

南山宗教文化研究所

研究所報

Nanzan Institute for
Religion and Culture

33 | 2023

目次

【論文】

ジェンダー平等の実現と新宗教……………猪瀬優理 (1)

「夢の世界は現実であり実在している」ことを認める多元的实在論の考察
——「生と死の境界」の夢の事例をめぐって……………坂井祐円 (24)

近世如来教の集団変容過程
——尾張藩における金毘羅講の展開と講中取締政策から……………石原 和 (42)

千崎如幻の後半生と欧米人来日禅修行
——円福寺 Zen Hospice の設立と三宝教団修行ルートの確立……………末村正代 (61)

【研究会報告】

西田天香 Workshop
——生誕 150 年を機に天香を考える……………末村正代 (86)

第 2 回ハワイ仏教文化財研究ワークショップ
「ハワイ仏教文化財・調査報告 2022」……………守屋友江 (92)

『怪異と遊ぶ』合評会
——怪異と宗教について考える……………斎藤 喬 (96)

ラウンドテーブル「宗教・食・移民——トランスローカルな宗教実践の学際的考察」
開催趣旨と報告……………守屋友江 (99)

食を通しての宗教実践
——スィク教徒移民のランガルの事例……………東 聖子 (104)

日系人によるトランスローカルな宗教と食の実践
——北米の事例を中心に……………松本ユキ (115)

ムスリム移民・難民から考える宗教的「戒律」
——ハラールから生み出される新たな消費文化……………桐原 翠 (124)

【彙報】

Japanese Journal of Religious Studies 年次報告…………… (133)

2022 年度活動報告…………… (136)

2022 年度研究所スタッフ研究業績…………… (139)

2022 年度研究所スタッフ…………… (145)

〔論文〕

ジェンダー平等の実現と新宗教

猪瀬優理

INOSE Yuri

問いとその背景—社会の鏡としての新宗教

本稿は、2022年12月24日に開催されたシンポジウム「宗教とジェンダーの最前線」(主催:国際日本文化研究センター、後援:南山宗教文化研究所)における、筆者の報告「ジェンダー平等の実現と新宗教」の内容をもとに再構成・加筆をしたものである¹。

本稿で取り組む「問い」は、「新宗教は社会全体のジェンダー平等の実現に資するか」である。そして、この問いに対する「答え」をあらかじめ出しておくとするれば、シンポジウム時点と同様に、やはり「いいえ」となる²。

本稿では、「新宗教」を「近代社会の特質に影響されて出現した新しい特徴を持つ宗教」(井上 2009:22)、すなわち「近代新宗教」ととらえる視点を採用し、近代新宗教を「社会の鏡」として捉える(猪瀬 2007)。つまり、「社会の鏡」というときの「社会」とは、「近代社会」であり、「鏡」とは「近代化と総称される大きな社会変化に対応する形で出現した新しい特徴」(井上 2009:21)が映し出されたものとして新宗教を見ることである。筆者には数多ある新宗教の多様な実態を踏まえて議論することは不可能だが、「近代新宗教」に限定することで、「新宗教は社会全体のジェンダー平等の実現に資するか」、という問いに「いいえ」と答える妥当性が得られる。

近代社会の特徴として、「都市化、産業化、それにとまなう地域社会の生活形態の変化であり、大家族から核家族中心へという家族形態の変化」、「マスメディアの登場、交通の発達、そして教育の普及」といった変化、「ごく普通の人々の生活形態が大きく変わり、知的な環境や情報環境も変わった」(井上 2009:22)といった、多くの人びとの

1. シンポジウムは、川橋範子氏・小林奈央子氏・小松加代子氏の発案・企画のもと第一部「女性の霊力の脱構築」、第二部「教団とジェンダー平等」というテーマで開催された。

2. シンポジウムで発題した際は、「既存の新宗教」という条件を付けていた。

暮らしを取り巻く社会的・文化的・経済的・政治的・精神的環境の変化が挙げられる。これらの社会変動の中で諸領域における「宗教」の位置づけも大きく変化し、近代化論に基づく世俗化・私事化、宗教衰退、あるいは宗教復興が論じられてきた。

「新宗教は環境の影響を伝統的な宗教よりも受けやすい」(井上 2019: 289) との問題意識を前提にして、新宗教の社会的背景と研究視点の変化をたどった論考においては、これまでの新宗教研究の成果として、次の6点があげられている。

- (1) 産業構造の変化に伴う人口の流動化といった社会変容のなかで生じてくる、新たな人と人との結びつきを求める動きに対応して、地縁・血縁・社縁とも異なる同志縁(井上 2004)³の機能を新宗教が提供し得ることを実証的に示したこと。
- (2) 政教分離や信教の自由が原則となった戦後の日本社会において、政治と宗教の間の境界線をめぐる新たな議論を提起したこと。
- (3) 人びとが新しい宗教に惹かれていく社会的要因を明らかにしたこと。特に経済的要因への準拠集団論の導入と、中等教育・高等教育の普及による教団刊行物等の情報発信の活用的重要性を指摘してきたこと(近年では、インターネットの普及による情報環境の変化に着目)。
- (4) 一つの宗教にも地域差があることを実証的に明らかにしてきたこと。
- (5) 新宗教と近代化以前に日本に定着していた宗教との関係が極めて密接であり、かつ複雑な関係の中にあることを明らかにしてきたこと(民俗宗教、内棲宗教等)。
- (6) カルト問題の研究など宗教研究者が宗教の「負の側面」にも着目するようになり、これまで暗黙裡に存在していた宗教研究における宗教性善説の再考を問いかけてきたこと。

これらを踏まえ、近代化がもたらした「社会変動要因」(生業形態の変化、都市化、家族形態の変化、教育の変化およびグローバル化や情報化など)と「社会・文化的要因」(それぞれの歴史と構造を持った地域や社会階層、年齢層など)を「社会環境・文化環境」ととらえ、諸環境に対する「ニッチ的適応」という観点から検討すること(特にグローバル視点からの比較研究の蓄積)を「21世紀における新宗教研究の課題」として提示している(井上 2019: 287-289)。

3. 同じ志を有するものによる結びつき。社縁・業縁の宗教バージョン。自然村落において形成される地縁・血縁、ゲマインシャフト的共同体に対して、人為的・目的適合的に形成されるゲゼルシャフト的共同体(利益共同体)が対置されるが、そこで生じた関係性が日常生活にも及び、その人の帰属意識や一般行動原理にも影響を及ぼし、会社・企業としての共通利益を追求するだけの組織にとどまらなくなる状況を社縁・業縁と称している。新宗教においては宗教理念の共有が絆の中核となる(井上 2004: 34-35)。

上記の議論の中では、「ジェンダー秩序の変化」には、それ自体としては十分に着目
がなされていない。しかし、日本社会のジェンダー秩序は、上記の「社会変動要因」と
「社会・文化的要因」が複合的に絡み合うかたちで、近代社会への変化とその維持の根
幹を支えるために再編されたものであり、「生業形態の変化」、「家族形態の変化」、「教
育の変化」、また地域や社会階層の変化をつなぐ重要な要素として着目すべきである。
この点を重要な軸として据えなければ「21世紀の新宗教研究の課題」を読み解く際の
重要な側面を見落とすことになるだろう。

これまでの日本社会における「ジェンダー秩序の変化」の過程には「ジェンダー平等」
へ向かう可能性も含まれていたが、結果的にはそれとは異なる方向を取った（大越
1997、井桁編 2000、牟田 2006、加藤 2014、落合・橋本編 2015 など）。日本社会は他国
の社会に比してジェンダー秩序の変化の速度が著しく遅いことが指摘されており、そこ
に日本近代社会の特性が見えてくる可能性が高い。ゆえに「近代社会の鏡」である「近
代新宗教」も、たとえ女性教祖の教えに一定の「ジェンダー平等」実現への可能性があっ
たとしても、近代社会の中に一定の規模や立場を保持していく過程において、「ジェン
ダー不平等」な枠組みに何らかの形で組み込まれていく結果となった。

そのため、上記、新宗教研究の成果とされる（1）縁、（2）政治、（3）入信要因、（4）
地域差、（5）近代以前の宗教伝統、（6）宗教の「負の側面」、いずれにおいてもその内
実に迫るにはジェンダーの視点で検討することが不可欠なのである（猪瀬 2019）⁴。

井上（2009、2019）は、1970年代以降、また1990年代以降に出現した新宗教を「近
代新宗教」とは異なる性質を持つ宗教があるとして、「ポスト新宗教」や「ハイパー宗教」
という用語を用いてそれ以前の「近代新宗教」とは区別してとらえる視点も示している。
しかし、本稿においては、近代社会におけるジェンダー秩序と新宗教との関係に着目し、
それらの「異なる性質を持つ宗教」については検討せず、あくまでも「近代新宗教」を
検討の対象に置くこととしたい。ポスト近代ともいわれ、ジェンダー政策が政治的争点
となりつつある昨今ではあるが、現代日本社会のジェンダー秩序は、基本的には近代社
会の枠組みから脱してはいない。「社会の鏡」として新宗教を見ると、ジェンダー秩
序の影響を確認することは必須である。

新宗教集団におけるジェンダー平等—創価学会を事例に

新宗教集団におけるジェンダー秩序を見る一例として、「近代新宗教」の一つである

4. ジェンダー研究の視点から新宗教などの教団の動きに対する批判的指摘（山口・斉藤・荻上 2012
など）がなされている一方で、宗教とジェンダーの関係には、一面的に「負の側面」と言い切るこ
とでは済まない複合的な要素も含まれている（川橋・黒木 2004 など）。

創価学会における「家族」イメージについて確認してみよう。本節の内容は猪瀬(2023)と重なる部分も多いが、本稿では直感的にイメージを捉えやすい図によって分析結果を示し、簡便に論点を確認することに注力する。

創価学会が2021年11月18日に施行した「創価学会 社会憲章」には、7つ目の項目「目的及び行動規範」において「創価学会は、人権を擁護し促進する。誰一人差別せず、あらゆる形態の差別に対し反対する。また、ジェンダー平等の実現と女性のエンパワーメントの推進に貢献する」⁵と銘打たれている。これを受けて2023年度組織目標における「平和・文化・教育運動」の項目にも「4. 「人権文化」の構築に尽力 ジェンダー平等、女性のエンパワーメントを推進」を謳っている⁶。つまり、創価学会組織は組織目標として「ジェンダー平等」を公かつ明確に理念に掲げる団体である。

一方で、創価学会の2022年12月現在の組織は、年齢・性別によって「壮年部」「女性部」「青年部」に分かれており、「青年部」はさらに「男子部」「学生部」「未来部」に分かれている。また、地域組織の長として、地区部長は男性、地区婦人部長は女性、幹部を男女ペアで配置する形式を全国の各地域・ブロックに至るまで置いている。男女両性のリーダーが地域組織にまんべんなく配置されているともいえるが、各地域組織の第一の長は事実上男性であるため、各地域組織において女性が第一の長に就く可能性はほぼ準備されていない組織構造ともいえる。

なお、創価学会において「婦人部」と「女子部」が正式に統合されて「女性部」となったのは2021年11月からである。それ以前は「壮年部」と「婦人部」を基本とし、「青年部」が「男子部」と「女子部」から成り立ち、この4つはまとめて「四者(よんしゃ)」と呼ばれ、地域における創価学会活動の基盤となる部署として捉えられていた。大まかに「婦人部」は既婚女性、「女子部」は未婚女性が所属する部署であった⁷。この点も「男子部」から「壮年部」への移行が婚姻状況と無関係に年齢層のみで分かれていたのとは異なっていた。

猪瀬(2023)では、この「四者」が創価学会組織を「創価家族」「学会家族」として象徴化する装置として働くものとみて、教団側から提示されるイメージと、学会員側が受け止めているイメージの重なりについて検討した。本稿では「家族」にかかわるジェンダー秩序がどのように表れているかという観点からこの点について改めて確認する。

まず、教団側からの男女と世代で異なる指導の内容について、1976年発行『創価学会指導集』と1995年発行『希望の明日へ—池田名誉会長珠玉スピーチ集』に掲載され

5. 「創価学会 社会憲章」<https://www.sokagakkai.jp/about-us/charter.html>

6. 「2023年の活動について」<https://www.sokagakkai.jp/practice/activities.html>

7. 女子部でも独身のまま年齢を重ねると婦人部に異動する例が多かった。「女性部」再編以降は「女子部」に当たる人たちは「池田華陽会」となっている。

た指導文言のうち「各部への指針」項目に掲載された「女子部」「男子部」「婦人部」「壮年部」に対する池田大作会長（名誉会長）による指導・スピーチのテキストをすべて入力し、そのテキストに対してKHCorder3（樋口 2020）を用いて対応分析を行った。

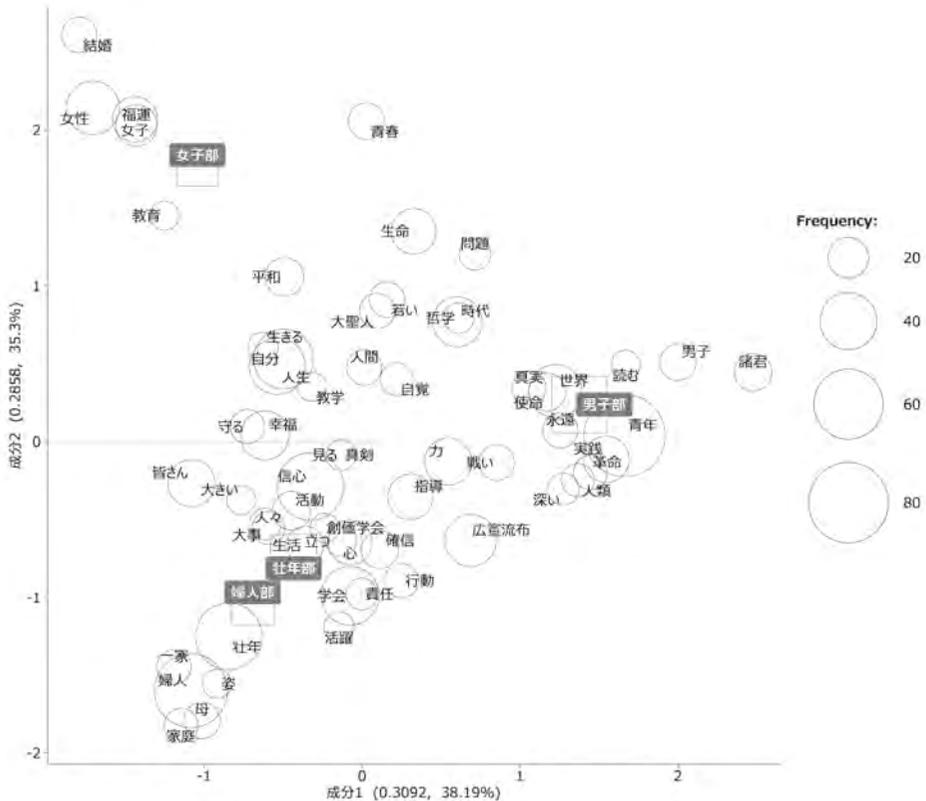


図1 1976年発行『指導集』・1995年発行『スピーチ集』各部署「指針」の頻出語
KHCorder 対応分析（上位60語）

図1中に□で表示された「女子部」「男子部」「婦人部」「壮年部」の周囲の○には、各部に対して与えられた指導内容において良く用いられている語句が図示されている。○の大きさはその語句が登場している回数（頻度）が多いほど大きい。それぞれの部署に対するメッセージの特徴が感覚的に分かるように図示されている。

「女子部」の周囲には、「結婚」「福運」「教育」などの文字がある。未婚女性が主である「女子部」に対しては、将来結婚し婦人部になった際に幸せに生きられるよう「福運」をつけるための信心を若い未婚のうちに身につけるように、という指導である。

「男子部」の周囲には、「青年」「世界」「永遠」「実践」「使命」「真実」「人類」「戦い」

などの語句が並んでいる。また「諸君」という語は、「青年部」の中でも特に「男子部」のみに用いられる特徴的な呼びかけ語である。これらの呼びかけ語や頻出語は、男子部に対しては、将来の創価学会組織を背負って立つリーダーとなることを期待する指導が多く与えられていることを示している。それと同時に、「青年」として「人類」「世界」のために「使命」をもって「戦う」ことを期待する指導がある。

「女子部」と「男子部」の間には、「若い」「平和」「哲学」「青春」「教学」「自分」「生きる」「大聖人」といった言葉があり、青年部の男女に対してこれからの人生を「生きる」うえで必要となる「哲学」として「大聖人」の教えやご生涯を学ぶなど「教学」に励むよう指導がなされている。

図中央近くの原点には、四者に共通して頻出する語句、すなわち共通して与えられている指導が集まっている。「創価学会」の「信心」を保って「幸福」になるよう「指導」されているということである。

「婦人部」と「壮年部」は隣接しており、この二つの部には、重複あるいは類似した指導が投げかけられていることが示されている。

「婦人部」の周囲には、「壮年」「母」「一家」「家庭」などの言葉が並んでいる。「一家」「家庭」において「壮年部」を補佐して下支えすることを期待する指導がなされていることがここにあらわれている。

「壮年部」については、「学会」「創価学会」「活動」「活躍」「責任」「立つ」「広宣流布」「指導」「信心」といった語句があり、創価学会におけるリーダーとして「立ち」、「責任」をもって「広宣流布」に向けて「活動」するようとの指導がなされていることが示されている。

なお、壮年部や婦人部・女子部に対する呼びかけ語は「男子部」のように「諸君」ではなく、「皆さん」であることも図の中から読み取れる。

次に、これらの組織からの指導に対して、調査票に回答した2001年時の札幌市の創価学会員がどのように受け止めていたのか、それぞれの部に対するイメージを尋ねた回答結果から確認する。ここで分析対象とするデータは、2001年に札幌市で実施した調査の自由記述式調査票から得られた信仰継承に関する調査票(猪瀬2011)を配布した際、別紙調査票として自由回答方式で四者それぞれのイメージについて尋ね、回収された656票の回答結果である。

図2に各部のイメージについて尋ねた設問に対する回答にあらわれた頻出語をNVIVOの単語クラウドを用いて図示した(上位30語、最短1文字、完全一致)。この図から、回答してくれた学会員が持っている各部のイメージを改めてまとめると、以下のとおりである。

「女子部」は「さわやか」な「明るい」「女性」、「花(華)」として「学会」で「活動」する「人」であり、「未来」の「婦人」部となって「ほしい」と思われている。

「男子部」は、「学会」なかで「元気」に「活動」する「若い」「人」、「青年」であり、「未来」の「創価」学会を率いていく人材として見られている。

「婦人部」は、「学会」「家庭」「地域」において「太陽」のように「明るい」「存在」として「活動」する「人」であり、「組織」における「お母さん」である。

「壮年部」は、「学会」「組織」の「柱」として「活動」する「存在」であり、「社会」で「仕事」をしながらも学会組織でも頑張ってくれる「お父さん」である。

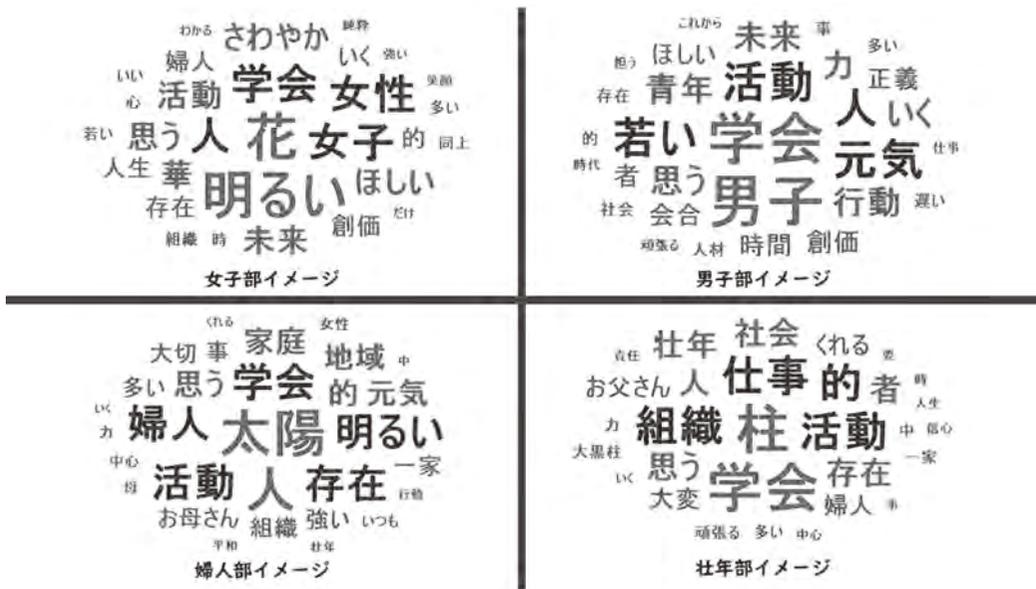


図2 創価学会員回答者がもっていたイメージ

以上から創価学会組織から与えられている会長指導において「お父さん」「お母さん」といった直接的な語句は用いられてはいないが、性別役割を前提としたものとして提示されており、創価学会員側はこの組織を疑似家族として受け入れていることが見える。

疑似家族としての「創価家族」における「ジェンダー秩序」は、年長男性が、「柱」として組織・家庭のリーダー役となり、年長女性は「太陽」としてそれを補佐し調整する役割である。そしてこれらの女性たちは後継者である若者を生み育てることも期待されている。若年男性は後継のリーダー役として期待され、若年女性は、若いうちは「花(華)」とされ、将来の「婦人部」として期待される。意思決定の中心はあくまで男性であり、女性たちが組織や家庭の世話・調整を引き受けることを期待するジェンダー秩序が読み取れる。

この「近代家族」イメージと重なるジェンダー秩序は、創価学会における地域活動の実質的な部分を担う組織構造を支えるものであった(薄井1995参照)。2021年に創価

学会組織において「婦人部」と「女子部」が「女性部」に統合されたことは、このジェンダー秩序の揺らぎが組織構造の変革をもたらしたことを示している。

森岡清美(1989)によれば、「日本における宗教運動体のいわば原組織」は「おやこモデル」である。ゆえに、その教団組織論において、タテ組織である「いえモデル」「おやこモデル」は「家族」の比喩を用いて表現されていた。一方で、創価学会や立正佼成会がその代表例とされるヨコ組織である「なかま-官僚制連結モデル」は「家族」の比喩から離れたモデルとして提示されている。しかし、「おやこモデル」を原組織としながら、そこから展開した組織構造を「なかま」と「官僚制」が連結したものとみる見方は、自身の理論および教団の組織原理を的確に捉えたものだったのだろうか。

日本社会の家族形態の中心は明治、大正、昭和、そして第二次世界大戦後の社会変化を通じて、「タテの関係」を前提とした「いえ」のあり方から、夫婦関係を中心とした公私分離、性別分業を前提とした「近代家族」のあり方が中心となった。近代家族は「いえ」とは異なり、男女の対からなる「ふうふ」とそこに生じる「おやこ」の関係性を中心とした「かぞく」である。近代家族の夫婦関係は「いえ」におけるそれとは異なり、男女の役割が異なることを前提とした「対等」つまり「ヨコの関係」であることを前提としている。しかし、実際には「対等」とはいえず、男女の役割が異なる、つまり夫が主、妻が従という「タテの関係」であることも前提となっている。

先述の通り、創価学会の組織は、組織全体の長には女性が就くルートが正式には用意されていない構造を持っている。それは創価学会の教団組織を形成する原理が、単なる「なかま」や「官僚制」ではなく(あるいは単なる「同志」でもなく)、「父/夫」をリーダーとし、「母/妻」がそれを補佐し、将来の「父/夫」である「息子」と将来の「母/妻」である「娘」がそれに従う「近代家族」の原理によって組まれていることを意味する。事実、「女性部」成立以前は、組織自体が、「壮年部」が「父」、「婦人部」が「母」、「男子部」が「息子」、「女子部」が「娘」、そして幼い「子どもたち」である「未来部」という構造となっていた。かつては「ヨコ」でつながる「女子部」「男子部」の「お姉さん」「お兄さん」が、「未来部」の「子どもたち」の面倒を「タテ」の関係で見る仕組みもあり(猪瀬 2011)、ここにも「タテ」と「ヨコ」の組み合わせが用いられていた。

「タテ」と「ヨコ」の関係が巧妙に一つに組合わされた近代家族イメージの教団組織への拡大適用は、会員、特に女性を組織活動に引き出すことに成功し、安定した組織運営を可能とすることにつながったのではないだろうか。この組織形態を「家族」の比喩を用いて表現するならば、「かぞくモデル」となるだろうか。

2021年に聖教新聞社から発行された『広宣流布と世界平和 池田大作先生の指導選集 [下]』には、「麗しき創価家族の世界」という節が設けられており、「創価学会は、妙法で結ばれた家族の集い」であるとされ、「家族」イメージを組織運営に継続的に利用していく姿勢が示されている。つまり、男女に異なる役割・権力を配分する不平等な

ジェンダー秩序が継続されていくように見える。不平等が組み込まれた既存のジェンダー秩序を保持したまま「女性活躍」のみを称揚し、実質的なジェンダー平等の実現には動いていかない日本社会の「鏡」と見える状況である。

「社会の鏡」としての新宗教への「まなざし」

創価学会における信仰継承について検討した猪瀬（2011）には、薄井（1995）を参照し、創価学会の組織が「男女の特質を活かしながら、一体和合する」形式であると指摘した箇所がある。ジェンダー不平等な秩序があるとの指摘を込めて書いたこの箇所を、調査対象者であった婦人部幹部の方は、「そうなの！私たちの組織はまさにそうやって活動してきたの！」と、「自分たち婦人部の働きを理解された喜び」として読んだ。彼女らがそのように活動してきたのは確かだった。虚をつかれながらも、事実をどのように見るか、受け止めるかはその「まなざし」の持ち方によるのだということを、改めて教えられた。当たり前なことだが、そこに自負を持って、あるいは踏ん張りながらもそこに居続けている人たちを、外部から安易に否定も肯定もできない。

あらゆる社会の領域に組み込まれているジェンダー秩序は、一人ひとりの世界を見る「まなざし」の中にも埋め込まれているために、曇りなく見ることが困難なものである。研究者が「社会の鏡」としての新宗教をより曇りなく見るためにはどのような姿勢と方法が必要だろうか。

ここでは、丹念な調査をもとに社会学理論による新宗教の社会的位置づけを検討し続けている渡辺雅子による、新宗教における家族と女性に注視した諸研究を参考にしてみたい。

渡辺の具体的な調査研究対象は多岐にわたる（渡辺 2007 など）が、女性信者や女性教祖に特に焦点を当てている論考を含め（渡辺 1985、1991、1993、1994、2016a、2016b）、教団組織における個人とその家族の関係性を克明に記録した事例研究を多く発表している（渡辺 1989、2001、2019 など）。

例えば、渡辺（1979）は、全 54 世帯（内 1 世帯調査拒否）のうち 26 世帯が新宗教（立正佼成会 14 世帯、創価学会 5 世帯、天理教 7 世帯）に加入している一地域を対象とした調査結果を「家族危機」に着目して分析している。「新宗教に入会するのはあくまでも個人」としつつも家族に着目する理由として、第一に「この地域では信仰の担い手のほとんどが母―妻―嫁の役割を担う女性であり、剥奪の経験を個人だけにかかわるものとするよりも、これら女性の属する家族の問題としてとらえた方が適切であること」、第二に「新宗教のメンバーシップは世帯を単位とするものが多く、従ってこれらの世帯を構成する家族とのかかわりを見ることがどうしても必要であること」を挙げている（渡辺 1979：201-202）。分析により、新宗教がそれぞれの家族にもたらす影響として、新

宗教の意味付け機能が家族内部の危機対処能力に変化を生じさせること、援助源として信者集団という家族外部のネットワークを家族に与えることが示される(渡辺 1979: 224-225)。新宗教と家族、そこに所属する個人、特に女性の間にある関係性を見つめる「まなざし」が見える研究である。

特に教団内のジェンダー秩序がもたらす影響について見つめた研究として、金光教の中で「教団内教団とも一部では位置づけられている」合衆教会における25名の男女の修行生⁸の修行生となった経緯と修行生活での困難、修行生の生活を丹念に追った渡辺(1994)がある。ここでは、親先生(男性)に魅かれたという修行の入り口までの経緯には男女差があまりないのに、「修行生の育て方が男女で全く異なること」が指摘されている。具体的には「女性は台所が結界」などとされ女性修行生の関われる宗教的御用が制限されていること、台所仕事中心であるゆえに「女性修行生が人間関係の問題を多く抱えて」しまい純粋に修行に励むことが困難であること、にもかかわらず「心行として受け止めるならば修行の場がどこでも同じ」とされて女性修行生の抱えている問題が不問に付されること、親奥様(親先生の妻)は教師ではないのに女性修行生のみ修行のモデルとされてしまうこと、既婚者の女性修行生が夫(男性修行生)に従属していくこと、それらの作用によって「信心では女性修行生より男性修行生の方が上」などと評価されてしまうこと、が指摘されている⁹。

端からみると女性修行生にとって理不尽と言わざるを得ないこの状況は、女性たち自身が受容した新宗教集団において正当化された「教え」によるものというよりも、女性たちが教会内の暮らしを支える「食という毎日の生活に必要なものを担当しているために時間が区切られ、時間に追われている」(渡辺 1994: 65)という、「教え」以前の「家族」や「女性役割」にまつわる不平等・不均衡なジェンダー秩序によって生成されている¹⁰。

男性が自らの性と異なる性について考えたことがないというのとは違って、

8. 男性13名、女性14名(内9組の夫婦で修業)のうち69歳と77歳の女性が調査当時入院中で調査対象から外れている。修行期間は最長23年、最短2年、年齢は27～66歳。世俗社会から離れた修行となる。

9. 聞き取り調査の記述からは、修行生同士の間にも生まれた子どもたちの苦悩・苦労も垣間見える。

10. 渡辺(1994)註9には、合衆教会は「金光教の中では特異とみられている教会である。親先生の生き神信仰がつよく、そのモデル性は強いし、性別役割の強固なことは九州という土地柄も反映している」とある。1990年の調査時は女性も多少は台所以外の宗教的御用を担っていたが、1993年5月以降、「男性は結界取次中心の表の御用(広前中心)、女性は炊事・育児などの裏の御用(台所中心)」という形態が顕著となったことを記録している(73)。この要因として、この期間、相次いで3組の夫婦が合衆教会から出て人手不足となったことが挙げられている(渡辺 1994: 65-66)。

女性は自ら女性であることに關してアンビバレントな心を持っているのが顕著である。女性は自らの女性性を配偶者との関係、布教との関係、出来事との関連で内省させられる。女性は夫婦になった場合、夫に従うものとされ、活動分野も制約され、男性が男性であることを拒否したことがないこととは対照をなしている（渡辺 1994：82-83）。

裏方に追いやられても女性修行生は懸命に修行に励んでいるが、炊事や育児など「毎日の生活に必要な不可欠な」労働の偏った配分によって信仰活動の質と量自体が影響されてしまっている状況が詳細に描き出されている。

ただし、渡辺（1994）自身は、この状況に対して「理不尽」といった直接的評価は一切示していない。一方で、この論考を「彼女たちは当初は親先生信仰から入った。目標とするのは親先生であり、それに付随した形での親奥様である。はじめから親奥様を目指したのではない。「親先生の教えの中には女性を魅了するものがある」、「『親先生の中にも土（どろ）の心¹¹に代表されるような女性的なものがある』といわれる『土の心』は男女ともに実践しなければならないものである」という、渡辺自身の見解を示すことで終えている（渡辺 1994：89-90）。

新宗教を生み出した社会変動のなかでそれぞれの立場から教祖、教祖後継者、教団幹部、信者たち、またそれを取り巻く人びとは、教団内外との相互作用の中から教団を形成・運営していく。それは、関係する人を苛む問題に満ちたものにもなりうるが、それに対する価値評価をいったん横に置きながらその一つ一つを丁寧に確認していくことは、社会全体のジェンダー平等の実現を阻むものを具体的に一つ一つ見つけていく作業にもなる。

不平等を生むジェンダー秩序は、さまざまな領域において、時には相反するような異なる要素が複雑に撚り合されて作られている¹²。ゆえに、ジェンダー平等は複数の事象を一つ一つ解きほぐすようにして実現していく必要がある。そのために必要なのは手元をじっくりと見つめて繊細な手作業をするような、「まなざし」である。渡辺（1979、1994 など）が示す、信者や組織のあり方そのものを丁寧に描き出す調査・分析の手法は、そこにある「差異」「分断」を生み出す撚れた糸や綻びを見逃さずに示す可能性を持っている。

教団や教会組織それぞれの歴史と事情の下で、その教団・教会組織固有のジェンダー秩序が組み上げられ、維持され、変更されている。不平等や不均衡を「見つけ出そう」

11. 「一切切を根肥やしにしてしまう」土のような心、実践的・普遍的妥当性を持つ教え、実生活のなかで実験・実証できる教えという合衆教会の理念（渡辺 1994：14）。

12. たとえば井桁（1992b:198）は「母性神話と撚り合わされた主婦役割」といった表現を用いている。

とする視点ではなく、具体的にどのような関係性がそこに構築されているのか、その結果としてどのような事態がそれぞれの成員間の関係性に生じているのかを見つめること、このような作業が、教団の外部だけでなく教団の内部の人にもそこに存在する実質的な「不平等」を目に見えるように、伝わるように示すことにつながるのではないだろうか。

フェミニズムの立場から行われるジェンダー研究は、どうしてもあらかじめ対象の中から「不均衡」「不平等」「不公正」を読み込もうとする視点・姿勢を持ってしまいがちである。男性中心主義的な価値観、視点が支配的な世界、研究界において、フェミニズム視点・姿勢に基づく研究や分析には多くの意義があるが、あらかじめ「不均衡」「不平等」「不公正」自体を想定してしまうと、もしかしたら平等や公正への変容の手がかりになるかもしれない要素¹³を含みこんだ関係性を、「支配」と「権力」の不均衡をもたらすものとして、まとめて断ち切ってしまうリスクも抱えこむことになる。この点を考えるために、新宗教を見つめてきた研究者の視点を確認してみたい。

新宗教と女性、あるいはジェンダーに関する研究

ここでは、新宗教と女性の位置づけや役割について、明確にフェミニズムの立場から理論的な検討を行ってきた井桁碧（1989、1992b、1993）の議論を中心に確認する。

その前に近代日本国家をジェンダーという視点から問い直し、歴史化することを企図した井桁編（2000）の「まえがき」から、ジェンダー視点による研究姿勢を確認する。

私たちが知りうるかぎりの知としてのジェンダーは、女と男の政治的・経済的また文化的に対等ではない関係から生まれてきたのであって、両性のあいだの対等な関係をつくりだすために提唱されてきたことはほとんどない。ジェンダーという視点をとるとき私たちは、社会・共同体の歴史とみなされ語られてきた物語を、また公的には語られることのなかった出来事を、権力関係の編成過程として、あるいは支配関係の歴史として見直すことになる（井桁 2000：11）¹⁴。

13. たとえば、渡辺（1994）では、女性を台所に閉じ込めることに用いられていた「心行として受け止めるならば修行の場がどこでも同じ」という言説や「親先生の教えの中には女性を魅了するものがある」という言説は「『土の心』は男女ともに実践しなければならないもの」との渡辺の男女の区分を超えた修行や教えの捉え方を示す読み取りにつながっている。

14. 本編著で井桁自身は新宗教について論じていないが、「第3部 国家とジェンダー 第7章 新宗教の女性教祖と日本近代国家」（櫻村 2000）で取り扱われている（井桁 2000：13）。

井桁（1989、1992b、1993）の新宗教論の主題もまた、「近代国家」日本におけるジェンダー秩序が男女の間の対等ではない権力関係・支配関係として編成されている、との認識に基づいており、端的には、次のように捉えている。

日本の新宗教は、19世紀後半以降日本という国の全体社会、文化が、欧米諸国から外圧、影響を受けた、その近代化過程において、政治的経済的な混乱、価値体系の変動、危機的状況を克服するために、自らを変容させる苦悩のなかで析出し構造化した救済装置、わけても庶民の生活の場に優れた効果を発現した一種の「治療文化」と考えることができる。治療文化を体現する社会組織・集団としての新宗教教団は、その教義においてしばしば、性別役割の完全な遂行を人間本来の聖なる義務とし、その実践を通して宇宙の「聖なる秩序」を回復することを、救済の実現された、至高の状態として指し示す。しかも、その実践者の過半は女たちである（井桁 1992b：187）。

「治療文化」として新宗教を見る視点を提示した井桁（1989）では、近代国家としての日本における「聖なる秩序」となっているジェンダー不平等なジェンダー秩序を問い直すために新宗教研究が有効とみており、「新宗教運動に対するフェミニズム的アプローチ」が「何を問とするか」を問うている（井桁 1989：5）。

問うべきは、社会的な力を力たらしめているもの。男と女、自己と他者の関係において、自己が他者に対して行使する力、他者が自己に対して行使する力、状況と社会を規定する権力の根拠、それが究極的には一体何によってどの様（ママ）正当化されているのかということである（井桁 1989：20）。

その一例として、民俗学などで着目されてきた霊的な「女の力」について、「政治・経済史を主流とする歴史学が、補助的功績しか認めてこなかった女の働き、女の性役割と密接な生活領域、家事、育児、生産労働などに注いできた女の力」から発するものであり、「女の自然、本性に発する力ではなく、社会が機能させる力である」ことを指摘している（井桁 1989：15）。新宗教の女性教祖や活躍する女性信者が得ている「力」の淵源もこれに類するが、新宗教研究では女性信者の「周囲や教団、一般社会から受ける社会的意味付け等が、正面切って問い直されることは」なかった（井桁 1989：16）¹⁵。

井桁の批判的視点は、新宗教集団やそこに所属する信者（女性が多い）にではなく、

15. この点を問い直していくことは、シンポジウムの第1部「女性の霊力脱構築」・第2部「教団のジェンダー平等」という二つのテーマに共通する課題である。

女性を「不可視の存在」としてきた宗教研究を行っている研究者（男性が多い）の「まなざし」のあり方に向けられている（井桁 1989：11）。新宗教集団が女性たちの力を教団の発展のための活力として大いに利用し、そして女性たちの側も信者となって活動することで「力」を得ている、このようなメカニズムで新宗教集団が展開している。

にもかかわらず、「従来の新宗教研究は、新宗教運動の発展や教団の展開過程と、女の社会的な存在の様式、女に向けて説かれる女のための道德規範、それに基づく女の自己規定のあり方といった要素を関連させて見ようとすることはほとんどなかった」のである（井桁 1992b：188）¹⁶。

井桁の「まなざし」は新宗教研究における主に男性研究者の「問い」の立て方に向けられており、繰り返し「新宗教研究者の視野の中に、女たちの姿は捉えられているだろうか」と問うている¹⁷。新宗教集団で活動している信者は女性が多いことは認知しているながらも、非常に奇妙なことだが、男性研究者の目には女性信者が見えていなかったというのである。近代国家の成立と維持という根幹の部分のメカニズムを捉えるためにも、ジェンダー秩序と新宗教とのかかわりを問い、捉えることは必須であったが、男性中心の新宗教研究ではそれを見逃してきたことが、新宗教と女性、ジェンダーを主軸に据えた研究者からは的確に指摘されていたのである¹⁸。

一方で、女性の宗教研究者たちは、女性たちの姿を捉える試みを行ってきた。

女性教祖研究としては、妻鹿淳子（1985）、薄井篤子（1987）、山下明子（1990）、ハーディカ（1994）、櫻村愛子（2000）、浅野美和子（2001）などがある¹⁹。

16. 井桁（1993：154-155）においては、孝本頁の霊友会研究が「捉えている『先祖観』の主体とはいったい誰なのだろうか。家長か、やがて家長になる可能性のある男だけが主体とされているか、さもなければ、妻は全く同じ先祖観を持っていると考えられているのではないだろうか。だが、女にとっての『家』の意味が、男にとってのそれと同じであったと断定するのは早計に過ぎよう」と指摘している。

17. 2022年度「宗教と社会」学会は、創立30周年記念特別企画として連続研究会を開催した。最終となる16番目の研究会「宗教とジェンダー」回では、小林奈央子氏が報告、同世代の猪瀬がコメントを担当した。他の部会では報告は若手・中堅研究者、コメンテーターは「宗教と社会」設立時より活躍していたベテラン研究者が担当する構成であったが「宗教とジェンダー」回ではそれが困難であった。この事態はすでに「宗教と社会」学会の前身・宗教社会学研究会（宗社研）の解散記念シンポジウムをもとに編まれた書籍において井桁（1992a）により予告されていたのかもしれない。「宗社研は「民衆」への共感を目指す研究を志してはいたが、男性研究者の多くが「ジェンダーの軸」を映していなかったゆえに「研究者仲間集団に所属し続ける女の少ないことなど、気にもしないでいられたと」（傍点原文）。

18. この点については、稿を改めて論じたい。

19. 安丸良夫（2013（初版1977））による出口なお研究は、フェミニズムやジェンダー視点を持った女性教祖研究の中でも参照すべきものとして言及されることが多い。山下（1990）は、中山みきと出口なおに関する分析が主であるが、霊友会や生長の家、ひとのみちなど都市化の中で発展した教

教団における「女性役割」や諸活動に関しては、薄井篤子による天理教（薄井1992）、立正佼成会（1994a）、修養団捧誠会（1994b）、創価学会（1995）、真如苑（2002）など複数の新宗教集団に関する研究、世界救世教について小松加代子（1995）、PL教団について石渡佳美（1996）、天理教について金子珠理（1995）や堀内みどり（2012）、霊友会・立正佼成会について日比野由利（2001、2002、2022）、統一教会（世界家庭平和統一連合）について中西尋子（2004など）などがある²⁰。

薄井（1994b）は「『主婦』は近・現代における女性の自立と権威を考える際のキーワードであり」、「新宗教は『主婦』という女性の存在様態を高く評価し、家庭運営における権威を付与した」ことを新宗教一般の傾向として総括したうえで、女性を巡る社会状況の変化が女性たちの宗教活動に与えた変化を異なる世代の女性たちの動きから確認している。修養団捧誠会における年配の女性たちが組織する「おみな会」と若い世代（二世の女性と男性会員の配偶者女性）を中心に組織された「ミセスのつどい」の活動の展開を時系列で追って、「ミセス」層が教祖の男女観（女性が相手に対して「下がる」戦略）に対する違和感と抵抗を示しつつ性役割については温存したこと、その点を「ミセス」層より下の世代から批判されている、という状況を記述している。

社会変動に伴う組織変化については、創価学会に関する論考でも、多様な女性グループが併存する状況を確認して「女性の生活が多様になったという社会的事実」として指摘されている（薄井1995：169）。

新宗教集団においては、ジェンダー平等の実現に資する要素が教団内の組織や教えにあったとしても、教団全体の組織運営上では男女二分法は崩されることはほぼなく、男性が主導・女性が補佐という関係性が保持され、「ジェンダー平等」が实际的・実質的に実現される仕組みがないことが明らかにされてきた。

一方で、この状態は固定化されたものではなく、社会変動に応じて変容の過程にあることも明らかにされてきた。「社会の鏡」である新宗教ゆえに、不平等・不均衡なジェンダー秩序の再確認だけにはとどまらない変容とその手がかりを捉えてきたといえる。

井桁は、「主婦」である信者女性たちに対する分析においては、新宗教への参加によって既存の「権力構造を受け入れ、女に割り当てられた役割を遂行することによって権力を手に入れた」が、「性別役割分業を聖化し、絶対視している以上、性別役割を必須の前提要件とする現代日本の社会秩序を強化することになる。彼女たちの生のエネルギー

団の女性観と天皇制との関係、簡単にはあるが立正佼成会や創価学会についても論じている。

20. 孝本貢による先祖祭祀に関する研究は新宗教と女性、ジェンダーに関する研究でもよく引用される重要な先行研究である（孝本2001ほか）。このほか、主に男性学の観点から熊田一雄が大本、白光真宏会、天理教などの宗教におけるジェンダーを問う論考を発表している（熊田2005、2022）。中西尋子との共著『統一教会』（2010）がある櫻井義秀（2003、2023）もジェンダーの論点を取り上げている。

は、企業化した『国家』の権力構造に吸い込まれている」(井桁 1993: 168) と指摘している。

一方、渡辺 (1994) の報告する修行生活を集団で営む女性修行生は、先述の通り教会において修行生同士で異性愛結婚をして子どもをもうけ、夫に従属していくという側面も持っている一方で、子どもを実家などに置いて修行生となったり、子どもとともに修行生となったりしている例もあり、求道の道に入るといった一般的な「家庭の主婦」役割から外れた女性たちである。にもかかわらず、教会の修行生の性別によって男女の役割分業が実質的になされ、それが修行のありかたにも強い影響を与えてしまっている。教会側の意図については明確には示されていないが、おそらく、女性修行生の家事労働を意図的に搾取しようとしてこのような構造になっていたわけではないだろう。単に「国家」の権力に吸い込まれた、新宗教集団に女性信者の労働力が搾取されたという解釈枠組みだけでは読み解けない、ジェンダー秩序の影響力を見ることが出来る。

なお、以上の新宗教研究では、社会・文化的カテゴリーとしての「女/男」の秩序・権力構造に焦点が当てられているため、性別二元論や異性愛主義に対する問い直しの論点が見られることはあまりない。男女間の異なる扱いは変わらず継続しているため、状況に置かれている事実・現状を確認することは重要だが、これからの社会は「近代社会」からは脱していくことになる。ジェンダー秩序を形成する要素を男女二分法・異性愛主義を問い直す視点で見えていくことが、ジェンダー平等の実現、再編の手がかり・糸口を見つけることにつながるだろう。

おわりに

2022年7月8日の安倍晋三元首相射殺事件以降、「統一教会(世界基督教神霊統一教会。現在は、世界平和統一家庭連合)」にかかわる様々な問題に注目が集まっている。この中では、「統一教会の被害者にはなぜ女性が多いのか」という問いも聞かれた。本稿で論じてきたことは、この問いに対する一つの答えを示すものでもある。

統一教会がジェンダー領域での政治的なコントロールを地方議会のレベルから入り込んで試みてきたこと(山口・斉藤・荻上 2012)や、韓国を植民地支配した日本の贖罪を日本人女性が担うよう教えに組み込んでいること(櫻井 2023)など、ジェンダー不平等な教えと活動が顕著であることはすでに明らかにされている。ジェンダー秩序を利用して信者の統制や外部社会への操作を行ってきた教団ということである。

また、この事件後、「宗教2世」問題に注目が集まることで、2023年に入ってから「エホバの証人(ものみの塔聖書冊子協会)」における子どもに対するムチ・輸血拒否・排

斥者や背教者に対する忌避の問題についての新たな動きも出てきている²¹。エホバの証人も女性信者を惹きつけてきたことで知られている教団の一つであり（いのうえ 1988）、男性が指導、女性が補佐という組織・家庭における性別役割意識が強固な教団である。

