

「宗教と社会」学会
第 34 回学術大会
プログラム・要旨集

*The 34th Annual Meeting of
the Japanese Association for the Study of
Religion and Society
Program and Abstracts*

*6-7th of June, 2026
Soai University*

2026 年 6 月 6 日 (土)・7 日 (日)

相愛大学

「宗教と社会」学会第34回学術大会

2026年6月6日(土)・7日(日)

於 相愛大学南港キャンパス

<目次>

日程表

個人発表・テーマセッション タイムテーブル

個人発表要旨

テーマセッション要旨

キャンパスへのアクセス

会場案内図

連絡先

「宗教と社会」学会第34回学術大会実行委員会

〒559-0033 大阪府大阪市住之江区南港中4丁目4-1

e-mail : mikia0101@nifty.com

大会ホームページ <https://jasrs2026.hatenablog.jp/>

日程表

2026 年 6 月 6 日（土）・7 日（日）

受付 南港講堂エントランス・ホール
大会本部 南港講堂エントランス・ホール

会員休憩所 食堂・体育館 1 階
書籍・抜き刷り頒布コーナー 南港講堂エントランス・ホール

日程

6 月 6 日（土） 個人発表

11:30～	常任委員会	3 号館 1 階／3－1 3 5 室
12:00～	受付	南港講堂エントランス・ホール
13:00～16:50	個人発表	3 号館 3 号館 1 階／3－1 3 4 室 2 階／3－2 4 3 室 3－2 4 4 室 3 階／3－3 3 7 室
17:00～18:00	総会	3 号館 4 階／3－4 6 0 室
18:20～20:00	懇親会	食堂・体育館 1 階

6 月 7 日（日） 個人発表・テーマセッション

09:00～	受付	
09:30～12:20	個人発表	3 号館 1 階／3－1 3 4 室 2 階／3－2 4 3 室 3 階／3－3 3 7 室
12:30～13:20	常任委員会	3 号館 1 階／3－1 3 5 室
12:30～13:50	編集委員会	3 号館 1 階／3－1 3 6 室
13:30～16:00	テーマセッション	3 号館 2 階／3－2 4 3 室 3 階／3－3 3 7 室

個人発表

6月6日（土）＜個人発表＞発表 25 分、質疑応答 25 分 ■は司会担当者

	第1会場（3－134教室）	第2会場（3－243教室）	第3会場（3－337教室）	第4会場（3－244教室）
13：00 ～ 13：50	梁靖（九州大学大学院） 生者と死者を繋ぐ遺骨の操作－ 中国チワン族を事例として－ ■福田 雄	藤田大誠（國學院大學） 金光教・お札博士・富士山－岡 山における一宗教人の軌跡－ ■永岡 崇	A Y I Q I（東京科学大学大学 院） 都市化におけるモンゴル族のオ ボー祭祀の持続と変容－内モン ゴル自治区アルホルチン旗を事 例として－ ■小林奈央子	王子銘（東京大学大学院） 関東大震災と宗教的救済の再編 －日本キリスト教救護運動と教 派連合の形成－ ■藤野陽平
14：00 ～ 14：50	牛窪彩絢（日本学術振興会） 沖縄の「門中墓」をめぐる墓地 行政－墓地埋葬法の影響変数を 問い直す－ ■福田 雄	南條了瑛（武蔵野大学） 近現代浄土真宗寺院における御 朱印制度の形成と終息－「関東 二十四輩旧蹟会」資料を中心に － ■永岡 崇	玉置文弥（京都府立大学） 「国境線」上の宗教－「満州 国」と中華民国のはざまにおけ る道院・世界紅卍字会－ ■小林奈央子	斉雨蒙（大阪大学大学院） 民族救済から靈的体験へ－延辺 朝鮮族キリスト教における信仰 実践の歴史の変容－ ■藤野陽平
15：00 ～ 15：50	和栗隆史（一般社団法人全国 寺社観光協会附属国際寺社観 光研究所） 「墓じまい」における死者の行 き先－改葬統計と寺社聞き取り からの再検討－ ■問芝志保	仲嶋真優（上智大学大学院） 現代日本において「手かざし」 はいかに健康法として実践され ているか－MOAインターナシ ョナルにおける「岡田式浄化療 法」の事例研究－ ■小島伸之	原田雄斗（國學院大學） 日本統治下台湾における教化と 敬神思想－「祀るべきもの」と しての神宮大麻を事例に－ ■川瀬貴也	高橋沙奈美（九州大学） 「敗者」たちの近代とハリスト ス正教－明治期九州における正 教受容とその精神構造を手掛か りに－ ■星野靖二
16：00 ～ 16：50	高瀬顕功（大正大学） ポストコロナの葬送儀礼の一形 式－地方紙「お悔やみ欄」から みる一般焼香の誕生と浸透－ ■問芝志保	栗原美紀（共愛学園前橋国際 大学） ヨガの定義の語りをめぐる差異 と共通性－身体的実践をとらえ る枠組みの検討－ ■小島伸之	高瀬航平（京都大学） 宗教と教育の関係をめぐる 1890 年代前半の文部省の政策立案－ 文部省官吏岡村司の意見書およ び日記を中心に－ ■川瀬貴也	小前ひろみ（大正大学大学 院） 明治前期における長州藩士とキ リスト教－最初期の牧師 3 名の 事例より－ ■星野靖二

17：00～18：00 会員総会（3－460教室）

18：20～20：00 懇親会（食堂）

個人発表・テーマセッション

6月7日（日）＜個人発表＞発表 25 分、質疑応答 25 分 ＜テーマセッション＞2 時間 30 分 ■は司会担当者

	第 1 会場（3－1 3 4 教室）	第 2 会場（3－2 4 3 教室）	第 3 会場（3－3 3 7 教室）	第 4 会場（3－2 4 4 教室）
9 : 30 ～ 10 : 20		渡邊麻友（京都大学大学院） 神学教育のジェンダー化に向けてーナミビアのルーテル合同神学校（ULTS）を事例にー ■猪瀬優理	山田政信（天理大学） リバース・ミッション、ブラジル系ペンテコステ派教会が日本を救う？ー社会関係資本と宗教コミュニティからの考察 ■長谷千代子	
10 : 30 ～ 11 : 20	長谷部晴彦（國學院大學大学院） まちづくりにおける神社の立ち位置についてー岡山県真庭市社地区を中心にー ■丹羽宣子	正田文希（國學院大學大学院） 信仰を「継承しない」選択ー隔離型教団における非信仰継承者を対象とした信仰から脱会に至る過程についての考察ー ■猪瀬優理	和田知之（東京大学大学院） 「インクルーシブ・モスク」の政治的利用ードイツのイブン・ルシュド・ゲーテ・モスクを中心にー ■長谷千代子	
11 : 30 ～ 12 : 20	真鍋一史（統計数理研究所） 欧米宗教社会学における統計的技法の応用研究の現状と課題ー ■丹羽宣子	井上順孝（國學院大學） 「宗教 2 世」問題におけるナラティブ思考ー認知宗教学の視点ー ■猪瀬優理	浦野里彩（慶応義塾大学大学院） 祖先霊とともに生きる人々ーインドネシア共和国マカッサル市ラエラエ島を事例にー ■長谷千代子	
13 : 30 ～ 16 : 00		テーマセッション A 錬成化する修養ー総力戦体制期の身体実践と宗教ー ■代表者 大澤絢子（東北大学）	テーマセッション B 在日ムスリムの墓地・埋葬と日本社会 ■代表者 岩倉洸（龍谷大学）	

【個人発表要旨】

生者と死者を繋ぐ遺骨の操作 —中国チワン族を事例として—

梁靖（九州大学大学院）

本発表は、中国・チワン族の二次埋葬「揀金（チェンチン）」を事例に、「理想的な遺骨」がいかに生成・維持され、それが生者と死者との関係をいかに成立・持続・再編しているのかを検討する。

Hertz は 1907 年、『L' Année sociologique』に掲載された論文「Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort」において二次埋葬 (Secondary burial) を論じた。これを出発点として、その後の研究では、遺骨は死者が社会秩序へと再統合されるための「儀礼の構成要素」として多く論じられてきた。しかし、遺骨は当初から儀礼要素として存在するのではなく、洗浄・焼却・再配置といった物質的操作を経て、次第に意味を帯び、儀礼に組み込まれる対象となる。遺骨がいかに生成され、いかなる物理的状態が理想とされ、それがいかに作り出されるのかという観点からの実証的検討は、なお十分とは言えない。李杜鉉 (1973)、岩本通弥 (1999)、蔡文高 (2004) らは遺骨の物質的操作と意味生成の関係に注目してきたが、主として儀礼構造の枠内で意味付与や再編、あるいはその象徴的機能の調整・強化を論じるにとどまり、遺骨がいかに実践の中で「遺骨」として立ち上がるのかという問いは十分に検討されてこなかった。

