

南山宗教文化研究所

研究所報

Nanzan Institute for
Religion and Culture

34 | 2024

南山宗教文化研究所

研究所報

No. 34 2024

目次

【講演】

覚王山日泰寺をめぐる外交と観光……………林 淳 (1)

【論文】

「新宗教」としての如来教の軌跡
——大正・昭和期における……………神田秀雄 (12)

佐々木指月の詩作と禅までの距離
——詩集『郷愁』の成立と同時代評を中心に……………堀まどか (42)

国内外における修験道の変容の現状……………コジチ ヨシコ (73)

【翻刻】

『監正院殿告辞』……………石原 和、神田秀雄、吉水希枝 (78)

【研究動向】

リクルール文庫のアーカイブ出版・研究動向に見る地域文化研究とのつながり
……………山田智正 (120)

【研究会報告】

ヴァーチャル学会をつくる
——運用事例とロジスティクス……………石原 和 (128)

「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……………末村正代 (146)

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……………石原 和 (151)

JJRS 創刊 50 周年記念シンポジウム

——日本宗教研究の過去・現在・未来…………… ケイトリン・ユゴレッツ (157)

南山宗教文化研究所主催セミナー第 1 回

「学会誌への論文投稿」趣旨と報告…………… 守屋友江 (161)

LA MANDALA 描画の周辺

——ロサンゼルス現代美術家／絵仏師の視点…………… 末村正代 (167)

【彙報】

Japanese Journal of Religious Studies 年次報告…………… マシュー・D・マクマレン (178)

2023 年度活動報告…………… (180)

2023 年度スタッフ研究業績…………… (183)

2023 年度研究所スタッフ…………… (190)

南山宗教文化研究所『研究所報』投稿要領…………… (191)

〔講演〕

覚王山日泰寺をめぐる外交と観光

林 淳

HAYASHI Makoto

1. 日泰寺とタイ

ご紹介をいただきました林淳です。南山宗教文化研究所のローチ研究員をつとめております。愛知学院大学で長年教員を務めてきました。毎年一年生の学生と、日泰寺とその周りの覚王山商店街のフィールドワークを行っています。今回は、日泰寺のことを近代仏教史の視点から眺めてみたいと思います¹。

地下鉄の覚王山駅の近くに日泰寺はありますから、ここ南山大学からもそれほど遠くはありません。本山駅まで行きますと、愛知学院大学の楠元キャンパスもあり、城山八幡宮や昭和塾堂もあります。日泰寺は、毎月の21日に行われる弘法市でも有名です。たくさんの店が出て、賑わいます。日泰寺のそばには八十八ヶ所の霊場があり、21日には、普段閉まっているお堂が開いていることもあります。

日泰寺は、タイとの歴史的なつながりがある寺です。タイがシャム（暹羅）と呼ばれていた時には、「日暹寺」と名乗っていました。本尊は釈迦像で、タイの国王であったラーマ5世（チュラロンコーン王）から贈られたものです。日泰寺が創設されるもとになった仏骨は、奉安塔に安置されております。これも、ラーマ5世が日本に贈られたものでした。本堂の前には、ラーマ5世の像がありますが、花が供えられていることがあります。日本にいるタイの人たちが花を供えていると聞いたことがあります。釈迦像、仏骨、国王像のいずれもラーマ5世に関わるものです。日泰寺は、歴史的にラーマ5世やタイの王室と深い絆をもった寺院として知られています。

1. 2023年7月6日に南山宗教文化研究所ローチ基金研究員講演会として同タイトルで発表を行った。発表の録音をもとにして本論文を書きおろした。講演会を準備いただいた宗教文化研究所の守屋友江、石原和、末村正代の3先生に感謝を申し上げる。

2. タイの近代化

ラーマ5世は歴代の国王のなかで際だった存在のようです。今でもたいへん尊敬されています。ラーマ5世の名前に因んだチュラロンコーン大学は、最高の学府になっています。ラーマ5世に由来するお守りもあるそうです。ラーマ5世が国民的な人気をもち続けているのは、その在位時期に関係します。彼の在位は、1868年から1910年の間です。日本では1867年から1912年まで在位した明治天皇の時代にあたります。二人の王は在位期間が重なり、同じ時代を生きていたこととなります。西欧の列強国家がアジアに進出し、アジアの諸地域が植民地化されていくなかで、タイでは王室が中心となって国王がリーダーシップをとって近代化の改革を行いました。ラーマ5世の改革はチャクリー改革と呼ばれ、奴隷解放、学校教育、議会設立、サンガの統一に及びました²。

タイの場合、東からはフランスが、西からはイギリスが侵略してきます。タイは、自分の領土を割譲しながらも独立を維持していく方途をとります。イギリスには、フランスとの間で緩衝地帯を作るという考え方であったようです。ラーマ5世は、イギリス流の近代化を目指したといわれます。他方でラーマ5世は、ロシアのニコライ2世ともつながりました。ラーマ5世はニコライ2世をタイに招待して、自らの息子、チャクラポン王子をロシアに留学させています³。タイにとってロシアは大事な友好国でした。日本とのつながりは、国際的に孤立しないためにもタイにとって大切であったと思われます。1898年にタイと日本との間で修好通商条約が結ばれます。この時に条約締結に関わったのが、外交官の稲垣満次郎でした。この人が、仏骨奉迎を計画した立役者でした。

日本は近代にあたって天皇制を復活させて、皇室を中心とした政治体制が作られました。国民を統合するために伝統的な王制の復活が都合がよかったと思われます。天皇制は、国家神道と言われる神社制度と密接に関係していました。タイの場合にはラーマ5世がサンガの統一を行ったように、仏教が王室に結びついていました。国教としての仏教です。日本では近世に確立した寺請制度は、ある意味では国教でした。近代には仏教寺院を使った国教制はなくなりましたが、国家神道という新しい国教制ができました。王室と宗教制度が相互に支えあう構造という点では、近代のタイと日本は似ています。近世には国教の扱いであった日本の仏教も、近代になると民間の団体になります。とくに1894年に教導職が廃止になった後、政府は仏教宗派や教派神道教派に対して宗制、教法を制定し、自治的な組織を作るように命じます。自治的な組織をつくるのは、実はなかなか大変なことでした。これ以降、仏教宗派は民間の団体になったと考えられま

2. 「タイの近代国家の形成」(『新版世界各国史5 東南アジアI』山川出版社、1999年)

3. 同上

す⁴。タイと日本では、国家仏教と国家神道の違いがありましたが、王室が宗教制度と相互に支えあう関係があった点で共通しています。18世紀から20世紀にかけてヨーロッパでは王室がなくなるところがありました。フランス革命では王のルイ16世の首は切られました。ヨーロッパでは王室の危機があったわけですが、タイ、日本では王室が中心となった近代国家が作られました。王室と宗教制度とが相互に支えあう構造をつくったのは、国民的なまとまりを重視し、国内の分裂を避けたかったからだと思います。

3. 稲垣満次郎の構想

稲垣にはたくさんの著作があり、それを読みますと、日本は海洋国家であるとお書きしております⁵。海洋のルートを通して世界につながっていて、日本は世界の貿易や流通の中心になりうるという意見です。東南アジアとのルート、環太平洋のルート、日本海を通してルートがあって、それぞれの海のルートを開発して貿易を活発にしていくと稲垣は述べています。ロシアのシベリア鉄道がもう出来てくるので、ロシアとも貿易をしたらよいという考えがあります。国際政治の中心点は東漸するという認識が、稲垣にあったと指摘されています⁶。イギリスとロシアの対立点は東ヨーロッパから中央アジアに移しますが、それは世界を動かす原動力が東漸している根拠であるといえます。いつかは日本がある太平洋地域が中心点になるのです。ところで世界の経済は西漸し、その中心はイギリスからアメリカに移動し、世界最大の商業国のアメリカと中国が結ばれるならば、東洋が最大の市場になると稲垣は見ています。世界の交通網、流通網の結節点に日本はいるわけです。彼がタイの位置を重視したのも、こうした認識によっていたと考えることができます。稲垣が書いた東方策の地図をあげておきます⁷。稲垣が、ラマ5世に仏骨の授与を願った背景には、稲垣の国際政治の見通しがあったことは想定してよいと思われれます。タイと日本が同じ仏教国なのだから、二つの国はより親密な関係が築けると稲垣は考えていました。たしかに日本には寺院が多くあり仏教的な行事も行われていま

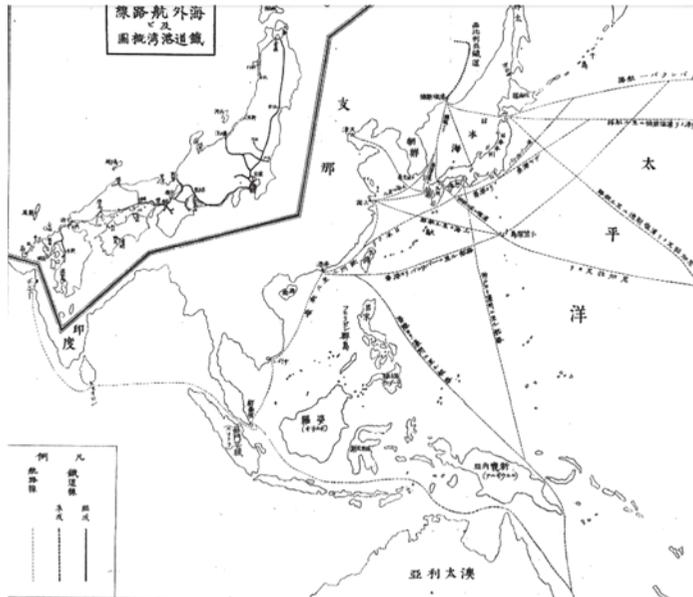
4. 教導職廃止後の仏教、教派神道は公認教になったと理解する見解があるが、筆者はその説を採用しない。公認教制度を提唱した研究としては、新田均『近代政教関係の基礎的研究』大明堂、1997年。

5. 稲垣満次郎については、顕原善徳「稲垣満次郎論—明治政府と太平洋・アメリカ—」『ヒストリア』160号、1998年、佐藤照雄「明治後期の対タイ文化事業—稲垣満次郎の仏骨奉迎事業を中心に—」『早稲田大学大学院アジア太平洋研究科紀要』19号、2010年、中川未来「一九世紀末日本の世界認識と地域構想—「東方策士」稲垣満次郎の対外論形成と地域社会への展開—」『史林』97(2)、2014年、村嶋英治「稲垣満次郎と石川舜台の仏骨奉迎に因る仏教徒の団結構想—ピブラワ仏骨のタイ奉迎から日本奉迎まで(1898-1900)』『アジア太平洋討究』43号、2022年などの研究がある。

6. 注5の中川論文

7. 稲垣満次郎『東方策結論草案』（哲学書院、1892年。国会図書館デジタルコレクション）の124頁と125頁の間にある折込の地図。

すが、近代日本は天皇中心の国家神道の国に変わっていました。同じく仏教国といっても、近代のタイと日本とでは、仏教がもつ社会的な位置が違っていました。



4. 仏骨奉迎

イギリスの考古学者であるウィリアム・ペップが、釈迦の本物の骨を見つけたというニュースが世界を広がったことがありました。イギリス政府は、それをタイの王室に贈与しました。タイは仏骨を政治的に利用します。最初に贈られたのは、ロシアでした。ロシアにはチャクラポン王子が留学し、軍事を学びました。チャクラポン王子が母国のタイに帰った時に、ラーマ5世が渡します。ロシアには、モンゴル系のブリヤート人がいて、仏教徒でした。その後、ラーマ5世はビルマとスリランカに仏骨を贈りました。それを見ていた稲垣は、日本にも贈与してくれないかとタイ政府に打診します。ラーマ5世の許可が下りて、日本から奉迎のための人が派遣されます。仏教界の代表者が行くわけで、稲垣も付き添います。ラーマ5世や王室の信頼は篤かったようです。日本とタイの修好通商条約で稲垣が活躍し、実績もありました。フランスがタイを攻めてきて、領土はどんどんどんどん小さくなった頃のことです。ラーマ5世は心を痛めてノイローゼ気味だったとも言われています。ラーマ5世は、日本との関係づくりに積極的であったことは十分に予想されます。

ラーマ5世としては、同じ仏教国の日本に贈与するのであって、国家と国家との信義の問題であったと思われます。稲垣が動いて、仏骨奉迎が実現しますが、稲垣個人が動

いているのであって、外務省が正式に関与していたわけではなかったようです。稲垣がそうした動きを外務大臣に報告はしています。外務省は稲垣の計画の報告を受けていますが、外務省が組織として動いていないのです。タイの日本公使の稲垣の個人プレーであったと見ることはできます。ラーマ5世は、国家と国家との間の約束事と考えていたと思われるかもしれませんが、そこにズレがあったと私は見ております。日本が仏教国だと言っても、仏教を国教にはしていません。国教になっているのは国家神道です。仏教教団は、民間の団体に過ぎません。

明治33年にタイに仏骨奉迎の使節団が派遣されます⁸。明治30年代はじめには内地雑居が話題になって、治外法権が撤廃されると、外国人が日本国内で居住できるようになる、どうしたらよいかということが議論されました。それは、同時に外国人宣教師の活動が活発化しキリスト教が広がると考える人もいました。仏教界が内地雑居の問題を警戒し、キリスト教の進出に対抗し、政府に対して仏教を国家の公認教にすべきだという仏教公認教運動を展開します。仏教各宗派が、足並みを揃えていました。仏骨奉迎の話も、そのころに仏教界に舞い込みました。稲垣は、各宗派管長宛てに手紙を書きます。そこでは「陛下ノ聖旨特ニ之ヲ或ルー派ニ贈ルニアラスシテ我邦仏教徒全体ニ賜フモノニ御座候、右ノ次第二候得旨我邦仏教各宗派ノ中ヨリ可成高德博学ニシテ英語ヲ能クスル仁数名ヲ委員ニ御撰ヒ相成至急御派遣相成度候⁹」とあり、仏教界全体で引き受けることが期待されています。そこで各宗派の管長が集まって対応することになりました。仏骨奉迎には大いに沸きたちましたが、仏骨を安置する寺院を建立するとすると、広い土地と莫大な費用がかかります。その費用をだれが出すのか。外務省をふくめて政府は関与していませんから、国費が出ることはありえないことでした。仏教各宗派は、仏骨奉迎には総論で賛成でしたが、負担金になると明確な態度を示しませんでした。

明治33年5月22日に仏骨奉迎の使節団は日本を発ちます¹⁰。奉迎正使は大谷光演(真宗大谷派)、奉迎使は前田誠節(臨濟宗妙心寺派)、藤島了穩(浄土真宗本願寺派)、日置黙仙(曹洞宗)でした。ほかに南条文雄を含など随行者14人が同伴しています。使節団は、6月11日にタイに到着し、15日にラーマ5世より仏骨を授与され、7月11日に彼らは帰国します。

仏骨は京都の妙法院に仮に納められます。全宗派でやっていたはずのところ、奉迎団の派遣やその後の安置などで、お金がかかってきます。どうやって借財を返すかという問題がでてきます。どこに仏骨を納めた寺院を建立するのが、なかなか決まりません

8. 同時代の記録としては、岩本千綱『仏骨奉迎始末』仏教図書出版株式会社、1900年、葦名信光『釈尊御遺形奉迎紀要』大日本菩提会本部、1902年。

9. 寺沢玄宗『釈尊御遺形伝来史—覚王山日泰寺奉安塔の由来—』覚王山日泰寺、1981年、40頁。

10. 注8の岩本本の「第二章 奉迎使選定付出發」。

でした。本来ならば仏教界がまとまって寄付金を募って、その寄付金をもって仏骨を納める覚王殿を創建すれば、誰もが納得しやすい解決策だと思いますが、そうはなりません。京都、東京、静岡が候補地として名乗り出ました。名古屋は遅れて、候補地に立候補しました。田代村の村長加藤慶二ら有志が、42万平方メートルの土地の寄進を申し出ました¹¹。これをきっかけにして名古屋市の仏教界、財界、官界が動いて、覚王殿誘致の発起人になりました。稲垣は、名古屋誘致の話を聞き、賛意を表します。明治35年7月28日から各宗派管長会議が京都で開かれて、9月12日まで続きます。選定地の実地調査があり、11月5日から再開します。同月11日に投票が行われます。それまでの状態について、つぎのようにあります。

此の間に於て選定地の競争は、京都派と名古屋派との対立が深刻化して両々対立して相下らず、策謀を運らし手段をつくし、各その主張を遂行せんとし、宗派会議は名古屋対京都の決戦場の様相を呈して来た。両地の新聞紙は、各々筆鋒を磨して相攻撃し又処々に演説会を広開して之を民衆に訴えた。「言うに忍びず筆するに堪えざるものさえ」出て来て、怪事醜聞も往々にして新聞紙上に花を咲かせ、識者をして顰蹙せしむるほどの極端な論争になったが、遂に三十五年十一月十二日の会議に於て名古屋側の勝利に帰した¹²。

投票では名古屋が勝利します。京都案が敗れたことで、大日本菩提会の会長であった村田寂順は会長を辞め、副会長であった前田誠節も副会長を辞任します。広大な敷地が用意されていたこと、それまでの負債を肩代わりすることを誓約したことが、名古屋に決まった要因だと考えられます。

5. 名古屋の東丘陵地の開発

なぜ名古屋では官民一体となって、タイから来た仏骨を引き受けようとしたのでしょうか。仏教に熱心な土地柄だったというのでは、十分な答えになりません。近世の名古屋は城下町であって、城の中心にして武家屋敷や商業地が広がっていました。日泰寺のあたりや南山大学があるあたりは、名古屋の東丘陵地と呼ばれるところですが、城下町の外側に広がった空間です。農地もあったでしょうが、林、池、荒地地があり、自然そのままであったと思われます。今も「猫が洞」「猪高」「鰻はごま」という地名に、開発以前の自然観が残っています。この東丘陵地が開発されて、工場、病院、陸軍の製作所

11. 加藤龍明『微笑みの白塔—釈尊真骨奉安百周年』中日新聞社、2000年、108頁。

12. 注9の98～99頁。

など施設が作られるようになります¹³。明治31年には名古屋で初めての電気鉄道が笹島と県庁前の間をつなぎます。あたらしい寺院の建立は、こうした東丘陵地の開発を頭に描いていた政治や経済界の人たちによって誘致されました。明治44年に電気鉄道が日暹寺のある月見坂まで開通します。電車の終着地が日暹寺になったのです。鉄道の開通については、つぎのような説明があります。

明治三十三年、中央線千種駅の開業、同四十五年名古屋鉄道覚王山線、尾張電気軌道線（ともに市電に編入）が開通して、交通の便にめぐまれ、後に工業地帯として一区を形成する基礎ができあがった。愛知県千種町、東山村などの一部が名古屋市の市域に入ったのは、明治四十二年十月一日、大正十年八月二十二日にはその大部分が名古屋市に合併した。兵器支廠、名古屋機器製造所、松村製陶所、日本麦酒会社があいついで設けられ、さらに付近の住宅地化が進められた。南部の吹上と、北部の都通村付近は特にそれが著しく、この結果、仲田、今池方面は、名古屋市東部の一繁華街として成長した¹⁴。

細かいことを付け加えると、明治43年1月に覚王山電気軌道という会社が設立されますが、明治44年8月に名古屋電気鉄道によって、北畑から月見坂までの線が開業し、翌明治45年5月に西裏まで延伸します。日暹寺とその周囲は、行楽地となって人々が集まる憩いの場になりました。また鉄道が開業し、そのまわりは住宅地が増えていきました。つぎにあげるのは、大正10年の日暹寺の絵です¹⁵。当時はやりの鳥観図になっています。左下の方に、月見坂という電気鉄道の駅名が小さく見えます。大正7年にできた仏骨を納めた奉安塔も見えます。左上に拡大図もあり、名所になりつつあったことがわかります。右上に名古屋城も書かれていて、名古屋市以外からの観光客にとって便利な地図であったと考えられます。日暹寺のまわりには、八十八ヶ所の霊場がずっと広がっています。

13. 千種区制施行50周年記念事業実行委員会編『千種区制施行50周年記念誌 千種区史』1987年、113～114頁。

14. 『千種区の歴史』愛知県郷土資料刊行会、1981年、150頁。

15. 『やまのて音楽祭 2003 パンフレット』城山・覚王山地区魅力アップ事業実行委員会、2003年、13頁。

り口や境内にある石造物に関心をもっている人にとっては、カミサマのような存在です。日本中の寺院、神社において伊藤萬蔵が寄進した石造物がないところはないくらいに、全国津々浦々に伊藤萬蔵の名前を刻んだ石造物があります。この人の経歴はよくわかっていません。天保4年（1833）に現在の一宮市最の農家に生まれ、名古屋城下に丁稚奉公をしていました。米の先物取引をする延米商の丁稚をして、ある年齢になってから暖簾分けを許されて、みずからの店を構えたようです。才能があったためか、米の先物取引で財をなし、金融業にも関わりました。明治維新で武士が手放した土地を取得して、借家を建てて、長者になったと言われています。いまの日泰寺の山門近くの第一札所のそばにも、伊藤萬蔵の石塔があります。伊藤萬蔵の貢献だけではないですが、四国霊場ができたことが、日暹寺が賑わいのある門前町を形成する上で一役買ったことは間違いありません。

松坂屋の初代社長であった伊藤祐民という人がいます¹⁷。日暹寺のそばに邸宅を構えて、そこが名古屋の政財界の人が集まる場になっていました。揚輝荘という名称で、いまは名古屋市所有の施設になっています。伊藤祐民は、ビルマのウー・オッタマという僧侶と親交を結び、戦中時代はアジアからの留学生を揚輝荘で引き受けていました。さらにもう一人は伊東忠太です¹⁸。奉安塔を設計した人です。東京大学の教授でしたが、設計者としても知名度が高く、平安神宮、築地本願寺などを設計しています。日本離れた、中央アジアの雰囲気のある建物が多そうです。

7. まとめ

私の話をもう一度振りかえります。第1に、19世紀末から20世紀にかけての国際情勢の問題。ラーマ5世によるタイの近代化の話です。稲垣満次郎が仏骨奉迎を発案し、タイ政府に打診します。国際情勢の中でタイと日本との信頼関係のなかで、稲垣が実行します。稲垣には海洋国家論があり、その面を出していくことで日本は国際社会で活躍できる余地があると考えていました。第2に、仏骨を受け取ることになった日本の仏教界です。仏教界としては各宗派の管長が集まり、話し合いの機会がありますが、なかなか寺院地の建立がまとまらずに時間が過ぎていきます。宗派をこえた意思決定が、いかに困難であったかを知ることができます。日本の仏教界を弁護しますと、上座仏教とは異なって信仰の焦点が釈迦に一元化されているわけではありません。本尊が、阿弥陀仏

17. 伊藤祐民と揚輝荘については、上坂冬子『揚輝荘、アジアに開いた窓―選ばれた留学生の館』講談社、1999年。

18. 伊東忠太に関しては多くの研究書があるが、さしあたり読みやすいものとして、鈴木博之『伊東忠太を知っていますか』王国社、2003年。

であったり大日如来であったりと様々です。そのことも、各宗派の利害を調整することを難しくしていたように思われます。第3に、仏骨の受け入れに立候補した名古屋市の当時の事情です。明治後半期から大正年間にかけて名古屋の東部丘陵地の開発が進みます。地元の有力者や政財界が覚王殿の誘致に関心をもったのも、産業革命を伴った都市開発を計画していたからだったこととなります。電気鉄道の敷設は、まさにその象徴です。この3つの層が相互に関連しながら、仏骨奉迎、日暹寺建立、奉安殿の完成が為されていきます。異なる次元の層が相互に作用しつつズレや錯誤を生みながらも、多くの人を巻き込んで歴史が展開していく過程を知ることができます。その点で、覚王山日泰寺は「外交と観光」の視点から見て魅力のつきない歴史的空間だと思っております。

仏骨奉迎の年表¹⁹

明治 31年 1月	ウィリアム・ベッペが仏骨の発掘
33年 1月 27日	稲垣満次郎がテワウオン外務大臣に仏骨授与を願う
2月	稲垣が各宗管長に委員派遣を依頼
4月 18日	各宗派会議で検討
33年 5月 22日	奉迎使節団が神戸港出発
6月 11日	使節団がタイに到着
6月 15日	ラーマ5世から仏骨授与
7月 11日	使節団が帰国
7月 19日	京都妙法院に仏骨を安置
9月 25日	『教学報知』で仏骨奉迎団への批判が出る
34年 2月 19日	各宗派管長会議で会則改正、負債が議論される
4月 18日	日本大菩提会が改めて発会式。村田寂順が会長
12月 6日	鴨東銀行が日本大菩提会を差押え
35年 1月 20日	日本大菩提会名誉会監会で京都、東京、静岡が候補地として提案される。
7月	名古屋に御遺形安置選定期同盟会ができる
8月 27日	名誉会監会が開催されるが、流会を重ねる
10月 2日	各宗派管長及び各宗派重役合同会議
35年 10月 12日	同会議で覚王山建設地を名古屋に決定
11月 15日	仏骨は名古屋に運ばれる
36年 10月 12日	内務省が日暹寺設立許可
37年 11月 15日	仏骨が万松寺より田代村の仮本堂へ移動
44年 8月 19日	名古屋電気鉄道が月見坂まで開通
大正 7年 6月 15日	奉安塔が完成

19. 注9、11の本、藤田和敏『悲劇の宗政家 前田誠節—臨濟宗妙心寺派の近代史』(法蔵館、2021年)を参照し年表を作成した。

覚王山日泰寺をめぐる外交と観光

はやし・まこと
(愛知学院大学客員教授)

〔論文〕

「新宗教」としての如来教の軌跡

——大正・昭和期における

神田秀雄

KANDA Hideo

はじめに一本稿の課題—

去る2020年、石原和、神田秀雄（筆者）、吉水希枝の3名は、一橋大学附属図書館所蔵の「清水諫見氏旧蔵如来教関係史料」〔以下、「清水氏史料」と略称する〕の再整理を共同研究の形で開始し、その成果として、2023年3月末日付で共編著『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）を刊行した¹。今回、上記3名は、天理大学附属天理図書館所蔵の同じく如来教関係史料である『監正院殿告辞』を引き続き共同研究の形で翻刻し、本誌上で史料紹介させていただくことにした。如来教の研究史〔特に教祖在世時代から明治期までの研究史〕については、基本的な上掲の『近代如来教と小寺大拙』およびそこでふれている諸書・諸論考に委ねざるをえないが、今回、敢えて『監正院殿告辞』の翻刻紹介を企画した理由は次のとおりである。すなわち、1802（享和2）年、元武家奉公人の女性喜之（1756～1826）の神憑りに始まる如来教では、同教の本部である名古屋市熱田区の登和山青大悲寺〔戦前・戦後を通じての通称は「御本元」。また幕末期以来「鉄地藏堂」とも呼ばれた〕が、一切の教団史料を公開していないからである。つまり、青大悲寺の方針変更が見込めない現在、教外の研究機関が書写本を所蔵している『監正院殿告辞』を翻刻紹介することは、ことに

1. 石原、神田、吉水の共編著『近代如来教と小寺大拙』は、「第一部 小寺大拙と近代如来教（論文編）」「第二部 清水諫見氏旧蔵如来教関係史料（本文編）」「第三部 清水諫見氏旧蔵如来教関係史料目録」および「付録」からなっているが、特に「第三部」の目録や「付録」等は、2023年秋までに、一橋大学附属図書館の「所蔵コレクション」としてすでに同館HPに公開されている。なお、著作権保護の観点から、「第一部」は機関リポジトリに公開の予定はないが、「清水氏史料」のすべての写真版は、附属図書館側の整理が終わり次第、同様にHP上に公開される予定である。

よると同教に関する重要史料紹介を締めくくるものになる可能性があるのである。

ところで筆者（神田）は、浅野美和子氏との共編著『如来教・一尊教団関係史料集成』²の刊行完結後に一信者の方（故人）から提供された、『御恩師清泉御庵主様御伝記並ニ監正院様御教示』（以下、便宜上、『清泉尼伝記』の略称で一貫する）を素材としつつ、2016年6月、「原田清泉尼伝の探究から試みる如来教像の再構成」と題する論考を発表した³。『清泉尼伝記』は、如来教の一尼僧原田正子（1892～1962。出家名清泉）の生涯と事績を、1934（昭和9）年頃にその弟子となっていた男僧豊行士が、1940（同15）年頃から史料蒐集と執筆を進めてまとめ、清泉尼他界後の1971年に限定出版した冊子だとのことである。実は神田は、その『清泉尼伝記』の全文コピーと同時に、大正初年当時の原田清泉尼の「憑霊」状態における発言をほぼそのまま記録したと見られる文書の部分的なコピーも提供されていた。しかし、原田正子（清泉）の伝記史料としては『清泉尼伝記』の方がはるかに詳細であるため、その「憑霊記録」の全文は通読する機会を得ないまま、2016年に上記の論考を発表していた。ところが「清水氏史料」を再整理中の2021年、神田は偶然に、『監正院殿告辞』（上、中、下）と題する書写本一組が天理図書館に所蔵されていることを発見した⁴。そこで閲覧してみると、『監正院殿告辞』は、先に部分的なコピーを提供された、原田清泉尼の「憑霊記録」を、その「憑霊」が起こった当時の如来教の末庵月湘庵（神奈川県平塚に所在）の雪音庵主が浄書した書写本であることが分かった。

なお、もう三十数年前のことだが、筆者は「如来教百九十年史序説（一）」、「同（二）」

-
2. 神田秀雄・浅野美和子共編著『如来教・一尊教団関係史料集成』全四巻（清文堂出版、2003～09年）は、村上重良・安丸良夫編『民衆宗教の思想』（日本思想大系 67 巻。岩波書店、1971 年）の刊行に際して、如来教の分派である一尊教団（本部は金沢市弥生だったが、昨年、教団が解散）が公開した教団史料を主な底本として編集した史料集である。
 3. 『天理大学人間学部総合教育研究センター紀要』第 14 号所収。なお同論考は、「清水氏史料」を素材として『天理大学学报』第 162、163 輯（1989～90 年）に神田が執筆した「如来教百九十年史序説（一）」「同（二）」（後者は清水諫見氏の生涯を初めて紹介した論考である）等とともに、天理大学HP上のリポジトリに公開されている。
 4. 天理図書館では、近年、蔵書目録の電子化が進んでおり、2021 年にたまたま神田が「如来教」で蔵書検索した結果、同館には『監正院殿告辞』（全三巻。毛筆の書写本で「貴重書」）を含む「石橋文庫」が所蔵されていることが明らかとなった。なお、『天理図書館四十年史』（天理大学出版部、1975 年）には、同館蔵書として「石橋文庫」の名称を確認できるが、同文庫が収書された経緯には直接の言及がない。しかし、石橋智信（1886～1947）が、天理教二代真柱中山正善（1905～1967）にとって、旧東京帝国大学における指導教授姉崎正治（1873～1949）の後輩に当たる事実を考慮すれば、1947 年に石橋が没した後、同人の旧蔵書が天理図書館に寄贈されたと推定できる。なお、御元本は『監正院殿告辞』も公開していないため、現状で一般の研究者が同史料の全文を披見できるのは、天理図書館所蔵本のみである。

という論考をまとめたことがある⁵。そしてその際、特に後者の中で、「清水氏史料」の何点かにも言及しながら清水諫見氏の生涯について論述したが、それは主に、生前の清水氏自身の証言に依拠した論考だった⁶。その後、『史料集成』IVの解説第三章や、神田秀雄『如来教の成立・展開と史的基盤—江戸後期の社会と宗教』（吉川弘文館、2017年）で如来教の近代教団の形成について論じたが、特に大正期以降の如来教史は改めて描き直せていない。しかし、『清泉尼伝記』に加えて『監正院殿告辞』も披見可能となり、「清水氏史料」の整理も完了した今、それらを併せて分析することで、大正期以降の如来教史はかなり公平に描き直せる条件が整った。そこで本稿では、「如来教中興の祖」と呼ばれた小寺大拙没後の如来教が抱えた課題を、教団指導体勢の再構築と教団近代化の実現であったと捉え、容易には並行しがたいそれらの課題に、如来教がどのように取り組んだのかを見直してみたい。

二つの課題のうちの前者については、原田正子という、満20歳の女性が如来教に入信し、13歳の時に死別したその母の霊が正子に降下して語るようになるというできごとの発生が、課題解決の最初の糸口を提起している。それに対して教団の近代化は、1917（大正6）年、愛媛県八幡浜町で如来教に入信した、当時15歳の清水諫見という少年が、翌年、御本元で出家して東京の東光庵に配属された後、教内に後掲庵主問題の「紛議」が起こったことを機に、自分が信仰する宗教の価値を学問的に明らかにしようとして決意して大学専門部に入学したことが、課題解決への道筋を切り開いた。以下、1 原田正子の入信と「監正院の降霊」、2 清水諫見氏の入信と大学専門部入学、3 後継庵主問題・「開頭」運動・「一尊如来教」の分立、4 総動員体制と如来教内外の動向、の4章にわたり、大正・昭和期の如来教と日本社会の相互関係を追跡し、「新宗教」としての如来教の特徴に迫ってみよう。

1 原田正子の入信と「監正院の降霊」

今回、本誌上で翻刻紹介している『監正院殿告辞』は、信仰的な立場からの評伝『清泉尼伝記』⁷の著者豊行士が、その執筆の際に主な典拠とした史料である。『清泉尼伝記』がさまざまな情報源への言及に富む相当詳細な評伝であるのに対し、『監正院殿告辞』は、「憑霊」状態における原田正子（清泉）の発言や、同人が個人的にまたは尼僧として関わった人々と「監正院の霊」⁸との対話内容を、ほぼそのまま記録している⁹。そこでそうした

5. 当該の2論考については、前掲の註3を参照されたい。

6. 実際には、「清水氏史料」を一橋大学図書館へ寄贈する旨の意思表示をしていただいたのとはほぼ同じ頃、筆者と浅野氏の質問に応える形で便箋数枚に手書きでまとめられた回想録である。

7. 原題は、先述の通り、『御恩師清泉御庵主様御伝記並ニ監正院様御教示』であることに注意されたい。

8. 「監正院貞室妙泉大姉」が原田正子（清泉）の母の戒名。

9. 石橋智信が最初の論考で紹介したように、如来教の教典『お経様』は5次にわたる厳密な手続き

両者の性格の相違に留意しつつ、原田正子の如来教への入信と「監正院の降霊」という事態の歴史的な性格をまとめ直してみよう。

まず、原田正子の如来教への入信は、家父長制的家秩序が優勢な時代に旧士族の家に生まれた正子が、母に暴力を振るった父や、母子の経済的日常生活も顧みずに家を空けていた父に対して、幼少期から反発をつのらせ、13歳で実母と死別した頃には神経症に陥って、一時は精神病院にも入院した後、次々に妻を替える父との同居を拒む手立てを探る中で起きたできごとだった¹⁰。如来教との最初の出会いは正子にとって半ば偶然だったが、とにかく父との同居を免れようとして正子が如来教に続いた〔東光庵で自ら髪を切り落とし、父に渡した〕ことが、『監正院殿告辞』の本文からはっきりと読み取れる。

また、正子の入信後は、かなり短時日のうちに「監正院の霊」が正子に降下して発言するようになるが、註3に前掲の拙稿「原田清泉尼伝の探究から試みる如来教像の再構成」以来、筆者はそのことの意味を次のように考えている。すなわち、父原田豊の身勝手な生き方に、二度とない思春期や青年期を抑圧され続けてきた正子が、何かを意思表示するためには、自分の意思の正当性を誰の目にも明らかにしつつ主張することが不可欠だった。そして、夫より年長かつ病弱で、夫には逆らえずに世を去った母が、生前に語り得なかった夫への要求を「遺執」として語った場合、当時の社会はその「遺執」に同情を寄せ、加勢する可能性が高いことを、正子はよく理解していたのである。亡母の戒名から名付けられている「監正院の霊」の発言は、実は以下のように段階を追って発展を遂げている。

イ)「監正院の霊」が東光庵の妙花庵主に初めて語りかけた発言¹¹〔『監正院殿告辞 上』の、正子が東光庵へ初参籠した1912(明治45)年4月13日夜の記事から〕

〔前略〕「私ハ此子の母でござります。此子ハ誠ニ不仕合者ニござりますが、平塚とやらニて如来様か神様かハ知らね共、初めて助る綱ニ導かれて、亦爰〔東光庵〕で如来様か神様かハ知らね共、助かる綱ニ連りましたニ、此子ハ気のあらき者にて心の変る此子ニござりますニ、どふぞ御免んどう見て、御師匠様と

を経て成立している。そのため「監正院の降霊」の筆録も、体裁上はそれに倣おうとしていたと見ることが出来るが、雪音庵主の弟子に当たる清泉の言動は、雪音が了解できる範囲でまとめ、好ましくない部分は捨象している可能性もありそうである。

10. 原田清泉の生涯に関する詳細は、前掲註3の拙稿「原田清泉尼伝の探究から試みる如来教像の再構成」を直接参照されたい。なお『監正院殿告辞』は、上記拙稿で展開した論点を補強する内容を備えていると筆者は受けとめている。

11. 以下の一連の引用は、『監正院殿告辞』(上、中、下)から。原史料の校訂方法は、前掲『近代如来教と小寺大拙』の方法を踏襲したが、引用文中では、清水氏の原註は()で、神田による註釈は〔 〕で囲んで表示している。

やら、どふぞ免んどう見て下され」と手を合せて、「どふぞお頼申ます〳〵〵」とくれ〳〵の頼の詞にて、また正子ニ対してハ、「是迄の心を入替へて如来様か神様かハ知らね共、此度助る綱ニ離れぬやう、心變りのせぬ様ニ、母の頼みニ来たのでや程ニどふぞお頼申ます。此綱ニ離れると母諸共（もろとも）ニ地獄の苦患を受ねバ成ぬニ」と繰かへし〳〵〵ての頼みにて、右の様体ハ如何ニも地獄の火炎の中より漸々の事ニして、此子が助かる綱ニ連りしお蔭にて、今夜爰迄出て頼む詞が出来た事と察したり。〔後略〕

この一節は、「監正院の霊」の言葉が初めて語られた時の記録である。聞き手〔妙花庵主〕がどう受けとめるか分からない状況下での発言であるため、「どふぞ」という嘆願が繰返されており、後半部には、正子に向けた厳しい戒めの言葉も見える。また、1913（大正2）年7月20日に正子が単身、名古屋熱田の御本元へ参堂し入堂を願い出た後のある夜、足に針を折り込んだ旨を御本元の空如庵主に訴えた直後にも、ほぼ同様の場面が登場する¹²。いずれにせよ「監正院の降霊」の初期段階は、「霊」の言葉として聴き取って貰えるか否かを探りながら、発言者と聴取者の会話が進められている段階である。

ロ)「監正院の霊」が夫に要求を突きつける際の発言〔1914（大正3）年8月3日（亡母の祥月命日）を過ぎた同月8日以降に夫原田豊に向けた発言。同月7日、豊が平塚の月湘庵へ着くと、すぐに清泉は行方不明となったため、父豊がいったん帰京し、翌日、清泉発見の報を受けて改めて東京から駆け付け、清泉のいる平塚高根の真壁家に出向いた8月8日夜の場面¹³（『監正院殿告辞 上』）から〕

〔前略〕私ハ此子の母でござります。生存中ハ永々お世話さまニ成まして、有難う存ます。草葉の蔭から手をついてお礼を申ます〳〵〵。〔中略〕私ハ此子の可愛一念で、往場がないで苦しんで居まして、一度原田さんニ頼度（たのみたい）〳〵と思ひまして、毎夜〳〵満十ヶ年の中、あ方の許へ参りましたが、お頼申せなんだが、〔中略〕此子の悪心や乱心ハ、此子の可愛余りニ私が苦〔し〕ミをさせてをるニ、どふぞ原田さん〳〵、手を合せる心ニ成て下され。所詮聞て下されねバ、此子をつき殺して、此子の苦〔し〕ミの通りをあ方ニさせますニ、夫を証拠ニ、私の言（いふ）事をどふぞ〳〵聞て下され。〔中略〕どふぞお

12. 紙幅の関係でここでは引用を割愛しておく。なお、『監正院殿告辞』（上、中、下）はいずれも帖番号が付されていないのだが、当該箇所については「上」の「七月廿日」のやや後に相当するので、翻刻文を直接参照されたい。

13. 当該史料本文中に見える「午前十一時頃」は、「午後十一時頃」の誤りであろう。

師匠様といふか何んと言かハ知らね共、心の高い心を低くして、腹の中から此子の事を頼んで下され。さふ致したら私も助る道も出来ませふニ、どふぞお頼申ます\／＼／。〔後略〕

ここに語られているのは、思春期の娘を残して「監正院」が他界した結果、娘の行く末に大きな執着があるため、成仏できずに墮地獄状態にあること、その墮地獄状態が娘正子に「悪心や乱心」をもたらして苦しめていること、もし原田が「監正院」の頼みを聞いてくれなければ、娘正子を「つき殺して」、正子と同じ苦しみを原田に味わわせるつもりであること、娘が如来教の尼僧となった今こそ、夫原田には高慢な心を低くして、師匠〔庵主〕に娘のことを心から頼み、娘の出家生活を後援してほしいこと、そうすれば自分〔「監正院の霊」〕にも墮地獄状態を脱する道が開けるので、どうか以上の願いを実行してほしい、という趣旨である。

ハ) 翌8月9日、夫原田と清泉の問題に対する月湘庵の雪音庵主の言葉〔取り組み方〕を、「監正院の霊」が信じるようになった様子を伝える記事〔「監正院殿告辞 上」〕

「其様ニ原田さん〔ここは原田正子の亡母「監正院」を指す〕、此子、原田さん、此子と言（いハ）ずと、此子の事ハ私がどこ迄も引受ますで、如来様と言事をよふ覚（おぼへ）て、如来様ニ願ツて、如来様ニ助て貰ひなさい。私も願ツて上ますニ」と申セバ、と（そ）こで母の精霊ハマことニうなづき、「有難う存（ぞんじ）ます。其様（そのやう）な事ハ誰も一口も教えてくりやせんニ、有難う存ます\／＼／」と、真ニ歓びの体（てい）ニして、是より母の精霊ハ、如来様ニお縋（すがり）申御縁を結びしと相見ゆ。

前日に引き続き、「監正院の霊」はほぼ同趣旨を語って夫豊を責め続けていたのだが、雪音庵主と原田との間で、一旦は清泉を東京に連れ帰り、「病気（「憑霊」）」が収まったらまた月湘庵で預かろうと約束するのを耳にしたため、「只〔で〕さへ心の定まらぬ此子（正子＝清泉）を東京へ連帰れば、私も此子も原田さんも、共ニ\／〔に〕此苦み」になると「監正院の霊」が強く反発した。そこで雪音も、清泉を東京へ帰らせても解決にはならないことを悟り、清泉のことは自分が預かるから、「此子、此子」と、13歳の正子を残して死んだことの「遺執」を語るのではなく、「監正院」自身を助けてもらえるように如来様に願いなさい、と「霊」に勧める発想に立場を転換したため、「監正院の霊」もその言葉に感謝し、そのことが「監正院の霊」を如来に縋らせるきっかけになったと、雪音は記録している。

なお、その8月9日、「監正院の霊」はさらに、夫豊やその現妻について、東京の末庵への定期的参詣や撰心会への参加を求め、清泉の着物や飯米を庵主に託すこと、大切

な命日〔崇徳上皇=金毘羅大権現の命日〕に当たる18日には、清泉が世話になった人々に茶飯を振る舞い、自分〔「監正院の霊」〕の代わりに礼を述べてほしいこと、等も要求している。その後清泉には、「水と重湯のみを食」し、言語も通じない〔しばしば手真似で会話する〕ただならぬ様態が8日間ほど続き、「監正院の霊」は、「日夜ニ地獄の苦患の有様を眼前ニ見セ」た上で聴衆に語りかける、という発言手法を確立してゆく。

二)「監正院の霊」が清泉への降下を止め、「人の腹へ宿」る日にちを予言する発言〔1914(大正3)年8月15日の発言として記録されている部分から(『監正院殿告辞 上』)〕

爰〔平塚の月湘庵〕のお師匠様とやら、東京〔東光庵〕のお師匠様とやら、原田さんの事、どふぞお頼ミ申ます。私ハ此子の仏縁深くてお弟子ニして戴きしお蔭ニ、如来様や御師匠様のお蔭ニて、九月三日ニハ人の腹へ宿れる事ニ成まして、右の手ニ赤きあざの有子が何所かニ生れましたら私だニ、其子大きく成ましたら、是非お弟子ニしてやつて下され。〔中略〕原田さんの疑ひ晴させ(ん)が為、十八日迄此子ニ気を狂(わ)せて置ますが、十八日午前四ツ時ニハ本気ニしてお目ニかけますで、其日ニハ原田様ニも是非御参詣被下て、私の供養をして下され。

ここから分かることは、「監正院の降霊」はその終結が予告されていて、無限に続くものとは考えられていなかったことである。つまり「監正院の降霊」は、清泉に大きな精神的・肉体的負担を強いるものなので、いつまでも続けられないことは確かだが、先が見通せないまま続けられていたのである。

ホ)身近な同信者等の日頃における信仰への取り組み方を改めさせる発言〔同年8月21日午前10時から、教祖の「取次役」覚善院の命日法会のため、一時「憑霊」状態から覚醒していた清泉による「地獄の様子」の話が終わった後、「監正院の霊」が改めて降下した形での発言(『監正院殿告辞 中』)〕

夫より常の通り働き居(おり)、御経様もすみ、勤行(ごんぎやう)終ると間もなく苦しミ、凡(およそ)二十分程七転八倒、地獄の有様を見せしめ、夫より監正院ハ、惣同行ニ向ひ(此日参詣百四十人程)、其中ニも、「須賀の同行ハ心得が悪いぞへ、仮初(かりそめ)ニも頭を丸め、出家をした者の選好(えりごのみ)をして、あの庵主ハ斯(この)でやの、此庵主ハあゝでやのと言って、何事でや」と大音ニて叱り、此音三町ほど響く。「惣同行、御日待の勤め方が悪いぞへ」と大音ニて叱り、「御日待と言(いう)ハ神様を請待(しやうだい)をするを御日待でやニ、神様を請待する者ハ一人もなく、坊主の請待斗(ばかり)でや。坊主の請待をするで、お辞が腹へくすがらぬ。(中略)神様を御請待せる御日待なら、

坊主ニはくさり飯でも能(よい)ぞや。又此中ニハ、此坊主ニハ是をして振舞が、此坊主ニハ是丈で能(よい)と、御馳走ニ迄隔(へだて)をせる者が有ぞや。須賀の同行ハ明朝より心改めて、一週間の日参、其上御日待取極めてさし上ます。

この一節には、月湘庵の法会で覚醒状態だった清泉に再度「監正院の霊」が降下し、平塚須賀在住の同信者等は「坊主の選り好み」をするという大罪を犯している、僧尼に自宅へ出張してもらい、そこで参集者が僧尼による『お経様』の読誦を聴聞する「御日待」とは、「神様」を「請待(招待)」するもので「坊主」を「請待」するものではないから、どの「坊主」が来るかを問うべきではなく、ましてや来訪する「坊主」によって出す食事に差を付ける等、「須賀の同行」は大きな過ちを犯している、これは他人事ではなく「惣同行」の問題だ、「須賀の同行」は明日から心を改め、早朝の日参を一週間勤めたら、その上で「御日待」の日程を決め直す、という意味のことが語られている。この「坊主の選り好み」以外にも、夫に対する口喧しい物言い、他人への「腰高」な接し方、嫁を自分の好みで離縁してしまった母、等が批判されているのだが、9月2日まで続く「監正院の霊」の発言内容は、日を経るほどに、亡母や清泉の私的な問題から、如来教信者一般の日常的な問題に拡大していくのである。

へ) 組織としての如来教は「監正院の霊」の言葉をどのように受けとめるべきかに言及する発言〔『監正院殿告辞 中』〕

「監正院の霊」が清泉に降下して発言するという事態は、やがて、組織としての如来教における扱いをどうすべきかが問題になってゆく。8月21日に「監正院の霊」が、月湘庵「須賀同行」の信仰態度如何に応じて「御日待」の日程を組み直す旨を語ったことから、翌々23日には、「御日待さし図の様子」は間違いなく「御老師様(小寺大拙)」が心を添えて言わせたものだ、と人々が実感しはじめ、御本元へ知らせるべきだとの意見が出て、月湘庵の総代真壁、鈴木の両名と「監正院」の夫原田豊がすぐに夜行で出発した。そしてその翌日、「監正院の霊」は、次のように発言内容を更新していく。

〔前略〕私ハ御老師様〔小寺大拙の「霊」〕ニ、八月十一日の午前七時ニ救ひ上られまして、有難う存ます。厚くお礼申ます\。私ハお蔭様で、此苦患を遁れて楽の身と成ましたが、世界のお方ハ御存じないで\、見せて上度(あげたく)で\、私の助で戴いたお礼ニ是を知らして上度(あげたい)と御老師様ニお願申たら、「夫(それ)ハ能事(よいこと)でや。信心(まことしん)でや。己(おれ)も手伝ツて遣る」と仰られたで、皆様ニお話しを致しますニ、能(よう)心して\勘考をしてお聞下され。〔中略〕

ここには、「監正院の霊」が日々続けている、「降霊」の冒頭で10～20分ほど墮地獄

の様態を人々に見せるという手法は、あの世の「御老師様〔小寺大拙〕の霊」も「よいことでや」と賛同し、「己も手伝つてやる」と仰っているのだと、「監正院の降霊」自体が大拙の「霊」の指示にもとづいて行われている、という位置付けが語られている。また、上記の引用には次の一節も続いている。

今でさへもつて御本元の内幕はめつちやくちやです。○口広い事を言様（いうよう）なが、是を疑つて用ひぬ時ハ、御本元ハ法は立て行ませんぞへ。別ても髪取たお方がたへハ、「事有度（ことあるたび）毎ニ後世\／と心を付て、しりぞいて勘考をして、大事を取て事を謀（はか）れ」との御老師様よりのお言伝（ことづて）。秋とやらあちらへ行た節ニハ、髪取たお方がたへ、別ても\／の御言伝。

つまり、「監正院の霊」は「御本元の内幕はめつちやくちや」だと認識しているのだが、「監正院の降霊」を疑って用いなければ、御本元が説いてきた済度の筋道は立ちゆかなくなる、とりわけ如来教で出家した人々には、何か事が起こればそのたびごとに、「後世」という、教祖が存在を明かした究極のコスモスに思いをめぐらして、現世の基準から一歩下がって物事を見直せ、との故大拙和尚の伝言がある、秋の撰心会に御本元へ行くなから出家者たちにそのことをよく伝えよ、というのである。

その後の8月27日夜には、御本元の庵主や和尚の代理として納所の五嶺が、検分役を果たすべく月湘庵に到着し、翌28日には、妙花、雪音、拙布、真来の4人の庵主と合議が行われた。そして同日中には、「監正院の霊」の言葉は「大拙和尚の霊」の意向を間違いなく伝えているものだ、との判断で一致し、翌29日には、月湘庵の雪音庵主が御本元へ報告のため上名した。そして9月1日には、御本元の了解を得た雪音庵主が月湘庵へ帰庵したという。

ト「監正院の霊」が新たな転生を遂げたという発言〔同年9月2日の記事から（『監正院殿告辞下』）〕

二日朝、「けふハ最（も）ふいよ\／私のお別れでやで、皆様ニハお昼ニうどんをふるまつて下され」と申され、「私ニもうどんをニツ、おまんぢうを三ツふるまつて下され」と申。（中略）

約束の如く一時をチンと打と同時ニ、目の覚たるが如く二元の清泉と成し。此様体ハ実ニ寂然として、草木虫虻ニ至る迄声なくして、例（列）座の面々深く感じ、忍び\／泪を呑み、叔として黙座呪念するのみにて、是臨終の容体也。此事ハ清泉の母の監正院が八月八日より清泉の身体をかりて居故（おるゆえ）、姿ハ死人同様にて息有斗（ばかり）。話をする節ハ、監正院が言（もの）言ふ。

「清泉ハ」と尋ねれば、「あちらニ坐禅して居」と手真似ニて示す。(中略) 此信を尽したる功ニ依て、九月三日と言日二人の腹ニ宿るとの事ニして、監正院の精霊が助けられて清泉の身体を離る証拠ニ、九月二日午後一時ニ臨終を示したり。是清泉の魂ニ入替りたる印なり。(後略)

この9月2日の条は、先に8月15日、18日の条に見えていた、「監正院の霊」が未成仏の状態を離れ、9月3日には「人の腹に宿」らして貰う、という予告を忠実に遂行し、「霊」が清泉の身体を離れた場面を表しているものである。この後清泉は、「監正院の霊」から(夢中等で)聞かされた言葉を語ることはあっても、直接「監正院の降霊」状態で語ることは当分の間なくなるのだが、9月3日夜に「監正院の霊」が「御礼」に来て語ったという内容が、翌4日の条に、『私〔監正院の霊〕が此子の身体をかりて居中(おるうち)ハ、皆様が改めて御参詣ニ成ましたが、私が帰ると同時ニ皆様がカナ(金)仏様拝(おがみ)斗りでや』と深く歎て往れました」と記されている。

すなわち、「監正院の霊」が清泉に降下して、「七転八倒地獄の容体」の苦しみを示しつつ、自らの意思や如来様、「御老師様〔小寺大拙の霊〕」の意向を人々に伝えるという行動が、その場への参集者の心にどれほどのインパクトを与えるものだったかが推察できよう。

チ) 雪音と清泉の東京出張〔大宮等周辺も含む。同年9月13日の部分から(『監正院殿告辞 下』)]

○十三日、雪音、清泉同道、東京へ行。(是ハ監正院八月廿五日頃申されし事ニハ、「原田氏を初(はじめ)、わざ／＼お呼寄申せし方がたへお礼ニ連て行て被下。」お礼ハ方便、其実ハ御縁つなぎの為也。

『監正院殿告辞』は、大正3年9月21日の「翌廿一日、雪音、清泉、月湘庵へ帰る」という記事で終わるのだが、その前の約一週間、雪音、清泉の両名が東京へ出かけていたことは、取りあえず上記の記事から確認できよう。しかもその目的は、表向きは遠路を月湘庵まで来て貰った方々への「お礼」のためだが、「其実ハ御縁つなぎの為」との意図を含むものだった。実は約一ヶ月ちかく前の8月18日の記事は、「八月十八日迄ニ、原田一家を悉く此度の御縁ニ纏らせ、真(まこと)の信心の心をおこさしめ、当月湘庵ハ最初、清泉御結縁(けちゑん)のゆかりもあり、依て監正院、清泉の体をかりて、其お礼として先(まづ)此平塚月湘庵同行を、全国中諸庵の見せしめ、戒しむるとの事ニて〔後略〕』という一節で始まっており、そのことから、「監正院の降霊」は、出家した清泉への後援を夫原田豊に約束・実行させるのみならず、かなり早い時期から原田豊の一族に如来教の信仰を勧めたり、同信者たちに信仰活動の見直しを迫ることを目的に

起こったできごとだったことは、間違いないのである。そして9月3日以降、「監正院の霊」が「人の腹に宿」ったとされた以上、そのような信仰の勧誘は、最早、月湘庵に人々を呼び集めて「霊」の言葉で語りかける方法ではなく、清泉や雪音庵主の方から東京方面へ出向いて意思疎通を図るといふ、さらに積極的な布教の形に変化していったのだと言えよう。

およそ以上イ)～チ)のような流れを確認すると、一連の「監正院の霊」の発言に対して、平塚の月湘庵や東京の東光庵、さらに名古屋の御本元といった組織の責任者たちは、20歳を過ぎたばかりの若い女性の口から語られる「霊」の言葉だとされる発言を、なぜかなり容易に、故小寺大拙の意向に従ったものと認知したのか、という大きな疑問が湧いて来よう。その疑問に対する筆者の解釈を一言で記せば、それは「監正院の霊」の発言が、小寺大拙没後の如来教幹部等にとって、組織の求心力を取り戻す、ないしは強化させるために、他には求めえない筋道として期待を懸けるものになったからだ、ということになる。もちろん、如来教の僧尼や信徒の中には、「監正院の降霊」なる発言を信じようとする者や、批判的な態度で応じる人もいたことは確かで、そのことは『監正院殿告辞』下の末尾ちかくにもそれらしい記事がある。しかし、故小寺大拙に代わるような新たな指導力の発揮は決して容易でなく、むしろ故大拙の「霊界における思い」を間接的に伝える回路を持つ人が現れて、しかもそれが亡母の「霊」が語る「遺執」の延長上の発言だとされ、さらに日常的な信仰姿勢を見直させ、新たな布教の筋道開拓にも取り組もうとする内容を含んでいたとすれば、その状況に乗ることは、組織人として、他には望みえない選択肢となったのではないだろうか。

なお、小寺大拙の兄省齋一家は、大拙が、師弟の約束を結んだ若い女性を含む出家者を多数集めて、在俗信者を導かせようとしていると見て、在俗主義に徹しないその路線を批判し、1884(明治17)年、大拙を御本元から追い出したという¹⁴。そのため大拙は一時、東光庵の創設者である金子大道のもとで在京生活を送り、程なく名古屋に戻ったが、1886(明治19)年には省齋一家から改めて「分離状」を渡され、それを機に小寺両家は表向きの交際を25年以上断ち続けたという。そしてその後の1914(大正3)年、原田清泉の身体に「監正院の降霊」が起こったのを機に、省齋・大拙双方の子息が互いに和解したというのだが、そのことの背景には、おそらく次のような事情があったものと筆者は考えている。すなわち、「監正院の霊」の発言中に「御老師様(小寺大拙)の霊」のあの世における意向が語られるようになったため、小寺両家の関係が良かった時代のことを含むその発言に触発されて、如来教の法灯にはやはり小寺一族が関わるべきだ(関

14. 以下、明治17年頃以降の小寺省齋一家と大拙との反目については、登和山青大悲寺『御本元様ご沿革史(案内記)抄』(昭和51年6月)P.16～21、また前掲、石原、神田、吉水編『近代如来教と小寺大拙』のP.20～22を参照。

わりたい」という認識を、両者の子息（小寺任風と小寺雲洞）が共有するに至ったのである¹⁵。

ところで、『監正院殿告辞』は1914（大正3）年9月21日の記事が最後だが、原田清泉はその後の1960年代初頭まで、近代如来教史上のキーパーソンであり続けた。1925（大正14）年、空如庵主の他界後、一時、同庵主の「遺書」によって後継庵主に指名されたこと、庵主就任辞退後に「三年行脚」に出たこと、その後、浅野恵大和尚の指示で大阪の江石庵庵主となり、終生その立場で活躍したこと、戦時下に御本元と清宮秋叟等との馴れ合いを批判し、大拙の子孫等とともに御本元を「破門」されたこと、戦後の1960年、御本元と江石庵との「合同」を再度実現したこと、等がその主なものである。しかしここでは、『清泉尼伝記』と『監正院殿告辞』の記事が微妙に異なる一点だけを取り上げておきたい。

すなわち、『清泉尼伝記』では、清泉尼のさまざまな失敗談や、無礼だと見られたり、徹底して忌避されたりした事実が、むしろ積極的に描かれている。それに対し、『監正院殿告辞』では、清泉尼の「欠点」はほとんど描かれない。ただ、例えば『監正院殿告辞』の次のような一節は、『清泉尼伝記』にしばしば見られる庵主や先輩尼僧等に対する、清泉尼の「甘え」の事実と重なっているように思われる。

〔前略〕監正院申されるニハ、「此子を爰の庵主の腰巾着ニして、手ニ付（つけ）足ニ付（つけ）、仕入れて下され。此平塚ハ御老師様のお心の懸た大事の所でやで、土台を堅める為ニ、三、四年ハマづ、庵主を代（かえ）んやうニして、春秋の二度の撰心ニハ同道して下され。是ハ母としてハ申されん事でやが、御老師様より『言て呉よ』との事で有ました。此子ハ寿命が短（みちかい）で、庵主と成てハ助（たすか）れんニ、一生小僧で置て、口やかましい気高い子でやで、つねりたゝきして、少々事でも免（ゆる）さずニ、きつく仕入て下され」〔『監正院殿告辞』中より。後略〕

この一節で「監正院の霊」は、正子を「庵主の腰巾着」にして厳しく仕込んでくれと雪音庵主に求めており、庵主になったら正子は助からないからだと言っている。それは言い換えれば、清泉自身が、庵主の身边で片腕となって働きたいという承認欲求を持っていたことを表している。そして、『清泉尼伝記』にしばしば登場する空如庵主や先

15. 「清水氏史料」中の小寺大拙書簡の一通（明治16年8月17日付寺尾是道宛書簡：2128史料）には、省齋の長男金朗（後の任風）について、大拙が、小学校の教師を辞めて仏法（坐禪行）に専念しようとしていると評価している言葉が記されている。その文面は、当時の大拙がその金朗に自分の後を継がせようかと考えていた、とも読める内容である。

輩の尼僧、御本元の客人等への「甘え」の場面も、実は同様の承認欲求に由来する行動だと筆者は考える。そうした「甘え」は、清泉尼が尼僧として信頼を得にくい最大の要因にもなった¹⁶のだが、昭和初年、大阪江石庵の庵主に就任して以降はぱったりと止み、むしろ坐禅行や断食行等を自らに厳しく課す方向に転換していったようである。

以上のような「憑霊」は、例えば津島寛文『鎮魂行法論』（春秋社、1990年）で論じられているような、修練によって獲得できたり、「霊能」を他者にも広めうるような「憑霊」とは明らかに異質なものである。同様な事例が他宗派にも見られるかは筆者にも未詳だが、「監正院の降霊」は、不特定の同信者への拡大を目指していない点で、明治時代までにいくつか発生した創唱宗教の教祖の神憑りにちかい、と言えるのではないだろうか。

ここで、太平洋戦争後の如来教とも大きく関係する、大正期における原田清泉（1892～1962）と安部家一族との出会いにふれておこう。安部家一族とは、幕末から大正期にかけて商人・実業家として活躍した安部幸兵衛（1847～1919）一族のことである。安政年間に富山から江戸に出て、伯父安部長兵衛の養子となった幸兵衛は、13歳で海産物問屋榎波屋の丁稚となり、支店開設に志願して横浜へ出向き、明治7年の支店閉鎖後も、支配人の増田嘉兵衛と商売を継続、1884（明治17）には、益田屋安部幸兵衛商店として独立し、1895（明治28）年に横浜舶来砂糖貿易取引組合を組織して以降、糖商、横浜の貿易商、実業家として名を馳せた。その長男幸之助（1869～？）の子女6男5女のうち少なくとも4人が、清泉との縁から如来教に入信している。その縁とは、1896（明治29）年生まれの名女玉と清泉の出身校が、当時の芝区聖坂のフレンド女学校だったことで、おそらく1913（大正2）年に、御本元で服毒自殺未遂をおこした清泉が平塚の月湘庵へ戻されていた時期に、平塚海岸にあった安部家の別荘を托鉢で訪れたのが、玉と清泉の再会になったらしい。なお、京都に嫁いでいた長女安部玉は、1923（大正12）年9月の関東大震災時に全壊した安部家の別荘を、たまたま訪れていて幼児とともに被災・死亡し、怪我を月湘庵の尼僧に救われた五女和子、肺結核を病んでいた五男富五郎〔1960年代に御本元の和尚に就任〕、六男作治の3人が、後に大阪の江石庵で清泉を師として出家している¹⁷。

なお、如来教の大きな特徴は、宗教活動の大衆化がなかなか困難だった反面、大商人や大実業家等が経済的支援者となったことであり、安部家以外にも、教祖時代の名古屋

16. 『清泉尼伝記』P.33には、大正3年の月湘庵での「憑霊」後、清泉尼が御本元へ戻ると、「空如尼師はあの清泉という大魔道にだまされてしまって居る。清泉一人を追い出す事が出来ねば連れて二人で御本元を出て行けと迄になり、又空如尼師も夫迄覚悟はせられた」、とある。

17. 以上、この段落については、信者の方々からの聞き書き、人事興信所編『人事興信録』第2版～第25版、および富強世界社編集局編『大正成金伝』（富強世界社、大正8年）等による。なお、三男秀三郎も結核から入信したらしい。

の米穀商美濃屋善吉とその後継者小寺一夢〔大拙の父〕、江戸出身で尾張藩御用商人を務めた石橋栄蔵等の例がある。

2 清水諫見氏の入信と大学専門部入学

大正時代は、明治天皇という政治カリスマの他界という現実から始まり、二次にわたる「護憲運動」が展開された「大正デモクラシー」の時代としてよく知られている。しかしここではむしろ、大正時代を通じて高等教育の大幅拡充が社会的ニーズとなり、そのことが如来教の教学創出の重要な背景になったこと、また宗教界にセツルメント運動をはじめとする新たな社会活動を展開する宗派が登場し、この時代の如来教はそうした活動からも一定の影響を受けていたと見られること等を中心に、時代状況と如来教との関連を論じてみよう。

先述の「清水氏史料」〔現、一橋大学附属図書館蔵〕の旧蔵者である清水諫見氏（1902～1985）が、大正末年から昭和初年にかけて、如来教の教学を最先端で担った人物であることは、註3に前掲の拙稿「如来教百九十年史序説（二）」で明らかにしているが、その際に論述の主な素材にしたのは、1979年前後、浅野美和子氏と神田の質問に答える形で清水氏が便箋にまとめて返送された回想録だった。しかしその拙稿は、「日本大学専門部宗教科」「マハヤナ学園」「横山秀暢」等の語句がキーワードだとの見当は付けていながら、それらの語句を深掘りできないままに終わっている。そこで、それらが清水氏の回想録にどのように登場するのかを、できるだけ原文を引きつつ、かつ筆者の註釈も加えつつ確認してみよう―清水氏原註は（ ）で、筆者の註は〔 〕で囲んで掲げる一。

まず、回想録の中程に記事がある「日本大学専門部宗教科」については、若年期の学歴等も重要な関連事項なので、清水氏の生い立ちから入信頃までの記事内容を次に改めて要約してみよう。

