

目次

【論文】

第二次世界大戦前における「南洋群島」とフィリピンの日本仏教 ミチヒロ・アマ (1)

奄美八月踊りの伝承と信仰——シマのカミサマをめぐる—— 中原ゆかり (26)

【研究会報告】

国際シンポジウム

英語と日本語で「神仏習合」を再考する——英語訳をめぐる——

..... 吉田一彦、ファビオ・ランベリ、ジャクリーン・ストーン、マーク・テーウエン (49)

【彙報】

2024年度活動報告 (81)

2024年度スタッフ研究業績 (86)

2024年度研究所スタッフ (91)

南山宗教文化研究所『研究所報』投稿要領 (92)

〔論文〕

第二次世界大戦前における「南洋群島」 とフィリピンの日本仏教

ミチヒロ・アマ

Michihiro AMA

その別院の陣容はこの特殊の地にまことに適はしい人々をもって堅めることとなり昨四日発表された。即ち初代輪番は橋哲雄氏でその下に参勤として戸田正真、藤本寛瞭、西真雅の三名が任命された。即ち輪番の橋氏は大東亜戦の一兩年前までハワイに開教し歸朝してから大陸にまた開教の任にあたった人で柔道五段の猛者である。而して参勤の三氏がまた實に面白いことにはいづれも数年、十餘年間といふハワイ開教に従事した人々で現に大東亜戦争と共に敵米國に囚はれ抑留生活を送ってゐる内、内地に歸って大陸に南方に奉公したいといふ強い念願から第二交換船の帝亜丸で歸還の途マニラへ途中下船をした人々で要するに輪番以下何といても米化した比島人の心理をハワイ開教の経験ですぐ把へて一種独特の活動をするといふ打つてづけの「役者摺ひ」の異色別院陣容がここに大東亜戦を契機に出来たのである¹。

はじめに

太平洋戦争勃発に伴い、ルーズベルト大統領が発令した「大統領令 9066 号」により、アメリカ大陸西海岸州に居住していた 120,000 人近くの日系人が強制収容された。ハワイの日系人は難を免れたものの、仏教教団の開教使をふくむ日系社会の

1. 「米化した比島人を相手には打つてつけ」『中外日報』1944年3月5日。西本願寺の『海外開教要覧』では、藤本寛瞭と西真雅はマニラ別院着任が確認できた一方、ハワイ在勤は確認できない。戸田正真と龍溪玄深がハワイで在勤をしていて1943年12月にマニラ別院に着任している。

リーダーは抑留されている。『中外日報』に紹介された前記の記事は、アメリカで収容された浄土真宗西本願寺派（以下、西本願寺）の開教使が、抑留中の日米民間人交換船に乗船したものの日本に戻らずフィリピンで下船し、マニラ本願寺で布教活動をしながらか東南アジア教線拡張に加わったことを伝えている。

今日まで、戦前にハワイ・北米大陸、「満洲」、朝鮮半島、台湾に進出した日本仏教については多くの研究がされてきた²。一方、フィリピンをふくむ「南洋」地域に進出した日本仏教についてはほとんど目が向けられなかった³。しかし上記の記事が示すように、フィリピンは「南方」へ教勢を張る各宗派にとって「南洋群島」と共に重要な拠点であり、「南洋」地域に展開した日本仏教を考察することは20世紀前半に大日本帝国の拡張と共に行われた海外布教の研究に新たな視座を加え、アジア・太平洋宗教研究にも貢献する。また「宗教」と「植民地主義」の研究は欧米研究主導のもと「大西洋地域」と「キリスト教」に集中してきたが⁴、「太平洋地域」と「仏教」に焦点をあてることで、従来とは異なる「宗教」と「植民地主義」の関係を提示することができる。本稿では「南洋群島」とフィリピンに進出した仏教教団の動向を地政学的観点から考察し、沖縄県移民への布教と「南洋群島」での先住民族への布教を中心に論述する。特にサイパン島のガラパン、パラオのコロール島、フィリピン（主にミンダナオ島のダバオ）に注目する。当時は「先住民」という用語はなく、差別的な言葉が使われたが、「南洋群島」の現地住民（現在のミクロネシア人）は「島民」ともよばれた⁵。フィリピンの「先住民族」の定義は一様ではないが、スペインとアメリカの植民地支配者から侵略と搾取を受けた「文化的少数者」と位置付けてお

2. 例えば、守屋友江『アメリカ仏教の誕生—二〇世紀初頭ハワイにおける日系宗教の文化変容』（現代史料出版、2001年）、Michihiro Ama, *Immigrants to the Pure Land: The Modernization, Acculturation, and Globalization of Shin Buddhism 1898–1941* (University of Hawai'i Press, 2011)、木場明志・程舒偉編『日中両国の視点から語る植民地期満洲の宗教』（柏書房、2007年）、Hwansoo Kim, *Empire of the Dharma: Korean and Japanese Buddhism, 1877–1912* (Harvard University Press, 2013)を参照。

3. 先行研究として中西直樹が「南方」方面の各宗派の進出をまとめた論文がある。中西直樹「附章 南洋布教の概要」『植民地台湾と日本仏教』（三人社、2016年）、309–344頁。本論文と中西論文は内容的に重複する部分があることを記しておく。その他、先行研究として小島勝の二つの論文があげられる。「南方関与の多重性と教育の論理—フィリピンとバギオ日本人学校の混血二世教育」『重点領域研究総合的地域研究成果報告書シリーズ：総合的地域研究の手法確立：世界と地域の共存のパラダイムを求めて』第27号(1996年)、75–118頁。小島勝「マニラ本願寺布教使・山之内秀雄師の文化交流活動」『渡邊隆生教授還暦記念論集 佛教思想文化史論叢』（永田文昌堂、1997年）、1371–1387頁。

4. David Chidester, "Colonialism and Religion," *Critical Research on Religion* 1, no. 1 (2013): 87–94.

5. 「南洋群島」における「島民」の概念については今泉裕美子「太平洋分割のなかの日本の南洋群島統治—委任統治と「島民」の創出」荒川正晴ほか編『岩波講座世界歴史太平洋海域世界～20世紀』（岩波書店、2023年）、260頁を参照されたい。

く⁶。仏教各宗派が「大東亜共栄圏」の構築と「大東亜戦争」に加担し、沖縄県移民、「島民」、東アジア地域からの移民、フィリピン人、フィリピンの先住民に帝国日本の教育と価値観を強制したことは紛れもない事実だが、同時に従来の植民地布教史研究は「侵略加担批判の論調」が強いという指摘もある⁷。「歴史修正主義」と「植民地言説」の再生にならないよう注意をはらいながら、「南洋」地域の日本仏教の布教状況を分析する。はじめに「南洋」という言葉を吟味し、「南洋群島」とダバオへ移民した日本人の背景を概説しておく。

1 「南洋」、「南洋群島」、「ダバオ国」

第2次世界大戦以前の「南洋」の定義は定かではないが、現在の台湾、東南アジア、太平洋諸島諸国を含む広域な範囲に及ぶ⁸。「南洋」という概念は帝国日本の「南進論」に関係する。明治以降「南進論」についてはいくつかのタイプがあったが⁹、「南洋」という言葉が一般化するのには、第1次世界大戦が勃発した直後の1914年8月、大日本帝国海軍がドイツ領であった米領グアム島を除く赤道以北のマイクロネシアを攻略し2ヶ月後に占領したことに起因する。南太平洋の旧ドイツ領は「南洋群島」(the South Seas Islands)とよばれ、日本は1921年に国際連盟の委任統治領として支配を開始する¹⁰。委託統治は1933年3月に日本が国際連盟を脱退したことで終わるが、日本の実質的統治は海軍が1914年に「南洋群島」を占領してから、1944年に「サイパンの戦い」および「ペリリューの戦い」で敗戦するまでの30年間に及ぶ。その間、「南洋群島」は「内南洋」、それ以外の地域は「外南洋」と呼称されるようになった¹¹。また「南洋群島」は「裏南洋」、今日の東南アジアは「表

6. フィリピンの先住民族の概念については森谷裕美子「先住民族概念の再考」『九州産業大学国際文化学部紀要』第36号(2007年)、1-27頁参照。

7. 木場明志の藤井健志による東アジア布教研究史の傾向をまとめた記述である。正確には「侵略加担批判の論調に引きずられたことによる、中国平原部・朝鮮に偏った海外布教研究に陥っている」とある。木場明志・程舒偉編『日中両国の視点から語る植民地期満洲の宗教』、46頁。藤井健志「戦前における仏教の東アジア布教—研究史の再検討—」『近代仏教』第6号(1999年)、8-32頁。

8. 例えば1940年に出版された岩生成一の『南洋日本町の研究』では「南洋群島」については全く触れず東南アジア地域の日本町の歴史のみを述べている。また1943年の『第二回大南洋年鑑』には、インドシナ、タイ、フィリピン、マライ、ビルマ、スマトラ、ボルネオ、東インド、内南洋、濠州、新西蘭、太平洋諸島の情報が含まれている。

9. 豊田由貴夫「基調報告南洋とは何か」https://www.rikkyo.ac.jp/research/institute/caas/qo9edr00000ml88-att/n_32.pdf (2024年7月1日閲覧)

10. 今泉「太平洋分割のなかの日本の南洋群島統治—委任統治と「島民」の創出」、249頁。Mark R. Peattie, *Nan' yō: The Rise and Fall of the Japanese in Micronesia, 1885-1945* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1988), 38.

11. 大澤広嗣「南洋における大谷光瑞門下生の活動—オランダ領東インドと小谷淡雲」『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』第36号(2020年)、24頁。

南洋」ともよばれた。一方、「東南アジア」という呼称や概念は今ほど普及していたわけではなかった。太平洋戦争中までは「南洋」や「南方」の呼称が一般的に使用された¹²。

「南洋群島」が示す地域は広大である。南洋庁(パラオのコロール島に1922年3月に設置)によると、「南洋群島は、小笠原諸島の南方赤道以北の太平洋中に散在する、旧獨逸領のマリアナ、カロリン、マーシャルの三群島を総称するものであって、東ははるかに米領ハワイに対し、西はフィリピン諸島及び蘭領セレベスに隣り、南はニューギニア及びビスマルク諸島に面し、北は帝国の南端小笠原諸島及び硫黄諸島に連なっている」という¹³。「南洋群島」は今日の、マーシャル諸島共和国、ミクロネシア連邦、パラオ共和国、アメリカ自治領北マリアナ諸島の3つの独立国と1地域にあたる¹⁴。

「南洋群島」の在留邦人の数は著しく増加する。南洋庁設立後、ほぼ5年ごとに倍増し、第2次世界大戦の終戦時(1945年)には10万人にまで達していたと推定される。「南洋群島」への移民が増えた原因として、第1次世界大戦後の国内不況、サイパン島・テニアン島・ロタ島に進出した日本の製糖会社がサトウキビ栽培のため労働者を募集したこと、1923年の関東大震災と世界恐慌の影響があげられる。また「南洋」という言葉にロマンチックなイメージを重ねた「南洋ブーム」も「南洋群島」への移民を押し上げた。1924年には日本政府はパラオの本島(現バベルダオブ島)に農業移民を推奨し、移民の村々には日本の名前もつけられた。「南洋群島」へは日本全国から移住したが、沖縄県からの移民が圧倒的に多かった¹⁵。

一方、フィリピンでは「ベンゲット移民」(1903年10月から1904年末まで)が近代の日本からフィリピンへの移民の始まりとされている。フィリピンは1898年にパリ条約のもとスペインからアメリカに譲渡され、その後、日本とフィリピンの交流は本格化される。「ベンゲット移民」はルソン島北部の山岳地帯のバギオに通じるベン

12. 「東南アジア」や「東南亜細亜」という用語は第1次世界大戦中に小中学校の教科書に現れたものの定着はせず、1930年以降一般の書籍や雑誌で使用されるようになったという。また世界で「東南アジア」という呼称と概念が定着するようになった要因は太平洋戦争中にカナダのケベックでおこなわれた米英首脳会談で、連合国軍が「東南アジア司令部」(Southeast Asia Command)の設置を決定したことによるとされている。立川京一「東南アジアにとっての太平洋戦争」『平成24年度戦争史研究国際フォーラム報告書』、67-68頁。清水元「近代日本における『東南アジア』地域概念の成立(I)-小・中学校地理教科書にみる-」『アジア経済』第28巻第6号(1987年6月)、5-6、9-11、15頁。

13. 『南洋廳施政十年史』、「総説」1頁。

14. 今泉、249頁。

15. 荒井利子『日本を愛した植民地—南洋パラオの真実』(新潮社、2015年)、114-116頁。沖縄県に続いて多いのは福島県、「東京府」(主に小笠原と八丈島)、鹿児島県(主に奄美大島)、「朝鮮」、山形県、北海道、静岡県、福岡県、和歌山県、熊本県の順となる(荒井、127頁)。ちなみにハワイへの新規移民は1907年の「日米紳士協定」以降、日本政府が自主的に阻止している。

ゲット道路工事に従事した日本人男性をさし、福岡県、広島県、熊本県などからの農民出身者が3年の期限で渡航した¹⁶。1868年から1941年にフィリピンに移住した日本人は53,115人いたが、日本の支配下にあった地域（「朝鮮」・「満洲」・「南洋群島」など）を除く国外移住者のなかで、フィリピンへの移民は「南洋方面」のなかで一番多かったという¹⁷。移民の多くは道路工事、農業・漁業・林業に従事し商人や娼婦もいたという。ダバオでは日本人移民はアバカ（マニラ麻）の栽培に取り組んだ。1907年には太田興業株式会社が、1914年には古川拓殖会社がダバオでのアバカ栽培に参入し、日本人移住者の増加と共にアバカの生産高を増やした。そして1938年にはフィリピン全土のアバカ生産の半分以上をになうようになった。アバカ栽培の普及でダバオが発展したことから、ダバオは「満洲国」をもじって「ダバオ国」とよばれ、ダバオ在住の日本人人口は2万人ともいわれた。その一方、ダバオに居住する日本人の過半数は沖縄出身者で、女性や未成年者そして「混血児」を多くふくむ「特異な日本社会」が形成された¹⁸。

フィリピンに移住した日本人は複雑な政治体制と社会制度のなかで生活をした。アメリカはフィリピンの自治制を認めコモンウェルス(独立準備政府)を支持する一方、その影響力を保持し続けた。日本が一時的(1942年-1944年)にフィリピンを占領したとはいえ、それ以前のフィリピンは日本人にとって「外国」であり、移民は様々な制約を受けた。「南洋群島」とフィリピンの地政学的環境のちがいは、日本仏教の海外布教の位置づけにも影響する。

安中尚史によると、第2次世界大戦以前の海外布教には「植民地布教」と「移民布教」の2つのタイプがあったという。「植民地布教」が行われた地域は「満洲」、朝鮮半島、台湾など東アジアの諸地域で、「植民地布教」は「日本の強硬な海外進出に追従するような形で展開し」、「時局の移り変わりによって宗門をあげて取り組む姿勢へと変化」した。一方「移民布教」が行われたのはハワイ・アメリカ合衆国西海岸などの地域で「海外移民に追従する形で展開」した¹⁹。安中の類型を考慮すると、戦前の「南洋群島」とフィリピンの布教は「植民地布教」と位置づけられよう。

16. 早瀬晋三『フィリピン近現代史のなかの日本人—植民地社会の形成と移民・商品』（東京大学出版会、2012年）、3、10-11頁。

17. 早瀬、70頁。

18. 早瀬、71-73、189-190頁。早瀬によるとダバオの日本人人口は一般に2万人とされるが、正確な統計はなく、ダバオ日本人会から1943年に発表された19,089人が最大という（早瀬、258頁、注1）。ダバオの日本人人口の増減はマニラ麻市場価格に影響され、1923年の不況時には2,693人まで減った（古川義三『ダバオ開拓記』（1956年、古川拓殖株式会社）、457頁）。またダバオ会会報によると太平洋戦争前にはダバオ在留邦人の8割が沖縄出身者だったという（『ダバオ』38号[1986年]、74頁）。

19. 安中尚史「近代日蓮宗の海外布教に関する一考察—植民地布教と移民布教を比較して」『日蓮教学研究研究所紀要』第35号（2008年）、1、12頁。

(各宗派の布教所と開教使のリストは表1を参照。)しかし「南洋群島」の統治に国際連盟が関与した事を考慮すると、理論的には「南洋群島」は日本の「植民地」だったとは言えない(少なくとも日本が国際連盟を脱退するまでは)。一方、フィリピンでの開教は当初は「移民布教」と位置づけられるが、日本軍がフィリピンを占領した後は短期間とはいえ「植民地布教」に変化する。こうした「南洋群島」とフィリピンの地政学の違いを念頭に置いて、仏教教団の布教所設立の由来を述べる。

2 布教所の設立

「南洋群島」で布教所が最初に設立されるのは帝国日本海軍の「軍政期」(1914年-1918年)である。1914年11月に海軍が占領したパラオには軍人約200数名が駐留し、トラック島には海軍の司令部が置かれた。水兵の精神修養の必要性を感じていた司令官が南洋貿易会社社長の田中丸善蔵に相談したところ、田中丸は自ら信仰する西本願寺の執行部に連絡をとり、その結果北海道礼文島に駐留していた藤本周憲が新たな開教地を模索していたため南洋への派遣が決まった。当初は海軍司令部の一室を使って海軍軍人および日本人移民への布教が予定された²⁰。しかし、藤本は「南洋在住邦人」への布教を促した西本願寺と袂を分かち、単独で「島民布教」のため1918年2月コロール島に布教所を設置した。海軍の支援を得ることはできなかつたため、布教費の財源として真珠養殖業の経営を開始し成功をおさめた²¹。

真宗大谷派(以下、東本願寺)は西本願寺と対照的に組織的かつ日本政府の支援のもと「南洋群島」への開教を始める。海軍が「南洋群島」をドイツから奪取した後、欧米のカトリックとプロテスタントの宣教師は追放されたため、「南洋群島」の宗教的空白を埋めるべく、東本願寺の小林信隆が1919年にサイパン島で布教活動を開始する²²。小林は南洋興発株式会社の援助を受けて会社の事務所の建物を無償で譲り受け、一般の寄附金も募り堂宇を建立する²³。さらに南洋庁発足後の1924年、

20. 「西本願寺の南洋開教藤本周憲氏パラオ嶋に向ふ」『中外日報』1917年5月24日。

21. 「▲藤本布教使南洋 ▲新領土開教談」『宗報』第206号、1918年。(復刻版『宗報』(10)、326頁)。一方、西本願寺によると、藤本が「営利事業に手を出し」たことでコロール島への開教が中止されたという。「南洋開教中止」『中外日報』1918年2月1日。また藤本はコロール島での椰子の木の植え付けをして、椰子の実の販売による収入で南洋布教の財源を確保する計画も考えていた。「占領地の西本願寺」『中外日報』1917年12月19日。

22. Donald R. Shuster, "State Shinto in Micronesia during Japanese Rule, 1914-1945," *Pacific Studies* 5, 2 (1982): 21. 小林は1918年11月に海軍大臣の渡航許可を得て「南洋群島」に出港、その後「軍司令官と相談の上サイパンに居を定め群島布教に従事してきた」とある。小林信隆「南洋の今昔を語る(上)」『中外日報』1936年4月2日。

23. 志村秀吉『日本の熱帯南洋群島』(南陽社、1936年)、75頁。「サイパン東本願寺改築實現近し

小林は横田南洋庁長官から1万円を譲り受け、パラオ本願寺を1926年に建立。その後、毎年3,000円の営繕費と1,500円的生活費の援助を受けたという²⁴。また1932年時点では日本政府は大谷派パラオ布教所に対して700円、新教南洋伝道団に対して23,000円、天主教布教団に対し7,000円を教化事業補助として支出している²⁵。

一方、国際連盟は日本への委任統治条件として「南洋群島」での信仰の自由を保証することを求めた²⁶。そのため南洋庁は日本のキリスト教宣教師に加え、スペイン・ドイツ・アメリカのカトリックとプロテスタントの宣教師を受け入れる。1930年代に入ると、浄土宗、西本願寺、曹洞宗、日蓮宗、浄土宗西山深草派が「南洋群島」開教に参入する。浄土宗のようにサイパン島で布教を決意していた青柳貫考に教団が開教の命を与えるケースもあれば、日蓮宗の深澤前奎のように宗派が開教使を選定し布教活動を開始するケースもあった²⁷。なお天理教も1929年にパラオに進出している²⁸。

国際連盟の委託下とはいえ日本政府の庇護のもと「南洋群島」に進出した仏教教団とは対照的に、フィリピンの布教所創設は容易ではなかった。ルソン島では曹洞宗の遠藤龍眠が1903年マレー半島からの帰路マニラに立ち寄り、1906年マンカリ街に堂宇を新築し南天寺と名付けた²⁹。その際にアメリカ人数名が「官憲に対する斡旋及び浄財を喜捨し」協力したため、寄進者への好意に報いるため、曹洞宗は弘津説三と峯玄光が主任となり鑄造家の岡崎雪聲に依頼して「金造の仏像」を送ったという³⁰。「官憲に対する斡旋」という表現が示唆するように、宗教施設の新築には

南洋唯一の大伽藍』『中外日報』1937年3月27日。

24. 「南洋諸島の布教に妍を競ふ先進二大宗派片や浄土宗・片や大谷派彼地への一段の認識が急務」『中外日報』1936年3月21日。小林信隆「南洋の今昔を語る(下)」『中外日報』1936年4月7日。

25. 矢内原忠雄『南洋群島の研究』(岩波書店、1936年)、386-387頁。

26. 国際連盟は「南洋群島」における軍事施設の建設と「島民」への軍事教育と強制労働も禁じた。野村進『日本領サイパン島の一日』(岩波書店、2005年)、50頁。

27. 青柳貫考の「南洋群島」での活動については福島崇雄著『南の島に鐘がなる』(文芸社、2020年)に詳細に述べられている。深澤前奎については「ボナベ島に初の日宗の躍進」『中外日報』昭和12年4月14日参照。1930年以降、国家神道も「南洋群島」で本格化する。サイパン島では香取神社が1914年に建立されていたが1931年に彩帆神社として大規模に増築される。パラオのコロール島には1940年に官幣大社南洋神社が建立され、その後各島にも次々と神社が造営され1943年には26の神社を数えた。西原基一郎「日本組合教会海外伝道の光と影(2)―南洋伝道団について」『基督教研究』第51巻第1号(1989年)、125頁。

28. 天理教は1937年にテニアンにも教会を設立。吉永直登『テニアン―太平洋から日本を見つめ続ける島』(あけび書房、2019年)、95頁。吉永は『天理教伝道史10』を参照している。

29. 遠藤龍眠と南天寺については村嶋英治『南北仏教の出会い:近代タイにおける日本仏教者、1888-1945』(早稲田大学アジア太平洋研究センター、2023年)、274-293頁参照。

30. 「マニラ市の仏教寺院」『中外日報』1906年1月28日。「曹洞宗の海外布教」『中外日報』1911



写真1 眞蓮寺増田様よりお借りした。ダバオでの初期開教の希少な写真を見せていただいたことに深謝申し上げます。

当時の政権の許可が必要だったことが窺える。実際、西本願寺がマニラに布教所を設立した際はフィリピン政府の公認を得なければならなかった。西本願寺の命を受けた原田慶満は1918年6月に香港よりマニラに移住し布教所を設立する。1921年には布教所の会員が300名となり、布教所内に英語学校が併設され、伝道用冊子の発行も始まったことでマニラ本願寺は単一法人として登録された³¹。

ミンダナオ島では1917年東本願寺の御瀧智海が単身ダバオに渡航し布教を開始する。御瀧によると当時ダバオには日本人移民が7,000人ほどいたが、耕地植民は男性ばかりで環境が悪く、また先住民族の襲撃を受けることもしばしばあり混沌としていたという。御瀧自身、先住民が「ポロ」と称する小刀を携え、大蛇やワニのいる森林浜辺をわたり日本人殖民を慰問した(写真1)³²。1919年1月に御瀧は本山より開教使の任命を受けるが第1次世界大戦後の世界不況の影響を強く受け、食糧

年11月9日。記事には「弘津説二師」とあるが、弘津説三の間違いと思われる。『曹洞宗海外開教傳道史』には、「毎月の定例に観音講、大師講があり、百人から二百人の参加者があり、一方ルンビニ園学園を開設し、日本人児童を収容して、マニラ市内にある日本人小学校に通学する便を与えていた」(121頁)とある。

31. 「マニラの本願寺公認される」『中外日報』1921年4月24日。小島勝「マニラ本願寺布教使・山之内秀雄師の文化交流活動」、1374頁。なおマニラの西本願寺は一時期、光慶寺とも称されていたようで1943年に別院昇格しマニラ別院となる(「南洋と仏教」『中外日報』1919年3月18日。『海外開教要覧』、241頁)。

32. 御瀧智海「回南洋だより」『宗報』第207号、1919年。(復刻版『宗報』(10)、393-394頁)。

難と治安悪化のため巡回布教を一時中断する³³。1921年に太田興業株式会社の支援を得てミンダナオ島のミンタルに布教所を開設し、その後布教所をダバオ市内に移しダバオ布教所と改名する³⁴。以後、東本願寺は1934年にミンタル布教所を、1936年にダリヤオン布教所を開設する。ダバオには曹洞宗も1918年に開南禅寺を創立し(1936年から1940年に本堂と庫裡を増改築)³⁵、西本願寺も1936年にダバオ布教所を設立する。³⁶

ダバオでは東本願寺の勢力が圧倒的に強かった事情を考慮してか、1936年にはダバオの日本人「土地問題」が東本願寺の教線に影響を与えかねないとの懸念が増した。1906年の第1次土地問題に端を発した土地改正騒動は1930年代の第4次土地問題まで続き、フィリピン・アメリカ政府と日本政府を巻き込んだ政治問題に発展する。土地問題は極めて複雑だが、ダバオの日本人はフィリピン・アメリカ政府の土地改正を、アバカで成功した日本人農業会社と耕地日本人経営者への排日政策と捉え、あらゆる手段を講じて抗議した。³⁷。土地問題で日本人がダバオを追われれば、東南アジアに教線を張ろうとする東本願寺にとっては大きな痛手となる³⁸。フィリピンのコモンウェルスのマニユエル・ケソン大統領もダバオに視察に来るが土地問題は解決せず、その後太平洋戦争が勃発し、うやむやとなる。フィリピンと日本の関係は日本がフィリピンを占領した時に逆転し、日本の影響下のもと成立したフィリピン共和国(第2共和制)のホセ・ラウレル大統領は西本願寺のマニラ別院に参拝するにいたる。³⁹

3 布教の内容

地政学的環境が「南洋群島」とフィリピンの布教所設立に与えた影響の違いはあるものの、布教活動には大差はなかった。布教活動は日本人移民への布教と「島民」をふくめた現地外国人の教化に分かれる。日本人移民には葬儀・法要が厳修された。

33. 御瀧智海「南洋比律賓より」『宗報』第220号、1920年。(復刻版『宗報』(11)、25-26頁)。

34. 「ミンタル布教所開設」『宗報』第237号、1921年。(復刻版『宗報』(11)、525頁)。御瀧智海「御瀧開教使通信」『宗報』第271・272号、1924年。(復刻版『宗報』(13)、184頁)。

35. 「南洋ダバオに建つ曹洞の南海禅寺十時大円氏の苦心報いらる」『中外日報』1936年6月2日。『曹洞宗海外開教傳道史』、121頁。開南禅寺は資料によっては海南禅寺とも記載されている。

36. 西本願寺のダバオ布教所は重藤郭亮開教使が1944年に昭南島(現シンガポール)に転出した時をもって閉鎖された(『浄土真宗本願寺派アジア開教史』、254頁)。

37. ダバオの土地問題については蒲原廣二『ダバオ邦人開拓史』(日比新聞社、1938年)、247-456頁に詳細に述べられており、古川『ダバオ開拓記』、451-482頁にも要約がされている。

38. 「最悪の結果に至るもダバオを確守せん大派の保木氏の近況」『中外日報』1936年5月20日。「東本願寺土壇場(?)のダバオ開教線異状 当局の同地認識を要望」1936年9月6日。

