

目次

はじめに	3
西田哲学との出会い: 第3回金沢大学国際賞 記念講演 J・W・ハイジック	5
ワークショップ報告: 宗教とジェンダーの最前線IV 後藤晴子	22
沖縄の女性神役: 村落における就任と承認 澤井真代	30
シンポジウム報告: ミステリーと神秘 (mysterium) 探偵小説をめぐる文学・哲学・神学の交錯 井関大介	53
戦後探偵小説と新宗教: 高木彬光・横溝正史・松本清張 小松史生子	63
<i>Japanese Journal of Religious Studies</i> 年次報告	82
旧師旧友	86
今年の行事	92
研究所スタッフの研究業績	94
研究所のスタッフ	99

『研究所報』は以下のホームページ
から自由にダウンロードできます:

nirc.nanzan-u.ac.jp

©南山宗教文化研究所

ISSN 0917-818X

研究所報
南山宗教文化研究所

はじめに



南山宗教文化研究所は、1976年の創設以来、日本国内外の研究者の学術交流の場として、また国際的評価の高い学術誌 *Japanese Journal of Religious Studies (JJRS)* やハワイ大学出版会 *Nanzan Library for Religion and Culture* シリーズの刊行などを通して、研究上の重要な貢献をしてきました。近年、宗文研では人員構成に変化があり、長く貢献してくれた研究所員・研究員・職員が引退し、新メンバーが加わっています。

私は2021年4月に第一種研究所員として着任し、2022年4月に所長となりました。宗文研としては初の女性研究者であり、宗文研が新たな方向へ進んでいく舵取りができればと思います。今後の方針として、次の3点を考えています。まず、国内外の多彩な専門分野の研究者が学際的なネットワークを形成できる場となること。二つ目に、若手研究者が研究成果を発表する機会を提供すること。そして三つ目にジェンダー、年齢、国籍、エスニシティ、人種、そして性的指向による差別のない、多様性と平等性を重視した研究活動を推進することです。

パンデミックにより、活動の縮小を余儀なくされましたが、宗文研ではオンラインに切り替えていくつもの研究活動を行ってきました。大きなイベントとしては、第一種研究所員のマシュー・マクマレンさんが企画した、*Nanzan Library* シリーズの *Yasukuni Fundamentalism* 刊行記念の Zoom ウェビナーがあります。著者のマーク・マリノズ氏とペンシルバニア大学のジョリオン・トーマス氏を招き、日本と北米を中心に約80名が参加して活発なディスカッションが行われ、成功を収めました。海外から多くの大学院生の参加があったことは、宗文研が目指す若手への研究成果の還元という点からみても、大変喜ばしいことです。この対談は、*JJRS* に掲載します。

様々な困難があるものの、研究者同士の学問的交流を続けたいという要望も、多く寄せられています。2022年度は、南山大学第5次国際化推進事業で「国際的な連携による日本宗教研究拠点としての研究体制の再構築」をテーマに研究活動を行います。また、新たに第一種研究所員にエンリコ・フォンガロさん、ヴァン・ブラフト奨励研究員として末村正代さんと石原和さんをお迎えしました。新メンバーとともに、宗文研の新たな歴史をつくる道を歩んでいきたいと思っています。

守屋 友江
2022年5月1日

西田哲学との出会い

第3回金沢大学国際賞 記念講演



J・W・ハイジック

James W. HEISIG

折に触れ、独りきりで思索にふけりながら、学問の世界で過ごした日々を思い返してみると、西田幾多郎の書物との予期せぬ出会いが、私にとってどれほど幸運であったかと圧倒されることがあります。これは別に、自分の経験に何か教訓めいたものがあるなどと言いたいわけではありません。本日このような賞を賜り、今こそ、この地上で唯一無二の哲学者への賛辞として、私の幸運な経験をお話しさせていただきたいと思うのです。哲学史における彼の位置づけは、言うまでもなく十分に確立されているので、ここでさらに申し上げる必要はないでしょう。それよりはむしろ、私の人生における西田の位置づけについて振り返ってみるつもりです。

私はかれこれ 44 年前に、日本に来るよう呼び寄せられました。南山宗教文化研究所の設立に協力するのが目的ですが、それはのちに南山大学の学長となったヨハネス・ヒルシュマイヤーの夢をかなえることでもありました。彼はその当時、キリスト教と日本の諸宗教の関係をさらに緊密にするよい機会だと確信していました。既成宗教の間で互いに語り合う固有の言語が欠けていることが問題だ、というのが彼の基本認識です。簡潔に言うと、ある宗教が「異教」に対して教義を守ろうとして用いる「弁明」の言語は、宗教的信念をもって相手に語りかける「対話」の言語に改革する必要がある、と彼は確信していたのです。このような改革はすぐに達成することはできませんが、取りかかるにあたって堅固な学問的基盤が不可欠です。研究所の設立当初は、まさしく暗中模索するしかありませんでした。

実を言うと、私はこの任務に対してほとんど準備をしていませんでした。まるで自分はモンテッソーリの「子供の家」に入った大人のように感じていたのです。そこでは「することによる学び」を通じて中等教育を受け直さなければならないからです。研究所の初代所長であったヤン・ヴァン・ブラフトが、私の指南役であると同時に守護天使となってくれたおかげで、私は手探りで、つまづきながらも、新しい言語、新しい文化、そして私の知る限りどこよりも宗教的多様性が豊かな世界へと、向かっていくことができました。ヴァン・ブラフトは、生まれ故郷

のベルギーで博士号を取って日本に来ました。彼は、京都大学の武内義範の下で研究を始めると、西谷啓治とも緊密に連携しながら、宗教に関する彼の最高傑作を英語に翻訳するための準備を進めました。研究所の所長に就任するにあたって、これほど最適な選択肢はおそらくあり得なかったことでしょう。ヴァン・ブラフトは初代所長として、研究所の先駆的な活動に光をもたらしてくれましたが、その光は今でも彼がいたときと同じように輝き、私たちを導いてくれています。

私が職場に落ち着くと間もなく、ヴァン・ブラフトは研究所における日本語の出版物を補うために、英語で叢書の編纂をする考えを持ち出しました。その第一段階として彼が提案したのは、西谷の思想について当時ドイツ語で出版されたばかりの学術書を翻訳することです。私はこの任務に没頭し、翌年の1980年にその本が公刊されました。この仕事の最中に、私はよくヴァン・ブラフトの隣に座って、そこで導入されている考えを理解するために意見を求めたものでした。彼は根気強く私に付き合っ、探し求めている答えを即座に与えてくれましたが、同時に一次資料に戻って自力で読むことを推奨しました。驚くべきことではありませんが、西谷の業績を涉猟していたら、すぐに西田の書物に引きつけられることになりました。最初に手にしたのは『善の研究』ですが、それは当初から幸福な経験だったとは言えません。

心理学者ユングにおける神の観念について博士論文を書いているときに、私は西洋哲学における神の概念について、特に啓蒙時代以降の近代思想に焦点を当てて広く調査していました。そこで西田が神について何か言わざるを得ないという文章を読むと、議論の立て方に興味をそそられました。それがまるで、19世紀の神智学が汎神論について語るやり方のように思えたからです。つまり、秘教的な箴言と主流哲学からの引用に中途半端な考えを結び合わせた寄せ集めだということです。西田は、ショーペンハウアー、ヴント、ジェームズ、ベルクソンといった思想家を引用しているはずですが、そこからはどうしたって彼の理路を追うことなどできませんし、彼が答えを探究していた問いが何なのかを同定することもできません。私の推論として、それは「意識の統一」を獲得することに関わり、そこで心は直観として今度は十全に現実とともにあるということでした。西田が「プラトン、スピノザの哲学の如き凡て偉大なる思想の背後には大なる直覚が働いているのである」と言うとき、職人が道具を使用し音楽家が楽器を演奏する際の「こつ」や「感じ」について語っているのです。西田を衝き動かしている直観がどのようなものであれ、私にはそれを見つけることができませんでした。こうして私は、自分自身を責めたりせずに、西田を責めることにしたのです。西田哲学の研究者が主張するように、『善の研究』の思考が彼の全著作を結びつける赤い糸だとしても、私には他のことに時間を費やした方が良いと思えたのでした。

偶然にも、私が翻訳を終えた途端に、ヴァン・ブラフトは私のところに新たな任務を携えてやってきました。彼が西谷本人とともに16年もの歳月をかけて一行一行丹念に翻訳してきた『宗教とは何か』が、ついに完成したのです。彼は出版社に提出する前に英語ネイティブによる手直しが必要だと感じており、私は何ヶ月もその作業に明け暮れました。作業中、私の視界から西田は消えておりました——ですが心からは消えておりません。その頃は夕食後に毎晩、ヴァン・ブラフトと一緒にその日の修正箇所を一語一語見直したものです。彼はそこで翻訳する際の学問的良心について多くのことを教えてくれただけでなく、時には脱線して、西谷が書いていることに反するような背景についても話してくれました。当然の成り行きとして、こうした出来事が西田の亡霊を呼び出すことになりました。それからのちの数年間、西田の弟子たちを経由しながら、私はまた西田の著作に回帰することになったのです。

西谷の本が *Religion and Nothingness* という題名で出版された夏のことで、私たちの研究所に予期せぬ訪問者がありました。その若手研究者は、サンタ・バーバラ大学のライモン・パニカーの下で博士論文を書き上げたばかりでした。パニカーという思想家は、宗教間対話において先駆的な業績を収めているだけでなく、私たちとは旧知の間柄で、二十年以上も親密な関係を築いていたのでした。このときの訪問者である遊佐道子はのちに、欧米の学界に西田哲学を広める中心的な役割を担うこととなりますが、その業績が称えられて、彼女は昨年の金沢大学国際賞を受賞しています。ただし、博士課程を終えたばかりでアメリカの研究職に就くつもりだった彼女にとって、生まれ故郷である日本の研究者との交流がどうしても不可欠でした。そのため彼女は、長年にわたって、夏休みになるとよく南山宗教文化研究所を訪れていましたし、1994年には一年間のサバティカルを私たちと一緒に過ごして、学術的に評価の高い西田の伝記を完成させています。

先に述べた最初の訪問時に、遊佐は西田の最後の論文となった「場所的論理と宗教的世界観」の英訳を出版するべく私たちに協力を求めています。彼女はそれを博士論文の一部として準備していたのですが、そのときに西田の思想が仏教とキリスト教の対話にどれほど重要な貢献をなすかとしきりに言っていたことを、私は今でも覚えています。実際、そうした考えは、当時においてまだ確固としたものではありませんでした。そのちょうど一年前となる1982年に、東西宗教交流学会の第一回大会が京都で開催されました。そこでは滝沢克己による三つの講演と、それをめぐる討議が行われたのですが、西田はこの神学者をもっとも見識ある批評家の一人だとみなしていました。この学会では、その3年後に西谷を基調講演に招いていて、さらにその4年後には上田閑照を招いています。

長年にわたって、西田と彼の学派の影響が学会にとって決定的であったことは間違いありません。光栄にも南山宗教文化研究所に学会事務局が設置され、のちに私たちは学会誌『東西宗教研究』の出版を引き継ぐこととなります。

どの研究会においても、遊佐が説得してくれたおかげで、私は西田に回帰して最後の論文を精読することにしていました。そこで西田は自分の結論をまとめ上げようとしていたのですから。私を苦しめたのは、密度の高い散文と彼の広い視野ばかりではありません。一ページごとに、東西の精神史に関する私の知識では及びもつかない間隙に気づくことになるのですが、西田はそこを悠々と進んでいくのです。読みながらその間隙を埋めようとすればするほど、真に偉大な知性の現前を実感するしかないのです。

先ほどと同じ1983年に、私は武内義範の論文集を翻訳しました。1976年に京都大学を退官したその年から、武内は浄土教思想の哲学者として、私たちの研究所でゼミを始めました。彼の要望もあって、私は武内の指導教官である田辺元の最高傑作『懺悔道としての哲学』の英訳から取りかかることにしました。1986年にそれが出版されたとき、私は自分の研究が京都学派に深く根を張っていると感じたものです。彼らの業績を読み進めていくうちに、私の関心は徐々に高まっていきました。大学院生向けの講義やセミナーを利用して、私は自分の読んだ内容について学生たちと議論しました。その同じ年に阿部正雄は、自分が新たに英訳した西田の『善の研究』を見直すために、私たちの研究所でひと夏を過ごしています。そこで議論や参考資料の調査に何時間もかけたことで、西田が参考文献をかなり独特なやり方で扱っていることがはっきりとわかるようになりました。それは同時に、研究所からちょうど『自覚に於ける直観と反省』の翻訳が出版されたところでした。この本によって、西田が創造的な刺激を求めて取り組んだ哲学者たちをどれほど批判的に読んでいたかについても、私は確信したのです。

ここでさらに、1983年に開始した京都禅シンポジウムについて言及しなければなりません。このシンポジウムは、京都天龍寺管長の平田精耕と、西谷、上田、森哲郎らを含む多くの哲学者の協力によって開催されました。私も何度かこの会議に参加しておりますが、そこでは16年もの間、世界中から学者を招聘して時宜に敵った哲学的テーマを考察することができました。議事録を見れば、西田の存在が前面にかつ中心にあることがよくわかります。第11回大会は「京都学派と戦争」のテーマで開催されました。そのときは上田と遊佐の発表が行われ、西田を「戦争協力者」と決めつける卑劣な言動を一掃し、関連事項についてこれまでにない公平な説明を加えたことでたいへんな役割を果たしました。それからすぐに、ジョン・マラルドと私は発表原稿の翻訳などを手配して、1995年に

Rude Awakenings という題名で論文集を出版しました。

1989年に、アメリカ合衆国のスミス大学で開催された国際会議「京都学派の宗教哲学」に招かれ、基調講演を行いました。そのときに私は初めて、いくらかぎこちないながらも、西田と彼の学派について自分のメモや考えをまとめようと試みたのです。翌年に、今度はハワイ大学で大学院生向けに一学期だけ教えることになりました。数ヶ月間をこのように過ごしながらか、『西田幾多郎——その人と思想』の翻訳を完成させました。私にとってもっとも感動的だったのは、西谷が、彼自身の問いに対する答えを求めて、彼自身の眼差しを通して、西田の『善の研究』をどのように読んでいたかがわかったことでした。この経験が後押しとなって、自分自身の問いを明らかにするために、私は西田の文章と肩を並べて自立することができたのです。アングロサクソン系アメリカ人の哲学者アルフレッド・ノース・ホワイトヘッドは、自分の学生によく「あなたの書いたものが何世紀にもわたって反論されることこそが勝利の絶頂なのだ」と言っていたそうです。哲学研究者の多くは、哲学者に敬意を払って哲学の文章を祭壇に祀る、あるいは他の言語と他の文化を通じて接近する人たちを無視するため、結局はその文章を殺してしまうことになるからでしょう。

やはり初めに、西田が語る捉えがたい「こつ」をつかんでおかなければなりません。



振り返ってみると、西田の思想のどこに自分が惹きつけられていたかを理解するのは難しいことではありません。もちろん、私には賞賛すべき研究仲間がいますし、日本で経験した徹底的な第二次教育のおかげで、彼らの批判が私の研究を導いてくれたこともあります。しかし何より重要なのは、西田自身の思考と格闘し、その思考の動機づけとして先行する問いを明るみに出そうとすることなのです。私の道標となったのは、実存主義哲学者カール・ヤスパースがかつて述べた言葉でした。彼によれば、哲学とは「現実に参加することによって、自分自身となるために集中すること」です。特に私は、自己変容とコミュニケーションという二つの側面に哲学の取り組みを集中させる傾向がありますが、西田の思想にはその両方が豊穡に存在していたのです。

自己変容に関して言えば、亡くなる二年前に、西田は「哲学とは我々の自己の自覚の仕方であり、生き方である」と言っています。悟りを得た心による自制的な学びを通して「自覚になること」という学問的目標が、西田の哲学的営みの中心にあったのです。この点について、彼が坐禅の訓練中に彼自身にした誓いが、

少しばかり手がかりになります。大なる生命のために自我と学問的野心を取り除き、まず自分が目にしていないものについては決して考えないこと。宗教的熱狂の中で、悟りを得るまでは哲学を再開しない、成功しようが失敗しようが生涯をかけて実践していくと、西田は断言します。実際には、自分のための坐禅や禅の勉強を断念し、本と思考の世界に向かいましたし、自分の哲学の中に禅と瞑想を正式に位置づけることもできませんでした。宗教的であろうがなかろうが、どんな形式の精神修養に対する示唆も、西田の出版物にはほとんど見受けられません。そうであるにもかかわらず、大なる生命への気づきという考えを、彼は最後まで手放すことはありませんでした。

西田は、自分の哲学的語彙の中に悟りを表現する仏教用語を取り入れるよりも、もっと中立的で宗教的でない言葉遣いを好みました。そこで数年後にたどり着いたのが、「自覚 (self-awareness)」でした。この用語は長いこと古典的な仏教用語としての語源から解放されていきましたので、何かあるいは他のものに「気づいている (aware)」「意識している (conscious)」状態を表現する一般的な専門用語として採用されたのです。さらに哲学界においては、self-consciousness を和訳するために使用されてきました。こうした両義性こそが西田にはぴったりでした。それによって「悟り」という言葉を使用しなくても、仏教の残響を何から何まで抑える必要がなくなりました。晩年になってやっと、西田は自覚という哲学の観念と、悟りという仏教の観念をより明白につなげることになりました。

このことから、西田は個人心理的成長とか、何らかの形の自己修養にしか興味がなかったわけではありません。自己になるための変容—古代ギリシアの諺を引けば「あるがままの自分になれ」—について西田は、もっとも真なる本来的な意味での「無我」と理解しました。無我とはしばしばただ単に自分自身を否定することだとみなされますが。

西田にとって、私たちが普段から日常的に肌身離さず「自分は誰なのか」と考えること自体が、むしろ「自分は真になにものなのか」を否定することになるのです。またここに、西田は仏教用語の「無我」を「真の自己」に置き換えました。それについて西田は「見るものなき見」、「働くものなき働く」と言っていますが、「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」ことに「哲学的根拠を与えて見たい」というのが彼の目標でした。晩年になってやっと、これは明確に哲学への東洋的貢献だと特徴づけられることとなりますが、西田は最初期からこのことに気づいていたと言い切ることができます。彼の日記に目を通したり、『善の研究』を見直してみれば、西田が西洋哲学において発されることのなかった問い、すなわち「悟りとは何か」にのめり込んでいたことがわかります。西田が西洋哲学を参照したのは、この問いを先鋭化し、新鮮な眼差しで見るための道具立てを必要とした

からです。卑金属を黄金に変え得ると信じていた、あの捉えがたい「賢者の石」を探し求める錬金術師のように、西田の追い求める答えは、哲学における普遍的な言い方では、「現実に参加する」ことの意味は何かと表現するしかありません。そこで出た彼の答えが、「絶対無の自覚」だったので。

ここでちょっと立ち止まって、「自覚」という表現を整理しておいた方が良いでしょう。まず、西田が考える意味内容を理解するために、私たちは「自覚」の「自」における二重の意味を見ておく必要があります。一方で、「自覚」は自己が自己を徹底的に知るということの意味をしています。ここで論理的な問題が生じることは明らかですが、私はどのようにして私自身を客体として知ることができるのでしょうか？ミュンヒハウゼン男爵のように自分の靴ひもで沼から抜け出そうとすれば、私は私自身についての主観性に縛られています。ここには、心の鏡に映し出された私自身を見ている私自身を見るための立脚地はありません。西田がこうした問題と格闘するのは、部分的には『善の研究』に対して向けられた批判の結果なのですが、主体-客体の二分法に縛られない意識の統一について語ろうとすると、予想以上に多くの問題が生じると認識して以降になります。しかし彼は引き下がらなりました。そこで「自覚」の「自」における第二の意味として、「自ら実行される働き」が出てきます。これは、私自らがする何かではなく、^{おの}自ずから起こる何かです。自分が意図的に実行するのではなく、むしろ自分が知ることそのものに「参与する」—「知るものなしの知ること」—と言っても良いかもしれません。わずかな曖昧さや表現の不明確さを示すどころか、知られる客体としてのそれ自身に先立つ主体を知るという観念に置き換えるために、西田の「自覚」の観念には上記した二つの意味が同時に存在しています。これは主体がないということではなく、ただ主体がより豊かな現実の一側面として、それを外から観察するよりはそれに参与するという事なのです。

これは初めて聞くと難解で密教的に聞こえるかもしれません。西田の回想によれば、彼が歩いているとき頭の近くで蠅が飛んでいたそうです。たたき落とす前に、彼自身を客体と向き合う主体として一体化させると、「ブンブンと飛ぶ」瞬間があり、そこで彼と蠅は両方とも巻き込まれていた、というのです。西田の考えでは、意識的に知ることの豊かさを失わずにこうした心の状態に戻ることができれば、実際に環境から自身を切り離す前に主体となることに気づき、その結果、私たちが考える客体の総体よりもずっと計り知れない豊かな現実に関心することになるのです。実際に、私たちがもっとも真なる自己となるのは、自分たちの周りで起こっている出来事の現実に参加しているという気づきにおいてなのです。西田の言葉では、私たちは「物となって見、物となって働く」ことによって参与するのです。つまり、「自覚」というのは、現実への「参与」のもっとも高度

な形態に対して西田が付けた名前なのです。

私たちが参与する「現実」の究極的な特性を表現しようとして、西田は最終的に「絶対無」という用語に決めました。現実とは心が見て働きかける客体の世界ではないとすでに結論づけていたので、心が見て自身を見出すことになる出来事の世界から無を「絶する」、すなわち超越させることによって「絶対的なもの」にすることが、彼にはできませんでした。その代わりに、心と世界は「絶対的一者の自己表現を媒介とする」ものとみなしたのである。言い換えると、私たちが見たりしたりすることは、「私たちのもの」であるだけでなく、現実がそれ自身を表現する方法でもあります。それと同様に、私たちが見たりしたりするものについての私たちの自覚は、私たち自身の獲得物であるだけでなく、私たちが媒介となる現実それ自身の自覚でもあるのです。つまり、「絶対無の自覚」とは、もっとも根源的な意味において、絶対無の獲得であり、絶対無が時間と歴史の中でそれ自身を表現する方法でもあるということです。それと同様に、人間の心が、心が現実に参加するだけでなく現実も心に参与するのだという事実気づくとき、「自覚」は同時に主体と客体の両方になるのです。

またここで、自分の哲学の方法論に従って、西田は「絶対的なもの」について語る際に仏教の用語法を活用しませんでした。彼が「宇宙の法と秩序」とが「仏性」という意味でダルマについて語ることはありません。その代わりに、西田はさまざまな西洋哲学から神の概念に関する要素を取り出して、自分なりにそれを再解釈し、神学や正統キリスト教への義務感もなく、神を自分の思想の姿かたちにして作り直しました。要約すると、神の属性を絶対無の絶対性を表現する象徴として捉えていたと言えるでしょう。西田にとってこれらの中でもっとも重要なのは、自己を否定する愛の象徴機能でした。

先ほど述べたように、西田は絶対的なものを、存在するもの、心、出来事の世界から隔絶した何か至高のものとして着想したわけではありませんが、それは相対的存在でもありません。反対にそれは、いつでもどこでも、実在するすべてのものと本質的に関係する何か—それ自身無根拠である究極的根拠—でなければなりません。さらに無は、それ自身関係させるものとして世界に顕現し、自己を否定する愛のもっとも純粋な形態です。神についてのキリスト教のイメージとしては、人間になるために神自身から神性を空にすることで、理想の愛のようなものの至高の表現となりますが、そこでは自己と他者の隔たりが消去されています。西田は西洋の神を、絶対的なものという彼の考えと同質であるとはみなしていませんし、西洋の哲学や神学の中に発見したものの代替物としての神という考えについて論じることもありませんでした。彼は単純に、自己を空にする神という従来通りの思考法は、自己を否定することを通じて自覚の獲得にいたるとい

う、哲学が目標としている自己変容にふさわしい象徴だとみなしていたのです。

地に足の着いたやり方で以上のような高尚な推論を持ち出そうするならば、つながらそのものとしての絶対無一さらには象徴的な理想としての神一について考えるべきだと思います。

いまこの瞬間に、私たちがこのホールにいっしょに集まっていることをよく考えてみてください。そして、みなさん自身じっと座って、それぞれの椅子からそれぞれの感覚器官によって直接的に把握している物体の一つ一つに糸を伸ばして見るよう想像してみてください。

床、天井、周りに座っている人、あるいは照明、スピーカーとそこから出ている音、演壇、マイク、壁や窓。まるで巨大な網に捕らえられていると感じるまで想像します。今度は、周りにいるみんなが同じことをしていると想像してみてください。一人一人にくっついたものであればどれでも、糸が通り抜けてそれぞれの結び目が編み込まれているとしましょう。いまここで存在している出来事のどこにポイントを絞ったとしても、それはベクトルが指し示す場の中心点になります。それぞれのベクトルは、数えきれないほど多く集まった中心点の一つにしかありません。このことから、私たちの感覚器官が知覚できるのは、ほんのわずかなつながりでしかないことがわかります。もしも私たちの脳が感覚器官を通さず直接に環境情報と接触することになれば、世界中に存在する全ての糸をもってしてもはやその網を編むのに十分ではありません。

たった今私たちが想像した場面というのは、時間と空間の中で停止させたものなので、多かれ少なかれ直接的なつながりのほんの一部しか含んでいません。しかし先に述べたような制約を消滅させてしまえば、地球上のすべてのもの、銀河系のすべてのもの、さらに遠くにある数十億もの銀河団にあるすべてのものと、まったく同様の意味で私たちはまさしくつながります。所与のいかなる瞬間においても、ほんのわずかなつながりのみが直接的だとしても、宇宙全体にあるすべての事物一つ一つは、他のすべてのものと間接的につながりを保っています。どれほど時間がかかろうとも、その途中でどれほど多くの物体に反射しようとも、光が届くところ、すなわちすべての銀河団にある万物が、端から端まで、何から何まで互いにつながっています。いわゆる宇宙空間の全体性は、その内容が安定していても変化していても、強固であっても脆弱であっても、直接的であっても間接的であっても、つながりの総体です。

私たちは宇宙のこうした天文学的な膨大さに慣れれば慣れるほど、それに畏敬の念を抱かなくなり、宗教的信念に従って恥じ入る気持ちを持つことが難しいのです。しかも存在の偉大な軸として人間の位置を保証するため、宇宙に対する畏敬を軽視するいかなる宗教的信念に対しても恥を感じがたいのです。私たち

が人間性を改善し強化することで私たち自身を超越するとしても十分でありませんし、実際にこの世界の超越的現実とそれが人間社会にもたらす道徳的帰結に対する気づき無しには、私たち自身を乗り越えることはできません。存在することはつながることで、つながることなく存在するものはなにもありません。こうした事実は、私たちにとってもっとも普遍的な事実でもあります。存在に本来的に備わる奇跡であると言えます。これは西田が絶対無として言おうとしたことでもあります。

もし現実に絶対的なもの、つまり現実において他のものに依拠することが免除されているものがあるとすれば、それは、実際に存在しているものの相対的相対性とは異なり、絶対的に相対的な何かでなければならないはずで、それは、実際に存在しているどんなものにもできないほど、あらゆる瞬間に直接的にすべてのものと関係するものでなければならない、つまり無です。個々のものの実在を保つもろもろの関係に加えるもう一つの、より強力な存在物ではなく、むしろ関係そのものを可能にする無である。同時に、無とは、あることとなることの世界において顕現しなければ知覚されることも知られることもありません。無がこのように顕現して、特定の实在物や集団的な实在物と結びつくことがあるとすれば、存在するすべてのものと絶対的に関係する資格が無から剥奪されるでしょう。それ自身が存在することなしに、存在するものたちが相互に関係する宇宙全体の中で顕現するのは、これまで申し上げてきたように、つながりそのものであり、それは存在に関して唯一普遍的でありまさしく共有されているのです。人間同士の具体的な関係性が、あらゆる方向に無際限につながり合うというすべてのものが持つ関係性の一例であるとすれば、そのような関係性が、まさしくすべてのものを包み込むつながりそのものの具体的な顕現となります。つながりそのものはこの世界においてもこの世界のものではありません。際限あるものとして、現世的なものとして無について語るのはまったく正しくありませんが、それは無際限なものでも、来世的なものでもありません。どちらかと言えば、無はこれらの差異を覆します。

西田が考えたように、つながりそのものの無について「神的な」とだけ言うことのできるものがあるとすれば、正義、慈悲、愛の方向に関係性を変容させようとする人間の情熱の中でも顕現する無は、やはり神的なものがあるのです。なせなら、それらが私たち自身の小さな自我を超えたところに私たちを絶えず引き出すからです。自我のない、自覚であるところの愛において、はじめて私たちは完全に現実に参与し、現実そのものが完全に私たちに参与します。

