として理解することで、キリストに倣い具体的な生活のなかで「他のために存在する」ことがキリスト者として重要だと主張した。

「非宗教的キリスト教」という構想を通して、宗教という枠組みを切り離れたときにこそキリスト者としてのこの世における倫理実践が現れ、同時にこの世における倫理実践を通してこそキリスト者としての道が現れるとボンヘッファーは考えたのである。

アンネリーゼ・ミシエルの悪魔祓い裁判

—— 宗教と現代社会の相剋 ——

谷口 智子

一九七六年七月に「悪魔祓い」の結果、餓死したアンネリーゼ・ミシエル（当時二十三歳）は、旧西ドイツ、バイエルン州の熱心なカトリック信者の家庭に五人姉妹の次女として生まれ、子供の頃から厳格に宗教教育された。彼女は教師を志望す

る優秀な学生である一方、十六歳から幻覚・幻聴に悩まされ、聖母マリアを幻視したり、悪魔の声に悩まされたりと不安定な時期を過ごした。幻覚・幻聴のため、当初精神科に通い、原因不明の脳性疾患と診断され、投薬治療を受けていたが、一向に改善せず、医者 の勧めで地元のカトリック教会の司祭に相談し、二人の神父（レントツ神父とアルト神父）から悪魔祓いを受けた。

試験的悪魔祓いを行った結果、ビュルツブルグ司教ヨーゼフ・シュタンゲルの許可を受けた二人の神父は、本格的にアンネリーゼの悪魔祓いを始めた（一九七五年九月）。以降死ぬまで、週二、三度、毎回二時間、計六十七回の悪魔祓い（祈り、跪き、断食）を行い、彼女に憑依した六体の悪魔の名前を聞き出し、その身体から出ていくよう命じた。六体は、ルシファー、カイン、ユダ、ネロ、ヒットラー、フライシユマン（十六世紀バイエルンの破戒僧で殺人者）である。

神父がラテン語で祈りを捧げても、アンネリーゼは悪魔憑きによくある「異言」を話さず、ドイツ語で話した。但し、神父の話すラテン語や中国語（レントツ神父は中国布教の経験あり）は理解したという。また、古文書館にしか記録がないフライシユマンの情報をどうやって知ったのかは不明である（アルト神父はフライシユマンがかつて住んでいた司教館を当時秘密裏に再建しようとしていた）。

長期間の悪魔祓いに疲れ果てた彼女は、それでも、彼女の身体から「悪魔」を追い払う神父たちに協力した。死の三ヶ月前、あまりの疲労に、アンネリーゼの側から悪魔祓いをやめて欲しいと願ったが、神父たちは聞き入れなかった。以降、アンネ

リーゼは逆に悪魔を自分の体に閉じ込め、出て行かせないようにした。その行為は一見矛盾に見えるが、後日彼女の母が語ったように、一種の「殉教」精神によるものと理解される（それ故、アンネリーゼの家族や周囲の信仰共同体は、一般的な市民の反応とは異なり、彼女の死後「聖女」のように扱った）。

アンネリーゼが栄養失調による餓死で亡くなると、やがて地元検察により、彼女の両親と二人の神父は「十分な栄養を与えず、死に至らしめた」として罪に問われた。裁判は一九七八年四月に結審したが、第一審で彼らには有罪となった。四人全員に罰金刑と懲役六ヶ月、執行猶予三年の判決が下った。彼らは抗告せず、元々裕福だったアンネリーゼの両親は没落し、街を出て行った。「アンネリーゼの悪魔祓いについては一切知らなかった」と公に声明を発表したビュルツブルグ司教館は、それでも二人の神父の罰金を支払った。二人の神父は結局収監されず、その後復職した。

この事件は様々な問題を孕んでおり、様々な解釈の対象となるが、少なくとも以下の三つについて議論ができる。①精神疾患（生育歴も関わる）と悪魔憑きの境界性の問題、②宗教と世俗化の問題、③宗教と法の問題（生命の尊厳を巡って個人の自由意志はどこまで尊重され、制限されるか）である。ここで全てを論じることはできないが、事件を受けたローマ・カトリック教会の方向性だけは示せる。それは①様々な専門家（精神科医、心理学者含め）の意見を入れて悪魔祓いの基準を厳格化する一方、②悪魔祓いの正当性を認め、エクソシストを増やし、悪魔祓いの件数は増加した、という二つの方向性である。この

二つの方向性は後の教皇ベネディクト十六世によって示された。本発表ではその背景についても考察する。

「宗教経験からの論証」の問題圏

深澤 英隆

今日の英語圏の宗教哲学・哲学的神学において、伝統的な自然神学の論証と並ぶ、準自然神学的な神論証としてしばしば言及されるのが、「宗教経験からの論証 (argument from religious experience)」以下 A RE である。A RE は、宗教経験と一般に呼ばれるものに依拠しつつ、有神論の正当性と神信仰の reasonableness を論証することをめざす立場であり、宗教的認識論 (religious epistemology) の有力な主題と目されている。

R・ローティは七〇年代の終わりに「エピステモロジーの死」を宣言したが、その反基礎づけ主義の主張と対応的真理観への批判は、リジッドな科学的実在論の理論的後退をもたらし、逆に神学的世界像の正当性や真理性を、あくまで相対的なかたちではあるにしても、確保しうるはずだとの期待と結びついた。そこから、有神論信仰の、絶対的ならぬ暫定的な信憑性 (prima facie credibility)、当座の真理性や理性性などの論証が、A RE によってなされることとなった。この方向での宗教経験論の潮流の代表的哲学者として当時も今も名が挙がるのは Richard Swinburne、William Alston、Alvin Plantinga であり、三者はあらためて宗教的信念の根拠 (ground) や証拠 (evidence) としての宗教経験に着目し、それぞれの A R

E を展開した。

三者の A RE は、相互に小さからぬ相違もあるが、可謬論的・暫定的な有神論の正当化や基礎づけという点では一致する。これは宗教的信念の正当化としてはいささか消極的であり、A RE の論議では、基礎づけ主義とその断念が相半ばする。しかしそうした譲歩の上でもなお、A RE は (宗教) 哲学の領域では徹底的な批判にさらされることが多かった。A RE の論理展開は、現代のキリスト教神学 ≡ 哲学の論証的 (認識的) 正当化のおかれた困難さと屈折した歩みを、また宗教経験をめぐる議論の難しさを体現するものとも言える。

ところで A RE を、それがおかれたキリスト教の哲学・神学という文脈から切り離してみると、その問題圏は、より以上の広がりや問題連関を持つものと考えられる。そもそも経験から神性の証を行うということは、人間の基本的性向に属する。A RE は、前哲学的なかたちで、すでに諸聖典にも豊富に見出される。エピステモロジーの死を宣告したローティは同時に、系譜学的な解釈者にとっては、異なる時代や文化の内部で書かれた認識論の発見ほど価値のあるものはないと言う。実際、エピステモロジーの系譜学的跡づけは、宗教経験をめぐる思考と、宗教システムの存続に関わる正当化論理の変遷を明らかにするだろう。

こうしてエピステモロジーは残らずニアロジーに回収されるのだろうか。そもそも現代の認識論の潮流の大きな部分はいわゆる「自然化された認識論」につらなるものであり、宗教的認識論とは接合するべくもない。また真理、信念、正当

化、証拠といった伝統的認識論の諸主題から離れ、現実にも多様に見出される認識¹¹知識のあり方を問う方向も有力になりつつある。この後者は、たとえば宗教経験をとり囲み、そこから生み出され、集積され、資源化する知識の諸相への問いとも接点があり、系譜学の発想にも近づくと考えられる。とはいえこの方向は、現象的意識や一人称的視点を捨象する傾きが強く、宗教経験そのものにも消去主義的に対応しかねない。こうした認識論の状況のなかでは、経験のクオリアに重きを置くA R Eの占める場所は無い、とも言える。しかし同時に、受け入れられるか否かは別として、一人称的経験の最たるものとしてしばしば目される宗教経験に依拠するA R Eは、認識主観や主観的経験の自然化(naturalization)の難しさを、逆に現代認識論と系譜学に提起するものと言えなくもない。いずれにせよ、少なくとも宗教研究においては、現象的意識としての宗教経験の存在を方法的前提とすることは許容されてもいいだろう。

ジェイムズ宗教論とウエルビーイング

林 研

近年のウエルビーイング研究の隆盛はポジティブ心理学の勃興、発展と連動している。この新しい心理学は「主観的なウエルビーイングを高めて人生を最も生きがいのあるものにする心理の状態、個人の特性や性格的強み、社会機構」に焦点を当ててきた。こうした人間心理の肯定的な側面を積極的に研究する態度の源流として、しばしばジェイムズの名が挙げられる。ジェイムズは『宗教的経験の諸相』で、「病める魂」の人が救われる

様子を描き出したが、ジェイムズの関心が、病的状態からの解放だけでなく、より広いウエルビーイングにもあったと考えられる証拠は少なくない。

例えば「人間のエネルギー」という講演が、ポジティブ心理学との関係でよく言及される。ここでは、人間は普段、保有するエネルギーの一部しか使っていない、という話題が展開される。心的エネルギーの使用レベルを上げることが、ジェイムズは「人間に起こりうる最も重要な事柄」だと述べる。つまりジェイムズは、人間の最適な機能状態、いわば包括的なウエルビーイングに強い関心を持っていたのである。そして、このエネルギーを解放する方法として宗教現象が取り上げられる。特に、当時の「マインド・キユア」ムーブメントが紹介され、その成功の根底にある心理学的原理を科学的に研究する心理学分野の創設が呼びかけられている。これはポジティブ心理学の萌芽として評価できるとともに、その研究テーマとして宗教が目ざれているところが興味深い。

『諸相』はその四年前に出版されているが、この書にはエネルギーの解放に関わる具体例の描写と考察がふんだんに含まれている。「健康な心の宗教」の章では「マインド・キユア」の現状が詳しく描写され、ポジティブな状態への強い志向によってエネルギーを解放することが可能だという例証がなされている。その他「回心」、「聖者性」についての記述では、エネルギーを十全に使える人々を通してウエルビーイングの状態を例示している。宗教的経験の研究はウエルビーイング研究と効果的に重なり合うと言える。

『信じる意志』からは、「信じる」ことのプラグマティックな意義を通してウエルビーイングへの示唆が読み取れる。ウエルビーイングは人生の意味と強く結びついていると言われる。なぜなら、自分にとって善い人生とは事実上、自分にとって意味のある人生・生き甲斐のある人生だからである。一般に宗教は意味づけ機能を持つと言われ、宗教を「信じる」ことで人生に意味が付与される人は少なからず存在する。「信じる」ことで行動を起こす、その行動がうまくいく、そのことによって真理がそこに生まれる」という流れはジェームズ流のプラグマティズムの原理である。ジェームズはこの書で、人生に生き甲斐があると信じることによって生き甲斐のある人生が実現するという主張を展開し、「信じる」ことと「意味」との関係のひとつのあり方を示した。この構図は一種の宗教的な態度として提示されているが、「信じる」ことの重要性はウエルビーイング一般にも考慮されるべきであろう。

ジェームズはウエルビーイングの状態に関心を持っており、人間が持つ心的エネルギーの解放がその鍵になると考えていた。彼は経験の手記を収集する方法によって宗教現象を調査したが、それはウエルビーイングの具体的研究とも言える。ポジティブ心理学の観点から『諸相』を分析することは今後も重要な課題であろう。また、ウエルビーイングの土台となる「人生の意味」は、信じて行動することで現実化するという構造を持つため、プラグマティズムの理論もまた、ウエルビーイング研究に貢献する可能性が想定できる。

エルンスト・トレルチの宗教哲学における宗教心理学の影響

野川 祈

神学者エルンスト・トレルチによる宗教学への強い関心、とりわけ宗教心理学とウィリアム・ジェームズ思想への接近について、一九〇九年に発表された論文『宗教哲学における経験主義とプラトン主義』を紐解きながら考察する。この論文はジェームズの死後に書かれたものであり、トレルチがジェームズ思想をいかに評価していたのかを総括的に読み取ることができ。トレルチは従来の宗教哲学をプラトン主義、ジェームズの思想を経験主義と呼び替え、両者の思想における五つの指導概念、すなわち①宗教と意識の事実の関係性②宗教の本質論③宗教の歴史的發展段階④宗教経験探究の目的⑤存在論と神概念、に照らし合わせながら両者を比較し、ジェームズ思想の評価すべき点を述べる。宗教経験を徹底的に採集、分析するジェームズの手腕、また宗教の中に流動する活き活きした力を彼が見出したという点に、それは主に集約されるであろう。そして最後にトレルチは、ジェームズのプラグマティズムが「意識のアプリオリ」の探究および諸宗教の中に存在する合一的な法則ではなく流動する活き活きした力を発見するのに役立つであろうという展望を述べている。

以上の論文内容から見てとれるトレルチのジェームズ評価は、主に方法的なものであると発表者は考える。すなわち、トレルチが宗教の中に存在すると考え、探究し続けた、流動する活き活きした力に、神学以外の方法でもっともよく接近したのがジェームズだったのでないだろうか。

トレルチの宗教哲学における宗教心理学の影響を考察するにあたって、なお幾つかの課題が考えられる。第一に、以上のようにトレルチが高い評価を与えたジェームズ思想が具体的にどのような影響を及ぼしたのかについてさらに調査する必要がある。第二に、「宗教哲学」「宗教学」「宗教哲学」といった言葉の定義が、当時の学問界において、またトレルチにとつてどのような概念を有していたのか、現代と比較してどのような相違が見られるかについて考えたい。最後に、論文発表時所属していたハイデルベルク大学からベルリン大学へ移籍し第一次世界大戦を経験する中で、トレルチの宗教学への関心がいかに収束し、政治活動および歴史哲学へ移行していったのか、その軌跡について詳しく調べたい。

〈魂〉が異なるものの認識

—— トレルチの歴史哲学から宗教哲学へ ——

小柳 敦史

本発表の目的は、エルンスト・トレルチの晩年の大著『歴史主義とその諸問題』（一九二二年）第三章終末部「歴史の認識論」についての議論に現れる「魂が異なるもの（das Fremdseltsame）」の認識」という表現の意味を考察し、この表現がトレルチの宗教哲学における新たな局面を告げるものであることを明らかにすることである。

トレルチが「魂」について集中的に言及する唯一のテキストが、『信仰論』第二部第三章「キリスト教の魂概念」である。

『信仰論』は一九一一年から一九二二年にかけて行われた講義

の記録なので、このテキストからは一九一〇年代はじめのトレルチの魂理解が確認できる。『信仰論』でトレルチは、「信仰論」としては、人間学的概念や心理学的概念としての心／魂ではなく、神と合一した人格性になるべく宗教的に規定された主体としての魂が問題なのである（邦訳二九〇頁）と述べており、魂をもつばら人格性の観点から議論する。そして、魂には神的精神が内在していると考え、その性質を「神親縁性」、魂が人格性として十全に形成された状態を「神似像性」と呼ぶ。人間のすべての魂は神親縁性を共通して持っているが、神似像性の実現の程度には差があることになる。

『信仰論』の魂論の中心に置かれた「人格性」という概念は、この時期の歴史哲学においても中心的な役割を果たす。論文「神学における歴史的方法と教義的方法について」でまとめられた歴史的方法の三つの原理の一つである「類推」は人間精神の「同質性」という土台の上でのみ可能なものとされる。この同質性に基づいた歴史の対象についての認識は、著書『キリスト教の絶対性と宗教史』では「自分自身の人格性と同じように、人間の歴史を規範化し判定することだ」とまとめられる（KGAS, S. 170）。いわば、歴史的な認識は、人格性を持った主体が、過去の他者のうちに自らと同質な人格性の実現を見出す営みとされる。

晩年の『歴史主義とその諸問題』では、ライブニッツおよびマルブランシュに依拠しながら万有意識／無限精神と自我／有限精神の内在的同一性を語り、それが「魂が異なるもの」の認識を可能にすると論じる。神的精神（無限精神／万有意識）の

内在が歴史的認識を可能にするという点は「信仰論」のトレルチの立場と共通している。しかし、「歴史主義とその諸問題」のこの箇所では、人格性への言及がなく、認識されるべき対象が「魂が異なるもの」であることが注目される。トレルチは従来の歴史の認識論を振り返り、「同じものが同じものを理解する、つまり歴史家はただ自分と同質な人物たちや事態を理解する」という「同等性」の理論に問題があつたと指摘する（『トルチ著作集六』三二三頁）。この指摘は、人間の人格性という「同質性」を想定し、人格性が自らと同等の人格性を見出すことが歴史的認識であると考えていた、かつてのトレルチ自身への反省と理解できる。

一九二二年のトレルチは、人間精神同士の「同質性」という前提ではなく、人間精神と万有精神との「一致性」に歴史的認識の根拠を求めると同時に、歴史的認識の課題が、他者のうちに自らと同じ人格性を見出すことではなく、他者を自らと異なる存在として理解することへと変わった。この課題のために用いられたのが、「魂が異なるものの認識」という表現であつた。トレルチにとつて自らと異なる他者を理解するとは、その魂を理解することなのだろう。トレルチは『歴史主義とその諸問題』が完結した後に、宗教哲学をまとめる構想を持っていた。この構想が実現していたら、「人格性」を中心に置くのではなく、魂を魂として論じる宗教哲学が展開されていたものと考えられる。

「夢を見ること、空想すること、生きること」と創造性の関連

田口 博子

D・W・ウイニコットは精神分析の領域で創造性を主題とした嚆矢である。彼によれば、創造性は初期発達段階における世界を創造した感覚にその基盤を持つ。この感覚は自己感覚とも深く関連し、両者は「無定形」の経験に起因する。今回の発表では、「夢を見ること、空想すること、生きること」と創造性の関連に焦点を当ててみる。

『遊ぶことと現実』の第二章「夢を見ること、空想すること、生きること―一次的解離を記述するケース・ヒストリー」では、空想することと夢を見ることの特徴付けがなされる。夢は現実の世界において対象と関連することに関連する。それに比して、空想することは孤立した現象であり、夢を見ることに生きていることにも関連できない。さらに、生きていることに直結した感情や夢は抑圧される傾向にあるが、空想することはむしろ「解離」と深く関係している。患者のひとりについてウイニコットは以下のように評している。彼女は自己を表現する芸術的な才能に恵まれ、人生と生活について充分に理解し、「少なくとも物心ついたときから、常に自分は船に乗り損ねていたと自覚する潜在力」を有している。ところが、周囲の人々からの何らかの期待を感じると、それを叶えられない自分の及ばなさを思い知らされ、打ちひしがれるのであつた。この落胆はともすれば悲嘆と憤懣を引き起こし、悲劇的な結末を迎える一歩手前まで行くことも度々であつた。

空想することが生活の中核に座していることは、早期の幼年

期に確立したパターンであると推測される。その時期の母親との関連は、満足したと思えば、それが唐突に絶望や脱錯覚に変化して、「対象と関係することへの希望の放棄をもたらした」。

父親との関連は、ある程度までそれを補うものであったが、先のパターンの固定化を防ぐことはできなかった。兄弟との関連は、彼女の解離状態を具体的に説明するであろう。かれらは、自分たちのことを自主的に決定していた。したがって未っ子の彼女はすでに出来上がった世界に参入しなければならなかった。知能が高く、ある程度までは適応することはできたものの、それは追従することによってであった。ゲームで遊ぶ際にも、自分に与えられた役を演じつつ、「解離した心的活動に基づいて」、空想することに専心していた。それは長じても続き、「独り立ちした全体としての個人」にならうとする試みが成功することはなかった。

セッションで彼女は自分の父親と母親に関するふたつの夢を報告し、終わり際で母親に対する強い感情を体験するに至る。この夢は、空想することの中で固定されていた素材が、夢を見ることと生ることに開放される様子を提示している。その後のセッションでは、先のセッションを終えた晩の出来事が報告された。真夜中にドレスの型紙を取り、裁断して、縫い合わせるのに熱中していたが、ふと我に返った。それは空想だったのか、それとも夢を見ることだったのかという彼女の質問に対して、ウイニコットは単純に分らないと述べる。この主題をめぐって二人は話し合い、この出来事が夢を見ることへの防衛であることが明らかになる。

ウイニコットは「無定形」というキーワードでこの現象の解釈を施す。パターンに合わせられたり、裁断されたりする前の生地は無定形であり、夢の中であれば自身の人格と自己確立についてのコメントとなる。つまり、幼年期の環境は自分が無定形であることを許さず、周囲の人が望むように自分を型にはめて、そのように裁断しなければならなかった。「無定形から何かを作ることができる」という希望は、幼年期から彼女が担ってきたものに対峙する分析家への信頼から生じている。この無定形の体験から、外界への追従ではなく、「人生は生きている価値があると個人に感じさせてくれる」創造性が生じる。

臨死体験の参与観察——夢と幻視を介して——

河東 仁

本稿は、発表者自身が感得した臨死様体験の報告と、こうした体験の発生機序^{メカニズム}について若干の考察を加えることを目的としている。

事例①二〇一〇年七月末ごろ——気づくと蒸気機関車に乗っており、鉄橋の上を走っている。下を見ると逆巻く川が流れていて、前方を見やると、向こう岸にて、閻魔による会議が開かれている。そのため会議をストップさせねばと考え、緊急動議と大声を発し、目覚める。

ちなみに半年ほど後、心臓をめぐる疾患を発症。

事例②二〇二〇年十二月中旬——右記疾患を根治するため、アブレーション手術を受ける。そのさい局所麻酔と鎮静剤静脈点滴のため半覚醒状態。手術が進むにつれ、まず体が浮遊する

体感異状を感得し、幻覚の発現と認識。つづいて赤・青・緑・黄色の光が走り、やがてそれぞれの色の立方体が出現する。そのとき、立方体の中に入ってはダメだとの考えが浮かび、立方体の動きを楽しみだけにする。一種の Lucid dream（明晰夢）状態。

事例③二〇二三年三月中旬——肺の検査のため、十五日間の検査環境隔離入院をし、診断結果が良好で帰宅。その翌朝、山奥にある村落の調査が終わり、麓にある鉄道の駅を目指す。途中で道に迷い、鳥居、祠、石碑などが建ち並ぶ不思議な場所に着く。ふと左上の岩壁を見ると、そこにトンネルの入口がポツカリと空いている。そこで頭から飛び込むと、次第に加速し、やがて明るく輝く光に満ちた出口が見え、外に出た途端に目が覚める。夢うつつのなか、魂が帰宅するまで半日ちよつとかわつたと考える。

以上がおおよそそのストーリーである。なおいずれも心肺に関わる疾患とはいえ、心肺停止には到っておらず、狭義での臨死体験とはいえない。しかしこれら三途の川、光、トンネルのモチーフがなげに発表者の夢や幻覚に現出したのであろう。そこで後半は、パターンマッチング——以下、P Mと略記——理論を紹介して、それを考察してみたい。

P Mとは、たとえばパソコンのOCR——optical（光学的）character（文字）reading（解読）——ソフトが典型的な例であり、手書きの文字を光でスキャンし、その画像パターンを取り込む。そして予め登録してあるさまざまな文字のパターン——これを原^{げん}パターンと呼ぶ——のうち、取り込んだ画像の

パターンに最も合致するものに置換するというものである。そして人間の「認識」過程もまた、何かをめぐめる感覚情報を得たさい、同じく種々の原^{げん}パターンとのマッチング過程がなされ、その結果、それが〇〇であると認識される。これが人間における「認識」の成立過程をめぐめる仮説である。

とするとその原^{げん}パターンは如何様にして形成されるのか。それは、乳幼児期に、保護・育成者から、あれはワンワン、これはニャンニャンなどと何度も繰り返される。すると次第に頭のなかのデータベースに、ワンワン、ニャンニャンの原^{げん}パターンが蓄積されてゆく。ちなみにユングの元型的な表象（*Urstielung, image and idea*）に由来する原^{げん}パターンを否定するものではないが、多くは上記の機序にて、後天的に形成される。さてそこで、臨死（様）体験である。何らかの精神異状において、何か訳の分からない表象群と遭遇する。そしてそれまでに刷り込まれた、臨死をめぐめる原^{げん}パターンが検索され、そこに川を渡る、光と遭遇する、トンネルを通るといった認識が生ずる。そして臨死をめぐめる原^{げん}パターンも時代や文化によって異なる。たとえば管見の限り、日本の説話集や往生伝には、トンネル体験に相当するモチーフは見当たらない。恐らく現代人は、キューブラー・ロスに端を発する臨死状態の研究結果を原^{げん}パターンとして刷り込まれており、それがP M過程において検索される。実体験を踏まえ、こう考察する次第である。

臨床心理学と宗教をめぐる研究の動向

今野 啓介

本発表は、近年の欧米を中心とした臨床心理学領域の調査や治療方針において、「宗教」あるいは「スピリチュアリティ」がいかなる扱われ方をしているかについて、その概要と考察を試みたものである。主に二〇〇〇年代以降の欧米の「臨床宗教心理学者」たちの間では、それまでの「退行」や「逃避」といった宗教に対するイメージを覆し、治療に積極的に関与させるべきであるという声が大きくなっている。アメリカ心理学会発行の複数の論文雑誌には現在も継続的に論文が投稿されているほか、二〇〇九年には「Psychology of Religion and Spirituality」が発刊されている。

彼らの主な研究方法は①質問紙法を用いた統計調査、②ケーススタディをもとにしたセラピィの方法論や臨床マニュアルの検討、の二種類に大別される。前者においては Pargament ら (2011, 2014) によって提唱された「The Religious and Spiritual Struggle Scale」および「Brief RCOP」が代表的な尺度として用いられており、ここでは「神とのつながりに対する肯定的感情」「見捨てられた、罰を受けたなどの神に対する否定的感情」「悪魔に攻撃されている感覚」「人生の意味や目的に対する葛藤」などの実感の度合いが計測される。多くの調査論文では、それらの因子と精神的健康状態や幸福感などの変数との関連性が求められ、宗教的またはスピリチュアルな因子が個人の精神に与える好・悪影響が考察される。その上で、サンプルごとの文化的背景やその他の外的要因や、宗教的因子と精神的

健康との因果関係の構造などが検討され、調査モデルや分析をより精緻なものにしていく方向性が目指されている。

一方、セラピィの方法論や臨床マニュアルの作成を目指した研究としては、Pearce と Pargament (2023) の「Spiritual Competency Training in Mental Health」や Pearce や Koenig (2014) の「Religious Cognitive Behavioral Therapy (RCBT)」などがある。例えば、後者の認知行動療法と諸宗教の概念との融合を目指したRCBTでは、クライエントの思考モニタリングの際に積極的に聖句を引用したり、神的存在に受容されていることを言い聞かせたりするなど、宗教者の日常的な信仰に適応したマニュアルが作成されている。もちろんこれらの方法論やマニュアルは万能視されているわけではない。Koenig ら (2020) は、宗教的要素が必ずしも精神的健康を促進するわけではなく、時には宗教がクライエントの精神的変化を妨げる要素として働く可能性があるため、クライエントの宗教との交わりの度合いや、精神的苦痛と本人の宗教的要素との結びつき方を吟味した上で使用すべきであると提言している。宗教的因子の扱いはクライエントの精神や生活習慣内での位置づけによって変化する文脈依存的なものであると見なされ、特にセラピストにおいては必ずしも宗教の普遍的な理論化が至上命題とされているわけではない。

これらの研究に共通しているのは、宗教・スピリチュアリティが精神的健康に好・悪影響を及ぼす外的変数として見なされているという点である。かつて Allport や Fromm ら人間性心理学者は個人の内的な宗教情操の存在を積極的に認め、宗教

的な成熟を人格の成熟の必須要件として見なしていた。しかし、現代の宗教臨床心理学者における宗教・スピリチュアリテイはあくまで外的因子としての「リソース」に過ぎない。今回の発表では最近二〇年間分の心理学研究を扱ったが、発表者は二〇世紀の間に生起し衰退した「心理学者たちの宗教観史」を通観することによって、現代にいたるまでの心理学的宗教研究に新鮮な解釈を施すことができると考えている。

共苦する医療者と宗教者

杉岡 良彦

はじめに 近代医学の台頭以降、宗教と医学の関係は乖離したように思えたが、緩和医療の広がりや臨床宗教師の台頭など、現在では両者の関係があらためて見直されている。宗教と医学の関係は多様な観点から考察可能であるが、本発表では医学哲学の立場から両者の関係を考える。まず医学の全体像を提示しながら、医学における人間理解の変遷を概観する。次に、精神科医のフランクルによる「苦悩する人間」という概念を参照するとともに、「共苦」という態度や能力への気づきが重要であることを論じる。一、医学哲学は何を問題とするのか。澤瀉久敬は、医学哲学を「現在の医学を反省することによって、より良い医学を創造しようとする学問」と理解し、医学の本質を明らかにしようとした。具体的には、澤瀉は「科学論」・「生命論」・「医学論」から彼の医学哲学を構築（一九四〇年代から六〇年）。さらに、医学哲学は、細分化する医学に対して、医学

の全体像を問うという役割も有する。発表者は医学を科学論、人間観、医療倫理（制度）に規定されながら、実現すべき価値を目指す実学と理解する。医学は実学であり、人間観とも関わる点が、宗教と医学を架橋する。二、医学における人間観の問題。医学の人間理解は、かつての「生物医学モデル」から、「生物心理社会モデル」、さらに「生物心理社会・スピリチュアルモデル」へと、より包括的なモデルに変化してきている。スピリチュアルな次元とは、「生きている意味や価値についての疑問」に関わる次元であると理解されている。三、苦悩する人間。スピリチュアルな次元は、人間の苦悩の意味を問う次元でもある。精神科医のフランクルは「人間が深淵の底に見て取るもの、それは現存在の悲劇的構造です。そこで人間に開示されるものは人間存在が最深かつ最終的に受苦 [Dassion] であるということ、人間の本質は苦悩する人間、苦悩人 (*Human beings*) であるということです」(フランクル『苦悩する人間』)と述べる。同様の主張は宗教者にも認められ、例えばベネディクト一六世は「わたしたちは苦しみを避け、苦しみから逃れることによっていやされるのではなく、苦しみを通して成長し、キリストと一致することに意味を見いだすことによってです」(ベネディクト一六世『回勅 希望による救い』)と主張する。しかし、医療者や宗教者は、こうした苦悩の意味を患者に伝えるだけで十分であろうか。四、医学と宗教における共苦の問題について。宗教者にも医療者にも共に要請されるのは、苦悩する「病む人」(隣人)と「共苦」することではなからうか。

われわれは人生の様々な苦難に対してあまりにも無力であり、他者の痛みに対してあまりにも無関心であり、残酷である。だからこそ、人間が他者に何もできないと感じる時こそ、われわれは病者や苦悩する人たちにただ寄り添い、「共に・苦しむ」(com-passion) ことが求められている。フランクルは人間を「苦悩する人間」(Homo patiens) (フランクル『苦悩する人間』) であると理解した。しかしこれは一人の人間に注目した見方である。われわれは人間が本質的に一人では生きていくことができないこと、苦悩する人間は同じように苦悩する人々との関わりの中で生きていることに注目したい。人間を特徴づける表現として「共苦する人間」(Homo compatens) を取り上げたい。人間が他者のために共に苦悩できることは素晴らしい人間の能力であり、業績ではなからうか。こうした人間の本質が顕在化するのが医療の現場である。宗教と医学は、それぞれ固有の方法や対象領域を有する。そして両者は、厳しい試練に直面した人間と人間が共苦しながら「救済」と「治療」を目指して協調しあう相補的かつ実践的領域なのである。

宗教と認知行動的セルフモニタリング

——心理支援上の宗教の役割——

山崎 洋史

【目的】本研究は、日本における心理臨床上の宗教の役割について宗教と認知行動的セルフモニタリングの観点から実証的に明らかにする目的で行われた。

心理臨床においては二千年以降スピリチュアリティや宗教的

要素からなる技法の取入れが米国において興隆している。カウンセリングにクライアントの宗教的文化的背景をアセスメントした上でそれを導入することにより適応改善効果が促進される臨床事例が多数報告されるようになった。代表例としてカバット・ジンによる「禅」を取り入れたマインドフルネス等の宗教的技法 (MBSR・MBCT) の積極的導入は欧米の臨心理床現場では常態化している。一方、日本においては宗教やスピリチュアリティに関する偏った見方が依然として一般的にあるため、日本における心理臨床の支援上、スピリチュアリティや宗教の果たせる役割と今後の可能性について実証的研究が極めて少ない。

【質問紙構成】「スピリチュアリティ的認知尺度」(独立変数)、「Subjective Well-Being (主観的幸福感) 尺度」・「対人ストレスコーピング尺度」(従属変数) として、スピリチュアリティ的認知が適応と対処行動にどのような要因が影響を与えているかを多変量解析によって証明する。因子分析による各因子間の重回帰分析を行った。(二〇二三年六月追試)

【結果と分析】「スピリチュアリティ的認知」の「適応感」に与える影響の検討を行った。各因子分析では「スピリチュアリティ的認知尺度」六因子を独立変数、「Subjective Well-Being (主観的幸福感)」三因子尺度を従属変数とした重回帰分析を実施した結果、スピリチュアリティ的認知「人生の意味」因子が、「subjective well-being (主観的幸福感)」の全因子「自己信頼感」「満足感」「幸福感」に有意な正の影響(項目例:「人生を振り返ってみると様々な経験が結局は役に立っていることがわ

かる。良い事も都合な事も単なる偶然ではなく、何かの意味や必要性が有って起きている。」等が、強い影響を示していた。

②「スピリチュアリティ的認知」の「行動」に与える影響の検討を行った。因子分析で「スピリチュアリティ的認知尺度」六因子を独立変数、「対人ストレスコーピング尺度」七因子を従属変数とした重回帰分析を実施した結果、スピリチュアリティ的認知（信念）「人生の意味」「崇高な力の認知」因子が、社会的適応力向上の因子「リフレミネング型コーピング」に有意な正の影響（項目例：「神様仏様はいつも、あなたのことを見ています。あなたを助け、守ってくれています。」）人として良心に従って、できる限りの努力をする人には、必ず神様仏様の助けが得られます。自分にとって良い方へ行くように守ってくれるのです。」

【考察・課題】日本における青年期対象の心理支援において「人生の意味」の把握や、現在・過去・未来へ続く時間的思考のスピリチュアリティ的認知「崇高な力の認知」が、適応に影響力を持つことが実証された。第三代認知行動療法の経験的プロセス・技法の有効であるとするエビデンスの一つが、本研究の多変量解析において確認された。一方、心理支援プロセスに宗教的技法を取入れることが世界的に世俗的に実施されている現状がある。宗教が心理支援に効果をもたらすエビデンスとして宗教と認知行動的セルフモニタリングすなわち心理臨床的支援上の宗教の役割に関する更なる実証的研究が求められる。

心理支援はクライアントの認知機能に依存するため、パーソナリティ発達に即した、日本の実態に即した宗教的文化的な心

理臨床研究が必要となる。現在、高齢化の社会的背景の影響もあり、求められている「スピリチュアル・ケア」の文脈からも、今回本研究は青年期対象に行われたが、成人・老人期における発達の認知変容の調査が今後求められる。

自死に対する大学生の意識

沖永 隆子

教員による不適切な指導がきっかけとなった子どもの自殺を、遺族や研究者が「指導死」と呼んでいる。今回、発表者が担当の「生命倫理」講義で、大学生一四年生に「指導死」についての意見を求め、また、発表者が関わる高校生への論文指導で、ある高校生に大学生の意見を読んで作成してもらった論文「指導死なぜ指導で子どもは死んでしまうのか」を紹介し、今後の指導のあり方について検討した。教師や親からの体罰やいじめ、子どもの自殺報道から興味を持ち始めたこの高校生は、学校側の不適切な指導の末、子どもが自死した二つの事例を紹介し、考察を行った。

事例(Ⅰ)は二〇〇四年三月一日、長崎市内の学校で、ライター遊びとたばこ所持への担任から受けた指導により命を絶つた中学二年生雄大くんのケースである。指導が行われた場所は、僅か九〇センチ四方の掃除用具入れの中や、アルミホイールで窓を覆い外からの光を遮断した教室など。雄大くんは教師に喫煙を知る友達の名前を言わされるなどした後、「トイレに行く」と告げ、校舎から飛び降り自殺した。死亡翌日の会見で学校側は「不適切な指導はなかった」と説明し、市教委に自殺を

「事故」として報告した。

事例(Ⅱ)は、中学一年生碧くんが水泳部の顧問による指導直後、母親に「今までありがとう」とLINEを遺して自殺したケースである。顧問により年賀状を送るように指導された碧くんが善意で顧問の住所を全員に知らせるグループLINEに投稿したが、顧問から個人情報取り扱いを理由に個室で40分叱責された。さらに近隣のゲームセンターの両替機のお金を盗んだ疑いで事情徴収を二〇分受け、本人は関与否定の後自殺した。

事例(Ⅰ)(Ⅱ)を踏まえて、発表者は、高校生と大学生との対話を経て、以下のように検討を行った。そもそも、教師に関わった子どもが最終的に死んでしまうことを「指導死」と呼ぶところに問題があると考ええる。「指導」して教時間後に子どもが死んでしまうのは、「指導」ではなく「虐待」として認識されても仕方がない。SNS上での複数による書き込みで、「指導死」が生じる要因に「自殺した子ども側の問題」や「学校の『いのち』教育の欠如」という理由が挙げられているが、それらは的外れな指摘である。「いのち」の大切さを教える教育が必要、なぜならば『いのち』を粗末にし、大切にしない子どもが増えてきたから」という議論も焦点がずれている。

発表者は、「指導死」の起因の一つに、教師の想像力の欠如と、子どもの立場に立って考えて行動ができなかった大人、社会全体の責任が大きいと考える。その一方で、対話が苦手なコミュニケーションが上手くできない子ども、SNS時代の到来、学校や社会を信用しようとする子どもとそれを許さない不

寛容な学校の問題がある。大人や頼れる人に相談できずに逃げ場がなく、最終的に死を選んでしまうのである。それは命を粗末にした結果ではない。ここに発表者は加害者側の「無自覚」が「指導死」の要因の一つだと考える。まだ十数年しか生きていない子どもにも気づかせるのは難しい。最終的に答えの出ない難問ではあるが、教師が素早く子どもの苦悩やSOSに気づくことが大切ではあるが、参加者より今の学校教育の現場はとも過酷で教師側に余裕がないことの問題が指摘され、学校や社会全体が抱える闇の部分である。

このテーマは正解のないテーマであり、「子どもが悪い」や「大人が悪い」とは一概には言えない。しかし、これは徹底的に考え、多角的に議論しなければならぬ。答えが出ないからといって考えることを放棄するべきではないのである。

指導で死ぬ「指導死」という非合理的な言葉を、指導で生きる「指導生」という合理的なものに変えて、それをあたりまえとして考えていきたい。

照明学派における想像的境界とその存在論化とについて

宮島 舜

夢想を含む想像的境界において立ち現われる形相の位置づけはイスラム世界の哲学において重要な問題の一つであった。スワラルデーイがその主たる提唱者としてしばしば看做されてきた形象界 (*ʿālam al-mithāl*) の概念は、想像的形相をめぐる後代の思想に多大な影響を及ぼした。本論では、スワラルデーイそのひとにおける想像的境界あるいはかれのいわゆる浮游する形相 (*al-suwar al-mu'allaqah*) の実際と、それを刷新させたシヤフアズリーリーのテクストをたどり、両者のあいだに認識論的動因から存在論的措定へという転換を見出す。

『照明哲学』 (*Hikmah al-ʿirāq*) の議論において浮游する形相はまずもって認識論的に導来する。別言すれば、かれにしていることがらには志向性の問題として提起される。それは浮游する形相の理論が、同書の論理的機序のうえで、鏡像をめぐる議論を継承したものであり、さらにそれが自然学的な視覚論に発源する事実から判然する。他方でスワラルデーイは自身が「世界」 (*ʿālam*) と呼ぶものについてそれを存在論的に明確な仕方で位置づけることをしない。したがってスワラルデーイが挙げる諸々の「世界」を同一面に投影し階層的に構造化することは困難である。ましてや後代に見られるような中間世界としての形象界の定着もかれのうちには見出しえない。この背景にはスワラルデーイが——別して『照明哲学』において明瞭に——採った方法論がある。同書においてかれは過去の偉大な哲学者や賢人たちの名を、超脱的境界をめぐるかれらが残

した証言を引用する。そのような先哲の観照をもってかれは自身の理論を補強するのだが、ことに重要なのはそれがかれ自身のそれと一致している点である。浮游する形相を含む種々の世界の実在をかれが措定したことを証示するさいにこんにちの研究者たちにより頻々と引照される『照明哲学』第二部第五卷第三章二四七節では、かれは自分自身の経験を一人称的に記述することからはじめている。かれ自身の観照がこれまでの偉大な哲学者たちのそれと同一である事実がかれにみずからの哲学の正しさを確信させるのであり、延いては（ヘルメスから連綿と世界の賢者たちに継承されてきたが、イスラム世界の哲学者たちの多くには理解されなかった）「真の哲学」の継承者をかれにみずからもって任じさせるのである。

それについてシヤフアズリーリーの形象界論にはかれ自身の一人称的な観照の記述はない。ことによるとかれはそうした超脱的境界をもたなかったのかもしれない。それかあらぬか浮游する形相の理論化においてかれが採るアプローチはスワラルデーイと同じではない。シヤフアズリーリーは観照から経験論的な理論構築をはかるのではなくしてみずからの形而上学的な枠ぐみに基づき別なる霊的・精神的な領野の世界的存立性を構想しその存在を実証しようとした。そのためにかれはスワラルデーイが提示した浮游する形相の形而上学的存立構造を——いまだ十全とは言えないもの——解明することに努め、さらに知性界と感性界とに挟まれた中間世界として形象界を構造化し、形象界に宇宙論的根拠をあたえようとした。スワラルデーイにおいてはもっぱら志向性の問題とされた浮游する形相

が、シャフラズリーにおいては一つの世界として存在論的に構造化された。

かくしてシャフラズリーは、かれじしんそう認めるようにどこでもない場所であるはずの形象界をトポグラフィックに展開した。形象界における質料的な場所性は師に倣って認めないかれは、いわば非場所的空間としての精神のトポグラフィを構想した。かれの哲学においては精神がいわば地誌学者の手並みで解きあかされ、未知なる驚異の世界像が精神的領野に映しだされる。

ナスイールツディーン・トゥースイーの倫理学とスーフイズム

西山 尚希

本報告は、哲学者としても著名なシア派学者であるナスイールツディーン・トゥースイー (Nasir al-Din al-Tusi, 一二七四年没) の倫理思想における哲学的理論と神秘主義的議論の関連性について分析するものである。トゥースイーは、未だほとんどシア派学者たちがスーフイズムに対して批判的であった時代でありながら、スーフイズムについて肯定的に記述する *Awsaf al-ashraf* を晩年に著した。本書の中でトゥースイーは神の唯一性の中への消滅 (fana) を志向する修行論・階梯論を展開した。一方、彼はプラトン以来の伝統に従って哲学的視点から倫理学を論じる *Ahlag-i-Nasir* を著したが、本書では、人間が目指すべき美德は、自身の動物靈魂を理性靈魂に服従させ、靈魂の性質が過不足なく中庸な状態になることで実現されると説いた。そして美德を有するならばそれを保持し、悪徳に

傾いているのであれば精神的な治療が必要であると論じた。両著作はともに自己の完成を目指すという目的においては共通するが、前者が極限を目指すモデルである一方、後者は靈魂の状態におけるバランスをとり、自己の性質が中庸となるよう調整するというモデルであるといえる。

両者の関連性を明らかにするため、トゥースイーの著作群に類出する「修養 (suluk)」概念を包括的に分析し、そのなかに上記の二つの倫理観を位置づけることを試みる。トゥースイーによると、人間は神によって無から創造されるが、順に存在、知識、能力、意図を与えられる。修養とはこれと逆に、意図、能力、知識、存在の順で神の中に消滅させることであるとされ、これによって得られる階梯を順に、満足 (rida)、信頼 (tawakkul)、服従 (taslim)、唯一性の民の階梯 (maqam-i-ahli wadat) と呼び表す。このような階梯論は彼の他の著作でも同様に論じられるが、*Tawhid wa kabiriyat* においては人間の靈魂を動物靈魂、理性靈魂、知性にわけ、これらとイマームについて多重的な主従関係が必要であるという議論を展開する。人間の欲求と憤激はコントロールを欠いた状態では望ましくないが、以上の主従関係が確立すると、高次で完全なものに変化していくと説明される。このような議論は *Ahlag-i-Nasir* で描かれる美德のモデルと同様といえよう。トゥースイーは「これらが達成されれば、残るは満足や服従における信仰者の完成である」と宣言し、先述の階梯論を展開する。このことから、靈魂における調整は修養を完遂するために不可欠であると考えていたことがわかる。晩年に著された *Awsaf al-ashraf* の

第五章では、修養を達成した際の状態について論じられるが、そこでも満足、信頼、服従、唯一性が立項されており、トゥーサーイーは一貫して神秘主義の修行論・階梯論を中心とした「修養」概念を有していたことがわかる。

トゥーサーイーは *Akhlāq-i-Nāsiri* において、人間の完成には知的能力 (*quwā'i-'ilm*) と実践的能力 (*quwā'i-'amal*) の両面での完成が必要であると述べる。前者は、自身の憧憬を知識に向け、最終的にタウヒードの世界や合一の階梯 (*maqām-i-tahid*) に達することとし、一方で実践的能力の完成とは、特定の能力や行為を序列化・秩序化し、また家庭と都市を経験することだと論じる。さらに、本書は後者の能力の完成について述べるとしたうえで、両能力の完成はそれぞれ形相と質料の関係にあり、両方が不可欠であると付言する。このことから、靈魂の能力を調整し中庸な状態を実現した者は、知的能力の完成の最終局面として、意図から存在までが順に消滅する過程を進むという構図が明らかとなる。

以上から、トゥーサーイーの倫理観は基本的に哲学をベースにしているものの、神秘主義的階梯論・修行論は彼の初期の著作からすでに彼の実践哲学の中に組み込まれており、彼の倫理観において哲学と神秘主義は密接に融合していたと結論付けられる。

（本研究はJSPS科研費JP23KJ0618の助成を受けたものです。）

クザーンヌスとイスラーム——セコビアのファン宛書簡——

矢内 義顕

一四五三年五月二九日、トルコのスルトタン・メフメト二世によりコンスタンティノーブルが陥落する。教皇ニコラウス五世は十字軍召集を目論む。これに驚愕し、また憂慮した一人がクザーンヌスの旧友セコビアのファンだった。翌年二月二日彼は、旧友のクザーンヌス宛に長文の書簡を送る。それは三つの点に關してクザーンヌスの意見を聴くためだった。第一は十字軍の召集について、第二はムスリムを軍事力ではなく、理性に基づいて「改宗」に導くべきであるということについて、第三にコーランの新たな翻訳を計画していることについてである。クザーンヌスは、同年二月二九日ファン宛に返信を送る。

（一）クザーンヌスは、トルコに対する軍事的な防衛は別として「十字軍に關してはまったく希望はない」(*de passagio spes nulla*)と述べる。むしろ彼自身も十字軍には反対である。（二）クザーンヌスは、理性に基づいてイスラームに対処することに賛成するが、彼が目指すのは、ムスリムの改宗ではなく、ムスリムとの「対話」(*colloquia*)である。そしてイスラームから批判されるキリスト教の神学的テーマを、（聖書に拠らず）理性的な諸根拠に基づいてどのように説明すべきかを、コーランに言及しつつ簡潔に提示する。ここで取り上げられるのは三位一体、キリストにおける神的本性と人間本性のヒュポスタシス的（ペルソナ的）結合、キリスト教の天国とは異なるイスラームの樂園理解、キリストの十字架架として聖餐の秘蹟の五点である。これらについては、クザーンヌスの『信仰の平和』（一四五三年）

と『コーランの精査』（二四六一年）の精緻な議論を参照する方がよからう。（三）コーランの新しい翻訳を企てていることについては賛成する。

本書簡で興味深いことは、クザーンヌスがイスラーム（トルコ）との対話に至るための具体的な道筋・方策を提示していることである。それは（1）まず対話に至るための交渉は、世俗の君侯の力を借りること、（2）イスラーム世界（サラセン人）でキリスト教信仰を守っている「熱心な信仰者」を集めること。（3）この招集には「商人たち」の手を借りること、（4）イスラーム世界で暮らす修道士の助言を得ること。以上の四点である。

このうち（2）と（3）については、『コーランの精査』の序文（213）を参照すると、かつてクザーンヌスが教皇使節としてコンスタンティノープルを訪問したさいの経験が踏まえられていることが分かる。また（3）については、イタリアの商人たちのイスラーム世界との交易を前提としているであろうし、さらにクザーンヌス自身がモーゼル河畔のベルンカステル・クルースの商人の出身であることから、商人のもつ広範なネット・ワークを熟知していたのだろう。（4）については、すでにドミニコ会、フランシスコ会がイスラーム世界に進出していたことは周知のことである。今日の視点からすると、この程度で対話への扉が開かれるとは思われないが、しかし彼らにしてみれば、端緒が開かれれば「真理は自らを明らかにするだろう」（*veritas se ipsam ostendet*）と確信していたのである。

ファンとクザーンヌスの願いが実現することはない。ファンは一四五八年、コーランの新訳とイスラームを論駁する未完の大

著『サラセン人の心に向けられるべき神的な霊の剣』を残して歿する。前者については、翻訳そのものは失われ、長文の「序文」だけが残されている。クザーンヌスも『コーランの精査』を執筆、クザーンヌスに促され教皇ピウス二世もスルタン・メフメト二世に長文の書簡を送るが、むろん対話のための扉が開かれることはない。教皇は同時に十字軍遠征の準備を進める。一四六四年、クザーンヌスは十字軍遠征のためアンコナに向かう途中、ウンブリアのトーデイで病に倒れ、八月十一日に同地で死去、ピウス二世も、その三日後八月十四日にアンコナで歿する。

イスラーム世界の医学書における創造主の讚美

矢口 直英

中世ヨーロッパでは、『諸器官の裨益について』という解剖学的文献が普及した。これはガレノス（二一六／七年没）の『諸器官の用途について』（以下『諸器官の用途』）の前半部分を簡約化したものであり、アラビア語で編纂された原本が想定されている。『諸器官の用途』の随所では創造主（または自然）が讚美されているが、同様の箇所は『諸器官の裨益について』では乏しい。これはアラビア語の原本、ひいてはイスラーム世界における医学書でも同様なのだろうか。

イスラーム世界では、例えば神学者ガザリー（一一一一年没）は解剖の理解が神の理解に繋がるという主旨の文章を残しており、哲学者イブン・ルシュド（一一九八年没）にも類似的発言が伝えられている。そのため、イスラーム世界でも解剖学を通じて創造主の讚美という概念は存在したと言える。一方、

アラビア語に翻訳された『諸器官の用途』における創造主の讚美も確かに理解されており、翻訳者フナイン（八七三年没）や『諸器官の用途』の注釈者イブン・アビー・サーディク（一一世紀活躍）は、同書目的が神の叡智を証明することであると説明している。

イスラーム世界の解剖学的記述は『諸器官の用途』に基づく。九世紀から一〇世紀にかけて執筆された医学書では、解剖学部分の導入として創造主の存在とその叡智に触れ、また解剖学的記述でも諸器官の創造者として神が明示的に登場する。例えばルハーウィー（九世紀活躍）は「いと高き創造主はその叡智と権能を表すことを望み、全ての被造物……の創造の堪能さについての証拠を被造物のうちに据えた」と述べており、ラーズィー（九二五年没）やマジユースィー（一〇世紀活躍）も同様の言葉を記している。

これに対し一一世紀からの医学書では、神に対する言及が稀になる。ザフラウウィー（二〇〇〇年頃活躍）、マスイーヒー（二〇一〇年没）、イブン・ルシュドは神の存在を語る導入も設けず、解剖学的記述においても神に一切言及していない。イブン・スイナー（一〇三七年没）も解剖学的記述の中で僅かに神に言及するだけである。このことは、一一世紀において創造主の讚美が重要ではなくなった可能性を示唆する。

しかし一二世紀以降には、解剖学的記述において神への言及が再び現れるようになる。イブン・フバル（一二一三年没）は全身の解剖学的記述を一通り行なった後、「の創造から得られる叡智について」という諸章を立て、それらの各々で改めて

全身の諸器官の用途を述べる。イブン・フバルにおいては諸器官の用途がすなわち神の創造の叡智と理解されている。またイブン・クツフ（一二八六年没）は、解剖学的記述において頻繁に神に言及し、身体の諸器官の設計者として讚美する。さらに、法学者でもあるイブン・ジャウズィー（一二〇〇年没）は、預言者の医学文献ジャンルの著作において、身体の諸器官の構造を理解する者は神の叡智に驚嘆するというガザリーの発言に類する主張を添えて解剖学的記述を行なう。その記述はイブン・スイナーの記述に基づくものとみられ、神に関する加筆は為されていないが、宗教的学問の専門家においても諸器官の用途の記述と神への讚美が結びついていたと言える。

これらの事情から考えられるのは以下の可能性である。①イスラーム世界では一一世紀頃に医学書において創造主／神の讚美が重視されなくなったが、一二世紀以降に復活した。あるいは、②一一世紀頃の医学書でも諸器官の用途を記述するというかたちで創造主／神の讚美は継続的に行なわれていた。（本発表はJSPS科研費JP22K13027の助成を受けたものである。）

現代イスラーム思想における夢解釈

村山木乃実

本発表では、現代イラン知識人、アブドルカリーム・ソラーシュ（Abd al-Karīm Sorūsh, 1945）の最新の書『ムハンマドの言葉、ムハンマドの夢』（*Kalām-e-Muhammad, ro yā-yē Muhammad*）（二〇一九）で述べられているソラーシュのクル

アーン解釈の一部に、ルーミー (Jalāl al-Dīn Muḥammad al-Balkhī al-Rūmī, 1207-1273) の『精神的マスナヴィー』の解釈の応用がみられる点を確認した。クルアーンが預言者ムハンマドの夢から生まれたというソルーシユの主張の根拠の一つに、クルアーンに現れる通常とは異なる時間と因果律の連続がある。ソルーシユはこの議論を支える証拠として、クルアーンの章句だけではなく、『精神的マスナヴィー』に収められているダグーギーの逸話を、彼のクルアーンの意味を明確にするために挙げていることを本発表は示した。

ソルーシユは、アメリカ合衆国カリフォルニア州にある北カリフォルニアイスラーム文化センターを中心に研究活動を行う、亡命イラン知識人である。現在のイラン・イスラーム共和国体制を批判している人物として知られているソルーシユは、一九九一年に発表した著『イスラーム法の理論的抑制と拡大』において、法学、解釈学、認識論、科学哲学、知識社会学などの分野から得られた知見をもとにイスラーム法を再評価したほか、『預言者の経験の拡大』（一九九九）では、クルアーンは歴史的産物であるだけでなく、預言者ムハンマドが作ったという大胆な言説を展開した。これは、クルアーンは神の言葉であるとする、イスラームの教えを根底から覆すようなものである。

以降、ソルーシユはこれまでの主張からさらに論を進め、二〇一三年には、クルアーンが預言者の夢から生まれたという見解を示した。このようなソルーシユのクルアーン解釈は、『ムハンマドの言葉、ムハンマドの夢』として出版された。

本発表では、まず『ムハンマドの言葉、ムハンマドの夢』におけるソルーシユの議論を整理した。ソルーシユはこれまでの著作で、クルアーンの歴史性を認めている。形のない啓示は預言者ムハンマドを通じて形になったとソルーシユは考える。では、ムハンマドはいつそれを行ったのかといえば、夢であるとソルーシユは言う。この夢解釈の説明が『ムハンマドの言葉、ムハンマドの夢』でなされている。ソルーシユによれば、ムハンマドは夢で見たり、聞いたりしたことがクルアーンに書かれているのであり、そこでの言葉は現実のものとは異なる。したがって夢のための解釈が必要であるとソルーシユは述べる。

ソルーシユは、クルアーンは預言者ムハンマドの夢から生まれたという主張の理由の一つに、夢における時間と因果関係のつながりの断絶を挙げている。ソルーシユによれば、クルアーンはムハンマドの夢から生じたために、そこでは通常の因果律が現れる場合もあればそうでないこともある。この意味を明確にするために、ソルーシユはペルシア文学最大の神秘主義詩人とも称されるルーミーの神秘主義叙事詩集成『精神的マスナヴィー』 (*Masnavi-ye ma'navi*) に収められているダグーギーの逸話を挙げている。

ソルーシユは『精神的マスナヴィー』といった文学作品の解釈もクルアーン解釈に応用する。このような応用は、一見奇抜なものとして映るかもしれない。しかし、クルアーンを文学の見地から捉え直す視点はすでにエジプトの思想家、ムハンマド・アフマド・ハラファッラー (Muḥammad Aḥmad Khālaḥ, 1916-1991) によって示されているほか、『精神的マス

ナヴィー』とクルアーンの構造の類似性は、ペルシア文学研究において指摘されている。ソルーシユもこれらの研究潮流に影響を受けていると考えられるが、この点については、今後の課題としたい。

オマーンにおけるヒンドゥー教寺院とその社会的役割

岡光 信子

本研究は、オマーンに移民したインド系ヒンドゥー教徒の調査（二〇一四年）をもとに、首都マスカットにある二カ所のヒンドゥー寺院とそこで挙行される祭祀等を分析し、ディアスポラにおけるヒンドゥー教寺院の社会的な役割について考察を行う。

一五〇七年、西インド・カッチ出身のヒンドゥー教徒がマスカットに入り、一九世紀初頭には、主としてカッチとスインドからの四〇〇〇人ほどのヒンドゥー教徒がいたことが知られている。一九〇〇年までにヒンドゥー教徒は三〇〇人程度に落ち込み、一九七一年に英国保護領からの独立を果たす頃には、数十人ほどになっていた。その後、ペルシヤ湾岸諸国へのインド人の広範な移民活動が開始され、それに伴いヒンドゥー教徒の数も増えて現代に至っている。

オマーンは湾岸諸国の中でもリベラルな宗教政策をとり、原則的に住民に宗教の自由を認めている。しかし、オマーンにおけるヒンドゥー寺院の存在は、制度化されたものではなく、あくまで特例的なものと言ってよい。オマーンには、現在、シヴァ寺院とクリシュナ寺院という二つのヒンドゥー寺院がある。

寺院の運営は、オマーン政府の「寄付・宗教省」が認可した寺院管理組織が担っている。二つのヒンドゥー寺院は、インドのグジャラート地方に出自を辿る富裕なキムジー一族のプライベートル寺院の性格を多分に有し、寺院管理組織の成員はキムジー一族または一族に親しい人たちが固められている。

これらの寺院は、独立した敷地を有する、アラブ地域では稀有な整った規模の寺院であり、司祭が常駐し、毎日定時の儀礼行為がなされるだけでなく、折々にインド各地の祭祀も催される。両寺院ではインドとほぼ同様の儀礼行為が行われており、訪れる信者はそこで母国と同じ気分になることができる。寺院内には多目的ホールがあり、無料で開放され、インド系移民の婚礼等の人生儀礼、インド各地の宗教的・世俗的な祝典の場ともなっている。寺院で挙行される祭祀は、この国の規制のゆえに本国と全く同じというわけにはいかないものの、有志により可能な限り忠実に再現されている。ベンガル出身者から成る組織は、毎年、シヴァ寺院の多目的ホールを借りてベンガル地方で盛大なドゥルガー（女神）・プージャを五日間にわたって祝っている。この祭祀は寺院が主催する行事ではなく、あくまでもオマーン在住のベンガル出身者を中心とする有志による祝祭である。プージャは、ブラーフマンのカーストに属する二人のインド移民（ベンガル・ブラーフマン）が司祭役を務め、寺院を管理するキムジー一族がインドから人を呼んで祝祭の手伝いをさせる。ベンガル人組織が丸となって、祭りの準備から運営、資金集めまで、すべてを担う。経済的に余裕のある者が資金を提供し、参加者が各々の役割を發揮することで祭りが可

能になつてゐるのである。

オマーンで客死したインド人の遺体の搬送は、死者の所属していた雇用主の責務とされているが、責任を放棄する事態も散見する。遺体を収納するボックス（お棺とは異なる）は遺体保存のための冷却装置を備えている必要があるため、死体を空輸するプロセスは高額となり、経済的負担に耐えられないケースが生じるからである。インドへの遺体運搬に必要な資金の調達が困難な時、ヒンドゥー寺院の資金が支援に回されることも珍しくない。

オマーンのヒンドゥー寺院は、異国で暮らす人々にとつて、信仰を維持するための場所のみならず、宗教に根づいた「文化的アイデンティティ」を醸成する場としても機能しているといえよう。さらに、上記の二つのヒンドゥー寺院は、オマーンで客死したインド人の遺体搬送の費用を援助するなど、特定宗教の枠を超えた便宜やサービスを提供しており、ディアスポラにおけるインド系コミュニティのセーフティネットの一翼を担つてゐるのである。

中国におけるイスラーム研究史に関する調査研究

志宝ありむとふて

「中国におけるイスラーム研究史に関する調査研究」という課題では、学術史の角度から現代中国におけるイスラーム及びムスリム分野の研究歷程及び成果に対する帰納と纏めを行った。本研究は、まず最大限の成果を得るためにイスラームなど関係する分野の研究員が提供している総括経験を起点としてい

る。二つ目として、学者が提供しているイスラーム研究の文献資料を参照している。また、その奥深い意義が学者たちに理解され、すでに得ている学術の成果を集約することにより、研究過程に欠かせない部分として学術研究の意識を強め、学術研究の規範を設定することを目的としている。

本文は主に「時代背景」、「人物、機構及びその学術刊行物」、「学術会議」、「参考書と史料整理」、「歴史分野の研究」、「一教（経・法・義・派）学分野の研究」、「哲学・政治学分野の研究」、「文化及び他の分野の研究」など学際的研究角度から系統だつて整理分析し、論理展開に対する詳細な論証から現代中国におけるイスラーム研究歴史の構成を行う。

本発表テーマは「イスラーム」として定義されているので、イスラームの宗教分野の研究だけでなく、イスラームの歴史、哲学、政治、文化分野の研究も含まれている。研究歴史は野外調査報告、文献研究、翻訳研究、民間の研究などが挙げられてゐる。

研究史は中国の複雑な歴史の変化過程が大きく関係している。イスラーム教は七世紀中葉にアラブ、中央アジア地域から伝来された。各民族地域の時間や社会歴史環境と文化背景が異なるため、伝播、発展、変化過程において中国系民族（回族など）と、突厥語系民族（ウイグル族、カザフ族など）のイスラーム教及びその文化という二大体制が形成され、民族特色を有するイスラーム教が誕生した。現在イスラーム教は中国五大宗教の一つである。中国イスラーム教の民族性、地域性のある宗教観は歴史に一定の影響を与えてきた。諸民族及び地域が異なる

っているもので、其々に適った研究方法を運用して考察を行った。中国学者のイスラーム研究歴史には、国外イスラーム及びムスリムという分野に対する各種研究及び取得成果とその整理も含まれる。これにはイスラーム教の「コーラン」、聖訓などの経典研究、歴史、教（義、法、派）学、哲学、政治、社会、文化などの多方面にわたる研究も含まれる。国外の異なる地域のイスラーム教及びムスリムにも異なる特徴があるので、研究方法もこの点に注意を払っている。

中華人民共和国設立から改革開放までの初期には、各種政治運動などが原因となり、中国のイスラーム学術史の多くの分野において停滞や挫折が生じた。改革開放から二〇〇〇年までの時期は現代中国イスラーム学術研究の繁栄期といえる。イスラーム教研究は宗教学の研究任務だけでなく、一種の文化現象とみなされ、政治、社会、経済、情報科学などの多角的な視点で分析研究が行われている。二〇〇一年から現在までの期間では、学問ごとの意識が明確にされ研究方法も多様化してきた。諸学者たちが宗教学、民族学、人類学、社会学、歴史学、哲学、言語学、文化学、政治学などの各理論と方法に積極的に参加するようになり、イスラーム及びムスリム分野の歴史、政治、経済、文化などの現象に対する系統だった研究が行われ、中国のイスラーム研究に対する一歩進んだ発展の基礎が据えられた。この学術史研究が、日本におけるイスラーム研究に新しい風を吹き込み、以前にはなかった研究側面を些かでも切り開くことに貢献できたら幸いである。

東西思想の統合

——西田哲学の絶対無と霊操の不偏心の類似性——

高橋 勝幸

西田哲学をかため石として東西思想の対立は克服できると目論んで来たが「もの」ロゴス」的なギリシア哲学発祥以来の形式論的な欧米思想と「こと」レナマ」的な東洋・日本（西田哲学も）の思想は根底から違っていて、対話・邂逅そのものが成立していなかった。この西田哲学の「絶対無の場所」は二重否定によって開かれてくるが、ロヨラのイグナチオの「霊操の不偏心」においても「不偏のこころの鏡」に映し出されてくるものがあることで類似していることを発見した。この両者に共通する言葉は「聖霊の活（はたら）き」である。聖霊は、旧約聖書「創世記」の始めから今日までも私たちの「こころの鏡」に真理の光を映し出していると言える。即ち、ロヨラのイグナチオの「霊操の不偏心」に於いても、不偏の磨かれた曇り一つない「こころの鏡」に「聖霊の活き」が映し出されてくるのであるが、西田哲学の「絶対無の場所」に於いても、その「場所」に「聖霊の活き」が生きていることが見えてくる。西田幾多郎もロヨラのイグナチオも共に二重否定において「無・空」「不偏心」において、その根底の「絶対無」「絶対無の神性」に行き着くことができる。西田の『善の研究』の始めにある「自発自展」の新実在において「統合」出来、ロヨラのイグナチオの「霊操の不偏心」においても、その根底から「神の意志」が閃いてくると言える。その根底の閃きに従うことによって「東西思想の統合」が可能になると見ることが出来る。この東西思

想の対立を超えた霊性は古今東西の歴史の中に既に生きていることを示した。我々日本人の縄文時代一万年間に培われた「霊性」が、魂の根底に生きていることは、東西思想の対立を超えて「一つ」になることに通じてくる。その西田哲学の「絶対無の場所」は「二重否定」において、その「行」（宗教性）によって開かれて来るものであったが、ロヨラのイグナチオの「霊操の不偏心」も「二重否定」によって類似することを発見した。共に「二重否定」において西田哲学の「絶対無の場所」においては「無であり空あり」、またイグナチオの「霊操の不偏心」においても、「絶対無の神」のその根底に行き着くことが出来る。西田の『善の研究』の始めにある「自発自展の真実在」においても、ロヨラのイグナチオの「霊操の不偏心」においても、その根底から「神の意志」が閃いてくる。その根底の「このころの鏡」の「閃き」に従うことによつて「無心のダイナミズム」が開かれてくることになる。その閃いてくる「神の意志」に従う道こそが、東西思想の「統合」に繋がることを示した。

日本のキリシタン時代の「適応主義」もその根幹にはイグナチオの「霊操の不偏心」が生きている。ロヨラのイグナチオの「霊操の不偏心」に於いても、西田哲学の「絶対無の場所」に於いても、その「不偏心」「絶対無の場所」に開かれてくるものがあり、門脇佳吉によると、その閃きにも似た「聖霊の活き」が神の「論し（み旨）」であり、真理を語っているとされている。その「聖霊の活き」によって、進むべき真理の道が示されることになる。その真理の光の道に照らされて生きていることが「いのちの道」であるとされる。今回は、西田哲学の「絶対無の場所」

の論理とロヨラのイグナチオの「霊操の不偏心」が「聖霊の活き」によって類似性があることを発見したことで、「世界哲学」として東西思想を「統合」する糸口があると信じて取り上げた。「形なきものの形を見 声なきものの声を聞く」ことのできる道が西田哲学の「場所」によって解明できたと言える。

以上で「中動態」を失った西欧の言語・思维方法では語れなくなつたもの、即ち言葉や形に表さない限り真理とは認めない西洋の言語・思维方法では、見えない「このころ」の世界は語れない。キリスト教においても「祈り＝瞑想」の神秘的な世界もあるが、仏教・東洋思想は問題外となつてしまふ。宗教間の「対話」が進まない一因ともなつている。

宗教間対話についての一考察

溪 英俊

今日の日本社会における宗教に対する意識は、一九九五年のオウム真理教事件以来、きわめて厳しい状況にある。このような状況に対し、各宗教が独自の活動をするのはもちろんのこと、宗教間対話も重要なものになると考えられる。ただし「宗教間対話」といっても、意味するところは使用者によつても異なるようである。先の状況に対応せんとする宗教間対話とはいかなるものか、またどのようなメリットやデメリット、課題があるか検討したい。

歴史的に考えると、宗教間対話は主にキリスト教圏において行われてきたものを指すといえる。しかし、日本における宗教間対話は長い歴史があるという指摘もある。日本史の上では、

仏教伝来時の崇仏・廃仏論争も宗教間対話であるともいえる。ただし今日の宗教間対話は、「一九四七年の日本国憲法によって条件付きではない宗教の自由が保障されてから」（フィリス・ドロシア「日本における宗教間対話と宗教間協力」〔『國學院大学研究開発推進機構日本文化研究所年報』第二号、二〇〇九年〕）といえよう。また、そこでは「対立をおこさないために、互いの友好・信頼関係を醸成するために宗教間対話は行われてきたといえる（山梨有希子「宗教間対話研究と実践の現状」〔現代宗教二〇一六〕）。

伝統芸能の中にも、宗教間対話をモチーフにするものが見られる。狂言と落語に《宗論》という演目がある。狂言《宗論》は、法華宗僧侶と浄土宗僧侶が教義論争をする。これが落語《宗論》の原型となり、大正期に改変・創作され、キリスト教信者の息子と浄土真宗門徒の父親の宗教論争となった。落語《宗論》の中に「宗論はどちらが負けても釈迦の恥」という江戸期の川柳が出てくる。狂言《宗論》では、法華宗と浄土宗の論争であったため「どちらが負けても釈迦の恥」になるが、落語《宗論》の場合、息子が浄土真宗の門徒である旦那を説得できれば「釈迦の恥」になるが、逆の場合であれば恥とはならないだろう。にもかかわらず、これが笑いに結びつき、人気の演目となったことは、一般的な意識として宗教や宗派といった厳格な区別がなされていないかと思えらる。

明治から大正期のキリスト教の状況を考えると、明治六（一八七三）年にキリスト教禁制の高札が撤去され、その宣教が事

実上黙認の形で行われるようになった。その後、政策として欧化がすすめられ、上流階級層を中心にキリスト教に関心を持つ日本人が増加した。このようにキリスト教への理解がすすむ中、monothesticな傾向のある浄土真宗を用いて、狂言《宗論》をベースに落語《宗論》が作成されたのではないか。