39. 「比島マニラに西本願寺別院創設米国通が集り特殊活動起すラ大統領も参拝」『中外日報』1944年2月27日。

布教所には婦人会、青年会、女子青年会、日曜学校などが組織され、布教所によっては幼稚園や日本語学校も併設された。サイパン島の青柳貫考は浄土宗からの補助金と井上恵薫尼や新宿中村屋の相馬愛蔵氏の寄付により、1936年に南洋寺とサイパン家政女学校(後のサイパン高等女学校)を設立した⁴⁰。東本願寺のミントル布教所には在留邦人2世の女子教育を目的としたミントル女学院が1938年に開設され、翌年末には第1回卒業生を輩出した。1941年には同学院の女学生が本山を参拝し、1942年には皇軍を慰問している⁴¹。布教所では「南洋群島」に駐留する日本軍人の慰問、戦死者の法要も行われた。一例をあげると、サイパン東本願寺には、1935年に南洋群島司令官東郷吉太郎中将の依頼で忠魂碑が建立され、1937年には「支那」事変戦没者法要が厳修されている⁴²。その他、地域貢献として刑務所収容囚人が増加したため、サイパン東本願寺は免囚の保護と一般行旅病者を収容する施設として司法保護機関「大慈会」の設置を計画した⁴³。

「島民」と外国人の教化には現地では布教をする方法と、日本を訪問させる方法がとられた。「島民」教化の基本方針は、サイパン島チャランカノア東本願寺布教所の日野律による「(ミクロネシア民族の民族意識を利用した)人格陶冶と文化の向上と大乘精神の涵養とを国家躍進の方向に苛酷ならざる方法を以って結びつける必要がある」(傍点筆者)という言葉に集約されるであろう⁴⁴。青少年「島民」布教の足掛かりとして、南洋寺は1936年に技芸女学校を建て、サイパン東本願寺は1937年にチャモロ族の住宅を大谷学院に作り変えた⁴⁵。またパラオ本願寺はカナカ族の青年を対象につくられた木工学校から18名の学生を集め、毎月5回の仏教青年会の訓練を行った⁴⁶。日本への「島民」訪問としての画期的な出来事は、青柳によってチャモロ族6人の青年が第2回汎太平洋仏教青年大会(1934年東京で開催)へ参加したことである。青柳をふくめた彼らの座談会は『大法輪』創刊号に掲載され、一行はその後京都の知恩院を参詣した⁴⁷。また1915年から1920年を除く1939年ま

40. 福島、56頁。サイパン高等女学校のカリキュラムの研究については、小林善帆「植民地サイパンの高等女学校といけ花・茶の湯・礼儀作法」『民族民藝』第33巻(2017年)参照。

41. 「二世の女子教育機関ミントル女学院」『真宗』第465号、1940年5月号。「ダバオミントル女学院生徒来山」『真宗』第478号、1941年6月号。「ミントル女学院生の皇軍慰問」『真宗』第492号、1942年8月号。

42. 「サイパン東本願寺に今秋・忠魂碑を建立」『中外日報』1935年8月31日。「サイパン本願寺 事変戦没者法要」『中外日報』1937年10月10日。

43. 「サイパン島に司法保護機関“大慈会”生る東本願寺も協力」『中外日報』1940年6月29日。

44. 日野律「南洋カナカ族の信仰」『真宗』第427号、1937年4月号、17-19頁。

45. 福島、56頁。「南洋島民の教化はまづ教育から 島民住宅を塾風に改造 日本式学園創立」『中外日報』1936年12月28日。「サイパン・ガラバン街に“大谷学院”創設」『中外日報』1937年1月29日。

46. 「カナカ青年に仏教訓練」『中外日報』1937年12月24日。

47. 福島、64-70頁。『大法輪』第1巻第1号(1934年10月号)、258-265頁。

で、毎年1回「南洋群島」からの「内地観光団」が組織され、「島民」が数週間にわたって日本に滞在し各地を回って帰国している⁴⁸。1919年に海軍省が主催した「島民」観光団は京都の東本願寺本山を参詣しており、その後も表敬訪問は続いた⁴⁹。一方、フィリピンではマニラ本願寺の山之内秀雄が中心となり1935年5月に「ヒリツピン学生団」を組織し、西本願寺本山参拝と信徒との親睦会をふくめた二国間の文化交流を推進している。フィリピン学生訪日視察団は1940年まで毎年開催されるが、日中戦争が本格化する1937年以降、参加者は減少する⁵⁰。このなかにフィリピンの先住民族が含まれていたかどうかは不明である。

4 教化の実態

開教使は「南洋群島」とフィリピンでの日本人移民と「島民」・外国人への布教に努めたが、その実状はどうだったのだろうか。「南洋群島」とダバオの日本人人口の半数以上は沖縄県出身者で占められていたため、日本人移民の布教対象の過半数は沖縄県民だったといえる。実際、パラオ本願寺開教使の石上龍城が家族に当てた手紙（以下、石上龍城書簡とよぶ）によると信徒の9割が沖縄県民だったという⁵¹。そのため盆は新盆、8月のお盆、旧のお盆と3回にわたって信徒の参詣があった⁵²。ちなみに秋の彼岸の忙しさを石上は次のように書き留めている。

今日は彼岸の中日で朝から本当にお経地獄でした。百五十位は来たでせう。それを小経、和讃、御文と型の如くやるのでいささか疲れます。尤も全部で三分位（くらい）で片附けますけれど。御文をすまして後を見ると、もう済んだのかと云ふやうな顔をしてほかんとしてゐます。然し本堂の中には何十組と云ふお参り連中が待ちかまえてゐますので、好む好まざるに依らず、相

48. 千住一「委任統治期南洋群島における内地観光団（1928-1930年）」『奈良県立大学研究季報』第24巻1号（2013年）、59頁。

49. 「南洋人の来山」『宗報』第216号、1919年。（復刻版『宗報』（10）、641頁）。1928年・1929年・1930年の内地観光団の行程によると、京都では必ず東本願寺が記されている（千住、92-94頁）。一方、「南洋群島」から西本願寺本山への参詣も1923年と1924年に記録されている（『浄土真宗本願寺派アジア開教史』、259-260頁）。

50. 小島「マニラ本願寺布教使・山之内秀雄師の文化交流活動」、1376-1377頁。早瀬、179-180頁。

51. 石上龍城書簡1941年9月15日付。石上龍城氏の書簡は、行春寺石上様からお借りした。貴重な一次資料を快く提供して下さったことに感謝申し上げます。石上龍城氏は1941年6月にパラオ布教所（パラオ本願寺）在勤・パラオ本島布教所開設係の任命を受け、その後ジャバに派遣、従軍している。1944年12月には長崎の臨時魚雷艇訓練所に所属し、翌1月に戦死。パラオの在勤は短期間ではあったが、行春寺に残してきた家族を気遣った心優しい手紙が多く残っている。そのなかから部分的ではあるが当時のパラオの状況を窺い知ることができる。

52. 石上龍城書簡1941年9月1日付。

手の顔色などに頓着してはゐられません。お骨を出し線香をくべてハイ、何々さん、次、何々さん、とまるでお経の配給です。四百体からのお骨の預りがあります⁵³。

沖縄では先祖崇拝が強く仏教儀礼を慰霊や追悼の形式として受容してきた⁵⁴。そのため短時間での「お経の配給」は不満だったかもしれない。同時に「宗派意識」の薄かった沖縄県移民にとって、親鸞の教えはあまり意味をなさなかつたらしい。石上は「今日まで三日間報恩講ですけれど、参詣者もなく少しも報恩講気分もしません」と綴っている⁵⁵。

その一方で、親鸞の教えに共感する沖縄県移民もいたようである。御瀧はダバオで布教を開始した当時の状況を次のように述べている。

平素仏縁遠き島根、佐賀、群馬、栃木、岩手、福島あたりの各県人が念仏のいわれを聞き喜ぶこと一方ならず、殊に沖縄県人は一種特別の気風ありて他県人とは交際致さず、之に接近するには随分と困難の点あれども、種々苦心して接近し念仏の謂れを物語るに至れば歓喜措く能はざるもの如くに候⁵⁶。

後にダバオには東本願寺の布教所が3つできるが、戦前の沖縄ディアスポラで、どの程度浄土真宗の教えが理解されていたかは明らかではない。しかし布教所の立地条件、開教使の人事異動の頻度、そして開教使個人の取り組みによって、仏教が沖縄移民に理解されていた度合いは異なっていたと推察できよう。

「島民」布教については、先に日野律の「南洋群島」での「島民」教化方針を紹介したが、開教使が「島民」布教に好ましい結果を見出した事象と、そうではない状況がみられる。前者の例として1937年にパラオのコロール島出身でサイパン島に移住したカナカ族の青年（「タマロウ君」22歳）の葬儀が本人と遺族の希望によって「純大谷派仏式」で行われたことがあげられる。小林と日野が祭司をつとめるなかカナカ族酋長をふくめ多数の「島民」が葬儀に参列したという⁵⁷。この葬儀との関係は明らかではないが、1939年に小林は本堂に至る参道工事に際して、今まで築いてきた関係性をもとにカトリックの「島民」から土地を永代無償で使用することが

53. 石上龍城書簡1941年9月14日付。

54. 川瀬貴也「琉球・沖縄仏教研究史について」上杉和央編『沖縄の宗教・葬送儀礼・戦没者慰霊』（京都府立大学文学部歴史学科、2019年）、5頁。

55. 石上龍城書簡1941年11月28日付。

56. 「南洋の比律賓より」『宗報』第213号、1919年。（復刻版『宗報』（10）、541頁）。

57. 「カナカ族初の佛教葬大谷派南洋開教の収穫」『中外日報』1937年5月12日。



写真2 青柳貫考氏の写真や資料は正嚴寺福島崇雄様よりお借りした。

許可されている⁵⁸。また日野もミクロネシア民族の宗教事情を調査するためカナカ族の酋長ワンブランコらと対話をしている⁵⁹。

一方、青柳貫考は「島民」に日本の近代文明を紹介することで、仏教への関心を高めようとした。チャモロ族に仏教を最初から説くことは不可能なため、青柳自身「身をもって」仏教を示すことに徹した。例えば知恩院の高僧が先述したチャモロ族6人の青年を祇園の料亭で芸者を招いて歓迎した時は、青年らと共に中座したといわれている。そしてサイパン島の「内地人」（サイパン島の日本人）が「島民を馬鹿扱ひするのは非常に困ります」とも述べている⁶⁰。実際、青柳は「南洋群島」の「島民」とは友好関係を築いており、ヤップ島の酋長が今まで他の誰にも寄進しなかった土地を青柳に提供し、そこに寺と宿泊施設を建てる計画が練られた。青柳と先住民の交流の深さは写真からもがうかがえる（写真2）⁶¹。

開教使が「島民」布教に成果を見いだせなかった例は、阿部襄（1934年から

58. 「異教徒の島民から永代無償土地使用権多年の難問解決—サイパン本願寺面目一新」『中外日報』1939年1月22日。

59. 日野「南洋カナカ族の信仰」、19頁。

60. 『大法輪』第1巻第1号（1934年）、263-265頁。福島、69頁。

61. 「酋長も土地を提供浄宗ヤップ島に新教線内地学生招き宿泊に寺を開放」『中外日報』1941年6月1日。資料の多くは既に福島崇雄『南の島に鐘が鳴る』（文芸社、2020年）で公開されているが、資料を貸し出してくださったことに御礼申し上げます。

1935年にかけて熱帯生物研究所でサンゴの研究に従事)が戦後に残したパラオ本願寺岡田澄圓(ないし岡田澄圓)開教使との会話の回想に見出すことができる。

当時カナカの公学校の生徒たちが、お寺によく集まっていたが、仏教の信仰のお話を聞かせていたようです。しかし、生徒たちは地獄極楽の話をして、よく信じないので困ったものだったということでした。それで「では和尚様は信じなさるのですか」と申し上げると「わしは信じていませんよ」といって笑い出しては般若湯をのんでいました⁶²。

岡田にとって仏教が「島民」に受け入れられなかった理由は、ミクロネシア民族に伝わる独自の宗教観に起因する。実際、日野も「一つの民族からその宗教的観念を取り除くには極めて緩慢な漸進主義」が必要と述べている⁶³。加えて「島民」が日本語を学ぶことを前提にした布教スタイルも、「島民」に仏教が伝わらなかった要因と考えられる⁶⁴。

また布教所拡張のため「島民」の反感を買った事例もある。パラオ本願寺の岡田は「島民」ウバイの土地を借用して寺院経営をしていたが、寺院拡張のため、南洋庁パラオ支庁区の支庁長の協力のもと、本願寺に隣接する「島民」イシカワの土地の一部を無償で入手した。イシカワの抗議にもかかわらず、支庁の土地係はイシカワに「そうするのが本願寺という寺の為であり、ひいては皆人の為になることだから、お前は土地を全部引き払ってパラオ本島に行け」と言ったという⁶⁵。この背景には、わずか8平方キロメートルのコロール島に、約千人の「島民」に対し1939年4月までに8千人以上の日本人が移住することになり、「島民」と在留邦人との土地をめぐる問題が多発していたことがあげられる⁶⁶。

「南洋群島」におけるミクロネシア民族への布教の実態は、サイパン島ガラパンと

62. 寺尾紗穂『あこのころのパラオをさがして—日本統治下の南洋を生きた人々』(集英社2018年)、138頁で引用されている。

63. 日野「南洋カナカ族の信仰」、17頁。

64. 多くの開教使が「島民」に日本語を学ばせて仏教を説こうとしていたなか、ポナペ日蓮宗の深澤はスペインのカトリックとアメリカのプロテスタントの宣教師を真似て、開教使が「島民」の言語を学ぶ必要を訴えている。「南洋の開教語る帰朝した日宗深澤氏」『中外日報』1939年1月6日。「日本式」を維持したまま「島民」に布教する状況は、1940年8月に「南洋群島」の日本人を慰問した法相宗管長の大西良慶からも批判されている。「南洋群島を語る日本宗教何しとる天主教まかせの島民教化大西良慶氏談」『中外日報』1940年9月1日。

65. イシカワという名前は日本人を彷彿させるが、「島民」が日本人を模倣して名乗っていたのか等、詳細はあきらかではない。

66. 清水久夫「1930年代コロール(パラオ)における『土地問題』—日本人と島民間のトラブル」『跡見学園女子大学文学部紀要』第53号(2018年)、211-214頁。

パラオのコロール島の違いにみられるように、島ごとに、また島に住むミクロネシア民族別に分析していく必要がある。ダバオにおける先住民族との関係は今後の調査を待たねばならないが、御瀧によるとミンダナオ島には30の部族があり、大別すればピサヤ族、モロー族、バコボ族が多かったという⁶⁷。

「南洋群島」とダバオでは東本願寺の勢力が強かった。東本願寺の法主大谷光暢と裏方智子は1941年1月末より南洋方面を巡教し各地で報国法要と開拓者追弔を厳修した。その際パラオでは大酋長アイバドル翁ら「島民」16人が「おかみそり」を受け、ダバオでは法主一行がカリナン小学校でバコボ族の踊りを「観覧」した⁶⁸。その一方で宗派間の競争と協力の両面があったことを記しておく。競争に関しては、サイパン島とロタ島で東本願寺が勢力を拡大する浄土宗に対して懸念を示している⁶⁹。しかしボナペでは東西本願寺と浄土宗が童話紙芝居研究発表会を毎月1回開催し⁷⁰、ダバオでは開南禅寺と東西本願寺が協力して雑誌『仏道』を毎月2,000部発刊し在留邦人に無料配布し、また連合講話会を各地で実施したという⁷¹。

おわりに

第2次世界大戦以前の「南洋群島」とフィリピンの日本仏教教団の布教についてはまだ多くの調査が必要であるが、少なくとも次の3点について確認ができた。第1に「南洋」では、ハワイや北米大陸、東アジア地域とは異なる地政学的環境のもと開教が行われたことである。第2に「南洋群島」とダバオでは布教対象の日本人移民の多くが沖縄出身者であった。換言すると、いわゆる「沖縄開教」は沖縄本島のみならず「南洋群島」でも行われていたことを意味する。第3にミクロネシア人は仏教儀礼に関心を示したが、どれだけ仏教教義を受容したかは不明である。そして開教使はミクロネシア人に仏教を強要しなかった（あるいは強要できなかった）と考えられる。個人差はあるものの開教使と「南洋群島」の先住民族の関係は1930年頃までは比較的良好だったと推察できる。またミクロネシア人々も日本を通じて「先進国」の文明を取り入れることに意欲的だった。国際連盟の信教の自由を保証するという委任統治条項が抑止力になったことは言うまでもないが、今泉裕美子が指摘

67. 御瀧智海「回南洋だより」『宗報』第207号、1919年。（復刻版『宗報』(10)、393頁）。

68. 法主と裏方はパラオ→ダバオ→タワオ（旧イギリス領北ボルネオ）→メナド（旧オランダ領）→ダバオ→パラオ→ヤップ→テニアン→サイパンのルートで巡教をした。「異邦の諸民族にも大乘佛教の眞髓説く南進国策翼賛への信念 光暢法主けふ南洋の旅へ」『中外日報』1941年1月30日。「大酋長も帰依パラオの帰敬式 光暢法主南洋巡教」『中外日報』1941年3月4日。法主と裏方のダバオ巡教の写真は善福寺廣幡様から見せていただいた。貴重な写真を提供してくださったことに感謝申し上げます。

69. 中西「附章 南洋布教の概要」328、330頁。

70. 「ボナペ仏教会三派合同で創立」『中外日報』1942年11月8日。

71. 蒲原、704頁。

するように委任統治が海軍統治期のキリスト教政策を反映し信教の自由とは矛盾した目的で行われたこと、「委任統治の本質が『文明化』としての『日本化』であった」ことをふまえると⁷²、仏教教団は「島民」へ仏教を強要することも出来たはずである。その意味ではセトラ・コロニアリズムを推進した欧米のキリスト教とは異なった植民地での宗教形態の事例と言えよう⁷³。

しかし仏教教団は経営する学校で島民に日本語教育・皇民化教育を施し、日中戦争勃発以降、国家拡張に準じた開教方針を強化していく。「南洋群島」では島民への神社参拝も強要される。そして「南洋群島」とフィリピンでは多くの「島民」、フィリピン人、先住民が戦争の犠牲となる。最後に本稿では「南洋群島」での「朝鮮人」への布教、ダバオでの華僑と開教の関係については言及できなかった。今後の研究課題としたい。

謝辞

本研究はJSPS 科研費 JP25K03597 の助成を受けたものです。「南洋群島」とフィリピンの開教を調べるにあたり、槻木瑞生の「『中外日報』紙のアジア関係記事目録」を参照にしました。

みちひろ・あま
(大谷大学)

72. 今泉裕美子「日本の南洋群島統治におけるキリスト教政策—海軍統治期を中心に」『アジア経済研究所1995-1996年「太平洋島嶼国の社会変容とキリスト教」研究会第1回報告書』（1996年）、36頁。

73. 欧米キリスト教の「南洋群島」での布教の実態を論じることは容易ではないが、1660年から1680年にかけてのスペインのカトリック布教では多くのチャモロ人の血が流され、また神父も虐殺されている（西原、77-80頁）。その一方、アメリカン・ボードの宣教師たちは「自立、自給、自由の教会形成」を推進し、アメリカの社会や宗教制度は強要しなかったという（西原、94頁）。

表1 各宗派の布教所と開教使のリスト

「南洋群島」South Sea Islands					
宗派	布教所開設・堂宇建立地	現在の地域	開教使	駐在年	注記
東本願寺	サイパン Saipan ガラパン布教所 (サイパン東本願寺) Garapan 1919年～1920年に開設。 1930年に堂宇建立。	北マリアナ連邦 The Commonwealth of the Northern Mariana Islands	小林信隆	1919-1924?	
			三木了薫	1926-1932	
			武村義昌	1927-1934	
			柴(紫) 津憲丸	1930-1931	
			畑佐俊雄	1931-1936	
			川島立尊	1934-1937	
			川島栄正	1934-?	
			大聖寺猛	1935-?	
			小林信隆	1936-1944	
			服部一雄	?-1937	
			奥村高文	1938-1939	
			長正道	1939-?	
			緒方停	1943-?	
	梅崎◇◇	?-?			
	チャランカノア 布教所 Chalan Kanoa 1936年開設。		日野律	1936-?	バラオ兼任。
	トラック島布教所 Truk Isalnds 1920年頃に開設?	ミクロネシア連邦 Federated States of Micronesia (FSM) The State of Chuuk	小林信隆	1920?-?	

「南洋群島」South Sea Islands					
宗派	布教所開設・堂宇建立地	現在の地域	開教使	駐在年	注記
パラオ布教所 (パラオ本願寺)Palau 1926年にコロールKoror町5丁目に堂宇建立。	パラオ共和国 Republic of Palau State of Koror		小林信隆	1924-1926	
			三木了薫	1932-?	
			深谷秀雄	1935-?	
			松島智見	1935-?	
			岡田澄圓	?-1937	あるいは岡田澄圓とも
			川島立尊	1937-?	
			中山 隆	1937-1939	
			高木俊昌	1938-1941	
			柏尾顕雄	1939-?	
			石上龍城	1941-?	
			北條義宗	1941-?	
			福田清松	1941-?	
			大山信映	1942-?	
			青樹信正	1942-?	
			太藤順雄	1942-?	
			首藤戒定	1942-?	
			山崎辰夫	1942-?	
			高田◇覚	1942-?	
			中山正	1942-?	
旭賢雄	1942-?	ミンタル在勤でパラオ兼任。			
平川繼人	1944-?				
ロタ布教所 Rota 1936年に開設。	北マリアナ連邦		畑佐俊雄	1934-1942?	サイパンとロタ兼任、1936年にロタ布教所在勤。
ポナペ布教所 Ponape 1935年に開設?	ミクロネシア連邦 FSM Pohnpei State		大聖寺猛	1934-1942?	
			山内巖	1935-?	

「南洋群島」South Sea Islands					
宗派	布教所開設・堂宇建立地	現在の地域	開教使	駐在年	注記
	クサイ布教所 Kusaie 開設年不明。	ミクロネシア 連邦 FSM Kosrae	?	?	
	テナン布教所 Tinian 1930年に開設。	北マリアナ連邦	柴(紫) 津 憲丸	1930-?	
西本願寺	パラオ布教所 Palau 1926年に藤本 周憲が単独で 開設したが 西本願寺に認 可はされてい ない。 1936年にパラオ 布教所創立。高 島芳信赴任。 堂宇があったと 思われる。	パラオ共和国	藤本周憲	1914-?	開教使の任命は 正式には受けてい ない。
			高島芳信	1936-?	
			岩佐昭雄	1940-1941	
			朝戸友秀	1943-?	
	テナン テナン布教 所。 西本願寺が本 格的に南洋開 教に着手したの は1929年。 Tinianに1932 年、最初の布 教所が成立さ れる。	北マリアナ連邦	岩佐昭雄	1932-1946	
	高島芳信		?-?		
	チューロ布教所 Churro 1939年開設。		前田正栄	1939-?	
			日高硯見	1941-1946	

「南洋群島」South Sea Islands					
宗派	布教所開設・堂宇建立地	現在の地域	開教使	駐在年	注記
	ヤップ布教所 Yap 1938年開設。	ミクロネシア 連邦 FSM The State of Yap	岩佐昭雄	1938-?	
			前田正栄	1941-1946	
			亀山倫雄	1943-1945	
	ポナペ島 ポナペ布教所 Ponape 1941年にコロニ ヤ町に開設。	ミクロネシア 連邦	岩佐昭雄	1938-?	
			西脇法雄	1941-1943	
			山根智巧	1941-1943	
			三屋教信	1943-1945	
	マタラニューム 布教所 Mado- lenihmw 1943年開設。		西脇法雄	1943-1945	
	サイパン布教所 Saipan 1941年開設。	北マリアナ連邦	垂髪猛雄	1941-1942	
			日高硯見	1941-1946	
			飯田義見 (南洋開教 監督)	1942-1943	
	グアム Guam 1942年開設。	アメリカ合衆国 準州 Territory of the USA	垂髪猛雄	1942-?	
浄土宗	サイパン布教 所(南洋寺) Garapan 1932年に開 設、1937年に堂 宇建立。	北マリアナ連邦	青柳貫考 (初代布教 監督)	1932-1945	
			青柳千代子	1932-1945	
			潤間法玄	1934-1936	
			渡辺観光	1934-1936	
			坂本隆雄	1935-1941	
			榊禎純	1936-1938	

「南洋群島」South Sea Islands					
宗派	布教所開設・堂宇建立地	現在の地域	開教使	駐在年	注記
			内山泰信	1936-?	
			内山テイ	1936-?	
			里見嘉隆	1936-?	
			石沢隆光	1940-1941	
			向田興倫	1942-1943	
			横山大運	1943-?	
			横山静江	1943-?	
	ロタ布教所 Rota 1935年ないし 1936年に開設。	北マリアナ連邦	里見嘉隆	1936-1940	
			和田真光	1940-1946	
			和田リエ	1940-1946	
	ポナペ布教所 Ponape 1939年ないし 1941年に開設。	ミクロネシア 連邦	坂本隆雄	1941-1944	
			坂本喜代子	1941-?	
	ヤップ布教所 Yap 1941年に開設。	ミクロネシア 連邦	石沢隆光	1941-1942	
青柳貫考			1942-1945		
木下隆生			?-?		
曹洞宗	サイパン Saipan 1931年開設。	北マリアナ連邦	乙部呑海	1931?-?	
	テニアン春海寺 Timian 1931年に開設。 堂宇があったと 思われる。	北マリアナ連邦	乙部呑海	1931-?	
			島津優道	1932?-?	
			馬場良价	1934-?	
			黒岩義孝	1942-?	黒岩はアメリカ合衆国の北米別院に1929年-1934年に駐在している。
		中尾證道	1942-?		
日蓮宗	サイパン布教所 Saipan 1934年に開設。	北マリアナ連邦	?	?-?	
	ポナペ 布教所 Ponape 1937年に開設。 (その後閉鎖される。)	ミクロネシア 連邦	深澤前奎	1937-?	

「南洋群島」South Sea Islands					
宗派	布教所開設・堂宇建立地	現在の地域	開教使	駐在年	注記
西山 深草派	パラオ Palau 1938年に開設。	パラオ共和国	廣瀬準隆	1938-?	
			黒川恒順	1942?-?	実際赴任したかは不明。
			浅井慶全	1942?-?	実際赴任したかは不明。

フィリピン The Philippines				
宗派	布教所開設・堂宇建立地	開教使	駐在年	注記
東本願寺	ミンダナオ島 ダバオ布教所 Davao, Mindanao, 1921年にミンタルに布教所を設置その後ダバオ市内リサル街に移転しダバオ布教所とする。 1924年ないし1925年にダバオ市内クラベリヤ街に一字を建立し御瀧智海は帰国。 1935年に今井公巖がダバオ市内アング街移転新築。	御瀧智海	1917-1925	
		今井公巖	1925?-1939?	
		保木俊雄	1934-1935?	
		宮城文雄	1934-1936	
		旭賢雄	1937?-1937	
		廣幡里見(兄)	1938-1939	ダリヤオン在勤ダバオ兼任。戦争中に現地で死去。
		廣幡朝人(弟)	1941-?	ダリヤオン在勤ダバオ兼任。戦争中に現地で死去。
	ミンタル布教所 Mintal 1934年堂宇建立。	保木俊雄	1935-1937	
		宮城文雄	1936-1937	
		旭賢雄	1937-?	戦後、本山宗務所で勤務。
	ダリヤオン布教所 Daliaon 1936年堂宇建立。	廣幡里見	1936-?	
廣幡朝人		1937-?		
西本願寺	ルソン島 Luzon マニラ布教所、光慶寺とも呼ばれた。 1919年に開設、1931年に堂宇建立。 1944年に別院昇格。	原田慶満	1916?-1936	
		多田諦雲	1920-1923	
		山之内秀雄	1925?-1944	
		木曾諦道	1942-1943	
		橘 哲雄(別院輪番)	1943-1945	
		戸田正真	1943-1945	
		西 真雅	1943-1945	
		龍溪玄深	1943-1945	
		藤本寛瞭	1943-1946	
		楠 幸法	1944-1945	
		山名演暢	1944-1945	

フィリピン The Philippines				
宗派	布教所開設・堂宇建立地	開教使	駐在年	注記
	バギオ布教所Baguio ベンゲット州 1936年開設。	立花政美	1936-1945	
	ミンダナオ島 Mindanao ダバオ布教所 Davao 1936年開設、1944年閉鎖。	山口経邦	1925-1926	実際には赴任していない。
		武田奎識	1926-1926	実際には赴任していない。
		重藤廓亮	1936-1944	1944年重藤廓亮が昭南島へ転出した後ダバオ布教所は閉鎖。 重藤廓亮は戦後アメリカ合衆国のThe Buddhist Churches of Americaに赴任。
		重藤春栄	1942-1944	
曹洞宗	ルソン島 Luzon マニラ南天寺、Manila 1903年ないし1905年頃に堂宇建立。	遠藤龍眠	1903-1916	
		東賢隆	1915-?	
		伝田道皎	1924-?	
		林敬一	1927-?	
		松沢義雄	?-?	
	バギオ日本寺?	?	?-?	『最新曹洞宗寺院名鑑』(1926年)には記載されているが『曹洞宗寺院名鑑』(1937年)には記載されていない。
	ミンダナオ島 Mindanao、 Davao ダバオ開南禅寺(ダバオ海南禅寺) 1918年に開設、1937年に市内マカリヤネス街に堂宇建立。	東賢隆	1918-?	
		十時大円	1916/1923-?	戦争中に現地で死去。
池田元良		1927-?		

