

ISSN 2188—3858

宗教学研究

第 95 卷 別冊

第 80 回学術大会紀要特集

日本宗教学会

2022年3月

日本宗教学会役員

会長

鶴岡 賀雄

常務理事

芦名 定道

池澤 優

石井 研士

市川 裕

岩田 文昭

岡田真美子

木村 敏明

氣多 雅子

小原 克博

櫻井 義秀

澤井 義次

下田 正弘

杉村 靖彦

鈴木 岩弓

長谷部八朗

林 淳

深澤 英隆

藤原 聖子

細田あや子

堀内みどり

松村 一男

藁輪 顕量

宮本要太郎

村上 興匡

矢内 義顕

八木久美子

山中 弘

弓山 達也

渡辺 和子

渡辺 雅子

編集委員

青柳かおる

伊藤 雅之

遠藤 潤

沖永 宜司

何 燕生

後藤 正英

柴田 大輔

島田 勝巳

高橋 原

寺戸 淳子

富澤 かな

西村 明

芳賀 学

別所 裕介

村上 辰雄

山田 慎也

宗教研究 第九五巻別冊 目次

公開シンポジウム

笑いと言教
 ユーモアと言教…………… 柏木 哲夫…二〇
 言教と言いの関係について…………… 萩 徹宗…三

研究報告

パネル

エラノスという交差点…………… 藁科 智恵…二七
 オットー・グロースと心理学……………
 近代日本の民間精神療法における
 瞑想・ヨーガの流通…………… 栗田 英彦…二八
 エラノスにおける
 ヨーガ研究と言教刷新運動…………… 奥山 史亮…二九
 鈴木大拙の禅思想史研究における
 公案論と「超智」再考…………… 飯島 孝良…三〇
 コメント…………… 深澤 英隆…三一
 パネルの主旨とまとめ…………… 奥山 史亮…三三

井筒俊彦の「東洋哲学」前夜

井筒俊彦の「本質主義」理解…………… 仁子 寿晴…二四
 比較哲学から開かれる
 井筒俊彦「東洋哲学」の哲学的可能性…………… 長岡 徹郎…二五
 コメント…………… 澤井 真…二七
 パネルの主旨とまとめ…………… 鎌田 繁…二八
 パネルの主旨とまとめ…………… 澤井 真…二九

宗教哲学研究から見た宗教概念批判の意義

宗教の概念と生活の形式…………… 下田 和宣…三〇
 網島梁川の宗教体験言説と伝道…………… 古荘 匡義…三一
 ポストモダンの神義論…………… 根無 一行…三二
 問いとしての宗教…………… 樽田 勇樹…三三
 コメント…………… 山根 秀介…三四
 パネルの主旨とまとめ…………… 下田 和宣…三五

性愛と暴力の神話学

北米先住民神話にみる性愛と暴力…………… 木村 武史…三六
 日本近世における女の虐殺説話とカミ…………… 南郷 晃子…三九
 同性愛と暴力…………… 深谷 雅嗣…四〇
 征服のトラウマとしての
 インカリ神話と民衆劇…………… 谷口 智子…四一
 ギリシア神話における性愛と暴力…………… 松村 一男…四二
 パネルの主旨とまとめ…………… 木村 武史…四四

曆の思想史

江戸時代の曆と曆注	林 淳	翌
天保期の江戸曆問屋と大小曆の統制	小田鳥梨乃	哭
近代の官曆と神社の例祭日	下村 育世	哭
仏曆の忌日と「日本仏教」	岡田 正彦	哭
コメント	中牧 弘允	吾
パネルの主旨とまとめ	林 淳	吾
アメリカで仏教を語る		
アメリカ禅成立の萌芽	高 宣也	吾
変容する移民社会と禅布教	末村 正代	吾
越境する禅者・佐々木指月の		
文学的挑戦とその時代	堀 まどか	吾
パネルの主旨とまとめ	守屋 友江	吾
グリーンフと「あいだ」の時空		
グリーンフをめぐるさまざまな「あいだ」性	安藤 泰至	兎
逝く人と見送る人の「あいだ」で語り合う		
死と死後	高橋 都	兎
亡き人の存在と不在の「あいだ」をめぐる		
グリーンフ	大河内大博	兎
支援と支援のあいだ	萩原 修子	兎
コメント	葛西 賢太	兎
パネルの主旨とまとめ	安藤 泰至	兎

科学技術に浸透する／される宗教

近未来・技術社会における宗教の残滓	小原 克博	壹
仏教から見たビッグデータ社会の問題	師 茂樹	壹
現代汎心論のゆくえ	冲永 宜司	兎
変容する信仰媒体が創造する世界観	永原 順子	兎
ソーシャル・ロボットを活用した		
宗教文化教育の可能性	石田 友梨	七
パネルの主旨とまとめ	師 茂樹	七
実態調査から窺う真宗寺院における新型コロナウイルスの影響と課題		
調査の概要と結果	長岡 岳澄	三
調査結果の分析から窺う情報化の問題	安武 慶哉	壹
各種調査との比較検討分析	藤丸 智雄	壹
真宗寺院の伝えるべき教え	葛野 洋明	貳
パネルの主旨とまとめ	葛野 洋明	貳
コロナ禍の「人生会議」		
「人生会議」をめぐる問題提起	冲永 隆子	兎
人生会議は「自律的」な営みか?	秋葉 峻介	兎
人生会議を在宅医はどう考えているか	井口真紀子	兎
当事者のナラティブから垣間見る人生会議	入澤 仁美	三
終末期・看取りの中で		
燃え尽きるかつかないかの闘い	蒔田 栄	壹
パネルの主旨とまとめ	冲永 隆子	壹

個人発表

目次

精神世界と日本の福音派……………	伊藤耕一郎……………	六七
哲学としてのダーウイニズムと宗教……………	林 研……………	六八
ルーミーの神秘思想に見るキリスト教観……………	佐野 東生……………	六九
ジョン・ヘインズ・ホルムズにおける		
宗教と政治……………	拓 徹……………	七〇
ボナヴェントゥラにおける		
ペルソナの固有性……………	平野和歌子……………	七二
義認から見た正義論……………	上原 潔……………	七三
台湾の「プロライフ運動」とその展開……………	陳 宣聿……………	七五
上田閑照における「経験と言葉」……………	下村 真代……………	七五
スピノザと聖書……………	加藤 喜之……………	七六
ワイマール共和制期ドイツの		
宗教学と宗教運動……………	宮嶋 俊一……………	七九
西洋エンテリシズム研究の近年の動向……………	韓 相允……………	七九
ジェイムズ宗教学論における		
経験の神秘と「女性」性……………	堀 雅彦……………	八〇
平田篤胤とスウェーデンボルグ……………	山崎 好裕……………	八〇
公共圏における宗教知の構築……………	久保田 浩……………	八三
サードプレスと宗教……………	隈元 正樹……………	八四
対象の創造と美的状態……………	田口 博子……………	八五
ジョイス・ラカン・道元……………	西村 則昭……………	八六
預言者の肖像……………	関 一敏……………	八六

新プラトン主義の田辺元における

受容と「媒介」の問題……………	土井 裕人……………	一〇九
西田哲学から世界を見る……………	高橋 勝幸……………	一一〇
応用倫理学における西田哲学の可能性……………	澤井 努……………	一一一
武内義範の宗教作用論に関する一考察……………	伊原木大祐……………	一一三
チベットの観音信仰……………	佐久間留理子……………	一一四
キサーゴータミー説話の交錯……………	備後 翠……………	一一五
平安後期における源信理解の系譜……………	北畠 淨光……………	一一六
日蓮門下における		
「互為主伴」の解釈をめぐって……………	米澤 立晋……………	一二七
九條武子『金鈴』における仏教思想……………	西 義人……………	一二八
岩田慶治の宗教論と「離見の見」……………	長谷千代子……………	一二〇
「新神学」と「新仏教」……………	星野 靖二……………	一二三
現代史の「和解と統合」に向けた課題……………	田中 悟……………	一二三
那覇孔子廟政教分離訴訟の特徴と意味……………	塚田 穂高……………	一二三
ライシテ概念の理論的再検討……………	田中 浩喜……………	一二五
現代フランス社会と		
カトリック聖職者による性暴力の問題……………	伊達 聖伸……………	一二六
イスラーム世界における		
「寛容」のリアルポリティクス……………	高尾賢一郎……………	一二七
バングラデシユのイスラーム主義運動と		
公教育での宗教の位置づけ……………	外川 昌彦……………	一二八
国教としてのイスラームと		
公教育における宗教……………	八木久美子……………	一三〇
デューイの道具主義……………	長谷 瑞光……………	一三三

離散、翻訳、普遍性……………	坪光 生雄……………三三	「サウル戴冠」における編集作用……………	塩野谷恭輔……………一六
アメリカの市民宗教論再考……………	佐藤 清子……………三三	初期キリスト教カバラの源泉と	
ハンナ・アーレントにとつてのユダヤ民族……………	丸山 空大……………三五	その特質について……………	比留間亮平……………一五
近世イギリスにおける		ヨセフ・キムヒ『契約の書』……………	志田 雅宏……………一六
諸宗教の比較と他宗教観の形成……………	河底 佑佳……………三七	キリスト教信仰における	
速水房常に関する一考察……………	岡本 和真……………三六	「個人の主体性」に関する一考察……………	水口 隆司……………一六
本居宣長の仏教教養……………	清田 政秋……………三九	アンセルムスのベルソナ理解……………	矢内 義顕……………一六
イスラームにおける夫と妻の離婚権と		J・V・アンドレーエにおける	
婚資における男女平等の考察……………	四戸 潤弥……………四〇	キリスト教結社の構想……………	シュルターター智子……………一六
十九世紀後半フランスオペラの聖書ブーム……………	笠原真理子……………四一	現代キリスト教の神秘体験事例……………	中里 巧……………一六
西洋古代末期の宗教表象研究における		ラビ・ズンデル・サラントとムサル運動……………	青木 良華……………一六
「生きられた宗教」と感情史……………	中西 恭子……………四二	宗教シオニズムの暴力性の源泉……………	大塚 悠太……………一六
古代ローマの個人庭園における		米国改革派ユダヤ教のシオニズム観……………	石黒 安里……………一六
ニフエウムの宗教性……………	小堀 馨子……………四四	現代イスラエルにおける聖書解釈……………	平岡光太郎……………一七
古代メソポタミアのアーシブ文学……………	細田あや子……………四五	大濱徹也の無教会論……………	村松 晋……………一七
琉球における「殯」の諸相……………	牛窪 彩絢……………四六	占領研究における神道指令再考……………	栗津 賢大……………一七
影唄を用いた人霊祭祀について……………	井上 智勝……………四七	「芥川龍之介」の署名右入りの和書……………	服部 弘瑞……………一七
古代地中海世界における人身供儀の検討……………	岩寄 大悟……………四八	平田派国学における	
ギルガメシュの「喪の仕事」……………	渡辺 和子……………五〇	産土神コスモロジーの創造……………	増田 友哉……………一七
ゾロアスター教……………	野村 誠……………五一	平田篤胤の二つの古伝……………	森 和也……………一七
T・リチャードと『妙法蓮華経』……………	中井 本勝……………五一	復古神道形成過程における古典認識……………	松本 久史……………一七
灌仏会の日中比較研究……………	楊 宇洲……………五二	近代における神道の宗教施設……………	藤井 麻央……………一七
西山派と陰陽師……………	太田 俊明……………五三	三輪田高房が伝えた	
大雑書における方位神の解釈……………	馬場真理子……………五五	鎮魂行事の目的と「治心」……………	新田 恵三……………一八
『篋篋』の形成に関する一考察……………	小池 淳一……………五五	詩人・溝口白羊から神道学者・溝口駒造へ……………	木村悠之介……………一八

昭和前期の神道と神聖天皇……………島蘭 進…八二
 実行教と「古典」……………今井 功一…八三
 森近運平の農村改革思想と
 日露戦後期金光教……………渡辺 順一…八五
 近代如來教史料にみる公認活動の模索……………石原 和…八六
 昭南神社前史……………大澤 広嗣…八七
 幕末～明治期の心靈術・催眠術の流行と
 「奇術」の出現……………伊藤 優…八八
 中部地方及びその近県における
 富士信仰地名……………大谷 正幸…九〇
 偏無為による
 『先代旧事本紀大成経』注疏作業の概観……………佐藤 俊晃…九五
 近世前期における「聖人の道」について……………井関 大介…九五
 マインドフルネスと戒……………千房りよう輔…九四
 『順正理論』における
 一眼見説・二眼見説論争……………那須 円照…九五
 『マニ・カンブン』における
 観自在菩薩の六字真言成就儀軌王統流……………榎殿 伴子…九五
 アティシヤが伝えた金剛瑜伽女について……………望月 海慧…九七
 黒田真洞の『俱舍論玄叙』について……………鷹司 誓榮…九八
 日本の諸清規および関係文献・史料における
 役職交代について……………金子 奈央…一〇〇
 『登山清規』における「楞嚴呪」……………清水 邦彦…一〇一
 日本中世における尼と尼寺……………松尾 剛次…一〇二
 法然と親鸞の光明観……………安部 弘得…一〇三

蓮如上人における「弥陀一仏」の考察……………稲城 蓮恵…一〇四
 性に悩む親鸞像の形成……………大澤 絢子…一〇五
 香月院深励の往還二回向論について……………菱木 政晴…一〇七
 寺院から外に出て行く儀礼の変遷……………武井 謙悟…一〇八
 立正大学所蔵河口慧海将来梵文『入法界品』
 写本の来歴再考……………庄司 史生…一〇九
 近代護法論としての「宗史」……………高橋 秀慧…一一一
 田中智学の国体論と法華神道……………戸田 教敏…一一三
 ある宗学者の弁解と不服従……………工藤 英勝…一一三
 明治初期琉球の「第三次真宗法難事件」に
 関する史料研究……………福島 栄寿…一二四
 中山理々の「仏教国有運動」と
 林銃十郎の日本国教大道社について……………坂井田夕起子…一二六
 加藤咄堂と雑誌『精神修養』……………山口 陽子…一二七
 ある二世開教使の
 議會チャプレン就任をめぐって……………打本 弘祐…一二八
 近代日本仏教史における大住舜……………オリオン・クラウタウ…一二九
 地藏比丘妙運と八万四千体地藏……………林 京子…一三〇
 木村龍寛のインド体験……………川元 恵史…一三三
 創価学会における
 教義条項の改正をめぐって……………水谷 進良…一三三
 戦前期における法華会の思想と展開……………大西 克明…一三四
 近代日本における体罰と浄土真宗……………金見 倫吾…一三五
 浄土真宗「聖徳太子和讃」の誕生……………御手洗隆明…一三六

近代日本における	
仏教福祉の公共性と社会倫理	井川 裕寛……………三六
長松日扇における教化活動	武田 悟一……………三九
里子養育における宗教性の考察	青木 繁……………三三
神道三種教会史料にみる神霊託宣の諸相	並木 英子……………三三
金光教学における	
教祖関連資料の研究について	長崎 誠人……………三三
信者が伝えた教祖	堀内みどり……………三六
宿坊の地域資源化とモダニティの再帰性	和栗 隆史……………三六
現代における「観光寺院」用語使用の変遷	小高 絢子……………三七
観光文化の創造にみる	
宗教者のフィロソフィー	郭 育仁……………三六
ご霊地の復興をめざして	猪瀬 優理……………三九
宗教と認知行動セルフモニタリングに	
関する研究	山崎 洋史……………四一
物質的宗教論からみる	
スピリチュアル文化	ミア・ティッロネン……………四一
非組織的宗教と詐欺	ヤニス・ガイタニディス……………四三
「3つのよいこと日記」による	
スピリチュアリティの涵養	伊藤 雅之……………四四
現代医療における宗教の役割	半田 栄一……………四五
人工知能による感情認識と	
宗教的感情について	橋本 高志……………四七
人工知能・アンドロイドと	
祈りのメタファー	濱田 陽……………四八
移植医療における「命」の概念を中心とした	
メタファーの分析	エンリック・ウゲットリカニャメロ……………五〇
ジェンダーと尊厳死	湖上 恭子……………五二
「救済」、社会事業、キリスト教	松岡 秀明……………五三
障害者福祉の現場で考える権利と尊厳	寺戸 淳子……………五三
コロナ禍における新宗教の治病儀礼	道真 汐里……………五五
アフタコロナ時代のニューパラダイム	馬淵 茂樹……………五五
コロナ禍の今、ボツカッチョから学ぶ	富田 信隆……………五五
仏教教団が実践する	
教化活動の脆弱性と強韌性	川又 俊則……………五九
宗教材と景観および文化財	神居 文彰……………五九
アマビエ・マスク・大仏	君島 彩子……………六二
スペイン風邪禍（一九一八―二〇）における	
福島県下の宗教行事	弓山 達也……………六三
行政が守る死後の尊厳	谷山 昌子……………六三
カロートと遺骨観	間芝 志保……………六四
虚偽広告が見しした「お坊さんのいない	
お葬式（想送式）の破綻	別府 良孝……………六六
遠隔葬儀中継者に求められる知識と能力	瓜生 大輔……………六七
宗教を超える紐帯	岡光 信子……………六九
ヒンドゥー聖地と祖先祭祀	虫賀 幹華……………七〇
財を所有する神像	田中 鉄也……………七一
イブン・シーナーにおける	
抽象認識と能動知性	宮島 舜……………七三

中国イスラーム研究史に関する「三部作」……………	アリム・トヘティ…二七四
井筒「東洋哲学」における意味論的視座とその特徴……………	澤井 義次…二七四
異人、妖術使い、悪魔……………	岡本 圭史…二七五
埋葬地から見るスワヒリ農村の家族観……………	高村美也子…二七七
日本占領をめぐるアメリカ応用人類学の動向……………	井上 大介…二七八
パールシー・コミュニティにおける情報提供者について……………	香月 法子…二七九
インドネシア（北スマトラ州）メダン都市圏のインド系移民と宗教……………	山下 博司…二八〇
現代日本の大学における宗教文化の基礎的データの検討……………	齋藤 崇徳…二八一
虐待・修行・運動……………	飯嶋 秀治…二八三
南龍口演『八百八狸』にみる憑依と守護……………	斎藤 喬…二八五
二〇〇〇年代以降の日本の現代美術における宗教言説……………	稲村めぐみ…二八六
現代における怪異と情報……………	古山 美佳…二八七
木曾御嶽講究の再検討……………	小林奈央子…二八八
近世大石寺門流と近衛家……………	長倉 信祐…二九〇
佐渡における法華信徒の落書き……………	望月 真澄…二九一
深見要言と『立正安国論説義』……………	木村 中一…二九二
『観心本尊抄』にみられる「本尊」の一考察……………	清水 祥華…二九三
近世初頭日蓮宗教学史の研究……………	有村 憲浩…二九五
日蓮著『立正安国論』における主人の発言をめぐる……………	矢吹 康英…二九六
一念三千論と倫理……………	三輪 是法…二九七
高齢女性宗教者の物語と家族……………	後藤 晴子…二九九
過疎地域における不活動神社・準不活動神社の現状分析と課題……………	冬月 律…三〇〇
寺院構成員に関する一考察……………	相澤 秀生…三〇一
仏教教団にみる寺院の兼務制度の現状……………	平子 泰弘…三〇二
古代エジプトの死者の裁判……………	肥後 時尚…三〇四
日本における媽祖信仰について……………	張 凱…三〇四
現代トルコのアレヴィー／アレヴィーリキの形成と変化の再検討……………	佐島 隆…三〇五
善士と毒蛇の喩語の無我……………	筒井 奈々…三〇七
浄土真宗本願寺派における一念覚知説と生涯不決定説……………	紅椽 英顕…三〇八
スペイン風邪と柏木義円……………	杉田 俊介…三〇九
シン・エヴァンゲリオン劇場版における終末論……………	十津 守宏…三一〇
『ツアラトゥストラ』のNachtwandler-Lied……………	中路 正恒…三一

JARSKARS Joint Forum:

Toward Post-COVID-19 Networking

International Networks of World Christianity
 and New Religious Movements.....AHN Shin...|||E
 Beyond the BoundariesKOO Hyung Chan...|||H
 Buddhism and Gender.....HONDA Aya...|||K
 Networking in the Cognitive and Evolutionary
 Science of ReligionFUJII Shūhei...|||J
 CommentsKAWASE Takaya...|||Z
 Summary of Panel Presentations ...FUJIWARA Satoko...|||R
 Dalits and Tribals of IndiaANTONY Susairaj...|||I

公開シンポジウム

笑いと宗教

講演者

柏木 哲夫（淀川キリスト教病院名誉ホスピス長）

積 徹宗（相愛大学教授）

趣旨説明・司会

宮本要太郎（関西大学教授）

ライブ配信

二〇二二年九月六日（月）一三時五分―一六時

関西大学 千里山キャンパス

第一学舎五号館 E五〇一教室

オンデマンド配信

二〇二二年九月七日（火）―一三日（月）

趣旨

二〇二〇年は、新型コロナウイルスが猛威を振るい、多くの人々が深刻な打撃を被って、まさに暗い一年となりました。今年に入っても先行きは全く予断を許さない状況です。このような現状においてこそ、改めて笑いの力に注目すべきではないでしょうか。明るい話題に乏しい時だからこそ、ユーモアを活用し、心をほぐすことが普段以上に必要になってくるはずで、宗教の伝統において、笑いしばしば抑圧の対象となってきました。それは笑い（特にユーモア）の持つ、秩序を相対化し、至高の権威すら脅かす「解放の魔力」のようなものが恐れられたからだと言えます（商人のまち大阪・上方において「お笑い」が発達したのも、「お上」に対する抵抗の意味合いがありました）。さまざまな意味で危機的な状況にある現代世界において、あらゆる枠組みをいったんカオス化して改めてコスモスを再創造する原動力として、（トリックスターの）笑いやユーモアのポテンシャルに注目したいと思います。

（第八〇回学術大会実行委員会）

ユーモアとケア

柏木 哲夫

はじめに

ユーモア (Humor) の語源はラテン語のフモーレス (Humores 体液) である。血液は体液の代表であるが、それがなければ生きて行けないのである。ユーモアは人間が人間らしく生きていくために、どうしても必要なものである。

ユーモアは立場を越える

カウンセリングという場面においては、ユーモアのもつ親密性、人間味、そして直接性ということにより、セラピストと患者は打ち解けた関係を持つことが出来ると言われている。どうしても「医師と患者」というのは、上下関係、強弱関係になってしまうが、どちらかがうまくユーモアのセンスを使うことが出来れば、上下関係や強弱関係ではなく、お互いに平等な関係であるという意識をもつことが出来ると思う。ユーモアはその意味で重要な働きをする。

ある整形外科へ入院した患者さん (Aさん) の話であるが、その整形外科の主治医がとてもいい先生だったと言われた。そして、おもしろい気さくな先生で、Aさんはとても信頼することが出来た、と話をしてくれた。その一つのエピソードとして、「その先生は、こんなことを言われたんですよ」とAさんは話し始めた。ある日回診に来られ、Aさんに「Aさん、ひと月くらい前から腰の辺りが痛くてね、いろいろやっているんだ

けど、どうも治らないんだよ。誰かいい整形外科の先生を知らないですか？」と言ったということであった。その先生は腰痛の大家なのであるが、患者さんとの距離をちぢめ、いい関係を結ぼうと、こんなユーモア発言をしたのであった。

このようなユーモアを小さなユーモアと言うが、患者さんであるAさんにとっては大きな意味があった。私は、「Aさんはどう応えたの？」と聞くと、「今、この場ではすぐに出てこないけれど、私は知り合いが多いからまたきちんと探しておきましょう」と答えたそうである。Aさんもその整形外科の先生にうまく切り返した、ということであった。このような関係というのは、強弱関係や上下関係ではなく、本当に人間と人間として平等である、という関係である。

ユーモアというのは、ある人とある人との間にある立場の壁を崩すという役割があると思う。よく音楽というのは国境を越えるというが、それと似たような言い方をすれば、ユーモアというのは立場を越え、立場と立場の間にある壁を崩すという役割を持っていると私は思う。

ユーモアのセンス

ユーモアセンスということについてであるが、アイゼンクが、ユーモアのセンスに「生産性」「同一性」「量」の三つがあると提唱している。

生産性というのは、冗談や面白い話をよく思いつき、その冗談で他者をよく笑わせることが出来る、すなわち笑いを生産できるということである。私自身は、常に自分がかなり心がけて

面白さを作り出そう、生産しよう、といつも思っている。電車の待ち時間や信号の待ち時間にはすぐに川柳を考える。何かいい川柳はないか、考える。そうすると赤信号をまつたくイライラせず待っていられる。最近、赤信号を待っている間に作った川柳を三つ紹介する。「この息子この出来遺伝か環境か」「急ぐので回ってみればもとの道」「容疑者はちよつと悪そな写真で出」。

同一性というのは、まわりの人、例えば自分が所属する社会の人々と同じように笑うことである。学生などを見ている、皆一緒に笑いたいという気持ちがある。一人の人が笑うと、仲間にもその笑いが広がる。寄席の場合、皆と一緒に笑いたい、自分も皆と一緒にでありたいという同一性を求めるといふ心理が働く。

量というのは、先ほどの作ることは違って、ユーモア刺激に敏感に反応し、それを楽しんだり、他の人より良く笑う、ということである。量というのは味わう、笑いの量が大きい、皆より笑いが大きい、という意味である。

コーピングユーモア

ジップは、ユーモアの要素として「作り出す」「味わう」「応用する」の三つがあると述べている。「作り出す」というのは、面白い話や冗談を作り出すのが得意であるということ。「味わう」というのは、面白いことを受け取って、面白いと味わうことができることである。

もうひとつ、「応用する」ということが、最近注目されている。

特に「コーピングユーモア」という概念がある。これは、ユーモアで何かストレスフルな状況にコープする、ということである。コープというのは、対応する、対処するという意味である。例えば、非常に辛い状況に置かれた時に、それと正面から向き合うとても辛くてどうにもならなくなる。それをユーモアのセンスで「うまく態をかわす」「対応する、対処する」ということが、コーピングユーモアである。

コーピングユーモアの例をあげてみよう。例えば、自分がやがて死を迎えるという状況は、大変なストレス状況である。また、自分の配偶者が死に近づくという状況も強いストレスである。しかし、人間はそういうストレスに対して、何とか対応していくという力をもっていると、多くの患者さんを診て思う。

自分が死を迎えるということは、非常に大きなストレスで、それを見る家族にとっても非常に辛い状況である。そのストレスの中で、ユーモアで対応した人というのは素晴らしい。ここで、ホスピスで診た五八歳の直腸ガン末期の患者さんの例をあげよう。この方はずっと俳句をたしなんでおられ、新聞にも投稿され俳句欄に載るといふ人であった。ある日の回診の時に、「先生、このごろ私、俳句よりも川柳の方がいいな、と思いついてきたんです」と言われた。多分、私がずっと川柳をしているということを知りながら聞いて、俳句よりも川柳の方がいいと聞いてくれたのではないかな、と思つたのだが、「どうしてですか」と聞くと、「俳句というのは、春夏秋冬の季語があるとか、とにかく四季にうるさいんですよ。私みたいに末期ガンの患者は死期がないほうがいいですよ」とおっしゃった。これ

は、すばらしいユーモアである。「そうですね。できれば『しき』がない方がいいですね」と私は返した。

しかしその患者さんはだんだん弱られ、十二月下旬頃、「なんとか家で正月を過ごしたい。寝正月でもいいから外泊したい」と言われた。ただ、衰弱が激しいので正月の外泊は少し無理かと思った。だが、最後の正月だということはわかっているし、ご本人も帰りたい。奥さんも是非帰りたいと思っていられる。皆と相談して、思い切って、なんとか帰ってもらおうと決断した。

やっと正月を家で迎えられて、正月明けにホスピスに帰って来られた。「やはり私のようなガンの患者は『しき』がない方がいいです」と言われてから、患者さんと川柳の交換を始めた。週に一回ずつ、私がつ出して、彼が一つ返すという交換である。その交換の様子を見ておられた奥さんが、川柳に興味を持たれたようで、外泊から帰ってこられた時に「先生、私も先生と主人との川柳のやり取りをちょっと聞いていて、主人の外泊中に一句作りました。寝正月だったんですが、とにかく最後のお正月を家で迎えられたことがありがたかったです」と、きれいに短冊に書いて来られた。「がん細胞 正月ぐらいは寝て暮らせ」。私は思わず、プツと吹き出し、しばらくして熱いものがこみ上げてきた。「主人の身体を蝕んでいるがん細胞よ、お前のおかげで私の主人はだんだん弱って、最後の正月も寝正月だ。お前もあまり自己主張しないで、正月くらいは寝て過ごしてくれよ」という思いの句である。これは、悲しさと同時にそれを乗り越えようとするユーモアのセンスとがうまく

合体している。ユーモアとベーススの両方が融合したすばらしい句である。

このように、「辛さをユーモアのセンスをもって乗り越えていこうとする」のがコピーングユーモアである。

受容とストレス

話は少しそれるが、なぜ「自分の死」を受け入れることができるのか、そして「配偶者の死」を悲しいながらも受け入れることができるのか、ということを考えてみると、それは、「死」というものと関係しているように思う。早い、遅いはあるが、必ず誰でも死ぬんだということは観念的に誰もが皆わかっている。だから、自分の夫が死を迎えるということは非常に辛いことではあるが、早かれ遅かれ別れば来るのだと観念的にはわかる。誰にでも来る、ということとは不公平感がない。公平に訪れるものであるとわかっているから、人はそれを受容出来るのではないかと思う。

ところが、例えば、私は精神科の医師として、公害による喘息の方の治療に当たったことがあるが、この場合はとても大変である。公害の犠牲で自分が喘息患者になったということは、非常に不公平である。ごく一握りの人が公害の被害者になる。他の人はこんな目に遭わなくてすむのに、なぜ私だけがこんな苦しみを背負わなければならないのか。そしてそれも自分の責任ではなく、ある企業の責任でこんなことが起こった、という恨みつらみが募り、なかなかそれを受け入れられない、という

状況が続く。そういう意味では、公害の患者さんの方が死を迎える人よりも状況を受け入れにくい、ということが現実にある。誰にでも公平に訪れるものは例えとても辛いことであつても受け入れられるが、一般の人には起こらない辛い経験は、なかなか受け入れることが出来ないのだと思う。

終わりに

ユーモアは医療や看護の世界のみならず、職場や家庭においても非常に重要な役割を果たしている。ユーモアに関連する分野において、専門的、学問的にもっと研究される事を望んでいる。

宗教と笑いの関係について

釈 徹宗

「宗教と笑いの関係」について述べる。前半は、キリスト教と仏教における「笑い」に関するある一面を取り上げる。そして「日本仏教における笑い―説教と落語―」についてである。ここでは必然的に笑いが本来的にもつ特性も論点となつてくる。

一 背信としての「笑い」

ボードレールは、「笑いの本質について、および一般に造形芸術における滑稽について」において、「**賢者**」はおののきながらでなければ笑わない」と述べている。この場合の賢者とは神への信仰をもつ者を表している。ボードレールは、笑うのは淫欲に溺れるのにひとしいとまで言う。それほど「笑い」を罪深いものだと捉える立場もあるのだ。また、次のような記述もある。

こよなき（賢者）、（受肉せる言（ことば））は、決して笑いたまわなかつた。全知全能の（御方）の目にとつて、滑稽というものは無い。⁽²⁾

ここに述べられているのは、まさに「イエス・キリストは決して笑わなかつた」という立場である。これは人類と笑いの関係を考察する上で、実に興味深い信仰・文化である。このようなキリスト教における「笑い」への抑圧的な立場が、エーコの『薔薇の名前』⁽³⁾を生み出す。

『薔薇の名前』の白眉は、ウイリアム修道士と、笑いの否定論者ホルヘとの議論であろう。ホルヘは、

笑いは愚かさの微なのだ。

それゆえ、無知な輩は、笑いながら、暗に〈神ハ存在シナイ〉と言っているのだ。⁵⁾

と主張し、笑いのもつ背信性に言及する。これに対してウイリアムは、次のように反論する。

理性に反した不合理な命題のもつ偽りの権威を突き崩すためには、時に応じて、笑いもまた正当な一つの手段たりうるので。笑いには悪者を混乱させてその愚かさを白日のもとへ晒す働きがある。⁶⁾

笑い特有の働きを語るウイリアムは、さらに「イエス・キリストは決して笑わなかった」と主張するホルヘに異議を唱える。

その点には疑問がある。パリサイ人に向かって最初の石を投げるように促されたとき、納税用の硬貨の肖像が誰かをたずねられたとき、掛け言葉を使って〈アナタハ石（ペテロ）ダ〉と言われたとき、主は罪人たちをまごつかせ信者たちの心を鼓舞するために洒落を述べられた、とわたしは信じている。⁷⁾

このようにウイリアムは、イエスもユーモアを語ったと主張するのである。ここでは単に、笑いのもつ暴露能力について言及しているのみならず、キリスト教の説教者たちも、笑いや寓話を活用して教えを説いていたという観点が示されている。

二 脱構築としての「笑い」

「キリスト教が愛の宗教なら、禅は笑いの宗教である」といった言い方がある。

安永祖堂は次のように語っている。

それにしても、この伝法劇の作者のしかけた巧妙なワナ（論者注：『無門関』第六則「世尊拈花」のこと）には感嘆せざるをえない。大法の伝授という局面において、よりによって迦葉尊者に微笑させたのであるから。

じつにこの微笑をもって禅の歴史は始まったことになる。

（中略）

たしかに寒山拾得図、虎溪三笑など禅には笑いのイメージがよく似合う。⁸⁾

ここで安永が言及しようとしているのは、「脱構築の笑い」である。たとえば、「仰山問三聖」（『碧巖録』第六八則）という公案は次のようになってい

仰山、三聖に問う。「汝の名は何麼（なん）ぞ」。聖云く、「慧寂」。仰山云く、「慧寂は是れ我なり」。聖云く、「我が名は慧然」。仰山、呵呵大笑す。

三聖が自分の名を問われて、相手の名を答える。すると、それをとがめられて、すぐさま自分の名を言い返す。二人の自在で闊達な対話である。そして最後は、二人とも思わず大笑いするので。「呵々大笑」という表現が味わい深い。ナンセンスな場面であるが、このようなやり取りの中には「意味の無化」や「言語ゲームからの離脱」などが込められているのである。むき出しの自己と自己の対面において、名前というゲームに興じ

る二人がそこにいる。この世俗の中を生きたるためには、この言語ゲームの中でプレイしていかなければならない。しかし、それはあくまで虚構の中でのルールであることを認識していることが重要になってくる。この世界を意味のすべてが者詰まった事態に直面した時、「呵々」と大笑いするのは究極の態度だと説かれているのである。

三 日本仏教における笑い―説教と落語―

神学者のリチャード・コートは、教皇ヨハネ二十三世が機知とユーモアの人であったことなどを例に挙げながら、「笑いの神学」の可能性を提案している。⁽¹⁰⁾『薔薇の名前』でも主張されていたように、古来、キリスト者たちも笑いを駆使しながら説教してきたに違いない。そしてこの点について、仏教にははつきりとした系譜と議論がある。

たとえば仏教においては、『百喻経』という笑いを活用した經典も存在する。『百喻経』は実際の「現場の語り」がベースとなつて成立した經典であろう。「もの語り」は宗教的情性を成熟させる。「もの語り」は笑いや悲嘆や恐怖などを通して、心の共振現象を起こす。「もの語り」は、私たちの宗教心の琴線を揺さぶる。『百喻経』の系譜は、『日本霊異記』や『沙石集』といった説話文学、さらには落語の源流とされている『醒睡笑』へとつながっている。

日本の語り芸能は、日本仏教の説教に多大な影響を受けて来た。説教が母体であり土壌であったと言ってもよい。また、説教も語り芸能の影響を受けて洗練されてきた面もある。互いに

切磋琢磨してきたのである。関山和夫はこれを「法芸一如」と表現している。⁽¹¹⁾

中でも語り芸能の源流として注目すべきは、澄憲・聖覚・信承などによる安居院流の唱導である。安居院流の流れの中には、安土桃山時代から江戸時代初期にかけて活躍した日快もいる。日快（安楽庵策伝）は落語の祖とされているのだ。

日本における語り芸能・話芸の中でも、落語は独特の立ち位置にあると言える。今日、落語とは「衣装や道具を極力使わず、和服を着て高座で正座をして、一人で語る話芸」と定義することができよう。なぜこのような形態の芸能が日本にだけ生まれたのか。それは日本仏教の説教の形態に源流がある。たとえば、「高座」は僧侶が説教する場を指す用語として使われていた。今日すでに仏教の説教の方では「高座で語る」といった形が崩れてしまっている。多くは演台を使って講演・講義形式となっている。ところが落語はいまだに伝統的な説教の形態を引き継いでいるのである。

また、昔から説教者の間では、「讀題・法説・譬喩・因縁・結勸」や、「始めしんみり、中おかしく、終わり尊く」といった説教の構成法が口伝されてきた。『醒睡笑』を著した日快（策伝）は、「中おかしく」を膨大に体得していた僧侶なのだ。だからそれを全八巻の書にまとめることができたわけである。そのため落とし咄の名人と評された。『醒睡笑』には、今日まで続く落語の原話も記されている。つまり形態だけでなく語られる内容も、説教と落語はつながっているのだ。

と同時に、落語に出てくる宗教者（ほとんど仏教の僧侶）

は、多くの場合、揶揄の対象であり、笑いの対象である。時には「後生鰻」や「宗論」のように、熱心な篤信者を笑う。まさに笑いの本領発揮である。

実は僧侶や篤信者を笑うのは、すでに「醒睡笑」に数多く述べられている。つまり、当時の僧侶たちが説教で語っていた小咄であつたわけだ。中でも、各宗派の特性を比較して笑う落とし咄⁽¹²⁾は、まさに日本仏教ならではのものである。

むすび

ボードレールが論及したように、「笑いを忌避する宗教性」があり、公案の「呵々大笑」が見せた「笑いが事態を脱白させることで生じる宗教性」もある。いづれにしても価値の転換を生み出す笑いの機能ゆえの問題である。

宗教は非日常や来世や超越などの領域があるので、その語り⁽¹⁾が独特の強度をもつ。なにしろ、時に宗教は、この世界の始まりから終わりまで語るのである。神話が「私はどこから来て、どこへ行くのか」という問いに答えようとするものであるとすれば、宗教の語り⁽²⁾は人間の根源にあるのだろう。

そのものの語り⁽³⁾をさらに別フェーズへと、別の位相へともっていくのが「笑い」なのである。

日本は多様な語り芸能が生きている点において、世界でも稀な文化圏である。謡曲・浄瑠璃・説経節・祭文・講談・落語・浪曲などが、今もなお息づいている。これらの源流を宗教儀礼や説教の系譜から見直すと、「笑い」のもつ特性がさらに明確となる。宗教というのは、どうしてもある種の緊張感を生み出

す。しかし、笑いはそれを脱白させる。宗教を笑うには、豊かな宗教文化の土壌が必要なのである。

注

- (1) ボードレール（阿部良雄訳）『ボードレール批評Ⅰ 美術批評Ⅰ』ちくま学芸文庫、一九九九年、二二八頁。
- (2) 同右、二一九―二二〇頁。
- (3) ウンベルト・エーコ（河島英昭訳）『薔薇の名前（上）』東京創元社、二〇二〇年（四五版）、『薔薇の名前（下）』東京創元社、二〇一八年（三八版）。
- (4) 『薔薇の名前（上）』、二〇九頁。
- (5) 同右、二一一―二二二頁。
- (6) 同右、二二二頁。
- (7) 同右、二二三頁。
- (8) 安永祖堂「笑う禪僧——「公案」と悟り」講談社現代新書、二〇一〇年、七四―七五頁。
- (9) 入矢義高ほか訳注『碧巖録』岩波文庫、二〇一七年（第一四刷）、三二七頁。
- (10) リチャード・コート（木鎌安雄訳）『笑いの神学』聖母文庫、一九九二年、四六一―四九頁、参照。
- (11) 関山和夫『説教の歴史』岩波書店、一九七八年、一〇頁。
- (12) 釈徹宗「落語に花咲く仏教」朝日新聞出版、二〇一七年、一九二―一九四頁、参照。

パネル

エラノスという交差点

——「宗教学」の形成史的再検討——

代表者・司会 奥山史亮

コメンテータ 深澤英隆

オットー・グロースと心理学

薬科 智恵

オットー・グロース（一八七七一—一九二〇）は、精神分析に基づいた社会改革を論じ、「性の解放」を主張する。精神科医、生活改革運動家、アナキスト等の多様な側面を持つ彼は、エラノス会議が開催されたアスコーナの文化を体現する者として位置づけられるだろう。本発表では、彼を通じて二十世紀初頭のアスコーナ的文化について考察したい。

グロースは研究開始当初から、自然科学的な方法によって精神科学が刷新され、人間の倫理、世界観の問題に対して新たな道が拓かれると確信していた。そこで彼が重視したのが、フロイトの精神分析であった。しかし彼はフロイトに対して、個人の心的葛藤と社会の構造的課題との関連に注意を促す。フロイトもユングも、グロースを高く評価していたが、グロースがあまりに精神的に不安定であることを危惧していた。グロースはその後研究者としての道ではなく、社会改革のための実践的な活動の道を進むこととなる。

グロースにとって精神分析は社会改革のための準備作業であり、個人を抑圧から解放する革命の哲学であった。グロースの中で基本となっている構図は、個人と一般性との間の葛藤、つまり、「固有なるもの *das Eigene*」と「他なるもの *das Fremde*」との葛藤である。そして個人をそのような葛藤の中に置いている第一のものが性道徳なのだという。つまり、家長制的な環境の中では、女性の本質における性的欲求が自由に現れることができないのだという。このような考えに基づき、グロースは、シュヴァーピングやアスコーナにおいて実際に「自由な」恋愛関係を結ぶことによる「性の解放」を目指す活動を行う。

グロースが精神分析をもとに社会改革を主張することに対して、フロイトやルートヴィヒ・ルビナー、マックス・ヴェーバーからは批判的な声上がる。彼らは、グロースが精神分析という専門技術からある特定の価値に関わるものを導き出していること、それは医師として許容できないことであると批判する。つまり、ここでは学問と実践との関係をめぐる問題が指摘されている。

そのような鋭い批判がなされた一方で、歴史的現象としてグロースを見てみると、グロースを熱狂的に支持した人々がいたこともまた事実である。グロースから大きく影響を受けた一人であるエーリッヒ・ミューザムによるグロース評価を見てみると、グロースやグロースに熱狂した人々にとって、グロースの「性の解放」という理念は、「自由に性的関係を持つこと」以上のものであったことが窺える。

哲学者ハインリヒ・リツカートは当時の「生の哲学」という潮流を批判的に捉えつつも、この「生の哲学」が問題化しようとしていること、このように「生」や「体験」が喧伝されるという時代情況自体に学問が真正面から取り組む必要性を述べている。また、ヴェーバーはグロースの議論を荒唐無稽なものとして一蹴する一方で、あくまでも自らの宗教社会学的研究との関連において、性愛とエロティクに関する議論を展開する。そこで、「人生における最大の非合理的な力」である性愛は、婚姻による性的関係の制度化の方向とは別に、性愛が意識的に最高に高められた形として、エロティクが展開していくとする。ヴェーバーによって性愛から昇華されたものとして理念的に叙述されたエロティクの持つ力が、生の体験として、あらゆる意味をそこから導き出す価値の源泉として、非常にリアルに感じられるという情況があったと考えられる。リツカートが生の哲学を批判的に叙述する際に彼の視野に捉えられていた熱狂をここに見て取ることができる。「学問」と「実践」、「認識」と「生」との緊張をはらんだ関係、そして、この緊張関係の中で、生の体験が渴望されるという情況がアスコーナという場を捉える上で重要だと思われる。

近代日本の民間精神療法における瞑想・ヨーガの流通

栗田 英彦

東西の宗教間対話の流れで理解されることの多いエラノス会議だが、主導者のユングらの一九三〇年代の東洋神秘思想・瞑想法への関心をそれだけで理解してよいだろうか。一九世紀末

より神智学協会、ニューソート（精神療法）、仏教・ヒンドゥーの宗教改革運動でヨーガや瞑想が注目され、その動向は洋の東西を超えてトランシヨナルに展開していた。このなかにエラノスを位置付けると何が見えてくるだろうか。こうした関心から、近代日本の民間精神療法（霊術・心身修養）における瞑想・ヨーガの流通を概観する。

明治二〇年代、自由主義的な仏教改革を主張して新仏教運動を先駆けた古河老川は、神秘主義に傾倒して「瑜伽」を再評価した。背景にはアジアの宗教の復興・改革に重要な役割を果たした神智学協会の神秘主義、および經典への懐疑を経た直接的「実験（体験）」への関心があった。伝統的テクストからの切断は、生理学・心理学（催眠術）・哲学、さらにニューソートやフィジカルカルチャーによる禪の再解釈に繋がる。この流れに鈴木大拙、忽滑谷快天、加藤咄堂、平井金三らもいた。一方、民間精神療法の祖、桑原俊郎は、心と身、主観と客観、現象と実在を「即」で合一する井上哲次郎の現象即実在論を摂取し、坐禅・観法（精神療法自力法）の目的は、「大我」（実在・絶対・大生命・大精神）と「小我」を一致して「宇宙の真理」を発見し安心に至ることと論じ、心理学（催眠術）を救済論的に展開した。現象即実在論は二元論的西洋思想を批判しつつ、道徳における諸宗教の媒介を排して国民道徳の直接的実践へと差し向けるイデオロギーの機能を持つが、これは岡田虎二郎の静坐法や藤田靈齋の息心調和法などの心身修養にも変奏的に継承された。この際、「腹」「丹田」は「頭」「胸」「肢」の分裂に対置され、心身二元論のシンボルとなっていく。

心身修養は、地方改良事業講習会などの新官僚主導の下からの改革と結びついて広まっていく。北一輝『日本改造法案大綱』（一九三三年）では「男女一律二丹田ノ鍛治ヨリ結果スル心身ノ充実具足ニ一変」する体育改造を提案している。国体明徴運動に倣差しつつ、藤田は革新派海軍大將末次信正らとともに腹道報皇会を創設、「腹本位体育」を議案に提案した。岡田式静坐法の静坐社同人、佐藤通次は、丹田呼吸の主体性を論じつつ、国家の丹田たる天皇への滅私奉公こそ真に具体的・主体的な行為だと説き、教学錬成所で活躍した。国体論的な腹の思想は、インターナショナルな思想交流の結節点でもあった。佐藤の所説はハイデッガーの影響を受け、一方でナチス・ドイツの外交官K・G・デュルクハイム（トトモス・リュッテ実存心理センター創設者）は佐藤の丹田呼吸論に深く感化され、戦後ドイツで「腹」を存在の根源とする瞑想療法を広めている。静坐社人脈には大拙もおり、海外から禅を学びに来る外国人に *beginner's zen* として静坐を学ばせていた。

デュルクハイムの論文集『日本の力の秘密 *Das Geheimnis der japanischen Kraft*』（一九四〇）は、大拙の『禅仏教とその日本文化への影響』を引用しつつ、禅とはあらゆるドグマを否定して絶対との直接関係を求め、日常の生活・仕事・奉仕の上で絶対との関わりを重視するものであり、日本では禅が国民統合、軍事力、経済力に貢献していると論じている。その禅理解は、むしろ心身修養的であった。また、大拙『禅仏教入門』独語版（一九三八）に寄せたユングの序文では、忽滑谷の悟りの定義「宇宙的生命、すなわち仏陀と等しくなること」を引用

してキリスト教神秘主義と比較しつつ心理学的に禅を考察している。両者とも西洋思想を経由した禅と再会していたわけだが、その出会いは西洋近代を問い直し、文化を巻き込んだ政治的な対立と変革を促す対抗的近代の全体的勃興のなかにあった。一九三〇年代のエラノス会議は、こうした背景のなかで再検討される必要があるだろう。

エラノスにおけるヨーガ研究と宗教刷新運動

奥山 史亮

カール・グスタフ・ユングとオルガ・フレレーベ¹カプタインが中心となり一九三三年に創設したエラノス会議は、元型²、集合的無意識といった普遍志向的な概念を共有し、東西の宗教間対話、他者共存的な心理療法を実践してきた学際的会議として知られている。しかし一九三〇年代から戦後直後に至るエラノス会議には、シオニズムを掲げたブーバーやシヨレム、フアシズムに接近したユングやエリアード等がそれぞれの人種心理論を交錯させながら、既成宗教に代わる新たな「宗教」の役割を論じた場所でもあった。エラノス会議とは、各参加者のうちにおいて尖鋭化した民族復興意識と宗教的刷新の欲望が混交し、形成された場所であったと考えられないか。本発表ではこのような見地より、エラノスの運営に深く関わったユングの群集、民族、人種心理、国民社会主義に関する言論を整理しながら、宗教学にとってエラノスとはどのような場所であったのかを考察した。

ユングは一九三三年二月にケルンとエッセンにおいて、ナチ

ズム下の群集心理をテーマとする講演を行っていた。それによれば、自我が無意識的エネルギーに飲み込まれた状態は人格の後退した精神病の症状に等しく、複数の人間が同時にそのような状態に陥れば秩序破壊的な群集心理の暴走が生じるといふ。さらにユングは、複数の人間が寄り集まり「モップ」となることで、群集の人間の力学が働き出すと述べ、このようなモップの暴走を制御するためには無意識的エネルギーを意識化する治療が必要であると主張した。ここからは、すでに治療の対象が個人でなく、群集（モップ）へと移行していたと考えられる。一九三六年刊行の論文「ヴォータン」では、ドイツ人の精神に集団的な混乱と破壊衝動を生じさせている心の原因がヴォータンの元型であり、それはキリスト教の抑圧してきた無意識的エネルギーが補償的にあらわれたものであり、そこに欠けていた新たな価値を創造しようとする機能を有するものであると説明している。ユングがヴォータンの元型という言葉をはじめて使用したのは一九三四年五月から開催されたニーチェ「ツアラトウストラ」に関するセミナーであった。そのセミナーにおいてユングは、トラキアのオルギアの熱狂の神ディオニューソス、ヴォータンが中央ヨーロッパにあらわれ、ヴォータンの嵐がイタリアのファシズムとなり、ドイツでも吹き荒れている語り、インド学者ヴィルヘルム・ハウアーが主導のドイツ信仰運動はそのあらわれであると訴えている。ここからは、ヴォータンの元型の意識化を実施することによって、ファシズムをより創造的なエネルギーに変えることができるという主張を読み取れる。ユングは一九三二年十月からハウアーを招き「クンダリ

ニー・ヨーガ・セミナー」を開始しており。エラノス創設後には講演を共にしている。両者の関係性からは、ヴォータンの元型の意識化をとおしてインド・ゲルマンの深層心理＝原宗教を復興させること、ヨーガの象徴を分析心理学に統合することが重なり合う試みであったと考えられる。

キリスト教が抑圧してきたインド・ゲルマンの宗教の復興という言説は、集団の記憶を前キリスト教的過去に見出そうとするフィヒテ的民族観、国民国家の台頭を背景に流行したものであった。分析心理学は、集合的記憶を神話化し、ゲルマンの無意識的エネルギーを「治療」の実施によって現代社会に復興させようとした点において、インド・ゲルマンの人種論の一形態であったと考えられる。ただしユングは自身の言論からヴォータンの元型といった人種民族的語彙を取り除き、シャドーのように一見すると中立的な言葉に統一することで自説の「普遍化」を図り、戦後においても言論を継続した。戦後のエラノス会議は、その普遍化を図るための場所としての役割も担っていたと考えられる。

鈴木大拙の禅思想史研究における公案論と「超智」再考

飯島 孝良

本論では、大拙がエラノス会議に参加した五十年代当時にとどのような問題意識があったかに接近を試み、まずは「即非」的な見方に基づく「靈覚」（靈性的日本の自覚）に着目した。大拙のいう「即非」の論理とは、「AはAでないからAである」というように、相反した二項が相補的に関係することで絶え間

なく動性を生んでいる構造を指すものと考えられ、たとえば『禅思想史研究第一』では、悟るが心理的個人性の問題であるのに対して、悟り、は哲学的な一般性を持ったものとされ、公案禪の技術は悟るの心理に充てられることにより「悟り、を悟る」という契機がもたらされてきたと指摘する。つまり、心理的で動的な体験たる「悟る」が理念的で静的な「悟り」を否定してこそ、本質たる「悟り」が実現するというのである。ここに大拙は、いわば「本来性」という超越性が「現実態」における煩惱や人間苦＝否定の契機を通して自覚される構造を見出す（『靈性的日本の建設』）。この「本来性」的な要素と「現実態」的な要素との相補的構造は、「本来性」を希求してもなお拭い去れぬ「現実態」を見つめ、その先にある「本来性」を自覚してもなおまた「現実態」が立ち現れてくる事態を示している。つまり、「悟る、を悟る」が二項の相補的構造とみられるからこそ、大拙はこれを「靈性」という理念的で静的な在り方と定義するのではなく、「靈覚」という心理（経験）的で動的な在り方と定義したと考え得る。これはエラノスの講義録といえる『The Awakening of a New Consciousness in Zen』（1954）にもみられる看方であり、心にある内性が「一は一にして未だ一ならず、二は二にして未だ二ならぬ」ものだという。大拙はこのように「即非」的な在り方を示しつつ、公案が心理学の分類では扱えぬ「無意識の意識」に触れるものと述べている。これは「公案と念仏における心理学的基礎」（一九二七／一九三七）やコロンビア大学でのセミナー（一九五二年秋冬～一九五三年夏）の所論と同様であり、「悟」を「無意識」の奥底から突如

として意識面に一種の覚醒が生ずることとする。更には、主観と客観とを分別する分別智を排除し乗り越えるために公案や称名念仏という方法が求められてきたのであり、個人々人において「根本空」「無意識」の自覚という心理的事実をもたらすとする。大拙は、禪を修する上での最大関心事は参究の疑情を養うことであると述べ、「信」と「疑」とは矛盾する言葉ではなく補足的で相関的に条件づけるものともいう。これは信と疑との相補的構造の頭れこそ「参究心」だとする看方であり、「総じて参学は疑団の疑結を以て至要とす。此の故に道ふ、大疑の下に大悟あり、疑十分あれば悟り十分有り」（白隠「遠羅天釜」）なども引用している。また、大拙は戦時中から東洋的（『一』）にある包含的で寛容的で自由な面を重視していき（『東洋的』）、そのあらゆるものを融通無碍に摂取していく特質が「日本民族の真理態又は日本民族的論理」を以て顕れてきたとも述べるが（『靈性的自覚の日本の形成』）、これは「靈性」という「本来性」が日本的な「靈覚」という「現実態」を以て展開することを解明しようとしたものといえる。戦後の大拙はその構想を敷衍し、天皇を含めた「万民」が各々モノナドとして相互に円融して、対立としての二元性が「即非」的大圓相としての一元性となつて相互に自主的に扶助する体制を構想した。このように、大拙の「靈覚」は、人間の心理経験にもたらされる「無意識の意識」が、民族の深層心理に潜む宗教的位相と考えられたものといえる。これは、戦後世界で既存の価値観や体制（教団・国家・伝統）へのアンチテーゼと代替案を提示しようとするエラノスの気風と問題意識が共鳴し得るものと思われる。こ

これはまた、経験など身体性（具体性）を介さなければ理解し難いものだからこそ、大拙は公案とその心理性を例示したのではないか。

コメント

深澤 英隆

一九三三年より一九八八年に至るエラノス会議における六〇〇以上の講演から、どのようなかたちで「エラノスのなもの」を抽出できるかということは、必ずしも自明ではない。またエラノスの精神共同体的な聴衆層のハビトゥスと、エラノスの開催地であったスイスのアスコーナ地方のオルタナティヴでアナキーな精神的風土の解明も、エラノス会議の研究には不可欠である。本パネルは、様々なアプローチが可能ななかで、エラノス会議を言わば宗教史・宗教思想史の文脈のうちに位置づける試みと言えよう。

心理療法の思想と実践がアスコーナの地に瀰漫しており、エラノス会議の中核的モチーフであったことを考えるならば、グロースがエラノス会議の成立に間接的にはあれ大きな影を落としていることは確かであり、蘆科氏の発表はこの点で重要な意味をもつ。栗田氏の発表は、エラノス会議の成立に先行する一九世紀末以来の近代日本の民間精神療法における瞑想やヨーガの理解を掘り起こし、またそうした地平が、鈴木大拙やフォーン・デュルクハイムなどの媒介によってエラノス会議の地平へとある程度連続的につながっていることを明確に示すことに成功した。奥山氏の発表は、エラノス会議が「各参加者のうちに

において先鋭化した民族復興意識と宗教的刷新の欲望が混交し形成された場所」であることを示し、エラノス会議の一側面に重要な解明の光を当てた。飯島氏の発表は、一九五三年のエラノス会議参加者であった鈴木大拙の問題意識を丹念に跡づけ、本来性と現実態という二元論による普遍の特殊化の論理を見届けるながらも、大拙が相対的に日本精神への言及に消極的であったことを指摘するとともに、ある種アスコーナ精神に通じるようなアナキーで脱社会・伝統的な大拙禅論の性格を示唆した。

エラノス会議における民族主義的要素の問題は、これまで十分注意が払われてこなかったが、同会議はまさにファシズムや民族主義が猖獗を極めた時期に船出したのであり、またそれ以前にアスコーナ精神文化を構成する要素のひとつとして、フェルキツシユな動向が同地に流入していた。これがユングやハウアーなどの直接の会議参加者を通じて会議の一要素となった可能性はある。一方、反ファシズムの立場にあったE・ブオナイウティヤ、プーバーやショレムなどのユダヤ知識人の参加をどう考えるかとの問いも残る。いずれにせよこの問題の解明には、会議参加者の思想と行動の入念な志向性分析が必要である。

エラノス会議の参加者は、概ねアカデミックな研究者であり、大拙のような宗教家であっても、直接に宗教的言説を行使したわけではない。しかし同会議は、いわば間接話法で、メタレベルで形而上学的な欲求を追求する場であったことも疑いのない事実である。また東西の宗教の事例研究が、同一テーマに包摂されつつ提示されたことには、普遍的な *philosophia*

perennis（久遠の哲学）の追求への傾斜が伺える。これは近年の宗教学のスイ・ゲネリス論批判・オントロジー批判の格好の対象となるだろう。実際エラノスの批判的検討を行ったSteven Wassstrom (*Religion after Religion*, 1999) も、同会議に見られる宗教学研究のこうした傾向を批判し、歴史的・実証的宗教学研究と対置している。これはもちろん妥当な判断ではあるが、こうした定型的対比がパターン化し、硬直化しているのも事実である。ましてや折々見られるように実証研究の理想が認知科学的還元を終極的着地点を見出すのならば、それはまた逆に自然主義的オントロジーへと取り込まれることでもあろう。その意味では、本パネルのような歴史的背景と宗教学的言説の立ち入った分析からのアプローチは、硬直した方法論的対立の間に分け入り、両者を相対化してゆく視点を提供することになるかもしれない。

パネルの主旨とまとめ

奥山 史亮

カール・グスタフ・ユングとオルガ・フレレーベリカプタインが中心となり一九三三年に創設したエラノス会議は、諸学問の研究者が集って宗教の根源の一体性、すなわち「聖なるもの」を「治療」の領域において復興しようとした学際的会議として知られている。わが国においては、河合隼雄がユング心理学を導入する過程でエラノスについて紹介したことを受け、エリアーデの宗教現象学の流行も背景となり、普遍志向的な宗教間対話、実証科学的な学問知に抗する体験知の探求、それに基づ

く対話の拠点として認知されてきた。しかし一九九〇年代後半になって生じた宗教概念批判において、エリアーデ的な宗教現象学の非実証性が問い直されるなかでエラノス会議も同種の知をつくり上げてきた言説として批判の対象となり、前時代的な古典と認知されることが多くなっていった。Steven W. Wassstrom, *Religion after Religion* がそのような批判の典型として広く読まれたのは周知のとおりである。文献実証学的研究の優位性が確立され、「聖なるもの」や「元型」といった概念を指定することそのものが学的対象になる現状では、エラノスのな知が生成してきたコンテキストを分析し、宗教学史との関係性を問う必要がある。本パネルでは、エラノスのな知が生成してきた歴史コンテキストを辿ることにより、われわれが認知してきた、あるいは批判の対象としてきたエラノスのな知の根拠を問い直すことを目的とする。すなわちエラノスのな知として語られてきたものは如何なる歴史の力学によってつくられたのか／その知を批判してきた現代の宗教学はエラノスをつくりだしてきたものを刷新することができたのか／それは宗教学として刷新し得るものなのかといったことを取り組むべき問題群と考え、上記を議論するための基盤を構築することを目的とする。

まず彙科が、エラノス会議が開催されたアスコナーの文化を体現する存在としてオットー・グロースを取り上げ、彼における「革命の準備作業としての心理学」という位置付けから、実践と学問、生と認識との緊張関係の中で、生の体験を求めるといった点がアスコナーを捉える上で重要であることを指摘した。

次に栗田が、近代におけるヨーガ・瞑想のトランスナショナルな展開を踏まえつつ、二十世紀初頭の日本の民間精神療法におけるヨーガ・瞑想の流通を分析し、これを通じてエラノス会議が「図」として浮かび上がる「地」に光を当て、鈴木大拙のようなエラノス参加者との同時代的連続性を考察した。続いて奥山はユングの群集論、民族論を検討し、ファシズムの心性を制御する場としてエラノスをユングが捉えていた可能性を検討した。最後に飯島は、大拙がエラノス会議に参加した五十年代当時どのような問題意識があったかに接近を試みた。とくに「即非」的な見方に基づく「霊覚」（霊性的日本の自覚）に着目し、大拙が公案を「超智」の体験として重視した点を整理した。これは「公案と念仏における心理的基礎」（一九二七／一九三七）とエラノスの講義録といえる『The Awakening of a New Consciousness in Zen』とに共通した「無意識の意識」という点、更には「民族の深層心理に潜む宗教性」という点で、エラノスの問題意識に共通すると分析した。コメンテータの深澤からは各発表の内容に関する指摘のほか、宗教学のスイ・ゲネリス論批判・オントロジ批判を踏まえ、歴普遍的な *philosophia perennis*（久遠の哲学）を追求しようとしたエラノスの成立してきた歴史的背景、宗教学的言説を分析することの課題と可能性が指摘された。フロアからは、大拙のスーパーデンボルグに対する関心を踏まえて、大拙がエラノスへ参加した思想的背景を考える必要性があるのではないかとの指摘などを受け、意見が交わされた。

井筒俊彦の「東洋哲学」前夜

代表者・司会 澤井 真
コメンテータ 鎌田 繁

井筒俊彦の「本質主義」理解

—— 荀子とイブン・ハズムから ——

仁子 寿晴

井筒にとって荀子とイブン・ハズムは、それほど重要でない思想家に見える。荀子は、一九六七年エラノス講演「老荘思想における絶対者と完全人間」（『東洋哲学の構造』エラノス会議講演録）所収）第二節「儒家の意味論」において彼の正名論が儒家の「本質主義」を記述する骨格を与え、その儒家の「本質主義」が同講演第三節以下、老荘思想の「反本質主義」と対比される。言わば、荀子は、井筒のなかで「本質主義」の代表的人物である。そして日本語著作では、ほぼ姿を消す。イブン・ハズム（西暦一〇六四年歿）と荀子は、共に保守的な思想家であり、私が見る限り、イブン・ハズムの（言語論）と荀子の思想（言語論）は、構造をほぼ同じくする。両者の思想は、直観型言語理解を基盤にし、ともにアリストテレスに似た種類構造を採用するように見えるがアリストテレスの類種構造とはまるで違う。イブン・ハズムも井筒日本語著作に見えないのは荀子と同じであるが、イブン・ハズム（並びにイブン・ハズムの代表的研究者ロジェ・アルナルデス）は、一九五九年「意味の構造」以降、一九六六年―一九六七年『スーパーイズムと老荘思

想」二巻本までの英語諸作で井筒が意味論を方法的に展開させるための思想基盤の一つであるように見える。

荀子が「本質主義」の代表格であれば、井筒にとってイブン・ハズムもまた「本質主義」の代表格、そして反存在主義者なのか。井筒は、荀子とイブン・ハズムをそうした並行関係で捉えていない。この扱いの差、そして日本語著作でイブン・ハズムと荀子が消える理由は、井筒の本質―存在の理解と、井筒の英語著作（取り分けてイスラーム思想研究四書）での個別文化的アプローチに探ることが出来るのではないか。

井筒の本質と存在という概念対が最も際立つのは、「スーフイズムと老荘思想」二巻本と一九八三年「意識と本質」の二書においてであり、前者が「存在主義」、ないし「存在」を、後者が「本質」をテーマとする。この二書は、まるで違うことを述べる訳でなく、「存在」側からアプローチするか、「本質」側からアプローチするか、という方法的な違いである。本質と存在は、一方を強調すれば、他方が背景に退くという関係にある。更には言えば、「スーフイズムと老荘思想」から「意識と本質」への展開においてコトバ（ないし意識）という重要な要素が附加され、コトバの強弱ないし抹消を軸に、本質と存在が表裏するという構造を形作る。イブン・アラビーを扱う「スーフイズムと老荘思想」第一部ではこの構造はほとんど表面化せず、老荘思想を扱う同書第二部に、この構造が覗える（コトバⅡものを強調する本質主義者の儒家と、コトバを流動的にする儒家の対比）。

イスラーム思想研究英文四書（最後の「スーフイズムと老荘

思想」は第一部のみ）は、アラビア語―イスラーム文化の文化学―個別文化アプローチを形成する。井筒の個別文化アプローチに即して観るならば、イブン・ハズムが必ずしも存在主義者（イブン・アラビー）の否定する本質主義者でないのに対して、中国思想では（少なくとも井筒が見る限り）、儒家の本質主義を否定するし方で老荘の存在主義がある。

イブン・ハズムと荀子は、保守的な思想家であると評する。定められたものは守らなければならない。そのためには、言語を正しく理解し、正しく用いなければならない。こうした保守的な考え方は、コトバの脱落（「意識と本質」「意識と本質Ⅰ」）を語る井筒と無縁に見える（取り分けて日本語著作）のだが井筒は、個別文化の創造的發展をも語る（例えば、一九七一年「存在の概念と存在の実在性」後書きを見よ）。個別文化を支える保守的なものが裏側に（反転図式の裡に）隠れている（イスラーム思想研究四書の道行きにそれが暗示される）。

比較哲学から開かれる井筒俊彦「東洋哲学」の哲学的可能性

長岡 徹郎

本発表の目的は、井筒の哲学的立場の独自性と、その哲学的可能性について検討することである。井筒の哲学的立場を確認することは、以下の二点において重要となる。一点目は、井筒の「哲学」が一般的（西洋）「哲学」理解とは異なる性格をもつ点であり、二点目は井筒の哲学的立場が井筒の東洋思想に対するテキスト解釈的方法論的背景となる点である。そして本発表では、井筒の哲学的立場の可能性を浮かび上がらせるため

の手がかりとして、井筒と同じく「東洋」に棹さしながら哲学を構想した西田幾多郎の哲学を参照とする。

井筒の生涯の思索全体を貫く哲学的関心事とは、主に神秘主義において問題とされるような根源体験の哲学化・言語化である。「東洋哲学」は、現代哲学が排除する根源体験を主題とする点において、一般的な「哲学」理解と異なると言える。この哲学的関心は、井筒に従来の哲学とは異なる哲学的思惟へと向かわせることになった。それは、東洋思想で語られている根源体験の生き生きとしたリアリティを、体系的にはなく、柔軟な思惟によって有機的・流動的な形において言語化しようとする哲学的なあり方である。井筒は、このような哲学の実現を目指すとして、既存の哲学的な方法論に満足することなく、自ら新たな哲学的方法論を模索する。そこで井筒は、東洋のテキストから哲学的思惟が自然に出てくるような哲学化のプロセスとして、テキストそのものから根源体験のリアリティを把握する哲学的方法論である「哲学的意味論」を練り上げていく。

「哲学的意味論」とは、与えられたテキストを他の一切から切り離して、対象となるテキストのみから解釈するという単独テキスト的な方法論である。井筒は、英語著作群で意味論の適用可能性を、「語」の分析から異なる文化における概念比較へと拡大していく。この意味論は、異なる文化に属する者の相互理解を開く可能性を秘めているのである。このような準備段階をへたうえで、「意識と本質」において井筒は、試作段階といえ「共時的構造化」と呼ばれる大規模な比較哲学の場を構築することを企図する。

「東洋哲学」は、「共時的構造化」によって東洋の諸思想を「意味フィールド」と呼ばれる「思想連関的空間」に配置し、それらの諸思想間の意味論を介した相互コミュニケーション（「重畳」）を通して形成されていく。つまり、「東洋哲学」は、「間文化的意味論」とも呼ばれる比較哲学の場から構想されるような、比較哲学の成果がそのまま哲学の体系となっていくような独自性を持った哲学と言える。井筒の目指した「柔軟性」・「流動性」・「有機性」のある哲学はこのようにして実現されるのである。

このような「東洋哲学」における東洋思想と哲学との関係性は、西田哲学とは異なる。西田にとって東洋思想は、哲学が向かうべき方向性を示唆するいわば導きである。西田は、哲学と東洋思想とを明確に区別し、自身の哲学が東洋思想と同一視されることを否定した。また西田においては、異文化対話の意義を積極的に認めながらも、文化性に還元されることのない根源的で普遍的な場所を追求していく志向性が強いのである。

このような西田哲学と比較した際に、井筒「東洋哲学」には以下の二点のような哲学的可能性があると言える。一点目は、生き生きとした根源体験のリアリティを捉えるための、比較哲学を基礎とする新たな哲学的思惟のあり方の可能性を提示している点である。二点目は、人間の意識構造における文化的パラダイムの差異性を踏まえながら、根源体験を探究していくことを可能とするような、思想間対話の場としての哲学的可能性を有している点である。

井筒俊彦と東洋——イブン・アラビー思想との出会い——

澤井 真

本発表では、井筒俊彦が東洋哲学を構想する際に、その思想的支柱を成したイブン・アラビー（一一六五—一二四〇）の思想を、彼の「東洋」概念の変遷を辿りながら考察することにした。

イブン・アラビーは、イスラームにおいて最も影響力のある思想家の一人である。とりわけ、彼は「タサウフ」(Tasawwuf)とアラビア語で呼ばれ、「イスラーム神秘主義」や「スーフィズム」と翻訳されてきたイスラームの神秘主義思想において、後世の思想家たちに大きな影響を与えた。井筒は、東洋哲学を構築するにあたって、イブン・アラビー思想をいかに消化し、東洋哲学の思想的基盤に据えたのであろうか。

井筒が「東洋哲学」と呼んだものを一言で言い表すならば、言語と意味に関して同様の思想的パターンを有した東洋の思想伝統である。思想的パターンという意味において、東洋哲学は時間と空間の制約を免れるものとみなされる。その一方で、その思想伝統は、ある程度、西洋や欧米に対する東洋やアジアのなかで醸成されてきたものが想定される。井筒の「東洋」概念の理解には、イスラームを最初の研究対象に据え、その研究に長らく従事したからこそ有した問題意識が透けて見える。井筒は、こうした自らの東洋哲学を支える精神的土壌として、「精神的東洋」という語を用いた。

それに対して、東洋哲学を意識する以前、井筒は「東洋」の語を地理的な視点から理解していた。このことは、彼の『アラ

ビヤ思想史』（一九四一年）や『アラビア語入門』（一九五〇年）のなかに現れている。したがって、井筒が東洋哲学の構築を意識する以前においては、彼の「東洋」概念は日本を含む地理的制約のなかで用いられていた。

また、エラノス会議に参加する以前、井筒はクルアーンやイスラーム神学に関する研究書を多く著していた。しかしながら、エラノス会議の場で、彼はイスラームについて論じることにはなかった。その代わりに、禅や老荘思想をはじめ、東アジアを中心とした思想を主なテーマとして講演を行っていた。エラノス参加期の井筒は、「西洋」と対峙するとき、東洋には「東洋哲学」と呼びうる一貫した思想をもたないと考えていた。そのため、エラノス会議の講演では、東洋哲学という語をほとんど用いることはなかったし、「東洋哲学」の語は複数形で用いられていた。

『スーフィズムと老荘思想』（一九六六年）は、エラノス会議に参加する前年に著された著作であるが、井筒はそのなかでイブン・アラビーの思想を考察する。彼はイブン・アラビー思想の紹介について戦前に論文を出版しているが、その後イブン・アラビー思想―存在一性論―に関する論考を著すことはなかった。イブン・アラビーが著した『叡智の台座』に関して、井筒は複数の注釈書を参照しながらも、カーシャーニー（一二五二—一三二九）の注釈が付された版を用いて考察した。カーシャーニーの注釈の特徴は、イブン・アラビーの難解な思想を、明瞭に解説していることにある。言い換えれば、カーシャーニーの注釈を通して、井筒は、イブン・アラビー思想を構造的に理

解する理論的枠組みを獲得したのである。

このように、イブン・アラビー思想を足掛かりとしながら、『スーフイズムと老荘思想』のなかで、井筒は存在一性論と老荘思想を比較した。つまり、時間と空間の制約を受けない「歴史を超えたところでの対話」を行ったのである。その後、井筒は老荘思想、ヴェーダ哲学、真言密教、そして唯識などの存在論的構造をそれぞれ考察し、東洋哲学への思索を深めていくことになる。

コメント

鎌田 繁

コメンテータ（鎌田）はイスラームの思想家やその著作に現れた思索を理解するために井筒の著作を読んで来たが、井筒の哲学を考えると、読み方はしてこなかった。「意識と本質」（一九八三年）によって井筒自身、彼の「東洋哲学」を論じ始めたように思う。なお、この本はドイツ語訳があるのみで国外では十分認知されておらず、井筒自身の哲学を主題とする議論は日本以外ではあまり行われていない。

仁子寿晴は言語論としてイブン・ハズムと荀子の思想の類似性を指摘するとともに、クルアーン自体の語の使用の脈絡から語の意味を探るといふ井筒のクルアーン解釈法、意味論的手法、はイブン・ハズムの言語論に近く、彼から (R. Arnaldez の著作を通して?) の影響と考えることもできるかもしれないと指摘。井筒の聖典解釈論の先駆となる思想家の指摘は今後の井筒研究に有益な示唆となろう。また『意識と本質』において

存在から本質へと井筒の視点が移ったことについては、それまでの著作がイスラームという個別文化対象アプローチを採っていたのに対し、『意識と本質』では多文化対象アプローチを採り、しかも自らの日本文化に自分の立ち位置を定めてそれらを概観する形を取っていることが指摘される。これはこの著作の他と異なる独特の性格を明らかにしている。

長岡徹郎は井筒の「東洋哲学」の哲学的な特徴について西田幾多郎の哲学と対比しながら論じた。両者ともに東洋の思想に強い関心を持ちながら経験の根源にむかって探求を行っており、井筒に即していえば、根源体験といわれるような神秘体験の哲学化がそのねらいであった。井筒は論理的体系性という硬直した形式ではその体験に即した言語化は不可能であると、柔軟な思惟をとおして有機的流動的な形での把握に進んだと考えられる。ここからテクスト読解の方法を発展させた井筒の「哲学的意味論」、そして「共時的構造化」の操作によって複数の哲学的伝統を範型論的に組み替えひとつの思想連関的空間を作り出すという彼の哲学的手法が生まれる。井筒「東洋哲学」の核心を明晰に提示した議論であり、西田の哲学との対比によって井筒の思索の特徴がよりあきらかになった。井筒は東洋の哲学伝統の探求にこの「東洋哲学」の手法を用いたが、この手法は井筒の論じなかった西洋の伝統にも適用可能であろうと長岡はいう。これは井筒の哲学の拡がる可能性を示唆している。

澤井真は、(地理的) 東洋の哲学・思想への関心で研究をしていた井筒が(精神的) 東洋の研究である「東洋哲学」の探求

へと変って行く過程を丁寧に通り、とくにそのなかでイブン・アラビーの思想の果たした役割を考察した。澤井はイブン・アラビーの存在一性論が「東洋哲学」の基本パターンをよく示しているという点が井筒の「東洋哲学」形成に大きな役割を果たしたのではないかと推測する。時期的にも井筒のこのイブン・アラビー研究は彼の「東洋哲学」的論考の最初のもっとも著作として見る事ができ、ひとつの推測として首肯できるであろう。井筒がその「東洋哲学」で論じるイスラームの思想家の多くは、その抱いた思想ゆえに生命を失ったり迫害を受けたりした。「東洋哲学」的思索がイスラームという宗教的文脈のなかでもつ意味をこれは示しているが、「東洋哲学」というメタ哲学ではこの局面は脱落する。イスラーム研究と哲学との分岐がここにあるのであろう。

井筒の思索を問い直す動きはまだ始まったばかりであるが、新しい世代に属すこの三人の研究者には今後の井筒研究の牽引を期待したい。

パネルの主旨とまとめ

澤井 真

井筒俊彦（一九一四―一九九三）という一人の思想家の思想的集大成は、東洋哲学の構築であった。このことは、井筒が著した圧倒的な著作群を紐解くとき自明であろう。しかしながら、井筒に対する国際的な理解は、必ずしも東洋哲学者という顔ではない。むしろ、井筒は出版された英文著作の多さから、イスラーム学者として知られている。そのため、本パネルのこ

メンテータの鎌田繁が指摘するように、海外における井筒像と国内における井筒像は異なっている（鎌田繁『東洋哲学』とイスラーム研究、澤井義次・鎌田繁編『井筒俊彦の東洋哲学』慶應義塾大学出版会、二〇一八年、一二頁）。

井筒の東洋哲学に対する関心の萌芽が、いつ頃からであったかは明らかではない。イラン王立アカデミーにおいては、サイイド・ホセイン・ナスルとともに、東洋哲学に関するプロジェクトを進めていたようである。しかし、彼自らが著作を通して東洋哲学を論じ始めるのは、イランから日本へと研究活動の拠点を戻して以降である。

東洋哲学が論じられた時期とは、井筒が「道程」（一九八〇年）という随想のなかで、自らの生涯を以下の三つの区分に分類している。

- 第一期（一九三七―一九五七）…慶應義塾大学での研究活動
- 第二期（一九五八―一九七九）…海外での研究活動
- 第三期（一九八〇―一九九三）…イラン革命後の日本での研究活動

究活動

東洋哲学の構築を目指した井筒の第三期における著作群は、全て日本語で執筆された。この時期の井筒の思想は、彼の思想的集大成と考えると間違いないだろう。しかしながら、彼の東洋哲学は、当然ながらそれ以前の学究的蓄積のうえに成り立っている。とりわけ、彼が第一期と第二期のあいだに、英語を主要な言語としながら、世界を活動の場として構築してきた東洋哲学の萌芽については、まだまだ研究蓄積が少なく明らかになっていないことが多い。東洋哲学へと収斂していく井筒の思想

的・学的探究を時系列的に考察することによってこそ、井筒の東洋哲学をより深く理解することが可能となるのではないだろうか。

こうした問題意識から、本パネルでは、井筒が東洋哲学を本格的に構築した第三期以前、すなわち第一期と第二期を、東洋哲学「前夜」と捉える。そのうえで、三人の発表者がこの時期に焦点を当てた。まず、仁子寿晴はイスラーム思想におけるイブン・ハズムと老荘思想における荀子を取り上げ、それぞれの言語論を本質主義との関わりから考察した。さらに、長岡徹郎は井筒における「哲学」の意味を、西洋哲学との比較から彼の哲学的意味論を考察した。さらに、澤井真が井筒の「東洋」概念を後付けながら、東洋哲学構築の支柱に据えたイブン・アラビーの存在一性論を考察した。

コメントータの鎌田繁は、各発表を井筒の東洋哲学のなかから位置づけながら、コメントを行った。そのうえで、各発表者への質問に加えて、井筒が論じた哲学的枠組みは必ずしも東洋に限定されるものではない、すなわち西洋にも見出すことが可能であることを指摘した。それにもかかわらず、井筒があえて東洋にその射程を据えたことを、いかに考えるべきかという問いを投げかけた。

近年、井筒の東洋哲学に関する研究は、彼の学問的軌跡を丹念に分析する研究へと深化しつつある。本パネルは、井筒の思索を平板に捉えるというよりも、むしろ奥行きのあるものとして理解し、その変遷を辿る非常に意義ある試みとなった。

宗教哲学研究から見た宗教概念批判の意義

代表者・司会 下田和宣
コメントータ 山根秀介

宗教の概念と生活の形式——宗教概念論の理論的背景——

下田 和宣

本報告は代表的な論者のひとりであるタラル・アサド (Talal Asad 1932-) を取り上げ、その「宗教」概念批判の哲学的前提を明らかにする。それにより批判の狙いを明らかにするとともに、問題に対するなお可能な宗教哲学的アプローチを提示する。アサドによれば、近代宗教学は「宗教」概念そのものが持つ歴史的形成のコンテクストを排除し、普遍知としての自身の特権性を確保しようとしてきたとされる。それに対しアサドはニーチェ/フリーコー由来の「系譜学」の手法を用いる。系譜学は普遍知を標榜する近代宗教学が構想した「宗教」概念を、形成の歴史的文脈とその前史へと引き戻すことでその解体を行う。同時にその探究は「我々の現在を諸々の偶然へと引き戻す技法」(『世俗の形成』序論)として、学問的必然化・概念化を拒み、事象の多様な形成の地平へと思考を開いていく。

アサドの研究方針においてもうひとつのキーワードとなるのは、ワイトゲンシュタインに由来する「生活形式」(ないし「生活様式」)の議論である。「宗教」や「世俗」といった近代宗教学によって普遍化・実体化——すなわち概念化——された言葉は、他のあらゆる語彙と同様に、本質的な意味内容をそれ自体

で備えたものではなく、そのつどの（演劇に比される）やり取りのなかで機能する。そしてそのやり取りはわたしたちが生活するうえでさまざまな型が持つルールに基づくことされる。

『リベラル国家と宗教』（二〇一八年）では、この観点から近代宗教学が批判される。宗教をいわゆる「宗教」として科学的に概念化することは、言語ゲームとそれが基づく生活形式からの抽象という、それ自体不可能な企てであった。にもかかわらずその概念化の行為自体、独自のやり取り空間を形成する。そこに出現した新たな言語ゲームとしての「世俗主義」は、西洋近代という特異な時代に支配的な語々の生活形式に基礎を持つ。アサドは系譜学的批判的意図を生活形式の理論に重ね合わせることで、近代やそこに属する諸概念の背後にある生活形式へと回りこみ、間接的に、それらの諸概念の形成を否認なしに駆り立てるものへと焦点を定めるのである。重要なものは、近代への賛成／反対の二者択一を迫るのではなく、「誰（「近代」、「ヨーロッパ文明」、「人間性」）に責任があるかを特定することではなく、われわれを破滅へと導いている言語と生活形式を特定すること」である。

アサドによれば、「生活形式」とは「翻訳」と「変形」の出来事であり、媒介的・動態的なあり方を備えながらも、みずからの解体を容易に許すことのない「頑なさ」を持つ。この文化哲学的な観点は「宗教」概念批判にひとつの視座をもたらす。「宗教」を概念化することも、あるいは非概念化する要求もまた、特定の生活形式に根ざすものである。それゆえここでは、なぜわたしたちは世俗と宗教を切り分けるのか、そしてまたそ

れらを再び結び合わせようとするのかを明らかにすることが課題とされるのである。世俗／宗教の近代的二項対立を偶然的なコンテクストに還元することで無効化し、概念化の暴力を糾弾するという批判的課題に、宗教を「イメージ」し「発明」あるいは「こしらえる／でっちあげる」ことの「なぜ」への問いが合流することになる。

なぜそのような明らかに不正な概念の使用が許されたのか。実体化と概念化の要求を極限まで駆り立てたものとは何であったのか。ある概念が使用されるのはいかなる地平なのか。このような問いかけは、概念が持つ翻訳・変形のコンテクストへと思考を根底的に定位させる。ドイツ文化哲学の伝統と比較可能な、このような思考の向けかえに、アサド「宗教」概念批判が持つひとつの哲学的な意義を見出すことができよう。

網島梁川の宗教体験言説と伝道

——言語ゲーム論による分析——

古莊 匡義

家族的類似性や言語ゲームなどの後期ウイトゲンシュタインの概念は、宗教や宗教体験を生活形式や文脈に基づいたものとして非本質主義的に捉えようとするポストモダンリストたちによる宗教概念への批判の基盤をなしている。彼らはウイトゲンシュタインの概念をフーコーなどの系譜学と結合して、宗教概念の相対性や権力性などを暴こうとする。

ただ、ウイトゲンシュタインの思想が系譜学的、ポストコロニアル的な批判へと至ることは必然ではない。近年の大谷弘や

古田徹也などの「像」を鍵概念とするウイトゲンシュタイン解釈では、言語ゲーム論は本質主義批判や概念の相対主義ではなく、「像」からの解放を促す治療的手法だと考えられている。

ここで言う「像」とは、時間を捉える際の「川の流れ」のような、物事を捉える際に人々が抱くイメージのことである。「像」は物事の本質を示すものではなく、不明瞭で特定の文脈に依存するものであるが、しばしば特定の文脈を超えて物事の理解に用いられて、人間の思考を縛り、混乱させる。ある像が限定的なものであることに気づかせる（現実的、または仮設された）言語ゲームは、その像に囚われて硬直的になった思考が自らをある程度解放する「自己治癒」を促す。

本提題では、西洋近代的な宗教あるいは宗教体験の理解が依拠する「像」からも、このような理解を批判する宗教体験論が言語ゲームの事例を網島梁川（一八七三—一九〇七）の宗教体験言説のうちに見いだした。晩年の網島は自らの「見神の実験」をベースに宗教思想を語り、当時の煩悶青年らに熱心に受容された思想家である。網島の言説は、W・ジェイムズなどの欧米の宗教学・宗教哲学を受容して形成された近代的、本質主義的な宗教体験の理解を基盤にしている。網島は、宗教体験は言表困難だと再三語りつつも、自らの宗教体験言説の背後に自らの宗教体験を確固たるものとして想定できると言う「像」をもち、宗教経験論は体験言説の背後に宗教体験を想定することはできないという「像」によって網島を批判しようとする言

ただ、網島が宗教体験や宗教思想を「伝道」しようとする言

説は、これら二つの「像」では捉えきれない部分をもつ。網島は、十全には言表不可能だと言いながらも自らの宗教体験について潤色なく具体的に表現し、体験から得た「神子の自覚」の思想を雑誌等の論考を通して世人に伝える「紙上伝道」を重視していた。網島の「伝道」は、自らの体験や思想信条を伝えて自分と同じ信仰や体験をもってもらうためではなく、各人が依拠する宗教伝統に基づいた「信」をもつことを可能にする「見」を、各人の仕方、網島自身の体験の具体的な語りを通して得させるためのものであった。

網島に共感する者たちは、網島と同じく、言表困難だと言いつつも言説に対応する体験や信仰の存在を前提している。彼らは網島の思想を継承・完成させる者だと自認し、網島の宗教体験の語りや「神子の自覚」をはじめとする重要な概念を、網島とは異なる用法で使って自らの信仰や体験を表現するが、それでいて網島の体験や思想への尊敬の念を保持しており、網島思想の鍵概念を各自さまざまな用法で使いながらも互いの言説に共感している。各人が固有の信仰や体験をもつと想定し、それらを表現する概念も各自の用法で用いられていれば意思疎通は困難に思えるが、彼らの言語ゲームは成立していたのである。

このような網島の周囲で生じていた言語ゲームは、近代的な宗教体験理解の「像」も、宗教体験論の「像」も否定して真の宗教体験言説の理解の方策を提示するものではなく、むしろこれら二つの「像」とは異なる「像」を提示して、特定の「像」からある程度の距離を取って宗教体験言説をよく見ることへと誘う宗教哲学的な治療として機能しよう。

ポストモダン神学論

根無 一行

「アウシュヴィッツ以後」という時代認識を引き受けざるをえない現代ユダヤ・キリスト教にあつて、ヨナスやモルトマンらが提示したのは「苦しむ弱い神」という屈折した神であった。彼らは自らを「ポストモダン」と呼ぶことはないが、神をかつてのようには描けないという自覚は「大きな物語の失効」を宣言したポストモダンリズムと重なり合う。だがアウシュヴィッツを範例化する身振りからはポストコロナアル的視点の欠如が垣間見えてもいる。ただし、「ポストコロナアルな視点」と言う以上、この発表は「関西」から「関西人」が行うものであることに自覚的であればならない。それゆえ、アウシュヴィッツ以後の神を「苦しむ弱い神」と語ることはできない。それは「当事者」のみにゆるされると思われるからである。残されているのはイワン・カラマゾフとともに「報復できぬ苦しみと、癒されぬ憤りとをいだし続ける」ことであるが、しかしイワンのように「続けていく」自信が、少なくとも発表者にはない。そこで、デリダの影響のもと自らの仕事を「ポストモダン神学」とも見なす宗教哲学者カプート (John D. Caputo, 1940-) の思索を補助線にして、この問いを考えていきたい。

デリダが脱構築を作用させる「正義」という「来るべきもの」を「不可能なもの」の経験として可能だと考えたのに対し、カプートは予見可能な未来と予見不可能な未来⇨来るべきものとのデリダ的区別を確認した上で、「来るべきもの⇨正義⇨愛」という「不可能なもの」はそれでもなお経験されると考え、そ

こに「宗教⇨神への愛」を見て取る。マリアの受胎告知が示すように「神とともにならぬ不可能なことは何もない」というわけである。こうして「不可能なもの」の経験として可能が「不可能なもの」が可能になることへ」と読み替えられる。この「神への愛」は「隣人愛」として行われる限りではいかようにも「翻訳」され、むしろ私たちは行為へと翻訳される。神の意味は演じられる／実践される (enacted) のであり、その宗教的言説とは「ある生活形式」における「神詩学 (theopoetics)」だとされる。

しかし、自らが「愛」に駆動されていることを強調する「神詩学」は、逆に、「愛」のない者は「救いが無い」と見なしてしまう。私たちには「未来」に対して「反応⇨反射」だけではなく「応答⇨責任」が要求されているのだから、いかに最悪なことに直面しても「希望」があるはずだというわけである。だが「希望」の持てない被占領下で怯え「反応」することしかできない者たちはどうなるのか。さらに、「愛」自体にも優劣がつけられていく。カプートによれば、宗教的「暴力」にも確かに「愛」はある。しかしそれは「不可能なものへの愛」ではないのに対し、「真正で勇敢な」非暴力である「神への愛」は「信仰が私たちを排水溝へと駆り立てることから護る」。ハマスは女性の殉教を認めていなかったが、そうすると、「希望」もなく自爆していった女性たちの姿は「天国」にも「排水溝」にもない以上、その存在の記憶さえ消されていくことにならないか。

こうして、カプートの「西洋⇨勇氣」のポストモダン理論の

輪郭の周りに「ポストコロナル」な形象が浮かび上がってくる。確かにデリダ自身も「不可能なものが可能になること」をカブートの宗教論との関連で語っている。しかしそれは「夢想」としてのものであり、デリダはあくまで「不可能なもの」とどまりつつ、ただし「嘘」もまた生の一部だと考える。イワンのように現実を直視して憤り続けていけるほど強くない「凡庸で平俗な」者がそうした「実践」を忘れてしまわないために必要なのは、「嘘」だと百も承知でその「虚構の神」演じられる神」に対して抗議できることではないか。

問いとしての宗教——ハイデガーの場合——

樽田 勇樹

宗教概念に対する近年の批判をラディカルに受け取るなら、宗教と哲学の差異化から思考を始めること自体を、西洋近代の知＝権力がはらむ偏向を温存し、不用意に両者を体系化するものとして、断罪してみることもできるだろう。しかし、宗教概念が元来、西洋的な知の形成につきまとう影のように浮上し、常にその批判の参照源になってきた歴史を考えるなら、むしろこのような区分が本来持っている批判性を突き詰めることで、そのような二分法に盲目に固執するのも、それを拘り定規に廃棄して満足するでもないような仕方、新たな思考の場を開くことも可能ではないか。——わけでも宗教哲学が問題である場合、この可能性の追求こそが、まずは求められているようにも思われる。

本発表は、以上のような問題関心から、M・ハイデガーによ

る「宗教」概念の受け取り方を、E・トレルチの「宗教」理解に対する批判（ないしその換骨奪胎的な継承）を糸口に、浮彫にしようとしたものである。発表では、まずトレルチによる「宗教」理解とそれをめぐるハイデガーの批判の論点を示した上で、ハイデガー自身が「宗教」という事柄をいかに受け取ったかを窺知させるいくつかの論点を提示した。

『宗教学における心理学と認識論』（一九〇五年）、「宗教と宗教学の本質」（一九〇九年）といった著作からは、トレルチが「宗教」を、人間理性の内的法則にもとづく、現実性の或る領域を名指すものと理解していることがわかる。トレルチにおいて宗教の探究とは、理性内在的契機に対応する客体的・実体的領域としての宗教一般のようなもの探究である。トレルチのこのような論にあつて、たしかに宗教的とされる現実、近代的な学の体制を組み替え拡張するような批判性を持つ。しかし同時にそれは、近代的な学の投企する客体的な理性秩序へと組み入れられることで予め制限された批判性でもある。宗教をこのように近代の学の体制に組み入れつつ生かすことこそ、トレルチが追求した道であった。

このようなトレルチの行き方を、宗教を予め客体化する態度として批判するハイデガーは、『宗教現象学への導き』（一九二〇／二一年）、「アウグスティヌスと新プラトン主義」（一九二一年）といった講義で、宗教という論点の批判性を、そのような学的態度の意味と要求そのものを歴史的なものとして問題化する点に見て取る。ここで問題化される現実性の意味次元は、「遂行」「遂行史」といった言い方で標づけられる。宗教現象学

は、近代的・学的な世界や生への態度を要求するのとは別の体制にある生、別の歴史的状况にある生を、その歴史性と時間性において遂行されてあるままに理解する試みとして企てられている。

しかるにこの講義の後、ハイデガーは宗教哲学について語らなくなる。このことは、遂行（史）の意味次元への着目が、個々の具体的な宗教性の哲学的解明といった企てそのものを、その事実性において問題的なものとして明らかにしたということとを意味している。

しかし注目したいのは、宗教という論点を以上のように受け取りなおすことで主題化された意味次元が、ハイデガーによるこの後の思索において核心的な意義を持ち続けることである。というのも彼は、この後、哲学の遂行意味の歴史的な問い直し、言い換えれば「生の形式」(Lebensform)としての哲学の歴史の意味の問い直しへと向かったからである。

したがって、ハイデガーにおいて宗教という論点は、それが指し示しうるラディカルな歴史性と事実性の意味次元において、何より哲学そのものの意味を問い直す視角を与えるものとして受け取りなおされたことになる。われわれはそこに、西洋的な知の体制に対して宗教の論点をもつ批判性のポテンシャルティを最大限に受け取りつつ哲学する、一つの具体的な可能性を見て取ることができよう。

コメント

山根 秀介

二十世紀後半から北米の宗教学を中心になされてきた「宗教概念論」もしくは「宗教概念批判」の特徴の一つは、宗教を本質主義的に理解することへの徹底的な批判である。宗教と呼ばれる諸現象に共通する、その根底にある何らかの「宗教性」なるものを実体的にたてるような態度を宗教哲学がとるならば、宗教概念論が投げかける批判はそれを根底から揺さぶり解体しかねない強力なものである。宗教哲学と称されてきた学問分野が、この宗教概念論以後、あたかもそれがなかったかのように素知らぬ顔をしてこれまでの営みを続けていくことはできない。さまざまな仕方が考えられようが、少なくとも宗教哲学は何らかの応答をして自らが拠って立つ場所を問い直す必要がある。本パネルでなされた四つの発表はいずれもこうした自覚の上で、真正面から宗教概念論に向き合うものであった。

下田氏の発表は、タラル・アサドの思想を手掛かりに、宗教を実体的に概念化したり、逆にそれを非概念化したりする手前へと、宗教と世俗の二項対立の是非が問題になる以前へと回り込み、そこに起源として「生活形式」を見出すものであった。宗教はある種の「言語ゲーム」として捉えられ、その普遍的な理解が回避される。そこで下田氏は宗教を「発明され」、「でっちあげられ」たものとする。続く根無氏はジョン・D・カプートの哲学を批判的に検討することで、勇敢さを求める彼の信仰の哲学に二項対立を再び生み出すコロナアルな影を見出し、それに対抗するような信仰論、凡庸で平俗な者が何もできないほ

ど弱い者の嘆きを忘れてしまわないための可能性を開く信仰論を主張する。そこで信じられる神は虚構の神、演じられる神、たとえ嘘であってもなお信仰される神である。

著者は両者に対して同様の質問を行った。確かにいずれの発表も宗教を本質主義的に理解しておらず、客観的な实在性の観点からではなく、広義の「有用性」という視座から宗教を考察しようとするプラグマティックな試みであると言える。しかしながら、宗教、とりわけ神の存在を信じるといことは、そのようなある種の仮構性、虚構性を前提としても依然として成り立ちうるものであろうか。少なくとも信仰者の態度として、作られたものとしての宗教、神をなお信じるとは、いかにして可能になるのだろうか。

古荘氏の発表は、言語ゲーム論を用いて綱島梁川の宗教体験論を分析するものであった。宗教体験論は宗教を内面的なものに押し込めるものであると批判されることがあるが、古荘氏はそうした批判からいったん身を引き、宗教体験の言説を「よく見る」ことへと注意を促し、宗教概念批判を駆動する「像」がもつ制約を「治療」しようとする。綱島と彼に共感する者たちの間で、宗教体験をめぐって大小のずれを含みながらも言説が重ねられていき、ある種の宗教的の共同性が確かに現出していたのである。この発表に対して著者は、綱島の体験の特権性は考えられるのか、そうであるとすればその源泉はどこにあるのか、それはやはり宗教概念論の批判を免れることができないのではないかと問いを發した。

樽田氏の発表では、哲学的理性の方から宗教を規定し還元す

るトレルチの態度に対するハイデガーの批判が扱われた。ハイデガーは宗教を遂行（史）的なものとして、つまり学的態度とは異なる仕方、歴史的に生きられたものとして捉える。宗教を対象的に捉えるのではなく、宗教を使って哲学を深めようとするこの試みは、宗教哲学の意義を否定するという破壊的な帰結をもたらすと同時に、逆に哲学そのものの意味を根本的に問い直すという役割になう。著者はこの点に関して、人間の生に関わる領域は多様にあるが、なぜ宗教のみがこのような特権的な地位をもちうるのか、そこには宗教を実体化し本質化しようとする傾きがそれと気づかれることなく前提されているのではないかという質問を行った。

パネルの主旨とまとめ

下田 和宣

近年の宗教研究のあり方を考えるうえで、いわゆる「宗教」概念批判の議論は大きな意義を持つ。ここでは「宗教」を概念化・体系化しようとしてきた「宗教学」という近代的な学問の枠組みそのものが根底から問い直されているのである。本パネルは、この議論を積極的に受け取りながら、なおどのようなかたちで「宗教とは何か」と哲学的に問うことができるのかを改めて考えるための場として催された。

議論の前提となるのは、二十世紀後半以降、主に北米を中心に展開されてきた以下のような反省的省察の成果である。近代宗教学によって学問的に構想された「宗教」の概念は、実体的に存在する対象を持つものではない。それはまさに、客観性の

領域としての「世俗」の自己確立を背景に、プロテスタント的信仰をモデルとした非世俗的で私秘的な領域として学問的に確保されたものである。そのように形成された「宗教」概念は、人類学的な調査研究の基準となり、相互に比較可能な体系である「諸宗教」として特定の文化現象を整理するためのツールとなる。キリスト教を基準とするこうした概念化の整備によって、文化の西洋中心主義的な文化的ヒエラルキーがおのずから形成され、植民地主義・帝国主義的な支配統治の実践が正当化されてきたとされる。

ところで「宗教」概念批判の多岐に渡る議論に共通しているのは、「宗教」なるものを実体化・概念化する本質主義的なアプローチへの根本的な不信感だと言える。まさにこの不信感こそ、近代において組み立てられた「宗教／世俗」の二項対立をラディカルに解体することを促しており、そこからまた、公共空間における宗教の役割などの今日の新たな研究テーマが結実してきているように思われる。

だとすれば、「宗教」概念批判以後の地平において、あえて宗教について哲学的に考えることはいかにして可能なのか。問題の着手にあたり以下のような疑念は避けられまい。「宗教とは何か」という問いかけは、ともすれば再び本質主義を招き入れてしまうのではないか。明晰判断なる概念性へのプロテストとしての宗教的次元、という宗教哲学的な理解自体、近代知が敷設した概念性／非概念性という図式を前提し、それがはらむ問題性を放置したまま、宗教と哲学とをそれぞれ体系化し接近させてきたのではないか。それは近代の知とは逆の方向から、

宗教と世俗の切り離しに加担することで、近代の枠組みを補強し、結果として世界を極端な二分法によって理解してきたのではないか。

隘路を避け議論のさらなる展望を開くために、本パネルは異なる観点から多角的に検討を試みた。下田報告は、アサドの議論の根底から（ワイトゲンシュタインに由来する）「生活形式」の理解を取り出し、文脈的動態性のなかで残存し要請され続ける「宗教」概念使用の「頑なさ」を読み取る。続く根無報告は、まさに概念の制作と使用というこのモチーフへと近づきながら、「宗教」概念批判以後に「神」がなお召喚され、今日の絶望の中なお必要なものとして「演じ」られなければならないことを示した。「宗教」についての何らかの実体的な意味内容を期待する本質主義的アプローチではなく、概念使用のプラグマティックな必要性の次元に着目する、という研究方針の具体例を提示したのが、古荘報告と樽田報告であった。一方で古荘報告が網島の言説実践がワイトゲンシュタイン的な「治療」として機能するということを説き、他方で樽田報告はハイデガールのトレルチ批判に近代宗教学的「宗教」概念からの批判的距離化を見る。出来あがった研究成果というよりも多様な「問い」として提示されたこれらの報告は、アメリカのプラグマティズム哲学の専門家である山根氏のコメントにより統一され、それを通じてフロアとの活発な議論が行われた。

性愛と暴力の神話学

代表者・司会 木村武史

北米先住民神話にみる性愛と暴力

木村 武史

本発表では、北米南西文化圏のホビの間に伝わる性愛の神話伝承を収集したエックハールト・マロトキの研究をもとにして、考察を行う。特にヴァギナ・デンタタとココペリの神話物語に焦点を当てる。

ヴァギナ・デンタタ（腫に歯を持つ怪物）の神話伝承は、世界に広く分布しており、ステイス・トンプソンのモチーフ分析では、FS4711に当たる。ヴァギナ・デンタタの伝承は、徒来、モチーフ分析や深層心理学から取り上げられてきている。

例えば、ユング派のエリッヒ・ノイマンは『グレート・マザー』（一九八二年）で、グレート・マザーは、良い母、恐るべき母（テリブル・マザー）、良く―悪い母の三つの形を持つとし、ヴァギナ・デンタタを恐るべき母の一例として挙げている。女性性の中心的象徴性を容器とし、素材変換の生命機能がその内部で行われるが、そこは知られざるものであるとする。そして、身体の開口部は内部と外部の交換場所として、ヌミノースとして力を持つとする。人間は、死・奈落・危険・困窮・飢餓・無防備の状態を暗黒のテリブル・マザーへの生贄として体験する。

子宮の肯定的な女性性は、口として現れる。それは唇が女性

性器になぞらえられる理由である。この肯定的な象徴等式に基づいて、口が上の子宮として、息・言葉・ロゴスの生まれる場所となる。同様に、大いなる女性の破壊的側面、すなわち破壊と死の子宮は、しばしば歯をむき出しにした口という元型的な形をとる。

本発表では、ホビの間に伝わる、地下世界から地上にホビの祖先が出てきた時に、地上に既にいたホビの主神マーサウの生と死の合一、両性具有の特徴に照らし出しながら、ヴァギナ・デンタタとココペリについて考察を行いたい。

ヴァギナ・デンタタの伝承は、主に前半部と後半部からなる。前半部は、村の少年たちが狩りに出かけ、そこでヴァギナ・デンタタの怪物に襲われるという内容である。後半は、ホビの神話的な英雄である双子の兄弟がヴァギナ・デンタタの怪物を退治するという内容である。後半の怪物を退治する双子の兄弟に焦点を当てると、エリアーデのように少年の性的なインシエーションという風に解釈することができる。

ココペリは、岩絵には男根が勃起した形で描かれている。マロトキのホビ伝承には、ココペリの神話伝承は三つ所収されている。「男狂いの女」という題が付けられているココペリの起源伝承、「ココペリの長い男根」、「二人のココペリ兄弟」という題が付けられている。

ココペリは自然の豊饒性だけではなく、人間の性愛の肯定をも象徴しており、それが幸福な男女関係、幸福な家庭を築くことと結びつけられている。

ところで、最近、ヴァギナ・デンタタを退治する英雄という

プロットは、家父長的・男性中心的な視点から構築された解釈であるという意見が出されている。この点で関係があると思われる他の神話伝承に、ホビの村から女性たちがディネ（ナヴァホ）に連れ去られてしまい、その間、残された男性たちがヒョウタンを使って自慰をし、中に溜まった精液から赤ん坊（女兒）が誕生した、という伝承がある。つまり男性の性愛の力だけで生命の誕生が可能であるという男性の生殖力、男性の単為生殖的な性愛・生殖観があると考えられる。

もしそうであるならば、エリアーデのような男性のイニシエーションという解釈では十分ではない。怪物としてのヴァギナ・デンタタとココベリの背後にある男性の単為生殖と生殖力の過剰な評価との関係を視野に入れた解釈が求められる。

日本近世における女の虐殺説話とカミ

—— お菊、お花を中心に ——

南郷 晃子

本報告は日本の近世期の説話においてしばしば見られる形の物語、虐待され殺され、そして崇りによりイエを絶やす女の形について考える。いわば類型的な物語世界であるが、あらためて焦点をあて考えてみたい。

『山陽美作記』巻八「原十兵衛か下女花が亡魂の事附タリ三上伝蔵怪異の事并近代妖怪の事」は津山藩森家老原十兵衛と通じた「花」が奥方に無惨に殺され、その怨みで原の家が絶える話である。同話には、城内の「庭」に花が祀られたことが記されている。

原十兵衛は実在の人物で森家家老であるが、森家時代にイエが絶えた事実はない。しかし森家が津山領主でなくなったのには城から去っている。「庭」が原十兵衛屋敷の庭だとするとかつて十兵衛がいた屋敷跡に「花」が祀られていた景観があり、それが説話の源流となったと理解できるだろう。またこの花に対する信仰の実体を追うと、花が性的な意味を多分に有する神であることが明らかになる。説話におけるイエを絶やすという要素と祀られた「花」が性的な意味を持つことはそれぞれ無関係なのだろうか。

この見通しを得るために、参考になるのが血屋敷伝承として知られる「菊」の話である。椋梨一雪『古今犬著聞集』天和四年（一六八四）「菊女、小畑孫市家を亡事」は、小畑家の給仕をしていた菊が誤って奥方の椀に針を入れてしまい、激昂した奥方に古井戸に落とされ殺される話である。奥方が「主人の心あるように見えて」と口走るように、「菊が主人に愛されている様子」が奥方の怒りの根底にある点注意される。また菊の死後には、その母が井戸の前に「炒った芥子」を撒き、それが芽吹くことで菊の崇りの現前が確認される。そして菊と、やはり同様に殺されることになる母の「悪霊」により小畑家の一族は滅びることになる。

殺される女と植物の生成というテーマは、『古事記』における須佐之男命の大都比売神の、『日本書紀』における月夜見尊の保食神の殺害を想起させる。それはハイヌウエレ神話につながる普遍性を持つものであるが、これらの地母神はその死とともに、命の繁栄をもたらすが本来の姿である。しかし死ん

だ菊とその母が扱う命は振れの中にある。炒った芥子は命を生むはずがないものであり、母と娘は、命ないものから命を生やすことを行なっている。一族を絶やす、すなわち命の流れを堰き止め反転させることは、炒った芥子を生やすという振れた命を管理するマジカルな力があつてこそ可能なものだと考えられる。

イエを絶やすということは、命の管理者の行為のうちにあるという理解をした上で、あらためて「花」の話を考えると、性と深いつながりを持つこの神の性質と、イエを絶やすという祟りの発露は不可分であることがわかる。それは生みだすことと絶やすことというベクトルの違う生／性への干渉なのである。そしてそのように考えていくと、多くの崇る女の物語が、愛される女の物語でもあるということもまた意味を持ち始める。奉公人階級の女が主人に愛され、奥方のあるいは主人自身の嫉妬により殺され、イエを絶やすという話型の再検討が求められるのである。崇る女が過剰な愛を得る女であることを、彼女の性の神としての性質から理解する必要がある、祭祀の実態はしばしばその裏付けとなる。主人に愛され虐待され殺される女の説話を、命の女神とその物語の近世的展開として読み直すことができるのではないか。

同性愛と暴力——古代エジプトの事例——

深谷 雅嗣

チェスター・ビーティ・パピルスI（ダブリン図書館所蔵）

には、神話「ホルスとセトの争い」（新王国時代）が完全な状

態で残っている。オシリス死後のエジプト王の地位をめぐって、ホルスとセトが係争を繰り返して話が進む。そのうち、もつとも珍奇な物語が、彼らの同衾だ。あるとき、寝ているホルスは叔父のセトに尻を犯された。それでセトは自分が勝つたと喜び、神々に宣言した。ところが、セトの精液はホルスの体内ではなく、川端から発見された。実は、ホルスは母イシスの助言に従って、尻に手を充てていた。そうして、セトの子種をかわして捨てたのだ。落胆して怒るセトはさらに追い詰められる。ホルスの精液がセトの体内から発見されたのだ。イシスがホルスの自慰を介添えして精液を手に入れて、セトの食事に混ぜていたのである。

この話は、エジプト神話における同性行為の唯一の現存事例だ。官能性はないに等しい。挿入する側とされる側の序列が前提の「暴力」であつて、同性「愛」とはいえない。ここからは、男女の性役割における差別も透けて見える。もとより、男同士であること、当事者同士の合意、生殖目的以外の射精は、始めから問題にならない。ホルスは犯されるのを予見していたともいえるし、精液や自慰は神話的語りの常套表現だった。誰かの尻に男根を充てがうことが力学を決定づける手段だったのは、この神話を背景とした様々な呪術文書から明らかだ。例えば、ペビー一世の『ピラミッド・テクスト』（古王国時代）には、「セトは自分の両睾丸のゆえに叫ぶ。ホルスは自分の精液をセトの尻に入れ、セトは自分の精液をホルスの尻に入れる」という一文が残る。『コフィン・テクスト』呪文六三五（中王国時代）には、「アトゥムは（死者）に対して力を持たない。（死

者」は彼の尻を犯す」とある。また、呪文七〇〇には「彼（ゲブ）の男根は彼の息子である後継者の尻にある」と記される。

つまり、この物語の祖型は、古王国時代にはすでに存在していた。チエスター・ビーティ・パピルスがまとめられるより千年前のことだった。エジプト人はこの物語をよほど気に入り、護身や脅迫の文言とした。違反者に「ロバ（セト）が彼を犯しますように」と罵る事例は、新王国時代後期の落書きから確認される。第三中間期には、勅令に反する者への警告文として、公式の石碑に記されるまでになった。

ちなみに、神話の地平から離れた文学において、同性「愛」への言及はわずかに二例ある（『王ネフェルカーラーと將軍サセネト』、『大いなる悦びの言葉』第三連）。そこには、同性行為への否定的な態度どころか、官能性さえ認められる。性にまつわる逸脱としてもっとも非難されたのは、不倫だった。『死者の書』第一二五章には、「私は誰かの妻を抱かなかった」という有名な告白文がある。これは、死者が否定しなければいけない生前の四二の悪行の一つだ。この隣には性交にまつわる他の文言も二つ三つ並ぶことが多い。そこに男色を認める研究者は少なくないが、語義が不明な単語ばかりで、立証できない。結局、世俗の文脈で、同性愛は確認できないのだ。とはいえ、『レビ記』第一八章のように、はっきりと否定されることもない。これは、当時の人たちの寛容か、あるいは無関心か。おそらく、同性愛は肯定も否定もされずに、社会の周辺を漂う存在だったと考えられる。

征服のトラウマとしてのインカリ神話と民衆劇

谷口 智子

本発表では、ベルーのインカリ神話を、ベルーのハイヌウエレ型神話であるパチャカマックの神話と関連づけて、そこに見られる暴力に焦点を当てて考察を加えようとするものである。ハイヌウエレ神話は、世界各地にみられる食物起源神話のひとつで、殺された神の死体から作物が派生するという神話群を指す。インドネシア・セラム島のヴェマーレ族の神話に登場する女神の名前からドイツの民俗学者イェンゼンが命名した。

ベルーにあるハイヌウエレ型神話であるパチャカマックの神話は次のような内容である。

月神パチャカマックは地上の主であり、他方彼の父である太陽には天だけが属する。最初の間である男女はパチャカマックにより創造されたが、満足の食料を与えられなかった。男は飢えて死に、女は切羽詰まって太陽神に祈ると、太陽光線により彼女は一人の息子を生んだ。パチャカマック神はこの子の誕生に激怒し、新生児をとらえて殺し、解体した。「彼は殺した子供の歯を撒いた。そこからトウモロコシが生えた。事実、トウモロコシの粒は歯に似ている。彼は肋骨と骨を撒いた。そこからマニオックが生えた。その他のイモ類もそこから生えた。肉からはカポチャ、パカエ、およびその他のあらゆる作物と樹木が生えた。」パチャカマックはこの地のあらゆる食用植物の起因者である。

次に、インカリ神話の説明をする。インカリとは、ケチュア語の皇帝を意味する「インカ」にスペイン語の王「レイ（リ）」

が結びついたもので、インカ王という意味である。この神話にはさまざまなヴァージョンがあるが、おおよそ次のような構造を持つ。スペイン人によって斬首された（実際、最後の王アタワルパは絞首刑）インカ王の頭と身体が分断され、大地に埋められている。それが成長してお互いに結びつく、一つの完全な身体として甦り、インカ王と彼が支配する世界の秩序が復活するといわれている。スペイン人がもたらしたのは世界の無秩序であり、そのことは、インカ王の身体の分断というモチーフによって象徴されている。しかし、いつか植物が成長するようにインカ王の身体が成長し再び統合され、先住民が救われる日がやってくる」と期待されている。この神話は、バラバラにして埋めると一個の完全体になるジャガイモなど根茎類の儀礼などがベースにある。

さて、今日行われている民衆劇は、N・ワシユテルによれば、現在に生きる過去であるが、集団的な心理に刻み込まれて永続化している要素を研究するための資料になる。現代の民衆劇を通じて、征服がインディオにとって何を意味したかに迫ることが出来る。この民衆劇は、一五三三年、ピサロの命によって処刑された最後のインカ王、アタワルパの死を、死と踊りの題材として、ペルーとボリビアのインディオの間に広まっている。起源は一六世紀に遡り、テキスト化されたのは一九世紀である。地域ごとに幾つかのバージョンがある。その概要は以下の通りである。

インディオの首長アタワルパがスペイン人に殺される（劇中では刺殺のち斬首。実際は絞首刑）。これは、敗北と征服のト

ラウマ（＝殺害およびレイプという象徴）を表す。インディオの首長の死に直面して人々は嘆くが、スペイン国王がピサロを罰するため、「救いの主」として登場する（史実と異なるが、インディオの想像力により救済がもたらされる）。結末の形は違えども、民衆劇にはインカリ神話と共通のパターンが見られる（インカ王の殺害とその後の復活、もしくはインカ王の殺害とその後与えられたスペイン王による救済）。インディオはそのようにインカ王の殺害と征服という「暴力」を解釈したのだとわかる。

戦争で負けて敗者になり、征服されることの暴力性が、インカリ神話や民衆劇にトラウマとして残されている。それゆえ、インカ王の復活という救済と癒しが世界に必要なのだ。

ギリシア神話における性愛と暴力

松村 一男

英雄ペルセウスはメドゥーサ退治や、アンドロメダ救出などでよく知られている。彼はアルゴス王アクリシオスの娘ダナエとゼウスの子である。アクリシオスは孫に殺されるという神託を得たため、娘に男を近づかせないようにと青銅の部屋に閉じ込める。しかし、ゼウスが黄金の雨に変身して彼女に降り注ぎ、ペルセウスが生まれる。アクリシオスはダナエとペルセウスを箱に閉じ込めて海に流すが、箱はセリポス島に流れ着く。成長したペルセウスは島の王に対して見た者を石と化すというゴルゴンの首を取ってくると高言してしまう。ゴルゴンは三姉妹で、末っ子のメドゥーサだけが不死ではなかった。メドゥー

サはかつて美しく、ポセイドンに愛されたが、アテナの神域で交わったので女神の怒りを買い、恐ろしい姿に変えられた。体内にはポセイドンとの子が生まれないまま留まっていた。ゼウスの子であるベルセウスは神々からの助けもあつて寝ているメドゥーサの首を切り落とす。そして首を持ち帰る途中、エチオピアの王女アンドロメダが海の怪物の生贄にされようとしている場に遭遇する。彼はアンドロメダを妻にするという条件で、怪物にメドゥーサの首を見せて石にして退治し、彼女を救出する。神話の後半部では、海の怪物退治とアンドロメダの獲得が暴力とエロスのつながりを確かに示している。前半部ではメドゥーサ殺害が確かに暴力である。そしてゼウスが黄金の雨に落ちてダナエに降り注ぎ、ベルセウスが生まれたという部分はエロスである。しかしメドゥーサ殺害の暴力と黄金の雨のゼウスというエロスの間には神話論理のつながりは見当たらない。とすれば、メドゥーサ殺害自体の中にエロスの要素があるべきとなる。なぜメドゥーサは殺されねばならないのかも大きな疑問である。彼女と姉妹たちは世界の果てで世間と没交渉で暮らししている。ベルセウスはわざわざ押しかけて寝ている間に殺すのだ。自分の勇気を誇るため、メドゥーサの首だつて取つてくると大言壮語したために自業自得でそうせざるを得なくなつたという筋書きになっているが、それは後づけであろう。この神話で英雄が世界の果てにいる事実上は「無害」な女怪物を殺す理由はおそらく、ベルセウス・メドゥーサ神話が作られる以前からすでに後にこの神話に由来する「メドゥーサの首」とかゴルゴネイオンの名前と呼ばれることになる魔除けの顔が存在して

いたからであろう。魔除けや邪視を防ぐための恐ろしい顔や眼は世界中に見られる。メドゥーサの首（ゴルゴネイオン）もその一つである。そしてこの首は誰がどのようにして胴体から切断されたのかという関心から、ベルセウスのメドゥーサ殺しの神話が生まれたのだろう。有翼の馬ペガソスと黄金児クリュサオルが生まれたという伝承は、ヘシオドス『神統記』が述べており、前八世紀には存在した。これらの子の父親については、ヘシオドスはポセイドンと述べている。ポセイドンはヒッポス「馬の（神）」という尊称を持ち、デメテルと馬の姿で交わつたという伝承もあり、馬の守護神とされていた。切断されたメドゥーサの首から出現した子の一方は天上的な馬ペガソスであり、他方のクリュサオルの家系は怪物群に連なる（天上的・神的と地下的・怪物的の対比）。ポセイドンとメドゥーサのエロスは新たな生命をもたらしたが、それは普通の出産の形態はとらず、ベルセウスの暴力によってメドゥーサの死とともにペガソスとクリュサオルの姿で出現したのである。ベルセウスによるメドゥーサ殺しの神話を完成させるためには、メドゥーサが恐ろしい姿の女怪物でなおかつ不死身ではないことが必要だつたのだろう。そしてメドゥーサをそういう姿にするために、かつて美しかった彼女が性的に潔癖なアテナの神域でアテナと敵対的なポセイドンと交わり、アテナの怒りを呼び、罰として恐ろしい姿に変えられるという筋書きが作り出されたのだろう。