また、この時機に活躍した内村鑑三は、自らのキリスト教を「武士道に接ぎ木されたキリスト教」といった。このような大正期のキリスト教者の受容態度について、山本七平の指摘する「日本教」との関係が指摘されている（深谷潤「空気を読む『宗教』とキリスト者」・山本七平の「日本教」再考）〔『西南学院大学 人間科学論集』第一四巻第一号、二〇一八年〕。大正期に創作された落語《宗論》において、キリスト教や浄土真宗といった本来比較対照とならないものまでも相対化する《空気があつたのではないか。このような「日本教」のうちにある宗教間対話の構造を、幸日出男氏は「同業者組合の中での《空気》をよみあつた対話」であるという（幸日出男「宗教間の対話について」〔宗教哲学研究』第一二号、一九九五〕。これは、キリスト教を源泉とする宗教間対話とは異なる「宗教間対話」だといえよう。

このような宗教間対話は、自身の教団について相対化して捉えることが可能となる半面、明らかに問題のある教団に対しても発言しにくい《空気》が出てしまう。しかしながら、「対話」(Dialogue)とは、他人と交わす新たな情報交換や交流（平田オリザ）であるという。今日的な問題に取り組むためには、宗教間対話を継続していく必要があるだろう。

宗教間対話組織のジェンダー分析

三善 恭子

ウルスラ・キングが宗教間対話において「フェミニズムは欠けている次元である」(King, 1998)と指摘して以降、欧米では、宗教間対話と女性に関するフェミニズム的考察や課題が研究されてきた。これらの研究は示唆に富む結果をもたらしてきた一方で、先行研究の課題は、宗教間対話における「女性」を焦点にするがゆえに、女性の参画が少なくとされるいわゆる「公式的な宗教間対話」が研究対象から除外される傾向にあると言えらるだろう。

本発表では、世界最大規模と言われる国際的な宗教間対話組織 Religions for Peace を事例に、一九七〇年から二〇二三年までの取り組みをジェンダーの視点から捉えなおすことを目的とする。分析する Religions for Peace は、紛争や貧困、開発などの社会の諸問題を諸宗教の対話や協力を通じて取り組むことを目的に、一九七〇年に創設された国際NGOである。

Religions for Peace が一九七〇年～二〇一九年に開催した過去十回の世界大会を事例に、女性宗教者の参画とジェンダー議論の変遷を歴史的に分析した筆者の先行研究（未発表）では、創設当初（第一回、第二回大会）は Religions for Peace 世界大会への女性の参加は非常に限定的であった。しかし、第三回大会（一九七九年）以降、女性会議の開催により女性宗教者の参加が増加していった一方で、女性会議は女性宗教者を女性だけの場所へと囲い込むものへと変化していった。しかし、第九回大会（二〇一三年）以降、Religions for Peace は世界

大会本会議の中で女性が主流化する方向へと転換し、第十回大会（二〇一九年）は最も女性が可視化された大会となった。他方で、ジェンダーをめぐる諸問題は、過去十回の世界大会の主要なテーマとしては位置づけられてこそ、女性会議が女性をめぐる問題について話し合われる場所として機能していたことが明らかとなった。

ジェンダーの問題は Religions for Peace の活動の中で長く周縁的なものであったが、第十回世界大会（二〇一九年）で、Religions for Peace の歴史で初めてとなる女性の事務総長（アッサ・カラム氏）が選任され、以降、Religions for Peace のジェンダー問題への取り組みは劇的に変化する。例えば、二〇二〇年～二〇二五年に Religions for Peace が取り組む行動指針を示す「戦略計画」の六つの重要指針の一つに「ジェンダー平等の推進」が掲げられ、二〇二〇年にはドイツのリンダウ財団、ドイツ外務省との共催で第一回「女性・信仰・外交」会議を開催し、二〇二一年には世界教会協議会(WCC)との共同イニシアチブとして、性的・ジェンダーに基づく暴力に反対する「Thursday in Black」キャンペーンを開始した。

これらの変化の要因には、①アッサ・カラム氏のジェンダー問題に対する専門性の高さ、② Religions for Peace 事務総長が組織的に意思決定権を持つ権力構造、③世俗社会から宗教界に要請されるジェンダー平等への期待が背景にあったと考えられる。しかし、これらの要因に関しては、今後さらなる分析が必要であり、今後の課題としたい。

イスラーム多妻制度に見る一夫一妻の法的構造

四戸 潤彰

イスラームの一夫多妻制度が古くは女性解放運動、あるいはジェンダー研究の論じやすいテーマであるのは弁証法的歴史観や史的唯物論がモストモグニズム運動の人権と結びついた欧米社会の対イスラーム世界に対する態度であるとの言説は予想される。イスラーム家族制度研究はこうした態度とは無関係に、聖典クルアーンと解釈書、さらに言語学を含む法理学方法論を加えて構造的になされる必要があるのは「個人」を基礎とした地中海文明の法文化を継承したイスラーム法を明らかにする手段でもあるからだ。一夫多妻制度はウフド（六二四）戦役でイスラーム教徒（ムスリム）男性が戦死し、未亡人、孤児を救済するための啓示で、法的救済の対象は未亡人と孤児（未婚の女性たち）であった。前者は夫を、後者は法的後見人（父や父代位者）を失った彼女たちの新たな法定後見人が婚資なしの婚姻、婚資支払い不履行で彼女たちの婚姻の権利を奪ったことに對する神の裁定が前提にあり、加えて既婚者への新たな婚姻の呼びかけであったことは「二人なり、三人なり、四人なり、婚姻せよ」（クルアーン四・三）で明確であった。ここから運用の実際を構造的に見る契機は夫婦生活における夫の扶養義務（衣食住、化粧品）と夫婦の性的関係の時間、贈与、相続での妻たちの個人としての法的平等規定と、離婚における法的権利としての扶養義務履行である。妻たちは独立した家で生活し、夫と妻たちが同一ベッドで性的関係を持つことは禁止されている。また妻たちが連合して夫に扶養増額などの要求をすること

も禁じられ（クルアーン三三・二八一―三〇）、それが組合契約典型であることを示している。啓示の構造分析ではアラブ社会が法律的独立した個としての男女が、婚姻において夫婦間関係を構築する制度であること、多妻はこの法的関係を複数個構築する関係にあると指摘することになる。アラブ社会は一夫一妻制度でなかったが、一夫一妻の法的夫婦関係が一つユニットであり、多妻はこのユニットを複数個つくることで、それが四ユニットまで制限されたことをウフドの啓示が告げ、新たな法規定となったのである。制限規定なき多妻制度であったアラブが四ユニットの多妻制度となった瞬間である。多妻十三人のアラブ人がイスラーム入信の際に四人まで減らすようにと預言者は命じたが、それは一夫一妻のユニットの削減であった。クルアーンの女性の権利保障規定原則は、「受け入れられないことを否定し、常識により（女性の権利）を守りなさい（*ad-amr bi-l-ma'ruf wa-n-nahy 'anil-munkar*）」日本では勸善懲惡と誤訳）である。また親子関係を示す姓名（本人名＋父の息子、娘）は子供たちの生涯を通じての法定保障人の表徴だが、これは個人の法的権利が血縁関係によってサポートされているからで、イスラームが血縁関係を信仰よりも優先させる理由でもある。これに反して欧米の家族思想は妻である女性の権利制限を裏付ける部分があり、そこからの女性解放がジェンダー研究の視点の一つとなっている。「それゆえ、人は父母を離れてその妻と結ばれ、二人は一体となる。だから二人はもはや別々ではなく、一体である従って、神が結び合わせてくださったものを、人は離してはいけない。」（マタイによる福音書一九・三一―六）また

ヘーゲルは『法哲学』で、結婚により独立した人格の当事者双方は独立した人格として向き合うことを止め、自己の意志を行使せず、二人で一つの意志となり、各自の意志は共通の意志の表れと見なされると述べる。前者離婚禁止、後者は婚姻効果であるが共に女性が個としての分離が制限され、人権が喪失し、その回復は離婚によるか、最初から非婚（パートナー制度）による人権維持になる。イスラーム家族法の詳細研究が有意義である。

現代ドイツにおける改宗ムスリム表象のメディア分析

和田 知之

本発表では、現代ドイツ多数派社会がイスラームを他者化する際に「イスラーム」という概念をいかに理解し、同時に操作・構築しているかに注目した。具体的な作業としては、従来前提とされていたカテゴリー区分から逸脱する存在である移民背景を持たない改宗ムスリムを新聞メディアがいかに表象してきたかについて分析を行った。

現代ドイツにおけるイスラーム概念理解を把握する上では、宗教の「人種化 *Rasifizierung*」という歴史的傾向を指摘した人類学者 *Esra Özyürek* の議論が参考となる。第二次世界大戦以前の「ユダヤ人／（民族的）ドイツ人」や一九六〇年代から八〇年代にかけての「トルコ人／ドイツ人」等の二項対立的な区別は、二〇〇〇年の国籍法改正によってドイツ国籍を取得する移民背景持ちの者が増加した後も、「移民背景持ち」ムスリム／（民族的）「ドイツ人」という構図に移行する形で残存した。

ムスリムは多数派社会に統合しえない異質な「文化」を有する他者とみなされたのだが、これらの言説で用いられる「文化 *Kultur*」概念と生物学的な「人種 *Rasse*」概念の連続性を指摘する声も存在する。

一方で、移民背景を持たない非ムスリム多数派出身でありながらも後天的にムスリムとしてのアイデンティティを獲得した改宗ムスリムという存在は、不変的かつ確固なものとされがちなアイデンティティ境界が実際には変更可能であることを示し、「ムスリム／ドイツ人」の二項対立構造を解体する反例事例として機能している。本発表は、メディア表象を通して多数派社会側がこれらの「逸脱」事例にどのような反応を示すのかを探った。

本発表では、ドイツ全国規模で流通している日刊／週刊高級紙であるフランフルト・アルゲマイネ紙 *Frankfurter Allgemeine Zeitung*（以下 *F.A.Z.*）、南ドイツ新聞 *Süddeutsche Zeitung*（以下 *SZ*）、デーリー・ツァイト紙 *Die Zeit* のアーカイブを参照した。特に *F.A.Z.* は、特定の検索用語を含む記事の頻出数を一九四九年から現在に至るまで一〇年ごとに表示しており、経年的な変化を把握するのに適している。

F.A.Z.、アーカイブで「Konversion+Islam」「Konversion+Muslim」「Konvertit+Islam」「Konvertit+Muslim」の四パターンごとに一〇年ごとの検索用語頻出数（全文検索）を調べたところ、いずれのパターンでも一九九〇年代以降から指数関数的な増加傾向が見受けられた。特に二〇一〇年代における「Konversion+Islam」の頻出数は五〇〇件を越えている。内容

としては「イスラーム国」台頭という当時の世界情勢を反映して、ジハード主義の改宗者によるテロ未遂事件や外国での改宗者戦闘員の戦死を報告する記事がかなりの割合を占めており、市井の改宗ムスリムの姿が窺いづらくなっている。

詳細な表象分析事例として、本発表ではDie Zeitに掲載された二つの改宗者特集記事を参照した。これらの改宗者表象の共通点として、母子家庭に育った青少年世代、改宗前のアルコールやドラッグ嗜好歴、愛情に飢えている描写、改宗後における肉親や地元社会との摩擦、子供が過激化するのではないかという母親の懸念、実直ではありつつもどこか未熟で融通が利かないという人物像描写、等が挙げられる。このような改宗者像を間接的に通して、イスラームは社会的剥奪を抱えるナイーブな人間が逃避のために受容する政治的イデオロギーとして描き出されているのである。

結論として、従来の「(エスニック)文化」としてのイスラーム理解から逸脱する改宗ムスリムの存在はイスラーム他者化の解消につながる訳ではないことが指摘される。むしろ改宗者を「多数派」から切り離して描写することにより、イスラーム概念の再構築を伴いながら「ムスリム／(多数派の)我々」の認識的区別は維持されていくのである。

フランスにおける性的少数者のムスリムと「包摂的なモスク」

佐藤香寿実

近年多くの欧米諸国で同性カップルの婚姻が法制化され、LGBT運動が盛り上がりを見せるようになった一方、伝統的な

イスラーム社会では同性愛行為はタブー視される傾向にある。メディアではしばしば「性に解放的なヨーロッパvs性的差別的なイスラーム」のイメージが強化される。このような「ジェンダー・オリエンタリズム」(嶺崎寛子「イスラームランダーをめぐるアポリアの先へ」『宗教研究』九三(二)、二〇一九年、一九一―二一五頁)にもとづく二項対立図式を脱構築しうる試みも進んでいる。そのひとつが「包摂的なモスク」(mosquée inclusive)の試みである。本発表では、文献・資料にもとづき、フランスで性的マイノリティのムスリムが置かれている状況を整理するとともに、そうした性的マイノリティのムスリムを「包摂」しうる試みとして「包摂的なモスク」の運動を紹介する。本発表では、最近さらなる展開を見せるこの試みが、どのようなアクターや諸活動によつて登場しているのかを人文社会科学的地見地から述べる。

ムスリムの社会・文化の動態性、諸規範との関係性を描くには、具体的な社会的文脈に照らして理解することが不可欠である。本発表ではフランスという、特定の「ローカル」な社会的文脈を重視する。第一に指摘できるのは、他の欧米諸国と同様、フランスでは特に一九八〇年代以降、LGBT運動が進展しており、ムスリム共同体の内と外におけるギャップが拡大しつつある点である。フランス社会において同性婚が当たり前のものになる一方、ムスリム共同体においてはいまだに同性愛は禁忌とされる傾向があり、二〇一三年にCFRCM(フランスムスリム宗教実践評議会)の代表(当時)は「同性婚とイスラーム法解釈の諸原則との不一致は、すべてのイスラーム法学派におい

て満場一致で合意」と表明している。第二に、フランスの文脈において特筆すべきこととして、ナショナリズムの高揚のために性的マイノリティの権利推進を利用する「ホモナショナリズム」の進展が挙げられる。

この状況下において、フランスでは近年、ムスリム共同体内で周縁化されてきた性的マイノリティや女性のムスリムたちが主導する、「リベラルなイスラーム」や「進歩的イスラーム」を掲げるイスラーム団体・組織の活動が活発化しており、これらの団体が核となり、すべての人が平等に礼拝を行う「包摂的なモスク」の取り組みが登場している。本発表では、以下三つの取り組みを紹介する。

① ルドヴィック・モハメド・ザヘド (Ludovic-Mohamed Zahed) によって創設された「フランスの進歩主義的ムスリム」(Musulmans Progressistes de France : MPF)

② エヴァ・ジャナダン (Eva Janadin) とアンソニ・モンシネ (Anne-Sophie Monsinay) によって創設されたシームルク・モスク (Mosquée Simorgh)

③ カイナ・バルール (Kahina Bahoul) とファケール・コルシヤン (Faker Korchane) によって創設されたファアティマ・モスク (Mosquée Fatima)

これら三つの取り組みに共通して見られる特徴を四点述べておく。第一に、これまで周縁化されてきた存在への言及があること。第二に、フランス共和国理念(自由・平等・友愛・ライシテ)との適合性を強調すること。第三に、イスラームの靈性としての側面を重視すること。第四に、クルアーンの個人によ

る再解釈を推奨する、もしくはその可能性を提示することである。また、今後の調査課題として、現地調査・関係者へのインタビュー実施による内在的理解のさらなる深化に加え、諸外国および他宗教との事例の比較が挙げられる。これらの萌芽的な取り組みが、今後フランス国内外でいかなる発展を見せていくのか、注視していきたい。

フランスとケベックのイスラーム——いかに比較するか——

伊達 聖伸

二〇〇一年の九・一一後の西洋社会では、ムスリムに対する風当たりが強くなった。フランスとケベックは、ともに西洋のフランス語圏の社会である。フランスでは、二〇〇四年に公立校でのヴェール禁止以来、公共空間でのイスラームの可視性を抑制する力学がはたらいってきた。二〇〇〇年代のケベックでは、フランス流の「制限的なライシテ」とは異なる「開かれたライシテ」が提唱されていたが、二〇一九年には教員のヴェールを禁じる法律が制定された。二つの社会は歴史的な背景や社会的な構造を異にするが、イスラームについての言論は似ている。二つの社会をどう比較すればよいのだろうか。

フランスのムスリムは人口の八%を占め、五〇〇万人程度と推計されている。ケベックのムスリムは二〇二二年時点で人口の五・二%に相当する約四二万人である。一〇年前は人口の三・一%に相当する約二四万人だったので、急増の様子が窺える。フランスのムスリムはマグレブ三国からの移民が多く、その人口流入の時期と背景は第二次世界大戦後の高度成長期である。

ケベックにフランス語話者のムスリムが多く入ってくるのは一九九〇年代以降で比較的新しい。フランスにおけるムスリムには植民地時代の過去が大きく影を落としているが、ケベックはアラブ・イスラーム圏を植民地化した過去を持たない。フランスのムスリムの地理的分布は不均衡で、大都市郊外で「郊外のイスラーム」を形成している。ケベックのムスリムの九割はモントリオールに集中しており、地区ごとのばらつきは少ない。フランスのムスリムの学歴は平均よりも低いが、ケベックのムスリムは平均よりも高い。それでも失業率はフランスでもケベックでも平均より高い。

「イスラモフォビア」は厄介な概念である。フランスでは多くの知識人、政治家、メディアがこの言葉を使ったがらない。共和国のライシテはあらゆる宗教に対して批判的な立場を取る普遍主義なのだからイスラモフォビアではないという言説がよく聞かれる。社会学者のヴァンサン・ゲセルは、「治安を懸念するイスラモフォビア」は広範囲に見られるが、「イデオロギー的イスラモフォビア」や「文化的イスラモフォビア」は国によって異なるとし、フランスのイスラモフォビアを、植民地の過去を持つ文化的人種主義、社会のエリートたちによる上からの人種主義、ヒジャブフォビアによって特徴づけている。一方、哲学者のジョルジュ・ルルーはケベックのイスラモフォビアを、ポスト植民地主義な人種主義ではなく、宗教的振る舞いに対する敵意によって特徴づける。イスラモフォビアと見なされる行為はフランスでもケベックでも多いが、それをイスラモフォビアと認定するかどうかには政治的な力学がはたらく。

フランスでは、二〇一五年のテロを受けてイスラモフォビアが増加したと内務大臣が発表した際、「フランス反イスラモフォビア団体」(CCIF)はもつと数が多いと訴えたところ、その数字は信憑性がないとの反論も寄せられた。CCIFは二〇二〇年に内務大臣の圧力を受けて解散している。ケベックでは政府系機関の人権委員会が、イスラモフォビア理解にインタージェクシヨナリテイの観点の重要性に言及しているが、これはフランスでは考えにくいことである。

フランスおよびケベックのムスリムは、このような言説空間をエージェントとして生きている。西洋の女性がイスラームに改宗するのは逆説的に見えるかもしれないが、彼女たちはしばしばフェミニスト的なクルアーン読解を行なっている。フランスとケベックのムスリムを比較するとは、統計データの比較検討のみならず、イスラームについての社会的議論に現われる争点の複眼的な再構成、また相反する価値観に引き裂かれて葛藤を抱えたエージェントに見られる多孔的な世界像の理解と再構成をも含意する。

西欧社会におけるムスリムチャブレンの位置

葛西 賢太

チャブレンは、宗教を背景に持つ傾聴者として、また宗教儀式を司る者として、多様な組織で働く。宗教を強制されない自由だけでなく、前述の諸組織に属する成員の宗教実践の自由も保障するのである。刑務所内の宗教実践の自由を確保するために働いたムスリムチャブレンの位置づけが、英国(インگران

ドおよびウェールズ）において、どのような変化を経て、現在どのようになっているかを報告する。

英国を象徴する宗教でもある英国教会と、ローマカトリックとメソジストをあわせたキリスト教徒は、現在の米国宗教では最大のグループであるが、その規模は年々減少を続けている。

それに対して増加しているのは無宗教とイスラームである。ことに、キリスト教に次ぐ二番目の勢力であるイスラームは存在感を増している。刑務所でも同様に、ムスリムの入所者が相当数いた。ところで、英国の刑務所で「チャブレン」と呼ばれたのは英国教会の司祭だけという状況が長く続き、特にキリスト教以外の他宗教（other faiths）は、非常勤聖職者（Visiting Minister）として、英国教会司祭チャブレンの指示にしたがわなければならなかった。このような状態がどう変化を遂げたかを、三世代にわたるチャブレン研究書と近年の職員・チャブレン向けのマニュアルを踏まえて示す。

一五年前に刊行された『刑務所における宗教』（Beckford and Gilliat 1998）においては、一九五一年の監獄法に従い、刑務所内での諸宗教実践の権利について規定しながらも、英国教会とキリスト教、そしてそれ以外の宗教とのあいだには待遇に隔たりがあった。宗教実践の自由を支える立場である非常勤聖職者は、常勤の英国教会のチャブレンの采配を待たねばならず不自由をかこっていたが、いっぽうで常勤チャブレンほどの責任を負わない独立性を享受してもいた。しかし入所者の宗教の比率が変わり、キリスト教徒が減少していく中でも、英国教会が主導する形でよいのか問われる。

一〇年前の『ムスリムチャブレンを理解する』（Gilliat et al 2013）は、前著での第二著者が筆頭著者となり、また刑務所以外のチャブレンも採り上げている。この間に起こったイスラーム過激主義者による複数の事件により、それまで以上にイスラームは、西欧社会の市民であり同時にムスリムであることの正当性を自問し、また他者にも示す必要が強まった。ムスリムの非常勤聖職者にも、かつては英語が不自由なアラビア語やウルドゥー語の話者であったのが、英国で生まれ育ち、イスラームについても専門的に学び、なおかつ、臨床牧会教育などの傾聴するチャブレンとしての訓練も受けた者が育っていった。ムスリムチャブレンは、ムスリムのアドボカシー、エンパワメントなど、アイデンティティ戦略を支える働きもすることになった。

二〇二二年に刊行されたばかりの『刑務所におけるイスラーム』（Wilkinson 2022）は、英国、スイス、フランスの刑務所でのムスリム入所者二七九名、七九名のチャブレン含む職員に対する詳細な調査結果をまとめたものである。多数派のイスラームから過激主義者までを視野に入れつつ、イスラームおよびそれを導くチャブレンの働きは、明らかに入所者の更生に大きく寄与していることが示される。

英刑務所職員およびチャブレンに向けられた最新のマニュアルによると（HMPPS 2023）、現在は常勤だけでなく非常勤やボランティアも同様に「チャブレン」と呼ばれるようになり、大きな裁量権を与えられるようになったことが規定されている。「他宗教」の第二位を締めるムスリムの「チャブレン」たちが扉を叩き続けた結果とも考えられる。

現代トルコのイスラーム的政治的動向と

アレヴィー諸勢力の軋轢

佐島 隆

アレヴィー協会長（かつ元文化省部長）が、エルドアン政府主導の二〇一四年のイフタル（断食時の食事会）に招待され参加するとの新聞報道があった。この記事には、実際には参加しないのにもかかわらず書かれた。しかしこれは事実と異なっていた。この「事件」を観察すると、背景にある政治的動向、宗教（イスラム／イスラーム）的関連、アレヴィー諸集団内の動向、そしてこの時点でのアレヴィーをめぐる諸動向や諸問題や軋轢を理解できると考えられるので、簡略的にでも見てみたい。アレヴィーという人々は「断食」というスナ派の「行」をそもそも行わない人々であった。そのような「アレヴィー」をイフタルに参加させるエルドアン政府は、この時期で考察すると、様々なアレヴィー諸集団に関する様々な動向の集団を政権の意向に「調和」「統合」させることになることも解釈できるのである。まずアレヴィーの人々にとつての「断食」は、スナ派のように断食月に行くことではない。「断食」についてのアレヴィー言説によるとムハッレム月一―一〇日（まれに一二日まで）断食をすると言われるが、実際には行われない。一〇日に「アシユレーを食べる」とされ、それは行われう。シーア派で行われるアーシューラー儀礼（ターズィエ）は無い。

二〇一四年について。二〇〇二年末にエルドアンが国政選挙で勝利した。〇三年にはEU加盟にむけた調整パッケージが始まり、国連の文化的政治的諸権利が承認される。〇九、一〇年

には、アレヴィー・チャルシユタイがおこなわれ、最終的に政府のアレヴィー見解が打ち出される。しかしこれはアレヴィー儀礼の意味や思想を「アレヴィー／ベクタシ」という形に変換してスナ派的に再解釈したものであった。そしてこれは国民教育省の教科書に反映されていく。宗教に関する教科書は、政府見解となる研究者の見解を持つことになる。宗務庁の構成職員を見ると、八〇年代主流であったトルコ・イスラーム合論の職員（アンカラ大学とイスタンブール大の神学部出身者）に、二〇一〇年代にはマルマラ大出身者が加わっていた。また宗務庁内部でもトルコ・イスラーム合論の人々と政権寄りの見解の人とが対峙するようになる。政権よりの教科書執筆者は、自著にアレヴィーはムスリムであると表記していた。もちろんこれはシリアのアサド大統領がシーア派の学者にアラウィー派はシーア派ムスリムであると認めさせ、シーア派内にアラウィー（ヌサイリー）派を位置付けたことは異なるものである。もう一つの動向としてジェム・ワクフの中に「アレヴィー・イスラム宗務庁」の開所式が二〇〇三年に行われた。この関連となるが二〇一〇年の教育改定の際の教科書には「多様なアレヴィー」を「アレヴィー・ベクタシ」の形でイスラーム的な解釈の中に組み込んでいる。これと関連するが、アレヴィー諸集団は多様であるが、イスタンブールのジェム・ワクフの勢力とアナトリアのトルコ系アレヴィー諸集団とに二極化していった。もちろん「アレヴィー」としてまとまる方が総体的に力になるであろうと考え共同戦線をはるようにながら実際に二つの間には「距離感」ができてしまっていた。

また、アレヴィー諸集団とイスラム諸団体との関係であるが、基本的に軋轢がある。ISISとは対立的であった。ギユレン運動との関係も良くなかった。ギユレン派の男性が女子寮の係となった時、寮の女子（アレヴィー等）全員を集めて正式なスカーフのかぶり方を強制指導していた。またキユタヒアのコーラン読書会では、嫌がる少女少女に強制するスレイマンジュもいた。（これにデデをも巻き込む。）アナトリアでも九〇年代にデデなどにコーランを強制しもしくはジャーファル・サードクの『バイルク』を参考にさせる地域もあった。実際には『コーラン』も『バイルク』もアレヴィー諸集団の聖典・教義ではないのである。

このように様々な動向の中で「イフタル」の食事会が開催されたのであった。

『ヨセフ・ハメカネの書』におけるキリスト教論駁

——方法と文脈——

志田 雅宏

『ヨセフ・ハメカネの書』(Sefer Yosef ha-Meqane)は、十三世紀半ばにフランス北部で書かれたキリスト教論駁書である。著者のヨセフ・ベン・ナタンはサンス司教の補佐を務めるユダヤ人であり、父のナタンの世代から、各地のキリスト教聖職者たちとのかかわりを持っていた。また、ヨセフは一二四〇年のパリでのタルムード審問の報告書を著した人物とも推定され、審問から数年後に出版された『タルムードからの抜粋』(Extriches de Talmud)をはじめとするラテン・タルムード研究との関係も重要な論点となる。

中世ユダヤ教の対キリスト教論争文学史という観点から見ると、『ヨセフ・ハメカネの書』には、フランス南部からイベリア半島にかけて発展した同ジャンルの文献とは異なる特徴がみられる。第一に、カトリックの主要な教義(三位一体や受肉)への論理的および哲学的な視点からの批判が欠けている。これは、西方キリスト教世界のユダヤ人社会にユダヤ・アラビア語の哲学書がヘブライ語に翻訳されて入ってきたときに、フランス北部で激しい反発が生じたこととかわる。このマイモニデス論争によって明確となった哲学への反対が、『ヨセフ・ハメカネの書』における議論の方法にも影響を及ぼしていると考えられる。第二に、同書には前述のラテン・タルムード研究もほとんど反映されていない。ゆえに、十三世紀のカトリック神学者によるタルムードの審問やラテン語翻訳は、当のフランス北

部のユダヤ人社会において、キリスト教論駁という文脈での反発をもたらすにはいたらなかった可能性が高い。むしろ、『ヨセフ・ハメカネの書』において導入されているのは、モーセ五書、預言書、諸書の特定の句の意味を、ヨセフや父ナタンらがキリスト教徒の聖職者やユダヤ教からの改宗者とのあいだで議論するという方法である。また、その議論には「ラビとミン(異端者)の論争」や「王のたとえ話」など、ラビ文学(タルムードやミドラシユ)に典型的な様式がしばしば取り入れられている。これらの方法は、ラシの学派を中心に発展したフランス北部のユダヤ教の聖書解釈およびタルムード学習を基盤とするものであり、いわば註解的な思考と議論による論駁といえよう。加えて、ヨセフは同書の後半で福音書をラテン語からヘブライ語に翻字および翻訳して、そのイエス伝承とカトリックの教義との相違を指摘する。このようなラテン語およびキリスト教文学への知識を持つユダヤ人は、十三世紀のフランス北部では稀有な存在であった。

ヨセフは論駁書のなかで、聖書解釈にもとづくキリスト論という古代末期以来の伝統的な主題だけでなく、十字軍による暴力やユダヤ人たちの殉教、キリスト教への強制的な改宗、ルイ九世が禁止したユダヤ人による金貸しなど、彼自身の同時代のさまざまな問題を取り上げる。そこには、聖書解釈とそれにもとづく宗教論争を通じて、ユダヤ人社会を取り巻く現実的な問題にアプローチするという著者の姿勢がうかがえる。また、『ヨセフ・ハメカネの書』には、イエスやマリア、十字架や聖霊に対する侮蔑的な表現がみられる。これは、第一回十字軍の

ときにライン地方で起きたユダヤ人への迫害について記したヘブライ語年代記にも共通する地域的な特色である。ただし、ユダヤ人の殉教者たちの描写を通じて、キリスト教への憎悪や敵意を表現したこれらの年代記とは異なり、ヨセフはキリスト教という宗教の誤りを説得的に示すことを試みている。そして、こうした論争はラビたちとキリスト教聖職者の関係を悪化させるものではなかったと考えられる。むしろ、論駁書には、ヨセフや父ナタンらが司教たちと行動をともし、日常生活のさまざまな場面から、聖書についての問答を交わす様子が描かれる。それは、彼らが良好な関係を保持しつつ、論争に従事したことをうかがわせる描写といえる。

中世エチオピア正教会の聖人伝における寡婦の問題

加藤 基

エチオピア正教会には、各地の修道院長に代表される聖人たちの生涯を記した聖人伝編纂の伝統がある。この聖人伝の中で頻出するエピソードの一つとして、王が自らの父の妻と婚姻することに對して、聖人が宮廷に赴き忠告するエピソードがある。

本発表では、その最初期の例である聖人伝、『ベツァアロタ・ミカエルの生涯』の中の、聖人ベツァアロタ・ミカエルと王アマダ・ツエヨンの間の争いを取り上げた。先行研究の中では、王と聖人の婚姻をめぐる争いについて、一四世紀から一六世紀にかけてのエチオピアの政治的争いが反映されていると考えられてきた。

一四世紀から一六世紀は、ソロモン朝アビシニア王国が、南部地域の征服や王権の宗教問題への介入など、中央集権国家としての権威を拡大していた時期にあたる。これらの王権の拡大行為に對して、修道院は自らの支配地を失うことと、宗教的な権威を弱められる可能性を危惧していた。したがって、修道院は王権に對して警戒的な態度をとっていたために、王の行いに對して、キリスト教協議の立場から反抗する聖人の姿が描かれたのである。

これらの先行研究の立場に對して、発表者は別の視点からエピソードを解釈する可能性を提起する。その視点は、中世エチオピア宮廷における寡婦をめぐる状況である。まず、政治的な争いを読み取るのみでは、なぜ婚姻をめぐる対立が中心的なテーマとなったかについての説明ができない。さらに、『ベツァアロタ・ミカエルの生涯』の中には、該当箇所以外にも婚姻にまつわる問題が議論されている。したがって、テキストの内容に即して、王の寡婦をどのように取り扱うかの議論として、このエピソードを解釈できる可能性がある。

寡婦をめぐる問題は、アフリカのキリスト教社会でしばしば表面化する問題である。婚資の返却を避けるために、夫の親族と再婚する慣習と、それを禁じる教会の教義は、寡婦たちにジレンマを強いてきた。

中世エチオピアの宮廷でも似たような状況が起こっていた。まず、政略結婚のために王が死んだ後もその妻は、王のリネージから離れることは難しかった。また、王の妻は王国統治の重要な行事である宮廷の宴会の食事を指揮する、経験ある指導

者であった。したがって、王の死後も宮廷は、親族の再婚によって寡婦を宮廷に留めておきたい動機があった。

対する修道院の側も、寡婦を自らの勢力圏においておきたい動機が存在した。まず、教会内の規定として、教会の役職として寡婦を任命する必要がある。もう一つは、女性修道士たちの間の管理者として、高貴な出自を持つ寡婦たちの能力を必要としていたことである。これらの動機は、聖人伝の中で聖人の奇跡によって救われる対象として、寡婦が描かれていることから推測ができる。

結論として、ベツアロタ・ミカエルとアムダ・ツェヨンの対立に代表される、王の寡婦の再婚をめぐるエピソードは、政治的対立のみでなく、中世エチオピア宮廷における寡婦の状況が反映されている可能性を読みとれる。このようなトピックに注目した解釈は、国家と教会、修道院、イスラームなどの関係に注目してきたこれまでのエチオピア宗教学史に対して、オルタナティブな解釈を提示できるかもしれない。

十七世紀ロンドンの地震とキリスト教

—— Doolittle の説教から ——

安田 典子

わが国はこれまで多くの地震に見舞われてきた。一九二三年九月一日に東京を襲った関東大震災から百年が経つ。最大震度五弱以上の揺れが予想される地震の発生を私たちは前もって緊急地震速報で知ることができる。それは現代の情報通信技術による前触れである。一六九二年九月八日に突然、西ヨーロッパ

全域でマグニチュード六を超える強い地震があった。イギリスのピューリタン聖職者 Samuel Doolittle はこの地震について「一六六五年のペスト、一六六六年の大火につぐ三回目の神の裁きである」と語った。一六九二年のロンドン地震に直面した S. Doolittle は、地震は、最後の審判の日の前触れであり、ロンドンの人々に神の意図と摂理を知って悔い改めるように説いた。

本研究は、十七世紀末にロンドンで起こった地震に関する Samuel Doolittle の説教 (*A Sermon Occasioned by the late Earthquake which happened in London and other Places on the Eighth of September, 1692 / Preached to a Congregation in Reading by Samuel Doolittle, London, 1692*) を中心に発表するとともに十七世紀後半にロンドンで感染拡大したペスト大流行とロンドン大火に関する Thomas Vincent の説教 (*Thomas Vincent, Gods Terrible Voice in the City, 5th edition, London, 1667*) についての比較・分析を行った。彼らが十七世紀のロンドン惨禍についてどう捉え、どのような説教を行ったのか、また当時の自然災害における神学思想を解明した。十七世紀に起こった地震について、Doolittle は次の三つの教訓 (①罪深い人々に裁きを与えるのは神である。②恐ろしい方法で万軍の主は訪れ、すべての罪を罰する。③万軍の主の訪れは、特定の地域に地震をもたらす。神が地震を伴って訪れる意図は罪深い人々を裁き、悔い改めさせるためである。) を示した。さらに地震は裁きにおいて神の業であり罰の災いを与える」と彼は主張する。神が地震で訪れるときの特性は、①突然で不

意打ち、②時には短く、時には長く続き、③イギリスだけでなく広範囲へ広がり、④災害の前触れを警告し、最後の審判の日の到来をもたらすという。そして神が慈愛をもって訪れるなら感謝せよ、神が怒りをもって訪れるなら主を畏れ、謙虚であれと彼は説いた。聖書と摂理から神の意図の手がかりをえて、この地震を記憶にしるし、心に刻めと主張した。一方、Vincentはロンドンのベスト大流行とロンドン大火の神の裁きの中に、神の手の業を見た。彼は二十五の具体的な罪を挙げてその裁きの原因を語った。さらに神の意図（デザイン）は、①ベストと大火災を送った神の手を知り、②ロンドンの裁きの中に神の名を見て神の恵みと美徳を知るように、③ロンドンが目覚めて、罪を告白し、謙虚に、罰を受け入れ、神の怒りをなだめるように努めることである、と人々に神の声を解釈した。

本研究は、十七世紀の地震、ベスト、大火におけるビューリタン聖職者の説教を取り上げ、これらロンドン災禍に対して当時の牧師はどのように捉え人々に何を説いたのかについて論じた。DoolittleとVincentの説教の特徴は、自然災害が人々の罪に対する神の裁きであり、神の意図と摂理を理解して悔い改めるように、聖書を引用しながら説得力をもって人々に説いたことである。Doolittleは神への祈りの言葉で締めくくり、Vincentも神が人々に期待する務めを示し、これらの災禍を忘れてはならないと語る。彼らの説教は十七世紀当時のビューリタン共有の神学思想に基づいていると考える。当時の牧師の説教から十七世紀の民衆の宗教性を理解することは、近代から現代に至る災害と宗教との関係を論じる上で重要である。十七

世紀の災禍についての特徴を、前後の時代のベストや地震への対応の歴史の中に位置づけ、その意義を説明するのが今後の課題である。

キリスト教徒に、善人はいないのか

水口 隆司

キリスト教では「全能の神」との関係で、「悪の存在」が度々話題になる。神は善であり、全能である。しかし現実には悪が存在する。このような状況に、アウグスティヌスやトマス・アクィナスなどの神学者が解決に挑み、「悪」に関する論考は溢れるほど多数ある。しかし、それに比べて「善」が話題となることは少ない。

トマスは『神学大全』第二巻 第二十五問題で、「神の能力について」考察する。

「神において能力なるものが存在するか」（第一項）、「神の能力は無限であるか」（第二項）に続いて「神は全能であるか」（第三項）と問う。これに対してトマスは、「神はいかなることも不可能なものはないであろう」（ルカ一、三七）との一節を引用して答える。しかし、ここで「神はすべてのことができる」という場合、それは「神はすべての可能なことができる」との意で、矛盾を内蔵する物事は神の全能の範疇には含まれないとする。

『神学大全』第一巻 第六問題 「神の善たることについて」 「善であるということは神に適合するか」（第一項）との問いに対して、トマスは「善であるということは、神に適合しな

い」とも考えられる、と当時に大学での講義様式に従い反証するが、結論として「善であるということは神にこそ、特に優れた仕方でも適合する」と述べる。物事は、望ましいもの、希求されるべきものである限り善である、とする。「神は最高善であるか」（第二項）との問いに対して、トマスは「神は端的に最高の善である」と明言する。善が神において存在するのは、万物の第一原因としての神においてである。神以外の善なる存在は、神との相対的な関係において、神の善を分有しているものであって、どのような存在であっても神の最高善には及ばない、とする。

『神学大全』第六巻 第八十三問題 「自由意思について」

「人間は自由意思を有するか」（第一項）との問いに対して、「人間が理性的な存在であるというまさにこの理由で、人間は自由意思を有するものでなくてはならない」とする。

『神学大全』第七巻 第九十三問題 「人間の産出の目的乃至は終極について」

「人間の内に神の像が存在するか」（第一項）との問いに対して、今人間においては、何らかの意味で神の似姿が見いだされることは明白である。しかし人間の内に神の像があるとしても、それはやはり完全な像ではなく、不完全な像に留まる。人間はその類似性の不完全さのために「像の如くに」とも言われる。

ヘブライ語の「善」という言葉は、元来、その個人を快楽と幸福感とで包む人間とか物事を指す。例えば美味しい食事、美しい少女など、人間を幸福にするようなものを全般を指す言葉である。しかし、聖書の理解はそれとは異なり、美しい花もきれ

いな心も善であるが、神との交わりこそ最も優れた善であるとする。それは人間の究極的目的であり、それに比べれば、他の価値はすべて相対的なものに過ぎないとする。

聖書においてノアやアブラムは、神に従う人、無垢な人とされている。しかしここでは人間を表す言葉として「善」は使われず、道徳的な「善」は評価されていない。こうして次第に神と人間との関係を表す言葉として、「善」よりも「義」がつかわれるようになる。

キリスト教に在っては、神と人間との関係は非常にシビリアンものであり、日本社会で重視される「善人」というものにキリスト教は余り価値を認めない。イスラエルは「善」よりも、神との関係において自己を規定する「義」において、唯一神との契約を守った。聖書に「義人」は度々登場するが、「善人」が登場しないという面にも、神と人間との関係を厳密に規定する一神教としてのキリスト教の一面を見ることが出来るのである。

アレクサンドリアのクレメンスにおける真の夢概念

津田 謙治

古代イスラエル世界において、夢は、預言や幻と同様に、神が人類と関わりをもつ際の重要な媒介の一つと見做されていた。例えば創世記において、神は、ヤコブやその伯父ラバン、また異教徒の王アビメレクに対し、夢を見る場所に関係なく、また夢を見る者の信心や徳に必ずしも依拠することなく、直接ないしは御使いのようなものを通して間接的に夢をもたらしたとされている。他方で、イエスとほぼ同時代、一世紀頃のエジ

プトのアレクサンドリアでは、ユダヤ人フィロン（前二〇―後五〇頃）が上述の創世記の記述について、神から送られた夢をストア主義的な議論に基づいて三つに分類しつつ、聖書の寓意的解釈を試みていた。また、三世紀には、この同じアレクサンドリアで学んだオリゲネス（一八五頃―二五四頃）が、異教徒ケルソスによる批判からキリスト教を弁証する過程で、霊によってもたらされる夢によって多くの非キリスト教徒がキリスト教に改宗したことを報告している。本発表は、時代的にフィロンとオリゲネスの間に位置するアレクサンドリアのクレメンス（二五〇頃―二一五頃）の議論に着目し、彼がどのように夢を理解していたかを分析する。その際に、クレメンスとはほぼ同時にアフリカのカルタゴで活躍したテルトゥリアヌス（一六〇頃―二二五頃）の議論とも比較し、クレメンスの議論の特徴を浮き彫りにすることを試みる。クレメンスは、主に『教師』と『ストロマテイス』という二つのテキストの中で夢概念について触れている。『教師』では、睡眠について論じる文脈の中で、夢は眠る際の環境と関係づけられている。例えば、簡素な石を枕にしたヤコブが人間を超えた夢を見たように、眠るための最低限の快適さの中で満足して眠ることが必要とされる。その際、いつでも眠りから覚めて神を讚美できる準備ができていなければならず、また自制心を働かせ、魂が理性的に活動できる状態が、真の夢と結び付けられて論じられている。尚、ヤコブの夢と節制を関連付ける議論は、フィロンの『夢』にも類似したのが見出される。他方、クレメンスは『ストロマテイス』において、真の愛の在り方と、快樂と節制を論じる文脈の中で

夢について触れている。ここでは、夢の中で情欲が幻影を用いて身体を行使している例が取り上げられ、魂がそのような幻影に同意する際に、夢が見られるものと考えられている。情欲や、また日中に活動した内容が幻影となって夢に現れることは有り得るが、理性的な魂の支配的部分（ヘゲモニコ）を働かせることで、情動にとらわれることなく、平静であり続けることが可能となる。上記の二つの議論において、クレメンスは、基本的には理性的な魂の働きによって節制し、神と真理の光に目を向けることが、目指すべき在り方、即ち、真の覚知者に結び付くと説いているが、ここでは節制とアパテイア、また魂の支配的部分に関する議論など、ストア主義との類似性が多々見られる。魂の支配的部分と夢に関わる議論は、クレメンスの影響を部分的に受けたとされるオリゲネスも論じている。オリゲネスは、魂の支配的部分に（神の）霊が働きかけることによって夢を見、キリスト教への回心が起こることについて論じている。これに対し、クレメンスにおいては、確かにヤコブの見た神の顕現としての夢の例が挙げられているものの、情欲や快樂を抑えるように、理性によって夢の影響を最小限に保とうとする傾向が見出される。クレメンスの夢に関する議論は、断片的であり、またまとまった記述があまり無いために、初期教父における思想的な系譜においてはあまり取り上げられて来なかったが、節制との関係で夢を論じる在り方は、四世紀以降のキリスト教における夢の議論の先取りとも見做しうるものであり、夢の概念史においても重要な意味をもち得ると考えられる。

ボナヴェントゥラの創造論における御言

平野和歌子

ボナヴェントゥラ（一二二頃—一二七四）の創造論は、三位一体の思想と密接に関わる。彼の三位一体論は、新プラトン主義的な流出論を基軸に展開され、御父に第一義的に「起源」の位置を認めるため、御子と聖霊の位置づけを危うくしかねない。そのため創造論でも、被造物の観念を含む「御言」が、父なる神からある距離を取り、被造物の側へ引き下げられる恐れを秘めている。確かにボナヴェントゥラ自身が御言について、本質的ではなく理解の上で父なる神と被造物の「中間（*medium*）」であると明言しており、さらには神がすべてのものに内在することを認めるような発言をしている。事実、研究者の間には、ボナヴェントゥラの創造論が「汎神論」の誹りを受けることへの危惧も存在する。要するに彼の創造論には、父なる神と御言との間に流出論に基づく理論上での区別があり、御言が被造物のうちに内在する可能性があるため、いかなる理解に即して、汎神論にもアリウス主義にも陥ることなく、御言が「中間」であるのが整合的に説明される必要がある。そこで本稿では、それに関して次の手順で検討した。第一に、ボナヴェントゥラが汎神論の批判を受ける一つの根拠とされる問題「神はすべてにものうちにあるか」に対して肯定的に答えていることを確認する。第二に、その際に神と被造物が完全に一致する仕方で端的にそれを肯定する立場が採られているのではなく、御言と被造物との間の距離を繊細に取りながら——簡潔に言えば、御言は被造物を「能力態において（*in habitu*）」態

勢づけ（*dispositio*）」するという仕方で——関係するとされることを明らかにした。

第一に「命題集註解」（*1 Sent., d.37, p.1, a.1, q.1*）では「神はすべてにものうちにあるか」との問いが立てられ、ボナヴェントゥラはそれを肯定する。その解答の論拠のうちとりわけ着目すべきは、神は「能力」の点で完全性を有するがゆえと答えているところであろう。力に関してボナヴェントゥラの三位一体論では「御父が御子を通して（*per Filium*）働く」という形式が強調され、力を行使する主体は御父であり、他方で御子には「従属的權威（*subauctritas*）」しか認められない。同様に、御言についても「御父が御言を介して（*per Verbum*）働く」との形式が堅持され、発話主体である御父と、そこから発せられる御言との間に主従関係が認められる。しかし、「中間」の御言が一方で関わる父なる神との関係ではそうだが、他方の被造物との関係では、御父と同様に原因としての位置づけが付与され、御父と御子との間の従属関係が捉え直されている。

そこで第二の観点、御言は父なる神とともに被造物の原因であるとき、いかにして御言は父なる神と一致し、他方で被造物とは距離を取りつつ働きかけるのか。実際ボナヴェントゥラは、御言が被造物の「範型」であることに關して、型づける能動性を強調し、それを受動する被造物と区別する。また、御言と被造物との関係において、被造物が現実的に「結果」として存在することは必ずしも含意されず、「（御言は）「態勢づけの範型」や「働きの力」という仕方で、被造物と関係する。そしてこれらは、現実態における関係ではなく、能力態における関

係のみを意味する」(I *Sent.*, d.27, p.2, asolo, q.2, concl.) と彼は言う。ここから、御言が力や範型として被造物と関わり、父なる神と同様にあくまで能動的かつ現実的な力として働くため、御言は端的に被造物のうちにあるとされてはいない。

御言は、ご自身と関係する被造物が現実存在するか否かにかかわらず、被造物を能力態において態勢づける仕方に関わっている。以上から、ポナヴェントウラはその論考を詳細に見ても汎神論を認める立場にはなく、創造論において御言の働きを規定するなかで、新プラトン主義的な流出論により生じた御父と御子の溝を乗り越えようとしている。

西洋初期中世の聖餐論検討

—— 転回する「見えないもの」 ——

柴田峻太郎

本発表では、西欧における九世紀と一一世紀の聖餐論について検討し、その展開が先行研究で言われてきた一貫する対立軸の持続ではなく、両時代のあいだには議論の枠組みの根本的な転換があったことを主張した。その転換とは「聖書解釈から論理学へ」と言えるものである。発表ではそれぞれ、九世紀についてはパスカシウスとラトラムヌスを、一一世紀についてはベレンガリウスとランフランクスを取り上げた。まずは両時代の聖餐論の学問的な背景（九世紀には聖書注釈の興隆、一一世紀には旧論理学の知識が広くアクセス可能なものになっていた）を確認したのち、上記の転換の存在を三点において示そうとした。その三点とは、(一)副詞から名詞へ、(二)受け取る者から

事物そのものへ、(三)フィグーラの転換、である。(一)「フィグーラ」や「不可視な」、「内的な」といった語彙は両時代を通じて聖餐論のキーワードであり続ける。しかし、九世紀の聖餐論ではいずれの語彙も副詞のかたち（たとえば「見えない仕方」で）で用いられる。そしてそれらの副詞は「存在する」などではなく（聖体を）「見る」や「理解する」といった動詞と結びつく。一方、一一世紀には名詞・形容詞のかたち（たとえば「見えないもの」で用いられるようになる。形容詞は旧論理学の用語と結びつき「不可視な本質」などが問題になる。(二)九世紀には、誰が聖体を見て、その人は何を備えているべきかということが聖餐論の大きな問題となる。一方、一一世紀には、聖体という事物そのものとその変化のあり方に焦点が合わせられる。(三)「フィグーラ」と「ウエリタース」を対とする論じ方は、教父における聖書注釈の伝統から引き出されたもので、それは旧約聖書と新約聖書のあいだでの予型の関係を指している。この語彙の継承からも、また議論の内容からも分かるように、九世紀の聖餐論は明らかにこの文脈上にある。一方、一一世紀のランフランクスの議論でもまた「フィグーラ」と「ウエリタース」の対比は見いだせるのだが、そこには予型論の含意はすでになく、前者が後者を「意味する」といった単純な指示関係にとどまっている。さて、以上の三点から本発表では以下のように結論した。九世紀の聖餐論では、聖体を「見る」「理解する」その「仕方」を問題にする副詞の使用、聖体の受け取り手という「解釈者」の重視、そして聖書解釈の方法である予型論をもとにした聖体理解など、「解釈」の問題が議論の根幹

にあった。一方で一世紀の聖餐論では、語彙の名詞や、また「本質」といった旧論理学の用語に伴う形容詞のかたちでの使用、「解釈者」ではなく聖体の構成要素じたいの問題化、そして聖書解的な予型論の消去など、あくまで(旧)論理学の枠組みで議論が構成されているのがわかる。ところで、「不可視な」ということが当時の聖餐論のキータームであったなら、その「見えない」ということもまた以上の転換のなかに巻き込まれているはずだ。聖体を「見えない仕方で」しかし理解できるということから、聖体の構成要素としての「見えないもの」へ。本発表のもう一つの結論として、こうした「見えないもの」の転回を論じた。

明治初中期旧潜伏キリシタン信仰組織の

転換と展開に関する一考察

内藤 幹生

潜伏キリシタンは禁教下で何代にもわたり信仰組織を形成していたが、それは信仰を保持し継承できた要因の一つであった。信仰を継承できた理由として潜伏キリシタンの強靱な信仰心をあげることができるが、彼らの活動を維持した組織があったことも理由の一つである。信仰心のみで活動を続けていくことは不可能であった。また、潜伏キリシタンは信仰組織を基盤に活動していたのであるが、同時に村社会を基盤にして日常生活を営んでいた。彼らは信仰組織と村社会の二つを主な属性とし存在していたのであった。しかし、そのあり方は幕末期に潜伏キリシタンがフランス人宣教師と接触したことで大きく変化し

た。潜伏キリシタンは信仰意識を突出させ、キリシタン信仰の基盤を押し出し、村社会という属性は後退した。そして、さらに後には、禁教高札が撤去され、潜伏キリシタンは規制から解放されるのであるが、彼らは解放後、教会や講義所等といった現代に通じる宗教機関を設立し、信仰組織を展開していくのであった。本発表では、長崎近郊の旧潜伏キリシタンが存在した集落を事例にして、近代移行期である明治中期の信仰組織の転換が村社会とキリシタン自身にどう影響したか当該期の記録史料から検討し、村社会との関係、キリシタン内部の状況を見ていき、その時代的意義を考える。

フランス人宣教師と接し、信仰意識を突出させたキリシタンは、彼らが存在する村を超えて、他地域のキリシタンと交流するなどして、信仰組織の拡大化を図った。彼らは、信仰を中心とする場所を越えた新しいネットワークを形成させ、結束を強めた。その結果、彼らの基盤は村社会から信仰へと変化した。拡大化したキリシタンの信仰組織は、再構築された。礼拝所が村内に設置され、新たに役職者が養成された。そして、潜伏時代の儀礼や行事もカトリック的なものに変化した。

禁教高札が撤去されると宣教師やキリシタンの中心人物の尽力により、さらに信仰組織は刷新された。刷新された信仰組織は正式なカトリック教会の組織となった。潜伏期の役職者は正式な聖職となり、カトリックに入信したキリシタンの信仰指導を行った。特に洗礼を有効化させた。また、キリシタンが存在する村々(外海、五島等)では正式な教会も建設された。キリシタンはカトリック教会の所屬となり、公認された組織に組み

入れられた。そして、そのような動向は、他宗や権力側との間に軋轢を生じさせた。また、キリシタン自身に対しても影響した。旧潜伏キリシタン内部においては、カトリック教徒となるものが増加する一方で、カトリック入信を拒み続ける者も少なからず存在した。彼らは、そのままの（潜伏期のままの）形態による組織を保持し、独自の信仰を継承していった。潜伏キリシタンが存在していた長崎近郊の集落では、キリスト教（カトリック）に対抗する何らかの組織を形成し、潜伏期の信仰を保持していた。その結果、入信者と非入信者が分断状態となった地域も存在した。

近世から近代への転換期に、旧潜伏キリシタンの信仰組織のあり方はこのように変化した。信仰意識を変化させた旧潜伏キリシタンは新たな信仰秩序を構築させようと模索し始め、新しい形の信仰組織を形成したのであった。そして、潜伏キリシタンの基盤は村社会と信仰であったのが、信仰に重点を置くようになり、それは村社会内部において非キリシタンとの確執を表面化させた。また、潜伏キリシタンは自身の信仰組織を刷新し、正式なカトリックの教会組織に近づけようとした。キリシタンは、このような展開過程を経て新たな信仰秩序を模索しながら、近代社会に組み込まれていくのであった。

柏木義田の人間観とチャニング

柏木義田（一八六〇—一九三八）は、人間が「神の肖像」（創世記一章二十六—二十七節）であることに言及しつつ、国

杉田 俊介

家や天皇の偶像化に抗い、個の尊厳と自由を主張する文章を多数残している。このような柏木の「神の肖像」理解はどのように形成されたのか。本発表ではユニテリアン指導者ウィリアム・エラリー・チャニング（一七八〇—一八四二）からの影響について検討する。

柏木は「神の肖像」に言及する際、チャニングの「人間なる名称は帝王と云ふよりも大統領と云ふよりも遙に尊貴なる名号である」という言葉をしばしば引用する。「正統的キリスト教人間観」に立つと評される柏木が、ユニテリアン神学者の言葉を晩年まで積極的に引用していることは目を引く。もつとも、チャニングが柏木に与えた影響についてはいまだ十分な研究がなされていない。片野真佐子氏が、柏木は「チャニングその人」よりも、「人間なる名称は……」という言葉に対して共感したのであると推測する程度である。

しかし、一八九〇年代前半の柏木は「人間なる名称は……」という言葉にはとどまらない関心を、チャニングに向けていたと考えられる。特に、チャニングの「自己修養論」については、柏木がある程度丁寧に読んでいたことが推測できる。「人間なる名称は……」という言葉も、この「自己修養論」からの引用である。

柏木の「神の肖像」論と、チャニングの「自己修養論」には、人間の内なる「靈性」に「神の肖像」を見出す点、「靈性修養の学校」であるこの世に関わることで、内なる靈性を成長させていくべきことを説く点、人間は「手段」ではなく「目的」であるとする点、「神の肖像」としての個の尊厳を主張し、個を

国家社会の手段と見做す動きを厳しく批判する点など、複数の共通点が見てとれる。

特に注目したいのは、柏木においても、チャニングにおいても、「神の肖像」が墮罪によつて損なわれたという視点が見られない点である。キリスト教では伝統的に、パウロの理解に沿つて、アダムの墮罪によつて人間の「神の肖像」は失われ、完全な「神の肖像」であるイエスキリストを信じることで救われると捉えられる。柏木の場合、人間が「罪悪の子」としての面をもつことは指摘されるが、墮罪による「神の肖像」の喪失が語られず、人間のうちに神聖な「神の肖像」があることがより強調される。チャニングもまた、「神の肖像」としての人間の聖性を肯定し、すべての人間が「神の像」をもつとする。チャニングのこうした思想は、明らかに、原罪説を否定するユニテリアン神学に基礎付けられている。この思想を根拠にして、チャニングは社会改良や奴隷制廃止に積極的に関わつていった。もとより類似性が認められるというだけで、断定することはできない。しかし、チャニングのユニテリアン神学に由来する人間観が、柏木の「神の肖像」論の形成に影響を与えた可能性は否定できないのではないか。

戦後初期における関根正雄の「無教会」論

——その歴史的位相——

村松 晋

二〇二三年は、プロテスタントの日本伝道開始から一六四年にあたるが、同時に、「戦後」の年数が「戦前」のそれを初め

て超えた年でもある。一六〇年余りのプロテスタント日本宣教の歴史を顧みて、ほぼ半分の歳月が「戦後」に属しているという事実が気づかされるとき、いまだ明治から昭和戦前期に関心が集中しがちな日本プロテスタント史研究は、その眼を「戦後」にも振り向けることが求められると考える。

「無教会」の歴史に関しても、これまでは「戦前」における内村鑑三や矢内原忠雄らの言動に関心が集まってきた。しかし後続世代の活動も八〇年近い蓄積がある以上、今やその軌跡を組上に載せる必要があることは論を俟たない。そこで本報告では、一九四九年に独立伝道を開始した関根正雄（一九二二—二〇〇〇）に着目し、同年刊行の『無教会キリスト教』ならびに『宗教革命の論理—無教会キリスト教の神学的基礎』を中心として、その「無教会」論を解析する。

要点を摘記するならば、第一に、戦後初期における関根の「無教会」論は、歴史的教会を批判するのみならず、既存の「無教会」に自己変革を迫るものだった。第二に、改革の方向性として関根が説いたのは、「信仰のみ」に自閉することなく、文化や社会の問題にキリスト者として関わっていく途だった。第三に、関根は文化や社会との関わりにおいて政治的実践の意義を認めたが、キリスト者には固有の実践の仕方があるとして両者の混同を戒め、キリスト者の実践の使命を力説した。この点、『宗教革命の論理』に収録の「基督者の社会的実践」で示された、「我々は歴史と時代とから遊離して、空に『信仰のみ』を誇唱して足れりとすべきではない。我々は『信仰のみ』の福音に真に生きる為に戻つて具体的な歴史的状況の中にこの福音を

生かすべく絶えず努めなければならない」との一節は、関根が戦後の「無教会」とそこに生きるキリスト者に託した志を集約するものといつてよい。

こうした関根の「無教会」論は、時代の中にどう位置づけ得るだろうか。敗戦を経た日本の宗教界を俯瞰して見ると、一九四七年五月の全日本宗教学平和会議の開催が象徴するように、各宗教は戦時中のあり方を省み、戦後にふさわしい針路を模索することから始動した。キリスト教界においても、公式な戦争責任の表明は一九六七年まで無かったが、戦前の問題を見究め、難点を克服しようとする課題意識は、戦後初期プロテスタントの間に芽生えていた。たとえば上原教会牧師・赤岩栄が日本のキリスト教界を「現実」から遊離した「観念」的存在として質し、有効な「実践」の方途を求めて、一九四九年、日本共産党「入党」宣言を行ったこと、あるいはその赤岩と意見を異にし、上原教会を離れた隅谷三喜男が、翌一九五〇年、『近代日本の形成とキリスト教—明治初期プロテスタント教会史論』を著し、近代日本におけるプロテスタントの思想的・社会的影響を批判的に検証したと等は、その象徴と称し得るものである。

関根が一九四九年、『無教会キリスト教』と『宗教革命の論理』を相次いで刊行したことも、こうした戦後初期プロテスタントにおける、自己批判の「環」として位置づけることができる。なお同時期の関根の活動としては、手島郁郎の「キリストの幕屋」運動への参画を看過することはできない。この点、従来の「無教会」には「生きた信仰」が「欠けている」として、「聖霊」や「異言」を強調した手島の姿勢は、戦後初期プロテ

スタントに広く見られた自己批判の表現ともいい得るものであり、その意味で、同様の関心を抱いていた関根の共鳴は理解できないものではない。ただ、関根は手島と袂を分かち、その言説を批判することで自覚の深化を果たしただけに、手島をめぐる経験の総体は検証の必要がある。

明治期日本の公教育と宗教

—— アメリカ人宣教師と日本政府の交渉 ——

高瀬 航平

本発表は、明治期日本における公教育と宗教の関係について考察するために、キリスト教系私立学校に対する徴兵猶予の特典付与を巡り、一八九九—一九〇〇年に日本政府とアメリカ人プロテスタント宣教師の間で行なわれた交渉を検討する。一八九九年七月一七日以降、日本と欧米諸国との間に締結された改正条約が施行され、領事裁判権と居留地制度が廃止された。その結果文部省は、外国人キリスト教宣教師がおもに居留地に設立していた私立学校を新たに管轄することになった。そのため法的準備として文部省は、八月三日、初めて法令として教育と宗教の関係についての自らの方針を公示した。すなわち、同日発令の文部省訓令第一二二号は、官公立学校と「学科課程二関シ法令ノ規定アル」私立学校における宗教上の教育や儀式を禁止した。

この訓令については、法案審議の段階から米國・カナダのプロテスタント宣教師が中央政府の指導者と交渉したこと、その交渉の焦点は文部省が宗教系私立学校に徴兵猶予などの特典を

付与するかに収束していったことが知られている。徴兵猶予の特典について、一八八九年一月の徴兵令改定により、官公立学校と「文部大臣ニ於テ中学校ノ学科程度ト同等以上ト認メタル」私立学校の在校生は、満二六歳までの徴兵猶予を出願できるようにになった。しかし前述の訓令第一二号により、私立学校は宗教教育を続ける限り中学校も含む「学科課程二関シ法令ノ規定アル」学校になれなくなったため、徴兵猶予の特典に必要な「中学校ノ学科程度ト同等以上」の認定を受けられるかも不明瞭になったのである。

事実としては、一九〇〇年四月以降、文部省は、キリスト教系各種学校に徴兵猶予の特典を付与し始めた。しかし、特典付与に至る政治過程については、先行研究で意見が分かれている。そこで本発表は、アメリカ人プロテスタント宣教師と日本政府との交渉を管見の限り全て検討することで、宣教師らの主張の構造を明らかにする。一八九九年四月―一九〇〇年四月に宣教師らは、日本の政治的指導者に直接面会したり書簡を送ったりなど、少なくとも計一〇回交渉した。本発表の主な資料は、米国会衆派を中心とするアメリカ海外伝道委員会（アメリカンボード）と、米国長老派の日本宣教関係文書である。

本発表の主張をまとめると、次の三点である。（一）先行研究は、アメリカ人宣教師が日本政府に信教の自由の保障を要請した結果、文部省は宗教系私立学校に徴兵猶予の特典を付与する方針に転じたと論じてきた。しかし、文部省もまた信教の自由を自らの政策の根拠としていた。すなわち文部省は、公教育は国家が管理し、教育勅語を共通の基盤とし、多様な宗教的背

景を持つ生徒に信教の自由を保障する必要があるから、宗教と分離するべきであり、したがって公教育の機能を担うことのできない宗教系私立学校には特典を付与できないと主張していた。（二）これに対しアメリカ人宣教師は、保護者に宗教教育の自由を保障するように求めることで、文部省訓令第一二号がたんにキリスト教系私立学校のみならず、キリスト教コミュニティ全体の抑圧に繋がっていると批判した。そのうえで宣教師は、キリスト教の私立学校やコミュニティの社会的・国家的意義を強調することで、文部省が堅持する公教育と宗教の分離という原則を部分的に変更し、キリスト教系私立学校に官公立学校と同等の特典を確保しようと試みた。（三）このように保護者の宗教教育の自由を根拠にキリスト教系私立学校の待遇向上を訴えたアメリカ人宣教師は、しかし公立学校における生徒の信教の自由については文部省側の主張を否定しなかった。宣教師は、公教育の宗教性やそれが生徒の信教の自由を抑圧する可能性を認識していたにもかかわらず、日本政府との交渉においてはそれを争点化しなかった。

初期加州基督教青年会の信仰——皇室博物館の原田治郎——

小前ひろみ

本発表は皇室博物館の原田治郎（一八七八―一九六三）における加州基督教青年会の信仰を考察する第一段階である。原田は英語圏での日本人による日本美術解説者として初期の一人で、戦間期から戦後にかけて欧米では高い知名度があった。原田の解説は、専門的でありながらも一般人でも理解しやすく、

現代に通じる「フェアネス」があった。幅広い階層の欧米人に受け入れられ、ブリタニカ百科事典十四版の寄稿者にもなった。原田の先行研究は美術分野などでの著作研究のみで、信仰に言及した研究はない。本発表では「原田とキリスト教の接点」と「キリスト者としての原田の活動」を検討した。原田自身が信仰について記している物はほほほほ。それ故、状況証拠的なものからの分析となる。しかしこれまでの先行研究とは別のパターンを示すという点で原田という人物をみたい。

原田が一九三四年に著した帝室博物館の英語版図録 *Exhibitions of Japanese art in the Imperial Household Museum* に引用したストージの詩から、吉田亮の『アメリカ日本人移民とキリスト教社会…カリフォルニア日本人移民の排斥・同化とE・A・ストージ』（一九九五）掲載の基督教青年会一覧によつて原田がメンバーであったことが判明した。ストージ（一八八六一—一九三四）は太平洋岸長老教会日本人伝道部総理として日本人伝道に邁進し、教会の設置や対排日運動の活動を牽引した教役者である。

山口県周防大島生まれの原田は、一八九三年に十四歳で渡米し、ストージの基督教青年会に入る。ストージの詩集 *The spirit of Japan* 初版（一九〇三）掲載の記名写真からも、原田が青年会のメンバーの一人である事が確認できた。苦学の末にカリフォルニア州立大学に入った原田は、セントルイス博覧会での活躍によつて一九〇五年に名古屋で英語講師職が用意され帰国を果たす。私生活では名古屋教会長老の服部俊一の長女と結婚し、信仰深い生活を送つたことを『工学博士服部俊一氏

追想録』（飯島誠太、一九二九）などから確認した。第八高等学校教授になり、政府から博覧会や労働総会など海外に事務官として派遣される傍ら、一九一〇年から英国の美術雑誌 *The Studio* 誌に日本美術解説を寄稿し、欧米で評判を得る。一九二七年からは帝室博物館嘱託となり、件の欧米向け図録を刊行する。日本が世界的に孤立してゆく時期である。引用したストージの詩は、加賀千代女の俳句を用いて日本人の優しさを語っている。原田は欧米人による日本理解の好例として、日本美術を愛するストージの詩を用いたが、この引用の裏には、原田にとつて第二の親ともいえる存在のストージの心を、自著に残したいとの思いがあったことも推測される。

「原田とキリスト教との接点」については、原田は加州基督教青年会で学び、私生活においては信仰生活が確定でき、ストージの詩の引用によつて、生涯、師ストージへの尊敬を抱き続けてきたことを推察することができる。この引用が原田の信仰発見に繋がった。

「キリスト者としての原田の活動」は、現時点での調査では、教会活動に参画した痕跡はないが、名古屋教会長老である服部俊一の長女と結婚しており、帰国後の原田は日本人キリスト者の親族コミュニティの一員として生活していることが確認され、その意味でキリスト者としての生活や思想・信条は維持されていたことを推察することができる。

米国で初めてキリスト教に邂逅した原田は、基督教青年会のストージの指導によつて人生行路を大きく上向きにした成功者のパターンといえる。同時に、キリスト教史に新たな存在を加

える事例ともいえるだろう。原田のキリスト教精神に基づく異文化理解への貢献は、明治から昭和にかけての文化交流史に残す価値があると考えられる。引き続き、ストージの教えと原田著作の共通点などから、原田のキリスト者としての信条を追究したい。

共和政末期～帝政初期ローマのト占における観衆の役割

小堀 馨子

共和政期から帝政期を通じてローマ帝国においてト占は国家による公的な儀式であった。ト占とは神意を確認する儀式であった。従来は儀礼内容の分析の観点と社会的機能の観点からの研究が中心であった。そこに、近年古代宗教研究で話題になっている「生きられた宗教」(Lived Ancient Religion)の観点からト占儀礼に光を当ててみると、観衆の存在が不可欠である。ローマの宗教儀礼における観衆の存在はそれ自体で大きなテーマであるので本発表では筆者の関心事であるト占に絞って様相を示す。なお、ト占に関しては帝政初期のアウグストゥス時代に著作を公表したリウィウスの記述が重要資料となるため、帝政初期も時代として教えているが、議論の主な対象時期は共和政期になる。

古代ローマではト占は国家共同体の宗教儀礼において中心的要素の一つであった。ローマではト占を担当する神官職は三つあり、augur(ト鳥官)、haruspex(腸ト占)、quindecem viri(十五人委員)であった。腸トは犠牲に奉げた家畜の内臓が正常(健康な状態)であるか否かで、神の意思の是非を判定する

二者択一式のト占である。この腸トはエトルリア起源であって、都度エトルリアから腸ト師を招聘して行う儀礼であり、元来はローマの官職には入っていないかった。腸トは犠牲式の際に儀礼の一環として挙行され衆人環視のもとで行われた。そもそも古代ローマにおける宗教行為は法的行為との類似性が極めて顕著であり、多くの法的行為には第三者である証人が必要とされた。それゆえ衆人環視のもとで行われる儀礼に参加する観衆も証人としての役割を担うこととなっていた。腸トは元来危機の時に国外(エトルリア)から腸ト師を招聘して行い、常時行うものではなかった。伝統的にはローマは国事決定の際には鳥占い(ト鳥)を行っていた。

しかしこのト鳥の方法に関しては、共和政期中期以降は伝承上の王政期から共和政初期の時代とは大いに形態が異なる。伝承上のト鳥は、天空の一定の場所に一定の時間内に猛禽類が飛翔するか否かで神意を伺う形式であり、衆人環視下で実行可能で、観衆にも結果が一目瞭然であり、且つ偶然性の要素が高かった。だからこそ、神意判定には十分であったが、国事のよような重大事の決定に用いるには難点があった。それゆえ、共和政期中期以降は、家禽類が餌を貪り食べて穀粒が口から零れ落ちれば吉兆であり、判定にはト鳥官と証人たる同席者と介助者だけが立ち会うという形式に代わった。これはキケロ「ト占論」II.73の指摘を待つまでもなく、当該の家禽を事前に空腹にしておくか否かで容易に結果を左右できるという点で、ト占の挙行者には都合がよかった。ト鳥は衆人環視ではなく、専門の介助者を除けばト鳥官と同席者(そのト占儀式的挙行主体で