2025年4月30日現在

注1 出典によっては開教使の滞在年が異なることがある。開教使の名前が不明ないし漢字が判明しない所は◇印を入れている。

注2 布教所に関しては規模の小さい布教所だったのか、堂宇が建立されたのか確認できない所がある。

注3 開教使に関しては戦争で死去したのか、戦禍を免れて戦後にどのような活動をしたのか不明な点が多い。

出典

東本願寺 『宗報』復刻版、機関紙『真宗』

西本願寺 『海外開教要覧』、『アジア開教史』

浄土宗 『海外開教のあゆみ』

曹洞宗 『曹洞宗海外開教傳道史』

『仏教植民地布教史資料集成』第3巻、第6巻

『中外日報』

その他、論文で引用された資料による。

〔論文〕

奄美八月踊りの伝承と信仰 —シマのカミサマをめぐる—

中原ゆかり

NAKAHARA Yukari

はじめに

奄美群島は、鹿児島本土から南に連なる薩南諸島の南部に位置する島嶼群で、有人島は奄美大島、喜界島、加計呂麻島、請島、与路島、徳之島、沖永良部島、与論島である。琉球語の最北限であり、行政上は鹿児島県大島郡と奄美市にあたる。気候は亜熱帯海洋性で、亜熱帯性照葉樹の森が広がって固有種の生態系が保たれている。2021年には生物多様性が評価されて奄美大島と徳之島が、沖縄本島北部、西表島とともに世界自然遺産として登録された。奄美群島の総人口は、2020年の調査によれば104,281人、さかのぼってみると1985年は153,062人、1955年は205,363人であった。1955年から2020年までで約半数に減少、1985年から2020年では約三分の二に減少していることがわかる¹。

奄美群島には、有史以前から人が住んでいたことを示す遺跡があり、『日本書紀』に阿麻弥人、『続日本紀』には奄美とあって、7世紀末には日本と交流があったことがわかる。8世紀前半には中央との交流は途絶えて酋長割拠時代となり、15世紀半ばには琉球王国に服属した。奄美の行政区画は七間切で構成され、各間切りは二カ方から成り、方の下にいくつもの村があった。琉球王国の支配の基礎はノロ制度による祭政一致政策であり、女性神役ノロが琉球王府からの辞令により任命された。ノロの最頂点は琉球王国の国王の妹である聞得大君であり、各島ごとにオオアムシラレ、オオアンシヤリ、オオアム等というノロがいた。そしてその下に各シマ（集落）のノロがいたのである。『南島雑話』によれば、奄美大島には南部と北部にそ

1. 『奄美群島の現状』第117回奄美群島振興開発審議会資料。

れぞれ一人ずつノロの頭が二名（南部を真須知組、北部を須多組）いたという²。

17世紀に入ると薩摩藩の支配下に入り、琉球王国服属時代の間切のまま、各間切に代官、大親をはじめとした役人が派遣された。サトウキビの栽培が始まり、惣買入制度が明治初期まで続いて島民の暮らしは厳しかった。明治からは鹿児島県へ移行し、大正期からは出稼ぎが激増して日本本土や沖縄の都市部、奄美群島の中心である名瀬に移住する人が増え、出身者の集まりとして郷友会を組織するようになった。第二次世界大戦後はアメリカの占領下となり、1953年に日本復帰している。

このように奄美は、日本本土と沖縄の境界領域に位置し、琉球王国、薩摩藩、日本、米軍の占領、日本復帰という複雑な歴史をあゆんできた。だが、琉球王国支配下で定められたノロは、近年まで生き続けてきたのである。

本稿では、ノロ信仰と関係の深かった八月踊りの伝承について、奄美大島北部の佐仁集落の事例をとりあげて報告する。筆者は1987年から1988年にかけて佐仁に長期滞在し、その後も佐仁へ通い続けて八月踊りの変化、佐仁のシマ（集落）の変化を観察してきた。佐仁のノロは大正時代の中頃に絶えているが、最近になってユタ（シャーマン）の発言権が強くなり、八月踊りの伝承にも関与している。以下本稿では、第1節で奄美の宗教全般とノロ、ユタの信仰との関係について述べ、第2節では八月踊りとノロ信仰の関係について述べる。第3節では、佐仁の八月踊りと聖地、ノロとの関係について述べ、第4節では、近年の佐仁の八月踊りの伝承について、ユタの関与を含めて報告する。第5節では、ユタがシマにおいてカミサマと認められるようになるまでの過程を記す。最後にシマの八月踊りの伝承について、信仰を含めて考察したい。

1. 奄美の宗教

琉球王国服属により導入されて定着したノロ制度により、各シマには親ノロを頂点とした神女組織（親ノロ、ワキノロ、テルコガミ、スズガミ、イガミ等の神女が所属）、および神女組織を手伝う男性（グジヌシ）がいた。ノロは世襲制で継承される司祭であり、ノロ屋敷またはノロ殿内（トノチ）と若干の田畑をもち、村人たちの供物を受けた。ノロがシマにおいておこなう儀礼には、神迎え（ウムケ等）、神送り（ウフリ等）、稲の豊作予祝（アラホバナ等）、収穫祭（フーウンメ等）があった。ノロは、シマの行事にも関与し、航海安全や大漁を祈り、火災や盗難等の際には司法警察的な役割も果たしていたという³。

薩摩藩の支配下では、琉球王国からのノロの辞令授受を禁止した。だが薩摩は

2. 『南島雑話』は、幕末の薩摩藩士であった名越左源太が、奄美大島滞在中に著した民俗誌である。

3. 湧上・山下 1974。

シマの人々の生活を厳しく規制しつつも、取り締まりについては緩やかだったらしい。例えば農業をしない遊日(あそびび)が禁止されたが、『大島私考』によれば実際禁止は実施されていなかった⁴。要するに、薩摩藩の支配下にあってもノロは祭祀をおこない、シマジマの民俗宗教として幕末までは存続したのである。

明治にはいると廃仏毀釈の政策とともに、ノロは厳しく取り締まられたが、奄美大島と加計呂麻島の一部のシマでは継続した。しかし徐々に消えていき、平成の中頃に絶えた。例えば奄美市大熊では、昭和の頃までは盛大に神祭が行われていたが、2003年にノロが他界してグジュシだけになった。2019年には二棟残っていたトネヤ(ノロの祭場もしくは住居)のうちノロの住まいであったサントネが解体され、残る一棟も解体の見込みとある⁵。

ノロは、世襲制で継承されて村落の儀礼を司る、いわば公の存在であった。それに対し、個人的偶発的に発生するシャーマンとしてユタがいる。女性でも男性でもユタになることは可能だが、全体的に女性の方が多い。例えばある人物が身体的・精神的な不調によって長期間苦しみ、いくつもの病院を訪ねつつユタにも相談し、ユタから神の子になるよう(ユタになるように)すすめられる場合がある。あるいは本人が夢の中などで、ユタになるようにというカミの教示を受けることもある。本人と親族とがユタになることを決意すると、既にユタとなっている人(親ユタ、あるいは親カミサマと呼ぶ)の指導による成巫式を経てユタとなり、本人も自らのカミを拝むことで健康を取り戻していく。成巫式が終わったばかりのユタは霊力が強いとされており、新たなユタが誕生したことを知った周囲の人たちは、さっそくト占等の依頼に訪れてユタの能力を試す。ユタによって個人差はあるが、病氣平癒の祈祷、家の地鎮祭や死者の口寄せ等をもおこなうようになり、職業的なユタとなっていく。このようにノロは公の存在であり、ユタは私的な事柄を扱う存在なのである。だがユタが成巫するにはノロが認める必要があったという大熊の例⁶、加計呂麻島薩川においては神役の継承にユタ(薩川ではユキガミ、ホゾンガミ)の指示が先行していた例⁷など、ユタとノロとは相互に関係しあう側面もあった。

薩摩藩の支配以降、奄美にも神社が建っている。為朝伝説や平家伝説に関わる墳墓等を神社としたものや、本土の神社を薩摩藩を通じて分霊勧請した、弁財天一巖島神社、秋葉神社等がある。しかし神社祭祀をノロたちが仕切る所もある等、受容するシマ側に主体性があった。明治になると、1869年からの二年間で奄美全

4. 『大島私考』は、文化二年(1805年)から二年間大島代官をつとめた本田孫九郎親筆による。本田によれば遊日の禁止は安永七年(1778年)であった。

5. 『南海日日新聞』2019.6.11。

6. 高木 1959:63。

7. 柄木田 1983。

域に高千穂神社が二十一社建てられた。戦時体制下には出征祈願等がおこなわれて国家神道化は決定的となったが、米軍統治下では神社離れがおきた。日本復帰運動に際しては名瀬の高千穂神社で断食をするなど、国民意識と神社とが関係していた。復帰後は、都市部の郷友会からの寄付により、神社の建物をコンクリート製に再建した例が多くみられるようになった⁸。

薩摩藩支配下では、派遣された役人のために仏教寺院が創設されるようになった。奄美大島では赤木名に曹洞宗観音寺が創設されたが、役人のいる仮屋が伊津部に移ると観音寺も移動した。他にも喜界島に昌興寺、徳之島には観音堂、弁財天、安住寺、沖永良部島に金毘羅堂が創設されたが、明治の廃仏毀釈により全て廃寺となった。その後浄土真宗本願寺派が、鹿児島出身者の子女を中心に教育に力を入れて名瀬に大正寺を設立、続いて大谷派も布教をはじめ、昭和になると東本願寺を創設した。他にも喜界島には浄心寺、奄美立正教会が創設された。軍港として栄えた奄美大島の古仁屋の商店街は、全戸が本願寺派の鹿児島門徒を占めており、古仁屋説教所のために招かれた僧侶が仏教婦人会を創設した。日本復帰前までに継続していた寺院は四カ寺である⁹。

明治中期になると、カトリックと天理教がはいつてきて多数の信者を獲得し、大正末期には大本が積極的に布教した。しかし昭和になってまもなくすると国家神道の影響で、カトリック、大本の活動は禁止された。天理教は神社と方針を同じくして禁止されなかった。戦後の米軍統治下にあつては、カトリック、大本への統制は解除され、復帰後は創価学会、生長の家、立正佼成会をはじめとした様々な宗教が入っている。創価学会はユタ撲滅運動もおこなったが、ユタは消えることはなく奄美の民俗宗教として生きてきた¹⁰。

現在の奄美では、明治以降入ってきたキリスト教や仏教、天理教、創価学会等々と、シマジマに民俗として根付いている信仰とは、激しく対立するようなことはない。例えば上述した大熊でのサントネの解体工事において、地鎮祭をおこなったのは天理教の司祭であった。また近年は、成巫式をおこなうことなく、真言宗、天理教、生長の家等と関係しながら活動するユタもいる¹¹。キリスト教や仏教で葬式をした後、四十九日にはユタにマブリワアシ（死者の霊をおろす儀礼）を依頼することもある。そしてシマの年中行事には、すべての人が参加しているのである。奄美の宗教は、琉球王国や薩摩藩、そして日本本土の影響を受けながらも土着化し、多様性と固有性を醸成してきたと考察できる。

8. 園田 1982。

9. 藤井 1982:174-184。

10. 中牧 1989:85-95。

11. 山下 1983。

2. 八月踊りとノロ信仰

奄美は伝承歌謡や芸能の豊かなところであり、現在盛んにおこなわれているのは、シマウタ（三味線歌）と八月踊りである。どちらもシマで伝承されてきたものだが、ノロ信仰と明らかに関係しているのは、八月踊りである。八月踊りは、太鼓を打ち男女集団で歌を掛け合いながら円を描いて踊る集団舞踊で、奄美大島を中心としたシマジマの旧暦八月のミハチガツ（み八月）の行事で歌い踊られてきた。奄美では正月と八月が一年の大きな節目となっており、ミハチガツとは、アラセツ（旧暦八月の最初の丙丁の両日）、シバサシ（アラセツから七日めにあたる壬癸の両日）、ドンガ（シバサシ後の甲子の日）の三つの祭りをさす。アラセツは火の神の祭り、シバサシは水の神の祭り、ドンガは鼠の害を防ぐための祭りともいわれる。アラセツ前夜のツカリの晩には、前年のアラセツから亡くなった人を家々で祀り、ドンガではかつて改葬（土葬した遺体を洗骨して再び葬ること）がおこなわれていた。ミハチガツは、豊年感謝と祈願、先祖まつり、悪魔払いといった農耕儀礼と祖先祭祀が複雑にからみあう祭りなのである。

八月踊りには、地域やシマにより、踊る機会やレパートリー、音楽的特徴や踊りの振り等に大きな違いがある。例えば奄美大島南部では、ミハチガツよりもむしろ十五夜の行事で盛大に八月踊りを踊るシマの方が多い。踊りのパフォーマンスについても、奄美大島北部では一曲を掛け合いながら次第にテンポを速め、これ以上速いテンポでは歌い踊れないというところで一曲を終えるというアラシャゲのスタイルをとる。これに対して大島南部ではアラシャゲることはなく、最初から最後まで同じテンポでゆったりと歌い踊る。同一曲でもシマによって歌の旋律や踊りの振りが違っており、同じシマの人どうしでなければ共に八月踊りを歌い踊って楽しむことはできない。八月踊りの集団性、シマごとに異なる音楽的、舞踊的特徴は、八月踊りとシマとの結びつきを一層強くしている。

シマの八月踊りとノロ信仰が関係していることは、いくつかの民俗誌から知ることができる。かつて瀬戸内町古志には親ノロ、ノロ、グジヌシがいた。アラセツの前夜には最初にシマ人全員で親ノロ、ノロの家を拝み、その後家々を踊り巡ってグジヌシの家で一旦踊り納めとした。そして翌日には、グジヌシの家から踊り始めて残りのシマの家々をすべて踊り巡ったという¹²。

大熊では、アラセツからシバサシまでの七日間はノロの住宅・祭場である両トネヤ（ウントネ、サントネ）の前の広場で踊っていたが、1996年に区画整理が入りウントネ前の広場の面積が半分になった。それでもノロがいるうちはトネヤ前で踊っていたが、2003年にノロが亡くなった後は、踊りの最初と最後に形式的にトネヤの前に

12. 内田 1983:150。

集まり、踊りそのものはミャー（集落の広場）で踊っている¹³。

龍郷町円には、ナカヤドと呼ばれるノロの屋敷跡があり、八月踊り、相撲等、シマ全体のすべての行事の出発点であった。円のシマで最も盛大な行事は旧暦九月のナミチミシャクで、シマの火事や病気等の災厄を避け、豊作を祈願する祭りである。ナミチミシャクでは、ナカヤドで神人たちが祈願して神酒（米の粉と甘藷を発酵させた酒。祝祭用のもの）を配った後、ナミチと呼ばれるシマの広場でシマの人々が会食し、夜更けまで八月踊りを踊った¹⁴。

このようにシマの八月踊りでは、ノロの屋敷やトネヤを最初に拝むか踊り始めとしていた。ノロが不在となった後も、ノロ屋敷跡等に最初に集まるという方法で聖地を活用している。換言すると、ノロが絶えた現在ではあるが、八月踊りがノロ信仰と関係していたことは、聖地との関係をみていくことで明らかなのである。

3. 佐仁の八月踊りと聖地

佐仁は、奄美大島の最北端、西に東シナ海を望むシマである。大島郡全域のシマウタに多大な影響を与えた南政五郎（1899-1985）をはじめウタシャ（歌者）が多くいたことから、歌や踊りが盛んなシマとされてきた。言語についても、共通語の五つの母音の他に中舌母音が二つあるという奄美方言の特徴にくわえ、佐仁方言には鼻母音が四種類、子音についても k、t、p がそれぞれ二種類あるという著しい特徴がある¹⁵。海の幸、山の幸を利用した独特のシマ料理でも知られ、1980年代までは大島紬が栄えていた。佐仁の人口は、2024年で160世帯234名である。さかのぼってみると1987年は587人、1962年は1,037人であった。つまり1987年から2024年までで半数以下に、1962年から2024年まででは約四分の一に人口減少しており、過疎化が著しくすすんでいる¹⁶。

佐仁のノロは、大正時代の中頃に土地を売って鹿児島へ転出した。以来ノロは絶えたが、ノロの住居跡はカミヤシキ跡としてミハチガツの八月踊りのヤーマワリ（家まわり）のポイントとなっている。図1は、1987年に筆者が長期滞在した折、佐仁の聖地について当時七十代後半から八十代の方たち¹⁷におききして作成したものである。

図1のとおり集落は南北にマエ（一区）とウシロ（二区）に二分され、聖地であるウガミ山、トノチ、ウント、アタジャ、ニャンジョ、アシャゲ、カミヤシキまでは、

13. 押田他 2018:571-576。

14. 山下 1992:335-336。

15. 狩俣 2003。

16. 笠利町調べ。

17. 1890年代後半から1910年頃に生まれた方たち。

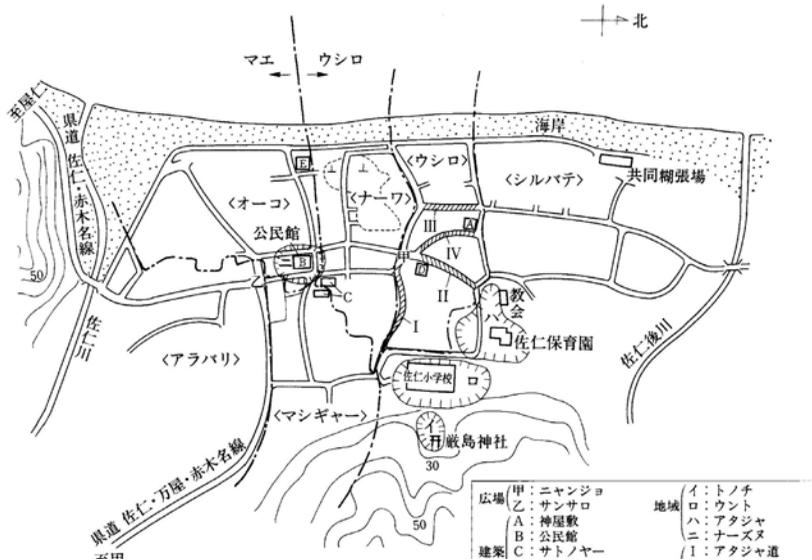


図1 佐仁の民俗地図(1987年の聞き書きにより作成)

全てウシロにあり、サトノヤーはマエとウシロの両方に隣接して二軒ある。奄美の他のシマジマと同様、ウガミ山はカミの降りる山であり、ニヤンジョは中心にある広場として隣接するアシャゲとともに祭場として機能していた。トノチ、ウント、アタジャについても、ノロと関係した祭場や建物等があった。佐仁の伝承では、トノチに殿様が住み、ウントに身分の高い家来が住み、アタジャには身分の低い家来が住んでいた。家来たちはウガミ山の上で、海から敵がせめてこないか見張っていたという。恐らく最上位に位置するトノチに住んでいたのは佐仁の大宗家であり、その下側に位置するウント、アタジャは次位以下の宗家あるいは分家であろう。それよりも後の琉球王国服属時代、より海側の低い位置にノロの屋敷ができ、トノチ、ウント、アタジャを祀るようになったと推測できる。またウシロとマエとの境目に隣接して二軒あるサトノヤー(里の家)は、奄美のシマジマの古い部分をサトと呼ぶことを考えると、古い時代から佐仁にあった家、あるいは何らかの権力のある家だったと推測できる。サトノヤーも、カミヤシキとともに八月踊りのヤーマワリのポイントとなっている。

マエに目をむけると、真ん中を意味するナーズヌがあり、現在は公民館が建っている。ここには1910年頃(明治の終わり頃)まで七、八棟、1930年頃(昭和のはじめ頃)までは二、三棟の群倉があったという。奄美の群倉は、一般的には火事等

を避けて村はずれに建てることが多い¹⁸。さらにマエのオーコには人里離れたところという意味があり、アラバリは新しく開墾したところという意味である。つまり、佐仁の集落が最初に開けたのは聖地が集中するウシロのあたりであり、その中心がニャンジョであった。そしてその後マエの方へと集落が広がり、広がった集落全体の中心としてマエのナズヌがあると考察できる。

佐仁の八月踊りは、アラセツ二日間、シバサシ二日間の合計四日間かけて、マエとウシロで別々に行い、佐仁のシマに二つの踊りの輪が同時に進みながら、集落内の家々を踊りめぐっていく。1948年から1950年頃までは、アラセツの二日間で集落を一周、シバサシの二日間は逆まわりに集落を一周するという方法をとっていた。つまりウシロの八月踊りでいえば、アラセツではカミヤシキを最初に集落の全戸で踊ってサトノヤーで踊り終わり、シバサシではサトノヤーから踊りはじめてアラセツとは逆まわりに再度全戸を一周してカミヤシキで踊りおさめとなっていた。またマエでは、アラセツはウシロとの境目にある海側の家を最初として全ての家を踊り巡って最後はサトノヤーで終わり、シバサシはサトノヤーで踊りはじめてアラセツと逆順序ですべての家を踊り巡った¹⁹。

このようにアラセツとシバサシでシマを二周して踊り巡る方法は、1948年から1950年頃には四日間かけてシマを一周する方法、つまり従来の半分を踊り巡る方法に改められた。その結果、ウシロを例にとると、カミヤシキから踊りはじめてサトノヤーで終わる年と、サトノヤーで踊りはじめて神屋敷で終わる年とが一年おきにくることになった。当時の年配者たちは「片踊り」といって嫌がったという。この順序は現在まで続いており、四日間踊り終わったシバサシ二日めの夜には、さらにニャンジョ、もしくはナズヌ（公民館）でマエとウシロが合同で何曲が踊っておひらきとなる²⁰。

ウガミ山の麓にあたるトノチには厳島神社があり、薩摩藩支配時代の本土的神社の勧進である²¹。伝承によれば、以前はウガミ山の山頂にあり航海安全の神だったが、何度も船が転覆したため、悪い神だとして海から見えない位置に下ろしたという。戦時中には神社を山頂にうつし、出征兵士のための安全祈願も多かった。戦後はさびれ、1948年に現在の場所にうつった。航海安全の神であるという言い伝えはなくなり、安産の神として安産祈願、御礼にお参りする人もいる。ウガミ山は巨大な聖

18. 村武 1983。

19. マエの踊り始めは、かつては鍛冶屋敷だったが、建物が取り壊されて以降は何度も変更されている。

20. 筆者の観察によれば、最後にニャンジョ、公民館のどちらかでマエ、ウシロの合同で踊ることは、やる年とやらない年がある。双方の踊り納めの時間帯や天気等、その場の雰囲気决定着まっているようである。

21. 園田 1982:364-365。

地であり、神社以外の場所に足を踏み入れることは禁忌で、かつては葬式の棺桶をつくる時にのみ木を伐り出すことができたという。大正の頃までは、ウガミ山に登って雨乞いをしたとも伝わっている。薩摩藩支配時代に神社を建てる場所としてウガミ山が選ばれたのは、もともと佐仁の聖地だったからであろう。恐らくその頃は、神社の祭祀はノロがしきっていたのではないかと推測できる。現在では神社の六月灯の行事の日や²²、旧暦9月9日の神社の祭りの日に²³、神社に集まって八月踊りを踊っている。

また、八月踊りを踊る機会として、公民館での敬老会がある。敬老会では、敬老の日に老人クラブのメンバーたちを敬老者として招待し、公民館前の土俵で相撲や余興をおこなう。中入りとして、公民館前の土俵の周りで八月踊りを踊る。敬老の日におこなわれるようになったのは復帰後に「敬老の日」が普及してからのことで、それ以前は旧暦8月15日に十五夜相撲がおこなわれていた。十五夜相撲の頃は、相撲が終わった夜に八月踊りを踊っていたという。十五夜相撲には、安全祈願等で、かつてノロが関わっていたと推測できる。

ウガミ山、トノチ、ウント、アタジャ、アシャゲ、カミヤシキ、サトノヤー、ニャンジョ、ナーズヌといった聖地について、現在どのくらい伝承されているのかを、筆者が2025年の春に佐仁へ行った折、佐仁の方々に確認してみた²⁴。ウガミ山は佐仁の誰もが知っているが、聖地としては受けとめられていない。八月踊りのヤーマワリのポイントであるカミヤシキは、大部分の人が知っている。サトノヤーの呼称を覚えている人はいないが、八月踊りのヤーマワリのポイントになっていることはある程度知っている。トノチ、ウント、アシャゲについては誰も知らなかった。ニャンジョについては、場所として誰もが知っているが、聖地として記憶している人はいない。アタジャとナーズヌの呼称については七十代後半以上の方²⁵の何人かが場所を示す呼び方として覚えていた。

以上、佐仁の八月踊りと聖地、ノロの関係について考察すると、ミハチガツの八月踊りにノロの関与があったことは明らかであり、神社での旧暦9月9日の祭りや、かつての十五夜相撲（現在は敬老会）でも、ノロの関与があったことが推測できる。

22. 六月灯は旧薩摩藩の神社で新暦六月から七月にかけてそれぞれ日を定めて灯籠を飾る行事で、奄美では名瀬の高千穂神社が盛大である。佐仁では1970年代にはじまった。他の集落でやっているのを見て、当時の青年団が佐仁でも行うようになったという。その後青年団の人数が減ったため、現在では青壮年団が主催している。

23. 年に一度、願掛けをする。戦時中は毎月9日、19日、29日に参拝していたという。

24. 2025年の2月から3月にかけて佐仁へ行く機会があり、3月には佐仁の公民館で「佐仁八月踊りの百年」と題した講演会を行った。そこで確認しながら、佐仁の聖地についての知識を共有することができた。

25. 950年以前の生まれの方たち。

ノロが不在になって百年以上が経過した今、かつての聖地の大部分は忘れられた。ミハチガツの八月踊りのヤーマワリはカミヤシキという聖地を思いおこす機会であり、より新しい聖地として神社と公民館前の土俵があるといえる。

4. 佐仁八月踊りの伝承

奄美のシマジマの人口減少は著しく、佐仁においても過疎化が急激にすすみ、八月踊りの伝承も厳しい状況におかれている。筆者が佐仁に長期滞在した1987年のミハチガツには、アラセツとシバサシの四日間かけて、マエとウシロにわかれて集落内の戸一戸を残らず踊り巡っていた。当時は一戸につき二曲歌い踊り、一曲目と二曲目の間で個々の家がショーケ（踊りの時にふるまう御馳走のこと）をふるまい、あわせて集落への寄付金を出していた²⁶。戸一戸全ての家を踊り巡っていたのは1989年までで、1990年からは家主の希望があれば近隣の二戸以上をひとまとめにして一カ所の踊りとすることができるようになった。そして二戸で一カ所、あるいは三戸で一カ所と、一カ所に対する軒数が年々増えていき、踊りの場の数は少しずつ減少していった。