筆者の調査によれば、チワン族による揀金においては、遺骨の物質的状態が中心的関心となっている。遺骨の色合い、形状の完全性、乾湿の程度が継続的に判断・調整され、「理想的」と認められる状態に保たれることが重視される。チワン族は、遺骨を長期にわたり理想的な状態に保ち続けることを通じて、死者とのあいだに望ましい関係を維持することができると捉える。Ingold (2010) の議論を踏まえれば、遺骨は当初から完成された「遺骨」として存在するのではなく、環境や処理過程との関係のなかで絶えず生成され続ける存在と理解できる。

しかし、1990 年代以降の葬制改革は、土葬から火葬への移行を推進し、遺体を火葬によって焼却・灰化したうえで、骨灰を骨灰盒に収め、納骨堂などの公共施設に統一的に安置することが求めてきた。これは、葬送手続の簡素化と遺体・骨灰の集中管理を通じて、葬送実践を標準化し、制度的に把握・管理可能なものとすることを目的とする。これに対し、「土中での長期腐敗を経て淡黄色の遺骨を取り出す」という従来の遺骨生成過程は、大きな影響を受けることとなった。とりわけ、揀金は遺骨の保存およびその物質的状態を重視する実践であるのに対し、火葬政策は遺体の焼却・灰化を前提とする。両者は、遺骨の生成および保存をめぐる前提において根本的に異なる立場に立っている。このような制度的制約のもとで、チワン族がどのような行動を取るのか、遺骨をめぐる判断と操作はいかに維持・再編されているのかは、なお十分に検討されるとは言い難い。

本発表は、チワン族による揀金の具体的実践を分析し、遺骨の物質的生成と維持の過程を明らかにする。そのうえで、制度・環境・技術の変容のなかで「理想的な遺骨」がいかに生成・維持され、それが生者と死者との関係の成立・持続・再編にどのように関わるのかを検討する。遺骨の物質性に着目することで、葬送実践における生者と死者との関係の動態的側面に新たな視角を提示する。

沖縄の「門中墓」をめぐる墓地行政 —墓地埋葬法の影響変数を問い直す—

牛窪彩絢（日本学術振興会）

沖縄には戦後に火葬が普及するまで広く風葬と洗骨改葬の慣習があったことが知られるが、1879年の琉球処分、1972年の本土復帰の歴史を辿る中で、埋葬や火葬を前提とする日本の法体系が適用される〔牛窪 2025〕。社会調査に基づくこれまでの葬墓制研究では、多様であった日本各地の葬墓の形態は、特に明治期の法整備によって近現代にかけて「平準化」したとされてきた〔森 2014〕。例えば、両墓制、屋敷墓、無墓制などは次第に姿を消し、今日我々が“墓”と認識する類の「近代墓制」が広がる端緒となったと位置づけられている〔問芝 2020〕。

しかし、沖縄における法整備の歴史を詳細に見ると、沖縄においては、風葬や洗骨はもとより、本土では認められてこなかった墓地の売買譲渡の慣習、及び、個人で墓地を管理する「個人墓地」の新設などが、現在に至るまで一貫して容認されてきたことが分かる〔牛窪 2025〕。このようなことが現行法下でも可能であるのは、墓地埋葬法がその前身の明治期の法制のときから地方自治体に広範な裁量権を認めてきたからであり、「地域の地理的状況や風俗、習慣等各地域の実情に適合した運用がなされて」きたためと言える〔生活衛生法規研究会 2017〕。従って、墓地行政とはもともと地域によって多様な展開が見られるはずのものであるが、先行研究ではこの点が等閑視されてきたと思われるばかりでなく、“法は民俗を規制する”という既成概念、ないし、“国家権力や政治体制が民俗を淘汰する”という「近代」観が下敷きとなっている可能性さえ指摘し得る。法と民俗、国家と民衆とは二項対立で捉えられるものではなく、両者は例外的に現状を容認する“共犯関係”とも言うべき関係にあるのではないだろうか。

以上の見立てのもと、本発表では、沖縄特有の「門中墓」を多く有する糸満市での墓地埋葬法の運用の実態を検討し、同法が先行研究の指摘どおり葬墓の「平準化」を導くと言えるのか検証する。「門中墓」とは、沖縄に見られる親族集団「門中」で共有される墓のことであり、明治民法が規定した「家」的継承を前提としていないばかりか、規模、立地においても、明治政府が法制化した所謂「近代墓制」の規格から外れるものである。更には、糸満市の「門中墓」の多くにおいて、火葬が定着した現在に至っても遺骨を墓から一度取り出して洗骨を行う習俗が続いており、基本的に改葬を是としない明治政府以来の法制や“墓観”からも外れている。この「門中墓」の運営や洗骨改葬が現行法下にて如何に行われているのかを、行政資料や糸満市役所職員へのインタビュー、糸満市の「下茂腹・茂太腹門中墓」を運営する中心人物への聞き取りを通して明らかにする。

本発表でまず明白となるのは、「門中墓」は法律上「個人墓地」と見なされているものの、無縁墓化しにくく景観上・文化的価値の面ともに優れているとして、現行法下で全面的に保全していく方針が謳われている事実である。その経緯を具に見ていくと、沖縄県及び糸満市が墓地埋葬法と対峙した際、その枠組みの中で「門中墓」や同地での墓のあるべき姿を位置づけていく軌跡が読み取れる。本発表で明らかとなるのは、地方自治体が法と生活慣行の間を媒介し、規制と黙認・例外運用・地域実情の斟酌を通じて法と民俗の“折り合い”を形成している実態である。墓地埋葬法と地域慣習は交錯して存在しており、同法による「平準化」説に再考を迫る事例となろう。

参考文献

- 牛窪彩絢 2025「沖縄における『墓埋法』適用の歴史」宮城弘樹編『葬墓制からみた琉球史』
沖縄国際大学 pp. 140-150
生活衛生法規研究会 2017『新訂 逐条解説 墓地、埋葬等に関する法律』〔第3 班〕第一法規
株式会社
問芝志保 2020『先祖祭祀と墓制の近代：創られた国民的習俗』春風社
森謙二 2014『墓と葬送の社会史』吉川弘文館

「墓じまい」における死者の行き先 —改葬統計と寺院聞き取りからの再検討—

和栗隆史（一般社団法人全国寺社観光協会附属国際寺社観光研究所）

本発表は、「墓じまい」にともなう遺骨の行き先を寺院への聞き取りから再検討する。発表者は宿坊調査を通じて寺院活動を迫うなかで墓じまいへの対応も聞き取り、具体的手続きや遺骨の行き先が、メディアや事業者が前景化させる「地方の墓をたたみ都市部の納骨堂へ移す」という像と必ずしも一致しないことに気づいた。むしろ同一寺院内で家墓・永代供養墓・合葬墓・納骨堂などを行き来しつつ、時間をかけて追悼の場を再編する事例が目立つ。ここから「改葬後の遺骨はどのように再配置されているのか」という問いが生じる。

墓じまいや改葬をめぐるのは、厚生労働省「衛生行政報告例」の「埋葬及び火葬の死体・死胎数並びに改葬数」が基礎資料とされ、地域別改葬件数や「無縁墳墓等の改葬」件数から規模は把握できる。しかし改葬元と改葬先の位置関係や、改葬先の形態（寺院墓地・公営墓地・民営霊園・納骨堂・合葬墓・散骨等）の内訳は示されない。他方、先祖祭祀・墓制・葬送儀礼や公営墓地・無縁墳墓改葬の研究は家族構造の変化や行政主導の再編を描いてきたが、寺院単位で改葬後の行き先を体系的に整理した例は多くない。

本発表は、統計や先行研究が前提とする墓じまい像と照合しつつ、「改葬後の遺骨の再配置」に焦点を当てる。2025年9～10月、宗派・地域・規模に配慮して依頼した20カ寺のうち同意を得た17カ寺（匿名）を対象に、オンラインまたは電話で半構造化インタビューを実施した。主な質問は、年間件数と変化、管理墓地・施設の種類（家墓・永代供養墓・合葬墓・納骨堂・樹木葬区画等）、改葬後の行き先内訳、無縁墓・放置墓への対応と再編、行政・事業者との関係、動機や家族内合意、寺院側の意味づけと管理・供養責任の変化に関する認識である。