それではここで、「現実に参与することによって、自分自身となるために集中すること」という哲学の取り組みの第二項目に移りましょう。それはコミュニケーション

ンです。西田の書いたものはこの面で上手でないという不満をよく聞きます。彼の著作を読んだことがあれば、誰でもこのことを理解できます。白状すると、フランス語、英語、ドイツ語で西田が読んでいた哲学者たちの文体が、彼自身の文章にほとんど影響を与えていないことに私は落胆したのです。しかし、彼の思想が日本語で紙の上に書かれた途端に、その様式と用語法がどれほど威圧的であっても、そこで間違いなく新しい扉が開いています。読者が安堵するのは、「そうならば、こうでなければならぬ」といった論理を駆使して、密生した藪の中を通り抜けながら一歩一歩道を切り開いてきたあとで、西田の文章がようやく開拓地に着いて、議論が淀みなく迅速に提示され出したところなのです。私が見たところ、西田が書くのは体系立てて結論を提示する方法としてではなく、自分の考えていることを評価する方法としてのようです。コミュニケーションの流儀として彼が採用したのは、結論に向かう行程をむき出しにすることでした。西田はまるで発見の旅路にいるかのように文章を書きます。最終目的地に向かう明確な進路を取って船出することはありませんでした。それはまるで、舵をまっすぐにして帆を広げ、風と水の流れに任せて、何であれ見つけるべきものがあるところまで進むかのようです。彼の著作と論文は、このようにして続けられた旅路の航海記なのです。

西田の著作を大学院生に紹介するときに私がよく思い出すのは、日曜の朝に放送しているNHK「宗教の時間」のインタビューでずいぶん前に武内義範が言っていたことです。彼によれば、宗教とはまず第一に名詞ではなく動詞です。それはテキストや建物のどこかに存在するものではなく、「発生する」何かなのです。同じことが、最初の本から最後の論文まで、哲学に明け暮れた西田の方法についても言えるでしょう。彼がコミュニケーションしているのは、過去の思考の記録ではなく、彼が書いているその瞬間に発生している生命のあり方なのです。彼は哲学について研究するよりは、哲学を行いました。

西田は、西洋哲学の伝統的な思考法を踏まえて悟りを得た心についての問いに取り組み続けたことで、即の論法と場所の論理による思考法にもまた寄与しています。とは言え、死の直前に、自分の思考法は「学界からは理解せられない、否未だ一顧も与えられない」という気持ちに打ち勝つことはできませんでした。つまり誰も彼の「こつ」をつかむことができなかつたのです。しかし私たちは今このことについて別の考えを持っています。その理由の一端には、西田とその学派的学問的業績をヨーロッパ諸語に翻訳したことによる衝撃の大きさがありますし、日本の学界において全般的に日本哲学を求める熱狂のうねりがあります。



ここからもう一つ重要なことが言えるのですが、それはしばしば西田の哲学的著作について見過ごされてきた事実です。多くの日本人の批評家は、彼の著作を理解するには原語で読まなければならないし、翻訳ではまともに理解することはできないと主張しますが、そういった考え方は結局西田思想の評価の妨げになります。西田が日本語で書いたのは明白なことです、日本の外側に日本哲学の読み手がほとんどいないこともまた同じくらい明白です。私は数カ国語で飽き飽きするほど翻訳の作業をしてきましたので、暗示や間接的な言及が翻訳の中でどれほど失われてしまうかははっきりとわかります。しかし少なくとも三つの理由で、翻訳を通してなされた西田哲学の研究をないがしろにすべきではありません。

一つ目の理由として、これがもっとも重要なことですが、西田は日本の読者のために書くことは決してありませんでした。彼は自分と同じ問いを持つ人々のために、自分と同じように人間存在とその現実における場所についての理解を深めようとする人のために書いたのです。哲学はそういう人たちに寄与しなければならないと考えていたからです。私は確信をもって言えますが、西田は日本の読者層とは異なる視点で彼の著作を読む海外の研究者がますます多くなって、彼に批判や提言をする事態を歓迎したでしょう。少なくとも、べたほめの批評なんかよりそういったことを高く評価したでしょう。先に述べたように、哲学的営みの「普遍性」こそが彼を熱狂させたのであって、外部の者たちが内面的に読むことを妨げるような国内の賛辞が欲しくて何かを創造したわけではないのです。

このことをさらに広い文脈に置こうとすると、高名な日本哲学研究者であるトーマス・カスーリスの言葉が思い出されます。もしデンマーク人だけがキェルケゴールの著作について最終決定権を持つとすればどうなるだろうか？もし英語のネイティブスピーカーだけがウィリアム・ジェームズの著作について真の意味を把握できると信じられていたならどうだろうか？答えは明らかです。それでは西欧哲学の伝統のようなものはどこにもないでしょう。ネイティブとして言語能力を持つ者のみが入ることのできる幕の中で孤立した、国別の哲学しか残りません。西田が自分のことを「日本」のための哲学者だと考えていたとわかるような箇所も、彼が外国語で読んだものについて文学的な趣を鑑賞できないからといって口を噤んだということがわかるような箇所も、私は見たことがありません。

二つ目の理由として、翻訳は批評をさらに深め、思索をさらに明晰なものにするための鍵となります。翻訳者が翻訳したものによって読者層を拡大するというだけでなく、彼らは原書にあってネイティブの読者が見過ごしてしまうような死角

を特定するのです。自分の書いたものの翻訳をしたことがあれば、誰にでも原書の不明確な点を訂正したいという気持ちがわかります。こう言って良ければ、もし西田が翻訳で自分の著作を見たとしたら、「誤解」されてきたことに対してそれまでとは異なった責任の感じ方をするでしょう。彼が対峙した田辺元や他の批判者たちの見識についてもっと穏やかに眺めたり、もっと率直に彼らがどれほど彼の考えを変えたかを認めたりさえするかもしれません。

三つ目の理由として、翻訳は、西田哲学が終わるところでこそ、私たちの哲学が始まったということを思い出させてくれます。本当に西田のことを理解したければ、思考を分類したり思想の発展を辿るだけでは不十分です。そのため、歴史的に研究しても翻訳の間違いやテキストの誤読を追い落とすことに終始するだけで、結局は西田の哲学を生き埋めにしています。適切で正確な表現によって得られる利点というのは、西田哲学のあり方に最後通告をするのであれば欠点になります。ゲーテがかつて書いたように、私たちは、返事を繰り返すことによってではなく、勇敢な態度を見習うことによって、自分たちの考えに影響を与えてくれた人のことを賞賛するのです。もし西田が実際に発見の旅路として哲学に取り組んでいたとしたら、石碑に彼の思想を刻み込んだり、ネイティブの土壌にしか彼の思想を植え付けないとすれば、その哲学のあり方を侮辱することになります。最終的に、「こつ」というのは、出来上がった思想の中にだけでなく、冒険しようとする心の中にも探し求めることになるのでしょうか。

20世紀の日本哲学研究者に共通する事柄が一つあるとすれば、それは西田が日本国内のみならず西洋においても哲学の定義を変えたという認識です。私が日本に来たとき、西洋の研究者たちの間では、日本に哲学は存在しない、「哲学」という名前は紀元前6世紀のギリシアに起源を持つ伝統に対して取っておくべきだという思い込みが常識でした。日本の書店においてさえ、西田の本は「思想」コーナーに分類されており、「哲学」の書棚は西洋哲学が独占していたのです。今では状況が一変して、海外で寄せられている西田と京都学派の思想家たちに対する関心は日本へ逆輸入され、その結果日本哲学にとって幸運となる変化に相当な役割を果たしてきました。複雑な話を恐れ多くも単純化してしまえば、ヨーロッパとアメリカ合衆国の学界が、日本でライバルとなる西洋の思想家たちよりもむしろ彼らの方を哲学者として真摯に向き合い始めたことで、まもなく日本の学界はその後を追って、不均衡を元に戻そうと懸命に努力したのです。

「真摯に向き合う」という言葉の意味は、彼らに関して、入門書を出版し、研究会を組織し、博士論文のテーマとして大学院生を指導し、質の高い研究活動を行うということです。特に後の二つについてお話ししましょう。

翻訳された資料が控えめにとは言え存在したことで、それは日本哲学が西洋

の大学院に足がかりを得るのに役立ちました。一方で、海外で勉強する若手の日本人は、指導教官を説得して事実上知られていない著者たちの浩瀚な著述に取りかかることができたのです。他方で、西洋の若手研究者の中で非西洋の思想を求める機運が高まっていたため、彼らには日本語を習って日本哲学研究を専攻する要求がありました。この二つの集団の中から多くの研究者が生まれると、その後大学の先生になって日本哲学の世界を学生たちに披露したのです。まだ一般的には「アジア研究」の学科でしか日本と中国の哲学が勉強できないという制約がありますが、哲学科への参入は着実に進んでいます。

言うまでもなく、研究業績の質を見る限り、西洋の学界に日本哲学が受け入れられていることは何よりも明白に見て取ることができますし、この点については紛れもない証拠があります。私は過去数年間 *European Journal of Japanese Philosophy* という学術雑誌の出版に関わっていますが、そこで発表される研究の質の高さにはいつも驚かされています。とは言うものの、多少の不安を述べさせていただくと、「比較哲学」への関心があまりにも高く、西田が著作の中で追求した真の「普遍性」を目指す重要な問いが見えにくくなるのは問題でしょう。

一見すると、西田の思想をより広い哲学討議の場に乘せるのにもっともわかりやすい方向として、それを過去と現在の主要な哲学者と比較することがあります。これを一言で言うと、彼の思想から西洋で一流の哲学者の思想と一致する要素やお互いに補い合う要素を取り出して論証することによって、哲学同士の対話の中に彼の居場所を確保するやり方です。単純化すれば、そこには主に二つの戦略があって、今日講壇哲学においてこれが実践されています。

一つ目の戦略では、いくつか鍵概念を選び出して、時代的または文化的な差異を無視してそれらを額面通りに受け取ります。ここでは、しばしば暗黙の内に、古代ギリシアから現代の西洋哲学へと続くいわゆる「永遠の哲学」の核心部分に信を置くこととなります。個別的な思想形成の背景にある歴史的な状況に注意を払う場合でも、根源的な問いを超歴史的なものだとする限り、そこでの答えは私たちを普遍的な真に近づけてくれるはずですし、そうであればすべての哲学者がその答えに同意するはずですが。このやり方の利点は、西田の考えを日本という起源から解放し、もっと国際的なものにできることです。しかしここには、「普遍」が「一様」を意味することになる危険性があります。それでは、普遍的なものを追い求めた西田の意図から外れてしまいます。彼は、ある一つの文化や歴史に依拠する思想体系の個別的なあり方について、他の個性性との対話に持ち込むことができるような相関関係の様式を明らかにしようとしたのですから。歴史や文化の特殊性を無視して伝統が交錯し合う思想を比較するのであれば、単一の哲学伝統が持つ限界を突破することができますが、同時に否定しがたい危険性をは

らんでもいます。要するに、すべての伝統が普遍的なものに変装していますが、それが実際に特定の伝統から掘り出された思想に包まれてしまうという危険です。その反面あらゆる伝統を何から何まで典型的な思考として一括してしまう恐れがあります。個別的な思想形成の背景にある歴史的な状況に注意を払う場合でさえも、根源的な問いを超歴史的なものだとする限り、そこでの答えはこうした状況を見捨てることで正しいと認められているのです。ここで詳細に入り込むことはしませんが、西田の「場所」の論理は、哲学伝統それ自身を含む形により拡張されるべき概念だと私は信じています。その結果、一般的な哲学討議で受容されることを目指して日本哲学の特殊性を最小化してしまうよりも、むしろそれらを保護することにつながるでしょう。

二つ目の戦略では、文化が交錯し合う思想を比較するのですが、それは共時的な参照項の枠組みの内部でということになります。これはたとえば、産業化、近代化、科学技術が持つ世界観のような、グローバルな変化について話し合う場面に哲学を持ち込んでそれぞれを同一視するやり方です。これらはみな西洋の発明品ではありますが、「哲学」と「宗教」という日本語が19世紀に最初に創り出されて以来、学問的な研究はいつでもこの意味での比較することであり続けました。こう考えても無理はありませんが、西田を他の哲学との対話の場に持ち込む最適な方法は、非常に異なった起源を持つ観念について議論する際に共通の語彙を探して、現代社会はお互いを豊かにするために伝統を投げ出しているのだと仮定することなのです。今日多くの学者がこの戦略を採用して、文化、哲学、宗教の壁を横断する喫緊の問いを選び出しています。このようにして個別的なものを比較することの功罪よりは、あらゆる方面に倫理的な目覚めを促そうとする思考が果たす役割を不可欠とみなすのです。興味が薄れてしまうかもしれませんが、そうした役割は本来道徳的に受け入れ可能な活動を求める場面で不可欠なものなのです。ここで基本となっているのは、比較が外部の何かに役立つときだけ、比較という枠組みにそうするだけの価値があるという考えです。

上に述べた比較の方法は、どちらにせよかなり異なったやり方で取り扱われます。かなりありふれた例を出すことをお許しいただきたいのですが、この違いは日本と西洋の結婚披露宴の違いに似ています。前者では、学者は仲人にたとえられ、ただちに交流することを強要せずに、二つの異なった思想の伝統をお互いに紹介することになります。これによって似たところと違うところをきちんと見せ合うことができますが、テーブルは離れたままになっています。後者では、正式な紹介がなされたあとで、二つの伝統はいっしょにダンスに加わるよう招かれます。どちらの場合でも、目的は同じです。哲学に対して、思考を実践した結果に基づき、理論的な推論を超えて内省に向かうよう促しているのです。

長い間、哲学や宗教について知的な対話を設けることで終わるかのように、私は生活し働いてきました。やがて、個別的なものにおいては普遍的なものを追い求めたり、思考したことの道徳的帰結に対しては個人的な気づきを追い求めたりすることだけでは不十分だとわかりました。このような認識にいたったとき、哲学として成し遂げたことや、まだ成し遂げていないことの両面からみて、西田の前例がひらめきを与えてくれました。

すでに述べましたように、西田哲学の「こつ」は、彼自身の生命に投げかけられた問いを考察することで出来上がっています。その目的は、西洋哲学の眼差しで日本の精神史を見たとき、問いの中で何が普遍的であるかを明らかにした上で、哲学の世界に対して新しい表現でそれに答えるためでした。西田の思想をそのような寄与として理解するとき、歴史的に彼の足取りを辿り、正確に彼の考えを言い換えるだけでは不十分です。そこではまた、彼の立場に立って歩き、「西田となって西田を読み直す」必要があります。西田の思想が現代哲学に息づくためには、立場を逆転させなければなりません。それはつまり、西田が自分で立てなかった問いを立て、その問いに答えるために彼の論理の普遍性を試してみるということです。彼の聡明さに恐れをなすのは、敬意からだとしても、最終的には彼自身の「比較哲学」から出てきた「こつ」を侮辱することになります。西田が自分の思考を形成したり再形成したりするために用いた批判意識を彼の哲学にも向けない限り、結局彼の哲学的遺産に値する生命を現代において否定するにすぎません。

西田が自分で立てることのできなかった問いの中に、今日の私たちにとって何よりも際立っているものが一つあります。私たちが地球と呼ぶ故郷が危険にさらされている中で、これを守るために哲学はどんな寄与をしなければならないか？ 文明史上、人類に対して地球とその歴史に根差した共通の物語がこれほど強く求められていることはかつてありませんでした。こうした状況に対峙して、今日の哲学者はもっとも切迫した課題に直面しているのです。たとえ制度化された、講壇哲学がそんなことを十分に承認していなくても、共通善の物語に対する哲学の寄与にこそその未来がかかっているのだと、私は確信しています。そういった物語は、私たちの想像力を魅了し、学問的、文化的、政治的、経済的、個人的バイアスの快適さから私たちを解放してくれるほど、網羅的で神話的でなければなりません。このことから、私たちには西田が鍛え上げることでできたものよりもさらに強固な哲学が必要なのです。

そのような共通善の物語を信じる意思がなければ、私たちが考え得る思想と私たちの実際の行動との間隙は、人間社会がなし得る限界を超えていつまでも大きくなることでしょう。高度に建設的な次元でグローバル化したとしても、けっ

して白紙から作成されるものではあり得ません。長い時間をかけて形成されてきた伝統を、批判の繰り返しの中で、新しく動きのある変化をつけながら、統合する必要があります。この意味で、単なる「比較」の問題に止まらず、相互に誘い合いながら、時代の示す兆候に開かれた形で、伝統を再活性化の方が重要な問題となります。地球への気遣い、もっとも深い意味での共通善への気遣いは、私たちに新しいやり方で伝統と学問的専門性に意味づけをさせるという点で、解釈学的命令を要請するのです。学界は、そのような試みに対して大抵は無反応である、あるいは少なくともそれらを周縁に押しやってきました。その一方で、人間に生来備わる哲学的宗教的本能によって、私たちは息をしようと喘いでいるのです。

西田のライフワークは、私たちに、世界の哲学を分断する壁は天空まで届いていないと教えてくれました。彼の偉業に敬意を表して、今こそ、地球と西田哲学をもっと緊密に結びつけるために、彼の思想を再構築する方法を探ることを必須課題として担うべき時なのです。

ジェームズ・ハイジック
(南山宗教文化研究所名誉教授)

宗教とジェンダーの最前線Ⅳ



後藤晴子

Gotō Haruko

本稿は、2018年から南山宗教文化研究所（以下、NIRC）が開催してきたワークショップの第4回目の企画として、2021年10月16日に龍谷大学ジェンダーと宗教研究センター（以下、GRRC）との共催で行われたオンライン・ワークショップに関する報告である。

本研究会は第1回、第2回はNIRCが単独で開催し、第3回と第4回はGRRCとの共催で実施した。GRRCとの共催の背景には、2018年より本ワークショップを企画してきたNIRCの特任研究所員である川橋範子氏（国際日本文化研究センター客員教授）と非常勤研究員である小林奈央子氏（愛知学院大学准教授）の各氏がGRRCの客員研究員を兼任するようになったことが関係している。研究会の発足の背景やGRRCとの開催に至る経緯については、前号に川橋・小林両氏による共著が掲載されているため参照されたい〔川橋・小林2021〕。

当日司会は小林氏が担当し、GRRCの岩田真美氏（龍谷大学ジェンダーと宗教研究センターセンター長）と清水耕介氏（龍谷大学国際学部教授）、NIRCの斎藤喬による開式の挨拶の後に、2名の発表が行われた。発表者は三木メイ氏（同志社大学神学部嘱託講師）と澤井真代氏（日本学術振興会特別研究員（RPD／立正大学））で、各発表に対して李恩子（Eun Ja Lee）氏（関西学院大学国際学部教授）とNIRCの後藤晴子がコメントを寄せた。その後オーディエンスから質疑応答が行われ、最後に川橋氏による総評が行われた。以下、第4回のワークショップのそれぞれの発表やコメント、質疑応答の概要等について簡単に報告する。

報告1：「日本聖公会における女性の司祭按手実現とジェンダーの変遷」（三木メイ氏）

はじめに自身も日本聖公会の女性司祭のひとりである三木氏が「日本聖公会における女性の司祭按手実現とジェンダーの変遷」と題して発表を行った。以下、記述は三木氏の当日の発表に依拠している。

「日本聖公会」とは、英国国教会系のキリスト教会である。日本ではイギリス

聖公会のふたつの伝道団体とアメリカ聖公会によって伝道が開始され、1887年に「日本聖公会」が組織成立した。1970年以降の世界の聖公会で女性の聖職叙任を実現化させる活動が活発化し、日本聖公会でも1978年に女性が執事按手を受けられるように法規改正が行われたが、女性の司祭按手実現については反対する男性聖職者が多く、1998年ようやく女性司祭の誕生に至った。しかしその後も教会内にジェンダーに関する課題が残されたため、日本聖公会管区の「正義と平和委員会」内には「ジェンダー・プロジェクト」と「女性デスク」が設置され、現在も活動を行なっている。2020年末現在聖職者及び補佐の教役者231名のうち女性は27名を数える。三木氏は本発表で、日本聖公会の聖職制度におけるジェンダーの改変の経緯について概説し、その要件となった事柄を考察した上で、その後のジェンダー状況の変化と今後の課題について提示した。

聖公会における世界最初の女性の司祭按手成立の歴史は、1944年香港教区で緊急措置として女性執事に司祭按手が行われたことにさかのぼる。報告を受けたカンタベリー大主教は承認を拒否したため女性は司祭職を辞任したが、その後カンタベリーで10年ごとに開催される「ランベス会議」でたびたび協議されることになった。具体的に女性の司祭按手への道が開けたのは、1971年に全聖公会中央協議会が世界各地の管区の承認を得て主教が司祭を按手するのであれば容認されるだろう、と宣言してからのことである。同年、香港教区は早速2名の女性の司祭を誕生させ、アメリカ、カナダ、ニュージーランド、ブラジル、ミャンマー、ウガンダなどでも次々と聖公会諸管区が認可した。

一方日本においては、女性の司祭実現のために管区総会での論議を経て、議員（主教、聖職、信徒）の3分の2以上の賛成によって法規改正し、「男性のみ」の文言を削除する必要がある。日本聖公会は11教区、合計55名の議員で構成されているが、1990年総会まで議員は男性のみであった。1986年及び1988年に「女性司祭について考える委員会の設置」の議案が提出されたものの、ほとんど論議もされずに否決された。1988年に「女性が教会を考える会」が東京で結成され、翌年9月から活動を展開。こうした草の根の活動が実を結んだのは1990年のことで、同年5月の管区総会に女性司祭の実現を促進する委員会を設置するための議案および管区の委員に女性を複数選出するための議案が「正義と平和委員会」他6つの委員会から提出された。議案は一部修正ののち可決され、ようやく公的に議論と検討作業がはじまった。

「女性が教会を考える会」では、単に教会における女性の平等な権利や、男性と同等の地位の獲得を目標とするのではなく、常に周縁に置かれていた人々と共に生きた「キリストの体」としての教会の福音的使命を果たすため、新たな生き生きとしたパートナーシップを創り出そう、と呼びかけていた。三木氏による

と、これは教会における宣教の革新のために必要不可欠な課題であると考えたためであるという。またこうした草の根運動には、アメリカ聖公会の最初の女性主教であるバーバラ・ハリス補佐主教の1990年7月の来日による直接の出会いとメッセージ、1992年のイギリス聖公会の総会での女性司祭を実現する議案の可決、海外のフェミニスト神学者の文献の邦訳本などが大きな力になった。結果として、1998年に日本聖公会で初めての女性司祭が誕生した。

現在日本聖公会には議員や委員について性別の指定はないものの、女性信徒の割合(60%～65%)に比して委員、議員の女性割合は依然として少ない。2000年代に「ジェンダー・プロジェクト」と「女性デスク」が以前行なった聖公会のジェンダー状況の調査では、2002～2012年の総会代議員のうち女性の割合は平均約10%、2004～2013年の教区常置委員では平均約11.6%、同じく教区会代議員では平均約17.7%で女性信徒数から見ると低い割合のままであった。このような状況を改善するために、「ジェンダー・プロジェクト」と「女性デスク」は2022年までに少なくとも30%以上女性が参画できるように日本聖公会全体に呼びかける運動が行われてきた。近々の調査(2021年2月～5月)では、総会信徒代議員のうち女性の割合は全教区平均27%(最高50%、最低0%)、教区常置委員では全教区平均29%(最高50%、最低0%)、教区会代議員では全教区平均35%(最高61%、最低10%)、主事・局長・部長では全教区平均14.8%(最高38%、最低0%)、各委員会委員長では全教区平均18.7%(最高33%、最低0%)となっており、2013年より改善していることが分かった。一方で、最高と最低の差が大きいことかわかるとおり教区間での差がとても大きいことも分かる。

このように日本聖公会の女性の司祭按手は、世界の聖公会の動向、草の根の女性たちの運動、海外の聖公会の女性聖職者たちの励まし、国内の男性聖職・信徒の協力、委員会設置による公的な検討作業と議論の促進、フェミニスト神学の影響など、複合的な要因によって、変革の扉を開くことができた。しかし、他国の聖公会よりその実現が遅れたことは、聖職代議員と信徒代議員の賛成票が多数となっても、主教議員の反対票で否決されるケースが続いたといったような憂慮すべき理由もあった。女性の聖職の増加と女性参画の推進は、各教区それぞれの「風土」によって格差があるが、三木氏はそれをどう変革していけるかが聖公会の今後のジェンダー課題の一つであると提言し、発表を締めくくった。

三木氏の発表に対し、李氏からコメントと質疑が行われた。最初に李氏は聖公会における女性司祭按手の実現(1998年)がとても遅いという印象を持ったこと、また李氏自身も所属している韓国教会では、1983年に女性の牧師が出ている事実に触れた上で、①日本聖公会にカトリック的なハイヒエラルキー的意識が残っているのか、また②「女性が教会を考えて行く会」の掲げる標語に「周縁」

といったような言葉が用いられているがそれが何・誰を指しているのか（神学的な学術的背景があるのか）、③この運動のプロセスで聖公会の女性司祭や一般信徒のなかに一定の共通のフェミニスト神学理解が形成されたのか、といった点について質問を提示した。加えて、④日本聖公会において司祭になるということは、その女性司祭の誕生がシンボリックにエンパワメントになるのだろうかとか問いかけ、ジェンダー平等といった点で、聖職者と一般信徒という権力関係が温存される限り、ある意味で「不平等」になるのではないかということの問題についても言及した。

李氏のコメントに対し三木氏は、①については日本聖公会では70歳が定年で、反対していた人物が70代で退職したり、病気で逝去したりして反対していた人がいなくなり、ようやく可決したのが現状であったこと、また②については神学的な表現が使われているのは神学を修めた人が作成したためそれが反映されていると返答した。③については、女性司祭が誕生して23年になるが、各教区でばらばらに活動しているので、全国の女性司祭が一堂に集まってというようなことは現在では出来ない状況にあり、フェミニスト神学の文献は聖公会神学院で少し教えているが、全ての人が学んでいるわけではないという現況について説明した。また④については、日本では牧師が権威ある存在としては見られていないのが一般的だと思う、という自らの雑感を述べた上で、司祭というのは教会のなかでは一定の権威を持っており、教区や個人によって違いがあるため総括的表現は難しいが、女性が司祭になることによって、権威主義的な雰囲気が全体的に薄れたのではないかと思う、と応答した。

報告2：「沖縄の女性祭司—村落における就任と承認—」（澤井真代氏）

続いて澤井真代氏の「沖縄の女性祭司—村落における就任と承認—」についての発表が行われた。以下、澤井氏の当日の発表内容に依拠している。澤井氏は本号に本ワークショップでの発表と議論を踏まえた論考を寄稿しているため、詳細はそちらをご覧ください。

沖縄の女性神役（祭司）は、共同体の公的祭祀において中核的役割を担っており、琉球王国時代には王府中枢から島々、村々を網羅する女性神役の組織に位置づけられていた。彼女たちは神への祈願を行ない、共同体の人びとと神とを媒介する存在であり、「宗教史のなかのアノマリー（異例）」[川橋1998: 221]といえる。澤井氏は、沖縄の宗教・ジェンダー・女性に関する言説に触れた上で八重島諸島石垣島川平の女性神役「ツカサ」を事例に、①ツカサの就任過程と②周囲の人びとのツカサへの認識に着目して発表を行った。

澤井氏がフィールドとする石垣市字川平の小字・川平では、ツカサは「神元屋

(カムトウヤー)」に父系でつながる女性から選ばれる。ツカサへの就任が望まれるのは、神元屋の代々の長女で、適任者がいない場合は、候補者を立てて「神クジ」(くじ引き)で選ぶ。川平では、ツカサは村落の4つの拝所「オン(御嶽)」に一人ずつ就いている。前任者の退任後、数日以内に就任儀礼である「ヤマダキ(嶽抱き)」が行なわれる。新任のツカサは、自らが就くオンの神元屋の「一番座」に3日間籠る。ヤマダキの場には先輩のツカサたちのみが通い、ツカサの仕事について教える。特に、村落祭祀で神へ唱える祈願のことば「カンフツ(神口)」の教授が重要とされる。ツカサたちはヤマダキを終えてからも家事や仕事をしながらカンフツを7~8年かけて習得する。その際には家族にも聞こえないように練習し、村落祭祀の数日前にはツカサ同士でも練習する。カンフツは川平方言の古語や敬語からなり、筆記は許されないため、習得は容易ではない。しかし、祭祀の目的や供物の種類等、祭祀の詳細が読み込まれているカンフツに習熟することは、ツカサ自身に村落祭祀への知識が身につくことにつながると考えられる。

ツカサは1年を通じ、神に対する祈願のことばとしてのカンフツをかけ続けるが、1年に1度の最も禁忌の強い「ヤーラ願い」という祭祀では、ツカサは「神そのもの」としてのことばの形式のカンフツを発し、神そのものとして振る舞う。このようにツカサは、神への祈願と、神そのものと成る経験を長年にわたり重ね続ける。このことは、ツカサにとって村落の祭祀と信仰の中核を担う立場を内側から固める重要な根拠の一つとなっているのではないかと澤井氏は指摘する。