理由としては、高齢者の独り暮らしが増え、ショーケを作れないケースがでてきたことがある。また、アラセツ、シバサシの八月踊りの日程は、平日になることが多い。アラセツ、シバサシでは、昼の十二時前後から夜中まで歌い踊ってきたが、それは大部分の家が大島紬を生業にしていたため、時間を自由にできたからである²⁷。大島紬がすたれるに従って、昼間は集落の外へ働きに出る人が増え、平日の昼の行事には参加しにくくなってきた。年々開始時間が遅くなり、現在では夕方六時頃から夜九時頃まで踊るようになっている。それでも以前からのマエ、ウシロ別々に二つの踊りの輪があり、カミヤシキやサトノヤーをポイントとしたヤーマワリの順序は守られている。しかしアラセツ、シバサシの四日間の踊りの場の総数は二十カ所強となっ

26. 1970年代中頃までは青年団が主催していた「種下ろし」の行事で集落への寄付金を集めていたが、青年団の人数が減少したため、八月踊りのヤーマワリで婦人会が集めるようになった。種おろしの行事では、手踊りで全戸をめぐるだったが、寄付金を集めなくなったこともあって少しずつすたれていった。1987年のアラセツ前の常会では、手踊り歌の衰退が問題になり、一軒につき八月踊りを二曲に手踊り歌を一曲加え、合計三曲踊るという試みがなされた。しかし曲数が増えたために四日間、昼の十二時から夜中まで歌い踊らなければならず、踊り子たちも体力的に大変であり、歌のリーダーたちは八月踊り後の三、四カ月は声も出ないほどに喉をいためた。翌年は一軒につき八月踊り一曲と二曲目は八月踊りもしくは手踊りのどちらかを家主が選んで、合計二曲とすることになった。数軒分をまとめて一カ所で踊るようになってからは、一カ所で踊る曲数を増やし、現在では一カ所につき四、五曲踊っている。

27. 大島紬は自宅での機織りや集落内での工場での仕事が主体だったため、例えば正月前の11月12月やミハチガツの行事の前には夜遅くまで機織りをしてお金を稼ぎ、正月、8月は機織りをせずに遊ぶといったメリハリのある生活が可能であった。また正月や8月に機織りの音がすることは、好まれなかった。

ており、現在の戸数が約 150 戸あることを考えると、この三十五年間で、踊る場の数、総時間が各段に短くなっていることは確かだ。

こういった人口減少、過疎化をみこんで、八月踊りの伝承のための対策は早くからとられてきた。佐仁の八月踊りには、マスコミの取材や観光施設への出演依頼等があり、1991年に「国民文化祭ちば」の舞台に出演したことをきっかけに、「佐仁八月踊り保存会」を結成した²⁸。保存会ができたことで、島の内外からの出演依頼が以前より多くなった。主な例をあげると、島内では2002年に奄美で開催した全国野鳥のつどい、2005年の南海文化賞授賞式、2008年「えらぶの海」映写会、朝崎郁恵コンサートへの出演等々である。島外でも2004年の全国民舞指導者講習会(熱海市)で八月踊りを教え、2005年の愛知万博(愛・地球博)に出演、2017年には関西奄美会創立百周年記念芸能大会、2018年には東京奄美会創立百二十周年記念芸能祭等々に出演している。2011年には、鹿児島県の無形民俗文化財に指定された。奄美のシマジマに八月踊りがある中で、佐仁は特に八月踊りが盛んなところだというお墨付きをもらったのである。

とはいえ佐仁の八月踊りの伝承状況を佐仁の一人一人が実感するのは、8月のヤマワリである。佐仁の人口減少、高齢化とともに保存会のメンバーも高齢化し、アラセツが近づくたびに「今年の八月踊りは大丈夫か」という声が出ていた。一見すると踊り子の数が多く、伝承の心配はないように見えるが、問題は歌である。八月踊りの歌は、踊りながらの男女集団の歌の掛け合いである。男女ともに歌をうたい出すリーダーがいて、多数の歌詞の知識の中から即座に歌詞を決めて歌う。大抵は一曲につき二十番程度まで掛け合いが続くが、次に何が出てくるのかわからないという歌詞のやりとりの楽しさが重要だ。しかも集団の歌掛けであるため、リーダーが一人で歌うのではなく、他の歌い手たちがわかりやすいように、次に歌う歌詞を伝えながら掛け合わなければならない。そして男性群と女性群の掛け合う音高は、常に女性群が一定の高い音程で掛け合うという音楽的にも大変難しいものである²⁹。さらに一曲の途中からテンポを速めるアラシャゲの技法では、相手の歌が終わらないうちに歌いだして歌をとりあい、男女の旋律が重なりあう部分ができながら、ちょうど心地よいタイミングでアラシャゲていかなければならない。アラシャゲの技法は、リーダー、太鼓打ちを中心に、全体の歌と踊りがうねるようにすすまなければうまくいかない。そしてこういった事柄がすべてうまくいった時に、八月踊りのパフォーマンスに満足することができる。また佐仁八月踊りのレパートリーは全部で二十三曲あ

28. 中原 1997。

29. 女性の音程は、常に男性よりも完全四度高い音程であり、言い換えれば男性の音程は常に女性よりも完全四度低い音程で歌いだし、掛け合っていく。伴奏楽器が太鼓だけということもあり、音程をとるのは高度な技術である。

り³⁰、リーダーとしての技術とレパートリーを身につけるには、何年もかかる。実際リーダーをつとめることができるのは、早くても五十代、大抵は六十代から七十代である。「今年の八月踊りは大丈夫か」という佐仁の人々の言葉には、開催できればよいというのではなく、リーダーをつとめられる人の数は充分なのか、リーダーにつけて歌える人がどのくらいいるのか、以前よりもすたれることなく歌い踊れるのかといった意味合いが含まれている。

過疎化がすすんで空き家が目立ち、佐仁のシマの継続のためにも、八月踊りの伝承のためにも、なんとかしなければという話はあちこちででていた。このまま人口が減っていけば佐仁の歌がなくなってしまうのではないかと話す人もいた。そんな頃、2019年末からの新型コロナウイルス感染症の影響で、翌年3月より人の集まりはすべて禁止となった。そしてその数カ月後の6月、保存会の会長前田和郎氏(1940-2020)が亡くなった。彼は若い頃から八月踊りに夢中になり、リーダーを長年つとめてきた。保存会の立ち上げや助成金の獲得、県の文化財申請、テレビや舞台への出演といった外部との交渉を全て一人でおこない、公民館や小学校での指導者でもあった。かつて経験のないコロナ禍に突入し、強力なリーダーを失ったのである。結局、コロナが五類感染症に引き下げられた2023年春まで、常会も開催できず³¹、集落の行事は原則として全て中止となった³²。

実際のところは、2021年から感染状況をみながら八月踊りの機会だけが少しもうけられた。最初の機会は2021年、旧暦9月9日の神社の祭りでの八月踊りである。二年以上も待った踊りの機会ということもあり、神酒や団子を準備して多数の参加で楽しんだ。次節で詳しく述べるが、老朽化の激しかった佐仁の神社の改修工事が終了して綺麗になったばかりであり、踊り手たちも二重の喜びだったと推測できる。アラセツ、シバサシの八月踊りや敬老会は中止だったが、10月からは佐仁の公民館で八月踊りの練習をするようになった。コロナの感染状況が悪くなると練習はなくなり、回復すると練習があるという方法ではあった。

翌2022年には、前年に引き続き旧暦9月9日の神社の祭りを開催、六月灯の行

30. この他に八月踊りのヤーマワリで移動する時の道歌が一曲、敬老会等で踊りを見せる時に歩きながら輪を作るまでの歌が一曲ある。

31. 常会は、各戸から一人以上出席することが原則となっている集落の会議で、月に一回の割合で開催される。集落全体の行事の細かい計画は、この常会で決める。筆者の観察によると、通常の常会は十名ほどの出席だが、アラセツ前の常会の出席者数は通常より多くなる。コロナ禍の行事等の開催については、マエ(一区)とウシロ(二区)の区長が感染状況をみながら話し合って決めていた。

32. 筆者は、コロナ禍の2020年春からの三年間は、当時勤務していた職場の事情により、居住地である愛媛県の外へ行くことはできなかった。しかし佐仁の何軒かの家とはつねづね電話で頻りに連絡をとっており、リアルタイムで情報を仕入れることはできた。以下、この期間のことについては、電話でのやりとり、および2023年のアラセツに佐仁へ行った時のインタビューをもとに記す。

事も開催して八月踊りを踊った。またアラセツ、シバサシが過ぎてから感染者が少ない時期をみて、一度めはマエのサンサロ(図1参照)で、一週間ほどおいて二度めはウシロのニャンジョで、どちらも場所踊りで夕方から八月踊りがおこなわれた。場所踊りとは、一カ所にとどまって何曲か踊ることである。

感染状況をみながら判断していた区長さんによれば、アラセツ、シバサシのヤマワリや敬老会は、感染しやすいと思われる年配の方々が長時間集まることが予想され、なかなか開催できなかった。神社の祭り、場所踊り、公民館での練習ならば、短い時間ですむため感染の可能性が低い。佐仁の人々の気持ちが慰まるのは八月踊りを歌い踊ることであり、若い世代が継承していくという希望を持つこともできる。コロナ禍の辛い時期をのりきるためにも、こういった機会は必要であった。

さて2023年の春、ようやく平常どおりの生活が戻ってきて、集落の行事も開催できるようになった。そして九月、アラセツ前の常会には、八月踊りの具体的な計画をたてるべく人々が集まった。筆者は、この常会には出席できなかったが、出席者の何人かに電話で様子をおききし、アラセツ、シバサシの佐仁へ行った時に、直接お話を伺った。彼らの話によれば、この時の常会ではヤマワリをやめて場所踊りにしようという意見がでた。奄美大島の他のシマジマをみても、場所踊りにしているところは多い。簡略化することで、仕事が忙しい若い世代の負担を減らすことができる。常会では、場所踊りへの賛成意見がいくつかでて、ほぼ場所踊りに決まりかけた。しかしそこでS氏が発言し、「乙につかって丙にまつる」(きにつかってひにまつる)³³と言われるようにアラセツは火の祭りであり、シバサシは水のカミの祭りである。家々の厄を払い、人間が生きる上で最低限必要な火と水のカミを祀るためにヤマワリが必要だと説明した。彼女の発言は短く落ち着いたものであり、その場にいた人々はすぐに納得してヤマワリをすることがすんなり決まった。S氏は佐仁で唯一のユタである。

実際、八月踊りのレパトリーには「祝唄」と呼ばれる厄払い、幸をもたらすといわれる曲があり、各踊りの場所の最初には必ずこの曲を歌い踊る。ヤマワリでは数軒をまとめて一カ所とはいえ、各家の近くに踊りが来る。しかし場所踊りでは、マエ一カ所、ウシロ一カ所(あるいはマエ、ウシロ合同で一カ所)に踊りの場が固定されるため、大部分の家々には歌声すらも届かず厄払いになるかどうかは疑問が残るというわけである。

佐仁の現在の伝承状況と照らしあわせると、これまでどおりのヤマワリを続けるのか、場所踊りに変更するのかは、意見の分かれるところである。歌として踊りとしての八月踊りの伝承のために多く踊ることが大切なら、ヤマワリが効果的である。

33. 乙の日に迎えて丙の日に踊る、という意味。

ヤーマワリなら四日間で二十数カ所の踊りの場があるが、四日間同じ場所で踊り続ける場所踊りでは踊る曲数も合計時間も減少する。また同じ場所で踊ることには、当然のことながら場所を移動する面白さはない。ヤーマワリでは、細い道で押し合いながら踊ることもあれば、浜に面した場所で夕陽をみながら踊ることもある。また踊りの場には、八十代、九十代の年配の方が来て数曲でも踊ったり、座って見学するのが通例である。年配の方が来ることは、踊り手たちの励みでもある。ヤーマワリで二十数カ所の踊りの場があれば、それぞれの自宅の近くの八月踊りに歩いていける。しかし場所踊りでは、集落内の踊りの場所そのものが固定されるため、踊りの場に行けない年配者の数は多くなることが予想できる。

しかしヤーマワリには、伝承にマイナスの点もある。隣近所で数軒分をまとめて一カ所で踊るヤーマワリでは、ショーケ（踊りのための料理）を作るのが困難な年配者が含まれる。年配の方たちが多い場所では、十軒前後で一カ所となっており、場所によっては料理を作ることのできる人が一人、二人のみのこともある。つまり一人ないし二人で十軒分のご馳走を準備しなければならない。仕事をもっている若い世代が大量の料理の準備をすることは相当な労力となる。佐仁では八月踊りのショーケ作りは重要だと考えられており、できあいのものを注文するのは気がひける状況だ。料理に時間がかかりすぎてパフォーマンスに参加する暇がない、あるいは料理が大変過ぎて八月踊りに積極的に参加する気にはなれないということもおきる。場所踊りなら、集落全体で一か所、もしくはマエとウシロと別々に一カ所ずつとなるため、必要な料理の量も減る。料理のできる人が各自一軒分の料理をもっていけば充分となり、過重な負担になることはない。若い世代が八月踊りを嫌いにならないためには、場所踊りがよいとも考えられる。また、この数十年間の過疎化、人口減、八月踊りの衰退を振り返って将来を考えると、ヤーマワリをいつまで続けられるのかは疑問である。早いうちに場所踊りに切り替え、場所踊りをする中でよりよい伝承方法を考えて対策をとっていく方が、前向きだとも考えられる。ヤーマワリよりも短い時間となるが、その分、多くの人に参加するように促すこともできる。

常会ではS氏が発言したことで、急にヤーマワリが決まった。ここから伺えるのは、彼女の発言の影響力の強さである。なぜ彼女の一言で皆が急に納得したのか、筆者は常会に出席した方たちに、様々なたずね方してみた。結局ききだすことができたのは、「彼女は本当のことをいった」という一言であった。つまり彼女の発言の内容に説得されたのである。

5. 佐仁でカミサマになること

繰り返しになるが、S氏の常会での発言に、全員が納得した理由を考えてみよう。常会では、ヤーマワリのための料理の準備が大変だとか歌のリーダーが足りない等、

労力の都合や歌や踊りの技術的なことをあげ、簡略化できる場所踊りの利点をあげていた。これに対してS氏の発言は、八月踊りが佐仁のシマの家々の厄払い、幸をもたらすという、行事本来の意義を思いおこさせるものであった。コロナ感染をずっと警戒して暮らしてきた人々にとって、忘れていた大切なものを思い出したような、ハッとさせられる発言だっただろうと考えられる。しかし、例えば筆者のような研究者がミハチガツの行事の意義を述べたところで、迷信だと一蹴されるかもしれない、常会の出席者の気持ちが動くとは思えない。彼女の発言には、周囲の人に受け入れられる「何か」があった。

筆者が1987年に佐仁に長期滞在していた頃から、彼女は佐仁唯一のユタであり、既に他島や本土からも依頼者が訪れるほどの人気であった。彼女の家に行くと、朝早くから夜遅くまで何人も依頼者が訪れていた。しかし佐仁においては大部分の人が、「シマにいればお互いに何でも知っている。ト占にいてもしょうがない」という。実際ユタへの信頼は、「初めて会ったのに、自分のことや家族、先祖のことをピタリと当てた」という驚きからはじまり、何度も通うようになることが多い。だが、同じ佐仁に生まれ育っていれば、互いのこと、家族、先祖のことはよく知っているのが当然だ。ト占を依頼する意味もなく、霊力をためすこともできない。ユタになったことを特別視することもなく、シマ人としてごく普通のつきあいを続けているようにみえた。

しかし、その後十年、二十年、と筆者が佐仁へ通ううちに、佐仁の人々の彼女に対する評価は少しずつ変わってきた。以前のように、ユタS氏をたずねる依頼者が全国からやってきていることには変わりなかった。彼女をユタ以上の存在として認めている人がいると筆者が感じたのは、2019年、佐仁のわらべ歌の本を出版し、佐仁の全戸に配付・贈呈するという個人的なプロジェクトを実施した時である。戸数分の本を持って佐仁へ行き、明日から配付をはじめようと準備していると、数名の方から「S氏のところへ一番先に持っていけよ。カミサマだから」とアドバイスを受けたのである。アドバイスをした数名は、S氏とは特別に個人的なつきあいはなく、ユタや占い等を信じているようなタイプの人たちでもなかった。伝承によれば、かつて奄美のシマジマにノロがいた時代には、大漁の時には最初にノロの所へ魚をもっていき、稲の収穫にあたって初穂をノロの所へ持っていった。そして佐仁には、歌や踊りは佐仁のシマの先祖が残してくれた宝だという言い伝えがある。佐仁のわらべ歌を扱った本は、佐仁のカミサマに最初に差し上げるべきだという意味だと、筆者は解釈した。カミサマというのは、シマの人々がユタやノロを呼ぶ時の言い方であり、ここで彼らがS氏をカミサマだからと言ったのは、明らかにかつてのノロのような、シマのカミサマだという意味合いがあった。筆者がS氏を含めた佐仁の人たちとつきあうようになってから、約三十年後のことである。

ではなぜ、S氏をシマのカミサマと認める人がいるのだろうか。彼女の成巫過程をみてみよう。彼女のところには、研究者や学生、エッセイスト等も多く訪れ、彼女のことは書籍や論文に多数記されている³⁴。短くまとめると以下のとおりである。

1941年、佐仁に生まれる。二十四歳で結婚したが、神の声がきこえてきてユタになるようすすめられた。だが子供が成長するまで待つてほしいと思い、延期願い（ユタとなるまでの期間を延期すること）を出した。その後夫が重病となり、彼女が二十八歳の時に亡くなった。以来、生活上の苦労を重ねることになる。三十一歳の頃に自身が動けないほどの病気となり、医者にいても治らず、ある宗教をすすめられて行ってみても効きめは全くなかった。結局は親ユタを頼んで神の子になる（ユタになる）ことになった。成巫式ではテンザシシの神（天照大神）が降り、神の子として認められた。すぐに多数の人が卜占の依頼に訪れるようになって、自身の体調も回復した。しかし一年後に再び高熱を出し、ノロ神が降りてきた。かつてノロ神が住んでいたというマエの屋敷へ行き、その家に住む人から盃をもらおうと身体は治った³⁵。以来S氏の神棚にはテンザシシの神とノロ神の両方が祀られている。ノロ神は神々のなかでも最高位にあり、テンザシシの神とノロ神を祀ることで、あらゆる神をおろすことができるという。数年後、かつてのノロ神の孫にあたる人が埼玉県与野市にいたことがわかり、ノロの遺品を譲り受けに行った。ノロ神の孫とS氏の父とは、フタイトコにあたるという。遺品は盃であり、S氏はその盃を神棚に置き、依頼の内容によっては神酒を注いで使用している。

以上がS氏の成巫過程の概要である。テンザシシの神とノロ神を拝み、かつてマエにいたというノロ神の孫をたずねて遺品を譲り受けている。

筆者が最初に佐仁に長期滞在した1987年、逆算すると、彼女は四十代半ばで、ユタとなってから十五年たったことになる。佐仁の人たちがユタS氏のところへ卜占等に行かないのは上述したとおりだが、親族が亡くなった後、亡き人の四十九日に霊をおろすマブリワアシについては、S氏に依頼したという話を何度かきいている。佐仁の中ではお互いに何でも知っているとはいえ、亡くなった人の心の中までは誰にもわからない。またマブリワアシができるのは、特に霊力の強いほんのひとにぎりのユタのみである。彼女がマブリワアシができるほどの強い霊力をもつユタであ

34. ライフヒストリーについては、落合 2012、西村 2017などがある。

35. S氏のいうノロ神の屋敷とは、琉球王朝時代からの継承によるノロとは全く別である。ノロ神が亡くなった後は別の血筋の人が住んでいる。

ることを、少なくとも佐仁の何人かは既に認めていたことになる³⁶。

筆者は、佐仁に長期滞在して以来、佐仁へ行く機会があるごとに、なんとなくS氏の家をたずねてきた。というのは、シマの中には人の集まりやすい家があるところがあり、そういう家には筆者も上がりやすい。S氏の家もそういった家であり、気楽にたずねて、仕事の邪魔をしないように気づかいながら、世間話をしたりお茶やお料理を御馳走になったりしてきた。何げない話をするだけではあるが、なぜ彼女は人の気持ちがこんなにわかるのか、心に響く言葉をサッと返せるのかと驚くことが多々あった。それを彼女の人格として評価することもできるが、人の心が手にとるようにわかるというユタの力だと評価することもできる。ごく普通に彼女とつきあう佐仁の人々の中にも、恐らくそういった感触をもつ人はいると思う。

佐仁の人としてのS氏は、集落の活動に積極的で、婦人会長をつとめたこともある。八月踊り等の行事にも参加し、毎年太鼓を打ってきた。いわゆる伝統的な民俗的風習もよく知って実践している。例えばシバサシの前日の夕方、家の門の片側に枯草やわら束にニンク等をいれて燃やすと、火事を防ぐことができるといわれている。筆者の知る限り、現在この風習を実行しているのは、集落全体でS氏一人である³⁷。

また、S氏がユタになってから今日まで、佐仁のシマ全体のために祈っていることがある。神社での六月灯の時の祈願、旧暦9月9日の神社の祭りの時の祈願、そして敬老会の相撲の前の祈願である。六月灯の日の早朝、旧暦9月9日の祭りの日の早朝には、一人神社へ行って佐仁のシマの平穏と繁栄、佐仁の人々の健康と幸せを祈願する。そして神社に集まる人たちに、神酒をつくってふるまってきた。敬老会の相撲では、力士たちが早朝から神社へ参拝して、海で禊をしてから土俵へ行く。S氏は当日の朝、力士たちが来る前に塩と米、神酒を持って土俵へ行き、女性は土俵に上がれないため土俵の外側から四隅に塩と米を置いて、怪我がないようにと祈願する。これら神社での祈願や相撲前の祈願は、大正の中頃までは佐仁にいたというノロの役目であったことだろう。また神社についてS氏は、「佐仁に最初にカミが降りてきた所」として日ごろから大切に考えており、夫と二人で老朽化の激しい神社の掃除をしたり、壊れかけた箇所を修理したりしてきた。

S氏のこういった活動は自主的なものであり、なおかつ数十年にわたって続けていることを、佐仁の人々は知っている。特に神社や土俵での祈願については、カミと通じている彼女でなければできないことでもある。そしてこの十年たらずの間には、常会等の集まりでの彼女の発言に、周囲の人たちが納得することが多くなった。そ

36. 山下 1986。

37. 筆者が1987年に佐仁に滞在した時、シバサシ前日の家々をまわり、この慣習を実行している家を探した。当時確認できたのは佐仁ではS氏を含めた2軒だけであった。S氏をのぞいた1軒では現在では代替わりにより継承していない。

して彼女を長く知る佐仁の年配の人たちの中には、「S氏はカミサマになった」と表現する人がでてきたのである。しかし彼らは、S氏がカミサマだから従わなければならないとは考えていない。S氏の発言も、常に佐仁の人としての意見の一つとしてきく。そして時折彼女の発言内容にハッと驚き共感した時に、やはりカミサマなのだと感じるのである。そのような状況の一つとして、第4節で述べた2023年のアラセツ前の常会における彼女の発言と、八月踊りのヤマワリの決定があったのである。

コロナ禍の2021年、佐仁の巖島神社の大がかりな改修が行われた。これは、ユタS氏のところに通ってきていた山梨県からのメンバー八人の申し出で、奄美の地元企業も協力しておこなったものである³⁸。神社の老朽化は佐仁の皆が気にしていても、集落には財力がない。またS氏が夫とともにできる範囲での掃除や修理をおこなっていたものの、多額の費用がかかる改修までは思いつかなかったという。改修され新しくなった神社で、コロナ禍ではじめての八月踊りが行われたことは、第4節で述べたとおりである。

八月踊りのヤマワリの時には、浜に面したS氏の家の前に大きな踊りの輪ができる。「ここはカミサマだから、とても多くの人踊りに来る」という人も多い。八月踊りへの参加は一人一人の自主性にまかされたものであり、人の多い理由としては、親戚が多く来るとか、ショーケが豪華だとか、踊りやすい場所にある等、他の要素をあげることもできるはずだ。にもかかわらず、カミサマの家だから多数の踊り手がいると感じる人が多いのである。

おわりに

本稿では、奄美のシマで歌い踊られている八月踊りの伝承とノロ、ユタを中心とした信仰との関連について、奄美大島北部の佐仁集落の事例をとりあげて報告してきた。琉球王朝支配下からのノロ、ユタは、神社や仏教、キリスト教等といった宗教が奄美へ入ってきて、それぞれに折り合いをつけ、民俗宗教として生き延びてきた。ノロに関しては厳しい弾圧や世襲制による継承の難しさにより消えていったが、個人的、偶発的に発生するユタは絶えることはなかった。

本稿で報告した佐仁においては、大正の中頃にノロが絶えている。しかしそれから約五十年後に成巫したS氏は、いわゆるユタの行うト占等の他に、神社の祭りでの祈願や十五夜相撲の安全祈願をおこなうなど、かつてのノロの役目の一部になってきた。そしてS氏は佐仁の巖島神社を、「佐仁に最初にカミが降りてきたところ」として大切にしている。かつて佐仁にはカミの降りる聖地としてウガミ山があり、その場所に巖島神社が建てられた。佐仁の巖島神社は、神社であると同時に、佐

38. 『奄美新聞』2021.10.5。『南海日日新聞』2021.10.16。

仁のシマに最初にカミが降りてきたところと解釈されて、現在に生きる佐仁の聖地となっているのである。

佐仁で生まれ育ちユタとなったS氏は、今では常会での発言権が強く、結果として八月踊りの伝承にも関与している。重要なのは、佐仁の人たちの中に、自らの目で見てS氏をシマのカミサマとして認めるようになった人がいることである。S氏が全国的に依頼者をもつほどの人気ユタになってから、数十年後のことであった。奄美には、ユタの提案によって、ノロが執り行っていた祭祀が復活した事例もある³⁹。ノロが絶えていてもユタがかつてのノロの役割の一部をになっているような例は、他のシマにもあるのではないかと推測している。

シマの八月踊りの伝承には、様々な側面がある。太鼓の打ち方や歌の掛け合い方、踊り方といったパフォーマンスとしての八月踊りを伝えることは、誰もが重要なものと考えられる。娯楽といえば八月踊りしかなかったような時代は終わり、シマジマでは、歌詞集や録音資料を作成して、伝承のための練習がおこなわれている。

パフォーマンスとしての八月踊りを伝えるためには、シマにおける伝承の場が継続することが重要である。佐仁においてはアラセツ、シバサシのヤーマワリが伝承の中心であり、時代の変化とともに検討され、変化しながら継続してきた。神社の祭りや敬老会、日常的な練習の場も含め、いくつもの伝承の場があることが、それぞれの楽しさを伝え、時には歌と踊りの厳しさを伝えるところとなっている。

そして行事としての八月踊りの意味も、変化しながら伝承されてきた。かつてミハチガツの行事では、枯草やニンニクを門の前で焼き、墓を掘り起こしての洗骨・改葬がおこなわれていた。こういった風習がほぼなくなった今、ミハチガツの八月踊りにはカミがいなくなってしまったかのように見える。だがコロナ禍が終わり、アラセツ前の常会で、アラセツが火の祭りであると説明したS氏の発言を「本当のこと」と感じた人たちがいた。コロナ渦を経験し、過疎化に悩む今、シマ人たち自身が八月踊りに厄払いや幸をもたらす意義があってほしいと感じているのではないだろうか。そしてその八月踊りの意義も、シマ人たちの生活の変化、生活感情とともに、様々な解釈にかわっている。

シマ人ひとりひとりが、それぞれの願いや祈りを口にすることは少ない。八月踊りを歌い踊ることが、幸を招きたいという彼らの気持ちの表現であり、シマの継続を願う祈りのひとつであるといえる。

39. 大越 1983。

謝辞

本研究に関する調査の一部は、JSPS 科研費基盤研究 (C)22K00144「太鼓音楽の伝承と創造に関する動態的研究」の助成によるものです。また本稿は、第 17 回南山宗教研究会での研究発表「奄美八月踊りの近代—シマの歌、踊り、信仰—」、および奄美市佐仁における公開講演会「佐仁八月踊りの百年」をもとに執筆しました。発表の機会をくださった方々、発表に足を運んでくださった皆様にお礼を申し上げるとともに、四十年近くおつきあいくださっている佐仁集落の皆様には感謝の気持ちを捧げます。