調査の結果、遺骨の行き先は「同一寺院の管理下にとどまるもの」と「寺院外へ移るもの」に大別され、下位に永代供養墓・合葬墓・納骨堂・他寺院・公営墓地・民営霊園・樹木葬・散骨等が位置づく。墓じまいは年平均2～3件で、改葬後の約8割が寺院管理下にとどまり、内訳は永代供養墓約45%、合葬墓約30%、納骨堂約10%であった。寺院外は約2割で、他寺院・家墓約8%、樹木葬約5%、散骨は2%未満にとどまる。高齢の檀家が「子に負担をかけたくない」と相談し、住職が永代供養墓・合葬墓への移行を提案し手続きや儀礼に伴走する例も多い。中には、没後三十三回忌まで更地化も移動もしない生前契約の墓じまいの例もあった。一部では、墓じまいを契機に放置墓整理や区画再配置、合同墓・永代供養墓の新設など再整備も進み、「墓を減らす」だけでなく「受け皿を整える」動きがみられた。

以上は、行き先を区別しない統計や「地方の家墓をたたみ都市部施設へ移す」言説だけでは捉えにくい死者の行き先を可視化する。区画墓の解体で何が終わり、どのように追悼・供養が継続しているのか、また管理・供養責任が家族から寺院へどう移行しているのかの一端を示す。墓じまいは必ずしも更地化や寺檀関係の断絶という「供養の終わり」ではなく、同一寺院内の多様な受け皿への再配置を通じて供養のあり方を組み替える過程として現れている可能性がある。今後は、より広域の寺院を対象に一般性と多様性を検証する必要がある。

ポストコロナの葬送儀礼の一形式 —地方紙「お悔やみ欄」からみる一般焼香の誕生と浸透—

高瀬顕功（大正大学）

2020年に起きた新型コロナウイルスの感染拡大は、葬送儀礼に大きな影響を与えた。葬送儀礼の実施状況の把握のため継続的に実施した「寺院における新型コロナウイルスによる影響とその対応に関する調査」では、全国的に葬儀や年回法要の小規模化が起きているだけでなく、首都圏では一日葬などの葬儀の簡素化が顕著にみられること、さらには、東海地方で葬儀における出仕僧侶の数の減少がみられるなど、別の形での簡素化も進んでいる実態が示された（高瀬 2021, 2022, 2024）。

葬送儀礼の小規模化が進む中で、葬儀の参列者は近親者のみに限定されることが多く、葬送儀礼は極めて私的な儀礼になりつつある。しかし、式場内の参列者数だけではとらえられない葬儀の実態の変化もある。葬儀に参列するのは近親者のみであっても、一般の弔問を断らない形式も近年ではみられるようになってきた。それが「一般焼香」である。

ここでいう一般焼香とは、通夜や葬儀の開式前に故人と縁ある弔問客が焼香を済ませ、式に参列せず退席するという形式である。首都圏などでは、開式後焼香のみ行い帰路につく形式が以前からあるものの、地方都市での「一般焼香」は通夜や葬儀の開式前に弔問を済ませるという点が異なる。地域によっては、「式前焼香」や「随時焼香」など別の呼び方もあるが、コロナ禍以降、こうした一般焼香が地方都市では広がっている。そこで、本発表では、地方紙のお悔やみ欄を分析対象とし、こうした一般焼香の誕生と浸透の背景を明らかにすることを旨とする。

分析資料には地方紙の中でも葬送関連情報の記載が極めて詳細な『山形新聞』のお悔やみ欄を用いた。同紙のお悔やみ欄は、故人名、享年、住所、死亡日だけでなく、葬儀の日時、会場、喪主名、さらには遺族からの一言まで記載されており、地方紙の中でも葬送に関する情報が極めて豊富である。

『山形新聞』における、「一般焼香」の初出は2020年4月7日である。これ以前に当該の記載は確認されない。この日を起点に毎月7日間ずつお悔やみ欄中の葬儀件数と、そのうち一般焼香が行われた件数を抽出し、実施率を算出する手法でその浸透過程を分析した。

各月のデータを分析した結果、2020年4月段階では一般焼香の実施率は1割に満たなかったが、翌5月には3割を超え、6月には6割に達した。さらに同年10月には約7割、2021年2月には約8割へと上昇しており、コロナ禍発生から1年足らずで一般焼香が急速に浸透したことが確認された。

その後も実施率は8割から9割の高水準で推移したが、2023年7月には5割ほど、同年10月には4割ほどへと下落した。これはコロナ禍収束の影響と考えられる。2023年5月に新型コロナウイルスが5類感染症へ移行し、外出制限やイベントの人数制限等が見直されたことで、感染予防の観点から一般焼香を選択する動機が弱まったためと推察される。

しかし、その後、一般焼香はなくなるどころか、再び取り入れられるようになっていく。同紙のお悔やみ欄からは、2024年1月には一般焼香の実施率が明確に上昇に転じ、その後、7割から8割の間を推移していることがわかる。

本発表では、こうした一般焼香の誕生と浸透の背景にあるものを考察し、ポストコロナの葬送儀礼の一形式の成立過程を明らかにしたい。

なお、本研究はJSPS科研費（JP25K00400）の助成を受けたものである。

【参考文献】

高瀬顕功, 2021, 「新型コロナウイルスがもたらした寺院活動への影響: 寺院向けウェブ調査より」『宗教と社会貢献』11(1): 35-52.

———, 2022, 「コロナ禍における葬送儀礼の変化とその影響」『宗務時報』126: 50-63.

———, 2024, 「ポストコロナの葬送儀礼の実態とその影響」『宗教法』43: 33-63.

金光教・お札博士・富士山 —岡山における一宗教人の軌跡—

藤田大誠（國學院大學）

かつて日本教育史学者の久木幸男は、「第二次大戦の敗戦」後において「活発に動き出した新教団の中には、いろいろの変りダネ」があり、「日本人にとってまったく目新しい神がみの登場」が見られるとして、「一般の国民になじみのない外国の古い神を借りてきたもの」のほか、「エジソンを祭神とし電気に感謝する電神教、ナイチンゲールをまつる福田海、フレデリック・スタールを本尊とする国際大日本寺扶桑心神会のように、歴史上の人物を神にまつり上げるものなどがある」と記した（『日本の宗教・過去と現在—原始から第二次天皇制宗教まで—』サイマル出版会、昭和46年、179頁）。

久木は、これら外国人を祀る特異な新宗教団体について、敗戦直後の占領下における「変りダネ」宗教の営為として十把一絡げに紹介するに留まった。しかし、果たしてこれらは一括して事足りるものなのだろうか。また、単に当該時期の徒花と捉えるのみでよいのだろうか。戦前から戦後への過渡期としての占領期に現出したものであるにせよ、当然ながら、これらはそれぞれ固有の成立事情を持つ。中には戦前以来の文脈の延長線上に位置づき、時を得て実現した宗教現象もある。久木のように敗戦を境に戦前（近代）と戦後（現代）の宗教史を截然と区分し、占領期における宗教現象の特異性を見出す手法は分かり易いが、実際には、戦前において積み重ねられてきた多様な信仰の諸要素が占領期に結実し、戦後において新たな展開を示すことになったと考えられる事例は事欠かないであろう。ここでは戦前と戦後が「地続き」である側面を重視したい。

以上を踏まえ、本発表においては、久木が紹介した先述の事例のうち、木村堯治（天洲、大天洲）なる人物が昭和25年（1950）、岡山県浅口郡（現浅口市）金光町において創始した「国際大日本寺扶桑心神会本部」の成立過程をケーススタディとして取り上げたい。

『岡山県史』には、敗戦直後の岡山県における「新興諸宗教の群生」の一例として挙げられ、「フレデリックスタールお札博士を本尊とすると称し、天恵占見鉾山採掘跡（金光町）の坑内を寺院として参禅弁道をすすめる国際大日本寺扶桑神心〔ママ〕会本部（教主木村堯治、一九五二年設立、公示時の信徒五〇〇〇人）」と紹介されている（『岡山県史』第13巻（現代1）、岡山県、昭和59年、259頁）。