清水諫見氏は、1902（明治35）年、当時の愛媛県八幡浜町日土（ひづ）の農家に八男として生まれた〔回想録には「日土尋常高等卒」とあり、中卒ではないと見られる〕。同町在住の「清水重助（次兄）の養子とも社員と（次兄に子なし）もつかず、醤油醸造業（最小規模）に約一ヶ年、脚気の気味から慢性腎臓炎の為、楠の濱といふ漁村の姉の嫁ぎ先で絶対安静の療養約一ヶ年、軽快して八幡浜の次兄方にぶら／＼して静養¹⁸」〔中略〕十六歳の頃〔数え年なら1917（大正6）年〕、近所の老婆の勧めにより、同町内に所在する末庵天性庵に参籠し、

18. 清水氏の回想録にはさらに、当時の唯一の楽しみは、かかりつけ医が貸してくれる『吾輩は猫である』等の本を読みあさることだった、とも記されている。

如来教に入信した。〔中略〕「その秋の十月、御本元に於ける秋期撰心への参加、そして撰心が終わった十月の中頃、私は発心して出家し、『了拙』と云ふ法名を戴いた¹⁹。〔中略〕「翌年（大正七年）の秋期撰心の後、東京の東光庵の清宮秋叟師の下で修行すべく配属され初めて東京の地を踏みました。」〔中略〕「其後〔関東大震災後〕御本元の空如庵主（管長）の御逝去に伴って後継者選出に関はる紛義（議）が起り、徴兵適齢に達した私には『ここにもか』の感を懐き、〔中略〕法城を守護す（る）為には、教団全体が、教養を高め展かれた意識で、御経様の根本精神を把握し、堅持すべきはあく迄堅持し、革新すべきは革新することが最大切であることが痛感せられ、意を決して自ら勉強する他なしと堅い決意を以つて、先づ予備校に通ひ、日本大学専門部宗教科に入学した。」〔後略〕

以上から直接理解できるのは、田舎町の八男に生まれ、次兄の家の跡取りになることもまだ決まっていない少年期を病弱な身体で過ごし、勉学の機会にも恵まれなかった清水氏が、如来教との出会いを通じてまったく新しい、しかも故郷を離れた東京での信仰生活に入ったこと、その数年後の教内に起こった後継庵主問題の「紛議」を機に、「展かれた意識で、御経様の根本精神を把握し」「堅持すべきはあくまで堅持し、革新すべきは革新」できる教団への改革を実現するためには、自ら学問を修めるしかないと決意し、「尋常高等卒」の学歴をおそらくは「予備校」へ通うことで補って「日本大学専門部宗教科」に入学したことである。なお、回想録に見える以上以外の主な内容は、日大では鷲尾順敬、石橋智信両講師の自宅を訪ねて如来教の研究を依頼し、清宮秋叟和尚の賛同を得て、「門外不出」の教典『お経様』を「御本元には内証」で、東光庵備本を資料として提供した結果、石橋が、最初の如来教紹介論文「隠れたる日本のメシア教」を『宗教研究』誌上に発表したこと、如来教内の機関誌『このたび』を創刊し、昭和3年2月から同年11月まで合計9号を刊行したが、以後は御本元に庵主・信徒の購読を差し止められたこと、『このたび』の停頓後に東光庵を出た清水氏は、やがて湯島に小規模な活版印刷所を開き、日本大学、神社本庁、浄土宗宗務所等を主力に営業して、私家版での『このたび』再刊も試みたこと等であるが、詳細は先述の拙稿「如来教百九十年史序説（二）」を参照されたい。

そこで改めて確認したいのが、清水氏が「日本大学専門部宗教科」に入学した経緯である。まず『日本大学哲学科70年の歩み』（日本大学哲学研究室編、1995年）²⁰ 所載の「専

19. 清水氏への法名授与を証する文書は、「清水氏史料」中に「4306〔安名授与〕」がある。ただし同文書には「安名 了拙 大正七年 爾秋撰心 日通恵大 花押」とあるので、清水氏が御本元の恵大和尚から法名を得た時期を大正6年のように記しているのは、同7年の記憶違いである。

20. 本書の存在については文化庁宗務課勤務の大澤広嗣氏にご教示いただいた。この場で謝意を表する次第である。

門部卒業生一覧」には、「昭和3年3月」の部分に「第二講座・特科」の卒業生として「清水諫見」の氏名を確認できる。同書には、「中学校に準ずる学校を卒業したる者」は「特科」の入学資格を与えられると記されている²¹から、「特科」の卒業生清水氏は、やはり中卒資格を持っておらず²²、「予備校」等の学歴でそれを補って入学したと見られる。「大学部（修業年限3年）」でなく「専門部（修業年限3年）」を選んだのは、「大学部」の入学資格〔「大学予科（修業年限2年）修了」〕を満たしていなかったからというよりも、目的が「学士」号を得ることではなく、「大学部」の学生と同じ授業を受けることだったからだと推定できよう²³。もちろん、授業料や卒業までの学費も「専門部」の方が安かった²⁴。なお、「清水氏史料」中の「4311 清水諫見氏既修得科目メモ」²⁵には、清水氏の入学年月日が「大正十四年四月十日」と記されており、同氏は「専門部」を正規の年限で卒業したことを確認できる。

以上、清水氏の「日大専門部宗教科」入学は、1903（明治36）年、「専門学校令」が公布され、帝大以外の高等教育機関が専門学校として統合されたことに反発した私立専門学校が、相次いで「大学」名称に改称した結果、結局1918（大正7）年の「大学令」で、私立の高等教育機関も「大学」公称が認められたという、高等教育に対するこの時代の社会的ニーズの高まりを背景とすることでできごとだった²⁶と理解できよう。しかし、それでは清水氏は、そうした情報をどこで入手していたのだろうか。先述の「マハヤナ学園」「横山秀暢」の語句を含む、清水氏回想録の該当箇所を、次に直接引用しておこう。

〔前略〕文部省が多年の懸案であった『宗教法案』〔正しくは「第二次宗教法案」〕の成案を得て大正十五（1926）年、〔帝国議会の〕宗教法案調査〔正しくは特別〕委員会に附議することが、その全文を新聞紙上に発表され、一般宗教界に大きな衝撃を与へた。如来教は最も大きな衝撃を受けた。当時、如来教なる名称は

21. 本文に前掲の『日本大学哲学科70年の歩み』P.31を参照。

22. あるいは中学校は病気中退だったのかもしれない。なお、「正科」の入学資格は中学校または師範学校卒である。

23. 実際、『日本大学哲学科70年の歩み』には、「大学昇格以来本学においては学部講座と専門部講座は同一であり、学部学生と専門部学生が同一講座を合同講座として聴講する」授業形態だったと記されている（同書P.31）。

24. 当時の各文化系大学中で中央大学と日大の学費が最も安かったこと—専門部の学費はさらに安かった—については、中央大学入学センター編『タイムトラベル中大125:1885→2010』第2版（中央大学、2011年）P.130～131を参照。

25. 前掲『近代如来教と小寺大拙』所載の「清水諫見氏旧蔵如来教関係史料目録」を参照。

26. このことについては、前掲『日本大学哲学科70年の歩み』P.25～26のほか、同じく前掲註24の『タイムトラベル中大125:1885→2010』第2版の037節「中央大学専門部の成立」に、ほぼ共通する趣旨の説明がある。

用ひて居らず（只、御本元と謂ひ、曹洞宗の一寺院一熱田白鳥山（寺名失）〔法持寺〕の附属の一仏堂、鉄地藏堂として、独自の宗教活動をして居た）〔中略〕然乍ら、私の何かわからない発憤から、静かな草庵の修行生活の中から飛び出て、教団内唯一の学習者となって、如来教の開顕運動の一つとして、当時、宗教学として最高権威の一人、石橋智信帝大助教授に、このたびの卓越した宗教を研究してもらふことになって、着々其成果が挙って、その研究発表は世界の宗教学会に話題を呼んで居った秋、石橋博士の指導の下に、全教団打って一団として、法案対策に当ることになり、〔中略〕大正十五〔昭和元〕年一昭和三年に亘って、鋭意関係書類作製に当った。横山秀暢マハヤナ学園主事（清水友人）を主任として招聘し、石橋博士を顧問に、清水が連絡係といふ訳で、先づ教旨、聖典行義、如来教会教規を先づ作り、そして文部省提出用のお経様約二十座（冊）、四号活字にて印刷製本をなし、同時に、『如来教団由緒及沿革概要』が、教団の総力を挙げて完成したと云ふ事ができる。

旧稿「如来教百九十年史序説（二）」にも記したように、実は以上の引用では、1927（昭和2）年当時の「第二次宗教法案」²⁷に対応して展開された如来教の「開顕」運動と、1940（昭和15）年4月施行の「宗教団体法」に対応して同年、如来教が「宗教結社」を届け出た後、それに引き続き、法的保護を受けられる「単立教会」に昇格すべく展開した運動が、あたかも昭和3年中にすべて終わったかのように記されている。回想執筆当時の清水氏の年齢（77歳）を考慮すれば、そうした誤認も無理はないが、後述するように、それは結局、「清水氏史料」の「4-2 昭和初年までの如来教の『開顕』運動に関する史料群」と「4-4 宗教団体法施行後の『単立教会』設立申請関係書類」の両者に、清水氏が関わった事実を表すことが分かってきた。

そこで上記引用の下線部「横山秀暢マハヤナ学園主事」について、最近明らかになった諸事実から説明しよう。「マハヤナ学園」²⁸という施設が、修行中の清水氏が住んでい

27. 同法案は、1927(昭和2)年末開会の第52回帝国議会上に上程されるも、翌3年3月までに審議未了・廃案となった。

28. 『社会福祉法人マハヤナ学園六十五年史』（社会福祉法人マハヤナ学園、1984年）の「第一章 長谷川良信の社会事業」には、「大正四年に宗教大学（大正大学の前身）を卒業後、東京養育院巣鴨分院に勤めて社会事業への一歩をふみだし、まもなく、療養生活を送り、病苦と闘いながら、病小康をえて大正七年、宗教大学に前年できた社会事業研究室に勤めることになった。この年、東京・西巣鴨にあった二百軒長屋といわれたスラムに飛び込み、貧困で学校に行けない未就学児童のために夜学を、近隣者には代書や人事相談などを開始し」「こうして、翌大正八年一月にマハヤナ学園の創立をみたのである。長谷川は二九歳の事であった。」という説明がある。なお、「マハヤナ学園」については、『豊島区史 通史編 2』にもかなり詳しい記事があり、上記の「二百軒長屋」を挟んで、マハヤナ学園と東光庵が両端に位置していたことを伝える地図〔「東京府郡部（隣接五郡）集团的

た東京西巢鴨の東光庵近くにあったことは生前の同氏から直接聞いていたが、それは浄土宗の僧侶であり、後に淑徳大学の創設者となる長谷川良信（1890～1966）が主導して、貧困で就学困難な児童を集めて夜間に学習指導する施設として、1919（大正8）年に発足したものだ。『社会事業』に対する長谷川の理念や実践についてここで詳述はできないので、『マハヤナ学園六十五年史 通史編』（社会福祉法人マハヤナ学園、1984年）に引用されている、彼の主著の一節を次に再引しておこう。

民本主義の思潮沛然として国民思想を襲い、或は社会主義、共産主義の如き時に妄りに世変を思わしむ。蓋し西欧文明を基調となせる現代に於て、此の事寧ろ当然なり矧むや彼の資本主義の猛威日に甚だしく、比々たる成金者流、傲岸暴戾自ら居ると雖、社会公同の福祉に就て片念無く、而して飢人寒民累々として天下依所なきに苦しむるをや。（『社会事業とは何ぞや』1919年より）

なお、当時は「一等国」たることを国際的にアピールする意義が官民ともに定着し始めた時代だったから、やがて宮内省や内務省、東京府、東京市等からの補助金も獲得できるようになる長谷川の活動は、清水氏にはきわめて新鮮なものだったことが想像できよう。

ところで、実は清水諫見氏の名前が出家名で『マハヤナ学園六十五年史 資料編』に一度だけ登場する。「大正七、八年度」からまとめられている「沿革概要」の「大正十四年度」「五月」〔清水氏が日大専門部に入学した直後に当たる〕の部分に「人事 宿舎部清水了拙氏新任」とあるのがそれだが、「宿舎部」は「大正十三年度」の記事中に、「宿舎部を開始 附近青年徒弟の修養宿泊に便し、十月五日には新館の落成式及び本尊仏奉安遷座式を挙行」とあるので、前年10月新設の青年向け「修養宿泊」施設だったことが分かる。清水氏の具体的な役割や有給・無給の別、任期等は分からないが、いずれにせよ、清水氏がマハヤナ学園の運営にも参画していたことは、この記事から間違いないと言えよう。

さらに、清水氏の回想録に、「関係書類作製（成）」のための「主任として招聘し」と記されている「横山秀暢」については、『淑徳大学長谷川仏教文化研究所年報』第44号に記事がある旨を、同研究所主管の古宇田亮修氏にご教示いただいた²⁹。すなわち、同号所載の「巻頭インタビュー 研究所設立五〇周年を迎えて—長谷川匡俊所長に訊く」の「第二回インタビュー」の中に、次の記事が見える。

不良住宅地区図集』も掲げられている。

29. なお、古宇田亮修先生については、淑徳大学教授で、元同大学学長の宗教社会学者磯岡哲也氏からご紹介いただいた。記して謝意を表する次第である。

〔前略〕創始者〔長谷川良信〕が亡くなった後、一周忌に合わせて『長谷川良信遺滴』という本を作りました。これは横山秀暢（筆名・四湖山秀暢）という学祖〔長谷川良信〕の弟分みたいな弟子、此方は編集の非常に腕のある方で、それこそ昔、マハヤナ関係の本づくりとかやったりしていた方ですけど、その横山秀暢上人に『長谷川良信遺滴』は編んでもらいました。〔後略〕³⁰

この一節から横山秀暢は、マハヤナ学園および淑徳大学の創設者長谷川良信と相当に近い関係にあった浄土宗の僧侶で、しかも書物の編集能力に長けた人物だったことが了解できよう。なお、長谷川良信の兄善治は、1928（昭和3）年から1936年にかけて日刊紙『万朝報』の社長を勤め、29年から2年半ほど、弟の良信も兄の頼みを容れて「常務取締役 主筆」を努めたという³¹。横山秀暢はその善治のもとで、『万朝報』の整理部長や学芸部長等を務めたことを確認できる³²から、その横山を「友人」だという清水氏は、おそらくマハヤナ学園で横山と知り合い、そうした環境の中で、開校間もない日大専門部宗教科の存在や入学資格情報等に接していたものと推察できよう。

3 後継庵主問題・「開顕」運動・「一尊如来教の分立」

「清水氏史料」の再整理作業（2020～2023年）の最大の成果は、先述の石橋智信の如来教初紹介論文「隠れたる日本のメシア教」に、誤りを発見して修正を加えたことである。すなわち、「明治十七年（1884）太政官よりの神仏分離厳達に会い、この教団も蒼惶として男僧を臨濟宗の僧籍に付け、尼僧を曹洞宗の僧籍に入れ」、「この宗教一神仏既成宗教から全然、独立に自発したこの宗教も、かゝる事情よりして、戸籍面だけは曹洞宗に登録されて居る」とある部分は、次の点で誤っており、修正を要する。つまり如来教では、御本元が1882（明治15）年、法持寺を「受持」寺院とする「鉄地蔵堂」の「再興」を愛知県に認可されて以降、基本的には1940（昭和15）年の「宗教団体法」施行まで、曹洞宗管長から直接「達」を受けたり、逆に直接的な報告を求められる立場にはなかったと考えられる³³。また、幕末に大拙の父一夢の後援で庵主となった元尾張藩奥

30. 『淑徳大学長谷川仏教文化研究所年報』第44号 研究所設立50周年号（2019年）43頁。

31. 『淑徳大学 アーカイブス・ニュース』VOL.22（2021. 01. 15）所載の長谷川匡俊「学祖・長谷川良信と社会事業の先覚者たちⅡ—実兄・長谷川善治—」には、六男一女のすべてを置いての母の家出の後、四男善治の7歳からの奉公（五男良信も7歳から寺の養子となる）と義侠心に富んだ波瀾万丈の生涯、良信との協力関係等が紹介されている。

32. （株）日本伝法通信社発行『新聞総覧』昭和6年版、同8年版、新聞研究所編『日本新聞年鑑』昭和7年版等による。

33. 以上については、前掲『近代如来教と小寺大拙』（2023年）所収の石原和による第三章・第四章の両論文に詳しい。東京では1886（明治19）年、東光庵が臨濟宗妙心寺派の信徒集団「大悲教会」

女中の知定が、明治2年に元法持寺住職のもとで得度した事実、明治10年代以降に中心的指導者となる小寺大拙（一夢の次男）が、1876（明治9）年、名古屋西郊曹洞宗三宝山観音寺住職無関のもとで得度したという事実はあるものの、以後大拙在世中は、大拙自身が個々に師弟の約束を結んで得度させたと見られるから、男僧が臨済宗に属し、尼僧が曹洞宗に属していたというのも、まったく正確ではないのである。なお、そうした事実は、石橋智信のみならず、我々を含むその後の研究者も、さらには本稿で引用している昭和期の史料の執筆者たちも、あまり明確には認識（自覚）していなかったようである。

1925（大正14）年元旦（旧暦大正13年12月7日）、御本元の空如庵主が59歳で他界した。その後継庵主選出問題が「紛議」に発展した経緯を伝える史料は、実は「清水氏史料」にも『清泉尼伝記』にも豊富に含まれている。しかし後述するように、「紛議」に発展した後継庵主問題の客観的な経過を正確に把握することは容易ではない。ここでは、「清水氏史料」のうち「4-2 昭和初年までの『開頭』運動に関する史料群」の一部を主な素材にしつつ、『清泉尼伝記』その他の史料をも併用しながら、後継庵主問題の具体的な争点を明らかにしてみよう³⁴。

1925（大正14）年の空如庵主遷化当日、故小寺大拙の兄省斎の長男良吉（任風）が、預かっていたという「空如庵主の遺書」を、御本元に居合わせた人々に披露すると、御本元和尚浅野恵大、東光庵和尚清宮秋叟をはじめとする会衆は、「御鬮」による選出方法こそ故小寺大拙の「遺憲」だとして疑義を呈した。しかし小寺良吉から、受け入れられなければ責任を負って自殺する旨をほめかされた恵大和尚が妥協して「遺書」を開封すると、そこには「清泉（原田清泉）」を「御堂守リニナシ呉レ云々」との文面があった。筆跡や文面の不十分さ、役職者でない小寺良吉に託されたことへの疑問、空如庵主最晩年に看護役を勤め続けた清泉が面会謝絶で通したこと等にわたって疑義が表明されたが、同月、恵大和尚はその「遺書」を根拠に原田清泉を後継庵主として発表した〔以上、「4202-8 理由書」および「4222 一尊如来教樹立について」〕。さらに同月、恵大の発表が伝わると、関東の各庵主・信徒総代は東光庵に集合、不承認宣言を恵大和尚に通告した（「4202-8 理由書」）。

御本元で春の撰心会中の同年3月29日〔空如庵主百か日法要日〕、全国から集まった

として認可されたが、こちらも妙心寺派寺院の教師を「受持教師」とする形で認可されており、むしろ一定の上納金を納める立場だったと見てよいだろう。

34. 「清水氏史料」の「4-2」のうち、後継庵主問題を直接論じた史料は「4202-1 声明書」、「4211 反省を促す忠告文〔原稿〕」、「4212 反省を促す忠告文〔謄写版〕」、「4213 唯一なる如来教の信仰観念」、「4222 一尊如来教樹立について〔経過報告〕」の5点にほぼ限られる。執筆者は、「4202」が東光庵和尚清宮秋叟、鉄地藏堂侍者溝口玄白、鉄地藏堂総代森庄助、関東信徒代表本多己之助の連名、他は清宮秋叟か本多己之助の単独または教団名である。

各庵主たちは、「遺書」による後継庵主選出を論駁し反対を明確にした(同上)。そして同年5月の一、原田清泉は「突然後継者タルコトヲ辞退」し、将来も後継者にならない旨宣言し、恵大和尚や御本元総代等も清泉の申し出を了承した(同上)³⁵。

その原田清泉辞任を受けて、御本元の恵大和尚は、新たな方策をとれず躊躇していたが、同年7月、「恵大師モ意ヲ決シ」、各関係者を「本堂教祖霊前」に集め、後継庵主選定に関して「御籤ヲ戴キテ聖鑑ヲ仰」いだ。その結果、「原田清琳尼」が選ばれたので、「更ニ法律上ノ手續キタル親族会議ノ決定ヲ了シタルニ偶々該親族会議ノ手續ニ不備アルニ乗ジ空如庵主の甥ナル森田栄次郎氏ノ名ヲ以テ親族会議決議無効ノ訴訟ヲ提起シ」たという(同上)。しかも「其被告タル親族会員モ亦何故カ全部欠席ヲナシ取消ノ裁判ヲ確定セシムルニ至」った、つまり原田清琳の選定は無効になったという(同上)。

ここで注目されるのが、法律上の手続きとして「親族会」の決定を要していること、およびその会議での決定に対する異議申し立てが故空如庵主の甥から起こったという事実である。そもそも御本元庵主という役職には、如来教の教主と末廣家当主という両側面があったのだが、「親族会」の決定手続きを要したのは、如来教が明確に成文化された組織規程を持っていない〔法人格がない〕ため、御本元庵主に「末廣」姓を名乗らせて、その末廣家に入籍することを教主への就任条件とする慣習をつくっていたからである³⁶。つまり、如来教が既存の教派、宗派に属さない道を選び続けていたために、御本元の庵主は、一般人の家督相続を定めた「明治民法 第五編 第二節家督相続人」の諸条項によって「家督相続人」が決まることになっていたわけである。ただその際、当時の如来教の僧尼や信徒の多くは、御本元の後継庵主は同教の尼僧から選出されると考えていたはずなので、第一義的に適用を想定できるのは、「直系卑属」の相続順位を規定した970条ではなく〔尼僧である故空如庵主に「直系卑属」はいなかった〕、「親族会は正当の事由ある場合に限り前2項〔984条と985条1項〕に拘はらず裁判所の許可を得て他人を選定することを得」という985条2項だったと思われる。条文上だけで言えば、「被相続人が遺言を以て家督相続人の指定又は其取消を為す意思を表示したるとき」を定めた981条も適用可能だが、「御籤ヲ戴キテ聖鑑ヲ仰」ぐことが故大拙の「遺憲」だとする意見が教内に根強いため、当初、空如庵主の「遺書」で「原田清泉」が家督相続人に指定されていると主張した小寺良吉(任風)等も、戦略を練り直さざるをえなくなったのだろう。そして、1928(昭和3)年6月20日の親族会で、空如の甥森田栄次郎等が、「是迄の清泉を放棄し、山下まさ(空如尼の俗縁の姉)を以て相続人と主張」した、と

35. なお『清泉尼伝記』P.44には、同日は清泉の「庵主就任披露の前晩」だったとある。

36. 「明治民法」が施行された1898年以降、その慣習は、法的にも厳守すべきものになったと考えられる。

されている³⁷のは、「法定又は指定の家督相続人なき場合」〔かつ、被相続人の父母もない場合〕の相続順序を定めた982条の条文に従って、「第三姉妹」から家督相続人を出そうとしたと見て間違いなさそうである。なお、1928（昭和3）年6月20日の親族会は、御本元の恵大和尚が欠席のため、「可否同数で決議とならず、親族会に代るべき裁判」が始まったという。

「清水氏史料」中で後継庵主問題に言及した人々も、また『清泉尼伝記』の著者豊行士も、実はともに、「紛議」化した後継庵主問題は不毛なものだったと記しているの、これ以上の追跡は控えておく。ただ、この問題の最大の争点は次の点にあったと筆者は解釈する。すなわち、後継庵主の選定は、偶然的な要素をも含む「御籤」に委ねるのがよいのか、むしろ偶然的な要素は排除し、「霊」的な発言力（「遺書」）によって故小寺大拙のような権威を再建するのがよいのか、という争点である。

なお裁判所は結局、両当事者がそれぞれに主張した人物は「家督相続人」に選定せず、「判事の指名に双方同意が成り、一丈心法両尼〔長期化した「紛議」の中で「納所」役を勤めていた二人の尼僧〕の内より心法〔早川心法〕庵主を判事より指名され」たという（『清泉尼伝記』P. 48）³⁸。また、その決着の時期は「昭和三年の暮れ」だったという（同上）。

やや前後するが、始点に遡って「開顕」運動の話に移ろう³⁹。1926（大正15）年10月、「第二次宗教法案」の策定や帝国議会への上程が宗教界の話題となる中、関東信徒代表9名が御本元幹部を訪れ、如来教公認運動の必要を熱心に説いた結果、「御籤」により可否の「御聖鑑」を仰ぎ、公認運動への着手が決まった（以上、「4213 唯一なる如来教の信仰観念」）。また、同年12月には、御本元幹部が上京して関東信徒代表と協議の結果、東光庵に運動事務所を設置し、教理研究を東京帝大助教授の石橋智信に依頼、一切の事務は関東信徒代表に一任することが決定された（同上）。さらに1927（昭和2）年1月7日、東京帝大助教授石橋智信が、教理研究のため、清宮秋叟に伴われて御本元を初訪問した（同上）。ここまでは、先に引いた清水諫見氏の回想録の記事を裏付ける内容が「清

37. 山下まさが如来教の僧籍を持っていたか否かは未詳だが、結局は家督相続人になっていない。昭和3年6月20日の事項はすべて「4222 一尊如来教団樹立について」による

38. 「4202-1～4202-11 声明書」は、後にまとめられた文書も含んでおり、年月日や前後関係を中心に記事の信憑性はやや低い。しかしこの一連の史料には、名古屋区裁判所の監督判事が、当時、「類似宗教」扱いを受けていた如来教内部の係争事件について、多くの信者が関わる宗教上の問題として扱う見識を持っていた様子が顕著に窺われる。

39. 「開顕」運動の典型的な史料は、清水氏が編集者だった「4217-1～4217-9 〈教内誌〉『このたび』第一～第九号」と「4218-1～4218-2 〈清水氏の私家版〉『このたび 第二巻』第二・第三号」だが〔教内外からの多くの寄稿を編集〕、「4205 如来教ノ由緒及沿革概要」と「4208 如来教の制度慣習概要」は、推敲を加えたほぼ同名の史料がそれぞれ複数存在し、その名称は一部、1940年の「宗教団体法」施行後の史料群である「4-4」にも引き継がれている。

水氏史料」でも確認できる。

「開頭」運動の代表的な成果は、清水氏を編集者とする教内誌『このたび』の刊行だが、その内容については、神田・浅野編『如来教・一尊教団関係史料集成』のⅠとⅣにかなりの点数の史料を収載しかつ解説も付しているのので、再論は割愛しよう。ここでは新たに、「清水氏史料」の「4-2」のうち、2種類の史料に着目してみよう。

そのうちの一つは、「4205 如来教ノ由緒及沿革概要」「4206 如来教の由緒及沿革概要(正)」「4207 如来教の由緒及沿革概要(副)」の3点だが、最初の4205は、実は『史料集成』Ⅳに翻刻収載済みである。4206は、4205の内容を改良すべく、謄写版刷りの4205に記入した朱字どおりに原稿用紙に浄書し、その上さらに朱字を入れた体裁になっている。4207は原稿用紙に書かれている点は4206と同様だが、文体が口語体に改訂されている。なお、『史料集成』に収載済みの4205を改めてここで取り上げるのは、実は『史料集成』Ⅳには、一尊教団本部如来庵所蔵の謄写版刷りの冊子で、4205とはほぼ同名の、「教団ノ由緒及沿革概要」と題された史料を並行して収載してあること〔異同箇所を比較しやすいように、同じ文脈の箇所を上下二段に並べて掲げた〕と、執筆者を具体的には確定しえていないからである。しかも『史料集成』Ⅳでは、その両史料末尾の数字が教勢等の統計数字の採択日だとは気付かず、日付の信憑性を否定して、本文の記事内容から成立順序の判断を誤ってしまっているのので、「4205 如来教ノ……」、「教団ノ……」が正しい成立順序であることを、ここに訂正させていただく次第である。

そこで執筆者だが、先述の回想録からの引用中で清水氏が、「大正十五年一昭和三年に亘って、鋭意関係書類作製に当った。横山秀暢マハヤナ学園主事(清水友人)を主任として招聘し、石橋博士を顧問に、清水が連絡係といふ訳で」云々と記していることが、やはり手がかりになる。問題は、清水氏が、「第二次宗教法案」が話題になっていた時期と、「宗教団体法」の施行に応じて「宗教結社」から「単立教会」に昇格するための運動を進めていた時代とを混同していることなのだが、横山主任以下のメンバーは、むしろ両方の時期にわたって活動していたことが、今回の再調査で見えて来た。すなわち、「4205 如来教ノ由緒及沿革概要」も一尊教団所蔵の「教団ノ由緒及沿革概要」も、そして「4-4 宗教団体法施行後の『単立教会』設立申請関連書類」に含まれる「4408-1 如来教団由緒及沿革概要」も、すべて横山秀暢等が関わって作成されたと見る方が合理的なのである。というのは、合計37枚もの写真を掲げた複数の写真専用頁を含む「4408-1 如来教団由緒及沿革概要」(活版本)は、「教団の総力を挙げて」という清水氏の表現がもっともよく当てはまるほか、「第六章 社会事業」が同書中に設けられている点でも、長谷川良信と親交のあった横山秀暢の関与を想像させるからである。横山秀暢と清水氏との関わりが大きな背景になって「4408-1」ができたことは間違いないと言えよう。

なおまた、もう一つ着目したいのは、「4226 一尊教聖典 第五卷」から「4241 聖典〔一尊教聖典〕の意〕第二十卷」までの16冊が、実は『お経様』1篇ずつを清水氏が、夕

イブ用紙または上質の厚紙にペンで手書き浄書したものだという事実である。実は、表紙に記されている巻数からすると「第一巻」～「第四巻」も存在したと推測できるが、それらも存在した〔が逸失した〕とすれば、「文化9年1月28日 永田舎〔M番号56〕」から「文化10 酉年4月25日 永田舎〔同78〕」まで、合計20篇が年月日順に浄書されていたことになる。そしてそのことは、先述のように教内誌『このたび』の刊行が九巻までで停頓する一方、後継庵主問題が「紛議」化し、「開顕」運動の進展が鈍くなってゆく中で、後日のために清水氏が、『お経様』は、如来教関係者の誰でもが手軽に読める形〔毛筆での書写本以外の形〕にしておきたいと考えて、個人的に始めた作業だったのだろう、と筆者は考えている。さらに、清水氏の回想録に見える「文部省提出用のお経様約二十座（冊）」は、「4409〔活字版『お経様』No.1〕」～「4413〔活字版『お経様』No.5〕」の、実数25座（計5冊）という形で「4-4 宗教団体法施行後の『単立教会』設立申請関連書類」の中に実在しており、それは清水氏の証言を裏付けるものと言えよう。

「一尊如来教の分立」は、直接には1929（昭和4）年3月の、「4222 一尊如来教団樹立について〔経過報告〕」〔清宮秋叟執筆〕で一応確認できるが、「一尊如来教」という名称は、おそらく内輪の自称にすぎなかった。如来教がどの教派・宗派にも属さず、管長制度の枠外に自らを位置づけ続けてきたからである。しかし、1929（昭和4）年から「宗教団体法」施行の1940（同15）年までのかなり早い時期に、清宮秋叟等が「財団法人大悲教会維持財団」を設立していたことは、次の事実から逆に確認できる。すなわち、東京都公文書館蔵の「宗教法人台帳 豊島区」⁴⁰中のNo.42に、1947（昭和22）年3月1日付で、「臨済宗妙心寺派」所属の「大悲教会維持財団」に関する「教会解散届」が、同財団の理事・清算人田中正悦〔一尊教団の初代教主〕により「東京都長官」宛に提出されているのである。

ただ、「開顕」運動に関する史料のうち、「第二次宗教法案」が貴族院で事実上、審議未了廃案となった1927（昭和2）年3月16日以前の作成が明確なものは、「4205 如来教ノ由緒及沿革概要」等の数点にとどまり、1928（昭和3）年2月1日創刊の『このたび』各号を含めて、関係史料の多くが法案の廃案後に作成されている理由を、以前から筆者は疑問に思っていた〔次の法案への対応準備？〕。そして、同じ疑問は吉水希枝氏も持っていたことが、『近代如来教と小寺大拙』第一部第五章の同氏論文から明らかである。だがそうした疑問を解く鍵は、昭和2年6月10日、名古屋区裁判所に出頭した清宮秋叟等が、櫛田判事より、「末廣家々督相続人と其名義となりある財産とを分離して之が解決の方法を講じては如何」と、二度目の和解案を提示されたことに見出せそうであ

40. 東京都公文書館の当該史料の請求番号は「633. B5.11」である。

る⁴¹。というのは、この提案内容は、御本元庵主の地位と、庵主名義になっている財産とを分離して扱う方法の探究を促すものであるため、清宮秋叟等の「開闢」派は、後継庵主選定問題と教団財産の帰属とを分けて考えることを可能にする、教団の財団法人化という方向へ転換していったと考えられるからである。小寺良吉等に提案しても妥協は難しかったため、当初は如来教全体の法人化を期していた秋叟等も、結局は東光庵を「財団法人大悲教会維持財団」の本部とすることに、法人設立申請の規模を縮小せざるを得なかったようである。

なお、若原茂「わが国における宗教政策についての予備的研究—明治維新から終戦まで—」⁴²で、若原は、明治31年の民法施行の際、同法施行法第28条は、「民法中法人ニ関スル規定ハ当分ノ内神社、寺院、祠宇及仏堂ニハ之ヲ適用セス」と定め、民法第34条にもとづく宗教に関する団体の、民法上の法人格取得の可能性を奪ったとしつつ、それは特別法の制定を予定していたからだとして記している。そして当該本文への註12では、「実際上も、宗教団体法の施行まで、このような宗教団体の法人格は一度も認められなかったのである。けれども、宗教団体を維持するところの、いわゆる維持法人は認められていた」と、昭和14年の帝国議会議事速記録を根拠に挙げながら記している。したがって、「財団法人大悲教会維持財団」の認可は、そうした扱いを予測した判事の助言が発端だったことになろう。

4 総動員体制と如来教内外の動向

ここでは、1940(昭和15)年4月における「宗教団体法」の施行から太平洋戦争の敗戦までの如来教内外の動向を、「清水氏史料」の「4-4 宗教団体法施行後の『単立教会』設立申請関連書類」、および一部の行政文書を素材として追跡してみよう。

「清水氏史料」中の「4-4」には、正確な成立年月日も執筆者も明記していないものが多いが、「宗教団体法」「同施行令」「同施行規則」の条文を参照すると、それらに対応して作成した文書であることは明白である。しかも「清水氏史料」には、「4506『中外日報』昭和17年4月12日号」という新聞も含まれており、そこには「宗教結社如来教単立教会を出願 当局慎重を期す」と題する記事も掲載されている。したがって、「宗教団体法」の施行にともなって「宗教結社」を届け出していた如来教が、その頃、同法による保護を受けられる「単立教会」への昇格運動を展開していたことは間違いない。また、清水氏の回想録の末尾が、「これ〔一連の文書作成〕によって、文部省関係は実地

41. この櫛田判事の発言は、「4202-6 六月十日名古屋区裁判所監督判事提案妥協対策協議会経過報告陳述書」に見える。

42. 『愛知学院大学宗教法制研究所紀要』第13号「天皇制と宗教(上)」(1974年)のP.100～101、およびP.121の註12を参照。

調査など、難関はあったが無事突破することが出来、小宅へも、その労を多として御本元の総代が、金一封を持参された」と締め括られていることから、「単立教会」への昇格申請がなされたことも確実である。ただ、「4-4」に分類した諸史料のどれが「申請書類」になったのか、「4-4」には、謄写版と活版で同名の文書もあるが、活版のものはすべて提出版と看做せるのか等は、もとより未詳である⁴³。なお牧之原友が、2003年発表の論文⁴⁴に「敗戦まで『昇格』した『宗教結社』は一つもなかった」と記しているので、おそらく如来教の「単立教会」昇格も、結局は実現しなかったと考えられる。

「4-4」の個々の文書内容をさらに点検してみると、教内外の多くの人々が関わったことは間違いないとしても、「添付書類」となった可能性がある「4401」～「4413」は、中心的な案文作成者が石橋智信だと見られるものと、横山秀暢や清水氏が案文を作ったと見られるものの、大きくは二つに分けられそうである。たとえば、「蓮如上人御詠歌」「日扇上人の長松教歌〔本門佛立講創始者の歌〕百首」「黒住教祖の歌」「聖書馬太伝」「聖書羅馬書」「聖書ヨハネ黙示録」等を引用している「4402 聖典衍義（謄写版）」や、「お経の原文批評的価値」という、石橋が論文で多用する語句を含む「4407 聖典衍義（刊本）」等は、石橋智信が主に関与して作成されたものであろう。それに対し、「4406 如来教会教規」や「4408 如来教団由緒及沿革概要」は、横山や清水氏が関与した度合いが大きいと見て、おそらく間違いない。特に「4406 如来教会教規」については、「4307 清水諫見宛御本元侍者書簡」に「貴殿作製の教会規則」を賞賛した文言があり、清水氏が「如来教会教規」の原案を作ったとも考えられる。なお、「4406 如来教会教規」の「第十二章 教育及研究機関」には、「第百条 本教会ニ於テ教師養成ノ為テ学院ヲ東京ニ設ク」「第百一条 学院ノ修業年限ハ予科本科各二年トス」「第百二条 学院ニ於テハ左ノ教課程ヲ授ク」「第百三条 本教会ニ於テ本教々理及其ノ他ノ事項研究ノ為メ研究院ヲ東京ニ設ク」の4箇条があり、「宗教団体法施行規則」の「第六条」と「第二十五条」が求めている「教師ノ養成及教養機関」に対応して、教師養成機関や研究機関の整備を図ろうとしていたことが分かる⁴⁵。ただし、「4406」の条文はかなり練られており、専門の法律家が関与したことを窺わせる部分も多い。

また、「4408 如来教団由緒及沿革概要」への横山や清水氏の関与は確実だが、清水氏旧蔵本にはかなりの分量をカットすべく朱書での指示があり〔筆者は朱書なしの本も家蔵〕、刊本にそうした書き込みができるのは、石橋智信以外にはいないと思われる。清

43. 「4-4」の項目名を「……関係書類」とはせずに「……関連書類」としたのはそのためである。

44. 牧之原友「戦前期における文部省の宗教政策—「類似宗教」が「宗教結社」となるまで」（『北大史学』第43号）。

45. 「清水氏史料」には実際、昭和18年5月30日付の小紙片「4414 如来教大学院開校式次第」が含まれており、同日、その「開校式」が挙行されたことは疑いない。ただし戦後、その「大学院」の運営は続いておらず、清水氏の回想録でも、御本元側がその閉鎖を企ててきたと非難している。

水氏はもとより横山も、多くの人にとって馴染みが薄い如来教という宗教の由来こそ、丁寧に説明したいと考えていたのではないだろうか。

ここで、太平洋戦争中に如来教が受けた国家権力の弾圧にふれておきたい。

先述の拙稿「如来教百九十年史序説(二)」では、1941(昭和16)年9月30日、熱田区夜寒町の宗教結社菩提堂〔如来教の下部組織〕の主宰者加藤大与ら4名が、「治安維持法第7条違反」容疑で検挙され、その後、加藤だけが「不敬罪」で起訴され⁴⁶、最終的に懲役10ヶ月の刑に服した事件、および1943(昭和18)年6月、御本元の納所役2名が「治安維持法違反」容疑で検挙された事件〔その後の処分如何は未詳〕の2つにふれたが⁴⁷、これらについては、上記拙稿でかなり詳しく論じているので割愛しよう。そこで、ここではむしろ、『民衆宗教の思想』〔註2参照〕の解説で村上重良がふれている、如来教の教典『お経様』が、名古屋では特高警察に押収され、戦後、切り貼りされた原本が返還されたこと、金沢の一尊教団でも『お経様』の全写本が押収され、戦後に汚染された写本が戻されたこと、の両者に関連がありそうな一連のできごとを、次に紹介しておこう。

実は2020年秋、埼玉県立文書館の収蔵資料検索システムで、同館所蔵の『埼玉県報』昭和19年4月18日の中に「告示280号 宗教結社如来教団禁止の件」が挙がっていることを突きとめたが、コロナ禍でなかなか同館へ行けず、さらに他府県について調べると、兵庫県、京都府、宮城県、神奈川県でも同様の「告示」が、ほぼ同じ時期に出されていたらしいことが分かってきた⁴⁸。そのうち京都府については、京都府立京都学・歴史館所蔵の『京都府公報 号外』昭和十九年三月三十日の冒頭に、次のような文面が掲載されている。

京都府告示 第二百九十五号

宗教団体法第二十五条ニ依リテ準用セラルル同法第十六条ノ規定ニ依リ宗教結社如来教団京都支部布教所日観堂ニ於ケル「御経様」ノ聴聞ヲ禁止ス

昭和十九年三月三十日

京都府知事 雪澤千代治

46. 『お経様』に記されている人間創造神話こそが真実で、記紀神話は間違いだとの主張が「不敬」に当たるとされた。

47. これらの事件については内務省警保局編『特高月報』の昭和16年11月分、同17年11月分、同18年7月分を参照。

48. 1928年現在の統計で、全国20府県に如来教の末庵が創建されていた。その20府県のすべてで、同様に知事の「告示」が発せられたのか否かは未詳である。後にGHQの指令により「宗教団体法」自体が失効した事情もあって、この件に関する「達」ないし「通牒」のような公文書は、廃棄されている可能性が高いと思われる。

つまりこの告示では、「宗教団税法」第25条に「第十六条乃至第十八条及第二十条第一項ノ規定ハ宗教結社又ハ其ノ代表者若ハ布教者ニ付之ヲ準用ス」とあるのに従い、本来は「宗教団体」とその「教師」に向けた条項である第16条の、「宗教団体又ハ教師ノ行フ宗教ノ教義ノ宣布若ハ儀式ノ執行又ハ宗教上ノ行事ガ安寧秩序ヲ妨ゲ又ハ臣民タルノ義務ニ背クトキハ主務大臣ハ之ヲ制限シ若ハ禁止シ、教師ノ業務ヲ停止シ又ハ宗教団体ノ設立ノ認可ヲ取消スコトヲ得」を、「宗教結社」にも準用するというのである。この告示では、とりわけ「京都支部布教所日観堂ニ於ケル『御経様』ノ聴聞」が禁止事項となっており、第16条中の「主務大臣」は、第19条の委任規定により、ここでは「地方長官」たる京都府知事に読み替えさせている。ほぼ同文の告示は、埼玉県が同年4月18日、兵庫県が同年3月31日、宮城県が4月4日付で発しているが〔対象は各府県内の如来教の末庵〕、神奈川県については、篠田貞太郎編『十間坂の郷土史』⁴⁹ 所載の樋田豊宏「湘南軒（如来教）の顛末」という記事の中に、次のような公文書（写）の写真が載っている。すなわち、昭和19年3月30日付で、当時の茅ヶ崎町長に宛てた神奈川県知事の「達」〔ただし「写」〕、その内容を「宗教結社東光庵支部湘南軒」に町長名で伝達する案文作成用の稟議書、および「宗教結社如来教団茅ヶ崎支部湘南軒 代表者伊藤禮之」名で神奈川県知事に宛てた「宗教団税法施行細則第十五条ノ規定ニ依ル報告書」の3点である⁵⁰。なお、その神奈川県知事の「達」には、「御経様」の聴聞禁止のほか、「追テ現行『御経様』全部ハ当庁ニ提出スベシ」と記されており、町長名の伝達書案文では「任意提出」を求める形になっている⁵¹。

以上、5府県にわたって、「宗教団税法」による知事名での禁止令発動の実態を確認したが、愛知県、東京府、大阪府では同様の文書が存在した形跡は確認できていない。なお、『民衆宗教の思想』（註2参照）の村上重良の解説文が事実の通りだとすれば、少なくとも愛知県は特高警察が直接取り締まったことになり、そのことは、取り締まりの発動をめぐる、文部省と内務省との間に主導権争いがあり、禁止事項の内容も、府県によって異なる場合がありえたことになる。

49. 篠田貞太郎編『十間坂の郷土史』（十間坂自治会、1985年）。同書は茅ヶ崎市立図書館と神奈川県立図書館が所蔵。

50. 茅ヶ崎市立図書館および同市史編纂室によると、写真の文書はかつて旧町が保存していたが、今は逸失状態とのことである。3つの文書の文面は註49『十間坂の郷土史』所載の写真で確認できる。

51. 神奈川県の例は、知事の意向がどのように末庵に伝えられたのかを具体的に示している、今のところ唯一の事例である。なお、文部省からの指令が各知事宛に送られていたのか否かも未詳であるが、送達の可能性が高いと思われる。

おわりに

太平洋戦争後の如来教については、前掲の拙稿「原田清泉尼伝の探究から試みる如来教史の再構成」でかなり詳しくふれているので、ここでは次の三点を確認するに留めたい。まず一点目は、戦前の1930年代以来、御本元から破門された形になっていた大阪の江石庵〔原田清泉庵主〕と御本元との合同が1960（昭和35）年に実現したが、その主目的は出家者を得度させる指導体勢を合同により確保することだったこと、また二点目は、その翌々年に原田清泉尼（1892～1962）が他界したこと、そして三点目は、清泉尼のもとで得度した安部富五郎（富石）士（1904～1971）が、合同後、御本元和尚に就任したことである。富石師は弟とともに慶応義塾出身と言われているが、兄弟ともに肺結核で入信したと伝えられており、弟の安部作治氏は『人事興信録』で高等部卒を確認できるから、兄富石師も同様だった可能性が高い。富石師は、12歳も年長の清泉庵主が、生涯、師匠扱いをしたと言われる人物で、〔御本元から破門中の所為か〕戦時中の江石庵が『お経様』の提出を免れたため、特高や警察権力に切り貼りされた他の庵の『お経様』を、江石庵備本をもとに修復したと伝えられている。また富石師は、弟とともに如来教の僧侶に関する規程『青大悲清規』を編纂したと言われており、『世界不二の御尊法』（1975年）という「遺著」もあるが、信者たちからは、気さくな指導者として慕われたようである。

なお先に、大正・昭和期における如来教の課題は、教団指導体勢の再構築と教団近代化の実現の二つだと記したが、本稿はその両立の困難さを特に印象づけているかも知れない。そこで、取り上げた関係者の発言から、相互の誤解と言えるものを挙げておきたい。

まず、後掲庵主問題に関して清宮秋叟は、「原田清泉は此年〔昭和3年〕一月に至り前記山下まさ〔空如尼の俗縁の姉〕の養女となって入籍しあることで之等（これら）を觀れば彼（か）の遺書主張派の目的画策は那邊なるかといふことが思ひ半ばに過るものではありませんか」（「4222 一尊如来教樹立について〔経過報告〕」）と記している。しかし、空如尼の姉山下まさは、結局、裁判所が末廣家の後継戸主には指名しなかったし、また清泉尼も、養女になっておけば次の末廣家後継者になれると考えていたわけではなかったと思われる。実子がない尼僧は、よく弟子に晩年の世話を託し、その弟子を養子にする慣習が、今でも日本には残っているようである。清泉尼は、空如庵主の顕彰碑を同庵主の出身地知多郡小野浦に建てたことも知られている⁵²が、清泉尼が空如尼の姉の養女になったのは、あくまで師匠への恩義に報いようと考えたからではなかろうか。

また、『清泉尼伝記』の著者豊行士も「当時宗教団体法案〔正しくは「第二次宗教法案」〕

52. 一信者からの聞き書きによる。

が国会に上提（程）の様あり、之が公認を受くる為便宜上東光庵に其の運動の事務所を置いていたのですが、清水某を始め如何わしい人物が居り、秋叟和尚を傀儡として或いは無断で雑誌を発行し、〔中略〕甚だしきに至っては神聖なるお教（経）様を雑誌に記載する様に成り〔後略。以上 P. 48〕と記している。しかしこれも、相手の立場や意図を汲む余裕のない、あるいは「非開顕」は教団にとって替える余地のない方針だと無条件に信じ込んでいる、かなり狭い視野からの発言だと評すべきではなからうか。

今日の「宗教法人法」は、国民から信教の自由を奪った「宗教団体法」への反省から生まれている。しかし、個々の宗教法人の自治的な運営がうまくいっていない場合が多々あることは、一昨年来、統一教会に親が入会した人の二世問題が社会的に注目されるようになったことにもよく表れている。今日、多くの宗教法人は、「法人規則」を施設内に常備し、信徒の閲覧請求にはいつでも応じるべき義務を負っている、というのが大きな建前である。しかし、実際にその閲覧を求める人はほとんどおらず、自身が所属する法人の意思決定がどのように行われているかを知らない信徒が圧倒的に多いと思われる。そしてその意味では、民主的とはとても言えない法人運営が横行しているとも言えよう。

そこで今日、宗教法人を構成しているメンバーは、直接、法人規則の閲覧機会を持つのみならず、むしろ自教会はどのような道を歩んで今日に至っているのかを、信徒間で公式に学び直すことが何より重要ではないだろうか。なお、教団の教典・原典類は、各教団にとっての宝物であるのみならず〔本来は布教の手段でもあるはずである〕、日本国民の、さらに言えば人類の文化財である。各教団関係者は、そのことをよく自覚して教団史料の保存・活用を図られるよう、改めてお願い申し上げたい。

かんだ・ひでお
(天理大学)

〔論文〕

佐々木指月の詩作と禅までの距離

——詩集『郷愁』の成立と同時代評を中心に——

堀まどか

HORI Madoka

はじめに——越境する禅者・佐々木指月の文芸——

本稿は、2023年3月5日に開催された第一回「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」（南山宗教文化研究所後援）における筆者の報告「佐々木指月の宗教と文学の距離——禅、詩、ナンセンス随筆」の内容をもとに、再構成・加筆したものである。発表時には、佐々木指月の宗教と文学について、詩やナンセンス随筆の傾向を含めた執筆活動全体を総括的に報告したが、本稿では彼の初期の文筆活動である詩作、とくに文芸雑誌『国民文学』への寄稿とその一部をもとに編まれた詩集「郷愁」（1916）に話題を絞って、その同時代評価と傾向とをまとめる。

佐々木指月（1882-1945）は、1930年にニューヨークに米国第一禅堂を創設し、その後のアメリカや西欧社会における禅ブームに影響を与えた先駆者である。アメリカでは、禅者として曹溪庵（Sokei-an）の名で知られている。「彫刻家」⇒文芸家（詩人・随筆家）⇒「禅の布教者」と、多面的な顔を持ちながら活躍し、アメリカと母国日本を行き来した文化人である。彼の禅僧としての特異な経歴については、これまでも日本内外で折に触れて語られており、多少は知られている存在である¹。だが彼の文芸や詩に関する研

1. 日本では、大室晃「佐々木指月」（『市原地方史研究』9号、1978年、117-161頁）、堀岡弥寿子「佐々木指月の生涯（上・下）」（『禅文化』87号、88号、1977年12月、1978年3月）、堀正広「ニューヨークの禅者・曹溪庵佐々木指月——海を渡った放浪の禅者」（『禅』2001年、2002年）、野本一平「ニューヨーク禅のはしり」（『重米利加日系崎人伝』弥生書房、1990年12月、113-128頁）があり、アメリカでは、マイケル・ホッツ編の *Holding the Lotus to the Rock: Autobiography of Sokei-an, America's First Zen Master*（The First Zen Institute of America, 2002, pp.1-259.）などがある。

究やその時代のなかの位置付けに関する評価は、日本においてもアメリカにおいても全く行われていない。

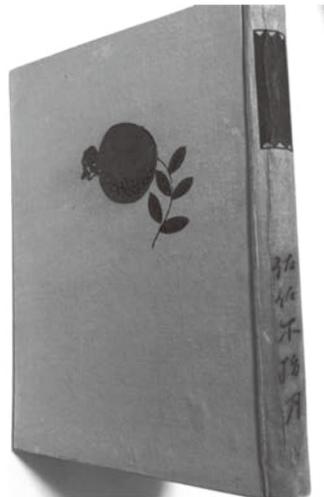
近代を代表する歌人で国文学者であった窪田空穂(1877-1967)は、晩年(1958年当時)、指月の文芸と人柄について次のように語っている。

佐々木指月という名は、私には甚だ親しく、忘れ難い名となつてはいるが、しかし我が国内では、三四、四五の人を除いては、殆んど誰も知らない名であろう。聞いたような名だと、記憶の片隅にその名を留めていられる人があるとすると、『弗の女人像』、『アメリカ夜話』と題する菊版半截の小冊子で、サンフランシスコの市民生活の實態とその裏通りを興味ゆたかに、印象的に描寫してあるのを讀んで、なお忘れ去らずにいる人で、ああ、あの本の著者かと思ひ出し得る極めて少數の人に過ぎないであろう。私の知つてはいる限りで、佐々木指月をはつきり記憶しているのは村松梢風君だけで、同君は指月の特殊な文藝的才分とその視野の廣さを認めている人である。他に詩集『郷愁』があるが、この書は記憶している人があるか何うかも危まれる²。

空穂は、学生時代からの佐々木指月の親友であり、1910年代に異国で日本語の詩人となろうとしていた指月への助力を惜しまなかった人である。ここで空穂が《サンフランシスコの市民生活の實態と》といっているのは、ニューヨークの間違いである。指月は



内扉



装丁

2. 窪田空穂「佐々木指月という人——思い出す作家達5」『短歌研究』15(6)、1958年、136頁。(再録／「佐々木指月」『窪田空穂全集』11巻、1965年3月、222頁。)

サンフランシスコやシアトルにも滞在し、『國民文學』に寄稿し始めたころは西海岸にいたが、その後の彼の随筆の多くはニューヨークを描いたものである。空穂が言及した詩集『郷愁』とは、どのようなものだったのだろうか。

1 佐々木指月について

1-1 文芸に関する概説

まず初めに、佐々木指月の文芸の特性とそれらが発表された場所について確認しておきたい。彼が文芸を発表した土壌は主に三つわけられ、①西欧文学の傾向を受容しながら次々と変化していた近代日本の詩壇や文芸空間、②アメリカに渡った移民たちの日系アメリカ人コミュニティのなかの文芸空間、そして③多国籍的ボヘミアン芸術家たちが集って前衛的芸術運動が盛んとなっていたニューヨークの文芸空間がある。本稿で扱うのは、この①のうちの、ごく初期にあたる時期である。

作家・文芸家としての指月は、1910年代にはアメリカから日本へ詩を書き送っており、『國民文學』で定期的に掲載され、これが友人や文芸家たちの間で評価されていく。本稿で注目する詩集『郷愁』は、指月の文芸活動の最も早い時期のものである。この後には、1920年代の日本文壇では雑誌『中央公論』をはじめとして数多くの雑誌に寄稿し、「アメリカもの」の随筆家として精力的に執筆していく。刊行本としては、『米國を放浪して』（1921年7月）、『金と女から見た米國及米國人』（1921年11月）、『亜米利加夜話』（1922年1月）、『さらば日本よ』（1922年11月）、『詩集・言葉の鳥籠』（1922年10月）。そして二度目の渡米を経て、『女難文化の國から』（1927年3月）、『弗の女身像』（1928年5月）、『変態魔街考』（1928年5月）を刊行して、人気を博した。しかし1928年には、禪布教に専念するために三度目の渡米をしてニューヨークに定着し、それ以降は日本の雑誌にはほとんど寄稿しなくなっている。1930年代以降には、英語での經典の翻訳や英語での仏教講話が彼の生活のなかで重要な位置を占めていた。ただ、この30年代以降も、アメリカの邦字新聞紙上を中心にして執筆を求められて定期的に随筆の寄稿を続けており、アメリカ各地の読者から慕われ愛されている。この時期になると、佐々木指月個人での刊行本は出していないが、日系文芸人たちのアンソロジーである山崎一心編纂の『アメリカ文藝集』の1930年版には、「序にかえて」と短編小説2篇³が、1937年版には「序」と短編小説4篇が、それぞれ巻頭に掲載されており、ニューヨークに居ながら移民地文芸のなかで地位を確立していた様子がわかる。この時期に邦字新聞に掲載した膨大な寄稿記事をまとめて書籍刊行する話もまとまっていたが、真珠湾攻撃以降の日米の戦争の時代に入って実現はしなかった。

3. ただし、この2篇は『弗の女身像』からの再録。

要するに、佐々木指月という作家は、日本文壇においてもそれなりの評価と人気を得ていたことに加えて、アメリカの日系コミュニティ文壇のなかでも文筆家・批評家として一定の地位と評価を得ていた。そして、日本語の作品のみならず彼の英語による著述や講話も、今日の日本の人々が想像する以上に細々と脈々と時代を超えてアメリカの弟子達に愛されてきたという事実がある。つまり彼の①の側面は勿論のこと、②③における彼の活躍については従来全く注目されていなかった。

彼の文芸をジャンルとして分けると、(A) 彫刻の代わりに精力を傾けて取り組んだ詩作と、(B) 風俗描写や文化論の随筆や小説を含む散文、そして (C) 禅を伝える言葉（講演、翻訳など）に分けることができるだろう。この (B) は、アメリカの「金」と「女」の社会的実情——これは人間世界の「煩惱」と赤裸々な人間存在を描いているともいえるが——を面白おかしく切なく書いた「アメリカもの」の一連のエッセイがある。また指月本人が「ナンセンス文学」と呼んでいた風刺随筆なども含まれる。この場合、禅者としての「ナンセンス」の意味や、『不思議の国のアリス』を愛していた指月にとっての「ナンセンス文学」の定義やジャンル範囲にも注意しなければならない。そして (C) の「禅を伝える言葉」の範囲には (A) (B) とともに包括される。つまり、本稿ではそこまで全体的な傾向を証明できないが、彼の文芸のすべてが彼なりの「禅」の要素や精神を伝えるものだったといえる。

指月の (A) の文体は、日本語の美しさを追求して書かれている。日本詩壇の傾向としては口語自由詩に向かっていく時代であったが、アメリカから書き送られた指月の詩の文体は、日本の旧来からの詩語や文語をつかった様式であった。ただし (B) の文体になると、英語表現をそのままカタカナで表した独特の新しいスタイルを持ち、また落語や講談風のリズム感をもった巧みな文章であった。痛快でコミカルな書きぶりは、笑いと涙を誘って読者を魅了するものである。そして、その執筆の根底にあるものは「禅」への深い情熱であり、それを支えるのが、モノの美を掴み取る芸術家ならではの鋭い観察眼である。1920年代後半には「近代文明が生んだ唯一の随筆詩人だ」と評されたこともある⁴。また田中貢太郎、村松梢風二氏と並んで『中央公論』の「三羽鳥」の一人とも評されて、その中でも最も斬新な一人とみなされていた⁵。

さて本論では以上のような背景を前提としつつ、(A) の佐々木指月の詩作について扱う。彼が刊行した詩集としては『郷愁』（1916年）と『言葉の鳥籠』（1922年）があるのだが、とくに彼の文筆活動の初期の、つまり雑誌『国民文学』に発表していた時代

4. 香取彪夫「随筆詩人佐々木指月」『文藝：純粋文藝雑誌』5（10）、文藝社、1927年、40-41頁。

5. 《田中貢太郎、村松梢風二氏と並んで、一時、『中公』の讀物では、三羽鳥の一人に数へられた指月氏は、確かに獨有の才氣と輕快な筆致とを有してゐた。或意味で、氏のものが一番垢抜けしてをつたとさへ云へよう。》（高須芳次郎『名文鑑賞読本・大正時代』厚生閣、1937年、272頁。）

の、「禪」の体現として取り組んだ詩作について、同時代の傾向も踏まえながら論じる。

1-2 佐々木指月が詩作をはじめまで

つぎに、佐々木指月が詩を書き始めるまでの経緯を概説しておきたい。1882(明治15)年3月10日に生まれた佐々木栄多は、14歳の時に神官だった父をなくして、東京の仏具屋に弟子入りしている。1902年に東京美術学校彫刻科に入学して高村光雲(1852-1934)⁶に学ぶ。その頃、光雲の息子・高村光太郎(1883-1956)の紹介で窪田空穂との交友が始まり、また空穂の紹介によって、東京日暮里の禅堂・両忘庵(両忘協会)に通うようになった。そこで指月という名——「月を指せば指を認む」(『楞嚴経』)に由来する——をもらう。

両忘庵は、鎌倉円覚寺管長釈宗演の法嗣・釈宗活(1871-1954)⁷が再興した禅の修行道場であった。そこは出家せずに実社会のなかで活躍しながら禅を修行する居士禅(在家の修行者のための禅)の道場で、当時は、数多くの知的な若い学生たちや芸術家たちが集っていた。平塚らいてう等の日本女子大学の女性たちの修行者も少なくなかった。(指月の妻となる女性も日本女子大学の学生である。)指月は、禅に熱中するあまり東京美術学校を2年留年したほどである。

佐々木指月は卒業直後の1905(明治38)年5月に補助輸卒兵として日露戦争に従軍し、翌1906年3月に帰国する⁸。そして同年9月に釈宗活やその弟子たちと共に禅の布教のためにアメリカに渡った。渡米にあたり、師の勧めもあって同じ禅の同志で渡米を希望していた女性・とめと結婚。一行はシアトルに到着したのちにサンフランシスコに向かい、釈宗活の発案で、カリフォルニア州ハイワードに農業のための土地を購入する。彼らは農作業をおこなって生活基盤をたてながら、禅の修行と布教活動を行おうと考えたのである。指月は農作業の継続に反対して、一時期は釈宗活ら一行から離れて⁹、サンフ

6. 1889年から東京美術学校の木彫科の教授となる高村光雲は、佐々木指月と同じく幼少期に仏師として木彫を学び始めた人物である。高村光雲の時代はもちろんだが、佐々木指月にとっても「芸術」「美術」「職人」の概念が近代的に確立しきれていなかった時代であり、社会的地位や意識のうえで苦労や困難が大きかったと考えられる。

7. 釈宗活は、円覚寺の今北洪川から釈宗演に学び、若くして法嗣となった優秀な禅僧であった。

8. この従軍のころの記憶は、詩集『郷愁』の詩篇「饅頭」にうたわれている。「饅頭」夢はさめても饅頭は／ふつくらとふくれりて／ほんのりと白い烟を立ててある／ああ出来たての饅頭の／その觸覺に氣を取られ／馬の尻をば叩くをも／忘れてしばし佇みし／我こそ輻重輪卒なれ。／／實に十年の後までも夢に見る程／腦髓に泌みこみたる／満洲の、法庫門の饅頭。／1915年10月(「饅頭」『郷愁』国民文学者、1916年6月5日、129-131頁。)

9. 結局、釈宗活らの素人農業はうまくいかず、ハイワードでの農業をしながらの禅布教は挫折した。釈宗活らはサンフランシスコのサター・ストリートに新しく禅センターを開くことになり、指月は師に謝罪し和解している。

ランシスコの芸術大学でリチャード・パーティントン (Richard Partington : 1868-1929) から絵画を学ぶ。しかし、人種差別があったことに加えて画材やアトリエ確保などのお金がかかった。そのため、妻子を養いながら芸術と禅をこころざす指月は、紙と鉛筆で可能な詩作に転向して没頭するようになっていく。彼自身が次のように回想している。

繪畫には晝間の時間を要するし、彫刻をやるには、廣い部屋と高價な材料を用ひなければならぬ。その時間と金とには、私はほんとに毎日のやうに泣く思ひをした。

詩を命としはじめたのはその頃からだつた。一枚の紙と一本の萬年筆と、ベッドの隅でもどこでもいい。晝でも夜でもそんなことは係はない。モデルは一時間にいくらの値段を拂ふ用もなく、天地のなかのものは、外界でも、内界でも、また内外のあひだでも、現象即實在の世界はみんな詩のなかにはひつて來た。尤も私はその前から詩にしたしんではゐたものゝ、いよいよこれを自分が選んだ最上の藝術とさだめて、それに自分の生活を奉じようと覺悟した私の胸はうれしかつた。私は彫刻や繪畫の前に跪いたと同じ敬虔の念を抱いて、その道に進んだ¹⁰。

指月が詩を発表し始めたのは、従来知られていたよりも早い時期である。管見の限りだが1908年9月27日の日系新聞『新世界／The New World』の第一面に「雲」という詩が掲載されているのが、指月の名前で詩が掲載されたものとしては最も早い。また1909年ごろからはシアトルで文学活動を始め、つまり1910年前後のシアトル移民地文芸の形成期に現れたなかの一人であった。従来には1914年の『國民文學』寄稿以降が知られていたが、それ以前から詩作を始めていたのである。

釈宗活一行のサンフランシスコでの禅の布教活動はうまくいかなかった。釈宗活ら一行は、みな1910年には日本に帰国している。だが指月夫妻は、釈宗活からアメリカ布教の願いを託されてアメリカにとどまった。1911(明治44)年、指月はアメリカ西部を放浪。彫刻や絵画を売って、また日系人のための新聞にコラムを担当しながら生活費を稼ぐ。妻にとっても移民地生活はさぞかし大変であつただろうと想像される。1910年に長男、1912年に長女が生まれ、一家でシアトルで暮らした。

家族を養いながら禅と芸術を志す移民地において、1914(大正3)年、指月は学生時代からの友人の窪田空穂が雑誌『國民文學』を創刊したことを知り、シアトルから詩を送りはじめる。空穂が最初に詩稿を受け取ったのは1915年1月であつたという。「明治

10. 佐々木指月『亞米利加夜話』、2-3頁。

より大正へかけて、海外へ漂泊してある一日本人の心の記録として、これらの詩を讀んでくれ」という意味の手紙が添えてあった¹¹。空穂はその当時の経緯を次のように回想している。

書信は絶えずあつたアメリカの佐々木指月に贈つてやると、彼は入会すると云つて、何人分にか当る会費と、原稿として詩(新体詩と呼んでいた)を送つて来た。私は指月の詩なる物を初めて眼にした。詩だけではなく、短歌一首でも、苟も作品と称している物は、曾て見たことがなかつたのである。したがつて、危惧の念を抱いて、余り不味いと困るがなあと思つて讀んだのであつたが、読み終ると驚嘆した。案外にも佳い物だつたのである。

一と口に云うと、純粹な、詩情の裕かな、一抹の哀感の伴なつたものであつた。殊に私を魅した点は、ゆつたりと落ちついてはいるが、割り切つてはいず、起伏緩急をもつた聯の連ね方であつた。伏と云い緩と云うべき遊びに類した聯は、自然な、態とではない対句を用いていて、巧いなあと感心させ、読み返させるのであつた。表現形式は、当時流行していた七五調で、四行一聯であつた¹²。