参考文献

内田 るり子

1983『奄美民謡とその周辺』有山閣。

大越 公平

1983「奄美・加計呂麻島におけるトネヤ祝いとその祭祀集団」、上野和男・大越公平編『現代のエスプリ：奄美の神と村』至文堂、197-213。

小川 学夫

1979『奄美民謡誌』法政大学出版局。

1989『歌の民俗』雄山閣。

押田 佳子・松尾 あずさ・浦出 俊和・上田 萌子・大平 和弘・上甫 木昭春

2018「奄美大島におけるノロ祭祀空間の継承状況に関する研究」、『ランドスケープ研究』81(5)、571-576。

落合 貴美子

2012『奄美シャーマンのライフストーリー』南方新社。

笠利町誌執筆委員会編

1973『笠利町誌』鹿児島県大島郡笠利町発行。

柄木田 康之

1983「ノロ祭祀集団に対する民間巫者の関与：奄美加計呂麻島薩川の予備的報告」、北見俊夫編『南西諸島における民間巫者（ユタ・カンカカリヤー等）の機能的類型と民俗変容の調査研究』昭和 57 年度文部省科学研究費補助金（総合 A）研究成果報告書、35-46。

狩俣 繁久

2003『奄美大島笠利町佐仁方言の音声と語彙』大阪学院大学情報学部。

文 英吉

1933『奄美大島民謡大観』私家版。

茂野 幽考

1927『奄美大島民族誌』岡書院。

住谷 一彦・クライナー、ヨーゼフ

1977『南西諸島の神観念』未来社。

園田 稔

1978「神社成立の奄美的類型」、『人類科学』30、113-139。

1982「神社創建にみる奄美の特性」、九学会連合奄美調査委員会編『奄美：自然・文化・社会』、弘文堂、352-368。

高木 宏夫

1959「奄美・宗教」、『日本民俗学大系』12、平凡社、51-66。

龍田民俗学会

1984『佐仁の民俗』龍田民俗学会発行。

中原 ゆかり

1997『奄美の「シマの歌」』弘文堂。

2018『奄美の花ジマ 佐仁のわらべ歌』浅野太鼓文化研究所。

中牧 弘允

1989『日本宗教と日系宗教の研究：日本・アメリカ・ブラジル』刀水書房。

仲松 弥秀

1975『神と村』伝統と現代社。

名越 左源太

1850-1855 (推定成立年代)『南島雑話』。

西村 仁美

2017『「ユタ」の黄金言葉(くがに・くうとぅば)：沖縄・奄美のシャーマンがおろす神の声』東邦出版。

昇 曙夢

1949『大奄美史』原書房。

日本放送協会編

1993『日本民謡大観(沖縄・奄美) 奄美諸島篇』日本放送出版協会。

藤井 正雄

1982「仏教の展開とその受容形態」、九学会連合奄美調査委員会編『奄美：自然・文化・社会』、174-184。

外間 守善

1972『日本庶民生活史料集成 19 南島古謡』三一書房。

本田孫九郎親孚

1972『奄美史料 2 大島私考』鹿児島県立図書館奄美分館。

松原 武実編

1991『奄美大島佐仁の八月踊り歌詞集』南日本文化研究所研究叢書 16。

村武 精一

1983「奄美村落の社会的・象徴的秩序の再構成」、上野和男・大越公平編『現代のエスプリ：奄美の神と村』至文堂、149-161。

八木橋 伸浩

2021「奄美におけるユタの成巫過程に関する覚書」、玉川大学リベラルアーツ学部研究紀要 (14)、37-50。

山下 欣一

1977『奄美のシャーマニズム』弘文堂。

1982「奄美のユタの成巫過程の検討：二、三の事例を通じて」、九学会連合奄美調査委員会編『奄美：自然・文化・社会』弘文堂。

1983「奄美のユタの社会的機能：その変容の事例— client の視点から—」、北見俊夫編『南西諸島における民間巫者（ユタ・カンカカリヤー等）の機能的類型と民俗変容の調査研究』昭和 57 年度文部省科学研究費補助金（総合 A）研究成果報告書、1-10。

1986「奄美のユタのクチ（呪詞）：「ことば」と「うた」の関連を中心に」、川田順造・山本吉左右編『口頭伝承の比較研究』3、弘文堂、59-85。

1992「奄美のシマと神女：ノロとユタを中心に」、谷川健一編著『琉球弧の世界』小学館、327-362。

湧上 元雄・山下 欣一

1974『沖縄・奄美の民間信仰』明玄書房。

参考 URL

『奄美群島の現状』第 117 回奄美群島振興開発審議会資料

<https://www.mlit.go.jp/policy/shingikai/content/001612371.pdf>

（最終閲覧日：2025 年 7 月 10 日）

鹿児島県神社庁

<https://www.kagojinjacho.or.jp/> （最終閲覧日：2025 年 7 月 10 日）

世界遺産 (文化庁)

https://www.bunka.go.jp/seisaku/bunkazai/shokai/sekai_isan/index.html
 (最終閲覧日: 2025年7月10日)

音響資料

鹿児島短期大学附属南日本文化研究所

『奄美大島佐仁の八月踊り』CD2枚組、ワーナーパイオニア、WQCL-6、
WQCL-7。

なかはら・ゆかり
(南山宗教文化研究所)

〔研究会報告〕

国際シンポジウム 英語と日本語で「神仏習合」を再考する —英語訳をめぐる—

吉田一彦、ファビオ・ランベリ、ジャクリーン・ストーン、マーク・テーウエン
YOSHIDA Kazuhiko, Fabio RAMBELLI, Jacqueline STONE, Mark TEEUWEN

はじめに

2024年6月30日(日)にオンラインで国際シンポジウム「英語と日本語で「神仏習合」を再考する—英語訳をめぐる—」が、南山宗教文化研究所、神仏融合研究会、東海／宗教史研究コンソシアムの共催で行われた。その時に配布された案内の一部を転記し、シンポジウムの概要を示したい。

司会 ポール・スワンソン、林淳

- 13:00 趣旨説明
- 13:10 吉田一彦「神仏の「習合」と「融合」—英訳の前提」
- 13:35 ファビオ・ランベリ「神仏習合関係の観念と用語—ギリシャ・ローマの古典文明から考え直す」
- 14:00 ジャクリーン・ストーン「意味づくりの論理としての神仏習合—中世にみる神・本覚・「日本像」を中心に」
- 14:25 マーク・テーウエン「奥三河の花太夫から見た「神仏習合・融合」」
- 14:50 休憩
- 15:05 コメンテータ マシュー・マクマレン、石原和
- 15:35 ディスカッション
- 16:30 終了

趣旨説明は林が行ったが、以下のような内容であった。今回のシンポジウムは、吉田編の『神仏融合の東アジア史』（2021年）の刊行と、それをめぐる書評や議論

が契機になっている。吉田は、東アジアの諸地域における多彩な神仏習合の事例を理解するためには、「神仏習合」ではなく「神仏融合」という用語を使うことを提起する。この問題提起は、漢字文化圏にふさわしい用語を探求する試みであった。吉田の提起を延長していくと、英語圏では「神仏習合」はどういう用語で語られてきたのかを振り返ることが必要となるのではないか、ということが吉田と林の間で議論された。早速スワンソン、マクマレンに相談し、オンラインでシンポジウムを開くことになった。石原にも加わってもらい、5人で発表者の人選を行い、シンポジウムを計画した。このシンポジウムは、「神仏習合」をめぐる用語を中心に話しあい、「神仏習合」研究の議論を分かち合うことを目的にしている。

趣旨説明の後に、上記に挙げた順に発表者が発表を行った。それぞれの発表は録画し、文字起こしたものを発表者に送り、発表者が原稿を作成した。以下、発表者の原稿を発表順に掲載する。

一、吉田一彦「神仏の「習合」と「融合」—英訳の前提—

「神仏習合」という用語

日本には、神々への信仰と仏法の信心とを融合的あるいは複合的に行なう信仰がある。日本の人文学では、これを長く「神仏習合」と呼んできた。そして、それを日本の宗教、思想、文化の大きな特色の一つだとしてきた。もっとも、今、「長く」と言ったものの、この用語・概念が広く普及するのは、明治時代に始まる近代人文学以降のことになる¹。

「習合」という語は、すでに中世から日本に存在することが知られており²、江戸時代になると、一部で「神仏習合」という語も用いられるようになっていったという³。けれど、この語が一般に普及するのは近代になってからのことと理解される。この語は、明治元年(1868)の明治政府の「神仏判然令」によって引き起こされた〈神仏分離〉を批判し、そうした政策に歴史学の立場から対抗するため、その反対概念を表わす表現として用いられていったものであるという⁴。この語を用いたのは、主

-
1. 鈴木正崇「明治維新と修験道」『宗教研究』92—2、2018年。林淳「「神仏混淆」から「神仏習合」へ——用語の再検討」羽賀祥二編『近代日本の地域と文化』吉川弘文館、2018年。
 2. 伊藤聡『中世天照大神信仰の研究』法蔵館、2011年。彌永信美「神話／儀礼／王権——中世日本から」(『岩波講座哲学13宗教／超越の哲学』岩波書店、2008年)。同「「習合」という用語／中世神話と仏教の注釈伝統」(伊藤聡・門屋温監修『中世神道入門——カミとホトケの織りなす世界』勉誠出版、2022年)。
 3. 彌永信美氏の御教示による。
 4. 鈴木正崇注1論文。

としてアカデミズムの世界の人々であった⁵。こうして、〈神仏分離〉と〈神仏習合〉の二つの用語が、対になる概念として用いられるようになっていった。〈神仏習合〉の語は、〈神仏分離〉という歴史的事件を批判し、それに対抗しようとする文脈の中で用いられるようになった言葉である。

他方、明治の新政府の政治や行政の場では、「神仏混淆」という語がしばしば用いられたという⁶。この言葉には行政用語という側面が強くあった。「神仏混淆」の語は、神仏の融合的・複合的な信仰・信心を批判的にとらえるようなニュアンスを含意するようにして用いられ始め、〈神仏分離〉を正当化する言葉として用いられた。そしてこちらの語も、やはり〈神仏分離〉と対になる概念として用いられた。

〈神仏習合〉という言葉を普及させた中心人物は、林淳氏、鈴木正崇氏の研究によって、辻善之助(1877～1955)であることが明らかにされた⁷。彼は東京帝国大学の教授で、国史学を専門とし、その思考枠組の中で日本仏教史を専攻する学者だった。林氏、鈴木氏によれば、「神仏習合」の語を用いた早い例は、栗園(1868～1935)の『近世神仏習合辨』⁸であるという。その後、鈴木氏が説いたように、辻善之助が「本地垂迹説の起源について」⁹という論文で「神仏習合」の語を用い、この論文が同氏の論文集である『日本仏教史之研究』¹⁰に収録されたことで大きな影響力を発揮して世に広まっていったという¹¹。なお、辻には、関連論文として、他に「本地垂迹」¹²や「廢仏棄釈」¹³など複数の論説があり、著名な彼の『日本仏教史』¹⁴にも、第五章第五節に「本地垂迹」という節名で、「本地垂迹説の起源について」とほぼ同内容の論説が再説されている。筆者は、辻が構築した「神仏習合」をめぐる学説は、その後の日本の人文学を長く規定する範型となったと考えており、これを〈辻善之助パラダイム〉と呼んでいる¹⁵。

5. 林淳注1論文。

6. 林淳注1論文。

7. 鈴木正崇注1論文。

8. 足立栗園『近世神仏習合辨』東京警醒社、1901年。

9. 辻善之助「本地垂迹説の起源について」『史学雑誌』(明治40年、1907)に六回連載。のち『日本仏教史研究』一、岩波書店、1983年。

10. 辻善之助『日本仏教史之研究』金港堂、1919年。

11. 鈴木正崇注1論文。

12. 辻善之助「本地垂迹説」『日本仏教史研究』五、岩波書店、1984年。

13. 辻善之助「廢仏毀釈」『日本仏教史研究』六、岩波書店、1984年。

14. 辻善之助『日本仏教史』第一卷上世篇、岩波書店、1944年。

15. 拙稿「神仏習合説形成史の批判的考察」(吉田一彦編『神仏融合の東アジア史』名古屋大学出版会、2021年)、のち「神仏習合学説形成史の批判的考察」と改題して拙著『神仏融合史の研究』(名古屋大学出版会、2024年)再録。

「習合」という用語

「神仏習合」の「習合」の語は、一般的な日本語にはない特殊な言葉である。これは、伊藤聡氏が注目したように¹⁶、吉田兼俱(1435～1511)の『唯一神道妙法要集』^{ゆいつしんとうみょうほうようしゅう}が用いることによって普及するようになった言葉である。兼俱は、この著作において、「神道」を「本迹縁起神道」^{ほんじやくえんき}「両部習合神道」^{りょうぶしゅうごう}「元本宗源神道」^{げんほんそうげん}の三つに分類した。兼俱は、この三つの神道のうち「元本宗源神道」があるべき本源的な神道であり、これこそが「唯一神道」にほかならぬと論じ、他方、「本迹縁起神道」や「両部習合神道」は劣った神道であると位置づけた。ここの「両部習合神道」なる概念によって、「習合」という語が世に発信されていった。

ただ、ここで注意しておきたいのは、兼俱は密教と神道の習合を指して「両部習合神道」と呼んだことである。これは、顕密の仏法のうち真言密教系、天台密教系の両者の密教と、神道との習合を指して用いられている。対して、顕教と神道の融合については、「本迹縁起神道」と呼んで、「習合」の語を用いていない。兼俱が、密教と神道との融合・複合に限定して「習合」の語を用いていることはもっと注意されてよい。

以上、兼俱が使用した「習合」という言葉は、彼が純粋なる神道を求めるという思想的立場を闡明するにあたり、非純粋な、劣った二つの神道のうちの一つに用いたものであり、批判のためにあえて使用した語という性格が付着している。レッテル貼りの言葉だったのである。兼俱は本源的な「神道」を目指す立場から、「本迹縁起」や「両部習合」の「神道」を、神仏融合的で非純粋の神道だと批判して切り捨てた。「習合」という言葉は、ある特定の思想的立場に立った神道家が提唱した独創的な概念語だった。以上の考察から、筆者は、現代の学問の場において学術用語として用いるには、もっと中立的で公平な用語の方がふさわしいと考える。

「習合」のもともとの語義

「習合」なる語は兼俱の造語ではない。それ以前からあった言葉を転用したものだった。彌永信美氏によると、「習合」はもともと密教の言葉で、吉田兼俱以前にも、光宗『溪嵐拾葉集』など複数の文献に使用例が確認できるという¹⁷。ただ、それらは、のちの「神仏習合」の「習合」とは少し意味が異なっており、弟子が師の口伝を「習ふ」という文脈の中で「習合」の語が用いられ、「○○と××を一体(または同体)と合わせ」て「習ふ」という言い回しで用いられているという。

彌永氏の研究によって、「習合」なる言葉が密教の用語であったこと、もともとの「習合」の語義は「神仏習合」の「習合」とはやや意味合いを異にする語であったこ

16. 伊藤聡注2著書。

17. 彌永信美注2論文。

と、したがって今日につながる「習合」のもとやはり吉田兼俱の「両部習合神道」に求めるべきであること、などが明らかにされた。

仏法と神信仰の融合・複合は日本だけのことではない

仏法と神信仰の融合、複合は、〈辻善之助パラダイム〉の下で、「神仏習合」の用語とともに、もっぱら日本に見られる独特の宗教現象として論説されることが多かった。この研究枠組の中で書かれた論著は数多い。たとえば、義江彰夫氏は、新書『神仏習合』において、「神仏習合という日本独特の宗教構造」のあり方を考察し、「日本の宗教的特質である神仏習合現象の生成と展開の歴史をあきらかにし、それを通して文化全般と社会構造との有機的関係を解明」したいと説いた¹⁸。〈辻善之助パラダイム〉は、20世紀初頭から20世紀最末期までの日本のアカデミズムを覆いつくしていた。〈神仏習合〉を日本の宗教の特質だと見る見方は、教育を通じて日本の人々の常識的知の一つとなり、日本の宗教ばかりでなく、日本の思想、さらには日本文化全般の大きな特色の一つだとみなされるようになった。

しかしながら、仏法と神信仰を融合的、複合的に信仰する宗教現象は、その度合いに濃淡はあるものの、広くアジアの仏法全般に見られる一般的な現象である。それは、中国、朝鮮半島、ベトナム、台湾など多くの国や地域に見られる。筆者は、かつて、「多度神宮寺と神仏習合」という論文で¹⁹、奈良時代～平安時代の神宮寺造立や神前読経・神前講経の際に語られた〈神道離脱〉〈護法善神〉の思想・用語は、すでに中国において語られており、入唐僧などによって中国から日本にもたらされたものであることを明らかにした。

中国に仏法が伝播したのは西暦1世紀のこと、それが中国社会に広く展開するようになるのは4世紀の五胡十六国時代のことであった²⁰。仏法が中国社会に浸透するにあたり、中国仏法は神信仰と融合、複合する論理を世に提出し、これによって神をまつる廟に隣接するような寺院が造立され、また在来の神々が仏法世界の中に位置づけられていった。日本に先立ち、すでに中国において、仏法と神信仰の融合・複合は進展していた。そして、この神仏融合の思想は、中国から、周辺の本、朝

18. 義江彰夫『神仏習合』岩波新書、1996年。なお、義江氏は、その後の講演録では、中国・山西省の五臺山などを調査し、筆者の見解を承認して「中国の面白いところは、仏教の寺に行けば必ずと言っていいほど道教と儒教の神様が出てくる」「中国の場合、ヨーロッパと違って仏殿の中に、土地の神の主、そして儒教や道教という異なる宗教の神がいる」と述べている。義江彰夫「歴史における神と仏——中世比内の信仰状況を探る」『比内歴史文化講演会記録』比内地方歴史愛好会、2004年。

19. 拙稿「多度神宮寺と神仏習合——中国の神仏習合思想の受容をめぐって」（梅村喬編『古代王権と交流4伊勢湾と古代の東海』名著出版、1996年）。のち「多度神宮寺と神仏融合——中国の神仏融合思想の受容をめぐって」と改題して、前掲拙著『神仏融合史の研究』再録。

20. 三崎良章『五胡十六国』〈東方選書〉東方書店、2002年。妹尾達彦「中華の分裂と再生」『岩波講座世界歴史九中華の分裂と再生』岩波書店、1999年。

鮮半島、ベトナムなどの大乘仏教圏にもたらされ、それらの地域でもこの思想を活用して神仏の融合・複合が展開するようになった。

日本にこの中国の神仏融合思想が伝えられたのは8世紀中期のことであった。これによって、日本でも、神社に近接・隣接する寺院である「神宮寺」が創建されるようになり、また「護法善神」の思想が喧伝されるようになり、さらにまもなく、神々に対して仏教経典を読誦あるいは講説する〈神前読経〉〈神前講経〉が実施されるようになっていった。

筆者は、その後、「多度神宮寺と神仏習合」で明らかにしたことをさらに詳細に明確化し、あわせて研究対象地域を拡大することを企図して、分野横断の共同研究に進んでいった。筆者は日本史専攻であるが、幸いにも、他の日本史研究者、そして東洋史、思想史、道教・民間信仰、中国文学、美術史、民俗学の分野の研究者の御参画を得て、多角的で総合的な共同研究を実施することができた。その研究成果は、2021年に『神仏融合の東アジア史』と題する論集にまとめることができた²¹。筆者はこの論集の編者となり、書名および本文で「神仏融合」なる用語を提起した。

仏法と神信仰が融合・複合する地域における「習合」の語の不在

もう少しこの間の経緯を説明したい。仏法と神信仰の複合、融合は中国、朝鮮、台湾、ベトナムなどに見られる。しかし、そこに「習合」の言葉はなく、それに類する言葉もない。台湾の学会に参加した時、「習合」を中国語に翻訳する言葉を探す必要に迫られたが、適切な語がなかなか見当たらなかった。「習合」は、日本だけで用いられる言葉であり、台湾のみならず、漢字文化圏において日本以外には用いられないことのない言葉だった。台湾では宗教の融合・複合が大変進んでいる。だが、台湾の学者によると、それは一般的で普通の現象であるため、そのことを特に表現する言葉は存在しないのだという。

また、ベトナム社会科学院宗教研究院と学術交流した時も、ベトナムでは仏法と神信仰の融合・複合が大変進んでいるが、やはりそのことを特に表現する言葉はないと言われた。ベトナムは近年まで漢字文化圏の国であったが、ベトナムにも「習合」という言葉はなかった。ベトナムの研究者からは、あえて表現するなら「統合」という語になるだろうかという発言があったことを記憶している。

研究そして認識を前進させるために

筆者は、今後、アジアの仏法・地域における、仏法と神信仰の融合・複合の様相の比較研究を進めていくべきだと考える。そして、比較の中から、共通性と差

21. 吉田一彦編『神仏融合の東アジア史』名古屋大学出版会、2021年。

異を析出する作業が重要になると考える。差異は、各国・地域の文化の特質・個性ということになるだろう。共通性は仏法圏全体に共通する特質となろうから、仏法という宗教の特質ということになるだろう。そうした研究は、日本の研究者だけではなく、各国の研究者、なかんずくアジアの研究者たちと協働して進めていく必要があると強く思う。

その際、吉田兼俱が用いた「習合」や、辻善之助によって普及せしめられた「神仏習合」という用語・概念では漢字文化圏の人々に意味が通じない。今後、研究を前に進めていくには、「神仏習合」という用語の問題点を明確に認識した上で、他の代わる用語を模索し、新しい用語・概念を提起することが必要になると考える。

『神仏融合の東アジア史』への書評と対談

『神仏融合の東アジア史』を刊行したところ、幸いにもいくつかの書評・紹介²²に接することができた。また、書評会にて口頭にて充実した御論評を頂戴することができた²³。感謝するばかりである。筆者にとって、そこで頂いた御批判・御意見にどう応えるかは大きな課題である。幸い、評者の一人である林淳氏から対談による意見交換の御提案を頂き、2023年11月に、愛知学院大学をスタジオに、対談「アジアの神仏融合／習合と日本——『神仏融合の東アジア史』書評をめぐって」²⁴をオンライン公開で実施することができた。

そこで、筆者は頂いた複数の御批判・御意見に応えることに努めた。その中に、中西裕二氏からの「今後、あわせてこの概念の訳語（とくに英語訳）をいかに定義するか、検討が望まれる」²⁵との御意見があった。また林淳氏からも、「神仏習合／融合」の英語訳は重要な検討課題であるとの御意見を頂いた。これを受けて開催されたのが今回のシンポジウムである。

英訳の問題

「習合」の英語訳としては長く syncretism の語が用いられてきた。しかしながら、

22. 林淳「書評 吉田一彦編『神仏融合の東アジア史』」『史林』105-4、2022年。佐藤弘夫「書評吉田一彦編『神仏融合の東アジア史』」『宗教研究』95-3、2021年。Mark Teeuwen「Review: Yoshida Kazuhiko 吉田一彦, ed., *Shinbutsu yūgō no Higashi Ajia shi* 神仏融合の東アジア史」*Japanese Journal of Religious Studies* 49/1 (2022)。鈴木耕太郎「紹介吉田一彦編『神仏融合の東アジア史』」『説話文学研究』57、2022年。中西裕二「書評吉田一彦編『神仏融合の東アジア史』」『東南アジア歴史と文化』51、2022年。

23. 『神仏融合の東アジア史』書評会、神仏融合研究会、2022年1月29日、於愛知学院大学。評者は鈴木正崇氏、林淳氏、藤本誠氏。

24. この対談を筆録したものが、吉田一彦・林淳対談「アジアの神仏融合／習合と日本——『神仏融合の東アジア史』書評をめぐって」『人間文化研究所年報』19、2024年。

25. 中西裕二注22書評。

この言葉には、〈不純な〉などのマイナスの意味合いが付着している。この言葉は一神教たるキリスト教の用語で、原理的にはあるべきではないはずの（現実にはしばしば見られる）、他の神信仰との複合・融合現象を指して用いられる語だと思われる。先に述べたように、吉田兼俱が用いた「習合」には、〈不純な〉の意味が含意されているから、「習合」をそうしたマイナスの意味で捉えるのなら、syncretism なる訳語を該当させることはふさわしい。しかし、融合・複合をマイナスの価値を含まない、ニュートラルな宗教現象と捉えるなら、「習合」の用語も、syncretism の用語もふさわしくない。

仏法圏で展開した仏法と神信仰との融合・複合を、〈不純な〉とか、〈枉げて〉とか、あるいは〈正しくない〉〈軽蔑すべき〉〈劣った〉などのマイナスの価値観を持つ意味合いの語から解放するには、「習合」に代わる中立的で公平な一般語を用いることが日本語においても有効になると考えるし、その英語訳も syncretism ではない、別の言葉がふさわしいと考える。

日本の〈神仏融合史〉の時期区分

なお、筆者は、神仏融合の時間軸の進展の中における変化——歴史の変遷——を学問的に明確化することを重視しており、それを〈神仏融合史〉なる概念で捉えることが有効だと考えている。そして、日本の〈神仏融合史〉については、次の全四期に時期区分して捉えることができると考えるに至った。その詳細については別著で説明したので²⁶、そちらを参照していただくとありがたい。ここでは、結論のみを下に掲げておきたい。

第Ⅰ期 8世紀中期から11世紀後期（神仏融合の開始から本地垂迹説の成立まで）

第Ⅱ期 11世紀後期から15世紀後期（本地垂迹説の成立から応仁の乱まで）

第Ⅲ期 15世紀後期から19世紀後期（応仁の乱から神仏分離まで）

第Ⅳ期 19世紀後期から現在（神仏分離から現在まで）

おわりに——本シンポジウムの成果

最後に、今回のシンポジウムで筆者が学んだ知見・観点について触れてむすびとしたい。第一は、これまで知らなかった重要な先行研究を御教示頂いたことである。一つは、ジャッキー・ストーン氏から御教示頂いたアリシア・マツナガ氏の著書である²⁷。この書物で用いられる assimilation は日本語の「同化」に近い語と理解される。

26. 詳しくは、前掲拙著『神仏融合史の研究』終章を参照されたい。

27. Alicia Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation: The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory* (Sophia University / C. E. Tuttle Co., 1969).

またマツナガ氏は、この書物の中で日本の「神仏習合」を unification of Gods and Buddhas という英語で記述している。ここの unification は、日本語では「統合」あるいは「結合」といった意味になると理解される。もう一つ受容だと考えるのは、同じくストーン氏からアラン・グラパールの著書²⁸、およびそこで用いられる概念を御教示頂いたことである。グラパール氏が用いた combinatorial system は、日本語では「複合」「複合体」「混合体」に近い概念と理解される。この用語・概念は、大変注目される。

第二は、マーク・テーウエン氏が指摘した「Syncretism/Anti-Syncretism」（習合／反習合）という問題の捉え方が有効性を持つことで、注目すべき立論であると考えられる。これは人類学のショー、スチュワート両氏の研究から導入した発想であるとのことで、原理主義的な「反習合」がまず提起され、それが顕在化することによって、はじめて「習合」のことが意識されるようになるとする議論であった。この指摘により、鈴木正崇氏、林淳氏が論じた、明治初期の〈神仏分離〉によってはじめて〈神仏習合〉が意識されたとする論説が、人類学の研究成果とも符合することが明らかになった。また、吉田兼俱が説く「習合」概念も、神道と仏法の融合・複合を批判する中から生まれた用語・概念であったことが想起される。

今回のファビオ・ランベリ氏の発表でも、〈宗教改革〉によってカルヴァン派などの排他的なキリスト教思想が創出されると、その動向に呼応するようにして、カトリック文化圏において在地の神信仰に対する不寛容性が強まっていき、在地の神信仰への抑圧がなされるようになっていったとの指摘があった。これも同質の現象の現われ方の一つだと理解され、注目される。

第三は、このシンポジウムの主たる目的である、「習合」「融合」などの英語訳について多くの知見を得ることができたことである。すでにテーウエン氏とランベリ氏は、共編の論集の序章で、「神仏習合」を amalgamation の語を用いて説明している²⁹。このシンポジウムで、筆者は、日本の神仏の融合・複合には多様なあり方があるが、英語では、それらの多様なあり方をこれまで複数の言葉を用いて表現してきたことを知った。他方、日本では、その多様なあり方を「神仏習合」の一語にすべて収めて表現してきた。神仏関係の多様な内実は、日本語ならば、「融合」「複合」「重層」「統合」「結合」「同化」などの語で表現するのがより正確になろう。しかし、研究史を振り返ると、その多様なあり方をすべて「習合」の一語に負わせてこと足れりとしてきた。この言葉が一般の日本語にない、特異な言葉であったがためにそ

28. Allan Grapard, *The Protocol of the Gods: A Study of the Kasuga Cult in Japanese History* (University of California Press, 1993).