パネルの主旨とまとめ

木村 武史

本パネルは、神話学研究会で行われた「性愛と暴力の神話」研究の成果を議論するものである。

木村は、「北米先住民神話にみる性愛と暴力」と題する発表で、北米南西文化圏のホビの性愛の神話の中でもヴァギナ・デンタタの怪物の神話伝承と笛吹きの高饒の神ココペリを取り上げて、考察を行った。ヴァギナ・デンタタは、ユング派のエリツヒ・ノイマンが『グレート・マザー』で恐ろしい母の側面として取り上げている。しかし、ココペリに見られるように、男性の性的豊穰性を肯定する一方、女性の性的力をヴァギナ・デンタタのような怪物として表象する伝承とは無関係ではないのではないかと、という点を論じた。

南郷は、「日本近世における女の虐殺説話とカミィお菊、お花を中心に」と題する発表で、虐待され殺され、そして祟りによりイエを絶やす女性について考察した。具体的には、『山陽美作記』巻八にある家老の奥方に無惨に殺された花の話、『古今大著聞集』の菊女の話を取り上げた。花の物語の場合、歴史的にはイエは断絶していかないのだが、物語としてはイエが断絶される。菊の死後、母が井戸の前に「炒った芥子」を撒き、それが芽吹くことで菊の祟りの現前が確認される。これらの物語の背後には、祟る女が過剰な愛を得る女であること、そして、性の神として崇められる点などから、命の女神の近世的展開として読み直すことができるのではないかと論じた。

深谷は、「同性愛と暴力―古代エジプトの事例―」と題する

発表で、古代エジプトにおける男性の同性愛の事例を論じ、まず、新王国時代の神話『ホルスとセトの争い』を取り上げた。セトは甥のホルスの尻を犯そうとするが、ホルスは母イシスの助言で、尻に手を当てていた。他方、セトは、ホルスの精液が食事に混ぜられているのを知らずに食べてしまう。この神話には官能性はなく、暴力的な挿入する側とされる側の序列に関わっている。セトとホルスの神話より千年も前の呪文文書にも同様の物語の断片が見られる。『王ネフェルカラーと將軍サセネト』には官能性も見られる同性愛が語られている。

谷口は、「征服のトラウマとしてのインカリ神話と民衆劇」と題する発表で、ペルーのインカリ神話を、ペルーのハイヌウエレ型神話であるパチャカマツクの神話と関連づけて、そこに見られる暴力に焦点を当てた。パチャカマツク神話では、殺され、解体された新生児の身体から様々な食用植物が生えてきた。別のハイヌウエレ型神話のインカリ神話では、インカ王は斬首されるが、そのバラバラにされた身体（バラバラにしたじやがいもを植える農耕儀礼がアンデスにはあり、王の身体は植物神の隠喩である）はいつか統合され、復活すると考えられている。現在上演されている民衆劇でも、インカリ神話は演じられており、復活するインカ王によるインディオ世界の救済と癒しが求められている。

松村は、「ギリシア神話における性愛と暴力」と題する発表で、英雄ベルセウスのメドゥーサ退治の神話を取り上げた。ギリシア神話ではエロスと暴力とが密接に関わっているが、ベルセウス誕生では、ゼウスが黄金の雨となってダナエに注ぐとい

うエロスとメドゥーサ殺しとの間の繋がりが明確ではない。ペルセウス・メドゥーサ神話が作られたのは、魔除けの顔に起源があるのだろう。魔除けとしてメドゥーサの首がある理由を説明するために、ペルセウスがメドゥーサを殺す物語が作られた。殺されたメドゥーサの胎内からは、ポセイドンとの子であるペガソスとクリュサオルの姿が現われる。この神話の場合にも、根底ではエロスと暴力のつながりが強く意識されていると考える。

暦の思想史

代表者・司会 林 淳
コメンテータ 中牧弘允

江戸時代の暦と暦注

林 淳

本発表は、従来注目されていなかった江戸時代の暦注を取り上げ、貞享改暦前後の暦注の変化を明らかにして、その変化が持っていた意味を考察する。今まで暦注の研究が行われなかったのはなぜか。まず考えられるのは、暦注は迷信を助長するもの、意味のないものという通念があったことによる。暦の専門家でも暦注には迷信的な内容が多く、無用だという見解はある。また研究者の間では江戸時代の暦注は変更なく継続したと漠然と考える傾向がある。このような理由で、暦注はなかなか研究対象にならなかった。二つの基本的な点を確認しておく。第一に、貞享二（一六八五）から貞享暦が施行されて、暦の統一がなされたが、同時にそれまで地方暦ごとに異なっていた暦注もまた統一がされたこと。第二に、幕府天文方が計算・観測によって毎年の暦の内容を作成したが、暦注の部分は京都にいた土御門家、幸徳井家によって書き加えられたこと。しかし第二点は再考の余地はある。

慶安四（一六五一）年京暦と貞享二年京暦とを比較してみる。二つの暦では「坎日、五墓日、復日」などの凶事の日と「田うえ、種かし」など農事に関する暦注で共通する。しかし

共通しない暦注の方がより多くある。慶安四年京暦には、具注暦に由来する「遠く行かず、人弔わず、病みず、病問わず、夜行かず」がある。これらは、平安貴族が死、病氣、夜を恐れて禁忌とした時代の名残である。慶安四年京暦に「神によし、仏によし」とあるが、貞享二年京暦では「神よし」とある。「神によし」は、神事や神参りによいという意味であるが、「神よし」はその日が吉日であることを示し、意味が変わる。「神によし、仏によし」は神社仏閣が多い京都ならではの暦注だと考えてよい。貞享二年京暦では農業・醸造関係の暦注や「煤はらい、婿とり、家建」など生活に関わる暦注が新たに追加された。万治三（一六六〇）年伊勢暦と貞享二年京暦と比較すると、共通点が多くあり、相違点がきわめて少ない。ここから貞享二年京暦は、伊勢暦の暦注を採用していることがわかる。従来からも貞享暦の巻頭の図や記載法が、伊勢暦を踏襲したことは指摘されたが、暦注においても同じことがいえる。伊勢暦が、すでに農業・醸造関係や生活に関わる暦注を掲載しており、それを貞享暦はそのまま採用したことになる。これらの暦注は、従来の暦注とは異なって干支による規則性に拘束されることなく、季節に従って自由に書き加えられた。さらに貞享二年京暦を見ると、吉事を表す「神よし」「大みょう」が多くある。

つぎに貞享改暦前後で、二十四節気がどのように暦に記載されたかを検討する。慶安四年京暦では「立春、立夏、立秋、立冬」のみが固有名称で記されたが、貞享二年京暦では「夏至、冬至、小寒、大寒」が追加された。さらに元禄九（一六九六）年京暦では「春分、秋分」が追加された。どちらの追加も天文

方の洪川春海の意向が働いたと想定できる。享保一四（一七二九）年京暦からは、二十四節気が柱建てされ、節・中がすべて固有名称で掲載され、昼夜の刻数が明記されるようになった。この変更は天文方によるものと思われるが、その背後には西洋天文学に基づく改暦に意欲的だった將軍吉宗の意向を想定できるのではないか。

本発表をまとめると、具注暦に由来する凶事の暦注の一部は、貞享改暦以降も採用されたが、農業・醸造関係、生活関係の暦注が多数追加された。二十四節気が柱建てされて、太陽歴的な性格が強まった。貞享改暦以降の暦は、凶事の暦注を取り込みつつも吉事を増加させた農事暦であった。凶事が主であった具注暦から吉事を多くした生活密着の農事暦へという転換が改暦とともに起こったことになる。

天保期の江戸暦問屋と大小暦の統制

小田島梨乃

江戸幕府は貞享改暦（一六八五）以後、作暦を天文方主導に一本化し、地方の暦師の販路も規定することで暦流通の統制を企図した。これは、観象授時の精神の如く、自らの支配体制の象徴として暦の流通を重要視していたことの表れと考えられる。しかし実際は、作暦の過程は天文方・土御門家・幸徳井家の分掌体制であり、その主導者も流動的であった。また、地方暦師の統制についても領暦者の指定のみに留まり、その後発生した各暦師の販路争いに天文方は関与しなかった。

本発表で取り上げる江戸において他の地域と大きく異なる点

は、暦出版の販路における宗教者の関与が薄い点である。江戸以外の地域の暦は、伊勢暦など神社が頒布するもの、京暦・南都暦などのように陰陽師由来の暦師が頒布するものが殆どだが、江戸においては貞享二年（一六八五）以降に暦問屋の開板受付が行われ、元禄十年（一六九七）以降は問屋仲間十一人の版権が様々な問屋を行き来はするものの、一貫して地本問屋が販売を担った。幕府のお膝元である点・貞享改暦以前の歴史を持たないという点において、江戸は暦出版の統制をしやすい環境にあったとも考えられる。

しかし、江戸においても非認可の板元から出版される暦が統制されていたとは言いがたく、取締りの実態は明らかになっていない。梅田千尋「近世の暦統制と町触」『史窓』七一号（京都女子大学史学会編、二〇一四年）二三―三三頁〕では、大坂・京都と比べて江戸は頻繁に暦出版統制に関する町触が出されていることを確認できるが、実際に違法出版が行われていたのか・取締りに実効力があつたのかについては言及されていない。

今回の発表では、江戸暦問屋の裁判記録である『暦記録』（東京国立博物館蔵）を分析し、史料で確認できる唯一の取締り事例である天保期（一八三〇―一八四四）の大小暦の違法出版を考察した。文政十三年（一八三〇）「板木屋定治郎一件」・天保六年（一八三五）「喜多村御役所江預書差上候坂本氏略暦一条」の二件の記録を見ると、この二事例を境に暦出版の取締り方針が変更・明確化されたことが分かる。主な変更点は、従来武家の私家版（交換用の大小暦の類）は取締り対象外とされ

ていたが、天文方高橋作左衛門（高橋景保）の意向を汲んで取締り対象に加えた点である。これは、交換用の暦は取締り対象外としていた従来研究の通説は天保二年以降には当てはまらないことを示している。

この変更を経て、天保七年（一八三六）「暦似寄品取扱候者十八人名前館御役所江申立候處於南御番所御裁許二相成候一件」では、暦問屋が実際に販売されていた大小暦を証拠品として町年寄に提出し、販売に関与した地本問屋・板木屋・世利商人が過料を言い渡された。これが暦違法出版の唯一の取締り事例である訳だが、この事件から判明することは、①実際に大小暦が（恐らく本事例以前にも）違法販売されていたこと、②唯一の取締りも、暦問屋の訴えによる受動的な取締りであつたこと、の二点である。

以上の史料分析を通して、今まで不透明であつた江戸における暦出版の取締りの流れを確認し、取締り対象の変遷を追うことができた。実際に取締りが行われた天保期においても、幕府が積極的に暦の違法出版を取り締まっていたとは言い難い。しかし、交換用の大小暦の違法化の背景に天文方の意向があることが史料から確認できた。当時の天文方の動向と暦出版との関係性については、今後の課題としたい。

近代の官曆と神社の例祭日

下村 育世

通念的に、日本は明治改曆を機に東アジアで最初にグレゴリオ曆を採用し、曆から日取りの吉凶を占う曆注を廃し、いちはやく科学的で近代的な曆を用いはじめ、そのまま現代に至ると理解されてきた。しかし改曆後の曆は、曆面に太陽曆で推算された皇室に関わる祝祭日を新たに登場させ、さらに歴代天皇の忌日（当初は神武天皇から孝明天皇まで）、全国の神社の例祭日も加えたように、必ずしも科学的な事項だけで構成されない。あまり知られていないが、近代以降も曆は国家の統制下に置かれ、先の敗戦まで官曆（以下、曆として官曆を指す）以外の曆の流通は禁じられた。明治一五年以降、曆は神宮司庁から公的に頒布され、通行制度上では神社、神道との関わりが看取りやすくなる。しかし曆面に記載された神社の例祭日は、近代日本の曆と神社、神道との思想的連関を証するだけでなく、神宮司庁による頒曆以前からのそれらとの関わりを示している。本報告は、例祭日掲載の体系性を示すため、改曆直後の明治六年曆から最後の官曆にあたる昭和二十一年曆上の神社の例祭日の取りを全集計した結果に基づく。以下、その特徴を挙げる。

曆に掲載された例祭日であるが、（一）明治六年曆から掲載が始まり、昭和二十二年曆（二百社以上）までその数は伸長し続けた。途中、明治三六年曆で急激に数を増やす。（二）海外神社の例祭日も、明治三六年曆に台湾神宮の台湾祭が掲載されたことに端を発して、次々と掲載され始める。曆に掲載された例祭数が伸長し続けたこと、明治三六年曆から急激に数を増やしたこと

には理由がある。（三）神社が官社に列格されると、多くの場合、その二〜三年後に曆に掲載され始めた。つまり曆に掲載された例祭数の伸長は、近代社格制度に則って、官社に列格・昇格された神社の増加に伴っている。例えば、熊野速玉神社は県社であったが大正四年に官幣大社に昇格し、大正六年曆から掲載が始まった。これは官社へ昇格して初めて、曆へ掲載されることを端的に示している。（四）明治六年から三五年曆までは、官幣大社・中社・小社と別格官幣社の官幣社のみであったが、明治三六年曆からは国幣大社・中社・小社の国幣社の例祭も加えて記載され始めたため、この時から曆に掲載された例祭数は急激に増えた。例えば、浅間神社（駿河）は、明治二十一年に県社から国幣小社に昇格するがその時点ではなく、明治三六年曆から掲載が開始されている。以上の観点からすると、（五）明治六年曆には例祭の脱漏が少なからずあり、初期には例祭日の移動も少なくない。しかし次第に脱漏も移動もほとんど無くなり、記載方法の厳格化も進む。曆には社格制度に則り官社に列格された神社の例祭は基本的に全て掲載されたが、その記載方法にもルールが形作られていく。例祭日が同一である神社は、（六）官幣社の大中小、国幣社の大中小順に並び、（七）同一社格の場合には、基本的に列格の早い順に記載された。また（八）社格に異動が生じると、同一例祭日の神社間で記載順位の入れ替えがなされる。（九）別格官幣社は、官幣小社の後、国幣大社の前に記載された。

近代の曆には、既述のように、巻首の最も目立つところに国家の祝祭日が、暦日の欄外や枠内に歴代天皇の忌日と神社の例

祭日が記された。このうちの例祭日を右のように悉皆調査すると、全国の神社が近代社格制度のもと次第に組織化され、大きな勢力となり一定の社会的地位を占める様子を時系列で捉えることができる。近代の暦は、伊勢神宮を頂点とする神々、皇室の祖神と歴代天皇への崇敬を求めるイデオロギーを刻んでいた。官暦以外の流通が禁じられた結果、国民は官暦の蔵する時の秩序のもとで一年を過ごすことを求められた。近代日本の暦は、国民に一年を皇室や神社の祭祀を基軸として展開するものとして意識させるツールとして機能したと言える。

仏暦の忌日と「日本仏教」

岡田 正彦

明治一六年暦から官暦の頒布が神宮司庁に一本化される状況のもとで、「大日本仏教会社」から刊行された『仏暦一斑』には、聖徳太子をはじめとする仏教各派の祖師の忌日や主要な寺院の年中行事が詳細に記載されている。本発表では、新たに発掘した明治一八年版の『仏暦一斑』を明治一六年版・明治一七年版と比較しながら、仏暦に記載された忌日と年間行事を確認し、仏暦頒布の背景にあった当時の仏教言説について考察した。

明治一六年～一八年版の『仏暦一斑』には「官許」と記載され、明治六年以後の本暦・略本暦の「頒暦証」と同じように、仏暦独自の「仏暦之証」が貼られている。この「仏暦」は、官暦に対抗して刊行された暦であることはほぼ確実だと言えるだろう。しかし、明治一六年一〇月三日に提出された出版届は、

明治一七年五月一九日付で「略本暦類似ノモノ」として「出版販売差止」になった。明治一六年版は一時的に版權を獲得できたが、明治一七年版以降は、未認可のいわゆる「おぼけ暦」の扱いになったのではないか。とはいえ、様式的面から見ても『仏暦一斑』は、明治六年版より頒暦商社から刊行された本暦・略本暦を意識しており、江戸時代の暦に記載された暦注ではなく、官暦に記載された官幣社の例祭日に対抗して、仏教各宗派の寺社の年中行事や祖師の忌日などを記載している。

これらの寺院行事は、旧暦の紀日を推歩して陽暦を示し、概ね新旧併記で記載されている。四天王寺の行事を中心にした年間行事の記載には、多少の偏りは見られるが全体としては、主要な仏教系の年中行事を網羅しようとする意志が感じられる。こうした営みの蓄積が、後の『仏教各宗綱要』に見られるような通宗派の「日本仏教」という意識の醸成につながるのだろうか。

また、各版の仏暦には年間日数×上下段に相当する数（七〇〇件以上）の主要な仏教関係者の忌日が記載されている。これらの忌日は、「天台宗／真言宗／浄土宗／禅宗／真宗／日蓮宗／時宗／融通念仏宗／その他」に分類整理され、各派の忌日あまり偏ることなしに、かなり網羅的に記載されている。大日本仏教会社は四天王寺と密接な関係を持ちながら、特定の宗派とは一定の距離を保つ存在だったと考えられる。近世の梵曆社中の人々には、僧侶以外の商人や和算家、暦師なども含まれていた。『仏暦一斑』の刊行に関わった人々は、宗派外の視座から広く仏教各宗・各派を俯瞰して年中行事をまとめることがで

きたのだろう。今後は明治二〇年代以降の仏教各派や各寺院から刊行された暦を調査し、現代に至る仏暦の系譜と仏暦を刊行した人々の動向を辿っていききたい。

江戸時代の暦に見られる暦注は排除したうえで、官暦に記載される国家の祝祭日や歴代天皇の忌日、全国の神社の例祭日に対抗して記載された「仏暦一斑」の忌日や年中行事には、日本「仏教国」という意識をもとにした「日本仏教」の枠組みとその範疇が色濃く投影されている。諸宗派の主要な年間行事を網羅する記載を見れば、「仏暦一斑」が対象とする「仏教」の年中行事は、少なくとも特定の宗派に偏して選択されたものではないことが分かる。もちろん、すべての仏事を網羅している訳ではないが、明治一〇年代の仏教諸派の全体的な動向を知ろうと、極めて興味深い資料であると言えるだろう。

また、多彩な忌日は釈尊から龍樹・世親などを経て、中国仏教の先達から日本の仏教諸宗派の祖師に連なる系譜を意識して編纂されている。この仏暦を通して各地の寺院の忌日や寺院行事を網羅的に検討することは、思想の展開や組織機構の変遷を重視してきた従来の近代仏教研究とは少し視点を変えて、近代日本における仏教諸宗派の活動のより実践的な側面に目を向けることを可能にしてくれるのではないだろうか。

コメント

中牧 弘允

「方法としての暦」「関係性の暦研究」は言いえて妙である。天文暦学の背後に政治や宗教が隠れており、人文を抜きにして

暦は語れない。暦は国家とか文明のようなシステムと不可分の関係にあり、それを支える価値観や世界観に深く根ざしている。その意味で「思想」として把握できるし、その変遷をたどれば当然「思想史」と称することも適切である。

本パネルは明治改暦をはさんで、その前後にそれぞれ二つの報告を置いている。明治改暦は太陰太陽暦から太陽暦への転換であったが、文明史的に言えば中国文明から西欧文明への変換であったと一応はとらえることができる。「暦の脱亜入欧」「旧暦から新暦への転換」と言い換えてもよい。しかし、新暦の普及はなかなか進まなかった。旧来のシステムが強固に機能していたからであり、新システムの浸透にはそれなりの時間を要したからである。

その旧システムに関する最初の報告は貞享改暦の意義を暦注からさぐるうとする林報告である。貞享暦は本朝七十二候とか日本独自の雑節を置くなど、「日本初」の暦という側面をもつが、天文暦学的には授時暦の日本版といってもよい程度の改変しかなされなかった。それでも幕府はなぜ改暦に踏み切ったか。ここに暦注という人文的要素がかかわっていた。林は吉川家文書を子細に検討し、凶事の暦注が減り、吉事の暦注が増えたことに注目し、その理由を農業・醸造業の振興と関係づけた。有職故実の世界から生活密着の農暦（農事暦）へと転換させる目的があったと見たのである。傍証として、伊勢暦が御師を通じ、農業神である豊受大命をまつる外宮を中心に勸農活動を行っていたことにも言及した。さらに言えば、暦注の簡素化や凶日の減少は労働日数をふやすことにつながったと言えな

いか。また、二十四節気の柱建てはいわば太陽暦の重視となるが、明治改暦に多少なりとも道を開いた、あるいは結果的には準備したと言えるかどうか。

小田島報告は江戸暦問屋（ギルド）をとりあげ、『暦記録』をつかつてギルドの権益を守る取組みに光を当てた。幕府の町触や『暦記録』の検挙例からわかったことは、違反や抜け道がいろいろあったということである。違反は略暦ばかりであるが、本暦の例はあったのかどうか。というのも、土御門家が本暦の出版以前に原本を流布させてしまう横流しの例があり、天文方から若年寄に訴えているからである。他方、ギルドの思想とは何か。観象授時の思想とは異なるが、幕府にそもそも観象授時の思想があったのかどうか。伊勢暦や三嶋暦のように神社とつながって聖性を確保するのは違い、江戸暦問屋自体には幕府以外に聖性はない。結局、江戸の暦問屋は明治改暦で幕府とはほぼ命運を共にした。

明治改暦から一〇年間、伊勢の御師や江戸の暦問屋に代わって東京と大阪の頒暦商社が頒暦を担った。明治一五年以降は神宮司庁が官暦の作成・頒布を一手に引き受けるようになる。下村報告では神社の例祭とその日取りを明治改暦から終戦まで統計的に分析した。明治三六年から例祭の件数が急増しているのは、官幣社に国幣社も加えたためである。暦を見ると祝祭日、歴代天皇の祭日、神社の例祭日が目立つところに掲載され、いわゆる天皇制や神道国教化体制のもとで国家の秩序が統制されていくことに気づく。人文的には天皇制イデオロギーで塗り固められていたので、「暦の和魂洋才」にたとえられるのではな

いか。

神道と仏教の関係もまた興味深い。岡田報告は『仏暦一斑』を用いてこの問題にせまった。とくに忌日と年間行事を詳しく検討したことに進展がある。それにしても伊勢神宮に対抗したのが聖徳太子ゆかりの寺である四天王寺という構図が興味深い。暦の販路は関西中心だったにちがいない。『仏暦一斑』は三年で差止となったが、宗派ではそれぞれに暦を出版していたので、「日本仏教」の暦は挫折を味わい、「宗派仏教」の暦だけになったようである。

パネルの主旨とまとめ

林 淳

日本の暦の研究には、天文学者の渡邊敏夫と日本史学者の岡田芳朗という二人の巨人がいて、未刊の資料を多く発掘し紹介し、幅広い視野をもって実証的な暦の研究を行った。二人の著作を読むと、「すべてがやりつくされている」という絶望感に陥った研究者もいたのではないかと思われる。しかし彼らの著作を繰り返し読み、論点を絞って調べていくと、二人の先人もすべてを解明したわけではないことが判明する。文化人類学者の中牧弘允は、世界の暦文化を視野にいれた研究を主導してきた。渡邊、岡田が時間軸をもって暦の歴史を解明したが、中牧は世界各地の暦文化の歴史と今日的状況について情報を収集し、かつ情報を提供している（『こよみの学校』。『世界の歴史文化事典』。中牧は、暦そのものへの関心よりも暦を通して文化や情報が交差するあり方を読み解くことに関心をもつ。それ

は、「方法としての暦」「関係性の暦研究」と呼ぶことができ。本パネルは、渡邊、岡田に学び、しかし彼らより緻密に論点を深掘りしつつ、中牧の「方法としての暦」を実践することを目指している。本パネルは、近世から近代への暦を素材にして、権力、宗教、出版文化、学知、世界観との関係を重視して、暦の内と外を読み解く試みである。

林淳は、貞享改暦（一六八五年）以降の画一化された江戸時代の暦に掲載された暦注を対象にして、凶事の多い暦から吉事を多くした農事暦への転換があったことを論じた。小田島梨乃は、大小暦への幕府の統制を取り上げ、幕府の暦出版統制を問いつつ、本発表では、暦出版に関する町触・江戸暦問屋の裁判記録である『暦記録』を参照しながら、天保期の大小暦の違法出版を考察した。下村育世は、近代の官暦に掲載されている神社の例祭日を調査して、同日の例祭日の場合には社格制度に則るといふ厳格な規則に基づいて神社が配列された事実を発見し、その意味を論じた。岡田正彦は、近代の官暦に対抗する形で大日本仏暦会社が『仏暦一斑』を刊行し、各派の祖師の忌日や主要な寺院の行事を掲載した暦を発行したことを指摘した。

中牧から各発表者に対してコメントがなされたが、コメントの内容に関しては中牧の「コメント」を参照いただきたい。四人の発表を重ねていくと、「暦の明治維新―貞享改暦から神道指令まで」というテーマが浮かび上がるといふ興味深い指摘がなされた。また明治維新後において官暦、おぼけ暦、仏暦は全体社会のなかでどのような関係にあったのかという問いがなされたが、これからの重要な課題であろう。

フロアからの質問を受けることができた。明治一八年に日蓮宗関係の行事が増えているとあるが、その理由はどこにあるか。岡田は、日蓮宗だけでなくどの宗派においてもその時期に行事が増えており、その行事が現在も行われている点に注目したいと回答した。小田島が扱った時期に『天朝無窮暦』を書いた平田篤胤の江戸追放があって、何らかの関連はあったかという質問があった。林が、篤胤の追放に関しては『天朝無窮暦』の内容よりも、篤胤の各方面への画策行動が、幕府には目に余るようになって追放になったという遠藤潤説を紹介した。小田島は、違法出版の訴訟のルートと篤胤の追放のルートは別であるが、この時期の天文方が神経を失らせていた事実はあったと答えた。パネル全体に対して、暦が人を動かす力があり、現代においても国家が行う教育の四月始まりの学年暦の影響は大きいと、現代の問題をどのように考えるかという質問があった。中牧は、四月始まりは学校のみならず役所、会社でもあり、お祭りなどを中心とする地域独特の暦もあり、様々な暦が隠然とした影響力を持つことを指摘した。

アメリカで仏教を語る

——世紀転換期の日本人仏教者が手がかりに——

代表者・司会 守屋友江

アメリカ禅成立の萌芽——シカゴ万国宗教会議を契機に——

嵩 宣也

鈴木大拙（一八七〇—一九六〇）は、西洋世界に禅 (Zen) を広めた人物としてよく知られている。彼の代表作である英訳『大乘起信論』と『大乘仏教概論』は、西洋世界へ大乘仏教を広めた著作として積極的な評価を受けている。たしかに、鈴木大拙の著作が大乘仏教をアメリカに広め、それがアメリカで禅を広げる契機になったことは間違いない。しかし、アメリカで禅が普及した背景には、それ以前の土壌も重要であったのではないかと考えられる。この問題意識に基づき、本報告では、鈴木大拙の英文テキストの登場に至るまでに日本の仏教者が英文で仏教をどう語り、それがアメリカでどう受容されたかに注目する。

日本の仏教者が作成する英文テキストは、シカゴ万国宗教会議以前までは、ヨーロッパ仏教学者、あるいは神智学に携わる人々が読者層であった。つまり、この時代の英文テキストでは、ヨーロッパ仏教学の文脈、あるいは神智学の文脈で日本仏教がどう位置づけられるのか、この点が模索されていたのである。

しかし、日本仏教に関する英文テキストは、シカゴ万国宗教会議を契機に転換点を迎える。先行研究でシカゴ万国宗教会議

における日本仏教者たちの論説の目的は、不平等条約の改正と日本仏教の近代性の喧伝という二つがあったことが指摘されている。本報告では、これに加えて、漢語仏典の西洋世界への紹介という目論見も存在したのではないかと、という試論を提示した。日本の仏教徒たちは、漢語仏典が有する独自の思想を紹介することで、サンسكريット・パーリ仏典だけではなく、漢語仏典にも意義があると強調したのである。

だが、日本で大成功に終わったように語られるシカゴ万国宗教会議は、実は現地における評判は平井金三の講演を除いて、ほとんど評価されなかった。ただし、このような状況下で、日本仏教を評価する人物が登場する。それが、ポール・ケーラスである。

ケーラスは「大乘仏教は、哲学を宗教に変え、否定的に表現された実在を肯定的な命題で説こうと試みる、一歩前に進んだ仏教なのだ」と日本仏教の論説を高く評価した。

ケーラスは「科学の宗教」なるものを提唱していた。彼の提唱する「科学の宗教」のねらいは、宗教と科学を対立させるのではなく、科学としての宗教を打ち立てること、社会の改善（メリオリズム）を、自らが提唱する一元論哲学を動力として達成しようとする点にあった。ケーラスは哲学と宗教を結びつけることのできる思想を模索しており、この点において、日本の大乘仏教思想とケーラスの思想は、親和性が高かった。ケーラスは自身の哲学と大乘仏教の思想との融合を試みる。ケーラスは、大乘仏教的な思想史観を受け入れたうえで、さらにその先にあらゆる宗教を包摂する最終到達点として「Mahasetu」を

提唱した。そして、この科学の宗教と大乘仏教を架橋するキータームこそが、Suchnessであった。ケーラスの *The Gospel of Buddha* の発刊後、この訳語は、ケーラスと釈宗演との間で積極的に用いられることになる。たとえば、一八九六年にケーラスは「[God]を「Determinant of suchness of existence」と定義すると、あらゆる物事が宇宙の性格によって決定される」と述べ、同年に釈も「仏教の真理は永遠に変わらないが、その現れ方が様々で、意味合いも様々であり、Suchnessはその一つである」とその意味を定義する。この事実からも、極めて戦略的に、両者がこの訳語を使用したのは間違いない。この文脈のうえに、『大乘起信論』と『大乘仏教概論』は発表される。禪のキータームとなるSuchnessは、大拙が二人の師（釈とケーラス）から受け継いだ言葉だったのでないかと考えられる。

以上のように、シカゴ万国宗会議前後の英文テキストを考慮すると、アメリカ禪が成立するための土壌は、ある程度は醸成されていたといえるだろう。

変容する移民社会と禪布教
—— 世界仏教徒大会と千崎如幻を事例に ——

末村 正代

本発表では、一九一五年の世界仏教徒大会を指標として、二〇世紀初頭のアメリカにおける日系移民社会と日本仏教布教の変容について報告し、あわせて、新しい布教形態を提示した先駆的存在として臨濟宗・千崎如幻（一八七六一一九五八）の活

動を紹介した。

世界仏教徒大会（一九一五）とは、同年のパナマ太平洋万国博覧会に合わせて開催された宗教会議である。在米の日本仏教関係者が世界仏教連合に向けた第一歩として企画したものであったが、実質的には発起団体や出席者の大半を日本側が占めており、その規模も反応もごく小さいものであった。とはいえ、最終日に採択された決議には当時の排日運動に関する項目が組み込まれており、シカゴ会議から約二〇年を経た在米日本仏教の課題や、日系移民社会の様子を窺い知ることができる会議となっている。

排日運動は、シカゴ会議と同年、一八九三年のサンフランシスコ市日本人学童排斥事件に端を発する。その後、日系移民の急増に比例して排日運動も加速し、一九〇八年には日米紳士協約で新規移民が停止された。ところが、同協約が家族の呼び寄せを認めたため、家族単位の移民が増加、永住志向が高まる結果となった。そうしたなかで一九一三年カリフォルニア州外人土地法（第一次排日土地法）成立、帰化不能外国人である日系移民の土地所有権等は否認された。世界仏教徒大会は、こうした排日運動の渦中で開催された。

家族単位となった移民一世には、二世の教育という新たな問題も生まれた。いかにして二世にルーツを伝えるかという一世の苦悩は、在米日本仏教とも無関係ではなかった。二世のアメリカ化は、将来的な在米日本仏教の衰退を意味する。二世を仏教に留め置くためにも、加えて、排日運動が激化するアメリカ社会に認められる「開かれた布教」に脱皮するためにも、本格

的な英語布教への転換、つまり經典・教理・実践・儀礼など布教に必要な一式を英語で整備することが喫緊の課題であった。

諸宗派の組織的布教が対応に苦慮するなか、一九二〇年代という比較的早い段階で英語布教・アメリカ人開教に着手したのが臨済宗である。教団主導の布教に参与しなかった臨済宗、とりわけ釈宗演門下の人々は、宗派の事情に翻弄されることなく比較的自由に、独自の活動を展開した。千崎如幻は、鈴木大拙と同時期に円覚寺で修行し、一九〇六年に渡米、西海岸を拠点に約五〇年にわたってアメリカ人開教に従事した宗演の門人である。小規模ながら自身の禪堂（東漸禪窟）を開設し、アメリカ人への坐禪指導や語録の翻訳等の活動をおこなった。特筆すべきは、弟子であるアメリカ人出家者の複数を来日修行へと導き、禪の指導者として育成した点である。大拙とも、在米時の世話役や資料収集、弟子の来日手配等の面で連携していた。同門で思想的にも近接していた千崎と大拙であるが、その英語布教にはアクセントの違い、つまり禪の日常性と現象面を強調した千崎に対して、禪（悟り）の非日常性と超越面に比重を置いた大拙、という相違も見られる。

以上、シカゴ会議以降、主に二〇世紀初頭のアメリカにおける日系移民社会と日本仏教布教の変容を報告した。日系移民が直面していた状況は、彼らのみを対象とした教団主導の組織的布教に転換を迫り、以後「仏教を語る」語り口は英語布教・アメリカ人開教の方向へと舵を切らざるを得なかった。そうしたなかで臨済禪が他宗に先駆けて飛躍した背景には、禪堂を構え、市井のアメリカ人に直接指導した千崎如幻らの活動があっ

た。社会の上層に「神秘的で深淵な東洋」を発信した大拙ほどのインパクトはなかったが、日常的で実用的な仏教を求める層に、現実的な教理と実践を示したその活動は大拙とは力点を異にし、後により大衆化されていく東洋的冥想へとつながるものであったと考えられる。

越境する禪者・佐々木指月の文学的挑戦とその時代

堀 まどか

禪者・曹溪庵こと佐々木指月（一八八二—一九四五）は、一九三〇年にニューヨークに米国第一禪堂を創設し、その後のアメリカにおける禪ブームに影響を与えた先駆者である。「彫刻家」「詩人」「禪の布教者」と、従来の枠組を越えて芸術表現を求めつづけた求道者でもあり、多面的で特異な顔をもつ境界者といえる。指月は、一九一〇年代のカリフォルニアやニューヨークのどのようなモダニズム芸術運動に触れ、どのような日本詩壇の潮流のなかで自らの文芸表現を探っていたのか。本発表では、あまり知られていない佐々木指月の文学的活動と表現について、とくに「詩」における言葉の問題に注目して、その時代背景を確認しながら検討した。

詩歌や芸術は、西欧においても日本においても宗教的価値観と密接に交差して発展してきたが、一九世紀後半からの比較宗教学の研究と靈性思想や東洋思想への趣向は、個々の文化圏の詩学の伝統にも多大な変革をもたらすものであった。当時の欧米の神秘主義・象徴主義の潮流は、インド哲学研究や日本趣味への隆盛と重なる形でうまれていたため、そのようななかで詩

人を目指してアメリカに渡った若い日本人たちの詩学と宗教意識のあいだの関係は絡み合っている。シカゴ万国宗教会議（一八九三年九月）の直後に渡米して、加州オークランドで英詩人として成功をつかむ野口米次郎も、一九一三年に非西洋人初のノーベル文学賞を受賞するタゴールも、ともに東洋の宗教性の表現と無関係ではない。佐々木指月は、そのような時代潮流を背景にして、日米を行き来しながら禪を芸術的表現のなかに体现させることに心血をそそいでいた一人なのである。

指月は、一九〇六年に臨済宗の僧侶・釈宗活の移住計画に従って渡米して、釈らが帰国した後もアメリカにとどまるが、生活に困窮し、次第に、彫刻や絵画よりもお金のかからない詩作に集中するようになる。一九一四年ごろから日本の雑誌『国民文学』に詩を寄稿するようになり、一九一六年には第一詩集『望郷』を刊行している。また一九一九年に帰朝するまではニューヨークのグリニッチヴィレッジに住んで、芸術家や舞踊家やオカルティストらと交流して、現地の雑誌に李白の英訳を寄稿したりするなど、米国の先端的モダニズム芸術運動の一端にも触れていた。ただ、米国の詩風にも距離を感じ、日本詩人たちの詩作にも共鳴できず、「禪」を自らの中核に据えていた指月はひとり孤独な道を進んだ。指月の詩は、現在の観点からみるとじつに魅力があったが、当時の象徴主義詩から口語自由詩、民衆詩派へと続く大正期の日本詩壇の傾向や趣向とは異質であった。軌道から外れていたといえる。日本に帰国してしばらくして刊行した第二詩集『言葉の鳥籠』（一九二二年）には、混乱と失望があきらかに現れている。

一方、随筆家としては指月の文章力はかなりの人気と評価を得ていた。『中央公論』の文芸においては松村梢風や田中貢太郎とともに《三羽鳥》と称され、そのなかでも《最も垢抜け》していたとも語られた。随筆は次々出版され増版も重ねて、渡米布教のための資金になっていた。《近代文明が生んだ唯一の随筆詩人》といわれた指月による米国体験ものや風俗描写は、「ことば」（日本語・翻訳語）に対するアヴァンギャルドな模索そのものであり、その後台頭してくる谷譲次の「めりけんもの」に先駆けたものであった。

本発表では、指月の詩作を、「ことば」を超越した世界を探る営みであり、禪者としての宗教的本質を追究する一つの形、「悟り」を求める一つの形であったと結論づけた。彼の放浪的な人生は、居士禪者の生き方を体現するものであり、かつ彼の詩学や表現は極めて孤高であり斬新であり、かつ同時代的な相關関係も見え隠れしている。

パネルの主旨とまとめ

守屋 友江

本パネルは、禪のグローバル・ヒストリーに関する共同研究（JSPS科研費JP20H01192）に携わるメンバーで構成されている。科研では、一九世紀末から二〇世紀半ばに開催された国際的宗教会議を手がかりとして、禪仏教のグローバル化を捉え直すことを目的としている。今回はその中間報告であり、一八九三年のシカゴ万国宗教会議を嚆矢として、世紀転換期に渡米した日本人仏教者の言説を主な事例に、アメリカにおける仏

教をめぐる語りの系譜を多角的に考察した。

先行研究では、仏教のグローバル化という際、釈宗演など一部のシカゴ会議参加者や鈴木大拙らに関心が集中してきたが、ここでは研究対象の裾野を広げた。渡米した多くの日本人仏教者が、日米間を跨いで相互に協同して果たした役割を、漢語仏典の翻訳、在米日本人移民社会での仏教徒の取り組みとその布教活動の変遷、そして詩作など文学活動の例から具体的に明らかにした。ホスト社会であるアメリカでの肯定的・否定的な歴史的背景を踏まえ、仏典翻訳から文学までを含めた多彩な活動に着目し、日本仏教とりわけ禅がアメリカで普及拡大していく過程を学際的な手法で描出することを試みた。

嵩宣也は、シカゴ万国宗教会議を契機に、それまでのヨーロッパ仏教学が依拠するパリやサンクトピットの仏典から、漢語仏典に依拠した大乘仏教を欧米人へ向けて発信するというパラダイム転換があったことを論じた。ポール・ケラスという仏教賛同者が編集長を務めるオーブンコート出版社から、漢語仏典に基づく雑談論説が発表され、鈴木大拙の『大乘起信論』『大乘仏教概論』も出版されていた。こうした思想的状況から、嵩は戦後のアメリカにおいて禅が普及するための思想的土壌が、シカゴ会議後から醸成されていたことを指摘した。末村正代は、まず一九一五年にサンフランシスコで開催された世界仏教徒大会に参加した日本人仏教者の言説をもとに、シカゴ会議以降の在米日系移民社会と伝道様式の変化を考察した。一方、組織的に僧侶派遣をした諸宗派と異なり、臨済宗円覚寺派の釈宗演門下の禅者が、孤軍奮闘でアメリカ人への英語

伝道を行ったことに着目し、その先駆者の一人、千崎如幻の西海岸での活動と著述を分析した。彼は市井のアメリカ人に坐禅を指導し、日本の鈴木たちとのネットワークを通じてアメリカ人仏教徒が渡日し修行を行う協同体制を築いていった。鈴木の説く禅に比べ、日常的でプラグマティックな禅を教えた千崎の禅を、末村は戦後アメリカの禅ブームの特徴を先取りしていたと位置づけた。

堀まどかは、国境を越え、また文学と宗教という枠組みを超えて表現しつづけた禅者・佐々木指月の、彫刻家・詩人・禅の布教者という多彩な創作活動と宗教的求道が切り結ぶ世界を明らかにした。佐々木は、当時の日本詩壇で注目されながらもそこに飽き足らず、渡米後に芸術家やオカルティストと交流したり、ニューヨークのモダニズム芸術運動にふれたりする中で、アヴァンギャルドな模索を続ける「境界者」であった。作品分析を通して、堀は佐々木にとっての詩作が文学と宗教的本質を追究する求道の営みであり、その孤高性が斬新な作詩につながったのだと結論づけた。

発表後の総括は守屋友江が行い、アメリカにおける禅仏教受容の系譜を学際的に明らかにする意義を述べた。フロアとの質疑応答では、論者により異なる「Suchness」の解釈と英訳の変化がもつ意味、心理学的アプローチという場合の「心理学」の内容、佐々木にとって禅と詩作が不可分であったこと、「spiritual」などの用法と初出について議論することができた。今後、これらの質疑やコメントを活かして研究を深めることとしたい。

グリーンフと「あいだ」の時空

代表者・司会 安藤泰至
 コメンテータ 葛西賢太

グリーンフをめぐるさまざまな「あいだ」性

安藤 泰至

「いつまでも時間が止まったまま」「世の中から私がすっぱり抜けてしまつて、別の時間・空間のなかに入り込んでしまつたかのようなだ」。深い喪失、グリーンフのさなかにある人々はしばしばこうした言葉を口にする。そこから抜けることができない、耐え難い痛みや悲しみの感情を伴って語られるこうした言葉は、「日常」を営むことの不可能性を示している。他方で、江藤淳が『妻と私』で描いた妻の看取り体験や、亡くなった子どもの部屋をそのままにしている家族、あるいは亡き人の遺影とともに裁判に臨むさまざまな被害者遺族の姿に表れているように、そうした日常とは別の時間・空間が「いつまでも続いてほしい時間」として、あるいはある種の癒しとして、日常を支える力の源泉として語られることもある。このように、グリーンフにおける日常から離脱した時空の存在は、かつての当たり前の日常を不可能にしつつも、それ自体が新しい日常を支える力にもなっていく。いわば、日常の時空とそのような別の時空の「あいだ」を往還することでグリーンフという営みが進行していくのだ。グリーンフの「あいだ」性をめぐる本パネルを企画するヒントになったのはこのような事態の両面性の認識であった。

発表者の本学会デビューは、大学院博士後期課程在学中にフロイトの「喪の作業」概念をもとに彼の宗教論を読み解いた研究発表だった（『精神分析の宗教的文脈』一九八六年）。その三年後に両親を相次いで亡くし、二十代の九年間で自分以外の家族四人のすべてと死別するという経験をすることもあって、グリーンフの問題は今日に至るまで発表者にとって研究及び人生の大きな課題であったと言つてよい。産科医の打出喜義との共著論文「グリーンフケアの可能性―医療は遺族のグリーンフワークをサポートできるのか？」（安藤・高橋編『シリーズ生命倫理学4』所収、二〇一二年）を除けば、発表者がグリーンフやグリーンフケアそのものを直接に論じたものはないが、納得しがたい妻の死の経験をもとに独自の「死者」論で医療批判・宗教批判を行った歴史学者・上原専祿がある種の「生命倫理」思想の先駆として取り上げた編著『いのち』の思想を掘り起こす（二〇一一年）をはじめ、発表者が研究対象として取り上げてきた思想家には、自らの深いグリーンフ体験がその思想の誕生や転換点に大きな働きをしている人物が多い（フロイト・土居健郎・秋元寿恵夫・糸賀一雄など）。

また発表者は、約二五年間、大学医学部に籍を置きながら、生命倫理の諸問題を宗教学・宗教哲学からどのように問えるのかを考えてきたが、その過程で発表者が行ってきた「生命倫理学」批判には、グリーンフの問題が深い底流となっていることに最近気づくようになった。生殖補助技術や出生前診断にせよ、安楽死や臓器移植にせよ、さまざまな生命倫理の問題は人間の生老病死（ある意味ではすべてが喪失体験であり、グリーンフだ

とも言える）に直接かかわる。ところが、いわゆる「生命倫理学」の言説は発表者が批判してきたように、自己決定や情報提供のみを強調することで、そうした問題が孕んでいる根本的な「いのちへの問い」を塞ぎ、棚上げにしてきた面が大きい。ガブリエル・マルセルによる「問題（プロブレム）」と「神秘（ミステール）」の区別を援用するならば、それは生命倫理学がグリーフの「あいだ」性に見られるような「神秘」、すなわちそれを問う者自身がその問いの一部であり、その者自身の生によってしかそれに応答できないような「いのちへの問い」を、技術や手続きによって解決可能な「問題」に還元してきたことによるように思われる。発表者も多くのメディアで発言を行った京都ALS女性囁託殺人事件をめぐっても、「問題」への対処としての安楽死の是非を問う以前に、まずは亡くなった人の死を悼むこと、その人が自ら死を選ぶことになったグリーフに心を寄せることこそが重要なのではないだろうか。

逝く人と見送る人の「あいだ」で語り合う死と死後

高橋 都

近い将来の死が避けられないとき、逝く人と見送らねばならない人との間で、死別の悲しみや死後の手続きが包み隠さず語り合われることは多くない。「近いうちに死が訪れる」という前提を表立って共有することへの躊躇が双方にあるからだろう。

本発表では、逝く人と見送る人の「あいだ」で死と死後が率直に語られるようになる条件を、発表者（医師）とその夫の例をもとに考察した。夫は進行がんの診断後四年四か月後に他界

したが、その最期の日々においては、「あらゆることを話し合う」という夫婦のそれまでのスタイルのままに、避けられない死別の悲しみや、葬儀の段取り、夫の死後の発表者の暮らしなどが率直に語り合われた。そこに至るには四つの要因があったと思われる。

まず、延命を目的とした治療に限界がきたことを医療者が本人と家族に配慮をもって明確に伝え、それが誤解なく理解されたことである。医師の説明が曖昧であれば、本人や家族が現状を把握せず非現実的な期待を抱き続ける可能性もあるだろう。第二に、「縁起でもないこと言わないで」のように、死の話題を避けようとする親族が周囲にいなかったこと。第三に、延命目的の治療を終えて在宅療養に移行したあと、思いがけなく症状が落ち着いた状態で約二ヶ月間を過ごすことができ、死が近いという状況に慣れるだけの時間の余裕があり、死や死後の話題が日常生活化したこと。

さらに、これら三つの要因を下支えした第四の要因として、本人と家族の心身の安寧が保持されていたこともあるだろう。病院における延命を目的とした治療と穏やかな旅立ちの準備をする在宅医療の両方で、発表者と夫は、最期まで納得感を持ちながら適切な医療を安全に受けることができたと感じている。医療者たちとの人間的な交流もあった。

それは幸運と言えるかもしれない。医療者、特に医師の学部教育や初期訓練は、種々の病的状態について原因を同定し、原因に見合った治療的介入を行い、問題を解決（少なくとも軽減）するという流れで行なわれる。言い換えれば、医師たちは

社会学者フランクの言う「回復の語り」（「傷ついた物語の語り手」）の中で育てられ、介入者としての役割と、問題には対応策があるという前提を刷り込まれる。問題に介入する手持ちのカードが無くなったとき、そこから先に自分がとるべき対応はほとんど教えられないため、医師は病室から足が遠のくこともある。無力感の裏返しとして、本人や家族への病状説明が攻撃的になる場合もあるかもしれない。そのようなとき、患者や家族には医療者への怒りと、どうにもならない消耗感が生じるだろう。

アメリカのホスピス医であったジェームス・シミノ医師は、緩和ケアにおいてもっとも重要なのは「見捨てないこと」*Don't abandonment* であり、それは、①コミュニケーションを促すこと、②相手に心からの関心を示すこと、③そこにいること、④約束を守ること、⑤患者のケアの継続を保証することによって実現できると述べている。発表者と夫が心身の安寧を保てた背景には、在宅チームに安全に引き継ごうとした病院の医療者たちと、穏やかな旅立ちに向けた医療を提供してくれた在宅チームの尽力があったが、そこにはシミノ医師の言う *Don't abandonment* の態度があったと思われる。

死や死後について包み隠さない話し合いが出来た背景には四つの要因以外にも理由があったかもしれない。また、そのような話し合いを必ずしも推奨するものでもない。

しかし振り返れば、それまでの夫婦のコミュニケーションのスタイルが最期まで保たれたことには、近い別れがもたらす苦痛を緩和する効果があったと感じている。

亡き人の存在と不在の「あいだ」をめぐるグリーフ

大河内大博

死別によるグリーフには、癒され切る終着点があるのだろうか。グリーフの「あいだ」を話題とする時、終着点ではなく、何かと何かの「あいだ」を「揺らぐ」存在としての人間が浮かび上がってくる。「大切なその人はどこへ逝ってしまったの？」との亡き人の所在をめぐるグリーフは、まさに終着点として解決し得ないグリーフであろう。

死別後、「まだ一緒にいたかった」と想う気持ちは自然なものである。この想いの表現として、遺族会ファシリテーターの経験上、よく話題となる三つのテーマがある。一つは「遺骨」をめぐる話題である。納骨をすべきかどうかといった具体的な悩み相談や遺骨を持ち歩いているというエピソードなどが中心だが、その話題の本質とグループダイナミックスの働きとして重要なものは、「最後に残された体の一部」が特別な存在意味を持ち、「一緒にいたい」という想いに応答するための大事な働きを持っているということである。同じような本質とダイナミックスの働きを有している話題として、「夢」の話と蝶々などへの転生の話がある。前者は「夢に出てきてくれた」エピソードから、「夢にさえ出てきてくれない」という切実な訴えまで幅広く語られ、後者は、例えば、「お墓参りに行ったら必ず蝶々が飛んでくる。あれはきっと死んだ○○なんだ」というスピリチュアルな意味づけ体験としてしばしば語られる。こうした遺族会の場面において重要なのは、体験の有無やその意味づけの正しさのジャッジではなく、そこにいる遺族それぞれに、

「亡き人の存在」を実感あるいは希求する想いが根底にあるということである。

とは言え、そのような話題を大切にすゝる遺族が、「でも、もういない」という現実から目を背け続けているわけではない。受容でも諦観でもない、亡き人の居場所を求める心情として、十数年前に大きな社会現象となった「千の風になつて」を手がかりに、ある遺族の事例を見ていきたい。「千の風になつて」の反響後、亡き人に手紙を書くというコンクールが登場し、現在も続いている。「亡き人に対して」の手紙を紐解くと、亡き人は「あるどこか」にいたことが前提となつた文体が非常に多い。筆者が交流している娘さんを小児がんで看取つたF氏もまた、「天国」にいる娘への手紙をしたためておられる。「また会おうね」と呼びかける亡き娘に語りかける一方で、その妻は夫と同じ思いを持ちつつ、ある日のブログで、「娘と一緒に映画館に行つて来ました」といった趣旨の体験談を綴つている。このエピソードの背景には、娘さんとの生前の「元氣になつたら映画を観に行こうね」という、果たされなかつた過去があり、同じ映画の続編の公開が、「果たせなかつた」ことへの深いグリーフとして当時の悲しみに引き戻されつつも、友人に背中を押してもらつて亡き娘と一緒に観に行つた、という内容であつた。続編映画の上映は、娘の「不在」を突きつけつつも、先の亡き娘への手紙のような一時不在とはまた違つた、共に居るといふ感覚の継続した物語を紡いでいることが伺い知れる。F氏夫妻から、「不在」の現実と直面するグリーフに引き戻される「止まつたままの時計」と、亡き人と共にいる物語と「また会え

る」という一時不在的な存在を受け入れられる死生観を有した「動き出している時計」との両方を生かせる姿が立ち上がってくる。

どこかに行つてしまつた「不在」は、「会えない」悲しみと「またいつか会えるよね」という希望とが共存し、「そばにいて」感覚の「存在」はまた、「どこか」という距離を超えて生かせる力になるものとして、私たちが持ち得る感覚である。この「存在」と「不在」の「あいだ」を同時に持ちつつ揺らぎながら死生観を育み、死別経験とその後の人生の意味づけを行うのが、私たちの自然なグリーフと共にある姿ではないだろうか。

支援と支援のあいだ

—— 水俣病事件における持続する支援 ——

萩原 修子

水俣病事件は公式確認後六五年を経て、今に至るまで、被害者支援の活動は続いている。その中で、本報告で注目するのは、地元のしがらみのない外部の人間がもつダイナミズムによつて運動を生成してきた、いわゆる外部から移住した支援者である。こうした外部から集まり、水俣に移住して行つた支援活動の波は大きく分けて二つあり、一つは、一九六八年の公害認定、補償に関わる裁判を通して始まるのが最初のそれで、裁判最終後に、患者たちの生活の拠り所となる「水俣病センター相思社」が設立された一九七四年以降に第二の波がある。「水俣病センター相思社」とは、未認定患者の裁判支援、水俣病の学習や有機農法を学ぶ生活学校を運営、患者との協働の仕事を実施、運営、甘夏栽培の販売や水俣病の資料収集展示などを行つ

ている場所である。

本報告では、支援活動の第二の波、一九七〇年代半ば以降に移住した人たちの中で、今にいたるまで支援を行い、その子どもも第二世代も支援活動を行っている人たちに焦点を当てる。

その第一世代、第二世代のいくつかの支援の特徴を文献とヒアリングによって紹介し、支援が持続する力について、一つの考察を行う。

まず、一九七〇年代半ばに移住した第一世代の特徴は、最初の波と異なり、支援を直接の目的として来たわけではない。旅の途中で水俣に立ち寄り、相思社を介して水俣病や有機農法を学びながら支援活動を行い、そのまま居住して今に至る形や、チソン型社会に象徴される近代化への違和感などから相思社を訪れ、そこから水俣で、化学薬品をなるべく使わない甘夏栽培や和紙、織物制作など自分の生活や人生に向き合っており、今に至ると言える。

彼らの子どもたちである第二世代のなかで、支援に関わっている人たちは、いずれも一度は水俣を離れ、その後、水俣に戻り、出会い直す形をとっている。相思社の職員である人は、患者相談やSNSを利用した発信や講演活動を精力的に行い、書籍もある。彼女の言葉は正義を語るのではなく、正義をめぐる葛藤を語るもので、患者とともに悩み揺らいでいることを表現している。彼女の主催したもので、六十五年前に八歳で亡くなった女の子のお弔いのイベントがあったが、それは八十代の姉のためのイベントだった。歌や踊りによる芸能のイベントを通して、姉はそれまでのグリーフから解放されたようで、大きな変

化があったという。また、別の第二世代の兄妹は、親の甘夏生産販売を引き継ぎ、を通して水俣病被害者支援を行っている。彼らは、自身を支援者というより、自分たちを通して水俣病を知ってもらう「迂回路」、次の世代に引き渡すための「迂回路」として位置づけている。そして、支援者として問われがちな自分たちの足腰を鍛えるために、被害者支援を続けている他の人たちとの積極的な対話を行い、それを文字化して対面シリーズとして公開している。彼ら第二世代の支援のあり方は、「対話」や「迂回路」ということばで表現される、外部へ開いていくものと読み取れる。「対話」や「迂回路」は、第一世代と第二世代の支援、それ以降やその他の支援の「あいだ」を表し、支援と支援をつなぐもので、外部への無限の回路を切り開いていくものである。

あわせて、第一世代も、水俣にとどまり続けてきた人たちは、「いのち」に向き合い続け、自然や自身の生と対峙したという意味で、他者や自然との「あいだ」の時空にとどまり続けていると言える。

本報告は、一九七〇年代半ば以降の移住者という限定ではあるが、水俣で支援が持続してきたのは、こうした「あいだ」性が豊かであったからこそであり、それが現在にいたるまで外部に向けても支援を広げ、持続させていく力となっているのではないかと考えられる。

コメント

葛西 賢太

四人の発表をうかがい、「あいだ」の含意に思いを馳せた。空間的にはGapはspaceでもあり、時間的には移行Transitionでもある。通過儀礼について論じたファン・ヘネップが、日常からの分離→非日常への移行→日常への（再・新）合体を考えたが、このパネルは、非日常への移行と日常への合体をめぐる時間と労力を要する課題を掘り下げたものと考えられる。また「あいだ」からは、精神科医ウイニコットの「移行空間」「移行対象」をも思い起こさせた。母子分離を経験しつつある幼児が、ぬいぐるみや毛布などにしがみつくことでこの移行を乗り切るといふものだが、ウイニコットはこの移行空間が文化と自己との出会いの創造的な場とみる。そこでは悲しみ痛みも創造されるし、喜びや発見もある。

本パネルでは、専門職への勝手な期待に「誠実に応え」て絡め取られるのではなく、どう取り扱うかが問われた気がする。安藤発表は、医師と坊主を登壇させたパネルで、上原専祿の「医師と坊主のなれあい」という語に言及するなどなかなか挑発的である。生命倫理学者である自身も、生命倫理を利用して問題解決をしてほしいという専門職への期待に抗う、その意味を説く。近年の「尊厳死」風嘱託殺人をめぐる議論に対して、常識ならざる智慧を含んだ良識で、喪失という非・日常を扱う必要を指摘する。内科医でもある高橋は、医療者が「見捨てない」ことほどのようにして可能かを、私的体験に添えて具体的に提案する。同時に、「見捨てない関わり」の先取りはできず

結果でしかないと述べつつも、医師が限界を抱えつつの誠意を吟味して、医師という専門職への「勝手な期待」に抗うことを提案する。私はこのような重荷を背負う専門職自身をどう手当するかを問うた。

大河内発表は大切な人を喪う悲しみに深く沈潜する感覚を語る。生者から死者へのメッセージを複数引き合いに出しながらも、そこにある「ある種の納得」と併せて、おさまらないものをも示唆する。止まった時計を生者が再度動かす契機としての葬儀、司る僧侶の役割の裏腹さを、僧侶として当事者としてどう感じているかを問うた。また材料として、カード「消えた少年たち」で語られた、死者からの通信・応答のエピソードに言及し、生者からのメッセージの意味を再考した。

萩原発表は水俣病被害者支援のための組織である相思社に多様に関わる人たちの、世代継承と、出来事への六五年の時空をかけた関わりを示す。「迂回」「正義（だけ）でなく葛藤」等という言葉で表現される、狭義の当事者ではない「よそ者」と自認するものたちがなお活動に関わる思いを捉える。彼らは（肥料もつくっていた加害企業に対する意味深い対抗として）堆肥や有機肥料の活用をしたり、甘夏を育てたりという生産に従事する。また「被害者」への「加害者」からの「謝罪」という一方通行だけでなく、出来事が歴史に埋もれるのに対抗しつつ、当該企業社長に甘夏を毎年送って味わってもらうという「ふるまい」をとおして「謝罪」以外の関わりを開いてゆこうとする。真の「謝罪」とは何か？

登壇者の四人から、私は以下のものを受けとった。生命倫理

をめぐるとさまざまな判断や宣言や同意をめぐると力学に抗うこと（安藤）、「見捨てたくない」という志を「見捨てず」に医療者が関わることには時空を要するが、にもかかわらず具体性を持った提案ができるかもしれないこと（高橋）、喪失に対する「ある種の納得」を可能にする場を司る僧侶が感じる「表現しきれない感じ」や「時計を止めざるを得ない感じ」（大河内）、長期の「謝罪」「補償」「正義」が正しく行われる前提でだが、それらをこえる人間的営みをも醸成していこうという「迂回」と「葛藤」（萩原）。米国のチャブレン研究をした Sullivan (2017) がケアの制度的前提を強調したように、グリーフの時空をなす「あいだ」は、豊かである。

パネルの主旨とまとめ

安藤 泰至

グリーフ（悲嘆）やグリーフケアをめぐると関心は宗教学・宗教研究の領域においても高まっている。東日本震災における経験、あるいは終末期医療や介護の現場での経験に基づく宗教者の活動はこうした関心を呼び起こす大きなきっかけとなったが、最近のコロナ禍において新たに生じているさまざまな問題はそうした関心をさらに広げつつある。本パネルはこうした状況をふまえて、人間のグリーフにおけるさまざまな「あいだ」的性格に注目することで、多様な問題領域におけるグリーフやグリーフケアへの関心ももっている一見意外な共通性やその相互関係について光を当ててこれを目指して企画された。人間にとってグリーフとは、生と死、この世とあの世、存在と非

存在、過去と未来、日常と非日常、個人と集団（社会）、当事者と非当事者、ケアする者とケアされる者、人間と自然、といったさまざまな「あいだ」の往還や、場合によってはその「あいだ」の時空にとどまることのなかにその本質があるのではないか。本パネルの内容は、それぞれの異なった専門領域と実験のなかでグリーフの問題に取り組んできた発表者たちによって、このことが立体的にあぶり出されるように構成されたものである。

代表者の安藤泰至は以上のような趣旨を説明、確認しつつ、グリーフには日常の時空からの離脱と日常の再構築という両面があり、両者の「あいだ」の往還こそがグリーフの本質ではないかと指摘した。また自らの生命倫理研究や安楽死反対論者としてのメディアでの発言を振り返りつつ、生老病死のグリーフにおける「あいだ」性を十分に認識できず、それを技術や手続きによって解決可能な「問題」に還元してしまいがちな「生命倫理学」について批判的に論じた。次に、内科医でもある高橋都は、自らの夫との死別体験を振り返りつつ、近い将来の死が避けられない者と見送らねばならない立場の者のコミュニケーションに着目し、両者の「あいだ」で死別の悲しみや死後の手続が必要なのかについて語られるようになるためにはどのような条件が必要なのかについて考察した。また、患者の医学的問題を同定し解決する教育を受けてきた医師や医療者が、回復が望めない患者と死について語りあうことを躊躇する背景についても論じた。

続いて、僧侶でスピリチュアルケア師でもある大河内大博

は、自らの臨床経験をもとに、亡き人の「所在」をめぐるグリーフにおける「不在」と「存在」という両面性に着目した。その不在の悲しみは「またいつか会える」という希望と共存し、亡き人がそばにいるという「存在」の感覚は、両者の距離を超えて生きる力になる。ゆえに、グリーフが癒やされる終着点を求めるのではなく、そうした「存在」と「不在」のあいだを揺らぎつつ生と死の意味づけを行っていくこそが、人がグリーフと共にある自然な姿ではないかと論じた。さらに萩原修子は、自身が研究してきた水俣病事件の被害者支援に焦点を当ててグリーフの問題を考察した。公害認定後の訴訟を通して全国から水俣に集まってきた支援者たちの活動は、いかにして持続する支援を可能にしたのか。萩原は水俣で生活する第一世代から第二世代の支援者への聞き取り事例などをもとに、こうした持続性は支援者たちが自らを通じて水俣病を知ってもらう「迂回路」として自分たちを位置づけ、外部との「対話」に開かれた「あいだ」性を体現し続けていたからではないかと論じた。

コメントータの葛西賢太は、傾聴者教育に携わってきた宗教学者の立場から、以上四人の発表についてその相互関係を明らかにする形でコメントを行い、「あいだ」としてのグリーフをめぐるフロアとの議論につなげた。登壇者および参加者がパネルの問いを共有し、それぞれが自らに問いかけていくことを促すような意義深い場になったことを喜びたい。

科学技術に浸透する／される宗教

代表者・司会 師 茂樹
近未来・技術社会における宗教の残滓

小原 克博

第五期科学技術基本計画において提唱された Society 5.0（サイバー空間とフィジカル空間を高度に融合させたシステム）により、経済発展と社会的課題の解決を両立する人間中心の社会に代表されるように、科学技術の高度な進展を前提として未来社会をデザインすることが増えてきた。こうした事例を取りあげながら、未来社会のデザインの中に宗教がどのような役割を残しているのかを考察することによって、近未来社会における科学技術と宗教の相互浸透性のあり方を示したい。

コロナ禍により仮想空間におけるコミュニケーションが急速に拡大した。サイバー空間を情報技術によって構成されたものに限定せず、広く仮想空間（バーチャル空間）と考えれば、バーチャルなものに対する志向性やそれを生み出す力は、すでに狩猟社会（Society 1.0）の頃から存在していると言える。ライオンの頭部、人間の体を持つ彫像「ライオンマン」（三万二千年前）はその一例である。

「科学技術に浸透する／される宗教」という本パネルの課題設定は、科学技術と宗教が分離した現代的な文脈では有効である。しかし、人類史的な視点から見れば、技術と宗教は表裏一体となつてリアルとバーチャルの間の往復運動を可能にしてい

たと言えるのではないか（技術と宗教の根源的な相互浸透性）。近未来においても、人間と人工物（技術）の根源的な相互浸透性を視野に入れることのできる倫理や法、宗教概念が求められる。

近年の技術革新を踏まえて未来社会を描く事例を三つ取りあげる。NEC未来創造会議「未来シナリオ2050」では、ソーシャルメディアによる「パーソナルユートピア」、環境共生を共同体の信仰とする「環境信仰社会」、人の思いやりを可視化する「守護霊ロボット」等が取り上げられ、また、東京工業大学未来社会デザイン機構「未来シナリオ」では「他者・社会に気を遣うことなく、最期を笑顔で迎えられる」、「記憶を自由に選択し、心の傷を癒やす」ということが未来の科学技術によって可能になることが示されている。京都大学・日立「Crisis 50」2050年の社会課題の探索」は、未来において起こり得る危機について論じており、「信じるものがなくなる」がその一つとされている。

人類史を俯瞰しながら未来社会を論じているユバル・ノア・ハラリ『ホモ・デウス——テクノロジーとサピエンスの未来』では、技術によってホモ・サピエンスは神性の獲得を目指し、「ホモ・デウス」へとアップグレードするとされている。宗教と科学の区別は困難となり、データ教（dataism）によって人間至上主義が克服される未来を描く。

以上のことをまとめると次のようになる。

【未来における宗教の姿】日本の未来シナリオにおいて、宗教的要素（宗教の残滓）は部分的に示されているが、現実の宗教

組織の行く末は、ほとんど視野に入っていない。ハラリは、宗教組織だけでなく、資本主義など各種のイデオロギーも宗教に含め、宗教を広義に理解しているが、神や魂については科学的視点から明確に否定している。

【宗教と技術の関係】いずれの未来社会像においても、宗教の伝統的な働きを多くを、いずれ技術が代替するという見方が支配的である。肯定的な言い方をすれば、宗教的要素は未来の技術によって部分的に生き残ることになる。

【人間至上主義の次の段階】Social 50は「人間中心」という価値を強調するのに対し、ハラリの「データ教」は人間中心主義（人間至上主義）を超える視点を示す。一見、宗教否定のように見える部分もあるが、必ずしもそうではなく、科学によって旧時代の宗教的残滓を除去した、新しい宗教のあり方を示しているとも見ることが出来る。

仏教から見たビッグデータ社会の問題

師 茂樹

近年、SNSなどを通じて収集した行動記録等をもとに、人々の行動を予測し、「最適」化された社会サービス等を提供しようというビッグデータ・ビジネスが広がりをみせ、国家による統治にも導入されつつある。ここでは、様々な倫理的問題も懸念されている。

このような状況に対して、佐々木閑やPeter D. Hershockなど、仏教の倫理観や実践論を応用しようという議論も出始めている。しかし、それらの議論は、「ネット」の方を変えよう

というものではなく、自分自身を変えることが主となっている。一方で、発表者がこれまで報告してきたように、人工知能などの開発においては、仏教をはじめとする伝統知に配慮しようという試みが（不十分なが）模索されている。本発表では、ビッグデータ分析の中心的な技術の一つである機械学習アルゴリズムに仏教的な倫理観を導入すべきだと主張するS. Hongladarom. *The Ethics of AI and Robotics: A Buddhist Viewpoint*. Lexington Books, 2020 の第六章「プライバシー・機械学習・ビッグデータ分析」の議論を批判的に検討すること、この問題について考えてみたい。

Hongladarom もまた、ユーザの情報断りなく収集、分析され、転売されている状況には批判的である。また、パーソナライズされた広告などを通じて、人々の行動が予測されコントロールされていること、さらにはこの技術が国家によって利用されていることを強く批判している。一方で、Hongladarom は、この技術自体は否定せず、ビッグデータの収集や分析を止める必要もないという。資本主義と個人の権利や「真の自由」を守る必要とのあいだでバランスをとる必要があると述べ、資本主義自体を否定することもない。人々の行動が予測されコントロールされることについても、有益な場合があるという。またHongladarom は、仏教倫理にもとづいてプライバシーを擁護するにあたり、仏教が民主主義と価値観を共有していることを根拠としている。

Hongladarom は、自由意志やプライバシーを「個人」に帰する「西洋」の考え方は、無我説にもとづく仏教の考え方とは

異なるという。仏教的に言えば、プライバシーは個人に帰属するものではなく、他者との関係において成り立つ概念である。人間を含めた衆生は、感覚を持つ存在（有情）であるので、幸福であることを望み、そのためには衆生どうしが一定の距離を保つ必要がある。Hongladarom は、プライバシーの尊重こそが幸福を追求する一切衆生の究極の目的である、とも述べている。

ビッグデータ・ビジネス自体を否定しないHongladarom は、データの収集や分析において仏教倫理にもとづいた「慈悲にもとづいたアルゴリズム」が用いられるべきだと主張する。このアルゴリズムは、ユーザのプライバシーを尊重し、その適用に恣意的な偏りがないようにふるまわなければならない。機械学習アルゴリズムに入力されるデータは、社会から提供されるので、提供元である社会システムのほうも偏りがあつてはいけない、という。

以上のようなHongladarom の議論は、「ネット」の側に仏教倫理を導入することで社会を変えていこう、と考える点では有意義であるが、①民主主義的な価値観と仏教の倫理観を同一視するならば、仏教を持ち出す積極的な理由はどこにあるのか、②本質的に貪欲を増進する資本主義を肯定してもよいのか、③ここで提示される「慈悲にもとづいたアルゴリズム」は、開発方針とでも言うべきものであつて、「アルゴリズム」ではないのではないか、といった問題点を指摘することができ

現代汎心論のゆくえ

沖永 宣司

現代汎心論とは二一世紀初頭ころより英語圏を中心に生じてきた思想運動である。古典的な汎心論が近代科学を知らない時代の遺物と見なされるのは異なり、物理主義の徹底を通じて登場したのがこの汎心論である。客観性を実在とする物理主義では物質の単位を組み合わせて行った先に意識が登場する仕組みを説明できず、それは結局意識を消去するか創発を認めることになる。前者は明らかに自分に意識があるという直観に反し、他方で後者は世界の内部に説明不能な非合理性を容認することになる。このように汎心論は直観に即し、かつ合理的という二条件を満たすため、ある意味消極的な理由から登場してきた。しかし本発表では、過去を現在に取り込む生命の自発性と、進化におけるその役割という、より積極的理由から汎心論が妥当する道筋を考える。またそれらの際に、生命の直接性の導入はどの問題をも極めてシンプルにするオッカムの原理に即していることを確認したい。

まず現代汎心論では各々のミクロな経験が複合してマクロな経験を作り出す際、その複合がいかに生じるかが共通の議論となっている。それらの議論は心の単位を粒子状の「原質」の類と見なし、それらが複合されたマクロ意識を人間と見なすことで共通している。心が微小な単位の複合だという考えは証明されない前提なのである。それらは遍在する心的状態を認めているが、主体と経験との違いや、内的状態が物質世界や進化に与える影響については論じておらず、心は基本的に決定論的枠内

に組み込まれたままである。

こうしてひとつには、物理主義的な決定論と心の自発性との関係をどう見るかを問題にしなくてはならない。チャルマーズ等は心の単位としての「原質」にも最初から主体を前提にするので、その複合が問題化する一方、主体の行為の決定非決定については殆ど触れない。他方で二〇世紀前半までの汎心論的と言える立場にあるベルクソンでは、遍在する記憶力が持続的に過去を現在に取り込むことよって主体化が生じると見る。そして持続が意識の基本的な状態で、心の粒子性も粒子的な主体も前提にされず、それゆえ主体の複合問題が生じないシンプルな仕組みとなっている。こうなると決定論とはそもそも持続を切り刻んだ断面同士の外的関係として成立するに過ぎないので、意識は決定論の枠内にもない。

また、遍在する心が生物進化に与える影響に関しては、客観主義的な進化学説の問題点が考察課題になる。突然変異によって生じる生存可能な形質は環境への偶然的適応を根拠にする限り、そこでは極端な偶然性と試行錯誤の複雑さが生じてしまうからである。これに対しても、遍在する生命の流れと物質の流れとの衝突で新たな形質が生じると考えるとはるかにシンプルになる。ただしここでも「流れ」は客観化できないという問題は残る。

さらに、人間の感覚が最大マクロという前提を疑うにあたり、ではそれ以上にマクロな意識とは何かと考える必要もある。ここで考えられるのは、微小な質を組み合わせて人間の意識ができるのではなく、反対にマクロな意識が分化して人間の

意識が出来るという道筋である。これはより高きものの流入や、宇宙の意識と一つになるといふ梵我一如的な経験を説明するだけでなく、G・ストロロンソンの遍在的意識をエネルギーと見なす仮説や、空間的膨張以前に真空のエネルギーに満たされていた宇宙の初期状態にもそぐう。これに伴い、人間の経験の時間幅が意識の標準なのか、なぜ宇宙初期の高エネルギーの極小時間、宇宙の将来的な膨張スケールの極大時間が意識の活動する時間規模とは考えられないのか、という問題も浮上する。もし意識を徹底して物理主義的に考えるなら、宇宙の空間的規模、エネルギー密度、そこでの時間的変化が想像を絶する極小から極大まで広がっている限り、意識の姿もそこに対照させなくてはならないだろう。

変容する信仰媒体が創造する世界観

永原 順子

日本では、一九九〇年代にインターネットが誕生し、二〇〇〇年にかけて一般家庭にも急速に導入されていった。さらに、二〇〇〇年代の終わりごろからスマートフォンやタブレット端末が普及していき、もはや一人一台の時代が到来しつつある。この急速なネット空間の発達には諸方面に大きな影響を与え、多くの功罪をもたらした。宗教の場においても例外ではない。インターネットの安易な利用が利便性と危うさを持ち合わせていることに関して宗教界からも警鐘が發せられる。二〇〇六年七月に神社本庁から告知された「インターネットに関わる神社の尊厳性の護持について」もその一つである。

そのような歴史を背景に、インターネットと宗教との関係性に関する研究が積み重ねられてきた。中でも国際宗教研究所は『メディアが生み出す神々』（二〇〇八）、『科学技術と宗教』（二〇一九）等の特集を中心に議論を重ねている。それらの多くは、インターネットは情報発信などの媒体としては機能するが、現実の空間で宗教的体験をすることが肝要であり、ネット空間はあくまでも現実の補完的な役目ではないことを指摘している。いわゆるヴァーチャルな空間は新たな世界観を生み出しているとは言えない。『科学技術と宗教』の弓山達也の言葉を借りると、「宗教体験はコピーできない」のである。しかし「宗教とテクノロジー・科学技術は矛盾しない」と弓山は主張している。インターネットは情報提供の大きな媒体であることは確かであり、二〇〇六年の神社本庁の告知の後、HPを開設・運営する神社は少なくなく、現在に至っている。大阪市にある金光教桃山教会「願いの宮」においては、現実とネット空間との相乗効果により、金光教信者以外にも信仰の場を広げている。技術を媒体として宗教的空間と人との一対一の場が生まれた良い例であろう。一方、二〇二一年七月、非営利団体「社団法人神社を守る会」のサイト「カミムスビ」は、各地の神社へ賽銭を奉納できるという機能が疑問視された。画像使用や賽銭機能を無断で行っていたことが疑義を生んだ大きな原因であるが、宗教的空間においては一対多というつながりは困難であることも証明している。

また、新型コロナウイルス感染拡大の状況を受け、新たな動きも起こっている。例えば、祭礼の配信は以前から行われてい

だが、神賑行事だけでなく、神事を配信する神社も見られるようになった。大阪、天満宮の天神祭では、二〇二〇年に本宮祭のライブ配信、二〇二一年には録画配信を行っており、これらを新しい遙拝の形につなげられるという趣旨も述べられている。逆に、遙拝という考え方があるのだから、わざわざネットを使わずともよいという意見もあるのだが、信仰空間創造の可能性を示唆する事例であるといえる。

さて、ネット空間ではなく、現実の場に新たな宗教空間が設定される例も見られる。このたび、醍醐寺と人工衛星開発会社との業務技術提携による宇宙寺院の開山がなされた。打ち上げ予定は二〇二三年で、大日如来と曼荼羅を搭載した人工衛星は、宇宙から世界の安寧と平和を祈るという。また、遺灰を宇宙空間に打ち上げるといふ宇宙葬などの例もすでにある。これらは、仏や祖霊が人々を見守る空間として現実と架空の境が曖昧なまま存在していた天上や空の上に、技術が踏み込んでいく動きとして興味深い。社会の一般的通念として将来的に定着するかどうかは不明だが、個々人の選択的宗教空間として看過することはできない。

是非や賛否を含め、ネット空間での試みは続くであろう。既存技術と新たに加わる技術との融合により、スプルーリングしていく信仰空間はその輪郭をあらわにしながら変容を続けていくと考える。科学技術と宗教の関わりについて今後も着目していきたい。

ソーシャル・ロボットを活用した宗教文化教育の可能性

石田 友梨

宗教と科学技術が結びついた事例として、京都高台寺のアンドロイド観音マインダーや、北京龍泉寺の賢二などのソーシャル・ロボットを挙げることができる。これらは仏教寺院において使用されているため、基本的には信者の相手をするのが想定されている。しかし、信者以外を対象とし、宗教への理解を深めるための教育においても利用できるのではないだろうか。本発表では、イスラームを理解するための宗教文化教育における、ソーシャル・ロボット活用の可能性について検討した。

日本におけるイスラームの宗教文化教育は、イスラーム教徒の義務とされる六信五行、豚肉や酒の禁忌といった相違点に着目してきたといえる。しかし、イスラームを異文化として学ぶことは、偏見や差別の再生産にもつながりかねない。また、すべてのイスラーム教徒が同じ見解をもち、同じ行動をするのかのような誤解も与えやすい。多文化共生社会の実現が目指される現代においては、相違点よりも共通点に目を向けること、イスラームにおいても多様性があるという実態を伝えることが重要であろう。

イスラームの多様性について、共感をもちながら理解する方法として、「弱いロボット」が参考になる。「弱いロボット」とは、人間の手助けによって目的を達成するロボットのことである。ゴミを見つけても、辺りを見渡しながら「もこもこ音」を発することしかできない「ゴミ箱ロボット」、昔話の桃太郎を語っている途中で続きを忘れてしまう「トーキング・ボーン

ズ」などが、豊橋技術科学大学の岡田美智男教授によって開発されてきた。高性能ではないロボットのほうが、人間に親近感や仲間意識をもたらすとのことである。これら「弱いロボット」のひとつに、「NAMIDA」がある。一般的なカーナビゲーションシステムは、運転手に道順を指示する。しかし、三体の小さなロボットからなる「NAMIDA」は、「左」「右はどう？」と互いに会話をしているだけであり、運転手はそれを聞きながら自分で道順を決める。自発的に関与するという過程が、ロボットの受容につながるようである。

イスラームの宗教文化教育において、「NAMIDA」をどのように応用できるだろうか。イスラーム法は、クルアーンとハディースを典拠に、法学者が導き出すものである。そのため、法学者による解釈の違いが、イスラームの多様性となって現れる。そこで、クルアーンを学んだロボット、ハディースを学んだロボット、各法学派を学んだロボットというように、複数体のロボットを用意し、問いに対して各自の立場を答えてもらえば、物理的にも多様性を表現できる。これらの回答を参考にしつつ、自分の立場を選ぶというイスラーム教徒のあり方も、体験することができよう。たとえば、「犬は不浄であるか」とロボットに問う。クルアーンでは、犬が強欲な者の比喩として使われている箇所がある。ハディースでは、犬が舐めた器は七回洗い、そのうちの一回は土で洗うようにとある。ハナフィー法学派とマリーク法学派では犬は不浄とされないが、シャーフイー法学派とハンバル法学派では不浄とされる。これらをふまえ、クルアーン・ロボは「犬は欲張りのことを指すよ」と

答え、ハディース・ロボは「犬に舐められたお皿は七回洗おう」と答え、ハナフィー法学派ロボは「番犬として役に立つから不浄ではないよ」と答え、シャーフイー法学派ロボは「猫は不浄ではないけど、犬は不浄だよ」と答えるように設定することができよう。

以上がイスラームを理解するための宗教文化教育ロボットの構想である。現在は、ロボットに搭載するクルアーンやハディースのテキストを、機械可読形式でデータ化している段階にある。これらのデータを加工し、登場人物の会話をLINEのトーク画面のように表示することもできる。このようなデジタル技術を利用した教材を数例紹介し、発表を終えた。

パネルの主旨とまとめ

師 茂樹

本研究グループは、木村武史氏を中心として人工知能やロボット（以下「AI等」と宗教をめぐる諸問題について共同研究を継続しており、これまで本学会の学術大会において、「技術社会と宗教——人工知能の実装化が持つ宗教的意義について」（二〇一八年）、「人工知能の社会実装化が提議する宗教的問題」（二〇一九年）、「AIと宗教——AIと世界観・神観念」[AIと宗教——AI・ロボットの日本文化における受容を考える]（二〇二〇年）というパネルを開催してきた。本パネルは、その後継として企画されたものである。

これまでのパネルでは、しばしばAI等が人間（の知性）と対比される点に注目してきたが、AI等はそのようなものにと

どまらない。ビッグデータ・ビジネスなどで用いられる人工知能技術をベースにしたシステムのようになり、非人格的なAI等はネットワーク社会の隅々まで浸透し、人々の思考や活動に影響を与えている。一方でそういったシステムは、社会の一部を構成しており、その開発者もふくめて様々な文化的な影響を受けている。本パネルでは、これまでより広い視点から、AI等をはじめとする科学技術が宗教を含めた社会に浸透するともに、逆に宗教がそこに浸透していく可能性について検討した。

小原克博「近未来・技術社会における宗教の残滓」においては、第五期科学技術基本計画で提唱された *Society 5.0* をめぐる言説のなかで、宗教がどのような役割を残しているのかを考察することで、宗教が科学技術に浸透する可能性を探っている。一方、ユヴァル・ノア・ハラリ『ホモ・デウス』において、データ教 (*datism*) が未来の宗教となると論じられていることをとりあげ、科学技術が宗教に浸透する可能性も検討した。

師茂樹「仏教から見たビッグデータ社会の問題」においては、S. Hongladarom, *The Ethics of AI and Robotics: A Buddhist Viewpoint* の議論を起点に、現代社会で実際に稼働しているビッグデータ・ビジネスの技術に仏教倫理をいかに実装するか、という問題を検討することで、科学技術がいかに宗教（にもとづいた倫理観）を浸透させるかについて考察した。

冲永宜司「現代汎心論のゆくえ」においては、近代科学の発達によって過去の遺物のようになっていたが、近年再び注目を集めている汎心論が検討された。汎心論は宗教との親和性も高

いが、それが現代の科学技術がベースとしている物理主義的な考え方とどのような関係にあるかを考察することで、「科学技術に浸透する宗教」を考えるための視点を提供した。

永原順子「変容する信仰媒体が創造する世界観」においては、醍醐寺による人工衛星の寺院や、オンライン墓参り、ヴァーチャル参拝、宗教行事のウェブ中継など、宇宙空間やインターネット空間が科学技術の発展にともない信仰の場となっている事例を紹介したうえで、それらが単なる代替的な空間にすぎないのか、それとも宗教を変えてしまうものなのか（科学技術が宗教に浸透する可能性）について検討した。

石田友梨「ソーシャル・ロボットを活用した宗教文化教育の可能性」においては、日本における宗教文化教育（特にイスラームについての教育）に、弱いロボットやテキスト処理技術など、新しい技術を導入する可能性について検討した。これも、科学技術が宗教（教育）に浸透する可能性の例と言える。

実態調査から窺う真宗寺院における 新型コロナウイルスの影響と課題

代表者・司会 葛野洋明

調査の概要と結果

長岡 岳澄

本稿では、本調査の概要と結果について示す。調査では、まず、影響の程度を尋ねている。一から十の十段階で尋ねており、この十段階を一〜三を「影響小」、四〜七を「影響中」、八〜十を「影響大」としてまとめると、影響小が九%、影響中が四三%、影響大が四八%であった。回答者の感覚での回答ではあるが、新型コロナウイルス感染症は、寺院に大きな影響を及ぼしていることが窺える。推移調査では、影響の程度がやや落ち着いてきていることが窺えた。次に、影響の推移を五つの選択肢で尋ねており、この結果、「影響があり、変わらない」が四七%、「影響は大きくなってきている」が二七%、「影響は小さくなってきている」が二二%となっている。二〇二〇年の四月に一回目の緊急事態宣言が発出され、二〇二一年一月時点では、半年以上が経過しており、大きな影響があった後、その影響が継続していることが窺える。推移調査では、影響が変わっていないことが窺えた。

次に、影響の内容を十九の選択肢で尋ねている。いま、このうちの割合が高かった選択肢をあげると、「葬儀の参列者が減少した」が八五%、「年忌法要のお参り人数が減少した」が八

一%、「寺院での法要を中止・延期した」も八一%となっている。葬儀の参列者の減少は、コロナ以前から発っていたことであるが、進行を加速させ、また、寺院に集まることが困難になつている状況が窺える。ただし、二〇二〇年の報恩講法要をどのようにして勤めたのかを尋ねたところ「日数もしくは座数を少なくして勤めた」が四二%、「法中の参りあいを見合わせた」が三九%となり、「法要を中止した」は一八%に止まっており、法要が中止・延期されるなか、報恩講法要の中止の割合は低いことが窺える。

次に、お参り件数（回数）の減少割合を尋ねている。この結果、〇割が一〇%、一〜三割が六八%、四割〜六割が一六%、七割〜九割が八%、十割は〇件となっている。お参り件数の減少割合は二割以下が約半数、三割以下で七七%となっている。また、寺院収入の減少割合について尋ねており、この結果、〇割が九%、一〜三割が六四%、四〜六割が一九%、七〜九割が八%、十割が〇・五%と、お参り件数の減少割合と近くなっている。推移調査では、減少割合がやや大きくなってきていることが窺えた。

次に、寺院ではどのような対応をしているのかを十四の選択肢で尋ねている。対応済みの割合が高かった選択肢をあげると、「新しい生活様式の実践」が九八%、「法要や葬儀での席の距離確保」が九五%、「本堂・会館の消毒の設置」が九一%となり、基本的な感染対策は、すではほぼ対応済みであることが分かる。一方、「インターネットを用いた法話等の配信」が一八%、「インターネットを用いた法話等の配信」が一五%

と、比較的低くなっているが、今後対応したい割合としてはともに三割程度となっている。このインターネットを用いた対応をしている回答者に、周囲（両親信徒）の反応を、「悪かった」から「良かった」の十段階で尋ねたところ、「良かった」に近い八〜十で五二％となり、インターネットを用いた対応は好意的に受け止められていることが窺える。

そして、収束後の寺院の状態として「戻る」から「戻らない」の十段階で尋ねている。この結果、「戻る」に近い一〜五が五二％、「戻らない」に近い六〜十が四八％と、「戻る」「戻らない」が拮抗している。推移調査では、「戻る」の割合が減少していることが窺えた。

以上、本アンケートの概要と結果について触れたが、刻々と変化していく新型コロナウイルス感染症の流行状況に、真宗寺院がどのような影響を受け、対応しているかの一面を捉えることができたのではないかと考えられる。

調査結果の分析から窺う情報化の問題

安武 慶哉

ICTを用いたWeb調査の所感として、紙媒体を用いなかったので経費を削減できた他、調査票を発送し回収するという郵送によるタイムラグがなかったため、短期間に調査を実施し回答を得ることができた。また得られたデータを打ち込む手続きも不必要なため、希望者に単純集計結果を早急に返送することもできた。更に教団が実施する調査では国外寺院は対象外であることが多いが、Web調査のため国外の寺院からも回答を

得ることができた。

回答者の所在地に着目すると、群馬や栃木、また四国などは浄土真宗本願寺派寺院数が少ないため回答数も目ずと少ないという結果となった。一方で、寺院数が三〇〇を超える福井県の回答率は三％、一〇〇カ寺ある石川県が七％にとどまった。Webで拡散された調査のため、地域によってはICTが積極的に用いられおらず、結果的に情報の伝達や回答率に差異が生じたものと推測される。

世代別に着目すると、三〇代四〇代五〇代の回答数が多く、高齢の七〇才以上の回答数が最も少なく、回答時期も遅かった。ICTへの不慣れが要因と考えられる。

また本調査の調査期間は、年末年始や浄土真宗における年間最大の法要、御正忌報恩講にかかっていた影響もあり、日毎の回答数が増減が顕著であった。著しい回答数の増加を基点として回答期を五期に分け分析した。回答割合では一番多く回答されたのは第一期であった。しかしその後、紙媒体を用いた調査依頼の教区への再周知、再依頼に伴って、回答数が増加した。再三の案内、Web以外の周知が効果的であることが明らかとなった。

次に国外の浄土真宗寺院について着目した。現在浄土真宗本願寺派の国外寺院は、北米、ハワイ、カナダ、南米、オーストラリア、台湾、ネパール、に拠点を設置し活動している。今回の調査では、北米ハワイの総寺院数七二カ寺のうち二二の回答を得ており回収率は三一％、カナダは総寺院数一二カ寺で得た回答は三、回答率二五％、そして南米は総寺院数三五ヶ寺のう

ち得た回答数は二で、回答率は六%と総じて回収率が高い。更に第一期に六〇・八七%もの回答を得ており、ネット調査への迅速な対応が窺えた。また、インターネットを用いた法要の継続実施や年忌法要等の中継の実施、さらには法話の配信をしていると答えた寺院がそれぞれ九〇%を優に超えている。北南米のコロナの深刻さに加え、そもそも国外寺院は門信徒が遠隔地に居住していることが多く、日頃よりICTを用いた情報の伝達や伝道活動を行なっており、対面での参拝がでなくなった状況でもスムーズにオンライン化を進めることができたと推測される。

これら国内外の寺院関係者を対象とした調査を通して、世代別、所在地別によって情報伝達や応答の時間的差異があり、複雑の方法で情報伝達する工夫を用いないと、(特に国内で)網羅的な情報の伝達や応答を得ることは難しいことが明らかとなった。それは寺—門信徒の関係も同様であり、対面や寺院の参拝を自粛せざるをえなくなった状況では、ネットによる情報伝達だけでなく、複線的に人とのつながりを持つとうとする工夫がないと網羅的に関係を維持することができないのではないか。国内外の比較を通して、日頃からネットを含む多様な媒体や手法を用いて、寺院活動をしていくことが重要と窺えた。

誰もが一律にICTに対応できるわけではないので、全てICTを用いて発信すればよいわけではない。ただICTが多用される新しい生活様式にシフトしていくのは間違いない。海外の先進例を学びつつ、教団内の教区・組単位で、門信徒を含めてICTについての研修会を実施したり、設備を整える補助等

の対策が必須であると強く提言したい。

各種調査との比較検討分析

藤丸 智雄

本稿では、各種コロナ関連の調査結果を参照しつつ、新型コロナウイルス感染症(以下、コロナ)の感染の影響が、どのような寺院に大きいのか、あるいは小さいかを確認した。コロナの寺院への影響を調べた調査は複数あるが、具体的に如何なる寺院に影響が大きいかは判然としない。「都市の寺院は厳しい」「過疎寺院のダメージは大きい」といった相反する意見も聞かれるし、

「〇〇地域の寺院は運営が困難」といった特定の地域の状況に関する言葉が流布しているものの統計的な裏付けには乏しい。

そこで、調査で得られたデータを元にコロナの影響が何処に大きく出ているかを分析した。まず、過疎とそれ以外について分析を試みた。本調査では郵便番号を聞いており、それを元に過疎地を特定し、それ以外の地域と比較した。その結果、過疎とそれ以外には全くと言ってよい程、差が見られなかった。しかし、過疎地でも、コロナの影響が同等である(お参り減少は〇・〇〇二ポイント差)というのは決して妥当な結果と言えないだろう。

過疎地は人口密度も低く影響が小さいだろうという分析者の予想に反する結果となった。裏付けを取るために、各地の寺院に電話やメールで聞き取りも行ったが、コロナ感染者がわずか数名の行政単位でさえ、法事の延期や中止が続いている状況が確認できた。全体的に自粛するという非効率的な感染症対策が

寺院運営に悪影響を及ぼしていると言えよう。

続いて、通常、門信徒と緊密な関係を維持している寺院は強いとされ、また大谷派調査（二〇二〇調査、「真宗」二〇二〇、二月号に報告掲載）も濃やかな関係性の有効性について指摘しており、月忌参りが盛んな地域とそれ以外の地域を比較した。その結果は予想に反して、僅かな差ではあるが、盛んな地域の影響が大と出た。つまり、日常の濃やかな関係性が影響を抑止することを示し得なかつたのである。

翻って、「緊急事態宣言」（調査時）が出ている地域とそれ以外を比較したところ、明確な違いが出た。多くの宣言地域における影響が顕著になった。一方で宣言地域でも福岡県・愛知県は、影響が中程度と出たが、更に分析を深めると、回答者の市街地率が低いこととの相関関係が認められた。つまり、緊急事態宣言・市街地率という寺院の対応とは無関係で、不可抗力的に作用する外的要因が、寺院運営に強く影響していることが鮮明になった。

更に寺院のネット対応について比較したが、ネット対応が影響を小さくしているのではなく、外的要因によってネット対応が進む傾向が確認された。例えば岐阜県の場合、二〇一五年実施の本願寺派宗勢基本調査ではネット対応が中位だったが、同調査で飛び抜けたネット対応状況を示した東京都と比肩する現状が確認された。岐阜県は、感染状況が早期に悪化し、二〇二一年一月に緊急事態宣言が発出されている。岐阜の迅速なネット対応については、それが何に起因したのか、厳密な追加調査を進めたい。

本分析は、状況の良い寺院を抽出し模範的対応を示そうとしたが、寺院の対応が影響を左右するという結果は残念ながら見出せなかつた。しかし、これは一つの成果と考えたい。コロナ禍で、対応を模索し疲弊している寺院は多い。特に真摯に多様な方法を試みている寺院こそ好結果が得られず長期化する影響に疲弊する。しかし、それは試みが誤っていないのではない。コロナという事態の影響が甚大過ぎるのだ。勿論、試みは徒勞になるのでなく回復期には差異を生じうるだろう。今後も各種調査と比較し、寺院の回復力について継続的に観察していきたい。最後に、安全な地域を細かに評価する施策が弱いことが、寺院のみならず地域の諸産業を疲弊させている可能性があることについては、重ねて強調しておきたい。

真宗寺院の伝えるべき教え

葛野 洋明

本調査では、「伝えるべきこと」「思うこと」に関して、自由記述形式で回答できるように設問した。これらの回答は量的にも多く、また内容的にも多岐にわたるものであった。回答を分析しキーワードを抽出して、分類した。浄土真宗各派の寺院が、この厳しい状況下において、何を伝えるべきと考えているのか。またこのように劇的に変化する状況のなかで、伝えるべき教えが、本当の意味において伝わるためには、どのような配慮が必要であるのかを窺う。これによって浄土真宗各派寺院の実態や課題の一端を明らかにする。

本調査において自由記述回答が設定されていた「宗教者・仏

教者・念仏者として伝えるべきこと」「新型コロナウイルス感染症の影響への所感」に関して、多様な記述が二つの設問にまたがって回答されていた。総合的に分析してキーワードを抽出し、分類を施した。キーワード数の多い順に示すと、以下の通りとなった。

一、「真宗の教え」一四六。二、「仏教の教え」一一三。三、「寺院活動の方法」一一三。四、「心に寄り添う」九二。五、「平生からの教え」七三。六、「寺院運営」六七。七、「気づき・あたりがたさ」五七。八、「ハラスメント抑制」五四。九、「感染拡大防止」三八。一〇、「世間の影響」二四。一一、「宗派への意見」一一。となった。

浄土真宗各派寺院関係者が危惧し関心を寄せている実態として、多様な視点があることが特徴の一つと言えるであろう。

七ヶ月後に実施した推移調査においては、上記の分類の中から代表的なキーワードを選択肢に上げて、単一選択によって回答を得た。異なる調査方法なので単純比較はできないが、全回答における割合を比較し、増減ポイント順に示すと以下の通りとなった。

五、「平生からの教え」一一・三二増。四、「心に寄り添う」五・五六増。八、「ハラスメント抑制」五・三八増。七、「気づき・あたりがたさ」三・三四増。一、「真宗の教え」一・五〇増。一一、「宗派への意見」一・二六増。一〇、「世間の影響」一・九三減。二、「仏教の教え」八・二一減。六、「寺院運営」九・三二減。

ポイント増加している分類は、五、「平生からの教え」では

「いのちの尊さ」や「生きる意味」などをはじめ、四、「心に寄り添う」という、いかに人々と共に歩んでいくかに関心が寄せられていることが窺い知れる。減少が顕著な六、「寺院運営」においては、従来の法要や法座活動を自粛せざるを得ないことが定着して、対面の良さやコミュニケーションを図ることにについて言及しにくい状況になっていると窺える。また、二、「仏教の教え」に関しては、厳しい状況に直面し、「諸行無常」「愛別離苦」「縁起」「正見」などの仏教の基本的教義を示す専門的用語を選択することが避けられたと窺える。

五、「平生からの教え」の「状況によって伝えることを変えない」は多く選択されているが、「仏教の教え」の選択が少ないのは、自らの基盤とする宗教的内容を伝えるべきとしつつも、その教義を端的に示す専門的用語は選び難いのが実態の一端と考察した。

本調査・推移調査を通して、この危機的状況における浄土真宗各派寺院関係者が伝えるべきことと考えている実態は、宗教的・社会的にわたる多様な視点があった。

課題としては、自らが基盤とする宗教（仏教・浄土真宗）を伝えようとしつつも、直接的に示す専門的用語だけでは選択されにくいことから、その専門的用語が示す宗教的内容を、危機的状況、対象者に応じて、自他ともに宗教的救済を感じられるように、伝える工夫が必要であり重要であることを、改めて明らかにすることができた。

パネルの主旨とまとめ

葛野 洋明

二〇二〇（令和二）年初頭より、新型コロナウイルス感染症の感染拡大が日本を含め世界において大きな影響を及ぼしており、その影響は現在にまで続いている。

この影響は、宗教界、寺院にも及んでいると考えられ、いくつかの調査が行われている。

特に、浄土真宗各派寺院における新型コロナウイルス感染症の影響を調査することを目的として、龍谷大学大学院実践真宗学研究院生有志を中心とした「COVID-19 影響アンケート調査研究チーム」が「真宗寺院における新型コロナウイルス感染症の影響についてのアンケート」を実施した。

本調査は、真宗寺院関係者を対象としたWeb調査として実施した。調査時期は、日本のいわゆる第三波の時期である二〇二〇（令和二）年二月二〇日から二〇二一年（令和三）年一月三日にかけて実施し、六八九件の有効回答を得た。設問は、全一七問となっており、うち五問は寺院所在地などの基本属性、一問が、新型コロナウイルス感染症の影響等について（そのうちの二問は自由記述）、一問はメールアドレスを尋ねるものであった。

また、推移調査としてメールアドレス回答者（三三六名）を対象に、いわゆる第五波の時期となる二〇二一年（令和三）年八月一日から八月二〇日にかけて、推移を尋ねる調査をWeb調査として実施した。推移調査では、全五問で、うち四問は、前回調査と同様の内容となっており、一七九件の回答を得た。

本パネル発表では、この調査の結果をもとに研究発表を行った。各発表に対する質疑応答を設け、最後には全パネル発表全体に対し、質疑応答の時間を設けた。

第一発表の長岡発表において、調査結果を統計的に分析して示したことにより、収入が一〇割減少している実態があることについて質疑があった。新型コロナウイルス感染症の影響が長期化する中、具体的な対応策の提言等を視野に入れ、更なる調査研究が必要であることが明らかとなった。

第二発表の安武発表について、国外寺院に着目したところにオリジナリティがあるが、国外の寺院の多くはキリスト教文化圏にあり、早くからICTを用いた伝道方法を取り入れてきたのも、キリスト教の伝道方法に影響されていたのではないかという指摘があった。伝道方法には影響を受けながらも、仏教（浄土真宗）の特徴的内容を示さなければならぬという課題が改めて明らかになった。

第三発表の藤丸発表においては、お寺の回復力について質問があった。藤丸発表では、お参り数減少も、収入減少も、地域の外的因子が強くはたらく、影響が一樣に現れることを報告したが、継続的に調査することで回復力の寺による違いを明らかにする必要性が感じられた。

第四発表の葛野発表においては、伝道という側面に関するソフト面に言及されていたとコメントを得た。調査データから明らかにできることと、またそのデータから実際の寺院活動を視野に入れて、ハード面、ソフト面の両者から考察することが必要であることを、改めて知らされた。

全発表に対する質疑応答にも、専門的知見からの質問が多く、研究内容を更に深く発表することができた。
 なお、この研究は、一般財団法人「本願寺派教学助成財団 教学研究資金助成」を受けた研究成果の一部である。ここに記して謝意を表す。

コロナ禍の「人生会議」

——「生と死」にどう向き合おうか——

代表者・司会 沖永隆子

「人生会議」をめぐる問題提起

沖永 隆子

二〇二〇年は予期せぬ世界的難局の一年で、新型コロナウイルスの脅威は私たち一人ひとりに計り知れない苦悩をもたらした。コロナ禍にあつてこれまでの生活様式、人生観、死生観そのものは一変し、私たちはこれからの人生をどう生きていくのか。いのちに関わる方が一の時、どんな医療やケアを受けたいかを自分の意思で決定できない状況に備えて、家族や医療者らと繰り返し話し合うことを「アドバンス・ケア・プランニング Advance Care Planning: ACP」という。厚生労働省が「人生会議」の愛称をつけ普及を目指してきたが、二〇一九年十一月の「人生会議」啓発ポスターが物議を醸し永久撤収となった。

本パネルでは、最初に、先行研究に基づく日本におけるACP研究の動向と議論の起こりや経緯について説明した。次いで、筆者が二〇一四―一五年に実施した、京都大学ころの未来研究センター上廣こころ学研究部門プロジェクト主催の終末期に関する講習会に参加した、二〇一八〇代の男女一〇五三人を対象とした、ACP意識調査の分析結果に基づき、博士学位論文の考察を一部報告した。なお、ACP意識・質問紙調査に

あたり、上記プロジェクト「患者と家族の終末期に関する希望を実施するための倫理支援開発研究」の倫理的審査を得た。全てを匿名にして、個人情報への恐れがないこと、また、質問紙回答に重複（同一者が二枚提出）がないこと等確認された。

二〇一四年度の厚生労働省の終末期医療に関する意識調査等によれば、事前指示書作成に約七〇％以上の人が賛成している一方で、実際に書面を作成している人が約三％であった。その結果を受けて、当時の調査では、その原因は何であるのか、事前指示書作成・ACP実施への障壁や抵抗感を探ることを目的とした。調査結果ではACP未実施が回答者の九三・八％（九八八人）、ACP既実施が五・二％（五五人）だった。ACP普及の障壁となる要素を探り、上記の調査結果について考察すること、当事者の属性（性別や年齢）に適合した具体的な改善策を構想し、提言を行ってきた。問題の背景として、日本固有の文化的側面（死を話題にすることへの忌避感など）の存在を指摘したが、ACP作成への文化的障壁の問題の克服に至るための具体的方策については十分な言及がなく、今後の重要な課題として積み残しがあったと、筆者は反省する。

そこで、本報告では、今回のパネルの主旨である「決められないこと／決まらないこと／決めないこと」にフォーカスして、主として調査結果（自由記述式回答：三一人／一〇五三人、回答率二九・五％）から垣間見えるACPへの躊躇感や抵抗感（ネガティブ・パッシブ要因）を探った。「その時がきたらまた悩む・考えが変わりそう」「価値観の相違等話し合うのが難しい」「作成しても実現されるかわからない」「状態想定が

困難で迷う・把握できない」「家族の反応・不満が心配」等の回答があった。七〇代ACP既作成男性は、「自分の終末の決め方が本人にない。要望にすぎない。終末期（不治）の状態を具体的に把握できない」と回答、八二歳の義母と同居の三〇代ACP未実施の女性は「嫌な気持ちにさせてしまいうそで訊きづらい」といった「決められない」「苦しい胸の内を明かしていた」。

本企画では、コロナ禍の人生会議に向けて、ACPの実践を困難にさせる要因分析をはじめ「なぜ終末期に意思決定する必要があるのか」をめぐる議論、その議論を深める鍵となるのが「決められないこと／決まらないこと／決めないこと」と定めて対話を行った。

なお、本報告は拙書『終末期の意思決定―コロナ禍の人生会議に向けて』（二〇二一年十一月頃、晃洋書房より公刊予定）の一部である。

人生会議は「自律的」な営みか？

秋葉 峻介

アドバンス・ケア・プランニング（ACP、人生会議）導入の背景として、患者がひとりて生と死をめぐる自己決定を行うこととの限界が指摘されること、また、弱い個人を前提した相互補完的な自律・人間観への移行があげられることが多い。他方で、従来の強い個人の自律に基づく議論の影響も根強く残っているように思われる。そこで本研究では、ACPについて自律概念に着目して整理し、ACPがいかなる営みであるのか分析

した。そのうえで、ACPと決まらないこと・決めないこととの関係について批判的検討を試みた。

まず、ACP普及・啓発用のHPやガイドライン、検討会の議事録等からは、ACPが、①対話による情報共有②医療・ケアに関する方針の合意③本人の意思決定、という「決めること」を前提した支援のプロセスだということが確認された——「決めること」こそがACPの核になっていると言い得る。そうであるならば、ACPにおける患者・家族・医療者の三者それぞれの立場・役割における自律もまた前提されることになるのではないか。

三者については以下のように整理できる。患者は自らの人格・人生の統合性・価値観に照らして意思決定することとして自律を発揮する。家族には、患者と重なり合う「人生の物語」を軸に「最善」を探索するための自律の発揮が求められる。そして医療者には、医学的適応・妥当性に基づく客観的情報を提供する専門家としての自律のみならず、「最善」と医療・ケアの方針との適合性を見極めるための自律が求められる。これらを踏まえると、ACPには、患者の自律の発揮を引き出し、支えるために家族や医療者の自律が求められているという連関が確認できる——三者の自律の連関によって、ACPは自律的な営みだと言い得るだろう。しかし、自律的であること、「決めること」の善さが前提されているというならば、やはり強い個人の自律の議論の枠組みを脱せていないことになる。

決まらないこと・決めないことに焦点を定めて批判的検討を加えると、この構造がより明確になる。まず、決まらないこと

である。決まらなかったとしても「証拠」集めは可能であり、いざそのときを迎えても本人意思の推定や「最善」の判断にある程度スムーズに移行できるだろう。この意味では決まらないことは想定・許容されていると言えよう。他方で、「人生の最終段階における医療・ケアの決定プロセスに関するガイドライン」では、意思が確認できない場合であって「最善」の判断ができない場合に、いわば家族の選択肢として医療・ケアチームに任せることが示される。これらから、本人の意思として決めない、ということは織り込まれておらず、「決めること」の善さを前提した構造であることが浮き彫りとなる。

最後に、決める／決まらない・決めないとは別の観点から捉え返してみる。尾藤誠司（二〇一八・三九四頁）によれば、「決まる」という「中動的」な動詞には、そこで行われる所作の主体があいまいで、あたかも状況が決断を生み出しているかのようなニュアンスがあります。（…）決断の主体者を状況からはぎ取らず、その主体者を取り巻く助演俳優たちの姿が浮き上がってくるような情景を頭に浮かべることができるといふ。この視座に立つならば、患者の弱い個人の自律を前提した営みとしてのACPの在り方が見えてくる。決めるでも決まらない・決めないでもなく「決まる」営みとしてACPを再構築することで、「自律」とは別の仕方でも、相互行為としての「ケア」の関係を際立たせられる可能性が拓かれると結論する。

なお、本研究は上廣倫理財団令和二年度研究助成ならびにJSPS科研費21K00007の助成を受けて行われた研究の一部である。

人生会議を在宅医はどう考えているか

井口真紀子

近年、住み慣れた自宅で人生の最期を迎えることの重要性が目目され、少子高齢化や医療費抑制なども影響し、在宅医療が推進されている。在宅医療は患者宅に医師が訪問して行われる医療である。社会学者のタルコット・パーソンズは、医師は医師役割を通じて病人という形の社会的逸脱を統制する役割を持つとした。在宅医療は物理的に診療の場を患者宅に移すことで医師役割の中でも感情中立性、限定性を守りにくい構造の中にあり、このことは医師の役割認識に大きな影響を及ぼしている。

筆者は在宅医療に携わる医師かつ、在宅医の死生観の研究を行う立場から発表を行う。本発表は、二〇二〇年に行われた医師十八名に対する聞き取りをもとにしている。この調査は上廣倫理財団の研究助成金を受け、上智大学の倫理審査を受審した上で十分な倫理的配慮をもって行われた。調査で得られた医師たちの語りの中から、患者の死にまつわる方針決定や人生会議（ACP）に関係する語りを質的に分析することで、在宅医にとって患者の死にまつわる方針決定に関わるということはどのような体験なのかを明らかにする。

人間にとって死は不可避であることを前提として、本人の自律性や意思を尊重し、本人や周囲と対話を続けるACPの考え方自体を否定はしないが、一方で話し方や運用には注意が必要で、質のよい実践になるように考えてゆく必要があるという語りが見られた。

本人を取り巻く関係性の中に在宅医や医療介護スタッフが外部から入り込み、その成員の死という大きな事態に関わる。関係者はそれぞれの関係性と思惑でそれぞれに動く。医学的な正しさは根拠となりにくい。自律した本人の意思が明らかになれば、それは重要な行為の準拠点となるが、それだけが全てではない。医師たちは様々な角度から準拠点を探ることになる。聞き取りでは、従来明示されてこなかった意思決定にまつわる経緯が語られた。

話し合いの対象が流動化し、時には関係者の気持ちにも配慮する必要がでてくる。皆で集まって話し合うというわかりやすい形をとることでかえって自分の気持ちを話せなくなることもあるため、日々の会話の中からそれとなく気持ちを汲み上げる必要がある。さらに、自分自身の内面を反省的に振り返ることや、非言語的コミュニケーションを重視することで、言葉にならないレベルで苦悩を理解し、共感しようとする。話し合いをすべきタイミングも、適切な瞬間があり、それが生きている間に来なければそれも受け入れ「答えがない」ことも答えとしてもつべきとする語りもあつた。これは関わりの時間軸の延長と解釈される。

このような実践は、対象の流動化・実践の非明示化・自己の内省・非言語化・関わりの時間軸の延長として特徴づけられ、真摯に実践すればするほど、なにも特別なことをしていないかのように見えていくことが特徴である。これらは、自律した本人の能動的な意思に焦点を当てたACPを下支えするもので、生に伴うどうにもならなさや受動性を共に引き受け「共に迷

い、探求する」実践である。

死を前にし、「共に迷い、探求する」実践を通じて本人の意思と受動性のバランスが取れた時、関係者同士が、医師と患者などの職業的役割を超えて、人間同士としてわかりあえたと感じるような深い実存レベルでの相互承認が起こり、方針が定まってくる。これは広義の宗教的な体験にも通じる経験である。本発表では医師の内面を探り、方針決定のプロセスの中にある受動性の側面を明らかにした。これは表に見えないが、意思決定について考える際に重要な要素である。

当事者のナラティブから垣間見る人生会議

入澤 仁美

一九七六年以降、病院死が中心となり、多死社会を迎えた日本では、エンドオブライフケアの充実が求められ、それに伴って「人生会議」に取り組む病院も増加している。

患者の抱える苦痛は、身体的要因にとどまらず、心理社会的、あるいはスピリチュアル的な苦痛も含めたトータルペインと言っているものであるが、医療者が必ずしもそれを正確に評価、対処できているとは限らない。

また、患者側も臨死期の患者は「誰も予後を正確に予測できない」「どのようなケアや治療が患者の延命に繋がるかわからない」状況の中で意思決定をしなければならないというジレンマに置かれ、人生会議の充実が望まれる。

日本人の多くが罹患する「がん」に注目すると、末期と言われ、死を意識してからも数ヶ月の余命が残されているケース

が多い。この過程でいかに病氣と向き合い、死や生を考える哲學的アプローチが問われることになる。報告者は兵庫県西宮市で、地域のがん患者、家族、遺族の交流を通じた哲學的アプローチの場となることを目指して、メデイカル・カフェLeMoiの運営を行ってきた。本報告ではこのような活動を通じてが当事者の声を聞きつつ、自分自身も現在進行形でコロナ禍での闘病生活を送る患者としての立場から、人生会議の経験のナラティブを報告した。

報告者は二〇一九年に乳がんを診断され治療を開始した。新型コロナウイルスにより全国の小中高校に臨時休校が要請され、東京オリンピック・パラリンピックの延期が決定した二〇二〇年三月には多発転移が判明し、手術不能であることが判明した。コロナ禍突入とともに報告者は人生会議を迫られることになったということが出来るだろう。自分自身も生命倫理の研究者という立場である報告者は、家族の心の負担も考えて「ACP」や「死」という言葉を使わずに、家族と共有する日常においてさまざまな形で自分の意思を言葉にし、「家族は私の代弁者」といえる関係を作ってきた。

こうした実践を積み重ねたにもかかわらず、医師から外来で突然「家族でACPをするように」と言われ、報告者も家族も混乱した。医療現場ではACPはあくまでも家族という私的領域で処理されるべきものとして扱われていないだろうか。しかし、家族だからこそ話にくいこと、話せないこともある。毎回の検査結果や仕事のこと、どの範囲の人にまで病状を説明するかなどは話しくく、両親の老後や自分の葬儀のことなども

話ができていない。

人生会議とは本来は医療者、患者、家族が相互に情報交換し合い、患者の価値観や背景、患者や家の状況などを伝えながら、担当する医療チームがともに考えるものではないのだろうか。報告者は、コロナ禍での治験を受けるかどうかを巡る話し合いが軋機となり、現在は在宅医療の医師や看護師との二人三脚の関係の中で人生会議を進められていると感じている。コロナ禍ではたしかに困難は大きいですが、それでもそれぞれの置かれた今の環境下での想いを更新・共有し、医療者に伝えていくことで人生会議を進めることは可能である。

患者の立場から見ると、限られた情報の中で家族だけで結論を出すことは困難であり、一人で考えるのが苦しいときや、家族と話すのが難しいときもあるということを強調しておきたい。だからこそ、第三者との会話を通じて自分の考えを整理し、医療者と共に考えをまとめることに大きな意味があるのである。

終末期・看取りの中で燃え尽きるかつかないかの闘い

詩田 栄

筆者は牧師であり、E・V・フランクルの人間観とA・アン-tonノフスキーのストレス対処力SOCの視点に基づき、「やすらぎプロジェクト」という自殺予防の実践に取り組んでいる。妻が突然末期がんを宣告され、看取るまでの経験を通して、先の見えない「決められない／決まらない」プロセスの中で、信仰者（牧師）として、家族としての混乱と苦悩、そして祈りを

通じて、その苦しみの中に意味を見い出していった経験に基づき報告を行った。

妻の末期がんに対する筆者のストレスは「終末期・看取りの中で燃え尽きるかつかないかの闘い」で、それは「決められない／決まらない」ゆえの精神的な重圧からくるものであった。そうした苦しみをどうやって乗り越えたのか、以下のプロセス（一、がん宣告による混乱、二、療養生活のプロセス）に沿って報告した。

一、妻の異変は、二〇〇三年の四月下旬、肺炎の疑いから始まった。五月の検査の結果、がんが疑われたが、医師も診断を決められず、筆者と妻は混乱した。最終的に、六月に手術不能の末期がんに宣告された。㊶唐突で混乱、㊷がんから妻の死を連想して混乱、㊸その死を繰り返し連想する辛さの混乱、㊹これからどうしたら良いのかの嘆きと混乱、これら四つの混乱の渦にもまれていた。が、そうした混乱の中にあっても、繰り返し祈りと愛読書である聖書の言葉から受ける慰めと励ましによって支えられ、創造主エロヒム（力・力強さ）の約束に心を向けることにより、混乱はしだいに沈静されていった。妻の突然の末期がん宣告は、自動車事故にも似た経験だった。当初は混乱したが、意味のある出来事として捉えなおすことにより、燃え尽きを回避することができた。そして、人は、「決められないこと」を暫定的に決めて生きる「ものだと考えるようになった。決まらない時は神（エロヒム）の御業にとどめられていると捉えるなら「決まらないこと」にも意味があり、その都度の決定が完全でなくても良しと感じるようになった。ACPを

実践する中で自己決定を重んじることは、本来、人間が決められないことを人間が決めるといった、人間の能力を超えた精神活動を人間に求め、悩みや苦しみのものになるのではないだろうか。

二、療養生活のプロセスの中で、以下のことに気づいた。①今日までの日々を、創造主が「息吹」となって内外から支えて下さっているといた実感により、深夜に独りで泣く悲しみと孤独感が軽減され、喜びに変わっていった。②病むことも意味がある。いのちの豊かさの中で、病と死を過ごすことにより、病で手がけられない物事が、むしろ進展する。こどもの心の成長や自立等、誰もが、死を通してでしかない奉仕があるのではないか。③この経験は子どもたちや隣人が豊かな人生を歩む上で役に立ち、無駄にはならない。④体が弱っても創造主からの使命には差支えがない。これらの気づきをもとに、筆者と妻は、結婚当初からの共に話し合ってきた生き方に二人で目を向けなおし、天来の使命に前のめりに生涯を終えることが出来たら人生は成功だよ、と語り合った。

筆者は、妻の看取りのプロセスの中で「決まらないこと／決められないこと」に悩み、燃え尽きそうになったが、祈りや聖書の言葉によって、気持ちが落ち着いていった。妻は主治医の「家庭の医学的な関わりにも支えられ、天来の使命を歩み切った」。

パネルの主旨とまとめ

冲永 隆子

二〇一九年に厚生労働省が公表した人生会議・ACP普及啓発ポスターに対して、主になん患者団体から「不謹慎である」「縁起が悪い」といった批判が相次ぎ、永久撤回となった。パネル企画者である冲永は、なぜこのポスターが批判され、物議を醸したのかについて関心を持ち、複数の学会で継続的に議論を行ってきた。

患者の意思確認不足や医療者と患者とのコミュニケーションにおける齟齬を背景として生まれてきた人生会議（ACP）の考え方の課題は、その語りにくさ、言語化しにくさにあり、その難しさは「決められない／決まらない／決めないこと」として現れる。

本パネル発表の主旨は、人生会議（ACP）における「決められない／決まらない／決めないこと」を足掛かりに、それぞれの立場・視点、すなわち、倫理学（冲永）、哲学（秋葉）、在宅医（井口）、患者（入澤）、宗教者・牧師・家族（蒔田）の立場・視点で検討し、議論を深めてゆくことである。おおまかには冲永と秋葉は、理論や概念整理に関する報告であり、当事者のナラティブアプローチとして、井口、入澤、蒔田の事例報告と続く。