あることが多い）だけが結果を目撃し、元老院などの共同体は結果のみを知らされる形式であった。それゆえ、ト鳥から観衆の存在が除かれる代わりに、衆人環視下で行われる腸トが導入されたと言えよう。動物の内臓が健康であるかどうかの判定は古今を問わず専門的訓練を受けた者でなければ難しい。それゆえ、衆人環視下で行われても観衆に結果が分かりにくい腸トが時代の要請に応じて選ばれるようになったことが看取できる。

「生きた宗教」という研究方法では、最初から体系だった宗教儀礼があったのではなく、諸々の儀礼は時代状況に応じて臨機応変に変化を遂げたことが指摘されている。従来はそのような変遷を一貫性の欠如及び非合理性と理解する傾向が強かった。しかし、ト占というこの一つの現象だけをとってみても、「生きた宗教」の観点から見れば臨機応変な対応の一つであり、立派に合理性を有していたことが看取できるのである。

古代メソポタミアの儀礼と造形

細田あや子

近年「マテリアルカルチャー」「マテリアルレリジョン」という議論が注目され、宗教における物質的な側面を多角的に考察するアプローチが盛んになっている。そこで本発表ではこのような研究動向をふまえつつ、古代メソポタミアの儀礼文書と考古資料を用いて、神霊・もの・人間の三要素が互いに連関しあう宗教儀礼の力学、さらに儀礼執行者アーシブについて検討する。

マクルー儀礼とは、ある人物によって仕掛けられたキシブ

ーに対抗するための儀礼のひとつである。キシブーとは呪い、呪詛、怨霊、怨念をもつ生霊などと考えられるもので、このようなキシブーを操作することにより、悪・災禍が生じ、キシブーをかけられた者は病氣や不浄、呪縛の状態に陥る。

この儀礼では、キシブーをかけた人物をかたどった小像を破壊し、彼ら／彼女らを死に至らすことが象徴的に行われ、類感呪術の特徴を有している。ナンブルビ儀礼は、これから生じうる災禍の前触れを取り除く儀礼であるが、ここでも小像が用いられる。災禍の子兆の代理となるものを表す小像や、子兆や悪を転移させた小像が壊されたり、川へ投げ込まれたりして、悪を祓う行為がなされる。さらにラマシウトウやパズズといった悪霊が表現された護符や、儀礼の唱えごとに関連した祈りが書かれ、護符として用いられた粘土板なども、儀礼と物質性を考えるうえで重要である。形状が通常の粘土板とは異なり、取っ手がつけられ、そこに開けられた穴にひもなどを通して、家のなかや出入口にかけられていたと考えられる。

このような小像や護符を作り用いて儀礼を行っていたのは、アーシブという職能者たちであった。アーシブは小像や護符に悪を防ぐ力・霊を注入していたと考えられる。ものなかにエージェンシー（行為主体性）を認め、その作用を想定して儀礼を行っていた。

ところで、身代わりの小像や護符、呪詛の言葉が書かれた板などは、異なる文化圏においてもさまざまに見出される。奈良平安時代の遺物として、呪いの言葉が書かれた呪符木簡や、人の形をした身代わりの小像などが出土している。陰陽師の働き

についての研究も多大な蓄積がある。また、古代ギリシア・ローマの呪詛板や呪縛呪文に関する研究書が翻訳されるなどして（J・G・ゲイジャー編『古代世界の呪詛板と呪縛呪文』二〇一五年）、呪詛文の種類や文言の書かれる支持体の調査研究が進んでいる。このような資料から、病氣や災厄に人々はどのように対処してきたのかということについて、共通する精神性を論じることができる。

他方、ほかの文化圏との比較から、古代メソポタミアのアーシプの独自な点も浮かび上がる。「アーシプの要覧」という文書からは、アーシプが淡水の神、知恵の神エンキ／エアを信仰し、秘義を伝承させていたことががわかれるが、世界の調和を乱す病氣や災害を除去するため、アーシプたちの知恵と技があったことが想定される。アーシプはメソポタミアのパンテオンのなかのエンキ／エアの特徴を理解・修得し、神々と人々のあいだの媒介者として、さまざまな媒介物を操作し儀礼を行っていたのである。

代理の像に悪や汚れを移したり、身代わりの像を破壊したりすることは広く認められるが、神霊・もの・人間の関連を把握した者による儀礼行為の力学により、代理の像と実際のものとの境界があいまいになる可能性が指摘できる。神像は神の代理ではなく神そのものであるという見方もあり、「意味するもの」と「意味されているもの」は明確に分けられない現象が生じる。ものそのものが生命をもっているように生動化されたり、聖化されたりするメカニズムと、もののエージェンシーについてはさらなる考察が必要である。

ギリシア神話におけるメデアの特異性

松村 一男

メデアは黒海の奥のコルクスの王女で、コルクスに黄金羊毛皮を求めてやってきたアルゴナウタイのリーダーであるイアソンに好意を抱き、魔術によって黄金羊毛皮を奪うのに協力してイアソンとともにギリシアに逃げてくる。コルクス王アイエテスは太陽神ヘリオスとオケアノスの娘ペルセウスから生まれた。キルケとバシパエ（ミノタウロスの母）はペルセウスと姉妹である。つまりメデアはキルケの姪であり、魔法を駆使する。

この伝承は、前五世紀のエウリピデスの悲劇『メデア』、後一―二世紀のアポロドロスの神話資料集成、そして後三世紀のロドスのアポロニオスの叙事詩『アルゴナウティカ』などにより知られている。

ヘロドトスは『歴史』冒頭においてメデアとヘレネを並べている。これら二つの女性誘拐のエピソードが同じモチーフの変奏だと感じていたからであろう。女性の誘拐をテーマとする二つの叙事詩（『イリアス』、『アルゴナウティカ』）は無関係ではない。そして両叙事詩のペア（パリス／ヘレネ vs. イアソン／メデア）に注目することで、メデアの特異性について、これまでなかった説明が可能となると考える。

メデアは葉草、毒、偽りの言葉などを駆使してほとんどの場合に相手を滅ぼすのに成功している。そしてこうした罪を犯しても捕らえられずに逃げ延びる。そして最後には不死さえ獲得している。

彼女を魔女、呪術使い、トリックスターなどと分類して満足すべきではない。肝心なのはその先であるはずだ。ギリシア人はなぜこのような神話的女性存在を想定したのかを考えない限り、分類するだけで何か学術的貢献をしたと思うべきではない。

メデアとイアソンのペアとヘレネとパリスのペアは鏡像関係になるように構想されているのではないか。ヘレネはある面では曙女神イオスや愛と美の女神アフロデイトと共通性を有している。「輝き」、「白鳥」、「卵」という要素は、ヘレネが太陽や曙と関連する存在であると思わせる。インドヨーロッパ語族は共通の曙女神概念を有していた。イオスはそのギリシア神話版であり、ヘレネはさらにその叙事詩版である。イオスはテイトノス、ケファロス、オリオンといった美男子たちを誘拐し、彼らの子を産んだことがよく知られている。曙女神イオスが選んだ男たちは不死になっている。

パリスはアフロデイトの助けによつてヘレネを誘拐し、トロイに連れてくる。アフロデイトによるパリスの誘惑は、イオスによる好みの男性の誘拐と同類である。後の場面では、立場が入れ替わり、パリスがヘレネを誘惑、誘拐する。前半部でのアフロデイトとパリスの関係は、後半ではパリスとヘレネの関係に倒置されている（女神／人間の男 vs. 人間の男／神的な女性）。

トロイ伝承圏の完成後にそれを模倣した『アルゴナウティカ』が作られたのではないか。この新しい叙事詩作品における主人公のカップルは、パリス／ヘレネと共通する要素と異なる要素の両方があった。神的・不死の女性（ヘレネ、メデア）

と美男子だが英雄らしくない人間の男（パリス、イアソン）の組み合わせは同じ。イアソンは結果的に外国からメデアを連れ帰るが、本来の目的は黄金羊毛皮（生きた女 vs. 死んだ雄の毛皮）。しかし生きた女性が外国からギリシアに連れてこられる点は共通である。メデアとは新しい叙事詩において生まれ変わったヘレネではないか。だからこそヘレネと同様に誘拐され、最後には不死でエリュシウムに住むとされるのである。

『古事記』天石屋戸神話と

『理趣経』各段末の「咲（笑）」の研究

長田 伊央

『古事記』天石屋戸神話では天照大神の天石屋戸籠りから、「咲（笑）」、高天原動を経て、天石屋戸が開かれる。『理趣経』の各段末ではそれぞれの仏尊の三毒（貪瞋痴）等から、「咲（笑）」、六種震動を経て、覚りを得られる。この「咲（笑）」と「安全」の関わりについて考察した。

『古事記』天石屋戸神話「咲（笑）」について、まず文字の異同と訓、諸注釈書の基礎的確認をした。発表では松村武雄の天石屋戸隠りの研究者による九視点の解釈を取りあげた（松村武雄『日本神話の研究第三巻―個分的研究篇（下）―』培風館、昭和四三年九月）。次に上代文学四作品に記される「咲（笑）」の用例を調べた。それを意味別に一二に分類し考察した。そのうちの分類九は、笑うことよって邪気払いする、変化を起こす笑いである。天石屋戸開きの「咲（笑）」もここに分類した。また各分類とも、笑いによって、笑う者同士や笑う者が尊く、或いは笑うことで尊厳や存在を保つために笑っている。しかし、この分類では示されない、「安全」という意味があると考えられる。検事の田中嘉寿子は、イギリスの臨床心理士ロドリックの論文（田中嘉寿子「改正刑法の性犯罪の暴行・脅迫要件の認定と被害者の『五F反応』」『甲南法務研究一四巻』甲南大学法科大学院、平成三〇年三月）で人間が、危機・恐怖に直面したとき、扁桃体が生存可能性を最も高める反応として、五F反応を示すことを説明している。その一つめにFriendがあり「新生

児微笑」を説明する。本発表では天石屋戸開きの「咲（笑）」を、この「新生児微笑」から説明した。危機に際し本能的に笑うこと、笑いによる安全な繋がりという、字書類には記されない意味を確認した。

『理趣経』の「理趣」はサンスクリット語 *yoḥa* を語幹とする *yoḥa* に該当し、「連れていくもの、導くもの」から「正しいことへの道筋」を意味する（松長有慶「仏教を読む⑦秘密の扉を開く 密教経典―理趣経」集英社、昭和五九年二月）。『理趣経』はその釈文「理趣釈」で記されるように「瑜伽」の経典であり、曼荼羅界の仏菩薩と繋がる行が記される。「瑜伽（*yoḥa*）」はサンスクリット語で「馬に馬具を着ける」「結びつける」を意味している。「心と体を繋ぐ自律神経」と山崎泰廣が述べる（山崎泰廣著「真言密教 阿字観瞑想入門」春秋社、平成一五年八月）が、近年、西洋医学からトラウマ治療、心的外傷の治療に着目されるマインドフルネス、瑜伽の経典としても重要と考えられる。「咲（笑）」を、各字書、梵語で確認して考察した。私が着目したのは、段玉裁『説文解字注』の楊承慶の異説「字統」の異説を引きて「竹」に従ひ、天（わかい）に従ふ。竹もて樂器を為る。君子は樂して然る後に笑ふ」と許慎『説文解字』の李陽冰の説「竹、風を得て其の體天屈す。人の笑ふが如し」である。「咲」「笑」は、緊迫した空気を緩ますという作用があり、闇から光の世界へ、緊張から緩和へ、場の雰囲気を変じさせるもの、対峙する二つの世界や性質を「繋ぎ結ぶ」位置にあり、作用を持つものと字義の確認より解釈した。

天石屋戸開きの「楽」も、『理趣経』の経題（テーマ）である

「大楽」も、崇拜する対象に近付くための行為であり、「咲」を以って「動」を生じさせ、崇拜する神・仏と人間・人々が通じ合うのである。換言すれば「咲」を以って、神・仏と人間・人々とが結ばれ、一体化する、或いは統一化・同一化するのである。

医学博士の Stephen W. Porges は、「安全」が私たちの人間関係や繋がりを作る根底なのだという (Stephen W. Porges 著、花丘ちぐさ訳『ポリヴェーガル理論入門』春秋社、二〇一八年一月)。本発表では私たち人間を繋ぐものである「安全」について、天石屋戸神話の天石屋戸開きの「咲(笑)」・「理趣経」各段末の「咲(笑)」から考察した。

神位記・宗源宣旨と神敕—— 神格昇進文書の日越比較 ——

井上 智勝

本研究は、近世において、漢字・儒教文化圏の東端と南端に位置する日本と越南の神格昇進文書の比較を通じて神觀念の共通性と個性を解明し、近世日本の国家権力の特徴を宗教的側面から見通すことを目的とする。近世における両国——徳川政権期・後黎朝期——では、ともに軍事指導者——徳川家と鄭氏、以下霸王とする——が実質的な政権を掌握しつつ皇帝を名目的に推戴する政体が採られていた。国家祭祀権は皇帝の手許に残された。越南においては霸王が国家祭祀権に関心を示す一方で、日本の霸王はそれに対しては淡泊であった。同様の政体を有する近世両国の国家祭祀権に対するかかる相違は、両国の神觀念の相違に由来するのではないか。神格上昇文書を素材としてこの

点を検討してみたい。

越南の神格昇進文書は「神敕」であった。神敕は李朝期以降発給されたとされるが、文面が残るのは後黎朝・阮朝期のものである。その名のとおり皇帝の勅書で、後黎朝期の神敕は前代同様、大王・公主などの称号を持つ神に美字を累加するものであった。日本では称号や位階をより上位のものとするので神格の上昇がなされた。令制下、位階の上昇は「延喜式」にみえる天皇の勅書「神位記」によって行われた。斯様に越南も日本も神格上昇は、国家祭祀権を保持する皇帝の勅によって行われた。越南における神号、すなわち大王や公主などの称号は人に与えられる称号と同じであったが、日本における大明神・大権現などの称号は、神のための称号であった。日本において最高位の位階、正一位は、人に与えられることなく、事実上神のみに授与される位階であった。日本では神と人が完全に舞台に立つてはおらず、越南では日本よりも神は人に近かった。

勅書である神位記は令制の弛緩、朝廷の衰微によって発給されなくなり、神階の授与も九世紀が終わると稀になった。室町後期には神祇官の高官吉田家から、神階や神号を承認・授与する文書「宗源宣旨」が発給されるようになった。その初見は文明十四年（一四八二）で当初は神号、永正年間より神階を授与・承認した。「依今上皇帝聖勅」と天皇の勅を受けて発せられた「神宣」を奉じた神部が、「神宣」の内容を吉田家の当主に伝えた様式となっている。天皇が神界へ関与する権限は一応担保されているが、近世には当該文書は省略され「神宣」によって称号や位階を「奉授」する様式に変化した。吉田家は偽文

書を以て権限を天皇から承認・委任されているとした。この点は吉田家による僭上として、近世以来批判されてきた。ただ神階や神号の承認・授与は「神宣」によっており、形式上吉田家自体がそれらを授与・承認するわけではない。「神宣」の主体は、神道を司る神として天孫とともに降臨したとされる、吉田家が祖先神と仰ぐ天兒屋命であった。宗源宣旨は、天兒屋命が天皇の勅を奉じつつ、神号の授与や神階の承認を行ったことを伝える文書であった。

日越ともに神格上昇文書発給の権能を有するのは皇帝であったが、日本の場合は天兒屋命という神が神界の秩序を行い得るという認識が存していた。勿論それは吉田家の詭弁であるが、社会はその論理を受け入れていた。日本における霸王は天皇に代わって国家祭祀権を掌握しようとするれば、この神の存在を克服しなければならぬ。霸王にとつてこのことは容易ではなかったであろう。かたや越南では、霸王が皇帝に取って代わる一高麗と朝鮮の王朝交代の如き一ことで、神界に関与する権能を得ることができると。幾度かの王朝交代の経験は、それをより容易にしたであろう。神を統御するのは皇帝のみという観念と、神は皇帝のほか神道の主宰神によつても統御されるものという観念の差異が、霸王による国家祭祀への関与の姿勢に影響を与えていた、とみておきたい。

本報告はJSPS科研費21H00577の助成を受けたものである。

陰陽道における「曜宿経」——五巻本「叢書」の形成——

小池 淳一

近世に版本として広く迎えられた「叢書」は五巻本で、宣明曆経注三巻に造屋篇、曜宿経が加わっている。この形態は戦国期に既に見られ、中世段階で近世版本の要素が出揃っていたものと推測される。ここでは、そうした「叢書」の形成過程を考える一環として「曜宿経」に注目する。

宿曜経（「文殊師利菩薩及諸仙所説吉凶時日善惡宿曜経」）「大正新脩大藏経（第二巻）」No. 1299）は、空海ら密教僧が請来したことはよく知られている。のちに密教僧が造曆に關与して、やがて宿曜道を生み出すに至った。宿曜道は、密教における占星術、曆をめぐる知識体系として応永年間（一三九四～一四二八）までは機能したとされている。しかし「叢書」に収められているのは宿曜経ではなく、「曜宿経」であることに立ち止まってみるべきではないだろうか。「曜宿経」は宿曜経とは異なることにこだわってみたい。

書写年次が明らかでない中世写本で、近年に出現した「叢書」において、「曜宿経」が確認できるものとしては、永祿七年（一五六四）写本で本山修験の南照寺（福島県南会津町）に伝来したものが最も古い（以下、南照寺本）。また国立歴史民俗博物館蔵の五巻本「叢書」は天正十二年（一五八四）の写本で、五巻が揃った写本である（以下、歴博本）。この南照寺本と歴博本とを比較すると、わずかに二〇年の隔たりでしかないのに、内容はかなり異なっている。中世（戦国期）でも「曜宿経」の中心は流動的であったことがうかがえる。

また、ここで注目しておきたいのは僧侶が伝法灌頂を受ける際に作成される印信である。そこには伝法灌頂が行われた日付とともに宿曜が記される場合が多い。その前提として寺院社会において宿曜の知識が広く浸透していたであろう。

南照寺本の卷末には「永祿七年甲子五月十日如法寺大泉房是書也」とあり、会津の真言宗の古刹、妙法寺の僧侶が書写したことが確認できる。

近世段階での扱いをうかがえるものとして、宝永六年（一七〇九）の性寂の伝授口説を筆記した真言宗の『秘密儀軌随問記』巻五（真言宗全書一）には「日本ノ叢籙ノ第五二一年三百六十五日ノ宿充テテ有。其力天竺ノニ合也」とある。また眞常撰の『秘密儀軌傳授口決』（寛政五年・一七九三）巻三（真言宗全書二）には宿曜経の項目に「唐月建之図文今ハ不用之。叢籙ノ第五ノ宿ノ配立可也」とある。いずれも「叢籙」の「曜宿経」が宿曜経と同じく密教經典に準ずるものとして扱われており、宿の配置を知るために「叢籙」巻五の「曜宿経」を用いることができるという認識が確認できる。

中世末に「曜宿経」が生まれ、「叢籙」巻五となったのは、宿曜道以来の仏教の影響のもとにあるもう一つの「おそらく賀茂氏とは異なる」陰陽道の志向があった。成立期の陰陽道に比べて仏教と距離をとることが重要であったことは指摘されてきたが、中近世における陰陽道は仏教（真言宗）と深く結びつくことで新たな段階を迎えたといえるであろう。

三教一致論の思想的基盤としての心学の再検討

森 和也

三教一致論と心学の関係の指摘は数多なされてきたが、構造の分析は不徹底であるように思われる。そこで思想・宗教が共存する様式の中で、心学によって包摂できる思想の構造を再検討し、問題点を明らかにしたい。

心学とは、文字そのまま《心の学》であるが、心を分析することに目的があるのではない。心学では心はア・プリオリに善なるものである。その善なる心を發揮するための倫理の学が心学である。端的に言えば心学は性善説である。この性善説が最大公約数となって三教一致論を成り立たせている。諸教が教化で用いる手段はそれぞれ異なるが、その目的は善となることであり、それを保証するものが人間は本来善であるという、到達点とされるものが出発点に回帰する構造をしていて、異なるものが中間に経路として儒教、仏教、神道などさまざまな姿で現れる。

本来的な善（普遍）→諸教（特殊）→目的となる善（普遍）

出発点と到達点においては《一致》であり、中間は多様な現れとして《共存》し得る。こうした構造を心学が提供している。この心学の構造を、中江藤樹（良知心学）、盤珪（不生禅）、手島堵庵（石門心学）、増穂残口（神道講釈）、山東京伝（戯作）で共有している。

・中江藤樹『鑑草』「もとより三教ともに、明德を明らかにするをしへなれども」

・盤珪『盤珪禪師説法』「親の産あたへたる仏心を、人々受得

さしやつて御座る所を自知させふとの、法建立の事で御座る。」

・手島堵庵『朝倉新話』「神儒仏ともに道は一ツでござつて、此本心を知るより他の事はござらぬハイ。」・『座談隨筆』「不生といふが明徳のかへ名でござるワイ。」

・増穂残口『神路の手引草』「国により所にしたがふ応化利物なり。」

・山東京伝『心学早染艸』「人間万事大切なるものは一ツ心なり。」

彼らには程度の違いはあるがそれぞれに関係性が見られる。

藤樹と盤珪とは明徳の概念で結びつき、堵庵は自ら盤珪からの継承を語り、残口は熊沢蕃山―藤樹の弟子の彼もまた心学者と呼ばれる―との類似性が指摘されている。京伝は石門心学の流に棹を差した。

他の教えとの不必要な摩擦を棚上げして、善を実践してゆくという共通の目的の単純明快さにおいて心学は通俗道徳として受け入れやすい。しかし、その一方で個々の教えの独自性を失わせる危険性をはらんでいるのである。

心学の特徴として、その本来的な善はプリミティブなものとして捉えられ、知識は時として不用なものとなる。

・中江藤樹『翁問答』「愚癡不肖といへども良知良能あり。その良知良能をうしなはざれば愚癡不肖も善人の徒なり。」

・盤珪『御示聞書』「身どもが示し申不生の所を聴聞あつて、信心を起さつしやれば、知恵かこき男子より正直なる女儀方仏に成ますぞや。」

・手島堵庵『座談隨筆』「聖人の道は、思案なしの明徳を知て、此身を其明徳しだいにまかせるばかりで、外の事はござらぬ。」

・増穂残口『神路の手引草』「質素正直清明ならば、学智あらず共、事足りぬべし。」

これは知識に対して、純粹と素朴さが普遍的な善を担保している構造となる。知識とされるものが個別の教えであるとすれば、心学による三教一致論には根源的な矛盾がある。通常、心学の構造で中間に存在する教えは、本来的な善なるものを明らかにする契機とされるが、知識の軽視の強調は教えそのものを無価値とみなすことに帰結しかねないのである。

吉田神道事相への批判と吉田兼原の対応

新田 惠三

中世末期から近世にかけて神社・神道に多大な影響を与えた吉田神道の事相（行法面）は、吉田兼俱期の実態が注目されているものの、明治維新に至るまで伝えられ続けた儀礼・思想の展開や変容については不明な点が多い。事相（行法面）は取り巻く環境が変化する中で、どのように解釈され継承されていったのだろうか。

本報告では、吉田（下部）兼原（寛保元年（一七四一）―寛政十一年（一七九九）が天明八年（一七八八）頃に述作したと考えられる『神壇大義』（吉田神道の事相の中でも特に重視された三元十八神道次第、宗源妙行次第、神道護摩次第の教理を注釈した書物 天理図書館吉田文庫所蔵）より、吉田神道の

事相批判に対する吉田兼原の対応について検討した。

十八世紀前葉頃より、吉田家や吉田神道に対する批判がなされるようになり、事相面に關しては、吉見幸和や天野信景、臼井雅胤、森昌胤などによって習合的要素についての批判が行われている。

臼井雅胤「神祇破偽顯正問答」は、伊勢神宮大物忌荒木田尚博と臼井雅胤との問答形式で記されており、上巻・中巻・下巻より構成され、上巻は、吉田家の由緒や正統性について批判しており、下巻は宗教儀礼などの習合的要素について批判し、附録では、神宮神器降臨の密奏などについて論じている。下巻には、一五項目の問答が記されるが、内九項目は三壇行事に見られる習合的要素に対する批判である。この事相批判は、他の事相批判に比べ質量ともに充実にしており、「神壇大義」の述作要因を考える上でも注目される。

従来吉田兼原が吉田神道批判への反論として記した『神業類要』の執筆要因として臼井雅胤「神祇破偽顯正問答」が指摘されていたが、『神業類要』と『神壇大義』とは、三壇行事の解説に關して内容が共通しており、臼井雅胤「神祇破偽顯正問答」に記される具体的な事相批判は、三壇行事の注釈書である『神壇大義』の述作要因ともなったのではないかと考えられる。

吉田兼原は、習合的要素が批判されている三壇行事について、神代以来の祭式があり、これは「神風簡素ノ法」であったとする。そして、三壇行事はこれ押し広めたものであるとして、純粹ではない要素を含む本行事を人々は非難するが、「今ヲ以テ昔ヲ視ルノタラサルコトニコソ」として、習合的諸説が

流通した時代背景を説明する。続けて、今日より取捨選択や私語私意を以て説明することはせず、そのままに伝えることが良いとしている。また、習合的要素が多々見られる三壇行事を改めて改作しない方針を示す一方で、「近世儒家の神道の行法などいへる、まさしくしき新作の行事」について、「上古伝承するまね」「純粹に作りなせる作法」として批判を呈している。このように、往昔の原形があったとしながらも習合が盛んに行われた時代背景の中で現在の法式となったとしており、あえて改変は行わないとの姿勢を示すのである。

習合的側面を取捨選択せず包含される要素として説明するが、三壇行事を「祈禱」のためのものであるとして「只一心誠敬ノ徹通ヲ肝要」とするなど、「祈禱」「誠」「敬」「感應」を本質的な理想として複数箇所強調している。かかる説明論理は、吉田兼俱期には中心的に説かれることは無かった教説であり、吉田家が松岡雄淵を介して導入した教説に依拠していると考えられる。このように吉田兼原は、事相に含まれる習合的側面を許容する一方で、本質としては儒家神道の解釈を掲げており、事相批判に対する独自の対策を述べていたことがうかがえるのである。

近世の古典知と「神道の復古」

松本 久史

本発表は近代以降の神道史研究における歴史的回顧の中で、日本宗教史全体の学説史を展望したうえでの新たな領域開拓の必要性を論じていくことを目的とする。近代においては、「近

代神道」成立の過程として、近世における「復古神道」の定位がなされていった。その文脈で、近世の神道は選択的に理解され、「習合的・異端的」神道の排除と「純正なる神道への復帰」という通史的叙述が描かれるようになった。しかし、現代においては近世神道史としての自律的な再解釈が求められている。そのうえで、中世・近代との継承と断絶の考察、さらには神道史全体の再構築への道筋がある。

とはいえ、近世期全体の神道を通じて見れば、「復古・復興」の潮流がみられることも確かである。しかし、それは「復古神道」を前提とするのではなく、近世に即して、「神道の復古」を目指した多様な活動とは何であったのかという視点の獲得が必要になってくる。

「神道の復古」のために動員されたのは、これも多様な「古典知」である。従来は、「荒唐無稽」な中世神道からの復古として、「国史官牒主義」や国学者による実証的古典考証への移行が考えられてきたが、その研究方法による「真正なる古典」の追究は、『先代旧事本紀』をはじめとした偽書をあぶりだすと同時に、新たな「偽書」の発生をも誘発し、それらに基づいた「復古」も幕末期まで主張され続けたのである。このように、近世神道の見直しのためには、現在、自明の理としての「神道古典」と呼ばれるテキスト群に対し、不磨の大典観からの脱却が求められよう。

そこで注目したいのは近世神社「由緒記」である。各々の神社で作成された「由緒記」の多くは、中世では吉田兼俱、近世の林羅山などからも否定的に理解され、さらに国学者・復古神

道家による神社由緒や祭神の「考証」の進展は、近代の文脈からは、中世的付会を排した古代に淵源する「真正」な神社由緒の追求との関連性で論じられ、近世の神社「由緒記」はのり超えられるべき存在として学術対象たりえないと見做されていた。しかしすでに、古代・中世の神社縁起は、桜井徳太郎の民俗学や民間宗教研究のアプローチにより、学術対象たりえることが提唱され、それらの分析が進展している。さらに文学研究でも神社縁起書類を「中世神話」と再定義することにより、中世神道の思想内容のみならず、生成にかかる宗教者間のネットワークや神社の活動実態へと迫るものになっている。近年は山下久夫による国学研究の新展開として、宣長などの記紀解釈を正しい古典への「復古」ではなく、「近世神話」の創出と捉えなおす視点が提示され、また、近世歴史学においても、「由緒」・「身分的周縁」研究の進展により、アイデンティティ確立のために古記録や偽文書までも動員して作成されたイエ・ムラの「由緒書」が注目されている。さらに、宗教史研究の分野で、林淳や梅田千尋らによる研究の進展により、陰陽道成立に関して近世期の土御門神道の重要性が論じられている。それらの成果を近世の神社「由緒記」研究に援用していくことにより、学術対象とする可能性が開けている。

近世における「古典知」は近世神社「由緒記」を記述するうえでの基盤であり、多様な立場からの「古典知」の追究の解明も重要な課題である。そのうえで、近世神社「由緒記」の研究方法论の確立が必須である。まずは、テキストの真偽は問わな（保留）、対象を限定せず、広く求めていく（儒教系のほか

にも仏教的、習合的立場なども検討に含む）、地域・時系列を整理する（史料批判の徹底）こと、などが挙げられよう。

以上のように、多様な「古典知」に基づく神社「由緒記」を博搜して整理・分析することにより、近世の「神道の復古」の実像解明への大きな足掛かりが期待できるであろう。

副島種臣と天御中主神

三ツ松 誠

副島種臣は、「政体」を起草したり外務卿を務めたりと、明治新政府で活躍した政治家として知られている。明治六年政変で下野し、民撰議院設立建白書の提出者となった後も、土族反乱には荷担せず、明治天皇の侍講や内務大臣を務めるなど、政府主流派から警戒されつつも、一定の影響力を保持し続けた。佐賀藩時代の彼は藩校教諭を務めた漢学者であったが、後には長崎で宣教師フルベッキに学び、西洋世界に目を向けたことで知られている。そして藩士として唯一、皇学修行のために京都に留学した国学者でもあり、和漢洋を兼ね修めた人物なのであった。そして彼の全集を繙くと、神霊の实在を信じ、造化神アミノミナカヌシを重視する神秘主義的な復古神道家である様子が見えてくる。

彼に影響を与えた人物としては、まず佐賀藩尊攘派に大きな影響を与えたが早くして亡くなった、兄の枝吉神陽が挙げられる。江藤新平や大隈重信など、新政府で活躍した佐賀出身者の多くが神陽の影響を受けている。神陽は天皇だけが日本の君主だとする日本一君論を唱え、留学先の昌平黌でも日本の古典籍

の勉強会を始めており、また平田直門の矢野玄道と交際している。弘道館の教諭となっても、朱子学だけでなく日本の歴史や法制をも講じ、神主向けの神学寮でも教えていたようだ。

神学寮の教師だった著名人としては、他に南里有隣が挙げられる。歌人としては藩主側近古川松根らとともに和歌サークルの門人である向日神社の神職、六人部は香を師としている。神学寮出身の神職で京都に留学した者は、多くがこの六人部は香に学んでいる。種臣も是香を先生として仰ぎ、矢野玄道や西川須賀雄など、藩内外の平田派国学者と交際していた。有隣は神道思想の世界では、平田篤胤と並んで、漢訳キリスト教書を換骨奪胎した救済論的な復古神道神学の創案者として知られる。村岡典嗣は、彼がオオクニヌシよりも主宰神アミノミナカヌシの役割を重視した点に、篤胤からの宗教的發展を見出している。

種臣は、平田派シンバだった西郷隆盛の縁で、薩摩の復古神道家にして平田国学の影響を受けつつもそれを批判した本田親徳（薩摩派らしくやはりアミノミナカヌシを重んじている）とも近しく付き合い、神々の声を聴く技術を磨いたと言われている。種臣が語った神学理論も、親徳説との類似性が強い。西南戦争に当たっては、親徳が得た神託に従い、西郷の拳兵に先立って中国に逃れたと言われている。

教派神道神理教を開いた佐野経彦の日記には、上京時に種臣に神学論争を仕掛けた際の記録が残っている。それによると種臣は、日本中でアミノミナカヌシを祀っていたがキリスト教伝来後に肥前国以外では止めてしまったこと、肥前の村々ではこ

れを中央様と呼んでお祀りしていること、天にも地にも一国にも一郡にも一村にも一軒にも一人にもこれは存在していること、を主張したという。アミノミナカヌシは、記紀神話以外に根拠を持たず、地域の信仰と結びつかない、作為的な国学者以降の信仰対象と扱われがちである。しかしながら幅広い諸学を修め、習合的理解も多い副島種臣にとつては、「中央様」に対する地域の民間信仰も、アミノミナカヌシ信仰の伝統を示すものなのであった。

副島種臣の例にみられる佐賀と薩摩の復古神道家におけるアミノミナカヌシを重視する神学的共通性と人的交流の在り方については、その由来から検討を深めるべきところなのではなからうか。

一九二〇年代の神社局長

—— 内務官僚・松本学の神社行政より ——

吉水 希枝

本研究は、一九二〇年代の神社行政について、内務省神社局長・松本学の人的関係や神社行政構想に焦点を当てて分析を行う。この分析により、当該期の神社行政の性格を明らかにし、松本学の神社行政構想を「国家神道」史上に位置付けることを目指す。

松本学は一九二五年九月に神社局長に着任する。松本は戦後の回想のなかで、就任後半年間は「煩悶」したと述べている。

松本は、神社は西洋にはない制度で、西洋的な行政法による解釈によって安易に行政法上の「国の営造物」と位置付けること

に抵抗感を持った。このため、前任者の佐上信一から引き継いだ、神社に関する統一的法規の作成を先送りしたという。そしてこの疑念に対し、松本は神社局内の人物に頼るのではなく、局外の人物に相談を行った。とくに今泉定助や葦津耕次郎からは思想的な影響を強く受けたと考えられる。

次に、松本によつてまとめられた構想のなかで注目すべきは、氏子総代会と神社の祭祀に関するものである。松本は「神社中心に国民生活が律せられ」るべきだと考え、氏子総代会の普及を勧奨している。そして、敬神崇祖の思想を地方長官や神職に説くよりも直接氏子に説くべきで、「神社行政を拡大強化して、民衆と接近して仕事」をしてみたかったと回顧しており、松本は教化の主体として神社行政を考えていたことがわかる。また、神社の祭祀を重視し、「祭祀監察官」を地方庁に置く構想を打ち出している。さらに松本は、神職界の改革をも構想していた。それは神宮奉斎会・皇典講究所・全国神職会を合同する「三団体合同問題」である。当時学閥や階層などにより分裂状態にあった神職たちに対し、松本は官界・実業界・政界・学界などのあらゆる方向によびかけて国民精神作興を図る団体をつくり、三団体を合同する案を提示した。この案は、桑原芳樹や今泉定助に相談し賛意を得る。さらに、高山昇と宮西惟助へは説得する団体を割り振るなど実現にむけて話が進められていた。

実際に、松本の構想の一部は実現し、また、神社主務官会議で議題にあがるなど、神社局内で具体的に検討されつつあった。しかし、一九二六年九月に静岡県知事への転出が決まり、松本は「ほんとうに日本的な神社行政」を作ることができると思っ

たがそのときに辞令がでたので残念に思ったと回顧している。松本の神社行政に対し、今泉定助などは比較的好意的であったと考えられる。一方で、全国神職会の機関紙『皇国』には松本の改革が急激であるとの批判が掲載され、主筆の照本金川は、氏子総代会の奨励をはじめとして、当該期の神社局の動向には批判的であり、神社界のなかでも支持が分かれていた。以上の、神社行政を教化の主体とする中央統制的な松本の構想のなかには、一九四〇年に設置された神社院で設置された地方祭務官・祭務課・調査課や氏子総代会強化などの政策に近い構想がある。その後、松本は静岡県知事として静岡県下の神社の昇格を發議し、新聞紙上では「信神心」の篤い人物と評される。また、日本精神による国家の革新をめざす「新官僚」の母体となった国維会へ参加し、一九三三年には思想対策として日本精神の強調による教化政策のために文化運動を行なう組織として日本文化連盟を結成した。この日本文化連盟の一事業として、日本民俗協会設立の発起人となるが、この協会は神社局長の経験から必要性を感じて発起したと回顧している。このように、神社局長後の松本は表立って神社行政に関わる機会は減少し、神社による教化をも含む、日本精神などのより広い概念を希求するようになるが、個別の言動をみると、神社局長の経験が下地になっているといえる。

一九二〇年代の神社行政において松本のような内務官僚が出現したことは、その後、それまで神社局にはなかった「敬神思想ノ普及」が神社院の管掌として規定され、「国家神道」体制が思想面において強化されていくという方向性を決定づけた。

「生成と統合の神学」の一考察

——山崎闇齋と西晋一郎の場合——

久保 隆司

はじめに

本稿では、山崎闇齋（二六一九—一六八二）と西晋一郎（一八七三—一九四三）の二つの異なる時代に生きた学者に焦点を当て、彼らの思想を「生成と統合の神学」という枠組みで捉え、比較検討する。近世前期の闇齋の研究から得られた「神学」的枠組み（拙著『生成と統合の神学』春秋社、二〇二三年）を適用することで、近代（戦前）の西の思想とその問題点について概観する。以下、四つの観点を扱う。

一 東西統合の神学思想の形成

山崎闇齋は、朱子学と神道との神儒兼学の統合的学体系を追求した。これは日本における永遠の哲学／神祕哲学の試みとも解釈できる。西晋一郎は、「理性」に基づく理論哲学（例…カントなどの西洋倫理学）と生命哲学（例…プロティノスなどの神祕哲学や東洋の実践的な宋学）の統合を追求した。両者は異なる時代背景を持つが、晩年に神道への傾斜があり、特殊性と普遍性を結びつける思考を共有する。また、西は「天地開闢即国家建立」という考えを提唱し、時間／歴史／国家の発生を結びつけ、「国家」（国体）と宇宙の繋りを強調した。この視点は、闇齋の「天人唯一」思想と比較検討したい。

二 個的変容（意識の発達論）…身心論から超越論へ

山崎闇齋は、意識の発達に関して三段階のプロセスを想定している（『生成と統合の神学』）。これは身と心を統合し、超越

的な意識への上昇を目指すもので、西晋一郎も同様の意識発達における個の変容を強調し、三段階説を採用している。例えば、主著『忠孝論』において、「知行未分／主客未分」↓「知行分裂／主客分立」↓「知行合一／主客一致」と示される。西の思想は、純粹意識／根源的知から理性（分析的知）、そして身心統合から超越論への移行を表す。このような西の「知行合一」の理念には、陽明学（特に「孝」の概念）と神道を追求した中江藤樹（一六〇八―一六四八）らの影響も大きく、比較検討の必要がある。

三 集合的変容（進化論）…風土論から身心論へ

山崎闇斎は、儒学（「西銘」における「孝」の思想）や天人唯一を通じて風土や親子など生物学的な繋りを強調した。循環説を通じて常に変容し永続するリズムが基盤にみえる。西晋一郎は、個的意識の発達とも対応する多層界的進化説（物理界↓生理界、心理界、精神界、自然界）を導入し、天人合一の思想を強調した。西は、進化論と天人合一の関連も考慮しているようであり、闇斎の風土論にも通じる。西は天地との繋りを根本に、個人と国家（国体）間の不可分の関係性を強調し、集合的な変容を考慮した。この点、闇斎らの君臣論にも通じよう。

四 「内と外」「普遍と特殊」の統合

山崎闇斎は「敬」を根本とし、内外一致の思想を提唱した。闇斎は特殊性と普遍性を統合し、心と身体、敬と義、内と外の関係を探求した。これは儒学と神道を結びつける神儒兼学において重要な要素である。西晋一郎も「孝」を根本とし、内と外

と結びつき、国家と個人、内と外を一体と見る視点を提供した。西の「孝」を本とする思想は、闇斎の「敬」に通じるものであり、特殊性と普遍性の統合のためには不可欠なものである。

おわりに

山崎闇斎と西晋一郎の思想構造には共通点が多く見られる（例・倫理と宗教との間）。今後、時代背景や朱子学と「敬」の闇斎と陽明学と「孝」の西との間の微妙な差異等にも注目することで、世界哲学における「生成と統合の神学」的観点からの比較研究が期待される。

生命の源、宇宙の柱としての富士山

内田 裕一

今回は、不二道、実任教に見られる「富士山そのものの神徳」について考察した。不二道、実任教を選んだのは、教義に関する文書が多く残っていて、天保期からの変化を追えること、近代の宗教としての活動も視野に入れることができるからである。今回の考察では富士山の「しん」、「柱」といったもの存在に着目したが、これらは不二道の創始者小谷三志の書いたものに見られるほか、幕末維新期に柴田花守や西川須賀雄によって著された「天之御柱」「國之真柱」といった書にも含まれる。

そもそも、それらはどういう脈絡で現れたのであろうか。仮説として密教や修験道が考えられる。富士山の神である浅間大神は、神仏習合の中で、浅間大菩薩と呼ばれ、大日如来と習合した。一方、山岳信仰から発した修験道では、山と一体になるための山中修行が行われ、性交や生命の誕生に擬した儀礼が生

み出された。中でも、天地万物の和合の根元を表示する「柱源神法」という儀礼は、修験者が天と地を結ぶ柱、また大日如来（宇宙）として再生するための儀礼として重んじられた。宮家準はそこから派生して、記紀神話の「国中の柱」、伊勢神宮の「心御柱」、吉田神道の「大元宮」などにも言及している。不二道の「柱」もそれらに並ぶ存在として注目される。

「しん」や「柱」、またそれに象徴される富士山観は、富士講開祖角行藤仏の「天地開闢の御柱」、不二道元祖食行身祿の天地開闢説にみる「しみのみはしら」、参行六王の、日月星三光の光の源が富士山にあると説いたこと等にも見いだされる。小谷三志は新たに富士山の「しん」を富士山頂から吹き出る「息」（風）であるとし、富士山の「呼吸」は生命を生み出す力を象徴するものとなる。三志と親交があった江戸の国学者高田与清も、富士の語源を「吹息」であると書いている。三志はさらに、その「息」を「発生の気」と解釈し、「世どろどろの時」気が立ち、生命が生まれたと説くようになる。

これらのことは、幕末維新期に不二道を神道に変えたとされてきた柴田花守の教えの中にも見出せる。確かに富士山の主神に記紀神話の天祖三神（天之御中主尊、高皇産靈尊、神皇産靈尊）を導入したのは大きな変化であったが、それを富士の神格「元の父母」と読み替え、「大空ノ井より。産霊の霊を出して。月日をはじめ。（中略）くさくさの物をむすび出玉へる也」（天之御柱）とする。『國之真柱』においても、富士山頂の描写を、へこんだところから生命が絶え間なく産み出されるといふ『老子』の「谷神不死」を引いて説明するところに生命の源という

考えが見られる。富士講伝来の御神語である「御大息」でも、「つくいききくいき」が「みはしら」であると三志の説のままに説いている。

以上、不二道と、その神道化した実行教においてみられる、生命の源、宇宙の柱という「富士山の神徳」について見てきた。これがその後明治、大正、昭和とどのように引き継がれていくのかは今後の課題としたい。

富士信仰習俗の類型

大谷 正幸

富士信仰には受容された土地ごとに異なる習俗がある。富士信仰の多様性に従い、その種類に応じた内容の習俗が行われている。こうした習俗は郷土史研究や自治体の調査によって江湖に知られているが、これらを富士信仰に基づくものとしてその全体を分類した試みについては聞かれぬ。習俗の類型化は富士信仰の地方的あるいは地域的な受容を考える際に役に立つかもしれない。また、富士信仰を考える時に従来用いられてきた、文献や遺物といった研究対象が示す富士信仰の諸相とは異なった諸相を見せてくれるかもしれない。ただし、こうした習俗は、いづころ・どのような経緯で始められたか、そういった歴史的背景を求めにくい。また、富士信仰の習俗とはいえず、教派神道教団内部で行われる年中行事などを「習俗」として扱うことは難しい。こうした点に富士信仰習俗という切り口の限界があるように思う。

富士信仰習俗にて意識される要素を基に類型化を考えると、

北で行われるものから順に①子供を富士信仰に参加させるもの（子）・②富士信仰の神事として盛大に火を燃やすもの（火）・③富士講の礼拝（講）・④石を「富士山」の下から上へ運ぶもの（石）・⑤富士信仰を理由に水浴するもの（水）の五つに分けられた。①は近世に駒込富士にて行われていた富士参りや北関東の浅間社で行われる初山が該当する。前者は現代の駒込富士にて見ることができないものの、麦藁蛇なる子供の玩具が縁起物として頒布されているところにその名残りが窺える。②は「火祭り」と呼ばれる神事であり、山梨県富士吉田市上吉田や栃木県佐野市奈良湖の浅間山で行われるものなどがある。前者のように薪を組んだ数メートルの松明を設置して燃やすものと、夜に山上の浅間社から参詣者が松明を持って下るものに分けられる。③は角行系の富士講あるいは修験道に基づく富士講で行われる礼拝（角行系では法会などよばれる）が含まれる。④には愛知県大山市の石上げ祭や八丈島のお富士詣りがある。年中行事ではないが、富士禪定をする者が静岡県富士市鈴川の富士塚へ浜の石を運ぶ慣習も含めてよいだろう。⑤には富士垢離として中部地方各地で行われる行事が該当する。角行系の富士講があった地域では個人的な修行ではない習俗として水浴が行われる例は聞かれず、専ら修験道に基づく富士信仰があった地域で行われたものとなる。富士垢離は中部・近畿地方で行われたが、当地の地理的環境によって大きく様相が異なり、「懺悔文を唱えて水辺で垢離を取る」という行事の本質的表現だけでは表現しきれない。

以上、富士信仰習俗を子・火・講・石・水の五つに分けてみ

たが、必ずしも完全に分けきれないところに一考の余地がある。例えば、八丈島のお富士詣りは七歳の子供が（子）浜で垢離を取り（水）その石を持って八丈富士に登る（石）というものである。東京都清瀬市中里の火の花祭りは富士塚前に積まれた大松明とよぶ藁の山に火をつける（火）ものであるが、その前に角行系の富士講による礼拝（講）が行われる。要素が複合される例とは別に、尾張富士の石上げ祭（石）は近代になって始められたものだが近世においては佐野市浅間山のように山中で松明を燃やす（火）行事だったというように、時代の変遷につれて主となる要素が変わっていった習俗もある。富士信仰を研究するための対象として、その習俗も参加させることができればより多面的な考察が可能になるであろう。そのために、現時点では洗練されているとは言えないものの、全国的に富士信仰の習俗を扱えるような考え方を確立させたいと思う。

実行教の社会事業

今井 功一

明治期にはキリスト教の各教会・教派が学校や病院などを建設し、布教の足掛かりとしており、仏教教団もこれに対抗するように様々な事業を実施した。神社についても神社界の社会事業へのかかわりが明らかにされてきた。また、教派神道においても天理教や金光教についてはそれぞれの布教伝道史において、救貧事業などの具体的事例が多数伝えられているところである。しかしながら、その他の少なからぬ教派は、組織的には寄せ集めで、統一的な事業のない印象を強く抱かせる。その

うち実行教は、小谷庄兵衛（緑行三志、一七六五—一八四一）が富士講から展開させた不二道を母体として、柴田花守（咲行三生、一八〇九—一九八〇）により神道教派として発展した。同気と称する信徒同士の相互扶助、土持と呼ばれる築堤工事や道普請といった労働奉仕、将軍社参時の大規模な草鞋献納などを無償でおこなう労働力の提供に特徴があった不二道の伝統は、実行教にも受け継がれた。こうした伝統を受け継いだ実行教では神道教派としてどのような事業をどのようにおこなっていたのであろうか。

本報告では社会事業として、教団によって行われてきた社会的活動・奉仕活動あるいは寄付献納等を対象とし、実行教の機関誌に現れた日清戦争、明治三陸地震、関東大震災という三つ事件への対応に着目した。日清戦争では本館を中心に草鞋二六、九五九足、各分局から金五円、草鞋五、〇〇〇足といった物資や資金を陸軍恤兵部に献納するなど、この戦争に対して教団を挙げた協力していた。不二道以来の草鞋献納の数が非常に多いことが特徴的であろう。明治三陸地震では、いち早く義捐金の取りまとめを呼びかけ、二ヶ月後には本館から一三円余、その他の分局・教会から六円、三円、二二円余といった義捐金を取りまとめた。その他各分局・教会から直接被災地に送られた義捐金も少なくなかった。関東大震災は、当時、東京府牛込区東五軒町にあった実行教本庁にも大きな被害をもたらしており、本庁が呼び掛けて集めた義捐金四、二四三円余の使途はほとんどが本庁の再建費用であり、その他の被災者への義捐金・支援はこれとは別に各地の支局・教会により自主的に行われ

た。三つの事件はそれぞれ性格が異なるが、教団本部主導から各分局・教会主体へ、労働力・物納から金納へといった傾向が見てとれる。

その他、大正期には少年保護団や無料宿泊所などの設置の記事がみられたが、いずれも独立色の強い教会や教師個人によるものであり、本庁はそれを「宗教団体として努力すべき好個の社会事業」としたが、自ら実施することはなかった。

不二道の伝統と「近代的な宗教」とを接続することができる接点を実行教にとつては労働奉仕や寄付献納などの社会事業であった。不二道によるこうした活動は、この世を支配する富士山の神から委託を受けてこの世を支配している天皇・将軍への報恩として現れたものと理解される。「神道の革新」を主張していた実行教は、仏教宗派やキリスト教と同様に各種社会事業を実施することで神道をひとつの「宗教」と示すべきであると主張した。そうした活動の根柢の一つとして、教名の実行の由来である実践躬行を標榜したが、教義と活動がどのように説明されていたかという点、未だ検討の余地がある。

実行教の社会事業は時代を経るに従い、土持などの直接的な労働力提供・飼葉草鞋などの物資の提供から義捐金へと移り変わると同時に、主体も各教会とくに独自色の強い教会の動きがめだつようになるといった傾向が見られた。教義と事業の関係や組織の在り方との関連など、神道教派と社会事業の研究についてはなお課題が少なくない。

公的統計からみる教派神道

藤井 麻央

本報告の目的は、戦前の公的統計を用いて教派神道を量的に把握し、教派神道研究の主要テーマである特質論・類型論を考察することである。近年、近世本所と「高坏モデル」とされる教派神道の機能的類似に注目しながら、これまでの研究を更新する動きがある。吉田家や白川家の近世本所は宗教者（ヒト）の管理を基本とするもので、その機能が教派神道に引き継がれたとすれば、教派神道の形態としてその特徴が現れている可能性がある。この点を分析することを主眼としつつ、質的研究が多い教派神道研究において量的な全体的把握を試みた。

研究方法は、戦前の公的統計のうち、『日本帝国統計年鑑』、『大日本国内務省統計報告』、『日本帝国文部省年報』から、「神道」（教派神道）の「教師」と「祠宇教会説教所」（教会所）をテキストデータ化して分析した。教師は一八八四年から各派の数値が示されているが、教会所は大正期から把握できるため、分析は大正期から昭和初期が中心となる。また、比較参照するために、「仏道」（仏教）と「神仏道以外の宗教」（キリスト教）の宗教者と宗教施設に関わるデータも使用した。

まず、教派神道全体と仏教とキリスト教を比較した。その結果、宗教者数は、明治中期以降、教派神道の教師は住職を上回っていたが、大正期に入ると天理教を除いた十二派全体では五万人を割り、住職を下回るようになった。宗教施設は、大正期から昭和初期にかけて、教派神道の教会所は増加傾向だったが、寺院を大幅に下回っていた。この二点を統合すると、大正期か

ら昭和初期にかけて、天理教を除いた十二派全体では、宗教者数が減少し、宗教施設数が増加したことになる。それに伴い、一施設当たりの宗教者数も減少したが、仏教とキリスト教と比較して依然として宗教者数の割合が高かった。

次に教派神道十三派を比較した。その結果、宗教者数は激しい変動のみられる教派が多いこと、また、大正期から昭和初期に教師数は停滞・減少する一方で教会所数は増加する教派の多いことがわかった。この現象は、「高坏モデル」とされる教派にみられた。この動きと異なり、大正期から昭和初期に教師数と教会所数が共に高い増加率を示したのは扶桑教、金光教、天理教、逆に共に減少したのは修成派と大成教であった。また、「樹木モデル」の典型とされる黒住教、金光教、天理教は、一施設あたりの宗教者数が少なく、データのばらつきも小さい傾向がみられ、これは仏教及びキリスト教と同様の傾向であった。

以上のような戦前の公的統計からみえる教派神道の特徴を、教派神道の特質論・類型論と接続させると次の論点が浮かび上がる。第一に、教派・時期を問わず全般的に教会所に対して教師の割合が高かったこと等は、教派神道が宗教者（ヒト）の集合や管理を中心的原理として有していたことを示す一つの証拠となりうることである。第二に、教師数と教会所数の増減が相關しない教派が多いことから、教派神道の教勢を単に教師数や教会所数の一方のみから把握することは難しいことがわかる。第三に、大正期以降に修成派や大成教において教師数・教会所数が共に減少した一方で、御嶽教や扶桑教では教師数が激しい変動を伴いつつ全体として高い水準を維持または増加傾向にあ

ったことは、「高坏モデル」の解像度を高める手がかりとなる。第四に、「樹木モデル」とされる教派は、教師と教会所の対関係が強い構造が大正期から昭和初期には固まっていたことがうかがえる。第五に、量的にみれば、近代宗教における教派神道の割合は小さくないため、仏教やキリスト教とは異なる形態をも有する宗教運動として、「高坏モデル」を含めた教派神道の歴史的意義を考察する重要性は、本報告においても示された。

天理外国語学校の設立と朝鮮布教

金 賻城

本研究発表では、大正一四年（一九二五）、天理外国語学校の設立が、朝鮮を舞台にした当時の天理教会本部にとって、朝鮮布教においてどのような意味を持ち、その必要性を考察することを目的とする。

具体的には、天理教朝鮮布教管理所の発行本である「朝鮮天理教教報」、「にはひかけ第三十五號」、「にはひかけ第三十六號」、「にはひかけ第三十七號」を対象とし、当時の朝鮮布教に関する朝鮮半島全地域の組織図、活動の進捗状況を整理・確認する。

これにより、当時の朝鮮布教の意味を再考すること、天理外国語学校の設立が朝鮮布教にどのような意味を持っていたのかを考察することを目指す。

天理教海外伝道の上で、朝鮮布教が始まったのは、明治二六年（一八九三）とされている。初期の朝鮮布教は、日本から移住した商人や技術者を対象に布教したと言っても過言ではな

い。しかし、天理教校と天理教校別科があったにもかかわらず、日本語学校ではなく、朝鮮語を教育する天理外国語学校は、なぜ必要であったのか。

「朝鮮天理教教報」創刊号は、当時韓国にあった天理教会及び教師名簿が掲載されている。これは、現在の天理教組織名と一致していることで、当時の大教会別活動規模が窺える。さらに、大正一〇年六月三〇日調査によると、朝鮮全国における天理教教徒は三五七三名である。地域別調査によって、具体的な教徒数が窺える。さらに「天理教教義講習所朝鮮語研究科卒業生名簿」が掲載されている。これによって、大正八年（一九一九）開設された「天理教教義講習所」の目的が単に、朝鮮総督府の「文化統治」の実施に従うものではなく、天理教の若い布教師の中で「朝鮮語運動」が展開されていたことがわかる。まさに、朝鮮民族の風俗習慣、朝鮮語の教育が必要となり、これが後に天理外国語学校の設立につながったと推測される。続いて、「にはひかけ第三十五號」には、天理教内の教祖四〇年祭が行われ、そのために、朝鮮半島から日本へ韓国人信仰者が一五〇〇名渡航した記録がある。ここには、天理教教話を韓国語で翻訳した文書が掲載されていて、大正一五年の時点で、かなり天理教の教理が韓国語そのものに翻訳されていたことが窺える。

天理外国語学校の入学志願者は、海外に移住して、布教に専念する布教師になることを目標としていた。当初から、朝鮮布教における「韓国語ができる布教師」育成に役割を果たしていた。天理外国語学校の卒業者は、朝鮮半島に渡り、天理教教義

講習所内講師の役割を果たし、各地においては、韓国人布教に中心的に活動していた。つまり、天理教における組織的な布教活動のためにその基盤となる人材を送り出す天理外国語学校の役割は、その流れから必然的であった。「にほひかけ第三十七號」の後半を見ると、韓国人布教師のほとんどが京城にあった天理教教義講習所の卒業生ということから、天理外国語学校とその役割分担がはつきり見えてくる。多数の韓国人布教師が増えていく中、朝鮮における天理教の組織は時代に連れ、整えられていった。

まとめに、単に日本政府の宗教政策に協力する過程で、天理教の朝鮮布教が広がったことも否認できない事実ではあるが、宗教の政治的機能の裏側には、朝鮮半島の複雑な状況をふまえた天理教の「事情のたすけ」（布教性）が時代を越えて天理外国語学校の設立に関係性があったのであろう。

近現代の神祇信仰と教化／布教の可能性

——「稲荷講社」を中心に——

青木 涼悟

近代における神祇信仰は国家管理下の神社関連法令を中心に議論されることが多い。だが、そのみでは神社を支えた氏子・崇敬者等の信仰や、神社外において盛んに行われていた祭祀の実態を十分に考察する事は困難である。そこで発表者は、近世から近代にかけて、多くの崇敬を集めた「稲荷」に焦点を当て、民衆が参画し、明治政府の神道行政には完全に組み込まれなかった「神社附属講社」という組織の一つ、「稲荷講社」

を調査する事によって、近代における神祇信仰の実態に迫ろうとしている。これまでの研究においては、近世から近代にかけての稲荷講の組織の変遷を見ながら、講社発行資料『稲荷講志』の年次報告を参考に、講員数と支部数の増減データを示したグラフ、及びその位置情報から、定量的かつ視覚的に変化を捉え、その要因を法制度や社会情勢、講社活動の運用資料から探った。今回の発表においては、それらを利用して、稲荷講社とはいかなる組織であるのかを説明し、講社の活動が近代の神祇信仰とどのように関わっていたのかという点を取り上げることによって、現代の布教や教化といった問題に対する一考察を述べることを目的とした。発表では、まず発表者の稲荷研究に対する資料の選定や取り扱いについて、神社の発行する公式の資料を重視した研究を行うという立場を明確にしつつ、次章にて稲荷講社の設立と変遷を行うという立場を明確にしつつ、次章にて宗教行政が深く関わっているものの、これらの説明については先行研究に託し、発表者は稲荷講社自体の動きや内実を探るため、講社設立の目的に焦点を当てた。稲荷社の「設立意見書」及び「設立趣意書」を参照し、これらの文言から「稲荷講社」は、稲荷社が近代社会における正しき稲荷信仰を広め、組織としてこれら人員及び財産を管理する目的があったことを指摘した。その上で、稲荷講社の活動と題し、データ分析により約二・五倍という講員の急激な増加が明らかとなった一九四〇年付近の講社の活動を列挙した。一九四一年に記載された児玉権之助氏による「稲荷講社に就いて」では十三の講社による事業が挙げられているが、中でも⑥靈魂社の祭祀⑦参拝講員の厚遇⑧事

変災害に対する見舞金⑨救恤慈善費の支出⑩支那事変に伴う祈願祭などの事業から、これらのものは民衆の直接的な祈願や利益に結び付くものであった。さらに祭祀においては「伏見稲荷大社附属稲荷講社祭祀祝詞」を見ると、元始祭や天長節といったものはなく、月次祭、初午祭、火焚祭など稲荷社の祭りをはじめ家内安全祈願、商売繁盛祈願、大漁満足祈願、五穀豊穡祈願、神符奉鎮祭、会社稲荷祭、病氣平癒祈願／枉物解除祈願、厄除祈願、安産祈願、酒釀安全祈願、地鎮祭といった、かなり民衆の生活に密着した祭祀を行っていたことが理解された。これらの事から講社のあり方に見る布教／教化の可能性として、稲荷講社は、近代という時代にありながらも、官幣大社における天皇祭祀や国家的祭祀の影響を受けることなく、信仰の普及と信仰者の管理という目的のもと、豊富な資金を背景に民衆に寄り添った活動し、その規模を増やしてきたこと、そして、その中心には祭祀と互助的性格があることを指摘した。その上で、今日では困難を極める神道の教化活動に対し、先に述べたような講社の活動を、人と人との繋がりがりや直接的な利益といった観点から再考することで、現代の教化や布教にもつながる可能性を見出せるのではないかと報告を行った。

尾張西部の御嶽講系譜に関する一考察

小林奈央子

長野・岐阜両県にまたがる独立峰木曾御嶽は、江戸後期の行者、尾張国の覚明（一七一九—一七八六）と武蔵国の普寛（一七三一—一八〇一）によって大衆開放された。最初に開山事業

をなした覚明は、天明五年（一七八五）、地元の柚たちの協力を得ながら黒沢村（現在の木曾町）の登山道を改修し強行登拝した。翌六年の二度目の登拝において山内二ノ池畔で立往生にて入定したと伝えられ、その後集められた遺骨は、現在、黒沢口登山道九合目覚明堂となっている場所に埋葬された。覚明は、春日井郡牛山村（現在の春日井市牛山）で生まれ、その後郡土器野村（旧西春日井郡新川町、現在清須市土器野）に養子に出されたと伝わり、出された先の新川周辺では覚明が木曾御嶽を開闢するまでの実績が多く伝えられている。しかし、尾張における御嶽講組織の形成過程において覚明の関与はなく、行法伝授や講の組織化には関東の普寛の流れがあることが明らかになっている。

尾張の御嶽講の嚆矢となったのは、普寛の直弟子広山と交流のあった尾張熱田の儀寛による宮丸講である。儀寛の開いた宮丸講以降、日出講、福寿講、心願講、明栄講など尾張の代表的な講系統が組織された。そうした講の一つでもあり、覚明の伝承が多く残る清須市周辺に広く展開したのが出生講である。従来、出生講は清洲出身の清寛（瀬尾半四郎、生没年不詳）が開祖であるとされてきた。しかしながら、出生講系の講の霊神帳や霊神碑を祀った霊神場、関係者への聞き取り調査を通して近年明らかになってきたのは、清寛と出生講の直接的な関わりや出生講としての活動の様子が見えてこないという点である。また、清寛の孫で「二代目覚明」を名乗った瀬尾由次郎（一八九三—一九五三）はいずれの講系統も名乗らず単独で活動していたとされ、加持や祈禱で神奈川へもしばしば出かけたとはい

う。そのため、由次郎を継承する流れは彼の末弟から小田原の国府津へも派生した。すなわち、清寛後の世代から発展していく出生講系統の各講と、清寛との直接的な関係が見えてこないのである。一方で、清寛の親戚筋にあたる瀬尾家から出た清洲の理寛（？—一八七六）や新川の覚司（一八四九—一八八三）からは、それぞれ「出生講」を名乗る講や教会が複数生じたが、それらの講でも清寛は講祖として祀られていない。とりわけ覚司系の出生講では、霊神帳や霊神碑においても覚司が最上位に配され、講員は「出生講の講祖は覚司」との認識を有している。

また、覚司の弟子筋から生じた新川の阿原出生講では、戦後講を引き継いだ栄昌（一八九七—一九七四）が、上部所属教団を金峯山修験本宗としたことで、上部所属教団を神社神道系の木曾御嶽本教とした同じ系列内の他講との摩擦が生じたようである。しかしその一方で、行者として卓越した力を備えていた栄昌を慕い、講の系統は異なるが出生講の活動に参加・協力していた行者の存在も確認できる。その場合は、御嶽講としての講系統は違っても、所属する上部教団が同じ金峯山修験本宗であることで関係性が生じたのではないかと推察される。さらに出生講の霊場のみならず、出生講以外の複数の御嶽霊場でも祀られている大寛という名の行者がいる。この行者の詳細はよくわかっていないが、名古屋市内にある明栄講系の特徴を有する御嶽講で、霊神帳に名を連ね、霊神碑にも祀られている。明栄講は清須市に隣接するあま市に拠点があり、地理的には近い。大寛は出生講と明栄講の二つの系統の異なる御嶽講を兼ね

る、あるいはつなぐような働きをした行者ではないかと思われる。

以上のように、現況の講組織だけ見ても結び付かないような複雑な講のつながりや講組織の形成過程、行者間の人間関係が判明してきている。

茶道の近代とつぼみの椿

澤田 洋子

現在茶席での茶花の椿はつぼみを使うことが習いとなっている。茶花研究家の横内茂は「古くは茶花の椿は開ききつた花を使っていたのではないかと」、一九九七年に問題提起をした。ただ提示された茶花図は二点のみで、推論の域をでなかった。本発表では、できるだけ多くの図を集め、横内の問題提起を検証し、茶花の椿が変化した歴史的背景を検討することを目的とした。なおつぼみの範疇は、ふっくらほころびかけた花もつぼみとした。

茶花という語は紅梁山鹿山『古今茶道全書』（一六九四）に「大ふくの茶花に祝用椿」とあるのが初見で、椿が江戸時代から茶花としていかに認識されていたかが見てとれる。年代別茶花図を見ていくと、室町時代の能阿弥の伝書に「一花一葉」の茶花図があり、これは究極の挿花といわれているが、椿の花びらは反りかえりそうなくらい開いている。桃山時代の利休の椿も、狭い竹の生け口に開ききつた椿が入られている。江戸時代の茶人山田宗偏は、さらに大きく強調した開花の椿を使用している。

近代になると、明治二九年の錦絵に七、八分咲きの椿と一緒につぼみの椿が竹筒に入れてあり、昭和五年の写真では五分咲き、昭和八年ではつぼみ、昭和十一年以後からは完全につぼみになっている。以上のことから図で見る限り江戸時代までは開ききつた椿が使われていたことは実証できた。

ではつぼみに変化した時代的背景を検討する。これは女子教

育としての茶道が考えられる。明治維新までの女性の茶道は、特権階級の教養で、茶道のたしなみは良家の風潮であった。そして礼儀作法の側面が強調されたものであった。明治以後、身分制度が解体、大名・武士・豪商など男性にとってステータスを誇るための茶道は必要性が減ったかわりに女性の作法教育として茶道は普及していく。しかし指導は男性が中心であった。間瀬兵右衛門は『茶の湯箸會品得』（一八八二）において「役に立たない茶道だが礼儀向上には大いにやく立つ」と記していることに、ジェンダーの視点から見て、男性からみた女性像の理想が見てとれる。その証拠に、明治五年の開校の女紅場（後京都女学校）や明治八年開校の跡見学園には点茶が取り入れられたが、「女礼」としての、茶の湯の指導であった。その後女学校のみならず茶道教育は広がり、昭和十四年の裁縫専修学校には茶花（茶華道）として正科目に取り上げられるほどになっている。「茶花」の「花」は生花や茶花が含まれよう。またつぼみ使用の時代的背景として、岡倉天心の茶花観とつぼみの礼賛が『茶の本』（一九〇六）にあることが重要である。ここには次の一文が記されている。

茶の宗匠の花は、その独特の仕方において芸術である。（略）晩秋の頃おい茶室に入ると、山桜のかほ小さい小枝に蕾の椿があしらってあるのを見ることができよう。それは去り行く冬のこだまを、春のことぶれと取り合わせたものである。

このように岡倉は、茶花を芸術とし、つぼみの椿を樹木の精霊として礼賛しているのである。また『茶の本』は明治三十九

年の発行のため、明治後期には女子教育の中でつばみを使っていた可能性は十分推測できる。

結論として、横内の推測とおり、古くは茶花の椿は開ききつた花を使用した。つばみになった背景は、近代において茶道は礼儀作法として取り入れられ、茶道をする女性が自己認識し易いものとして、つましく控えめにみえるつばみが使われたと考えられる。

幕末の志士平野国臣にみる祭祀の変容

——近代の戦争から現代へ——

原 英子

平野国臣（一八二八—一八六四）は一八五八年に福岡藩を脱藩し勤王の志士として活動を始めたが、明治維新四年前の六四年、京都の獄中にいた時、禁門の変で発生した火事で逃亡されるのを恐れられ処刑された。明治維新前は遺体の所在も不明の扱いだったが維新後顕彰され、福岡藩が京都・福岡に招魂社をたてた祭典で祭祀された。また出版物で国家への忠臣としての功績が広められた。幕末の志士平野を祀る神社は近年同姓の芸能人ファンが詣でる神社になっている。こうした現象に注目するため今回、平野国臣の祭祀に関して、明治維新後から現代までの四時期に区分し、各時代の特徴から祭祀の変容を整理した。

第一期は没後の明治維新（一八六八年）から一九〇〇年代にかけてとした。この頃平野の活動が廃藩前の福岡藩や明治政府に忠臣として公認された時期で、活動に対する顕彰がなされ、功績を伝える出版物の出版が始まった。第二期は平野の功績が

子供たちへも教えられ始めた時期とする。第一期後半と重なるが一八八〇年代後半から一九一〇年代とみている。一八八七年に富田安敬『近世絵本英名伝』が出て、西郷隆盛らとともに掲載された。九二年に坪谷善四郎が幼年雑誌に『平野国臣』を博文堂より、一九〇一年には白川鯉洋が少年雑誌に『平野国臣』を博文館より出版した。〇八年には歴史唱歌『平野国臣』が福岡市教育会より選定された。平野の国への忠を歌った和歌が元となっている。第三期は一〇年代から四五年の終戦までの時期で、平野国臣を地域で記憶すべき偉人としてモニュメント等を建立した地域化がみられる。一一年には五十回忌を機に顕彰会ができ、平野の埋葬地とされる土地から砂を持ち帰り奥津城（神道式の墓）が生家跡地に作られ慰霊祭が行われた。一三年には地域性が高い楽器、筑前琵琶歌稽古本に平野国臣が僧月照のことを詠んだ和歌を歌詞とする曲が掲載された。一五年には平野の生家に追慕の碑と生誕の碑が立ちその功績が石碑に刻まれた。また福岡藩主を祭祀する荒津山の光雲（てるも）神社の近くに平野の銅像が立てられた。二四年には博多湾鉄道汽船株式会社出版の『沿線案内』に平野の生家が名勝として掲載された。四〇年代前後から終戦まで平野国臣を扱った本が多く出版され、国への「忠」を貫いた人物としてその功績が描かれた。一五年にできた銅像は、戦争が激化した四三年に供出された。第四期は戦後（一九四五年）である。戦後しばらくは戦前の影響を見るが八〇年代以降は和歌等芸能的才能が取上げられてくる。五二年に宗教法人化し平野神社となり奥津城が社で覆われた。六四年の没後百年祭で荒津山に銅像が再建された。八三