フレデリック・スタール（Frederick Starr 壽多有 1858～1933）は、シカゴ大学教授を務めた米国の人類学者（博士）であり、明治37年（1904）以来、度々来日してアイヌや松浦武四郎、納札、富士講などの研究に取り組むとともに、全国を行脚して社寺のお札を蒐集したことから「お札博士」と呼ばれた人物である（山口昌男『内田魯庵山脈—失われた日本人—発掘—』晶文社、平成13年などを参照）。東京で客死した後、遺言通り、富士山麓須走口に納骨され、墓碑が建立されたスタールを対象とした研究はそれなりに蓄積されているが、昭和5年（1930）の金光教視察において邂逅した上記の木村堯治に大きな感化を与え、祀られるに至ったことについては、殆ど知られていない。

本発表では、元来金光町において、「金光劇場」（映画館）の運営や「金光櫻梅樹園」構想、「金光教祖信仰館」構想など金光教と深く関わっていたにも拘らず、結局は教団当局と鋭く対立して離れ、戦時下には「天恵占見鉾山」を経営し、「興亜村」共働生活圏建設案を構想した木村堯治が、如何にして占領期にスタールを祀ることとなったのかについて跡づけることで、戦前と戦後を地続きで捉えた〈小さな宗教史〉を描いてみたい。

近現代浄土真宗寺院における御朱印制度の形成と終息 —「関東二十四輩旧蹟会」資料を中心に—

南條了瑛（武蔵野大学）

現在、真宗大谷派（本山真宗本廟）および浄土真宗本願寺派（本山本願寺）は、公式に「御朱印は行っていない」と明示している。御朱印を授与しないことは、東西本願寺教団両派の教化方針として制度化されている。

しかし、江戸期から平成初期にかけて、真宗寺院において順拝帳や参拝印が授与されていた史料は複数確認されている。また、北関東に所在する親鸞関東御旧跡寺院群では、近現代に御朱印を前提とした巡拝制度が組織的に運営されていた事実が確認できる。

本発表は、茨城県水戸市信願寺所蔵の一次資料である「関東二十四輩旧蹟会」資料（幡谷白洲編纂資料群）を分析対象とする。巡拝朱印帳、巡拝のしおり、巡拝図等の資料には、発行主体、参拝人数の事前連絡制、拝観料や案内人規定、自動車料金表、宿泊割引制度などが具体的に記されている。さらに昭和期まで複数寺院（大覚寺・信願寺・真仏寺・西念寺）が連携して宿坊を運営していた事実から、巡拝が寺院間ネットワークと結合した組織的実践であったことが確認できる。

これらの資料は、御朱印が単なる参拝記念ではなく、旧跡ネットワークを媒介する制度的装置として機能していたことを示している。すなわち、朱印帳の発行、地図制作、料金規定の整備、宿坊連携の構築は、地域的巡拝組織の制度化を具体的に支えていた。そこでは参拝行為が移動、宿泊、経済活動と結びつき、一定の秩序と継続性をもった実践として構造化されていたと理解できる。

一方で、東西本願寺が御朱印を授与しない方針を明確化していく過程については、昭和後期以降に方針が明確化したと考えられるが、その制度化の経緯については宗門通達・教化資料の精査が必要であり、中央組織が定めた教義解釈との関係整理も課題となる。本発表では、近現代まで地方旧跡圏において御朱印制度が継続していた事実を確認したうえで、本山方針との関係性およびその終息過程を検討課題として提示する。

なお、現在においても真宗高田派や仏光寺派では御朱印授与が確認できる一方、本願寺両派内でも寺院単位で対応に差異がみられる。この教団内差異も、近現代における制度形成と再編過程を考察する上で重要な論点となる。

本発表は、巡拝を一種の地域宗教制度（偶発的ではなく、反復・安定して機能している状態）として位置づけ、発行主体、料金規定、媒体構造、寺院間連携の実態を一次資料に基づいて分析することにより、近現代真宗寺院における御朱印の歴史的な位置づけの再検討するものである。

【一次資料】

『（親鸞聖人関東旧蹟）巡拝朱印帳』編纂兼発行人 幡谷白洲、発行所 関東二十四輩旧蹟会、価格 2000 円。信願寺所蔵。

『（親鸞聖人関東御旧蹟）巡拝のしおり』関東二十四輩旧蹟会本部作成。信願寺所蔵。

『（親鸞聖人関東御旧蹟）巡拝のしおり』（手書き版）関東二十四輩旧蹟会本部 信願寺作成。信願寺所蔵。

『（親鸞聖人）廿四輩本蹟寺院真影 並に 関東御旧蹟巡拝図』水戸信願寺・廿四輩会本部編。信願寺所蔵。

『親鸞聖人関東御旧跡巡拝要図』水戸信願寺発行。信願寺所蔵。

【参考文献】

真宗大谷派教化リーフレット「朱印をしない理由」

(<https://jodo-shinshu.info/category/leaflet/02.html>)

古今御朱印研究室（村上哲基）提示史料 (<https://goshuin.net/>)

現代日本において「手かざし」はいかに健康法として実践されているか —MOA インターナショナルにおける「岡田式浄化療法」の事例研究—

仲嶋真優（上智大学大学院）

本発表では、岡田茂吉（1882-1955）の「手かざし（浄霊）」が、今日では「岡田式浄化療法（浄化療法）」という名称で健康法として実践されている事例を取り上げ、その現状について実践者の意識・実態を示すことを目的とする。「浄化療法」実践者へのインタビュー調査を通して、宗教的な手かざしが特定教団の枠を超えてどのように実践され、受け入れられているのかについて検討したい。

日本の新宗教である世界救世教は、教祖である岡田茂吉が1948（昭和23）年頃に確立した「浄霊」と呼ばれる手かざしを実践している団体の一つである。同教団は、岡田没後の教団再編過程にあった1980年に、非宗教組織であるMOA（Mokichi Okada international Association）を発足し、特定の信仰問わず手かざしを実践する試みをしてきた。「浄化療法」という名称は2000（平成12）年頃に確立されたが、MOAでは「生体エネルギー療法（biofield therapy）」と呼ばれる代替医療の一種として位置づけられている。したがって現在のMOAは、信仰治療としての「浄霊」と代替医療（健康法）としての「浄化療法」を区別し、後者は、宗教的な信仰と切り離して体験・施術が可能なものと考え、一般社会への普及を模索している。本発表では、こうした「浄化療法」に見られる、宗教が世俗社会に開いていこうとする動きを、教団が公共宗教たらしとする現代的事例と捉え、「実践者（世界救世教信者・非信者）の意識」を浮かび上がらせることを主眼とする。

これまで、「浄霊」の思想・技法や変遷に関しては、大正から昭和期にかけての近代日本の事例を中心に、正木晃らによって研究が展開されてきた。「浄霊」を含む宗教的な治病技法（民間精神療法）は、大正期には医学（科学）と宗教のあいだに位置していたが、明治期に西洋医学が国家公認の医学として独立したことにより、昭和期以降には宗教（新宗教）周辺を主要な展開基盤としてきたことが、吉永進一らによって指摘されている。また、岡田没後の「浄霊」の変遷や、20世紀後半の新霊性運動における代替医療に関しては、それぞれ隈元正樹や、島藺進らによって一定の研究がなされてきたものの、代替医療と宗教のあいだに位置し、宗教が母体となって展開した「浄化療法」については、主題化されてこなかった。

「浄化療法」にみられる、信仰治療から健康法への展開における信者側の信念や、非信者も含めたその実質的な影響に着目することで、現代における新宗教の社会活動・治病実践に関する研究の深化が期待できると考える。

本調査では、「浄化療法」の臨床実践者9名（教団職員3名、一般信徒3名、非信者3名）に半構造化インタビューを行い、質的に分析を行った。インタビュー対象者はいずれも、「浄化療法」推進の中心拠点とされている「東京療院」（港区高輪）という統合医療施設において、施術者として患者に「浄化療法」を施す常勤職員・ボランティアである。分析の結果、実践者による「浄化療法」の位置づけは多様であったが、個人の健康や実生活に役立つという点で「浄化療法」の有用性を重んじる傾向や、信者の中には信仰に起因する葛藤が見られた。また、非信者の中には「本人の病気が治ること」は二義的な目的にとどまる傾向や、全体として「浄化療法」と岡田茂吉との結びつきが強い傾向、いいかえれば、特定の信念に依拠した治療行為として「浄化療法」が受け止められている傾向も示された。