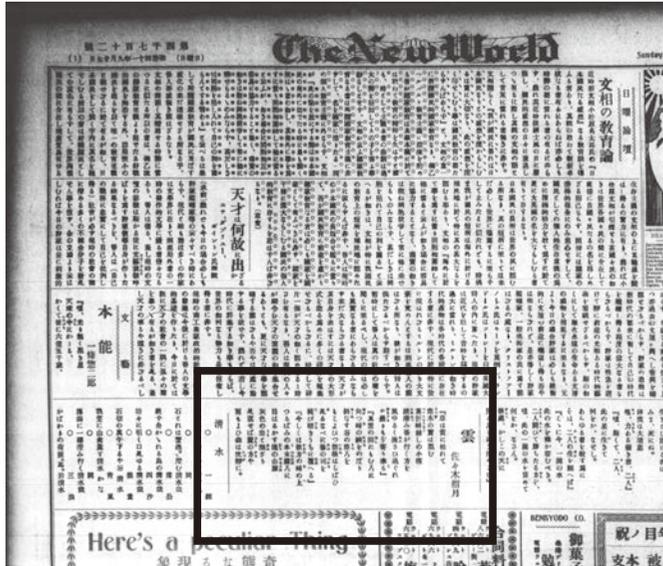
こうして指月の詩作品が、日本の文芸雑誌『國民文學』1巻8号の1915年3月から継続して掲載されるようになる。さらに1916年、指月は窪田空穂にアメリカから出版費用を送り、詩集『郷愁』を同年6月に刊行する。

家族を抱えての移民地生活は厳しかったが、芸術家としての夢もとどまるところがなかったのだろう。三人目の子を宿した妻と二人の幼子を日本に帰国させたのち、1916年10月、単身ニューヨークへ移動している。ニューヨークではモダニズムの坩堝であつたグリニッジヴィレッジに住んで、家具修理や彫刻工の仕事をみつけて生計をたてながら、詩人や芸術家、音楽家たちとつきあうことになる。1916年暮れから一時期はイギリスのオカルティストのアレイスター・クローリー(Aleister Crowley: 1875-1947)から若い詩人として可愛がられたり、1917年半ばにはグリニッジヴィレッジのボヘミアン王と称されるマックスウェル・ボーデンハイム(Maxwell Bodenheim: 1892-1954)との連名で文芸雑誌『リトル・レビュー』に李白の詩の英訳を掲載するなど、ニューヨークでも多少の文学活動を行っている。そして本稿の最後にも記すが、他の日本人画家とともに芸術家としての挑戦を試みたこともある。彼は国籍を問わず仲間や周辺の友人らからは敬愛されて、常連のカフェなどでも一目置かれる存在であつた。だが、本

11. 窪田空穂「序」『郷愁』前掲、13-14頁。

12. 窪田空穂「佐々木指月という人〈続〉」『短歌研究』15(8)、1958年、31頁。

人自身は人生における本質的不安も抱えており、師や家族に会いたいと考えていた。1919年10月、突然にニューヨークを離れて禅の修行のために日本に帰国した。(本稿では、彼の人生のここまでの経緯までを記すものとする。)



佐々木指月「雲」『新世界／The New World』(1908年9月27日版第一面)

2 雑誌『國民文學』と、1910年代前後の日本詩壇

2-1 雑誌『國民文學』

次に、窪田空穂が主幹をして創刊された『國民文學』と、その時代の詩壇の傾向についてみておきたい。『國民文學』への寄稿は、佐々木指月が日本の文壇や出版界と関連を持ち始める契機であった。

窪田空穂は近代を代表する歌人の一人であるが、国文学研究、とくに和歌文学研究に功績を残した文化人としても知られる。また、記者としても編集者としても実力を発揮した人物で¹³、東京専門学校在学中の1902年から同人雑誌『山比古』(1904年廃刊)を創刊していた。指月と空穂は互いに学生同志であった頃からの友人であった。指月の話術

13. 窪田空穂は28歳から41歳ごろまで新聞社や出版社で記者・編集などをしながら、一方で国語や英語を教えていた。1920年4月、44歳からは坪内逍遙の推薦によって、早稲田大学文学部国文科で専任講師として着任している。(田渕句美子『窪田空穂「評釈」の可能性』岩波書店、2021年6月16日。)

や講談風の語りはその頃から友人らのあいだでも一目置かれていたことは窪田空穂が回想している。指月自身は芸大で彫刻科に在籍しながら禅に没頭していたが、空穂の文芸雑誌も読んで、詩や文芸も愛好していたと考えられる。

『國民文學』は、1914年6月に窪田空穂が中心となって創刊された月刊雑誌である。創刊号には次のような刊行の意趣が記されている。

我が國の文藝、美術をして、より強い國民的光輝を帯びたるものとならせたいといふ願ひは、我等も多くの人と同じく抱いてゐる。「國民文學」は此の願ひを願ひとしてゐる。さうした文藝、美術の芽生えて生長して行く爲に、土壤を耕す一つのものとなりたい、雑草をぬくものとなりたいと思つてゐる。土壤を豊かにするといふだけでも、其所には數へ難いまでの多くの問題を含んでゐる。我等はその營養を横に廣くもとめなければならぬと同時に、縦に古くもとめることを忘れてはならない。我等は一切の土臺であるところの此の國土を何時も念としようと思つてゐる¹⁴。

創刊号は、田山花袋による二葉亭四迷論、藤懸静也による浮世絵の来歴、半田良平によるトルストイ論、前田晁による西鶴論、徳田秋声による新興演劇界への評論など、勢力のある文芸家たちが寄稿している。そして、窪田空穂自身は「清少納言論」と故郷信濃を描いた小説風隨筆「破滅に向かいつつある農村」の二本を書いている。その他、「石水」の号で¹⁵「最近の日本画界」と題した評論も掲載された。口絵にも、菱川師宣や円山応挙などの近世の絵画が掲載され、国際性を意識しつつ「國民的光輝」を探っている様子が垣間みられる。

創刊号の後も、長谷川天溪、岩野泡鳴、中村星湖、島村抱月、内田魯庵、萩原井泉水、吉江孤雁、小杉未醒、北原白秋などといった当時活躍していた文化人・文芸家らの寄稿が続いている。会費は毎月50銭で¹⁶、投稿募集があり、詩は三木露風、短歌は窪田空穂、俳句は上田龍耳、矢崎奇峯が投稿の選者であった。

文芸と美術の融合した文化雑誌で執筆するということは、彫刻や油絵を学んだうで詩に移行しようとしていた指月にとっては大きな魅力であったに違いない。佐々木指月は、この雑誌に1915年3月号から1917年2月号まで寄稿している¹⁷。母国を離れてア

14. 「發刊の辞」『國民文學』創刊号、1914年6月。

15. これは、川喜田政昭(1822-1879)の号を受け継いでの川喜田半泥子(1878-1963)の執筆であろう。

16. 『國民文學』が配布されるのは、窪田空穂主宰の「十月會」の会員であり、創刊号の巻末に「十月會」の広告や月50銭であることなどが記されている。

17. 『國民文學』の編集は、1917年には窪田空穂らから松村英一に移っている。それ以降は次第に短歌雑誌の傾向が強くなっていった。空穂が編集を離れて以降、指月も寄稿しなくなったといえるだ

メロカに暮らす指月にとって、この雑誌からは同時代の日本文化界の動向を知ることができた。と同時に、アメリカの地から新しい日本文化の土壌を形成する一役を担いたいという気持ちもあっただろう。

そして、佐々木指月にとって「詩」に力を入れることは、単純に安上がりの芸術であるため、という以上のものがあつたと考えられる。というのは、彼は禅に全霊をかけて生活をする居士であり、また同時にアメリカ西海岸で芸術的成功を試みる人間であつたからである。詩をこころざすことは必然であつたに違いない。なぜか。次に、その当時の日本詩壇がどのような傾向をもつていたのかについて見ていこう。

2-2 当時の日本詩壇の傾向と、野口米次郎の鎌倉円覚寺との関わり

禅の布教のためにアメリカ西海岸に渡つた佐々木指月が詩を書くことを意識した背景には、英米で評価された詩人・野口米次郎（1875-1947）の存在が強く影響してはたらずである。

19世紀末に渡米した野口米次郎は、サンフランシスコの対岸オークランドのミラーの「丘」(The Heights)で英詩を書き始めて、1896年に第一詩集*Seen and Unseen*を刊行して注目されている。1899年にはニューヨークに移動して女性視点の日記風ジャポニズム小説を書いて人気を博して資金を得て、1903年にロンドンで*From the Eastern Sea*を自費出版して注目を浴びる。同時代の著名な英米文化人らから好評をうけて一躍有名になった野口は、1904年9月に日本に帰国して、一時期は鎌倉円覚寺に住んだ。1904年前後には野口に憧れて詩人になりたい日本の若者たちがミラーの「丘」を目指すようになっていた。積宗活らが1906年秋に農地を購入したヘイワードは、ミラーの「丘」のあるオークランドから僅か南に20キロほどで、同じサンフランシスコ湾岸沿いにあつた。

野口が帰朝した1904当時の日本文壇は、象徴主義文学運動の移入の時期にあたる。野口は蒲原有明や岩野泡鳴や上田敏らと親しくして、日本の同時代の詩人たちに深い感化を与えた¹⁸。また、1906年ごろには、日・英・米の詩人たちをつなげる「あやめ会」という国際的詩人グループを作ろうと企画して新聞紙上を賑わせてもいた¹⁹。同じ頃、野口は慶應義塾大学文学部に新設された英文科の主任教授となり、英文学や英米文学史を講じはじめてもいる。この1906年ごろから、彼は鎌倉の円覚寺蔵六庵に書齋をかまえて、大学で週に一度の講義を行う以外は、そこで英語での執筆活動を行った。円覚寺

ろう。

18. これについては、拙著『「二重国籍」詩人 野口米次郎』（名古屋大学出版会、2012年2月）5章「日本の象徴主義移入期と芭蕉再評価」に詳述したことがある。

19. あやめ会の成立と、日本詩人たちの抗争、出版と挫折については、拙著『「二重国籍」詩人 野口米次郎』（5章3節、113-121頁）に詳述。

時代に執筆されたものとして、詩集 *Pilgrimage* (1909) や随筆集の *Kamakura* (1910)、*Through the Torii* (1914) がある。

円覚寺という場所が重要である。円覚寺管長の釈宗演は禅の修行をすると同時に、1887年には慶應義塾で福澤諭吉に英語を学んで、国際性を意識していた人物である²⁰。福澤が新時代の仏教僧侶の社会的役割を革新的に論説していたこともあり、慶應義塾には宗派を超えて多くの僧侶や寺族が入学していた²¹。そして宗演は1893年のシカゴ万国宗教会議に参加している。シカゴ万国宗教会議のあとに、東洋の宗教に関心をもつアメリカ人が増えていったことが知られている。インドのヴィヴェカーナンダやダルマパーラが人気を博したことが有名であるが、日本の禅仏教に対しても関心がうまればじめていた。シカゴのポールケーラスが鈴木大拙を助手にして刊行物を出していく。また、アメリカ西海岸からはサンフランシスコの実業家アレクサンダー・ラッセルの妻アイダ (Ida Evelyn Russell: 1857-1917) とその友人らが1902年に円覚寺を訪れて、円覚寺内の正伝庵に滞在しながら釈宗演に参禅した²²。その後1905年には、釈宗演が一時期サンフランシスコの彼女の邸宅に招かれて仏教の講義をしている。(宗演との縁に導かれて、あるいは宗演に命を受けて、アメリカで禅仏教を説く道を引き受けたのが鈴木大拙、千崎如幻²³、釈宗活とその弟子たちであり、佐々木指月もその一人なのである。)

野口米次郎が18歳で最初に渡米したのは、シカゴ万国宗教会議が行われた直後の1893年秋である。野口も禅仏教に縁のある家系であり、早くから禅に関心を持っていた。彼の母方の伯父、漢詩人かつ僧侶であった釈大俊こと鶴飼大俊 (1846-1878) は、1874年からは曹洞宗の禅僧たちと仏教書林明教を創立して、仏教新聞『明教新誌』を発刊していた人物である。その関係で米次郎も渡米前には浄土宗大本山・増上寺の通元院に寄寓していたこともあり²⁴、慶應義塾に通っているころにも、英文学を乱読すると同時に

20. 釈宗演は1887年からスリランカのセイロンで3年学び、その滞在時に神智学協会を設立したヘンリー・スティーヴン・オルコットの *A Buddhist Catechism* (『仏教問答』) に出遭って読み込んでいる。仏教の重要性を説くこの『仏教問答』が日本で最初に翻訳されたのは1886年。日本の宗教家たちは、西洋人がようやく東洋の事情に通じてきて、仏教の志が理解されて世界に広がる機運が生まれていると喜んでいて、福澤諭吉もその機運を歓迎している一人であった。

21. 守屋友江『アメリカ仏教の誕生』現代史料出版、2001年、36頁。

22. アイダ・ラッセルに関しては、Brian Riggs & Hidemi Riggs, *House of Silent Light: The Dawning of Zen in Gilded Age America* (The Buddhist Society Trust, 2023) が出ている。

23. 千崎如幻については、末村正代による「千崎如幻の前半生と北米開教——一九三〇年代以前を中心に」(『近代仏教』2023年5月)、「千崎如幻の後半生と欧米人來日禅修行—円福寺 Zen Hospice の設立と三宝教団修行ルートの確立」(『南山宗教文化研究所研究所報』2023年10月)が詳しい。

24. 大俊は、幕末期の英雄として知られた雲井龍雄の盟友であり、彼が33歳で逝去した時に死に水をとったのは鎌倉の光明寺(浄土宗大本山)の住職・武田芳淳である。米次郎の一つ上の兄・鶴次郎は、1904年より鎌倉光明寺の末寺である常光寺(現在の藤沢市)の住職をしている。野口米次郎は、

俳句や禅に興味を持っていた。福澤諭吉に激励されて渡米してミラーの「丘」に住み始めたときにも、宋朝・曹洞宗の代表的禅僧の宏智正覚（1091-1157）と、松尾芭蕉の句集を所持していた。宏智禅師の語録は、明治期には複数出版されていた。

野口は1904年夏に帰国する直前、アメリカ人から帰朝の目的は何かと問われて、「涅槃」the Nirvanaを得るために米国を去ると返答したという²⁵。アメリカにおける日本の仏教への関心や日本の宗教文化への注目ぶりを体感し、それを十分に意識して帰国したのが野口米次郎だったといえる²⁶。

帰朝した野口は、鎌倉円覚寺で一人静かな時間を確保し、世界に向かって英語での執筆活動に励んだ。(すくなくともそのデモンストレーションは成功をおさめた。)[「神秘的」と受け取られていた日本の事物に関する日本人による英語での執筆が、次々と円覚寺内で生み出された。既に東洋的・日本的な事物として欧米読者に認識されているモチーフをあえて用いて、従来の欧米人日本紹介者の言説をのりこえようとしていた野口の意図が、これら一連の著作には色濃い。

詩人・野口米次郎の多岐にわたる英文執筆のうち、もっとも重要なテーマが日本詩歌の神秘性・哲学性の紹介だったが、とりわけ鎌倉の円覚寺蔵六庵で執筆された英詩集 *The Pilgrimage* (1909)²⁷ は、英詩集 *From the Eastern Sea* (1903) と並んで、当時の欧米の文壇では高い評価を受けていた²⁸。日本国内でも1911年、オックスフォード大学に三年間留学して帰国したばかりの内ヶ崎作三郎が《野口米^マ二郎君の新著「巡禮」は中々な評判である。(中略) この一卷の英詩集の仲に日本固有の情調が顕はれてゐるので好評賸々である。兎に角野口君の英詩は日本を世界に紹介するに就いては一種の力となつてゐることを日本の文壇が認めねばならぬ》²⁹ と国外の人気を伝えている。この野口の

鎌倉や寺社に深い縁やつながりがあった。(これについては、拙著『「二重国籍」詩人 野口米次郎』や『野口米次郎と「神秘」なる日本』に詳述。)

25. 野口は「日光の自然美と人工美」(『解放』1919年7月、115頁)のなかで、このアメリカ人記者との応酬について語っている。(『野口米次郎と「神秘」なる日本』第二章(74-75頁)に詳述した。)

26. 帰朝後に円覚寺に参禅した作家としては、夏目漱石も思い出されるが、漱石の場合はごく短期間であった。漱石は1894年末頃に円覚寺に参禅している。

27. *The Pilgrimage* は鎌倉のヴァレイ・プレスと横浜のケリー&ワルシュから出版されている。ヴァレイ・プレス社は、野口自身が手掛けていた出版社・版元・書籍輸出などを行う経営組織である。

28. 同著は1912年にはニューヨークのミッチェル・ケナレイやロンドンのエルキン・マシュー社からも再版された。この詩集には、W・M・ロセッティの「あとがき」が収録され、再版時にはランサムやトラウベルの批評も付録に付けられた。シカゴの詩雑誌『ポエトリ』の編集者たちも、『東海より』と『巡礼』を高く評価し、『They are books subtle, delicate lyrics, full of that strange blend of old Japan and the West of today which makes the poetry of contemporary Japan so intriguing』と推奨した。とくに『巡礼』の中の詩篇“Ghost of Abyss”の論評を行っている(Eunice Tietjens, “Yone Noguchi”, *The Poetry*, vol.15, Nov. 1919, p.97.)。

29. 内ヶ崎作三郎『英國より祖國へ』北文館、1911年12月19日、213頁。

英詩集は、寺院を直接的に叙情的にうたったものや、禅仏教を意識したモチーフが目立っている。

野口の英語による禅仏教の執筆に関しては、*The Pilgrimage* の翌年に出された *Kamakura* でさらに細かい情報が語られた。そこでは集中的な坐禅修行である大接心や、日常的な禅の時間割などを説明し、叙情的で神秘的な雰囲気を描き出している³⁰。野口の *Kamakura* 以前にも、バジル・ホール・チェンバレン (B. H. Chamberlain : 1850-1935) やジョン・ラファージ (John LaFarge : 1835-1910) が大仏や鎌倉について語っていたのだが、野口はそれを意識しながらも1909年、1910年により詳しい説明・解説を行って海外発信したのである。

野口が鎌倉で執筆に専念する様子はニューヨークでも報じられている。1911年2月16日付のニューヨークの新聞『ネイション』(*Nation*) には、円覚寺にこもる野口の生活の様子や意義が報告されている³¹。円覚寺にこもった野口は、沈黙に浸った生活の中で人間の知力の限界を知り「精神的な覚醒」を得たと語っている³²。円覚寺の体験は、禅者としての悟りではなかったかもしれないが、詩人としての覚醒をもたらした³³、円覚寺の建物や仏像や線香の煙、読経の神秘的な音律などを情景豊かに表現してみせたのであった³⁴。野口の日本への視線は、外国人が異文化を眺めているかのようであったが、日本の詩人として、日本の寺院の静けさや霊的な雰囲気を全身で感じ、その印象を英文

30. 例えば以下のようなものである。[It seemed to me that I was already led in a magic atmosphere under whose world-old incense -what a song of exclamation!— I lost all sense of time and place. Here the priests wrapped in silence appeared to my eyes as if they had returned a long time ago to the grey elements of nature which stand above Life and Death. And it is the very problem of Life and Death you have to solve with the Zen philosophy, if you like to call it philosophy.] Yone Noguchi, *Kamakura*, p.5.

31. S. Tsushima, “Yone Noguchi at Enkakuji”, *The Nation*, Feb.16, 1911, pp.163-164.

32. 同上。鎌倉円覚寺での「精神的な覚醒」は、カリフォルニアのミラーの丘で自然界との交感を得て覚醒したとき、ロンドンでブレイクやホイッスラーの芸術に接して覚醒したときに続いて、三回目だと語っていた。

33. 《私は確に圓覚寺の静かな雰囲気に触れて、私の表象主義の花を咲くに至つた》(野口米次郎「圓覚寺」『神秘の日本』第一書房、1926年4月、50頁。)

34. 英文随筆 *Kamakura* で記された内容は、のちに日本語に自己翻訳される。たとえば《境内に入つて最初人の目につく建物は、山門の後に立つて居つた佛殿であつた……この建物位私の好いたものはなかつた。十五六間平方の建物で、何とかいふ天子の勅額が懸つて居つた。床は苔蒸して青ずんだやうなタイルで敷きつめられて、思想の陰影が幽霊の如く拔足さし足で歩いてゐるやうに感ぜざるを得なかつた。堂中の中央に釋迦の佛像が立つて居つて、その前でたち上る線香の煙は、その姿を一層神聖化させて見せた。年に三四回この佛殿で、地中の僧侶全部が集り極めて音律的な讀経をする事があつたが、そのとき堂外へ溢れ出る僧侶の肉聲は、境内の樹木に響き渡つた。》(同前、52-53頁)と書いている。

で世界に向けて発表したのである。(このような野口の国外発信活動は、国内文壇と全く断絶した形で行われたわけではない。日本人作家の書籍を積極的に海外に売りこんでいた事実³⁵のほかにも、日本国内の現代詩人たちを海外に紹介する活動も自ら行っている³⁶。文芸家仲間の社交的会合や夕食会には主要メンバーとして参加しながら、日本詩壇のなかで異質な光を放って、大正期の周辺詩人らにさまざまな感化をあたえた³⁷。)

本稿では扱わないが、佐々木指月も野口米次郎の詩について高く評価し共感を寄せる長い講評を書いている³⁸。また佐々木指月のアメリカものの随筆のなかでも、米次郎の名前が「野口さん」として親しみ深く散見される。

野口米次郎は1900年代の日本の青少年たちにとって憧れの存在であった³⁹。当時の野

35. ヴァレイ・プレス社は、野口自身が手掛けていた出版社・版元・書籍輸出などを行う経営組織、自らの本を出版し、宣伝して、海外に輸出するというを主な事業としつつも、同時に岩野泡鳴や永井荷風、ラフカディオ・ハーンなどの日本の書籍を海外に輸出している。例えば、アメリカの書籍ディーラーと思われるジェームズ・カールトン・ヤング宛てに「Valley Press Publishing」と刻印された専用レシートで、4枚の請求書(1909年10月12日付)が送られている(カリフォルニア大学バークレー校バンククロフト図書館蔵)。この会社を通して輸出されていた書物は、岩野泡鳴の『闇の盃盤』、『耽溺』、『新自然主義』、『新体詩の作法』などや、永井荷風の『荷風集』、『アメリカ物語』、『冷笑』、そして野口米次郎本人の著作は、*Lafcadio Hearn in Japan, Pilgrimage, From Eastern Sea (English Edition), From the Eastern Sea (Japanese Edition), The American Diary, The American Letters, My Thirteen Years in England and America, Summer Cloud* 等があったことが残されたレシートからわかる。

36. たとえば「日本現代の詩人」と題して『ジャパン・タイムズ』に寄稿した評論の中で、島崎藤村、蒲原有明、前田林外、岩野泡鳴らを評論し、日本の立場から日本の新しい詩歌の潮流を国外に紹介しようとしている。このような野口の対外的活動を、同時代の日本詩人たちも認識していた。野口のあやめ会活動を攻撃することになる雑誌『白百合』の社告にも『ジャパン・タイムズ』寄稿の「日本現代の詩人」と題する野口の評論を一読するように推薦している(社告『白百合』2巻8号、1905年)。

37. 日米英の詩人組織あやめ会が挫折したのちの1907年以降も、野口は英語で国外向けに活動しながら、上田敏や蒲原有明らの集う会に参席している。象徴主義の詩歌を牽引した野口米次郎や蒲原の影響や感化のもとに、明治40年代に三木露風や北原白秋が登場し、白秋や高村光太郎などの影響を受けて萩原朔太郎が大正初年の詩壇に登場する。

38. これについては、拙稿「境界者の詩学と宗教——佐々木指月の雑誌『詩聖』のなかのヨネ・ノグチ評」(*Yone Noguchi Society Newsletter*, vol.8, Nov. 2022, pp.3-6.)に記した。

39. たとえば、1903年に渡米した木村秀雄(1879-1936)は、野口の足跡を追ってミラーの丘に直行している。彼はオークランドで、ハタ・ヨーガの導師ピエール・アーノルド・バーナードに遭い、心霊思想にのめり込み、日本で新興宗教の教祖になった(拙著『野口米次郎と「神秘」なる日本』五章)。また、のちにホイットマン研究者になる長沼重隆(1890-1982)は、野口に憧れて19歳で渡米。野口が師事したウォーキン・ミラーに会い、野口が歩いた街を何年も歩いた。彼は1913年頃にサンフランシスコの書店で野口の*The Pilgrimage*を発見して数年間肌身離さず愛読し、その中でホーレス・トラウベルの名を知る。長沼は野口の名に言及しながらトラウベル宛の手紙を書いて、ニューヨークに出てトラウベルと親交を結ぶことになる。長沼が野口に初めて会ったのは1920年1月の

口の存在が若者たちに与えた影響は大きく、とくに渡米を志すものや滞米中の日本人たちにとっては、野口の英米の新聞雑誌での活躍が目に入らなかったはずがなかった。佐々木指月も師の釈宗活も、少なくとも1906年に渡米する段階で、円覚寺に滞在する詩人野口米次郎の名前とその英米での活躍について見知っていたはずである。それゆえに、移民地でお金のかかる彫刻や油絵を続けられなかった頃の指月が詩人を志すには十分な必然性があったと考える。

3 『國民文學』への寄稿と、詩集刊行

さて、禪の布教のために釈宗活に同行してアメリカに渡った佐々木指月は、前述のように1908年には詩を書き始めて移民地の邦字新聞に掲載していた。釈宗活ら一行は、1910年に佐々木指月一家を残して永久帰国してしまう。指月は1911年には、生活費をかせぎながらアメリカ西部を放浪、カリフォルニアからオレゴン州を通過してワシントン州までを歩く。また、このころシアトルの日系新聞『大北日報』(*The Great Northern Daily News*)に「ナンセンス」のコラム連載を始めており、移民地文学の創出を模索するシアトル文壇との関わりをもっていた。そのような中で1914年から日本の雑誌『國民文學』に詩を送りはじめて、詩作に没頭してゆく。(文末図表参照)

最初の寄稿は『國民文學』1915年3月号、「雲翳」(「1914年10月中旬」と記載あり)と「莫夜」(1914年11月下旬)という二篇の詩であった。

「雲翳」

地の物は皆、常ならぬ静けさに浸され、
大氣は、あやしく透きとほりうち淀めり。
不思議なる叫び聲、
空に聞こゆ。
聖火ぞ空に翻る。
不思議なる聖火かな、
さなり、空こそあまり澄みけれ、
燃えうつらんに處なく、
消え入るに隈もなし⁴⁰。

ニューヨークで、ブルックリン美術館の日本語助手を勤めていた竹友藻風(1891-1954)とともに、ホテルに滞在している野口に会いに行く。(長沼重隆『トラウベルを語る』東興社、1931年9月25日／「野口さんのこと」『日本詩人』1926年5月、40-43頁、など。拙著『「二重国籍」詩人 野口米次郎』に詳述。)

40. 佐々木指月「雲翳」『國民文學』1915年3月、30頁。(再録／『郷愁』前掲、1-2頁。)引用は初出。

非常に緊張感のある感性で世界の現象を謳っている。彼の寄稿は、このような象徴主義詩の傾向が濃厚である。翌4月号には、詩「野火」他、「北米通信」が掲載された。1915年6月号には、「月夜」他三篇（「祈禱」「二階からおりてくる女」「電車から見た女」）の詩が掲載されているが、この同じ号には「最近の英詩壇（紹介）」として英文学者・山宮允が、1914年1月にロンドンでおこなわれた野口米次郎の「日本詩歌」に関する講演を詳しく報告している⁴¹。雑誌『國民文學』には、ベルクソンなどの西洋近代思想から万葉集などの日本の古典文学にいたるまで、様々な理論と解説が寄稿された。このような内容を同時代のアメリカで入手して日本語で読むことができたということは、指月にとって大きな意味があっただろう。

一冊の詩集を刊行することは指月にとって夢だったにちがいない。寄稿をはじめてわずか一年、1915年3月号から1916年3月号までに掲載された作品を再掲する形で、詩集『郷愁』（1916）が編纂されている。詩集のなかの、最後の詩篇「父の墓を夢見て」が、唯一書き下ろしの作品である。この詩集は、匣付き、天金加工（上部に金箔を転写する製本加工）がほどこされた高級感のある一冊であった。1927年頃には古本屋で高い値がついていたという。（2024年現在でも古本屋で僅かに見つけることができるが五万円以上の高値となっている。）

1916年2月の編集後記には、詩集『郷愁』が抒情詩社と国民文学者の共同出版で発行されることになったことや、佐々木指月の来歴などが紹介された。《遠く母国を離れて、初めて母国をより識り母国を愛慕している人の詩集として、同時に極度に東洋的な、芸術的な詩集》⁴²として、主幹の窪田空穂がこの詩集を強く推薦した。ただ、この詩集はその予告通りに刊行できなかつたらしく、2ヶ月後の1巻21号の「消息」にも、既に製本にとり掛かっている旨、紹介がある。《作者の愛する詩に似合はしい席を得させようと思ふところから、紙質體裁なども、出来るだけ注意を拂ひました。作者と、編集者である私とは出来上がる日を待ち抜いてをります》⁴³とある。指月も国外から赤入れや構成チェック等を熱心におこなっていたことが伺える。

どの程度、赤入れ修正をいれていたのだろうか。雑誌初出時からの改変は多くはないが、「いまし」と平仮名にしていたものを「^{いまし}汝」と漢字にしたり、「なく」を「啼く」とするなどの修正がある。また、カタカナであった文字を、漢字表記とカタカナのルビに変換している場合もいくつか見られる。たとえば、詩篇「春の太陽」で、初出が「ラビリンス」「^{ラビリンス}ハート」となっていたものを、刊行時には「迷路」「^{ハート}心」としている。詩篇「春

41. それは主に日本協会（Japan Society）のパンフレットから内容を読み、その後、アイルランドの詩人や多くの英文学で注目される人物の名前を配して解説したものであった。（山宮允「最近の英詩壇」『國民文學』1巻11号、1915年6月、82-84頁。）

42. 窪田空穂「消息」『國民文學』1巻19号、1916年2月、63頁。

43. 窪田空穂「消息」『國民文學』1巻21号、1916年4月、70頁。

の肌」で、初出が「シルヴァ」「ペエヴメント」「ダンス」となっていたものを、詩集では「銀」「敷石」「踊」と表記しているような点である。掲載の順番も、雑誌掲載の順序から少し変化させている。また、アメリカの現地を感じさせなければならない語り口調の詩篇においては、アメリカ式読み方のカタカナだけが残された。たとえば、「街角から――亀谷荻骨を送りて」などでは、「ストロイト」、「ダウタウン」、「タキシ」、「スピイド」、「アウトマテツク」、「ポリスマン」と、現地の生きた言葉をそのまま使っている。

指月は日本語の古く美しい詩語にはかなりこだわりをもっていた。また一方でアメリカの風物の情感も大切にして詩を書いていたことも確かである。要するに、詩集『郷愁』は、詩ひとつひとつにも、製本にも、細部にまでこだわりをみせた一冊となっている。

4 移民地からの報告

佐々木指月の『國民文學』寄稿は詩の掲載がほとんどであるが、散文や通信にあたる文章も三回掲載されている。最初は1915年4月号掲載の「北米通信」。アメリカ社会の現地の様子を軽快な口調で紹介したもので、20年代に指月が人気を博すことになるメリケン言葉の随筆群の先駆けとして読むことができる。

二つ目の注目しておきたい散文としては、雑誌同人のアメリカ支部についての報告が掲載されていたことである。1916年7月号に、「十月會北米支部の記」と題して、北米支部員として五名（田中まつか、宮下孤羊、松下省三、清水月影、阿部謙二）の名前とそれぞれの生活と芸術についての簡単な紹介が掲載された。そのあとに、阿部の詩一篇、宮下の和歌四首、清水の和歌十首、それと指月自身の詩篇「歸路の幻」が掲載された。指月は、皆の生活と芸術をひとつおとり紹介したあとに、自分自身についても次のように紹介している。

（前略）私は、西洋人に云はせると、廿五才位にしか見えないさうです。そして誰れも二人の子のパパアとは思つてくれません。日露戦争の時軽重輪卒で生憎鐵砲玉の來るやうな處へは行く程の兵種でなかつたので名譽の凱旋を致しました。その時、廿五才でした。その後米國をころがつて歩いて、今シヤトル市にゐます。もうこゝも倦きたから、またどこぞへ行かうかと思つてゐます。本職は、木像と泥人形の細工人です。

私たちは一つ處へ落ち合つて、歌會でも開くやうな事は、ネバありません、そんなチャンスを得る事は、^{ママ}ポープレスです。どうせボカボンドの寄り集りで

すから。(以下略)⁴⁴

ネバ (never)、ポープレス (hopeless) など、カタカナ英語を故意に混在させながら、アメリカの大地を「ころがって」歩くヴァガボンド (vagabond / 放浪者、ごろつき) だと、自らを多少卑下したような雰囲気を書いている。

指月の詩だけをみれば、音律もゆたかで、優雅で情趣あふれる詩語を自在に用いる詩人であったが、そんな側面と同時に、仕事に追われて貧しく粗野に生活せざるをえない移民地を生きる放浪者としての側面を、移民地の仲間たちと並ぶ形で披露して見せていた。指月は次第にお金にならない詩作をはなれて散文随筆を多く書いて原稿料を稼ぐようになっていく。詩人としての真摯で純粋な側面を率直にみせる初期の散文やさまざまな活動記録は、大変貴重である。三つめの散文については、『國民文學』への寄稿の最後となるものであり、後述する。

次には、指月の詩が同時代詩人たちにどのように評価されていたのかについて、みていきたい。

5 三木露風と窪田空穂の指月の作品評

詩集『郷愁』の「序」は、三木露風と窪田空穂がそれぞれ書いている。窪田空穂は指月の詩については《何もいふ必要がない》、《同じ國語を語るところの同胞の鑑賞に任せて案じてゐられる》とし、主に佐々木指月の境遇や、北アメリカにおける十年の生活が《彫刻と禅と自己省察だけであつた》ことなどを、深い敬愛の念をこめて書いている⁴⁵。また、三木露風は、

(佐々木指月の詩は) 普通生活感情の一端を歌ふことにのみ満足はしてゐないやうである。氏は尠くも其の辿つてゐる道からして或高いものを表示しようとして居るのではあるまいか。即ち其の郷愁は單に望郷のやるせなさではなくしてはるかにもっとやるせない郷愁なのではなからうか。詩の目的は畢竟「或物」を表現するにある。事象以上の「或物」を喚び起すにある。春草のたわいもなく風に吹かるるがなぜにかなしいであらう。其れは故郷の崩れた築土のためにばかりではない。この「或物の世界」を感知する能力を『郷愁』一卷が表はしてゐるならば私は偕によるこびたいのである⁴⁶。

44. 佐々木指月「十月會北米支部の記」『國民文學』24号、1916年7月、74頁。

45. 窪田空穂「序」『郷愁』、15-18頁。

46. 三木露風「序」『郷愁』、3-4頁。

と、叙情ゆたかに指月の詩作品の本質を伝えようとした。露風の「序」は、上に引用したなかにもあらわれる「春草」をテーマに、象徴的な短い感想を書いたものだったといえる⁴⁷。

一方、雑誌『國民文學』のなかには、それぞれの詩作品に言及した、より長い詳細な評論を執筆寄稿している。つまり「序」でいう《或物の世界》の中身をより具体的に表そうとする批評がおこなわれた。「禅」を自らの本質として生きる指月独自の「やるせない郷愁」を具体的に説明しようとしていた。どのような評価だったのだろうか。

此詩集に収められた詩のすべては其材を、異國の生活と自然とに求めてある。しかし其作品から受ける感じは決して異國趣味とは思はれない。異國の風物は偶然の對象にはなつてゐるけれども、それを支配する詩人の感情は異邦の趣味に據つてゐないことを感ずるのである。

佐々木氏の歌ふ感情の背後には常に故國が横はつてゐる。それはあながちに思郷の懷ひを抱くといふばかりでなく、日本人として絶えず目ざめた情緒を持つてゐる。それは異なる民族の中に生活して或場合には孤峙せざるを得ない氏の境遇から自然に來つたものであらう。それが氏を内省へと導いたであらう。またそれが或時は氏をして是等の詩を書かしたであらう。そこに見出すものは我々に親しい情緒である。佐々木氏はたとへば、白罌粟の花にまぢつた紅薔薇のやうに、その本來の情緒を變じないばかりでなく、其情緒の記號を一層あきらかに、一層増やして表はすのである⁴⁸。

指月の詩の背後にあるのは、故国に対する「目ざめた情緒」であり、日本人としての深い情緒である、と露風はみている。指月の詩情は、異質というより共感をもって捉えられるもので、新鮮さと濃度を感じさせられるということである。未知なる異國の風物や縁遠い情景が対象とされているのにもかかわらず、それを讀む日本の讀者は、自分のなかにあつた情緒をさらに深みをもつた形で突きつけられる、といっているのである。三木露風は、「わが兒らへ」や「琥珀に染りて」などの、指月の子供をうたつた詩についても褒めている。《眞摯な、善き律を以てうたはれてゐる》と評された「わが兒らへ」は、次のような作品である。

(前略)

子等よ、誰とて

47. 三木露風「序」『郷愁』、1-4頁。

48. 三木露風「佐々木指月氏の詩—『郷愁』を讀んで」『國民文學』27号、1916年11月、44頁。

いましたちのまことの故郷^{ふるさと}を知るものぞ。

木のまたに泣きゐしを拾ひきて

そだてしと云ひしは父のいつはり、

たよりなげなる面もちして

子心^{こころ}にも疑ひつ涙ぐみしいぢらしさ。

心安かれ

二人^{ふたり}とも、かく云ふ父の

まことの子なり。

(中略)

心強かれ、

我が子らよ、

いましたちの生れきしこの家は貧しけれど、

この父のいのちのかぎりは、

たとへ牛馬に身を落し

疲れ倒れて吐く舌は

路のほこりにまみるゝとも

いましたち二人をば必ず育て得さすべし。

また母とてもその通り

父が思にまさるとも劣りはせじ。

母の教に従へよ、

よく問ひて

よく覚えよ。

母の言葉を、よく習へよ、

血脈^{けちみやく}の國、日本をば忘るゝな。

されども、父はいましたちに

名を成し身を興せとは強ひて望まず、

たゞ、願はくば悪を作さゞれ

ああ、よく眠りたる二人の子かな⁴⁹。

率直で明快な詩であるが、深い情感と思想があることも感じられる。木の股で泣いていたのを拾ってきたのだ、と親に言われた子供が涙ぐむというくだりは、指月自身の幼少期の体験に因んでいる。彼は幼き日に「自分はどこからきたのだろうか」と親に問い、

49. 佐々木指月「わが兒らへ」『国民文学』1915年5月、34-36頁。(再録／『郷愁』前掲、26-30頁。)引用は初出。

木の枝で拾ったと聞かされて悩んだ経験があり、のちにニューヨークの弟子たちに英語で語っている。多くの子供が不安に駆られるこの問いについて、《これは門である、禅の入り口である。(It is a gate, an entrance to Zen.)》⁵⁰と指月は弟子たちに語っていた。実際、禅の有名な公案のひとつが「父母未生以前の本来の面目」であり、指月も二〇歳のときに初めて師の宗活から与えられたのがこの問いであった⁵¹。詩篇「わが兒らへ」のなかでは、父は子供たちを不安や難問に陥らせることなく、《まことの子なり》と深い慈愛で包み込んでいる。

露風は、この詩について《佐々木氏が母國に對して抱く感情は隨所に看ることが出来るが、それは蓄に、かりそめの詠懐ばかりではなくしてかなり深い、大きい聲となつて現はれてゐる。》と評した⁵²。そして、この詩句のなかに、《日本がさながら叫んでゐるやうに思う》、《國語に對する愛、國語を通じての更に大きな愛》を感じると述べている⁵³。また同様に、詩篇「父の墓を夢見て」についても《恰も懺悔し、祈聽する人の如き、眞摯な、恭敬な、そして熱心な態度を以てうたはれてゐる》と、人としての良心と智力に感動し、《内部生活に生きやうとする眞の讓遜勇氣を語る》詩人の姿をみている⁵⁴。

さらに三木露風は「郷愁」の言葉を肉親の住む故郷日本への思いと、それを超える新たなものとの、次のようにふたつにわけて深化させて捉えていく。少し長くなるが露風の批評を引用したい。

此詩集に題名されたところの「郷愁」といふ言葉は二色の意を持つてゐると思はれる。その一は云ふまでもなく日本に對する思郷の念である。ふるさとまがきの家の籬の柳の葉を戀ひ、東京のそば湯の情趣に懷舊の情を寄せ、更に唯獨り故郷に老いて已れの歸國を待てる祖母をなげく、その詠懐である。われわれの肉身が有する郷土——それに對する愁である。しかし、更に「室を出でて」のなかに新たなるものを歌う。(中略)こゝに於て、國土そのものは前述のものとは異つて全然別個の内容と光彩とをもつ。それは最早肉身の郷土を指さない。そ

50. [When I was a child, I asked my father where I came from. My mother had told me she had picked me up from somewhere and carried me into the house. I worried, so I asked my father. "I found you in that tree branch." Everyone has this question. It is a gate, an entrance to Zen.] Sasaki Shigetsu, Michael Hotz ed. *Holding the Lotus to the Rock: the Auto biography of Sokei-an, America's First Zen Master*, Four Walls Eight Windows: NY, 2002, p.23. (この著作の翻訳は、現在、末村正代、堀まどかの共訳で『光』誌に連載中である。)

51. Sasaki Shigetsu, Michael Hotz ed. *Holding the Lotus to the Rock*, p.69.

52. 三木露風「佐々木指月氏の詩——『郷愁』を讀んで」『國民文學』27号、1916年11月、45頁。

53. 同前。

54. 同前、46頁。

れははるかに全たい渴ける者の泉であり、智慧の源である國土である。その國土をわれわれは何處に求めるか。大空は深淵のやうに力と、和らぎとをもつてのぞんでゐる。それを感じずる者は單純の中にも、「際限なきもの」を味ふ。それ故に氏は歌ふ「ためらはず大空を眺めよ」と。ためらはぬ視る者の心に其國土は宿るのであらう。氏はその冗煩なる思慮と、壓迫する空氣との室を出でて、ふと大空の玲瓏たる光に眼をとどめた。

汝が故郷は、かしこに、茜する杜蔭に
今、飛びゆく彼の鳥の跡を逐へよ。

即、氏の郷愁は二重の意味を以て歌はれてゐる。一は肉身の郷土、一は心靈の國。さうして是等の心的傾向が、氏を禪定へと導いてゐるのを見る。「雲翳」「天を背景として」「望」等はその禪定的氣分のあふれた詩である⁵⁵。

指月の郷愁とは、肉親の住む故郷の地から次元を越えて《心靈の國》、《智慧の源》となる魂の故郷のことを指しているというのである。「禪定」(ぜんじょう)とは仏教用語で、精神を集中して三昧に入り真理を悟ることをいう。坐禅して絶対の境地、無念無想の境地に入ることを指す。これに「えくすたしい」とのルビを振っていることに注目したい。エクスタシーは恍惚やうっとり和我を忘れた状況になることを一般的には指すので、坐禅とも「禪定」とも異なるといえるが、露風は詩人の感性からルビをつけたのだろう。当時の芸術思潮を考えない場合には、指月の「禪定」をエクスタシーと捉えていることは皮肉や批判にも受け取られかねないが、露風のなかでは皮肉ではなかったのだろう。露風は指月の詩の叙情的「郷愁」のなかに「禪定」にみちびかれていく詩人の姿を見て、当世風の超越主義的感覚ともつながるものだと捉えたのであらう。「雲翳」は先に引用した。「望」は、幼子が箱を開け閉めして遊ぶ様を凝視し慈しみ、その先に世界の神秘と普遍的な尊さに導いていく詩篇である。これらの《禪定的氣分》をもつ指月の詩篇は、《詩人の内部の直観がもの云ふが故に、これを讀めば即ちその心が感染する》と露風は述べた⁵⁶。ここでは、露風が解説している詩篇「室を出でて」の全体を引用したい。

「室より出でて」
樹樹はその百千の緑の舌をそよがして、
暮れ匂ふ日の光をば味へり。
今日を終の日の如くせはしげに、
己が身を分け、風のまにまに飛びゆく

55. 同前、46-47頁。

56. 同前、48頁。

たんぽぽ。
何をかは求めんと、一つ處に集りて
渦を巻く蚊の群よ。
一つ處に集りて童の群は
泣きさけびつつ戯むる。
啼く鳥よ、啼く鳥よ、そは沈みゆく
日のひびきか、
汝がとまれる電線は汝が聲に共鳴し
非情のものいまだ曾て歌はぬ歌を
うたふなり。
ああ我が目、何を見るぞ、
何を見んとてともすれば胸のうちはば
窺ふぞ。
ここには誰も棲み居らず、
ただ傷つきし幻と、黒き繩にて縛られし
この智慧と、
智慧をば守るこの我と、それのみ。
安かれよ我が目よ、
ためらはず大空を眺めよ、
まのあたり汝が見るそれは、汝が眞の
國土なり。
汝が故郷は、かしこに、茜する杜蔭に
今、飛びゆく彼の鳥の跡を逐へよ⁵⁷。

樹木、たんぽぽの綿毛、渦を巻く蚊、子供たち、鳥たち、大空。そこでの焦点は、その自然界を眺める自らの目であり、智慧を守る「我」、それのみである。巷の現象を超え、時を超えて、真空空間に佇むかのような強烈に強度のある緊張感がある。自らの目に映るものをためらうことなく眼差して、今この世界こそが真正のわが國土なのだ、というのである。これは、「見性」(自らに根源的にそなわる本性を見極めること)や悟りの境地、つまり指月なりの「本質直観」を表現したものではないだろうか。

三木露風は「日本」とか自分の家族とかいった狭義の懐かしさではなく、禪者としての宇宙そのものを恋い懐かしむ詩人の哲学的情念と境地だと評価した。また、指月の律

57. 佐々木指月「室を出でて」『國民文學』1915年11月、73-74頁。(再録／『郷愁』前掲、83-86頁。) 引用は再録から。初出「覗ふ」→再録「窺ふ」、「ああ」→「ああ」などの変更がある。

調には《ヨハネの黙思録に於ける豫兆的》⁵⁸な表現の特質があるとも書いている。

じつは、露風の自筆年譜によれば、彼自身も1917年に一時期、参禅していたようである。鎌倉円覚寺に行き、神尾光臣（1855-1927）、政治家の野田卯太郎（1853-1927）、そして指月の親友の窪田空穂らとともに、釈宗演のもとに参禅して禅学を研究したと自称しているのである。本人曰くだが、釈宗演は露風が公案に通過し悟りを開いたことを認めたとのことである⁵⁹。

窪田空穂も指月の作品を高く評価し、そこに「禅」の影響をみていた。指月の没後のことになるが、指月の詩の表現技法を誉めて以下のように回想している。

指月が何時このような表現技法を身につけたのか、私は見当もつかなかった。彼は生来歌好きであつたと見え、それと口には出さなかつたが、好んで歌人に接近していた。無論歌誌歌書は読んでおり、労苦して自得したものと思われる。しかし、詩の聯と聯の続きの上に、信念を持つた、落ちついでる起伏・緩急は、私には指月独自のものに思われた。これに依る所があるとすれば、禅書から暗示を得たのではないかと想像した⁶⁰。

このように指月と同じ時代をいきた詩人たちは、彼の作品に「禅」を読み取っているのである。大正期の象徴主義文学の思潮のなかで、禅やインド哲学、宗教性が注目されていたこともあるが、禅が詩人佐々木指月の属性として外せないものであったことは事実であろう。

6 「國民文學」への最後の寄稿

指月が『國民文學』に寄稿した最後の原稿は、「ニューヨークより」と題した日記随筆、散文である⁶¹。これは窪田空穂への私信のような体裁で、指月本人としては掲載を意図したものではなかったかもしれない。あるいは空穂がアメリカ通信として掲載するだろ

58. 三木露風「佐々木指月氏の詩—『郷愁』を讀んで」前掲、47頁。

59. 三木露風『我が歩める道』（厚生閣書店、1928年8月）、『三木露風全集・第二卷』日本図書センター、1973年7月20日、299頁。《鎌倉円覚寺に行き、故神尾光臣將軍、故野田卯太郎、窪田空穂等と共に、故釈宗演師につきて参禅し、禅学を研究した。宗演師は、露風が考案に通過し所謂悟りを開きたることを賞した。此年読売新聞に「トラピスト僧と愛の力」を書き、大阪朝日新聞に「民謡の復興」を書き、「時事新報」に詩論を発表した。》

60. 窪田空穂「佐々木指月という人〈続〉」『短歌研究』15(8)、1958年、31頁。（再録／「佐々木指月」『窪田空穂全集』11巻。）

61. 佐々木指月「ニューヨークより」『國民文學』31号、1917年2月、53-56頁。

うことを十分に意識して書いたかもしれない。

この執筆では、まずシアトルからニューヨークに移動したあと、彫刻工人として工場
で働くようになった生活の様子が報告されている。ニューヨークの彫刻工人が組合組織
になっていること、シアトルからの紹介状を持って訪問したミラー氏の所で、日本の象
牙彫刻の工場をもつ茂木氏を紹介されたこと。茂木の工場では、同じく高村光雲に学ん
だ兄弟子・前島交吉が《パリからアメリカへ流れ込んで》職工として働いていたこと。《世
話好きな江戸っ子》の茂木とはすぐに意気投合したこと。十五の時から研鑽を積んでき
た指月にとっては木彫も象牙彫刻もお手のもので、《魂が這入って》いる指月の道具（彫
刻刀）や彼の技術力と勢いに、茂木がすっかり惚れ込んでしまったこと。よりよい給与
をもとめてイタリア人の彫刻工場に移動したが、初日に他の工具の2倍以上の速度で彫
刻を完成させた指月は、工場の彫刻師長から睨まれて衝突してしまったこと。そのため、
かえって彫刻師長を追い出すことになってしまい、他の工具たちからは思いがけなく《勇
敢だ》《よくやつて呉れた》と尊敬を受けることになったということ。つまり、彫刻の
高い技術力と豪快な性格とコミュニケーション能力の高さで、怯むことなくニューヨー
クに定着しはじめた佐々木指月の様子が詳細に報告されている。

報告の最後には、画家の「川島」（川島理一郎：1886-1971）と一緒に彼のスタジオで
美術家として仕事をする身になったことを報告している。（指月より4歳若い川島は、
1905年に19歳で渡米してニューヨークやパリの美術学校で絵画を学んだ。パリでは藤
田嗣治やピカソやレジェらと交流していたが、このころニューヨークに戻ってきてい
た。）

わたしは今日から、川島といふ日本の畫家、ニューヨークで白人の間に一寸知
られてゐる男と一緒に、彼のスチュージオで仕事をする身となつた。イタリー
人の工場はいつでも歸れるやうにして、惜しまれて昨日實は暇を取つた。今日
からは私が私の主人で、獨立で仕事をする。川島君の畫室は便宜上私が借り、
そこに泊り、川島君が食べさしてくれ、日本の妻子への送金を引受けてくれた。
仕事はある。昨日までは職工、今日からは美術家。但し當分貧乏だらうと思ふ。
...⁶²

新進芸術家たちの坩堝ニューヨークで、芸術家として生きようと挑戦する指月の姿が日
本の友に報告されているのである。生活費を稼ぐための職工（賃金労働）をやめ、芸術
に真摯に打ち込もうとしていた。このような佐々木指月の姿は従来には知られていな
かったことである。そして、芸術家として一か八かの挑戦をするさなかでも、家族への

62. 佐々木指月「ニューヨークより」『國民文學』前掲、56頁。

仕送りを忘れていないことにも胸をうたれる。彼は《一日も早く日本に歸つて、自分を埋める墓の前で、私は私の仕事、畫、詩、彫刻をして死にたい》とも、《僕は脱線するやうな事はないから安心してゐてくれ。》とも書いている⁶³。

指月と川島理一郎が、この頃しばらく同じベッドで寝起きを共にしていたことは、1927年の『中央美術』に掲載された随筆のなかでも次のように触れられる。

鑿と玄能を擔いで、アメリカのあちらこちらを經めぐつて歩いたわたしは、十年目にニューヨークの都へと入り込んだ。その頃、その土地にゐた日本人の美術家には、今の川島理一郎君などがゐて、この理いちやんと、わたしはしばらく、同じベッドで寝たものだ。理いちやんの夜具はとても重くつて、それにまた、ベッドには骨が出てゐて寝るにも寝られず、とうとうわたしは逃げ出した。理いちやんは小男のくせに、えらく寝力のある人であつた⁶⁴。

アメリカ西海岸では差別と労働のため彫刻や美術の芸術活動ができず、必然的に詩作に命をかけようとしていた指月。彼は妻子を帰国させてニューヨークに移り、川島理一郎と共にアトリエを得て、芸術創作活動に打ち込もうとした時期もあつたのである。『國民文學』への最後の寄稿である随筆「ニューヨークより」は、次のように締め括られた。

僕は何を考へても、何をしても、そのまゝで天地に通ずる三昧だと思ふ。だから一つ事を考へたい、一つの事をしたい、一つ處に集めたい。散らかつて居るから三度唱へる、唱へれば集まつて來る、集まれば暢びて行く、暢れば流れて行く、流れれば光を發^マする⁶⁵。

禅者としての境地が、のびやかに言葉になっていく。彼の発想も創作も行動も、すべて禅の思想に彩られていた。彼はニューヨークのボヘミアン芸術家たちが集まるグリニッジヴィレッジの生活のなかでも、モダニズム芸術の享樂的世界のなかでも、どこにいても何をしても、自分を失うことなく「三昧」を思っていたのだろうと想像される。彼の世界観や詩的世界が溢れてくるような詩的な散文である。この言葉を最後に、彼の『國民文學』への寄稿は終わった。

ただ、『國民文學』には1917年2月号の寄稿までしか見られないが、『早稲田文学』

63. 佐々木指月「ニューヨークより」『國民文學』前掲、56頁。

64. 佐々木指月「アメリカ美術贗作座談」『中央美術』13(9)、142号、1927年9月、34頁。

65. 佐々木指月「ニューヨークより」前掲、56頁。

1917年5月号には3篇の詩が掲載されている⁶⁶。佐々木指月の文章を掲載する雑誌の幅が広がりつつあったのである。

おわりに

本稿では、佐々木指月の『國民文學』への寄稿とそれをもとにした詩集『郷愁』の詩とその評価についてみてきた。『國民文學』に定期的に指月の詩が掲載されることは、同時代の日本の文壇事情と世界の文芸傾向を知るために佐々木指月にとって重要であった。また日本の読者にとってもアメリカの事情を垣間見る契機になっていたと思われる。異国に暮らす禅者・指月から新しく且つ深い情感を得ていた様子が伺える。多くの同時代の評者たちが、アメリカにいる彼の詩の奥に、「禅」の思想をとらえていた。また、「十月會北米支部の記」の例にみられるように、移民地の文芸に関心をもつ生活者たちにとっても、指月を介して日本文壇とつながることは救いであり誇りであり重要であったと思われる。そのような日本と移民地との文壇の交流の様子が指月の『國民文學』への一連の寄稿から読み取ることができる。

当時そうそうたる文芸家たちが寄稿した雑誌『國民文學』に継続して詩が掲載されたことは、大正期の日本の文壇で指月が詩人として知られつつあったことの証しである。1916(大正5)年6月の『早稲田文学』の「文芸界一覧」には、「佐々木指月著詩集『郷愁』出づ」と紹介された⁶⁷。詩集の刊行後にも指月は継続して詩を寄稿していたが、それは他の雑誌などでも文学動向として記載され注目された。たとえば『早稲田文学』の「大正六年文芸界一覧」の2月には、次のように紹介された。

指月の『金の鱗』(國民文学) 碎花の『エミール・ヴェルハーレン詩草』(詩人)
犀星の『東京の大街道』(感情) 朔太郎の『見知らぬ犬』(同上) 介春の『魚群』
(詩歌) 柴舟の『われの價』(同上) 哀果の『こがらし』(アラ、ギ) 茂吉の『赤彦に酔ふ』(同上) などの詩歌出づ⁶⁸。

富田碎花、室生犀星、萩原朔太郎、斎藤茂吉など、詩史のなかでもすぐれて有名な詩人たちに混じって、指月の詩一篇の掲載がとりあげられていることは注目に値する。

円覚寺の釈宗演の命をうけて渡米した釈宗活に従って渡米した佐々木指月は、高村光

66. 『早稲田文学』(第二期、138号) 1917年5月号には、「紐育にて」(2月)「斎場」(1月)「夜のしめり」(1916年12月)の3篇が掲載されている。(『早稲田文学』第二期138号、1917年5月号、53-54頁。)

67. 「大正五年文芸界一覧」『早稲田文学』(第二期、135号)、1917年2月、15頁。

68. 「大正六年文芸界一覧」『早稲田文学』(第二期、147号)、1918年2月、9頁。

雲に彫刻を学んだ芸術家であり、サンフランシスコでも油絵を学ぼうとしたが、家族を養いながらの貧乏生活のなかで、詩に移行せざるをえなかった。『國民文學』誌上という芸術の発表の場を得たことは、彼にとってどれほど重要で心を尽くしたことだったのか。どれほどの孤独のなかで打ち込んだものだったのか、想像するに余りある。彼は1922年に当時のことについて次のように書いている。長くなるが引用しておきたい。

寝てもさめても暇のあるたびに詩作した。さうしてその後の十年は一日の如く過ぎて行つた。私の詩の境は、幾度か變つた。幾度か、後もどりしては、前に歩んだ道をまた進んだ。然し私はその間、たつた獨り、自分の道を開いて進んだ。それは實際さうするより外にしかたはなかった。日本から雑誌などが來るたびに、私は日本の詩人たちが作つてゐる詩を見た。だが、私には何の共鳴も起らなかつた。それは、住む環境を異にし、物の考へ方を別にし、物の見方や味ひかたを全然別々にして來た私には、どうすることも出來ない悲みであつたには違ひない。けれども、私は、強ひてそれに共鳴しようと云ふ心がけも起さなかつた。寧ろ私は、たゞひたすらに自分の道を淋しく歩いた。(中略)けれども、こゝにたつたひとつ云ひのがすことの出來ないことがある。それは何んだと云ふと、私の詩のなかには「禪」の感化があることだ。「禪」と云うと、日本の人たちは、それがあんまり耳に古く聞こえるから、深い注意も起さずにある。それは、ジェームスのプラクマテズムを云々し、ホイットマンのチャンツ、デモクラチックを口にする人があつても「禪」と云へば、何のこととも思はずにある人が多い。だが、私にとつては、それは、ニイチェよりもベルグソンよりも、またマリネットテの思想よりも深く力強く、さうしてこまかく、また不斷に新しい思想である。虚無と云ふ言葉に驚く人があつても、私はそれは笑つてゐる。なぜならば「禪」は、徹底空を基礎としてゐるからである。畢竟空を根底としてゐるからである。レニンのボルシエヴィズムもそのなかにある。ウイルソンのリーグ、オブ、ネーションもそのなかにある。印度から、支那に傳はり、支那から日本へ傳はつたこの「禪」が、なぜ今の日本人から忘れられてゐるかは、全く私にはわからない問題である。いや、よくわかつてゐる。西洋のものだけが尊いと思つてゐる日本人にこの純東洋的の大思想がわからないのも無理はない。私は、ほんとに熱狂して、いつもかう云つて友人の反感を買ふ程に、それに深く動かされてゐる、だから私の詩には、その色彩は最もあざやかに見えてゐるにちがひない⁶⁹。

69. 佐々木指月「自序」『亞米利加夜話』日本評論社、1922年1月10日、3-5頁

日本の詩壇に詩を送りながらも、日本の詩壇の傾向に同調も共感もできない孤独な詩人の姿が伺える。日本詩壇が国外のイデオロギーや流行の思想を矢継ぎ早に受容していく様を横目でみながらも、そこに迎合しない姿が見える。彼は禅に本気で熱狂し、それを芸術に昇華させようとしていた。狭義の故郷ではなく、まのあたりに眼前で掴む禅定の世界への「郷愁」の思いを、彼は『國民文學』に書き送り、さらに詩集『郷愁』刊行のなかで表現した。本稿では彼の「禅」的な作品の全てを見ることができなかったが、同時代評を中心に作品をいくつか紹介した。

さまざまな芸術表現に挑戦した指月だが、すべてその根源的課題は「禅」であり、深い人間の孤独にたいする悲哀と慈愛、人種や国境を越えた人間愛である。指月の放浪性、越境性、分別を超える（無分別）あり方そのものも、まさしく「禅」的な生き様であったともいえる。また自らの体得した「直観」を人々に芸術表現を通して伝えることを自らの命としていたことも事実である。また日本の従来「禅」の立場を超えるもの、既存の枠組みを離れるものでもあった。これらについては本稿のなかでは論証しきれないが、今後の課題として述べておきたい。

本稿の最後に、彫刻家としての彼の誇りであった鑿を日々眺める詩について紹介して終わりたい。これは詩集『郷愁』の刊行後に、1916年9月の『國民文學』に掲載された詩篇である。三木露風がいった《一は肉身の郷土、一は心靈の國》のどちらにも当てはまらない詩だと思うが、移民地で生活に追われながらも、禅を心に定めながらも、芸術家としての才能と情熱を持って余し、毎夜、鑿にわが心を眺めている姿が胸を打つ。

「鑿の心」

午後五時は
工女等の、沈黙のうちに來りぬ
耳にうれしき汽笛の音、
急ぎ道具を形づけて
歸る仕度もそこそこに戸口にすれば
ふと、氣にかかる物忘れ
思ひ出さんと佇めば何もなし
歩み出せばまた胸に
無始が知らせる物忘れ。

さなり、さなり
我が鑿に顔を見せるを忘れてたり、
立ち戻り、
道具匣の、どの引出しも皆あけて

ならべる鑿に笑顔見せ
『おやすみ』と、云ひて別るゝ淋しさや。

毎日の我れの習ひとて
工女たちはみて笑へど
日本から苦樂をば共にして來た
この道具、
はがね
鋼のなかに心あり
かりそめの、たつた一夜の別れをも
惜みて我れを呼び返し
我が顔、見ると知らざるか⁷⁰。

雑誌『國民文學』への寄稿と、詩集『郷愁』への再掲

詩のタイトル、散文のタイトル	巻号数	刊行年月
雲翳／莫夜	1 (8)	1915.3
野火／贖罪／赤い猫	1 (9)	1915.4
「北米通信」(散文)	1 (9)	1915.4
我が子等へ／「グリヅルピツキ」より	1 (10)	1915.5
月夜／祈祷／二階からおりてくる女／電車から見た女	1 (11)	1915.6
天を背景として／ゆひわた／石／明／我が病室は	1 (12)	1915.7
蟲／春の太陽／春の肌／途上にて	1 (13)	1915.8
彫像／あさあげ／烏蛇／ピクニツテーブル／徒歩旅客の歌へる／	1 (14)	1915.9
街角から(亀谷荻骨を送りて)／夜となり／貯水池／腦雲	1 (15)	1915.10.
朝の韻律／虞美人草に伏して／室より出でて／水をやつてゐる女／身を離るる日	1 (16)	1915.11
*望／*最後の言葉／*海の日の暮れ方／*街燈／*朝露に包まれて	1 (17)	1915.12
宿り草／肘枕して／いづこ／鶏鳴	1 (18)	1916.1
窓の灯／ダンサアの幻／薪割り／君を送りて	1 (19)	1916.2
湖畔集(小暗きなかに／秋のなごり／電車を待つ間／うす煙／** 杭／海鳥／そぼろ雨／朝月夜／木場の小屋)	20	1916.3
一元の湖を渡りて／燕京カフェ	21	1916.4
菱花集(烟突／帰路の幻／雪除け／ホワイト・スタッキング／春は来るに)	22	1916.5
子追ひ鳥／一つ岩／金の小鈴／	23	1916.6

70. 佐々木指月「鑿の心」『國民文學』26号、1916年9月、30頁。

「北米支部の記」(散文)	24	1916.7
新緑集(朧月/雀よ/残る灯/金とと)	25	1916.8
鑿の心/三つの湖水/水	26	1916.9
(指月の寄稿なし) / 三木露風「佐々木指月氏の詩」(評論)	27	1916.11
(指月の寄稿なし)	28	1916.12
(29号は存在しない。)	29	—
秋風/海を眺めて/橋の下から見た女/今日ははや/可愛ゆきもの	30	1917.1
金の鱗(ビュルデング/金の鱗)	31	1917.2
「ニューヨークより」(随筆)	31	1917.2

太字は、詩集『郷愁』に再録されたもの。

*1 卷17号は、現存雑誌が確認できないが、刊行された詩集『郷愁』から鑑みて、この5篇の詩が掲載されていたはずである。

** 詩集刊行時には、「杭」が「杙」の字に改められている。

ほり・まどか
(大阪公立大学)

〔論文〕

国内外における修験道の変容の現状

コジチ ヨシコ

Josko Kozic

文化庁により開催される「日本遺産」というキャンペーンの一環として、2020年に修験道は日本遺産として承認され、登録された。以来、このブランドは修験道の主要な地域のひとつである和歌山県や他地域において一般人を対象とした「修行体験」を開催し、地域の観光マーケティングを拡大するために利用されている状況が見受けられる。全国のさまざまな修行団体も、聖域を離れてSNSに集い、新たな仕組みを作ったり、ウィスコンシン州の「光林寺修験道場」のように、日本国外で修行する国際団体と協力したりしている。修験道はそれによって、環境と持続可能性、国家のアイデンティティと文化遺産に関する政治的議論を含む、数多くの議論に関与している。以上のことから、宗教が社会経済にどのような影響を与えるのか、また「伝統」「宗教」「文化」に対する想像力という現在の問いが展開されていく。