年には、桜島を見た時の志を詠んだ歌碑が神社境内に寄進された。その後九四年にこの和歌ゆかりの鹿兒島県日置市に歌碑が立てられた。二〇一〇年代頃には平野姓の芸能人ファンが多く参詣し、ブームのご朱印を求める参詣者が増えたため二三年にご朱印が作製された。神社側では和歌の他横笛など楽器も奏でた芸能的な才能も注目している。遠い地域から参詣する人の要求が大きい「芸能」は、今後参詣者と神社側双方に重視されると思われる。まとめると平野の祭祀は維新後、幕末の志士としての功績の顕彰から始まり幼児童へも教えられ第二次世界大戦終了まで国家への「忠」と重ね合わせられながら地域へ広められた。戦後は八〇年代頃より和歌の才能等芸能的側面が注目されている。

近年スポーツ界でナショナルチームに「サムライ」を冠するチーム名を見るようになった。二〇〇六年に始まったサッカーワールドカップでのサムライブルー、二〇〇九年からの野球のWBCでのサムライジャパン。スポーツは一種の「戦い」とみなされ、相手を「斬る」という表現も目にするところがある。幕末の志士のイメージが想起されている。

武子ブームについての一考察

—— 九條武子の死がもたらしたもの ——

小笠原亜矢里

大正・昭和初期の著名な女性仏教徒である九條武子（一八八七—一九二八）は四十二歳の若さで逝去しているが、出自や才能、容姿も含めてその特異な立場から、生前はもとより死後も

長く世間の話題に上っていた人物である。その「九條武子の死」について活字メディアを中心に調査していくと、彼女が危篤状態に入ってから連日のように新聞各社でその容態が報道され、亡くなった翌日からはすでに真偽のほどが疑わしい、または捏造と思われる闘病時の情報や執筆原稿が新聞・雑誌などで見られるようになっていく。それは、著名人であった「九條武子」が一人歩きをはじめた最初の出来事であったが、実際には、逝去後しばらくは彼女を看取った本願寺診療所（後のあそか病院）の関係者や竹相会などの友人、懇意にしていた知識人たち、そして自らが婦人会本部長を務めていた教団内の関係者など、ごく近い友人・知人らによる追悼歌や思い出を綴った特集雑誌、追悼書籍などが発刊されていた。

しかし、翌年の昭和四年になると状況は一変する。そのきっかけとなったのは女性誌『婦人倶楽部』で連載がはじまった山中峰太郎「事実小説九條武子夫人」と翌年製作された映画「九條武子夫人—無憂華—」であった。当時の山中は虚偽報道事件による服役後であり、婦人雑誌などで小説を書いて生計を立てていたが、小説連載に引き続き、映画の原作担当や単行本の執筆などにより「九條武子作家」としての地位を確立していった。

また、この映画に積極的に関わっていたのが、九條武子の親友とされていた柳原嬋子と、彼女の姻族であり九條武子歌集『白孔雀』を編集した吉井勇であった。二人は華族といった立場やその経歴から映画の脚色や九條家との間を取り持っていたようであるが、柳原も当時は公開絶縁状事件により華族籍を剝奪され、筆一本で家計を支えていかなければならない困窮した状況

であり、山中同様に九條武子関連の仕事も積極的に引き受けていたと思われる。

このように、死後一年も経つと、「九條武子」は彼女が生前身近に関わっていた人物らの手を離れ、脚色されて大衆メディアを通して発信されるようになっていった。また、この武子人氣に拍車をかけたのが、彼女の著作『無憂華』の出版元実業之日本社であった。当時経営状態が芳しくなかった同社は、彼女の亡き後には彼女の歌の師であった佐佐木信綱編で九條武子歌集『薫染』と『九條武子夫人書簡集』を出版しており、『無憂華』を含めたこの「実業之日本社三冊セット」に力を入れて宣伝していたことなども、ブームとなった一因ともいえる。

以上のように、仏教徒であり多芸に秀でた文化人であった「九條武子の死」は、彼女の持つ特異なキャラクターやその話題性に富む生涯により、逝去の後には当時経済的に苦しかった出版社や文筆家らの活動によって取り上げられ、それが婦人雑誌や映画などを通して大衆文化として流行したのが「武子ブーム」の経緯といえる。そこには、宗教家である九條武子自身が常に心に置きながら執筆していた内容「信仰」に関する深い理解と共感、そして彼女が「何を成したかったか」といった思想を見ることは難しい。しかし岡本かの子のように仏教文学としてその意思を継承しようとする人物や、あそか病院のように「慈悲」の精神を具体的に引き継ぐ活動もあった。また、結果的に「武子ブーム」は、関係した文筆家らの経済的な支援ともなり、彼らの後の活躍に繋がった一因である可能性も否定できない。その意味で「九條武子の死」は彼女自身の死で終わりを

告げたものではなく、むしろその「死」が、当代の文筆家らの「生」に大きな影響を与えたといえるだろう。

昭和恐慌期の賀川豊彦による農村社会事業への転換

井川 裕寛

本発表は、大正期に都市部で発展した「社会事業」が昭和恐慌期に農村部へと展開していく過程に注目し、その転換を促した賀川豊彦の農村社会事業がいかなる倫理観を提示し、いかに公共空間の形成に寄与したのか明らかにするものである。

賀川が福祉活動に取り組み始めた大正期には、デモクラシーを基調に民衆の積極的な社会参加が試みられた。その一方で、一九一八（大正七）年七月の米騒動を契機に社会運動が制限されるなど公共空間への統制が強められていく。ただし福祉の充実に由る民心の安定も目指され、宗教勢力による福祉活動は一定程度容認された。大正期は、福祉の分野で限定的ながら公共空間が拡充していった時代と捉えることができる。

賀川の福祉活動は、神戸市新川でのセツルメント活動に始まり、友愛界との関わりから労働運動に展開し、二一年の労働争議での挫折をきっかけに農村社会事業へと移行していく。これは、米騒動以後、農村部で小作争議などの社会運動が頻発し、農村の諸問題が社会問題として注目されたことを背景とするものである。賀川は、一九年に「日本農村の社会問題」を著し、二二年に日本農民組合を結成するなど農村問題の社会化を訴えかけた。

農村社会事業は、農村部の窮乏を社会問題と認識する立場か

ら出発するもので、生活問題解決に向けた農民の主体的な組織化・運動化、制度・政策への働きかけ、生活改善に寄与するものとして期待された。しかし公的な農村社会事業は、農民に「自力更生」を求める精神主義的運動と、農業部門の経済的統制の実現を目指すもので、農村部の公共空間を抑制する動きであった。

農村問題に対して、賀川は日本農民組合を組織するが、組合内の路線対立と左傾化に失望し、また政府による弾圧の激化を受けて農村社会事業へと移行していく。一九二七（昭和二年）に「百万人の救霊」を目標とする「神の国運動」を提起し、農村部伝道の一環として農民福音学校を設立する。このモデルとなったのは、賀川が二五年にデンマークで視察した農村部での国民高等学校である。賀川の農民福音学校は、国民高等学校の創始者N・グルントヴィの精神に倣い、農村の経済基盤の根底にある社会構造の転換を促すことを目的とするものであった。その理念とされたのが、キリスト教倫理に基づく「三愛主義」であった。

「三愛主義」とは、「神への愛」を基礎に、「土」「隣人」への愛を説くものである。「土への愛」とは、農村から都市部への労働人口の移動がある状況を受け、故郷である農村への愛の重要性を説こうとしたものである。また当時、農村部への資本主義的価値観の流入、都市化・個人主義が進みつつも封建的社会関係が残存したことで、地主と小作農の関係が悪化していた。この改善を目指した「隣人への愛」とは、互助友愛の精神で共同組合を組織し、農民同士が支え合うことを展望するものであつ

た。これらの倫理観を理念に、農民福音学校では、旧来の慈善事業に見られた困窮状態からの救済を図る「救貧的社会事業」、農民組合の経験を活かした「防貧的社会事業」、文化的側面を支持する「福利的社会事業」などの総合的な事業が行われた。

当時の公的農村社会事業は官僚支配による国民統制としての色合いが強く、競争体制への動員が主たる目的とされた。一方、農民福音学校は、精神的教育と生活改善を通して農民の自立を目指すものであった。賀川の福祉的活動は、農村部の貧困が顕在化していく時代に、都市社会事業から農村社会事業への転換を図る意義を有していた。さらに、キリスト教倫理を掲げながら社会事業に取り組み、農村問題の社会問題化を促した点で、限定的ながらも福祉分野での公共空間の拡充に寄与するものであった。

明治中期の「世界の諸宗教」像

——「日本之教学」から考える——

星野 靖二

本発表は、『日本之教学』（一八八七—一八八九、全二八号）という、諸宗教についての論説を採録した雑誌を焦点として、明治中期における「世界の諸宗教」像を考えようとするものである。本発表では、同誌においてどのような「世界の諸宗教」像が描かれていたのか、また編集側が何を「宗教」として捉えていたのかを検討した。

まず、基本的には神道、仏教、キリスト教、儒教が念頭に置かれていたことを確認した。論説を採録した雑誌としては、そ

れぞれ例えば「大社教雑誌」「神教々報」（神道）、「令知会雑誌」「教学論集」「明教新誌」（仏教）、「六合雑誌」「基督教新聞」「正教新報」（キリスト教）などがあり、あるいは内田周平、井上哲次郎らの儒教に関する論説を採っている。他の雑誌からの採録が主たる内容である以上、日本語で論説が発表されている宗教が中心に取り扱われることになるのは自然であるが、同時に誌名にあるように「日本」の宗教を論じようとする姿勢も関係しているだろう。

他の宗教について、ヒンドゥー教には一定の量の言及があるが、これは以前別に検討した。本発表では、イスラームとユダヤ教には、あまり言及がないことが確認できた。その他、雑報欄には、例えば「古代各国の妄信」（三号）、「モルモン宗」（七号）、「蝦夷人の宗教」（一五号）、「マイルシヤル島の宗教風俗」（一六号）などのように、事例紹介的な記事が含まれているが、各地の事例を、やや批判的な視点で簡単に紹介するといったものに留まっている。その他、聖書やクラーンなど七つの聖典を紹介する「世界の七経」（一一号）や諸教の信者数を述べる「世界の宗教信者」（一七号）など、明らかに翻訳である記事も散見されるが、出典は明記されていない。

全体を通して、論説・記事の採録基準が不明瞭であるが、これに関連して、編集側の「宗教」に対する態度を、一八八九年一月号に社説的に掲げられた「宗教の性質及び立教の基本を論じて明治二十二年を迎ふ」（一七号、著者未詳）を通して検討した。

この論説は「宗教の性質」について、古来より人間は現世で

の幸福を求め、それが得られないので来世に幸福を求めるといふ「妄念」を抱かれるとし、これを「宗教心の端緒」とする。かくして宗教は「妄念」を出発点とするものであり、それ故宗教において設定される尊崇の対象も、また合理的に説明できるようなものではない、とされるが、しかし宗教は不要であるという結論には至らない。宗教のない国は存在せず、宗教は人の道徳を向上させると述べ、宗教抜きに「一国」の「人心を正く」することはできないうとして、徳義上の有用性から宗教の必要性を弁証している。

このように見ると、功利的に宗教を論じているようにも見えるが、著者はここで個々の人間の精神的側面に話を引き戻し、人は「信」「感覺」「想像」において「尊崇の念慮」を抱いているため、これを否定するのは容易ではなく、宗教とは「自己の精神を以て自己の行為を支配」することである——それ故「克己」や「制我」をなしうる——と論じる。

このように、本論説では専ら人間の側から宗教が説明されており、やはり誌名にもあるように、諸々の宗教を「教」であり、「学」であるとして捉える姿勢が窺われる。そして、具体的な諸宗教についての議論としては、国家・社会における徳義上の有用性が問題とされていること、精神には言及があっても、個の（実存的な）救済については主要な論点となっていないこと等は、同時代的の「宗教」理解を反映しているように思われる。

本発表はJSPS科研費19K00086の助成を受けたものである。また同誌の目次などをインターネット上で公開している (<https://bitly/OnJR>)。

柳田國男『石神問答』は

境界を鎮守する神を課題としていたのか？

由谷 裕哉

『石神問答』は、一九一〇年に刊行された柳田國男を中心とする全三四通からなる書簡集である。これまで折口信夫、和歌森太郎、佐野賢治らによって境界を守護する神の研究と捉えられ、近年は大塚英志が、その境界とは台湾の隘勇線を日本に適用したものであり、それが柳田山人論の背景にあったという趣旨の位置づけをしている。

本発表はその代案を模索するもので、書簡の宛先による特徴を考えてみる。柳田発の書簡は全二二通で、そのうち複数書簡のあるのは、山中笑（共古）宛が一〇通、白鳥庫吉宛が四通、伊能嘉矩と佐々木繁（喜善）宛が二通である。以下、遠野に関する話題が主である佐々木宛を除く三人に宛った書簡のうち、それぞれ一通のみを検討する。

二一通目の伊能嘉矩宛て書簡は、山中宛て書簡でも問われた象頭という地名から始まるが、その漢字表記から聖天歡喜天が連想され、男女二神の道祖神へと展開し、さらに陰陽神として祀られる石神（例として磐城西白河郡の及石明神社）へと進む。伊能宛ては前の一六通目でも、シャグジと関連させてザウツ・シヤウジに触れていた。

二二通目の白鳥庫吉宛て書簡は、「許多の雑神」のうち渡来したと思われるものを列挙する内容で、石清水八幡宮の末社志多羅社、福德神、兵主神、客人と称される明神または権現、韓国から渡来と伝のある神、任那と関わりと推察される月神日神

（志岐の月読神社など）をあげ、さらに我が国の信仰に道教の影響が大きいことに説き及ぶ。白鳥宛て書簡にはこれ以外にも、我が国の「雑神」と「外蕃」との比較考察が少なくない。

山中笑宛て書簡は二八通目を扱うが、そもそも柳田の山中宛て書簡には揺れが大きい。一通目、三通目、五通目や九通目冒頭は、シャグジと石神とが別ではないかと論証されていたのに対し、長文の一七通目はシャグジを石神だとして構わないと前言を翻し、さらに道祖神が帰化の神であるのは自明、とも読める文言がある。二〇通目ではシユク・賤民が参照され、二六通目では白鳥宛てと似て道教や左義長が問題とされる。最後の三通目で、一通目で提起した精進・象頭の考察に戻る。

その二八通目は、二七通目山中の柳田宛て書簡で、シャグジを納地神（山中によれば、一村坪割りの基として祀られた神）と関連づけられたことに対する批判に始まる。荒神、山神、道祖神が深山曠野に位置するのに対し、シャグジを稲荷社と同じく里近くにある神だ、とこれも前言を翻す。道祖神と関係づけて山中に多い姥神に由来する地名の話から、オボ神、女巫に説き及び、次に話題を人工の石塚に転ずる。十三塚で中央の石が大きい場合があることから、立石を祀ることに注目し、その例として陸中磐井郡の立石明神社、および常陸大洗磯前神社の石が天降った伝説に触れる。さらに、塚と森とを関係づける、後の「塚と森の話」（一九二二年）と似た行論へと進む。

この三通に関しては、二八通目で山中の小祠や塚が若干言及されるもの、おそらく山地民を念頭においてのものではないし、三通とも境界を鎮守する神の考察という問題関心は希薄で

ある。その意味から、柳田の山人論と直接結びつくものではないと考えられる。

以上より、『石神問答』を台湾の隘勇線に相当する山間部との境界（山人と里人との境）を鎮守する神を考察したと捉える先行研究は、同書の持つ可能性を矮小化するものであろう。本書で複数回問われる「雑神」には、道祖神、姥神、荒神、猿田彦神、ミサキ、御霊神など後に柳田が考察するものも含まれており、また渡来系の神への関心も強い。同書を、柳田のそうした「雑神」についての研究事始めと見るべきではないか。

一九三〇年代の中央教化団体連合会と加藤咄堂

—— 宗教を視点に ——

山口 陽子

財団法人中央教化団体連合会は、一九二三年の「国民精神作興に關スル詔書」を受けて結成された教化団体連合会を前身とし、「聖訓ヲ奉体シ国民精神ノ作興ヲ図ル」ことを目的に戦前日本の教化総動員運動の機軸を担った。中央教化団体連合会は政治との関係から研究されることが多い。近年、会報『教化運動』が復刻され教化について明らかにすることが多いが、教化と宗教の関係に着目した検討はみられない。そこで報告では、禅居士の加藤咄堂（一八七〇—一九四九）の『社会教化と宗教』（中央教化団体連合会、一九三〇年）を取り上げ、彼が教化の中心に「宗教」を置いて国体の浸透を図る論じ方を跡づけた。

加藤咄堂は、国民道徳の振興を目的に神儒仏の代表を集めた、一九一二年の三教会同を契機として内務次官・床次竹二郎と関

わりを深め、一九一九年の民力涵養運動では内務省囑託として宣揚を行った。一九二〇年に、彼は主宰する『新修養』において国民修養会を結成し、後に中央教化団体連合会の常務理事となる。咄堂は、「社会教化は社会史・宗教史の中心、教化の本質は信仰の中心」であるという。人は肉体と精神的な「心靈」から成り、「心靈」の働きなくしては文化の創造はない、教化の理想は宗教の理想と酷似し、神の御国、浄土たる円満なる理想社会の実現だというのだ。彼によれば社会教化が目指す「道徳的教養」は人と人の精神的結合で、その延長線上に社会事業や慈善事業があるという。「死」という不安に「安心立命」を与えるのが宗教で、現代の「文化的宗教」は、宗教は異なっても、過去より未来への「永遠の生命」に着眼することでその生命たる国家の発展と繋がれると、人の死生と国家の関係を結びつける。そして彼は「教化布教の様式」を整理し、口舌布教として經典解釈・教理の提要・信仰の鼓吹、文筆布教に經典解釈・宗教書の出版頒布・雑誌新聞の発行、荘嚴布教に儀式法要を位置づける。つまり彼は「經典の啓示は時代を超越して」、「真なるが故に當に新なり」と、經典を現代化する必要を述べている。年齢、智識、閱歴、境遇を問わない対象に興味をもたせるには、仏祖の金言や東西先哲の格言、宗教上の法悦などを引用して具体性や通俗性をもって教化することを提唱する。このような咄堂の「社会教化と宗教」の後に、神道、儒教、仏教、キリスト教から社会教化が説かれる。さらに、同連合会はパンフレットや会報『教化運動』の発行の他に、国民歌、日本精神作興歌、「皇国日本よい国」のレコード作製、映画（民衆教化

映画)の作製並びに貸付など様々な方策を講じて目的の達成を図ろうとしている。国体の浸透には学校教育の重要性に加えて、文部省や林銑十郎といった軍部の関与が指摘される(島蘭進・末木文美士・大谷栄一・西村明編『戦争の時代——昭和初期——敗戦』春秋社、二〇二二年、二六頁)。中央教化団体連合会は内務・文部官僚や陸軍大尉・林、海軍大尉・野村芳三郎も理事に加わっている。植民地も含む四八団体を傘下におさめて教化を展開した中央教化団体連合会は、国体の発揚に大きな役割を果たした。こうした教化が、国民がいかに浸透したのかを検討する必要があることを確認した。

昭和神聖会と「満洲国」

—— アジア主義と超国家主義の交錯点 ——

玉置 文弥

本報告では、一九三四年七月に大本教が中心となって結成された昭和神聖会を「満洲国」の視点から分析し、その運動の思想的位置づけをアジア主義と超国家主義の交錯点に見出さんとするものである。昭和神聖会は、日本最大の宗教弾圧事件とされる第二次大本事件の直接的契機となった運動として知られる。日本の右翼・国粹主義団体の統合を目指し、大本教・出口王仁三郎を核として、その信者のほか、内田良平ら伝統的ナショナルリスト、松岡洋右や一条実孝といった政治家・軍人、満川龜太郎、倉田百三のような求道的超国家主義者らが参加・協力し、最終的には八〇〇万人とも言われる賛同者を得て海軍軍縮条約反対や天皇機関説排撃などの運動を展開した。その後一九

三五年一月八日、皇道を標榜しながらも王仁三郎が皇位篡奪を狙っているという理由から、不敬罪などによって大本教が徹底的に弾圧されると同時に結社禁止となり、終焉を迎えた。

昭和神聖会は、当時から大衆的基盤を持ったファッショ運動として論じられることが多かったが、戦後の研究においても、異端的でラディカルな皇道主義という論点加わったとはいえ、大きく見ればその評価は変わっていない。すなわち、日本国内の政治史・宗教史・思想史の文脈での研究が長らく行われてきたのである。しかし、第二次大本事件を主導した当時の特高課長唐沢俊樹が戦後、①道院・世界紅卍字会との提携による「満洲」進出と、②国内での右翼・軍人との国家革命を大本教弾圧の原因として挙げているように、昭和神聖会には「満洲国」での大本教の活動がその前史として密接に関わっているため、①と②の関係性、さらに言えば「外地」＝「満洲国」の視点からの分析は必須であろう。

「満洲(国)」での大本教は、道院・世界紅卍字会との連合運動(一九二三年～一九三五年)によって伸長した。その間、宗教・慈善活動のほか黒龍会などのアジア主義者、関東軍、張作霖などと関係しての「滿蒙独立国」建国運動などを行った。満洲事変後は、大本教の実践団体人類愛善会が紅卍字会の社会的基盤に乗ずる形で、災害救援・貧民救済などを半ば公的機関として行いつつ、「建国」後は「満洲国」全域に支部を設立し、関東軍の宣撫活動にも加わった。ところがこういった活動は、その主導権が王仁三郎ではなく満洲本部の井上留五郎にあったことや、王仁三郎が「五族協和」を無視しているとして関東軍

の統治方法への批判を行ったこと、さらには当地における大本教のプレゼンスが低下していったことなどによってやがて停滞し、その重心は「国内改造」へと移っていった。

その際重視されたのは、「アジア連盟」という思想である。すなわちアジア諸国を日本に「頼らせる」ことでアジアを統一するという主張だが、王仁三郎によれば現状の日本はそれが可能な国家ではない。したがって「神政復古」を目指す昭和神聖会を結成した。ここに現実国家の超越としての超国家主義と、アジア主義の交錯点が看取される。

ところで、これまでの研究では、昭和神聖会支部は国内に留まっていたとされてきたが、本報告では、「満洲国」にも関東州地方本部・大連支部・旅順支部の三件が開設されていたことも明らかにした。それらは第二次大本事件の一ヶ月前に行なわれたため、具体的な活動はほとんどできなかったが、大本教はこういった運動の経緯を、支部の展開や賛同者の増加などを強調するスペクタクルの重視によって、あたかも「満洲国」で絶大な権力基盤を持ち、それをもって国内改造に乗り込むというイメージを、社会・政治的に与えることに成功した。しかしそれは、弾圧の引き金として「張子の虎」的な役割を果たすことになったのではないか。すべてこれらのことは、第二次大本事件を再考するためにも、極めて重要な視点であると考えられる。

大田南畝の信仰

木村 中一

「恐れ入谷の鬼子母神 びっくり下谷の広徳寺 どうぞ有馬の水天宮 志やれの内のお祖師様」。江戸時代の言葉遊び「恐れ入谷の鬼子母神」は大田南畝（一七四九—一八二三）の狂歌に由来するともいわれている。日本近世を代表する文人として名高い大田南畝は本年没後二〇〇年をむかえて、現在脚光を浴びている。

文人・狂歌師、また幕府に仕えた御家人として天明期に広く活躍した大田南畝について少しくみると、その名を「覃」、号を「南畝」と称し、その他の号として「杏花園」「巴人亭」「四方赤良」「寝惚先生」「念法華先生」や「蜀山人」などともいった。先にも述べたとおり、本年は没後二〇〇年という記念の年であり、多くの「大田南畝関係」の特別展が開催されている。そして大田南畝の生涯や活動に迫る書物もまた多く出版されているが、それらは大田南畝の狂歌師としての活躍や幕臣としての人物像にスポットをあてたもので、大田南畝その人の信仰に焦点をあてた論考は管見の限り少ない。

本発表はスポットが当たりづらい大田南畝の信仰について、その交友関係、特に深見要言という在家日蓮信奉者と関わりと、深見要言の著した「日蓮伝記物」に大田南畝が寄せた「序」などの記述より探るものである。

まず、大田南畝と深見要言の関係についてみてみたい。深見要言の人物像については不明点が多く、深見要言の生涯やその信仰活動を紐解くには現在、大田南畝が深見要言の著わした

「日蓮伝記物」二種、「高祖累歳録」・「本化高祖紀年録」に寄せる「序」の記述によるものが多く、言い換えれば深見要言の生涯やその信仰などについて大田南畝が詳細に記していることから、この二人のただならぬ「深い関係性」を読み取ることができるのである。また、大田南畝と深見要言との関係については、影山堯雄氏が深見要言の『高祖累歳録』を昭和三十六年に翻刻・再版した際に載せた「高祖累歳録翻刻解説」にもみることができ、これによると影山堯雄氏は、本書の挿絵を多数の名画家が寄せているのは文化人として名を馳せた大田南畝や山本北山などの「文人」の声援にあずかるところが少なくないと指摘し、大田南畝・山本北山と深見要言とは「同信のよしみ」から緊密に結ばれた関係であることも想像するに難くないと述べている。

南畝の生家である大田家は元來法華を信仰しており、墓所は現在の東京都文京区白山にある日蓮宗本念寺に現存する。ここには大田南畝の父である大田自得やその妻・利世の墓のみならず、大田南畝自身やその妻の墓も現存している。つまり、大田南畝の法華信仰は先祖から受け継いだものであって、またそれ以上に自らも法華信仰を持ち、また日蓮宗の開祖である日蓮の生涯に関しても深い知識を持っていたことが指摘できる。この証左としてあげられるのが、深見要言が著わした『本化高祖紀年録』という「日蓮伝記物」であり、ここに「序」や各場面の「詞書」、また「解説」をよせていることや、その記述内容よりそれらを理解できることである。しかし、先述の内容以外からも大田南畝の信仰をみることでできる書物や金石文は数多く存在

しており、この点については「江戸の文化人と法華信仰」と題して後日発表予定である。

高橋智遍の利益観

内村 琢也

本化妙宗連盟で学頭をつとめた高橋智遍（一九〇九—一九八八）は創価学会を含む新宗教教団の「教え」の中で、布教の武器として積極的に現世利益を説くことを「ご利益」信仰や迷信として批判した経緯がある。本報告では、高橋の著作を頼りに、山川智応門下にとつての信仰と利益との関連性を明らかにすることを目的としている。取り扱う時期であるが、高橋とその教団が展開した創価学会厳正批判運動の時期（一九六二—一九六八）を主な対象とする。その一方で、刊行時期は異なるが重要だと思われる高橋の著作に関しても部分的に紹介する。

先行研究を踏まえた上で高橋の著作を紐解きながら、山川智応門下にとつての信仰と利益との関連性について以下、箇条書きでまとめた。

一、近代日本仏教の基底部は現世利益信仰である。高橋自身、信仰による利益を認めている（御利益を全然説かないとか、学はあるが行がないという批判を受けての回答。高橋は経済苦を経験している最中に日蓮主義と出会った）。しかし、初信者に対する信仰の入り口としての現世利益を認めず、難解な教義信仰を入り口としている為、教導システム論や自利利他連結転換装置論で高橋の所属教団の教導方法を説明することは難しい。

二、高橋にとつて個人の現世的な幸運・不運が先世の業因宿

業に起因するため、現世利益をあくまで追求されるべき信仰の目的とはせず、成仏を真の利益、信仰の目的として位置付けた。この点は、日蓮に現世利益の失格者という烙印を押ししたことにも表れている。倫理性・合理性を欠き、御利益の大安売りで煩惱を扇動することが迷信邪教たる所以とし（世俗的・現世的な利益を中心にした宗教は、個人の欲望を煽り、結果として迷信邪教となるとして）、高橋は創価学会（新宗教）批判を展開した。

三、高橋は自身の立場（本化妙宗連盟）が既成の教団や新宗教教団には属さない田中智学の系譜にあると主張し、田中智学『日蓮聖人乃教義』（博文館、一九一〇年）における迷信と正信に関する項目の中で展開された迷信批判論を継承しつつ、教義面で現世利益信仰を否定している。また、会員数、建物の大きさや現世利益の有無については成仏・不成仏とは無関係であると論じている。

四、高橋は生活レベルにおいて、現世利益を条件付きで認めている。その一例が特殊祈禱の位置付けである。法華経の行者に対する経済的苦境の打破や病氣直し祈禱は許されている。また、本尊（曼荼羅）に勧請された鬼子母神や八大龍王に向かつて題目を唱え、その力を得ようとする事は問題にならない。ただし、鬼子母神の像などを祀り現世利益を得ようとすることは、本尊の雜亂勧請として退けられている。

五、高橋は特殊祈禱を認めてはいるが、日蓮の教えを通じた法華経への信（本仏、本化、本法、本国土への信）がない限り、いくら經典を誦誦しても唱題しても無益としている。

六、高橋の言説は、日蓮の教義に見られる宗教的排他性を強

く継承しているが、現世利益と宗教的排他性（謗法払い）を結びつける宗教運動の展開にはつながらない。

七、近代仏教に位置付けられる田中智学や高橋智遍において（前者に対し、大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』（法藏館、二〇〇一年）を参照）、表立っては教義信仰を強調するも、ある条件を満たせば現世利益を追求することを認めるといふ言説が確認できた。

本報告で取り上げなかった本化妙宗連盟の諸運動やそれらに関連する高橋の言説に関しては、今後の課題としたい。

オールド・リベラリストと日蓮主義

大西 克明

「オールド・リベラル」とは、戦前の自由主義者における政治的社会的変革の不徹底さを批判するなかで使用されたものだが、本発表では、「大正デモクラシー期」における自由主義的価値を共有する一群の知識人を指すものとし、それに含まれる日蓮信仰者（広義の日蓮主義者）の言説を検討するものである。具体的には、「小日本主義」や「植民地放棄論」を展開した石橋湛山と、法華会の創始者の一人であり初代理事長を務めた山田三良の言説を比較検討する。オールド・リベラリストの特徴を概括すれば、明治憲法の枠のなかで自由主義を深めるもので、「君民同治」を前提として、議会制や政党政治により民意を反映させる体制を目指す思潮であり、道徳的な皇室尊崇を有しているものといえよう。周知のように、これらの思想は国体明徴運動以降は影響力を失っていくが、既存の体制を漸進的

に改良していこうとするその精神は、時代の思想特徴として広く共有されていたものである。

石橋湛山の思想信条には、プラグマティズムや欲望統整の哲学、功利主義、東洋経済新報社より継承された小日本主義が混在しているが、宗教的信念の水準では日蓮の受難体験を内在化した言説が前傾化し、言論自由への希求となって表出されている。また宗教観においては非合理性や狂信を排除し、同時代の田中智学の日蓮主義とは一定の距離を取り、個人主義とデモクラシーの堅守を日蓮思想と連関させている。石橋は宗教運動に関与したわけではないが、リベラリストとしての信念と日蓮思想を内的に結合させ、リベラリズム堅守の象徴として日蓮を受容した。同時に彼の愛国者としての側面も日蓮に由来し、愛すべき「日本」は小日本主義のそれであり、非侵略的態度による国際社会での信頼獲得に邁進することが、愛国精神として昇華された。

山田三良（東京帝国大学法科大学教授で国際私法が専門）は本多日生が展開した天晴会に縁して日蓮信仰に入った。その後、天晴会が自然消滅する過程で法華会を創設し、機関誌刊行や講演会開催などの運動を展開していく。彼個人の思想の特徴として、日蓮信仰を前提とした宗教的精神修養を強く主張している点が挙げられる。また、宗教と国家の関係については「信教の自由を与え給いし明治大帝の偉業」を賛美しつつ、宗教を選択できる自由を積極的に肯定し、宗教と国家は分離すべきとの論を展開する。その上で、両者は絶縁すべきではなく、密接に関係し合うことが理想とされる。しかし、法国家合や王

仏冥合の概念は用いない。彼は宗教と国家の関係を整合するものとして教育に注目する。山田は宗教と国家の関係と同様に、宗教と教育も分離すべきとの立場をとる。その上で、教育者自らが選択した宗教による精神修養を実修し、人格陶冶することで国全体が栄えていくという主張を行う。彼にとつての立正安国は教育者の修養を通しての間接的な国家改良であったといえよう。さらに山田は、信教自由は戦いものであることを日蓮の行動を通して解釈し、立正安国は信教自由が保障された状態で達成されるべきものと考えていた。法華会の運動は知識人の精神修養を目指すものであったが、山田の思想傾向が影響していたと考えられる。

両者は共に、明治憲法下での自由主義の進展を己の信念としており、国体論的日蓮主義や世界統一予言とは距離を置き、日蓮思想の合理的側面（石橋は徹底した討論の肯定、山田は日蓮思想における「生命論」）に重きを置いていた。リベラルでありつつ、皇室尊崇、愛国の立場を有している日蓮信仰者の解明は、広義の日蓮主義（近代日蓮思想）の全体像を理解する上で、無視できない論点であると思われる。

戦後日本の仏教福祉——鈴木宗音と昭徳会——

寺田 喜朗

戦後日本の仏教福祉事業の一事例として鈴木宗音（一九三〇—二〇一一）と昭徳会を取りあげ、その事跡を跡付けると共に背景にある思想・信念を論じたい。

鈴木宗音は、宗教法人・大乘山法音寺、社会福祉法人・昭徳

会、学校法人・法音寺学園（二〇〇三年に学校法人・日本福祉大学と改称）を創立した鈴木修学の嫡男で三法人の山首・理事長・学園長を務めた人物である。諸宗派の福祉事業を総覧した『戦後仏教社会福祉事業の歴史』（長谷川匡俊編）をはじめとして仏教福祉領域の先行研究では等閑視されてきた経緯がある。

昭徳会は、二〇二二年現在、保育・児童・障がい・高齢の四分野一九拠点で六〇事業を展開する日本有数の社会福祉法人である。利用定員約一五〇〇人、職員約八〇〇人、約四八・八億円の事業規模を誇る。日本福祉大学は、日本初の福祉大学であり、二〇二二年現在、八学部一〇学科六大学院研究科を擁し、学生数（通学）五九一三人、（通信）七〇〇七人、大学院二五三人、事業活動収入一一九億円という規模を誇る。社会福祉学科には四専修、大学院社会福祉学研究科には二専攻、その他医療・福祉マネジメント研究科も開設されており、わが国の社会福祉教育を牽引し、多くの人材を輩出している。

宗音の事跡として特記すべきは以下の三点だと思われる。

（一）三法人を創立した修学は昭和三七年に逝去しており、現在見られる昭徳会・日本福祉大学の威容の多くは、宗音の時代に形作られたものである。児童養護施設二、保育園二、知的障がい児施設一という社会福祉事業と、経営的には「火の車」の法音寺学園を継承し、大きく発展させたのは宗音である。（二）昭徳会（戦前は仏教感化救済会・大乘報恩会）は、国の政策を先取りする形で様々な社会（福祉・事業）に取り組んできたが、公的支援が得られない場合、檀信徒からの浄財で補填してきた。別言すれば、法音寺の檀信徒は昭徳会・法音寺学園を支え続け

た。先代以来の檀信徒の信用・信頼を維持し、変わらぬ支援を受け続けることができたことは宗教者としての求心力の大きさを証左している。（三）修学急逝時に二〇余あった寺院・教会・結社の法人格を解消し、法音寺という単一の宗教法人に吸収合併する組織改革を断行した。これにより、法音寺と日蓮宗という権威の二重構造が孕む将来的な分派・離脱の危険性を回避・予防することが可能となった。

戦後日本の仏教福祉の歴史において宗音の事跡は、看過できないものであることが知られる。その宗音の行動を支えた思想・信念とは、法華経・日蓮の教えに由来するが、直接的には杉山辰子が説いた慈悲・至誠・堪忍の「三徳」の教えだと特定できる。法音寺の三徳とは、六波羅蜜をパラフレーズする形で定型化させた成句であり、菩薩行「実行」の教えに他ならない。吉田久一が論じた渡辺海旭・矢吹慶輝・長谷川良信の「衆生恩」に基づく「共済」思想と対照させると、「大慈悲心」（如我等無異）に基づく「積徳」の思想ということができる。

宗音は、すぐれた宗教家・社会事業家であった修学の背中を見て育ったサラブレッドだった。襤褸を纏い粗食に徹する無欲さと底抜けの明るさ、物事を悲観しない楽観性を備えていた。巧みなユーモアで場を和ませる「座談の名手」であり、穏やかさと威厳、卓見、指導力によって信者・弟子から尊崇の念を集めていた。アカデミシャンとして北欧諸国の社会福祉政策にも明るかった。檀信徒の支援を受けながら昭徳会・日本福祉大学を日本有数の法人に育て、法音寺に関しては法人統合（二元化）という困難な組織改革を断行した。人口減少トレンド下の宗教

界（不活動宗教法人数三五二八、消滅可能性都市に所在している宗教法人数六三〇〇〇）が直面している課題である法人統合を先駆的に遂行した希有なリーダーといえる。なお、組織改革断行の背景には戦前における二つのトラブル（杉山家と仏教感化救済会との相続問題、後に大乘教を結成するグループの分派問題）から得た教訓があったことを推察することができる。

近代曹洞宗におけるメディア利用の変遷

武井 謙悟

近年、宗教とメディアに関する研究が登場している。しかし、吉永進一（一九五七―二〇二二）が指摘したように、曹洞宗とメディアの関係は、『修証義』の編纂以外の部分は明らかになっていない。本発表では、雑誌に掲載された「文筆伝道」への評価を手がかりに、曹洞宗におけるメディア利用の変遷を検討した。

第一に、峯玄光「文筆伝道の劃時代的偉人」（『禪の生活』七卷三号、一九二八年三月）にて挙げられた人物は、大内青巒（一八四五―一九一八）と高田道見（一八五八―一九二三）である。前者は、『修証義』の編纂、『扶宗会雑誌』『釈門哲学叢誌』の発行等を通じ、当時の禅僧の代弁者となったが、浄禅一致を説き、通仏教主義、教育勸語中心主義であった。一方後者は、『通俗仏教新聞』『法輪』『真世界』を発行し、文筆伝道に努めた。愛媛県瑞応寺の住職となり宗門との関係が深かったが、晩年は法王教主義を唱え、独立したため中心は通仏教主義であった。峯が曹洞宗の伝道者として最も評価したのは、貫首

ともなった新井石禅（一八六五―一九二七）である。一九〇五（明治三八）年四月に発行された『道之枝折（みちのしりお）』へ修証義講話を連載したのを皮切りに、『伝道』『三宝』『護法』『和融誌』『禪』『修養世界』『歓喜』等の宗門雑誌、『中外日報』『万朝報』等の日刊新聞への投稿に加え、一九二二（大正一一）年一月創刊『禪の生活』の主筆を担った。

第二に、来馬琢道「文書伝道を捨てざる願力」（『大乘禪』二七卷一―号、一九五〇年一月）において、高田道見と丹靈源が建設的運動と評価され、来馬琢道（一八七七―一九六四）自身の活動として、鴻盟社より刊行した『伝道』を施本伝道の尖端とし、『仏教』『仏教文芸』の刊行を挙げた。同時代には、久内大賢（？―一九二五）が、「仏教伝道卍字隊」を組織し、雑誌『卍字の光』を発刊し布教するなど文書伝道に力を入れ、一九〇五年九月に月刊雑誌『理想』を刊行し『禪』と改題した。他方、久内は、高田道見らと洞上記者団を結成している。最後に来馬は、一九一七年九月に中央仏教社を創立し、『中央仏教』を刊行、以後『労働精神』『仏教童話』『仏教倶楽部』『金の鳥』『大乘禪』等の雑誌を手がけた飯塚哲英（一八九〇―一九五三）を挙げ、仏教出版会の第一人者と評した。

第三に、千葉耕堂「通仏教普及の功績」（『大乘禪』三二卷四号、一九五四年四月）では、禅宗における学者と文筆伝道の功労者として、前者には、忽滑谷快天、木村泰賢、宇井伯寿、後者には、高田道見、飯塚哲英、石原俊明、来馬琢道を挙げている。

ここで挙げられた石原俊明（一八八八―一九七三）は、一九

三四（昭和九）年一〇月に『大法輪』を創刊した人物である。四歳で母を亡くし寺で育った石原は、静岡県想慈院で得度し、可垂齋で修行生活を経験した。上京後、出版業で財をなし、仏教への恩返しのため『大法輪』を創刊したという。なお、創刊号の題字は、可垂齋で出会った丘球学（一八七七—一九五三）に揮毫を依頼している。他方、岡山県鴨方出身で、瑞応寺と永平寺で修行した赤松月船（一八九七—一九九七）が『大法輪』の社員時代に永平寺特集を執筆した際は、石原は大変喜び、論題を自筆した。赤松と同郷であり瑞応寺と總持寺で修行した吉川彰準（一九〇四—一九九三）は、地元縁のある良寛に関する論考を總持寺の機関誌『跳籠』に投稿している。赤松と吉川は、瑞応寺の修行時代に高田道見の文筆・文画活動に影響を受けていた。

以上、本発表で論じたように、曹洞宗においては、修行道場での経験と人脈が、メディアを形成する上で重要な要素になっており、「寺院」から「寺院」への循環も考慮する必要があると結論付けた。発表後、フロアからは近世における遍参との相違、岡山の宗教性、宗教雑誌と大衆雑誌の類似点に関する質問が寄せられた。

近代日本仏教の社会倫理

島園 進

仏教の社会倫理について一つの有力なモデルを描いたのは、中村元『宗教と社会倫理』（一九五九年）だ。これはインドの古代の宗教を念頭においているが、初期仏教から大乘仏教成立

期に至る時期の仏教に力点がある。アシヨーカ王に見られるように、王（君主）が正法を理想とし、正法に則った社会を目指すというものだ。これは二〇世紀中葉のタイの仏教と王権の関係について論じた、石井米雄『上座部仏教の政治社会学』（一九七五年）の論とも齟齬がない。日本仏教の歴史を見ても、その理念は引き継がれてきている。

日本の近代において正法にのっとった社会を実現するという理念をもちつつ布教で成果をあげたのは日蓮系の集団だった。とりわけ、戦前はナショナルリズムを鼓舞する仏教運動として、戦後は在家が主体の法華系新宗教運動という形態で多くの支持者を得た。しかし、日蓮系の集団の多くは排他主義的であったり団体論を取り込んだりして、君主制の下での一元的宗教国家のビジョンから脱却していなかった。典型的には「国立戒壇」の理念で、田中智学から戸田城聖の時期の創価学会に引き継がれた。

だが、近代の民主主義・立憲主義の社会においては一元的宗教国家のビジョンには限界がある。信教の自由と政教分離が求められる社会では、世俗主義を含めて多元的な世界観が併存し、そこで討議と合意形成を経て政治的意思決定が行われる。このプロセスを前提にした宗教の社会倫理が求められる。公共空間に参与する形で宗教の社会倫理が提示され、政治過程、社会過程に反映されるという形態である。カトリック教会は第二バチカン公会議を経て、この前提を受け入れ、新たな形で社会倫理を提示し、具体化するようになっていく。

宗教学会的にはホセ・カサノヴァが宗教が個人のものとして提

えられ、政教分離ののちとして宗教の私事化が進んだ後の段階で、再び宗教の政治関与・社会関与が広がってきていると論じた。これは欧米のキリスト教圏の実情を踏まえた議論で、二〇世紀後半に脱私事化が進み、「公共宗教」という様態が広がるようになっていたとした。

では、日本の近代仏教ではどうだったか。伝統仏教教団を念頭において考え直してみる。「仏教の近代化」や「近代仏教」についての議論では、宗教をまずは個人の内面の事柄として捉える議論が有力だった。鎌倉仏教こそが日本の仏教であるとし、とくに念仏と禅、個人の信仰や修行にその本領を見るところという見方が優勢で、宗教の社会倫理や社会関与について注目する議論が低調だった。

これに対してこの報告では、近代仏教の社会倫理を見直すために、明治初期の「政教分離」と大正期の仏教社会事業を例にとりて考えていく。明治初期の浄土真宗が政教分離を唱えて大教院から離脱したことを、近代的な宗教の自立に向かった動きとする見方がなされてきたが、明治維新の当初から浄土真宗本願寺派では、真俗二諦の理念によって現世の秩序は国家に委ね、宗教は個人の救済にその役割が限定されるべきだという立場がとられた。この段階で、昭和前期の皇道仏教への道筋が付けられてきたことになる。

また、大正期の渡辺海旭らによる仏教社会事業はキリスト教の社会事業を念頭に置きつつ、国家から相対的に自立しつつ、福祉領域での社会関与を実現するものだった。教育や福祉の領域では、多元的な宗教の社会関与が限界をもちつつも形をなし

つつあったと見ることができるといえる。近代日本仏教の社会倫理が、国家神道的な体制の下という限界はもちつつも、公共宗教的な様態に向けて一定の前進をとげようとしていたと見ることができるといえる。

以上のように、近代日本仏教の社会倫理を伝統仏教と新宗教の双方を視野に入れ、公共宗教への歩みを跡づけることができるといえる。

善友の形象に関する一考察

筒井 奈々

論蔵『人施設論』では、舍利弗の説法にある通り、善言と善友が挙げられる。持戒を善法とする一類の人として、彼善人（プリサブッガロ）を友（カルヤーナミット）・朋とし尊敬することに親近の語が対応する。『大須陀須摩本生譚』の漢訳『大智度論』で善友と称えられる須陀須摩王は、実語を称賛し妄語を呵る偈を説き、鹿足王は信心清浄になり、幽囚の身から解放された。

蔵外の五世紀頃大寺派仏音著『清浄道論』に、「正行（アーチヤール）とは、「身・語之不犯」を言い、四衆への暴言は非行処で戒められる。近縛行処とは四念処であり、世尊所説に比丘の行処は「己祖父（諸仏）之境即此四念処」という。善友が授ける一切処業処の中に、比丘が死念に依り、邪求を捨てて益を増大し、無常・苦・無我の悚懼で、無執著の生活をする。次に不浄想に通暁し、諸天の所縁となすも貪らず彼心を奪う。この慈・死念・不浄想のように多く饒益するゆえ、一切処に希求されるとは、目的を瑜伽勤修の業処となし、「一切処業処」と言う。三帰と慈悲の瞑想に諸天神への慈が加わったようで、諸天所縁に対し貪に依らない不浄想が重要になる。諸天への慈を修習し、さらにご利益とめたさ（浄相）に固執しないために不浄想に通暁するようである。『羅睺羅經』にも「淨相伴欲貪此須臾迴避 善依不浄想 修習心一境」という。そして世尊、八十大声聞、漏尽者、阿那含・斯陀含・須陀洹・禪、三蔵・二蔵・一蔵持者、長部等一部の義疏に通達する者のごとく才を学得

する。このような聖典持者は、伝統の阿闍梨を維持する。善友が授ける「応用業処」では性行の適順に依り決択する四十業処の中、貪行者は十不浄と身至念等の十二業処に適順する。『等覺』・『弥鹽』と『教誡羅睺羅大經』にも不浄を修習して貪欲を断つと説く。善く業処を修習して鎮まらない伏貪無く、あるいは信等を饒益する。仏世尊・阿闍梨を、「業処を教授する善友」といい、「親近」とは業処の教授を請うことをいい、これ等をまとめて「把取」という。あるいは親近とは、細かい行儀作法を指す。善友は、定を修習する精舎の阿闍梨や和尚、そしてそれに等しい者をいい、善友がいれば悪友も存在するが、この論では經典より仏教的な専門用語となる。

四念処は観（ビパッサナー）の中核を成す観想法であり、身受心法の四は不浄観・一切皆苦・諸行無常・諸法無我に対応し、三十七道品最初の修行法である。四十業処の他、四念処にも身の不浄観が現れ、さらに三法印と、初期から龍樹菩薩を介し、弘法大師の提唱する即身成仏思想を予想されるが、しかし、余計な執着を起こすと悟れない。私のような凡夫は必ず余計な執着を持っている。

無畏山寺派優婆塞沙の四世紀頃造『解脱道論』は漢訳のみ現存する『清浄道論』の底本だが、そこに善友の形象ともいえるべき善知識が説かれる。それは、坐禪人・糞掃衣人・乞食人・律師・上座の大家・旧住の比丘・阿毘曇師・頭陀人・彼坐禪人・阿闍梨等をいう。善神通と四諦を得る二種人は功德成就し、覚める所の善知識である。口業関連に、綺語を滞りなく総語の相にさせる、これは忍辱を謂う。そして業処に通達する深

語を説く。

村上解説に、空海は二十歳前後から自度の沙弥として私度に入り、諸国を巡る。十八歳作、二十四歳再治ともいう、高木説に、官界への道が閉ざされる二十四歳の暮、同学の伊予親王に自らが確信する在りようを示した『聾瞽指帰』執筆の時期、求聞持法を教わったある沙門に出会ってなかった。『仮名乞児論』に「阿毘私度は常に膠漆の執友たり。」という。福永訳注に、私度僧の阿毘法師は、つねに最も親しい同志の友人で、「膠漆の執友」は、志を執ること同じくする友である。厳しい苦行を共にする修行僧に、同志の友がいたようである。

『カチエン・カクルマ』における王権と神仏習合

横殿 伴子

『カチエン・カクルマ（『柱遺書』）』（*bka' chems ka khol ma* 以下『カチエン』）は親自在菩薩の化身とされる古代チベット王ソンツェンガンポ（没六五〇）の遺言書として伝えられる埋蔵経である。『カチエン』は、王がラサのトゥルナン寺の柱に埋め、後伝期にチベット仏教復興に寄与したアティシャ（912-1054）によって発見されたとその第一章に記されている。『カチエン』の内容は、王が、チベットに仏教を移入し、文字を制定し、ネパールと中国から王妃を将来し、王妃と共に仏像が招来され、土地神を制圧しながら仏教寺院を各地に建立し、チベットを仏教国として建設していく過程を歴史物語的に描く。David Snellgrove (1987) はチベット仏教前伝期にはインド仏教と並んで中国及び中央アジアの仏教が存在してい

たが、後伝期はインド仏教が専一的になったと指摘している。

後伝期における教学は『宝性論』の二つの解釈学派のうち論理学派による瞑想学派の駆逐によって表明されていく（横殿二〇二一）。『カチエン』の伝承者たちは瞑想学派の系譜であり、後伝期の不寛容さに抑圧された者たちの系譜である。外国との交流が絶たれて行き、鎖国の末に一九五九年を迎える。『カチエン』は前伝期の多様性と前伝期のチベットが多民族国家であったことを思い出させる。その際立った特徴は、国際色の豊かさと同様な文化と宗教の共生である。そこに、チベット前伝期における鎮護国家と国家運営の手法を読みとることができる。ボン教、ヒンドゥー教、土地神、中国、ネパール、中央アジア諸国との多彩な交流が見られる。前伝期のチベットにおいて、仏教による鎮護国家を目指す際に必要とされたのは、この多様性であったのではないか。王の宮廷には多くのボン教の大臣があり、王の六人の妃の三人は外国人であり、うち一人はボン教徒である。經典がチベットに最初に招来した時、仏法かボン教か判別できなかったと記されている。王が方々に寺院を建立した後、仏教の三字で衆生を教化するためにボン教が書かれる。アティシャが『カチエン』を発見すると、仏教の三字がボン教の吉祥の教えとみなされており、ボン教による医療技術が宝物として埋蔵されているのを発見する。王によって建立された御堂の一つは人々の個性に合わせて、どの人が訪れても、その人の居場所が見出せるように内装に工夫が施されている。国家の様々な構成員への配慮が読み取れる。中国、インドのゲーム、出家者、ボン教、密教行者が含まれる。王が建立した御堂の一

つが破壊されたとき、その修復のために活躍したのはボン教徒である。王は御堂の柱に宝物としてボン教、中国伝来の科学技術、密教と心の教への瞑想の手引書を埋蔵するが、それらは、後世に弾圧された者たちの教へと符号する。インドの叙事詩『ラーマヤナ』に登場する猿ハヌマーンは観自在菩薩の弟子であり、チベット人の男親の祖先となる。「カチエム」は、インドにおいて、仏教がヒンドゥー教の神々によって守護されてきたことを伝える。釈迦牟尼仏の仏像の建立はインドラ神、神の大工ヴィシュヴァカルマン、七十二の守護神と金剛手が役割を担う。王が観自在菩薩を主尊とする寺を建立したとき、その周囲の御堂でインドの諸尊が寺を守る。金剛手、竜王ウパナンダ、ランカー島のラーヴァナ、ガンダルバ、シュリー・デーヴィー、サラスヴァティー（弁財天）である。ソントゥエンガンボ王の仏教による国造りは、多民族国家において多種多様な文化と宗教が折衷しあい、どの人にも平等に居場所があり、互いに支え合う関係を目指しており、成仏はそのような環境の中でこそ達成される。ヒンドゥー教の神々とボン教の支援なくしては、鎮護国家は成立し得なかった。日本では、明治維新期に神仏分離令が発令されるまで神仏習合であった。ソントゥエンガンボ王の国造りの例は二十一世紀の今日の国家運営に必要な智慧を与えてくれるのではないだろうか。

『順正理論』における根見説・識見説論争

那須 円照

衆賢は十八界の中の、何が見るのかと問う。被障の諸色を見

ないから、同分の眼が見る。能依の眼識は見ない。五識俱生の慧も不度の故に見ない。身見等の五の染汚の見と、世間の正見と、有学の正見と、無学の正見が見る。また、一切法を大きく分けて、二法のみが見の自体とされる。有色法の中、眼のみが見る。無色法の中、行相明利に、境界を推度し、内門転の慧のみが見る。眼根には、審慮・決度の相はないが、色を観照し、聞と相違し、作用が明利であるから、見と名づけられる。教証もある。たとえ眼見であつても、同時に一切の境を見ない。同分（認識に参与する）の眼のみが見る。眼識に住持されて、同分となる。一切根は同時に自識に各住持されない。対論者は、そのような場合、能依の眼識が見て、眼は見ないのではないかと言う。それに対して、衆賢は、眼識の力に住持されて、眼根に勝用が生じ、眼根が見ると言う。薪の力で勝用の火が生じ、火が焼くというようなものである。眼ではなく識が見るなら、眼を離れて識が見うるが、そのようなことはありえない。識が俱生の大種を長益し、勝根を生じさせ、その根が衆色を見る。識は了別するが、それは見の因縁であり、見の体ではない。眼識が見でない理由として、理証・教証があるが、まず一つ目の理証が説かれる。衆賢は、眼識と耳等の識は、差別がないと言う。それぞれの識は、所依の根の差別によって、余識と異なるが、想が生じて例えば眼識の名を得るだけだとされる。識の法性が変わって、識に見の体が成立するのではないのである。例えば、草木・牛糞・糠によって火の名が変わるが、煖性は等しいようなものである。衆賢は、意識が見の体でないなら、眼識も見の体でないと言う。識として両者は体類が同であるからで

ある。眼等の諸識は、境相を了別するという体類は同であるが、善等の義類の差別がある。火に、猛勢・微劣・有烟・無烟の待縁が不同という義類の差別があるが、体類は煖を自性として同であるようなものである。義類は善等のように、一切の識等の法に遍通しないが、体類は遍通する。有余師は「眼識は被障の色を見ないから、見ではない」と言う。經主・世親は、「現見すると、壁等に障えられた諸色を観ないが、識見なら、識は無対であるから、壁等に碍えられず、障色を見るはずだ」と言う。衆賢は、無対の眼識と、有対の眼が、一境にはたらいで見るから、眼識は境としての被障の色にはたらいでも、眼がはたらかないから見ない。眼根能見論者は、眼根が被障の諸色に対して見の機能がなく、見ないのは、眼根は有対であり、識と所依（根）は一境においてはたらくから、その場合、はたらきは起こらないのであると言う。經主・世親は、「眼は身根のように境と合して認識する」と言う。衆賢は、眼の有対は障得有対ではなく、合境のみを取るが不合境を取らないということはないと反論する。眼の有対は境界有対であると主張するのである。衆賢は境界有対について説明する。ある境にとらわれているとき、他の境において障がなくとも、他の境に対しては、はたらきが起こらない。障がある場合はましてや、はたらきが起こらない。一切の有境法は、同時に諸境界を取り得ない。衆賢は主張する。眼は境界有対の性であり、色は障得有対の性であるから、被障の色において、「透明な被障色の場合を除いて」眼のはたらきは生じない。意と意識は決まった所依能依関係にあって、一境に作用は決定せず、一時に他境界を取り得る。

所依の眼根が取る境界は、能依の眼識の取る境界である。両者は必ず同時である。よって、被障の境界において、眼のはたらきも識のはたらきもない。眼根の認識は障得有対ではなく、境界有対で説明されるから、瑠璃等の透明な境にとらわれるときも、所障においてもはたらきが起こる。この場合も、瑠璃を取るときは所障を取らず、所障を取るときは瑠璃を取らない。（大正二九、三六三下—三六六上）

『彰所知論』のモンゴル仏教における位置

阿部 真也

『彰所知論』はチベット人パスバによって著された仏教論書である。本稿は、モンゴル仏教に対する『彰所知論』の影響とその価値について考察することを目的とする。

主要なモンゴル年代記と合わせて成立順に並べると以下のようになる。①『モンゴル秘史』（一二二八年説が有力。ただし、第一次編纂の年）、②『彰所知論』（一二七八年）、③十四世紀末—十六世紀末のモンゴル語文献の空白時期、④『チャガン・テウケ』（十六世紀末）、⑤『アルタン・ハーン伝』（一六〇七年から一六一一年の間に編纂された可能性が高い）、⑥著者不明『アルタン・トプチ』（一六二〇年代から一六三〇年頃の間）、⑦『蒙古源流』（一六六二年）。『モンゴル秘史』には仏教に関する記述はない。しかし、以降の年代記には仏教に関する記述が増える。その全てが『彰所知論』によるとは言えないが、一部には影響を与えている。特に、『蒙古源流』は明らかに影響を受けた文献の一つである。

『彰所知論』の内容は、ほぼ俱舎論と重なっているが、異なる記述も出てくる。以下に三つ挙げる。一つ目は、インド、チベットに続けて、モンゴル王統の初期の記述があることである。モンゴルの王統史が入っているのは、モンゴルの皇太子チンキムのための著されたものだからであろう。情世間品の中にその記述がある。インドまでさかのぼり、チベット、モンゴルと続く。フビライの代までが範囲である。最後は、フビライの三人の子供の名を挙げ、真金の名もある。インド、チベット、モンゴルの順に書かれる王統史の形式は、後の時代への影響が大きい。次は、四劫説についての記述である。『俱舎論』は、成・住・壊・空、の四劫説である。ところが、『彰所知論』では、中・成・住・壊・空・大、の六劫説を説いている。ただし、四劫説に中劫と大劫を付け加えただけで、内容的には変わらなぬ。この六劫説は『蒙古源流』に受け継がれる（成・住・中・壊・空・大）。三つ目は『彰所知論』で六道説が説かれている点である。『俱舎論』では五道説である。説一切有部は五道説を取ると言われている。両者はこの点については明らかに異なっている。『俱舎論』を参考として著された論書であるが、随所に異なる記述もある。パスバの思想や知識も多分に入った仏教論書であるといえる。

パスバによつて著されたのが一二七八年であり、漢訳されたのは一三〇六年である。余り時間をおかずに漢訳されたことから、重視されていたと考えられる。モンゴルにおいては、年代記に与えた影響が大きい。特に、王統史については、インド・チベット・モンゴルと連なる王統が、モンゴル年代記の定型と

なった。ただし、『彰所知論』では、インド・チベット・モンゴルと並んでいるだけで、繋がりに関する記述はなかった。現存する年代記で、最初にインドとチベット、チベットとモンゴルをつなぐ記述をしたのは、著者不明の『アルタン・トプチ』である。その次に著された『蒙古源流』は、王統史だけではなく、宇宙論の記述においても、『彰所知論』から大きな影響を受けている。

『彰所知論』は、著された時期が、モンゴル年代記の空白の時代の前であること、また、モンゴルの皇太子チンキムのために著されたこと、などから以降のモンゴル年代記の著者が参考にすることは多かつたのではないかと思われる。モンゴル仏教の歴史において、モンゴル年代記は重要な位置を占める。それからモンゴル年代記の中で、具体的に参考文献として名を挙げていることが確認出来たのは、『蒙古源流』だけである。『蒙古源流』には多くの写本があり、そこから、広く受け入れられていたことが分かる。このことから『彰所知論』が多くの年代記に間接的に影響を与えていたとも言える。モンゴル王統史の形式、仏教教理の記述内容など、後世に影響を与えたことは確かである。

日本『八千頌般若』復元の試み

庄司 史生

本研究は、『八千頌般若』等のいわゆる拡大般若経の形成過程を、経典本文の分析と注釈文献の読解により明らかにすることを目的とするものである。従来、『八千頌般若』の原初的形

態の成立は紀元前後頃にまで遡るものと指摘されている。紀元後二世紀には支婁迦讖によって『道行般若経』が訳出されていることが知られ、また紀元後一世紀から二世紀頃の間に書写されたと考えられるガンタリー写本も発見・研究され、その成果も公表されている。一方、現代ネパールでは梵本『八千頌般若』写本の本文が、一九六〇年にインドにおいて刊行された梵本『八千頌般若』（所謂ヴァイディヤ本）に基づいて修正されていることも報告されている。このことから、私たちは仏教史上において今もなおこの経典が変容し続けていることを知ることができる。

そのような研究状況の中、筆者は『八千頌般若』の形成過程について、主としてそのチベット語訳諸本を用い、インドにおける二種の『八千頌般若』とチベットにおける三種の『八千頌般若』について検討してきた。その中で、デルゲ版等の特定のカンギルに所収されることなく、単独の写本として書写されたものが数多く現存しており（その多くは紺紙金（銀）泥写本、いわゆる裝飾経）、またそれらの中には現存するネパール系梵本『八千頌般若』写本よりも古い本文が保持されていることを指摘してきた。要するに、書写年代がそれほど古くはないチベット語訳『八千頌般若』写本であっても、経典本文としてはツェルバ系カンギル所収本よりも古い伝承を保持するテンパンマ系と近似する写本が残されていることを確認した。さらに、『八千頌般若』の形成過程を明らかにする上で、次の二点を基準として経典を分類することが可能であることを筆者は指摘してきた。一つ目の分類とは、インドにおける二種の『八千頌般若』である。十二世紀の時点でジャガッダラに住むものが、『八千頌般若』を旧・新の二種のテキストを意識的に分類していた。二種の『八千頌般若』はチベット語訳として現存する。二つ目の分類とは、チベットにおける三種の『八千頌般若』である。十七世紀の時点でダライ・ラマ五世が訳語を基準としてチベット語訳『八千頌般若』を三種に分類する伝承について言及している。三種の『八千頌般若』はチベット語訳として現存する。

本稿では、改めて旧本『八千頌般若』復元の方法を提示しておきたい。復元の方法とは単純なものである。まず、現存する梵本とチベット語訳新系統との対照テキストを作成する。次に、先の対照テキストとチベット語訳旧系統のテキストとを対照させる。最後に、チベット語訳新系統と旧系統とに共通する部分を現存梵本から抜き出す。

以上の通りである。従来『八千頌般若』の原初的形態に関しては、梶芳光運博士、辛嶋静志博士らによる研究の成果が知られる。本稿で取り上げた旧本とは、漢訳では玄奘訳『大般若波羅蜜多経』の第四会に相当し、それは『八千頌般若』諸本中において最古のものといえない。しかしながら、現存梵本『八千頌般若』の形成過程を明らかにすることを目的とするならば、この旧本の資料的価値は高く、その点において資料として有用なものであるといえよう。また旧本を中心とした経典本文の分析を行う際には、十二世紀に著された『八千頌般若』に対する注釈であり、旧本『八千頌般若』の経典本文を引用する、ジャガッダラに住むもの著『世尊母伝承随順』もまたあわせて

参照されるべきである。

このように、複数言語の諸本が多数現存する『八千頌般若』について、注釈文献とあわせて分析・読解することにより、インドと周辺地域における仏教典籍がいかに変容し、多様化していったかということを知る手がかりが得られるものと考ええる。

〈無〉(abhāva) をめぐるインド哲学の議論の諸相

丸井 浩

〈無〉（非存在と否定を含む）はインドの哲学的な諸議論において重要な位置を占めてきた。Nāṣadya 讃歌は太初には「かの唯一物」のみで「無もなく、有もなかった」と詠ったが、万有の根源を一者に帰する Upaniṣad の一元論哲学の成立を見るや、〈有 sa〉からの創世説と〈無 asa〉からの創世説が対峙する中、Uddālaka は後者を否定して最高実在から創世を説く〈有の哲学〉を構築。かくして〈有〉を基調とする Vedānta 学派の一元論が確立する。一方、Vaiśeṣika 学派は万有を六句義に還元する多元論を立てつつ、無からの創世説に連なる因中無果説を唱えた。また〈無〉の分類もなされ、生起前の無、消滅後の無（已滅無）、時間的制約のない絶対無、同一関係の否定という四分法が定説となった。Nyāya 学派も、Uddyotakara あたりから、Viśi 学派の存在論や〈無〉概念を受容する傾向が顕著となり、両派の一体性が強まった。十二世紀頃には〈無〉を加えた七句義が一般化し、多元世界の存在かつその模写としての認識の基本形式たる dharmadharma 構造の dharmā に「の非存在」が組み込まれ、〈無〉をも包含した極大有の実在

論の世界観が新 Viśi 学派に継承される。（非存在認識論と二種の否定機能論については別稿に期す。）

〈無〉は解脱論・修道論とも深く関わる。Sāṅkhya（八世紀）に始まる Advaita-Ved 派では、解脱知達成のために克服すべき無明 (avidyā) は単なる明知の欠如にとどまらず、実在者との相互付託によって多様な現象界（名色）の現出をもたらす。この無明の働き、その結果としての現象界、さらには無明そのものを「有とも無とも言表しきれないもの」と表している。他方、Viśi 学派では、個々人固有の恒常我に苦の感覚を含む生滅する属性 guṇa 全てが絶滅した状態を、Viśi 学派では「苦からの窮極的な離脱」を解脱と見なす。その状態を実現するには、「苦なる生存」（身体、感官と対象、感覚・意識などで構成される）を、すでに今生で受けた分に關しては享受し尽くし、また来世の「苦なる生存」の原因となる業の潜在余力を自力で滅し尽くして、いずれも「始まりがあつて終わりが無い」已滅無状態にすればよい。生者必滅の因果道理を半分逸脱した已滅無の概念に、両派のストイックな解脱観は支えられた形である。似たような事情は、説一切有部の涅槃観にも当てはまる。自力で作りに出された修行の果ての智慧の完成による煩惱の滅却（択滅＝涅槃）は無為法であり、原因のない特殊な結果（離繫果）であり、終わりは無い。宗教的目標（解脱・涅槃）の達成に向けての修道の階梯を登りゆく歩みは、新 Viśi 学派も説一切有部も因果律の領域内にとどまる自力の営みであるが、その境涯が成就した暁には因果の道理から超出してゆき、しかも最終的な境涯は已滅無ないし択滅という、否定的な性格を帯びている点で

共通していることは注目に値する。ただし最終的境界の実現に必ずや求められる真知ないし智慧の中身には大きな違いがある。N. Val学派にとっては解脱達成に向けて知を研ぎ澄ませるべく中で、〈有無〉〈肯定・否定〉の二項対立に立脚した論理的思考は最後まで貫徹されるだろう。他方、無常・無我を説く仏教では有無中道に代表されるように、そのいずれにも拘らない観方の醸成が、智慧の完成へと通じる道である。

このように〈有無〉（非存在と否定を含む）に関わる哲学的思索は仏教を含むインド哲学諸学派の発展とともに、世界生成論・存在論・因果論、認識論・論理学、言語哲学・聖典解釈学、あるいは解脱論・修道論といった非常に広い領域にわたり、極めて多様な展開を遂げてきた形跡がある。こうした〈有無〉の思想の全体像を視野に収めた総合的研究の端緒を開くべく、科研基盤(B)「インド哲学における「無」の思想」(21H00472)をスタートした。以上はその共同研究の成果の一部の中間報告である。

浄影寺慧遠『観経疏』の受容背景について

浄影寺慧遠(五二三―五九二)『観経疏』(以下『浄影疏』)は、従来その受容のあり様が注目されてきた。実際、『浄影疏』については、諸師の依用も多く、また敦煌写本においても古蔵や天台の『観経疏』が見当たらない一方で『浄影疏』は二本確認されていることから、その流布の程が想定される。

さて、拙論「浄影寺慧遠『観無量寿経義疏』の基礎的研究」

山名 深

(『龍谷大学佛教学研究室年報』二七、二〇一三年)では、『浄影疏』が流布本や蔵経本ではなく敦煌写本系統の『観経』を用いていることを明らかにした。今、その根拠となった記述を三つ取り上げると、①釈尊の韋提希への応答「為未来世一切衆生為煩惱賊之所害(害↓苦、苦害)者」(流布本を底本とし、「↓」で異読を示す)と、②第十三雜想觀「但觀首(首↓手、頂)相」、そして③下品上生「当花敷時、大悲觀世音菩薩及大勢至(及大勢至↓及大勢至菩薩、無し)、放大光明」である。『浄影疏』は、①に対しては「苦」、②に対しては「首」、③に対しては「無し」として注釈している。その他の異読も考慮する必要があるが、特に『浄影疏』が採用している①③の両方の異読と一致するのは敦煌写本系統に限るから、『浄影疏』の依拠した『観経』が敦煌写本系統であることが判明する。

これについて、諸師ではどうかであろうか。吉蔵(五四九―六一三)・善導(六一三―六八二)・天台・著者不明『無量寿観経續述』・道闇・龍興・元照(二〇四八―一一一六)の『観経疏』を確認してみると、①については善導・『無量寿観経續述』・元照が「害」として注釈している。②については、善導・元照が「首」、天台・龍興が「手」として注釈している。③については、善導が「及大勢至」、元照が「無し」として注釈している。注釈の有無の問題から厳密な比較はできないが、『浄影疏』と諸師とが依拠した『観経』諸本は必ずしも同じというわけではないことが窺える。特に、①に対して「苦」としての注釈を施している例は『浄影疏』にしか確認できない。

ここで、敦煌写本(S・北)における異読とその該当箇所が

現存する写本の数を対照してみると、次のようになる。①害…5、苦…11。②首…17、手…5。③及大勢至…0、無し…28。

③の結果は頗る特徴的で、今回確認した諸師においては、善導のみ「及大勢至」としての注釈（観音等）を施しており、注目される。また、①について、「苦」としての注釈は「浄影疏」にしか確認できないが、敦煌写本では実は「苦」とする方が多く存在していることが分かる。要点のみ言えば、「浄影疏」の依拠した系統の『観経』を用いて学んでいた者は一定数、あるいは多く存在しており、そのような者たちにとっては、異なる系統の『観経』に依拠した注釈書に違和感を覚えることがなかったとは言えないのである。一方、まさに「浄影疏」こそがテキスト上の違和感を覚えることのない注釈書であった。ここに『浄影疏』が受容される要因が一つあったのではないかと推測しておきたい。