女性たちが新宗教集団に入信する理由の一つとして、井桁（1989）は、新宗教集団の教えに「男女の聖なる秩序」観念・イメージ含まれていること、特に女性に先祖祭祀によって女性たちに家族に認められる範囲内の「権力」を与えたことを指摘した。

本稿は、近代新宗教が「近代家族」のジェンダー秩序に正当性を与える作用を持ち、女性たちに一定のエンパワーメントをもたらしたという論点を重要な指摘として改めて確認するものである。

「家族」を用いた社会統制は、新宗教に限らず、「日本型福祉国家」などにみられるように、日本という国自体が長らく用いてきたものである（安藤 2022 など参照）。現代では家族政策の一端は「少子化対策」という名目のもとでならば実施され、受け入れられるような状況になっている（西岡 2021）。西岡（2021）はこの一連の流れを「家族主義」の規範が強い「日本型福祉国家」における家族政策の社会民主主義レジーム方向への多少の進展と見る視点を示しているが、家族主義の影響は根強い。男女二分法、公私の分離、性別分業といった規範に基づいて形成される「近代家族」はこれまでの国家を支える論理であったからである（牟田 2006 など）。

このような近代家族規範のもとでは、女性が女性役割から逃れた「自分の人生を生きる姿勢」を貫くことは難しく、娘、妻、母、祖母、姑といった家族内の関係性の中に「自分」を位置付けることを余儀なくされる。創価学会の分析でも示したように、女性には「太陽」として家庭内を明るくあたたかに保つことが期待されている。家族など所属集団の「和」を整える役割が女性に付与されているがゆえに「和」を乱す可能性を持つ行為を女性は自ら選び取りにくい。場合によっては、新宗教への参画により、女性たちがこの規範からの一定の「逃れ」を得られる場合や、一定の「権力」を得られる場合もあったかもしれない。

ただし、信者の教団活動は、場合によっては家族内に葛藤や対立や被害が生じることにつながるし、教団からの過剰な要求・期待に信者の側が恐怖や義務などを感じてまともに適応してしまえば、教団に過度の金銭や労働・時間などを搾取される被害につながる²²。

21. 「エホバの証人問題支援弁護団」<https://jw-issue-support.jp/>、「一般社団法人 宗教2世支援センター陽だまり」<https://nisei-hidamari.org/> など、事件以前よりエホバの証人2世問題に取り組んできた方々を中心として、新たな団体設立が相次いでいる。

22. 安倍晋三元首相銃撃事件以降、「統一教会」や「エホバの証人」に焦点化されて浮上してきた「宗教二世」問題を訴える声は、これまでのジェンダー秩序の中で「女性」と同様に不利な立場に置い

現在、フェミニズム、ジェンダー論や人権擁護の思想などジェンダー秩序を平等な方向へ向けて再編成しようとする動きが起きている。それに対し、男女の間の「ジェンダー不平等」を当然視するジェンダー秩序を「聖なる秩序」と信じ、守ろうとする側はそれに抵抗する。ここにせめぎあいが生じている (図3)。

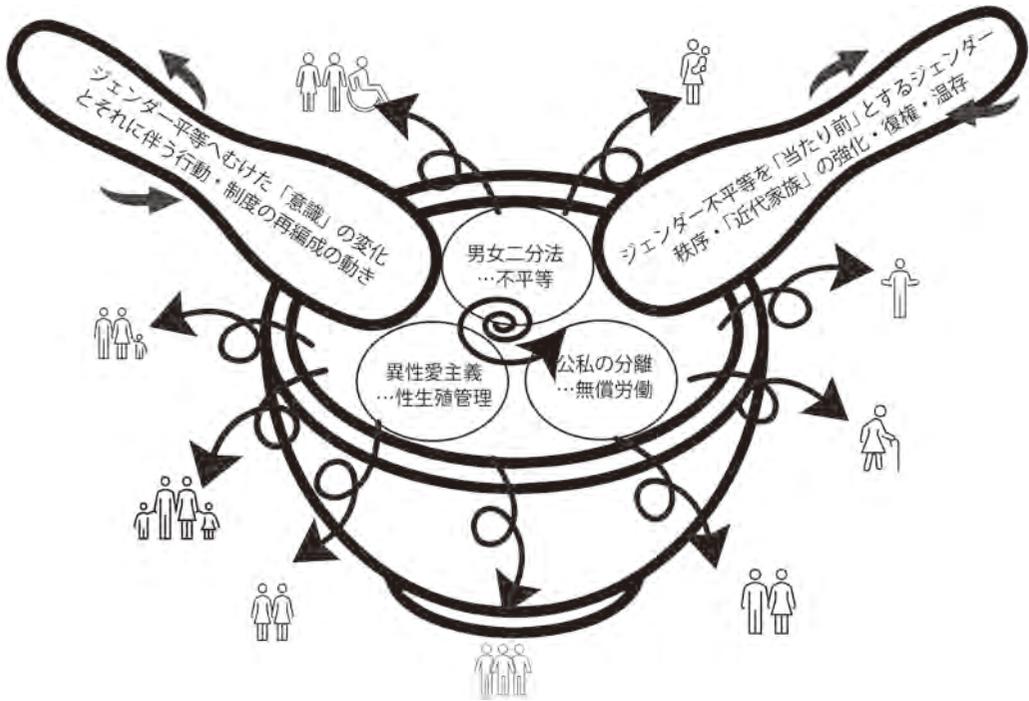


図3 家族に関する価値観のせめぎあいとその只中にある人びと

少子高齢化が進み、それを食い止める道筋も見えない現在、近代国家を支えてきたジェンダー秩序が社会全体において再編されていくことが予想される。図3に示したような価値観・世界観のせめぎあいは、このような社会変動の中でもたらされているものである。

これまで多くの近代新宗教が、男女二分法、性別特性論と公私の分離に基づいた性別役割分業などの特性を持つ近代家族の「ジェンダー秩序」を踏襲した教団運営をしており、日本社会全体における「ジェンダー不平等」を生み出す社会規範や社会構造を実質

ておかれてきた「子ども」の声であるといえる。ジェンダー不平等な社会によって引き起こされる社会のひずみは、いつもどこでもより弱い立場のものにあらわれてくる。この点も稿を改めて論じたい。

的に変革する意図や動きは基本的には持ってこなかった。むしろ、その規範や構造を利用して教団の維持と運営をしてきた。近代新宗教が「ジェンダー平等の実現に資する」ようになるためには、これまでの教団を支えてきた教えや組織構造の根本的改革が必要であり、このような改革は、教団によって程度の差こそあれ、おそらく非常に困難である。

フェミニズムあるいはジェンダー研究と「宗教」との関係は、「宗教研究とジェンダー研究を接合させる試みは二律背反であると言われてきた」と指摘される（川橋・小松 2016）。しかし、川橋・小松（2016）もこの指摘に対して異論を述べているように、宗教とジェンダーの間にある関係は、単なる二律背反という捉え方で処理できるような単純な問題ではない。創価学会の例に見るように、「ジェンダー平等」を教団の公的な組織目標・理念として取り上げながらも、「聖なる秩序」として機能する組織構造上のジェンダー不平等は不問とされ、温存されることもあるのである。

小松（2021）は1970年代の女性たちの「フェミニズムの運動と宗教的世界観は連続していると考える人々の活動」について詳細に確認し、「女性たちの多くの活動が組織化されず、さまざまな思想や運動が混在し、形としてその後に残らなかったように見える。しかし、…その動きは形を変えて続いていることは間違いないだろう」と述べている。そして「消えたように見える大きな波は、また小さな波としてあちらこちらに顔を出している。こうした組織的に連続性のない動きをどのように捉えるかが常に課題として残っている」と指摘する（小松 2021：27）。見逃されてきたフェミニズムと宗教とを結びつける動きを捉えるという研究視点は、ジェンダー平等の実現に向けた原動力となりうる動きを確認することにつながり、非常に重要である。

一方で、ジェンダー不平等なジェンダー秩序への抵抗は、教団に対してフェミニズムの価値観を明確に提示して直接的に抵抗を示す大きな波あるいは小さな波としてあらわれるとは限らず、ただじっと息をひそめるように波を立たせないでおく、という形をとる場合もあるかもしれない。あるいは、家族や地域住民など周囲を巻き込みながらフェミニズム思想ともいえない、これまでの家族主義的な統制にも収まらない、抵抗とも挑戦ともつかない異論を提示してその場に対立や葛藤の渦を作り出すなど、ほかの異なる戦略が採用される可能性もある²³。

真正面から従来のジェンダー秩序に対抗する大きな波も小さな波も、息をひそめるようにジェンダー秩序に対して明確に姿勢を示すことを行わないようにして引いている波も、異なるものを巻き込んだ別の世界観・価値観を持ちだしてきて渦を作り出すことでも、ジェンダー不平等なジェンダー秩序に工夫して対応するバリエーションは、今を生

23. 「カルト」と呼ばれるようなこともある問題含みの新宗教集団に入信することもその一例と言えるようにも思う。

きる一人ひとりの経験の中にあるだろう。ジェンダー平等を実現させるためには、一見、相いれないような考え方や行動の仕方を取る人たちとも直接的には無理であっても、間接的にはつながりあう意義を見出していく、というような排他的でない共存的なあり方を模索することが求められる。

本稿の冒頭で、「近代新宗教」に限定することで、「新宗教は社会全体のジェンダー平等の実現に資するか」、という問いに「いいえ」と答える妥当性が得られる、と書いた。その理由は、「近代社会」が男女の性別役割分業を前提としたジェンダー秩序、近代家族に基づいて社会を形成しているからであり、近代新宗教はその近代家族を前提として形成・運営されてきた宗教だからである。

しかし、これからの社会においては、異なるかたちで、しかし根底でつながりあいながら紡がれている一人ひとりの人生・経験の一つひとつ見つめること通して、「新しい社会」を映す「新しい宗教」の萌芽、フェミニズムと宗教をつなぐ、ジェンダー平等の実現を目指す宗教のあり方の可能性を見出していくことが求められている。

《参考文献》

- 安藤優子、2022、『自民党の女性意識—「イエ中心主義」の政治指向』明石書店
- 浅野美和子、2001、『女教祖の誕生—「如来教」の祖・如来喜之』、藤原書店
- 日比野由利、2001、「共存と女性—立正佼成会の事例から」『現代社会理論研究』(11) 162-175
- 日比野由利、2002、「女性信徒の組織化—教団における官僚制機構の創出とジェンダー—立正佼成会の事例より」『現代社会理論研究』(12) 232-243
- 日比野由利、2022、「「女性活躍」がうまくいかないのはなぜか—日本女性のハビトゥスから—」『金沢大学国際機構紀要』4、17-30
- Helen Hardacre., 1984, *Lay Buddhism in contemporary Japan: Reiyūkai Kyōdan*, Princeton University Press.
- ヘレン・ハーディカ、1994、「新宗教の女性とジェンダー」脇田晴子・スーザン・ハンレー編『ジェンダーの日本史(上)』東京大学出版会、119-152
- 樋口耕一、2020、『社会調査のための計量テキスト分析 [第二版]—内容分析の継承と発展を目指して』ナカニシヤ出版
- 堀内みどり、2012、「ジェンダーの視点から見た教祖伝」、幡鎌一弘編『語られた教祖—近世・近現代の信仰史』法蔵館、61-93
- 金子珠理、1995、「『女は台』再考—天理教における性別役割をめぐって」、奥田暁子編著『女性と宗教の近代史』三一書房、45-77
- 櫻村愛子、2000、「新宗教の女性教祖と日本近代国家」井桁碧編『「日本」国家と女』青弓社、289-321
- 加藤千香子、2014、『近代日本の国民統合とジェンダー』日本経済評論社
- 川橋範子・黒木雅子、2004、『混在するめぐみ—ポストコロニアル時代の宗教とフェミニズム』人文書院
- 川橋範子・小松加代子、2016、『宗教とジェンダーのポリティクス—フェミニスト人類学のまなざし』昭和堂

- 小松加代子、1995、「宗教活動と女性の役割—世界救世教における自然食運動にかんがみて」奥田暁子編『女性と宗教の近代史』三一書房、79-110
- 小松加代子、2021、「イギリス第2波フェミニズムと女性の聖性を取り戻す運動」『多摩大学グローバルスタディーズ学部紀要』(13)、17-30
- 熊田一雄、2005、『<男らしさ>という病?:ポップ・カルチャーの新・男性学』風媒社
- 熊田一雄、2022、『格差社会の宗教文化:「民衆」宗教の可能性を再考する』風媒社
- 孝本貢、2001、『現代日本における先祖祭祀』御茶の水書房
- 井桁碧、1989、「性の位階—フェミニズム的視角からの宗教研究のための序」『宗教研究』63(1)、1-23
- 井桁碧、1992a、『『飾り窓』からの眺め』宗教社会学研究会編『いま宗教をどうとらえるか』海鳴社、103-105
- 井桁碧、1992b、『『主婦』の祀る先祖—従属する主体』『現代宗教学4』東京大学出版会、187-214
- 井桁碧、1993、『『女の役割』—権力への回路』、奥田暁子・岡野治子編『宗教の中の女性史』青弓社、144-171
- 井桁碧編、2000、『『日本』国家と女』青弓社(井桁論文「戦争する〈国家〉—〈暴力〉とジェンダー」、368-426)
- 井上順孝、2009、『人はなぜ「新宗教」に魅かれるのか』三笠書房
- 井上順孝、2004、「信仰共同体の今—変質しつつある絆」池上良正編『岩波講座宗教6 絆:共同性を問い直す』岩波書店、27-51
- 井上順孝、2019、「新興宗教から近代新宗教へ—新宗教イメージ形成の社会的背景と研究視点の変化」堀江宗正編『宗教と社会の戦後史』東京大学出版会、267-293
- いのうえせつこ、1988、『主婦を魅する新宗教』谷沢書房
- 猪瀬優理、2007、「現代日本の新宗教」田中雅一・川橋範子編『ジェンダーで学ぶ宗教学』世界思想社、87-105
- 猪瀬優理、2011、『信仰はどのように継承されるか—創価学会にみる次世代育成』北海道大学出版会
- 猪瀬優理、2019、「新宗教とジェンダー—信仰体験談と生命主義的救済観」『宗教研究』93(2)、3-30
- 猪瀬優理、2023、『『家族』イメージとその政治性』櫻井義秀・猪瀬優理編『創価学会—その成功と隘路』法蔵館、207-268
- 石渡佳美、1996、「PL教団における妻・母役割の構造:敗戦から高度経済成長期にかけての変容」『宗教と社会』2、3-23
- 森岡清美、1989、『新宗教運動の展開過程—教団ライフサイクル論の観点から—』、創文社
- 牟田和恵、2006、『ジェンダー家族を超えて—近現代の生/性の政治とフェミニズム』新曜社
- 西岡晋、2021、『日本型福祉国家再編の言説政治と官僚制—家族政策の「少子化対策」化』ナカニシヤ出版
- 中西尋子、2004、「『地上天国』建設のための結婚:ある新宗教教団における集団結婚式参加者への聞き取り調査から」『宗教と社会』10、47-69
- 落合恵美子・橋本俊詔編、2015、『変革の鍵としてのジェンダー—歴史・政策・運動』ミネルヴァ書房
- 大越愛子、1997、『近代日本のジェンダー—現代日本の思想的課題を問う』三一書房
- 櫻井義秀、2003、「宗教/ジェンダー・イデオロギーによる「家族」の構築:統一教会女性信者を事例に」『宗教と社会』9、43-65
- 櫻井義秀、2023、『統一教会—性・カネ・から実像に迫る』中公新書
- 櫻井義秀・中西尋子、2010、『統一教会 日本宣教の戦略と韓日祝福』北海道大学出版会

- 妻鹿淳子、1985、「創唱宗教における女性教祖の母性観—如来教・天理教・大本教を中心に」『母性を問う(下)』人文書院、71-99
- 薄井篤子、1987、「女性教祖の誕生」『宗教研究』61(3)、345-380
- 薄井篤子、1992、「新宗教と女性—天理教における女性救済を通して—」宗教社会学研究会編『いま宗教をどうとらえるか』海鳴社、191-214
- 薄井篤子、1994a、「新宗教における家庭教育の役割—立正佼成会の活動を通して」『西日本宗教学雑誌』(16)、31-43
- 薄井篤子、1994b、「女性の自立と新宗教—修養団捧誠会「東京ミセス」の場合」島菌進編『何のための〈宗教〉か?—現代宗教の抑圧と自由』青弓社、105-153
- 薄井篤子、1995、「女性と宗教と組織—創価学会婦人部を巡って」奥田暁子編『女性と宗教の近代史』、143-182
- 薄井篤子、1997、「現代社会における宗教と女性—その関係の両義性」『創文』(387)、1-5
- 薄井篤子、2002、「女性の〈霊能〉と仏教—真如苑の霊祖・摂受院の場合」『宗教研究』76(2)、135-160
- 安丸良夫、2013、『出口なお』岩波文庫(初版は1977年)
- 山口智美・斉藤正美・荻上チキ、2012、『社会運動の戸惑い—フェミニズムの「失われた時代」と草の根保守運動』勁草書房
- 山下明子、1990、「新宗教の女性の解放と限界」大越愛子・山下明子・源淳子『性差別する仏教』法蔵館、164-240
- 渡辺雅子、1979、「家族危機との対応における新宗教の意識—剥奪理論の検討をとおして—」『国際基督教大学学報 II-B、社会科学ジャーナル』17、201-227
- 渡辺雅子、1986、「新宗教信者のライフコースと入信過程—大本の一地方支部を事例として—」森岡清美編『近・現代における「家」の変質と宗教』新地書房、175-238
- 渡辺雅子、1985、「ある女性祈祷師の生活史—巫者としての自立と人生の構成—」『明治学院論叢・社会学・社会福祉学研究』(70)、125-226
- 渡辺雅子、1991、「ブラジルにおける立正佼成会の展開と女性信者の生活史」『明治学院論叢・社会学・社会福祉学研究』(85) 257-293
- 渡辺雅子、1993、「新宗教と銃後の女性—霊友会の会報にみる十五年戦争下の女性「解放」と呪縛—」『明治学院論叢・社会学・社会福祉学研究』(90) 165-221
- 渡辺雅子、1994、「金光教における修行生の自己形成過程と性別役割—内棲セクト型教会の合衆教会の場合」『明治学院論叢』(534)、1-96
- 渡辺雅子、2001、『ブラジル日系新宗教の展開—異文化布教の課題と実践』東信堂
- 渡辺雅子、2003a、「あるブラジル移民女性のライフヒストリー—苦難の克服と自己形成—」『明治学院論叢 社会学、社会福祉学研究』(113) 1-104
- 渡辺雅子、2007、『現代日本新宗教論—入信過程と自己形成の視点から』御茶の水書房
- 渡辺雅子、2016a、「韓国立正佼成会における在日コリアン二世の女性教会長の生活史」『明治学院大学社会学・社会福祉学研究』146、113-199
- 渡辺雅子、2016b、「立正佼成会における女性の位置と女性幹部会員のジレンマ：とくに仕事をもつ主任に焦点をあてて」『中央学術研究所紀要』(45)、62-97
- 渡辺雅子、2019、『韓国立正佼成会の布教と受容』東信堂

《資料》

創価学会指導集編纂委員会編、1976、『創価学会指導集』聖教新聞社
池田大作、1995、『希望の明日へ—池田名誉会長珠玉スピーチ集』聖教新聞社

《謝辞》

「宗教とジェンダーの最前線」シンポジウムを企画された川橋範子先生（当日、統括を担当）、小林奈央子先生（当日、第一部報告者を担当）、小松加代子先生（当日、趣旨説明を担当）、また主催いただいた国際日本文化研究センターの安井真奈美先生（当日、司会を担当）、磯前順一先生（当日、第一部コメントを担当）はじめスタッフのみなさま、第二部コメントをいただいた井上順孝先生、ご報告された澤井真代先生（第一部）、福島栄寿先生（第二部）、またご質問くださった参加者のみなさま。準備段階、当日、そしてその後のやり取りにおいて、報告・本稿に対する細やかなアドバイスをいただいたすべての方に記して感謝いたします。

無論、至らぬ点については全て筆者の責にあります。

シンポジウムの後援とともに、本稿に関してもさまざまご配慮くださり、ご助力頂いた守屋友江先生、石原和先生はじめ南山宗教文化研究所のみなさまにも心より感謝申し上げます。

いのせ・ゆり
(龍谷大学)

〔論文〕

「夢の世界は現実であり実在している」ことを認める 多元的実在論の考察

——「生と死の境界」の夢の事例をめぐって

坂井祐円

SAKAI Yuen

1. はじめに

「現実」とは何だろうか。こうした問いは、大抵は哲学的な問題として提起されるわけであるが、日常生活の中にあってもふと疑問に感じることもある。一つには、現実逃避といった状況の中で問われてくるときである。この場合の逃避したくなる現実というのは、何か不快な出来事、苦しい状況、義務的にやらなければならない事柄などを指している。そこで、他の楽なものに逃避している間は多少の気休めになるが、いよいよその現実に向き合わなければならないときになると、「こんな現実なんて嫌だ！ いったい現実って何なのだろう」と自分に問いかけるのである。もう一つは、あまりにもリアルな夢から目覚めたときである。このとき目覚めた自分の状況や周囲を確認してみると、そこにある現実と照らし合わせることで、「ああ、夢だったのか」と振り返るわけであるが、その夢の世界の感覚は目覚めたときの現実感覚と区別がつかずにいる状況であることから、「あれは本当に夢だったのか、ひょっとすると現実にあったことなのでは!? そもそも現実とは何なのだろう」と考えてしまうのである。

両者はともに現実とは何かと問いながらも、実際に問われている内容は、それぞれ性質が異なるように見える。精神科医で哲学者の木村敏が、「現実」には「リアリティ (reality)」と「アクチュアリティ (actuality)」の二つの区別があると分析したことはよく知られている¹。二つの現実を語源から探っていくと、「リアリティ」は、事物という意味をもつラテン語の *res* に由来し、事物的・対象的な現実、私たちが勝手に作り出したり操作したりできない既成の現実を指す場合に用いられる。これに対して「アクチュ

1. 『木村敏著作集6』「心の病理を考える」弘文堂・2001年、p. 260 (『心の病理を考える』岩波新書・1994年)

アリティ」は、ラテン語で行為、行動を意味する *actio* に由来しており、現在只今の時点で途絶えることなく進行している活動中の現実、対象的な認識によっては捉えることができず、これに関与している人が自分自身のアクティブな行動によって対処するほかないような現実を指している²。

この二つの現実の区別について、木村は近世のイタリアの人文主義哲学者ヴィーコが示した「クリティカ」と「トピカ」という認識様式の違いを引用しながら説明を加えている³。まずクリティカとは、「所与の個別的对象に対して分別理性をはたらかせ、その真理性について判断を下す技術」であり、これを対象認識的な個別感覚と呼ぶ。これに対しトピカは、「多くの所与を総合的に概観してそれらのあいだにはたらいている意味連関を発見し、問題の所在＝トポスがどこにあるかを見抜く技術」であり、これは直感的認識としての共通感覚と呼んでいる。これらを受けて、リアリティとは主としてクリティカによって判断しているような現実であり、アクチュアリティはトピカを働かせてその生命的・実践的な意味をキャッチしているような現実である、と述べている⁴。

要するに、リアリティとは「個別感覚に依拠して理性的思考によって構想される現実」であり、アクチュアリティとは「共通感覚に依拠して身をもって経験することによって構想される現実」ということになるが、ここから一つ目に挙げた現実逃避の末に向き合わざるを得ないと感じられる現実とはアクチュアリティを問題にしており、二つ目の夢から醒めた後に確認される現実とはリアリティを問題にしている、とひとまず言えそうである。とはいえ、問題はそう単純でもないように思われる。

まず一つ目の現実逃避 (escape from reality) から問われてくる現実とは、いったんリアリティとして把握された事柄に対して、これをアクチュアリティとして受け止めることによって、どのように対処するのかを問うているのである。そして、もう一つの夢から目覚めた後で問われる現実とは、夢の中でそれこそ身をもって経験したアクチュアリティの感覚が、覚醒した後の理性的に把握されるリアリティの世界にあってもなお継続していたことにより生じた疑問であり、つまりはアクチュアリティに対比された形でのリアリティが問題になっているのである。このように考えていくと、現実というのは、リアリティとアクチュアリティとが交互に重なり合うことで構想される世界である⁵、と

2. 前掲書、p. 260

3. 前掲書、p. 251

4. 前掲書、p. 260

5. 「構想される」とは「構想力」のことであるが、これについて木村は、ヴィーコがインゲニウムと呼んだ意識のはたらきのことであると述べ、これはファンタジア＝想像力のように過去の経験の記憶を思い浮かべることで生み出すことは異なり、目の前にある感覚的所与の背後に広がる生命的な意味を直接に見出す作用であると分析している (前掲、p. 253)。ファンタジアによって生み出されるものには精神疾患としての妄想も含まれる。つまり、構想される現実とは異なるという

捉えることができるわけである。

しかし、そうだとすると、ここからさらに次のような疑問が湧いてくる。そうした現実とは果たして実在していると言えるのだろうか、もしくは実在と対応しているのだろうか。ちなみに、「実在」という概念もまた reality の訳語として用いられることがある。とはいえ、「現実」と「実在」ではやはり意味が異なると言うべきだろう。「現実」とは、言うなれば、認識される表象的世界（リアリティ）、あるいは実感される意味的世界（アクチュアリティ）のことであるが、一方の「実在」とは、認識されるかどうかに関わりなく、そこに独立して存在している世界を指している。つまりは実際存在という意味であるが、これは本質（essence）をもち、実体（substance）を伴っている。英語の表現では being, presence, existence に相当し、主には外的対象としての事物や人物に向けられている。人間存在に向けられる場合、とくに主体が問題になるときは「実存（existence）」という用語になる。

そこで、現実の世界は実在している、と言えるのだとすれば、これはリアリティとしての現実を指していることになる。ならば、アクチュアリティとしての現実とは実在しているのかと言えば、これは主観的な内面世界を含んでおり、厳密には実在の範疇に入らないのではないかと考えてしまうかもしれない。実際には、現実とはリアリティとアクチュアリティの相互の重なり合いによって構想されて成立しているのであるから、すべての現実には実在性があるとも言えるのではないか。しかしながら、実感としての夢の現実が覚醒時の現実とどれほど区別がつかないからといっても、これを実在性があると言ってしまってよいものだろうか。夢はあくまでイマジネーション（想像力）の産物なのであって、そこには本質も実体もないのではないか。

次節では、夢の現実ということ意識しつつ、現実それ自体の実在性をめぐって、二つの実在論を提示し、これら対比しながら考察を深めてみたいと思う。

2. 素朴実在論と多元的実在論

この世界は独立して存在しており、個々の事物は私の見えたまま感覚するままに実在している。こうした世界理解のあり方を、哲学の用語では「素朴実在論（naive realism）」と呼んでいる。私が誕生するというのは、独立したこの世界のある場所に、ある時点で、一つの個体（肉体）が発生するということであり、私が死ぬというのは、この世界のある時点で、一つの個体（肉体）が消滅するということである。この世界は、私が生まれる以前にも存在していたし、死んだ後にも当然続いていく。私が認識しているかどうかに関わりなく、この世界は変わらずに存在している。基本的に私たちは、こ

ことを強調している。

のような見方を常識的な世界観とし、感覚的に受け入れている。これが素朴実在論である。これはまた、私たちがいわゆる「現実」として捉えている事態でもある。

しかし、素朴実在論の現実というのは、本当にそのまま額面通りの現実として理解してよいのだろうか。デカルトが、この世界の实在性を可能な限り徹底的に疑ってみた先に、「私が考える (cogito)」ことだけは疑い得ない事実であると気づいて、「われ思う、ゆえにわれ在り (cogito, ergo sum)」と宣言したことは有名な話である⁶。このときデカルトは、悪しき霊が自分に対してこの世界という夢を見させているのかもしれない、という思考仮説を立てていたが、「この世界の現実私の見ている夢である」という可能性は、否定し切れるわけでもないように思う。

一昔前には、生活場面でこのように考える人がいたならば、大抵は、そういった個人的な妄想を繰り広げるのは結構だが、私たちの眼前にはひとまず合意された現実世界があるのだから、そのことを疑ってみたところで物事はいっこうに進まないし、考えても仕方がないことだろう、と取り合ってもらえなかった話である。けれども、コンピューター・テクノロジーの急速な進歩と人工知能 (AI) の発達によりサイバースペースにリアルな「仮想現実 (virtual reality)」の世界を作り出せるようになり、実際に視覚と聴覚による仮想現実の体験ができるようになってきている今日では、知覚されている現実の優位性について揺らぎが生じてしまうことも稀ではなくなってきた。

ちなみに、仮想現実をテーマにした映画『マトリックス』が公開されたのは1999年のことであるが、ちょうど同じ時期、世紀をまたいだ2001年に、哲学者のニック・ボストロムが、人類がコンピューター・シミュレーションの中で生きている可能性について言及する論文⁷を発表し、これを「シミュレーション仮説 (simulation hypothesis)」と呼んで提唱したが、現在のハイテク産業を牽引している有力者の中には、この仮説を支持している者も多数いるようである⁸。

6. デカルトの『方法序説 Discours de la méthode』は、1637年に公刊された。デカルトは目に見える世界の实在性について懐疑し、この世界が我々の見ている夢である可能性について言及した哲学者でもある。現代からみると、この世界が仮想現実である可能性を考えた先駆者の一人とも言えるだろう。こうした仮説は他にも散見される。古代ギリシャのプラトンは、『国家』第7巻においてイデア論を展開するために「洞窟の比喩」を用いて、われわれが現実だと思っている世界はイデア界の影 (仮現) にすぎないと述べている。また、1980年代に哲学者ヒラリー・パトナムが、意識とは何なのか、あるいは言葉の意味や事物の实在性について議論する上で、「水槽の中の脳 (brain in a vat)」という比喩を提示したことも想起される (ただし、この議論は、脳が世界を生み出しているという仮説が前提になっている)。

7. Nick Bostrom: Are you living in a Computer Simulation? Published in *Philosophical Quarterly*, 2003, Vol.53, No.211, pp. 243-255. (First version: 2001)

8. 以下の本が参考になる。Rizwan Virk: *The Simulation Hypothesis ; An MIT Computer Scientist Shows Why AI, Quantum Physics and Eastern Mystics All Agree We Are In a Video Game.*

一方で、もしこの世界の現実が夢であるとする仮説が成り立つのだとすれば、今度はこれを逆手にとって、睡眠時に見る夢の世界というのもまた、この世界の現実と同等の価値や意味をもった実在であるという可能性も否定し切れないのではないだろうか。(すなわち、逆もまた真なり、である。)

とはいえ、常識的に考えれば、現実と夢とでは、決定的な差異があると言わざるを得ないだろう。国語辞典を引いてみれば、夢という言葉には、「現実からはなれた、実体をもたない、不確かなもの、はかなく頼りないもの」といった意味が書かれている⁹。要するに、現実とは異なっているからこそ「夢」と表現するのであって、一般的な日本語の使われ方からしても、夢と現実とはほとんど対義語に近い。現実というのは他者と共有していることが互いに確認でき、持続性や客観性をもっているが、夢というのはあくまで主観的で自己完結しており、しかも睡眠時という通常の意識レベルとは異なる状態で起こる現象である。つまり、夢を見るという現象は、覚醒時のように外界からの刺激への反応として起こるわけではなく、どこまでも脳内で作られたビジョンであって、幻覚やせん妄と同じ原理である、といった考え方になる。ただし、こうしたものの見方(常識とされる見方)もまた、素朴実在論が前提になっている。

科学主義の立場から夢を究明する場合であっても、同じく素朴実在論を前提にしている。睡眠から目覚めた直後に、夢の内容を聴取してこれを記述する。あるいは、脳波測定器やfMRIを用いて、睡眠時の脳波の動きや脳内の活動や機能などを解析して記録する。こうした実験的な手続きにより、夢がレム睡眠の状態のときに脳内で起こりやすい幻影現象であることが実証できる。と、科学的には夢はこのように説明される。また、夢に現れる様々なビジョンは、これまでの人生の中で経験した出来事や想像したことの記憶情報がランダムに組み合わせられ再構成されたものであって、脳内の神経回路の情報処理の結果にすぎない。このように、夢というのはどこまでも脳内の現象であり、実体をもっているわけではなく、その意味で実在している世界ではないことになる。

ところが、素朴実在論という前提からいったん離れて、脳内現象としてではなく、夢を見ている主体意識の側から捉え直してみると、夢の世界はまったく違うものとして映ることになる。明晰夢¹⁰のように夢の中で自分が夢を見ているという自覚が起こる場合

Bayview Books, 2019. (竹内薫・二木夢子訳『われわれは仮想世界を生活している AI社会のその先の未来を描く「シミュレーション仮説」』徳間書店、2021年。)

9. どの辞書でもかまわないが、インターネットでweblio辞典やgoo国語辞書などで「夢」の項目を検索すれば、同じ意味が書かれている。

10. 明晰夢(Lucid dreaming)とは、睡眠中に自分が夢を見ているという自覚のある夢であると定義される。この夢では意識主体が夢の中にいるという理由から夢の状況を自分の意志で操作したり変化させたりすることができるという。明晰夢を見る方法なども様々に考案されていたり、その方法で明晰夢を娯楽などに応用できるのではないかと考えられたりしている。明晰夢は夢の脳内現象仮

は例外として、夢を見ている主体意識は、夢の世界を夢であるとは考えず、実在性のある一つの現実として認識している。この認識は夢から醒めて、夢だったのかと気づくまで続くことになる。そうすると、主体意識にとって夢の世界の現実と覚醒時の世界の現実との明確な区別をつけるということは、それぞれの世界に没入している限り基本的に不可能ということになるだろう。

古代中国の思想家である荘子の「胡蝶の夢」の説話では、蝶になって飛んでいる夢から醒めた荘子が、「私が蝶になった夢を見ていたのか、それとも蝶が夢を見て私になっているのか」どちらなのか解らなくなったと疑問を抱くのであるが、そのように夢か現実かと区別をつけてみても仕方がないことで、天地自然の道理からすれば夢も現実もまったく同じであるとして、「万物斉同」の思想へと導いている¹¹。荘子のものの見方からすれば、夢と現実とは対立するものではなく、夢で見ている世界であっても、覚醒時に見ている世界であっても、等しく同じ価値があり、どちらも実在性をもっていることになる。

そこで、こうした世界理解のあり方を、さしあたり「多元的実在論 (pluralistic realism)」と呼ぶことにする¹²。多元的実在論に立って考えてみると、ここで注目したいのは、多元世界のそれぞれを形作って意味を構成している夢の世界の現実と覚醒時の世界の現実とはどのような関係にあるのか、ということである。二つの現実を認識し経験している私という主体意識からすれば、二つの世界の現実は「非連続の連続」として捉えられる。夢から醒めるという状態を契機として、二つの世界は切り替わる。悪夢を

説を裏づけていると見做されるが、しかし、そもそも夢の世界自体が何であるのかが実際にはわからない中で、これをコントロールできると考えてしまうことの危険性はないのだろうか。単純に脳が入眠状態にないだけであり、睡眠障害の可能性も指摘されている。

11. 『荘子』内篇 齊物論第二 金谷治訳注『荘子』岩波書店・1971年、p. 88-89

12. 多元的実在論という用語自体は、ひとまず筆者の造語である。とはいえ、この考え方にオリジナリティがあるわけではない。ベースとなった考え方として、まずは現象学的社会学者のトーマス・ルックマンとピーター・L・バーガーが提唱した社会構成主義に基づく「多元的現実論 (Theory of Multiple Realities)」を挙げることができる (Berger, Peter, L. and Lookmann, Thomas: *The Social Construction of Reality*, Penguin University Books, 1966. 山口節郎訳『現実の社会的構成』新曜社・2003年)。ただし、ルックマン＝バーガーの場合、あくまで社会的現実のレベルであり、夢の現実までは含めていないようである。さらに、近年のドイツの哲学者マルクス・ガブリエルが構想する「新実在論 (Der Neue Realismus)」の考え方が参考になる (Markus Gabriel: *Warum es die Welt nicht gibt.*, Ullstein, Berlin, 2013. 清水一浩訳『なぜ世界は存在しないのか』講談社選書メチエ・2018年)。ガブリエルは、存在を包括する「世界」自体は実在しないが、個々の「事実存在」は実在しているし、実在として認めなければならない、という立場を主張する。事実存在とは、客観的な対象を指すのではなく、あらゆる主観のレベルで対象となる現実の一つ一つを指している。その中にはインターネットやゲーム、アニメやドラマのキャラクターなども含まれる。イメージーションの世界もまた実在の範疇に入るという考え方であり、夢の世界も同様である。

見ていた主体意識を想定してみると、夢から醒めて、ああ夢でよかったと安堵し、そこから覚醒時の世界に戻ってきた感覚になる。このとき夢の世界の現実との連続性は途絶える。しかし、主体意識からすると、戻ってきたこの世界の現実の中で、夢の記憶を通して連続している。

夢の世界の現実に入っている間は考えることはないが、夢から醒めた後で夢の内容（つまりは夢の記憶）をふり返ったときに、その夢にはどんな意味があるのだろうかと考えることもある。その意味とは、この世界の現実を生きる主体意識にとって、夢の世界の現実がどのように影響しているのかを見出すことである。夢の意味を求めるアプローチの典型を、深層心理学（もしくは力動心理学）の夢分析に見ることができる。夢分析では、夢を無意識の象徴（symbol）として理解し、心の深層が反映されていると考える。つまりは、夢の世界が無意識の領域において実在していると捉えるのである。この場合の「実在（reality）」というのは、何らかの力動的なエネルギーの場（無意識の場）が構造的なはたらきとして実効的な力をもっていることを指す。フロイトはこの実在性を「リビドー（libido）」と理解し、ユングアンたちは「元型（archetype）」と呼んだ。この点で、深層心理学というのは「多元的実在論」に立っている（あるいは無自覚に開かれている）と言うこともできるだろう。

ただし、深層心理学は、夢の世界の現実をあくまで「象徴（symbol）」として解釈するのみである。無意識の願望を充足するために、あるいは意識への補償やバランスを取るために、夢という形式をとって象徴的に表れてきたものと考えるのであって、夢の内容や夢の世界を直接そのままに起こってきた既成の現実として理解することはしない。夢から覚めてみれば、その世界は個人の記憶の中にあるのみであり、夢とは心の現象の一つであると考えたからこそ象徴の解釈を行うのである。ところが、夢を見ている主体意識、つまりはその世界自体を夢だとは思ってはいないという夢の主体構造の原点に立ち返ってみるならば、その世界は象徴として表現されたものではなく、何らかの「事実性（factuality）」を伴った実在である、とする理解であっても十分に成り立つのではないだろうか。

このように多元的実在論では、実在の捉え方として、それぞれの世界がそれぞれに固有の実在性をもっているものであり、実在それ自体も多様であるとする見方を示している。次節では、実際に夢の具体的な事例を取り上げて、夢の世界の実在性についてもう少し掘り下げていくことにしたいと思う。

3. 生と死の境界

夢の世界の現実とは、覚醒時の生活世界の現実と比較すると、奇想天外であるとか、荒唐無稽、不可思議、神秘的、カオス的、ファンタジック（幻想的）などといった形容表

現で、そのストーリーが語られることがしばしばある。もちろん、夢の世界の中では、覚醒時の現実とさほど変わらないような日常風景が現れることもあるが、その場合でも随所に奇妙な状況が含まれていたりする。なぜ夢の現実が覚醒時の現実と大きく異なるのか。このことを脳科学的に説明することは可能であるとしても、それはあくまで素朴実在論を前提にした仮説であって脳内現象としての幻覚や幻想とする解釈の域を出ない。そもそも夢の現実が奇妙に見えるのは、基準を覚醒時の現実に置くからであって、多元的実在論の立場から夢の世界にもその実在性のもつ独自の構造原理があるのだと考えるならば、それ自体としては何も奇妙なことはいはずである。

そこで、夢の世界の独自の構造原理を捉えるために、ここではテーマがある程度はつきりしており、メッセージ性が強いと思われる夢について考えてみたいと思う。最初に取り上げるのは、大学で筆者の講義を聴いていた一人の学生が報告してくれた夢である¹³。この夢では「生と死の境界」がテーマとなっている。

私は、祖母と一緒に、老人がたくさんいる部屋にいた。その老人たちはみんな部屋の中にあるソファにそれぞれ座っていて何かを待っているようだった。私の祖母もその近くにあるソファに近づいて座ろうとしていた。それを見た私は、(祖母がソファに座ることに)何か嫌な感じがして、祖母に向かって「そっちじゃないよ、違うところに座ろう」と声をかけ、老人たちから離れて、別の場所にある誰もいないソファへと誘った。

学生によると、この夢は、ここに登場している祖母が亡くなる直前に見たもので、ここで夢から覚めたのだという。夢を見たとき、祖母は入院していて、実際にもう長くはないだろうと伝えられていた。そのために、祖母との別れの時が近いのだとこの学生自身は感じていた。夢を見てほどなくして、祖母は亡くなった。この学生は祖母の看取りの場面には立ち会っていない。夢について、夢見手である学生は次のように解釈している。「この夢を見た後、もしかしたらその座っていた老人たちはすでに死んでいて、私たちがいた部屋は死後の世界の入口だったのではないかと感じた。もしかしたら、祖母は、亡くなる前に夢を通して私に会いに来てくれたのかもしれない。これは死後の世界への見送りの夢だったのかもしれないと思えた」。

13. 本稿は3つの夢の事例を取り上げているが、これらはインタビュー調査を実施した上で収集した事例というわけではない。事例を提供してくださった方々はあくまで筆者が個人的に知り合った者であり、筆者と会話する中で偶々聞いた夢の話である。とはいえ、いずれの事例の内容も創作ではなく提供者が実際に見た夢であることを確認している。また、事例を取り上げるにあたって事例提供者には論文掲載に関する許可を取っているが、倫理的配慮として事例提供者個人が特定されるような情報は一切載せていない。

この夢の解釈は、ここに現れている夢の世界の現実をどのように理解したらよいかについての端的な回答を示している。すなわち、夢に出てきたこの部屋はまさしく死後の世界に往くための待合室だった、ということである。学生から夢の語りを聞いた筆者も、この解釈で妙に納得がいったように感じた。とはいえ、そうであるとするならば、つまりはこの夢の世界に事実性があるとするならば、いくつかの疑問が湧いてくることになる。

まず、生と死の境界上にあると思われるこの部屋は、実際にどこかの空間に存在しているのだろうか。それから、ソファーに座って何かを待っていた老人たちは、亡くなったばかりの人たちなのだとすると、この老人たちは肉体があるように見えるけれども、本当は肉体を持たない精神的な存在なのだろうか。さらに言えば、夢見手の学生も、そして学生の祖母もまた、この夢を見ている時点では、肉体を持ってまだ生きているのであり、にもかかわらず、生と死の境界であるこの部屋に居合わせているということは、彼女たちもまた肉体を離れた精神的な存在になっていたということなのだろうか。

これらの疑問に対して、正解を示すことは困難である。ただし、夢の世界とは、私たちが生きているこの世界のように物質によって構成されている世界ではない、ということはいえそうである。憶測ではあるものの、これは純粋に精神的なものによって構成されている世界なのではないかと考えられる。実際に夢の中に没頭している間は、そこで感覚されている世界が何によって構成されているか、物質なのか精神なのかと考えることはまずないわけであるが、覚醒時の世界と比べてみたときに、夢の世界が純粋に精神的な世界だと捉えることで辻褄が合うように見えるわけである。とはいえ、夢の世界が精神的な世界であると仮定したとして、ここで最も重要だと思われるのは、夢の世界で経験した出来事というのが、夢見手にとってはどんな意味をもっているのか、ということである。

この学生の場合であれば、それは祖母との別れであり、死後の世界への見送りということになるだろう。夢の出来事の意味を考えていくと、その夢のテーマが明確に感じられるほどに、そこには強いメッセージ性が帯びてくる。この夢を見た後で祖母が実際に亡くなったという事実は、もちろん学生が祖母との別れが近いと予感していたということもあるが、この夢自体のメッセージとして、生から死へと移行する境界を夢見手に示すことで死の向こう側の世界を暗示させ、そこに目を向けることを夢見手に促しているとする解釈を可能にしている。

「生と死の境界」というテーマに関連して、今度は20代後半の女性の夢について取り上げてみようと思う。この夢はこの女性の父親が亡くなる直前に見たものである。

入院先の父のベッドの脇で、私は頭をうつぶせにして泣いていた。ベッドに寝ているはずの父が自分の傍で、元気な姿で立っていた。病院のパジャマでは

なく、スーツを着ていた。紺色のスーツをはっきり着ていた。顔をあげようとしたら、頭をポンポンとされて「もう泣かないでいいぞ」と言っていた。父に何か話しかけようと思ったら、父は後ろを向いて、その向こうにあまりにまぶしい黄金の光が輝いていた。父は、そこへ歩いていった。独りで、光の中へと消えていった。

女性は、入院している父親の見舞いに行き、(女性はこの時、父親が亡くなるとは思っていなかったが) 亡くなる前の最後の会話をしたその日の夜に夢を見た。夢から目覚めたと感じられた時には、本当に夢だったのか、その実感が全くなく、夢と現実との区別がついていなかった。現実で起こった出来事のような感覚であったという。そして、「父はもうこの世にはいないんだな」という思いがしばらく漂っていた。実際はこの時点ではこの女性の父親はまだ亡くなっていなかったが、死を予見していたかのように、父親はこの2日後に亡くなっている。女性は父親の死に立ち会ってはいない。女性はこの夢を思い出すたびに涙が出てくるとも語っていた。

この女性の経験した出来事は、夢というよりは、一種の神秘体験に近いものとして理解したほうがよいのかもしれない。とくに女性が見た、父親がまぶしく輝く黄金の光の中へと歩いていき消えていった、という死後の世界への帰還を彷彿とさせるような光景は、臨死共有体験（もしくは共死体験、Shared-Death Experience）を思い起こさせる。臨死共有体験とは、臨死体験（Near Death Experience）の研究者であったレイモンド・ムーディが、死に瀕している人に臨死体験が起こっているときに、その病床で付き添っている健康な人々にも体験の一部が共有されることがあるという事実に着目して、いくつかの事例を報告したことにより明らかになったものである¹⁴。共有される体験の具体的な内容としては、空間が変容して見える、神秘的な光に包まれる、神秘的で美しい音楽が聞こえる、一緒に引き上げられる感覚を持つ、別次元の世界（天的な世界）の領域が開かれる、遺体から上がる霧のようなものを見る、などといった現象が挙げられる。