冲永が最初に、人生会議・ACPの定義について説明する。ACPについては文章化をどう捉えるかについて専門家の間で議論が分かれている。本パネルでは厚生労働省の定義に則り「プロセス重視で文章化まではあえて求めない」ことを定義と

する。

続いて、ACPはなぜ実践に結びつかないのか、何が妨げになり、どのようにそれを乗り越えるのかを探るために実施されたACP意識調査結果の報告が行われた。自由記述回答にある「作成しても実現されるのかわからない、という不安やためらい」「すべての状況を紙一枚に収めるのは困難」は、「決められない／決まらない／決めないこと」のACP実行へのネガティブ・パッシブの一例である。

秋葉報告では、ACPが「決めること」の善さを前提としており、強い個人の自律に基づく議論の枠組みを脱していないことが指摘された。ACPを弱い個人の自律を反映したケアの実践として再構成するための試案として、「決まる」営みとしての捉え返しが展望された。

井口の質的調査の中で在宅医の語りは、ACPという枠組みの限界も感じさせた。一方で、医師と患者が、答えを出すことを目的とせずに「ともに迷い、探求する」プロセスを通じて人間同士の承認の感覚にいたるという語りからは、関係性とプロセス次第では「救い」にもなりうる可能性があるという展望へとつながるものもあった。

続いて、入澤報告では、がん患者の立場から、医師とのパワーバランスに悩み、命に関わる大きな疑問も医師の接遇次第で口にしにくくなること、自分が実践していた人生会議のあり方と医師から投げかけられた人生会議のあり方やそのタイミングとが異なることで家族関係が混乱したこと、患者本人と家族との間の情報の非対称性、といった当事者のナラティブから垣間

見る人生会議の課題が述べられた。

最後の蒔田報告では、突然妻が末期がンを宣告された経験を通して、家族として、信仰者としての混乱と苦しみ、そして祈りを通じてその苦しみの中に意味を見出していった経験が語られた。

以上、「決められない／決まらない／決めないこと」をめぐる報告の後、フロア参加者を交えた全体討論を行った。この問題は日本文化に限定された問題なのか、医療現場の構造的な問題なのかなどの問題提起がなされ、活発な議論が行われた。

個人発表

精神世界と日本の福音派——米国大統領選挙の視座から——

伊藤耕一郎

日本で「脱宗教」を標榜して興隆してきた精神世界（瓜谷一九八三）は、キリスト教の福音派から「教会が最も警戒しなければならぬ、悪霊の働きの一つ」（滝元二〇〇七）とされたため、精神世界と福音派は対立関係にある。しかし、二〇二〇年のアメリカ大統領選挙前後には、対立関係にあるはずの精神世界と福音派の両方から酷似した情報がSNS上に何度も書き込まれた。

具体的な書き込み内容は、「朝早い祈りの持つ愛の光や力について」、「宇宙意識や神によるトランプの選びと再選について」、「次元上昇した新時代の到来と携挙・再臨・新天地の到来について」、「他人のための祈りによる浄化や霊的なる力の増加について」、「悪魔崇拝者による組織の出現について」などであり、両者の間にシンクロ（共鳴）が起きたと思わせるものであった。

筆者は、この現象に現代社会の興味深い一面が投影されていると考え、日本の精神世界と福音派の両者が「なぜ他国の大統領選挙に同じように興味を持ったのか」、「なぜシンクロしたような情報が発信されたのか」という二つの問題について考察した。

日本の精神世界関係者の書き込みは、日本とアメリカでは相

互影響を与えることが多く、価値観を共有しているため、米大統領選への強い関心についての説明がつく。しかし、福音派に聞かせるのは、アメリカと日本の福音派では成立の過程や性格が異なるため、アメリカの動きに日本の福音派が呼応したとは考えづらい。そこで筆者は、福音派の学生団体に所属する学生及び日本福音同盟加盟教会の牧師より聞き取りを行い、アメリカ大統領選挙に係わる福音派の動向の把握を試みた。

日本の福音派では、「艱難時代前に信仰者は天に引き上げられ（携挙）、キリストが再臨し、千年王国が現れる」とするグループと、「全ての未信者は悪霊の支配下にあり、宣教の鍵は悪霊の排除にある」とするグループが、若者を中心として活発な活動を行っている。前者では、多くの信徒から支持されている元テレビ伝道者の牧師が、動画の中で、「トランプが提唱する融和的ナシヨナリズムこそが神の御心に叶っている」としており、後者では、霊的戦いを支持する人々が、「トランプは悪魔崇拝者に支配された組織と戦っている」とし、若い信徒を中心に活動が活発化していることが分かった。

精神世界では二〇二二年に地球の次元上昇が起きるとされ、一方、福音派では同年頃からキリストの再臨と携挙が迫っていると大りバイバルが起きるとされてきたが、特に何も起こらなかった。「何も変わっていない」というフラストレーションの中にある両者にとって、コロナ・パンデミックと米国大統領選挙は、「何かが変革する」という期待を抱かせるものとなったのではないだろうか。

もともと現代社会はルーチン化した日常に対する破壊的な衝

動を包含しているとされ（小原二〇〇一）、人々の中にはグッドニュースよりもバッドニュースを好む傾向があると指摘されている（春日二〇二〇）。精神世界の一部からは、本格的次元上昇が始まった今の時代について来られない人は、この先苦しむことになる」と主張され（松久二〇二〇）、福音派の中には「集って礼拝ができないのは携拳が近いからだ」、「携拳に取り残されないよう悪霊との霊的戦いが必要である」と考える人々も出てきている（聞き取りによる）。

精神世界と福音派のシンクロ現象は、多くの人がフラストレーションを抱えるコロナ・パンデミック下において、「現代社会の破壊・大変革の機会とみなす人々」の出現という形で社会の闇の側面を映し出したものとはいえないだろうか。

哲学としてのダーウィニズムと宗教

林 研

ダーウィンの理論が引き起こした進化論論争は、宗教と科学の対立の代表例として知られる。ここではダーウィンの論理が持つ哲学的示唆に注目し、その上で宗教との関係を考察する。

ウイリアム・ジェイムズは、ダーウィンが生物の特性について、それを生み出す原因（変異）と維持する仕組み（自然選択）とに分けたことを高く評価する。ダーウィンは特性を生み出す原因を追究せず、保存の原因だけを環境との関係として研究したのである。

ラマルクやスペンサーは変化の原因を述べることで進化の必然性を主張したが、ダーウィンにとって変異は自発的に起こる

偶然的なものであり、自然界が必然に支配されていないことを示唆している。一般に自然選択説は神的な働きを否定する機械的決定論と理解されがちだが、ダーウィンが進化論を必然論から解放したとも言えるのである。そして必然の否定は意志の自由という哲学的問題につながる。ジェイムズは、生存に有利であるからこそ主体的な選択能力が進化したというダーウィンの論理で自由意志を支持する。

ところで、自然選択説がキリスト教と対立する場合、キリスト教は目的論でダーウィニズムは機械的因果論という対立軸が設定されがちだが、それは必ずしも妥当とは言えない。生物の環境への適応は、眼は見るためのもの、といったふうに目的論的に理解されるが、このことは眼が水晶体や網膜の働きで光を受容することと両立する。つまり、目的論と因果論は排他的な関係ではないのである。また、そもそも「機能」という概念は、構造とその働きを価値で結びつけており、それ自体目的論的である。機能を生殖上の利点と捉える自然選択説は目的を前提としており、ある意味で目的論の使用を正当化するのである。

もう一点、自然選択の帰結として、変化は常に起こり続け、収束に向かわないという認識がある。これはスペンサーのような発展史観と明確に異なるダーウィンのオリジナリティである。プラグマティズムはこの論理構造から着想を得て、真理はあらかじめ存在するのではなく、行動に伴ってその都度生じる動的なものだと見做した。例えばデューイは不変で完全なものから変化し続けるものへの思考様式の変化を指摘している。

では、これらの観点を宗教と関係づけてみよう。まず、偶然

的な変異の提唱は機械的必然論の否定であり、自由意志の余地を認めることは先ほど見た通りである。キリスト教神学において自由意志は争点ではあるものの、それは自由の範囲の問題である。極端に自由意志を強調する立場は異端とされてきたが、現在はカトリック教会も含め、自由意志に基づいて信仰することを重視する神学上の立場は多い。また、世界が必然ではないという見解は、例外的な出来事としての神的な介入を許す。自由意志が存在するならば、宗教体験の影響で行動が変わる現象がありうるため、神の働きが現実を変える可能性が認められる。

次に目的論についてだが、一般に人間が作った道具は、目的がその道具の存在意義である。一方で生物の多くの構造も機能が存在意義となっているため、目的論的に説明可能であることと、設計されていることは類縁関係にあると言える。このことは設計の証明にはならないが、進化論が目的論を排除しないなら神も排除されないことになるだろう。

最後に、恒常的变化が世界の実態であるならば、宗教が変化しながら生き残っている事実は宗教が環境に適応していることを示す。変化の過程に本質を見るダーウィンの認識は、宗教が時代とともに変化すること、神学が科学との折衷をめざすことを正当化する。

こうしてダーウィニズムの論理構造を分析すれば、それは必ずしもキリスト教と衝突しない。設計や自由意志の理解しだいでどうしても対立は起こるが、逆にダーウィニズムを活かす形の神学的立場もありうるはずである。

ルーミーの神秘思想に見るキリスト教観

——「無」の思想を軸に——

佐野 東生

十三世紀のイスラーム神秘家ルーミー (Rūmī al-Dīn Rūmī, 1207-1273) はトルコ中部コンヤで活動し、当時同地に居住していた旧ビザンツ帝国のキリスト教徒であるギリシア正教徒らと密接に交流した。その背景にはルーミーの神秘思想における独特のイエス観、キリスト教観があると思われる。ここでは、まずルーミーの代表的詩編・『精神的マスナヴィー』(Maṣnavīye manavī) (以下「マスナヴィー」) などからルーミーのイエス観を示し、その「無」の思想に基づいてキリスト教、特にギリシア正教の神秘思想・ヘシカズム(静寂主義)と比較し、そのキリスト教観を理解する一助としたい。

ルーミーのイエス観も影響を受けたクルアーンに基づくイスラームのイエス観において、イエスは卓越した預言者であり、神の子ではないが神の霊によって病人を癒し、死者を蘇らせる。またイエスの十字架死は否定されるが、神の元に引き上げられ、最後の審判の日に証人となるなど、他の預言者に比べても高い位置づけにある。これに基づき、ルーミーはマスナヴィーでイエスを、神的根源存在の真の教えを伝える預言者であり、ユダヤ人による弾圧など受難を経験しながらも、病人らを癒すなど奇跡を起こす聖人として描いている。神秘思想の特色である神に近い聖人性を認めることでイエスに高い評価を与えていることがわかる。さらに、イエスをキリスト教やイスラームといった個別の宗教を超えた、根源存在に発する神への愛を

軸とした「愛の宗教」の布教者として位置づけている。ルーミーはイエスに対して神の子ではないが一般的イスラームを一步踏み込んだ評価をしているといえる。

ルーミーの神秘思想は、通常の神を超えた「区分なき一性」(valīdate bi tamayūz)との合一を果たすため、神への愛を通じて自我を浄化し、段階的に合一を達成するものであった。「区分なき一性」はあらゆる定義を超えた万物の始原である無限存在であることから、ルーミーは「絶対存在」(voīd-e moītaq)あるいは「絶対無」(adame moītaq)とも表現している。否定神学にも繋がる「無」との用語で、ルーミーは神的一性と同時にも「無」と表現し、「無」はその思想的な核をなす概念ともなっている。神秘家は「絶対無」に向かって愛を軸にファナー(自己滅却)を繰り返す、「接近」(qorb)、「同伴」(matiyat)として「完全な到達」(vaṣīle kohl)に至って自己が消え去り、「私」と「神」の二者性が消え、一者性・神のみが残るに至る。これに対し、ギリシア正教のヘシユカズムでは根源存在を把握不可能のウーシア(神の本質)とし、その光などに顕現する働きをエネルゲイアとして区分するが、両者は同じ神的一性の表裏とみられる。十四世紀のヘシユカズム大成者・パラマス(Gregory Palamas, 1296-1359)は、修道者が観想を重ね、エネルゲイアを通じて神と一致する、との「神化」思想を説き、正統派教義となった。その思想は神の子イエスに倣って人が神になりえ、最終的に二者性は「私」によって一者性となるキリスト教的な自己極大主義とみられる。この点で、確かに神学的

にはルーミーの「神」の一者性に至るイスラーム的自己極小主義とは異なるが、実践的には双方ともに「私」「神」に関わらず一者が神的一性として人を占める点で相違はないのではない。またパラマスは神への愛という情念が神化の鍵となる旨強調する点でもルーミーと類似している。ルーミーは以上の共通性を踏まえたキリスト教観を基にギリシア正教徒と交流していたとも思われる。今後、実践面を含めた比較研究が期待される。

ジョン・ヘインズ・ホルムズにおける宗教と政治

拓
徹

ジョン・ヘインズ・ホルムズ(John Haynes Holmes 一八七九—一九六四、アメリカの宗教家、活動家)は、ユニタリアン系牧師として第一次大戦を機に反戦運動を展開して著名になった人物だが、そればかりでなく、反人種差別運動にコミットしてNAACPの創立にかかわる一方、インドで非暴力によるユニークな活動を展開したM・K・ガンディーにいち早く注目し、欧米における初期のガンディー紹介者となった。アメリカで活動するキリスト教の宗教者でありながら、反戦運動という政治的領域で活躍し、植民地インドのヒンドゥー教に根差したリーダーの活動に肩入れしたホルムズには、二〇世紀前半という時代に特有の宗教と政治のパラダイムが端的に表れているのではないだろうか。

ホルムズの思想と活動の大前提として、彼が属していた米ユニタリアン地方ユニタリアンの宗教的レガシーが存在する。増澤知子が述べたように、いわゆる「世界宗教」の枠組

（主要な世界宗教を並列に捉える多元主義・世俗主義の枠組）が登場する直前の一九世紀の欧米では、「比較神学」（あくまでもキリスト教の視点から、他宗教について比較考察する枠組）が盛んだった。比較神学のある種の発展形として一九世紀後半に登場するのが、比較神学と世界宗教の枠組の中間に位置するスピリチュアリズムだが、これを体現したのが当時の米ニューイングランド地方のユニタリアン急進リベラルであり、その代表格セオドア・パーカーだった。パーカーは、キリスト教の中で不変なのは神の存在に対する信念だけであり、神の捉え方や聖書の読み方・解釈などは時代・場所ごとに変化するものなので特定の教説に固執する必要はないとした。ホルムズが信奉するパーカーから受け継いだのは、多元主義・世俗主義に限りなく近いこうした宗教観であり、自分が牧師を務めるユニタリアンの伝統ある教会をホルムズが無宗派の「コミュニティ・チャーチ」に再編した背景にも、こうした思想を読み取ることができるとする。

第一次世界大戦に際してホルムズは主著 *New Wars for Old*（一九一六）を上梓し、当時のアメリカを代表する反戦論者の一人となった。「非抵抗」(non-resistance) の概念を軸にした彼の反戦論は、新約聖書『マタイ伝』のいわゆる「山上の垂訓」を基に展開された。ホルムズがガンディーの存在を知ったのは一九一八年のことで、これ以降彼は精力的に欧米でガンディー紹介を続けたが、その際にホルムズはしばしばガンディーをイエス・キリストになぞらえ、キリスト教の観点からガンディーを評価した。ガンディーの非暴力思想も部分的に聖

書「山上の垂訓」の影響を受けており、両者には重なり合う点も多い。ここでホルムズが関係したアメリカ人種差別運動のコンテクストを引き合いに出すと、ホルムズを含むアングロ・アメリカンの奴隷解放論者とアフロ・アメリカン（の大部分）はキリスト教という宗教を共有しており、解放論者による文明批判は宗教間の比較を伴わず、米国内におけるアフロ・アメリカンの分離独立という主張も生じなかった。これに対し、宗主国イギリスと植民地インドは宗教を共有しておらず、ガンディーの現代文明批判はヒンドゥー教の精神性の称揚を伴い、イギリスからのインドの分離独立の主張も付随した。ただし、ホルムズが出会った当初のガンディーはイギリスのコモンウェルス枠内のインド自治を目指しており、そもそもイギリス留学時代に欧米の神智学の影響でヒンドゥー教に開眼したガンディーの「ヒンドゥー教」自体が、欧米との文化的対話の中で培われたものだった。二〇世紀前半における宗教と世俗主義、インペリアルイズムと国際主義、ミラリズムと平和主義などの複雑な様相に注目し、今後も当時のパラダイム解明に努めたい。

ポナヴェントウラにおけるベルソナの固有性

平野和歌子

ポナヴェントウラ (c. 1221-1274) はキリスト教の教理「三位一体」について、とりわけ三つのベルソナ (persona) とその固有性 (proprietas) の観点を捨象しないような論考を、いかにして成し遂げしようとしたのか。本発表ではその問題に関して、ポナヴェントウラの『命題集註解』(Commentaria in

Quatuor Libros Sententiarum) をもとに明らかにすることを試みた。問題解決には、起源 (*origo*) の観点と、ペルソナと固有性の関係の観点という、二つの観点を同時に考慮する必要があるが、私見では、先行研究において後者の観点が軽視されてきた。それゆえに、「生むゆえに」、御父である (*quia generat, est Pater*) とのボナヴェントゥラの見解に対して、「一体何が生むのか」という批判がいまだに効力を有している。この見解は、トマス・アクィナス (c. 1225-1274) の立場「御父であるがゆえに、生む (*quia Pater est, generat*) 」としばしば比較されてきた。両者の立場の違いは、ペルソナがいかなる秩序で固有性を獲得するのかという問いに関して、その解答を左右する。なぜなら、御父は、生む働き (*generatio*) のどの段階で、ペルソナとして成立し、その固有性すなわち父性を獲得するのか、という問いに換言できるからである。そのため「生むゆえに、御父である」とのボナヴェントゥラの見解を理解するためにも、起源の観点だけでなく、ペルソナと固有性の関係の観点からも検討し、三つのペルソナの異なるあり方についてその精確な構造を明らかにする必要がある。

先行研究の中でも、Russell L. Friedman が「原初の『御父 (*proto-Father*) 』という自身の造語を使用し、「一体何が生むのか」との批判に対処しようとする方向性には、論者も賛同する (*Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology Among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350, Leiden, 2013*)。ただし Friedman は、起源の位置に「原初の『御

父』を置き、「発出 (*generation/emanation*) 」→「御父・ペルソナ (*Father/Person*) 」→「父性・関係 (*paternity/relationship*) 」の順序で、ボナヴェントゥラの見解を理解している。しかしこれでは、起源の観点到ペルソナと固有性の観点を些か粗雑に還元していると、論者は考える。むしろ『命題集註解』の詳細なテキスト分析によれば、ボナヴェントゥラは、一なる起源としての神から発出する事態と、それによってそれと同時にペルソナが存在と固有性を成立させる事態とを、並行的に論考している。つまり、一方でボナヴェントゥラは、偽ディオニュシオス・アレオパギテス等から影響を受け、一なる神における源泉の充実 (*fontalis plenitudo*) によって発出する動きを考えており、発出によって、起源と同一の本質ながらいわゆる目的となる対象が生じるとする。他方で同時に、それによって「生む者・生まれる者」の関係が生じ、前者には父性が、後者には子性が帰属されることで、換言すれば「原初の『御父』」に父性が生じること、御父のペルソナが御子のペルソナとは区別された存在として確立すると考えられる。それゆえボナヴェントゥラは「関係は、関係づけられるものに伴う。したがって、関係的な固有性は、関係づけだけを含意でき、このような仕方では『ヒュボスタシス同士の』区別についての理解が出てくる」(*1 Sent., d.26, a.1, q.3, concl.*) と述べ、関係づけられる対象を伴う関係の発生自体が、ペルソナの存在の成立に秩序の上で先行すると言っているのである。

このように、起源の観点とペルソナと固有性の観点を並行的に捉えることは、「生むゆえに、御父である」との見解にも

矛盾しない。ボナヴェントウラの三位一体論では、ペルソナとその固有性の観点が捨象されないかたちで、起源からの発出に始まる動的な関係が、並行的かつ重層的な構造において考えられている。

義認から見た正義論——社会性の文脈における——

上原 潔

西洋キリスト教の伝統において「義認」は、他の諸概念と比べても殊更に重要性を持っており、それゆえに、多くの論争を生み出してきた概念である。他方で「正義」は、キリスト教を含めた西洋思想史において倫理学の根幹を形成する重要概念であった。義認論は正義概念と、実際にどのように関係し、関連付けられてきたのであろうか。本発表では、両者の関係性を、正義概念が含意する「社会性」という文脈において、あるいは社会の倫理的秩序の構築という観点からいくつかの事例を紹介することで確認した。

信仰義認を掲げる福音主義の伝統では、「義認から正義へ」と時系列的に配置することで両者を関連付ける。人間は信仰によつてのみ神に義とされるが、そのように罪の力から解放された新たな生を贈与された人間はおのずと正義を行うようになる。義認は正義を排除せず、正義の前提となり、正義を正しく行う土台となるのである。

実際のキリスト教史を見るならば、これとは逆の事態がしばしば生じてきているのも事実である。信仰義認を行為の否定と捉えて、キリスト教信仰から社会性を欠如させ、内面的な道德

や個人的救済に逃避したり、罪人の義認を罪そのものの正当化に読み替えて、この世にある不正義を放置しこの世と妥協したり、現状に甘んじ自己正当化したりする危険性が、義認論には常に随伴する。信仰義認論から正義を弱体化しない無効化する諸現象が批判される際に、しばしばそれらを引き起こした一要因として批判の対象となるのが、ルター神学やルター派宗教改革の伝統である。

「二王国論」にもとづく宗教的領域と政治的領域との分離というルター神学がよく見られる分析は、厳密には正確ではないとヴォルフガング・フーバーは判断し、法制史の観点から分析を展開する。ルターもまた、義認論に基礎づけられた法概念を主張している。義認の恩寵に対し、法は罪を認めさせ悪を罰する「神の怒りの表現」として理解され、それに応じて、罪の結果を抑制する法の制限的な機能、ないしは暴力から人間を守る法の防衛的な機能が重視される。こうした法理解は、神と悪がせめぎ合う場所としての世界、悪の氾濫に対するこの世の秩序の堤防の機能というルターの理解に関係している。このルターの秩序の思想は、やがて「職業／召命」思想と結び付けられた社会的身分の秩序倫理や、青年ルター派の「創造の秩序の神学」に引き継がれた。こうした秩序の思想は、被造物に表れる創造主の善性に服従し、それを保持することが正義であると解釈するが、創造直後の善なる秩序は、人間が歴史を通じて構築してきた諸秩序と同一ではない。後者には様々な不正義や不正が数多く含みこまれていたために、ある秩序を無批判的に肯定することは、現に存在する不正義の肯定にもつながらず。

改革派の伝統では、社会形成および社会変革へと向けられた法の生産的な機能が重視される。この法理解には、契約思想が影響している。契約思想では旧約と新約は分離されず、歴史における神の救済意志のもとにその単一性が強調される。それに応じて、裁きの律法と救いの義認とが分離されるのではなく、救済する神の意志が歴史のなかで具体的な形式をとるための道具が法であると考えられる。改革派の伝統においてはこうした法理解に聖化の教義が加わることで、倫理的主体として共同体を形成する担い手の役割としてキリスト教信仰が機能することになる。このようにして「義認から正義へ」という道筋が拓かれる。本発表では、カール・バルトをそうした契約思想の神学として取り上げ、ナチズムに抵抗するバルトの神学理論や、「同心円」や「比喩」という形式で説明される教会と社会の関連付けを紹介した。

台湾の「プロライフ運動」とその展開

陳 宣華

台湾における胎児の生命尊重に関する言説は、優生保健法の制定と修訂とともに展開し、特に①一九七〇年と一九八〇年代中盤及び②二〇〇〇年代の二つの時期に集中している。この二つの時期とも、カトリックをはじめとするキリスト教が胎児の生命尊重を理由に中絶の合法化に反対の声をあげていた。本発表はこの二つの時期における中絶論争の様相を描き、宗教的位置付けを意識しながら、胎児の生命尊重を唱える社会運動であるプロライフ運動の展開について検討していきたい。

一九七〇年、最高行政機関である行政院は初めて優生保健法の草案を公開し、社会において中絶の是非に関する議論を引き起こした。刑法の墮胎罪が存在する一方、優生保健法は中絶の許可条件を提示し、「中絶の合法化」ともみなされていた。法案を起草する背景には、台湾における人口の急増に対する政府側の懸念が強くみられ、一九六〇年代で推進していた家族計画（中国語：家庭計画）の不足点を補う側面があるとも言える。カトリック、プロテスタントの長老教会は中絶の合法化を危惧して、政府側が草案を公開した一九七〇年に「墮胎の合法法案におけるキリスト教徒の立場座談会」を開催した。そして、一九八二年に優生保健法は初めて立法院で審議されるようになり、内戦で国民党とともに台湾に遷移してきた第一期の立法委員たちがその主な反対勢力である。中でも特に性的な乱れを懸念して、胎児の殺害は中華文化や道徳を損なうという意見が多くみられた。これらの意見と同調しながら、カトリック教会の関係者や組織が中心となって立法委員への陳情を展開し、無視できない反対勢力が形成していた。しかし一九八四年に優生保健法は通過し、翌年から施行されるようになった。

優生保健法が施行された後、中絶に反対する意見が沈静化していき、そして二〇〇〇年代初頭から再び注目されるようになった。人口増加の問題に反して、一九九〇年代から人口の減少が問題視されてきた。衛生署のプレスリリースによると、二〇〇七年～二〇一一年の間の中絶件数は二二万～二四万件で、同時期の出生数は一六万～二〇万人であるため、中絶数の高まりが人口減少の一つの矛先とされてきた。一九九九年、倫理神学

が専門のアメリカ籍のアルドリッチ神父は、カトリック系の輔仁大学聖博敏神学院で「生命倫理研究センター」を設立した。そして、二〇〇三年、彼は優生保健法の修訂を目標とする多宗教、宗派の「尊重生命全民運動大聯盟」（以下は尊重生命大聯盟）を立ち上げ、「宗教側」の声を集めて立法委員に働きかけた。二〇〇六―二〇〇八年の間、優生保健法の修訂案が立法院で審議され、尊重生命大聯盟から声援を受けた議員は胎児の生命尊重と女性の中絶後遺症候群からの保護の必要性を力説し、中絶への制限を強化することを目指した。それに反して、女性団体によって支持される議員は、女性の権利と出産環境の向上を強調し、両者が対立する構図となった。また、尊重生命大聯盟も広告、ドキュメンタリー映像の配布などを通して、人々に胎児の生命尊重を喚起するキャンペーンを行い、優生保健法の修訂案を支持するよう呼びかけた。二〇〇六―二〇〇八年の優生保健法の修訂案は最終的に廃案となり、中絶に対する議論もやや下火になってきた。他方、今まで危機的妊娠（*crisis pregnancy*）、養子縁組のあっせんに中心的に携わってきた複数のキリスト教的な背景を持つ市民団体は法律面よりも中絶の代案としての実践的な取り組みを展開していた。それらの団体は、キリスト教のネットワークを通して、海外におけるプロライフ運動を推進する団体とのつながりがあるとみられる。二〇二一年、優生保健法の修訂案の審議も再開する予定で、今後の展開はさらに注視するべきものである。

上田閑照における「経験と言葉」
—— エックハルトの言語行為 ——

下村 真代

マイスター・エックハルトにおける言葉の問題を、「経験と言葉は同時に、一体としてある」事態として見る上田閑照の「経験と言葉」の議論、その核にある「根源語」という概念について整理し、上田がエックハルトの説教という言語行為をどのように理解しているのかを検討する。

上田は、「経験と言葉」の問題の試金石として、いわゆる言葉絶した、言葉で言えない、語りえないところである西田幾多郎の「純粹経験」を取り上げる。上田によれば、わたしたちの経験は、経験と、言葉によって遂行されるその自己理解を含んでいる。この両者は、どちらもわたしたちの経験にとって必要不可欠であるが、そのどちらにも重点を置くかで経験の見方は異なってくるのであり、純粹経験という事態はそのどちらから見ても困難なものとなる。そこで上田は、純粹経験そのものを、言葉を奪われると同時に、新たに言葉が生まれてくるという根源的な「言葉の出来事」であると位置づけ、そのような出来事を「根源語」と呼ぶのである。言葉を持つという点に人間の本質があるとすれば、言葉が奪われ、同時に言葉が生まれるという事態は、人間の本質の死と復活、絶後再蘇という出来事であるという。このような根源語を、「言葉から出て言葉に出る」という主体の実存転換を伴う極限的な運動として捉えるのである。さらにこの運動は、言葉が破られて根源的沈黙へ、沈黙が破られて始原の言葉へ、という二重の突破をともなう円運

動なのである。

このような運動性は、「魂における神の子の誕生」や「離脱」、あるいは「突破」といったエックハルトの重要なテーマと重なるものである。根源語とは、人と言と事との脱自的統一の現成であり、このような統一があつて初めて、いろいろな次元やさまざまな領域での、言葉と現実の間の諸連関が根本から支えられると上田はいう。エックハルトにおける言葉の問題を「経験と言葉が同時に、一体としてある」事態として見る上田の議論の要点がここに見て取れる。根源語という事態において、人間の側へのみ動きが起きているのではなく、言や事もまた脱自を介して統一へと運動している。エックハルトの主要なテーマである「魂における神の子の誕生」とは、自己を徹底的に離脱し、一なるものに参与するという出来事であり、死に切った魂の内に神が子なる神を生むということは、神の言を魂の内に発するということである。さらに、エックハルトは人間だけでなく神もまた自らを放下し、「根底」へと突破しなければならぬ、ということとまで突き進んでいく。あらゆる区別もない全き一であるその根底へと、人間だけでなく神もまた還帰する。そしてその根底から、新たに言が生まれていくと、エックハルト、そして上田は見るのである。

また、上田は、根源語という事態は、言葉で「言いとめ」られて初めて、その根源としての根源語ということが言われるのだと述べている。しかし、言葉へと分節、展開されても、根源語は分節され尽くすことはできず、「分節されえないもの」が残る。上田によれば、エックハルトはこの点について自覚的であ

つたという。エックハルトは、説教で「神は一を語り、私は二を聞いた」（詩62・12）という聖句を引用するが、神の言とわたしたち人間の言葉の質の違いを自覚しているのであり、そのうえで、語るのである。エックハルトに「説き得ない」と言わしめ、「沈黙せよ」と言わしめるもの、そして彼の説教のうちで、展開される多様な語り方を要求するその当のものは、言葉へと分節することで、全てを言い尽くされることはなくとも、その気配は言いとめられるのである。

以上のように、上田閑照における主体の実存転換を伴う根源語という概念は、エックハルトの「魂における神の子の誕生」というテーマとも非常に響きあうものであつた。

スピノザと聖書——普遍的な教えの後の読書——

加藤 喜之

十七世紀後半のオランダで活躍した哲学者スピノザは、一六七〇年に著者名と刊行都市を偽り出版した『神学・政治論』において、聖書を脱神学化することを試みた。最近の研究によれば、この神学批判は、急進的な啓蒙、さらには十九世紀ドイツで興隆した批判的な聖書学の流れを生み出していったといわれている。その成功の理由は多数あるが、なによりも重要なのは、スピノザがその批判を既存のキリスト教とは異質の哲学思想に基づいて行ったのではなく、すくなくとも十六世紀の宗教改革以降に発展したキリスト教における、「正しい」聖書の読み方を先鋭化させることで、成し遂げたという点にある。歴史学者アンソニー・グラフトンの研究によれば、スピノザの聖書解釈

は、十七世紀初頭のオランダにおいてひとつの完成形を迎えたといわれる、人文主義的な文献学の方法に基づいており、また初期近代におけるユダヤ人学者たちによるヘブライ語聖書の検証に基づいているという。その方法とは、現代の聖書学ではお馴染みの本文批評であり、聖書テキストそれ自体の信憑性や内的な矛盾を史学的な見地や文法から検証するものである。スピノザによると、こうした検証を経た聖書からは、この時代、各宗派がごぞつて生み出していた信条や礼拝指針にみられるような、「正しい」教えや儀礼のあり方を導き出すことはできない。むしろそこには、ヘブライ人たちの歴史的な記述を除いては、隣人を愛し、正義を行うという道徳的な教えとそれを可能にする単純な信条しか、現代に生きる人々が受け取るべき教えはない。そうスピノザは結論づけたのである。このスピノザの見解は、あらゆる方面からの批判を招いた。当時の正統派は言うまでもなく、異端と呼ばれていた人々からさえも徹底的に批判されるほどだった。というのも、スピノザがいうように、もし聖書の教えが愛と正義に収斂されるのであれば、中世スコラ以降ゴシック建築のような発展を遂げていた、崇高な神学体系は無いに帰すからである。このユダヤ人哲学者によれば、そうした神学体系は、プラトンあるいはアリストテレスの哲学を聖書に読み込んだものに過ぎず、こうした立場は聖書よりも特定の哲学的な立場を優先することになり、聖書を神の言葉とみなす教会の立場と矛盾しているという。むしろ彼によれば、預言者や使徒たちはそれぞれの時代や言語、あるいは世界観の制約を受けており、その言葉をそのまま歴史学と文法を用いて解釈しな

ければならない。このようにしてスピノザは、哲学を聖書解釈から切り離すことによつて、聖書の脱神学化を成し遂げたともいえるだろう。しかしこうした切り離しは、あらゆる哲学、あるいは哲学的な思考を聖書解釈から切り離すことを意味するのだろうか。なるほど、プラトンやアリストテレスの哲学を聖書に読み込むことは禁止されたかもしれない。だがこのことはスピノザ自身が古代の哲学を退け、デカルトを経由した彼自身の「新しい」哲学を確立していることからみても、それほど不可解なことではない。だとすると、次のような問いを立てることができよう。すなわち、スピノザ彼自身が真の哲学と理解する考え方を聖書の記述のうちに見出すことができるのか、というものだ。とはいえ、この問いの難しさは、彼の解釈者のみならず、スピノザ自身のテキストにおいても、その答えが必ずしも明確ではなく、矛盾した立場を見出せるという点にある。一方では、聖書の著者たちをあくまで粗野で学術的に洗練されていない人々とみなし、聖書から哲学的な見解を見出すのは不可能だとする『神学・政治論』の記述がある。しかし、もう一方では、書簡や彼の初期の『形而上学的思考』をみると、哲学的な真理を聖書のなかに見出すことができるという記述があることに気付かされる。本発表の目的は、スピノザ晩年の著作『ヘブライ語文法綱要』をめぐる解釈の争点も、この点にあることを明らかにし、彼の立場を理解することにある。

ワイマール共和制期ドイツの宗教学と宗教運動

宮嶋 俊一

従来の学問史研究は、一九一七年にオットーの『聖なるもの』が、続いて一九一八年ハイラーの『祈り』が出版され、また一九二〇年マールブルク大学福音主義神学部と比較宗教学史の講座が設置されハイラーが助教として着任した、といった一連の出来事をメルクマールとして、ワイマール共和制期ドイツ宗教学を宗教学の発展的形成期と捉えてきた。だが、オットーが自他共に認める福音主義の組織神学者であったのに対し、ハイラーがカトリック出自であったという、両者の立場や思想の違いは重要であり、またハイラーがマールブルク着任後、宗教運動家としての活動に熱心に取り組んでいたことにも注目する必要がある。

『祈り』と同時期に出版された『カトリシズムの本質』（一九一九年、以下『本質』）という講演集に収められた講演では「福音主義的カトリック性 (Evangelische Katholizität)」というエキユメニカルなキリスト教の理念が語られるが、これはカトリシズムの宗教性・精神性を評価しつつもローマ・カトリック教会の教会制度を批判し、その面で福音主義の「自由さ」を評価するというものだ。ハイラーは「カトリシズム」（一九二三年）の冒頭で『本質』に言及した書評・論評の類いを数多く集め、それらの書き手をカトリック側、福音主義側、俗人の立場などに分類、そしてその受け止めを整理・分析し、結論として「ハイラーは（福音主義に改宗したと言いながら）未だカトリックへの郷愁から逃れておらず、その理解は一面的であ

り、よってカトリックと福音主義の乖離を乗り越えていない」という厳しい批判を受け、それが『カトリシズム』の執筆動機になったと述べている。このような継続的・発展的な関心の展開が『祈り』においては見られないように思えるが、「祈り」論はその後さらなる「祈り」研究へと展開したのではなく、むしろ「祈り」の実践活動へと進展していったと考えるべきである。つまり、ハイラーの祈りへの関心は継続していたが、それは研究としてではなく礼拝・典礼改革と新たな礼拝・典礼創造へと向かっていったのであり、そのための活動の場がドイツ高教会運動であった。そしてそれはまた『本質』への批判に対する実践的な応答でもあった（理論的な応答が『カトリシズム』という著作の出版であった）。

ハイラー個人の宗教的葛藤（カトリックから福音主義への「改宗」）の乗り越え、「祈り」という著作の展開、さらには『本質』批判への応答、それらが結びつく形で、二〇年代にハイラーの宗教的実践活動が展開した。そしてハイラーは自らが深く関わったドイツ高教会運動において、独自のミサを作成することとなった。この礼拝・典礼の式次第は、福音主義の礼拝にカトリック的な要素を含めるものであった。こうした新たな礼拝・典礼の創設によって「福音主義的カトリック性」は（すべてではないとしても、その一部が）実現したということである。

本発表では「祈り」という著作を（後年の人々が言うところの）宗教学的著作（ただし、キリスト教神学的な色彩を強く帯びている）と捉えるのではなく、ハイラーが深く関与したドイ

ツ高教会運動における礼拝・典礼改革やその宗教思想である「福音主義的カトリック性」と関連付けながら、礼拝・典礼改革のいわば「序章」として同書を位置づけることで、従来とは異なる見方を提起することを目指した。後年の研究者がハイラーの諸著作を「宗教学的」「神学的」と分類してきたのは、神学と対置される「宗教学」を（両者の関係において）前提してきたからであるが、ハイラーの活動を全体として捉えていくと、そうした区別はハイラー自身の意図とは異なっている。

『祈り』という著作もドイツ高教会運動における活動も、理想とする「祈り」の追求という意味では一貫していた。こうしたハイラー「宗教学」はワイマール共和制期ドイツ宗教学に見られる「宗教運動の一部としての宗教学」の典型と言える。

西洋エソテリズム研究の近年の動向

—— 日本宗教史からの展望 ——

韓 相允

本報告は、欧米の宗教学界で注目を集めている「西洋エソテリズム」*Western Esotericism* という新研究分野をめぐる近年の議論を紹介した上で、その研究分野のグローバルな展開における日本宗教史からの可能性を考えるものである。既存の宗教学では閑却されてきたグノーシス主義・神智学などの秘教思想を主な対象とする西洋エソテリズム分野は、一九六四年に関連講座がフランスの教育機関に設置されて以来、大きく三つの段階を経て現在に至った。「*Esotericism 10*」時期（一九七〇年代～一九九二年）のエソテリズム研究は、歴史を超える

宗教の固有の本質 (*suu generis*) を探そうとする宗教者 (*religious*) 的な視角に基づいていた。「*Esotericism 20*」(一九九二年～二〇一二年)の時期には「西洋エソテリズム」が独立した学術研究として定着し、研究の傾向も歴史研究の観点が主流となった。

二〇一二年から現在にあたる「*Esotericism 30*」の時期には、より広い観点から「西洋」及び「エソテリズム」という境界の再検討が促された。この時代を開いた代表的な研究者であるオランダの宗教学者・ハネグラーフ (*Wouter J. Hanegraaff*) は、エソテリズムを前近代から存在してきたものとして考える従来の傾向を批判した。その上で、彼はエソテリズムを「ゴミ箱 *dustbin*」に例え、一八世紀以降の啓蒙運動の枠組において「科学」にも「宗教」にも入らない「排除された知識 *Rejected Knowledge*」の領域であると定義した。エソテリズムを周辺領域との関係のなかで形成されていく歴史的構築物として理解する彼の見方は、宗教学・科学史学などの他研究分野とエソテリズム研究の接統の可能性を広げた。かかる動向と平行して、この時期においてハネグラーフはいわゆる「非西洋」圏の思想・文化も視野に入れた「西洋エソテリズム」研究の必要性を主張し、西洋エソテリズムのグローバルな展開を本格的に考え始めた。一方、エギル (*Egil Asprem*) とジュリアン (*Julian Strube*) など若手世代の研究者らは、ハネグラーフのエソテリズム理解に対する批判的認識をもとに二〇二一年に *New Approaches to the Study of Esotericism* という成果を発表した。まず、彼らは「排除された知識」とい

うハネグラーフのエソテリシズム定義を否定しないものの、エソテリシズムがポジティブなものとして受け入れられる事例を挙げ、より多様かつ重層的な観点からのエソテリシズム理解が求められると説いた。次に、グローバルな視角からの研究を訴えているにも拘わらず、依然として「西洋」という修飾語を固守し続けるハネグラーフの立場も批判した。要するに、彼らは西洋中心の視角を相対化し、より多様な立場から描かれたエソテリシズム研究を包括できる開放的研究フィールドとして当分野を位置づけようとしている。

日本の場合、最近エソテリシズム研究への関心が徐々に高まっている。しかし、西洋の文脈で登場・定着した「エソテリシズム」という用語を一括して日本にも適用できるか、という問題は考えるべきであろう。その意味で、日本では「排除された知識」を指す用語として「オカルト」という言葉が用いられている点は注目に値する。これは、日本なりに構築されてきた「排除された知識」の歴史があることを示唆する。実際、「オカルト」は、イギリス作家の本 *The Occult* (1971) が一九七三年に翻訳出版されたことから日本に導入された外来語であるが、その概念は既存の文脈——例えば、日本の密教思想——と共鳴しながら日本社会に定着した。このことを考えると、「オカルト」という言葉とその周辺領域の歴史を辿る作業は、日本の立場から描かれた「排除された知識」の歴史を提供できるという点でエギルとジュリアンが目指した「西洋」を超える秘教思想史の構築に貢献できると思われる。

ジェイムズ宗教論における経験の神秘と「女性」性

堀 雅彦

近年、ジェイムズの哲学および宗教論に対して、フェミニズムの観点からの批判的考察が進められている。それらの批判は、単なる糾弾ではなく、ジェイムズの思想に対する新たな観点からの読み直しの糸口を与えてくれるものでもある。そこで何が明らかになり、また、何がなお見落とされているのかについて、本発表を通して私見を述べたい。

批判は主に、以下二つの論点に集約できる。①ジェイムズの著作には、「分かれた領域」のイデオロギー（男女の労働の場を相互に不可侵のものと見る価値観）を是認し、女性への抑圧を強化する傾きがある。②ジェイムズの議論の底流には、女性を「自然」になぞらえる思考が色濃くある。それは女性の理想化とも言えるが、同時に女性の能動的な主体性を奪い、最終的には女性を「非人間化」するものである。

ジェイムズは心霊研究に関する小論の中で、「女性的・神秘的な心」と「科学的・学問的な心」を対置している。前者にとつての「事実」を頑なに認めず、徹底して排除する後者の姿勢を彼は難じているが、この対比自体が、科学を男性によって占有し、女性を「神秘的」で非・合理（理性）的な他者として疎外する構造を是認するものだ、との指摘がある。

また、「宗教的経験の諸相」における各種資料の選択と評価においても、男性中心のない父権主義的な解釈枠組みの介入が指摘されている。ジェイムズは女性神秘家の証言に顕著な肉体的な痛みに積極的な意味を認めない点で、カトリック的伝統

とは異なる姿勢を示している。また、同じカトリックでも男性神秘家の経験における啓示的価値を重視し、宗教経験の果実としての「聖徳」に「男らしさ」の一つの理想を見るなど、男性優位的な思考の介在は明白である。

心霊研究の主な対象である女性霊媒の「神秘的」経験にせよ、『諸相』に登場する修道女ら女性神秘家の経験にせよ、それらの意味と価値を決定づけるのは常に、男性の科学者や宗教者だったが、ジェイムズ自身、そこにある権力関係への問題意識を欠き、自らもまた、女性の経験に対する裁定者としてふるまっている。この問題は、認めざるを得ない。

以上のような批判に説得力を感じつつも、なお検討を有すると思われるのは、ジェイムズが心霊研究への参画を通して繰り返し足を踏み入れることになった交霊会という場における、女性の地位の特異性である。その中心に座を占める霊媒が、教会の神父や牧師とは異なり、しばしば女性であったことの意味は、決して小さくない。もっぱら男性が宗教的なりダーシツプを独占してきた教会とは異なり、交霊会には、女性が主体性、能動性を發揮しうるような新たな宗教運動の可能性が胚胎されていたのである。

女性霊媒の「受動的」状態、また、外部からの力の流入をうながす「うつろな器」としての身体の開放性は、しばしば女性の「弱さ」の表れとして語られた一方、彼女たちが持ちえた宗教的権威の源泉でもあった。敢えて言えば、彼女たちの受動性や弱さは、彼女たちが新たな主体性や強さを獲得するための受け皿でもあったのである。このような観点から心霊主義の思想

史上の意味を再評価する機運も、近年、ジェイムズ研究とは別個の場所で高まっている。

ジェイムズ自身は、交霊会という場を通して立ち現れた女性の新たな主体性に対して、実際のところ、どのような見解を抱いていたのだろうか。彼の本音がどうであれ、彼が盟友マイヤーズらとともに押し進めた心霊研究というプロジェクトには、男性中心主義的な『諸相』の規範性を幾分かいくぐるような要素があったのではないだろうか。今後の研究において、さらに詳細を明らかにしたい。

平田篤胤とスウェーデンボルグ——科学化する神秘主義——

山崎 好裕

エマヌエル・スウェーデンボルグは一六八八年ストックホルムに生まれ、四十代まで著名な科学者として活躍した。だが、その後、神秘主義的な著作を相次いで出版するようになり、旺盛な著述は一七七二年に没する直前まで続いた。彼の死から間もなくして生まれた平田篤胤は国学を志し、日本神話を集大成する著作を執筆するなかで、神道的な神秘主義思想を展開するようになる。そして、神道の信仰のなかに死後の安心を求めた篤胤は、幽冥二元論に辿り着き、この世と同じように死後の人々が生活するあの世の確証を探索することに真摯に取り組んだ。両者の共通点として、神話を合理的に解釈しようとしたことがある。エマヌエルは聖書を人間の魂の遍歴の物語として解釈し、篤胤は神々が太陽・地球・月の三天体で実際に歴史を紡いだものが神話であるとした。この世界と並行して存在する死

後の世界を主張したことも、両者の共通点である。だが、それらは素朴な実在論というよりも、精神的な教訓性や倫理の基礎付けといった意味合いを持つものとなっている。エマヌエルは、この世で神的な愛に生きた人々の魂が集まっている場所として天国、そうではなく地上的な人生を送った人々が集まっている場所として地獄というものを考えていた。つまり、彼は絶対的な悪の存在を考えていないようなのである。これは篤胤も同様であり、本来的な悪神の存在を否定している。いわゆる悪神は穢れを憎み、穢れがあると暴れ騒ぐ神だと篤胤は述べている。エマヌエルは、さらに、死後行く世界を天的王国と霊的王国とに分け、それぞれが人間の意志と理性に対応していると述べた。つまり、この世で人間性の完全な成就を果たせば、死後も幸福な生活が待っているのである。篤胤にとつて幽界は顕界と重なり合つて存在している。人はこの世と同じような生活があつたとしても送れると考えた。ただし、この世で良き生を過した人だけが、死後神的な存在となつて、子孫の幸せを見守ることができるとして、倫理を基礎づけようとしている。科学者であつたエマヌエルは、星々が太陽と同じような恒星であつて、それぞれの回りを地球と同じような惑星が公転していることを、もちろん、理解していた。彼は地球以外の太陽系諸惑星にも人類が住んでいて、彼らが死ねば、惑星ごとの霊界へと移るとした。と言うより、人間の本質は靈魂にあるのだから、死ぬということとは肉体を脱ぎ捨てて別な世界へと移ることに他ならない。あくまでも人間が霊界を作っているのである。篤胤の場合も、西洋の説として無数の恒星が存在することや、惑星ごと

に一つずつの世界がある可能性に言及している。しかし、彼の場合には、そうしたことの神話的な解釈には乗り出さなかつた。それを行ったのは、『三大考』を書いた服部中庸であり、また、太陽系諸惑星にも神々を配当した鶴峯戊申であつた。エマヌエルにしても篤胤にしても、それぞれの世界の近代化のなかで神秘主義思想を展開した。このことは、通常考えられているように、科学的な世界観の広がりが、神秘主義を消滅させるという理解に修正を迫るものである。むしろ、霊界、幽界といったこの世以外の世界に対する科学的探究の精神が彼らの根本にはあると見るべきである。そして、そうした合理的な思考方法は、聖書や神話を読み解くときにも発揮されていくことになる。エマヌエルの霊界遍歴も、著作を読む限りは精神病理的な分析対象というよりは、一種のメタファーとして受け止めることも可能と思われる。そこに若きエマヌエル・カントを惹き付けた理由もあるのではないか。エマヌエルも冶金学の専門家であつたが、同郷の篤胤の影響の下で、鉱山開発や経世術の指導にあつた佐藤信淵のことを考えるべきだろう。彼を見ると、科学化された神秘主義が、明治以降の日本の近代化や経済発展の原動力となつたイデオロギーである可能性もあながち否定できないように思われる。

公共圏における宗教知の構築

——近代ドイツの霊媒裁判を事例に——

久保田 浩

本発表は、霊媒裁判を事例として、近代西洋スピリチュアリズム研究の視座に批判的検討を加える。近代学問により知が体系化、そして規格化・規範化され、その過程で、近代的性格を帯びつつも規範化の過程から排除された代替知が生まれるが、結果的に近代的学問知によって淘汰されていくという歴史解釈には妥当性が認められるが、「近代科学」対「前近代的宗教」或いは「制度的知」対「代替知」といった対立図式（これ自体が西洋近代の自己理解を支える論理でもある）を前提にする。と、知の構築過程を極めて静態的に捉えてしまうことになる。そこで公共圏における宗教知の生産と再生産の過程に着目して、「どこでどのように」という問いを立て、知の構築過程の動態的性格の一端を明らかにする。

心霊主義者のコミュニケーション空間（交霊会、雑誌等々）は、限定的ながら公共性を帯びた親密圏を形成しているが、霊媒が法廷に引き出される場合、霊に遡る知を巡る公共圏が強制的に形成される。理念的には法に基づくコミュニケーション以外には妥当性を有さない法廷ではあるが、そこは心霊主義をはじめ、制度化した諸学問分野、市井の「通俗」学問、制度化した宗教、非公式の宗教実践等々の複数の親密圏が参与する、公共知生産の場という特徴も示す。霊媒裁判を閉鎖系の法システムの自己産出的な場と捉えず、複数親密圏の相互介入の場と捉えるならば、そこでは、宗教知の新たな生産或いは生産のされ

直しが起こり、同時に知の所有権と真理性を巡る闘争が生じていると解釈することも出来る。

一九〇三年にベルリンで開廷した霊媒アンナ・ローテに対する裁判は、以上の知の生産・再生産の特徴を示す好例である。心理的・物理的「霊媒現象」の中でも特に空中から花を取り出すという物品出現で一躍有名になり、ヨーロッパ各地で活動した彼女の交霊会は、他方で公序良俗を紊乱する行為或いはいかさまとして糾弾され、詐欺の嫌疑で逮捕され、公判が開かれる（懲役十八か月の判決）。本発表では、論告・判決文、証言、本裁判の社会文化的文脈に着目して、霊に関する知の構築過程を分析する。まず論告と判決からは、それらが裁判医、法医学者、心理学者の三人の鑑定人の所見（「トランス状態」での現象は意識的作為であった）に全面的に依拠しており、鑑定人が代表する知が共有されるべき知として規範化されていく過程が看取される。それに対し、霊媒現象を肯定するにせよ否定するにせよ、法廷での証言からは、証人たちが自らの経験を叙述するのみならず、鑑定人の学問的説明と並んで、問題となっている現象を多様な観点から解説するという状況が、しかも、心霊主義者の間でもその反対者の間でも心霊研究者の間でも、それぞれの内部において説明原理が相対立するような知の競合状態が生じていることが読み取れる。第三に、最終弁論は、社会内での霊媒・霊媒現象に対する批判的認知（「中世的な」「民衆の」「迷信」）、霊媒現象と奇術との競合（「反心霊主義運動」として現れる啓蒙・営利活動家としての奇術師）等、本裁判の社会文化的文脈を示唆しているが、顕著な点は、当時の精神医学

の知見（メスメリズム治療による催眠状態と霊媒のトランス状態との類似性の認識に基づく、ヒステリー疾患と催眠状態との関連）が一般化して普及している知的状況を反映していることである。しかし精神医学自体は、鑑定人や証人の一部が代表している超心理学や心霊研究と同様、霊媒現象の科学的理論化を追求している只中にあり、決して体系化した知を既に構築していたわけではない。同様な知の揺らぎや未決状態は、スピリテイズム対アニミズム論争といった形で哲学的議論の中においても顕著に認められる現象であった。

以上のように、本霊媒裁判は、内部において決して一枚岩ではない複数の親密圏が関与する宗教知の生産過程に見られる動態的性格を示す一例であると捉えることが出来る。

サードプレイスと宗教——新宗教を中心に——

隈元 正樹

本発表の目的は、米社会学者R・オルデンバーグの「サードプレイス」概念の宗教研究、特に新宗教への適用可能性とその意義を検討することである。オルデンバーグ自身はほとんど宗教に言及していないが、プロテスタント系の『福音と世界』誌（二〇一八年十一月号）は「特集Ⅱ（場）」としての教会」の中でサードプレイス概念に着目し、宗教社会学者・櫻井義秀は『中外日報』紙の連載記事（二〇二〇年一月一日）において、寺院のサードプレイスとしての可能性に言及している。また寺社教会のホームページ等で、自らの存在や活動の一端をサードプレイスとしてアピールしている例が数多くある。

オルデンバーグの端的な定義では、サードプレイスは「インフォーマルな公共生活の中核的環境」とされ、ファーストプレイスⅡ家庭、セカンドプレイスⅡ職場（学校）の窮屈さ、利害関係から解放され、仲間とともに、くつろげる場を指す。具体的な事例としては、カフェ、バー、本屋、ヘアサロン、図書館などが挙げられる。一般的には、スターバックスが企業理念としていることが有名で、その影響もあつてか、日本では、ビジネス、店舗経営、都市開発などの分野で言及されることが多いが、それは商業的、個人的で、オルデンバーグが主張していたものとはだいぶ異なるものとなっている。学問的な研究としては、建築学、社会政策、地域研究、社会福祉、教育などの分野で数多くの成果が蓄積されている。近年の理論的成果としては、演出された商業的「サードプレイス」を「マイプレイス型」として区別しつつ、サードプレイス内の交流を重視する「Oldenburg型」との橋渡しを捉えようとする研究、SNSやオンラインゲームなどのバーチャル空間へサードプレイス概念を拡張する議論などがある。

新型コロナウイルス禍において、「場」としての宗教があらためて問われている。既述の通り、宗教をサードプレイスとして分析しようという研究はほとんどないが、特に新宗教は管見の限り皆無である。地域コミュニティからの社会的距離が、新宗教は他の宗教より大きいからこそ、一般的サードプレイスとは異なる、宗教的なサードプレイス（宗教のサードプレイス性）の特徴を明らかにできるのではないか。新宗教の特徴の一つは「在家主義」であり、家庭（ファーストプレイス）と一般

的な職業（セカンドブレイス）と宗教活動が鼎立している。そして新宗教は、離村向都で根無し草となった人々が都市で新たにつくった信仰共同体（コミュニティ）であった。サードブレイスと親和性がある。その中でも立正佼成会は、最寄り原則の地区ブロック制であること（導き系統制ではない）、教会参拝型の活動が中心的事であること（個人の本部直結やネットワークでない）、そして各地で一定以上の規模があることから、サードブレイスの事例としてふさわしいと考えた。

立正佼成会を主な事例として、サードブレイスの特徴と照らし合わせ、サードブレイスとしての新宗教（新宗教のサードブレイス性）を検討していく。「佼（交）成」は、人びとの交わり合いのなかで人格を完成していこうという意味であり、活動の大きな特徴は教会を中心に行われる法座（小集団による対話型指導）と当番修行である。つまり、教会を通じた交流（サードブレイス）を大切にしてきたと言える。オルデンバーグがサードブレイスの特徴として示した8つ①中立性②平等性③会話主体④利便性⑤なじみ⑥目立たなさ⑦明るさ⑧親しみーは、多くの点で立正佼成会の教会活動にも当てはまった。特に同教団広島教会で独自に取り組まれたカフェ活動の事例は、よりサードブレイス性を発揮しており注目されるが、いくつかの課題も抱えていた。詳細な事例検証は今後の課題となるが、以上、「場」＝サードブレイスとしての新宗教の可能性と課題を指摘した。

対象の創造と美的状態

——『美的教育書簡』における対象認識——

田口 博子

フリードリヒ・シラーの『人間の美的教育についての一連の書簡』では、人間は「自然的状态」から「道徳的状态」へと至るという歴史哲学的な見解に依拠して、「自然的国家」を道徳的原理に即して「道徳的国家」に改造する試みを取り扱われる。フランス革命により旧来の社会は解体されたが、新しい社会を作り出すことがいまだできない。このような混乱の理由は、道徳的状态に至る準備が人間の側になされていなかったことに求められる。その処方箋としてシラーが提示するのは、美を通しての人間の教育である。この段階への移行と人間の対象認識との関連を明らかにするのが本稿の目的である。

第二四・第二五書簡では、自然的状态から道徳的状态に至るに、人間はなぜ「美的状態」に逗留しなければならぬのかが説明される。自然的状态にある人間は自然の力の影響だけを蒙る。美的状態において人間はこの力から解放され、道徳的状态においてこの力を制御する。自然的状态においては、自らの生存に益する、あるいは脅かすものが存在として人間の前に立ち現れる。そこで人間は統合された自己を実感することはできない。それに照応するように自分の前に立ち現れた存在も断片的なものとしてしか捉えられない。

その理由として、外界の存在の裡に必然性を見出すことができないことが挙げられている。この必然性は変容する諸物を万有へと結びつけ、その法則を固定する役割を果たす。なお、こ

の段階の人間は自己自身の内側の必然性も欠いている。外界の存在の必然性が事物の一貫性を保証するものと把握されていることから、内部の必然性を欠くことが自己の統一性を感じることでできない一因とシラーは見なしていることが推測される。

自然との関連において、人間が自然の充滿のなかに見るのは「自らの獲物」であり、自然の力と偉大さのなかに見るのは「自らの敵の姿」に他ならない。人間は存在に對する欲望を持ち、わが物にしようとする欲求に苛まれる。それらに嫌悪感を持つ場合には、諸対象が破壊的に迫ってくると感じて、避けようとする。

この段階での人間は、「自らの人間としての尊厳」に気付かず、他者の尊厳を敬うことなど及びもつかない。「自らの裡に他者を見出すことを人間は決して行わず、他者の裡に自らを見出すだけなのです」。ここでは他者への同一化を行うことができなない。自分の貪欲さや攻撃性といった、それらを有しているということが認め難いものを一方的に他者に押し付け、あたかも他者の特性と見なす投影が行われ、他者との相互関連が生じる余地がない。

単に感覺するだけの状態において、自然は人間を暴力で支配していた。このような自然の必然性から人間は反省において解放され、感覺を自由に使うことができるようになる。この状態に達すると、自己と外界に存在する対象との区別が行われるようになり、それらを客観的に知覚することが可能になる。自然的状态で人間は世界を単に受動的に取り入れ、感受している。その限りにおいて、人間は彼の外側に世界が存在すると認識す

ることはできない。ところが美的な段階では、自分自身の外に世界を置く、つまり観察を行う。「観察（反省）」とは、自身を取り囲む万有に對する、人間の最初の自由な関連なのです。欲望がその対象を直接的に捉えるのに對して、観察はその対象を遠くへと置き、対象を情熱から避難させることによって、まさに真の失われることのない自らの所有物とするのです。

自然的状态において人間は自己と他者の区分をすることができず、自己が統一されることもない。また自らに由るという自律を行うことはできない奴隷の状態である。ところが、反省に基づいた美的状態を経ることによってこの隷属した状態を脱することができるようになる。さらに対象を自らの欲求から暴力的に扱うことを回避できるようになる。

ジョイス・ラカン・道元

西村 則昭

本発表では、ジェイムズ・ジョイスの自伝的小説『若い芸術家の肖像』（一九一六年）に描かれた彼の少年の頃の奇妙な体験、級友によるいじめに對する怒りが「果実の皮がむけるように」剥がれ落ちたという体験についての精神分析学者、ジャック・ラカンの解釈を手掛かりにして、道元の身心脱落を解釈し『正法眼蔵』の言語宇宙への接近を試みた。

ラカンは人間主体を三つの次元、すなわち、象徴界（言語活動の次元）、想像界（イメージの次元）、現実界（物自体あるいは存在そのものの次元）の分化において捉える。後期ラカンは、これら三つの次元の繋がりがポロメオ結びを用いて提示さ

れ、神経症者においては《父の名》が第四として加わることによって、これら三つの次元はポロメオ結びで結び合わされることされる。ジョイスは彼の父に対して親密な感情を抱くことができず、彼にとつて《父の名》は十分に体得されていないからといって、彼に遭い耐え難い怒りを体験したとき、彼がその怒りの直喩とした「果物の皮」は、彼の身体像の隠喩であった。彼は《父の名》の欠如の故にもともと離脱しやすい状態にあった身体像（想像界）を離脱させるといふ仕方によって、その怒りを切り離し、自らの心を防衛した。しかし彼にとつて、身体像の離脱＝怒りの防衛は、同時に身体像（想像界）を象徴界と現実界に結び直すことでもあった。というのは、隠喩を創るためには主体は、現実界に自己の立場を据え、言語の音声的・物質的側面（シニフィアン）を捉え、それらの喚起するイメージを制御しながら、それらを自由自在に操作できなければならぬ、つまり、現実界と象徴界に想像界を繋ぎ合わせなければならぬからである。この体験には、後のジョイスが自ら選ぶことになる彼の生のあり方の萌芽が認められる。彼はその肉親の父の名を拒否し、その名と結び付くカトリック教会と祖国アイerlandを拒否したのではなく、およそ《父の名》というポロメオ結びの戦略を取る神経症者の道を行くことを拒み、創作という「症状（サントーム）」と同一化して生きる「単独（singular）」の主体自身を、ポロメオ結びを作る第四としたのである。

精神分析が無意識の探求を通して現実界に接触しようとするのに対し、禅は直接無媒介に現実界に到達しようとする。坐禅

とは、言語活動を終息させ、言語への執われから解放されて現実界に到達し、そこにおいて本来的自己（「自己」本来の面目）を見出そうとする営みであるといえる。道元の身心脱落とは、象徴界と想像界と現実界をポロメオ結びで結ぶ世俗的な《父の名》が解除され、身体像（身）の脱落に伴って、即今の坐禅が目指している言語活動（心）の終息が果たされ、現実界において自己が見出され、そのような自己の立場から、象徴界（心）と想像界（身）の離脱が見られる、そのような体験である。身心脱落は、その逆の動性（「脱落身心」、すなわち、現実界において自己を見出した主体自身が、象徴界と想像界と現実界をポロメオ結びで結ぶ第四となり身体像（想像界）と言語活動（象徴界）を再結合することと一体である。「身心脱落・脱落身心」を生きる主体こそが、仏法（禅）を生きる主体である。『正法眼蔵』を読むと、道元が仏典の語句を独自に解釈したり、自在に分解し組み直したりする、その大胆さに驚かされる。道元は世俗的な《父の名》に代わって、自己自身がポロメオ結びを作る第四となり、そのような自己自身の実感に基づき、仏法を語った。その際、道元は自身がポロメオ結びを作る第四として象徴界から独立しているために、自由自在に巧みにシニフィアンの操作をおこない、独自の壮大な言語宇宙を築き上げることができた、と考えられた。

預言者の肖像——宗教者の三類型に照らして——

関 一敏

ユダヤ教の預言者は、ウェバーの類型化によれば、「召命預言」と「模範預言」あるいは「道具」と「器」のそれぞれ前者にあたる。この発表では、古典期預言者（アモスとホセアに始まる記述預言者の登場からバビロン捕囚まで）の最後をかざるエレミヤをとりあげ、その宗教史的課題と「宗教者の三類型（預言者・修行者・老賢者）」への寄与を考える。

エレミヤはヨシヤ王の宗教改革（前六二二）と王の死をへて二回にわたるバビロン捕囚（前五九七&五八六）に及ぶ大きな変革期を生きた。活動期間は召命（前六二六）からエジプトへの拉致（前五八六）と不明の死までの四〇年間。エレミヤ書によく知られた事績には、召命体験、受難と迫害、新バビロニアに投降すべきとの王への進言、木と鉄の軛をもつてした「偽預言者」ハナニヤとの対決、「心の割礼」と「新しい契約」の預言などである。

うち「偽りの預言者」問題にふれる。ハナニヤとの対決は前五九三年、一次捕囚と二次捕囚の間である。早期の平和回復を述べるハナニヤの預言を否定したエレミヤは、鉄の軛を身につけて災厄の長さを預言し、その言葉どおりハナニヤは同年に死亡したとの記事である（二八章）。この「偽りの預言者」については一般に二つの判定基準が考えられる。①預言の実現（申命記十八章、エレミヤ二八章）、②ヤハウェと律法への引き戻し（エレミヤ四章「わたしのもとに帰るがよい」「心の包皮をとり除く」二三章「悪の道から立ち帰る」）。ただし①の判定は

事後の判断ゆえに時間がかかる。そこで②の条件が登場する。ところがエレミヤの言動にはこのふたつともを（いわば）裏切っている面がある。

まずヨシヤ時代の「北からの脅威」預言は実現せず、人々の嘲笑を浴びた①。次にかねはそれまでの律法体制を批判している②。申命記は書記たちの偽りの筆になる、主の神殿という空しい言葉、といった主張である。これは捕囚と帰還後の神殿なき「ユダヤ教」の構築へと宗教史的地平を開くものでもあるが、その律法と神殿への否定的言辭には、ヤハウェの預言が現律法と対立する構図をはらんでおり、新バビロニア王を「わが僕」とよぶ世界大のヤハウェ観の成長とともに、一筋縄ではゆかぬ論点を提供している。ここでは問題を限定して、「新しい契約」（三二章）にふれておく。「私はイスラエルの家、およびユダの家と新しい契約を結ぶ。それは私が彼らの先祖の手を取ってエジプトの血から導き出した日に結んだ契約のようなものではない。（中略）私は私の律法を彼らの胸の中に授け、彼らの心に書き記す。すなわちエレミヤはバビロン捕囚という民族の転換期にいわば伝統の自己否定と再生の希望（ともにヤハウェの意志とされる）を伝えた預言者だった。これらの鍵語は六百余年後のパウロら新約の徒へと受け渡され、キリスト教誕生の隅石ともなる。

宗教者としての預言者類型を記述する困難は、その召命体験の記事がイザヤ・エレミヤ・エゼキエル各書などに濃密にあるものの、いわゆる成巫過程（預言者になる過程）は明らかではなく、モーセの燃える柴（出エジプト記三章）のように向こう

から「神にでくわす」体験が根底にある点である。追隨者への靈力の継承も、エリヤからエリシャの例（列王記下二章）を除けば記載されない。その場合も、火車の昇天を「見る」「見える」というそれ自身が神秘的な条件であり、預言者のマントという具体物の受け渡しは補足的である。

ウェバーは預言者の状況を次の対比で描いている。永遠秩序の神ではなく「行動する神」を前にした預言者の感覚器官（目と耳）は、そこからの脱却を図る修行者たちとも、神との交わりによる平穩を培う神秘家たちとも異なって、翻弄される「不幸な宗教者」であり、そこから未来系の約束がもたらされる。とするなら、靈能力の手前から、その不可思議さへの驚嘆を温存しつつ現世的な「不幸」の可能性を測深する記述方法を工夫せねばなるまい。

新プラトン主義の田辺元における受容と「媒介」の問題

土井 裕人

本発表では、新プラトン主義が日本の思想家たちによってどのように受容されていったのか、特に田辺元（一八八五—一九六二）を取り上げて検討した。彼よりも先に新プラトン主義を理解・受容した西田幾多郎や波多野精一の事例からは、日本の思想家たちが西洋思想の一つの到達点として新プラトン主義を評価するだけでなく、いかにそれと対峙し理解そして受容していったかも浮き彫りとなっているが、両者の著書における新プラトン主義への言及は少数にとどまっていた。対して、田辺は比較的多く新プラトン主義への言及を残し、哲学史や宗教思想

史における知識の範囲を積極的に越えて自身の思想の根幹に直結したものととして新プラトン主義を理解・解釈しているが、それについての研究は十分に進んでいるとは言えない。

田辺における新プラトン主義への言及はやはりプロティノス（二〇五頃—二七〇）が中心であり、『哲学通論』（一九三三年）では哲学の方法についてプロティノスが言及される。そこからは、哲学史における新プラトン主義に田辺が一定の理解を持つた上で「神秘的 방법에依る哲学の典型」と記していることを読み取ることができる。対して、内容の面で目を引くのは、「西田先生の教を仰ぐ」（一九三〇年）において、「一種の発出論的構成」であるとしてプロティノスが西田とともに批判されることである。ここで、両者が実践抜き哲学であるとされるだけでなく、弁証法における媒介をなす否定という契機を持たない点で両者が同一視され批判されていることは注目される。その一方で、「哲学が反省の立場に偏し抽象的思惟が絶対の把握から遠かる場合に、之を哲学本来の使命たる絶対の立場に覚醒せしめ、真に哲学としての生命を呼び起すもの」として、プロティノスが田辺の哲学の根柢にどこか接続しうる、あるいは田辺の哲学が真の哲学に到るためのいわば「跳躍台」にプロティノスがりうるといふ示唆も見いだされる。

とは言え、その詳細までは語られていないため後の『懺悔道としての哲学』（一九四六年）を検討すると、やはり「他力」が持つ否定という転換の契機―すなわち有に対して田辺においては無―を持たないことが、プロティノスに対する批判の論点となっている。むしろ、ギリシア哲学の系譜に属するプロティ

ノスでは有（存在）が哲学の核心的な対象であっても無がそうでないのは当然であり、無が閑却されることをもってプロティノスを田辺が難じるのはいささかの外れにも思われる。しかし、田辺が目的とするのはプラトンやプロティノスの精確な解釈でなく自身の思想の展開であり、他なるものあるいは有に対する無を指定しにくいプロティノスの議論が、他を媒介とした転換動によるダイナミズム―「他力」による交互媒介の統一として見られる―によって乗り越えられるべきという田辺の主張は、注目されてよいのではないだろうか。これに限らず、『懺悔道としての哲学』におけるプロティノスは、往々にしてその文脈を離れ齟齬をはらんで取り上げられてはいるものの、単に批判されるだけでなく田辺が乗り越えるべき思想として、また田辺の思想をいわば押し上げていく「他」なる契機としても位置づけられる点で、その意義は決して小さくないと言える。

しかし、媒介という論点からすれば『種の論理の弁証法』（一九四七年）の検討も必要であり、同書において田辺は西田への批判を繰り返しながら、プロティノスにおいて物質が否定の媒介という契機となりうると述べている。これは新プラトン主義の思想の正確な解釈と言うよりは田辺のいわば創造的な読み方として興味を惹くものだが、『種の論理の弁証法』における新プラトン主義とりわけプロティノスの問題については、今後の考察の課題としたい。

西田哲学から世界を見る——パラダイムの転換の必要性——

高橋 勝幸

自転車に乗るをキータームに、動作主の私は「自転車に乗る体（場所）」に変らなければならない。この「転換」を西谷啓治は「宗教とは何か」の「空の立場」で「コペルニクス的転回」とするが、西田幾多郎は論文「私と汝」の中で「絶対矛盾的自己同一」の論理―「即多、多即一」に（場所）になることをいっている。禅の悟りにも似て不立文字の意識・言葉以前の神秘体験であり、この「転換」の意味が解らなければ西田哲学は難解のままであろう。西田哲学は、このパラダイムの転換から、いわゆる場所の論理によって、東西思想の対立を超えて「東西論理思想を統合」する「世界哲学」の道を示していると言える。筆者が最後の砦としていた「西田哲学の（絶対無の場所）とイグナティウス・デ・ロヨラの（霊操の不偏心）の類似性」を取り上げてきたが、西欧思想の科学的思惟を優位・絶対とする思考に慣らされた現代日本の研究者の反応が薄く、「何故反論されるのか」の意味も分からぬまままで失望だけが残っていた。これまでは、この「個々別々のものが一つになる」ことを、晩年の西田哲学の論文「私と汝」の結び付きから、最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」中の「絶対矛盾的自己同一」の論理の説明が出来ると踏んでいたが、何故か十分に伝わらないもどかしさが残っていた。禅の悟りにも、キリスト教の「祈り」にも似た「パラダイムの転換」の意味が理解できれば、西田哲学の「絶対無の場所」の理解も、今日の宗教間対話の行き詰まり状況の打開の道も開けて来ると見ている。参考とし

て、イタリアの哲学者ジョルジョ・アガンベンの『身体の使用（脱構成的可能態理論のために）』から、「パラダイムの転換」のあるべき姿を教えられる。「自転車に乗る」等の身体の使用を喩えにしているが、すなわち、これまでのように、この転換なしに理論的（理性的）に考えていたのでは、対象を支配的に見る「もの」のロゴス的な西洋思想の二元論のままでの考察であり、早晚行き詰まり結論が得られないままに終わったであろう。「中動態」については既発表であり省略するが、中動態から見た西田哲学の理解を「自転車に乗る」喩えを念頭に、再度見に行くと、この「パラダイムの転換」、「変ること」の解釈が分らなければ西田哲学の「絶対無の場所」は理解できないのではないか。國分功一郎の言葉をさらに深めて見ると、「出来事が生起している場所」について、動作主である（私）が「自転車に乗る体（場所）」変らなければならない、所謂「パラダイムの転換」を言っているのであるが、この動作主である（私）は「自転車に乗る場所」に「変」わらなければならないことの意味は、ほとんどの人が理解できていないのではないか。「個」としては、「自転車」と「私」は別々のものでありながら、「個」としては、「自転車」にのる体（場所）」において「二つ」に「変る」のである。この「場所」において（一）つ）になる「パラダイムの転換」が理解出来なければ、「世界哲学」としての西田哲学は見えてこない。西田の見る世界は、東西思想の対立を超えた「世界哲学」としての道である。それは、また木岡伸夫の「邂逅の論理」とも重なってくる。私たちの求められているものは、このパラダイムの転換によって見る「邂逅の

道」でもある。西田哲学を今日の世界に活かすことが、キリスト者である筆者の自覚する使命である。そのために不可欠と思われる一点に言及して、本稿を結ぶこととしたい。「仏に逢うては仏を殺せ、師に逢うては師を殺せ」の言葉にあるように、何かに囚われている限りは、真実の道は見えて来ない。西田哲学の「絶対無の場所の論理」が、東西統合の道を開く「かなめ石」となって働くためには、宗教の世界において、「行」の心構えが必要不可欠となるのではないだろうか。

応用倫理学における西田哲学の可能性

澤井 努

生命科学や医療が提起する課題は多岐にわたる。生命の始まりにおける問題（例…提供配偶子による生殖、健康と社会に関する問題（例…コロナウイルス感染症への対応）、動物、植物、環境に関する問題（例…動物実験）、研究倫理に関する問題（例…子供を対象とした臨床研究）、データと技術に関する問題（例…医療や研究におけるAIの利活用）などである（ナフィールド生命倫理評議会HIPを参照）。生命倫理学は、生命科学や医療など、私たちが直面する問題に対して、規範（すべき／すべきでない、すべきが良い／悪い）を導く学問をいう。今日、こうした生命倫理上の問題への対応の重要性と緊急性はますます高まっている。

本発表では、生命科学・医療が提起する問題に対して、西田哲学の視座からアプローチ可能なかどうかを探ることを目的とした。方法として、当初は「日本や英米圏の先行研究を基

に、応用倫理学において西田哲学がどのように用いられてきたのかを批判的に考察する」としたが、先行研究をレビューしたところ、応用倫理学の分野で西田哲学を論じる先行研究はほとんど見られなかった。そのため、本発表では、西田幾多郎の行為的直観とメタ倫理学との関係性を論じた文献、「Specker, J. S. 2019, Nishida Kitaro's Koikeki Chokkan: Active Intuition and Contemporary Metaethics. In *Comparative Metaethics: Neglected Perspectives on the Foundation of Morality*, Colin Marshall (ed.), Routledge」を手がかりに、応用倫理学における西田哲学の可能性を示唆することにした。

メタ倫理学とは、「正しいこと」など本当に存在するのだろうか、そもそも「正しい」とはどういう意味なのだろうか、私たちはなぜ「正しい」ことをしなければならないのだろうか」などを問題にする学問である（佐藤岳詩『メタ倫理学入門』勁草書房、二〇一七年）。Speckerは、西田倫理学を解釈するために、西田哲学と現代メタ倫理学理論、中でも推論を経ずに規範を導く感受性理論や直観主義を比較し、現代メタ倫理学のレンズを通して、「行為的直観 (active intuition)」など後期西田哲学の可能性を探っている。例えば、つまづいた人を助ける行為（歩道に立っていて、誰かがコンクリートの凹凸に躓いたのに対して手を伸ばし、その人がバランスを取り戻すのを手伝うという行為）を想定する。Speckerはこの行為が、「受動的に物事に関わることで直ちに知覚するのではなく、積極的に物事に関わることで直ちに知覚する」のであり、こうした主観性と客観性の結合こそが、西田のいう「行為的直観」だと解釈する。

西田の行為的直観は、現代メタ倫理学理論である感受性理論や直観主義との類似性を指摘できる一方で、その違いは明らかである。（西田にとって）「道徳的知識は、道徳的行為に先立って決定されるものではなく、「各行為者による世界との相互作用の歴史に基づく特定の方法で発展する行為の中で得られる」。また、「西田は、非推論的な道徳的知識を、公理的原理の理解や自己の感情的反応の洞察として提示するのではなく、他者を含む歴史的世界における私たちの行為に基づいて、何が善であるかを見極め、善の認識を内面化することによって、世界が私たちの行為能力を形成し、将来の行為に影響を与えることを可能にする」と提案している」という。

以上の議論を踏まえれば、①何を根拠に規範を導くのか（規範を正当化する根拠は何か）を問い直すとともに、②メタ倫理学をベースに西田哲学の規範理論を再構築し、具体的な生命倫理上の問題を扱うことを通して、英米圏の応用倫理学に対して、西田哲学が新たな視座を提示しうると考えられる。

武内義範の宗教作用論に関する一考察

伊原木大祐

武内義範（一九一三—二〇〇二）は、『教行信証の哲学』を中心とした親鸞研究初期から、もっぱら原始仏教の研究に力を注いだ時期への移行期に、必ずしも仏教には限定されない包括的な宗教理論を構想している。この理論は当初、『哲学講座』第六卷「哲学の諸部門」（一九五〇）のうち、「宗教哲学」という項目に寄せられた文章の中で提起された。これは、独自の視

座から宗教的作用の理想類型を一種の「仮名」として設定し、それらの関係性をもとに宗教の構成を説明しようとするものである。その類型とは、「非日常的事件と日常的生」・「宗教的不安」・「世界超越の作用」・「祈り」の四つである。同理論は、三〇年以上経ってから公表された論文「宗教的作用の四類型」（一九八四）でも取り上げられる。ここでは、当該の論全体が「いわゆる記述的な宗教現象学と哲学的宗教現象学とを媒介する役割を果たすもの」と位置づけられ、その思索の源泉にハイデガー、ヤスパース、シェーラーの名があがっている。

第Ⅰ類型は、「日常的生」のただなかに「非日常的事件」が突発するという事態をモデル化したものである。この事態は日常的生の秩序を混乱させ、生を「恐怖」へと追い込む。第Ⅱ類型は、恐怖という感情状態が「宗教的不安」にまで高められ、結晶化する過程を表したものである。宗教的不安は、生の価値に対する懐疑を伴った「宗教的な問い」を形成するとされ、こうした問いに対する答えとして、意味以前の場から意味を成立させるものが「超越者」の領域である。超越者に向けて構成された主体の「有限性の自覚」は、存在者全体にまで拡張される。この全体が「世界」として見いだされるのは、主体がそれを脱的に乗り越えた後の視点からではない。これが第Ⅲ類型の「世界超越」である。この作用は「超越の完遂」と「超越からの頹落」との二面に分けられ、前者が超越者への垂直的超越、後者が世界への水平的超越と規定される。後者から前者へと翻る体験が「回心」であり、その中で「超越者へ真向に對している宗教的実存の作用態度」は、第Ⅳの「祈り」として類型

化される。この術語は、ハイラーの議論を踏まえつつ、相当に広い範囲を包括するような超越者と宗教的実存との関係様態を指すという。

この中でとくに注目すべきは、第Ⅰ類型に含まれた「非日常的事件」という概念である。非日常的事件は「日常的生そのものの否定者」として、生の主体を恐怖や戦慄に陥れる力をもつ。その典型が死の恐怖であるが、「人生の価値と意義とを否定する機縁となるすべてのもの」もそこに数えられる。だからこそ武内は、「戦争や天災」、「敗戦や社会不安」、「飢饉や悪疫」、「病いや死」から、「その他の不幸な事件や罪障の自覚」に至るまで、広範囲にわたる事象を非日常的事件のカテゴリーに含めるのである。百科事典に寄せられた「神」の項目内で、武内はベルクソンが「二源泉」で分析したジェームズの地震体験に触れ、突然に遭遇する危機的状況のもとでは物理現象が「不気味な人格像」を伴うという事態に着目した。「このような人間の危機を媒介として日常的生が否定されたところに、聖なるものの絶対他者性が非日常的な形態をとって現われる」のである。

だが、そうであるとするならば、非日常的事件の概念は当初武内が想定していた以上に豊かなものであると言えはしないだろうか。第Ⅲ・第Ⅳ類型を通じた超越の営みは、それ自体が非日常的事件の内に編入されるべきものではないのか。この観点から、武内の「事件」論を、同時代の宗教哲学者である石津照聖の「限界状況」論、現代フランスの現象学者であるマルディネやマリオンの「出来事」論と突き合わせ、このテーマ系全体を發展させることが可能になると思われる。

チベットの観音信仰——『王統明鏡史』における六字真言——

佐久間留理子

一四世紀のチベット仏教サキャ派の学僧ソナム・ゲルツェンが著した『王統明鏡史』(*Gyal rabs gsal bai me long*, GL) [Kuznetsov 1966] [今枝 2015] には、チベットにおける仏教伝来とソントゥエン・ガンボ王の物語等が、観音の教化という形式で説かれる。本稿では、観音の精髓とされる六字真言「オンマニメムフン」の字義・機能・表象に着目し、インドの観音信仰が、チベットで著されたGLにおいて如何に受容され変容したのかという点について考察する。六字真言に関する最古の資料として、七世紀初頭にインドで成立した『カーランダ・ヴェーハ経』(*Karandavyūha-sūtra*, KV) がある。この経典は、六字真言の功德を宣伝するとともに、輪廻世界の衆生を救う観音説話を収める。本経典は九世紀前半にチベットで編纂された『デンカルマ目録』や『パンタンマ目録』に記載されるとともに、『西藏大藏経』(北京版 no. 784) に収録される。一方インドで二世紀頃までに個別に成立していた成就法をまとめた集成に「サーターナ・マラー」(*Sāthanamālā*, SM) がある。SM [Bhattacharya (Bh) 1968] によれば、三二二種の成就法類が収められるが、その中には六字真言を神格化した六字観音の成就法類が四種含まれる [Bh 1968: nos. 6, 7, 11, 12] [Sakuma 2002: 65-79]。また SM の原形と推測される成就法集成をワリ・リンチェンタクがチベット語訳した『百成就法』は、サキャ派で重視された [奥山 2005]。本稿では、六字真言について主にこれらのインド資料と GL とを比較する。先行

研究は、Sørensen [1994] が GL の英訳註において KV との関係部分を部分的に言及するのみである。GL の全一八章の中、第一章から第八章まではソントゥエン・ガンボ王の出現までの導入部であり、また第九章から第十七章までは同王の物語であり、さらに第十八章は同王の孫のマンソン・マンツェン王以降の王統の説明である。本稿では、これらの章の中、六字真言について詳述する第四章と第五章を取り上げる。GL の第四章と第五章における六字真言やその表象である四臂観音に関する内容は、KV や SM がその源泉である。例えば四臂観音の姿は SM の六字観音の成就法類とそのチベット語訳に見出される [Bh 1968: nos. 6, 7, 11] [Sakuma 2002: 65-78, 191-126]。また GL における六字真言の字義・機能の成立背景には、KV における六字真言による輪廻世界からの解放 [Vaidya 1961: 292] や抜苦 [Vaidya 1961: 296] の思想等がある。さらに GL に説かれる、オタン湖一帯で地獄の苦を受けていた衆生に、観音が六字真言の教えを説いて救った話は、KV の阿鼻地獄救済の話 [Vaidya 1961: 261-262] と関連する。一方 GL には、これらのインド資料にはみられない要素もある。例えば四臂観音、即ち六字観音に相当する密教的観音が、阿弥陀浄土に化生するものとして新たに創作されている。また GL では「上求菩提」や「下化衆生」という観音の菩薩としての職能が、六字真言の六字の各々に対応させられ、その字義が明確化される。さらに GL では、釈迦仏の力が阿弥陀を介して観音に伝えられ、さらにそれが観音の精髓である六字真言の力となり、最終的にその力がチベットの衆生に及ぶという筋書きが見出さ

れる。このようにGLではKVやSMにみられるインド的諸要素が、新たな文脈の中に組み込まれ、チベットに適応した信仰として昇華されている。本稿は令和三年度科研費（課題番号21H00476）による研究成果の一部。

キサー・ゴータミー説話の交錯

備後 翠

死んだ息子の死体を抱え、薬を求め徨ったキサー・ゴータミーの「白辛子説話」は、パーリー経典でのみ伝えられ、漢文文献にはなく、明治以後日本にもたらされたものである。「白辛子説話」は「アバダーナ」に始まり『ダンマパダ註釈』・『テリー・ガーター註釈』とパーリー経典では同じような内容で語られていった。一方漢文文献では、キサー・ゴータミー・パターチャラー・ウツパラヴァンナーの出家因縁譚が交錯していった。比丘尼たちに関する最も古い経典が「テリー・ガーター」であることから、ここで語られる偈が彼女達の実像に近いとして、後世の交錯を整理し検証して三者三様の説話が同じような話に作り替えられた社会背景と仏教思想の変遷を探りたい。

パーリー経典では幼くして死んだ子の薬を求め彷徨うキサー・ゴータミーに仏陀は死んだ人のいない家から白辛子を貰って来るように言われた。死んだ人のいない家はなく、彼女は無常を覚り出家した。しかし『テリー・ガーター』の彼女の偈にこのような記述はない。パターチャラーは二人目の子を産むため実家に帰る途中出産した。夫は毒蛇に殺され、長男は河に流され、次男は獣に食われた。実家に着くと父母親族は死に絶えて

いた。やがて世尊に会い出家した。しかしパターチャラーの偈には出家動機に繋がる表現はない。またウツパラヴァンナーは美しさの故に求婚者が多く悩んだ父の勧めで出家したとされているが、彼女の偈では母娘の同婚を厭い出家している。「夫は道で死んだ・家に帰る途中出産した・父母兄弟は一緒に焼かれた・子供の肉が食われるのを見た」というキサー・ゴータミーの偈に語られた彼女の経験が、パーリー経典ではパターチャラーの漢文文献ではパターチャラーとウツパラヴァンナーの出家因縁譚に取り込まれていった。

『大方便佛報恩経』で華色と漢名されたウツパラヴァンナーの出家因縁譚はパーリー文献のパターチャラーの出家因縁譚を華色のものとしてつぎの話が加えられる。その後再婚した酔った夫に生まれたばかりの子を食べさせられて逃げ、盗賊の妻になり、夫の死により法に従い共に埋められる、獣が塚を暴いて外に出ることができた。一方「四分律」と「五分律」は母娘の同婚に基づき作成されている。「賢愚経」・「法苑珠林」・「諸経要集」では『大方便佛報恩経』の華色を微妙と漢名されたパターチャラーに変え、微妙が過去世に夫の第二夫人の子を殺し、「自分が殺したのなら来世はこのようになるだろう」と呪誓したことが受苦の原因であると加えられている。「根本説一切有部毘奈耶雜事」では微妙の経験が漢名瘦瞿答彌のキサー・ゴータミーのものになり、父母・夫・二人の子の僧に対する過去世の暴言が記されている。「賢愚経」・「法苑珠林」・「諸経要集」・「根本説一切有部毘奈耶雜事」と、時代が進むに従って、微妙の嫉妬がもたらす悪業から瘦瞿答彌の家族の僧への行いと

悪業が多岐に渡り強調されていた。

『テリーガーター』二一六偈で「女であることは苦しみである」と、丈夫さえも御する（仏陀）は言われた。夫を共有することも苦しみである。一度出産した者も（苦しみがある）」と、釈尊は古代インド社会の一夫多妻を女の苦しみと捉える女性の良き理解者であった。『マヌ法典』では男子を産めない妻はその地位を下げられ、他の妻が先に息子を産むことは嫉妬心だけでは語れない辛いことである。一夫多妻に対する仏教の女性観が、女性への思いやりから嫉妬深い悪業を生みやすい存在へと変わっていく。この変遷は仏教がヒンドゥー的女性蔑視思想を受け入れた証の一つである。『マヌ法典』的思想が定着して行くにつれて、生活手段を在家に頼る仏教教団は社会状況に合わせざるを得ず、また比丘たちが社会の女性観に染まっていたことがこのような変遷を生んだのであろう。

平安後期における源信理解の系譜

北畠 淨光

本報告は、源信浄土教の影響のもと、京周辺で念仏講会を実践した東大寺僧の永観（一〇三三—一一一一）に焦点を合わせ、その信仰の具体相に分析を加えるものである。特に、称名念仏の専念・共修を志向した永観が乞者や病人を補助した点に注目し、そうした民間での活動が、当時の宗教状況のなかでいかなる役割を果たしたのかについて検討した。

十世紀末以降、朝廷は貧病民・籠山僧の実態把握を兼ねて、東山の六波羅蜜寺・禅林寺や、清水坂・鴨川原・獄所・悲田院

などへ施行・濫僧供を実施していた。なかでも六波羅蜜寺僧は、有力貴族の施行を代行することもあった。十一世紀後半には、六波羅蜜寺や紫野雲林院などで修された菩提講（迎講）に京中貴賤が結縁するようになり、雲林院菩提講では、源信の創始譚と、無縁の聖による継承譚が普及したようである。ここからは、当時の貴族や京住人が、天台系聖によって招来された比叡山内講会を積極的に受容した様子が窺える。事実、東山雲居寺で迎講を修した離山僧の瞻西は、十一世紀末に貴族の広い支持を獲得した。そうしたなか、延久四年（一〇七二）に禅林寺へ帰住した永観は、同寺と薬王寺で病人の療養などを行い、晩年には雲林院で修された源師房の改葬や東山吉田寺での迎講に携わった。以上から、すでに貧病者と関わりながら民間布教を行っていた天台系聖の教化方法を、永観が自らの活動に接続していったことが確認できる。

『往生拾因』（一一〇三年）に示された永観の信仰について、先行研究では観法の成就を目的とする称名念仏の専念に特質が見出されてきた。そこでは、従来の観称勝劣論を解体した法然との比較から、永観の法身同体観に罪惡意識・機根の内省面の希薄さが指摘された。しかし、永観の信仰内容は、同時代状況における彼の具体的実践を踏まえて評価されるべきだろう。ここで注目したいのは、永観の法身同体観が、「穢土ヲ利スル」実践に結びつけられた点である。永観にとつて、「諸法無自性」による法身同体の理念は、「妄リニ自身ヲ軽ンジ」ず「身ノ淨不淨ヲ簡バ」ないと、の自覚を念仏者にもたらすものだった。また、両義的とされてきた永観の不浄観には、名利の不浄を否定

するという一貫性が存在していた。永観によれば、不浄―名利の否定を通して、身体（実体）的な淨穢観から脱却した他者意識が成立するのである。永観が褒賞の競望を批判する一方で、被療病者（悲田ノ衆）と公請とを繋ぐとしたのは、以上のような信仰の現れだったと考えられる。

永観の名利・私利への批判的姿勢は、東大寺別当在任中に在地権力による寺財の私有化を否定した点とも符合する。ただし注意すべきなのは、永観が阿弥陀仏と念仏者との関係を、王と民とのそれに擬えるような表現を多用したことである。永観はさらに、仏による滅罪を朝家による恩赦に喩えている。かかる特徴は、長治二年（一一〇五）三月に実施された白河院「御愆御祈」に際して、永観が瞻西とともに施行を担当したことと無関係ではなかった。嘉保三年（一一〇九六）の田楽騒動の余波を受けつつ企画された同行事では、徳政を繕う目的で永観らに施行が命じられたとみられる。自らの活動の原資に法会出仕料を充てていた永観にとってみれば、施行目的の公請を断る理由はなかったはずであり、朝家の仏事に付随する恩赦も、初めから肯定視できるものだったといえる。かくして永観は、禅林寺・薬王寺の貧病者補助活動と院政下の救恤政策との連動をはかったのである。

以上のごとく、源信から念仏の共修を継承した永観の実践は、既存の宗教的秩序と緊張関係を生じさせるものではなかった。だが、永観はまさに秩序の境界（閾）に自らを位置づけることで、横断的な活動を展開できたのである。こうした永観の立ち位置は、罪業意識の希薄さではなく、源信と共通する本

寺離脱意識の希薄さに規定されたといえる。

日蓮門下における「互為主伴」の解釈をめぐる

米澤 立晋

日蓮（一一二二―一一八二）滅後、教団は六老僧等をはじめ、諸師が各地を弘教し信徒集団が組織化された。また、自身をもって日蓮の嫡弟であると位置づけ、自門の正統性を主張することで門流が形成されていった。その後、各門流が互いに対峙することとなり、その門流内においても別立をはかった新たな門流が形作られた。そうした中、各門流では教義を研鑽し自身の正当性を主張していった。

このような背景のもと、日蓮教学史上における教主論の展開に着目すると、日蓮門下諸師が種々の教学用語を用いて考究されていることに気づく。特に、釈尊の本因本果について示された、「一仏二名」という教学用語と類似する表現として「互為主伴」という語が注目できる。そもそも「互為主伴」とは、「互いを主伴となす」とも読め、お互いが主となり客となると定義でき、日蓮門下のみならず、中国・日本仏教の種々の論疏類において縦横に用いられている。では、「互為主伴」という教学用語について、日蓮門下ではどのように解釈されてきたのであろうかということが問題となる。本稿では、まず日蓮の『注法華経』中に見える「互為主伴」の引用箇所を確認した。次いで、日蓮門下の中でも「互為主伴」の引用が特に多かった、八品門流の祖とされる慶林坊日隆（一三八五―一四六四）と、富士門流の中でも大石寺第九世日有（一四〇二―一四八

二)の門下とされる左京阿蘭梨日教(一四二八—一四八九)に焦点を当て、両師の著述中に見える「互為主伴」の解釈の相違について比較検討した。

その結果、日蓮の場合、日蓮遺文(真蹟・曾存・直弟写本・真蹟無し)中においては「互為主伴」の語は確認できず、日蓮所持の『法華経』に諸経論釈の要文について集録注記を施したとされる、『注法華経』中に四箇所引用が認められた。なぜ『注法華経』のみに「互為主伴」の語が確認できたのかについては不明であるが、『注法華経』中に見える引用方法から推察するに、日蓮は教主論について「互為主伴」の語を用いて弟子や檀越などに教化する必要性を感じていなかったのではないだろうか。なぜなら、『注法華経』中に見える「互為主伴」の語は、『華嚴経』『法華玄義釈籤』『法華文句記』といった経典や湛然(七一—七八二)の章疏類を用いた引用に留まっているからである。よって、『注法華経』を確認する限り、日蓮独自の法門として「互為主伴」を用いることはなく、日蓮自身の教学鑽研の一面として「互為主伴」の語が『注法華経』に記載されていたのではないかと思量する。

次に、日蓮の著述中に見える「互為主伴」の語は、積尊の本因本果について解釈された「一仏二名」という教学用語と類似しているにも関わらず、その引用方法は、日蓮と同様に『華嚴経』の教えなどを基底とした「互為主伴」の解釈に留まっている。日蓮在世当時、日隆が『注法華経』を閲覧することは困難な状況であったと思われる中、日蓮と同様の引用方法を用いていたことは刮目できよう。

そして日教の場合、日蓮や日隆の引用とは相違が見られた。具体的には、「互為主伴」の語を用いて、積尊と多宝仏、積尊と日蓮の関係について論が展開されていることが注視できる。

日教が「一仏二名」ではなく、「互為主伴」という教学用語を使用する背景には、積尊と日蓮の関係性、及び日蓮を本尊と定義するための教学用語としての最適解であった可能性が窺える。また、教主論や本尊論を論じる上で、当時の日蓮門下における富士門流の正当性と独自性を主張するための一要素として、「互為主伴」の語を用いたのではないだろうか。

九條武子「金鈴」における仏教思想

西 義人

九條武子(一八八七—一九二八)初の著作である歌集『金鈴』(竹柏会、一九二〇年)は、夫の海外留学により新婚から十年間孤独な生活を強いられた名門女性の憂愁が綴られた歌集として世に出された。当時の読者や批評家の関心も武子の数奇な境遇に集中しており、武子が本願寺に生まれた宗教者であることが周知でありながら、『金鈴』の歌に武子の信仰が具体的にどう表れているかということが主要な話題にはなっていない。また後世の論考などにおいても関東大震災以後の慈善事業や著述活動が注目されており、その点でも震災以前の著作である『金鈴』への関心は比較的低い状況にあるといえる。本発表では『金鈴』の解釈に関するいくつかの考察を通じて、当時の武子の信仰のありかたを探る一助とする。

『金鈴』は計二百首を収録、うち六十四首が武子が参加した

短歌結社・竹柏会の機関誌『心の花』に、十一首が婦人雑誌『婦人画報』に掲載されたものである（一部改訂あり）。また本発表における検討では、二百首のうち仏教語や仏教的表現が直接使用されている歌は十八首、間接的に仏教との関連が認められる歌は約四十首数えられた。しかし特に間接的な歌の抽出については客観的な基準の設定が困難でもあるので一応の目安としておく。

竹柏会の主宰者であり『金鈴』の編者でもある佐佐木信綱は、武子の遺稿集『歌集 薫染』（実業之日本社、一九二八年）の序文等で、『金鈴』の歌を引用しながら十年の孤独を描写している。信綱は「迷ひつつ、疑ひつつ、黒闇のうちにさまよへる歲月を経た。しかしてこの辛き試練の後に、理智の光は輝き、あきらめの清い寂光の都に到着した」（『薫染』、二四頁）というように、武子が長き孤独の闇の果てに揺るぎない光の境地に達したという一方向の救いを示している。しかし、信綱が闇の場面に引用した歌よりも光の場面に引用した歌のほうが雑誌に発表された時期が早いという場合もある。信綱の描写は歌が作られた時の状況を実録的に伝えるものというより、武子の一生を踏まえて再構築したストーリーとも考えられる。『金鈴』の土台にある武子の信仰は信綱が描くような一方向の構造というより、光と闇というなら、阿弥陀仏の本願の光の中で自身の煩惱の闇に向き合うという、光と闇が不可分の構造であると考えられる。つまり浄土真宗の二種深信に基づいたあり方である。籠谷眞智子は、『金鈴』の「聖者には夢も迷ひもあらずとや」ともつめたきおん心かな」（二五頁）という一首について、

孤独の中にあつた武子の恨みつらみが宗祖親鸞をも憎むほど深まったという解釈を提示し、『恵信尼消息』発見前であつた当時の親鸞像には妻として慰められるものがなかつたのではないかと指摘している（籠谷眞智子「九條武子さんの詩歌と回心」、『行信学報』一四号、二〇〇一年、二四八頁）。人間らしい親鸞像が盛んに語られるようになる直前ともいえる当時の状況や武子自身の「聖者」の用例からそのような解釈も確かに可能であるが、六角堂夢告など夢とは切っても切り離せない親鸞をあえて「夢を見ない冷たい人」と表現するだろうかという疑問は残る。「仏教では、四果の聖者や縁覚は夢を見るが、仏は夢を見ないとされる」（『夢』、『日本国語大辞典』ジャパンナレッジ版）という説明もあり、武子がこの認識に基づいて、親鸞ではなく仏を「聖者」と表現した可能性もあると考える。また『九條武子全歌集 無憂樹（あそか）』（仏教婦人会総連盟、一九八三年）の脚註では、「罪業の闇とこしへに深くして聖者もわれをすてたまふかや」（一六三頁）の一首の「聖者」に親鸞を含ませている（『九條武子全歌集 無憂樹』、四八頁）。本願寺の伝統において親鸞が阿弥陀仏の化身ともされるのは確かであるが、親鸞が救済の主体と表現されることは基本的には無く、『金鈴』における歌の並びから見てもこの一首は蓮如の『御文章』に基づく、「諸仏に捨てられた罪深い女人」の表現なのではないかと考えられる。

岩田慶治の宗教論と「離見の見」

長谷千代子

本発表の課題は、「離見の見」の経験と、岩田慶治の「研究者の参与」の議論を照合することで、その意義をより深く理解すると同時に、文化人類学的な宗教研究にとつての教訓を得、insider/outsider問題にも新たな光を当てることができているのではないかと、いうことだった。

私自身の「離見の見」の体験は、次のようなものである。「私が二十代から三十代のころ、母がごく稀に、最初の子を流産した話を唐突にすることがあった。心に刺さる話ではあるものの、不用意に元気づけるのも空々しいので、適当な相槌でやりすごしていた。しかし母が三度目か四度目にその話を始めたとき、どうしても放っておけない気持ちになった。私はとっさに、「その子は私だよ。生まれるタイミングが早すぎたから生まれ直したんだよ」と言った。その言葉に、私は自分で驚いた。母もびっくりにしていたが、しばらくして、「そういってもらったら助かるわ」と言った。それ以来、母が流産した子の話をするとはなくなった。

この体験を、私自身は当初「離見の見」の経験と捉えていたが、後に調べたところによれば、主だった解釈では、「離見の見」とは「客観的に観客と同じ目で自分の姿を見ること」となっており、私の直観とは程遠いことが分かった。私の経験は、「参与」「カミ」「シンクロニシティ」など、岩田慶治の語彙を援用したほうが、よりの確な解釈が可能となる。

まず、私は傍観的な立場に留まらず、母の語りの世界に足

を踏み入れた。するとそこに水子が参与してきた。この水子の現れ方は、岩田の言う「自然と人間との出会い頭に出現するカミ」の現れ方に近い。また、「その（水）子は私だ」と言ったとき、私は自分の顔が水子の仮面になったように感じた。私の眼球の後ろから、私と水子が母を見ている感じで、水子の視線と私の視線のベクトルが一致していた。岩田によれば、「自分の位置を草木虫魚と同じ高さには保ち、自分の視線をこれらの視線に重ねあわせると、まったく新しい時空が誕生する。それがシンクロニシティ空間であり、アニミズムのふるさとでもある。アニミズム空間においては、表とともに裏が見える。生死が同時に見える」「岩田慶治著作集七 一九九五・二五二頁要約」。つまり、そのとき私は「その子」という音声イメージの姿で現れた水子とともに母を見、母は私と水子を重ねて見るという形でシンクロニシティ空間を体験し、生死を同時に見ていたのである。

この地点からinsider/outsiderの問題を考えると、この問題構成のネックになっているのは、研究という手続きを取るることによって、insiderとoutsiderが否応なく峻別される点である。しかし水子の話から分かるのは、insiderとoutsiderの間の壁が完全に崩れるわけではないにしても、無効化することもあることである。このことは、insiderとoutsiderのみならず、水子という媒介者の存在を認めて、三者関係において考察すべきことを示唆しているように思う。水子はmedium/agencyという媒介者の機能を發揮し、insiderとoutsiderの壁を一時的に無効化して、水子のイメージを、私と母に共有さ

せてくれたのである。それと同時に水子は、生死が同時に見えるシンクロニシティ空間と個々人が分離して生きているだけの日常的空間をも媒介している。いわゆる宗教的現象が、日常的時空間からはみ出しながら起こることを考えると、日常的空間に留まり続ける insider/outsider 問題の枠組みは、宗教的現象の非常に重要な部分をはじめからほとんど取り逃がすような枠組みとなっている。これを克服するには、研究者自身がシンクロニシティ空間に何らかの形で参与するべきだ、というのが岩田の、この問題に対する回答だと考えられる。

「新神学」と「新仏教」

—— 明治中期における「宗教」の再解釈 ——

星野 靖二

本発表は、明治中期の「新神学」と「新仏教」を同時代的な現象として検討するものである。日本キリスト教史の文脈において、「新神学」は明治中期における自由主義的なキリスト教解釈・神学思想を指すが、本発表では、その流れを受けた代表的な著作である金森通倫『日本現今ノ基督教並ニ将来ノ基督教』（一八九一年）と横井時雄『我邦の基督教問題』（一八九四年）を取り上げた。「新仏教」について、明治後期の新仏教徒同志会が提唱したものを指す場合があるが、その淵源を明治中期における改革的な仏教運動に見出すことができることが近年の研究によって指摘されており（大谷栄一『近代仏教という視座』）、ここではその展開に大きな影響を与えた中西牛郎『宗教革命論』（一八八九年）を取り上げた。

「新神学」と「新仏教」は、一義的にはそれぞれ新たなキリスト教や仏教について論じるものであり、また前者がキリスト教解釈により焦点を合わせているのに対し、後者にはキリスト教への対抗意識が強く見られるといった違いがあるが、「宗教」そのものの取り扱いは共通点が見られる。いずれの議論も、それが「比較宗教」や「宗教学」の成果であるとしながら、宗教には宗教としての本質があり、それが諸宗教全てに共通していることを前提としている。同時に、諸宗教間には自宗教を優位におく序列が設定されており、その序列は宗教の進化・進歩という枠組において説明されている。

中西と金森は、この宗教の進歩の指標として「道理」、端的には学問に積極的な評価を与えており、例えば中西は同時代の西洋哲学が汎神論に帰結しつつあると見て汎神教たる仏教の優越性を弁証し、また金森は聖書批評学によってキリスト教の不要で幼稚な「初」を取り去り、真理たる「米」の部分を取り出すことができると論じていた。

これに対して、横井は理性の限界を示唆し、「新神学」は理性でも啓示でもない根拠によって立てられるべきものとする。横井によれば、諸宗教には自然に備わっている普通の「道」があり、人間がこの「道」を感得して善をなすことこそが宗教であり、そのような「道」の実践者が歴史的に「仏」「聖人」「基督」といった理想的人物とされてきたという。人間は「吾人の良心」から善なる神に至ることができるという確信に基づいて、横井は「人類は一の集合団体にして、神は実にこの人類中に存するものにして、ヒュマニチーは即ちデビニチーなりとい

ふも可ならん」（『我邦の基督教問題』一七五頁）と述べるのである。

このような議論が、どこまでキリスト教といえるのか、どこまで儒教の影響なのか、といった事柄については今後更に検討する必要があるが、ここで横井は、宗教の根拠を学的な論証から、内面化・心理化させているともいえる。同じ年に古河老川は「懷疑時代に入れり」（『仏教』一八九四年一月）という論説を出して、知的な懷疑や批評は宗教の根拠たりえないとし、理性による検討を経た上で、あらためて「独断」的に信すべきことを論じていた。このように見るならば、横井と古河の議論を、中西や金森が提示していた合理的な宗教理解を乗り越えようとする動きとして捉えることも可能であろう。

このように、「新神学」と「新仏教」の両者は、新たに組み上げられつつあった一般概念としての「宗教」を参照しつつ、それぞれ固有の文脈において新しい「宗教」として自らを捉え直していくような動きとして捉えうる面があることを指摘した。そして、こうした捉え直し動きは、一八九三年のシカゴ万国宗教会議に日本から参加した宗教者たちが、西洋批判を含ませて日本の仏教や日本のキリスト教について論じていたように、「日本」の捉え直しという問題とも結び付いていたことについても触れた。

（本発表はJSPS科研費19K00086の助成を受けたものである）。

現代史の「和解と統合」に向けた課題

——京畿道高陽市を事例に——

田中 悟

韓国現代史における「葛藤」は対立や不協和の存在の一例として、朝鮮戦争における「韓国側の死者」の問題を挙げることができる。それは、軍人・警察官の「戦死者」の範囲を超えた広がりとして、対立の構図を抱え込んでいる。朝鮮戦争における「イデオロギー対立」は、分断以前は同族であった者同士の間で対立は「南北」のみならず「南南」にも持ち込んだ。そうした対立は、戦時下の地域住民に何をもちたらし、その後どのように受け継がれているのか。本報告は、ソウル近郊の京畿道高陽市をケースとして検討し、葛藤を抱えた死者の慰霊追悼をめぐって、その現代的な課題について示唆を得ることを目的としている。

ソウルの北西に隣接する京畿道高陽市には、朝鮮戦争に関連して、「太極団（テグクダン）」と「金井窟（クムジョングル）」という二つの歴史トピックスを抱えている。前者は、北朝鮮人民軍に対抗する遊撃隊として活動を開始し、韓国側が支配回復した後は地域の治安活動に参加した組織である。他方、後者は、韓国軍が高陽・坡州地域を奪還した際、人民軍占領期に賦役をした疑いのある者などを警察が連行・拘禁し、銃殺して埋めた事件を指している。二〇〇七年、政府委員会は、金井窟の犠牲者のほとんどが人民軍の賦役とは無関係の地域住民であり、彼らの処刑に太極団が関与していたことを認定した。

こうした事実を前提として、現代史上の「加害」と「被害」

について、どのように「総括」し、「記念」すべきなのか。少なくとも、「太極団の死者の慰霊追悼」は一九五〇年代から行なわれてきた以上、長らく実現してこなかった「金井窟の死者の慰霊追悼」がまずは課題となってくる。

この状況を受けて進められている高陽市長公約事業（金井窟平和公園）造成事業促進（二〇一八―二〇二五）・「和解と統合のためのネットワーク」構築（二〇二〇―二〇二二）は、事件現場を含む公園への追慕慰霊施設の造成を目指すとともに、犠牲者慰霊祭の支援（補助金交付）を行ない、また地域史調査事業を通じて基礎資料の蓄積を図るなどしている。ただ、発掘遺体の最終的な安置先や長年の左右イデオロギー対決の解消など、残された課題もなお少なくない。

ところで、韓国現代史上のこうした葛藤について考えると、隠れた当事者となっている「国家」の責任は無視できない。葛藤の当事者双方に対して最終的な責任を負う「国家」において、その「葛藤」が引き受けられ、その上で「和解」が目指される必要がある。

そのことを考えた時、地方自治体である高陽市において推進されている金井窟の慰霊追悼事業の事業費が全額市費で賄われている点の問題となる。現代史上の死者をめぐる葛藤について、国家責任を明らかにするには慰霊追悼事業が国家の名の下で引き受けられることが望ましく、他方で、地域や当事者の個別事情に向き合いつつきめ細やかな事業を展開するには、当該地域の地方自治体において事業を展開することが望ましいケースは多いと考えられる。

この論点をめぐって、中央・地方関係における集権・分権の質的な側面（地方政府の自律性）に関わって曾我謙悟が提示した「融合」概念は注目に値する（曾我謙悟『行政学』二〇一三）。地方政府が活動資源を自前で調達する（分離）のではなく、中央から地方への移転によって調達する（融合）ことよって、「国家責任を明らかにした地方自治体の慰霊追悼事業」を構想することは可能であるかもしれない。この指摘を本報告の示唆とした上で、そうした観点から、現代史における「和解と統合」を目指す事業を、行政の中にどのように位置づけて構想していくか、その点を今後の課題としたい。

那覇孔子廟政教分離訴訟の特徴と意味

塚田 穂高

本報告は、二〇二二年二月二四日に最高裁で政教分離に関する三例目の違憲判断がくだされた那覇孔子廟政教分離訴訟を対象に、宗教社会学の領域からその事例としての特性を分析し、意義を示すことを目指す。特に、戦後政教分離訴訟の歴史上の位置づけを示すとともに、社会のなかの「宗教」概念とどのような照応関係にあるかを検討する。

本件は、沖縄県那覇市が公有地公園上にある孔子廟「久米至聖廟」の敷地使用料を免除していることが問題視されたものである。同廟は、一般社団法人「久米崇聖会」（会員は明代から渡来した人々の末裔のみ）が、二〇一三年に建設し管理している。孔子の像や門弟らが祀られている。毎年「釋奠祭禮」では、供物を並べ、孔子の霊を迎え入れるために普段閉じられて

いる門が開けられる。各種の御利益を祈願する参拝者も訪れる。本件の詳細については、すでに拙稿「那覇孔子廟政教分離訴訟―最高裁違憲判決の意味―」（『世界』二〇二一年五月号所収）、拙稿「政教分離訴訟の展開―争われ続けてきた「宗教」―」（『近代日本宗教史 第六巻 模索する現代 昭和後期〜平成期』所収）があるので、参照されたい。

本件の論点の一つ目は、政教分離訴訟の対象は明確に「宗教」ではないものも含まれるようになったのか、という点である。最高裁違憲判断三例を並べると、愛媛玉串料訴訟は宗教法人靖国神社への県の公金支出が、空知太神社訴訟は法人格なしの神社を支える氏子集団という「宗教団体」への市の公有地無償提供が、違憲とされた。本件では、宗教団体ではないが、その施設態様と活動内容とが宗教的であるところへの公有地無償提供・使用料免除が、国・自治体が忌避すべき違憲の「宗教的活動」だとされた。対象の拡張傾向を読みとることができる。その影響は未知数だが、翻って明確に「宗教」（団体・法人）であるものと国・自治体・政治家等との関わりは、より厳しく点検されるのではないか。ただしそこには同時に、観光資源や文化財などとしての公共性という軸も交差してくる。

論点の二つ目は、「国家神道」フレームからの解放か、という点である。従来の訴訟は、おおむね「国家神道」体制の「復興」的動向に抗しようという人々を中心となって起こされ、その対象は神社、神道、皇室祭祀、戦没者慰霊・顕彰等が主であった。その宗教性が判断される際にも、戦前「国家神道」体制との連続性・関連性が検討され、むしろ「政教分離」が問われ

るといえるのは、それが問われることとほぼ同義だった。ところが本件は、孔子廟設置は「中国の宗教に沖縄人の心と精神が侵略されていく」（原告陳述書）ものだという動機のもと、市政に異議を唱えるために起こされた。そして、最高裁判決文には一言も「国家神道」の語はない。異例だが、これにより（「宗教」右派）による政教分離訴訟の「反撃」攻勢が始まるとも、事例の特殊性からは考えにくい。他方で、従来の「国家神道」や「靖国問題」という問題設定がなくなったり、薄められたりするわけではないだろう。

論点の三つ目は、拡張される「宗教」概念の先には何があるか、という点である。「何が宗教（的）か」の外延は、かなり柔軟に拡張されて捉えられ、その判断基準も「一般人の評価」「社会通念」など、より社会の側に投げかけられてきている傾向がある。この点は、現代宗教論の「拡散宗教」論ともかなり合致し、時代・社会に応じた可変性が認められる。例えば、国立学校においてや、公的支援を得て行われる広義の「宗教的」「疑似科学的」実践はどう考えられるだろうか。移民・外国人等の文化的・宗教的背景に対し、公的に配慮等を行う場合はどうか。クリスチャン教師への「君が代」起立・斉唱・伴奏「強制」の例はどう（再）検討されるだろうか。従来は「宗教（的）」とみなされていなかったものが、「宗教（的）」とみなされる局面が生じうることへの注目の必要性を喚起するのである。

ライシテ概念の理論的再検討

—— 政教分離か世俗主義かそれとも ——

田中 浩喜

宗教社会学の分析概念として用いるには、ライシテをどのように理解すべきなのだろうか。この問いを念頭に置きながら、本発表では日英仏語の宗教研究でフランスのライシテがいかに語られてきたのかを批判的に検討したうえで、ライシテを宗教社会学の分析概念とするための「関係論的理解」を提示した。なお、宗教学史を描く方法は、学説史と学問史に大きく区別できるが、本発表では学説史の観点から議論を進めた。

戦後日本でライシテは「政教分離」の一類型とされてきた。早い段階からライシテを論じたのは宮沢俊義だが、戦後のライシテ理解により大きな影響を与えたのは相沢久の研究である。相沢はアメリカとフランスの政教分離を対照させ、前者を宗教に「友好的」、後者を「非友好的」とした。宗教学者の阿部美哉もこの図式を踏襲している。だが一九九〇年代になると、大石眞と小泉洋一が、ライシテは二〇世紀の間に「友好的な分離」に変化したことを指摘し、ライシテを「非友好的な分離」とする通説を問い直した。ただし、ライシテとカトリックの融和が、イスラームとの摩擦の激化と同時に生じていることを考慮すれば、ライシテの通時的可変性だけでなく共時的複数性にも目を向ける必要がある。

欧米では二〇〇〇年代以降、「ポスト世俗」研究のなかで、ライシテが世俗主義の一類型として論じられている。規範的な「ポスト世俗主義」言説は多岐に渡るが、フランスのライシテ

が乗り越えるべき西洋近代的世俗主義として批判されている点ではおよそ一致している。キリスト教の伝統に連なるアメリカ型の世俗主義に並んで、啓蒙主義の伝統に連なるフランス型の世俗主義は、厳格な政教分離に固執しており、宗教の公的な性格や役割を評価できないとされる。だが、社会学の観点に立てば、「厳格な政教分離」というステレオタイプには限界がある。マクロに見れば、ライシテは宗教との「分離」から「連携」に重点を移してきたし、ミクロに見れば、ライシテは学校、病院、監獄などの場所、あるいは地域によって歴史的に異なる様相を呈してきたことは、近年の研究で指摘されている。

フランスのライシテ研究者は二〇〇〇年代以降、目的としての自由・平等および手段としての分離・中立という要素からライシテを定義している。ライシテを要素分解することで、様々な時代と場所のライシテの諸相を観察できるとされる。要素論的定義は二〇一〇年代以降、フランス語圏を越えて英語圏の世俗主義研究でも採用されている。ただし、宗教社会学の概念的道具として用いるうえで、この要素論的定義には二つ問題がある。ひとつは規範的な性格である。自由・平等を「目的」とする定義では、当該のライシテが「正しい」か「間違っている」とかという議論に繋がりがかねない。もうひとつは概念の曖昧さである。自由や中立性という概念は多様な解釈に開かれており自明ではない。それゆえ、この要素論的定義は宗教社会学の概念的道具にするには恣意性が強いように思われる。

これらのアプローチはいずれも、その本質（「政教分離」「世俗主義」「自由・平等・分離・中立」）からライシテを定義して

いるが、本発表ではそれに代わり、ライシテの「関係論的理解」を提示した。すなわち、ライシテを「政治が宗教と取り結ぶ関係性」として理解するのである。ライシテの本質については判断を停止し、広く政教関係と捉えることで、その多様な形態の記述が可能になる。ただし、伊達聖伸が示しているように、ライシテは政治を主体とし宗教を客体とする政教関係であること、またタラル・アサドが指摘するように、その政教関係は時代と場所に応じて異なる「世俗」「宗教」「政治」の認識的布置に基づくことに注意する必要がある。こうした観点から、様々な時代と場所におけるライシテの千姿万態を記述することが、ライシテの宗教社会学のひとつの課題と言える。