最後に、異読の影響を考察する試みとして、①についての『浄影疏』と天台『観経疏』の注釈を比較すると、「正受」の範囲が異なっていることが確認できる。すなわち、『浄影疏』では①の「苦」を「五苦」のこととし、『観経』の「五苦所遍」への注釈と一致させ、①と「五苦所遍」とともに「正受」が説かれる機縁としている。一方天台『観経疏』では、「五苦所遍」への注釈は『浄影疏』を下敷きしているものの、①へは『浄影疏』と異なり「煩惱賊」という語句のみの注釈にとどまる。そして「正受」が説かれる機縁も「汝是凡夫」以下からとし、①は「思惟」の説示の範疇とされている。要点のみ言えば、①に「苦」とある『観経』の読み手にとっては、単なる語義解釈

にとどまらず、「思惟」「正受」の科段の理解においても『浄影疏』が親しみやすいものであったと推察される。

大乗仏教は縁起説なのか

——石津照聖の第三領域からの一考察——

佐藤 伸郎

結論を先に書く。仏教を縁起説ととらえるのは、諸経典やその解説者たち（龍樹や智顛など）の意図を充分にくみとっていないところからくる一種の偏見である。その具体例として、宗教哲学者として著名な石津照聖（一九〇三—一九七二）の著作『天台実相論の研究』を題材にして説明する。

石津のこの著作の意図を要約すればこうなる。彼はこの著作の序で「仏教では縁起といひ無我という。存在するものはそのものとして在るのではない。在るかぎり、それは縁り由って在っておる。とくに心と縁り由って在っておるとみるのである」と主張し、彼はこれを「第三領域」と命名した。彼はこの主張を前提として、智顛（天台）の『摩訶止観』を実際に分析したら、彼の主張と同様のことが説いてあったというものである。彼の主張は、あたりまえのことを多少難解な言い回しで表現したにすぎない。仏教は、この先を分析したものである。以下、順をおって説明する。

彼のこのような主張の源泉はどこにあるのか。彼は、その序において、直接の師匠として島地大等を挙げている。島地には『天台教学史』という著作がある。そのなかで、智顛の死後に起きた論争に触れ、島地は「唯心縁起」ではなく「色心実相

論」を支持すると思われる文章を書いた。さらに石津には、直接「鞭撻」を与えてくれる宇井伯壽という著名な印度哲学研究者であり仏教学者がいた。宇井の著作には「印度哲学研究第二」がある。このなかで、彼は仏教が「縁起説」であることを強力に主張した。以上を考慮すると、石津の第三領域は、島地が支持した色心実相論と宇井の縁起説の両者が基になって作り出されたものと考えられ、石津はその先人観で智顛の考え方を判断したといえる。

つぎに、以下で、智顛の主張を確認する。

まず、心とはなにか。智顛によると、心とは、五官と意識の総合名称である。經典もその解説書も心を丹念に分析したものが多く、その具体例として『摩訶止観』がある。すなわち、『摩訶止観』とは、心が造り出したものを丹念に分析し、その結果を説いたものといえる。

『摩訶止観』にかぎらず、仏典にたびたび登場するのが、心を鏡にたとえたものだ。その意図は、ひとはなにかを見ると、対象物をそのままとらえるのではなく、まるで鏡がものを写すようにしかとらえることができない。なぜなら、ひとは、ものそのものを心のなかにそっくりそのまま運び込むことなど到底できないから。つまり、心はつねに対象物を加工する（心はものと縁り由って在る）。この心の営為について、智顛は經典を引用し、「縁があるから思いがうまれる。縁が無ければ思いは生まれぬ」と説いた。さらに、『摩訶止観』のなかで、龍樹の『中論』を解説し、「仏が世を去って後、人の根が鈍くなってしまう、因縁が決定した相に執着してしまい、仏意を解さな

くなってしまう」と警告を発した。

智顛は、仏には、色心はないと説いた。それはなぜか。仏は、自身の心を分析し、心が諸法を造り出す源泉であることを突きとめ、さらに、心が心さえ造り出すことに気づいた。仏とは、心が造り出す諸法のすべてから解脱することができた存在といえる。これらについて、智顛は『般若三昧経』などを引用し、自身の分析が独善的でないことを証明した。

智顛の主張をまとめる。実相は言語道断の領域である。沈黙するほかない。だが、これでは想念の中に生きる人々に解脱するように説明できない。そのため、覚者たちは、あえて言語を使い、方便を駆使し説明した。そのひとつに縁起がある。ところが、この縁起こそが仏教なのだと思解する者たちがでてきた。それゆえ、智顛は龍樹が『中論』の最初に縁起について言及した真意を説明した。つまり、諸法は縁起で説明するが、実相は無縁なのである。

道元仏性論の存在論的位置

辻口雄一郎

本論はマルクス・ガブリエルの存在論を環境破壊やリアリティの崩壊などの現代的問題に取り組む哲学としてみた場合、それが内包している弱点を指摘し、これに対して道元の仏性論が持つアドバンテージを提示せんとするものである。

ガブリエルの『なぜ世界は存在しないのか』における主張「世界の非存在」を支えているのは「意味の場」を基盤とする次の二つの命題である。①「およそ何かが現れている場が意味

の場である。」②「何かの意味の場に現れているという状態、それが存在するということである。」この二つの命題は、「すべてを包含する宇宙」と「そこに存在する対象」という近代的世観を「様々な意味の場」と「そこに現象している対象」という関係に置き換えるものである。これらの命題について注目すべきは、②における「存在するということ」は原文では「Existenz」だということである。ところで、この二つの命題を正確に理解するためにはもう一つ、③「意味とは対象が現象する仕方のことである。」という命題にも注目する必要がある。なぜなら③における「意味」は“Sinn”であって“Bedeutung”ではないからである。この二つの単語はフレーゲの論文“Über Sinn und Bedeutung”によって次のように異なる意味を与えられている。“Es würde die Bedeutung von ‘Abendstern’ und ‘Morgenstern’ dieselbe sein, aber nicht der Sinn.”③は、ガブリエルの哲学がフレーゲの“Sinn”に立脚して構成されていることを示すものであり、したがって②はガブリエルが「存在」を“Sinn”との関係だけによって定義していることを意味するのである。そしてこれがガブリエル存在論において異なる意味の場や対象領域に跨る存在者の存在に関わる問題にアプローチする上での理論的弱点となっているのである。

次に道元に目を向けると、彼は「山水経」巻において、水について「十方の水を十方にして著眼看すべき時節を参学すべし。」として「鬼は、水をもて猛火とみる、濃血とみる。龍魚は宮殿とみる、樓臺とみる。あるひは清浄解脱の法性とみる、あるひは真实人体とみる、あるひは身相心性とみる。」と説い

ている。この一段は、異なる有情によって形成されている意味の場に応じて対象が異なる姿で現象することを述べているので、一見するとガブリエルとほとんど同じことを述べているように見える。しかし道元にはこれとは違う「水の水をみる参学」があることを忘れてはならない。道元は次のように述べている。「諸類の水たとひおほしといへども本水なきかごとし、諸類の水なきかごとし、しかあれども隨類の諸水それ心によらず身によらず、業より生せず、依自にあらざ依他にあらざ、依水の透脱あり」。ここに道元のいう「依水の透脱」はガブリエルが「いかなる対象もそれ自身と同一であるという性質は、それ自体としてはほとんどどうでもいいもの」と形容しているような無内容な“Sein”に帰着するものではない。なぜなら「参学」とは「山水経」巻自身が実践しているように、思考の限りを盡くして、特定の意味の場への無自覚な囚われを脱し、その外部との自由な往来を実現することに他ならないからである。つまり「水の水をみる参学」とは「水」を、それが同定されている意味の場とは別な領域と通じる、遮るもののない「穴」として見出すことだといえるだろう。

そしてこの「穴」は、水に限らず、存在者一般に共通して見出されるのであって、広く物質界と人間界、さらには表象空間の全域に広がる様々な「意味の場」・「対象領域」との双方向的な通路を開いているのである。道元の「悉有仏性」や「無仏性」は、このような存在するもののある方を説いているのであり、我々はここにガブリエルには見えていない諸領域を縦断する仏の働きを見ることができるのである。

山東京伝における一休像

——近世文藝の「禅」イメージ形成——

飯島 孝良

徳川期の戯作者・山東京伝（一七六一—一八一六）は、『本朝酔菩提全伝』（二八〇九）で一休を主人公とした風狂の物語を展開する。京伝自身の表明によれば、一休を中国宋代の風狂僧として知られる済公の日本版として描くものであり、これは当時の読本で多くみられた中国古典のリメイクという手法である。また、一休仮名法語や一休咄を京伝ならではの視点で活用し、特に一休真筆の漢詩集『狂雲集』からもよく引用している。こうした造型は、旧来の宗門でも世俗でも例外的なものである。というのも、『狂雲集』は過激なエロスや宗門批判を記載した門外不出の著作であり、刊行は寛文年間待たねばならなかったのである。いわば、徳川期の出版文化は、「禅文化」が発展する上で大きなルートを確立したといえる。

京伝が一休の像を造型するうえで着目したものに、一休の朱太刀像というものがある。これは一休の頂相（肖像画）に一休自身の賛文が付されたものだが、この朱太刀像で一休は「風顛」と自称する。この像が基にした逸話は『一休和尚年譜』永享七年「一四三五」、四十二歳の条に出ており、木剣を携えて街中に出た一休が剣の束を叩いて歩きながら、「今ごろの賈坊主は、真剣の如く立派にみえるが抜いたら木片で、人を殺しも活かしもできん」と批判した、というものである。この「木剣を持ちて鉄を弾く」ということは「馮謨折券」（『蒙求』ほか）に典拠があり、中国戦国時代の食客（才能を買われて客として

養われる代わりに主人を助ける者）となった馮謨が、刀の束を叩きながら自身の待遇の悪さを遠回しに非難する歌を歌った、というものである。加えて、この朱太刀が人殺しのための「殺人刀」というだけではなく、煩惱や迷いを断ち切つて人を救い活かす刀「活人剣」であり（『圓悟佛果禪師語録』巻十四ほか）、禅は「殺活自在」でなければならぬと示す。このように、一休は大徳寺主流派が塚へ安易な布教する様を批判し、自らへの低評価に不満を表明した。

京伝は、こうした一休像に『狂雲集』など諸文献で接し、『本朝酔菩提全伝』の口絵でも歌川豊国に描かせている。更に、本作品の重要な登場人物として京伝が創作した野晒悟助にも大いに関連付けられる。先祖代々熱心に参禅していたとされる梅津嘉門景春は、息子（後の悟助）にも意志を嗣がせるために一休に一任し、布施物として朱太刀を渡したという。一休はこれを「南泉猫を斬の利刀なり。此太刀都て血に染りて朱を塗たるがごとくなれば、我これを朱太刀と号て常に身辺に置、邪禅賊僧の頭を斬の法刀となして」後生大切に、悟助の出家に際しては髻をとるのに用いたという（『本朝酔菩提全伝』酔菩提方便品第三）。その後、悟助は乱暴者故に一休から勘当され、還俗することとなった。しかし二十歳を過ぎたあたりで発心し、月の上十五日は俗体に袈裟をかけて朝夕に焼香読経し、万事を慎み、どんなに我慢しきれぬことがあっても怒らず争わぬ柔和忍辱を専らとした。また下十五日は使者のいで立ちで街中を巡回し、強きをくじき弱きを助け、大いに喜ばれたという（『本朝酔菩提全伝』俠客提婆達多品第六）。また、悟助は野晒

（骸骨）をあしらった衣で知られたというのが、これも一休の仮名法語とされる（が実は仮託されたのみ）。「一休骸骨」（奥付は康正三年「一四五七」）に基づく造型であろう。ここから、一休関連の先行文献を熱心に渉猟しつつ悟助という虚構を通して、京伝は「禪」というモチーフを描いたといえる。

このように、京伝は実際の一休の言動や関連文献に基づきつつ創作し、特に一休とその弟子を俠客として描写したといえる。更に、『本朝醉菩提全伝』が歌舞伎や浮世絵にもなったところには、虚実入り混じりながら一休と「禪」のイメージが展開したと考え得る。

釈宗演における禪と修養

蓮沼 直應

本発表では、明治期の禅僧である釈宗演の言説における禪と修養の関係について考察した。釈宗演が管長を勤めた臨済宗円覚寺では、明治十年頃より初代管長である今北洪川によって居士禅の指導が盛んに行われた。釈宗演はその居士禅指導をも引き継ぎ、在家の居士や信者に対する指導を積極的に行った。そしてその際に釈宗演が多用したものが「修養」という概念であった。この概念は釈宗演が管長となった明治二十五年以降、徐々に国内の言説の中に流行していき、日露戦争の後には修養ブームと呼ばれる現象が起こるに至った。本発表では、そうした国内で流行した修養概念を、釈宗演が自身の語る禅とどのように関係させているのかを分析した。

釈宗演が修養の必要性を語った背景には、明治期の学校教育

の在り方が知識教育に偏っているという認識があった。彼は知識教育のみでは、実際に人生を生き抜く意志の力が養われないと考え、その意志の力を養うための修養の必要性を主張したのである。

その修養の具体的な内容として、彼は『大学』で説かれる明德、親民、至善という三綱領と、そのための実践としての止・定・静・安・慮という五術を挙げて説明している。特に着目されたのは「止」であった。すなわち精神が、外界の刺激や誘惑から動ぜられない在り方が最重要であるとみなされた。そうしてそれを実現するより具体的な方法として、静坐による腹式呼吸が紹介された。

こうして修養の概念は儒学の用語によって説明されたのだが、さらに釈宗演はそれが禪と一致するということも述べている。明德・親民・至善という三綱領はそれぞれ自覚・覚他・覚行円満という仏陀の三側面に合致すると言われ、さらに静坐や腹式呼吸は仏教の静慮や正思惟といった概念と合致するものとされた。このことから、釈宗演は自身が立脚する臨済禅の立場に基づき、その修行法を儒学の言葉によって語りなおしたのだと理解することができる。その手法はもともと彼の師である今北洪川が用いたもので、釈宗演はそれを踏襲したのである。釈宗演は仏教や儒教の違いは表層的なもので、共に「唯一の大道」へ至る道である点では変わらないと考えていた。そのため、一般社会の人間に耳慣れない仏教語を用いず、基礎教養としてより一般的な儒学の言葉を用いたのである。

次に、そうして示された「修養」が釈宗演の立脚する禅の

「修行」とどのように異なるのかが問題となる。「修養」は、「唯一の大道」に至るための包括的な概念であり、一見すると禅の「修行」もその中に内包されるように思われるが、彼の言説では両者が区別されていることがわかる。彼は「修養」を「向上修養門」として上求菩提の実践として位置づけ、他方でその上求菩提が完遂された時点から「向下布教門」の実践が始まるのだという言説を残している。すなわち、仏教では上求菩提と下化衆生を分けて、それらを併せて「修行」とするのであるが、「修養」とはそのうち特に上求菩提を指すということになるのである。こうして「修行」は「修養」と片面では一致するが、そこには「修養」にはない更なる側面があることが明らかにするのである。そして、こうした「修行」と「修養」の意味の若干のずれは、釈宗演の出家修行者と在家居士との位置づけの違いを反映していると推測することができるのである。

ルース・フラール・佐々木と日米第一禅協会

守屋 友江

本発表は、アメリカ人仏教徒ルース・フラール・佐々木（一九二一—一九六七）の仏教受容と彼女の活動の意義を考察しようとするものである。彼女は、アジア太平洋戦争前から戦後にかけて日本人仏教徒とともに禅仏教の普及や仏典翻訳を行ってきたが、日本とアメリカにおける彼女の事績は、男性仏教徒に比べてこれまで十分に明らかにされてこなかった。ここではJSPS科研費（20H01192・23H00568）、二〇二三年度南山大学パッヘ研究奨励金I—A—IIによる研究の中間報告として、南

山宗教文化研究所蔵ルース・フラール・佐々木資料をもとに、日米を跨ぐ越境的な近代仏教史の視点から考察を行う。

ルースはイリノイ州シカゴの富裕層に生まれ、一九三〇年代に来日時、鈴木大拙の紹介で京都の円福寺と南禅寺に参禅した。帰国後はニューヨーク在住日本人僧侶の佐々木指月（一八八二—一九四五）を支援し、「米国第一禅堂」の設立と運営に携わった。R・ジャフィが明らかにした「富裕層のアメリカ人による禅仏教への支援」を行った資産家の、新たな事例である。日米開戦後、「敵性外国人」として米国政府に逮捕された指月と結婚したが、指月の没後は京都・大徳寺龍泉庵に居を移して「日米第一禅協会」を新設した。

彼女の仏教理解は、アメリカ人の仏教受容に関するT・ツイードの類型でいう「合理主義」と「ロマン主義」に該当すると思われるが、J・イワムラが指摘する「東洋の僧侶」への「オリエンタリズム」も垣間見られる。米国第一禅堂の人々は、「禅」を前面に出して日本人僧侶が「正統的な」仏教を説く場として普及に努めた。戦前のアメリカでは、神智学を経由して仏教が受容されたが（そこには鈴木大拙の妻ビアトリスも含まれる）、その点ではアメリカで禅に特化して受容した初期の事例の一つといえるだろう。

しかし戦時中、仏教は「敵国」の宗教として「反米的」「国家への脅威」とみなされ、先述の指月から仏教僧侶の一斉逮捕や十数万もの日系人を強制収容する一因となった。それが戦後に一転し禅ブームが起るが、ルースは世論の変化に左右されず、居士として禅を実践し続けた。

ルースは仏教学者や尼僧ではないが、戦後、京都の日米第一禅協会で入矢義高、柳田聖山、P・ヤンボルスキー、B・ワトソンら禅学、中国古典文学の専門家をメンバーとして、『臨濟録』『龐居士語録』のほか、指月の次にニューヨークの米国第一禅堂に迎えられた三浦一舟（一九〇三—一九七八）による公案の提唱などの翻訳を共同で行った。本研究の資料調査から、漢文の意味を踏まえた英訳をメンバーが何度も推敲していたことが明らかとなった。禅籍翻訳の歴史を考察する上で、例えば鈴木大拙のように一人で翻訳するのではなく、チームで共同訳に取り組んだ例として位置づけられるだろう。ただ、優れた仏教学者による文献学的研究成果をルースが必ずしも重視しなかったため、この国際共同研究チームの活動が長続きしなかったのは惜しまれる。

以上のように、日本とアメリカの両国で活動したルース・フラー・佐々木の事績は、研究対象に女性を含め、日米を地理的に越境し、また時代区分も戦前から戦後までを通史的に捉えることで明らかになる。またこの視点から、彼女以外にも、鈴木大拙とともに仏教書の英訳に取り組んだビアトリス鈴木、あるいは西海岸で千崎如幻とともに禅籍の英訳を手がけたルース・マッキヤンドレスなど、ブームとなる前から日本人仏教徒と仏典翻訳を行ったアメリカ人女性の存在が明らかとなる。今後は、このような越境的な仏教史の視点をもとに、発表に対していただいた有益なご教示を取り入れて、実証的かつ多面的な仏教史像を描くことを目指したいと思う。

善導の修道体系における懺悔の位置

眞田 慶慧

善導は自身の著作の中で、称名や観仏といった浄土往生のための実践の他に、懺悔について多く示していることは広く知られるところである。また、彼の著作の一つである『往生礼讃』で示される「安心・起行・作業」という修道体系のうち、懺悔は作業の一つとして数えられるが、安心や起行とどのように関係していたのだろうか。

善導の著作の一つである『往生礼讃』で「問曰。今欲欲人往生者、未知、若為安心起行作業定得往生彼国土也。〔大正〕四七、四三八下」とあるように、「安心・起行・作業」によって阿弥陀仏浄土へと往生する方法が示される。そして安心は『観經』所説の三心（至誠心・深心・回向発願心）、起行は五念門（礼拝・讚歎・觀察・作願・回向）、作業は四修（恭敬修・無余修・無間修・長時修）であるとす。懺悔は、作業の無間修に位置しており、「又不以貪瞋煩惱來間。随犯随懺、不令隔念隔時隔日、常使清淨。亦名無間修。〔大正〕四七、四三九上」とあるように、貪瞋煩惱が満ちてさかんにならないよう罪を犯すたびに懺悔し、常に清浄な状態であるためのものであるという。また「又勸行四修法、用策三心五念之行、速得往生。〔大正〕四七、四三九上」と「安心・起行」を上げますためのものとして作業があることから、懺悔も同様のはたらきを持つことがわかる。

ここから、懺悔と安心・起行の関係について、至誠心との関係から考えてみたい。「一者至誠心。至者真、誠者実。〔大正〕

三七、二七〇下」とあるように、至誠心とは真心のことであり、善導は「不得外現賢善精進之相内懷虚偽。〔大正〕三七、二七一上」と述べ内外相応、すなわち自身の心と実践の関係を中心に解釈する。また、「若作如此安心起行者、縱使苦勵身心、日夜十二時急走急作、如灸頭燃者、衆名雜毒之善。欲迴此雜毒之行求生彼仏浄土者、此必不可也。〔大正〕三七、二七一上」と、至誠心が成立していない状態では、どのように修行したとしても全て雜毒の善であるという。このような至誠心が成立していない状態とは、「貪瞋邪偽奸詐百端、恶性難侵事同蛇蝎、雖起三業名為雜毒之善、亦名虚偽之行。不名真实業也。〔大正〕三七、二七一上」と、自身の内が貪瞋、邪偽、奸詐で溢れている状態を指す。これに対し、至誠心が成立している状態とは心が貪瞋、邪偽、奸詐で満ちていない状態と言えよう。また、作業で示される懺悔は、心が貪瞋煩惱で満ちあふれないよう、罪を犯すたびに懺悔することで常に清浄な状態を保つものであった。この清浄な状態とはすなわち、心が貪瞋、邪偽、奸詐で満ちていないことであり、至誠心成立の状態と類似している。すなわち、「懺悔→至誠心成立→他の安心・起行」という構造が考えられる。

善導著作中、称名や観仏と異なり阿弥陀仏浄土へと往生するための行として懺悔は明示されない。しかしながら、「安心・起行・作業」という構造の中で、特に至誠心成立のために懺悔が重要な役割を担っていることが今回の研究で明らかになった。

親鸞の浄土観における「極楽無為涅槃界」の射程

松岡 淳爾

善導（六一三―六八二）の『法事讃』下巻に見られる「極楽無為涅槃界」という一句は、阿弥陀仏の国土である極楽世界と涅槃のさとりとの関係性を示している。この一句を含む一連の文章（極楽無為涅槃界 随縁雑善恐難生 故使如来選要法 教念弥陀専復専）を、親鸞（一一七三―一二六二）は『顕浄土真実教行証文類』の「真仏土巻」と「化身土巻」（以下、真化二巻）に引用し、『唯信鈔文意』では詳細な注釈を施している。真化二巻は親鸞が阿弥陀仏の国土に〈真・仮〉の区別を見出すことによって開設された巻であり、いわゆるこの真仮の仏土が親鸞の浄土理解の特徴である。

その思想的意義については、〈真〉から〈仮〉を選び分けて真の仏土を涅槃の境界として明かした点に見られる傾向がある。しかし、「極楽無為涅槃界」に関する親鸞の理解をふまえると、涅槃の境界は必ずしも真の仏土に限定されるべきではなく、より広い意味領域を持つていことが分かる。そこで本発表は、真化二巻における「極楽無為涅槃界」引用の視座と『唯信鈔文意』の注釈内容を検討することによって、親鸞において「極楽無為涅槃界」という表現の持つ射程を明らかにすることが目的である。

「極楽無為涅槃界」とは、親鸞が「極楽は無為涅槃の界なり」と訓読するように、極楽が涅槃の境界であることを簡潔に示す文言である。また『唯信鈔文意』によれば、

涅槃界というは無明のまどいをひるがえして、無上涅槃の

さとりをひらくなり。界はさかいという、さとりをひらくさかいなり。（『定本親鸞聖人全集』第三巻、法藏館、一九六九年、一七〇頁）

と説明されるように、「涅槃界」の内実は、無明という人間の迷いのもとをひるがえし、この上ない涅槃のさとりを開く境域である。つまり、極楽はあくまで涅槃をさとする境界であって涅槃それ自体ではない。親鸞が〈真・仮〉の区別を見たのは、他ならぬこの意味での極楽である。そもそも親鸞にとって真仮の仏土はいずれも阿弥陀如来の誓願に報いた報仏土であり、これは〈真・仮〉がともに如来の願意に合った境界であることを意味する。したがって、真仮の仏土はともに極楽として涅槃をさとする境界でありながら、如来の願いの下にそれぞれ固有の意義を持つてもいる。そのことは、「極楽無為涅槃界」に始まる一連の文章が真化二巻に同様に引用されつつも異なる文脈に置かれる点に反映されている。

まず「真仏土巻」では、真の仏土が涅槃の境界であることを明示することが当面の意図であるが、その一方で、報身としての阿弥陀仏が応・化の身体を兼ねており、両者が分かちがたい関係にあることも示される。さらに、親鸞が報身を名号とも見なすことから言えば、それと不可分の関係にある応・化の身体は、生死を伴う歴史世界の中で名号を教え勧める役割を担う。この応・化の身体によるはたらきは、「極楽無為涅槃界」の句に続く三句において「名号以外の善行では涅槃の境界に生まれがたく、そのために釈迦如来が名号を教え勧めている」と説かれる内容と対応する。このように「真仏土巻」においては、真

の仏土が涅槃の境界であることに加え、そこから展開される具体的な活動相を当該の四句に託して表したものとと思われる。一方、次の「化身土巻」は、仮の仏土を応・化の身体がはたらく場として明かしているため、下三句に重点があるのはいくつも言わない。ただし「真仏土巻」での考察を加味するならば、「極楽無為涅槃界」の一句は涅槃の境界を仮の仏土の展開元として教示する意味を持つ。まさに親鸞の『唯信鈔文意』における注釈は、涅槃の境界から応・化の身体にいたるまでの展開をひと続きの文脈で記している。「極楽無為涅槃界」という教言の意義は、そこまでを射程に入れて考えなければならぬ。

妙音院了祥の『歎異抄』理解について

鶴留 正智

本発表は浄土真宗の宗学者、妙音院了祥（一七八八—一八四二）の『歎異抄』解釈とその受容に関する発表である。了祥の生きた時代は近世に属するが、その解釈は近代になって広く受容されることになる。彼の『歎異抄』解釈はもともと影響力をもった『歎異抄』解釈の一つであり、それがどのような内容を持ち、変遷をたどり、受容されたかについては、『歎異抄』理解の展開を知る上で重要である。

了祥は三河満徳寺に生まれた学僧である。深励の弟子のひとりに数えられる。彼の『歎異抄』講義は四作を数えることができ、それを前期と後期に分けることができる。前期に属するものは文政年間の『歎異鈔聞記』（以後、『文政聞記』）、同年の『歎異鈔耳漬』、年次不詳の『歎異鈔法話』の三作であり、後期

は天保年間の『歎異鈔聞記』（以後、『天保聞記』）である。なお、よく知られているのは、『天保聞記』であり、次いで細川行信の紹介した『歎異鈔耳漬』であろう。

前期と後期を分ける顕著な違いは著者議論である。前期の著作は如信説を採用しており、唯円については二十四輩の唯円と河和田の唯円とが混同されている。よく知られているように、後期の『天保聞記』では『歎異抄』の著者が河和田の唯円であることを論証しており、二十四輩の唯円は鳥喰の唯円であって、河和田の唯円とは別人物であることにも言及している。

それだけではなく、講義のスタイルにも大きな違いがある。前期の三作はおおむね随文解的に『歎異抄』の次第に沿って註釈する。それは了祥以前の大部分の『歎異抄』講義と同様のスタイルであり、今日でも『歎異抄』の解説書などに多く見られる一般的なスタイルであろう。しかし『天保聞記』はそのようなスタイルを採用しない。『天保聞記』が多くを割くのは『歎異抄』がいかなる構造をもっているか、『歎異抄』がどのような思想背景をもち、どのような聖教とリンクするか、『歎異抄』の重要概念はそれぞれどのようなものであるかという考察である。

そのため、『天保聞記』は『歎異抄』の「師訓篇」についてはほぼ随文解的な解釈を施すことはなく、『異義篇』の随文解的な註釈も第十三章に始まる。そこから第十四章、第十八章、第十六章の註釈となるが、これら四章は了祥いわく「専修賢善計」に関する章である。この後、第十一章、第十二章、第十五章、第十七章を註釈し、これらは「署名別信計」に相当する。

『天保聞記』はさらに講義が続けられていくが、了祥が示寂したことにより中絶し、開華院法住による統講がしばらく続く。

このように斬新な理解を示していた了祥であるが、彼が受容されるまでは数十年の時間が必要であった。了祥の『天保聞記』が出版されたのが一九〇八年であり、彼の示寂から相当の時間が経っている。この出版の前年に南條文雄が『天保聞記』を読めていない旨の文章を残しているから、やはり一九〇八年まで学者などであっても読むことはむずかしかったようである。

そして出版後スムーズに受け入れられたわけでもなかったように、一九〇九年の大谷派の夏安居では蓮元慈広がかなり厳しく了祥を批難している。多屋頼俊によると梅原真隆、金子大榮らによつて了祥が受容されていたようであるが、それは一九二〇年代、三〇年代のことと思われるので、了祥の講義からはかなり時間が経っていると見えよう。

親鸞思想における「真仏弟子」の主体について

藤井 了興

本発表では、親鸞思想における「真仏弟子」について、主体（行為や認識の担い手）という観点からの考察を試みた。

「真仏弟子」とは、阿弥陀仏から回向された他力の信心を獲得した人に関する内容で、従来、その信心を得た際にこの世で受ける利益（現生十種益）に与つてそれに適った者となる、という枠組みで考えられてきた。しかし発表者は、「真仏弟子」としての人には、利益に象徴される「はたらき」を媒介する信

がはたらいているという枠組み、つまり人が主体ではなく、信が主体なのではないか、と問うことで、従来の解釈との相違を示した。

方法として、『教行信証』『信巻』真仏弟子釈の内容を取り上げ、親鸞が何を念頭に形成したのかについて言及した。その中でも、『安楽集』引文に注目した。『安楽集』引文では、「説聴の法軌」（教えを説く者、聴く者の方法）というテーマに沿つて、本来の順番を変えながら①『大集経』②『涅槃経』③『大智度論』④『大経』⑤『大悲経』の五文を引用している。

①、②、③、⑤については、引用文の中に、説者・聴者の二者間の関係性を示す文言が共通している。①では「若し能く是の如き説者・聴者は、（中略）常に仏前に生ぜんと」、②では「常に能く心を至し専ら念仏する者は、（中略）諸仏世尊、常に此の人を見そなわすこと、目の前に現れるが如し」とあるなど、二者の意味が「念仏者」と「諸仏世尊」という関係性として示されていく。③では、念仏の教えに出遇わせる者Ⅱ「善知識」の言及が見られる。

「親鸞は弟子一人もたすそろう」（『歎異抄』）のように、親鸞の仏法への姿勢は一貫して聞法者の一人としてであり、〈教えに出遇う者Ⅱ聴者〉の立場において、〈教えに出遇わせる者〉（諸仏、善知識）Ⅱ説者の具体的なうながし（具体相としての法然）によつてこそ、聴者は「真仏弟子」になさしめられる、という関係性を示していると思われる。

④はこの文脈では極めて内容が特殊で、念仏者（一者）の菩提心（他力の信）に関しての記述であり、「説聴の方軌」とし

て読むことが難しい。この引用文の『大経』に云わく、凡そ浄土に往生せんと欲わば、発菩提心を須いるを要とするを源と為。云何ぞ。菩提は乃ち是れ無上仏道の名なり。」の部分は、仏道を志す者は須く菩提心を発すべきだとして法然を批判した明恵が、『摧邪論』で主張している証文の中にも引用している。

それを踏まえると、親鸞は明恵が主張するような自力の菩提心ではなく、他力の菩提心を「須いることを要とする」、つまり信自体の「はたらき」を使うことを仏道の要にすることを根源とする、とすることで、「真仏弟子」は信心を得た人の相を述べようとしたのではなく、人に成就した信心の「はたらき」に重点があると窺える。この「はたらき」は、自己の意志作用以前の「はたらき」として示していると思われる。

⑤は「大悲を行ずる人」という内容であるが、従来の解釈の枠組みは、自身の行為も阿弥陀仏の大悲としての傾向を持つ、とされていたが、ここまでの「真仏弟子」の示し方からすると、「真仏弟子」となさしめられたうながし(①③)や、それによつて明確化した菩提心自体の「はたらき」(④)といった、いわば人に帰着させない内容として示していると思われるため、この言説について親鸞が憶念していることは、自己の行為の意味ではなく、行為せしめる「はたらき」の意味と考えられる。

よつて、「真仏弟子」の主体とは、聴者の事実として、親鸞にとつては自身を念仏者になさしめた諸仏・善知識のうながしという「はたらき」の受容と、菩提心からの「はたらき」の涌出という、入出二種の「はたらき」を媒介する信心のことを指すと考えられるのではないか、ということを示した。

珍海 『決定往生集』における菩提心

松尾 善匠

淨影寺慧遠(五三三―五九二)・元暁(六一七―六八六)・源信(九四二―一〇一七)ら、中国・新羅・日本の諸師の多くは、極楽往生のためには菩提心が必要との主張を行った。院政期の珍海(一〇九二―一一五二)は、『決定往生集』(一一四二)で、諸師の説を踏まえつつ、往生と菩提心についての特徴的な議論を行っている。先行研究に指摘されるように、珍海は、自身の往生を願う「願往生」の心が菩提心であると説いた。先学は、これを菩提心の「易行化」と呼称している。しかし菩提心は本来、『往生要集』(九八五)が「亦名上求菩提・下化衆生心」と説くように、菩提を求め、衆生済度を誓う心である。成仏や衆生救済を求めるわけではなく、自身が極楽へ往くことを願うのみであれば、「上求菩提・下化衆生」の心とは言い得ない。なぜ珍海は、「願往生」の心を菩提心として提示し得たのだろうか。これまでの研究では、この問題についてはほとんど取り上げられていない。本発表では、珍海が提示する「願往生」の心と「上求菩提・下化衆生」の心との関わりに焦点を当てて、考察を行った。

珍海は、往生のために起こすべき菩提心の「相貌」として、生死輪廻を厭う「厭有為心」・「仏果徳」を求める「求無為心」・衆生を救おうとする「度衆生心」という、三つの心を挙げている。この三つは、総じて「上求菩提・下化衆生」の心に当たるといえる。『決定往生集』では、三つの心を示した後に、「常没凡夫」は、ただ三悪道を怖れ、「五妙境界」を求めて、自

身の往生を願うのみであり、このような心を起こすことは困難であるという問いが提起される。珍海はこの問題を会通するために、以下のような独自の説を示している。

珍海は、まず「厭有為心」について、六道が最終的に悪趣に「退入」するとの理由によって、三悪道を厭うのみで、それがそのまま「厭有為心」となると説く。二つ目の「求無為心」については、浄影寺慧遠『大乘義章』の、西方浄土は道諦に「相似」という記述をもとに、浄土往生を求めれば、それが「求無為心」に当たるとの理解が示されている。三つ目の「度衆生心」（「広濟心」）についての「決定往生集」の記述は簡潔であるが、珍海の別著作『三論玄疏文義要』（一一三六）なども踏まえて考察すると、「広濟心」をめぐる珍海の理解を読み取ることができる。すなわち珍海は、念仏が仏という「大悲」を念ずる実践であることに注目して、念仏相続によって、「常没凡夫」にも、わずかな時間（一念十念）の「広濟心」が必ずと具わってくると捉えていた。

以上のように珍海は、単に「上求菩提・下化衆生」の心を不要として、菩提心を「易行化」したというのではない。『決定往生集』には、「厭有為心」などの三つの心が「願往生」の心に自ずと具わると証明する、珍海独自の議論が存在する。珍海は、三つの心を「願往生」の心に取り込むことによって、「上求菩提・下化衆生」の心を必要視する諸師の説に沿いつつも、凡夫の「願往生」の心を菩提心として示すという、特徴的な主張を行っていたのである。

永観（一〇三三―一一一一）は、『往生講式』（一〇七九カ）

において、偏に「菩提之妙果」を期し、「只為衆生」に往生を願うという、「上求菩提・下化衆生」の心を菩提心として提示しつつ、『阿弥陀経要記』（一一〇三）では、「末代凡夫」に「大菩提心」は起こし難いとの問題を取り上げている。永観の問題意識が、珍海に影響した可能性がある。

従来、『往生要集』以後の菩提心をめぐる言説として、菩提心を難行として、往生のためには不要と捉えた、法然（一一三三―一二二二）の意義に注目されることが多い。しかしながら、すでに永観や珍海らにおいて、発菩提心は困難であるとの問題が取り上げられていて、特に珍海は、「常没凡夫」の心に「上求菩提・下化衆生」の心を取り込んでいくという、独自の解決を試みていたことも重要であろう。

毎田周一の浄土観

近藤 義行

毎田周一（一九〇六―一九六七）は、長野県で「海雲洞」、「学貧寮」という学仏道場を主宰し、親鸞思想に基づいた真理探究と伝道に生きた人物である。毎田は第四高等学校在学中に、暁鳥敏の「大無量寿経歎仏偈」講話を聞き、大きな衝撃を受けた。毎田は京都帝国大学に入学し西田幾多郎のもとで哲学を学ぶ。一九三〇年から十六年間、中学・高校・師範学校で教師をしながら仏教を学んだ。毎田は長野師範時代の教え子たちに招かれ突如教員を辞し、長野に移り住んだ。長野で二年間、仏教講話と著作活動を続けた。

従来、毎田は「暁鳥から影響を受け、西田の哲学的論理に依

つて真理を探究した人物であり、暁鳥と西田の継承者」と見られてきたきらいがある。しかし、晩年になると毎田は、西田の盟友であった鈴木大拙を批判し、師の西田をも批判していることはあまり知られていない。本論では、毎田による、大拙の『浄土系思想論』への批判の内容を検討しつつ、毎田の浄土理解がどのような意図・内容を含んでいるのか考察を試みた。

毎田の浄土理解には二つの特徴がある。①信を得た処に立ち上る「自覚の風光」を「浄土」と説示する。毎田によれば、内在的超越の人格（如来）に包摂されることによってこの現実の意味が変わるといふ。「自己が碎かれたとき」、浄土は対象的に見られず、直下にある。即ち我々の自覚の内奥を超えて、却って現在の自己をあらしめるものとして浄土はあるというのだ。毎田は仏教における救いを「無我の自覚」と規定している。毎田は「無我の自覚」を「平常底」と規定する。毎田によれば「平常底」とは一つの境界であり、主観的なものの見方の絶対否定であり、主観的な価値判断・思惟・当為の否定である。毎田は「平常底」を「浄土」と説示している。毎田によれば、「無我の自覚」は内在的超越の人格である如来に摂取されることよってのみ可能となるという。②浄土を死後の世界と捉える見方。毎田にとって死後往生の意義は、死後にどうなるかという問題をしているのではなく、この世では絶対に救われない自分であったと我々に知らせる所にある。①・②の浄土理解はどのように、毎田の中で両立しているのか。

毎田の著作において「死」の概念の受け取り方には文字通り「肉体の死」と取っていく場合と、「懺悔によって自力の心が破

られること」と捉える二パターンが存在する。そして、「懺悔」こそが、より本質的な「死」であると捉えられている。毎田は往生を「死んで浄土に生れる」と規定しながら、そこに普通一般に考えられる死ではない意味をもみている。肉体を具えている限り、愛欲・名利を脱却しえないという「懺悔」であり、この懺悔の所に寿命の終わりを待つまでもなく、只今の「死」があるとする。この「懺悔」を毎田は「往生」であり「死」と押さえる。矛盾に見える二つの浄土観は、「死」を「懺悔」と解釈していく往生理解によって、毎田の中では矛盾なく両立するのだと言えよう。

毎田は、明確に宗教（信仰）と学問（教学）を分けて考えている。そして、己の魂の救いをかけて向き合わなければ、宗教の真相は見えてこないという。毎田は大拙の著述に、「学問」の対象として宗教を客観的に眺める態度を見、その点に関して批判している。毎田が大拙を批判するのは、大拙には禅宗という別の立場があり、そこから他力の教えである浄土真宗を傍観して論じているように見えたからであろう。自らの救いをかけて、主体的に親鸞に直接向き合うことがなければ、『教行信証』を読むことはできないと毎田は喝破する。そして、毎田は晩年になると恩師の西田をも、「対象論理的」に眺めて親鸞を論じていると批判していくのである。毎田は、暁鳥・西田の思想を批判的に継承しながら、独自の真理探求の方法を模索していたと考えられる。

梵文法華經と他仏典のレーベンシュタイン法による比較検討

西 康友

初期大乘仏典を代表する法華経は、梵文法華経（SP）の漢訳とされる鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』の出現によって、東アジアの多くの地域に伝承・受容され展開した。日本仏教公伝以来、『妙法蓮華経』は多くの伝統仏教・新宗教教団の所依の経典でもあることから、法華経研究は多岐に亘っているが、現存するSP写本における語彙・語形・語法・書写法・韻律などの言語学的研究は未だ不十分である。このため、法華経研究には多くの課題が残されている。

発表者はSPにおける言語学的な実証研究方法を研究協力者（黛千洋・中央学術研究所特別研究員／情報工学者）とともに模索し、レーベンシュタイン距離を応用した言語解析プログラムの手法（本発表では「レーベンシュタイン法」という）を開発した。このことで発表者らは、仏典における相互の偈文句について、レーベンシュタイン距離に基づいた類似率を算出することに成功した。この「レーヴェンシュタイン距離」とは、ロシアの数学者ウラジミール・イオシフォヴィチ・レーベンシュタインが開発した理論の一つで、「二つの文字列の類似度を示す距離」である。

先学の研究者たちによって、初期仏典と『マハーヴァスツ・アヴァダーナ』（Mv）や『ラリタヴィスタラ』（Lv）に並行・類似偈文句の存在が知られていたが、相互の偈文句がどの程度類似するかは不明であった。発表者はこれまで、レーベンシュタイン法によって、以下の仏典における相互の偈文句の類似率

を算出している：「スッタ・ニパータ」（Sn）、「タンマパダ」（Dhp）、「デーラガーター」（Th）、「デーリーガーター」（Thv）Mv、Lv。発表者らはこれらの偈文句における類似率の結果に基づいて、以下の索引を刊行している：Yasutomo Nishi and Chihro Mayuzumi. 2022. *Early Buddhist Texts, Mahāvastu-Avāḍana, and Lalitavistara Parallel and Similarity Pada Index*. 『初期仏典・マハーヴァスツ・ラリタヴィスタラー並行・類似詩脚索引』。Philosophia Mahāyāna Buddhista Monograph Series 7. Chuo Academic Research Institute.

本発表はこの研究を応用・発展させて、レーベンシュタイン法によるSPと他仏典の偈文句の類似率を比較し、法華経の成立・編纂について新たな知見が得られる可能性を論じている。具体例として、SPと他経典における類似率上位五十位までの偈文句を精査したところ、以下①―③の結果を得ている（SPには基準テキスト「ケルン・南條本」（KN）を用いた。KNの「」は章番号、頁偈番号と句を示す）。①SPとの類似率の平均はMvと八二%、Lvと七三%、「シヤータカ」（Ja）と六八%、Sn、Dhp、Th、Thvの初期仏典と六七%であり、この中でSPはMv偈文句に最も近す。②以下の偈文句では言語が異なるが、語順・単語の意味は同一であることから、仏典における定型偈文句であると期待される：pāḍāṅgūṭhena kampvət；Th1192d, 1194b / pāḍāṅgūṭhena kampvət；KN111253, 19b（類似率八一%）¹ bhīṇāsavo antimadehadhārī；Sn471c / kṣīṇāsraṇā antimadehadhārīyo；KN231.8c（類似率七四%）² Sn471c / kṣīṇāsraṇā antimadehadhārīyaḥ；KN17

351.6d（類似率七二％）⁷ *dhamman desesi pāṇinam* : Th[306d / *dhamman deseti pāṇinām* : KN[E][39.53d（類似率七二％）⁸ *satāni nahutāni ca* : J[V]I-89.360b / *satāni naya-tani ca* : KN[I]4[306.31b（類似率八九％）⁹ *buddho loke amut-taro* : J[1]I-13.51b / *buddha loke amuttrajh* : KN[3]70.37b（類似率八五％）¹⁰ *dhammacakkam paratya* : J[1]I-27.193d / *dhammacakkam pravartesi* : [3]69.33a（類似率六八％）¹¹。③ SPとMVでは上位七八％までが、またSPとLVでは上位八三％までが同一か極めて近似の偈文句であるという結果から、SPはこれらの句を出典・参考にして編纂された可能性が高いと考えられる。

（本発表の論文は『中央学術研究所紀要』第五十三号「二〇二四年十一月」に掲載予定）。

日蓮における時の認識について

深谷 恵子

日蓮の五義は、『日蓮宗宗義大綱』で「日蓮が法華経を信解体得されるに当たり、考察の基盤とした教・機・時・国・師（序）の五箇の教判で、教と理を明らかにする。更に、宗教活動における自覚と弘教の方軌を示すものである（『宗義大綱読本』（二〇〇二年、日蓮宗新聞社、取意）」と定められており、重要な教義として位置づけられている。

時については、建治元（一二七五）年六月、身延において撰述された『撰時抄』に詳説されている。冒頭部に「夫レ仏法を学せん法は必ず先づ時をならうべし（『昭和定本』一〇〇三頁）。

以後、書名の記載のないものは『昭和定本』の頁とする）」と述べており、五義を研究するにあたり、日蓮の時の認識を知ることとは重要なことであると考えている。

五義の時の研究は、茂田井教亨「五義の体系的考察―本尊抄と諸遺文との関連―」（『観心本尊抄研究序説』山喜房佛書林、一九六四年、所収）がある。時について『教機時國鈔』に「知時」の語が現れ、時の自覚的表現と考えられるが、『守護国家論』（正元元（二二五九）年）にその萌芽が認められる。佐渡配流による法華経色読と『立正安国論』で未だ起こっていない自界叛逆難・他国侵逼難が起るであろうという予言の的の中によって、ますます「知時」の自覚を深め、ついに『撰時抄』『報恩抄』等に示された日蓮の歴史観が成立した」と指摘されており、「知時」に着目されている。（茂田井一九六四、二二八―一九頁）。

茂田井教亨氏の研究を受け、末法の時を示す文を五義の綱目を視点として検討すると、遺文によって時と教の表記に違いがあることが分かる。これまで、日蓮の時の認識について、教と時を視点とした考察はなされていないようである。

本発表では、日蓮における時の認識が、どのように深められているのだろうかということについて、教と時を視点として考察をした。

茂田井教亨氏は「佐渡配流による法華経色読によって、「知時」の自覚を深めている」と指摘されている。釈尊滅後の教は『守護国家論』に「法華経（一〇二頁）」、『葉王品得意抄』に「本門寿量品（三四〇頁）」と表記されている。茂田井教亨氏の

指摘に加え、弘長元（一二六一）年五月十二日伊豆流罪、文永元（一二六四）年十一月十一日小松原法難等の法華経弘通の体験によって、日蓮の時の認識が茂田井教亨氏の指摘よりも前から深められているといえるのではないだろうか。

また、『立正安国論』の自界叛逆難・他国侵逼難の予言的中によって、「知時」の自覚を深めている」との指摘がなされている。文永十二（一二七五）年二月に身延において、認められた『瑞相御書』に「末法に入って、法華経の肝要のひろまらせ給ふべき大瑞なり（八七四頁）」とある。大瑞を前年の文永の役と仮定すると、茂田井教亨氏の「予言的中」に加えて、瑞相によって時の認識を深めているという見方もできるのではないだろうか。

最後に、釈尊在世の教と時を『守護国家論』では、説いていない。『撰時抄』は在世の教は「法華経（一〇〇九頁）」、時は「在世ノ八年（一〇〇九頁）」と、述べており、違いが見うけられる。それは『守護国家論』執筆の頃は、『観心本尊抄』で表明される「在世ノ本門ト末法之初ハ一同ニ純円也（七一五頁）」という時の認識が未だなかったか、あるいは表されていないことによるのであろう。今後、検討していきたい。

これまでの考察から、日蓮の時の認識は『葉王品得意抄』執筆の頃から『撰時抄』の著される頃まで次第に深化されていることが分かる。また『観心本尊抄』「在世ノ本門ト末法之初ハ一同ニ純円也」と、教から時へ展開されており、日蓮独自の時の捉え方が窺える。

今後の課題は、この時の捉え方を視点とし、釈尊在世・正像

末の記述について考察したい。

『立正安国論』と『唱法華題目鈔』の関連をめぐって

矢吹 康英

日蓮は、文応元年（一二六〇）七月十六日に北条時頼へ『立正安国論』を進覧した。進覧日は、日蓮遺文中にて明らかであるが、小湊誕生寺所蔵『録内御書抄』によれば、五月二十六日とあり（『誕生寺文書』四八頁）、それが校了日として伝わる（『日蓮宗年表』八頁）。校了から進覧までに約五十日を要し、日蓮は進覧のタイミングをうかがっていたと拝察されよう。

そして、校了日の二日後である五月二十八日には『唱法華題目鈔』の執筆があり、『安国論』の校了と進覧の間に『唱題鈔』が著されたことになる。『安国論』と『唱題鈔』は、ほぼ同時の執筆であるため「姉妹篇」と解され、前者が「破邪」（謗法禁断）、後者は「顕正」（正法開顕）の面を持つとされている（『日蓮聖人遺文辞典 歴史篇』五五九頁）。編年体の日蓮遺文集では、進覧日を系年とするため『唱題鈔』―『安国論』の順に収録されているが、校了日を採用して同時期の成立と見なすのであれば、その順序は逆として考えるべきであろう。

執筆地は、両篇とも「名越」とされているため、現在の安国論寺（鎌倉市大町）と推される。為政者へ進覧するための『安国論』が、二日後に門下へ宛てられた『唱題鈔』に対し、如何なる影響を与えているのであろうか。小稿では、両篇の関連について少しく整理しておきたい。

両篇とも問答形式であり、『安国論』は全十段（九問九答一

領解)、『唱題鈔』は全十五段から成る。問者は法然浄土教への信仰を有する者(法華末信)で、答者は法華経信仰者であり、問答対話を重ねて論が展開してゆくことは、共通している。『安国論』では一貫して「破邪」が説かれ、『唱題鈔』では五段までが「破邪」で、六段以降が「顕正」となり、『安国論』説示の内容が「唱題鈔」の前半部分にも説かれている。そこには、類似の表現が確認でき、謗法に関する引用経典の重複も見られるのである。

答者が経(釈)を引用する意味として、『安国論』では「情微管を傾け聊か経文を披きたるに」(『昭和定本』二〇九頁)と、『唱題鈔』では「させる文義を弁へたる身にはあらざれども法華経・涅槃経並びに天台・妙楽の釈の心をもて推し量るに」(『昭和定本』一八四頁)とあり、自らを視野が狭く経文を深く理解していない者と言うものの、「経(釈)」によつて答えを明かしていくことを述べ、仏弟子としての表明であり、問答形式において相手を論理的に導くための方法といえよう。

『安国論』二段と『唱題鈔』五段で、引用の順序や文字量の増加といった異なりがあるものの、仁王経嘱累品・涅槃経高貴徳王品・法華経勸持品の三文が共通して引かれている。『安国論』では、三段に経文引用があり、四段にて法然による浄土教信仰を謗法の人と法と決し、五段で浄土教の流布による結末を先例より示している。一方『唱題鈔』では、二段と三段で法然の誤りが明かされ、四段にて法華経を誹謗する悪知識の様相を示し、五段で経文引用がある。論の展開に相違があれども、当時の日蓮が謗法と決するために重要視していた経証として引か

れている。法華経で三類の怨敵のすがた、涅槃経で三類の怨敵を恐れるべきと誡め、仁王経では謗法による国難を説示しているのである。つまり、為政者に宛てた諫暁書としての『安国論』も、門下に宛てた法門開示のための『唱題鈔』も、謗法の根拠は同じであり、法然による浄土教信仰を厳しく批判しているといえよう。

ほぼ同時の執筆のため、『安国論』進覧にあたっては、『唱題鈔』と同様の法華経観を有していたと思われるが、『安国論』本文のみから判断をすれば、一貫して「破邪」が主張され、「顕正」に関する説示は無いのである。『唱題鈔』の「顕正」に関する説示は、『安国論』執筆時の法華経観や最終的に勧奨した「実乗の一善」を検討するにおいて必要不可欠なことで、今後の課題としておきたい。

草山元政「七面大明神縁起」について

桑名 法晃

身延西谷御草庵の地から西の方に位置する七面山に、身延山の守護神として祀られる七面大明神の信仰が興隆し、その縁起の成立をみるのは近世初期で、これまで最も古い資料として重視されてきたのが、寛文六年(一六六六)に元政が著した「七面大明神縁起」(草山集所収)である。ここに記された宗祖日蓮との関係及びその本地については、それ以降の日蓮聖人伝や縁起類等に踏襲され、先行研究においても元政の縁起が中心に考えられてきた。しかし、元政の縁起が如何にして作成されたのかについては不明であり、また元政の縁起そのものについて

も十分な考察がなされているとはいえない。そこで、元政が開いた京都深草瑞光寺に所蔵される七面大明神に関する資料を紹介するとともに、元政の縁起の成立並びに諸縁起との関連について考察することを本発表の目的とする。

深草瑞光寺には、元政手沢本『七面明神縁起』一卷（以下、①と記す）、『七面本迹感応録』一卷（以下、②と記す）の二つの写本が伝わっている。①は七面大明神の本地を吉祥天と規定し、後の縁起にみられる全体の構成と内容が共通している。元政による外題・内題を持つ②は、本地を吉祥天とする前提に立ち、吉祥天の詳細を経釈に求めその説示を書き出し、また①にみられる七面大明神の感応の説示を簡潔にまとめていることから、①に基づき著されたものと考えられる。深草宝塔寺に勧請した七面大明神の本迹を述すことを求められ、吉祥天を本地とする通説に随って著された元政の「七面大明神縁起」は、①②それぞれと共通する内容が確認でき、両資料を基に撰述されたものと考えられる。よって、①↓②→元政「七面大明神縁起」の順にこれら縁起資料が成立したものとみられ、これまで知られてこなかった元政が直接依拠した縁起の存在とその内容が明らかとなり、元政の縁起の成立過程を少しく知ることができ

天とする説も存するが、本地は測り知ることができないものであること、さらに七面大明神の広大な利益から考えるならば、等覚・妙覚位に居す仏菩薩の垂迹ではないかと記しているのである。先行研究において、日孝は元政の縁起を概ね継承している」と指摘されてきたが、これは決して師説をそのまま継承し敷衍したものではなく、むしろ師説を否定するものといえよう。

そこで、弟子慈忍日孝が師説とは異なる本地の解釈を提示し、同名の縁起を作成した理由を、身延山久遠寺身延文庫所蔵「七面大明神縁起」一軸、および元政・日孝師弟の関係性、特に日孝による元政の著作類浄書の事例、元政が平生より多くを口授し人をして書き記させていたという記事、また師元政から七面大明神について教示を得た日孝の問書の存在などから推察することによって、師元政の指示に基づき、弟子日孝が「七面大明神縁起」を著した可能性が高いのではないかと説を提示したい。

日孝の縁起は①と多くの共通点を有し深い関連が認められ、①を参照したものと思われる。したがって、①は元政の縁起の成立においても、また日孝の縁起の成立においても大きな影響を与えており、極めて重要な資料といえよう。

なお身延文庫所蔵本についてはさらなる精査が必要であり今後の課題とする。また日孝以降の諸縁起や伝記等との関連性については、別に譲ることとする。

また、これらの縁起と元政の弟子慈忍日孝の「七面大明神縁起」（水雲集所収）とを対照すると、異なる点が散見され、特に本地の位置づけは特筆すべき相違といえる。すなわち、日孝の縁起では「而其為本地不可測知、相伝是吉祥天応現也、蓋以広大之利益而言之、等妙之垂迹與、誰議其本者也」と記し、吉祥

日蓮伝記と日蓮伝承——日蓮の甲斐国巡教を中心に——

望月 真澄

日蓮の生涯とその足跡を知る上で日蓮伝記本は大きな役割を果たしている。日蓮滅後間もなく中世から近世・近代に多くの日蓮伝記本が誕生している。形態は、漢文体・仮名交じり体といった文字を中心としたもの、絵を中心にして生涯の場面を描き、文章を添えて構成しているもの等がある。これらの伝記の内容については、史実と伝承があるが、これは江戸期以降に日蓮伝記の編者が日蓮の足跡を調査することによって地域に伝わる伝承を取り込んでいったとされている。こうした人物の生涯を知る上で、歴史学研究と民俗学研究との接点を視座として多くの先行業績があるが、柳田国男は、真言宗の開祖となる弘法大師の伝説について、歴史の民俗学解釈法を用いて歴史像を読みとっており、新たな型を創出している。佐々木馨は日蓮弟子の日持伝説を取り上げ、これを北方伝説として位置づけたことで、歴史学研究と民俗学研究的の接点を追求した論考として評価される。

日蓮の生涯の身延期に関わる基本的文献として『身延山史』がある。そこで、同書を紐解いてみると、日蓮の身延入山を経て草庵ができるまでの約一ヶ月間甲斐国内を巡教した記述がある。しかしながら、この甲斐国巡教が史実か否かについて疑義が呈されている。

そこで、本発表では、日蓮伝記と日蓮伝承の繋がりについて、日蓮の甲斐国巡教の中でも文永十一年（一二七四）の身延入山後一ヶ月間といわれる巡教を中心に考察してみる。そして、日

蓮の生涯の足跡における史実と伝承を捉える上で、地域に伝わる伝承がどのように日蓮伝記に取り込まれ、寺院の由緒として定着していったのかについて検討してみたが、そこで次のことが明らかとなった。

- ① 江戸中期の日蓮伝記『本化別頭高祖伝』・『本化別頭仏祖統紀』を土台として、それ以降の日蓮伝記本が編纂された。
 - ② 甲斐国の地誌類となる『甲斐国志』は、『本化別頭仏祖統紀』『高祖年譜』『高祖年譜攷異』といった江戸期に刊行された日蓮伝記本を参照し、寺院の由緒として紹介する傾向があった。
 - ③ 小室妙法寺・石和遠妙寺が『本化別頭高祖伝』、二子塚定林寺・米倉妙昌寺・日野見法寺・上井出上行寺・薦木真福寺が『本化別頭仏祖統紀』にそれぞれ文永十一年の甲斐国巡教伝承として知られ、後の日蓮伝記本に収載されていった。
 - ④ 『本化高祖年譜』に取り上げられた文永十一年の甲斐国巡教寺院の記述は充実しており、後の『本化高祖紀年録』や『日蓮大士真実伝』の編纂に影響を与えた。
 - ⑤ 『身延山史』は、『本化別頭仏祖統紀』の記述を踏まえて文永十一年の日蓮の甲斐国巡教を記述している。
- これらのことから、中世の日蓮伝記本では語られることがなかった甲斐国内に遺された日蓮伝承が江戸後期の主要な日蓮伝記本に取り込まれた。さらに、甲斐国の地誌類にみられるように、いくつかの日蓮伝記本を引用して地域に伝わる新たな日蓮伝承が寺院縁起に紹介され、地域の人々に生きた日蓮像が知られていくようになったのである。

今回分析した文永十一年の甲斐国巡教に見られる限り、日蓮

伝承によって日蓮伝記本に偉大な日蓮像が投影されると、その姿が法華信徒に受け入れられ、日蓮信仰の高揚に繋がっていった。その姿を引き出していったのが江戸後期の日蓮伝記本を編纂した日蓮教団の先師や篤信者であった。なお、甲斐国内の日蓮伝承については、文永十一年以外にも確認できるので、甲斐国巡教と日蓮伝承の全体像については稿を改めたい。

近世の成田不動と日蓮宗祖師信仰に表れた現世利益

小泉 壽

近世の江戸で盛行していた寺社出開帳において、下総新勝寺の不動明王（以下、成田不動と略す）と甲斐身延山の「身延の上人」は高い人気を得ていた。身延の上人とは日蓮像を指し、宗派別開帳数で最多の日蓮宗の特徴は開帳神仏が日蓮像であったことであり、日蓮像に対する信仰（以下、祖師信仰と略す）が高かったことが読みとれる。両者の江戸での成功要因として共通にあるのは、寺社への参詣や寄進等を目的とする「講」が大きな役割を果たしたことであり、その数が多いことは、当該信仰が一過性のものではなく、人々の間に定着していたことも示している。このような人気と信仰の定着が示唆するのは、人々が成田不動と祖師信仰により与えられる霊験利益を重要視していたことである。近世において神仏が与える霊験利益の主流は現世利益と包括されるが、宮田登等の先行研究においては、そこに「霊験の分業」が見られるとしている。成田不動と祖師信仰にも同様の傾向が見られるか。発表は、この問題意識を踏まえ、資料に表れた霊験利益内容を通じて、近世において

持続的に信仰を集めた両者の現世利益の性格を検討するものである。

成田不動の元禄十六年（一七〇三）印の略縁起は、前半に平将門の乱を調伏した開創由来を、後半に〈安産〉〈海難救出〉〈乱心狂気と熱病寒疾の治癒〉と参籠持念した道誉上人の〈知恵の獲得〉の霊験利益を記している。この内容は、文化十二年（一八一五）の略縁起に至っても同様である。しかし、近世に普及した成田不動利生記等の霊験説話五話を『新修成田山史』に見ると、一八世紀から幕末までの期間に〈盗みの罪を免れる〉〈博奕に勝つ〉〈力を得る〉〈災難除け〉〈火難除け〉の略縁起にはない霊験利益が表れている。ここから窺えるのは、人々の間に成田不動の新たな霊験利益が拡大していたことである。

祖師信仰については、慶応三年（一八六七）刊の小川泰堂『日蓮大士眞實傳』に「江戸三高祖」とある三寺の霊験利益を見る。安置の日蓮像は、幸國寺で〈疫癘平癒〉、瑞輪寺で〈安産〉の〈個別機能〉の利益を与えている。しかし、堀之内妙法寺では、日蓮像に〈現證救護〉、加持の符に〈難病治癒〉〈奇特〉の霊験利益が記され、〈個別機能〉と具体的内容を欠く二種の霊験利益が表れている。別の資料として、天保七年（一八三六）刊の斎藤月岑『江戸名所図会』の同寺の記事を見ると、日蓮像は〈個別機能〉の〈厄除け〉、加持の符は張御符として〈寄願成就〉の利益とされている。〈寄願成就〉は〈現證救護〉〈奇特〉とあわせ、不特定の祈願内容による〈諸願〉の利益成就として包括される。

成田不動の霊験利益の拡大、祖師信仰における〈諸願成就〉

利益流布の要因を求めると、参詣者を増やすための寺社側の戦略が一つの解答となる。しかし、その戦略が功を奏するのは、靈験利益の実現有無に加えて、一般信者の人々に働きかけられる十分なインパクトを備えていることも要件となる。発表は、このインパクトを持つものとして〈具現化した強い靈力〉の存在を仮定した。

〈具現化した強い靈力〉は、成田不動では略縁起が共通して記す御靈神である平将門調伏譚に求められる。成田不動は、これにより平将門を越える〈具現化した強い靈力〉を江戸の人々に訴求し、略縁起に記されない新たな靈験利益を生み出し続けた、と捉えることが出来る。また『日蓮大士眞實傳』には、死んだ実母を蘇生させ、早に際しては讀經で雨をもたらしした日蓮が描かれている。このような奇蹟を生む日蓮の〈強い靈力〉が、祖師像や加持の符に〈具現化〉されており、それを恃んで人々が自らの〈諸願〉を祈願することは不自然なことではない。持续的に信仰を集めた両者には、その信仰の核としてインパクトのある物語を付した〈具現化された強い靈力〉の存在が見いだされるのである。

近代日蓮宗と議會

平澤 是芳

日蓮宗における議會制確立への第一歩と言えるのは、明治八年六月に日蓮宗一致派が開催した「宗規釐正會議」（以下、「釐正會議」という）である。明治政府は、神道国教化政策の下、明治五年に神仏合同大教院を創設したが、明治八年一月の真宗

四派離脱もあって、五月に神仏合同大教院を解散し、以降は各宗で教院を取り締まって布教等の活動を行っていくこととした。そのため、日蓮宗一致派が開催した代表者會議が釐正會議である。

釐正會議の会期は明治八年六月十日から十六日までで、開催場所は当時の日蓮宗大教院（東京芝二本榎承教寺内）であった。開催者は會議主・新居日薩管長で、参集者は主に本山住職、地方取締寺院僧侶らであったと見られる。決議事項は十八条から成り、後日「日蓮宗規約十条」も含めて日蓮宗各寺院へ布達され、その内容から、神仏分離や廃仏毀釈など、時代に即応して宗規釐正を実現しようとする意図を確認できる。

釐正會議の次に、日蓮宗の代表者會議が開催されたのは明治十一年四月であり、その開催背景として、釐正會議決議事項の実行性に対する問題意識があった。その問題意識の詳細が窺い知れるものとして、明治十年日蓮宗達書第四号が挙げられる。当該達書第四号は、仏教新聞『明教新誌』に掲載された外（第四一五号一―三面（明治十年二月八日発行）、第四一六号一―二面（同月十日発行）、第四一七号二―三面（同月十二日発行）、第四一八号一―二面（同月十四日発行）、第四一九号一―二面（同月十六日発行））、京都市叡昌山本法寺に冊子が所蔵されており（題名なし）。以下、『達書第四号』という。分類番号J〇一九一〇〇三）、日蓮宗から本山等の日蓮宗寺院へ配布されたものと思われる。『達書第四号』の目的は、各地の日蓮宗僧侶らから当時の石川日大管長宛てに提出された、釐正會議決議事項の実施不十分に関する意見書四通（小林日昇「建議三歎」、

伊藤日清「伺詢四条」、久保田日亀「建言十条」、中洲耀妙「議言一条」。以下、「意見書四通」というを取り上げて、意見書四通の内容の可否や、齋正会議決議事項の実施方法等について、各地での議論を促すものであった。

齋正会議決議事項の実行性に対する問題意識（明治十一年会議の開催背景）を知り得る意見書四通の内容について、先行研究（新井智清『近代日蓮宗の宗政―薩鑑修三師の時代を中心にして―』（国土安穩寺、一九八七年）など）は、廃本合末論（身延山久遠寺を祖山として諸本山を廃止する考え）の部分は取り上げるが、それ以外の部分について検討が十分とは言えず、一般、本法寺史料『達書第四号』を基に意見書四通の内容を確認した。

その結果、意見書四通の意見内容は大まかに、法服に関するもの（小林日昇「建議三款」第一条、伊藤日清「伺詢四条」第一～四条、久保田日亀「建言十条」第五条）、教院に関するもの（久保田日亀「建言十条」第三、七、八条）、その他の意見（廃本合末論含む）に分けることができた。

なお意見書四通は、明治九年十二月（伊藤日清「伺詢四条」）から明治十年一月（中洲耀妙「議言一条」）までの一ヶ月弱の間に記されている。このことに何かしら理由があるのか、管見の限り判然としないが、久保田日亀「建言十条」の引（前文）からは、日蓮宗英哲との接見が意見書提出の切っ掛けとも理解できる。

意見書四通を提出した日蓮宗僧侶らは、近代化する社会の情勢を考慮し、他宗の活動からも影響を受けて（久保田日亀「建

言十条」第四条で、真宗と曹洞宗の活動に関し言及している）、日蓮宗の現状に対する問題意識が形成され、何らかの動因によってほぼ同時期に、各自の問題意識を意見書として石川日大管長へ提出するに至ったのではなからうか。

仏教と精神分析

三輪 是法

天台大師智顛（五三八―五九七）が「摩訶止観」で説く「一念三千」は、不可思議なる対象として人間の心を表した言葉であり、三千という数字は現象界を形成する構成要因と原理、地獄から仏界までの十界、そして五陰世間・衆生世間・国土世間の三種世間の乗数である。換言すると、我々の心は本来具有している聖者を含めた十種の善悪の人格的要因（十界）と現象界（十如是、さらに環境的外部要因を含めた存在の差異性（三種世間）の關係として成り立っており、心は「他者」によって構成されているといえる。すなわち、心は実体視されるものではなく自己と他者との關係から誘発する動きとして認識されている。そこでこの一念三千について、精神分析が提唱する二つの視点、自我と主体に基づいて解釈を試みたい。

智顛は止観の説明（第七正修章）の冒頭で、十種の観察対象をあげる中、最初に陰入界（三科Ⅱ五陰・十二入・十八界）を観察すべきことを示す。陰入界は人間存在そのものであり、修行者自身だからである。やがて第二第三の観察対象として、煩惱と病患が自然と出現する。なぜならば、人間はすでにそうした重荷（十の観察対象）を背負っているからだという。人間存

在（陰入界）そのものを観察し続けることで、煩惱の動きが見極められ、貪・瞋・癡の三毒について知ることができる。

四大が身体の病であり、三毒が心の病である。妙楽大師湛然（七一―七八二）は次のように注釈する（『摩訶止観輔行伝弘決』）。身の病は陰入界、心の病が煩惱であり、五陰に約せば、前者が色陰、後者が受・想・行・識の四陰と対応する。この陰入界と煩惱の二つの観察対象は、陰入界を観察しているうちに煩惱が生ずるのであるから、双方同時に観察することとなり、次いで病患が引き起こされ、観察項目となる。私たち人間はこうしたことに日頃気づくことはないが、「無始より常に」病だという。智顛は続けて心身共に病であるが、その根本は心であるのだから、まず五陰中の識陰である心を観ずべきであるとしている。

人間がすでに病であるとする考え方は、ジャック・ラカン（一九〇一―一九八二）の精神分析で示される主体論と同じである。私たち人間の心の病は、幼年期に自我を形成する際に、鏡像としてのイメージを自分自身だと誤って認識することから始まる（鏡像段階論）。「視覚的コンプレックスと現実的なもの―それは自分自身の身体や人格、さらには自分の周囲を取り巻く対象物―とを関連付ける（『エクリ』Ⅰ、一二五頁（弘文堂、一九八一年））」ことで、幼児は自分をイメージとして把握し、同一視していく。すなわち、「わたし」は鏡像という「他者」との同一化の中で自分を客観視し、本来の自分ではないことを知らずに自我として確立していく。これが仮の主体としての自我である。換言すれば、「自我」は外部である他者との関係を