臨死共有体験の場合、基本的には死に逝く人と周囲にいる人々とが同じ空間を共有していることがほとんどであるが、ムーディが報告する事例の中には、物理的に空間を共有していない人が、夢やトランス状態の中で、元気な姿の死に逝く人と出会い、会話をしたり、何かと一緒に経験したりした後に、別次元の世界（死後の世界と考えられる）へと去っていくのを見送る、という体験も見られる。この体験はテレパシー（遠隔精神感応）によって生じたものではないかと推察されているが、むしろこれは実在性を持つ

14. Raymond Moody with Paul Perry, *Glimpses of Eternity: Sharing a Loved One's Passage from This Life to the Next*, Guide-posts, 2010. ; *An investigation into Shared-Death Experiences*, rider, 2011. (堀天作訳『永遠の別世界をかいま見る 臨死共有体験』ヒカルランド・2012年)

た精神的な世界の中で起こった出来事であり、その世界において、死に逝く人も、共有体験をしている人も、精神的な存在として居合わせているとして、多元的実在論の視点で考えたほうが、筋が通るようにも思われる。

ひとまず夢というものが、脳内現象としての幻想や幻覚ではなく、何らかの実在性もっていると考えられる事例として、とりわけ「生と死の境界」をテーマとした二つの夢の事例を中心に考察を進めることによって、夢の世界の現実、純粋に精神的な世界として実在する、という構造原理を見出すことができた。次節では精神的な世界である夢の世界の現実と物理的に実在していると捉えられる合意的世界の現実とが深く交差していることを、事例に即しながらさらに考察していきたいと思う。

4. 夢の世界は現実であり実在している

私たちが素朴実在論に立って、この世界は、たった一つの世界であり、一定の物理法則のもとで合理的な秩序をもった形で実在していると考えるのは、多くの他者と一つの世界の中で共に生きているという暗黙のうちに感じ取っている共通感覚のもとで、合意的に了解しているからである。もしもこの共通感覚が見出せなくなってしまうならば、一つの世界を他者と共有しているとは感じられなくなるのであり、他者との交流も失ってしまうことだろう。これは哲学的には「独我論」と呼ばれる事態である¹⁵。精神病理学から見れば、統合失調症、自閉症、離人症、解離性障害、認知症などの精神疾患において起こり得る症状であり、正常ではないと判断される。合意的な世界の現実、通常の意識からすれば揺るぎない自明性をもっており、この共通感覚が喪失したり逸脱したりするような場合には病理と見做されるのである。たとえば、幽霊が見える、死者と会話できる、神の声が聞こえるなどと言う人がいるとすれば、合意的な世界での認識からすれば異常な精神状態なのであり、幻覚、幻聴、妄想、虚言、狂気といった類いとして扱われてしまうわけである。

夢についても同様であり、普通に夢を見る程度であれば合意的な世界の範疇から逸脱してはいないが、たとえば悪夢障害のような重篤な症状を引き起こすような夢を見続けている場合には、精神状態に何らかの異常が起きていると判断されることになる¹⁶。悪

15. 渡辺恒夫『自我体験と独我論的体験—自明性の彼方へ』北大路書房・2009年

独我論自体は、精神病理とは言えない。哲学的思考として独我論を構想することは可能である。自分だけが感情や思考をもっており、他者の心情などに共感が全く起きず、ロボットのように見えるなどの感性は、客観的に見て病理的に感じられるが、そのような心の現実があることは認める必要があるだろう。

16. 西多昌規『悪夢障害』幻冬舎新書・2015年

悪夢障害は重篤なものになると他の精神疾患を併発している場合が多いようである。

夢障害では、恐怖や不安を感じさせるような幻想が、覚醒時の世界でも影響を及ぼし苦しみが継続していくことが特徴であるが、これは夢の世界の現実が覚醒時の世界の現実を浸蝕している典型的な例である。とはいえ、夢の世界と合意的な世界とが強い影響関係をもつこと、それ自体は多元的実在論の立場からすれば、夢の世界の実在性の証明でもある。今から取り上げる夢の事例は、合意的な世界の共通感覚からすれば異常な精神状態と見做されてしまうかもしれない。ただ予め断っておくが、この語りを直接に聞いた筆者の判断では、夢見手は正常な精神状態の持ち主であることを確認しておきたい。むしろ正常な精神状態で見続けた夢であるからこそ、かえって夢の世界の現実が先鋭化していると考えられる事例である。

語り手は30代後半の女性である。この事例では、個別のストーリーをもつ夢の内容を扱うのではなく、昏睡状態に陥った母親との夢の中での会話や交流が一定期間続いたという稀有な内容を扱っている。彼女の語りは以下のようなものである。

私の母は、脳梗塞を発症して倒れてしまいました。この時は一命をとりとめましたが、昏睡状態が3ヵ月ほど続きました。その後、意識を取り戻したのですが、脳の言語野がやられてしまっていたので、リハビリしてもしゃべれるようにはなりません。それに、こちらの言葉もどこまで理解しているのかわからない状態でした。認知症の人がたまに正気に戻ることがあるみたいに、そんな感じで正気に戻るとはときどきありました。その時は、こちらの問いかけに頷いたり、自分から何かを伝えようとしたりする様子は伺えました。意識はあるんだなあとは感じられたけれど、意思疎通はほとんどできないし、交流は成り立たない、そんな状態だったのです。

母が昏睡状態になってすぐに、私は夢を見るようになりました。夢の中で、お母さんが一人だけ出てくる。会話をしているけど、お母さんがほとんど一方的にしゃべっている。そういう夢をほぼ毎日のように見ていました。脳梗塞になってから亡くなるまでの3年間、夢を見続けていたんです。

夢の中は、この世界と同じように別の世界が広がっていました。現実とまったく同じ感覚です。匂いなどはありませんでしたが、知らない土地にお母さんがいるって感じでした。母の実家とも違う、田舎のような風景が広がっていて、今住んでいるところの隣町みたいな感じです。そういう場所がいつも変わらずに出てくるんですね。母はすごい元気で、とにかく日常のことをしゃべっていました。エピソードがあるわけでも、メッセージをもらうわけでもありません。夢の世界に母がいて、私とその夢の中に入って確認するという感じ。しゃべれる母と交流するために、私が夢の中に入る。作業みたいですね。そこで元気な姿の母に会えるから、しゃべれない母と会ったときのバランスが取れ

てみたいいな…。

どういったらいいのか、夢を見ているって感覚は本当にはないんです。その世界を探訪しているような感覚ですかね。起きてみて一応夢だとは認識します。でも、夢という概念がなかったら、どっちの世界も現実だと言っていい感じですね。

けれども、母が亡くなったら、ぴたっと夢を見なくなったんです。とくに不思議には思いませんでした。ちゃんとあの世にいつて成仏できたんだな、よかったな、という感覚でした。

女性は、この世界で昏睡状態となりその後意識を回復したものの言語的なやりとりや意思疎通のできなくなった母親と、夢の世界において普通に会話することができ交流し続けていたのだと語っている。しかも、夢の中でのこの交流は、母親が亡くなるまでの3年間に及んでおり、亡くなると同時に夢も見なくなったのだという。にわかには信じがたいファンタジーのようにも聞こえるが、この語りが事実なのだとすれば脳科学や深層心理学の夢理論ではうまく説明のつかない現象である。しかしながら、女性が自ら語っているように、いったん夢という概念を取り払って考えてみると、これは実在性をもった二つの世界の現実を行き来している状況を伝えていると理解することができ、彼女のアクチュアルな実感を率直にそのままに受け容れるのであれば、これこそまさしく多元的実在論を証明している事例だと言わざるを得ないだろう。

ところで、これに類比しうる事例を見つけることはなかなか難しいが、ここで思い起こされるのは、ユング派の心理療法家でプロセス指向心理学の創始者であるアーノルド・ミンデルが行った、昏睡状態にある患者との直接の交流を試みたコーマ・ワークの実践である¹⁷。コーマ (Coma) とは昏睡や意識レベルの低下を意味する。昏睡状態に陥っている患者は、うめき声や喘ぎ声を発し、眼球運動などを起こすことがあるが、これらは医学的に見れば無意味な生理的反応であり、身体のかすかな動きも筋肉の不随意運動反応にすぎないと判断される。ところが、ミンデルはこれらの反応にはすべて意味のあるメッセージが含まれていると捉えて、患者とのコミュニケーションを試みようとした。この試みをコーマ・ワークと呼ぶのである。コーマ・ワークでは、患者に寄り添い根気よく観察することで、呼吸のペースの変化や、目の色合い、口の微妙な反応などをつかんでいく。また、患者のうめき声や喘ぎ声から規則性を読み取って同調し、筋肉の微妙な反応に呼応することにも注意を払っていく。これによってセラピストと患者との絆が強まり、同調性や共感性がいつそう高まるのである。ミンデルはこのようにして昏睡状

17. Arnold Mindell, *Coma: key to awakening*. Boston: Shambhala, 1989. (藤見幸雄・伊藤雄二郎訳『昏睡状態の人と対話する』NHK ブックス・2002年)

態の患者にコミットし、最終的に死を迎える準備を患者自身に整えさせていくことがワークの目的であるとしている。

コーマ・ワークの前提となっているのは、たとえ昏睡状態や脳に損傷をきたした状態であっても、むしろそのような状態であるからこそ、意識は変性意識状態（altered state of consciousness）¹⁸ となって活動することになり、コミュニケーションも可能となる、という考え方である。ミンデルはこうした変性意識状態を夢の世界（Dreaming World）に没入して同一化した状態と捉えている。言うなれば、昏睡状態や脳に損傷をきたした人の意識は、常に夢を見ている状態にあるというのである。

ミンデルの考え方をもとにこの事例を再び検討してみると、女性の母親は、昏睡状態に陥って以来、その後に意識を回復したとしても正気であることは少なく意思疎通も困難な状態であったことから、変性意識状態に入って夢の世界の中で生き続けていたと解釈することもできる。女性は自宅で母親の介護をしていたこともあり、そうした関わりの中で、夢の世界を生きている母親への同調性や共感性が高まっていったのではないだろうか。つまり、この女性は無自覚ながら母親に対してコーマ・ワークを行っていたことになる。ミンデルは、コーマ・ワークを行うセラピストが昏睡状態の患者に同調することでシャーマンのようなトランス状態に入ることを指摘しているが、この女性もまた変性意識状態にある母親と関わることでトランス状態に入りやすくなっていたのではないだろうか。そのために、入眠時において、母親のしている夢の世界に同調し、その世界に入り込むことになったのではないかと考えることもできるように思うのである。

このような考察は根拠のない憶測にすぎず、想像の域を出ないものであるとする批判は当然あり得ると思うが、だからといって、こうした夢の事例を、私たちの合意的な世界の基準に合わせて、異常な精神状態が引き起こした幻想だと片付けてしまうのもあまりに横暴であろう。むしろ、この事例の物語が様々な布置（Constellation）によって成立していることを考慮するならば、夢の世界の現実には私たちの思惑を超えた意図が多く隠されているのではないかという思いにもなる。とりわけ驚かされるのは、彼女が3年もの間見続けた夢が、母親が亡くなることでびたっと見なくなった、というエピソードである。このことは、この一連の夢が結果的に「生と死の境界」をテーマとして開かれていたことを暗示しているが、しかも、それだけでなく、生の世界と死の世界とを結

18. 「変性意識状態 Altered states of consciousness」は、1969年にカリフォルニア大学の心理学者チャールズ・タート博士の編著がもとで有名になった意識状態の定義で、私たちの日常意識状態が合理的・論理的・理性的に構成されているとの前提で、こうした状態以外の様々な意識状態を指す総称である。ミンデルが昏睡状態や脳の損傷状態を指して変性意識状態と呼ぶのは、自我感覚が後退したことによりかえってセルフ（自己）の本質が顕現しやすい状態となり、ドリーミングの流れが直接的であるような状態を捉えていると思われる。この状態でコミュニケーションが可能とするところにコーマ・ワークの特色がある。

びつけ媒介する世界として、夢の世界が実在しているという世界構図を描くことをも可能にしている。要するに、多元的実在論が示している現実のあり方とは、複数の多様な世界が交互に重なり合いながら実在している、という構図にほかならないのである。そこで最後に、この問題について「現実」についてのレベル構造という観点から捉え直すことで、本稿のまとめとしたいと思う。

5. おわりに

「夢」という言葉の語源を探っていくと、古代の人々が夢という現象に対してどのような意味を見出していたのかがわかる。夢という漢字の原型となる甲骨文の字形を見ると、これは「眉を太く大きく描いた神に仕える女が座っている形」を描いているという¹⁹。シャーマンである巫女が夢を通して神からのメッセージを受け取っている姿から、夢という漢字が成立した。夢告という言葉が残っているように、夢とはもともとは霊的な世界からの宣託を意味していたのである。

上代の和語では「イメ」という語源になるが、これに万葉仮名として「寐目」が当てられている。寝ているの時の目は、魂の眼を指す。夢は魂の眼を通して見るものだった。万葉の人々にとって夢の中に入ることは、魂の世界、霊的な世界に入ることだった。彼らは夢の中で、見知らぬ人との逢瀬もできると考えていた²⁰。

中世の日本では、夢は神仏からのメッセージと考えられていた。『融通念仏縁起』の絵巻(上巻第二段)には、天空にいる仏から放たれた「きらめく光の筋」が眠っている僧侶のところまで延びている様子が描かれている²¹。夢というのは、神仏の住まう霊的な世界から届けられる。つまりは人知を超えた存在を通して外からやって来るものであった。

近代以前には、夢の体験は覚醒時の現実の体験と次元が異なるものではなかった。むしろ夢の体験のほうが絶大な価値をもっていたのであり、リアリティの密度は高かったのである。ところが、近代になって夢に対するものの見方が一変した。科学主義的思考によって、夢は人間の内部にある心の状態、そして脳内の現象へと押し込められていく。フロイトの『夢診断』が刊行されたのは1900年であるが、ここでは夢は心の深層にある無意識に抑圧された欲望や欲求が象徴的に表れたものとされ、夢を見る人の心の状態と不可分であると考えられている。また、アセリンスキーとクライトマンによってレム

19. 白川静『常用字解(第二版)』平凡社・2012年

20. 佐々木綾「上代日本文学における夢：旅人と家持、その作風の相違」『国文研究45』2000年、pp. 28-37

21. 酒井紀美『夢の日本史』勉誠出版・2017年、p. 7-9(『融通念仏縁起』は、『続日本の絵巻21』中央公論社・1992年に出版)

睡眠と夢との関連が実験的に証明され、睡眠科学の幕開けとなったのは1953年のことである。この発見により夢は脳が産み出す幻影であると考えられるようになり、脳の情報処理のために夢を見るという脳内現象仮説へとつながっていく。

今日では、現実の世界の実在性の価値のほうが圧倒的に大きく、夢の世界に実在性を認めるということは、一般的には奇妙なもの見方に映るだろう。しかし、それは心や脳が夢を作り出しているとする前提があって成り立っている見方にすぎない。もしこの世界が仮想現実のように実体がなく作られたものであるならば、夢の世界と何ら変わらないものにならないだろうか。むしろ古代や中世の人々が考えていたように、夢の世界のほうこそ実在性があると捉えるべきかもしれない。

アーノルド・ミンデルは、人間存在の根源に「ドリーミング (Dreaming)」と呼ばれる広大な無意識体が存在しており、ドリーミングを基盤として個々の人間の意識活動、身体活動、精神症状、身体症状などのすべてが発生してくるというユニークな世界観を提示している。ドリーミングは睡眠時に見る夢 (Dream) の体験にももちろん影響を与えているのであるが、興味深いのはドリーミングが起こっているのが睡眠時だけでなく、覚醒している間であっても影響を与え続けているという点である。ミンデルによれば、私たちはみな一日中、24時間ずっと夢を見ている状態なのだ²²。具体的に描写してみれば、私たちは目覚めているときに、ふと空想にふけったり、気分の揺れにざわめいたり、直感がひらめいたり、身体の部位に奇妙な痛みを感じたりすることがあるが、これらはすべてドリーミングによって発生したものなのである。このようにして、私たちは起きていても寝ていてもいつでも明晰夢の中にいるというのが、ミンデルの主張である。

こうした考え方を背景として、ミンデルは「現実」には3つのレベルがあるとして階層構造をもった図式をまとめている (図1)。まず基底部に存在するレベルⅠの現実には、ドリーミング、ドリームタイムと呼ばれる。これはまたエッセンス (Essence) とも呼んだりするが、言語化できない漠然とした感覚や直観によって構成され、すべての経験を生み出す根源の世界である。次のレベルⅡの現実には、ドリームランド (Dream Land) と呼ばれ、これは夢の領域であるが、睡眠時に見る夢の経験はこの領域で起こっている現実であり、また他者とは共有されない個人的で主観的な心や身体の経験が現れる世界である。そして、レベルⅢの現実には、合意された現実 (Consensus Reality) と呼ばれる世界で、他者との共有が可能であり、客観的な行動や言動、事実などを指し、他者と合意的に了解された現実である。

22. Arnold Mindell, *Dreaming while awake: techniques for 24-hour lucid dreaming*. Charlottesville, VA: Hampton Roads, 2000. (藤見幸雄・青木聡訳『24時間の明晰夢—夢見と覚醒の心理学』春秋社・2001年)

この3つのレベルの現実という考え方は、無意識の構造にも類似しているが、特徴があるとすれば、それぞれの現実には、実体 (substance) はないが、本質 (essence) は流れており、どのレベルであっても実在性 (existence) をもっているということである。また、レベルIIのドリームランドの現実とはアクチュアリティのことを指し、レベルIIIの合意された現実とはリアリティのことを指しているとも考えられる。そうであれば、私たちが認識している現実というのは、この3つのレベルの現実が相互に重なり合っているという見方も納得がいくことだろう。

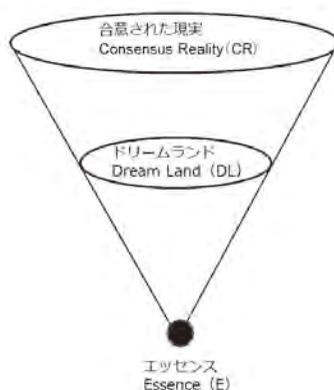


図1 3つの現実レベル

多元的実在論を構想するにあたって、ミンデルの3つの現実レベルについての考え方は非常に参考になる。ただ本稿で扱った「生と死の境界」をテーマとした夢をどのように理解したらよいかについて考えた場合には、夢の領域と呼ばれるドリームランドの現実レベルについて、もう少し補足が必要であると思う。本稿が取り上げた夢の事例が示唆しているのは、生の世界の現実と死（もしくは死後）の世界の現実の中間領域の存在であり、そこは死後の世界の入り口のような場であると考えられる。その意味で思い起こすのは、臨死体験である。臨死体験もまた生と死の境界で起こっている現象である。もちろん本稿での事例は臨死体験と同じわけではないが、臨死体験で見てきた光景をミンデルの3つの現実にあてはめるのであれば、これもドリームランドの現実レベルで起こっている現象なのではないだろうか。同様に本稿の夢の事例もまた、ドリームランドでの現実レベルで起こっていた現象であると思われる。臨死体験の現実のせよ、生と死の境界の夢の現実のせよ、その世界は、私たちの誰もが実在性と認める合意的な現実と同等の価値や実在性をもつと考える必要があるのであり、どちらも純粹に精神的な世界として実在していると言うべきであろう。とはいえ、今日の科学主義的思考に基づく学問領域の方法や概念を用いるだけでは、そうした実在世界を証明したり表現したりす

「夢の世界は現実であり実在している」ことを認める多元的実在論の考察

ることは極めて困難であろうと思う。多元的実在論では、まずはそうした世界の固有の
実在性を認めるところから始めていき、さらに体験者の語りを何よりも尊重することに
よって、体験者たちの語る世界を共有しそこに深い意味を見出していくことを重視する。
つまりは、こうした作業を行うことが、学問方法としての多元的実在論の可能性を開く
ことになるだろうと思うのである。

さかい・ゆうえん
(仁愛大学)

〔論文〕

近世如来教の集団変容過程

——尾張藩における金毘羅講の展開と講中取締政策から

石原 和

ISHIHARA Yamato

はじめに

本稿は、享和2(1802)年に名古屋城下でりゅうぜん 嬭 姪如来喜之(宝暦6[1756]-文政9[1826]年)を教祖として登場した如来教の発生史を、集団の「型」という視点から、同時代の宗教動向である金毘羅信仰の広がりの中において論じるものである。

まず本稿の対象と視角を示すため、尾張藩による2度に亘る如来教取締を取り上げた。

近年金比羅講中を取結、夜分寄集説教と唱候書物を以物語いたし、入講之者多分相成、右講中之内病氣之節、表向医師相招候得共、内実ハ不致服薬、重病たりとも心掛ニて信仰之持仏え備え、御茶を服シ、利益も有之哉ニ致風説、追々令流行候之由粗相聞候、風説之通説教を以物語致し、殊更病氣之節医薬不相用儀は正法ニ無之事ニて疑敷筋ニ付、向後右体紛敷講取結令執行候儀等、堅致間敷候¹

金毘羅講と唱講中取結執行せしめ候義等堅致間敷旨、去春触置候処、其後も本尊と崇置きの位牌并やしん王之掛物等、銘々取持いたし深隠置候由相聞候間、村中篤と遂吟味、右体之者有無とも書付を以来ル廿日迄ニ可申出候、承知之上順達納所可返者也²

1. 「〔尾張藩村方御触書集〕」天保2(1831)年2月(一宮市編『新編一宮市史資料編七』一宮市、1967年[以下、『一宮市史』]所収)。

2. 「〔尾張藩村方御触書集〕」天保3(1832)年3月(前掲註(1)『一宮市史』所収)。

これは、喜之没後の天保2（1831）年とその翌年に、尾張藩が如来教の取締を図った触れである。ここからは、「説教を以物語」「病氣之節医薬不相用」など「正法ニ無之事」、つまり宗教秩序を逸脱した行為が問題視されてはじめての取締に至ったこと、その後も「きの位牌」「やきしやしん王之掛物」などを隠し持っていたことが咎められたことがわかる。

注目したいのは、如来教が、尾張藩からは「金毘羅講」として把握されていたことである。如来教の主たる活動に喜之の説教（「御日待」）があったが、多くの場合、喜之に神がかりした金毘羅大権現によって、金毘羅を中心に据えた世界観が語られ、それに基づく救済が説かれた。このように金毘羅を信仰する如来教は、金毘羅講として把握される外見を具えていたために、尾張藩にその活動が金毘羅講からの逸脱とみなされ、取締に至ったのだった。

取締の背景には、他の金毘羅講との利害関係の衝突の他、世俗秩序の維持という視点から新規の活動や逸脱した活動を制限しようとした尾張藩の宗教政策³が関連していた。つまり、尾張藩がどのような講中の「型」を普遍視していたかという問題も絡んでいる。

これらを鑑みると、如来教の発生史は、同時代の金毘羅講の活動、尾張藩の講中政策と対峙しながら、自らの集団についての認識（ソフト面）と組織の外見（ハード面）の両面において、集団の「型」を変容させていった過程として把握できよう。本稿ではこの解明を課題とし、近世名古屋の金毘羅信仰の展開の中にその一形態として如来教を捉えながら、集団の変容を論じる。

以上の対象・視角によって向き合いたいのは、次の研究背景である。如来教は、民衆宗教の先駆と評価されている。民衆宗教研究は、主として戦前に教派神道であった宗派に民衆の中の近代性を見出して、各教団における教祖・教典研究の成果を、戦後歴史学の視点・方法によって日本史のダイナミズムに位置づけることで開拓された⁴。民衆思想史との合流を経た後、『日本思想大系 民衆宗教の思想』（岩波書店、1971年）において、どの宗派を民衆宗教とするかが確定され、現在までその教団史の枠組の中で研究が進められてきた。

ただし、これは以後の研究者の視野を、予め設定された宗派の枠組に限定することにもつながった。近代の教団を前提とした枠組やその革新性の強調に拘泥するあまり、それが登場した時代、地域の他の宗教動向との関わりが捨象されてきた。その結果、本来、近世の宗教展開を織り込みながら登場し、定着したはずの信仰集団が、「民衆的近代」という視点から既存の宗教を克服・超越した民衆宗教として描かれてきた⁵。90年代以降、研究は停滞状況にあったが、近年、宗派や宗教の枠組を越えて、民衆宗教と呼ばれてき

3. 一般的な宗教統制については、大橋幸泰『潜伏キリシタン』（講談社、2014年）参照。

4. 村上重良『近代民衆宗教史の研究』（法藏館、1957年）。

5. 井上智勝『民衆宗教の展開』（『岩波講座日本歴史一四 近世五』岩波書店、2015年）。

た運動を論じ直していく研究が新たに現われている⁶。ただし、その多くは、民衆宗教の近代の活動や、「民衆宗教」という概念が形成された近代学術の力学など、近代の動向を対象とする傾向があり、近世を対象とする研究はいまだ検討の余地が多いままである。

以上をうけ、本稿では、教団の枠組を流動化させながら教団の展開を捉えていく方法として、如来教が近世の宗教環境の中で集団化していく過程に焦点を当てる。これまでの近世期における集団形成過程の研究には、教祖の思想やコスモロジーの深化過程を内的に追究していく教祖・経典研究的傾向があった。例えば、金毘羅信仰と如来教の関連については、金毘羅の神格に焦点を当てた如来教神学の視点からの研究がある⁷。本稿では、神がかりの小集団が外部の諸問題と対峙しながら、自らの独自性を見出していく一方で、安定した活動のため普遍的講中化も進めていく過程を分析することにより、一信仰集団の事情には収まらない、近世如来教の発生史を解明する。また、それを通じて、近世後期の複数の宗教動向の連関を提示することで、従来の宗教史の成果を繋ぐ視角と方法を示したい。

1 金毘羅信仰と名古屋城下での広がり

金毘羅信仰は、讃岐国象頭山を中心とする金毘羅大権現への信仰で、18世紀後半から化政期(1800-20年代)にかけて広がったとされる。金毘羅は、元来、讃岐地域で最も靈威のある神として領主層に崇拜された神であった。それが都市民衆へ広がった経路の一つとして、高松松平家・丸亀京極家など讃岐大名が、江戸藩邸で祀っていた金毘羅を縁日の10日に衆庶に開放していたことが指摘されている。縁日以外にも裏門に賽銭箱が設けられたが、人々が常時参拝可能な金毘羅を求めた結果、市中各地への勧請が進んだ。大坂でも、大名の蔵屋敷に祀られた金毘羅が縁日に開放されたことから信仰が広がったとされている。加えて、旅文化の広がりの中で1800年前後に、西国巡礼者や伊勢参宮者が象頭山に立ち寄るようになったことも一因とされている⁸。

6. 林淳「国家神道と民衆宗教」(『人間文化』25、2010年)、永岡崇『新宗教と総力戦』(名古屋大学出版会、2015年)、川村邦光『出口なお・王仁三郎』(ミネルヴァ書房、2017年)、拙論「一九二〇年代後半における「如来教」の“創出”」(桂島宣弘編『東アジア遭遇する知と日本』文理閣、2019年)、永岡崇『宗教文化は誰のものか』(名古屋大学出版会、2020年)、拙著『「ぞめき」の時空間と如来教』(法藏館、2020年)。

7. 神田秀雄『如来教の思想と信仰』(天理大学おやさと研究所、1990年)、神田秀雄「信心の世界の変容と新たな救い」(ひろたまさき編『日本の近世 一六 民衆のこころ』中央公論社、1994年)。

8. 以上、前掲註(7)『如来教の思想と信仰』、p. 99、北川央『近世金毘羅信仰の展開』(岩田書院、2018年)、p. 18、42、51、宮田登「金毘羅と富士信仰」(守谷毅編『金毘羅信仰』雄山閣、1987年)、pp. 85-86による。

金毘羅大権現には主に海上安全の利益が期待されたが、次第に諸願化した。例えば、『象頭山金毘羅大権現靈驗記』では、海難救助、風難・火難・盗難・病難救済、『金毘羅神心霊法録』では、治病、崇り、農作、繁盛、火難、海難、『金毘羅御利生記』では、病氣治癒、海難が謳われている⁹。この背景に宝暦期頃（1750年代）から広がる崇徳院金毘羅一体説があった。崇徳院は、保元の乱で後白河天皇に破れた後、讃岐に配流され、死後、この地の白峰山に祀られ、永萬元年（1165）に象頭山にも合祀されたと伝わる。政争で破れた経緯から崇徳院は崇り神とみなされた。古くは『保元物語』、喜之が生きていた時代でも上田秋成『雨月物語』などで、荒ぶる崇徳院を西行が供養する物語が描かれており、崇徳院に関する知識の浸透のほどが窺える¹⁰。こうした物語の通念化や、宝暦13（1763）年の高松藩における崇徳院六〇〇年祭執行、象頭山における崇徳院合祀の周知化を背景に、崇徳院と金毘羅を一体のものとみなすようになり、人々は崇り神の強大な威力を転化させた現世利益を期待するようになった¹¹。金毘羅信仰の流行の中で、象頭山金光院は、宝暦10（1760）年の桃園天皇日本一社繪旨を根拠に金毘羅祭祀を自社に限定し、各地に勧請された金毘羅の取締を図った¹²。だが、すでに人々の需要は統制できないほど大きくなっていった。

如来教が登場した名古屋において、金毘羅信仰はどのような展開を遂げたのか。登場時期と広がり の把握のため、尾張の地誌である A『蓬州旧勝録』¹³（安永8〔1779〕年）、B『張州雑志』¹⁴（安永-天明期〔1770-1780年代〕）、C『名陽旧覧図誌』¹⁵（文化3〔1806〕年）、D『金明録』¹⁶（明和9〔1772〕-文政5〔1822〕年）、E『尾張徇行記』¹⁷（文政5〔1822〕年）、F『尾張名陽図会』¹⁸（文政期〔1820年代〕）、G『尾張名所図会』¹⁹（天保15〔1844〕年）、H『金鱗九十九之塵』²⁰（天保末-弘化期〔1840年代後半〕）、I『尾陽歳事記』²¹（弘化元〔1844〕

9. 前掲註（7）「信心の世界の変容と新たな救い」、p. 222。

10. 如来教でもこのプロットに基づく説教が展開されている（M14、M165、M194）。これは、如来教の金毘羅が崇徳院金毘羅一体説に基づく神格であることの証左となる。

11. 前掲註（7）『如来教の思想と信仰』、pp. 99-101。

12. 前掲註（8）『近世金毘羅信仰の展開』、p. 44。

13. 『蓬州旧勝録』（愛知県図書館貴重和本デジタルライブラリー）。

14. 『張州雑志』（愛知県郷土資料刊行会、1975-76年）。

15. 『名陽旧覧図誌』（東洋文庫）。

16. 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 十四』（名古屋市教育委員会、1986年）。文政2（1819）年以降は「文政日記大略」（原田伴彦編『日本都市生活史料集成四城下町篇Ⅱ』学習研究社、1976年）。

17. 名古屋市教育委員会編『名古屋叢書続編 四-八』（名古屋市教育委員会、1964-69年）。

18. 『尾張名陽図会』（国立国会図書館デジタルコレクション）。

19. 『尾張名所図会』前後編（愛知県図書館貴重和本デジタルライブラリー）。

20. 名古屋市教育委員会編『名古屋叢書 六-八』（名古屋市教育委員会、1959-63年）。

21. 『尾陽歳事記』（名古屋市図書館デジタルアーカイブなごコレクション）。

年)の記事を分析し、表1にまとめた。安永期の記録を皮切りに、尾張全体で62の金毘羅社(祠・堂)が確認できる。そのほとんどは寺院・神社・修験の撰社・末社であった。熱田(宮宿)から名古屋城下間を繋ぐ本町通沿いに古いものが多く分布し、そこを軸に城下、郡部へと広がった。化政期は名古屋で金毘羅信仰が急拡大した時期で「近年建立」という記録が多くみられる。その中には、文化初年に金毘羅権現堂を建立した後、文化末年にさらに「金毘羅権現棟上」した法灯山伝光院(表1 28)のように、信仰者の爆発的な増加による空間的再編の事例もみえる。文政4(1821)年9月には名古屋での三十三所巡拝も始まっている²²。

尾張地域最古の金毘羅信仰の記録は、安永3(1774)年の、この地域で唯一金毘羅宮を筆頭とした熱田延命院に関するものである。

○〈幡屋町右全隆寺へ入ル小路内北側〉修験清寿院触下 延命院

金毘羅宮 祭神 崇徳院帝

常世不動尊 〈弘仁年中、空海師、当宮にて百日のご満開運の祈り在り。満座の時、此尊像也。仍て号して開運の不動明王と云〉

当院に安置の金毘羅神ハ、古へ御家士京極氏讃州々当国へ来ル節、船中にて何と無拾ひける尊像也。俗家に祭る事不浄の恐レ在りと、寛文三卯年〈寛政三亥年迄百廿九年と成ル〉[書写者が追記か：石原註]当院へ願置ける。尊容に舟虫の喰たる旅あり〈全体船中に祭り置たる親像成べし〉。当国内に外にハ右御神無之、■■々信心の輩有りて、繁昌に付、宝暦九卯年、寺社役所へ願て披露す。其節祭礼を願けるが、是ハ不倣、明和三戌年■■自に宮殿を新に造立。安永七戌年願の上、西の方に当■を別に建て奉安置。其後、渴仰の輩、日を追、石燈籠、手水鉢等御寄附して参詣常に絶る事なし。²³

この金毘羅宮の祭神は崇徳院で一体説が前提になっている。それを反映してか、諸願化した利益が宣伝されていた²⁴。続く縁起によると、安置された金毘羅像には、京極氏(丸亀藩主家か)取得の由緒が語られており、「寛文三卯年」の創基だという。

当時、尾張においては金毘羅を祀った施設は他になかったこともあり、多くの信心が寄せられたと述べられているが、実際に名古屋の人々に信仰が広がったのはもっとあとのことであったと考えられる。というのもこの後に続く通り、宝暦9(1759)年には役

22. 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書四編 一』(名古屋市蓬左文庫、2019年)、p. 122。

23. 前掲註(13)『蓬州旧勝録』七、18丁ウ-19丁オ。■■は判読不能。

24. 『安政四年勸化帳』(川口高風「名古屋の寺院に関する木版資料について(十三)」『愛知学院大学教養学部紀要』62:3、p. 138所収)。

近世如来教の集団変容過程

表1 近世名古屋地誌にみる金毘羅関連記事

※A『蓬州旧勝録』（安永8年）、B『張州雑志』（安永-天明期）、C『名陽旧覧図誌』（文化3年）、D『金明録』（明和9年-文政5年）、E『尾張徇行記』（文政5年）、F『尾張名陽図会』（文政期）、G『尾張名所図会』（天保15年）、H『金鱗九十九之塵』（天保末-弘化期）、I『尾陽歳事記』（弘化元年）

	金毘羅勧請の寺社・祠堂	地誌									巡拝
		A	B	C	D	E	F	G	H	I	
1	金毘羅大権現（延命院）	○	○			○		○	○	○	1
2	金剛山長栄寺				○		○			○	2
3	飴屋町良福院								○	○	3
4	梅川町千日堂									○	4
5	日置観福寺									○	5
6	稲門山長福寺（七寺）				○		○		○	○	6
7	明叟山松徳寺（松徳院）						○		○	○	7
8	朝日山照運寺								○	○	8
9	功德山圓教寺理乗院								○		9
10	谷汲山観音院（室寺）						○		○	○	10
11	本土神（赤塚神明宮）								○	○	11
12	大曾根片山神社八幡宮								○	○	12
13	蓬萊山徳源寺								○	○	13
14	日照山普光寺								○		14
15	江川上浄心堂（浄心大光院控観音堂）								○	○	15
16	巾下泉乗院									○	16
17	玉壺山覚鳳寺								○	○	17
18	榎本山福満寺						○	○	○	○	18
19	田中観音堂									○	19
20	巾下万松寺町田中観音堂									○	20
21	広井大教院								○	○	21
22	宝雲山金剛寺								○	○	22
23	西鍛冶町良学院									○	23
24	東光山医王寺			○			○			○	24
25	堀切西永林寺									○	25
26	醫王山東光寺				○		○			○	26
27	八百屋町観龍院									○	27
28	法灯山伝光院			○	○		○			○	28
29	広小路庚申堂（良宝院）								○	○	29
30	鶴重町繁昌院								○	○	30
31	華巖山禅芳寺						○		○	○	31
32	施薬山願行寺						○			○	32

33	醫王山瑠璃光寺				○		○	○		○	33
34	知多郡加家村普門山慈眼寺		○								
35	知多郡大里村待暁山弥勒寺		○								
36	智多郡大野松林寺				○						
37	愛知郡傍示本村秋葉祠					○					
38	丹羽郡羽黒村桃岳山笑面寺					○					
39	知多郡中之郷村八王子社					○					
40	朝日神明宮 (広小路神明宮)						○		○		
41	清寿院富士山観音寺						○	○			
42	蓬萊山宝泉寺						○				
43	宗興山禪隆寺						○		○		
44	千服山宝泉寺						○				
45	宝林山伝昌寺						○				
46	久林山建昌寺						○				
47	竹嶋天満宮						○				
48	牛頭天王社神明社							○			
49	東枇杷島八幡社							○			
50	広井八幡宮 (泥江縣神社)							○			
51	長尾山東界寺							○	○		
52	瑞雲山政秀寺							○			
53	高牟神社							○			
54	蛇毒神天王社 (蛇毒神社)							○			
55	星大明神社 (星の宮)							○			
56	頭護山如意寺							○			
57	松峯山清音寺								○		
58	新尾頭町住吉社								○		
59	桂昌山久法寺								○		
60	天龍山涼源寺 (院)								○		
61	鍋屋町裏宏綱山養蓮寺								○		

所に許可を得て参詣者を集めるようになる (この時、祭礼執行は不認可) が、それでも信仰者は増え続け、明和3 (1766) 年に新たに宮殿を造立、さらに安永7 (1775) 年にこの延命院を建てたと述べられているからである。「寛文三卯年」創基というのは、実際に人々を集め始めた宝暦期前後に創られた縁起と考えた方が、全国的な金毘羅信仰の広がり時期とも合致し、また、複数の名古屋の地誌から把握できる他の寺社の広がりや分布と矛盾がない。

表1にみられる時期・地域分布と、最古の金毘羅信仰としての延命院の神の性格から、

尾張地域では崇徳院金毘羅一体説を前提とした金毘羅信仰が広がったといつてよいだろう。如来教の金毘羅が、威力ある神として描かれる²⁵のも、かかる経路に由来すると考えられる。

これを前提とすると、享和2(1802)年に開教した如来教は、名古屋で2番目に古い²⁶金毘羅信仰だといえそうである。延命院と如来教の拠点とともに熱田新旗屋町にあった。如来教は、尾張最古の金毘羅信仰圏から生じ、化政期における金毘羅信仰の拡大とそれに伴う講中秩序構築過程の中で活動し、信仰集団を形成していったのである。

尾張の一般的な金毘羅講の具体的活動は史料的な制約で詳らかでないが、各拠点での金毘羅祭祀・祭礼の執行とそれへの参拝、讃岐象頭山への参詣を中核に活動していたことは窺える。例えば、三十三所巡拝、延命院での神楽・祭礼執行(正月、5月、9月、10月)とそれへの民衆の群参²⁷、その他の寺社での金毘羅縁日祭礼執行(10日あるいは9日)に関する記録がみられる。また、金毘羅参詣に関する史料として、享和2年の参詣を記した尾張商人菱屋平七の旅行記『筑紫紀行』²⁸の他、象頭山参詣のための渡船手配を依頼する書簡(近世後期か)²⁹、時期は明治15(1882)年前後まで下るが、象頭山参詣を名目とした旅行届³⁰がある。

2 金毘羅講との摩擦—地域社会と尾張藩宗教政策

如来教は享和2(1802)年に喜之に金毘羅が神がかりしたことから始まる。この神がかりを頼りにする人々が徐々に集まり、原初的な集団を形成した。こうして始まった集団は、名古屋の金毘羅信仰の広がりとその活動、秩序の中でいかなる展開をみせたのか。神田秀雄によれば、文化13(1816)年以降、如来教は独自のコスモロジーや救済思想を展開していったという³¹。実はこの前後の時期は、如来教が他の金毘羅講との間に問題を抱えるようになる時期でもあった。以下、如来教集団の変容を促したものとして、他の金毘羅信仰の拠点や金毘羅講との具体的な接触に注目する。

25. 前掲註(7)『如来教の思想と信仰』、p. 97。

26. 谷汲山観音院は縁起では如来教より古い開創年が伝えられているが、具体的な記録がみられるのは文政期以降で、史実か判断がつかない。郡部では、普門山慈眼寺、待暁山弥勒寺が安永8(1779)年頃にすでに地誌にみられ、桃岳山笑面寺が安永3(1774)年開創の縁起を持っている。

27. 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 七』(名古屋市教育委員会、1988年)、pp. 230-231。

28. 『日本庶民生活史料集成 二十』(三一書房、1972年)、pp. 166-167所収。

29. 「[金毘羅参詣ニ付渡船願の書状]」10月5日(徳川林政史研究所蔵、請求番号00-01298-細目19)。

30. 「他行届」明治15(1882)年2月8日(国文学研究資料館蔵、請求番号:00-00028-317)、「旅行届」明治15(1882)年3月16日(愛知県公文書館蔵、請求番号:W15-1-094-53)。

31. 前掲註(7)『如来教の思想と信仰』、pp. 89-90。

【事例1】 押切町榎権現福満寺との接触の事例

文化十一戌のとし正月廿一日の夜、大工藤八宅にて御説教ありし其故は、押切町の万福寺（福満寺）といへる寺の住侶、此度の利益の事を不思議（議）におぼして、大工棟梁伊右衛門、同職八右衛門、兩人を呼寄、右の趣尋ける。依て、其夜、右の舎りに嬬姪様入らせられければ、御下りの事を奉願ける。

あの、お主達、大きに肝をつぶされたさうなが、何にも肝をつぶす事はないぞや。あれはなふ、お主達に聞て、「どふ言う塩梅のことでや知らぬ」とおもつて、夫でお主達を呼で聞た斗の事でや。役所へも何にもなれせぬ。どういふ塩梅か、お主達を呼で、お主達がどふ言知らぬ、お主達の心前がどふか斯か知れて来やうとおもつて、夫故以、お主達に様体の所を聞うと、あれが思ふのでやぞや。
(M100³²)

文化11（1814）年、名古屋城西の押切町福満寺の住職が、「此度の利益の事」（如来教の自称）を不審に思い、喜之の信者2名を呼び出し、如来教のことを尋ねた。これをうけ、大工伊右衛門が自らの「舎り」、すなわち自宅に喜之を招き、神がかりの説教をおこなった。この日の説教で、喜之が信者に語ったことから読み取ると、福満寺の住侶から、信者兩名はどのような活動をしているのかと尋ねられたらしい。さらに、兩名は、「役所」ごとになるのではと大いに肝を潰したのだという。とりあえず、ここからは、両者の間には憂慮すべき事態が生じていたらしいことがわかる。史料が限られているため、詳細は不明だが、当時の押切町、福満寺の事情から考察してみたい。

押切町は喜之の信者が多く住んでいた地域で、彼らからなる「押切丁の講中」があった。一方の福満寺は、境内に後に三十三所巡拝の第18番となる金毘羅社を持つ金毘羅信仰の拠点であった。次の福満寺の史料から信者を呼び出した当時の状況が窺える。

拙寺本尊十一面觀世音之儀は、元禄年中御先祖理譽道貞比丘為菩提御寄附被成下候。則、本堂ニ安置仕寺務相続罷在、難有仕合奉存候。去ル文化十二亥年、本地堂再建之砌も、右十一面觀世音宮殿修復、須弥台座新規御取立被成下、猶又難有仕合奉存候。

(中略)

32. 本稿では、如来教の史料として、喜之の説教録である『お経様』を用いるが、その出典を、神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 一—四』（清文堂、2003-09年）所載の史料番号で示し、平出は省略する。

亥六月

押切村福満寺（印）

伊藤次郎左衛門様³³

これは、名古屋の豪商である伊藤次郎左衛門に、亥6月に本地堂の屋根の再建資金の寄進を求めたものである（この内容については論旨に関係がないので中略した）。この冒頭において、福満寺がこの書簡が書かれる以前の文化12（1815）年に、本地堂の再建、十一面観世音宮殿の修復、須弥台座の新規御取立を果たしたことが述べられている。つまり、喜之の信者を呼び出した文化11（1814）年当時、押切町周辺ではこの再建・修復・新規取立のための勸化がおこなわれていたと考えられる。前述の通り、福満寺は金毘羅信仰の拠点のひとつであったから、如来教は信者あるいはそこから供出される金銭を喰い合う関係にあった。こうした点に福満寺による如来教信者呼び出しの一因があったと考えられる。こうした事態に対して、喜之は次のように述べている。

「お前様、夫でも役所からひよつと来てたらどうぞございませう」といふが、何にもお主達に難儀は懸せぬ。又「狐でや」の「狸でや」のと、彼奴らが言つても、よもや其時は分らぬ事もあらまい程に、あんじるなよう。（M100）

喜之は、自らに降る金毘羅に対して、「役所から何かいってきたらどうしよう」と尋ねると、金毘羅は信者に難儀はかけないといいつつも、役所（尾張藩寺社奉行か）のものに、狐や狸だといわれても仕方ないとも述べている。こうした回答からは、福満寺との接触を通じて、喜之が、自らの集団が役所からみると取締の対象になりうる存在、すなわち公的宗教秩序から逸脱した存在であり、寺院あるいはそこにあった金比羅社からみれば、下賤な狐憑きや狸憑きとみなされうる存在であることを認識していることが窺える。

【事例2】古渡梅林での金毘羅講処分

ここでは、来名中であった江戸日本橋左内町の金毘羅社の神職金木市正の処分をみてみたい。先に金木と如来教の関係について述べておきたい。彼は、「未明に白衣を着、水をかぶり、荒菰の上にて鈴を振、御祈禱致。精進ハ勿論断喰、火の物断、月の十日ハ火の物断、斯言金毘羅様御信心」³⁴をする行者的な人物だった。ある時、「西水主町に仮

33. 「伊藤次郎左衛門家資料」（名古屋市市政資料館蔵、請求番号：CP-004-001-612-3556-19）。文中に「去ル文化十二亥年」とあり、文政10（1827）年か天保10（1839）年、嘉永4（1851）年作成と考えられる。