29. Mark Teeuwen and Fabio Rambelli, ed., *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatorial Paradigm* (Routledge, 2003).

れが可能になったものと思われる。たしかに「習合」の語は便利な言葉ではあるが、しかし大雑把で包括的に過ぎ、学問的精緻さには欠けると評価せざるを得ない。

筆者は、シンポジウムに参加して、すべてを「習合」の一語に含ませて、それに対応する英語を探究するような作業は現実的とは言えず、「複合」の場合は、グラパール氏が用いた *combinatory system* の語が妥当すると考える。また、「融合」については、部分的な「融合」の場合は *amalgamation* の語が、全体が溶融するような強い「融合」の場合は *fusion* もしくは *unification* の語が妥当だと考える。さらに、研究史の説明などで「習合」の語を使用する場合は *syncretism* の語を用いるのがふさわしいと考える。この両語には、不純な、というほぼ同質の意味合いが含意されており、合致性が高いからである。

では、日本語はどうだろうか。私見では、日本語で一語で表現しようとする場合は、上の複数の言葉の中から「融合」の語をもって代表させるのが穏当だと考える。また、それで不十分な場合には、「融合・複合(複合・融合)」のように二語を連記して表現すれば、ほとんどの事態を含みこんで表わすことができると考える。筆者は本シンポジウムに参加してそう考えるに至った。

二、ファビオ・ランベリ「神仏習合関係の観念と用語—ギリシャ・ローマの古典文明から考え直す」

私は、先ほどの吉田先生のお話には、習合とか融合とかそういう用語が出てきたんですけども、そのもとには習合・融合思想と言えるもの、つまり宗教の相関関係に関して、そういう概念を訳すということに当たって、まず、その宗教現象自体の背景思想、つまり何がどういう形で融合されるかということと、それから翻訳される言語の文化的な背景、そして宗教学的な観点といった、3点を踏まえてから、翻訳の形を考えないといろいろな不具合を生み出し、いろいろな誤解を招く恐れがあるのではないかと思います。

吉田先生がおっしゃったように、例えば *syncretism* という言葉がよく出てくるんですけども、それは少し適切ではないと、多くの研究者に指摘されてきました。私はそれについて少しお話ししたいと思います。今日は、習合という言葉はどう訳すべきかということで、*syncretism* に関連する幾つかの用語を提示して、それらについて、少しお話ししたいと思います。いま世の中は英訳が中心になるのですが、習合という言葉の訳すには一般的に使われている言葉としては、英語といってもこれラテン系の言葉なので、だいたいヨーロッパの諸言語それぞれに通じる言葉でもあります。そこで、すべて英語に限定する必要はないのではないかと思います。

それでは、まず *syncretism* から始めたいと思います。*Syncretism* という言葉の起源を考えてみると、これは本来古代ギリシャ語からきているのですけれども、そ

れがもともと、別々に存在しているさまざまな部分を、一つにする、一つに組み合わせるといった意味だったようです。キリスト教では、あるいは、もっと一般的に言えば、一神教でこれをあんまり良く見られていないということで、学問用語としては避けるべきではないかと、理解されていることもあります。私はそういうふうに思っていないですけども、後でまたご説明させていただきます。

もう一つの言葉で、それもまた吉田先生のお話にも出てきたんですが、assimilation というのがあるのです。Assimilation とは、これは今後ラテン語からきている用語ですけども、これは to become similar ということの意味なのです。つまり、同じようなもの、または似たようなものになっていく、あるいはそのようにされていく、という意味です。要するにこれは、もともと別々に存在しているものあって、段々より大きな包括的なシステムの特徴を持つようになって、そういうことで似たようなものになったというプロセスを描く言葉だと思います。

Assimilation の事例としては、なにかを食べてから、消化過程の中でそれが身体の中に溶け込む、という意味です。もともと異なるものですけども、もっと包括的なシステムの中にこの別々のものを組み込まれるということで、一応似たようなものになってくるというプロセスです。

もう一つは、amalgamation という言葉があります。これは、料理にもよく使う言葉ですが、別々の素材がそれぞれ存在しており、それらの素材を混ぜることによって、まったく別のものが出来上がるということの意味します。だから例えば、卵と小麦粉と砂糖と牛乳を混ぜると、みんなそれぞれ違うけれども、混ぜると一つのクリームのような状態になってくるというようなプロセスを指し示す言葉です。それぞれ異質なものを混ぜることによって、assimilation の場合と違って、より総括的なシステムの中に類似性を発揮されるということではなくて、もともと別々に存在していて、混ぜることによって、まったく別の、前とは違うものが現れてくるというような変質の過程が描かれていると思います。

次は、alloforms という言葉を提示したいです。これは英語ではあまり使用されていない言葉ですが、私は好きな言葉で、よく使う言葉です。Alloforms とは、これはまた別々に存在しているものがある、ある考え方や観点から見ると、この別々に存在しているものが、それぞれがお互いの違う形になっているということです。これは、五行思想の中でよくある現象です。その中で、例えば、五行が方位とか宇宙の惑星とか曼荼羅の仏たちとか、いろいろな次元にみな別々に存在しているものなんですけれども、それぞれがお互いの別の形になっているという考え方です。これもまた今日のテーマに関係があると思います。

あとは、まだ出てきていない言葉ですが、acculturation (文化変容) というのがあります。つまり、統括しているシステムがあって、外からものが入ってくると、この

統括的なシステムが、これらのもを変質させて受け入れ、この新しく入ってきたものが満遍なくシステムの一部分になっているということです。

私が思うには、私たちが神仏習合の話をするときに、取りあえずこの5つの変質過程、文化変異過程の様々な側面を描くのではないかと思います。いずれは、異なるものが相互関係を持つようになるに違いないんですが、それぞれの過程も違いますし、その関係自体のあり方によって目的も違って、その結果も異なってきます。どのような過程か、どのような結果があるのか、どのような思想背景があるかによって、適切な翻訳用語を選ばなければいけないのではないかと私は思います。

先ほどの5つの言葉ですが、それぞれが別の形で文化変異、異文化関係、文化事象の相互関係の違うプロセスを描いてるということと、それぞれの部分の統合が、だんだん深まって行って、もっと完全な統合、あるいは完全な融合になっていくというさまざまなプロセスを描いてると思います。

例えば、amalgamation の場合、先ほど申し上げたようにまったく新しい文化形態をつくるというところまで展開していく場合もあります。ものごとが別々として、それぞれに存在価値があるにもかかわらず、お互いに共感してこの差異を基にして、もっと複雑なシステムをつくっていくのです。その中でまた alloforms という概念が役立つようになると思います。

なお、習合・融合とか、つまり、宗教・文化的なものがもともと違うが一緒になるというプロセスを理解、説明、翻訳することが難しいのはなぜでしょうか。それはまず、キリスト教由来の偏見と先入観があると思います。キリスト教といっても、主にはプロテスタント系の宗教理解を基にしていると思います。プロテスタントが目指すシンプルでピュアな宗教体験を少しでもはみ出すものに強い抵抗感があって、社会の中にも弾圧を受けてるし、学問的にも否定的に論じられています。

プロテスタントといっても、異なる宗派がたくさんあるのがいうまでもないのですが、ここでやはり私たちが意識しなければならないというのは、まずカルヴァン系のプロテスタント教なんですね。カルヴァン派が、聖像を始め聖楽に使う楽器まで、聖性との関わりのある「もの」をすべて否定し破壊して、非常に排他的な宗教団体や思想体系をつくり出してきました。

それからもう一つ、普段、特に北米や日本で、よく無視されてるようですが、宗教改革以降のカトリック文化圏にもいわゆる在地信仰に対する不寛容性がだんだん強くなってきて、それまで存在していたいろいろな在地信仰の形態が否定し抑圧されるようになりました。

いずれにせよ、宗教改革により、それまでキリスト教文化圏に存在していた習合思想、あるいは習合的な宗教現象が否定し弾圧され、その結果、宗教改革以前の様々な信仰形態が見えにくくなり説明しにくくなってしまいました。

しかしながら、キリスト教という宗教は、最初から習合思想を積極的に動員してきた宗教なのです。だからこそパレスチナ地方に発生したユダヤ教の一宗派が、だんだんローマ帝国の中で広まってきて、いろいろなところのいろいろな信仰体系、いろいろな考え方、いろいろな儀礼システムを取り入れて、それを変換させてキリスト教というものを構築してきた、という歴史的なプロセスを無視してはいけません。そこで一神教といっても、習合思想や習合的な実践が大きな役割を示しています。

私は長い間、日本の神仏習合というものを勉強して、実感してきたのは、われわれの思想的な枠組みを変えないとうまく理解できない、うまく翻訳できないのではないかと思います。特に、違う宗教が関係を持ち出しやり取りして、それによって新しい宗教的なものが生まれるということは、もちろん日本だけではなくて、あるいは仏教文化圏や東アジア文化圏だけではないんですね。インドはもちろん、古典地中海文化圏でも、ギリシャやローマでいろいろなところからの神さま、そして神様の形や儀礼など、一緒にする(同一視する)のは普通でした。そこで、いろいろな宗教、いろいろな信仰、いろいろな映像などを融合させることにこそ、その文明の力の一つがあったのではないかと思います。

それを基に、キリスト教も、初期から中世後期(つまり、宗教改革)まで、以前の異教徒と似たようなことをずっとやってきたわけです。例えば、クリスマスという式祭は、ローマの saturnalia に、復活祭は春のいろいろな再生の儀礼に当たるのです。聖母マリアや聖人の信仰、カーニバル、煉獄(れんごく)、死者(祖先)への信仰など、すべてが後期ローマ帝国の宗教世界からキリスト教の中に取り入れられてきたものです。通知の通り、宗教改革によってプロテスタントの一部がこのようなものを一切排除して、まったく違うキリスト教の形態を作ろうとしたのです。それにしても、今のキリスト教の中には、融合、習合、相関関係といった、いろんな形でまだ存在しているわけです。これは、否定のできない事実です。

もう一つは、これもよく知られていることですが、ルネサンスになると今度、古代ローマやギリシャの考え方や映像体系をもってキリスト教を新しく理解するという試みでもありました。それは、それまでのパターンの反対で、キリスト教が古代文明の要素を取り入れるとは逆に、今度は古代ローマやギリシャの思想などでキリスト教を新しく理解するということで、画期的な文化動向でもありました。なのでその中にもやはりもう一つの宗教習合、宗教融合という関係ができたと思います。

このように、より大きな枠組みでこのような世界の宗教のいろいろな動きを考えると、かなり違う宗教のイメージが出てくるのではないかと思います。そこで宗教とは必ずしも排他的なものではなくして、むしろ総括的・融合的なものとしてよく現れます。

したがって、神仏習合というのは日本のユニークなもの、あるいは東アジアのユニ-

クなものではなくてむしろ全世界に広まっている、多くの宗教体系の共通の現象として何らかの形で存在しているということを、まず前提にしなければならないでしょう。それに併せて宗教というものがあくまでも個別に存在し純粹無垢の状態が存在しているし、他の宗教とは関係をつくり出してはいけないと、このような考え方をやめるべきだと思います。

かえて様々な宗教の歴史を見ますと、どれも外部とのやりとりがあって、それによっていろいろな宗教的な要素を混ぜていくというのは一般的な在り方であるようです。そうであれば、われわれが日本の神仏習合を考える時に、用語を確定するためには、他の似たような宗教現象を考慮すべきだと思います。先ほども申し上げたように古代ギリシャ、古代ローマの宗教、中世のキリスト教、大西洋アフリカ系の宗教（アフリカの宗教がアメリカ大陸に移った時に、キリスト教との習合、それこそ神仏習合関係と似たような宗教体系をつくった）—このような比較的な観点で考えることによって、有用なものが見えてくるに違いありません。

もう一つは、仏教や神道、または神と仏だけではなくて、そういうカテゴリーにはめられない宗教性、宗教現象がいっぱい存在していたでしょう。これはある宗教学者が無名（名前のない）宗教と呼びました。おそらく体系になっていないものなんですけれども、一般の人の日常生活の中で大きな役割を果たしてきたものとしてももちろん認めるべきですし、その中で当然、いろいろな聖なるものが混じり合ったということで、これもやはり一つの習合思想の中に入れるべきだと思います。

最後には、これは私をご提示したい二つ目のポイントですが、結局のところ、われわれは宗教をどう考えるかということです。それによって、宗教という文化的装置をどう語るか、ということになります。もし宗教というものは絶えず外からのものに興味があって、外からのものをいろいろな形で中に取り入れるという生きた文化システムとして宗教を理解すれば、まったく違う宗教のイメージが出てきますし、その中でまた習合という現象の位置付けがはっきりしてきます。それがつまり、例外的で珍しいものとしてではなく、逆に宗教文化システムのごく当然のあり方の一つとしてその姿が現れます。

最初に戻りますけれども、習合や融合に対して、おそらく共通で統一した翻訳がありません。誰が、何を、何のために何かを習合しようとしているかによって、その習合そのものの意味も異なるし、その適切な翻訳語も異なるはずですが、したがって、習合とは言葉の問題だけではなく、むしろ文化的なプロセスとして理解すべきではないかと思います。

三、ジャクリーン・ストーン「中世にみる神・本覚・「日本像」を中心に」

シンポジウムの題名に登場する「神仏融合」は明治時代から辻善之助らによって

流行した「神仏習合」という用語の代わりとして吉田一彦先生が提唱なさっている言葉です³⁰。これは単なる言葉の変更ではなく、その裏には吉田先生のこれまでの神仏関係の研究史の批判的な分析があります。神仏融合が日本特有のものではなく、仏教と現地宗教との汎アジア的相互作用を比較的に理解するための窓になる可能性をも示しており、示唆に富んだ研究です。それに関連して英訳の問題を再考するのも当然のことでしょう。しかし、外国の研究者にとっては「習合」にせよ「融合」にせよ、どう英訳すればよいのか、以前から問題になっている点は変わりません。皆さんの中に、一九六九年のアリシア・マツナガ氏 (Alicia Matsunaga) の *The Buddhist Philosophy of Assimilation* という本を覚えている方がいらっしゃるかも知れません³¹。それは、神仏関係を英語で論じようとする初期の試みであり、完全に成功とは言えませんが、少なくともその頃から、英語圏の研究者は神仏習合をどう言い表せるかという問題に取り組んできました。

現時点で、主に「シンクレティズム (syncretism)」、「フュージョン (fusion)」、「アマルガム (amalgamation)」、そして、アラン・グラパード氏 (Allan Grapard) が勧めた「コンビナトリー・システム (combinatory system)」などの英訳が提案されています³²。このうち、シンクレティズムは、特に宗教学用語としては、長い歴史をもっていますが、一方で、かなり問題を孕んでいます。よく指摘されるように、シンクレティズムとは、もともと純粋なものが外来的な要素の混合によって汚染されてきたという、軽蔑的なニュアンスを帯びています。それは神仏習合の「習合」のもとの意味と共通した点であるかも知れません³³。その上、どの宗教にも外来の要素が含まれているため、シンクレティズムは学術用語としては十分に精密ではないという批判も生じます。しかし、「習合」もしくは「融合」の訳語を考える時、それより重大な問題があると思います。それはシンクレティズムには二つ以上の要素が合体して新しい別のものとなり、それは元々の構成要素に分離することができなくなるという意味合いがあることです。日本の神仏関係にはそういう場合が確かにあるでしょうが、そうでない場合も多いと思います³⁴。

30. 吉田一彦編『神仏融合の東アジア史』（名古屋大学出版会、2021年）、668–690頁。

31. Alicia Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation: The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory* (Sophia University / C. E. Tuttle Co., 1969).

32. Allan Grapard, *The Protocol of the Gods: A Study of the Kasuga Cult in Japanese History* (University of California Press, 1993), pp. 3-7. グラパード氏のいくつかの論文でも指摘されている。

33. 神仏習合という言葉を最初に用いた吉田兼俱 (1435–1511) は、仏教の要素を混交した不純な神道という意味で使用しており、同じような意味で明治初期の政府系の史料にも出て来る。それに対して、これを学術用語として普及させた辻善之助は、神仏習合を日本宗教文化の重要な定義特性として捉えた (吉田一彦、注1前掲書、11–12、680–681頁)。

34. この点について、トゥリオ・ロベッティ (Tullio Lobetti) 「二つが一つになるということ—宗教研究

私は神仏関係の専門家ではありません。研究分野は日本仏教思想史、特に中世です。しかし、私の研究対象は次の二点において神仏融合の一部である日本中世の本地垂迹と交差しています。一つは、本覚法門を含む中古天台思想、もう一つは前近代の「日本」という概念形成における仏教の役割です。本地垂迹思想は日本以外の他の地域では見つけることができないだろうと言われていました³⁵。もしそうであるのなら、同じ神仏融合の中では例外的なものになります。どちらにせよ、シンポジウムのテーマである神仏融合の英訳問題と関係があると思います。ここでは、まず本地垂迹説をめぐってお話し、最後に英訳の問題に戻りたいと思います。

最初に、本地垂迹説を相関論理 (correlative logic) という、より広範な現象の一つとして注目してみましょう。相関論理自体は日本に限ったものではなく、アジアおよび西洋双方の前近代文化の中に見つけることができます。要するに、それは二つ以上の元々無関係な要素間に何らかの類似点を見出して、それらの間にある対応関係、または根底にある一体性を主張する論理です。例えば、同じ数の要素を持つことによって二つ以上のカテゴリーが連想されることがあります。東アジア全域で見られる例としては、五行思想が挙げられます。木・火・土・金・水の五行は五つの要素を持つことによって、東・南・中・西・北の五方位、仁・義・礼・智・信の五常、天の五つの惑星 (五星)、人体の五臓などと同一視され、仏教に組み込まれてからは、五戒や五陰、密教では五智如来、天台では妙法蓮華経の五字、声明の五音などと対応するようになりました。このように相関論理は、まず宇宙を統合された全体であると捉え、その隠された意味は、それらの対応関係を発見することによって解読できるという理解様式です。これは日本中世のエピステーメを形づけた一つの解釈学といえるでしょう。寺社の世界では、この相関論理に基づく関連付けが秘密口伝の内容となり、師資相承として受け継がれていました³⁶。

本地と垂迹の関係付けもその論理の一形態であり、認識された類似点や共通点に基づいていました。最もよく知られている例として、天照大御神が密教の大日如来の垂迹とされたのは、「太陽」または「遍く照らす」という意味を名前に持ち、それぞれのパネオンの頂点に位置づけられたという共通の要素を根拠にして、両者が同一視されていたからでしょう³⁷。神と仏の組み合わせは決して固定されず、天照

における「シンクレティズム」の意味と用法について」(ルチア・ドルチェ・三橋正編『神仏習合再考』、勉誠出版、2013年、所収)を参照。

35. 吉田一彦は、本地垂迹は中世日本で密教の学僧と神社が協働し、特定の制度下において作っていたもので、他国にはないのではないかと論じている(吉田一彦・林淳対談「アジアの神仏融合／習合と日本―『神仏融合のアジア史』書評をめぐって」、『人間文化研究所年報』第19号、2024年、96頁)。

36. Jacqueline Stone, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism* (Kuroda Institute / University of Hawai'i Press, 1999), pp. 160-163.

37. 天照大神・大日如来同体説については伊藤聡『中世天照大神信仰の研究』(法蔵館、二〇一一

大神がある場合は観音菩薩を本地とし、ある場合は空海と同体と見なされていたことなどは、ご承知の通りです。本地垂迹の関係も、必ずしも神と仏に限定されていた訳ではなく、両部神道で伊勢神宮の内宮と外宮がそれぞれ胎藏と金剛の両曼荼羅と関連付けられたように、相関論理をもって霊地や法具にまで拡張されていきました。また、日本列島の形状そのものがこのような解釈の対象となり、その細長い形が如意宝珠や独鈷の金剛杵という、密教の畏敬のシンボルと対応されたこともあり、日本の最初の地図である中世の行基図にそのことが書かれたほどです³⁸。これらの関連付けは日本が密教と深く結びついていることを示唆していたのです。

こうした解釈において言葉遊びも大きな役割を果たしました。その例は、大日本国が「大日の本国」と読まれたことから分かります³⁹。また、天台宗の伝承では、比叡山の守護神である山王の名前について、「山」という字が縦三画、横一画、「王」の字が横三画、縦一画で書かれ、文字の書き方をもって「山王」は、三諦即一や一心三観などの天台教学の奥義を顕すと言われています⁴⁰。このように相関論理に基づいた本地と垂迹の関連付けは極めて流動的であり、複数の解釈が生ずることもよくあります。ただ、それらは自然や偶然の連想ではなく、意図的な思考の産物なのです。

次のポイントに移ると、本地垂迹説は普遍的仏教と現地的宗教を媒介する働きがあるため、必然的に「日本」についての理解と結びつき、ここに対照的または両義的な解釈を見つけることができます。一二一五年ごろに完成した鴨長明の『発心集』の一節を見てみましょう。

諸仏菩薩、悪世の衆生の辺卑のさかひに生まれ、無仏の世にまどひて浮かぶ方なからん事をかがみ給ひて、我が機にかなはむ為に、いやしき鬼神のつらとなり給「ひ」…。これ則ち、利生方便のねむごろなるよりおこれるなり…しかるを、吾が国は…久しく神の御国として、其の加護なほあらたなり。あまさへ、森羅・高麗・支那・百濟など云ひて、いきほひことのほかなる国々さへ随へつつ、五濁乱慢のいやしきも、なほ大乘さかりに広まり給へ

年)、二七-九〇頁が詳細。

38. 伊藤聡、同上69-78、98-106頁。行基図の記事については黒田日出男「行基式〈日本図〉とはなにか」(黒田日出男・M.E.ベリ・杉本史子編『地図と絵図の政治文化史』、東京大学出版会、2001年)、18-29頁参照。

39. 大日本国説については伊藤聡、注8前掲書、37-39、91-116頁を参照。

40. 例えば、『溪嵐拾葉集』(『大正蔵』76巻)、510頁中段。Allan Grapard, "Linguistic Cubism: A Singularity of Pluralism in the Sannō Cult" (*Japanese Journal of Religious Studies* 14, nos. 2-3 [1987]), pp. 211-234も参照。

り…。これより、仏法・王法衰ふる事なく、民やすく、国穩やかなり⁴¹。

諸仏菩薩は、日本という僻地に生まれ、仏のない悪世において迷える衆生をどうしたら救えるか思案し、巧な方便をとって、その衆生の機根に応じて神の卑しい姿になり顕れた。そのため、日本は神国となり、中国や朝鮮の大国に肩を並べなくとも、その神々の守護のもとで仏教が繁栄し、その後も仏法、王法ともに衰えず、民も国土も安穩であろうと述べています。つまり、一方では、日本は惨めな末世辺土であったため、諸仏菩薩が神の形をとって顕れる必要があったとされていますが、他方では、日本はその特別な救済方法の受け手になったという点においてこそ、模範的な仏国となったとも考えられています。ここには、両義的解釈を同時に可能にした本地垂迹に内在する流動性を見て取ることができます。

長明の時代以降、十三世紀後半から十四世紀にかけて、同じ本地垂迹説の中で、神と仏のヒエラルキーが逆転しました。その逆転を促すものには、歴史的、社会的な要素を含む、多くの要因がありましたが、ここでは天台本覚法門の影響について触れたいと思います。ご承知のように、天台宗の教義では、それぞれの仏陀観によって、法華経を「迹門」と「本門」という二つに分けています。前半の迹門では釈尊をインドの菩提樹の下で初めて悟りを開いた歴史上の人間仏としていますが、後半の本門では釈尊がその仮の姿を捨て、実際には想像することができないほど遠い昔から既に悟りを開いていた久遠仏として、本地が示されています。そして、それ以降も一切衆生を救済するため、様々な垂迹の姿をとって顕れました。日本では、この概念と用語が神仏関係に適用され、本地垂迹思想の形成に重要な役割を果たしました⁴²。

さらに、中古天台の本覚法門においては、釈尊の久遠の悟りは、釈尊個人のものだけではなく、むしろ一切衆生・森羅万象に本来備わっている「本覚」の悟りを指すというように、転換的に再解釈されています。經典に描かれた荘嚴な仏陀からありのままの凡夫へ、抽象的原理から具体的現象へ、超越的な諸仏菩薩からこの世に実際に顕現する神へと重点が移ります。修行と悟りの関係も逆転します。長い修行を経ての自己変革によって始めて悟りを得る従来の考え方は「始覚」と言い、劣った仮の考え方として否定されますが、その代わりに、本来より備わっており、修行の

41. 三木紀人校注『方丈記、発心集』（新潮社、1976年）、382-383頁。拙稿 “Is There Still Buddhism outside Japan? Some Thirteenth-Century Perspectives” 『日蓮学』7、2023年、18-21頁参照。

42. 吉田一彦「垂迹思想の受容と展開—本地垂迹説の成立過程」、速水侑編『日本社会における仏と神』（吉川弘文館、2006年）、203-206頁。天台思想と神道発展の関係については、末木文美士「神道と仏教—天台神道論の展開を中心に」、『日本仏教思想史論考』（大蔵出版、1993年、所収）を参照。

基盤となる「本覚」が優れた見方として主張されるようになります。これが神仏関係に当てはめられた結果、「仏」は「始覚」、神は「本覚」と同一視されるようになります。

面白い一例として、諸流の口伝を含む、中世後期の天台学僧・尊舜(一四五一—一五一四)の『文句略大綱私見聞』の一箇所を見てみましょう。ここで尊舜は比叡山の物理的空間を神と仏の逆転を体現するものとして解釈しています。

根本大師が吾山の山上山下を本地垂迹に分ち釈し玉ふ時も、坂本をば本地、靈峰をば垂迹と定て本下迹高の相を釈し玉ふ也。是れ即ち峰に仏閣の戒壇を立て、持犯の簡隔を論じ七重結縁修行密きびしき事は…始覚の成道を顕す故に迹高の義也。さて樹下に七社を立て道俗男女雑へ詣る事は…「本覚」の成道を顕す故に本下の義也。所詮、仏は始覚の成道なれば垂迹と取り、神は本覚の化導なれば本地と号するなり⁴³。

つまり、比叡山の山頂には結界に囲まれた戒壇院があり、そこで僧侶たちが不殺生、不偷盜、不邪姪などの戒律を守ることを誓う。それは長い時間を経て自己変革によって得られる「始覚の成道」を顕す。それに対して、麓にある門前町の坂本には山王七社があり、そこに参拝した僧俗男女が自由に交える姿は、自然に備わった「本覚の成道」を示すと述べています。結論として「仏」を始覚と対応させて垂迹とし、「神」を本覚と同一視して本地とする、神仏の役割の逆転が行われています。尊舜は同様の論理をもって、僧侶の姿をして伊勢神宮に参拝することは許されないという、神仏隔離の作法も説明しています。僧侶の剃髪と黒衣は始覚の修行過程を象徴するため、「正直本有の神明」である天照大神は「始覚の曲心」を退け、「本覚の正路を本とする」からです⁴⁴。

神仏のヒエラルキーの逆転によって、インド・中国・日本の三国における日本の位置付けも変わりました。吉田兼俱の三教枝葉花実説が有名ですが、それ以前、十四世紀初頭に活躍した卜部家出身の天台僧・慈遍は日本を世界の根源とし、「我が国は三界の根なり…本は神国「日本」にあり、唐「中国」は枝葉を掌り、梵「インド」は花実を得る。花が落ちると根に帰る。「我が国は東漸の」流れを受くと謂うことなかれ。」と述べました⁴⁵。この観点からすれば、日本への仏法伝来は周辺への伝播ではなく、中心への回帰となり、かつて末世辺土とみなされた日本は世界の中心

43. 『大日本仏教全書』(仏書刊行会)第18巻、189頁。

44. 同上。拙著、注36前掲書、165-166頁参照。

45. 『舊事本紀玄義』5、『神道体系論説編』3(神道体系編纂会、1989年)、69頁。慈遍については林東洋「慈遍における神道理論」、伊藤聡編『中世神話と神祇・神道世界』(竹林舎、2011年、所収)を参照。

心地となります⁴⁶。

神と仏の逆転を促したのは、もちろん本覚法門だけではなく、それ以外の複数の要因も働いていました。一つは上島亨氏が指摘したように、平安時代からの記紀神話の読み替えによって、神々の系譜が作り直され、それによって天照大御神に最高の神および王家の先祖として確たる位置が付与されたことです。また、日本の歴史の起源も中国の王政や釈尊の出世より早いとされ、神国思想や本地垂迹説に大きな影響を与えました⁴⁷。さらに、平安末期から鎌倉時代にかけて、伊勢神宮を始めとする主要な神社への僧侶の参詣が増加したことから、そこでの伝承の交流が盛んになり、神に関する秘密口伝が多くなされることにも繋がりました⁴⁸。そして何より、蒙古襲来の失敗が、日本がその神々に守られている神国であることの証明となされたことも見逃してはいけません。

これらの要素によって生まれた本地垂迹の関連付けはとても流動的であり、重層的な意味をも生み出し、更なる組み替え、分離、逆転をも可能にします。より広い「神仏融合」の中で見ても、非常に理論化された思想です。それは日本独自のものであると断定的に言えるのか、それとも（例えば、相関論理の面から考えて）他国の神仏関係と比較する類似点があるのか、まだ研究の余地があるかも知れません。いずれにしても、その前提として、神と仏があくまでも別の存在であることに変わりはありません。そのため、英訳の問題に戻りますが、複数の要素が融合したり、溶け合って新しいものになったり、元の状態に戻せなくなるという意味合いのある英訳は出来る限り避けた方がいいと思います。今から三十年以上前、グラパード氏が「シンクレティック」に変わる、もっと正確な訳語として「コンビナトリー」を提案したのは、そのためだったのでしょう。

では、fusion（融合）や amalgamation（合併）はどうでしょうか。どちらも様々な意味を持っていますが、フュージョンは複数の要素が溶け合って、もはや区別がつかなくなることをより強く示唆すると思います。確かに、フュージョン料理やフュージョン音楽では、個々の構成要素を識別することはできるでしょうが、「フュージョン」には、原子核融合やその他の化学反応のように、熱を加えて元素を溶かし、融合させるという意味もあります。一方で「アマルガム」を使えば、複数の要素がアイデンティ

46. 末木文美士「仏教的世界観とエスノセントリズム」、注13前掲書『日本仏教思想史論考』、116-117頁。Mark Teeuwen, “The Buddhist Roots of Japanese Nativism,” in *Challenging Paradigms: Buddhism and Nativism: Framing Identity Discourse in Buddhist Environments*, ed. Henk Blezer and Mark Teeuwen (Brill, 2013), pp. 51-75も参照。

47. 上島亨『日本中世社会の形成と王権』（名古屋大学出版会、2010年）、81-106頁。

48. Anna Andreeva, *Assembling Shinto: Buddhist Approaches to Kami Worship in Medieval Japan* (Harvard University Press, 2017), pp. 31-34.