通して作り上げられた虚構的なものであり、それは人間の本质ではない。仏教では、「自我」は自分自身というほどの意味だが、精神分析でいう自我に執着することを否定する「無我（anātman）」を重視する。この自我ですらすでに実体を持たないものだとする精神分析の理論は、病から人間の生が始まるという考え方であり、仏教の無我が結果として導かれることから見れば、ベクトルの向きが異なるが、仏教が説く無我と同じ人間観を示すと考えられる。

仮想の主体は、代わりの象徴を得ることで消滅するという。それが象徴的存在である言語である。この段階が「欲求が人間化される時点（前書、四三五頁）」であり、言語活動によって、人間は欲求・欲望を、すなわち煩惱を持つようになるのではないだろうか。

コロナ禍前後の「祈り」表現の変化

—— 歌謡曲計量テキスト分析 ——

和田 理恵

一万件以上の「祈」を含む歌謡曲データを扱い、計量テキスト分析による量的調査と、文脈を丁寧に見る質的調査の両面から、歌詞中での「祈り」の特徴を明らかにした修士論文「歌謡曲に見る現代日本の祈りの形態——歌詞の計量テキスト分析を用いて——」に基づき、コロナ禍前後の調査結果部分について発表を行った。

まず、なぜ歌謡曲の中の「祈り」に着目したかについて説明したい。数々の調査によると、現代の日本人は約七割が「無宗教」である。一方、初詣に行くと答える人は数十年にわたって六割を超えていたが、コロナ禍で比率が下がった。

コロナ禍において急増したのは、オンラインサービスの利用である。音楽配信サービスを利用する人は四割、動画サービスは六割強の人が利用するようになった。動画サービスの利用の中には、音楽の動画も含まれ、再生回数が八億を超えるものもある。

流行歌については、見田宗介が『近代日本の心情の歴史』において、「時代の民衆の支配的な情緒ないし「気分」との照応関係」が他の大衆芸能に比べ濃密であると指摘している（p.10）。もちろん、見田が調査対象としていた明治から昭和という時代と、今日とでは流行歌の状況は大きく異なる。しかし、現代においても「大衆の気分との照応関係」がなければ、大衆が時間とお金を費やすことはないだろう。

本発表における歌謡曲の定義については、「現代日本で大衆に広く親しまれることを目的に、西洋音楽の技法を取り入れて作詞、作曲され、メディアを通じて伝えられていく歌すべて」と広く設定した。

本発表では、コロナ禍で外出できず、初詣で行っていた「祈り」ができない状況下で、「祈り」への関心は失われたのか、それとも人々の関心は変わらなかったのか、また、関心があつた場合、内容の変化はあつたのかについて、歌謡曲のテキスト分析から探った。

分析データは、三十二万曲以上から歌詞を検索できるサイト「歌ネット」より二〇二二年五月に取得した「祈」を含む歌詞一〇七〇件を元にした。大衆のある程度を受容があつたと考えられる「ヒット曲」を、紅白歌合戦出場、オリコン上位、レコード大賞受賞、日本レコード協会ゴールドディスクミリオン以上認定のいずれかに該当するものと設定し、このヒット曲と作詞家、作曲家、歌手、楽曲名の要素が一つでも一致した曲を抽出すると三七三八件となった。この中から、コロナ前（二〇一七年二月一日〜二〇一九年一月三〇日）二七一件、コロナ後（二〇二〇年四月一日〜二〇二二年三月三十一日）の二六九件を今回の分析に用いた。計量テキスト分析のツールは、KHコーダーを使用した。

コロナ流行前後の歌詞の特徴語を抽出すると、コロナ後には「生きる」、「世界」、「手」が上位となり、世界にコロナが蔓延した状況が反映されていることが見てとれた。

次に、「祈り」、「祈る」の前後部分の分析を行った。祈りの

対象は、両期間を通じて「星」が首位であり、前後で大きな変化はなかった。最多の祈りの内容も両期間とも「幸せ」で変わらない。しかし、それ以外の内容には変化があった。コロナ前に数が多かった「一緒にいたい」、「逢える・会う」内容は、コロナ後にはゼロになった。コロナ後は、以前なかった「自分や他者がこわい思いをしない」、「生存する」ことを祈る例が見られた。また、内容と対象をあわせた分析では、特定の相手の良い状態を祈る例が増えたことがわかった。

つまり、コロナ前後で「祈」を用いた流行歌の数はほぼ変わらず、コロナ流行後、特定の相手の良い状態を祈る内容の歌詞が増えたことがわかった。

コロナ影響下の若者の宗教活動

—— 新宗教公式メディアの語りから ——

坪井 俊樹

本発表では、天理教を事例にコロナ影響下における新宗教の若手信徒グループの活動と、それに対する信徒の反応を通じて、宗教の世代間継承の実態を論じる。

天理教青年会は、コロナ以前に散発的に行われていたイベントをオンライン化して開催している。社会人信徒の懇親会の他、信徒間の婚活イベントも行われているほか、SNS上での布教のあり方や、教団外のスピーカーを招いてのLGBTQ+に関する講演など、社会情勢の変化に対応した活動を行っている。二〇二〇年二月からは、「かしもの・かりもの」の教理を信徒の体験談や人気漫画を通じて学ぶ『千遍』という動画配信

を行い、六千人のフォロワーを得て二〇二三年五月に千回目の投稿を終えた。そのうち、明確にコロナに言及している六本では、コロナを神が差し向けた「ふし」ととらえ、それを通じて精神的な成長を得られたという語りがほとんどであった。

機関誌上では、コロナ下で始まった分教会レベルでのボランティア活動が複数紹介され、自然災害やコロナの被害を見て人だけの重要性に気づいた信徒が教団外の人々を巻き込んでの児童や高齢者への食糧提供を行った事例が確認できる。

二一年一月の例会では、青年会長のあいさつで組織の硬直化を自己批判し、コロナ禍を神から変革・原点回帰を求める警告にとらえ、失敗を恐れず新たなお道を模索することを訴えた。

二三年には「信仰は、日々。であり、心を澄ましてほしい」という親神様からのメッセージとして様々な出来事が起きている」というコロナ禍からの気づきを共有し、「心を澄ます毎日を。」を基本方針とすることが定められた。

一方で、X（旧 Twitter）や note などの SNS では、積極的に信仰に関する情報を発信する若手信徒が多くみられる。その中から、いずれも一九九一年生まれで子どもを持つ男性である、「ほこりまみれの信仰者（一セー）」（@hokorimamire_ks）と「宗教家コラムニストはかせ」（@Ninirikoku）の事例を提示する。それぞれの X アカウントのフォロワー数は一〇二五人と六三四人で、青年会の公式 X（@tenrikyo_s）のそれが一五五人であることから、X 上でアクティブな若手信徒の間で一定の影響力を持つ存在であると推測できる。一セーは、教団の組織が強固な結束を持つ反面、上からの指示待ちの傾向

が強まっていることを批判している。一方、はかせは、宗教界全体を沈みかけた船に例えつつも、「神の教え」に魅力と将来的な必要性を感じるために教団に残ると語り、九〇年代以降に生まれた若者と高齢の世代の意思疎通を進めることで教団をゆつくりと変革することを訴えている。

この二人はいずれも教団内での公的な地位を持たず、若手信徒内というクローズドなコミュニティを中心に情報を発信している。しかし、それによって柔軟な教義解釈と情勢の変化に応じたコミュニティへの宗教的呼びかけが可能になっている。また、教団青年部が後年に提示した指針と重なる部分も多く、教団の若手信徒全体にコロナ下で生まれた現状への危機感が共有されていることが推測できる。

本発表で取り上げた事例はいずれも、親世代以前から信仰を継承している若者の語りである。これらの語り共通することとして、クローズドなコミュニティとしての教団組織の維持・改善を重視し、教団外部への新たなアプローチは困窮者への助けなどに限られ、新たな布教の実践などの教団の勢力拡大といった方向性があまり見られないということがある。コロナ禍という社会全体を覆った災禍は、信徒個人の内面における信仰の強化をもたらすとともに、教団のシステムの不備をも明らかにし、その維持のための変革が信徒全体に共有される課題となつたと分析できる。

災害と慰霊——コロナ禍から考える——

野村 任

関東大震災から百年の今年、災害の体験・記憶を継承し、来るべき災害へ備えようとする取り組みが、メディアや地域、防災施設などで広く行われた。その中で慰霊行事も多くの犠牲者があつた現場を中心に営まれた。また戦災を免れた慰霊碑も多く存在している。

直近というか、まだ進行形の災害である新型コロナウイルス感染症の場合、海外では様々なレベルで、新型コロナウイルス感染症による犠牲者への慰霊がおこなわれてきている。ドイツでは連邦政府主催により教会とホールを会場に実施されている。アメリカでは首都ワシントンで、死者の数だけの白い旗を立てて、そこには人生を生きた人間のいたことを思うようなイベントがアーティストの発表で数次にわたり行われた。さらにアメリカでは慰霊の日制定を求める請願が上院議員から提出されるなどし、現在の議会で法制化途上である。英国でも犠牲者の名を記したハートでテムズ川の堤防を埋め尽くすといった慰霊が市民からの運動で行われているといった事例がある。

わが国では、それまでの第二類感染症から第五類感染症へと移行し、数値の把握方法が変更されたこの五月の時点で、七万四千人を超す犠牲者を数えるまでになっていた。諸外国ほどではないが一つの災害としてとらえると大きな犠牲者の数である。ところが、行政やコミュニティレベルでの新型コロナウイルス感染症犠牲者の慰霊行事や慰霊碑の建立は見られない。厚生労働省や総務省にたいしてジャーナリストが慰霊行事を行わないのか

と問い合わせをしたところ、回答は否定的であった。そこで、なぜ感染症犠牲者への慰霊がなされないのか、という問いが本発表のスタートとなっている。

ここでは社会が集合ストレス状況にあることを災害としてとらえ、そこでは人々の災害への対応はインパクトの範囲、速度、期間、社会的準備度によって変化する。一般に初期的な反応として「ハネムーン」や「ユートピア」と表現されるポジティブで、皆が同一な感覚を持ち、凝集性が高まった状況を示す。しかしそれは「束の間のパラダイス」と表現されるほどに、長続きはしない。また災害に関する情報・経験・信念・テクノロジー・行動様式を継承したものととして「災害文化」が想定され、災害碑や災害伝承も含まれている。それはコミュニティレベルでの災害へのセーフティネット、ローカルナレッジである。この意味において、ここでは慰霊や慰霊碑に着目している。

様々なクライテリアが想定されるが、発表においてはコロナ犠牲者の弔われ方に注目している。それは「納体袋」に入れられ、棺には目張りをし、消毒される。亡くなった方に対面することはおろか、見送りすら許されず、葬儀への会葬もできないといった状況が生み出した、不完全な葬送儀式に一つの要素があると考えている。いわば「あいまいな喪失」的状況である。

本発表では慰霊と空間との関わり、集合的な記憶といった観点から、物理的事象として、大きな犠牲者を出した、火葬をおこなった、犠牲者が漂着した、防火に成功した、あるいは有志による精神的慰霊などの関東大震災関連の慰霊碑もあわせて紹介する。

コロナ禍における葬送儀礼の変化と僧侶の課題意識

高瀬 顕功

新型コロナウイルス感染症（COVID-19）は、二〇一九年一二月初旬、中国の武漢市で第一例目の感染者が報告されてから、わずか数カ月間にパンデミックを起こし、世界中を混乱に陥れた。我が国においても、医療提供体制に打撃を与えたほか、社会生活にも大きな制限をもたらした。人が集い、時として飲食を共にする場である葬送儀礼も同様に影響を受けている。これまで大正大学地域構想研究所BSR推進センターが四回にわたって実施した「寺院における新型コロナウイルスによる影響とその対応に関する調査」（以下、「寺院向けウェブ調査」とする）によれば、全国的に葬儀や年回法要の縮小化がみられるほか、首都圏を中心に一日葬などの葬儀の簡素化が広まっていることが明らかになっている。本稿では、こうした状況をふまえながら、僧侶が抱く寺院運営に関する課題意識を明らかにする。

分析対象とするのは、第四回寺院向けウェブ調査（二〇二一年一二月実施、回答者数三一一名）における「今後の法務や寺院運営に関する見通しについて」の質問項目の回答である。このうち、「檀信徒との関わりが減少する」、「檀信徒の世代間で信仰が継承されない」、「檀信徒以外の方との関わりが減少する」、「寺院収入が減少する」、「寺院の後継者育成が困難になる」、「勉強や研鑽の時間が増える」、「仏教の教えを求める人が増える」、「寺院からの情報発信の重要性が高まる」、「寺院の事務の効率化が進む」、「オンライン対応の必要性が高まる」の一〇項目

目の回答について、二〇代～三〇代（五一名…一六・四％）、四〇代（二二一名…三八・九％）、五〇代（九四名…三〇・二％）、六〇代以上（四五名…一四・五％）の四つの世代区分でクロス集計し、世代ごとの課題意識の差について分析した。

紙幅の都合上、要点のみに絞るが、「寺院収入が減少する」、「寺院の事務の効率化が進む」の二項目は若い世代ほど「そう思う」と回答する割合が高かった。たとえば、寺院収入の減少に関して「そう思う」と回答した割合は、二〇代～三〇代では七二・五％であったのに対し、四〇代では六七・八％、五〇代では五九・六％、六〇代以上は五七・八％と、世代が上がるにつれて「そう思う」の回答割合は低くなる。同様に、寺院事務の効率化に関して「そう思う」と答えた割合も、二〇代～三〇代は五四・九％であったのに対し、四〇代では四四・六％、五〇代では三九・四％、六〇代以上は三五・六％と、こちらも世代が上がると「そう思う」の割合は低下する。したがって、コロナ禍での葬送儀礼の変化を受け、若い世代ほど経営上の懸念をもつ一方、コロナ禍で広まったデジタルツールやオンラインの活用をふまえて、寺院事務も効率化が進むと考えていることがうかがえる。

また、六〇代以上は、前述の項目のほかにも、「檀信徒との関わりが減少する」、「檀信徒以外の方との関わりが減少する」、「寺院の後継者育成が困難になる」といった項目で、「そう思う」と答える割合が他の世代よりも低い。このことから、六〇代以上は他の世代に比べ、コロナ禍の影響に対して楽観的にとらえる人が多いことが示唆された。

さらに、「仏教の教えを求める人が増える」に「そう思う」と回答した割合は、どの世代も低く、最も割合の高い四〇代でも二五・六％にとどまっている（全体二三・五％。第二回寺院向けウェブ調査（二〇二〇年一月実施、回答者数三〇四名）では、六一・二％が「こういう時こそ仏教の教えが求められる」と回答したことに比べると、コロナ禍が長期化したことで、仏教の教えに対する自信喪失が生じたとも考えられる。

コロナ禍によって生じた葬送儀礼の変化は、僧侶の意識にも変化を与えたが、世代間での課題意識に差があることも示された。今後、調査を継続することで、その課題意識の内実を明らかにしていくことが求められる。

宿坊と葬墓の現代的接合による「永代関係人口」の創出可能性

和栗 隆史

本報告では、近年各地で新たに開設されている寺院宿坊が、樹木葬や海洋葬、永代納骨堂などの葬墓を併設するケースが少なからずあることに着目し、特に樹木葬を併設する事例を通じてその目的や役割について考察する。

前提として、各地の農山漁村で宿坊開設の動向がある。現在全国に約五〇〇の施設があり、そのうち二〇一五年以降に開設された施設が七〇件、うち二四件が新過疎法が指定する過疎地域に立地し、そこでは地域コミュニティをベースに、土地の多彩な地域資源を活用したルーラルツーリズム（農村観光）が展開される傾向が見られる。

【事例A】青森県下北郡大間町「おおま宿坊普賢院」（曹洞

宗）は、本州最北端のマグロ漁で知られる町にあり、檀家ゼロの無住状態だった。永平寺等で修行した地元出身の僧侶が帰郷して、自然豊かな三千坪の境内や施設を整備し、二〇一八年四月に宿坊を開設した。「百年後の未来へお寺を伝える。百年後の未来を担う子供たちのためのまちづくり」を目標に掲げ、仏前結婚式と永代供養付きのガーデンング樹木葬との三点セットを寺院の生存戦略として採用した。四季折々の花が咲き誇るガーデンング樹木葬は、年平均一〇件の成約があり、うち町内二割、町外八割、町外の半数は宿坊の宿泊客で、半数は樹木葬の見学がきっかけであった。宿坊は遠方からの見学や墓参、法事利用も想定されている。現在、県内需要の高まりを見て廉価な合葬墓が準備されており、シンボルとして観音像の建立も計画されている。

【事例B】福井県あわら市「宿坊安楽寺」（二〇二二年一月開業、高野山真言宗）は、先住の長期入院により無住状態で荒れていた寺に、縁あって同県内小浜市の山寺の副住職が家族で移住した。入山以前に檀家二〇軒を個別に訪ね、寺をどうしたいのか、何ができるか会話を重ね、放置され雑然としていた境内環境の整備、墓石が欠け倒壊するなどしていた約三〇〇基の無縁墓や地蔵尊など墓地の整理改修、住居となる庫裡の改修と収益源としての宿坊の開設を当面の目標とした。造園家や墓石業者、デザイナー等地域内外の信頼できるパートナーとも出会い、まずは宿坊を開設し、次に墓地を整備して永代供養墓を設け、雑木林の一角を切り開いて越前加賀海岸国定公園の一部である北潟湖を見下ろす眺望を確保した。そして今年二〇二三年五月

に、自然に囲まれた境内全体をイングリッシュガーデンに見立てた樹木葬「inwado（庭墓）」を開設するに至った。本報告の時点で開設間もないが、檀家の紹介など地域内で二件の成約があり、見学や相談は一〇件を超える。

学術大会では他に、宿坊と海洋葬（千葉県勝浦市・妙海寺、日蓮宗）、宿坊と本堂地下納骨堂（和歌山県高野町・遍照尊院、高野山真言宗）等の新しい取り組みも参考事例として紹介したが、総じて寺院宿坊ならではの「永代関係人口」創出の可能性がうかがえる。

総務省が提唱する「関係人口」とは、移住した定住人口でも、観光で訪れる交流人口でもなく、地域や地域住民と多様に関わる人々のこととされる。しかしその関係を持続させることは容易ではない。その点において、地域観光の拠点としての宿坊に現代的な葬墓を併設させることは、一時的な宿泊に留まらず、「第二のふるさと」としての中期的な関係および「魂のふるさと」としての永代にわたる長期的関係が、個人あるいは家族間の世代継承によって循環的に続いていくと期待される。これは、集客装置としての現代的な宿坊の機能拡張であり、また、次世代の寺院を支える永代関係人口を創出する葬墓の新しいスタイルと捉えることもできよう。

なお、永代関係人口創出の持続性についての検証は、今後の課題としたい。

アンケート調査から見る月参りの実態と減少の要因

小川 有閑

月参りとは、その家の直近の死者の月命日に、且那寺の僧侶が訪問し、読経する習慣である。発表者は、月参りの習慣に着目し、僧侶が毎月、定期的に檀信徒宅を訪問することが、高齢者の見守り、アウトリーチ型支援になっているのではないかと、いう仮説のもと、その可能性について、僧侶への聞き取り調査、各宗派の宗勢調査に基づく状況把握、アンケート調査を実施してきたが、具体的な実施状況や実態を地域を限定して調査する必要を覚え、浄土宗大阪教区の協力を得て、二〇二二年一月、同教区所属寺院四八ヶ寺に「月参りの実態把握および見守り機能についてのアンケート調査」を実施した。その回収件数は二九九（書面二七一、オンライン二八）、回収率は六一・五％であった。質問項目は、月参りの実施状況（訪問先世帯数・状況、滞在時間、移動手段等）、月参りの増減傾向、月参りでのエピソード、月参りの意義等、全三八問である。なお、新型コロナウイルス感染症拡大の影響は一時的なものであるとして、世帯数、滞在時間や増減傾向を回答するにあたっては、感染対策での変化を考慮しないように依頼している。本発表は主に増減傾向とその要因についての回答を分析したものである。

月参りの実施割合は九〇・六％と高く、一ヶ寺あたりの一か月の平均訪問軒数は平均値が五七・七軒、中央値が三九・六軒、合計一四、二七五軒の訪問であった。これに隔月や三か月に一度の月参りを合わせると一五、九六二軒を二四七ヶ寺が定期訪問していることになる。また、檀信徒との交流状況を把握する

ため、平均滞在時間・平均読経時間を尋ねたところ、二五分から三〇分の滞在のうち、読経の平均時間は一分であった。つまり、会話時間が読経と同等に配分されており、コミュニケーションの機会になっていることが明らかとなった。その会話内容は、本人の近況や仏事相談だけでなく、身体的不調や故人の思い出、家族・親族関係の悩みなど、ある種のケアの場になっていると推察される。

しかし、「今後も月参りを続けたいか」という質問に対して、回答者のほぼ一〇割が肯定的回答（「そう思う」、「どちらかといえばそう思う」）を示したのに対し、「一〇年前と比較した増減傾向」の回答は「とても減っている」が四九・八％、「どちらかといえば減っている」が二九・五％、「今後の増減予測」は「とても減っていく」が四五・八％、「どちらかといえば減っていく」が三九・一％という厳しいものであった。ある家の月参りが終了する理由としては、「檀信徒の世代がかわる時」（六六・八％）、「その檀信徒宅の高齢者が施設に入所した時」（六二・〇％）、「家庭内の介護が始まる時」（三〇・三％）という順番であったが、いずれにせよ、その家の高齢者の存在によって維持されているというあやうい現実が推察される結果であった。

さらに、今後の減少要因を自由記述で求めたところ、一六四名から回答があった。そのうち、今後の増減予測で「とても減っていく」、「どちらかといえば減っていく」を選択した一五七名の記した減少要因を分析した結果、世代間の信仰不継承、宗教心薄化をあげる回答者が最も多く、その背景に核家族化をあげているのが目立った。二番目には次世代の共稼ぎ等によ

る平日日中の留守、ライフスタイルの変化があがったが、ここにも核家族化の影響をあげる回答者が多くあった。諦めと受け取れる回答も少なくなく、減少要因にあげられた核家族化、信仰不継承、ライフスタイルの変化、経済難、少子高齢化などは、僧侶の過去一〇年の実体験に基づく回答と思慮される。減少傾向や要因から、月参りの現状維持・増加は困難と考えざるを得ない。減少に歯止めがかからない今、月参りを我が国独自の仏教民俗として研究、記録することは喫緊の課題ではないだろうか。

都市化にともなう寺院空間の変容

——堀之内妙法寺を事例として——

小高 絢子

本発表では、近現代の都市寺院における門前参道の地理的変遷を取り上げ、寺院を中心とする都心の空間が都市化にともないどのように変化したかについて分析を行った。また、それによって現在の信仰形態にどのような変化もたらされたかについても言及を試みることで、現代の都市における仏教寺院と地域社会との関わり、変容の側面を明らかにすることを目指した。

門前町は、藤本利治によって、「神社や寺院への参詣者を対象として旅館・飲食店・土産物店・娯楽施設などが社寺の門前の街道の両側に発達した町」として定義されている。近年の先行研究としては、まちづくり・都市計画の視点からシークエン（風景観論）（鳥居などのシンボルの位置関係を定量的に分析し、

シンボリックな対象に接近していく際の訪問者の視点から空間デザインを検討する研究）や、観光地理学・観光社会学の立場から、門前町を観光との関係性のなかでとらえ、聖地が発展していく地理的な過程を分析し、そこに関わるアクター同士の相互作用や競合関係に着目する研究などが挙げられる。かねてより参詣と関わりの深い寺社においても、近年では新たな価値づけのもとで空間構成に変化がもたらされたり、地域のまちづくりの核として活用される事例が増えており、門前の空間は、現代の寺院に対する人々や地域社会との関わりを照射する分析軸であるといえる。

以上を踏まえて、本発表では、戦後、人口の流動著しく、急速に都市化が進む都心部において、江戸期より「浅草寺に並ぶほどの人気を博した」と称された参詣寺院、東京都杉並区堀之内の堀之内妙法寺（日圓山妙法寺）門前を事例として取り上げた。まちとしての杉並区の始まりは、江戸時代に五街道が整備されるにあたって設けられた宿場町にさかのぼることができるが、明治期になり鉄道の交通網が発達するまでは、農村的な景観の残る一宿場町に過ぎなかった。その後、杉並区の都市化は、関東大震災直後の人口増加と急激な宅地化、さらに戦後には、都心部ほどの戦災がなかったことによる人口流入、高度経済成長期における環状七号線の開通によって人口のピークを迎えることで進んでいった。

堀之内妙法寺門前に関しては、個人所有の大正期の地図、並びに昭和四四年以降、約十年ごとの地図を対象に、「商店（宗教関係／非宗教関係）、飲食店、住宅、その他（病院、銀行な

ど）、交通関係（駅、駐車場など）をマッピングすることで経年変化の分析を試みた。

大正期においては、宗教関係の店舗（みくじ屋・仏具屋）や、旅籠・飲食店、人力車の立場など、参詣者向けの宗教都市門前の景観が見られた。しかし、昭和期になると、環状七号線の開通に伴い、駐車場が増加し、旅籠やみくじ屋は閉店し、代わりに履物屋や精肉店・金物屋など、衣・食・住にまつわる生活用品店が増加し、門前町から商店街の装いへと変化する。平成期には、仏具屋などが一階を店舗としたアパート・マンション経営を始めるなど、さらに宅地化が進む。令和の現在に至っては、商店街の空き店舗化も目立つようになった。

また、このような都市化（人口流動、宅地化）を経て、景観のみならず信仰の形態にも変化がもたらされている。寺院の祭礼を支える「講」においては地縁や血縁を伴わない個人化した結びつきや、商店街の人々の参与が少ない傾向が見られ、また商店街ではそのような希薄化した結びつきを再生すべく、コロナ禍で新たな講（「二十三夜講」）が立ち上がっている。

以上、本発表では、堀之内妙法寺門前の地理的変遷の分析を通じて、宗教都市門前町から商店街へ至るまでの空間構成の変化、それにもとむ信仰の担い手の変化への着目を試みた。このような変化や、現在の様態が都市の参詣寺院に普遍的な現象であるかどうかについては、複数の事例を通じた比較研究において検討されるべきであり、今後の課題としたい。

過疎真宗地域における巡回講の実態

小林 靖久

浄土真宗地域では、歴代法主等々の絵像や消息を村々の講中に廻す巡回講の習俗が広く見られている。本報告の岐阜県揖斐郡旧春日村における五日講は、伊吹山麓に発する揖斐川支流の粕川谷に所在する真宗大谷派八ヶ寺とその各寺院の門徒によって構成されている。教如上人とのゆかりが深い旧春日村では、毎月五日に講中寺院八ヶ寺のうちいずれかの寺院で五日講が執り行われている。五日は教如上人のご命日（慶長一九年〔一六一四〕一〇月五日にちなんだものである）。

この五日講では、教如上人の自画像である御寿像（慶長一一年〔一六〇九〕下付）が講中寺院で一〜四ヶ月ずつ御逗留となる。御逗留の寺院では、毎月五日に教如忌としての法座として五日講が勤められている。御寿像は一、七、一〇月には紐が解かれ、「大寄り」と称して講中寺院の僧侶が参加して、盛大に五日講が開催される。御寿像は御本仏様と呼ばれ、他の月は宝曆四年（一七五四）に下付された教如上人御絵像の「御前立」を拝している。

御寿像の御逗留の寺院では五日の午後、旧春日地区の講中寺院から二七名の「参り番」や有志の人びとが参詣する。二七名とは教如上人救出に向かった祖先の人数で、「参り番」は寺院ごとに門徒の中から一〜六名が指名される。各寺院では門徒が順番に「参り番」の役を受け持っている。この指名人数と御寿像の滞在月数の違いは、教如上人の救出にあたった各寺院の勇士の人数に由来すると言われる。五日講の法要では「正信偈」

をお勤めし、親鸞聖人の和讃中から独自で六首を選び五日講和讃として勤められている。御消息拝読後、法話、そして、当番となる寺院の門徒が「煮番」と称して「お斎（食事）」を準備し、僧侶と二七名の「参り番」に振舞われる。

さて、過疎化のなかで、毎月の五日講の存続は厳しい現状である。例えば、講中寺院であるS寺の門徒は、現在二軒で、村内の九軒が五日講を担当している。S寺では教如上人御寿像は三か月滞在するが、門徒の九軒を三班に分けて、三軒ずつ一ヶ月ごとに煮番をする。S寺の門徒によれば、毎月、お斎の準備をするので大変だという。また、S寺の門徒は、毎月の五日講のとき四名が「参り番」として出席しなくてはならず、二ヶ月に一回の割合で五日講に参加している。ある一人暮らしの女性門徒は、「夫は、森林組合に七〇歳まで働き、その後、土建業で、冬はスキー場で働き、経済的に余裕があった。どの家も、共働きで仕事があり、寺のつきあいも出来ていた。しかし、ほとんど一人暮らしになり、体力も衰え、年金暮らしになると寺の行事に参加するのは難しい。」という。

S寺のある門徒は、「S寺の門徒が早く止めてくれんか」と他の寺の門徒は思っている。「私たちが一ヶ月ならやれるが三ヶ月になるとやはり無理。このままお寺（僧侶）だけでやってくれないかと思っている。」という。しかしながら、他地区の門徒が、S寺の門徒に、「大変やさかい少し考えようか。」といったら、「いらんことかまわんといてくれ。」と言われたという。そこには、「当たり前のようにやっとなんで。」というプライドがあるという。

この五日講の講中寺院八ヶ寺の中には、同様な問題を抱えている寺院が半数以上はあると言われている。寺院側も、寺は門徒によって成り立っており、あくまで五日講の存続は門徒が決めることだという住職もいれば、何としても今までの形式を存続していくことが大切で、そのことを門徒にことあるごとに伝えていく住職もいる。

過疎高齢化とコロナ禍を経て、今後の五日講の存続の危機的状况を認識するとともに、果たして、今後のあり方を模索することが可能なのか。その一方で、五日講の歴史と現状を詳細に記録する必要に迫られていることを強く感じるのである。

女性教師の多層性

——日蓮宗全女性教師アンケート調査から——

丹羽 宣子

二〇二一年、日蓮宗現代宗教研究所は一九年ぶりに宗内の全女性教師を対象とした悉皆調査を行った。単純集計と一部のクロス集計は『日蓮宗全女性教師アンケート報告書（令和三年度版）』（二〇二三）にまとめられている。本報告では前回調査（二〇二二年実施）との比較から日蓮宗女性教師の現況を分析する。また、第三・四波フェミニズムでは女性間の差異をふまえた理解が求められるが、同調査でもそれを裏付ける結果が得られた。女性教師をいくつかの層や交錯する軸のなかで動態的に、かつ時間的推移をふまえて捉えていく必要性について示す。

まず前提として、日蓮宗女性教師の高齢化率は高く、六〇代

以上は六三・三％（前回調査五五・八％）を占める。一方で、三〇代以下の若い年代で教師になる女性の増加を示すデータも得られた。三〇代以下で度牒交付を受けたのは五〇・九％（前回調査四一・六％）、信行道場入場時年齢の三〇代以下は四三・九％（前回調査三四・八％）である。特に注目すべき変化は、「出家時の師僧」との関係である。前回調査では「父・母」は一七・四％だったが、今回調査では三〇・八％にまで急増している。特に四〇代以下では多数派となっている。減っているのは「法縁関係」「菩提寺の住職」「知人」である。「信行道場入場時の立場」の最多は「前回調査では「在家」（四三・一％）であったが、今回調査は「教師の娘」（三三・九％）となった。

女性同士のネットワーク作りについては、六〇代では約半数が何かしらの女性教師団体に参加しているが、四〇代以下では「入会を検討していない」が八割弱になる。自由解答欄を確認すると、「教師の娘」は宗務所や青年会などにすでに参加しており、女性だけで集まる必要性を感じない等の理由が散見される。また在家出身者の意見として「格差があり差別される」「寺をもっているか否かではっきり区別がある」などがあった。

日蓮宗女性教師の現況として次のようにまとめられよう。女性教師の高齢化率は高いが、まだ少数派ではあるものの、教師の娘が台頭しつつある。彼女たちは女性教師同士のネットワークよりも親世代から継承した基盤・つながりを重視する傾向があり、実際に管区行事や宗門役職経験を積む機会にも恵まれている。従来の議論では「女性教師の孤立」「女性教師の厳しい境遇」などが指摘されてきた。こうした問題が解消したわけ

はないことは強調する必要があるが、「孤立」「厳しい境遇」に陥りやすい層とそうではない層の分離が広がりつつあることには注意すべきだろう。とはいえ、「教師の娘」たちの前途が順風満帆であるとも単純にはいえない。子育て期に管区行事への参加を中断した場合、復帰しにくいことを示唆するデータもある。葬儀を紹介されても女性であるという理由で断られることもあり、女性として見なされることで生じる特有の困難も存在する。

第三波フェミニズムではマジョリテイ女性の持つ特権も議論される。本事例でも、有利な立場に立つ特定の層の台頭とその背景を解明していく必要性が生じていることが示された。寺院継承者不足問題や血縁主義の強まりがその要因として予測されているが、伝統的家族観だけでなく近代家族規範もすでに弱体化している現代日本社会において、より詳細な分析を重ねる必要がある。また、第四波フェミニズムではインターセクショナルリティ（交差性）が重視される。女性の経験を均一化して捉える危険性を指摘するこの視点は、仏教と女性研究でも有用だろう。ライフステージによる活動実現の違い、寺院の有無、師僧との関係、管区風土などが複数組み合わせることで女性教師の経験にどのような影響を及ぼすのかを検討していくことが求められる。

生長の家における流産児靈魂の供養

——『靈供養入門』を例に——

郭 立東

一九五〇年代から一九八〇年代にかけて、「いのちを大切に
する運動」などのプロ・ライフ運動とそれに関連する中絶胎児
供養が多く行われた。この一連のプロ・ライフ運動は日本にお
ける優生保護法の中絶規定である「経済的理由」の撤廃を主要
な運動理念とし、生長の家を主体に大規模に展開され、最後に
多くの国会議員や官庁の支持を受けながら、「優生保護法改正
案」を国会に上程した。一方で、生長の家創始者の谷口雅春が
生命尊重の立場から墮胎された流産児の無縁の霊を供養するた
めに生長の家宇治別格本山の境内に全国流産児無縁霊供養塔を
建立した。つまり、「水子供養」の成立に至るまで、生長の家
は無視できない存在であったことがうかがえる。そのため、谷
口雅春による著作で、「流産児」の靈魂を祀る際に必要とされ
る知識や実践法が記されている『靈供養入門』を分析すること
は、戦後の「水子供養」の成立期を説明するひとつの鍵となる
のではないかと考えられる。『靈供養入門』は五つの章に分か
れているが、本発表では、流産と人工妊娠中絶の靈的な意味に
ついて論じている第三章を中心に谷口の言説を説明したい。

まず、谷口は「高級霊」という概念を導入し、受胎と妊娠を
神秘的な出来事と位置付ける。妊娠は靈魂が地上に来て神の使
命を果たす過程であり、従って中絶や墮胎は神意に反するとさ
れる。これにより、妊娠が靈的に重要な意味を持つことが強調
され、人間がこれを調節、避妊、中絶することについての問題

が提起されている。それに対して、妊娠調節は性欲の調節を含
み、健全な生活を促進する積極的な行動であり、一方、避妊は
妊娠を防ぐ消極的な対応であると説かれる。谷口の妊娠調節論
は靈界の視点から、靈魂の地上生誕の重要性を指摘するが、浮
浪の靈魂が急いで地上に生まれることよりも靈界で修行を続け
るべきだとも主張する。しかし、谷口は妊娠調節を人口問題と
切り離し、女性の人權を尊重すべきだとも述べる。最後に、計
画的な出産を通じて靈界の靈魂に向上の機会を提供することが
妊娠調節の根本的であると強調する。

妊娠中絶について、絶対に結婚不可能な状況で誤って妊娠し
た場合、誠意と愛情があれば解決の余地がある。一方で、「悪
遺伝」の可能性がある妊娠に直面した場合、遺伝は靈魂の潜在
意識に関連して、高級霊が進化を急速に遂げるためにわざと不
自由な肉体を選び、自分自身の体験を深め、自己の靈魂の向上
と神の使命遂行に資すると説く。そのため、人口問題は別とし
て、靈魂の発達向上という観点から、人工流産は靈魂に対する
冒瀆と阻害であり、大いなる罪を重ねる行為といわれる。最後、
谷口はこの妊娠中絶が、戦後から高度経済成長期にかけて、婦
人のノイローゼや子供の非行といった「社会問題」の激増の原
因とする。特に、少年非行の急増は流産児の迷霊が両親に、中
絶により靈魂の成長が阻害されたため恨みの念波を送り、現在
の子供の問題行動を引き起こした結果だと説明する。このため、
これらの迷霊に名前を与え、生長の家の聖典を捧げて祀ること
で、迷霊が世界の真理を理解し、靈的成長を遂げ、問題児が健
全で優れた個体になるといわれる。

これまでの『靈供養入門』第三章の分析から明らかになるように、谷口が説いた教説は、中絶後の救済よりも無意識的に受胎した子供や優生学的に淘汰されるべきとされる子供への受容に焦点を当て、また、優生学的・経済的な理由ではなく、倫理的・霊的な観点から妊娠中絶について考える必要があることを強調するのである。これは生長の家の優生保護法反対の立場に位置付けられるものであった。一方で、婦人のノイローゼや子供の非行といった当時の「社会問題」も取り上げられ、流産児の供養をそれらの「社会問題」の解決方法として挙げられることで、戦後の「社会問題」に関する言説との連続性が考えられる。

現代ニッポンの妊活と中絶

——子安神社葦船社の事例から——

測上 恭子

平成二一（二〇〇九）年に創建一二五〇年を迎えた八王子の子安神社（東京都八王子市明神町）は、（同社の由緒によれば）天平宝字三（七五九）年に橘右京少輔命（たちはなうきょうしようゆうのみこと）が淳仁天皇から皇后の安産祈願の命を受けて創建した、八王子最古の神社として崇敬を集めている。日本神話において、自ら産屋に火を放ち、燃えさかる産屋の中で火照命、火須勢理命、火遠理命の三人の子を産んだと伝えられている木花開耶姫命（このはなさくやひめのみこと）を主祭神とする子安神社は、安産・子授け・子育ての御利益のある八王子のパワースポットとされており、妊活（子作り）に励む人々の

信仰を集めている。

木花開耶姫命のパワーにあやかり、「健康で元気な赤ちゃんに出会える」ことを願って、妊活に勤しむ人々が方々から子安神社にやって来る一方で、同社には、妊娠中絶をした人々が「水子の鎮霊」をしに来る葦船社（同社の末社）があることが知られている。

元々、安産・子授け祈願を行う子安神社では、流産・死産した子の慰霊を行うことはなかったが、「水子供養ブーム」が起った一九七〇年代に「安産・子授け祈願だけではなく、水子の慰霊もしてほしい」という要望が数多く同社に寄せられるようになった。そのような人々の要望に応じて、昭和五三（一九七八）年に同社の拝殿裏に葦船社が鎮座された。

葦船社には、伊邪那岐命（イザナギノミコト）と伊邪那美命（イザナミノミコト）の最初の御子として誕生したものの、骨のないぐにやぐにやした蛭のような形状で（今で言う、障害を持つ）生まれたために、葦船に乗せられ、幽世に流された日留子命（ヒルコノミコト）が御祭神として祀られている。その御神徳により、不運にも現世の恵みを受けることのなかった「水子様」を幽世で守ってくれる日留子命に、妊娠中絶をした人々が、「水子の鎮霊」を祈願している。

葦船社には、「水子」を乗せて幽世に流す「葦船」とともに、「水子の御守り」と、「水子」へのメッセージが記された「水子鎮霊絵馬」が奉納されている。葦船社の御祭神の日留子命が、障害を持って生まれたために幽世に流された故事が、同社を訪れる人々の心に響くのであろうか。それらの「水子鎮霊絵馬」

に記されたメッセージには、胎児に障害があることが判って中絶を選択した（と推測される）人々の心情が綴られたものが見受けられる。障害があると判った子を中絶した人々は、その子を産んであげられなかったことを詫言びて、かけがえのない「わが子」として葦船社に祀り、末永くその子の「成長」を見守っている。葦船社は、親に産んでもらえた子も、産んでもらえなかった子も、分け隔てなく慈しんで育ててもらえる、もうひとつの「子育ての空間」になっているのではなからうか。

子安神社に奉納された「健康で元気な赤ちゃん」が生まれてくるよう願掛けをする夥しい数の「子授け・安産祈願絵馬」を見ていると、同社で妊活をする人々が、「障害のない子」を産まなければならぬという重圧を感じていて、健康な子供が産めなければ「自己責任」を問われることを恐れていることがうかがわれる。

子安神社葦船社の事例から、「健康で元気な赤ちゃん」を妊娠し出産することを念じて、子安神社で妊活を行う人々が、妊娠した子に障害があると判ったら産まないことを選択し、葦船社で「水子の鎮霊」を行って、中絶した子を弔うという、現代ニッポンの妊活と中絶の実相が浮かび上がってくるように思われる。

中国江西省における殯葬改革の展開

——メディア言説を中心に——

本研究は、葬儀が変容するメカニズムを、産業化による地域
大場 あや

社会の変貌や葬儀業者の参入のみならず、これまで十分に参照されてこなかった官製の改革運動・政策の影響という視点も踏まえて検討を試みるものである。（冠婚葬祭の改善・合理化）を目標の一つとして掲げる類似の運動は、二〇世紀以降の東アジア各国において同時並行的に推進された。しかし、国際比較はその必要性が指摘されつつも、未だ提出されていない。現在もこの政策をめぐる社会的な議論が巻き起こる中華人民共和国（以下、中国）の事例を検討することで、葬儀の改革運動・政策を軸とした比較検討が可能となると考える。

中国における葬儀改革の動きは、清朝末期より見られ、一九〇年代の新文化運動、一九三〇年代の新生活運動の他、とりわけ一九四九年以降は「殯葬改革」が推進されてきた。その柱となったのは、火葬の推進、公共墓地の建設、葬儀方法の変革（簡素化）である。しかし農村部ではなかなか火葬が浸透せず、儀礼様式や民俗的な慣習は大きく変化していないことが指摘されてきた。一部で変化が見られつつも、密かに土葬する例や村幹部が罰金の支払いによって土葬を見逃すケースが後を絶たないことも報告されている。

本報告では、二〇一八年の「棺強奪・破壊事件」が広く注目された江西省における殯葬改革をめぐる動向をまとめ、多様な立場の人々がどのような論理のもと議論を展開しているのか、新聞・雑誌・インターネット記事における言説をもとに検討を行った。

「江西省殯葬管理办法」が制定された一九九八年時点において、省内の火葬率（一八・五％）が全国平均（三五・二％）に比

べて低いこと、火葬場が少なく老朽化していること、乱埋葬が多いことなどが指摘されていた。状況がなかなか打開されない中、二〇一四年に中央政府は、二〇二〇年までに火葬率一〇〇%を達成する目標を各省へ通達する。それでも江西省の火葬率は三〇%台に留まり、二〇一八年に至って省政府は改革の推進強化を図った。それが前述の「事件」へと繋がる。農村では、高齢になると自分の土葬用の棺を購入しておく習慣があるが、省政府はその棺を回収し広場に並べて油圧ショベルで破壊したのである。加えて、葬儀中の家に押し入り、遺体までも強制的に「回収」して火葬場へ運ぶ様子がSNS等を通じて拡散され、世論の大きな反感を引き起こした。各分野の専門家をも巻き込んで議論がなされたことで、官製メディアもその「暴力的」な手段を批判した。省政府は方針緩和を言い渡す通知を発したのち、省長は辞任することとなった。

各種記事で紹介される村民の声として、「高齢者にとって火葬を一気に受け入れることは難しい」という内容が多い一方、「仕方がない」「高価な棺はお金の無駄だ」という声もあった。研究者からの議論も相次いだ。法学の立場からは、棺の強奪・破壊行為の非合法性が指摘され、社会学からは、葬儀や祖先崇拜がもたらす効果と意義を強調することで改革の推進方法を批判した。また、ある哲学研究者は、宗教や民族、文化慣習の平等といった現代的な価値観も考慮すべきと述べ、ある民俗学者は、土葬は伝統的な葬法の一つに過ぎないため、火葬化は本質を揺るがすわけではないと論じた。このように様々な視点から議論がなされたが、全体としては改革政策の理念に理解を示し

つつも、人々の心情を顧みない手段を批判する論調と言える。江西省の殯葬改革は、ここ数年のうちに少なくとも火葬化という点において大きな影響をもたらしている（二〇一九年の火葬率七九・五%）。ただしそれは、省政府による一方向的な政策の結果ではなく、当事者である村民、SNS上の市民、研究者、中央政府などの相互作用による波状的な過程であった。公共墓地の建設や葬儀の簡素化の展開とその「成果」については、今後の課題である。

死装束からラストドレスへ

—— 衣装にみる現代日本人の死生観 ——

岸根 紗葵

本発表は、終活の流行や葬儀の自由化に伴い変化を見せる死装束に着目する。死装束とは、故人の葬儀や納棺の際に着用する最後の衣装である。近年、死装束のなかでも洋装衣装であるラストドレス（エンディングドレスともいう）が、美やおしゃれを重視する人々に支持されており、ほとんどの購入者は女性である。このような状況を鑑み、伝統的な死装束とは異なる価値をラストドレスに見出し、死においても日常の延長として美を追求する女性たちの死生観を明らかにする。

まず、日本における死装束の変遷を辿りたい。江戸時代以降に定着した仏式葬儀の伝統的な死装束は、あの世（浄土）への旅立ちの衣装として、修行僧や巡礼者の姿を模した。医療が未発達な時代において、人は、身体が死を迎えてもすぐには死者として扱われず、通夜を経た後、湯灌、剃髪、着替えによって

初めて死者とされた。故人は白い単衣の経帷子を身につけ、浄土への旅のために手甲や脚絆、数珠、杖などとともに棺に納められた。地域によって違いはあるものの、葬儀の規則では、死装束の仕立て方から着せ方まで明確に規定されており、生者と死の区別が強調された。一方、ラストドレスは儀式的な約束に縛られない洋装の衣装である。ラストドレスは、控えめで清楚なデザインで、淡色が多く、光沢感や透明感、柔らかさを表現する素材が用いられる。また、死後の硬直した身体への配慮として、ガーゼ素材の使用やゆったりとした作りが特徴である。このように、死装束は伝統的なものからファッショナブルなものに変化し、個人の衣服として自由に選ばれるようになった。

では、ラストドレスの制作者はどのような価値を提供し、購入者はなぜラストドレスを用意するのか。制作会社のウェブサイトを調査したい。まず、制作者のスローガンは、良い人生を送った自分や故人のための死装束の価値を強調しており、「いい人生に、いいエンディングドレスを」（さくらさくら）、「人生を讃えるハレの衣装」（光の庭）、「人生最大のセレモニー」（プリーミーガウン）といったものがある。また、身体へのご褒美や感謝を示す言葉、遺族の視点からのメッセージもある。いずれも美へのこだわりが強調される。次に、購入者の言葉だが、購入者の多くは七〇代から八〇代で、入院や余命宣告、終活関連の記事を購入のきっかけとする。コメントには「前もってわかり満足」「それまで元気に生きて行こう」といったものや、「女性で生まれたからには」「おしゃれをしたい」といった女性

とおしゃれを結びつけるものもあった。これは終活だけでなく、おしゃれを楽しむために購入する人がいることを示す。なかには「着る時が一日でも遅れることを祈る」や「死が訪れるまで大切に保管する」といった言葉もあり、自分で用意した死装束をお守りにする人もいる。

このように、伝統的な死装束はあの世への（旅立ちの衣装）だったが、ラストドレスは死後もおしゃれを楽しむための（人生最後の衣装）として着用される。これは、棺の中に納められる副葬品が、旅道具から故人の思い出の品に変化していることからわかる。ラストドレスは、自己表現や女性らしさを尊重し、美やおしゃれを最後まで楽しむ手段となる。おしゃれ好きにとっては、死装束も自らのファッションの一部であり、葬儀を結婚のように人生の中で特別な行事と捉える（もしくは捉えようとする）。一方で、一部の購入者は「着たいけど着たくない」と表現する。この場合、ラストドレスはお守り代わりになる。ラストドレスの需要は、現代人の自由な選択と、死後の世界ではなく人生の終わりを意識する女性たちの死生観を反映していると言えるだろう。

山田宗樹『百年法』論

—— 高齢者問題と現代日本人の死生観 ——

横濱佑三子

本報告は、日本のミステリ作家・山田宗樹によって書かれた SF ミステリ小説『百年法』(KADOKAWA、二〇二二)を対象に、積極的に（高齢者）の死期を早めることが望まれる社

会の到来とそれを受け入れる個人という、現代日本社会で一般的なな死生観とは異なった価値観が描かれていることを論じたものである。なぜ、本作の作品分析をするのか。それは、作中社会と現実社会の接点が高齢者問題にあり、作中社会において実現した〈老いない〉技術と国民の寿命を制限する〈百年法〉というSFならではの特殊な設定から、高齢者問題が深刻化した、あるかもしれない未来の日本社会が本作には描かれているためである。本作は、「もしも、第二次世界大戦後の日本で、〈老いない〉技術が実現・導入されて不老長寿社会が到来したら、生存を制限するルールが必要になり、生きることがよいとはいえなくなる」というシミュレーションを、フィクションを用いて行っていて、これが本作を貫く大きなテーマでもある。本報告における作品分析の観点は、現実社会と共通する高齢者問題が作中ではどのように表現されているのか、そして、作中社会で生きる個人はどのような心情を抱きながら生きているのかの二点である。

ひとつめに、現実の現代日本社会における高齢者問題を背景に、高齢者には社会や他者にかける「迷惑」を避けようとする心情があるという、先行する宗教社会学的研究の見地から、作中社会における〈高齢者〉が社会からどのような「迷惑」をかける存在とみなされているのか分析した。作中社会において顕著な高齢者問題は、高齢者の雇用促進に端を発するもので、作中では、〈高齢者〉の雇用の充実に対する若者世代の就職難として表現されている。〈高齢者〉は、〈老いない〉技術によって肉体的な若さを保ち、老化や疾患リスクが低下して死にくく

なったことで、生活の安定を第一に目指すようになる。本作は、その〈高齢者〉の安定志向が社会経済の発展を阻害する要因で、社会や特に若者世代に「迷惑」をかけるものとみなす。そして、〈老いない〉技術を受けた後、経過百年をもって、国が設置した施設で〈安楽死〉処置を受けなければいけない〈百年法〉という法律の施行が政府主導で積極的に検討される。

ふたつめに、このような人間の寿命を法律で制限することが許容されようとする社会で生きる〈高齢者〉は、どのような心情を抱くのか、本作で具体化されていく生と死に対する不安の変化に注目して分析した。物語開始当初で〈高齢者〉が抱く不安は、社会や特に若者世代から「迷惑」をかける存在とみなされていることや、戦後の混乱期に導入された〈老いない〉技術が、作品舞台となる二〇四八年頃では慣習的に受けるものとなり、そもそも個々人が長生きを強く望み〈老いない〉のを選択したわけではないことからくる〈漠然とした〉不安である。そして、その不安が〈百年法〉施行を目前に、〈永遠に生きるかもしれない〉不安として立ち上る。〈百年法〉が施行されなければ、いつまでも生きられる。しかし、この生きられることが、〈老いない〉技術による〈不老長寿〉という永遠に生きるかもしれない可能性を強調し、長く生きることは幸福ではなく、かえって生きなければならぬ強迫的な観念として迫る様が作中では〈限りなく恐怖に近い〉不安とされる。

以上のことから、文学が普遍的なテーマとする人間の死を、本作も不老長寿社会が到来した架空の日本社会を舞台に描いている。さらに、それが必ずしもフィクションとして一蹴できな

いだろうことを、現実社会の反映ともとれる作中の社会的状況から描き、国民が強い不安を抱いて死を選択する様や、現実で語られることは少ないそもそも生き続けるのはよいとはいえないという死生観を、社会と個人の両側面から表現しているといえる。

葬儀における法話の実態

磯部 美紀

かけがえない人との死別は、遺族をしばしば悲嘆に暮れさせる。死別悲嘆への対処をめぐっては近年、死者との関係を再構築することで、死者と遺族の関係を維持しようとする「継続する絆」が重視されている。遺族が死者との関係を再構築していく一機会として、葬儀が挙げられる。本報告では、僧侶による語りである法話に注目することで、葬儀の場で提供される、死者と遺族の関係性再構築を促すナラティブの様相を明らかにする。なかでも、葬儀における法話を通して、僧侶が死者をどのような存在として言及しているのかに着目する。分析には、浄土真宗の僧侶三名から得たデータを使用する。

三名の僧侶が法話において、死者をどのような存在として言及していたのかを整理する。R寺住職曰く、死者は「諸仏」「お釈迦様の弟子」として、遺族に対して、阿弥陀仏による「人生を生きたための教えや願いを……届けてくださる」存在である。A寺住職は、死者について、遺族を「仏さまに導いてくださる案内役」として言及している。B寺住職は、死者について、生前のかかわりを通して遺族に何らかの影響を及ぼした存在で

あり、遺族自身の現在のあり方に影響を与えたとする。また、遺族が「お念仏」に「出遇う」縁となることを指摘している。

こうした浄土真宗僧侶の語りによって浮かび上がるのは、生者によって弔われるのみの死者像に留まらない、むしろ生者の側に影響を及ぼすような死者の姿である。ここで死者は、死別後もなお生きていかねばならない遺族に対して、自らの死を通して生きていくことの意味を照射する存在として言及されている。また死者は、生前に遺族と交流することによって遺族の過去に影響を及ぼすのみならず、その経験は今の遺族の一部を構成しているとみるならば、遺族の現在にもかかわっている・解釈できる。このように、死者となった者は、遺族の過去・現在・未来にかかわる存在として捉えられる。

冒頭で述べた通り、かけがえない人との死別により、遺族は死別悲嘆を抱えることになりかねない。そうした死別悲嘆を緩和する上でナラティブは重要な役割を果たす。ここで言うナラティブとは、第一に橋をかける行為であり、関係づける作用のことを表す。関係づける上では表現の仕方が重要であると考えられる。すなわち、同じ内容を伝えるにしても、理路整然と伝えるのか、あるいは情緒的に伝えるのかで、相手を受ける印象は異なったものになる。葬儀における法話では、死というシビリアン事実に対峙する中で、一方では逸話を交えながら、物語的に語ることになる。他方で、説得的に、論理的に言い切る場面もまた、法話の要素として必要とされる。論理的な考え方を手がかりにすることで、かけがえない人の死を受容する上でのひとつの見方が立ち現れるのである。法話は、この両者を

織り交ぜることにより成立していると考えられる。ナラティブとは第二に、今・ここで構築されていく生ものである。語り手と聞き手の相互行為の結果として生み出される。葬儀における法話は、語り手である僧侶と聞き手である遺族および参列者、さらには死者の存在に影響を受けながら、葬儀の時空間で構築されていくものとして捉えられる。B寺住職の事例からは、法話の内容は、死者や遺族との対面経験の有無に影響を受けることが示された。また、R寺住職の事例からは、遺族からの問いかけによって、僧侶自身の教義理解が揺るがされ、再考を迫られる様子がうかがえる。葬儀における法話は、その前後関係も含めて見てみると、生ものとしての側面を持つことが分かる。葬儀という現場で今まさに形づくられていくものなのである。

以上のように、本報告では浄土真宗の僧侶による法話に焦点をあてたが、今後は他宗派の僧侶による法話の内容分析を進め、本報告での結果と比較検討していくことが必要である。

仏壇のリメイク事業にみられる仏壇の継承とその課題

山田 慎也

本報告は、仏壇メーカーによって実施されている仏壇のリメイク事業の状況とその利用者の状況、家庭における日常的な祭祀装置である仏壇の現状と、仏壇をとりまく諸課題およびそれに対する人々の思いについて考察する。仏壇に関する先行研究は、おもに仏壇の起源についての検討が中心であった。また位牌については位牌の実態調査などもおこなわれ、祭祀対象の多様性なども検討されてきた。そして基本的には、仏壇は本尊と

なる仏菩薩などを祀る場であるとともに、死者の位牌を祀る場であったので、とくに寺請制が浸透した近世以降に一般に普及していったと考えられる。

しかし近年、葬儀の小規模化、簡略化が進んでいき、また墓制においても祭祀の継承が問題となり、従来の家族墓が廃止される「墓じまい」などが生じ、合葬式共同墓や永代供養墓、散骨や樹木葬などの後継者の必要のない墓制や葬法も誕生しているなど、死者祭祀のあり方は大きく変化している。こうした状況は、家内における日常的祭祀空間である仏壇も影響があると考えられるが、これについては従来あまり関心が払われてこなかった。

とくに人々の移動や世代継承に伴って、仏壇の継承についてもさまざまな状況が生じており、そのなかで実施されるようになった「仏壇のリメイク事業」について今回検討を行うものがある。仏壇のリメイク事業とは、従来使っていた仏壇について、その部材を利用して新たな仏壇を作り直す事業をいう。その事業を実施する事業者の中でH社を取り直す事業をいう。H社は会津若松市に本社を置く仏壇、位牌、仏具を製造する国内有数の業者である。創業は一九〇〇年で、一九四八年に株式会社となり、一九六〇年代の高度経済成長期には工場を増やし、その後も支社を設置するなど現在まで大きく発展してきた。

そしてリメイク事業は二〇一四年から開始し、二〇一七年以降マスコミに報道され、またホームページを開設することで、受注数を増やしていった。具体的にリメイクを行う顧客の動機については、一番多いのが両親の死去であり、二番目は理由が

不明であるものの、三番目は転居に際して、四番目は子どもへの引き継ぎ、五番目が将来に備えて、六番目が新築、七番目が子どもとの同居、そのほか火災、リフォーム、宗派の変更などがある。こうしてみると、両親の死去、子どもへの引き継ぎ、同居、将来に備えてなど世代継承にもなるもの、また転居、新築、リフォームなど移動が契機としたものが多い。

またリメイクした仏壇のサイズについては、一番多いのが高さ七〇センチまでの小型仏壇上置タイプで、次が高さ一一〇―一五二センチの小型台付仏壇タイプである。次が七三―一〇〇センチの中型仏壇上置タイプであり、基本的にサイズダウンをすることがほとんどである。また価格帯は六〇万円台が最も多く、次が四〇万円台となっている。

では具体的にはどのように行うのか、部材をなるべく使用してほしいとの希望もあるが、従来の金仏壇から洋間にも合う小型の家具調仏壇にするなど、一部部材だけの場合も多い。例えば神奈川県在住の三〇代男性の場合、真宗大谷派の大型金仏壇を家具調の小型上置タイプにリメイクした。旧仏壇内の須弥壇や扉の彫刻を新仏壇の須弥壇に利用し、また格天井を一部切りだして天井に再利用、引き出しの蒔絵を欄間にはめるなど、全体の一部を利用している。これは顧客と業者との相談の中でデザインが作られ、利用する部分が決まっていくが、基本は業者側の提案によって進んでいくという。しかし、顧客からも思い出の部分などもあり、両者の相互作用により、仏壇が作られている。リメイクでその形態は変わっているものの、人々は仏壇を継承していったとの意識も形成されていくのである。

特許・実用新案から考える近代日本の供養

土居 浩

本発表の直接的契機は、共同研究「家内における死者祭祀・祭具の現在とその歴史的検討・変容するモノ・家族・社会」（国立歴史民俗博物館 二〇二〇年四月―二〇二三年三月）の研究代表を務め、非文字資料にも目配りして日本の家内祭祀を通史的に見通すに際し、特に近代（明治から昭和戦前期）を考える際の資料に苦慮した経験にある。共同研究の副代表・山田慎也は、近代に刊行された仏具カタログを資料とし、仏壇の形態論的検討に着手した。それとは別の資料として見出したのが、特許・実用新案などの関連書類（以下、特許資料）である。特許資料を用いた研究は、すでに民具学や生活学などで農具や電器について検討されているものの、近代日本における供養を考察するために葬具・祭具などの特許資料を用いた研究は、管見の限り未着手である。

近代日本における供養を考察する資料として、仏具カタログと比べ特許資料の利点は、容易にアクセスできる点にある。実際、独立行政法人工業所有権情報・研修館が提供する「特許情報プラットフォーム」で、容易にキーワード検索ができる。たとえば簡易検索画面から「仏壇」と検索すれば、特許・実用新案だけでも一七五六件がヒットする。しかしキーワード検索では、出願日が一九七一年以降に絞られるため、それ以前の時期を調べるには、別に「特許分類別総目録」などから特許番号あるいは公告番号を抽出し、あらためて検索する必要がある。また特許資料は、含まれる挿画（図面）と説明する文言も、仏具

カタログと比べ詳述される点も、利点である。

ひとまず終戦（一九四五）までを区切りとしたところ、特許・実用新案あわせて約百件の特許資料を確認できた。近代日本における特許制度は、明治十八年（一八八五）の専売特許条例を皮切りに、同三八年（一九〇五）の実用新案法など、制度として徐々に整備された。この流れの中で、葬具関連の実用新案については明治四十年代初めから確認できるが、同じく特許については大正期に入らないと確認できない。

収集した特許資料を時系列順に並べて概観すると、時代に対する反応の早さが注目される。たとえば、鉄筋コンクリートで覆った土管に骨壺を組み込んだ「骨壺入土管」を基礎として建設する「納骨堂」（登録番号・特明七〇一七三）は、大正十四年（一九二五）五月に出願された。ちょうど「東京市墓地改葬規則」が出された時期である。関東大震災後、遅々として進まない寺院境内墓地の郊外移転あるいは納骨堂への転換を睨みつつ、この時期に東京市は寺院側へ第三の選択肢として特設墓地を提案した（参考・問芝志保『先祖祭祀と墓制の近代』。この特設墓地と、「骨壺入土管」を基礎とする「納骨堂」とは、構造的にも永続性を求めた考案として、まさに同時代的産物である。またガダルカナル敗戦をうけ、軍需造船供木運動（参考・瀬田勝哉『戦争が巨木を伐った』）による木材供出が喧伝された昭和十八年には、外側だけは再利用できる「棺収納函」（特明一六五八二四）や、あるいは安価で製作簡易な「竹製組立式霊柩」（特明一六六七四六）などが出願されている（登録は二件とも翌年）。

一方で繰り返し出願・登録されているのが、肖像（基本的には写真）を組み込んだ位牌や墓石である。中でも明治四三年に出願された「写真入位牌」（特明一九四五三）の考案者・仁禮武夫は、大正四年には赤坂区青山南町の「金写真位牌株式会社」取締役としてその名が見え、実用新案に基づく製品として、実際に製造・販売されていたことがうかがえる。また同社の取締役には、窪川旭丈など仏教僧の名前が確認できるのも、見逃せない論点であろう。

新宗教教団が実施する「教祖祭」の意義と役割

道 薫 汐 里

本発表は、新宗教の「教祖祭」について、天理教を主な事例とし、実施経緯やその変化、今日の実施状況などに着目して、その意義や役割を明らかにすることを目的とする。

これまでの新宗教研究の中でも、教祖研究は最も重要視されてきた分野の一つとされる。その中でも教祖の死後について言及した一群がある。島蘭進（一九八二）「カリスマの変容と至高者神話」では、スペンサーの「超自然的カリスマ」は、教祖や創始者などが有する「一次のカリスマ」と、その権威に全面的に依存し従属する「二次のカリスマ」に分けられるとしている。また教祖の死後には、至高のカリスマの神話（至高者神話）が成立し、その神話の中核は「立教」の意味づけであるとする。そして神話化が進むことで「一次のカリスマ」は排除され、情緒的非合理的宗教性が大幅に減退するとしている。従って、「二次のカリスマ」を有していた教祖を、その死後にどのような祭祀するかは、教団の継承・存続という観点からしても、着目する意義があるといえる。そこで本発表では、教祖の死後のカリスマと、後継者との関係の観点から、新宗教の「代表的」な教祖といえる天理教・中山みきに注目し、「教祖誕生祭」を中心に「教祖祭」の分析を行った。

その結果、以下の三点を指摘した。一つ目は、「一次のカリスマ」に対する「教祖祭」の役割には二つの方向性がある点である。第一の方向性として、「事歴記念祭」（秋季大祭）や「歿後祭」（春季大祭・年祭）は、教団の創立由来や教祖「死」（後

の教学的な意味づけの確認など、宗教的・教学的な意味を強く保持しているといえる。一方、第二の方向性として、「生誕祭」（教祖誕生祭）は、肉体が「死」を迎えた教祖の「生」を祝う祭典であり、教祖の「人格」の部分について想起させる意義があるといえる。そのため、教祖の「一次のカリスマ」を持統させ、特に「情緒的」な感情を現代の信者にも強く想起させるようなものとして働く可能性がある。天理教の教祖誕生祭では、曲の演奏や参拝者による合唱が行われ、その際、演奏者や参拝者は教祖殿の方へ身体を向ける。こうした行為を通じ、そこに教祖が生きているとする、「存命の理」を体現する儀礼となっているといえる。島蘭が、「神話化」が進むことで大幅に減退すると指摘する「情緒的」な感情を、「生誕祭」は補い、維持する効果をもたらしていると考えられる。

二つ目は、「教祖祭」は「二次のカリスマ」の正統性を担保する役割を有している可能性がある点である。新宗教は「後継者の時代」を迎えているとされ、天理教でも教祖の血統者が教主（真柱）として選出される。島蘭の議論に照らせば、教祖が「二次のカリスマ」を有したのに対し、教団の後継者である真柱は「二次のカリスマ」を有するといえる。「教祖祭」を通じて、教祖の「至高者神話」と「一次のカリスマ」の両方が信徒間で再確認されることで、教祖を媒介した「二次のカリスマ」である真柱の正統性もまた再確認され、教団を維持していくための現在の教主のカリスマ・求心力を確かなものとする機能を有している可能性が考えられた。

三つ目は、新宗教の儀礼にはボトムアップで開始される場合

がある点である。天理教における教祖誕生祭は、教団が実施を決定する前から、開催を求める地方教会の請願運動が行われていた。天理教では、教祖の「死」の際に、その埋葬方法や祭祀方法（死者儀礼）については、信者側の感情に配慮した対応がとられていた。教祖誕生祭も同様に、教祖・中山みきを慕う信者側の感情から発生した儀礼ともいえる。信者の宗教的感情に寄り添うかたちで儀礼が変化するという側面は、新宗教の特徴の一つである可能性が示唆された。

今後の課題は、「教祖祭」の変遷の天理教史への位置付けや、他教団との比較である。

天理教の社会貢献活動——地方教会に焦点をあてて——

青木 繁

本論は天理教会の会長の社会貢献活動（以下「活動」）に焦点をあて、公的セクターと宗教者の相互関係の特徴や課題を、聞き取り調査から明らかにするものである。天理教を調査対象にした理由は、「おたすけ」という宗教的救済思想を背景に「教誨師」や「民生・児童委員」など、多くの活動を実践しているからである。

研究の背景には、宗教者の社会貢献の重要性を認識させた出来事有二つあった。一つ目は、一九九五年の「阪神・淡路大震災」と、二〇一一年の「東日本大震災」である。宗教者は被災現場で支援活動を行い、被災者から感謝された。人々は宗教者や教団の支援の力や存在感を再認識し「宗教者の社会貢献」という言葉が頻繁に用いられるようになった。二つ目は社会福祉

政策の変化である。福祉は戦後一貫して国の責任として国が担ってきたが、高齢化や経済不況で福祉政策への財源負担が課題となっていた。そして、社会福祉事業法等の改正が行われ、民間事業者の参入が可能になり、利用者はサービスを事業者から買うという体制が変わった。福祉は「公助」から「自助」へと変わり、宗教者の「共助」の精神で救済を行う活動が目ざれている。

宗教者の活動は学術的にも関心を持つ課題となった。櫻井は宗教者の社会貢献の重要性を『社会貢献する宗教』〔二〇〇九〕で示し、政教分離という課題を克服し、宗教に社会貢献活動を行う実践力が備わりその可能性を発揮するための条件を検討すべきときだと提言している。稲垣〔二〇一一〕は、宗教の社会貢献の定義を「宗教者、宗教団体、あるいは宗教と関連する文化や思想などが、社会のさまざまな領域における問題の解決に寄与したり、人々の生活の質の維持・向上に寄与したりすること」と示した。

本論の調査した天理教会長は、次の活動を行なっていることがわかった。一、教区の活動…主事と会計部長、社会福祉法人天理の第三者委員、災害救済ひのきしん隊、二、公的な宗教活動…教誨師、宗教連盟副理事、三、宗教とは無関係な公的セクターでの活動…保護司、民生委員・児童委員。四、自教会での活動の四種類であった。

次に、会長の活動と公的セクターとの関係を Faith-Related Organization (FRO) とし白波瀬が提案する方法を使い、宗教と公的セクターをクロスさせ四象限にあてはめ結果を分析

した。四類型とは第一象限「布教を行い公的なセクターと連帯」、第二象限「布教を重視し公的なセクターと協働しない」、第三象限「布教も公的なセクターとの協働にも消極的」、第四象限「公的なセクターと協働するが布教は消極的」である。

注目するのは「第一象限」と「第四象限」である。第一象限は、宗教者でないといけない活動で、教誨師、宗教連盟の活動、災害救援ひのきしん隊が該当する。宗教連盟の活動は県の戦没者慰霊堂で、毎年慰霊式を、諸宗派の宗教者と執り行う。災害救援ひのきしん隊は外型ボランティアと似ているが、隊員にとつては宗教的「救済」で、現場では「救援」（ボランティア）である。第四象限は、公的セクターにおける活動で、民生委員・児童委員、保護司等が当てはまり、宗教とは関係がない活動である。

会長は今後「自立準備ホーム」を始めたいと語る。これは刑務所を出所後の生活再建を支援する公的制度で、実施場所は教会である。そのため、自教会で行われている日々の宗教活動とは重なる部分も数多くある。宗教が福祉へ参入し活動が広がって行くと、宗教と公的セクターとの関係は密接になり、政教分離という課題や、公的セクターとの連携した活動の範囲についての基準などが求められる。宗教の社会貢献活動の可能性を発揮するためには、さらに詳細な内容と数多くの事例研究が課題となっている。

天理教の里親活動における「おつとめ」の位置づけ

深谷 耕治

天理教は里親活動を積極的に行っており、令和四年（二〇二二）三月の時点で、天理教里親連盟に加入している三百四十一世帯において七百四十三人の子供が養育されている。その数は日本全国で里親家庭等で暮らしている子どもの約二割にあたる。天理教の里親活動において「家族」はどのようなあり方をしているのか。その際、天理教の信仰はどのような意義を有するのか。本発表では、そうした問題関心のもと、ある里親へのインタビュー調査に基づいた事例を考察した。

社会学者の桑畑洋一郎は、天理教の里親活動に特徴的な要素として、安藤藍が示すような「家族的文脈」と「福祉的文脈」に加えて「宗教的文脈」が見出されるとし、それを「自身の信仰する宗教上の規範が、行為の解釈資源として作動しやすい領域、状況」と説明する。