現代フランス社会とカトリック聖職者による性暴力の問題

伊達 聖伸

一九七〇年から二〇年間にはわたりリヨン郊外の教区でスカウトの責任者という立場を利用して小児性愛の行為に及んでいたベルナル・プレナ神父が、二〇一五年一〇月に被害者たちから告発を受けた。このプレナ事件は、状況を把握していながら事実を隠蔽し続けたリヨン大司教の名にちなんでバルバラン事件とも呼ばれる。フランスでは、特に二〇一〇年代後半以降、カトリックの聖職者による性暴力の問題が次々と明るみに出てきている。こうした事件をどのような視点から叙述することができるだろうか。また、カトリック教会と政をめぐる問題は昔からあったが、今このような形で噴出している事実は、フランスのカトリック教会を取り巻く状況について何を示唆している

のだろうか。

「小児性愛」(pédophilie) という言葉のフランス語初出は一
九世紀後半で、字義通りには「子どもを愛する」ことを意味し、*philo* と *eros* の区別に基づいて考えるならば必ずしも性的な含みはなかったはずのものが、二〇世紀末以降は子どもに対する性犯罪の意味合いで非常にネガティブな言葉として用いられている。ところで、聖職者による性暴力の被害を受けてきた者たちのなかには、少年・少女だけでなく成人女性である修道女も含まれる。「性的虐待」(abus sexuels) という言葉もあるが、*abus de pouvoir* は「権力の濫用」と訳したほうが通りがよく、*abus* を機械的に「虐待」とはしにくい。また、「性的虐待」の客観的規定は必ずしも容易ではなく、当事者でも裁判官でも弁護士でもない研究者には使いにくい面もある。「性的スキャンダル」(scandales sexuels) として報じられたものに注目するならば、実際には何があったのか、また証言の食い違いなども括弧に入れて宙吊りにしながら、より社会的にアプローチすることができる。

フランスのカトリック教会においては、二〇〇〇年代に最初の性的スキャンダルの波があったが、二〇一〇年代後半以降はより大規模である。それを理解するには、SNSの発達や #MeToo 運動との同時性のほか、「みんなのためのデモ」(同性婚反対運動) からの流れを踏まえる必要があるだろう。宗教社会学者のセリーヌ・ペローは、「みんなのためのデモ」においてはカトリックの一致団結を演出しえた保守派が、性的スキャンダルにおいては最も打撃を受けていると指摘する。カトリ

ックは同性婚に付随する養子縁組については子どもへの権利の名において反対してきただけに、聖職者による小児性愛の事実が突きつけられることで受ける動揺は大きい。

カトリック系新聞「ラ・クロワ」の記者セリーヌ・オヨールは、『神父たちの裏切り』のなかで、次々と暴かれる神父たちの性的スキヤンダルについて、実態は多様だが精神的権力を濫用して相手の信頼を裏切った点は共通と指摘する。また、二〇世紀後半に「新しい共同体」を創設して教会刷新運動を主導してきたカリスマ的な指導者が失墜している事例を多く挙げている。マックス・ウェーバーの用語を借りれば、これらの指導者は二〇世紀後半において、伝統的支配に対するカリスマ的支配を打ち立てたと言える。ウェーバーが論じたのは「カリスマの日常化」だが、現在の聖職者による性暴力の問題は、カリスマが合理化にも伝統化にも失敗する世俗と宗教の時代を暗示しているのではないだろうか。

教皇フランシスコは、「教権主義」と闘い、「虐待の文化」に終止符を打つと宣言している。しかし、教皇の取り組みはカトリック教会内部からの反対にも遭遇している。聖職者による性暴力の問題は、現在のカトリック教会におけるセクシュアリティをめぐる諸課題を映し出すプリズムでもある。それは、聖職者の結婚や、女性聖職者の可能性ともリンクしている問題である。

イスラーム世界における「寛容」のリアルポリティクス

高尾賢一郎

伝統的な宗教規範の排除を寛容と捉える、近代西洋黎明期の市民的宗教理解は、今日なお有効かつ支配的な言説である。ここでは近代以前の宗教のあり方を求めることが不寛容と評され、特に二〇〇一年の米国同時多発テロ以降、イスラームはその象徴として西洋に認識された。日本では、世界観や教義に踏み込んで（特に）イスラームを不寛容と評価する一神教批判が展開し、寛容な多神教と不寛容な一神教という対立構図が普及した。

ムスリム社会に目を向ければ、例えば中東で寛容が議題化した背景には二〇世紀後半のイスラーム主義（公共領域でのイスラーム的価値の実現を求め考へ）の台頭がある。これは政治イデオロギーとして捉えられることが多く、各国政府からすれば不寛容の排除は治安上の課題となった。現代のイスラーム主義の嚆矢とされるムスリム同胞団が武装活動に従事したエジプトとシリアでは、寛容（tasamuh）、穏健（mu'tadil）、中道（mutawasiti）といった標語が、過激主義の対極を指すものとして普及した。

この状況を、一部の知識人は自らの地位確立に活用した。シリアのムハンマド・サイド・ラマダーン・ブーティー（二〇一三年没）は一九七〇年代以降、政治活動の拒否を本来の穏健・寛容なイスラームの有り様と喧伝して世俗主義政権（バアス党）との協働関係を築いた。彼を師と仰ぐズベキスタンのムハンマド・サーディク・ムハンマド・ユースフ（二〇一五年

没）は一九八九年、ペレストロイカの一環でイスラームの信仰・慣行が認可された際にウズベキスタン宗務局の法裁定官に就き、国家が目指す「穏健なイスラーム」の形成に貢献した。

またエジプト出身で現在はカタールを拠点とするユースフ・カラダーウィー（一九二六年生）は、復古主義と改革主義の融合、現代的状況とイスラームとの調和を掲げる中道派（*wasatiya*）の旗振り役を務めた。寛容を本来のイスラームと喧伝して宗教知の担い手としての威光を保ちながら、過激主義を拒むことで政治権力からの信任も得る。こうした、おそらく現代中東のウラマーにとって理想的なキャリア形成にいずれも成功したのである。

寛容（とその類語）の旗印は、二〇〇〇年代になると国家間レベルでも普及した。サウジアラビアのアブドゥラー国王が二〇〇三年に「中庸・穏健なイスラーム」政策を打ち出し、二〇〇四年にはヨルダンのアブドゥラー二世国王の「アンマン・メッセージ」で中道が掲げられた。また二〇〇八年に採択されたイスラーム協力機構の新憲章には、「中道と寛容に基づくイスラーム」との文言が加えられた。そして二〇一四年の武装組織「イスラーム国」（IS）台頭の際、周辺諸国は軍事力でこれを防ぐとともに、寛容を安全保障の柱に据えて、同組織の思想や行動を不寛容な、イスラームとは異なるものと断罪した。この図式（イスラーム⇨寛容⇨IS）の下、寛容は寛容以外を許さないゼロ・トレランスの手法として確立した。この有り様は中東を越え、欧州でも顕著である。もとより市民的宗教理解は、寛容のための不寛容を躊躇わない一種の自己矛盾を抱えてお

り、これを継承した今日の西洋、とりわけフランスは寛容の暴力化が最も進んだ場所の一つといえる。二〇一五年のシャルリー・エブド誌本社襲撃事件以降の「テロ」を、政府は総じて「表現の自由」とこれを拒む不寛容との闘いと位置づけてきた。

こうして世界各地をつないできた寛容の回廊は、今後一層の拡張が予想される。というのも、これは様々な過激主義を封じ込める権力として機能する、すぐれて政治的な標語だからである。したがって寛容の回廊が向かう先は、「他人の言動などをよく受け入れる」道徳的秩序ではなく、不寛容の排除を目的に各国が暴力を共有する安全保障体制である。

バン格拉デシのイスラーム主義運動と

公教育での宗教の位置づけ

外川 昌彦

本報告では、バン格拉デシの公教育における宗教の位置づけから、世俗主義／イスラーム主義をめぐる人々の二極化した宗教意識が構成される過程を検証する。

大塚和夫は、イスラーム主義を、「イスラーム的価値に基づく社会や国家の実現を目指す政治的イデオロギーや運動」と定義し、オリエンタリズム的視線を含む「原理主義」に代わる用語として定着する（『イスラーム主義とは何か』二〇〇四）。しかし、現実の社会運動は多様で、改革運動からジハード主義も含む様々な用法が見られ、特にメディアを通してイスラーム政党・団体は一括りにイスラーム主義とされる傾向が見られる。イスラーム主義が西洋近代の「世俗」概念と対比され、それを

逸脱する「宗教」運動とされると、かつての「原理主義」と同様の問題を含む可能性がある。そこで本報告では、イスラーム主義を、「ムスリム社会が、国民国家や市民社会を構成する過程で、イスラーム的価値を政治的イデオロギーとして再認識し、実践する運動」と定義する。この点に関連して、タラル・アサドは、既存の公共宗教論を再考し、世俗的で中立的な討議の場とされる公共領域（public sphere）が、常に健全な民主的討議を促す場とは限らなことを指摘する（*Formation of the Secular: Christianity, Islam Modernity*, Talal Asad 2003）。特に、フランスでのスカーフ事件や欧米諸国でのイスラーム・フオビア（イスラーム嫌悪）などが想定されるが、国民教育に見られるような、多様な市民を超越的に媒介するナショナルな運動としての世俗主義の側面が指摘される。この問題を、本報告では公教育での宗教の位置づけから考える。

一九七一年の独立戦争で宗教の名の下で多数の犠牲者を生んだバングラデシュでは、世俗的な教育制度の導入を進めるが、それは四つの宗教を平等に扱う選択的な宗教科目として実施される。世俗科目に加え、イスラーム、ヒンドゥー教、仏教、キリスト教が選択必修科目とされる。その後、政府の管理に置かれた公立マドラス学校（Alia Madrasa）への公的支援が拡充され、カリキュラムが整備される。一九九〇年代以降は、公教育から取り残された農村部の低所得層の子弟に向けた無償の学校として、私立マドラス学校が拡大する。公的支援を受けず、政府の管理を受けない私立マドラスは、クワミ・マドラス（Qwami Madrasa）と総称され、多くがデーオバンド学院に

遡る伝統的な宗教教育を保持するが、世俗科目も部分的に取り入れられ、二〇一八年には学位を規定する法律（Qwami Madrasa Act）も導入され、一定の公教育化も進められる。以上の各種学校における宗教科目の位置づけを対比すると、次のようになる。（一）公立学校…世俗科目に加えて選択的な必修の宗教科目が設けられ、宗教科目は約一〜二割を占める。（二）公立マドラス学校…宗教科目と世俗科目が併存し、『コーラン』、イスラーム入門、アラビア語等を含めた宗教的科目は、カリキュラムの約五〜七割を占める。（三）私立マドラス学校…公的管理を受けない私立マドラスは、その内容は多様だが、宗教的科目は全体の七〜九割を占める。

以上から、世俗／宗教教育を区分する境界は明確ではなく、教育における世俗性は、宗教科目の相対的な比重やバランスで測られる事が指摘される。たとえば、公立マドラス学校は、私立マドラスと比べ、宗教科目が少ないという意味では世俗的で、公立学校との関係ではより宗教的という相対的な違いとなる。また、マドラスから公立学校への進学など、就職や進学機会に応じたコース選択など、教育機会における世俗／宗教教育の複合性・相対性が見られる。それによって、マドラスを基盤とするイスラーム運動への人々の支持が統計的な比率を越えた広がりを持ち、政治的争点に応じてイスラーム主義運動の主張が支持されるなど、二極化した政治構造を生み出す背景を与えることが指摘される。

国教としてのイスラムと公教育における宗教

—— エジプトの例から ——

八木久美子

エジプトは、アズハルの存在ゆえに歴史的にスンナ派イスラム世界の学問的な中心であった。今日もイスラムが国教と規定されている。その一方で、一九世紀から近代化・西洋化を進めてきたエジプトは、「世俗的」とみなされることが多く、なかでも教育は司法と並んでウラマーの排除が進んで領域のひとつである。エジプトの公教育では、イスラムはどのように教えられるのか。

エジプトの教育に特徴的なのは、「世俗的」教育を行う一般校と、アズハル系の学校に体系が大きく二つに分かれている点である。本発表では、九割が属する一般校の高校においてイスラムがどのように教えられるかを見る。憲法では、アラビア語、民族史と並んで宗教教育は、大学前教育のすべての段階において必修と定められている。なお、「宗教教育」科目は生徒の属する宗教によって、イスラムとキリスト教に分かれる。なお、エジプトの教育制度は中央集権化しており、小学校から高校まで一般校において、教科書は国の定めた一種類しかない。

二〇一九年度の高校一年生用の「宗教教育（イスラム）」科目の教科書にはコーランとハディースが多く引用され、伝統的な教育のようにも見える。しかし実際には単元ごとに、イスラムは善行を重んじる、イスラムは科学を称揚する、といったテーマが設定され、それに合わせてコーランやハディースが自在に埋め込まれている。これは「アラビア語」の教科書にもあて

はまる。というのは、学校で教えられる「正則語」アラビア語はコーランの言語として聖性を帯び、これを学ぶこととイスラムを学ぶことは同一視される傾向があるからである。教科書には「寛容と平和」、「科学と道徳」といった単元が並び、やはりコーランの引用が繰り返される。

「宗教教育（イスラム）」を担当するのは、「アラビア語」を専門とする教員であり、逆ではないという点は重要である。「アラビア語」教員養成の中心となっているのは、カイロ大学をはじめとする四つの国立大学にある「ダール・ウルム」学部である。前身は、一八七二年に開設された同名の師範学校であり、その目的はアラビア語やイスラム関連の学問、つまりそれまでアズハルで教えられてきた科目に加えて、数学、地理、歴史、科学などを学ばせることで、近代的な学校での教育を担える人材を育成することであった。この学校が一九四六年にカイロ大学の前身であるエジプト大学に吸収されて「ダール・ウルム」学部となったことは、公教育におけるアラビア語およびイスラムの教育は、アズハル大学出身者ではなく、近代的、世俗的な教育を終えた者が行うという流れを決定的にした。この流れが止まっていたとはいえないことは、二〇一六年にアズワン大学に同学部が開設されたことを見ても明らかである。

「宗教教育」科目とは異なり、「アラビア語」科目はすべての生徒が、同じ教科書を使い、同じ教室で授業を受ける。そのため、教科書にコーランが引用されることについて、非ムスリムにコーランの学習を強制するものであるとして、キリスト教徒の側から不満がしばしば表明されてきた。しかしながらこれに

ついで、コーランの引用はアラビア語のテキストとしてであつて、引用された部分はイスラムの教義に関連するものではなく、創造主の創造の業や全人類に共通する基本的な価値についてのものであり問題ない、と説明されることが一般的である。

憲法ではイスラムが国教とされ、アズハルの権威が認められている。さらに教育制度に関しては、アズハル系の教育制度を分離したうえで残すことで、イスラムの護持という体制が整えられる。また一般校も、イスラム教徒の生徒はイスラム教徒用の宗教教育科目を学ぶことが義務付けられていることは、それを補強しているように見える。しかしながら、圧倒的多数の生徒が学ぶ一般校で教えられるイスラムは、非ムスリムにも受容可能な普遍的な価値に近いものに姿を変えている。コーランやハディースは、平和、宗教的寛容、他者の受容、人権、環境保護といったスローガンを支える言説となつていているといつてもよいだろう。

デュエーイの道具主義——観念論対新実在論の相克——

長谷 瑞光

多くのデュエーイの周辺にいる哲学者達は、デュエーイが自身は実在論者、例えば素朴実在論と称している立場を称することに對しては懐疑的だつた。デュエーイ達による『論理学理論の研究』（一九〇三年）を到るところで推薦していたウイリアム・ジェイムズすら、デュエーイは、「実在論」の哲学だろうが「同一性の哲学」といえる面もあるとストロング宛ての手紙で告白している。報告では発表者はうまく説明できなかったが、観念

論者とされるロイスは、ユークリッド幾何学に基づくニュートンの真理が、ニュートンの死後、デーデキントが登場し展開する数学基礎論に基づいた無理数の定義や非ユークリッド幾何学の真理が認められた現代でも十分に通用し、さらにそれに加えてカントからヘーゲル、ニーチェに到る流れ、ラッセルの階形理論、テニソンの詩を包含するという巨大な視座を提示した。

對してデュエーイはニュートンという個人は、ロイスの危惧するような単なる孤立した個人ではなく、歴史的社会的に影響を与え続ける個であり、その意味からロイスの杞憂を一扫しようとしている。でもだからといって、デュエーイはロイスに對峙する立場である。「新実在論」にも必ずしも全面的に同調しなかつた。ペリーはデュエーイを「自己中心的範疇」(Egocentric predicament)と批判したが、そのペリーに同意したラッセルをデュエーイは批判している。

「もしいかなるものも、ある種の永遠なる本質であり、本質そのものによつて受け取られるような色としての事物であるとするならば、定義上、ラッセルによつてなされたような問いを陳述の中に受け止めなければならぬであろう。【その場合にも】任意の赤以上に、単純で、無時間的で、絶対的なあらゆるものなど、決して考えられることはできない【筈である】。【そして】人は、受け取られた陳述、例えば、地上における引力の法則などの特徴を問えるかもしれない。つまりそれは、未だ発見されていない諸条件に依存したり、【あるいはまた】陳述上の変化を含む発見に依存するかも知れないほど、複雑な根拠の上に基ついた引力の法則の特徴を問うことなのかもしれないの

である。【だからその場合】、たとえ二足す二が四ということが孤立した陳述として取られるとしても、それは隠された諸条件に依存し、その諸条件と共に可変的なものに依存すると考えられるかもしれない。しかしながら概念上は、我々は、究極的かつ単純なデータを伴った色の表面を扱っているのである。【つまり】それは色を超えた何かを含意したりはしていないし、隠された依存「関係」もないのである。【だから】たとえその知覚がただの瞬間的なものであろうと、いかにその存在が「他の時間」の問いを提起しうるのであろうか（MW, vol. 8, p. 88）。

デューイは具体例を想定してこのラッセル批判のこの文脈の中で、信号が「赤」から「青」に変わった場合、色と対象の問題はどうなるのかという問いを持っていたのであろう。こうした問題意識は『経験としての芸術』（一九三四年）や『論理学―探究の理論』（一九三八年）まで引き継がれる議論であることは、ここに念のため、記しておきたい。

さてデューイにおける観念論と新实在論の問題は、『実験論理学論集』（一九一六年）序論にある程度纏められたといえるが、解決しきれない問題は『経験と自然』（一九二五年）以降も、ギフォード講義である『確実性の探求』（一九二九年）や『共通信仰』（一九三四年）へと問題意識は続いていったように思われる。というのも『実験論理学論集』序論では、分析的实在論ではないとしても、自らの立場は实在論的であるとデューイは主張する一方（MW, vol. 10, p. 341）で、その少し前の箇所では道具主義は観念論的な面もあると主張しているからである（MW, vol. 10, p. 338）。したがってデューイのインストゥ

ルメンタリズムは最終的に観念論と实在論の対立の相克を目指したものであったということができよう。

離散、翻訳、普遍性

—— J・バトラーと「メシア的世俗主義」——

坪光 生雄

本発表は、ジュディス・バトラーの神学・政治的な思考を「ポスト世俗」の思潮として理解するための準備的考察である。「ポスト世俗」の主要論点の一つに宗教言語論、とりわけ「翻訳」の問題がある。ユルゲン・ハーバーマスは、宗教的な意見が政治的公共圏に参入することで民主的討議が活性化することを期待しながらも、宗教から世俗の言語への「翻訳」がその条件となるよう定めた。しかし、この包摂のアプローチは多くの批判を集めてもいる。バトラーの翻訳論はそのような批判の一つとして注目すべきものである。

二〇一二年の著書「分かれ道」において、バトラーはユダヤ的伝統から普遍化可能な倫理的価値を引き出しつつ、その観点からシオニズムとイスラエル国家に対する批判を展開した。この「イスラエルの国家暴力に対するユダヤ的批判」は、ユダヤ人と非ユダヤ人との共生というディアスポラの状況を参照することで可能になる。ユダヤ性にとって本質的な倫理をこうした「他者との共生」として理解するならば、この倫理がバトラーの強調する意味において「ユダヤ的」であるということは同時に、逆説的な仕方ですら「非ユダヤ的」ものに開かれる契機を含んでいなくてはならない。自己同一性の固定的な基盤から離れる

経験によって、他者への倫理的応答が可能になるのである。

こうした議論のなかで次第に「翻訳」の問題が焦点化されてくる。バトラーの翻訳の概念は自己同一性に亀裂を走らせること、原典を方々に撒き散らすこと、収奪者に土地を明け渡すことといった一連のことがらに結びつけられる。バトラーによれば、伝統は翻訳の機会に元々の同一性から離脱することによりそのつど設立されるようなものである。ある伝統が現在の倫理的目的のためにアクセス可能となるには、翻訳という置換可能性のフィールドに入る必要がある。伝統の同一性や連続性を保証する秩序のなかに見知らぬ他者が割り込んできて原典を変質させ、傷ものにし、散逸させる。「オリジナルなものの喪失」の経験、馴染みの土地からの出発＝離脱、歴史における帰還なき追放としての「翻訳」こそ、伝統がその倫理的要求とともに現在時に回帰するための条件である。

このディアスポリックな翻訳の概念は、宗教的でもあり世俗的でもあるような不純さに留まることを要請する。ある価値を宗教的言語からたんに引き抜き、世俗主義の体制に同一化させることはできない。だが他方、バトラーは埋め込まれた価値の脱文脈化、脱辺境化、さらにはその「普遍化」を構想する。この普遍化は何らかの同一性に到達するための目的論的な過程ではない。むしろ普遍性は、そうした進歩の連続性が挑戦され、同化不可能なものの異議申し立てによって目的論的な歴史の行進が中断される瞬間に閃くような何かである。ベンヤミン的な想起が誰かの被った過去の苦難を現在時に割り込ませ、その喪失がまた別の喪失に反響する瞬間、言語と歴史を横切る翻訳が

生じる。この歴史的散逸が可能にする政治的倫理的态度を、バトラーは「メシア的世俗主義」とも呼び表す。

共同体主義と決別するバトラーの思考は、深い差異の経験から出発しながら、最後にはみなに共通の普遍的な権利の概念に到達する。はたしてその権利とは「共生」というアーレントの理念であった。複数性という人間の条件があらゆるアナロジの不可能性を明るみに出すとき、選びによらない共生という普遍的な倫理が提起されるのである。

翻訳と普遍性に関するバトラーの思想が指し示すのは、宗教的伝統が現在の政治に対して普遍的な主張を立てる、いまひとつの道筋である。ただし、この翻訳は根源に遡る思考とは無縁である。宗教は起源から追いついてられ、伝統は撒き散らされる。その帰還なき追放が、普遍への道行きであるかもしれない。

アメリカの市民宗教論再考

——キリスト教国論と白人至上主義から——

佐藤 清子

本発表では、近年のアメリカ宗教研究の動向、特に宗教と人種主義のかかわりを再考する諸研究の状況を紹介・参照しつつ、近年の二つの出来事——二〇二〇年六月のトランプによる聖書を掲げた写真撮影と、二〇二二年一月のバイデン就任式——をとりあげ、人種主義の問題が「市民宗教」概念にどのような変更を迫るのか、とくに隣接概念である「キリスト教ナシヨナリズム」との関連から考察した。

二〇二〇年、コロナ禍に世界が揺れる中、アメリカでは新た

なブラック・ライブズ・マターが盛り上がった。抗議活動が暴動に発展した末の六月一日、トランプ大統領は、ホワイトハウス庭で暴動取り締まりに軍の投入も辞さないとの会見を行った後、報道陣を引き連れて徒歩で近隣の教会へ赴き、聖書を掲げた写真を撮影させた。直前には近接する広場にいた平和的抗議活動参加者が、重装備の警察部隊によって追いつかれており、催涙ガスやゴム弾銃が使用された。

二〇二一年一月のバイデン大統領就任式では、黒人女性詩人アマンダ・ゴーマンと、朗読した詩「私たちが登る丘」が注目された。詩はアメリカの人々が違いを乗り越え未来に向かうことを謳い、作中聖書への言及が見られる。また、「丘」の語は一七世紀のピューリタン指導者ジョン・ウインスロップが説教で用いた、神意に叶い世界が見上げる「丘の上の街」としてのアメリカを連想させる。ゴーマンの詩ほどには話題にならなかったものの、新大統領も自身のカトリック信仰をにじませた就任演説を行った。

二つの場面ではともに、ユダヤ・キリスト教的な象徴による国家統合が目指されたように思われる。だが、ゴーマンの詩が絶賛された一方、トランプの行動は宗教右派を中心とした一部の支持を受けつつも、保守派やキリスト教徒を含む多くの人々から非難され、世論はおおむね批判的であった。

近年のアメリカ研究では、人種差別的発言を繰り返したトランプが白人福音派の強い支持をうけ大統領に選出されたことや、ブラック・ライブズ・マターを背景にして、改めて人種主義の問題が問い直され、宗教研究の分野も例外ではない。一見

して人種が関係していないように見える場においてこそ実は、白人プロテスタントの宗教が言外に宗教と等置されていないか、アメリカを（ユダヤ・）キリスト教国家とする言説が、しばしば暗黙の裡に、白人キリスト教国家を意味しているのではないかといったことが論じられている。白人至上主義をその核心にはらむ概念として「キリスト教ナショナリズム」を提示、分析する研究も積み重ねられる一方、アメリカを統合する政治の宗教的次元としてロバート・ペラー以来論じられてきた「市民宗教」も、人種主義を逃れえない概念なのではないかとの指摘がなされている。

こうした研究を踏まえたとき、二つの事象はどのように解釈されるだろうか。前者を人種主義的キリスト教ナショナリズムとして批判、後者を包摂的市民宗教の発現として称揚することも可能だが、両者の間にはアメリカの聖書の伝統を通じ国家統合をはかるうとする共通点も存在する。発表では、近年一層注目されつつある「インターセクショナリズム／交差性」概念と宗教研究についても言及しつつ、「市民宗教」と「キリスト教ナショナリズム」を対照的に類型化することよりも、その連続性や人種主義とのかかりからアメリカを考察する重要性、そして「アメリカの」市民宗教を語ることをこえ、異なる国、地域を対象とした、聖なる共同体と人種主義の問題へと接続する必要性を論じた。

ハンナ・アーレントにとつてのユダヤ民族

丸山 空大

二〇世紀を代表する政治哲学者のひとりであるハンナ・アーレントは、一九〇六年ドイツのユダヤ人家庭に生まれた。その後、ナチスによる迫害をのがれてアメリカにわたり、そこで英語で著作を発表した。彼女の政治哲学の内容は、古典古代のギリシアに範をとつた政治的自由を称揚するものであつた。このため、存命中はユダヤ人思想家としてではなく西ヨーロッパの伝統に連なる思想家として理解されてきた。こうした評価には、いわゆるアイヒマン論争を通して、彼女がイスラエル国家を中心としたユダヤ人社会と深刻な対立関係に陥つていたことや、宗教としてのユダヤ教にはいかなる意味でもコミットしなかつたといつた事情も影響している。本発表は、ユダヤ人であつたことがアーレントにとつてもつた意味と、アーレントの思想研究のなかでこの問いがもつ意味について考察する。

アーレント自身は、いくつかの書簡やインタビューの中で、自分にとつてユダヤ人であるということはいわば当然の所与であり、その事実を否認したことはないが、民族への愛のようなものをもつたこともない、と述べている。また、彼女は亡命生活の中でシオニストの組織に協力し、現実政治にユダヤ民族の一人として主体的にかかわつたが、この活動については、当時、ユダヤ人として迫害に対して戦わなくてはならないと考えた、と述べている。

アーレントによるこうした言明は、ヨーロッパにおけるユダヤ人としての体験と渡米後の成熟した政治哲学の仕事とをゆる

やかに分けて考えるようながす。たとえばエリザベス・ヤングブルーエルによる伝記も、こうした見方をとる。すなわち、アーレントはイスラエル建国までの時期、特異なシオニストとしてユダヤ民族の生存のために奔走した。その経験は彼女を哲学の世界から政治の世界へと向かわせたが、最終的に彼女はそこで大きな挫折を経験し、結果、現実政治から政治理論へと転向した。また、この変化には、思想の内容の変化も対応している。つまり、アーレントは自身の体験を直接的背景とする『全体主義の起源』を著わしたあと、理論的省察を深め、『人間の条件』などの著作を通して「世界への愛」を、つまり、悪に対峙する善や政治的自由の可能性など世界について肯定的に論じるようになった。いわば、思想によつて現実政治の立場を乗り越えた、というわけだ。

ヤングブルーエルのこうした見立てには説得力があるが、今日的な視点からは不満もある。第一に、『全体主義の起源』（やそれ以前の近代ユダヤ人の歴史に関するテキスト群）を、欧州政治の歴史にかかわる書物として、後の政治哲学の諸著作から切り離してしまうこと。第二に、切り離された政治哲学が、現実政治からも切り離されてしまうこと。第三に、アーレントは政治的概念や形而上学的概念を、社会的なものから切断して論じるのだが、彼女のいう社会的なものとは現実政治が展開する場が類似しているために、政治ということでのどのような水準の話をしているのか見えにくくなることである。

理論的研究に転向した時期のメモの中でアーレントは、政治は人間の複数性にかかわると定義した（アーレント『政治とは

何か」。そして、政治における諸個人の関係は、社会的集団の一種である家族や民族から区別され、後者が政治的主体となる場合は批判された。というのも、家族的な関係が拡大された集団の中では、政治において本質的であるべき個人の差異が抹消されてしまうからだ。民族の一員として現実政治を實踐し、また、ヨーロッパにおけるユダヤ民族の歴史も論じたアーレントが、このような仕方では民族を政治概念から排除しているのだとすれば、ユダヤ民族についての彼女の見方のなかには、社会的なものや現実的なものについての理解や判断が多く含まれていくはずである。そこに着目することで、彼女の思想を根本的に見直すことができると考えられる。

近世イギリスにおける諸宗教の比較と他宗教観の形成

河底 佑佳

近世において世界の諸宗教の発見と共に宗教という一まとまりの概念（以下「宗教」）が生じ、また過去と同時代の宗教現象を一つのカテゴリに属する現象として探究するという、同時に形成された態度が近代宗教学の発生にとって肝要であると Stroumsa は指摘する。こうした態度の形成において、一七世紀前半のイギリスで著された世界の諸宗教の概説的記述を提供した諸文献における諸宗教の比較、「宗教」の把握・規定は、いかなる役割をいかに果たしたのであろうか。

種々の旅行記をまとめ、世界の創造から始まる聖書の歴史観に基づきつつ世界の各地域・民族の儀礼等を記述したサミュエル・パーチャス (Samuel Purchas, c. 1577-1626) の『パーチャスの巡礼、あるいは世界と、創造から現在までの全ての時代と発見された全ての地域において見られる宗教の物語』(一六二三年) は、イングランド国教会を基準にキリスト教の神を源泉とする宗教史を構築する試みを成す。洗礼によって清められていない宗教は非宗教的であると述べるパーチャスにとって、真に宗教の呼称に値するものはキリスト教のみである。しかし同著における、古代と近代の歴史を宗教の観察のなかでつなぎ合わせて宗教史を記述するという表現に基づくなら、聖書に登場する異教徒の慣習や偶像崇拜、同時代の非キリスト教や異教も、パーチャスにおいて「宗教」に含まされると解釈しうる。

『世界の主要地域を通じた言語と宗教の多様性に関する研究』(二一六四年) を記したエドワード・ブレアウッド (Edward

Brewerwood, c. 1565-1613) は、主に東西ヨーロッパとアフリカの言語と地誌学的記述を行いつつ、ヨーロッパと他の地域における多様なキリスト教教義の本質における一致を主張する。彼によるイスラームとその影響下にある諸地域の異教・異端への言及における、異端を含みつつも神の意志の下に展開する一つの歴史という歴史観、さらに、宗教における異常すなわち誤りが存在しなければ同時代に異端と呼ばれる宗教も正しいものでありえたという見解には、諸宗教が「宗教」に接続されることを示唆する表現が見られる。

スコットランド出身のイングランド国教会聖職者アレクサンダー・ロス (Alexander Ross, 1591-1654) の手による『パンセベニア、あるいは世界中の全ての諸宗教の概説』(一六五三年) では、諸宗教に見られる儀礼的側面が人々を神の知識に導くものとして肯定され、ロスにおいて諸宗教を「宗教」に結びつける一要素として儀礼が解釈されたと読み取れる。ロスにとっての真の宗教もまた、キリスト教とりわけイングランド国教会である。ただし彼は、キリスト教のすぐ下に自然的理性に調和する信仰として太陽崇拜を位置づけることによって、「宗教」であるならば唯一の神を認識すべきというキリスト教的な「宗教」観をもって、諸宗教を一宗教に収斂させようとした。加えて自然的理性を持ち出すことによって、彼の考える「宗教」に至るための理性からのアプローチを確立したのである。

これら三者においては「宗教」の觀念の萌芽が示唆されるものの、彼らにおける「宗教」とは本質的にキリスト教的であるべきものである。諸宗教の叙述から生じた上記のような「宗

教」観と諸宗教の比較は、当時のイギリスとりわけイングラント国教会における儀礼のあり方の問題、神の探究において理性を信頼する国教会の態度などの宗教的状況と不可分である。これら一七世紀前半の時代状況によって、諸宗教の叙述に比較という手法の導入が生じ、両要素が複合的に作用して過去と同時代の宗教現象に対する近代的アプローチの土台としての「宗教」に接続しうる宗教観が生じたと言えよう。

速水房常に関する一考察

岡本 和真

近年、近世中期から後期にかけての特徴とされる『復古』研究が進展をみせており、発表者もこうした先行研究に触発され、改めて復古的な風潮が与えた当時の社会への影響、また後世に与えた影響について考察したところ、近世中期頃の有職家、速水房常（一七〇〇—一七六九）について検討が進んでない点に注目した。

房常については有職の大家であり、一般社会に対しても影響力のあった人物と評されているものの、近代以降、その存在は忘却されており、伝記的研究についても宮崎和廣氏の論考（『有職故実学者速水房常新探―その学的環境と教習活動と―』（『東洋文化』九十五号、平成十七年））があるのみで、現在に至るまで注目されてきたとは言いがたく、この宮崎氏の論考においても、房常の出自、また師匠である壺井義知（一六五七—一七三五）への入門時期など、今後の課題とした箇所も数多くあったにもかかわらず、考究は進んでこなかった。

このことは先述した『復古』研究が近世後期を中心として展開されていく中で、近世中期におけるそれはどうしても交流の指摘が中心であり、多くの場合その文化的営為や学問的側面が強調され、衣紋等の実践を伴う学問についての検討は軽視されて来たことの証左でもある。

そのような状況の中で発表者はこれまで、曖昧であった房常の前半生について、京極宮家の青侍であったことを『桂宮日記』を典拠として明らかにし、その出仕開始が享保五年（一七一九）六月二十七日であることを示し、山田以文（一七六一—一八三五）が房常の学問を広く受容していたことを静嘉堂文庫蔵の『山田以文雑著』より明らかにし、以文の息子である常忠を速水家の養子としたこととの関連性を指摘するなど、研究を進めてきた。

そこで本発表では宮崎氏の研究に立脚しながら、先行研究で指摘されなかった箇所を補うため、房常の基本的な人物情報を確定させていくことに力を注いだ。

まず房常本人の出自について、従来無批判に京極宮家の侍とされていた点を明確にするために、宮内庁書陵部蔵『桂宮日記』を中心に房常の縁者と房常が奉公するまでの経緯を確認した。そこでは房常の親類縁者が京極宮家に仕えていたところ、病没によって享保五年（一七一九）から元文五年（一七四〇）まで出仕したことを明らかにした。さらにこれらの期間は房常の有職故実家としての期間と重なることとなる。

同時期における著作としては『参議官品考』（写本、享保十四年成立）『年号便覧』（刊本、元文三年刊行）の二冊が現在確

認出来るが、このうち『参議官品考』においては元文二年に外宮御師来田有親が書写しており、翌三年には有親は房常に入門することとなり、房常は『職原抄』と『装束鈔』について伝授を行っているなど、京極宮家出仕時よりかなり精力的に学問活動をしていたことを明らかにでき、その後の公家や有職家との学的交流についても背景を捉えることが容易になったのではないだろうか。

本居宣長の仏教教養——その学問と仏教思想との関連性——

清田 政秋

従来本居宣長は神信仰の人とされ、仏教についてはその批判的言説のみが取り上げられて、宣長の学問が仏教思想から影響された面は見過ごされてきた。熱心な浄土宗徒の家に生まれ育った宣長は、十九歳の時に五重相伝を受け、長じては家長として誠実に法事を執り行う等終生仏教と親しい関係を保った。だが重要なのは仏教の哲学的思考の側面である。

宣長は早くから基礎的な仏教知識を身に付けた。宣長に『経籍』という稿本があり、十六歳からはほぼ十年間に亘って知り得た漢学・儒学・仏学・国学・歌学・医学等あらゆる領域の三五〇〇余の書名だけを記すものである。その中に七四五の仏書が載る。これを分析すると幾つかの特徴が明らかになる。一点目は経・律・論の中で経は、大正新脩大藏経の阿含部と本縁部に属する経が比較的多く挙げられ、宣長の初期仏教への関心の高さが窺われること、二点目は『経録』（一切経目録）の代表的な書が載ること、三点目は中国と日本の仏教史の主だった書が

載ること、四点目は主要な仏教語辞典・仏教百科全書が載ること、五点目は宗派別には家の宗教である浄土教系とともに天台宗系の仏書が多いことである。

この五点から見て、宣長は仏教の全体についての大よその理解ができていたことが分る。また同じ頃に『事彙覚書』と『都考拔書』という諸書からの抜書集があり、ここにも一二九の仏書が載る。ここでは天台系への関心の中で天台智顛の『摩訶止観』からの抄出が目目される。このように三稿本は、宣長が漢学・儒学等とともに、仏教に非常に幅広い関心を持っていたことを示す。仏教は後年の学問形成の基盤になったのである。特に天台への関心が特筆され、中でも『摩訶止観』は宣長に大きな影響を与えたと考えられる。

宣長は医学修行のために京都に遊学し漢学・儒学とともに歌学をも学んだが、その中で中世歌論における『摩訶止観』の重要性に気付いた。宣長は太宰春台の『独語』から「俊成卿天台ノ仏法ヲ学ヒテ、一心三観ノ理ヲ歌道ノ極意トセラレタリ」という言葉を抄出する。春台が言うように、藤原俊成は『摩訶止観』を自らの歌作と歌論の拠り所とした。宣長は俊成の『古来風体抄』を読み、その関連で『摩訶止観』をも熟読したと考えられる。宣長にとって重要なのは、『摩訶止観』の心と森羅万象世界の関係についての次のような思想である。心と世界の関係は、心が先にあって心が対象世界を認識するのではなく、知覚器官（六根）と対象世界（六境）との結合によって心（六識）が生じ認識世界が成立する。それを『摩訶止観』は「心はこれ一切の法なり」と言う。そして世界の認識は言葉によって

なされる。

このような心とは世界そのものという思想は、『華嚴經』の「三界唯心」の考え方をも受けたものである。この思想は鎌倉時代の無住の『沙石集』にもあり、宣長は『沙石集』をよく読んだから、「三界唯心」の思想をそこから学び、自らの学問に応用した。

宣長にとって江戸期の人々には荒唐無稽とも見える『古事記』の古伝説は、上代人の心と言語から独立した客観的な世界の事柄ではない。それは上代人が見、聞き、感じた世界であり、上代人の心のあり様を表現する。それを『古事記伝』冒頭部分で「意と事と言とは相称へる物にして……此記は、いさ、かもさかしらを加へずて、古より云伝たるま、に記されたれば、その意も事も言も相称て、皆上代の実なり」と言う。それは、心と事と言語は一体の関係にあること、つまり言語表現が心であり、言語表現と事物の存在は一体であり、心と事物世界は一体であることである。したがって『古事記』は事実を語る。このように宣長の学問の中心に、心と事と言語は一体不可分の関係にあるとする仏教思想に基づく考え方があつた。宣長は仏教思想を仏教の外で、難解な仏教語を使わずに『古事記』注釈に結び付け、過去の歴史の中で実際に生きていた人々の現実のあり様に適用したのである。

イスラームにおける夫と妻の離婚権と

婚資における男女平等の考察

四戸 潤弥

西欧社会の理念である男女平等と女性差別撤廃の完全な実現が達成、実現されていないことは Me Too Movement の存在そのもので露見されている。また性差解消の理念に裏打ちされている LGBT Movement が欧米、日本の既存の価値観の否定へと向かつている。こうした現代的理念で、七世紀初頭に成立したイスラームの聖典クルアーンの法規定そのものから常に批判されることが妥当性をもたないのは、その規定が現代イスラーム世界の法であり続けているとしてであつても、その適用対象が消滅、あるいは存在しなかつたり、あるいは事実上適用されなくなつたり、あるいは細部補足規定による適用が著しく困難となつたり、逆に法解釈手続きにより実現されたイスラーム法の歴史的現実を無視して、信仰の基礎である聖典の文言否定や、クルアーン放棄を執拗に求めることになるからである。イスラームは聖典クルアーンの規定を常に時代精神と調和させるように発展してきた側面を持つ。同時に人々の心に抱く感情を否定せずに、導く形で段階的に理念へと向かわせてきた。クルアーンが導きの書と言われるのはそのためである。LGBT の一つである性同一障害の存在（障害と表現せず、フンサー（両性具有）をイスラーム法は最初から認めている。また奴隷を否定せず、存在を認めているとして批判されるが、クルアーンはあらゆる機会を通じて奴隷解放を、具体的な法手続きを通じて奨励している。その結果、米国南北戦争などのような国を分

裂させる戦争など起こしても未だに存在する人種差別問題もなく、奴隷制は消えていった。ペルシャ湾諸国の奴隷が英国の人権運動のなかで消滅したように言われるが、それが容易だったのはクルアーンの奴隷解放奨励が浸透していたからである。激しい法の変更なしに時代精神は実現されていたのである。二〇一四年に建国宣言をしたイスラーム国は奴隷制を採用したが、それが復活と言われたことは、存在しなくなったものを存在させたからである。それが信仰の証ではないことはクルアーンの奴隷解放奨励からも明らかであるし、またクルアーンにどこにも「奴隷制を復活させよ」との啓示命令がないことから明らかである。婚姻におけるマフル（婚資）が花嫁売買の支払いであるとして人身売買と女性差別、女性蔑視として激しく批判され、また夫のみ離婚権が付与されたことへの批判も同様に断罪である。しかし婚姻に伴う贈与はアジアに広く見られ、インドの花嫁から花婿への婚資である Dowry はイスラームにおける婚資と贈与ベクトルが逆方向であるが、両者とも離婚権と深く結びついている。婚資と離婚権が法構造関係で深く結びついているのは、婚姻期待権が失われた場合の法的責任と結婚に伴う贈与をめぐる紛争を解決するためである。欧米や日本にはそうした法的規定はなく、法の欠缺とも言える。クルアーンが夫のみに離婚権を与えることが批判されるが、妻の離婚権については婚資（贈与財）を返還することで認められている（クルアーン 4:229）。婚資返還は、インドの Dowry もまた同じであり、それは婚姻期待権と深く関係していることが明らかである。つまり、贈与者からの離婚請求は贈与財の返還請求権の放棄であり、贈与受取人からの離婚請求は贈与の返還義務となるという法構造が見いだされるからだ。夫婦となる証としての性交前と後との離婚においても、前記の贈与請求権の放棄と、返還の法理が貫徹されている。イスラームの夫のみに付与された離婚権は、インドでは妻にのみ付与された離婚権となっており、インドのケララ州のムスリムたちは妻が婚資の支払者であるが、法論理は貫徹されている。離婚権と婚資の深く結びついた法的関係はイスラーム法がクルアーンの導きという性格を反映し、熟考した法判断と時代精神の発展に対応してきた証の一つと言えるように思われる。

十九世紀後半フランスオペラの聖書ブーム

—— マドレーヌを中心に ——

笠原真理子

本研究目的は、十九世紀後半のフランスオペラにおける「聖書もの」流行の様相と作品制作過程における工夫を明らかにすることである。具体的な手法としては、当時の作品《マリー・マグドレーヌ Marie-Magdeleine》（一八七三年コンサート形式で初演）をプロトタイプとして、同時代的背景の提示方法と観客の受け止めを示す。

そもそもオペラ創成期から、信仰の力を賛美するオペラ・音楽劇作品は散見されるが、本格的に聖書が題材となったのは十九世紀初め、ナポレオンのエジプト遠征以降におけるオリエンタリズムの影響であった。しかし、当初イエスを舞台で具現化することは難しく、『新約聖書』が頻繁にオペラ・音楽劇化さ

れたのは十九世紀後半である (Rowden, Clair. 2004. *Republican morality and Catholic tradition in opera: Massenet's Herodiade and Thais*. Etudes sur l'opéra français du XIX^{ème} siècle Vol. 6. Weinsberg: Musik-Edition Lucie Galland, 94-100 参照)。その当時、歴史学・地理学的な分析から人間イエスを描き出し、一大センセーションとなったE・ルナンの書『イエスの生涯』(一八六三年出版)を基に作成された音楽劇が、本発表で取り上げるジュール・マヌネ(一八四二—一九一一)作曲の聖劇《マリー・マグドレーヌ》(三幕四場)である。本作品に見出せる特徴として、まず、ヒロイン名には、「マグダラのマリア」を指す一般的な仏語「マドレーヌ」あるいは作品名と同じ「マグドレーヌ」ではなく、トルコ風の「メリアム Méryam」が用いられており、ここからはオリエンタリズムの影響がうかがえる (Froger, Jean-François, and Sanchez, Jean-Michel. 2017. *Sainte Marie-Madeleine: Apôtre des apôtres*. France: Editions Grégoriennes, 114 参照)。本作品におけるオリエンタリズムは、特に第二幕における楽器および音楽に現れる異国趣味、地域性に明らかであり、初演の三〇年後に音楽劇として上演された際は、舞台装置や小道具、衣装にもそれを意識させる演出が行われている。

また、メリアムには、特に主人公に充てられる場合は悪女性を示すことも多い、メゾソプラノの声域が与えられている (Geffroy, Margurite, and Montadon, Alain, eds. 1999. *Marie-Madeleine figure mythique dans la littérature et les arts*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal,

258-263 参照)。同じく十九世紀後半フランスの事典において、マグドレーヌは「若きナザレ人(イエス)に対する熱狂的な愛を抱き、クルチザンヌとしての人生をあきらめた」さらに「美しき罪人」(Tarousse, Pierre, ed. 1873. *Grand Dictionnaire du XIX^e siècle: Français, Historique, Géographique, Mythologique, Bibliographique, Littéraire, Artistique, Scientifique, ETC, ETC*. 10 volume. Paris: Administration du grand dictionnaire universel, 890 参照)とされている。本作品の台本においても、マグドレーヌは「クルチザンヌ」「美しき罪人」と称され、悪女として民衆からなじられる存在だが、実際、第三共和政において、娼婦はブルジョワ男性社会の中の必要悪として見なされていた。よって、彼女らは議論と同時に同情を呼ぶ存在でもあり、「回心する娼婦=聖女」像、実は純真な心を持つ理想化された娼婦像を打ち出すプロパガンダが当時執拗に行われた。マグドレーヌの人物像には、この同時代的娼婦像が反映されている。

さらに、マグドレーヌとイエスの二重唱は恋人たちの愛の二重唱を想起させるものであり、初演当時の複数の劇評においてもほとんど愛の物語である、と受け止められている。

以上より、当時の聖書のオペラ・音楽劇化においては、同時代的要素を盛り込みつつ、聖書の枠の中で進行しつつも俗的なドラマに脚色することによって、観客の支持を得る工夫がなされていたと見える。

西洋古代末期の宗教表象研究における

「生きられた宗教」と感情史

中西 恭子

本報告では、教団宗教を範型とする近代的宗教概念が破綻した現在、古代・中世の宗教史とその生活世界を理解するための方法論として、「生きられた古代宗教 (Lived Ancient Religion)」理論と、「感情史」の可能性について考察する。

「生きられた古代宗教」理論とは、エルフルト大学を拠点に、古代地中海宗教の生活世界像とその構造の解明を志す世界的な研究者ネットワークを築いてきたローマ宗教史家イェルク・リュプケの提示する分析理論である。これは、マクガイアらが提唱した「生きられた宗教 (Lived Religion)」理論 (Meredith B. McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford: Oxford University Press, 2008) の適用の試みである。

「生きられた宗教」からは、リクールのいう「生きられた経験」が容易に想起される。マクガイアらは宗教が人間によって生きられる経験の生活世界を明らかにするために、ここにラトウールらの提唱するアクター・ネットワーク理論とセルトリーの「アプロプリエーション (適用)」概念を接合して、宗教現象を形成する場における「行為者/演者 (アクター)」の相互媒介関係 (エージェンシー) の諸様相を叙述する方法を模索してきた。リュプケは『パンテオン』において、鉄器時代からローマ帝国におけるキリスト教の公認から国教化に至る「生きられた古代宗教」の構造の形成とその歴史的展開を再検討した (Jörg

Rüpke, *Pantheon: A New History of Roman Religion* (Princeton: Princeton University Press, 2018)。⁸⁾ 宗教現象の理解においては「場」が重要であり、個人の参与と信念の選択も、都市や家庭のなかの特定の施設・祭礼における役割分担も、人間の抱く「超越」「超自然」観も、宗教現象という舞台を形成する諸要素を媒介する一演者となる。リュプケはこの想定に従って、地縁/血縁共同体を核的な場とする古代ギリシア・ローマの宗教がやがて戒律と「書物の宗教」としての一神教に克服される歴史観を相対化し、古代地中海世界において通時的に形成されてきた物質文化と宗教的党派を超える「書かれた宗教」の地平を接合する。「古代末期」は「書かれた宗教」と党派を超えて多様な形態で共有された最後の時代として位置づけられる。

「感情史」は、歴史上の生活世界の「場」を構成する重要な要素としての「感情」を、「感情」の叙述と表現の様態の様式史を念頭におき、各時代の「感情」のありようを共時的に社会構築主義的な視点と認知科学の成果を援用して観察する方法論である。(ヤン・プランバー、森田直子監訳『感情史の始まり』みすず書房、二〇二〇年、バーバラ・H・ローゼンワイン、リッカルド・クリステイアーニ、伊東剛史他訳『感情史とはなにか』岩波書店、二〇二一年)。

広義の西洋古典学においては、ドッズ『ギリシア人と非理性』やホプキンズの『古代宗教の心性史と社会』研究などを先例に、二〇世紀においてすでに思想・文学・歴史学を横断しつつ人間の「心のなかの営み」に迫る方法論が模索されていた。

近年の研究では、考古史料・文献史料における「生き方」「感情」の諸類型への注目がある（Douglas Cairns and Damien Neils, eds., *Emotions in the Classical World: Methods, Approaches and Directions*, Stuttgart: Franz Steiner, 2017; 南川高志・井上文則編『生き方と感情の歴史学 古代ギリシア・ローマ世界の深層を求めて』山川出版社、二〇二二年）。古代ギリシア・ローマ世界に通時的に見られる倫理性や「人間を超えたもの」への思いの共通概念の抽出は、宗教思想史が得意としてきた領域でもあろう。「古代末期」に後代の人が寄せる広大な解釈の地平に展開される宗教現象の「場」の形成にも、両者は資する可能性をもつ。

古代ローマの個人庭園におけるニンフェウムの宗教性

小堀 馨子

古代ギリシア・ローマの宗教建築物の中で、見過ごされがちなのがニンフェウムという宗教的建築物である。ニンフェウムには時期によって三つの形態が認められる。原野に築かれた自然の祠を利用した聖所（アルカイック期）、神殿の神域や個人の庭園の片隅に設けられた水流を伴う人工洞窟（ヘレニズム期から帝政初期ローマ）、都市の水源付近に設けられた水流と壁龕を伴う壮麗な公共建築物（帝政盛期ローマ）である。この三つの形態は、名称は同一でも、建築物としては相当異なる性質のものである。それにもかかわらず、どれもが当時の社会において宗教的機能を果たしていたことが、最近の研究で確認されつつある。今回の発表では特にヘレニズム期の神域や個人

庭園に設けられたニンフェウムに関して考察を行う。

ヘレニズム期の流れを汲む富裕市民の邸宅内に設けられたニンフェウムは泉水機能を有する庭園の一構成要素であり、その一例はポンペイのボスコレアレのヴィラ出土のニンフェウムを描いた壁画である。ヘレニズム期のニンフェウム遺跡から発見された小像などの小さな出土品を検討すると、現存する壁龕内の神像のみならず、祭祀的要素が多かったことがわかってきている。一例は発表者が調査したロードス島のニンフェウム遺跡である。ニンフェウムという領域がどのような空間であったか思い描いてみると、神像が全てあるべき壁龕に戻っており、絶え間なく壁の穴から流れ落ちる水のせせらぎの音が響く空間であったとしたら、そこはどのような空間であろうか。この場に足を踏み入れた当時の古代人は何を感じたことだろうか。

ロードス島のニンフェウム遺跡は、アクロポリスの頂上付近に位置しているが、主要な神域からは少し離れており、神域の神殿群を構成する複合体に含まれる一建築物であったのか、それともアクロポリスの丘の中腹に広がる富裕層の邸宅内の私的な施設であったのか、研究者の間で見解が分かれている。ヘレニズム期のニンフェウムは同時代に観察される洞窟聖所の文脈で理解するべきである、というのが最近の研究の動向である。だが、たとえ神域内に属する公共建築物であろうと、私邸内の一建築物であろうと、そこを訪れた人の動作には大きな変わりはないと推測できる。

最近の古代地中海宗教史研究においては、人類学の議論を援

用して、「生きた宗教」という観点からの捉え直しが盛んになっている。「生きた宗教」の主語はあらゆる社会階層の古代人である。「『古代人によって』生きた宗教」という命題は即ち、「古代人が『どのように』宗教を生きたのか」という問いに繋がる。

古代人はどのように宗教を生きたのだろうか。ニユンフェウムに関して可能性は二つ考えられる。一つ目はニユンフェウムの祭神であるニソフを祀る祭礼の折で、この時に行う身体動作は恐らく古代地中海世界では共通のものであろう。

二つ目は祭礼などといった特別な時ではない折である。神域であれば自由に入って時を過ごすことができた。古代人が平時に神域に行う身体動作を、泉から水が流れ出す時のような水音が聞こえる空間で行うことは心身にどのような効果をもたらしたのだろうか。発表者が以前に調べたデルポイのピュティアの神託では、微音が催眠効果の導入として使われていた、という形跡もある。古代人が水音と聖性をどのように捉え、どのように心身変容効果に利用していたのかという命題は、「生きた宗教」論の観点から、今後精査されるべき興味深い主題である。

古代メソポタミアのアーシブ文学

発表者は、メソポタミアのアーシブ (*asipu*) という職能者について、神像制作や病気治療の儀礼文書をもとに考察を進めてきた。それらの儀礼は、分離・過渡・統合という過程を経る

細田あや子

ようになっており、通過儀礼（ファン・ヘネップ）の特徴をおびることが明らかである。他方、メソポタミアの代表的な物語『ギルガメッシュ叙事詩』や『アダバ』などにも、アーシブの行為や思想との深い関連性が見いだされ、通過儀礼というテーマが読み取れることがわかってきた。アーシブはエクソシスト、悪魔払い師、呪術師と訳されることが多いが、悪霊追放や病気治療以外のことも多く行っており、このような訳語ではアーシブの行ったことを包括的に論じることはできない。そこで本発表では、儀礼文書以外の資料も用いて、「アーシブ文学」という観点からメソポタミアの資料を検討する可能性を提示する。

『アーシブの要覧』(KAR4) と呼ばれる文書には、身心の不調や病気を治療するための儀礼、また占いや除災の儀礼、神像儀礼、王のための儀礼など、幾種類もの儀礼や唱えごとが列挙されている。これらの事柄のリストは、アーシブの見習いや弟子たちが段階を踏んで習得すべきものであり、彼らはそうした研鑽を積み、修行をして知恵や技、秘義を獲得していった。その秘義とは、ラルガル（宇宙の深淵の水）の秘義（31行目）とあるように、森羅万象の奥義であり、知恵の神エアが源流である。唱えごとともエアが発したもので、アーシブの行う儀礼はエアにもとづくという理解が認められる。

『アダバ』物語では、エアのために魚を釣っていたアダバは、南風により海に沈んでしまう。南風を呪ってその翼を折ると、七日間風が吹かなくなったため、天空神アヌから天へと呼び出されるが、アダバが天へ行く前に、エアはアダバに助言をする。エアのこの助言と天上でのアヌの発言については、多様な

解釈が可能であるが、この物語全体をとおして、アダバが海に沈み、天上へ行くことはすべてエアによる意図であり、それが修行であったと強調したい。賢者アダバは永遠の命は得られなかったが、アーシブの伝統に連なる者である。

『ギルガメシュ叙事詩』も主人公ギルガメシュが、修行の旅をして知恵を得るといふ物語である。とくに標準バビロニア語版の編集の背後には、アーシブの知恵や生と死の秘密をめぐるの省察がある。標準版の第一書板冒頭の「深淵、国の基を見た者」とは、ギルガメシュをさす。この「深淵」は、泉や地下水の深い個所という意味があり、エアの領域につながる。つまりギルガメシュは、深淵にアプスーを見た、アプスーに赴いたのであり、エアの水源、知恵の源を見た者といえる。この序文から、エンキドゥをはじめとしてさまざまな出会いや出来事に遭遇しながら旅をしたギルガメシュは、エア神の領域、アプスーへ行き、また知恵を獲得したことが暗示されている。彼の旅のなかには異界への行程もあり、またウータ・ナビシュティとの対話も、そこからアーシブの伝統が受け継がれてゆくことを示す。標準版の編者スイン・レーキ・ウンニンニはアーシブであったと考えられる。

以上の文書では、異界への修行を通して得た悟りや、生と死を越境することにより備わった技と知恵が重要なテーマであり、これらを「アーシブ文学」と名づけることができる。ここでは、アーシブと知恵の神エアとの結びつきが密接であり、アーシブたちは、エアからの教えや技能をいかに伝えるか、ということに傾注していた。直接伝えられずとも、暗示的なメッセ

ージを理解する能力も必要であろう。そもそもエアとは何者か、なぜ太古の賢者に洪水を知らせたのか、アプスーはどのようなか、といった問いも浮上する。最初から誰にでも了解できるものではなく、奥義書、秘義書の側面を有し、読者の気づきの段階が進むとともに自らを開示するような「アーシブ文学」の特徴についてさらに考察する必要がある。

琉球における「殯」の諸相

牛窪 彩絢

殯は日本では通常「もがり」と読まれ、『万葉集』や記紀神話等、主に八世紀頃の史料によりその存在が知られる。これら史料によると、三世紀〜九世紀頃の日本で、人の死後しばらくの間、埋葬地とは別の場所に仮屋を建て、棺に収めた遺体を安置し、大声で泣くこと（発哀）や、弔辞を述べること（誄）、歌舞、飲食を伴う葬送儀礼が行われていた。儀礼の一部には日本の独自性も認められるものの、殯とは元々中国の儒教經典である『儀禮』『周禮』『禮記』の三礼に見られるため、その源流は中国古代にあると考えられる。

この日本古代のもがりを、沖縄の風葬と比較して論じる研究者が実は一定数いる。主に本土の研究者だが、例えば、もがりの意味について折口信夫の招魂・蘇生説に鎮魂説をぶつけて反論した五来重は、沖縄の風葬をもがりの残存形態の一つだと捉え、日本本土で風葬（もがり）は風葬であると五来は述べる）が行われていたことを主張する一つの論拠としている。そして、沖縄各地の洞窟や岩陰を利用した風葬地を多数紹介し、八重山

諸島に見られるヌーヤ墓に至っては「積石型殯」だと分類している。和田萃も、日本古代のものがりにて喪屋に籠るのが女性であったとの考察と、沖繩の洗骨が女性によって行われるという事実とに親和性を見出ししている。近年の研究においても小田亮は、沖繩学の父と呼ばれる伊波普猷の「南島古代の葬制」における津堅島の風葬の話を持ち出し、もがりと沖繩の葬制の構造的な類似性を指摘している。属する時代も地域も異なるもがりと沖繩の葬制を、先学も厳密な意味で「比較」しようと試みている訳ではないが、上述のとおり、これまで幾度となくもがりの研究に沖繩の風葬・洗骨が引き合いに出され、その類似性が指摘されてきた。

しかし、沖繩の葬墓制研究の側から眺めると、これらの研究には大変違和感を覚えざるを得ない。というのも、第二尚氏王統の墓である首里玉陵殿に葬られた一人である尚純王妃の石厨子の中には、れっきとした「殯」の文字が記された誌版があり、この記述と歴史書によると、玉陵ではどうやら風葬を行う前に、風葬と区別され得る「殯」を行っていたことが分かるのである。つまり、先学が日本古代のものがりと比較すべきは沖繩の風葬ではなく、この「殯」であるべきであったと思われる。

よって、本発表では、正面から論じられることのなかった沖繩における「殯」の存在に焦点を当て、先学の問題点を指摘しつつ、琉球における「殯」の諸相を歴史的経緯とともに明らかにすることを試みた。結論としては、以下三つに集約される。

この習俗を先学は「風葬」として、もがりと比較したと整理でき（第二に、一五〜一六世紀、福建など中国南部から洗骨などの習俗とともに中国社会の儒教的な殯が沖繩に流入、一七五三年以降、トギの習俗は王朝では、「寝廟」にて行う「殯」に書き換えられる。そしてこの山中の屋から寝廟への移動には、「墓制の確立」が関係しており、「儒教化」の傾向が伺える。第三に、庶民における喪屋でのトギも、明治政府や首里王府のテコ入れ等による「墓制の確立」によって消滅した。

なお、本研究は学習院大学東洋文化研究所「東アジア学」共創研究プロジェクト（二〇二〇年度）より助成を受けて実施し、成果論文が『東洋文化研究』第二十四号に掲載される予定である。

影幀を用いた人霊祭祀について

井上 智勝

日本を含む東アジアでは、帝王から庶民まで、祖先や人霊の祭祀に影幀（肖像画）が用いられる場合があった。例えば中華に発祥した積奠は日本にも伝来し、唐の様式を範として令制に位置づけられた。唐では聖人の坐像・立像を用いたが、古代日本では画像が壁に懸垂され祭典が執行された。日本における影幀を用いた人霊祭祀の早い例は、積奠という儒教祭祀の様相を以て立ち現れ、人麻呂など歌聖の画像を懸垂して祈念する影供を派生させた。

近世日本の儒家林家で行われた積奠では孔子・四聖の坐像が用いられたが、朱子ら六人の影幀も用いられた（須藤敏夫）。

林家では家祖羅山の忌日に国史館でその肖像を掛けて祭祀が行われ、門弟もこれを拝し、一門の結集軸となった（国史館日録）。影幟は、大名家中の結束に用いられることがあった（田村英恵）。大名の影幟と寺院の関係は密接で、影幟の多くに禅僧の賛を持つことは、禅宗の頂相の影響を推察せしめる。庶民の肖像が家訓と一緒に伝えられる場合があったが、それは家督の継承を意味し、やはり血脈継承を示すために継受される頂相の影響が推察される。日本の影幟祭祀には、儒教とともに仏教の影響を勘案せねばならない。

儒教を国教とした近世東アジアの大陸部諸国においては、厳格な儒教国家を志向した朝鮮においても、国王の真影を奉安する原廟を頂点に奴婢に至るまで影幟祭祀が認められ、儒教的仁政観から顕彰された。ただ朝鮮では正礼である宗廟祭祀には影幟ではなく木主が用いられた。王家の影幟が奉安される原廟は国家祭祀に列するとはいえず、正礼から外れた「俗祭」即ち国王家の私祭の色が濃厚であった。太祖の影幟を奉安する全州の慶基殿には、前王朝高麗で影幟が奉安された景靈殿に由来する仏教の影響が見られるとの指摘がある（金哲培）。高麗の景靈殿とは、国王家が日常的な追孝を向けるための原廟で、仏教寺院と不可分の関係にあった（金澈雄）。高麗は崇仏王朝として知られるが、朝鮮朝でも、その初期の原廟制には仏教式の真殿の影響が強かったことは夙に指摘がある（池斗煥）。また、中華明代には、積奠に塑像を用いるのは仏教の影響であるとする見解が見られた（大学衍義補）。

朝鮮初期には、影幟祭祀は本来、仏教や老子思想に基づくと

の見解を採る者があった（太宗実録十）。影幟による人霊祭祀を考えるに当たっては、仏教のみならず道教の影響も考慮に入れねばならない。高麗の景靈殿が範とした中華趙宋の原廟景靈宮は、本来道観であった。そこには「神御」即ち皇帝の影幟の始どが集められ、第二宗廟としての様相を呈した（山内弘一）。宋でも正礼である宗廟祭祀には木主が、俗祭に当たる原廟祭祀では影幟や塑像が用いられ、仏僧や道士が動員されていた（彭美玲）。李朝大越国では政隆寶應七年清和殿に先帝・先后の「神御」奉安の記事が認められるが、寺院の修復と連動していた（大越史記全書本紀四）。琉球国では国王尚家の第二宗廟とされる菩提寺円覚寺に影幟が格護されていた（平川信幸）。那覇の第一宗廟崇元寺は木主による祭祀で、影幟は用いられない。

斯様に影幟を用いた人霊祭祀は儒教国家の国家祭祀に位置づけられつつ、実際は仏教や道教の影響が濃厚であった。宋朝以降、儒教思想が純化されてゆく中で、影幟や彫像による祭祀は正礼から排され、それ以前の儒仏道の混淆的な様態が儒教を規準に正礼（表）と俗祭（内）に分化されたと推察される。影幟を用いた人霊祭祀は、仏教・道教の影響下、儒教祭祀の外皮を纏わされた祭祀といえよう。日本の積奠で肖像・彫像が用いられてゆくことや、影幟祭祀が一家一門を束ねる一定の公的性格を帯びるのは、中世において大陸諸国ほど儒教思想の純化が行われなかったことに起因しよう。影幟を用いた人霊祭祀は、東アジアにおける日本の特質のみならず、儒教・仏教・道教の交錯、公と私という問題を検討する上で有効な素材である。本報告はJSPS科研費 JP20K20676 の助成を受けたものである。

古代地中海世界における人身供犠の検討

——文字資料を中心にして——

岩崎 大悟

人身供犠とは、祭儀の一部として、人間の生命―あるいは人体の一部―を捧げる行為である。人身供犠に関する文字資料での証言・伝承は世界各地に見られ、古代地中海世界でも人身供犠に関する多くの言及があり、それぞれ研究は進んでいるが、それらを一貫して扱う研究に乏しかった。本発表では、古代地中海世界における人身供犠について、文字資料を中心に検討した。

地中海世界での文字資料での人身供犠に関する言及は、ヘブライ語（旧約）聖書、ギリシア語・ラテン語文献が主な対象となる。特にギリシア語・ラテン語文献に関しては、先行研究で言及されたものを順次確認することで収集した。また、ギリシア語・ラテン語文献で言及される人身供犠の事例は、地中海やその周辺地域のみならず、インド（たとえば、ストラボン『地理学』一五・六二）などの地域にまで及んでいる。

また、太平洋地域などをフィールドにしていた民族学者・高山純は人柱を、①建築物の種類、②殺される人々の性別・特徴、③殺す方法、④その場所、⑤動機という各点から分析した（『我国の人柱に関する民間信仰の期限についての比較民族学的研究』、『民族学研究』一九七二年）。この論文に対し、小西正捷がインドの事例と方法論の立場から批評を行っており（『インドの「人柱」に関するいくつかの事例―高山論文へのコメント―』、『民族学研究』一九七三年）、その中で小西は③をa）生

理めか否か、b）否の場合全身か頭骨のみかに、④をa）建築現場であるその場で行なうかどうか、b）建築物自体に対して行なうかどうか、c）a）b）も否であるならその性格、⑤をa）供儀の直接的目的、b）供儀される者の選別方法、c）供儀される者の死後に関する観念にそれぞれ分割し、さらに⑥供儀を受ける者を加えることを提唱した。

これら高山と小西によつて提唱された分析の種類は、人柱を対象に考えているので、修正が必要だが、人身供犠全般を検討する上で参考にできるだろう。このため、本発表では両者の分類法を踏まえ、①殺される人々の特徴、②殺す方法、③その場所、④供儀の直接的目的、⑤供儀にされる者の選別方法、⑥供儀を受ける者という各点から、古代地中海世界の文献資料で言及される人身供犠に関する証言や伝承を検討した。

本発表では、地中海とその周辺での文字資料で確認できた人身供犠に関する証言・伝承のうち、ギリシアでの事例九件、ガリア三件、古代イスラエル二件、モアブ、ローマ、カルタゴ、トロキア、タウロイの各一件の計二〇件を対象に順に記述の概要を確認し検討した。

その結果、今回確認した文字資料二〇箇所的事例では、①殺される人々の特徴や④供儀の直接的目的については比較的明確に述べられていたが、②殺す方法（一一箇所）、③その場所（二三箇所）、⑤供儀にされる者の選別方法（一四箇所）については明確な記述が見られなかった。また、とりわけギリシアでは人身供犠において殺す方法にほとんど関心を払わない点も特徴的であった（全九箇所のうち八箇所）。

また、宗教学など分野では、人身供犠を豊穰儀礼との関連で考えられることもあるが、少なくとも今回検討した文献での事例からは人身供犠と豊穰儀礼との関連は見られなかった。この点も、さらに収集する文献の対象を広げた検討や他の地域での事例との比較が必要であると考えられる。

ギルガメシュの「喪の仕事」

渡辺 和子

「喪の仕事」(Trauerarbeit) はフロイトの「喪とメラニコリ」(鬱病) (1917) と題された論文の中で用いられたが、今日の日本では「グリーフ・ワーク」がよく使われている。フロイトの関心は鬱病にあり、その解明のために症状が似る喪と比較することを試みた。彼によれば喪は原因が明確であり、病気ではなく治療の必要もなく、時間をかけて取り組めば解決する。この論文から約百年経った現在では、喪もそれほど単純ではないとされる。発表者は死生学に関わる機会があり、専門とする古代メソポタミアの文書解釈においても多くの気づきを得た。なかでも『ギルガメシュ叙事詩』の後半は、主人公ギルガメシュ(以下G)が「喪の仕事」に正面から取り組んだことを語る作品と考えた。ここでは前十一世紀頃に成立した標準バビロニア語版(SB版)『ギルガメシュ叙事詩』を中心に考察する。ウルクの王Gは親友エンキドゥの死を契機として、激しい悲嘆を経験する。しかし同時に、なぜ人間は死ぬのかという大きな問題にもとらわれた。そのことが彼の「喪の仕事」の難度を上げた。Gは「生命の秘密」を探ろうと、ウータ・ナピシシュテ

イ(以下U。この名は「命を見つけた」の意。A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 2003, 152-155 参照)を訪ねる旅に出る。彼は賢人であり、太古の洪水を知恵の神エアに助けられて生き残り、かつ最高神エンリルから永遠の命を与えられ、神に列せられていた。Gは旅の最初で荒野を通りぬけるが、荒野で育った野人エンキドゥのかつての生活を追体験することになる。そして太陽神だけが通る異界への門の番をする人間に、事情を説明して通してもらう。異界でのGは「居酒屋の女将」シドゥリに悲嘆と疲労の理由を聞かれ、親友を失った深い悲しみを語る。さらにウルシヤナビ(Uの舟師)とも同様の問答をし、ウルシヤナビの舟で「死の海」を渡してもらい、ようやくUに会う。前と同様の問答の後、Gが不眠で悲しみ続けて極度に疲労しているためUは、Gがその「遠い日々(長い命)を近寄せ(短縮し)ている」(第十書板300行)と告げる。これはGの余命は短いという診断であると発表者は解釈する。なぜならばUは神となっているからである。さらにUは、人間の計画とは無関係に死は訪れるものであるという教え、いわば最古の「メント・モリ」をGに伝える(第十書板301-322行)。しかしGは「生命の秘密」を探るため、Uが永遠の命を得た経緯を知りたいと食い下がる。ここで長い「洪水(神話)」の語りが始まる。それが終わるとUは、「今は」永遠の命を与えるための神々の会議を招集する者がいないと告げ、続いて「六日七夜起きているように」という謎めいた命令をするが、その途端にGは眠り込んでしまう。

発表者は、ここでGが昏睡したと解する。そして七夜が過ぎ

てUに起こされた（再生させられた）Gには眠った記憶がないが、死は不可避と観念している。そしてGは勧められるまま水浴びと着替えをするが、それは彼の内面でも喪が明けたことを示す。自力での「喪の仕事」の完遂はできなかったが、死と再生の後に喪明けがあり、悲嘆と死の恐怖は消えていた。しかしこれらのことを読者がすぐ察知しないように、SB版編者スイン・レーキ・ウンニンニの工夫がなされている。近年の格段に進んだ研究を踏まえると、この編者はメソポタミアにおけるシャーマンに相当するエリートとしてのアーシブという、単なる「知識層」ではなく、ほぼすべての病氣治療、占い、除災・浄化儀礼、そして神像を含めた像を生きたものとする儀礼を担い、王宮の助言者・教育者でもあった職能者集団に属していた可能性が高い。この叙事詩はアーシブの修行に役立つ修行書の一つとして編まれたため、多くの謎が仕掛けられたのである。Uは神となったアーシブとしてその最高のあり方を示し、再生したGはウルクに帰って王の職務を全うしたことがこの叙事詩の序文に窺える。

ゾロアスター教——諸宗教との視点から——

野村 誠

鈴木秀夫は『気候の変化が言葉をかえた』（日本放送出版協会）で一万年前に気候変化が起こりそれによって民族移動が起こり、言葉が変わったと論じている。さらにグラハム・ハンコックは『人類前史 上・下』で約一万二八〇〇年前から一万一六〇〇年前に起きたヤンガードリアス期の古代気候大変動が民

族大移動を引き起こしたと語る。大きな気候変動を引き起こしたヤンガードリアス期とは巨大な彗星の先端が分裂し二つの巨大な隕石となりグリーンランドに衝突した。その後千二百年間隕石の断片が地球上空を回り続けた。北半球を中心に多数落下し北米では最大十五トンもある隕石が落下したのである（グラハム・ハンコック、下、四九〇―四九二頁）。グラハム・ハンコックは「この時代には気候が劇的に変化し、海面が急上昇し、地面が動き、洪水が起こり、火山が爆発し、軟炭の雨が降り、空が暗くなった。」と語る（『神々の指紋 下』一八七頁）。隕石が落下すれば火山の噴煙や灰、塵などが上空に舞い上がり太陽の光は地上に届かなかった。そして氷河期が始まった。この時期は「地球が経験した絶滅レベルの大災害」であった（グラハム・ハンコック、前掲書上、二六〇頁）。隕石落下により上空を灰に覆われた暗い世界で遊牧民族の古代アーリア人は火を拝み、太陽を神として崇拜した。青木健は『ゾロアスター教』でヤンガードリアス期の彗星衝突とゾロアスター教を明確には関連付けていない。しかし古代の気候変動、民族移動とゾロアスター教の発生を否定はしていない。古いアーリア人の宗教がゾロアスター教の源と推測できる。巨大な隕石の衝突による大災害の原体験を解釈し、長年月かけてゾロアスター教が形成されたのではないかと推察している。そして古代アーリア人は牛を追いながら移動し、古代アーリア人が火と水を崇拜しているのは日常生活で必需品であったからである。そして遭遇した人々と新しい文化・宗教を形成し、ゾロアスター教もそれに合わせて変貌している。

ゾロアスター教は創造者アフラ・マズダーこそ唯一の神と信じている。青木によると「この世は善と悪の闘争の舞台であり、人間存在は善の戦士である。世界の終末には救世主が現れて、必ずや善が勝利するであろう」と（前掲、一八頁）。そして神官ザラスシュトラ・スピターマーがその教えを語った。歴史を直線の時間と理解し、歴史を舞台に善神悪神、生と死など二元論の戦い、死者の復活と神の審判を説いた。古代アリア人はウラル山脈の南を母なる大地エデンの園と慕いながら黒海、イランに広がり東西に移動していった（鈴木、前掲、一四一―一五頁）。神の審判としての原体験をストーリー化し言語化するまでには数千年かかったことと思われる。そして『アヴェスター』（伊藤義教訳）が聖典として作られた。

古代アリア人は、たどり着いたところでミトラ教、ベルシヤ・ゾロアスター教、弥勒菩薩となった、また牡牛、雌馬、猪など信仰した（青木、前掲、三四―三五頁）。一神教のゾロアスター教は「一つの松明からたくさんの松明に点火する」ように神が変化するのである（メアリー・ボイス『ゾロアスター教』講談社、八〇頁）。ゾロアスター教は、ミトラ教、マニ教、ユダヤ教やキリスト教の終末思想に影響を与え、イスラム教、大乗仏教、唐の都・長安でも祇教（けんきょう）、日本には拝天教、竈神として伝わっている。日本人は無意識のうちにゾロアスター教を祭っていることもある。例えばアマテラスオオミカミは太陽でゾロアスター教の日本での変貌である。松本清張は『火の道』『カミと青銅の迷路』で『古事記』の中にあるゾロアスター教の影響、鳥葬の風習、『カミと青銅の迷路』『死者の霊

魂が白い鳥になって飛んでいく（ヤマトタケルの話）（一一頁）など指摘している。

T・リチャードと『妙法蓮華経』

中井 本勝

ティモシー・リチャード（Timothy Richard, 1845-1919）は、英国プロテスタント宣教師として一八七〇年から一九一五年にかけて中国で伝道活動を行っていたが、仏教にも強い興味関心を寄せており、『大乘起信論』および『妙法蓮華経』を英訳し、「仏耶二元論」を唱えた人物として知られている。本稿では、彼が翻訳した『妙法蓮華経』の原本および彼の思想構造について考察し、近代における東西交流理解の一助としたい。

T・リチャードの『妙法蓮華経』との出会いは、一九〇八年にE・A・ゴルドンの自宅を訪問した際、そこに同席していた「日蓮宗の高僧」から「漢文の教理要旨の付いた和訳『法華経』を贈呈されたことがきっかけであった。この「日蓮宗の高僧」がいったい誰なのかということについては、先行研究においても一切触れられていない。ただ、贈呈された書物については、T・リチャードの *The New Testament of Higher Buddhism* に手がかりがあり、そこには「K. S. Fukagawa」という人物によって一九〇四年に出版された『法華経』の訓読本に関する記述がある。そこでこの時期の訓読本について調べてみると、実際に「深川觀察」という人物が、明治三十八年（一九〇五年）七月に『訓訳法華経』という書籍を出版している。この書の体裁を確認してみると、まさに「ページ上部の欄に、（略）

教義の要点のみを伝える聖典（法華経）の中国語の概要がある」というT・リチャードの記述と合致し、その冠注の内容についてもT・リチャードの英訳と合致するのである。よって、T・リチャードがE・A・ゴルドンの自宅で出会った「日蓮宗の高僧」から贈呈された書物とは、深川觀察氏の『訳法華經』であると推定することができる。

次に、T・リチャードの思想構造についてであるが、彼は*The New Testament of Higher Buddhism*のなかで、『大乘起信論』について「これは世界のなかで最も重要な書物のひとつ」であるとし、「世界の神聖な書物のなかで、聖書・コーラン・儒教の古典・ヴェータに続く価値のあるもの」であると述べている。また、『妙法蓮華経』については「第五の福音書（a Fifth Gospel）もしくは蓮華の福音書（the Lotus Gospel）」であり、「生命（the Life）’光（the Light）’愛（the Love）」について四福音書と同じ素晴らしい真理を持つものであると述べている。また、T・リチャードは大乗仏教を小乗仏教よりも進んだものとして高く評価していた。彼はもちろん宣教教師としての態度は保ちつつも、キリスト教の伝道のみを本来の目的とはせず、「真理」というものは宗派を超えたところのものであるという考えから、「キリスト教と新仏教（New Buddhism）」はどちらも、神の超越的あるいは内在的な形態を保持している。しかし、東洋は内在的な形態をより強調し、西洋は超越的な形態をより強調する」と述べている。つまり、東洋と西洋は同じものを見ているながらも、別の角度から見ているため、結果として見えるものが変わっているにすぎないのである。T・リ

チャードの『大乘起信論』の翻訳の序文には、「Unity in Diversity」（多様性における統一）という項目がある。この言葉こそ、T・リチャードの考え方を端的に示している。そのことは彼の「それらは打ち消すのではなく、互いに補充し合う。それらは破壊するのではなく、互いを満たす」という言葉からも伺うことができる。つまり、キリスト教と仏教を比較し、キリスト教の布教のみを目的として仏教を読み解いていくのではなく、そこには同じものが説かれているのだという「同一性」に着目し、その「共存」を模索しているのである。そのためには、あらゆる宗教に共通する「Divine」（神聖性）を明らかにし、諸宗教が最終的には、「多様性における統一」のなかで「ただひとつの宗教」（only One religion）となることが重要であると述べている。

灌仏会の日中比較研究——その歴史の変遷と現在——

楊 宇洲

本発表では、資料調査とフィールドワークを組み合わせた分析により、日本と中国の灌仏会の歴史の変遷をたどりながら、日中の灌仏会の相違点である日本の稚児行列が現代に行われる理由と意味を考察する。

日本では、毎年の四月八日に「花まつり」という仏教行事がある。この「花まつり」は釈迦の誕生祝いの行事で、「灌仏会」が正式名称である。一般的に、灌仏会は仏教の渡来と共に中国から朝鮮半島を経て日本に伝えられたと考えられる。寺院で誕生仏に甘茶をかけ、釈迦の誕生を祝う。この甘茶かけ（灌仏）

習俗の由来は、釈迦が誕生した時に産湯を使わせるために九つの龍が天上から香水を注いだという伝説が元となっている。

これまでの先行研究では、主に日本の灌仏会や近現代の灌仏会である「花まつり」の創出の経緯と中国の「行像」についての研究が行われているが、比較研究から日中の灌仏会の相違点を明らかにした研究がない。しかし、日本の灌仏会の特徴を考えるためには、中国仏教からの影響と変容について比較研究を通して考察する必要があると考えられる。そこで、論者が日本と中国の灌仏会の歴史の変遷とその後の展開を比較研究することにより、日本の灌仏会の特徴と日本の仏教儀礼の変容が見えてくるのではないかと考えられる。

中国の灌仏会の起源は『三国志』に記載されている。その時代に、灌仏会の日統治者が街で宴会を開き、一般人が食べるとして北魏時代に、灌仏会の日「行像」が行われた。唐代から、灌仏会は属性の生活に影響を与え始め、縁日市場などが開催された。明清時代以降、結縁豆配り、安産祈願、虫除け祈願などの行事が見られる。現代には、僧侶たちが灌仏会の日誕生仏を持って、散華をしながら寺院の境内をめぐる。

日本の灌仏会について、最も古い記録は『日本書紀』推古天皇編にある。近世までの灌仏会は、一般的に宮中や寺院で行われたが、江戸時代の資料から、一般人や子どもが灌仏会に参加するようになったことが見える。近代には、灌仏会の改革が発生し、子どもが次第に灌仏会の主役になっている。

日中の灌仏会の歴史と現在を比較分析すると、稚児行列という相違点が注目される。江戸時代の寺入り風習や疫病流行によ

り仏教と子供の結びつきが強まり、子どもが灌仏会に参加するようになったのではないか。近世の祭祀行列の影響や近代仏教の影響により灌仏会に稚児行列が発生し、行われるようになったのではないか。現代の稚児行列は、健康祈願や護法、仏教教育などの目的で発展していると考えられる。こうして、現代の日本の灌仏会の最大の特徴である稚児行列が創出されたと考えられる。

西山派と陰陽師——証空上人から現代へ——

太田 俊明

【目的】

西山派と陰陽師との（教学的・現象面的）関わりについて証空上人門下の西谷流（現在の西山浄土宗・浄土宗西山禅林寺派）における文献を通して構造化が可能か考察する。

この背景には、従来の陰陽道と仏教との関係性において、仏教内部からの考察が少ないこと。また教学面における立ち位置が一定しているのか否か十分に検証されていないことが挙げられる。

【方法】

『西山叢書』（証空『自筆鈔』『他筆鈔』『積学鈔』）、『西山全書』（明秀『愚要鈔』）、行観『観経疏秘鈔』（浄土宗西山禅林寺派宗務所、二〇一三）『訓読』近世・江戸期の『鎮勸用心』注釈書（西山浄土宗教学研究所、二〇〇六）『関本諦承全集』（関本諦承全集刊行会、一九七八）より陰陽師および関連する用語（例 安倍晴明）を拾い出し、それらを中心に構造的に考

察する。その際、構造の同一性を検証するため、文献上の文言だけでなく構造図も活用した。

【現時点でのまとめ】

一・証空上人においては「積学鈔」に陰陽師の記述がある。ここでは（弘願を教示される観門＝示観ではなく）自力にとどまる顕行＝行門の面での提示にとどまる。また表現は異なるが門流の行観『秘鈔』明秀『愚要鈔』関本諦承著『西山善恵國師要話録』にも同一の構造が確認された。

二・江戸期の文献『鎮勸用心』注釈書類（西山浄土宗教学研究所編『鎮勸用心』注釈書に所収された文献）において陰陽師及び関連する文言は見られず「陰前陽後」等に関する記述にとどまる。また明治期以降関本諦承著『西山善恵國師要話録』により、安倍晴明公に関する記述がみられる。関本諦承氏は「法然上人絵伝翼讀」を踏まえたうえで引用を行っているものの、証空上人はじめ行観明秀各上人との構想的には同一である。そこから思想的な断絶は生じていないものと考えられる。

この背景には江戸期の西山派の教学は低迷しており、鎮西派の教学と混同する傾向も存在したことが挙げられる。

三・このことから西山派から見た陰陽師の位置づけは数学・天文・易学等当時の科学における最新知識を行ずることにより、「他宗教として廃捨されることはなく」仏法に組み込まむための行門としての役割と考えられる。

四・従って現時点で考えられることとして陰陽師の存在は西山派にとって廃捨する対象ではなく、本願への導入である行門の位置づけと考えられる。「弘願への気づかされ＝往生」と考

えられることから、「陰陽師＝現世 仏教＝往生」の従来の認識は若干異なり、「陰陽師＝現世＋（往生＋死後） 仏教＝現世＋往生（死後を含む）」の構図になると考えられる。

五・また質疑応答で近世の文献に関して陰陽師及び関連の表現が見られないことについて指摘があった。この点に関しては未調査の文献があるものと考えられ、西谷流の祖書の影響に関して今後も調査・考察することが必要と考えている。

大雑書における方位神の解釈

馬場真理子

広義の陰陽道の近世的特質の一つとして、陰陽道の知識が陰陽師周辺や一部の知識人の占有物ではなく、書物を介して社会に広く知られるようになったこと、そして専門家ではない人々が知識を発信する側に加わったことがあげられる。その最たる例として、本発表では大雑書を取り上げた。大雑書は近世に広く流通した日用書のジャンルで、中世以前の陰陽道関連の文献（とりわけ『篋篋内伝』）が主なソースとされる。発表者は、中世以前に蓄積された方位神に関する言説が大雑書の中でいかに消化されていったのか、という問いを立て、陰陽道史における中世と近世の連続性・非連続性の側面を明らかにしようとして試みた。

方位神とは、一定のルールに則って所在方位を変えるときに「その方位に向かって○○すると凶（または吉）」のように語られる神々である。中世以前の方位神をめぐる解釈は、大きく二つに分けることができる。第一に、安倍氏・賀茂氏らによ

って示されたいわば「公式見解」がある。例えば賀茂在方が著した『曆林問答集』（一四一—一四四）では、方位神はそれぞれ「星の精」とされ、陰陽五行説を用いてその性質やタブーが語られる。一方、中世に祇園社周辺で成立したともいわれる『簠簋内伝』では、方位神それぞれについて牛頭天王の物語における役割や本地仏が語られる。大雑書の編者たちは、これらの異なるコンテクストをもつ方位神解釈を時に組み合わせ、時に取捨選択しながら、方位神の説明を形作っていった。

本発表では中世との連続性・非連続性という観点から、三つの論点を提示した。

(一)『簠簋内伝』に対する態度。先述のように、先行研究では『簠簋内伝』が大雑書の重要な典拠の一つであるとの認識が共有されている。事実、大部分を『簠簋内伝』に依拠した形で方位神を説明する大雑書もある（『大雑書拾遺大成』など）が、一方で初期の大雑書では『簠簋内伝』の世界観は断片的に登場するのみであり、また概ね『簠簋内伝』に準拠しつつも「公式見解」を取り込んでいる大雑書もある（『永曆雜書天文大成綱目』など）。さらに大雑書の決定版たる『天保新撰永代大雑書萬曆大成』（以下『永代大雑書』）では『簠簋内伝』を「牽強附会の妄説」として根本的に否定する。『簠簋内伝』に対する姿勢は大雑書の中でも一様ではなく、「正しさ」を希求する中で排除の対象となる場面もあったのである。

(二)陰陽五行説の強調。では『簠簋内伝』を排除する際に目指された「正しさ」とは何だったのか。『永代大雑書』は『曆例』（唐から伝わった文献。平安時代以降の陰陽師らにさ

かに参照された）によれば、八将神が五星の精霊であることは明白であると主張し、『簠簋内伝』に代わって『曆林問答集』から多くの解説を引いている。ここではいわゆる正統な陰陽道、さらに遡って中国に淵源する知識が正しいとみなされており、『簠簋内伝』に記された牛頭天王の物語ではなく、陰陽五行説を用いた方位神の解釈が展開される。さらに『永代大雑書』では、『曆林問答集』にはない陰陽五行説を用いたタブーの説明が散見され、単に『簠簋内伝』準拠から『曆林問答集』準拠へと移行したわけではないことが窺える。

(三)「個人の神」の超越。こうして中世以前の言説を取捨選択する一方で、中世の延長にとどまらない新たな語りも生まれた。方位神は本来、個人の行動に応じて吉凶を司る、いわば「個人の神」である。しかし『萬歳大雑書』をはじめとする一部の大雑書では、方位神の所在方位と天候や稲作の豊凶がしばしば結びつけて語られる。これらの語りは生活により深く関わる知識を求める人々の需要に応じて追加されたと推測され、近世という時代を背景に、方位神が新たな文脈に位置づけられたことが読みとれるのである。

今後はこうした陰陽道の知識の近世的展開について、読者による受け止められ方や、陰陽五行説に関する知識の広まりを含む社会的背景と考え合わせて検討する必要がある。

『叢書』の形成に関する一考察——戦国期陰陽道の動態——

小池 淳一

陰陽道にまつわる暦注をはじめとするさまざまな知識を集成した『三國相伝陰陽輯録叢書内伝金鳥玉兎集』（以下、叢書と略記）は、近世初期の五巻本を基準に考究がなされてきた。中村璋八『日本陰陽道書の研究（増補版）』（汲古書院、二〇〇〇年）において校訂が示されているが、改めて中世写本をもとに、その形成過程について考えてみたい。

近年、中村の校訂以後に、新たに中世に遡る『叢書』の写本が福島県会津地方から二本見いだされた。また中村の校訂の際に、所在不明であった中世写本が国立歴史民俗博物館に所蔵されていることも判明した。その結果、書写年次が具体的に確認できる中世写本『叢書』は五点となった。

注目されるのは東北地方に伝えられたものが三点、関東で書写されたものが一点あることで、永祿・天正にかけての時期に、東国で『叢書』が広がっていたことがうかがえる。またその書写、伝来の環境についても、真言宗寺院での書写（東北大本）、伝来（南会津町南照寺本）、修験寺院での利用（只見町教育委員会本）が確認できる。戦国期の密教系寺院で『叢書』が書写され、利用されていたことが浮かび上がってくる。

さらにその内容であるが、永祿二年写の東北大本が八巻四冊という近世版本と大きく異なる姿であることは従来も注意されてきた。それに次ぐ永祿七年写の南照寺本が「曜宿経」のみの一巻であること、元龜三年以前写の只見町教育委員会本は、巻二「尾題に「宣明曆経註中巻」と記されるように宣明曆を経典に

擬した注解という体裁をとることを考え合わせると、この時期に宣明曆経系の『叢書』と宿曜経系の『叢書』とがともに存在していたことが分かる。また只見本の巻三「尾題には「三國相傳陰陽内傳集下」ともあり、「宣明曆経註」Ⅱ「叢書内伝」という解釈が成り立つことも重要である。

これらから、戦国期までに宣明曆経註としての三巻本『叢書』が成立していたことは明らかであろう。それと同時に「曜宿経」Ⅱ「叢書内伝」も同じ会津に存在していたことが分かる。そして、それらが合わさり、天正十二年には近世版本に近い様態の五巻本が下総で書写されるに至る。

以上から、一六世紀後半に、東北、東国という比較的狭い範囲でも系統の異なる『叢書』が存在しており、それが結集するかたちで五巻本が成立していったという道筋に整理できよう。

同時期に高野山においても宿曜経系の『叢書』が写されており、真言宗とその周辺での『叢書』への関心の高さも確認できる。

これらは従来言われてきた『叢書』が真言宗僧の作によるという安倍賀茂氏の主張とある程度整合性を持つものといえる。近世の五巻本の『叢書』は極めて真言宗の強い影響のもとに「曜宿経」を加えて形成されたものである。それは中近世移行期に廃絶した宿曜道をも取り込み、陰陽道の知が再編されたともいえるだろう。

今後は「宿曜経」と「曜宿経」との関係、「造屋篇」の位置付け、暦注の起源（注釈）としての「牛頭天王縁起」「五龍王説話」等の説話が示唆する問題を追究することで、『叢書』の陰陽道史における位置づけが、さらに明確になるものと考えられる。

「サウル戴冠」における編集作用

—— サムエル記上七——二章 ——

塩野谷恭輔

サムエル記上七―十二章は、イスラエルにおける王権創設について語った物語の枠組みである。本発表では、申命記主義的編集層以前のある程度まとまった物語枠組みが、最終編集時にどのように読み替えられ、あるいはその操作によってどのような新しい読みの可能性が開かれたかを検討し、その一部を紹介した。

本発表で取り出した物語の枠組みは、九・一から一〇・一六である。ただし、十章八節および十六節bは付加である可能性が高いとした。また、その境界線は明確ではないが、この枠組みの前半はサウルがいなくなったロバを探していくフォークロアの物語であり、後半は預言者的な視点に貫かれた編集の施された「注油物語」であると多くの先行研究が一致している。この編集史的な断層を一旦括弧に入れてこの物語を読み解くと、次のことがわかる。この物語において、サウルには一貫して主体性が欠けており、彼が主体性を獲得するのはそのように行動するよう促すサムエルによる注油を契機としているということである。

したがって、物語の重点をなす注油という契機から、前半のフォークロアの物語も読み直されなければならない。そのとき、前半部におけるサウルの描写は悉く、注油されるイスラエルの指導者に相応しい人物の条件へと変換されることになる。ここではサウルの個性はそのような条件へと全く還元されてし

まい、圧殺されるのである。このような「犠牲者としてのサウル」という物語構造的モチーフは、注油物語においては「高台で供される犠牲」という物語内容と響き合っており、この箇所の編集はこうした物語構造と物語内容を接続する手法によって彩られている。

また、この枠組みにおいてはサウルが父キシユから引き離されることで、物語が成立している。九・二〇や一〇・一二などに見られるように、作中で「父」の語が繰り返されるが、それが具体的に誰のことを指しているのか不明確にされるようになる。ここでは、サウルが注油によってイスラエルの指導者に相応しい存在となるというプロットと、サウルの「父」の座からキシユが追い払われるというプロットが並行して存在している。

この「父」の座に改めて誰が座ることになるのかは、この枠組みの外のサムエル記のテキストを対照することで見やすくなる。パーバラ・グリーンは二〇〇三年の研究で四章に登場する「ベニヤミン族の男」をサウルと同一視する解釈を提示しており、発表者も「神の箱物語」を検討した際にこの解釈を妥当なものとして認めた。四章では当時のイスラエル支配者のエリが彼に「わが子よ」と呼びかける場面があり、この記述が、サウルがエリの嗣業を一部引き継ぐことを意味しているとすれば、九章においてサウルがそうなることへの支配者の座とは、エリ的な性格を帯びたものとして理解しなければならぬ。

九・一から一〇・一六の物語は、編集過程で現在の箇所に入されることによって、次のような解釈の可能性を生み出した。すなわち、サウルはサムエルに注油を受けるだけではなく、

キシユから引き離されてエリの息子として定められることによつて、イスラエルの支配者として認められるようになったのである。

初期キリスト教カバラの源泉とその特質について

比留間亮平

一般にキリスト教カバラとは、一五世紀のピコ・デラ・ミランドラ以降に始まるユダヤ教カバラの影響を強く受けたキリスト教神秘思想を意味する。それ以前にもユダヤ神秘思想の影響やカバラ文献の翻訳活動などはすでに存在していたが、それらがみな一過性のものであるのに対し、キリスト教カバラは一つの連続的な思想運動となつてヨーロッパ全域に広まり、西洋秘教思想の中の重要な一部門としての地位を確立していった。

これを最初に説いたピコは自身の説くカバラといわゆる古典カバラとの差異について何も述べていないが、実際にはキリスト教カバラは古典カバラを直接の資料的源泉として成立したのではない。重要になるのが、メナヘム・レカナティというイタリアのカバラの創始者と言えるカバリストと、ピコ自身のカバラを教授したミトリダテスという二人の人物が果たした役割である。端的に述べると、ピコはスペインの古典カバラを直接参照したのではなく、それより後代のレカナティのカバラを、ミトリダテスの翻訳を通じて参照するという仕方では「カバラ」について理解し、著述していったのである。具体的には、ピコは一四八六年の『提題集』第一部におい

て四七のカバラ的提題を述べているのであるが、この四七のうち三八もの提題がレカナティの『トーラー注解』から抜粋されている一方、『ゾーハル』やその他の古典カバラの重要な文献はほとんど直接参照されていない。このように初期キリスト教カバラの源泉としてレカナティが果たした役割は非常に大きい。実際はこれに加えて、特に方法的な部分でアブラハム・アブラフィア派のカバラ、特にヨセフ・ギカティラの貢獻も大きいのであるが、全体的な分量としてはやはりレカナティの『トーラー注解』への依存が際立っていると見える。

それでは、キリスト教カバラの源泉と言えるレカナティのカバラはどのような特徴を持つのであろうか。Idel (2011)によれば、その最大の特徴は *theosophical-theurgical* である点、すなわち、一〇のセフィロートを中心とするカバラの *theosophy* を *theurgy* 的な行為に結び付けた点にあると言われる。ここで言う *theurgy* とはいわゆる魔術的な意味のそれではなく、種々の戒律の神智学的な意味付けを通じてカバラに従う者たちを神の世界に結びつける、言い換えるなら戒律の実践を通じて「世界の修復」に参加させるということを意味する。レカナティはこうした考えを通じて単なる神智学的「思想」ではなく、宗教的「実践」としての側面をカバラに与えたのである。

ピコの『提題集』はレカナティのこうしたカバラを引き写したものであるが、しかしテキストが逐語的であっても、それが持つ意味は両者で全く異なるものとなっている。具体例としては、割礼の神智学的解釈に関するテキストが非常に示唆的で

ある。ユダヤ教徒であるレカナティにとり、割礼の解釈は現に自分たちが実践している戒律の解釈に関わる問題となるが、こうした戒律を共有しないキリスト教カバラの文脈においては、それは純粹に聖書のテキストのシンボリック的解釈に関わる問題へと変わってしまうのである。

このように元来のカバラには備わっていた戒律の宗教的、実践的意味付けがキリスト教カバラの文脈では失われるが、それに代わってキリスト教カバラの中で強調されてくるのがカバラと哲学との関連付けである。一般的に古典カバラでは哲学とカバラとを峻別しようとする傾向が強いが、それと反対にキリスト教カバラではプラトンやアリストテレス、それにピユタゴラス主義などの古代の哲学的伝統とカバラとが一体のものとして理解され、それがキリスト教カバラを多くの人々に広く受け入れさせる役割を果たしたのである。

ヨセフ・キムヒ『契約の書』

—— 宗教論争とユダヤ教聖書解釈 ——

志田 雅宏

一二世紀のユダヤ人学者ヨセフ・キムヒは、中世の南フランスにおけるユダヤ教文化の形成と発展に大きく貢献した人物として知られる。彼は、イスラーム世界においてアラビア語ないしユダヤ・アラビア語で書かれたユダヤ人たちの著作をヘブライ語に翻訳し、キリスト教世界のユダヤ人たちに紹介した。また、ヘブライ語文法書や聖書註解などの彼自身の著作には、アル・アンデルスの文化を継承しつつ、異なる地域のユダヤ教文

学を統合する試みがみられた。そして、中世ユダヤ教文学におけるキムヒの重要性を示す著作のひとつが、キリスト教に対する論駁を意図する『契約の書 (Sefer ha-Berit)』である。『契約の書』は「信仰者」(ユダヤ人)と「異端者」(キリスト教徒)による対話篇の形式で書かれ、聖書解釈の論争を主題とするものであった。キリスト教世界では早くも二世紀にユダヤ人との論争を描いた作品(殉教者ユステイノス『ユダヤ人トリュフォンとの対話』など)が現れたのに対し、ユダヤ教世界では中世までこうした論争文学はほとんどみられなかった。キムヒの『契約の書』は、ヨーロッパで最も早い時期に書かれたユダヤ人によるキリスト教論駁書のひとつであった。

『契約の書』は、旧約聖書にイエス・キリストについての預言を見出すキリスト論的解釈への批判的回答を示した指南書であった。問題となる聖書の該当箇所解釈について、「信仰者」は聖書の字義と知性というふたつの根拠にもとづいて、「異端者」の主張を退けてゆく。そして、その議論からは、ふたつの宗教の真偽をめぐる論争という本書の直接的な主題を超えたさまざまな論点が浮かび上がってくる。たとえば、キムヒはキリスト論的解釈という「誤り」の原因として、カトリックの聖書ラテン語訳『ウルガータ』におけるヒエロニムスの翻訳の問題点を指摘するが、そこには中世のユダヤ知識人が持つラテン語のキリスト教文学についての幅広い知識がうかがえる。また、キムヒはイエス自身の教えよりも、その後の神学者たちに批判のまなざしを向けており、キリスト教という宗教の成立についての特徴的な理解がみとれる。次に、「神の似姿」とし

ての人間の創造や、聖書の擬人神観的表現をめぐる議論では、イスラーム世界のユダヤ思想の影響がうかがえる。たとえば、人間の身体形成については、古代ギリシアから中世イスラーム世界に受け継がれた四元素の概念が導入されている。また、擬人神観的表現にかんしては、聖書の言葉が「無知な者たち」と「知性ある者たち」に別々に語られ、後者のみがその真理を把握するという理解がみられるが、これはマイモニデスら中世イスラーム世界のユダヤ哲学における聖書観であった。加えて、キムヒはキリスト教徒の生活についても批判的な態度を表明し、トラー学習を基盤とするがゆえに道徳的なユダヤ人社会とは対照的に、キリスト教徒たちは道徳を欠いていると指摘する。また、キリスト教徒たちの聖人崇拜は知性において受け入れ難く、聖書でも禁止されると批判し、完全な悔い改めを實踐する者は聖人などの媒介を必要としないのであるから、キリスト教における救済は悔い改めの意義と役割を貶めるものであると主張する。ヘブライ語で書かれた『契約の書』の想定する読者がユダヤ人であることを考慮すれば、キムヒはキリスト教徒の社会への批判を通じて、ユダヤ人の宗教生活のための道徳的な教育を意図したと推察することもできるだろう。このように、『契約の書』をはじめとするユダヤ教の論争文学は、キリスト教を批判するという目的を超えて、ときにユダヤ人の読者へのさまざまな教育を意図するものであった。また、中世ヨーロッパにおけるユダヤ知識人たちの宗教観や、彼らのキリスト教批判の基盤となっている知識および思想文化についても多くのことを語っているのである。

キリスト教信仰における「個人の主体性」に関する一考察

水口 隆司

パウロによる「信仰義認」教義の確立以来、キリスト教信仰とは神より人間に与えられるものであり、人間にできることは、その信仰を受容することだけであるとされている。このような信仰の長い歴史の中で、神よりも受容する人間の側に少し観点を移した信仰の仕方が、アウグスティヌスとペラギウスとの対立以来、度々現れている。本論考では、このように連綿として現在に至るまで続いているキリスト教信仰理解について考えてみたい。

アウグスティヌスは救いにおける人間の自由意志の自主的働きよりも、神の人間に対する働きかけ、神の恩恵の必要性を強調する。しかし注目すべきことは、彼は恩恵と自由意志との両方ともに否定し去ることをしない。実際、ペラギウスに反駁する著述では、自由意志は終始肯定されており、ここでは、恩恵と自由意志との統合が意図されている。

一方ペラギウスは、人間は神から本性に与えられている力により神の教えを守り、完全な義を獲得することが出来るように創られているとして、神の正義を強調する。しかしこの正義は聖書に由来するよりも、旧来のギリシヤ、ストア哲学的な傾向が強く、哲学的、理知的にキリスト教を理解した。神は、人間が自発的に正義を行うことを望み、強制はしない。ペラギウスは人間を人間としてのみとらえるのに対し、アウグスティヌスは人間を神との関係で観る。前者が人間を「人間の前で」論ずるのに対して、後者は人間を「神の前で」問題にする。ペラギ

ウスは人間の知性や、とりわけ意志の力が持つ可能性に対して絶大な信頼を寄せる。人間は悪を避け、善を行う能力を持つているとする。このように、ペラギウスにとって「自由意志」とは人間の人間たる根源を規定するものである。その結果、彼は個人の功績とその報いの成果を高らかに述べる。

ペラギウスの主張によれば、神は人間の行う道德的善行について見返りの義務を負うことになり、結果的に人間の救いは人間の善行によって獲得されることになる。

その後、十六世紀初頭までのカトリック神学は、恩寵と信仰の関係を説かず、功績と恩寵との関係に重きを置く功績思想を説いていた。即ち、人間の功績によって、神から与えられる恩寵が変化すると考えていたのである。人間が神の恩恵に何らかの条件を付ければ、そこに人間の功績の介入する余地が発生する。カトリックとルターの救済観は全く相いれないものであり、そのような神の行動に影響を及ぼすような行為はルターによって総て否定された。ゆえに、ルターは、救済に関しての一切を神の意志に帰し、人間の側における一切の功績思想を排斥してやまないのである。

ルターにとって「神」は総てであったが、その神の役割を一部とはいえ人間が分担できる可能性がある、ヒューマニストであるエラスムスは主張したのである。エラスムスの『自由意思論』に対して、ルターが『奴隸的意思論』において反論する、という形で両者の論争は展開された。エラスムスは自由意志について、『自由意思論』の中でまず公開の討論を始めようと呼びかけ、著述の最終部分で「私には多少のものを『自由意

志』に帰し恩恵に多大のものを帰している人々の見解が好ましいものに思われるのである」と述べる。

これに対しルターは、『奴隸的意思論』で「すなわち、神が予知されるなら予知されたことは必然的に生じる。これすなわち、『自由意志』は無い、ということである」と反論する。

ルターは神の全能と予知の力を根拠に、自由意志が全く価値のないものであるとする。

このような人間に着目する思想は、その後リッチェル、ヘルマンに受け継がれたのであるが、バルトはこれを否定し、神の全能を説いたのである。

アンセルムスのペルソナ理解

矢内 義顕

中世神学における三位一体のペルソナの定義に決定的な影響を及ぼしたのは、ボエティウス（六世紀）が『エウテュケス論駁』で提示した「理性的な本性がもつ個的な実体」(natura rationalis individua substantia) という定義である。

カンタベリーのアンセルムスも、最初の神学的著作『モノロギオン』（一〇七五／六年）の第七九章ではこの定義を受け継ぐ。だが、その約二〇年後、ロスケリヌスのいわゆる三神論を論駁するために書かれた『言の受肉に関する書簡（最終稿）』（一〇九三／九四年）の第二章で、彼は新たなペルソナ理解を提示する。「確かに、（人間）と言われる場合、すべての人間に共通の本性だけが表示されている。だが、私たちが指示的に（この人）……と呼ぶ場合にはペルソナを指示し、このペルソ

ナは本性と共に諸々の固有性の集合をもち、これによって共通の人間が個別の人間とされ、また他の人間と区別される」。彼は(1)でペルソナ理解に「諸々の固有性の集合」(collectio proprietatum) という概念を導入する。ポエティウスの定義における「個的」(indivdus) が、ペルソナ間の諸関係も含めて、どのように成立するのかということに関する思索の結果とみなすことができよう。同様の理解は、ラテン教会の聖霊論(Filioque)をギリシア教会に対して弁護する「聖霊の発出について」(1102年)でも堅持される。すなわち「神における」各々の(ペルソナ)は、各々の固有性をもっており、あるペルソナがもつそれら固有性の集合は、人間たちの別々なペルソナと類似して、他の二者においてと同じではない」(第一章)とある。

ところで、アンセルムスがこの概念を用いたのは『言の受肉に関する書簡』が最初ではない。すでに彼はアリストテレスの『カテゴリー論』入門として執筆した弁証論理学の著作『グラマティクスについて』において、この概念を意味論的な文脈で用いている(第二章)。さらに、この概念はアンセルムス独自のものではなく、三世紀のネオプラトニストであるポルピュリオスの『イサゴーゲ』(ポエティウスによる翻訳と註解)に見出される概念である。それをアンセルムスが三位一体のペルソナ理解に導入したことを明らかにするのが、J・マレンボンが『CUR DEUS MAGIS』と名づける『言の受肉に関する書簡』第一〇章および第一一章の異稿写本である。この写本においてポエティウスの定義が批判され、「哲学者たち」つまりポル

ピュリオスのペルソナ定義が導入されているのである (cf. J. Marenbon, 'St Anselm and Roscelin: Some New Texts and their Implications. I', *Archives d'histoire doctrinale et littraire du moyen age* 58 (1991), p. 63, 84).