ツカサは年間26回にわたる祭祀に加え、事前の夜籠や準備、個人の生年祝、地鎮祭の祈願、地元企業からの祈願の依頼など多忙で、生業や家庭生活と両立させるためには職場や家族の理解が欠かせない。澤井氏が調査した群星オンのツカサの夫も、妻のツカサへの就任を当初は喜ぶことができなかったが、就任祝いの宴席に出す魚を捕りに行った時、大荒れの海で命の危険におびやかされながらも、両手に抱えきれないほどのカジキを釣り上げた経験に神意を感じ、村落祭祀やツカサという職、ツカサが祀る御嶽の神への認識をあらためることとなり、以後、ツカサとして激務をこなす妻を支えるようになった。こうした経験は群星オンのツカサの夫に限らず、ツカサの親族からしばしば聞かれるが、ここにはツカサの就任過程で生じる出来事を、神意として受け止める周囲の人びとの存在と、ツカサとしての生活を重ねる女性は、「ほんとのツカサ」になっていくという人びとの見方が存在する。従来の沖縄の女性神役研究では主として継承の方法(親族体系研究、タテの関係への着目)と成巫過程(シャーマニズム論、個人への着目)の解明が行なわれてきたが、澤井氏は女性神役を生み出す制度(歴史的背景)、女性神役と人びとの関係、女性神役・神・人びとの関係に着目する

ことで、宗教とジェンダー論への問題提起が可能になるのではないかとして発表を締めくくった。

澤井氏の発表に対し、後藤が質疑とコメントを行った。「神クジ」によって選ばれた女性祭司が、就任後「カンフツ」の口伝や周囲の人びとの関わりの中で「一人前」に育成されているという視点が興味深い一方で、①川平の宗教祭司システムは近代化や沖縄戦などの歴史的な出来事から影響を受けたのか、②そこには政治的もしくは経済的な力学は関係しているのかといった点が気になると質問した。また様々な力学を捉えなおすことは、古来の「ヲナリ信仰」や南島の人びとに内面化された「ヲナリ信仰」批判のみに帰結しない議論へとつながる可能性があること、沖縄の「生身の人間」でありながら「聖性を持った」女性司祭は文化的価値に根差している [KAWAHASHI 2016: 91-92] ため、澤井氏の事例も従来の男性モデルの儀礼論を打ち破る可能性も持っているのではないかとコメントした。

後藤の質疑とコメントに対して澤井氏は、①については、八重山地域は地上戦が展開されなかったこともあり、壊滅的な影響を受けた沖縄本島と比べると、宗教システムへの影響は少ないと考えられ、またツカサは公民館組織の中におかれその中には男性もいるが、男性は1年で交代する一方、ツカサは長い間継続しその役割を担うため、祭祀について蓄積される知識と経験に基づくツカサの発言の影響力の大きさは保たれていると説明した。また②の質疑とコメントに対しては近年の祭祀の縮小化の流れの中でもツカサに関わりのない部分から祭祀の過程を減らしていることが見て取れ、縮小される祭祀はツカサの祈願に収斂していると言うこともでき、こうした川平の現状は、南島全体で見るとある意味で特殊な状況と考えられ、今後は祭祀の変化の動態に留意しながら、石垣の他の地域との比較も進めていきたいと応答した。

質疑応答と総括

ふたりの発表と各コメントを経て、オーディエンスから発表者に対して質疑が行われた。一部を紹介する。三木氏への質問では①長らく女性聖職に反対する神学的根拠はどこにあったのか、②聖職候補生として認めるかどうかはどのように決まるのか、③女性の参画に教区によって差があるのはなぜか、などといった質問やコメントが寄せられた。①に対して三木氏は、女性司祭反対論については別に論考 [三木 2003] を執筆しており、詳細はそちらを参照してほしい。イエスや弟子も男だけだったとか、古代の神学者も皆反対しているという根拠をあげた人もいた。カトリック教会の聖職者でも神学的に女性の司祭に絶対反対という人もいれば、賛成の人もいる。カトリックの場合はおそらく神学的にというより伝

統を重んじる組織として認めることができないのではないかと考えている、と答えた。②については、聖職候補生として認めるかどうかについては、教会からの推薦、主教と常置委員会の面接で決定される。認可されると神学校での教育費と生活費補助が教区から支給されると説明した。また③については、現在3つの教区では女性の司祭がないが、その教区はもともと反対傾向が強かった教区で、23年たってもそこから志願者が出ていない。そういう教区での女性の参画が少ないように思われる、と返答した。

澤井氏への質問では、①ツカサの所属する公的組織とはどういったものか、②新宗教の影響はあるのかなどの質問や、③「神の嫁」という発想についてはどう考えるかなどの質問やコメントが寄せられた。①の質問に対して澤井氏は、ツカサの所属する公的組織とは、公民館の下部組織の「神事部」であり、神事部には男性神役の「スーダイ(総代)」4名、その下について手伝いをする男性の「ムラブサ(村補佐)」4名が所属すると答えた。また、役職に名前はないが祭礼の準備には婦人会に属する女性が手伝う場面が多々あり、ツカサ以外の女性が村落祭祀において果たす役割については、今後一層注意を払って考察することを課題とすると述べた。②については、川平でも新宗教が戦後入り、その影響は川平の来訪神「マユンガナシ」の祭祀には及び、来訪神役を辞退する人は一時期出たが、ツカサの選出・継承に関しては、新宗教を理由に辞退するという事例はなかったと考えるに答えた。その背景には、血筋と「神クジ」によるツカサの選出方法の他に、来訪神祭祀・ツカサが関わる御嶽信仰のそれぞれと、新宗教との接触の在り方の違いが関わると考えられ、今後の課題であると述べた。また③については、ツカサとツカサが祈る対象としての神との関わりを探るうえで、折口信夫が提唱した「神の嫁」の考え方はあまり当てはまらず、ツカサたちは神を、女性や、人の姿を取らないものとして認識していると返答した。

その後、最後に川橋氏が総括を行った。川橋氏は素朴な宗教観をもつ沖縄の民俗宗教と組織化されたキリスト教を宗教史の中で比較することによって浮かびあがる宗教とジェンダーの洞察があると指摘。沖縄の伝統宗教は、ロマン化・オリエンタリズムでは片付けられない独自の価値をもつため、女性の公的な宗教的役割の重要性を矮小化せずに語ることが重要であり、また、祈ると同様に祈られる存在である「女性宗教者(カミンチュ)」の宗教史における意義を考える必要があると述べた。聖公会の女性司祭実現については真宗大谷派における女性住職誕生運動との共通点を上げながらも、フェミニスト神学に匹敵するようなフェミニスト仏教学はいまだ途上半ばであると述べた。その上で、宗教教団と研究者の間に宗教の差別性を批判しないという点で共犯関係がみられることがあるが、そこから自由である必要を指摘した。また象徴論と組織論が巨大なものだ

からこそ、宗教現象とジェンダーの多様な結びつきからの学びが引き続き必要であると総括し、ワークショップは終了した。

開催後には、『仏教タイムス』（2021年11月4日）に本ワークショップに関する記事も掲載された。宗教とジェンダーに関する課題は多岐にわたるが、本ワークショップは改めてその重要性を示唆するものであり、NIRCにとっても大変有意義な機会であったといえるだろう。

謝辞

成稿にあたって、ご発表頂いた三木先生と澤井先生、コメンテーターの李先生、総括の川橋先生、司会の小林先生にアドバイスを頂いている。記して感謝申し上げます。

参考文献

川橋 範子

1998「沖縄の女性宗教者—伝統宗教とジェンダー観をめぐる考察」大胡欽一編『アジア世界：その構造と原義を求めて [上]』八千代出版、pp. 217-239.

KAWAHASHI, Noriko.

2016 “Embodied Divinity and the Gift: The Case of Okinawan “Kaminchu.” Joy, Mornly (ed.) *Women, Religion, and the Gift*. Springer, pp. 87-103.

川橋 範子・小林 奈央子

2021「宗教とジェンダーの最前線Ⅲ—共催までの経緯」、『南山宗教文化研究所 研究所報』第31号、pp. 5-7.

三木 メイ

2003「女性司祭否認論における家父長制的価値観の絶対化」、『キリスト教論 藻』第34号、pp. 39-53.

2010「新しい扉を開く—聖公会における女性の聖職叙任問題」、『キリスト教社会問題研究』第58号、pp. 105-131.

MIKI Mei

2017 “A Church with Newly-Opened Doors: The Ordination of Women Priests in the Anglican-Episcopal Church of Japan.” *Japanese Journal of Religious Studies* 44, pp. 37-54.

ごとう・はるこ
(大谷大学)

沖縄の女性神役

村落における就任と承認



澤井真代

SAWAI Mayo

沖縄の民俗社会における宗教の領域では、女性が様々な立場から役割を果たすことが広く知られている。まず、女性は生家において姉妹の立場から「オナリ神」として、兄弟の旅の安全などを守護するはたらきを有するという考え方がある。「オナリ」とは奄美・沖縄・宮古・八重山の琉球語圏で兄弟から姉妹をいう呼称であり、「ウナリ」「ウナイ」「ブナリ」「ブナイ」など、具体的な語形は地域により様々で、姉妹から兄弟をいう呼称の「エケリ」と対応する(中本 1981: 110 ~ 11)。また、嫁いだ女性は主婦の立場から台所の「火の神」を管理し、火の神への祈願を通じて家族の健康を守るものとされる。このように一般の女性たちが姉妹として、主婦として担う宗教的役割のほかに、一部の女性が就任する女性神役のはたらきがある。それには親族祭祀を執り行なう「クディングワ」の一員としての神役や、村落の公的祭祀を執り行なう「ノロ」「根神」「ツカサ」などの神役がある。これらのうち本稿では、村落の公的祭祀を執り行なうことにより共同体の人びとと神霊を媒介する役割を果たしている女性神役に着目する。とくに一女性が共同体のなかで女性神役になってゆく経緯に焦点をあて、その立場に固有の知識と技術を女性が習得し実践する過程と、神役としての人生を歩む女性に向けられる周囲の人びとのまなざしという二つの側面から考察を行なう。

問題の所在

1. 沖縄の女性神役の「連続性」

上述の通り一女性が女性神役となるには、神役として身につけるべき知識と技術を習得して儀礼実践を積む必要があるほか、特定の血筋を引くといった諸条件に合致していることも求められる。その意味で、全ての女性が女性神役になる可能性を等しくもっているわけではない。しかし、女性神役は一般の女性から完全に隔絶された存在でもない。一般の女性を含めて、女性が様々な立場から宗教的役割を果たしている沖縄社会においては、女性神役と一般女性との間に次のような連続性があることが指摘されている。

沖縄の女性神役はいわば日常性のなかで女性宗教者として活動することを許された女性たちである。その宗教生活はさまざまなタブーに縛られることなく、一般女性と連続性をもつ。そして重要なのは沖縄の一般女性もまた家庭内においては女性祭祀者なのであり、この意味で女性神役たちと同一線上にあることだ。この2つの点で女性神役と一般女性との間には本質的に断絶されているのではない(川橋 1998: 233)。

世界の宗教史に目を向けると、宗教的に高い価値を与えられる女性性とは、生身の女性とはかけ離れ理想化された女神像のようなものであることが多いという(川橋 1998: 223)。女性性は肉欲やケガレと結びつくという考え方から、女性宗教者の身体機能が制御される例が世界には多い(前掲書: 225)。しかし沖縄の女性神役は、女性の身体をもって結婚、出産し、母として子を育てながら、並行して、聖なるものと交流する宗教者としての生活を送る(前掲書: 225)。そのような女性神役のあり方を可能にするものとは、沖縄での女性の生殖機能にまつわるケガレ観の微弱さであり、その微弱さは、世俗の領域での男性の優越と聖・宗教の領域での女性の優越が明確な社会に由来するとされ、男女の役割分担が明らかであることから、沖縄社会では女性のケガレを強調する必要性が薄いということである(川橋 1998: 226 ~ 7、波平 1983: 117 ~ 18)。

以上のように、宗教の領域で女性が優勢となる社会を背景として、沖縄の女性神役は女性の身体性を否定せずに日常生活を送りながら、神霊と人びとの間に立つ媒介者としてはたらいっている。このことにおいて沖縄の女性神役は沖縄社会の一般女性との連続性を有しており、その連続性を含めて、世界の女性宗教者のなかで稀有な存在となっている。

2. 父系における女性の宗教的はたらき

先に、沖縄の女性は兄弟に対する「オナリ神」として宗教的役割を帯びることにふれたが、女性神役の位置づけは、オナリ神信仰を基盤として説明されることが一般的である。それは、村落の草分けの宗家の「オナリ」が、宗家のみでなく共同体全体の公的祭祀を主導する女性神役となり、村落の政治を主導する同じ宗家の「エケリ」と対になるというものである(宮城 1979: 61 ~ 2)。

もちろん、沖縄各地の事例からは、各村落の宗家にあたる家の女性のみが女性神役に就任するとは限らないことは明らかである。しかし、オナリ神信仰におけるオナリと、村落の女性神役とは、いずれも父系の親族体系のなかで発揮される女性の宗教的はたらきという共通点をもっている。

オナリとエケリの兄弟姉妹関係は一世代の関係であるが、1954年に沖縄でオナ

り神の現地調査を行なった馬淵東一は¹、オナリ神にあたる姉妹がいない場合の代行者に着目してオナリ神の「延長」を探り、第一の代行者となる「オバ神」は母方ではなく父方の姉妹があたること、また、さらに代行者をもとめる場合も、「父系を辿っての、しかも直系の線を中心とする兄弟・姉妹関係が問題」となることを指摘しており（馬淵 1974: 142～3）、ここにオナリ神の問題を一世代の関係にとどまらない、父系の親族関係のなかで捉える必要を示唆している。

馬淵は続く1960年の調査をふまえた論文で女性神役の継承を取り上げており、まず「人びとが幾らか漠然と考えている理想的なものは、兄弟が祭祀集団のマネージャーとなり、姉妹がその女神主であることにある」（前掲書：176）と述べて、「祭祀集団のマネージャー」と「女神主（女性神役：引用者注）」がエケリ・オナリの関係にあることが沖縄で「理想的範型」（笠原 2009: 8）とされることを示している。そのうえで、女性神役の継承の第一として、先のオナリ神の「代行者」と同様のオーバーメイ関係に対応する、宗家の「父の姉妹から兄弟の娘へ」（馬淵 1974: 176）の継承を規範としつつ、実際には父系の親族の一定範囲内での継承が行なわれ、その時に必ずしも母系が排除されるわけではないこと、第二として宗家の姑から嫁への継承、第三に母から娘への継承を挙げている（前掲書：176～7）。

馬淵が示した女性神役の継承についての、父系のオーバーメイ継承を「理想的」として、実際には母系継承も含めて多様なヴァリエーションがあるという捉え方は、その後の研究でも確認されている（植松 1971 など）。女性神役の多様な継承方法があることが確かであると同時に、父系の親族体系における娘・姉妹・姪としての女性が神役を継承し、就任することの沖縄社会における重要性も、先行研究で繰り返し確認されてきたことである。沖縄社会の宗教の領域で役割を果たす女性神役について考える時、オナリ神としての女性と同様に、彼女たちが父系の親族体系における女性としての立場に立っていることをおさえる必要がある。

なお、オナリ神や女性神役としての役割は女性が結婚しても変わることはなく、女性は結婚後も生家の娘・姉妹としての立場から宗教的役割を果たすことから、沖縄の女性は基本的に終生、生家とのつながりを継続させる。先に述べたように、女性には結婚後、婚家の台所の火の神の司祭者としての役割が加わり、女性は生家と婚家で二重の役割を果たすことから、沖縄の女性は「二重帰属」の立場

1. 馬淵による1954年の調査は、それまでの伊波普猷、柳田国男の歴史文献や歌謡資料に基づくオナリ神研究に対して、「フィールド資料の収集に基づくオナリ神研究の嚆矢」（笠原2009: 7）と位置付けられる。なお、伊波普猷、柳田国男のオナリ神研究及び「妹の力」論を検討のうえ、沖縄のオナリ神・女性神役論を検討することを、筆者の今後の課題としたい。

にあって婚家と生家の二つの家を結び付けているとされ、この点で、結婚によって帰属が切り替わる日本本土の女性と大きく異なると指摘されている(田中 1982: 248～9)。

3. 女性神役の「力能」

ここまでは女性神役と沖縄の一般女性の連続性、また女性神役と「オナリ神」としての女性たちとの共通基盤について述べたが、家庭のオナリと村落の女性神役には、異なる点もちろんあり、このことに関しても馬淵東一の指摘が参考になる。まず、オナリ神としての女性は姉妹の身分に生来のものとして、兄弟を祝福または呪詛する「力能」をもち、その力能を行使するために必要とされる知識や、執行する儀礼の内容は、一般女性が広く有する知識以上のものではない(馬淵 1974: 175)。一方、村落の公的祭祀を執り行なう女性神役は、その立場に固有の知識を習得し、秘儀的なものも含む儀礼実践の習熟に向けて訓練を行なう必要があり、仕事内容はオナリに求められるものよりも「遥かにずっと詳細にわたる」(前掲書: 175)。また女性神役は村落祭祀を運営していくうえで「男性の相談役たち」や「下位の女神職たち」から構成される組織の一員として行動することも、家庭のオナリとは異なる(前掲書: 175)。ほかに女性神役には、祭祀集団から集められた米や粟などの祭費から儀礼に消費した後の残余が付与されるという形での「経済的特権」がしばしば伴う点でも、家庭のオナリと異なっている(前掲書: 175～6)。

馬淵は以上の指摘のなかで、オナリとしての女性の宗教的な「力能」は、姉妹という身分に生来のものと述べていた。一方で、オナリよりも複雑多岐にわたる仕事に従事すると指摘される村落の女性神役の宗教的な「力能」については、詳しい言及はなされていない。笠原政治によると、馬淵のオナリ神研究では、オナリ神や女性神役の「力能」、すなわち霊威や灵力ではなく、「女性神職者とその地位継承を貫く一つの構成原理としての兄弟姉妹関係」に力点が置かれていた(笠原 2009: 9)。その背景には、馬淵自身の戦前の台湾研究以来の親族・社会組織論への問題意識があったこととともに、オナリ神信仰をフィールドワークで取得することのできる資料から客観的に捉えることの困難があったのではないかと、笠原は考察する(笠原 2009: 13・14～16)。馬淵が着手した女性神役の社会組織・親族体系の面からの考察は、1970～80年代に隆盛をみた沖縄の社会人類学的研究に引き継がれた。そこでは、父系の親族組織「門中」を主とする社会集団を対象とする「出自・相続・継承・帰属」に関する研究のなかで、女性神役についても継承の「タテのつながり」の解明に重点が置かれ(渡邊 1996: 212)、眼前の女性神役に焦点を置いて、その「力能」すなわち宗教的な性質や

能力及びその根拠を解明することはあまり進められてこなかったといえる。

一方で地位継承の研究を主とする女性神役研究の大勢にあって、「力能」を検討する研究の流れも指摘することができ、たとえば植松明石は女性神役がそなえるものとされる霊力について、「公的な祭祀においては、単なるヲナリの霊力では不十分なのである」と述べ、公的祭祀にあたる女性神役は地位継承の際に「必ず何らかの神霊にあずかる」ことを指摘し、沖縄各地の女性神役の就任儀礼に注意を向け、とくに琉球国時代に女性祭司組織の頂点にあった王族の「聞得大君」の就任儀礼を具体的に参照して考察を行なっている(植松 1971: 283～4)。そこで植松は女性神役の就任儀礼を、女性神役と神との「神婚儀礼」として理解している(前掲書:284)。すなわち、女性神役は就任儀礼で神と婚姻関係を結ぶことを通じて力能を得るという考え方である。このような女性神役と神との婚姻関係がうかがわれるような就任儀礼の事例は、沖縄本島北部地域から報告されており、見逃すことはできない(島袋 1971: 312～16)。女性神役と神との「神婚」に着目する場合、女性神役の現実の生活のうえでの結婚が否定的に捉えられ、「ノロを妻にもつ男は、神罰にあって早世するという伝説」や、神のみに身を捧げる存在としての女性神役が歌われると理解される神歌があわせて挙げられることが多い(島袋 1971: 316～18)。

また、沖縄本島中部の恩納村の女性神役「ノロ」については、ノロは独身であるべきだという考え方があること、ノロの夫は早死にするといわれること、そのためノロは他部落の男性を夫とし、それが正式な婚姻としてみとめられない場合も多かったことが報告されている(植松 1971: 248)。本稿では先に、沖縄の女性神役について、女性の身体性を制御することなく、結婚、出産しながら平行して宗教的役割を果たしてきたという特色にふれたが、そこには、とくに沖縄本島地域では、「ノロが子を産むのは構わないが、村内の男がノロの夫になることを忌避するという大変矛盾した興味深い心理状況」(高梨 2009: 314)がつきまわっていることに留意する必要がある。

しかし一方で、沖縄本島から宮古・八重山地域へと視点を移し、より広範な立場にある女性神役へと視野を広げると、女性神役の婚姻に関する禁忌のあり方も異なり、とくに筆者の八重山地域での調査を通じた知見からは、禁忌は薄くなるといえる。禁忌のあり方の違いには時代による変化も含まれていることが予想され、今後あらためて資料を検討する必要があるが、女性神役の継承方法に先に見たような多様なヴァリエーションがあることと同様、女性神役の結婚のあり方も、地域、女性神役の地位、理念と実際といった様々な面から多様性に富んでいることが現時点でうかがわれる。

さらに、先行研究で女性神役と神との「神婚」が言及されるとき、神はおそ

らく男性性の神が想定されていると考えられるが、女性神役が祈る対象としての神もまた、地域・時代によってきわめて多様であることが、これまでの拝所・聖域としての「御嶽」の研究や、各地の民俗誌を通じて明らかにされている（牧野1990、野口1972など）。就任儀礼も一通りではなく、地域によって多様であり、「神婚」がうかがわれるものばかりとは限らない。以上より、女性神役の力能について、神との「神婚」の観点から捉える見方を一般化することは多様な実情に即すものにならないと考えられる。

女性神役が身につける「力能」すなわち靈威について、1980年代に沖縄本島北部の女性神役の就任儀礼と就任前後の神霊との関わり方への調査を行なった高梨一美は、女性神役は就任儀礼で不可視の靈魂「セヂ」を身体に受けて「神の人」として新たに誕生すること、セヂの観念は女性神役によって人格化された神として想定されている場合もあれば、非人格的で明瞭でない場合もあることを報告している（高梨2009: 209～14）。靈魂の名称は地域によって「セヂ」であるとは限らないが、筆者が調査を行なう八重山地域でも、女性神役によって想定される神の姿形は、女性神役ごとに異なることを把握している（澤井2012: 134～5）。

以上の先行研究をふまえ本稿では、まず、女性神役と神との関係が表出される時空として考察されてきた就任儀礼に注目したいと考える。そのうえで、女性神役と神との関係は、「神婚」にとどまらず多様であり、女性神役が想定する神のあり方も多様であることを視野に入れ、次節以降、筆者が調査を行なう八重山地域の女性神役「ツカサ」²を対象に、一女性がどのように就任儀礼を経て、経験を積み、女性神役としての宗教的な力を得ていくのか、検討していきたい。

調査報告

1. 調査地の概要

筆者は沖縄県の南西端に位置する八重山諸島の石垣島川平^{やえやま いしがきしまかびら}で2000年以来調査を継続している。川平での調査は3日から50日程度の短期滞在を繰り返すかたちで行っており、本稿の報告は主に2006年から2014年の調査で得た資料

2. 宮古・八重山地域の女性神役「ツカサ」は、村落の「御嶽」（後述）に密着した女性神役である。一方、先にふれた沖縄本島地域の「ノロ」は、複数の村落を束ねる立場にある女性神役である。宮古・八重山地域にはそれぞれに「大阿母」が一人ずつ置かれ、ツカサたちを束ねていた。沖縄本島地域の村落ごとの女性神役である「根神」はノロに束ねられるが、琉球国時代はノロの上位に「三平等の大あむしられ」という3人の女性神役が置かれ、さらに最上位に国王の近親の女性が就く聞得大君が立っていた。琉球国時代は、このように王府中枢から島々、村々に至る女性神役が組織立てられ、村落祭祀のみならず国家祭祀にあたった（澤井2018: 131～7）。

に基づく³。

八重山諸島は沖縄県の南西端に位置し、台湾との国境に接する与那国島、有人島として日本最南端の波照間島を含む。八重山の島々のなかで、石垣島の南部地域が交通、行政、商業上の要衝となっており、ここに市役所、高等学校、離島棧橋、商業施設、金融機関、住宅地が集中している。空港も島南部の中心街に隣接する地域に敷設されていたが、2013年に島の東部に移転された。面積と機能が拡大された新空港の開港に伴い、島外との人・物の輸送量が増え、観光客や移住者の増加が顕著となり、新型ウイルス感染拡大直前の2019年には、石垣島(石垣市)の人口4万9千人に対して過去最高の入域観光客数(年間)147万1千人が記録された。2009年の入域観光客数72万8千人から、約2倍に増えたことになる⁴。

観光客や移住者の急増に伴い、ホテルやアパートの建設件数も増え、筆者の調査期間中にも石垣島の景観は様変わりしている。現在は2020年来のコロナ禍前とは状況が異なるものの、官民をあげて観光地化が推進されてきた生活環境の動態のなかで、村落祭祀を執り行なう女性神役が継承され、今日も役割を果たしていることは着目され、記述する必要があると考えている。

もっとも、石垣島の女性神役の継承者は、沖縄の他地域の女性神役と同様、全体として減少傾向にある。本稿で着目する石垣島川平集落は、行政上は石垣市の北西部で大嵩・仲筋・吉原とともに大字の川平を構成する4つの小字の一つであり、石垣島のなかでも「神信仰の深いシマ(村落)」といわれ、年間26回の古式に則る村落祭祀が継承される地域として知られるが、そうした川平であっても、川平の4箇所の「御嶽」に一人ずつ就いていた4人の女性神役「ツカサ」の一人が2017年から欠けている。御嶽とは、鬱蒼とした木々に覆われた拝所・聖域・祭祀場であり、沖縄の各地域によってウタキ、オタケ、ウガン、ワー等、様々な呼称される。八重山・宮古の先島地域では一つの村落に複数の御嶽が設けられていることが多いが、沖縄地域では、御嶽は通例、一つの村落に一か所となっている。

川平において現在は欠員となっている浜崎御嶽のツカサを含め、本稿の報告の基となる調査を実施した2007年から2014年の期間に在任した川平のツカサの生年と就任の年は次の通りである。「群星御嶽」のツカサは1950年代生、1996年就任、「山川御嶽」のツカサは1950年生、1987年就任、「宮島御嶽」の

3. 本稿に提示する事例の多くは拙著(澤井2012)ですすでに紹介していることをおことわりしておく。本稿は、2006年から2014年の調査資料を、筆者の現在の観点から考察するものである。

4. 石垣市ホームページより。(最終閲覧日:2022年3月31日) nyuuikimatome43-2.pdf (city.ishigaki.okinawa.jp)

ツカサは1940年生、1969年就任(2014年退任、後継者1987年生、2014年就任)、「浜崎御嶽」のツカサは1937年生、2002年就任(2017年退任、後継者不在)の4名のツカサの在任中に、筆者は本稿で提示する資料を得ている。なお、1937年生の浜崎御嶽のツカサの前任者は1925年生、1949年就任、2002年退任であり、筆者はこちらの1925年生のツカサにも聞き取り調査を行なっている。

以上の群星、山川、宮鳥、浜崎の4つの御嶽のそれぞれに、川平の住民は基本的に父系をたどる帰属方式で「イビニンジュ」として帰属し、祭祀組織を構成している。村落祭祀における祈願の中核的役割を担うツカサは祭祀組織の頂点に位置し、4名のツカサは、それぞれの御嶽のイビニンジュから選出される任期1年の男性神役「スーダイ(総代)」4名及び「ムラブサ(村補佐)」4名とともに、「神事部」を構成する。神事部は、公民館の下部組織の一つとなっている。

4人のツカサが一人ずつ就く4つの御嶽のほかに、基本的にはツカサが就かない「^{スケジツ}底地御嶽」がある。石垣島北西部の川平半島のなかで、人びとの居住地は川平湾に近い東側に集中しているが、底地御嶽は人びとの居住地から離れた半島の西側の底地海岸に立地する。ツカサたちがこの底地御嶽へ出向くのは、特定の祭祀の時のみである。その特定の祭祀とは、沖縄の海上他界観「ニライカナイ」から理解される「ニランタフヤン(ニライの大親)」という神に関するもので、ツカサたちはニランタフヤンと何らかの交流を行なう祭祀や、ニランタフヤンを海上他界に送り返す祭祀を行なう時に、底地御嶽を祈願の場とする。

ニランタフヤンは農作物の神とされ、旧暦の2月から9～10月頃まで川平にとどまり、住民の農作業の過程を守護すると考えられている。このような神をまつる川平は石垣島、八重山のなかでも周囲に豊かな水田の広がる集落として知られ、本土に住んでいても全国ニュースに注意していると、毎年1月の初旬には「日本一早い田植え」として川平の農家の田植え作業が報じられているのを目にすることがある。川平の人びとの生業としては、水稲作のほかに、サトウキビ、パッションフルーツ等の栽培や肉用牛の飼育も盛んであり、これらの農業のほかに、酒造、食品加工業、観光業、黒真珠養殖などが営まれるほか、石垣島南部の市街地方面へ公務員や教員、会社員として通勤する人も多い。人口は2021年3月末現在で397戸652人(2009年6月末は319戸631人)である。