とくに天理教の「教会家族」という概念に、そのように宗教的文脈の存在が象徴的に示されると述べられる。天理教の教会では、教会長の家族以外の人が住み込むというスタイルは昔から行われており、信者にとつて様々な背景を持つ人たちとの共同生活は馴染み深い。そうした共同性のあり方はしばしば「教会家族」という言葉で表現される。そして、このような宗教的な背景を持つ「教会家族」のあり方が、里子を「家族」として自然と迎え入れる上での宗教的な文脈となっていることが指摘される。

ただし、「教会家族」という概念は宗教性のみを示すもので

はなく、「家族」という言葉に示されるように、宗教的文脈と家族的文脈が交錯した概念である。つまり、「教会家族」に示される宗教的共同性は、里親活動における「家族」（という共同性）のあり方と必ずしも重なるわけではない。ときに両者は葛藤を引き起こし、天理教の里親活動に対して「宗教とは何か」「家族とは何か」という本源的な問いを突き付けることもある。

天理教の里親活動において、そうした二つの共同性の問題が顕著に見られるのが、天理教の中心的な信仰実践である「おつとめ」の時間である。ある経験豊かな天理教里親は「家族全員が、同じ時間に、同じ方向を向いて、同じことを考えて、同じことをするという機会」こそが現代の「家族の再構築」に必要と唱え、「おつとめ」によって生まれる共同性を家族の共同性の基盤に据える。

他方で、今回の天理教里親へのインタビュー調査では、別の事例が語られた。中学一年生から委託したある里子は、知的障害・愛着障害が見られた。委託する際に天理教の教会のあり方や「おつとめ」に関して十分な説明ができなかったこともあり、彼女は普段の生活の中で「おつとめ」に参加せず、参拝場にも入らない。最初はみんな揃って食事をしていたが、委託の最後の一年間は、朝夕の「おつとめ」の時間を見計らって、一人で食事をするようにもなった。このケースでは、「おつとめ」の時間が、里子にとって「自分一人であられる時間」ともなっていることが分かる。

天理教の教会では「おつとめ」は中心的な信仰実践の一つだが、実際の里親活動では「おつとめ」や「家族」の規範性・凝

集性を緩衝する地帯と、里子によって示される多様な生活様式への許容が要請されるといえる。

「親心」とは何か——教理と信仰実践についての一考察——

堀内みどり

天理教の教えとしての「親心」は「親神の思い」を指す。「親神の思い」とは「我が子である人間を救いたい、可愛い」「互いにたすけ合えるように成人してほしい」という思いである。天理教では神と人間の関係は「親子」として教示されるので、この「親の心」に沿って、「親の思い」を実現することは「教祖ひながた」に教示されている信仰生活の要となる。実際に、「親の心」が日常生活での信仰実践に反映される時、例えば「親孝行」という形で説かれることがある。本報告では、「親心」という教えの実践を例にして、教えの語り・教えの論しを機関誌『みちのとも』の記事を手がかりとして、教理と信仰実践の間にあるものについて一考した。

「おふでさき」は「月日にハセかいちう、ハみなわが子たすけたいとの心ばかりで」（八号4）と教え、「おさしづ」は「難儀さそう不自由さそうという親は無い。」（明治三十七年五月一六日など）、「救けたいが親の心可愛が親の一条。」（明治二十一年十月など）と示すと同時に「親が怒って子供はどうして育つ。皆、をやの代りをするのや。満足さして連れて通るが親の役や。」（明治二十一年七月七日）、「元親から子供粗末にする者あれば、又子から親粗末にする。」（明治二十八年六月七日）等々と、親のありようを論している。子供の立場の人には、「めんく

の親の心に背けば、幽冥の神を背きへて、……めん／＼の親が言う事に、悪い事言う親はあろうまい。」（明治二十二年九月十八日）や「親に孝心」（明治二十二年一月十三日など）、「親がありて子」（明治二十二年十月十四日など）と教える。

中山正善二代真柱は、『おふでさきに現れた親心』において、教祖の言われたことを忘れがちな人間に対して「おふでさき」という書き物が残されたこと自体が「親心」であり、そこには信仰を進めるための段取りや順序も示されていると述べる。さらに「親心」というとき、「子を考えない親心と云う事は親心と云う意味になって来ない。」と説く。つまり親心の「表わし方、如何にして子供に伝わるかと云う方法も亦親心」であるとす。こうして「親の心」という教えは、「親心」として信仰者が受け止め、「親孝心」という信仰実践として現れてくる。

『みちのとも』に掲載されている講話の多くは、「親の心」を「親心」とし、その「親の思い」に添うこと／＼溶け込むことを促す。信者は、上級教会・理の親（実の親も含む）を通して「親心」を受け止め、（教会）住み込み・単独布教・別科／修養科入学・ひのきしん・お供えなどのように、「おや」が言う／諭すようにすることで「親孝心」を実践している。こうした信仰実践を通して「親心」を体得し、「親の心」の現れ（守護）を得心し、信仰的成人の道を歩んでいる。特に単独布教・おさづけの取り次ぎによって教会設立・教会事情の解決・病人の回復などが語られている。さらに、「にをいがけ・おたすけこそ真の親孝行」「親は子に、子は親に、親と子の結びつき、これが親孝行」とも表される。また、親心／親孝心は、親の在り方

／子の在り方という「親子の在り方」として語られ、これは、育てる者／育てられるものとしても語られるようになる。

上級教会・教会長（理の親）・（肉親の）親によって示される親心は「子孝心」であり、これがなければ親孝心の実践も単に親に従っていけば良いというように、自覚的な信仰生活につながらないことも談じられる。教える者と教えられる者との隙間についても数十年前から述べられている。時代の変化・体験の違いや濃淡、「おたすけ」の有無などに見られる信仰生活や信仰継承における課題は、初期の記述に見られる「信仰初代の体験」を現代においてどう具現させられるのかということではないか。

岩下壮一の「救癩」——国家、癩者、皇太后——

松岡 秀明

日本でキリスト教がどのように癩を捉え、どのように救いの手を差し伸べてきたかについては研究の蓄積がある。以下、当時のコンテクストを鑑みて「ハンセン病」ではなく「癩」という言葉を用いる。

神山復生病院は、パリ外国宣教会のテストウイード神父によって一八八九年に現在の御殿場市に設立された癩療養施設である。岩下壮一（一八八九—一九四〇）は、一九三〇年にこの病院最初の日本人院長として第六代院長となる。岩下の思想と復生病院における活動は、慈善活動とカトリシズム、癩とキリスト教、さらには社会事業（現代の言葉では社会福祉）と宗教といった重要な研究課題を含んでいる。以下、岩下壮一の（一）癩

についての眼差しおよび（二）皇室観を検討する。

復生病院は、開設された二年後の一九〇一年には明治天皇妃の昭憲皇后から寄附を受けており、その後も皇后や皇太后からしばしば金品を下賜されている。一九三〇年十一月には、第五代院長すなわち岩下の前任者だったレゼイ神父（一八四九—一九三〇）が重態と知った貞明皇太后（大正天皇妃）が、見舞いとして花に添え金一封を下賜している。

一高、東大、七高教授をへてヨーロッパへ留学というエリートコースを歩み一九二五年にヴェネチアで司祭となった岩下壮一は、田代菊雄によれば「大正期後半から昭和初期のカトリックにおける指導的人物」の一人である。『新スコラ哲学』（一九三二）や『アウグスチヌス 神の国』（一九三五）といった研究書を現わしていた学研が癩療養施設の院長になったことで驚いた者もいたが、彼は弱者救済もその使命としていた。

復生病院は、当時の癩療養施設のなかでは比較的自由な雰囲気であり、岩下は患者たちから「親父」と呼ばれ親しまれた。岩下は生来右足が不自由だったが、職員や患者とよく野球をしており、その姿が映像に残されている。復生病院のある患者によれば、岩下は「本分」という言葉をよく使ったというが、この患者は「病人の本分」は、「治そうという気をおこすことだ」と考えていたという。

岩下はいくつかの文章で皇室に対する崇敬の念を明らかにしているが、「皇室の御仁慈」（一九三五）では、一九二一年以降「毎年紀元節に宮内庁から御下賜金を受けていることを記して、皇室を賞賛している。日本が日中戦争、そして太平洋戦争へと

向かう過程で、キリスト教は愛容を余儀なくされた。塚田理は、「当時の国家権力は、『悪魔的魅力』で、キリスト者たちを「天皇制イデオロギーとの妥協に引きずって行つた」と述べるが、岩下は積極的に天皇制を支持していたのである。皇后や皇太后は癩患者を慈しむのが本分であり、患者は病気をよくする努力をすることが本分だと岩下は考えていたと思われる。

では、岩下は癩に対してどのような眼差しを向けていたか。一九三五年の講演のタイトル「祖国の血を浄化せよ」に示されているように、岩下は癩を「血を穢すもの」と捉えていた。

この講演のなかで、岩下は次のように述べている。「ライはある人がいったように、日章旗の汚点であります。これをぜひとも洗い落とさなければならぬというのが、われわれの主張です」。これらをもつて、岩下が民族浄化論者とされることがあるが、それはいささか短絡的ではあるまいか。一方、岩下は神山復生病院で患者に寄り添っていたという趣旨の複数の人々の証言がある。岩下を論じる場合、癩についてのその言説を「疾病としての癩」と「個人が罹患している癩」を分けることが必要で、今後の研究課題としたい。

「ラルシュ創設者によるハラスメント」調査報告書を

いかに読むか

寺戸 淳子

本発表では、〈ラルシュ〉共同体運動（知的な障害がある人とアシスタントが共に暮らす、宗教宗派を問わない祈りの共同体。三八カ国に約一六〇の共同体がある）の創始者ジャン・バ

ニエによる性的ハラスメントについての調査報告書（二〇二三年一月公表）の分析を通して、そこに見られる判断の枠組み・価値観や、出来事の文化・社会的背景を考察し、二〇一―二世紀のフランス・カトリック世界の一面を明らかにすることを試みる。

調査は（国際ラルシユ）の依頼を受けた研究者六名（歴史学、社会学、神学、精神医学）で構成される外部専門家調査委員会によって行われた。その目的は、関連文書と証言の収集と可能な限りの公表により出来事の全容に迫ること、バニエを囲む「セクト的」グループとラルシユ共同体運動との（無）関係を明らかにし、本件が長く隠蔽された原因を考察することにある。調査の発端は、バニエの霊的指導者であったドミニコ会士トマ・フィリップ神父（一九五六年に女性に対する性的ハラスメントが原因で聖職を停止されたにも関わらず、ラルシユで霊的指導を行っていた）に対する告発で、バニエのハラスメント行為は、神父が唱える性的神秘思想（神父の伯父であるドミニコ会士に拠るもので、神父の弟のドミニコ会士も同様の行為を行っていた）に基づくものであったという。報告書には、バニエのハラスメントの対象は彼に霊的指導を受けていた成人女性であり直接的行為はなかったこと、神父とバニエの間には同性愛関係はなかったことに、唐突に言及する箇所が見られるが、ここには、同時期に各国で調査が進んでいた「司祭による性的児童虐待」との違いを強調しようとする配慮がうかがわれる。また報告書は、事実の提示にとどまり解釈はしないとしながら、ハラスメントの原因について、神父の一族とバニエ家の

家庭環境に詳しく言及し、母子関係に恵まれなかったために健全な人格形成がなされず、その不安から、支配欲、依存への恐怖、自他の別のない神秘世界を志向するに至った、という精神分析の立場からの解釈を加えている。ここには、ハラスメントを個人の精神病理の問題に還元する姿勢が認められる。性的神秘思想についても、神父とその弟によるマリア神秘思想の特殊性（性的倒錯）が強調され、中世神秘思想との差異化がなされている。

だが、報告書に書かれたトマ神父の性的神秘思想の内容には、カトリックの世界観に関わる重要な要素が認められる。神父は、「復活したイエスとマリアの肉体的一致によって肉体の復権が成就する」、「（彼と）結ばれた女性の身体は聖処女マリアの身体に実体変化する」、と説いていたという。実体変化とは、ミサで信徒が与るパンとワインの本質がイエスの肉と血に変化することを意味する、受難による救済の実効に関わる観念である。またカトリックの救済観では肉体も神の祝福の対象であるとされ、「肉体の復権」はその観念に合致している。肉体の復権は通常、復活（死という「肉体の宿命」の克服）として理解されているが、性も死と同様に克服されるべき「肉体の宿命」と捉えられるとするなら、その性に対して、教会の教えは禁欲のすすめを繰り返すだけで、救済のビジョンを示してはこなかった。これに対し二〇世紀フランスには、夫婦の性愛も神に祝福されているという結婚の靈性をカファレル神父の指導の下に深めようとする平信徒活動（エキップ・ノートル・ダム）が生まれており、そこには性愛を巡る肉体の復権についての正統神

学が求められている状況が認められる。ラルシユ共同体の意義が、知的な障害がある人たちとの共同生活の場が肉体の復権・祝福の道筋を示す可能性にもあったのではないかと仮定するならば、パニエがトマ神父の唱えた性的神秘思想から離れられなかった原因について、報告書とは異なる角度から考察する可能性もあるのではないかと考えられる。

ヘンリ・ナウエンの老いに悩む者に対する

キリスト教的ケア理解

武田 厚子

ナウエンによれば、老いは、私達がキリストの弟子として益々他者を愛する機会である。また、老いは新たな召命が与えられる可能性に心を開く霊的なチャレンジの時期である。そしてナウエンは、老いゆく過程を親、兄弟姉妹、友人などとして「与えられていた状態から与える状態へと成長」することと捉えている。

キリスト教的ケアを行う人自身の靈性に関して、第一に、ナウエンは自らの老いゆく自己をケアの源として差し出すことを強調する。「老いていく者同志という連帯感」をもつことが大事であるとナウエンは語っている。第二に、ナウエンは生について、「自分の生は、……他者と分かち合うために授かったものである」と考えて生きていくことを重要視する。第三に、ナウエンはキリスト教的ケアを行う人が深い憐みを持つことを強調する。「相手を深く憐むとき、私たちは共に忍耐強く苦しみに耐えていくようになるが、それは、共に聖められつつ、生の

成就を待つことだからである」。老いは、憐みによってお互いの生が実りあるものとして成就していく過程なのである、とナウエンは捉えている。

さらに、ナウエンが勧める靈性理解に関して、根底にある考えは、「死が私たちの最後の贈り物となり得る」ことである。また、日々老いゆく過程もすべて他者への贈り物と考えられている。第一に、ナウエンは、年を重ねることは光に向かって成長することであると説明している。ナウエンは、司祭H・フォートマンが、がんの末期で苦しみの内にある時に書いた文章を引用している。「死ねば光の中へ入るのだ。……内面的に光に照らされること……それは、『世に来るすべての人』に与えられているのである」（参ヨハ十二・二四）。第二に、ナウエンは、その「光」を、年齢における隔ての壁と関連付けて語る。「私達は若者対高齢者というように隔てられているのではなく、皆、光の子として深いところで結びあわされている、と分かる」（参ヨハ一・三十五）。私たちは、神にあって皆が光の子であり、誰もがいずれは死を迎え、光の中へ入る、と説明されている。

考察・批評として、まず、ある一牧会者は、「『老いを生きる』ときの最も切実な問題は、まさに死の恐怖であり、それに勝つ言葉であつてこそ、真実の慰めの言葉になる」と主張している。そして、「その（死の）恐怖から解放するためにこそ、私達と同じ、死ぬからだである『血と肉』を備えた主イエスが死んでくださった」とその牧会者は理解している（ヘブ二・十四―十八）（加藤常昭『老いを生きる——教会の課題、キリスト者の課題』）。ナウエンは光に入ることより前に、まずキリスト

による死の恐怖からの解放を言ったほうがより良かったのではないかと発表者は考える。高齢者のおそらく誰もが、死の恐怖や不安を感じ始めるからである。また、ナウエンの言う「光に入ること」は、キリストによる死の恐怖からの解放を前提とするからである。

また、S・ヒルトナーは、相手が緊張や動揺を感じている場合、それが自然なことであるというのを理解してもらうことによって、苦痛が和らぐことを語っている。ナウエンは特にこの点を指摘していない。しかし、相手は自身も老いで不安を抱いても自然なことであると、肯定的に考えることができる。

ナウエンは、今、生きて働き、私達を助ける神を強調している。「神は、……今おられる方です。だからこそ、イエスは、私たちの過去にまとわりつく重荷と、未来を覆う思い煩いを取り去るために来て下さった」とナウエンは主張する。この点は、まさに私達が老いを生きるときにも助けになる言葉と言える。

更生における信仰——ある自立準備ホームの事例から——

萩原 修子

本報告は、設立者が受刑中にクリスチャンとなり、出所後、更生支援を行うNPO法人「自立準備ホーム オリーブの家」の事例を通して、宗教者の関わりがあることが更生にどのような影響を与えるのかについて、考察の一端を示すことを目的としている。これまで、報告者は、支援者が宗教者であることの特徴のいくつかを考察してきたが、ここ数年、当事者（元受刑者）自身のうちでも受洗者が着実に増えてきたことを踏まえ、

それが彼ら自身の更生に与える影響に着目した。本報告では、受洗した当事者たちの信仰の形やその出所後の歩みを通して、当事者の更生に信仰（キリスト教福音派）がどのように影響しているかを示す。方法として、更生を犯罪から離脱し続けることとし、セルフ・ナラティブを書き換えることに注目したMarumaにヒントを得たことからナラティブ・アプローチを採用している。また、宗教が更生に関わるとすれば、その信仰の過程やその持続を捉える必要性から、当事者の語りによる自己変容のアプローチがより有効だと考えた。

セルフ・ナラティブの書き換え、あるいは自己変容にいたる道筋を理解するために、病いの苦しみの語りを倫理の問題として捉えることができるアーサー・W・フランクの語りのプロット（回復の語り、混沌の語り、探求の語り）を参考にしている。フランクによれば、自分の経験から痛みや不安を学んだものは、目の前に身体上の助けを必要とする人がいれば、援助する、その人はもはやひとりだけのものではないという身体感覚を、互いに開かれた身体という。そして、「物語の語りは互いに開かれた身体の特権的な媒体」というように、その開かれた身体は、自らの痛みを、語りを通して差し出し、他者がそれを受け取り、その証人になるという倫理的関係を生起させる。設立者が自身の物語を繰り返し語りながら、元受刑者たちがそれぞれを聞き、自らの物語を語りながら、あるいは中断しながら、更生に向かうあり方は、心身の苦しみ（心身の深い傷）を語る物語を通して、互いに開かれた身体になっていくことだと理解できる。このように、フランクのプロットを敷衍することは、語

りがどのように聴かれ、中断され、導かれ、生成されるかという語りの変容の道筋を通して、語り手と聴き手、当事者と支援者において、相互の開かれた身体の関係性を捉えることも可能になる。

本報告では、受洗者二名のうち、特に二名の事例を通して考察する。彼らはいずれも入所から自立を二回、三回と繰り返しながらも、七年にも及ぶオリーブの家との関係性を通して、受洗に至った。この過程は、彼らの物語にならない混沌とした語りになりながら、常にキリスト教福音派の教義に根差した回復の語りを掲げつつ、その混沌を受け入れ、新しい道を自ら探求する語りまでに、支援者が伴走した道筋だと言える。まさに伴走型支援である。NPO法人抱樸の奥田知志によれば、伴走型支援のゴールは、自分の生きる意味を見出す物語を創造し、その物語を生きる「自律」というのが、本事例でそれが教義に根差した形で実践されていることが見出された。信仰に根差した更生支援は、混沌を受け入れる支援者の姿勢、強固な回復の物語に導かれる探求の物語への伴走によって、当事者が更生に向かう「私の物語」を語り直しながら生きる「自律」への可能性を示している。

在日二世のキリスト者の信仰生活と民族教会に対する意識

荻 翔一

本報告は、日本で生まれ育った在日コリアン二世（以下、在日二世）のキリスト者を対象に、どのような信仰生活を送り、またその中で同胞が集う教会（民族教会）に対していかなる意

識を持って活動しているのか、その一端を明らかにすることを目的とする。調査対象としたのは在日大韓基督教会に通う在日二世である。

先行研究では、在日二世の牧師に対するインタビュー調査から、在日大韓基督教会（特に青年会活動）は「民族に目覚めるきっかけを与え、韓国人として生きることを肯定し、エスニック・アイデンティティを獲得する場」であることが指摘されている（中西尋子二〇〇七、七七）。また青年会で活動する在日二世の教会批判に注目する研究もあげられる（金有良二〇一三）。いずれも貴重な成果だが、聖職者でもなく、青年会活動に熱心でもない、「普通の二世」の存在は看過される傾向にあった。報告者がこれまで出会った在日二世のキリスト者は、むしろ強い民族意識を持たない場合が多く、先行研究とは別様の信仰生活や民族教会に対する想いがありうると考える。

インタビュー調査を行った九人（五十歳代〜八十歳代、女性七人、男性二人）のうち、八名の両親または片親がクリスチャンであり、そのほとんどが幼少期から教会に通っている。国籍は、日本国籍が過半数（六名）を占める。結婚、子供の就職などを期に日本国籍を取得するパターンが多い。そのうち四名は日本名で教会に通っている。民族学校に通ったことのある者は一名のみ（韓国の大学に留学した者も一名いた）である。教会活動を通じて、韓国語の発音や一部の単語の意味を理解することが出来る者もいるが、実質的に日本語のみのモノリンガルが中心だといえる。なお、青年会活動に熱心な者はほばいなかった。

彼ら／彼女らの信仰生活において、日本語の礼拝や説教は必須となる。しかし在日大韓基督教会で日本語礼拝が設けられたのは、早くとも一九七〇年代以降であり、それまで韓国語が十分に理解できず、不自由を感じた経験がある者は少なくない。

「韓国語で説教を聞いてても、何も残ってない」、「いつも消化しきれない」といった不満やもかしさ、言葉が分らないために「教会行ってそこに座ってることによって自分の信仰が成り立っている」といった信仰生活の有り様が語られた。

言語的な問題を抱えながらも、在日二世はなぜ民族教会に通っているのか。その理由として、同胞との交わりや日本社会からの差別を意識せずにいられることがあげられた。一方で、「母の存在なくしては教会にはつながらない」「親の代からY教会一本でしたんで、やっぱり代を途切らしたらあかんのかなっていう気はしていますけど」「強い民族意識っていうのがあってわけじゃないんですよ。正直、自分の身内がここにいてるっていうのが一番」など家族（特に親）の存在も多く語られた。二世にとって民族教会は親の教会であり、同時にその想いを継ぐ自分の居場所ともなっていると推察される。他方で、教会は自らのルーツを確認する場とはなっても、それを肯定的に捉え直すものとしてまで機能したとは言いがたい。

教会を通じて、「民族」に目覚め、韓国人であることを肯定し、エスニック・アイデンティティを獲得した在日二世は一定数いたと思われる。しかし、実際はそのような者ばかりではない。今回調査した在日二世のように、幼少期から民族教会に通いながらも、強い民族意識は持たず、家族（特に親）とつなが

る場、あるいはその信仰を継承する場として、民族教会に通う意味を見出す者も少なからずいると思われる。

エホバの証人における

「2世」問題の構成と終末論的な救済観

山口 瑞穂

本報告は、エホバの証人の「2世」問題が、終末論との関連で構成される際の諸側面とその問題点を、文献、報道番組・新聞報道などの資料に依拠して検討したものである。

二〇二二年一月二十七日に厚生労働省子ども家庭局は、「宗教2世」による陳情（同年九月）に応答する形で「宗教の信仰等に関係する児童虐待への対応に関するQ&A」として、身体的虐待・心理的虐待・性的虐待・ネグレクトの四つに整理したガイドラインを示し、恐怖心を利用した「教義の刷り込み」を心理的虐待とした。これは、幼少期に経験した「ハルマゲドン」の恐怖を語るエホバの証人「2世」の声も反映したものであった。

エホバの証人におけるハルマゲドンは、終末論的な救済観と関わりが深く、教義によると、現在の世界はサタンの支配下であり、近い将来、ハルマゲドンで神によって清算される運命にある。ハルマゲドンを通過し、楽園となった地上に生き残るためには、エホバの証人の組織で学び、布教活動に勤しむことが不可欠となる。また、人間の手による社会改良の余地も否定されているため、エホバの証人は戦争への加担や投票などによる政治参加もしない。教団の自認によれば、政治的中立、（教え

に反しない範囲で）世俗の権威への敬意と服従、法令遵守などを肯定する。したがってこの教団で想定されているハルマゲドンは、地下鉄サリン事件などの反社会的なイメージとは異質なものであり、語弊を恐れずというと、人々が抱く違和感を除けば社会への害が少なく、さらに、宗教団体による政治活動が非難されやすい情勢においては、肯定的に評価されることさえあるかもしれない。

しかし教団内では、子どもへの虐待となるような状況も生じていた。とりわけニュース番組では、「ハルマゲドンで減ぼされる」からと宗教活動への参加を迫られた幼少期を振り返る当事者の映像が、繰り返し報じられる事態となった。かつて子どもだった当事者の声にメディアや省庁が反応し、ようやく社会問題として認知され始めたエホバの証人の「2世」問題は、いわば害の少ない終末論の話題性が教団外の社会において消費される一方、教団内の子ども問題は社会の問題となりづらく、見過ごされてきた結果でもある。

ただし、宗教的な信条と直接関わる救済観については、信仰と虐待の線引きが難しいのも事実である。長年にわたる教団の教えでは、ハルマゲドンは信者たちの存命中に生じるはずのものであったが、新たな解釈が提示された一九九五年頃から、終末の切迫感は徐々に後退し始めている。そのため、切迫感が鮮烈だった時代の当事者の経験と、現在の信者の経験には齟齬が生じやすい。教団側が信者と離教者の交友を厳しく制限していることもあり、予言の変遷を理解していない新しい信者たちは、離教者たちの経験を、「歪んだ報告」としてメディアにコメン

トする教団の見解が、事実と反していることを知りえない。教団側の反応は当事者間の摩擦を強め、「2世」問題を複雑化する要因にもなっている。

他方、切迫感が後退するにつれ、教団内の子どもが虐待を受けている可能性だけでなく、それなりに落ち着いた信者生活を送っている子どもがいる可能性に目を配る必要もあると考えられる。問題は、教説の運用にあるのであり、終末論などの救済観そのものへの安易な問題の還元、信じることそのものの否定、終末論的な救済観を危険な宗教を見分けるポイントとすることなどは、新たな「2世」問題の端緒になることさえある。ほかでもない教団側が、問題の全てを宗教迫害の問題に転嫁したり、人々が宗教そのものを否定する口実として当事者の言説が利用されたりしないためにも、また実存にかけて語られる「2世」の苦悩や体験が、コンテンツとして消費され、忘れ去られないためにも、「2世」問題が構成される諸側面と救済観の関係についての検討は、課題であると思われる。

「宗教2世」問題の構造・論点と宗教研究の課題

塚田 穂高

二〇一〇年代以降に当事者によってまとまった声が上が始められた「宗教2世」問題は、二〇二二年七月の元首相銃撃事件の後、広く社会に知られるようになった。『だから知ってほしい「宗教2世」問題』（塚田穂高・鈴木エイト・藤倉善郎編著、二〇二三年）に拠るならば、「宗教2世」とは、「特定の信仰・信念をもつ親・家族とその宗教的集団への帰属のもとで、その

教えの影響を受けて育った子ども世代」（同書一〇頁）のことだ。そして、「宗教2世」問題とは、「何らかの「宗教2世」当事者が、その帰属や生育環境、家庭と集団における規範や実践の規定力・影響力ゆえに、何らかの悩み・苦しみ・つらさを抱えて生きていかなければならないという人権問題・社会問題のこと」（同）であり、①幼少期からの信仰・実践の「強制」、②社会の側の偏見、③教義的タブー（教え・実践）による自由の制限などが、程度のちがいを帯びつつも、相まって構成されるものである。この問題が社会問題化した背景には、①日本の宗教状況・教団構造の変化にともなう2世世代の増加、②SNSの普及・発達などメディア環境の変化、③虐待や家族問題への社会的認知の広がりや当事者重視の流れの進展、などが挙げられる。他方で、これらの問題が以前からなかったわけではない。見過ごされてきた面があり、その理由が問われるべきだろう。

「宗教2世」問題はなぜ見過ごされてきたか。とりわけ、宗教研究として、この側面・問題に対する着目は充分になされてきておらず、研究成果の蓄積も貧弱である。それはなぜか。この問題についての宗教研究の今後の課題とともに考える必要がある。

まず、「信仰を持っていなかった）人は、なぜ（新）宗教に入るのか」という「1世→入信」フレーム（認識枠組み）の規定力が強かった点が指摘できる。新宗教研究を中心に、入信論・回心論が基本にあり、「2世」への着目は後回しとなつて、研究蓄積も遅れた。脱会者等の研究も同様に後手となつた。「1世」の研究が中心だったのである。

その点は、研究方法・調査方法上の問題も含んでいる。すなわち、現役信者を対象に、教団を通して調査協力を依頼し、話（主に入信動機）を聴いたり、質問紙を配ったりすることがスタンダードだった。それは「当然」のことだったのかもしれないが、そうした手法によっては視えない存在やその考え、問題は捨棄されていた。そして、そこにおいて人権侵害や虐待が存在する可能性についての認識は持たれていなかった。

その点で、現代日本のクリスチャン研究を行った川又俊則は、「教団・教会で調査を行うという方法論上の限定として、その教団・教会の行事・活動などにあまり参加していないような信者たちは捉えきれない可能性が出てくる」「教団・教会から信者と認知されていないような「自称」信者たちへ接近することは困難だろう」と指摘し（『ライフヒストリー研究の基礎』二〇〇二年、一四二頁）、「信者周辺」といった概念を用いてグラデーショナルな当時者の姿を描いた。示唆的であり、同様の問題意識を例えば新宗教研究などでも持てていれば、「宗教2世」問題の存在にもより早期に注目できたのではないだろうか。

宗教研究の課題としては、「マイノリティの信仰理解・配慮」フレームと、「宗教2世」問題の「子どもへの信仰強制・虐待」フレームをどうすり合わせるのか、という難題も指摘できる。少なからぬ宗教研究者が「宗教文化教育」の推進などにおいて前者に立脚し説いてきたと言えようが、急遽突きつけられた後者の問題を看過せずどう応答するのか。

従来の研究が何に着目し、何を無視してきたのか、どのような調査研究方法上の偏りがあったのかを自省すること、社会問

題の視点を組み入れ、研究の立場性を自覚すること、多様性を捉えつつ、個別研究を積み重ねることが、今後の諸課題として指摘できる。

西本願寺系僧侶と神社本庁系神職による

統一協会への協力について

別府 良孝

一 はじめに

筆者は、曹洞宗龍潭寺住職で、現代宗教研究会の会長である。「協力聖職者問題」とは、宗教被害の防止に努めるべき聖職者が、逆に「社会的批判を浴びている教団」に協力・入信している問題のことで、筆者の造語である。二〇一八年の日本宗教学術大会（於・大谷大学）では「カルト宗教と協力聖職者問題」の演題で、二〇一九年の同大会（於・帝京科学大学）では「戦争や宗教悪用における協力聖職者問題」の演題で発表した。世界平和統一家庭連合（以下、統一協会）の場合、全国霊感商法対策弁護士連絡会（以下、弁連）や筆者の努力によって、統一協会に協力する教団や聖職者は減ってきた。現在、残るは、西本願寺（浄土真宗本願寺派）と有名神社である。

二 文鮮明の葬儀で聖和委員（即ち、葬儀委員）を務めた聖職者

僧侶の美原道輝（曹洞宗帝釈寺、宗教者平和大使協議会会長）、田中清元（曹洞宗薬王寺）、大海善照（曹洞宗無量寺）、芦田宗興（臨済宗甲斐国分寺）、深見眞眞（本願寺派専正寺）、金子良孝（浄土宗泉福寺）、吉田日光（法華宗真清浄寺）、入山

光澄（天台宗広拯院）、坂田匡妙（真言宗中教団聖観寺）、今中妙信（日本山妙法寺福岡道場）、神職の湯沢貞（靖国神社元宮司）、神水義彦、奈良泰秀、牟禮照瑠、牟禮徳子、酒井勉、佐伯一登、神岡道明、キリスト者の石丸志信（自称カトリック）、宮原亨（日本基督教団）、宮岸進（日本聖公会）、蜂弘（単立教会）、食口の畠山憲太郎、新宗教の相大二郎、高安六郎の計二十五人が、聖和委員を務めた。

三 『宗教新聞』の紙面の変化

二〇一三年六月に曹洞宗が宗議会の取材を断つたのを機に、『宗教新聞』に協力する聖職者は減ってきた。二〇〇九年の元旦号には、計七十八の名刺広告等があった。内訳は、仏教系三十三、神道系二十五、新宗教系二十であった。二〇二三年の元旦号では、名刺広告は計三十に減った。内訳は、仏教系六、神道系十九、新宗教系五である。

四 西本願寺

本願寺派の瑞田信弘氏（高松市称讚寺住職）と渡辺英道氏（富士吉田市如来寺住職）は、頻繁に『宗教新聞』の紙面に登場している。筆者は、全日仏新年懇親会の場で石上智康宗務総長と大谷光淳門主に直訴したが、二人による協力は続いている。

五 有名神社

現在、最も『宗教新聞』に協力しているのは神職である。そこで、筆者らは昨秋靖国神社（神社本庁に加盟していない）を訪ねた。文鮮明は、天皇陛下に土下座させようとした人物であること、文鮮明の正体は、反共・反皇室であること、反共のみを評価して統一協会に協力することは間違っている、と説明し

た。その結果、今年の元旦号から山口建史宮司の名刺広告が消えた。同様な説明を筆者は神社本庁で今夏に行なった。

六 おわりに

大学生や主婦は被害の河口で被害に遭っているが、協力聖職者は被害の源流を作っている。協力聖職者をゼロにすれば、統一協会による被害は激減するであろう。

統一教会（世界平和統一家庭連合）における養子縁組

中西 尋子

二〇二二年七月の安倍元首相の銃撃事件以降、統一教会をめぐる問題が次々と明らかになる中で信者間において養子縁組が行われてきたことが明らかになった。統一教会元信者の在韓日本人女性の話によれば、韓国人信者から日本人信者へと海を越えて養子縁組が行われることもあるという。また韓国の統一教会が在韓日本人信者を対象に発行する月刊紙『本郷人』には「私たちに養子をください！」という見出しで養子希望する証しや関連記事が二〇〇一年二月号から二〇〇六年一月号にかけて一五件みられる。

本報告では、なぜ統一教会では信者間で養子縁組が行われるのか、教団は組織的な養子斡旋を否定するが、実際はどうなのかを『本郷人』やその他教団刊行物から明らかにし、統一教会における養子縁組の実態に迫った。

信者間で養子縁組が行われる理由は教義的には「四位基台」完成のためである。「四位基台」は神を中心として主体（夫）、対象（妻）、主体と対象の合成体（子）がそれぞれ授受作用す

ることにより一体となったものであり、神の創造目的が完成した善の根本的な土台とされる（『概説 統一原理 レベル三』）。子どもがいなければ四位基台は完成せず、神の創造目的を果たしえないということになる。そのために信者は養子縁組をしてでも子どもを必要とする。

教団から刊行された『出産・妊娠・出産と養子縁組』（光言社、二〇〇三年）は妊娠・出産・養子縁組についての手引書であり、内容は具体的である。例えば「養子を授かる家庭」へは次のようにアドバイスする。「授かる側の母親は、相手の家庭の母親と一体化し、母の心情や痛みを相続するために、出産を前後して一週間程度、病院などで共に過ごすことが必要です」。「養子を捧げる家庭」へは次のとおりである。「捧げる家庭は、妊娠前か、または、妊娠後できるだけ早い時期に、相手の家庭と約束を交わして、『相手の家庭の子女である』という自覚を持つて、養子の準備を進めていくことが理想的です」。

『本郷人』に掲載された「私たちに養子をください！」という証しによれば、養子希望する家庭が抱える問題は、夫あるいは妻に原因があつて妊娠できない、結婚した時点で夫、妻ともに年齢が高く、妊娠・出産が難しい、体外受精などいろいろ試みたが、子どもに恵まれないなどである。

韓国では朝鮮戦争後から一九八〇年代にかけて海外への養子送りに出た国となった歴史がありソウル五輪の頃には「児童輸出国」と批判された。朝鮮戦争に派兵された米軍兵士と韓国人女性のあいだに生まれた子どもたちが多くを占めた。父系血統を重視する伝統から韓国における養子縁組には「異姓不養の原

「則」があり、養子は同本同姓でなければならない。また子の世代でなければならず、同世代や孫の世代は養子にできない。このようなことから養子先が限定され、海外養子へとつながった。

『本郷人』の「私たちに養子をください」という証しからは「四位基台」完成のために、信者は養子に出すこと、養子を迎えることに対して心理的ハードルが低いのではないかとという印象さえ受ける。統一教会における養子縁組は「異姓不養の原則」からは外れるが、ハードルの低さがあるとしたら韓国がかつて養子送り出し国だったことが影響しているのかどうかの検討は今後の課題としたい。また教団刊行物からは統一教会における養子縁組は教団の関与が少なからずうかがえる。厚生労働省が問題視するように、統一教会における養子縁組は子ども福祉というより「四位基台」完成という信仰上の必要性からの養子縁組といえる。最後に養子縁組も「二世問題」であること指摘しておきたい。

ロシアにおける宗教文化教育と愛国心教育

井上まどか

本稿の問いは、今日のロシアにおける宗教文化教育と愛国心教育は、どのようにして国民への浸透が図られているかというものである。宗教文化教育は二〇一二年に公教育に導入されたが、その前身となるのは九〇年代の士官学校における正教文化教育であり（拙著「軍隊とロシア正教会」「現代宗教」二〇二二）、その後、その他の伝統宗教の文化（イスラーム、仏教、

ユダヤ教）、世界宗教の文化、世俗倫理と合わせて六つのコースから一つを選択する選択必修科目として整備された（対象は小学校四年生～五年生）。六つの認定教科書は、第一課と三〇課のみ共通の内容でそれぞれ「ロシアーわたしたちの母国」「祖国への愛と尊敬」と題されている。とりわけ後者では「愛」が強調され、友人や家族を見返りなく愛するのと同じように祖国を愛することを求め、「愛とは奉仕である。奉仕とは、まず人々のため、祖国のために行う行為に現れる」と述べられる。個別の教科書においても、たとえば「イスラーム文化の基礎」の第二〇課「善の創造」には、大祖国戦争の英雄でクリミア・タタールのアフメト・ハン・スルトンが顔写真つきで紹介されている。愛の強調や祖国に身を捧げた軍人が紹介されるような形で、愛国心を涵養しようとしているのが看取される。「宗教文化と世俗倫理の基礎」と呼ばれるこの科目は学校の正課にとどまるが、ロシア正教会に着目すると、「正教文化」に関するロシア連邦と周辺国における学童オリムピックの開催（二〇〇八年～）や日曜学校の改革のためのロードマップの策定（二〇一八年）など、学童の生活レベルでの浸透を図ろうとしていることがわかる。

他方、愛国心教育は、二〇〇一年より五カ年ごとに国家プログラム「ロシア連邦市民の愛国教育」が策定され、二〇二一年には第五次プログラムが始動した。西山美久は、この国家プログラムについて、プーチン政権のトップダウン式ではなく、政権が大枠を設定した後、「退役軍人や地方などの要求を集約」して反映させており、多様なアクターが存在すると指摘してい

る（西山美久『ロシアの愛国主義』二〇一八）。本稿では、第一次（二〇〇一年～〇五年）のプログラムを考察対象とする。ここで「愛国主義」とは「軍事愛国主義」のことであると明示される。資金は総額一億七九五万ルーブルで、そのうち連邦予算は一億三〇七八万ルーブルである。資金割当先の四分の一を占めるのがロシア教育省、次にロシア文化省（約一八％）で、教育・文化面に力を入れていることがわかる。一〇一のプロジェクトのうち、ロシア正教会に関わるものは二つで、従軍チャレン、軍隊、大祖国戦争に関連する会議の開催である。ロシア正教会を含む伝統諸宗教に関わるプロジェクトは一つで、軍人や徴兵された兵士の精神的・道徳的教育に関わる方法論の開発と書籍出版である。プロジェクトの執行主体は特別市（モスクワとサンクト・ペテルブルク）に偏るわけではなく、東は沿海地方、西はブリヤンスク、北はカレリア共和国、南はカラチヤイ・チェルケス共和国、さらにシベリア連邦管区の二つの連邦構成主体が参画している。第一次プログラムであるため、法律の策定や理論化、方法論の開発や検討（学術会議・セミナーなど）も少なくないが、市民巻き込み型のイベントが数多くある。例えば記念式典（張鼓峰事件六五周年、鉄道隊創設一五〇周年、内務省創立二百周年、刑法創設一二五周年）のほか、芸術フェスティバル、スポーツ競技会、世代間交流、民族史上の英雄を題材にしたコンピュータゲーム制作プロジェクト、コンクールの開催などである。愛国心教育は国家プログラムの開始した二〇〇〇年代初頭から市民巻き込み型のイベントを開催していること、宗教文化教育は、とりわけロシア正教会が二〇〇

〇年代後半から学童を対象に生活レベルの浸透を図っていることを本稿では確認した。

一宮地域における妙見信仰の考察

竹内麻耶華

古来、人々は時代や地域を問わず北極星をはじめとした星を様々な目印に生活をしてきた。特に、漁業や農業、遊牧などを中心とした生業に活かし、星を頼みとする生活のなかで、星は次第に神格化されていき、星神信仰が発展してきたと考えられる。そのような日本において、北極星や北斗七星を神格化した妙見が信仰されるようになる。

本発表では、愛知県一宮市木曾川町黒田における妙見信仰について整理する。一宮地域のなかでも、現在も妙見祭を執り行っている法蓮寺を中心に、関係古書を通して妙見信仰の歴史的展開を明らかにする。

法蓮寺は、日蓮宗身延山久遠寺の末寺であり、本尊は日蓮聖人尊定曼荼羅である。この法蓮寺の境内にある妙見堂に、妙見菩薩は安置される。

尾張の地誌である『張州府志』をはじめ『尾張志』、『尾張名所図会』には、法蓮寺の創建や寶物に関する概要について記されており、法蓮寺の妙見に関する文言はなかった。しかし、葉栗郡役所文書「古社寺及著名ノ社寺ニ関する調査書」（一八九五）には、法蓮寺の絵図には妙見堂、寶物のひとつとして妙見大士があることが記されていた。つまり、一八九五年には法蓮寺の妙見堂に妙見菩薩があったことがうかがえる。

また、法蓮寺住職、護持会役員への聞き取り調査から、「法蓮寺と光明寺（天台宗）共に籠守勝手神社の神宮寺であった」こと、「籠守勝手神社の近くに妙見宮の跡地がある」ことがう

かがえたため、籠守勝手神社の関係古書も調査をおこなった。

籠守勝手神社は、創建より明治初期の改称に至るまで、黒田神社、黒田天神といわれている。御祭神は、淀比咩命、瀬織津比咩命の二柱である。

法蓮寺と同様に、尾張の地誌である『張州府志』『尾張志』『尾張名所図会』には、籠守勝手神社の縁起をはじめとする情報に留まるのみであり、妙見に関する記載はみられなかった。

しかし、寛政元年と弘化五年の籠守勝手神社の棟札に、淀比咩命、瀬織津比咩命の二柱と共に、天之御中主神の名がみられるものがあつた。本地垂迹説より、妙見菩薩と天之御中主神は同一神であるとされる。このことから、法蓮寺に安置される前には、籠守勝手神社が妙見宮として在り、妙見菩薩が安置されていたことが考えられる。さらに、『葉栗郡紀要』には「明治六年故ありて之（妙見菩薩）を境内に移せり」と記されており、実際に籠守勝手神社から法蓮寺へ移転したことが、古書のなかでも記されていた。

この他にも、黒田村妙見について詳細に書かれている古書として『尾濃葉栗見聞集 天下』に「黒田村妙見宮起之事」がある。木曾川より流れ着いた木板が妙見の地（黒田）へ流れ着き、これを妙見と呼ぶようになり、寛永五年に九世日言聖人が棟札を納め、十三世日相上人が妙見大菩薩の御神体を勧請したことが書かれている。これにより、黒田村の妙見信仰の歴史的展開が明らかとなった。

本発表を通して、愛知県一宮地域における妙見信仰の歴史的展開の流れについて、古書を通して明らかにすることができた。

このように、限定的な地域の妙見信仰を調査することで、流行神として存在した妙見菩薩の地域的特性を明らかにすることができる。また、黒田の妙見信仰として、現在妙見祭を積極的に行う法蓮寺を中心に信仰されていると思っただが、籠守勝手神社の妙見宮の存在が大きかったことが考えられる。本発表では取り上げなかったが、黒田村の近くには黒田宿がある。内津の妙見（愛知県春日井市内津町で信仰されていた妙見）も同様に、近くに内津宿が存在していることから、愛知県の妙見信仰は街道の影響があるのか今後検討をしていきたい。

アイヌ熊送りと〈自然との共生〉

—— 口承説話の分析から ——

馬場 裕美

アイヌの飼い熊送り儀礼（イオマンテ）は、自然界の頂点に立つ熊とアイヌとの関係を示すものとして、〈アイヌと自然との共生〉の代名詞のごとく用いられる。様々な要素によって構成され、共同体の結節点として機能する飼い熊送りは「アイヌ文化の中核」ともいわれ、アイヌ世界観の究明においてとりわけ重視されてきた。しかし、熊をめぐるアイヌ口承説話には、自らを人に差し出す「好ましい」熊よりも、人と敵対する悪熊が多くを占める。本発表は、人と熊（神）との調和的關係という〈共生〉の世界観をはみ出す悪熊説話の検討を通して、説話生成プロセスやその意味などについて考察する。

悪熊説話には二つのタイプがあり、人殺しや人さらいなどの悪事のため退治した悪熊に請われて霊送りし、人が加護を得る

もの（悪熊退治・霊送り型）、それと同様の悪事をなした熊が人に退治され、二度と復活できないように追放されるもの（悪熊退治・追放型）とがある。前者は説話の数は豊富であるものの該当する習俗はほとんど知られていない一方で、後者にはほぼ一致する習俗が報告されている。

「退治・霊送り型」の説話は、悪い熊を「霊送りに値するもの」に転化して利用する物語ともいえ、そこにおいて神との関係は「祈りことば」によって操作されるものである。熊との互酬的關係が自然発生的なものではなく作爲的につくられていると読みとるならば、ことばの技による狡知ともいえるかもしれない。また、悪熊が互酬性の循環から排除される「退治・追放型」では、悪熊は因果応報的に追放される。それは、「共生」が破綻し暴力的に始末をつけたものだ。

成獣クマの説話において、熊と人とは対立性をベースとして多面的な関わりを結んでいる。熊は歓待されるだけでなく、悪熊の救済と見せかけて利用されるものとなったり、追放・排除の対象ともなる。唯一の正しい神（カムイ）との付き合い方があるのではなく、どれもありうるカムイへの対応である。それと対照的なのが、飼い熊送りの儀礼と対応する仔熊説話である。仔熊と人とは初めから融和的で、対立はむしろ人と人間の、すなわち良い人間と悪い人間の間に生じる。

アイヌの慣例では、人を殺した熊は二度と神の国に戻ることができないよう厳しく処罰される。しかし、説話においては悪熊を退治追放する因果応報的結末は必ずしも好まれない。悪熊と交渉し、霊送りするに値するものに転換する説話において、

熊との互酬的關係の成就是無理やり達成されていると捉えることもできる。人と熊との間にある衝突や敵対關係は本当は「ない」あるいは「解決できる」と言挙げする物語である、と。

説話において互酬的關係が強調される背景には、それが「ない」と認識されている現実があるのではないか。そのような意味においても、この物語はきわめて作爲的につくられた「互酬性の物語」であり、退治靈送り型の悪熊説話は、不可能な現実に対しての「虚構」としての意味があるように思われる。こうした物語に対して、たとえば和人による収奪過程を歴史的背景として、変容を余儀なくされたアイヌと自然（神、動物）との関わりを理想化した語りである、とする説明が可能であり、また同時に、根源的な「人と動物との關係の非対称性」に関わる課題が語られている、と見ることもできる。

アイヌと熊とのかわりには、調和的だが一面的な（共生）のマスターナラティブではとらえきれない面がある。熊の利用や追放といった暴力性や非対称性が扱われている悪熊説話への着目は、ステレオタイプ化されたアイヌの（共生）を相対化し、多面的で現実的な、全体としてのアイヌ世界を捉える視点を提供する。

沖繩における風水の意識の現状

鈴木 一馨

琉球王国は「風水」による村落の環境形成を統治手段の一つとした。一九八〇年代後半からの日本の風水ブームの中でこの史実は広く知られるようになり、沖繩は「風水の地」として理

解されるようになった。このことはおそらく沖繩での風水の再認識につながったものと見られ、現在では「風水」―特に村落の環境が風水と關係していること―が、沖繩の特徴の一つであると沖繩内でも意識されている。ここから、沖繩を除く日本においては沖繩の村落では現在でも風水を意識していると漠然と捉えられ、沖繩においては村落の風水を琉球時代以来の伝統だと漠然と捉えている。沖繩の風水に関するこれまでの研究や議論は、確かに沖繩の村落の風水の姿を明らかにしてきているが、同時に現在でも沖繩の村落では風水が機能しているとの印象を与える結果を招いている。

それでは、現在の沖繩においては、どのように風水が意識されているのであろうか。

一九九五年に沖繩県が策定した「沖繩県土木施設景観形成技術指針(案)」では、土木施設の景観形成の「メインテーマ」を「沖繩らしさがさわだつ 明るく、やさしく、おおらかな 亜熱帯・風水・土木づくり」としており、「風水」を「沖繩らしさ」の一つとして掲げている。そしてこのメインテーマの説明において、風水が「中国から伝わった東洋的地理学であり、王朝時代の沖繩では集落・家屋・墓・宮殿などの立地や形態がこれに従って決められてきたと云われている」と紹介しているが、メインテーマに掲げる「風水」は「古来の風水術を指すものではなく、自然を読みとり、これを大切にしながらかさうとする発想」としており、直接の術ではなくその背後となっているであろう発想（理念）のこととしている。しかしながら同案の「土木景観デザイン指針」に示された集落内の街区構成に

おいては、「気」をうまく流すという風水の論理による秩序性に着目し、結論として風水的な秩序（丁字路の形成）を集落景觀形成に求めており、「気」の村落内部における景觀機能が実際に機能しているを意識していることを窺わせている。

また、一九九五年の読谷村都市基本計画で提示され、現在も継続する将来地域像「鳳計画」においては、標語として「ゆたさある風水 優る肝心 咲き誇る文化 …」を掲げ、読谷村の形そのものを鳳の姿に擬え、役場など村の中心施設が風水に適った場所に造られた旨を説明しており、行政として実際に風水を用いた例となっている。当時の村長山内徳信は自著『沖縄・読谷村 憲法力がつくりだす平和と自治』に、都市計画策定の際の各集落の調査の結果として、昔の集落が「風水の思想」を背景とした一定のストーリー（秩序、筋書き、構想）により形成されたことを「突き止め」、役場を風水に適う場所に設置したことを記しているが、元読谷村役場職員の大城友誼は、土地利用計画やまちづくり計画策定の際の字毎の意見聴取集会の場で村民から「風水」という言葉が出されたこと証言している（『週刊かふう』和来龍「風水看が見る景色」一四）。山内の言の通りであれば村職員が一九九〇年代まで忘却されていた風水を再発見したことになるが、大城の証言の通りであれば村民の意識の中に風水は生きていたことになる。ただし、読谷村が「鳳計画」で用いた風水は沖縄旧来のものではなく韓国の風水師張ヨンフンの見立によるものであり、その点で「風水」という理念はそこにあったものの、その系統や歴史的継続性については意識されていなかったことが窺われる。

本発表は、公益財団法人JF E二一世紀財団二〇二一年度アジア歴史研究助成「東アジアの風水文化の伝播関係における沖縄の位置」（研究代表者、鈴木一馨）による研究成果の一部である。

大韓民国第二〇代大統領選挙における巫俗言説

新里 喜宣

大韓民国第二〇代大統領選挙は二〇二二年三月九日に実施され、国民の力の尹錫悦候補の勝利となった。本発表で注目したいことは、大統領選挙の過程で、そして選挙が終わって一年半が経過した二〇二三年九月現在においても、「巫俗」という用語が大統領との関連で頻繁に言及されている点である。とりわけ二〇一六年の「崔順実ゲート」以降、巫俗は政治との関連のもと、しばしば否定的に語られてきた。これを踏まえ、本発表は、崔順実ゲートの言説も参照しながら、第二〇代大統領選挙における巫俗言説から、現代韓国における巫俗の社会的地位を探ることを第一の目的とする。これは、巫俗儀礼などに対する現地調査に加えて、言説研究もまた、韓国社会と巫俗の関係を捉える上で有用な方法であることを重視するものである。他方、本発表の第二の目的は、第二〇代大統領選挙における巫俗言説にのみ見出される特徴を探る点に置く。崔順実ゲート以降、政治と巫俗の関係が大きな社会的テーマとなって来たわけであるが、崔順実ゲートと第二〇代大統領選挙における巫俗言説の差異についても、しかと整理しておく必要があるからである。

第二〇代大統領選挙において巫俗が頻繁に語られ出すのは、

二〇二一年一〇月二日からである。「王の字問題」や「王の字論難」などと呼ばれるが、尹錫悦候補の掌に「王」の字が書かれていることが分かり、それが「巫俗的」なものではないかと話題になった。尹錫悦側は、当初は「支持者が油性ペンで書いたもので消せなかった」と弁明したが、それが苦しくなると、今度は「指を中心に手の消毒しており、掌の消毒はしていなかった」と弁明内容を変えるなど、何かを隠しているかのような言動を繰り返した。このような言動が、人々に崔順実ゲートとの関連を想起させ、そこから巫俗批判が加熱していく。

本発表において特に着目したのは、第二〇代大統領選挙における巫俗言説が、巫俗について問題提起をしているように見える点で、それほど強い巫俗批判にはなっていない点である。これは崔順実ゲートの巫俗言説にも共通する点だが、巫俗それ自体が悪いのではなく、嘘をつくこと、そして巫俗を国政に持ち込むことに批判の焦点が定められており、正面からの巫俗批判にはなっていない点が注目される。韓国の近現代史において、巫俗は「迷信」というレッテルを張られ、きわめて否定的に捉えられてきた。第二〇代大統領選挙における巫俗言説の大部分が巫俗という言葉を否定的に用い、相手を攻撃するキーワードとして使用している点は、巫俗が現代社会でも否定的に捉えられていることを示している。しかし、巫俗への肯定的な視点が社会的に共有される以前の言説と比較すると、二〇二〇年代の記事では、巫俗批判はそれなりに自制されている点に注目したい。巫俗批判のようでありながら、実際のところ正面からの巫俗批判とはなっていないという特徴は、巫俗が迷信として否定的に

捉えられながら、同時に文化としての地位も確立しているという点に由来するものと思われる。

本発表の二点目の目的との関連で、第二〇代大統領選挙の巫俗言説の特徴として挙げるができるのは、当時の尹錫悦候補とその夫人に、実際に「巫俗的」と思われる箇所が見出される点である。「巫俗的」と称される人物との関係や、夫人の博士論文のタイトルに「運勢」という概念が使用されるなど、巫俗との関係を連想させるものがあることは事実だ。むろん、論理的に言えば、巫俗との関係それ自体は批判の対象とはなり得ないものの、崔順実ゲートとは違い、尹錫悦候補および夫人と巫俗に何らかの関係があるように見えることは否定できない。このような点を踏まえ、また選挙後の動向も視野に入れつつ、現代韓国における巫俗言説について調査を続けていく必要がある。

南洋華人の斗母・九皇爺崇拜

—— マレーシア・ペナンの事例を軸に ——

山下 博司

華南に起源をもつ九皇齋節は、北斗信仰に関係する斗母（北極星）と九皇爺（北斗星）を崇める祭事で、中国系移民の拡大とともに東南アジア各地に伝播し、土地ごとの変容・変異を伴いつつ伝承されてきた。ここでは、タイ南部のプーケット、シンガポール、マレーシア北部ペナンの三事例について対照を試み、全体の意義に論及してみたい。

プーケットの九皇齋節は華人の目立たない祭事であったが、

一九八〇年代にメデアアの注目を得ると、規模の拡大とスペクタクル化が相俟って、マレーシア、シンガポール、台湾等の中国系の人々を惹きつけるようになり、宗教やエスニシティの相違を超えた国際的な祭典への道が拓けた。島には華人系住民が多く、島民の間に人口の過半数が大なり小なり中国系であるとの言説があり、こうした華人概念の曖昧さが参加資格を緩やかなものにし、際限なく住民を誘う装置として機能しているのである。近年では、起源と来歴で紛れもなく華人系の祝祭にも拘わらず、人類の融和や共存を強調し、エスニック・グループの別を超えた祝典という側面を強く打ち出すようになっていく。祭りの世俗性・脱宗教性も指摘される。人々の殆どは宗教的動機ではなく多分に物見遊山のな目的で祭りに参集する。自傷行為を含む荒行を担っているタンキー（シヤーマン）たちが代表して苦行に勤しみ、世俗の者たちがござってその福德の分配に与っているという構図が垣間見える。

この祭りを盛行に導いているのはその多義性である。祭りの目的は、祈願の成就、地域社会の融和、自己の帰属の確認、美食の享受、娯楽など、宗教・世俗の両面で個人ごとに多岐にわたり、意義も様々に分かれる。背景には、近年の著しい島の観光化とグローバルイズムの進展に伴う住民の意識の変化がある。皮肉ではあるが、現代における脱宗教的な風潮・趨勢が、この祭りを類稀な華々しいイベントに仕立て上げていると言うことができる。

こでの九皇齋節の特徴は、官憲の干渉に伴う祭儀の変容である。たとえば、プーケットで呼び物になっている種類の荒技の開陳はここでは概ね禁止されている。自己に向けられたものを含む流血や暴力に対し政府は神経を尖らせており、マレーシアからの分離以前には見られたはずの荒行の数々も今や実行不能になっている。爆竹の使用禁止、祭儀行列への制限、行事の届け出や警備員配置の義務化など、治安や安全面に神経質な国家体制のもと、様々なレベルでの伝統儀礼の変容が進行している。暴力を伴う儀礼に代わり、お神輿を激しく揺動させるなど、宗教的熱狂を維持するための何らかの代替手段が案出されているが、宗教の神秘的な側面が切り捨てられていることは否定できない。

ペナンの九皇齋節は古い伝統に立脚し、祭事の原因を多く保つものに見なし得る。最古の伝統を引く寺廟は、ジョージタウン市の香港巷斗母宮で、一九〇〇年以前（一九世紀半ば）に遡る。香港巷斗母宮には古文書なども保存されており、昔ながらのやり方に沿って、奇をてらわずに九皇齋節が行われている。タンキーによる託宣やお祓い、頬に槍を通す儀礼なども残り、比較的素朴な形態の儀礼実践の様子を伺うことができる。ペナンに古い形態が残っているのは、マレーシアがイスラーム教国であることとマレー人優遇政策（「プミプトラ政策」）の結果として華人アイデンティティが比較的強固に保たれたことも関係しているであろう。

三つの事例に共通する背景として指摘できるのは、中国イメージの好転に伴い華人アイデンティティの顕示に抵抗が除かれ

たことである。華人たちの祖国である中国が文化大革命の混乱ののち著しい経済発展によってイメージが好転し、「中国性」Chinese-nessを開陳することに躊躇が軽減され、現況のようなペーリエント化への道が拓かれたと言えよう。

アメリカ合衆国におけるホームスクーリングと宗教の動向

佐藤 清子

アメリカ合衆国宗教右派と教育に関しては、進化論の是非など、公立学校での教育内容をめぐる攻防がこれまで特に注目されてきた。一方本発表では、福音派によるホームスクーリング（以下HS）運動を取り上げ、研究意義や動向、今後の展望をまとめた。

発表ではまず、二一世紀宗教右派の教育戦略全体を「変革」と「離脱」として描き、HSの位置づけを示した。反批判的人種理論、反ジェンダー多様性教育など、宗教右派が公立学校の教育内容変革を求める動きも一貫して続いているが、近年もう一つ目立つのは、「親の選択」を強調し、公立学校から離脱してゆく動き——宗教系私立学校への公的教育資金供与拡大や宗教系公設民営学校の設置、そしてHS運動の活発化——である。

HSは宗教的・世俗的を問わない様々な立場の人々によって実践されているが、宗教右派のなかでも福音派がHSに力を入れてきた。世俗的公立学校に不満をもつ福音派が八〇年代ごろからHSに積極的に参入したことで運動全体が拡大した。キリスト教的団体を公言するホームスクール法的擁護協会（Home School Legal Defense Association 一九八三年設立）は、各

州のHS法整備運動を牽引した。HS生を中心に学生を集める保守的キリスト教大学、パトリック・ヘンリー大学新設（二〇〇〇年）も話題となった。

このように、福音派のHSは既に約半世紀の歴史をもつが、「キリスト教ナシヨナリズム」問題の浮上り、その孵卵器としてのHSへの関心を新たに高めている。二〇二〇年のコロナ禍、ブラック・ライブズ・マターとそのバックラッシュ、大統領戦でのトランプ敗北と連邦議事堂襲撃事件（二〇二一年一月）などを経て、アメリカの分断が改めて可視化されるとともに、アメリカは建国以来キリスト教国であるとの主張が保守の一角で強固に支持され、「キリスト教的価値」による統合を求める根柢となることがとりあげられた。そうしたなか、憲法上の政教分離原則と州のカリキュラムによって律され、世俗的リベラル派の影響を排除できない公立学校の外で、保守的かつキリスト的な——場合によっては学術界の定説を無視し、白人中心主義的とも思われるような——教育が行われてきたことが、分断を悪化させてきたのではないかと、この観点から、HSに再度注目が集まっている。コロナ禍の二〇二〇年にはHS生が急増し（但し現在はピーク時より減少）、公立学校にかわる選択肢としてHSの存在感が増したことも、それを後押ししている。

本発表は次に、保守的キリスト教徒のHSにおいて、アメリカ史の分野で何が教えられているのか、その一端を、HS教材を資料として分析した。福音派のHS運動は「キリスト教的」教材制作会社の発展とともに進んできた。今回取り上げたのは、ホームスクール法的擁護協会が提供するHSコースで推薦され

ている二冊の教科書、キリスト教的HSの歴史教科書に特化したノットグラス社の『アメリカの探究』(二〇一九年版(高校生レベル)、パトリック・ヘンリー大学歴史学教授ロバート・G・スピニー著『合衆国史―キリスト教的観点』第四版(二〇二〇年、大学準備レベル)である。歴史が神のもとに運行していることを強調しつつ、奴隸制を批判し、アメリカが神の特別な国家であることを否定する前者に対し、後者は叙述上世俗的歴史に近いながら、アメリカ建国をその奴隸制とともに肯定する姿勢を示す。二つの教科書からは、「キリスト教的」歴史教科書のバリエーションを読み取ることができる。

発表末では、今後より幅広く教科書を分析するとともに、公立学校の教育内容変革運動との関連性を調査し、加えて、HS現場への接近方法を模索することを展望として示した。

一九八〇年代フランスにおける「禪マクロピオティック」批判

輝元 泰文

発表者は、一九六〇・七〇年代にフランスで禪の布教を行った弟子丸泰仙(一九一四―一九八二)の思想について、近代西洋医学に批判的な食養やマクロピオティックと密接に関連するもので、「仏教モダニズム」の主流とは別の近代像を持つ仏教運動であり、近代主義とも伝統主義とも異なる傾向があったと考えている。ライシテを標榜するフランスにおいて、この弟子丸の禪とマクロピオティックが一定の広がりを見せたとしても、その近代に対抗しようとする姿勢はフランス社会でいかなる反応を引き起こしたのだろうか。本発表では、一九八〇年代

初頭に「禪マクロピオティック」が呼び起こしたセクト批判の文脈を明らかにすることで、フランス社会におけるセクト批判をめぐる思想的対抗軸を浮かび上がらせることを目指す。

「禪マクロピオティック」とは、桜沢如一(一九三―一九六六)が主唱した玄米食を中心とした食餌療法のこと、特に日本以外で用いられた名称である。一九六七年七月にフランスに渡った弟子丸泰仙は、当初マクロピオティック団体の中で禪を広める活動をしていた。彼はフランスで出版した自著のなかで、近代医学を批判し、集中法や呼吸法、鍼灸や指圧、食療法などによる東洋医学の治療法を「禪療法(Zen therapie)」として紹介し、坐禅も治療法の一つと位置付けていた。西洋近代医学に対抗するものとして作り上げられた食養・マクロピオティックの世界観が禪とともに一九六〇・七〇年代のフランスで受け入れられていたのである。一方で、「禪マクロピオティック」は、一九八〇年代初頭に民間の反セクト運動において「セクト」として名指しされ、批判されるに至る。この批判を行ったのが、文学者ロジェ・イコール(Roger Ikor 一九二―一九八六)であり、彼は一九八一年、大統領への書簡という体裁をとって、*Je porte plainte*(私は訴える)という著作を発表した。本書は、一九九〇年代以降の具体的なセクト規制についての議論に比べ、若者や政治・社会に対する批判が前面に出ている。以下では、本書の内容を検討する。

玄米食に基づく食餌療法である「禪マクロピオティック」には、様々な症状に合わせたレシピがあった。前述のように、この食餌療法は近代医学に批判的であり、イコールはその反科学

的・反合理主義的姿勢を問題視したが、禪については宗教・哲学と見なして批判しなかった。一方で、イコールは若者がセクトに惹かれるのは、彼らの個人主義的傾向に問題があるとも見ている。若者が社会に背を向けていることが、セクトの反社会的な姿勢とつながっているとは彼は考えていた。イコールの具体的な訴えは、①一八歳への成人年齢引き下げ（一九七四年）への批判と、②学校教育における道徳の崩壊に対する批判であった。彼は、若者が「セクト」を見抜くためには道徳教育によって批判精神や善悪の観念、自制心などを養うことが必要であるとした。また、「セクト」規制のためには国家の介入も厭わないう「共和主義的ライシテ」の立場からイコールのセクト批判は展開されていた。

セクト隆盛の背景には道徳の崩壊があるとするイコールの観察は、ジャン・ボペロが「道徳を形成する社会化が危機に瀕している」というライシテの第三段階の特徴に対応している。この動向の背景には個人主義の拡大がある。それに対するイコールの批判は、共和主義的立場から「ライシテの道徳」の復活を呼び掛けるものだった。本発表では、「セクト」と名指しされた「禪マクロピオティック」に対する批判を分析することを通じて、「セクト」対「ライシテの道徳」という対立軸のなかに、個人主義対共和主義という一九八〇年代フランス社会における対立軸が浮かび上がってきたといえる。

（本発表は、JSPS科研費22K11088の助成を受けたものである。）

右傾化する福音派——精神世界とのシンクロから——

伊藤耕一郎

二〇二〇年半ばから右傾化した情報が福音派の一部（以下福音派と記す）から発信されているのを見かけるようになった。一方、精神世界の一部からも似たような情報は発信されており、発表者はこの現象を一連の「福音派と精神世界のシンクロ現象」の一つとしてとらえ、現地調査及び聞き取りを行った。

両者の主張を比較整理したところ、①一部の国・民族に対する排外主義、②WGIP (War Guit Information Program) に対する恣意的解釈、③神道と日本文化の尊重、④天皇に対する期待、⑤陰謀論の受容率の高さに、類似点を見いだすことができた。

特にWGIPについては両者とも「日本人再教育洗脳プログラム」としており、「日本人は占領軍によって洗脳された」という主張が多く見られた。発表者が調査をした範囲に限れば、その情報源の大半は陰謀論的なSNSや動画サイトからで、「陰謀論のモジュール化」(清二〇二三)が双方の中で進行しているようにも見受けられた。

ところで、二〇二〇年の米国大統領選挙でも、福音派・精神世界の双方がほぼ同時に情報発信や啓蒙活動を行っていた(伊藤二〇二二)。しかし、今回の事例では精神世界が既に神戸護国神社でマルシェや正式参拝、映画上映等による啓蒙活動を行っているのに対し、福音派では「福音的先祖供養の実行」、「前大戦の意義を再評価し英霊の慰霊を伴った礼拝を行う」、「天皇を敬い、神道などの日本の文化を重視した礼拝を実行する」な

どの案は出ているものの具体的な活動には至ってはいない（二〇二三年九月現在）。ここから、今回の現象に関しては、「福音派と精神世界のシンクロ」というよりも、「福音派による精神世界のトレース」とみなすこともできるだろう。

またこのような右傾化したグループは福音派の中では少数派になるが、二〇二三年の日本福音同盟の理事の一人が右派から選出されていることや、同年九月に行われた日本宣教会議で右派グループが分科会を担当するなど、少数でも目立つ存在になつてきている。

今回のような現象が起きてきた理由としては、コロナ禍が収束しつつあるからこそ見えてきた「経済格差・少子化・頻発する災害」への絶望感が浮き彫りとなつた現代社会を背景とし、先行研究を踏まえると次の二つが考えられる。

一つは、「災害が多いのは再臨・携拳に近い」（福音派）、「今まさに地球は次元上昇中だ」（精神世界）などの霊的ポジティブさをもつて受け止める「ポジティブな終末論」（堀江二〇二二）、「二つめは「現状を変えるために、日本人の霊性を取り戻し、福音宣教を進める」（福音派）、「英霊を通じて日本人の霊力を取り戻して日本を守る」（精神世界）と、なんとかこの状況を防ごうとする「覚醒した破局論」（堀江二〇二二）である。

福音派、精神世界ともにそれぞれの文脈で情報発信をしており、その意図するところは違うであろう。しかし、両者の発信情報は酷似しており、これ以前にもあつたシンクロ現象と併せて考えると、双方には「同じ機能（モジュール）」が内包されているように見えるのもまた事実である。

本発表は一部の精神世界と福音派への質的調査に基づいたものであり、一般化し得るものではない。しかし、精神世界の中心には「本来であれば真逆の位置にあるはずの思想」とのシンクロ現象を起こせる程の多様性があること、今後と同様の事象が生じていく可能性が少なからずあることについて、今回の事例分析から示せたと考えている。

現代コミュニケーションの宗教性——猿原人村満月祭の事例から——

弓山 達也

本報告の目的は一九六〇・七〇年代のカウンターカルチャーの流れを汲む福島県河内村のコミュニケーション猿原人村の満月祭を事例に、ここで示される宗教性に注目し、スピリチュアル文化やそれに先立つ精神世界、ニューエイジ運動との関係を明らかにするものである。そのため八月に約一週間に渡って開催される祭りの参与観察、同村草創期を記したミニコミ誌、当事者の体験談や語らいから、祭りを縦軸に、その宗教性を検討していきたい。