34. 「清宮秋斐覚書」（前掲註（32）『如来教・一尊教団関係史料集成 四』）、p. 318。

住居しける、生国江戸の亀吉、江戸佐と申、人入を稼業とせしといふ。此人に縁有人々、此度「象頭山へ参詣致し度」とて登られけるが、此御利益の事、右亀吉より承り、御直説を伺ひ奉らんとて御降りを願³⁵と伝わるように、彼の金毘羅講が、象頭山参詣の手配を名古屋の知人に願った際に、金毘羅の「御直説」として喜之の集団を紹介された。そこで、彼らは文化14(1817)年3月の象頭山参詣の帰途に初めて喜之のもとに参詣し(M178)、以後、毎年来名するようになる。さらに、金木は喜之の集団の中で重要な役割、いわば、喜之の信仰の江戸出張所のような機能・役割を果たしていく。金木は、江戸において、喜之の金毘羅への「正当の取次」として評判を高め、当局から注視されるほどに群集を得るようになった(M236)。また、来名のたびに困難を抱える人々を随伴していた。こうした中で次のような事件に巻き込まれる。

文政六年未五月十四日夜、御本元に於て御説教ありし其故は、武州の金木市正といへる人、国元に罷在大病人、五、七人、嬬姪様え御目通りの為、登られしが、暑気に向ひ、大病人の事故、下向の程も覚束なく思はれしにや、名古屋古渡り梅林と申所に暫足を止め、借宅いたされしが、世の中の有様にして、市正、金毘羅大権現御利益尊く在ます事、支配の役人、紛敷事と取扱、其筋よりも、御城下引払ひ御様(用)引請の者え申付有しに、村役人、其場へ罷出、其由見届けるにや、終に市正、梅屋敷を去り、四日市宿え移られしを、嬬姪様、ご不便(憫)に思召せられしは、万里の道をへて参詣の心にて参りしを、情なき、此地へも呼度由に思召せられ、諸聖霊様も数々御引請あらせられ、殊に正(祥)月命日の聖霊様も有由、金毘羅大権現え御伺遊ばされしかば、御辞に。(M241)

文政6(1823)年、病気の信者を連れて来名した金木は、古渡村の梅林(梅川町の誤記か)³⁶に逗留して御本元³⁷へ通っていた。その折、金木は「金毘羅大権現御利益尊く在ます事」について「支配の役人」に「紛敷事」と睨まれ、また「其筋」からも「御城下引払ひ御様(用)引請の者」に訴えられた。そして、古渡村「村役人」の見聞の後、桑名への所払に処された。

なぜ金木は所払となったのか。まずは「其筋」の事情に注目する。この古渡村、特に梅川町周辺は、金毘羅信仰の拠点が犇めき合う地域であった。町内には金毘羅大権現三十三所巡拝第4番の千日堂があり、すぐ東の鮎屋町には第2番の良福院、第3番の長

35. 「清宮秋叟覚書」(前掲註(32)『如来教・一尊教団関係史料集成 四』)、p. 318。

36. 古渡村は名古屋城下と熱田のちょうど中間あたり。古渡村に「梅林」という地名はない。梅川町は文政期にできた新町(前掲註(20)『名古屋叢書 八』、p. 38)。

37. 如来教の拠点で喜之の自宅。現青大悲寺。

栄寺があった。こうした環境と、前述の如来教と福満寺の事例との同時性を踏まえると、「其筋」とはこの地域の金毘羅講と考えられる。いいかえれば、自らも金毘羅社の神職であり、金毘羅を神がかりする喜之の教えの影響を受けていた金木の信仰実践や活動が、この地域の金毘羅講の秩序や利益を乱すものとして問題視されたのであろう。

次に「支配の役人」の事情に注目したい。金木所弘以前の文政3（1820）年4月、すでに喜之の集団では、喜之を支える法華行者の覚善が知多郡緒川村へ所弘となっており（M228）、以降は公然と活動ができなくなっていた。この背景には尾張藩の講中取締があった。

近比、知多郡村々において御嶽講と名附講を結、年々御嶽山へ参詣いたし候旨、右講元は他所之修験ニ有之、加持祈祷等も相頼、又ハ神符を申請候儀も有之段、如何敷事候、惣て信仰に依て、霊場へ令参詣候義ハ勝手次第ニ候得共、右体身元不弁者ニ隨身いたし、仕来無之新規ニ講を結、組合等相立、加持相頼候義ハ、不可然事候、就夫、信州・武州・上州辺ニて御嶽講と唱講中有之、行者一心明岳院と申者先立ニ申触、加持祈祷なといたし、紛敷義ニ付、去年江戸表寺社奉行所へ右行者を初講中之者共、呼出有之、御吟味有之由ニ相聞候、若々御領内之者共も、其品ニより江戸表へ御呼出下等義難斗候、付てハ品々御世話も懸り、其者共之難渋ニも相成事候条、能々相心得、以後紛敷講会ニ不可組合、前条申渡候主意能々可相弁候、尤此已後右講頭之修験共相越候とも、かたく相断隨身致間敷候³⁸

これは、覚善所弘の1ヶ月前に出された御嶽講取締の触れである。当時、知多郡の御嶽講を念頭に、尾張藩は他国出身の行者による活動を訝しくみていた。特に、身元不明者を含む新規講中の結成、その地縁的組織である組合結成、加持祈祷の執行が問題視されている。これに対し、江戸（幕府）の寺社奉行に倣って、尾張藩領での新規の講中の結集と活動を規制したことが窺える。これは、御嶽講の取締に関する触れだが、当時の如来教も、講中の新規性や信仰者の地域的結合、加持祈祷（病氣直し）、金木のような他国出身者の合流といった点で、御嶽講の活動と共通性がありこの触れが適用されたのだろう。その意味で、覚善の処分は、尾張藩の講中取締政策として一貫性を持つものだった。そして、覚善の処分の後におこった金木の所弘は、この延長線上にあったのである。

以上のように、文化末年より喜之の集団は他の金毘羅講と摩擦を繰り返すようになっていた。さらに尾張藩の新規講中取締が活発化する状況の中で、信者が自らの活動が公の宗教秩序に抵触する可能性を認識するようになり、実際に公然と活動ができなくなっ

38. 「〔尾張藩村方御触書集〕」文政4（1821）年3月（前掲註（1）『一宮市史』所収）。

ていった。

3 喜之の集団の変容—自己認識・「講中」化

他講との接触、尾張藩の宗教政策の展開は、喜之の集団にさまざまな変容をもたらした。例えば、前述の金木市正の金毘羅講との出会いは大きな契機となった。金木の行者的活動を中心として参詣講的性格を帯びていた集団と、神がかりの説教を中心とする喜之の集団は明らかに違う性質をもっており、相容れないようにも思えるが、金毘羅という神格を紐帯に、遠方の（ゆえに利害の衝突の少ない）金毘羅講との出会いが喜之の集団に変化をもたらした。

① 他の金毘羅講と自己の差別化

金木の集団と喜之の集団が交流を深める中で、それぞれの根拠地である江戸と名古屋の距離を越えようとする過程で、象頭山の信仰、参詣講としての金毘羅信仰と自らを差別化していく。文政3（1820）年4月21日の覚善所弘の後、喜之は来名中の金木らを心配して帰国を促した。これに、喜之に降る金毘羅が、「彼らが帰国したあと、いずれ喜之も江戸にいつてやれ」と付け加えた。しかし、喜之は、「私がいけば、ここに金毘羅がいなくなり、名古屋の衆に気を遣わせてしまう」と述べる。これに続いて金毘羅は

己は何所まで出ても金毘羅には相違はござらぬぞや。お主達はあの山へゆけば己が居やうに思はれふが、己はあの山に居はせぬぞや。夫世界の所にはをらまいがや。あの山は、西行法師が祝ひ込た所でござるぞや。すれば夫、あの山へ参られぬでも、又此度は正身の金毘羅に相違はないぞや。お主達は事道理分ても知れぬさうなが、己は金毘羅には相違はない。おぬし達は、あの山へゆけば逢るやうに思つてをられるが、譬て聞せふなら、たまやの中へぶち込うが、何にも此姿に頓着はないぞや。夫頓着はなけらね共、此度、正身の如来より頼を請たに依て、「諸人に此利益いひ聞せ呉やう」と、如来様よりお頼を請て、此度女に乗移てお主達と話をいたす事でござる。(M229)

お前たちは「あの山」、すなわち象頭山に金毘羅がいると思っているが、そこには不在だ、と象頭山参詣を否定する。代わりに、「此度」の救済では、喜之に降る「正身の金毘羅」に縋ればよいとする。さらに、翌文政4（1821）年に金木らの帰国時に名残惜しむ喜之に対し、金毘羅は、私は天の星となっているので、「あの山」象頭山に参詣せずとも、対面できると述べる。

己は天に栖をすれば、あの山迄参るには及ねども、此度此利益を始たおかげをもつて、「何所に我姿が有。我、何所にどふいふ姿に成て居べきや」と、是最初よりも此趣はへいとは申聞せなんだ事でござれ共、此度此利益を始置た故、我姿は是天に星と顕れて対面をいたす。此方の姿に対面を致べき事なれば、そんな所その星と成て居程に。あの山迄も参詣には及ぬぞや。(M233)

名古屋と江戸の距離を越えて繋がりを維持しようとする過程において、金毘羅をどこからでも参詣可能な存在とし、喜之に降る金毘羅を「正身の金毘羅」とすることで、象頭山参詣の金毘羅信仰との差別化が進められた。これは、江戸金毘羅講中に、喜之が対面できる金毘羅として需要されたことを契機にして、喜之が自らの集団の独自性を自覚していく過程と評価できよう。

② 普遍的講中化への可能性

その一方で、普遍的講中化の動向もみられる。その事例として、覚善所払の5日後に、公然と活動ができなくなった状況で開催された説教での金木の進言がある。

于時文政三辰年年四月十六日、役所よりの仰に依て、覚善御坊、緒川の里え退けるによつて、参詣等も遠慮に相成ける。此由、江戸の金木市正といへる信者聞及び、一入歎はしき事なりとて思慮廻らし、嬭姪様を吉田、白川両所の中へ申込、神職を願ひて、手広く参詣の叶ひし事を講中へ告ければ、何れも尤と同(答)じ、「何卒其由嬭姪様え御伺ひ被下よかし」と何れも市正へ申入ければ、同廿一日、御本元へ上りて右の由御伺ひ申上ければ、一入御深(親)切のよし思召せられ、御内々御下りを奉願て伺はんとて、直さま御座をもふけ給へば、金毘羅様御下りあらせられて、御詞に。(M229)

金木は吉田家、白川家のもとの神職化を提案した。近世において両家は、神職の本所として機能した。この頃には専業神主だけでなく、百姓身分の小社の社人もその傘下で活動するようになっていた³⁹。金木自身も文政元(1818)年9月に白川家の傘下に入っていた⁴⁰。取締の中で活動できなくなっていた喜之の信者は喜之の神職化による活動の公認獲得に意欲をみせ、早速、喜之に降った金毘羅に相談をした。だが、金毘羅は次のように回答する。

39. 高埜利彦『近世日本の国家権力と宗教』(東京大学出版会、1989年)、井上智勝『近世の神社と朝廷権威』(吉川弘文館、2007年)参照のこと。

40. 近藤喜博編『白川家門人帳』(白川家門人帳刊行会、1972年)、p. 359。

あのなふ、お主達、大きに気をつかはれるさうながなふ。何にも気をつかふ事でないぞや。気をつかふ事はないがなふ。頓て、「何所やら爰やらから色々と言たが、扱此やうな事に成」といふやうに成。

喜之は、「江戸のお方が御深（親）切に思召て、どうやらしたいと仰るが、どうでござり升」といふが、さうしても能（ゑい）がなふ。まあ少との中待しやれや。頓てお主達も「能事\／」といふやうに成に、まあ少との中でやに、気を安気におもつてをらしやれや。

さういふと喜之が、「お役所様からそう仰るで、どふもならぬかへもし」といふが、頓て能事になるぞや。(M229)

「今の状況は気を遣うほどではない、神職化してもよいが、今は待て、じきに状況はよくなる」と述べるに留まり、実際に神職化へ始動することはなかった。その後も喜之は、いずれの本所のもとに入ることはなかった。近世の金光教や天理教が取締の渦中で、白川家、吉田家に下ったのに対して、喜之の集団は、彼女の没後においても神職化することはなかった。

それでも、尾張藩の宗教取締は無視できず、それとの擦り合わせが進んでいく。金木による神職化進言の9日前（覚善所払の直前）の説教では、信者から次のような要望が出ている。その契機として、文政3（1820）年正月に、喜之が「私は在郷の方へ宅替をいたしたい」（M222）と述べていたことがあった。これに呼応して信者たちが喜之の隠居所を用意しようとしていた。その提案に対して、喜之と金毘羅の対話の形式でなされた文政4（1821）年4月の発言である。

さういふと喜之が、「爰等にお宮が建度と仰るお人がござり升」といふが、そこ所ではござらぬぞ。未そこ所までは参らぬに、さういはしやれ。喜之が、はい、「さうでやあらあずとおもつた」といふが、「未そこ所ではないぞや」。(M232)

信者たちは、喜之のために用意する隠居所に「お宮」を建てたいと提案をしている。喜之はこの提案を躲している。この「お宮」とは、そのまま宗教的な活動をおこなう場所を指すと考えられる。というのも、以下の尾張藩の宗教政策との関連があるものと考えられるからである。次に掲げるのは、文化11（1814）年6月の尾張藩の寺社触の添書である。

御領分中村々堂社之内、是迄祭事式勤行之儀引付ニて相勤候分、其堂社之ケ所此節可申達候、右ハ文化八未年申通候儀も有之候得共、猶又今般相尋候、付て

ハ此已後新規ニ神仏勧請供養等之儀頼来候ハ、其段節々伺可申達候
但、堂寺地之所、支配之寺社等無之、支配いたし呉候様ニと頼来候ハ、是
又本文同様可申達候⁴¹

尾張藩は、領内の寺社に対して、祭事式勤行を宗教者の引付にて実施、継続するにはそれをおこなう堂社の申達が必要だとし、さらに、新規に勧請した神仏や供養を頼まれたらそれを報告せよと触れている（なお、文化8〔1811〕年に尾張藩は神体について寺社奉行に届出させることで管理にのりだしており⁴²、それとの連続性がある触れである）。重要なのは、但書の内容で、堂寺地で支配の寺社のないものが支配してほしいときた場合は、右の原則で対応せよとある。尾張藩の民衆の宗教活動の管理の一環として、堂寺地を単位としてそれを寺社に管理させるという方向性が示されたのである。これに準拠する限り、合法的に神仏を勧請することも可能となった。こうして拠点としての祠堂があることが、宗教活動をおこなうための「型」として、自らの活動の保証を願う人々に把握されるようになっていく。先述の喜之の隠居所に「お宮」設置を目指す信者の動向は、堂寺地として寺社の支配を目指す一歩であったと位置づけられよう⁴³。この背景には、化政期になって、全国的な動向にもれず、都市に流入する俗人宗教者が増えつつあり、それへの対応が図られたという事情があったと考えられる⁴⁴。喜之もまたそうした宗教者として把握されうる存在であったのである。

この寺社触添書に従えば、当時の如来教のような集団は、本来はまず堂寺地を整備し、寺社の支配を受ける必要があるが、喜之の説教の中には、先走る形で金毘羅神像の作成要求も登場している（金木が持ち帰るためのもので尾張藩域での使用を前提としていないためか）。

文政五午年十二月廿日夜御金言は、金毘羅様御姿拵度由、金木市正より娼姪如来え御伺ひ申上られければ、金毘羅大権現御下りあらせ給ひて、御辞に。

41. 「〔尾張藩村方御触書集〕」文化11（1814）年6月（前掲註（1）『一宮市史』所収）。

42. 「〔尾張藩村方御触書集〕」文化8（1811）年3月（前掲註（1）『一宮市史』所収）。

43. なお、その証左として、その後の如来教団の動きを示しておく。喜之の在世期には達成できなかったものの、如来教はのちに八事高照寺の通所となったり、熱田法持寺傘下の仏堂となったりと、寺院の支配を獲得している（拙論「明治一五年前後の如来教の活動公認模索」石原和・神田秀雄・吉水希枝編『近代如来教と小寺大拙—研究と史料』一般社団法人日本電子書籍技術普及協会、2023年、pp. 30-31）。

44. 同じく都市に流入する人々が宗教活動を生業とするような状況の中で出された江戸の天保13年の宗教者市中取締の触れを事例に、林淳が指摘するような、宗教者の生活基盤を確保しつつ、管理下におくという保護的な発想がみられるものと評価できよう（林淳『近世陰陽道野研究』吉川弘文館、2005年、pp. 322-355）。

何ぞ聞度さうなが。

「お前様の御姿が拵度ござり升が、お前様の御姿はどふでや有たへもし」。

おれが姿は、お主達がお仁王様とやらいふが、先いはゞ、あんな姿で有たなふ。髪は横の方へぐる\／巻にして居た。顔は先、鼻が高ふて、

さういふと喜之が、「そんなら、ぐひん(狗賓)さまのやうにあつつら」といふが、ぐひん(狗賓)とは違ふぞや。鼻が高て、口が大きて、まあおそろしい顔で有たなふ。背の高さが八尺有た。「何を着てお出被成た」と喜之がいふが、木の皮を取て、夫を着物にして着て居た。

「其色はどふ言色で有たへもし」。

其色は、おぬしが何んとやらいへ居たが、其通りであつた。

「私、栗皮茶と言たがさうかへもし」。そんな物でや。

「そんなら、衣はどふでや有たへもし」。

衣も木の皮で造て来たが、衣でやないなふ。丈はじばん程の丈で、袖はしやなら\／で有た。

「其色はどふ言色で有たへもし」。

色は、おぬしがいふ花色といつたやうな色で有た。夫も染はせん。やつぱり木の生の色で有た。

「帯はあれで能かへもし」。

帯はあれで能。あの通りで有た。

「いくつ斗の御姿でござり升た」。

己は八十斗の姿で有た。(M238)

これは神像を求める金木の要求に応えた説教で、喜之と金毘羅の対話の形で金毘羅の姿を語っている。ここでは、金毘羅は仁王のような姿で、髪を顔の横で巻いており、高い鼻、大きな口で恐ろしい、背丈は八尺、木の皮を纏った80歳の姿、とかなり具体的に述べている。喜之は享和2(1802)年の開教以来この説教までの約20年の間、金毘羅の姿を述べていなかった。むしろ、仏像などを信仰対象とすることに否定的であった(M175)。にもかかわらず、このときに至ってこれだけ具体的に語りだされたという点は重要である。この後、この説教に従って実際に神像が作成されたい⁴⁵。金木が江戸の宗教政策をどれほど理解していたかは分からないが、名古屋での状況を踏まえてこうした要求をしたのだとすれば、彼は金毘羅社の神職であったから、堂寺地に当たるものは既に保有していた。ゆえに、次の一手として、そこに勧請する神像を求めたと考えられようか。

45. 前掲註(32)『如来教・一尊教団関係史料集成 四』、口絵1およびその解説。

以上、化政期の尾張藩では、宗教者の取締が問題となり、その中で、あるべき講中の「型」が示されるようになっていた。喜之の信者から出てきた「お宮」建立や神像作成要求は、尾張藩政下における活動公認のための一手であった。こうした要求を喜之は否定し、他の金毘羅講との差異を維持しようとするが、一方で本尊の製作がなったように、少しずつ普遍的な講中の「型」へ近づいていく動きも同時にみられるようになっていった。

おわりに

如来教を名古屋の金毘羅講の展開の中に位置づけた時、その集団発生史は次のようにまとめられる。如来教は名古屋の金毘羅信仰の中でも最も早い段階で登場した集団の一つであり、講中をめぐる秩序の形成過程において教線を広げていった。その中で、他の金毘羅講との間に、直接の利害関係が生じていく。その摩擦を通して如来教は、自らが名古屋城下の宗教秩序に抵触する可能性を把握していく。その一方、他の金毘羅講中との出会いを通じて、象頭山信仰、参詣講的な信仰のあり方に対して、神がかりという自らの優位性を発見していく。これを外部からみると、如来教の集団的、救済的な面における新義性が際立つこととなり、尾張藩の取締を招く。その渦中で、信者から活動公認に向けた普遍的講中化への欲望が表出していく。その一環として、神像の作成などが進んでいく。その一方で、講中の普遍的な「型」をすべて受け容れたわけではなく、喜之は金毘羅講との差異、つまり特定の宗教組織の枠組に収まらない活動を保持しようとした。だが、取締の影響もあり活動は次第に鈍化していき、文政9（1826）年に喜之が没した後の天保2（1831）年から全面的な取締に遭うこととなった。

重要なことは、喜之の神がかりを頼って集まった人々の集団が、自らの独自性をみつけ、それを中核とした独自の信仰集団を形成していく過程には、その外部の諸問題との接触が不可欠であったということである。如来教が自らの集団の存在に関わる問題に直面したのは、名古屋に金毘羅信仰が急増し、また尾張藩が宗教統制に本格的に取り組み始めた化政期だった。他の金毘羅講という他者との対決を経て独自性を発見しつつ、尾張藩の講中取締に対峙して結集原理に普遍性を持たせながら、後に如来教と呼ばれる集団のあり方が定まっていたのである。だが、独自性の形成、維持に重心を置き、普遍的な「型」の摂取に積極的に取り組もうとしなかった喜之の方針は、集団の安定的継続に問題を残した。

ただし、そうした展開は、取締の後に普遍的な金毘羅講へ移行し、時代に埋没することなく、喜之の神がかりに縋る集団であることを超えて、ひとつの教団を結集していく種を残すこととなった。喜之のもとに集った人々は、喜之による金毘羅の「御直説」を失った後も信仰集団を維持しようとした。喜之没後の信仰集団を捧持した小寺佐兵衛は、

天保6(1835)年に禅門に入り、居士となり一夢と称した。さらに、弘化3(1846)年に高野山に登って薙髪した後、御本元の近隣にある白鳥山法持寺住職大達玄中の弟子となる。そして、御本元門前の鉄地藏堂⁴⁶の開山に玄中を迎え、これを法持寺の境外仏堂とした。一夢はこの堂主という立場で喜之の教えに基づく活動を再編した⁴⁷。こうして化政期から問題化した独自の信仰の正当性の獲得は、とりあえずは、神職化、普遍的講中化ではなく、一個の寺院に下る形で達成された。その中核に、金毘羅講、尾張藩の宗教統制との対峙の中で育まれた自己集団意識があったのである。

【付記】本稿はJSPS科研費(20K12822)の助成を受けたものである。

いしはら・やまと
(南山宗教文化研究所)

46. 文政12(1815)年12月に熱田白鳥町の成福寺より鉄地藏ともに買い受けた(神田秀雄『如来教の成立展開と史的基盤』吉川弘文館、2017年、p. 292)。これはもとより名高い仏像で、尾張藩の宗教統制の中で、正統な拠点と神仏の確保を試みたものと考えられる。

47. 川口高風『熱田白鳥山法持寺史』(白鳥山法持寺、2012年)、pp. 527-528。

〔論文〕

千崎如幻の後半生と欧米人來日禪修行

——円福寺 Zen Hospice の設立と三宝教団修行ルートの確立

末村正代

SUEMURA Masayo

本稿は、20世紀初頭に渡米し、アメリカで約半世紀にわたって禪の開教に従事した千崎如幻（1876–1958）の後半生を跡づけることを目的としたものであり、その前半生を論じた拙稿¹の続編となる。前半生につづく1940年代以降、主に太平洋戦争下の強制収容所内での活動と、戦後のロサンゼルスでの活動を取り扱う。戦中の日系移民研究や、戦後の禪ブーム研究の領域ではすでに一定の成果が蓄積されており、千崎に言及する資料もいくつかあるが、いずれも断片的な紹介にとどまる²。本稿では、より包括的な千崎の伝記の確定を試みる。

あわせて今回は、20世紀の北米禪拡大の仕組みに関係する二つの事象を取り上げる。京都八幡・円福寺 Zen Hospice の設立と、欧米人禪指導者の育成を担った三宝教団修行ルートの確立である。居士林として構想された大戦間期の Zen Hospice と、専門道場に近い役割を担った戦後の三宝教団ルートは相違もあるが、いずれも日本の側で起きた事象である点で共通している。北米禪は、渡米した日本人禪者による開教からはじまったが、その拡大を加速させたのは、來日修行を経た欧米人禪指導者の存在である。禪としての伝統的な核は残しつつ、いかにして非東洋圏の人々が参入しやすい環境を整備する

1. 末村正代「千崎如幻の前半生と北米開教——九三〇年代以前を中心に」『近代仏教』30、2023年、189–213頁。

2. 近年では、Duncan Ryūken Williams, *American Sutra: A Story of Faith and Freedom in the Second World War* (The Belknap Press of Harvard University Press, 2019) が、比較的大きく千崎を取り上げている。日本人かつ仏教徒という二重のマイノリティであった日系人仏教徒が、太平洋戦争下でいかなる苦痛を被り、いかにして信仰を守り、救われたかを論じる。千崎にフォーカスするわけではないが、冒頭で“Thus have I heard”（如是我聞）ではじまる千崎の詩“Parting”を引用し、結びで再度千崎に言及。千崎の詩に関しては、悲惨な時代にインスパイアされ、現代的表現で語り直された新しい仏典、彼が残した教えであると、きわめて積極的に評価。

か、また彼らを指導者としてどう育成するか、これらは在米の日本人禅者だけでなく、迎え入れる日本側も直面せざるを得ない問題であった。北米禅は、日米両国の試行錯誤が交わるところで、インタラクティブに形成されている。本稿では、千崎の後半生を跡づけるとともに、これらの取り組みの一端を明らかにしたい。

1. 千崎如幻の後半生

はじめに、ごく簡単に千崎の前半生を振り返っておきたい。千崎如幻(俗名愛蔵)は、1876年に青森県北津軽郡十三村で出生、幼少期から青年期にかけて青森で過ごし、親戚の浄土宗寺院、得度をした曹洞宗寺院、東奥義塾で触れたキリスト教など、複数の宗教・宗派に触れる。20代前半で上京した後は、主に鎌倉・円覚寺で釈宗演に参禅する。なお、同時期には大拙も円覚寺に寄宿している。その間、故郷に「仏苗学園／福田会」という私塾を開設したものの、日露戦争による資金難で渡米を決意、1905年、アメリカ講演旅行に向かう宗演の後を追う形で渡米、この折には、通訳としてラサールから駆け付けた大拙とも合流している。その後、早々に宗演一行と離れた千崎は、西海岸で十数年辛酸をなめたが、1920年代に入ると、サンフランシスコで開教に着手する。初期は、貸しホールを一時的に借りる「浮遊禅堂 Floating Zendo」、1928年には居を定めて自らの禅堂「東漸禅窟」を開設、日本語や日本文化を教授する「群英学園」も併設した。1930年代にはロサンゼルスに移り、安定した開教を展開、当時としては異色、かつ現代から見れば先進的な欧米人開教に注力した。欧米人の得度式や、日本文化に関する公開イベントの様子は、英字紙でもたびたび報じられている。

1-1. 太平洋戦争下の強制収容

1928年に東漸禅窟を開設し、1931年にロサンゼルスに移って以降、1940年代に入っても千崎の活動は概ね順調であった。邦字紙や英字紙では、欧米人弟子の得度や、高野山米国別院でおこなわれた真言宗八千枚護摩供への参加、浄土真宗本願寺派僧侶ジュリアス・ゴールドウォーター (Julius Goldwater) との講演、南加米人仏教徒主催の八雲忌での講演などが報じられている³。

3. 弟子ロバート・ミッチェルの得度式は『新世界朝日新聞』1940年4月10日4面、高野山米国別院のローランド・ラティマー (Ronald Lane Latimer) の得度式は同紙同年7月20日4面・24日4面、八千枚護摩供は『新世界朝日新聞』1940年10月23日4面(「千崎如幻師の尽力により五百名の米人が参詣し同時に米人僧の講演」とある)、“Buddhists to Hold Fire Ceremony,” *Los Angeles Times*, October 24, 1940: 14. ゴールドウォーターとの講演は“Lecture on Buddha,” *Los Angeles Times*, July 18, 1941: 3. 八雲忌は『日米新聞』1941年9月28日6面、“Buddhist Program,” *Los Angeles Times*, September 27, 1941: 3. なお、ラティマーは、文芸誌 *Alcestis: A Poetry Quarterly*

アメリカ時間 1941 年 12 月 7 日、真珠湾攻撃を発端とする太平洋戦争開戦によって、状況は一変する。千崎の動向を述べる前に、開戦以降、すべての日系人に課された強制収容についてごく簡単に触れておきたい⁴。日系人の強制収容は、開戦翌年の 1942 年 2 月 19 日、フランクリン・ルーズベルトが大統領行政命令第 9066 号に署名したことにはじまる。特別権限を与えられた軍司令官は、3 月 24 日に米国陸軍西部防衛司令部から民間人排除命令第 1 号および夜間外出を禁止する告示第 3 号を発出、西海岸に住む「日本人を祖先に持つすべての住民」は「敵性外国人」となった。日系一世だけでなく、アメリカ市民権を有するはずの二世や三世も含む 11 万 2 千人が、ほぼすべての財産を捨て、軍が設置した仮設の集合センター (Assembly Centers) に移ることを余儀なくされた。5 月 26 日からは、集合センターから戦時転住局 (War Relocation Authority: WRA) が管轄する強制収容所 (Relocation Centers / Concentration Camps) への移動がはじまり、10 月 30 日にすべての移動が完了、以降、日系人は終戦まで強制収容所に隔離される。

千崎は、開戦一週間後の 1941 年 12 月 14 日に以下の声明を発表、英字紙で取り上げられている⁵。

ターナー通り 441 番地にある Mentorgarten (群英学園) の僧侶、千崎如幻は昨日、緊急事態のため公開集會を中止すると発表した。しかし、建物内の禪堂 (東漸禪窟) は、毎日午前 7 時から午後 6 時まで信者に開放する予定。

実際にどれほどの人数が集まったかは定かではないが⁶、日系人と他民族の分断、孤立が一層深まることは容易に予測できたはずである。事実、その年の暮れには日系人を狙う事件が多発、年明けには日系人への警戒心が高まり、強制退去を求める声が大きくなっている。そうした事態が迫るなかで、敢えて、上記の声明を発表した点に、東漸禪窟という多民族の集まりを主宰する千崎の矜持が窺える。

とはいえ、日系人である千崎にとって、隔離は不可避であった。はじめに、カリフォルニア州サンタアナ集合センター、次にワイオミング州ハートマウンテン収容所に移

(1934-) の編集者であり、Wallace Stevens らモダニズム詩人とも交流があった人物。

4. 日系人の強制収容は、以下参照。『大統領命令第 9066 号——日本人及び日系米人強制収容の記録』西武百貨店文化事業部、1975 年。山倉明弘「資料紹介 日系人封じ込め——米国政府による本土・ハワイ日系人戦時対策詳細年表」『天理大学学報』52、2000 年、169-189 頁。

5. “Buddhist Institution Ends Public Meeting,” *Los Angeles Times*, December 14, 1941: 2. 邦訳引用者。

6. 同日、成道会をおこない詠詩。Nyogen Senzaki, *Like a Dream, Like a Fantasy: The Zen Writings and Translations of Nyogen Senzaki*, Eido Shimano(ed.), Japan Publications, 1978, p. 26.

り、終戦まで収容される。当時の動向を示す有益な資料が、詩歌⁷である。戦前から千崎は、法要のたびに詩歌を作り、弟子に配布するほどの歌詠みであった。強制収容期はとりわけ多作で、数多くの作品が残されている。それぞれに日付と場所が記されているうえ、時事的な内容が多く、当時の状況を推し量る手がかりとなる。

これらの詩歌にもとづき、移動の日程と経路を可能な限り確定したい。先述の通り、開戦後もしくは東漸禪窟を開放し、活動を継続していた。これに終止符が打たれるのが1942年5月7日、“Parting” (別れ)⁸と題された作品の末尾には、この日が禪窟最後の集まりである旨が記されている。漢詩の題目は「送行」で、行脚に出る僧侶を見送ること(叢林を出ること)を意味する。強制退去の過酷さと同時に、そこから開かれる新たな修行と出会いを予感させる作品である。1942年7月にはサンタアニタと記された作品があり、2ヶ月後に同所の集合センターに入ったことがわかる。さらに2ヶ月後、1942年9月の作品には「サンタアニタからハートマウンテンへ」(漢詩の題目は再び「送行」)⁹とあり、ワイオミング州のハートマウンテン強制収容所に移っている。いずれも、ひと家族と同居していたようであるが、自室を「恵鏡庵」と名づけて日々読経・坐禅し、10月達磨忌、11月楞伽忌(楞伽窟釈宗演の法要)、12月成道会など、東漸禪窟の活動を継続していた¹⁰。変化が訪れるのは1942年12月20日、「ワイオミング禪堂開設にあつ

7. ここで取り上げる作品の多くは、一枚の紙の上部にタイプされた英訳と場所・日付、下部に手書きの漢詩と落款が入る。弟子に安名を与える際にも、同様の書面を贈っている。弟子の本名や書き下し文がメモされている場合もある。一枚の紙を「場」として、邦文・漢文・英文が入り交じる様子は、多様なルーツをもつ人々が集う東漸禪窟の multiplicity を象徴している。Like a Dream, Like a Fantasy には多くの詩歌が掲載されているが、漢詩や書き下し文を省いて翻刻されているため、紙から放たれる当時の気配が霧散しているように思われる。他方、Nyogen Senzaki, *Eloquent Silence: Nyogen Senzaki's Gateless Gate and Other Previously Unpublished Teachings and Letters* (Roko Sherry Chayat(ed.), Wisdom Publications, 2008) は画像を多用し、魅力を上手く伝えているが、掲載数が少ない。また、英語文献である Like a Dream, Like a Fantasy や Eloquent Silence は、英文付きの作品のみ取り上げる傾向にあるが、千崎は邦文のみで書かれた短歌も多く残している。UCLA 図書館の Ruth Strout McCandless collection on Nyogen Senzaki (UCLA Library Special Collections, Charles E. Young Research Library, University of California, Los Angeles, Collection 2296, 以下「UCLA 千崎コレクション」と略記) は、多くの未発表作品を所蔵。

8. Nyogen Senzaki, *Like a Dream, Like a Fantasy*, p. 51. Duncan Ryūken Williams, *American Sutra*, p. 1.

9. Nyogen Senzaki, *Namu Dai Bosa: A Transmission of Zen Buddhism to America*, Louis Nordstrom(ed.), Theatre Arts Books, 1976, p. 14.

10. 連載「千崎如幻の手紙——中川宋淵老師宛書簡」1-13 (『禪文化』135-154, 1990-1994年) には、戦後の東漸禪窟の様子を伝える書簡が多く含まれるが、そのなかに「恵鏡」の名がある。ハートマウンテン初期は、おそらく弟子である恵鏡の家族と同居していたと考えられる。本稿はこの『禪文化』連載から多数引用するため、以下、当該連載からの引用は、[禪文化 号数/頁数]と略記する。千崎と中川の交流に関しては後述。

て」と題された作品（漢詩題目「東漸禅窟開単」）、収容所内に「ワイオミング禅堂」を開設するという内容である¹¹。所内の様子は後述するが、この機に収容所から個室が与えられたようである。ここで終戦まで、折々の法要、坐禅、読経、詩作の日々を過ごす。1945年8月15日の作品は「禅堂閉単」¹²、千崎が「大悲山」と呼んだハートマウンテン収容所の鉄柵が開き、囚われの「苦修人」たちが、衆生済度に向けて自由に動き出せる日を迎えたことを詠んでいる。いつハートマウンテンを出たかは特定できないが、出所後、しばらくは文献の保管を依頼していた弟子、Ruth Strout McCandless（寒月）¹³のパスadenaにある自宅に身を寄せていたようである。1945年9月17日と10月5日の作品には、パスadenaと記されている。その後、収容所仲間であったリトルトーキョーのミヤコホテル支配人、石川武義¹⁴から、ホテル最上階の部屋を無償で提供され、戦前の活動を再開する。

それでは、収容所内では、いかなる活動をしていたのか。UCLA 千崎コレクションには、「東漸禅窟」の木札がかかった部屋の前に立つ千崎の写真や、禅窟に通っていたであろう日系人との集合写真がある¹⁵。もっとも人数が多い写真には、約30名が並ぶ。弟子の棚橋秋旻が「先生は毎朝坐禅とお話の会をお開き下さいましたが、それがどれ位私たちの慰めになったことでしょうか。キャンプの米人事務官たちも大変先生を尊敬していました」¹⁶と述懐しているように、毎日禅窟を開け、参禅者を受け入れていた。所内の週刊紙『ハートマウンテン・センチネル』が企画したシリーズ・フォーラムの第一弾、仏教・カトリック・プロテスタント鼎談にも、仏教者代表として登壇している¹⁷。また、

11. Nyogen Senzaki, *Eloquent Silence*, p. 328. UCLA 千崎コレクションには、同内容で別バージョンの作品があり、こちらには収容所の部屋番号（2-9-BX）も付記。

12. Nyogen Senzaki, *Eloquent Silence*, p. 338.

13. 1941年12月に千崎が授戒した弟子で、*Buddhism and Zen* (Nyogen Senzaki and Ruth Strout McCandless (comps., eds. and trs.), Philosophical Library, 1953) や *The Iron Flute: 100 Zen Kōans* (Nyogen Senzaki, Ruth Strout McCandless (eds. and trs.), Charles E. Tuttle, 1961) の共編者。千崎の唯一の帰国（1955年）に同行し、翌年も来日。UCLA 千崎コレクションは、彼女が収集した千崎の原稿、書簡、詩歌、写真などから成る。Nyogen Senzaki, *Eloquent Silence*, pp. 13-16.

14. USC Shinso Ito Center, *The Ireizō*, <https://ireizo.com/>, accessed May 5, 2023.

15. Box 13, Folder 2,3,6, Ruth Strout McCandless collection on Nyogen Senzaki (Collection 2296). UCLA Library Special Collections, Charles E. Young Research Library, University of California, Los Angeles.

16. 棚橋秋旻「千崎如幻先生のこと」『禅文化』27・28 合併号、1963年、64頁。棚橋秋旻に関しては、嶋野栄道「勝縁曼陀羅 棚橋秋旻大姉のこと」『禅文化』153、1994年、28-54頁。

17. “Inter-fatih Forum Favorable Received,” *Heart Mountain Sentinel*, February 13, 1943: 3. もちろん、収容所内には日系教団の仏教団もあった。『ハートマウンテン文藝』最終号「はあと山あの日この日」には、1942年11月29日「ハート山仏教団発会式」などの記載がある。「はあと山あの日この日」『ハートマウンテン文藝』1944年9月号、41-51頁、『日系アメリカ文学雑誌集成』7、不

文芸誌『ハートマウンテン文藝』にも、ほぼ毎号寄稿している。1944年1月創刊号には「プラグマテズムと禅」、2月号「プラグマテズムと禅(続)」、3月号「拙僧の話」、4月号「拙僧の話(続)」、5月号「セイロンとはどんな国か」(著者N・S生はNyogen Senzakiと推定)、最終号9月号「江戸の児の支那僧 蘇曼珠」である。山本岩夫は、戒律の緩い日本人僧侶と彼らのもとの受戒する欧米人弟子を「似て非なる比丘」と喝破する「拙僧の話」を心に残る記事として取り上げ、「本願寺を、そして暗に日本の東亜共栄圏政策を批判している点が興味深い」¹⁸と評している。一風変わった活動としては、居住者への教訓として、千崎が作成した「新撰伊呂波短句」がある¹⁹。対象は子どものようであるが、「日本は恥ずることなし」や「塵を払うて立ちあがれ」、「兵隊は命を惜しまず」、「憲法はアメリカの命」など時事的なものから、「波はそのまま水」、「浮世は禅堂」、「縁起は心から」、「光は東から」と仏教的なものまで、端的かつ真率な句が並ぶ。

以上、ハートマウンテン収容所における千崎の主な活動である。筆者の能力上、彼の詩歌の文学的価値を読み解くことは難しいが、当時の日系人作品と比べて特筆すべきは、欧米人に向けて書かれたものを多く含む点にある。日本人であることを否応なしに突きつけられる状況で、その出自を強く意識させる作品も見られるが、基本的には仏教精神を詠むものが多く、邦文・漢文・英文が入り混じる形式も変わらない。禅を紐帯とする多民族の集まりが、人種的隔たりと怨嗟を越えて、断絶することなく戦後に引き継がれたことを示す資料と言える。

1-2. 戦後、禅ブームと大拙との交流

戦後の千崎の活動について述べる前に、当時の潮流に触れておきたい。戦後から没年の1958年、千崎の晩年はアメリカで興った「禅ブーム」の時期と重なっている。1949年のハワイ大学講義を皮切りとする大拙のアメリカ諸大学講義・講演、大拙の*Essays in Buddhism*全3巻²⁰の出版(1927-1934年)、R. H. ブライスの*Haiku*全4巻²¹の出版(1949-1952年)などを引き金として、知識人や若者のあいだで仏教、とりわけ禅に対する関

二出版、1997年。ただ、藤岡紫朗によると、仏教団には諍いもあったようで、「精神界の指導者たる地位にありながら、戦時不安に悩む人心を和平に導こうとはせず、逸早くチャンスを掴んで外部に逸出して、後は野となれ山となれといわんばかりの冷淡なる態度を見ては、勢い公憤の念に駆られざるを得ない」と批判している。藤岡紫朗『歩みの跡——北米大陸日本人開拓物語』歩みの跡刊行後援会、1957年、217頁。

18. 山本岩夫「解題 詩とエッセイの文芸誌『ハートマウンテン文藝』」『日系アメリカ文学雑誌集成』7、前掲、17頁。

19. 藤岡紫朗、前掲、222-223頁。

20. Daisetz Teitaro Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, 1st, 2nd and 3rd ser., Luzac, 1927-1934.

21. Reginald. H. Blyth, *Haiku*, vol. 1, 2, 3 and 4, Hokuseido, 1949-1952.

心が高まった。ブーム幕開けの象徴として語られるのは、1955年10月7日、サンフランシスコのシックス・ギャラリーで開かれたビート世代による朗読会であり、そこでアレン・ギンズバーク（Allen Ginsberg）が朗読した“Howl”（吠える）という自作詩である²²。

戦後、ロサンゼルスに戻った千崎は、禪ブームの真只中を生きた²³。とはいえ、機に乗じる気質ではなかったようで、大掛かりなプロモーションをした形跡はなく、禪窟に集う人数が急増した様子もない。しかしながら、ブームによる若干の影響も見受けられる。一つには、禪関連の大衆書の出版である。内容は、禪窟の法話で用いていた禅籍の英訳が多い。戦後の出版物としては、*Buddhism and Zen*、*The Iron Flute: 100 Zen Kōans*、*Zen Flesh, Zen Bones: A Collection of Zen and pre-Zen Writings* (Paul Reps and Nyogen Senzaki (comp.), Tuttle Publishing, 1957) があるが、とくに *Zen Flesh, Zen Bones* に再録されている *101 Zen Stories* (Nyogen Senzaki and Paul Reps (trs.), David McKay Company, 1940) はイタリア語（2005年）、スペイン語（2012年）、カタルーニャ語（2017年）、フランス語（2019年）に翻訳されており、欧米の主要な禪関連書籍のうちの一冊となっている。もう一つは、禪窟に新顔が出入りしはじめた点である。戦後の中川宋淵宛の千崎書簡には、法要の報告がたびたび記されているが、1950年代半ば以降、来会者のなかに「パサデナ住人」、「オハイ住人」、「無名氏」、「名を知らぬもの多し矣」[禅文化 143/57] などの記述が増える。当時通いはじめた欧米人弟子のなかに、ロバート・エイトケン（Robert Aitken）など、後の欧米禪で重要な役割を担う人物もいた²⁴。また、1952年と翌年には、スタンフォード大学のフレデリック・シュピーゲルベルク（Frederic

22. 禪ブームを加速させた記事の一つが、“Great Simplicity: Dr. Daisetz Teitaro Suzuki”(New Yorker, August 31, 1957)。その解説と邦訳は、岩本明美「ウインスロップ・サージェント「グレート・シンプリシティ——鈴木大拙博士のプロフィール——」紹介と翻訳」、山田奨治、ジョン・ブリン編『鈴木大拙 禅を超えて』思文閣出版、2020年、359-386頁。1953年出版のサリンジャー（J. D. Salinger）の短編集、冒頭で白隠慧鶴の公案「隻手音声」を引いた *Nine Stories* はブームの嚆矢。

23. ミヤコホテルを離れた時期は特定できないが、戦後の住所は、2014 East Second Street, Los Angeles, California、弟子の秋旻宅に間借りしていた。

24. 本稿は、千崎と北米禪を主題とするため、日系人弟子は取り上げないが、著名人を一人紹介しておきたい。アメリカで茶道の普及に貢献した、松本宗静である。1951年6月に創立された裏千家羅府茶道支部の副支部長で、実質的な支部責任者。1990年勲五等瑞宝章、1994年アメリカ国立芸術基金 National Heritage Fellowship（日本の人間国宝に相当）選出。1950年代に、エイトケンの仲介で東漸禅窟に通いはじめたヘンリ・ミトワ（Henry Mittwer 後に禅僧となり天龍寺塔頭南芳院に入寺）が、千崎から松本を紹介されたこと、当時は欧米人弟子が多く、松本は数少ない日系人求道者の一人であったことを述懐している。千崎は上記支部の初代役員にも顧問として名を連ねる。南加州日本人七十年史刊行委員会編『南加州日本人七十年史』南加日系人商業会議所、1960年、329-330頁。ヘンリ・ミトワ『祖国と母国のはざままで——わが母影慕情』サンケイ出版、1983年、第3章。理由は定かではないが、数ある日系教団の寺院ではなく、東漸禅窟を選んだ点は興味深い。

Spiegelberg)²⁵に招待されて、講義もおこなっている。同大学所蔵資料²⁶によると、禪窟の法話に近い内容であったと考えられるが、“200 copies”という走り書きを見る限り、受講者は比較的多かったと推測される。茶道具を持参する旨が記されたシュピーゲルベルク宛の千崎書簡もあり、茶道の実演もおこなったようである。

禅ブームの花形として時代の寵児となった大拙とも、戦後に本格的な交流が再開される。千崎と大拙は円覚寺修行時代に少なくとも一夏を過ごし、1905年の宗演アメリカ講演時にも、短期間ではあるが、顔を合わせている。その後の詳細は不明であるが、最初の交流再開の痕跡は、1931年9月24日の大拙英文日記“Letters to Goddard, Senzaki, Abbot Gyodo, &c.[.] concerning friction between Abbot and Senzaki, ……”²⁷であろう。“Gyodo”とは、当時東漸禅窟に滞在していた、臨済宗円覚寺派前管長の古川堯道である²⁸。一度目の再会、直接の対面は、大拙が世界信仰会議のため1936年に渡英した帰路、アメリカに立ち寄った折であった。「帰途には多少の余裕をおくつもり故、桑港なりロサンゼルスなりにて相見相叶い候かとも存候、何十年振りの事に候、帰路貴国通過は九月中旬頃かと想う」²⁹という1936年4月11日付千崎宛の大拙書簡が残っている。その後も、定期的にやりとりがつづき、戦後に入ると、大拙の西海岸滞在時には、千崎がさまざまに世話をする関係となる。1950年代の大拙英文日記には、食事や買い物、文献の貸し借り、空港への送迎など、何度も千崎の名前が登場する³⁰。当時の書簡や邦文・

25. スタンフォード大学宗教学講師（後に教授）。1950年代初頭、サンフランシスコで設立された American Academy of Asian Studies (現 California Institute of Integral Studies) の創立メンバー。同アカデミーでは、アラン・ワッツ (Alan Watts) も教壇に立っていた。

26. Box 6, Folder 24, Frederic Spiegelberg Papers (SC0631), Department of Special Collections and University Archives, Stanford University Libraries, Stanford, California.