『モノロギオン』から『言の受肉に関する書簡』に到るまでの間に、アンセルムスのペルソナ理解は、ポエティウスのペルソナの定義を批判し、ポルピュリオスの「諸々の固有性の集合」という概念を取り入れることで展開する。その契機となったのが『グラマティクスについて』である。このことは、彼が三位一体のペルソナ理解に弁証論理学の概念を導入したことを意味する。『言の受肉に関する書簡』は、「われわれの時代の弁証論理学者たち、いや弁証論理学の異端者たち」の一人であるロスケリヌスを、弁証論理学を援用して論駁したと言うこともできる。さらに「聖霊の発出について」では、ギリシア人にとっても周知のポルピュリオスに基づいてペルソナ理解を提示していると見なすこともできよう。そしてアンセルムスが「諸々の固有性の集合」という概念を用いたペルソナ理解を晩年まで堅持したことは明らかである。

J・V・アンドレーエにおけるキリスト教結社の構想

シュルター・智子

J・V・アンドレーエは、キリスト教信仰と教育に基づくユートピアを描いた作品『クリスティアノポリス』(一六一九年)の執筆と同時期に、キリスト教的な社会改革を目指す結社の設立構想に関わる複数の著作(以下「結社文書」とする)を執筆

している。これら結社文書と『クリステイアノポリス』はどのような関係にあるのだろうか。また、アンドレーエは結社文書の執筆に先立って、ヨーロッパ各地に広まった薔薇十字運動の発端となった文書（以下「薔薇十字文書」とする）の作成にも関わっているが、これら薔薇十字文書との関連において結社文書はどのように理解できるだろうか。

アンドレーエの執筆活動は、三十年代後半までの比較的短い時期に集中しており、大きく二つの時期に分けられる。まず、テュービンゲンでの学生時代から副牧師着任にいたるまでの時期であり、薔薇十字文書もこの時期の産物である。それに続くのが、副牧師の職に就いた一六一四年から一六二〇年までの、最も生産的な執筆活動が展開された時期であり、『クリステイアノポリス』と結社文書はこの時期に発表されている。

こうしたアンドレーエの執筆活動には、テュービンゲンにおける友人グループが重要な役割を果たしている。薔薇十字文書と結社文書にとって特に重要なキパーソンとしては、トビアス・ヘス(Tobias Hess)とヴィルヘルム・ヴェンゼ(Wilhelm von der Wense)がある。アンドレーエより三十歳ほど年長のヘスは、著名なバラケルスス主義者としてテュービンゲンの友人グループの中心におり、アンドレーエと共に、薔薇十字文書の作成に深く関わっていたと考えられる。他方、リューネブルクの貴族であるヴェンゼは、アンドレーエと同じ年齢で、アンドレーエら他の友人たちと共に数学サークルを結成していたほか、カンパネッラ『太陽の都』に着想を得たと思われる「太陽の国」という作品を執筆している。アンドレーエの弔辞（一

六四二年）によると、ヴェンゼはカンパネッラのユートピアとヨハン・アルントによる敬虔主義的な信仰を結びつけることを目指した結社を構想していたとされ、アンドレーエの結社構想に限りなく近い関係にあったと考えられる。

アンドレーエの結社文書としては、「聖なる愛の志願者に向けたキリスト教兄弟団への招き」（一六一七年）、「キリスト教兄弟団への招き 第二の訓戒」（一六一八年）、「キリスト教結社のイメージ」（一六一九年）、「キリスト教的愛がさしだす右手」（一六二〇年）、「イエス・キリストにおける真なる統一の手本」（一六二八年）という五つの文書が確認されている。これらの文書では、ドイツのルター派信徒に向けて、キリスト教の結社の設立が呼びかけられており、同時期に書かれた『クリステイアノポリス』が描く社会像を強く連想させるが、結社文書ではより具体的な組織構成や規範が提示されている点特徴的である。また、世俗社会に対する敵対や、ルター派以外のキリスト教に対する攻撃も明らかである。

薔薇十字文書では、ルターによる改革思想とバラケルススのな学問の統合による「改革」が提示されていたが、アンドレーエの意に反して出版され、大きな騒動を巻き起こし、また彼自身は、薔薇十字文書が巻き起こした熱狂に対しては一貫して批判的であった。それに対して『クリステイアノポリス』と結社文書においては、ルター派の伝統とヨハン・アルントの思想に基づく敬虔が強調されており、信仰のもとでの学問と道徳の刷新をめざす結社が構想された。この構想は三十年戦争により挫折するが、アンドレーエは青年期を経て晩年に至るまでその理

想を捨てなかった。二つの著作群は、友情に基づく結社によってキリスト教的な改革をめざすというアンドレーエの一貫した意思から生み出されているが、結社文書では、改革と結社の構想の実現がより現実的な目標となっていたのである。

現代キリスト教の神秘体験事例

——主にマリアⅡシンマの場合——

中里 巧

既存既成の宗教は、教義の呪縛に捕らわれるあまり、本来の宗教性や霊性とはかけ離れるばかりか、むしろ逆に、自らの宗教性や霊性を枯渇させたり絞殺させたりすることがありはしないだろうか。そもそも、宗教とは何だろうか。或いは、宗教と呼ばれるものは、一体何を意味し、何を指示する言葉なのだろうか。少なくとも本来、第一義としては、人の集まりとしての組織体や教団を指示してはいない、と私は思う。しかし、今日では宗教と云えば、人々の集まりとしての組織体やその活動および教義や教義に付随する実践活動等を主に、意味する、と広く了解されているのではないだろうか。だが、そもそも、当該の宗教や当該の宗教性をそもそも存立させている霊性抜きにしては、人の集まりとしての組織体や教団は、存続しないはずではないのか。だが、そうした霊性そのものは、容易に見たり聞いたり触れたりできるものではなく、それゆえに、霊性のもとに人々が集まり、同質の霊性を維持継承し、発展させていくのは至難の業であり、つねに混乱と分裂を孕んでいる。こうした混乱と分裂を避けるために、霊性を仮設的に、合理的知性とい

う眼に写し出させて、人々が霊性をあたかも共有できるように考案されたものが、教義および教義学であろう。しかし、霊性を帯びず信心や信仰をもたないままでは、教義を理解するということはそれこそ、不条理というものではないか、と私は思う。けれども既存既成の宗教は、時代を重ねて社会や国家のなかで一定の地位を得て、倫理的・文化的位相において一定の基盤を担うようになると、霊性を保持保全することは表向きは建前ばかりとなって、実際には、強圧的・強権的に、組織体とその保全のために認可するかぎりの教義の枠組みに押し込むことを以てして、信心や信仰の形成や育成と考えられることが当然のこととなってしまった傾向の存在は否めず、とりわけ、そうした傾向が顕著に見られるのが、キリスト教ではないだろうか。

マリアⅡシンマ (Maria Simma, 1915-2004) は、オーストリアの女性カトリック教徒であり、日常的に死霊が彼女を訪れて、死霊の相談に耳を傾け、死後の世界について子細に聞き、ときには天使や悪魔悪霊も彼女の眼前に出現していた。マリアⅡシンマの場合、死霊などが彼女の心身に乗り移るという憑依現象ではなくて、そうした霊が彼女の眼前に出現したり、物音がしたり急に火災が起こったりなどの物理現象が主であった。また、霊視をおこなったり、幻視を体験したりすることもあった。マリアⅡシンマは、敬虔なカトリック教徒であり、その信仰の正当性については、教区神父が語っている。信仰の敬虔さの一端として、ほぼ毎週、金曜日から日曜日の早朝にかけて、イエス・キリストの受難を追体験するものと思われる精神的苦痛を味わっていた。彼女の宗教観は大変興味深く、その信仰の

敬虔さや正当性にもかかわらず他宗教に対して寛容であり、彼女の住む地域のなかで聖人はいるか、の質問に対して、或る一人の女性イスラム教徒がもともと神に近い、と述べている。カトリック教会のミサ儀礼や聖職者の営みに対して、また、現代世俗文化に対しては、苛酷な批判をおこなっている。ミサ儀礼については、御聖体であるホスチアを手づかみすることの神への無礼さに、聖職者の営みについては、例えば牧会をおろそかにして信徒に慈愛を注がず、聖職者の位階や名譽に奔走することに、現代世俗文化については、若者世代のなかで神聖な意識が失われつつあることに、とりわけ批判をおこなっている。地獄や煉獄についても、カトリック信徒といえども、大半の人々が地獄に落ちていると語っている。

こうしたマリアーシマの信仰体験と証言は、キリスト教が本来有していたはずの呪術的靈性と同時に、キリスト教教界がそうした呪術的靈性から如何に離反してしまっているかを、示している。

ラビ・ズンデル・サラントとムサル運動

青木 良華

本発表は、ラビ・ズンデル・サラント（一七八六―一八六六）とムサル運動との関係性について検討するものである。ズンデルは、十九世紀の東欧リトアニアで起こったユダヤ教の倫理復興運動かつ教育改革運動であるムサル運動の創始者、イスラエル・サラント（一八一〇―一八三三）の師匠にあたる人物である。ズンデル自身はこの運動に直接関わることはなかった

が、サラントがムサル（ヘブライ語で「倫理」「道徳」の意）に関心を寄せるきっかけを作ったのは師匠ズンデルの影響が大きいというのが通説である。またズンデルは「ムサル運動の精神的な父」と称されることもある。本発表では、ズンデルの性格や思想の特徴をいくつか挙げた上で、ズンデルがサラントに与えた影響と両者の相違点について示した。

まずズンデルにおいて特徴的なのは、その類まれな敬虔さと謙遜である。彼は自身の学識や敬虔さを周囲の人々から隠しており、「隠れた義人 (tsaddik-nistar)」の概念を体現していたと言える。彼は自身のトーラーの学識を自らの生計を立てるためには利用せず、コミュニティや篤志家からの経済的援助を受けることも拒んでいた。またズンデルは神の偉大さと比較して人間の卑小さや罪深さを強調し、自己の内省の必要性を重視していた。そしてこの考えから発展して、神の摂理とは人間の行いに従って報酬と罰を与えるだけではなく、人間の運命をも導くのだという「神への信頼 (bitahon)」の概念を主張する。

悪への衝動 (yetsar haRa) についてのズンデルの考え方もまた重要である。人間が悪への衝動を克服するためには神の助けが必要なのだが、人間の側にも衝動を克服しうる方法が二つ存在すると彼は考えた。一つ目はトーラー学習である。このトラーラー学習という行為こそが学生たちを悪への衝動による攻撃から守るのだと彼は考えた。これは当時のリトアニアのユダヤ教正統主義において支配的な考え方を受け継いだものと言える。二つ目は日常的な内省と自己批判である。トラーラー学習に専念している人々でさえ彼らの行動が倫理的に正しいという保

証はないのであり、定期的に日常の仕事を中断して自分自身その行いをしっかり吟味することが義務として課されるとズンデルは考えていた。

そしてズンデルが神への畏れを陶冶するためのムサル学習の意義を強調したことも重要な点である。人間が涵養するに相応しい善い気質と、それらを獲得する方法について扱っているムサル文献の中の特定の格言を集中的に繰り返し返すような学習を、人間の行動や振る舞い方に影響を与えるほどに力強く強烈な心理的効果を生み出すものとして彼は重視した。

このような資質や思想を持ったズンデルとの出会いは若きサランターに多大な形成的影響を与え、ムサルの重要性への認識を促したと言える。ズンデルの影響を通してサランターは、悪への衝動との戦いと倫理的向上を達成するためには、トーラー学習だけでは不十分であり、それとは別個の異なる活動に取り組み必要性、そして倫理的向上の手段としての内省とムサル学習の必要性を認識した。そしてムサル学習の重要性という点だけでなく、サランターはズンデルの人間性や生き方にも惹きつけられており、学識と敬虔さ、トーラーと神への畏れが調和した理想的な状態を師匠ズンデルに見出し、と言えらる。

しかし師匠と弟子との間には相違点も存在した。ズンデルは「隠れた義人」、つまり隠遁者で、公的な活動にはほとんど従事しなかったが、サランターはムサルの教えを積極的に民衆に対して広めようとしていた。また、ズンデルが人間の卑小さや無力さを強調していたのに対し、サランターは人間側の努力やインシアチブを重視していた。サランター自身が著した『ムサル

書簡』からもそうした姿勢が読み取れることを発表の最後に示した。

宗教シオニズムの暴力性の源泉

—— 戦争をめぐるラビの言説から ——

犬塚 悠太

本発表は宗教シオニズム（ラビの教えを中心とするシオニズム）を対象とし、その暴力性がどこから現れたのかをラビの言説から歴史的に探り出すものである。宗教シオニズムは現代イスラエルの政治・軍事・教育といった様々な側面で影響力を持つ思想であり、イスラエル政治やパレスチナ問題を考える上でも重要な要素の一つである。

先行研究群において、しばしば宗教シオニズムの思想的転換点はアブラハム・クックおよびその息子であるツヴィ・イエフダ・クックに帰されている。そして彼らの思想を背景に、第三次中東戦争以降グーシユ・エムニームという集団が台頭し、暴力的・過激な方向へと舵を切ったとされる。それではラビたちの思想はいつから武力の肯定を行うようになったのか。アブラハム・クックがその始まりなのだろうか。以上の点から本発表は三人のラビを取り上げ、武力をめぐる言説を確認した。

まず初めは、「ヒバット・ツイオン」と呼ばれるシオニズム運動団体に参与した、モルデハイ・エリアスベルク（一八一八—一八八九）であり、彼はアブラハム・クック以前の宗教シオニズムに位置付けられる。『シオンへの帰還』における論考や、『金の道』という彼の著作を紐解くと、彼の非戦的な態度が見

て取れる。その中では他の民族や王国の同意が重要視されており、またタルムードにおける「三つの誓い」（離散の状況下で諸国民に反抗してはならないというもの）の教えから非戦的立場を強調していた。

次に確認したのは問題となっているアブラハム・クック（一八六五—一九三五）である。彼は初のアシケナジー首長ラビをつとめるなど、イスラエル建国以前のパレスチナでは宗教指導者として重要な役割を担っていた。『八冊の著作集』においてはメシアの日々が平和的に訪れると述べられ、また『至聖所』に寄せた論考では武力の行使が「忌むべきこと」であるとされている。加えて『アブラハム・クックの捧げ物』の中では、「三つの誓い」が引かれ、兵隊や力といった物質的な要素ではなく、精神的な力が強調されていた。

最後に取り上げたのはツヴィ・イエフダ・クック（一八九一—一九八二）である。彼は父が亡くなるまでイエシヴァにおいて父のサポート、父の著作の編集出版に従事し、のちにイエシヴァ長を継ぎ、のちにゲーシユ・エムニームの精神的指導者となった。本発表では彼の著作のうち、『イスラエルの道へ』に所収されている、第三次中東戦争直前に彼がイエシヴァの学生に述べた言葉に注目した。その中ではイスラエルの地を征服するという戒律が強調され、国家や軍隊という存在が聖化されるに至った。

以上のことから、宗教シオニズムという潮流に位置付けられる著名なラビにおいて、暴力にまつわる思想の転換点であったのはアブラハム・クックではなく、ツヴィ・イエフダ・クック

であったということである。もちろん本発表ではアブラハム・クックとツヴィ・イエフダ・クックの間の断絶を示すことはできたが、どのようにツヴィ・イエフダ・クックの思想が生まれたのかということを明らかにできなかったという点で課題を残した。また、暴力が実際に駆動するためには、単なる戦争観以外のファクターも見逃してはならない。そのため、ツヴィ・イエフダ・クックに見られた、軍隊や国家の聖化といった論点についても着目し、宗教と世俗をめぐる宗教シオニストの思想についても引き続き調査・研究を行う予定である。

米国改革派ユダヤ教のシオニズム観

—— 祈禱書改訂の事例から ——

石黒 安里

一九世紀前半にドイツで生じた改革運動による祈禱書改訂作業は、アメリカの改革派ユダヤ教（以下、改革派）においても例外ではない。本報告では、アメリカの改革派の祈禱書の改訂作業を通して、改革派のシオニズム観、およびイスラエル国家に対する見解の変容過程について考察する。ただし、祈禱書は単一の版が改訂されてきたわけではない。今日においても、画一化した一つの版のみが流通しているわけではなく、各シナゴーク、あるいは Jewish Day School においてお手製の祈禱書が使用されている現状は留意したい。

アメリカにおける改革派はドイツ系のユダヤ人らのアメリカへの移住にともない発展していった。祈禱書の改訂としては、「いにしえのシオンの回復」、「シオンへの帰還」、「エルサレム

の神殿の再建」などに関する請願や祈りの文言の削除、加筆、縮減などが顕著であった。一八五五年にニューヨークで刊行された *Seder Tevillah* はその例の一つである。また祈禱書改訂の歴史を紐解くと、一八三〇年にアメリカの改革派にとって初となる祈禱書がサウスカロライナ州のチャールストンにおいて編み出されるが、改革派の祈禱書の改訂、編纂が盛んになるのは、一九世紀後半以降になる。一八五七年に編まれた *Mishnah America* は改革派に大きな影響を与えた祈禱書として知られている。先行研究では、祈禱書の英訳がよりアメリカに順応できる手段の一つとして解釈され、それを「祈禱書のアメリカ化」と称する場合がある。ただし、「アメリカ化」が促進されたわけではなく、一八五六年にその逆の方向であるドイツ式の改革派の定着を試みる、*Olatz Tamid* といった祈禱書も刊行された。一八九二年には、改革派の標準的な祈禱書として流布した *The Union Prayer Book (UPB)*（初版）（一九一八年改訂版、一九四〇年新改訂版）が刊行される。アメリカのユダヤ人にとってアメリカこそが「新たなシオン」であるという認識に基づき、*UPB* はアメリカ化したシナゴグという意識に適合させた祈禱書となる。*UPB*（初版）ではヘブライ語は「オリエンタル」な要素が含まれるとして敬遠された。

ところが一九四〇年に出された *UPB* 新改訂版では、ユダヤ民族的な要素を含む文言が再び挿入されるようになる。これは一九三七年に改革派の公式見解として出された「コロンバス綱領」の影響によるものである可能性が高い。「コロンバス綱領」では、初めて改革派のなかに政治的シオニズムと文化的シオニ-

ズムの要素が記述されたことでも知られている。さらに一九七四／五年に *Gates of Prayer (The New Union Prayer Book - Gate of Prayer)* が歴代の *UPB* のシリーズにとって代わり、新たにイスラエルの独立記念日、ホロコースト記念日のための祈りが追加された。その背景にはアメリカ・ユダヤ人にとって、第二次世界大戦後のシヨアーのもつ意味合いの重要性および一九六七年の六日間戦争（第三次中東戦争）によるイスラエルの勝利、さらに古典的な改革派による知的な下支えを失ったためという理由が指摘されている。また、（英語と同様に）ヘブライ語による導入部が挿入された。続いて二〇〇六／七年に刊行された *Mishkan Tevillah* では、英語よりヘブライ語を重視する目的で右綴じのみが刊行された（*UPB* は両綴じ版が刊行）。加えて一八の祝福として知られるアミター（立禱）における贖いに関する箇所の記事が復活した。改革派の綱領と祈禱書の内容の連動については、*UPB* 新改訂版（一九四〇年）と「コロンバス綱領」（一九三七年）の事例では確認できたものの、他の綱領と祈禱書の連動についてはさらなる考察が必要となる。とりわけ二〇一七年二月一六年の声明（ただし、これは綱領ではない）で宣言された「二国家解決」を支持する見解が、今後、祈禱書のなかにどのように反映されていくのかについても興味深い点である。

現代イスラエルにおける聖書解釈

—— ベングリオンとプーバー ——

平岡光太郎

本発表では、現代ユダヤイスラエルにおける聖書解釈、具体的には、ダヴィド・ベングリオン (David Ben-Gurion, 1886-1973) とマルティン・プーバー (Martin Buber, 1878-1965) に着目し、彼らによる国家理解、メシアニズム理解、預言理解に関する論争を描いたモリス・フリードマンの著作 (モリス・フリードマン『評伝マルティン・プーバー 下』ミルトス、二〇〇〇年) から考察する。この考察により、ベングリオンとプーバーの国家理解、メシアニズム理解、預言理解の一端を明らかにし、また今後の問題点を整理する。

フリードマンによると、二人の論争は、一九四九年よりベングリオンが公職を離れるまで続いた。三月十日にイスラエル国の初代首相にベングリオンが選出され、その二週間後、ベングリオンは、テルアビブの自宅に国内の知識人を招いて、「新しい国家の道德と精神の方向付けについて協議した」。プーバーは協議の口火を切り、政府自身には国の道德的性質の形成に対する直接的な役割がないというベングリオンの主張に、異議を唱えた。

その後、二人の論争は、一九五七年は八月に開催されたエルサレム・イデオロギー会議においても現出した。ベングリオンはこのときのスピーチ「ヴィジョンと贖い」において、ユダヤ民族の復活を道德的国家としてのユダヤ国家に基づくものとし、フリードマンによれば、この点においては、完全にプー

バーと調和しているようにも捉えられる。フリードマンは、ベングリオンの「メシアによる贖いのヴィジョンが、わが民族の特性の中心にあることを理解しない者は、ユダヤ的信仰の要と、ユダヤの歴史の基本的真実を理解できない」(強調はフリードマンによるもの) という主張を紹介し、二人の間で本心に問題となっていたのは、国家の評価の違いであるとする。プーバーは国家が道具に過ぎないとしており、ベングリオンはイスラエル国家を「贖いの始まり」(the beginning of redemption) と見做している。ベングリオンがこの「贖いの始まり」をヘブライ語でどのように語ったかは重要な問題である。なぜなら、この表現が伝統的なものだった場合、ハラブ・クックをはじめとする宗教右派と呼ばれる人々が好んで用いる表現だからである。

当時の若いイスラエル人たちが聖書の一定の箇所に関心をもっていったという点でプーバーとベングリオンの意見が一致しつつも、プーバーは、「神の正義に適う人」となることをベングリオンに要求している。さらにプーバーは、ベングリオンが神の声を妨げる世俗化を提唱する者として、その世俗化は「政治化」という装いをとっていると批判した。

本発表では、モリス・フリードマンによるベングリオンとプーバーの論争を考察した。新生したイスラエル国家について、プーバーはそれが道具に過ぎないという冷淡な態度をとるのに対し、ベングリオンが「贖いのはじまり」という「宗教的」メシアニズムの枠組みをもって受け入れていることが確認できた。預言についてのベングリオンの主張は、フリードマンの著作では不明瞭である。プーバーはベングリオンの政治化を

伴う世俗化を問題視して、そのような政治化が偽預言者であると評価している。ベンギリオンのメシアニズム理解においてユダヤ国家が重要な位置を占めるのに対し、プーバーが重要視するのは、「人間の贖い」であり、その範囲はユダヤ民族に留まらない。

本発表は、フリードマンによるプーバー評伝の考察となったため、プーバーサイドからの二人の聖書の信仰の比較となった。一九四九年と一九五七年になされた二つの論争はヘブライ語で実施されているため、これらの論争の原文の入手と再評価が次の課題である。

大濱徹也の無教会論

——キリスト教土着化論の一つの結実として——

村松 晋

大濱徹也（一九三七—二〇一九）は、日本近代史の領域で独創的な業績を遺した歴史家である。しかしその博士論文が「明治前期におけるキリスト教会の構造と存在形態」と題する論考であったように、本領はあくまで日本プロテスタント史研究にあった。教会とキリスト者に関する論述は、「護教論的な発想から自由」で「きわめて実証的」と評されたように、たとえば明治国家をめぐる「受難」と「抵抗」の歩みとして描かれる「日本プロテスタント史」とは一線を画していた。ただし初期の論文に既に表れているように、大濱の日本プロテスタント史研究の基底には明確な「神学」があり、それは内村鑑三に遡る無教会を、日本の教会のあるべき姿として弁証しようとする実

践的な意図に彩られていた。

その大濱の学問は、一九六一年四月、東京教育大学大学院文学研究科修士課程日本史学専攻に入学したことに始まった。折しも「六〇年安保闘争」の挫折体験を経るなかで、歴史・思想に関心を持つ人々の間では「民衆」そして「日本的なるもの」への志向が育まれ、「民衆史」や北一輝・柳田国男等が目指を集めた。キリスト教界でも軌を一にするように、日本におけるキリスト教の定着と結実を模索するキリスト教土着化論が盛んに論じられていた。大濱は以上のごとき知的状況を与件とし、日本プロテスタント史の研究を開始した。

最初の結実は、一九六三年の論文「明治前期西上州における基督教会の形成」であった。この論考は、平信徒が教会設立に先立つ形で形成した聖書集會の存在を力説した。教役者によらず平信徒が自ら聖書を読みあう態様を、大濱は規範的に位置づけ、そうした集會の系譜に連なるものとして、内村鑑三の無教会を把握した。教役者と平信徒を対立項として据え、平信徒伝道やその集會を評価する観点は、「民衆史」の影響をうかがわせるが、無教会を内村個人の所産とせず、教会形成史の中に置いて見る視点は大濱の独創である。

続く一九六六年の作品「明治前期における基督教会の存在形態」は、旧稿で評価した平信徒集會に、西欧の制度的教会の日本におけるオルタナティブを見出したものである。かつ、そうした平信徒集會を継承するものとして無教会を位置づけ、その仕様こそ西欧とは来歴の異なる日本の教会が採るべき途だと主張した。ここには同時代のキリスト教土着化論の影響と共に、

普遍原理の多様な発現形態を肯定する多元主義的な文化観が見て取れる。

これら二つの論考は、博士論文を基に一九七九年に刊行された『明治キリスト教史の研究』の基幹を成すが、元来、平信徒集会や無教会を定義づける際、ヴェーバーやトレルチを援用せずに自前の言葉で問いかけてきた大濱は、『明治キリスト教史の研究』でも同様の姿勢を貫いたことにより、同書書評で定義の曖昧さを指摘されることになる。かくして一九八〇年代に入り、平信徒集会や無教会を説き明かし得る説明原理の探究に向かった大濱は、一九七〇年代に蓄積したキリシタン史研究の成果をふまえ、キリシタン時代の「コンフリリア」を蓮如に遡る「講組」に重ねて説くと共に、平信徒集会およびその系譜に連なる無教会をも、蓮如に基づく「講組」に基礎づけた。その際、異文化はそれが移し植えられた場に息づく文化と切り結んでこそ実を結ぶという文化観に拠る大濱は、「講組」に根ざす無教会に、日本におけるプロテスタントの原理の結実を見出し、高く評価した。

こうした無教会論は、「民衆」や「日本的なるもの」への志向を示した時代思潮やキリスト教土着化論と、その若き日に対峙した大濱の一つの到達点である。ただその基底にある多元的主義的な文化観の必然として、大濱の「無教会」論は、一九八〇年代の自己肯定的な「日本文化論」とは対照的に、無教会を日本の教会の存在形態の一つとして評価しつつも、無教会のみを排他的に言挙げするものではなかった点に注意する必要がある。

占領研究における神道指令再考

粟津 賢太

占領研究における神道指令にみられる国家神道の問題に関する先行研究において、総合的かつCIE文書に詳細に依拠した実証的研究としては大原康男『神道指令の研究』（原書房、一九九三年）をあげることができる。同書では、重要文書のみならず、Conference ReportやStaff Studyまでも参照し、政策の立案過程について再構成している。近年、清水節によって、これまで資料的にも問われてこなかった、あるいは検討することが難しかった問題についても解明が進んでいる（清水節「GHQ/SCAPの神道研究に関する史料（2）」金沢工業大学日本学研究所、『日本学研究』第八号、二〇〇五年）。

本報告では、「神道指令」に関するCIE文書と、それらの研究を手掛かりに、改めて国家神道論について、現在の研究状況から再考を行い、報告者が現在進めている慰霊・追悼研究との接点を探りたい。

今回扱ったのはGHQ/SCAP Record (RG 331, National Archives and Record Service) の Box no. 5928 Folder title/number (9) Shinto Directives-General Date: Dec. 1945 - Oct. 1951 に収められている Subject: A Digest of the Staff Study on Shinto. Prepared by: Religious Research Unit. 26 January の資料である。この資料には、Flow Chart of Command in Executing Religion Directives (As Illustrated in Carrying Out The Shinto Directive) と題された、指令の実施についてのフローチャートが添付されていた。文書を検討し

てみると、これは前年十一月三日付に作成された神道指令へ向けた第一次担当者研究（GENERAL HEADQUARTERS SUPREME COMMANDER OF THE ALLIED POWERS Civil Information and Education Section, 3 Nov. 1945）の要約版として作られたものであることが判明した。担当者研究は、第一次（十一月三日付）、第二次（十一月七日付）、第三次（十二月三日付）の三種類がある。これは担当者であったパンスの「国家神道」観を示すものであり、その理解は基本的にホルトムに依拠している。

連合国による日本本土の占領統治は、政府機関を温存したことで、ドイツや朝鮮半島における直接統治とは異なり、日本政府を介在させた間接統治であった。この間接統治の仕組みでは、連合軍最高司令官総司令部（GHQ/SCAP）は日本政府に対して指令を出す唯一の機関となり、日本政府がこれを受けて、各省庁、地方自治体等へ指令する経路を辿った。こうした資料は、あくまでもこの間接統治の仕組みを通して、神道指令を徹底しようとしていたこと、また、神道指令の公布後も、このスタッフ・スタディの要旨が再録され、議論のために利用されていたことが分かる。

SCAP/CIIEの理解する「狂信的ナショナリズムあるいは超国家主義の道具としての国家神道」を研究する上での時期区分あるいは时期的画期の問題を考えると、形を変えた日本ファシズム研究の問い直しであるといえる。また、国家神道研究に儀礼の次元を加えることによって新たな視点が獲得されるものと考えられる。政府は、戦争や震災等、国家的な危機に際し

て、詔書を発布し、国家崇拜の儀礼に従事させることによって、国民の精神をひとつにまとめようとしてきた。学校をはじめ、さまざまな儀礼の機会に、国旗掲揚、君が代吹奏、宮城遙拝、詔書の奉読、そして黙禱が行われ、それは国民精神総動員運動へいたる過程で、いっそう密度を濃くしていった。これらは資料的にあとづけることができる。例えば、靖国神社の臨時大祭の時に全国民一斉の黙禱が行われるようになるのは一九三八（昭和一三）年以降である。

「芥川龍之介」の署名入りの和書

—— 柏原祐義著『靈魂の研究』 ——

服部 弘瑞

三年前私の書棚からある有名人の署名のある和書が出てきた。しかもその住所も書かれていた。「田端四三四 芥川龍之介」とその表紙の裏に青鉛筆で達筆に書かれていたのである。その本は柏原祐義著『靈魂の研究』であるが、宗教の根本問題である死と死後の存在（靈魂）に関して総合的にかつ深く探求している。私はそれを芥川龍之介の直筆に間違いないと見ているが、ここでその理由を挙げておこう。一、表紙のすぐ裏に自分の署名のみならず住所も書いている点。二、その住所は「田端四三四」となっているが、実は芥川の自宅のお隣の小山栄達氏の住所であり、芥川の署名を真似して書こうという者が間違った住所を書く筈はないと思われるからである。また芥川が自分の住所を間違える筈もないと思われるが、それは恐らく当時その土地を芥川が購入することになっており、小山家は田端三二五に移ることになっていたのでないかと推察される。三、その署名が青鉛筆で達筆に書かれている点。芥川のサインをそのように真似して書くことは恐らく不可能に近いと思われる。四、また芥川のサインを真似した者がその本の随所に青線を引くとは思えない。五、その青線の箇所には芥川龍之介らしい所が二箇所ある。一つは芥川の母親が精神病だったと言われているが、「要するに一切の精神上の疾病は、（所謂心の病気でなく）これ即ち脳髓の疾病なりといふことは、輒近の精神病学において疑ふべからざる事柄である。」という箇所に青線を

引いている所。もう一つは芥川の作品に散見されるゲートルのところに青線を引いている所。六、ところであるメモの「脳髓」という語に気づき調べ直すと新発見があった。五で指摘していた芥川らしい二つの箇所のキーワードが芥川の有名な著書の同一箇所で見られるのである。即ち『西方の人』3、聖靈に「ゲートル」また「精神病者の脳髓」という表現が使われていた。これは芥川龍之介が『靈魂の研究』を読んでいた証拠の一つになり得ると思われる。

またその筆跡に関して自分で資料を集めて検討してみた。その結果、芥川龍之介の川と之介についてはその署名とほぼ同一のものが見られた。また芥と龍についてはいろいろな書き方があったが、その署名に似ているものも見られた。さらにその住所の筆跡と芥川が家に書いたハガキの筆跡もよく類似している。従ってその筆跡の上からも芥川龍之介の直筆の署名であるとして差し支えないと思われる。

ではその本と芥川作品との関係について考えてみたい。それは大正十三年二月二十五日に五版として発行されているが、その三年五か月後に芥川龍之介は服毒自殺している。従ってその間の作品について調べてみた。この期間にはかなりの作品が発表されており、芥川龍之介の代表作と言われるものが多数含まれている。この頃に芥川はすでに自分の死や自殺について考えていたようであり、その頃の作品には死・自殺・靈魂に関する記述が多く見られる。この『靈魂の研究』はそういう問題を総合的に深く探求しているので、それは芥川のそれらの作品の参考資料になっていた可能性は十分あると見られる。

ではその本のテーマに関係している作品を見てみよう。その五版が発行された大正十三年の十一月に芥川は人魂の絵を描き、その和歌を詠んでいる。大正十四年「死後」（自分が死んだ後にその靈魂が帰宅する夢の物語）大正十五年「点鬼簿」昭和二年「河童」十五、ピストル自殺したトックの家に幽霊が出る話。それは河童の世界の心靈学協会雑誌第八二七四号に掲載されているとある。また「蘭車」などもある。私は芥川龍之介の専門家ではないので、実証的なことは言えないが、それらの作品にその『靈魂の研究』は何らかの影響があったのではないかなと思われる。

平田派国学における産土神コスモロジーの創造

増田 友哉

平田国学の持つ、民俗への志向は戦後注目され、研究が進められている。一方で平田国学の持つ強いイデオロギー性、政治志向との関係をどう理解するかという際に、民衆の扇動者としての平田国学という理解も存在する。しかし、平田国学が一方的に民衆土着の思想を再編成したと考えるのではなく、平田派国学者が民衆の思想や経験、欲望に応じて、言葉や神学、体系性、権威を与えた共同作業としての一側面があったことを明らかにしたい。そのため、本発表では、平田派国学者が民衆の経験に即して、死後の在り方を如何に語るのかを検討した。

平田国学の特徴としては、神話を創造的に再構成すること、現実に対処しようとした点、そして死後への関心が非常に強いという点が挙げられる。そのため平田篤胤は、人間の死後

を神話の再解釈によって、幽冥界におけるオホクニヌシが支配しているとする。そしてこのオホクニヌシの役割は、天皇による政治を助ける事であるとも解釈した。そのため、篤胤にとつて、人生の意味とは、生前は天皇の民として存在し、死後は幽冥においてオホクニヌシの監督の下で活動し、顕界における自分の主君や子孫、そして天皇を補佐する事が目的であると定義される。篤胤において人々の死が天皇神話と結びつくのである。

篤胤が民衆の経験に神学的意味を与える例として、『勝五郎再生記聞』を取り上げた。篤胤は、生まれ変わりをしたとする勝五郎やその家族から直接その再生経験を聞き取る。そして篤胤は、勝五郎が再生の最中に、カラスと接触があったという語りから、勝五郎の生地である産土神である熊野権現との関係を見出す。また、勝五郎の父である源藏が産土神を始めとする神仏への崇敬が厚いという点からも、産土神によって勝五郎の再生がなされたこと篤胤は断定する。篤胤は民衆の語りに対して、自らの神学によって解釈し意味を与える。篤胤は村々で祀られている産土神を、人間の死後を司るとするオホクニヌシの末端に位置づける事で、天皇神話と民衆との中継点としての役割を産土神に与えたのである。

篤胤の門人である京都の神官、六人部是香は産須那神（筆者注：是香は産土を産須那と表記する。）の役割を更に精緻化する。篤胤において産土神の役割がはっきりしなかったところを、人生を根底から支える存在としてクローズアップする。是香は産須那神の起源を、アマテラスやタカミムスヒという皇祖

神の命令によって、オホクニヌシの眷属神やその地で功績のあった神を各地に鎮座させたとする。産須那神の起源が皇祖神に基づく点で、天皇神話と産須那神の距離はさらに短いものとなる。そしてオホクニヌシや産須那神が掌る役割は、篤胤説を更に拡大し、人の生産、人生の人事、そして死後の在り方に関与するとされる。死後世界の持つ意味の増大に伴って、現世は一種の修行場のような役割が与えられた。そして是香は民衆の死後、それぞれが産須那社に魂が赴くものとされ、生前の功績によって神位が異なり、顕界を補助する様々な役割が与えられるとする。非常に大きな功績を遺した人間は、死後に出雲大社に赴き、そこで天地間に涉るような大きな仕事をするといい点で、単なる地縁社会を飛び出して、国家といったものと直接関与する機会が民衆に与えられている点には注目をすべきである。

従来の国家神道、或いは近代神道という枠組みは、国家政策、法制、教育といった中央政局の問題に焦点を当てる一方で、近世国学が創造したコスモロジーの問題が近代民衆においてどのように継承、或いは否定されたのかという問題を十分に解明していない。近代日本における国学イデオロギーの影響を検討するためにも、地域における産土神コスモロジーの実態と消長を明らかにする必要がある。

平田篤胤の二つの古伝

—— 中国学・インド学との関係から ——

森 和也

平田篤胤が道教、バラモン教を古伝の訛伝であると主張したことは、平田国学に関心を持つ人にはよく知られていることである。しかし、資料を丁寧に読むと古伝の上位に普遍としての古伝、すなわちメタ古伝である《古伝》が想定されており、その《古伝》がそれぞれ道教、バラモン教に訛伝している構造が浮かび上がってくる。日本に伝わった古伝はその中でも《古伝》の姿を最も正しく伝えていることで優れているに過ぎない。《古伝》は篤胤の作業仮説であるが、中国学、インド学からその姿を照らし出してみたい。

篤胤は中国学の著作である『赤皇太古伝』（卷之一）で「天地世界は、万国一枚」であることを確認したうえで、『古伝』の世界的な広がりを説くのだが、「我が古伝説の真正を以て、彼が古説の訛りを訂し、彼が古伝の精を選びて、我が古伝の闕を補はむ」と、日本の古伝と中国に訛伝された古伝の相補性を述べ「我が国の古伝」のみを絶対視していない。

同じことはインド学の著作である『印度藏志』（卷之八）でも同様で、「蕃国最初の伝へは、やがて皇国の最初の伝の、伝訛せる物なるが、中に、印度に伝ふる古説は殊に精しく、中には神国失之。而獲之於蕃国とも謂つべき事も有ルめり」と、日本の古伝とインドに訛伝された古伝の相補性を述べている。

日本、そして中国、インドに伝わった古伝は相補的であり、その三国の古伝の比較のうえに篤胤が求めた真の古伝、普遍と

しての《古伝》が立ち上がってくる。『玉櫛』（四之巻）では、「漢土天竺」とともに「我が皇神たちの開闢し給へる国」であることを踏まえ、「漢土の玄学」すなわち儒教を排して始原に遡って発見した道教を中心とした中国学、「天竺の梵学」すなわち仏教を排して始原に遡って発見したバラモン教を中心としたインド学を「其ノ根元はみな其ノ神等より出」たものとして、この「玄学」、「梵学」とを統合した先に普遍としての《古伝》が存在するのを見ている。

篤胤が探究した《古伝》による統合は、神仏習合・神儒習合を排除して新しい地平で道教的世界、バラモン教的世界と習合しているように見えるが、それは習合ではなく、上位のカテゴリの《古伝》による下部カテゴリーの日本の古伝、道教、バラモン教の統合であった。たとえば『赤泉太古伝』（巻之一）では、上皇太一がアメノミナカヌシ、盤古氏夫妻がミムスビの男女二神、三皇がイザナギ・イザナミに同定されて、中国神話を日本神話に合わせて再構成している。ここでは日本神話でもない中国神話でもない、新しい神話が創出されている。インド神話も同様で、『印度蔵志』（巻之八）では、「大梵自在天」は、イザナギ・ムスビの神を「混じて、一神に伝へ奉れる神」であるとしてインド神話が再構成されている。再構成は一方的なものではなく、やはり相補的であり、平田神学のムスビの概念を補強するものとして利用されている。

『霊の真柱』（下つ巻）では「黄泉ノ国へ帰てふ古説」に対して、「古伝の趣き」と「現の事実」とから、オオクニヌシの治める「冥府」に帰ることが真実であると述べているが、この

「古説」に対する「古伝」は《古伝》の位置にある。そもそも『霊の真柱』では「古伝」という成文を立て、それに対して論が展開されているが、この「古伝」は、「諸古典に見えたる伝どもを通考へて、新に撰びたる古史の文なり」（上つ巻）と、篤胤が編集したものであることが明示されている。

篤胤は日本の古典をそのまま《古伝》であるとは考えていない。篤胤が『古史』・『古史伝』によって新しく《近世神話》を創造した行為は、中国学・インド学をも統合した篤胤の《古伝》探究の大構想の一環として理解することができるのではないだろうか。

復古神道形成過程における古典認識

松本 久史

既発表の近世後期から明治初期に至る国学者の『古語拾遺』理解とその刊行活動につき、主に平田派国学者に注目して考察を加えたことを前提に、十八世紀中期までの国学に基づく復古神道形成過程において、古典理解の転換があったことに注目して考察を加え、近世復古神道成立の面相を論じる。

神道史上における古典観を概観すると、中世・近世前期においては、吉田神道の「三部の本書」観によって先代旧事本紀（以下「旧事紀」と略）・日本書紀・古事記が「神書」として尊重され、十七世紀における神道の古典理解の常識となっていた。十七世紀後半期の垂加神道成立過程における山崎闇斎への忌部神道の影響と古典理解との関連に注目すると、忌部正通作とされる『神代卷口訣』の重視とともに『古語拾遺』への注目

は、闇齋の三種神器論と合致したこともあり、門人たちによる『古語拾遺』、版本の刊行も行われた。その他にも、『古語拾遺』を重視した神道家として松下見林があり、『古語拾遺』の講義を行うとともに、門人の藤斎延『古語拾遺句解』（一六九八年）の序文を記し、式内社太玉命神社の「再興」に尽力し、忌部氏の顕彰活動を行うなど、「上古の神道の復するを」希っている。このように『古語拾遺』への関心が、十七世紀後半期の神道家の間で高まったが、あくまでも「三部の本書」の欠を補う位置づけであった。

復古神道成立の一つのメルクマールとして古典観の転換と古道論との関係に注目が必要である。『万葉集』と賀茂真淵、『古事記』と本居宣長の関係が顕著であるが、一方では古道説の思想内容のみを判断基準にはできない。荷田春満は神道の復古を主張したにすぎず、儒家神道の亜流という評価もあるが、古典観に焦点を当てれば、異なる見方が可能となる。

荷田春満による旧事紀偽書説は、一七二五年の下田光太夫（幕府書物奉行）宛書簡にも表明されているが、春満の神代巻講釈の門人問書類では、「三部の本書」観が明白に否定されている。旧事紀偽書説は、十七世紀末に水戸の今井有順・徳川光圀などが提起しているが、一般には、多田義俊『旧事紀偽書明証考』が早いとされ、同書は一七三一年の成立、伊勢貞丈『旧事紀偽』はさらに後年の一七七八年である。春満は旧事紀偽書説を主張した早い時期の人物の一人である。荷田派のあらたなる「三部の本書」観として、春満高弟で、青年時の賀茂真淵の師である浜松諏訪社大祝、杉浦国頭が、一七三三年に記した

春満訓点書入本『古事記』（山崎本）の識語に「夫旧事記者為疑書、不須於荷田流家也、故日本書紀古事記古語拾遺以是為三部之本書矣」と、旧事紀偽書説を前提として、新たな古典観を提示している。さらに、一七三四年に国頭の作になるとされる『神家略頌』において、同書の末尾に「古事記・日本紀・古語拾遺、神ノ教ノ道分テ、只神忠ヲ可尺也」と、書入古事記と同様に古事記、日本書紀、古語拾遺を挙げている。また、門人による無刊記本『古語拾遺』に頭注・傍訓を加えたものがあり、岩瀬文庫には鈴木梁満転写の春満訓書入『古語拾遺』版本（四宮版）があり、春満の『古語拾遺』講義に発する、荷田派の『古語拾遺』重視が窺われる。

復古神道の古典概念の転換における荷田派の寄与は、第一に、旧事紀偽書説を春満が提唱、門人が継承し、以降の復古神道における古典概念の基礎を形成した。第二に、『古語拾遺』を記紀に次ぐ神道を学ぶ際の古典として『古語拾遺』を位置付けた。中臣氏と並ぶ古代神祇氏族である忌部氏を浮上させ、その結果、吉田神道の相対化を促進した意義がある。復古神道形成の初期段階においては、神道を学ぶべき上での古典とは何か、を定めることが重要であり、春満の古典研究は以降の展開に決定的な影響を及ぼしたといえるであろう。

※本発表は科研費（20H01189）の助成を受けたものである。

近代における神道の宗教施設

藤井 麻央

教派神道の宗教施設として真っ先にイメージされる教会と呼ばれる施設に関する定義等が初めて示されたのは、大正一二年に文部省令として制定された「神仏道教会所規則」である。同規則では「教会所」を「神道又は仏道の教義を宣布し又は其の儀式を執行することを目的とする設備にして祠宇、寺院又は仏堂にあらざるもの」と定義し、「主神奉斎」「信徒礼拝」「教義宣布・儀式執行時の公衆の参集」「信徒への神符・護符の配布」を認めた。「教会所」においてこのような機能が許容または制限されることとなる経過を確認することで、教派神道が政策との関係において抱えた具体的課題を検討する手がかりを得た。

明治前期において「教会所」の名称は一般的でないことから、密接な関係があると考えられる「神社」「教院」「講社」「教会」に関わる法令類から各々の概念を確認してみる。「神社」「教院」は神を祀る機能とそのための施設が一体的概念となっていたが、「講社」「教会」は「結社」や「集会」等を意味して固定的な施設を伴う概念ではなかった。明治一〇年代になり、神官教導職分離、教導職廃止の動向の中で、「祠宇」、及び「教務所（教院教会所法務所講社事務所の類）」「説教所（説教のみ行うもの）」（以下、まとめて「教務所（教会所）」とする）が法令類において言及されるようになる。「祠宇」における「主神鎮祭」「葬祭執行」は認められたが、「教務所（教会所）」における「葬祭執行」「平素庶衆参拝」「神殿・堂宇等の設置」は

「神社」「寺院」に紛らわしいとして認められなかった。「祠宇」は政策的に非宗教とされた「神社」の機能の一部を代替したのに対して、「教務所（教会所）」はその名の通り事務と説教を行う施設として位置づけられていたことが確認できる。

明治一五年時点で神道の宗教施設としてつくられた「祠宇」は、四年で新設停止となった。「祠宇」の有した「葬祭執行」は、「教務所（教会所）」が「家屋」と見做されることで可能となったが、「宗教部内」ではない「教務所（教会所）」における「主神鎮祭」は明示されなかった。この制度的状況に対しては神道教会による陳情等が行われ、明治二六年の社事務局通牒にて「教務所（教会所）」における「主神鎮祭」「信徒礼拝」が明示された。これは「教務所（教会所）」が宗教施設として質的転換する制度上の契機であったと考えられる。一方で、「平素庶衆の参拝」「社寺祠宇様式」「一般へ守札の配布」は認められず、「神社」「寺院」との明確な区別がなされ、これが大正一二年の「神仏道教会所規則」の基盤となった。こうした動向と並行して、憲法や民法の施行等を背景に明治三二年には第一次宗教法案が提出されるが、「寺」に対する「寺院」が明示されたのに対して、「教会」と「教務所（教会所）」「祠宇」との関係は曖昧にされていた。こうしたことから、明治後期においても神道の宗教施設が概念として成熟していたとは考えにくい。

以上を踏まえて、神道の宗教施設の制度の要点を三点挙げる。第一に、「教務所（教会所）」の制度は「神社」（及び「寺院」）を基点とした線引きにより作られ、社寺と同等の機能は認められなかったこと。第二に、「教務所（教会所）」の機能は

「事務と説教から主神鎮祭へと質的転換していったこと。第三に、「講社」「教会」と「教務所（教会所）」は当初から一体的概念ではなかったが、社寺が法人と施設を伴う概念であったように、次第に「教会」と「教会所」が随伴するものとして考えられるようになっていったこと、である。神道の宗教施設をめぐる制度は、神社非宗教を第一義におく政策のもとに場当たりのな行政措置が重ねられ、複雑な展開を見せた。教派神道の信仰拠点がこのような状況に置かれていたことを考慮して各派、各教会の事例を蓄積することは、近代日本の宗教像の姿・形を考へることにもつながると思料される。

三輪田高房が伝えた鎮魂行事の目的と「治心」

新田 惠三

三輪田高房（文政八年（一八二五）—明治四十三年（一九一〇））は明治二十年代に自らの伝える鎮魂行事を周囲の人々に伝授している。高房が伝えた鎮魂行事の中核となる「手振作法」（報告者が便宜上用いた用語）は橋家神道の儀礼に系譜を持つと考えられる。

橋家神道の手振作法については呪術的なものとして先学によって注目されてきた。橋家神道の伝書には、手振作法とは、作法を通じて天地と一体となることによって、祈願するところが実現されるものであるとし、病氣直しの為の祈禱をも含む幅広い祈願に用いられていることが記されている。

一方で、高房の伝えた鎮魂行事は作法としては橋家神道の影響を受けていると考えられるものの、異なる要素も見られる。

三輪田高房は自らの鎮魂論を『日文本義』にまとめており、この中で、『先代旧事本紀』に記される鎮魂祭の起源譚を説明する形で鎮魂は「治心」であり、病人の祈禱を主とするものではないとの主張を述べた部分がある。『先代旧事本紀』には、もし「痛む處」があれば、鎮魂を行うとすることが記されているが、高房は、「痛」の解釈を身の痛みではなく、心の痛みであると主張するのである。このように鎮魂の本義を「治心」という用語で説明し、病氣直しの祈禱と距離をとる姿勢は、橋家神道にはない独自の要素であろう。

現在も三輪田高房が伝えた鎮魂行事は石上神宮をはじめ全国各地の神職によって行われているが、種々の祈禱儀礼としては無く、専ら神職の精神的な修行法に限定して受容されている。この背景には高房が鎮魂の本義を「治心」とし、鎮魂を修めた後に神に奉仕することが誠の道であると説いていたことがあるのではないかと考えられる。

近世から近代に移行する中で病氣治し等の祈禱儀礼が前近代とは異なる形に変容していったという指摘が諸先学によってなされている。三輪田高房による病氣直しのための祈禱と距離をとって鎮魂の目的を論じる姿勢は全体の流れとしてはこのような流れと関連していると考えられるが、具体的に「治心」という語にこだわり、鎮魂を説明したことにはどのような背景があったのであろうか。

高房は昌平坂学問所に学んだ後、明治四年十月まで松山藩の儒者としており、その後も儒者・漢学者としての素養を生かしながら活動していた。治心という語は、漢籍に用例がある語で

ある。高房は明治十二年二月十五日に「心支那人ノ説十八條」という文章を写し終えている。この文章は高房による撰録であるか否かは不明であるが、心に関する漢籍の記述を十八文引用するもので、その冒頭は『管子』内業篇に記される「治心」という語を含む引用である。さらにこの文章と後に高房が記す「治心ノ説」とは共通する引用文も見られる。以上のことから高房が盛んに使用した「治心」という語は、単なる造語ではなく、漢籍に典拠を持ち、儒者・漢学者として有していた豊富な知識を背景とした用語であったのではないかと考えられる。

さらに高房は日本弘道会の会員としても活動しており、機関雑誌にも度々文章を寄せている。この中に『日本弘道叢記』第一号に投稿した「治心ノ説」という文章がある。「治心ノ説」では種々の儒学書を用いながら「治心」の工夫について記しており、「治心」と鎮魂とをつなげる記述も見られる。日本弘道会を主宰した西村茂樹に目を向けると、西村は、『日本道德論』において、哲学に欠失している要素の一つとして「治心ノ術」が無いことを記し、論じている。このようなことから、「治心」とは鎮魂行事の目的のみならず、西村茂樹・日本弘道会という近代啓蒙思想ともリンクする用語であったと言えるのではないだろうか。

詩人・溝口白羊から神道学者・溝口駒造へ

木村悠之介

溝口駒造（一八八一—一九四五）は、詩人・溝口白羊として前半生を過ごしながら後半生には神道学者に転身を遂げ、「神

道学」の体系化に尽力するとともに神祇行政にすら関わるようになった人物だが、近代における他の神道学者たちと比べると、全く主題化されてこなかった。しかし、神道に関わる特別な背景を持たず、学者として自己形成したわけでもない近代人としての溝口が、なぜ「神道」を、なぜ「学」として論じなければならなかったのか、を問うことでこそ、「神道学」なるものの時代的意味を最も明瞭に示しうるのではないだろうか。本報告では、詩人としての前半生における問題意識を検討した。

溝口の筆名「白羊」は、一九〇六年の初詩集「ささぶえ」の一節から推測するに、涅槃経で一闍提（仏法を信じず成仏の因縁を欠く者）の喩えとなっている「白羊角」から来ている。初期の詩作は「煩悶」との関係で法華経や日蓮に言及することがしばしばあったのだ。旧友・西村真次や、同時期に同じ雑誌に寄稿した折口信夫と比べたとき、神道への意識は弱い。むしろ、一九一〇年の文章「弱者」では、「古い歴史」が新しい「文明」の犠牲となって減びても構わないと述べ、都会における「鎮守の森」を例示してすらいいた。

一九一四年の文集『紅い火の船』になると、煩悶ではなくナショナリズムや「文明」への憧憬へと明確に関心が移っており、表題作では国旗を載せたブレリオ式飛行機による都会の「群衆の感情」の沸騰・蘇生が描かれた。同年から始めた『訳註徒然草』など口語文による古典の「科学」的解釈は、古い歴史をも文明のもとに蘇らせる試みと言えよう。

その上で、溝口のさらなる転機となったのが日本評論社における執筆活動だった。明治神宮造営局の全面的な協力を受けた

から大々的に売り出された一九二〇年の『明治神宮紀』では、「科学文明」の祝福者として祭神・明治天皇を位置づけている。さらに、翌年の『熱血史談 第一編 国難』では、「新思想」による「新忠君愛国心」によって飛行機による総力戦への国防意識を高めるべきだと説くなかで、元寇における防塁構築を熱烈な「信仰」で支えた日蓮を称え、その現代版を明治天皇さらには明治神宮の登場に見出した。この年から溝口は帝大の宗教学科で加藤玄智に学び、神道研究室や神道学会の運営に携わっていく。

溝口における思想的な転換点は、第一には「文明の利器」かつ兵器としての飛行機に接したことによる国家への意識だった。続いて最も人生を変えたであろう「神道」への意識の明確化は、一九一二年の明治天皇崩御時というよりは、あくまでも一九二〇年における明治神宮の登場を待たなければいけない。明治天皇崩御時にも「神乍ら」の語を用いながら追悼詩を書いているとはいえ、その後の『紅い火の船』ではやはり法華経や仏教モチーフが用いられ、「神道」や天皇・神社は出てこないためである。都会に「科学文明」の神としての明治天皇を祀る神社ができたことでこそ、溝口は古い歴史たる「神道」や「鎮守の森」への「信仰」を肯定するとともに、「学」として扱う方向にも転身しえたのではないか。

その後、溝口は「神道学」の語を冠する近代初の単行書籍『神道学概論』などを著していくが、神道学と、神道学に並行して進められた「宗教」論との間には絶えざる緊張関係があった。特に、一九四一年の『母の宗教』はこの時期にしては珍し

い溝口白羊名義かつ高島米峰との共著だった点で、何かしら意識の変化があったのではないかと思わせる。

そうした神道学と宗教論の関係や、詩人時代に編集者・執筆者として参与していた少女雑誌に始まり『紅い火の船』『明治神宮紀』を通して『母の宗教』に至るジェンダー表象・恋愛表象の位置づけ、折口信夫や高群逸枝といった同時代の詩人兼神道論者との比較なども含め、全体的な検討は今後の課題としたい。

昭和前期の神道と神聖天皇

—— 故阪本是丸氏の業績に学ぶ ——

島 園 進

二〇一四年に刊行された『神道と学問』（神社新報社）には、神道学者としての阪本是丸氏のたいへん謙虚で真摯な学問観がうかがわれる。生前、筆者は阪本氏の業績から多くを学んだが、またこのような学問への誠実な取り組みに強い信頼感をもっていた。その阪本氏と討議と対話を続けてきた「国家神道とは何か」の輪郭づけの問題だが、ご逝去を心から残念に思いながら、なお対話を継続していきたいと考えている。

阪本氏の主著『国家神道形成過程の研究』（岩波書店、一九四四年）の「あとがき」には、「国家神道の単なる制度史的研究だけでなく、国家神道の形成・成立を促した思想的・イデオロギー的側面をも対象とした研究論文を書かないかぎり、国家神道の全体像は解明できないのではないのか、という疑問にかけられたのも事実である」（四五三頁）と述べられている。「序

説」にも制度的研究と並んで、「もう一つの接近方法として、国家神道を近代天皇制イデオロギーおよびその装置として捉える立場がある。」「もちろんそれらのイデオロギーを根底から規定し、規制していたのが国家神道という理解も可能であるが」（六頁）と述べている。これは「思想的・イデオロギー的側面」の方面からの国家神道研究の必要性を認めたものである。だが、それに続けて、「これでは同義反復になりかねないし、また歴史的現実的にも仏教や儒教を信奉する多くの者はそうは意識していなかったであろう」（同前）とも述べている。「思想的・イデオロギー的側面」に注目して国家神道研究を進める際の問題点が指摘されているが、その場合、「思想的・イデオロギー的側面」での国家神道をどう輪郭づけるかについて、容易でない問題が伴うことが強く意識されていたことがわかる。

では、阪本氏は「思想的・イデオロギー的側面」からの国家神道をどのように輪郭づけ、研究していけばよいと考えたのか。阪本氏は実際、「昭和戦前期の「神道と社会」に関する素描——神道的イデオロギー用語を軸にして」（阪本是丸責任編集・國學院大学研究開発センター編『昭和前期の神道と社会』弘文堂、二〇一六年、所収）で、それを試みている。そこでは、まず制度的に規定される（狭義の）国家神道が最後にたどりついた神祇院の教義書ともいべき『神社本義』を取り上げるが、それは「思想的・イデオロギー的側面」からの国家神道の一つの形態にとどまるものと見なされている。そして、大正から昭和への転換期以降から敗戦直前までの時期に、「神道的用語」がどのように「神道的イデオロギー」として用いられ

たかについて時期を追って述べていく。

「神道的用語」は「神道的イデオロギー用語」の略で、「祭教一致」、「皇道」、「惟神の大道」、「天壤無窮」、「国体の精華」、「肇国」、「宝祚」、「八紘一宇」、「現御神」などである。これらを用いた「神道的イデオロギー」の用例として、まずは一九二六年二月の「勅語」が引かれている。続いて、神社界・神道界、教育総監などを担当した軍部、「国体明徴」における内務省・文部省の動向、学界の動向などがたどられている。そこには当時の政治の要請によって、さまざまに「神道的イデオロギー」（「国家神道的イデオロギー」の語もある）が構成されていたとされる。ここで阪本氏が強調しているのは、「神道的イデオロギー」が思想的・一貫性のあるものではなく、仏教界なども含め諸勢力の政治的要請によって多様な現れをしたということである。だが、それは「戦時下の神道と社会」として輪郭づけが可能なものともされ、明治維新时期に遡ってその展開を探る可能性についても示唆されている。ただ、「社会」における「神道的イデオロギー」は、礼拝等の社会的実践の側面からも考察すべきだという観点は見られず、方法的な限界がある。

実行教と「古典」

——柴田花守「古語拾遺正訓」を中心に——

今井 功一

実行教初代管長である柴田花守には、富士信仰、国学、絵画、歌謡等多岐にわたる著作があることが知られている。そのうち「皇典学必読の物」を標榜した『古語拾遺正訓』は、その

巻末に合綴された著作目録によれば、出版にあたっては「こは古事記日本書紀に並びてめでたき神典なれど、もとより漢文なるを以て大かたの人漢文にのみ読來りしを、門人たちのとるるによりて古訓古事記古史成文の躰にならひて、訂正本を本文に古訓を附られ、且此書を見べき心得を悉に記し添られ」たという経緯を持つ。その説明のとおり、漢文で書かれている古語拾遺に訓読を付したものである。ただし、単なる訓読ではなく、序・中跋・跋部分の熟語も含めて、字音読みを全く用いず全編にわたって訓読のみで加点するうえ、振り仮名も多用しており、杉浦克己は「傍訓と補読・送り仮名の片仮名を追うだけでは全編にわたって訓読文を読み取ることができ」とし、「古語拾遺は「漢字」で書かれてはいるが、元々の和文を読み取ることができるとする考え方を見て取ることができ」とする。

この『古語拾遺正訓』出版は明治四年と明治一八年の二度行われていた。明治四年版は岩崎長世校閲、咲園塾蔵版との表記を持つもので秋田屋太右衛門等数名の書肆が版元であり、鶴殿正親による漢文の序二葉、柴田忠守による漢字平仮名交じり文の序二葉半、柴田による「正訓古語拾遺のそへごと」と題する漢字平仮名交じりの文章十一葉半、訓点付きの漢文本文で構成されている。三ツ松誠は明治四年版で、柴田が紹介する神代文字に着目する。長野県大御食神社の神代文字文書を紹介するもので、一一丁の「そへごと」本文に対し実に四丁を費やす。対する明治一八年版は、明治一八年版は本居豊頼・久保季校閲、実行教館刊とされるものである。鶴殿正親序、本居豊頼による

序と、「そへごと」、訓点付きの漢文本文から構成されている。重複している要素のうち、鶴殿正親による序は署名の日付を除き同じ版を用いているものの、その他の序文跋文は全く別のものに入れ替わっており、本文についても校閲者を異にしているだけあって、その訓読はそれぞれ異なる印象を与える。柴田による「そへごと」も、同じ版木をベースにしているものの、明治四年版で力点が置かれた神代文字資料はすべて削除するという大きな変更が施されている。

松本久史は「国学を根幹とした学校設立構想が挫折した後、大教宣布運動における神官・教導職の教養（国民教化）として」受容された例として柴田の『古語拾遺正訓』刊行に触れているが、神代文字と古代の日本語、その訓の関係性に重点を置いた明治四年版に対し、社会状況に合わせてその特異な特徴に修正を加えたのが明治一八年版であった。その後実行教内で教師養成のテキストとして用いられたものと推測され、教師の階位ごとに試験科目を定めた明治一八年制定の「実行教師検定條規」では、教義科目のうち正権少講義にあたる「一級二級の試験に柴田花守の著作『参鏡磨草』『古道惑問』と並んで『古語拾遺』が挙げられている。これより上位の試験では古事記・六国史が課されることになっており、これより下位の試験では古代史については課されていないことから、『古語拾遺』は古事記・六国史によって古代史を学ぶ前段階のテキストとして扱われたものと思われる。大正時代に至って教団刊行物一覧からその姿を消すことになるが、神職養成課程や一般的な古典知識の整備が進むに従って実行教の独自の訓読書が必要とされなく

なっていたのであろう。

これまでこうした異同については顧みられてこなかったが、明治四年版と明治一八年版の間には大きな変化があり、受容の面でも大きな相違をみることができるのである。

森近運平の農村改革思想と日露戦後期金光教

渡辺 順一

日露戦後期金光教を牽引した佐藤範雄は、回顧録に大逆事件連座者である森近運平や武田九平との交渉を記録している。森近に関する内容は、森近帰郷後に行った感化救済と、死刑判決後の助命嘆願運動であるが、記述には執筆時である昭和ファシズム期の佐藤の意識や語彙が混入している。また、これまでの佐藤論は、教団為政者や社会教化者の立場に焦点を当ててのものであったが、森近との交渉過程では、教祖時代からの信者である森近家族を信徒として抱えてきた、地方教会の布教者としての立場が濃厚に現れている。一方、森近については、大逆事件における冤罪性が研究的に明らかにされてきたが、彼のライフワークである農村（業）改革論については真正面から論じられることがなかった。そこで、発表では、国家神道体制下における金光教（佐藤）が、大逆事件（連座者）との出会いをどのような経験として捉え、記録に残したのか、という問題関心から、森近に関する佐藤の記述内容を検討すると共に、森近在郷里で試みた諸活動（農事改良、信用組合、農事研究会）が、彼の社会主義による農業理論にどう裏付けられていたのかを考察した。

農業技師出身の森近は、幸徳秋水ら自由民権運動出身の言論家・ジャーナリストとは相違して、近代新思想としての社会主義を、地方農家で育った自らの生活体験を通して理解し、貧困と労苦に喘いでいる身近な農民達の「痛み」の意味を読み解く、生活倫理的色調を強く帯びた社会科学理論として受容した。「理想 道德的農事改良」（明治三七年）で示された森近の道德観は、地方改良運動に見られるような、報徳主義の天皇制的慈悲による自助／互助論とは違って、道德の欠如を、生活困窮者の側ではなく、「他人の痛みを知らざる」地主・富裕層の側に見てのものである。森近によれば、農業問題の根本は、零細農民の生活破綻・賃金奴隷化による農村荒廃・土地兼併拡大と農業自体の苦役化にあり、その根本的問題を解決しない限り、どのような農事改良も無意味である。但し、森近は、生産力のみを重視する政府の農業政策を批判しながらも、農商務省時代の柳田国男の小作人組合論を全面的に評価し、井上友一や留岡幸助らの社会政策論にも一定の理解を示すなど、有効な社会制度の活用については積極的に捉えていた。

社会主義運動への弾圧が激しくなる明治四十年から四一年にかけて、森近は『大阪平民新聞』（後、『日本平民新聞』）で、「公共の手に属する土地の上に、社会的に結合したる労力と智識とを応用して、人生に必要な動植物の生産を行ふもの所謂合理的農業なり」（「合理的農業の基礎」）、「土地は便宜に依り、一村、一郡、一県又は全国の共有にして共同耕作にせねばならぬ。さうすれば地主小作人の別は無くなる。耕地整理でも害虫駆除でも、何の故障もなく容易に出来る。それから農学者と農

家と別々にすることを止めて、農業の実地と学理とを皆一緒に習ふ様にせねばならぬ。さうすれば農産物を今の二倍にすることは雑作もない」（『真実の農事改良』）、と「社会（＝公共）」主義による農事改良（＝農村改革）の方向性を提示している。

この森近の「農事改良」論は、明治四十二年三月帰郷後の彼の一連の事業を支えた理論的根拠となり、同時に、幸徳の都市労働者「総同盟罷業」という非現実的な革命論とは違う、実践可能な方法と場所を求めての、そして将来に実現するべき「新社会」の具体的イメージを胸に抱いての、森近による「直接行動」論の模索でもあった。

近代如来教史料にみる公認活動の模索

石原 和

本報告は、清水諫見氏旧蔵近代如来教史料の調査・整理に基づくもので、近世近代移行期の如来教の活動認可に向けた模索過程の解明を目的とする。清水諫見氏は東京の東光庵の清宮秋叟のもとで、大正末年から昭和十年代に、如来教の公認教団化に関わった人物である。そのため、氏の旧蔵史料には、東光庵の旧蔵史料である名古屋御本元の小寺大拙と東京の講中（東光庵）の寺尾是道・金子大道との書簡及び清水が関わった如来教の公認教団化運動に関する書類が含まれている。本報告では、このうち、明治十五年以降の活動認可獲得と講中整備過程に関する小寺大拙宛の書簡類に注目して、これまで明らかでなかった明治前半期に如来教が活動の認可を得ていくまでの過程を分析する。これによって、「近代如来教は曹洞宗の下で活動した」

という通説を再検証するとともに、近世近代移行期の宗教活動の現場における「ゆるやかな」活動認可体制の一端を展望したい。

教祖喜之没後、如来教は尾張藩の取締に遭うが、その後、小寺一夢の働きかけによって、熱田法持寺の境外仏堂「鉄地藏堂」として活動を再開した。しかし、明治維新を迎えると、それまで信者の大半を締めていた旧藩士や有力町人らが四散し、困窮するようになる。さらには、明治五年の無壇無住の寺院の廃止の達を受けて、法持寺との関係も解消され、公的な活動の根拠を失ってしまう。こうした中で一夢の息子大拙が如来教を中興していく。

明治十五年、如来教の無届のままの活動を問題視され、巡査から届けを出すようにと指導が入る。これによって、「俗家二十名も打寄り、御念仏サマ唱候も甚心配」という状況になる。そこで、同行中はどうのように活動の認可を得るか相談をした。その中では、「ほんとの御寺」になることも検討されたが、庵主知定の教導職試補や教団から差し向けられる住職との関係、俗人主義が脅かされる可能性などが問題視され、断念することとなる。そのかわりに、一夢に做って、鉄地藏堂を再建し、法持寺に寄付して、復旧する案が示され、その実現のため、出願がなされた。この出願はうまくいき、一ヶ月足らずで内定を得た。

以上の経緯から、如来教の活動認可は、鉄地藏堂の再建・復旧という形で進められた事がわかる。この当時、活動認可を得るためには、既に指摘されているように、教派神道あるいは仏

教団下の講社・教会となるという方法が一般的であった。一方、如来教の場合、仏堂の規定に基づいて公認を得たと考えられる。大拙の書簡の中には、明治十三年十二月十七日内務省達乙第五十二号で示された仏堂創建・復旧の必要要件に関わる情報が散見している。仏堂は、寺院を同じ活動をしながらも、ある寺院あるいは僧侶との受持関係が明らかであれば、特定の宗派に所属せず、その管長の任命を受けない存在であった。つまり、如来教は法持寺あるいはその僧侶受持の仏堂として把握されたのであって、曹洞宗の下で管理されたわけではない。なお、この仏堂としての認可は、その急増を理由に明治十九年に新規申請を停止しているが、その地位やあり方は宗教団体法の実施までは維持された。

一方、東京の講中は、別の認可獲得方法を画策していた。当時、当地で広がっていた大成教の管長平山省齋と大拙を引き合わせ、大成教管下の「四部経社」としての講社活動が提案されていた。大拙はこれを拒否したが、東京の講中では、講社教会制度での公認への志向を持ち続けた。明治二十六年に臨濟宗下に大悲教会を設置している。

御本元は近世以来のゆるやかな宗教者把握の方法をとる一方で、東京の講中は近代の大教院体制を経た活動公認のあり方を目指した。のちの東京の東光庵を拠点とする教団の近代化活動や一尊教団の分派は、こうした活動公認に対する考え方の違いによって胚胎していたのかもしれない。

昭南神社前史

—— 異住教の永田弥八郎とマレー・シンガポール ——

大澤 広嗣

以前に筆者は、日本占領下のシンガポールに建立された昭南神社について論じたことがある（拙稿「昭南神社——創建から終焉まで」柴田幹夫・郭俊海編『アジア遊学』第一二三号「シンガポール都市論」、勉誠出版、二〇〇九年）。

近年、海外神社研究は大きく進展し、特に神奈川大学の研究グループがまとめた、稲宮康人・中島三千男『神国』の残影——海外神社跡地写真記録』国書刊行会、二〇一九年）は、大東亜の神社遺産を今の世に至らしめ、大きな衝撃を与えた。傑出した同書に敬意を表すべく、日本人宗教者の南方関与について調査を進めてきた筆者は、従前まで経緯が不明であった昭南神社以前の動向に、補足を加えたい。『神国』の残影」では、マレー半島には馬來半島大神宮があり、その後はシンガポールに新嘉坡大神宮が出来て、昭南神社と改称し、昭南神社に至るまでを概説する（二一七—一九頁）。同書でも、政治学者の矢野暢による『南進』の系譜』（初刊、中公新書、一九七五年）を参照するが、新嘉坡大神宮と昭南神社について誤った記述があったため、後学へ混乱を招いてきた。

矢野の著述での当該神社に関する、主な誤記は次の二点である。第一に、新嘉坡大神宮の初代宮司を務めた永田弥八郎（本文では姓のみ）をキリスト教の教会に關与していたと断定したこと。第二に、地名「しょうなん」の由来は、新嘉坡大神宮の二代宮司の千々和（永田）重彦が昭南神社に改称して、それが

日本軍の占領後に「昭南島」と命名するヒントになったと紹介したことである。矢野は、千々和からの聴取をもとに神社の沿革をまとめた。しかしながら、前掲の誤記が明らかになった以上は、同書が紹介する千々和の他のエピソード（多くが功績の自慢譚）を事実として認めるには、慎重に留保しなければならぬ。

矢野の誤記を、筆者は更新する。第一について、永田弥八郎は長崎出身で、父祖の代から黒住教の信者であった。上海を経てマレー半島に至り、ゴム園の経営権を手に入れた。事業の傍ら、敷地の一角に馬來半島大神宮を建立して、在留邦人から崇敬を集めた。その後、事業を手放しシンガポールに移り、太平ゴム園内に建てられた新嘉坡大神宮の宮司に就任した。黒住教の教師資格はなかったが、宗教活動の実績から就任したのである。矢野が千々和からヒアリングをした際に、永田が「教会」に関わったとの事項だけをもって「キリスト教の教会」と誤認したのである。筆者の調査により、馬來半島大神宮は、黒住教の信者であった永田弥八郎に始まることを、黒住教発行の雑誌『経世雜誌』及び『日新』から突き止めた。第二について、矢野は、千々和の主導で「昭南神社」に改称し、千々和が作製した社名の扁額を見た日本軍将校が、地名改称の発案に由来したとする。しかし実際には、千々和の着任以前の一九二八年に海軍大将の財部彪（宮崎の都農神社宮司を務めた財部実秋の二男）が奉納した扁額「皇威昭南洋」が起源であり、新嘉坡日本人会の合議で社名の改名に至ったと考えるのが妥当である。この二点については、詳しくは、拙稿「マレー半島及びシンガポ

ールにおける神社史——黒住教信者の永田弥八郎を中心に」（『佛教文化学会紀要』第三〇号、佛教文化学会、二〇二一年）を参照された。

最後に、筆者は学問の成果と人格は別問題と考えている。後年に矢野暢は、所属した大学で倫理上の重大な問題を起こし退職に至った。また矢野は、千々和の証言について、そのまま記述した。聞き取り内容を別資料から事実の裏取りをせず、学問的な手続きを省略して公刊したことは、研究者の姿勢として、残念ながら問題があったと言わざるを得ない。これらの諸問題は擁護できないが、今でも矢野の著述は、先行研究として参照すべきものがある。後学は、その研究内容を批判的に継承し、更新していかなばならない。

幕末～明治期の心霊術・催眠術の流行と「奇術」の出現

伊藤 優

明治初期の日本において、新政府の手によって「宗教」の再編成・「宗教」領域の確定が進められたことはよく知られている。近世においては宗教者として活動していた人々が、近代の「宗教」者としてではなく、芸能者として編成されていく事例も、この過程で生じている。手品師・奇術師にはこのようなタイプの芸能者が含まれており、近代の「宗教」が近世の宗教・芸能から受け取らなかつたものを検討するという意味において、宗教史上上の検討対象となり得るのである。発表者はこのような問題関心のもと、手品を行う芸能者が、近世以来の「手品」・「手妻」という用語に代えて「奇術」・「魔術」という用語

を用い始めるといふ現象と、明治期の心靈・催眠術の流行との関連を検討した。これらの試みは、呪術／科学／宗教の三領域に跨る（あるいは三領域を相対化し得る）対象として、「奇術」・「魔術」を論じるという課題に繋がっている。

本発表前半では、松旭齋天一という奇術師の事例について論じた。天一は幕末期から明治初期にかけて出家・托鉢生活を経験しており、明治九年から十年ごろに還俗して以降、西洋手品師として国内で活動を本格化させた。天一は出家直後の段階から靈験への憧れを強く持っていたことが知られている。習得した剣伏せの法を手品に転用するなど、「不思議」の追求という点において、仏教への関心と手品への関心は連続していた。その後、キリシタンのイメージや催眠術、理化学などの西洋的要素をも「不思議」として取り込んでいき、脱文脈化させた伝統宗教の「不思議」と合わせて、新たな「不思議」の領域を形成した。

本発表の後半では、この「不思議」に含まれる様々な西洋的要素の一つである催眠術と、「奇術」・「魔術」との関係を検討した。「不思議」の中で催眠術を優先した理由は、第一次催眠術ブームと、手品界における「奇術」・「魔術」の用例の増加は、共に明治二〇年代におきた現象であり、両者が深く関連していると考えられるためである。具体的作業としては、天一と催眠術師古屋鐵石の言説における「奇術」・「魔術」・「催眠術」を比較した。

天一は、催眠術を演目を含む公演を行なっており、また談話記事の中で「奇術」の材料として催眠術について言及している

ことから、「奇術」・「魔術」に催眠術も含まれると考えていたと思われる。一方の古屋は、その著作『驚神的大魔術』（明治四一年）の序文において、東京の劇場における「大魔術」は種や仕掛けで人目を誤魔化す手品に過ぎないと述べている。また、このような手品や理化学実験などの物質作用は、喻え不思議だと思ふ人がいたとしても魔術としては扱わず、精神作用を専ら魔術として扱うと宣言している。ここでは手品についても催眠術についても「奇術」という用語は用いられていない。手品も催眠術も行う天一が自らを「奇術師」・「魔術師」と称したのに対して、専ら催眠術を行う古谷は、手品を催眠術・「魔術」としては扱わず、「奇術」の語を使用しなかった。この事例を基に、催眠術の流行は「術」の価値を上昇させ、天一に「奇術」・「魔術」という用語を使わせただけではないかという仮説を提示した。

本発表は、特に後半部の主張について十分な事例検証が行われたとはいえず、未だ仮説段階、ないしは見立ての段階にあると言ふべきものであり、事例の充実が求められる。更に、今回扱いきれなかった「不思議」の構成要素や、「奇術」・「魔術」それぞれの語誌、伝統的な手品師の「奇術」を巡る言説、海外の奇術事例など、多くの検討課題が残されている。これらの課題一つ一つに丁寧に取り組み、「日本の近代的不思議とは何か」を考え、呪術／科学／宗教の再検討に寄与することが、本研究の今後の展望である。

※本発表には発表者の修士論文並びに当該論文発表と重複する部分がある。

中部地方及びその近県における富士信仰地名

大谷 正幸

富士信仰地名は、富士信仰に関わって命名されたと考えられる地名である。主に大字・字・小字として用いられるものであり、地名としても用いられている場合を除き、山名は収集しない。また富士宮市など現行の自治体名も収集しない。

富士信仰地名には「センゲン（浅間）」「フジツカ（藤塚・富士塚）」「フジヤマ（藤山・富士山）」などがある。現段階では、①浅間社など富士信仰の施設を表したものの、②塚状の浅間社を表したものの、③富士山など山を表したものの、④「フジモリ（藤森・富士森）」など浅間社が置かれた木の集まりを示すもの、⑤浅間社などの語に「タイラ」「ハラ」「ヒラ」が付くもの（ただし「藤原」は除く）、⑥以上に位置や方角を表す語が前後に付いたもの（特に「浅間前」などその地点とは別に浅間社などがあることを示すもの）、⑦原野・隆起以外の地形を表す語・集落や家屋や農地を表す語が①から⑤に該当する語についても、⑧その他、と八つに分類している。この分類を用いて、中部地方及び近畿地方（地名検索の参考資料がない新潟県・大阪府、兵庫県三田市を除く）にある地名を検索・収集し、九四一件の地名（参考資料内にて重複と思われるものを除く）を得た。県別にみると、長野県三〇八件、愛知県一四一件、静岡県九六件、奈良県七五件、三重県六一件と長野県が各分類を通じて最も多い件数を有している。

このうち、富士信仰を示すものとして顕著な最初の三つを取り上げると、以下の特徴がある。①の社を示す地名は数の上で

は「浅間（センゲン・アサマ）」またはその訛伝「センゲ」やお堂の存在を示すであろう「センゲンドウ」が多い。この地名は北信地方から東海道、志摩半島にかけて多く見られる。次いで多いのは「フジ（ノ）ミヤ」で、北信地方、濃尾平野で見られる。一方、奈良盆地を主に「フジ（ノ）カミ」なる地名が見られるが、社が現存するところでも富士信仰として伝わっている様子ではない。

②の塚を示す地名は、中部地方に集中しており、近畿地方では数か所を除き全く見られない。長野・松本・伊那・甲府の各盆地と濃尾平野にて濃密に分布し、他には東海道と富山平野に散見される。中世に確認できる「藤塚」の例が現・石川県白山市美川付近にあり、またその分布を考えると、富士塚として塚状の浅間社を祀る習俗の発生が中部地方にあることを強く確信させるものである。「センゲンツカ」「アサマツカ」という地名も含まれるが、松本地方北部、静岡県の天竜川沿い山間部にてわずかに見られる程度である。

③の山を示す地名は、富士信仰地名が見られる地域（日本アルプス・飛騨高地・丹波高地・六甲山地周辺以外）に満遍なく分布する。このうち「フジヤマ」が最も多く「センゲンヤマ」が次ぐ。多くはないが「フジ（ノ）オカ」「フジガネ（フジミネ）」も各二十件程度見られる。「センゲンヤマ」は長野県・志摩半島で多く見られ、富士信仰に連動した分布があるのかもしれない。

これらの地名は現行の住居表示が行われる中でどの地点にあたるか、確定できないことが多かった。また機械的に収集した

ため、富士信仰に由来するか疑わしいもの（例えば川べりにあって「縁」・「測」の佳字地名と思われるもの）も、分類によっては数多くあると思われる。しかし、この作業を通じて自身は富士信仰に対する視野は格段に広がった。できれば新潟県・大阪府を埋めていき、関東地方も同様に収集したい。特に新潟県は上越市藤塚などが知られ、成果が期待できる。また、紀伊半島沿岸を除いた近畿地方における「フジ信仰」が「駿河の」富士山に対する信仰」ではない可能性を得た。この点については困難が予想されるものの、今後とも考察を深めていきたい。

徧無為による『先代旧事本紀大成経』注疏作業の概観

佐藤 俊晃

『先代旧事本紀大成経』（以下、大成経）の祖述者として知られる神道者・徧無為（依田貞鎮・一六八一―一七六四）による大成経注疏の大概を把握することを本報告の目的とする。

大成経注疏の歴史における徧無為の意義は、河野省三『旧事大成経に関する研究』（一九五二刊行）を始め、その重要性が指摘されて久しい。現在、徧無為もしくは依田貞鎮の編著とされる写本資料は、国立国会図書館（徧無為叢書・61件）、西尾市若瀬文庫（36件）ほか、神宮文庫や複数の大学図書館等に多数所蔵されている。徧無為の墓碑銘によれば、その著書は、『本紀箋』三十三巻、『諸神鎮座記』二十一巻、『大経小補』三十一巻、『秘伝録』十八巻、『空華集』十七巻、さらに准伝深秘の書に至っては、総計百三十余巻という。

ここにおいて問題は、徧無為の著作全体像の俯瞰と、就中そ

の著作活動で主要な位置を占めると思われる大成経注疏類の体系的整理が未だ充分行われていないことである。この問題に 대응する手がかりとして、ここに一つの資料を紹介したい。『興雲閣箋注著録目録』（西尾市岩瀬文庫蔵。扉題「大経小補總目録略注」。以下、興雲閣目録）である。同書は徧無為の撰述によるもので、自撰の大成経注疏類に自ら注を施したものと注目される。その自序（宝暦七年序）には「先代舊事本紀は神代皇代大成の経なり。天地の造化、世境の成壞、神天の経緯、皇政の絃維、源輿を区分し、淵源を開廓し、神鎮、社稷、祭祠の法則、極を深くし、幾を研かし、裨闡該く明かなり。寔に斯れ日域の大宝、天下一の命なり」と大成経について触れ、その解説無き状況を鑑みて「聊か箋註を述して、更に諸神鎮坐の緣由、並に大経の小補、覃び神祭の楷式・口決等を編譯し、纂て一百餘巻に至るなり」と述べている。同書に収録されている書目（全百二冊）は四部に分けられ、以下のように編纂されている。（便宜的にアルファベットを補う。半角数字は冊数）

A 先代舊事本紀中箋33 「大成経序箋2 神教経箋6 宗徳経箋7 神代本紀箋11 先天本紀箋5 祓解祝言箋2」

B 諸神鎮坐記20 「五十宮1 宇治宮・山田宮1 飯井宮・杵築宮1 三輪大社1 八幡宮1 日吉山王1 稻荷神祠1 熊野大殿1 諏訪神社1 愛宕神社1 高鳴神社1 五椿五嶽1 出雲大社1 熱田大宮1 住吉大社1 鹿島神社・香取神社1 二荒神社1 北野神社1 分野神社1 伊豆・箱根権現・御嶋神社1」

C 大経小補31 「天地略説圖解1 神社知要1 神道大宗1

鼎石再現記並禎祥1 三天瑞記1 三疑答問1 大成経来由
 1 未然本紀註2 二社三宮鎮坐略記1 神國要談1 年事略
 儀1 婚産略禮1 葬儀略禮1 蒙服忌釋1 詠学辨要2 通
 蒙憲法注2 政家憲法注2 神職憲法注2 儒士憲法注2 序
 箋假名書3 審問稽辨2 天狗神解辨1

D 秘傳録18 元淨秘傳録3 十神事精審録13 三種神器傳
 1 十種神寶傳1

前述の墓碑銘に見える『空華集』はこれに含まれず、さらに他の文庫・図書館には興雲閣目録に見えないものも存するが、同目録成立時点までの著作群の分類としてその重要性に変わりはないと考える。さて各書目の注は、いずれも各巻の概要あるいは撰述意図を明かし、著作全体を俯瞰する指標としてきわめて有用なものである。

未だ詳細な検討は行われていないが、大成経刊行後、その教説の流布伝播において徧無為が果たした役割はきわめて大きなものがある。かかる意味合いから大成経教説の広がりを考える場合、徧無為の大成経注疏作業を把握しておくことの重要性は改めて喚起されるであろう。

近世前期における「聖人の道」について

井関 大介

本発表では、朱子学とは別の「聖人の道」を語る十七世紀の政道論の一つ、『太平記秘伝理尽鈔』について論じた。『理尽鈔』の思想上の重要性を最初に指摘したのは、若尾政希氏である（『太平記読み』の時代）。『理尽鈔』では仏法は王法に

従属し、民衆を天堂・地獄等の教えによって倫理的に教化することで国家に奉仕する存在とされる。儒教や神道も同様で、統治のための「イデオロギー装置」として利用すべきものとされるのである。重要な指摘であるが、若尾氏は「理尽鈔」の思想を「軍学（兵学）」として論じ、『理尽鈔』自身が「聖人の道」を名乗って儒仏との調和を図っている点を積極的に扱っていない。一方、今井正之助氏（『太平記秘伝理尽鈔研究』）のように、『理尽鈔』が武威や謀略について相反する主張を含むことも指摘されているが、兵学的思考と儒仏神三教の一つの「道」として統合する原理は明らかではない。これについて、本発表では二つの点から論じている。

まず、歴史叙述において、三教と武力の行使を含む王法が、聖徳太子という人格において統合されていることが指摘できる。太子は神道に儒仏を加えて国家を治めた、「我朝大唐にも双なき聖人」とされている。『理尽鈔』は末世では上代と異なる方法で統治すべきことを繰り返し論じ、謀の活用、賞罰の強調、和の精神による評定といった手立ての必要性を主張するが、時世に応じた運用が必要であるとはいえ、あくまでも規範となるのは聖徳太子の法とされる。仏教の利用も恣意的な詐術ではなく、聖徳太子の法に定められたことなのである。また、太子の十七条憲法と『理尽鈔』の政道論には、無視し難い対応関係がある。第二条の「其れ三宝に帰りまつらずは、何を以てか枉（まが）れるを直さむ」という文言は、『理尽鈔』の仏教論を正当化し得るものであろう。賞罰の強調は第十一条、評定衆の活用は第一条および第十七条と重なる。『太平記』にはこ

のような理想的為政者としての太子像が見出せないため、『理尽鈔』作者の強い意図がうかがえる。

次に、論理上にも統合の工夫が指摘できる。『理尽鈔』における人物評価の最終的な基準は、何らかの有形の徳目や規範ではなく、天下全体の太平と民の安楽という結果につながるか否かということにある。この結果主義的な価値基準によって、謀や法の立て方だけでなく、儒教倫理も、仏教の他界観や解脱も、一貫した論理で再解釈されている。『理尽鈔』は、人が人を助けるのは、人によって助けられたいがためであると説く。

孝も忠も自己利益を得るための利他的行動であり、それら個々の関係の総体として互恵的な人間社会が形成される。孝や忠はそれ自体においてではなく、自他安楽の世界という結果に至る手段として正しいのであり、聖人はそのために五常を説き、同じ目的で釈迦は仏教の戒律を説いたという。そして、人々を従わせるためには理屈を説くだけでなく、人心の仕組みを見抜き、「方便」として偽りをも積極的に用いることが必要であるとされるのである。

このように、『理尽鈔』は少なくとも二つの工夫によって、兵書や法家思想に見られるような功利的人間観・政事観を中心にしつつも、儒教や仏教をも一貫した論理で再解釈して包摂し、日本には日本なりの「聖人の道」が行われてきたことを論じている。『理尽鈔』以後、「神道」や「武道」として日本独自の「道」を主張していく思想家達や、朱子学を離れて「聖人の道」を主張する一部の儒学者達についても、このような心理主義的・機能主義的な「道」論の系譜から検討してみることが必

要であろう。そのような作業を通じて、「兵学」あるいは『理尽鈔』の思想を近世思想史の基軸に位置づけた前田勉氏（近世日本の儒学と兵学）や若尾氏の研究成果を、宗教思想史の問題として位置づけ直していくことができると考えられる。

マインドフルネスと戒

千房りょう輔

マインドフルネス (Mindfulness) とは、パリー語の *sati* (注意する、記憶するなどの意味) の英訳であり、近年、アメリカでは医療・教育・軍事など様々な場面で活用され、瞑想産業とも言われるほど規模を拡大し注目を浴びている。一方、際限のない世俗化・商品化に付随する問題に対して、マインドフルネスと仏教本来の倫理的側面との関係を問う声が出てきた。先行研究においては、主に八正道における *sammāsati* に着目し、漠然と仏教本来の戒 (良い生活習慣) を土台として *sati* が働く、戒と関係しているという指摘がいくつかあるが、具体的に本文に則して両者の関係を考察した研究はない。そのため、本稿ではパリー仏典の経 (四ニカーヤ) において、*sati* と戒が具体的にどのような関係を持ち現れているのかを考察する。また、仏典に現れる様々な倫理的教えのなかで、本稿において扱う戒は比丘が解脱を目指す修道のための戒であり、現代の倫理とそのまま重ねて理解することができるものではない点に注意が必要である。

四ニカーヤにおいて現れる *sati* と戒との関係を網羅的に見ると、その内容は二つに分けることができる。①「戒を守るための支え・要素としての *sati*」と、②「戒を前提とした修道としての *sati*」である。

①の例をあげると、『増支部』第五集六章 (AN 3. 69. PTS) において、仏が比丘尼に対し淫らな行為をした比丘に対して、*sati* を失うことで女性など外界の刺激に対し縛られることを説

く。ここでは、*sati* は注意して、外界の刺激から自身を防護することを意味している。同様の話は經典の複数の箇所を確認でき (MN 1. 462. SN 1. 231. 271. AN 2. 126. AN 3. 95. PTS)。また、『増支部』第八集九章 (AN 4. 336. PTS) においても、戒の因 (根拠) の一つに *sati* が現れる。ここでは「*sati*」→「慚愧」→「感覚器官の防護」→「戒」とそれぞれの因を示し、戒の因として *sati* と慚愧と感覚器官の防護を説く。

②の例をあげると、『増支部』第四集二章において、戒を備えた上で何をすべきか、という話の中で煩惱の除去に続き *sati* が現れる。また、『中部』第百二十五経「タンタプーミ経 (Dantabhūmisutta)」(MN 3. 134-135. PTS) においては、仏が戒を守ることを前提に、更に「感覚器官の防護」→「食事の節制」→「不眠」(目覚めていること)→「*sati* を備えること」と、段階的に指導をする。ここでは *sati* の内容は行住坐臥などの観察であり、戒を備えた上で感覚器官の防護と *sati* を備えるという同様の内容は、四ニカーヤの各所に見られる (DN 1. 71. MN 1. 181. MN 2. 226. AN 2. 210. AN 5. 207. PTS)。

これらのことを踏まえ①と②の関係を考察すると、②のように戒を前提として独立した修道として現れる *sati* が、ダウングレードされる形で①のように前提にある戒の支えの機能として取り込まれることは考えにくい。經典内の修道の発展を単線的に考えることは難しいが、まず仏教の前提となる戒を守るということに付属する *sati* が、徐々に独立した修道として発展し、①と併存した中で②のように戒から独立した修道になったと考えるほうが自然であろう。また、仏典において *sati* を含

む修道は、三隨念・入出息念・四念処などがあるが、s.p.を含む修道は簡易なものから複雑なものへ、少しずつ s.p. 以外の様々な要素を加えられ拡大していくことから①と併存した中の②への発展は想定できる。

現代のマインドフルネスにおいても、仏典における本来の意味の s.p. と戒の関係を考えると、s.p. と戒は関係しているという視点だけではなく、戒を守るために s.p. という機能が働き、また s.p. は戒を前提とし、戒と密接した修道であるという視点を持つことは重要であると思われる。

『順正理論』における一眼見説・二眼見説論争

那須 円照

本発表では、『順正理論』において、われわれがものを見る時、一つの眼で見るのか、二つの眼で見るのかということに関する論争について検討する。

この箇所の直前で、根見説・識見説論争がなされ、衆賢は有部の眼根見説を確立する。それに引き続いて、その眼根で見える場合、二つの眼が必要か、一つでもよいのかという議論がなされる。この議論の直後には、到達認識説・非到達認識説論争がなされる。その後、まとめとして、有部の極微論が展開される。

これらの議論は、有部の自然哲学的な本領が発揮されている論争である。現代の科学的思考にも通ずる論争を考察して、当時のインドにおける自然哲学の到達点について学ぶ機会とした。

この箇所の直前の議論で、眼根見説を確立して、眼識見説を

否定した衆賢は、その眼根について、一眼で見えるのか、二眼で見えるのかという議論に歩を進める。

まず、一眼を閉じて、もう一つの眼が見るから、両方に見る能力があるとする。

また、二眼で見るとき、各々の眼が前後異時に見るのか、同時に見るのかと考察をすすめる。一眼を壊しても、もう一つの眼が色を見る。その場合、一眼見も成り立つ。二眼がともに壊されず開かれれば、二眼同時に色を見る。ここで、衆賢は、一眼を閉じれば、色を見ることは不分明となり、二眼を開くと色を見ることが分明となるから、二眼があるときは、二眼がともに同時に見ると主張する。もし、二眼そろっているときに、一眼一眼前後に見るなら、一眼だけで見るときと同じように不分明であることになるが、実際はそうではなく分明であるからである。また、二眼を開いたときと同じように、一眼だけでも分明に色を見るはずである。

また、この場合も、眼識は、唯一識であるとされる。衆賢によれば、形色なく住処なき眼識が、二眼根によって起こるのは事実であるが、相は不可言説であるとされる。もし眼識に住処があれば、一眼識が一眼根に依って生じるか、二眼識が二眼根に依って生じることになってしまう。

もし、一眼識が二眼処に住すれば、有分と相雜と非一の過失になる。

(一) 有分の過失…一識が一時に二眼処に住すれば、左眼に住する部分は右眼に住さず、右眼に住する部分は左眼に住さず、識が分割されるという過失になる。

(二) 相雑の過失…二眼処の中間にある眼識も、眼根に依らず身根に依って住するから、身識が眼識であることになってしまふ。

(三) 非一の過失…二眼処の中間に眼識がないならば、隔断があるから、眼識が非一になってしまう。よって、一眼識は一時に二眼処に住さない。

衆賢は結論を述べる。所生の眼識にとつて、眼根は依であり、色は非依である。心心所は住処がないが、しかし、識の所住でない因としての眼根・色に依存して眼識が生じるのである。この相は説き難いが理にかなっている。

衆賢は、二眼がそろっているときは、一眼の時より明瞭に見えるから、二眼見を主張する。眼識は単一であり、心であるから、物質としての二眼に住することはない。しかし、眼識は眼と接触しないが、互いに能依・所依として接近するとは言われない。

結局、心としての一眼識と、物質としての二眼との関係は、不可言説であると言わざるを得ない。衆賢は眼識が遍在するとも言わないし、眼識が眼根に住するとも言わない。(該当箇所…大正二九『順正理論』三六八―三七〇頁)

『マニ・カンブン』における

観自在菩薩の六字真言成就儀軌王統流

横殿 伴子

『マニ・カンブン』における「六字真言成就法」(または「大悲心如意宝珠莊嚴六字真言権化章」とも呼ばれる)は、観自在

菩薩の「実践指南」(dmar khrid)である。作者は古代チベット王ソツエンガンボ王に帰されている。「六字真言成就法」には、ゾクチエンの教義、ラマと仏の同定、バルド(中有)、葬送儀礼、ナーローパやニグマの六法として知られる心と仏性の関係に着目し、チベットにおける如来藏思想史を再構築する文献資料とすることを目的とする。「六字真言成就法」は大悲心者①法性・勝義の大悲心者と②大悲心の権化としての大悲心者に二分する。二区分の大悲心者のうち、法性・真の大悲心者は、基・道・果の三つの方法で確立される。基・道・果の構想を確定した後、前行と本行・結部が順次に説かれていく。「六字真言成就法」では、仏道の基・道・果のすべてにおいて大悲者が共にあり続ける。果としての大悲心者すでに基のときに存在する。修道の中で、自心が大悲心者であると同定する。究竟の果としての大悲者は仏の三身であり、仏の三身は自身の明知であると言われている。大悲心者すでに基のときにあるということから、如来藏に相当する思想であると考える。前行は六つの枝分から成る。前行における機としての人は、大悲心者を修習する者であり、密かに明知と偏りなき大悲心を持ち、法に疑念を持たず、大悲心者に信樂する者である。「秘密の縁は、自心の虚偽と穢れ一切を除去すること」「勝義の縁はラマの口伝によつて決定すること」「微の縁は、心相統に法性の意味を悟得することだと決定すること」である。修道の聖地は、人身とその人の心が場所である。内的な地として、大悲心者は人身に住み、自心に住むと説示されている。自心は心(citta)に、「本

来清浄な (ka dag) ものとして始原から住している」という、ゾクチェンの用語で説かれる。必需品は自心とラマの口伝である。自心は大悲心者と同定されている。「根本ラマと釈迦牟尼仏は別ではなく、系譜のラマたちは仏と菩薩の姿でお座りになつていてと観想する」と説かれる。本行では、生起次第と究竟次第で五部仏による灌頂が授けられ、阿弥陀仏を現前に観ずる。次いで、六字真言念誦法が六種説かれる。六字真言は浄化作用があると説かれる。六字真言は、その念誦を聞いた人の穢れを浄化するため、利他である念誦法、念誦瞑想による悉地 (sevasadhana) の念誦法、虚空女が加持するシンボリックな念誦法、母を息子が呼ぶような念誦法、障蓋を浄化する法による念誦法である。等持の定における念誦法を金剛念誦と呼び、「心は無分別の状態になり、楽と明瞭を体験する」。一切諸法は空であるが、同時に、現象一切が一面四手の観自在菩薩である。大悲心者観自在菩薩は大悲心者を実践修行する人の身語意である。大悲心者の住処が行者の身であり、語は六字真言であり、一切を浄化する。ゾクチェンの教えである「本来清浄な」自心を大悲者として悟得することが説かれている。本来から清浄なものが、本来から自心にあるという思想から如来蔵が説かれていてと考える。外界の現象、内的な分別、五毒、知見、心が空性と同定される明知と空は、それ自体不分離であり、心の本性 (sens nrid) は、そのように不分離な明知と空と不分離と定義されている。本行で、自心の心を仏とする観想と、自身の身体を本尊とする観想を行う。自心仏と自身仏である。安らいだ心 (安心) は、「造作なく、自解脱し、自然の状態となる」。

意は法性であり「自解脱し、自ずと明瞭で、無分別の状態となる」。「自身の内にある如意宝珠は他に探すものではなく、「本来清浄な」(ka dag) 法身の智である」。心は法身としての空性である。実践の基・道・果の全行程で大悲心者観自在菩薩は常に自分の心であり続ける。特に、自身の身体が大悲心者であることは、文字通り、即身成仏を示唆するものであろう。

アティシヤが伝えた金剛瑜伽女について

望月 海慧

インドからチベットに仏教を伝えたアティシヤの密教文献には、三〇を超える数の成就法が見られる。成就法とは、特定の尊格を対象として行う瞑想修行であり、それらの成就法の中に「金剛瑜伽女」をタイトルに付す「金剛瑜伽女成就法 (Vajra-yoginisadhana)」が二つある。また、彼には「金剛瑜伽」をタイトルに付す「金剛瑜伽女讚 (Vajrayoginistotra)」も二つある。本項ではこの四つの金剛瑜伽女文献について考察する。なお、彼の著作で「金剛瑜伽女」の語が見られる文献として『宝莊嚴成就 (Rahajyāhkarasiddhi)』(D. No. 1591. P. No. 2302) があり、また、ヴァーラヒーなどの特定の瑜伽女を対象とする成就法も複数あるが、これらについては別項において論じる。最初の『金剛瑜伽女成就法』(D. no. 1593. P. no. 2304) は、五九パーダの偈とマントラからなる成就法である。成就法の一般的構成に基づいてその内容を示すと、①著作目的「一四」、②準備「五九」、③諸尊の招請と供養「一〇一三」、④空性の修習「一四一六」、⑤三昧耶薩埵の生起「一七二七」、⑥智薩

埴の招入〔二八三七〕、⑦文字の布置〔三八四一〕、⑧真言念誦〔四二四四〕、⑨その後の活動〔四五五九〕となる。こゝで招かれる金剛瑜伽女は特定の名前を示されないが、その特徴は、二面二臂の鉛丹の色で、踊る姿で、鉤と頭蓋骨の飾りを持つとされている。続けて、ヴァーラーヒーと忿怒母の顔を親想することが述べられていることから、本成就法は、特定の瑜伽女を対象とするのではなく、行者が対象とする瑜伽女を選択することも示している。

第二の『金剛瑜伽女成就法』（P. No. 4671）は、その表紙に『金剛瑜伽女空行母成就法』とあり、「ターキニー」の成就法とされている。散文で書かれたとても短い著作であり、小さな文字で彫られた注記が文中に添えられている。ほぼ一文で終わってしまう程度の長さであるが、その内容は、①障害の除去、②空の観想、③三昧耶薩埵 (hrīṭi) の生起、④智薩埵（空行母）の生起、⑤供養と浄化よりなる。文字の布置や真言念誦に関する記述はないものの、成就法の基本的構成に基づく内容となっている。

最初の『金剛瑜伽女讃』（D. No. 1587, P. No. 2298）も、その表紙に『金剛瑜伽女空行母讃』とあり、ターキニーを対象とした五パターダの偈からなる讃歌である。その構成は、「輪廻の過失がないので、光を放つ」「無明を断じているので右手に鉤を持つ」「五身圓滿なので頭蓋骨で飾っている」「法性が不変なので頭髮が群青である」などと、金剛瑜伽女の身体的特徴とその理由を一八項目列挙し、そのような特徴を持つターキニーに対する敬礼と賞讃で結ばれている。すなわち、本論では、そ

の画像的特徴が仏教の教義により説明された内容となっている。

第二の『金剛瑜伽女讃』（D. No. 1594, P. No. 2305）は、全四八パターダの偈からなる讃歌である。その構成は、「一二の金剛瑜伽女の特徴と、彼女らに対して「敬礼し、賞讃する」の語で結ばれる一二偈からなる。一二の金剛瑜伽女は、金剛忿怒母、スーカラスヤー、恐怖に対して勇敢な女、ほつれ髪で裸の過失を離れた女、墓場で魔を調伏する女、忿怒母、鉤と頭蓋骨と棍棒を持つ女、不二の身体の女、六天母、ヴァーラーヒー、墓場の飾りが圓滿な女、金剛空行母となる。ここには、特定の瑜伽女の名もあるが、それらの特徴を示しただけのものが大半であることから、本論は一二の特定の瑜伽女に対する讃歌というよりも、瑜伽女の特徴を持つものに対する讃歌を一二にまとめたものとなっている。

以上のように、同じタイトルのそれぞれの文献は、一般的金剛瑜伽女を対象にしたものとターキニーを対象にしたものにと分類することができる。

黒田眞洞の『俱舎論玄叙』について——天文学と護法——

鷹司 誓榮

黒田眞洞は『俱舎論玄叙』と題し『阿毘達磨俱舎論』の要旨を半紙十二枚に記したものを残している。これを『阿毘達磨俱舎論』の図解『圖集』と、さらに『天象図便覧』と題する天文学の「図集」と三点を合わせ表紙に題目を自書して冊子として保存していた（筆者蔵）。この冊子が天文学と仏教の宇宙観と

を一緒に綴じている点につき注目し考察した。

まず『天象図便覧』は佐田介石の『天経或問』の講義に使われていた天文図集の写である。『天経或問』は、享保十五年（一七三〇年）游藝（游子六）輯の漢文の著書に、当時の天文学者、西川正休により訓点を施されて出版されたもので、天文学者でない他の分野の学者等にも西洋天文学が広まってゆく機会をつくったとされる。蘭学勃興への過渡期において、漢訳書による西洋天文学が流行し当時の敬首をはじめ普寂を代表とした浄土律の僧等を中心に天文学に対しての護法が行なわれた（日本学士院編『明治前日本天文学史』日本学術振興会、一七〇—一七一頁参照）。『天象図便覧』の冒頭には「明治九年九月上幹介石老人於芝金地院天経或問ヲ講（中略）天象図便覧欣然置之座右」と書かれている。このことから、幕末から明治にかけての仏教が激しく排斥される世情の中で成長期を過ごした黒田も、西洋天文学に感動を持って接していたことがわかる。『俱舍論玄叙』を『天象図便覧』と合わせて冊子としたのは、宗教と科学の関係につき一つの結論を得た結果ではないかと推察する。また『俱舍論玄叙』は、末尾に「明治十四年九月草文 寂 眞洞」とあり、『天経或問』の講義を聴講してから五年後『俱舍論玄叙』が書かれている。

天文学への護法という観点から、黒田に、普寂の影響があるかについてこの『俱舍論玄叙』について見てみると、普寂著『阿毘達磨俱舍論要解』を参照している箇所が一か所あり、筆者手許資料中の黒田の『俱舍論聴講之記』（明治十一年）にも『阿毘達磨俱舍論要解』の巻号丁数を記した注釈が数か所見ら

れる。黒田の師事した佐伯旭雅による『冠導阿毘達磨俱舍論』にも普寂の『阿毘達磨俱舍論要解』は多く引かれており、普寂の天文学護法論『天文弁惑』は、同書の序にあるとおり、『阿毘達磨俱舍論要解』中に原文があり、多くの学者の目に触れていたことが推測できる。

黒田の師事した佐伯旭雅による『冠導阿毘達磨俱舍論』、『俱舍論光記（校正）』、『俱舍論宝疏（校正）』が明治二十年に出版され、普寂の『阿毘達磨俱舍論要解』は杉原春洞閣にて佐伯旭雅が題字を寄せて法蔵館から出版されている。また『冠導阿毘達磨俱舍論』においても、普寂の『阿毘達磨俱舍論要解』の解釈を引いており、明治の仏教排斥を経た直後においても仏教の基本書である『阿毘達磨俱舍論』等に関し、活字組の書籍が多数出版されている。普寂の解説書も既に一般的基本的参考書とされ、学僧等は、『天文弁惑』として別途出版されたものでなく、『阿毘達磨俱舍論』を学ぶ中で須弥山説護法論はすでに消化された形で学んでいたといえる。黒田の『俱舍論玄叙』にも『阿毘達磨俱舍論要解』は引かれており、普寂の影響下にあったといえよう。

明治二十六年のシカゴ万国宗教大会での配布を目的に佛教学会が出版した黒田の名著『大乘仏教大意』は、マックス・ミュラーが東方聖典第四十九巻中に『大乘仏教大意』の第五章「万法唯心」のほぼ全文を引用する等、欧米思想界へ大きな影響を与えたが、黒田の大乘仏教思想の解釈は普寂等の江戸期の浄土律僧の流れをくみ、その思想は江戸期よりすでに富永伸基等の大乘非仏説論や『天経或問』等西欧天文学等、仏教の世界観と

矛盾する近代科学に対しての護法としての側面も持っていたといえよう。

日本の諸清規および関係文献・史料における役職交代について

金子 奈央

本発表「日本の諸清規および関係文献・史料における役職交代について」では、日本中世期からの禪の移入と受容の中で、中国撰述の諸清規に記された役職交代に関わる諸儀礼とその理念がどのように継承され変容したのかを確認する一環として、新任持の入院時に実施する「視篆」という儀礼を取り上げて、元代に成立した『勅修百丈清規』（以下、『勅規』と略す。）における記述と、日本中世期に成立した清規関連文書における記述とを比較して儀礼の変容の一端を追った。

『勅規』によれば、「視篆」とは新任持入院の際に行われる寺印の確認儀礼を指し、寺印の封および寺印本体の確認と、「呈寺印状」への日付の記入と押印が行われる。「住持章第五」の「議舉住持」後半に記される「持法における具（戒定慧）と資（寺院財産、「僧園物務」とを善くする）者という住持親のうち、「視篆」は後者に関わる儀礼であると考えられる。この他『勅規』には、寺院の経済状況と新任持の関わりについて、「就任依頼の際の財産目録の提示」・「入院時の「視篆」」・「入院儀礼終了後の寺院財産の確認（交割）」と三段階に分けて記される。

十四世紀半ばまでに成立したと考えられる『大鑑清規』では、寺印の封と寺印本体を確認しており『勅規』とはほぼ同じ次

第であることが伺われる。十五世紀初期に成立したとされる『叢林拾遺（東漸和尚畧清規）』では、「入院儀式」の項目に「寺記印」の確認について記されており、寺印の他に寺院財産の書類なども同時に確認していると考えられる。また、「入院開堂私記」という項目では、寺印確認の状式への署名押印の他、小紙片にも書押しておそらくは印などの封としたと解釈できる記述がある。十五世紀半ばの『勅規』の講義録にあたる『百丈清規雲桃抄』には、「…今ハトコニモ寺印ヲ度事ハ、一向ニナイソ、何ヲ渡ソト云ヘハ、寺ノ大事ノ物ハ、文證・重書ホトノ事ハナイホトニ、其ヲ渡ソ、寺領ノ目録ハカリカキウツシタ、大ナル巻物ヲ出テ、判ヲサスルソ」（大塚光信編『続抄物資料集成 第八巻』清文堂出版、一九八〇年、二一〇―二二一頁）とあり、「寺印」から「寺領目録」の確認へとという変容が分かる。十五世紀末頃に成立した『略清規（相国寺日用規範）』においても、「入寺儀式」の項目には「重書ノ箱ノ封ヲ切テ住持ニ出ス」（尾崎正善『翻刻・駒澤大学蔵『略清規（叢規口実）』『鶴見大学仏教文化研究所紀要』八、二〇〇三年、九二―九三頁）とある。さらに、十六世紀前半の成立とされる『南禅清規』においても、『勅規』風の「呈寺印状」に莊園一覧が加えられた書式が記載され、「此一段礼、本朝只効宋元法而已。遂無実用」と記される。さらには、『勅規』における寺印確認書式の提出について、「此則似日本請取状者也。収为他日憑據。」という解釈も記される（尾崎正善『翻刻・京都大学文学部図書館蔵『南禅清規（二）』『鶴見大学仏教文化研究所紀要』十五、二〇一〇年、九九―一〇〇頁）。同様に、『南禅寺諸回向』のう

ち十六世紀半ばに増補された部分には、新住持入院の「視篆」において「葛籠入りの寺券」の確認が行われたことが読み取れる（尾崎正善「翻刻・龍谷大学蔵『南禅諸回向』」『鶴見大学仏教文化研究所紀要』十二、二〇〇七年、一六四―一六五頁）。

ここから、中世日本の禅寺院においては、入院時の寺院財産の確認という「視篆」の枠組みは継承されたが、「寺印」の確認から「寺券・重書」など寺院財産の目録の確認儀礼へと変化したことが分かる。これは、『勅規』における入院後の交割の機能が「視篆」へと合体したとも考えられよう。

『瑩山清規』における「楞嚴呪」

清水 邦彦

日本曹洞宗で坐禅以外の要素が大々的に導入されたのは四祖瑩山（一二六八―一三二五）以降とされる。瑩山が導入した新要素は時に密教的と呼ばれる。では『瑩山清規』（一三二四年頃成立）に散見する「楞嚴呪」は密教的要素なのだろうか？ ちなみに一般に「楞嚴呪」を唱えて得られる功德は、病氣治すとされる。

中国禅宗の清規である『禅林備用』（一三二一年成立）には「楞嚴会」という項目が立てられている。「楞嚴会」は「楞嚴呪」を唱える儀式と想定される。『禅林備用』の該当箇所我真歌（一〇八九―一一五一）の名があることから、「楞嚴会」は真歌が始めたとする通説がある。しかし、『禅林象器箋』は真歌以前に「楞嚴会」があったとしている。

いずれにせよ、『禅林備用』から「楞嚴会」は瑩山以前より

中国禅宗寺院で行われていたと考えられる。であれば、「楞嚴呪」は密教的要素かもしれないが、中国禅宗にあった要素である。

では瑩山は道元（一二〇〇―一二五三）の頃には無かった要素を取り入れたのか？ 無かったとすれば、「楞嚴呪」を唱える事を導入するに抵抗は無かったのか？

まず確認しておくこと、道元は『楞嚴経』を讀解することを禁じていた（『永平広縁』）。

楞嚴・円覚の教典を見ることがなかれ。

しかしながら『知事清規』では食儀礼として唱えるべき文句の一つに「楞嚴呪」を挙げている。

菓を扱ふ等の時、行者諷経して菴公に回向せよ。いわゆる諷経とは、安樂行品・金剛般若・普門品・楞嚴咒・大悲咒・金光明空品・永嘉の証道歌・大瀉の警策・三祖の信心銘等なり。

『正法眼蔵』「転法輪」では『楞嚴経』を偽経としつつ、その文句は時に傾聴に値する、としている。

いま挙するところの、一人発真帰源、十方虚空、悉皆消殞は、首楞嚴経のなかの道なり。この句、かつて数位の仏相、同じく挙しきたれり。いまよりこの句、まことに仏相眼精なり。しかいふころは、首楞嚴経一部拾軸、あるいはこれを偽経といふ、あるいは偽経にあらざといふ、両説すでに往古よりいまにいたれり。旧訳あり、新訳ありといへども、疑著するところ、神龍年中の訳をうたがふなり。

しかあれども、いますでに五祖の演和尚・先師天童仏祖古

佛、ともにこの句を拵しきたれり。ゆえにこの句、すでに仏祖の法輪に転ぜられたり。仏祖法輪転なり。このゆえにこの句、すでに仏祖を転じ、この句、すでに仏祖をとく。仏祖に転ぜられ、仏祖を転ずるがゆえに、たとひ偽経なりとも、仏祖、もし転拵しきたらば、真箇の仏経・祖経なり。道元が以上のように『楞嚴経』を位置付けているのであれば、食儀礼において唱えるべき文句の一つに『楞嚴呪』を挙げていることは不可思議なことではない。ゆえに瑩山も日常儀礼の一環に『楞嚴呪』を取り入れることに抵抗は無かったと想定される。

なお、瑩山の師である義介（一一一九—一三〇九）は比叡山にいた頃、『楞嚴経』に接する機会があったこと、日本曹洞宗寺院の浴室には跋陀婆羅菩薩が祀られているが、跋陀婆羅菩薩は『楞嚴経』に記されている菩薩であること等、日本曹洞宗と『楞嚴経』との関係はまだまだ研究の余地がある。

日本中世における尼と尼寺

——嵯峨光台尼寺の尼に注目して——

松尾 剛次

ハーバード大学美術館所蔵南無太子像（寄贈者の名にちなんでセジウィック像という）には七十点の胎内納入品があり、とりわけ十四点の祈願文の存在が注目される。本太子像は、日本最古（一二九二年）の南無太子像とされる。近年行われた国際学術調査によって、この南無太子像は西大寺関係者によって制作された可能性が指摘されている。

本報告では、それら祈願文に書かれた名を記した尼たちは、叡尊教団の尼ではないかという仮定のもとで、納入文書を見直し、中世の尼と尼寺の関係に光を当てた。すなわち、セジウィック像納入文書に見える尼と叡尊教団との関係を探った。その作業を通じて、これまで誰も解けなかった、本像が本来どの寺院に所在したのかという根本的な謎を解き、京都光台寺に所在したことを明らかにした。

また、中世の尼の活動については、残存史料が少ないこともあって、僧に比してさほど明らかではない。さらに本報告では、納入された願文の分析によって、京都嵯峨にかつては所在したが廃寺となり、現在では忘れられた寺院・光台寺の尼たちの活動に大きな光を当て、中世尼と尼寺の実態、とりわけ尼の思想の有り様などを明らかにした。その結論をまとめれば、以下のようになる。

(1) 叡尊の直弟子名簿である「授菩薩戒弟子交名」により、セジウィック像納入文書の署名者の大半が叡尊直弟子の尼であること。

(2) セジウィック像納入文書には、嵯峨光台寺開山長老比丘尼仏子真浄の名が見えるなど、セジウィック像は嵯峨光台寺に奉納されたという可能性が高いこと。

(3) セジウィック像は、河内道明寺孝養太子像と同様、ほぼ尼の発注・資金だけで制作された特徴を有すること。

(4) 光台寺は、一二九八年には鎌倉將軍家祈禱寺の一つに指定されるほど重要な叡尊教団の尼寺の一つであったこと。

(5) セジウィック像納入文書の願文の分析により、叡尊教

団の指導的尼が転女成仏説ではなく、即身成仏の願いを表明していたこと、念仏と阿字観によって往生できると考えていたこと、往生後に穢土へもどってきて一切衆生を救済するという還相観にたっていたこと。

叡尊教団は、鎌倉時代において最大の尼教団を形成していた。従来は、叡尊教団の尼が「転女成仏説」に立つような、女性でありながら女性性を否定する立場に立っていたとされ、そうした尼寺は消極的に評価されてきた。しかし、セジウィック像胎内納入文書の願文からは、即身成仏説に立つ指導的尼の存在が明らかとなり、叡尊教団の尼と尼寺の果たした役割をより評価すべきであると考えられる。

法然と親鸞の光明観

安部 弘得

本稿は「光の変化性」という思想が、法然（一一三三—一二一一）と親鸞（一一七三—一二六三）の光明観に徹底していることを明らかにするものである。両者の光明観は、「撰取の光明」という一点では共通しているものの、光の名称や分類方法を対照してみると齟齬が生じているのが分かる。例えば、法然は「心光」という語をほとんど使用しないが、親鸞はそれを多用している。また、法然が常光と撰取の光明とを区別しているのに対して、親鸞は撰取の光明をも常光として捉えている。かかる点については何か解決策が提示されているわけではなく等閑視されている。そこで今回は「光の変化性」という観点に立って、先の問題を解決する糸口を提示したい。まずは『観無量

寿経（以下、観経）所説の光明思想を確認した上で、法然と親鸞それぞれの光明観について考察していきたい。

『観経』の水想観・宝樹観・宝池観・華座観では、浄土の莊嚴相から放たれる光が千変万化して、説法あるいは仏事を行うことが説かれている。また真身観や観音観では、円光や白毫光の中に無数の化仏や化菩薩が充滿しており、自由自在に変化して十方世界に遍在しているとされている。このような『観経』の説示を四点にまとめると次のようになる。①光明には変化性がある。②光明は説法や仏事を行う。③光明の中には無数の化仏・菩薩がいる。④化仏・菩薩は変化してあらゆる世界に遍在している。上記を確認すると、②③④の前提として①があることが分かる。すなわち、光が様々なに変化することによって、説法や仏事、化仏・菩薩の存在が成立している。実はこれと同様の思想が、法然と親鸞の光明観にも見られるのである。

法然における「光の変化性」の思想は『逆修説法』第四七日によく表れている。そこでは、源信（九四二—一〇一七）著『阿弥陀仏白毫観』所説の「現身説法」に基づいて、弥陀の白毫から放たれる光が、仏身・菩薩・辟支仏・声聞・梵天王等々あらゆるすがたに変現することが述べられている。また、『逆修説法』第十七日では化仏（化身）に四種類あることが示されている。すなわち、円光の化仏、撰取不捨の化仏、来迎引接の化仏、説法の化仏である。この部分と先述した『観経』の説示とを勘案すると、四種の化仏は「光の変化性」を根拠にすることによって、様々な衆生救済の活動を行っていると考えられる。

一方、親鸞は弥陀の応化身を光でもって表現している。すなわち、『唯信鈔文意』には「報身より応・化等の無量無数の身をあらわして、微塵世界に無礙の智慧光をはなしたまふ（『浄土真宗聖典全書』第二巻、七〇三頁下段）」と述べて、応化身を「智慧光」と表現している。また、親鸞は応化身と同様に釈尊・還相の菩薩・法然も光として捉えている。『顕浄土真実教行証文類』『教文類』における五徳瑞現の文では、釈尊が弥陀の教えを説く直前に「光顔巍巍」と光り輝いていたと述べている。また、同書の「証文類」では曇鸞（四七六一―五四二）の『往生論註』を引いて、還相の菩薩が十方世界に至って衆生を救済するがたを「応化身の光」と表している。さらに、『高僧和讃』『源空讃』では、法然が「智慧光」より示現したとか、法然が在世時に光を放っていたと詠われている。要するに、親鸞は自身にとつての様々な救済者を光として表現しているのである。このような見方ができたのは、親鸞が前提として「光の変化性」を認識していたからであろう。

以上のように、法然は「光の変化性」を認識した上で、化仏の摂取・来迎・説法を語っている。親鸞もまた同様に「光の変化性」を認識していたからこそ、応化身・釈尊・還相の菩薩・法然を光として捉えることができたと考えられる。つまり、法然と親鸞の光明観には「光の変化性」が通底していると言える。

蓮如上人における「弥陀一仏」の考察

稲城 蓮恵

本発表は、蓮如の発信した年紀の明らかでない『御文（御文章）』において「弥陀一仏」の表現が文明三年から十年に限って使用されていることに着目し、時代背景を重要視した先行研究「蓮師教学の本流―その教学的背景について」（稲城蓮恵）の方法論を参考にして、その周辺の考察を試みるものである。

蓮如は康正三年、本願寺を継職。二年後の長禄三年頃から名号を本尊として授与し、一方で浄土真宗にそぐわないと判断した本尊を焼却し、ふさわしいものには裏書きに本尊であることを明記して、それまでの人師、善知識、仏が等しいという考えを否定して如来・仏と人間の区別を明確にしたのである。本尊を焼却するという過激な行為は、比叡山や高田専修寺から非難され、比叡山の衆徒による本願寺破却に至り、蓮如は隠形して京都を去り近江を転々として文明三年吉崎で坊舎を営んだ。寛正二年から『御文』を発信しているが、この吉崎時代に至って多くの人の前で読み上げる公的な『御文』の形態を確立させた。莊園制が弱体化し、惣という村落共同体の中で蓮如は坊主・長・年寄を注視した教化し、文明五年には吉崎は他屋という村の出張所が二百を超える勢力に拡大した。

蓮如は文明五年以降、如来・仏に人間は助けられることを明確にしつつも、諸仏諸菩薩は弥陀の分身であり弥陀は諸仏諸菩薩の本師本仏である説を援用し、阿弥陀如来の以外の諸仏・菩薩は根源的には弥陀の化身であるという仏本神迹の本地垂迹説を説示する。この背景には村落共同体への教化で弥陀一仏の前

では平等という思想が広まり、加賀の門徒が寺社への年貢を拒否して神事や仏事を行うことができなくなったという記録（『白山宮莊嚴講中記録』）に見えるように、既存勢力に対する反体制的な行動が広がったことが考えられる。

この本師本仏説は、宗祖親鸞が叡山の教学によつて『浄土和讃』に「弥陀成仏のこのかたは、いまに十劫とときたれど、塵点久遠劫よりも、ひさしき仏とみえたもふ」とにさかのぼることができ、覚如が『口伝鈔』に「真宗所立の報身如来、諸宗通途の三身を開出すること」で記し、存覚が鎌倉時代末期顕密仏教や日蓮宗から浄土門に対しての神祇不拜の非難に対して『諸神本懐集』などの三部を著して神祇不侮であると対処したことと確立した。神祇は本地である仏・菩薩が仮に様々ですがたを現したものであるとする仏教の神祇観に即して綴られた『諸神本懐集』には、神々の中には権社、つまり権化（仏・菩薩が仮に神となって現れたもの）の霊神と、実社、つまり実類（人間や動物など、実在していたものを神としたもの）の祟りを恐れて神として祭った邪神があるといつて、実社の邪神は否定し権社の神を認めることを述べて、仮に現れた諸仏・諸菩薩は弥陀の分身で、諸神をあがめることがそのまま弥陀一仏に帰することになり、「真実念仏の行者になりてこのたび生死をはなれば、神明ことによるこび…一切の神祇・冥道、念仏のひとを擁護す」と説示する。しかし、蓮如は存覚にみられるようなこのような権社、実社の分類はせず、すべての神は衆生を救済するために権の姿を現した弥陀の垂迹と説く。おそらく、蓮如が教化した民衆の中で信仰されていた神は多種多様で、権化と実類と

というような分類をすることが不可能で、かつ本地垂迹説を通念とする人々が教化の対象であることがわかるのである。

また文明四年の越前長崎の戦いの朝倉側の勝利により、時宗七代・託何が遊行相統をした称念寺一帯の教化する機会を得たこと。託何の著した『器朴論』にみえる本地垂迹説で権社実社を統合していくような説示からみても、この地で隆盛した時宗、また白山信仰、そして顕密仏教を「弥陀一仏」に包括して摩擦を避けながらも、如来・仏と人間の区別は明確にし、親鸞から受け継ぐ「弥陀一仏」の信仰を「御文」で説示したのである。

性に悩む親鸞像の形成

——近代日本における歴史研究と文学の相関——

大澤 絢子

親鸞の人物像は、『親鸞聖人伝絵』（以下『伝絵』）をはじめ、中世から近代にかけて教団内外の物語を通じて形成されてきた（塩谷菊美『語られた親鸞』法蔵館、二〇二一年）。しかし明治に入ると、実証主義的な歴史研究の立場から、そうした物語の記述が批判的に検証されるようになる。史実の検証に伴って神祕的な要素の排除された生身の親鸞（人間親鸞）が見出され、この親鸞が倉田百三の『出家とその弟子』（一九一七年）のよような文学の主題となつていったのだ。近代日本における親鸞像の再編成には、教団内の教義や伝統と一線を画すアカデミズム（歴史研究）と社会（特に文学）双方の影響があり、とりわけ大正期において、青年期の親鸞像が中心に描き出されていった

ことは注目できる（大澤純子「大正期親鸞流行と親鸞像」『佛教文化学会紀要』第二十七号、二〇一九年）。本報告では、近代日本の教祖像形成の過程として、親鸞の性がいつ、どのように語りだされたのか、その際、歴史研究と文学の間に何らかの関係性が見られるかを検証した。

親鸞自身が妻帯や性について具体的に記した記録は残されておらず、『伝絵』にも、「恵信尼文書」にも性欲の問題は出てこない。近代において、親鸞の性の問題の語り出しが最も早く行われたのは、村田勤の『親鸞真伝—史的批評』（一八九六年）である。だが、大正後期になると、中沢見明『史上の親鸞』（一九二二年）をはじめとする歴史研究で、親鸞の性欲が否定されていく。確実な史料のみに基づく中沢の合理的な考証はその後の歴史研究に大きな影響を与え、親鸞の史実に関する研究が積み重ねられていった。一九一一年には、木下尚江が「法然と親鸞」で親鸞の性欲を描写しているが、文学上では、とくに一九二一年前後に生じた親鸞流行期で親鸞の性欲に焦点が当てられ、「性に悩む親鸞」イメージが形成されていく。ここでは、親鸞の青年期（出家→流罪まで）に焦点が当てられ、六角堂参籠前後の親鸞の悩みが、性欲の問題を中心に語られる。その後、吉川英治の『親鸞』（一九三八年）や丹羽文雄の『親鸞とその妻』（一九六〇年）でも、性欲に悩む親鸞が語られるが、これらの作品は文学作品であり、創作である以上、親鸞の性はどう描くかは自由である。