2. ツカサの選出と就任儀礼

川平の御嶽の由来伝承で御嶽の創建に関わったと伝えられる家は「カムトゥヤー(神元家)」と呼ばれ、ツカサはカムトゥヤーの代々の長女が就任することが望ましいとされている。また、カムトゥヤーの長男は御嶽の管理責任者としての「カンマンガー」という役に就くものとされ、ここに先行研究で「理想的範



「川平の御嶽・井泉・拝所」(比嘉康雄1992『来訪するマユの神』〔神々の古層⑥〕ニライ社、p.105)をもとに、一部修正。澤井(2012)より

型」とされていたオナリ・エケリの関係を見て取ることができる。しかし、ツカサに就任し得る女性が常にカムトウヤーに存在するとは限らない。その場合は、カムトウヤーに父系でつながる血筋の女性から選出されることが多い。もっとも、沖縄の女性神役の継承方法について、父系を中心に、多様な継承方法があることが先行研究で報告されていたように、川平でも多様な継承方法が確認されている。たとえば、父方のオバからメイに継承された後に、オバの娘にあたる女性に継承される場合や(保坂 1999: 208 ~ 9)、御嶽の由来伝承にさかのぼって、創建に関わった士族男性の付き人として航海に出た平民男性の血筋を引く女性を選ばれる場合などがある。

八重山とともに南琉球・先島地域を構成する宮古諸島の女性神役には、神

との交感能力の高さが資質として相当程度重視されるのに対し（佐々木 1988: 148）、八重山諸島の女性神役には、概してそうした能力は必須とされず、とくに川平では、ツカサに就任するまで村落祭祀や神事に関わったことはなかったという女性も多い。次に、神事と深く関わることなく生活してきた一女性がどのように村落の公的祭祀を代表する「ツカサ」となっていくのか、就任の手続きを見ていきたい。

①選出

川平のツカサは、終身制ではないが任期制でもなく、一度就任すると、祈願を担うことが身体的に困難になるほどの高齢に至るまで務め続けることが基本である。そのため川平では、ツカサの交代は頻繁には行なわれない。

先に挙げた川平の4人のツカサのうち、カムトウヤーの長女としてツカサに選ばれ、直ちに就任儀礼に入ったのは宮島御嶽のツカサのみである。その他の3人は、他の候補者たちと共に、ツカサを選出する抽選を経て選ばれた。ツカサ選出の抽選は、御嶽の最奥の「ウブ」と呼ばれる、普段はツカサのみが入ることのできる祈願のための空間で行なわれる。

琉球列島の各地には、神役を選出するための様々な抽選が行なわれてきたことが明らかにされており（大越 1988・1997 など）、たとえば宮古地域では女性神役の候補者本人ではなく、村落の代表者が代理で抽選を行なうが（佐々木 1980: 177）、川平の神役選出の抽選は、候補者本人が自らの手で籤を引くところに特徴がある。

川平の女性神役の候補者たちは、抽選の当日、御嶽の最奥のウブに円状に座り、盆に載せた抽選の紙片を捧げ持って候補者たちの前を順に巡る現役のツカサから、自分で籤を選び取る。籤には、候補者の人数分の紙片に一枚だけ「神」と書かれた当たり籤が入れている。候補者は、何重にも折り畳まれた籤を順に引いていき、「神」の字が書かれた当たり籤を2回引いた女性が新しいツカサに決まる。

御嶽での抽選を経験した群星、山川、浜崎御嶽の3人のツカサはそれぞれに、ツカサへの就任を決する紙片を自ら手に取ってしまった瞬間のことを、神との関わりにおいて捉えている。群星御嶽と山川御嶽のツカサは、「何重にも折り畳まれている紙の上から、「神」の字がうかびあがって見えた」「引く前から、当たり籤はどれか分かってしまった」「それを引きたくなかったが、何かののられたかのように、それをとってしまった」ということを語っている。また浜崎御嶽のツカサは、抽選時、当たり籤の無い「空クジ」の回があったが、現役のツカサたちは当たり籤が見えると言ったという不思議な出来事とともに、自らが選出された抽選の経験を語る。

従来の研究では、沖縄で女性神役を選出する抽選は、後継者不足によって血筋による選出が行ない得なくなった場合の新たな代替方法とされてきたが（桜井 1987: 246）、実際に抽選に参加して自ら当たり籤を引いた川平のツカサたちは、抽選の結果を神の意思や神からの働きかけという文脈で捉えていることが注目される。

また抽選の結果は、村落の公的な手続きの結果として、ツカサの周囲の人びとにも重んじられる。たとえ抽選の場に年齢や血筋の面でツカサに適格で、本人や周囲も次期ツカサと目するような候補者がいた場合でも、抽選の結果が優先され、誰であっても、当たり籤を引いた候補者がツカサに決まる。ひとたび抽選の結果が出ると、その後は何らかの争いなどが起こることなく、抽選で選ばれた女性がツカサとしての人生を歩み始める。

②就任儀礼と神口

ツカサになることが決まった女性は、就任儀礼の「ヤマダキ（嶽抱き）」に臨む。ヤマダキは前任者の退任後、数日以内に行なわれる。

ヤマダキに臨む新任のツカサは、着物の上に白い「カンイショー（神衣装）」をはおり、髪を高く結って「カンヨーチュウ（神簪）」を差すというツカサとしての装いで、自らが就くことになる御嶽のカムトゥヤーの「一番座」に3日間籠る。一番座とは、住人が日常的に使う二番座や台所、裏座に対して、客間として家の外部に向けて整えられた空間であるとともに、神棚と床の間が設けられており、その家の神まつりの場でもある。とくにカムトゥヤーの一番座には、当該カムトゥヤーが管理する御嶽に通じる香炉が置かれており、毎月旧の1日・15日にはツカサが祈願のために訪問する。カムトゥヤーの一番座がヤマダキの場となる時には、御嶽への香炉が置かれる床の間の前の畳1～2枚分の範囲が屏風で囲われ、しめ縄が張られ、筵が敷かれて、そこに新しいツカサが3日間入る。この間、カムトゥヤーの住人は一番座には入らず、前任のツカサ及び他の現役のツカサたちのみが、一番座に籠る新任のツカサのもとに通う。

川平のヤマダキに関しては管見の限り、女性神役と神との「神婚」が表現されるような儀礼過程や、神婚に関する言説は見当たらない。しかし沖縄本島北部の女性神役の就任儀礼が「神の人」として新たに誕生する」ための過程として述べられていたように（高梨 2009: 212）、川平のヤマダキも一女性が女性神役として「生まれかわる」過程と捉えられることは、「カンスデ」「ステル」という言葉からうかがうことができる。

2002年にヤマダキを経験した浜崎御嶽のツカサは、ヤマダキについて、「三日たつと、ステル」（2006年7月聞き取り）と述べていた。「ステル」は『石垣方言辞典』に記載される「シウディルン」のことであり、意味は「①孵（かえ）る。

生まれる。②脱皮する」(宮城 2003: 414 ~ 15) というように生物が孵化する、脱皮するということであるが、孵化や脱皮を意味する言葉によって、人が神に生まれ変わることも表現されるのである。「カンスデ」は川平の字史に載る言葉であり、「神司(ツカサのこと: 引用者注)に生れ変る」(川平村の歴史編纂委員会編 1976: 158) と説明される。

前任のツカサや他の御嶽のツカサたちは、昼夜を問わず籠りの場に通り、新しいツカサに対してツカサとしての職務を説くが、なかでも村落祭祀でツカサから神へ唱える祈願のことは「カンフツ(神口)」について教授されることが重要である。川平の村落祭祀は、農作業の成り行きに即して年間 26 回にわたり行なわれ、ツカサはそれぞれの祭祀の目的に即したカンフツを唱え、神への祈願を行なう。カンフツは川平方言の古語や神に対する敬語が多く含まれる定型の詞章であり、習得は容易ではないという。ヤマダキの3日間で覚えさせるものではなく、ツカサたちは就任後、村落祭祀での実践と日常生活の傍らでの習得を積み重ね、7~8年かけてカンフツを覚えていく。

就任儀礼を終えた後、日常生活の傍らで続けられるツカサのカンフツの習得は、家族にも聞こえないように行なわれる。自宅での家事や職場での仕事、状況に応じて小さな声でカンフツを唱えて練習し、分からないところが出てくると前任のツカサや他の御嶽のツカサに聞きに行くという。並行して、村落祭祀の場でカンフツを唱える経験を積んでゆく。

祭祀では、ツカサは多くの場合に一人で御嶽の最奥のウブに入り、ウブの外のイビニンジュや参加者たちには背を向け、神の方を向き、小さなささやき声でカンフツを唱える。そのためカンフツは、祭祀の場でもツカサ以外の人に聞き知られることがない。

このようにカンフツは、ツカサの立場に置かれた女性のみ習得され、ツカサ以外の人には聞き知られることなく、神のみに向けて唱えられることばであるが、4人のツカサの間では共有がはかられている。ツカサたちは祭祀の数日前に「カンフツツラシ」と呼ばれる唱え合わせの機会を設け、カンフツに関する知識と実践を数日後の祭祀に沿って具体的に確認し、定型の詞章を共有する。ツカサに限ってもつことのできるカンフツについての知識と技術は、ツカサたちの間で「ばらばらではいけない」と留意され、共有されている。

川平では、こうしたカンフツの習得と実践の積み重ねが、村落の公的祭祀を主導するツカサの職務の中心にある。川平では、御嶽の神に関することはすべてツカサを通して行なうべきとされており、ツカサ以外の人びとが個々に直接、御嶽の神と何らかのコミュニケーションをとることははばかられる。人びとと神を媒介するはたらきはツカサに集中しており、そうしたツカサから神へのカンフツ

は、村落のなかで神に伝わる唯一のことばであるといえる。



石垣島川平の宮島御嶽。イビニンジュたちは石垣の向こうの「ウブ」に向かって座り、ウブで祈願を行なうツカサの後姿を見守る。2006年7月、阿部佳代氏撮影。

3. 神へのことばと神への認識

村落祭祀でツカサから神に向けて唱えられるカンフツは基本的に祈願形式のことばであり、習得に際して筆記は許されず、定型の詞章が前任者から後任者へ口伝で教えられる。カンフツの内容は、先にふれたように年間の農作業の工程に即しており、神への感謝と祈願を唱えていくもので、各回の祭祀の目的や供物の種類、祭祀への参加者等、祭祀の詳細がよみこまれている。このように祭祀の目的や実施内容の詳細を神に向けて唱え上げていくカンフツに習熟することは、ツカサ自身に村落祭祀への知識が身についていくことにつながると考えられる。

こうした定型のカンフツのほかに、ツカサは村落祭祀のなかで非定型の話しかけのことばによって、神に対して祭祀の進行状況をしばしば説明する。たとえば、住民によって奉納芸能が次々と行なわれる「結願祭」という大規模な祭祀では、プログラムが進み演じられる芸能の演目が変わるたびに、ツカサはウブに入り神に向けて演者の名前や演目名を伝える。こうした状況説明のことばは非定型であ

り、一言一句が決まっているわけではないが、伝えるべき内容はおおよそ決まっており、その内容と神に話しかけるタイミングは、前任のツカサから後任のツカサへ教えられるという。

村落祭祀の参加者や成り行きを神に一つ一つ伝えるのは、ツカサによると「神さまはことばで言わないと分からない」からであるという。「神さまはことばで言わないと分からない」という認識は、ツカサの前任者から後任者へ伝えられ、ツカサ同士でも共有されている。神は、いつも祈願のために御嶽に来て目の前に座るツカサであっても、ツカサが名乗らなければ、そこに誰がいて何をしているのか、何も分からないという。ツカサは、そのような「ことばで言わないと分からない」神に対し、ことばで細やかに説明をしていくのである。

このようにツカサは、ことばで一から説明しなければ「分からない」神に向けて、祭祀の状況をことばで説明し、祭祀の目的や供物の種類などの祭祀の詳細がよみこまれる定型のカンフツを唱えて、神に祈願を行ない、神に向き合っている。

例外的に1年に1度、ツカサが祈願形式ではなく問答形式のカンフツを唱える祭祀がある。その祭祀では、先にふれた村はずれの底地御嶽が祭場となり、海上他界の「ニラントフヤン」が関係する。この時、ツカサと神との問答のことばは、ツカサが一人二役のようにして唱えるという。すなわちこの時はツカサ自身が問答の一方の相手方として、神のことばを発することになる。神の一人称の詞章が祭祀で発せられることについては、南島文学研究で「憑依」「神がかり」「文学の発生」という視点から着目されてきたが（澤井 2012: 18～24）、ここでは川平のツカサはあくまでも前任者から教えられた方法にしたがって祭祀を執り行ない、神としてのことばを自らの口から発していること、神そのものとなる時間をもつための枠組みが制度として継承されていることを重視する必要がある。

このように、就任儀礼のヤマダキからカンフツの習得を開始し、そのカンフツを唱えることを主要な方法として、年間の村落祭祀を通して神に祈り、1年に1度だけ神そのものとなるという経験を、ツカサは長年にわたり積んでいく。年間を通してことばを仲立ちに神と向き合い続け、問答の一方のことばを1年に1度だけ自らの口から発し、限定された時空で神との対峙の関係を溶融させて神そのものとなる機会をもつツカサのあり方は、川平のツカサに代々継承されてきた知識と実践のうえにある。ツカサの立場に固有のものとして継承されてきた知識と技術が代々のツカサの一人ひとりに習得され、祭祀の場で実践されながら、ツカサとしての人生が生きられるとき、一人ひとりのツカサには、村落の祭祀と信仰の核心を担う立場を内側から固める重要な根拠がかたちづくられていくものと考えられる。

4. 神の姿

川平のツカサがことばをかけ続け、向き合い続ける神とは、ツカサにとり、実際にはどのような存在なのだろうか。

興味深い点は、ツカサの職務の中心にあるカンフツの知識と実践に関しては、先に述べたように4人のツカサの間で統一がはかられているのに対し、川平のツカサたちが思い描く神の姿は、統一された明確な姿ではなく、ツカサによって異なることにある。また同じツカサでも、時によって、思い描く神の姿が異なることも少なくない。

まず、本稿の調査時に在任期間が最長だった宮島御嶽のツカサは、「神さまの姿は見えないけれど、いらっしゃることは分かる」と話す。ここからは、自らが祈る対象としての神について具体的な姿形をもつものとして捉えているわけではないこととともに、神のありようを具体的に話すことを憚るような様子が見られた。浜崎御嶽のツカサは、ウブに入ることができるのはツカサをはじめとする女性のみなので、御嶽の神も女性なのではないかと話す。一方、海上他界と川平とを往来するニランタフヤンについては、男性ではないかという。

群星御嶽は、川平の4つの御嶽のなかで最も位の高い御嶽に位置づけられ、群星御嶽のツカサは4人のツカサのなかでも覚えるべき神名、行なうべき祭祀が最も多く、御嶽に入って神に相対する時間もその分多くなっている。その群星御嶽のツカサは、神の姿について次のように語る。

やさしそうな、おく(奥)ーに、ウブの奥を見ると、そう感じるね、神さまは優しいはずねーというあれは、あるね。

女の人かなーと思うよ。とにかくね、やさしい人だろうねーという、このネガイしながら(思う)。

おばあさんでないかな。

ほかの(こと)はもう全然おかまいなしさね、ずーっと(ウブの)奥まで入っ
てしてる(祈っている)もんだから、いつも忘れるね。

きれーいにして、素晴らしい人だろうなーという印象はあるね。

(2008年3月、群星御嶽のツカサのご自宅にて)

フーカンヌマイだからね、大きい神さまじゃないかな。フーカンヌマイだからよ、ウブのなかで大きい神様じゃないかな。香炉のところいらっしゃる。やさしそうな女の人。

(2009年10月、群星御嶽のツカサのご自宅にて)

「フーカンヌマイ」とは「大きい神の前(「前」は敬称)」ということで、御嶽の

主神である。御嶽の主神のフーカンヌマイは、いつも御嶽の奥に居ると考えられているが、群星御嶽のツカサはこのフーカンヌマイを、やさしい、きれいな「おばあさん」、女の人として思い描いている。群星御嶽のツカサが思い描くフーカンヌマイは、女性神役の姿に重なるもののように考えられる。

このような神の姿形については、前任者からは教えられないという。教えてもらっていないので、分からないが、自分はこう思うというかたちで、ツカサは自らの認識する神のありようについて教えてくださる。群星御嶽のツカサによると、ニランタフヤンの神については、2008年3月に聞いた際は男性ではないかとのことだったが、2009年10月には、女性だと思うとのことだった。このように、神の捉え方は一人のツカサのなかでも、ツカサたちの間でも明確に定まっているわけではない。

なお、御嶽での祭祀にあたっては、フーカンヌマイのほかに、ツカサはそれぞれの御嶽に付属すると考えられている10～30か所の小区画の「パカーラ」という土地から神々を呼び寄せ、パカーラの神々に対しても祈願を行なう。ただ、群星御嶽のツカサによると、人の姿をとる神は御嶽のフーカンヌマイと、ニランタフヤンの神のみで、そのほかのパカーラの神や、集落の火の神、「オーセヌカー」の神(村番所跡の井戸の神)などは、人の姿はとらないといわれる。

5. ツカサへのまなざし

先に述べたように沖縄の女性神役は娘、妻、母としての日常性を保ち、家族の一員として家庭を支えながら、神霊と交流し村落祭祀を主導する。それは、日常の社会的役割に加えて、女性神役としての役割も果たす必要があるということであり、ツカサは多忙な生活を送ることとなる。

川平のツカサは年間26回の祭祀を執り行なうだけでも多忙であるが、村落の住民の生年祝いや地鎮祭の祈願も行ない、このほかに地元企業からの祈願の依頼が突然入ることもある。神への祈願を中心とする忙しい生活を送るツカサは、農業などの自営業に従事している場合は、自分の管理する時間内で仕事を切り替えながら日々を送ることになるが、会社などと雇用関係を結ぶ場合は、職場の理解が不可欠になる。就業にあたっては、川平の村落祭祀とツカサの職務への理解が得られるかどうかを雇用主と相談し、祭祀の前後一週間は休暇を取るといった具体的な事項について職場から了承を得たうえで、雇用関係を結ぶことになる。

こうした職場の理解に加えて、ツカサとしての生活には、家族の協力も必要になる。ツカサの家族は、村落の祈願を行なうために昼夜にわたり御嶽に出掛けるツカサを支え、村落祭祀に手を取られるツカサの分も家庭を支え、時には祈願

のための供物の準備も手伝う。

このようにツカサの仕事は負担が大きく、その分、家族の負担も大きくなるため、一女性がツカサに就任する時、本人が動揺すると同時に、家族も抵抗感を抱くことはしばしばある。群星御嶽のツカサの夫もそうであった。彼は、妻のツカサへの就任をしばらくは受け入れられなかったが、親族を招いて行なうツカサの就任祝いには渋々参加することを承諾し、そこで祝宴に出す魚ぐらいは自分で採ろうと思って海に出たところ、波浪警報が発令され、海がみるみるうちに荒れたという。荒れる海で小船が大波に揉まれるなか、どうしようもなく釣り糸を垂れていたが、小魚を釣るためのその細い糸に、普通であればワイヤーで釣るような両手一杯の大きさのカジキがかかったという。荒波のなかをカジキに引っ張られて沖に進みながら、口から自ずと出た言葉は「神さまー」であったという。カジキと無我夢中で格闘しているうちに、いつのまにかカジキが船に揚がり、次にそこからどうやって帰ろうかと茫然としていたところへ、友人の大きな船が通りかかり、助けられたという。彼は、荒れる海で命をとりとめた経験のなかで船に揚がった大きなカジキは、「神からの贈り物としか思えない」と語り、これを機に妻のツカサへの就任を受け入れ、ツカサとして激務の妻を支えるようになった。

このように、当初は妻がツカサとしての人生を歩み始めることを受け入れられなかった夫は、葛藤の過程で自分の身に生じた、自然の猛威のなかで命拾いたうえに大きな魚まで獲得したという印象深い出来事を神との関わりから捉えることを通じて、妻がツカサになることを理解し、妻を支えるようになったと考えられる。

群星御嶽のツカサの弟も、姉のツカサへの就任を機に、御嶽の神への認識をあらためた一人である。群星御嶽のツカサは、ツカサを選出する抽選に当たってしまった時、動揺して実家に電話をかけたという。その時実家にいた弟は、「当たり籤の「神」の字が、引く前に見えてしまった」と姉が語るのを電話口で聞いた。それまで弟は、村落祭祀や御嶽への信仰を半信半疑に思っていたが、抽選の籤に当たった直後の姉の話の直に聞いて、「神さまは本当にいるのかなー」と思うようになったという。以後、弟は、村落祭祀でツカサを支える「スーダイ(総代)」の役職を積極的に引き受けるようになった。スーダイの役は1年の任期ではあるが、やはり年間の祭祀に関わって生業との両立の難しい役職であり、近年は引き受ける人が減っている。しかし群星御嶽のツカサの弟は、姉の経験を通じて村落の神への認識が変わり、スーダイ役の依頼がくればいつでも引き受けるようになったという。

最後に、群星御嶽のカムトゥヤーの戸主が務める御嶽の管理責任者としての、「カンマンガー」の役にあたる男性が有する、ツカサと神への認識を紹介したい。

群星御嶽のカンマンガーは、群星御嶽のツカサの従兄弟にあたる。

先に述べたように、カンマンガーの家であるカムトゥヤーの一番座には御嶽に通じる香炉が置かれ、ここには旧暦の1日と15日にツカサが訪れて祈願を行なうとともに、その香炉の前の畳では、ヤマダキの時に新しいツカサが3日間籠る。カンマンガーはその畳を、自宅の一角でありながら、畏れから踏むことができないという。このような神域というべき区画を有するカムトゥヤーを生活の場として、御嶽の管理にあたるカンマンガーは、ツカサや御嶽の神に身近に接する立場にあり、いくつかの独特の経験を有している。

群星御嶽のカンマンガーは一時期、御嶽の管理にそれまで以上に精を出すことを思い立ち、御嶽への植林を進めたという。川平の御嶽の樹木は、八重山や沖縄の他地域と同様、勝手に伐ってはならないとされているが、植えるなら良いだろうと思ったという。しかし、御嶽で木を植えているとき、ある場所から先にはどうしても進むことができないという経験が続いた。それで家に帰って休んでいると、紺色の着物を着た老婆が庭でうずくまるのが見えるようになったという。その後まもなく、当時の群星御嶽のツカサ（現在のツカサの前任者）がカンマンガーをたずねてきて、「首の後ろが痛む」と訴えたという。ツカサは、何らかの異変を察知していた。そこでカンマンガーが御嶽に植林したことを話すと、ツカサはすぐに神に謝らなければならないと述べ、二人で御嶽に謝罪に行ったという。

このようにカンマンガーは、御嶽の神を老婆の姿としてみとめるとともに、御嶽の異変を敏感に察知するツカサの感性に、直に接する経験を有している。先に、群星御嶽のツカサが自らの祈る御嶽の神を「おばあさん」として捉えることを述べたが、群星御嶽のカンマンガーも、御嶽の神を着物を着た老婆として幻視しており、両者の思い描く神の姿に共通性があり、興味深い。当時、御嶽を「自分の家の庭のように」毎日手入れしていたカンマンガーは、村落の先輩たちから「神にそんなに近づくものではない」と諭されることがあったというが、先の経験を機に、カンマンガーとしての仕事への認識をあらため、カンマンガーとは自ら神に近寄るものではなく、御嶽に人が集まって仕事をする時などに人びとの世話をすることに本分があると悟り、御嶽との関わり方を変えていったという。

またこのカンマンガーは、現在の群星御嶽のツカサが就任して数年経ったころ、御嶽のなかの小屋「オンヤー（御嶽屋）」の床板を修理する時に、ツカサが「ハブの夢をみたから注意して修理するように」と言ってきた経験を、印象深く覚えている。修理のためにオンヤーの床板をはがしたところ、ほんとうに床下から大きなハブが出てきたという。これについてカンマンガーは驚きをもって次のように語る。「すでもう、K子（現任のツカサ）にのりうつってるわけさ、もう。Nおばさん（前任者）からね。やっぱりK子も、ツカサとして、みるんだなあ。やっ

ぱりほんとのツカサだなあ、なってるなあ、そう思われる。」

カンマンガーは、新しいツカサも、就任後の数年で御嶽の神が「のりうつり」、「ほんとのツカサ」になっていると思ったという。先に述べたように、あくまで村落の公的手続きとしての抽選と就任儀礼を経て選出される川平のツカサには、就任の条件として霊的資質があらかじめ必要とされることはない。川平のツカサは、神への祈願のことばとしての「カンフツ」を主とする、村落祭祀での祈願の実践を積むにしたがって、宗教上の中核的立場を固めていく。カンマンガーの話は、ツカサとしての経験を積み、神への認識を深め、ツカサとしての立場を次第に固めていく、ツカサのあり方の変化が、第三者としてのカンマンガーの視点から指摘されるものとなっている。またここからは、就任後に祈願の実践を重ねたツカサとは、御嶽に関することを敏感に察知するものであるという、周囲の人びとの見方があることがうかがわれる。

結語

本稿では、世界の女性宗教者のなかの沖縄の女性神役の特質を確認したうえで、沖縄の女性神役研究においては、女性神役の「力能」すなわち宗教的な能力及びその根拠について、未だ解明されるべき余地があることを述べた。続いて、女性神役は宗教的な「力能」をどのように身につけるのか、女性神役は神とどのような関係を結び、神をどのように捉えているのかという問題意識をもって、沖縄県の八重山諸島石垣島川平集落の女性神役「ツカサ」に関する調査報告を行なった。具体的には、川平の一女性が一人前の女性神役となっていく就任の過程に着目し、本人が習得する知識と技術、本人が具体的に捉える神のあり方、女性神役としての経験を積んでいく女性に対する周囲の人びとの認識について報告を行なった。沖縄の女性神役の宗教的な「力能」を社会のなかに位置づけて捉える意図を記述のなかにより明確化することは、今後の課題としたい。

川平の女性神役は、就任の条件に霊的資質の豊かさは必須ではなく、公的手続きとしての抽選を経て選ばれ、就任儀礼を経て、ツカサとしての知識と技術を身につけながら生活を送り、祭祀における実践を重ねていく。川平の女性神役の就任儀礼は3日間の「籠り」を伴うものであるが、そこに「神婚」すなわち神との婚姻関係を結ぶ儀礼過程や、神婚に関わる言説は、少なくとも筆者の現地調査と文献調査からは見当たらない。本研究での調査をふまえると、川平の就任儀礼は、ツカサの職務の中心に置かれる神への唱え言「カンフツ」の習得が開始される時点として注目される。ツカサは就任儀礼を終えてからも、日常生活の傍らでカンフツの習得に励み、祭祀での実践を積みながら、村落で神に通じる唯一の「ことば」としてのカンフツを身につけてゆく。

川平のカンフツには祭祀の目的や実践に関わる詳細がよみこまれているため、ツカサがカンフツを習得する過程は、ツカサが祭祀への理解を深め、ツカサとしての職務に通じていく過程と重なると考えられる。ツカサは、カンフツを神に向けて唱えて神に向き合い、1年に1度、神としてことばを発する機会をもつ経験を重ねてゆくことを通じて、神への認識を深めていくと考えられる。

このようにツカサとしての職務に習熟してゆくツカサをとりまく周囲の人びとも、ツカサをめぐって生じる様々な出来事を、神との関わりにおいて理解し、村落のなかで最も神に近い存在として、時には神と重なる存在として、ツカサをまなざすと考えられる。こうして人びとがツカサや神を捉える背景の一方には、もともとは神や祭祀とほとんど無関係に生活していた女性をも、神の姿を思い描くに至るツカサに育てていく、村落の制度としての、ツカサの習得すべき知識と技術、とくにカンフツを主とする神へのことばの実践を指摘することができる。また、もう一方の背景には、ツカサに選ばれ、その立場に固有の知識や技術を身につけた女性は、ツカサとして役割を果たしていくものであるという人々の見方があり、さらにその奥には、宗教の領域で女性が様々な立場から役割を果たす沖縄社会のジェンダーと宗教の関係があるのではないかと考えられる。

本稿で報告した石垣島川平の事例は、沖縄文化の地域差を念頭に置いて位置づける必要があり、川平の事例のみをもって沖縄の女性神役の全体を論じることはできない。また、地域差に加えて、神の捉え方という問題に取り組むうえでは、川平のツカサの間の個人差をどのように考えるかという課題にも直面する。現任のツカサ同士で統一がはかられる、女性神役の立場に固有の知識と技術にもとづきながら、ツカサ一人ひとりが思い描く神のあり方は、それぞれにばらばらであるという事実を知る時、神の捉え方、信仰の問題は個人による違い、また時代・時間による違いなど、あらゆるレベルの違いを考慮する必要があると考えさせられる。しかし、個人の信仰が内面に立ち上がる局面には、常に何らかの創造性が生まれるとする「ヴァナキユラー宗教」の概念を参照すると(プリミアノ 2007: 139～40)、眼前の宗教者の歴史・文化・生活の脈絡をふまえて個別の宗教経験を採り当てることの積み重ねが、当該文化の特質を明らかにすることにつながるものとの展望をもつことができる。引き続き、これまでに蓄積されてきた沖縄研究の検討を行ないながら、調査地で眼前の女性神役の宗教的特質を多角的に捉える調査を行なうことを、今後の課題としたい。

【付記】本稿の内容は、2021年10月16日に龍谷大学ジェンダーと宗教研究センター・南山宗教文化研究所共催のシンポジウム「宗教とジェンダーの最前線Ⅳ」において行なった口頭発表「沖縄の女性祭司—村落における就任と承認」に基

づくものです。本シンポジウムへの登壇と、南山宗教文化研究所『研究所報』への執筆をご案内くださり、沖縄の女性神役研究を幅広い視野からご指導くださる川橋範子先生に深く感謝いたします。シンポジウム当日、私の拙い発表の要点を捉えて進行して下さった小林奈央子先生、詳細なコメントをくださった後藤晴子先生をはじめ、示唆に富むご質問とご指摘をくださった会場の皆さま、そして信仰と個人の問題について理論的研究を詳しくご教示くださった島村恭則先生に、深く感謝申し上げます。

参考文献

植松明石

1971「女性の霊威をめぐる覚書」谷川健一編『村落共同体』（叢書わが沖縄第四卷）木耳社、pp. 185～289.