著者は、地元関係者と深く交流しながら、2025年の大阪万博をめぐる文化遺産キャンペーンと、その中で「修験道」という項目が果たす役割について、最新かつ詳細な現地調査を進めている。天田顕徳氏によると、修験道は、あらゆる宗教の修行者にとって「聖地」とされる場所や、いわゆる「パワースポット」と呼ばれる場所と結びついた観光ブームを裏付けし、今やマスメディアにおいても大いに注目されるようになったという。しかし近年、修験道は国内外への拡散、商業化、メディアによる大衆化という進化を遂げている。研究者のShayne Dahl氏が2021年にハーバード大学で行った講演「Ancient Spirit, Modern Body: The Rise of Global Shugendō (古代の精神、現代の身体: グローバル修験道の上昇)」によれば、修験道は「国境を越えた宗教」となっているようである。修験道がどこでどのように実践されているかにもよるが、このような発展により、修験道の実践は、もともとの儀式中心の宗教的文脈から部分的に引き離され、切り離されているようにも見える。修験道は、過疎化と対面している地域を活性化させるための地域協力や町おこしのツールにさえなっている(天田 2019, 148)。数年前に修験道研究の国際的・学際的アプローチが強化されて以来、現在に至るまで、日本人・外国

人を問わず、何人もの修験者が幅広く多彩な研究に応えてきたと言えるだろう。その一例が、山形県で修験道や田舎暮らしに関連するコンテンツを制作し、ウェブショップを運営している「聖者」という修行者である。本人のウェブサイトには、「現代修行者の活動」も紹介されている。その中には、山伏文化の活性化とPR活動、山菜・ハーブ・キノコの採取と頒布、農山漁村の人々の手仕事による工芸品のリデザインと頒布、古民家の改修、中学生から社会人・大学講師までの自主勉強会、地域文化の研究などの項目が掲げられている (<http://hijirisha.jp/about/>)。これは、さまざまな性別と国籍の修験道修行者が実践、教育、環境活動、メディア関連の仕事に携わりながら、国内外でメディア活動をしている数多くの事例のひとつに過ぎない。

そういった一例を挙げると、外国人の女性修験者（アレナ・ユシュ・エッケルマン）という修行者がいる。山伏としてだけでなく、森林浴ガイドの免許を持ち、雑誌『Buddhist Door』の「Shugendo Diaries」に書かれているように、現代の修行者の活動の中で仏教や神道に関連したコンテンツを提供するオンライン雑誌に寄稿することもあると言う。現代日本で積極的に活動する外国人女性修行者としての自身の経験を共有する彼女の寄稿は、いくつかの修験道団体や儀式の復活、修験道の活発な実践の場であったと考えられる数多くの場所の再生にも焦点を当てている。最後に、修験道について研究している研究者や、修験道とその現在の実践についてドキュメンタリーを制作した映画監督へのインタビューも掲載している。

続いて、修験道の実践者でありエコツーリズムのコンサルタントでもある外国人男性（リチャード・ピアース／ヤンチャ坊主）のように、最近では修験道が環境保護活動と結びつけられることも多く見受けられる。このプロジェクトは、鳥取県を中心に、オオサンショウウオの保護と教育プログラムなどによる「持続可能なライフスタイル」の普及に取り組んでいる。また、山形に住むニュージーランド出身の修行者（ティム・バンティング／リョーゼン）は、外国人向けの山伏体験・トレーニングを提供する団体「Yamabushido」のプロジェクトマネージャーとしても活躍している。また彼は、YouTubeチャンネル「Seek Sustainable Japan」のホストであるジョイ・ジャーマン・ウォルシュからもインタビューを受けている。これらはすべて、21世紀のデジタル化されグローバル化した現代社会において、修験道や修験道関連の話題が目に見える形で存在し、アクセスしやすくなっていることを示しているだろう。更に、修験道が「拡散した宗教性」や「エコ・スピリチュアリティ」の表現となりうることも示唆している。これらは、「アニミズムやシャーマニズムの世界観に基づく、エコロジーとスピリチュアルなニーズや問題との相互関連性に対する世界的な関心の高まり」を意味する（Roth 2019）。菊地大樹氏は、修験道に関して、民族的所属に基づく宗教的言説を批判している（菊地 2020）。彼は民族人類学的なアプローチによって、山岳宗教が日本固有の宗教であると主張することについて述べている。それによると、基本的な信仰（基層信仰論）

の考え方が表面化し、日本神論などの典型的な文化論議に共鳴を見出すようになったという。したがって修験道は、次の例に見られるように、ネオネイティビズム的なレングリングや解釈の投影台として機能することもあるだろう。

更に、独自のチャンネルを主催しながら、国際的なグループとそのコンテンツ、議論、ダイナミックスをSNS上で情報を共有することで、すでにオンライン世界の一部となっている団体もある。宗教学者のケイトリン・ユゴレツ氏は、ネットノグラフィーの研究手法を駆使し、グローバルな神道を例に、SNSがオンラインとオフラインの両方で連携し、日本宗教のグローバルな内面化を可能にしている事実を示している（Ugoretz 2021）。日本宗教についてSNSを検索すると、多数の公式アカウント（仏教寺院や学校など）、宗教関係者の公開プロフィールと出会うことができる。

修験道関連のグループには、一般人による参加可能な団体や、メンバーがさまざまなテーマについて情報を投稿できるグループやサイトなど、いくつかのカテゴリーがある。このようなグループの中に、フェイスブックに「Mountain Religions」という名前で、2人の国際的な研究者によって管理されているものがある。公式の説明によると、このグループは日本の山岳宗教に限定していないが、まさにこのトピックに関する投稿が際立って多い。現在、世界各国から222人のメンバーが登録している。投稿の中には、イベントや出版物の情報、質問や議論を含むスレッドもある。客観的な情報交換を目的とした、中立的と思われるフェイスブックのグループ「Mountain Religions」とは対照的なのが、「公認修験道僧侶」と自称し、日本語と英語での投稿を公開している甌岳聖道氏の公式プロフィールページである。彼のプロフィールは、世界中で5000人以上のフォロワーを抱え、いわゆる「甌の伝統」の総本山であり、「国際修験道協会（ISA）」の創設者とみなされている。彼は主に神事や講演会、海外からの参加者を含む登拝の写真を公開している。彼の投稿にはしばしばコメントが寄せられ、肯定的なフィードバックや、参加希望、さまざまな儀式への期待、あるいは単に合掌する絵文字などがある。それとは別に、彼は有料の指導トレーニングの招待も公開している。さらに、いくつかの事柄について批判的な考えを公表し、修験道の修行において何が「本物」であり、何が「本物」でないと考えられるかを明らかにしている。フェイスブックへの投稿には、修験道に欠かせない修行法であり、日本の主要メディアで広く普及している「滝行」と呼ばれる修行法について意見を述べているものがある。

滝の瞑想は単なる禁欲的な修行ではない。天から降った雨が何十年もかけて湧き水となり、全身でそれを感じながら身を浸した瞬間に、天と地と人をつなぐエネルギーを感じることができる。このエネルギーが全身の細胞を活性化し、体が軽くなり、視界がクリアになる。ただ「いいね！」を押すのではなく、ぜひ自分の体で体感してほしい。（甌岳聖道氏 2024年8月22日のフェイスブッ

クの投稿より)

フォロワーは時折そのような意見を信じ、それに対して自己の疑念を共有したり、さらなる質問を彼に投げかけたりもする。修験道へのデジタル交流に関心が集まる理由は、COVID-19の大流行で起こった厳しい渡航入国制限にあるのかもしれない。修験道の修行者にとって「聖地」とされる場所へのアクセスが制限されたことで、「遠隔地」での出会い、宗教活動へのデジタル参加、聖地へのデジタル巡礼といった形態までもが誕生した。先の例で述べたように、修験道の個人（またはグループ）の中には、自分たちの宗派について、信憑性や排他性を主張する者さえいる。彼らはこうした考えをオンラインで共有すると同時に、通常は有料の研修プログラムを宣伝する。これらの関係者は、デジタルツールの助けを借りて、デジタルに媒介された（仏教的な）意味論、修行法、デザインの形で、日本の山々に限定されると思われている「神聖な力」を投影している。ネット上に存在する修験道グループの場合、これはしばしば自己最適化の約束を宣伝することを含む。このようなオンライングループの膨大なダイナミックさとアクセス可能な素材の豊富さゆえに、どの個人やグループがどのようなコンテンツを発信しているのか、中立的な意志や情報の交換、各グループ共通の（宗教的な）オンライン活動、個々の関係者が発表する説教の間に明確な境界線があるのかどうかを観察することが重要であることに変わりはない。

デジタルコンテンツ、メディアコンテンツとしてのブランディングと同時に、修験道は2020年から和歌山県葛城市を中心とした「日本遺産」として正式に登録された。日本遺産は「地域の歴史的魅力や特色を活かした文化・伝統の語り継ぎ」（文化庁）を認定するもので、その目的は「語り継ぎを形成する文化財の維持・活用・戦略的な振興」による地域活性化にある。葛城修験が日本遺産に認定された2020年には、91件の文化財が登録された。「日本遺産」キャンペーンの一環としての修験道の代表は、葛城修験日本遺産活用推進協議会事務局である和歌山県観光振興課が務め、英語と日本語による情報資料やウェブサイトの作成に積極的に取り組んでいる。その最新の成果は、デジタル版・印刷版のパンフレットや地図で見ることができる。さらに、葛城修験では、観光団体のガイドとしてキャンペーンに貢献することを希望する山伏のためのスクーリングも行っている。また、葛城修験各会が重要視する人気の巡礼ルートやスポットをデジタル登録することで、登山アプリ「YAMAP」との連携にも成功した。葛城修験の場合、国家や民間のさまざまなアクターがユネスコなどによる認定を求め、特定の歴史的故事を検証し普及させ、国内的・国際的な正当性を得るためにそれらが不可欠であると考え、宗教を「文化遺産」として捉えている（Rots 2019; Teeuwen 2020; Reader 2023）。このような努力の結果、礼拝所／儀礼的慣習が目に見える形に変容し、収奪される可能性があるとも言える。したがって、礼拝所は世俗的であると同時に、神聖な公共財産となる。

「ヘリテージメイキング」は最終的に、国家的、公共的、世俗的な神聖財産としての場所や慣習の再構成につながる可能性がある。そのためには、次のような問いに焦点を当てながら、今後の兆候や進化を観察することが非常に重要である。すなわち、修験道の実践はどのように位置づけられ、どのような変容を遂げ、再物質化され、再ブランド化されていくのだろうか。

《文献》

- 天田 顕徳、2019年、Notes on the Revolution of the Image of Shugendō —Centering on the 1970s and 1990s—, *Bulletin of the Chuo Academic Research Institute*. No.48 2019/11: 141-152.
- 菊地 大樹、2020年7月、『日本人と山の宗教』、講談社現代新書。
- Reader, Ian. 2023. Mystical Mountains and Ascetic Training as Tourist Attractions: Spiritual Japan for Visitors. *Religion and Tourism in Japan: Intersections, Images, Policies and Problems*. Bloomsbury. 2023: 161-180.
- Roth, Carina. 2019. Essays in Vagueness: Aspects of Diffused Religiosity in Japan. *Invisible Empire: Spirits and Animism in Contemporary Japan*. Fabio Rambelli (ed.), Bloomsbury: London/New York. 2019: 95-108.
- Rots, Aike P. 2019. World Heritage, Secularisation, and the New 'Public Sacred' in East Asia. *Journal of Religion in Japan* 8. 2019: 151-78.
- Teeuwen, Mark. 2020. Kyoto's Gion float parade as heritage: Between culture, religion, and faith. *Sacred Heritage in Japan*. Aike P. Rots, Mark Teeuwen. Routledge: London. 2020: 134-158.
- Ugoretz, Kaitlyn. 2021. World-Wide Shinto: The Globalization of "Japanese" Religion. *The Bloomsbury Handbook of Japanese Religions*. Erica Baffelli, Andrea Castiglioni, and Fabio Rambelli. Bloomsbury: London/New York 2021: 145-147.

コジチ ヨシコ
(ハイデルベルグ大学)

〔翻刻〕

『監正院殿告辞』

石原 和、神田秀雄、吉水希枝

ISHIHARA Yamato, KANDA Hideo, YOSHIMIZU Kie

解説

本史料は、1802（享和2）年に名古屋城下からほど近い熱田に住む元武家奉公人喜之の金毘羅大権現の神がかりを契機としておこった如来教の大正初年の動向を示す史料である。縦横 23.3 × 16.0cm の袋綴状の写本で上中下3冊からなる。現在は天理図書館が所蔵しており、各巻冒頭部及び巻末にある朱印から、御本元（現名古屋市熱田区旗屋にある如来教の本部、青大悲寺）から、如来教の近代化運動に関わった東京帝国大学宗教学講座教授石橋智信¹の手にわたり、昭和22年に彼が没した後の24年に同図書館へ寄託されたという来歴がわかる。

喜之没後の如来教は、1831（天保2）年から翌年にかけて尾張藩から取り締まりを受けるようになり、信者の小寺一夢（1797-1862）を中心に公的な活動の模索を始める。ここでは、詳細は割愛するが、最終的に、御本元に併設する鉄地藏堂を買い取り、その再建にあたって近隣の白鳥山法持寺の住職を開山、一夢を堂守として、法持寺傘下での活動という名目を得ることで、活動の継続を可能にした²。

しかし、明治維新後、鉄地藏堂は無住寺院とみなされて廃寺となり、活動根拠を再び失ってしまう。教勢の再興過程において、当時断絶状態にあった関東の講中との関係を築き直していく。関東の講中の支援を受けながら、名古屋御本元は、一夢の子で、如来教「中興の祖」と仰がれた小寺大拙（1838-1913、無明院日観大拙）らを中心に、1882（明治15）年に鉄地藏堂を白鳥山法持寺住職の受持仏堂とすることで、近代の宗教制度下

-
1. 石原和「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）。
 2. 石原和「明治十五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』日本電子書籍普及協会、2023年）、pp. 29-31。

における活動の公的根拠を獲得した³。その後、東京の講中ほか既存講中の認可獲得や大拙らの布教によって、全国に末庵が開かれていく。こうした如来教の展開と末庵の活動の広がり背景として本史料は成立する。

本史料は、如来教末庵の月湘庵（神奈川県平塚市董平）の信者原田正子（出家後は安名の清泉を名乗る）が、1912（明治45）年4月16日に亡母の霊＝監正院を降霊してから、とくに1914（大正3）年8月から9月にかけて監正院の言葉として話したことを、月湘庵の庵主雪音が浄書したものである。降霊による言葉は月湘庵の関係者らへ対して清泉の母の立場から語りかけたものであると同時に、死後に地獄の苦患をみたとする立場から現世の人々を諭すという形をとったものであった。それに加えて、すでに逝去していた大拙と死後の世界で交わしたという内容が語られる。

詳細な内容は、神田秀雄「原田清泉尼伝の探究から試みる如来教像の再構成」（『天理大学総合教育研究センター紀要』第14号、2015年および同「『新宗教』としての如来教の軌跡」『南山宗教文化研究所報』第34号、2024年）で論じられている内容とも重なるので、以下では、本史料内の展開を、話し手が誰で、どのような状態で誰と対話しているのかをわかりやすくするため、簡単に整理しておく。

上巻の冒頭部では、清泉が1912年に降霊に至る様子が示される。その後、1914年に場面は移り、この年の8月1日に清泉がほんやりとした様子をみせはじめたことが描かれる。そして、8月3日の母監正院の祥月命日以降、「亡母の霊」が生まれ変わる予定の前日だという9月2日までに集中的に降霊の形式をとって「監正院の言葉」が語られる。この間、「監正院の霊」によって集められた月湘庵の関係者に対し、まず監正院を降霊した清泉が、地獄の苦しみのたうち回る姿を見せた後に、信仰態度の転換や更新を要求する説教が繰り返される。

この監正院の言葉の中には、実は「大拙の霊」の言葉が含まれている。降霊によるかつての指導者の言葉の出現という事態に対して、8月28日からはその検証のために名古屋の御本元から納所役五嶺が訪れており、東光庵庵主妙花と月湘庵庵主雪音を含めた5名の前で「監正院の霊」が語った言葉も残されている。

9月4日から9月21日（下巻の後半）にかけては、月湘庵において降霊をしていない清泉が、9月3日夜に生まれ変わる直前の「監正院の霊」から関係者に伝えてほしいと指示された内容を中心に話す形式となっている。9月13日以降は、清泉の降霊に関わって世話になった関係者へのお礼と縁つなぎのため、東京方面の末庵を行脚しながら語った話となっている。

その後の如来教の展開を念頭に置くと、清泉の出現は、近代の如来教の大きな転換の契機となっており、それを擁護するような立場から描かれている本史料は、近代如来教

3. 同上、pp. 31-34。

の結節点とも分岐点ともなる重要な意味をもつ史料であるといえよう。

本史料から読みとれるように、のちに清泉の降霊は、比較的短時間で御本元において正統性が認められている。清泉は亡母監正院の降霊を通じて大拙の言葉を伝えることで、長年争いを続けていた小寺家や、独自の活動をしていた信者たちを御本元に合流させるなど、教勢の興隆に貢献している。すなわち、明治期の如来教を支えたカリスマ的な指導者小寺大拙の再臨の媒介となることによって、清泉は信仰の結節点となったのだ。

しかし、清泉の霊的能力を高く評価した御本元庵主空如による特別な待遇や、清泉の御本元における無軌道な言動が、信者の間で次第に反発を招いていたことも事実である。さらに、1925年元旦に空如が遷化すると、その「遺書」なるものを根拠に清泉が後継庵主に指名される。しかし、生前の大拙の「後継者は鬪によって神意を伺って定めよ」とする「違憲」が残されているという立場から、後継庵主の決定手続きに大方の僧尼、信者が異議をとなえ、教団は大混乱に陥った。この問題は、弁護士を巻き込む係争問題となり、裁定を経て後継庵主が選定された⁴。この対立とも関りながら、従来の信仰を継続する御本元、東京の信者らを中心とする教団の近代化・一派独立運動である「開頭」運動、その帰結としての一尊教団の分立、御本元を去った清泉の大阪江石庵での活動という教団の分裂へとつながっていく⁵。その意味で、清泉の存在は、近代如来教の分岐点ともなったといえる。

なお、本史料は教団史の文脈を離れて、当時の大きな動向の一環としても位置づけられるものだという事も述べておく。清泉の憑霊は、大正期の霊術ブーム⁶の中に登場し、力をもったものであることも看過してはならない。「術の宗教」の隆盛の背景には、急速な合理化によって進められた近代化が終焉段階となり、近代化がもたらす疲弊を、非日常的な神秘実験によって回復しようとする非合理の復権があった⁷という。明治期に座禅の宗教と化していた如来教は、清泉の憑霊により「術の宗教」に向かう傾向をみせた。本史料においても清泉の憑霊が非合理の復権のひとつとして期待されたことを示す事例として、催眠術に興味を持つ信者が清泉と相対する場面がみえる。清泉は同時代的な要求の中で登場した存在であり、彼女による「術の宗教」化は、近代如来教の結節点としても、分岐点としても機能するものだったということは、この時期の宗教の展開と

4. この過程は、清泉が庵主となることに反対する立場のものが作成した4202-1「声明書」(前掲石原・神田・吉水編『近代如来教と小寺大拙』所収)からうかがえる。

5. 詳細は前掲神田秀雄「原田清泉尼伝の探究から試みる如来教像の再構成」を参照。

6. 以下の内容は、こうした動向を論じた栗田英彦・塚田穂高・吉永進一編『近現代日本の民間精神療法』(国書刊行会、2019年)の吉永による序論を参考にしたものである。

7. 西山茂「現代の宗教運動〈霊=術〉系新宗教の流行と「2つの近代化」」(大村英昭・西山茂編『現代人の宗教』有斐閣、1988年、p. 177)。

しても興味深い。

なお、本稿執筆にかかわる作業にあたっては、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、課題番号：20K12822、研究代表者：石原和）の助成を受けた。天理図書館所蔵の原史料を撮影したものをもとに、共著者3名が1冊ずつ分担して翻刻し（上：吉水、中：神田、下：石原）、相互に校訂を行った。また、石原が解説、全体の原稿化を担当し、神田が史料の内容に対する註釈を担当した。

（文責：石原 和）

凡例

- ・段落：原文では段落分けは施されていないが、内容ごとに適宜段落分けを施した。
- ・字体：翻刻文では、漢字は原則として現在通行の字体を用いる。ただし、固有名詞などについては原文のままとした。
- ・句読点：原文には、ほとんど句読点が付されていないが、読者の理解を促す（読みやすくする）ために、句読点（「、」「。」）はできるだけ丁寧に付すようにした。
- ・人名、地名の表記：漢字仮名まじりで表記されている固有名詞（地名・人名）については、原文の表記を残す意義よりも読みやすさを優先し、現在通行の表記とした。
- ・セリフ：原文には、発言内容を示す「 」「 』」は付されていないが、読者の理解を促す（読みやすくする）ために適宜付した。
- ・助詞、送り仮名の仮名遣い：原文を最大限に尊重するが、漢字で助詞が示されている場合は読みやすさを優先し、仮名化した。ただし、現代仮名遣いで濁点を施すべき部分には、原文に濁点がなくとも濁点を施した。「ニ」「ハ」「にて」「ニハ」「にてハ」などの、原文特有の仮名遣いは尊重し、原文ママとする。なお、例外として「之」と「の」は区別する。
- ・振り仮名：原文の漢字に振り仮名がある場合のみ、字の上側に振り仮名を付した。
- ・当て字、誤用、歴史的語彙：通行の用字と異なる宛て漢字、漢字の誤用や、原文が仮名表記で文意を解しにくい場合、そのすぐあとに文字のポイントを下げた（ ）で、現在通行の漢字を示し、校訂者が補った箇所であることがわかるようにした（原文中にある（ ）については、文字のポイントは本文と同じとし、区別がつくようにした）。なお、例外として「太切」については、上記の処理をせず直接、「大切」と改めた。
- ・欠字の補足：本文中に書かれているべき文字が欠けている場合は、該当する箇所に文字のポイントを下げた〔 〕で文字を補った。
- ・衍字：原文の中に間違っただけの不要の字と思われる場合は、〔 〕で囲んだ。
- ・割注：原文中の割注は開くこととし、その内容を〈 〉で示した。

・繰り返し記号：ことばの繰り返しを表す記号である「く」、「ぐ」は、横書き表記に対応するため、「\」／」「\`／」と表記する。

翻刻文

監正院殿告辞 上

「尾張国熱田旗屋 御本元」(角朱印)

東京市日本橋区岩代町原田豊息女正子⁸十九歳の頃、心(神)経病ニ罹れり。抑〔も〕此病気の原因ハ、正子十三歳の夏、母の病死ニ起因する事ニして、此母正子分娩して已来発病し、爾来拾三年間の長の煩〔ら〕ひの中、只此子の可愛さ弥憎のみニして、此子を残し置事乃已ニ胸を苦しめつ、有しが、いよ\病気等革〔ま〕り、遂に明治三十七年八月三日死去せり。法名監正院貞室妙専大姉と名号く。

以後、正子病気快気ニ至らず、医薬ニ手を尽し、其上精心(神)病院ニ入院し治療ニ手を尽すと雖も更ニ快気せず。依て此上ハ神仏の加護を得るより道なしと日蓮宗原木山⁹に参籠し、法華経を信仰し、六箇月間水行祈願すと雖も病気快気ニ至らず。依て明治四十五年三月廿八日、相州平塚新宿なる泉屋亀之助ニ伴はれて同所海岸月湘庵¹⁰ニ参籠し、金毘羅大権現¹¹ニ御祈誓を懸、日夜座禅して心脳(悩)を取、御願申せしニ、病気追々と快方ニおもむき歎び居。

其節当庵主¹²春季接(撰)心¹³ニ付、御本元へ参籠す。依て東京なる御本元出張所巢鴨東光庵¹⁴へ四月十三日庵主妙花と同道して参籠す。五六日経て原田豊氏参堂して正子

8. 原田正子は1892(明治25)6月2日、父豊(旧武州忍藩家老山名次郎四郎の次男銚之助。外戚の旧同藩士原田家を継いで原田姓を名乗る)、母せん(武州小川町の農家田中家の出身)の長女として、東京市浅草区田原町に出生。1962(昭和37)年7月14日、大阪の如来教の末庵江石庵で示寂。以下、本史料に対する註釈は、基本的に、豊行『御恩師清泉御庵主様御伝記并監正院様御教示』(限定出版、1971年)による。正子の生涯の詳細は、前掲神田「原田清泉尼伝の探究から試みる如来教像の再構成」を参照。

9. 市川市中山の日蓮宗大本山、正中山法華経寺を指す。冬期の水行を含む荒行で名高い。

10. かねて一信者から提供されている如来教の末庵名簿によれば、1905(明治38)年の創建だという。

11. 如来教は、18世紀後半から19世紀にかけて金毘羅信仰の流行が次第に全国化した事実を背景に開教しており(神田秀雄「信心の変容と新たな救い」(ひろたまさき編『日本の近世 16 民衆のこころ』中央公論社、1994年、石原和「近世如来教の集団変容過程」『南山宗教文化研究所所報』33、2022年など)、金毘羅大権現は、至高神である如来のもとで活動する、如来教の事実上の主神であった。

12. 月湘庵の庵主で、本文書の浄書者でもある雪音を指す。

13. 小寺大拙が、明治10年代後半から、曹洞宗の行儀に倣う形で、御本元で撰心(定期的な坐禅行)を始めていた。旧暦の年末と初夏に期間を設定し、全国から修行者を集めて行われた。

14. 如来教の教祖喜之(1756-1826)の在世中から、その信仰は江戸にも伝わっていた。東光庵は、

身の上ニ付、母の死後より此女子^{はつびやう いらい こんなん}発病^{はつびやう}以来の困難^{こんなん}一^{いち}ぶ(部)^{しじゅう つげ ひたすら}始終^{しじゅう}を告^{つげ}、只管^{ひたすら}此子^こを頼むと申て帰られし。

其夜十一時頃、正子^{くもん}苦悶^{くもん}の有様^{いろ}にて色も青ざめ、丁度^{ちやうど}失母^{なまは}の姿^{すがた}かともおもはる、容体^{ようたい}にて、頓^{やがつ}て、「私^{わが}ハ此子^この母^{はは}でござります。此子^こハ誠^{まこと}ニ不仕合^{ふしあ}者^{もの}にござりますが、平塚^{ひらつか}とやらにて如来^{にがひ}様^{さま}か神様^{かみさま}かハ知らね共、初めて助^{たす}る綱^{つな}ニ導^{みちび}かれて、亦爰^{こゝ}で如来^{にがひ}様^{さま}か神様^{かみさま}かハ知らね共、助^{たす}かる綱^{つな}ニ連^{つら}りましたニ、此子^こハ氣^かのあらき者^{もの}にて心^{こゝろ}の変^かる此子^こにござりますニ、どふぞ御^ごめんどう見^みて、御師^{ごし}匠^{しやう}様^{さま}とやら、どふぞめんどう見^みて下^{くだ}され」と手を合^あせて、「どふぞお頼^{たの}申^ます\／＼」とくれ\／(くれぐれ)の頼^{たの}の詞^{ことば}にて、また正子^{せいし}ニ対^{たい}してハ、「是^{こゝろ}迄^{まで}の心^{こゝろ}を入^い替^かへて如来^{にがひ}様^{さま}か神様^{かみさま}かハ知らね共、此度^{こゝろ}助^{たす}る綱^{つな}ニ離^{はな}れぬやう心^{こゝろ}変^かりのせぬ様^{さま}ニ、母^{はは}の頼^{たの}みニ来^きたのでや程^{ほど}ニどふぞお頼^{たの}申^ます。此綱^{こゝろ}ニ離^{はな}れると母^{はは}諸^{もろとも}共^{ども}ニ地獄^{ぢごく}の苦患^{くげん}を受^うねバ成^{なり}ぬニ」と繰^{くり}かへし\／＼の頼^{たの}みにて、右^{みぎ}の様^{よう}体^{たい}ハ如何^{いか}ニも地獄^{ぢごく}の火炎^{かえん}の中^{なか}より漸^{やう}々^{ぜんぜん}の事^{こと}ニして此子^こが助^{たす}かる綱^{つな}ニ連^{つら}りしお蔭^{かげ}にて、今夜^{こんや}爰^{こゝ}迄^{まで}出^でて頼^{たの}む詞^{ことば}が出来^{でき}た事^{こと}と察^{さつ}したり。故^{ゆへ}ニ「此子^この事^{こと}ハどこ迄^{まで}も引^ひ受^うまするニ」と申聞^{まを}せし処^{ところ}、「地獄^{ぢごく}ニハ水^{みづ}が呑^のみ度^ども一滴^{いつてき}の水^{みづ}もなし、あ、苦^くしい」と申、如何^{いか}ニも水^{みづ}の呑^のみたさうなと思^{おも}ひ、水^{みづ}を与^{あた}へしニ、其水^{そのみづ}を呑^のみ干^ほして息^{いき}をつきたる様^{よう}子^すなり。尚^{なほ}手^てを合^あせて「どふぞお頼^{たの}み申^ます」と繰^{くり}返^{かへ}して頼^{たの}み、「もふ帰^{かへ}ります、又^{また}まいります」と言^いて帰^{かへ}る。

其後^{そのち}、正子^{せいし}病^{びやう}氣^き追^お々^ん快^{くわい}氣^きし、此度^{こゝろ}の御利益^{ごりやく}の趣^{おも}得^{とく}道^{どう}致^ちし、発心^{はつしん}の心^{こゝろ}を起^{おこ}し御本元^{ごほんげん}へ参堂^{さんどう}せん事^{こと}を時々^{ときとき}申^ま出したれ共、其俣^まニなし置^おたる処^{ところ}、自宅^{じたく}より家内^{けいだい}の者^{もの}来^きりて正子^{せいし}を連^つれ帰^{かへ}ると迫^{せま}りたれば、帰^{かへ}宅^{たく}をいなみて直^ちちニ黒^{くろ}髪^{かみ}を自^{みづか}ら切^きり落^おし、「どふぞ出^で家^かニ成^{なり}度^ど(たき)ゆへ此^{こゝろ}通^{とほ}り髪^{かみ}を切^きり落^おしました。右^{みぎ}の訳^{わけ}を父上^{ふじやう}様^{さま}へお話^わし被^か下^{くだ}(くだされ)て、私心^{しん}願^{げん}成就^{じやうじゆ}をなさせ下^{くだ}されるやう、お頼^{たの}み下^{くだ}さるやう、此義^{かた}は堅^{かた}く御願^{ごげん}申^ます」と言^いて帰^{かへ}宅^{たく}致^ちさす。

翌^{よく}十七日^{じちにち}、父原田^{ふらでん}氏^し来^きりしニ、正子^{せいし}申^ま上^{じやう}様^{さま}ニハ「私事^{しじ}永^{えい}々^{ぜんぜん}の間^ま御^ご心^{しん}配^{はい}を懸^{かけ}、不孝^{ふけう}の段^{だん}、何卒^{なにとぞ}御免^{ごめん}し被^か下^{くだ}(くだされ)」と只管^{ひたすら}御^ご詫^わ言^い申^ま上^{じやう}たるうへ、「私^{わが}因^{いん}縁^{えん}の程^{ほど}、実^{じつ}ニ怖^{おそ}敷^{ろしく}相^あ成^{なり}、先^{せん}夜^や失^な母^{はは}より此度^{こゝろ}の如来^{にがひ}様^{さま}か神様^{かみさま}かハ知らね共、どふぞお弟^{てい}子^しニしてお助^{たす}け被^か下^{くだ}(くだされ)とのくれ\／の頼^{たの}の詞^{ことば}も有^ありました事^{こと}なれば、何卒^{なにとぞ}御免^{ごめん}し被^か下^{くだ}(くだされ)」と只管^{ひたすら}頼^{たの}み出^いたれ共、父上^{ふじやう}な\／承^{うけ}知^ちせざりしが、正子^{せいし}の堅^{かた}き決^{けつ}心^{しん}の体^{たい}を見^み請^{うけ}たれば、止^やを得^えず、「正子^{せいし}身^みの上^{うへ}ハ何^{いづれなり}成^{なり}共^{ども}庵^{あま}主^{ぬし}ニお任^{まか}せ申^ます」と言^いて帰^{かへ}られたり。

其^{その}より同^{どう}月^{げつ}廿^{にじ}一^{じち}日^{にち}、自^{みづか}身^み御本元^{ごほんげん}へ参堂^{さんどう}し、「兼^{かみ}て妙^{めう}花^か庵^{あま}主^{ぬし}よりお頼^{たの}申^ま置^おれし原田^{はらでん}正子^{せいし}と申^ま者^{もの}にて此度^{こゝろ}何卒^{なにとぞ}お弟^{てい}子^しニして御^ご助^{たす}け被^か下^{くだ}(くだされ)」と頼^{たの}む。依^よて当^{たう}堂^{だう}ニ於^おてハ初^{はつ}

1886(明治19)年、金子大道ら東京の信徒たちが「臨濟宗妙心寺派」所属の「大悲教会」として東京府の認可を得た、事実上の如来教の末庵である。なお、神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成』(全四巻。清文堂出版、2003-09年。以下、『史料集成』と略記し、その巻号もローマ数字のI-IVで表記する)、および前掲石原・神田・吉水編『近代如来教と小寺大拙』を参照。

心の者故、暫く其俣ニなし置候処、或夜正子事仏心閣¹⁵にて、足ニ針を立、其俣庵主(鴨扇舎□)の許ニ来りて言様、「私只今仏心へちよつと参りまして、足ニ針をふみ付、折込ましたやうニ思ひますから、庵主様ちよつとおまじないをして被下(くだされ)」と申参り候故、足を見てつばき(唾)を付置、不便(憫)に思ひ、「正子さん今夜ハ私の側ニ休みなされ」と言て、其所ニ寝[か]せ置しニ、其の夜半ニ初めハ夢見てうなされしごとくにて、段々烈しく相成し故、「正子\」と声を懸たれど答なし。

頓て「私ハ此子の母でござります」と言出し、「此子を残して死にました母でござります。今晚此方へ此子を寝[か]せたも私でござります。足ニ針を立たも私でござります。其訳ハ此子が此結構成所へ斯してお引寄せ被下(くだされ)たも、偏ニ如来様か神様かハ知らね共、東京とやらどこやらからの御縁を以てお引あげ被下(くだされ)て、誠ニ\」有がたい共何共言葉ニハ申尽せん結構成御縁を戴き、数年水火の責苦ニ苦しむ母も共ニお助被下(くだされ)。どふぞ此子を不便(憫)と思召て、目を懸ておやり被下(くだされ)、助けて被下(くだされ)。此義を一度誰方様かハ知らね共、今晚ハ結構成御縁にて此お願いを致します。此子が参りましてから一度私の此苦しさをお話して、此子とともに助て戴くお頼みをどふぞ\」と日々思ひましたが、大勢様の中にて能折がござりませなんだニ、不便(憫)と思召て、どふぞお助け被下(くだされ)、どふぞお頼申ます\」\」。泪ながら苦ミの中よりお礼を申、繰返し\」\」の頼みの詞また\」\」数多く、異々も頼みて、「もふ帰ります」と言て引取。

其後右の様成精霊の有様一度あり。堂中改めて精霊の御願ニ候。

元八月十八日と言ニ、いよ\」無明老師より師弟の約を結び、正子事、清泉と号し弟子と成。師ハ老年ニして、秋接(撰)心後、中根山へ籠られ、追々よハられ終ニ臘月十八日寂せられし御事なり。清泉事ハ右の次第ニ付、老師の許へハ漸外子僧とともニ三、四度お呼下されしのみと聞。

亦清泉子ハ堂中ニ於て、他の子僧とハ異りし事有しニ、仍て相談之上、元平塚月湘庵にて御縁を結びし事故、大正三年春季接(撰)心後、雪音庵主ニ随行し月湘庵へ参り、夫(それ)より追々心改り励み進みて、二ヶ月余り勤め居中ニ、朋輩の者と和合致さず、庵主も心痛の体を察して、清泉心ニ思ふ様、「私一人此庵ニ居らねバよき」と自ら心得、庵を逃出さんとする事、七月廿日頃より兩三度ニ及びしが、其都度清泉足すくみて身体自由を失ひ其意を果さざりしが、心中ニハ尚も逃出し度(たい)思ひ絶へざる様子を見て捨置がたく、東京妙法庵¹⁶妙法庵主を呼び右の次第を告ぐ。妙花も清泉の心得違をく

15. 如来教本部の座禅堂のこと。

16. 金子大道が創設した東光庵を、大道と対立した晩年の小寺大拙の指示で、創設者大道等に返却したかわりに、東京における御本元側の施設として小石川に創設された施設の名称。未詳だが、妙法庵は後に埼玉県北足立郡志木町に移転し、東光庵は数年で御本元側に復帰したという(「清宮秋斐覚書」108節『史料集成』IV所収)、および如来教信者の故清水諫見氏の証言による)。

れ／＼（くれぐれ）さと（論）したれば、清泉事改心の体ニ相成たれ共、一度妙花庵主方へ預け度旨申聞せし処、其時ハ清泉、「譬へどの様成事有ても、爰一ヶ月の中ハ爰を退ん」と、頑として何か心ニ契ひ、人を待て居る様子にて、「其後ならばどこへ成とも行ます」と申ニ付、其俣ニ成置たるニ、八月一日頃よりほんやりとして少しく気の狂ひし様成素振なり。

翌二日ニハ平常の通りにて有しが、其翌八月三日ハ、「今日ハ母の祥月命日成」と申て、母の臨終の時の有様などを具ニ話し居しが、間なく亦ほんやりとして気の狂ひし様体なり。又其中からも雪音庵主をつかまへて、「是ハ大事の御師匠様でや、千人二代らん庵主様ニ私ハ断言を言たで罪が当りて此様ニ成ました」と申て、同行衆ニ風意聴し、亦皆様ニ励め／＼と信心をす、めける。又庵主が御日待ニ参る節ハ側を離れずニ随行セリ。

此日黄昏ニ妙花庵主の帰京を送らん為汽車道ニかゝりし処、道ニ捨有弁当の明箱をひろひ、喰残せし飯粒をきれいに取て喰セリ。尤も清泉ハ常々斯したといふ。

妙花帰京之上、父原田氏方へ参り、清泉の様子を逐一話したる処、原田氏ハ「其様ニお困りならば連ニ行ませふ」と言れしニ付、「私ハマづ一通りお話申つもの処、其仰せなれば実ハ困つても居事なれば連ニ行て被下（くだされ）」と約束致し、八月七日、原田氏平塚月湘庵へ清泉を連ニ来り。右の来意を告、原田氏清泉ニ向ひ、「お前の事でやで、まああきだ（飽きた）のだやらふ。さあゆかふニ往」と申せしかバ、「私ハ連て行て戴かんでも独り行ます」と申せしかバ、「此庵ニても迷惑なれば連〔れ〕立て爰の門を出よ」と申されしかバ、清泉ハ仕度致す風をして庵を逃出したり。

原田氏ハ清泉逃し事知りしかど、其中ニ帰るならんと日の暮る迄待居しも、帰らざれば、止を得不得其夜ハ帰京セリ。清泉ハ其夜ハ海辺へゆき死なうと思ひし様子成しが、果さずして山番を便りて夜を明し、翌朝高根¹⁷の山中ニかくれて有しに、午後三時頃高根の信者真壁さだニ見付られ、遂ニ同所真壁孫次郎宅へ連れられたりしが、其節清泉ハ実に息も絶〔へ〕／＼ニて身体自由を失へり。

翌八日真壁氏宅へ原田氏参られしかバ、程なく清泉苦ミ出し（午前十一時頃 D）七転八倒之苦ミの容体ハ、実ニ地獄之苦患の怖敷有様を眼前ニ見せしめ、是ハ正しく清泉の母、地獄之苦患を受けて居事を見せしむるなり。頓て母の精霊とおぼしく言を言フ。

「原田さん、御遠方をわざわざ御足労を懸まして有がたう存ます。幾重ニもお礼申ます。私ハ此子の母でござります。生存中ハ永々お世話さまニ成まして有難う存ます。草葉の蔭から手をついてお礼を申ます。あちらにハ草葉も何にもないけれど、草葉と言ねバ分らんで、私ハ此子の可愛一念で往場がないで苦しんで居まして、一度原田さんニ頼度（たい）と思ひまして、毎夜満十ヶ年の中、あ方の許へ参りましたが、お頼申せなんだが、能ふ心して先を折ずとお聞下され。私ハ原田さん

17. 現在の平塚市高根を指す。

の気の高いのと此子の悪心ひきもとどなので引戻ひきもとどされ、／して、此様な苦患くげんをして居ますよ。どふぞあ方も手を合せる心こころに成て下され。此子の悪心くしや乱心らんしんハ此子の可愛余くわいしりに私が苦ミくるしをさせてをるに、どふぞ原田さん、／手を合せる心こころに成て下され。所詮しよせん聞て下されねバ、此子をつき殺ころして此子の苦ミくるしの通りどふをあ方なみすくニさせますニ、夫それを証拠しやうこニ私の言事いふをどふぞ、／聞て下され。此子ハ人並勝れた悪心者。我心ほろぼで我身わがみを亡ほろぼす此子でやで、私が草葉くさばの蔭かげで手を合て頼たのみますニ、頼たのみますニ、／聞て下され。皆さまハ死といふたのしみが有共、私ハ死と言たのしみないで、のみニ成と、蚊かニ成と、蠅はいに成て生れ来度きたいのたのしみのみ。どふぞお師匠様ししやうといふか、何んと言わかハ知らね共、心こころの高い心こころを低くして腹の中はらから此子の事を頼たのんで下され。さふ致したら私も助る道も出来ませふニどふぞお頼申たのます、／、／。お師匠様とやら此子をどふぞお頼申たのます、／、／。もふ私ハ帰ります」。

翌よく九日午後五時、又々(ママ)「原田、なぜ心こころを改めて下されん。私ハ昨日より一時はなも離れずニ詠なが居ニ、なぜ心こころを改めて下されん。所詮しよせん改めて呉ぬ事なら、此子を引連つれて、／」と言れしかバ、其詞の中ことばニ原田氏が「あ、分わかつたよ、／。腹の中はらが割わつて見せ度みせど(たい)」と言。

そこで雪音言やう、「清泉病氣直りましたら、譬たとへ十日なりとも東京へ連つれ帰かへりて、原田さん、此子ニ能よく(よう)説せつめ愉ゆ(論)をして心改まりし其上ハ、又お引受致ませふ」と約束せしを、母の精靈聞て、「お師匠様と言わか知らねども、只[で]さへ心の定まらぬ此子を東京へ連つれれ帰かへれば、私も此子も原田さんも共ニ、／〔ニ〕此苦み。どふぞ、／原田さん、心こころして心こころして心こころ低ひくうして、腹の中はらから願ねがひ頂戴ちやうだい。又十八日ハ大切成御命日¹⁸。原田さんハ御存ないが大切成御命日故、十八日迄こちらニ居て、お師匠様と二人[り]して此子の本心ニ立たかへる様頼たのます姿無私故、こちらから手を合せて拝おがみますニ、どふぞお頼たの申ます、／、／、／、／。最もふ来こやせんニ、原田さん、聞て下されバよし。聞て下されねバ、此十八日を限りニ此子を連つれて行ゆきますよ、／」。そこで雪音の言様、「其様ニ『原田さん¹⁹、此子』、『原田さん、此子』』と言いはずと、此子の事ハ私がどこ迄も引受ひきうまするで、如来様と言わ事をよふ覚おぼて、如来様ニ願ねがつて如来様ニ助もて貰もらひなさい。私も願ねがつて上ありますニ」と申ませば、と(そ)こで母の精靈ハまことにうなづき、「有難ありがたう[し]存ぞんじます。其様な事ハ誰だれも一口も教おしてくりやせんニ有難ありがたう存ぞんじます、／、／、／」と、真まことニ歎なげびの体ていニして、是より母の精靈ハ、如来様ニ願ねがひ申ます、御縁おがみを結むすびしと相見あひまゆ。

亦、「原田さん、気高い心こころをひくうして腹の中はらから、心こころして、／此子の事を頼たのんで下され。さふ致したら私も助る道も出来ませうニ、原田さん家の中うちの垣かきハ悪いニ、是からハ家内満足まんぞくむつまじく、連つ添そたお方いおりニハ東京とやらニ庵いおりとやらが有さうなニ、月の四へんの御命日ハ御参詣まゐりませ、あ方からハおいそがしいお身体からだゆへ、月づニ一度宛手いつ手を合あせニ行

18. 如来教では、江戸中期に急速に広まっていた金毘羅大権現と崇徳上皇を一体視する説に立って、3月18日を金毘羅の命日と捉え、毎月18日にもその命日供養を営んできている。

19. この「原田さん」は清泉の父のことではなく、降霊中の亡母を指す。

て頂戴。そふしてあちらニ春とやら秋とやら勤まる事が有さうなニ、原田さん、三日成共、勤ニ行て、お師匠様ニ手をついて此子の事を能頼で頂戴。さふして此子の身のまはり、私ハ姿なきゆへ着物ハ入（要）ませんが、此子ハ身体有故、着物と飯米を遣て下され。あ方、一生命有中ハ忘れぬやうニ尽して下され。どふぞお頼申ます\。さふかとして此子ニ渡すと只さへ気高い此子故、此子ニハ一口も言ずに能々（よくよく）御師匠様へ手をついてお渡し申て願ツて下され。其代りニハあ方が遊んで居ても不自由ハないニ、不自由ハないニ、私が草葉の蔭から手を合て祈りますよ。此十八日ハ大切成御命日。原田さんニハ分らんが、大切成御命日故、此子の世話ニ成たお方がたへハお茶をさし上て、御飯を焚て振舞て、私の供養に勤て下され。私の供養と申てハ済ませんが、私や此子の為でハ無に、あ方の身のお徳でやニ\、手をついて\、皆さまニ私ニ成代りお礼を申て下され。頼みます\。どふぞ\」と度々（たびたび）の頼ミ。

「お師匠様と言でやか、何と言でやか知らね共、此子ハ人様とハ違ひ、悪心成此子故、お骨も折ませふが、手ニ付足ニ付世話やいて、どふそ本心ニ立かへる迄お頼ミ申ます\。原田さん、私の言事を本途〔と〕思召ぬ中ハ、此子ニ悩を懸さする故、夫（それ）を証拠に頼ますよ。あ方の疑ひ晴す為、此十八日迄病気を狂ハして、私ハ草葉の蔭から詠て居ますよ。もふ帰りますよ。お頼申ます\」。

暫くして、真壁氏ニ向ひ、「どなた様の家かハ知らね共、此子を爰迄連れて来て、お世話さまニ成まして有難う存ます\。私も姿有なら手をついてお礼を申ますが、姿ない私ゆへ、草葉の蔭から手をついてお礼を申ます\。有難う存ます。もふ帰ります\」。

清泉ハ身体自由ならざれ共、帰庵を望まる、ニ付、其夜、高根同行真壁氏を初め七名ニて、釣て帰庵致す。其後清泉ハ大病の容体ニして、只お水とおもゆ少々のみ。八日間程ハ容体啻ならず、言語も通ぜず。手真似ニして日夜ニ地獄の苦患の有様を眼前ニ見せしめ、折々又も原田さんニ「是迄ニ異見を言たが、裏切をする原田さんゆへ、所詮叶ハぬ事なら、此子連れて行」と申て、其時ニハ清泉事、息たへ\と成し。又其中ニも原田さんを「どふぞ\」と思ふ一念の有様見請られたるニ仍り、庵主雪音申様、「原田さんニ信心さする事ハ、妙花庵主と私で引受て信心ハさせます故、御安心なされ」と申たれば、「そんなら妙花庵主を呼で下され」と申。尚原田氏と連添お方と寺井様と山田さまとの五人を「早くお呼下され」と申ニ付、夫々（それぞれ）へ通知し、十五日ニ右五名来る。

如何ニも待詫し風ニ見へて、清泉一時本性ニさせ、一同の方ニ挨拶をさせ、間もなく母の精霊と変り、苦ミ出し、七転八倒、水火の責苦の有様、凡十五分間。実ニ此容体ハ筆紙ニ尽せず。其苦ミを眼前ニ見せしめて、頓て「寺井様、山田様ニハおいそがしきお身体をわざ\お呼寄申まして有難う存ます。伏てお礼申ます。皆様をお呼申たハ、外でハ有ませんが、『皆様ニ死（しぬ）と言事を教て呉よ』と如来様ニ頼れたで、夫（それ）でお呼申たで、よふ心してお聞下され。皆様、死ぬと言事ハ大事でやに\、死と此

苦患くげんハ遁のがれられんニ、どふぞ皆様、信心をして下され。どふぞお頼申ます、私が此子の悪心のこものを残して死のこニましたで、原田さんニ難儀なんぎをさせましたが、此子おつえんふかハ縁深くて、お弟子かげニして戴かきしお蔭かげニ、此子ニ出て来て皆様と話をかみする事が出来ます。髪有かみお方へハ出て来られんが、此子ハ悪心ぶつゑんな子でやが、縁ふかが深い故、口をかりてお話つれそふが出来ます。原田さん、家内いくたりハ幾人替へても同じ事つれそふでやニ、連添つれそふお方もとゞかぬ事も有いんゑんふかませふが、因縁いんゑんふかでやニ、不肖ふしやうをして可愛いんゑんふかかつて上めんどうて下され。又家内ニ向いんゑんふかひ、「因縁深いんゑんふかき面倒めんどうな家でやが、不肖ふしやうをして道ふしやうを立て、どふぞお頼申ます。此子が世話せわニ成たで、お礼ニ此地獄くげんの苦患くげんを見みせて上あますのでや」。

「寺井様ニハ、私ハ知らんお方でやが、此子を心かけニ懸くて下されたお礼ニけふハお呼申よびましたが、此苦くるしミを見て、地獄おそろの怖おそろしいと言事ことを承知おそをして、此度こゝろ 20 様の御辞様ごじごとやらを御聴聞ごしんもんをして信心しんをして下され。是ハ私よりお礼として申上ます」。

「山田おばさんをお呼申たハ、あ方の娘おむよ様、森岡もりおかとやらへ縁付えんつき、何不自由なんじゆうもなく暮くらし居、先年死しだが、金かねに思おもひを残のこしたる故、私同様わたくしごと苦患くげんをして居て、どふ言能折よきおりやら、原田の子と成て生なれて居るで、夫おしへ(それ)が教おして上度うへ(たく)でお呼申よびた。其子を世話せわをするも其因縁いんゑんで、自然しぜんと其子の世話せわをして下された。死ぬしぬと怖おそろ敷しき苦患くげんをセニや成なぬニ、近い所ニ庵いおりとやらが有あさうなニ、おいそがしい身体からだだが、月ニ一度宛いハ御参詣ごさんぎをして、神様の御辞様ごじごとやらを能よう腹へ入いて信心しんをして下され。是ハお礼として教おして上あますニ、どふぞお頼申ます。皆様、是より能よく御信心ごしんをして、腹はらを立たぬやう、家内満足べつし、後世いげんの怖おそろ敷しきと言事こと、くれ\」と能よう言聞いせ。

別べつして原田氏いげんへの異見いけん厳いく、「先第一い腹はらを立たぬ事こと、断たてをしてお帰かへりなされ。もふ是で原田さんへの異見いけんハお暇いとま乞こひでやニ、是迄いの異見いけんきつと用もちいて下され。用もちひて下されんと、どふも斯こも成なんやうニ成なりますニ、此事ことを能よう腹はらの中なかへくすげ込んで用もちいて下され」と、返かえす\」も言いれたり。

「爰こゝのお師匠様ししやうとやら、東京のお師匠様ししやうとやら、原田さんの事、どふぞお頼たのみ申ます\」。私ハ此子の縁深えんふかくてお弟子かげニして戴かきしお蔭かげニ、如来様にがはや御師匠様ごししやうのお蔭かげニて、九月三日ニ八人の腹はらへ宿やどれる事ニ成なりまして、右の手ニ赤あかきあざの有あり子が何所どこかニ生なれましたら私だニ、其子大おほきく成なりましたら、是非ぜひお弟子かげニしてやつて下され。お頼たのみ申ます。此子の縁深えんふかきお蔭かげニて如来様にがはニ助たすかれ、是迄いの怖おそろ敷しき水火せめくの責せめ苦くを遁のがれ、楽らくな身みと成なりました。お礼申れいます。原田さんの疑うたがひ晴はらさセため(ん)が為ため、十八日迄じゅうはちにち此子ニ氣きを狂くる(わ)せて置おきますが、十八日午前四時じゅうはちにちごぜんよじニハ本氣ほんきニしてお目めニかけますで、其日ニハ原田様はらだニも是非ぜひ御参詣ごさんぎ被下くだされ)て、私の供養くじやうをして下され。お頼たのみ申まします。」

「又またすみ子すみこ(原田氏末女)ハ独ひとりりの女むすめの子こニて出家しんニせるもおしからふが、因縁深いんゑんふかき者もの故ゆゑ、成人せいじんすると此子こ以上いじやうの親おやニ苦患くげんを懸かける子こでやニ、今いまより心こゝろニ懸くて早はやく手許てもとへ引取ひきとり

20. 如来教信仰の自称。

育てなされ。子供と言ハ、親の手元でないといかんニ、成人の上ハ出家ニさせなされ。私よりお進（勸）申ます」。

此日ハ清泉の容体病氣全快の体ニして、咽道開き、胸の中、楽に成、食事も通り、いかにも嬉しさうニ、ニこり／＼と喜びの体ニ見へたり。

又「十八日ハ大切成御命日故、私の供養と此子の剃髪の悦ひとを兼て、はでニ成ぬやうニ、立派ニ蒸物を付て、腹の中から心して手をついて、お師匠様へ願つて下され。さふして同行のお方ニハ腰をひくふして、私ニ代ツてよふ礼を言て下され。お頼申ます。」

夫（それ）より十五日以後参詣の人ニ向ひ、一人／＼ニ、地獄の有様火炎の燃る容体怖敷事、手真似ニて誠ニ眼前ニ見せしめ、来る人毎ニ腸ニ染込せ、実ニ地獄の怖敷事を深く染込せたり。

弥十八日に相成、兼て約束の通り、午前十時チンと打と同時ニむくりと起て、「朝寝をして済ません」と言て、時計を見て、「十時迄も朝寝をしてすみません。ごめん遊バセ」と申、「なぜ早う起して下されぬ。私ハ地獄の夢を見て居ました。」「地獄と言はどんな所でや」と尋たれば、「きれいなとも、広い共、言様はない。右の方ニハ白き蓮花限りなく咲て居、左リニハ赤き蓮花が限りなくきれいな共／＼咲て、其向ニハ大きな寺の棟が見へて、寺の前に白鬚のお爺さんが手招きをする故、『ゆこふ／＼』と思つて、娑婆で言と十五日間も昼夜すたこら／＼。あちらニハ日にちも昼夜もなく、言ハ麗夜の様な所を歩き、誠ニ勞れて草臥た夢を見て居ました」と語る。

清泉ハ、常の如く、まめ／＼しく働き居所へ、原田氏東京より参られ、此体を見て、「成程お約束通りですな」と感じたり。

此日供養すみ、御教（経）様²¹ 聴聞致し、勤経終る頃より、清泉苦しげニ「げい」と言出し、納戸え来りて、百人余の参詣の人の前ニて、七転八倒の苦ミをして、地獄の容体を見せ（此間十五分間 []）。此少し前ニ原田氏一同ニ向ひ言様、「私ハ清泉の親ですが、一寸皆様ニ失礼して御礼を申ます。清泉の母が『私の供養ニ皆様ニお茶をさし上て呉へ』と申ます故ニ、どふぞお上り下され。ちよつと御不礼をして、私が確信した事をちよつと御風意聴致します。此御法をこんなあざとく譬へてハ済ませんが、まづ各宗門と此御法とを譬て申ますと、まづ皆様が金が有て自身持て居と、失なふと言（いう）うれしいが有。銀行へ預ケやうとすれば、各銀行も有が、又銀行がつぶれると言（いう）心配もあり、そこで日本銀行へ預れば譬へつぶれてもあきらめがつく。此度の御法がまづ此通りと私ハ思ひますニ、皆様御熱心で結構ですが、尚どふぞお励ミ下され」と申されしかば、監正院ハ原田氏を叱り、「先刻のお話しハまだ早い。あれハ腰の高い、すつ天上と言ものですぞへ」と大き成声にて示し、夫（それ）より「皆様が死ぬと言事を思つて来る人ハ

21. 教祖喜之の在世期に彼女の神がかりの説教を書きとめたもの。次第に如来教經典とみなされるようになった。

一人もなく、只娑婆の御都合や病気の事のお願のみ。皆様が皆さまが心して\／聞て頂戴」。

大き成声にて、「私ハ満十ヶ年の間、地獄の苦しみを致しましたが、原田さんと此子の仏縁の深いので、如来様ニ助けられました、此子出家をさせ、此様な悪心な子でも御師匠様がいろ\／と見育て下されたお蔭さまニ、私ハ楽の身と成ました。私ハ九月三日ニハ人の腹へ宿り、世界へ出て仏道修行をさせて戴きます。偏に御師匠様のお蔭さま、有難う存ます。有がたう存ます\／\／\／\／」。

「皆様が死ぬと言事ハ大事でやニ\／\／、腹の中のいがりをとつて、腹の中から如来様を力ニしてお願申被成(なされ)ましよ。私ハもふ是で来ん約束成(なれ)ど、如来様から十八日迄の仰付なれど、皆様が死ぬと言事思つて御信心のお方がたなき故、もふ廿五日迄此子の身体をかりて、皆様ニお話せよと仰せ付ゆへ、又廿五日迄、此子の身体かりて居ます故、私が能手本でやニ、死ぬと此苦患を遁れられんニ、どふぞ思ひを捨て、思ひを捨て、一心ニ如来様ニお願申て、地獄の苦患遁れて下されましよ\／。私が能(よき)手本でやニ、私が能(よき)手本でやニ、死ぬと此苦患ハ遁れられんニ、嘘でやないニ、本途でやニ、こりや本途でやニ」。

「此百人以上の参詣の中ニも四五人ハ、『何の事やら』と思つて居人も有ます。亦中ニハ『狐か狸か又ハ魔法』と思つて居人も有ますが、どふして\／狐や狸が死ぬ事や地獄の事を教て呉ませう。決して\／魔法でハ有ません。さふ思ふお方がたハ此廿五日迄、私ハ爰に居ますニ、心改めて御信心なされ、バ、仕合\／。心改まらねバお止めなされ\／。私ハ如来様ニ言付られて、『皆様の心改めさせて来い』と言付られて、皆の心改めし其時ハ、「其功ニ九月三日ニハ人の腹へ宿らせるとくれ\／」とのお約束故、私が地獄の苦ミして見せて上るのでや、見せて上るのでや」。

「此中ニ夫婦にて来て居お方、別て呼ニやりました。其方ハ人の善悪見て、いろ\／と言。仮初ニも頭を丸め出家をしたもの、善悪、『あ、』『斯』と言、大不届者と大き成声にて叱り、如来様や神様ハ大きな涙をこぼしお泣被成(なされ)て見へるぞへ。夫(それ)が皆様へ見せて上度(たい)が、見せて上られんで、教て上るのでや」。

又「泉屋さん、能(よう)こそこんな悪心な子を導て下されて有難う存ます。幾重ニもお礼申ます\／\／\／」。

「真壁様ニハ此子がゑらいお世話さまニ成まして、有難う存ます。お礼申ます」。

「弥吉様ニハ此子を心ニ懸て下されて有難う存ます。お礼申ます」。

「おしげさまニハ今度の事をどふぞ\／思つて、いそがしい処を朝から此子の許へ来て、心に懸て被下(くだされ)たお礼として、私如き者で利益を授けるの、病氣直すのと言事ハ出来ませんが、如来様へ伏して御願申て、何か証拠無てハ疑ひも晴ぬゆへ、証拠の為ニ下されました。おしげさんへハまづ是丈。もふ帰ります」。

此皆々を示す様体ハ、監正院の真心ニ無明老師の御心添せられし御事にて、御生存中

『監正院殿告辞』

の御辞ニ少しも紛れなく、皆々恐入、御教訓之趣、謹で腹ニ染ミて拝聴致候御事なり。

清泉ハ監正院ニ身体をかしたる容体ニして、辞終るや十分間位ハ静ニ撰り居（おる）。眼を開き、微笑して、只々嬉しき有様のみ。身体ニハ玉の様成汗をかき、眼ニハ泪を流して信人ニ「どふぞ\」と思ふ一念。是ハ精霊ニ身体をかすと死人同様真さほ（青）ニ成のなれ共、夫（それ）でハ人々おぞしく²²思ふゆへ、如来様の御慈悲ニて顔と手先丈ハ人並の色ニして有との話なり。

此十八日迄ニ、原田氏及其一家悉く呼寄異見之上、此度様替なき御利益ニ取継る様ニ、監正院信心を以て御縁結びし事、広大成事也。

「尾張国熱田旗屋 御本元」（角朱印）

「昭和廿四年十月一日 寄贈 石橋文庫」（角ゴム印）

監正院殿告辞 中

「尾張国熱田旗屋 御本元」（角朱印）

八月十八日迄ニ、原田一家を悉く此度の御縁ニ纏らせ、真の信心の心をおこさしめ、当月湘庵ハ最初、清泉御結縁のゆかりもあり、依て監正院、清泉の体をかりて、其お礼として先此平塚月湘庵同行²³を全国中諸庵の見せしめ、戒しむるとの事ニて、十九日ニハ、秀造の家内お菊さを呼、弥吉さを呼、角蔵夫婦を呼寄、四人を並べ置、頓て苦しみ出し、七転八倒地獄の苦患、十五分斗（ばかり）の間、実ニ怖敷（おそろしき）地獄の有様を眼前ニ見せしめ、夫（それ）より角蔵夫婦ニ向ひ、「お前の所の信心の仕方ハ、一ツとして道筋ハ立て居（お）らんぞよ。坊主の選好をするハ何事でや。坊主の選好をするといふハ、怖しいすつ天上でや。元のおこりハ知らね共、人のどふぞと思ふ心を、『あの餓鬼』でやの『餓鬼庵主』のとハ何事でや。即刻ニ改めて、手をついて降参をすればよし。本途ニ改らん其時ハ、子供三人有さふなが、子程可愛いものハなからふが、其三人を引取て此苦ミをさせます」との、神様よりのお言伝。「先年、倅が死んだ様だが、あの子ハ寿命の有（ある）子でやが、お戒めニお引取ニ成たのニ、夫（それ）も気付ずニ、人の噂さこわさ斗（ばか）りを言て、今ニ死ぬと私ごときでない、怖しい苦患をセにや成（なら）ぬニ、よふ心して\」勤考をして、まづ庵主と弥吉さんニ、手をついて腹の中から降参をして改つたら、明朝四時より一週間、心改めて日参を被成（なされ）。日参中ハ無言ニして勤めよ」と、大音ニて戒しむ。

亦お菊さまニ向ひ、「旦那も呼ので有たが、所用でお留守の様子ゆへ、まづあ方（なた）

22. 「おぞしく」は、「おぞましく」の意か。

23. 以下に言及がある「秀造の家内お菊」「弥吉」「角蔵夫婦」はいずれも、監正院の憑霊に際し、原田正子が在庵していた如来教の末庵月湘庵の総代ないし信徒。

丈(だけ)お呼^{よび}申^まましたが、ふしんニ付、少々^{つまびらか}の事も有^あたさうなが、事^{こと}詳^つニ^は言^いんが、人のどふぞと思^{おも}ふ信心^{しんじん}を妬^{ねた}ミ嫉^{そね}ミの心^{こころ}ニて、人の信^{しん}(まこと)を悪^{あく}ニ請^{うけ}、背^せ中^{なか}合^あせの心を起^{おこ}し、そんな心^{こころ}でハ総^{そう}代^{だい}とハ言^いれませぬぞへ。そんな心^{こころ}なら、まあ惣^{そう}代^{だい}ハお止^とめなされと、旦那^{だんな}が帰^{かへ}られたら、能^{よう}伝^{でん}へなされ。お前^{まへ}様^{さま}ハ口^{くち}がやかましいぞへ。断^{たて}をなされ」と、大音^{おん}ニて叱^{しか}り、弥^や吉^{きち}さんニハ、「『どふぞ』』と御^ご奉^{ほう}公^{こう}をする心^{こころ}ハ結構^{こつこう}でやが、腰^{こしたか}高^{たか}いで、背^せ中^{なか}合^あの心^{こころ}ができるで、其^{その}心^{こころ}でハ死^しぬ道^{みち}ハふさがります。能^{よう}(よう)勤^{きん}考^{こう}をして、四名^{なな}の人^{ひと}ハ尚^{なを}々^{うと}打^う解^げて丸^{まる}く暮^くして下^{くだ}され。お頼^{たの}ミ申^ます」。