注目したいのは、実証主義的歴史研究による親鸞像の構築が目指された昭和三〇年代に、歴史研究においても親鸞の性欲が

記述されるようになることである。例えば松野純孝は、「親鸞のように集中性の強いタイプには、性欲の衝動も激しかった」とは想像するにたたくない」と述べ（『親鸞—その生涯と思想の展開過程』三省堂、一九五九年、四三頁）、「純粹に実証主義的歴史学の手法によって論述されている」と評価され（平松令三『親鸞』吉川弘文館、一九九八年、一五頁）、親鸞の史実検証の一つの到達点となった赤松俊秀の『親鸞』（一九六一年）も、「当時親鸞の悩みは性欲を中心とするものであったことは疑いない」と断言して（同、五九頁）、親鸞が六角堂に参籠していた理由は性欲の悩みだったと結論づける。二〇〇〇年代以降には、顕密僧の妻帯状況を踏まえて親鸞の性や妻帯の問題を検証する研究も出ているが、一方で親鸞と性欲の悩みを結びつけた歴史研究も見られる。

親鸞の性欲の描写について、歴史研究と文学とのはっきりとした相互関係は見られなかった。だが、歴史研究の記述からは、史料のない空白期間を埋めるため、研究者の価値観によって親鸞像が構築されてきた面もうかがえる。史料から確実に言えることは限定されるため、人間親鸞の解明を目指した結果、非合理的な要素が排除され、史料のない部分は空白とならざるを得ず、この空白に研究者の価値観や「語り」が挿入される可能性もあるだろう。課題としては、こうしたことが史実に関する史料の少ない親鸞特有の問題なのかや、自らの人生について多くを書き残している日蓮との違いはあるのか、といった点がある。

香月院深励の往還二回向論について

菱木 政晴

一 往還二回向論の概略

往還二回向という概念（用語）は曇鸞（四七六一―五四二）が、天親（世親）の著作『浄土論』（の菩提留支による六世紀初めの漢訳）につけた注釈書『浄土論註』に出てくる言葉である。ただし、『浄土論』のどこにも「往相還相」という言葉は登場しない。しかし、浄土を起点とした往還と似た概念が「入出」という言葉で表されている。「入出」という用語は『浄土論』の最終部分に登場するだけであるが、この「入出」は必ずしも浄土を起点として述べられているわけではない。一方、「回向」という概念は、そのもともとの意味は「振り向ける」ということで、衆生が様々な善行によって獲得した功德を何か別の目的に向けて使うということである。天親はこの概念を『浄土論』において善男子善女人が修する五念門行の第五門を「回向門」と名付けることで使用している。一方、曇鸞は天親が「利他の出第五門」とする「回向門」の注釈に「往還」を登場させているので、「入出」と「往相還相」と「自利利他」がそのまま対応するわけではない。したがって、「自利利他」「入出」「往還」を一貫して統一的に理解するのはかなり困難なことになる。それは「入出」や「往還」という行為をする主体がはっきりしないせいである。

二 香月院深励の往還二回向論

近世真宗大谷派の学僧・香月院深励（一七四九―一八一七）は、親鸞が五念門行の行為を主体を善男子善女人（衆生）から法

蔵菩薩へと転換する特殊な説を提出していることを受けて、この「自利利他」「入出」「往還」を一貫して統一的に説明するために、つぎのようなテーゼを設定し、『論註』の解釈や『論註』を自身の教学の核としてたびたび引用する親鸞の諸著作の解釈をする際に何度も前面に出して使用している。

（回向は如来ばかりにあり、往相還相は衆生ばかりにあり。）
このテーゼの眼目は、五念門行の一つである回向門行の行為主体と往相還相の行為主体とを明確に分けたところにある。このテーゼによれば、法蔵菩薩・阿弥陀如来は浄土に往生したり浄土から還来することはないし、衆生は回向しない。そのかわり、衆生は弥陀の本願力回向によって、弥陀の建立した浄土に自ら往生し、そこから再びこの娑婆世界に還来して他の衆生を思うがごとく利益することになる。

三 香月院のテーゼに対する誤解・そもそも「還相回向論」などというものは存在しない

香月院のテーゼによって、私たちは、「自利利他・入出・往還」を一貫して統一的に理解することができるようになったのだが、これについては、香月院の時代の前後も含めて十全な理解が得られたとは言い難い。とりわけ、現在に至るこの百年余りには、香月院の明快な文献実証を顧みない風潮が目立ち、このテーゼは数々の誤解にさらされている。

顕著な例を挙げると、「香月院は還相回向を来世（死後）のこととして語っている」という誤解がある。香月院のテーゼの要は回向門行の行為を主体と往相還相の行為を明快に分けたことにある。したがって、「還相回向は現在のことか未来のこ

とか」とか「往相回向するのは誰か」などという問は、それ自体がそもそも成り立たないのである。往相についての回向も還相についての回向も如来がそれぞれの衆生の現生で行い、往相の終点と還相は、如来ではなくそれぞれの衆生が未来に行うからである。香月院は如来回向が衆生の現生にある事を明快に認めている。

すなわち、〈如来回向はどの衆生にとっても現在のことであり、自身が往還するのは誰にとっても未来のことである〉ということが成立するのである。

寺院から外に出て行く儀礼の変遷

——大雄山最乗寺の出開帳——

武井 謙悟

吉永進一は、仏教が（日本の）寺院から出て行く過程を仏教の近代化とした。大谷栄一はこのテーゼを発展させ、寺院から出て行き大学等で学んだ子弟が寺院に戻り、メディアによって仏教を寺院外部に発信する過程を仏教の近代化とした。両者の主張は、大変有意義だが、一部エリートへの活動に限定されるおそれがある。本発表では、寺院の外に出て行く儀礼であり、民衆との関係が深い「出開帳」の変遷から、仏教の近代化の一側面を検討した。事例として、近世から現代に五度実施された大雄山最乗寺の出開帳を扱った。

比留間尚の『江戸の開帳』（吉川弘文館、一九八〇年）を包括的研究の端緒とする開帳研究は、近世が中心である。近代では、一九三七（昭和一二）年に大阪で開催された四国八十八ヶ

所霊場出開帳に着目した森正人の論考（『四国遍路の近現代』創元社、二〇〇五年、第二章）に留まる。他方、大雄山最乗寺研究は一九八〇年代に集中したが、出開帳に関する研究は、渡部正英「禪宗寺院の開帳について」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一八号、一九八六年）のみである。記録集の『道了尊帝都御巡錫記』（大雄山最乗寺、一九八六年）を活用し、近代仏教史の文脈に位置付けて出開帳を再検討する必要がある。

本発表で対象とする大雄山最乗寺は、神奈川県南足柄市に位置する曹洞宗寺院であり、一三九四（応永元）年に了庵慧明（一三三七—一四一一）によって開創された。山形県善宝寺、愛知県妙厳寺とともに曹洞宗三大祈禱寺院として知られている。祈禱は御真殿にて行われ、そこには、開山時に多大な貢献をし、了庵の死後、天狗に姿を変え山中に消えたと言われる道了大薩埵の尊像が祀られている。出開帳では、この尊像を御輿に遷座させ、各地を訪問した。以下、五度の出開帳の概略を見ていく。

① 両国回向院 一七八四（天明四）年三月一日〜五月五日（五一日間）。斎藤月岑『武江年表』、『開帳差免帳』に記載がある。伽藍修復、殉難者祈願が理由として挙げられる。

② 渋谷長谷寺 一八一九（文政二）年二月二五日〜四月二五日（六〇日間）。開山四〇〇回遠忌事業として実施された。神奈川県から渋谷へ行列し、富士講の協力が中心であった。

③ 両国回向院 一八七二（明治四）年二月二〇日〜三月二九日（三九日間）。最乗寺の講である代々木講を中心とする二八講の要請によって実施された。警備や会場の取締は、劍幕長兵

衛が担った。高輪泉岳寺から回向院へ行列し、その様子が絵で描かれている。

④道了尊帝都御巡錫 一九三〇（昭和五）年一月一日〜一月二五日（一三日間）。寺領地の払下げと関東大震災被災者慰霊のため独住一〇世伊藤道海（一八七四―一九四〇）の時代に実施された。東京、神奈川を自家用車も利用し移動、宮城前や各講元の邸宅の前で祈禱を行った。長谷川香が指摘した天皇儀礼の経路（『近代天皇制と東京』東京大学出版会、二〇二〇年）と相似するが、吉原、震災記念堂への経路は独自のものである。

⑤道了尊首都圏御開帳 二〇一〇（平成二二）年一〇月三日〜一〇月七日（九日間）。開山六〇〇回遠忌事業として独住一〇世石附周行（一九三七―）のもと「世界恒久平和と現代世相の安寧」を掲げ実施された。両国国技館での祈禱とコンサートが特徴であった。

以上、概略を述べた。経緯の変遷を辿れば、①と②は、後見寺院が寺社奉行へ申請したが、③では、講組織の求めによった。輪番制から独住制となり、初の出開帳である④は、発案から警備の交渉、ラジオでの宣伝など、伊藤道海の活躍と講の協力が目立った。⑤は、寺院主導の計画のもと活動場所を限定し実施された。寺院主導の①と②を経て独自の講が発展し、③から④にかけて寺院と講が相互協力し、⑤で再び寺院主導となる点は、明治から昭和初期にかけて寺院と個人の結びつきが拡大していく過程を示している。

立正大学所蔵河口慧海将来梵文『入法界品』写本の来歴再考

庄司 史生

本稿は、河口慧海（一八六六―一九四五）が第一回入藏時の帰路、一九〇三年にネパールにてチャンドラ・シヤムシエール（一八六三―一九二九）より寄贈され、日本へと将来された梵文『入法界品』写本の来歴について考察するものである。具体的には、日本への将来の後、現東京大学へ所蔵されていたはずのその写本が、実際には慧海が没するまでその手元においておかれるに至った背景について再考する。

慧海が『入法界品』を含む華嚴経の和訳の出版を目指していたことから、彼が『入法界品』に関心を抱いていたものと考えられる。しかし、手元にあったその写本を彼が読んだという形跡はない（同写本に対する慧海自身による書き込みはなく、また同写本に基づく彼の著作や論文もない）。

ところで、玉代勢法雲（一八八一―一九五六）は、一九〇八年の時点で同写本冒頭部の翻刻と和訳を公表している。玉代勢は写本冒頭部の帰敬序を全て翻刻している。しかしながら、現状において同写本は一部に破損（焼失か）があり、一部の文字が判読できず、玉代勢が翻刻、公表した箇所の一部も、今は破損のためにみることが出来なくなってしまう箇所がある。つまり、現在は判読不可能な箇所の翻刻を、かつて玉代勢は行っていたということになる。このことから、現時点でみられる破損は、玉代勢による調査の後（一九〇八年以降）に被ったものということになる。鈴木大拙（一八七〇―一九六六）は本写本が一九二三年の関東大震災で焼失したと一九三四年の時点で述

べている。その時点で写本が東京大学にあったのであるならば、確かに本の破損は関東大震災時によるものなのかも知れない。しかしながら、現状において同写本は、その一部に焼失と思われる箇所はあるものの、全体として本文は完備しており、完全に焼失してしまったわけではない。このことから、震災で少し焼けてしまったこの写本を、慧海は持ち帰り、ずっと手元においておいたことになるのであろうか。

以上をふまえ、ここで注目したいのが、この写本を結果的に受け入れた立正大学大崎図書館（現品川図書館）による、写本の修補に関する報告である。同報告によると、この写本は同図書館の中で存在が確認された時、写本の料紙同士がすべて接着してしまっており、本文を読むことが出来ない状態であったという。写本がそのような状態になってしまった確かな理由は不明であるが、一つの可能性として水損を想定することができる（のではなからうか）。もしもそうであるならば、関東大震災被災時に全焼は免れたものの、消火活動の際に水浸しになり、閲読不能になったその写本を、慧海は引き取ったのかもしれない。（ただし、彼はそれを読むことはできなかったと考えられる）。

本稿では、『入法界品』写本が東京大学ではなく、慧海自身の手元におかれるに至った経緯について同写本が立正大学内から発見された状態に基づいて再考した。ここでのひとつの結論として、次のような推定が可能となるかもしれない。

①一九二三年、東京大学において被災。この時に一部焼失の上、水を浴びたか。

②水損により閲読不能となった写本を、河口慧海が引き取ったか。

そして結果的に河口慧海は亡くなるまでその写本を手元に置いていた。彼が亡くなった後の一九五二年、同写本を含む彼の旧蔵書が東西文化交流研究所（立正大学内）に譲渡された。その後、立正大学図書館が専門業者に写本の修補を依頼した。そして現在、写本は一葉ずつ手に取る事が出来るようになった、ということになる。

近代護法論としての「宗史」

——西本願寺の「勤王」を手がかりに——

高橋 秀慧

昭和四四年に浄土真宗本願寺派が刊行した『本願寺史』（第三卷）には、同宗が幕末において「勤王」の政治路線を採ったと記述され、文久三（一八六三）年に宗主広如が発した「勤王の直論」をして、「維新政権との関係路線を設定する重要な意義」を持ったと評価している。こうした西本願寺の「勤王」史

は、宗門内での共有に止まらず、戦後の近代仏教史を牽引した吉田久一氏や柏原祐泉氏にも参照され、広く認知されてきた。また、明治初期における本願寺派の動向と連続性を持たせることにより、近代の仏教界をリードした同宗の前提状況として語られる場合もあった。近年、幕末西本願寺の政治的動向については研究が進展し、評価が刷新されつつあるが、報告者の問題関心はやや異なり、近代日本において、西本願寺の「勤王」の歴史がどのように形成され、展開していったのかにある。この点、辻岡健志氏により、西本願寺の「勤王」の主張が『復古記』へ採用されたことがあきらかになっている。また拙稿においても、勤王僧・月性に対する贈位と、郷里で行われた顕彰活動、さらには西本願寺による追弔行動が、西本願寺の「勤王」史を補強する意味を持ったことを指摘した。本報告は直接的には拙稿の問題関心を引き継ぎ、さらにいくつかの事例を検討した試論である。

さて、近代日本における贈位政策の意義は、国家が国民を一方的な形で公定のイデオロギーに包摂しようとするのみではな

い。為政者や権威主体との歴史的・伝統的關係性（由緒）を取り結び、主張することによって、自己の権益確保や保身を図ろうとする「下から」の働きかけや意識、行動原理に目を配ることも極めて重要である。こうした傾向を、近代の仏教者に当てはめてみた場合、近代日本における仏教者が「護法」的な意識を背景として、天皇との結びつきを強調する傾向にあったという、森和也氏の指摘は重要である。

すなわち、近代日本国家公定の歴史観である王政復古史観に伴走し、それとの整合性のとれた宗史を整えることは、仏教集団にとって新たな由緒獲得運動ともいえ、その背景には護法意識があったのではないかと推察する。

先に述べた『復古記』は、大日本帝国憲法発布の年である明治二二（一八八九）年に完成するが、辻岡氏が「西本願寺側の『自画像』が強く反映された活動の徴証であることに注意を払うべきであろう。」と指摘するように、同書への記事掲載は西本願寺の「勤王」史に重要な意味を持ったと考えられる。さて、維新殉難者への贈位も、同年の西郷隆盛らへの贈位を契機に活発化する。例えば、先に述べた月性の贈位は明治二四（一八九二）年である。こうした維新殉難者への贈位は、明治維新における「勤王」の功績を国家と国民が共有し、様々な思惑を孕みながらも共通認識を形成し、歴史を確定していく作業の一つであったと報告者は考えている。

そこで本報告では、幕末期に西本願寺を率い、明治三五（一九〇二）年に贈位を受けた広如宗主とその後継者で、明治三六（一九〇三）年に贈位を受けた明如宗主の贈位に関する史料の

検討を行った。両者の贈位理由を分析すると、「勤王の直論」をはじめ、西本願寺が戦後に至るまで主張してきた幕末における「勤王」事例がほとんど国家に認定されていることが判明する。すなわち、西本願寺の「勤王」は、「復古記」のみならず、贈位においても認定がなされ、功績が公的に確定していったと考えられる。とりわけ、明如の評価は、配下である他の「勤王僧」の功績も取り込みつつ、一九三〇年代には、「覚如上人、蓮如上人と共に、御代々の中でも最も功勲のある御方」と評され「宜しく上人の遺風を体し、真俗二諦の宗風を發揚すべきである。」と総力戦体制に向けて、門徒への説論にも用いられていた。

田中智学の国体論と法華神道

戸田 教敵

田中智学（一八六一—一九三九、以下「智学」と略記）は、在家仏教者・日蓮主義者として、近代日蓮教団史に足跡を残した人物である。智学の活動は多岐にわたっており、これまで様々な角度から研究がなされてきた。なかでも、最も関心を寄せられてきたのが国体論についてである。しかし、日蓮教団史の立場からなされた研究は比較的少なく、智学の国体論と教団史上の史料とを比較した研究はあまり見られない。そのような状況の中で、智学の国体論と教団史上の文献との関連を指摘した希少な研究として、松岡幹夫氏の論考が挙げられる。松岡氏は「彼は、仏教の本地垂迹説や法華神道など、神仏一致思想から決定的な影響を受け、それを近代的（国体論的）に再構成し

て汎日本主義を作り上げた」（日蓮仏教の社会思想的展開—近代日本の宗教的イデオロギー—東京大学出版会、二〇〇五、二七頁）と指摘し、とくに『本化別頭仏祖統紀』（六牙院日潮）における仏の十号に天照太神を組み入れた記述（「南無久遠実成天照皇如来、応供、正徧知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛世尊」）が智学に大きな影響を与えたとしている。松岡氏の指摘のとおり、智学に法華神道からの影響が見られることは間違いないが、法華神道の説をそのままの形で受け継いでいると見ることもできない。実際、智学の国体論には、法華神道の用語を用いつつ独自の解釈を加えている点を確認できる。これまで、法華神道の文献と智学の国体論との比較検討はなされておらず、智学が法華神道からどのような影響を受けたか、具体的には明らかにされていない。そこで本稿では、智学の国体論における法華神道からの影響について、その一端を明らかにするために法華神道三部書（『番神問答記』『龍華院日具』、『法華神道秘訣』『伝・円明院日澄』、『神道同一鹹味鈔』『仏心院日珖』）と智学の国体論とを比較し、相違点と共通点を指摘する。具体的問題点として（一）三十番神の受容、（二）三種神説と四種神説、（三）天照太神の解釈、の三点について検討を行った。

（一）智学は、日蓮が日蓮教団における三十番神勧請の起源となつたという伝説について否定的である。また雑乱勧請を禁止する立場から、三十番神信仰についても用いない。法華神道とは日本神祇を日蓮教学によって解釈するものであり、その中心は三十番神信仰であるが、智学の国体論は天照太神とその神

勅に対する日蓮教学的解釈が中心となる。つまり、法華神道からの影響も自ずから天照太神に関する点に限定されることになる。

(二)三種神とは仏家神道に見られる日本神祇の仏教的分類解釈である。法性神とは法性真理と同体の神、有覚神とは応化垂迹の神、邪横神とは悪神である。『法華神道秘訣』では三種神（法性神・有覚神・邪横神＝実迷悪霊神）と説かれるところを、智学は四種神（法性神・有覚神・邪証神・実迷神）と読み替えていることが確認できる。殊に有覚神については、「応時権現出沒ノ大明神」「垂迹示現」であるという『法華神道秘訣』の説明に加え、「行因得果の果報から得た」、すなわち法華経修行によって神となった存在であると智学は捉える。神が仏道によって覚りを得たとする記述は三部書にも見えるが、智学はこれを有覚神の説明に結合するのである。さらに智学は、天照太神は法華経によって覚りを得た有覚神であるとするが、このことが智学の国体論の中で重要な役割を果たすことになる。

(三)智学の天照太神解釈は「天照太神は久遠実成の釈尊の応現であり、一歩進んで見れば本仏と同体ともいえるが、それは根本真理としての法華経を前提とするものである」とまとめることができる。これは基本的に三部書の記述に沿うものであった。ただし、智学が用いる「久遠の天照太神」といった表現は三部書には見られない。智学は三部書の所説をそのまま受容するのではなく、国体中心の立場から選択し再編成した、と見ることができよう。

ある宗学者の弁解と不服従——学徒出陣壮行辞の再読——

工藤 英勝

昭和十八（一九四三）年一月二五日、駒澤大学大講堂において、学校教職員を代表して出陣学徒壮行の辞を述べた宗学者とは、衛藤即応（二八八八—一九五八）である。衛藤は敗戦後、出陣学徒壮行会から十年して、学長就任演説の結びで出陣まぢかの学生に「死んで帰るのではない、生きて帰れといった」と述べている。緊迫した時局下、かかる言論が公に許されたとはにわかに信じがたく、転向者の痛々しい弁解に聞こえない。

日本国内では「大東亜戦争」と称していたアジア・太平洋戦争は、昭和十八年に入って劣勢敗退の一途をたどり、指定学校の学生、生徒らの徴兵猶予措置が停止（勅令第七五五号・昭和十八年一月一日）され、所定の年齢に達した学生は在学中から徴兵を受けることになった。同年一月二日、明治神宮外苑陸上競技場において、出陣学徒壮行会が挙行された。時の東條英機首相・陸相は「一切を大君の御為に捧げ奉るは……諸君が悠久の大義に生きる唯一の道」と訓示した。この壮行会を記念して編集刊行された『学徒出陣記念 日本主義死生観』（昭和十九年七月一日）には、さきの東條演説も含め、宗教界要職者・重鎮による二五篇の壮行辞が収録されている。その特徴は、「教育勅語」の「一旦緩急あれば義勇公に奉じて天壤無窮の皇運を扶翼すべし」や、楠木正成の「七生報国」などを引いて、あえて出陣学徒の戦勝凱旋の生還を期せず、観念的に美化された死や、「殉国」や「玉碎」などの自己目的化

した死すら称揚する。

かかる極限状況にありながら、「生きて帰れ」と公言することがはたして可能であったのであろうか？ 当時の各種の記録や報道記事などを閲するに、本稿冒頭の期日と会場において、衛藤はたしかに「出陣学徒壮行の辞」を演説している。その内容たるや、戦中戦後にわたって、複数の記録が存在する。敗戦後、連合国軍最高司令官総司令部による日本占領が終結した昭和二七（一九五二）年四月末後、衛藤即応講述「信仰の帰趣」が編纂上梓され、この巻末附録に「生死巖頭に立ちて」と題する草稿全文が掲載されている。

衛藤はこの壮行辞の中で、次のように述べる。「業隠は『武士道』ということは、死ぬこととみつれたり」というが、今日一般には、諸君に死の覚悟を要求しているから、武士道としてはそれでよい。実に立派な覚悟である。がしかし、それだけでは道元禅師の精神からは足らぬのである。手ぬるい。仏法は死を要求するのではなく、生きることを要求する。真実の仏法者の覚悟は、生きて生きぬくところにある」また「人間はいずれ死なねばならぬから、国家のお役にたつて、いま死ぬのは花である、と考えるのは仏法ではない。それは、仏教では業力にしばられた生きかたであるとおしえる」さらには「真に生きるためには死線を突破せねばならぬ。それがすなわち覚悟である。死に場所を探すのではない、生き所を求めるのである」（本文抜粋）。驚愕すべき言論である。当時の出陣学徒への饒の言葉としては異様特異である。衛藤のこの言論は、戦争反対や軍部批判などの抵抗の言説ではないにせよ、徒死不服従の姿勢を貫い

て余すところがない。

衛藤の「出陣学徒壮行の辞」が当時問題視されなかつた事由としては、第一 衛藤の「死んで帰るのではない、生きて帰れ」という主張の核心が、戦時符合 wartime code によって巧緻に隠蔽粉飾されていること。第二 衛藤の主張は、当時の戦時符合を否定する言論ではなく、そのうえに新たに付加されている点。第三 衛藤の主張は、あくまで宗祖道元の教えのこゝとばに仮託されていることなどである。いずれにせよ、この演説は、戦時非常時における衛藤即応畢生の優れた言論であることは疑いをいれない。

明治初期琉球の「第三次真宗法難事件」に関する史料研究

福島 栄寿

発表者は日本宗教学会第七九回学術大会でも報告したように、過去五年間に渡り、琉球・沖縄仏教史に着目し、共同研究（研究代表者：福島、研究協力者：知名定寛・川邊雄大・長谷暢）に取組んできた。特に明治期の那覇・辻遊廓で実践された真宗布教の実態と、琉球藩庁による信徒捕縛事件（明治一〇年・第三次真宗法難事件）の解明を目指し、新出史料の調査・翻刻・分析に取組んでいる。現時点で、翻刻の主な成果は、以下三点である。

(1) 清原競秀著「日々琉行之記」（知名・福島・長谷）『史料紹介』福岡県小郡市三沢光明寺蔵清原競秀「日々琉行之記」『神女大史学』第三四号、二〇一七年）

(2) 真宗大谷派鹿兒島別院蔵『明治十一年三月整頓 琉球上申

書類綴込」（福島・知名・川邊・長谷〔「翻刻」・「要旨」真宗大谷派鹿兒島別院蔵明治十一年三月整頓 琉球上申書類綴込」
 「真宗総合研究所研究紀要」第三七号、二〇二〇年、翻刻は大谷大学学術情報リポジトリで公開）

(3) 真宗大谷派鹿兒島別院蔵「琉球国内務省出張所往復書藩庁往復並応接記綴込」（福島・知名・川邊・長谷〔「翻刻」・「要旨」真宗大谷派鹿兒島別院蔵「琉球国内務省出張所往復書藩庁往復並応接記綴込（前）」「真宗総合研究所研究紀要」第三八号、二〇二一年、翻刻は大谷大学学術情報リポジトリで公開。後半は、二〇二二年三月に公開予定）

(1) は、真宗僧・清原競秀の日記（明治九年一〇月二二日～明治一〇年五月二二日付）で、明治初期に琉球布教に渡った経緯や清原と同じく布教僧・田原法水等の辻遊廓での布教の具体的な様子が見える。(2) は、田原等の東本願寺への上申書の綴込である（明治九年三月～明治一一年九月三〇日付）。第三次法難事件発生の経緯、及び事件の実情、そして内務省へ信徒赦免と事態取捨を願う東本願寺側の窮状が見える。(3) は、琉球藩庁との調停役に東本願寺から派遣された真宗僧・小栗憲一の東本願寺への上申書類の綴込である（明治一二年四月二九日～明治一一年九月一四日）。内務省出張所（木梨精一郎所長）で開かれた琉球藩庁と東本願寺との二回の応接・対弁（明治一一年八月二日・二二日）記録がみえる。

これら新出史料の分析に基づく主な研究成果として、現在以下の三論文を発表している。

(4) 福島栄寿「明治初期琉球の真宗布教―「真宗法難事件」と

廢琉置県（琉球処分）―」（『立命館文学』六六〇号、二〇一九年）

(5) 知名定寛「琉球における第三次法難事件と『琉球藩王尚泰訴状』について」（『神女大史学』第三六号、二〇一九年）

(6) 福島栄寿「明治初期琉球における真宗布教に関する一考察―清原競秀『日々琉行之記』をめぐる―」（『真宗研究』第六四輯、二〇二〇年）

福島は、(4)・(6)で、主に(1)を分析し、田原・清原等の真宗布教の実態に着目した。知名は、(5)で、主に(3)（後半）を分析。東本願寺の琉球藩王尚泰告訴の動きに着目し、第二回目の対弁で藩庁が信徒処罰の「私擅」の非を認めた経緯と、琉球処分への決定的意味を持つことを指摘した。

近代仏教史では未だ研究の蓄積が不十分な沖繩仏教史だが、本共同研究の取組みで新たな知見が着実に得られている。同時に、近世以降の九州地域と沖繩を結ぶ布教僧のネットワークや潜伏宗教と真宗寺院の関係等、解明すべき諸課題も見出せた。今後本共同研究を継続し、特に近世以降の沖繩仏教史・真宗史研究に新知見を付加できるよう取組みたい。

【本発表は、JSPS科研費（基盤研究(C)）「新出資料の調査と分析に基づく沖繩仏教史・真宗史に関する総合的研究」JPR18K00088 研究代表者・福島栄寿】の成果の一部である。】

中山理々の「仏教国有運動」と

林銃十郎の日本国教大道社について

坂井田夕起子

現在『仏教タイムス』社長としてのみ知られる中山理々（一八九五—一九八二）は、戦後いち早く対外的な交流を開始した仏教者の一人である。全仏の国際局長を三期務め、キリスト者とも交流があり、海外の仏教者からは「日本仏教の顔」とみなされていた。

しかし、戦前の中山は「仏教国有論」によって皇室を賛美し、国粹主義的な仏教運動を広く展開した経験を持つ。なぜ、一単立寺院の住職だった中山に、そのようなことが可能だったのか。本報告では、戦時において中山が華族や軍人とのネットワークを築いたことによって、活発な仏教運動を展開できた事例として紹介したい。

東京浅草の真宗大谷派（当時）龍飛山法善寺の次男として生まれた中山は、大谷大学予科修了後、改めて東京大学文学部西洋哲学科に入学し、三〇歳で卒業した。同時に、東京市の火葬場の九割を占めるといわれる東京博善株式会社取締役にも就任した。一九三六年、父の後をついで住職となった中山は、単立（当時）の赤羽山法善寺の住職も兼任した。

一九三七年、中山は東京市の囑託として渡米し、火葬事情の視察と会議を任された。その後、中山は欧州を旅して翌年三月に帰国するが、まもなく浅草法善寺の住職を弟に譲り、自身は赤羽の住職のみ継続した。そして、一九三九年末、「仏教国有論」を発表して、周囲を驚かせたのである。

中山の「仏教国有論」は、聖徳太子以来、仏教が皇国日本の精神的基礎であり至宝であるとす。そして、宗教団体法（一九三八年成立）は仏教を外国宗教と同列におく間違いをおかしている。政府は新たな法律によって寺院に課税するのではなく、国民の精神指導を求めべきであり、仏教各宗派も自ら統一して改革を行い、政府と合同で社会奉仕に邁進すべきと訴えた。このような中山の主張は、目新しさも実現性も低い。

しかし、中山は自論を日本国教大道社の社員として発表し、大正天皇の従兄弟で貴族院議員の柳原義光伯爵による序文を付して印刷し、各方面に配布した。元々、日本国教大道社は明治の神道家川合清丸が西洋化する日本社会を危惧し、神道・儒教・仏教を融合した「国学国教」を広めるために設立した団体である。一九一七年、川合の死によって解散したが、川合を生涯の師と仰ぐ陸軍大将林銃十郎によって、首相辞任後の一九三八年に復興された。宗教団体法案の審議委員長だった柳原は、法案批判を契機に中山を気に入り、自身も役員を務める日本国教大道社と社長の林に対し、中山を紹介したのである。

中山は以後、柳原らと共に仏教国有研究会や仏教史談会を組織し、華族会館で毎月皇族関係者や軍人、仏教学者の講演会を開催した。その過程で、海軍中将小笠原長生（子爵）の支援も受けている。小笠原は、仏教に深く帰依したことでも有名であるが、松井石根が主催する大亜細亜協会の創立メンバーの一人としても重要である。林銃十郎も大亜細亜協会に深く関わっていたことは、近年の研究で指摘されている。

一九四一年七月、中山の仏教国有研究会は二千人以上の観衆

を集めた「東亜お盆祭り」（於軍人会館）を主催した。主賓は松井石根ほか、東京市長や駐日中華大使の楮民誼らも招待される大規模なイベントであった。以後、毎年東京市では「大東亜お盆祭り」と名称を変え、敗戦まで継続して開催された。これら一連の中山の活動は、彼の思想内容以上に、戦時を背景とした華族や軍人とのネットワークがあつてこそその活躍だったといえよう。

加藤咄堂と雑誌『精神修養』

——理想の実現と立憲国の大国民——

山口 陽子

「活修養」は、一九一〇年一〇月発行の雑誌『精神修養』が主張した概念であり、従来の修養とは異なるものである。日本宗教史上の修養研究では島蘭進（近代日本の修養思想と文明観）『アジアの宗教と精神文化』、一九九五年）や岡田正彦の研究（加藤咄堂と仏教演説——近代日本における「修養論」の系譜）『近代日本における知識人宗教運動の言説空間』、二〇一二年）に加え、栗田英彦が修養の定着に果たした宗教の役割を指摘する（明治三〇年代における「修養」概念と将来の宗教の構想）『宗教研究』三八四、二〇一五年）。ただし、宗教史から日露戦後の修養の展開を検討した研究は、オリオン・クラウタウ（修養としての仏教——村上專精の教育実践とその射程）『村上專精と日本近代仏教』、二〇二一年）にとどまる。そこで本報告は、『精神修養』という雑誌に焦点をあて、明治後期を反映する修養の側面を指摘した。

『精神修養』は真宗大谷派・安藤嶺丸（一八七〇—一九四三）が主宰し、一九一二年二月まで刊行された。ただし、理事の一人たる在家仏教者の加藤咄堂（一八七〇—一九四九）の下で『新修養』と改名の上、大正末年まで継続する。咄堂は一九〇九年の著作『修養論』において、人格を完成し、当世に有用の材となる修養を心身両面から論じ、翌年『精神修養』で広く修養を問うていく。『精神修養』は時代の墮落を刷新し、社会の改良を目指して発刊された。一九〇〇年の選挙法改正で男子二十五歳以上、直接国税一〇円以上の納税者に選挙権が与えられるが、総選挙において立候補者、有権者双方に不正が蔓延する実態に、当雑誌は社会に最も波及する政治の腐敗を糾弾し、「活社会」を築くための「活運動」、つまり現実の努力による「活修養」を主張した。そして消費組合の設立や講演会などを通じて人々の救済や啓発を図ろうとした。『精神修養』が説く「活修養」を咄堂が詳細に論じている。理想の実現は現実の努力、つまり「活修養」で得られるという咄堂の修養論は、道学の口吻を学び野孤禅など脱世俗主義を説く修養と隔し、立憲国の国民の養成を目指したものである。さらに彼は、人は五重の責務たる「個人としての我」、「家族としての我」、「国民としての我」、「人類としての我」、「宇宙の一物としての我」があると、国家への貢献を挙げる。また人民が参政権を正しく行使し立憲国を興隆させ、国家を世界人道に導くことが立憲国の人民の職責であり、「大国民」だと言う。つまり日常行中にこの職責を自覚してこそ宇宙の一員として天地に足跡を残せるのだと。注目すべきは、修養が国家や世界人道と連関し、宇宙の大法なる

仏教思想を理想に説かれたことである。

咄堂が教育勅語や戊申詔書を国家経論の根幹とする如く、『精神修養』も「公」との親和性を保ち、「活修養」による社会の変革を目指した。すなわち、修養言説における理想実現と現実随順の調和（栗田、六九頁）は、雑誌『精神修養』の「活修養」概念において理想実現と現実改革の調和として示されたのである。こうした『精神修養』の見方は、諸聖賢の人格を理想に、座禅などで人格の向上を図る一九〇〇年代の修養からの転換である。「活修養」は、従来の制度では対応しきれなくなった社会の混乱の前に、大正デモクラシーに差し掛かろうとする時代を反映した修養と位置づけられるだろう。本報告では、雑誌『精神修養』が、社会、特に政治の腐敗の前に、時代の革新を目指したことを確認した。「活社会」を築くための「活修養」で最も重視されたのは、立憲国を支える人民の育成だったのである。一九一二年の最終号に、立憲国は成立したが立憲国民は未だ成立せず、来る時代は日本人の育成を目指す、大正への決意が述べられる。継続誌となる『新修養』において、咄堂が如何に人民の育成を論じるのかを今後の課題としたい。

ある二世開教使の議会チャブレン就任をめぐる

打本 弘祐

第一回連邦議会から存在し、会期初めや本会議前の祈禱を中心的役割とする米国の議会チャブレンの歴史の中でも、仏教僧侶が議会チャブレンとなった例は極めて少なく、管見の限り増永正公とボブ・オーシタの二名に留まる。本発表においては、

一九七五年にカリフォルニア州議会上院において全米議会史上初の仏教僧侶の議会チャブレンとなった浄土真宗本願寺派（以下、本派）二世開教使・増永正公（一九一五—一九九一）の就任に至るまでの経緯や背景の考察を行い、日本の報道資料にみえる就任後の影響について報告した。

議会チャブレン就任には、伝統的に州都サクラメントの上院議員による指名と議会上院規約委員会の承認が必要であった。初の仏教僧侶就任にあたり議論はあつたが満場一致で承認された背景には、サクラメントのアルバート・ロッグ上院議員の宗教・人種・性別不問で議会チャブレンを指名する姿勢によると言われてきた。しかし、議会チャブレン就任には「政治上の配慮」があると指摘されており、ロッグの属する民主党が日系人を含む移民の境遇改善政策を挙げていたことを考慮する必要がある。また、七十五年を迎えた米国仏教団の歴史や信徒数がある一定の評価を得ていることを理由にロサンゼルス・タイムスが「適切な任用」と論評しているように、アメリカ仏教の中でも歴史ある米国仏教団およびサクラメント別院輪番の地位にあった増永の状況も一因であった。さらにエック（二〇〇五）は宗教間対話や宗教協力を行なってきた先駆的存在である南カリフォルニア異宗教間会議が「州上院に仏教徒のチャブレンを任命してもらおう働きかけ」を行なったと指摘している。実は、同会議には米国仏教団及び各仏教会が参加し、様々な問題に関する意見交換や協力関係の構築を行っていた。増永個人もロサンゼルス別院副輪番時代から同会議へ参加し、その後も交流を継続していることから、同会議の「働きかけ」が増永の就任を後

押しした可能性が高い。このように初の仏教僧侶の議会チャブレン就任には複数の要因があった。

一九七五年一月六日、増永は議会チャブレンとして布袍・輪袈裟を纏い上院議場に登壇。仏教聖典の言葉を紹介し、議員らに好評をもって迎えられた。米国仏教団や日系人社会は喜びに沸いたが、一部のキリスト教者から仏教僧侶の議会チャブレンは不当であるという世論が形成された。特に南部バプテスト連盟牧師ジャック・ジョンソンは「ユダヤ・キリスト教の神を信じていない仏教僧侶の議会チャブレンによる祈禱は神への侮辱」であると全国紙上で発言し、上院議員らには増永批判論文を送付した。また教会員に州議会上院やロッタへの抗議文送付を勧めるなど激しい抗議活動を展開した。増永はしばらく静観した後、に地方紙へ「仏教にも一神教的要素がある」と短く反駁するに留まるが、本派ロサンゼルス別院や真宗大谷派ロサンゼルス別院からは各々輪番名で仏教の立場と信教の自由にもとづく反論が早々に日系新聞へ寄稿された。他に「信教の自由が国是である」との日系アメリカ市民連盟の声明や日系キリスト教職者団体による増永支持、日系一般市民の日系仏教徒の国防貢献を無視するジョンソンへの批判があったことが確認された。日系人社会の個人・団体・宗教宗派を越えた様々な立場からの増永支持とジョンソンへの反論が噴出した結果、表面的な抗議活動は次第に収束し、増永は議会チャブレンとしての任期を全うする。

増永の事例は、同時期に本派開教使として病院チャブレンとなった青山徹之と共に、米国社会への文化的適応としてチャブ

レン分野に越境し、要請される宗教的役割を担った本派開教使の先駆的な姿として位置づけられる。加えて今回明らかとなった就任をめぐる一連の出来事は、当時の米国社会や日系人社会に少なからぬ影響を与えたことは確かであり、米国における本派を含めた仏教の認知度や地位向上に寄与したと捉えられる。

近代日本仏教史における大住舜

オリオン・クラウタウ

本報告では、今まで取り上げられることがなかった『万朝報』の記者・大住舜（号・嘯風、一八八一—一九二四）の生涯と業績に焦点を当て、課題としての彼の可能性を考える。大住は一八八一年四月に、下総の大谷派寺院・報恩寺（現・茨城県常総市）に生まれ、幼い頃に東京浅草の龍淵寺に入る。「下谷高等小学校」を卒業後、大谷教校（真宗東京中学）に進学し、その後はさらに、「独乙神学校」に在籍したというが、詳らかでない。青年期には『仏教』、『四明餘霞』、『新仏教』などの宗教メディアに論考を寄せ、それらの雑誌に翻訳を掲載し、西洋の文学論の紹介も行う。特に日露戦争以降、大住は同時代の多くの仏教者と同じく、次第に修養の課題に取り組むようになり、例えば一九〇八年に加藤咄堂との共著「常識之基礎」を刊行しており、これも当時の「修養」ブームの枠組みで位置づけることができる。一九一〇年の春に『中外日報』の記者となるべく京都に赴くが、同年に中外日報社を辞して、『万朝報』の記者として東京に戻るようになる。

東京に戻ってからの執筆活動はおそらく、彼の人生のなかで

最も生産的な時期である。一九一一年から大住は同じく大谷派僧・安藤嶺丸（一八七〇—一九四三）と協力し、雑誌「精神修養」で多くの論説を発表している。一九一二年の四月末から彼は『万朝報』の一面記事を書くなど、新聞での活動もいっそう、目立つ形となる。それらの記事や論説をまとめ、特に一九一三年から自身の思想を主張する多くの単著を刊行していく。一九一四年から東洋大学で講師も務めるようになり、龍淵寺の住職ともなったようである。

第一次世界大戦終結後、大住は一九一八年に、朝報社の特派記者として渡仏する。パリの日本人コミュニティでよく知られた存在となり、パリ近郊のヌイイシユルセーヌにあった彼の自宅は、日本からの多くの知識人が集まって、議論する場となった。「巴里駐在私設日本大使」とまで仰がれた彼は、社会学者の藤田喜作、仏教学者の森川智徳、アナキスト思想家の石川三四郎などのヨーロッパ滞在者と交流し、後に京都帝国大学教授となった東洋史学者の羽田亨とは一時期、同居もした。また、シルヴァン・レイヴィヤノエル・ペリのような現地の仏教研究者とも付き合いがあった。そしてパリ滞在中、多くの現地人も参加した涅槃会や灌仏会のイベントの他、日本美術関係の展覧会を企画した。

大住はこの時期、仏教を中心としたひとつの大きな「日本宗教思想史」を構想し、パリにいる間にフランス語で刊行するという大きな企画を始めたが、一九二三年十一月、完成させることなく自宅にて、四二歳で死去した。その著作の一部ではあるが、彼の没後、羽田などの友人が中心となり、かつ同じくパリ

時代に親しくなった大谷派法主の次男・大谷瑩誠も後援し、*Histoire des idées religieuses et philosophiques du Japon*（日本における宗教・哲学の思想史）として、一九二九年に京都で刊行される。

大住の位相は様々な側面から考えられるが、ここではまず、朝報社時代の彼の業績に焦点を当てて、研究動向のいくつかの可能性を示したい。特に一九一〇年代の大住の業績から、近代日本仏教史として二点について、新たな知見が得られると報告者は考えている。ひとつは、彼の「日本思想史」の構想であり、もうひとつは彼の東西文明論である。その詳細をここで述べる紙幅の余裕はないが、大住は二点について、それまでの思想家とは異なった視座を示しており、それは報告者が予定している論文でより丁寧に考察したい。

地藏比丘妙運と八万四千体地藏

—— 明治期の天台僧の信仰と実践 ——

林 京子

明治九年に寛永寺浄名院の住職となった妙運はプラクティス中心の前近代的な「地藏の救済」を説いて明治末期の信徒に熱狂的に渴仰されたが、その信仰実践には不明な点が多い。

妙運は文政十年（一八二七）大阪に生まれ、天保十一年（一八四〇）、十四歳で横川の安楽律院密雲和尚の弟子となり、幕末の著名な学僧の慧澄を戒師として出家し、終生慧澄を師として随従した。妙運の思想形成に大きな影響を与えた慧澄の元には在家・出家・宗派を問わず多くの人々が群集した。慧澄の天

台の教説だけにこだわらない、合理的で実証的な思考様式がその要因であったのではないか。福田行誠や大内青巒といった明治期を代表する宗教者達も慧澄に大きな感化を受けている。

妙運は明治九年に五十歳で浄名院の住職となり、その三年後の明治十二年に八万四千体の地藏を建立することを発願する。それは自ら八万四千枚の地藏尊を描き授与し、受施者は必ず地藏を一体建立することを誓願するというものだった。この運動は北白川宮能久（輪王寺宮公現法親王）の応援を受け賛同者が増えて行った。妙運は同生連という信者講を組織して明治二十六年岩船山に集団参拝し、多くの地藏を建立した。この頃から地藏建立運動は全国に波及し、明治三十八年には六万三千枚以上の地藏札が頒布されている。

妙運は日光で修行した二十代の頃地藏信仰を持つようになり、毘沙門天を自らの守護者として財施を祈っている。唯一現存する妙運の法話には融通念仏的なニュアンスがあり、念仏を重視した慧澄の影響が示唆されるが、妙運は『融通念仏縁起絵巻』での鞍馬寺の毘沙門天王が良忍を外護したことと自分を重ねていたと思われる。妙運には天台教学と近世の福神信仰が混在しているが、日光には近世、釘念仏、断末魔念仏、融通念仏などが盛行していた。日光で修行生活を送っていた妙運がそれらと接触した可能性は否定できない。

妙運は自らの思想や実践を文字に残さなかった。信者を集めて有名な地藏霊場に集団参拝というイベントの際に自作の御詠歌を施入し、信者がそこに八万四千体地藏を建立するという流れがあったようだが、妙運作の御詠歌のほとんどは現存してい

ない。妙運の信者にとつて、件の地藏のお札は大変な御利益があるとされた。類例調査が必要であるが、信者が建立した地藏の中には出征兵士の生還を祈願するように思えるものも見られる。地藏は生と死の境界のカミであり、浄名院の著名なへちま加持は、妙運に喘息快癒を祈願する。妙運の死後は地藏建立運動は衰退し、現在に至っても八万四千体に届いていない。これは生き地藏と渴仰された妙運との結縁が、信徒に重要であったことを示唆している。さらに浄名院の信徒たちは石地藏を妙運の分身として、信徒の家から家へ巡行させ、様々な悩みや願いの成就を占った。毎月二十四日に巡行地藏は浄名院に戻るの中で、この日には寺に賑わいが生まれ、巡行地藏が評判になるにつれ、檀家の無い浄名院は庶民の地藏信仰の寺として生まれ変わって行った。今や忘れられた存在と思われた浄名院の巡行地藏だが、二〇二〇年夏には八〇年代に失踪した巡行地藏が因縁深い岩船山に出現し、発表者を恐懼させた。妙運は現在も霊験譚を産み出すパワーを持っている。

妙運が浄名院の住職に推されたのも、慧澄の高弟の学僧と宗門にも認められたからであろうが、妙運は学僧の道を捨て、自ら地藏比丘と名乗って人々と向き合う道を選んだ。それは叡尊や忍性、真盛らと同じ、持戒僧が行うべき慈悲行・菩薩行であった。妙運は天台宗の近代化以外にも、近世末のヒトガミ信仰や戦死除け信仰との関係でもさらに研究すべき宗教者であるが、『八万四千体地藏縁起』『地藏比丘の餘影』以外にまとまった資料がない。どんなことでもよいので、ぜひ妙運と八万四千体地藏の情報をお寄せ頂きたい。

木村龍寛のインド体験

川元 恵史

木村龍寛〔一九三三年以降は「木村日記」の表記〕（一八八二—一九六五）は、日蓮宗の僧侶、仏教学者、インド学者である。明治末期から昭和初期までの約二十年をインドで過ごし、カルカッタ大学で講師を務めた。

本論では、木村のインド体験に基づくインド観を検討する。具体的には木村がインドを語るときに頻出する、「古い印度と新しい印度」「インド人の四つの国民性」という二種の枠組みを扱う。

「古い印度と新しい印度」というテーマだけを見れば、現代インドを否定し書物の中の古代インドを理想とする、いわゆるオリエンタリズムの見解をイメージするが、そうではない。木村は渡印した当初、日本人留学生が集まるカルカッタではなく、チッタゴンに三年滞在した（日蓮宗僧侶で旅人の鈴木真静の紹介）。チッタゴンはカルカッタに比べて遙かに田舎であったが、木村はこのチッタゴンで「古い印度」（伝統的なインド）に触れ、その後カルカッタに移って「新しい印度」（西欧化したインド）に接触、このため両面のインドを体験することができたという。木村はインドの習俗を頭ごなしに否定せず、その良さも十分に認めており、仏教を受容した過去に倣い、現代日本もまたインドから学ぶべきとまで提言している。

木村によれば、インド思想とはまさに「古い印度」の粹である。思想研究においては「智識の研究」だけでなく「情の研究」が重要で、そのためには土語に習熟し現地で生活してこそ

「印度に関する真の研究」が可能なのだと、フィールドワークを想起させる研究法を主張している（木村龍寛「印度見聞談」〔法華〕二巻五号、一九一五年）。

次に「インド人の四つの国民性」とは、①宗教的国民性、②保守的国民性、③向内的国民性、④雑然的国民性の四つである。一つずつ見ていこう。①インドでは教養の有無にかかわらず、インドの人々が真剣に宗教を語り、不殺生と布施の精神が広く普及している。これが「宗教的国民性」である。ただし迷信がはびこりやすいという弊害もある。②インドの人は、着るもの、食べ方などが三千年前と同じで、しかもそれを誇っている。また過去に中国やギリシャの文明と接触したが、ほとんどその感化を受けていない。これは「保守的国民性」によるものである。③インドは暑すぎる。外に向かつては働くことはできない。しかし人間は働かずにはいられない。だから内に向かう（禪定）。インドで精神的文化が発達したのは、この「向内的国民性」のためである。一方で外への関心が低いため、外敵の侵略を防止する能力に乏しい。④インドは民族、言葉、習慣の違いと何もかもが複雑で、これが「雑然的国民性」である。これは階級制度を助長し、国家の分裂や不統一につながっている（木村日記「印度人の国民性と印度の今後」〔南方新建設講座〕一九四三年所収）。

「古い印度と新しい印度」、「インド人の四つの国民性」という枠組みは、木村のインド観のベースとなっており、インドの現状や独立問題を語る際に何度も登場する。これらは木村の実際のインド体験を通して培われたインド観といえる。ただし木

村の場合、単に日本人のインド観察と見ることは妥当ではない。たとえば「向内的国民性」の説明にある「しかし人間は働かずにはいられない」という箇所は、おそらく木村もよく言及する『バガヴァッド・ギーター』（三、五）を受けている。話の前提がインド化しているのである。二十年に及ぶインド体験は、少なからず木村の感覚をインド化させた。木村の論説を扱うには、そのアイデンティティの揺らぎも、考慮しなくてはならないだろう。

創価学会における教義条項の改正をめぐる

水谷 進良

近年の創価学会の動向を見てみると、過去のような邪教撲滅をスローガンに掲げた折伏活動は表立って行われなくなった。日蓮宗寺院へ折伏に尋ねてくるのも、もっぱら顕正会員と法華講員が中心で、学会員が折伏に来たという話を聞くことはほぼ無い。それは恐らく、彼らの折伏論が過去「師子王の力をもって屈服せしめなくてはならない」（『折伏経典』二五六頁）と説明していたような折伏活動はもはや推奨されず、「折伏＝折り伏せるといふ言葉のイメージから、ともすれば、相手の言い分を強く論破するのが折伏であるかのように考えがちですが、そうではありません。（中略）大聖人の仏法はこんなに素晴らしいんだと語っていくことがすべて折伏になるのです」（公式ホームページ）というような、仏法対話という路線にシフトしていることに由来するのであろう。そしてこのような宗教態度の変化には、日蓮正宗からの破門が関係していることは言うまで

もない。

日蓮正宗の信仰は唯受一人血脈相承と、本門戒壇本尊の二つに集約されるが、破門以前の創価学会はこの二つを印籠に、教団の正嫡と教学の正統を主張する折伏活動を展開してきた。しかし平成三年の破門を契機に、その権威を用いての宗教活動が不可能となったのである。したがって学会は正宗教学に依存しない新たな教学策定に迫られるのであるが、その対応として実施されたのが、平成二六年の「創価学会会則教義条項」の改正である。

内容としては「一閻浮提総与・三大秘法の大御本尊を信受し」という文言を削除し、かわって「各人が人間革命を成就し」という一文を入れるなど、学会色を強めた会則へ変更した。ちなみに人間革命とは「自分自身の生命や境涯をよりよく変革し、人間として成長・向上していくこと」と定義づけられるが、人生において困難や苦難があったとて、日蓮聖人も自己が被る受難を正法弘通者の根拠として捉えられたように、それも自分達に課された難であると前向きに捉えバネにしていこうという肯定思想であり、また学会の信仰によって新しい自分に変革するという側面も持つ、創価学会哲学の一つである。正宗教学の旗印である戒壇本尊に係る記述を一掃し、代替として人間革命を正式な教義として組み込んだことも、脱正宗教学を志向する態度の表れと言えよう。

しかしここで問題となるのが、過去の指導との矛盾である。『折伏経典』には、「富士大石寺の大御本尊を拝まないものはすべて謗法である。（中略）富士大石寺にそむく謗法の輩がもつ

御真筆の御本尊には、大聖人の御たましいは住まわれるわけがないのである」（三二〇頁）とあり、彼らは過去、戒壇本尊に縁していないものは、例え真筆本尊であっても無益であるという主張を喧伝してきた。また同様の主張は会憲にて「永遠の師匠」として尊重される牧口・戸田・池田の三代会長の指導にも多数見られる。

これらの指導との矛盾には、「三代会長の指導は全て私たちに御本尊の本義と信心を教えて下さるものであるから、僧俗和合時代の歴史的文脈で言われた発言も、その本質は大聖人の教え、精神と私たちを結びつけるためである。その真意を正しく捉えていくのは弟子の責務である」（『聖教新聞』平成二十七年一月三〇日）と、解釈の責任を弟子（＝会員）に預け、また「作家の佐藤優氏は、時代とともに生成され、変化していくことこそ、学会が生きた宗教である証しだと述べ、過去の発言と矛盾しているじゃないかと批判する固定した見方は、死んだ宗教・化石の宗教の論理ですよとも言われていました」（『聖教新聞』平成二十七年二月三三日）と、創価学会員でない、プロテスタント信仰をもつ佐藤優氏の発言を借りて会通するなどし、過去の指導との矛盾を清算しようとしているのである。

戦前期における法華会の思想と展開

大西 克明

本報告は、一九一四年に創設された法華会の思想と展開を、広義の日蓮主義運動の上から考察し、特質を検討するものである。法華会は、本多日生が僧俗門派を超えて日蓮主義を研鑽す

るために結成した天晴会を母体とする。天晴会の運営が僧侶主導であることに異を唱え、運営主体を在家信者とする方針のもとで法華会は設立された。発起人は、山田三良、矢野茂、小村一郎の三名で、その方針は、門流を超え、在家知識人を広く糾合するものであった。先行研究には、国粹主義的側面が強くみられたとするもの（戸頃重基）や、日蓮主義運動のネットワークの一環として捉えるもの（大谷栄一）、大正的認識と知的な法華経理解、及び国民精神作興の特質を指摘するもの（浜島典彦）がある。本報告は、それら成果を批判的に継承しつつ、機関雑誌『法華』（戦前期の約三〇年間）を分析する。

最盛期には会員約四千名（雑誌発行三千部）を誇った法華会は、雑誌『法華』（年十回刊行）を購読する者を会員とし、門派（寺院）に属することを前提せず、寄付によって財政が支えられていた。雑誌を通して法華信仰を研鑽する学習サークル的な運動であり、一定の会員数が存在する地域に下部組織が設置された。山田三良や小林一郎が、地方組織を巡回講演し、年に一度の総会を開催していた。また、中山法華経寺聖教殿の建立（これは在家者が関与する護法運動でもあった）や、財団法人化を運動目標としていた。なお、政治的課題は法華会の方針として採用されなかった。このため、法華信仰の研鑽を超えた社会運動へ志向はみられなかった。

次に、『法華』の分析から、以下の五点が思想傾向として指摘できる。まず、①西洋哲学（特に生の哲学）を意識した論陣である。急速な西洋文明の流入により、退廃した精神的価値を日蓮主義によって回復・作興するという傾向は、戦前期の法華

会に通底する特徴であった。西洋哲学を内在的に批判し、相克しようとする傾向は、法華信仰の哲学的理解を普及させていった。次に、②合理的な論説である。特に、国体と法華経の関係への非神話的な言及はその現れである。つまり、仏法有縁の国土である日本（我が国）こそ、仏の偉大な力が発現するという信念を前提に、その力を発現させるために、個人の人格練磨が必要不可欠であると説く。国体に関する神話的解釈を取らず、国民の修養の必要性を強調する。そして、その結果として世界の平和実現が唱えられる。法華会には、人格主義的かつ修養主義的な思想傾向が強みられるのである。これと関連するが、③体験談における非合理性の排除があげられる。『法華』には、会員の現世利益談は掲載されなかった。会員の声として掲載されたのは、雑誌研鑽によつて得られた信仰的生活に関するものであった。学習した法華信仰のおかげで精神的苦境に陥らずに、前向きに生きる指針が得られたことへの感謝が綴られる。これは、知識人に向けられた法華信仰であったことが影響しているといえよう。そして、④在家主体と脱門派意識があげられる。日蓮宗への改宗を前提とする論説はなく、門派間の教理論争は避けられ、門下統一の意識が通底している。それにより、一定程度、自由で多様な論説が展開できたのである。これは、在家知識人の知的ニーズに適していたと思われる。

最後に、⑤戦後の価値との連続性を指摘したい。法華会における日蓮主義の主張は、道徳的な皇室崇敬を前提とした人格主義・修養主義であった。政治的傾向としては国粹主義的であるよりもむしろ、「オールド・リベラリスト」の思潮と親和性を

有していたといえる。このため敗戦直後においても、戦前期に培った知的伝統を断絶させることなく、国民主権と立正安国の理念の関係について、整合的に論説することが可能であった。

近代日本における体罰と浄土真宗

金見 倫吾

本発表は、近代における真宗者の体罰観の検討を通して、近代日本国家と浄土真宗との子ども観の異同をあきらかにしようというものである。

一八七九年公布の「自由教育令」は、米・ニュージージャー州における学校法の体罰禁止規定を導入した。以降、日本の学校関連法では基本的に体罰は禁止されて現在に至る。しかし、おもに『教育時論』誌上で一八九〇～一九一〇年頃に展開された論争では体罰肯定（必要）論が主流を占め、法律上の運用においても、教師の生徒に対する平手打ち・殴打などの体罰は法律上認められた懲戒権の範囲内のものとして不問に付された。体罰は「初級の生徒に対しては唯一の懲戒術」とする見解さえあった（山本良吉「体罰論」）。

近代キリスト教児童慈善事業で国内最大規模のものであった石井十次（一八六五―一九一四）の岡山孤児院は、『岡山孤児院新報』一三五号（一九〇八年二月十五日付）「現況（四十一年二月）」に記載した「教育十二則」のなかで「非体罰主義」を掲げた。しかしその内実は、院長・石井の許可のない体罰を禁止するものであり、体罰そのものは否定されていない。「一時の憤怒にまかせ」た体罰は禁止されたが、尊厳ある存在として

の子ども観に由来した判断ではなく、「反抗の気質を助長」せぬようにとの教育的効果がその理由だった。「非体罰主義」とキリスト教の教学との関連性も不明である。

近代真宗者の体罰に関する発言として最初のものは、管見のかぎりでは橘正道（生没年不明、興正派）の「真宗安心ふくろ」（法藏館、一九八九年）である。「妄に児童を打擲するな」の項で橘は「幼児と雖も良心ある故罰せぬことはない」として体罰不要論を説いた。

大谷派の日曜学校事業機関誌「児童と宗教」（一九二二年発刊、一九三三年『青少年と宗教』に改題）には体罰についての言及はほとんどみられないが、小谷徳水（一八八七—一九七一、大谷派）によってある程度まとまった形の体罰論が提示されている。「日曜学校は児童の仏心創造であり、全体としては浄土建立の大業」だという小谷は、児童教化事業の具体的課題として「鞭でた、きあげたら大人の様になれると思ふのと、夫の子見たいで子供はしやうがないと放任するのと、共に世間一般に行き亘つてゐるあやまり」を「覚醒せしめること」を挙げる。また、日曜学校に「軍隊的な厳格さ」は「影も出さない様にしてほしい」とし、「かくせよ、かくすべからず」の命令的な態度はどこまでも避けねばならぬといつて、体罰・命令・大声で叫ぶなどの行為に代わるはたらきかけの具体例も提示している。

命令や怒鳴りつけは「和顔愛語の聖語を常に思」うべき日曜学校の教師にあつてはならない態度であり、本堂を駆け回る子どもも「少し注意をしてやつたら怒りつけなくとも子供の整理

と訓練とが出来る様になる」という小谷にとって、子どもは話せばわかる相手であり、体罰は「あやま」つた行為であった。また、小谷は子どもを大人と比して劣つたものとはみなさず、「よき魂」をもつ存在であるから、日曜学校に携わる大人は子どもに害毒をもたらさないよう「常に自分自身の浄化につとめなくてはならない」と述べている。

仏教理解との関連性は明確でなく、また、こうした見解がどこまで共有・実践されていたか確認できないが、「良心」や「よき魂」をもち、話せばわかる存在だという子ども観に基づき、体罰に関して明確な禁止規定等を設けることはなかったものの、概ね否定的だったというのが近代真宗者の体罰観の傾向だったといえよう。

本発表は、本願寺派教学助成財団二〇一九年度教学研究資金助成（一般研究助成）およびJSPS科研費19K14165の助成を受けたものである。

浄土真宗「聖徳太子和讃」の誕生

御手洗隆明

厄災のなかで迎えた聖徳太子一四〇〇回忌に際し、各地で開催されている聖徳太子展では浄土真宗を背景とする美術品が見受けられ、聖徳太子信仰と浄土真宗の深い関わりがうかがえる。親鸞在世中にはじまった浄土真宗の太子信仰を明らかにするため、「光明本尊」など絵像の図像学的分析と真宗聖教の会通が試みられて久しいが、まだ網羅されるに至っていない。ここでは初期真宗の太子絵像と共に用いられたと思われる親鸞の

太子和讃をめぐりながら、太子和讃集の成り立ちを考えたい。

現在の真宗寺院の多くは本堂余間に聖徳太子孝養像（太子絵像）を掲げ、太子和讃など親鸞作の和讃を唱和する。親鸞には約二〇〇首に及ぶ太子和讃があり、それを八十三歳から八十八歳にかけて三つの和讃集にまとめている。その最後が「皇太子聖徳奉讃」（十一首和讃）とされ、太子和讃集のなかで最も格調が高く、先行する太子和讃集や三帖和讃系（浄土和讃・高僧和讃、初稿本以前の正像末和讃）に見える太子和讃を収載する。

七十六歳で『浄土和讃』『高僧和讃』を著した親鸞は、建長期以降、その改訂を進めている。その途中、八十四歳頃に同名異書の「浄土和讃」十三首を著したとされ（最近自筆断簡発見、『近江八幡の歴史 第九巻』二〇二二年）、所収の太子和讃二首を改訂したものが「十一首和讃」八首・九首に見える。また『高僧和讃』巻末への太子生没年の補訂や、『正像末和讃』執筆中の夢告にも太子の姿がうかがえる。この時に親鸞が記したとされる「別和讃」六首のうち二首は太子和讃であり、「上宮太子方便し：慶喜奉讃せしむべし」の和讃が同じく「十一首和讃」九首に見える。このように、遅くとも建長期には太子和讃の構想が萌芽し、「十一首和讃」に連なる太子和讃が生み出されてきたことがうかがえる。

親鸞の太子和讃集のうち、八十三歳の『皇太子聖徳奉讃』（七十五首和讃）は、『四天王寺御手印縁起』など、当時流布していた太子伝を基に制作したもので、自筆本断簡や有力古写本の存在が知られ、親鸞門流内ではかなり流布していたと推察できる。この和讃の総讃で親鸞は「有情救済の慈悲ひろし 奉讃

不退ならしめよ」と太子の仏法興隆・有情利益を讃仰し、太子の慈悲による念仏者の護持と、念仏による太子への報恩を詠う。これに「十一首和讃」九首の「慶喜奉讃」とのつながりを認めるならば、日本仏教の祖である以上に、浄土教の祖として太子の恩徳を讃仰しようという、親鸞の一貫した太子信仰の姿勢がうかがえるものと考ええる。

八十五歳の『大日本国粟散王聖徳太子奉讃』（百十四首和讃）は、『三玉絵詞』を和讃化することで太子伝を平易に表す。特に総讃二首で「和国の教主聖徳皇 広大恩徳謝しがたし」「如來の彼岸を弘宣せり」と述べ、太子を初めて「和国の教主」と記し、日本仏教の祖、浄土教の祖と位置づける。この総讃二首も「十一首和讃」八首・九首に置かれる。

「十一首和讃」は、元は独立した和讃集であったとも考えられる。他の太子和讃集は室町期以降に限っても儀式の記録に見えないが、現在まで「十一首和讃」を元にした和讃が日常の勤行にもちいられるなど、真宗太子信仰の基本となっている。内容からも親鸞作と認められているが、この和讃集を歴史の上に確認できるのは、文明本『三帖和讃』開版（一四七三年）であることに留意しておきたい。

現在、真宗史にとっても古くて新しい問題である真言律宗との関係が、太子信仰において再検討されている。四天王寺ともつながりを持つ真言律宗勢力と親鸞門流が、太子信仰を背景としながらどのような関わりにあったのか。どのように現在知られている真宗像が形成されたのか。親鸞の太子和讃三本の考察は、その手がかりとなる。

近代日本における仏教福祉の公共性と社会倫理

井川 裕寛

近代日本の仏教倫理に関する成果は主に思想史研究の立場から著され、仏教思想の通世的な側面を根拠に社会倫理が欠如していることが指摘されてきた。このような仏教の「非社会性」を前提とする研究上の立場は、近年の社会参加仏教にも見られる方向性である。戦後の仏教倫理研究の背景には、市川白玄の成果に見られるように戦前の戦争協力への反省が込められていた。しかし、結果的に戦争に協力したことを踏まえるならば、仏教の倫理的問題点は非社会性ではなく、むしろ「対社会」的な側面に求められよう。これを踏まえ、本報告では、近代日本の仏教福祉事業の根拠とされた報恩思想に着目することで、実践史の立場から仏教福祉の持つ倫理観の社会的意義を検討する。

仏教の「対社会」的な倫理観に着目した主な成果として、中村元による仏教倫理研究が挙げられる。これは、戦後の日本社会が思想的に混乱をきわめた時代の規範を仏教思想に求め、社会倫理の観点から仏教の社会的意義の再構築を試みたものである。中村は、古代インドの仏教が提示した政治的経済的な倫理観に着目し、その基本的原理が「慈悲の精神」にあることを明らかにした（中村元『宗教と社会倫理』岩波書店、一九五九）。しかし、中村の社会倫理に関する記述は、鎌倉仏教に一つの指標点を認めはするが、その後の日本仏教の展開を取り上げていない。その理由は、中村が注目した真宗的な慈悲が、近代になると如来の側の倫理として表現され、世俗社会での具体的な実

践は王法に従うこととされたことによる。つまり、中村の根底には浄土真宗や禅宗を高く評価する「鎌倉仏教優越史観」があったことで、日本近代の慈悲の実践史が見落とされる結果を招いたのである。

中村の近代主義的な仏教倫理研究を批判的に捉え返したのが島蘭進の成果である。それは、慈悲の実践ではなく、「正法」復興を前提とした仏教的な社会倫理の構想を目指したものであった（島蘭進『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）。しかし、島蘭が進目した古代インドの正法は戒律を重視する、という非社会的側面を前提に成立する点で、既存の仏教倫理研究の問題点に当たっていると考えにくい。

そこで、本論では欧米の公共宗教論を参照し、近代日本の仏教福祉事業が、社会問題への対応を通じて公共圏に参与し、仏教の立場から当時の「福祉をめぐる公共空間」の再編成を促したものと捉えて議論を進めた。そして、その独自性を支えた思想として、仏教思想に基づく倫理観としての報恩思想に注目した。

報恩思想は「三宝の恩」を前提に「父母」・「衆生」・「国王」に対する恩を重視する思想であり、仏教の近代社会に対する積極的な関与を支える倫理観とされた。とりわけ福祉領域では、衆生恩を根拠に、労働者一人ひとりを尊ぼうとする仏教福祉事業のあり方が模索された。近代日本における仏教福祉の公共的役割とは、社会主義や封建体制とは異なる立場から福祉施設の運営を行い、福祉をめぐる多様な公共空間の成立に寄与したこ

とにある。その特徴は、事業の対象者への認識を「救われる者」から「共に生きる者」へと転換させ、当時の慈善事業や慈恵の孕む差別主義の克服を目指したことにある。そして、これを支えたのが、仏教的な社会倫理である報恩思想に基づく衆生恩であった。

以上、仏教思想史の観点から仏教倫理の「非社会性」が批判されてきたが、仏教福祉の実践史の立場からは、仏教的な社会倫理としての報恩思想の意義が見出されたことを明らかにした。今後の課題として、報恩思想に基づく仏教福祉事業の二面性（「国王の恩」が国家協力の根拠となった点など）についても検討したい。

長松日扇における教化活動

—— 谷川浅七郎への教導を中心に ——

武田 悟一

本門佛立宗の開祖である長松日扇（清風・一八一七—一九〇）は、安政四年一月二日、京都新町蛸薬師南（京都市中京区）の谷川浅七郎宅において「華洛本門佛立講」（以下、佛立講）を開講し、在家者の主導者として活動を開始している。その日扇の開講時からの教化活動を注目してみると、開講の場所を提供し一時期講元として活躍した谷川浅七郎（生没年未詳・以下、谷川）の存在が見逃せない。しかし本門佛立宗史上、谷川への評価があまりみられない。その理由は、谷川が佛立講から退転した事実が挙げられる。ところが退転の事実注目すると、谷川は退転後数年で佛立講に復帰し、死去まで佛立講の信徒とし

て信仰を全うしたと考えられる。そこで、このことを明らかにすべく、第一に谷川の佛立講退転をめぐる問題を確認し、第二に日扇が谷川に対する教化活動について、以下確認したい。

まず第一の谷川退転の時期をめぐることは、先行研究では二説ある。すなわち、安政六年頃説を小野山日住と中西淳誠の二氏が、明治四年頃説を泉日恒と村上重良、大西克明の三氏が指摘している。かかる業績を踏まえつつ、あらためて確認してみると、日扇が明治五年頃に執筆されたとする『中組護持過去帖御指南録』には「此トキノ浅七半七ノ兩人悲哉安政六年二退転ス。其後一年余過テ谷川浅七再入ス今二相統」（日扇聖人全集）（以下『扇全』第十六卷九八頁）とて、谷川が退転した時期が安政六年であること、その後一年余を経て復帰し今（明治五年頃）も信仰しているということが分かる。このことを明らかにする史料として、谷川退転後の安政六年八月二八日に制定した『皇都高松組本門佛立講十人組定書』には、講元や幹部の名が連ねているが、そこには谷川の名前が見当たらない（『扇全』第一卷二五五—六頁参照）。以上の史料から、明治四年頃説より安政六年頃説の方に妥当性があること、谷川の退転は、安政六年の一月から八月の間の可能性が高いと考えられる。

次に第二の日扇が谷川に対する教化活動は、A日扇の佛立講に対する谷川の支援、B日扇の谷川に対する教導、C谷川の死去に伴う教導、以上三つの側面が見ることが出来る。

まずAについて谷川は、佛立講開講後、自宅を毎月二回、講会の会場として提供している。これは、安政六年八月以前まで継続されたと考えられる。そして復帰後も、定期的に講席を提

供している。また谷川は、佛立講を運営する上で必要な費用の助成や、道場建立の寄進など経済面での支援がみられる。さらに谷川は、日扇が布教上の支障や法難が来した時には信行上での支援を行っている。特筆すべき点は、明治元年七月、日扇と谷川をはじめとする佛立講幹部数名は、京都府より捕縛され入牢している（大津法難）。谷川は日扇と共に信仰的迫害を体験し、日扇の佛立講を支えていることが分かる。

次のBについては、明治一九年五月執筆の『鶏鳴曉要弁下』では、日扇が佛立講開講時に、谷川や他の信徒に対し一代五時と五義について説法し教導している。信徒にとっては難解な内容と推察されるが、谷川はこれを理解できる能力を備えていたと考えられる。また、日扇は谷川に対し三度の曼荼羅本尊を授与し、信仰的教導の一面が明らかである。

最後のCは、一二月一日執筆の『御消息 続三四一』には「一、八品堂廿八日の朝死去二候。種菜を御経につかはしおき」（『扇全』第三十三卷三二〇頁）と記され、谷川の死去にあたり弟子を遣わして弔っていることが分かる。また、明治一二年四月の『長松堂毎日行法記』には、毎日の勤行において佛立講の物故者六四名を回向しているが、その一人に谷川の戒名が記され（『扇全』第六卷四二頁）、日扇が谷川の死後も物故者として供養している。

このように谷川は、謗法行為により一時は退転するが、その後復帰して日扇の佛立講を支えた。また谷川は日扇からの教導を受けて、死去まで信仰を貫徹したと考えられるのである。

里子養育における宗教性の考察

—— 天理教信仰者の聞き取りから ——

青木 繁

「天理教里親連盟」は、里子養育活動を全国でおこなっている。二〇二〇年度の調査では、会員六一二世帯で七三五人の里子を養育し、全国の里親の十%を超えると言われる。なぜ一つの宗教団体がこれほど数多くの里親養育活動に関わりを持つのか、里親養育を行う宗教的な動機とはなにか。今回の報告は、養育を実践する天理教信者に話を聞き、その理由を明らかにすることである。調査では「里親養育の動機や理由」などを、里親養育を実践する天理教信者六名に聞き取り、話の内容を文字起こし、質的調査を行った。

「里親を始めた動機」は、M教会長夫妻の場合、近所に風呂にも入っていない若い夫婦の子どもがいて、子たちの世話・「おたすけ」をしているうち、お母さんが母子手帳を置いていなくなり、里親としての養育が始まったと言う。K教会長夫妻は、信仰上の動機からで、天理教のさまざまな種類の「おたすけ」を実践したあと、最後に夫婦で里親をやることを決めたとする。U元会長は教会長を息子に三十年という節目で譲り里親活動を始めた。Hさんは、大学で福祉を教えながら里親も始めた。教会長でない里親は天理教では珍しいと言う。

U元教会長は里親をする天理教信者の共通する動機を「根本に子どもを助けたいという気持ちをもみな思っています。誰一人その心がない人は里親をやっていないと思います。子どもを助けたいわけなんですよ。」と語り「子ども達」への「助け」

が天理教信者の里親養育への共通の動機と言う。では、その「助け」とは何か。天理教の教祖中山みきの逸話では「金が何んぼあっても、又、米蔵に米が何んぼ積み上げていても、直ぐには子供に与えられん。人の子を預かって育ててやる程の大きなたすけはない。」（『稿本天理教教祖伝逸話編』）とあり、天理教の「子ども」への「助け」が里親養育の根本がわかる。

では、天理教信者の里親は、この教義をどの様に養育の場面で、自身の宗教体験へと読みかえているのだろうか。調査では「一生やらせてもらう」「どんな子どもも断らない」という語り注目した。K会長は、養育が決まった小学生の男の子の祖父が天理教の修養科に行った経験があると聞き、運命的なものを感じ、「障害があるこの子を生涯養育すること」、また、「児童相談所からの依頼があれば誰でも断らない」と誓ったという。聞き取りを行なった六人は、児童相談所からの依頼を基本は全て断らないという。U元会長は「お助けなんで、困ったときの天理教さんと言われることは里親冥利ですよ」と答える。

では、日常の天理教の宗教活動と里子の生活の関係はどの様なものだろうか。U元教会長は「（天理教に対して）厳しい目はありません。私達が委託をうける時にですね、行政の方から、それはきつちり言われます。お子様に、宗教を強要しないでください。言われました。ですから、私たち、里親連盟も、天理教の里親さんがたに、宗教を強要することは絶対やめてくださいと、これは言っています。」しかし、次の言葉も付け加えた。「私たちの宗教儀式というのは、朝のお勤め、夜のおつとめ、朝のお勤めで始まり、夜のお勤めで終わるといのが、私たち

の生活スタイルなんで、これを変えようとすることはできませんよね。」と。また、現実的な状況を話す会長もいた。「現在、中学生や高校生の里子が増え、（養育期間が）三年とか五年とかのスパンであれば、もう宗教的感化なんてありませんよ。」と。

最後に、教会で里子を抵抗なく受け入れる背景には、天理教の困難な状況を抱えた人を「住み込み人」として引き受ける働きが関係している様に思える。「住み込み人」は「神の用向き」でむしろ世話をさせて頂く存在であるという、天理教会の独特な考えで、今回の六名はいずれも血縁のない人々との暮らしの経験があった。天理教の里子養育は、助けの信仰を絆に、教会の中で、血縁を超えた家族の再構築に挑戦している様に思える。

神道三穂教会史料にみる神霊託宣の諸相

並木 英子

神道三穂教会（一八九〇年代―一九二六）は、神道本局（教名：神道）より認可を受け、設立された駿河国三宮御穂神社の崇敬教会である。本教会の神主である宮城島金作（一八七三―一九二二）（号：宇宙）は本田親徳（一八二二―一八九九）の「霊学」継承者であった御穂神社祠官長澤雄楯（一八五八―一九四〇）の一番弟子として、類いまれな霊能力を有した人物であった。二〇一八年より開始された宮城島家における調査により、宮城島金作が率いた神道三穂教会の宗教活動を推測する（一）神道霊学書類、（二）神道三穂教会関係書類、（三）神道三穂教会託宣

関係書類等を含む史料群五九九点が発見され、現在「宮城島家史料目録」として目録化が終了している。

宮城島金作は、三保地方の領主であり、御穂神社神官であった太田健太郎（一八四五―一八六九）の落胤として生まれ、御穂神社社家の宮城島源作の子供として育った。金作は幼い時から霊能力を有したが、金作自身の回想録では、八歳の時に入水自殺を試みて生還した後に特殊な霊能力が付いたという。長澤雄楯は、明治二十年頃より、宮城島金作を「本田霊学」における神霊の憑依行法である「帰神法」の神主として育成を始めた。宮城島金作と兄弟弟子であった白鬚神社祠官稲葉大三津の回顧によれば、金作は寝ている間も神霊の憑依が生じる脱魂型の霊的体質であったとされる。長澤雄楯の指導の下で帰神法の「神感法」「自感法」「他感法」を取得していくなかで、金作は御穂神社の祭神や眷属神の他に「記紀神話」の神霊の託宣も授かるようになった。

明治二十四年頃より、金作の神霊託宣を求める信徒集団が御穂神社の氏子達の中から生じ、三保地方の近隣にまで及んだ。しかしながら、「宮城島家史料」の特徴として、金作は、長澤雄楯からの「本田霊学」の受容を否定する記述を一貫しておこなっている。金作は①九歳の時に本田親徳と御穂神社で会合し、「鎮魂・帰神法」の稽古を開始したとし、本田親徳の直弟子を表明する記述の他、②御穂神社の祭神である「三穂津姫命」からの直接的啓示により「帰神法」の稽古を開始したと主張している。

明治二十七年に金作は、思金神の試験に合格し、神界より

「神感高等一等神主」の位階を授けられたとする。自らの信徒集団を有した金作は、長澤雄楯から独立し、竜爪山穂積神社福官高田潤作（一八四五―？）を教会長に据え、神道三穂教会を設立した。長澤雄楯の自社である月見里神社付属稲荷講社がすでに本田靈学の道場として門人を多く集めていたことから、金作は、長澤雄楯との競合避け、「三穂津彦命」「三穂津姫命」「天鈿女命」「事代主神」の四柱の神勅を頼りに、明治三十六年に教会の拠点を静岡市街に移し、三保地方の鎮守社であった御穂神社の靈威を静岡市街にも広めた。

神道三穂教会史料には、静岡分教会において、金作のおこなった神霊託宣紙類が多く残されている。相談者は、安倍郡、庵原郡、蒲原郡などの御穂神社の崇敬地域からの相談者だけでなく、静岡市内のほか、焼津、浜松、横浜、大阪に及んだ。静岡分教会では、(一)病氣託宣と禁厭法による神霊保護、(二)三穂教会製造の生葉の販売、(三)事業託宣により、信徒を獲得していった。御穂神社出家出身者としての氏のカリスマと神霊のカリスマを有した金作は、静岡市街では、新たに花柳界を含む飲食業界、茶葉の卸業、政治家など、人流や相場が収入に大きく左右する不安定な商いをおこなう人々を信仰者として獲得した。しかしながら、静岡市街に移転した後も病氣や日々の暮らに悩む三保半島周辺地域の民衆や、これらの地域から大阪や横浜などの都会へと移転した人々からも引き続き信仰を集めた。金作は、神霊託宣とともに病氣平癒の「禁厭法」などの「神霊保護」を授け、教会を訪れることができないう遠方者や、重病者には、写真を用いた遠隔術法を用いていた。また託宣紙の中には、煎じ

葉の作成指示が示されており、教会製造の生葉販売とともに病に悩む人々の相談に対し民間療法の指示を与えていたことが推測できる。

金光教学における教祖関連資料の研究について

長崎 誠人

二〇一五年に金光教団に提供された教祖関連資料（以下、「新資料」と略す）は、金光教教学研究所において調査研究が進められている。二〇一九年九月には、何点かの新資料を取めた『金光大神事蹟に関する研究資料』（以下「研究資料」と略す）が立教二六〇年にあわせて公開された。

本発表は、新たな新資料によつて教祖理解、教義理解等などのような動向が生じるのかを明らかにしようとする研究の一環である。具体的には、長く続く「教団」離れ・「教団」不信をふまえ、批判されてきたような教祖や教義の権威づけが、起るとすれば一体どのような過程で起るのかを明らかにしようとする研究の中間報告である。

さて、今回の新資料が、教団外の者に対しても公開されるようになったのは、「研究資料」公開よりも少し遡り、二〇一八年十一月前後からのことである。教学研究所主催の「第十二回教学に関する交流集会」において、新資料のうち教祖直筆帳面の原寸大の複製が公開された。そして、「研究資料」公開後にも新資料の公開は進み、二〇二一年九月現在では、教祖直筆資料を含めて多くの資料が公開されるにいたった。

一方、新資料を用いた教学研究の動向をうかがってみる。新

資料の教団外への公開に先立ち紀要『金光教学』に論考が発表され始め、二〇一九年九月の『研究資料』公刊までに岩崎繁之氏の論考（二〇一六年九月）と大林浩治氏の論考（二〇一七年九月）が発表された。岩崎氏が用いた資料は現時点でまだ公開されていないが、大林が用いた資料は論考発表後しばらくして公開された。

岩崎氏の論考が資料批判的・基礎的研究であるのに対し、大林氏の論考は、これまでの教祖理解にはない教祖の新たな一面を提示する研究と言える。大林氏は新資料が教団に提供される前からすでに「安政四年」という年に着目しており、それは新資料によつたものではない。ただ、ここでは二〇一七年の大林氏の論考において、教祖像の新たな一面を提示するのに使われている資料は、論考発表時点では未公開であつたということを確認しておきたい。

以上のことから、新資料公開と教学研究の論考発表の時系列的関係は、立教一六〇年にあわせた公刊計画によって規定されていることはもちろんだが、教学研究の水準において、新資料公開と教祖像の新たな一面の提示との時間的先後については特に問われていないということが言えると思われる。このことは、論証の適否という問題ではなく、教学研究においては、論証とは切り離された解釈の提示という一つの次元が存在していることを示しているように思われる。ただ、現時点において、このことが「教団」による教祖や教義の権威づけと関係があるのかないのかといったことについてはよくわからず、今後の研究の課題としたい。

以上のことを、「教団」における教学研究（所）の位置という視点から捉え直すと、金光教団において教学研究（所）は、宗教当局と信者との間に位置しているということが言える。それは、新資料公刊にあつて教学研究（所）の側に見られた二つの配慮から浮かび上がってくる。一つは、『研究資料』公刊にあつて信者の自由な理解を妨げないように、現代語訳はつけないという配慮である。もう一つは、岩崎氏の論考に現われている、新資料によつてこれまでの信心のあり方が妨げられないようにとの配慮である。そして、このような教学研究（所）側からの配慮は一方的なものというわけではなく、教学研究（所）の伝統と研究に対して信者が寄せる信頼と自負によつて支えられている。

信者が伝えた教祖

——『稿本天理教教祖伝逸話篇』から見る教祖像——

堀内みどり
一般に「逸話」は、「エピソード。」や「ある事柄や人物について、その一面がうかがえるような、表に出ない話。」をいう。『稿本天理教教祖伝逸話篇』の「はしがき」には、教団全般から史料を収集したことが明記され、「目の前に、ご存命の教祖がお歩きになつていらっしゃるような一つ一つの御逸話」「力比べは、教祖が月日のやしろに坐しますという理を、姿にあらわしてお見せ下された」とも記される。又、序文において、中山善衛三代真柱は、「御逸話は」いづれも、教祖から直接お仕込み頂いた人々が、自分の信仰の糧として肝に銘じ、あるいは書き伝え

あるいは語り伝えたものですから、教祖のお心持ちを、直に生き生きと伝えているものと申して良いでしょう。」と述べる。ここでは、教祖在世当時の信者が伝える教祖像を『逸話篇』から描いてみる。

天理教では、「教祖の立場」を(1)「月日のやしろ」として、親神の思召を人間に伝える、(2)自ら身を持つてたすけ一条の「ひながたの道」を示した「ひながたの親」、(3)明治二〇年陰暦正月二六日以降は、存命のままに働かれる「教祖存命の理」と説く（『ようほくハンドブック』天理教道友社編・発行、二〇一八年第二版、二八頁）。これに、教祖によってたすけられるという点から「たすけの親」とも呼ばれる。又、立教以前の教祖については、「嫁として、主婦として申し分のない働きぶり」を示されただけでなく、慈悲の心いよいよ篤く、ある時などは米盗人を赦されたばかりか、米を与え、後々を諭され、また、ある時などは物乞いの女に衣食を恵むとともに、背中の赤子に自分の乳房を含ませられるなど、情け深いお振舞いはますますその度を強めました。（同右、二九頁）と描かれ、模範的な「女性」（女の鑑）であり、女性にとっても理想的に見えていたように思われる。

さて、『逸話篇』の教祖は、教祖に直接会ったことのある人、またその子孫が聞いて残した話として伝えられており、「月日のやしろ」以後の話である。(1)は、「はしがき」に述べられた「力比べ」（六一…廊下の下を、七五…これが天理や、八〇…あなた方二人で、八一…さあお上がりなど）があり、他に様々な「ふしぎ」が語られる。たすけの源泉として、不思議なたすけ

りが頻繁に現前で示され、「月日のやしろ」としての教祖を示していると言えよう。他に、未来のすがた、遠くの様子、見抜き見通しの力（二五…七十五日の断食、六一…廊下の下を、九三…八町四方、七六…牡丹の花盛り、八八…危ないところを、九七…煙草畑など）を語った信者たちが、教祖を「神様」と実感していたであろうことを伝える。こうした神としての教祖は、又「ひながたの親」であり、信者の、思い描く「親」であったということを『逸話篇』は語る。教祖に合い見えた人々は教祖の所作や呼びかけに心が感応したのではないかと考えられる。「身動きも出来ない檣蔵の枕元に、お坐りになり、「頭が痒いやろな。」と、仰せになって、檣蔵の髪をゆっくりお梳き下された。」（二七…めでたい日）が示すのは、慈悲深く、優しい「親」であり、「かわいそうに」「よう帰って来たなあ」（六七…かわいそうに、八一…一寸見上に、など多数）と労われるその行為のありようが「ひながた」となって、信者の信仰的成人を決定づけて行ったと思われる。

ここで、語られた教祖は、実際の救済を与える実体であると同時に、神の慈愛・（母）親の子ども可愛いという思い・隔てのない接し方をする優しい人というあるべき姿・理想であった、神の姿とはたらとの確信でもあったと言えよう。

宿坊の地域資源化とモダニティの再帰性

——信仰と振興のはざまで——

和栗 隆史

各地で宿坊の地域資源化が見られる。とりわけ二〇一五年以降、観光まちづくりの文脈で新たに開設される動きが全国で確認されている（拙著『宿坊』の研究序説・東アジア仏教文化圏におけるその歴史の変遷と日本における現代の変容に着目して『未公刊修士論文、二〇一九年』。本報告時点で全国五〇〇超の宿坊があるが、そのうち一割を超える六六の施設が二〇一五年以降の開設で、さらにその三分の一にあたる二二の施設が過疎地に所在していることも確認されている。令和二年度より観光庁の「寺泊」推進事業も始まった。寺院宿坊が、地域振興・観光振興の源泉として注目され、寺院単独の宗教活動の範疇を超えて、マーケット志向の地域ビジネス、地域密着型のスピリチュアル・ツーリズムとして展開されようとしている。宗教ツーリズムにおけるマーケット志向については先学による先駆的な論考もあるが（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』中央公論新社、二〇二一年・山中弘編『現代宗教とスピリチュアル・マーケット』弘文堂、二〇二〇年等）、宿坊がその渦中にあることは見過ごされている。

宿坊が信仰の拠点に留まらず、地域振興・観光振興の拠点となる背景には何があるのか。社会学者アンソニー・ギデンズが言うところの「モダニティの再帰性」概念の「脱埋め込み」の観点を手がかりにすることで、近年の日本における宿坊の変容プロセスの一端を捉えることができ、また今後の実践に活かせる

かもしれない（A・ギデンズ『近代とはいかなる時代か モダニティの帰結』而立書房、邦訳一九九三年、原著一九九〇年）。

（一）脱埋め込み第一段階「浮遊」——これまで多くの寺院は、地域の檀家に支えられ、地縁・血縁・仏縁を基盤としていた。しかし、人口減少や宗教離れ等によってその経済的な基盤を次第に失い、結果として土地の呪縛から解き放たれて浮遊することになる。

（二）脱埋め込み第二段階「時間と空間の分離」——経済的基盤を失った、あるいは将来的に失うであろうことを危惧している寺院は、生存戦略として新たな経済活動を模索する。その際に宗教活動の延長線にある宿坊の経営が選択されるケースが珍しくない。そうして選択された宿坊は、急速に拡大しているOTA（オンライン・トラベル・エージェンツ）にて商品として販売されることになる。宿坊が存立する地域の時間と空間から分離して、サイバー空間で地域外の顧客と出会う。集客のためにマーケットを意識して、無宗教型スピリチュアル層（SBNR）へ、さらには一般的な農村観光（ルーラル・ツーリズム）の顧客層へとターゲットが広げられていく。地域の内と外の境界線が消え、一人ひとりの顧客とSNSで密につながることでファンを獲得し、ネットワークが地域外で拡大していく。

（三）脱埋め込み第三段階「再埋め込み」——宿坊がマーケット志向に転じると、宿坊単独ではそのニーズを満たすことができず、ゲストが滞在中に地域の魅力に触れる機会を提供する必要があると気付くことになる。地域から浮遊してマーケットを

志向した結果、再び地域のネットワークを頼りとする。地域側からすると、地域から浮遊して分離した寺院が、地域外から関係人口を伴って地域に戻ってきたと捉えることができる。寺院宿坊の土地への再埋め込みである。

（四）脱埋め込み第四段階「再帰的地域コミュニティの再創造」——このように宿坊開設を契機として地域のネットワークがゆり動かされて活性化し、寺院宿坊が地域外に張り巡らせたネットワークと接合して、新たな地域コミュニティが再創造される。以上、本来は宗教施設であり信仰の拠点である寺院宿坊が、時代の要請で振興の拠点として地域資源化してその機能を發揮するメカニズムを、ギデンズの「脱埋め込み」を援用して説明を試みた。

現代における「観光寺院」用語使用の変遷

——新聞記事の分析から——

小高 絢子

一九九〇年代以降、観光を含めた多様な動機で聖地を訪れる「宗教ツーリズム」が流行し、宗教と観光の接近が指摘されている。宗教的聖地には、信仰を持った人々だけではなく、自分探しなど様々な動機で多くの人が訪れ、その変化に即して宗教者側も信仰を背景化するような語りをするという。現代において、宗教的な聖地と観光との結びつきは、制度宗教内部にも影響を与えながら聖／俗のリミナルな領域を作り上げているのである。

その一方で、現代日本の仏教寺院を対象とする研究において

は、「観光寺院」、つまり寺院と観光との関わりを真正面から捉える研究は多くない。そこで本発表では、仏教寺院という制度宗教の側から観光との関わりに着目し、その時代的变化を概観することを目的に、「観光寺院」について、新聞記事における内容の質的な分析を行った。社会一般において観光寺院がどのような文脈で語られてきたのか、時代ごとの用語使用の特徴と変遷を把握し、特に寺院内部における聖俗関係の揺らぎを中心に考察を試みた。

分析の対象は朝日・読売・毎日新聞のデータベースにおいて「観光寺院」・「観光寺」でヒットした記事計一七九件（一九六八年七月十七日～二〇二〇年三月二十三日）である。「観光寺院」自体の用語は一九六〇年代頃から使用され、一九九〇年代に記事数が七八件と最多、一九九一年の十五件がピークである。記事数は一九六〇年から二〇二〇年まで増加傾向にあるというわけではなく、年ごとに増減が見られる。その増加した時期に留意しながら記事内容の特徴を分析し、結果として大きく三つの年代に言説の変化を整理した。

一九六〇～八〇年代…京都市と京都仏教会が有名拝観寺院の拝観料の課税問題をめぐって争った。古都税紛争、関連の記事が多数を占めた。この時期、京都の有名観光寺院と行政との対立が「観光寺院」言説の中心であり、京都仏教会が寺院の拝観拒否という手段で抵抗を試みた余波として、「観光寺院」にネガティブなイメージが付随することとなった。

一九九〇年代…京都市が建築基準を変更したことから浮上した京都ホテルの高層化問題に対して、京都仏教会が再度拝観

拒否による抵抗を示したことが、観光寺院のイメージダウンに拍車をかけた。その結果、全国的に「観光寺院ではない」言説が発生する。俗的な観光寺院ではない、地方寺院の聖性や魅力に言及する記事やコラムが増え、「観光寺院とは違う」と主張する寺院側の発言が取り上げられる。「観光寺院」と「観光寺院ではない寺院」との間に聖俗の境界が見出され、寺院内部における聖俗関係の揺らぎを看取しうる。

二〇〇〇年代～…京都の有名観光寺院がマイナスイメージの払拭をはかり、特別拝観や展覧会などの大規模イベントを実施することで、むしろ観光化と結びついていく様子が見られる。また、「観光寺院ではない寺院」においては、観光寺院にはない素朴さや温かさ、かくれた魅力の発信がむしろ観光化につながるというパラドキシカルな現象が見られる（「かくれ寺巡り」本の発刊など）。さらに二〇一〇年代以降の「寺離れ」言説も、寺を開き発信する動機として語られ、世界遺産化などの観光の文脈と不可分な関係になっていく。

本発表の成果は、一、「観光寺院」が「京都」「古都税」というローカルな用語から、「観光寺院ではない寺院」を巻き込み全国的な現象を指す用語に変化した過程を明らかにし、二、その発端には行政と寺院の対立、行政による寺院の観光化が見られたこと、三、観光寺院とそうではない寺院との間に聖俗の境界を見出す、寺院内部の聖俗の揺らぎによって、仏教寺院が「聖」であるという前提の曖昧さを指摘したことにある。今後の課題としては、宗教専門誌や観光雑誌など他のメディアとの「観光寺院」言説の比較、京都のみならず他の地域や全国にお

ける戦後行政と寺院との関わりへの着目、などが挙げられる。

観光文化の創造にみる宗教者のフィロソフィー

郭 育仁

宗教・信仰によって育まれた有形・無形の文化が観光資源化されていくなか、観光現象に対する意味づけや信心半分にみられる物見遊山の参詣者の所作は多くの研究関心を集めている。信仰継承の問題に象徴されるように、人口減少、社会経済の構造変化、さらに観光市場の高度化といった宗教自体を取り巻く社会的背景が観光化のそれに対応している。そうした文脈において、宗教自身や地域社会にとっていかなる積極的な意義を見出すかが一つの命題になっているのである。本稿は、宗教を取り巻く歴史風土および現代社会の課題を総合的に捉えつつ、その問題解決に取り組むための文化創造のプロセスにおいて宗教（者）側のフィロソフィーを考察してみる。

石川県金沢市・石浦神社は、中心市街地に位置しながら、伝統と現代に象徴される学術文化ゾーンに埋もれていた。藩政時代の金沢城下町の神社は武家文化と真宗寺院の隆盛で独特な信仰風土をなしていた。明治の維新以降、街全体が軍都・学都へ移行され、政治的要請とそれに連動した戦勝祈願の信仰風土が強まっていた。戦後復興の流れの中で非戦災都市であった点に加えて高度経済成長期の開発の波を食い止めた都市計画の一貫性から、都市全体の発展とともに、市内の神社仏閣の数が増加する傾向にあった。当該神社は石浦郷七ヶ村の総社（神仏習合）（石浦神社（神仏分離）として歩み、藩政→軍都時代まで

の間に政治社会的に求められた信仰のあり方に応えていながら、中心的な信仰風土と相対的な位置にあったと推察する。さらに戦後市内の開発とあいまって、神社周辺を取り巻く環境は文化施設群が林立し、学術文化ゾーンの性格をより顕在化させたことにより、金沢最古の社は静かに寄り添うような存在であったと思われる。

食・酒・商の神様のお使いとして二〇一二年に考案された「きまちゃん」は、神社の公式キャラクターである。信仰にまつわる物語・メッセージをシンプルに伝えているとともに、地元／来訪者との顔つなぎの役割を果たしている。食の街・金沢を的確に伝える神社の思いに応えるため、一〇〇軒の加盟店が名前を連ねた「きままっぶ」は二〇一六年に創刊され、わずか三年の月日で延べ二〇九店舗に成長したとともに四五〇〇以上の発行部数を数えた。制作広報は神社で、店頭提示特典として一品サービスの提供という、それぞれ役割分担のもとで、食文化と食の信仰を担うきまちゃんが自律的に育っていくのだ。

こうして、再構築された神社と地域の豊かな関係性が地域内外に展開する社会事業の最大化を可能にしている。災害に見舞われた全国の被災地へ石浦奉仕団を派遣し、炊き出しと義援金等で支援を続けている。コロナ禍に晒される食の街・金沢を守る事業として、神社の境内を開放し、非接触型飲食サービスを購入できる「きまスルー」は好評を得ている。他方でも、若手アーティストに発表・活動の場を提供し、市民の老若男女に対応する文化イベントを通して賑わいを創出している。かつて藩政時代の城下の社寺においても、加賀・能登・越中からの出開

帳を受け入れる場として機能していた風土を彷彿させている。コロナ禍による参拝減の苦境に立ち向かいながら、企業とのコラボ商品を通して地域を元気にしたいという強い思いで株式会社きまちゃんカンパニーが今年一月に、書道専門店・神那堂としてオープンされた。多くの企業とのコラボ商品をオンラインショップに打ち出している一方、書道文化の啓発・教育プログラムを店内の一角で展開している。

信仰の継承と地域振興を担う観光文化の創造には、地域と旅行者の間では関係人口を生み出し、地域として発信する文化資源をブラッシュアップし、神社の信仰風土への理解を促すような宗教者のフィロソフィーが裏付けられているのではないかと考える。

ご霊地の復興をめざして

—— 金光教門前町調査中間報告 ——

猪瀬 優理

本報告は、岡山県浅口市金光町大谷に存する金光教本部門前町の住民（主に商店関係者）を対象に実施した聞き取り調査の中間報告である。本報告の目的は、門前町の商店関係者が語る「金光教への」信仰、「ご霊地」、「復興」に対するとらえ方を、「ご霊地の復興」をめざすこの地域の取り組みの方向性について考察するための一つの資料として整理することである。本報告では、彼らの語りの含意するところを、主に金光教教師が語ってきた「ご霊地」に対する考え方と照らし合わせながら考察する。

「ご霊地」とは、教祖が金光教の教えを説き、亡くなった場所、金光教本部周辺の地域を指して使われる言葉である。すなわち、「ご霊地」とは、金光教を信仰する者たちにとっての「聖地」を意味する言葉として用いられている。

「聖地」に関する研究は、近年、「宗教とツーリズム」「宗教とスピリチュアル・マーケティング」あるいは「パワースポット」「聖地巡礼」など、主に「聖性」あるいはそれに準ずる性質を備えたものや土地への「信仰」とそれらが消費行動の対象とされる局面とのせめぎ合いを問う文脈においてさまざまな事例研究が重ねられている。杉本良男・松尾瑞穂（二〇一九）（聖地のポリティクス）風響社）の「序論」では、「聖地」「聖性」を捉える立場を、ミルチャ・エリアーデらに論者に代表される「宗教学的立場」と、エミール・デュルケムに代表される「社会学の立場」に分け、この両者を対立的にとらえて、非西欧的社會における聖地の社会学的研究の必要性を指摘している。ここで聖地が資本経済と分かちがたく結びついている点についても言及しているが、「聖地」を包括的に論じるには、対立的視点だけではなく、宗教地理学で提示されているような両者をつなぐ視点が重要である。

本報告で取り上げる金光教本部門前町は、主に本部への参拝者対象の商売をしている商店街が中核的構成要素となっている。この商店街は、年に数回開かれる本部大祭時の売り上げに大きく依存する業態を長らく続けてきた。しかし、年々大祭時の参拝者数が減少しており、それ以上に本部参拝の際に門前町商店街まで足を運び、滞在してお金を落としていく人が減って

いる。「ご霊地」が門前町も含みこんで構成されているとすると、門前町の閑散化は、商店街の衰退を意味するだけでなく、「ご霊地」の衰退にもつながる問題となる。そのため現在、「ご霊地」では、門前町内外の有志金光教教師、門前町商店街で商店を営む人びとによって、まちづくりや地域活性化、信仰復興の活動がさまざまに展開されている。

その中には「ご霊地」のとらえ方や方向性において、それぞれ異なる側面がある。一部の金光教教師たちは、「ご霊地」のもつ「聖性」を金光教信者の信仰を高める求心力を持つものと認識し、門前町商店関係者たちもその「聖性」の構成要素の一つとして「聖性」を持つことを期待する。しかし、聞き取り調査では、門前町商店関係者にとつての共通点として「ご霊地」が金光教本部と金光教信者とともに作られているものという認識、この地域をよりよくしたいという姿勢は見受けられるが、「信仰」「ご霊地」「復興」それぞれの認識においては温度差があり、金光教本部への視線や現在のまちづくりの担い手に対する認識にも違いがある。門前町商店関係者にとつては、「ご霊地」は生活の糧を得る場でもあり、生活の場でもあり、信者にとつては信仰を営む場でもある。重視する比重は各人で異なるが、門前町商店関係者にとつてこれらを分離して考えることは「ご霊地」を「復興」をめざすうえでも不可能なことで推測される。今後の課題として、門前町商店関係者以外の「ご霊地」を構成する多様な人びとに対する調査を踏まえた上で、複数の立場や視点の関係性を踏まえた上での分析と考察が必要であると考えられる。

宗教と認知行動セルフモニタリングに関する研究

—— 臨床事例研究 ——

山崎 洋史

女子高校生の過食行動に対する事例研究（認知行動カウンセリング）である。面接後期においてクライエントに「正しい」とは、報われる」「何かに見守られている」など宗教的認知の変容により行動改善が安定化された。本研究発表はその経過を分析したものである。

【事例要旨】食行動異常（過食行動）に対して認知行動的カウンセリング（心理教育）を実施し、モニタリング認知の変容を企図した。過食傾向クライエントに対し、学校カウンセラー（週一回面接）がコラム法を用いた認知行動的カウンセリングを、養護教諭が保護者とのカウンセリング（親子並行面接）を行い、保護者には食生活について協力を得た。支援をチームで行った。継続的アプローチの結果、クライエントの認知行動的セルフモニタリングの把握と行動変容を、モニタリング認知の視点からコラム法を用いた協働作業を繰り返し行った結果、適応が促進された。当初「私は何をやってもダメ」「必ずできないければならない」「失敗する私はカス」と言語化していたが、カウンセリング（ホームワーク）により、次第にネガティブからポジティブへ焦点を移行させることにより認知変容が生じ、適応が促進された。面接後期になり「努力は必ず報われる」「誰も見ていないと思っても、必ず何かが見守っていてくれる」「正しい行いを続ければ、自分は守られる」などの、宗教的認知への変容が出現し、行動変容が安定化し、自己肯定感が強化

されることとなった。

【考察】「誰も見ていないと思っても、必ず何かが見守っていてくれる」「正しい行いを続ければ、自分は守られる」等の言語化の意味

認知行動的セルフモニタリングは、状況や自己の様々な側面について、選択的に注意を向け、情報を収集することであると定義し、ゴールは心理教育による認知行動的セルフモニタリングを行い、認知再構成を可能にして、自動思考、認知、認知スキーマ（コアビリーフ）、行動、感情の変容をもって症状改善をはかることである。過食行動の自己状態に対する認知は、自分の内的状態の認知認知が難しい傾向と関連している。自己の感情認知に乏しい傾向は、自己の内面や行動を内省的に振り返ることを阻害し、過食行動の悪循環を継続させる要因となる。自己の状態を適切にモニタリングすることをカウンセリング過程において、エビデンスに基づいた心理教育により実感させていくことが重要である。このような行動の自己調整においては、行動的側面をモニタリングするだけでなく、モニタリングされたことを認知する、内省的な意識過程を認知していくモニタリング認知が大きく影響している。本事例の改善要因として三点をあげるとすれば、まず第一に、クライエントの症状改善意欲の高さがあげられる。改善へのモチベーションの高さが非常に有効であった。第二に、クライエントの自己理解のための能力が認知行動的セルフモニタリングに関する心理教育に適應するレベルにあったことは必要条件であった。第三に、認知再構成法において、コラム法をバージョンアップしながら環境モ

ニタリングと行動モニタリングを習得し、その媒介となつてい
る、モニタリング認知へつなぐことができた点である。

さらに学校カウンセラーに、頑張ることをしていれば「努力
は必ず報われる」「誰も見ていないと思つても、必ず何かが見
守つていてくれる」「正しい行いを続けければ、自分は守られる」
などのスキーマを言語化するようになり、これらのコアピリー
フの自覚化が心理的安定に貢献し、徐々に自己肯定感が強化さ
れることとなった。

過食行動に宗教的認知の適用の成果がある治療的根拠を示す
事例研究が報告されつつある。教育相談の本事例においても宗
教的スキーマの出現がそのモニタリング認知変容の効果の重要
性を示す根拠を提供することとなった。

物質的宗教論からみるスピリチュアル文化

ミア・ティツロネン

二〇二〇年に起きた新型コロナウイルス感染拡大の影響で、
世界中の人々は家にいる時間が増えた。こうした状況下、片付
けに取り組んだ人が非常に多かった。片付けでは、二〇〇〇年
代から、ただ単に部屋をきれいにするではなく、モノとの関係
性を見直すことで、自己を高めて幸せになることが、目的とし
て語られるようになった。本発表では、やましたひでこの「断
捨離」と近藤麻理恵の「こんまりメソッド」を事例に、片付け
のスピリチュアルな側面に着目しながら、物質的宗教論の媒体
化論を手がかりに、「片付け」を現代宗教を体験可能にする媒
体として位置付けることで、スピリチュアル文化の感覚的かつ

ヴィジュアルな側面に光を当てた。

物質的宗教論では、宗教のメディア、つまり媒体が主なテー
マとなっている。ただし、宗教がどのように物質的に表現され
るのかよりも、宗教がどのように物質的に生成するのかがとい
うことが研究対象となる。換言すると、宗教における媒体をた
だ意味を運ぶ器としてではなく、より総体的に捉えようとする
アプローチである。その一つの理論として、媒体化がある
(Meyer 2013)。媒体化とは、宗教を理解・体験可能にするプ
ロセスであり、ある媒体が、正当化され、神聖なものとして見
なされるようになる過程と、その過程における様々な交渉と変
化が、物質的宗教論の興味関心である。

片付けがスピリチュアルな側面を持つようになる背景には、
消費社会における宗教の質的変容（山中二〇二〇）と「新し
いスピリチュアリティ」（島菌二〇〇七、二〇二一）の興隆、
そして、一九九〇年代から二〇〇〇年代前半の間に起きたビジ
ネス書や片付け本における「自己啓発的転回」（牧野二〇一五）
がある。こんまりメソッドでも、断捨離でも、片付けを「自己
を発見するツール」として表現し、片付けそのものが目的では
なく、その後の人生が目的だという。つまり、片付けは、より
良い生活を手に入れる方法として捉えられている。

片付けにおいて、消費文化に内在する美化もうかがえる。美
化とは、後期近代の消費文化の特徴であり、物質的・非物質的
な客体が、感動的・美的だと見なされるようになるプロセスを
指している。美化のプロセスにおいて、消費の美的・感覚的・
感情的な側面が重視されるようになる。片付けが「人生を変え

る」実践になる過程では、感情的な側面と感覚的な側面が大き
いと言える。

やましたひでこ近藤麻理恵の書籍の分析を通して、宗教の
質的変容は、現代宗教を体験・消費可能とする媒体の変化だ
ということが明らかになった。そして、媒体化論を用いて、片付
けのような家における日常的な実践が、自己の発見や幸せにな
る方法、つまりスピリチュアルな側面を持つ実践として見なさ
れるようになった過程を確認した。具体的には、片付けでは、
消費の宗教化と宗教の商品化という二つのプロセスがうかがえ
た。まず、こんまりメソッドの「ときめき」の概念のように、
身体感覚でモノと空間の聖別化が行われることが、消費の宗教
化であると解釈できる。そして、神社やお寺を理想とすること
と、宗教的な概念やシンボルを用いることが、宗教の商品化の
プロセスとして捉えられる。こちらの両側面を持つことが、片
付けという消費行動が現代社会において、特別な意味を持つよ
うになっている要因だと考えられる。

非組織的宗教と詐欺——法廷で語られる「誠実性」——

ヤニス・ガイタニディス

近年、「宗教」と「市場」の関係性を巡る「宗教の〇〇化」と
いう議論が再び目立ってきた。しかし、「宗教の市場化」、「宗
教の商品化」、「宗教の消費化」、「宗教のビジネス化」などの表
現が「宗教」という領域の分離を暗示しているといえる。「〇
〇化」される「宗教」が存在するなら、「〇〇化」できない、
もしくは、してほしくない「宗教」も存在するだろうかからであ

る。言い換えると、度合いや水準を示す形容詞で解説される
「〇〇化された宗教」（例えば、浅い宗教、ファジーな宗教、軽
い宗教、ジェネリック宗教）の反対は何だろうか。深い宗教や
重い宗教が「市場化」されていない宗教というなら、それはど
んな宗教だろうか。このような論理的問題に解消するために、
McLaughlin 他 (Levi McLaughlin, Alike P. Rots, Jolyon B.
Thomas, Chika Watanabe, "Why Scholars of Religion Must
Investigate the Corporate Form," *Journal of the American
Academy of Religion*, 88(3), 2020) は「宗教」と「市場」を存
在論的に区別するよりも、両領域の共構成プロセスに着目すべ
きだと提案している。つまり、宗教にも市場にもみられる主体
の形成、利益の追求、および意図的で架空のコミュニケーションの形
成は「宗教作り」と「法人・企業作り」の共構成プロセスであ
るからこそ、お互いに還元できないという議論である。今回の
発表では、「宗教」と「市場」が衝突しているかのようにみえ
る場面、いわゆる「占い師」や「霊能者」（≠非組織的宗教）
が関わっている裁判こそが右のようなプロセスを見せてくれる
と、判例の分析をもとに議論した。

二〇二〇年一〇月四日に日本最大級のフルテキスト型（判例
全文情報）データベースのLEX/D Bインターネットで「霊
能」と「占い」というキーワードで検索したところ、「霊能」≡
八〇件、「占い」≡二一七件の判例が表示された。重複の一三件
はあったが、判例文面が異なるので、同じ事件の再審は一件と
してカウントすることにした。これに、「スピリチュアル」の
全く新しい九件の検索結果を追加した。この計三〇六判例を一

つずつ読むと、その多く（一八〇件）は古い、霊能やスピリチュアル自体が問われていない、いわゆる、どんな企業でも見られる問題だったとわかった。ネット上の書き込みに関する名誉棄損、古い本などの著作権問題、商標関係問題、セクハラ・パワハラ、架空請求などという事件だった。その一八〇件以外は、宗教団体が関わっていた六五件と、個人事業、あるいは企業として活動している占い師やスピリチュアル・カウンセラーのサービスの誠実さが問われていた五八件があった。確実な結果を保証できないのに、そのように宣伝していた古いサービスが批判されるという「詐欺」を扱う裁判もあれば、例えば、絵画作品を持つエネルギーなどについて説明を求められ、誠実に対応したとされた霊能者が巻き込まれる（いわゆる、クライアントが霊能の結果に期待し過ぎた）裁判もあった。つまり、この五八件の中では、「古い」などの存在が裁判で議論されることはなく、むしろ、そのサービスの提供者と消費者の誠実性が問題視されていたと解釈できる。

「宗教」という領域から一旦離れて、今回の判例の時系列分析が見せた事件の一九八〇年代後半からの増加を消費社会の変動の中に位置づけると、国民生活センターの一九九〇年代以降のデータがみせる「架空請求」という消費生活相談数の圧倒的（三分の一）との関係性が発見できる。その関係性を「宗教の消費化」として安易に解説するよりも、架空請求が主な消費者被害となっている現代には「架空」の本身を定義し、その合法的範囲を確定しようとしている市場や宗教には共通的意図があると議論できる。この議論なら、「宗教」にも「市場」にも本

質生を求めず、新たな学術的見解を指摘できる。

（本報告は科研（P18K12205）の成果である）

「3つのよいこと日記」によるスピリチュアリティの涵養

伊藤 雅之

一九六〇年代以降に発展した現代スピリチュアリティ文化は先進資本主義諸国の主流文化にますます深く浸透してきている。本発表の目的は、マーティン・セリグマンの呼びかけにより一九九八年に創始されたポジティブ心理学と現代スピリチュアリティ文化の関係について考察することである。ポジティブ心理学では、感謝、慈悲、自制心、超越性といった美德が持続的幸福の基盤となると捉えるため、こうした感情や価値観を科学的技法により発展させるための調査、介入を試みている。

ポジティブ心理学の介入調査においてもっとも知られたものの一つに「3つのよいことエクササイズ」と呼ばれるものがある（以下、「よいこと日記」と表記）。この実践では、毎晩、その日あったよかったこと（楽しかったこと、うれしかったことなど）を三つ思い出し、その出来事とそれがなぜ生じたかを書き留める。これを一週間続け、終了後には七日間の活動を振り返り簡単なまとめをするというものである。一日一〇分程度のエクササイズであるが、この一連の行為を通じて、個人の幸福度の向上が見られ、その効果は六カ月後まで持続するという成果報告もある。

筆者は「よいこと日記」を用いた介入調査をし、参加者の自由回答に対する分析をした。それにより、参加者がこのエクサ

サイズを通じて、何をどのように感じ、考え、おこったのか、またいかなるポジティブ感情が増加し、当事者の意味世界に影響を与えたのかについて明らかにした。

まず一週間の「よいこと日記」でうれしかった出来事として挙げられているのは、仕事がうまくいったこと、友人や職場の同僚との良好な人間関係、家族や子どもと過ごす時間など多岐にわたる。日記をつける効能の一つは、このエクササイズを通して、日常の出来事を普段より注意深く見つめ、問題点ではなく、よかったことを見つめるように心がける習慣化にある。もう一つの効能は、日常生活においてポジティブな出来事を意図的にしようとする、行動変容を促すことにある。実際の感情の変化については、「よいこと日記」をつけることによって、穏やかだったたり、素直な気持ちだったたりになったことが報告されている。

それではこのエクササイズを通して、実践者はどのような気づきを得るのだろうか。多くの人たちに共通していたのは、これまで自覚することのあまりなかった日常生活に潜む喜びの源泉への気づきである。言い換えれば、幸福は私たちの体験する出来事自体ではなく、日常に目を向け、「普段から囲まれている幸せ」「毎日かならずあるよいこと」をいかに体験できるかにある。七日間の実践を振り返ってもっとも多く語られているのは、他者とのつながりをいつも以上に認識し、まわりの人びとへの感謝の気持ちが芽生えたことであった。

個人の幸福度を向上させるためには、日常において味わうポジティブティの頻度を高め、同時に不必要なネガティブティを

減らしていくことが肝要となる。「よいこと日記」は、人びとのポジティブティを高め、ネガティブティを低減する有力な方法であると言える。また伝統宗教や道徳、教育、あるいはスピリチュアルな教えによることなく、人を善に結びつける「感謝」というスピリチュアリティに関連する美徳を高める実践であることが明らかとなったのである。ポジティブ心理学が持続的幸福の基盤と捉える人格の強みは、元来は世界の宗教伝統において重視され、美徳として言及されていたものである。しかし、現代社会では、こうした美徳は宗教という枠組みからあふれ出し、非宗教領域に浸透する。一見宗教とはかかわりないと捉える人たちが、科学的技法により美徳を育成する。その中心的役割を果たすのが、現代スピリチュアリティ文化の担い手としてのポジティブ心理学なのである。

現代医療における宗教の役割—— 霊性の観点から——

半田 栄一

現代の医学・医療がもたらしている様々な問題は、生命倫理や医療倫理の立場からの批判や議論がなされている。ここでは、こうした状況をもたらし現代医学・医療の性格から論じ、この問題を克服するうえで、「宗教」や「霊性」がどのような意味と役割を持つかということを考えたい。現代医学・医療は近代科学と同様に、デカルト的二元論に根ざす。ここから分析的、機械論的性格を持つようになり、同時に要素還元論的、唯物論的性格を持つにいたった。機械論的に人体を捉えることにより分析的となり、現代の医療は細分化するに至る。現

代の医学・医療は、解剖や各種検査をすることにより診断と治療が行われるのであり、実証（エビデンス）に基づく。現代の医学・医療がもたらした恩恵は、感染症の克服、ガンの検査法や治療法の進歩発達による早期発見や治療、救急救命技術など極めて大きい。しかし同時に、副作用、耐性菌の出現、侵襲性の強い治療、医原病など様々な弊害もまた多い。精神分析や深層心理学、心身医学の出現も、こうした医療の傾向に対する精神医学、心理学分野などにおける超廻であつたと捉えうる。このような現代の医学・医療の状況の中でWHOの憲章前文における健康の定義は、「…身体的、精神的、そして社会的に完全な状態」と定義されており、さらにその後の提言には、「ダイナミック」と「スピリチュアル」の語が用いられていることは意義深い。今発展しつつある「ホリスティック」医学や「統合医療」はこの両方の語の意味するところを含むからである。

江戸時代中期の白隠慧覚は、思考・思念に偏る看話禪、坐禪の身体の型に偏る黙照禪に起因した「禪病」と「結核」を思っていたが、「白幽子」の指導による「内観法」と「軟酥の法」の癒しにより病気の治癒に至つたとされている。白隠の「内観法」と「軟酥の法」は、共に禪の呼吸法と瞑想法を基としているのであるが、白隠が幅広く学んだ易、儒教、道教、神仙、天台の摩訶止観などの多様な要素を含んでおり、これらを統合させて創出したものといえる。身体・精神・気・魂のレベルを包括的に捉え、現代西洋医学以外の多様な医療を含むホリスティック医学、同じくホリスティックな視点に立つと共に、現代西洋医学と非西洋医学・医療を総合的に用いて治療や予防を行う

統合医療は、白隠の癒しに学ぶところが大きい。白隠の「内観法」、「軟酥の法」における呼吸法と瞑想法は、現代の瞑想療法や、イメージ療法に通じている。ここには信仰と癒し、修行・悟りと癒しの一致を捉えることができる。WHOは統合医療の定義の中に「信心」を述べ、また宗教的な瞑想修行、信仰を含む「ヨガ」や「アールペーダ」、「心霊治療」などを挙げている。