大越公平

1988「祭司と抽籤制」『アジア・アフリカ文化研究所研究年報』23、pp. 33～42.

1997「南西諸島の祭司選定にみる抽籤の習俗—民俗誌の分析から」『短大論叢』97、pp. 1～11.

笠原政治

2009「台湾発のオナリ神研究—馬淵東一の沖縄研究をめぐる—」『民俗文化研究』10、pp. 1～23.

川橋範子

1998「沖縄の女性宗教者—伝統宗教とジェンダー観をめぐる考察—」大胡欽一編『アジア世界：その構造と原義を求めて [上]』八千代出版、pp. 217～239.

川平村の歴史編纂委員会編

1976『川平村の歴史』川平公民館。

桜井徳太郎

1987「巫俗と共同体の神女組織—沖縄シャーマニズム研究の課題」『桜井徳太郎全集7』吉川弘文館、pp. 231～273.

佐々木伸一

1980「宮古島の部落祭祀—その比較・統合に向けての序章」『民族学研究』45-2、pp. 160～185.

1988「カンカカリ達—宮古島その他のシャーマンの宗教者」北見俊夫編『日本民俗学の展開—筑波大学創立十周年記念民俗学論集』雄山閣出版、pp. 147～177.

澤井真代

澤井真代

2012『石垣島川平の宗教儀礼一人・ことば・神』森話社。

2018「沖縄の御嶽」おおい町立郷土史料館編『大島半島のニソの杜の習俗調査報告書 資料編』おおい町教育委員会、pp. 128～149.

島袋源七

1971「沖縄の民俗と信仰」谷川健一編『村落共同体』（叢書わが沖縄第四卷）木耳社、pp. 293～327.

高梨一美

2009『沖縄の「かみんちゅ」たち—女性祭司の世界—』岩田書院。

田中真砂子

1982「沖縄の女」綾部恒雄編『女の文化人類学』弘文堂、pp. 225～250.

中本正智

1981『図説 琉球語辞典』力富書房。

波平恵美子

1983「月経と豊饒」江淵一公・伊藤重人編『儀礼と象徴—文化人類学的考察—』九州大学出版会、pp. 101～130.

野口武徳

1972『沖縄池間島民俗誌』未来社。

プリミアノ、レナード・ノーマン（小田島建己訳）

2007「宗教民俗における方法の探求とヴァナキュラー宗教（Vernacular Religion）」『東北宗教学』3、pp. 129～153.

保坂達雄

1999「神を抱くツカサの生活 沖縄八重山の事例から」宮家準編『民俗宗教の地平』春秋社、pp. 205～219.

牧野清

1990『八重山のお嶽—嶽々名・由来・祭祀・歴史—』あ～まん企画。

馬淵東一

1974「沖縄先島のオナリ神（一）（二）」『馬淵東一著作集 第三卷』社会思想社、pp. 111～145.

1974「姉妹の霊的優越（邦訳）」『馬淵東一著作集 第三卷』社会思想社、pp. 163～191.

宮城栄昌

1979『沖縄のノロの研究』吉川弘文館。

宮城信勇

2003『石垣方言辞典 本文編』沖縄タイムス社。

渡邊欣雄

1996「沖縄の宗教と社会」ヨーゼフ・クライナー編『日本民族学の現在 1980年代から90年代へ』新曜社、pp. 202～223.

さわい・まよ
(立正大学)

シンポジウム報告

ミステリーと神秘 (mysterium)

探偵小説をめぐる文学・哲学・神学の交錯



井関大介

ISEKI Daisuke

本 シンポジウムの企画者であり、司会を務める斎藤喬氏によると、南山宗教文化研究所が主催するこのシンポジウムは、探偵小説の意味でのミステリーと、宗教的な意味での神秘 (mysterium) との関わりを考えていくために企画された。ミステリーという語は、一般的には文芸ジャンルとしての推理小説・探偵小説の意味で用いられることが多いが、たとえばルドルフ・オットー『聖なるもの』の *mysterium tremendum* (華園聡磨訳では「畏るべき神秘」、久松英二訳では「戦慄すべき神秘」) が知られるように、宗教学においても重要な概念として用いられ続けてきたのである。

本シンポジウムは次のようなプログラムでオンライン開催された。三人の発表者は、文学・哲学・神学という三つの分野でそれぞれ探偵小説を扱ってきた研究者達である。

日時：2021年11月13日(土) 午後13時～15時30分

発表：①小松史生子(金城学院大学)

「日本探偵小説と新宗教—疑似ナショナリズムと戦後ミステリの展開—」

②中村大介(豊橋技術科学大学)

「手がかりとしての謎／不可能なものとしての謎—探偵小説における「謎」の二重性について—」

③金承哲(南山宗教文化研究所)

「『文学神学』の可能性についての試論—探偵小説を媒介として—」

コメント：鶴岡賀雄(清泉女学院大学、東京大学名誉教授)

司会・趣旨説明：斎藤喬(南山宗教文化研究所)

発表①

一人目の発表者、小松史生子氏は、日本近代文学および近代大衆文化を専門とし、著書『探偵小説のペルソナ—奇想と異常心理の言語態—』(双文社出版、

2015年)では、江戸川乱歩を中心とした文学作品の社会史的な位置づけを論じている。今回の発表、「日本探偵小説と新宗教—疑似ナショナリズムと戦後ミステリーの展開」は、戦後日本探偵小説の特徴を考えるにあたって、新宗教を扱った作品が少なくないことに着目し、戦後社会を生きる庶民の宗教感覚および新宗教ブームに見出されるナショナリズムと、戦後探偵小説の物語構造との相関性を読み解くことを目的とする。

本発表で主に扱われている作家は、戦後すぐにデビューした高木彬光と松本清張、および当時すでにベテラン作家であった横溝正史である。高木は本格推理物の旗手、松本は社会派推理小説の開拓者であって、対照的な両者であるが、戦後日本社会の庶民感覚と思想動向に対する鋭いアンテナをもつ点において共通し、そのアンテナゆえにある時期新宗教というテーマに注目したと、発表者は評価している。

戦後の宗教史的状况としては、GHQの戦後宗教政策による国家神道体制の解体後、新憲法と宗教法人法の施行によって多数の新宗教教団が生まれ活況を呈する、いわゆる新宗教ブームがあった。それらは法華教系と神道系教団に大きく二分されるが、多くの教団の内部構造には戦前の君民一体構想に酷似した疑似家父長制的特徴が見られ、国体論的ナショナリズムの代替物ともなり、故郷から離れて暮らす中間階層以下の人々の疑似家族的共同体への希求に合致していったことが、宗教学者達によって指摘されている。

そのような社会状況を、戦後の探偵小説がどのように解釈しているのか、具体的な作品についての検討がなされていく。筆頭にあがるのが高木彬光『呪縛の家』(1949～50)で、「紅霊教」という神道系の新宗教が登場する。また、ベテランの横溝正史『迷路の花嫁』(1954)の心霊術師とその信者集団も、やはり神道系教団として描かれている。どちらも新宗教やその背景にある民間信仰を、色と金にまみれた「淫祠邪教」というレッテルで捉え、激しい嫌悪と批判をあらわにしているという。

これに関して、当時の研究者やジャーナリストによる、近代化を阻むものとして新宗教を批判する言説が、戦前から連続して多く見られ、ほとんど常識化していた状況であったことを、発表者は指摘する。村上重良『近代民衆宗教史の研究』(法藏館、1957年)では、新宗教教団が国家神道に妥協した結果、教団の封建的構造や呪術性・神秘性が強化・温存されて、近代化が阻まれたという批判がなされていた。大宅壮一が現世利益信仰に絡む「色と金」の観点から新宗教を批判したように、同様の言説は当時の新聞や雑誌上でも散見する。探偵小説はもともと封建主義的共同体構造に対して抵抗する姿勢を持ち、近代合理主義の側に立つ文学ジャンルであるため、戦後の新宗教を批判的に解釈し、名探

偵によってそのいかがわしさを暴かれる対象として描いてしまうことには必然性があった。

また、『呪縛の家』の描く新宗教には、軍の隠匿物資の話題など、太平洋戦争の影が落ちているが、作者が新宗教を疑似ナショナリズムと見なしているからではないかと、発表者はその理由を推測している。新宗教は所属する共同体を喪失した民衆を受け容れてくれる、新たな共同体としての機能を果たしたが、血統で教祖が継承されるその教団構造は天皇制のアナロジーとなり、戦後の人間天皇出現に戸惑う民衆に代替ナショナリズムとして受容された。『呪縛の家』の新宗教批判や大衆蔑視は、新宗教教団のナショナリズム親近性に対する激しい嫌悪のあらわれと考えられる。そのように新宗教の代替ナショナリズムに取り込まれていく庶民の宗教感覚を反近代的なものを見出す点に、探偵小説の物語構造の一つの限界があったと発表者は指摘する。

一方、松本清張の『隠花平原』（1967～68）も、「普陀洛教」という仏教系新宗教を描くにあたって「色と金」という言説を展開している。中でも本作品に特徴的なのは、「金」の面を重点化していることであり、公金横領という犯罪を伴う新宗教教団と銀行の癒着を描き、戦後経済小説としての萌芽を見せている。比較対象として、発表者は『隠花平原』よりわずかに早く連載が開始されていた高橋和巳『邪宗門』を挙げる。これは教団に集う人々と日本社会の貧困構造とを、教団の弾圧史として描く純文学で、新宗教の側に寄り添う姿勢で書かれていた。発表者はこの比較によって、探偵小説的物語構造の中に新宗教への批判的言説が色濃く投影され、その枠組みを決定しているということを際立たせている。

両作家の後の作品展開に触れて、本発表は締めくくられる。松本清張は新宗教というテーマを国体論的ナショナリズムと天皇制を問う歴史小説の方向へシフトさせようとして、『神々の乱心』（1990～92）を連載する。一方、高木彬光は詐欺集団に騙される庶民の姿に新しい宗教的陶醉、盲目的信仰を見出し、天才的詐欺師をヒロイックに描く『白昼の死角』（1959～60）で、新宗教テーマを経済幻想の方へと飛躍させるのである。

発表②

二人目の発表者である中村大介氏（豊橋技術科学大学総合教育院准教授）は、フランス哲学、とくに数理哲学を専門とするが、著書『数理と哲学—カヴァイエスとエピステモロジーの系譜—』（青土社、2021）の「補論 探偵小説生成論序説—パースの記号学から出発して」において、江戸川乱歩を題材に探偵小説をも論じている。

本発表、「手がかりとしての謎／不可能なものとしての謎—探偵小説における

「謎」の二重性について—では、まず探偵小説における「謎(mystery)」とはどういうものか、という問いが立てられる。解ければ誰もその内容を覚えていない計算ドリルの「問題」などとは異なり、探偵小説における「謎」は、探偵によって解明・解決された後も「魅力的な謎」として多くの人に記憶される。ただし、それは解決が魅力的なものであった場合に限られ、解決が凡庸であれば、その魅力は霧散してしまう。つまり、謎と解明が緊張をはらんだ相関関係にあり、魅力的な解明がなされれば、その謎は読者の記憶の中でいわば〈死後の生〉を得ることになるというのである。そのような性質を持つ謎に対して、本発表は二つの視点からアプローチする。一つめは「名探偵が見抜く謎」、二つめは「ありえなさ、不可能性を示すものとしての謎」である。

まず、発表者が探偵小説の生成のあり方を捉えるために利用している、アメリカの哲学者、チャールズ・サンダース・パース(Charles Sanders PEIRCE)の記号学の概要が説明された。それは記号・対象(記号が指し示す対象)・解釈項(人の中に作り出され、記号と対象を繋ぐ解釈項)の〈三つ組〉からなる記号学であり、パースはそれをさらに三つずつに分け 3×3 の格子状の記号類型を作る。この〈三つ組〉に探偵小説の三項関係を対応させると、次のようになる。

第一次性(記号): 記述・描写(記述者が書く)

第二次性(対象): 事件(犯人・被害者などの言動)

第三次性(解釈項): 手がかり・推理など(探偵が読む)

これらをさらに一次・二次・三次に分けることで、やはり 3×3 の記号図式ができる。その記号図式において、「謎」と「手がかり」はともにパースの記号類型でいうところの「名辞」にあたるという。なぜ両者が同じ記号類型に属するかというと、「謎」は往々にして名探偵のみが見出し得るものであり、つまり、「手がかり」同様、「読む」ことが必要なものだからである。それゆえ、「謎」は名探偵が推理にあたって最初のとっかかりとする、「原・手がかり」であるということができる。これが一つめの視点である。

続けて、発表者は二つめの視点の説明に移り、探偵小説の歴史における謎の多様な展開を概観した上で、それらの謎が大きく二つに分けられると主張する。「事件として生じることが不可能と思える謎(存在論的不可能性、ありえないこととしての謎)」と、「出来事の連環を見出すことができない謎(認識論的不可能性、理解しえないものとしての謎)」であり、いずれにしても謎は「不可能なこと」であるといえる。それゆえ、魅力的な解明の後でも読者が謎に魅惑され続けるのが「探偵小説を読むという経験」であるとすれば、「ありえないこと／理解しえないもの」が解かれるという快楽を通じて、読者は「不可能なこと」(それ自体)に実は魅

せられているのではないかと発表者は推測する。

数列のように表現すれば、謎 1、謎 2、…謎 n…と探偵小説の謎（解くことのできる謎）が連なった先に、その極限として〈不可能なものとしての謎〉（以下、発表者の表記に従って〈謎〉と略す）が想定される。探偵小説では様々な意味で「不可能」と思われる謎が解明されるが、その最中に読者はこの〈謎〉を経験するのではないかと。解明後もなお「魅力的な謎」に惹かれるのも、この〈謎〉に何らかに触れる経験をしているからではないかと、という仮説である。しかし、この〈謎〉は〈不可能なもの〉なので、通常の意味で存在するものではなく、常に一つの同じ実体としてあるともいえない。これはいわば「あらぬものがある」という領域の探求に踏み入る議論であるとして、発表者はスピノザの哲学をヒントに考察を進めていく。

「優れた探偵小説は「謎－解明」のダイナミズムにおいて〈謎〉を経験させる」という発表者の仮説から、各作品の謎一つ一つにこの〈謎〉がカップリングされていることになるが、生み出され続ける個々の謎は全体化不可能なものであり、それゆえカップリングされた〈謎〉はどれも「同じ一つのもの」ではない。〈謎〉は全ての探偵小説の謎に通底する「一なる全体」ではなく、スピノザの用いた概念、「能産的自然」を想起させるものである。「能産的自然」とは、「所産的自然＝生起したもの」が「それなしではありえない」ものとして依存する自然であり、神と同一視される。それに擬えて考えれば、探偵小説で生起する謎が依存しているものとして、〈謎〉の存在を想定できるというのである。それをパースの記号学でいえば、〈謎〉は探偵小説の諸記号を産み出す第 0 次性の水準に位置する。

以上のことから、探偵小説における謎は、①名探偵が見抜く「原 - 手がかり」としての謎と、②そうした謎が依存する〈不可能なものとしての謎〉という二重性から成っており、「原 - 手がかり」としての謎は、〈謎〉への手がかりであると論じられる。この〈謎〉を追い求めることによって、探偵小説の様々な謎が産み出され、ジャンルとしての探偵小説が展開してきたのであり、探偵小説の歴史はすなわち〈謎〉の完全犯罪の歴史であると、発表者はまとめている。

発表③

三人目の発表者である金承哲氏は、当シンポジウムを主催する研究所の所長であり、キリスト教神学を専門とする。著書『遠藤周作と探偵小説－痕跡と追跡の文学－』（教文館、2019）において、神学の観点から遠藤文学の本質的な部分における探偵小説のありかたについて論じている。

今回の発表、「文学神学」の可能性についての試論－探偵小説を媒介として－では、キリスト教神学者として、探偵小説の読解がどう神学に利用できるか、

ということが主題である。それぞれの時代との対話を通して、信仰や神について語るのが神学の課題であり、現代においては他宗教および自然科学との対話が重要である。しかし、従来のパラダイムは伝統的な神学の枠組みを崩そうとせず、本格的な意味での対話にはならなかったという反省がある。より根本的な対話を行おうとすると、神学が危機にさらされるが、その危機を積極的に飲み込むことで、その神学の不可能性を可能性として受け容れられるのではないかということ、発表者は探求している。

それは論じ難い問題であるが、メルロ・ポンティ（『小説と形而上学』）によれば、観念を主題化することではなく、それらをちょうど物のようにわれわれの眼前に存在させることが小説家の職務であるという。そのように、神学を不可能にするものを真正面から表す道が文学にあり、文学との対話を通して表現の可能性が与えられるのではないかと期待し、発表者は「文学神学」ということを試みるのである。

中でも探偵小説は根本的に宗教的な性格を持つものであって、キリスト教と密接な関係があるとして、いくつかの例が挙げられた。何か罪が犯されて痕跡が残っている、それを辿ることで犯人が誰か分かるという物語が旧約聖書に少なからずある。信仰をめぐる有名な作品として、アウグスティヌスの『告白』、ボナヴェントゥラの『魂の神への旅程』、ダンテの『神曲』もまた、人間の魂が神を求め探してその痕跡を辿っていく物語である。これらの例から、キリスト教の救いの物語や神学の内容が、探偵小説的な構造を持っていると発表者は主張する。発表者が研究してきた遠藤周作もまた、自分の体、心、魂に残されている洗礼の痕跡の意味を一生探し続けた作家とされる。『侍』や『沈黙』などの作品もやはり、その痕跡を辿り続け、そこに痕跡を残した者（キリスト、神、あるいは母）を探そうとする、探偵小説的な構造を持っている。

では、遠藤はなぜ探偵小説に興味をもち、その手法を使って作品を書かねばならなかったのか。彼の追求した信仰の世界や、日本におけるキリスト教信仰のもつ意味とは何かといった内容が探偵小説的なものであるからこそ、それが表現手法として選ばれたのだと発表者は論じる。その内容と表現の関係は、遠藤がキリスト教の否定神学的、あるいは神秘主義的な伝統につらなるとされるベルナノス (Georges Bernanos) の『ウィーヌ氏』を熱心に読み解こうとした事実を示唆されているという。それは、神については「それについて何も語るができない」という形を通してしか語るができない、マイナスをもって神のプラスをいうしかないという考えである。発表者は探偵小説の根本にもそれがあるとして、Harry T. CRAVER の論 (*Reluctant Skeptic: Siegfried Kracauer and the Crises of Weimar Culture*, Berghahn Books, 2017) を引用し、探偵小説は世俗化された現

代社会における一つの否定神学と捉えられることを主張する。神がいなくなった世界において、神が残した痕跡しか我々は見ることができない。しかもその痕跡も積極的な形ではなく、ある空洞、マイナス面、凹みとしてしか残されていない。それゆえ、神学的な内容を表すための一つの手がかりとして、探偵小説を使うことには十分な可能性があるという。

続けて、遠藤周作の『沈黙』がいかに関探偵小説的であり、また神学的であるかということが論じられた。この作品では、最初にフェレイラの棄教・失踪という理由のわからないことが起きる。その真相を究明するため、ロドリゴが弟子のキチジローを連れて日本に上陸し、探偵とその助手のようにフェレイラの後を追うが、そのロドリゴをさらに奉行の井上筑後守が追うという、サスペンシ的な物語が展開する。ロドリゴを追いかける井上も実は元キリシタンであり、棄教後は逆に弾圧する側になったが、彼の中にも神の痕跡は残っている。それゆえ、彼ら三人が目に見える何かを追いかけているかのようであり、実は目に見えない神を追いかけているという、あるいは、追いかけているようであり、実は神によって追いかけているという、神学的な主題を見出すことができる。

ここで発表者は、アダプテーション (adaptation) という概念を持ち込む。狭義のアダプテーションは、小説がミュージカルになるというふうには、ある作品がジャンルを超えることを意味する。『沈黙』は海外では *religious thriller* という表現で紹介されており、様々なスリラー作品を作ってきたスコセッシ監督が『*Silence*』という題名で映画を制作した。探偵小説『沈黙』からのアダプテーションとして映画『*Silence*』があるといえるが、では、『沈黙』は何のアダプテーションであるか、と問うのである。

リンダ・ハッチオン (Linda Hutcheon) は、オリジナルに対する二次的な模倣としてアダプテーションが生まれるのではなく、全ては全てに対するアダプテーションであって、人が何かを理解する際の基本的な構造としてアダプテーションがあると論じている。アダプテーションとして新しいものが書かれても、そこには前のものの痕跡が残っている。それでいて、新しく書かれたものも独創的であり、別の世界、新しい世界を生む。「物語は他の物語より生まれる」という、重層的な構造で神学と文学の関係を考えることが可能となる。

最後に、文学的表現を用いた神学者として、ドイツのゲルト・タイセン (Gerd Theissen) という聖書学者が紹介された。彼はイエスの病気治しなどの奇跡譚を当時の社会的な文脈の中で解釈するという作業を行なったが、それを探偵小説的な作品に仕上げている。その主人公はローマ人によってキリスト教の集団に送り込まれた密偵であり、イエスがどのようなものであったかを探偵のように追いかけるが、その結論は、いくら探しても分からない、影としてしか分からないと

いうものである。これも一つの例として、発表者は神学のアダプテーションを可能にする道を今後も探っていくという。

コメント

コメンテーターの鶴岡賀雄氏は、キリスト教の神秘主義(mysticism)の研究を長年おこなってきた宗教学者であり、著書には16世紀スペインの神秘家について論じた『十字架のヨハネ研究』(創文社、2000年)などがある。

三人の発表をうけて、コメンテーターはまず、人間は何かを考えたい生き物であり、探偵小説は「ここに謎があるよ」とわかりやすく示し考えさせてくれるもの、考えるということの一つのモデルであるという見方を示す。続いて、ミステリーということばの系譜について、次のような概説がなされた。

この語の系譜を辿ると、ギリシアや地中海世界に古代の初期から存在してきたmystery religions、あるいは単にmysteryと呼ばれているもの(「密儀宗教」と訳される)に行き着く。それらは共同体の全員が属するような宗教ではなく、個人がそれぞれの意志で参加する当時の「新興宗教」と呼べるようなものであるが、その密儀で最終的に明かされる宗教的真理がmysterionなどと呼ばれた。その語がキリスト教に入ってmysterium(神秘、秘儀、奥義などと訳される)となり、現在もキリスト教で最も重要な教義を指すことばとして使われている。神が人になったというような、理解不能な、あり得ない謎がそれである。

それゆえ、ミステリーということばは、もともと中村氏のいう「不可能な謎」を意味することばとして、古代ギリシアで生まれていたともいえるが、有名なエレウシスの密儀で最後に明かされた謎とは、人間の生と死の謎であった。生物が死ぬということ自体は何の不思議も無い自然現象であるが、それを謎として受け止めてしまうのが人間であり、何らかの答えを見つけようとして、探偵のようにあがくのではないか。ミステリーとはそういうものであり、探偵小説=ミステリーもその手近なモデルではないかというのである。その後、コメンテーターから個別の発表に対してコメントと質問がなされた。

小松氏への質問

小松氏の扱った時代における「新興宗教」観は説明のとおりで、その後、民衆にこそ真理があるという左翼的な思想もあって、高橋和巳と同じように信者側に寄り添うという研究が宗教学の中でも強くなり、オウム真理教の事件でまた逆転するという変遷があった。日本だけでなく世界的にも、あらゆる秘密宗教教団は淫祠邪教視され、キリスト教も誕生時はそうだった。それは惹かれていることへの裏返しであるとも考えられるが、探偵小説の歴史を辿る中では、犯罪者

側への寄り添いや、犯罪者側にある種の魅力を感じているという事例はないか。探偵小説の魅力はある意味で犯罪の魅力、悪の魅力ということがあるように思われるが、それを自覚化するような探偵小説史というのではないのか。より一般化すると、探偵小説はなぜ犯罪から始まるのか、犯罪とはそもそも何で、どうして悪なのか。

小松氏の応答

江戸川乱歩の怪人二十面相をはじめとして、犯人側に寄り添い、悪の魅力を描く探偵小説は少なくないにもかかわらず、新宗教を扱った小説にはそういった寄り添い方が見られない。その理由として、新宗教のセクト性、団体性への激しいアレルギーのようなものがあると考えられる。探偵の物語構造における位置は、孤高のヒロイズムを背負った個的存在であり、犯人もまた秀でた個という親近性があるため、両者の逆説的な絆や悪の魅力を描くことはあり得るが、それは新宗教のセクト性と相容れない。高木彬光『白昼の死角』はプロの詐欺師が非常に魅力的に描かれたノワール小説であるが、これは新宗教を経済幻想へとアクロバティックに飛躍させた上で、そちらの側に寄り添った物語構造であるといえるのではないか。

中村氏への質問

謎の魅力とか、それを経験するというのはどういうことなのか。中村氏が専門とする科学哲学や数学が顕著であるが、普通は謎と思わないようなところにあえて謎を見出し、謎に仕立てていくのが科学のようにも見える。

中村氏の応答

数学において未解決問題を解いていくということと、ミステリーにおいて謎を解くということとの違いとしては、後者が何らか不可能なものであるという点が重要である。ミステリーにおいて、探偵の推理は不可能だったことをあったことにしてしまうが、しばしば探偵と犯人は似ていて、そこに根本的にはいくばくかの怪しさ、魔術的側面がある。それとの関係で、謎の魅力というのが出てくるのであろう。つまり、推論のあり方が、文学の推論と数学の推論ではやはり異なっていて、その怪しさがミステリーの魅力であろう。

金氏への質問

キリスト教では最初の探偵が神で、人間は究極的にはみな犯罪者であるとい

う論に、なるほどと思った。しかし、我々が神を考える時、神は最後の謎を解く探偵のポジションに想定されるのか、それとも我々に謎を仕掛けてくる究極的犯罪者、完全犯罪者で、神を我々が探しているのか、両方の可能性があるのではないか。

金氏の応答

わからないという返答をせざるを得ない。エルンスト・ブロッホの『探偵小説の哲学的考察』というエッセイで、「最初に犯罪あり」といわれているように、これは善と悪の戦いといった世界の構造、一つの世界観なのかもしれない。中村氏のこのような究極的な謎につながる問題ではないか。

探偵小説では、誰が犯人か、原因は個人か社会かと、色々なことを探るが、結局のところ神秘は神秘で残る。神を探偵として考えるのも、人間がやはりそういうことを解明してくれる誰かを必要とするからではないか。神を模倣して、人間はこの分からないことを究明しようとするが、神も、解明されるべき謎も、解明しようとする人間も、結局は神秘のまま残るのではないか。そこで、神のような何かの存在によって和解されたいと願うのではないか。

全体討論

その後の討論では、中村氏や鶴岡氏の人間あるいは探偵の側が謎を作り出しているという発言に関連して、小松氏から、近年の「新本格」と呼ばれる作家達の書くメタミステリーに示された問題意識についての発言があった。それについて、ミステリー小説の内部では探偵が謎を解決してみせるが、その物語構造の外側に不可能な謎として残るものがあること、探偵が謎や犯罪を作り出してしまう面があることも、ミステリーというジャンルの一つの魅力ではないかといった問題について議論が続いた。

最後に司会者から、金氏のいう世俗的な神学や否定神学と、小松氏の紹介した新宗教を「色と金」の話で批判的に描く小説が、ともに通常の意味での宗教的なものに否定的な形を取りながら、逆説的に宗教性や神秘と呼び得るようなものに深くつながっていることや、中村氏の指摘する、謎の体験や神秘の存在が結局は読み手に帰する認識論的でも実存的でもあるような問題であることについてコメントがあった。より多くの事例についての検討が求められるような、文学と宗教性という問題領域の重要性和面白さを感じさせる内容であったことが確認され、本シンポジウムは締めくくられた。

いせき・だいすけ
(南山宗教文化研究所)

戦後探偵小説と新宗教

高木彬光・横溝正史・松本清張



小松史生子

KOMATSU Shōko

本稿は、日本探偵小説の戦後動向から「ミステリーと神秘 (mysterium) ——探偵小説をめぐる文学・哲学・神学の交錯——」のテーマを抽出するにあたり、特に1940年代～50年代にかけて発生した新宗教ブームの世相を補助線にして考察していくものである。