翌^{よく}廿^に日^{じつ}ニハ伊^い勢^{せい}屋^や夫^{おとこ}婦^{めかけ}²⁴を呼^{よび}、まづ地^ぢ獄^{ごく}の容^{よう}体^{たい}七^{しち}転^{てん}八^{はち}倒^{たう}の苦^く患^{げん}を十五^{じゅうご}分^{ぶん}間^{かん}程^{ほど}目^めニ見^みせしめ置^{おき}、「お前^{まへ}さん夫^{おとこ}婦^{めかけ}を呼^{よび}寄^よたハ外^{ほか}でハない。平^{へい}塚^{づか}の同^{どう}行^{ぎょう}ニこんな人^{ひと}が有^あと^と言^いれてハ愧^{はづ}かしいで、呼^よで言^いて上^あるのでや。夫^{おとこ}(それ)ニ二^に人^{にん}[り]の子^こ供^{ども}が^が出^で家^けをして、『其^{その}弟^{てい}子^しの親^{おや}達^{たち}ハあんな心^{こころ}で居^い(おる)か』とて、あち^{あち}ら^らから、御^ご師^し匠^{じやう}さまが泣^ないて、おや^{おや}る^るせ^せない思^{おも}召^め故^こ、け^けふ^ふハ^はわ^わざ^ざ呼^よ寄^よて事^{こと}詳^つニ^は言^いふと思^{おも}つたが、外^{ほか}ニ^に參^{さん}詣^{けい}の人^{ひと}も有^あで、細^{こま}かく^{かく}ハ^は言^いんが、子^こ供^{ども}の二^に人^{にん}[り]も有^あ嫁^{よめ}を離^り縁^{えん}をして、其^{その}嫁^{よめ}の心^{こころ}も察^{さつ}せずニ、我^{わが}娘^{むすめ}が二^に人^{にん}[り]も子^こ供^{ども}を置^おて、き^きず^ずを付^つら^られて離^り縁^{えん}をしたら、親^{おや}の心^{こころ}ハ何^{なん}と有^あふ。お前^{まへ}の思^{おも}ふ様^{よう}な嫁^{よめ}でハ無^なつた^たと断^た言^{げん}をする。お前^{まへ}の嫁^{よめ}で有^あたら、其^{その}心^{こころ}も有^あふが、あ^あの嫁^{よめ}ハ正^{せい}直^ちな嫁^{よめ}で有^あたニ、夫^{おとこ}(それ)ニ疵^{きず}を付^つて追^お出^だし、あ^あの嫁^{よめ}ハ脇^{わき}へ縁^{えん}付^{つけ}たが、事^{こと}ニ^に付^{つけ}、品^{しん}ニ^に付^{つけ}、子^こ供^{ども}ハど^どふ^ふして^{して}を^をる^る知^しら^らんと、子^こ供^{ども}の事^{こと}ハ忘^{わす}るゝ^ゝひ^ひま^まハ^はなく思^{おも}つて居^い(おる)。其^{その}思^{おも}ひでも家^{いへ}ハ満^{まん}足^{じやく}ハセぬ。永^{えい}々^{じやく}の間^{かん}、御^ご辞^じ様^{よう}を聴^き聞^きしても、馬^まの耳^{みみ}ニ風^{かぜ}とや^やら。そのど根^{こん}生^{じやう}(性)でハ是^こレ^れ以上^{じゆう}の苦^く患^{げん}ハ通^とれ^れられ^れんニ、嫁^{よめ}ニ手^てをついて誤^{あや}ま(謝)る事^{こと}ハ出^で来^きまいニ、まづ心^{こころ}改^かめて如^{ごと}来^{らい}様^{よう}ニ降^か参^{さん}をなされ」と戒^{かい}め^めけれ^れば、妻^{こと}のお^おた^たね、詞^{こと}返^はしを致^{いた}した^たれば、「藤^{ふじ}次^じ郎^{らう}さんハ、少^{せう}々^{じやく}改^かめる風^{かぜ}も見^みへて居^い(おる)が、其^{その}た^たね^ねさん^{さん}のど根^{こん}生^{じやう}(性)ハ、夫^{おとこ}(それ)が餓^が鬼^きでや、畜^{ちく}生^{しやう}でや、外^げ道^{どう}でや」と、大^{だい}き^き成^{なる}(なる)声^{こゑ}ニて戒^{かい}しめ、「お前^{まへ}が其^{その}根^{こん}生^{じやう}(性)で居^い(おる)と、二^に人^{にん}[り]出^で家^けをして居^い(おつ)ても、御^ご師^し匠^{じやう}様^{よう}があ^あち^ちら^らから詠^よて、一^い人^{にん}[り]の姉^{あね}の方^{かた}ハ少^{せう}々^{じやく}道^{みち}も明^あて居^い(おる)が、母^{はは}の罪^{つみ}つぐのひ^ひニお^おハ^はれて居^い(おる)を^をお^お歎^{なげ}き^け故^こ、言^いて上^あますのでや。『是^こで改^かめ^めればよ^よし、改^かめ^めん其^{その}時^{とき}ハ断^{だん}絶^{ぜつ}を申^ま付^{つけ}る』との、神^{かみ}様^{さま}よりの御^ご言^{ごん}伝^{でん}。啞^お(嘘)と思^{おも}ハゞ、一^いト^と月^{げつ}ニてもさ^さしてお^お目^めニ懸^かますぞへ。改^かま^まら^らね^ねバ^ばお^お腕^{わん}を持^もつて立^たて^てま^ますニ、御^ご勤^{きん}考^{こう}な^なされ」と、大^{だい}音^{おん}ニて示^しされたり。

翌^{よく}廿^に一^{じつ}日^{にち}(元^{げん}七^{しち}月^{げつ}朔^{しやく}日^{にち}、覚^{かく}善^{ぜん}院^{いん}御^ご正^{せい}当^{たう}²⁵を勤^{きん}む)、此^こ日^{にち}ハ午^{ほん}前^{しやう}十^{じゆ}時^じニ本^{ほん}性^{しやう}ニ成^め、眼^めを^を開^{ひら}き、あ^あた^たり^りを見^み廻^まし、「此^このやう^{やう}ニ大^{だい}勢^{せい}さま、私^まの枕^{まくら}元^{もと}ニ居^いる、ど^どふ言^{ごん}訳^{やく}です。大^{だい}病^{びやう}でも有^あまいニ」と言^いつゝ、床^{とこ}を^を上^あげ、「亦^{また}地^ぢ獄^{ごく}の夢^むを^をみ^みました」との^の話^わ。「最^{さい}初^{しよ}の中^{ちゆう}ハ蓮^{れん}池^ぢのお^お爺^{ぢい}さん^{さん}が手^て招^{まね}きをして居^いて、今^{いま}ハにや^やと笑^{わら}つて見^みへるで、心^{こころ}持^{もち}が^が悪^{わる}いで、そ^そこ^こで坐^ざ禅^{ぜん}を^を致^{いた}ました。三^{さん}日^{にち}、四^し日^{にち}程^{ほど}共^{ども}思^{おも}つて居^いましたが、広^{ひろ}い共^{ども}何^{なん}共^{ども}言^{ごん}様^{よう}の^のない^{ない}広^{ひろ}

24. 月湘庵の信徒のうち、前日に呼べなかった夫婦らしい。

25. 教祖喜之在世中に諸願の取次役を努めた法華行者覚善院日行(1749-1826)の年忌法要のこと。

い所ニ、大勢の人が苦しむ、泣きさけぶ有様、中ニハ振袖を着て、舞まふて振(震)ツて苦しむあり。又、白衣ニ南無妙法蓮華經と判古(子)の有物を着て振(震)ツて苦しむあり。南無阿弥陀仏と言判古(子)の有白衣を着て振て苦しむあり。諸宗門の管長さまともおぼしき金襴の袈裟を纏ひしまゝ振(震)ツて苦しむあり。洋服を着、振(震)ツて苦しむあり。尼僧の子を抱て泣て振(震)ツて苦しむあり。其人数限りなく、其中ニも此度様の徒弟らしき者も二、三人ありし。又、犬の喰合て、わん\／言て数も限りもなく、苦しんで居(おる)あり。馬ハ馬の地獄、蛇ハのた\／として居。一切生有物の地獄の有様の夢を見ましたで、私ハあんな夢を見ましたで、寿命が短いせふか」との話。

夫(それ)より常の通り働き居、御経様もすみ、勤行終ると間もなく苦しむ、凡二十分程七転八倒、地獄の有様を見せしめ、夫(それ)より監正院ハ、惣同行ニ向ひ(此日参詣百四十人程)、其中ニも、「須賀²⁶の同行ハ心得が悪いぞへ、仮初ニも頭を丸め、出家をした者の選好をして、『あの庵主ハ斯でや』の、『此庵主ハあゝでや』のと言て、何事でや」と大音ニて叱り、此音三町ほど響く。「惣同行、御日待²⁷の勤め方が悪いぞへ」と大音ニて叱り、「御日待と言(いう)ハ神様を請待をするを御日待でやニ、神様を請待する者ハ一人もなく、坊主の請待斗(ばかり)でや。坊主の請待をするで、お辞が腹へくすがらぬ。別ても須賀の同行ハ坊主の選好をして、坊主を量ニ掛る者もある。今度ハ家の番と言が、其番とハ何事でや。神様を御請待せる御日待なら、坊主ニはくさり飯でも能(よい)ぞや。又此中ニハ、『此坊主ニハ是をして振舞が、此坊主ニハ是丈で能(よい)』と、御馳走ニ迄隔をせる者が有ぞや。須賀の同行ハ明朝より心改めて、一週間の日参、其上御日待取極めてさし上ます」。

外同行衆ニハ日にちをさして示す。夫(それ)より、「五日夜の御日待一心でない。二心でやで、まづおさし留。来春心改まるとさし上ます。糸つなぎニ勤経丈さし上ます。否哉(や)。御即答ニ御返事」。

「どふぞお願申ます」と答。

「さし上ます。十日夜のお日待、道が立んでおさし留。此御法ニ離れると気の毒でやで、糸つなぎニ勤経丈さし上ます。否哉。御即答ニお返事」。

「どふぞお願申ます」と答ふ。

「さし上ます。十六日昼のお日待おさし留」。

「へい」と言て前へ進む。

26. 須賀は平塚の相模川河口に近い地域。

27. 「御日待」は如来教の主な活動形態の一つで、教祖在世時代は信者が教祖を自宅に招き、同信者等とともに、神憑り状態の教祖の言葉を聴聞する形だった。しかし教祖の他界後は、指導者に当たる者が教祖喜之の説教録である教典『お経様』を持参して信徒の自宅等を訪問し、それを厳かに読誦する形に変化した。勤経後には参会者に食事が振る舞われた。

「『へい』とハ何事でや。大勢の人中で名を言たら、恥入事と思ひ、日をさして言二、『へい』と言って前へ出て来るとハ何事でや」と叱り、「糸つなぎニ勤経丈さし上ます。否哉。御即答ニお返事」。

「どふぞお願申ます」。

「さし上ます。十九日夜のお日待おさし留。坊主の選好するで、お日待ハさし上ません。廿日夜御日待おさし留。今明月の間、御日待おさし留。廿二日昼御日待、道が立んでおさし留。糸つなぎニ勤経丈さし上ます。否哉、御即答。返事ニ依て\」。

「どふぞお願申ます」。

「さし上ます。廿五日夜御日待、気が薄いぞへ。お前様の家ハ因縁の深いお家でやで、是から心改めて、一週間まづ日参なされ。そんな気薄い心でハ満足せんぞへ」。

「廿六日夜御日待おさし留。さし上ません。夫(それ)がとて惣同行が、私の家ハ御日待をさし留られんとて、心ゆるしてはいけませぬ。さし留られた人よりも尚心改めてお勤なされ。皆様が本途ニ神様を御請待せねばいきませぬ。能(よう)腹へくすげ込[ま]せなされ。大事でやニ\。惣同行、断をして帰りなされ」と、大音にて戒しめ、「まづ腹を立ぬ事、○人の噂さこわさを言ぬ事、○御日待ハ神様を請待する事でや、○坊主の選好せぬ事、○参詣の帰り道、善悪を言ぬ事。此五つを心ニ断をしてお帰り被成(なされ)」と示されたり。

又、佃氏²⁸ 家内、東京より清泉病氣見舞ニ参られし。「○佃さん、今日ハ御遠方を能(よう)こそ御心ニ懸、お出(いで)下されました。私ハ知らぬ御方なれど、此子が一方ならぬ御世話ニ成、有難う存ました。此子の気の狂ツた時ニ、御心ニ懸て、一飯をお心能(よう)振舞て下された。其御志ハ、こちらから詠めて御礼を申ました。其御礼としてハ、姿ない私ゆへ、目二見へる物でハ能(よう)さし上ませんが、此度の神様の御辞様を聴聞セニや助(たすか)れませぬニ、どふぞ\此度様の御信心をして下され。是が此子がお世話ニ成た御礼です。あ方のお家ハ誠ニ満足して居てお仕合ですが、此度様でなければ、此苦患ハ通れられませぬニ、どふぞ信心をして、此苦しみをどふぞ通れて下され。私も娑婆ニ居中(おるうち)ハ、死ぬと言事、左程ニも思ひませぬのだが、死んで初ておそろしいと言事を知りましたニ、どふぞ信心をして下され」。

佃氏姉上ニも同様ニ信心の大切成事を能々進(勧)められ、「誠ニ恐入ますが、おつかい立てすみませんが、関谷のおばさんと、お仲さんとを(お仲さんと申すハ原田氏後妻也)一遍[ん]どふぞ呼で頂戴。お仲さんハ、此子の母と呼び、一度ハ義理有親共成

28. 佃は原田正子の父原田豊の知友で、精神病だと見られていた正子を心配したその夫婦は、次の段落に登場する寺井夫妻とともに、1912(大正元)年、平塚海岸の宮地嶽教会に正子を伴って訪問しようとしたが、同教会が不在のため、近くの如来教の末庵月湘庵に正子を預ける結果になったという(前掲豊行『御恩師清泉御庵主様御伝記并監正院様御教示』)。

(なり)し人。殊^{こと}ニ子も一人〔り〕(伸^{しんじ}ニ)残し有事故(あることゆえ)、母と成たお礼ニ、一遍〔ん〕能(よう)お聞セ申度(たい)で、私も一人〔り〕の子を残し置し為、拾ヶ年間の苦患を致しましたゆへ、今、あの心で死ぬと、私以上の苦患をセニや成(なら)んで、誠^{こくろう}ニ御苦^{かけ}勞を懸^くますが、廿五日ニハ帰りますで、廿三日ニハ是非来て下されと言伝て下され」と、呉々の頼み。

其人々ハ、「寺井庄次郎(原田氏知己^{ちき}ニて、京都西山喜兵衛氏ノ東京支店長)、斎藤ゑい(原田氏妹也)、山名道雄(原田氏弟也)、佃茂治郎、大橋すゑ、同志づ(原田氏知己)、此お方がたへ、一度御礼やらお話やら仕度(したい)で、廿三日ニハ是非御出(いで)下さるやうニ」と、呉々佃家内ニ言伝(ことづて)。「御足勞様ながら、此御方々へ、此子の母が平塚ニ来て居ると、此趣を話をして、皆様ニお出被下(いでくださ)るやう、御伝へ被下(くだされ)」と、呉ぐれの頼ゆへニ、佃家内ハ「承知ヲ致^{たしか}ました^と。慥^{たしか}ニお届け致します」と申て、深く感^{かん}じ入^{なみた}、泪ながら、快^{こころ}よく請^{うけ}がひ、帰^{ききよう}京致したり。

夫(それ)より十分程静ニ撰りて、身体容体変り、舌まはらず、手真似^{てまね}ニて、只々地獄の怖敷(おそろしき)さまを示し、亦ハ参詣の人毎^{ごと}ニ側^{そば}へ呼^{よびよせ}寄^{たい}、只外事なく坐禅を進(勧め)め、「御辞様を腹へくすげ込ねバ助(たすか)らぬ」と、少しの隙もなく、只一^{すき}ずいニ「地獄ニハ一分と言たか、一眇^{ごま}と言だかのゆふど(裕度)もなき事成(ことなり)」とて、外事^{はな}を話セバ是^{せい}を制して、一^{ごま}ずいニ後世一大事の話のみ励^{はげま}したり。

廿三日正午十二時、元^{しやう}の性(正)氣^きニかへり、勤^{ごんぎやう}經中より「げい／＼」と言出し、夫(それ)より七^{ひつてんぼつとう}転八^{ありさま}倒地獄の有様、凡^{ありさま}二十分余、此苦痛の容体ハ実^{くつう}ニ御辞様の御釈迦様の七人目の弟子のか、さの苦患の様体^{やうだい}29を、其まゝの苦ミを眼前^{くわんぜん}ニ見せしめ、如何^{いか}ニも其眼^めつきの容体ハ、実^{すみ}ニ身ニ染て怖い共^{ふで}／＼／筆^{つく}ニ尽せず。

此日、東京より、原田氏、寺井氏、佃氏、山名氏、斎藤氏、大橋氏、同静子初め、同行百人余ニ向ひ、苦悶の中より大音声ニて、「皆様が／＼能(よう)こそ／＼お出被下(いでくだされ)ました／＼。今日ハ東京のお方がたをわざ／＼お呼申て、御足勞を懸^{ほと}まして有難^{たて}う存^{かた}ます／＼／。伏してお礼申ます。夫(それ)より同行衆、廿一日ニあれ程『断^{うわ}をしてお帰り被成(なされ)』と堅く申ましたニ、夫(それ)ニ帰^{うわ}り道ニて、人の噂^{うわ}さこわさハ何事です」と、大音ニて叱り、「人の噂^{うわ}さこわさを言て何^{えき}の益^{えき}が有ませふ。此中ニも立(断)をして帰りし人三人有ますが、其中で高山静吉さんハ、立(断)をして帰たが、是ハ新規^{しんき}の人でやで、惣同行の手本^{ほん}ニ神様が『誓^{ほめ}てやれ』との御言伝。けふハ娘が来て居られるさうなが、帰ツて親様ニ言伝をして被下(くだされ)。其娘二人〔り〕ニ、

29. 「御辞様の御釈迦様の七人目の弟子のか、さ」とは、釈迦十大弟子の一人摩訶目犍連(目連)の母のこと。『お経様』(「文化十三子年九月廿日 太田舎」M169)に、釈迦の教えに従って目連が、地獄に墮ちた母を救ったという伝説をモチーフとする話が語られており、監正院の霊が、この当時、原田清泉の身体に降下してたびたび演じて見せたとされる「七転八倒地獄の苦患の容体」は、その目連救母伝説に関わるものと考えられる。

『どふぞ親様を大切ニして、精^{せいだい}出^でて御信心を被成(なされ)よ』。

鎌田様母と娘ニ向て、「あなたのお家^{いんえんふか}ハ因縁深いお家でやが、御子息^{しそく}が信心をするお蔭^{かげ}で、旦那^{へんし}ハ変死^{くわつくわ}をして火火^{せめく}の責苦^{せめく}をせるのでやが、御信心^{ごしん}をするお蔭^{かげ}ニ飲んで居(おら)れるニ、此上^{せいだい}精出^{せいだい}て御信心をなされ。娘さん方^{むすめ}ハ、一人〔り〕の親様^{おや}ゆへ、大事^{だいじ}ニして、精出^{せいだい}て御信心^{ごしん}を被成(なされ)。まづ内間木^{うちまき}の鎌田^{かみた}さんへハ、まづ是丈^{この}」。

「皆様^{みなさま}爰^{こゝ}へ来るのハ心改め^{こゝろかへ}ニ来るのでや。夫(それ)ニ³⁰保養^{ほやう}の様な参詣^{さんぎ}の人も有。保養^{ほやう}をするなら、山へなと川へなと行て保養^{ほやう}を被成(なされ)」と大音^{おほね}ニて示し、「是程^{このほど}ニ皆様^{みなさま}ニどふぞ〳〵思^{おも}つて言^いて上^うても、聞^きて下^{くだ}されニや、まあいや〳〵、まあ言事^{ことば}ないで、いや〳〵、是程^{このほど}ニ言^いてもなぜ皆様^{みなさま}が聞^きて下^{くだ}されんでせうね。死(しぬ)と怖いニ、こりや啞^う(嘘^{うそ})じやないニ、本途^{ほんと}でやニ〳〵、なぜ分^わらんでしやうね」と、力^{ちから}を入^いて腹^{はら}の中^{うち}へ突刺^{つきさ}やうニ戒^{かえり}め、伊勢屋^{いせや}藤治郎^{とうぢらう}さんニ、「『心改^{こゝろかへ}めニや家断絶^{だんぜつ}する』と迄^{この}の神様^{かみさま}よりの御言伝^{ごごんでん}と言^いても、未(まだ)々^{この}心改^{こゝろかへ}まらんで、所詮^{しよせん}叶^{かな}はんニ、惣同行^{そうどうぎょう}、替^かる〳〵行^いて異見^{いけん}を言(いわ)しやれ。別^{わか}ても弥吉^{やきち}さん、お頼^{たの}申^ます。同行衆^{どうぎょうしゆ}、まづ〳〵是丈^{この}」。

又「同行衆^{どうぎょうしゆ}を(に)示^しす事^{こと}やお日待^{ひまち}のおさし留^{とど}り、此子^{このこ}の母^{はは}としてハ申^ましません。私^{わが}ハ満十^{まんじゆ}ヶ年^{ねん}の間^{まじ}、地獄^{ぢごく}へ落^おつて、水火^{すいゑ}の責苦^{せめく}を受^うて居(おり)ました〔た〕。お師匠^{ししやう}様^{さま}のお蔭^{かげ}さまと、願^{ねが}つて下^{くだ}されたお蔭^{かげ}さまと、此子^{このこ}の仏縁^{ぶつえん}深^{ふか}くてお弟子^{おでし}ニして戴^たたお蔭^{かげ}、一度^{いちど}ハ所詮^{しよせん}叶^{かな}はん事^{こと}なら、此子^{このこ}を連^つれて行^いふ〳〵と思^{おも}ひし時^{とき}、爰^{こゝ}のお師匠^{ししやう}様^{さま}とやらが、『其様^{そのさま}な事^{こと}斗^たり思^{おも}つて居^おらずと如来^{にがは}様^{さま}といふ事^{こと}を能^{もち}(よう)覚^さへなされ。如来^{にがは}様^{さま}を能^{もち}(よう)願^{ねが}ひ申^まて、如来^{にがは}様^{さま}ニ助^{すけ}けて貰^{もら}ハニやいかんニ、如来^{にがは}様^{さま}を能^{もち}(よう)願^{ねが}ひなされ』と言^いれし時^{とき}、誠^{まこと}ニ我魂^{わがたま}ニ染^しみ付^けました〳〵。『誰^{だれ}も此様^{このさま}な事^{こと}、教^{おし}てくりやせんニ、扱^あも〳〵』と思^{おも}ひ、如来^{にがは}様^{さま}ニお頼^{たの}申^ましたお蔭^{かげ}さまを以^もつて、『御老師^{おんらうし}様^{さま}ニ、私^{わが}ハ八月^{はちがつ}十一^{じゆ}日^{にち}午前^{ごぜん}七^{しち}時^じニ救^{すく}ひ上^あられて、お蔭^{かげ}さまで楽^{らく}な身^みと成^なまして、有難^{ありがた}う存^{ぞん}ず。其^{その}お礼^{らい}ニ、皆^{みな}さまニ地獄^{ぢごく}の容体^{ようたい}を見^みせて上^う度^た(たい)、地獄^{ぢごく}と言^いハ此様^{このさま}な怖^{おそ}ろ敷^し(おそろしい)所^{ところ}、助^{すけ}けて戴^たけバ此様^{このさま}な結構^{けつこう}な事^{こと}でやニ、娑婆^{しやば}のお方^{かた}がたハ一人^{ひとり}も御存^{ごぞん}ないで〳〵、お氣^{いき}の毒^{どく}でやで、お知^しらせ申^ま度^た(たい)で、どふぞ願^{ねが}ひ申^ます』と申^ま上^あたれば、御老師^{おんらうし}様^{さま}が、『夫(それ)ハ信^{しん}でや。真^ま心^{こころ}でや。己(おれ)も手^て伝^{でん}つてやるニ、見^みせて来^こい』との仰^{おほせ}。『幸^{さいひ}ひあの子^こが、導^{みちび}かれた平塚^{ひらつか}ニ居(おる)で、あの子^{このこ}ハ仏縁^{ぶつえん}の深^{ふか}い子^こでやニ、あの子^{このこ}の口^{くち}をかりて知^しらせて来^こい』との仰^{おほせ}セゆへ出^いて参^まり、御老師^{おんらうし}様^{さま}の別^{わか}てのお辞^{ことづけ}を以^もつて、同行衆^{どうぎょうしゆ}へのお言^{ごん}伝^{でん}」。

「別^{わか}ても髪^{かみ}とつたお方^{かた}がたへハ、事^{こと}有(ことある)度^{たび}々^{たび}(たびたび)ニ、『後世^{ごせ}〳〵と心^{こころ}を付^つて、しりぞひて勘考^{かんこう}をして、大事^{だいじ}を取^とる事^{こと}を謀^{はか}れ』との御老師^{おんらうし}様^{さま}よりの御言^{ごん}伝^{でん}。爰^{こゝ}の庵主^{おんぬし}様^{さま}とやらニハ、事^{こと}有(ことある)事^{こと}(毎^{まい})ニ、『能^{もち}(よう)すハつて³¹勘考^{かんこう}をして取^とり斗^と(とりはから)

30. 「夫ニ」は「それなのに」の意。

31. 「すハつて」は「坐禪をして」の意。

へ』との御言伝。熱田地の庵主様とやらニハ、別ても別ても御言伝。『此事ハ、熱田地とやら御本元とやらへ行た節ニ、此事を遣（や）ツて見せよ』との仰付なれど、「私ハ九月三日ニハ人の腹へ宿るゆへ、此少数の人の中で言聞せるも余り残念なれど、詮方なき故、爰ニてお聞（きかせ）申のでや。髪取たお方がたへハ、先（まず）是丈」。

「寺井様ニハ、おいそがしいお身体を、御足労を懸まして有難う存ます。目二見へたお礼ハ、姿なき私ゆへ出来ませぬニ、其お礼として、東京とやらニハ庵とやらが有けるで、神様とやら如来様とやらの御辞様を聴聞をして、月ニ一度宛（づつ）ハ御参詣をして御信心して被下（くだされ）。まづ私よりハお礼としてお進（勧め）め申ます。」

「佃様ニハ、おいそがしいお身体を、わざ／＼御足労を懸ましてお礼を申ます。東京とやらニハ庵とやらが有けるで、いそがしいからふが、神様とやら如来様とやらの御詞様を御聴聞をして、御信心をして被下（くだされ）。あ方へハまづお礼として是丈」。

「大橋さま親子ニ、此子の病氣見舞ニ来て下され、有難う存ます。お礼申ます。静子さんニハ、東京ニハ庵とやらが有さうなで、精出て御参詣をして神様とやらの御辞様を聴聞をして、御信心被成（なされ）よ。また、若い以大事でやで、是からお嫁ニ行んならまいで、大事です。御両親を大切ニ、人さまを大事ニしてお暮し被成（なされ）よ。まづお礼として是丈」。

「原田さん、山名さん、斎藤さん、兄弟仲よく暮して下され。どふぞ願申ます。原田さんハ人と違て居（おる）ニ／＼、心ひくうして、兄弟不通の様でやが、夫（それ）ではいかんニ／＼、どふぞ兄弟仲よくして、世間の人の様ニ、兄弟名乗て仲よく暮して下され。原田さん、兄で弟や妹ニ手をつくハ道でないが、心の中ハ手をついて、兄弟仲よく丸く／＼成て下され。どふぞ願申ます／＼。死〔ぬ〕と大事でやニ／＼、斎藤さん、どふぞ願申ます。どふぞ丸く／＼成て下され。山名さん、どふぞ願申ます。丸く／＼願申ます。原田さん、願申ます」。

是より十分程、静ニ撰りて、容体かハリ、是をあらハニ示され、言の言ぬやうニ相成（あいなる）。

此日の様体、同行ニ示す事より、御日待さし（差）図の様子。皆々恐入、「是正しく御老師様の御心添（そへ）せられし事」と、皆々深く感じ入、此俣捨置難く思ひ、此旨御本元へ早速お知らせ申度（もうしたい）と相談致し、惣代真壁鉄次郎、鈴木弥吉之兩人、御本元へ参堂し、和尚、庵主にお話し致、お迎ひの為³²、出張する事ニ相談極りし〔し〕所、監正院夫（それ）を聞（きき）、原田氏も同行すべしと言（いわ）れしかバ、原田氏ハ其用意もなかりしが、其夜、真壁、鈴木、原田之三氏、夜行ニて御本元ニ参堂セリ。

東京の衆六名ハ、其夜、帰京致されたり。清泉ハ元の通りニ相成（あいなり）、身体自

32. 「お迎ひの為」は、原田清泉への監正院の霊の降霊が、故小寺大拙の意向を伝えているものか否か、確認する役割を帯びて御本元から派遣される人を迎えるため、の意。

由きかず、舌まはらず、毎朝御教(経)様過ニハ、そこへいざり出、参詣の人の顔を一々詠め、皆の心持を見て、手真似をして、皆の心中、思ひの有様体を一々ニ戒しめ、「其思ひが有てハ死ぬと怖い」と示し、「坐禅をせよ」と深く示す事なり。

又、毎朝十五、六人宛(ずつ)ハ粥を振まひ、「皆様が腹を太鼓ニ成ほど給て、胸のかたまりをおとり被成(なされ)」、内へ帰つて給ると大きい眼で見て居(おる)から、上からげんご(拳固)ですよ³³と手にて示し、いつも時ニ成と参詣の人ニ御飯をふるまい、「如来様の御飯を給て胸のかたまりを取なされ」と厚く戒め、尤もきつく叱りし人ニハ格別、「さあ、給なされ」と、可愛て堪らんで、叱りし様子を示す。

又、去る廿一日府津羅助八の母に向ひ、「お前さんの家ハ因縁の深い不仕合(ふしあわせ)の家でやで、気の毒でやで、平塚の同行ニもこんな家が有と言(いわ)れるが辛いで、助八夫婦を呼で、異見が言て上度(あげた)いで、横浜からお呼被成(なされ)」と言しニ、母の言(いう)やう、「電気会社へ出て居るで、お暇が貰へますまい」と言ひしかバ、「家が満足せんで気の毒なで言て上るのニ、私が物数寄ニ呼のでも有まいニ、一日の暇がおいしいとて一生涯泣位なら、もふ信心ハお止め被成(なされ)」と、大音にて叱る。母勘考して、「誠ニすみません。呼ますで、どふぞ願申ます」。

「そんなら、廿四日ニ」と言れしニ依て、廿四日助八夫婦来る。

そこで又、地獄の容体七転八倒の苦患、凡十分間余も見せしめ、「お前様方をわざ／＼呼だハ外(ほか)デハないが、お前様ハ酒が悪いぞへ」と大音にて叱り、「酒の為ニ親ニ不孝をし、妻や子供三人ニも心配を懸、家の中ニ大浪を打セ、酒の為ニ、チヨ／＼チヨ鬻ニ迷つて、其心でハ、親子諸共の苦患、今ニ立て居(おる)先も無成(なくなる)ぞへ。能心して／＼勘考をして、即刻ニ神様へ、『酒を断して被下(くだされ)』と、たて(断)をして、親ニ手をつけて誤(あやま)つて、家内丸く／＼お暮し被成(なされ)。死ぬと此苦患ハ遁れられんニ、啞(嘘)でやないニ、本途でやニ、是から心改めて信心をして、御辞様を御聴聞を被成(なされ)」。

又、妻ニ向ひ、「お前ハ夫ニ道が立んで、口がやかましいぞへ。いくら夫が酒を呑んで女ニ迷つたとて、近所のあたりへ行て夫の事を言てハ、妻の道ハ立ぬニ、是から如来様へ立(断)を被成(なされ)。横浜とこちらと家がニ軒でハ、費も立ふで、こちらニ能職の見付(みつか)る様(よう)、神様ニ願をして、早くこちらへ帰つて信心を被成(なされ)。親を大事ニして家内中丸く／＼成て御信心を被成(なされ)。子供ハ年寄ニ付て置てハ教育ハ出来んニ、親の手許ニ置て能仕入んと、末ニ難儀をするニ」と、きつく諭され、「坐禅をして、立(断)をしてお帰り被成(なされ)。お二人〔り〕へハまづ是丈」。

夫(それ)より東京磯野の番頭要助氏ニ、「能(よう)こそ／＼御遠方をお出ニ成ました。

33. この段落の「 」は、憑霊から一時的に覚めても言葉を語れないため、手真似で示されてた清泉の心情。

あ方、お家ハ御主人^{もろとも}諸共ニ御満足で結構\。是からも大事ニ\御信心をして、どふぞ此地獄の苦患ニ遁れて被下（くだされ）。容易ニハ助れませんニ、御辞様を腹へくすげこんで、どふぞ\助（たすか）ツて被下（くだされ）。まづあ方へハ是丈」。

此前、八幡³⁴の大川お市より、「馬^{うつ}を売^{くれ}て呉^{こん}よと、懇意^{いけん}の者より頼^{たの}りましたが、如何致^{いかゞ}すべくや」とお伺ひ。「そんな現世の事^{けんせい}ハいや\」と、手をふつて断^{ことわ}る。お市、一時間程坐禅して居（おり）ければ、其中ニ、助八夫婦へ異見^{いけん}の後、「馬の事を頼^{たの}ニ来たが、娑婆^{しあは}の事^{ことわ}ハいやと断^{ことわ}りましたが、能折^{よきおり}故言^{ゆへ}て上^あます。あの馬ハ御縁有^{いけん}て来た馬^{うま}でやで、脇^{わき}へ遣^{つか}るニニ（ハ）及^いんニ、今迄^{いままで}通りニ大事^{だいじ}ニ可愛^{こひ}がつて遣^{つか}り被^ま成（なされ）。まづ是丈」。

此馬ハ十日程過^こて、軍馬^{ぐんま}徴^{てい}発^{はつ}之際^{さい}、二百頭も有中^{ちゆう}ニ、一等^{いちとう}ニ見^み立^たられ、高価^{こうか}ニ買^か上^あられしとなり。

亦、元の如^{ごと}くの様^{よう}体^{たい}となり、其夜^{そのよ}七時頃^{しちじころ}、妙花^{めうか}、拙布^{せつぷ}³⁵、東京^{とうきゆう}より来^きる。離家^{りか}（大福^{だいふく}と言^い）ニ床^{とこ}をとれと小僧^{せうそう}ニ言^い付^つたれば、「娑斗^{しあう}（ばか）り擲^{てい}（丁^{ちやう}）重^{ちゆう}ニしても腹^{はら}の中^{なか}が別^{べつ}でハいかん。爰^{こゝ}ニ休^{やす}めバ結構^{けいこう}でや。姿^{すがた}を敬^{てい}ツて大事^{だいじ}ニするで、心^{こゝろ}が一緒^{いっしょ}ニなれん」と、手真^{てま}似^にてきつく示^しす。

暫^{しばら}くして、「けふハ昼^{ひる}ニぬらかつたで、明日^{あした}ニしたらどうでや」と雪音^{ゆきね}が申^またら、真^ま来^きが（当麻^{とうま}の庵^{あん}主^{しゆ}³⁶）、明日^{あした}帰^{かへ}るで、皆揃^{そろ}ツて居（おる）所^{ところ}が能^{よく}（よい）」と言^いて、夫^{それ}（それ）より又^{また}苦^{くる}しみ出^でし、地獄^{じやく}の様^{よう}体^{たい}七転^{しちてん}八倒^{はつたう}の苦患^{くげん}の有^{あり}様^{さま}を眼^{がん}前^{ぜん}ニ見^みせしめ（此間^{こゝ}凡^{およ}十分^{ぶん}間^{かん}）、夫^{それ}（それ）より、「東京^{とうきゆう}の庵^{あん}主^{しゆ}様^{さま}とやら、御遠^{ごゑん}方^{はう}の所^{ところ}、わざ\御足^{ごそく}労^{らう}を懸^かまして、有^あがたう存^{ぞん}ます。伏^ふしてお礼^{らい}申^ます。東京^{とうきゆう}の庵^{あん}主^{しゆ}様^{さま}ニハ、おいそがしきお身体^{こゝろ}を折^お々^ろお運^{うん}を掛^かまして、有^あ難^{なん}う存^{ぞん}ます。別^{べつ}てお礼^{らい}申^ます。私^{わが}ハ此子^{こゝろ}の母^{はは}でござりますが、満^{まん}十^{じゅう}ケ年^{ねん}の間^{かん}、地獄^{じやく}の苦患^{くげん}を受^うましたが、此子^{こゝろ}ハ世界^{せかい}ニない悪^{あく}心^{しん}なれ共^{ども}、仏^{ぶつ}縁^{えん}深^{ふか}きお蔭^{かげ}さまで、お弟子^{でし}ニして戴^{たく}いたお蔭^{かげ}様^{さま}を以^{もつ}て、私^{わが}ハ御老^{ごらう}師^し様^{さま}ニ、八月^{はつげつ}十一^{じゅういち}日^{にち}の午前^{ごぜん}七^{しち}時^じニ救^{すく}ひ上^あられまして、有^あ難^{なん}う存^{ぞん}ます。厚^{あつ}くお礼^{らい}申^ます\。私^{わが}ハお蔭^{かげ}様^{さま}で、此苦患^{こゝろ}を遁^にれて楽^{らく}の身^みと成^なりましたが、世界^{せかい}のお方^{かた}ハ御存^{ごぞん}じないで\、見^みせて上^あ度^た（たく）て\、私^{わが}の助^{すけ}て戴^{たく}いたお礼^{らい}ニ是^{こゝろ}を知らして上^あ度^た（たい）と御老^{ごらう}師^し様^{さま}ニ願^{ねん}申^またら、『夫^{それ}（それ）ハ能^{よく}（よい）事^{こと}でや。信心^{しんじん}（まことしん）でや。己^{おれ}（おれ）も手^て伝^{でん}ツて遣^{つか}る』と仰^{おほ}せられたで、皆^{みな}様^{さま}ニお話^わを致^{いた}すニ、能^{よく}（よう）心^{しん}して\勘^{かん}考^{こう}をしてお聞^き下^{くだ}され。立^た会^あたお方^{かた}がたハ、能^{よく}（よう）心^{しん}して承^{じやう}知^ちをして居（おつ）て下^{くだ}され」。

「今^{いま}でさへもつて御本^{ごほん}元^{げん}の内^{うち}幕^{まく}ハめつちやくちやです。○口^{くち}広^{ひろ}い事^{こと}を言^い（いう）様^{さま}なが、

34. 現在の千葉県市川市八幡を指すか。

35. 妙花、拙布はともに、小寺大拙の晩年に東京西巢鴨の末庵東光庵に派遣されていた尼僧。特に妙花は、この当時、東光庵がその創設者金子大道らに返還されたのにともない、御本元側の末庵として小石川に新設された妙法庵の庵主を勤めていたようである。

36. 東光庵の創設者金子大道を如来教の信仰に導いたという成田よし、同勘八母子の出身地である神奈川県当麻に創建された如来堂の庵主を指すか。

是を疑つて用ひぬ時ハ、御本元ハ法ハ立て行ませんぞへ。別ても髪取たお方がたへハ、『事有度(ことあるたび)毎ニ後世\と心を付て、しりぞいて勤考をして、大事を取て事を謀れ』との御老師様よりのお言伝。秋³⁷とやら、あちらへ行た節ニハ、髪取たお方がたへ、別ても\の御言伝」。

「大宮³⁸とやらの庵主様とやらニハ、お疑ひの御様子が見へて居(おる)やうだが、此度の事を大事と思ふ心より、お疑ひハ御尤も。結構でやが、疑ふた斗(ばか)りりでハ分らんニ、疑ツて\勤考をして被下(くだされ)。まづ今晚ハ是丈」。

夫(それ)より十分程静(しずか)ニ撰りて、元の容体に相成(あいなる)。其顔至〔ツ〕ておだやかニして、言舌ハまはらざる故、手真似ニて、折々監正院ハ、「根生(性)を直させねバ助(たすか)れん事故(ことゆえ)、此子ハ」と言て、あたまや口ニ角をはやす真似をして、「角をはやいた時ニハ、つねりたゝきして呉よ」と、頭をばん\きつくたゝひて示したる事度々(たびたび)なり。監正院申されるニハ、「此子を爰の庵主の腰巾着ニして、手ニ付(つけ)足ニ付(つけ)、仕入れて下され。此平塚ハ御老師様のお心の懸た大事の所でやで、土台を堅める為ニ、三、四年ハマづ、庵主を代(かえ)んやうニして、春秋の二度の撰心ニハ同道して下され。是ハ母としてハ申されん事でやが、御老師様より『言て呉』との事で有ました。此子ハ寿命が短で、庵主と成てハ助(たすか)れんニ、一生小僧で置て、口やかましい気高い子でやで、つねりたゝきして、少々(ちやう)の事でも免さずニきつく仕入て下され」と、くどうも\監正院の頼みで有ました。

「又、清泉在堂中ハ、惣小僧の上ニ立て身の備へを付る為、又下ニ置てハ間違有ても分らんで、上のお方の腰付にして、どふぞ厳しく\仕込んで下され。是ハ此母としての頼みで有ます。此四名の御方がたニハ、分ても\御慈悲だニ、叱ツてきつく戒めて下され。お頼申ます\」。

亦、監正院日々の業ハ、如来様へ上りし物を、居合せし者ニきれいニ与へる其塩梅、よくも御老師様のやつた通り、よふ似て居(おる)。何も申様なき事なり。

廿五日夜七時、惣代二名、原田氏共ニ、御本元より帰る。原田氏ハ直ニ帰京す。兩人ハ庵ニ泊す。

廿六日、秀造氏を呼、午前十時より苦ミ出し、地獄の容体七転八倒の苦患を眼前ニ見せしめ(此間十分余)、真壁氏ニ向ひ、「此子の母が出て来た為ニ、此子がいろ\お世話さまニ成まして、其上色々御心配を懸まして有難う存ます。伏てお礼申ます。私よりハ眼ニ見へたお礼ハ出来ませんで、お礼として教て上ます。能(よう)心して\能(よう)お聞被下(くだされ)。お前様ハ、身体より大きいかたまりが有ますぞへ」。大音ニて

37. 明治十年代後半、曹洞宗の法式に倣って小寺大拙が導入した秋期撰心のこと。

38. 教祖喜之の晩年に中山道大宮宿にできていた信者集団が明治維新後に大きくなり、1899(明治32)年には日明軒という末庵が創建されていた。

示し、「あ方のお家ハ因縁の深いお家でやで、事の起る度（たび）毎ニ、死（しぬ）と言事（こと）を心して、忘れぬやうに、死（しぬ）と大事（だいじ）でやと言事（こと）を胸ニ置いて何事も取扱被成（なされ）。まづあ方へハ、お礼として是丈（すぢ）」。

秀造さんニ向ひ、「秀造さん、惣代と言者ハ、庵主の次で済渡（度）をセニや成（なら）んニ、そんな根生（性）でハ済渡（度）ハ出来ませんぞへ。人の『どふぞ』と思つて御奉公するを嫉妬（ねたみ）の心からひがみ根生（性）をおこして、夫（それ）でハ惣代と言言（い）ませんぞよ。此度の惣代ハ、神様の惣代をさセ戴くのでやで、人の手本ニならニやならんで、有難う思つて大事ニお勤めなされ。今迄の様ではいかんぞへ。来月のお日待迄、まづ心改て日參を被成（なされ）。心改めし事、庵主の目ニ見へたなら、御日待を勤めて被下（くだされ）。本途ニ心改つたら、神様を御請待なされ。坊主を呼のでないぞへ。あ方御夫婦へハまづ是丈（すぢ）」。

弥吉さまニハ、「此子の事いろとお世話さまニ成まして有がたう存ます。伏てお礼申ます。弥吉さん、其腰高い心でハ、未（まだ）々死（しぬ）といふ所へハ心ハ付て居（おり）ませんぞへ。竹ニ譬へると、まづ一丈の竹なら、まづ一尺程、死（しぬ）と言処ニ心が付た斗（ばかり）。其心で死（しぬ）と、私以上の苦患ハセニや成んニ、心して能（よう）御勘考被下（くだされ）。だが、心殊勝ニ『どふぞ』と思つて御奉公する心ハ結構でやニ、其心ハ結構でやニ、惣同行、見習ハしやれ。あ方ニハまづ是丈（すぢ）」。

市蔵さんニ、「お父さんハ身体より大きいかたまりが有で、其心で死ぬと苦患ハセニや成ぬニ、能（よう）聞せて上被成（なされ）。あの心で死ぬと、跡（後）々ハ満足ハセんで、滅茶（めっちゃ）でやニ、母と二人〔リ〕して此思ひの無成（なくなる）やうニ能（よう）聞せて、如来様へ願ひ被成（なされ）。嫁二人の願ニ来たが、兩人共御縁がないニ、断り被成（なされ）。来年か、みと〔リ〕セニ成と、お家のきまりも付、御縁も出来て来るニ、心改て御信心被成（なされ）。あ方のお家の御信心ハ道が立て居らんニ、改めなされ。市蔵さん、惣代として、須賀のお満んさん処へ行て、あ方の処の御信心ハ道がないで、道を立て御信心をする様ニ言て、教てやり被成（なされ）。まづあ方へハ是丈（すぢ）」。

「お市さん、此子がお世話ニ成て有難う。お前さんも、其強情な根生（性）でハ、未々死ぬ道はないニ能（よう）勘考をして、改て御信心を被成（なされ）。あ方へハまづ是丈（すぢ）」。

暫く静（しずか）ニ撰（おさま）りて、容体変り、元の通りニ相成（あいなる）。暫くして秀造言（いう）やう、「近日出京するで、其節御石様拜礼ニ行度（たい）³⁹」と言しかバ、「御

39. 「御石様」とは、教祖喜之がはじめて神憑りした翌年にあたる1803（享和3）年の正月、喜之の身体に自分が天降っている証拠だと、喜之の口を通じて金毘羅大権現が告げた石を指す。喜之の入滅の直前頃に、後継者に指名された武州川越出身の商人の妻菊が、教祖没後にその「御石様」を受け継ぎ、江戸方面の布教に努めたことが知られている（教祖伝『御由緒』[史料集成] I 所収 参照）。

石様の御礼拝、序手掛^{ついでがけ}でハ拝めん。道寄^{より}なしニ、ずうと一すじニ拝礼ニ参らねバ、拝めませぬ。私ハ八月十一日午前七時ニ御老師様ニ助けて戴くと同時ニ、御石様拝礼致しました」と話す。

廿七日朝、いつもの容体ニて有しニ、東京吉原の人相馬といへるが、当海岸別荘^{べつそう}ニて、子供病気の為、養生ニ参られ居(おる)。「当庵へ日参致居(いたしおる)お蔭^{かげ}さまで病氣全快致しました」と悦んで話されしかバ、「病氣が癒^{なを}ツたとて悦んだ斗(ばか)り^{よろこ}でハ、今ニ死ぬと地獄の苦患をセニや成ん」と、手真似^{なまね}ニて深く^{ふか}しめ、神様の御辞様を聴聞^{きか}して胸^{むね}ニくすげ込んで、能々(よくよく)御信心を被成(なされ)」と、呉^{くれ}ぐれ教へしかバ、此妻、深く^{ふか}感じ、信心の心を起し、帰京の後も信心致しける。家内満足して大悦びの事なり。

其夜、御本元より和尚、庵主の代理として納所五嶺来る。

翌廿八日朝、当庵同行、東京同行之拾名余の人々を海岸へ追やりて、其後^{あと}ニて五嶺、妙花、雪音、拙布、真来の五人⁴⁰の前ニて、「熱田地よりわざ／＼お出被下(いでくださつ)て、御用の多いお身体で御足労を懸まして、有難う存ます。伏してお礼申ます。此子があちらニ居ました中ハ、お心ニ懸て被下(くださつ)て、手ニも足ニも乗らぬ悪心な子を、能(よう)こそ／＼見^み育^{そだ}て被下(くだされ)て、こちらから詠^{ながめ}てお礼を申て居ました。有難う存ます。幾重^{いくへ}ニもお礼申ます。手ニも足ニも乗^{のら}ぬ悪心な子でやが、此上ながらも、お骨^{ほね}も折ませふが、心ニ懸てお願ひ申ます。此子の母としてお礼申ます」。

「此度のお役目としてハ御大役／＼。目ニ見へた事でさへ御大役／＼。此度のお調^{しらべ}目ニ見へぬ事故(ことゆえ)、お疑^{うたが}ひハ御尤も／＼。まづ先を折ずと一通りお聞被下(くだされ)。私ハ此子の母でござりますが、原田さんの性質^{せいしつ}と此子悪心なので、引戻^{もど}され／＼して、地獄の苦患を受ましたが、原田さんの仏縁の深いのと、此子ハ悪心な子でやが、仏縁深きお蔭^{かげ}さまで、楽な身と成まして、九月三日ニハ、人の腹ニ宿らして戴きます。『此度の事を熱田地の庵主、和尚も疑ふ様子も見へて居(おる)が、御法を大事と思へバこそ疑^{うたが}ツたが、流石己(おれ)が見込んで置た丈有て、大事と思へバこそ疑^{うたが}ツて呉る。其心ハ、己(おれ)のあとを大事と思よこそ、其動^{うご}ぬ心は誓^{ちか}て、己(おれ)が心も察せずニ、能(よう)疑^{うたが}ツて呉た』との御老師様よりの御言伝。其証^{しやうこ}拠^こニ、此身体ニ二ツ証拠^{しやうこ}を上て有筈でやニ、疑^{うたが}ふ眼を張て、能(よう)御吟味^{ぎんみ}被下(くだされ)」。

「まづ此子としてハ、たつた四遍〔ん〕の御老師様へハお目通り。私として一度もお目通り致した事ハ更^{さら}ニなし。夫(それ)ニ姿^{すがた}ニ証^{しやうこ}拠^こが上て有ニ、此子の日頃の性質と、爰^{こゝ}へ来る時の事から、病氣^{おこ}の起^{やうだい}りし様体と、逃^{にげ}出す時の有^{あり}様と、爰^{こゝ}へ直^ねつた寝姿^{すがた}の容体と、変^かつた時の様体と照合せて、疑^{うたが}ツて／＼勘考^{かんこう}して／＼、其上御処分被成(なされ)。今度の事ハ、どふ言^か処^かから出来て来たと言事、能(よう)御勘考被成(なされ)。又此事、

40. 「五人」のうち御本元の納所「五嶺」は男僧。それ以外は東京やその近郊の末庵の尼僧(庵主)。

熱田地にて言（いえ）との仰なれど、母としてハ恐れ多き事。此事熱田地にてはいかぬ事有故、此子が爰ハお世話ニ成た所故、其お礼ニ惣同行の見せしめニ、『まづ爰の同行を丸く\／＼して来い』との仰故、出て参りました\／＼。

「○天ニハ赤き日天子を戴くも\／＼、赤き月天子を戴くも\／＼、世界波瀾の基、波瀾の基、（天変地乱、人心動揺〔〕）、如来様も神様も、天を震ハし地ヲ動かして、お歎きの御様子相見ゆる故\／＼、言て上ますのだ\／＼。夫（それ）ニ皆様の疑ふお心を、如来様や御老師様や此度助（たすか）りし面々のお方がたが、大きな涙をこぼして泣てござるニ、疑ツて\／＼其上勘考して、細かく\／＼行渡ツて、一分の半分迄も細く勘考をして\／＼、其上御処分被成（なされ）。皆様ニハ疑はれましたが、御老師様ニハ誉られました、誉られました。『精霊ハ世界二十盃も廿盃も三十盃も有が、此様ニ信を尽す精霊ハ稀成。是迄ニ無』と言ツて誉られました\／＼\／＼」。

午後二時、須賀同行、廿八日ハ一週間の結願として参詣致しければ、頓て苦ミ出し、地獄の容体十五分間程眼前ニ見せしめ、「○須賀の同行、けふハ一週間の結願故、まづ皆様ニ一通申上ます。くど\／＼しい事ながら、坊主の選好みハいきませんぞへ。仮初ニも頭を丸めし者の善悪ハ、いかぬぞへ\／＼。御日待ハ神さまを請待するのだニ\／＼、心をさぎみ込せなされ。人の噂さこわさハいけませんぞへ。まづ、お日待勤める家ハ、先福松さん、市蔵さん、菊さん、熊さん、おろくさん、おつやさん、まづ是丈ニさし上ます。お満んさんハ、まづ勤経丈ニさし上ます。道筋が立ましたら、来春正月より心改めてお勤被成（なされ）」。

「跡（後）ハ勤経ニもさし上ませぬ。跡（後）四人のお方えハ、心改まつたら勤経丈ニさし上ます。夫（それ）がとて、勤経丈でも心改てお勤被成（なされ）。坊主の請待ハいかんぞへ。坊主ニハくさり飯でも能（よい）ニ\／＼、心改被成（なされ）。皆身のお徳だニ\／＼。お日待を勤る日ニハ、朝未明より心を改めて請待ニお出被成（いでなされ）」。

まづ、須賀の同行衆へハ、「福松さん、先日の捧物、心殊勝なるお備物、神様お受ニ成た。其礼ニ御返礼さし上て有筈」。

又、泉屋さんニハ、「能（よう）こそ\／＼こんな子をお世話をして被下（くだされ）て有難う存ます。伏てお礼申ます。此子のお世話をして、導て被下（くだされ）たお礼として、お改め被成（なされ）ときつく申ましたら、能（よう）改まつた様子、見へて居（おり）ます。能（よう）改て被下（くだされ）た。其心を忘れぬやうニ、どふぞ深く御信心をして被下（くだされ）。どふぞお願申ます。先皆様へ、けふハ是丈」。

十分程過、元の容体ニ変ル。

当麻の庄作氏へ、手真似にて、剣術を戒しめ、亦内輪の満足セざる事、きつく示す（庄作父親ハ妾を持、外へ出し有を、其俣置てハ末ニ難儀をして腕を持って門ニ立事も出来ん様ニ成と）。「是から心を改め、御辞様を能（よう）腹へくすげ込んで御信心を被成（なされ）。此人ハ聴聞しても、右から左へぬけて仕舞ニ、真来（しんらい）庵主ニ、『能（よう）

折々異見してやれ』との御示し」。

其外参詣の人々、各性質を見貫て戒しめ示したり。

其夜、四名の庵主、五嶺連座之評義(議)ハ、御本元ニて未疑ひ解ず、いまだ五嶺子も二度聴聞ハ致セ共、未確信出来ず、精霊が九月二日迄と言れしが、まづ夫(それ)迄を詠むるとの心中なり。依て五名の者、心中打明て評義(議)致し、皆確信の結果、先(まず)第一、御老師様存生以来、今日ニ至ツて、あちらより御詠め、やるせなき思召を、此度監正院取次を以、御訓戒被下置と言(いう)斯(かか)る一大事を、此俣我々のみニて捨置てハ道が立ん事と評義(議)一決し、翌廿九日朝、雪音、御本元へ発足す。和尚、庵主ニ具陳して、庵主を平塚へ迎ふる心なりし。

「尾張国熱田旗屋 御本元」(角朱印)

「昭和廿四年十月一日 寄贈 石橋文庫」(角ゴム印)

監正院告辞 下

「尾張国熱田旗屋 御本元」(角朱印)

八月廿九日、高根、真壁信太郎(入営中)之处、休暇を得、当庵へ参詣す。其時、「信太郎氏ハ入営中ニ三篇(遍)けがをしたらふ」と尋ね、「一遍〔ん〕ハ馬より落、一遍〔ん〕ハ手綱切れて馬より逆さまに落、二、三間引づられ、くつ掛切て、足がはづれた故、一命助かる。まあ一遍〔ん〕けがしたらふ」と云。「夫(それ)ハ八月十五日です」といふ。夫(それ)ハ右の足指けがす。「又、今度戦地へ行と腹へ玉(弾)を受て死なん成(なら)ん因縁に当ツて居(おる)が、神様を口先ではいかんで、腹の中から一心かけてお力ニして行と、手ニかすり疵ニてお済し被下(くだされ)るニ」とくれ〳〵ニ示す。○清田春吉⁴¹ハ木挽ニて日光の山奥ニ稼ニ居(ゆきおり)、二、三ヶ月の間、音信不通ニて一度便り有之のみニて、其母「郵便も往ぬ山奥ニて」と母歎き、「如来様へ願て被下(くだされ)」と云。夫(それ)を監正院聞き、「山奥でやで巡查も何ニも居らんで、いたづらをして居て、中々帰らんニ」、母ニ「連ニ往」といふ。「女の事ニてとても行れませんが」と母歎く。是を聞、不便(憫)ニ思ひ、「娑婆の事はいやでや」と云て断りましたが、私もたつた一人〔り〕の子ニ迷ツたで、親の心ハ同じ事でやで、如来様へ深くお願を致しましたら、如来様が『勘考をして置ぞよ』と被仰(おおせらる)」。○

翌日、如来様へ伺つたら、「はい(や)、帰ツた筈でやが、未(まだ)礼ニ来んと言」との仰ニて、翌日、母参詣の節、尋ねましたら、「はい(や)、俣が昨日、俄ニ帰り度(たい)心がして帰ツた」と申す。

三十日午前十時、例の通り、手真似ニて大宮の白田いせニ向ひ、「お前様ハ能(よう)

41. 同人の母親とともに月湘庵の信徒だと見られるが、未詳。

信心ヲ被成（なされ）るが、お任せ申心がないが、そんな信心でハ死ぬ道がないで、能（よう）御勘考被成（なされ）ましょ」。

山崎おすゝに向ひ、「御家ハ内輪が満足でない。北海道ニ居（おる）お人ハどふ言て遣ツても今ハ来やせん。お前さんがりきんで居てハ間違故（まちがうゆえ）、御家内中が誤（謝）て如来様へ御降参をして御願被成（なされ）て居（おる）とあちらから帰られるニ、其時ニハ心能入（こころよういれ）て家内仲よく暮さねバ、満足ハ出来ませぬ。お前さんハ口がやかましい。是から心改て御辞様を精出し、御聴聞をして腹にくすげ込なされましょ。お前様の家ハ大事でやニ」。

此時ニ五嶺尋るやう、「此度の事、御本元ニ於ても狐狸の業成共思ひませんが、如来様や神様や御老師様が言を言やうニ有ツたで、是一ツが疑ひの点なり」と申せしかバ、「夫（それ）ハどふして、如来様や神様が乗移らると言事ハ有ハせん。如来様と御老師様の御心が通辞て、皆様ニお話申のだ」との事にて、是にてヤ、疑念を晴し、「精霊の真心ニ仍て、如来様と御老師様の御心の通ずる事。夫（それ）なれば成程、さう言事も有ニ、是より九月二日午後一時ニ清泉の身体を離れるとの事成か」と尋る。

「八月八日より十八日迄ハ原田さんの疑ひ晴す為、夫（それ）から廿五日迄ハ惣同行の疑ひ晴す為、廿五日から九月二日迄ハ御本元和尚、庵主の疑ひ晴さんが為、御老師様よりの呉ぐれのお頼故来て居ますが、九月二日の午後一時ニハ帰ります」。「若其後、再び斯言事が有時ハ、尺魔の業と見做す」と申せしかバ、「決して其様の事ハない」といふ。「そんなら少しも疑ふ点是なき」と申たれば、手を拍（打）て大きニ歎びの体を手真似にて示セリ。

此日午後ニ至り、府川あさ、亭主を連れて参詣す。此あさの心、気の毒ニ思ひ、話て遣度（やりたい）様子ニ相見へたれば、夫婦を伴ふ（此あさハ良任の娘、五嶺の姉也）。此あさハ一度出家して還欲（俗）セし者。亭主を持たるが、「あの様な心なものニ話はいやなが、兩人の出家のお方ニ免んじて話て上るのでやニ、能（よう）聞被成（なされ）」とあさニ向ひ、「此亭主ハ房州の者にて、妻子が有のをあやかされて、夫婦ニ成て、今ニ知ずニ居。夫（それ）であちらの妻子ハ日々泣暮し居（おる）。遂ニ眼が悪く成て居（おる）が、皆此者の仕業なり。是ハ中々な奴でや。又、あさの在所へ物を取ニ遣るのハ亭主が智恵をかすのでやニ、夫（それ）故ニ弟房吉が心（神）経痛ニなつて居。又其嫁の心を入組せるのも、皆此もの、仕業。夫故ニ母があちらで苦しんで居（おる）。息子が出家して居お蔭にて、火火（かつか）の苦患ハ通れて居（おる）が、お前が其心で引戻して居（おる）。又、お前が其心で死ぬと、ともニ火火（かつか）の苦患ハ通れられんニ、是から心を改て如来様へ降参せよ」ときつく戒む。

夫（それ）より亭主ニ向ひ、「お前さんも是より心を改て信心をする心ニ成と万事都合も被下（くだされ）るニ、まづ心を改て、日参をしなされ」と示す。「夫婦共々心を改め、日参を致します」と云（いう）。いかな[る]悪人ニても、心中見透し、きつく戒しめ、御

辞ニ心改まり、翌朝より日参す。

三十一日ハ、しきりに皆ニ向ツて、「根生(性)を直セ、丸くなれ\」と示しつゝ、「最ふ来月二日ニハ弥人の腹ニ宿れる」逆、「嬉しい\」と飛上ツて歓びの有様を示され、又「雪音御本元より帰りしなバ、四名の庵主ニ申置事あり。亦、お礼を申さねバ成んで」と帰庵を待体なりし。

亦、手真似ニて、「此度の斯言事の出来し証拠、疑ひ晴させんが為、月湘庵楓の門柱ニ特ニ瑞相を現セリ(此門柱ハ真壁鉄次郎氏、昨秋切たをし有しを、二股に成し枝を二ツに割て、当年二月建たる物。砂に埋みし所が割た方なり)。右の方ニ芽廿本。地より一尺位の所ニ七、八寸の芽、五、六本。左ノ方、地より五尺位上ニ五、六本、五月頃より芽出る。殊ニ本年ハ夏気甚敷(はなはだしき)十天ニて五、六十日間一滴の雨なし。然れども青々として生じたり。此地ハ海岸ニて砂地なり。植木ニても容易ニ付ざる地なり。また、此子病氣おこりし時より枯したり)。

「夫(それ)ハどふ言訳か」と尋しニ、「芽の出た俣ニてハ疑ひが晴んで枯したのでやが、疑ひ晴し時ハ一年の中ニ芽を生ず」との事。「若此事御本元ニて疑ひ晴ん時ハ、九月二日、私帰ると同時ニ門柱が二ツに割ます」との事。

また、老僧様の言れしニ、「御本元ニ仕様か、己(おれ)の死(しん)だ中根ニ仕様かと思つたが、榧〔か〕ニ己の死だ跡の中根ニ松が白くして有が、赤の躑躅が白くして有筈でやが」との話(中根入安⁴²、丑寅の高ミ松樹下ニ白躑躅咲たり)。「但し、門柱一年の中ニ芽の出る筈なれ共、御本元和尚、庵主初め惣徒弟二間違し事有か、平塚庵主、清泉ニ心得違有し時か、又ハ平塚同行ニ心得違有し時ニハ、芽の枯る事もあれば、色の変る事も有」。「又、御老師様と監正院との御約束違し時有と、其芽が吹んやも不知、白躑躅、白成(なら)バ御本元まづ安泰。白つゝじ、赤に成バ御本元 聊 故障有(こしょうある)瑞相。白つゝじ、白赤の斑に咲時ハ、御本元惣徒弟心得違〔の〕印なり。但し、枯れても愁ふるニ足らず。平塚庵主交代の節ハ、今の庵主の心持ニて勤めざる時ハ、其庵ニ印頭ハるゝ事故(ことゆえ)、能々(よくよく)後の庵主に申繼置」との事。

雪音御本元へ参堂し、此度の事実逐一言上し、委細了解し、疑ひも晴たるに付、三十一日、夜行、中央線ニて帰庵す。

九月一日、御本元ニても略確信を得、五嶺子ニも能(よう)分りたればとて、大ニ歓びの体ニて、「何んでもお話する」と言れしニ付、まづ徒弟の後世の有様尋ねしニ、一々御示し有。其外月湘庵の月湘、越後妙喜庵の素白、越前の丹靈⁴³等の後世の有様、具ニ

42. 「入安」は「入安居」の意か。入安居ならば、陰暦4月16日から同7月15日、僧侶が集まって安居する期間の始めを指すから、躑躅が開花する季節と重なる。

43. 「月湘」素白は、ともに明治20年代以降、平塚の月湘庵、越後の妙喜庵の初代庵主となった尼僧。「清宮秋叟覚書」の073節(『史料集成』IV所収)によると、明治25年、越前三国には今釈迦堂が創建されたというが、「丹靈」が今釈迦堂の庵主を勤めたか否かは未詳。

御話あり。「皆助ツて居ニ」との事なり。

分而(わけて) 徒弟の中、助からん者委しく示されたり。容易ニハ助られぬ事、能々(よくよく) 腸ニ染め付るべし。若き者共ハ分而も、容易ニ助れん事、腹ニくすげ込むやう御示しなり。「すこし間も死(しぬ)と言事忘るまじく、仮初ニも頭を丸め弟子と成し者ハ、身を捨て、信を尽し、信を以一命とし、命をかけて尽さねば死ぬ道が明いて居らぬ」とくれ、の戒しめ。「娑婆の事ハ幾等道が正しても、何が行渡ツても、御辞様が腹ニくすげ込てない人ハあかん。根生(性)ハ少々悪くても、娑婆でちつとの事が有ても、御辞様を染付た者が座が高い。御辞様を染付と言者ハ一人もない。染付れば身体粉にセン成(なら)んハ」との事、くどう、。「是に違ふてハ死ぬ道が明んニ」と能々(よくよく) 御示しなり。

○大宮同行山崎吉文、中村孝太郎、森田久蔵の三人参られ、まづ久蔵氏ニ向ひ、「此人ハ性質が宜敷、尚家内中満足して御信心を励被成(なされ)」。また吉文さんニ、「あ方のお家ハお大事でやニ、家内満足セニやいかんが、親様が遠くニござるが、今ハどふ言て遣ても来られんが、如来様へ能(よく) 御降参をしてお頼被成(なされ)ましょ。さふセんと、此頃死した御老人も助られませんぞへ。是から心改めて御辞様を腹へくすげ込て御奉公被成(なされ)。お大事です。只今申た事を坐禅をして深う御勤考被成(なされ)」。

(如山倅) 孝太郎さんニハ、「お母さんと脊(背) 中合セてハ家内満足せんニ、お母さんハ口がやかまして、夜昼喋緒て狛(癩)ニ障るだらふが、母と思はずニ如来様、と言て、其度(たび) 毎に思ひ出て能堪忍をしなされ。さうセぬと子供が成人すると悲しむ事が出来ますニ、是を用ぬといくら腕前がよくても、末ニハ難儀をするニ、大事ニ、。是は頼むニ、」。

「お三人共能(よう) お出被成(いでなされ) た。どふぞお大事でやニ、お辞様でなければいかんニ、片方の耳へせん(栓) を込んで、抜ぬやうニお頼申ます。手真似にてがん、言たニ、どふぞ堪忍して頂戴よ。どふぞ丸成て頂戴。どふぞ助ツて頂戴。がん、言たニ、堪忍して頂戴」。繰返し、総てどの人ニも示したる後にて、此断の様様(体)、へり下り、「皆さまニ地獄の苦患をさせ共なさニがん、言たニ、丸成て、団子の手真似にて示す其様体、筆ニも言葉ニも尽しがたし。又「御日待ニ行、出掛ニハ、屹度地獄の苦ミの容体火火の苦ミ、足ニ栗のいがのさしてあるかれぬ、其怖しき有様を能々(よくよく) 眼の前ニ見せて示して来い」と教へたり。

此夜、鈴木弥吉氏御日待。五嶺、妙花、拙布の三人参る。其時(旧十二日) 空晴、月明りなりしかバ、「提灯ハ入(要) るまい」と言もの有しニ、監正院示して、「譬へ月夜成とも御日待さまニ提灯ハ必ず持行べし」と教ゆ。