ティを失うことなく結合するという意味を保有することができます。例えば、二つの会社が合併することもアマルガムといいます。その点で神仏関係を表す言葉として、「フュージョン」より「アマルガム」の方が多少いいかも知れません。場合によっては、integration（統合）も適切な表現になると思います。例として、「受け入れ国への移民の統合」や「文系と理系を統合したカリキュラム」などが挙げられます。

最後になりますが、「神仏融合」に合致する英訳のベスト・フレーズがあれば確かに理想的でしょうが、それだけで英訳の問題が全て解決されるわけではありません。日本語であれば、「本地垂迹」や「神仏融合」など、どんな複雑な概念でも四つか五つの文字で表現できて大変便利なことですが、英訳してしまうと、やむを得ず、そのフレーズを説明しなければなりません。これまで、本地垂迹には unity of origins and traces がほぼ定訳として使用されてきましたが、日本宗教の分野以外では、説明なしに、この言葉が何を意味するか知ることは、誰にもできません。また、あるコンテキストに適合する英訳は別のコンテキストには適合しない場合もあります。そのため、「神仏習合」、「神仏融合」などの重要な表現を正確に英訳することは大変難しいのです。ベストの英訳を一旦決めても、それに固執せずに、場合によって使う表現を変更する柔軟性を持つことも大事だと思います。

四、マーク・テーウェン「奥三河の花太夫から見た「神仏習合・融合」

私の発表は、みなさんが話したこととオーバーラップする点があると思います。その分、このシンポジウムでは重要な点が共有されているという安心感があります。まず、最初に挙げておきたいと思う本があります。もう 30 年も前に出たこの『Syncretism/Anti-Syncretism』という、チャールズ・スチュワートとロザリン・ショーという人類学者が編さんした本です。この本が、私が神仏習合を勉強し始めた頃に大変参考になって勉強になりましたので、その要点をシェアするところから始めたいと思います。

その要点というのは 4 つあります。1 つ目は、全ての思想、全ての文化が習合の産物であること。当たり前のことですが、いわゆる純粋なものはどこにもありません。どんなに古くて孤立した文化現象でも、ふたを開けてみれば混沌とした要素が入り混じっています。またその要素を分析してみれば、やはりその要素は、いずれも習合の過程を通して形作られた合成物ばかりです。習合したものをさらに習合することによって、文化や思想が作られていくのが例外のない普遍的なプロセスです。文化現象は必ずハイブリッドと言えます。

2 つ目の点は、習合のない思想はいつでも存在したはずはありません。ですから習合とは何かという質問は、あんまり意味を成さないわけです。それより、なぜ、ある文化現象に習合というレッテルがある時点で張られてしまったのかという問題意識

を持ったほうが意味を成すのではないかとスチュワートとショーは議論します。だから、習合は世の常ですから説明するまでもない。説明しなければならぬ現象は習合ではなくて、いわゆる anti-syncretism、反習合だと、スチュワートとショーは指摘します。これが3つ目の点です。

今日、吉田さんのお話にありましたけれども、台湾やベトナムには習合という言葉がないだけではなくて、習合に似たような言葉もないと指摘されましたが、それは習合がないからではなくて、習合があんまり進んでいるからそうなったという説明がありました。しかしスチュワートとショーの観点から言えば、反習合が進んでいないからこそ、習合という言葉が広がらないという結論になります。その反習合とは何なのでしょう。ある時点で、その時まで自然な合成物として広く行われてきたものが、不自然な習合の産物として退けられてしまうという現象を指します。退く意図はいろいろあり得ますけども、ほとんどの場合、根源的な何か、純粋な何かを救わなければならないという思いが反習合の動機になります。実際に生きている文化は、反習合の眼鏡を通して見れば、もともと純粋だったものが腐敗してしまった、汚いものとして排斥されてしまいます。その代わり、遠い昔に存在したと思われる無垢なものを復興しなければならないという意識が反習合思想を作っていきます。

最後の4つ目の点は、その反習合の思想は多くの場合、アイデンティティーに関わる問題が絡んでいます。明治維新の反習合思想もそうでした。何が習合といわれるかは客観的な分析に基づいた判断ではなくて、結局、政治的な決断で決まる。この本のサブタイトルも、THE POLITICS OF RELIGIOUS SYNTHESIS となっていますが、そういう政治的な面を強調します。だから習合と決まったものは、場合によっては権力で打ち消されていくこともあります。

明治維新の神仏分離では、仏教と神道の習合は排斥されても、神道と儒教の組み合わせは習合とは見なされず、自然にお互いを支え合う複合体として認められていました。「これは同じ習合ではないか、合理的ではない」と言えばもちろんそのとおりですが、こういう矛盾も政治的な判断によって無視できたわけです。言ってみれば、習合は純粋の反対概念としか考えられないので、習合は純粋なものを求める反習合の産物として理解する他はないと思います。

習合が反習合をつくるのではなくて、言い換えれば、習合したものがあって、それに不満を持って反習合が起こった過程ではなくて、反習合が習合をつくるわけです。アイデンティティーの危機があった時に、反習合が起こってそれで習合が出来る。Syncretism は anti-syncretism の結果です。神仏習合もその一例だと言えます。反習合は意識的に議論されて、政治的な力で強制されたりしますから、割と定義しやすいです。目が付きやすいです。目立ちます。その反面、習合は意識的な議論の形を取ることもありますが、無意識に自然な成り行き

で起こるほうが多いでしょう。

信仰や宗教儀礼は文化全体と同様、ハイブリッドなものですから、そうならざるを得ないはずですが、ハイブリッドなものが習合現象になるのは、反習合の目にさらされてからのことです。反習合の標的になる前の習合は、議論ではなく意識的な方針や運動でもないことが多いから、とても定義しにくいと思います。そのため反習合の議論や思想は割と研究しやすいですが、習合の議論や思想は規定しにくいです。規定しにくいだけでなく、純粹ではないという反習合の批判的な前提に立って初めて習合になったものを習合現象として分析するのは、方法的にも問題があるはずですが。

「神仏習合」は明治時代に定着した用語で、神仏分離が行われる中で浮上した理解を表す熟語です。その元を探れば、吉田さんも説明したように、吉田兼俱の両部習合神道です。この点については、みなさんが話されているので飛ばしながら話します。吉田さんは、その歴史背景を指摘しながら、習合ではなく融合という学術用語をお使いになりますが、この用語の入れ替えて習合の否定的な意味合いを避けることが可能でしょうか。

そこで用語のリストに入りますけども、ご覧のとおり、みなさんと同じような用語が連なっています。習合と融合とでは、習合は習い合わせるという意味ですが、融合は溶け合うという意味です。英語では、70年代によく使われた syncretism の用語が、90年代には amalgamation に入れ替えられたように思いますが、その入れ替えによく似ているような気がします。習合は syncretism、融合は amalgamation に近いような気がします。言うまでもなく、syncretism には、やはり否定的な意味合いがあります。

17～18世紀に、プロテスタント教のいろいろな宗派の教義を習合する、syncretism することによって合併、一致させようという運動がありましたが、その運動のことを syncretism と言っていた時代がありました。その運動は、暴力をも伴う反発を買いました。結果として、syncretism は「無理やり根本的に違う教義をごちゃ混ぜにする疑似宗教」を指す用語になりました。また、もっと後で、宣教師の神学的な概念としての歴史もあって、キリスト教の信仰と在地の偶像崇拜を混ぜたものを syncretism と蔑視する用語としても使われてきました。それとは別に、ファビオ・ランベリさんの話に少し出ましたが、古代ギリシャやローマの宗教を syncretism として理解する伝統もあります。それは、100年以上もある伝統ですが、その分野では別々の宗教がお互いに影響を受けながら進化していくプロセスを syncretism と理解して、肯定的な意味で使われることもあります。とはいえ、やはり疑似宗教の意味合いが残っているので、代わりに日本学の分野では amalgamation、融合の用語が多く使われるようになりました。これは90年代のことだと思います。

その裏に、多くの場合は、必ずしも深い論理があるわけでもないと思いますが、あらためて考えてみれば、習合、syncretism は「意識的な組み合わせ」と理解しやすいのに対して、融合、amalgamation はどちらかというと「無意識な合流」を指すような気がします。習合する、習い合わせるは、他動詞です。誰かがやることです。それに対して、融合する、溶け合うは自動詞です。お坊さんが作った本地垂迹思想は習合で、民俗信仰のいわば神仏混交的な儀礼は融合になります。

私は、正直に言えば、syncretism という用語を巡る問題点を避けるために、または誤解を事前に防ぐために、深く考えずに amalgamation を多用してきました。Amalgamation は歯医者さんが使うアマルガムを連想しますが、アマルガムは水銀と他の金属の合金です。アマルガムの語源は「軟らかいもの」という意味だそうですが、水銀を蒸発させる以外は再分解できないそうです。融合も、ストーン先生も話されたとおり、核融合などのように、一遍できた合成物を再び分解することは不可能に近いです。

Fusion はなおさらそうです。2つの元素を融合、amalgamate とか fuse してしまうと、元の元素が真新しい合成物に変容して、二度と元に戻れないのが常識ではないでしょうか。

神仏融合の場合はどうでしょうか。スチュワートとショーによれば、文化や宗教は全てハイブリッドな合成物で、純粋な元素は定義上存在しません。にもかかわらず、あらゆる文化・現象が政治的な理由で反習合主義、anti-syncretism の標的になります。反習合の運動が成功したら、もともとの合成物が習合とみなされて排斥されます。神仏判然令による神仏分離はその一例です。科学の話ではありませんから、溶け合ったはずのものがいつでも分離できます。もし、融合、amalgamation に「二度と分解できない」という意味合いが強ければ、メタファーとしては合わない部分もあるわけです。

最後に、習合の代わりに多用されている用語がもう一つあります。アラン・グラパード氏が、このスライドに出ている 1992 年の著書で導入した combinative または combinatory という形容詞です。具体的には春日大社と興福寺のコンビネーションを取り上げた本です。90 年代の日本宗教学の主流だった宗派-教義の分析の枠から大きくはみ出る本で、道元や親鸞の教学より、それぞれの宗教的な現場での、いわゆる combinative cult (合成-実践とでも言えるでしょうか) に目を向けなければならないと訴えます。その後の研究の方向を変える名著で、その本の影響で combinatory という用語は広く使われるようになりました。基本的に「組み合わせ」という意味ですので、もともと異質だった要素を組み合わせることによって、それぞれの場で独特な宗教文化が構築されていくプロセスを強調します。Syncretism や amalgamation と比べて、議論を呼び起こさない、使いやすい用語かと思えます

が、実はベルナード・フォール氏は、その著書『*God of medieval Japan*』で2つの理由で批判しています、まずは、combinationの「bi」は「2つ」という意味なので、2つの要素を組み合わせた意味でしか使えないはずだという点。中世の習合はもっと複雑な神仏のネットワークを作る場合が多いから、ふさわしくないとフォール氏は言います。もう一つの批判は、combinatoryは科学的、系統的、組織的な匂いがするのに対して、中世の習合は、もっと混沌としたものだったという点です。「流動的」とストーン先生は話されましたが、combinatoryというのは流動的ではない印象を与えてしまうという。フォール氏の批判は賛成しやすい意見ですが、別の観点から考えれば、combineという動詞は他動詞で、グラパード氏が言う、場のアクターたちがその場だけの組み合わせを作っていくプロセスを描くのに適していると思います。2つだけではなくて、もっとたくさんの要素をcombineする使い方もあり得ると思います。そしてcombination、組み合わせのプロセスはいつまでもオープンですから、分解や再構築の可能性を残す用語でもあります。だから、それぞれの用語にそれぞれの利用の可能性があると思います。

用語の可能性と問題点の探るために、具体的な場に目を向けてみたいです。花祭りについて例に挙げたいと思います。私は、最近花狂いになっています。奥三河ですから愛知県の奥のほうの村々で行われている祭りですが、いろんな意味で神仏習合と反習合の面で興味のある祭りだと思います。中設楽という村では、榊鬼という鬼が現れます。榊鬼は、猿田彦に変身しています。それはなぜかという、幕末・明治にまたがった時代に花祭りが神道花と仏花に分かれて、ある村では神道化されて、他の村では昔のままの伝統が続いた複雑な盛り合わせになっています。

中設楽の場合は、『花神楽伝記』という明治5年に書かれたものには、こういうような言い方で、その分離の理由が説明されています。「神は神、仏は仏と洗い改め賜ふ大勅を恐み奉り」とあり、神仏分離令の影響が直接出ていることがここで分かります。「大ひに仏道相交へ、唯一神道に洗ひ浄めむと」いう目的で分離したというが、唯一神道という言葉で吉田神道の用語が出てきます。それを成すためには、「天の岩戸開け、宇受売の御神楽なること明らか也」という新しい意味付けがされました。他の村々の仏花のほうには、まったく天の宇受売も天の岩戸も出てきません。こちらでは、「翁」など訳の分からない舞がいっぱいありますが、神楽だから、もともと天の岩戸、宇受売の神楽のはずだと決めて、そう改めたわけです。

復興したと言いますが、まったく違う神楽を作ってしまったのです。この場面は夜通して舞いますが、ちょうど夜明けの時にここの壁を開けて、天の宇受売の命だと思えますけれども、その戸を開けた時に、天照大御神がこの山の向こうのほうから現れてくる場面です。神楽を書き直して、もともとあったものを、実際はまったく新しい神楽に作り直した人がいました。

浜松の元の藩士で国学者の人が中設楽に現れて、神職になってこのイニシアチブを取り、宮津出身の禅僧のお寺が廃寺になり、そのお坊さんが神道教官になりました。そのお坊さんも一応よそ者で、神職もよそ者で、この2人が組んで、書いたわけです。だから、そういう外からの人がいたからこそできた変革だと思えますけども、それで神道花と仏花と別々のものができて、反習合が行われたわけです。

ここはもう1つ、近くのお祭りで、白山祭りと言うのがあります(写真)。山の奥の祭場でやりますが、一番てっぺんにはみさきという生霊、死に霊というお化けのもののような厄介な霊がいるから、まず拝みます。その少し下のところで高嶺祭りと言って、天狗・天白という危ない、もう少し強い悪魔みたいなものを祭ります。その下には大師堂があって、そこに弘法大師と烏天狗が祭られていて、お坊さんがここで般若心経を唱えるわけです。これが全部同時に行われるわけです。その下には神社があって、ここに神職が来ています。ここで神道式の儀礼が行われています。そしてここでは、祠があって、花祭りの太夫が舞う。みさき、天狗、天白、弘法大師、烏天狗、ここで神道式の祝詞、ここは舞い、あとは、この舞庭というところでまた舞うのですが、ここで般若心経とかを唱えるわけです。ですから、言ってみれば、習合も反習合もよく分かる例だと思います。

こういう形で仏教も神道も太夫の陰陽道的なところも全部混ざっているから習合と言いたくなりますが、それが全部別々になったのは明治維新以降のことです。反習合の結果として、大師堂ができて、この神社ができて、神職と太夫とお坊さんがみんな関わるようになった。その前は全部一つのものだったので、習合と言えば、ほんとうはアナクロニズムになるわけです。反習合があって習合ができた、いい例だと思います。

だから、習合と反習合の関係について最後に簡単に示すなら、まずは1つのテーマは神仏では言い切れなような習合・融合がここに 있습니다。ここだけではなく、だいたいのところにはあると思います。だから神仏「習合」でも「融合」でも、私にとってはそんなに変わらないような気がします。「神仏」には問題があるかと思います。明治維新の反習合が作った習合、だから習合と言われるようになった前には習合ではなかったというプロセスを強調したいと思います。自然な hybridity が反習合を通して、その習合を、組み合わせの形を取るようになったわけですが、それは反習合の後の形だということです。

五、二人のコメンテータのコメントを次に挙げておきたい

(1) マシュー・マクマレン

4人の発表者は、「神仏習合」、「本地垂迹」のテーマに関する著作や論文がある

有名な研究者であり、それを考えると、私がコメンテータを務めるのは、とても光栄なことである。これまで語られてきたこと、あるいは発表者が以前に書いたことに、私が付け加えることはあまりない。しかし、それぞれの発表を貫く、いくつかの糸を結びつけ、さらに考察を深め、議論するためのいくつかの問題を指摘したいと思う。発表の内容を簡単に要約しておこう。

神仏習合という宗教的現象を説明するために使われる用語の問題点について議論することが、本シンポジウムの目的であり、発表者もそのことを議論している。そこには重要な点が2点ある。第1に、日本語で一般的に使われる「神仏習合」という言葉は、発表者たちが指摘したように複雑な歴史があり、その意図された意味はもともと政治的なものであった点。第2に、「神仏習合」という言葉や概念をどのように英語に訳すかという点である。

各発表者がそれぞれの発表の中で、これらの問題にどのように対応したのかを簡単に紹介する。最初の発表では、吉田先生が「習合」という言葉の成り立ちを説明し、この言葉が日本の宗教文化の象徴となっていることを指摘した。ここで使われる「習合」という言葉は、唯一神道または吉田神道の創始者である吉田兼俱が最初に提唱した神道の類型に由来した。兼俱は「習合」を、純粋な「唯一宗源神道」とは対照的な仏教的な神道の混合形式を示すために使用した。従って、「習合」は当初から、本来の純粋な宗教の形態があることを仮定しており、政治的な意味を持っていた。それと対比して仏教的な習合した神道は、価値がないものとされた。

吉田先生も指摘したように、神仏習合は、仏教と神道が実践と理論の面で融合している現実の現象を表している。さらに吉田先生は、アジアの他の仏教文化圏でも、神と仏の融合やそれに伴う実践が非常によく似た形で行われている例をいくつか取り上げた。したがって、用語の問題に対するの解決策は、「習合」という用語が持つ歴史的・政治的な重みを避け、より包括的な「融合」という言葉を使うことである。これは吉田先生が編集した『東アジアの神仏融合史』の題でもなっている。まだこの本を持っていない人は、急いで買いに行った方がよいと思う。今オンラインで参加している人は、ブラウザの別なウィンドウを開いて購入することもできる。とても良い本なので、是非読んでほしい。

2番目の発表者のランベリ先生は、「習合」の翻訳によく使われる用語、特に syncretism、assimilation、amalgamation、alloforms、acculturation という言葉に注目した。それらの用語は、2つの異なる伝統の結合を意味するシンクレティズム (syncretism) から、2つの伝統の特徴が消えて新たな伝統が生まれるアマルガム (amalgamation) まで、幅のある、さまざまな意味を反映している。またアロフォームズ (alloforms) という用語も提唱されて、相関的なものを表現するのに最も適しているのではないかとランベリ先生は示唆する。

次にランベリ先生は、「習合」という言葉を英語で表現するの難しさについて、その理由を述べた。基本的に「習合」が指し示す現象は、宗教の意味に関する宗教改革後の偏見に影響されているのである。よく知られているように宗教学は、プロテスタント宗教改革と、それに続くカトリックの対抗改革の末裔である。改革運動として、キリスト教の改革者は、他宗教からの影響に汚されていない本来のキリスト教を提唱した。その遺産は、現在でもシンクレティズムという言葉の概念に組み込まれている。しかしプロテスタント宗教改革以前のヨーロッパでは、さまざまな宗教的思想や慣習が混ざり合い、融合し、異なる神や異なる暦が存在していた。つまりプロテスタント宗教改革以前の宗教の標準となるものを「習合」と呼んだのである。

ランベリ先生は、発表の最後で吉田先生と同様に、神仏習合を日本だけのものと考えべきではないと結論づけた。それは、より広範な人類に普遍的な現象の象徴なのである。その現象を理解するために、日本は他の国から切り離されているとか、他の国の人も日本や日本の宗教研究から日本独自なものを何か学ぶことができるとかという地方的な思考を克服しなければならない。

3番目の発表のストーン先生は、「神仏習合」をどう訳すかという議論が1970年のアリシア・マツナガ氏の『*Buddhist Philosophy of Assimilation*』にまで遡ると指摘した。アラン・グラパード氏は、「神仏習合」の現象を「結合システム」と呼ぶことを提案し、用語の議論に最も大きな影響を与えた。その影響は今も続いている。もう一冊の素晴らしい本を紹介したい。それは、ここにいる誰もが読んだことがあると思われるが、本日の発表者マーク・テーウエン氏とファビオ・ランベリ氏編集の『*Buddhas and Kami in Japan: a combinatory paradigm*』である。今ならペーパーバックで手に入るのので、ぜひお薦めしたい。

ストーン先生は、「神仏習合」の翻訳に関する問題はまだ未解決であり、その理由は、「神仏習合」の言葉自体が非常に幅広いからだろうと指摘する。対照的に、「本地垂迹」という概念は仏神の相関的な形式的な理論であり、近代以前の文化に多く適用されており、理解しやすく言葉である。「垂迹」は、さらに広範な相関の論理の一側面であり、私はそれを短縮して「東アジア思想における5のルール」と呼んでいる。つまり、五行、五徳、五蘊、五智、五仏などがある。論理的には、異なる五つを他の五つと比較したり、組み合わせたりすることができる。知識人であれば、そのような組み合わせを自分の好きなように使うことができた。それは非常に便利な用語であり、その論理は神と仏の関係にも及ぶ。日本宗教研究の専門家の立場からすれば、太陽神である天照大神が大日如来の垂迹となるのは当たり前となる。一種の相関的な論理の基礎を形成する。そして、異なるネットワーク内の仏、菩薩、神々と五行などの5つを関連付け、それらの異なるネットワークを利用して、新しい神社や寺院の存在を説明したり、新しい教義の革新を正当化したりすることができる。

る。「本地垂迹」という概念もまた、地域的な神を普遍的な仏陀の現れと見ることで、普遍と地域の間を媒介するものである。しかしこの論理は、普遍的な仏陀、あるいはストーン先生が言及した『法華経』の言説を借りれば、遙か昔に目覚めた仏陀、あるいは元来悟りを開いた仏陀が、いかにして凡夫の中にも現れ得るかを説明するために、逆転させることもできる。それゆえ、「本覚思想」の教義的基礎がある。

では、この複雑な哲学的概念である本地垂迹は、どのように英訳すればいいのだろうか？ストーン先生は、「習合」とそれに関連する「本地垂迹」という概念について、いくつかの異なる訳語の可能性を示したが、最終的に、一つの訳語に決めるのは大変難しいと述べた。日本語や中国語では「本地垂迹」のように4つの漢字からなる用語があるので、便利であり、今日のような議論を交わすことができる。しかし英語や多くの言語では、その専門用語には何らかの解釈や説明が必要となる。そのため、一つの訳語に決めることは多くの問題を引き起こす可能性があり、一つの用語に固守せずに柔軟に対応すべきである。「垂」と「迹」の関係が非常に流動的であるように、そのような用語の翻訳もまた流動的であるのかもしれない。

最後の発表で、テーウェン先生は非常に興味深い斬新な指摘をした。「習合」という概念は、宗教的伝統が一つになるという意味でシンクレティックなものだと考えがちだが、その言葉は実際には「反習合」が存在することを示唆する。テーウェン先生は、物事のより自然な状態はハイブリッドの感覚であろうと述べる。人々は神と仏陀を自然に結びつける。仏陀に供物を捧げたり、神に供物を捧げたりする宗教的な慣習は、同じ場所で行われたり、似たような儀式に組み合わせられたりした。それはハイブリッドな状況であり、深く考えなくてもごく自然なことだった。しかし明治維新の日本では「神仏分離」が行われ、政府が仏と神、そしてそれらの祀る場所や儀式を分離することを決定した。それは「反習合」、あるいは一種の反ハイブリッドティである。それに対抗するかたちで、最近では奥三河の「花祭」では、仏と神の儀式、あるいは仏教と神道の要素を組み合わせ、明治維新の神仏分離以前の儀式を復活しようとする活動も起きている。テーウェン先生は、その例が実際にはシンクレティズムの一形態であることを指摘している。あるいは、反シンクレティズム的状况以前に戻ろうとする試みであり、反「反シンクレティズム」と呼べるかもしれない。そのようにシンクレティズムは、それをシンクレティズムと見なす反シンクレティズムなしには存在しえないのである。

今日の発表における様々なポイントを統合するために、結論としてコメントを述べたい。第1に、その歴史的な重みゆえに、その現象を説明する一般的な表現として、吉田先生のアドバイスに従って「神仏習合」を「神仏融合」に置き換えるべきかもしれない。そして第2に、シンクレティズムは、それだけで「習合」の訳語として問題があることは、誰もが認めるところだと思う。おそらく「神仏融合」の翻訳を考える

か、あるいはまだ「神仏習合」を使うのであれば、ケースバイケースで翻訳したほうがいいだろう。場合によっては、「アマルガム」が一番うまくいくかもしれないし、「インテグレーション」とか「コンビナトリーパラダイム」という言葉を使えば、他の場合よりもうまくいくかもしれない。個人的には、「アロフォーム」を自分のポキャブラリーに組み込もうと考えている。