敗戦を迎えGHQ占領下の状況となった日本において、それまで敵性文学として軍の検閲に睨まれていた探偵小説文壇は復活の兆しを見せ始める。且つ、その兆しは、単なる戦前の文壇状況の復元には向かわず、むしろ戦前の探偵小説動向とは評価軸を異にした、新しい領域への開拓精神として現れたところに特徴がある。端的に言えば、それは海外ミステリ動向と同時代性を持つことを目指す本格長編作品への挑戦¹であり、また探偵小説作家の世代交代の推進でもあった。

本稿は、以上の二点に要約される戦後日本探偵小説の特徴を考える際に、諸テキストにしばしば見出される題材としての新宗教に着目し、戦後世相を生きる庶民の宗教感覚および新宗教ブームに見出される疑似ナショナリズムと、戦後探偵小説の物語構造との相関性を読み解くことを目的とする。言及する戦後探偵小説の主なテキストは、高木彬光「呪縛の家」(1949～50)・「白昼の死角」(1959～60)、横溝正史「迷路の花嫁」(1954)、松本清張「隠花平原」(1967～68)・「神々の乱心」(1990～92)である。

なお、日本探偵小説は戦後に推理小説という呼称に徐々に移行していったが、本稿では戦前との連続性に言及することに鑑み、主に探偵小説という呼称で論を進めていく。

1. 戦前の探偵小説は、雑誌に読み切り短編の形式で載ることが主流で、メディアも短編形式を推していた。江戸川乱歩は「日本探偵小説の多様性について」(『改造』1935年10月号／『鬼の言葉』所収 春秋社 1936年5月)の中で、「長篇小説の発達していないわが国の探偵小説界」と述べている。

一、戦後探偵小説の動向——新旧世代交代と探偵小説純文学論争

1945年8月、ポツダム条約を受け入れ無条件降伏、GHQ占領下という事態になった日本で、戦時中に発禁処分扱いを受けること頻繁であった探偵小説ジャンルが息を吹き返す。国策冒険SFもので活動していた海野十三、また大下宇陀児や水谷準のように悲観のうちに敗戦を迎えたミステリ作家もいたが、江戸川乱歩や横溝正史等は「これで大いに探偵小説ジャンルが復活する」という期待を抱いた。²

この流れのもと、探偵小説を扱うメディアも戦後的展開を見せていく。もっとも象徴的なのは、1920年創刊時から探偵小説の老舗雑誌であった『新青年』が、1950年7月号をもって終刊したことだろう。幾多の探偵作家を世に送り出した『新青年』だったが、戦後は編集方針にブレが生じ求心的な興味を惹く作家や作品の発掘に失敗して、同時期に陸続と発刊され出した他の探偵小説系雑誌と競合することが適わなかった。一方、『新青年』の衣鉢を継ぐポジションで新しく戦後の探偵小説ジャンルを牽引するべく創刊されたのが『宝石』である。乱歩や横溝といった戦前から活躍していたベテラン作家のみならず、新人作家の発掘にも力を入れ、高木彬光や山田風太郎といった有力新人作家を次々と送り出したことで、戦後の探偵小説ジャンルにおけるメイン雑誌となっていった。

この「宝石」誌上で戦後探偵小説動向を簡潔に把握すれば、以下の二点に要約できる。まず一つは、ベテラン作家達による本格長編探偵小説への挑戦とその成功だ。横溝正史が1946年に「本陣殺人事件」、1947年～48年に「獄門島」と、名探偵・金田一耕助の初期傑作を次々と発表したのに続き、角田喜久雄が1947年に「高木家の惨劇」を、そして探偵小説文壇外から坂口安吾が「不連続殺人事件」、未完に終わったが「復員殺人事件」と、これまた傑作・問題作を発表して話題となった。この時期に発表されたテキストは現代でもよく読まれ、もはや日本探偵小説のスタンダードとあって差し支えない長編作品群である。

二点目は、有力な新人作家が懸賞小説当選という形で、「宝石」誌上で続々

2. 「この夜、牛肉をつつきながら、私はいよいよ探偵小説復興のときが来た。これから盛んになるぞ」と話したところ、大下、水谷両君は少しも調子に乗って来なかったことを覚えている。大下君は、戦争に負けたら命はないものと覚悟していた。屈辱のいのちを永らえんよりは、死を選ばんとしていた。夫妻で、自殺する用意までしていた。又、水谷君は博文館が進駐軍司令部の命によってつぶされるという噂を聞いており、「新青年」の責任者として追放を受けるかもしれない状態にあったので、両君とも茫然自失の形で、探偵小説復興を喜ぶどころの話ではなかったのである。又、そういう復興が来るかどうかを、まだ疑っている様子でもあった。しかし、私は陛下の敗戦の御言葉と同時に、探偵小説の復興を予感していたことは、前にしるした通りである。」(江戸川乱歩「探偵小説復興の昂奮【昭和二十一年度】」『探偵小説四十年』桃源社 1961年7月／引用は『江戸川乱歩全集第29巻 探偵小説四十年(下)』p.198 光文社文庫 2006年2月)。

デビューした経緯だ。特に山田風太郎、高木彬光、島田一男、香山滋、大坪砂男は、「戦後派五人男」と称され、それぞれ戦後の探偵小説界を牽引する実作者としての才能を花開かせた。

一方、敗戦直後から1950年代にかけての探偵小説文壇は、戦争を挟んで前時代との連続／非連続をどのように自覚し、その上で今後如何様に発展していくべきなのかを問う論争を、しきりに提起するようになる。もっとも有名なのは、江戸川乱歩と木々高太郎の間で戦われた〈探偵小説純文学論争〉だ。これは、「探偵小説は文学か否か」という戦前から尾を引く論争³で、換言すれば本格探偵小説と変格探偵小説の二元的捉え方——探偵小説においてはトリックが先か人間描写が先かという問題をめぐるものだったが、敷衍すれば、これはそのまま文学とは何かを問う永遠の課題であり、日本近代文学史上では1927年に起こった谷崎潤一郎と芥川龍之介の間の〈小説の筋論争〉とも実は類縁性を持つ論争である。ちなみに、谷崎潤一郎も芥川龍之介も、その創作方法からの観点でそれぞれ探偵小説に関心を寄せていた。

トリックを犠牲にしても人間心理を優先させ、極論としては探偵小説からトリックを抜き去ってしまってもかまわないとする木々高太郎の主張に対して、探偵小説のジャンル性を強く意識する江戸川乱歩はトリックを下位に置く木々の極論に、「探偵小説にも人生がなくてはならない。しかしそれは謎と論理の興味を妨げない範囲においてである」と反発した。とはいえ、そのように強く疑義を呈しながらも、乱歩は「一人の芭蕉の問題」というフレーズを使い、将来「文学と探偵的興味とが両者の最高において渾然として一体となる」作品を埋める作家の登場を待望する⁴。今回は紙幅の都合により、これ以上深くはこの論争の内容に踏み入らないが、「一人の芭蕉の問題」が提示した将来への待望は、乱歩の思考を継ぐ高木彬光と木々高太郎の思考を継ぐ松本清張が戦後日本の探偵小説文壇にデビューしたことで、或る意味実現された側面がある。

高木彬光と松本清張は、日本探偵小説の戦後的動向を検討する上において、実に鮮やかな対照性をもった作家同士といえる。高木は1948年、乱歩の許へ直接持ち込んだ「刺青殺人事件」が岩谷書店から『宝石選書』として刊行され

3. 探偵小説芸術論争ともいう。1931年に甲賀三郎と大下宇陀児の間で生じた「本格変格論争」を発端に、1935年に甲賀三郎が雑誌『ぷろふいる』誌上で連載した「探偵小説講話」で、「探偵小説の範囲を無限に拡げて、芸術小説まで包含して、芸術たり得るといふ所論とは永久に食い違ふ」と主張。これに対し木々高太郎が反駁して、江戸川乱歩を巻き込み、激しい論争となった。

4. 江戸川乱歩「一人の芭蕉の問題」（『ロック』1947年2月号／『随筆探偵小説』所収 清流社 1947年8月／引用は『江戸川乱歩全集第25巻 鬼の言葉』p. 503 光文社文庫 2005年2月）。

てデビュー。自他ともに認める本格謎解き物の鬼⁵として活躍する。対する松本清張は、1951年に「西郷札」でデビュー。周知のように「或る小倉日記伝」で芥川賞作家となるが、探偵小説の分野にも早くから筆を染め、後に社会派推理小説と呼ばれる領域の開拓者となる。両者ともに、やがて歴史小説の方面へも創作分野を展開していき、邪馬台国をめぐる考古学的見解において1973年には激しく衝突した。両者の対照性は極めて鮮やかであるが、しかし、それでいて共通する点も多い。それは、戦後日本社会を生きる庶民感覚、およびそれが反映された世相動向に対する、鋭いアンテナである。そしてこのアンテナが反応した結果として、両作家ともに或る時期注目したのが新宗教というテーマであった点が非常に興味深い。新宗教を題材に取り入れた高木彬光作品には、「呪縛の家」(1949～50)、「女か虎か」(1970)、「狐の密室」(1977)といったものがある。このうち「呪縛の家」は高木にとって長編第三作目(神津恭介を探偵に据える長編としては二作目)にあたり、「読者への挑戦」を織り込んだ初めての雑誌連載物として執筆された。一方、松本清張には、「隠花平原」(1967～68)、「神々の乱心」(1990～92)があり、「神々の乱心」は清張の絶筆となった。それぞれの作家人生でメルクマールとなる作品の題材に、そろって新宗教が選ばれた背景にはどのような事情があったのだろうか。

二、戦前から戦後へ——政府の宗教政策と民衆の宗教感覚

宗教社会学者・島蘭進は『新宗教を問う』の中で、ロバート・ウスノフの言を引きながら「特に第二次世界大戦後は、宗教団体に加わるのが魅力的に感じられる時代だったといえるかもしれない」⁶と述べている。これは、社会学者の鈴木広が著書『都市的世界』の中で戦後の創価学会の成長を統計的に分析し、1960年代の新宗教の発展には村から都市へという人口の移動が関連しているとみなし、「主に農家(ないしは商家)に生まれ育った者で、戦時、戦後の混乱期に階層的・地域的に急激な移動を経験した人々」の存在が新宗教の相次ぐ勃興を支えた基盤にあるという見方を踏まえた意見である。

これらの人々の生活体験は、敗戦状況の最もドラスチックな刻印を主題としている。かれらはその社会的移動の過程でいわば共同体の崩壊感覚として自己を体験するといえよう。たしかに商工自営層と農民層とでは、その生産(営業)諸条件において相異のあることはいうまでもないが、にもかかわらず小農ないし

5. 探偵小説文壇界隈では、本格探偵小説マニアのことを鬼と称した。同人誌『鬼』は1950年7月に高木彬光や山田風太郎らが本格探偵小説擁護を目的として創刊。1953年9月号まで3年間続いた。

6. 島蘭進『新宗教を問う——近代日本人と救いの信仰』p. 140(ちくま新書 2020年11月)。



図1 朝日新聞1949年10月17日

小商人としての家経営たる点に共通性があり、家の統合維持がかれらの重要な行動原則であった。農民の場合にはさらに家経営の維持自体が、生産・生活の家連合体との連携の維持を前提としていた。この原理は抽象化されて「日本社会の家族的構成」として知られているが、これを緯とするなら、^{よこ}経となるものは天皇制イデオロギーに体系化された

権威主義的行動原則であるといえよう。社会の家族的構成はこの場合、友愛型家族ではなく家父長型・同族型の構成を意味している。各レベルの家族的構造単位はそれ自身、家父長制的服属関係を内容とする共同体にほかならない。⁷

故郷から離れて暮らす都市住民の中間階層以下の人々が、「社会的移動の過程でいわば共同体の崩壊感覚として自己を体験する」中で、新宗教が形作る疑似家族的連携組織に、馴染みがよいが故に引きつけられていった事実は、たしかにあり得たと思われる。図1の新聞記事は、1949年当時に既に新宗教が300余波あったと報じている。この驚異的な数字は、政府が公布した宗教法人令の影響である。

そもそも日本の歴代政府は宗教政策の中で新宗教をどのように扱ってきたのかを簡単にまとめよう。戦前はまず1884年「太政官布達第19号」による宗教の区分けという事態があった。国家の祭祀としての神社神道、国家により公認された宗教、非公認の宗教という区分けで、これはそのまま「特別の宗教」・「まともな宗教」・「まともでない宗教」としてイメージされてしまう端緒を生み出した。⁸

続いて、1889年、大日本帝国憲法第28条が「信教ノ自由」を定めるが、周知のとおり、これは国体論的ナショナリズムとしての国家神道が許す範囲に於いての自由という限界枠を設けていた。戦後宗教史の研究では、この状況下に鑑み、庶民の感覚において、公の国家神道と私の諸宗教が重なりあうという二重

7. 鈴木広『都市の世界』p. 294 (誠信書房 1970年8月)。

8. 永岡崇『新宗教と総力戦』p. 10 (名古屋大学出版会 2015年9月)。

構造的な宗教地形が生まれたことが、夙に指摘されている。⁹

そして上海事変勃発後の1939年、宗教団体法が公布。今度は、総力戦に協力する宗教と総力戦に抵抗する宗教に区分けされ、新宗教は特高警察監視の許、国体奉仕へ妥協する舵取りを選択せざるを得なくなっていくが、それを外圧による強いられる選択と取るか、それとも元来その教団の教えに国体論的ナショナリズムが内在していたのかは、慎重に分析する必要があると永岡崇は『新宗教と総力戦』の中で警告する。

敗戦後、GHQによる宗教政策は、以上の戦前における国家神道の解体を目指し、まず宗教団体法を廃止させた。続いて、1951年には宗教法人法が公布されたことにより、新宗教は続々と公認されていくことになるわけだが、しかし、GHQによるこうした戦後宗教政策は、国家神道体制の公のシステムの解体はなし得たとしても、戦前の1930年代頃から庶民の頭に刷り込まれていた国体論的ナショナリズムへの馴染みの感覚までも根絶やしにすることはできなかった。

戦前から新宗教は法華系教団と神道系教団に大きく二分されて捉えられるが、戦後はそれが複雑な分派を形成していった。これら多くの教団の内部構造には、解体された戦前の国体論的ナショナリズムの代替物として、いわゆる君臣民一体構想に酷似した疑似家父長制度的特徴が見出されるようになっていく。これが前述したような故郷から離れて暮らす中間階層以下の人々が希求する、疑似家族的共同体に合致していくのである。

以上のような戦後の新宗教の状況を、戦後の探偵小説の背景に見据えた場合、どのようなテキスト解釈が可能であろうか。以下、具体的な作品によって分析を試みる。

三、高木彬光「呪縛の家」が描く紅霊教と戦後新宗教の動向

戦前にも、たとえば小栗虫太郎「白蟻」（1935年）など新宗教を扱った作品は存在しており、そうした戦前作品との注意深い比較も必要であるが、今回は戦後の作品に焦点化し、且つ本格長編という特徴を重点化した分析を行う。

まず筆頭にあがるのが高木彬光「呪縛の家」である。初出は『宝石』1949年6月号～50年6月号。「刺青殺人事件」「能面殺人事件」に続く長編第三作目に当たり、名探偵・神津恭介の登場二作目となる。前二作が書下ろし作品であったのに対して、本作は初めての雑誌連載長編である。図2は連載第一回目が掲載された号の目次と編集後記である。ベテラン作家である木々高太郎の「我が女学生時代の罪」や大下宇陀児の「石の下の記録」と並んでいるあたり、大型

9. 島蘭進『国家神道と日本人』pp. 50-51（岩波書店 2010年7月）。前注『新宗教と総力戦』p. 18.

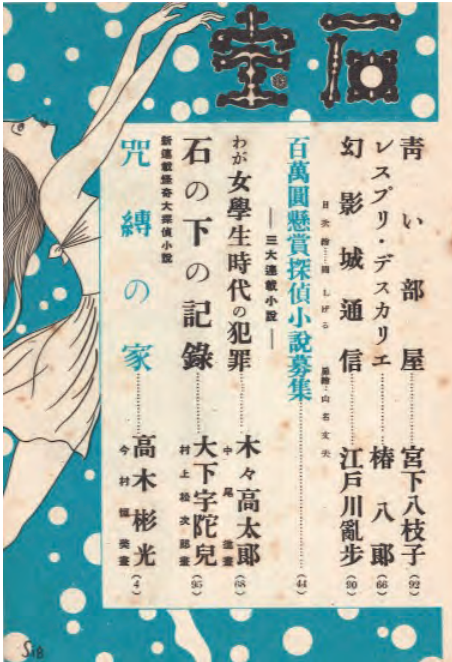


図2 『宝石』1949年6月号の目次

新人として高木が如何に期待されていたかがわかる。

「呪縛の家」は次のような物語である。奥武蔵野の八坂村に、紅霊教という新宗教を運営しているト部舜齋とその家族が暮らしていた。舜齋の弟子で破門されたト部六郎の予言どおりに、舜齋の孫娘が次々と殺されていく。名探偵・神津恭介とその親友・松下研三は、一高時代の友人・ト部鴻一の依頼で、この事件の謎を解くべく、奥武蔵野の八坂村・紅霊教本部へやってくる。ト部鴻一というのは、舜齋の姪の息子で、舜齋の孫娘・土岐子の恋人であった。

入り組んだ人間関係だが、実は新宗教を題材にした探偵小説では、たいがいこ

うした複雑に絡み合う血統図が出てきて、たいていは教祖を巡る血筋の問題に還元されがちという傾向がある。「呪縛の家」でも、紅霊教の教祖・舜齋が正妻以外の女性に産ませた子供が何人いて、それは誰なのかが、謎を解くカギになっている。

では、「呪縛の家」に出てくる新宗教・紅霊教とは、どのような教団として描かれているだろうか。テキスト本文を確認してみる。

当時この八坂村の水呑百姓だったト部舜作は、夢にふしぎな神託を得た。

身に神々しい白衣をまとい、眼にもまばゆい光を放ち、髪をみずらに結びあげた、絶世の美女が一人、彼の夢枕に立って、このように口走ったという――。

「よいかな。よいかな。われは天照皇大神なるぞ。ゆめゆめ疑うことなかれ。われ、なんじの信仰をめで、なんじにわれの力を託さん。この汚れはてたる濁世に、光の道を開くべし。なんじの行くところ、われもまた行く。なんじの言うところ、われもまた言う。もろもろの悪を討ち、醜魂をはらいて、この世に神の国をば開け……」

これはそのまま浄書されて、紅霊教の神典として、厳重に保存されているといわれる。当時三十三歳だった彼は、すぐその日から熱烈な運動を開始したのだ。¹⁰

天照皇大神のお告げや、巫女を演じる女の白装束で緋の袴といういでたち、御幣を捧げるという行為からも、紅霊教は明らかに神道系として想定されている。加えて、紅霊教の奥義は「この地上の万物はすべてみな、地水火風の四元素から成っているという単純な考え方」¹¹ともあって、これは本文で二千年前のギリシャ人と同じ考え方と明記してあるので、エンペドクレスもしくはアリストテレスの四元素説から採ったと推測でき、東西折衷のカオスな教条であることがわかる。

また、卜部舜斎は霊気療法なるものを信者に施すが、これは1935年に岡田茂吉が立教した大日本観音教団（後の世界救世教）が行う「浄霊の業」と呼ばれる「手かざし」、及びその前年に施法した岡田式心靈指圧療法がモデルとなっていよう。岡田茂吉はもともと大本教団の信者で、「手かざし」の療法は出口王仁三郎の「^{てしろ}み手代」にあやかっただけだが、大本教団から脱退した直後から施法した岡田式心靈指圧療法は医師法に違反しているとして1936年と1940年の二度にわたって検挙され、裁判沙汰になった。この時期は大日本観音教団にとどまらず、各地に心靈療法を名乗って信者の身体に触れる施法が「淫祠邪教」として一括りにされ、メディアに告発される事件が頻発している。1949年に連載が開始された「呪縛の家」は、紅霊教を教義の筋がカオス状態のいかがわしい邪教として描くが、その存在のリアリティは、当時の心靈療法報道の言説に拠ることで担保されているとみてよい。

しかし、その一方で「呪縛の家」のテキスト本文は、戦後に輩出した新宗教について次のような見解も示している点が興味深い。

終戦後、それまではきびしかった弾圧の手がゆるむとともに、全国各地には、数知れぬ疑似宗教が輩出した。

10. 高木彬光「呪縛の家」（『高木彬光長編推理小説全集2』p. 80 光文社 1973年4月）。

11. 前注「呪縛の家」p. 93.

双葉山¹²、呉清源¹³の二名力士を傘下に擁して、報道界を彩った璽光尊¹⁴は、その常軌を逸した無軌道さに、われわれを苦笑させた。それは当時のすさみきった人心に、一抹の清涼剤の役を果たしたともいえる。¹⁵

上の引用箇所からは、一方的に新宗教を差別排他するまなざしばかりではない、或る程度の理解と共感がうかがえよう。新宗教に対するこのアンビバレントな態度の背景には、何が考えられるだろうか。

四、横溝正史「獄門島」から「迷路の花嫁」——民間信仰と新宗教の連続性

高木彬光は登場人物の一人の口を借りて、「不思議なものです。科学では完全に否定されている邪説、迷信の方が、かえって人の心をひきつけるというのは、いったいどんな現象でしょう」¹⁶とも言わせている。このセリフに応えるかのような考察は、現代の宗教社会学者によってなされている。例えば、H・N・マックファーランドは『神々のラッシュアワー』で「新宗教の運動そのものは、本質的に、日本的伝統の「民間信仰」に属している」¹⁷と指摘した。同様のことを清水雅人も「新宗教の前史を担ったのは、幕末維新时期に創唱された民衆宗教であり、さらにその基盤を探れば、制度化されない民間信仰、祈禱、呪術信仰であった」¹⁸と述べている。

ここで想起されるのは、同じく戦後の本格長編探偵小説として「呪縛の家」に先行する、ベテラン作家・横溝正史の「獄門島」（『宝石』1947年1月号～48年10月号）における、生駒聖天の祈祷のくだりではなかろうか。高木彬光は横溝正史を「作家として食えるようになったのは横溝先生のおかげ」と慕い、成城にあった横溝宅へも足しげく通った。作家としての横溝正史を敬愛し、「獄門島」

12. 双葉山定次。大分県出身、第35代横綱。1945年現役引退後、新宗教の璽宇に入信。1947年1月21日に石川県警が行った璽宇皇居（金沢）の検挙に抗い、逮捕された。

13. 本名は呉泉。「昭和の棋聖」と呼ばれた、中国福建省出身の囲碁の棋士。1935年に紅卍会に入信、紅卍会日本支部の活動に加わる。1941年に紅卍会日本支部が篁道大教と合流し、その分派が璽宇となる。

14. 新宗教・璽宇の教祖。本名は長岡（旧姓は大澤）ナカ。改名して長岡良子を名乗る。岡山県出身。1941年、峰村恭平が興した新宗教・璽宇に参加し、1945年に璽光尊と自称。人間宣言をした昭和天皇に代わり、自らが神聖天皇であると唱えた。1947年に食糧管理法違反で逮捕され、精神鑑定で誇大妄想性痴呆症と診断されて釈放される。

15. 前注「呪縛の家」p. 80.

16. 前注「呪縛の家」p. 156.

17. H・N・マックファーランド『神々のラッシュアワー』p. 31（内藤豊・杉本武之訳 社会思想社 1969年12月）。

18. 清水雅人「新宗教の系譜」（『新宗教の世界I』p. 6 大蔵出版 1979年8月）。

を「遂に世界探偵小説、最高の水準に達した」と評している。¹⁹ 戦後の横溝の長編探偵小説を世界水準に達していると評価したのは、坂口安吾も同様であった。したがって、己の初めての連載長編に高木が「獄門島」を念頭に浮かべたであろうことは、十分蓋然性があると思われる。

「獄門島」は、島の網元の子息と結婚した流れ者の女芸人が生駒聖天の祈祷を行う巫女であり、彼女の生んだ三人の娘達が俳句の見立てどおりに次々と殺されていくという話である。人物関係、事件の起こり方など、「呪縛の家」とよく似ている。「獄門島」は生駒聖天という民間の呪術信仰を扱ひ、「呪縛の家」は神道系の新宗教を扱っているが、実はその宗教描写のイメージや着想はほとんど同根のものと言え、これは新宗教の基盤が制度化されない民間信仰であることを、探偵小説がその物語構造で期せずして明示していることになるのではなかろうか。この庶民の感性レベルでの民間宗教と新宗教の同一性を、宗教学者の村上重良は次のように説いている。

農民の宗教生活の基底には、農耕につらなるアニミズムやシャマニズムの伝統が強く生きており、農村から都市に流入した民衆や雑多な宗教者は、農村に育つた諸信仰をつぎつぎに都市にもちこむ結果となつた。(略) かれらは諸国をめぐり、古来の民衆の仏教的な信仰やその知識を手掛りに、民衆の既成概念と結びついた形で、さまざまな「神」をつくりだしていった。²⁰

黒住教・金光教・天理教といった幕藩制解体期に興った代表的な新宗教は、まったくのオリジナルな発想からの出発ではなく、既存の民間信仰の再解釈によって信仰者および支持者を増やしていった。その意味では、新宗教は時の権力へのアンチテーゼとなり得るが、そもそもは保守的感性を基盤に普及していくものなのである。

横溝正史による新宗教を扱った作品としては、『地方新聞 いはらき』に1954年4月24日～9月29日に連載された「迷路の花嫁」がある。駆け出しの小説家・松原浩三が、東京・野方で霊媒・宇賀神薬子の惨殺死体を発見するところから、物語は始まる。薬子の師匠である赤坂の心霊術師・建部多門は、いかがわしい霊的治療や心霊術で多くの女性達を弄んでいた。色と金にまみれた都会の新宗教をめぐる連続殺人事件に、若い小説家と金田一耕助が挑むというあらすじだ。

19. 高木彬光「成城まいり」(『宝石』1962年3月号/引用は高木彬光『乱歩・正史・風太郎』pp. 72-73 山前讓編 出版芸術社 2009年11月)。

20. 村上重良『近代民衆宗教史の研究』pp. 18-19 (法蔵館 第2版第1刷 1963年11月/引用は第2版第2刷 1972年9月)。

では、その描かれた新宗教の具体的な内容を、本文から適宜引用しよう。

畳をしいた座敷のおくに六畳ほどの板の間があり、板の間には紋を白くそめぬいた紫の幕が張ってある。板の間のなかには祭壇が設けてあって、そのうえに、「なんとかの命」と、雄渾な達筆で書いた軸がかかっている。(略)

祭壇のうえには、そのほかに、鏡と玉と三宝がおいてあり、サカキをさした陶器の花筒が倒れている。²¹

その女も、座敷に倒れている女と同じように、オオクニヌシノミコトのような髪を結いかたをしている。色目ははっきりわからないが、羽織をすそ長に着て、袴をはいている。²²

「わしという霊体にふれることによって、彼女たちは霊媒としての素質を向上させることが出来るんだな。わしの肉体から放射する一種の霊的エマナチオンを、彼女たちは抱擁のうちに摂取する」²³

心霊術師の建部多門は、心霊術のほかに一種の祈祷みたいなこともやるのである。いや、心霊術よりも、この怪しげな祈祷の方が、多門の重大な収入のみちとなっているようだ。建部多門もまた、戦後はやる何々教祖というようなもののひとりであるらしい。²⁴

建部多門と宇賀神薬子の営む新宗教も、上の引用にみるとおり神道系で霊的療法を行い、「呪縛の家」の紅霊教とほとんど大差ない内容である。民間信仰と新宗教は、地続きで連続性の強い、村上重良が指摘する通りの構造として認識されていることがうかがえる。加えて、色と金のいわゆる淫祠邪教というレッテルでひとしなみに括られるものという見方が強固としてあったもようだ。「呪縛の家」も「迷路の花嫁」も、そうした民間信仰と連続する新宗教について、「淫祠邪教」の名のもとに激しい嫌悪と批判を露わにし、新宗教自体にはまったく同情のないテキストとなっている。²⁵ 新旧の戦後探偵小説界を代表する作家達における、この新宗教嫌悪はどういった理由によるものなのか。

21. 横溝正史『迷路の花嫁』p. 20 (角川文庫 1976年11月)。

22. 前注『迷路の花嫁』p. 25。

23. 前注『迷路の花嫁』p. 94。

24. 前注『迷路の花嫁』p. 142。

25. 「淫祠邪教」の名の許に民間信仰を裁断する見方は、西欧合理主義を輸入した明治期における迷信打破の啓蒙運動の一環として現れ、以降の言説場で継承されていく。たとえば、和田徹城『淫祠と邪神』(博文館 1918年11月)が取り上げているのは、聖天・稲荷・大黒天・弁財天・毘沙門天・金毘羅・庚申・荒神・竈神・摩利支天・妙見・閻魔・帝釈天といった具合である。