同夜十時、雪音帰庵す。監正院待兼居て、殊ならん大歓びなりし。雪音ハ炎暑の折柄成しニ、長時間の汽車にて勞(つか) れたる中よりも、一通り御本元和尚、庵主へお話し申せし事より、詳細の話を聞、一同安心して皆々寝ニ付しニ、監正院待兼て居し事成バ、

雪音ニ向ひ、「最ふ明日はいよ\／一時ニハ帰らん成(なら)んで」と言て、何か大事の話仕度(したき)様子ニ迫られしが、「まあ、何ニても昨夜夜行ニて勞れし故、何卒明日にして貰ひ度(たい)」と頼みし処、うなづいてハ居られしが、何か言度(たい)模様ニ相見へたれ共、余リニ勞れたる風を見て、睡ニ付たり。

其際ニ「御本元庵主より監正院へ葡萄を下された」と話たり。大歡ニて合掌をしてお礼を申、其様体、如何ニも御本元の庵主様より戴き、誠ニ尊きといふさまを示し、傍者かたはらのもの、「直ニ戴き被成(なされ)」と申たら、「御本元様の庵主様より戴た物、まづ如来様へ備(供)へ置、明朝口をすゝぎ、お礼申て戴きます」と申。翌朝、身体自由ならざるも、其如く、口をすゝぎ仏前へお礼ニ参り、夫(それ)より大切ニやう\／「葡萄ニツボを庵主様より戴た」と言て皮くるめニ戴き、参詣の人々ニ、「庵主様のお心を戴け」と言て、一ツ宛(ずつ)与たり。

斯の如く些細成事ニても道を教へたり。監正院ハ身体自由ならざる程ニて、永々の病中ニても食事好む事なく、有合したる物を有難く戴き、又何を戴クニも庵主初メ上の者ニ一々道を立て、戴きし。

監正院ハ、疑ハるゝ中よりも御本元様を始終立て居さまが見へました。又、側に居(おる)者が「こんなニ疑ハれて、『皆様をどふぞ\／』と思ツて被下(くだされ)て、御苦勞様でや」とお礼を申たれば、「いへ\／、どのやうニ疑ハれても、皆様を丸めニ来たのでやで、皆様が励んで丸く\／暮て被下(くだされ)れゝバ能(よい)」と申、「呉々もどふぞ丸く\／暮て被下(くだされ)」と、手真似ニて御示なり。傍の者が、「此様ニ、気を長ふ、細かく能(よく)教て被下(くだされ)まするといふハ、どふ言お方様かハ知らんが、能(よく)お教被下(くだされ)た」と申せば、手真似ニて、「如来様や御老師様ニハ誉られました。誉られて、私の『どふぞ\／』が足らなんだと深く御降参を致します」と手真似ニて示されたり。

二日朝、「けふハ最(も)ふいよ\／私のお別れでやで、皆様ニハお昼ニうどんをふるまつて下され」と申され、「私ニもうどんを二ツ、おまんぢうを三ツふるまつて下され」と申。

此日ハ御日柄⁴⁴ニも有、午後の一時ニハ監正院帰られる事迎、午前より惣代を初、格別かくべつの衆及原田氏ハ前夜より参られ居(おり)、二日午前十時、堂中一同打寄、枕辺ニ慎つしんで居(おる)。頓て「私が参りまして、皆様のお心を入組やがつせまして、御心配を懸まして有難う存ます。お礼を申上ます。此度の事ニ付、御日待お差さしづ之事、おくじニて定

44. 「御日柄」は、如来教で年中行事が営まれる御供養の日を言う。二日は、二月二日、五月二日がそれぞれ教祖御誕生日、教祖御命日であるため、月四回の月次法会の日のうちもっとも重要な日になっていた。

むる⁴⁵と言事でやが、夫（それ）ハ能（よい）事でやが、此度の事ハおくじニハ及ず。若
おくじニしても一が出来ます。総て何事ニても大事の事ハおくじニするがよし。其おく
じも清浄の心でなければいかん。人間が引とハ言ながら、如来様よりお引セ被下（くだ
され）るものでやで、大事なり」と御示し。

「老僧さまハ何所ニお出ニ成（なる）。近頃大きく拝めるお星様か」と尋ねたれば、「宵
に辰巳の方ニ真先ニ現ハれて拝める、大き成お星様成（なり）」と教へ、「心すゞやか成（な
る）時ハすみやか成（なる）御返答。心殊勝^{しゆしやう}ニなき時ハくもりし御返答。心ニ間違有^{よひ}時、
するとき御返答。また初メて老僧様と拝する時ハ、後光強く御返答。日赤し、月赤し、
世界波瀾^{はらん もと}の基」。

「御本元ハ日本第一の御霊地、参詣の人々の心得、御示しあり。『己の存命中ニも人か
らちよい\／と話も有たが、今ハ徒弟初め参詣の人々、心薄く、愚ニ成事^{まだ}励（激）しく
成た。未己の存命中ニハ其様ニも無かつた。元ハ熱田様が一の鳥居迄来ると、身心共
に改ツて参詣した者（もの）でやが、こちらから見て居と、今ハ丸で観音さまか、薬師
様へでもお参りする様な風ニ見へるが、実ニ歎^{なげ}かハしき事でやで、どふぞ改めて貰ひ度
（たい）。まづ徒弟初メが能（よく）改めて呉へ』でした」。

○「御日待ニお経様をお供するニ、其家々へ合ふお経様をお供をして、能（よう）向ふ
の人の腹へくすげ込んでこニやいかん。こちらから見て居と、観音経か般若経でも読で
来る様な風が見へて居（おる）が、皆々そうでもないが、そんな風の者も大分有（だいぶ
ある）。夫（それ）でハ大切なお経様をお供しても職^{しよくてい}体の様ニ成で、此度の坊主のかひ（甲
斐）がない。夫（それ）でハ自身の死ぬ道が無（ない）と言てくれへ。又徒弟一同、御経
様を胸ニ能^{むね よく}くすげ込んで後世の道がないのだ。是より一同ニ心を改ため、御経様を能々
（よくよく）胸^{むね}ニくすげ込むやうニ能々（よくよく）言て呉へ」との御言伝なり。

夫（それ）より、「原田さん、おいそがしいお身体を、度々（たびたび）御足^{こしたか}労を懸ま
して有難う存ます。伏てお礼申ます。あ方の腰高いお心が能（よう）こそ能（よう）こそ、
夫丈（それだけ）なお心ニ成て被下（くださつ）た。能（よく）手を合せる心ニ成て被下（く
ださつ）た。私としてお礼申ます。くど\／しいが、口のやかましいのと腰高いハ我身
を亡^{もとひ}ぼす基^{しよくむ}でやニ、職務^{しよくむ}上で口の多いのハ能（よい）が\／、間の口のやかましいが悪
いぞよ。あ方ハ利口なで\／、それも人様が利口なと言て被下（くだされ）る事ハ能（よ
い）が、『己ハ利口な者でや』と言様な、そんな心ではいきませんぞへ。利口^{ひかく}で此度様
の御辞様を比較してハ分らんニ、神様の御辞様を以て勘考すると分るニ\／。職務^{しよくむ}上ニ
付て、自身是ハと思ふ時ニ、心を落付（おちつけ）て神様へ声を懸、胸^{むね}ニ浮いた心を持
て取扱ふと間違ハ無ニ\／」。

45. 「おくじ（鬮）」は、重要事項を決定するために如来に祈願をかけ、そのうえで鬮を引いて決める
ことを言う。小寺大拙晩年の明治末年以降、その重要性が強調されるようになった。

「諸所に庵とやら庵とやらが有さふなが、職務を以、御奉公を被成(なされ)。夫(それも清浄の心にて御奉公被成(なされ)。さふかとして、せんならんと思ふと心にて不浄が懸るで、『どふかと思ひましたが、悪が出ましたで、此度ハ御免蒙ります』と言て、お止め被成(なされ)。さふかとして、夫(それ)が毎(何)もかも常になつてはいきません。其心の出た時ニハ、『私ハ悪心でやでこんな心が出ましたで』と言て、御降参を被成(なされ)。是からハ何事も神様へ声を懸て、都合が出来た時ハ、『是ハ私の力でハない』と思つて、神様へ五厘でも一銭でも金を湯水ニ遣つても、困りやせんニ。夫(それ)がとて職を捨てハ成んニ、道を以、職務を大切ニ守つて御奉公を被成(なされ)。是ハ原田さん斗(ばかり)でハ有ません。皆様も此通り、能(よく)御勘考被下(くだされ)」。

又「原田さん、私が手ニ印を付て生れた節、大家へ出たら宜しいが、若貧窮な所へ出た節ハ、前生の縁を以、身の廻りをして被下(くだされ)。お頼申ます」と、誠ニ笑を含[ん]で面白う頼れしかバ、原田氏も軽く、「承知したよ」と返答す。

「皆さまも死(しぬ)と言事を忘れぬ様ニ」と繰返し、「死(しぬ)と言事忘ぬ様ニお頼申ます」。『此子の母が来た丈ニ平塚の同行ハ』と言やうニ成て下され。どふぞ『平塚の同行ハ』と言様ニ成て被下(くだされ)。真壁さん、弥吉さん、泉屋さん、おしげさん、手本ニ成て下され。どふぞ手本ニ成て下され。正念さん、省元さん、お年寄、私が参りまして、人の出入も多くて、無やお骨が折まして有難う存ました。お礼申ます。死(しぬ)と言事、大事だニ、どふぞお頼申ます」。

于時昼飯、此日、真壁鉄次郎氏よりあん(餡)餅一重戴き、やがて十二時廿分頃、枕元にて見せたれば、監正院其志を謝し、「切(折)角でやで一ツ戴きます」と申され、二口程給(た)べければ、喉ニつかへければ、一同大ニ心配して是をつまみ出したり(是ニハ容体(態)有事也)。

是より十分程安静ニして、程なく、「まづ泉屋さまへお礼を申が道でやが、髪取たお方が一段上でやで」と言て、まづ五嶺子ニ向ひ、「永々の間お世話さまニ成まして有難う存ます。此子を置て行ますで、お頼申ます」。

又四名の(妙花、雪音、拙布、真来)お方がたニハ、「別て御心配を懸まして、亦爰の庵主様ニハ、別てもお世話さまニ成まして、お心を煩ハせて、私が参りまして、此子の身体のお世話を永々の間懸まして、厚うお礼を申ます」。

又「別て東京の庵主様ニハ度々(たびたび)おはこびを懸まして厚くお礼を申ます。此子を置て行ますで、どふぞお頼申ます」。

「泉やさまニハ、能(よう)こそこんな子を導て被下(くだされ)て有難存ます。厚うお礼申ます。此子を置て行ますで、どふぞお頼申ます」。

「真壁さまニ、私が参りまして、とお世話さまを懸まして有難う存ます。此子を置て行ますニどふぞお頼申ます」。

【監正院殿告辞】

「弥吉さまニ、私が参りましていろ／＼と御心配を懸まして有難う存ます。厚くお礼申ます／＼／。此子を置いて行ますニ、どふぞお頼申ます／＼／」。

「お志げさんニ、私が参りまして永々の間、お心ニ懸下されてお世話ニ成まして有難う存ます／＼／。此子をお置いて行ますニ、どふぞお頼申ます／＼／」。

「原田さんニ、度々（たびたび）と御足労を掛まして有難う存ます。お礼を申ます／＼／」。

「御一同様ニも、いろ／＼お世話さまニ成まして有難う存ます。厚くお礼申ます／＼／。皆さまが『此子の母が出て来た丈有て、平塚の同行ハ』と言れる様ニ成て被下（くだされ）。どふぞ成て被下（くだされ）／＼。皆様死（しぬ）と言事忘れぬ様、返す／＼も忘れぬやう、どふぞお頼申ます。終りに望（臨）で申ますが、『死（しぬ）と言事忘れぬ様、元を忘れぬ様、人様ハ言ニ及ず、何事も如来、神と心得て、道を真直（まっすぐ）ニ渡る様、此三ツハ此母の遺言（ゆいごん）で有たと〔と〕伝て被下（くだされ）』と、呉ぐれお頼申ます／＼／」。

是より「身体（おこ）を起して下され」と申、雪音身体（おこ）を起ス。床ニ離れ、しとやかニ手をつけて同行の方へ向ひ、「永々の間、私が来て居まして、皆様ニ厚うお世話さまニ成まして有難う存ます。此子を置いて行ますで、どうぞお頼申ます／＼／」。

夫（それ）より五名ニ〈五嶺、妙花、雪音、拙布、真来〉向ひ、「永々の間、私が来て居まして、いろ／＼お世話さまニ成まして厚うお礼申ます。此子を置いて行ますで、どうぞお頼申ます」。

夫（それ）より亦子僧の方へ向ひ、厚く礼を言ひ、夫（それ）より元の如く仰向ニ成、坐禪の心持ニ成、長く息を三度引て、夫（それ）より合掌（がっしょう）してすゞやかなる声にて、「皆様死（しぬ）といふ事、返す／＼も忘れぬやうお頼申ます／＼／」。

や、暫く間有て、ぱつちりと大き成眼を開き、一同の顔を詠め廻し、此有様ハ、如何ニも一千世界をならめ、「可愛（ようだい）」と言其容体。や、暫くニして、亦合掌（がっしょう）をして、「皆様死（しぬ）と言事返す／＼も忘れぬやうお頼申ます／＼／。数不知」。

約束の如く、一時をチンと打と同時ニ、目の覚たるが如く二元の清泉と成し。此様体ハ実（じやくねん）ニ寂然として、草木虫虻（むしけら）ニ至る迄、声なくして例（列）座の面々（ふか）深く感じ、思ひ／＼涙を呑み、叔（しゆく）として黙座（もくざ）呪念（じゆねん）するのみにて、是臨終（りんじゆう）之容体也。此事ハ、清泉の母の監正院が八月八日より清泉の身体（おの）をかりて居故（おるゆえ）、姿ハ死人同様ニて息有斗（ばかり）。話をする節ハ、監正院が言言ふ。「清泉ハ」と尋ねれば、「あちらニ坐禅して居（おる）」と手真似ニて示す。

八月十一日午前七時ニ御老師様ニ助けて戴き、此精靈稀成信心（まれなるまことしんつよ）強き為、御老師様のお心添（そひ）にて御手伝（まづ）下されて、世界の者ニ地獄の苦患を知らしめ、先原田氏一家（しんじん）を信心（しんじん）ニ基（もとづか）せ、平塚同行（まづ）を惣同行（ひとへ）の見せしめニ示し、御本元惣徒弟（つく）を戒しめし事、偏（ひとへ）ニ監正院の信心（まこと）ニ御老師様の御慈悲、御心添（そひ）ハせられし事なり。此信を尽したる功（こう）ニ依て、九月

三日と言日二人の腹ニ宿るとの事ニして、監正院の精霊が助けられて清泉の身体を離る証拠ニ、九月二日午後一時ニ臨終^{りんじゅう}を示したり。是清泉の魂ニ入替りたる印なり。此日、御日柄にて、例の如く勤(つとむ)。

○三日夜九時、清泉^{しん}寝ニ付、暫くして十一時頃、清泉^{おきなお}起直り、形^{かたち}を訂^{たづ}して、「ヘイ、いらつしやい」と挨拶^{あいさつ}しけるニ仍て、側^{そば}の者、「どなたニ挨拶^{あいさつ}せる」と尋る。「お礼ニ来た」といひ、「一時迄居(までおる)」と申。其間清泉、畳ニ手をつき、如何ニも大事の事を承^あハつて居(おる)様子。一時打(うつ)と同時に、「往^{いつ}ていらつしやい」と恭々^{うやうや}しく挨拶^{あいさつ}して、「もふ返(帰)りました」と申す。「何を言て往れた」と尋たれば、清泉申ニハ、「今晚の事ハ明日^{あした}儘^{しん}ニお話^おせよとの事^{こと}で有^あります、明朝^{あした}申上^まます」と言てやすみたり。一同も安心して寝^{しん}ニつく。

翌四日朝、「昨夜のお話ハ」と尋ねたれば、「三日二人の腹ニ宿るお約束ゆへ、お礼ニ来たニ、皆様へ能(よく)お礼を言て下され。又、申残しが有^あたで(是が拾ヶ条の申残しなり)頼^{たの}ニ来た」との事。「私もこちらニ居中(おるうち)ハ『どふぞ\』』と思ひましたが、あちらへ帰^{かえ}ツたら如来様や御老師様^{ほめ}ニ誉^{ほめ}られまして、『どふぞ\』』がたらなんだを深く御降参^{おがみ}を致します」と言置れました。又、「私が此子の身体をかりて居中(おるうち)ハ、皆様が改めて御参詣^{おがみ}ニ成^なりましたが、私が帰ると同時ニ皆様がカナ(金)仏様^{ぶつ}拜^{おがみ}斗(ばか)りでや」と深く歎^{なげ}て往^いりました。

○「皆様が坊様ニ成^なんやうニ、坊様でハ助^{たす}れんニ、坊主でなけらニや助^{たす}かれんニ、坊主ニなれ。坊主の修行をせよと言てくれ」。

○「こちらから見て居と、御本元初め、全国中の庵が、法が立て居らん。己(おれ)ハ法(方)便^{べん}ハ用^{もち}ひたが、皆ハ法(方)便^{べん}で遣^やらんで、世事で人を引入るで、骨が折る斗^{くづ}りで法が立ん。法(方)便^{べん}と世事との間違^{まちが}の無^なきようニ」。

「まづいはゞ、惣代初め同行衆ニ御飯一ツふるまふニしても、こちらから見て居(おる)と競争^{きょうそう}的^{てき}ニ見^みへる。実^{じつ}ニ歎^{なげ}かハしい事^{こと}でや。是ハどこまでも改めて呉^くへ。譬^{たと}へバ、法の強い庵主だと麦^{むぎ}ニ割^わ入^いる。法のニすい⁴⁶庵主だと麦^{むぎ}を一割^{いち}ニする。其中ニハ、段々世話^{せわ}だと言て麦^{むぎ}なしニする。又、次ニハ、『うどんニ仕^しやふか、何^{なに}ニ仕^し様』』と言て、段々法が崩^{くづ}れて行。同行の者ハ法の事ハ言^いはず、只取扱^との能^よき者^{もの}を能^よく行届^いくと思^{おも}ふて、坊主^{ふし}の選好^{せんこう}みをする。夫(それ)でハ切(折)角^{かく}結構^{けつこう}成^なる事を聴聞^{しんぶん}しながら、庵主の心を煩^{わづ}ハせる丈。死ぬ道^{みち}がふさがる。坊主もそんな事^{こと}ニ心^{こころ}を取(とら)れて居^いてハ、済渡^{しゅうど}(度)ハ出来^これん。世界中^{せしゅう}の施主^{せしゅ}ニハ成^なん」。

「先平塚^{まづ}の同行^{どうぎょう}ニくさり飯^い、くさり汁^{じゆ}を喰^くせて見^みよ。どんな顔^{かほ}をする。其節^{そのしふ}ハ暑中^{しゅちゆう}にも有^あし故^{ゆゑ}、大勢^{たいせい}ニくさり飯^い、くさり汁^{じゆ}も出来^こぬ故^{ゆゑ}、先年老僧^{せんねいしゆう}御存命^{ごぞんめい}中^{ちゆう}、御本元^{ごほんげん}にて、一ヶ年^{いっかげん}、九一^{くいち}といふ、麦^{むぎ}九分^{くぶん}、米^{こめ}一分^{いっぶん}の御飯^{ごい}焚^たきたる事^{こと}有^ある故^{ゆゑ}、九一^{くいち}の御飯^{ごい}、汁^{じゆ}ハ茄子^{なす}のセ

46. 「にすい」は尾張弁で、弱い、頭の働^{はたら}きがにぶいの意。

た(帯)をミニして作り、まづ惣代を初として、古き人と新らしき人とを名ざしにて、三十名程呼でふるまふ。

清泉言(いう)やう、「是ハ老僧様よりの言付。此月湘庵ハ全国中の庵の見せしめ。是ハ月湘庵きつすいの御馳走で有ます。是を信(まこと)ニ飲んで戴くお人ハ、死ぬ道が明く。又、心から飲べん人ハ、切(折)角信心しても死ぬ道ハふさがります。今日お招き申たお方がたハ、新しく参詣する心の厚きお方ニハ、庵ニ来てハ斯言物を戴くが御趣意と言事、覚て被下(くださる)様、右御参詣の人ニて善悪ごうくわんきよくの交換局をする人ニハ、是からハ庵ニてハ、法を守る為ニ斯言御馳走をふるまふと言事、惣代衆ニハ是が月湘庵きつすいの御馳走と言事、此中ニハ三たてニ訳てふるまいましたニ、御銘々ニ御勘考して被下(くだされ)。皆さん沢山上つて被下(くだされ)。『し(強)ひてやれ』との事故(ことゆえ)、皆さん沢山お上り被下(くだされ)」とて、沢山しひる。

「『今日のお飯もお汁も上出来なら、己(おれ)が手伝たのでやが、若出来が悪かつたら、庵主か子僧の心のくもつた印でや』と被仰(おおせられ)たり。「お蔭さまで何もかも能(よう)出来ましたで、御老師様がお手伝被下(くだされ)た事と思ひ喜びます」とて共ニ\／たべ飲び、皆々ニ進(勧め)めしニ、皆様も殊ならん飲んで、沢山給しとぞ。「是からハ皆さんが、庵で若御馳走した時ハ、『けふハ庵主さん、どふ言御馳走です』とお尋下され」。○亦、「庵主達が臘八を勤めニ来ても、只お取持をせるのみにて、自身の撰心をするものハない。こちらから見て居と、あちらへ寄合、こちらへ寄合、土産物の相談斗(ばかり)して、『成丈(なるだけ)直なげの知れぬ物が能(よい)』とて、そんな相談斗(ばかり)して居る。まことニ歎かハしい事や。人より物を戴たら、功を付ると能(よい)が、法がないで、功を付んで品物で返礼せんならん。夫(それ)でやで死ぬ道が明ん」。

○「師匠の建置た事を守らんが法罪とて、坊主の一番、罪のすつ天上でや。又、大きい御利益請た人が御利益ニ離れたのと、永年信心をして居て御利益ニ離れた人と、坊主の還欲げんぞく(俗)したのハ、此世界滅する時ニ至つても、如来様が御勘考の仕様がな。どふしても助(たすか)り様がない」との仰せなり。

○十三日、雪音、清泉同道、東京へ行。(是ハ監正院八月廿五日頃申されし事ニハ、「原田氏を初、わざ\／よびお呼寄申せし方がたへお礼ニ連て行て被下(くだされ)」。お礼ハ方便、其実ハ御縁つなぎの為也)。

まづ妙法庵へ御礼ニ参り、夫(それ)より原田氏初め、佃氏、寺井氏、斎藤氏、大橋氏へお礼ニ参り、一同誠ニ飲ばれ、此度様御利益の趣御話し致し、皆々信心を導く。又、濱町ニ西村氏と言有。此人、曩さきニ寺井氏より今度の事を聞、平塚へ是非参詣する心組の処、暴風雨の為、汽車不通ニて其意を果さざりしニ、其事御老師様より「上京之節ハ前条の次第で有たで、是非尋ねよ」との事成しニ仍て、西村氏宅へ尋参る。氏、大ニ飲ばれ、夫婦もろ諸共ニ此度様御利益の趣、熱心ニ能(よう)聞分、是より信心の心を起し、御縁ニ継らせ、誠ニ飲喜面くわんきおもてニあふれたり。

十四日夜、妙法庵、戦捷祈願中⁴⁷ニして、参詣人あり。清泉、皆ニ向ひ一礼之後、田口氏⁴⁸へハ、「惣代として、今度の事ニ付、能（よく）お疑ひ被下（くだされ）た。御利益大事と思へバこそと能（よく）お礼を言てくれよ」と御老師様よりの御言伝。

田口氏、清泉ニ向ひ、「平塚ニてハ結構なお話も有たさふですが、どふぞお話を」と言ふ。妙花も口を添て、「何ぞちつと話て上んか」と言しかバ、清泉言様（いうよう）、「やう／＼精霊、魔道も通ツたニ、東京でハ又千里眼でや等と言（いわ）れるで有ふで、まあ、お話致共（いたしとも）ないが、しかし私が昨日の朝、平塚を出る時、大勢さまが私を送るとて、庵へ見へて居ました処、折からの大雨、しのつく様な雨で有たで、私ハ能（よい）が皆様へお気の毒でやで、如来様へお話をする様ニ、『私ハ兩位はいとひまセンが、皆様ニお気の毒でやニ、雨をやまして被下（くだされ）。さもなくバ、皆様のお送り被下（くださ）るのをやめニして被下（くだされ）』とお願申たら、真壁さんやおしげさんが、『いくら清泉さんでも、此雨ハ』と言て居（おる）。頓て出掛やうとして傘をぴんとさそふとすると雨ハやみました。夫（それ）より皆さまが送て被下（くだされ）て、戸塚辺迄来ると、丁度皆さまもお家へ帰られた時分ニ、また雨が降出しました。此やうニ、『私のやうなものがお頼申て、如来様がうなづいて天迄自由ニして被下（くださる）といふハ』と、そこを思ひますと、そんなら少々お話致しませふ」。

「私が蓮池の側で坐禅して居ますと、御老師より数々の法話を承りましたが、余り結構な御法話でやで、一ツニツ御配分をして上ますでや。まづ世界ニどの神様もお宮といふがある。お稻荷様でさへお宮といふが有が、魔道さまといふお宮ハどこニ有。世界中ニ魔道さまのお宮を見た人ハない。皆さんが魔道のお宮を一ツ、さがして御覧なさい。私ハ魔道のお宮をさがすニ付て、牡丹餅とおすしニ引て聞して戴たが、あ方がたもまづ、坐禅して、魔道のお宮をさがして御覧被成（なされ）。まづお日待ニ行とおすしが出る。けふのおすしハす（酢）がたらなんだ、御飯がこわかつた、さとうがたらなんだと思へてくる。あゝ、さふでやなかつた、魔道のお宮をさがすので有たつけ。又、けふの牡丹餅の事を思ひ出す。あの牡丹餅ハ塩がきかなんだ、あのぼもちハ砂糖がきゝすぎた。あゝ、さうでやなかつた、魔道のお宮をさがすのでやつたと、しばらくハ魔道とおすしと牡丹餅と戦ひ、戦ツて／＼／＼戦ひからかして、さふすると、すうーとすると、さあ何か思へて来て／＼、常ニおもはんあめんぼ一ツ買ツた事迄分ツて、思へて、悲して／＼たまらんで、泣て／＼／＼泣尽して、そこではじめて因縁が切れる」。

「さふすると、何ニも無と言ふやうニ成て、お頼申事が一ずいニ成て、外から何がきてもちつとも障らんやうニ成と、いつも無心ニなる。そこで出家で有なら、お経様を以、

47. この年の8月23日、日本はドイツに宣戦を布告し、第一次世界大戦に参戦していた。

48. 「田口氏」は、すぐ後に見えるように、この当時、妙法庵の総代を務めていたらしい。もともとは金子大道が創設した東光庵の信徒だった可能性が高い。

山へ這入て坐禅すると、お経様の御辞（おことば）がお一字\、天よりこちらの心へ味^{あじあ}ハせて戴かれます。夫丈（それだけ）ニ坐禅の功がつんで、其味ハして戴いた物を以、坐禅ニつよく懸りますと、人がちいさく見へましたり、人の声がちいさく聴へます。そふならニや、如来様の思召も分らず、如来様のお心のお察しが出来ません。そこ迄やつて、はじめて魔道様のお宮が分るのです」。

「又、平塚でハ、老僧様より、『全国中の同行の見せしめにくさり飯にくさり汁をふるまへ』と言れたが、時節柄でやで、九一の御飯ニ茄子のへた（帯）をみ^{たい}にして汁を焚てふるまいましたが、お蔭さまで能（よく）出来まして、皆さまが大歎でござりました。惣代初、皆さまが庵へ来てハ斯言物を歎んで戴く様ニならぬと、死ぬ道が明ません。又、『法の強い庵主ハ麦を二割入るが、法のよハい庵主ハ麦を一割ニする。又、うどんをふるまをふか、何をしてふるまをうかと、こちらから見て居と丸^{きょうそうてき}で競争的ニ成て、実ニ歎かハしき事である』との事。私ハ蓮池の側で坐禅して居時、教て戴きました」。

「私ハ、『甘い物を断事。又三年の中（うち）平塚ニ居て、五里四方を行乞（ゆきごい）行脚⁴⁹をして、式遍〔ん〕あるけ』と言事、『たとへ華族^{かぞく}さんでもどこへでも了（や）めず、おくせずゆけ。若門前^{もし}払ひ、断ても、此一家族^{ことハられ}ハ世界の滅する時ニハ、『どふぞ御勘考被下（くだされ）ましよ』とお願申て、初二お断りニ成ても又重て行と、『またあの様な坊主が来た』と言ふよし。断られても、『此一家族ハ世界の滅する時ニハ御勘考被下（くだされ）ましよ』と御願申せと御教訓。お契ひ（誓）を申ました」。

「又、『庵ニて、溜（泊）りなしニて一ヶ月暮いて見よ』との事。『若（もし）お客様の有た時ハどふ致しますだ』と申ましたら、『溜（泊）りなしでゆくやうニしてやつて有ハ』と大きい声ニてお叱り遊した」。

此話を聞、田口氏が、「此様な有難き結構成お話しなれば、今夜ハ御参詣も少数なれば、皆さんニも聞（きか）して戴き度（たい）で、十八日の御日柄様迄居つて、お聞セ被下（くだされ）」と頼みて帰る。

十六日、大宮行。日明軒へ御礼として参庵。東京より原田氏参庵。大歎ニて其夜帰京す。

十七日朝、十四、五人、お粥をすまして飯台ニて、物を粗末ニせぬ様、いろ\御示しあり。

白田辰吉氏ニ向ひ、「あ方ハ道の違た信心をして居様（おるよう）なり」と言（いわ）れしかバ、辰吉氏、

「私ハ何んニも違ツてハ居らん筈。朝は四時より日参をして居。道のかけた御信心ハして居んつもりです」と言（いう）。

「観音様へ信心してお出（いで）か、弘法様を御信心か知らぬが、此度様の御趣意ニか

49. 僧侶が托鉢のために各地を廻り歩くこと。

けて居様(おるよう)ニ思ひます」と言た。

「いへ、私ハ外(ほか)の御信心ハ更ニ致しません」と言ふ。

「そんなら申ませふ。あ方ハさいみん(催眠)術をつかつて居(おり)ハしませんか」と言バ、辰吉氏言ふ、

「さいみん(催眠)術ハつかつて居ますが、夫(それ)でも、頭痛の人や腹の痛い人なぞが来ると直るで、日ニ二、三人ハ参ります」と言ふ。

「夫(それ)ハ此度の御趣意ニかけて居ます。『病氣ハ罪をお滅し被下(くださる)で、病氣ハ歎べ』とも有⁵⁰ニ、夫(それ)でハ此度様の御趣意ニかけて居ます」と言ふ。

辰吉氏、「どふも恐れ入りました。まあ、改めます」と言。

中村こと、孝太郎氏及お勝さんニ向ひ、「おことさん、お前さんハ親でやと言顔ををしてはいき(け)ません。家内の人ニ『へい\／』と言心で暮さんと満足ハ致ません。尚更、一たん出家迄して還欲(俗)被成(なされ)たお方。其心を忘れてハならん。譬へ我子ニても、『へい\／』と言心ニ成ニやなりません。息子の事も人の子でやと思はず、我子、人の子と分隔(わけへだて)をせぬやう、家中ニ向ツて『へい\／』といふ心ニ成ねバ、満足ハ致ません。お前さんハ口がやかましいで、能(よく)改めて被下(くだされ)」。○「孝太郎さん。お前さんハ職業を鼻ニ上、『是丈の腕が有バ、どこへ行ても困らん』と言心で、夫(それ)で親を親と思はん。そんな心でハ親さまへ道が立て居らん。親様の事を思ひ、子の事を思て、道を守ツて、大事ニおやり被成(なされ)。お前さんハ奉公人の様な根生(性)で居(おる)。そんな根生(性)でハ、どふするのでや。此事、くどうも\／言て聞する。是より心改め、日参をして、是迄の心得違ひの御詫、如来様へ御降参を被成(なされ)ましよ」。

お勝さんニハ、「お前さんハ、旦那が腹を立てバお前さんへ当り、おことさんハ、孝太郎さんが気ニ入ぬ事が有とお前さんへ当る。板ばさみニ成て、夫(それ)をお前さんハ胸ニおさめて居(おる)。おことさんハ其さつ(察)しもなく、我子が可愛い。孝太郎さんハ其さつ(察)しもなく、家内が可愛い。おことさんニハ、今、此場ニてハ心改まりし様なれ共、家へ帰ると変るで、此僣庵ニ居て、あとの話ハ爰の庵主が引受ますニと。夫(それ)ニて皆さま心改つて御家内満足ニ成ましたら、お赤飯を焚(たい)てお悦(祝)被成(なされ)。其悦(祝)が有ましたら、夫(それ)を聞して下さいよ。ゑひかね」と約したり。

「白田有一さん。お前さまニハお話も有が、まづ好[き]な事をおやめ被成(なされ)」と言れしニ、其後妻のおいせ来り、「清泉様が言て被下(くださり)まして、此頃やど(亭

50. 『お経様』諸篇には病氣に言及した篇が少なくないが(『史料集成』Ⅳの「別冊(その1索引)」のうち、「I-1.用語索引」の「C.諸願等」を参照)、本文の趣旨にいちばんちかい文言は、年月日不詳の『お経様』(「おつゞり御説教」30040001)に顕著に認められる。

主) もすきな事をやめる気ニ成ました。有難う存ます」といふ。

清水琢浄氏⁵¹ニ向ひ、此人ニ話さふかと思ひしニ、琢浄の言(いう)やう、「さあ、何^{なん}でも言て御覽被成(なされ)。聞ませふ」と言(いう)。「そんな『言てごらんさい』と言やうなお方ニハ話ハない」と言て、「まづ皆様、『大きい御利益を戴いて置(居)て御利益ニ離れた人、永年御信心して離れた人、坊主の還欲(俗)したのハ、世界滅する時ニも如来様の御勘考の仕様がな』」とて、お嘆きでござります」。

山崎温古、吉文の両士⁵²ニハ、「お前様ハお若^{わかひ}が感心^{かんしん}でやが、お大事のお家でやで、大切ニ精出して御奉公被成(なされ)。一人〔り〕外(ほか)ない親さまでやで、大切ニ御家内満足して頂戴。お若^{わかひ}で子供衆が出来たら、只安産のお願いのみでなく、どふぞ善心の子をお授け被下(くだされ)。人を濟渡(度)して御奉公をする物(者)をお授被下(くだされ)。か様お願被成(なされ)ましよ。くれゝも是から精出して心を尽して進んで御奉公被成(なされ)ましよ」。

○土手のお初。此人倅戦地ニあり。戦捷祈願中ニて、此倅の無事を願ふ。「其やうなお願でハとゞきません。あちらのものが拾万人も戦死して居(おる)。夫(それ)をまづどふぞ、此度の御縁ニ絶るやう、助けて戴くやう御願被成(なされ)ましよ。さふすればし(ひ)とり、息子ハ無事ニ帰ツて来ます」と教ゆ。

又、飯台二十五、六人すはり居(おる)、夫(それ)を見廻して、「此中ニハ居らんが、大宮の同行の中ニ誠ニ小^{ちい}さい家でやが、其人ハ、『此度様の事、誠ニ替なき』と、腹ニ染付て居者が一人有。私が顔を見ると分るが、爰ニハ居らん」と言れたり。

十七日夜、岩代町原田氏、御日待、初めての御日待。平塚より雪音、清泉、妙法庵よりハ妙花、恵音の四人参る。(先頃平塚え参られし、原田氏一家の御人、及び知己の御方がたをはじめとして、一人ニても、此度様の御辞様を聴聞させ度(たい)お心ニて、誰も彼もと心を尽し、そこへ田口、石井、平塚の秀造氏等の人ニて、原田氏の歓び大方ならざりし。追々、是迄監正院よりの異見、心根ニ徹し、此度、心改めての神様の御請待、一同満足して勤められたり。

翌十八日、妙法庵お日柄様⁵³。『お経様』、勤経も相すみ、清泉、参詣の人ニ向ひ、「皆様、^{まとふ}的の違ふ御信心でハいき(け)ませんで、本途の信心をして、助ツて頂戴。あちらから

51. 「清水琢浄」は幕末以来の大宮の信徒清水専助(縁浄)の子息か。「清水専助」は、1881(明治14)年に小寺大拙やその兄省斎を訪れ、幕末に途絶えていた大宮と名古屋の交流のきっかけを作った人物(「清宮秋叟覚書」075節[『史料集成』IV所収]、および神田秀雄「清水氏史料」の記事に見る如来教の近代と小寺大拙の影響力)[前掲石原・神田・吉水編『近代如来教と小寺大拙』所収]を参照)。

52. 兩人とも、旧大宮宿で本陣を営んでいた山崎喜左衛門の縁者(子息か)だと思われる。

53. ここでの「お日柄様」は、妙法庵の月々3回以上ある定例法会の日柄に当たることを丁寧に行ったもの。

詠て、おやるせない思召^{なげ}でお嘆きです。又、皆さまがお備(供)物するにも、殊勝な心でない^{いたゞけ}と、御返礼^{いたゞけ}ハ戴んニ、どふぞ御返礼の戴ける御信心をして被下(くだされ)」。]

又、志木町三上権兵衛氏、母親を伴ひ参詣して有しニ、清泉、其母子ニ向ひて言やう、「あ方さまのお家ハ御満足^{かけ}の御様子。其あ方の病気ハ、月ニ譬へると、丁度十三、四日の月です。十五日ニ成と欠^{かけ}るで、あ方ハ病気のお蔭で結構な御利益が歎べるが、庵の事を『どふぞ\／』と思つて、お心ニ懸^{なる}てお出ニ成^{かる}で、軽う濟^{すま}〔ま〕して被下(くださ)るのでや。其病気のお蔭で後世ニ御縁ができるのでやで、精出て、どふぞ御信心をして十五夜の月を待受て、助ツて頂戴」。

此話を側ニ聞て居三上氏、非常ニ歎^{なげ}ばれ、是より尚心改めて励まれる様ニ成ました。

瀧の川岩田八重娘一週(周)忌供養、此日ニ勤。「皆さまが御供養ハ進で戴て、さふして能(よく)後世を願^{なげ}ハねばい^けき(け)ません」。お八重さんニ向ひ、「けふハ娘の供養で、皆さまニふるまつてよかつたと言様な気高い心でハ供養ニハ成ません。『皆さまニ娘の後世を願^{なげ}つて戴^{かハセ}く為換(替)ニ、一口でも上ツて戴き度(たい)』と思ハニや、お施主ニハ成ません。仏ハ歎^{なげ}びません。お大事でやニ、能(よく)其お心でお願被成(なされ)ましょ」。

十九日、妙花、雪音、清泉の三人ニて、浅草吉原、相馬もと方へ尋ぬ(此人平塚ニ居時(おるとき)、出京の節ハ是非尋てくれとの頼ゆへ)。おもと大ニ歎^{なげ}び、「子供の病気も直りました。私もお蔭さまで、身体もたつしやニ成、お蔭さまニて、安心が出来まして、満足致します」。母もそこへ出て参り、共ニ\／誠ニ歎^{なげ}び、「是より信心を致します。どこ迄も御信心を致します」と申して歎^{なげ}ばれたり。

其夜、浅草蔵前関谷源治郎氏へ尋る(此家ニ関谷伯母のめい(姪)お仲さん、奉公して居(おる)。此お仲ハ原田氏後妻なりし。長男伸二氏の生母なり)。お仲さんハ、清泉の尋ね来るを大ニ歎^{なげ}ばれ、泪ながらの深きお礼なりし。先ニ関谷の伯母さんと此お仲さんを平塚へ呼、清泉が「おせ話ニ成たお礼ニ話をして上度とて呼ましたが、お出が出来なかつたで」と申て、監正院よりのことづけ。

「お仲さんの今の其心で死ぬと、私以上の苦患をせんならんで、どふぞ其苦患が通れさ七度(たい)で、是から御信心をして下され。神様の御辞を聴聞をして、どふぞ御信心をして下され。伸二の事ハ思はずニ、あ方も是からの身の上の事ハ、神様へどふぞお願ひなされましょ」とくれ\／の言伝^{ことづけ}。関谷家内の人ニも御信心の道を話し、「助かるニハ、どふでも此度様でなけらニや、此度様の御辞様を聴聞せねば助りませんニ、妙法庵へどふぞ、月々一度か二度ハ御参詣を被成(なされ)」と、くれ\／進(勤)めて帰れり。

翌廿日朝、参詣人多く、中ニも石井房江、彦さん、信さんハ、朝よりも午後五時迄、清泉の法話謹聴セリ。其外磯野番頭要助氏、梶野氏省の嫁、代々木夏目夫婦、谷蔵外ニ、三氏参詣。別て石井さん、彦さん、信さん、要助さんの四名ハ深く確信し、「実ニ有難

『監正院殿告辞』

事成」と言て帰られたり。

其夜、妙花、雪音ハ用事ありて、原田氏へ行。其跡へ田口氏、辻川氏⁵⁴ 参庵。両氏ハ清泉ニ、「一応、お話を聞度（たい）」と言ふ。清泉言（いう）やうハ、「辻川さんハ、田口様や和さまより、と（疾）くニ能（よく）お聞ニ成た筈。まあ（もう）お聞ニ成た上でお出ニ成ましたのでやで、お話する必要ハ有ません。此私の身体を調べニお出ニ成たのでせふで、よふ身体を見て被下（くだされ）」と申て、只監正院の元の事をちつと斗（ばかり）話セしのみなり。十一時頃、両氏ハ帰られたり。

翌廿一日、雪音、清泉、月湘庵へ帰る。

「尾張国熱田旗屋 御本元」（角朱印）

「昭和廿四年十月一日 寄贈 石橋文庫」（角ゴム印）

いしはら・やまと、かんだ・ひでお、よしみず・きえ
（同朋大学仏教文化研究所、天理大学、立命館大学大学院博士課程後期課程）

54. 「辻川了和」は東京東光庵の信者。本文中で清泉が言う「辻川さん」は、その子息鐸流を指す。なお同人は、清宮秋叟の指導のもとで如来教を世に「開顕」する運動に従事し、昭和3年に刊行された如来教の教内誌『このたび』に寄稿している。したがって、原田清泉とは大きく立場を異にしていたと考えられる。

〔研究動向〕

リクール文庫のアーカイブ出版・研究動向に見る 地域文化研究とのつながり¹

山田智正

YAMADA Tomoaki

リクール文庫 (Fonds Ricœur) の創設とアーカイブの公開状況

現代フランスの哲学者ポール・リクール (Paul Ricœur 1913–2005) の未公刊論文や草稿は、死後にいくつかのテーマごとに分類され出版された。これらは、パリのリクール文庫のアーカイブ資料に所蔵されていたものである。出版の際には、書かれた年代の時代的、文化的、思想史的状况を考慮した註や解説、編集者やリクールと近しかった者による証言が加えられた。テーマごとに出版された作品以外に、学位論文や講演原稿、入手困難な論文を掲載した個人研究や研究プロジェクトが出版されている。これらの研究活用の事例からは、リクールが教えていた機関、年代、国に関わるリクールの思索の特徴や成立事情を探ることができる。本稿では、特にリクールの思索と同時代の状況に言及した地域文化研究との接点を提示したい。

リクール文庫は 2005 年のリクールの死後に遺族からパリ・プロテスタント神学院に生前の所蔵文献が寄贈され、2010 年に同神学院内の図書館 3 階に設立された²。当時パリ・

-
1. 本研究の一部はこれまでの成果であるリクールアーカイブを利用した研究と地域研究との関わりという視点から一部改稿し、現在のリクール文庫の状況に鑑み練り上げたものである。以下の成果を参照。山田智正、「ラシュリエ・ラニョー」、「リクールの未刊行草稿」、『リクール読本』編集：鹿島 徹、越門 勝彦、川口 茂雄、法政大学出版局、2016、p. 336–337、p. 377–37、「死の想像物を〈振り払うこと〉 - ポール・リクール遺稿集『死まで生き生きと』から -」、『死生学年報 2021 臨床死生学の意義』、東洋英和女学院大学 死生学研究所編、リトン、2021、pp. 93–110、ここでは p. 93 参照。地域研究との関連では以下の博士論文でより詳しく指摘した。Tomoaki Yamada, *Variations sur l'agnosticisme philosophique chez Paul Ricœur : une lecture de l'œuvre posthume "Vivant jusqu'à la mort"*, Thèse de doctorat, EHESS-Paris, 2022.
 2. 2010 年以前は、パリ・プロテスタント神学院の大規模改修工事の前であり、図書館一階の部屋に収蔵されていた。2006 年 9 月からパリ留学の際、同時期に滞在していた久米博先生、久米あつみ

プロテスタント神学院教授で、リクールと少年期より親交がありナンテール大学時代の教え子であったオリヴィエ・アベル (Olivier Abel)、リクール家と親交のあったカトリヌ・ゴールデンシュタイン (Catherine Goldenstein) らが尽力した³。リクールの著作と各国語の翻訳、著作執筆の際に参照した二次文献や所蔵文献、寄贈本など約一万二千冊が配架された。著作の元になった講演・講義原稿や論文、未公刊草稿、手紙が年代ごとに分類され、アーカイブ資料として体系的に閲覧できるようになった。

これらのアーカイブ資料でオンライン上閲覧可能なものは、①大学でのセミナーや講義ノート、読書ノート、発表等に関わるものである。その他には、②公刊された著作原稿に関するもの、③研究活動以外の社会参加などに関する講演、名誉博士号や学術賞受賞時のスピーチやインタビューなどを雑誌、機関、国ごとにまとめたものである。②と③は今のところ現地で閲覧のみ可能である。①は主に、1930年のレンヌの高校時代の授業ノートからサン・ブリウヤコルマルなどで高校教師時代をしていた1940年までの黎明期、1940年の第二次大戦の捕虜士官時代に収容所内で行った講義から終戦直後に赴任し、『意志的なものと非意志的なもの』を上辞したシャンボン・シュル・リニョンの中等教育学校時代の1948年までの期間、1949年から1955年までのストラスブル大時代の期間、1956年から1970年までのソルボンヌ大、ナンテール大時代の期間、1970年から1992年までのルーヴァン大、シカゴ大、ナンテール大の最後期の期間、そして1992年から2005年に没するまでの「都市の中の哲学者」の期間である。②は1947年の『カール・ヤスパースと実存の哲学』から2005年の遺稿集『死まで生き生きと』まで著作ごとに分類されている。③についてはナンテール大文学部長時代の大学改革関連のもの、プロテスタント教会での講演、京都賞での講演などがある。その他には、リクールと関わりのあった研究者やその家族、各国の出版社との手続き上の手紙などである。およそ三千通以上あり、閲覧は可能であるが、一部プライバシーに関わる内容も含まれており、目録の公開が難しい。

先生にオリヴィエ・アベル氏の研究室で引き合わせて頂いた。当時よりリクール文庫の設立構想で多忙を極めていたのを筆者は記憶している。リクール文庫のサイトは以下を参照。Fonds Ricœur: <https://fondsriceur.ehess.fr/le-fonds-ricoeur-0> (2024年6月30日参照) 現在はパリ社会科学高等研究院のCRAL (芸術・言語研究センター) と提携し、以前よりも容易にアクセスできるようになった。

3. オリヴィエ・アベルの父ジャン・アベル (Jean Abel) が改革派の牧師であり、パリ郊外のロバンソン市に派遣されてきたことがオリヴィエ・アベルと当時ミュール・ブラン (白い塀) に住んでいたリクールとのつながりである。アベルの回想は以下を参照、Olivier Abel, « Mai 68, une traversée subjective : : Aperçus d'un lycéen proche de Paul Ricœur en 68 », *Évangile et liberté*, 21 juin 2018(<https://archive.wikiwix.com/cache/index2.php?url=https%3A%2F%2Fwww.evangelie-et-liberte.net%2F2018%2F06%2Fmai-68-une-traversee-subjective%2F#federation=archive.wikiwix.com&tab=url>, 2024年6月30日閲覧)。

この他にリクール文庫のサイトからは、パリ科学・人文学大学 (Université PSL (Paris Sciences et Lettres)) と共同で行なったリクールのデジタル・アーカイブ・プロジェクトの成果を閲覧することができる⁴。ストラスブール大のダニエル・フレイ (Daniel Frey) が中心となり、世界中の様々な国の若手研究者が、著作以外の入手困難な論文を編纂し、解題を付与したものである。これらのリクールの論文は、著作のための準備考察で、補助的なものである。そのため、生前に出版されリクール自身が推敲し、出版を許可した主要著作とは異なる。デジタル・アーカイブ・リクールプロジェクトの目的は、当時の議論を通して、様々なリクールの思索の方向性を探るための導入である⁵。また、リクールのフランス語の原典著作や他言語での翻訳著作や主要な論文の中からキーワードを検索できるデジタル・リクールプロジェクトもアメリカのリクール学会関係者により立ち上げられた⁶。英語、フランス語以外にドイツ語とスペイン語の翻訳箇所にも対応している。

没後のアーカイブ出版・研究動向

リクールの没後のアーカイブ出版は、リクール文庫とアーカイブ編集・審査委員会が主導になって進められた。代表的なものを以下に四つ挙げるができる。①没後すぐに編纂・出版された未公刊草稿の遺稿集『死まで生き生きと』(以下『遺稿集』)⁷。この遺稿集は前半部と後半部の断片集に分かれる。前半部は1995年から97年頃にかけて書かれ、途中で中断されたものである。死後にリクールの秘書であったカトリーヌ・ゴルデンシュタインによって発見された。後半部は「断章」と題され、自身の死の直前までの2004年から2005年までに書かれた絶筆である。前後半部を編纂し、オリヴィエ・アベルとゴルデンシュタインが解説をつけた。②これまで雑誌などに掲載された論文、もしくは翻訳された講演の原稿など、フランス語では未公刊のものに註や解説を加え、心理学、解釈学、哲学的人間学、政治・経済・社会、宗教などのテーマごとに編纂した『論

4. Fonds Paul Ricoeur, publications choisies et archives numériques: <https://bibnum.explore.psl.eu/s/psl/ark:/18469/292sw> (2024年6月30日閲覧)

5. Daniel Frey, « (Re)lire Ricoeur à l'heure de l'édition numérique » : <https://bibnum.explore.psl.eu/s/psl/ark:/18469/292sw> (2024年6月30日閲覧)

6. Digital Ricoeur: <https://www.digitalricoeurportal.org/digital-ricoeur/> (2024年6月30日閲覧). Digital Ricoeurの趣旨については以下を参照, George H. Taylor et Fernando Nascimento, « Digital Ricoeur », *Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies*, Vol 7, N° 2, 2016, p. 124-145.

7. Paul Ricoeur, *Vivant jusqu'à la mort*. Suivi de Fragments. Paris, Seuil, 2007: ポール・リクール、『死まで生き生きと—死と復活についての省察と断章』、久米博(訳)、新教出版社、2010年。

文・講演集 (Écrits et Conférences)』⁸。このシリーズは第5巻まで刊行されている。③リクールが出版を意図しなかった、黎明期の思索である修士論文『ラシュリエ、ラニョーの神の問題に適用された反省的方法』(以下『修士論文』)⁹。④シカゴ大時代の秋学期に行われた『想像力講義』¹⁰。この出版計画は2013年にパリのリクール生誕100年学会で発表され、2024年になってようやく出版された。これは初めての没後出版の講義録である。出版の際に方法的特徴としては、リクールの講義ノートとシカゴ大での教え子であるジョージ・テイラー (George H. Taylor) の講義ノートを批判・検討し、擦り合わせたものである。もともとは1975年の講義の録音をテイラーが清書し、2005年にはリクールのアーカイブ編集・審査委員会にすでに送られていた。その後テイラー、パトリア・ラヴェル (Patricia Lavelle)、ジャン＝リュック・アマリック (Jean-Luc Amarlic) が初期の出版プロジェクトのメンバーとなり、英語版とフランス語版の両方での出版計画が進められた¹¹。フランス語版では、1975年のシカゴ講義の下敷きになったパリのパルマンティエ通りで行われた共同セミナーの原稿が編集され付録として掲載された。セミナーはシカゴ講義の前年度である1973年から1974年に行われた。ここでリクールは、カントの読解から構想力における創造的図式、フッサールの読解から哲学的反省における想像力的方法的役割について述べた¹²。

リクール没後のアーカイブ出版は一つのまとまった主題の著作として編者が解説し、それぞれの視点から方向性を示す共同出版プロジェクトであるといえる。これら以外には、論文や講義録、草稿などを個々の研究、もしくは研究プロジェクト主体での活用・研究があげられる。これらの活用・研究動向では、リクールの居住した場所や機関、関わりのあった国の研究者との交流から主著と思索の年代的特徴を論じている。例えば、1920年代から1930年代までのレンヌ時代についてのリクールの回顧講演をジェローム・

8. Paul Ricœur, *Écrits et Conférences 1. Autour de la psychanalyse*, Paris Seuil, 2008; *Écrits et Conférences 2, Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010; *Écrits et Conférences 3, L'anthropologie philosophique*, Paris, Seuil, 2013; *Politique, économie et société, Ecrits et conférences 4*, Paris, Seuil, 2019; *La Religion pour penser, Écrits et conférence 5*, Paris, Seuil, 2021. その他にリクールの対談集集めた *Philosophie, éthique et politique, Entretien et dialogue*, Paris, Seuil, 2017 がある。

9. Paul Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, (Philosophie et Théologie)[Réédition de Mémoire de master déposé en 1934], Paris, Cerf, 2017.

10. Paul Ricœur, *L'Imagination, Cours sur l'Université de Chicago(1975), suivi de Séminaire de la rue Parmentier(1973-1974)*, Paris, Seuil, 2024; Paul Ricoeur, *Lectures on Imagination* Chicago, The university of Chicago Press, 2024.

11. P. Ricoeur, *L'Imagination, Cours sur l'Université de Chicago(1975)*, op. cit., p. 9.

12. *Ibid.*, p. 401-428.

ポレー (Jérôme Porée) が取り上げ¹³、1948年から1956年までのストラスブール大学在籍時代のものではダニエル・フレイを中心とした研究プロジェクト¹⁴、1957年からのソルボンヌ大、ナンテール大時代のパリ・プロテスタント神学院講義に言及したオリヴィエ・アベルの研究などがあげられる¹⁵。

とりわけ、ポレーの研究は、ウエスト・フランス新聞 (*Ouest-France*) のジャーナリストであるジョルジュ・ギトン (Georges Guitton) のレンヌ市の地域文化研究に活用されている¹⁶。文学的都市としてのレンヌの魅力を描き出すことに主眼を置いている。ギトンはリクールについて一章を割き、彼の「歩くことを学んだ町」というレンヌの印象を評価している。以下にポレーとギトンの研究からリクールの思索とレンヌ市の地域文化事情との関わりを述べる。

2004年のリクールの回顧的講演と地域文化研究の接点

ジェローム・ポレーはリクールの教え子の一人であり、レンヌ大学 (旧レンヌ第一大学) 哲学科で教鞭を取ってきた。著作『生きた実存』の「哲学者、建築家、都市」¹⁷の中で、都市を構成する市民としての他者への配慮のあり方が政治参加や都市計画における建築物のあり方とも関わることが述べられた。政治家と建築家の視点が融合すること

13. Jérôme Porée, « Le philosophe, l'architecte et la cité », dans Jérôme Porée, *L'Existence vive*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2017, p. 147-163. リクールの回顧的講演がポレーの研究の参考文献として掲載されている。Paul Ricœur, « Discours de réception de Paul Ricœur à l'Hôtel de Ville de Rennes le 23 avril 2004 » dans J. Porée, *L'Existence vive, op. cit.*, p. 161-162.

14. Daniel Frey (dir.), *La Jeunesse d'une pensée, Paul Ricœur à l'Université de Strasbourg (1948-1956)*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg

15. Olivier Abel, « Le clos et l'ouvert, Ricœur et le Néokantisme de 'l'école de Paris' », *Études Théologiques et Religieuses*, Tome 80, 4, 2005, p. 469-482. この他にベアテ・ベンガルド (Beate BENGARD) のリクールの『トレント講義』を扱ったものがある。これまでイタリア語では翻訳があり、フランス語では縮約版が出版されたものをフランス語で全文掲載し、自身の研究テーマであるリクールとエキュメニズムの射程を論じる際の材料にしている。Beate Bengard, « L'herméneutique œcuménique de Paul Ricœur selon la 'Conférence de Trente' », *ISTINA LXI*, 2016, p. 37-50.

16. Georges Guitton, « Paul Ricœur, marcheur dans la ville », dans *Rennes de Céline à Kundera*, Rennes, Presses Universitaire Rennes, 2016, p. 41-53. フランスに亡命し、レンヌ市に居住経験のあるミラン・クンデラ (Milan Kundera)、大戦中に刑務所に収監されていたエマニュエル・レヴィナス (Emmanuel Levinas) などの作家や哲学者などの証言と地域文化事情に関わる一次資料とも合わせて調査している。

17. Jérôme Porée, « Le philosophe, l'architecte et la cité », dans J. Porée, *L'Existence vive, op. cit.*, p. 147-163.

で、都市を住むことができる世界へと変えることができる。これに到達するためには、「町の中を歩くこと (marcher dans la ville)」と「人生を歩むこと (marcher dans la vie)」が一つになることが重要と述べる¹⁸。ポレーは、リクールの回顧的講演をリクールのアーカイブから復元しているが、主題的に論じているわけではない。あくまで資料として掲載し、リクールの「歩くことを学んだ町 (la ville où j'ai appris à marcher)」は「生きることを学んだ町 (la ville où j'ai appris à vivre)」であるという主張を踏襲したものと活用している¹⁹。

リクールの回顧的講演では『修士論文』準備期間に教鞭をとったサン・ブリウ市の高校の生徒とバカロレア対策の面談をしたタポール公園の思い出などが述べられている。また人物としてはリクールの高校時代と準備学級時代の哲学教師ロラン・ダルビエ (Roland Dalbiez) との関係が言及されている²⁰。

またギトンはポレーの主張とリクールの回顧的講演の内容を踏まえて、リクールのこれまでの対談集からリクールと関係のあった場所を紹介している。列挙すると、リクールが姉のアリスと居住していたレンヌ市セヴィニエ大通り 35 番地の祖父母の自宅、通っていたプロテスタント教会やエミール・ゾラ高校、オッシュ広場にある旧レンヌ大学、のちに妻となるシモーヌ・ルジャの親族がタイピストとして働いていたウエスト・エクレール新聞社 (*L'Ouest-Eclair*、現ウエスト・フランス)、散歩したレンヌの北墓地などである。ギトンはリクールの回顧的講演にあるウエスト・エクレール新聞社に通っていた当時の様子を、20 世紀ブルターニュ地方を代表する知識人であるピエール＝ジャケス・エリアス (Pierre-Jakez Hélias) の証言から補足した²¹。当時はスポーツの結果など、その日のニュースはウエスト・エクレール社入り口の掲示板に書かれていた。ウエスト・エクレール社にその日の新聞やニュースを得るために通う経験は、リクールの政治・社会参加の見習い期間として重要だった。リクールはレンヌ市内の地区を歩き、様々なことを体験しつつ思索を形成していったのである。ポレーとギトンの研究は、リクール研究でも言及が少なく、貴重な視点である。リクールの回顧的講演ではあまり述べられていない、リクールの通っていたプロテスタント教会の活動についても地域研究の成果から言及することができる。

プロテスタントの教徒であったリクールは、当時のカトリックの雰囲気にも馴染めず、

18. *Ibid.*, p. 161.

19. P. Ricœur, « Discours de réception de Paul Ricœur à l'Hôtel de Ville de Rennes le 23 avril 2004 » dans J. Porée, *L'Existence vive*, *op. cit.*, p. 162.

20. ダルビエとの関係にかんしては以下を参照。Paul Ricœur, « Mon premier maître en philosophie », dans Marguerite Léna (dir.), *Honneur aux maîtres*, Paris, Critérim, 1991, p. 221–225.

21. ギトンの研究の註を参照。G. Guittou, « Paul Ricœur, marcheur dans la ville », dans *Rennes de Céline à Kundera*, *op. cit.*, p. 51.

自分自身を異端的なものという感覚を抱いていた。自分の「周囲を取り巻く環境 (milieu urbain ambiant)」²²とは逆に、「世俗的な環境 (milieu laïque)」で多くのことを学んだ。レンヌのプロテスタント教会はボーイスカウト活動を社会参加活動として後押しし、若き日のリクールもこれに参加した。このプロテスタント教会は第一次大戦後は牧師のジョン＝ダヴィッド・ポスト (John-David Bost) とボランティアの信徒によって運営されていた²³。リクールが通っていたであろう時期の牧師はルイ・バステイド (Louis Bastide) であった。彼は当時の世俗化された社会の状況は宣教のための好機と捉えていた²⁴。このようなプロテスタント教会との関わりの中でリクールはレンヌの町中を歩き、「世俗的な環境」との交わりを通して、生き方の一部を形成したといえる。

レンヌ時代のリクール黎明期の思索の方向性

リクールのアーカイブ活用・研究動向から、レンヌ時代のリクールの思索と地域研究の関わりを示した。最後に哲学史・思想史研究へとその方向性を指摘することができる。

リクール黎明期の『修士論文』は、リクールが旧レンヌ大学時代に、サン・ブリウの高校で教えながら準備したものである。指導教官だったレオン・ブランシュヴィック (Léon Brunschvicg) の哲学史研究の影響を受けていることがわかる²⁵。当時のレンヌ大学での指導の経緯なども含めて探る必要がある。ブランシュヴィックとの関係から、ジャ

22. この点是对談集で詳しく述べられている。 *La Critique et la conviction : entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, 2ème éd, Paris, Hachette[1995]2002, p. 19.

23. Jean-Yves Carlier, *Protestants et Bretons*, Carrières-sous-Poissy, La Cause, 1994, p. 266-267. レンヌのプロテスタント教会史はブルターニュ地域研究との関わりで論じられている。

24. Cité sans référence par J.-Y. Carlier, *Protestants et Bretons, op. cit.*, Carrières-sous-Poissy, p. 268. 当時のレンヌにおける政教分離法案の影響については、以下を参照。Johan Theuret(dir.), *Une siècle de laïcité en Bretagne, 1905-2005*, Rennes, Édition Apogée, 2005.

25. 執筆者は、ブランシュヴィックがブルターニュの哲学会に所属しレンヌ大とも関わりがあった旨をリクール文庫で『修士論文』を閲覧の際、カトリーヌ・ゴルデンシュタインから伺った。ブランシュヴィックの哲学史の影響としては、ラシュリエ (Lachelier) とラニョー (Lagneau) の直接の影響関係を扱っている点である。リクール文庫の所蔵文献からレンヌ大在籍時代に所持していたブランシュヴィックの『西洋哲学における意識の進歩』を執筆者は実際に確認している。Léon Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. I et t. II, Paris, Félix Alcan, 1927 を参照。ラシュリエとラニョーの扱いは、当時の哲学史研究書であるイザーク・バンルビ (Isaac Benrubi) やドミニック・パロディ (Dominique Parodi) と異なる。以下を参照。Isaac Benrubi, *Les Sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, t. I et t. II, Paris, Félix Alcan, 1933. Dominique Parodi, *La Philosophie contemporaine en France*, Essai de classification des doctrines, Paris, Félix Alcan, 1920.

ン・ナベール (Jean Nabert) とのつながりへと広げることができる²⁶。

リクールのアーカイブを活用した研究は、著作の内容を深め、解釈に深みを与えるものであるが、フレイの述べる通り、あくまで「補助的なもの」である。著者の残した遺言として称揚したい誘惑にも駆られるが、あくまで副次的媒体であり、主著の思索に取って代わることはない。それは、アーカイブに書かれた断片的な内容や没後出版の著作は、主著との適切な距離、批判的な視点の確保の難しさにあるといえる。重要なことは、副次的媒体としての身分を遵守しつつ、その全体像を深掘りし、練り上げることである。そのためには、地域文化研究の成果を加味し、吟味する可能性が残されている。今後は哲学史・思想史研究の成果も交えることが課題となる²⁷。

やまだ・ともあき
(南山宗教文化研究所)

26. ブランシュヴィックとナベールの哲学とキリスト教信仰をめぐる関係については、以下を参照。Léon Brunschvicg, « La Pensée intuitive chez Descartes et chez les cartésiens », *Revue de métaphysique et de morale*, quarante-quatrième année, 1937, p. 17-20. Jean Nabert, « La Raison et la religion selon Léon Brunschvicg », *Revue de métaphysique et de morale*, quarante-septième année, 1940, p. 85-111.