27. 「D. T. Suzuki's English Diaries」II、『松ヶ岡文庫研究年報』20、2006年、57頁。本稿で使用する「英文日記」の出典は、「D. T. Suzuki's English Diaries」I-XI、『松ヶ岡文庫研究年報』19-29、2005-2015年。「邦文日記」は、桐田清秀編著『鈴木大拙研究基礎資料』所収「年譜」、財団法人松ヶ岡文庫叢書第2、松ヶ岡文庫、2005年、9-227頁。以下、「英文日記」からの引用は〔松ヶ岡年報 号数/頁数〕、「邦文日記」からの引用は〔桐田年譜 頁数〕と略記。

28. 堯道のサンフランシスコ到着後、千崎はサンフランシスコからロサンゼルスに移るが、大拙英文日記1931年8月22日には、二人がうまくいっていないことを鈴木玲（大拙の姪、初子の長男）から聞いたと記されている〔松ヶ岡年報 20/53〕。

29. 『鈴木大拙全集 増補新版』36、岩波書店、2003年、619頁。以下、『鈴木大拙全集 増補新版』（岩波書店、1999-2003年）からの引用は〔大拙全集 巻数/頁数〕と略記。

30. 1950年7月20日には、千崎と3人の弟子とともに、サンタバーバラとオハイに日帰り訪問しており、“interesting”と書き添えている〔松ヶ岡年報 22/22〕。桐田清秀は、大拙の英文日記は原則的には時事問題や所感を記さない「日誌」と呼ぶべき性質のものとしており、このように書き添えることは珍しい。桐田清秀「『全集』の完結にあたって」『鈴木大拙全集 増補新版月報』岩波書店、2003年、9-12頁。

英文日記からは、両者が頻繁に交流していたこと、大拙が千崎の開教を評価していたこと、資料や文献の調達に千崎が協力していたこと、さらに、後述するように、欧米人弟子の来日修行にあたって二人が連携していたことなどが読み取れる³¹。1955年10月、1905年の渡米以来、千崎は約50年ぶりの帰国を果たす。約一ヶ月の滞在では、円覚寺、故郷である青森の深浦や弘前、湊迎寺のある十三村、静岡三島・龍澤寺などをゆっくり巡ったようである。

その最期は、1958年5月7日、家主であった秋旻が、朝になっても現れない千崎の様子を見に行ったところ、静かに息を引き取っていた³²。葬儀は同月12日におこなわれ、会場では1957年6月16日に録音されていた遺言のテープが流された。千崎自身が日本語版、弟子の西湖が英語版を吹き込んだ“My Last Words”³³である。内容は、辞世の言葉とその解説に加えて、死後の手続きや遺品整理に関する指示まで含む。先に取り上げた詩歌と同じく、邦文と英文で書かれた書面も遺されている。

Friends in Dharma, be satisfied with your own heads. Do not put on any false heads above your own. The minute after minute watch your steps closely. These are my last words to you.
Nyogen Senzaki

擬終焉之語

汝等諸人頭上に／頭を安くこと勿れ／唯須く脚下を／照顧せよ
如幻

同年夏、弟子たちがエバーグリーン墓地に「如幻塔」を建立、中川宋淵が開眼のために

31. 『鈴木大拙全集 増補新版』所収の妻ピアトリス宛書簡や古田紹欽宛書簡でも、千崎に言及。大拙宛の千崎書簡の一部は、古田紹欽「月報31 鈴木大拙宛書翰の中から(31)」(『鈴木大拙全集月報』岩波書店、1980年)所収。コロンビア大学で大拙が講じた華嚴の資料を千崎が送り、宗演全集を大拙が送るといふやりとりも見られる。

32. 棚橋、前掲、64頁。

33. Nyogen Senzaki, *Like a Dream, Like a Fantasy*, pp. 166-169. 今回は左記の文献を用いたが、千崎は1936年の“My Last Words”作成後、何度も修正を重ねたため、同文書には複数の版がある。邦訳は、鈴木宗忠『蜜多余香』龍澤寺僧堂、1990年、100頁。当該文献は非売品であるため、千崎家親族である千崎久男氏からお借りしたものを参照。録音翌日、1957年6月17日付中川宋淵宛の千崎書簡には、「先生眼光落地の時 周章狼狽せぬため密葬(本葬はせぬこと)の時テーブルコードをかけて会する人々にきかせ焼香の上アツサリと帰宅していた、くことにきめました かつて活字にした「死んだ跡の始末」を私が読み 英語の遺言書を西湖によませ まとめたものを「棺桶の中から」と命名してしまひ置く考」[禅文化149/127]と綴られている。

渡米し、骨灰の一部も中川によってシャスタ山 (Shasta) の一角に撒かれたという³⁴。千崎家親族である千崎久男氏によると、中川は遺骨と遺品を持ち帰り、青森県深浦町にある千崎家の墓に納骨、他にも三島・龍澤寺、中川からアメリカ開教を引き継いだ嶋野栄道が建立したニューヨーク州大菩薩禅堂金剛寺、弟子ヘンリ・ミトワが住した天龍寺塔頭南芳院と、千崎の遺骨は計5箇所眠っているという。

以上、千崎如幻の戦中・戦後の年代記である。千崎の活動は、東漸を宿命とする仏教が、太平洋を飛び越えて、アメリカの一隅に根を下ろしたもっとも初期の事例の一つであった。千崎が生涯崇敬した宗演は、渡米前の若き千崎に向けて、^{じょうふきやう}常不軽菩薩のごとき僧侶になってほしいと綴っている³⁵。常不軽菩薩とは、『法華経』の「常に他人を軽んじない菩薩」³⁶、石を投げられ木で打たれても、「われ敢えて汝等を軽しめず。汝等は皆当に仏と作るべきが故なり」と人々を敬い、礼拝した菩薩とされる。日本人の千崎とアジア生まれの仏教にとってアメリカは、しばしば彼が詩歌でそう詠んだように“strange land”、未知なる辺境であった。他方、当時のアメリカにとっても、仏教は未だ知られざる教えであった。しかし千崎は、未開の地を切り拓き、新しい歴史を刻むアメリカの実践的精神に、仏教の活路を見出していた。常不軽菩薩を範として、互いの未知をすり合わせ、アメリカ仏教固有のあり方を探究した彼の先駆的活動は、北米禅開花の土壌を整え、その成立の一翼を担うものであったと評価することは十分に可能であろう。

2. 欧米人の来日禅修行

前項で述べたように、千崎の開教が北米禅の成り立ちに一定の貢献をなしたことは確かである。とはいえ、東漸禅窟のような比較的小規模な禅堂が、一足飛びに現在のような北米禅の隆盛を築いたとも、当然言えない。北米各地に禅堂や禅センターが開設され、多くの欧米人が禅に参入している現状を導くうえで不可欠であったのは、欧米人指導者の存在である。「欧米人による欧米人の禅指導」の実現によって、禅は加速度的に拡大した。

もちろん、これは結果論であり、千崎らパイオニアが欧米人指導者の育成に関して、どこまで具体的なルートマップを描いていたかを正確に知ることはできない。時系列に沿って考えるなら、禅への関心が次第に高まり、来日修行を希望する欧米人弟子が登場

34. 村野孝顕『百年後の米国仏教 再版』ほどけたるものへ社、1979年、92頁。

35. 千崎が青森で開いた私塾「仏苗学園／福田会」に関連して、1901年に発行した小冊子 *A Grass in the Field* (野にほこる一草) に、宗演が寄せた序文。

36. 坂本幸男・岩本裕訳注『法華経 改訂版』下、岩波書店、1976年、134頁。なお、鳩摩羅什の漢訳では「常に他人を軽んじない」菩薩とするが、サンスクリット原典では「常に他の人々から軽んじられていた」菩薩となる。

し、次いで、さらに本格的な修行を望む者が現われ、彼らが年単位での来日修行を敢行して帰国、母国で関連施設を開設して指導者となったという道筋であったと推測される。いずれにしても、東漸禅窟や日系教団のような在米の仏教に飽き足らなかった一部の欧米人が、来日して直に禅に触れたことによって、北米禅は一層大きく開花した。

とはいえ、とりわけ初期の段階では、欧米人の来日修行の受け皿を手配・確保することは容易ではなかった。少数であれば個別対応も可能であるが、禅の大衆化を経て希望者が増加すると間に合わない。以下、そうした欧米人の来日禅修行を受け入れた拠点とルートの事例として、大戦間期に居士林として構想された八幡・円福寺の Zen Hospice と、戦後より本格的な修行者の受け入れを担った三宝教団修行ルートを取り上げる³⁷。在米の千崎が直接立ち上げに手を貸したわけではないが、いずれの起点にも千崎の弟子が関わっている。その点についても、ここで明らかにしておきたい。

2-1. 居士林、八幡・円福寺 Zen Hospice

はじめに、1932年11月に献堂式がおこなわれた非日本人専用の居士林、京都八幡・円福寺の Zen Hospice³⁸を取り上げる。禅の大衆化以前の時期ではあるが、1928年にはサンフランシスコで千崎が、ニューヨークで佐々木指月がそれぞれ始動しており、来日修行を希望する欧米人も現れつつあった。

公益財団法人松ヶ岡文庫のウェブサイトには、吉永進一の解説つきで、1930年11月3日付『外人禅窟建立趣意書』が掲載されている³⁹。吉永は、建設実務の最高責任者を円福寺住職かつ臨済宗妙心寺派管長であった神月徹宗⁴⁰、趣意書の執筆者を「その文体や内容からして明らかに鈴木大拙」、そして、緒方宗博とミリアム・サラナーブ (Miriam Salanave) の記事⁴¹を手がかりとして、発案者を東洋思想に傾倒していた作家アダムズ・

37. これらに触れた先行研究として、守屋友江「アメリカ禅の成立」『国際禅研究』8、2022年、229-240頁。

38. 建立趣意書では「外人禅窟」、当時の記録には「外人禅堂」の呼称もある。Hospice は「宿坊」の意。滞在者の全貌を把握することは難しく、今回取り上げたのはごく一部にとどまるが、よく知られた人物としては、抽象画家マーク・トビー (Mark Tobey) も Zen Hospice 滞在者の一人。栄楽徹「マーク・トビーと東洋」『日本美術工芸』595、1988年、56-61頁。

39. 公益財団法人松ヶ岡文庫「外人禅窟建立趣意書」、https://www.matsugaoka-bunko.com/ja/member/pamph_01.php (要利用者登録)、2023年4月30日閲覧。

40. 神月徹宗に関しては、秋月龍珉「近代の禅僧と書(六)見性宗般 神月徹宗」『淡交』44(6)、1990年、50-53頁。

41. 緒方宗博「故神月徹宗禅師と外人求道者」『海外仏教事情』4(9)、1937年、1-2頁。吉永の解説によると、サラナーブの記事は、雑誌『カナダ神智学徒』に宛てた1931年2月3日付書簡 (*Canadian Theosophist*, vol. xiv, no. 2, April 15, 1933)。

ベック (L. Adams Beck)⁴²と推定している。以下、緒方からの引用である。

抑々老師が外人説得に一肌ぬぐ事になつたに就いては故アダムズ・ベック女史等の慫慂が与つて力あつたと思はれる。女史は人も知る如く、東洋哲学物語(邦訳あり)を始め多数の著作があり……欧米では随分沢山の読者があつて禅に関する照会や、研究の為日本へ行き度いから適當の寺を紹介して欲しいと言ふ様な手紙が舞ひ込んで来たので、女史は当時妙心寺管長をしてゐられた神月老師を尋ねて、その引受方を交渉したのであつた。

同記事で緒方は、ベック以外の欧米人禅修行者の名前も列挙している。1928年に「出しぬけに京都の大徳寺へやつて来て修行を始め、やがて老師の自坊円福寺へ移」ったミリラム・サラナーブ、他に、ブラックウェルダー、セグリーブ、オリファント、アッカー、スミット、ディンスト、ウィット、フォアマン、マックイ、サンディラヤーナ、神月に弔電を送ったルース・フラー・エバレットも紹介されている⁴³。

後述するが、Zen Hospiceの発案者の一人は、確かにアダムズ・ベックであつた。しかし、実際には吉永の指摘通り、Hospice設立には大拙が深く関与、というより主導的役割を果たしている。そして、大拙とともに実務に奔走したのが、臨済宗各派の機関誌『禅宗』主筆、妙心寺派機関誌『正法輪』主幹、妙心婦人会機関誌『微笑』主幹を務めていた後藤光村(義豊)⁴⁴である。1930年代前半に、非日本人専用の居士林を作るといふ試みの新奇性を鑑みると、いつ誰がどう関わつたのか、その設立経緯を解明することは、多少なりとも意義があると思われる。本稿では、Zen Hospiceについて定期的に報じていた『中外日報』、大拙の邦文・英文日記、ピアトリス宛の大拙書簡を参照し、動向を確認したい。

管見の限り、『中外日報』が最初にZen Hospice計画を報じたのは、建立趣意書の約一年前、1929年11月17日付「外人のための僧堂を作らねば不便となつた」である。全文を引用する。

妙心寺派の神月管長は来る二十五日頃有志の集會を開いて外国人のために居士

42. アダムズ・ベックに関しては、栗田英彦「〈研究資料〉国際日本文化研究センター所蔵静坐社資料——解説と目録」『日本研究』47、2013年、239-267頁。

43. これらの人物(サンディラヤーナ以外)に言及する文献と略歴に関しては、末村正代・堀まどか「二〇世紀前半期の米国における仏教者リスト——一九三〇年代の日本人開教使による記録から」『近代仏教』29、2022年、136-147頁。当該リストには、ここで挙げられていない神月の弟子、Zen Hospice来訪者も複数掲載。

44. 後藤光村に関しては、読売新聞社編『宗教大観』四、読売新聞社、1933年、332頁。

林でも作らうかといふ相談会を開く。外人の僧堂入りはこれまでも珍らしくなかつたがこの頃都ホテルに宿泊中の三外人が鈴木大拙氏を通じて臨済の寺で指導をうけたいといふ申出があり、臨済禪に対する求道熱が外国人中にも相当強いので僧堂の中に入れては規矩に困る点があり何とか施設を考へやうといふのである。⁴⁵

おそらくこの相談会は、1929年12月3日に開かれた。大拙の邦文・英文日記によると、大拙、後藤、ビアトリス、大拙家使用人関口この、ブラックウェルダー(Blackwelder)の5名が円福寺で神月と面会している。この会合をうけて、同月24日には、「外人の為の僧堂問題 国際道場の実現？」[中外 19291224/2]が掲載される。記事には、神月の自坊である円福寺境内なら土地提供が可能、具体化は大拙と後藤に一任とある。また、「基教女子青年会に泊つて」いるブラックウェルダーと、来日を希望する海外からの手紙類を示し、日本側の対応を求めてきた女性、すなわちアダムズ・ベックも紹介されている。記事は、「他に類例を見ない臨済禪を外国人が憧憬して集つてくる今日の機運は、遅かれ早かれやがては国際僧堂の建設となつてあらはれて来るに相違ない」と結ばれる。

年が明けると、後藤による「外人禪堂建立縁起」[中外 19300101/25]、「外人禪堂建立縁起(承前)」[中外 19300105/1]が掲載される。Zen Hospiceに関して多くの問い合わせを受けたとして、比較的詳しく経過と縁由が書かれている。近代以降、東洋思想、殊に仏教が欧米人から注目されており、実地修行の指導者が直授する場を企画していると述べたうえで、計画と大拙の関係に触れる。1月5日分からの引用である。

然るに最近、我が臨済禪を実地修行にでかけらるゝ人々が極めて多くなつて来た。……何時も鈴木大拙居士から、其の何れの禪堂へ來朝參禪外人を紹介するかを、屢々相談されるが、私はこれに明答を与へ得ぬことを常に遺憾に思つて居る。……鈴木大拙居士と相会する度に何んとかならぬものかと語り合つてゐたが、最近、同居士からブラックウェルダー。アダムズ・ベック。ヘーズ。の三人の外人を紹介され、大拙夫人ビアトリス女史が伴つて妙心寺に私を訪ねられた際も、それらの人々が頻りに參禪希望あり、何れか參禪道場の適當なる紹介を依頼されたので、……九州の御親化を終つて帰山さるゝ妙心管長清竹軒神月徹宗猥下を待ち兼ね、……最も意義深き最初の懇談打合せをなし、更に十二月三日鈴木大拙居士並に參禪外人と共に円福寺に赴き、第二回の会合をなし

45. 「外人のための僧堂を作らねば不便となつた」『中外日報』、1929年11月17日2面。以下、『中外日報』からの引用は[中外 日付/面数]と略記。

十二月十二日、妙心開山忌の佳辰第三回の相談会を為す。

ここで、第一報の「三外人」が、ブラックウェルダー、アダムズ・ベック、ベックの秘書ヘレン・ヘイズであると判明する。緒方記事とも重複するが、カービー、サラナーブ、ゴダード、フェルプスの名も挙がっている⁴⁶。

記事には、Zen Hospice 計画以前から大拙は後藤に相談していたとあるが、そもそも大拙のもとに欧米人が集ったのは、1920年から、大拙とビアトリスが神智学ロッジ（東京・国際ロッジ、京都・大乘ロッジ）に関わっていたことに起因する。当時の神智学ロッジは、種々の東洋思想に関心がある欧米人の社交場となっており、その中心は、自らも東西の秘境思想に関心をもっていたビアトリスであった。吉永進一は、欧米人を手助けするビアトリスに関して、「おそらく彼女がいなければ、大拙夫妻が海外の仏教者たちのネットワークのハブになることはなかったであろう」⁴⁷と指摘している。戦後に入ると、知名度を上げた大拙を頼って来日するケースも増えるが、当該記事の時点では、大拙よりもビアトリスの方が、在日欧米人に対する求心力は強かったと見てよい。この点は、ビアトリス宛の大拙書簡からも窺える。Zen Hospice 設立の契機となった、アダムズ・ベックやヘレン・ヘイズ、緒方記事のエバレットやサラナーブも、計画が立ち上がる以前から大拙書簡に登場する。高野山や京都を訪れる彼らの世話をビアトリスが担い、受け入れ寺院の手配などを大拙がおこなっていたようである⁴⁸。

詰まるところ、以前からビアトリスを通じて「参禅外人」と交流のあった大拙が、彼らの滞在先や修行先を後藤に相談、次第にその数も増え、需要が大きくなってきた1929年夏、直接的には、ブラックウェルダー、アダムズ・ベック、ヘレン・ヘイズを大拙が後藤に紹介した段階で（大拙は10月29日に都ホテルでブラックウェルダーらに面会〔松ヶ岡年報 19/152〕）、後藤は妙心寺派管長の神月に Zen Hospice 設立を直談判することを決意、11月13日に神月と最初の懇談をもち（『中外日報』第一報）、12月3

46. 各人物（フェルプス以外）に関しては、末村・堀、前掲。栗田英彦によると、Zen Hospice で修行者が体調を崩した際、大拙は静坐社の小林信子のもとへ行くよう助言していたらしく、後に、Zen Hospice 入所前には2週間静坐をおこなうことになったという。栗田、前掲、248頁。

47. 吉永進一「大拙夫妻と神智学——大拙英文日記とビアトリス資料を参照して」『松ヶ岡文庫研究年報』33、2019年、6頁。

48. 大拙はビアトリスに宛てた書簡のなかで、彼らの対応に疲弊しているであろうビアトリスをしばしば気づかい、労っている。例えば1929年7月26日、「親密になりすぎると、何かと失望する。彼女に多く期待しないように」〔大拙全集 36/513-514〕など。なお別件であるが、1929年夏は、バーネット夫人の支援を受けて、ビアトリスが「バーネット記念動物愛護慈悲園」を開設した時期でもある。大拙はこの活動にも協力。日沖直子「鈴木ビアトリスと動物たち——松ヶ岡文庫所蔵資料にみる」『松ヶ岡文庫研究年報』33、2019年、25-45頁。同「鈴木ビアトリスの動物愛護論における仏教と神智学」『松ヶ岡文庫研究年報』34、2020年、21-42頁。

日に大拙と「參禪外人」が円福寺に赴いて2回目の会合、同月12日に3回目の会合、関連記事への反響が大きく、翌1930年正月の『中外日報』に後藤の「建立縁起」が掲載されたという経緯であった。

1930年夏も、ピアトリスは高野山で真言密教を学び、ベックらと合流する⁴⁹。そして、同年11月3日、『外人禪堂建立趣意書』が発表される。「東洋文化の粹として、これ〔禪〕を西に移植すべき方法を考ふべきは、亦吾徒の務であらねばならぬ」という書き出しではじまり、大乘仏教を求める欧米人が次第に増えていることに触れた後、設立動機を次のように述べる⁵⁰（趣意書後半は英文版）。

大乘教の学問的研究は、梵語の原典又は漢文及び西藏文によりて、為され能ふ。がこれが実地の修行は何んと云つても禪より外になし。何んとなれば、釈尊成道の端的は禪によらなくては見得し難きからである。

禪の真髓を解するは、東洋人でも容易の事でない、殊に欧米人の如く何等歴史的背景を持たぬものに至つては一層困難であるが、道には時の古今洋の東西がないから、何等かの方便によりて、いくらかなりとも、これに近づき得る道を講ずるは、吾等禪徒の務ではないか。

『中外日報』には、以後も何度か続報が掲載される。1930年11月「外人道場で外人の大喜び 役員の顔触れきまる」[中外 19301130/2]では、神月を発起人として、京都府知事、京都市長、大拙、後藤光村、後藤亮一ら理事、臨濟宗各管長、各師家ら顧問、賛助員らが続々集合と報じられ、京都ホテル滞在中のベックとヘイズも、賛助員に名を連ねている⁵¹。1931年1月「外人道場の促進懇談 知事、市長を入れて発起人会」[中外 19310127/3]では、同日に発起人会開催、趣意書を作成して、寄付金勧募に入るとある。同日の大拙英文日記にも、「妙心寺派管長が管理する外国人仏教徒のホスピスの件で都ホテル」[松ヶ岡年報 20/33]と記されている。1931年8月「勧募に着手」[19310813/4]には、第2回発起人会で「第一期工事費として五万円を勧募」することとなり、実動に移るとある。同年秋以降は、大拙邦文日記からも、後藤や神月と面会する様子が窺える。1931年11月8日には「午後4時妙心寺神月徹宗管長と雲水来る、点心供養」[桐田年

49. 大拙に何かを相談していたようで、1930年9月5日付書簡で、大拙は、「ベック夫人や他人のことは気にしないように。一意専心で自分の仕事に打ち込むことだ。人生は短く、我々がやるべき仕事は多い」[大拙全集 36/556-557]と論している。

50. 終盤では、Zen Hospiceの試みが外国人誘致政策にも資すると強調される。吉永も前掲の解説で、外貨獲得を目的とする当時の国策に言及。

51. しかし、直後の1931年1月3日、ベックは京都で没する。「故ベック女史の蕭かな追弔会」[中外 19310203/3]、1月31日に円福寺で神月を導師として追弔会。

譜 77]、同月 27 日には「夕刻後藤義豊（光村）来る」[桐田年譜 同]、12 月 20 日「神月徹宗管長来訪」[桐田年譜 78] とある。同年冬の *Buddhism in England*⁵² には、「欧米仏教徒のための Zen Hospice」と題して、「仏教、とりわけ禅の瞑想体系を学びに来日する欧米人の宿泊施設として、シンプルで相応しい設備を低価格で提供するホスピスを建設する予定」と謳う広告も出している。こうした状況は、翌年もつづく。1932 年 7 月 11 日「夕刻円福寺の神月徹宗管長来訪」[桐田年譜 80]、9 月 23 日「後藤光村点心来訪」[桐田年譜 82]、10 月 26 日「午後神月徹宗円福寺管長来訪」[桐田年譜 同]、献堂式の 11 月に入ると、英文日記上では Hospice のリーフレット納品をめぐる三秀舎とのやりとりが増え、式前日にリーフレットを受領している。

1932 年 11 月 20 日、Zen Hospice 献堂式が挙行される。これに関しては、1933 年 6 月 *Eastern Buddhist* が、献堂式を報じるとともに、リーフレットを引用している⁵³。引用を見る限り、大拙が手配したこのリーフレットの英文と、『外人禅窟建立趣意書』後半に付された英文は、ほぼ一致する（趣意書のみ資金協力を募る文言が有る）。吉永の推定通り、趣意書も大拙が作成したと考えるのが妥当であろう。瞑想のための岩屋 Meditation Cave や、寝床や机と椅子が設えられた部屋の写真も転載されている。内容は、日本語がわからない人にも禅の教授が可能、禅寺の習慣から本質的で重要なものだけを残し、なるべく欧米人の生活様式に沿った形で、禅の修行・指導・精神が身につく静かな場所を提供することが目的とある。キッチン等の設備、食費や電気代、注意事項、要紹介状の旨など比較的細かく書かれており、最後に寄付が推奨されている。申し込み先には、神月と大拙が併記されている。

以上が、円福寺 Zen Hospice 設立の経緯であった。Hospice が存続した期間は不明であるが、前掲の緒方による神月追悼記事に「老師は更に大きな努力と犠牲とを甘じて近く外人禅堂の拡張、それに先立つ老師自身の外游等を計画されてゐた」とあるので、1937 年 10 月 6 日、神月が横死した時点で拡張計画があったことは確かである。Hospice 開設後も、大拙、後藤、神月の交流はつづき、1936 年 5 月 20 日の邦文・英文日記には、ビアトリスも含めて琵琶湖ホテルの精進料理を食べたとある [桐田年譜 94] [松ヶ岡年報 25/15]。

それでは、上記の Zen Hospice 設立経緯と、当時在ロサンゼルスであった千崎は、どう結びつづのか。実は、緒方記事や後藤の『中外日報』記事、ビアトリス宛大拙書簡で

52. "A Zen Hospice for Western Students," *Buddhism in England*, vol. 6, nos. 5-6, November-December 1931, p. 102. 同誌は 1926 年創刊、クリスマス・ハンフリーズが主宰するロンドン仏教ロッジの機関誌。もともと神智学協会のロッジであったが、1926 年に独立。*Buddhism in England* に関しては、日沖、前掲、2020 年。

53. "Notes: The Zen Hospice," *Eastern Buddhist*, vol. 6, no. 2, pp. 192-196.

名が挙がっている欧米人のなかに、千崎の弟子が複数含まれている⁵⁴。

一人目は、記事にも書簡にも多く登場する、サラナーブである。彼女は、千崎の紹介状を携えて、Zen Hospice のきっかけとなった「三外人」と同時期、1929 年に來日している。千崎はもともと、宗演門下の兄弟子である臨濟宗方広寺派管長、間宮英宗⁵⁵ に彼女の受け入れを依頼していた。

ミセスサラナーブのことにつきて種々ご配慮にあづかり御かげにて主人はじめこゝの白人一同大喜びいたし居候。あの婆公はととも劉鉄磨になり得ぬらしく候へど信の花さゝやかながら美しきところなきにあらざり行末ながく御示教のほど御願申上候⁵⁶

緒方によると、サラナーブは 1929 年 4 月 29 日來日、4 ヶ月は大徳寺の円山全提（要宗）のもとにおり、その後、神月がいる円福寺へ移っている⁵⁷。ビアトリスや大拙、同時期に日本に滞在していたアダムズ・ベックらとも連絡を取り合っていたようである。管見の限りでは、このサラナーブが、Zen Hospice 開設前、最初に円福寺を訪れた欧米人であったと考えられる。というのも、大拙は 1929 年 8 月 18 日付ビアトリス宛書簡で、八幡にいるサラナーブから電報が届いたと報告しているのだが、その際に八幡の場所を説明しているのである〔大拙全集 36/524-525〕⁵⁸。つまり、この時点では、ビアトリスは円福寺について詳しく知らなかった、彼女の周囲に円福寺を訪れた欧米人はいなかったということになる。同書簡では、ビアトリスに「円福寺に行くのはどうか」とも提案している。その後、大拙は、9 月末にサラナーブ〔松ヶ岡年報 19/151〕、10 月にはベックや

54. 今回は触れないが、カービーもゴダードも、アメリカで千崎とつながっている。カービーは 1920 年代に千崎の活動を助け、ゴダードは東漸禪窟に通っていた。両者はサラナーブ以前の來日修行者でもあるが、カービーは円覚寺、ゴダードは相国寺で、円福寺を訪れた形跡はない。

55. 間宮英宗に関しては、禅学大辞典編纂所編『禅学大辞典』下、大修館書店、1978 年。

56. 村野孝顕編『仏教海外伝道史』北米山禪宗寺、1933 年、『仏教海外開教史資料集成』3、不二出版、2008 年、322 頁。村野孝顕は、1930 年から約一年半、東漸禪窟に寄宿していた曹洞宗開教使。

57. 緒方宗博「欧米人の見たる禪」、秋山範二ほか『禪と生活・禪の典籍・欧米人の禪』、雄山閣、1941 年、6-7 頁。離日後は 1929 年暮にインドを訪問（あるいはその前に中国を経由）、翌春再来日して帰米したようである。後にミャンマーやバングラデシュの仏教会も訪れたが、結局はサンフランシスコで「西部婦人仏教通報局」を開設、仏教の普及に努めた。緒方宗博「外人禪を語る」『国際仏教通報』2 (4)、1936 年、19 頁。「ニュース：最初の英文仏教雑誌？」『海外仏教事情』3 (5)、1936 年、22-23 頁。

58. サラナーブと大拙の最初の接触は 1929 年 4 月 30 日、イグチなる人物を含めた夕食〔松ヶ岡年報 19/142〕。5 月 6 日には、大拙が大徳寺の円山全提を訪ねてサラナーブを連れ帰る〔松ヶ岡年報 同〕〔桐田年譜 65〕。その後も、時にはサラナーブをともなって、たびたび大徳寺を訪問。

ブラックウェルダールと会い [19/151-152]、12月になると、後藤の『中外日報』記事が報じたように、Zen Hospice 計画が本格的に始動する。もちろん、ビアトリスをハブとした大拙夫妻と欧米人とのつながり、臨済系各誌の主幹であった後藤と大拙とのつながり、後藤の所属する妙心寺派の管長であった神月による自坊の敷地提供が、Zen Hospice 実現の要であるが、その端緒には、千崎の弟子も関与していた。また、サラナーブの円福寺訪問が、Hospice 候補地の選定に影響を及ぼした可能性もある。

直接的な関わりが見られる人物としてサラナーブを取り上げたが、当時の来日欧米人のなかには、他にも千崎の弟子がいる。サラナーブの約半年後に来日した、コルボン (L. A. Colburn) とオルムスビー (F. M. Ormsby) という青年である。千崎が執り行なった二人の得度式は、*Los Angeles Times* などで「アメリカ初の僧侶」として大きく取り上げられた⁵⁹。彼らの来日もまた、Zen Hospice 計画進行中の1931年であった。僧堂修行を希望していた二人は Zen Hospice のターゲット層ではなく、ビアトリスやその周囲の富裕層女性と交わることもなかったが、彼らの来日もまた、ある意味では Zen Hospice の建設を後押しした⁶⁰。大拙は二人を認識していたようで、1930年7月19日付ビアトリス宛書簡では、千崎の弟子が本当に修行に来そうだと伝え [大拙全集 36/543-544]、来日後の1931年8月25日付書簡には、「大徳寺に行つて、アメリカ人青年僧二人がどこでどんなことに直面しているのかを探ることが気に入っている」 [大拙全集 36/571-574] など綴っている⁶¹。前述したように、ちょうど第一期工事費の勧募に入る時期であり、二人の修行を観察しながら、Hospice のあり方を探っていたと考えることも可能であろう⁶²。

以上が、八幡・円福寺 Zen Hospice の設立経緯と、これに関連する千崎の動向である。

59. 拙稿、2023年、198頁。来日後、一旦大徳寺に入ったものの、その後は行方不明。

60. 二人に関する『中外日報』記事は2件。一つは、前述の間宮英宗宛の千崎書簡である。当該書簡の主目的は、サラナーブではなく、二人の受け入れを間宮に依頼することであった。千崎自身が、書簡全文を『中外日報』に寄稿。掲載日は奇しくも後藤の「外人禪堂設立縁起」と同じ1930年1月1日、同日掲載の後藤記事と千崎書簡は、来日修行に対する欧米人の関心と需要の高さを示す好材料となっている。もう一つは、1931年2月「愈々外人道場建設を急がせる珍客来 さしずめ大徳寺へ」 [中外 19310210/2] で、珍客扱いされているものの、記事は千崎にも言及しており、「こうした珍客がある以上是非禪宗の外人道場は生まれねばならぬと関係者は大に油をかけてゐる」と結ばれる。

61. 拙稿、2023年、212頁。なお、左記論文の当該部分に誤記があったため、この場を借りて訂正しておきたい。註66で、ビアトリス宛の大拙書簡「一九三〇年六月一四日、一九三一年八月二五日」に二人の名があるとしたが、正確には「六月一四日」ではなく、次の「七月一九日」書簡であり、内容も「two young monks」や「young American monks」で、名前は明記されていない。しかし千崎の名は挙がっているため、大拙が二人を千崎の弟子であると認識していたことは間違いない。

62. 今回は取り上げないが、緒方記事に名が挙がっていたセグリーブ (Kristin Seglyev 宗玉) も千崎の弟子の一人。

Zen Hospice は、きわめて欧米寄りの短期滞在型居士林であり、次に述べる三宝教団修行ルートとは相違点もある。しかしながら、欧米人の来日禅修行ごく初期の段階で、日本側が彼らの需要との交叉点を模索したことは、後の欧米展開の素地となる現実的で具体的なビジョンを提供したと考えられる。その点では、意義のある試みであった。

2-2. 欧米人指導者を育成した三宝教団修行ルート

次いで、三宝教団を経由する来日修行ルートの形成を取り上げる。現在、アメリカ各地の禅堂や禅センターでは、多くの欧米人禅指導者が活躍している。正確な実数把握は難しいが、試みにアメリカ禅指導者協会 (American Zen Teachers Association: AZTA)⁶³ が公開している禅指導者会員リストを参照すると、アメリカを拠点とする指導者は 225 名、彼らの活動場所は 148 施設となる。既述の通り、北米禅の成立は、欧米人指導者の誕生と密に関連している。言語的制約がなく、母語で指導できる彼らによって、北米禅の間口は大幅に広がった。しかしながら、指導者を育成するためには、Zen Hospice のような短期滞在型居士林ではなく、年単位で僧堂に近い修行を提供できる場が必要となる。とりわけ、ほぼ前例がない初期の段階では、来日せざるを得なかった。たとえ来日を実現しても、アメリカにいる師の紹介状を携えて師と縁故ある禅僧を訪ね、修行の許可を得る必要がある。修行中も、坐禅・提唱・入室参禅に順応することが求められる、期間も長い。必然的に選択肢は絞られ、限られた僧堂に欧米人修行者が集中、特定の場所に受け入れ実績が蓄積される。

上述の状況で、比較的多くの欧米人修行者を受け入れたのが、安谷白雲が創設した三宝教団である。ハワイでダイヤモンド・サンガを設立したロバート・エイトケンや、ロチェスター禅センターを設立したフィリップ・カプロー (Philip Kapleau) も三宝教団を経由している⁶⁴。

三宝教団について略述しておきたい⁶⁵。三宝教団は、1948 年に曹洞宗から離脱した安谷白雲が、1954 年に設立した宗教団体である (2018 年「三宝禅」に改称)⁶⁶。その特徴

63. 1980 年代後半に設立。20 世紀後半期に、日本・中国・韓国・ベトナムなどアジア系指導者から教えを受けて指導者となった第 2 世代が主要構成メンバー。リストは、指導者の氏名、活動場所、所在地、系統、組織名から成り、現時点で 242 名の指導者が挙がっている。American Zen Teachers Association, <https://zenteachers.org/>, accessed March 27, 2023.

64. 禅修行希望者だけでなく、愛宮真備 (フーゴ・ラサール) などキリスト教からも修行者を受け入れていた。堀まどか「キリスト教と禅——エノミヤ＝ラサールのふるさと」、郭南燕編著『宣教師の日本語文学——研究と目録』第六章、勉誠社、2023 年、149-171 頁。

65. 安谷に関しては、「白雲量衡大和尚略歴」『大乘禅』50 (8)、1973 年、11-14 頁。

66. 1948 年 9 月 6 日に「離脱通告書」(安谷量衡「宗団離脱の理由三箇條」『大乘禅』25 (13)、1948 年、19 頁)。1951 年には東京都練馬区関町に三宝興隆会関町道場を開いて機関誌『曉鐘』を創刊、1954 年 1 月 8 日に三宝教団が宗教法人として認証される。

を端的に表現するなら、只管打坐を標榜する曹洞宗の黙照禪に、臨済宗の公案参究を導入した点にある。この特徴は、安谷の師、正信論争⁶⁷で忽滑谷快天と対立した原田祖岳に由来している。「看話黙照両禪の融会は、之れ真実仏法の一大関門を透過せしむる金札であると信ずる」と言い、「公案無公案といふも、正に打成一片」⁶⁸とした原田の見解は、曹洞宗大学院卒業後に曹洞・臨済両宗の高僧を訪ね歩き、修行を重ねたことで形成された⁶⁹。歴参した高僧の一人、当時臨済宗南禅寺派管長であった豊田毒湛から印可を受けたとも言われる⁷⁰。福井小浜・発心寺に晋山して以降は、年6回(4、5、6、10、11、12月)接心を実施するなど、徹底的な実参派であった。

原田に心酔して師事し、約20年にわたって発心寺接心に参加した安谷もまた、黙照禪だけを認め、公案や見性を批判する曹洞宗の宗派峻別的なあり方には批判的であった。当然、原田から安谷、三宝教団へと継承されたこの系譜が主流となることはなく、三宝教団はごく小規模な団体にとどまった。ところが、アメリカに視線を移すと、存在感は増し、主要系統の一角を占めるようになる。『宗教年鑑』令和4年度版の教師数の項目と、先のAZTA指導者リスト(アメリカ拠点の225名)のLineageの項目との比較が、以下である⁷¹。後者は自己申告制のため、厳密な宗派区分とは言い難いが、一つの目安と

67. 駒澤大学学長であった学究派の忽滑谷が、師家側を束ねた実参派の原田と、見性悟道の必要性に関して対立、曹洞宗を二分する論争となった。発端となった記事は、忽滑谷快天「正信」(『星華』1928年8月創刊号)と、原田祖岳「須らく獅虫を駆除すべし」(『公正』同年9月号)。

68. 原田祖岳『禅学質疑解答』禅門叢書10、丙午出版社、1917年、97-98頁。

69. 「千葉県地済院・安国寺を歴任し、ついで丘宗潭・秋野孝道・星見天海・安達達淳の門に入ったが満足せず、京都南禅寺の毒湛に参ず」。禅学大辞典編纂所編『禅学大辞典』下、大修館書店、1978年、1031頁。

70. 安谷を継いだ三宝教団二祖、山田耕雲は以下の原田の言葉を紹介。「衲〔原田〕が毒湛老師から印可(室内の調べが了った意味)を受けた時に、毒湛老師が仰せられるには、曹洞宗は一大宗である。宗門の中に正師が無くて、臨済宗の師家から印可を得て来たということになると、曹洞宗の面目に関するから、これは秘しておきなさい。……それで衲が毒湛老師の印可を受けたということは、軽々に口外しないのだ」。山田耕雲「白雲室老漢の骨頂」『大乘禅』50(8)、1973年、28頁、〔〕内引用者。なお、曹洞・臨済を兼修した近代の禅僧としては、総持寺貫主を務めた渡邊玄宗もいる。

71. 文化庁編『宗教年鑑 令和4年度版』文化庁、2022年。日本国内では、宗教団体数、宗教法人数、信者数等、いずれにおいても曹洞宗が約70%、臨済宗諸派合計が25~30%程度、黄檗宗が1~2%程度、三宝教団は1%未満。AZTAリストの三宝教団はSambo / Sanbō / Sanbo / Harada Yasutani、曹洞宗はSoto / Dharma Cloud、臨済宗はRinzaiを含む。後述のエイトケンとカブローの系統も三宝教団に含める。なお、ハワイ大学のHelen J. Baroniは、『The Complete Guide To Buddhist America』(Don Morreale(ed.), Shambhala, 1998)にもとづいた1910~1997年の禅関連施設設立数の推移と、当該施設の所属系統に関するリストを示し、三宝教団の地位が日本とアメリカで異なる点に言及。Helen J. Baroni, *Love, Rōshi: Robert Baker Aitken and His Distant Correspondents*, SUNY Press, 2012, pp. 39-40. ただし、欧米人指導者が必ずしも一系統に属するとは言えないことも付記しておきたい。岩本明美「アメリカ禅の誕生——ローリー大道老師のマウンテン禅院」(『東アジア文化交渉研究』別冊6、2010年、11-31頁)で取り上げられた、ローリー大

したい。アメリカでは、三宝教団の比率が飛躍的に上がる。

表 1

日本：『宗教年鑑』 教師数		アメリカ：AZTA リスト 指導者の系統
15,296 (71.4%)	曹洞宗	154 (68.4%)
5,278 (24.6%)	臨済宗諸派	17 (7.6%)
412 (1.9%)	黄檗宗	0 (0%)
21 (0.1%)	三宝禅 (三宝教団)	32 (14.2%)
21,417 (禅系小計)		225

なぜ、日本では小規模団体にとどまる三宝教団が、欧米人修行者に知られるようになったのか。実は、両者をつなぐルートに千崎が関わっている。正確に言うならば、両者を結ぶ機縁となったのは、千崎と中川宋淵との国を越えた交流、中川と安谷の宗派を越えた交流にあった。三宝教団が欧米人修行者を受け入れ、欧米人指導者を輩出する主要な場となり得たのは、そこに至る千崎—中川—安谷というルート（場合によっては大拙や原田も経由）が存在していたからである。

千崎と中川、中川と安谷、それぞれのつながりを略説したい。説明にあたっては、このルートをたどり、帰国後に自らの禅堂を立ち上げた代表的事例として、ロバート・エイトケンの来日修行を適宜参照する。

まず、千崎と中川の交流であるが、両者の接点は、1934年まで遡る。その年、千崎は弟子の秋旻から『婦人公論』に掲載された中川の記事、雲水栄淵「木食物語」⁷²を勧められた。中川の厳格な木食行と詩文に感銘を受けた千崎は、すぐさま手紙を書き、両者の交流がはじまる。1949年と1955年の中川の渡米と1955年の千崎の一時帰国、相見したのは3回限りであるが、千崎が没する1958年まで文通はつづいた。中川宛の千崎書簡には、近況や詩歌などが綴られているが、禅ブームが興りつつあった1950年代半ば以降になると、渡日する弟子の受け入れを依頼する文言が登場してくる。1956年3月から6月には、以下3名を中川に依頼している。

道 (Daido John Loori) など。

72. 『婦人公論』19 (11)、1934年11月所収。東京帝国大学在学中から坐禅会に通っていた中川は、卒業2年後の1931年得度、当該記事執筆の頃は、しばしば大菩薩峠に籠もって独接心をおこない、木食に徹していた時期。中川は、1931年に飯田蛇笏にも入門しており、俳人としての評価も高い。『婦人公論』等の記事は、明白庵宋淵『詩龕 第1輯』（詩龕堂、1936年）として出版され、中里介山、飯田蛇笏、北原白秋が跋を寄せている。

1956年3月20日、Ruth Stout McCandless (寒月)、「どうぞよろしく御指導御願いたします。……アメリカの女雲水として参るのでありますから、通訳も案内も不用 直ちに「頼みませう」と玄関に低頭することとせう」[禅文化 143/52]。

同年5月25日、Robert P. Jackson、「右のものも早晚御伺すると申してあります けふアドレスを教へてやりました 加州大学の大学院生です 卒業の上は兎も角も貴師の御許へあがりたくと申します 其折はどうぞよろしく御願申上ます」[禅文化 143/57]。

同年6月30日、Dr. McCullough、「DR McCULLOUGH 参叩の由どうぞよろしく御願申上ます 光・マツクロ氏とは面白い音訳ですネ どうか厳しく御しつけ下さい」[禅文化 144/120]。

欧米人だけでなく、日系二世にも修行希望者がいたようで、1957年には添書をもたせて、中川のもとに送っている。「これからこんなのは時々参りますから常住の迷惑にならぬやう御下命いたゞきたい」と綴り、帰国した弟子から話を聞いた禅窟のメンバーの様子として、「まるで回教徒がメツカを思ふやうに誰も彼も龍澤にあこがれてゐます」[禅文化 148/133] と報告している。晩年に差しかかっていた千崎は、東漸禅窟の後を中川に任せることも考えていた⁷³。

おそらく、この千崎—中川ラインを最初に通ったのが、エイトケン⁷⁴である。千崎と

73. エイトケンは、千崎との初対面の場で中川の写真を見たことを述懐し、「宋淵和尚がいずれ自分の後継者としてアメリカに定住することを望んでいた」と語っている。Robert Aitken, *Original Dwelling Place: Zen Buddhist Essays, Counterpoint*, 1997, p. 15. 実際には、1951年4月の中川の龍澤寺晋山でこの件は諦めたようで、以降、日常的な指導は定住する別の僧侶に任せ、中川には定期的に渡米して接心を実施してもらうことを望んでいた [禅文化 149/127]。千崎が親しく文通していた思想家、高田集蔵も、千崎の訃報を知らせる弟子からの書簡に、「誰れか師のあとを襲うて禅窟の法燈を相続するお方がありますか。千崎は出来れば中川宋淵氏にあとを継いで貰いたいように願っていたのではありませんか」と返信。高田集蔵著書刊行会編『高田集蔵千崎如幻書翰往来—竹鄰庵と東漸禅窟』高田集蔵著書刊行会、1972年、289頁。結果的には、日常指導は1964年に渡米した嶋野栄道、接心は安谷が担うこととなった。嶋野は龍澤寺の中川門下ではあるが、千崎とのつながりは浅く、嶋野がアメリカ本土へ渡ったのも千崎没後である。さらに、嶋野は本拠をニューヨークとしたため、厳密には、西海岸の弟子を中心とする東漸禅窟を継承したとは言い難い。

74. エイトケンに関しては、以下の二書を参照。Robert Aitken, *Original Dwelling Place: Zen Buddhist Essays*. Helen J. Baroni, *Love, Rōshi: Robert Baker Aitken and His Distant Correspondents*.