ここで再度、宗教学者・村上重良の言説を参照する必要があるだろう。村上は1958年に刊行した『近代民衆宗教史の研究』の中で、明治後半期の新宗教教団の国家神道への妥協は、結果としてその教団の半封建的構造を強化し、信者の間にある呪術性・神秘性を温存助長して近代化を阻むことになったと厳しく批判している。本稿はこの村上の言を、新宗教解釈に於いて妥当かどうかという視点ではなく、横溝や高木が戦後探偵小説の中に新宗教を持ち出してきた当時における同時代言説の顕著な例の一つとみなす。村上は他の著述でも繰り返し、この見方を用いて新宗教の半封建的構造を糾弾するが、その発話行為の背後には近代主義知識人として戦後世相を裁断するまなざしが厳としてあるのだ。

村上重良ほど学術的論旨をもった展開ではないが、同じような見方を擁する言説は、新聞や雑誌といった大衆メディアでも同時期に散見する。大衆メディアの言説は、アカデミズム言説の近代主義と根は一つでありつつ、いっそう扇情的に、現世利益的側面を〈金〉・治癒療法的側面を〈色〉として強調していく傾向がある。たとえば戦前から新宗教批判を執拗に繰り返していた大宅壮一の戦後における新宗教批判言説「新興神さま総まくり」（『東京日日新聞』1949年1月）は、【ありがたや恋の神さま、信仰ならよい？ エロ】という一節で、「新興宗教にはすべて病気が治るとか、開運すなわち金もうけや栄達といったような、“ごりやく”がつきもので、それでもって大衆をひきつけているのであるが、そのほかに性的吸引力を巧みに取り入れているものも少なくない」と、徹底的に〈色〉と〈金〉で新宗教を解釈し攻撃している。新聞記事を適宜拾っていけば、下記のように、戦前から戦後にかけて連続的に同様な見出しを簡単に幾つも発見することができよう。

【信心で身を誤った女が又二十数名 心霊会指圧療法教主の魔手 はびこる淫祠邪教】（『朝日新聞』1934年12月11日）：心霊会による指圧療法を淫祠邪教と裁断。

【淫祠邪教を撲滅の指令 宗団を全面的に抉る 内務、文部両省起つ】（『朝日新聞』1936年9月30日）：ひとのみち教団を淫祠邪教として批判。

【既成宗教の沈滞と邪教発生】（『朝日新聞』社説 1947年1月27日）：仏教批判。

【偽善なる『神様』の仮面をはげ】（『読売新聞』社説 1949年9月27日）：靈光尊批判に「邪教」の表現あり。

【梅雨の毒茸 戦後の邪教】（『読売新聞』1950年6月3日）：観音教団を邪教として批判。

【新興宗教 恋と欲の人生案内】（『読売新聞』1951年11月26日）：立正佼成会の女性信者を蔑視。

つまり、1940年代末～50年代にかけて多く発生した新宗教の中に、近代化を阻む呪術性・神秘性を見てとってそれを批判するという言説が戦前との連続性をもって数多く提示され、メディア上ではそれがほとんど常識化し、煽情性をもって乱発されていた状況だったということがわかる。この近代主義に偏向した過剰なまでにストイックなまなざしこそ、戦後日本の本格長編探偵小説が目指した「世界水準」の到達点と類を同じくするものであったのではなかろうか。「世界水準」すなわち英米ミステリの水準であるとすれば、戦前日本の封建的構造を内包する共同体＝新宗教団体へ戦後テキストとしての探偵小説が激しい批判言説を展開するのも納得できよう。換言すれば、もともと封建主義的共同体構造に対して抵抗する姿勢を潜在的に宿している、まさに近代合理主義の側に立つ文学ジャンルとしての探偵小説が、勢い戦後の新宗教を強い否定のまなざしで解釈し、名探偵によってそのいかがわしさ＝半封建主義的思想の潜在性を暴かれる対象として描くのは、当然の帰結であったといえるのかもしれない。

五、太平洋戦争の影としての新宗教

次に、もう一つ別の角度から、「呪縛の家」に描かれた新宗教を考えてみたい。それは、太平洋戦争の影としての新宗教である。

紅霊教の過去を語るくだりで、「卜部舜作は、舜齋と名を改めて、軍閥の走狗となった。私も高校当時、彼の著作を見たことがある。それは（中略）日本列島を拡大すればそのままに、全世界となってしまう。豪州は四国、アフリカは九州、米大陸は……あまりにばかげてそこまで覚えていない。要するにそれは、日本の侵略思想の象徴だった。」²⁶と説明する箇所がある。これは明らかに田中智学の国柱会と、それが掲げた八紘一字思想のもどきである。また、「紅霊教の本部には、軍から戦時中流れ出した、大量の麻薬が隠匿されている」²⁷という記述も注目される。満州の関東軍による財政収入が阿片だったことは周知のとおりで、松本清張「神々の乱心」の主要な設定にもなっている。1923年に『北京新聞』編集長として関東軍参謀に近づき中国の国民党とも人脈をもち、1937年には上海特務機関の資金調達のため三井物産等と連携して阿片売買を始めた里見甫（1896～1965）が、その代表的人物である。そもそも、紅霊教があるとされ

26. 前注「呪縛の家」p. 81.

27. 前注「呪縛の家」p. 165.

る奥武蔵野という土地は、テキスト本文に「この丘には、戦時中に軍の作った洞窟や横穴が縦横に残っている。」とあるとおり、中島飛行機武蔵製作所があった土地で、高木彬光はその中島飛行機に戦時中就職していた。「呪縛の家」連載当時の読者の念頭には、以上の情報がすぐ浮かんだことだろう。

なぜこれほどまでに、「呪縛の家」の描く新宗教には、そのモデルがすぐ判明するほどに太平洋戦争の影が濃く描きこまれているのだろうか。理由として考えられるのは、「呪縛の家」のテキストが、新宗教を疑似ナショナリズムとして批判する立場に明確に立っているからではないかという推測だ。これは前節で提示した、封建主義的構造への批判と根底は同じものである。

新宗教に関する諸研究では、「世直し」を唱える新宗教教団自体にナショナリズム親近性が潜在している点を指摘する声が多くある。たとえば天理教の教義(おふでさき)に帝国主義的・植民地主義的な要素を読む可能性が存在することや、大本教団の白馬に乗る出口王仁三郎の写真(1933年)と天皇の乗馬姿との相似性、それらに伴う数々の不敬事件としての摘発等である。新宗教がたびたび不敬罪という面目で弾圧されたのには、その教義や教団構造が天皇制および国体概念のもどきとして成り立つ要素があるからなわけ、「呪縛の家」はそうした新宗教の疑似ナショナリズムに過敏に反応して、意識的にか無意識的にかわかわらないが、ともかくも激しい嫌悪を示すテキストであるのではないか。この嫌悪感の発露は、新宗教へ惹かれる大衆心理への共感を切り捨てた論理を導入してしまう。

戦後における人間天皇出現に戸惑う民衆は、新宗教に代替ナショナリズムを期待するところがたしかにあった。所属する共同体を喪失した庶民を受け入れる、新たな共同体としての機能を新宗教が果たすことが可能な世相だったのである。代替ナショナリズムとしての新宗教団体は、血統で教祖が継承される内部構造を持ち、これが万世一系とされる天皇制のアナロジーとして庶民の感覚ではすんなり受容されるわけだ。「呪縛の家」には、「組織の力というものは恐ろしいものである。彼のこの靈感は、それほど長くはつづかなかつた。だがしかし、無知蒙昧の大衆は、予言などは実はどうでもよいのであった。彼らはたえず、何か自分らのすがりつくものを求めてやまぬ」²⁸ や、「大衆というものは考えることを嫌います。スローガンは単純なほどいいのです」²⁹ などといった、大衆蔑視とも解釈できる言が散見している。新宗教の代替ナショナリズムに無批判に取り込まれていく庶民の宗教感覚を、反近代的なものとして括ってしまおうとする、探偵小説の

28. 前注「呪縛の家」p. 81.

29. 前注「呪縛の家」p. 156.

物語構造の限界がそこに見出せよう。一方で、戦中派世代として戦争と天皇制の問題に鋭く反応する高木彬光の我慢ならない憤りがかいまみえる箇所ともいえ、それについては後段で再度言及する。

しかし、興味深いことに、「呪縛の家」テキストは、ここでもまたアンビバレントな態度をみせる。新宗教批判の言は、卜部舜斎の隠し子で事件の実行犯である菊川隆三郎医師³⁰によって「終戦後、あらゆる精神の支柱と基盤を失って、混乱と動揺の底に沈んだ人々の苦悩と焦慮を餌食とし」³¹と語られる。宗教団体そのものへは激しい糾弾をしながらも、それにどうしようもなく惹かれ取り込まれてしまう民衆の心情には、理解と共感がないでもないという書きぶりなのである。さらに重要なことは、名探偵・神津恭介が最終的にこの事件全体を通してもっとも罪深い人間として名指したのは、紅霊教の教祖・卜部舜斎でもなく、連続殺人を実行した菊川隆三郎医師でもないという点だ。殺人が行われるのに気づきながら、見て見ぬふりをして、いっさいの責任的咎めを受けずに紅霊教の財産すべてを手中に収めた傍観者・卜部鴻一こそが、「ほんとうの極悪人」であると神津恭介の口を借りて高木は裁断するのである。

「僕はいままで、この犯人、菊川医師を、悪魔の生まれかわった人物、このうえない極悪人だと思っていた。だがやはり、上にはさらに上がある。(略)

むしろ、人に罪を犯させて、その生命を代償にささげさせ、自分はその結果、生ずる利益を楽しもうとする、そういう冷たい考え方が、もっとも恐ろしいものなんだ……」

「神津さん、卜部鴻一を、法廷にひき出すわけにはいかないんですか」

私は、そう言うだけが、やっとだった。

「何の罪で、何を証拠に突き出すんだ。刑事に麻薬をかがせて、逃げだしたなどというのは、彼が犯人でない以上、単なる公務執行妨害、このくらいでは、どんな検事も起訴はしないだろう。

といて、殺人幫助罪でも、教唆罪でもない。いまの言葉など、冗談だったといえば、それですむことなんだ。人間の心の動きはわかりはしない。たとえ、殺人以上に恐ろしい罪を考えていたところで、それが明白な行動に移らなければ、どうすることもできはしない。(略)」³²

このラスト・エンディングにおけるやり場のない怒りを込めた諦念の発露は、

30. 精神科医・式場隆三郎を彷彿とさせる名前である。

31. 前注「呪縛の家」p. 223.

32. 前注「呪縛の家」p. 229.

戦中派世代と戦後問題というテーマに直結していくものと考えられる。卜部鴻一が神津恭介、そして松下研三と同じ、一高で学んだ学生であったという設定は重要だ。卜部鴻一は実家の紅霊教が軍国思想を煽っているとして同窓生から非難攻撃された過去を持つ。³³ 一高生というインテリ層の内部に潜在しているエリート意識と大衆蔑視の論理、新宗教団体内部に潜む半封建主義的傾向と疑似ナショナリズムへの反発、そして戦後問題を傍観するほかない観察者の後ろめたさと開き直り——これらは戦中派世代である作家自身の内面の投影であるだろう。本格長編探偵小説の物語構造に仮託された自虐的なナラティブへの志向が、高木彬光をして新宗教を題材に選ばしめた根本理由であった可能性は高い。

六、松本清張「陰花平原」——新宗教の現世利益と政財界の癒着

高木彬光「呪縛の家」が当時の言説場に依拠しつつ自虐的なナラティブ志向という作家の内面へ向かうベクトルをうかがわせるのに比較して、それより17年遅れて松本清張が発表した「陰花平原」はどうであろうか。松本清張「陰花平原」の初出は、『週刊新潮』1967年1月7日号～68年3月16日号である。大手銀行の会長・花房忠雄は仏教系新宗教の普陀洛教信者であるが、若い頃から女道楽で多くの愛人を作り、結果、私生児を多く作った。この花房忠雄を父とする異母兄弟達の妬情が複雑に絡んで、連続殺人事件が出来するというのが物語の骨子である。殺人事件が新宗教に絡んでくる直接的な動機は、銀行の公金横領だ。つまり、この作品も、新宗教を描くのに〈色〉と〈金〉をキー・タームにしているわけで、「呪縛の家」や横溝正史「迷路の花嫁」と共通の言説背景に拠っているかとみられる。しかし、そのナラティブの志向は「呪縛の家」とは異なるベクトルを示す。両テキストが示すこの差異は、戦後探偵小説の方向性の分派の様相と相似形を描くものと考えられる。この見通しのもと、以下、「陰花平原」が描く新宗教・普陀洛教について検討していく。

普陀洛教の内容も、一見すると先行する探偵小説に描かれた新宗教と、ほとんど大差はないかのように見受けられる。普陀洛教は終戦後まもなく興った観音を信仰する仏教系新興宗教。本部の在り所は静岡県真鶴に設定されている。教団の名前「普陀洛」は、華嚴教にある観音の霊地「補陀洛」の一文字を変えて「普陀洛」としたものの。テキスト本文では教団パンフレットに書かれた文章として、

33. 「呪縛の家」第一章で、松下研三による一高時代の回想で語られるエピソード。或る冬の夜、蠟燭（蝋燭）の火で勉強することをしていた寮生達は、卜部鴻一を鴨にして紅霊教の非難攻撃を行った。非難的にされた鴻一は、寮生の二人には死を、神津とは将来対決する運命にあると予言する。後者の予言の理論的謎解きはテキスト中でなされるが、死の予言をなぜ鴻一がなし得たのかについての合理的な説明はなされないままである。

紀州熊野・栃木日光の補陀洛信仰に連なるとしつつも、観音の霊地すなわちユートピアを象徴的な場所ではなく、現実^{レトリック}に在るとみなす立場を取り、「古い観音信仰と区別するため普陀洛教と名づけたのであります」³⁴と説明されている。新宗教の現世利益的側面を巧みに取り入れた設定だ。

普陀洛教の初代教祖は、三重県の片田舎の小学校教師であった為賀宗章という男。次教祖はその息子の為賀宗文に引き継がれ、前節で述べたように天皇制を模した血統による家父長制＝疑似ナショナリズムが顕著である。三重の小学校教師という設定からは、当然ながら伊勢神宮の存在、つまり国家神道の気配がただよう仕掛けにもなっている。ただし、「呪縛の家」や「迷路の花嫁」が採用した、巫女的役割を果たす女性は「陰花平原」の普陀落教では登場しない。新宗教団体に関係する一人の男と、彼をめぐる複数の女性という〈色〉の構図は、「陰花平原」でも確かに踏襲されているものの、異母兄弟の母達は後景に退かされており、この作品のメインテーマは徹底的に男達で演奏される。³⁵〈色〉よりも〈金〉の方に焦点をあてて新宗教を語る松本清張テキストの傾向が、この点から見出されてくるのだ。

普陀洛教は、現世にユートピアを顕現させるという目的で、「ある一定の地域に本教の信者だけの町を建てる」「土地も家もちろん信者自身のもの」「町にはみんなの尊敬を集めた人が代表者となり、みんなの意見や希望を聞いていろいろな設備を建設する」といった宗教都市の建設を目論む。武者小路実篤の〈新しき村〉への言及もみられ、相互扶助的な組合を目指し、観音の霊地の顕現を信者の住宅確保のための大規模団地建設という、まさに現世利益そのものの実現に読み替えようとして莫大な資金を必要とし、それが公金横領に繋がっていく。教団の団地が作られる計画がある相模大野は旧陸軍の用地である点からして、やはり「呪縛の家」と同じく戦争の影が見え隠れはするものの、テキストの言説は戦争の影よりも戦後の住宅をめぐる法整備に依拠しながら展開されていく。

周知のとおり、戦後まもなくの日本は核家族の増大に伴い、都市の住宅難が最大の社会的問題の一つであった。GHQによって解体された住宅営団に代わり、1955年に日本住宅公団が設立。住宅市街地の新たな開発や土地区画整理が実施され、いわゆるニュータウン開発事業がスタートしていく。1965年、地方住宅供給公社法が制定されると、国営ではない民間事業も住宅産業に参加できるようになり、郊外宅地住宅の需要が激増していった。「陰花平原」における普陀洛

34. 松本清張『陰花平原』p. 247（新潮文庫 5刷 1997年11月）。

35. 萩村綾子は謎の女として登場するが、玉野文雄の愛人というだけで、新宗教が絡む血縁の系図では部外者である。

教の団地計画は、こうした郊外住宅開発＝ニュータウン計画勃興の現実を背景にして描かれている。このニュータウン計画が、日本の家制度と家族構造の大きな変化に基づくものであることを洞察していたであろう松本清張は、新宗教に仮託して、日本社会の家族観の変質を描こうとしたのではなかったか。

だからこそ、「陰花平原」の探偵は、「呪縛の家」における神津恭介や「迷路の花嫁」における金田一耕助のような第三者的立場を取る事件外部の人間＝私立探偵ではなく、事件の渦中に巻き込まれた人間＝当事者とされたのだろう。探偵にも家族があり、それがために家族観の変質を問う事件と無縁の存在ではあり得ないというわけだ。³⁶

ところで、「陰花平原」の連載が開始された1967年の3年前には、公明党が結成されている。法華経系新宗教である創価学会を支持母体とする公明党は、1954年に創価学会が政界への進出を目論んで設立した文化部を基とする。創価学会文化部は設立以降、順調に議席確保数を伸ばしていき、第三代会長・池田大作の頃にはその政界進出の勢いはもっとも激しかった。しかし、そのことが新宗教と国政の癒着への懸念を世間が感じ始める事態となり、創価学会は政界進出活動を表向き教団から切り離す。その結果、1964年に誕生したのが公明党である。公明党は創価学会とは活動を別にする形をとりつつ、実質的には学会幹部が党の議員を兼ねることで学会を強力な支持母体とし、1965年の第7回参議院議員通常選挙および1967年の第31回衆議院議員総選挙で、それぞれ議席を確保した。創価学会と公明党の政教分離の不徹底がメディアによって指摘され、会長はじめ学会幹部が党の議員を兼ねる事態が撤廃されるのは1968年～70年にかけてのことである。「陰花平原」における新宗教の描き方は、こうした戦後の政財界と宗教団体との不即不離な関係に、期せずして抵触している感があり、その意味で戦後経済小説としての萌芽を見せてもいるのである。

ちなみに、「陰花平原」連載の2年前の1965年から、高橋和巳「邪宗門」の連載が『朝日ジャーナル』で開始されている。「邪宗門」は66年5月号で連載終了したが、純文学として新宗教を扱ったこのテキストは、大本教団をモデルに、そこに集う人々と日本社会の貧困構造とを教団の弾圧史に絡めて描き、新宗教の側からまなざされた言説で構成されたテキストであった。探偵小説の新宗教嫌悪・批判の言説構造は、同時代文学としての「邪宗門」などと比較すると、より際立ってくるのである。

36. 山辺修二と共に事件を追っているとみられた西東九郎巡査もまた、花房忠雄が生ませた私生児の一人であった。

おわりに

しかし、「陰花平原」以降の松本清張は、この新宗教テーマを、経済方面よりもむしろ国家神道すなわち国体的ナショナリズム=天皇制を問う歴史小説の方向へシフトさせようとした。それが『週刊文春』1990年3月29日号～92年5月21日号に連載された「神々の乱心」である。この作品は清張の死によって未完となったが、半藤一利の言によると、死の直前、清張は「神々の乱心」の結末の執筆を促された際、「いや、あれはもう先がわかったからいい」と答えたそうである³⁷。もしそれが本当なら、新宗教の反近代性を天皇制のアナロジーとして解釈する「神々の乱心」の物語構造に、敗戦直後から1950年代にかけて探偵小説文壇にみられた新宗教モチーフとの類似構造を自ら悟り、今更といったアナクロニズムを感じたせいかもしれない。

一方、高木彬光は「呪縛の家」以降も新宗教テーマを扱った作品を書き継いでいくが、むしろテーマを経済幻想の方へと飛躍させ、詐欺集団に騙される庶民の姿に新しい戦後の宗教的陶醉・盲目的信仰を見出そうとした。それが、日本初の本格的コンゲーム小説として成功した「白昼の死角」であると考えてはどうかだろうか。新宗教の現世利益的な側面を戦後アプレゲールによる高度な詐欺のテクニクに置き換え、天才的詐欺師をヒロイックに描くことで若者の教祖的存在にまで高めた³⁸この作品は、松本清張の開拓した社会派推理小説とは異なる立場で、新宗教のテーマを突き詰めた結果といえるのかもしれない。

こまつ・しょうこ
(金城学院大学)

37. 半藤一利の言「清張さんが倒れられたその日の午後、次回作の打ち合わせで会っていたんですね。テーマは、GHQ内部の確執と服部卓四郎機関、そして日本軍備の内幕。「週刊文春」に『神々の乱心』を書いていたので、「先生、『神々の乱心』をきちんと終えてから次の仕事にいきましょう」と言っても、「いや、あれはもう先がわかったからいい」と。(座談会「担当編集者が見た、孤高の国民的大作家。」『東京人 特集「松本清張の東京」』p. 34 2006年5月号)。

38. 内海陽子「悪に生きる男・鶴岡七郎の魅力とは ——夏木勲インタビューを中心に——」で、俳優の夏木勲は映画『白秋の死角』で鶴岡七郎役に決まった時に、「(仲間から)なんだ、おまえが演るのかって。ばかやろうって(笑)。俺たちの憧れの七郎を、おまえが演るのかって、こっぴどく罵詈雑言を浴びてね」と答えている。(『キネマ旬報』p. 77 1979年4月号)。



マシュー・D・マクマレン

Matthew D. McMULLEN

2021年に*Japanese Journal of Religious Studies* (JJRS)は48周年を迎えた。これはJJRSが南山宗教文化研究所に移行してから40周年に当たる。JJRSは、国際宗教研究所のデイヴィッド・リードが1974年に*Contemporary Religion in Japan*の名称を変更して創刊したのだが、元の雑誌はウィリアム・ウッドワードと岸本英夫が、戦後の日本において宗教研究を存続させていくために1960年に公刊を開始したものだ。JJRSは初期において年三回、1995年からは年二回、国内外の研究者による学術論文を刊行してきた。そこでは前近代から近代まで幅広いテーマが取り扱われ、人文学から社会科学まで多種多様な分野の研究が紹介されている。

2021年の春号は、JJRSの歴史の中でも最大の分量を誇るものの一つとなった。6つの論文が取り扱う内容は、仏教音楽、神饌、日蓮宗の統一、真言宗地方寺院のネットワーク、コロナ規制下での祇園祭となっている。また、例によって多彩な書評も掲載している。当初の計画では、コロンビア大学と名古屋大学の共同開催で行われてきた研究会の成果として、秋に特集号を出版する予定であったが、日本語の投稿論文を翻訳するのにさらに時間が必要となった。幸運にも、今回は出版待ちの特集号があったので順番を入れ替えることにした。この変更で先に出版することになった特集号は、これで三回目の客員編集者となったピーター・ノスコ氏（ブリティッシュ・コロンビア大学）による「1940年以降の日本宗教とアイデンティティ」である。この号は現在、アマゾンでのオンデマンド印刷で利用可能となっている。現時点でオンライン版は、(以下に述べる)新しいウェブサイトの運用が始まるまで保留になっている。この特集号には、かつて南山宗教文化研究所の同僚であった奥山倫明氏などベテラン研究者の論文が掲載されている。詳細については下記目次を参照されたい。

JJRSのオンライン活動は上昇傾向が続いており、2021年4月から2022年3月までのDOI検索の結果は97,162件で、前年のほぼ二倍となった(DOIの説明については、Bulletin第44号のJJRS年次報告を参照されたい)。JSTORは独自

のデータベースで検索データを収集しているが、それによると 2021 年 4 月から 2022 年 3 月までの JJRS 論文へのアクセスは計 108,339 回であった。これらの数値には、南山宗教文化研究所や JJRS (jjrs.org) のウェブサイトから直接ダウンロードした件数は含まれていない。オンデマンド印刷による販売部数は、同じ時期で 28 件のみである。

上記したように、私たちが JJRS を出版してきた南山宗教文化研究所のウェブサイトは、現在新しく作成中となっている。これまで同様に、EBISCO, WORLDCAT, CINII のようなデータベースであればオンラインで論文にアクセス可能であるし、Google のような検索エンジンからもリダイレクトによってアクセス可能である。したがって、研究所の新しいウェブサイトが立ち上がるまで、JJRS のオンライン出版は保留することになる。このウェブサイトには、要旨や執筆者の他の論文へのリンクなど、JJRS の論文についてさらに情報が追加される予定である。

昨年のように、次の春号は最終的に大部なものになるだろう。近年、私たちは幸運にも、数多くのたいへん質の良い原稿に恵まれている。論文が殺到していることで、結果としてページ数が増えてより大部になるだけでなく、出版まで待たせる時間も増えてしまっている。そのため、今年から、春と秋に二回、特別号ではない通常版の出版をすることにした。今後、特別号は随時出版することになるが、定期刊行物というよりは特別編集版に近くなるため、投稿論文で構成するときよりもずっと長い時間がかかることが予想される。新たにこのような形で柔軟に対応することで、私たちは年二回、定期的に計画された形で JJRS を出版することができるだろう。一方で、特別号は編集者が出来上がったと認めるときに出版することになる。

昨年の年次報告で申し上げたように、2023 年の夏には JJRS の 50 周年記念として、大規模な研究会の開催を企画している。もちろん主宰者側としては、旅行に関する規制が撤廃されることを前提に、日本国内外から講師を招聘したいと思っている。次の特集号は、その翌年に研究会に関連して出版する予定なのだが、記念行事で読者諸氏とお会いできるのが今から楽しみである。

ARTICLES

- 1 The Human-Fish
Animality, Teratology, and Religion in Premodern Japan
Andrea CASTIGLIONI
- 45 The Dharma of Music
Gagaku and Buddhist Salvation in Medieval Japan
Fabio RAMBELLI
- 73 An Amendable Argument
The Unification of the Nichiren Sect in Sixteenth-Century Kyoto
Dan SHERER
- 103 Authority and Competition
Shingon Buddhist Monastic Communities
in Medieval Japanese Regional Society
HUANG Xiaolong
- 125 Faith as Authenticity
Kyoto's Gion Festival in 2020
Mark TEEUWEN
- 165 Japanese Food Offerings
Allan G. GRAPARD

REVIEWS

- 187 Fumiaki Miyazaki, Kate Wildman Nakai, and Mark Teeuwen, eds. *Christian Sorcerers on Trial: Records of the 1827 Osaka Incident*
Rebecca SUTER
- 189 Ōtani Eiichi 大谷栄一, *Nichireنشugi to wa nan datta no ka: Kindai Nihon no shisō suimyaku* 日蓮主義とはなんだったのか—近代日本の思想水脈
Jacqueline I. STONE
- 194 Niwa Nobuko 丹羽宣子, “*Sōryorashisa*” to “*Joseirashisa*” no *shūkyō shakaigaku: Nichiren-shū josei sōryō no jirei kara* 「僧侶らしさ」と「女性らしさ」の宗教社会学—日蓮宗女性僧侶の事例から
KOBAYASHI Naoko
- 198 Michael Pye, ed., *Exploring Shinto*
Joseph S. O'LEARY
- 202 Brian Daizen Victoria, *Zen Terror in Prewar Japan: Portrait of an Assassin*
Joseph S. O'LEARY
- 205 James Mark Shields, *Against Harmony: Progressive and Radical Buddhism in Modern Japan*
Joseph S. O'LEARY
- 209 Rafal K. Stepien, ed., *Buddhist Literature as Philosophy, Buddhist Philosophy as Literature*
Joseph S. O'LEARY
- 215 Contributors

ARTICLES

- 217 Editor's Introduction
Religion and Identity in Japan since 1940
Peter NOSCO
- 225 We are Warriors for the Movement
Misogi Training in the Imperial Rule Assistance League
Helen HARDACRE
- 245 Shards from a Wooden Shoe Shop
Religious Experience, Historical Change, and Suzuki Daisetsu
James E. KETELAAR
- 267 "We Alone Can Save Japan"
Soka Gakkai's Wartime Antecedents
and Its Postwar Conversion Campaign
Jacqueline I. STONE
- 299 Constructing Identities through the Shikoku Pilgrimage
Ian READER
- 321 Traversing the Natural, Supernatural, and Paranormal
Yōkai in Postwar Japan
HIROTA Ryūhei
- 341 New Religions in Kōshien
Religious Identity and High School Baseball
OKUYAMA Michiaki
- 365 Religious Change in Modern Japanese Society
Established Religions and Spirituality
YAMANAKA Hiroshi
- 383 Epilogue
Japanese Religions and their Contributions to One Woman's Identity
Makiko HAMAGUCHI
- 395 Contributors

旧師旧友

2021年 4月～2022年 3月



大谷栄一（佛教大学社会学部）

昨年（2021年）もコロナ禍が続き、試行錯誤を重ねながら、研究と教育に取り組んだ一年となりました。

2020年9月から刊行が始まった、島藺進・末本文美士・大谷栄一・西村明編『近代日本宗教史』（春秋社）全6巻が2021年7月に無事に完結いたしました。宗教学・社会学・歴史学・政治学・人類学・民俗学・宗教史・思想史学等、幅広い専門分野から90名近くの研究者が結集し、各分野の最新の成果が集約された企画となりました。また、大谷・大友昌子・永岡正己・長谷川匡俊・林淳編『吉田久一とその時代——仏教史と社会事業史の探求』（法藏館、2021年3月）、大谷編『戦後日本の宗教者平和運動』（ナカニシヤ出版、2021年11月）も世に問うことができました。