27. 本研究でのリクール研究の着想は指導教員であるオリヴィエ・アベル、そして何よりもアベルに引き合わせてくれた久米博先生との交流から生まれたものである。20年前近く前にお会いして以来、研究に関する数々のアドバイスやリクールとの思い出など、あたたかい学恩に感謝し、謹んでこの論文を久米先生の御霊前に捧げます。

〔研究会報告〕

ヴァーチャル学会をつくる

——運用事例とロジスティクス

石原 和

ISHIHARA Yamato

1 はじめに

本稿は、2023年2月18日に開催したワークショップ「ヴァーチャル学会をつくる」での講演に基づいて、2Dメタバース（後述）を用いた教育実践、学会運営、交流会運営の事例とそのロジスティクスを共有するものである。

私たちにとってコロナ禍は、コミュニケーションのあり方を変える大きな転換点となった。従来もオンライン会議システムがあったが、人文社会科学系の学界においてはおもに会議での使用に留まり、研究会、学会はほとんどの場合、対面での開催以外の選択肢を持っていなかった。海外在住の講演者を迎えるときなどやむなく導入する場合は、機材が整備された施設を使用するか、PC周りに詳しいものがSkypeなどを用いて環境を整備する必要があった。

だが、コロナ禍以降は必要に駆られる中で、ZoomやMicrosoft teamsなどのインターネットを介したコミュニケーションツールが「一般教養」となり、誰もが使える（使わざるを得ない）ツールとなった。その結果、これらを用いた研究会、学会が定着した。会場手配や印刷のための手間、移動が不要になったり、運営のための人件費、施設使用料が安くなったりするなどさまざまな利点から、ポストコロナの時代においても、オンラインコミュニケーションという選択肢はなくなることは明白であろう。

しかし、何度も使っていくうちに、対面でできたことに対してオンラインコミュニケーションではできないことや不便さも多く感じるようになってきたのではないか。よく耳にしたのは以下のようなデメリットである。

- ・ 研究報告の前後の時間でコミュニケーションが取れないために、当たり障りのない形式的な議論で終わってしまい、議論が盛り上がらない。

- ・対面のときよりも声の大きい人だけが発言をする結果になってしまう傾向が強い。
- ・議論の展開のなかで参加者の様子を見てコメントや質問を振ることができなくなった。
- ・発表と質問での応答のみに終わり、そこから始まる新しいつながりをつくるのが難しくなってしまった。
- ・研究発表と研究発表の間に話す交流の時間がなく深く話せなくなってしまった。
- ・研究の発展や共同研究に繋がる“雑談”ができない。

コロナ禍が過ぎた現在では、研究会や学会を行う際の根幹ともいえるコミュニケーションのあり方と運営の利便性を両立するため、参加者各自の事情で参加の仕方を選択できる対面とオンラインの併用方式が取られることも多くなった。しかし、そうした場合、対面会場の盛り上がりに対してオンライン参加者が置いてきぼりになる状況も多々目にする。

以上の現状を鑑みつつ、本稿ではオンラインコミュニケーションの新たな可能性として、インターネット上の仮想空間の中を参加者が自由に移動しながら会話できるサービスの運用事例を紹介をする。具体的には、著者の教育実践の中での Gather Town の導入事例、企画運営を行った日本宗教学会の参加者交流会での Gather Town の導入事例、国際手話学会におけるオンデマンド配信・ポスター発表での oVice の導入事例を共有し、Zoom に代わるサービスの特徴とメリットを紹介する。加えて、さまざまな用途に合わせた活用方法や使い分けを論じる。

最後に本稿の前提として、筆者がどのような立場から論じているのかを述べておきたい。筆者の専門は、歴史学、思想史であって、大前提として PC や情報システムに関してはあくまでも素人で、技術者ではない（ゆえにここで紹介する内容は、多くの方でも実践可能である!!）。それでも、大学での講義や、国立民族学博物館日本財団助成手話言語学研究部門でのリサーチアドミニストレーター業務、学会運營業務で、必要に駆られながらオンラインコミュニケーションサービスの運用の工夫を重ねてきた。本稿はその経験をもとに構成したもので、各実践において何ができてできなかったかを述べる形をとった。かかる成立経緯から、本稿で紹介する内容は、筆者の周りの企画者や参加者の方々との試行錯誤を経て、現在までにたどり着いた方法であることを強調しておきたい。

なお、この手の技術や使用するサービスは目まぐるしく進展しているが、あくまでも講演当時の内容にとどめ、その後の動向については基本的に紹介していないことをはじめに断っておきたい。その意図は、単に本稿が講演記録であるだけでなく、次のような事情もある。コロナ禍においてさまざまなツールが登場したが、その展開についてはほとんど WEB 上で紹介され、日々情報が更新されたために、今はすでに確認できない情報もある。そうした状況に対し、歴史学研究に関わるものとして、コロナ禍の最末期当

時の状況を記録しておくことで、コロナ禍におけるコミュニケーションツールの急発展を振り返る際に意味が生まれると考えるからである。

2 ヴァーチャル学会のメリットと代表的なサービス

2-1 ヴァーチャル学会

まず本稿で主題とする「ヴァーチャル学会」について、簡単に述べておきたい。

本稿において、「ヴァーチャル学会」とは、インターネット上に作られた仮想空間（メタバース）で行う学術的な集会のことを指すこととする。私たちが使い慣れているZoomやMicrosoft Teamsなどがオンライン上に一つの「部屋」を作成し、そこに集まって会議をするものだとするならば、本稿で紹介する諸サービスは、複数の部屋を持つひとつの空間、いわば「建物」にあたるものである。例えば、一つの仮想空間（「建物」）の中にシンポジウム用の「講堂」や分科会用の「小教室」、休憩用の「雑談スペース」をつくることができる。この空間の中で、参加者はアバター（仮想空間上の自分）を動かし、自由に行動ができる。参加者は、このアバターを動かすことで、対面学会のように分科会場へ赴き研究発表を聞き、発表者と議論し、その道中に出会った他の参加者との立ち話ができる。Zoomでは仕様上、一つの「部屋」で一人が主体となって話をする形式を取るため、一人が話していると他のすべての参加者は聞き役にならざるを得なかったが、ヴァーチャル学会では全員が主体的に動くことができ、複数の会議が混ざらず、同時多発的に行われる状況をつくることができる。

では、どのようなサービスがあるのか。現在、オンライン会議で使用できるサービスをその形式から分類し、その特徴をまとめると表1のようになる。なお、表1の内、2Dメタバースの小分類（RPG型、エアホッケー型）は、筆者がアバターの動かし方によって分類、命名したもので一般的な名称でないことを予め断っておく。

必要な情報は表1内にまとめたが、改めて各ツールについて簡単に説明しておく。

「オンライン会議システム」は、ビデオ通話をベースとしたツールである。会議や研究発表、講演等、一人の人が主体的に話し続ける用途に最も適したサービスである。しかし、学会の分科会のように複数の会議を並行して行う場合、あるいは例えばZoomの「ブレイクアウトルーム」を使用するときには、移動の際に電話でいうかけなおしや転送のような作業が必要となり、参加者はシームレスな移動ができない（一旦回線を切ったり、かえたりする時間が生じてしまう）。これを対面学会の場面に置き換えると、分科会会場の様子を覗いて聞く発表を決めたり、別の参加者と会話をしようとしたりするたびに、一旦会場の外に出て、受付から入り直す必要が生じるようなものである。

一方、その他のツールは、一つの空間内に複数の部屋が存在している状態で、参加者はアバターを通じてその空間をシームレスに移動するものである。会議のツールとして

ヴァーチャル学会をつくる

表1 主なオンラインコミュニケーションツール

形態	代表的なサービス	特徴	長所	短所
オンライン会議システム	Zoom、webex、Google Meet、Microsoft Teams、Skype	ビデオ通話を基礎とした交流。	広く普及。安定性が高い。データのやり取りが容易。会議や研究発表に向く。	発言者が一人に限定されがち。参加者間の交流がしにくい。
VR (ヴァーチャル・リアリティ)	horizon Workrooms、Mesh for Microsoft Teams	ヘッドマウントディスプレイを用いて、仮想空間に入り込んだ状態で交流。	自分自身が仮想空間に入る体験ができ、極めて現実に近いコミュニケーション。	専用の道具が必要。高いPCのスペック操作や視覚の慣れが必要。
3D メタバース	ZIKU	3D (縦、横、高さ)の仮想空間の中でアバターを動かして交流。	立体的に表現された空間での同時多発的に自由な交流が可能。展示会などに向く。	高いPCのスペック、グラフィック性能が必要。人によっては、操作や視覚の慣れが必要。
2D メタバース	RPG 型	2D (縦、横)の仮想空間で、キャラクター状のアバターを動かして交流。エアホッケー型と比較するとキーボード操作に向く。	頻繁に相手を変える自由な交流に向く。空間内にデータ・ファイル・映像の掲示ができ、展示を伴うイベントも可。	用途に合わせた会場設計が必要。チャットを通じたデータのやり取りや、音声使用に問題。
	エアホッケー型	oVice、remo、Wonder	2Dの仮想空間で、円盤状のアバターを動かして交流。RPG型と比較するとマウス操作に向く。	頻繁に相手を変える自由な交流に向く。空間内にデータ・ファイル・映像の掲示ができ、展示を伴うイベントも可。

の性能や機能ではオンライン会議システムより劣ることもあるが、交流のツールとしては会場移動の円滑さや同時に複数の会話を成立させられる点で自由度が高い。その意味で、オンラインでありながら対面に近い交流が可能となる。

そのうち「VR (ヴァーチャル・リアリティ)」は、自分の視覚、聴覚や手を仮想空間とつなぐ機器を用いて、自分自身はその空間の中に入り込むことができる没入度の高いツールである。より現実に近い交流が可能となるが、特に機器の導入面（価格、普及度など）で、現状まだまだ学会などの不特定多数の人が参加する場での使用のハードルが高い。

残りの「3D メタバース」と「2D メタバース」は、特にそういった特別な機器は不要で、PC あるいはスマホなどの画面上に映る仮想空間内の自分のアバターを操作することとなる。前者はそれなりの PC スペックが必要となり、現時点で利用できるサービスも高額、企業展示会向けのものとなっており、学会導入には難しいのが現状である。それに対して、後者は PC のスペックや利用料金の面で障害が少なく、2022 年の段階で理系文系問わず学会での利用も増えてきている。ただし、広く普及しているわけではないので、その使用にあたっては事前に参加者に対する十分なケアが必要になることも忘れてはならない。

どのサービスにも一長一短があるが、ここではヴァーチャル学会に使えるツールとして、機器面（PC のスペック、その他の設備）でも、操作面でも使用のハードルが低く、WEB ブラウザ上で使用できる（アプリもあり）「2D メタバース」を 2 種紹介する。そのうち、RPG 型からは Gather を、エアホッケー型からは oVice を取り上げることとする。

2-2 PRG 型 2D メタバース：Gather

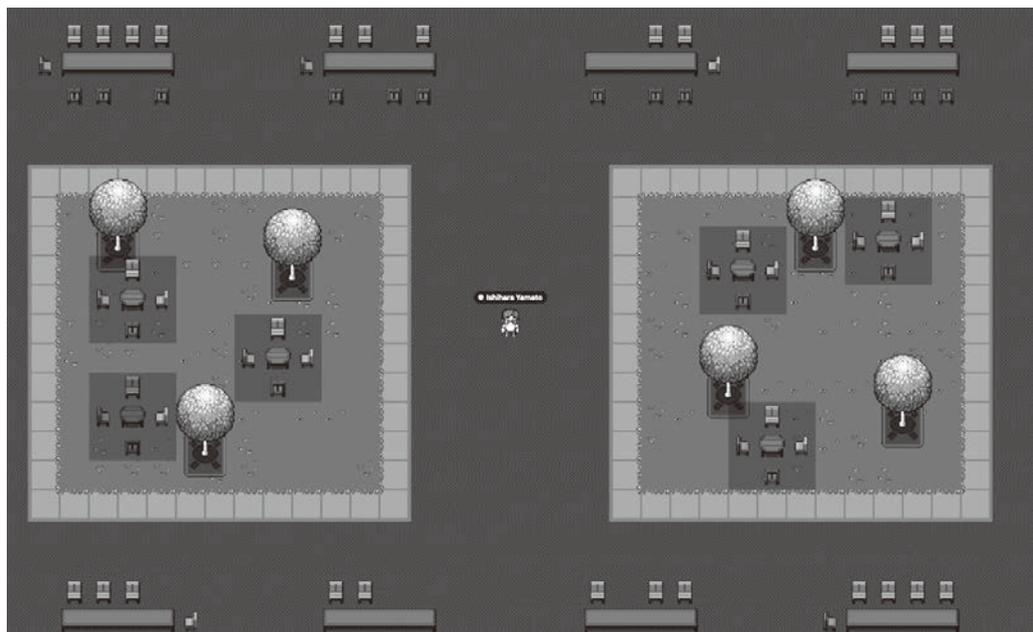


図1 Gather の仮想空間

Gather は、2020 年 5 月に開始したアメリカ発のサービスである。往年の RPG ゲー

ムを思い起こさせるドット絵の仮想空間の中で、キャラクター状のアバター（図1中央）を動かして他者と交流をするシステムとなっている。アバターは初ログイン時に自動で生成されるが、参加者が髪型や服装などを変更し、個性を出すこともできる。

アバターの操作は主にキーボードで行う。矢印キーあるいはWSADキー入力で上下左右に移動させる。なお、マウスで行きたい場所をダブルクリックすることで、その場所に自動で移動することもできる。また、オブジェクトに埋め込まれた機能（後述）をXキー入力で利用する。他に覚えることは特にない。実際に運用してみても、矢印キー入力で動くというのは参加にとってもわかりやすいようで、操作方法に関する問題はほとんど起きなかった。

アバターを操作していて面白いのは、他者のアバターに近づくと徐々にカメラが鮮明となり、また音声もはっきり聞こえるようになってくることである。あたかも現実と同じように、人に近づくと徐々に顔が見え、声が聞こえてくる仕様になっている。これによって自然なコミュニケーションが生じる。

アバターが動き回る会場（=マップ）は、はじめからいくつかのテンプレートが用意されている。ものによっては、複数のマップを組み合わせ、マップからマップへの移動によって、建物の階層（1階、2階など）や内外（建物の中、庭など）を表現しているものもある。おおよその場合、このテンプレートの中から用途に合うものを選べば事足りるほど充実している。それでも用途に合わない場合は、編集ページあるいはエクセルで自由にマップを改造したり、一から設計することもできる。

このマップ上にオブジェクト（モノ）を置いていくことで、さまざまな機能を付与できる。例えば、オブジェクトに近づくとPDFファイルが閲覧できたり、映像がみられたりする機能を付与できる。また、指定した空間内での会話を外に漏れない「個室」、マップ内のすべての人に呼びかけることができる「スピーカー」などのほか、交流促進のための「ゲーム」機能もある。これらのオブジェクトは、その機能が及ぶ範囲の設定ができる。こうしたオブジェクトを、用途を想定しながら配置し、仮想空間を設営する。

例えば、学会発表を想定するのであれば、次のようなオブジェクト配置が考えられる。会場全体の入口に「机」を置き、受付とし、その近くに操作説明を示したPDFや動画などを埋め込んだ「掲示板」や「モニター」のオブジェクトを置く。受付のそばには本部には会場全体にアナウンスができる「スピーカー」を設置する。一般参加者が移動する場所として、「シンポジウム会場」「分科会会場」「雑談スペース」を作る。シンポジウム会場や分科会会場の入口にプログラムを示したPDFファイルを埋め込んだ「掲示板」を設置し、その室内にはレジュメのファイルがダウンロードできるクラウドのURLを示した「紙」を配置する。会場内には議論を盛り上げるため「ホワイトボード」をおいても良いかもしれない。

以上のようなオブジェクトを設置するには、オブジェクト一覧から置きたいオブジェ

クトの選択し、そこに埋め込む内容 (PDF、映像、音楽、テキストなど) を指定した上で、マップのそれを置きたい場所をクリックして行う。配置後もオブジェクトをドラッグ&ドロップで動かすことができる。

Gatherでの会話は「個室」に設定された範囲の中にいる全員、あるいは近くにいる他者との間でできる。前者の場合はZoomのようにその「個室」内にいる全員と会話することとなる。後者は、一対一だけでなく、複数人でも会話ができる。また先述した通り、アバター同士が近づくと顔が見え、声が聞こえるようになっており、すれ違いざまに会話が始まったり、周りの雑談が聞こえてきてそこに参加したりと偶然の出会いからなる会話も発生しやすい。カメラやマイクのオンオフはZoomと共通だが、ヴァーチャル背景機能はない。また、Zoomと比較すると、マップやアバターの表示に面積が取られることもあり、カメラの映像が映る枠が小さい、PC画面内に表示できるカメラの枠が少ない (たくさんの人の顔を同時に見ることができない) という不便さもある。

PC画面の共有は可能だが、共有機能を通じて音声の共有はできない。チャット機能はあるが、直接ファイルの送受信はできない (クラウドを介してURLを共有することで可能)。その他、細かいところだと、拍手やいいねなどのリアクションはZoomのようにカメラでなく、アバターの側に表示される。

利用料金は、参加人数に対してかかる。仮想空間の広さを問わず、25名までは無料で使用ができるが (2022年当時。2024年現在は10名)、それを超える分は、参加人数×使用期間に応じた一人当たりの使用料が費用となる。また、ドル建てとなるため、レートによっては割高になることもある。

2-2 エアホッケー型 2D メタバース : oVice

oViceは、2020年8月に開始した日本発のサービスである。一枚の絵 (背景) の上にオブジェクト (後述) を配置した空間上で円盤状のアバター (図2右下) を動かして他者と交流をするシステムとなっている。アバターは、初期設定では自動に動物のイラストが当てられる。アバターの変更は、用意されたものから選ぶか、自分で写真あるいは画像をアップロードして行う。特筆することとして、アバターの右上あたりにバッジを表示することができ、発表者、スタッフ、一般参加などの属性がひと目で分かる設定もできる。ただし、参加者が自らのバッジを設定する必要があるため、全参加者への徹底は困難で、実際には管理しやすいスタッフや招待講演者が利用するにとどまることになるかと思われる。

アバターはマウスで操作する。自分のアバターをドラッグ&ドロップして動かすか、動かしたいところをダブルクリックする。自分のアバターをドラッグすると、自分のアバターの周りに自分の声が聞こえる範囲、他人のアバターの周りに他人の声が聞こえる範囲、オブジェクトの周りに効力のある範囲が見える (図2の黒っぽい円)。会話をし

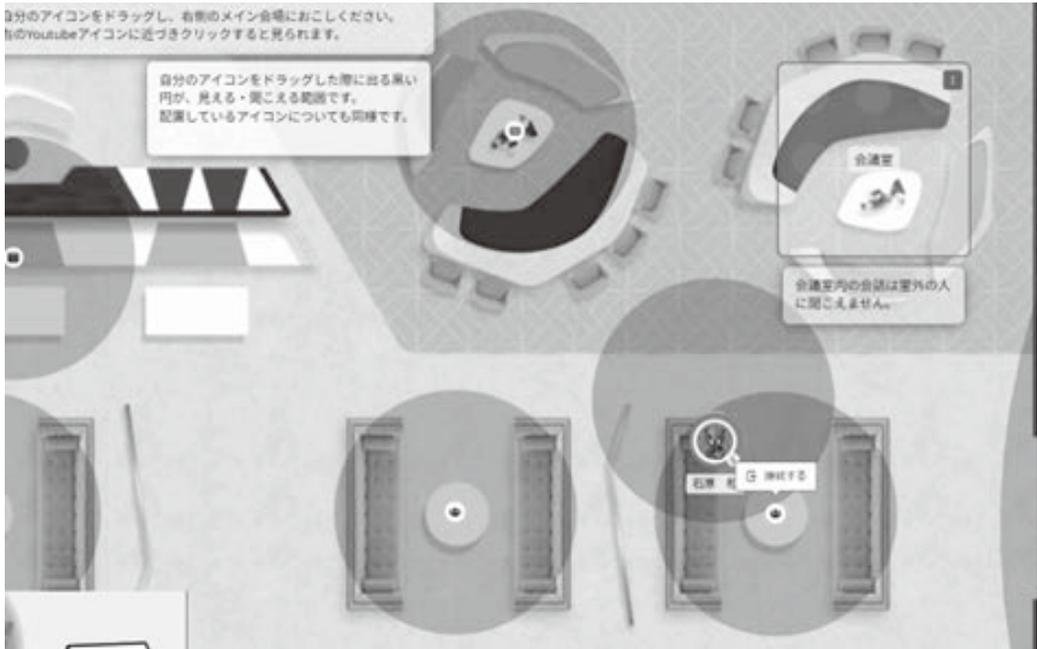


図2 oViceの仮想空間

たい場合は、自分のアバターを他人のアバターの声が聞こえる範囲の中に動かす必要がある。オブジェクトを使う場合は、オブジェクトの機能の効力範囲の中に自分のアバターを置き、オブジェクトをクリックすると線が出て繋がる。この状態になると機能が使用でき、また同じくオブジェクトと線がつながっている人と会話ができる。実際に学会で運用すると、会話あるいはオブジェクト効力範囲内へ自分のアバターの移動+オブジェクトのクリックしてから会話をするという点がわかりにくいようで混乱が生じた（どちらかができていない場合が多い）。むろん、参加者への事前レクチャーを入念に行っていたが、使用当日には上記のように操作がうまくいかない事案が多々発生し、スタッフ総出で補助する必要が生じた。

仮想空間は四角形で、広さはプランによってかわる。その仮想空間の背景、デザインは1枚の画像を貼り付ける形式となっている。その画像はテンプレートから選ぶことができるが、他にもペイントやパワーポイント、イラストレーターで作った画像や写真を利用することができる。また、この1枚の絵からなる空間をいくつか束ねることで階層をつくることができる（なお料金は一階層ごとにかかる）。

この画像の上に、「ミーティング」や「埋め込み（PDFビューアー）」、「映像」などの機能をもったオブジェクトを配置して会場を作る（図2 黒い円の中央）。「ミーティン

グ」や「埋め込み (PDF ビューアー)」、「映像」によってウィンドウがPC画面内に出てくるが、それをドラッグ&ドロップで好きな場所に動かしたり、大きさを変えたりすることができる。このウィンドウ表示が、他のサービスと比較した際の利点である。またオブジェクトの効力のある範囲内に自分のアバターを動かしてからそのオブジェクトをダブルクリックすると、自分のアバターとオブジェクトの間に線が繋がり、機能を利用したり、また同じく線が繋がった人と個室のような空間での会話をしたりできる仕組みになっている。特徴としては、このオブジェクトを開くことができる権限を管理者、メンバー、ゲストの三段階で設定できる。

オブジェクトの配置は編集ページから行う。置きたいオブジェクトを選択すると、オブジェクト一覧の中にリスト化され、座標を数字で指定していく形式となっている。背景上に表示されているオブジェクトとの対応関係がわかりにくいのがやや難点となっている。オブジェクトをおいた後は、元の仮想空間へ戻り、そこで効力の範囲を変更したり、埋め込むべき情報や文字を指定したりしていくことになる。数値入力の座標指定、実際のオブジェクトとの対応関係のわかりにくい編集ページのリスト表示や編集ページとメインの仮想空間のページの2つのページでの編集となることで、直感的には設定しづらい。

oVice 上での会話は同じオブジェクトと線でつながっている全員、「会議室」内の全員、あるいは自分の声の聞こえる範囲内にいる他者との間できる。カメラやマイクのオンオフは Zoom と共通だが、ヴァーチャル背景機能はない。カメラのウィンドウは、オブジェクトのウィンドウのように PC の画面内の移動や大きさの変更ができる。

また PC 画面の共有は可能だが、共有機能を通じて音声の共有はできない。チャット機能があるが、ファイルの送受信はできない (クラウドを介して URL を共有することで可能ではある)。拍手やいいねなどのリアクションはカメラでなく、アバターのそばに表示される。

料金は、背景の大きさ、枚数に対してかかる。すなわち、会場料金さえ払えば、参加人数は問わない設定となっている。無料枠もあるが、最大5名しか入ることができず、操作の練習以上の用途には使用できない。また、利用にあたっては、事前にオンライン上で担当者から利用説明を受ける必要がある。

3 ヴァーチャル学会をつくる：実践事例

3-1 【講義】キャンパスアジア日本研究Ⅱ (2021 秋)

まず、中国・韓国からの留学生を対象とした授業での Gather の導入事例を紹介する。

- ・導入の背景

この授業は、日本語で日本学に関わる議論をさせ、日本文化理解と日本語運用能力を

高めることを目的としていたものであった。2020年度以降、コロナ禍における移動制限の影響をうけ来日できず、オンライン留学という形でZoomを介して授業を行わざるを得なくなった。

Zoomでの授業を1年行ってみた結果、学生はそれぞれ自国にいる状況で、日本語をオンラインでの授業の時間のみ、その中の講師が設定した課題に対して発言するときしか使えない環境となってしまった。そのため、日本語を使う時間が十分に確保できず、コロナ禍以前の学生と比較して、明確にコミュニケーションの力、日本語運用能力が低下しているように感じていた。

また講師の立場としても、Zoomでは、顔色や筆記用具の動きを確認できず、話している内容が学生に伝わっているか把握しにくく感じていた。そのためより注意深く観察する必要があったが、グループワークを行う際にZoomのブレイクアウトルームを利用すると複数のグループの様子を同時に見ることができない点、ブレイクアウトルーム間の移動にもラグが生じる点、学生の電波状況によってはメインルームに取り残されてしまうため、そのフォローに終始せざるを得ないことが多々あった点、ブレイクアウトルームに講師が入室する際に入室中の待機画面が映るため学生の議論が途絶えてしまい、どのような話をしているのかが窺いにくく、適切なアドバイスができない点に不満を感じていた。

以上の状況を改善するために、Zoomによらない授業方法を考えるようになった。

・導入例

オンラインでの効率的な授業運営、議論の進行、授業外での学生間の交流の実現を目的に、オンライン留学の教室兼たまり場となる仮想空間を構築した。2021年度秋学期の受講者は15人であったため、当時は無料プランで運用できた。

授業は、全体での講義、グループでの議論・作業（15人を5人ずつ3グループに分けた）、議論した内容の全体への還元という3ステップで行った。こうした授業構成にあわせて、オブジェクトの機能や学生の動線を工夫し、仮想空間を構築した。具体的な構成は以下の通りである。

左側にマップ左側に講義用の教室を設置した。講義室は4つの個室で構成した。まずは全体講義用のメインルーム（図3左下）である。メインルームには仮想空間への入口を作成しており、学生がログインすると彼らのアバターがスポーンする（入場する）設定をした。メインルーム内には、講師がヴァーチャル教室内の学生全員に向けて発話できる「スピーカー」オブジェクトと、板書ができ、全員で閲覧できる「ホワイトボード」を設置した。また学生用に机を配置しており、学生のアバターがグループごとにそこに着席するようにした。

その上で、その学生用のテーブルからそのまま上に移動した場所にグループワーク用の個室を3つ作成した（図3左上ABC）。この中での議論は他の個室には聞こえないよ

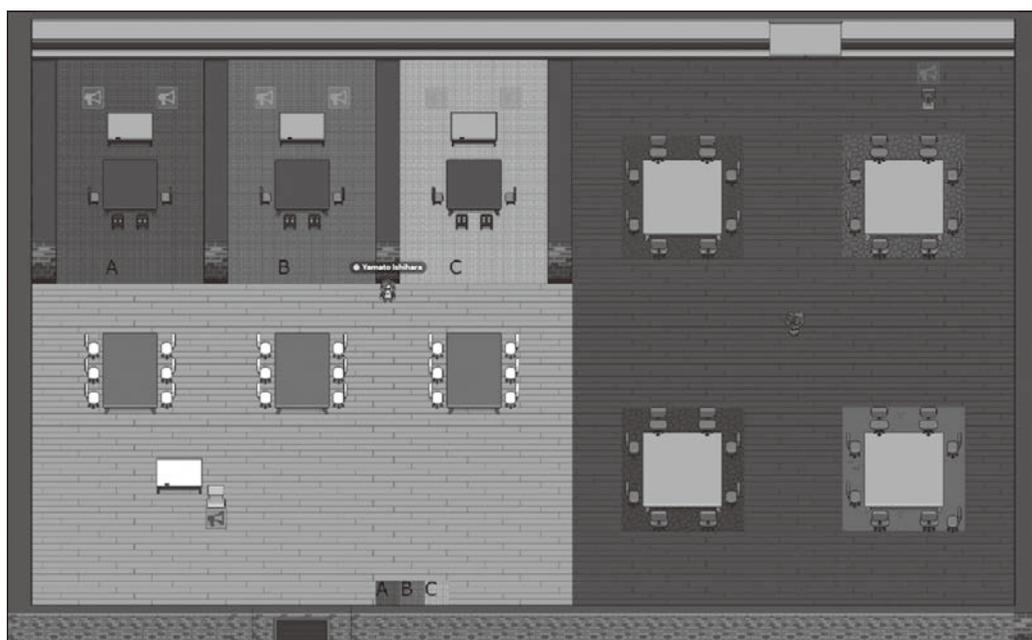


図3 ヴァーチャル教室の全景

うになっている。それぞれにアイデアをまとめるための「ホワイトボード」と、グループ作業の全体還元のための「スピーカー」を設置した。メインルーム内に、各個室の飛び地(図3メインルーム下)を、学生の議論の見回り用に作成した。講師がここを移動すると個室ABCを最短距離で移動できるように設定した。

右側には学生用の交流スペースを設置した。初期設定として、「ホワイトボード」「スピーカー」を設置し、4つのテーブルそれぞれに、同じテーブルに着席した人だけで会話ができるようにした。ただし、このスペースについては学生が自由にアレンジして良いこととした。この仮想空間を授業外の時間も常時開放した。

使用にあたっては、デジタルネイティブ世代ということを加味した上でより独創的な使い方が生まれることを期待して、あえて説明しなかった。

・導入の成果

ヴァーチャル教室を取り入れたことに対して、学生が面白がって利用する様子が見えた。授業時間外でも、教室内の配置換えやゲーム設置などをして遊びながら、話をしており、対面でのコミュニケーションができない中で、それを補填するコミュニケーションツールとして一定の成果があった。

しかし、ファイルをやり取りできない Gather では、データ共有用のサービスを併用しなければならなかったため、講師も学生も PC の画面を切り替える必要が生じてし

まった点は、授業ツールとしては使いにくさがあった。また、当時は海外のネットスピードが遅い環境からは接続がしにくかった。そのため、コミュニケーション上のメリットよりも通信状況によって授業参加に不公平が生じないことを優先して授業用ツールとして正式な運用は断念し、より少ない通信量によって安定した接続ができた Zoom に戻らざるをえなかった。

3-2 【学会】国際手話言語学会（2022 秋）

次に手話言語に関する国際学会への oVice の導入事例を紹介する。この事例には手話の使用を想定する必要があった。

・導入の背景

国立民族学博物館手話言語学研究部門に勤めていた際に、開催を受け持つこととなっていた国際手話学会（Theoretical Issues in Sign Language Research 14）の開催準備を 2016 年ころから段階的に進めていた。2020 年から本格的な準備を始めていたが、コロナ禍となり各国の出入国方針が再三に互って変更される状況にあったため、参加者が来日できるかどうかの見通しがたてられなくなり、オンライン開催を検討せざるをえなくなった。2021 年となっても学会開催時期の入国可不可が読めず、やむなく研究発表は対面と Zoom を併用して行うこととした。その上で、ポスター発表の開催にあたり会場にポスターを貼り出す形式では、オンラインから参加できないので、すべての参加者が研究発表に参加できるようにポスター発表についてはオンラインのみで開催すること

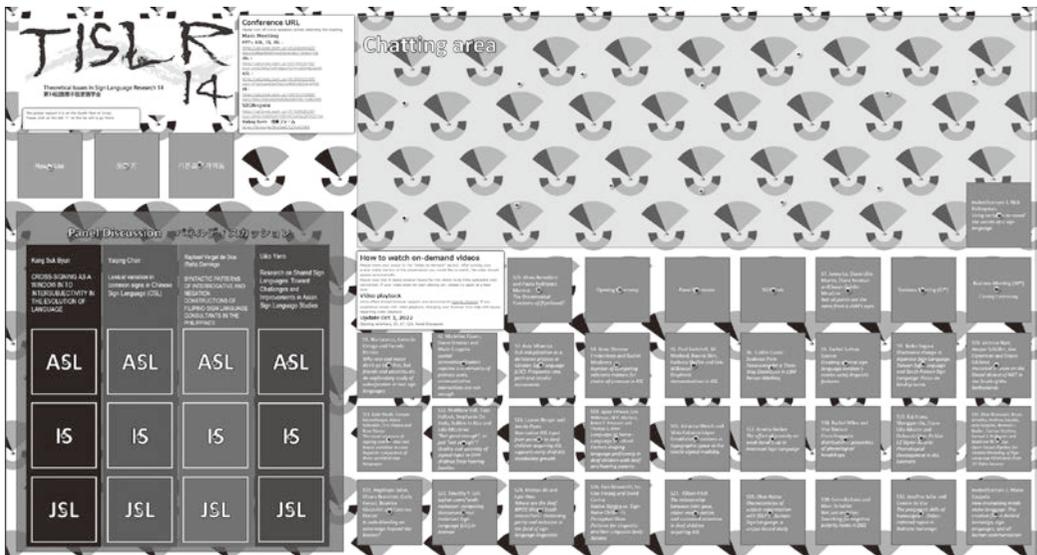


図4 メインルーム（1階）



図5 ポスターセッション会場 (2階)

となった。

そこで、手話でのポスター発表に耐えうるさまざまなオンライン会議システムを検討することとなった。その中で、発表用のポスターを表示するウィンドウ、手話を見るためのカメラのウィンドウが両方見え、それぞれの大きさや位置を参加者各自のPC上で自由に変えられるという点で、手話向きだと判断してoViceを導入することとした。

ポスター発表が主たる目的ではあったが、オンラインで開催する際、時差の関係で、国・地域によっては参加しにくくなることを考慮して、ダウンロードできない形で発表動画をアーカイブする場所、参加者同士の交流の場所、そして研究発表用のZoomのURLを掲載してオンライン参加の入口としても利用することとした。

・ 導入例

この学会は4日間の日程で行われ、世界中から約400人の参加があり、その中に多くのろう者を含んでいた。ヴァーチャル学会会場は、研究発表用Zoom URLの掲載、発表アーカイブ、交流の場とポスター発表の実施を主たる用途とした。

実質、学会の入口として機能することになったが、高額な参加料をとる学会のため、ZoomのURLや発表の内容が参加登録者以外に共有されないよう、ホワイトリストを作成し、参加登録を済ました人のみがヴァーチャル学会会場に入場できる設定をした。ポスター発表は約100件あったため、4回(30件/15件/15件/30件)に互ってセッションの時間をとった。

以上を鑑み、学会の入口となるメインルーム1層と、ポスターをおよそ30件ずつ掲

載した階層を3層作り、全部で4階建てのヴァーチャル学会会場を構築した。なお、すべての階層で最大サイズの会場を使い、400人の使用にたえる空間づくりをした。使用料金は、本来であれば、最大サイズ×背景4枚×1週間の料金がかかるはずであったが、学会利用に対する無料提供（当時）をうけた。

会場の構築にあたっては、パワーポイントで背景を作成した。まず、仮想空間への入口にもなる1階のメインルーム（図4）には、背景左上角の初期スポン位置（ログインしたときにアバターがある場所）周辺に操作方法についての映像が流れる「映像」オブジェクトを配置し、その右側に研究発表会場であるZoomのURLを埋め込んだ（図4左上）。メインルーム左下には、パネルディスカッション企画の前提となる発題をしている研究発表映像4本をそれぞれアメリカ手話、国際手話、日本手話の3言語分、「埋め込み」オブジェクトで掲載した。メインルーム右上には、交流スペースを配置した。ここには会話のための「ミーティング」オブジェクトを多数配置した。メインルーム右下には、研究の口頭発表のアーカイブを掲載した。発表者名と論題を示した枠を作成し、そこに「埋め込み」オブジェクトを配置しておき、終わったものから順に映像をダウンロードできない形（Google Driveに映像を置き、そのビューワー画面）で埋め込んでいった。

階層移動は会場左上のポップアップから行う。2階層以上はポスター発表会場とした。それぞれ約30件ずつ配置し、2階がポスター発表1（30件）、3階がポスター発表2及び3（各15件）、4階がポスター発表4（30件）の会場とした。それぞれの会場には、初期スポン位置の側に開催日程と注意を記し、また操作がわからない人を補助するスタッフが駐在するヘルプデスクを設置した。その上で、ポスターの番号と発表者、論題が書かれた枠を用意し、その枠内に「埋め込み」オブジェクトを配置した。ここにはPDFで作成したポスターをダウンロードできない形（Google DriveにPDFで置き、そのビューワー画面）で埋め込んだ。

以上の会場を作成した上で、アカウント作成や操作方法を周知するため、学会WEB上に操作方法を英語でまとめた（参考：https://cscenter.co.jp/tislr2022/program/oVice_explanation.pdf）。また、約1ヶ月前から会場を開放し、事前にポスターをみながらoViceの操作を練習できる環境を作った。

・導入の成果

全体として、カメラウィンドウとPDFや映像などのウィンドウが独立し、それぞれ自由に場所や大きさを変えられるという点は、参加者各自のPCの上に手話とポスターが見やすい配置が実現できるという点で、手話言語の学会のヴァーチャル会場として十分に機能した。また、発表のアーカイブの場としても、ダウンロードできない形のビューワー共有が実現したことは、発表者、主催者側ともに納得しうる形態となった。しかも、単にURLで共有し、各自で見る形式にしなかったことから、複数人で発表のアー

カイクを見ることとなり、そこから新たにヴァーチャル会場内で議論が生まれることもあった。時差という壁がある中でも参加者同士の交流を促進する効果があったといえる。

最大の難所となったのは操作面だった。事前の準備段階から他のサービスと比較して、クセのある操作感であることを自覚しており、その対応策として詳細な操作方法の説明書を作成し、学会会期より前から会場を開放するなど準備期間を設けたが、それでも操作方法がわからないという事態が多々生じた。特に仮想空間上に設置してあるオブジェクトと自分のアバターをつなぐ点と、当時のUIでは手話での会話に必要なカメラをオンにするまでに様々なステップが必要（Zoomのような単純なカメラオンオフ機能がなく、顔をPCの上に表示するためには「カメラ」オブジェクトを設置し、そこに自分のアバターを繋ぐ必要があった。現在は改善）で直感的に操作できず、混乱する参加者が多かった。オンサイトの参加者については、スタッフが対応したが、オンラインの参加者のフォローは必ずしもスムーズにはいかなかった。操作への理解が広まった頃には、ようやく想定通りの交流が可能となった。

また、ポスター発表では、議論の展開によって臨機応変に操作できるよう、オブジェクトから表示される内容の埋め込みに関する権限を緩めに設定していたことが原因で、設置済みのポスターが誤って消去される事案が次々と発生し、その対応に追われることとなった。権限の調整にも反省点が残った。

3-3 【懇親会】日本宗教学会ヴァーチャル懇親会（2022秋）

最後に、日本宗教学会のヴァーチャル懇親会での Gather 導入事例を紹介する。

・導入の背景

2022年度の日本宗教学会は、参加人数の規模が大きいこともあり、オンラインでの開催が決定していた。その中で、オンライン学会での参加者間の交流が乏しいことから、よりリアルな交流会企画を行いたいとする意向が大会実行委員の中で出ていた。その折に3-2の事例準備を進めているということから、オンライン交流会の運用について相談を受け、この準備に関わることとなった。

いくつかのサービスを紹介し、体験会をしたあと、比較的参加者の年齢層が高いことが見込まれたため、操作面の簡易さを重視し、Gatherを導入することとした。

・導入事例

基本的に研究発表用ではなく、交流促進を用途とした。人数に対して料金がかかることから、事前登録制を徹底した。結果、80人前後の登録者があり、実際には参加者50人強の参加となった。学会中の交流会ということで、2時間プラン（現在は無い）で運用した。

参加者の年齢層が高い事を想定して、事前に詳細な紹介WEBを作成した。当時の Gather はすべて英語のみのサービスだったこともあり（現在は日本語あり）、アカウン

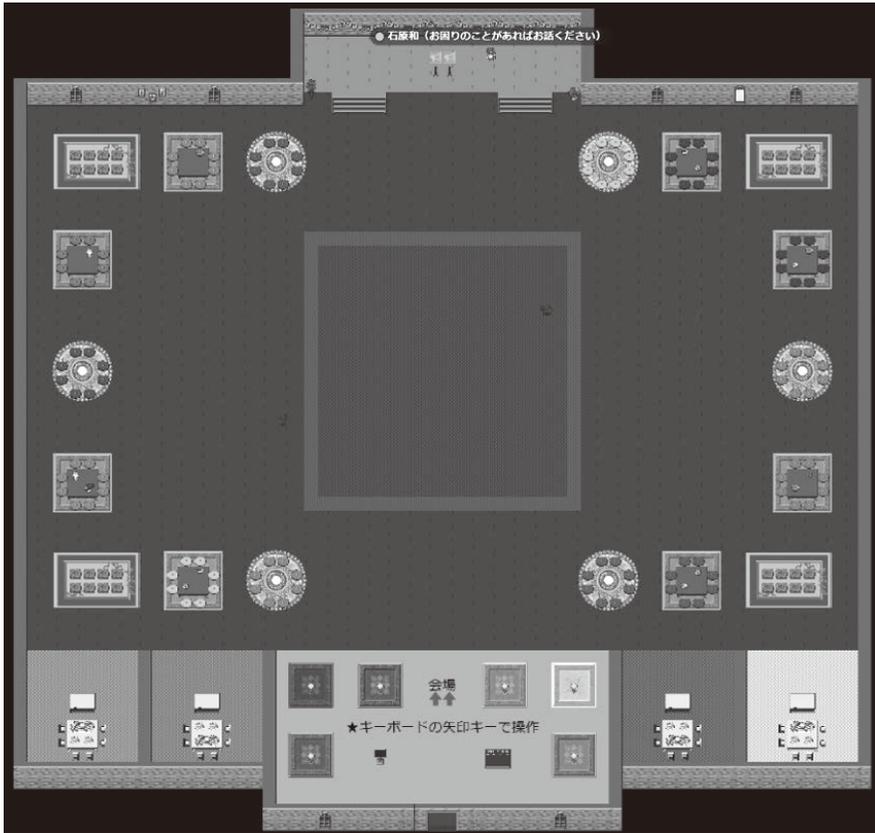


図6 ヴァーチャル懇親会会場

ト作成から操作方法に渡るまで詳細に文章と映像で説明をし、大会 WEB に掲載した（現在、大会 WEB は閉じられているが、筆者の個人 WEB にアーカイブを残している <https://ishiharayamato.wixsite.com/yamato-ishihara/post/> アーカイブ - 【バーチャル懇親会】gather-town の操作方法（基本編）、<https://ishiharayamato.wixsite.com/yamato-ishihara/post/> アーカイブ - 【バーチャル懇親会】gather-town の操作方法（詳細編））。また、開催日時以前から開放し、必要に応じて会場に入室、操作の練習ができるような体制を整えた。

会場内では、まず初期スポーン位置（入口、図録下中央）に操作方法とそれを示した上記の WEB の記事を埋め込んだ。その上で、個々での会話、交流ができるような環境整備を行った。具体的には小部屋（テーブル）を複数設置し、フリートークができる何もない場所（図6中央）を広めにとった会場とした。その他、挨拶、事務連絡用の場として、全体に向けた発話ができる「スピーカー」オブジェクトを設置した舞台（図6中

央上)を用意した。また、普段とは違う環境での会話の促進のためにいくつかの隠し部屋を用意した。

・導入成果

参加者からは概ね好評のことばを得た。特にコロナ以前の懇親会を知る方からは、「名前だけ知っていた人と出会えてよかった」「～さんと久しぶりに話ができよかった」など、Zoomとは違う自由な交流ができたことに満足した様子が見られた。また、新たな研究や、研究集会に繋がる話を各所で散見できた。当初不安視していた全英語のシステムや操作方法についても、事前準備が功を奏し、特に問題なくスムーズに進行できた。ただし、研究発表の場面とは違って画面共有やチャットの使用機会がほぼないこともスムーズな進行の要因であったと考えられる。

課題としては、参加するまでにはバリアがあるようで、「難しそう」「オンライン交流はコリゴリ」などの理由で参加人数が、対面と比べて伸びなかった。ただこれはヴァーチャル懇親会の問題というよりは、こうした懇親会文化がコロナ禍で途絶えてしまったのか、中堅以上の参加が多い一方で、若手の参加が少なかったことともつながっている問題にも見えた。いずれにしろ、(ヴァーチャルか否かにかかわらず)継続が重要となってくるだろう。

4 まとめにかえて：ロジスティクス構築のために

最後に、これまでの運用事例からヴァーチャル学会をつくる際に考えるべきこと、準備すべきことをまとめておきたい。

はじめに、どのような目的でオンラインコミュニケーションツールを使用したいのかをはっきりとさせる必要がある。本稿でも紹介してきた通り、オンライン会議システムにもメタバース系のシステムにも一長一短がある。会議や講演が主であるなら一人が主体となって話す事ができる前者の方が向いているし、交流に重きを置くのであれば同時多発的に複数の会話ができる後者が向いている。また、PC画面の共有、音声の共有、ファイルの共有などに差があるので、目的をはっきりさせ、用途に合うものを選ぶ必要がある。

次にどのような人が、何人参加するのかを明確にする。普段PCに慣れていない人が使うことを考慮すれば簡単に操作できるものを選ぶべきだし、事例にあげた手話関連の学会のように各自でカメラやプレゼンテーションの配置を最適化できるものを選ぶ状況もある。さらに、料金としても参加人数にかかるものは参加者が増えるだけ経費がかさむが、空間にかかるものは空間のキャパシティを超えない場合かぎり何人でも使える。かといって、少ない人数で使う場合は割高になることもある。このあたりは参加者の属性からくる必要性と料金とを天秤にかけて選択をする必要がある。

その上で、会のプログラムや会議・研究報告・交流の進め方を具体的に想定して、どのような空間（部屋）や施設（機能）が必要になるかを考えて会場設計をする。例えば、学会であれば、シンポジウム会場、分科会会場、ポスター発表会場の他、受付、本部、場合によっては書籍展示ブースを作成する。ここに適宜、オブジェクトで機能を付与していく。教室であれば、メインの教室の他、グループワーク部屋をつくり、そこにオブジェクトを付与していく。このときに会場内での参加者の動線を考え、なるべく大きく動かない済む動線、そこが何の空間であるかがわかりやすいシンプルな会場づくりが必要となる。これを徹底しないと、参加者が滞留したり、迷ってしまって必要な場所にたどり着けなくなってしまうたりすることが生じうる。

さらに事前準備として、操作方法の入念な共有が必要となる。多くの場合、ほとんどの参加者はメタバースツールを使用したことがない。準備する側は、サービスの試用をしながら比較をしたり、会場設計をしたりしていく中で、徐々に慣れていってしまい、ある程度わかっていることを前提に準備を進めてしまいがちである。使い方を事前に周知し、可能であればフリープランなどを活用してアバターをどう動かし、どのように機能を使うのかなどを体験できるようにしておく、当日の円滑な運営につながる。また、当日は、事前に確認をしていない人向けに会場内に簡単な操作方法を掲示しておいたり、説明用のスタッフや困ったときに駆け込む空間をアバターの初期スポーン位置のそばに配置しておいたりすると、不慮の事態に対応しやすい。

最後にコロナ禍になって、「Zoom 飲み会」なることばもよく聞かれたが、一対他の会話にうんざりしてオンライン交流会から足が遠のいた人も少なくない。また、新たなサービスがたくさん登場し、そのたびにそれぞれに独自の操作を覚えなければならず苦手意識を持つようになった人も多い。そうした状況を前提におくと、ヴァーチャル学会を通じて交流を盛り上げようとするなら、ポスターやSNS だけで宣伝するのではなく、参加するだろうと予測できる人に直接連絡してその人に周囲の人を誘ってもらうなどして、参加する人の輪をあらかじめ広げておくことも、当時の参加者を増やすことに繋がる。人数が増えれば、偶然のコミュニケーションも増えていく。オンラインコミュニケーションツールは便利なものではあるが、やはり現実の繋がりを超えるものではないので、“一般常識” でないツールを使う際にはこうした根回しが必要になってくる。

いしはら・やまと
(同朋大学仏教文化研究所)

〔研究会報告〕

「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

末村正代

SUEMURA Masayo

はじめに

2023年3月5日、複数の科研費研究による共催、南山宗教文化研究所の後援という形で、第一回「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」が開催された。20世紀初頭に渡米した日本人作家や詩人、禅僧が綴った文学を、仏教との関わりという観点から読み解くことを目的として、ニューヨークを舞台とした佐々木指月、ロサンゼルスを拠点とした千崎如幻、シアトル・サンフランシスコ周辺で活躍した翁久允が取り上げられた。以下、はじめにプログラムを示し、次いで各発表・コメント・フロアとの質疑応答の順で要略を記す。

2023年3月5日（日）9時～12時

発表①：堀まどか（大阪公立大学教授）

佐々木指月の宗教と文学の距離——禅、詩、ナンセンス随筆

発表②：末村正代（南山宗教文化研究所研究員）

北米禅に底流する詩情——千崎如幻とその詠歌

発表③：水野真理子（富山大学准教授）

コスモポリタン翁久允の軌跡——移民地文芸・郷土研究・仏教

コメント：守屋友江（南山宗教文化研究所第一種研究員）

発表①：堀まどか氏

一人目の発表は、堀まどか氏による「佐々木指月の宗教と文学の距離——禅、詩、ナ

ンセンス随筆」であった。

発表では、1906年に渡米し、ニューヨークを拠点として活動した臨済禅者であり文人、佐々木指月（1882-1945）が取り上げられた。冒頭では、指月の文芸を俯瞰し、その文芸空間の三分（①近代日本の詩壇／②ニューヨーク／③日系移民コミュニティ）と、その文芸の三分（①詩作／②随筆や小説／③上記二つを含む禅を伝える言葉）が示された。次いで、当時の文人がアメリカ西海岸を目指した背景として、野口米次郎の欧米での活躍と成功があったことが紹介された。指月の詩作に関しては、1916年『郷愁』、1922年『言葉の鳥籠』の二詩集に注目して、渡米後に詩作をはじめた経緯、詩作に集中した時期と理由、窪田空穂をはじめとする同時代人の評価にもとづき彼の詩が禅と深く結びついている点が指摘された。他方、1940年代まで継続的に執筆された「ナンセンス文学」をはじめとする散文に関しては、いわゆる〈アメリカもの〉随筆の先駆として、政治、風俗、文学、宗教などを幅広く扱い、日本文壇で評価と人気を得ていたことが報告された。最後に、これまで看過された指月の文芸、とくに日本語文学としての独自性と、芸術家と禅者が共存する越境者の境地を、社会や文化の全体像を含めて解明する必要があるとの見通しが示された。なお本誌には、本発表を踏まえた堀氏の論文「佐々木指月の詩作と禅までの距離——詩集『郷愁』の成立と同時代評を中心に」が掲載されている。参照されたい。

発表②：末村正代

二人目の発表は、末村正代による「北米禅に底流する詩情——千崎如幻とその詠歌」であった。

発表では、1905年に渡米し、アメリカ西海岸を拠点とした臨済禅者、千崎如幻（1876-1958）の禅布教と詩作が取り上げられた。冒頭では、千崎の活動の三分、1920年代のサンフランシスコ「浮遊禅堂」時代、1930年代のロサンゼルス「東漸禅窟」時代、1940年代の強制収容所「ワイオミング禅堂」時代が示された。1920年代の浮遊禅堂に関しては、当時の西海岸の混交的宗教状況を象徴する人的交流が見られることが報告され、その一例として、ユダヤ系アメリカ人スーフィー、サミュエル・ルイスとの交流が挙げられた。1930年代、ロサンゼルスに居を定めた東漸禅窟に関しては、禅窟に併設された「群英学園」の活動にアクセントを置いて紹介された。坐禅や法話を担う東漸禅窟に対して、群英学園は欧米人弟子に俳句、茶道、生け花など日本文化を教授する役割を担っており、その文化的活動が禅への参画や理解も推進していたことが指摘された。1940年代のワイオミング禅堂（戦中）に関しては、数多くの作品が史料として残されていることから、強制収容所における日系移民の生活や心情を知る手がかりとなり得るという可能性が示された。最後に、千崎の開教における詩歌とは、師と弟子が言葉を介

して禪の境涯を深め合う言語的・主体的・双方向的実践という点で、受動的に鑑賞されるもの（能や和楽器など）や、言語を伴わないもの（茶道や生花など）とは一線を画するという見解が示された。

発表③：水野真理子氏

最終発表は、水野真理子氏による「コスモポリタン翁久允の軌跡——移民地文芸・郷土研究・仏教」であった。

発表では、1907年に渡米したジャーナリスト・作家・郷土史研究家である翁久允（1888-1973）が取り上げられた。冒頭では、在米中に展開された移民地文芸論と、1930年代以降の郷土研究、戦後の三尊道運動のつながりと、そこに見られるアメリカ体験の影響を考察して、アメリカ・日本・富山にわたる翁の活動を包括的に捉えるという研究目的が示された。まず、アメリカ時代の移民地文芸論に関しては、それが世界文学の一ジャンルとして社会変革の役割を果たすべきものであるという彼の主張が提示され、ここにはアメリカ体験のなかで形成された彼の「世界人」というコスモポリタン思想が底流しているという見解が示された。次に、その「世界人」思想が、民族性を撥無するものではなく、かえって民族性を堅持することによって、自文化の尊重から他文化の尊重、差別なき世界へと発展する内実をもつことが解説された。さらに、こうした民族性堅持の思想は、1930年代における仏教およびインドへの関心、その後に着手された富山での郷土研究においても基盤となるものであったことが指摘された。最後に、1944年に翁が創唱した三尊道運動という草の根文化運動の特徴と仕組み、目的が紹介され、それが世界・人類という大局的視野を備えた個々の文化的社会改革であるという点で、彼の「世界人」思想のより徹底された形態であったという認識が示された。

コメント：守屋友江氏

三者の発表後、守屋友江氏が各発表者にコメントを述べた。はじめに、今回の研究会が、日本文学、アメリカ文学、移民地文芸、宗教学、移民研究、アジア系アメリカ研究など諸領域が交錯する場に生まれるもの、領域別の視野では見落としてしまう狭間の人々を見ていく試みであり、同時に、三者の同時代史として共通性や独自性を考察していく方向へも広がり得るものであるという総括がなされた。

次に各発表について、堀氏に対しては、指月の文芸の源泉となっている禪は、芸術家気質の孤高性やユーモアを特徴としており、伝統的な禪には収まり切らない一歩踏み出した面があったのではないかという意見が示された。また、日本の文壇や既成教団とは距離をおいていく現実のなかで、指月のいう〈郷愁〉とはどこへ向かうものであったの

かという問いがなされた。末村に対しては、千崎と禪窟の人々が、師弟という垂直的關係ではなく、同門弟子のような水平的關係を構築していたことを指摘したうえで、その双方向的關係から、千崎がいかなるフィードバックを受けていたのかという問いがなされた。また、千崎とルイスとの交流に関して、教義ではなく文化を介したからこそ、交流が成立し得たのではなかという意見が示された。水野氏に対しては、翁の思想がもつ特殊と普遍の繋がり、特殊から普遍へという構造を押さえたうえで、戦中に彼が用いた「日本精神」が、当時の排外主義的「日本精神」と異なることを指摘し、そこにも特殊と普遍が連絡する翁思想の一面を看取り得るのではないかという意見が示された。また、翁が日本の源流として、なぜ東アジアではなくインドを選んだのかという問いが提示された。

コメント後、各発表者からひと言ずつ応答があった。はじめに堀氏は、『郷愁』刊行後の日本への一時帰国を機に、指月は日本社会・日本人から乖離する傾向を示しており、その詩境に変化がみられる点に留意する必要があると応答した。そのうえで、三木露風の評論を踏まえ、指月の〈郷愁〉とは、単なる望郷ではなく、彼が求めた宗教的真理の世界への郷愁、彼の詩とはそうした世界から下りてきた表現であったと考えられるという回答が示された。次に末村から、千崎と弟子との水平的關係について、近代教育思想の影響という積極的側面と、印可を受けていない引け目という消極的側面があったのではないかと応答がなされた。弟子からのフィードバックに関しては、現時点で事例は見出せていないが、英語原稿の校正やアメリカの社会・思想・文化の理解という面で、恩恵を受けていたと考えられるという見解が示された。最後に、水野氏は、翁のインドへの関心と渡印について、いくつかの偶然が重なった結果であるとの回答を示したうえで、具体的な要因として、富山出身の元代議士で日印間の文化交流を推進していた人物からの誘いや、仏教の篤信家であった父からの助言と父の死、当時の日本の表面的な西洋化に対する反動などを提示した。加えて、柳田国男の影響から、インドだけでなく氏神など日本固有の宗教や文化にも興味を寄せていたという翁の一面が紹介された。

フロアとの質疑応答

一人目は、20世紀初頭の西海岸、とくにシアトルの邦字紙資料の現状を問う質問で、堀氏に対してなされた。堀氏は、とりわけ1910年代のシアトルの邦字紙資料がきわめて少ない点に同意しつつ、『大北日報』に掲載された1930-1940年代の指月の記事に関しては、日付の特定が進んでいると回答した。質問者からは、オンライン・アーカイブの文字認識精度が低く実質的に機能していないことが問題点として示された。

二人目の質問は、現代のセトラー・コロニアリズムの観点から、発表で取り上げられ

た日系移民三者がアメリカで白人以外の民族コミュニティにどのような影響を与えたのか、彼らの活動に他コミュニティ抑圧に繋がる部分があったのかどうか、さらに、ジェンダーの観点から、三者の活動が男性中心性を発揮する活動だったのかどうか、という二点であった。水野氏からは、当時の日系人がいわゆる「女性的な」仕事を担っていたことなどを理由に、翁に関しては、彼のコスモポリタン思想も含め、むしろフェミニスト的一面が見られるとの認識が示された。堀氏は、渡米前から指月が属していた居士禅グループには平塚らいてうを代表とする先進的知識人女性が多く、また渡米後の弟子にも中産階級女性が多く含まれていたと紹介し、そもそも伝統的な日本仏教諸派とは異なるあり方であったと応答した。守屋氏は、セトラ・コロニアリズムに関して、ハワイと本土というアメリカの国内状況の違いを挙げ、本土では民族コミュニティ同士が頻繁に交流する機会がなかったのではないかと指摘し、日系人の植民地主義を考える場合、移住先の政治状況や文脈を慎重に見極める必要があるという見解を示した。

おわりに

以上、2023年3月5日に開催された「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」の報告であった。予想を大幅に超える57名の参加申し込みがあり、問い合わせアドレスに翌日以降も複数の質問や情報が寄せられるなど、本テーマに対する関心の高さが窺える研究会となった。今回は、20世紀アメリカ、日系移民、仏教という枠組みで開催したが、「文学と宗教」という主題が照射する範囲は、無限の広がりをもっている。次回以降も研究会を重ねていきたい。

すえむら・まさよ
(南山宗教文化研究所)

〔研究会報告〕

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

石原 和

ISHIHARA Yamato

はじめに

本シンポジウムは、JSPS 科研費若手研究「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」（代表者：石原和、課題番号 20K12822）を主催とし、その成果公開の一環として、南山宗教文化研究所の後援を得て、2023年3月18日に開催したものである。以下では、本シンポジウムの主旨を、科研研究とその一環として進められた清水諫見氏旧蔵如来教関係史料整理プロジェクトと関連づけて述べておきたい。

本研究は、幕末～明治期の新宗教運動を、近世史と近代史の枠組、教団史の枠組を架橋しながら論じ直すことでその全体像を提示し、それによって新たな宗教史像を描こうとするものである。従来、近世近代移行期の宗教史的記述は、近世史あるいは近代史のどちらかに軸足を置くかで違った像が提示されている傾向がある。また、国家神道に関わる論点以外の研究は厚くないのが現状である。一方で、教団史という形での研究が宗派ごとに進められているが、それらの成果が相互に共有され、集約されることはほとんどなかった。そのため、近世から近代にかけての宗教動向の個別的な記述にとどまっており、それらを包括する像は描ききれていない。かかる課題に対して、本研究では、近世以来の活動が、近代に新たに成立し、変容していく秩序の中で叶わなくなった結果、複数の教団組織の境界を越えて行き来をしながらその実現を模索した教団未満の宗教者の活動に注目することで、近世から近代にかけての宗教構造の変動を捉えようとしている。

かかる教団未満の宗教者の動向を追う研究の一つの柱として、一橋大学附属図書館に寄託されていた清水諫見氏旧蔵如来教関係史料の整理プロジェクトを進めてきた。この史料群は、1979年に如来教信者の故清水諫見氏から寄託されたものである。その内容は、近世から近代の教団及びその関係者に関わるものとなっている。この内、このプロジェ

クトを始める前の時点で、すでに清水氏による寄託に関わった神田秀雄氏らの手によって、教祖在世時代から幕末期までの史料や近代の指導者らの著作などについては一旦整理を終えられていた。しかし、約100点にもものぼる明治期の書簡史料についてはほとんど手を付けられておらず、ゆえに史料群全体としても整理、調査中という扱いになっており、未公開のままとなっていた。実はこの明治期の書簡史料には、近世近代移行期の如来教の活動公認模索過程や布教活動、明治末年から大正期の宗教行政の展開に伴う諸動向が如実に記録されていた。

そこでその全体像を把握し、その史料を用いて近世近代移行期の宗教構造の変容を明らかにするために、一橋大学図書館の協力を得つつ、この史料群の再整理と研究を進めることとなった。これにあたって、前述の通りこの史料群の寄託に関わり、長年如来教研究を進めてこられた神田秀雄氏と、近代の地域と神社、神職の関係を専門としている吉水希枝氏に協力を仰ぐこととなった。以来三名で、史料の復元、整理、データ化、目録化、翻刻、研究作業を進めてきた。本シンポジウムはその一区切りとして企画したものである。

本シンポジウムでは、以上の経緯からこのプロジェクトに関わった3名の報告を用意した。神田報告では史料群全体の概要を論じた。それをうけて、残る2名は、史料から明らかになったことを「活動の公認化」「独立」をキーワードとして論じた。石原報告では、これまで研究史上の空白であった近世近代移行期の如来教が明治初年の宗教制度の中でどのように活動の公認化を得ようとしたかを論じた。吉水報告では、明治中期から昭和期にかけて宗教団体法へ至る動向がおこる中で、如来教の独立に向けた動向を論じた。以上の報告構成によって、史料群の性格とそこから読み取れる如来教の展開を提示し、さらに一歩進んで、その基底にある信仰集団の管理に関わる行政の展開を展望しようとした。

なお、シンポジウム開催から1年がたった2024年3月現在、上記プロジェクトの成果として、①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、②一橋大学図書館WEBページでの史料公開「清水諫見氏旧蔵如来教関係史料」(https://www.lib.hit-u.ac.jp/retrieval/collections_bunken/collections/s-nyoraikyo/)が出ている。あわせて参照されたい。

シンポジウムの主旨

如来教とは、1802年に、名古屋熱田で、元武家奉公人の喜之が開いた「民衆宗教」である。この如来教については、史料的な制約から、大きく分けて、教祖在世期と昭和初年の第二次宗教法案への対応期の二つの時期に研究が限定されてきた。そのため、その間の近世近代移行期の動向、すなわち近世の信仰集団がどのように近代を迎え、明治

期にどのような経過を経たのか、ほとんどわかっていなかった。

かかる状況において、このたび、これまで手つかずとなっていた教団の改革運動に関わった清水諫見氏旧蔵史料の整理・翻刻を行った。この新史料は明治初年から昭和期にいたる如来教の動向に関わるもので、明治初年の活動公認獲得過程や、名古屋と東京の講中の軋轢など、これまでの空白期の如来教の展開がわかってきた。このシンポジウムでは、新たな知見を近代日本の宗教制度や近世近代移行期の宗教を取り巻く問題を展望しつつ報告する。

発表の概要

神田秀雄「『清水諫見氏旧蔵如来教関係史料』の基本的性格」

本報告の役割は、「清水諫見氏旧蔵如来教関係史料（以下、「清水氏史料」）とはどのような史料で、なぜそれが残されているのかを、如来教関係史料全般の存在状況（公開状況）との関連で明らかにすることにある。1802（享和2）年、現在の名古屋市熱田区旗屋で、当時47歳の元武家奉公人の女性喜之（きの）が創唱した如来教（本部の現在の名称は登和山青大悲寺。通称は「御本元」で、教祖喜之の出生地）は、教勢の最盛期に当たる昭和10年代には、九州以外の全国に約70箇所の末庵があったという。また一尊教団は、1929（昭和4）年、東京西巢鴨の如来教の末庵東光庵を拠点に「一尊如来教」の名で事実上の分派を形成したが、戦後、正式に一尊教団（本部は金沢市の如来庵）として独立した。

両教団は、膨大な教典『お経様』の扱いで、まったく立場を異にしている。1927（昭和2）年、東京帝国大学助教授（当時）石橋智信が、論文「隠れたる日本のメシア教—一尊教の教団生活とその信仰内容—」（『宗教研究』新第4巻4～5号）によって如来教をはじめて学界に紹介したが、その直接の契機は、愛媛県八幡浜町の末庵天性庵で如来教に入信後、御本元で出家して東光庵に配属されていた清水諫見氏（1901～1984）が、日本大学専門部宗教科に入学し、同大学講師を兼務していた石橋に師事したことだった。石橋は、以来、太平洋戦争の敗戦まで如来教の顧問役を担ったが、それは如来教が、1940（昭和15）年施行の「宗教団体会法」に対応しようとしたための例外的事態で、同教は今日でも、同教の出家以外には『お経様』を公開しない方針を堅持している。それに対し、もともと東光庵の和尚だった清宮秋叟（1863～1941）は、清水氏の大学専門部入学を支持し、昭和初年には「開顕」運動（如来教を世に知らしめる運動）を主導して、教典の公開や教学構築に熱心だったが、清宮没後の1971年、村上重良・安丸良夫編『民衆宗教の思想』の刊行に際し、清宮の道統を汲む一尊教団が所蔵史料を公開したことで、一般研究者の如来教研究がはじめて可能になった。

「清水氏史料」は、如来教信者の清水諫見氏が、1979年、一橋大学附属図書館に寄贈された200点余の史料群であるが、一尊教団の公開史料に欠けているものを含んでいるため、これまで、その欠を補う役割を果たす史料群として利用することが多かった。しかし今回、全点数の約半数を占める、明治～昭和期の書簡類総計約100通を共同研究者3名で翻刻した結果、明治期の指導者小寺大拙(1838～1913)の書簡約80通(毛筆)は、如来教の近代教団形成期の一次史料として貴重なものであることが判明した。そのほか、小寺大拙や清宮秋叟等が執筆した教義文書や遺墨、昭和初年の「開頭」運動に関する文書、1940年施行の「宗教団体法」に対応して展開された「単立教会」への昇格運動に関連する文書、清水諫見氏自身が蒐集した書籍・印刷物、等が含まれている。なお書簡類のほとんどは、上記、昭和初年の「開頭」運動の過程で、明治中期頃までの如来教史上の史実を掘り起こすことを主目的に、清宮秋叟等が、各書簡の受取人に当たる教内関係者やその子孫等から蒐集した史料だと推定できる。

(文責：神田秀雄)

石原和「明治15年前後如来教の活動公認への模索」

本報告は、明治15年前後に展開した如来教の宗教活動の公認過程とそのヴァリエーションを解明すること、以上をもとに如来教の公認形態を近代宗教史の中に位置づけることを目的とした。