霊術型宗教における「霊的医療」や「信仰治療」は、その治療効果を実証することは、一般の現代医学的治療と異なり難しい。気功などにおける「気」についても同様である。こうした、宗教的な信仰や行の要素を含む医療については「ナラティブ」な語りによる方法もその癒しの証に含まれてくるのではないであろうか。

そして宗教的信仰・行に基づく医療は、現代医学・医療のように、ただ病を治療し治癒させるだけが目的ではなく、「生きることの意味」や「病むことの意味」、「自らへの気づき」、そして究極的には「悟り」や「生き通しの生命」の覚醒、「救済」に至ることが本来の目的であり、病む時や終末期だけでなく、人生（生老病死）の全過程に意味を持つ。心身の一体性に基づく生命の「全一性」とは、単に閉じられた個における生命の全一性ではなく、他の生命や自然・宇宙と一なるもので、白隠の「大環丹」、即ち「ホロスの生命」といえる。

「霊性」の語は多義的内容を含むが、特定宗教や特定の対象への信仰、あるいは特定宗教、信仰に基づかない場合を共に含む。

人工知能による感情認識と宗教的感情について

橋本 高志

近年、開発が著しい人工知能の感情分析は、宗教的感情に影響を及ぼす可能性がある。人間と同レベルの能力を持つ汎用人工知能 (Artificial General Intelligence) の開発を目指す分野では、「人工知能が心を持つのか」というテーマは高い関心を集め、人工知能の分野で開発・実装が行われている。日本政府は、現在、社会に適合し、人がこころを感じる自律的なロボットの実現等を目指し、ロボットへの実装による研究開発に取り組んでいる。

宗教的感情とは畏れ、悦び、快楽、痛みを表し、宗教的な儀式、歌、踊りの中で、感情は主要な要素となる。フリートリヒ・シュライエルマツハーは、宗教における敬虔とは特定の感情であり、特定の直接的自己意識であると規定した。ルドルフ・オットーは、シュライエルマツハーの言う敬虔な感情の前提として、ヌミノゼの感情、すなわち畏るべき神秘の感情がある、とした。ウイリアム・ジェームズは宗教的感情を、「一つの感情に一つの特殊な対象が加わってできあがる具体的な精神状態」とし、基本的な宗教的感情というものは一つも存在しない、と主張する。エミール・デュルケームは、儀礼によって個人が集まり、共通の感情が痛感され、共通の行為によって表明されるとし、人間の感情は集合的に確認される時、強化されると言う。

人工知能分野における感情分析では、人間の感情を認知し、そしてどの感情にマッチングするのかを元に開発されている。

感情認知のプロセスは、情報取得と情報解釈の二段階に分けられる。情報取得の段階では、多種多様なデータを使い、ユーザから顔写真や音声、言語などを得ることができる。続いて、情報解釈の段階では、既存の感情モデルが用いられ、感情と一致させる。以下、人工知能による感情認識の手法を紹介する。

1. 顔の表情…ポール・エクマンの基本感情(怒り、嫌悪、恐れ、幸福感、悲しみ、驚き)の理論を用い、顔の表情を読み取り感情を推定するソフトウェア FACS を開発している。

2. 声の変動…声の変動、韻律、音程などの声の特徴やその変化を元に感情を認識する。

3. ジェスチャー…エクマンらは、姿勢やジェスチャーは顔の表情に比べて無意識に使用されることが多く、故意に使われることが少ないとしている。

4. 言語…言語は常に意識的に使用され、深い意味が込められているため解釈の余地が大きい。そのため、言語を対象とした感情分析は五感に基づいた感情分析に比べて、難易度が高く、曖昧性が生じやすい。

5. 脳波と脈拍や脳科学による感情認識…池田らは脳波と脈拍を計測し、ラッセルの円環モデルを使用して感情認識を提案。覚醒度合いを脳波、快不快軸を脈拍の計測により感情を推定する。また、ケルシュラにより感情のカルテットセオリーでは、感情の対象を拡大して、身体の維持、安全の実現、愛着、経済的価値の四種類とし、それぞれに脳に対応する部位、脳幹、間脳、海馬、前頭眼窩野があると

している。

宗教的感情の認識を目的に含む人工知能はまだないが、ウィリアム・ジェームズの理論を元に、人間の感情認識を考えるならば、人工知能は宗教的感情を認識することができると考えられる。しかし、人工知能に設定した感情モデルに沿わない言動の人間に対して、誤った感情認識をしてしまうことで、感情モデルが固定化されてしまい、社会で差別が助長される可能性もある。宗教的感情を身体的変化のみで捉えてしまうと、例えば、禪やシャーマンのもののように誤って判断されてしまう可能性がある。人工知能の開発には宗教の自由が保証されなくてはならず、宗教的感情の誤った認識は避けるべきである。

人工知能・アンドロイドと祈りのメタファー

濱田 陽

カズオ・イシグロの小説 *Klara and the Sun* (Knopf, 2021) 『クララとお日さま』早川書房、二〇二一年）に登場するAF（人工親友）の祈りから浮かび上がる問題圏を分析し、この事例が示唆する祈りの意味の拡張、及び、思考・行動様式としての祈りの意義について、人知を超えるものの領域との関係可能性という観点から考察を試みた。

AFクララのようなキャラクターを造形したことから、作者イシグロはAIアンドロイドがクララのように語り、祈るようになる可能性を否定はしていない、と受け取れる。

一方、インタビュアーから、そのようなAIアンドロイドの実現は、当分の間、かなり難しいだろう、と考えていることが伝

わる。ここから、二つの立場が生じる。（「立場Ⅰ」）AIアンドロイドによる語り、祈りが将来、現実可能。（「立場Ⅱ」）AIアンドロイドによる語り、祈りが将来、現実に不可能（人による想像上のキャラクターにとどまる）。

〔立場Ⅰ〕の前提では、いかにしてクララの祈りが現実可能か、という技術論、科学論を脇において考察を進めることができる。読者は、そのAIアンドロイドの言語化されたパフォーマンス記録のすべてを読んでいる立場と同じ、ということになる。立場ⅠでのAIアンドロイドの祈りは、言語記録として見るかぎり、人の祈りにきわめて近く、ほとんど区別がつかないように読める。

奇妙なことに作中の人びとは、誰も、クララが、読者が把握している祈りを太陽に対して行っていることは知らない。作外の読者のみが、作者イシグロとともに、クララの祈りを解釈する権限をもっている。ここで、読者は、作者とともに、クララの「お日さま」への祈りを独特な仕方で見撃している、ということになる。AIアンドロイドは、祈りにより、友となった少女ジョジー（子のより有利な将来を願う母により、事後的遺伝子措置を受けさせられ、健康をそなっている）の健康回復が見込めなくなっていくように見えるなかでも、万策尽きたと合理的判断をせず、側でこころの支えになることができている。クララの秘めた信念が何かわからず、わかっても同じ信念を持ってないとしても、ジョジー本人や恋人のリック、ジョジーの母、離婚した父など、多種多様な立場の人びとに能動的な希望をもたせる効果が生じていることは、認識可能である。ここに、

このようなAIアンドロイドにとっての祈りの意義、機能的な意味、というテーマが持ち上がる。

〔立場Ⅱ〕は、現時点でクララのレベルのAIアンドロイドが存在しないため、現時点での立場、でもある。ここからは、なぜ、作者イシグロが、本作の語り手をわざわざAIアンドロイドにしたか、という問いが持ち上がる。虚構のキャラクターたるAIアンドロイドすら祈っている。人は祈りに意味を見出さないのか、という反語的メッセージが潜伏しているかのようでもある。読者は、作中のほとんどの人が、人知を超えるものに祈らない状況で、一途なパロディのようにしてなされるAIアンドロイドの祈りを読み、信念をともにするかは別として、付き合う。

クララの観察と経験の根拠は、少ない事例にもかかわらず（人が直接体験できる事例も、そもそもそれほど多くない）、そこから、何か、自分の力に及ばない、良い結果をもたらしてくれる他なる存在の力を信じる、という仮説をもつこと等の思考・行動様式の意義を、再解釈させられる。読者は、みずから、クララになったかのように、または、クララの側でその打ち明け話（信仰告白）をえんえんと傾聴しているような立場に立たされる。この立場からは、祈りは、生物学的に見た人の生理機構にも、AIアンドロイドの機械的機構にも、還元できないレベルの問題であるという様相が明るみに出されていることになる。

移植医療における「命」の概念を中心としたメタファアンの分析

エンリック・ウゲット・カニヤメロ

移植医療は治療そのもののほかに、複合的なシステムを構成している。特に、移植医療の日常化と密接につながるメディアが果たす役割に目を向けなければならない。その中では、とりわけメタファアが臓器移植を象徴して解釈する認知的な手段として重要な役割を果たす。それと関連して、日本の移植医療が注目に値する。日本の移植医療の談話は、「命」を中心としたメタファアを用いて、社会的・文化的な事情に応じて変容してきた。

臓器移植・臓器提供を比喩的に表現する方法の一つは、九〇年代に日本に導入され広がった「命の贈り物」というメタファアである。この言い回しでは「命」の概念を軸として、ドナーと自分の身体との関係が所有的に還元されると共に、ドナーとレシピエントの関わりが利他的なものとして受け取れる。日本社会では「命の贈り物」が伴うイデオロギーへの批判が強く影響を与えてきた。例えば、日本における脳死を巡る論争が身体所有感への批判として理解できるだろう。加えて、日本の伝統的な贈与感は移植医療を必要とする他人への利他性を促進としないという点が強調される。それと関連して、日本での伝統的な贈与感が返礼の義務と補償の期待の両方を強く抱えていることを指摘する声もある。次に、移植医療を比喩的に表現するために用いられた表現が「命のリレー」であった。それは一九九七年の臓器移植法が施行された後、最初の脳死移植が行われた一九九九年以降に広まったものである。移植医療がリレーの受

け渡しとして理解されることよって、臓器移植を人が参加する過渡的な行為として再解釈し、贈与の概念が伴う義務に依存しなくなる。しかし、「命のリレー」は移植医療を指す一般的な表現として使用されることは少なくなり、「命をつなぐ」という言い方に代わる。

その変化の理由については二つの点が挙げられる。第一に、「命」を「つなぐもの」として解釈することは適切だと考えられる。なぜなら、その解釈によつて、ドナーとレシピエントの働きが希薄になると同様に、「命の贈り物」において注目された返礼の義務も周辺化するためである。また、そこには神道や仏教の生命観と重要な共通点があることが示唆される。神道では、命の始まりが神や共同体に認められた時点であるという伝統的な考え方が見られる。そこでは、創造と生成を指す「ムスビ」という概念が肝心な役割を果たしている。「ムスビ」は「生ず」か「産す」という意味を指すが、「息」と「蒸す」とも関連しており、常に現れて増殖し続ける存在の有り様という意味合いも言及する。一方、「ヒ」は「日」や「火」を含めて、「霊」の意味合いを示唆する。同様に、創造と生成が男女の性的結合や出産に象徴されるように、相反するものが調和した結果を意味していた。よつて、「ムスビ」が上述のより基本的な意味合いに加えて、「結び」や「結びつける」ことも言及していたと思われる。後者の意味合いが浮き彫りにされ、現在の「結び」として広く理解されてきた。同様に、「ムスビ」の概念は、現象の相互的な成立を意味する仏教の縁起の概念と関連しており、これはまた、命が発生する原理の一つを表している。

こうした「命」の理解では「贈り物」と「リレー」の意味合いと明らかに異なり、誰かに譲る所有物を受け渡すものより、共同で生成されるようなものとしての「命」が特徴付けられる。また、「命の贈り物」と違って、一方的な臓器提供への呼びかけに代わり、ドナーとレシピエントの命が結びついて両者が消えないような意味合いが含むと思われる。よって、「命はつなぐもの」としての解釈が日本の移植医療の談話において重要な役割を果たしてきたと考えられ、日本の移植医療の発展が同一のものより、思想と関連づけて社会的・文化的な枠組みに広げてきたものとして見て取れる。

ジェンダーと尊厳死——韓国人高齢女性の「死にがい」——

瀧上 恭子

二〇一八年二月四日、韓国で、「ホスピス・緩和医療及び臨終過程にある患者の延命医療の決定に関する法律」（略称「延命医療決定法」、通称「尊厳死法」「ウェル・ダイイング法」）が施行された。同法は、臨終過程にある患者の延命医療とその中断等に関する決定、およびその履行に必要な事項を定めることにより、患者の最善の利益を保証して、自己決定を尊重し、人間としての尊厳を守ることを目的として制定された。同法で謳われている「尊厳死」とは、患者が自らの意思に基づいて、延命医療を受けず、死を受け入れることである。そうした「尊厳死」の選択と決定には、ジェンダーによる差異（男女差）があると考えられる。

同法のいう「延命医療」とは、「臨終過程にある患者に心肺

蘇生術、血液透析、人工呼吸器の装着、体外生命維持装置の取り付け等、治療効果の見られない医療措置を行って、臨終過程を長引かせるだけの医療」である。そのような「延命医療」を差し控え、中断するための手続きとして、①自身が健康な時に、延命医療を受けない旨を明記した「事前延命医療意向書」（以下「意向書」）を登録しておく、自身が臨終期ないし末期の患者となった時には、②主治医と相談して、延命医療をどうするか示した「延命医療計画書」（以下「計画書」）を作成する、患者本人の意思がわからない時には、患者の家族が③二人以上の陳述ないし④家族全員の合意によって、決定するという四つのが定められている。

同法が施行された二〇一八年二月から二〇二二年九月にかけて、報告者が韓国内のマスメディアに掲載された「尊厳死」に関する新聞記事を調べたところ、「意向書」の登録者の約七割を女性が占めている一方で、「計画書」の作成者の約七割を男性が占めていることが明らかになっている。同法の定めるところに従って、韓国の女性達が「意向書」を登録するのは「子供達の重荷になりたくないから」で、年齢別にみると、七〇代、六〇代、五〇代が多くなっている。女性が「意向書」を選び、男性が「計画書」を選ぶのは、女性は、常日頃から「尊厳死」を遂げるための準備をしているのに対し、男性は、いよいよ死ぬと決まってから「尊厳死」しようと考ええるからで、「尊厳死」の選択と決定には顕著なジェンダーの差異があるように思われる。

今日、韓国の高齢女性達を取り巻く社会・経済的地位をみて

みると、二〇一九年の韓国人の平均寿命は、男性が八〇・三歳、女性が八六・三歳で、男性よりも六年長く、二〇二〇年現在、六五歳以上の高齢者が人口に占める割合が一六・四％となっている。韓国人の死亡場所の推移をみると、二〇〇四年に医療機関で死亡した者の割合が家で死亡した者のそれを上回り、二〇一七年の時点で、医療機関で死亡した者の割合が七六・二％に達している（統計庁による）。また、韓国人が生涯に使う医療費は、男性が九千五九八万ウォン、女性が一億一四二九万ウォンと女性の方が多く、男女とも（高齢者になった）六五歳から八四歳までの間に、生涯に使う医療費の約四〇％を使っている（韓国保健産業振興院による）。こうしたことを勘案すると、女性の方が男性よりも長生きし、病院に入れられて延命され、高額な医療費がかかることが予想され、そうなった場合、家族に多大な負担がかかる恐れがある。韓国の高齢女性達が「意向書」を登録する動機として、延命医療を中断する意思を示すことで、家族の負担を低減し、子供達から目置かれたという思いがあるのではなからうか。韓国の高齢の女性達にとって、「尊厳死」とは、子供達の重荷にならないように、自分の最期は自分が決めること、親の延命についての難しい選択を子供達にさせないこと、自分の死後に子供同士の争いの種を残さないことであり、そして、親としての「最後の務め」を果たして逝くことが、「死にがい」となっているように思われる。

「救済」、社会事業、キリスト教

—— 日本M.T.L.による隔離推進 ——

松岡 秀明

一九二五年に創立された日本M.T.L. (Mission to Lepers) は、日本人による最初の「救済」キリスト教団体である。しかし、その目的は、患者の隔離によって癩を撲滅することで、当時の「先進国」のなかでは比較的患者が多かった「日本を救う」ことになっていった。日本M.T.L.の七人の発起人のうち、指導的役割を果たした三人の人物に焦点を合わせ、この団体が患者の隔離を推進するようになった原因を明らかにする。

光田健輔（一八七六一—一九六四 非キリスト者）は、癩に就いての医療政策に絶大な影響力を持ち患者の絶対隔離を推進した医師である。一九二六年創刊の機関紙『日本M.T.L.』第一号に掲載された講演で、光田はまず、癩は遺伝病ではなく伝染病であり、患者を隔離する必要があることを説く。次に、世界の国々のなかで日本の患者数が二番めに多いことを指摘し、「世界の一等国」として癩に立ち向かわなければならぬと主張する。そして、光田は、日本の癩は日本人の手で解決すべきだと述べて講演を締めくくっている。光田は、日本M.T.L.発足以前からの主張、すなわち、癩は遺伝病ではなく伝染病であることと、患者隔離の必要性を、『日本M.T.L.』誌上でも繰り返した。聖霊の重要性を主張するキリスト教徒だった日本M.T.L.初代理事長小林正金（一八七九—？）は、一貫して「社会事業」現代の言葉では「社会福祉」の領域で働いてきた人物である。光田に影響を受けた小林は、『日本M.T.L.』で、日本を「浄土」

にしよう」と主張し、結核、性病、癩の患者を減少させなければ日本は「文明国の仲間入り」ができないとする。患者は統制されなくてはならない、そして隔離されなければならないという小林のこの主張は、光田のそれを踏襲したものである。しかし、小林は光田に先立って社会にとって有害とされた存在を隔離することを主張していた。一九一一年に小笠原諸島の父島に東京府立の感化院が設立されたことを小林は高く評価しているのだ。社会にとって有害と見なした者を隔離するというロジックは、癩患者を隔離せよという光田の主張と何らかわらない。したがって、小林が光田の主張に賛同したのは当然だったのである。

賀川豊彦（一八八八—一九六〇）は、キリスト教系の社会運動家として戦前戦後を通してさまざまな領域で活動した。一九二七年の講演「社会問題として見たる癩病絶滅運動」で、賀川は、社会改造運動は、優生学、教育が経済と連携して初めて完成しようと主張し、「社会的効率」を上げようとして「欠陥」である癩に取り組んでいるのだと語る。そして賀川は、「民衆それ自身が自覚して、一人でも多く隔離する」と云ふことを怠らなければ、レパアは完全に絶滅し得る」とし、患者隔離の推進が「MTLの仕事」だと説く。社会改良家の賀川も、光田の主張を抵抗なく受け入れることができたのである。

光田はヨーロッパやアメリカのMTLの成果を知っており、キリスト教の（一）組織力、（二）療養所の患者たちの精神を安定させる力、に注目して、癩根絶のために利用した。「社会事業」に従事していた小林も、社会の改良をめざしていた賀川も、個

人よりも集団に注目する方法を採っており、光田の公衆衛生的な癩へのアプローチに容易に共感したのである。

障害者福祉の現場で考える権利と尊厳

——ラルシュ共同体の事例——

寺戸 淳子

障害者福祉を巡る議論は「人権」を論拠としてきた。他方で、知的な障害がある人たちの生存権を否定する意見が社会に沈殿している事実が直面させられることがある。本発表では、この「権利の否定」を「人間の尊厳」に関連する問題と考え、ケア領域における「権利」を巡る議論と、その権利論に関係する思想における「尊厳」についての言説の関係を整理する予備的考察を行う。また、今後の考察の手がかりとして、知的な障害がある人とアシスタント（若いボランティア）が共同生活をするラルシュ共同体での実践を参照する。

ケアの領域を舞台に権利を論じるM・ヌスバウムは、人間の身体的ニーズ（人間主体の「自律性」を侵害すると考えられる動物性）は、アリストテレスが人間の本质とする「社交性」の契機であり、カントが本質的善とする「人間の尊厳」の一面であるとして、「ケアされる権利」を論じる（人間の動物性には尊厳があり、それゆえ権利があり、それゆえ市民である）。他方でE・F・キティは、真の市民的権利は、互恵的ではない（非対称・不平等な）依存関係が保障されたところで初めて実現するとして、「依存関係の権利」ケアする権利を唱える。両者の議論で問われている権利の実質は「市民権」だが、その

「市民権」についてS・ベンハビブは、「普遍的権利」は、事實上「国民の権利」として、その付与権が国家に独占されているが、人間には「法的・市民的権利をもつ普遍的権利」（H・アレント）があり、市民は国境を越えてそれを守りあわなければならない」と論じる。ここでは、「権利」が「遂行的」なものであることが指摘されている。これらの「市民権」の議論に対し、J・デリダは、「他者を前にして他者に責任を負っている」人間の有り様を、「良きサマリヤ人」の譬え話（追い剥ぎの被害者を通りすがりの旅人が助け、宿の主人にその被害者を託す）を参照しながら、「非―市民的友愛」概念で論じる。この譬え話では、「私たちの法が課す義務」（私たちの間でのみ有効）を越える「歓待（自由な決断という行為）」によって、見ず知らずの他者が「隣人」化されている。この隣人化の場は、さまざまに「被り（暴力、傷ついた他者、その他者を助けた他者の要請）」が発生する場であり、ヌスパウムの「人間の動物性と尊厳」を結びつける議論を思いおこすなら、この「被る（自律性が傷つけられる）」ことと「尊厳」の関係を考察することが、重要だと考えられる。

デリダは、近代西洋の著名な哲学者が「動物」を論じてこなかった（さまざまなもの「動物」から奪い、「人間」だけのものにする）ことで、「人間の尊厳」を打ち立ててきた（この問題を扱う論考で、哲学者は「自伝（自らを語る）ことができる」者として現れてきた（尊厳を示してきた）と指摘している。この「自伝志向」とは対照的に、人間の条件を「動物性の排除」の上に構想するアレントは、「活動によって自らを暴露

する行為者」（尊厳ある主体）は自らの評伝の作者にはなれず、あとに残る他者に自らの「評伝（尊厳）を託すしかない」と論じている。これは、「尊厳」を「属性」ではなく「遂行的」なものにとらえる態度であるといえる。この「尊厳の遂行的性」に対し、「権利」は「主体」（すなわち「生者」）の「属性」と捉えられてきたのではないか、この「属性／遂行的性」という捉え方の違いに、「権利」と「尊厳」の関係を考察する手がかりがあるのではないかと考える。

ラルシュ共同体創設者のJ・パニエは、「ケアの場に人間の尊厳が生まれる」とし、共同体の日常生活では、全員で食卓（生命をつなぐ動物的生命現象の場）を囲むことと、生だけでなく死を祝う（死者とともにあり続ける）ことが最重視される。そこは、動物性を契機とする尊厳のパフォーマンスの実践の場であるとともに、「死者の尊厳」抜きに「人間の尊厳」を考へることの困難と「死者の尊厳」の遂行的性を示唆する場と考へられる。

コロナ禍における新宗教の治病儀礼

道 篤 汐里

本発表は、新宗教の特徴の一つとされる治病儀礼（病気治しの儀礼）に着目し、それらについて、新型コロナウイルス感染症の流行下において、信者に対し、どのように説かれてきたのかを、教団機関誌の分析を通し整理・確認することを目的とする。

新宗教は、「病気治しの宗教」であるという一種の社会通念

が存在している。新宗教の教義において、病気は神や霊の作用に起因するという見方が一般的であり、新宗教教団内では独自の治病儀礼が開発されることもあると指摘されている。

新型コロナウイルス感染症の流行と日本の宗教集団に関する論考・報道は、徐々に蓄積されつつあるが、新宗教について言及したものは、現状では、特定のテキストを重要視するテキスト教団についてのものが多数を占めている。そこで本発表では、①治病儀礼を有し、それらの能力の獲得・行使を、信者に積極的に開放してきた教団は、新型コロナウイルス感染症の流行をどのように捉え、またどのように対処するよう語ってきたのか。そして、②テキスト教団との違いは見られるのか。以上二点を検討課題として設定した。

事例として、寺田喜朗・塚田穂高（二〇一六）が提示した教団類型論において、「霊能の保有・開発が教団への入信と共に即時的、あるいは相対的に短期間で可能になると説く教団」である「霊能教団―信徒分有型―開放型」に分類されるとされる、天理教・解脱会・崇教真光を選定した。調査には、各教団が発行する機関誌のうち、二〇二〇年四月～二一年八月の刊行である、『みちのとも』（一七〇四～一七一九号）、『天理時報（縮刷版）』（二〇二〇年四月～二一年三月）、『解脱=The egdatsui』（九八八～一〇〇四号）、『崇教真光』（六九一～七〇七号）を使用した。各機関誌における新型コロナウイルスに関する言及を取り上げ、「新型コロナウイルスをどのように捉えているか」「どのように対処すべきとしているか」という観点から整理をおこなった。

その結果、①については、新型コロナウイルスの世界的流行は、人類に課せられた使命、あるいは各教団が理想とする世界に近づくことができないう人間の至らなさいの具現であるといった理解が、共通してなされていたことがわかった。また、「霊能教団―信徒分有型―開放型」に分類される教団であっても、社会的に求められる対応（緊急事態宣言等に伴う自粛要請）を遵守するよう明言されており、新型コロナウイルス患者に対する治病儀礼の実施を推奨するような言説は見られなかった。一方で、治病儀礼の実施によって神が理想とする世界に近づくことで新型コロナウイルス感染症の流行の収束を目指すことや、治病儀礼によって感染防止をおこなうことを推奨するような言説が確認された。

また、②については、テキスト教団との大きな違いは確認できなかった。しかし、オンラインでできる集会等とは異なり、実際に対面しておこなう必要がある儀礼を有する教団は、収束へ向けた実践の中に儀礼を含むため、その活動に困難を抱えていることが伺えた。

「霊能教団―信徒分有型―開放型」に分類される教団において、一般の病気の場合、「平常→病気の発覚→（患者以外の信者による患者への）治病儀礼（患者の本人の）心直し→回復」という過程をたどる。それに対して、流行り病である新型コロナウイルス感染症の場合は、病気ではあるものの、その存在が罹る前から認知され、自身が罹っていない場合でも社会的有事として認識されることから、人類全体の課題として理解されていると考えられる。そのため、「感染症の認知↓（人類の）心

直し↓（コロナ患者以外への）治病儀礼の実践↓（神が理想とする世界への接近↓）感染症の収束」という過程で理解されている可能性があることが指摘できるだろう。

アフタコロナ時代のニューパラダイム

—— 医療即宗教、宗教即医療 ——

馬淵 茂樹

歴史学者立川昭二は、とりわけ病氣と文明の関係を研究し、多くの著作を残しており、「病氣は文明がつくり、病氣は文明を変え、社会を動かしていく」と主張している。

現在、世界を席卷するコロナパンデミックは、まさに唯物主義で覆われた現代文明から脱却し、次なる時代を開け、と人類に呼びかけているのではないだろうか。

宗教、医療、科学の関係についてみると、東ローマ帝国、中世、大航海時代、産業革命時代には科学はまだ未成熟であり、宗教と医療が近接していた。しかし近代になって科学が発展すると共に、医療と科学との親和性が高まり、宗教は対極に位置するようになった。コロナはこの宗教、医療、科学の関係を、次なる時代に運ぼうとしているのではないか。

コロナは、様々な次元で世界に分断と痛みをもたらしている。コロナがもたらす痛みは、いわば四つの痛み（身体的、精神的、社会的、霊的）の全領域に及んでいる。これまでの唯物的パラダイムの医療では、コロナが創起する四つの痛みに十全に対処することはできない。コロナは、まさに四つの痛みにトータルに応えられる医療者の育成、及び医学・医療システムの

創出を呼びかけていると言えるのではないだろうか。

ここで四つの痛みにトータルに応えんと挑戦している医療の場を紹介したい。それはTL医療研究会という団体である。TL医療研究会は小児科医許斐博史氏が代表を務め、医師のみならず看護師やコメディカルも一体になって活動している。そして「人間を魂と受けとめる医療実践の探求」を目的に、年に一回学術集会を開催している。会員の多くは、宗教法人GLAの会員でもあり四つの痛みの全領域に関心を抱いている。二〇二一年十二月には第三十回学術集会を開催する予定と聞く。TL医療研究会がどのような実践をしているのか、その一例として同会会員である福島一成氏（心療内科医）の症例を提示する。

症例・Aさん（現在三十三歳）。

幼少の頃から激しい感覚過敏を有し、特定の布地の触感にこだわり、現在も手放せない。人間に対しての愛着行動を示さず、両親から日常的な暴力を受けていた。小学校低学年の頃から、希死念慮あり。中学、高校の頃には、両親に対して強い殺意。十七歳で神経性無食欲症を発症、福島医師の外来を受診。二十〜三十歳頃は、希死念慮が強まり、大量服薬や自傷行為を繰り返す。その後初めて自分の考えを福島氏に伝えられるようになり、三十三歳の退院時には、看護師たちに手を振り、感謝の気持ちを伝え、看護師たちを驚かせた。

Aさんは、福島医師との関わりで深く癒されて、神経性無食欲症が軽快しているが、その背景には、福島医師自身がGLA会員として「魂の学」を学び、生い立ちゆえに背負わざるを得なかった深い人間不信から解放された歩みが大きな原動力とな

っていた。まさにAさんの癒しは、福島医師自身の癒しの内外交流の結果と言える。

GLA主宰高橋佳子氏は、TL医療研究会の医師や看護師を頻回に指導している。現在も、コロナに関する最新の学術的知見を土台に、コロナに、どのように医療現場で対処したら良いか、四十回以上に及ぶ「新型コロナウイルスカオス研究会」での講義を通して、まさに「宗教、医療、科学を一つにした次なる次元の医療」の視野を医療者に与え続けている（ここで四分ほど実録映像を放映）。

まとめ。一、新型コロナウイルスは、宗教、医療、科学が一つになって、未来への道を開くことを呼びかけているのではないかと。二、それにより、新型コロナウイルスがもたらす四つの痛みに十全に応える道が開かれる。三、アフターコロナの時代とは、人間を魂と受けとめる時代になると演者は確信している。

コロナ禍の今、ボッカッチョから学ぶ

富田 信隆

現下、世界はコロナウイルスとの戦いを強いられている。歴史を振り返ってみると、十四世紀には欧州全域に「黒死病」が蔓延した。その状況下にあつて、生命の危機を背景にしながら、中世を代表するイタリアの作家・ボッカッチョは物語文学の傑作『デカメロン』を著述した。ならば、コロナ禍の今、作者から何かを学ぶことが可能ではないかと考える。

一 黒死病（ペスト）とは

ペストとは、ペスト菌の感染によって発生する急性感染症の

ことである。鼠類についた蚤がペスト菌を含む血液を吸って人間に伝播する。また、ペスト患者の皮膚・粘膜から伝染し、飛沫感染もする。突然悪寒を覚え、高熱を発生し、頭痛・倦怠・めまいなどの症状を起し、皮膚は乾燥して紫黒色を呈する。死亡率が高い。まさに、コロナ感染症状と類似している。黒死病の原発地は不明であるが、一三五〇年までには、ほぼ全欧に拡大した。死者数は推定の域を出ないが、少なくとも全人口の三分の一を喪失したと見積もられる。

二 『デカメロン』における黒死病の記述

「イタリアのいかなる都市に比べてもこよなく高貴な都市国家フィレンツェにあのペストという黒死病が発生いたしました」。そして、「法の權威は、人間の法であろうと神の法であろうと、地を掃った。もう掟は何もないのです」と、状況が切羽詰まったものへと追い込まれていったことを、決然と叙述しているのである。

三 ボッカッチョから学ぶこと

・『デカメロン』の「第一日まがき」に描かれた黒死病の惨状は、きわめてリアルで迫真性に富む。作者ボッカッチョは大胆にもそれにあわせて、奔放な物語を語る口実とした。死もたらす大災厄を身近に見聞すれば、逆に生の歓喜をうたわずにはいられない。そんな人間の本能的な衝動を踏まえた上での話の設定としたのである。そうした非日常的な環境の中では、ふだんは語ることが許されない話であろうとも、語ることが許されよう。

・黒死病の暗と、そんな生命の危機を背景にしながら、面白お

かしい話で迫りくる死の影を追い払おうと、十日のあいだ代わるがわる語りあう百の物語。ポッカッチョは教会で説かれる道徳とは異なる人間性に基づく行動原理を示唆している。聖人君子の説く倫理とは違う、人間の欲望の実相が小説によって語られるのである。ポッカッチョの物語は生の饗宴ではなく、実在のびのびとして健康で明るく、天真爛漫である。

・この作品の出現で、神学を中心とする中世風のスコラ哲学は色が褪せ、宗教的な幻想も恐怖も消えたように思われる。なぜなら、ポッカッチョの人間の自然を尊重した、そのようなおおらかな考え方は、ヨーロッパ各地で、多くの人に共感を受け歓迎されたからである。

・『デカメロン』では、宗教風俗に対する批判を繰り返す。宗教者批判はポッカッチョのみではなく先例もある（日本でも『今昔物語』で坊さんを手厳しく批判している）。彼は墮落腐敗よりさらに大きな問題点、原理主義的徹底性の危機性を自覚していたと考える。

・ポッカッチョは神学的に論争を挑む人ではない。人情に動かされてペンを走らせる常識の人である。そんなポッカッチョは国際政治についても、地中海貿易の実務に携わった人として、キリスト教徒とユダヤ教徒とイスラム教徒の平和共存を主張する。寛容をおだやかな声で、笑いをまじえつつ語った人であるといえよう。

結びにかえて、私見であるが、この十四世紀における黒死病の大流行は、今まさに世界を大きな恐怖に陥れているコロナウイルス感染に、大変類似しているように思えてならない。

一人ひとりが現状を真剣に捉え、認識したうえで、しっかりと対応していただきたい。

仏教団が実践する教化活動の脆弱性と強靱性

川又 俊則

「教化」は人びとをよい方向に動かせることだが、仏教としては仏道へ教え導くことに他ならない。僧侶が檀信徒に対して仏道へ教え導く活動全般、つまり、葬儀・追善儀礼、恒例法要・臨時法要などの活動すべてが教化活動と見なせる。寺院単位で実施されている対象別・目的別団体の活動も、教化活動だろう。拙稿で筆者は、宗勢調査の結果から、教化団体の活動は、全体的に決して活発と言えないことを改めて指摘した（川又二〇一九）。ただし、個々の寺院・僧侶を見ていくと、非常に活発なところもあり、五〇年など長きにわたる継続的な実践が花開き実を結び、次世代に信仰継承されている寺院も少なくない。本発表は、仏教における教化を論ずるが、宗勢調査や発表者自身の調査で得られた資料などをもとに、「脆弱性」「強靱性」という対概念を導入し考察したい。教化活動を、（葬儀・回忌法要などでの）僧侶による法話・説教、寺院で行われる年中行事・恒例法要、檀信徒たちによる教化団体の活動の三つに区分して論ずる。

以下は、いずれもコロナ前の調査である。曹洞宗（二〇一五）の調査によれば、法話を行う住職は約九割で、その機会（複数回答）は、通夜や葬儀、年回法要などの追善供養が八割以上だった。施餓鬼会、盂蘭盆会などの法要は七割前後の寺院

で実施していた。他方、婦人会は約一割、梅花講は約三割、坐禅会は約二割の主催率だった。真言宗智恵山派（二〇一五）の調査によれば、正住寺院（複数回答）で、施餓鬼会が八割弱、棚経が約六割の実施率だった。教化活動（複数回答）の実施割合は、巡礼・遍路・団参、御詠歌、絵山本団参が二割強だった。真宗大谷派（二〇一二）の調査によれば、法話の実施割合は、報恩講・御正忌・御七夜、永代経・祠堂経で九割を超え、彼岸会（春・秋）で約八割だった。教化団体の主催率は、婦人会が三割弱、講が四割弱、同朋の会が三割強だった。

この二年間のコロナ禍、宗教団体は本来の宗教活動を自粛し、寺院・神社・教会等が感染源とならないよう徹底し、他方、信者等が孤立しないように電話やオンライン中継など進めてきた。高齢化や人口減少という課題を持つ寺院は、「その場に檀信徒がいない」と教化ができないことに直結する。教化活動はそもそも脆弱なものかもしれない。コロナ禍で縮小・中止した年中行事や法要等は今後、復活できるかもしれないが、檀信徒の「気持ち」が寺院から離れてしまったら、とり戻すのは難しいと厳しい見立てをする住職もいる。様々な場面でのオンライン導入が見られ、何らかの形で檀信徒とつながることや行事他を実施する方策を僧侶たちは考え、実施してきた。さらにSNSを活用し、檀信徒外へ行事等を紹介するケースもある。しかし、世間一般的にはまだ、ICTの活用はスムーズに浸透しきっているわけではない。そこで、対面実施を考え、人数制限でお勤めのみ（法話なし）、お勤め＋時間短縮の法話等で行事を実施したところもある。新しいツールを含め、何らかの形

で教化活動を実践し続けた様子を見ると、教化活動自体の強靱さも見出せる。

葬儀・通夜、他の行事等での僧侶による法話・説教は、非熱心な檀信徒には届かない。年中行事・恒例法要は内容で参加者の多寡は異なるものの、熱心・非熱心にかかわらず檀信徒に開かれた行事であり、一部、オンラインも試みられる。教化団体の活動は熱心な檀信徒中心で、参加者がいなくなれば消滅する。三区分の活動を見直すと、寺院内の人間関係（僧侶と檀信徒、檀信徒同士）の部分で脆弱さがあるとそれが活動に反映されることに気づく。実践の方法で新たなツールを用いた展開が実際にあり、さらに、超宗派の僧侶たちの新たな実践など見ると、教化活動は改めて強靱な部分があると思われる。このように考えると、脆弱さを超えた強靱さによって、教化活動は維持継続の可能性がある」と結論づけられる。

宗教材と景観および文化財

——被瞻対象の宗教性と活用保全の再考——

神居 文彰

「瞻」を用いたのは仰ぎ見るといふ原意により、単なる被写体とは異なる視点を強調するためである。六塵説法のように存在・言動がそのまま救済であるという考えもある。

平成三十一（二〇一九）年四月一日施行の文化財保護法の改正により市町村が作成する文化財保存活用地域計画が制度化され、令和二（二〇二〇）年四月一七日「史跡等における歴史的建造物の復元等に関する基準」が新たに決定された。今後、新

しい文化財の価値と活用、修復と保全手法が構築されていくであろう。こうした文化財の多くは美・博物館、社寺の帰属が多くを占め、保護団体や信徒を含む関係人の心情、信教、宗教性・継承維持理念を無視することはできない。すなわち信条を有した精神性すなわち宗教的なものへの対応である。文化財というTermは対象を保全するという保護法が先行した概念である。文化的遺産は維持、護持しナショナルリズムを含む固有性が担保されたものである。制定文言には当然宗教的言説はない。これまでは暗黙知として共有されてきたものである。

物質として存在する以上、維持管理保全には経費を要する。そのための原資としての地域における秀逸な文化資産の発見↓整備↓保全↓利活用をリサイクルさせるなか、活用とはインバウンドを代表とする観光資源とするばかりではない。総合的活用には調査修理保全も含まれる。すなわち消費志向と生成創作を共存させる価値転換といえる。逆に異なる手法を駆使し管理する文化財を特別視するように誘導するものでも特別視させるためのものであってはならない。観光すらTourism・巡礼として宗教（心象）体験に繋がる。

宗教団体の建物、設備、宝物、仏像、施設等、すべて「信仰の対象」である。私有財産であるが、評価・指定されるという他者が関係するうえで「世俗体」として共有財という理解がされてよい。公共の利益は内面の充実によって強化される。

文化財という人格性を有する対象に内在する宗教性とは、信教の自由における内面性が確保され、その上で信仰そのものは成長変化する。「聖俗」問題の分離とまでは云わないが、個々

の宗教としての畏怖尊崇を含む信教の尊重に多面的に互譲させ宗教系文化財の価値と活用、保全手法を整理する必要がある。世俗体として活用する場合、教義との整合もしくは修正が必要となることもある。古来、公開と修理に親近性とそれぞれを同一地平で愉樂することを紡いできた。あわせて、観ることができない文化財が存在することにも意味を付与してきた。公開とは、修復・保全の折りと技が眼前に開示されている結果である。

環境に則した教義の拡張、すなわち意匠としての著作権とは別に対象への「敬意概念」が必要である。これらは内面であるがゆえに契約事項で表面化することも少なかった。

宗教は造形物だけでなく行為も関係する。礼拝供養などの動作性を伴い歴史が紡がれる。これが関係人における活用であった。その意味で宗教は非現実的なのではなく現実世界にリアルである。開創以来多くの信徒や地域の人々に護られ現在も護持する方々の思いが投影される。単なる文化施設、遺産ではない。個々に内在する宗教観を尊重することである。

現在、科学技術の進展や環境の変化により、新しい拝観が模索されている。たとえば夜間拝観もその一つであろう。さらに将来的には24Kや7GなどWeb・ICT環境での公開手法は大きく変容しつつある。目を引くタイトルによる拡散と承認を追求するのではなく正しい情報とその活用における人格権をどのように付与しうるのが問題となる。個別に有する宗教の尊厳性の社会における再認可といってもよい。創造されたものが遺産として全て残るわけではなく、今後文化財、記憶媒体はIoT

を越えさらに変通するであろう。

宗教は parts として切り離すより一体的充用が望ましく、宗教材の語は違和感を覚える。

アマビエ・マスク・大仏

—— パンデミック下の仏像を巡って ——

君島 彩子

本報告では、新型コロナウイルス感染症が流行するなかで一躍注目されるようになったアマビエ、マスクを着用した地蔵、そして感染症の終息を願う大仏に着目し、SNSへの投稿、新聞記事、テレビやインターネットニュースの検討から新型コロナウイルス感染症の中で生まれた新たな仏像のあり方を提示した。

アマビエは、二〇二〇年二月末から三月のはじめにかけてインターネット上で一気に広がった。オリジナルの図像は瓦版に描かれた一枚のみであったが、その図像が現代の感覚における「かわいい」に符合したことから二次創作がSNS上に投稿されることで広くイメージが共有された。当初はイラストや漫画のような平面的イメージであったが、次第に編みぐるみやフェルトマスクット、さらには自らやペットがアマビエに扮するなど手作り文化のもとで立体物も制作されるようになった。アマビエ自身が「インスタ映え」と呼ばれるようにSNSで好まれるイメージであったこと、さらに外出が制限された時期であったこともあり、創作活動をおこなう時間が増えたことでアマビエのイメージは一気に広がった。工夫を凝らしたアマビエのイ

ラストは神社における御朱印にも取り入れられ、さらに立体像のアマビエの中には寺院に奉納されることで、仏像のように捉えられる事例もあった。

アマビエ流行と同時期、街中に設置された銅像やマスクットキャラクターにマスクが着けられるようになった。二〇二〇年四月二日、『朝日新聞』にマスクを着けた地蔵の写真が掲載された直後から地蔵を中心とする仏像にマスクを着ける様子が各地の地方新聞や地域ニュースで報道されるようになった。これらの報道によると、当初は感染症予防を呼びかける目的で仏像にマスクが着けられることが多かったが、次第に新型コロナウイルス感染症の終息を祈る「奉納」としての要素が強まった。さらに時間が経過すると複数並んで屋外に建立されることの多い地蔵が奉納の中心となってくる。また『笠地蔵』的な「かわいそうだから」という思いやり、そして手作りのマスクを奉納することによる「癒やし」の効果も得られたようである。疱疹除けの信仰ともつながる赤いマスクや栃木県下で疫病除けの信仰対象である「黄ぶな」を刺繍したマスクなど、マスクの奉納は過去の疫病除け信仰とつながりながら、その視覚性が強調され、SNSへの投稿を通じて更なる広がりを見せた。

新型コロナウイルス感染症が流行するなかで、SNS上におけるある種の冗談として「大仏建立」という言葉の投稿が増加した。このような言説の流行を背景に、僧侶でアーティストの風間天心が中心となり実際に「コロナ大仏」を建立する計画が進められた。風間は、参拝者が自らの願いを書き込んだ紙を貼り付けた胎内仏とともに各地で勧進の法要を行った。さらに紙

をはりつけた小さな仏像を制作するワークショップも開催している。勧進法要の様子やワークショップの写真はSNS上の写真でも共有されている。

アマビエ、マスク地蔵、コロナ大仏、いずれも「映えるイメージ」としてSNSの投稿や新聞・テレビによって報道され、視覚表象の共有によって広まった。インターネットが普及して以降、人類が経験したはじめてのパンデミックにおいて、疫病を封じるイメージの共有は娯楽的な要素はあるものの、状況が好転するようにという切実な願いに基づいて広まった側面が強い。他者との接触を控えなければならぬ時期だからこそ「手作り」の良さが見直され、結果としてネット上の画像では飽き足らず、物質としての存在、物質との接触が重視されることになった。新型コロナウイルス感染症によって、趣味として定着している所謂「仏像鑑賞」とは異なる、自らの願いをこめた身近な仏像への奉納や仏像を創る行為、つまり視覚から触覚へとという折りの変化をもたらすものではないかと考えられる。

スペイン風邪禍（一九一八―二〇）における

福島県下の宗教行事

弓山 達也

本報告の目的は①スペイン風邪における福島県下の宗教行事の催行の有無を明確にすること、②現在のコロナ禍と異なり開催されたとするなら、その背景を探ること、さらに③東日本大震災直後の宗教行事開催との比較の視座を得ることである。

本報告で福島県に注目するのは、スペイン風邪禍の地方紙を

渉猟した速水融『日本を襲ったスペイン・インフルエンザ』で、東北地方で「最大の被害」と指摘しているものの、福島県のみ詳細が記されておらず、その空白を埋めることが求められるためである。そして東日本大震災で宗教行事が復興のシンボルとして再開されてきたことを思うと、大規模災害下・直後の宗教行事を検討する意味で被災地を取り上げることが的外なことではないだろう。そのため本報告では福島県下の大正期の地方紙（『福島新聞』『福島民報』『福島民友』）から関連記事を収集し、独自の対比表を作ることから始めた。次いで郷土誌やスペイン風邪に関わる福島県下の医療・看護・教育団体史の参照、さらにスペイン風邪で実母を亡くした野口英世の書簡を紐解いた。

福島県地方紙における明確なスペイン風邪の第一報は一九一八年一月二五日。直後から郡山・若松の学校休校の報が入り、一月になるとこれに加えて死者数も記されるようになる。年が明けると、村民九八%が死去した吾妻村など、ピンポイントの惨状がクローズアップされる。後流行については一九二〇年になって好間村の炭鉱での蔓延など、県下で流行があったことが確認できるものの目立った報道はなくなっている。同時期（すでに『宗教研究』四〇一号掲載拙稿で、全国紙でも確認したように）宗教行事の自粛や中止はほとんど確認できない。スペイン風邪禍でも福島・郡山・若松の正月の賑わいや節分が伝えられ、時期はスペイン風邪禍とずれるが相馬野馬追などの大規模祭礼、夏祭り、お盆も通常通り開催された。

制限された諸活動を見ると、報道では学校の休校が際立ち、

次いで軍隊における支障、炭鉱や行政などの事業体への打撃があげられる。学校・軍隊・事業体という、いわば〈近代〉以前の組織がパンデミックを受けて諸活動の制限を余儀なくされているのに対して、宗教行事をはじめ、祝賀や式典、いわば「祭り」が滞りなく催行されているのは、後者が近代以前から続く〈伝統〉に属しているからであろう。つまり病いや死を避けるべきものとして、その前で萎縮する〈近代〉と、病いや死をも受容する〈伝統〉との対比であり、共存である。イリツチの用語で言い換えれば、〈近代〉を特徴づける「操作的制度」的な時空間と、その対極にある「自律的・共倫的な」時空間との対比であり、共存とも言えよう。

〈伝統〉において、病いや死をも受容できる背景には死生観が密接に関わっていると考えられる。一事例を野口英世の実母の他界した際の書簡に見ると、そこには「覚悟」「諦め」の文言が確認できる。同様の諦観はスペイン風邪をめぐって死に言及した与謝野晶子、菊池寛、永井荷風、武者小路実篤の作品や日記にも見ることができ、それは病いを得て死去しても仕方がないということよりも、生者が死者とつながっている感覚に裏打ちされた、生と死との連続性の感覚を背景とした諦観と言えよう。そしてこうした生と死がつながっている感覚は、東日本大震災直後の被災地でも被災者の口から漏れ聞こえたものであった。そこに諦観があったかどうかは、今後の検討に委ねたいが、はからずも二つの大規模災害下・直後で生死の連続性の感覚が確認できたことは興味深い。いかなる論理で宗教行事が中止・自粛、そして再開、催行されたのかを問う視座を得るこ

とで、日本人の生と死との感覚の変遷、現状の一端が解明できるものと期待できよう。

行政が守る死後の尊厳

——横須賀市の終活支援の事例から——

谷山 昌子

本報告の目的は、近年、わが国にみられる葬儀や墓をめぐる急速な変化について、無縁化社会と死をめぐる新たな動きとの関係から考察し、横須賀市が終活支援事業を通して守る、死後の尊厳とは何かを明らかにすることである。いま、自治体による遺骨の管理事務は、「行旅死亡人」といわれる身元不明、あるいは身寄りのない死者ばかりではなく、親族の引取り拒否という理由からも発生している。弔われぬ死者の現出・増加という新たな社会問題の対応として、すでにいくつもの地方公共団体では終活支援をはじめている。そのきっかけとなったのは、全国でいち早く取り組まれた横須賀市の事業である。本報告では横須賀市の二つの終活支援事業のうち、エンディングプラン・サポート事業（以下、ES）を事例に、低所得、低資産で頼れる身寄りのない高齢者の死と死後を守るための支援について、関係者らへの聞き取り調査を行った。

引取り手のない遺体は墓地埋葬等に関する法律第九条により、死亡地の市町村長が行う。埋火葬費用は、行旅病人及び行旅死亡人取扱法の規定により公費負担となる。ESは、住民票のある市民が無縁遺骨となることを防ぎたいとする職員の思いから生まれたという。市民の死後の「尊厳」を守ることが本事

業の理念に掲げられている。

「尊厳」は、その人の体面を貶めることなく名誉や自尊心を傷つけないこと、聖なる次元での「かけがえのなさ」、社会的に尊ばれることなどの意味で用いられる。死者の尊厳については、その縁故者など生者に主体があるとすると考え、死者自身に権利が認められるという見解に分かれる。祭祀されること、語り継がれることで尊厳が保たれるとする、死者と生者との関係性の中に認める考えもある。倫理学、民俗学、社会学に共通して、個人が尊厳を保つためには他者の存在が不可欠ということが指摘されている。

ESの対象は、支援しなければ将来的に無縁遺骨になる可能性の高い市民である。登録の際、希望の宗教宗派による葬儀、納骨先、あるいは散骨など自由に伝えることができる。契約者は葬儀と埋葬に必要とされる最低経費二十五万円を協力葬儀社に預納し、登録内容は葬儀社によって履行される。市役所は契約者に対して死亡届出人の確保や生前の安否確認を行い、葬儀社の契約履行を見届ける義務を負う仕組みである。昨年九月末までに六十六名が登録した。そのうち、死後、あの世で両親との再会を願う登録者Mさん（当時八十二歳男性）を含めた六十二名が仏式の弔いを希望している。既に一名の散骨を含め、十八名が生前の本人意思に沿ったかたちで葬られた。

現在の日本社会では、住民票と戸籍だけでは市民の死と死後に備えることができない。一人の死後の安心を約束するためには、葬儀業者をはじめ医師や介護・施設職員、宗教者、場合によってはNPOなど多様なアクターが必要である。ESは行政

がハブとしての役割を果たし、市民の生前から死後に至る安心を約束する。調査から、担当職員は故人の生前の姿を浮かべ思いやり、住職は故人それぞれに合う独自のお経を心がけるなど、一人ひとりを生前から死後に至るまで尊重し、誠意をもって丁寧に対応している姿が確認された。

以上より、本報告で「行政が守る死後の尊厳」とは、行政は終活支援という新たな取り組みを介して、契約者と葬儀社、宗教者・宗教施設その他関係各所への橋渡し役を担い、市民の間らしい死と死後を守ること、とまとめる。一方、弔い手不在による無縁遺骨の増加は、家や家族、地域社会が個人の死を担っていた従来の慣習では対応しきれないケースのあらわれである。ESの対象外とされる契約能力のない認知症独居者への対応が今後の課題である。また、多様な葬送が選択される心的背景を調査し現代日本人の死生観を解明したい。

カロートと遺骨観

——戦後行政と霊園事業者による「指導」——

間芝 志保

カロート式家墓（墳墓下部の納骨室であるカロートに家族の火葬骨を収蔵し、子孫代々が継承する墓）は、関東大震災後の復興期に、東京市内の寺院特設墓地から始まり、東京郊外の霊園へと引き継がれて、戦後にかけて全国に普及していった。その過程で、カロート底部の形状にはバリエーションが生じたが、このカロートの多様性がなぜ、いかに生じたのかは、これまでほとんど明らかにされてこなかった。本発表では、まずは

戦後におけるカロート式家墓の全国的な普及プロセスを、都市の公営墓地や民営霊園の例をもとに概観した後、霊園・石材事業者に関連する文献資料を用いて、カロートの多様性がいかに生じたかについて、一つの試論を提起する。

まず、戦後カロート式家墓が全国へいかに普及したのかを確認する。『土地区画整理の墓地移転』（全国土地区画整理協会連合会編刊、一九六三年）によれば、昭和二年には戦災復興院が「復興土地区画整理に伴う墓地整備方針」を都道府県知事宛に通牒し、全国三十六の都市、七百五十六カ所の墓地、約四十二万基の墓に対して大規模な墓地移転が行われた。なかでも本発表では東京都、名古屋市、津市を事例として、戦災復興のなかで、各都市で旧来の墓地の整理が進むとともに、「一家一基」の家墓が普及した過程を概観した。

ここで注目すべきは、津市の公営霊園において、「墓相学」の知見が用いられた点である。津市の公営霊園では墓相家の教説にしたがって、過密な墓地はよくない、家の始祖・中興の祖・直近の先祖の三基の墓を祀れば充分などというように、寺院檀家への説明が行われたという。また無縁墓の処理方法についても墓相家の指導を仰いでいた。

カロート式家墓の普及が決定的となったのは、昭和四〇年代の民営霊園ブームの際であった。カロート式家墓は、大規模事業型の霊園での大量製造・大量販売に適しており、急増する墓の需要を量的に満たし、中流層にも手の届く価格で販売する合理的な方法でもあった。また同じ昭和四〇年代には、各地に点在する地域の共有墓地（共同墓地とも）や個人有墓地でも、火

葬の普及とともに徐々にカロート式家墓への移行が進んでいった。

こうしたなかで、カロートの多様化はいかに起こったのか。まず「大阪府下の三大墓地公園 附墓守の墓談義」（大阪府箕面墓地公園、一九六〇年）を参照する。同書の編者である松下忠之は大阪市営の服部霊園や大阪府箕面墓地公園の経営管理に深く関わった、「公務員」だが「造園家であり吉相墓提唱者」と自負する人物である。同書によれば松下は、墓相学に従って、カロート底部を砂・砂利にすれば遺骨は土に還り、したがって成仏できると説き、実際に建墓の指導も行っていたことがわかる。

続いて、「建墓促進と墓所開発」（六月書房編刊、一九九四年）を参照すると、排水設備が整っていない共有墓地や、山間部を開発した霊園では、カロート底部に水が溜まりやすいため、「地上式」カロートもしくは「底なし」カロートが採用されるようになった。しだいに、霊園開発の段階で排水設備を整えたり、カロートを核家族用に小型化したりすることで、浸水問題はかなり改善されてきたという過程があったことが判明した。

以上の資料から、もともと東京で生まれた「底あり」カロートは、浸水問題と、遺骨を土に還るべきとする墓相学的遺骨観とを背景に、大阪で「底なし」カロートへと変貌した後、霊園開発や墓石製造・加工技術との関わりで全国的に変化しながら展開してきたとみるべきだといえる。こうした水はけという実際問題から生じた各地域におけるカロートの差異が、遺骨観にどのように作用したか、人・カロート・遺骨の間に起こる相互作用を長期的視点でとらえていくことが、今後の課題となる。

虚偽広告が予見した

「お坊さんのいないお葬式（想送式）」の破綻

別府 良孝

筆者は、曹洞宗龍潭寺（りゅうたんじ）住職で、現代宗教研究会会長である。本稿では、現代葬儀状況の一例として、「偕侶抜き葬儀を専門とする葬儀社」の起業から終業までの経緯を報告する。取り上げる葬儀社は、「NINE & PARTNER S 株式会社」で、以下、NP社と呼ぶ。

NP社（大森嗣隆社長）は、令和元年八月に名古屋の中心部に設立された。NP社は、『中日新聞』令和二年二月九日朝刊二十六面に「お坊さんのいないお葬式」の全面広告を載せた。この葬式の別名が、「想送式」である。想送式の全面広告は、同時期に『読売新聞』の東京版・関西版にも載った。テレビCMは、同年二月七月に、名古屋のCBCテレビ、中京テレビ、テレビ愛知、東京のTBSテレビで流れた。一連の広告に対する問題点が『月刊住職』令和二年六月号と九月号で論じられた。『文化時報』令和三年六月十四日号によれば、多額の初期広告にもかかわらず、利用者は全国で一年間に僅かしかなく、令和三年四月にNP社は「想送式のサービス」を終了した。全面広告開始から十四ヶ月のことであった。

NP社のホームページには、提携式場が載っているが、その多くが「無断リンク」による捏造であった。例えば、儀式を行う部屋のない名古屋市営八事斎場、名古屋市営第二斎場、飛鳥町営飛鳥聖苑、蟹江町営舟入斎苑等を提携式場として紹介していた。名古屋市環境課等からの抗議によってリンクは解除され

た。NP社は、芝増上寺・上野寛永寺・築地本願寺・永平寺東京別院など百八十ヶ寺を、提携式場として紹介していた。「お坊さんのいないお葬式」が「お坊さんがたくさんいる名利でやる」と思わせる広告をしていた。各寺からの抗議によって、リンクは解除された。NP社の虚偽広告は、景品表示法に違反し、名利の宗教的人格権を侵害していた。関連会社のホームページに、利用者談話が載っているが、その多くは捏造と推察される。虚偽に基づく商売が行き詰まることは商道の基本から予見できたが、NP社は虚偽広告を重ねて破綻した。

大森社長の自著『無宗教なのにどうしてお葬式にお坊さんと呼ぶの？—お葬式のアンケート大公開』（三恵社、二〇二〇）などには、大森社長の経歴が載っている。それによれば、大森社長はNP社を起ち上げる前は、老舗葬儀社の「シオン株式会社」に二十年ほど勤務していた。シオン（仏教の四恩に由来する）は、八十六年前に愛知県犬山市で創業され、現在は、犬山・江南・小牧・岩倉に十七の会館を有している。NP社とシオンKK（木塚隆次社長）の登記簿を取り寄せたところ、シオンKKとNP社は、「親子のような関係」にある事が判明した。即ち、木塚社長はNP社の取締役であり、大森社長はシオンKKの取締役である。他に、二人の取締役が両社を兼務している。両社のホームページのタッチが似ている事、シオン会館には「想送式の間」がある事は、両社の協力関係を裏付けている。「革新的な想送式」のルーツは、伝統仏式葬儀によって蓄財した老舗葬儀社だった。

遠隔葬儀中継者に求められる知識と能力

瓜生 大輔

初の緊急事態宣言直後の二〇二〇年六月二二―二三日、七四歳で亡くなったある男性の葬儀が千葉県柏市の葬儀場にて執り行われた。筆者の所属研究室と喪主であった故人の奥様との縁から、故人のきょうだい達が住む東京都青梅市の民家に向けてインターネットを介した「遠隔葬儀中継」を提供する機会を得た。当初私達は、開発中の「三六〇度映像を介した双方向コミュニケーションシステム」を用いた「葬儀参列」の実現を想定していた。しかし、十分な準備時間がない中で、葬儀というやり直しの効かない行事の性質を考慮し、複数のスマートフォン上で起動したZoomを並用することにした。詳しい技術的考察は割愛するが、結果として、自作システムは遠隔参列者の期待に答えられず、むしろ携帯性と操作性を兼ね備えた「スマホ+Zoom」が威力を発揮した。本稿では、遠隔参列者の「存在感」を会場に届け、遠隔参列者がまるで本場に葬儀に参列したと思えることを目指した筆者の経験から導き出した「遠隔葬儀中継者に求められる五つの知識と能力」を提案する。

一、葬儀手順の理解。通夜、葬儀・告別式などがどのような段取りで行われるのか、宗教・宗派ごとのパターンを把握しなければならぬ。これらは葬儀従事者にとっては一般的な知識であるが、実際の現場では状況に応じて臨機応変に対応することが求められる。

二、葬儀における重要な場面の把握。僧侶の説経中など、遺族や会葬者にとっては「受け身」な時間に対し、喪主の挨拶や

出棺前の最後の見送りなど、とりわけ重要な場面がある。このような場面でのような経験を提供できるかが、遠隔参列の「満足度」に直結する。

三、中継に関わる技術的インフラの構築。今回、接続した葬儀場と民家には、ともにブロードバンド回線がなく、モバイルWiFiを用いたネット接続を強いられた。各現場における最善のインターネット環境を選択あるいは構築するとともに、環境に応じた機材の選定と配備、そして現場での運用を取り仕切るための知識、能力、経験が求められる。

四、遠隔・物理参列者の同時マネジメント。双方からの参加者が等しく葬儀に参加できるように、技術的・人的マネジメントが求められる。今回、高齢な故人のきょうだい達が普段全くデジタル機器にふれていなかったことから、研究チームのスタッフ一名が機材一式を抱えて民家まで出張し、通夜、葬儀・告別式の全時間にわたり技術補佐を行った。葬儀中継中、双方どこかでなんらかのトラブルが発生した際には臨機応変な対応が求められる。

五、一参列者として振る舞えること。特に小さい葬儀場などにおいては、中継スタッフであっても一参列者とみなされることがある。今回の葬儀では、私達中継スタッフメンバーも焼香を求められた。事前に綿密に話し合い、ご遺族からの信頼を得た結果ではあるが、それは同時に「中継のみに専念すること」は許されないことを意味した。

葬儀を一方的にネット中継・配信するだけならば、それほど難しくはない。しかし、それでは（物理的に）参列できな

った後ろめたさを感じる遺族も少なくないだろう。今回の葬儀では、出棺前にきょうだいたちが「故人との最期のお別れ」を行う場面があった。筆者自身で iPhone を故人の顔に近づけ、会場内に聞こえるように音声が出力される状態で、故人の兄に代表して語りかけてもらった。最近では、葬儀の際のスマホを用いた撮影は一般的かもしれないが、正直、はじめは躊躇した。遺体の生中継は、公共的な放送であればはばかられる行動だが、プライベートな遠隔葬儀中継の場合はむしろ必須である。しかし、ただでさえ多忙な遺族に技術的専門性を伴う中継「業務」を強いることは現実的ではない一方で、誰もが行える仕事ではない。遠隔葬儀中継の難しさの本質とは、本稿で挙げた五つの知識と能力を兼ね備えた人材をどうすれば育成できるかではなからうか。

宗教を超える紐帯

——南インドの異宗教間結婚を事例にして——

岡光 信子

インドの結婚は、伝統的に同じカーストかつ同じ宗教に属する者同士の縁組による結婚である。さらに、結婚は、家同士の関係を結ぶものと考えられており、配偶者の選択は、個人の意思より家族・親族の意向が優先される。カーストの異なる者同士の結婚は、社会規範から逸脱した恥ずかしい行為だとみなされ、異カースト婚のカップルは親族付き合い合いが拒絶されることもある。一九五四年、特別婚姻法は異教徒が改宗せずに結婚することを認めているが、社会的なリスクが高いこともあり、異宗教間結婚は非常に少ない。十五歳から四十九歳の既婚女性を対象にした調査では、異宗教間結婚は二二・一％だった。

このような状況の中、インドのタミル・ナドゥ州のナーダールと呼ばれるカースト集団は、カースト内婚の枠組みの中で異宗教間結婚を実践している。本発表の目的は、カトリック・ナーダールの異宗教間結婚を分析し、それが成立する背景を考察することである。

ナーダールは、タミル語を母語とし、集団全体の約十％のキリスト教徒と僅かのイスラム教徒を除けば、カースト構成員はヒンドゥー教徒である。ナーダールは、かつて樹液採集を生業とする低カーストの一つとして「シャーナル」という蔑称で呼ばれていた。一九世紀初頭、プロテスタントに改宗した集団が高等・専門教育を必要とする職業に従事するようになり、経済状態も改善されることで社会的な名声を得ることもなっ

た。カトリック集団は、当初少数派であったが、二〇世紀後半に人口が増加する。

カトリック教会は、婚姻をイエスによって定められた秘跡と見なし、カトリックの新郎新婦は教会で「ミサによる結婚式」を行う。分析の対象とした異宗教間結婚の四事例のうち、ヒンドゥーの男性がカトリックの女性と結婚したのが一件、ヒンドゥーの女性がカトリックの男性と結婚したのが三件である。異宗教間結婚は、都会での恋愛結婚の事例が多いとされる。しかし、ここで取り上げる四事例は、すべて村落部における縁組による結婚である。非カトリックが改宗し、新郎新婦がカトリックとなった後、秘跡として教会で婚礼を行っている。彼らの子供の宗教はカトリックとなっている。特別婚姻法によれば異教徒同士の婚姻は改宗する必要がない。しかし、この地域のカトリックは幼少のころから徹底した要理教育を受けており、結婚は秘跡として教会で行うことを前提に考えている。結婚の条件には非カトリックがカトリックに改宗することが含まれている。

ナーダールが異宗教間結婚を行う背景には、カースト集団固有の事情がある。一九世紀、ヒンドゥー・ナーダールは、低カースト集団から脱却を望み、高等教育を受けて社会・経済的な上昇を果たしていたプロテスタント集団に目を付けた。ヒンドゥー・ナーダールは積極的にプロテスタント集団と姻戚関係を築いた。宗教の違いを超えてカースト集団としての団結が強化された。その結果、この集団は、カースト名の変更を始めとする地位上昇を求める運動を展開するようになり、最終的にそれ

が達成されたという経緯がある。このような経緯がありナーダールは、宗教の別よりもカースト・アイデンティティが強固な集団となった。その結果、ナーダールの結婚は、カースト内婚であれば、宗教の違いが問題にならず、異宗教間結婚をしても、カースト集団から排除されるという社会的な不利を被らないのである。少数派のクリスチャン・ナーダールには、異宗教間結婚にもメリットがある。クリスチャン・ナーダールは、プロテスタントとカトリックを合わせてもナーダール人口の10%という少数派である。カトリック・ナーダールは少数派であっても、多数派のヒンドゥー教徒を対象に加えることで婚姻相手の選択肢を拡げることができる。ナーダールの異宗教間結婚は、強いカースト・アイデンティティゆえに成立しているのである。

ヒンドゥー聖地と祖先祭祀

——「トリスタリセートウ」を中心に——

虫賀 幹華

拙論「ヒンドゥー教の無縁供養—ガヤーの祖霊祭における供養マントラの分析から—」(『宗教研究』四〇〇号、二〇二二年)では、『ガヤーマーハートミヤ』(十一世紀頃)に掲載される、不特定多数の死者の救済のために唱えられる一連のマントラを「無縁供養のマントラ」として分析した。ヒンドゥーの祖霊祭(祖先祭祀)で団子が捧げられる主な対象は十二の祖先(父・祖父・曾祖父、母・祖母・曾祖母、母方の祖父・曾祖父・高祖父、母方の祖母・曾祖母・高祖母)である。ガヤーという北インドの聖地で行われる特別な祖霊祭では、十二の祖先以外の死

者を任意で祀ることができ、さらに無縁供養のマントラによって個別には知り得ない苦しむ死者と儀礼執行者の様々な縁者が供養されることになる。

ガヤーの祖霊祭の無縁供養のマントラを、元来は父・祖父・曾祖父のみを対象としていた祖霊祭の発展のなかに位置づけることを目標として、本発表では、ナーラーヤナ・パッター著「トリスタリセートウ」(Tristahsch)』(十六世紀半ば)総論の「聖地での祖霊祭における受け手に関する規則」章における十二の祖先以外に対する祖霊祭に関する議論を整理する。同章ではまず、聖地での祖霊祭において十二の祖先を祀る際の規則が議論される。続けて、父・祖父・曾祖父の妻たちが実の母・祖母・曾祖母とともに祀られ、彼女らの父も「母方の祖父」の地位を得て祀られることや、父方のおじや先生などが対象になることが書かれる。他人に頼まれて聖地に行き祖霊祭をする場合の規則や、未亡人によって夫および自身の父にはじまる各三世代のための祖霊祭が行われることが記述されたあと、生きている父のいる息子による祖霊祭について詳しく議論される。基本的には「父がその者たちのために祖霊祭を行う者たち」が対象となることや、父に頼まれて息子が聖地あるいは特にガヤーで祖霊祭を行う場合の規則などが書かれる。最後には、すべての親族たち、それ以外にも友人たちなど全員のために「共通の一つの団子」を捧げることが記述される。ここでは「ガヤーマーハートミヤ」の無縁供養のマントラの一部が引用されており、マントラごとに一つの団子を捧げる行為もガヤーの祖霊祭と共通している。

無縁供養のマントラとの違いとして、『トリスターリートウ』の同章には異常死や生前の悪行を理由として苦しむ死者の描写がほとんどないことが指摘できる。子孫がいけない死者に注意を払っている点と、苦しむ死者による祟りを避けるなどの記述がない点は共通している。先述のように、『トリスターリートウ』には聖地での祖霊祭で広範囲の死者たちが対象となることが書かれているが、それは「家長による十二の祖先への祖霊祭」という原則を前提として、未亡人や父の生きていた息子による祖霊祭、他人に頼まれて行う祖霊祭など例外的な事態にどう対応するかの議論と地続きであるように見受けられる。聖地での祖霊祭のための特別な規則として書かれてはいるが、『ガヤーマーハートミヤ』が主張するような聖地そのものの力や聖地に座す神の恩恵という見方は確認できない。他方で、『トリスターリートウ』においてもガヤーマーハートミヤは他の聖地と区別され特別視されていることがわかる記述が散見する。個別に団子を捧げた後、不特定多数の死者たちに対する「共通の一つの団子」について、同文献はガヤーマーハートミヤの規則であるとの限定をしていないが、唱えるべきとされるマントラは『ガヤーマーハートミヤ』からの引用である。十二の祖先以外の死者のための祖霊祭、不特定多数の死者のための祖霊祭、聖地での祖霊祭、そしてガヤーマーハートミヤの祖霊祭の発展とそれぞれの関係性についてさらなる検討が必要である。『トリスターリートウ』は聖地での祖霊祭の議論の集大成でありまた現代の慣習への影響も大きいと考えられるが、同文献に影響を与えた他の文献もあわせて今後調査していきたい。

財を所有する神像

——英領インド期の寺院基金をめぐる法の一元化——

田中 鉄也

本発表は、十九世紀後半の英領インドでの「神像の所有権」をめぐる判例を分析することを通じて、宗主国法と在地の法規範が併存し相互に影響を及ぼしあう中で、ヒンドゥー教徒の宗教的・慈善的な基金の司法的言説がいかに構築されたのかを検証した。

一〇目は *Maharane Shbessore Debva v. Mohooramath Acharyo* 判決である。一八六九年にカルカッタ管区ジョシヨルで小作権の売買をめぐる紛争が枢密院で争われた。被告は神に仕えるセバイトで、神に寄進された土地の一部の小作権を原告に売り渡した。しかしその小作料が、前者は一定期間で更新されるとみなしたが、後者は永続的な定額であったと主張したことで、裁判に発展した。枢密院は、セバイトは神への寄進財の所有者ではなく管理者であると判断した。小作料を固定額にすることは、その土地の所有者である神に直接的な利益をもたらさないため、そのような売買ができないと判断された。

二〇目は *Prosumo Kumari Debva v. Golab Chand Baboo* 判決である。カルカッタ管区ダカ近郊の神に寄進された土地のセバイトの一人が被告から四千ルピーの借金をして、寺院の改修と神像への奉仕に費やした。神像に寄進された土地を担保にすると明記した借借書をもとに、被告は債務者が帰属するセバイト組織から担保の接収を求め、民事訴訟となった。一八七五年に枢密院は六九年の判例を踏襲しつつ、判決を下した。それ

は寄進物の所有権は理想的な意味では神像にあるのだが、それは経済的洞察力を持たない幼い存在でもあるために、管理者（セバイト）は神像への利益を損なわない限りで、寄進財を利用することができる判断された。

三〇目は *Manohar Ganesh Tambekar v. Lakhmiram Govindram* 判決である。ボンベイ管区ダークロールの寺院は一七七二年に原告の祖先によって十万ルピーで建立された。建立後、彼の子孫は、七百年間に及び神像に奉仕してきたセーワク集団と協定して寺院管理のための信託を組織した。その協定書に本尊への寄進財を自由に売ることではできないと明記されたにもかかわらず、約一五〇名のセーワク集団はそれらを自らの金庫に独占し、所有権を主張したために訴訟に発展した。一八八七年にボンベイ高等裁判所は、神像や寺院のために組織された信託の「公益性」を重視し、受託者は神像の利益、ひいては公益のために寄進財を管理しなければならないと判断した。そこでは自然人のように財産が所有できると定義つけられた神像の法人格が優先され、「我々は寺院の下僕ではなく神像とその財産の所有者である」というセーワク集団の慣習法に基づいた主張は退けられた。

最後に、これら三つの判例における宗主国法と在地の法規範の混淆状況を整理しておく。伝統的に神への奉仕者たちが「神像を所有すること」を支持してきたのはミーマンサー学派や慣習法であった。しかし一八六九年と七五年の判例でセバイトは「神像の管理者」であるが「神像の所有者」ではないとみなされた。他方で伝統的に在地の法規範が認めてきたセバイトの

財産権が完全に無効とされた訳ではなく、彼らも寄進財を自らのために利用できることは認められたのだが、神像の利益を損なわない限りという注釈が入った。ここに司法的解釈の転換がみられる。一八八七年の判例では、ローマ法に基づき寄進財は市場で交換できない財と判断され、司祭の清廉潔白さとそれに付随した公益性（社会奉仕など）が求められた。そして英国のエクイティに基礎づけられた信託に対する受託者の忠義および公益慈善目的が重視されたことで、神像の利益を保全するということが管理者たちの富の繁栄とは連結されず、神像の利益の保全は公益慈善目的の達成であるという解釈のもとで、司法的言説は形作られたといえる。

イブン・シーナーにおける抽象認識と能動知性

宮島 舜

イブン・シーナーの知性認識の解釈をめぐっては一箇の対立がある。普遍的な可知的形相の認識は、人間知性の主体的な対象によるとする立場と、能動知性の溢出によって人間知性に付与されるとする立場である。しばしば前者は抽象主義、後者は溢出主義と呼ばれる。前者は比較的古い立場であり、近年の研究ではイブン・シーナー認識論の経験論的側面を強調する抽象主義的な解釈が複数の研究者によって提示されている。さらに頃来はこの対立を超越する試みも登場している。そうした試みなかには、イブン・シーナーを却つてある種の合理論者とする解釈も見られる。本論ではかかる先行研究を踏まえて、イブン・シーナーの知性認識における抽象認識と能動知性との関係

を検討する。

『治癒』の『魂について』第二巻第二章においてイブン・シーナーは認識の構造について語る。すべて認識とは認識者による形相の把握であるとするかれは、まず質料的形相を把握するうえで形相の質料および質料的付随物からの抽象の必要を説く。その抽象認識は外的感官をつうじて把握された可感的形相が内的感覚において抽象を経る過程へと構造化される。だが感覺能力による抽象は普遍的な可感的形相を把握しえないため、その把握は知性能力が担うこととなるが、それには潜勢態にある人間知性からは超越しみずからは現勢態でありながら人間知性を現勢化させる——後述のとおり人間知性そのものを照明することに於てそうするわけではない——能動知性が必要となる。知性認識と能動知性との関係は『魂について』第五巻第五章において直截的に説かれる。それによれば、太陽がみずから可視的でありながら同時に不可視的なものを可視化すると同様に能動知性はそれじしん現勢態でありながら潜勢態のものを現勢化する。人間知性のうちなる想像的個物そのものは評価力に抽象されてなお普遍的概念ではなく、能動知性をつうじて可感的形相は可知的対象となりうる。別言すれば、知性的な仕方でも可感的形相を知覚することが可能となる。

「個物それ自身が想像力から我々の知性へと移行する仕方」(Fī al-nafs, V.5, 235) を否定するイブン・シーナーは、感覺による抽象から知性認識へと至るあいだに一定の分界線を引く。だがその一方でかれの認識論がまたたしかに経験論的性格をもつことは複数の研究者の指摘するとおりである。生得観念につ

いてもかれはこれを否定する。その経験論的な認識論において、それでは能動知性はどのような布置をうるのか。ところで感覺認識に止住する動物魂も知性認識を行使しうる人間魂も可感的形相の把握のちそれらを抽象するという点では同じであり、両者の認識はその出立点も材料も一般である。異なるのはいわば一つの仕方においてである。人間はその同じ可感的形相を、程度の差はあれ、知性的な仕方でも認識することができる。同じもの（物体）についても知性による認識の対象となる側面とならない側面とがある——質料性と形相性——(e.g., al-Ishārah, VIII.66)。¹つまり同じ対象を知性は形相性をつうじて、いいかえれば普遍的な仕方でも認識する。こうした観点に立つと、かれの認識論を経験論と合理論との総合あるいは併存とみる観方が可能となる。いずれか、ではない。このように考えてくるならば、かれの認識論における能動知性の溢出を、人間知性にとつて超越論的に機能するものと位置づけうるのではあるまいか。とはいえ、さしあたり次の点においてはカントの超越論哲学と相異することに注意を払わねばならない。イブン・シーナーにおいては能動知性との関係性に程度の差があること——すべての人間が等量に知性的な仕方でものを見られるわけではない——、そしてこの超越論的な知性はまた超越的他者でもある、ということである。

中国イスラーム研究史に関する「三部作」

アリム・トヘテイ

中国イスラーム研究史に関する調査研究では、発表者は『日本におけるイスラーム研究史—中国篇』（春風社、二〇一九年二月、三二二頁、ISBN: 9784861106323）、『現代中国における宗教学術史—イスラーム篇』（明石書店、二〇一九年八月、二九六頁、ISBN: 9784861106323）、『Islam in China: A History of European and American Scholarship』（Gorgias Press, February 2021, 234 pages, ISBN: 9781463243296）の三「部作」を発表した。第一部作では、明治期におけるイスラーム研究の萌芽、満州事変を機にした「回民工作」の要請と研究の活発化、戦後の中断を経て、世界イスラームのなかの中国イスラーム研究へ、というように研究の開始から現代までの研究史を整理し、学際的な観点から再評価した。第二部作では、中国のイスラーム学術研究の発展過程における研究史を「哲学・政治学分野の研究」、「人物、機構及びその学術刊行物」、「学術会議」、「参考書と史料整理」、「歴史分野の研究」、「教学分野の研究」、「文化及び他の分野の研究」に分類し、学際的な観点から分析した。第三部作では、何らかの学術的・学際的課題が創始されるにあたり、最初期の資料の収集・利用という段階は極めて重要である。この問題に関して、申請者は、ヨーロッパ（特に、イギリスを中心）における中国イスラーム研究史に焦点を当て、各地に散在する基本資料を渉猟、整理し、特に重要と思われる資料の概要を明らかにした。発表者は、これらの著作を中国イスラーム研究史に関する「三部作」と呼び、今回の研究

発表会では紹介した。

井筒「東洋哲学」における意味論的視座とその特徴

澤井 義次

井筒俊彦が構想した「東洋哲学」の理論的基盤を成していたのは、彼独自の意味論的な視座であった。井筒は一九六七年、エラノス会議に講師として招かれて以後、この会議の主催者の示唆もあり、自らの専門領域を「哲学的意味論」(philosophical semantics)と呼ぶようになった。彼はそのとき以前にも「一九五六年に意味論的な方法論とも言うべき英文著書『言語と呪術』(Language and Magic)を刊行していた。その著書において、彼は言語の両義性を「外延」(denotation)と「内包」(connotation)として捉えている。「外延」とはコトバの意味を一義的に指示する外的な機能であり、「内包」とはコトバの意味を多義的に暗示する内的な機能のことである。井筒が初期の代表的著書『神秘哲学』を出版して以来、つねに重視したのは、言語の「外延」よりも「内包」、「意味」の表層よりもその深層であった。

井筒の意味論的視座において、言語は元来、「意味分節」(意味による存在の切り分け)を本源的機能とする。対象を分節する(切り分ける)ことで、コトバは社会慣習レベルで意味指示的に働く。彼が言う「分節」とは、仏教語「分別」(vikalpa)とほぼ同義であるという。それは全一的な空間の拡がりの表面に「縦横無尽、多重多層の分割線が走り、無限数の有意味的存在単位が、それぞれ自分独自の言語的符丁(≒名前)を負って

現出すること」を意味する。つまり、経験世界における物事象は「有意味的存在単位」の有機的連関を成しているが、存在が現象する根源的事態を、井筒は「意味分節・即・存在分節」と呼ぶ。

社会慣習的な意味コードは「文化的無意識」の領域に沈没して、私たちの存在認識を枠づける。その「文化的無意識」の領域を、井筒は「言語アラヤ識」と呼んだ。「言語アラヤ識」とは過去のすべての経験が「意味」として蓄えられる内的場所（トポス）のことである。井筒はインドの唯識思想テクストの一つ、「大乘莊嚴經論」が論じる意識の最深層（第八番目の次元）、すなわち「アラヤ識」(ālaya-vijñāna) の概念を援用して、意識の深みを表現するために、「言語アラヤ識」を造語した。唯識の意識論では、「アラヤ識」に貯蔵される「意味」は「種子（しゅうじ）(bīja)」と呼ばれる。井筒の意味分節理論によれば、比喩的イマジユとしての「種子」は、表層意識レベルにおける社会慣習的な「意味」ではなく、いまだ分節されていない無数の潜在的「意味」形象を示唆する。意識の深みに蓄えられている「種子」（潜在的「意味」形象）は活性化されて、表層意識の領域に働くからこそ、その都度、世界が有「意味」的な存在秩序として経験される。「意味」と「名」の結びつきは、すでに意識の最深層で始まっているが、「名」の存在喚起は表層意識レベルで生起する。つまり、「意味」と「名」の結びつきは、文化的無意識としての「言語アラヤ識」の中ですでに始まっているが、無名のXが一定の「名」を得るとき、Xは「もの」として生起し、あたかも初めから存在してこ

たかのように、社会慣習的な「意味」は固定的に捉えられる。

東洋の思想伝統では、意識の表層と深層を二つでありながら、それら二つを同時に機能させることで、存在世界が「二重写し」に捉えられると井筒は言う。「表層意識の次元に現われる物事、そこに生起する様々の事態を、深層意識の地平に置いて、その見地から眺める」という。井筒「東洋哲学」では、意識と存在の重層構造が哲学的思惟の本質構造を成す。日常の意味分節態の世界に在りながら、同時に言語を超えた「無分節の存在リアリティ」が二重写しに把握される。こうした事態は「存在の絶対無分節と経験的分節との同時現成」を示す。つまり、井筒「東洋哲学」における意味論的視座のおもな特徴は、コトバの「意味」が意識の表層と深層のあいだで流動的で、本質的に固定されていないという点にあるのだ。

異人、妖術使い、悪魔——他界と悪の宗教人類学——

岡本 圭史

パーキンは、英語の evil という語彙が、分析概念としては曖昧でありながらも、人類学者の思考を触発し得るとしている (Parkin, David 1985 Introduction. In David Parkin (ed.) *Anthropology of Evil*, pp. 1-25, Basil Blackwell)。彼の提示した論点の一つが悪の人格化であり、それは妖術や霊的存在等を包括する。他方、アパルトヘイト後南アフリカにおける妖術や悪魔をめぐる逸話について、コマロフ夫妻が論じている (Comaroff, Jean and John L. Comaroff 1999 *Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South*

African Postcolony. *American Ethnologist* 26(2): 279-303)。
両者の議論から、グローバル化³、あるいは新自由主義的状況の
中の悪という問題を引き出し得る。

ケニア海岸地方に住むドゥルマの間では、悪魔崇拝者が時に
話題となる。その典型象は都市部の富裕層や観光客等の外国
人、海外企業、政治家等である。これらの人々について、肉親
の供儀や自身の肉体の損傷等を代償に裕福になると語られる。
他方、その財産は没後に失われるという（岡本圭史二〇二〇
『せめぎ合う霊力——ケニア、ドゥルマ社会におけるキリスト
教と妖術の民族誌』風響社）。悪魔崇拝者を、ドゥルマ社会や
更にはアフリカ各地に存在する妖術使いの觀念の異形と捉える
ことも可能である。しかしながら、アフリカ以外の地域をも考
慮する時、恐らくは妖術觀念を内包するような、人格化された
悪の像が示される。悪魔との契約とその没後における財産の喪
失という逸話は、コロンビアのプランテーション労働者につい
ての、タウシグの古典的な議論にも登場する。一部の労働者達
が、悪魔と契約することで生産力を挙げようとするという。し
かし、悪魔との契約による資金の投資は必ず失敗する。更に契
約者は、苦しみながら早くに死んでしまふとされる（Tausig,
Michael T. 1980 *The Devil and Commodity Fetishism in
South America*. The University of North Carolina Press)。
人間の血や脂肪を欲する外国人という人物像もまた、注目に
値する。これはドゥルマが悪魔崇拝者に付与する属性である一
方で、ムミアニと呼ばれる白人の憑依靈の特徴でもある。ムミ
アニはドゥルマを攫い、海岸部の都市モンバサでその血を売る

という（浜本満一九八五「憑依靈としての白人——東アフリ
カの憑依靈信仰についての「考察」『社会人類学年報』一一・
三五—六〇頁）。觀念の伝播を想定し難い明治初頭の日本では、
土佐脂取り一揆の例がある。戸籍法の誤解から起こったという
この騒動に際して、西洋人医師が人々の脂肪を抜くという噂が
広まった（川村邦光一九九〇『幻視する近代空間——迷信・
病氣・座敷半、あるいは歴史の記憶』青弓社）。

各地の事例を基に描かれる人格化された悪の像に関して、今
日の状況において議論を展開することは容易でない。現代の悪
魔崇拝言説が、一九世紀後半のフランスから世界各地に拡散し
た可能性を示唆する議論がある（Medway, G. J. 2001 *Lure of
the Sinister*. NYU Press）。今日、言説の流通経路は容易に把
握し難い。それに加えて、妖術言説や悪魔言説興隆の社会的背
景の探求、特に地域社会とその外部との接触への焦点化に関し
ては、既に多くの議論がある。こうした状況において注目され
るのが、表象内の脅威と現実の脅威の混淆が、人格化された悪
への対峙状況において顕在化するであろうという点である。更
に、表象内脅威の増大と実在する脅威の不可視化がグローバル
状況において加速することもまた、想像に難くない。これらの
点の考慮は、表象内世界における脅威の創造が現実の問題と混
交する機構の解明という課題に通じている。二種類の脅威の混
淆とそれ由来する混迷は、人格化された悪が問題とならない
場合でも、人間社会に広く見られる現象であろう。

埋葬地から見るスワヒリ農村の家族観

—— ボンデイ社会の埋葬事例 ——

高村美也子

タンザニア北東部に居住するボンデイ社会の埋葬事例から、ボンデイ社会の家族観について考察する。父系社会ボンデイの葬儀慣習として、婚姻により所属を移動した娘を含め、死後、遺体は父方先祖が眠る土地に埋葬される。それは、遠方、海外に居住していた場合でも可能な限り父方の墓地に輸送する。遠方で生前居住していた場合、可能な限り父方の土地に輸送される実態は、アフリカ大陸の多くの箇所で見受けられる。その中でもボンデイ族同士の婚姻では、婚姻中、娘が婚姻先で生活をしていたとしても、死亡した場合、その遺体は実父の元に戻り、父方の先祖が眠る土地に埋葬される。本発表は、なぜ遠方／国外に居住している人の遺体を輸送してまで父方の先祖の墓地で埋葬しようとするのか、なぜ婚姻先で過ごした娘が父方の先祖が眠る土地に埋葬されるのか、スワヒリ農村における「家族」とは何をさしているのか、その基盤を問うものである。

タンザニアの農村社会および近隣の民族タイタの女性と子供の所属に関する先行研究では、女性は結婚するとこれまでの親族集団を離れ、夫の親族集団のメンバーになる。離婚したら女性は元の親族集団のメンバーに戻るが、子どもがいる場合、子どもは父親の親族集団のメンバーとしてとどまる。未婚の母の子どもは、母が属している親族集団の成員権を得る（坂本邦彦 2001 p. 35, A. F. Steyn and C. M. Rip, 1968 p. 503）。先行研究では、「子どもの所属は生物学的親同士の関係性で決まってい

る。他方、ボンデイ社会では、生物学的父にすべての子どもは所属する。

ボンデイの居住地は、タンザニア北東部で、長年にわたりアラブ・ペルシア商人が交易のために滞在し、宗教、言語、文化が融合した地域であり、そのため、イスラームの影響が強い場所である。一八八〇年代に入るとキリスト教が入り込み、現在では、ムスリムとクリスチャンの割合は五〇％ずつとなっている。一方、外来宗教が浸透したため、土着信仰の実践は禁止されるようになった。現在は、祖霊信仰の儀礼が密かに行われ、外来宗教に含まれない人生儀礼が実施されているのみである。人生儀礼においては混在し、外来宗教と土着信仰の分担は、子供のお披露目は土着信仰、子供の誕生の祝い（生後三か月）は外来宗教、成人儀礼は土着信仰、婚約式は土着信仰、結婚式前夜祭は土着信仰、結婚式は外来宗教、葬式は外来宗教、埋葬は外来宗教と土着信仰、その他の葬儀儀礼は外来宗教と土着信仰となっている（参与観察）。

ボンデイ社会の墓地は、父方の先祖の土地に位置している。それは、家族の居住地の敷地内もしくは近くに位置する。S氏の墓地を見ると、全墓二三基のうち、二二基が自然家族の墓であり、自然家族ではない墓は一基のみであった。S氏の第一夫人の墓である。彼女を夫の土地で埋葬できたのは、生前、「死後も子どもたちの近くにいたい」と願い、それが許可されたからである。他方、S家の土地にはシングルマザーに育てられ、生物学的父に育てられなかった孫がいるが、「死後は、父方の墓地に埋葬される。」と答えている。よって、ボンデイ社

会では、姻族と自然血族を区別していると言える。

以上から、ボンデイは死後の世界まで考慮に入れ、姻族と自然血族を区別し、父系先祖から継続する自然血族である父系家族を「家族」として認識しているといえる。そして、外来宗教と土着信仰の役割においては、葬儀の形式は外来宗教に基づいているが、最終的には土着信仰が基盤となり、埋葬が実施されている。この行為は、死後の世界でも自然血族の父系家族を基本とする「家族」を継続しようとするため、外来宗教が土着信仰を禁止していても、人々は土着信仰に従っているといえる。

日本占領をめぐるアメリカ応用人類学の動向

—— 宗教理解を中心に ——

井上 大介

本発表は、アメリカ人類学が連合国の対日戦およびそれに続く戦後処理にどのような影響を及ぼしたのかという点について、アメリカ応用人類学に注目して論じたものである。敗戦に対する反省とアメリカによる対日戦後処理の結果、日本社会においては、ながらく学術研究の軍事協力についてはタブー視されてきた。しかし近年は中国や韓国との領土問題、北朝鮮の核開発などを代表とするアジア地域における安全保障環境の脆弱化が進んでいる。そのような中、日本の安全保障と関連した日米関係の見直し、軍事費の増強、自衛隊のプレゼンスの拡散、ひいては憲法改正論議といった事項が政治のみならず社会的、文化的イシューとして注目されつつある。本発表であつかう学術研究による軍事協力といったテーマもその一環として位置づ

けられよう。他方、科学の軍事協力というテーマに関しては、どこまでが軍事目的を前提とした学術研究であるかの定義は非常にあいまいなものとなっている。実際、軍事目的以外で開発された事物が軍事目的に利用されることまでをも阻止する規定は設けることが出来ないといった事実も存在する。そのような理解のもと、日本学術会議なども特別な委員会を設け、同種の主張にもとづき「軍事的安全保障研究に関する声明」と題する声明文を発するに至っている。他方、アメリカ合衆国においては、学術研究、学術団体、学者者による国家への貢献は、たとえそれが軍事目的に関連したものであっても歴史的、社会的、文化的に重視され、場合によっては最優先事項として優遇されてきた。インターネットやドローンなど我々の日常において便利な技術として共有されている多くのものが軍事研究によって生み出されたものであるということも周知の事実である。筆者はこれまで、今後の日本が学術研究をどのように位置づけていくべきかを検討する意味で、日本とは大きく異なっているとともに、日本に対し大きな影響力を有するアメリカの学術研究を題材とし、歴史的観点から軍事との関係性を整理しその特徴を分析した。より具体的な資料としては、第二次世界大戦当時に発足した「アメリカ応用人類学会」の諸論文のテーマと軍事的動向の関係性を分析した。またアメリカ政府の委託により日本研究に従事し、『菊と刀』を執筆した文化人類学者ルース・ベネディクトの書籍や当時の彼女をめぐる学術的動向について論文を発表した。本発表では、同じくアメリカ政府の委託によって、当時の人類学的知見をもとに日本をはじめとするアジア地

域の「人類学的」軍事研究をリードしたジョージ・マードックを焦点に、彼および彼のチームが編纂した『沖縄県史資料編1 民事ハンドブック沖縄1（和訳編）』を題材に論を展開する。なお本発表は、文化相対主義を標榜する当時の文化人類学者の代表的存在が中心となつて編纂した沖縄に関する「民族誌資料」が、十九世紀の進化主義的パラダイムに根差した欧米中心的価値観を有しており、それが宗教や天皇制に関連した言説と結びついているのではないかと仮説に基づいている。結論としては、同ハンドブックにおいては、宗教や天皇制と関連する項目で、筆者の仮説と連動する特徴がいくつか確認できた。例えば沖縄の宗教を「アニミズム」「土着宗教」「古風」といった言説で整理する傾向が見えられ、あらゆる文化が欧米モデルに向かつて進化するといった一九世紀の文化進化的価値観を踏襲する記述が確認できた。すなわち、宗教と呪術、文化と自然等を優劣関係のもと序列化し、劣位性をおびた事象がやがて欧米の優位性を付された事象に進化するといった思想が示されていたのである。このような特徴は本論のもう一つの仮説である「進化的パラダイムに顕著であった宗教と呪術の差異化を念頭においた宗教文化の整序化と関連した言説が存在したのではないか」という主張が一部、証明できたことを示している。（本発表はJSPS科研費JP26284012の研究成果の一部である）

パールシー・コミュニティにおける情報提供者について

香月 法子

二〇二一年のインド人口調査において、パールシーの人口は

六方に満たないとの結果が出た。いずれ人口で中国を抜くといわれているインドにおいて、彼らは大海の一滴とも言われる。しかし調査協力あるいは情報提供者の最初の一人と出会うことができれば、パールシー・コミュニティの特殊性から、さまざまな人と繋がることは容易と思われる。その特殊性とは、まずほとんどのパールシーがパールシー専用の集合住宅に暮らしているということだ。もう一つは生活文化が欧米化していて、外国文化に関心が強い。加えて社交的でさまざまな家族行事に気軽に招いてくれる。中には泊めてくれる人々もいる。こういった機会の提供は当然調査の助けとなる。

しかし一方でコミュニティ内の政治に巻き込まれることもある。さらには宗教に対する見方、考え方が当然偏ることがある。以下、発表者のこれまでの調査から、どのような傾向があるのか改めて概観し、今後の調査における課題を考えたい。

発表者の情報提供者は主に四大家族である。程度や重点の置き所に違いは見られるものの、概ね皆、伝統を現代社会や現代的価値観に合わせて可能な限り、維持すべきとしている人々である。独自の人脈で得た協力者であるものの、傾向的に伝統的な教徒に偏っている。同じく現地調査にてパールシーの宗教観について調査したKreyenbroekの文献（*Living Zoroastrianism: Urban Parsis Speak About Their Religion*, Curzon Press, 2001）を比較として挙げると、彼の情報提供者は保守的な人々から、かなり革新的と言われる人まで、幅広く網羅しており、偏りがないと言える。しかし一方でこの研究者が仲介人として協力を仰いだ人物は、常に欧米研究者の仲介人として

有名なパールシーであり、超保守として敵も多いとされている。つまり彼の情報提供者には独自性がなく、またこの人物のコミュニティ内政治にも影響されることを免れられないのである。発表者と逆である。

ではパールシーにとって情報提供者となることのメリットは何か。ここでは聖職者に限って考察すると、彼らが欧米研究者に協力することは、一方で彼らにも欧米での発表や調査への参加、出版の機会を得やすくなるのである。Keyehbroekのようなフィールド調査は稀で、欧米で盛んな研究は寺院内の儀礼や、聖典とそれに紐づく言語学研究である。パールシーの寺院はゾロアスター教徒でなければ入場することができない。写本についても上部の聖職者の口利きがなければ、見ることはできない。このため非パールシーあるいは非ゾロアスター教徒が上述のような研究をする際には、どうしても聖職者の協力が必要なのである。つまり欧米研究者とパールシー・ゾロアスター教徒聖職者の間には、ギブアンドテイクの関係が長く成り立っているのである。この関係は今後も続くものと考えられる。

発表者は先に述べたような偏りの解消だけでなく、地理的世代的な偏りについても気を配る必要がある。ただしコミュニティ内の政治や、元々の情報提供者の信条にも引き続き気をつけることも重要である。また高齢化が進むパールシーコミュニティにおいて、発表者の情報提供者の若返りも課題と捉える。しかし現在の六十代以下のパールシーにはこのような研究対象となることに抵抗を感じているものが少なくない。これからのパールシー研究に、若い世代の警戒心が大きく影響することも予

想される。

インドネシア（北スマトラ州）メダン都市圏の

インド系移民と宗教

山下 博司

本発表ではインドネシア・北スマトラ州メダン都市圏を取り上げ、インド系移民の宗教的動向について考察する。北スマトラでは一九世紀にタバコ等のプランテーション経営が盛んになり、南インドのタミル人が労働者として大量に導入された。農園等の管理のため、同時期バンジャール地方からスイク教徒も入っている。年季明け後も一部が地域にとどまり、故地から長期間切り離されて半ば孤立した移民社会を形成して現在に至っている。人口はタミル人が約六万、バンジャール人（スイク教徒）が約二万と推定され、前者は宗教的にヒンドゥー教徒、キリスト教徒、仏教徒、ムスリムにセグメント化されている。各集団内で内婚が行なわれ、異言語・異宗教間の通婚の事例は少ない。

スイク教徒について言えば、メダン市内五箇所のグルドワラーが宗教的・民族的帰属意識の拠り所になっている。信者の高齢化が著しく、メダン市中心部カンペン・マドラス地区にある市内最古のグルドワラーでは、葬儀や忌日に関わる儀礼等で賑わうことが多い。

キリスト教のカトリック集団は、不可触民改宗者から成り、貧困で高等教育も普及していない。被差別民意識と実態が色濃く残り、ゲットーのような閉鎖的な集住形態が固定化し、飲酒

もはびこっている。このことからインドネシア人から忌避され、通婚も少ない。

ムスリムはタミル系と北インド系から成る。モスクを共有せず通婚も稀だが、インドネシア系ムスリムとの婚姻は見られ、経済的にカトリック集団よりは恵まれている。

仏教徒は不可触民改宗者のタミル人から構成され、市内に1000家族ほど、ポロニア地区には51600家族が暮らす。大半は貧しい状態にとどまる。寺院（ウイハラ）は市内七箇所であり、四つはポロニアに集中する。その一つウイハラ・ロカ・シャンティでは、金曜と日曜に定例プジャと日曜学校が組まれ、大祭も営まれる。タミル系のムスリム、ヒンドゥー、キリスト教徒も参詣する（逆に、仏教徒がヒンドゥー寺院をお参りすることもある）。祭壇に釈迦・観音・弥勒の三尊像が置かれ、定例プジャは、タミル語によるバジャン、インドネシア語による法話、および礼拝行為から成る。三帰依文、ワンダナム、パンチャシラも教えられる。仏教徒の通過儀礼はヒンドゥーのそれと大差ないが、近年はやや廃れ気味である。組織的に寺院活動がなされ、宗教集団としての自覚が顕著である様子が観察される。

ヒンドゥー寺院は市内カンブン・マドラス地区の三ヶ寺が特に信仰を集める。ヒンドゥー教徒の主導でタミル語学校が設けられたが、政府の政策で民族語による教育が不可となり、タミル語使用が儀礼等に制限され、流血を伴う祭祀や儀礼音楽も禁止された。民族的要素を棄てインドネシア的ヒンドゥー教の規範に則ることを迫られており、独自儀礼への規制等が災いし

て、ヒンドゥー教の活力がそがれている。タミル人の四分の一ほどがジャカルタに移り、メダンのヒンドゥー教も衰える一面を見せる。信者が固定し、寺院には多様な神格の合祀もなく、一様に簡素な印象を受ける。財政的理由でプラーフマン司祭の供給が長らく絶たれ、プラーフマンを重要なエージェントとするディアスポラ・ヒンドゥー教のネットワークから疎外され、趨勢から取り残されている。儀礼を変容させることで信者の社会的地位の向上を図るという、現代ヒンドゥー教のもつダイナミズムが失われつつある。

興隆をみせるディアスポラでは、制約下で様々な試みが為され、民族宗教の新しい諸特徴が生成される現場にもなっている。その一方で、メダンのように衰運を辿りつつあるディアスポラも存在する。宗教が活況を失う背景には、現地での経済的プレゼンスと社会的向上の弱さといった移民集団の社会経済的地位の低迷、高齢化の現実、および人的モビリティや人材流入の乏しさに代表される移民社会そのものの活力の停滞があるものと推測される。

現代日本の大学における宗教文化の基礎的データの検討

齋藤 崇徳

本研究の目的は、現代日本の大学組織における宗教文化の基礎的データを概観し検討することにある。近年の大学は、高度に組織化され、そしてその組織構造は普遍化しつつあるが、そのなかで宗教文化はどう位置づけられているのだろうか。すなわち、教師と学生による小規模な学問的・精神的・文化的共同

体という以前の理想とは異なり、高度に組織化された大学と宗教文化の現代的な関連はどのようなものだろうか。

この問題について検討するための基本的なデータは作成されていないため、本研究では、現代日本の宗教系大学を対象として、宗教文化がどのように大学組織に制度化しているのかについてのデータを作成し分析した。

具体的には、組織論的・制度主義の議論に基づき、「象徴のシステム」、「人工物」、「反復的活動」という、宗教文化を大学組織に制度化させる「運び手」を宗教別に分析する。「運び手」は、宗教文化が大学組織に制度化する際の媒介となるものである。第一に象徴のシステムとして宗教に関する儀礼を、第二に人工物として宗教に関する建造物を、第三に反復的活動として宗教に関する公式構造を分析する。

データは、公益財団法人国際宗教研究所宗教情報リサーチセンターの「宗教系学校リンク集」のうち「区分」を「大学」（短期大学を含む）とする学校一九九校を対象とし、ホームページ上の情報を収集することで作成した。

まず、「宗教別」の大学数を確認すると、「キリスト教」系が多く、ついで「仏教」系が多い。「新宗教」系と「神道」系は学校数としては少ない。

次に「儀礼」を実施している学校数を確認すると、全体では八六・四％の大学が実施している。「宗教別」に見ても、「新宗教」系を除き、多数の学校で何らかの宗教的な儀礼が行われている。割合で見ると、「キリスト教」系は実施している学校が多く、新宗教系ではほとんどの大学で儀礼を確認できなかった。

た。「キリスト教」系大学においては、クリスマス関係の行事、チャペルアワー、何らかのミサ、キリスト教週間が多い。また、仏教系では降誕会、花まつり、報恩講が多い。また、キリスト教系と仏教系では、何らかの「礼拝」、卒業の行事がある。

次に「建造物」を設置している学校数を確認すると、全体では五七・三％の大学に存在する。「宗教別」に見ると、「キリスト教」系は建造物が多く、新宗教系と仏教系では、無い大学が多い。とくにキリスト教系では「チャペル」ないし「聖堂」や「礼拝堂」が多い。仏教系では「坐禅堂」が多い。

そして「公式構造」を設置している学校数を確認すると、全体では、五九・三％が持つ。キリスト教では六九・五％が公式構造を持ち、仏教系では持たない大学がやや多い。最も多いのは、宗教関係の何らかの「センター」であり、キリスト教と仏教系で設置されている。これは「宗教部」のような組織も同様である。全ての宗教別にまたがっているのは、宗教関係の何らかの「研究所」、宗教関係の学部等である。

これらの「運び手」の組み合わせを見ると、キリスト教系においては、半数以上がすべての運び手の変数を持ち、多くはいずれかの二つの変数を持つ。仏教系では、儀礼のみの大学がもっとも多く、ついで、公式構造と儀礼を持つ大学、その次に全ての変数を持つ学校が多い。新宗教系では少ない。また、神道系で二つの学校が全ての変数を持つ。

多くの学校で、宗教文化を制度化する「運び手」があることがわかった。宗教文化は現代大学の組織自体に何らかのかたちで根付いていると言える。

虐待・修行・運動——フィールドワーク教育の死角——

飯嶋 秀治

一昨年、二〇一六年に九州大学で生じたフィールドワーク授業中の学生の事故死から、対人フィールドワークのガイドラインを講じる過程で研究したことに基づき、宗教学のフィールドワークが学び得ることをオウム真理教事件に適用して論じた。また昨年は、国際的な宗教教育研究が進むなかで、特にイギリス、フランス、ドイツ、アメリカにおける学部・大学院・市民教育でどのような対策が講じられてきたのかを論じた。

これらの研究で明らかにしたのは、一方で宗教のフィールドワーク教育での「事故 accident」の場合、「被災者」の存在は「監督者」である大学の責任が問われ、他方で「事件 incident」の場合、「被害者」が「加害者」の責任を問うことになるという構図である。こうした両者の間で学生は被災者にも、加害者にも、被害者にもなり得る。

とはいえこれまで取り上げた宗教の事例は、宗教カルトとして自明な事例であった。だが実際には、①制度化した宗教、②新興カリスマが組織した団体、③制度外のスピリチュアリティなどのフィールドによってそれぞれにリスクは異なる。本発表ではそれぞれのフィールドで死角になりやすい主題として、虐待、修行、運動を取り上げた。

制度化された宗教の「虐待」は、特に宗教カルトにおいて既に批判されてきた（櫻井・大畑編、紀藤・山口）。だが宗教団体と福祉制度の境界にある児童養護施設、里親、ファミリーホーム等も、教団の財源確保になったり、被養護児童の信教の自

由に触れるのではないかと疑問視されてきた（グッドマン）。後者は二世信者とも交差する問題である。「暴力」や「虐待」というのは加害者や被害者から言明され難い（Richs）ため、こうしたフィールドに向向いた学生は知らない間にこの場に立合つてしまいが得る。

新興カリスマが組織した団体の「修行」では、修行を個人の心身変容の習得と捉えてしまうと、修行の社会性を後景化することになる（C.岸本）。しかし例えばオウム真理教の場合も、最初の事件は修行中に生じたことを忘れてはなるまい（藤田）。カルトには他にも、政治カルト（Cf.塚田）、心理療法カルト（ローポルト）、商業カルト（斉藤）など、宗教的なものは濃度を変えながら存在し（長谷ら）、それぞれの領域に修行に当たるものがある。中高生の部活動でも死亡率が高い柔道やラグビーが知られているが（内田）、そこにさらにカリスマのイデオロギー的正当化が加わった場合、そうした集団に参与観察する学生は退却が困難になろう。

制度外のスピリチュアリティ等の領域では注意すべきは「運動」である。そもそも社会運動は少数派が担いやすいものが、社会運動は対外的にも（Rucht）対内的にも、戦略的政治の下（小杉）では暴力的になり得る。近年はSNSを介してこうした統率形態が異なってきたと指摘されるも（濱西）、ここでは多様な小集団が短期的に生成しては消滅するなかでの問題が生じ、また全体として過激化することもあった（藤原）。そうしたフィールドでは団体化もしていないので学生がいつの間にか問題に巻き込まれていたということがあり得る。

藤原聖子氏は『宗教と過激思想』において、思想的特徴を四点（公正社会への希求、切迫性、非世俗・非近代性、自宗教の最適性信仰）抽出したが、フィールドワーク教育の場面においては、排他言説と暴力行為を指標として判断するのが良いと思われる。

本発表では、教育機関に従事し、学生のフィールドワーカーを指導する研究者たちと、宗教的なるものの幅を持ったフィールドでの危うさを共有した。今後は研究者間での事例共有と、リスク、クライシス、ディクテーションのマネジメント、相互の教育の工夫の共有が必要になる。

南龍口演『八百八狸』にみる憑依と守護

齋藤 喬

本発表は、明治期以降に出版された口演速記本における憑依の表象をテーマにした調査の一環となる。昨年度の学会では、阿波が舞台の講談『狸合戦』における憑依の表象を分析する前段として、精神医学者による犬神憑き狸憑きの調査を参照しながら、徳島の生活文化である憑依現象を検証した。今回は、狸ものとして双壁をなす伊予の『八百八狸』を対象に、講釈師による創作でありながら現代まで続く信仰の根拠となった物語を調査し、生活文化としての憑依現象を分析することを目的としている。

ここで取り上げるのは田辺南龍口演『八百八狸』（一九三二）である。今日『八百八狸』は南龍作だと言われることがあるが、出版年代からこれは五代目の口演であるだろう。明治期にも南龍以外の演者による『八百八狸』の速記本が存在し、それぞれ筋書きが異なるため、南龍作という指摘が五代目以前の手によるものか、あるいはこの昭和七年の速記本が巷間に流布したためそのように人口に膾炙したものかは判然としない。ただ、現在の信仰を調査する上での参照項として、最も重要な出版物であることは疑い得ない。

『八百八狸』には、天智天皇の御代から生きるといふ古狸「隠神刑部（いぬがみぎょうぶ）」が登場する。たとえば『いよ狸サロン設立二〇周年記念誌 えひめ狸御殿』（二〇二〇）や、松山市坂本公民館事業推進委員会が現地に設置した立て札「松山騒動 伊予八百八狸物語発祥の地」（二〇一三）によると、

隠神刑部は現在松山市久谷町の山口霊神に祀られている。隠神刑部は元来松山城の守護をしてきたのだが、松山藩のお家騒動で佞臣奥平久兵衛、後藤小源太一味に加担したため、退治されたのち、久谷で祀られるようになったという。講談の筋書きは、享保の大飢饉を引き金にした久万山一揆と家老たちの権力争いに基づいた実録小説（『伊豫湯下駄』など）から、さらなる虚構化・娯楽化が進んでいる。

南龍口演において、久谷の棲み処である菩提寺において隠神刑部が後藤小源太と問答をする有名な場面がある。広く信仰を集めることで「伊豫一国の一ノ宮」を目指す隠神刑部は、八百八狸を退治しにやってきた小源太と取引を交わし、神と崇めるならば神通自在の自分が守護し必要なきに託宣を下すと約束する。これによって小源太は、松山騒動においては奥平久兵衛の参謀として頭角を現しながら、隠神刑部の崇りを畏れる久谷久万山の人々に対しては宗教的指導者として、討伐に乗り出す松山藩と対峙する。

小源太の父は、飛騨高山金森家の馬廻りであった後藤右源太で、母は小源太の産後に病死している。そこで右源太は貰い乳で小源太を育てていたが、ある吹雪の日に貰い乳ができず、飼った野白に貰い乳をすることになった。右源太は後妻を迎えようとするも、野白が乳母であることを知られ破談した挙句、野白はその女に毒殺されるが、野白が死ぬときに吐いた血は「人外の歌」（「人外の身の性来を引くからは、心に心、心して見よ」となっていた。野白の乳で夜目が利くようになっていた小源太は、それを剣術修行に役立てており、先述の問答以後

は、この人外の歌によって隠神刑部を呼び出して託宣を受けることができた。

相原熊太郎によれば、明治期の久谷は犬神憑き狸憑きが頻繁に起こる地域で、山口霊神の御宮とか神体とは別に、近所に大神（刑部）を封じた場所があったという。その上で、相原は飛騨出身の小源太を、この地方の憑きもの筋であるゴンボダネと結び付けている（『狐狸犬神ミサキさま』「伊予史談」一二八一―一二九号、一九五一年）。こうした記述を踏まえた上で、今後の課題として、講談『八百八狸』の背景にある伊予の憑依文化や隠神刑部という狸が守護することの意味について調査を進め、同様に犬神憑き狸憑きが見られる阿波の憑依文化との比較を指していく。

二〇〇〇年代以降の日本の現代美術における宗教言説

稲村めぐみ

二〇〇〇年代以降の日本現代美術においては、①「宗教」や「スピリチュアリティ」を主題とした展覧会が、現代美術を専門とする美術館やコマージュギャラリーで開催されたこと、②『美術手帖』等の美術雑誌で宗教特集が複数回組まれたこと、③寺社と現代美術のコラボレーション企画が数多く行われたこと、④仏教的背景を強調するアーティストの活動が活発化したことなど、諸方面で宗教に対する関心がみられる。しかし、現代美術と宗教の関係性について論じる先行研究は乏しい。その背景には、先行研究において支配的な芸術と宗教の関係性を説明する独立と代替のふたつのモデルが、現代美術に対しては

適応できないからではないだろうか。独立モデルでは、芸術が宗教に従属する立場から独立することによって、芸術性を模索することそのものが目的である「純粹で自律的な芸術」が成立したと説明される。一方で代替モデルは、世俗化に伴ってリアリティを喪失し、社会的機能の範囲が狭まった宗教の代替物として芸術が存在・機能しているとする。独立・代替のモデルの前提にあるのはモダニズム芸術や初期の概念芸術の理論的支柱であった「芸術のための芸術」という芸術観である。芸術は宗教や道徳といった目的のために奉仕したり、精神性や超自然性に依存したりするものではなく、自己限定による自己純化を目指すものとされた。つまり、「芸術とは何か？」という問いに答えること自体が、芸術の目的となった。しかし、一九七〇年代以降のモダニズム芸術への批判の結果「芸術のための芸術」の概念によらない芸術運動も台頭した。このため、これを前提とした独立・代替モデルが現代美術に適応可能か検討する必要がある。

本発表では芸術祭の開催、私塾「新芸術校」の運営などの活動を行い、二〇一〇年代の日本現代美術において一定の影響力を有していたグループであるカオス・ラウンジとその理論的中心であった美術評論家黒瀬陽平（一九八三―）の活動を対象に、宗教に関してどのような言説がみられるか分析した。

カオス・ラウンジは初期には「アートの神秘性」を否定し、インターネット上のアニメやキャラクターなどの画像をサンプリングする手法で論争的な作品を発表していたが、東日本大震災以降は仏教を中心とした伝統宗教に接近するようになる。二

〇一七一年に福島県いわき市泉地域で開催した芸術祭「百五〇年の孤独」では、「廃仏毀釈」を主題化し、泉地域に現在も仏教寺院が二軒しかない状況を「復興の失敗」と捉え、新しい寺院を開山した。さらに黒瀬は「百五〇年の孤独」でリサーチャーを務めた仏教学者の亀山隆彦と共にニコニコ動画上で「連続講義 現代美術と宗教思想」として六本の動画を発表した。このシリーズでは毎回仏教学者や宗教学者をゲストに招き、明恵の『夢記』や唯識思想などに関して専門的な解説が行われ、これを受けて黒瀬が美術評論家としての立場から議論するという構成になっている。動画の紹介文では、前述の独立モデルへの疑問、宗教思想を学ぶことで現代美術を理解しようとする実践的意識がみられ、また「特定の宗派やイデオロギー以前の「宗教的なもの」が存在し、美術と関係していると想定されている。しかし、動画内では、このような抽象的な宗教性に関する語りはなく、仏教が中心である。仏教伝統と美術が類比され、現代社会において仏教をどう復興するか、そのために美術がどう貢献できるのか議論される。モダニズムの宗教性が主張され、芸術の機能性・道真性が肯定されている。他宗教に対する関心は薄く、神道の保守的な政治性や葬儀・慰霊に関するリソースの薄さややや批判的に語られている。以上のように、独立・代替モデルでは説明できない、「宗教と芸術の協働」や「芸術による宗教の復興」と捉えられるような関係性が志向されている。

現代における怪異と情報

古山 美佳

怪異譚に類するネットロア研究は、二〇一〇年前後から行われ、主にその物語の内容・伝播方法・ネットとのかかわりについて論じられてきた。当該発表では、怪異譚としてのネットロアにおける宗教的知識・情報の位置付け・意味合いを考察する事を目的とした。

分析対象は、先行研究で取り扱われている「くねくね」(二〇〇〇年・二〇〇一年2ちゃんねる)・「きざらぎ駅」(二〇〇四年)・「八尺様」(二〇〇八年)及び、映画化が予定されている「コトリバコ」を設定する。いずれも、朝里樹「二世紀日本怪異ガイド一〇〇」所収であり、メディアミックス展開のあるものである。

端的に述べれば、くねくねに関しては、ネット上の考察つまり土着信仰や妖怪説はあるものの宗教的な知識・情報はあまりない。

反面、きざらぎ駅は、初出情報に偽情報も含む体験談や閲覧者の助言等から、「古事記」に由来する情報が随時追加されていった。例えば、トンネルを目指す描写「イザナギノミコトの黄泉逃走譚、前の駅「やみ」黄泉、後の駅「かたす」根之堅州國、「ものを食べたら帰れなくなる」冥界下り」系等の情報が集約された様が確認出来る。

また、八尺様では、怪異を村へ留める村境の地蔵や被害者を匿う際に札や部屋の間隙の盛塩、小さな仏像等、仏教寄りの情報が怪異の封じ込め・対抗策として示されている。対し、呪い

の箱であるコトリバコでは、怪異（呪い）を薄めるための札の提供者・コトリバコ管理簿・怪異の最終処分を神社で行うよう設定されている。

即ち、ネットロアにおける宗教的な知識・情報は、怪異譚において全く登場せず関与もしない事例と、怪異への対抗策・解決策として神社・仏閣関係の施設・道具・宗教職能者の存在が描かれる二通りが確認出来る。前掲朝里によれば、自分自身の体験として描かれるネットロアでは、物語において生還が条件となるため、怪異遭遇者は自力で逃げる、被害者が別人である、特殊能力・知識を持つ人（宗教者）による解決が必要とされたとしている。この点において、二〇〇〇年前後の都市伝説の傾向との乖離が見受けられる。

昨年発表したホラー映画系において宗教的な知識・情報は、漠然とした超自然的存在や未知の何かを指す以外は、比喩表現や胡散臭い存在として描かれている。また、宗教施設や道具においても、仏壇や鳥居は、日本家屋や風景描写の一助として登場するにとどまり、怪異とは無関係或いは解決に関与しないものとされている。つまり、供養と成仏がリンクしない点が示されている。

一方、ネットロアにおいては、前述した条件もあり、口承や都市伝説、ネットミームで追加される宗教的な情報を最初から所有している怪異譚が見受けられる。（ささらぎ駅等、実況系のネットロアでは、閲覧者による助言等に宗教的な知識・情報もたらされる事例も存在する）

同時に、日本の伝統的な宗教施設・道具・職能者等の登場

は、即ち怪異へ直接対処する存在として設定されており、ホラー映画と真逆の描かれ方をしている。また、双方共に、宗教による解決に対して一定の理解をネットの閲覧者が示している事が伺えるのである。