信仰治療と代替医療のあいだを揺れ動いてきた「浄霊」および「浄化療法」に着目し、それらに対する教団組織の公式見解ではなく、現代日本における実践者個人の理解を取り上げた本研究は、教団の組織変遷や治病実践に関する従来の研究に関して、新たな視座を提供しうると考える。

ヨガの定義の語りをめぐる差異と共通性 —身体的実践をとらえる枠組みの検討—

栗原美紀（共愛学園前橋国際大学）

本報告の目的は、現代ヨガの定義をめぐる表現について、マクロな視点と当事者の視点の双方から分析し、そこに生じる差異と共通性の構造を明らかにすることである。そうすることで、社会における身体的実践をとらえるための新たな分析視点を提示することを目指す。本報告は、報告者によるマレーシアでのヨガ実践に関する研究成果を基盤としつつ、前回大会での発表とそこでの議論、そして寄せられた意見から得た示唆に着想を得ている。

ヨガはもともと禁欲的修行法だったが、とりわけ 19 世紀以降の社会変化を背景に、その意味付けは大きく変容し、身体的実践が前景化したとされる (Singleton 2010)。このように近代社会の文脈において再構築されたヨガは、古典的なヨガと区別して近代ヨガ、あるいは現代ヨガ（以下、現代ヨガ）と呼ばれる。

現代ヨガに関する研究は、これまで豊富に蓄積されており、ヨガが西洋文化と出会ったことや、消費社会の文脈のなかで再解釈されたことが、その変化の要因として指摘されている。現代ヨガの実践目的は、多岐にわたると論じられてきた。これらの議論は、社会におけるヨガの全体的な傾向を把握するものだといえる。

ただし、マクロな展開に着目することで残される課題もある。それは、多様な技法や文化が「ヨガ」として総称されている中で、それらの関係をどのように理解するのかという点である。そこで本研究では、マクロとミクロの視点を接続することで、この問題を検討する。

まず、マクロな視点でのヨガの定義は、様々な文脈において様々な様式で語られている。たとえば宗教的な文脈では、ヨガは組織や制度から距離を置くという意味でのスピリチュアリティ文化として位置づけられる。他方、医療・科学の文脈においては、近代医学に主流な還元主義とは異なり、ホリスティックな視点をもつ実践として語られる。このように、ヨガの定義にかかわる表現は、それが置かれる文脈に応じて変化している。

次に、当事者の語りをみると、マクロな説明と共通する表現も多く見られる一方で、1 人の語りのなかに複数の文脈が併存していることが確認された。さらに、それらの文脈は、実践者の習熟の過程や度合いに応じて移り変わったり、再編されたりすることも多い。

これらをふまえると、マクロな説明と当事者の語りの差異そのものよりも、その背後に共通する構造に目を向けることが重要である。つまり、ヨガの性質は常に、近代社会を象徴する何かとの対比から説明されるということである。この特徴は、身体的実践の性質に起因しているだろう。身体的な実践は、非言語の領域を多分に含むため、その経験の表現には大きな揺らぎが生じる。したがって、ヨガの語られ方は固定化されず、置かれた状況に呼応して変化する。

以上の分析から、身体的実践をとらえる新たな分析視点としては、非言語的な経験と当事者の経験に基づく個別の言語表現、そしてそれが起こる文脈とのあいだにある循環関係に着目することが有効であると考えられる。すでに、身体技法の実践者の変容メカニズムを検討する研究は存在するものの（たとえば、鎌田編 2017）、主観的な領域と科学的な領域は必ずしも十分に接続されてこなかった。本報告で提示する視点は、その両者を架橋する可能性をもつものである。

〈参考文献〉

- 鎌田東二編、2017、『身心変容の科学～瞑想の科学：マインドフルネスの脳科学から、共鳴する身体知まで、瞑想を科学する試み』サンガ。
- Singleton, Mark, 2010, *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford University Press.

都市化におけるモンゴル族のオボー祭祀の持続と変容 ——内モンゴル自治区アルホルチン旗を事例として——

AYIQI（東京科学大学大学院）

本報告は、内モンゴル自治区アルホルチン旗におけるハブト・ハサル・オボー祭祀を事例として、都市化の進行の中で当該祭祀がいかに持続し、またいかなる構造的変化を遂げているのかを実証的に検討するものである。都市化は社会構造や生活様式に多面的な変化をもたらしているが、その中で伝統的宗教実践がいかに再編成されているのかは、依然として具体的検討を要する課題である。

ハブト・ハサル・オボーは、チンギス・ハーンの弟ハブト・ハサルを祀る祖先祭祀であると同時に、テングリ（天）を中心とする自然崇拝を含む信仰実践の場であり、祖先崇拝と自然崇拝が重層的に結びつく点に本祭祀の宗教構造上の特質が認められる。アルホルチン旗ホンド鎮ボグダ山ハサル・ボグダ・オボーは1756年に建立され、長期にわたり地域社会における祭祀の中心として機能してきた。しかし、山頂に位置するため徒歩参拝を前提とする空間的制約があり、都市化の進展に伴う参加者拡大の需要に応えることが困難となった。こうした背景のもと、2003年に交通利便性の向上と参加者拡大を目的として地方政協の主導により、アルホルチン旗チャブガ鎮ハブト・ハサル・オボーが建立された。運営は各ソム（郷級行政区画）による輪番制で担われ、経費負担や人員配置も組織的に調整されており、若年層の動員やボランティア配置が見られることから、祭祀は行政的枠組みの中で再編成された地域行事として機能していることが確認できる。

都市化の進展、とりわけ交通インフラの整備、行政機構の集中化、情報通信技術の普及は、祭祀の空間構造と参加形態に具体的変化をもたらしている。チャブガ鎮ハブト・ハサル・オボーは旗政府所在地近郊に設置され、道路や広場が整備された開放的空間へと転換している。筆者は2025年8月に参与観察を実施し、数千人規模の参加を確認した。参加者の多くは自動車で来訪し、到着時間は分散していた。さらに、WeChat等を通じた情報共有やSNSでの写真・動画投稿が広く行われており、祭祀は可視化され共有される公共的行事として展開している。

参加者層の多様化も確認される。牧畜民に加え、公務員、商人、学生など多様な職業層が参列し、漢族住民の参加も見られる。参加動機も家畜繁栄や平安祈願といった伝統的目的にとどまらず、民族文化への関心や社会的交流の契機としての側面を含むようになってきている。すなわち、祭祀は血縁・地縁共同体の宗教実践から、より広域的な文化的アイデンティティを可視化する場へと機能を拡張しているのである。

他方で、ラマによる読経、時計回りの三周巡拝、祈願紙を撒くといった基本的儀礼構造は維持されている。儀礼の終盤には参加者全員に供物が分配されるオボーヘシグの慣行が行われ、祭祀後には相撲・競馬・弓射からなるナーダムが開催される。ホンド鎮のオボーでは女性の参加が制限されているのに対し、チャブガ鎮ハブト・ハサル・オボーでは明確な制限は見られず、参与観察では参加者の約半数が女性であった。規模拡大に伴う運営上の課題は存在するものの、祈りの身体実践そのものは継続している。しかしながら、行政主導の運営体制は持続可能性を保障する一方で、参与者の聞き取り調査からは「行事化」に対する複雑な意識も浮かべ、伝統的な内発的動機に基づく参拝と行政的に組織される地域行事としての参加の間には、時に認識の乖離が存在する。

以上の検討から、本事例は都市化が宗教実践を解体するのではなく、その空間配置、組織形態、参加構成を調整することによって持続が図られていることを示している。祖先崇拝と自然崇拝という象徴的枠組みは保持されつつ、宗教空間は制度化・公共化を通じて新たな社会的機能を獲得している。本報告は、この再構成の具体的過程を明らかにする。

「国境線」上の宗教 —「満洲国」と中華民国のはざまにおける道院・世界紅卍字会—

玉置文弥（京都府立大学）

20世紀前半の1932年～1945年、日本によって中華民国から切り離された「傀儡国家」満洲国と、これを認めない中華民国が同時に存在した間、両国の間には様々な矛盾・対立が立ち現れた。本報告では、この二つの「国家」に跨って展開された宗教運動、道院・世界紅卍字会に着目する。