喜之没後の如来教は鉄地藏堂という仏堂を拠点としていたが、明治維新後、仏教教団に属する住職を持たないという理由で廃寺となる。それでも返却された鉄地藏堂を拠点として小寺大拙を中心に活動を再興していく。しかし、明治15(1882)年2月、その活動の無資格性が巡査によって指摘される。この背景には、同年1月に宗教活動の拠点として祠堂を認めるが、その際は届け出よとした達が出されたことがあった。これに対して名古屋の講中は、鉄地藏堂を法持寺住職の受持仏堂とするという対応を選んだ。これは近世以来続く神祠仏堂の存続のための制度で、寺院住職の管理という形式をとるが宗派の管理下には置かれられないため、従来の活動を維持できるものであった。

一方で東京を拠点とした如来教信仰は、名古屋での鉄地藏堂の受持仏堂化によって公的な活動根拠を得られなかった。それはこの制度はあくまでも一つの仏堂を拠点とする活動を認めるものだったからである。そこで東京の講中は改めて公認化を模索した。明治15年6月に大成教傘下の講社としての活動を模索するも、神道化してしまうとして実現しなかった。結果、明治19年に臨濟宗妙心寺派海蔵院の信仰を支える大悲教会となることで活動の公認を得た。だが、この形式は宗派、その寺院の管理下にあり、臨濟宗の信仰を支える役割を課せられたものであった。

近代の教団未満の宗教者が活動の公認を受けようとするとき、教派神道あるいは仏教

教団を補翼する役割をもつ講社、教会を組織するか、その構成員となる必要があった。東京の講社はこの原則の下、大成教や臨済宗妙心寺派といった教団の傘下での活動を模索したといえる。一方で、名古屋の講中はこの原則の外にあった民間の信仰継続のための仏堂管理体系によって活動を維持した。こうした如来教の存在形態を巨視的にみると、如来教は「教団」を形成せず、拠点ごとに活動公認を得ており、複数の「教団」をまたいで存在していたといえることができる。なお、受持仏堂の制度やその管理のあり方、それが近代の宗教動向に与えた影響はほとんど詳らかになっておらず、その解明は今後の課題となろう。

(文責：石原和)

吉水希枝「宗教行政からみる如来教」

本報告は、近代の宗教行政、特に宗教法案に関する議論のなかで、如来教のような信仰集団がどのように認識されていたのか、そして宗教法案に対して如来教がどのように対応したのかを明らかにし、宗教行政史上に如来教を位置付けることを目的とした。

昭和期には政府において、統一的な宗教法制定のための議論が行われる。議論の中で、仏堂は現存のものを整理することが強調され、宗派管長を通して管理を強化する方針について論じられた。明治期の如来教は、御本元は曹洞宗法持寺の受持仏堂として、関東の講中は臨済宗海蔵院管下の教会として活動しており、形式的に既存宗教の傘下に入ることで活動を継続していた。このため、昭和2年の第二次宗教法案の登場により、如来教は既存宗教の管轄に入るか、法人格を与えられない宗教結社のいずれかになる選択を迫られる。

このような宗教法案が、既存宗教の「保護」と邪教の「撲滅」を目的としていると認識したのが関東の講中である。彼らは、如来教を独立した宗教団体として公認を得ようと運動した。この運動は頓挫するものの、昭和14年の宗教団体法施行後、御本元は宗教結社として如来教を届出で曹洞宗から独立し、その上で法人格を有する単立教会として認可されることを目指した。

如来教のような信仰集団は、宗教行政としては整理し統制下におきたい存在であり、脱仏堂化して単立教会を目指す如来教の動きは、想定とはずれるものであったと思われる。如来教教団としては「独立」した宗教であるとの自己認識が強く、既存宗派を通じた統制が強まることは許容できなかった。このため直接国家と繋がる道を選んだといえるだろう。

(文責：吉水希枝)

いしはら・やまと
(同朋大学仏教文化研究所)

〔研究会報告〕

JJRS 創刊 50 周年記念シンポジウム

——日本宗教研究の過去・現在・未来

ケイトリン・ユゴレッツ

KAITLYN Ugoretz

2023 年、南山宗教文化研究所 (NIRC) は、*The Japanese Journal of Religious Studies* (JJRS) 創刊 50 周年を記念して、「日本宗教研究の過去・現在・未来——*The Japanese Journal of Religious Studies* 創刊 50 年」と題した盛大なシンポジウムを開催した。6 月 9 日と 10 日の両日、世界各国から NIRC と JJRS の研究者や友人が集い、創刊からの歴史、日本宗教研究の近年の展開、そしてこの分野の将来について考えた。

JJRS の創刊号は、1974 年 3 月、*Contemporary Religions in Japan* の後続誌として刊行された。国際宗教研究所の David Reid は、戦後日本の宗教研究を推進するうえで、本誌が主導的な役割を果たす潜在性を秘めていることを見抜き、掲載される研究の多彩さを示すために誌名を変更した。同誌の管理運営は 1981 年に NIRC に移管され、現在に至っている。

数え切れないほどの人々が、本誌の航路を描くために夜遅くまで尽力してきた。50 周年記念行事には、元編集長の Paul Swanson、長年の顧問である林淳と Jim Heisig、元副編集長の Clark Chilson、現編集長の Matthew D. McMullen など、これらの功労者の多くが参加した。元編集員で現南山大学学長の Robert J. Kisala は、日程の都合がつかなかったにもかかわらず祝辞を贈り、気持ちのうえで出席した。さらに会場には、これまでの客員編集者、編集コンサルタント、JJRS の執筆者が詰めかけた。

今日、JJRS が最先端の学術成果を先導するというレガシーを受け継いでいることを誇りに思う。内容や射程の面で、本誌は日本における宗教研究の学際的なアプローチを提唱してきた。そして刊行物の面では、オープンアクセスの先駆者であり、現在では近年リニューアルした NIRC ウェブサイトでデジタル版をダウンロードできるほか、オンデマンド印刷される紙媒体として世界中で流通している。

シンポジウム初日の幕開けは、本誌の歴史における数多くの節目に焦点を当てた、元

編集長の Paul Swanson と林淳の発表であった。この回顧談は、多くの人々に、日本宗教という研究分野を発展させる一助となった学術的な論争や進展を魅力的かつノスタルジックに垣間見せた。講演の最後に、林氏は黄金のバトンを披露し、大きな拍手のなか、Swanson 氏とともに厳かに McMullen 氏に手渡した。その午後には、Clark Chilson(ピッツバーグ大学)・星野靖二(國學院大學)・Keller Kimbrough(コロラド大学)・Jacqueline Stone(プリンストン大学名誉教授)で、パネルディスカッション「日本宗教の研究について」がおこなわれた。ディスカッションのテーマは、*JJRS* が自らのキャリアや日本宗教の分野にいかなるインパクトを与えたか、日本宗教という分野の現状を踏まえ、いかなる研究上の可能性や課題があるか、日本宗教の研究にいかなる展望を描いているかなど、多岐にわたった。パネリストのコメントを受けて、会場全体で活発な議論が交わされた。

シンポジウム2日目は、日本宗教の分野における挑戦的研究を企図したいくつかの発表に焦点が当てられた。午前中は、Emi Foulk Bushelle(ウェスタン・ワシントン大学)が、「国学および日本文献学の仏教的起源」というテーマで発表をおこなった。Bushelle氏は、17世紀の真言僧である浄厳と契沖、彼らの「失われた」仏教真理を言語から再発見する試みまでさかのぼり、本居宣長に代表される文献学を考察した。Orion Klautau(東北大学)は、「近代日本における公共的仏教研究の歴史について」という自身の研究を共有した。Klautau氏は、東京大学における初期の日本の学術的仏教研究と、大乘仏教をめぐる国を超えた言説が、仏教が「文明化された」日本国家の建設にどう貢献し得るかという問いに、いかにして応えようとしていたかを跡づけた。

午後のセッションは、Jolyon Baraka Thomas(ペンシルバニア大学)と Aike Rots(オスロ大学)による発表であった。Thomas氏は、「教育政策関係者としての宗教学者と戦後日本における教育政策の宗教的側面」と題された発表で、戦後日本における教育政策の立案において宗教学者が果たした役割と、宗教教育に対する論争が、公共的な必要性よりも分野的・国家的・経済的利益を反映することがいかに多いかという点に関して批判を加えた。Rots氏は「越境——アジア人新世における「日本宗教」研究の再考」で、宗教学の現在と未来に関して、「方法論的ナショナリズム」と日本創生プロジェクトを批判し、環境人文学や人間以上(more-than-human)の関係に光を当てる事例研究とともに、アジアの人新世における超国家的で場所基準の儀式比較を支持するという議論を展開した。

JJRS 50周年は今や過去となったが、当日の内容は、行事に参加できなかった現在および未来の研究者にも引き続き公開されている。シンポジウム全体は、ヴァン・ブラフト奨励研究員・石原和の技術協力と、同研究員・末村正代の後方支援によって収録された。新編集員の Kaitlyn Ugoretz は、プログラムの進行状況をソーシャルメディアに投稿することで行事へのオンライン・アクセスを可能にし、後日発表映像を編集し、

NIRC の新しい YouTube チャンネル (@NIRC-nanzan) にアップロードした。「いいね」とチャンネル登録をお願いいたします！最後に、編集者と登壇者は現在、この重要な行事から得られた知見の結晶化を確約する、記念すべき JJRS 50 周年特集号を準備中である。JJRS のこれまでの 50 年に、そして来たるべき 50 年に乾杯！

(訳：末村正代)

1 日目：6 月 9 日（金）13:30 ～ 17:30

発表

Paul Swanson（南山宗教文化研究所名誉教授）

“Fifty years of the JJRS” [JJRS の 50 年]

林 淳（愛知学院大学、NIRC）

“The JJRS and the Study of Japanese Religions” [JJRS と日本宗教の研究]

パネルディスカッション

“On the Study of Japanese Religions” [日本宗教の研究について]

Clark Chilson（ピッツバーグ大学）

星野靖二（國學院大學）

Keller Kimbrough（コロラド大学）

Jacqueline Stone（プリンストン大学名誉教授）

2 日目：6 月 10 日（土）9:00 ～ 17:00

“Research on the Study of Japanese Religions” [日本宗教の分野における研究]

午前

Emi Foulk Bushelle（ウェスタン・ワシントン大学）

“National Learning and the Buddhist Roots of Japanese Philology” [国学および日本文献学の仏教的起源]

Orion Klautau（東北大学）

“Towards a History of the Public Study of Buddhism in Modern Japan” [近代日本における公共的仏教研究の歴史について]

午後

Jolyon Thomas（ペンシルバニア大学）

“Scholars of Religion as Educational Policy Actors and Religious Aspects of Education Policy in Postwar Japan” [教育政策関係者としての宗教学者と戦後日本における教育政策の宗教的側面]

Aike Rots (オスロ大学)

“Crossing Boundaries: Rethinking the Study of ‘Japanese Religion’ in the Asian Anthropocene” [越境——アジア人新世における「日本宗教」研究の再考]

〔研究会報告〕

南山宗教文化研究所主催セミナー第1回 「学会誌への論文投稿」趣旨と報告

守屋友江

MORIYA Tomoe

本セミナーは、南山宗教文化研究所の新たな試みとして、大学院生やポスドク、early career の若手研究者を主な対象に、日本語および英語の学会誌への論文投稿をするにあたって留意すべき注意点やアドバイスを行うことを目的として実施した。とりわけ、第二言語による論文投稿を検討している、留学生を含めた研究者にも役立つ情報を提供することを念頭に、日本語の『近代仏教』（日本近代仏教史研究会）¹ 編集主任の大谷栄一氏（佛教大学教授）と、英語の *Religious Studies in Japan*（日本宗教学会）² 編集長の星野靖二氏（國學院大学教授）のお二人に、セミナー講師を務めていただいた。『近代仏教』は近年、日本人だけでなく海外にルーツをもつ研究者による論文やシンポジウム報告などを多く掲載しており、また *Religious Studies in Japan* は日本宗教学会会員を中心とする執筆者の、宗教学に関する英語論文や学会パネル報告に基づく論文を含んでおり、いずれも定評のある学会誌である。

プログラムは下記の通りである。

日時：2023年7月10日（月）19時～21時

会場：Zoom

講師：大谷栄一氏（佛教大学、『近代仏教』編集主任）

星野靖二氏（國學院大学、*Religious Studies in Japan* 編集長）

司会：守屋友江

オンラインということもあってか、平日の開催にもかかわらず国内外から72名の申

1. <https://www.mjbh.jp/journal>

2. <https://jpars.org/bulletin-religiousstudies-en.html>

込みがあり、当日は45名が参加した。このことから内容への関心の高さがうかがえる。とりわけ、南山大学大学院をはじめ各地からの大学院生やポスドクなどの若手研究者が多かったのは、主催者として大変喜ばしいことであった。

*

まず、大谷栄一氏に日本語雑誌への投稿について、続いて星野靖二氏に英語雑誌への投稿について、それぞれレクチャーを行っていただいた。諸学会での編集委員・査読経験を踏まえての、お二人によるレクチャーとその後の質疑応答の概要は以下の通り。

大谷栄一氏

論文執筆自体については解説書があり、また指導教員からの指導があると思うので、それを参考にしてもらうこととして、今回は論文投稿と査読に関するレクチャーを行う。社会学系の学会では査読の方法や詳細な投稿ガイドラインが公開されているが、とくに宗教学系に限っていえば必ずしもそうになっていないことが多く、課題といえるだろう。そこで、他領域での投稿と査読に関するガイドラインや運営方法を論じた先行研究と、複数の学会編集委員会での経験をもとに、日本語の学会誌への投稿に必要な基礎知識と注意点などを説明することとしたい。

査読がない場合もある学内紀要と違い、学会誌は編集委員会による厳密な査読が行われる。この査読体制は学会により異なる。学外での発表や論文投稿は、いわば他流試合のようなもので、研究の視野や枠組みを広げ、深めるのに役立つ。学会誌は、編集委員会・査読者・投稿者の三者によるやり取りを通して投稿論文の採否と評価が決まる点では共通している。投稿する学会誌の投稿規定やバックナンバーの掲載論文、査読ガイドラインなどの公開された情報を事前に把握して、査読体制と学会誌の特徴を踏まえておくことが役に立つだろう。学会によっては掲載の可否だけを投稿者へ報告する「研究的査読」の場合もあるが、近年は、投稿者へのアドバイスや具体的な修正を教示する「教育的査読」を行う方針の学会が増えているように見受けられる。ちなみに『近代仏教』では「教育的査読」を行っている。

『近代仏教』を事例に、投稿者が留意すべき事項として次の点を挙げておく。「前提」として当該の学会誌が自分の研究領域に合致するかどうかを確認し、「形式面」として投稿規定やガイドラインに沿った、誤字脱字などケアレスミスのない論文を投稿する。第二言語での投稿の場合は、必ずネイティブチェックを受けるのが望ましい。「内容面」は問題設定の適切さ、先行研究を踏まえた議論展開などのほか、論文のオリジナリティが何であるかを、できるだけ一次史料を用いて明示することが求められる。そして「研

究倫理」として盗用や二重投稿、個人情報保護といった問題に抵触しないよう、細心の注意を払う必要がある。

星野靖二氏

英語で論文を執筆することは、日本語論文を書く場合と異なるのだと自覚的に考える必要がある。*Religious Studies in Japan (RSJ)* では、かつて日本宗教学会の日本語の学会誌『宗教研究』掲載論文の一部を翻訳として掲載しており、また他の業務でも日本語-英語の双方向翻訳に関わってきたが、単純にそのまま訳せば良いというわけではないことを、最初に強調しておきたい。

その上で、なぜ英語で論文を書くことが重要であるか。メリットとしては日本語以外の話者に読まれる機会が増えることで、自分にとって研究上の交流がグローバルに展開され得ることが挙げられる。また、研究業績の中に英語論文が含まれることのメリットも大きいといえる。執筆にあたっては、自分で英語論文を書くというだけでなく、自分の研究領域に十分な知見をもち信頼できる翻訳者との協働で翻訳することも、選択肢として有効である。というのも、日本語論文の形式で書いたものをそのまま翻訳しても、読者層の異なる英語論文としてよい内容になるとは限らないからである。ただし、翻訳者に翻訳を依頼する場合にも、そもそも英語に翻訳しやすい日本語で書く必要があり、また英語論文として適切な構成・形式である必要がある。日本語論文を執筆するために身につけた「論文の書き方」は、自分の専門領域で通用するものであっても他分野ではそうでない場合もある。とりわけ引用方法のルールに顕著だが、日本とは異なる「論文の書き方」が前提となっている場合があることを意識することは重要である。英語論文の書き方のルールを知るには、英語論文を多く読んで学ぶことが最も近道であるといえる。その他、和訳された英語論文を読むことも参考になる。

実際に書くにあたって、まず投稿雑誌の読者層を念頭に置くことが肝要である。英語の場合は学会誌だけでなく自由投稿が可能で定評のある学術雑誌もあることから、その雑誌の特徴を把握して専門用語や説明を考えて執筆することが求められる。次に、日本の研究動向がそのまま英語論文の読者層の研究動向と重なるわけではないため、より広い研究上の議論との「接続」を考慮に入れた論述をすることも有効であろう。その際、論点と議論の構成を自覚的に練っておくことが鍵となる。また史資料を引用する場合、原文訳にこだわるだけでなく、わかりやすく言い換えたものを訳したり、要約を用いた方が読者にとって有益な場合もある。いずれにせよ、書誌情報は必ずスタイルガイドに沿って書くことが望ましい。

最後にひと言。英語論文を発表することは「英語圏での研究ネットワークに参加する」ことであり、執筆だけでなく学会でパネルを組むなど、研究交流や共同研究を継続する

といいだろう。

*

質疑応答

質問1: 大谷先生に二つ質問があります。一つ目は査読者からのコメント通りに変更できない場合、他学会の雑誌に投稿し直すことはいいものだろうかという点、二つ目はエントリーした場合、その時点で査読者が決まるのか論文が提出されてから査読者が決まるのか、どちらであるのか、という点です。それから星野先生へは、英語と日本語の論文を書くにあたって、最も大きく違う点は何であるのかについてうかがいたいです。

大谷氏: 一つ目の質問に答えると、『近代仏教』をはじめ多くの学会で、査読者の判断だけではなく編集委員会での議論を経て評価が決まるため、変更できない理由についての投稿者からの意思表示と説明をしてほしいと思います。その上で、それでも編集委員会が変更を求めようであれば、他学会に投稿し直すのは問題ないと考えています。二つ目については、多くの場合、論文提出後に査読者が決まります。論文の内容を見ただけで、適切な査読をできる専門家を選んでいきます。

それとは別に、たまにあるケースとして、学会発表をして論文投稿をしたらすぐに退会してしまう人がいます。編集委員会としては、将来、学会を支えていってくれることを期待しているので、諸事情があるかもしれないが、できるだけ学会には残っていてほしいという気持ちがあります。

星野氏: 一ついえるのは、argumentがないと英語論文としては弱い位置づけになるという点でしょう。資料分析を十分に行っている論文が、良い日本語論文として評価されることもあります。その資料・資料分析の学術的意義や枠組みについても触れることで、よりよい英語論文になると思います。

質問2: 私は前近代の日本思想史を専門としているため、英語論文に翻訳する際、現代日本語で書き加えようとするところに解釈が入ってしまうという問題があります。日本語だと原文の後に解釈を加える形をとりますが、英語の場合は翻訳する時点で解釈が入るのをどう対応したらいいでしょうか。

星野氏: その点は確かに悩みどころですが、例えば原文を引かなくても議論できるような記述の仕方にすることもできるのではないのでしょうか。想定する読者によって原文の翻訳が必要となる場合もあるかもしれませんが、その場合、文語体であればそれにふさわしい英語で書くことが望ましいので、やはりネイティブの学識者に確認してもらうという手順を踏まえる必要があるでしょう。

質問3: 学際的な内容で複数の学会に関わるような論文の場合、どこの学会誌に投稿し

たらよいか迷うこともあると思います。そうしたケースについてアドバイスをお願いしますか。

大谷氏：『近代仏教』の場合、近代仏教史プロパー以外の会員による投稿も歓迎するけれども、明らかに他学会の方がふさわしいと思われる投稿論文もあります。そうしたミスマッチを防ぐには、その学会の学術大会に参加して発表したり他の発表を聞いてみたりすると、いいのではないのでしょうか。学会発表での質疑応答などで反応を見て、それから論文投稿という流れがスムーズなのではないかと思われます。

星野氏：RSJの場合、宗教学という広い領域をカバーする学会の機関誌であるため、学際的にも宗教学に関する内容であれば問題ありません。逆に、普段日本語で書いている若手研究者が最初の英語論文を掲載の難しい学術誌に投稿しても、なかなか掲載まで至らないかもしれないことを考えると、RSJは最初の英語論文の投稿先として一つの良い選択肢ではないかと思っています。ただし、投稿するには日本宗教学会の会員である必要があります。

また、英語でも学会発表をしてからRSJなどの学会誌へ投稿する、という流れでいくのがスムーズでしょう。海外へ行かなくとも、日本国内でも、例えばAsian Studies Conference Japan³が毎年開催されており、これは会員資格なしで誰でも英語で発表できるものです。

質問4：星野先生に二つ質問があります。一つ目は翻訳者との協働、という時に投稿するまでなのか、採択後に修正する時までなのかという点です。二つ目は翻訳者の氏名を書くかどうかという時に、どのような記載がいいのかという点です。

星野氏：一つ目については、理想的には査読後に修正を終えるまで携わってくれる翻訳者で行うのがいいでしょう。二つ目は、翻訳者がいる場合は必ずクレジットを付けることが必要です。ただし、自分が書いてネイティブに校閲してもらったという場合は、校閲の度合いにもよりますが、校閲者のクレジットは不要である場合もあります。

大谷氏：私も翻訳者に依頼して英語論文の投稿をしようとしているけれども、まず翻訳向けの文章にして執筆しています。また、International Association for the History of Religions⁴などの国際学会での発表は、日本語とは違う準備をして、日本の学会とは異なる反応が返ってくるので、その学問的刺激も非常に有益だといえるでしょう。かつては、大学院の紀要で論文を発表してそれから学会誌へ、という順番が前提にあったけれども、今日では必ずしもそうではない。最初から学会発表や論文投稿をする場合があるので、大学院生の場合は研究計画を立てて実践するのが望ましいのではないのでしょうか。

3. <https://ascjapan.org/>

4. <https://www.iahrweb.org/>

*

南山宗教文化研究所では、研究会だけでなく若手研究者などを対象とする研究を進めるうえで役立つセミナーを、今後も開催する予定である。今回はオンラインであるが、対面での研究交流ができるような企画も、随時実施していくこととしたい。

もりや・ともえ
(南山宗教文化研究所)

〔研究会報告〕

LA MANDALA 描画の周辺

——ロサンゼルス現代美術家／絵仏師の視点

末村正代

SUEMURA Masayo

2023年11月23日、南山宗教文化研究所主催で、2023年度ロサンゼルス市個人芸術家助成金(The City of Los Angeles Individual Master Artist Project COLA 2023 IMAP)¹選出アーティストであるWakana Kimura(ワカナ・キムラ)氏²を招き、アーティスト・トーク「LA MANDALA 描画の周辺——ロサンゼルス現代美術家／絵仏師の視点」が開催された。後半は、中国雲南省を主なフィールドに、「装い」の文化に関する研究を進めている文化人類学者、南山大学人類学研究所第一種研究所員・人文学部准教授の宮脇千絵氏との対談がおこなわれた。当日は、学内だけでなく、名古屋の美術愛好家の方など、多様な参加者が集まった。トークは、日本とアメリカ、伝統と革新、〈アート〉と〈美術〉など諸領域を横断しながら展開し、啓発的で意義深い会となった。以下、講演・コメント・質疑応答の順で要略を記す。

11月13日～12月3日には、講演会にあわせて、南山大学ライネルス中央図書館展示エリアでWakana氏の作品展示「Daily Practice」展³も開催され、「Daily Practice」

-
1. ロサンゼルス市文化局が諸分野のアーティストを対象に実施するグラント・プログラム。選出者は「Creative Treasures」と称され、ロサンゼルス・アート・シーンの顔として、ギャラリー展示やショーケースの開催などの活動を一年間おこなう。
 2. 静岡県生まれ、ロサンゼルス市在住。東京藝術大学美術学部絵画科油画専攻卒業。カリフォルニア州オーティス美術大学大学院でMFA(美術学修士)修得。ロサンゼルス市地下鉄のThrough the Eyes of Artistsシリーズ(イングルウッド)、同市Robertson Recreation Centerの壁画(公認壁画家の一人)、福井県円成寺の越前曼荼羅、曹洞宗北米別院禅宗寺や埼玉県長光寺の涅槃図などを手がける。南カリフォルニア大学、ポモナ大学、カンザス大学、桃山大学など講演も多数。Wakana Kimura氏の作品・活動の詳細に関しては、「WAKANA KIMURA STUDIO」(<https://www.WAKANAKIMURA.COM>)を参照されたい。
 3. 「Daily Practice」展については、南山大学図書館ウェブサイト「展示エリア企画(11月)について」

と名づけられた作品群のうち36作品が展示された。同図書館 NANTO ルームでおこなわれた講演会では、会の前後や休憩時間に展示を鑑賞する参加者も散見された。

講演：Wakana Kimura 氏

(以下は講演当日の音声記録を元に簡略化したものです。講演に含まれる Wakana Kimura の発言やその中のコンセプトや画像は「創作的表現」(著作権法2条1項1号)が含まれる Wakana Kimura による知的著作物です。いかなる形においても無断転用は著作権法により禁止されています。)

はじめに、「Daily Practice」展について。1986年から2019年まで毎日制作してきた作品の一部を展示しています。美の終わらない追求がコンセプトです。このシリーズの始まりは、医師である父の患者さんからの手紙に礼状を書く母の横で官製葉書に絵を描いたことから始まりました。その後、33年間毎日同じ官製葉書のサイズの紙に大作の傍ら日々制作を続けてきました。



Daily Practice 展 Photo by Wakana Kimura Studio ©Wakana Kimura

(<https://office.nanzan-u.ac.jp/library/about/activity/027074.html>, 2024年5月2日閲覧) 参照。

父の仕事の都合で幼少期は日米両国で引越しの多い生活でした。東京藝術大学美術学部絵画科油画専攻に進学し、在学中は保存修復に関心を持っていました。2005年の都内での展示写真を見ていただくとわかりますが、渡米前は今よりも抽象的な作品を制作していました。卒業後は海外へ。ベルリン、ロンドン、ニューヨークを視察し、最終的にロサンゼルスを拠点と決めてオーティス美術大学大学院に進学し、美術学の修士号 (Master of Fine Arts) を取得しました。



個としての存在、他との関係 (2005)

Photo by Junich Hirose / Wakana Kimura Studio ©Wakana Kimura

ロサンゼルス大学院では、クリティカルセオリーのトレーニングなどから文化の違いだけでなく、日本国内の美術表現と西洋のアート業界の表現の微妙なニュアンスの違いに気が付きました。例えば、日本では抽象的な事象から何かしらのコトバとして読み解く文化がある一方、アメリカのアートシーンでは、抽象は具象の対義語で「形のない」「何もない」という理解で話されていました。そこで、異なる言語を話す多様なバックグラウンドの人々に向けたアートを、色や形を複合的に使って〈目で読みやすい〉形で提示してみようと考え出しました。結果として、アメリカ文化の中での視覚表現を使って制作することを目指しました。Thesisの作品「CHARACTER」(2011)では、あらゆる視覚言語を重ねて、視覚的なカオスを作り出すことをコンセプトに制作しました。

さらに、ポモナ大学美術館の展示用に制作した「One trifle-beset night, t'was the moon, not I, that saw the pond lotus bloom」(2015)、横約10m、縦が約2m、パネル4枚から成る大きな作品です。伝統的な絵画や仏画の要素を取り入れながら新しい形に落



CHARACTER (2011) Photo by Wakana Kimura Studio ©Wakana Kimura



Pomona College RSVP Los Angeles 展 (2015) Photo by Benton Museum of Art ©Wakana Kimura

とし込んでいます。この作品では自分の視覚言語を打ち出すよりも、過去の余韻から何かを紡ぎ取って現代の視覚言語として形にしていくことに力を注いでいます。

次のスライドはロサンゼルス市地下鉄 Through the Eyes of Artists シリーズの「Hole of Donut」(2012)はロサンゼルス市地下鉄とのプロジェクトで、渡米して初めてのオフィシャルな仕事でした。イングルウッド市をテーマに制作してくれという依頼でその土地の風景や文化が構成要素として取り入れられています。私の現時点でのキャリアはパブリック・アート等のプロジェクトに関わることが多くなっています。



Hole of Donut (2012) Photo by LA MTA ©Wakana Kimura



Echizen Mandala (2019) Photo by Yukie Kameda / Imadate Art Field ©Wakana Kimura

2019年には、ロサンゼルスにある日米文化会館で私がキュレーションした越前和紙の展示をきっかけに、越前市からアーティストインレジデンスに招待されました。これが13年ぶりの日本での作品制作発表の機会となりました。地域の1300年の歴史のある紙の神社や紙すき職人の文化の中で、和紙職人へ仏画教室を開くというプロジェクトを行いました。女人禁制の神事にも参加し、紙の女神の絵もライブパフォーマンスとして雅楽と一緒に奉納しました。それらをインタラクティブな体験型のパフォーマンス、インスタレーションとして地域で一番古い7世紀から続く寺の本堂で「Echizen Mandala」として発表しました。人々が手を合わせて涙を流しながら作品を見てくれる、これまでの仕事とはまったく違う体験をしました。

仏画教室のきっかけは、2016年にLAの両大本山北米別院禅宗寺（曹洞宗）から依頼された涅槃図プロジェクトです。現代美術として涅槃に入った仏を制作する、きわめて難しいテーマでした。私のプロジェクトに対するアプローチは、自分のなかで視覚的にそのものを研究・リサーチする時間が非常に長く、その上で理解し、それから作品にアプローチする工程です。このプロジェクトも高野山にある密教大辞典や経典に至るまで様々な文献や絵画をリサーチしましたが、曼陀羅などの視覚言語をリサーチしながら試行錯誤し、完成までに6年の歳月を要しました。

この様に文献のリサーチから始め、視覚的な理解を深めながら制作しました。仏画表現の意味などが文字の様に理解できる様になり、ロサンゼルスの高野山米国別院で現代



Nehane (2023) Photo by Wakana Kimura Studio ©Wakana Kimura

美術的な仏画教室を開くことになりました。日本人、アメリカ人、クリスチャンも無宗教の人などの幅広い参加者と共に仏画を学ぶ機会を提供しました。

そして2023年2月、伝統とは違うアプローチで、現在のロサンゼルスに風物も盛り込んだ新しい涅槃図が6年越しで完成し禅宗寺に納めました。ロサンゼルスという土地で、これから数百年に渡りこの涅槃図をツールとして使う人たちにとって分かりやすい形、色、素材を選みました。つまり古代から近代までの仏画の歴史が、私のフィルターを通して現代にしっかりと翻訳されました。この作品も作家としての大きな転換点になりました。

その後に制作した「LA MANDALA」に関しては、COLAの受賞者の展示作品に縛りがないこともあり、その時点でしたいこと、溜まっているものを出す機会にしようと考えました。そして仏画という新しい視覚言語を手に入れた上での新しい試みで現代のロサンゼルスにおける曼陀羅を2次元の紙に落とし込む事をコンセプトにしてプロジェクトに取り組みました。結果オーディエンスの反応は非常に良く、この新形態の異文化や時間の重なった曼陀羅的なものを体験し興味を持ち深く考察してもらう機会を提供できました。私は今後もアートを制作することで新しい価値観を提示したいと思っています。



LA MANDALA (2023) Photo by Satoshi Nakashima / Wakana Kimura Studio ©Wakana Kimura

コメント：宮脇千絵氏

中国西南地域に居住するミャオ族の衣装の研究をしている。アートは専門ではないが、伝統を受け継いでいくところと、アーティストとしてのオリジナリティ、あるいは革新性をそこに足していくという点が、自分の関心に近いと感じた。

ミャオ族の人々にも、オリジナルの民族衣装があり、布を作り、染め、刺繍・縫製をして衣装にしてきた伝統があるが、やはりここ20年くらいで、村に残って染織する人々は急激に減っている。面白いところは、そうして伝統的衣装を手放した後に、私たちが着ているような現代的な洋服に一直線に行くのではないという点。日本人が着物から洋服へ一挙に移行したのとは、様子が違っている。染織をする代わりに外で売っている布を買い、それを使って自分たちの衣装を作る。素材や作り方を変えながらも、どこかでオリジナリティを保ちつつけている。

Wakanaさんの話も、伝統を踏まえ、継続させながらも、新しいものを取り入れ、デザインを変え、自分の作品を作っているという点が非常に興味深かった。

リプライ：Kimura氏

〔「IMA PHOENIX」(2022)について〕日本で一番の檜風呂のシェアのある会社・檜創研とコラボレーションしてパフォーマンスをした作品がある。まっさらな檜風呂に、音楽に合わせて鳳凰を描いた。檜は神聖な素材なので、色を乗せるということはタブーであるが、私が絵を描くことで生じるケミストリーを試したかった。そのときの大きなテーマが、いかにして伝統を残すかということ。

LAで曼陀羅を描く方が、コンテンポラリーだとして受け入れられる場合もある。日本では、不敬だと感じる人もいる様だが、その境界線や範囲を少しずつ変えていかなければ、次世代に受け継がれない。自分の作品を通して、伝統や職人技も残っていくように考えながら、制作している。

フロアを含めた質疑応答

宮脇氏:一つ質問。たとえば研究者であれば、世界のさまざまな出来事を自分で解釈し、論文として言語化する。世界を見渡して、取り込んで表現するという点では、アーティストも近い。ただ、伝統的なモチーフからインスピレーションを得る、あるいはそういうものへのオマージュという場合、どこで線引きされるのだろうか。盗作だというような批判は受けないのか。

ファッション業界にも、同じような問題が。日本における70年代のフォークロア、

2000年代のエスニックの流行のように、世界でも少数民族の伝統的な柄がファッションに取り込まれてきた。しかし最近、そのことに対して、当事者たちが異議申し立てをおこなうことが増えた。ヨーロッパのあるファッションブランドがアフリカの伝統的な柄を真似て売ったことがあるが、訴訟になった。文化の盗用として問題視されることも。

Kimura氏: LAは、アーティストの知的財産権、著作権を守る法律がしっかりしている。とはいえ、SNSで自分の作品がリプロダクトされたりする可能性に関しては、この時代、防ぎ様がない部分もある。

ただ、そういう権利の問題、著作権の保護期間作家が亡くなってから60年という話と、2500年のあいだ脈々と前の作品を模写することによって受け継がれてきた仏教美術に現代のコピーライトの考え方を当てはめることは出来ないのではないかと私は解釈している。

末村: 今回、宮脇先生にコメントを依頼した理由は、Wakanaさんの活動の「描く」と、宮脇先生の研究の「装う」が、どちらも自己表現であるという点で共通していると考えたから。しかし、違う部分もあると思う。個人的には、「描く」には迸り出るようなイメージがあるが、「振りをする」という意味にも使われる「装う」には二重性が感じられる。さまざまな表現方法のなかで、「装う」の独自性とは。

宮脇氏: 「装い」とは、私たちが身体上で表現することすべてと捉えている。アーティストの活動との違いは、身体を伴うかどうか。アーティストは、作品が完成したら自分の手を離れ、鑑賞されたり、評価されたりする。対して「装い」は、自分の身体と密着していて逃れられない。

Kimura氏: 私の場合「描く」は内面から自然に出てくるという感じではない。どちらかと言うと、リサーチを重ねて対象やテーマを俯瞰して見たことを表現している。コミュニケーションのツールとして、言葉で伝えきれないところを二次元のメディアで伝える。感性で描くというよりも、TPOに合わせて言葉を使うように、絵画というツールを使いこなしたうえで、オーディエンスがわかりやすい視覚体験を作っていくプロセス。

フロア: 最近のアートブームで、海外の大きなギャラリーが日本に入ってきたり、それで絵が売れたりという話を聞くと、すべてがマーケットに通じているように感じる。美術館やパブリックスペースが、プライベートなギャラリーや個人に移り、お金をもつ人が仕切る。アーティストは、マーケットのことをどう考えているのか。それは例えば、どのような活動があるのか。最近、町おこしとかビエン（トリエン）ナーレとか言われるものなのか、アーティスト個人としての動きなのか。

Kimura氏: 作家の活動はマーケットをどう考えるかという視点でも多種多様になっている。私の場合は現時点でビエンナーレ等からは距離感のある活動をしている。

末村: アートと商業の話が出たが、先ほど、ヨーロッパのファッションブランドがアフリカの柄を使って訴訟になったという話も。この場合、ファッションと商業を切り離し

て、アフリカの柄を健全に守っていく試み、ファッション自体の働きや役割で伝統を保持していくという動きは見られるのか。

宮脇氏：私は、ファッションはそもそも商業だと思っている。ファッションになった時点で、消費ということから切り離せない。ただ、伝統的なものに関しては、それだけではない部分も。当事者たちがつづけたいと思わない限り、外からの働きかけだけでは、うまくいかない。アートもファッションも、外からの評価が考慮される世界。商業を含めて一つのシステムを作っている。そのシステムに参入して、ある程度乗っていかないと、つづけることは難しいのか、そこは切り離せない部分でもあるのかと感じた。

いかにして伝統が残っていくかという、いったん自分たちの手から離れる必要がある。たとえば、観光客が珍しがって売れるというような、第三者からの目線や介入。そこで自文化のユニークさを自覚して、はじめてその価値を再認識する。内部から残そうという動きは、その後出てくるかもしれないし、出てこないかもしれない。ある程度の商業化、あるいは第三者の手に渡るというステップは、伝統を残していくうえで必要と考える。

末村：伝統を残すには第三者の介入という話、龍安寺の石庭に通じる。日本の伝統文化として、絶えず大切に扱ってきたわけではない。ほったらかされた時期もあったが、欧米の評価を通して、自文化の価値を再評価していく、そして売り出していく。そうであれば、そのプロセスがあったからこそ、石庭が生き返ったと見ることも可能。石庭については、日本人はやはり欧米の評価に弱いのかと短絡的に理解していたが、伝統が残っていくうえで、普遍的なプロセスがある気がして納得した。

フロア：やはり誰かが認めないと。民芸も、柳宗悦が芸術だアートだと言ったから。そうになると、次は作家をアピールする方に向かう。ミャオ族の衣装にも、ブランドや有名なアーティストがいるのか。

宮脇氏：2005年くらいから調査をはじめたが、コロナもあって最後に行ったのは2019年。その時点では、ブランドやデザイナーは出てきていない。もう少しすれば出てくるかもしれない。

末村：アートと工芸の違いは、作家性と匿名性か。アートは作家の名前が重要だが、職人技の工芸は精確ならば誰が作ったか気にしない。

宮脇氏：[ミャオ族の衣装の写真を示して] 約20～30年前と最近。ウエディングドレスも、男性は西洋化してスーツ、女性は自分たちの衣装を着用するルール。最近は、外で売ってる服だったり、ミニスカートになっていたり。伝統衣装というより、お祭りなどの行事で、自分たちの衣装として着る。博物館には、いわゆる伝統的なもの、手仕事で作ったものも。素材は大麻、自分たちで植えて、糸を作る。

フロア：有松絞りなどは、個人でもつづけているが、ミャオ族は継承されているのか。

宮脇氏：この10～20年で、自分で作る人は少なくなった。しかし、ここでも他者の目

が関係している。少数民族の染織技術が世界文化遺産に登録されることがあるということで、今はそれを目指している。

末村：たしかに、〈アート〉は敷居が高いと感じる。とくに、〈美術〉よりも〈アート〉、さらに〈現代アート〉と言われるとよくわからなくなるが、今日は、マーケットとのつながり、アート・美術・工芸の異同、「装う」との共通点など色々と話を伺えて有意義だった。

すえむら・まさよ
(南山宗教文化研究所)

Japanese Journal of Religious Studies

年次報告

マシュー・D・マクマレン

Matthew D. McMullen

本年、*Japanese Journal of Religious Studies* (JJRS) は創刊 50 周年を迎える。1974 年のリニューアル以来、古代宗教の遺跡建築から現代日本の宗教運動に至るまで、JJRS は広範囲に渡る 1,000 篇以上の学術論文を掲載してきた。その学問領域の幅広さと方法論の多彩さにより、本誌は日本宗教の研究をリードする学術誌となっている。

2023 年度刊行号 (vol. 50/1) も例外ではない。研究論文は 3 本であるが、公案修行における女性の身体性、第二次世界大戦下の日本の戦争遂行に対する仏教徒の組織的支援、鉄道等の近代技術が仏閣巡りの促進において果たした役割といった広範なテーマを取り上げている。また、今号には最新の出版物の書評も 2 本収録されている。詳細は、以下の目次を参照されたい。

2023 年度のオンライン登録数は若干減少したが、これは明らかに同年度の刊行が 1 号にとどまったためである。2023 年 4 月から 2024 年 3 月の DOI 検索の結果は 92,970 件で、前年度より約 1 万件減少した (DOI についての説明は、*Bulletin* 44 号の JJRS 年次報告を参照)。DOI アクセスにおいて、2023 年度でもっとも人気が高かったのは、川上光代「志摩地方の盆行事に見る精霊観」(“The View of Spirits as Seen in the Bon Observances of the Shima Region” in vol. 15/2-3) である。この人気はおそらく、盆儀礼に関する新たな研究を示唆するものであるか、あるいは講義のなかで取り上げられたのかもしれない。(編集者注：講義で本誌掲載論文を取り上げて、アクセス数の向上にご協力いただきたい。) 2023 年度最高の DOI アクセスを達成したことについて、考え得る理由を推測してみようではないか。JSTOR では、ダウンロード数が増加した。2023 年 4 月から 2024 年 3 月まで、JJRS 掲載論文は 101,882 回アクセスされたが、これは前年度より 1,100 回多い。エディンバラ大学は、JSTOR を経由した本誌掲載論文のダウンロード数をもっとも多い機関であった。

上記の数字には、南山宗教文化研究所のウェブサイト (<https://nirc.nanzan-u.ac.jp/journal/6>) から直接ダウンロードされた論文は含まれていない。ダウンロードされた論文数を確認することは難しいが、昨年度、JJRS のページは月平均約 9,000 回閲覧され、

研究所のウェブサイトでもっともアクセス数の多いページとなった。

大半の読者は JJRS を PDF フォーマットで手にしている。本誌は時代に先駆けて、すべてのコンテンツをオープンアクセス化し、オンラインで自由に入手できるようにした。とはいえ、実際には、本誌は紙媒体ジャーナルである。多くの読者に親しまれているデジタル版は、ペーパーバック版の複製である。紙媒体の JJRS は、Amazon のマーケットプレイスから、オンデマンド発注することができる。昨年度のグローバルな販売部数は、6 冊であった。南山は本誌のオンライン販売から収益を得ているわけではないが、編集者は表紙と紙面の作成に多大な時間と労力を費やしている。ご注文いただけると幸いである。

2024 年度は、JJRS にとって節目の年となる。現在、春号に向けて、ミイラ、隠者、観音ファン・コミュニティ、和学と国学、浄土の音楽などをテーマとする多数の掲載候補論文を準備している。また、当初は昨年秋に予定していた、さほど新しくない「新宗教」に関する未刊の特集号も完成させる予定である。最後は、本誌創刊 50 周年を記念する格別な特集号で年度を締めくくることが計画している。この記念すべき号が、JJRS 史上もっとも素晴らしい号となることを約束する。新刊や関連イベントに関するお知らせは、南山宗教文化研究所ウェブサイトをご覧ください。

(訳：末村正代)

VOLUME 50, NO. 1

2023

ARTICLES

- 1 On the Verge of Damnation and Buddhahood Motherhood, Female Corporeality, and Koan Exegesis
Marta Sanvido
- 49 Japanese Buddhist War Support and the *Kanchō* System
Jeff Schroeder
- 79 Opening the Curtains on Popular Practice *Kaichō* in the Meiji and Taisho Periods
Matthew Mitchell

REVIEWS

- 105 Timothy O. Benedict, *Spiritual Ends: Religion and the Heart of Dying in Japan*
Ioannis Gaitanidis
- 112 Paul Groner, *Precepts, Ordinations, and Practices in Medieval Japanese Tendai*
Thomas Newhall

2023 年度 活動報告

2023 年

- 5 月 11-12 日 Nishitani Keiji Workshop on the Philosophy of Religion: First Session, Nishitani Keiji and Mysticism
Speakers: Ryōsuke Ōhashi 大橋良介, Sova Cerda, Joseph O'Leary, Gregory Moss, Gerald Nelson, Marcello Ghilardi, Chika Katō 加藤千佳, Tobias Bartneck, Ian Moore, Steve Lofts, Seung Chul Kim 金承哲, Lorenzo Marinucci, Morten Jelby, Lavinia Bon, Francesca Greco, Alberto Giacomelli, Fernando Wirtz
- 6 月 9-10 日 The Study of Japanese Religions Past, Present and Future: Fifty Years of the Japanese Journal of Religious Studies
Speakers: Paul L. Swanson, Hayashi Makoto 林淳 (Aichi Gakuin University, NIRC Roche Chair); Panelists: Clark Chilson (University of Pittsburgh), Hoshino Seiji 星野靖二 (Kokugakuin University), Keller Kimbrough (University of Colorado), Jacqueline Stone (Princeton University);
Speakers: Emi Foulk Bushelle (Western Washington University), Orion Klautau (Tohoku University), Jolyon Baraka Thomas (University of Pennsylvania), Aike Rots (University of Oslo)
- 7 月 6 日 南山宗教文化研究所主催 ローチ基金研究員講演会「覚王山日泰寺をめぐる外交と観光」
講師: 林淳 (2023 年度ローチ基金研究員, 愛知学院大学); 司会: 守屋友江
- 7 月 10 日 南山宗教文化研究所主催セミナー 第 1 回 学会誌への論文投稿
講師: 大谷栄一 (佛教大学・『近代仏教』編集主任)、星野靖二 (國學院大学・*Religious Studies in Japan* 編集長); 司会: 守屋友江
- 7 月 12 日 第 16 回 南山宗教研究会 (南山サロン)
発表: Kaitlyn Ugoretz, Josko Kozic
- 9 月 29 日 Histories of Philosophy in a Global Perspective
Speaker: Arisaka Yōko
- 11 月 23 日 LA MANDALA 描画の周辺—ロサンゼルスでの現代美術家／絵仏師の視点
講演: Wakana Kimura; コメント: 宮脇千絵 (南山大学人類学研究所); 司会: 末村正代
- 12 月 1-2 日 Nishitani Keiji Workshop on the Philosophy of Religion Second Session -

2023 年度活動報告

Nishitani Keiji: “Emptiness and soku”

Speakers: Ōhashi Ryōsuke 大橋良介, Akitomi Katsuya 秋富克哉, Keta Masako 氣多雅子, Odagiri Takushi 小田桐拓志, Marcello Ghilardi, Lavinia Bon, Abe Hiroshi 安部浩, Stephen Lofts, Tobias Bartneck, Lorenzo Marinucci, Francesca Greco, Robert Lehmann

12月4日 Nihilism and Realism

Workshop moderator: Paolo Livieri (University of Messina); Speakers: Paul Ziche (Utrecht University), Tobias Bartneck (Kyōto University)

12月12日 Buddhism in Ukraine

Speakers: Serhii Trylis, Mariia Trylis

2024 年

1月21日 日本宗教・日本哲学と翻訳 研究会

発表: ジェシカ・L・メイン Jessica L. Main (ブリテイッシュ・コロンビア大学), コクリン・メラニー Melanie Coughlin (カールトン大学); コメント: 氣多雅子 (京都大学); 基調講演: 大橋良介 (京都工芸繊維大学, 日独文化研究所); 発表: フォンガロ・エンリコ Enrico Fongaro, フェハリー・フェリペ Felipe Ferrari (四日市大学); 司会: 末村正代

1月26日 Permanent Seminar on Nishida Philosophy 第7回

Speaker: Masaru Yoneyama 米山優 (Nagoya University)

2月16日 Permanent Seminar on Nishida Philosophy 第8回 『Nishida and Physics』

Speakers: Rossella Lupacchini (Università Napoli FedericoII), 中津川啓治 (物質・材料研究機構研究員)

2月17-18日 Vibrations of Word, Text, and Ritual in Medieval Japan: Interdisciplinary Approaches in the Study of Japanese Religious Culture

Opening Remarks: Eric Haruki Swanson (Loyola Marymount University); Presenter: Jesse Drian (University of California Los Angeles); Commentator: Motoi Makiko 本井牧子 (Kyoto Prefectural University); Presenter: Kawasaki Tsuyoshi 川崎剛志 (Shujitsu University); Commentator: Caleb Carter (Kyushu University); Reflections: Abe Mika (Nagoya University), Rachel Saunders (Abby Aldrich Rockefeller Curator of Asian Art, Harvard University); Opening Remarks: Matthew McMullen; Presenter: Ed Kamens (Yale University); Commentator: Yamamoto Akihiro 山本章博 (Sophia University); Moderator: Eric Haruki Swanson (Loyola Marymount University); Final Reflections: Abe Yasuro

- 阿部泰郎 (Ryukoku University; Nagoya University Institute for Advanced Research); Closing Remarks: Matsuo Kenji 松尾剛次 (Yamagata University)
- 2月26日 Book review: Kim Seung Chul “The Center is Everywhere”
Speaker: Kim Seung Chul 金承哲
- 3月1日 「平安仏教」を読む、書く、学ぶ—ブックトーク・師茂樹『最澄と徳一』、
亀山隆彦『平安期密教思想の展開』
講評: 三後明日香 (Carleton College); リプライ: 師茂樹 (花園大学), 亀
山隆彦 (京都大学人と社会の研究院); 司会: 守屋友江
- 3月2日 井上克人先生追悼研究集会—井上克人『詩と哲学のあわい』を手引きとして
司会: 酒井真道 (関西大学); 基調講演: 水野友晴 (関西大学); 発表: 山中
崇史、喜多源典、末村正代ほか; コメント: 宮本要太郎 (関西大学)、小田
淑子 (関西大学)
- 3月7-8日 Expression in the (un)making
Speakers: Felice Cimatti (Università della Calabria), Piergiacomo Severini,
Alessandro Calefati, 山田智正, Daniela Angelucci (Università Roma Tre),
廣瀬純 (龍谷大学), Lorenzo Marinucci (東北大学), 米山優 (名古屋大学)
- 3月26日 Knud Løgstrup’s Ontological Ethics
Speaker: Michiel Herman
- 3月28日 Non-Duality, Education and Democracy
Speakers: Chiara Robbiano (Utrecht University), Evandro Vieira Ouriques
(Universidade Federal do Rio de Janeiro)
- 3月31日 南山宗教文化研究所蔵・静坐社史料から見える国際ネットワークとジェ
ンダー—英文学と宗教学の交錯するところ
発表: 栗田英彦 (佛教大学)、雲島知恵 (奈良女子大学); 司会・コメント:
守屋友江

2023 年度スタッフ研究業績

エンリコ・フォンガロ Fongaro, Enrico (第一種研究所員、人文学部教授)

- 著 書** 西田幾多郎全集 (伊訳) 第六巻『働くものから見るものへ』(翻訳、編集、ISBN 9788857586519)
西田幾多郎 (伊訳)『私の立場から見たヘーゲルの弁証法』(翻訳、共編集、ISBN 9788857590189)
- 研究発表** 現代日本哲学における禅 (2023 年 4 月 15 日、伊、国際)
翻訳のポリティックス (2023 年 4 月 21 日、英、国内)
西田幾多郎の哲学におけるコーラと場所 (2023 年 5 月 24 日、英、国際)
間文化哲学と翻訳の問題 (2023 年 6 月 5 日、英、国際)
形を破って形に成り切る。形の美学について (2023 年 6 月 6 日、英、国際)
西田幾多郎の『善の研究』(1911 年) 入門 (2023 年 6 月 8 日、英、国際)
良き出会い：西田幾多郎の「場所」の概念の原点にあるプラトンと仏教 (2023 年 6 月 8 日、英、国際)
西田幾多郎の哲学における禅仏教と科学思想 (2023 年 10 月 2 日、英、国際)
翻訳の諸次元—日本とイタリアの場合 (2024 年 1 月 21 日、日、国内)

石原和 Ishihara, Yamato (研究員)

- 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」『南山宗教文化研究所所報』33、2023 年 10 月
- その他執筆活動** 「佐々木政文著『近代日本の思想変動と浄土真宗』『週刊読書人』2023 年 9 月 29 日号
「田中さをり著『時間解体新書—手話と産みの空間ではじめる』(明石書店、2021 年)」『社会と倫理』38、2023 年 12 月
- 研究発表** 「近世近代移行期の民間宗教者と制度」東海／宗教史コンソシアム、2023 年 5 月 28 日、愛知学院大学
「新宗教と講社・教会・仏堂」中国四国歴史学地理学協会 2023 年度大会、2023 年 7 月 2 日、広島大学
「教祖が語る祖師—近世名古屋における如来教と民衆を手がかりに—」日本思想史学会、2023 年 11 月 11 日、東北大学

競争的資金獲得状況 JSPS 科研費 (若手研究) 「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」(課題番号 20K12822)

その他 文化人類学会 第 57 回研究大会 (会場: 広島県立大学) 学術手話通訳コーディネーター

金承哲 Kim Seung Chul (第一種研究所員、人文学部教授)

研究発表 “Nishitani and the Lyrical: Learning from Keiji Nishitani” Nishitani Keiji Workshop (online), 2023/05/11

“The literature of Shūsaku Endō and its theological-religious meaning” 國立政治大學, 2023/05/18

「作家と文体: 川端康成の場合」、2023 年度輔仁大学日本語学科学術シンポジウム、2023/09/16

“What Does the Buddhist Philosophy of Nishitani Keiji Mean for Asian Christian Theology Today?” 耶佛交識: 基督宗教與佛教學術研討會 (輔仁大學), 2023/10/14

“Christianity and World Religions: From Nostra Aetate to Religious Pluralism” Fu Jen Catholic University, Department of Religious Studies, 2023/10/27

“Christianity and Science: From the Standpoint of Buddhist-Christian Dialogue” Center for the Study of Science and Religion (Fu Jen Catholic University), 2023/11/29

“Gott und Śūnyatā: Das Gottesverständnis im Dialog mit dem Buddhismus und der Naturwissenschaft” Universität Basel, 2023/12/13

「基督神學與文體 (style)」, 宗教與文學療癒工作坊 (輔仁大學)(網上)、2024/03/14

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

論文 「“無窮会本系”『大般若教音義』訛字研究」、『北斗語言学刊』、第十卷、pp.177-191、社会科学文献出版社、2023 年 9 月。

「浄土三経音義在日本—以乘恩撰『浄土三部経音義』为中心」、黄仁瑄主編『漢語音義学研究論集—一首回漢語音義学研究国際學術研討会暨第四回佛教音義研究国際學術研討会論文集』、pp.85-104、花木蘭文化出版有限公司、2023 年 9 月。

「『大般若教音義』無窮会本与大須文庫本之比較研究—以漢字為中心」、國際東亞文献研究学会・韓国交通大学東 ASIA 研究所・揚州大学文學院『東亞文献研究』、第三十二輯、pp.1-19、2023 年 12 月。

「日本俗字初探」、四川大学文学与新闻学院『漢語史研究集刊』、第三十五輯、pp. 206-225、四川大学出版社、2023 年 12 月。

「則天文字在海外—以日韓為例」、南京大学域外漢籍研究所『域外漢籍研究集刊』第 26 輯、pp.523-545、中華書局、2023 年 12 月。

「“無窮会本系”『大般若經音義』複音詞釋文特色研究」、黃仁瑄主編『漢語音義學研究論集』(二集)——第二回漢語音義學研究國際學術研討會論文集(上)、pp.27-50、花木蘭文化出版有限公司、2024 年 3 月。

研究発表 「『大般若教音義』無窮会本与大須文庫本之比較研究—以漢字為中心」、第 34 回中国文字学國際學術研討會、台湾逢甲大学中国文学系、中国文字学会、2023 年 6 月 3-4

「則天文字在日本的流傳」、第五回跨文化漢字國際學術研討會、華中科技大学中国語言研究所、2023 年 7 月 14-18 (オンライン発表)

「論“無窮会本系”『大般若經音義』在日本古辭書音義研究上的價值」、第三回漢語音義學研究國際學術研討會、遵義師範學院、2023 年 7 月 22-24 (オンライン)

「淨土三經音義在日本—以乘恩撰『淨土三部經音義』為中心」、第六回國際東亞文献研究学会、韓国交通大学 東 ASIA 研究所、2023 年 8 月 24-26

「日本乘恩撰『淨土三部經音義』研究」、第十六回漢文佛典語言學國際學術研討會、四川外國語大學、2023 年 9 月 16-17

「『大般若教音義』無窮会本与大須文庫本之比較研究—以漢字為中心」、第二回域外漢籍研究工作坊、中山大學中国語言文學系(珠海)、2023 年 11 月 3-6

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

論文 “Generative Buddhahood: Enlightened Plants and Trees in Japanese Tendai Esoteric Buddhism,” in *The Oxford Handbook of Tantric Studies*, edited by Glen A. Hayes and Richard K. Payne. Online edition. Oxford Academic, 2023.

その他執筆活動 “The Key to the Secret of the Heart Sūtra.” *BDK English Tripitaka Series*, 225-247, Translation, Bukkyō Dendō Kyōkai and BDK America, 2023.

“Annual Update: Japanese Journal of Religious Studies,” *Bulletin of the*

Nanzan Institute for Religion and Culture 47 (2023): 7-9.

守屋友江 Moriya, Tomoe (第一種研究所員、人文学部教授)

その他執筆活動 「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」『南山宗教文化研究所研究所報』第33号、2023年、92-95頁。
「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」『南山宗教文化研究所研究所報』第33号、2023年、99-103頁。
「ルース・フラー・佐々木と日米第一禅協会」『宗教研究』第97巻別冊、2024年、236-237頁。

研究発表 「20世紀初頭の日米におけるアメリカ人女性の越境的な仏教受容」第31回日本近代仏教史研究会研究大会、東北大学、2023年5月27日。
「ルース・フラー・佐々木と日米第一禅協会」日本宗教学会第82回学術大会、東京外国語大学、2023年9月10日。
「越境的な仏教史について——東アジアと北米を跨ぐ仏教と移民」韓国仏教学会創立50周年記念国際学術大会、東国大学校、2023年11月4日。
「近代仏教史における「日本」を相対化する視点」シンポジウム「日本宗教・思想文化の接合域と多面性を考える——「他者」とどのように向き合ったのか」国際日本文化研究センター、2024年3月23日。

競争的資金獲得状況 科研費基盤研究(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」
南山大学2023年度パツへ研究奨励金I-A-2「南山宗教文化研究所所蔵ルース・F・佐々木資料の国際アーカイヴ構築に関する基礎研究」

その他 “The Spirit of American Jodo Shin Buddhism,” *Ka Leo Kāhea* 3, no. 2 (June 2023): 5.
「日本仏教のグローバル化から 見えてくるもの」東海高等学校・中学校第44回サタデープログラム、2024年2月24日。
展示企画：「南山宗教文化研究所所蔵——静坐社史料から見える国際ネットワークとジェンダー」展、2024年3月1日～28日（南山大学ライネルス中央図書館）。

西脇良 Nishiwaki, Ryo (第二種研究所員、人文学部教授)

著書 西脇良 (2023). 自然と宗教心理学 松島公望・大橋明・川島大輔 (編著)

宗教が拓く心理学の新たな世界——なぜ宗教・スピリチュアリティが必要なのか—— (pp. 241-250) 福村出版

研究発表 日本心理学会第87回大会公募シンポジウム「神学・宗学は実証的宗教心理学と連携・協働することができるのか——実証的宗教心理学の挑戦(2)——指定討論」(2023年9月15日)

その他執筆活動 西脇 良 (2023). 日本心理学会第86回大会公募シンポジウムでの発表を終えて——「ズレ」を大切にしよう——宗教心理学研究会ニューズレター 35, 6.

斎藤喬 Saito, Takashi (特任研究員、人文学部講師)

論文 斎藤喬「ホラーと宗教リテラシー——鈴木光司『リング』にみる憑依と供養——」『現代宗教2024』国際宗教研究所、p.247-269、2024年1月。

その他執筆活動 エッセイ、斎藤喬「おぞましい——死体にまつわる不死性」『汚穢のリズム きたなさ・おぞましさの生活考』(酒井朋子・奥田太郎・中村沙絵・福永真弓編) 左右社、p.165-179、2024年1月。

末村正代 Suemura, Masayo (研究員)

論文 「千崎如幻の前半生と北米開教——一九三〇年代以前を中心に」、『近代仏教』30号、2023年、pp. 189-213、査読あり。

「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」、『南山宗教文化研究所研究所報』33号、2023年、pp. 61-85。

その他執筆活動 翻訳・解説：「マイケル・ホッツ編『岩の上の蓮——佐々木指月 自伝』」(1)、『光』1225号、2023年5月、pp. 34-40。

翻訳：「マイケル・ホッツ編『岩の上の蓮——佐々木指月 自伝』」(2)、『光』1226号、2023年6月、pp. 33-40。同(3)、『光』1228号、2023年8月、pp. 33-37。同(4)、『光』1231号、2023年11月、pp. 34-40。同(5)、『光』1232号、2023年12月、pp. 31-37。

翻訳：「鈴木大拙 コロンビア大学セミナー講義原稿——一九五二年二月一二日」(Richard M. Jaffe, “D. T. Suzuki’s Columbia University Seminar Lectures Manuscripts Part II: February 12, 1952”)、『公益財団法人松ヶ岡文庫研究年報』38号、2024年、pp. 71-94。

研究会報告：「西田天香 Workshop——生誕150年を機に天香を考える」、『南

山宗教文化研究所研究所報』33号、2023年、pp. 86-91。

研究発表 「禅と心理学の出会い——世紀転換期の日本における心理学受容を事例として」、東アジア文化交渉学会第15回国際学術大会、2023年5月6日（オンライン）。

「心理学を用いた「見性」理解——鈴木大拙の『宗教的経験の諸相』前夜」、東海／宗教史研究コンソシアム第2回研究会、2024年2月16日（南山大学・ハイブリッド）。

「〈即非の論理〉の淵源と構造——井上克人〈露現と覆蔵〉的解釈の可能性」、井上克人先生追悼研究集会——井上克人『詩と哲学のあわい』を手引きとして、2024年3月2日（関西大学）。

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。

その他 翻訳：「マンハッタンに広がるインドラの網——鈴木大拙のコロンビア大学セミナー講義 1952-1953」(Richard M. Jaffe, “Spreading Indra’s Net in Manhattan: D. T. Suzuki’s Columbia University Seminars”)、第4回金沢大学国際賞記念講演会リチャード・M・ジャフィ氏講演（デューク大学教授）、2023年8月9日（金沢大学）。

展示企画：Wakana Kimura「DAILY PRACTICE」展、2023年11月14日～12月3日（南山大学ライネルス中央図書館）。

ユゴレツ・ケイトリン Ugoretz, Kaitlyn（編集員）

論文 “Consuming Shinto, Feeding the Algorithm: Exploring the Impact of Social Media Software on Global Religious Aesthetic Formations.” In *Introductions to Digital Humanities: Religions In Asia*, edited by Cornelis van Lit and James Henry Morris. De Gruyter, 2023.

その他執筆活動 “(Review) Karli Shimizu, Overseas Shinto Shrines: Religion, Secularity and the Japanese Empire.” *Japanese Religions* 25 (2023): 143-146. “Shrines at a Distance: Shinto Ritual Practice and Technology During COVID-19.” *Nagoya shiritsu daigaku ningen bunka kenkyūsho nenpō* 19 (2023): 58-62.

研究発表 「現代神道のグローバル化」、第16回南山宗教研究会（南山サロン）、2023年7月12日

“Selling Shinto? Japanese Religion, Marketing, and Western Appropriation.” Northeastern University, Boston, MA USA, October 18, 2023.

“Shinto and Popular Culture.” University of Manchester, England, October 23, 2023.

“Shrines at a Distance: Shinto Ritual Practice and Technology during COVID-19,” Institutes for Studies in the Humanities and Social Sciences, Nagoya City University, Japan, November 8, 2023.

“Remote Ritual: Shinto Practice and Technology in a Pandemic World,” Tohoku University, Japan, November 10, 2023.

“Roundtable: Practically Religious in Practice: Twenty-Five Years of Scholarship and Counting,,” Society for the Study of Japanese Religions, American Academy of Religion Annual Conference, San Antonio, TX USA, November 19, 2023.

“Pop Cults: Japanese Religion and Contemporary Media.” Hagoromo University of International Studies, Japan, December 7, 2023.

“Roundtable: Research in and on Japanese Digital Cultures: Challenges and Opportunities in the (Post-)Pandemic Era,” Association for Asian Studies Annual Conference, Seattle, WA USA, March 15, 2024.

その他

“The Many Types of Torii in Japan.” *Japan Travel*. Japanese National Tourism Organization. Published March 20, 2024.

TsundEri. Interview with Kaitlyn Ugoretz. *Nerds at Work*. Podcast audio. March 20, 2024.

2023 年度研究所スタッフ

第一種研究所員

Enrico Fongaro

金 承哲（研究休暇）

Matthew D. McMullen

守屋友江（所長）

第二種研究所員

梁 曉虹

西脇 良

渡部森哉（所長代理）

編集員

Kaitlyn Ugoretz

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

Nikolas Broy

Alessandro Calefati

Michiel Herman

Josko Kozic

Patrick Ryan Magoffin

Avery Morrow

Piergiacomo Severini

Jacynthe Tremblay

山田智正

特任研究員

斎藤 喬

非常勤研究員

深堀彩香

後藤晴子

Alena Govorounova

橋本裕明

犬塚 悠

川橋範子

小林奈央子

倉田夏樹

栗田英彦

内藤理恵子

朴 妍注

坂井祐円

Tiziano Tosolini

Rocco Viviano

諸宗教研究講座客員研究所員

林 淳

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34号

2024年8月30日発行

編集・発行 南山宗教文化研究所

発行人 山田 望

〒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 2024