コロナ禍の渦中ではありましたが、感染対策に十分配慮しつつ、勤務先の3回生ゼミで京都の伝統文化を対象とした社会調査を実施しました。全17名のゼミ生たちが3班に分かれ、京友禅による更なる地域活性化、ブランド京野菜を用いた地域活性化、脱京菓子離れという研究テーマに取り組みました。その成果は2021年12月に開催された「第17回京都から発信する政策研究交流大会」（主催：大学コンソーシアム京都）で発表し、『佛教大学社会学部現代社会学科2021年度大谷ゼミ調査報告書 京都の伝統文化をフィールドワークする①』（非売品）にまとめました。

コロナ禍の終息と世界平和を願いつつ、宗文研のみなさまのご健康と宗文研の益々のご発展を京都より祈念しております。

川上恒雄（PHP研究所首席研究員）

もう何年か前のことのようにですが、かつて記者を務めていた新聞の記事に、オークロンマーケティング会長兼社長のロバート・ローチ氏が紹介されているのを目にしました。驚いたことに、取材・執筆しているのが偶然にも、当時の同じ部署の同僚でした。ローチ・チェアが開設したころ、たしか宗文研で懇親会があり、若き実業家であったローチ氏の姿がとてもまぶしく目に映ったことを覚えています。

私個人の仕事としては、2015年から続けてきた陸上自衛隊幹部向け月刊誌『修親』のリーダーシップに関する連載を今年の4月号をもって終えました。代わっ

て、現在の勤務先が出版事業をしていることもあり、2誌への連載寄稿のほか、新雑誌の立ち上げに参画しています。来年に松下幸之助の宗教や思想に関する書籍の出版にこぎつけたく、内容の一部をその新雑誌にも掲載していく予定です。

額額康兵

「教皇とヒトラー」、先日、NHK、BS、1チャンネル（午後11時～12時）を見た。以下に私の感想を述べる。この映像はドイツの報道機関が作成したものである。当方、もう寝る時間であったが、興味があったので、見る事にした。これは要するに、第二次世界大戦の時、ナチスドイツのユダヤ人の「ホロコースト」に言及したものであるが、時の教皇ピオ12世は何故、沈黙を守ったのか、、、。何故、ナチスドイツの蛮行に対して教皇ピオ12世は反対声明を出さなかったのか、、、。この一点を問題にしていたミュンヘン大学、ミュンスター大学の夫々の教会史の専門家と枢機卿、大司教等がピオ12世の書簡等の説明を行った。

当時、ユダヤ人からの三千通に及ぶ救済書簡が教皇に送られた。勿論、他にも様々な人達から教皇宛てに文が送付された。が、こうした事柄にもかかわらず、ピオ12世はそれらの封書に対して一切の声明も無かったとの事であった。教皇ピオ12世の「沈黙」については、今後の検証を待つとの事であった。が、ヴァチカン当局が不利になる様な資料を公開するとは思えない。恐らく、真相は限りなく深い闇の中であろう。私個人は、教皇ピオ12世は「黙認」し、「容認」したと思う。そう思われてもしょうがないであろう。

色々な人達が映像に写し出されたが、殆ど知らない人々であった。ただ一人例外が存在した。それはユダヤ人女性で、当時、現象学の哲学者で世界的に著名な、E・フッサールの下で研究をしていた、エディット・シュタインであった。彼女は教授申請を二回したが却下され、その後、カトリックに改宗し、カルメル会女子修道院に入るが、51歳の時、ドイツ強制収容所でその生涯を終えた。

もし、ピオ12世がナチスドイツに対して、自らを犠牲にし、ユダヤ人の迫害を止める様に要請していたら、結果はどうなったであろうかと考えた。カトリック教会の頂点に立つ人間、教皇が自らの身体を差し出すとしたら、ヒトラーはどの様に対処したであろうか。ホロコーストは減少したかもしれない。権力・財力を持つ人間は重大な時、必ず逃げるとはよく言われるが、教皇ピオ12世も例外ではなかったであろうか。

高橋勝幸

『邂逅の論理』（木岡伸夫、春秋社）と西田哲学の「絶対無の場所」をかなめ石として二十一世紀は世界哲学としての「対話の道」が開けてくるものと確信

してきたが、無理解のままで大きな壁にぶつかっていた。東西思想の対立構造は藤田正勝『現代思想としての西田幾多郎』（講談社メチエ）から説明したが、伝わっていないことに気づき、「(禅の悟りにも似た) パラダイムの転換の必要性」を訴えることになった。見方、考え方を逆転するなら行き詰まりは解消され、道は開けると思っていたが、それ程甘くはなかった。理性的・論理的な西洋的思考は、大脳皮質のもので、はっきりと目に見える形を真理と捉える。反対に、毎日の生活習慣として無意識的に身に付いた行為は小脳の働きであるために相容れず、答えが得られなくなっていた。合掌・念仏・ロザリオ等は無意識の内に無の境地に遊べるものであり、この探求過程で、大脳にも小脳にも脳神経・体全体の広い領域に「軸索」というケーブルを使って情報を送っている縫線核の「セロトニン神経」の存在を教えられる。セロトニン神経は、元気の神経と言われるように、身体全体の働きを整える神経である。この神経の不調は、苦悩、怒り、抑鬱等の感情に振り回されるが、祈り等のリズム運動が活性化に有効とされる。こうした「行」が、非論理的と軽視されてきたが、合掌などは人間関係を円満に導く対話には重要な要素であり、東西思想の対立を超えて対話の道を切り開く糸口となる。今後はこの課題と「環境問題」「現代のかくれキリシタン」等に取り組んで行きたい。(有田秀穂『セロトニン欠乏脳～鬱の脳をきたえ直す』参照)

寺尾寿芳（上智大学実践宗教学研究科）

上智大学の大学院実践宗教学研究科死生学専攻およびグリーンケア研究所では、2021年度末に島蘭進先生および鎌田東二先生が退職され、2022年度から宗教学関係者としては葛西賢太先生をお迎えしました。巨星の時代は終わりましたが、これまでの導きをじっくりと育て上げるべく、浅学菲才の小生もがんばるつもりです。

他方、還暦を過ぎ、数年後の定年に向けて研究領域も含めた身辺整理を始めました。私生活面において老親を遠距離ながら介護するなかで、何かが起こってからは遅い、動けるうちに動かないと動けない、と痛感したからでもあります。ことに生涯独身男性である私の場合、家族に頼れない分、準備すべきことが多く、少し早めの整理開始がふさわしいと思っています。関係者の皆様をときに驚かせ、またご迷惑をおかけすることもあろうかと思いますが、心中お察しの上、ご寛恕のほどお願いいたします。

ここ数年、「聖土曜日」の霊性にもとづいたインマヌエル称名念禱（「南無インマヌエル」）を模索してきましたが、あらためて宗教言語の見直しが必要だと考えています。いうまでもなく、宗教言語については井筒俊彦の言語哲学を核とした研究が進んでいますが、そうした深い言語観に学びつつも、もっと泥臭い伝統

的な祈りの言葉をあらためて顧み、かつ死出の旅路に寄り添うコンパクトな、ロゴスとパトスを踏まえたエトスとしてのコトバの-artを創出したいと願っています。具体的な活動の現場として故井上洋治師が創設した「風の家」との連携を深めつつ、学んでおります。いずれはその気流に乗じて地元で「風の庵」を結び、穏やかな隠遁生活をすごすことが願いです。どうぞ今後ともよろしくご指導ください。

内藤理恵子（南山宗教文化研究所非常勤研究員）

最近の研究テーマは以下です。

- (1) ポップカルチャーと宗教
- (2) 空海の思想
- (3) 現代日本の葬送について

(1) に関しては、2022年3月1日に単著『新しい教養としてのポップカルチャーマンガ、アニメ、ゲーム講義』（日本実業出版社）を出版しました。

ご一読いただければ幸いです。

(2) に関しては、2021年10月に拙稿「即身成仏の思想を次世代にどう伝えるか」が『勸学院業書二号』（善通寺勸学院）に掲載されました。

(3) に関しては、2021年10月に「名古屋御坊新聞」（真宗大谷派名古屋別院発行）に「変わりゆく葬儀のカタチ（シリーズ「葬儀」第3回）」を寄稿しました。

今後ともよろしく願います。

【新メンバーの紹介】

エンリコ・フォンガロ Enrico Fongaro（南山宗教文化研究所第一種研究所員）

2022年4月に第一種研究所員として着任しましたフォンガロです。哲学を専門としており、イタリアのパドヴァ大学でハイデッガーとギリシャ哲学を中心に学んだ後、1998年来日し、その後、文部科学省の奨学金を経て、2000年から日本哲学、特に西田幾多郎に関して京都工芸繊維大学で勉強しました。その頃から西田など日本哲学の著作を翻訳し続けています。2005年～2012年には南山宗教文化研究所非常勤研究員として在籍させていただきました。東北大震災の翌年、2012年からは、東北大学文学部西洋美学・美術史専修にて、イタリア語を教えつつ、西洋美学、日本哲学の講義を担当してきました。その間、西田幾多郎全集のイタリア語版の出版等にも尽力してきました。近年、インターカルチャー的な哲学を創造していくための国際研究グループの立ち上げも行ないました。今後はライフワークである、西田幾多郎の時間論についてさらに分析を進め、日本哲学における宗教の役割についても興味を持って取り組んでいきたいと思っています。

ます。どうぞよろしく願いいたします。

末村正代（南山宗教文化研究所ヴァン・ブラフト奨励研究員）

2022年4月より、南山宗教文化研究所の研究員としてお世話になっております。近代日本における禅思想を専門としています。1998年4月に大阪市立大学文学部に入学し、地理学を専攻していましたが、卒業後に宗教、とくに禅仏教に興味をもつようになり、2007年4月に関西大学大学院文学研究科へ入学しました。2009年4月には博士課程に進み、主に鈴木大拙の仏教思想を研究しました。2015年3月に、鈴木大拙の宗教経験論をテーマとして博士（文学）を取得しました。

大学院在籍時の研究を通じて、日本仏教者の海外活動にも関心を向けるようになり、大学院修了後から現在にかけては、大拙と同じ釈宗演門下である禅僧、千崎如幻のアメリカ禅布教を調査しています。釈宗演門下には、大拙や千崎の以外にも多くの禅僧・居士がおり、多様な海外活動を展開しているため、今後は彼らの活動にも焦点を当て、海外禅成立における釈宗演門下の役割を明らかにしていきたいと考えています。また、上記の研究とは別に、縁あって一燈園（京都市山科区）の創始者・西田天香の研究プロジェクトにも加えていただいています。

国際色豊かな研究所で、様々な研究者の方々から学べることに感謝しつつ、一員として少しでも貢献できるよう努める所存です。よろしくお願い申し上げます。

石原 和（南山宗教文化研究所ヴァン・ブラフト奨励研究員）

2022年4月より、ヴァン・ブラフト奨励研究員としてお世話になっております。

専門は歴史学、思想史で、近世の名古屋をフィールドとして、民衆宗教如来教が、さまざまな宗派と関わりながら展開していく過程を研究してきました。その成果は、2020年に『「ぞめき」の時空間と如来教 近世後期の救済論的転回』（法藏館）にまとめています。

現在は、明治初年の宗教者たちに焦点を当て、近世的な活動公認を失った彼らが、いかにして近代の宗教制度の中で生き残っていったのかを調べています。特に、講社所管教会や仏堂などに帰属している宗派に直接管理されなかった信仰集団が果たした役割を分析しています。事例としては、静岡県清水の神職長澤雄楯と彼が総理を務めた稲荷講社、近代の如来教の公的活動根拠の獲得過程を取り上げています。特に後者については、書簡史料の整理事業も同時進行で進めており、在任中に史料集を刊行する予定です。

これまで京都で大学生活を送り、大阪で勤めてきましたが、15年ぶりに故郷の名古屋に帰ってきました。名古屋及び東海圏を主な研究フィールドとしていることもあり、早速、市内の関係地を走り回る日々を過ごしています。とにもかくにも、

研究に専念できる環境に置いていただいていることを大変ありがたく思っています。まだまだ未熟で学ばせていただくことばかりですが、研究成果を地域、社会、学界に、還元していくことで、少しでも南山宗教文化研究所の活動に貢献できるように務めたいと思います。何卒宜しく願いいたします。

昨年の行事

2021年4月～2022年3月



2021年

- 4月21日 Paul L. Swanson が First Session of the Nanzan Seminar for the Translation of Buddhist Texts を行った。
- 5月19日 Paul L. Swanson が Second Session of the Nanzan Seminar for the Translation of Buddhist Texts を行った。
- 6月16日 Paul L. Swanson が Third Session of the Nanzan Seminar for the Translation of Buddhist Texts を行った。
- 7月9日 研究会「ウィルフレッド・キャントウェル・スミス『宗教の意味と終極』（国書刊行会、2021）をどう読むか」が開催された。発題は井関大介、リプライは保呂篤彦（筑波大学）と山田庄太郎氏（聖心女子大学講師）。
- 7月16日 第13回南山宗教研究会（南山サロン）が開催され、守屋友江が「アメリカ仏教」の成立とは」のテーマで発表を行った。
- 9月15日 Paul L. Swanson が Fourth Session of the Nanzan Seminar for the Translation of Buddhist Texts を行った。
- 10月16日 南山宗教文化研究所と龍谷大学ジェンダーと宗教研究センターの共催で研究会「宗教とジェンダーの最前線Ⅳ」が龍谷大学（オンライン）で開催され、後藤晴子がコメンテーターとして参加した。
- 10月20日 Paul L. Swanson が Fifth Session of the Nanzan Seminar for the Translation of Buddhist Texts を行った。
- 11月5日 オンライン講演シリーズ Faith among Faiths の第一回が開催された。Catherine Cornille が Re-con-figuring the Uniqueness or Particularity of Christianity through Interreligious Dialogue のテーマで講演を行った。
- 11月13日 シンポジウム「ミステリーと神秘 (mysterium)―探偵小説をめぐる文学・哲学・神学の交錯―」が開催され、金承哲が「文学的神学」の可能性についての試論：探偵小説を媒介として」のテーマで発表を行った。
- 11月17日 Paul L. Swanson が Sixth Session of the Nanzan Seminar for the Translation of Buddhist Texts を行った。
- 11月25日 James W. Heisig が第三回鈴木大拙・西田幾多郎記念 金沢大学国際賞を受賞し、金沢市内において「西田哲学との出会い」のテーマで記念講演会を行った。

昨年の行事

- 12月2日 *Japanese Journal of Religious Studies* Book Reviewsとして、*Yasukuni Fundamentalism: Japanese Religions and the Politics of Restoration* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2021)の著者であるMark R. Mullinsと*Faking Liberties: Religious Freedom in American-Occupied Japan* (Chicago: University of Chicago Press, 2019)の著者であるJolyon Baraka Thomasとの間で、Religion, Politics, and the Law in Postwar Japanのテーマでディスカッションが行われた。
- 12月10日 オンライン講演シリーズ Faith among Faiths の第二回が開催された。Pan-chiu Lai が What Christianity Might have learned about 'Salvation' from the Dialogue with Chinese Religions のテーマで講演を行った。

2022年

- 1月14日 オンライン講演シリーズ Faith among Faiths の第三回が開催された。Reinhold Bernhardt が The Second Coming of Jesus Christ in Christianity and Islam のテーマで講演を行った。
- 3月13日 守屋友江がモデレーターとなり上七軒文庫との共催でルース・フラー・佐々木コレクション (RFS コレクション) に関するワークショップが開催された。これは、4月以降に南山宗教文化研究所に移管される予定となっているRFSコレクションの一部を紹介する初のイベントとなった。

研究所スタッフの研究業績

2021年 4月～2022年 3月



後藤晴子（ごとう・はるこ）（研究員）

- 論文 「〈おじひ〉の諸相—中山身語正宗『親仏体験談集』の〈おじひ〉体験に関する一考察」、『身語正研究』（中山身語正宗教学研究所紀要）第2号、2021年、3～24頁。
「大正世代の親仏とそのシャーマニズム性—中山身語正宗『親仏他県談集』にみる信仰の契機を中心に」、『身語正研究』（中山身語正宗教学研究所紀要）、第3号、2022年、3～24頁。
- 共著論文 （深堀彩香との共著）「地域の教会とコミュニティー—長崎佐世保・北松・平戸・生月を中心に」、『南山宗教文化研究所 研究所報』、第31号、2021年、54～73頁。
- 学会抄録 「高齢女性宗教者の物語と家族—沖縄の事例を中心に」、『日本宗教学』（第80回学術大会紀要特集）、第95巻別冊、2022年、298～299頁。
- 書誌紹介 「富澤公子著『幸福な老いを生きる—長寿と生涯発達を支える奄美の地域力』」、『日本民俗学』、第307号、2021年、102頁。
- 学会発表 「高齢女性宗教者の物語と家族—沖縄の事例を中心に」、日本宗教学会第80回学術大会、関西大学（大阪）、2021年9月6～8日（オンライン）。
- 学術発表 「沖縄離島で生きる人びとと民俗宗教の関わり」、美術文化史研究会（金曜教室）、名古屋市公会堂（名古屋）、2021年4月30日。
「シマと高齢者と宗教」、上七軒文庫寄付講座、上七軒文庫（京都）、2021年12月18日（対面およびオンライン同時配信）。
- コメント 「『沖縄の女性祭司—村落祭祀における就任と承認』に対するコメント」、宗教とジェンダーの最前線Ⅳ、龍谷大学との共催、2021年10月16日（オンライン）。

ティム・グラフ Tim Graf（編集員、人文学部助教）

- 論文 “Japanese Temple Buddhism during COVID-19.” *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 45: 21–47.
- 映像 仏教とゴミ、仏壇の修理、新型コロナウイルスの影響と仏教者の対応、万松寺の納骨堂等についてのビデオ（字幕あり）（youtube.com/c/timgraf）。
- 書評 Review of Dynamism and the Ageing of a Japanese ‘New’ Religion: Transformations and the Founder. London by Erica Baffelli and Ian Reader (New York et al.: Bloomsbury, 2019). *Asian Ethnology* 80/2: 445–446.

- 学会発表 「いまだキュメンタリーを撮るということ—寺院の COVID-19 対応から考える」、国際研究フォーラム「日本の宗教文化を撮る」、国学院大学（東京）、2021 年 12 月 11 日。
- 学術発表 “Buddhismus und Gender im gegenwärtigen Japan” [現代日本における仏教とジェンダー]、Ringvorlesung Gender- und Queerstudies als erkenntnistheoretische Herausforderung für die Religionswissenschaft [lecture series on Gender- and Queer Studies as an Epistemological Challenge for Religious Studies], ハンブルク大学とハイデルベルク大学（ハンブルク市とハイデルベルク市）、2021 年 6 月 30 日（オンライン）。
- ラジオ インタビュー、「廃棄仏壇から見た現代日本の社会と宗教について」、公共放送、Westdeutscher Rundfunk Köln [West German Broadcasting Cologne; WDR], 2022 年 3 月 20 日。

井関大介（いせき・だいすけ）（研究員）

- 論文 「『太平記秘伝理尽鈔』における「道」と三教についての試論」、『研究所報』第 31 号、2021 年、52～73 頁。
- 「井上円了の妖怪学と天皇神話」、茂木謙之介・小松史生子・副田賢二・松下浩幸（共編）『怪異とナショナリズム』、青弓社、2021 年、224～244 頁。
- 「井上圓了の妖怪學與宗教哲學」、佐藤將之（編）『東洋哲學的創造：井上圓了與近代日本和中國的思想啟蒙』、臺灣大學出版中心、2022（校正中）。
- 学会発表 「近世前期における「聖人の道」について」、日本宗教学会第 80 回学術大会（オンライン開催）、2021 年 9 月 8 日。

金 承 哲（きむ・すんちよる）（第一種研究所員、人文学部教授）

- 著 書 *The Center is Everywhere: Christianity in Dialogue with Religion and Science* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2022), 184 pages.
- 学会発表 「遠藤周作の文学における否定神学的要素についての考察：未完の連載小説「黒い揚羽蝶」を手掛かりとして」、日本キリスト教文学会、2021 年 5 月 8 日（オンライン）。
- 「創作としてのアダプテーション：遠藤周作の場合」、遠藤周作学会、2021 年 9 月 11 日（オンライン）。
- 学術発表 「엔도 슈사쿠와 『바보』의 세계」[遠藤周作と『おバカさん』の世界]、基督教人文学研究院、2021 年 6 月 28 日（オンライン）。
- 「文学的神学の可能性についての試論：探偵小説を媒介として」、南山宗教文化研究所（名古屋）、2021 年 11 月 13 日（オンライン）。

梁 晓虹 Liang Xiao Hong (第二種研究所員、総合政策学部教授)

- 論文 “An Exploratory Survey of the Graphic Variants Used in Japan: Part Two.” *Journal of Chinese Writing Systems* 5 (2021): 115–124.
 「無窮会本『大般若経音義』、第四十帙鳥名考」、『域外漢籍研究集刊』第21号、2021年、17～38頁。
 「天理本篇立音義考論」、華學誠主編『文献語言学』第31号、2021年、149～162頁。
 「“無窮会本系”『大般若経音義』‘詹’聲俗字考」、俞理明・雷漢卿主編『漢語史研究集刊』第31号、2021年、267～281頁。
- 学会発表 「日本俗譌字考—以“無窮会本系”『大般若経音義』中“弘”字為例」、第三回跨文化漢字研討会：東アジア写本漢字及び文献研究会、中山大学、2021年10月15～17日(オンライン)。
 「無窮会本『大般若経音義』、第四十帙鳥名考——兼論其音義特色」、「第十二回中古漢語國際學術研討会、中国北京人民大學、2021年10月15～17日(オンライン)。
 「日本天理本“篇立音義”考論」、第一回漢語音義学研究國際學術研討会及び第四回仏經音義研究國際學術研討会、中国淮北師範大學、2021年10月23～24日(オンライン)。
 「佛經音義‘日本化’發展進程考察——以“無窮会本系”『大般若経音義』為例」、佛教傳播與語言變化、第十四回漢文佛典語言学國際學術研討会、香港教育大學 / 香港中文大學、2021年12月10～12日(オンライン)。

マシュー・マクマレン Matthew D. McMullen (第一種研究所員、人文学部講師)

- 論文 “Mandala Hermeneutics and the Source-Trace Theory in Early Medieval Japanese Esoteric Buddhism.” *International Journal of Buddhist Thought & Culture* 31/2 (2021): 101–128.
- 投稿 “Annual Update: Japanese Journal of Religious Studies.” *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 45 (2021): 7–10.
 “Publication Announcement: Nanzan Library for Asian Religion and Culture.” *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 45 (2021): 11–13.
- 書評 Review of Chinese Esoteric Buddhism: Amoghavajra, the Ruling Elite, and the Emergence of a Tradition by Geoffrey C. Goble (New York: University of Columbia Press, 2019). *Reading Religion*, 15 July 2021. readingreligion.org/books/chinese-esoteric-buddhism.
- 学会発表 “Esoteric Buddhist Curricula and Doxography in Ninth-Century Japan” (「物質、經典與儀式：密教文化流布與多元視野」國際研討會 *Objects, Texts,*

and Rituals: Mult-Disciplinary Approaches to the Transmission of Esoteric Buddhism), National Cheng Chi University, Taiwan (online), 2021 年 11 月 18 ~ 19 日 (オンライン)。

学術発表 “Esoteric Buddhist Curricula and Doxography in Ninth-Century Japan.” Tokyo Buddhist Discussion Group, 2021 年 9 月 18 日。

“Shōshin’s Essay on the Differences Between the Two Schools of Tendai and Shingon.” Tokyo Buddhist Discussion Group, 2022 年 2 月 12 日。

守屋友江 (もりや・ともえ) (第一種研究所員、人文学部教授)

論文 「鈴木大拙の『新宗教論』と社会批評」、『文明と哲学』13、2021 年、21 ~ 33 頁。
“D. T. Suzuki at the World Congress of Faiths in 1936: An Analysis of His Presentation at the Interfaith Conference.” *Journal of Religion in Japan* 10 (2021): 135–160.

「アメリカ禅の成立」、『国際禅研究』8、2022 年、229 ~ 240 頁。

学会発表 “Soga Ryōjin, Dharmākara Bodhisattva, and the Psychology of Religious Experience,” Association for Asian Studies Annual Conference, 2022 年 3 月 26 日。

学術発表 「日系移民と仏教のグローバル化」、ワークショップ「マイグレーション研究とデジタル・アーカイヴ」、大阪大学グローバル日本学教育研究拠点・「国際日本研究」コンソーシアム、2021 年 8 月 1 日 (オンライン)。

「アメリカ仏教史における「二人のスズキ」—鈴木俊隆と鈴木大拙」、「仏教と近代」研究会シンポジウム「鈴木俊隆の人と禅」、2021 年 8 月 21 日 (オンライン)。

「東西を往還する大拙とピアトリスの活動—アーカイヴ資料から見えるネットワーク」、多摩美術大学アートアーカイヴ シンポジウム「アーカイヴの思想」、2021 年 12 月 4 日。

斎藤 喬 (さいとう・たかし) (第一種研究所員、人文学部講師)

論文 「伊予の八百八狸信仰における宗教文化的背景」、『論集』第 48 号、2022 年、13 ~ 32 頁。

学会発表 「伊予の八百八狸における憑依の表象」、印度学宗教学会第 62 回学術大会(オンライン開催)、2021 年 6 月 20 日。

「柳桜口演『四谷怪談』における怪談噺の粘着性」、表象文化論学会第 15 回大会 (オンライン開催)、2021 年 7 月 4 日。

「南龍口演『八百八狸』にみる憑依と守護」、日本宗教学会第 80 回学術大会(オンライン開催)、2021 年 9 月 7 日。

「伊予の憑依文化からみる八百八狸」、西日本宗教学会第12回学術大会（オンライン開催）、2022年3月27日。

インタビュー Podcast “Ghastly Tales from the Yotsuya Kaidan,” New Books Network, 2021年12月28日。

ジェームズ・W・ハイジック James W. Heisig （南山大学名誉教授）

著書 (with Ola Feurst), *Att minnas kanji, vol. 1: De japanska skrivtecknens skrivning och betydelse* (Nagoya: Nanzan, 2021), 534 pages.

(with Marc Bernabé and Alfredo Soro), *Kanji para recordar III: Curso avanzado de escritura y lectura de caracteres japoneses* (Barcelona: Herder, 2021), 362 pages.

(ed. with Thomas P. Kasulis and John C. Maraldo), 『日本 철학사상자료집』 [*Japanese Philosophy: A Sourcebook*], trans. by Kim Seung Chul, Kim Hyo Son, Um In Kyung, et al. (Seoul: Bogosabooks, 2021), 1,062 pages.

In Praise of Civility (Eugene, OR: Wipf and Stock), 136 pages. |

論文 “Nishida’s Philosophy and My Changing Idea of God.” *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 45 (2021): 48–65.

“Some Remarks on Philosophising at the Big Fault Line,” in Nevad Katheran, *Philosophising at the Big Fault Line* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2021), 182–184.

インタビュー Podcast Interview by Takeshi Morisato on *Of Gods and Minds: In Search of a Theological Commons*, New Books in Japanese Studies, podcasts. apple.com/us/podcast/james-heisig-of-gods-and-minds-in-search/id1534347682?i=1000549146429, 27 January 2022.

ポール・スワンソン Paul L. Swanson （南山大学名誉教授）

学術発表 “The English Translation of Tiantai Zhiyi’s *Fahuaxuanyi* (法華玄義).” The first series of the Nanzan Seminar for the Translation of Buddhist Text. Six sessions, on 21 April, 19 May, 16 June, 15 September, 20 October, and 17 November 2021.

“Report on the Dual Translations of the *Fahuaxuanyi*” [『法華玄義』英訳の現状報告]. Online Buddhist Discussion Group, 12 February 2022.

研究所のスタッフ

2021年4月～2022年3月



第一種研究所員

金 承哲 (所長)
Matthew D. McMULLEN
斎藤 喬
守屋友江
James W. HEISIG (名誉教授)
Paul L. SWANSON (名誉教授)

第二種研究所員

梁 暁虹
西脇 良

編集員

Tim GRAF

研究所研究員

後藤晴子
井関大介

プロジェクト研究員

Jacynthe TREMBLAY

特任研究員

川橋範子

非常勤研究員

奥山倫明
深堀彩香
Alena GOVOROUNOVA
橋本裕明
日沖直子
星野 壮
犬塚 悠
岩本明美
川上恒雄
小林奈央子
倉田夏樹
栗田英彦
村山由美
内藤理恵子
朴 妍注
Robert ROCHE, Jr.
坂井祐円
寺尾寿芳
Tiziano TOSOLINI
Rocco VIVIANO

諸宗教研究講座客員研究所員

Paul L. SWANSON

南山宗教文化研究所 研究所報 第 32 号

2022 年 8 月 22 日 印刷

2022 年 8 月 31 日 発行

編集者・発行者 守屋 友江

発行所 南山宗教文化研究所

〒 466-8673

名古屋市昭和区山里町 18

南山大学内

電話 052-832-3111 (代)

FAX 052-833-6157

e-MAIL nirc-office@ic.nanzan-u.ac.jp

印刷所 株) クイックス