エイトケンの初見は1947年であるが、その遠因は、太平洋戦争下のエイトケンとイギリス人文学者 R. H. ブライスの出会いにあった。戦前から俳句に関心があったエイトケンは、神戸の敵国人抑留所に収容されていた折にブライスと出会い、俳句を通して禅に関心を抱く。戦後、1947年にハワイ大学で英文学を修めた後、カリフォルニア大学大学院で日本学を学びはじめるが、この年のクリスマス休暇に、当時千崎が仮住まいにしていたミヤコホテルで初対面を果たす⁷⁵。しばらく千崎のもとで坐禅をつづけていたが、1949年にハワイに一旦戻り、1950年にはハワイ大学で日本学修士を取得した⁷⁶。

1949～1950年に帰省したハワイでは、当地で開催されていた第2回東西哲学会議に出席した大拙とも知り合い、來日修行を勧められている⁷⁷。奨学金を得て來日を敢行、最初に円覚寺の接心に参加した。ところが、予想を超える厳しさで挫折、次に向かった先が、中川のいた三島・龍澤寺であった。エイトケンは、自らが千崎の弟子であることを綴った手紙を中川へ送り、受け入れを依頼した。とはいえ、やはり僧堂修行は困難が多く、7ヶ月後に体調を崩し、翌1951年夏には大拙に勧められて松ヶ岡文庫で2週間療養している。態勢が整っていなかったこともあり⁷⁸、エイトケン自身の來日修行は成功裏には終わらなかったが、後に來日したカプロー⁷⁹や前述の千崎の弟子たちが、最初

75. 最初の目的地はオハイであったが、クリシュナムルティ不在で会うことができなかった。書店で遭遇したハワイ大学時代からの知り合い、リチャード・ガード (Richard A. Gard 当時はクレアモント大学で仏教学の博士論文を執筆中) から千崎の話聞き、訪問。Rick Fields, *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*, Shambhala, 1981, p. 201-202. ガードは1950年に博士論文を提出、大拙も審査を務めた。

76. 1949年には中川も初渡米を果たし、東漸禪窟で指導もおこなっているが、エイトケンとはすれ違いとなり相見していない。

77. 大拙もエイトケンの來日を気にしていたようで、ニューヨークから古田紹欽に宛てて、1950年10月26日「エトキン氏が來たとの事、熱心な禪人、よろしく頼む、俳偲に関心を持つはず、荻原氏に紹介して然るべきか」[大拙全集 37/274] や、1951年2月28日「エトキン氏へよろしく、わしの帰る頃には、まだ滞在すると信ずるが、如何」[大拙全集 37/293-294] と書き送っている。

78. そもそも欧米人修行者、とりわけ僧堂修行希望者に不慣れであったことに加えて、エイトケン滞在中の1951年4月、中川は山本玄峰の後継として龍澤寺に晋山したばかりであった。中川はエイトケンに、「あなたの指導者になることはできない」と何度も告げたという。また大拙も、中川の指導能力に疑問があったようで、松ヶ岡滞在中のエイトケンに「彼はなかなかクセのある人だ」と忠告したという。Robert Aitken, *Original Dwelling Place: Zen Buddhist Essays*, p. 19. とはいえ、カプローら二人(註79)の來日時には、多少認識も変化したようで、1953年11月29日エイトケン宛の大拙書簡には、「中川さんは、自分が完全に悟っていなかったので、以前あなたが滞在したときに悟りへ導けなかったと後悔しているようだ。しかし今は、弟子たちに大いに尽力できるほど強くなったと感じているようだ」[大拙全集 37/440] と伝えている。

79. カプローと同時期に來日したバーナード・フィリップスに対して、大拙は一層注力している。1953年6月4日、10月18日の二度にわたって久松真一に指導を依頼し、「従来の老師方では、此種の人々の指導は駄目だと信じます、老居士[久松]の如き人でないと却てぞらすやうな事になり

に中川を訪ねている点を鑑みると、千崎—中川ラインの開通は、欧米人修行者に日米両国の窓口を拓く出来事であったと言える。

帰国したエイトケンには、1952年にハワイ、1953年にはロサンゼルスと移動し、再び千崎のもとに戻る。私生活でいくつか試練があったが、1956年にオハイで出会ったアン・ホプキンスとの再婚で状況は好転、新婚旅行として再来日する。このとき、中川に紹介された修行先が、中川の友人、安谷が創立した三宝教団であった。

それでは、臨済宗の中川と、離脱したとはいえ曹洞宗であった安谷の接点はどこにあるのか。実は、中川は、臨済宗妙心寺派の龍澤寺の住職を務めながら、1952年から発心寺の原田に通参している⁸⁰。先述の通り、原田は曹洞宗の黙照禅に公案を導入した異色の禅僧であり、安谷はその門下として約20年間、発心寺接心に参加していた。つまり、発心寺（原田）が機縁となって、中川—安谷ラインは形成された。欧米人修行者が、中川から安谷へ流れた理由（場合によっては原田を経由）としては、第一には、僧堂である龍澤寺（発心寺）の過酷さであろう。エイトケンもカプローも、僧堂修行で体を壊している。また、僧堂は家族単位での参加が認められない点も関係していると考えられる。実際、エイトケンは、夫婦で修行できる場所として、中川から三宝教団を紹介されたと語っている。居士にも開かれていた三宝教団は、修行形態にもバリエーションがあった⁸¹。こうして欧米人修行者の数が増えれば、教団内の彼らの比率も上がり、受け入れのノウハウも充実する。さらに、ロバート・シャーフは、三宝教団が「外国人の禅僧に、厳しい修行や外国人への威圧感から逃れるための有効な手段を提供」、つまり、「仏教の複雑で教学的・信仰的・倫理的な教義を「無」のひと言を繰り返すという比較的単純な瞑想修行に還元」するという方法を採用したことが、「禅文学の奥義を読み解くために必要な言語的・知的訓練を積んでいない外国人にとって、とりわけ魅力的」であったと指摘している⁸²。

千崎—中川—安谷をつなぐ修行ルートは、以上の経緯で確立された。概括すると、東

はせぬかと危む、公案禅の外に禅なしと思つて居るやうな禅師だちは時代おくれで、余り役に立たぬ、西洋に、殊に近代の西洋に向くものは、近代思想に目覚めた禅者でなくては、いけない、絶対にいけない」[大拙全集 37/432-433/〔〕内引用者]と強く書いている。カプローは、中川から発心寺を紹介されて原田、次いで安谷というルート。鈴木宗忠、前掲、139頁。Kenneth Kraft, *Zen Teaching, Zen Practice: Philip Kapleau and the Three Pillars of Zen*, Weatherhill, 2000.

80. 以下、中川の年譜に関しては、鈴木宗忠、前掲、136-147頁。さらに、安谷の略歴部分に、「宋淵老師との道交は発心寺を縁とする」(同書100頁)とある。

81. Philip Kapleau, *The three pillars of Zen: teaching, practice, and enlightenment*, Weatherhill, 1965, pp. 254-268. 中川から安谷へ移った欧米女性の手記が掲載されており、比較的詳しい三宝教団の描写がある。

82. Robert H. Sharf, "Sanbōkyōdan Zen and the Way of the New Religions," *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 22, no. 3/4, The New Age in Japan (Fall, 1995), pp. 417-458.

漸禅窟に通っていた欧米人弟子が来日修行を希望し、千崎と交流のあった中川の龍澤寺（臨濟宗）を訪れ、さらにそこから、中川と交流のあった安谷の三宝教団（曹洞宗から離脱）へ移ったというわけである。国境と宗派をまたぐ、一見すると無軌道な来日修行ルートは、彼らの交流を基盤として成立した。このルートを通過することで、エイトケンやカプローら欧米人指導者が生まれ、帰国した彼らが「欧米人による欧米人の指導」を実現したのである。

3. 結び

以上、戦中の強制収容所期、戦後の禅ブーム期を中心として千崎如幻の活動をたどり、その後半生を跡づけた。加えて、円福寺 Zen Hospice と三宝教団修行ルートという欧米人の来日修行を支えた日本側の仕組みが、いかなる経緯で設立・確立されたかを考証し、両者の起点に千崎とその弟子が関与していることを明らかにした。冒頭で述べたように、北米禅は、戦後アメリカのみを舞台に展開したものではなく、日本人禅者の渡米と欧米人仏教徒の誕生、欧米人仏教徒の来日と日本側の伝統や慣習の再編、欧米人指導者の帰米と新しい禅関連施設の設立という 20 世紀前半からはじまった相互的プロセスを経て、形成・拡大・定着している。戦前に渡米した千崎をはじめとする日本人禅者や大戦間期の Zen Hospice、戦後の三宝教団修行ルートは、そうしたプロセスの欠くべからざるピースであったと言えるであろう⁸³。

すえむら・まさよ
(南山宗教文化研究所)

83. 執筆にあたり、千崎久男氏から千崎如幻親族資料、村野孝和氏から村野孝顕親族資料として、数多くの資料を拝受・拝見いたしました。この場を借りて、深く御礼申し上げます。

※ 本稿は、JSPS 科研費 20H01192, 21K12852 の助成を受けたものです。

〔研究会報告〕

西田天香 Workshop

——生誕 150 年を機に天香を考える

末村正代

SUEMURA Masayo

はじめに

2022 年 10 月 15 日、大正期に修養共同体・一燈園を創始した思想家であり宗教家、西田天香（1872-1968）の未発表史料・新史料に関するワークショップが、南山宗教文化研究所と複数の科研費研究の共催で開催された¹。

今回のワークショップは、一燈園資料館「香倉院」に所蔵されている未発表史料および近年次々に発見されている新史料を取り扱う「西田天香史料プロジェクト」の延長線上にある。2021 年のプロジェクト開始以降、メンバーは香倉院で月一回の打ち合わせをおこないながら、一部史料の整理・翻刻を進め、次第に史料の全貌も明らかになりはじめた。そこで、史料価値の高い一次史料を紹介し、隣接する分野との交流の基盤を築くことを目的に、天香生誕 150 年ワークショップが企画された。当日は、一燈園および西田天香研究の実績をもつコメンテーター（岩田文昭）を迎え²、プロジェクト・メンバーが趣旨説明（大橋良介）、発表（宮田昌明・水野友晴・野田龍三）、司会（末村正代）を担当した。以下、はじめにプログラムを示し、次いで各登壇者による発表の要略を記す。

2022 年 10 月 15 日（土）14 時～17 時

-
1. 基盤研究 (C) 19K00080「物語としての浄土教—実証的宗教哲学からの探求」（研究代表者：岩田文昭）、基盤研究 (B) 20H01192「禅から Zen へ—世界宗教会議を通じた禅のグローバル化の宗教史・文化史的研究」（研究代表者：守屋友江）、若手研究 21K12852「近代における禅越境の動態—釈宗演の門人・千崎如幻を中心として」（研究代表者：末村正代）。
 2. 岩田文昭「浄土教における回心とその物語——近角常観・綱島梁川・西田天香」『大阪教育大学紀要』67、2019 年、57-72 頁。

趣旨説明：大橋良介

(公益財団法人日独文化研究所所長／京都工芸繊維大学名誉教授)

西田天香新史料プロジェクトについて——『天華香洞録』との関係において

発表①：宮田昌明

(帝塚山大学ほか非常勤講師／一燈園資料館「香倉院」研究員)

一燈園資料館「香倉院」所蔵書簡史料について

発表②：水野友晴（関西大学教授）

「母性的宗教」という観点から見た西田天香と一燈園

発表③：野田龍三（一般財団法人懺悔奉仕光泉林（一燈園）理事／一燈園史家）

野田蒐集史料について

コメント：岩田文昭（大阪教育大学教授）

司会：末村正代（南山宗教文化研究所）

趣旨説明：大橋良介氏

はじめに、プロジェクト・リーダーである大橋良介氏が、本プロジェクトの意義と今後の見通しについて趣旨説明をおこなった。

大橋氏は、「西田天香とは誰であったか」という問いを掲げたうえで、問う人の関心・立場・境遇——一燈園生活に飛び込んだ第一世代、第二世代以降、天香と交流をもった外部の人々、共鳴する人々や対立する人々など——によって、多様な天香像が想定され得るとの見通しを述べ、本プロジェクトを、いわゆる「宗教家」の枠組みに収まらない天香像を〈史料そのものに語らせる〉という仕方でも照明していくもの、と位置づけた。さらに、「西田天香とは誰であったのか」は、「一燈園とは何であったのか／あるのか」という問いへとつながるとし、一燈園独自の構造——天華香洞というアイデア、宗教生活（一燈園）と世俗生活（宣光社）の両輪という仕組み——は、宗教史一般における宗教と世俗の関係のなかでも、珍しいモデルケースになり得るとの見解が示された。

発表①：宮田昌明氏

一人目の発表は、宮田昌明氏による「一燈園資料館「香倉院」所蔵書簡史料について」であった。

宮田氏の発表では、西谷啓治の提言によって作られた一燈園の資料館、「香倉院」に所蔵されている史料が紹介された。はじめに、草稿等の天香記録、一燈園同人資料、所縁の人々の美術作品、各約1万通の手紙および葉書、一燈園機関誌『光』等から成る史料の概要が示され、次いで、一燈園現理事長・西田多戈止氏宅から新たに発見された、

天香の妻・奥田勝に宛てた約200通の天香書簡が、画像付きで紹介された。最後に、本プロジェクトで中心的に取り扱う書簡史料、とくに著名人とのやり取り、作家・倉田百三、俳人・尾崎放哉、陶芸家・河井寛次郎、日本画家・村上華岳、洋画家・柳敬助、日本ライトハウス設立者・岩橋武夫、画家・大石順教、長島愛生園初代園長・光田健輔、小鹿島更生園医師・周防正季、金光教学院長・高橋正雄、近江兄弟社創立者・吉田悦蔵、運動家・阿波根昌鴻、上海の書店経営者・内山完造、桜美林学園創立者・清水安三、神戸学院創立者・森わさ、丸紅創立者・伊藤忠兵衛ほか多数の実業家とのやり取りに関して、それぞれの概略が報告された。

発表②：水野友晴氏

二人目の発表は、水野友晴氏による「母性的宗教」という観点から見た西田天香と一燈園であった。

水野氏の発表では、専門とする鈴木大拙思想における「母性」を手引きとして、西田天香および一燈園における「母性性」を考察するという研究構想が紹介された。大拙の世界観が、西洋「対」東洋という対立的・独立的二者ではなく、西洋「プラス」東洋という相互関係的の一体であると述べたうえで、大拙がこの東洋の多面性を「大地」を結びつけ、さらには「大地」を「母」と結びつけて語ることが取り上げられた。そして、大拙に代表されるその東洋観、河合隼雄においては「母性的原理」、松本滋においては「母性的宗教」という観点が、天香思想においても色濃く見られることが指摘された。史料に関しては、新たに発見された天香と妻・奥田勝との書簡を手がかりとすることで、天香の宗教思想における「母性性」、「女性性」の役割を解明し得るのではないかという見通しが述べられた。大局的には、こうした天香思想研究は、近代日本の宗教思想における「女性性」の役割に関する一事例として、新たな知見を提供することが期待されるという見解が示された。

発表③：野田龍三氏

最終発表は、野田龍三氏による「野田蒐集史料について」であった。

野田氏の発表では、天香史料に接したきっかけや経緯とともに、『感謝と報恩』出版に至る天香調査の途上でさまざまな史料——他の思想家の著作への寄稿や、全国各地での講演などの未発表史料——の存在が確認されていることが報告された。次いで、とくに初期天香思想における大きな契機であると同時に、アポリアとして立ちはだかる三点、(1) 北海道開拓事業の経緯、(2) トルストイ『我が宗教』に関する記述、(3) 長浜愛染堂での嬰兒の泣き声を聞いた大悟体験に言及し、現在でも多くの疑問点が残されている

(1) について検討が加えられた。北海道に徴兵制が敷かれた時期と、天香の北海道開拓事業や徴兵検査などの事実との整合性が取れず、天香が北海道に入植した理由にはいまだ不明点が残されていることが指摘された。最後に、成果が見込まれる新しい調査地として、数多くの講演をおこなって熱烈に歓迎された長野、天香書簡の所蔵が予想される倉田百三記念館のある広島、江渡狄嶺の「狄嶺文庫」がある東京、綱島梁川関係資料が寄託された美術館のある岡山が紹介された。

コメント：岩田文昭氏

三者の発表終了後、岩田文昭氏が各発表者にコメントを述べた。はじめに、岩田氏が専門とする近角常観と天香との関わりを介して、近角と綱島梁川の関係を発見するに至ったという経緯が紹介され、あわせて、天香と近角の回心談が共通点を有することが指摘された。発表に対しては、はじめに野田氏が取り上げた天香の大悟体験に関して、その語りが、多くの歴史的宗教にも見出されるモデル——歴史的事実と乖離すると思われる出来事が、自己理解と他者への語りを通して精神的世界の表現、「物語としての宗教」となるというモデル——であり、天香の大悟もそのように理解し得るという認識が示された。次いで、水野氏に対しては、水野氏が提示した西洋「プラス」東洋という観点に対して、「西洋のなかの東洋」、「東洋のなかの西洋」という相補的な観点を導入すること、宗教の「女性性」についても、父性原理と母性原理との相補性に着目することが提案された。また、宗教・精神運動における女性の役割を考察することの必要性と広がりについても触れられた。宮田氏に対しては、「物語としての宗教」の考察と歴史的事実の調査のあいだに矛盾がないことを示し、徹底した調査と公開の必要があると指摘した。岩田氏の科研費研究で制作された「近角常観研究資料サイト」を示しながら、一燈園の機関誌『光』のデジタル化と公開、またプライバシーの問題を抱える書簡の場合は目録の公開という成果公開の具体案が提示された。コメント後、各発表者からひとつ言ずつ応答があった。

岩田氏のコメントをうけて、大橋氏より総括があった。天香の大悟体験の語りに代表されるような「物語として宗教」、「物語としての一燈園」のなかにも、単なる創作にとどまらない真実があり、また、「男性性」と「女性性」のなかにも、「慈父」的天香像や峻厳な天香像が存するように、西田天香および一燈園のもつ多様性がそれぞれの語りや天香像につながっているとの認識が示された。

フロアとの質疑応答

一人目の質問は、松本直樹氏であった。岩田氏と水野氏に対して、一燈園が共同体を形成するという「女性性」に重きを置く集まりであるならば、共同体を捨てる・去ることを意味する総路頭のような行事は、どのような意味をもち得るのかという質問がなされた。水野氏からは、「女性性」が一燈園のすべてを映すわけではないことを前提に、これまでにない観点の導入によって、総路頭にも新しい知見が得られる可能性があるとの応答がなされ、岩田氏からは、現代において男性原理と女性原理の二項対立でよいのかという点も含めて、「女性性」という言葉の使用に対して慎重が必要であるという応答がなされた。二人目の質問は、小田淑子氏であった。小田氏は、水野氏の発表に対して、「父性／母性」と「男性／女性」とは完全に重なり合うものではないため、言い換えた際にズレが生じているという点、また「物語としての宗教」という観点に対しては、物語るだけでは経典にならず、「共同体による承認」が必須であるという点が指摘された。天香が共同体を作った意味は、「女性性」という説明では語り尽くせるものではなく、考察の範囲をより広げ得るのではないかという提言もなされた。さらに、小田氏の専門とするイスラームの宗教／世俗の関係が紹介され、商人からはじまる点で、一燈園とイスラームが共通するという見解が示された。大橋氏からは、天香の個人的思想から共同体がはじまるとき、その構造と力学がいかなる問題を生むのかという点に着目しているとの応答がなされ、水野氏からは、母性と女性という観点は、あくまで史料にもとづいて判断し、その使い分けによって天香思想の分析を試みるという見通しが示された。

おわりに

以上、2022年10月15日に開催された「西田天香 Workshop——生誕150年を機に天香を考える」の報告であった。予想を超える42名の申し込みがあり、また、当日も終了時間を超えてフロアとの質疑応答がつづき、活発な議論がおこなわれた。西田天香の創始した一燈園という試みに対する学的関心の高さが窺えるワークショップとなった。さらに、たびたび話題に上ったように、当時の一燈園には、思想家や文学者、芸術家、実業家など多方面で活躍する著名人も数多く出入りしていた。西田天香史料プロジェクトが取り扱う史料には彼らとの交流の記録も含まれており、他の研究対象・研究領域に対しても、潜在的な波及効果を有していると考えられる。

なお、本プロジェクトは、2023年度から基盤研究(C)(研究課題名「宗教教団形成における女性の意味と役割：一燈園西田天香新資料をベースにして」)に採択された。研究代表者は、本ワークショップで研究発表をおこなった水野友晴氏で、研究期間は3

西田天香 Workshop

年間である。プロジェクト・メンバーも、それぞれ研究分担者や研究協力者を務める。
今後、さらなる研究の進展が見込まれる。

すえむら・まさよ
(南山宗教文化研究所)

〔研究会報告〕

第2回ハワイ仏教文化財研究ワークショップ 「ハワイ仏教文化財・調査報告2022」

守屋友江

MORIYA Tomoe

はじめに

本ワークショップは、JSPS 科究費基盤研究 (B)「ハワイ日系仏教寺院所蔵の新出資料・文化財による領域横断的な仏教史研究」(20H01190、研究代表・安中尚史)による調査に基づく研究成果報告である。この科研プロジェクトは、仏教史、仏教学、文化財保存修復学、日系アメリカ移民研究、文化人類学、民族音楽学を専門とする研究者と海外布教経験の実績豊かな僧侶という、領域横断的なメンバーからなるチームで、2022年度は2022年8月と2023年1月に曹洞宗、浄土真宗、日蓮宗、浄土宗の各寺院を訪問し、調査を行った。今回のワークショップは2022年8月の調査に基づく報告である。

科研費による現地調査は、新型コロナウイルスによるパンデミックのため開始が遅れたものの、今回の登壇者6名と平井智親氏(日蓮宗安国論寺住職、元ハワイ日蓮宗別院)の計7名で行い、ハワイの日系仏教各宗派寺院などに遺された「新出の文献資料(一次資料)および文化財(モノ資料)」¹を調査した。この科研プロジェクトでは、2021年9月26日に第1回ハワイ仏教文化財研究ワークショップを開催し、第2回目は南山宗文化研究所を共催として下記の通り開催し、日本とアメリカから38名の参加者があった。

日 時 2022年12月3日(土)13時~15時

会 場 オンライン (Zoom)

1. 「ハワイ日系仏教寺院所蔵の新出資料・文化財による領域横断的な仏教史研究」科学研究費助成事業データベース <<https://kaken.nii.ac.jp/ja/grant/KAKENHI-PROJECT-20H01190/>> 2023年5月31日閲覧。

- 発表者 笹岡直美氏（東北芸術工科大学）「調査概要報告」
守屋友江「移民の定住とハワイ開教—ハワイ本派本願寺所蔵資料より」
石井清純氏（駒澤大学）・南原一貴氏（曹洞宗総合研究センター）「ハワイ正法寺の三十三観音と駒形コレクションの史的価値」
- 司会 安中尚史氏（立正大学）、中原ゆかり氏（愛媛大学）
- 主催 ハワイ仏教文化財研究、科研費基盤研究（B）20H01190
- 共催 南山宗教文化研究所

研究プロジェクトの概要

日本仏教の研究において、日本国内にない在外資料については、その資料が所蔵される諸外国において十分な資料調査が行われていない。とりわけハワイの日系仏教徒は百数十年の歴史において、1941年の日本軍による真珠湾攻撃後、アメリカ政府による僧侶の逮捕・抑留や寺院閉鎖を経験している。幸い戦後も寺院は存続しているが、現在は信僧侶や信徒の多くが日本語話者でなくなっているほか、徒数の減少で閉鎖となる寺院があり、また気候的に温暖湿潤で虫害も多いため、資料の散逸や破損が起きやすい状況である。このため、草創期からの貴重な記録である紙の一次資料のほか、人々の信仰の拠りどころである仏像や仏具などの仏教文化財も破損のおそれがあり、各寺院で対応に苦慮している。先行研究は主に一次資料を研究対象としており、仏教文化財はその意義が見落とされがちだが、今回の調査で新たに判明したように、紙の一次資料に勝るとも劣らない情報が含まれている。こうした現状から、本プロジェクトでは移民一世の時代から続くハワイ仏教史を実証的に明らかにする一次資料と仏教文化財を調査して体系化し、現地の僧侶・信徒の方々が将来にわたって継承できるよう研究を進めている。

発表の概要

笹岡直美氏「調査概要報告」

まず2022年8月の調査で、曹洞宗（両大本山ハワイ別院正法寺、アイエア太平寺、ワイパフ大陽寺、ワヒアワ龍仙寺）、浄土真宗（ハワイ本派本願寺別院）、日蓮宗（ハワイ日蓮宗別院）の各寺院で調査を行い、東本願寺ハワイ別院とハワイ浄土宗別院を訪問したことを報告された。笹岡氏は文化財保存修復学を専門としており、曹洞宗両大本山ハワイ別院正法寺、ハワイ本派本願寺別院、ハワイ日蓮宗別院が所蔵する仏教文化財の破損状況の調査と、ワイパフ大陽寺に環境調査のため設置した温湿度データロガーと害虫調査用トラップ、ならびにハワイ日蓮宗別院に設置したデータロガーと湾曲した写真資料への対応について調査結果に基づく分析をされた。今後も環境調査を継続しつつ、

修復が必要な仏教文化財の適切な管理について情報を収集することが今後の課題であると報告された。

守屋友江「移民の定住とハワイ開教—ハワイ本派本願寺所蔵資料より」

守屋はハワイの日系移民における仏教の意義について、ハワイ本派本願寺所蔵資料をもとに報告を行った。戦前の主要産業であった砂糖プランテーションで働く日系移民労働者の圧倒的多数が仏教徒であったことから、多くの寺院が建設され、そのうち本派本願寺は浄土宗に次いで正式布教を始めている。今回の調査で発見された、戦前から戦後にかけての議事録や児童向けの挿絵付きカードなどの一次資料をもとに、ハワイ社会とその文化に即した対応や工夫が行われていた事例について、日系アメリカ移民史と近代仏教史の観点から報告した。一部の資料が経年劣化で脆くなっているため、今後の課題として早急に資料翻刻やデジタル化をする必要のあることが報告された。

石井清純氏・南原一貴氏「ハワイ正法寺の三十三観音と駒形コレクションの史的価値」

曹洞宗両大本山ハワイ別院正法寺での調査について、まず石井氏が「駒形コレクション」とその史的価値について報告をされた。駒形コレクションは、ハワイ国際布教総監部の駒形宗彦総監が所蔵する数百枚の写真資料であり、2022年8月の第1回調査で190葉を複写撮影し、調査と分類をされた。内容としては広く社会活動、教育関連、曹洞宗以外の他宗派を含めた仏教行事、戦前の日系移民の生活、戦時抑留や二世部隊など多岐にわたり、仏教の役割をハワイ社会全体のなかに位置づける、史的価値の高いものとなっているという。今後の課題として、未調査の写真資料を整理・分析していかれることのほか、正法寺にある繰出し位牌についても調査が必要であることを報告された。

つづいて南原氏は、「曹洞宗両大本山布哇別院正法寺 三十三観音」について報告された。正法寺本堂に安置される西国三十三観音は、台座の背面に施主の氏名、出身地、ハワイの住所が記載されている。一部、破損による不明箇所があるが、出身地とハワイの住所を分析したところ新潟出身者が最多であり、日系ハワイ移民全体での割合と比べると、曹洞宗の特徴であることを明らかにされた。これは新潟とハワイを結ぶ連鎖移民のルートの存在を示している。施主である信徒に関して、情報収集と確認が今後の課題であることを報告された。

おわりに

以上の発表に対し、質疑応答ではハワイ各宗寺院やハワイ大学図書館の方々、また仏教学や日系移民研究を専門とするの方々から有益な情報をご教示いただいた。今後の調査

を進展させる上での有力な手がかりを得られ、また海外渡航の制限が漸次解除されていることから、今後はオアフ島以外の島々にも調査範囲を広げていく計画である²。

付記 本稿編集中、マウイ島で山火事が発生して多くの犠牲者があり、ラハイナの寺院がほぼ全焼してしまったとの報に接した。謹んで哀悼の意を表するとともに、一日も早い復興を心より念じ上げる。

もりや・ともえ
(南山宗教文化研究所)

2. 2023年度よりJSPS科究費基盤研究(B)「ハワイ日系仏教寺院の文献資料および文化財の体系化と活用による仏教史研究」(23H00568、研究代表・安中尚史)として採択され、研究を継続中である。

〔研究会報告〕

『怪異と遊ぶ』合評会

——怪異と宗教について考える

斎藤 喬

SAITŌ Takashi

本稿は、2022年12月12日に南山宗教文化研究所主催で開催された『怪異と遊ぶ』合評会の報告である。怪異怪談研究会監修、一柳廣孝と大道晴香の編著となる『怪異と遊ぶ』は、一柳が会長を務める怪異怪談研究会の研究成果として、2022年4月27日に青弓社より刊行された。

本合評会では、著者の一人斎藤喬（南山宗教文化研究所）がコーディネーターとなっており、編者で著者の大道晴香（國學院大學）と二人で発題を行い、その上で土居浩（ものづくり大学）がコメントした。今回はオンライン開催となったが、本研究所所員の他に外部から20名以上が参加した。

『怪異と遊ぶ』に基づいて、筆者なりに各発題を要約すると以下のようになる。

発題①：第8章「一九八〇年代の「こっくりさん」—降霊の恐怖を払拭する「キューピッドさん」の戦略」（大道晴香）

現在も降霊遊戯の代表格と見なされている「こっくりさん」は、明治期に欧米から持ち込まれた降霊術に由来する。当時は、巫女の口寄せに類似した宗教儀礼的行為として受け止められていたようであるが、宗教的専門家でない素人が興味本位で執り行う「遊び」であるところに問題が生じる。そこに内包されているのは、制御できない神霊の恐怖である。この要素は消費価値として受容される一方で、「遊び」の範疇から漏れ出る憑依や祟りの実害として報告されることになる。

「キューピッドさん」の名前を持つ1980年代の「こっくりさん」は、少女たちを担い手とする当時の占い・おまじないブームの中で発生した文化現象である。指南書などは制御できない神霊の恐怖を払拭したかのように見せかけているが、護符が付録になったり、「失敗」しないための作法を伝授したりと、読者に恐怖を植え付けることに余念がない。このようにして、「こっくりさん」は宗教儀礼でもなければ「遊び」でもないまま、

制御できない神霊の恐怖を再生産し続ける。

発題②：第2章「語り継がれる狸合戦—阿波における憑依と遊戯」（斎藤喬）

講談師神田伯龍の速記本で知られる『狸合戦』三部作(1910年)は、享保年間に阿波で発生した憑き物騒動に基づいている。そこでは紺屋の奉公人に金長という狸が憑依し、商売繁盛だけでなく失せ物や病氣直しに多大な効験を示したという。しかし金長があまりに靈験あらたかであるがゆえに、四国全土から信仰を集めていた六右衛門という狸と対立し、最終的に金長勢と六右衛門勢が大合戦に及ぶというのが、この伝説の筋書きである。

講談には先行する江戸末期の文献資料が存在しており、奉公人の口走る「金長大明神」が紺屋の屋敷神となって、近隣の流行神となる様子が具体的に描かれている。ただし、伯龍口演には金長以外にも多くの狸話が盛り込まれており、さらに合戦の細部の描写は、先行文献を凌駕する圧倒的な情報量を誇る。金長の物語は、時代を超え今日までさまざまな形で翻案されているが、憑依の現象と信仰の発生という前提を抜きにすると、狸が語ることの意味が見えなくなるだろう。

大道の発題では「降霊遊戯」から生じる恐怖が問題となっており、斎藤の発題では「動物憑依」に基づく祭祀が問題となっており、両者とも「怪異と遊び」のテーマとして、日本の宗教文化の中でも特に憑霊信仰に関する事例を取り上げている。この点について指摘した上で、コメンテーターの土居は、堀江宗正の論考「物語の現実としての霊」（『宗教哲学研究』第36号、2019年）を提示し、発題でこの論考が参照されていないことに批判的に言及した。筆者はこれに対して、「『死者の力』で言うならば堀江氏よりも高橋氏の立場に近い」と返答したのだが、議論が深まることはなかった。

『死者の力』（岩波書店、2021年）は堀江宗正と高橋原の共著であり、先ほどの「物語の現実としての霊」は本書の結論部分にリライトして収録されている。堀江によれば、これは『死者の力』の理論的支柱にすることを念頭に置いて書かれたものである（堀江、前掲書、274頁）。そのため、ここではあえて『死者の力』から、堀江が「物語の現実としての死者・霊」について要約的に記述した部分を引用してみよう。

まとめると、死者の霊の物語の現実とは、心理的な現実としての死者表象、死者イメージが、すでに物語として流通している實在論的な死者表現に託して語られ、それを話すことを通して立ち現われる死者の存在感 presence や實在感 reality（生々しさ）である。そうして、記憶し、語らないと、故人は雲散霧消しかねない。死者を物語ることでその都度立ち現われる死者の實在感が物語の現実の特徴である。同時にそれは死者のイメージを固定化し、陳腐化する面も

ある。とはいえ、物語という形式は、それが真実なのか虚構なのかを宙づりにする。このようでもあり、あのようでもある、という形で、ぼかし、イメージを増幅させ、豊かにする。伝えることを通して、新たな要素が追加されることもある。それは、「霊が実際にある出来事を引き起こしたのか」が気になる人にとっては、信頼に値しない噂話ということにもなる。そのようなものとして散漫に聞かれるならば、フィクションと同等になり、実在感も薄まるであろう。(堀江、前掲書、244-245頁)

先に断っておけば、筆者は「物語的現実としての死者・霊」の概念についてはなんの異論もない。その上で、先ほどの発言は次の高橋の記述を前提にしている。「津波被災地における幽霊あるいは心霊体験、死者のイメージへのアプローチは、親しい身内との絆を象徴する「身近な霊(死者)」を扱う方向と、宗教者に対応を依頼しなければならないような恐ろしい「未知の霊(死者)」を扱う方向に大別される。本書『『死者の力』』に収められた論考は、どちらかといえば堀江が前者、高橋が後者の方向で進めた研究に基づくものである」(高橋、前掲書、ix頁)。

大道と筆者の発題が厳密に「死者」を対象としているかどうかは曖昧であるが、どちらも憑霊信仰のトピックを持つと仮定すると、共有されている根本的な問題関心は「なぜ霊が憑くと恐ろしいのか」である。「未知の霊」にまつわる恐怖が、降霊遊戯や動物憑依の語りでどのように払拭ないし昇華されようとしているかが、今回の発題において問題となっていた。

しかしながら、コーディネーターの力不足もあって議題が不明確になったことは大変遺憾である。恐怖を主題とした宗教学的的研究には様々なアプローチがあるのは当然のことだが、そもそも「恐怖を主題とする」とはどういうことなのか、あるいは「なぜ宗教学が主題とするべきなのか」について、学界において認識を共有できるほどに突き詰められて議論されてきたとは言えない状況である。そのため、今回の合評会を反省の機会として、より開けた研究交流の場を設けていきたい。

さいとう・たかし
(南山宗教文化研究所)

〔研究会報告〕

ラウンドテーブル「宗教・食・移民——トランスローカルな宗教実践の学際的考察」開催趣旨と報告

守屋友江

MORIYA Tomoe

はじめに 開催の趣旨とねらい

ラウンドテーブル「宗教・食・移民——トランスローカルな宗教実践の学際的考察」は、「食」という日常的な生活文化を切り口に「生きた宗教」(lived religion)の実践を明らかにしようとする試みである。ここでいう「宗教」は、聖典や教義に基づく神学やドグマとしての意味ではなく、共同体の年中行事に関わってシンボリックに登場する食べ物や儀礼、食べ方の作法といった実践面を中心に上げている。とりわけ、故郷を離れた移民を事例に、彼らのトランスローカルな宗教実践の具体的な姿を知る手がかりとして、学際的な視点から宗教と「食」に着目する。登壇者の東聖子氏、松本ユキ氏、桐原翠氏に執筆いただいた論考のように、カナダへ移民したシク教徒、アメリカで数世代にわたって暮らす日系仏教徒、マレーシア発の「ハラール産業」とヨーロッパ在住ムスリムの移民・難民の事例から捉えてみようという内容である。つまり、シク教といえはインドとパキスタンにまたがるパンジャーブ地方、仏教とくに浄土真宗といえは日本、イスラームといえは中東、という地理的前提にとらわれず¹、むしろ人とモノの国際移動によって宗教に関わる「食」のどんな実践が残存し、あるいは変容したのかというダイナミクスに着目している。

企画にあたり、文化人類学、アメリカ文学、地域研究を専門とする気鋭の研究者——あえて宗教学が専門ではなく、他領域で研究する方々——に発表していただくこととし

1. この点は、宗教の「正統性」に重きを置いて、シク教はパンジャーブ地方、浄土真宗は日本という地理的条件を基準にしたり、生活習慣となった実践は「文化」であり聖典にこそ宗教の真髄があると主張したりする立場と関連するかもしれない。本ラウンドテーブルでは、その立場はとらない。

た。その理由は第一に、登壇者のお三方がそれぞれのフィールドで、移民の宗教実践に関する興味深い研究をされているためである。マイグレーション研究会の共同研究「移民の衣食住」の成果として刊行された『移民の衣食住 I ——海を渡って何を食べるのか』(河原・大原関 2022)で、松本氏は日系アメリカ文学の視点から、桐原氏はアフガン移民・難民の生存基盤の構築という視点から、それぞれ移民の「食」を宗教と関連付けた論文を発表されており、今回の企画にあたってお二人に登壇を依頼した次第である。東氏には、マイグレーション研究会 2020 年 10 月例会での発表「スィク教徒移民とターバンから考える移民と装い」で、カナダ在住のスィク教徒移民にとって宗教が衣食住と密接に結びついていることを教えていただいたのを契機として、ラウンドテーブルでの発表を依頼した。

また第二に、移民の日常生活とホスト社会の文化を熟知されていることから、寺院や教会での活動にとどまらず彼らの生活文化に密接した「生きた宗教」のエスノグラフィが明らかにされることも、重要な要素である。というのも、南山宗教文化研究所ではキリスト教と仏教の宗教間対話や宗教哲学は頻繁に議論されるが、それ以外の宗教のことや、聖職者・知識人ではないごく普通の人びとの宗教実践については、関心が薄いように見受けられるからである。

そして第三に、こうした学際的な研究発表を通して宗教学と移民研究をより密接に結びつけ、宗教実践をトランスローカルな視点から捉えるという新たな研究の方向性を推進しようというねらいがある。

開催プログラムは下記の通り。平日開催ながら、47名の参加者があった。

日 時 2022年12月13日(火) 17時～19時

会 場 Zoom

発表者 東聖子氏(近畿大学国際学部)、松本ユキ氏(近畿大学文芸学部)、桐原翠氏(日本学術振興会特別研究員(PD)・当時)

司 会 守屋友江

本ラウンドテーブルの位置づけ

宗教、食、移民を学際的に検討する研究集会ということで、主に宗教学と移民研究の観点から本ラウンドテーブルを位置づけておきたい。宗教学の先行研究を移民との関連で概観すると、まず東京大学宗教学研究室のチームによる北米における日系宗教の網羅的研究がある(柳川・森岡 1981; Yanagawa 1983)。近年の宗教社会学では、日本へのニューカマーがもたらす宗教に関する研究が増えている(三木・櫻井 2012、三木 2017、高橋・白波瀬・星野 2018)。近代仏教史では、藤井(1999)、木場・程(2007)、安中(2008; 2017)、Masatsugu(2008)、Williams and Moriya(2010)、Ama(2011)、大澤(2015;

2016)、魚尾 (2019)、林 (2022)、末村・堀 (2022) らの蓄積がある。北米の日系キリスト教は、同志社大学人文科学研究所 (1991; 1997)、安武 (2000)、吉田 (2005; 2008) などの研究がある。これらが、いわば縦割りに研究されている状況がある。

宗教と「食」の関連では、日本宗教学会の機関誌『宗教研究』90巻2号 (2016年) において「食と宗教」の特集が組まれた。この特集号では、広義の宗教を「食」をめぐる様々な事例から論じており、今回のラウンドテーブルを企画する一つのきっかけとなっている。このうち、本多彩氏はアメリカに渡った日本人移民の仏教徒が独自に培った食文化を取り上げる。本多論文が他と異なるのは、研究対象が生まれ故郷の文化や宗教伝統から切り離された国で暮らしている点であり、したがって異文化の地で生じた「食文化の変遷」がテーマとなっている (本多 2016)。とりわけ、寺院で調理し料理を提供する担い手でありながら、なかなか研究の俎上に載らない女性メンバーの活動が明らかにされており、宗教研究にとって「不可欠」な「ジェンダーの視点」(猪瀬 2019, 4 - 5) からいって見逃せない点である。

一方、日本における移民研究、とくに日本人移民を対象にした分野において、宗教対象を取り上げることがまだそれほど多くはない。しかし先行研究が少ないにもかかわらず、日系移民自身は、北米における百数十年の歴史の中で様々な宗教施設を各地に設立してきたのである。この研究者の認識と研究対象との齟齬という問題は、以前指摘したので詳細は省くが(守屋 2008, 115-16; 守屋 2019, 17)、さきの本多論文と考え合わせると、移民を生活者として捉え、彼らの日常を明らかにしようというアプローチは、自ずとその宗教に着目することになるといえる。

この点で、先述した『移民の衣食住』は、宗教学を専攻する研究者にとっても注目すべき一冊である。天理教の北米地域の責任者であった橋本正治の日記を手がかりに、戦時強制収容所での食事とその抑留生活をめぐる考察のほか (尾上 2022)²、多くの論考で宗教との関わりで「食」の事例が記されている。例えば、ユダヤ系移民の祝祭日とロサンゼルス農産市場との関連、ムスリムと非ムスリムをつなぐ役割を果たす在米トルコ系移民のコーヒーやチャイ、在日フィリピン人の手料理とキリスト教的に意味づけられる食材、在日コリアンの祭祀で提供される食とその変容などである (河原・大原関 2022)。

今回のラウンドテーブルの発表であらためて確認できたことの一つとして、宗教と「食」が人と人をつなぐ新たな場を提供している点があげられる。シク教徒のランガルが free community kitchen と訳されるのは、「食」がもつ共同体の紐帯としての役割をよく示している。人々の日常生活に欠かせないものであるからこそ、移民たちは異文

2. ハワイと北米大陸の天理教について、アメリカ法制史を専門とする山倉明弘氏 (1994; 1999; 2019 など) による天理教布教師の戦時抑留に関する一連の研究は必見である。

化の地でも「食」と結びついた宗教実践を続けるために工夫するのである。異文化の地に移民が持ち込んだ「食」と宗教は、自分たちのアイデンティティを再確認する実践でもあり、移民コミュニティとホスト社会を結びつける役割をも果たしている。

そしてまた、移民がもたらす「食」と宗教は、新たな文化を創造する源泉になりうることも明らかになった。移民たちは、調理をしながら母国や移民先の言葉で会話を交わし、クックブックに宗教や文化伝統の物語を織り交ぜて次世代に伝え、レシピに工夫を凝らす。そういう「食」をめぐる味や匂い、調理作業などの記憶は、作家の文学的想像力を喚起して、小説あるいはノンフィクション作品として描かれる。また、移民がホスト社会の文化的・社会的状況に適応するだけでなく、人とモノのグローバル化によって、ハラール産業のようにむしろ「新たな消費文化」を生み出すこともあるのだ。

ラウンドテーブルでの議論について、全てを語り尽くすことはできないが、本誌に寄稿して下さったお三方の論文を通して、さらなる学際的なインスピレーションが生まれれば望外の喜びである。

まとめにかえて

東氏、松本氏、桐原氏には、平日夕方の開催にも関わらず発表をご快諾いただき、また当日の議論を踏まえた論考を本誌にお寄せ下さり、心から感謝申し上げます。また、開催前の事前打ち合わせにおいても非常に興味深い話題を提供いただき、時間の経つのを忘れるほどであった。この充実した打合せの段階から、ラウンドテーブルは始まっていたといえるかもしれない。そして開催当日も、参加者の方々から活発な質疑応答をいただけたことは、望外の喜びである。ラウンドテーブル終了後も発表者と一部の参加者とともに、宗教と食と移民をめぐる議論で盛り上がったことを付け加えて擱筆したい。

参考文献

- Ama, Michihiro. 2011. *Immigrants to the Pure Land: The Modernization, Acculturation, and Globalization of Shin Buddhism, 1898-1941*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- 安中尚史. 2008. 「近代日蓮宗の海外布教に関する一考察——植民地布教と移民布教を比較して」『日蓮教学研究紀要』no. 35: 1-14.
- . 2017. 「シンポジウム 移民布教と仏教文物」『近代仏教』no. 24: 60-65.
- 同志社大学人文科学研究所編. 1991. 『北米日本人キリスト教運動史』PMC 出版.
- . 1997. 『在米日本人社会の黎明期——「福音会沿革史料」を手がかりに』現代史料出版.
- 藤井健志. 1999. 「戦前における仏教の東アジア布教——研究史の再検討」『近代仏教』no. 6: 8-32.
- 林行夫編. 2022. 『日本と東南アジアの仏教交流——その史実と展望』三人社.
- 本多彩. 2016. 「アメリカ仏教会における食文化の変容」『宗教研究』90, no. 2: 157-82.