今後の課題としては、2ちゃんねるオカルト板スレッド「死ぬ程洒落にならない怖い話を集めてみない？」（洒落怖）掲載等を対象として、他のネットロアにおける宗教的な知識・情報が、どのような内容やどの程度の分量で描かれているのか、定量分析を進めると共に、ネットロアにおける宗教的知識・情報の採用理由と当該時代の日本における社会の情勢と宗教の実態を比較検討して行きたい。

木曾御嶽講研究の再検討

—— 研究の進展と取り組むべき課題 ——

発表者はこの二〇年ほどの間、木曾御嶽を霊山と崇める登拝講組織（御嶽講）の調査・研究をおこなってきた。その間には学術大会を通じた研究の飛躍的な進歩や発展の過程もあった。いまここでこれまでの研究の流れを整理し、そこで得られた成果および今後必要な調査・研究の方向性について明らかにしておくべきであると考えている。そのように考える背景として、

一つは、木曾御嶽講研究の蓄積が増え、それらの豊富な研究成果を有機的に生かしつつ、研究を前進させる必要があるということ。二つには、御嶽講自体の高齢化や世代交代が進み、ただ漫然と調査・研究しては、重要な事項や機会を逃してしま

小林奈央子

うのではないかとという危機感があるということである。また、同時に、研究者が調査を通じて宗教実践者と交流するなかで可能になる研究の社会への還元、求められている役割についても自覚的になる必要がある。

木曾御嶽講の研究史を戦前から現代まで概観してみると、研究動向の特徴や変遷が見られる。戦前は、パーシヴァル・ローエルのような、来日した外国人による木曾御嶽の記述のほか、江戸後期に木曾御嶽を大衆開放した覚明と普寛、それぞれの出身地である中部と関東の郷土史家の手になる行者伝も見られた。また、神道十三派に御嶽教が属していたことから、教派神道研究の中で言及されることもあった。戦後は郷土史家以外に池上広正や桜井徳太郎などによる民俗学的な研究があらわれた。一九六一年には、木曾の郷土史家である生駒勘七による『御嶽の歴史』が木曾御嶽本教の立教二〇周年記念事業として刊行され、同書は現在に至るまで木曾御嶽講研究に欠かせない必読の書となっている。一九七〇年代に入ると、木曾御嶽講での神降ろし巫儀である「御座」をシャーマニズム論によって分析しようとする研究がさかんになった。さらに「山岳宗教史研究叢書」のシリーズに木曾御嶽講が登場した。一九八〇年代になると、菅原壽清による宗教人類学的視座からの御座に関する研究が立て続けに出された。また、一九九〇年代に入ると、のちに菅原と木曾御嶽研究を躍進させる時枝務、中山郁の研究が出てきた。特に中山は、一九九〇年代末から二〇〇〇年にかけて、普寛にかかわる新出史料を次々発掘し、それまで手薄であった木曾御嶽講に関する史料研究の重要性を見出した。

その後、菅原壽清が中心となり、二〇〇五年の第一九回国際宗教学宗教学史会議世界大会（東京）でのパネル発表「オカルト・ジャパンー木曾御嶽信仰の現在」、二〇〇七年の「第二八回日本山岳修験学会木曾御嶽学術大会」が開催された。この二つの大きな学術大会によって、それまで関東、中部などに点在し個別に木曾御嶽講を調査していた研究者が一堂に会すこととなり、相互の研究交流が可能になった。このような交流によって、伝承上では「覚明系」とされてきた中部の御嶽講が、行法的には関東の普寛の系統をひく「普寛系」であったことが史料上からも確認されるなど、研究上で数々の進展があった。また、中山は同じころ、普寛が本山派修験であったことから、木曾御嶽講を「修験」研究の枠組みでも議論できるものへと昇華させ、明治期以降の「神道化」についての研究が不十分であることを指摘した。こうした過程を経て、木曾御嶽講研究は個別の地域研究や事例研究から脱却し、広くさまざまな研究と接合する研究へと進展していったのである。

そして、現在、近代に立講した木曾御嶽講の多くは、一〇〇周年あるいは一五〇周年の時期を迎えている。これを機に教団史が編纂されるなど、教団関連の資料整理に研究者が関与する機会が増えている。また一方で、閉講せざるを得ない講の、神殿や霊場の廃絶に伴う資料の整理、アーカイブ化といった役割も研究者は期待されている。

近世大石寺門流と近衛家——新出史料の紹介を中心に——

長倉 信祐

本報告は、拙稿「天英院照姫と法華信仰―『常泉寺文書』を中心に―」（『宗教研究』別冊八十三巻四号・二〇一〇）の継続研究であり、六代將軍徳川家宣正室天英院（二六六二―一七四一＝近衛熙子）を遡る江戸初期の大石寺門流と近衛家との交渉に検討を試みたい。

前稿は天英院の大石寺門流帰依の背景に下関当時、十六世日就上人（一五六七―一六三三）が慶長十年（一六〇五）に開創した江戸常在寺後住の十七世日精上人（一六〇〇―一六八三・養母は家康養女の徳島初代藩主蜂須賀至鎮正室敬台院万姫）の教導が影響した蓋然性を論じた。

今回は、大石寺法主と近衛家当主との個人的交流の証左となる新出史料数点を紹介する。第一点目は元和八年（一六二二）四月二十三日に京都要法寺から富士大石寺への晋山翌年の日就上人と十八代当主の近衛信尋（一五九九―一六四九）との親交を雄弁に物語る史料群①「信尋公御詠草」一紙（内題「元和九三月廿七依大石寺所望百首續歌各被詠之」）②「大石寺日就上人興行之百首信尋公等」一冊（外題「大石寺日就上人興行之百首」）③④陽明文庫・国文研寄託史料）である。周知のように信尋は後陽成天皇の第四皇子（＝後水尾天皇実弟）に出生後、寛永三筆の一人・近衛信尹の養子となり、三藐院流書道と和歌の古今伝授を継承した近世宮廷文化を担った人物である。本資料群は現存する信尋自筆の③『日記』（『本源自性院記』）に欠落した元和九年三月二十七日の記録を補う点で重要だが③『日

記』には大石寺や要法寺の寺名は無く、本満寺十八代日將師の名が見える。これは既に指摘される十代道嗣（一三三二―一三八七）の実子が本圀寺の日秀師となり応永十六年（一四〇九）に近衛邸を本満寺に開創したことや十四代政治家（一四四四―一五〇五）の本圀寺帰依等に関連する記述であり、①②は、かかる六条門流とは異なる富士門流と近衛家当主との接点を裏付ける史料的价值を有する。①②は史料目録に別々の整理番号が記されていたが、管見の限り一対の文書群と判断した。

その理由は①の内題脇書に「通村卿合点信尋」とあり、元和九年三月二十七日に日就上人から百首續歌の招請（所望）を受けた信尋が三首（立春・逢愛・肅寺）の詠歌（草案）を認めた後述する公卿で歌人の中院通村に添削（合点）を依頼した経緯がわかる。②は①を元に信尋が三首を詠み、信尋の実父後陽成天皇の弟良恕親王も三首を詠じたほか、信尋実弟の良純、尊寛、道晃の法親王や滋野井季吉と通村も二首を詠むなど、百首續歌は信尋親縁の皇族や公家衆により詠じられていた。ここで陽明文庫の閲覧許可を得て日就上人の詠歌「惜花」と富士山と大石寺を念頭に信尋が詠じた「立春」「肅寺」を詠順に紹介したい。

1「立春 立かへる春ハ霞に色そへて ふし（富士）の烟（けむり）やふかくみゆらん 信尋」

16「惜花 雨をおもひ風をかこつもあたにちりて おしむかひなき花そわかなき 日就」

98「肅寺 志ら雲のたなひく嶺に寺ハ猶 ありとやひ、く人逢（いりあい）のかね 信尋」

第二点目は前掲①「信尋公御詠草」一紙の内題にあった信尋

の詠歌三首を添削した歌人で後水尾天皇の側近公卿として武家伝奏を務めた中院通村（二五八八—一六五三）の④『日記』（通村公記）「宮内庁書陵部」である。「通村公記」（元和二年四月二十四日）には、大石寺普山を控えた日就上人（信行院）の名が記され、他日に要法寺の塔頭から複数の僧侶が通村の許を訪れた様子や、至近の本禅寺（六条門流分立日陣門流）からの来訪も確認できる。

このように見てくると、前掲史料①②③④に点在する内容は、⑤「京都要法寺円智日性寂ス」（『要法寺文書』慶長十九年二月二十六日「大日本史料」東大史料編纂所）に「後陽成天皇の勅命で日性師が外典講義に参内し、さらに要法寺に近衛信尹・信尋父子や中院通村、日野中納言等が参詣し日性師から内外典の講釈を受けた」（取意）とある記録に接続する。かくして日就上人は慶長年間から京都要法寺を介して信尋と邂逅していた可能性が高い。

佐渡における法華信徒の落書き

望月 真澄

佐渡国は、文永八年（一二七二）に鎌倉で伝道を行っていた日蓮が同年九月十二日籠口刑場で斬首を免れ、流罪となった地である。日蓮の思想の上で佐渡は重視されている。日蓮は、佐渡における約二年五ヶ月余の生活の中で、「開目抄」「観心本尊抄」という大著や「曼荼羅本尊」の揮毫を始めて行った地である。つまり佐渡は日蓮の教義や信仰の上で重要な地とされているため、島内には日蓮ゆかりの霊場が点在している。その中で

真浦の地は、日蓮の佐渡赦免に関わる場所、地域には日蓮堂という堂宇や日蓮窟、波題目の碑といった霊場が存在し、佐渡島から最後に越後国に向かってに出船した場所として知られている。この地域にある日蓮堂内には、法華信徒の信仰の落書き（墨書）が確認されている。

落書きの年代が明らかとなるものの初見は、日蓮堂が再建された四年後の嘉永六年（一八五三）となる。しかしながら、年月日が記されない落書きが多いことや堂宇の再建年代のことから考えると落書きが盛んであった時代についてはこの分析結果のみでは判明できない。その状況下で、文字が判明する落書き全七十九点に限って分析すると、江戸期十点、明治期三十三点、年代不明が三十一点となる。年代不明なものを除けば明治期が圧倒的に多いことがわかる。つまり、落書きは明治期が多く、次いで幕末維新期のものであり、霊場の登詣者が幕末期から明治期になって増加していった様子がわかる。本考察で明らかになった真浦霊場の信仰の落書きの記載内容にみられる特徴を簡条書きにして纏めてみたい。

①落書きを遺した人の居住地は、北海道から九州まで全国各地であり、その階層は庶民層が多かった。

②落書きの中には信仰の落書きの証しとなる曼荼羅本尊、首題「南無妙法蓮華経」を揮毫した落書きがみられた。

③霊場巡拝者の信仰行動がわかる「同行」「参詣」「参拝」の記載がみられた。

④「同行」の落書きの「同行」の意味は、一般的な巡拝の「同行」にみられるような日蓮とともに巡拝する意味を含んでお

らず、あくまで直接霊場に参詣した人数である。

⑤日蓮宗檀徒でない地域住民が日蓮堂を護持し、日蓮にまつわる儀礼の折には、一日法華として儀礼の日だけ法華に帰依して法要に出仕した。

⑥落書きには「唱題修行」や「御籠」といった法華の篤信者としての信仰行動がみられた。

⑦後に日蓮堂を参詣した人がわかりやすい堂内の位置に墨書した落書きが多くみられた。

⑧巡拝者が関係する人々の法号を霊場に落書きして遺し、その霊場で供養を行った。

真浦日蓮堂は、佐渡島内における主要霊場から山越えの場所にあるため、明確な巡拝目的をもった人でなければなかなか行かない立地条件にある。また、堂内の落書きの中には題目が揮毫されたものが多くみられたことから、篤い法華信仰をもつ信徒が多く巡拝していた可能性がある。

江戸期から明治期にかけての時代は庶民層が頻繁に霊場巡りできない生活環境にあり、場合によっては一生に一度しか佐渡の霊場参拝ができないことも想起される。よって、これらの落書きは、日蓮の霊場に自らの信仰の足跡を遺すとともに、自らの日蓮信仰の形見としての意味が込められていたと考えられる。

本発表で検討した真浦霊場の他にも、佐渡には塚原根本寺の祖師堂、阿仏坊妙宣寺の五重塔を始めとして他の島内の日蓮霊場に信仰の落書きが確認されている。そこで、今後はこれらの落書きの分析を行い、信仰の落書きを遺す目的を探っていくと

ともに、日蓮宗の巡拝信仰における佐渡霊場の信仰的な位置づけを行っていきたい。

深見要言と『立正安国論説義』

木村 中一

日蓮滅後、日蓮の教学やその思想は「日蓮遺文」によって継承される。故に弟子らは日蓮教学の研鑽また、教学継承のために中世においては遺文を書写し、近世においては出版技術の興隆により刊本化して、世に流布させるのであった。さらに近世においては日蓮教団の僧侶による編纂のみならず、在家日蓮信奉者による日蓮遺文の編纂が行われるという新たな潮流が発生し、論者はこの点に着目して、これまで「在家日蓮信奉者の遺文研鑽と編纂」という視点より研究を進めてきた。本発表は深見要言（以下、要言と略す）の人物像、要言が出版した遺文（『立正安国論』注釈書『立正安国論説義』）に関する継続研究である。

まず要言の人物像について、要言は奥州（現在の福島県）菊田郡名古屋の関、九面の生まれで、生家は代々真言宗を奉じていたという。しかし幼少期より悩まされてきた眼病とその平癒、また赤浜（現在の茨城県高萩市）築地妙光寺第二十六世止禅院日遙との出会いを契機として法華信仰に接し、それ以降、篤い在家日蓮信奉者となっていくのである。このような要言であるが生没年月日については未詳であり、少しくこの点について考察すると、要言著『草津温泉妙法加持悪瘡救療略縁起』内表紙の記述「文政十一年四月八日江戸出立」と「深見要言／行

年八十一歳）より、仮に文政十一年（一八二八）近辺の日付が要言の没年であるとすると、逆算し寛延元年（一七四八）頃が生まれ年かと推察できる。しかしこの表紙にある「行年」が必ずしも没年を示したとは断定できず、同じく表紙にある「江戸出立」、つまり江戸を出て、草津温泉に行った年が該当記述であるとすれば、文政十一年が要言八十一歳であったと推定できることより、やはり逆算して生まれ年は寛延元年となる。しかしこれはあくまで推測の域を脱しないため、今後の新出資料が待たれる。次に要言の出版活動についてみると、その多くが日蓮関係書籍であることがわかる。この中において特筆すべきは、『御書五大部』に代表される遺文集の編纂と『立正安国論説義』に代表される遺文注釈書の出版である。『御書五大部』は全十四巻であると『日蓮宗宗学章疏目録』などにはあるが、八巻からなる版が存在するとも指摘されており、この点は後述の『立正安国論説義』にもいえる。『立正安国論説義』は日蓮遺文の第一に数えられる『立正安国論』を要言が注釈和解した個別遺文注釈書であり、『立正安国論』（略本系）全文の注釈をなしている。先の『日蓮宗宗学章疏目録』を見ると『立正安国論説義』は全四巻となっているが、論者所蔵『立正安国論説義』は上下二巻本であり、また新日本古典籍総合データベースにて閲覧可能な名古屋大学付属図書館蔵『立正安国論説義』もまた同じく二巻本である。この二巻本・四巻本の差異としてあげられるのが表紙見返し部分である。両本表紙見返しの特徴をあげると、両者ともに、本書本文冒頭の『立正安国論』解説の抜粋であると確認できるが、その内容は異なる。また版元の異

なり（二巻本「法華宗門書堂 村上平楽寺」、四巻本「東都書舖 尚古堂」）を指摘できる。

管見の限りではあるが現存する『立正安国論説義』は二巻本の現存率が高く、二巻本の方が後世の出版であろうかと推察される。ともあれ、在家日蓮信奉者の遺文注釈書が版を重ねた、また出版元（版元）が引き継がれた（版株が売買された）ということは、『立正安国論説義』が「大変売れた」という事を物語るものではないか。本書の存在は、要言が在家信奉者でありながら日蓮やその遺文に対して学僧と勝るとも劣らない知識、教養を有していた証左であり、それらを伺える要言の日蓮遺文関係出版は、当時の在家日蓮信奉者の存在や教養、教学理解を知る上で大変興味深いものであるといえる。

『観心本尊抄』にみられる「本尊」の一考察

清水 祥華

日蓮聖人の本尊観の特質を解明するには、聖人自身が「当身大事」（定遺七二）と規定した『観心本尊抄』を主軸に検討する必要がある。本抄は全三十番の問答体で、序分（第一〜十七番問答）・正宗分（第十八〜二十番問答）・流通分（第二十一〜三十番問答）に分けられ、「本尊」の説示は序分に二箇所、正宗分に三箇所、流通分に五箇所みられる。

序分では、一般的に礼拝の対象とされる木画の本尊について、本尊義が成立する根拠は草木国土に色心因果を具足する「一念三千」を明かす天台一家のみにあると主張される。

正宗分では、仏種としての一念三千を基盤としなければ有情

ことを慎重に何度も説示し、さらに如来寿命品の「遣使還告」と如来神力品の「別付属」の経説を挙げながら、末法時代の自身が地涌千界の一分であることを暗示的に表明する。そして正像時代の四依は「但論理具事行南無妙法蓮華經」五字並本門本尊未広行^レ之^ニ」（定遺七一九）とて、妙法五字の教法を七字（南無妙法蓮華經）の行法として受持することはなかつたと指摘する。つまり聖人は、末代の教法が地涌千界に付嘱されることで受持の「行」が可能となり、教主釈尊との互具が成立して末代の謗法者にも救済の道が開かれることを論証し、その様相を本尊の相貌として顕示して、五字の教法を行ずる当処に本尊の相貌が具現化することを論じている。このことを第三十番問答では「此時地涌千界出現本門釈尊為脇士一閻浮提第一本尊可立此国」（定遺七二〇）と表現したものと考えられる。

以上の考察から本抄の正宗分・流通分に説示される本尊は、五字の教法の付嘱を受けた地涌千界が七字の行法を実践する救済の姿を有相化したものであり、かかる本尊を鏡とする実践行が末代凡夫に託されていると理解できる。流通分末尾の五十一字段で「不識一念三千者 仏起大悲」五字内

近世初頭日蓮宗教学史の研究——三光無師会をめぐって——

有村 憲浩

日蓮聖人滅後の近世初頭日蓮宗教学史の特質については、執行海秀氏によれば、「学風一変時代」（教学史的区分）に相当し、室町時代、日蓮宗内における教学研究の中心が日本中古天台教学にあるなか、安土桃山時代以降、天台三大部等を中心とする中国初期天台教学へと回帰した時代とされる。この中国初期天台教学研究復興の源流には、天台三大部講釈を行った三光無師会（三光勝会）があると指摘される（『日蓮宗教学史』三一―八頁参照）。

従来、三光無師会の濫觴は、高木豊氏によって、仏心院日珖（一五三二―一九八）が三井園城寺内勧学院への遊学の際、講主・有尊から天台三大部講釈の勧めを受け、永祿十一（一五六八）年、堺・頂源寺（のちに妙国寺が拠点）において常光院日諦（一一五八―一五七九）とともに講会を開講したことが指摘されている（安土宗論拾遺）（『日本歴史』第一六八号）。高木氏の指摘は、三光無師会の天台教学が寺門の系譜を汲むという端的な指摘であり、この示唆に基づけば、三井園城寺内勧学院や有尊の人物像、日珖と有尊の交流等に關して検討の余地がある。

そこで、日重著『見聞愚案記』や諸典籍目録等に基づき、(1)三井園城寺内勧学院の構成、(2)三井園城寺における有尊の位置づけ、(3)日珖と有尊の交流、の三つの面から、三光無師会開講の契機について検討を加える。

(1)三井園城寺内勧学院の構成については、『見聞愚案記』巻

第六第一項「天台宗」によれば、三井園城寺は南院・中院・北院に分けられ、南院に勧学院が存していたことが確認できる。

勧学院は、三院の総合学校とされ、三院の九人（南院・中院・北院に三人ずつ）の学頭・題者が三年ずつ、番替わりで勧学院の講主を務める形式をとっていた。その学問内容は、寺門内の二大学派である智寂流（学祖は智寂房良明）、了縁（龍淵）流（学祖は龍淵房澄義）の法門等を研鑽するというのである。

つぎに(2)三井園城寺における有尊の位置づけについては、『伝法灌頂血脈譜』唐院本、『昭和現存天台書籍綜合目録』、『身延文庫典籍目録』等によれば、有尊は、尊実とも称し、永正十七（一五二〇）年に生まれ、天正十五（一五七八）年三月二日、六十八歳で遷化する。その生涯において、三井園城寺では南院内北林坊に所属し、のちに勧学院講主となり、権僧正にも任ぜられる。また天正三（一五七五）年十月二十五日には、伝法灌頂を受けているのである。現在、有尊の著述・講義録は管見の限り、俱舍論関係十七点が確認できる。

つぎに(3)日珖と有尊の交流については、『見聞愚案記』巻第三第三項「大聖人悲増」・巻第八第十八項「日蓮慈悲広大」によれば、日珖は天文十七ないし十八（一五四八・九）年頃、十七、八歳頃、三井園城寺に遊学し、有尊のもとで俱舍論、天台四教儀等の研鑽を積んでいる。のちに日珖は、京都において日蓮教学に基づく念仏無間の法門について談義を行っていた際、有尊から「日珖は勧学院で研鑽を積んだが、誰が念仏無間の法門を教えたのか」と問われたというのである。この出来事から推測すれば、日珖の中核には日蓮教学が存し、そのうえで

天台教学等を研鑽していること。さらに、宥尊の立場からすれば、日珖は寺門系の天台教学に精通していたという認識からの疑問であったことが推測される。

以上のことから、一には、日珖は十七、八歳頃、三井園城寺勧学院に遊学し、天台学、俱舍論、密教等に精通した宥尊に師事しているということ。二には、日珖は寺門系の天台学に通じ、その結果、宥尊から天台三大部講釈の勸奨を受けたと推測されるということ。これにより日珖が日蓮宗内で天台三大部講釈を中心に行なう三光無師会を開講したことで、宗内に中国初期天台教学研究の学風が広まり学風一変時代を迎える、と結論づけられる。

日蓮著『立正安国論』における主人の発言をめぐって

矢吹 康英

日蓮が執筆した『立正安国論』（文応元年・一二六〇）は、旅客と主人の十九に及ぶ発言から構成される（九問九答一領解）。従前の研究の多くは、第九段「実乗の一善に帰せよ」を法華経帰依の勸奨と解し、本書には「破邪（謗法禁断）と（顕正（正法開顯）の両面が顕示されているとする。しかしながら、本書の文脈だけで判断するに、その論理構造が成立するといえるのであろうか。くわえて、『立正安国論』以外の日蓮遺文を読んでいないと推される対告衆の北条時頼が、本書を宛てられたことで、なにを要請されていると受け止めたのであろうか。これらの問題を究明するため、本書中で重要と思われる点について少しく整理することを試みたい。

第一段では災難発生メカニズムが示され、第二段では「正」の対象が「教え（法）」となっている。第三段では「悪」が「人（僧侶）」であり、「善」は「事（宗教行為）」を意味し、第四段では「凶」が法然と『選択集』の謗法を指示し、（破邪）の対象が特定される。「凶」と「善」は相関するもので、「凶」を捨てたうえで「善」に帰すことを求めているため、「善」の前提には「凶」の禁断が存しているといえる。第六段では、主人の信仰表明があつて、絶対的な法華経信仰という立場から本書を執筆していることが窺える。第七段での「正」は「僧侶（人）」を示し、第八段では「悪」への施しを止めて「善」に帰すことで災難が起らないとしている。ここまでの文脈から、「善」が意味する内容は「僧侶」または「宗教行為」となる。

この次に「実乗の一善に帰せよ」と明かす「六十四字」となるが、抽象的な表現であり、これだけでは直接的になにを指示しているのかを読み取ることが困難で、これを法華経とするのは容認し難い。しかし、本書中で最も有名な箇所であり、本書が法華経帰依を勸奨したとするのは、この一節に起因する。法然浄土教への帰依を見直し「信仰の寸心」を改めるように命令され、「実乗の一善」に帰すことにより「国土も人々も安らかになるとし、これまで示してきたことを信じるように崇めるようにと要請される。「実乗の一善に帰せよ」以前の文脈にて『顕正』に関する内容は無く、このことから「実乗の一善」法華経」との論理は成立しないと思われ、一貫して「破邪」を要請しているのであり、そのことから「実乗の一善」が意味する内容も「破邪」となるのではなかろうか。その傍証として、第

十段の旅客の「領解」が挙げられ、これは主人の教導に対する「誓約」を意味するが、「速やかに対治を廻らす」「他の誤りを誡める」とあり、〈破邪〉に努めることを誓約している。この点から、逆に「実乗の一善」の意味を推測しても「破邪」に関する内容となるのではなからうか。第九段以前の「善」が指示するものは、「人」または「事」となり、ここから「実乗の一善」の意味を推するに、「法華経に立脚した破邪に努める僧侶」、または「法華経に立脚した破邪」とするのが妥当と思われる。「僧侶」とする場合には「帰す」は「帰依」の意味となるが、「宗教行為」となれば、その意も少しく変化することとなる。「帰す」とは「とつぐ、ゆく、かへる、かへす、おもむくところ、よる、身のよせどころ」（『大漢和辞典』巻六 修訂版八刷七二三頁）等の意を有しており、「宗教行為」と解すならば、「身を寄せる」との意が適切ではなからうか。

如上の観点を踏まえ、本書の文脈から判断をすれば「実乗の一善に帰せよ」が法華経帰依の勸奨とはならず、〈顕正〉の前提となる〈破邪〉の要請に一貫している。そして、最終的に要請された「実乗の一善に帰せよ」の文をその文脈から検討するに、「法華経に立脚した謗法禁断をおこなう僧侶に帰依しなさい」「または「法華経に立脚した謗法禁断という宗教行為に身を寄せなさい」と解釈するのが適当との考えに至り、こうした内容こそ主人が旅客に対して要請していることといえよう。しかしながら、その背景には、法華経こそが真実の仏法であるとの絶対的な確信があるからこそ、これほどまでに厳しく〈破邪〉を求め、批判を展開し、進覧したと考えられる。

一念三千論と倫理

三輪 是法

昨年度は、天台大師智顛（五三八―五九七）が『摩訶止観』で説く一念三千という心の様相を、精神分析の理論からどのような解釈ができるかという問題について、精神分析が提唱する二つの視点、自我論と主体論に基づいて考察を試みた。不可思議なる対象として人間の精神、心を表した言葉である「三千」という数字は、法華経の十如是と仏教で説かれる十界、それから三種世間の乗数であり、換言すると、我々の心は十種の人格的要因と現象界の構成要素、さらに環境的外部要因を含めた関係性によって成り立ち、心は他者であり、他者が心であるということであった。ここで押さえておきたいことは、三千の世界は言葉という外部規範で表現された心の様相であり、善悪を含めた心の構成要因をわれわれは心本来具有しているということになる。また、止観という修行の最初の観察対象とは陰入界であり、実体を持たないわれわれの分断された身体と精神であると考えれば、人間という存在は他者という外部（社会）によって一つに統合されていると考えられ、これが精神分析でいう「自我」と合致してくる。換言すると、われわれの自我は、社会という他者によって規制されているため、自律することができない自己だと考えられる。では、他者に基づく倫理ではなく、自律という倫理はどこから生じるのか。

『摩訶止観』では、正しい修行について十の観察対象（十境）を挙げている。その根本が陰入界であり、続けて陰入界と密接に関係する煩惱が示される。十の観察対象は、陰入界を観じる

にしたがって現れる障礙であり、『摩訶止観』の解説から理解できることは、煩惱は常にわれわれに付き纏っているということである。修行に入る前段階で勧められる二十五項目の注意事項（二十五方便）も、修行を妨げる障礙への対策と言っている。

煩惱とは、その名が表すように、心神を悩ませ煩わすものであり、行住坐臥において常に我執の心を起こさせる。その起因については、習因の種子、業力の撃作、魔の扇動があげられる。最初の二つについては「無量劫よりこのかた」という宗教的・仏教的起源が示されており、過去世から積み重ねられた煩惱と業にその起因を認めているが、とりわけ刮目すべき起因として習因が示されている。では煩惱への対処法とは何か。

智顗はまず小乗の対処法をあげ、大乘については第一義悉檀の方法とし、煩惱が空であり無生であると悟ることだとする。この後、思議可能な対象として、貪欲が地獄界から菩薩界までを生み出すことを詳説し、それに対して止観の到達点である、煩惱こそが仏界の境地であり仏道である不可思議なることを示す。煩惱に従うこともせず、煩惱を断することもしない境地である。

十の観察対象中で解説される煩惱は、対治するには手強い存在であり、人間が生まれながらに持つ欲求とは性質を異にするものである。煩惱は過去の煩惱や業が堆積することで種子になり、あるいは魔によって起こるものだが、円頓止観によって断ずることなく、煩惱に支配されることなく、共存できるようになる。一念三千論に基づけば、心に具足している十の世界が

煩惱によって存在しているということを知れば、自ずと可能になるということであろう。

このことを換言すると、善／悪という対立した（社会的）価値観、すなわち区別・差別する言語の支配を超越する倫理こそが、自律ということであろう。それは、社会的自我によってもたらされる多くの人々に欲望されることを善、嫌われるものを悪と呼ぶのではなく、いまだわれわれが到達し得ない一念三千という心の境地にこそ、善悪の彼岸である無意識の主体としての自律した生き方が示されていると考えられる。

高齢女性宗教者の物語と家族——沖繩の事例を中心に——

後藤 晴子

本発表は、沖繩離島の「高齢女性宗教者」と「家族」をめぐる語りを検討することで、高齢期の宗教者の実践の特徴の一端を考察することを目的とした。沖繩研究で指摘されている通り、沖繩の女性宗教者の成巫物語のなかで、夫や親族といった「家族」は「カミダリーイ（巫病）」の過程で、「信仰実践に反対」する人びととして登場する。また近代以降ユタ（シャーマン）／カミンチュ／ノロ（王朝期に由来する世襲制に基づく公的神女）の境界は希薄になり、ユタと同様の「カミダリーイ」の経験を持つ人は少なくない。それは本発表で対象とする沖繩本島周辺の島も同様である。

当該離島は人口千人足らずの小さな高齢化の進む、祖先祭祀やほぼ毎月開催される神行事が盛んな島である。神行事を村落司祭者（祭司）として支えるのはノロ、カミンチュといわれる

神女（祝女）だが、その他の宗教的な職掌（門中の祭祀、他者のオガミの依頼、ユタ事）も靈性次第で主として女性宗教者に複層的に担われている。靈性の高い人びとを島ではマリングワと呼び、男女は問わないが島内では圧倒的に女性が多かった。また調査当時ノ口筋の家からは排出されておらず、村落祭祀は主として島の内陸部の門中出身者で靈性の高い、召命のあつた人びとによって担われていた。また一名を除いて島外に在住していたためその他の人びとは祭祀にあわせて島へ通っていた。

女性宗教者Aさん（調査当時・八十代）は、祭司を多く輩出する内陸部の門中出身で、典型的なカミダリーイを伴う成巫過程を経て、祭司になっていた。またそれとは別にその靈能の高さから他人からのオガミの依頼も受けていた。夫の死後、身体的な衰えを心配した息子と同居するようになり、息子の手助けを借りながら祭司を続けていたが、彼女を氣遣う島の人びとの配慮から入退院後、個人的なオガミの依頼は減少していた。息子は子どもの頃、母親がカミダリーイの状態になるのは「嫌で嫌でたまらなかつた」ものの、「自分はどんなに努力しても同じことは出来ん。お仕えるだけ」という気持ちで祭祀の度に付添をしていた。一方、他者の依頼を引き受けていた女性宗教者Bさん（八十代）は、沿岸部の門中出身で、司祭者への思いがありながら、戦後の苦しい生活の状況下で叶わずにあきらめた経験を持っていた。彼女は四十代頃から実家の門中に関するオガミの他に、他者からの依頼（屋敷又御願）も引き受けていたが、やはり足を悪くして以降依頼は減少していた。代わりに八十歳ごろから実家の近くの祀り手を失っていた拝所の祀り不

足を懸念し、古来祀り手を担っていた家の戸主に祀り方を教えるようになっていた。また彼女の娘ふたりも靈性が高く内一人は村落の祭司も務めるようになったことから、頻繁に自らの靈性を振り返り、家筋と靈性に基づく役割の「わきまえ」について口にしていった。

二人の例に見る通り、身体的な衰えを理由に宗教実践の頻度に変化していることがわかる。村落祭祀の役割以外は、はっきりとした地位（役割）の変化はゆるやかだが、他者からの依頼が減ることは身体的な衰えとともに公的な場面からのゆるやかな撤退を実感する契機になっている。その一方で、家族と関係はAさんの息子のようになり成巫過程に比すると融和的になり、家族の援助や理解によって宗教実践の継続が可能になっている。またBさんのように娘も靈性が高かったことで、自らの靈性を振り返り、他者への伝承へと意識や行動が向くこともある。老年社会学で既に指摘されているとおり、島における女性宗教者の実践も身体的な衰えに大きく左右されている点では、他の日常的な生活実践と大きくは変わらない。しかしその他の実践と比べると身体の衰えに直面しても継続できる宗教実践は多く、高齢期の宗教実践は形を変えて継続されていると言える。

過疎地域における不活動神社・準不活動神社の現状分析と課題

冬月 律

古くから地域に根ざし、長い伝統のなかで形成・継承されてきた宗教文化（宗教が関わる生活様式とその形成物群）とコミュニティ維持において、地域神社がその中核を担っているケースは、過疎地域に多く確認できる。そのような地域神社が、過疎化や少子・高齢化などによって、不活動または準不活動状態になることが、教団および信者の宗教（信仰）活動や実生活にどのような影響を及ぼすのかを究明していくことは、日本の宗教の有り様を探究する上で重要な課題であると考ええる。

以上の問題意識を踏まえ、本報告は二〇一九年の本学会の学術大会での報告「不活動神社に関する予備的調査」における課題改善と、さらなる研究の展開を目的としている。具体的には、宗教専門誌や神社界（教団側）における不活動神社関連記事の分析結果を提示し、実際の調査事例を取り上げ、地域神社が不活動・準不活動状態になることが、地域社会にどのような影響を及ぼすのか、とくに調査対象地に多く存在する準不活動神社（神事のほかに行事を持たず、後継者がなく少数の高齢氏子によって維持されている神社）の将来にも注目して考察する。

報告の前半では、前回の報告でも述べた、国（文化庁）による所轄庁レベルと包括宗教学法人レベルに分けて進められた不活動法人対策と、神社本庁・神社庁（以下、神社界と称す。）の取り組みの再確認を概観した。その上で、神社界の取り組みについて、宗教専門誌『神社新報』における「不活動神社」関連記事は二〇〇八年以降に増加し、次第に見出しからも不活動神

社が確認できることを明らかにした。また、記事内容の分析結果として、二〇〇八年以降は従来の過疎地域の神社新興対策と並んで、不活動神社の対策（調査、研修会、連絡会など）も本格的に進められていることを述べた。また、昭和五〇年からの神社新興対策に加え、平成二七年からの不活動神社対策特別推進事業や翌二八年からの過疎地域神社活性化推進事業、過疎地域神社活性化推進拠点指定制度など、さまざまな対策を展開しながら不活動神社の把握や神社の不活動状態の解消に取り組んでおり、一定の成果はあるものの、人口減少社会・超高齢社会に突入した今、人口の自然減に伴う整理対象神社の増加に、対策が追いつかない状況はすでに起きつつあることを指摘した。

報告の後半では、本報告の関連調査事例として、報告者が二〇一六年から継続して調査に入っている、高知県吾川郡仁淀川町別枝地区の事例を取り上げた。具体的には、別枝地区の廃村である鳥出に残された八咫鳥神社が、廃村前の最後の集落出身者三名の働きによって、二〇一七年に再建（復興）を果たした経緯をたどり、集落神社の不活動が住民や地域に及ぼす影響について考察を加えた。神社の再建過程に関するインタビューにおいて、出身者つまり氏子の信心深さもうかがえたが、とくに神様が放置状態にあることと神社の消滅が、地域や自分の歴史からも消えることにつながるといった、神社の捉え方が本研究において重要な視点であることを指摘した。

報告の最後には、今後の課題と展望として、住民のほとんどが前期・後期高齢者である別枝地区には、土佐三大まつりとしての秋葉まつりと密接な関係にある宗教学法人の岩屋神社（岩

屋をはじめ、白王神社（都）、清正神社（霧の窪）があり、各集落の住民は数名のみでいずれも高齢者であり、近いうちに法人合併も検討課題として浮上している。また、八咫鳥神社は非法人神社の事例ではあるが、法人・非法人問わず、集落神社はいずれも単に地域の信仰の場にとどまらず、むしろコミュニティの維持に欠かせない存在として認識され、実際に機能していることに注目していく必要があることを述べた。

寺院構成員に関する一考察

相澤 秀生

本報告では、寺院に在籍・居住する人びと（住職・僧侶・寺族・その他）に焦点を当てる。これらの人びとを、「寺院構成員」として包括し、曹洞宗が二〇一五年に実施した「宗勢調査」(以下、曹洞宗宗勢と略記。データは曹洞宗宗勢総合調査委員会編「曹洞宗宗勢総合調査報告書 二〇一五年(平成二七)」(曹洞宗宗務庁、二〇一七年)に基づく)を題材として数量的な面からその概況を捉えてみたい。人口減少社会において、寺院の存続が懸念されるなか、報告を通じて、寺院運営が家族や血族、寺院継承が住職の実子、とりわけ男性に頼る日本仏教の特殊性が限界を迎えようとしている延長線上にも、その危機感の高まりがあるだろうというのが、おおよその見立てである。

一九八五年から二〇一五年の曹洞宗宗勢に基づき、寺院構成員数の推移をみると、全体的に減少傾向にある。とくに僧侶、寺族・その他の減少が著しい(僧侶は約三千人、寺族・その他は約一万人の減)。

寺院構成員を宗教活動の観点から大きく便宜的に分類すると、①宗教活動を主導する「住職」、②住職に随いこれを補佐する「僧侶」、③住職・僧侶の活動を支える「寺族・その他」となる。②③を住職の支え手とみなせば、八五年段階では住職一人に四人弱の支え手がいたものの、一五年には二人強にまで落ち込んだ。支え手が減少すれば、宗教活動の負担が住職に集中する。

住職の後継候補となる僧侶の減少は、将来的に寺院の継承に困難を生じさせ、寺族・その他の減少は、僧侶の減少と複合的にかかわりあい、総体的に寺院の教化や運営に停滞を引き起こすことにつながる。寺院構成員一人ひとりには当然、なすべき務め、求められる役割、力量の差などもあるが、これをマンパワリーの総体とみる場合、八五年には住職を含む寺院一ヶ寺ありの構成員は三・五人だったものが、三十年後には二・六人となった。約一人の減少ではあるが、「低収入寺院」(年間法人収入五〇〇万円以下)にとっては、この穴を他寺院の僧侶や檀信徒らに埋めてもらうだけの余地はほとんどないから、寺院存続の危機感が高まる一因とみなすことが可能だろう。

よく知られているように、寺院は住職(主に男性)を中心とする親族で成り立っている。事象を捉えやすくするために、寺院構成員を仮に一般世帯に当てはめて考えた場合、八五年(寺院構成員三・五人)には「夫婦(男性住職・女性の住職配偶者)と子からなる核家族」が主流だったが、一五年(寺院構成員二・六人)には「夫婦あるいは片親(女性の前任職配偶者)と子(住職)からなる核家族」へと中心が移行しつつあるようだ。

こうした変化が起るのには、寺院内における住職の非婚化と、それにもなう少子化が起因していると思われる。曹洞宗宗勢によると、八五年からの三十年間で、配偶者をもつ住職が一〇ポイント近くも減少した（一五年は七割強）。

この結果は住職が意図するにせよ、しないにせよ、出家を原点におく立場からすれば、原点回帰の事象——仏教本来のあるべき姿——と捉えうるのかもしれない。しかしながら住職の非婚化という実態は、建前としては出家者集団としての原点に近づきつつも、現実としては住職や檀信徒の本音からは逸脱した形である。こうした状態が寺院の教化や運営に影響を及ぼし、寺院継承のハードルとなつていよう。したがって、教団にとっては、少数派となつている女性や在家出身の僧侶が活躍できる環境の整備が喫緊の課題となる。

本研究は科学研究費助成事業基盤研究C「人口減少社会における仏教寺院の実態研究—多宗派のブロック調査」（研究課題番号：20K00081）の成果の一部である。

仏教教団にみる寺院の兼務制度の現状

平子 泰弘

仏教の各寺院には基本的に住職がいることが前提となつているが、住職の死去や病気によって欠けてしまった場合に代わりに住職を務める「代務」や「兼務（兼任）」などの制度が設けられている。宗教法人法第二十条に代務者を置くことが定められており、各宗派の宗制や宗規にこの代務・兼務の制度が規定されている。仏教教団の主要十派を確認すると、住職の病気な

どで職務が行えない場合に置く「代務」者についてはすべての宗派で規定されている。一方、住職の死亡後にすみやかに後継者が決まらない場合等に置かれる「兼務」の制度については、専任の住職を置くべきという前提等から、真宗系や日蓮宗では従来から「代務」制度のみを定めていた。

兼務の制度は住職が欠けた際の臨時的な機能として、他の寺院の住職が当該寺院の住職を兼ねる制度であり、後継の住職が決定するまでの期間として数年間を任期にしている。しかし、実際には兼務の状態が継続する、一時的なものではなく常態化することが各宗派で見られる。その多くは兼務されることで運営を継続している寺院ともいえる。

兼務（代務）寺院については各宗派でその増加も報告され、その要因も分析されている。寺院の後継者がいないことが直接的な原因であるが、その背景には住職収入では生活が成り立たないこと、そして、寺院を支える檀信徒数の減少、周辺地域の過疎化、伽藍維持への負担など、専任の住職を置くことを難しくする要因が重なつていことが指摘されている。兼務（代務）寺院が増加する傾向の中で、いくつかの宗派では兼務の制度を見直す動きが見られる。浄土宗では従来一時的な形態として定めていた兼務住職を実状に合わせるべく、任期を設けず長きにわたり職務にあたれるように、任期の有無を選択できるように変更された。日蓮宗においては寺院（教線）の維持、堂宇の荒廃を防ぐための対応として、現在の代務制度の見直しや、兼務制度の可能性が議論されているという。浄土真宗本願寺派ではこれまでの代務制度のみでは教化活動が低調になることを

懸念し、平成三〇年より兼務制度を導入した。代務に見られる代理的な立場を払拭し、寺院活動を活性化することを目指している。真宗大谷派でも本願寺派同様の制度への議論があがっているという。

上記に見られる変更は、兼務制度の意図している一時的な代務者を置く制度そのものに問題があるわけではないと考える。兼務（代務）制度を利用して後継住職のない寺院を維持してきたこととその長期化が経緯としてあり、あるいは、代務に見られる代理的な感覚から、寺檀ともに護持への意識や教化活動が弱くなる現状から、制度の変更が必要となったと考える。これはむしろ寺院の現場に少しでも適う方向に制度を変更したといえる。それほどまでに寺院（住職）継承の難しさが広がっていると見え、そのことは、各宗派の調査結果で兼務寺院の増加傾向に表れている。後継者問題が各宗派で課題になっていることも同様である。

こうした寺院の現状をつぶさに集計し、課題を明らかにしているのが、各宗派で調査している宗勢調査などのアンケート調査であり、近年進められている過疎地域の寺院調査などの調査である。今回、制度の見直しが進められている宗派ではいずれも宗勢調査分析や過疎地域の寺院を対象とした調査や研究が進められていて、そうしたデータが議論の出発点や根拠になっていると考える。今後も寺院の現状を把握し住職の声をすくい上げる調査を積極的に取り組むことと、その成果が宗派の政策や議論に資していくことが望まれる。

今後も各宗派では兼務寺院の増加が予想される。兼務による

弊害や継続性についても検討の余地があり、廃寺や合併に繋がりに得ないか、他の維持方法はないのかなど、兼務をめぐる問題は宗派の教勢を左右しかねる課題として注視していく必要がある。

以下は、緊急事態宣言の発出により対面の発表が不可能になったため、要旨の提出のみとなった。

古代エジプトの死者の裁判

—— 第一八王朝の「死者の書」を中心に ——

肥後 時尚

古代エジプトの来世思想は、古代の諸文明のなかでも長い歴史と伝統を維持した固有の思想で知られる。なかでも古代エジプトの伝統的な来世思想の一つに「死者の裁判」の思想が挙げられる。この思想において、死者は冥界の旅を経てオシリス神の面前に立ち、オシリス神の審判によって「声正しき者」と認められることで来世での安寧と復活を保証された。このオシリスの審判を含む一連の裁判の内容は、古代エジプトの「死者の書」の第一二五章に挿絵と文章で描写され続け、紀元前二千年紀後半から紀元前後にかけての千年以上にわたって死者の裁判の概念が存在したことを示している。しかしながら、「死者の書」の第一二五章の内容には依然として研究の余地が残されており、古代エジプトの死者の裁判の概念の形成過程については不明な点が多い。

本発表では、古代エジプトの来世思想の探求を目的として、死者の裁判の概念に注目した。特に、死者の裁判の場面が具体的な画像表現で描写されるエジプト新王国時代第十八王朝の「死者の書」が記述されたパピルスの画像表現に注目し、千年以上にわたって伝承された死者の裁判の初期の姿を明確化した。分析の結果、第十八王朝に利用された「死者の書」第二二

五章の画像表現には、その後の伝統的な記述形式と異なる特殊な描き方が確認された。特に、死者の裁判が行われる「二柱のマートの広間」と呼ばれる空間の描写には、後の時代には見られない特徴が確認された。これは、「死者の書」が副葬品として積極的に利用され始めた第十八王朝において、「死者の裁判」の概念の共通認識に部分的な相異がある可能性を示唆しており、今後の更なる検討が求められる。

日本における媽祖信仰について

張 凱

本稿では、先行研究を踏まえ、現地調査の結果を要略した上で、日本における媽祖信仰の伝播と展開について検討する。

本来の媽祖信仰は、中国福建省における地域信仰に過ぎない。しかし、後の発展により、現在の媽祖信仰は、主に航海の安全を守る女神信仰として、中国、台湾では最も多くの人に信仰されるようになった。「海」という要素は媽祖信仰にとって、重要である。媽祖信仰は徐々に発展し、海を通して、アジアから世界各地へと広く伝えられている。その中でも、日本は早い時期に媽祖廟が建てられただけでなく、媽祖信仰と日本土着の宗教信仰とが習合した有名な実例もある。

筆者は、これまでに中国、台湾、日本における一部の地域において、媽祖廟の歴史と現状などについて現地調査を行ってきた。その現地調査の結果と先行研究の整理により、三つの興味深い点を以下に提示する。

伝播ルート…中国福建省―沖縄―九州―日本各地

1、中国、台湾、日本の媽祖廟は、情報を互いに共有している。従って、媽祖廟に安置される媽祖像は、互いに請い受けることによってもたらされた場合が多い。このように媽祖信仰を介した交流は、純粹な信仰の交流である一方で、近年によく言及される宗教外交、貿易といった目的も含まれていると考えられる。例えば、湄洲島の丘に立つ巨大な媽祖像は、台湾・台北の関渡宮媽祖觀音とは海を隔てて向き合う。これは、当時、湄洲島にあった媽祖祖廟の再建が、台湾方面の協力を受けて行われたことを明示している。日本の場合は、日本人が意図的に建てた媽祖廟は存在しない。しかし、日本に元々存在していた神社や寺院を一時的に媽祖廟とした事例はある。例えば、天妃山に位置する弟橋比賣神社である。

2、媽祖信仰は日本各地の神々や、觀音と習合されている。地域によって習合される神々は異なる。以下にその例を挙げる。

①北茨城市磯原町にある弟橋媛神社の鎮座する場所は天妃山と呼ばれている。

②沖繩では「をなり神」と習合している。

③鹿児島では觀音信仰と習合している（野麻権現並日御崎觀音之事、注12参照）

④青森県下北郡大間町にある大間稻荷神社は、元禄九年（一六九六）に、名主伊藤五左衛門が「天妃媽祖（大）権現」を勧請した場所である。明治六年（一八七三）より天妃神（天妃媽祖大権現）が祀られている。明治六年に、神仏分離・廃仏毀釈のため、稻荷神社に合祀された。現在も七月の海の日に、大漁祈願祭と合わせて天妃様行列が行われている。

⑤長崎を中心にして、船玉信仰との習合が見られる。藤田氏、高橋氏、松尾氏などは、日本に伝来した媽祖信仰が、船玉信仰と結びついて伝播していったことを検討し、船に乗る前に行う「船祝」という儀式を例示した。

3、媽祖と觀音の関連性を深める要素としては、日本も関係する。特徴的な「觀音の誤認と習合」について、三つの例を挙げる。

以上の例により、まず媽祖と觀音は外面がよく似ている事が分かる。そして、媽祖信仰の効果の増幅と觀音の化身への変化は、日中が相互に影響を与えた結果であると考えられる。

現代トルコのアレヴィー／アレヴィーリキの

形成と変化の再検討

佐島 隆

現在トルコ共和国をはじめ中東からヨーロッパに展開している「アレヴィー／アレヴィーリキ」概念の形成と変化について一九八〇年代から二〇一〇年頃にかけて、それを取り巻く政治的・社会的・文化的環境との関連及びアレヴィー再生産（教育）およびアレヴィーの主体からの理解の関連から明らかにした（『宗教研究』第九四巻第二輯「第三九八号」一三七―一六四頁）。すると九〇年代頃までの「アレヴィー／アレヴィーリキ」という言葉は、どのような意味であったのか検討する必要がある。そこで、本研究では、それに至るアレヴィー概念の変化について検討し、考察することを目的とする。ただし、資料や対象の変化の多様性、紙幅の関係から、ここでは、二〇世紀の中

頃までの「前半の一部」を取り扱い、中でも『大英帝国議会報告書』、ハスラック『スルタンのもとでのキリスト教とイスラム』、エルデンツォ『シュン村の民族学的研究』の三点について、各々を点描する形で報告する。

まず Alevi とどう言葉は『大英帝国議会報告書 (September 7, 1880, in No. 73, Table II)』の中に出づる。ここには Alevi と Kizilbash を Armenians の中に分類する者、同じものの異なる呼び方であるとする者、両者を別の集団として分類する者などがいた。ここから Alevi がインフォーマントの立場、知識の蓄積の濃淡や視点の方向性などによって異なる分類となっており、まだ特定の集団を指す言葉であるとは言いがたいことが分かる。またクルド人とザザ人とアレヴィーとが関係することは示されている。ハスラックは一八九九—一九一六年ギリシャやトルコに滞在し『スルタンのもとでのキリスト教とイスラム』（初版一九二九年）を書いた。本書ではアレヴィーがクルドと切り離される。ここでは、アナトリアのクズルバシユを「アレヴィー」つまり「アリーの崇拜者」と呼びかえ、タフタジユとも関連させて記述する。アレヴィーとベクタシーとの同質性にも言及しているが、ヌサイリーやヤズィーデーと切り離し、クルド・クズルバシヤクズルバシ・クルド人を「デルスイム」のクズルバシユ」とし、クルマンジー・クルド人をアレヴィーとはしていない。

一九五二—五五年にトルコ東部エラズール県でアレヴィー社会の現地実態調査を行ったトルコ人女性研究者ネルミン・エルデンツォによる『シュン村の民族学的研究』（初出一九五九年）

を見てみたい。本書には誤った知識を正す最初の科学的研究書となったと記されており、アレヴィーに対する「誤解」があったことが推測される。調査実施が、イスラム再賦活の時期でもあり、イスラムを意識し、スンニー派と対置させて考える傾向がある。シュン村で実践されている儀礼「イバードト」はシェリアトとタリカトの両者にわたる。スンニー派はシェリアトのみであるが、アレヴィーは両方あるので、アレヴィーはムスリムでもあるという言い方をする。またスンニー派からアレヴィーに対して「クズルバシユ（赤い頭）」という言い方があるという。誹謗中傷の元となる「灯火消し」（九〇年代の「ロウソク消し」）は、痕跡がなかったと言う。この中傷はクズルバシユに対するものであるが、アレヴィーとクズルバシユは同様の集団と把握される。シュン村のアレヴィー共同体の指導者デデが関与する。デデはゼイネルアービディンからアリーに遡るとされるが、シーア派内にアレヴィーは位置しない。そしてデデを排出する家系は「アウイチヤン」である。儀礼に関して楽器演奏者は関与するが、旋舞「セマーフ」の記述は無い。また儀礼中に裁判があるが、その罪罰にはジャーファル・サードウクの『ブイルク』が参考にされるらしい。また、儀礼の中で「来世の兄弟」という擬制的関係を結ぶことがある。儀礼には男女、子どもも参加する。その他に魂の生まれ変わりの考え方があつた。「廟」への参詣行動があり、そこで祈願が寄せられる。

善士と毒蛇の喩語の無我

筒井 奈々

この研究は、二十年前に始めて思うに、人の欲や願いが叶わず混乱しても、結果までもであれば上出来である。善知識の訳に、巴語のサップリサがある。「善士」という訳が主であるが、雲井昭善著『パーリ語仏教辞典』には、「善き善人」という訳が多くある。

前田説に、巴利文献の『相应部经典』に対応する漢訳は、『雜阿含經』である。「有偈篇」の「拘薩羅相应」では、卑人と善人に対比され、富の受用が正しい、導師的な人物である。「帝釈相应」では、人のときの天帝釈をいう。「因縁篇」は、供養と名譽の利得は、甚だ可怖となし、取滅をねがえば、善人といわれ始める。

『蘊篇』は前田説に、「根本有部毘奈耶雜事」の「蘊品」、「瓏伽師地論」の「蘊処界」に相应する。サップリサは、聖人とともに善知識という、僧団を形成する人たちであり、声聞が無漏を得るための因縁である。漢訳では、有聞の聖弟子の中にまともて表現される。そこでは那拘羅長者が出家の法を聞いて、身有患にして心無患になり、優婆塞になる。この法は、有身滅道跡で、「所食品」に疾く漏尽を得る。この五受陰は、欲を以て根・集・生・触となしている。「華品」に、河の流れに没し、彼岸に上ろうとして草木を取ると、切れて再び漂流するように、色、受、想、行、識を我と見ると断ち切れる。多聞の聖弟子は、色、受、想、行、識に樂著せず、涅槃を得る。「説法品」に、有聞の聖弟子は、五蘊を我・我所に繫著せず、恐怖、障

碍、顧念しない。「封滯品」に、比丘が五蘊を非我・非我所、無我・無我所と勝解すれば、欲界煩惱の五下分結を断ち、声聞三果を証して阿那含と成る。

これ等の「蘊篇」の法は、『毘奈耶雜事』に、結集のとき、仏陀の初転法輪で説かれており、空海も『秘藏宝鑰』巻第中に、声聞の位を「唯蘊無我住心」とし、「法を存するがゆえに唯蘊なり。人を遮するがゆえに無我なり。簡持して義となるがゆえに唯なり。」という。

『大篇』は、八聖道に邪性の不善士と対に、より劣の不善士対勝れた善士に度す。漢訳は順流道と逆流道、退道と勝道、下道と上道で三経道跡を表す。親近善知識は、仏が舍利弗に問う主要分の四預流支で、八正道の前行で須陀洹果を証す。流は八支聖道、預流は八支聖道の成就、漢訳はさらに仏・法・僧に不壞淨、聖戒成就を須陀洹分という。増支部「双品」は、洪説に『中阿含經』に『本際經』・『食經』、複数の漢訳本がある。無明の本際、縁に食・習あり。有愛は、井上解説に存在欲で順に、無明、五蓋、三悪行、不護諸根、不正念・不正知、非如理作意、不信、聞惡法、親近惡知識に続き、還り順に有愛を具える。渴愛して病的な執着となる。明解脫順に、覺支から親近善知識を具え、還り順に明解脫に至る。

『六処篇』に、この四大所成の身の中に、破壊に伴う法がある。『護毒蛇經』のよう。比丘の見清淨とは、六触処・五取蘊・四大の起滅を如実に知ることであると善人は示唆する。

松長説に、空海の生死観は、業が引き起こした毒蛇や鬼神は、五蘊が仮に和合して成る身体を損ない、四大不調の病は毒

蛇のせい、鬼神により命を奪われる（『性霊集』巻第八）という無常の理に注目し、その生死の苦から離脱するには、仏法の指し示す所に従わねばならぬとする。川崎解説は、人間の身体や命は四大や五蘊が集まった仮の存在であり、因縁が尽きればもとの四大や五蘊に還る。毒蛇や鬼神などは無明・五蘊の仮の身体の比喩表現という。空海説の毒蛇喩の毒蛇は、『篋毒蛇經』に、この身体は、篋の中に毒蛇を飼っているようなものであるといい、毒蛇喩は四大とその界、五大に居る。

初期から空海の教えに渉るに依り、毒蛇喩は、慍悍な無常の象徴に位置づけられ、巴語に「毒蛇喩人」という詞があり、人無我に関すると考えられる。無我は、真田・奈良・田崎・前谷説等を参照した。無常の苦に畏懼するゆえ、無我にもなれる。

浄土真宗本願寺派における一念覚知説と生涯不決定説

紅樫 英顕

浄土真宗本願寺派において、江戸時代に三業惑乱（一七九七頃—一八〇六）と言われる教義論争があった。この時の本願寺第十九代宗主本如の『御裁断御書』（一八〇六、一、一、六）には「シカルニ近頃ハ、当流ニ沙汰セサル三業の規則を穿鑿シ、又コノ三業にツキテ自然ノ名ヲタテ、年月日時ノ覚不覚ヲ論シ、或ハ帰命ノ一念ニ安心ヲハコヒ、マタハ三業ヲイメルマ、マノムノコトハラキラヒ、此ノ余ニモ、マトヘルモノ是有ヨシマコトニモテ、ナケカシキ次第ナリ」（『浄土真宗聖典』一三四七）とある。『御裁断御書』には「三業の規則を穿鑿シ：年月日時ノ覚不覚ヲ論シ：」（三業派）、と「マタハ三業ヲイメルマ

マ、タノムノコトハラキラヒ：」とあるように三業派、十劫秘事（十劫安心）派双方に対しての裁断であったのである。

ところが当時の寺社奉行が三業派を不正義と裁決した（一八〇六、七、一一）こともあった故か、以後本願寺派教団において年月日時ノ覚不覚ヲ論ずること（一念覚知説）については厳しく扱われたが、十劫秘事（十劫安心、無帰命安心）については極めて曖昧な扱いがされ、機辺の決定心を自力として否定する傾向があったように思われる。

三業惑乱終結の間もない頃と思われるが南溪（一七九〇—一八七三）は「心得たと思は心得ぬなり」と云ひ機辺の決定を排する邪義、御一代記聞書末三十四丁（真聖全三の五八四）に云云とあれば我等がたすかるわけは仏辺に成してあれば夫れを聞くばかり、機辺と信心決定の安堵のと云へは皆自力なり夫れこそ心得たとおもふになるなり。評云此は一句一言を截りとり妄義を構ふるなり、（中略）察する処三業の後意業運想などおこりて、機辺の受け前を己れが妄情穿鑿して御裁断ありしより機辺に領解を語れば自力なりと、偏へに心へて、如是妄説を成す、全く他の無相離念に同じ何ぞかかる安心あるべきや、（中略）領解文には往生一定御助け治定と存じとある、存は亡に対して心内にあることなり、仏智を凡心に領受したる処なり。此御文にはしばしばころえよとの玉ふ。何ぞ機受決定を排却せんや、（中略）御助けは一定往生治定と存ずと云ふ往生安堵の思ひに住するをこそ決定心を得たる人と云べし、この決定を排却するときは生涯不決定を以て安心とするや、若決定不決定を機受に求めずと云はば十劫秘事なり。〔新二十邪義批評〕〔六条

『学報』第二十二、一九〇三年）と述べ、機辺の決心を否定すること（生涯不決定説）を十劫秘事とし、誤りとしているのである。

三業派を論伏し『御裁断御書』の礎となった大瀛の『横超直道金剛罽』においても、一念覚知と十劫秘事の双方の誤りが指摘されている。そして注意すべきは「一念覚知」を誤りとする意味は、三業派が獲信時の年月日時を必ず覚えてなければならぬと主張していることであり、その記憶があるはずはない、と述べてはいないのである（拙著『親鸞聖人の念仏論』永田文昌堂、二〇一八年、七頁以下）。

『御裁断御書』の少し前に出された『御裁許書』に「近來心得違ノ輩ヲコノ一念ニ付三業ノ義則ヲ穿鑿シ或ハタノミシ年月日時ヲオホヘサレハ信心ニアラストサタスルヲ頌テ却テ御正化ニモトツカサルタクヒコレアルヨシ大キニ歎キ思召ルル処ナリ（享和元辛酉（一八〇一）稔初秋下旬 龍谷第十九世釈本如 越前福井坊舎法中門徒中）」とあることからこのことは明らかである。一念覚知の異義とは「タノミシ年月日時ヲオホヘサレハ信心ニアラス」と主張したことであり、決心を否定する生涯不決定説を述べたのではないのである。

スペイン風邪と柏木義円

杉田 俊介

一九一八年から一九二〇年にかけて大流行し、多くの死者を出したスペイン・インフルエンザ（スペイン風邪、流行性感冒）。新型コロナウイルス感染症とも比較されるこのスベ

インフルエンザに、当時のキリスト者はどのように対応したのであるうか。本発表では、日本組合基督教会牧師の柏木義円（一八六〇―一九三八）に注目する。当時の柏木の日記、書簡を検討し、彼がどのようにこの感染症に対応したのかを明らかにする。

日本におけるスペイン・インフルエンザの流行には、一九一八年一〇月から始まった「前流行」と、一九一九年一二月から始まった「後流行」の二つの波がある。当時柏木が牧師をしていた群馬県の安中周辺では、前流行は一九一八年一〇月から一九一九年三月頃まで、後流行は一九二〇年一月から同年三月頃まで続き、特に後流行において死亡率が高くなっている。

柏木が残した文書のうち、流行性感冒について最も早い段階で言及したものとして、一九一八年二月二七日の柏木隼雄宛書簡がある。安中で流行性感冒が拡大して多くの家に感染者が出たこと、柏木家でも家庭内感染が起こり柏木と複数の子が感染、一日から三日程度寝込んだこと、安中での死者が比較的少ないことなどが記されている。また前流行中の柏木の日記には、複数の教会員あるいはその家族が感染したことも記されている。柏木は安中周辺の感染動向を比較的正確に把握しており、世界的な流行拡大にも関心を寄せていた。ただ症状が軽いものが多かったこともあつてか、前流行中の日記や書簡の文面からは、それほど危機感を感じられない。

後流行では様相が異なる。日記から、柏木が戦争にも比較しうる災厄として、流行性感冒を強く警戒していることがうかがわれる。マスクを入手したり、自身あるいは家族に「予防接

種」（現在のものとは異なる）を打つたりと、柏木は当時の知見にもとづいて、できる限り感染を予防しようとしている。一月下旬からは、教会員およびその家族における感染が相次ぎ、前流行の際とは異なって死者も出ている。日記からは、教会員およびその家族少なくとも五名が亡くなったことが読み取れる。他方、先述のような予防にも関わらず、柏木家では家庭内感染が起き、柏木自身、七男季雄、次男策平の三人が感染、心臓に持病を抱えていた策平（千葉医専の学生、帰省中）が亡くなっている。

柏木は前流行の直前に妻かや子を亡くしており、策平の死は大変な痛手であった。そうした中で柏木を支えたもののひとつは、後流行で幼い二人の子どもを亡くした教会員牛山濱子一家（長野県在住）との交流であった。突然子どもを失うという共通の苦難が柏木と牛山一家を結びつけたといえる。また柏木は牛山への書簡の中で、この世は神の教育を受けて天国に入るための準備をする「学校」であるときりかえし記し、人生の苦痛と悲哀は神が与えた「御教育の料」「訓練」であると述べている。こうした人生観は、柏木が一〇九〇九年の論文「基督教の人間観」でまとめた仕方でも述べているものである。この以前からの人生観が、柏木や牛山を支える力となっていたことがわかる。

なお前流行、後流行を通じて、日記や書簡には、柏木が教会において、感染拡大を防止するための対応をとったことをうかがわせる記述は出てこない。マスク、予防接種についても、あくまで家庭の感染対策として行われている。流行中も、日曜礼

拝や策平の葬儀に多くの人が集まっており、新型コロナウイルス感染症における教会の状況とは異なっていることを感じさせられる。

シン・エヴァンゲリオン劇場版における終末論

十津 守宏

今春二十五年にわたって断続的に製作され続けてきた「エヴァンゲリオン」が「シン・エヴァンゲリオン」という形で完結した。様々な宗教的モチーフが散りばめられたこの作品に示されている終末観・救済観は、如何ように解釈されるべきものなのであろうか？

作品そのものに示された反歴史主義的姿勢は一貫している。作品中で度々言及されている「原罪」とはユダヤ・キリスト教の正統的教義のそれとは異なり、個体生命として自我をもつて歴史的现实の中で「生きていく」ことそのものである。そして、「救済」として期待されており、人為的かつ大多数の人類にとつては外在的に齎されようとしている終末は作品中の表現を借りるのであれば「相補性のない」人間の自我が消失した、無時間的な黙示文学に特有の「歴史喪失」を示す世界である。旧劇場版「エヴァンゲリオン」ではその無時間的な歴史喪失の世界を主人公が拒否することにより、世界は自我と善悪の併存と死を運命付けられた人間の歴史として歩みを再び始めるのである。

完結編である「シン・エヴァンゲリオン」は実はその一連のプロセスそのものが反復していたことを明らかにする。M・エ

リアーデが述べた「永遠回帰の神話」を物語は紡いでいたわけである。その端緒は人が「知恵の実」を食べたことに求められることも明らかとされる。それ故に、知恵を持ちながら生きていくことが「原罪」なのである。その「原罪」を浄化するための儀式が作品中では次々と引き起こされていく。「浄化」という名目で語られるこれらの儀式は「死」を以て「原罪」を贖うことである。ここには歴史を導く人格神も存在しなければ、救済史という概念も存在しない。決定論的な終末論が存在するだけである。この作品における「神」観念は徹底して黙示文学的なものであり、結果としてグノーシス的色彩さえも帯びることになる。そして、「使徒」を倒し「神の子」として新生する以外には、人間が種として生き残る方途がないことが明らかになる。故に、物語のベクトルはあたかも仏教が輪廻の環から解脱することを目指すが如く、この円環を原初に決定論的に運命として宿命付けた「神ゴロシ」へと向かう。「浄化」の名のもとに地球上の生命を根絶やしにしながら、物語はその「運命を変えられることが出来る」マイナス宇宙に存在するゴルゴダオブジェクトへとその舞台を移していく。そこで主人公の人間の成熟を契機として、この作品の副題である「ネオン・ジェネシス」即ち「新・創世記」が主人公自身の手で行われるのである。人間をして呪いの円環に貶めた世界の始まりの物語は「約束の地であり、運命を変えることが出来る」ゴルゴダオブジェクトにて、文字通り書き換えられる。ある時は主人公の希望の依り代であり、またある時は世界の終焉のトリガーであった全ての「エヴァンゲリオン」が、人間の歴史から撤廃される。世界は

原初に人ならざる者によって運命づけられた創造の呪いから解放され、人間の自由意志によって紡がれる「歴史」へと再創造される。他方で人間が生きていくうえで不可欠であると同時に他者を傷つけることが不可避な「相補性」と運命付けられている「死」には何の救済も解決も呈示されることはない。そもそも作品中で進められていた「人類補完計画」とは知恵と自我を失い永遠に生きる「神の子」となることを目指したものでなかったのか？ 物語はこの問いに直接的に答えようとするしない。「エヴァンゲリオン」の存在しない穏やかな歴史的な日常を描いてその幕を閉じる。ここでは黙示文学の歴史観と救済観そのものが完全否定される。しかし、その穏やかな日常の描写に含意されているものとは、皮肉なことにかのM・ルターも引用した「明日世界が減ぶとわかっていても、私は今なおリンゴの樹を植える」というユダヤ教の古い伝説的な言葉に宿る精神の具現化に他ならないのである。

『ツアラトウストラ』の *Nachtwandler-Lied*

中路 正恒

『ツアラトウストラはこう言った』の最後から二番目の章である「醉歌」*Nachtwandler-Lied*ではニーチェの最終的な体験と思想、すなわち永遠回帰の体験と思想が詩的な表現で言表されている。そこでツアラトウストラは「ましな人間たち」を前にして一滴の露のごときものとしてこう語る、「まさに今わたしの世界は完全になった。真夜中はまた真昼でもあるのだ *Eben ward meine Welt vollkommen. Mitternacht ist auch*

Mittag」。わたしの世界が完全になるとは「苦痛 Schmerz はまたよろこび Lust であり、…夜はまた陽光 eine Sonne である」という見方がわたしの中で成立することである。この見方は本質における反対物の一性と言いうるものであるがそれはひとつのよろこび Eine Lust に対して然りと肯定し祝福を与えることによって生じる見方である。なぜならひとつのよろこびを然りと肯定するならばその者はすべての悲痛 Weh に対しても然りと言ったことになるからである。というのも「万物は鎖でつながざわされ、糸で貫かれ、深く愛しあっている Alle Dinge sind verkettet, verädelt, verliebt」からである。このニーチェが説く万物の一性は存在の深い本質と言いうるものであるが、その本質はよろこびを然りと肯定することによって認識されるものであり、肯定がこの本質の認識根拠になっている。他方この万物の一性は単なるつながりや映し合いではなく、万物の存在の本質の中に万物の愛しあいによる繋がりを認めるものである。それは肯定することから発して見えてくる万物のつながりであり単にニュートラルな万物のつながりやその相互の映し合いの無尽性（重重無尽）ではない。このひとつのよろこびの肯定がさらに段階を高めこの一度 Ein Mal をもう一度 Zwei Mal とかつて一度でも欲したならば、あるいは「お前が気に入った、幸福！ シュ(Husch)！ 瞬間！」とかつて一度でも言ったならば、その者は一切が戻ってくることを欲したことになると言われる。それはそうすることは一切を新たに、一切を永遠に、一切を鎖でつながれ、糸で貫かれ、深い愛情に結ばれたものとして、まさにそういう仕方の世界を愛したことになる

からである。そしてそのように欲することこそがすべてのよろこびの本質であるとニーチェは洞察する。「なぜならすべてのよろこびは永遠を欲するから Denn Alle Lust will ! Ewigkeit」である。ここによるこびの肯定の中でのみ開かれる万物の永遠回帰の实在の根拠があり、永遠回帰の思想のリアルな出生地がある。だがニーチェはよろこびの本性についてのこの命題の含意をさらに強めひろげてゆく。「すべてのよろこびは万物の永遠を意志する Alle Lust will aller Dinge Ewigkeit」と言われる。よろこびは蜜も澁滓も、陶酔の真夜中も、涙も慰めも意志する。それはよろこびは悲嘆がする以上に渴いて激しくみずからを意志するからである。こうしてよろこびはみずからをがぶりと噛みつく(in sich bissen)。ここによるこびの輪が成立し、よろこびの輪環としての世界の存在がみえるようになる。その輪環にはおのれの意志があり「よろこびのなかで輪環の意志は身もだえする des Ringes Wille ringt in ihr」のである。ここにおいて永遠回帰の思想を構成する基本的な体験的要素が出せよう。この輪環をなすよろこびはあまりにも豊か überreich であり憎悪されることもいとわれない。それは悲嘆さえをも渴望し、憎悪であれ恥辱であれ、そういうものに満たたものである世界、この世界を渴望するほど豊かである。そのよろこびは「手の付けられぬ至福のよろこび」と言われるがそれはすべてのよろこびがおのれ自身を意志するというゆるがぬ本質をもつからであるとされる。よろこびの深さはよろこびにおける輪環の意志の身もだえの経験として世界の一切を肯定する肯定的な生き方の源泉として示される。

本別冊は、第八〇回学術大会（オンライン開催）の紀要であるが、掲載の他に以下の研究発表があった。

リユースブルクにおけるキリスト教的「コモン」の思想（菊地智）

ミャンマー国家僧統委員会編『比丘尼の裁定資料』について（ティッサーナンデー）

現代におけるミャンマー仏教徒の阿羅漢信仰について（ティンマーウ）

殷代の神の集合的性質―「帝」と「上下」について―（田宮克真）

初期宗教学における「信仰」と「儀礼」―姉崎正治を中心として―（呉佩遙）

宗教をめぐる権力構造の変容―近代エジプトの国会審議の分析―（佐藤友紀）

回儒の天人相関思想（丁小麗）

二〇世紀前半スウェーデン宣教団によるモンゴル宣教の歴史的意義（滝澤克彦）

一六世紀アガター集 Ein Yaqov の編集とその意義（袁浩春）

一九世紀末政府とキリスト教系学校の交渉への合衆国公使館の影響（高瀬航平）

鎌倉における明治期の居士禅（蓮沼直應）

医学の目標と宗教のめざすもの―V・フランクルの観点から―（杉岡良彦）

巡礼の叙述語的世界―その誘惑あるいは「儀礼」―（土井清美）

発表を取り消された方は以下の通り。コロナ禍の自然災害とリスク社会における宗教（稲場圭信）、草創期における東福寺の宗風について（鄭美景）、被災地域の祭礼文化にコロナ禍が及ぼす影響（黒崎浩行）

JARS-KARS Joint Forum: Toward Post-COVID-19 Networking

Convener and Chair: FUJIWARA Satoko

Discussant: KAWASE Takaya

International Networks of World Christianity and New Religious Movements: A Phenomenological Interpretation

AHN Shin

Religious Studies (RS) does not encourage researchers to deepen their religious faiths or convictions. Instead, this academic discipline opens their eyes to understand the nature of humanity and the structure of society. As a phenomenologist of religion, I now serve as a standing director of research of the Korean Association for Religious Studies (KARS), secretary-general of the Korean Academy of New Religions (KANR), and a vice-president of the Korean Association for Literature and Religion (KALR).

In the 1990s, my Korean mentors wanted to call themselves “historians of religions.” I received my training as a scholar of religious studies from Seoul National University, through Yale University Divinity School and the University of Edinburgh Divinity School (religious studies and world Christianity). My doctoral dissertation is “From Conversion to Transformation: A Religious Interpretation of Yun Chi-ho (1865–1945)” (2006). Yun Chi-ho, a Korean who experienced a gradual conversion from Confucianism to Christianity, attended the World Parliament of Religions in Chicago, 1893 and the World Missionary Conference in Edinburgh, 1910.

The critical issues in religious studies of 21st century South Korea are religious pluralism, inter-religious dialogue, and the social responsibility of religion, including religious culture, religious education, and religious welfare. I want to pay attention to the significant theological and religious studies changes in the international networks of world Christianity and new religious movements. There are four important centers of religious studies in South Korea, but the humanities crisis deprived young scholars of their research positions in religious studies.

According to the 2015 Census, the Korean religious population has fallen from 53 percent to 44 percent. Korean popular culture, such as K-waves, K-movies, K-pop, and K-sports, has produced new forms of deities, heroes, and heroines in popular cultures. In Korean society, the government created religious education for government officers and the public to understand religious diversity and prevent religious discrimination against the religious minority. My research is underway on the relation of Christianity and Islam and refugee issues.

Yale-Edinburgh Group for the historical and phenomenological study of non-west-

ern Christianity, the Center for Studies on New Religions (CESNUR), the International Society for the Study of New Religions (ISSNR), The British Association for the Study of Religions (BASR), the European Association for the Study of Religions (EASR), and the International Association for the History of Religions (IAHR) Congresses challenge me to ask creative questions about *homo religiosus* in a Korean context. As my mentor, Prof. Kim Chong-Suh of SNU, often said, I think that “religious studies has chosen me, not I have chosen religious studies.” I hope that we have strong collaborations in religious studies regardless of political, economic, and social barriers. The era of COVID-19 is not a crisis of our global community but a chance to reflect on our past endeavors and seek the solidarity of academic societies in South Korea, Japan, and the world.

Beyond the Boundaries

KOO Hyung Chan

In order to contribute positively to the goal of the JARS-KARS Joint Forum, I discuss my recent work in the field of cognitive science of religion (CSR), personal experience with international networks, and benefits from collaborations, with some suggestions for better collaborations.

First, I introduce my recent work. Facing the COVID-19 situation, I published a book about human nature and humanity in pandemic situations, *감염병 인류 (Infectious Disease Humanity)*, in collaboration with H. Park, a neuro-anthropologist; translated a foundational book in CSR, Dan Sperber’s *Explaining Culture*, into Korean; and am currently conducting empirical research on religious morality.

Second, I admit that my personal experience with international networks has helped me to work as a cognitive scientist of religion. Among many international scholarly associations, I have received a lot of help from the IACSR, which recently changed its name to the IACESR (The International Association for the Cognitive and Evolutionary Science of Religion). Many scholars I met at IACSR conferences have greatly influenced my career and activities through help, encouragement, and communication.

Third, I talk about benefits that I expect from collaborations. Collaborations are fundamental in many cases of cognitive and evolutionary studies. This is simply because working alone is almost impossible, especially in empirical research that requires cooperation among scholars in different disciplines. Also, extensive multicultural collaborations are beneficial for the development of CSR itself and necessary for resolving the “WEIRD” problems. The more competent scholars from different cultural backgrounds participate in international collaborations, the better the quality of cross-cultural studies will be.

Lastly, I make some suggestions for better international collaborations. Practically, exchanges using webinars, which have been tried during the recent COVID-19 situation, should be attempted more frequently in various ways with concrete goals. One of the most productive goals is to jointly write and publish research papers. International collaborations can become more productive through cross-disciplinary cooperation experience, not only cross-national cooperation in the same academic discipline. Therefore, the network of East Asian scholars in Religious Studies and international associations such as IAHR should explore more collaborations with neighboring disciplines beyond intra-group cooperation.

Buddhism and Gender: Collaborating for Our Success

HONDA Aya

Gender perspectives in Buddhist Studies are relatively new academically, however, Buddhist women have gathered and worked together to address gender issues. A lay women's association in a Japanese traditional Buddhist school is still active at individual, district, national and international levels. It has more than a century-long history. Women in different Buddhist denominations and schools in Japan gather and share their experiences at temples and Buddhist communities. This inter-denominational women's network issues an annual journal. Buddhist nuns in Asia, North America, and Europe have formed an interracial and interethnic organization to achieve gender equality.

Scholars and Buddhist female leaders have also established various academic gatherings and organizations. A Taiwanese Buddhist university has facilitated an international academic conference on Buddhism and Gender with government support. A Buddhist university in Japan recently established a gender research center, a first for a Japanese religiously affiliated university. The Women Scholars Network in the IAHR may be an excellent place to discuss Buddhism and Gender.

National academic associations and scholars in East Asia should work together. The KARS and JARS can support many young and mid-career scholars by having a Buddhism and Gender Studies panel or session in annual conferences. Scholars in KARS and JARS can discuss and work together with one theme, such as nun-only precepts. Nuns in East Asian countries have struggled, with many questioning inequalities.

Each Buddhist school is highly independent, and gender issues are likely to be discussed within their denominational context. Considering that Mahayana Buddhism is prevalent in East Asia, scholars can work together and investigate gender issues in different Mahayana schools. Each Buddhist school references Buddhist texts and text-based doctrinal research, and there is still a small number of papers with gen-

der perspectives in this field. It is beneficial to exchange opinions on gender-perspective text readings with Buddhist scholars in South Korea and Japan.

Religious Studies have become diverse and more consolidated with other academic disciplines. The national and international organizations can aid in bridging scholars by hosting conferences for interdisciplinary work and new fields. COVID-19 and information the technology eras have forced scholars to collaborate and utilize the Internet effectively. I suggest that national and international religious organizations compile a database that should include one or more research interests per researcher. Members will quickly find researchers with the same or similar interests via the Internet, thus furthering successful collaboration.

Networking in the Cognitive and Evolutionary Science of Religion

FUJII Shūhei

In my presentation, a summary of my doctoral thesis is presented by describing the development of the cognitive and evolutionary science of religion (CESR). Then, I discuss how I have benefited from international networks among CESR scholars.

CESR emerged in the 1990s. From the very beginning, it has been an interdisciplinary field among anthropologists, scholars of religion, and psychologists. They developed theories and hypotheses, most of which were tested by psychological experiments. The group rapidly expanded, holding several meetings between 1998 and 2004. Then, in 2006, the International Association for the Cognitive and Sciences of Religion (IACSR) was founded. Being a new approach, CESR did not necessarily emerge from traditional departments of the study of religion. It required a new network of scholars across countries and disciplines for CESR to take shape into a distinctive approach.

In my Ph. D. research, I have clarified the context in which CESR emerged. Particularly in North America, researchers can be roughly divided into modernists and postmodernists. The modernists emphasize scientific methodology, which is in line with CESR, while the postmodernists are critical of such an understanding of science. I argued that CESR emerged as a result of interactions between modernist and postmodernist scholars, connecting various views and resulting in a great shift in the intellectual landscape. This interdisciplinary role could be seen as the most important achievement of CESR.

Given the process of the development of CESR, it is clear that international networking has been important for the scholars of CESR. I can illustrate this point from my personal experiences. Through my visit to Aarhus university in Denmark, I realized that networks could make interdisciplinary research possible across boundaries between disciplines and countries. After that, I tried to associate with psychologists

interested in my work and attended international conferences such as IACSR and IAHR.

I also believe that research communications and networking based on East Asia will be valuable. Because there has been very little research done on East Asian peoples, data from Asian countries can greatly contribute to CESR.

As for whether JARS, KARS or the IAHR can provide support, I would like to propose two things: First, to organize sessions and other activities focused on CESR; and second, to create working groups for scholars with a shared interest in CESR.

Comments

KAWASE Takaya

This forum, entitled “Toward Post-COVID-19 Networking,” envisioned a cross-border religious research network in this pandemic situation. As a commentator, I offered the following seven questions and points of discussion:

- 1) I think that the intention to explore the “commonality of religions” in the Cognitive Science of Religion (CSR) is similar to the phenomenology of religion. Of course, I understand that CSR emerged from criticisms of intuitional religious phenomenological studies such as Eliade, but I ask, what is the difference between the two?
- 2) Another question is about the word “Evolutionary” as used in the “International Association for the Cognitive and Evolutionary Sciences of Religion (IACESR)”. What is the meaning of the word “Evolution” or “Evolutionary”?
- 3) What kind of contribution do you think East Asia will make to CESR in the future?
- 4) Looking at East Asia as a whole, this area has “Buddhism” as common denominator. Of course, each region has its own style and there is a big difference in the social status of nuns. What is the potential for nun solidarity? This is a practical issue.
- 5) What kind of “feminist Buddhism” can be considered in Buddhism, which has a huge number of texts and different denominations that emphasize different scriptures? This is, so to speak, the theoretical problem.
- 6) In the 21st century, both South Korea and Japan are increasingly focusing on diversity due to globalization and the acceptance of refugees. It is true that Christianity in East Asia has various forms, but is there anything in common among Christianities or in social positionality that connects to networks?
- 7) In Japan and South Korea, the number of believers in new religions continues to decline, and instead interest in “spirituality” is slowly spreading. What kind of research network is considered to be effective for new religions and spirituality in the future?

Summary of Panel Presentations

FUJIWARA Satoko

This forum was composed of four young and mid-career scholars: two are invitees from the Korean Association for Religious Studies (KARS) and the other two are members of the Japanese Association for Religious Studies (JARS). It aimed to build scholarly networks suitable to the post-COVID-19 situation by reflecting upon the four scholars' experiences in conducting their research projects. In other words, the forum intended not only to give a glance at notable examples of research projects that have been going forward in each country but also to find out what younger scholars of the two countries expect from international networking with a focus on East Asia. It further planned to discuss how both national associations and international associations such as the IAHR can support individual scholars' efforts in international collaborations.

There have been several attempts to establish an East-Asian regional association for the study of religion in the last decades, but it has become increasingly burdensome for national associations to plan and host large international conferences. In addition, COVID-19 has forced many associations to cancel their conferences, hindering scholars from physically visiting each other. Nevertheless, COVID-19 has also changed our way of communication, with a greater variety of online options for meetings now available.

Against such a backdrop, the four speakers as well as the discussants of this forum were asked to discuss:

- whether international networks and collaborations among scholars of religion (either on particular research topics or on the study of religion in general) will benefit young and mid-career scholars, taking concrete examples from the four speakers
- whether an East-Asian network would also be welcomed
- major challenges in building networks among East-Asian scholars

The four speakers were:

Ahn Shin, Professor of the Dept. of Christian Social Welfare at Pai Chai University, specializing in phenomenology of religion, world Christianity, and new religious movements.

Koo Hyung Chan, Lecturer of the Dept. of Religious Studies at Seoul National University, specializing in the cognitive science of religion.

Honda Aya, Associate Professor of the Sociology of Religion at Hyogo University, specializing in Buddhism and gender studies.

Fujii Shūhei, Lecturer of Tokyo Kasei University, specializing in the cognitive science of religion.

The discussant was Kawase Takaya, Professor of the Dept. of History at Kyoto Prefectural University, specializing in the modern history of religions in Korea.

Findings from presentations and discussions

While institutional religions that include not only traditional religions but also NRMs are in decline in Japan, Ahn argued that NRMs such as Raëlism are currently quite popular among young people in South Korea, contrary to Takase's assumption. Ahn also mentioned that it is not uncommon for such young Koreans to belong both to a Christian or Buddhist denomination and to a new religious group. It might be the case that the functional equivalent of the current NRMs in Korea is fuzzy spirituality in Japan. It was also interesting to know that NRM studies in Korea have not been as much dominated by male scholars as those in Japan. Here is a possibility to develop a collaborative research project with a pool of scholars including woman scholars specializing in NRMs or spirituality. Another great possibility is to involve scholars of religion and psychologists in East Asia to form a team to tackle the WEIRD problem in CESR. Such specific targeted research projects with the prospect of concrete outcomes may be more welcomed by young scholars and thus more easily lead to sustainable networks than the traditional style of collaboration formed within a formal regional association based on different national associations. Invitations to coauthor articles in English will also facilitate collaborations. National and international associations will be able to help young scholars network among themselves by creating online platforms and databases.

Dalits and Tribals of India: The Most Vulnerable Groups during COVID-19

ANTONY Susairaj

The COVID-19 pandemic has spared no part of Indian society; however, the impact has been especially serious on the marginalized groups, such as Dalits (81%) and Tribals (66%) who live under the poverty line. The following elucidates the reasons. The abrupt first nationwide lockdown on 25 March 2020 left the intra-state migrants desperate with no wages, food, shelter, or proper transportation to return to their native places. According to studies, most of the intra-state migrants are Dalits (62 million) and Tribals (31 million) from North and Northeast India. As most of the migrants must walk several miles to reach their native places, some of them fell seriously ill and a few died on the way. There were also many cases of assault and arrest of migrants at the inter-state borders since they walked in big groups and could not maintain social distancing. As the groups of migrant workers reached their native places, they were sprayed with dangerous chemicals to disinfect them, for they were considered to be potential carriers of the virus. Though the Indian Government took Initiatives to bring back Indians living abroad, it neglected to help local migrant workers. As the lockdown restrictions have eased, many of the migrant workers are returning to the cities due to unemployment and starvation in their native villages. It shows the vulnerability of Dalits and Tribals in India. At the end of the lockdown, the several state governments announced relaxations of labour laws in order to attract investment and speed up industrial activity which stalled during the lockdown. According to the relaxed labour laws, the working hours of informal labourers (29%-Tribals and 39%-Dalits) were increased up to 12 hours, the minimum wages were reduced, and overtime pay was denied. The labour laws are supposed to protect workers' rights; however, they victimized labourers from marginalized backgrounds.

Most of the sanitation workers in rural and urban areas are from Dalit backgrounds since it is considered to be their hereditary occupation. During the pandemic, the sanitation workers are the most vulnerable since they come in direct contact with several kinds of wastes without adequate equipment to protect themselves against COVID-19. Though the frontline workers such as doctors and nurses are provided good and safe care, the same is not accorded to sanitation workers from Dalit backgrounds.

As the number of infected increased during the second wave (from March 2021), the government had to set up temporary quarantine centers in order to keep all the infected patients under common observation. In the common quarantine centres, there were cases of the upper caste COVID-19 patients refusing to eat food prepared by Dalit cooks. During the pandemic, most of the Dalits and Tribals could not

claim government-based benefits since they don't have identity cards, ration cards, formal bank accounts, etc. They find it difficult to get them from government officials due to bribery and discrimination.

During the pandemic, many of the Dalits and Tribals have not received official information regarding the symptoms of COVID-19 since their habitation is segregated from the rest of the castes, being considered impure and unhygienic. According to the report of the National Dalit Movement for Justice (NDMJ), there is an alarming increase in human rights violation cases against Dalits and Tribals during the COVID-19 lockdown. Police officials are inactive both due to the fear of the pandemic and the indifference towards the discriminated groups of Dalits and Tribals.

Coronavirus may recognize no religion nor race, but it certainly will distinguish caste in the Indian context. During normal times, Dalits and Tribals could fight in groups against discrimination, but due to the pandemic, meeting and discussing with government officials and protesting in groups are difficult. During COVID-19 pandemic times, the socio-economic situation of Dalits and Tribals has become even more vulnerable and fragile.

Public Symposium

Religion and Humor

KASHIWAGI Tetsuo, Humor and Care.	10
SHAKU Tesshū, On the Relationship of Religion and Humor	13

Research Reports

Panels

Eranos as an Intersection: Reconsidering the Formation of Religious Studies

WARASHINA Chie, Otto Gross and Psychology	17
KURITA Hidehiko, The Circulation of Meditation and Yoga through the Mind-Cure Movement in Modern Japan.	18
OKUYAMA Fumiaki, The Development of Yoga Studies and the Religious Renewal Movement in Eranos.	19
IIJIMA Takayoshi, Reconsidering Koan Analysis and the Concept of “Overcoming the Question of Division in Satori” in D. T. Suzuki’s Studies on the History of Zen Thought.	20
FUKASAWA Hidetaka (Commentator), Comments	22
OKUYAMA Fumiaki (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	23

The Eve of Izutsu Toshihiko’s “Oriental Philosophy”

NIGO Toshiharu, Considering Izutsu Toshihiko’s “Understanding of Essentialism” in Xun-zi and Ibn Ḥazm.	24
NAGAOKA Tetsurō, The Philosophical Possibilities of Izutsu Toshihiko’s “Oriental Philosophy” Opened up by Comparative Philosophy	25
SAWAI Makoto, Izutsu Toshihiko and the Orient: Encountering Ibn ‘Arabi’s Thought.	27
KAMADA Shigeru (Commentator), Comments.	28
SAWAI Makoto (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	29

Philosophy of Religion and the Criticism against the Concept of Religion

SHIMODA Kazunobu, The Concept of Religion and the Forms of Life: A Theoretical Background	30
FURUSŌ Tadayoshi, Tsunashima Ryōsen’s Discourse on Religious Experience and His Mission.	31
NEMU Kazuyuki, A Postmodern Theodicy.	33
TARUTA Yūki, “Religion” as Forms of Questioning Philosophy: Troeltsch and Heidegger.	34

YAMANE Shūsuke (Commentator), Comments	35
SHIMODA Kazunobu (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	36

Mythology of Eros and Violence

KIMURA Takeshi, Eros and Violence in Native American Myths	38
NANGŌ Kōko, Folktales about Murdered Women and Kami in Early-Modern Japan: Focusing on Okiku and Ohana.	39
FUKAYA Masashi, Homosexuality and Violence: An Example from Ancient Egypt.	40
TANIGUCHI Tomoko, Los mitos de Incarri y los dramas populares como traumas de conquista.	41
MATSUMURA Kazuo, Love and Violence in Greek Mythology	42
KIMURA Takeshi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	44

Intellectual History of Calendars

HAYASHI Makoto, Calendars and Calendar Notes during the Edo Period	45
ODAJIMA Rino, Edo Calendar Dealers and the Regulation of <i>Daishōreki</i> in the Tenpō Era	46
SHIMOMURA Ikuyo, Calendars and the Dates of Annual Shrine Festivals in Modern Japan	48
OKADA Masahiko, Japanese Buddhism and the Mention of Anniversaries of Death in Buddhist Calendars	49
NAKAMAKI Hirochika (Commentator), Comments	50
HAYASHI Makoto (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	51

**Japanese Buddhists and Their Conversations about Buddhism with an
American Audience: Analyses of the Discourses around the Turn of
the Twentieth Century**

DAKE Nobuya, The Origin of the Establishment of American Zen: In the Wake of the World’s Parliament of Religions in Chicago	53
SUEMURA Masayo, Changes in Japanese Immigrant Community and Zen Propagation: Cases of the World Buddhist Conference and Senzaki Nyogen.	54
HORI Madoka, The Literary Challenge of Sasaki Shigetsu as a Trans-National Zen Monk in the Modern Era.	55
MORIYA Tomoe (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	56

Considering Grief as “Betweenness”

ANDŌ Yasunori, The Various Aspects of “Betweenness” in Grief.	58
---	----

TAKAHASHI Miyako, Talking about Death with Someone Who is Dying	59
ŌKOUCHI Daihaku, Seeing Grief as “Between” the Presence and Absence of the Deceased.	60
HAGIHARA Shūko, Thinking about the Continuous Support for the Sufferers in the Minamata Disease Disaster.	61
KASAI Kenta (Commentator), Comments	63
ANDŌ Yasunori (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	64

Religions Infiltrating/Infiltrated by Science and Technology

KOHARA Katsuhiro, The Vestiges of Religion in Near-Future Techno Society.	65
MORO Shigeki, Problems of the Big Data Society from a Buddhist Perspective.	66
OKINAGA Takashi, The Future of Modern Panpsychism.	68
NAGAHARA Junko, A World View Created by Changing Media of Faith.	69
ISHIDA Yuri, Possibilities of the Use of Social Robots in Religious and Cultural Education	70
MORO Shigeki (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations.	71

A Study of the Impact of COVID-19 on Shin Buddhist Temples Based on an Original Fact-Finding Survey

NAGAOKA Gakuchō, Outline and Results of the Original Fact-Finding Survey.	73
YASUTAKE Keiya, Issues of Expanding the Use of Information and Communication Technology Based on the Analysis of the Original Survey Results	74
FUJIMARU Tomoo, Analysis of the Magnitude of the Impact of COVID-19 at Each Temple in Comparison with Various Surveys	75
KADONO Hiroaki, What Shin Buddhists Should Learn from the Surveyed Shinshū Temples	76
KADONO Hiroaki (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations.	78

Advance Care Planning for the COVID-19 Pandemic:

Facing Life in the Valley of Death

OKINAGA Takako, Issues in Advance Care Planning	79
AKIBA Shunsuke, Is Advance Care Planning an Autonomous Process?	80
IGUCHI Makiko, Perspectives of Home Care Physicians on Advance Care Planning	82
IRIZAWA Hitomi, Advance Care Planning as Seen in Personal Narratives.	83
MAKITA Sakae, Struggling with Burnout in End-of-Life Care	84
OKINAGA Takako (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations.	85

Individual Papers

ITŌ Kōichirō, <i>Seishinsekai</i> and Japanese Evangelicals: From the Viewpoint of the US Presidential Elections	87
HAYASHI Ken, Darwinian Philosophy and Religion	88
SANO Tōsei, A View of Christianity as Seen in the Mystical Thought of Rumi: Focusing on the Thought of Nothingness	89
TAK Tōru, Religion and Politics of John Haynes Holmes.	90
HIRANO Wakako, The Divine Person and Its Properties in Bonaventure's Trinitarian Theology.	91
UEHARA Kiyoshi, Justice Theory from the Viewpoint of Justification by Faith	93
CHEN Hsuanyu, The Development of the Pro-life Movement in Taiwan	94
SHIMOMURA Mayo, "Experience and Words" in Ueda Shizuteru: A Comparison with the Speech Act of Meister Eckhart	95
KATŌ Yoshiyuki, Spinoza and the Bible: A Reading after the Universal Doctrine	96
MIYAJIMA Shunichi, Religious Studies and Religious Movements in Germany during the Weimar Republic Era	98
HAN Sang-yun, Recent Trends in the Study of Western Esotericism: A Perspective from Japanese Religious History.	99
HORI Masahiko, The Mystical and the "Feminine" of Experience in William James's Interpretation of Religion	100
YAMAZAKI Yoshihiro, Hirata Atsutane and Emanuel Swedenborg: Rationalizations of Mysticism	101
KUBOTA Hiroshi, Construction of Religious Knowledge in the Public Sphere: The Case of a Medium on Trial in Modern Germany.	103
KUMAMOTO Masaki, Third Places and Religion: Focusing on New Religious Movements in Japan	104
TAGUCHI Hiroko, The Capacity to Create an Object and the Aesthetic State: The Subject Perception of the Object in Friedrich Schiller's "Letters on the Aesthetic Education of Man"	105
NISHIMURA Noriaki, Joyce, Lacan, and Dōgen	106
SEKI Kazutoshi, Portrait of a Judaic Prophet: In Light of the Three Types of Religious Persons.	108
DOI Hiroto, Acceptance of Neoplatonism by Tanabe Hajime from the Viewpoint of Medium	109
TAKAHASHI Katsuyuki, Looking at the World from the Viewpoint of Nishida Philosophy: The Need of a Paradigm Shift.	110
SAWAI Tsutomu, The Possibility of Nishida's Philosophy in Applied Ethics	111

IBARAGI Daisuke, A Study of Takeuchi Yoshinori's Theory of Religious Action . . .	112
SAKUMA Ruriko, The Cult of Avalokiteśvara in Tibet:	
The Six-Syllable Formula in <i>the Clear Mirror of Royal Genealogies</i>	114
BINGO Midori, Intersections of Kisa Gotami's Tale	115
KITABATAKE Jōkō, The Genealogy of Understanding Genshin's Faith in the Late	
Heian Period	116
YONEZAWA Ryūshin, On the Interpretation of the <i>Goishuban</i> in the Nichiren	
Sect	117
NISHI Yoshindo, Buddhist Thought in Kujō Takeko's <i>Kinrei</i>	118
NAGATANI Chiyoko, Comparing Iwata Keiji's View on Religion and <i>Riken no</i>	
<i>ken</i>	120
HOSHINO Seiji, "New Theology" and "New Buddhism":	
Reconfiguration of "Religion" in the Mid-Meiji Period	121
TANAKA Satoru, Challenges for Reconciliation and Integration in Contemporary	
History: The Case of Goyang City, Gyeonggi-do	122
TSUKADA Hotaka, The Characteristics and Implications of the Separation of	
Politics and Religion Lawsuit Regarding the Confucius Temple in Naha . . .	123
TANAKA Hiroki, Rethinking the Concept of Laïcité:	
Theoretical Critique from a Sociological Perspective	125
DATE Kiyonobu, La crise contemporaine des violences sexuelles dans l'Église	
catholique en France	126
TAKAO Ken'ichirō, Real Politics of "Tolerance" in the World of Islam	127
TOGAWA Masahiko, Islamism and the Place of Religion in Public Education in	
Bangladesh	128
YAGI Kumiko, Islam as State Religion:	
Religion Taught in Egyptian School Education	130
HASE Zuikō, Instrumentalism in John Dewey:	
The Conflict between Idealism and New Realism	131
TSUBOKO Ikuo, Diaspora, Translation, and Universality:	
Judith Butler and "Messianic Secularism"	132
SATŌ Seiko, Civil Religion, Christian Nationalism, and White Supremacy in the	
Twenty-First Century United States	133
MARUYAMA Takao, On the Meaning of the Jewish People for Hannah Arendt . . .	135
KAWASOKO Yuka, Comparisons of Religions and Formations of Views on Other	
Religions in Early-Modern England	137
OKAMOTO Kazuma, A Study on Hayami Fusatsune	138
SEITA Masaaki, Motoori Norinaga's Buddhist Culture:	
The Relation between His Study and Buddhist Thought	139

SHINOHE Junya, A Study of Gender Equality Concerning Divorce Rights of Husbands and Mahr (Endowment of Marriage) in Islam.....	140
KASAHARA Mariko, Analysis of a Trend of Bible-Based French Operas in the Latter Half of the Nineteenth Century: Focusing on Jules Massenet’s Music Drama “Marie-Magdeleine”.....	141
NAKANISHI Kyōko, <i>Lived Ancient Religion</i> and History of Emotions in the Studies of Late-Antique Religions.....	143
KOBORI Grace Keiko, The Religiosity of the Nymphaeum in the Private Garden in Ancient Rome.....	144
HOSODA Ayako, <i>Āšīpu</i> -Literature in Ancient Mesopotamia.....	145
USHIKUBO Saaya, <i>Hin</i> in the Ryukyu Kingdom.....	146
INOUE Tomokatsu, The Ritual Worship of Human Spirits Hanging Their Portraits.....	147
IWASAKI Daigo, Examination of Human Sacrifice in the Ancient Mediterranean World: Focusing on Text Materials.....	149
WATANABE Kazuko, Gilgamesh’s “Grief Work”.....	150
NOMURA Makoto, Zoroastrianism.....	151
NAKAI Honshō, On the Relationship of Timothy Richard with the Lotus Sutra....	152
YANG Yuzhou, A Comparative Study of Buddha’s Birthday in Japan and China: Historical Changes and the Present.....	153
ŌTA Shunmyō, The Seizan Branch and Onmyōji: From St. Shōkū to the Present Age.....	154
BABA Mariko, Interpretation of Directional Spirits in <i>Ōzashō</i>	155
KOIKE Jun’ichi, A Study on the Formation of <i>Hoki</i> : Dynamics of Onmyōdō in the Warring States Period.....	157
SHIONOYA Kyōsuke, Editorial Effect on “the Enthronement of Saul”.....	158
HIRUMA Ryōhei, The Birth of Christian Kabbalah and Its Source and Doctrine...	159
SHIDA Masahiro, Joseph Kimhi’s <i>The Book of the Covenant</i> : Religious Polemics and Jewish Biblical Exegesis.....	160
MIZUGUCHI Takashi, A Thought of Personal Subjecthood in the Christian Belief.....	161
YAUCHI Yoshiaki, St Anselm on the Definition of the Divine Person.....	162
SCHLUETER Tomoko, Christliche Sozietätsprojekte von J. V. Andreae.....	163
NAKAZATO Satoshi, The Mystic Experience of Modern Christianity: The Case of Maria Simma.....	165
AOKI Ryōka, Rabbi Zundel of Salant and the Musar Movement.....	166
INUZUKA Yūta, The Origin of Violence in Religious Zionism: Perspectives from Rabbis’ Discourses on War.....	167

ISHIGURO Anri, The Idea of Zionism in American Reform Judaism: The Case of the Revision of Prayer Books	168
HIRAOKA Kōtarō, The Interpretation of the Bible in Modern Israel: Ben-Gurion and Buber	170
MURAMATSU Susumu, Reconsidering a Study of the Non-Church Movement by Ōhama Tetsuya: A Conclusion Regarding Indigenization in the 1960s	171
AWAZU Kenta, Rethinking Shinto Directives in Occupation Studies	172
HATTORI Kōzui, A Japanese Book Signed by Akutagawa Ryūnosuke: Kashiwahara Yūgi's <i>A Study of the Soul</i>	174
MASUDA Tomoya, The Creation of a Cosmology of the <i>Ubusuna-gami</i> in <i>Hirata Kokugaku</i>	175
MORI Kazuya, Hirata Atsutane's Two <i>Koden</i> : From His Viewpoint of Sinology and Indology	176
MATSUMOTO Hisashi, Restoration Shinto's View of the Classics in the Early Eighteenth Century.	177
FUJII Mao, Religious Institutions for Shinto in Modern Times.	179
NITTA Keizō, On the Claim that the Purpose of Miwada Takafusa's Ritual Practice was Mind Control	180
KIMURA Yūnosuke, From the Poet Mizoguchi Hakuyō to the Shinto Scholar Mizoguchi Komazō	181
SHIMAZONO Susumu, Shinto and the Sacred Emperor in the Early Shōwa Era: Learning from the Work of Sakamoto Koremaru	182
IMAI Kōichi, Jikkōkyō and Classics: Shibata Hanamori's <i>Kogoshūi-seikun</i>	183
WATANABE Jun'ichi, Morichika Unpei's Thoughts on the Reformation of Farming Communities and Konkōkyō during the Late Phase of the Russo-Japanese War	185
ISHIHARA Yamato, Searching for the Authorization of Religious Activities in the Historical Documents of Modern Nyōraikyō	186
ŌSAWA Kōji, The Prehistory of Shōnan Jinja: A Focus of Nagata Yahachirō on Kurozumikyō in the Malay Peninsula and Singapore	187
ITŌ Yū, New Use for <i>Kijutsu</i> as Magic Tricks and the Prevalence of Occultism and Hypnotism from the End of the Edo Era to the Meiji Era	188
ŌTANI Masayuki, Place Names Related to Mt. Fuji Worship in and around the Chubu Region	190
SATŌ Shunkō, Overview of a Book of Commentary on <i>Sendai kuji honki taisaikyō</i> by Henmui	191
ISEKI Daisuke, "The Way of the Sages" in the Early Edo Period	192
SENBŌ Ryōsuke, Mindfulness and Sila	194

NASU Enshō, Arguments on the One-Eye Versus Two-Eye Sense Organ Theories of Vision as Discussed in the <i>Nyāyānusāra</i>	195
MAKIDONO Tomoko, The Means of Attainment of the Bodhisattva Avalokiteśvara Six Syllable Mantra in the Mañi bka' 'bum: The King's Tradition	196
MOCHIZUKI Kaie, On Vajrayoginī in the Esoteric Works of Atiśa	197
TAKATSUKASA Seiei, A Study of Kuroda Shintō's <i>Outlines of</i> <i>Abhidharmakośakārikā</i> : Astronomy and Buddhist Protection	198
KANEKO Nao, On Replacement Rituals in Zen Pure Rule Texts of Mediaeval Japan	200
SHIMIZU Kunihiko, <i>Ryōgonshu</i> in Keizan's Monastic Regulations	201
MATSUO Kenji, Nuns and Convents in Medieval Japan: Focusing on Saga Kōdaiji Temple in Kyoto	202
ABE Hironori, Hōnen and Shinran's View of Light	203
INAGI Ren-e, Consideration of <i>Midaiichibutsu</i> in Ren'nyo	204
ŌSAWA Ayako, The Formation of the Image of Shinran Suffering from Sexual Desire: Interrelationship between Historical Research and Literature in Modern Japan	205
HISHIKI Masaharu, On Kōgatsuin-Jinrei's Interpretation Concerning the Theory of (Amida's) Directing of Virtue in the Two Aspects of (Sentient Beings') Going Forth to the Pure Land and the Return to This World	207
TAKEI Kengo, Transitions of <i>Dekaichō</i> (a Ritual Involving the Transportation of an Object of Worship for Public Display outside the Temple): A Case Study of the Temple Daiyūzan-Saijōji	208
SHŌJI Fumio, Reconsidering the History of the <i>Gaṇḍavyūha</i> Manuscript Brought to Japan by Kawaguchi Ekai and Kept in Risho University	209
TAKAHASHI Shūkei, Sectarian History as Buddhist Apologetics: Using the "Loyalism" of Nishi Honganji as a Clue	211
TODA Kyōshō, A Comparative Study of Tanaka Chigaku's <i>Kokutairon</i> and Hokke Shinto	212
KUDŌ Eishō, A Buddhist Scholar's Excuse and Disobedience: Rereading the Student Soldier Send-off Speech 1943.10.15	213
FUKUSHIMA Eiju, "The Third Shinshū Persecution Affair" in the Ryukyu Islands in the Early Meiji Period	214
SAKAIDA Yukiko, On the Relationship between Nakayama Lili's Buddhist Movement and Hayashi Senjūrō	216
YAMAGUCHI Yōko, Katō Totsudō and the Magazine <i>Seishin shūyō</i> (Spiritual Cultivation): Realization of Ideals and the Great People of a Constitutional Nation	217

UCHIMOTO Kōyū, Concerning the Inauguration of a Nisei Reverend as the State Senate Chaplain	218
Orion KLAUTAU, Ōsumi Shun's Position in the History of Modern Japanese Buddhism	219
HAYASHI Kyōko, Jizō-biku Myō-un and His Eighty-Four Thousand <i>Jizō</i> : One Precept Monk's Faith and Practice in the Meiji Period	220
KAWAMOTO Satoshi, Kimura Ryūkan's Experience in India	222
MIZUTANI Shinryō, The Revision of the Doctrinal Clause in Sōka Gakkai	223
ŌNISHI Katsuaki, Thoughts and Development of the Hokkekai before Second World War	224
KANEMI Ringo, Corporal Punishment and Shin Buddhism in Modern Japan	225
MITARAI Takaaki, The Birth of Jōdo Shinshū's "Hymns in Praise of Prince Shōtoku"	226
IKAWA Yūgaku, Publicness and Social Ethics of Buddhist Welfare Activities in Modern Japan	228
TAKEDA Goichi, Nagamatsu Nissen's Preaching Activities: Focusing on His Teaching to Tanikawa Asashichirō	229
AOKI Shigeru, A Study of Care Activities for Foster Children in the Context of Religious Faith: From Interviews with Tenrikyō Believers	231
NAMIKI Eiko, Divine Oracles in the Shinto Miho Church Sources	232
NAGASAKI Shigeto, About the Study of Founder-Related Materials in the Konkōkyō Research Institute	233
HORIUCHI Midori, The Image of the Foundress as Conveyed by Her Believers in the <i>Anecdotes of Oyasama, the Foundress of Tenrikyo</i>	234
WAGURI Takashi, Reflexive Modernization of <i>Shukubō</i> as a Community Resource	236
ODAKA Ayako, Transitions in the Use of Terminology for Tourist Temples in Modern Society: From an Analysis of Newspaper Articles	237
KAKU Ikujin, Philosophy of Religious People in the Creation of Tourism Culture	238
INOSE Yuri, Towards the Revival of the Sacred Space: An Interim Report of the Research for Konkōkyō Monzen Town	239
YAMAZAKI Hirofumi, Study on Religion and Cognitive Behavior Self-Monitoring: A Clinical Psychological Case Study	241
Mia TILLONEN, Material Religion and Contemporary Spirituality	242
Ioannis GAITANIDIS, Non-institutional Religion and Fraud: Notions of Sincerity/Integrity in the Courts of Justice	243
ITŌ Masayuki, "Three Good Things" and the Development of Spirituality	244

HANDA Eiichi, The Role of Religion in Modern Medicine: From the Viewpoint of Spirituality	245
HASHIMOTO Takashi, Emotion Recognition by Artificial Intelligence and Religious Emotion	247
HAMADA Yō, An AI Android and the Metaphor of Prayer	248
Enric HUGUET CAÑAMERO, Analysis of Metaphors Regarding the Concept of “Life” in Transplant Medicine	250
FUCHIGAMI Kyōko, Gender-Sensitive Approaches to Death with Dignity: Good Death for Korean Elderly Women	251
MATSUOKA Hideaki, Salvation, Christianity, and Social Welfare: Isolation Policy of Lepers by the Japanese Mission to Lepers	252
TERADO Junko, Right and Dignity/Respect: A Case Study of the L’Arche Community Movement	253
MICHTSUTA Shiori, Curing Rituals of Japanese New Religions during the COVID-19 Pandemic	254
MABUCHI Shigeki, The New Paradigm in the Post-COVID-19 Era: Medicine and Religion as One Unit	256
TOMITA Nobutaka, Studying the Current COVID-19 Crisis through the Lens of Boccaccio	257
KAWAMATA Toshinori, Vulnerability and Resilience of Buddhist Indoctrination Activity	258
KAMII Monshō, Religious Materials, Landscapes, and Cultural Assets: Reconsidering the Religious Subject, Conservation, and Utilization	259
KIMISHIMA Ayako, Amabie, Surgical Masks, and the Great Buddha: A Study of Buddhist Statues under Pandemic Conditions	261
YUMIYAMA Tatsuya, Religious Events in Fukushima Prefecture during the Spanish Flu Pandemic	262
TANIYAMA Masako, Postmortem Dignity Protected by the Government: The Case of Yokosuka City’s End of Life Support	263
TOISHIBA Shiho, The Relationship between the <i>Karōto</i> and the View of Human Remains: Focusing on the Instructions by Government and Cemetery Operators	264
BEPPU Yoshitaka, The Bankruptcy of “Funerals without Monks (<i>Sōsōshiki</i>)” by False Advertising	266
URIU Daisuke, Knowledge and Abilities Required for Remote Funeral Conductors	267
OKAMITSU Nobuko, Cross-Religious Bonds: The Case of Interreligious Marriage in South India	269

MUSHIGA Tomoka, Ancestral Rites in Hindu Sacred Places: Discussions of the Tristhalisetu.	270
TANAKA Tetsuya, The Idol and Its Own Property: Codification of the Hindu Religious Endowments in British India.	271
MIYAJIMA Shun, Avicenna on Abstraction and the Active Intellect	272
ALIMU Tuoheti, The Trilogy of the Academic History of Islamic Studies in China	274
SAWAI Yoshitsugu, The Semantic Perspective of Izutsu’s “Oriental Philosophy” and Its Characteristics	274
OKAMOTO Keishi, Stranger, Witch, and Devil: Anthropology of the Other World and the Evil	275
TAKAMURA Miyako, Views of Family in Swahili Villages through the Place of Burial: The Case of Burial Customs of the Bondei People.	277
INOUE Daisuke, American Applied Anthropology during the War with Japan and the Occupation Period: Focusing on Religious Perspectives.	278
KATSUKI Noriko, Informants in the Parsi Community	279
YAMASHITA Hiroshi, Indian Immigrants and Their Religions in the Medan Metropolitan Area in North Sumatra, Indonesia	280
SAITŌ Takanori, A Study of Basic Data on Religious Culture in Contemporary Japanese Universities	281
IJIMA Shūji, Abuse, Discipline, and Social Movement: On Dead Angles of Fieldwork Education.	283
SAITŌ Takashi, Possession and Protection of the Animal Spirit in <i>Happyakuya</i> <i>Danuki</i>	285
INAMURA Megumi, Religious Discourse in Japanese Contemporary Art since the 2000s	286
FURUYAMA Mika, <i>Kaii</i> (Mysteries) and Information in the Present Age	287
KOBAYASHI Naoko, Reconsidering Kiso Ontake <i>Kō</i> Associations: Research Progress and Issues to Be Addressed	288
NAGAKURA Shin’yū, The Nichiren Sect Fuji Group Taiseikiji Faction and the Konoe Family in the Early Modern Period: With a Focus on the Introduction of Newly Discovered Historical Materials	290
MOCHIZUKI Shinchō, Graffiti of Hokke Believers in Sado	291
KIMURA Chūichi, Fukami Yōgon and His Work <i>Risshō Ankokuron Setsugi</i> (An Advocation of the <i>Risshō Ankokuron</i> (Establishing Right Doctrine and Peace of the Nation)).	292
SHIMIZU Shōka, A Study on “Honzon” in Nichiren’s <i>Kanjinhonzon-shō</i>	293

ARIMURA Norihiro, The History of Nichiren Studies in the Early Modern Period: On the “Sankō Mushie”	295
YABUKI Kōei, About the Remarks of the Master in Nichiren’s <i>Risshō Ankokuron</i> ..	296
MIWA Zehō, <i>Ichinen-sanzen</i> in <i>The Mo-ho chih-kuan</i> and Ethics	297
GOTŌ Haruko, The Stories of Elderly Religious Women and Their Families: Focusing on the Case of Okinawa	298
FUYUTSUKI Ritsu, Analysis of the Current Status and Issues Concerning Inactive and Quasi-Inactive Shrines in Depopulated Areas	300
AIZAWA Shūki, On the People Who Reside in Japanese Buddhist Temples	301
HIRAKO Yasuhiro, The Current Situation of the System of Additional Temple Posts in the Buddhist Religious Community	302
HIGO Tokihisa, Judgement of the Dead in Ancient Egypt: Some Remarks on the <i>Book of the Dead</i> Spell 125B from the 18th Dynasty	304
ZHANG Kai, The Belief in Mazu (Tenpi) in Japan	304
SASHIMA Takashi, Reconsideration of Formations and Changes of Alevi / Alevilik Concepts in Modern Turkey	305
TSUTSUI Nana, Sappurisa and the Selflessness of the Metaphor of the Poisonous Snake (Āsīvisūpama Puggala)	307
KŌBAI Eiken, <i>Ichinen Kakuchi</i> Theory and <i>Shōgai Fuketsujō</i> Theory of the Jōdo Shinshū Honganji School	308
SUGITA Shunsuke, The Spanish Flu and Kashiwagi Gien	309
TOZU Morihiro, The Apocalyptic View of Shin Evangelion	310
NAKAJI Masatsune, Das Nachtwandler-Lied in <i>Also sprach Zarathustra</i>	311
 JARS-KARS Joint Forum: Toward Post-COVID-19 Networking	
AHN Shin, International Networks of World Christianity and New Religious Movements: A Phenomenological Interpretation	314
KOO Hyung Chan, Beyond the Boundaries	315
HONDA Aya, Buddhism and Gender: Collaborating for Our Success	316
FUJII Shūhei, Networking in the Cognitive and Evolutionary Science of Religion ..	317
KAWASE Takaya (Discussant), Comments	318
FUJIWARA Satoko (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	319
 ANTONY Susairaj, Dalits and Tribals of India: The Most Vulnerable Groups during COVID-19	
	321

JAPANESE ASSOCIATION FOR RELIGIOUS STUDIES

President TSURUOKA Yoshio

Directors

ASHINA Sadamichi
HASEBE Hachirō
HOSODA Ayako
ISHII Kenji
KIMURA Toshiaki
MINOWA Kenryō
OKADA Mamiko
SHIMODA Masahiro
WATANABE Kazuko
YAMANAKA Hiroshi

FUJIWARA Satoko
HAYASHI Makoto
ICHIKAWA Hiroshi
IWATA Fumiaki
KOHARA Katsuhiko
MIYAMOTO Yōtarō
SAKURAI Yoshihide
SUGIMURA Yasuhiko
WATANABE Masako
YAUCHI Yoshiaki

FUKASAWA Hidetaka
HORIUCHI Midori
IKEZAWA Masaru
KETA Masako
MATSUMURA Kazuo
MURAKAMI Kōkyō
SAWAI Yoshitsugu
SUZUKI Iwayumi
YAGI Kumiko
YUMIYAMA Tatsuya

Editors

AOYAGI Kaoru
GOTŌ Masahide
ITŌ Masayuki
OKINAGA Takashi
TAKAHASHI Hara
YAMADA Shin'ya

BESSHO Yūsuke
HAGA Manabu
MURAKAMI Tatsuo
SHIBATA Daisuke
TERADO Junko

ENDŌ Jun
HE Yansheng
NISHIMURA Akira
SHIMADA Katsumi
TOMIZAWA Kana

宗 教 研 究 第九卷別冊

二〇二二年三月三〇日 発行

編 行 集 日 本 宗 教 学 会

代 表 鶴 岡 賀 雄
制 作 三 美 印 刷 (株)

〒113
-0033 東京都文京区本郷三―二四―一
伊 藤 ビ ル 三 〇 一

日 本 宗 教 学 会

電 話 〇三五六―一五九二〇八
F A X 〇三五六―一五九二〇九
URL <https://jpars.org/>
振 替 〇〇一三〇一五四―一七二七

JOURNAL
OF
RELIGIOUS STUDIES

Vol. XCV Supplement

THE PROCEEDINGS OF THE EIGHTIETH
ANNUAL CONVENTION
OF
THE JAPANESE ASSOCIATION
FOR RELIGIOUS STUDIES

JAPANESE ASSOCIATION FOR RELIGIOUS STUDIES

March 2022