道院は1916年頃、山東省での扶乩（自動書記）に始まり、1921年に済南で正式に発足した。宇宙の主神「至聖先天老祖」（以下、老祖）を最高神とし、五教を配祀する道院は、災厄（劫）は「人々の様々な争い」が作り出すという教義を有し、「救世」のために「内修」（精神的修養）と「外修」（慈善活動）を両立させていた。後者を担う紅卍字会は、教育・経済・医療などの諸事業や戦災救援など、半ば公的機関として全土に勢力を持っていたが、信者や会員に有力政治家や軍人が多かったことから、必然的に強い政治性を帯びることとなった。大陸に進出する日本の諸勢力とも様々な関係を持って活動を展開したが、その中心となったのが満洲国であった。道院は満洲国建国運動にも参画し、建国後は政府の保護・支援のもと全土に組織を拡大、「民心安定」を担う教化・慈善団体として活動したのである。

容易に察せられるように、満洲国の存在を支える「満洲道院」と、中華民国下の「民国道院」の間には、「国家」の対立に準じた大きな矛盾・対立が生まれた。しかし重要かつ無視できないのは、建国以前から道院には多様な政治的志向が混在していたこと、さらにはそもそも老祖の神託と重厚な教義を指針とする宗教団体であったという点である。すなわち道院とは、政治と宗教が密接かつ複雑に絡み合いながら展開された「宗教政治運動」であり、この矛盾・対立は単なる政治的力学のみでは解明できないものなのである。

政治的な動きを宗教性によって覆い隠したと捉えるのは容易だが、むしろ、時々々の政治状況を判断しながら、それを宗教性によって「読み替え」ていった営みに注目すべきではないか。なるほど結果的には、この宗教運動は政治矛盾にぶつかり日本に妥協せざるを得なかった場合が多かった。しかし、それを単なる宗教運動の政治への迎合と考えるのは早計であろう。例えば、熱河作戦に際して満洲道院と民国道院が共同して救援活動を行い、各地で「世界平和」を祈る「大祈祷大会」を開催した時、あるいは満洲道院が「老祖は天照大御神である」といった扶乩を宣言した時、その活動の中にどのような宗教と政治の関係があったのか。こういった諸事例の実態が本報告で解明したいことの一つである。

満洲／民国道院の矛盾に着目するのは、国家と宗教の絡み合いが顕著な例と考えられるからである。そしてまた両国道院の対立や連携は、宗教が本来的に国家を超越する価値を志向する「超国家」の問題も孕んでいる。事実、1934年時点まで両組織は、表面上では対立・分離しながらも、「密接ナル聯絡」を保持し、幹部には「宗教＝國境ナシ」と宣言する者すらいた。日本側はこれに対し、民族的意識が高まり「反満抗日」運動が起こることを強く警戒していた。そこには「宗教統一」を掲げた日本の大本教の存在もあった¹。

宗教を政治の道具としてのみ捉えることはあまりにナイーブである。宗教が道具であったとしても、そこに何らかの形で宗教性が横たわっていることは無視しえない事実だからである。本報告では、両国の関係にかかる宗教政治運動の視角から考察することで、従来等閑視されてきた両国間のはざまにおける「宗教政治史」を浮かび上がらせたい。それはまた、アジア主義・超国家主義という思想的問題系にも踏み込むことにつながるだろう。

¹玉置文弥『アジア主義・超国家主義・民衆宗教—大本教と道院・世界紅卍字会の連合運動』春風社、2026年。

日本統治下台湾における教化と敬神思想 —「祀るべきもの」としての神宮大麻を事例に—

原田雄斗（國學院大學）

本発表は、伊勢神宮より全国各地の神社を通じて配られる神札・御札である神宮大麻の頒布の日本統治下台湾における展開（1933（昭和8）年）を事例に、日本統治下台湾における教化と敬神思想との関係について明らかにするものである。

昭和期に入った日本統治下台湾では、領台以来の台湾在来宗教「温存」「放任」政策から敬神崇祖強化へと展開し、台湾総督府が「国に神社・家に神棚」というスローガンを掲げた。前者は神社建築を通じて、後者は神宮大麻と神宮暦本の頒布を通じて、台湾総督府は家庭生活に敬神崇祖精神を浸透させようとした。そうした中、1932（昭和7）年に神宮大麻・暦の頒布が台湾神職会に委嘱され、台湾でも頒布が行われるようになった。

蔡錦堂は、台湾における神宮大麻の頒布数の推移やその台湾社会への影響に注目し、「統治者側が一方的に上から無理やりに戸ごとに神棚設置・大麻奉斎を島民に押し込んでも、結局敬神尊皇の実が結ばれるまではまだ道遠かった」と位置づけている[蔡 1994 : p. 189]。

菅浩二は、台湾神社初代宮司の山口透（安政3（1856）年～1938（昭和13）年、台湾神社宮司就任は1901（明治34）年）の生涯から、「旧慣温存」方針の下での台湾神社界の態度・方針を明らかにした[菅 2011（2004）]。また菅は、神宮大麻を祀るためには台湾社会の祭祀施設である「正庁である必要はない」と台湾神職会は見解を示したのに対して、地方官庁や学校など実際に教化活動を行う団体は「神棚はやはり正庁に祀るべきだ」としたことから、両者に考えの相違があったことを指摘した。その後台湾神職会の見解は説得力を失っていき、1935（昭和10）年の段階では、「未だ台湾家庭の正庁に於いて神棚と在来信仰の祭壇とは共存していたと見られる」と菅は位置づけた[菅 2011（2004） : p. 317]。

以上のことから、日本統治下台湾における神宮大麻の頒布は、台湾在来宗教「温存」「放任」政策から敬神崇祖強化へと展開していく時期に始まったものの、台湾社会へ十分浸透しなかったとされている。しかし、神宮大麻頒布を契機に、台湾神職会はどのような敬神思想が展開していたのかといった、神宮大麻頒布をめぐる思想的な内実については検討の余地がある。というのも、台湾在来宗教「温存」「放任」政策が「当たり前」だった台湾社会において、「祀るべきもの」とされた神宮大麻の頒布を台湾神職会が担当する「正当性」が問われたからである。神宮大麻頒布は、台湾社会において「あるべき敬神思想」とはどのようなものかという課題を台湾神社界にもたらししたのである。

よって本発表では、日本統治下台湾で行われた神宮大麻頒布をめぐる展開された台湾神職会の議論を取り上げることで、日本統治下台湾における敬神思想の展開について明らかにする。具体的には、台湾神職会が発行にかかわった『神宮大麻奉斎のすゝめ』（1933（昭和8）年）や『神まつりと其の作法』（1934（昭和9）年）、台湾神職会の会報である『敬慎』での議論・見解を分析する。以上の検討を通して、日本統治下台湾における教化と敬神思想との関係を明らかにしたい。

<参考文献>

蔡錦堂 1994『日本帝国主義下台湾の宗教政策』同成社。

菅浩二 2011（2004）『日本統治下の海外神社—朝鮮神宮・台湾神社と祭神—』弘文堂。

宗教と教育の関係をめぐる 1890 年代前半の文部省の政策立案 —文部省官吏岡村司の意見書および日記を中心に—

高瀬航平（京都大学）

本発表は、文部省官吏の資料を新たに分析することで、1890 年代前半の文部省内で行われた、宗教と教育の関係をめぐる政策立案の経緯や論理の解明を目的とする。

多くの先行研究では、1890 年代に文部省は、①教育勅語との「衝突」が懸念された宗教を学校教育から排除し、②「内地雑居」以降のキリスト教勢力による教育事業を抑制するため、「教育と宗教の分離」の制度化を志向したと理解されている。1890 年 10 月、文部省は『官報』上で教育勅語を公表し、その謄本を全国の学校に頒布した。さらに文部省は、とくに初等・中等教育段階の道德教育や学校儀式的中心に教育勅語を位置づけていった。そのようななか、1891 年 1 月に第一高等中学校で「内村鑑三不敬事件」が起きると、学校現場におけるキリスト教徒の教員や生徒の「不敬」行為を非難する報道が急増した。1892 年 11 月、これら報道に基づき帝国大学教授井上哲次郎が雑誌『教育時論』上でキリスト教と教育勅語との間の矛盾を主張すると、井上の主張の是非をめぐり「教育と宗教の衝突」論争が生じ、1894 年まで継続した。折しも 1892 年 8 月に成立した第 2 次伊藤博文内閣は、締約国民に日本国内での自由な居住を認める「内地雑居」と引き換えに、欧米諸国との条約改正交渉を進める方針であった。他方で、1893 年 1 月に帝国議会に提出された建議案が端的に表現したとおり、「内地雑居」を認めた場合、「外教」と「内教トノ軋轢」やそれに伴う「国民的勢力ノ衝突」が頻発しかねないという懸念もまた国内に根強く存在した。こうした同時代的状況を背景に、1899 年 8 月に文部省は訓令第 12 号を発出し、特定の学校における宗教教育・儀式を禁止するに至ったと説明されることも多い。