- 猪瀬優理. 2019. 「新宗教におけるジェンダー——信仰体験談と生命主義的救済観」『宗教研究』93, no. 2: 3-29.
- 河原典史・大原関一浩編. 2022. 『移民の衣食住 I ——海を渡って何を食べるのか』文理閣.
- Masatsugu, Michael K. 2008. "Beyond This World of Transiency and Impermanence": Japanese Americans, Dharma Bums, and the Making of American Buddhism in the Early Cold War Years. *Pacific Historical Review* 77, no. 3 (August): 423-51.
- 三木英編. 2017. 『異教のニューカマーたち——日本における移民と宗教』森話社.
- 三木英・櫻井義秀編. 2012. 『日本に生きる移民たちの宗教生活——ニューカマーのもたらす宗教多元化』ミネルヴァ書房.
- 守屋友江. 2008. 「戦前のハワイにおける日系仏教教団の諸相」『立命館言語文化研究』20, no. 1: 115-16.
- . 2019. 「『太平洋の交差点』の日本仏教——グローバル化とローカル化の交錯」『立命館言語文化研究』31, no. 1: 17-31.
- 尾上貴行. 2022. 「戦時下のアメリカ抑留所における食事——「危険な敵性外国人」として収容された日系人たちの食生活」河原典史・大原関一浩編『移民の衣食住 I ——海を渡って何を食べるのか』文理閣, 120-45.
- 大澤広嗣. 2015. 『戦時下の日本仏教と南方地域』法藏館.
- 大澤広嗣編. 2016. 『仏教をめぐる日本と東南アジア地域』勉誠出版.
- 末村正代・堀まどか. 2022. 「二〇世紀前半期の米国における仏教者リスト——一九三〇年代の日本人開教使による記録から」『近代仏教』no. 29: 135-147.
- 高橋典史・白波瀬達也・星野壮編. 2018. 『現代日本の宗教と多文化共生——移民と地域社会の関係性を探る』明石書店.
- 魚尾和瑛. 2019. 「戦前期における布哇浄土宗教団の展開過程」大正大学提出博士学位論文.
- Williams, Duncan Ryūken and Tomoe Moriya, eds. 2010. *Issei Buddhism in the Americas*. Urbana: University of Illinois Press.
- 山倉明弘. 1994. 「日米開戦と天理教アメリカ伝道庁長橋本正治」『天理大学学報』46, no. 1: 1-22.
- . 1999. 「天理教布教師瀬戸直一の語る戦時抑留体験」『天理インターカルチャー研究所研究論叢』no. 8: 21-71.
- . 2019. 「信仰者の戦時強制収容体験が教えるもの」『おやさと研究所年報』25: 63-72.
- 柳川啓一・森岡清美編. 1981. 『ハワイ日系人社会と日本宗教——ハワイ日系人宗教調査報告書』東京大学宗教学研究室.
- Yanagawa, Keiichi, ed. 1983. *Japanese Religions in California: A Report on Research within and without the Japanese-American Community*. Tokyo: Department of Religious Studies, University of Tokyo.
- 安武留美. 2000. 「北カリフォルニア日本人移民社会の日米教会婦人たち——日系一世女性のイメージを再考する」『キリスト教社会問題研究』no. 49: 46-76.
- 吉田亮編. 2005. 『アメリカ日本人移民の越境教育史』日本図書センター.
- . 2008. 『ハワイ日系2世とキリスト教移民教育——戦間期ハワイアン・ボードのアメリカ化教育活動』学術出版会.

もりや・ともえ
(南山宗教文化研究所)

〔研究会報告〕

食を通しての宗教実践

——スィク教徒移民のランガルの事例

東 聖子

AZUMA Masako

ラウンドテーブルでは、食を通しての宗教実践の事例として、スィク教徒移民のランガルについてとりあげた。ランガルとは、一般的にスィク教寺院で振舞われる食事のことを指す。このランガルを通じた移民の宗教的実践に着目したラウンドテーブルの内容をもとに、移民の宗教と食の関係についてあらためて考えてみたい。おもな考察の対象となるのは、筆者が2015年より断続的に訪れているカナダのトロント近郊にあるスィク教寺院とそこでのランガルである。まずは、スィク教とランガルについての概説から始めたい。

1. スィク教とランガル

スィク教とは15世紀後半に開祖ナーナクによりインド亜大陸の北西部にあるパンジャブ地方で始まった宗教である。当時の人々が信仰していたヒンドゥー教やイスラーム、スーフィズムなどの要素を引き継ぎつつ、それらの批判的な解釈を織り交ぜ、あらたな宗教として成立した。開祖から10代目までグルと呼ばれるリーダーが信徒を導いていたが、10代目のグルであるゴービンド・スィングが後継を指名せず、代わりに聖典の教えに従うよう説いたと言われる。そのため、現在では、どのスィク教の寺院にも聖典が置かれ、聖典そのものがグルのように丁重に扱われている。

パンジャブ地方は1947年のインド・パキスタン分離独立に際し、インド領パンジャブとパキスタン領パンジャブに分断されることとなった。その際、同地方のヒンドゥー教徒とスィク教徒はインド側に、ムスリムはパキスタン側に移動した。そのため、現在スィク教徒の多くはインドのパンジャブ州に暮らしている。そのほか、イギリス、カナダ、アメリカ合衆国、オーストラリアなどへの移民も多い。

ランガルとはスィク教の寺院で振る舞われる食事を意味し、free kitchen、free

community kitchen などと訳される。聖地の大きな寺院ではランガルを準備するための調理場と食事をするためのランガル・ホールが備わっており、毎日ランガルが準備される。小さな寺院では調理場やランガル・ホールはなく、多くの人が集まる祝祭日のみに屋外でランガルが振る舞われる。信徒であるかどうかに関わらず、寺院には誰でも自由に入ることができ、ランガルも同様に誰でも自由に食することができる。

ランガルは、皆が同じものを同じように一緒に食べることで、社会的な地位や身分に関係なく、みな平等であることを示す行為だとされる。同じ場所（寺院内）で調理されたものを、誰もが同じ場所に座って一緒に食べる、というお互いの平等を示す実践が、ランガルを通しておこなわれている。というのも、スィク教発祥の地であるインド亜大陸に信徒の多いヒンドゥー教には、浄・不浄という考えがあり、インド社会にみられるカーストによる社会階層は、浄性と不浄性の度合いによってその位置付けが決められる。さらに、人々が食事を共にすることで、不浄が伝染すると考えられているため、それを避けるため共食や食物の授受に制限がみられる（小磯 2006、松尾 2011）。一方、スィク教では、浄・不浄に基づき序列化されたカーストによる社会階層を否定しており、このスィク教の思想を実践する場として考えられているのがランガルである¹。

また、食事を必要とする人に分け与えることも、ランガルの意義として説明される。ランガルの準備、給仕、片付けなどの作業は、セーワと呼ばれ、スィク教徒が従事すべきとされる神への奉仕実践として捉えられている。そのため、寺院を訪れた人がこれらの作業に従事する姿をよくみる。

多くのスィク教徒は婚礼や葬送などの人生儀礼をスィク教寺院で執り行うが、その際に集まった人々に振る舞われる食事もランガルと言われる。この場合、儀礼のみを寺院でおこない、ランガルは自宅等で振る舞われることもある。ランガルの場所が寺院内でも外でも、儀礼の主催者家族がランガルを手配する。

他にも、スィク教徒の団体が被災地等でおこなう炊き出しサービスもランガルと呼ばれる。どのような場面であっても、ランガルはどんな人でも口にできるように菜食が用意され²、かつ、過度ではないシンプルなものであるべきとされる。

2. 移民先でのランガル

スィク教徒はランガルを信仰実践のひとつとして捉え、幼少時から幾度となく経験す

-
1. スィク教の教義において、カーストによる社会階層序列は否定されているものの、実際にはスィク教徒の間でもカーストは存在し、意識され続けている。
 2. インドではヒンドゥー教徒やジャイナ教徒をはじめとする菜食主義者が存在し、スィク教徒のなかでも菜食主義をとる人は少なくない。

る。海外のスィク教寺院にもランガルは存在し、移民にとってもランガルは信仰実践として経験されている。ここでは、移住先におけるランガルについて、カナダのトロント近郊の事例をみていくが、まず、移民が経験するランガルのよくある場面を3つ紹介したい。トロント郊外の寺院では、スィク教聖地にある大きな寺院同様、毎日どの時間でもランガルが準備されているが、以下はいずれも寺院内でランガルが利用される典型的な場面である。

週末の昼間

スィク教寺院には週末の昼間に多くの人が集まる。仕事や学校が休みとなる週末に家族で寺院を訪問することが多いためだ。礼拝のためのホールに座り、聖典の読誦に耳を傾け、讃歌を歌い、しばらく時間を過ごす。その後、ランガル・ホールに移動して食事をする。これが週末の昼食となる。週末の昼間のランガル・ホールはとても混雑する。食事をする人のほか、給仕や食器の片付けなどセーフをする人の姿も目立つ。

平日の夜

寺院では平日の朝と夜に聖典の読誦と讃歌の演奏があるため、仕事を終えた平日の夜に寺院に足を運ぶ人も少なくない。礼拝ホールにしばらく座り、その後ランガルホールで食事をする。これがその日の夕食となる。食事のほか、夕方以降はインドでよく飲まれているチャーイと呼ばれるミルクティとともに、菓子やスナックが準備されている。食事をせずにチャーイとスナックをとることもできるし、ランガルでの食事の後にさらにチャーイとお菓子でゆっくり時間を過ごすこともできる。

親戚や縁者の儀礼参加後

おもに週末の寺院では、昼間の礼拝のほか、信徒の婚礼や葬儀、追善供養などがおこなわれている。寺院にはメインの礼拝ホールのほかに、いくつか部屋があり、儀礼の参加人数に応じたサイズの部屋を利用する。家族が儀礼実施および部屋の予約をし、親戚や縁者が当日儀礼に訪れる。部屋での儀礼が終わると、参加者はランガルホールに移動する。主催する家族は通常の寺院が準備するランガルとは別に、自分達で軽食や飲み物などを手配し、参加者にランガルを振る舞う。

3. ランガルの準備から片付けまで

以上が一般的によくみられるトロント近郊でのランガルの場面であるが、次に、ランガルの準備から片付けまで、調理、給仕、食事、片付け、の4つの過程について、それぞれがどのようにおこなわれているのかを説明する。

調理

ランガルの材料は寺院の運営費で購入されるが、一部は信徒の寄進で賄われる。チャーイのための牛乳、薄焼きのパンのための小麦、米などがよく寄進される。献立は毎日異なるが、それぞれの寺院で毎週ある曜日に決まったおかずが提供されるなど、ある程度の規則性もある。この決まったおかずのなかには、多くの人に好まれつつも手間がかかるので家ではなかなか作れないようなメニューがある。家庭では特定の季節や特別な機会に作られることが多いため、毎週そのようなメニューが寺院で提供されるというのは、移住先の寺院ならではの特徴といえる。

調理を担うのはおもに寺院住み込みの男性スタッフであるが、セーワの一環として調理を手伝いに来る人もいる。老若男女誰でも手伝うことが可能だが、自由な時間が比較的多い60～70歳代の男女の姿が多い。親戚縁者を集めた儀礼や寺院が催すイベント後のランガルでは、菓子やコーラなどの清涼飲料が提供されるが、そのような寺院内で作ることができないもの以外は、全て寺院のキッチンで調理するのが基本である。また、儀礼を主催する家族がランガルを手配する場合、家族が材料を購入し、調理自体は寺院スタッフに任せるのが一般的である。

給仕

参拝者の一部がセーワとしてランガルの給仕をおこなうことが多い。父と息子が親子で給仕をする様子もよく見かける。家庭において食事の給仕をするのは一般的に女性であるが、ランガルでは男性が給仕をしており、この傾向は出身地インドでも移住先カナダでも同様である。家族の人生儀礼等の後に用意されるランガルの場合、家族や親しい親族が給仕をしている。この場合は女性が給仕をする姿もみられる³。

3. 不特定多数の人が訪れるランガルにおいて男性がおもに給仕を担っているのは、インド亜大陸北西部でみられるパルダールという女性隔離の慣習が影響しているかもしれない。また、家族の儀礼後のランガルの場合、集まる人々が「身内」であることから、女性が給仕することへの抵抗が少ないものと考えられる。

食事はビュッフェ形式で並べられる。大抵の場合、米飯、チャパーティと呼ばれる薄焼きのパン、おかず2品ほどが並んでいる。いずれも北インドで一般的に食べられているもので、おかずは豆と野菜が一品ずつ準備されることが多い。食べる人は各自皿をもって列をなす。給仕する人と食事を取る人は並んだ食事を挟むかたちになり、給仕する人が食べる人の皿に各品を盛る。その隣には食事用のスペースが広がっていて、床に一列に座って食べる。おかわりは自由だが、再び立ってとりに行く必要はない。おかわり用の食事を給仕する人が、バケツに入った食事を持ち、おかわりが欲しいかどうか尋ねながら、座って食べている人の前を行ったり来たりする。おかわりが欲しい人がいれば、その場で皿に追加してくれる⁴。参拝者の少ない時間であれば、給仕する人が誰もいないこともある。その場合は自分で皿によそい、おかわりも自分でとりにいく。

食事

ランガル・ホールの床には長いマットが敷いてあり、そこに座ってランガルを食べる。床に座るのが難しい高齢者などのために、椅子もいくつか置いてある。プラスチックの丈夫なコンテナケースを逆さに置いて椅子として使うことも多い。誰がどこに座ってもよく、男女別などの決まりもない。

各自が食べきれぬ量を皿に盛り、食べ残しがないようにするのが原則である。提供されているメニューを全て食べなくてもよい。嫌いなものや食べたくないものがあれば、皿によそう必要はない。それでもランガル・ホールには「食べ物を無駄に捨てないように」と注意を促す貼り紙があることから、実際は食べ残しがみられるようだ。

子供向けのイベントが寺院でおこなわれる日には、コーラやジンジャーエール、スプライトなどソフトドリンクのほか、チョコレートやポテトチップスが子供用に提供される。これらは外部から調達している。ランガルの食事は通常持ち帰ることはできないが、これら子供用のお菓子は持ち帰ってもよいし、そこで食べてもよい。

片付け

ランガル・ホールには洗い場があり、食べ終わった食器を各自そこにもっていく。カップ、仕切りのある皿、スプーン、いずれも破損の心配なく扱うことができるステンレス

4. いったん食事をはじめると、唾液を通して不浄が伝播するため、自身でお代わりをよそうのではなく、誰かが給仕をする必要性が指摘されている（松尾 2011）。この指摘は、ヒンドゥー教徒の食にまつわる浄・不浄に関するものだが、ヒンドゥー教の菜食や浄・不浄の考え方をある程度共有するシク教徒は少なくないため、ランガルでの給仕もこの影響を多少は受けているものと考えられる。

製の食器で、南アジアで一般的に使われているものだ。食べ終わった皿を集めて洗い場にもっていくというセーワをする人がいる場合、その人に食べ終わった皿を手渡せばよい。

自分で皿を洗い場に持っていき、そこに置いて帰ってもよいし、セーワとして自分で洗ってもよい。洗うのは自分の皿だけでもよいし、他の人の皿や流しに溜まっている分を洗うこともある。自分に時間があるかどうか、皿洗いをしている人が十分いるかどうかなど、状況により片付けのセーワをするかどうか各自判断する。

洗った食器は自然乾燥させるか、タオルで水分を拭き取り、カップ、皿、スプーンのそれぞれが入ったケースにしまう。次の人がすぐ使えるようにカップ、皿、スプーン、紙ナプキンの一式をセットにしておく場合もある。

4. ランガルの経験がもたらすもの

上記のような寺院におけるランガルの様子とランガルに関わる一連の作業は、それらを経験する人々にとってどのような意味をもつのだろうか。以下では人々がランガルをどのような機会として捉えているのかを考察したい。

次世代教育の場としてのランガル

子どもと一緒に寺院を訪れる家族連れの様子は少なくない。寺院自体が子ども向けのクラスやイベントを実施することもあり、そのようなプログラムへの参加が次世代教育の一環であることは言うまでもない。しかしながら、寺院を訪れる全ての家族が、そのようなプログラムに子どもを参加させるわけではない。とはいえ、子どもがプログラムに参加しない場合でも、ほとんどの子どもが家族とともに礼拝ホールとランガル・ホールで時間を過ごす。

寺院内の各スペースでどのように振る舞うべきか、子どもたちは大人と一緒に寺院を訪れることで振る舞い方を身につけていく。寺院に集う信徒やそのコミュニティ、寺院や聖典の重要性やランガルの意義なども、寺院に足を運び大人たちと会話を重ねながら学習していく。讃歌を聴いたりランガルで食事をしたり、セーワをしたりすることで、大人とともに宗教実践をおこなっている。ランガル・ホールの光景を見慣れている子どもも多いため、ランガルにかかわるセーワは、子どもにとっても気軽に実践できるものである。大人にとっては、子どもにスィク教について教える次世代教育の場となっている。

子どもにとってのランガルは、その日の食事、もしくはその日のおやつ、というようにしか認識されていないかもしれない。チョコレートなどがあるときには、一目散に貰

いに行く子どもの姿もあり、その日の「ご褒美」に釣られて寺院に来ることもあるかもしれない。それでも、幾度とランガルを経験することを通して、同じ食事を分かち合っ
て一緒に食べるという宗教実践を重ねることになる。

ランガルの実利的側面

大人にとっても、ランガルが日々の食事の選択肢として存在する。移住後間もなく生活のリズムが整うまでの時期、食費の支出がままならない時、仕事の忙しさや体調不良により食事の支度ができない時など、ランガルでの食事が選択肢となる。ランガルは誰でも利用できるとはいえ、スィク教寺院を訪れること自体、スィク教寺院が身近に存在するインドのパンジャブ出身者や信徒でなければ馴染みがない。一方、信徒やパンジャブ出身者であれば、移住後間もないとしても、寺院やランガルは身近な施設であり、寺院を訪れランガルで食事をとることは、出身地インドでの経験の延長線上にあると言える。泊まる場所が見つからない時や食事がありつけない時、寺院にいけば何とかなる、という安心感を多くの信徒がもっている。生活の忙しさや経済状況など、事情はさまざまであるが、信徒にとってはランガルが家以外での食事の機会となりえる。

ランガルに付随する宗教実践

上述のように、同じものを分かち合っ
て一緒に食べるというランガルそのものが宗教実践のひとつとなるが、食材の寄進、調理や給仕、片付けなどのセーワをおこなうことも宗教実践となる。これらのランガル運営のために必要な仕事に携わることは、信徒にとって典型的かつ身近なセーワの例である。

また多くの場合、ランガル・ホールに行く前に、聖典の読誦に耳を傾けたり、讃歌を歌ったり聴いたりしながら、礼拝ホールでひとときを過ごす。時間帯によっては読誦も讃歌もないが、それでも部屋の中央に置かれた聖典に額ずき、その後しばらく静かに座ってホールに滞在する。このような礼拝ホールでの時間は、信仰と向き合う時間をもつことを意味する。寺院でのランガルの食事が第一の目的だったとしても、ランガル・ホールに行く前に、まず礼拝ホールに足を運ぶため、ランガル以外の信仰実践が付随することになる。

コミュニティ外部との接点

スィク教の祝祭日に野外イベントがおこなわれ、そこでスィク教団体が食事や軽食をふるまうことがあり、これもランガルにあたる。信徒のほか、イベントに遊びに来た人、

その場に居合わせた人にもランガルが提供される。いくつかのシク教団体は、自然災害等の被災地やコロナ禍での炊き出しをおこなっている。周囲からはボランティアの炊き出しとして認識されるが、これもランガルである。

寺院外でのランガルの準備や運営、片付けもまた、神への奉仕実践であるセーフとして信徒がおもに担っている。寺院内のランガルと異なるのは、多くの信徒ではない人々にランガルを提供する点である。寺院内のランガルは実質的にはおもに信徒に提供されるが、寺院外のランガルはシク教徒およびパンジャブ移民コミュニティ内外両方に向けたもので、コミュニティ外部との接点となる。

5. 移民社会におけるランガル

上記のとおり、寺院内外でランガルが宗教実践の機会となっているが、その実践が移民や移民社会にどのような影響を与えているのだろうか。以下では、おもに移民と食という視点から、ランガルの役割を考えてみたい。

「味」の継承

出身地から離れて暮らす移民は、出身地の慣れ親しんだ食事の再現を試みる。しかしながら、移住先での調理法の伝承機会の確保は難しい（田口 2011）。また、出身地と同じ食材や調理器具を使用することも容易ではなくなる。インド系移民の多いトロント近郊においては、それらの食材や調理器具の入手は不可能ではないが、出身地での値段に比べ割高であるため、気軽に購入しにくい。また、仕事に多くの時間を割くため、帰宅後に調理時間を確保するのが難しいことも多い。

このような、移住先での料理の再現や伝承の難しさを考えるとき、寺院でのランガルに意義を見出すことができる。前述のように、ランガルでは家庭で作るのを敬遠しがちな料理が提供されることも珍しくない。移民第一世代が自宅で作ることが難しくても、ランガルに行けば懐かしい味があり、その味を第二世代の子どもに伝えることができる。ほとんどの料理が寺院のキッチンで調理されているため、レシピを知りたければ聞くことができるし、調理を手伝いながら作り方を習うことも可能である。

移住先でのアイデンティティ

自身のルーツに由来する食事が、移民のアイデンティティに影響を及ぼすことが指摘されている（田口 2011、安井 2011、櫻田 2021）。各家庭における食事に限らず、シク教寺院のランガルでの食事も、移民のアイデンティティに作用するだろう。ランガルでは北インドの典型的な菜食が提供され、スチール製の食器を使い、床に座って食べる。

ランガルでの食の慣習は、移民先であるカナダの一般的なそれとは異なる。そのため、何をどのように食べるかというランガルでの経験が、移民のアイデンティティ形成に寄与すると考えられる。

また、どこで誰と食べるかという点も、アイデンティティに影響を与える。ランガルが常に準備されているのはスィク教寺院であり、そこはスィク教徒にとっての信仰実践の場である。信徒以外も自由に入出りできるが、寺院に足を運ぶ人の多くは、信徒を含むインドのパンジャブ出身者である。ランガルでの食事の機会は、同席するもの同士のコミュニティ、つまり、スィク教徒またはインドのパンジャブ出身の移民コミュニティを意識させることにもなるだろう。

櫻田(2021)は食をめぐる一連の行為が集団間の差異化をもたらす一方で、集団内部において結束を高める共同化の作用をもつという。ランガルでの食事という行為も、スィク教徒移民およびパンジャブ移民という集団の差異化と共同化をもたらし、移住先でのアイデンティティ形成につながっていると考えられる。

セイフティ・ネットとして

スィク教徒やパンジャブ出身者にとって、ランガルが食事の選択肢として存在することは前述したとおりである。日々の忙しさや経済的な不安定さなど利用する背景は異なるが、ランガルが、生きていくために必要な食事を提供してくれるセイフティ・ネットとして機能している。ランガルを提供するスィク教寺院が、一般的にはスィク教徒コミュニティの宗教施設として認識されていることを考えると、寺院に足を運び慣れていない人がランガルを日々の食事の選択肢として利用することは難しいだろう。しかしながら、寺院に馴染みのある人にとっては、いつでも食事にありつけるセイフティ・ネットとなっている。

一方、被災者やコロナ禍での生活困窮者向けに実施される寺院外でのランガルは、利用者が限定的ではないセイフティ・ネットの一部として機能する。寺院のように常設のランガルとはならず、期間限定的なものであるため、いつでも頼れるというわけではない。それでも、支援の緊急性が高い場合や、確実に支援を要する場合において、スィク教団体によるランガルが催されている。このようなランガルは、信徒やパンジャブ移民などのコミュニティに限らない、すべての人々に向けたものであり、必要な時の支えのひとつとして役立っている。

6. まとめにかえて

本稿ではランガルがどのように実施され、人々がどのようにランガルに関わるのか、

またランガルが人々にとってどのような意味を持ちうるのかを記述した。出身地での信仰やその実践を再現し、さらに、出身地で慣れ親しんだ味を再現する場としてのランガルは、移民の文化実践の場となっている。加えて、信仰やその実践に関する知識や経験、出身地の食文化を次世代に継承する場でもあった。また、スィク教徒であることやパンジャブ出身であるというアイデンティティを想起させる場にもなっていた。さらに、ランガルがセイフティ・ネット的な役割を果たしていることも述べた。ランガルという食に関する行為が、スィク教徒コミュニティまたはパンジャブ移民コミュニティという集団の差異化と共同化に作用することも指摘したとおりである。

この集団の差異化および共有化や、移民の文化実践の場としてのランガルに着目すると、ランガルが移民コミュニティの特異性を意識させる契機となっているといえる。しかしながら、ランガルで再現され継承される文化実践は、出身地で移民が経験してきたものと全く同じにはなり得ない。誰といつどのようにランガルで食事をするのか、ランガルの献立や用いられる材料、ランガルがどのように運営されるのかなど、移住先ならではの特徴を帯びるため、完全な再現にはなりえない。また、それらを実践する第一世代と継承する次の世代とでは、経験や認識が出身地以上に異なるだろう。移住先ならではの状況を反映したランガルは、移民が移住先で作りあげる独自の文化として捉えることができる。その独自の文化は、否が応でも移住先の影響を受けざるを得ない。言い換えれば、移住先社会を前提につくられるものである。そう考えると、移住先で独自に展開される移民のランガルは、移民コミュニティに閉ざされたものというよりは、移住先社会を舞台に展開するものとして認識することができる。移住先社会に向けた寺院外で催されるランガルからも、ひらかれた文化実践という側面を見出すことができる。このように、移民社会における「ひらかれた食の行為」としてランガルを捉えることができる。

参考文献

- 小磯千尋・小磯学 2006 『世界の食文化8 インド』 農山漁村文化協会
- 櫻田涼子 2021 「食をめぐる日常生活—飲食と社会」 河合利光編著 『食の世界を生きる—食の人類学への招待』 時潮社、pp. 119-138.
- 田口陽子 「コンタクト・ゾーンからみるインド料理—国民料理の形成と記述をめぐる」 田中雅一・稲葉穰編 『コンタクト・ゾーンの人文学2 物質文化』 晃洋書房、pp. 127-148.
- 松尾瑞穂 2011 「食と健康—インドの浄・不浄観と社会」 河合利光編著 『世界の食に学ぶ—国際化の比較食文化論』 時潮社、pp. 100-119.
- 安井大輔 2011 「コンタクト・ゾーンにおける食文化の表象—沖縄・南米文化接触地域のエスニックフード・ビジネスから」 田中雅一・稲葉穰編 『コンタクト・ゾーンの人文学2 物質文化』 晃洋書房、pp. 149-170.

あずま・まさこ
(近畿大学)

〔研究会報告〕

日系人によるトランスローカルな宗教と食の実践

——北米の事例を中心に

松本ユキ

MATSUMOTO Yuki

1. はじめに

本稿は、2022年12月13日に、南山宗教文化研究所主催でオンライン開催されたラウンドテーブル、「宗教・食・移民—トランスローカルな宗教実践の学際的考察—」での報告内容を基にしている。報告内容の一部(主に第2セクションと第3セクション)は、マイグレーション研究会の共同研究『移民の衣食住Ⅰ』に収録されている拙稿「レシピの余白に書き込まれた食物語—日系アメリカ人とクックブッカー」と重複があることをあらかじめ断っておきたい。

ラウンドテーブルに共通するトピックが「宗教・食・移民」であったこともあり、今回は以前の論文ではあまり中心的に取り扱ってこなかった「宗教」というテーマにフォーカスを当て、別の角度から加筆修正を施し、新たな報告として再構成することとなった。扱った資料の多くは、以前の論文でも使用した2016年のアメリカ西海岸での調査を通して得たものであるが、その際にはあまり詳しく触れなかった仏教会の活動についても、更に分析を加えることとした。教会やモスクなどの移住先の共同体において、「食」がどのように作られ、提供され、消費されるのかという実践的なプロセスについては、他の登壇者の研究テーマと共通するところがあり、互いの情報を共有することで、非常に興味深い議論を交わすことができた。

また本稿の第4セクションでは、新たな分析対象として、仏教と深い関わりのある日系人の作家が英語で執筆した作品をいくつか取り上げている。これまで「移民」と「食」というテーマを中心に文学作品を研究してきたが、「宗教」という視点と交錯させることで、新たな知見を得ることができた。

2. 仏教会と食に関する実践

まずは、2016年の研究調査の際に訪れたアメリカ西海岸の仏教会（浄土真宗本願寺派）について、簡単に紹介したい。私はカリフォルニア大学バークレー校に交換留学していた際に受講していた授業の一環で、2013年にサンノゼの仏教会別院を訪れた。サンノゼのジャパントウンは人通りも少なく寂しい印象であったが、仏教会の建物はとても立派で一際目を引く外観であった。仏教会の後に訪れたサンノゼの日系移民博物館では、二世のジミ・ヤマイチさんが熱心に一つ一つ展示を案内してくださった。留学時にアメリカで訪れた場所、出会った人々について、何か残したいという思いを形にすべく、2016年には更なる調査のため、サクラメントやサンフランシスコの仏教会を訪れた。

アメリカ仏教会の変遷については、浄土真宗本願寺派国際センターや米国仏教団 (Buddhist Churches of America) のホームページ、あるいは各仏教会のホームページで紹介文を読むことができるが、それぞれ記述の仕方は少しずつ異なっている。守屋 (2016) によると、サンフランシスコ在住の日系移民の信者を中心とした仏教青年会 (Young Men's Buddhist Association) が1898年に創設され、彼らの要請を受け、1899年に浄土真宗本願寺派の僧侶が現地に派遣され、本願寺布教所が設立されたとある (273)。浄土真宗本願寺派国際センターのホームページでは、訪日の際に本願寺を訪れた平野仁三郎というある青年の発願により、浄土真宗本願寺派が僧侶二名をアメリカ本土のサンフランシスコに派遣したことが国際布教の発端であり、それを機縁として、サンフランシスコ仏教青年会が組織されたと記されている。いずれにせよ、米国在住の日系社会が、日本からの派遣に先行して活動を行っていたことは、はっきりとしているようだ。他にもサンフランシスコ仏教会のホームページには、1898年7月30日に、米国本土で初の浄土真宗本願寺派の集まりが組織されたと記されている。本多 (2016) によると、1898年に仏教青年会が創設された一年後には、仏教婦人会が結成されたとあり、かなり早い段階から、日系社会、特にサンフランシスコという地域において、女性たちが布教活動に積極的に関与していたことが分かる (179)。

さらに興味深いのは、仏教会という米国独特の呼称である。私もサンノゼの仏教会別院を訪れた際に初めてこの呼び名を耳にしたのだが、仏教というと寺院を思い浮かべる日本人にとっては、あまり聞きなじみのない言葉であろう。名称の移り変わりについても、様々な記述があり、ここで詳しくは触れないが、守屋 (2016) によると、1900年に本願寺布教所から北米仏教団 (Buddhist Mission of North America: 略称はBMNA) に改称され (273)、1905年には日系人に対する人種差別を受けて、BMNAが所属寺院をアメリカ風の仏教会と名称変更した (278) というのがおおよその流れのようだ。その後日米の両国が第二次世界大戦に関与していくこととなり、アメリカにおける日系人社会や仏教組織に対する風当たりはより厳しくなる。それについては、ダンカン・リュー

ケン・ウィリアムズ (Duncan Ryūken Williams) の著作、『アメリカン・ストラ』(2019) で詳細に考察されている。Williams (2019) によると、BMNA は 1942 年 2 月 15 日に、名称を「米国仏教会」(Buddhist Churches of America: 略称 BCA) にすべく、緊急会議で投票を実施した (62) とあり、浄土真宗本願寺派国際センターのホームページにおいても、1944 年の総会において、名称を米国仏教団と変更した記述されている。

以上のように、米国仏教会、特にサンフランシスコ仏教会においては、日系人による仏教組織が国際布教に先駆けて組織されており、男性を中心とした仏教青年会が創設されたわずか一年後に婦人会が組織されていた。また戦時中に日系人に対する反感や不信感が強くなると、名称をアメリカ式の仏教会に改めるといった動きがみられたようだ。

以下では上記で述べたような仏教会の変遷を踏まえつつ、米国仏教会の活動と食との関わりについて、具体例を挙げながら説明していく。まずは、2016 年 8 月 14 日 (日) に私が訪れたサクラメント仏教会別院のバザーについて、簡単に見ていきたい。サクラメント仏教会別院のバザーは、Annual Japanese Food & Cultural Bazaar と呼ばれており、毎年 8 月の第 2 週の週末に開催されている。本多 (2016) によると、ほとんどの仏教会はお盆の時期にバザーを開催しており、その収益は仏教会の財源となっている (166)。テントの中には和太鼓などのステージがあり、屋台で買った日本食を食べながら、舞台を鑑賞することができる。テントの中央には盆踊りの櫓があり、その中央から広がるテントの幕には、色とりどりの提灯が釣り下がっている。中央の櫓は、インフォメーション (案内所) も兼ねていた。テント内には、照り焼きチキンの屋台があり、その前には一際長い行列ができていた。テントの外にも、日本のお祭りで出ているような出店が並んでいた。実際に訪れてみて、日系人だけでなく、近隣の住民が気軽に参加できるような、一般に広く開かれていたイベントとして共同体に受け入れられている印象を受けた。サクラメント仏教会別院のホームページによると、このバザーは、仏教会のメンバーと地元の日系人のコミュニティが日本食や日本の文化に触れることで、交流する場となっているようだが、人種や宗教にかかわらず、多くの人たちで賑わっていた。ホームページによると、コロナ禍の 2022 年に開催された第 76 回のバザーでは、2 日間でおよそ 2 万 5 千人から 3 万 5 千人が来場している。

最初にバザーが開催されたのは、戦後間もない 1947 年であり、バザーの開催は日系人が戦後に自分たちの共同体を再構築し、近隣の住民との関係性を築いていくうえで、非常に大きな役割を果たしていたようだ。またあらゆる人種や宗教、年代の人が楽しめるよう、仏教会のバザーにおいては、日系人の食や文化が戦略的に取り入れられている。

次に、サンフランシスコ仏教会 (略称は BCSF) の例を見ていく。私は仏教会のメンバーの助けにより、2016 年 2 月 21 日 (日) に BCSF の日曜礼拝 (朝礼) に参加することとなった。礼拝後は集会室のような場所で、メンバーが集まり談笑をしており、集会室の奥にはキッチンで、婦人会の女性たちが数名、食べ物を準備し、チキン弁当の販売

について打ち合わせをしていた。サンフランシスコの仏教会では毎年(1年に2度)、資金集めのためにチキン弁当を販売している。仏教会の婦人会の方に提供していただきチキン弁当の写真を見てみると、チキンがディープ・フライドであったり、オレンジやフォーチュン・クッキーが添えられているなど、日本のものとは少し違う日系アメリカ人特有のハイブリッドな食文化が作り上げられていることがわかる。婦人会のメンバーによると、チキンには仏教会の秘蔵の照り焼きソースが絡められており、2016年の2月の販売では、1500食ほどを売り上げたとのことだ。仏教会のメンバーで秘密裏に共有されてるレシピは、サンフランシスコの日系コミュニティを代表する味として、今日まで受け継がれている。

各地の仏教会では、メンバーからレシピを集めてクックブックを出版している。サンフランシスコ仏教会では、2003年に *BCSF Sangha Favorites* というクックブックを出している。これは、日曜学校にあたるダルマ・スクール (Dharma School) に、新たな若年層の家族を引き寄せるためのプログラム作りを目的として、販売されたものだ。そのほかの地域、例えばハワイでは、本派本願寺ハワイ別院が、1973年3月に創立85周年を記念するプロジェクトとして、クックブックの第1弾 *Favorite Island Cookery Book* を、1995年には第6弾を出している。

1994年の『北米毎日』の記事によると、教会やコミュニティによる料理本の出版は、北カリフォルニアでは1960年代に盛んになり、1990年代ごろまでその傾向は続いたようだ。クックブックの売り上げは、教会や共同体の活動のための資金となっているが、それと以外にも、これまでは共同体で直接伝授されていたレシピや調理法を、次世代に引き継いでいく媒体として重要な役割を果たしている。

3. 語り継がれる女性たちのレシピ

ここでは、2016年にサンフランシスコ仏教会の婦人会の方を対象に実施したアンケート結果を簡単に紹介していく。年代や地域によって違いはあるが、婦人会の女性たちの多くは、幼少期から自分たちの属するコミュニティの活動に積極的に参加してきたようだ。日曜日には仏教会へ行き、日本語学校で日本の言語や文化を学び、教会のポットラックや季節のイベント、および日系人のピクニックでは、それぞれが食べ物を持ち寄り、互いのレシピを共有し、日本の食文化に親しんできた。ジャパントウンにあるキリスト教の教会あるいは仏教会において、ガールスカウトの活動に参加した経験もまた、その後の婦人会での活動に生かされている。

サンフランシスコ仏教会の女性たちは、婦人会の活動を通じて、互いの料理スキルを高めあってきたという。ある女性は、婦人会での活動とクックブックについて次のように語っている。

何年も前に婦人会に参加したとき、年配の女性たちが、自分たちの習得した見事な日本料理のスキルを、若いメンバーたちに伝授してくれた。また、この地域の教会の女性グループにより出版された料理本をコレクションし、そこから気に入ったレシピを見つけてきた。

彼女のような若い2世は、母親から日本料理を教わるには幼すぎたため、戦後に出版された料理本や仏教会のシニアのメンバーの助けを借り、料理のスキルを磨き、オリジナルのレシピを開発してきた。他の婦人会の方は、母親の料理について覚えていることとして、「日本とアメリカ双方の料理を作っていた、ごく簡単なおかずを作っていた、お正月にはご馳走を作っていた」という3点を挙げている。現在でも彼女の家庭では、正月に家族が集まると、巻き寿司やいなり寿司を作っているという。母から受け継いだ料理は、いままでとは違った形で、次世代に引き継がれており、彼女の娘や義娘が正月に準備するのは、「伝統的な」日本料理だけでなく、ポテト・サラダやデヴィルド・エッグ、焼き寿司などが食卓に一緒に並んでいる。そして、中国系である義娘と孫は、彼女の紹介した納豆を好んで食べているのだと、彼女は語っている。またある女性は、「おかず」という語彙にふれ、子供のころの家庭での食事風景を振り返っている。

彼（私の父）は、シチュー、レバー、コーンビーフとキャベツ、豚足など、アジア以外の料理を、数多く母に紹介した。そのせいか結果として、私たちは典型的な日本食を食べることとなった。私たちの家にはいつも、自家製の野菜がたくさんあった。おかずとご飯は常備食だった。野菜は、風味をつけるために、豚肉のスライスと一緒に炒めた。私はよく、育ちすぎたきゅうりやなすを、甘い味噌とツナ缶と一緒に味付けし、おかずを作った。食糧を粗末にすることはなく、「もったいない」という言葉は私たちの教育の一部だった。

「おかず」という日系人の語彙は、実際に若い世代の2世や3世にも日常的に使用されており、さらに多様なエスニック・バックグラウンドを受け継いだ次世代にも広がりを見せている。家族の食卓に並ぶのは、もはや伝統的な和食だけではなく、雑多な文化的要素を取り入れたバラエティ豊かなメニューだ。「おかず」という語彙自体が、そのような日系人の文化的多様性を示すものであり、日系人が日本の伝統的な食文化を創意工夫し、柔軟に変化させることで作り出してきたハイブリッドなものであるといえる。

4. 日系人作家の描く宗教と食

最後に、日系人作家の描く宗教と食について考察をしていきたい。今回は2世作家の

ヒロシ・カシワギ、そしてその後の世代の作家ルース・オゼキの作中に登場する食についての記述を取り上げる。

彼はカリフォルニア州サクラメント生まれの2世で、第二次世界大戦時はトゥーレイクに収容された。カシワギは、サンフランシスコ仏教会のメンバーであり、ベイエリアを中心とした日系コミュニティに貢献をし続けてきた人物である。彼はしばしば収容所での体験を語り、映画や演劇などの舞台において劇作家・俳優として活躍し、様々な場で自作の詩や物語を朗読していた。カシワギは和歌山県出身の母の味を再現しようと鯖寿司のレシピを改良し、家族や共同体の集まりでその腕前を振るっており、彼の鯖寿司あるいはしめ鯖のレシピは、コミュニティのクックブックに収録されている。

カシワギの短編集 *Starting from Loomis and Other Stories* (2013) に収録されている“Bento”という文章は、もともとはサンフランシスコ仏教会でのチキン弁当を宣伝するために書かれたものである。幼いころ、アメリカの幼稚園や日系人のピクニックでお弁当を食べた経験から、成人してから旅行で訪れた日本の列車で食べた駅弁の思い出に至るまで、彼にとって Bento という言葉は特別な響きをもっていた。

他の2世の子供たちと上手く話せず、周囲と馴染めない彼は、幼稚園に行くのを嫌がっていたが、両親は特別なお弁当をつくることで、息子を説き伏せようとする。お弁当につられ、幼稚園に行きはしたものの、そのときに持たされたハムサンドウィッチ、果物、ケーキ、そしてキャンディなどの入ったアメリカ風のお弁当を食べる気になれなかったようだ。一方で、日本人会のピクニックに母が作っていった脂っぼい唐揚げと冷たいおにぎりは、一緒にほおぼると美味しく感じられ、楽しい記憶として残っていると、カシワギは記している。高校に入るともはや弁当を持参するのではなく、カフェテリアで食事することとなる。カシワギは弁当の保存状態がよくないため蜂が群がってきて刺されたことが理由としているが、それ以外の理由もあったのではないかと推測される。アメリカ風のお弁当が口に合わなかったこと、アメリカの学校では日本風のお弁当を持っていくことが躊躇われたことも、要因ではないだろうか。このようなお弁当に対する2世の思い入れは、大きくバックグラウンドの異なる次世代の作家にも引き継がれている。

アメリカ人の父と日系人の母を持つルース・オゼキは、1956年生まれの小説家で、コネチカット州ニューヘイブン出身である。彼女が2010年に得度し、曹洞宗の僧侶となったことはよく知られている。カシワギとは、所属するコミュニティや作品のスタイルが大きく異なる作家であるが、仏教への関心や日本食に対する嗜好には共通するところがあるのではないだろうか。

59歳のルース・オゼキが、鏡の前の自分を3時間ながめて、瞑想にふけり、自分の顔を通して、自らの考えを見つめていく様子を記録したノンフィクションの作品、*The Face: A Time Code* (2016、電子版は2015)において、オゼキは父方と母方の祖先の宗教との関わりについて言及している。父方の祖父母はウィスコンシン州の農家であった

が、大恐慌により農場を奪われ、その心痛から福音主義キリスト教に改宗したジャンパーであったという(43)。ジャンパーとは、スーパー(つまりはスープのために改宗した人々)とも呼ばれており、もともとはアイルランドの大飢饉の際に飢えを満たすためにカトリックからプロテスタントに改宗した人々を指している。ここでオゼキは1930年代のアメリカ中西部で、心身の飢えを満たすために改宗した父方の祖先をジャンパーと称している。一方で日本出身の母方の祖先は、禅宗の信者であった。彼女は幼いころ、母方の祖父母が坐禅を組んでいるのを見て、仏教に関心を持つようになったのだと語っている(58)。彼女の母方の祖父は、16歳でハワイに移住し、サトウキビのプランテーションで年季労働者として働いていたが、その後写真家となった(58)。このように両親から全く異なる文化的遺産を引き継いだ彼女だが、農場での労働や経済的不況を経験した彼女の祖先にとって、生活の中で宗教と食が密接に絡まっていたという点は、カシワギの出自と重なっている。

ここではオゼキの二作目の小説、*All Over Creation* (2003)の冒頭部分の記述を紹介したい。小説の主人公のユミ・フラーは、オゼキと同じように、アメリカ人の父と日本人の母の間に生まれた。父ロイドは、アイダホ州で広大な農場を所有しており、遺伝子組み換えのジャガイモを単一栽培しているが、それとは対照的に、母親のモモコは小さな菜園を管理し、そこで手に入れた多種多様な種を人々に分け与えている。そんな両親の間に生まれたユミは、自分のことを「遺伝子組み換えのジャガイモ畑に無作為に実った果物」(4)のようだと形容している。ジャガイモよりもお米をこよなく愛するユミは、母方の味覚を受け継いでおり、母が握ったおむすびをお弁当箱に入れて学校に行く彼女は、まさにハイブリッドな存在であるといえる。当時は学校でお弁当を食べるのを純粋に楽しみにしていたユミだが、父ロイドがおむすびというエキゾチックな食べ物をジャガイモの塊茎に喩えて、「東京チューバー」(4)と呼んだエスニックジョークのことを思うと、アジア系がほとんどいない地域の学校で、おむすびを食べている少女がどのような偏見の目に晒されるかは、想像に難くない。

以上見てきたように、世代も背景も大きく異なる二人の日系作家は、日々の生活の中で重なり合う宗教や食の問題について関心を共有しているのではないだろうか。現在では、おむすびやお弁当などの日本の食文化はグローバルに受容されているが、共同体の集まりや学校の昼食などの場において、それらが日常的にどのように消費されているのかについて考えていくことは、依然として非常に興味深い研究対象であるように思える。

5. まとめ

ラウンドテーブルの登壇者たちはそれぞれ、シク教とイスラームについての専門家であり、仏教の専門家でない門外漢の私がどこまで議論に貢献できるのか、いささか不

安であったが、今回の報告をきっかけに自分の専門分野である文学についても、「宗教」という視点から深く考えるきっかけを得ることができたことは、非常に大きな成果であった。貴重な報告の機会を下さった南山宗教文化研究所所長の守屋友江先生、専門的知見を共有して下さった登壇者の東聖子先生、および桐原翠先生に感謝を申し上げたい。

登壇者のお二方とはシンポジウムの事前打ち合わせの際に Zoom でお話をし、以下のようなディスカッション・トピックを提示させていただいた。

1. 教会や共同体における食に関する実践には、どのようなものがあるか？
2. 移住先の社会に適応し、他のエスニック集団との関係を築くうえで、宗教や食はどのような役割を果たしているか？
3. 教会や共同体での活動において、女性たち（婦人会等）は、どのような貢献をしているか？
4. 教会や共同体の活動を記しておくために、どのような媒体が使用されてきたか？どのように情報発信が行われてきたか？
5. 共同体が様々な試練（人種差別、経済的不況、自然災害、パンデミックなど）に直面したとき、人々はどのように生存基盤や相互補助のネットワークを築いてきたか？

専門分野は異なる三者であったが、上記の問題提起に関しても共通するテーマを見出すことができ、シンポジウム当日も活発に議論を交わすことができた。

本報告では、日系人によるトランスローカルな宗教と食の実践を、北米（主にアメリカの西海岸）の事例を中心に紹介してきたが、他のエスニック・コミュニティや宗教グループの実践と比較してみると、様々な共通点や日系人の独自性が浮かび上がってくる。日系アメリカ人の宗教と食に関する実践は、世代や地域差、階級、人種やジェンダーなど、様々な文化的差異を超えて、現在でも緩やかに広がりを見せている。

参考文献

- Buddhist Church of Sacramento. (n.d.) Retrieved March 14, 2023, from www.buddhistchurch.org/post/76th-annual-japanese-food-cultural-bazaar-2022
- Buddhist Church of San Francisco. (2003). *BCSF Sangha Favorites: A Collection of Recipes by the Members of the Buddhist Church of San Francisco and Affiliated Organizations*. Morris Press Cookbooks.
- Buddhist Church of San Francisco. (n.d.) Retrieved March 14, 2023, from www.buddhistchurchofsanfrancisco.org/
- Hiura, Barbara. (Jan 1, 1994). Community Cooking. *Hokubei Mainichi*.