猿原人村は、学生運動・労働運動の経験を持つ一〇名ほどのグループ「もぐら」が一九七四年に川内村の廃村（地域名バク）へ入植したことを前史とする。もぐらが退去したバクに、現在の居住者のマサイ氏とボケ氏が七七に移住し、現在の姿が築かれていった。開村当時から続く満月祭は、いろいろな開催時期・形態があつたが、現在は野外ステージでの演奏が中心の音楽フェスとなっている。二〇二二年の満月祭は台風接近の中で開催され、初日は「祈りの時間」で始まり、夜に「王様祭壇マ

ラホトわっしよい」と称し、男女それぞれの性器を模った御輿が担ぎ出され、満月が時折見える中、熱狂のうちに盆踊りが舞われた。翌日夕方からの「精霊のセレモニー」は、それに先立つ「祭り」「祈り」「いのち」をキーワードにした詩の朗読で始まり、全身にペインティングしたメンバーを中心に、太鼓を叩き、叫び声をあげながら、参加者が焚き火の回りを練り歩いた。現在の満月祭は音楽フェスと知られるものの、マサイ氏は、この祭りの基本を音楽にはなく、踊りと太鼓と叫びと火だと繰り返し語り、「身体」「鼓動」「声」「火」の重要性を強調する。神事やセレモニーの有無にかかわらず、祭りはこの思想で貫かれてきたことは一九八〇年代のミニコミ誌の記載からも読み取ることができる。「身体」「鼓動」「声」「火」という脱教団的な、もつという「宗教性」という言葉にも絡め取られない、原初的な、鈴木大拙のいう「宗教体経験それ自体」、つまり靈性を強調するところに、スピリチュアル文化との類似性を発見することができよう。しかしコミュニケーション運動と、スピリチュアル文化が由来するところのニューエイジ運動は、ともにカウンターカルチャーを淵源とすることを考えると、両者が似ているのはむしろ当然で、ここではその違いを指摘することの方が重要と考えられる。

両者を分かつものは、カウンターカルチャーとしての強度であろう。人口に膾炙している「学生運動に挫折してコミュニケーション」という軌跡を猿原人村の創始者たちはたどっている。しかしマサイ氏らに先立つ一九六〇年代のコミュニケーション第一世代がさまざまな政治闘争や社会運動に関わっていたことは、例えば山

田塊也『アイ・アム・ヒッピー』などを読めば明かである。猿原人村のばあい、それに加えて同村がソーラーパネルのみのオフグリッドの生活であったにもかかわらず、原発事故の川内村全村避難を余儀なくされたことが、満月祭のカウンターカルチャーの性格を強化したことは想像に難くない。マサイ氏は二〇一一年の川内村議会選挙に「原発を主張して」立候補、次点で落選している。猿原人村のウェブサイトやフライヤー等に管理社会や資本主義からの自由が記されているが、このような経緯から、そういった文言を私たちは現実味を帯びて読むことができる。各地のコミュニケーションは地域社会との軋轢も少なくなく、暴力的に廃村に追いやられたケースもある。地域社会での孤立も現代コミュニケーションのカウンターカルチャー性と相乗効果をなしているだろう。現代コミュニケーションの宗教性に注目すると、スピリチュアル文化との類似性が確認できるものの、相違点としてスピリチュアル文化が希薄化させたカウンターカルチャーの色彩を今も留めていることを指摘できよう。

近世における山越仏の意味と伝播

神居 文彰

プロセスアートのコンセプトを持ち出すまでもなく、制作（者・側）にとつて作品までのプロセスが重要となる。美術史では伝存のものから系譜や様式、構造などをとらえプロセスのトレースに価値を考察する。あわせ対象をどう感じるか以上に、各時代どのように使用され継承されていたかという点にも注意しなくてはならない。近代美術教育による宗教的对象への

関わりについて、大正期「西方浄土は自己の宗教的芸術の表現では無い。」等の文言にはより留意が必要である。制作のための材料や技法以上に宗教的経験と信仰確信へと進行させうる対象としての考察であり、対象の願主は製作後が重要なのである。

日本では山越図と呼ばれる山を越えて仏が現れ救済を示す独自の宗教造型が鎌倉時代から現代まで存在する。漢訳經典では山越の術後はなく地理的に山を越える以外の用法としては『中本起經』巻上「登山越嶺困苦」や玄奘訳「阿毘達磨大毘婆沙論」巻第一三「破生死山、越煩惱依」と苦難を越える比喩としてのみ僅かに看取できる。越えるというア行下一段と越すというサ行五段活用では、陀羅尼で分明なように仏教では目的と動作の主体が必ず必要となるため、主体を必要としない「こし」ではなく「やまこえ」と発声することが正しいだろう。おそらく折口信夫の情緒的な読み仮名が美術史家に影響する問題である。

これまで当該を、山水の問題として風景・景勝さらに眺望を仏の救済に投影、連続するもの、さらに臨終に使用したものとする儀礼本尊、枕置化、迎講との関係、証空や本覚思想との関係等が示されている。実際、文暦元（一二三四）年源智知恩教院開山、健治二（一二七六）年赤染地の談前後まで、紫野門徒、墨染僧は洛中から廃絶していたわけであり唯一浄土系として存続した西山派の影響により信仰対象も作成されたであろう。しかし一三世紀中末以降、現在の鎮西系の拡充により、すでに存在するものへの意味づけや活用が変化することが確認される。

鎮西系においては聖岡（一三四—一四二〇）により伝法が確

立されるが、それ以前から伝わる善導の上半身穢色、下半身金色の様態を、九卷伝に出る「半金色」という語根を口伝という文言ではじめて使用し、近世では最奥といわれた布薩戒の伝目に半金色伝の逆用体として「山越伝」が伝えられるようになる。強烈な穢土観への誘いと金色の阿弥陀の希求で、穢土を強調し黒印口伝とあわせ広範した。布薩戒は夥しい伝書が制作され異同も多いが、近代において妄伝とされ焚書されているため実体はなお不明なところが多いものの活字化されているところでは、了吟（一七二八—一八〇二）『浄土布薩戒本伝考』に「以山越彌陀。及半身達磨傳。引合黒印口傳。…中略…山越彌陀上半身現金色果位ノ表ナリ。下ノ山形ハ穢土相ナリ。黒業凡夫之居所ナリ。」とある。この端緒は知恩院三七世知鑑（一六〇六—一六七八）の『布薩戒相承次第』（浄閣本）に同様の文言が筆書されることに分明なように、早い時期に西山の思想を部分的に吸収し「伝法」に援用したのである。

こうした近世では祐天（一六三七—一七一八）に十念伝として伝わる山越図があるが、九念しか画中に書されず、まさに口授による伝法に使用したことがわかる。

『華頂誌要』弘治三（一五五七）年一月には「正親町天皇山越の彌陀一鋪を賜ふ、…（中略）…後奈良天皇崩御御追福の爲なり」とあり、山越図色紙型に「如来本誓、一毫無謬、願仏決定、引撰我等」と当時の引尊文を示したのも残り、相関して追福や臨終仏としても使用されている。すなわち山越は伝法、穢土観、臨終、追福に使用されたのである。

櫻井達定氏の報告で、奈良県西山派西山門中共有保管財にあ

る山越画幅が理由はわからないまま五重相伝の口授において懸架するという慣例的風習が残ることも指摘したい。

奪衣婆信仰における布の種類とその機能

坂 知尋

奪衣婆は三途の川のほとりで死者の衣をはぎ取る恐ろしい老女である。十一世紀や十二世紀の宗教書では簡潔に記述されるのみだが、十三世紀には閻魔や十王などと共に地獄絵風景中にも現れ始め、以降、日本の大衆的な地獄風景の一部として存在感を増していく。同時に、その性格や役割が様々に解釈され、江戸時代には、境界を示す神や女性の救済者、安産や病氣平癒などの現世利益の神としても信仰を集めるようになった。

奪衣婆は登場当初から繊維製品と結びついており、奪衣婆に関連した儀式や宗教実践には繊維製品が用いられることがある。例えば、奪衣婆像に布を持たせたり、衣服を着せたり、真綿を被せたりして祀る事例、また布や衣服が重要な役割を果たす儀式もある。

このような事例で使用される繊維製品の素材は、木綿や苧麻、絹、真綿などである。本発表では、異なる種類の繊維製品が使用される事例を検討し、奪衣婆信仰の中で繊維製品がどのように解釈され何を象徴しているのか、また何故その素材が選ばれ、どのような意味を持つのかに注目した。

富山県立山町のうば尊信仰では、奪衣婆と同一視される老婆神・うば尊の木像に死に装束を着せて祀っており、その衣装は毎年の行事で新調される。お召替えと呼ばれるこの行事では現

在、地域の女性たちが木綿を縫い合わせ衣装を作るが、江戸時代の資料を見ると、当時は苧から繊維を取り出すところから始めるなど、苧という素材に強いこだわりがあったことが分かる。苧の使用については山の神といううば尊の性格を象徴していることが指摘されている。

立山のうば尊信仰で布が重要な意味を持つもう一つの儀式は、布橋灌頂会だ。この儀式では、白い衣装をまとった儀式参加者が白い布をかけ渡した橋の上を渡り、死と生まれ変わりを疑似体験する。白い衣装はおそらく死装束と重ねられており、橋にかけ渡された布と共に、この世とあの世を行き来するための装置としての機能を持つている。資料には、橋にかけ渡された布は「白布」であると述べられる。断定はできないが、使用量と当時の繊維製品の流通状況を考えると、木綿であった可能性が高いように思われる。現代になって文化イベントとして再構築された布橋灌頂会では、参加者の衣装には木綿が、地面に敷く布にはより安価で丈夫なキャラコが使われている。お召替え行事でも言えることだが、現代に継承するにあたり継続可能なように工夫されているのは興味深い。

立山のうば尊信仰では植物繊維が主に使われていたが、新潟県阿賀野市の優婆尊信仰では、優婆尊像（奪衣婆像）に絹の僧衣を着せて祀っている。この僧衣は信者から寄進されたもので、新しいものが寄進されると古いものは住職に与えられるという。豪華な絹の僧衣は優婆尊の慈悲深い性格を象徴するとともに、信者の信仰心を視覚的に表現している。

阿賀野市の優婆尊像や東京都新宿区正受院の奪衣婆像のよう

に頭に真綿を被せて祀られる奪衣婆像がしばしば見られる。真綿によって老齢を強調するのに加え、咳治療などの利益を示していると考えられる。また、護符として真綿が信者に授与されたりもする。

以上の事例から、奪衣婆の性格が時代と共に展開する中で、初めは悪人の罪の重さを象徴していた布や衣服が徐々に解釈され、繊維製品が奪衣婆の新たな性格や利益、信者の信仰心を視覚的・物質的に示すようになっていったことが分かる。

九相図に関する精神分析的・宗教哲学的一考察

西村 則昭

精神分析的・宗教哲学的立場とは、ユングのように宗教現象に対して親和的な感性および肯定的関心をもちながら、精神分析とは何かを徹底して考えたラカンの哲学精神に倣い、宗教体験の心理分析をおこなうことを通して、そこにおいて体験されている宗教的真理に迫ろうとする立場のことである。

本発表はまず鎌倉時代の名品「九相図巻」を取り上げた。これは、特に『摩訶止観』に説かれる初歩的な観想とされる九相観の表現であるとされる。そもそも観想とは、想像力を用いた一種の瞑想であるが、この場合、通常の想像力と比べると、自律的にはたらく無意識の関与する度合いが遥かに大きい。その点では夢に近いが、観想において仏教者は、観想主体としての自我意識を仏教的真理へと向けて堅持しつつ（この点、通常の夢とは異なる）、無意識が生み出す幻想を注意深く観察する作業をおこなったと考えられる。女性の死体をモチーフにして九

相観をおこなう者は、自己の煩惱すなわち「欲動」を見据え、無意識が紡ぎ出すヌミノース性を帯びた幻想の中に引き入れられていく。しかも彼はその幻想の中で、仏教者として、存在の根源相である、絶対の静からの性起と絶対の静への還滅の一体的動性（色即是空・空即是色）における、還滅の側面に相応して、女性の死体の腐敗過程を観想しつつ、絶対の静（空）を会得しようとする。つまり、九相観は、単に男性の淫欲の除去を目的とするのではなく、その観それ自体において既に仏教的真理（色即是空・空即是色）を指す修行がはじまっていると考えられる。「九相図巻」の背景の空白は、まさに観想を統べ観想が展開されていく場、幻想が構成される場であり、観想がそこに向かって深まっていく絶対の静（空）として、観想者自身によって掴み直されるべきものである。「九相図巻」で、鳥獸に喰い荒らされる死体が描かれる第八段から、白骨化した死体が描かれる第九段にかけて、死体の小腸を掴んで第九段の上方の空白に向かって飛んで行く鶯が描かれているが、この鶯はまさに観想が向かうべき方向（絶対の静）を示唆している。第十段では、白骨化した死体が逆方向となり、上方に比較的大きく空白が取られているが、これはここで観想を停止し、絶対の静（空）に集中すべきことを示唆していると考えられる。

本発表は次に、室町時代以降の「九相図」の定型化について、次のように考察した。それらには多くの場合、風化して誰のものかわからなくなった卒塔婆や、もはや誰も訪れなくなつた塚のことを詠う歌二首が添えられる。これは、「九相図」が日本的な情緒性（無常観）、日本的な文化のなかに回収された

ことを意味する。こうして「九相図巻」に見られたヌミノース性は薄らいだと考えられる。

現代、こうした「九相図」の伝統に抗って、「九相図巻」のヌミノース的な美を復興させたのが、日本画家の松井冬子である。その「浄相の持続」（二〇〇四年）の女性は、松井自身の説明によれば、自己に対して攻撃を加える男性に同一化して自傷行為をおこなうという形で、そのような男性に対して、挑戦的な眼を向けているとされる。画中の女性は、そうすることによって、還滅の方向性（腐敗し消滅する方向性）に対して傲然と抵抗する意志、主体性を示している。「浄相の持続」とは腐敗という不浄相への移行に抵抗して、浄相を主体的に持続させるという意味であると考えられ、画中の女性の強い主体性を示唆する。つまり「浄相の持続」では、性起と還滅の一体的動性としての存在の根源相において自己を見出す、ヌミノース的体験が表現されていると考えられる。松井の作品「生まれる」（二〇一一年）には、「九相図巻」のように大きく空白の背景を取った画面の中に羽化するトンボが描かれているが、このトンボの誕生は、絶対の静からの性起のまことに的確な表現となっていると考えられる。

白隠禪師による地獄とその役割について

竹下ルツジエリ・アンナ

日本臨済禪中興である白隠禪師（白隠慧鶴、一六八五—一七六八）は多数の作品で地獄について述べていることから、彼の教えにおいて地獄は大きな役割を持つ。幼少期に地獄の恐怖を

体験し、その経験を自伝で説明している。地獄を表す禅画や墨蹟も存在する。本発表では、このような資料を分析し、白隠の地獄観を明らかにした。

『白隠年譜』として知られる『龍澤開祖神機獨妙禪師年譜』（文政三年、一八二〇）や『壁生草』、『策進幼稚物語』等の自伝によると、白隠は十一歳のある日、母に宿内の昌源経寺に連れられて、日叡上人なる僧の『摩訶止観』を講じて、勸善懲惡、地獄の苦患を説くのを聞き、恐怖を感じた。また、ある日母と一緒に入浴した際にお湯の熱さで地獄の苦しみを思い出して号泣したという。地獄の恐怖という経験は白隠にとって人生のターニングポイントになり、発心と出家（十五歳）の動機になった。少なくとも最初の段階では、白隠は死後に地獄に堕ちて苦しむことに対する怖さ乗り越えるために仏法を抱いた。後にも、禅僧としての白隠の生涯と思想において地獄に対する問題意識が続く。

白隠による地獄論を分析した結果、以下の三点にまとめることが可能である。

一 倫理的な役割を持つ地獄論

二 「鏡」心」を表す唯識説に基づく地獄論

三 儒教の仏教的輪廻批判に対する地獄論

一の倫理的な役割を持つ地獄論に関しては、白隠による未完成的の「地獄極楽変相図」（清梵寺蔵）にヒントがある。「地獄極楽変相図」は、沼津市の清梵寺に保蔵されており、清梵寺で、毎年地蔵盆縁日に展示される。白隠はこのために描いたと思われるが、実は未完成である。地藏信仰で有名であった清梵寺が

地蔵の縁日の絵解きの説法のために白隠に描かせたと思われる。つまり、倫理的な目的があつて制作されたと言えよう。

二の「鏡心」を表す唯識説に基づく地獄論の理解には、禅宗による鏡に例えられる心の教えが肝となる。白隠の作品も含め禅宗では心を鏡に譬える例が多く見られる。白隠の場合『十界図』という禅画や有名な仮名法語の一つである『遠羅天釜』などに関連性が見られる。鏡である心において、高明の智鑑と同じように一でありながらも同時に衆生心と仏心を含む。また、唯識説による「転識得智」という心の転換に結びつく。さらに、白隠が晩年に多数描いた『南無地蔵大菩薩』の墨蹟の分析から、地獄と極楽は表裏一体であり、「鏡」に例えられる人間の心に映るのに過ぎないということが分かる。同じように地獄の主宰者である閻魔大王と地蔵菩薩は表裏一体であり、そのために地蔵菩薩は地獄菩薩と呼ばれる。

三の儒教の仏教的輪廻批判に対する地獄論に関しては、『読神社考弁疑』という『荆叢毒藥拾遺』に収録されている長文に注目したい。内容は仏教批判を中心とする林羅山の『本朝神社考』（一六巻）に対する批判である。白隠禪師が批判した『本朝神社考』において羅山は、儒教と神道の一致説によっての仏教の排除を主張する。主な論点は次の二点である。①仏教を広く信奉させた（それによって蘇我馬子が崇峻天皇を殺害した）聖徳太子の批判、②輪廻に基づいている仏教の死生観の批判。白隠は羅山の仏教に対するあまりにも激しい批判に驚きを隠せず、人間の心を鏡に例え、努力せずそれを光らせることはできないと説明し、また羅山は嫉妬によって仏教を批判すると指摘

する。思想における白隠と羅山の対立は、仏教の輪廻説と魂魄の行方をめぐる。朱子学の教説を守りながら羅山は魂魄は最終的に消滅すると断言する。白隠はそれを全面的に否定し、因果・輪廻の法則と持戒修善の徳力を主張する。彼ならではの生々しく熱意のある「護法論」は印象的である。地獄と因果・輪廻の法則は密接に係しているため、この点においても白隠による地獄観が見られる。

現代日本における怪異文化の展開について

古山 美佳

本発表の目的は、現代日本（平成期中心）において、創出・共有されたネット怪談がどのように変化・発展し、現在に至っているのかについて「くねくね」を事例として考察するものである。分析対象である「くねくね」は、インターネット発祥の怪談の中でも先行研究が比較的多く、近年創作物に流用されている点を理由に選出した。

「くねくね」の登場からネット住民による考察等ネット上の展開は、伊藤龍平や廣田龍平という民俗学や口承文芸の分野によって明確にされている。本発表では、ネット怪談自体から創作題材として変容した「くねくね」の表象実態の一端を明らかにしていくものとする。

廣田は、「一つのスレにすぎなかった洒落怖は、いつの間にかインターネットの怪談文化を左右する存在になっていた」というように、二〇〇〇年代のネット怪談の中心は「死ぬ程洒落にならない怖い話を集めてみない？」という2ちゃんねる（現ち

ちゃんねる)のオカルト掲示板であったが、同時にこの文化は二〇一二年頃にはマンネリ化を迎え、二〇一八年にまとめサイトの大部分が削除されたことによって凋落していったとされる。

その洒落怖初期を牽引した一つに「くねくね」があった。伊藤によれば、「くねくね」はその名称が付くまでに他サイトや掲示板に類似の話が投稿されたり互いを参考にしたりして、ネット住民の間で考察や情報収集が進められたとしている。この時の関心の中心は「探求するのは物語それ自体ではなく、この妖怪の正体や能力」であったと廣田は述べている。

「くねくね」の話には、以下の共通要素がある。即ち「怪談NEWSより」によれば、①くねくねと動く、または踊る②夏に田舎の田畑や水辺に出現する③体の色は白であることが多い④目撃しただけでは害はないが、それが何かを理解すると精神に異常をきたす⑤地元民には知られた存在らしいである。これら「くねくね」という怪異は、二〇一三年頃即ちネット上では飽和・マンネリ化した後に『日本怪異妖怪大事典』を始めとした各種事典に掲載されるようになった。つまり、情報としてある程度集約されたと考えられる。

同時に、二〇一〇年代にはフリーゲームや児童文庫、ライトノベルといったポップカルチャーの題材に「くねくね」が流用され始める。本発表では、三作以上の続編があることを選出理由としてゲーム「怪異症候群」児童文庫「恐怖コレクター」ラノベ「裏世界ビクニック」を用いた。

これらポップカルチャーへの流入は、ネット怪談が身近にあった2ちゃんねる世代から対象年齢を拡大したことに同時に、

ネット怪談(怪異)のコンテンツ化、即ち事典化からネット怪談の情報を取捨選択して再構成・公開する傾向を構築したと考えられる。

創作物内における「くねくね」は、元々の性質であった人間への無関心・不干涉から、追い掛ける・行方不明にさせるなど積極的な敵意・害意を持つ存在へとリメイクされている。

また、対処方法については、神社神道の場所や関係者によってもたらされる等、神社の外観の描写が描かれる事例が確認出来る。しかし、そこには祭式等の具体的な行事・行動はなく、大衆の神社イメージの切り取り、或いはポップカルチャー上の《宗教》イメージを構築させる一助と化しているようである。

「くねくね」というネット怪談に存在しなかった《宗教》要素は、主人公への敵対者(くねくね)と対処方法(《宗教》)という明確な構図の為に設定された追加要素といえるだろう。

即ち、ネット怪談であった「くねくね」が残存している理由は、事典という集約から大衆文化へ選出され、敵対と《宗教》要素をまとったことによって、脱ネット(2ちゃんねる)化し、現在も年代を拡大しつつ、怪異文化の一端を担っているからではないだろうか。

世俗と宗教のあいだ——現代日本の実話怪談と怪談師——

近藤 光博

日本社会は「怖い話」、怪異譚であふれている。一九七〇年代から八〇年代の「心霊ブーム」「オカルト・ブーム」は有名だが、その前後の時期においても、「心霊」「オカルト」を取り

上げるメディア作品は、大量に、途切れることなく出回り、一方、家族や友人とのあいだで「怖い話」、怪異譚、「怪談」を語り合う習慣は、つねにあった。

二〇一〇年代後半から、こうした状況に新たなフェーズが加わっている。「実話怪談」が静かなブームとなっているのだ。トークイベントがあちこちで開催され、書籍が続々と出版されている。漫才師、コント師の向こうを張って「怪談師」と呼ばれる語り手たちが増えつづけており、インターネットの内外で熱心なファンを一定数獲得している。

この現象は宗教学／宗教研究にとって多様な意義を有する。とりわけ本発表で取り組むのは、「実話怪談」が、現代日本の《世俗／宗教》的言説空間において、どのような位置を有するか、という問いだ。その位置が《世俗と宗教のあいだ》にあることは、自明であろう（「実話怪談」は《世俗》でもなければ《宗教》でもない）。問われるべきは、「実話怪談」がどのような形態と力学において、どのような位置どりによって、《世俗と宗教のあいだ》を構成するか、すなわち、《あいだ》の言説空間の具体的な成り立ちはどうのものか、という問いである。

本発表は、怪談師の語りに対し広義の言説分析をほどこすことで、この問いに取り組んだ。その成果として得られた理解は、次のようなものになる——現代日本の《世俗／宗教》的言説空間において、実話怪談と怪談師は、《世俗》と《宗教》のちょうど中間あたり、両者の重力がちょうど干渉し合う圏域に絶妙に位置どられる。

実話怪談では、教团的宗教性や分類学的宗教性の断片が、縦横に活躍する。神道と仏教に（断片的にはあれ）強く彩られた民俗世界なくして、現代の実話怪談は成立しえないだろう。それはちょうど「民俗宗教」の特徴と一致する。ただしその一致は、すぐさま《宗教》の重力から強く影響されていると解されてはならない。というのも、そもそも「民俗宗教」（という語で指示される諸現象）が宗教概念とうまくなじまないからである。

そして、現代日本の実話怪談と怪談師は、「科学」への模倣的対抗をおこなわない。科学と合理性の卓越性への確信から発する言説政治は、現代日本でも非常に強い。しかし、怪談師らはそれを敬して遠ざける。霊や霊能力の实在を科学的に証明しようとしたり、霊現象や不可思議な現象が現世的な事柄にもたらす影響の実効性を主張したり、はたまた、科学と合理主義と懐疑の近代文明に対する新たな文明原理を提唱したりといった関心は、今日の怪談師に、一切欠けている。彼らはむしろ「娯楽」や「エンタメ」、あるいは「楽しみ」といった《世俗》の制度Ⅱ言説のなかに、自ら積極的に位置どろうとする。

実話怪談と怪談師は、「オカルト」の一部にすすんで加わる一方、「スピリチュアル」の实在論やシリウスさと距離を置く。《世俗と宗教のあいだ》という広大な言説空間のなかで、ちょうど中間にあたる場所を確保しようとしているのだ。

超歴史的な問題設定をほどこせば、実話怪談と怪談師という現象は、「人間の非合理的生」の諸側面を表すと見なしうる。「宗教団体」なり「歴史宗教」なりへと編成されていない、人

間の社会と文化における雑多な非合理的要素ということもできよう。そこには、知的に高度に洗練されたものから、ごく素朴で無反省な通念や習慣までが含まれる。

この《あいだ》の空間をどういった概念で把握するか、宗教学はこの問いに答えねばならない。そのためには、本発表が取り残した課題を引き続き精査する必要がある。

本別冊は第八二回学術大会（対面開催）の紀要であるが、掲載の他に以下の研究発表があった。

ワイマール共和制期ドイツの宗教運動と宗教学の形成（宮嶋俊一）

天理教における教会のはじまり（澤井治郎）

近世の軍書・卜占書に掲載された手品に見る「啓蒙」性（伊藤優）

古代インドにおける寸法システム―宗教と科学の接点―（手嶋英貴）

寛元元年の『マトリックス』―道元の宇宙論―（早川敦）

『教行信証』後序における『華嚴経』引意に関する一考察（逸見世自在）

太子守宗とは何か（常磐井慈裕）

神道スピリチュアリズムと現代神社施設（山崎好裕）

ヤマト2202からシン・エヴァンゲリオンへ（十津守宏）

物語を「読むこと」と宗教的世界観の構築（大澤千恵子）

発表を取り消された方は以下の通り。古代地中海世界の「生きた宗教」（土居由美）、啓蒙主義における魂の不死と進歩思想の関係（後藤正英）、クザールス思想におけるイスラーム像の一断面（島田勝巳）、中世ユダヤ商人の交易路の変遷とラシュートの関連性（嶋田英晴）、「リベラル」なアメリカ・ユダヤ教の形成とS・S・ワイズ（石黒安里）、米日プロテスタントと日本の総合大学構想、一九四五―四七年（吉田亮）、新宗教の生成と神社講社（石原和）、金毘羅大権現の復興（白川琢

磨、禪定的ヨーガと低誦祈禱（古泉浩平）、夢窓疎石の慈悲観（余新星）

Panel

Translation Matters:**Translating Japanese Religious Concepts into Other Languages**

Convener and Chair: OKUYAMA Michiaki

Commentator: Cynthea BOGEL

Summary of Panel Presentations**OKUYAMA Michiaki**

Scholars and students abroad interested in Japanese religions may naturally begin their investigations by translations of primary sources in their own language(s) or secondary sources on subject. Later, however, they may endeavor to learn Japanese so they can directly read Japanese texts—whether in modern or classical Japanese—or even Chinese. As their interest deepens, and they begin specializing in a subject related to Japanese religions, the researcher may notice that they face linguistic challenges. This is because there are copious Japanese materials not yet translated into other languages, and among those that are, they may well be outdated. The student might wonder how they should go about translating those works into their own language.

This panel proposes to be a forum where international members of the Japanese Association for Religious Studies and some guest speakers can share their experiences from their academic career, with a special focus on matters related to translation. Our panelists of varying expertises—from classical and subjects of waka and Shugendō to contemporary issues of tourism and spiritual care—are invited to share their own ideas and insights on translation from Japanese into English or other languages.

They refer to any or all of the following in relation to conceptual, practical or technical issues in translation: 1) How they learned to translate Japanese in a scholarly way into another language? What are their tips, recommendations, and cautionary tales? 2) What the biggest challenge they faced—and hopefully overcame—in their own translation project? 3) What has been the most successful achievement in their own translation project, whether on the level of a word, concept, idea, phrase and paragraph—or the level of a scholarly article or book? Our panelists are also encouraged to add, where possible, more theoretical or philosophical issues on the subject of translation.

Short bios of the panelists are as follows:

Molly Vallor (Ph.D., Japanese Literature, Stanford University) is an Associate Pro-

essor in the Faculty of Law at Meiji Gakuin University. Her research interests include Japanese poetry and religion. She is the author of *Not Seeing Snow: Musō Soseki and Medieval Japanese Zen* (Brill, 2019).

Andrea Castiglioni (Ph.D., Religion, Columbia University) is an Associate Professor in the School of Humanities and Social Sciences at Nagoya City University. His research is focused on early-modern Shugendō, ascetic movements, Mt. Yudono, and body studies. Together with Fabio Rambelli and Carina Roth he is the editor of *Defining Shugendō: Critical Studies on Japanese Mountain Religion* (Bloomsbury, 2020).

Mia Tillonen (M.A., Tourism Studies, Hokkaido University; M.A. East Asian Studies, University of Helsinki) is a doctoral student at Hokkaido University Graduate School of International, Media, Communication, and Tourism Studies and a specially appointed lecturer at Fuji Women's University. She is currently writing her doctoral thesis on contemporary religion in Japan, focusing on tourism and materiality.

Timothy O. Benedict (Ph.D., Religion, Princeton University) is an Associate Professor in the School of Sociology at Kwansei Gakuin University. His research is centered on the study of death, religion, spirituality, and health in modern to contemporary Japanese society. He is the author of *Spiritual Ends: Religion and the Heart of Dying in Japan* (University of California Press, 2023).

Cynthia J. Bogel (Ph.D., History of Art and Architecture, Harvard University) joins this panel as the commentator. Cynthia is a scholar of Buddhist visual culture in Asia and Japanese art history and someone who has accumulated experiences related to translation as the founding and chief editor for *Journal of Asian Humanities* at Kyushu University (2016–2022), and through her own research and writing.

Okuyama Michiaki (Ph.D., Religious Studies, University of Tokyo) organizes and chairs this session. He is a Professor in the Department of Human Sciences at Toyo Eiwa University and the Director of the Institute for Life and Death Studies of Toyo Eiwa University.

***Waka* in Religious Contexts: Issues in Translation**

Molly VALLOR

This presentation discusses *waka* in religious contexts, identifies challenges to translation, and suggests areas for future translations. The category of *waka* in religious contexts is difficult to define, but it can include *waka* that bears some kind of relation to: *kami* worship, Buddhism, *shugendō*, and/or other beliefs and customs that might be defined as religious. A lot of *waka* connected to what we might now call religion have no obvious “religious” content but become what we might think of as “religious” through reception and/or intention.

Next, examples of *waka* in religious contexts are given. *Waka* in religious contexts include but are definitely not limited to: votive sequences offered at shrines and temples; poems attributed to *kami* and buddhas; didactic or devotional verses; poems composed about specific shrines or specific religious texts; and spell poems (often referred to as *majinai uta* or *juka* 呪歌). *Waka* was also set in relation to religion through a wide variety of theoretical and ritual activities, including the secret commentary tradition of the *Kokin wakashū* 古今和歌集 (*Kokin denju* 古今伝授); theories of so-called *kotodama* 言霊; theories about the magical efficacies of poetry set forth in the *Kokinshū* prefaces; stories and theories of *katoku* 歌徳 (virtues of poetry); Buddhist-inspired critiques of *waka* as *kyōgen kigo* 狂言綺語; the Buddhist redemption of *waka* through ritual and/or theories like *waka* as *dharani*. In short, *waka* in religious contexts is a very broad category. While English scholarship has shed much-needed light on the theoretical and ritual aspects of *waka* and religion, there are still more areas to be explored, and translation is critical to this endeavor.

Despite *waka*'s foundational associations with *kami*, many English translations of *waka* from religious contexts are related to Buddhism. Accordingly, this paper explores possible reasons why translators, including this one, have tended to focus on Buddhist *waka*. It then introduces representative types of *waka* in religious contexts that have not been widely translated in English, such as poems on *kami* (*jingika* 神祇歌), votive poems, and spell poems. The linguistic and aesthetic challenges to translating these types of poems are explored and possible strategies for translation are introduced.

In conclusion, this paper expresses the hope that a wider variety of *waka* in religious contexts will be translated. It argues that such verses are critical to helping us expand our understandings of pre-modern Japanese literature and religion. Finally, it contends that taking up these kinds of verses will lead to a greater variety of translations, thus assuring that the body of English translations better reflects the diversity of *waka* in religious contexts.

The Philosophical Dimensions of Translating and the *Shugendō* Case

Andrea CASTIGLIONI

This paper focuses on the philosophical implications linked with the concept of translation starting from Walter Benjamin's famous book, *The Task of the Translator*, which was published in 1921. Following Benjamin's analytical proposal, I argue that translation should be conceptualized as a grey zone, which overcomes the insoluble conflict between original and translated language. Translation is better interpreted as an idiomatic rhizome, which grows and finds its nourishment infiltrating the linguistic humus that coexists between the departure and arrival language.

This sort of dendrological nature of translation helps reveal its fundamental hybridity, the perennial instability of which allows a written text to be intellectually penetrated, linguistically grafted, and culturally transmitted into different social environments.

A pivotal role in this paper is played by the term “afterlife” (Ger. *fortleben*), which Benjamin does not conceive as a translation’s function, rather as an intrinsic quality of the original text, the survival of which is ensured by its capability to engage the present thanks to its translatability. In other words, the hidden force embedded in the lexicon of the original is fully revealed only at the moment of its translation, namely its plunging into history. Therefore, the act of translating does not serve to satisfy the needs of external human actors but is internally originated by the non-human agency of the original text itself. I suggest that for Benjamin, translation corresponds to a sort of spontaneous manifestation of “truth” (Gr. *alêtheia*), i.e. a sudden flourishing of meanings that have always been hidden (Gr. *lanthano*) within the impenetrable forest of the language of the original text. It is not a coincidence if in *One-way Street* (1928) Benjamin compares sacred texts to trees, the roaring leaves of which are permeated by the lymph of numberless commentaries and heteroglossic renderings.

In the conclusive section of the paper I take into account some of the reverberations of Benjamin’s philosophical inquiry on the concept of translation vis-à-vis the religio-linguistic networks based on the interactions between Sanskrit, classical Chinese, and Japanese in premodern Japan. I do not simply refer to the transformative impact that Sanskrit and classical Chinese had on written Japanese; I also emphasize the “*fortleben*-effect” exerted by the Japanese gloss system (*kanbun kundoku* 漢文訓読) on the comprehension of religious texts composed in classical Chinese. The paper concludes by proposing a new English translation of the term Shugendō, which starts from the character *gen* 験 and its semantic emphasis on the tangible marks (*shirushi* 験) that appear on the body of the ascetic as a consequence of performing ascetic practices (*shu* 修). I propose a revision of the English translation of Shugendō as the “Way of the ascetic marks” rather than the “Way of mountain religion” to underline the symbiotic relationship between purificatory ordeals (*shu*) and marks (*gen*), the reification of which takes place through a process of embodiment based on the practitioner’s physicality and its interweaving with a multitude non-human agencies.

Tourism and Translating Japanese Religions

Mia TILLONEN

Translation is an essential part of religion and its study. In fact, the study of religion and the study of translation have evolved together, as much of the theory and prac-

tice of translation has developed in the translation of religious texts (DeJonge and Tietz 2015). However, when we think about religious tourism, we need to think about translation in a broader sense, as tourism involves not only translation of texts from one language to another, but also cultural translation. Therefore, translation also guides the tourists' understanding and behavior as well as shapes their experiences. In this presentation, I discussed how translation is involved in the reframing of religious places and practices in the context of tourism.

Religious tourism is a part of religious commodification, which according to Kitiarsa, “involves the process of turning religious symbols, practices, and places into consumable goods and marketing them through a wide range of media” (2010: 578). It also includes religious beliefs and practices being isolated from their original contexts and meanings, and reintegrating them into the new globalized networks of consumer culture (Gauthier, Woodhead, and Martikainen 2013). Previous research has focused on the representational aspect of religious tourism, mainly reframing (Okamoto 2019; Yamanaka 2012). Through reframing, religious places become places worth visiting not just in a religious but also a touristic context. It also affects the language, in which religious places, practices, and objects are talked about.

Through tourism, also non-religious actors, such as government and tourism agencies, consultants, marketing professionals, become involved in the reframing religion and bring their own views and values regarding the use of religions as tourism resources (Kadota 2013). These various actors produce different types of tourism texts, such as websites, brochures, guidebooks, and advertisements that tourists come into contact with before, during, and sometimes after their journey. These texts reflect the values of their producers, who edit or translate the traditions to fit into the desired destination image or target market. Therefore, tourism translation shapes, materializes, and actualizes religion in different contexts, not only in linguistic but visual, material, and performative forms.

Using domestication and foreignization (Venuti 1995) I discussed how religious places and practices have been translated into a new context of tourism, focusing on official translation guidelines and promotional materials. Domestication and foreignization are tendencies in translation especially into English, where the degree of how much the translator makes or does not make a text conform to the target culture differs. In tourism translation, these can also be seen in the way how religious traditions are adjusted to fit the tourists' tastes, needs, and expectations and also to bridge cultural differences.

In tourism translation, domestication can be seen in the inclusion of “the foreigner's perspective”, which can be seen in both the production and translation of tourism texts as well as the choice of places and practices that are promoted as tourism

attractions. Foreignization, on the other hand, is an important part of tourism translation, as it satisfies the tourists' interest in "the other" and the "quest for authenticity" (MacCannell 1999). It also includes the use of culture-specific items (Aixelá 1996). Especially in tourism translation, the use of these items produces an air of "foreignness" and authenticity. It is also used to emphasize the "Japaneseness" of these terms and traditions.

Although translation is an inherent part of tourism, research on tourism translation especially in the context of religion is limited. While a very preliminary look at the world of tourism translation through guidelines and promotional websites, the aim of my presentation was to show that the commodification of religion and translation go hand in hand. An investigation of tourism translation does not only reveal the various translation techniques, but gives insight into the process of commodification as well as the underlying values of religious tourism.

Translating the "Kokoro" in Spiritual Care

Timothy O. BENEDICT

This paper explores the challenges of translating the "kokoro," its relevance to spiritual care in Japanese hospices, and what it means for understanding contemporary Japanese religious identity more broadly. While every Japanese speaking person intuitively knows what the kokoro is, it is much harder to define, let alone translate. Sagara Tōru, for example, identifies five categories of meanings and thirty definitions for "kokoro" in Japanese (*Kokoro*, 1995, p. 7). The word is further complicated in that its nuance often changes today based on whether it is written in *hiragana* or in *kanji* or whether it assumes its Chinese or Japanese style reading.

In this paper, I draw on Peter Berger's sociological insight that scholars must cultivate a perspective that views the familiar as strange (*Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, 1963, pp. 23–24). The difficulties of translation can be a potent tool for achieving this goal. Through struggles in translation, we dispell the illusion of familiarity with everyday words like "kokoro." In my own research, it was through this momentary disorientation that I came to appreciate both the cognitive and affective dimensions of the kokoro as an integral component of spiritual care in hospice settings, or even of Japanese religious sensibilities in general.

The kokoro is ubiquitous in Japanese religions. In new religious groups the kokoro is considered a site of self-cultivation, an object to be purified, and source of power. In Japanese Buddhism, the kokoro is the focus of meditation and key to gaining enlightenment. D. T. Suzuki, for example, acknowledges that "kokoro" encompasses both intellectual and spiritual aspects (*Nihon teki reisei*, 2018 [1944], p. 343). This also aligns with George Tanabe and Ian Reader's suggestion that we can find both cogni-

tive and affective expressions of religious practice in Japan (*Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*, 1998, p. 129).

In the hospice context, care for the kokoro remains closely linked to religion. In the early years of the hospice movement, the religious dimensions of hospice care were featured in the news media with reference to their ability to provide “kokoro care,” as well as “kokoro support,” and “kokoro medicine” (*Asahi Shimbun*, May 28, 1985; *Asahi Shimbun*, October 27, 1986). While the term “spiritual care” has now largely replaced references to “kokoro care” in the hospice, I found that spiritual care still retains a close resemblance to a kind of kokoro care that transcends the distinctions between cognitive and affective forms of care. It does this by addressing both the cognitive anxieties of patients while performing very mundane daily activities that make patients feel appreciated and valued—as opposed to only offering sacramental forms of care or religious consolation.

The contemporary importance of the kokoro as a site for religious sensibilities is also seen in one of Japan’s longest-running national television programs, “The Age of Kokoro: Religion/Life” (*Kokoro no jidai: Shūkyō/jinsei*). As Mitsutoshi Horii points out, the replacement of religion (*shūkyō*) with kokoro in the program’s main title represented a softening and broadening of religion, which was likely made with the intention of extending the scope of its content and viewership (*The Category of “Religion” in Contemporary Japan: Shūkyō and Temple Buddhism*, 2018, p. 96).

Translating the kokoro presents a fascinating challenge for scholars and translators that requires close contextualization of its affective and cognitive dimensions. As Nakamura Hajime put it, while trying to define and understand the kokoro is an unending task; like the thousand-armed Kannon, it offers something to everyone who approaches it (Bukkyo shiso kenkyukai ed. *Kokoro*, 1984, p. 2). Perhaps that is how we should imagine the task of translation. Pursuing a thousand different ways to ultimately attain the same enlightenment.

Public Symposium

Education and Islam:

The Diversity of Religious Culture from the Viewpoint of Public Education

SAKURAI Keiko, Public Education and Islam in Iran	10
FUKAWA Ayumi, The Subject of Religion and Islam in Germany.	12
MATSUYAMA Yōhei, The Image of Islam in Japanese Public Education.	15
KUSHIMOTO Hiroko (Discussant), Public Education and Islam from the Three Presentations.	18
KOBAYASHI Haruo (Discussant), Comments on the Three Presentations	20

Research Reports

Panels

The Learning and Education of Religion in the Age of AI

INOUE Nobutaka, Religious Literacy in the Age of AI	22
OHMUKAI Ikki, The Mechanisms of Generative AI and Its Applications in the Humanities.	23
HAMADA Yō, Religious and Philosophical “Dialogues” and “Spells” in ChatGPT.	24
ISHIDA Yuri, The Utilization of AI Technology in Islam	25
KIMURA Takeshi, On the Issues of Employing Generative AI in the Comparative Religions Classroom.	27
ISHIDA Yuri (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	28

Toward a Dialogue between the Phenomenology of Religion and Cognitive Evolutionary Science

FUJIWARA Satoko, Points That Have Been Overlooked in the Reductionism vs. Anti-Reductionism Debate.	29
WARASHINA Chie, Revisiting Rudolf Otto’s “Gefühl” in Relation to CESR.	30
EGAWA Jun’ichi, Significance and Possibilities of Pettazzoni’s Theory of Supreme Beings	32
OKUYAMA Fumiaki, Eliade’s Theory of Symbol and the Phenomenology of Religion	33
ISHII Tatsunori (Commentator), Comments	34
FUJIWARA Satoko (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations.	35

Possibilities of the Philosophy of Religion in the Contemporary World

FURUSŌ Tadayoshi, On Faith and Philosophy of Religion in Anesaki Masaharu	37
WAKISAKA Maya, Possibilities of the Philosophy of Religion in Simone Weil	38

KETA Masako, The Aim of Nishitani Keiji's Philosophy of Religion	39
KOBAYASHI Kei, Philosophy of Religion and the Potentiality for Self-Transformation in Knowledge	40
IBARAGI Daisuke (Commentator and Chair), Comments	41
KETA Masako (Convener), Summary of Panel Presentations	43

Reexamining the Framework of Knowledge in Religious Studies

KAMADA Shigeru, <i>ʿIrfān</i> and the Religious Structure of Islam	44
NAGAOKA Tetsurō, Rethinking the Concept of Religion in the Philosophy of Religion by Nishitani Keiji	45
IWAMOTO Akemi, D. T. Suzuki's Zen Thought in <i>Zen and Japanese Culture</i>	46
SAWAI Yoshitsugu, A Semantic Understanding of Faith in the Śāṅkaran Religious Traditions	48
KIMURA Toshiaki (Commentator), Comments	49
SAWAI Yoshitsugu (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	50

The Concept of the Saint and Authority in Islam

SAWAI Makoto, The World Described by Saints: Islamic Mysticism as Spiritual Authority	52
INOUE Kie, The Mevlevi Sufi Order and Saints	53
MARUYAMA Daisuke, Is the President a "Saint"? Political Appropriation of Religious Authority in Contemporary Sudan	54
TAKAHASHI Kei (Commentator), Comments	55
SAWAI Makoto (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	56

Issues and Prospects for Studies on Conspiritoriality

TSUJI Ryūtarō, Definition, Critique, and Utility of Conspiritoriality	58
KURITA Hidehiko, Conspiritoriality in Ōta Ryū's Ecology Movement	59
HORIE Norichika, The COVID-19 Pandemic and Conspiritoriality	60
ITŌ Masayuki, Conspiritoriality in the US Wellness Community	61
Ioannis GAITANIDIS (Commentator), Comments	62
KURITA Hidehiko (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	64

Questioning Modern Japan on the 150th Anniversary of the Meiji Calendar

Reform

HAYASHI Makoto, The Jōkyō Calendar Reform and Meiji Calendar Reform	65
SHIMOMURA Ikuyo, The Meiji Calendar Reform and the Function of the Modern Calendar: From the Publication of the Calendar of Annual Shrine Festivals	66

OKADA Masahiko, The Meiji Calendar Reform and Modern Buddhism in Japan.	68
NAKAMAKI Hirochika, The Super-Religiosity of the New Calendar and the De- religionization of the Seven-Day System after the Meiji Calendar Reform	69
ENDŌ Jun (Commentator), Comments	70
HAYASHI Makoto (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	71

Sōka Gakkai—A Success and Limitations of a Political Religion:

Challenges in the Study of Contemporary Religions

SAKURAI Yoshihide (Chair), Perspectives on the Study of Sōka Gakkai and the Relation between Politics and Religions in Japan.	73
AWAZU Kenta, An Inquiry into the Two Principles of Sōka Gakkai	74
INOSE Yuri, Factors Sustaining the Structure of Sōka Gakkai through Its Members.	75
NAKANO Tsuyoshi (Commentator), Comments.	76
INOSE Yuri (Convener), Summary of Panel Presentations.	77

A Reexamination of Zen Reception in Japan:

From the Middle Ages to the Early-Modern Period

HE Yansheng, What Can We Read from <i>Bendōwa</i> ? On the Challenges in the Early Life and Work of Dōgen	79
WADA Ukiko, The Relationship between Song-Dynasty Zen Works and Zen by Enni	80
Didier DAVIN, Reconsiderations on the Origin of the <i>Missan-zen</i>	81
YANAGI Mikiyasu, The Development of the Kōan Exercise of Zen Buddhism: Dahui Zonggao and Hakuin Ekaku.	82
SUEKI Fumihiko (Commentator), Comments	84
HE Yansheng (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	85

Fluctuation of “Religious Consciousness” in a Region Affected by Population

Decline

FUJIEDA Shin, Fluctuating Religious Consciousness	86
NASU Kimiaki, Research on the Voices of People Living in Temples in Depopulated Areas	87
KIGOSHI Yasushi, Buddhist Beliefs in Confusion	88
HIRAKO Yasuhiro, Reasons and Prospects for the Fluctuation of the Buddhist Faith	90
KIGOSHI Yasushi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations.	91

A Consideration of the *New Ryōgemon* Teaching of Jōdo Shinshū

INAGI Ren'e, Anjin in the <i>Ryōgemon</i> and the Interpretation of the <i>New Ryōgemon</i>	92
FUKAMIZU Kenshin, The Dangers of Translating a Sacred Text: Understandability and Resulting Problems of Misrepresentation	93
FUJIMARU Tomoo, The Basic Understanding of Jōdo Shinshū Regarding the Social Practice of Religion	94
Kenneth TANAKA, Examination of the Criteria for Evaluating the <i>New Ryōgemon</i> : Comparison with <i>Golden Chain</i>	96
FUKAMIZU Kenshin (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	97

Living with the Dead: Material Religion in Japanese Home Altars and Personal Memorial Objects

MURAKAMI Aki, Items That Make the Buddhist Home Altar	98
SAZAKI Ai, People, Objects, and Spaces That Make the Home Altars of the Orthodox Church in Japan	99
MIYAZAWA Aki, Living with Bones: The Materiality of Cremated Remains and <i>Temotokuyō</i>	101
Mia TILLONEN (Commentator), Comments	102
MURAKAMI Aki (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	103

Virtualized Funerals: Challenges and Prospects

URIU Daisuke, The Current Situation of Remote Funeral Attendance: Discussing Future Prospects after the COVID Years	104
KIM Satbyul, The Possibility of the Virtualization of Funeral Services Based on the Pattern of Funeral Attendance: A Comparative Study in Japan and Korea.	105
NIWA Tomoko, Documenting Our Family's Funeral on Video: A Way of Mourning Captured on Video Images of Chinese Funeral Ceremonies.	106
TAKAGI Ryōko, Reunion with the Deceased Recreated in VR: A Case Study of Japanese and Korean TV Programs	108
TANAKA Daisuke (Commentator), Comments	109
URIU Daisuke (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	110

Individual Papers

DOI Hiroto, Ancient Western Pneuma Theory and Japanese Management Philosophy	112
---	-----

IWAI Hiroshi, Religious Studies of Management:	
Religionization of Business and Management	113
TSUSHIRO Hirofumi, Religion and Lawfulness:	
On the Interaction of Various Factors.....	114
FUJII Shūhei, Rethinking Critical Studies of the Concept of Religion	115
TSUBOKO Ikuo, The Postsecular in Posthumanism	116
SATŌ Keisuke, Artificial Intelligence of the Dead and Post-mortem Privacy:	
Considerations on Ethics of the Dead	118
OKINAGA Takashi, Transhumanism and the Condition of Emergency	119
MASUDA Tomoya, Satō Nobuhiro's Cosmology and Mythological Interpretation... ..	120
KINOSE Kōta, Art and Faith in Søren Kierkegaard: With Reference to Plotinus ...	121
NAKAZATO Satoshi, S. Kierkegaard and R. Steiner:	
A Study Focused on the Understanding of Christianity	122
TAGUCHI Tetsurō, La religiosité dans la littérature romantique:	
Constant-Lévi et le catholicisme	124
NAKAJI Masatsune, Wille zur Macht und ewige Wiederkunft in <i>Also sprach</i>	
<i>Zarathustra</i>	125
WAKABAYASHI Kazuya, Le problème de l'émotion dans le messianisme chez	
Levinas	126
TOGAWA Masahiko, Eliade's Theory of Archaic Religion and Megalithic Religion	
by Indigenous People in India	127
SEKI Kazutoshi, Portraits of Rishi through the Lens of Three Types of Religious	
Practitioners	129
HIRUMA Ryōhei, Scholasticism in Renaissance Philosophy:	
Reconciliation between Thomism and Scotism	131
LEE Mina, Wisdom in Leone Modena's <i>Ari Nohem</i>	132
HORO Atsuhiko, Kant's Concept of Belief:	
With Reference to W. C. Smith's Understanding	133
OSAKA Akino, Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus und religionsloses	
Christentum bei Bonhoeffer	134
TANIGUCHI Tomoko, Anneliese Michel's Trial for Exorcism:	
The Conflict between Religion and Modern Society	135
FUKASAWA Hidetaka, Implications of the "Argument from Religious	
Experience"	137
HAYASHI Ken, James's Philosophy of Religion and Well-Being	138
NOGAWA Inori, The Influence of Religious Psychology in Ernst Troeltsch's	
Religious Philosophy	139

KOYANAGI Atsushi, Erkenntnis des Fremdseelischen: Von der Geschichtsphilosophie zur Religionsphilosophie Ernst Troeltschs . . .	140
TAGUCHI Hiroko, Creativity in “Dreaming, Fantasying, and Living”: A Case-History Describing a Primary Dissociation	141
KAWATŌ Masashi, Participant Observation of Near-Death Experience through Dream and Illusion	142
KONNO Keisuke, Recent Trends in the Study of Clinical Psychology of Religion . . .	144
SUGIOKA Yoshihiko, Medical Professionals and Clergy Suffering with Others	145
YAMAZAKI Hirofumi, Religion and Cognitive-Behavioral Self-Monitoring: The Role of Religion in Psychological Support	146
OKINAGA Takako, The Perception of University Students Towards Suicide	147
MIYAJIMA Shun, The Realm of Image and Its Topography in Illuminationism	149
NISHIYAMA Naoki, Naşîr al-Dîn al-Ṭûsî’s Ethics and Sufism	150
YAUCHI Yoshiaki, Nicholas of Cusa and Islam: His Letter to Juan de Segovia	151
YAGUCHI Naohide, Praise of the Creator in Medical Books of the Islamicate World.	152
MURAYAMA Konomi, Dream Interpretation in Contemporary Islamic Thought	153
OKAMITSU Nobuko, Hindu Temples and Their Social Role in Oman	155
SHIHŌ Alimtohti, Investigation and Research on the History of Islamic Studies in China	156
TAKAHASHI Katsuyuki, The Unification of Eastan and Western Thought: Similarities between Nishida’s Absolute Nothingness and Loyola’s Indifference in the Spiritual Exercises	157
TANI Hidetoshi, A Study on Interreligious Dialogue.	158
MIYOSHI Yasuko, Gender Analysis of Interreligious Organizations	160
SHINOHE Junya, Monogamy Structures in the Polygamy System of Islam.	161
WADA Tomoyuki, Analyse der Mediendarstellungen von Konvertiten zum Islam in der gegenwärtigen Bundesrepublik Deutschland	162
SATŌ Kazumi, Muslim Sexual Minorities and “Inclusive Mosques” in France	163
DATE Kiyonobu, L’islam en France et au Québec: Comment comparer?	164
KASAI Kenta, The Position of Muslim Chaplains in Western Societies	165
SASHIMA Takashi, The Contemporary Islamic and Political Conflicts between Alevi and Other Groups and Frictions among Alevi Groups in the Republic of Türkiye	167
SHIDA Masahiro, Polemic against Christianity in <i>Sefer Yosef ha-Meqane</i> : Method and Context	169
KATŌ Motoi, Widows in the Ethiopian Orthodox Hagiographies	170

YASUDA Noriko, The Earthquake of London in the Seventeenth Century and the Christian Religion: From Sermons of Doolittle et al.	171
MIZUGUCHI Takashi, Are There No Good People among the Christians?	172
TSUDA Kenji, The Veritable Dreams in Clement of Alexandria	173
HIRANO Wakako, The Creation by the Divine Word According to Bonaventure. . .	175
SHIBATA Shuntarō, The Turn of Invisibility: Investigation of the Theologies of the Eucharist in the Early Middle Ages.	176
NAITŌ Mikio, A Study of the Evolution and Conversion of Hidden Kirishitan Faith Organizations in the Early and Mid-Meiji Period.	177
SUGITA Shunsuke, Kashiwagi Gien's View of Humanity and William Ellery Channing	178
MURAMATSU Susumu, Sekine Masao's Churchless Theory in the Early Postwar Period and Its Historical Trajectory	179
TAKASE Kōhei, The Relationship between Public Education and Religion in the Meiji Era: American Protestant Missionaries' Negotiations with the Japanese Government in 1899–1900	180
KOMAE Hiromi, Faith of the Early Japanese Y.M.C.A. in California: Harada Jirō of the Imperial Household Museum	181
KOBORI Keiko Grace, The Role of Audience in Roman Divination in the Late Republic and the Early Imperial Period	183
HOSODA Ayako, Rituals and Artifacts in Ancient Mesopotamia	184
MATSUMURA Kazuo, Particularities of Medea in Greek Mythology	185
OSADA Io, The Study of “Warai” in Amano-Iwato Mythology in the <i>Kojiki</i> and in the Final Parts of Each Paragraph in the <i>Rishu Sutra</i>	187
INOUE Tomokatsu, A Comparative Study of Documents on the Elevation of Deities in Japan and Vietnam.	188
KOIKE Jun'ichi, “Yōshukukyō” in Onmyōdō: Formation of the Five-Volume Book <i>Hoki</i>	189
MORI Kazuya, A Reexamination of <i>Shingaku</i> as the Philosophical Foundation for the Coexistence of Teachings.	190
NITTA Keizō, Yoshida Kanehara's Response to Criticism of Religious Rituals in Yoshida Shinto	191
MATSUMOTO Hisashi, Knowledge of the Japanese Classics in the Early-Modern Period and the “Restoration of Shintoism”	192
MITSUMATSU Makoto, Soejima Taneomi and Amenominakanushi	194
YOSHIMIZU Kie, Director of the Bureau of Shrines in the 1920s: A Case Study of Matsumoto Gaku's Shrine Administration.	195

KUBO Takashi, A Study on Theology of Genesis and Integration between Yamazaki Ansai and Nishi Shin'ichirō.	196
UCHIDA Yūichi, Mt. Fuji as the Source of Life and the Pillar of the Universe	197
ŌTANI Masayuki, Types of Mt. Fuji Worship Customs	198
IMAI Kōichi, Jikkō-kyō's Social Activity.	199
FUJII Mao, Analyzing Sectarian Shinto through Government Statistical Data	201
KIM Booseong, Establishment of the Tenri Foreign Language School and Mission in Korea	202
AOKI Ryōgo, The Relation between Modern Shintoism and Propagation of the Shinto Faith: From the Viewpoint of Inari <i>Kōsha</i>	203
KOBAYASHI Naoko, A Study on the Lineages of Ontake- <i>kō</i> Associations in Western Owari	204
SAWADA Yōko, Modern Tea Ceremony and Camellia Buds	206
HARA Eiko, Changing Social and Religious Treatment in Pro-Imperial Warrior Worship as Seen in Hirano Kuniomi, a Patriot of the Bakumatsu Era: From Modern Warfare to the Present	207
OGASAWARA Ayari, A Perspective on the Kujō Takeko Boom: The Aftermath of Her Death	208
IKAWA Yūgaku, Kagawa Toyohiko's Social Work in Rural Japan during the Showa Depression	209
HOSHINO Seiji, On the Images of Various "Religions" of the World in the Mid-Meiji Period: Examining through <i>Nihon no Kyōgaku (Religions of Japan)</i>	210
YOSHITANI Hiroya, Did Yanagita Kunio's <i>Questions and Answers on Ishigami</i> Address the Issue of Border-Protecting Deities?	212
YAMAGUCHI Yōko, The Central Federation of Cultural Organizations in the 1930s and Katō Totsudō: Religion in Perspective.	213
TAMAOKI Bun'ya, The "Showa Shinseikai" and "Manchukuo": Intersection of Pan-Asianism and Super-Nationalism	214
KIMURA Chūichi, Ōta Nanpo's Faith.	215
UCHIMURA Takuya, The View of Benefits by Takahashi Chihen	216
ŌNISHI Katsuaki, Old Liberalists and Nichirenism	217
TERADA Yoshirō, Buddhist Welfare in Postwar Japan: Suzuki Shūon and the Shōtokukai	218
TAKEI Kengo, Transition of the Utilization of Media in Modern Sōtō Zen Buddhism	220
SHIMAZONO Susumu, Social Ethics of Modern Buddhism in Japan.	221
TSUTSUI Nana, A Study on the Form of "kalyāṇamitta"	223

MAKIDONO Tomoko, Kingship and Religious Syncretism as Seen in the <i>bKa'</i> <i>chems ka khol ma</i>	224
NASU Enshō, On the Theory of Knowledge in the <i>Nyāyānusāra</i>	225
ABE Shin'ya, <i>Shes bya rab gsal</i> in Mongolian Buddhism	226
SHŌJI Fumio, A Study of the Old Version of <i>Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā</i>	227
MARUI Hiroshi, Various Phases of Discussion on Absence or Negation (<i>abhāva</i>) in Indian Philosophy	229
YAMANA Jin, The Background to the Reception of Jingyingsi Huiyuan's <i>Guanjingshu</i>	230
SATŌ Noburō, Is Mahayana Buddhism Co-dependent Arising? An Analysis of the Third Area Asserted by Ishizu Teruji	231
TSUJIGUCHI Yūichirō, The Ontological Position of Dōgen's Buddha-Nature Theory	232
IIJIMA Takayoshi, The image of Ikkyū Created by Santō Kyōden: Symbolization of Zen in Edo-Period Literature	234
HASUNUMA Naotaka, The Relationship between <i>Zen</i> and <i>Shūyō</i> in the Thought of Shaku Soyen	235
MORIYA Tomoe, Ruth Fuller Sasaki and the First Zen Institute of America in Japan	236
SANADA Keie, The Position of Repentance (<i>kṣama</i>) in the Training System of Shandao	238
MATSUOKA Junji, The Range of the Phrase <i>Gokuraku-mui-nehangai</i> in Shinran's View of the Pure Land	239
TSURUDOME Masatomo, Myōon'in Ryōshō's Understanding of the <i>Tannishō</i>	240
FUJII Ryōkō, The Subject of the True Disciple of Buddha in Shinran's Thought	241
MATSUO Zenshō, Bodhichitta in Chinkai's <i>Ketsujōjōshū</i>	242
KONDŌ Yoshiyuki, Maida Shūichi's View of the Pure Land	243
NISHI Yasutomo, Comparative Study of the <i>Saddharmaṇḍarīka</i> and Other Buddhist Texts Using the Levenshtein Distance	245
FUKAYA Keiko, The Perception of the Latter Days of the Buddhist Law in Nichiren Buddhism	246
YABUKI Kōei, On the Relationship between <i>Risshō Ankoku Ron</i> and <i>Shōhokke</i> <i>Daimoku Shō</i>	247
KUWANA Hōkō, Regarding "The Shichimen Daimyōjin Engi" Written by Sōzan Gensei	248
MOCHIZUKI Shinchō, Nichiren Biography and Nichiren Folklore: Focusing on Nichiren's Pilgrimage to Kai	250

KOIZUMI Hisashi, Worldly Benefits as Seen in the Belief in Narita Fudō and Nichiren in the Edo Period	251
HIRASAWA Zehō, The Parliament in the Modern Nichiren Sect	252
MIWA Zehō, Buddhism and Psychoanalysis	253
WADA Rie, Changing Expressions of “Prayer” Pre- and Post-COVID-19: A Quantitative Textual Analysis of Japanese Pop Songs	255
TSUBOI Toshiki, How Did Young Japanese Keep Their Religious Belief during the COVID-19 Pandemic? A Study of the Official Media of New Religion.	256
NOMURA Makoto, Disaster and Commemoration: An Examination with a Focus on the COVID-19 Pandemic	257
TAKASE Akinori, How Funeral Rituals Changed and What Buddhist Priests Were Concerned about after the Coronavirus Pandemic	258
WAGURI Takashi, The Potential to Create a “Perpetual Population with Ties” through the Modern Integration of Temple Lodging and Grave Sites	259
OGAWA Yūkan, The Current Status of Monthly Home Visits and Causes of Their Decrease as Revealed by a Questionnaire Survey.	261
ODAKA Ayako, The Transformation of a Temple Town in the Context of Urbanization: The Case of Horinouchi Myōhōji Temple	262
MOTOBAYASHI Yasuhisa, The Reality of Buddhist Lecture Tours in Depopulated Shin-Buddhist Areas	263
NIWA Nobuko, The Multilayeredness of Nuns: From a Survey of Nichiren Sect Nuns	264
GUO Lidong, Memorializing the Souls of Miscarried Children in Seichō-no-Ie: A Case Study of <i>Introduction to Soul Memorialization</i>	266
FUCHIGAMI Kyōko, Childbearing and Abortion in Contemporary Japan: A Case Study of Ashifune-sha in Koyasu Shrine	267
ŌBA Aya, Development of the Funeral Reform Movement in Jiangxi, China: Focusing on Media Discourse	268
KISHINE Saki, Burial Clothing and Westernization: Analyzing Modern Japanese Views of Life and Death.	269
YOKOHAMA Yumiko, Yamada Muneki’s <i>Century Law</i> : The Problem of Aging and Modern Japanese Views of Life and Death.	270
ISOBE Miki, The Reality of <i>Hōwa</i> at Funerals	272
YAMADA Shin’ya, Inheritance of Buddhist Altars and Related Issues in the Business of Remaking Buddhist Altars.	273
DOI Hiroshi, A Study of Modern Japanese Memorial Services from the Viewpoint of Patent / Utility Model Publications.	274

MICHITSUTA Shiori, Significance and Role of “Founder Festivals” Conducted by New Religions	276
AOKI Shigeru, Tenrikyō’s Social Contribution Activities: A Survey of Local Churches.	277
FUKAYA Kōji, Tenrikyō Foster Families and Service.	278
HORIUCHI Midori, What is <i>Oyagokoro</i> ? A Study of Doctrine and Faith Practice	279
MATSUOKA Hideaki, “Saving Lepers” of Iwashita Sōichi: Nation, Lepers, and the Queen Mother	280
TERADO Junko, How to Read the Report of the Study Commission about Abuse Committed by L’Arche Founder Jean Vanier.	281
TAKEDA Atsuko, Henri Nouwen’s Understanding on Christian Care for People Who Worry about Aging.	283
HAGIHARA Shūko, Effects Faith Can Have on Offender Rehabilitation: The Case of a Self-Reliance Support Home and Rehabilitation Facility.	284
OGI Shōichi, The Religious Life and Thought on the Korean Church Among Second-Generation Korean Christians in Japan	285
YAMAGUCHI Mizuho, The Construction of the “Second Generation” Issue of Japanese Jehovah’s Witnesses and Eschatology.	286
TSUKADA Hotaka, The Structure and Discussion Points of the Second-Generation Believer Problem and Issues of Religious Studies	287
BEPPU Yoshitaka, Cooperation with the Unification Church by Monks Affiliated with Nishi Honganji and Priests Affiliated with the Association of Shinto Shrines	289
NAKANISHI Hiroko, Child Adoption in the United Church.	290
INOUE Madoka, Religious Education as Culture Education and Patriotism Education in Russia	291
TAKEUCHI Mayaka, A Consideration of Myōken Faith in the Ichinomiya Area.	293
BABA Yumi, The Ainu Bear Festival and “Harmonious Coexistence”: An Analysis through Oral Folklore Narratives	294
SUZUKI Ikkei, Current Status of Awareness Regarding Feng Shui in Okinawa.	295
SHINZATO Yoshinobu, The Discourse on Korean Shamanism in Relation to the 2022 South Korean Presidential Election	296
YAMASHITA Hiroshi, Tau Bu and Kew Ong Tai Rituals of Overseas Chinese: Focusing on the Case of Penang, Malaysia	297
SATŌ Seiko, Religion and the Contemporary Homeschooling Movement in the United States.	299
TERUMOTO Yasufumi, Criticism of “Zen Macrobiotics” in France in the 1980s.	300

ITŌ Kōichirō, Thoughts on the Right-Leaning Evangelical Movement from the Viewpoint of Synchronization with the Divine World	301
YUMIYAMA Tatsuya, The Religious Aspect of Modern Commune: The Full Moon Festival in the Bakugenjin Village	302
KAMII Monshō, Meaning and Propagation of Yamagoe Buddha (Buddha Appearing over the Hill) in the Early-Modern Period	303
SAKA Chihiro, Materials and Functions of Cloth in Datsueba Worship	305
NISHIMURA Noriaki, A Psychoanalytical-Philosophical Commentary on <i>The Nine</i> <i>Stages of a Decaying Corpse</i> in Japanese Buddhist Art	306
TAKESHITA RUGGERI Anna, Hakuin Zenji on Hell and Its Role	307
FURUYAMA Mika, The Development of <i>Kaui</i> Culture in Modern Japan	308
KONDŌ Mitsuhiro, Between Secular and Religion: True Ghost Stories and Kaidan Artists	309

Panel

Translation Matters:

Translating Japanese Religious Concepts into Other Languages

OKUYAMA Michiaki (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	313
Molly VALLOR, <i>Waka</i> in Religious Contexts: Issues in Translation	314
Andrea CASTIGLIONI, The Philosophical Dimensions of Translating and the <i>Shugendō</i> Case	315
Mia TILLONEN, Tourism and Translating Japanese Religions	316
Timothy O. BENEDICT, Translating the “Kokoro” in Spiritual Care	318

JAPANESE ASSOCIATION FOR RELIGIOUS STUDIES

President FUJIWARA Satoko

Directors

ANDŌ Yasunori	ASHINA Sadamichi	DOI Kenji
FUKASAWA Hidetaka	HIRAFUJI Kikuko	HORIUCHI Midori
HOSODA Ayako	ICHIKAWA Hiroshi	IJIMA Shūji
IKEZAWA Masaru	ISHII Kenji	IWATA Fumiaki
KAWAHASHI Noriko	KIMURA Toshiaki	KOHARA Katsuhiko
MATSUMURA Kazuo	MINOWA Kenryō	MIYAMOTO Yōtarō
MURAKAMI Kōkyō	OKUYAMA Michiaki	ŌTANI Eiichi
SAKURAI Yoshihide	SHIMODA Masahiro	SUGIMURA Yasuhiko
TERADO Junko	YAGI Kumiko	YAMANAKA Hiroshi
YANO Hidetake	YAUCHI Yoshiaki	YUMIYAMA Tatsuya

Editors

AOYAGI Kaoru	BESSHO Yūsuke	FUJIMOTO Yorio
HAGIHARA Shūro	IBARAGI Daisuke	ITAI Masanari
ITŌ Masayuki	KATSUMATA Etsuko	KOJIMA Nobuyuki
MAEGAWA Ken'ichi	NISHIMURA Akira	SATŌ Keisuke
SHIBATA Daisuke	SHIMADA Katsumi	TAKAHASHI Hara
TOMIZAWA Kana		

宗 教 研 究 第九七卷別冊

二〇二四年三月三〇日 発行

編 行 集 日 本 宗 教 学 会

代 表 藤 原 聖 子
制 作 三 美 印 刷 (株)

〒113
-0033 東京都文京区本郷三―二四―一
伊藤ビル三〇一

日 本 宗 教 学 会

電 話 〇三五六―一五九二〇八
F A X 〇三五六―一五九二〇九
URL <https://jpars.org/>
振替 〇〇一三〇一五四一七二七

JOURNAL
OF
RELIGIOUS STUDIES

Vol. XCVII Supplement

THE PROCEEDINGS OF THE EIGHTY-SECOND
ANNUAL CONVENTION
OF
THE JAPANESE ASSOCIATION
FOR RELIGIOUS STUDIES

JAPANESE ASSOCIATION FOR RELIGIOUS STUDIES

March 2024