しかし、近年は以上の通説の再検討を促す研究が蓄積されつつある。①教育勅語の権威は公表当初から確立していたわけではなく、1900 年代後半まで中央政府内でその改訂・追加・撤回が検討されるほど動揺し続けたと指摘されている。また、②1890 年代の文部省内ではキリスト教系学校のみでの抑制が提案されてはおらず、宗教教育をめぐり許容から禁止まで幅広い意見が存在したと明らかにされている。これら研究成果を踏まえると、1890 年代に文部省がどのような論理や問題意識に基づき宗教と教育の関係の規制を構想したのかをより具体的に検討する必要がある。もっとも、文部省内の行政文書の多くが現状散逸しているため、こうした検討を行うには新資料の博搜と資料批判が不可欠である。

そこで本発表は、「木下広次関係資料」（京都大学大学文書館所蔵）に収められた文書「宗教学校ノ処分ニ関スル卑見」（文部省野紙 9 枚に手書き。以下、「卑見」）に注目する。「卑見」には、「国民教育」と「宗教」の関係、および「宗教学校」の定義や監督に関する論説が記載されている。作者の岡村司（1867-1922）は、古河出身で帝国大学法科大学卒業の法学者であるが、1893 年から翌年まで文部省に在職した経歴を持つ。管見のかぎり、「卑見」は他の研究で従来使用されてこなかった。発表者はすでに「卑見」の内容を一部検討したが（高瀬 2021）、本発表は岡村の日記（立命館 史資料センター所蔵）を新たに分析することで、「卑見」が文部省の調査業務の一環で作成されたと主張する。そして、「卑見」や岡村の他の意見書を精読することで、1890 年代前半の文部省内において、①宗教と学校教育の関係、②キリスト教系学校の監督方法についてどのような政策が立案されたのかを考察する。この作業を通じて本発表は、教育勅語公表以降の宗教と教育の関係の再編過程をより実証的に把握することを目指す。

参考文献

高瀬航平 2021 「「宗教学校」の監督への転換—岡村司「宗教学校ノ処分ニ関スル卑見」を中心に—」『東京大学宗教学年報』38: 69-83.

関東大震災と宗教的救済の再編 —日本キリスト教救護運動と教派連合の形成—

王子銘（東京大学大学院）

大正 12 年に起こった関東大震災は、当時「空前の大惨事」と称されるほどの甚大な被害をもたらした。震災により多大な被害を受けた教会としては、日本基督教組合に属する京浜諸教会をはじめ、日本メソジスト教会、聖公会、バプテスト教会など、関東地方を主要な拠点とする諸教会が挙げられる。震災発生直後には、宗教的救済活動における重要な担い手の一つとして、基督教救護団が結成され、募金活動、物資配布、医療支援など多岐にわたる救援・救済活動が展開された。救護団は小崎弘道を委員長として、社会部、教会部、伝道部、児童部等の部門を設置した。わずか二ヶ月足らずで、募金額は 50 万円余に達したとされる。一方、関東大震災を「天罰」、「試練」、「摂理」などと解釈し、日本国民全体にとっての悔い改めの機会と見なす見方も、キリスト教団体の間では少なくなかった。そのため、大震災を伝道の「好機」と捉えるキリスト教徒も少なからず存在し、救護団は救護活動と並行して、「テント伝道」と称される伝道活動も展開した。歴史的年表に即してみると、9 月 1 日に震災が発生し、同月 14 日には早くも基督教救護団が結成された。さらに、同年 11 月 14 日には、1920 年代後半から 30 年代にかけて重要な影響力を持つ教派連合団体である日本基督教連盟が成立し、翌年 11 月には同連盟による全国教化運動が開始された。この教派間の連合的救護運動は、当時盛んな廃娯運動、禁酒運動とともに日本基督教連盟の成立を促進した重要な要因の一つであった。

これまで関東大震災におけるキリスト教系救済運動をめぐる先行研究は、その多くが賀川豊彦の震災支援活動に焦点を当て、震災復興および震災記憶に対する社会的意義を強調する形で論じられてきた。（藤沢 2018、山崎 2020）。しかし、このような個人を軸とするナラティブは、救済運動における日本キリスト教界の組織的实践、とりわけ統一的指揮体制を欠いた状況下で形成された教派間の自発的協力関係を十分に分析してこなかった。本研究は、各教派の機関報、関連報告書およびキリスト教年鑑の調査を通じて、関東大震災におけるキリスト教による救済活動を、「イベント駆動型」の教派横断的連携実践として位置づけ、危機状況のもとで、各教派・団体がいかに既存の教派・地域的境界を乗り越え、一時的な調整や役割分担を通じて、連合的救護体制を形成していったのかを明らかにすることを目的とする。一方、関東大震災を契機に国家による国民教化の方向が強く打ち出され、それに対して日本のキリスト教界も、組織を強化し、協力姿勢をとっていった（鈴木 2018、234）。震災直後に行われた救護団の救済活動は、その後の日本基督教連盟成立以降に見られる合同伝道や、国家主導のもとで進められた教化活動への参与を、先取りする試みであったと考えられる。したがって、本研究は、関東大震災がいかにして日本基督教連盟の設立を促したのか、また同時期において日本キリスト教界が諸教派をいかに統合し、その組織的基盤を強化していったのかを解明する。

参考文献

- 鈴木範久、『日本キリスト教史一年表で読む』、教文館、2018 年、234 頁。
藤沢真理子「賀川豊彦と関東大震災～100 年続く復興支援～」『東邦学誌』第 47 巻第 2 号、2018 年 12 月、15—32 頁。
山崎ハコネ「関東大震災救護運動における賀川豊彦と本所基督教産業青年会の成立過程に関する一考察」『敬和学園大学研究紀要』2020 年、119—140 頁。

民族救済から霊的体験へ —延辺朝鮮族キリスト教における信仰実践の歴史的変容—

斉雨蒙（大阪大学大学院）

延辺朝鮮族社会において、キリスト教の急激な拡大は近年、注目を集めている。さらに、多くの教会は名義上は長老派を自称しているが、実際の儀礼実践においては、異言やデリバランスなどの聖霊体験を重視するなど、ペンテコステ派的要素が強く見られる。本発表は、この教派名義と実践内容の乖離に着目し、こうした信仰の様相がいかなる歴史的文脈の中で形作られてきたのか、また延辺朝鮮族のキリスト教が現在の中国社会においていかなる様相を呈示しているのかを明らかにすることを目的とする。分析にあたっては、文献資料に加え、発表者が2023年8月から2024年10月にかけて、中国延辺朝鮮族自治州のA市とB県で実施した約三か月間のフィールドワークのデータを用いる。

19世紀末から20世紀初頭にかけて、多くの朝鮮人は朝鮮半島における自然災害や植民地支配を背景として中国東北部へ移住した。この移住の過程でキリスト教も延辺地域に伝えられ、民族運動の文脈の中で広がっていった。キリスト教は朝鮮民族の運命を救済するイデオロギイ的武器とみなされると同時に、教会や学校の設立、さらには教会を拠点とした武装組織の形成は民族独立戦略の一環として位置づけられていた。間島国民会に代表されるキリスト教団体は、宗教活動のみならず政治活動においても重要な役割を果たした。したがって、キリスト教、とりわけ長老派の宣教は、延辺において目覚ましい成果を上げた。

しかし、日本による宗教統制が強化されるにつれ、教会が政治に関与することは困難となった。さらに1940年頃、日本は満洲における朝鮮人キリスト教の六宗派を統合し、「満洲朝鮮基督教連盟」を設立したことで、教派間の制度的差異は事実上解消された。その結果、教会の公的政治空間としての機能は弱体化し、宗教活動の重心は次第に神秘主義的实践へと移行していった。こうした変化は、後に聖霊体験を重視する信仰実践が広がる背景の一つとなった。

中華人民共和国成立後、延辺のキリスト教は政治的要因により一時的に沈静化した。改革開放以降、消滅あるいは地下化していた宗教活動が再び出現し、キリスト教も急速に復興した。1989年から2005年の間に、延辺地域のキリスト教関連施設は41か所から222か所へと増加し、信者数も約1万人から約4万人へと拡大した。