- . (Jan 1, 1994). Okazu. *Hokubei Mainichi*.
- Honpa Hongwanji Buddhist Temple. (1973). *Favorite Island Cookery. Book1*, Honpa Hongwanji Buddhist Temple.
- Ichikawa, Nina F. (July 15, 2015). Community Cookbooks: Asian American Food Selfies. Retrieved March 14, 2023, from caamedia.org/offthemenue/2015/07/15/community-cookbooks-asian-american
- Kashiwagi, Hiroshi. (2013). *Starting from Loomis and Other Stories*. University Press of Colorado.
- National Japanese American Historical Society. (2000). *The Rice Cooker's Companion: Japanese American Food and Stories*. Mango Press.
- Ozeki, Ruth. *All Over Creation*. 2003. Canongate, 2013. Kindle.
- . *The Face: A Time Code*. Restless Books, 2015. Kindle.
- . *Ozekiland*. Retrieved March 14, 2023, from <https://www.ruthozeki.com/>
- Williams, Duncan Ryūken. (2019). *American Sutra: A Story of Faith and Freedom in the Second World War*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- 浄土真宗本願寺派国際センター (2017)、2023年3月14日閲覧〈international.hongwanji.or.jp/jp/html/category2_bca.html〉
- 本多彩 (2016) 「アメリカ仏教会における食文化の変遷」『宗教研究』90 (2)、157-182。
- 松本ユキ (2022) 「レシピの余白に書き込まれた食物語—日系アメリカ人とクックブック」『移民の衣食住 I—海を渡って何を食べるのか』河原典史・大原関一浩編著、166-187。
- 守屋友江 (2016) 「コラム『米国仏教』と *Light of Dharma*—日本語と英語で発行された日系仏教雑誌の比較から」『クロス文化学叢書第二巻 メディア—移民をつなぐ、移民がつなぐ』河原典史・日々嘉高編、クロスカルチャー出版、273-280。

まつもと・ゆき
(近畿大学)

〔研究会報告〕

ムスリム移民・難民から考える宗教的「戒律」

——ハラールから生み出される新たな消費文化

桐原 翠

KIRIHARA Midori

2022年12月に「<ラウンドテーブル>宗教・食・移民—トランスローカルな宗教実践の学際的考察—」において仏教、シク教、イスラームの視点から食と移民に着目した研究報告が行われた。本稿は、イスラーム世界の「食」について地域研究の視点から考察し報告した内容「グローバルな戒律を持ち運ぶムスリム移民・難民たち—生存基盤としてのハラール食品を考える—」を、特にムスリム（イスラーム教徒）移民・難民の宗教的「戒律」といった側面に焦点を当てながらまとめたものである。

近年、世界各地で移民や難民として母国を離れる人々が増加し、このことは国際的に解決すべき課題を生み出している。とりわけ、移民や難民の多くがイスラーム圏から離散することが多かったこともあり、シリアやアフガニスタンの移民や難民に関する研究の蓄積は大きい。その一方で、移民や難民に関する最新の議論では、例えば、シリア難民問題の場合だと受け入れ国の政策や制度としてどのように難民を受け入れていくかといった点に着目されることが多く、シリア難民問題が生まれた背景や地域性をも踏まえた包括的な議論がなされていないといった指摘がある¹。さらに、イスラーム圏からの移民や難民が離散先でどのように生存基盤を構築してきたのか、といった人々の実生活にせまる議論の展開は少ない²。概して、これまでムスリムの「食」に着目し、その人々の生存基盤の構築に焦点を当てた十分な議論はなされてこなかった。そこで本稿では、ムスリム移民・難民の実生活における生存基盤構築の在り方を「食」、いわゆる「ハラール食品」に注目して読み解いていく。

-
1. 望月葵（2023）『グローバル課題としての難民再定住：異国にわたったシリア難民の帰属と生存基盤から考える』ナカニシヤ出版。
 2. 桐原翠（2022）『異郷に生きるムスリム・ディアスポラ：イスラームの食生活から見たアフガン移民の暮らし』『移民の衣食住Ⅰ——海を渡って何を食べるのか』文理閣，pp. 224-243。

さらに、以上の点に注目する際に、これまで頻繁に耳にしてきた「イスラームの戒律は厳しい」や、「イスラームは厳格である」であるといったステレオタイプから導き出される宗教像を再検討するため、「戒律」の実態に着目し、現代に生きるムスリムの生存基盤としての「食」とイスラームにおける宗教的な「戒律」との関わりを考察する事を目的とする。

1. 「ハラール」とは何か：ハラール産業の誕生とマレーシア

近年、日本国内においても飲食店や大型の食料品店などにおいて「ハラール」や「ハラール食品」といった言葉を目にする機会が増えてきた。輸入食品を扱う食料品店の増加や、インターネットを通じて海外の食品を手軽に購入することが可能となったこともあり、海外の食品や調味料の購入が容易となってきた。それらの食品や調味料の中には、「Halal」という表記が記されている物もある。さらに、近年はイスラーム圏からの留学生も増加しており、ハラールな食事を提供している大学の食堂も増えてきた³。

「ハラール (ḥalāl)」とは、イスラーム法における用語の1つで、「合法」や「適法」という意味と「よいもの」「享受すべきもの」という意味を持つ。イスラーム法の第1の典拠である聖典クルアーンでは、「ハラールでよきもの (ḥalālan tayyiban) を食べなさい」(食卓 [5] 章 88 節) という形で、2つの語が同義語ないしは類義語として並べられている。マレーシアなどの東南アジア・イスラーム圏では、両者を分けて「ハラール」(ハラールのマレー語発音) を「合法・適法」、「トイイブ」(同前) を「[健康や環境に] よいもの」と分けて解釈するケースも見られるが、アラブ圏では今日でも同義語説が有力となっている。

この概念に基づく「ハラール産業」が、1980年代以降、特に21世紀になってから大きく隆盛してきた。ハラール産業の市場規模は、食品産業を中心にムスリムの人口増加に併せて年々増加傾向にある。OIC (イスラーム協力機構) 加盟国のハラール関連商品の輸入額は、2020年には2,790億ドルにのぼり、そのうちハラール食品類が72%、次いでハラール製薬が14%を占めている⁴。そのほかのハラール関連商品には、ハラール化

3. Kirihara, Midori. 2021. "Sumbangan Malaysia untuk Industri Makanan Halal dan Standardisasi Halal: Pandangan Jepun Terhadap Reka Bentuk Nilai Islam dalam Konteks Global [Malaysia's Contribution to the Halal Food Industry and Halal Standardization: Japanese Views on Islamic Value Design in a Global Context]." In Muhammad Hakimi Mohd Shafiai and Midori Kirihara eds. *Pemikiran Semula Tamadun Insani dari Sudut Ekonomi Islam: Kes Standard Halal di Malaysia Pasca Moden*. Kyoto Series of Islamic Economic Studies 4, pp. 1-12.

4. Diner Standard. 2022. *State of the Global Islamic Economy Report 2022*, pp. 26-35. Retrieved April 24, 2023, from Salaam Gateway Web site: <https://www.salaamgateway.com/specialcoverage/>

化粧品やハラール観光といったものが含まれており、食品以外の展開も多くみられるようになってきた。加えて、2030年までに国際的なハラール産業の経済規模は4兆9600億ドルに達するという予測もある⁵。また、非イスラーム諸国（ムスリムがほとんどいないか、マイノリティの国）に拠点を置く企業からもハラール産業へ参入がみられるようになり、ネスレ、コカ・コーラ、マクドナルドといった大手の企業においてハラール食品の導入が活発化している。

ムスリムが生活する国々では、19世紀末以降～20世紀前半には近代化や西洋化がもたらば推進されたが、20世紀半ば以降の「イスラーム覚醒」や「イスラーム復興運動」により、イスラーム的価値観が様々な面で復興するようになった。特に、1970年代以降は、1975年のドバイ・イスラーム銀行の誕生に代表される経済面でのイスラーム復興、1979年のイラン・イスラーム革命に代表される政治的なイスラーム復興が顕著となった。経済・社会面におけるイスラーム復興は、イスラーム法で禁じられた利子を排除する「無利子銀行」、つまり従来の資本主義の常識に挑戦する「イスラーム経済」の分野を生み出し、21世紀初頭には国際金融の一角を占めるに至った。また、これと並行して、1980年代以降にはハラールを重視する食品や製品を提供する「ハラール産業」が発展することとなった。このうち、イスラーム経済研究に関しては日本でも、これまで金融制度や金融商品に主眼を置いた優れた研究成果が出されている⁶。また、ハラール産業についても、加工食品、製品、金融商品、ファッション、医療などの多様な業界に浸透している実態が解明されてきた⁷が、ハラール産業の成立がここ数十年の出来事であることもあって、ハラール産業研究の研究蓄積は十分であるとは言えない。加えて、ハラール産業は、経済活動の一環として議論をすべきであろう⁸。マレーシア国内で産業として機能し、現在では一大産業にまで成長したハラール産業であるが、この背景にはマレーシアの政治、経済、社会が大きくかかわっている。

1981年7月、マハティール政権が誕生したマレーシアは、それまでマレーシアが抱

SGIE22

5. MEE Staff. 2022. Global Halal Economy Could Grow to \$4.96 Trillion by 2030. Retrieved April 24, 2023, from Middle East Eye Web site: <https://www.middleeasteye.net/news/global-halal-economy-market-reach-496-trillion-2030>
6. 長岡慎介 (2011)『現代イスラーム金融論』名古屋大学出版会. や吉田悦郎 (2017)『グローバル・イスラーム金融論』ナカニシヤ出版. などがある。
7. 桐原翠 (2022)『現代イスラーム世界の食事規定とハラール産業の国際化—マレーシアの発想と牽引力—』ナカニシヤ出版.
8. ハシヤン・アンマール (2022)『イスラーム経済の原像—ムハンマド時代の法規形成から現代の革新まで』ナカニシヤ出版, p. 4; 191. 桐原翠 (2022)『現代イスラーム世界の食事規定とハラール産業の国際化—マレーシアの発想と牽引力—』ナカニシヤ出版, p. 43.

えてきた政治・経済における課題へ取り組むこととなった⁹。マハティール政権以前の1971年から始まった新経済政策（New Economic Policy）の影響も大きく、政治や経済への新たな展開が期待された。この影響の中で、マレーシア国内における産業も、新たな展開を見せていくこととなる。最も象徴的なのは、1970年代頃から精肉の輸出入の際、宗教的な方法に則ってと畜したことをどのように証明するかといった点で、特に関心を集めてきた「ハラール」という用語についての取り扱いについて、マハティール政権下では、その方法を1つの規則（規格）として明文化する動きが本格化したことである。これ以前にも湾岸諸国では、と畜の方法に関する決まりなどが国内の規格として存在してきたが、それらはのちのハラール産業の規格として打ち出されたというよりは、一般的など畜方法を示したに過ぎなかった。一方、「ハラール」を規格とし、それがのちに一つの産業の基礎として機能するよう策定したのが東南アジアのマレーシアであり、『マレーシア・スタンダード』と呼ばれるものである。また、2000年に策定された『マレーシア・スタンダード 1500：2000 ハラール食品の製造、準備、取り扱い、保管に関する一般的な要件¹⁰』のみならず、ハラールの輸送やボディケア商品などに関するガイドラインの策定にも力を入れ、ハラール化粧品やハラール製薬といった新たなジャンルを確実なものとしたことで、ハラール産業は、現在においてマレーシア国内の一大産業にまで成長した。ちなみに、これらの規格などに基づいて検査され「ハラール」と判定された食品や製品のほとんどにはハラール認証のロゴが付され、飲食店などの店舗の場合はハラール認証済の証明書を掲示するケースが多くみられる。

この『マレーシア・スタンダード』の内容からハラール産業の特徴をまとめると、以下の2点のようになる。まず1つ、ハラール産業は、産業として社会と宗教の相関的な関係を持っている。『マレーシア・スタンダード 1500：2000 ハラール食品の製造、準備、取り扱い、保管に関する一般的な要件』は、その名の通りハラール食品に関連する一般的な要件が記されたものである。2000年に第1版が出されたあと、2004年、2009年、2019年と項目の加筆や削除を行いながら改訂を重ねてきた。これらの規格の内容を分析するとハラールの意味をはじめとし、国内の法令や行政規則を踏まえた内容も含まれていることから、これは単にイスラーム法の内容を記した宗教性の強い規格ではなく産業・国家・宗教といった側面が相関性を持ち成り立っていることがわかる¹¹。特徴の2

9. 鳥居高(2003)「ブミプトラ政策——多民族国家マレーシアの開発ジレンマ」『マレーシア研究(1)』, p. 28.

10. Development of Standards Malaysia. 2000. *General Guidelines on The Production, Preparation, Handling and Storage of Halal Food*. Selangor: Development of Standards Malaysia and Shah Alam: SIRIM Berhad.

11. 前注『現代イスラーム世界の食事規定とハラール産業の国際化—マレーシアの発想と牽引力—』p. 46.

つ目は、国内の様々な組織が『マレーシア・スタンダード』を構成する主体としてハラル産業に関わっていることである。特に、政府機関はもちろんであるが、民間の組織や大学などが関わっている。

一方、1960年代～80年代にかけて、マレーシア国内は英国の植民地期から直面してきた民族的な対立をどのように調和していくか考えざるをえないようになる。その契機となった代表的な出来事に、1969年5月13日に発生した中華系とマレー系の民族暴動事件がある。これは独立以降にマレーシアで生じた史上最大の民族暴動とされる。その背景には、それまで商業は中華系、農業はマレー系といった構図の中で生じた経済格差の問題があり、換言すれば暴動が民族と経済の問題へ踏み込む新たな契機となった。当時の華人の月額平均所得はマレー人の2.2倍であった¹²。これに対して、その後の経済政策によりマレー系のエンパワーメントの向上と、マレー人による「マレー人」形成の教育（マレーシア国民大学の創設やマレー文化を発展させたアル＝アッタスなどの知識人の活躍による）が成果をあげ、マレー人の中産階級化を生み出すまでに成長した。多民族国家マレーシアにおいて、民族の共存というのは最重要課題である。

マレーシアは、マレー系、中華系、インド系、その他（外国籍）から構成されており、国内ではマレー語、中国語、タミル語が飛び交う。さらには、イスラーム、仏教、儒教、道教、キリスト教、ヒンドゥー教を信仰する人々が暮らしている。マレー人といった時の定義は「イスラームを信仰し、マレーの慣習に従い、マレー語を話す者」となっている。イスラーム世界の他の民族と比べて、宗教と民族性の強い結合が特徴である。その一方で、国内における居住空間において強制的な住み分けなどはなされていない。例えば、クアラルンプールにおいて、道路を挟んで道教の寺院とヒンドゥー教の寺院が向かい合うように建てられているなど、民族や宗教の交わりが日常的でエスニックな共生の風情を漂わせている。このように宗教や民族が日常的に交わる空間において生活する、共存する中で生じた「食」と宗教的な「戒律」への関心が大変興味深い。例えば、イスラームの戒律として豚やアルコールの禁止がよく知られているが、マレーシアにおいて食と戒律がどのような関係であるのか、イスラームの視点を交えて見ていく。

2. 移民先へ持ち運ぶ戒律とは

グローバル化の進展や世界的な技術革新の結果、人の移動や物の流通が活発化した。この結果としてムスリムが非イスラーム圏へ移動する機会も増加し、主に留学や出稼ぎを目的とした人々、さらには母国から避難することを余儀なくされ意図せず移動をした

12. 小野沢純 (2012) 「ブミプトラ政策——多民族国家マレーシアの開発ジレンマ」『マレーシア研究 (1)』, p. 4-5.

人々の存在が、非イスラーム諸国におけるムスリム集団を生み出し、彼らが異国で生存基盤を構築する状況が生じるようになった。

これらの人々の生存基盤の構築は、母国からの移動や移住という大きな出来事を乗り越える上に成り立っている。人々はその移動という共通体験の中で、祖国やウンマ（イスラーム共同体）としての感覚を強固にしてきたと考えられる。たしかに、ウンマとしての感覚は母国で生活している場合でも十分に感じ取ることが可能であるが、母国の外へ出たことで、生活圏内で非イスラームな物に予期せず触れるといった経験が、ムスリムとしての共同体の意識やイスラームの感覚を強くすると考えられる。

イギリスにおけるフィールド調査などからは、母国を離れたムスリムがイスラーム共同体という感覚を強くしながら、生活の基盤を構築してきた例として、飲食店や生活雑貨なども取り扱う小型の食料品店、精肉店などを営んで生計をたてている様子が確認できる。さらに、これらの店舗はムスリム同士のコミュニケーションの場の一つとしての役割を果たしている。移動先では言語の障壁があり、生活に関わる手続きなどでも様々な疑問が生じるが、このようなコミュニケーションから解決の手がかりが得られることも多いようである。

特に、飲食店を確認すると、国や地域によりハラール認証の捉え方、いわゆるその利用方法が様々であることがわかる。その様子を簡単にまとめると、3つほどに区分できる。飲食店にハラール認証取得済の証明書を掲示し「ハラール」であることを強調している場合、店内や看板などに国旗や国名を記載し「エスニック料理」である事を強調している場合、ハラール証明書も掲示した上でエスニック料理であることを強調している場合である。ちなみに、これらの飲食店はどのタイプもにぎわいを見せており、ムスリムの利用客も多いが、その一方で非ムスリムの利用客も確認することができる。3つのタイプの相違を考えた時に、ハラール認証の利用の違いが生じるのは一体、どのような理由からであろうか。一般的な意見として、イスラームの戒律は厳しいといった話をよく耳にする。しかし、そんなに厳しいのであれば、戒律のもとに統一され、このような差は生じにくいのではないだろうか。それでは、ムスリムは「戒律」をどのように捉えているのだろうか。

ここで、イスラームの知や思想の伝承形態について簡単に触れておきたい。まず、イスラームの特徴の一つに、宗教的・社会的組織であるところの「教会」が存在しないということが挙げられる（これは、例えばキリスト教会における教皇のような権威を持つ者も教義の決定権を持つ「公会議」にあたるものもない¹³）。宗教的な指導者としてウラマー（イスラーム諸学を修めた知識人・学者）は存在しており、例えば彼らは一般ムスリムが抱えている疑問や悩みへの応答を提示してくれる場合もある。しかし、イスラーム

13. 小杉泰 1994『現代中東とイスラーム政治』昭和堂, pp. 76-77.

ムは教会組織を持たないため、ウラマーも誰かに任命される状況はなく、ウラマーとしての存在は、一般ムスリムにより選び取られていくといった性質を持つ。この性質を「市場」という比喩に則り「思想の市場」メカニズム¹⁴として考えると明確になる。現在に至るまで思想が選び取られてきたことを証するように、現在のイスラーム諸派としてスンナ派、シーア派などがあり、スンナ派にはスンナ派四大法学派（ハナフィー学派、マラーイク学派、シャーフイー学派、ハンバル学派）といった学派が存在している。ここからイスラームの知や思想は一つに統一されたものではなく、ムスリムにより選択され紡がれているということが理解できる。

以上のようなイスラームの特徴を踏まえ「ハラール」と食を考えた場合どのような認識となるのか、以下に水産物を例に考察してみる。イスラームにおいて水産物は基本的にハラールとされる¹⁵。その中でも、例えば、カニの取り扱いについて確認すると、学派により法学的な見解が多少異なる。東南アジア地域に多いシャーフイー学派の見解では、カニがシュブハ（グレーゾーン）に分類されることがある。一方、北アフリカ地域に多いマラーイク学派の見解では、ハラールに分類されるといった具合である。さらに、ウナギについて確認すると、トルコなど西アジア地域に多いハナフィー学派の見解では、ハラーム（禁止）に分類される。シャーフイー学派ではハラールに分類される。

このようなイスラーム法の解釈の違いも前提となって、前述したハラールの規格が形成され、これらにより定められた食品や製品の購入をムスリムは日々選択しているのである。これは特別なことではなく、市場で商品の購入を選択する1つの要素として「ハラール」ロゴを認識していると言うことができる。さらに言うならば、食品がハラールか否かを母国で、もしくは母国外で選択する行為は、特別な宗教的な行為ではなく日常生活の一部である。食品以外にも、ムスリムが海外旅行先においても1日5回の義務の礼拝を母国でと同じように行う（旅行中は、義務の礼拝の短縮が認められている）状況なども例として挙げられ、ムスリムにとって「戒律」とは自分たちの日常生活の一部に過ぎないのである。つまり、ムスリムの生活や様々な事項が「戒律」に縛られているのではなく、「戒律」と共に生活し、移動する場合にはムスリムと共に戒律のある生活が随伴していると言えるのである。

14. 小杉泰 2011『イスラーム文明と国家の形成』京都大学学術出版会, p. 414.

15. Kamali, Mohammad Hashim. 2013. *The Parameters of Halal and Haram in Shariah and the Halal Industry*. Kuala Lumpur: International Institute of Advanced Islamic Studies and London: The International Institute of Islamic Thought, p. 39.

3. 移民先で生じる「衝撃」：新たな消費文化の始まり

移動した人々は、移動先で様々な体験をする。料理が、移民のアイデンティティの一つとして機能していることはこれまでの研究でも多く取り上げられてきた。さらに料理は、ナショナリズムを鼓舞する機能がある事も指摘されてきた。ハラール料理といった際には、フランス料理やドイツ料理といった時のような「国」の概念を想起させることは極めて少ない。加えて、「ムスリム」はエスニックカテゴリーには該当しないため、ムスリム料理という分類も厳密には存在しないといえる。

ハラール食品いわゆるハラール認証を受けた食品は、イスラーム世界から生み出されたもしくはイスラーム世界限定の存在に見えるが、厳密には違う。ここには1つの「衝撃」が存在している。例えば、フランスに移住したムスリムは、有名なフランス料理と出会う。その文化的な「衝撃」から、フランス料理を口にしたいという「衝動」が生じ、フランス料理をハラール化する（食材をハラールな方法で仕入れ、調理するなど）という流れができる。すると、フランス料理もハラール食となるわけである。これはハラールな料理がナショナリズムやエスニックを代表する機能を果たしているのではなく、前述のようにイスラームにおける戒律がムスリムと共に在る所以であるともいえる。近年の最たる例として、ファストフードのハラール化が挙げられる。アメリカに本社を置くマクドナルドやケンタッキー・フライド・チキンがハラール産業へ参入している現状にも、「衝撃」の働きが存在すると考えられる。

ちなみに、マレーシアにおけるハラール化したケンタッキー・フライド・チキンは、近代的な消費文化の発展を後押ししたと考えられる。前述の通り、特に1960年～1970年代頃のマレー系の多くは農村に暮らしていたが、徐々に生活スタイルが変化し、マレー系の都市化が進んだ。これまで農村地域のコミュニティ内で完結していたものが、マレー系の中産階級化が進むことにより、ムスリム社会全体が消費文化へ参入することとなった。さらに、食卓にも変化が生じ、レトルトや冷凍食品の消費、商業施設などにおける外食が増加した。さらに、チキンの消費量が圧倒的なマレーシアに、ハラールケンタッキー・フライド・チキンが適合したと言える。

つまり、ハラール産業は、昔ながらのマレーシアの食生活に浸透してきたというよりは、消費することを目的とした「衝撃」「衝動」により、新たな消費文化を構築してきた。例えば、東南アジアで代表的な料理の一つにナシ・アヤム（直訳するとチキン・ライスの意）がある。マレーシアはもちろんのこと、シンガポールやインドネシアにおいても食することができる。消費文化の構築の構図は、このナシ・アヤムをハラール・ブランディング化するのではなく、新たなチキン料理に対してハラール・ブランディング化を適応するといったものであり、それがケンタッキー・フライド・チキンのハラール認証取得にもつながったというわけである。例えば、マレーシアの学生が好きなファストフード店を民族別に表したグラフを見ると、古くからマレーシアに根付いてきた企業よりケ

ンタッキー・フライド・チキンやそれに次いでマクドナルドの人气が圧倒的である¹⁶。

4. おわりに

ここまで、イスラームにおける食に焦点を当てながらムスリムにとっての「戒律」について考察してきた。ムスリム内部の「戒律」の捉え方は、非ムスリムが抱く宗教が押し付ける厳格な規律といったものではなく、生活や人生に有益なガイドラインとして社会の中で共有されている考え方として機能していることが明らかである。さらに、「ハラール」が、新たな消費文化を生み出す傾向にあり、マレーシアの人々の生活スタイルの変容と関わりながらハラール産業は拡大し、新たな消費文化を生み出すまでになった。つまり、これはマレーシアの社会生活の変化に伴い、イスラーム的な規範である「ハラール」が日常生活に内在化され、新しい消費文化が発展してきたと言える。

近年の技術革新やデリバリーサービスの発達などが、イスラーム世界においても新たな展開を巻き起こしている。今後、ハラール産業がどのような展開を見せていくのか、さらに多文化を持つ人々がどのように共生を実践しているのか、「食」の観点から引き続き研究を進めていきたい。

※本報告は、日本学術振興会・特別研究員 (PD) 研究奨励費「イスラーム法の日常規範化とハラール食品産業の国際展開：東南アジアと湾岸地域の競合」(20J00457、桐原翠) の研究成果の一部である。

きりはら・みどり
(立命館アジア・日本研究機構 専門研究員)

16. Habib, Farzana Quoquab, Rozhan Abu Dardak, and Sabarudin Zakaria. 2011. "Consumers' Preference and Consumption Towards Fast Food: Evidences from Malaysia." *Business and Management Quarterly Review (BMQR)* 2(1), p. 23.

Japanese Journal of Religious Studies

年次報告

マシュー・D・マクマレン

Matthew D. McMullen

2022年度は、*Japanese Journal of Religious Studies* (JJRS) も南山宗教文化研究所も、忙しい一年であった。新しいスタッフを迎えたことに加え、新たなウェブサイト (<https://nirc.nanzan-u.ac.jp>) も立ち上げた。新ウェブサイトの眼目は、JJRS を含む研究所の出版物や著者、研究所メンバーに関する一連のデータベースである。コンテンツは編集集中であるが、操作性の向上を感じてもらえることを期待している。

JJRS 論文のオンラインアクセス増加という例年の傾向は今年度も続き、2022年4月から2023年3月、DOI 検索の結果は103,952件であった (DOI についての説明は、*Bulletin* 44号のJJRS年次報告を参照)。おそらくDOI検索の増加は、ProQuest や atla との契約を拡大して、*Contemporary Religions in Japan* (CRJ) を加えた結果であろう (atla は南山宗教文化研究所の他雑誌も取り扱っている)。つまり CRJ は、JJRS と同じく、ほとんどのオンラインデータベースや EBISCO のような検索エンジンで利用可能となったのである。JSTOR では今年度、JJRS 論文が100,715回アクセスされた。これらの値に、南山宗教文化研究所から直接ダウンロードされたものは含まれていない。同期間、オンデマンド印刷の販売部数は14冊であった。

新ウェブサイトの立ち上げなど、実り多い年であったにもかかわらず、2022年度のJJRSは1号 (vol.49/1) しか刊行できなかった。本書は、江戸期国学者の著作における朝鮮の描写、アニメにおける浄土の表現、興福寺の観音像内部に安置されていた品々の発見、近世における仏教と国家との関係についての論文を収録した、すぐれた一冊である。コロンビア大学と名古屋大学主催の二ヶ国語会議から生まれた論文を集めた特別号は鋭意制作中であるが、この告知が届くまでには入手可能となっていることを願う。16世紀の曹洞宗における母性観念から第二次世界大戦における仏教の組織的支援に至るまで、秀逸な4本の論文が現在執筆中であり、2023年秋には天理教と大本教に関する特集号が予定されている。

最後に、編集員として尽力してくれたティム・グラフに感謝を捧げたい。グラフさん

は2018年に編集員に着任し、2022年秋にマンチェスター大学に赴任するまで、*JJRS*だけでなく、多くの研究所の出版物を補助してくれた。また、2022年度の*JJRS*の編集に協力してくれた末村正代さんと石原和さんにも、御礼を申し上げる。

(訳：末村正代)

VOLUME 49, NO. 1

2022

ARTICLES

- 1 Korea in the *Kamiyo*
Locating Korea in the Age of the Gods Narratives in Early Modern Japan
Ilsoo Cho

- 21 Reconstructing the Grand Narrative
The Pure Land of *Madoka Magica*
Barbara Greene

- 45 Revealing the Miraculous
Objects Placed inside the Statue of the Kōfukuji Nan'endō Fukūkenjaku
Kannon
Chan Yen-Yi

- 89 Rethinking the Interdependence of Buddhism and the State in Late Edo and
Meiji Japan
Christoph Kleine

REVIEW DISCUSSION

- 115 Religion, Politics, and the Law in Postwar Japan
Mullins, Mark R., Jolyon Baraka Thomas, and Matthew D. McMullen

REVIEWS

- 147 John C. Maraldo, *The Saga of Zen History & the Power of Legend*
Rossa Ó Muireartaigh

- 151 Yoshida Kazuhiko 吉田一彦, ed., *Shinbutsu yūgō no Higashi Ajia shi* 神仏融合

の東アジア史

Mark Teeuwen

156 Caleb Swift Carter, *A Path Into the Mountains: Shugendō and Mount Togakushi*

Paul L. Swanson

2022 年度活動報告

2022 年

- 4 月 14 日 What the Catholic Church has Learned from the Interreligious Dialogue
Presenter: Dr. Peter C. Phan (Georgetown University)
- 6 月 24 日 Silent Inculturation: Serendipity, Dangerous Memory, and Japan's Hidden Christians
Speaker: Antonio D. Sison
- 6 月 25 日 Reading Nishida's Absolute Contradictory Self-Identity
Participates: Steve Lofts, Jan Gerrit Strala, Tobias Bartneck, Sova Cerda, Yoneyama Masaru, Jacynthe Tremblay, Felipe Ferrari, Enrico Fongaro, Hans Peter Liederbach, Morten Jelby
- 7 月 1 日 第 14 回 南山宗教研究会
発表者: 石原和、末村正代
- 7 月 1 日 Workshopping Book Proposals
Speaker: Matthew D. McMullen
- 7 月 8 日 オンライン講義シリーズ Faith among Faiths 第五回
Lecturer: J. Abraham Velez de Cea (Eastern Kentucky University)
- 7 月 15 日 Envisioning Multi-Cultural and Multi-Disciplinary Engagement: Lessons from the Twelve Wolf Encounter
Speaker: Gereon Kopf
- 10 月 14 日 Humanity's Pilgrimage toward the Light: The Mystics of World Religions as Torchbearers
Lecturer: Sung Hae Kim (The Sisters of Charity of Seaton Hill, Professor Emeritus of Sogang University)
- 10 月 15 日 西田天香ワークショップ
趣旨説明: 大橋良介、発表者: 宮田昌明、水野友晴、野田龍三、コメンテーター: 岩田文昭、司会: 末村正代
- 11 月 5 日 Between Loneliness and Isolation
Presenter: Rebecca Moccia (Artist), Karin Moriyama (Institute for Social Ethics), Commentator: Winibaldus Stefanus Mere (Institute for Social Ethics), Taro Okuda (Institute for Social Ethics), Moderator and Interpreter: Enrico Fongaro

2022 年度活動報告

- 11 月 9 日 Tetsugaku: Wissenschaft or Michi
Speaker: Thomas P. Kasulis (The Ohio State University)
- 11 月 25 日 第 15 回 南山宗教研究会
Speaker: Enrico Fongaro
- 12 月 3 日 ハワイ仏教文化財・調査報告 2022
司会進行: 安中尚史 (立正大学)、中原ゆかり (愛媛大学)、報告者: 笹岡直美 (東北芸術工科大学)、守屋友江、石井清純 (駒澤大学)、南原一貴 (曹洞宗総合研究センター)
- 12 月 7 日 For a process philosophy of mind
Speaker: Rein Raud (Tallinn University)
- 12 月 12 日 『怪異と遊ぶ』合評会 —怪異と宗教について考える—
発表者: 大道晴香 (國學院大學)、斎藤喬、コメンテーター: 土居浩 (ものづくり大学)
- 12 月 13 日 ラウンドテーブル: 「宗教・食・移民——トランスローカルな宗教実践の学際的考察」
報告者: 東聖子氏 (近畿大学)、松本ユキ (近畿大学)、桐原翠 (日本学術振興会特別研究員 PD)、コメンテーター: 守屋友江
- 12 月 19 日 On Miki Kiyoshi's The Logic of the Imagination
Organizer: Enrico Fongaro
- 12 月 24 日 宗教とジェンダーの最前線 (主催: 国際日本文化研究センター、後援: 南山宗教文化研究所)
総合司会: 安井真奈美 (国際日本文化研究センター)、挨拶: フレデリック・クレインス (国際日本文化研究センター)、マシュー・マクマレン、趣旨説明: 小松加代子 (多摩大学)、発表者: 小林奈央子 (愛知学院大学)、澤井真代 (立正大学)、福島栄寿 (大谷大学)、猪瀬優理 (龍谷大学)、コメンテーター: 磯前順一 (国際日本文化研究センター)、井上順孝 (國學院大學)、総括: 川橋範子 (国際日本文化研究センター)

2023 年

- 2 月 17 日 Nanzan Book Talk: Nanzan Guide to Japanese Religions (paperback)
Speaker: Paul L. Swanson, Matthew D. McMullen
- 2 月 18 日 ヴァーチャル学会をつくる
講師: 石原和
- 3 月 5 日 「文学と宗教」研究会: アメリカにおける越境者の文学——仏教との関わりから考える

発表者：堀まどか（大阪公立大学）、末村正代、水野真理子（富山大学）、
コメンテーター：守屋友江

3月18日 清水諫見旧蔵如来教関係史料刊行シンポジウム：近世近代移行期の如来教
と宗教制度

司会：石原和、報告者：神田秀雄（天理大学）、石原和、吉水希枝（立命館
大学）

3月31日 Stepping on Lotus Flowers: Rethinking Buddhist Faith in Modern Asia
Chair: Seung Chul Kim, Matthew McMullen, Speaker: 田中公明（中村元東
方研究所、高野山大学、東洋大学）、周夏（同朋大学仏教文化研究所）、嘉
木揚凱朝（社会科学院世界宗教研究所、同朋大学仏教文化研究所）、Sugeng
Tanto（名古屋女子大学）、Abdul Bashir (University of Dhaka)、Dilip
Kumar Barua (University of Dhaka), Sikder Monoare Murshed (University
of Dhaka), Shucho Takaoka (Conclusion)

2022 年度スタッフ研究業績

エンリコ・フォンガロ（第一種研究所員）

著書 E. Fongaro, Impermanenza della filosofia, in A. Cariolato (a cura di), *Prospettive del contemporaneo. Quattro lezioni di filosofia*, CLEUP, Padova 2022

E. Fongaro, Kata, in C. Robbiano, S. Flavel (ed. by), *Key Concepts in World Philosophies*, Bloomsbury, London 2022

研究発表 On the bodily lived experience of storytelling: is an ethics of storytelling possible?, at Tale's now, Tohoku University, 2023-03-6

Filosofie del tempo: Eihei Dōgen e Kitarō Nishida 4, at Scuola permanente di filosofia, Biblioteca G.Bedeschi (Arzignano), 2022-12-26

Filosofie del tempo: Eihei Dōgen e Kitarō Nishida 3, at Scuola permanente di filosofia, Biblioteca G.Bedeschi (Arzignano), 2022-12-19

Filosofie del tempo: Eihei Dōgen e Kitarō Nishida 2, at Scuola permanente di filosofia, Biblioteca G.Bedeschi (Arzignano), 2022-12-12

Filosofie del tempo: Eihei Dōgen e Kitarō Nishida 1, at Scuola permanente di filosofia, Biblioteca G.Bedeschi (Arzignano), 2022-12-5

Eternity as a guest - On temporality in Nishida and Nishitani, at Nishida-Nishitani Workshop, Kyoto 2022-10-21

Absolutely contradictory self-identity and time, at Readings of Nishida's "Absolute Contradictory Self-Identity (1939)", Nanzan University, 2022-06-25

Zen and Consciousness - On Nishida's concept of consciousness as 'place', University of Lisbon, 2022-05-26

競争的資金獲得状況 JSPS 科研費「「永遠の今」と体験—西田幾多郎における美学と時間論」基盤C、19K00001

石原和（研究員）

著書（神田秀雄・吉水希枝と共編）『近代如来教と小寺大拙—研究と史料』一般社団法人日本電子書籍技術普及協会、2023年

（菊澤律子と共編）『手話が「発音」できなくなる時—言語機能障害からみる

- 論文 『話者と社会』 ひつじ書房、2022年
- 「明治一五年前後の如来教の活動公認模索」、石原和・神田秀雄・吉水希枝編『近代如来教と小寺大拙—研究と史料』一般社団法人日本電子書籍技術普及協会、2023年、pp. 29-38
- 「受持仏堂序論—如来教と愛知県を事例に」、石原和・神田秀雄・吉水希枝編『近代如来教と小寺大拙—研究と史料』一般社団法人日本電子書籍技術普及協会、2023年、pp. 39-48
- 「手話初心者が読む『手話が「発音」できなくなる時』」、石原和・菊澤律子編『手話が「発音」できなくなる時—言語機能障害からみる話者と社会』ひつじ書房、2022年、pp. 125-132
- その他執筆活動 (荻原稔と共著)「書評とリプライ：石原和著『「ぞめき」の時空間と如来教—近世後期の救済論的展開—』」、『宗教と社会』28号、pp. 45-50
- 研究発表 「明治15年前後如来教の活動公認への模索」、清水諫見旧蔵如来教関係史料刊行シンポジウム 近世近代移行期の如来教と宗教制度、2023年3月18日(オンライン)
- 「ヴァーチャル学会をつくる」、ワークショップ ヴァーチャル学会をつくる、2023年2月18日(オンライン)
- 「受持仏堂と新宗教の明治維新一法持寺と如来教の事例から」、第3回 曹洞宗の歴史と文化研究会、2022年12月23日(オンライン)
- 「明治15年前後の仏堂と民間宗教者」日本宗教学会、2022年9月11日(オンライン)
- 「近世名古屋の宗教と如来教」、南山宗教研究会、2022年7月1日(オンライン)
- 競争的資金獲得状況 JSPS 科研費「近世近代移行期における教団未満の宗教者と新宗教をめぐる史的研究」若手研究、20K12822
- その他 国立民族学博物館特別展「Homō loquēns「しゃべるヒト」～ことばの不思議を科学する～」、2022年9月1日-2022年11月23日、展示協力

金承哲 (第一種研究所員、人文学部教授)

-
- その他執筆活動 遠藤周作『深い河』—痕跡を追いかける人々の物語(講談社版『深い河』解説文)
- 研究発表 On Theology and Things Lyric: Literary Style in Contemporary Asian Theology 2022年11月11日、天主教輔仁大學宗教學系(台湾)

梁曉虹（第二種研究所員、総合政策学部教授）

著書 『無窮会本系「大般若経音義」研究—以漢字研究為中心』 上海教育出版社
2023年 pp. 473

論文 「無窮会本『大般若経音義』疑難異體字例考（下）」、『東亜文献研究』30号、
2022年12月、pp.1-19

研究発表 「無窮会本系『大般若経音義』“詹”聲俗字考」、第33回中国文字学国際学
術研討会、台湾輔仁大学中国文学系／中国文字学会、2022年5月29日（オ
ンライン）

「無窮会本系『大般若経音義』在日本古辞書音義研究上の価値」、第七回文
献語言学国際學術論壇、鄭州大学漢字文明伝承伝播与教育研究センター、鄭
州大学文学院、北京文献語言与文化伝承研究基地、北京語言大学文献語言学
研究所、2022年6月19日（オンライン）

「無窮会本系『大般若経音義』訛字研究—以高野山大学本為例」、第四回跨
文化漢字国際學術研討会、四川大学中国俗文化研究所、鄭州大学漢字文明伝
承伝播与教育研究センター、2022年7月10日（オンライン）

「天理本『大般若経音義』異體字研究」、第三回華中大語言論壇、華中科技大
学人文学院／華中科技大学外国語学院／華中科技大学中国語言研究所、2022
年7月17日（オンライン）

「論“無窮会本系”『大般若経音義』疑難異體字の研究価値—以無窮会本為中
心」、近代漢字研究第四回學術年会、南京師範大学文学院／近代漢字研究会、
2022年10月23日（オンライン）

「無窮会本系『大般若経音義』複音詞积文特色研究」、第二回漢語音義学研
究国際學術研討会、華中科技大学／浙江大学／浙江工業大学、2022年10月
30日（オンライン）

「從日僧撰『大般若経音義』看佛經音義在日本的發展」、第三回域外漢文文献
語言学工作坊、中山大学中国語言文学系（珠海）、2022年11月5日（オン
ライン）

「康曆本『大般若経音義』類聚“梵語”、“漢語”特色考察—以“梵語文”為
中心」、第十五回漢文佛典語言学国際學術研討会、浙江大学、2022年11月6
日（オンライン）

マシュー・マクマレン（第一種研究所員、人文学部講師）

その他執筆活動 “Annual Update: Japanese Journal of Religious Studies.” *Bulletin*

of the Nanzan Institute for Religion and Culture 46 (2022): 22-25.

“Review Discussion: Religion, Politics, and the Law in Postwar Japan,” Co-authored with Mark R. Mullins and Jolyon Baraka Thomas. *Japanese Journal of Religious Studies* 49 (2022): 115-146.

守屋友江 (第一種研究所員、人文学部教授)

その他執筆活動 「東西を往還する大拙とピアトリスの活動」『軌跡』4、多摩美術大学アートアーカイヴセンター、2022年、86～92頁

「大拙の禅芸術論をどう読むか」『月刊アートコレクターズ』164、48～51頁

研究発表 Transnational History of Japanese Buddhism in the United States, Zenshuji Soto Mission 100th Anniversary Lecture, 2022年10月15日(オンライン)
「移民の定住とハワイ開教—ハワイ本派本願寺所蔵資料より」第2回ハワイ仏教文化財研究会「ハワイ仏教文化財・調査報告2022」、2022年12月3日(オンライン)

「ハワイ本派本願寺教団創設期の開教と移民—新発見史料の中間報告」仏教史学会3月例会ワークショップ「ハワイ日系仏教寺院所蔵の新出資料・文化財による領域横断的な仏教史研究」、2023年3月11日(オンライン)

競争的資金獲得状況 JSPS 科研費基盤研究 (B)「禅から Zen へ—世界宗教会議を通じた禅のグローバル化の宗教史・文化史的研究」、20H01192

西脇良 (第二種研究所員、人文学部教授)

その他 翻訳「23章 宗教性およびスピリチュアリティ発達」、2022年8月、『児童心理学・発達科学ハンドブック』(全4巻)、第3巻下巻、福村書店、pp. 1407-1480, (74p.), (Lerner, R. H. [Ed.]), (2015), *Handbook of Child Psychology and Developmental Science, Vol. 3*. Wiley. Chap. 23. Religious and Spiritual Development 部分の翻訳)

研究発表 「掘り起こされていない研究分野を開拓する方法(現在進行中)—話題提供② 研究プロジェクトを起こすことの意義」、日本心理学会、2022年9月8～11日(オンライン)

斎藤喬（第一種研究所員、人文学部講師）

論文 「語り継がれる狸合戦——阿波における憑依と遊戯」—柳廣孝・大道晴香編『怪異と遊ぶ』青弓社、2022年

その他執筆活動 Felicia Katz-Harris, ed., *Yōkai: Ghosts, Demons & Monsters of Japan. Asian Ethnology 81/1&2* (2022): 356-358.

「『真景累ヶ淵』と『怪談』における恐怖の語り——Jホラーは怪談噺の夢を見るか？」『ユリイカ』54/11 (2022): 281-289.

「津山事件における復讐の論理と戦慄の問題」『中央評論』74/4 (2023): 58-67.

研究発表 「津山事件における戦慄と宗教」日本宗教学会第81回学術大会、2022年9月11日（オンライン）

「第2章「語り継がれる狸合戦——阿波における憑依と遊戯」『怪異と遊ぶ』合評会—怪異と宗教について考える—、2022年12月12日（オンライン）

競争的資金獲得状況 JSPS 科研費若手研究、20K12817「明治期怪談噺における憑依の表象—宗教文化の精神医学化をめぐる—」

末村正代（研究員）

論文 「北米禅における実践の萌芽——二つの英訳『無門関』から」、『比較思想研究』49号、2023年、pp. 95-101、査読あり。

その他執筆活動 翻訳：「鈴木大拙 コロンビア大学セミナー講義原稿——一九五二年二月五日、七日」（Richard M. Jaffe, “D. T. Suzuki’s Columbia University Seminar Lectures Manuscripts February 5 and February 7, 1952”）、『公益財団法人松ヶ岡文庫研究年報』37号、2023年、pp. 35-66。

書評：「フィリップ・C・アーモンド著・奥山倫明訳『英国の仏教発見』／吉永進一著『神智学と仏教』」、『仏教史学研究』64巻1号、2022年、pp. 101-108。

研究動向：「二〇二〇年——鈴木大拙生誕一五〇年」、『近代仏教』29号、2022年、pp. 164-177。

研究ノート：（堀まどかとの共著）「二〇世紀前半期の米国における仏教者リスト——一九三〇年代の日本人開教使による記録から」、『近代仏教』29号、2022年、pp. 136-147、査読あり。

研究発表 「北米禅に底流する詩情——千崎如幻とその詠歌」、「文学と宗教」研究会：アメリカにおける越境者の文学——仏教との関わりから考える、2023年3

月5日(オンライン)。

“Koken Murano: The Principal Author of Histories of Overseas Buddhist Missions.” Zenshuji 100th Anniversary Lecture Series、2022年10月16日(オンライン)。

「近代における日米宗教者の交流に係る二、三の事例」、第14回南山宗教研究会、2022年7月1日(オンライン)。

「北米禅における reality——千崎、ブライス、大拙」、第49回比較思想学会、2022年6月19日(信州大学)。

「パンデミックで考える「自由」——鈴木大拙の宗教経験論を手引きとして」、東アジア文化交渉学会第14回国際学術大会、2022年5月8日(オンライン)。

競争的資金獲得状況 JSPS 科研費「近代における禅越境の動態——釈宗演の門人・千崎如幻を中心として」若手研究、21K12852。

2022 年度研究所スタッフ

第一種研究所員

Enrico Fongaro

金 承哲

Matthew D. McMullen

守屋友江 (所長)

斎藤 喬

第二種研究所員

梁 曉虹

西脇 良

編集員

Tim Graf

ヴァン・ブラフト奨励研究員

石原 和

末村正代

プロジェクト研究員

Josko Kozic

Rebecca Moccia

Gerald Nelson, Jr.

Jacynthe Tremblay

特任研究員

Reinhold Bernhardt

Antonio D. Sison

非常勤研究員

深堀彩香

後藤晴子

Alena Govorounova

橋本裕明

日沖直子

星野 壮

犬塚 悠

井関大介

岩本明美

川上恒雄

川橋範子

小林奈央子

倉田夏樹

栗田英彦

内藤理恵子

奥山倫明

朴 妍注

坂井祐円

Tiziano Tosolini

Rocco Viviano

諸宗教研究講座客員研究所員

なし

南山大学名誉教授

James W. Heisig

Paul L. Swanson

南山宗教文化研究所 研究所報 第33号

2023年10月15日発行

編集・発行 南山宗教文化研究所

編集代表 守屋友江

〒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

印刷所 (株) クイックス

© 南山宗教文化研究所 2023