最後に、私自身の考えとしては、「融合・習合」を日本語からどう翻訳するのを議論するよりも、その言葉自体が宗教学にとって有用な分析ツールになるかを考えるべきであろう。ランベリ先生が論じたように、日本の宗教を日本の枠の中だけで考えることから脱却しなければならない。同時に、日本の宗教的景観は、人間の営みとしての宗教について考えるための肥沃な土壌を提供してくれる。「神仏習合」という言葉は、四人の発表者が指摘したような理由で問題がある。しかし、その背後にある論理は、「融合」という言葉が暗示するように、アジアの仏教文化だけでなく、宗教文化一般に適用することができる。

本地垂迹の論理は、ヨーロッパ、アメリカ大陸、アフリカの宗教について、どのように違った考え方をするのに役立つだろうか。たとえば植民地主義における宗教の役割や、宗教の教義や実践が多文化環境にどのように適応していくのか、あるいは宗教現象の本地垂迹的な相関関係が政治的にどのような結果をもたらすのか。

もし本当に宗教研究の分野を多様化し、宗教に関するプロテスタント的なキリスト教の思い込みから脱却しようとするならば、本地垂迹や「融合」のような分析カテゴリーは、脱却のためのツールになるのではないか。「融合論」の方法論や、さまざまな宗教パネオンの「本地垂迹性」に光をあてる研究が将来生まれることを期待したい。刺激的な話を聞かせてくれた発表者に改めて感謝し、将来さらなる洞察を聞く機会があることを期待したい。

コメント(2) 石原和

時代、対象の異なるそれぞれの報告において日本語と英語の概念が対照されたことで、神仏関係についてどのような意味が込められてきたのかが判然としたことが、このシンポジウムの大きな成果であろう。これらの概念を並べてみると、日本語においても、英語においても「神仏融合」的状态に関するそれぞれの概念に可能性があるということを改めて認識した。各概念には一長一短があり、むしろ神と仏の関係のある状態の“瞬間”を切り取るものであることに気付かされた。すなわち、どの概念が「神仏融合」状態を指すのにふさわしいのかという問いは、流動性を持ちうる状態を表す概念を固定することになる。そのことは非常に困難であるだけでなく、ある時点の神仏関係を捉え損ねる可能性すら生じるものである、と考えた。

以上を踏まえると、そうした「神仏融合」的状态のいくつかの“瞬間”を並べ、

段階的に理解することが重要な課題となるだろう。この課題に対しては吉田報告の神仏関係を「史としてとらえる」という指摘は、関係の変化を捉えていく視点という意味で非常に重要になってくるだろう。これはランバリ報告の「文化的相互関係のプロセスとして捉える」という視点とも関わる指摘であろう。

かかる視点を自らの研究にも向けることで、具体化してみたい。私は、江戸時代から明治期の民衆宗教を中心に宗教史研究を進めてきた。その研究対象のひとつに近世後期におこった如来教がある。

この宗派は、如来という「神」から依頼を受けた金毘羅大権現が、教祖の体に神がかって人々を救済するという形をとる。教祖の神がかりの説教で示されるのは、「神」の世界でもなく、「仏」の世界でもない、「神／仏」と分けることが何ら意味しないその両者が融け合った「神一仏」の世界である。具体的には、如来、金毘羅の他に、伊勢の神宮、熱田、秋葉大権現、親鸞、法然、道元らが如来教の世界観を構成する。この他に、江戸時代後期に民衆に広がった作善思想も登場している。このように「神仏習合」といっても過言でない特徴をもった宗派である。

ただし、これを「神仏習合」などの固定した概念及びそれに付随するイメージで括って把握することには違和感がある。近世の如来教に示された「神仏融合」の様相は、ストーン報告で示された中世に寺社の戦略の中で形成される神仏関係や、テーウェン報告で示された近代国家による「神仏分離」の中で逆照射される「anti-syncretism」としての神仏関係とは違うもののようにみえるからである。むしろ、近世の民衆信仰世界がそのまま凝縮されたような神仏関係が表れていると評価すべきだろう。加えていえば、如来教においても、近代以降、国家の宗教行政と対峙すると、また近世的様相とは異なった神仏関係となっていく。

このように時代によって、同じ宗派の中でさえ変容するものという意味で、神仏関係は段階ごとに捉えていくべき＝「史としてとらえる」べきものといえよう。概念を模索するのであれば、その「瞬間」を切り取りうるかどうかが焦点になってくるのだろう。

最後に、蛇足を加えておく。こと「神仏融合」に係る議論は、中世および近代を対象とするものが多く、近世を対象とするものは少ない。その際に、近世に民衆の信仰世界からなった民衆宗教に表れる神仏関係は、「神仏融合」「史」に寄与できるものとなるのではなかろうか。

六、ディスカッション

コメンテータのコメントの後に、発表者のなかで議論が行われた。吉田氏は、神仏融合史を歴史的に捉えることの重要性を説き、時期区分についての吉田案を示した。第I期は8世紀中期から11世紀後期までで神仏融合が始まって本地垂迹説ま

で。第2期は11世紀後期から15世紀後期までで応仁の乱まで。仏教、神道以外の宗教が出てくる。第3期は19世紀後期の神仏分離まで。第4期は19世紀後期から現在まで。

ランベリ氏は、言葉をめぐる思想史的なことと、文化プロセスの問題を分ける必要があることと、習合的なものの文化プロセスはキリスト教、イスラムのなかにも事例はあることを指摘した。さらにランベリ氏は日本だけではなく東アジアだけでなく、世界史的な視野から考察することの意義を説いた。

ストーン氏は、神仏習合の理論化した本地垂迹説のようなものは日本以外にはあるのかどうか、日本で本地垂迹説がどうして出来たのかを吉田氏に質問した。吉田氏は、密教僧と伊勢神宮の神官によって制作されて、それが社会に中に広まったことを指摘した。

テーウェン氏は、ハイブリッドで自然な世界はどこにでもあったが、反習合の立場が出てくると「習合」とされることを述べて、ハイブリッドと反習合の競り合いは歴史の中で繰り返されたと指摘した。

フロアから意見やコメントが出されたが、全部をとりあげることはできない。ここでは鈴木正崇氏と彌永信美氏の意見を紹介する。鈴木氏は、神仏習合は神仏分離との二項対立的なコンセプトであるのに対して、神仏融合はディスクリプションの言葉であり、神仏分離があったからこそ神仏習合は出てくるという不可逆的なプロセスであったと述べた。また鈴木氏は、表意文字と表音文字と違いがあること、日本語の漢字、ひらがな、カタカナなど多様な表記がハイブリッドな多様な創造力をもたらしたことに言及した。彌永氏は、テーウェン氏、鈴木氏の見解に賛意を表した上で、当たり前であって名称がなかった点においては「宗教」「思想」も同じではないかと述べた。さらに彌永氏は、翻訳ではなく最初から英語で考えてみてはどうかと述べて、Enlarged Buddhism のいう用語の可能性を提案した。

4人の発表者、2人のコメンテータのおかげで充実したシンポジウムになり、将来の研究につながる刺激的な論点がだされたことは間違いはない。シンポジウムを共催していただいた南山宗教文化研究所、神仏融合研究会、東海 / 宗教史研究コンソシアムに感謝を申し上げる。

よしだ・かずひこ、ファビオ・ランベリ、ジャクリーン・ストーン、マーク・テーウェン
(名古屋市立大学、カリフォルニア大学サンタバーバラ校、プリンストン大学、オスロ大学)

2024年度活動報告

2024年

- 4月8日 Thinking of Place Illuminated from Japan
Speakers: Bendik Manum (Norwegian University of Science and Technology), Gro Lauvland (Norwegian University of Science and Technology, Thomas Daniell (Kyoto University), Inutsuka Yū (Nagoya Institute of Technology), Ōhashi Ryōsuke (Kyoto Japanisch-Deutsches Kulturinstitut)
- 4月10日 “Deep Ecology” and Nature as “The World of Living Things”
Speaker: Bendik Manum (Norwegian University of Science and Technology)
- 4月19日 Kant’s Advent in East Asia under a Hegelian Veil: The “Critique of Pure Reason” in Ernest F. Fenollosa’s Lectures at the University of Tokyo, 1778 to 1886
Speaker: Rainer Schulzer (Toyo University)
- 4月27日 Nishida and Mahāyāna
Speakers: Carlos Barbosa Cepeda (Universidad Pedagógica Nacional de Colombia), Lucas Nascimento Machado (The Latin-American Network of Philosophy (ALAFI))
- 5月10日 Nishitani Keiji Workshop on the Philosophy of Religion Third Session – Nishitani Keiji: “Nietzsche’s Zarathustra and Meister Eckhart”
- 5月19日 日本と周辺地域における暦研究の現状と展望（南山大学研究所連携公開シンポジウム）第1回公開シンポジウム「天文学と人類学の融合・第4回公開シンポジウム 日本と周辺地域における暦研究の現状と展望」
司会：田中禎昭（専修大学）；発表：北條芳隆（東海大学）、後藤明（南山大学）、白石哲也（山形大学）、細井浩志（活水女子大学）、永島朋子（専修大学）、林淳（愛知学院大学）、吉田二美（産業医科大学）、野澤暁子（名古屋大学）、Flady F. F. Abubakar Pae（名古屋大学）、高田裕行（国立天文台）
- 5月20日 Feeling Cross-species Kinship in Edo-Period Morality Books: Excessive Affect and the Ethic of Refraining from Killing and

- Releasing Life
Speaker: Barbara R. Ambros (UNC Chapel Hill)
- 5月22日 Zhiyuan's 智圓 (976-1022) Soteriological Framework in the *Xianxinglu* 顯性錄: The Systematization of the Heretical Qiantang Tiantai Vision in the Early Song (960-1279)
Speaker: Patrick Magoffin (Brown University)
- 5月24日 A History of Anglo-Japanese Relation in a Field of Catholicism: A Japanese Reception of John Henry Newman's Thought by Yoshimitsu Yoshihiko
Speaker: Sho Kiuchi
- 5月31日 Buddhist Text Translation Seminar
Speaker: Matthew D. McMullen
- 5月31日 Permanent Seminar on Nishida Philosophy 第10回『Nishida et l'art』
Speaker: Teddy Peix (Paris 1 Panthéon-Sorbonne)
- 6月5日 Theology and Activism in Early Meiji Shinto
Speaker: Avery Morrow
- 6月15日 ワークショップ「宗教はなぜ社会倫理を必要するのか」第1回「行為としての〈キア神学〉—抵抗という手法を取り戻す」
発表:堀江有里((公財)世界人権問題研究センター);コメント:加藤久美子(南山大学);司会:守屋友江
- 6月23日 科研費公開シンポジウム「世界宗教会議と仏教のグローバル化をめぐる諸相」
発表:小田龍哉;コメント:末木文美士(国際日本文化研究センター)、奥山直司(高野山大学)、長尾佳代子(大阪体育大学);司会:嵩宣也(龍谷大学);発表:莊千慧(神戸女子大学)、守屋友江、飯島孝良(花園大学);コメント:赤井敏夫(神戸学院大学)、安藤礼二(多摩美術大学)、奥山史亮(北海道科学大学);司会:杉本良男(国立民族学博物館);発表:矢崎早枝子(グラスゴー大学)、末村正代、堀まどか(大阪公立大学);コメント:マイケル・コンウェイ(大谷大学)、岡本佳子(国際基督教大学)、亀山隆彦(京都大学);司会:守屋友江
- 6月28日 The Second Buddhist Text Translation Seminar: Jien's *Kōtaishi godan tantoku*
Speaker: Eric Swanson (Loyola Marymount University)
- 6月30日 国際シンポジウム「英語と日本語で「神仏習合」を再考する—英語訳をめぐって」

司会：ポール・スワンソン、林淳；発表：吉田一彦、ファビオ・ランベリ、ジャッキー・ストーン、マーク・テーウェン；コメント：マシュー・マクマレン、石原和

- 8月1-8日 Panel for Faith among Faiths II in the invited session of WCP 2024
Speakers: Achim Riggert (Interrerelegiöse Arbeitstelle und Netzwerk), Aldo Tollini (Former lecturer of the Ca' Foscari University of Venice), Anand Mishra (University of Heidelberg), Davis Cheng (Fu Jen Catholic University), Josh Ahrens (University of Salzburg), Martin Rötting (University of Salzburg), Reinhold Bernhardt (University of Basel), Saida Mirsadri (University of Paderborn), Suwana Satha-Anand (Chulalongkorn University), Enrico Fongaro, James Heisig, Seung Chul Kim
- 9月27日 The Third Buddhist Text Translation Seminar: *Kuge Saishōkō chōmonshū*
Speaker: Asuka Sango
- 10月5日 日本キリスト教文学会中部支部研究会
発表：金承哲
- 10月22日 Contemporary Global Challenges: Reflections from Politics, Sociology, and Philosophy
Speakers: Nozomu Yamada, Christian Volk (Humboldt University), Johanna Hoerning (Technical University), Nobuo Kazashi (Kobe University and Hiroshima City University) ; Moderation and Comments: Yoko Arisaka
- 10月25日 The Fourth Buddhist Text Translation Seminar: Zhiyi's *Fahua-xuanyi* 法華玄義
Speaker: Paul L. Swanson
- 10月25-26日 Illuminating the human condition. Jaspers' tradition in dialogue with Japan
Speakers: Tsuyoshi Nakayama (Tamagawa University), Stefania Tarantino (Università degli Studi di Salerno), Roberto Garaventa (Università G. d'Annunzio di Chieti-Pescara), James Heisig, Hironori Osawa (Nihon University), Akihiko Hirano, Katsuya Akitomi (Kyoto Institute of Technology), Keiko Matsumaru (Takachiho University), Piergiacomo Severini, Stefania Achella (Università G. d'Annunzio di Chieti-Pescara), Dominic Kaegi (Heidelberger Akademie der Wissenschaften)

- 11月11日 Book Talk: *Alternate Currents: Reiki's Circulation in the Twentieth-Century North Pacific*
Speaker: Justin B. Stein (Kwantlen Polytechnic University)
- 11月22-23日 第4回「西谷啓治ワークショップ」:「禪の立場」
- 11月23日 日本と台湾における宗教と文学
発表: 楊雅儒(台湾大学台湾文學研究所)、黄漢婷(輔仁大學・天主教學術研究院)、鄭印君(輔仁大学)、金承哲
- 11月29日 第17回南山宗教研究会(南山サロン)
発表: 中原ゆかり、高松世津子
- 11月30日 第二次世界大戦前における南洋諸島・東南アジア諸島の日本仏教
講師: アマ・ミチヒロ(大谷大学); 司会: 守屋友江
- 12月6日 Thirteenth Permanent Seminar on Nishida Philosophy: "Nishida and Women Philosophers"
Speakers: Piergiacomo Severini (JSPS)、Arisaka Yōko (Roche Chair)
- 12月21日 第2回西田天香公開研究会「天香をめぐる人物たち——女性・宗教家・画家」
全体趣旨説明: 大橋良介(日独文化研究所); 発表: 川瀬貴也(京都府立大学); 司会: 水野友晴(関西大学); 発表: 野田龍三(一燈園)、宮田昌明(一燈園資料館「香倉院」/帝塚山大学)、宋恵媛(大阪公立大学)、藤井麻央(大谷大学真宗総合研究所東京分室)、古荘匡義(龍谷大学); コメント: 岩田文昭(大阪教育大学)

2025年

- 1月23日 The Self-Revelation of Creation: Preparing the Way for an Interreligious Philosophy
Speaker: Michiel Herman
- 2月18日 ヤン・ヴァン・ブラフト先生記念レクチャー・シリーズ 第1回寺尾寿芳先生講演会
講演: 寺尾寿芳(上智大学); コメント: ジェームズ・ハイジック(南山大学); 司会: 山田智正
- 2月21日 Fifteenth Permanent Seminar on Nishida Philosophy: "Nishida, Izutsu, and Nāgārjuna"
Speakers: Gerard Puig Jorba (Universitat Pompeu Fabra in Barcelona), Lucas Nascimento Machado (University of Passo Fundo)

- 2月25日 孝本貢文庫シンポジウム
発表：永岡崇(駒澤大学)、末村正代、辻井敦大(甲南大学)、問芝志保(東北大学)、粟津賢太(上智大学グリーンフケア研究所)、對馬路人(元・関西学院大学)；コメント：林淳(愛知学院大学)、永岡崇、司会：石原和(同朋大学仏教文化研究所)、守屋友江
- 3月7-8日 Japanese Philosophy and its Auseinandersetzung with Heidegger
Speakers: Yoko Arisaka (Roche Chair), Steve Lofts (Roche Chair), Abe Hiroshi (Kyoto University), Hans Peter Liederbach (Kwansei Gakuin University), Morten Jelby (Ecole normale supérieure), Sova Cerda (Kyoto University), Fernando Wirtz (Kyoto University), 秋富克哉 (Kyoto Institute of Technology), Bret Davis (Loyola University Maryland)
- 3月14日 The Fifth Buddhist Text Translation Seminar: Annen's View of Suchness
Speakers: Kameyama Takahiko
- 3月22日 南山大学と日本宗教の国際的な研究—『*The New Nanzan Guide to Japanese Religions*』
講演：Matthew D. McMullen；回答：Paul L. Swanson
- 3月28日 Fourteenth Permanent Seminar on Nishida Philosophy: Nishida's "Absolute Contradictory Self-Identity" and Hegel
Speakers: Sova Cerda (Kyoto University), Steve Lofts (Roche Chair)

2024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)

- 論文 「危機の時代を「観る」—福島に於ける永遠の今の自己限定のロゴス」『東西宗教研究』22、33-51頁。
“Politics of Translations”, *De Filosoof* 90: 10-14.
- 研究発表 “The Nō Theater and the Tragic. Some Reflections from S. Weil and J.L.Nancy”, Padua University, May 27, 2024
言語についての間文化的—考察—ヘーゲルと西田の間で、日本ヘーゲル学会第35回大会、京都大学、2024年6月8日
“Nishida Philosophy and its Relation to Physics”, Rome World Congress of Philosophy, August 2, 2024
“L’atto del tradurre come limite dinamico tra i linguaggi”, Rome World Congress of Philosophy, August 6, 2024
“Encounter at Egen’s home - On the necessity of dialogue between religions, philosophy and scientific thought in Kitarō Nishida’s work”, Fukuoka University, 4th ISEAP Conference, December 15, 2024
「芸道・武道における「永遠の今の自己限定」の体験」、京都大学、西田幾多郎没後八十周年記念シンポジウム、2025年1月25日

金承哲 Kim Seung Chul (第一種研究所員、人文学部教授)

- 研究発表 「神学的文体についての小論」、日本基督教学会、2024年9月
作家と文体—遠藤周作の場合、遠藤周作学会、2024年9月

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)

- 著書 *The New Nanzan Guide to Japanese Religions*, co-edited with Jolyon Baraka Thomas. University of Hawai'i Press, 2025.
“Why Japanese Religions?” co-authored with Jolyon Baraka Thomas. In *The New Nanzan Guide to Japanese Religions*, co-edited with Jolyon Baraka Thomas, 1-23. University of Hawai'i Press, 2025.
- 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, 395–408. Oxford Academic.

その他執筆活動 “Annual Update: Japanese Journal of Religious Studies,” *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 48: 7–9.

その他 “The State and Future of the Study of Premodern Japanese Religions,” Society for the Study of Japanese Religions, American Academy of Religions Conference, San Diego, CA (11/23/2024).

“Publishing for Global Asias: The Role of Academic Journals Today,” AAS in Asia, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, Indonesia (7/10/2024).

“International Symposium: Reconsidering shinbutsu shūgō in English and Japanese: How to Translate into English,” Nanzan Institute for Religion and Culture, Nagoya, Japan (6/30/2024).

「南山大学と日本宗教の国際的な研究—『The New Nanzan Guide to Japanese Religions』」、南山宗教文化研究所、オンライン (3/22/2025).

守屋友江 Moriya, Tomoe (第一種研究所員、人文学部教授)

論文 「ジェンダー的視点から見たトランスローカルな禅仏教—南山宗教文化研究所所蔵ルース・フラー・佐々木資料から」『アカデミア 人文・自然科学編』第28号、2024年、199～205頁。

「日本仏教からアメリカ仏教へ—本派本願寺教団の事例から」『印度学仏教学研究』第73巻第2号、2025年、218～222頁。

その他執筆活動 「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」『南山宗教文化研究所研究所報』第34号、2024年、161～166頁。

研究発表 “D.T. Suzuki’s Wartime Trauma and Post-War Hawaii: Revisiting the First and Second East-West Philosophers’ Conferences,” The Twelfth East-West Philosophers’ Conference, May 25, 2024.

「世界信仰会議と1930年代京都の宗教ネットワーク」科研費公開シンポジウム「世界宗教会議と仏教のグローバル化をめぐる諸相」、2024年6月23日。

「日本仏教からアメリカ仏教へ—本派本願寺教団の事例から」日本印度学仏教学会第75回学術大会、2024年9月7日。

競争的資金獲得状況 日本学術振興会 科学研究費助成事業 基盤研究(B) 課題番号 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 2024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・フラー・佐々木資料の翻刻・翻訳に関する基礎研究」

末村正代 Suemura, Masayo (研究員)

論文 「鈴木大拙の初期思想形成と心理学——W・ジェイムズ『宗教的経験の諸相』の受容前夜」、『宗教哲学研究』42号、2025年3月、pp. 53-65、査読あり。
「一九三六年——釈宗演門下の再会と、鈴木大拙の〈日本文化〉論の背景」、『公益財団法人松ヶ岡文庫研究年報』39号、2025年3月、pp. 65-95。

その他執筆活動 翻訳：「マイケル・ホッツ編『岩に蓮を支えて——佐々木指月 自伝』(6)」、『光』1237号、2024年5月、pp. 27-33。同(7)、『光』1239号、2024年7月、pp. 33-38。同(8)、『光』1240号、2024年8月、pp. 24-30。同(9)、『光』1241号、2024年9月、pp. 29-35。

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」、『南山宗教文化研究所研究所報』34号、2024年8月、pp. 146-150。

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」、『南山宗教文化研究所研究所報』34号、2024年8月、pp. 167-177。

研究発表 「鈴木大拙と宗教詩人——妙好人・寒山・カビールの境涯」、東アジア文化交渉学会第16回国際学術大会、2024年5月11日(芦原温泉清風荘)。

「千崎如幻「Sufism and Zen」——1920年代サンフランシスコにおける宗教交流の一事例」、科研シンポジウム 世界宗教会議と仏教のグローバル化をめぐる諸相、2024年6月23日(龍谷大学・ハイブリッド)。

「禅者の自由と倫理の接点——近代日本人禅者の言説を手引きとして」、2024年度宗教倫理学会夏季研修会、2024年8月29日(オンライン)。

「禅者が見た近代日本における「世間」と「自由」」、宗教倫理学会第25回学術大会、2024年10月19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 企画：第2回 西田天香公開研究会「天香をめぐる人物たち——女性・宗教家・画家」、2024年12月21日(一燈園・ハイブリッド)。

企画：ヤン・ヴァン・ブラフト先生記念レクチャー・シリーズ 第1回 寺尾寿芳先生講演会、2025年2月18日(南山大学・ハイブリッド)。

ユゴレツ・ケイトリン Ugoretz, Kaitlyn (編集員)

論文 “Digital Ethnography.” In *The New Nanzan Guide to Japanese Religions*, edited by Matthew D. McMullen and Jolyon Baraka Thomas, 459-461. Nanzan Institute for Religion and Culture, with University of Hawai‘i Press, 2024.

その他執筆活動 “Shinto Overseas and Online.” *Bulletin of the Nanzan Institute for*

Religion and Culture 48 (2024): 45–53.

“JJRS Fiftieth Anniversary Symposium: The Study of Japanese Religions Past, Present, and Future.” *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 48 (2024): 15–18.

“Shrines at a Distance: Shinto Ritual Practice and Technology During COVID-19.” *Nagoya shiritsu daigaku ningen bunka kenkyūsho nenpō* 19 (2024): 58–62.

研究発表

“Old Seeds in New Soil: Constructing Shinto Space and Place Outside of Japan.” Department of East Asian Languages and Cultural Studies, University of California, Santa Barbara, November 19, 2024.

“Relocating Shinto: Exploring the Globalization of a Japanese Religion.” Department of East Asian Languages and Civilizations, University of Pennsylvania, Philadelphia, PA, April 10, 2024.

“Shintō and the Japanese Empire: New research approaches to the colonial aspects of Shintō and Mythology.” The Asian Studies Conference Japan (ASCJ) Annual Conference, July 6, 2024.

「現代神道のグローバル化をめぐる諸相」、國學院大學国際研究フォーラム「つむがれる宗教文化：生み出されるカタリとカタチ」、2024年12月14日。

その他

“VOICES: An Interview with Kaitlyn Ugoretz.” In *Invitation to World Religions*, 5th ed. Edited by Jeffrey Brodd, Layne Little, Bradley Nystrom, Robert Platzner, Richard Shek, and Erin Stiles. Oxford University Press, 2024.

“The Many Types of Torii in Japan.” Japan Travel. Japanese National Tourism Organization, March 20, 2024.

Interview with Ludohistory (Twitch). “Assassin’s Creed History Mega Weekend-The Final Day,” March 24, 2025.

Interview with The World (radio). “Japan’s tourism boom presents a special challenge for Kyoto,” Feb. 13, 2025.

Interview with Genetically Modified Skeptic (YouTube). “How to Go to Hell in Every Religion (Minor Religions),” Nov. 29, 2024.

山田智正 Yamada, Tomoaki (研究員)

論文

「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」、『南山文化研究所研究所報』34号、2024年9月、120–127頁。

研究発表

「晩年のリクルールにおける哲学的不可知論」、日本カルヴァン学会第二回定期総会・講演会、2025年3月3日(新宿柏木教会)

« La méditation sur la mort chez Paul Ricœur et les liens continus dans

la thanatologie (online)», Hermeneutical Rationality and the Future of the Humanities, Coimbra, November 27, 2024.

その他

企画：ヤン・ヴァン・ブラフト先生記念レクチャー・シリーズ 第1回 寺尾寿芳先生講演会、2025年2月18日(南山大学・ハイブリッド)。

2024年度研究所スタッフ

第一種研究所員

Enrico FONGARO

金 承哲

Matthew D. McMULLEN

守屋友江

第二種研究所員

Janusz KUCICKI

西脇 良

山田 望 (所長)

編集員

Kaitlyn UGORETZ

研究所研究員

末村正代

山田智正

プロジェクト研究員

Luca BENZO

Manum BENDIK

Michiel HERMAN

木内 翔

Josko KOZIC

Gro LAUVLAND

Patrick Ryan MAGOFFIN

Avery MORROW

中原ゆかり

Piergiacomo SEVERINI

高松世津子

Jacynthe TREMBLAY

Mariia TRY LIS

Serhii TRY LIS

非常勤研究員

深堀彩香

後藤晴子

Alena GOVOROUNOVA

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

有坂陽子

Stephen LOFTS

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』投稿要領

1. 宗教文化に関する分野の論文等で、未発表のものに限る。また、他の媒体との二重投稿を禁ずる。
2. 原稿の掲載時期は、編集担当が判断する。
3. 投稿にあたっては必ず完成原稿を提出する。校正段階における内容に関わる修正は原則として行わない。
4. 原稿はメールにて MicrosoftWordおよび PDFのファイル添付で提出する。図表は別ファイルで提出する。
5. 原稿提出先は『所報』編集担当宛て nirc-office@ic.nanzan-u.ac.jp とする。
6. 本誌に発表された論文等の著作権は、南山宗教文化研究所に帰属する。
7. 本誌に発表された論文等を他の媒体に転載する場合、事前に本研究所の許諾を得たうえで、初出の書誌情報を掲載するものとする。
8. 著者は、本誌に発表された論文等が、クリエイティブ・コモンズ・ライセンス「表示—非営利 4.0 国際 (CCBY-NC4.0)」に基づく南山大学機関リポジトリへの登録およびウェブ上での電子データ公開をあらかじめ承諾するものとする。

附則本要領は、2024年4月12日より施行する。

附則本要領の改正は、2024年5月8日から施行する。

南山宗教文化研究所 研究所報 第35号

2026年3月5日発行

編集・発行 南山宗教文化研究所

発行人 石原美奈子、渡部森哉

〒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)ウエルオン

©南山宗教文化研究所2026