中国では、外国宗教勢力の影響を排除するという趣旨のもとで「三自愛国主義」に基づく宗教管理制度が設けられており、この制度の承認を受けた教会は「公認教会」と呼ばれる。一方、承認を受けていない教会は一般に「家庭教会」と分類される。信者数の増加と公的認可を得ることの困難さを背景に、家庭教会は急速に増加し、延辺キリスト教の重要な活動形態となった。これらの家庭教会は霊的体験を重視する一方で、名義上は長老派と自称する。さらに家庭教会は、公認教会との関係を構築することで、宗教管理制度の枠内で自らの活動を継続させようとしている。

本発表では、延辺における教派名義と実践内容の乖離が、植民地期の教派統合という歴史的背景と、現代中国の宗教管理制度への戦略的適応という二重のプロセスから生じた信仰形態であることを示す。しかし、延辺で広がる「聖霊体験」が信者にとっていかなる意味を持つのかについては、今後の課題として残されている。

「敗者」たちの近代とハリストス正教 —明治期九州における正教受容とその精神構造を手掛かりに—

高橋沙奈美（九州大学）

日本におけるキリスト教受容史において、正教（ハリストス正教）は明治初期にカトリックを凌ぐ勢いで拡大した。しかし、その受容の様態は地域ごとに異なり、特に九州地方における初期の正教受容については、資料の散逸もあり、十分な光が当てられてこなかった〔及川ほか 2023〕。本報告では、九州における正教受容の端緒が、戊辰戦争の「敗者」である仙台藩士と、西南戦争という転換期を迎えた鹿児島との接点にあることに注目する。なぜ「敗者」たちは正教を選んだのか、そしてその信仰はどのような精神構造に支えられていたのか。本報告は、フィールドワークに基づき、「イエの宗教」として正教を保持してきた最後の世代の語りから、彼らの精神構造に迫るとともに、近代リベラリズムに対する「オルタナティブな近代」としての正教の可能性を検討する。

九州における正教伝道の端緒は、西南戦争に従軍した東北の「士族ハリスティアニン（正教徒）」たちが巡査として鹿児島に赴任したことに求められる。その後、小野莊五郎や高屋仲といった元仙台藩士が聖職者として鹿児島での宣教を開始した。ここには、戊辰戦争で明治新政府に敗北した東北士族が、西南戦争で同じく敗北を喫した薩摩の地に、新たな精神的支柱を提示したという歴史的構図が見て取れる〔山下 2014、千葉 2021〕。これまでの調査により、受容の中心層は士族を中心とした知識人階級であったことが明らかになった。彼らにとって正教は、単なる外来宗教ではなく、自らのアイデンティティを再構築するための「装置」でもあった。

なぜ九州の士族層に正教が受容されたのか。その要因として、本報告では以下の二点を提示する。第一に、正教の伝統的な国家主義と、日本の武士道・国家意識との親和性である。正教における「君主（ツァーリ）」を地上の守護者と見る伝統は、忠義を重んじる士族の精神構造と合致しやすかった。第二に、儒教的精神との融合である。西郷隆盛の「敬天愛人」や〔先崎 2017〕、同時期の熊本バンドに見られる精神性〔森岡 2015〕は、正教の核心的教理である「人間神化（テオーシス）」思想と共鳴した。自己を磨き、天（神）と合一を目指すという儒教的伝統に根差した志向性は、西洋近代のリベラリズムがもたらす個人主義とは一線を画す、正教の伝統的価値観との「オルタナティブな結合」であったと言える。

現代においてパトリック・デニーンらが指摘する「リベラリズムの失敗」を考えるととき〔デニーン 2025〕、かつて九州の士族たちが正教に見出した「オルタナティブな近代」の理想は、単なる歴史的遺物以上の意味を持つ。本報告では、九州各地における「最後の正教徒」世代の聞き取り調査を通じ、近代西洋リベラリズムに対するオルタナティブな価値観のひとつとして、正教会のグローバルな展開を考えることの意義を明らかにしたい。

及川信、伊藤慶郎、ハリン・イリヤ、小野貞治 2023 『日本正教史-幕末から現代まで』教文館。

先崎彰容 2017 『未完の西郷隆盛—日本人はなぜ論じ続けるのか』新潮社。

千葉茂 2021 『受容と信仰—仙台藩士のハリストス正教と自由民権』金港堂。

デニーン、パトリック 2025 (2018) 『リベラリズムはなぜ失敗したのか』角敦子訳、原書房。

森岡清美 2015 「人生の道づれ—熊本バンド再考」『成城文藝』232号、98-75頁。

山下須美礼 2014 『東方正教の地域的展開と移行期の人間像 北東北における時代変容意識』清文堂出版。

明治前期における長州藩士とキリスト教 —最初期の牧師3名の事例より—

小前ひろみ（大正大学大学院）

本発表は長州藩士で明治前期にキリスト教（プロテスタント）に入信し、牧師となった美山貫一（1847-1936、メソジスト）、服部章蔵（1848-1916、一致公会）、沢山保羅（1852-1887、会衆派）の事例を通して、幕末維新期から明治にかけての社会変動が彼らの人生目標の再構築にいかなる影響を与えたのかを検討する。美山はハワイ日本人教会、服部は中国地方伝道、沢山は会衆派教会と、いずれも最初期に中心的役割を担った人物である。

明治前期における士族とキリスト教の関係については、これまで多様な角度から論じられてきた。文献にみられる嚆矢とされるのが戸川安宅の「武士と基督教」（1902）である。戸川は沢山を含めた武士全般におけるキリスト教との相関を論じ、植村正久（1902）も同意を示している。しかし山路愛山（1906）は論を一步進めて、戊辰戦争敗北側の「心に負える創痕」は癒えず、「時代を戦わんとする新信仰を懐抱する」敗戦士族青年によって担われたことは「自然」であるとして、キリスト教に向かったのは所謂「佐幕党」であることを重視している〔山路 1958 : 288-298〕。この「佐幕派士族中心」の論説は一定の影響をもたせて受容されてきているが、これらの論者はいずれも旧幕臣であり、同時代人のナラティブな側面も否定できない。

学術的研究で重要なのは、隅谷三喜男の『近代日本の形成とキリスト教』（1950）と、森岡清美の「明治前期における士族とキリスト教」（2004）である。隅谷は歴史学・宗教史学の視座から山路（1906）を引用し、初期キリスト教界の指導者を「二三の例外を除いて」「佐幕派」であるとし、幕臣期から彼らが開国志向と「徳川封建制の修正」を望んでいたと指摘し、明治の新体制下でキリスト教による日本の再構築を図ったと、社会的条件から説明した〔隅谷 1950 : 16-17〕。森岡は宗教社会学の視座から、維新による巨大イエ体制の解体を構造的崩壊として捉え、その結果として士族が経済的・政治的・社会的地位のみならず、価値体系や共同体を同時に喪失する「複合剥奪」の状態に置かれたと理論モデルを設定した。その上で急性アノミー状況における人生目標の再構築、セルフ・アイデンティティの再編、共同体の創成を、キリスト教界で指導的立場となった旧幕臣および敗戦士族出身牧師6名を対象に、ライフヒストリーによる事例考察をおこなった。忠誠体制の喪失、儒教的信念体系の崩壊からの脱却を経て、忠誠対象として神を奉じ、キリスト教的信念体系の受容から新しいセルフ・アイデンティティを確立、保持に至ったと結論している。

先行研究において、長州藩士は「二三の例外」であり、ほとんど分析対象とされてこなかった。新政府での出仕も可能であった彼らには「心に負える創痕」や「剥奪」はなかったのであろうか。3名はなぜキリスト教に回心したのか。本発表では森岡（2004）の分析枠組みを援用し、3名のライフヒストリーを比較検討することで、幕末維新期の経験差異と信仰選択との関連を再考する。

本考察により、「佐幕派士族中心」の論説の再検討を試みるとともに、維新勝利側士族における内面的再編の可能性を提示し、士族とキリスト教の関係研究に新たな視座を加えたい。

<参考文献>

戸川安宅 1902 「武士と基督教」『武士時代』1（2）、45-53。

植村正久 1902 「日本の基督教と武士」『福音新報』359。

山路愛山 1906=1958 「現代日本教会史論：精神的革命は時代の陰より出づ」『史論集』みすず書房。

隅谷三喜男 1950 『近代日本の形成とキリスト教』新教出版社。

森岡清美 2004 「明治前期における士族とキリスト教」『淑徳大学社会学部研究紀要』38、125-169。

まちづくりにおける神社の立ち位置について

— 岡山県真庭市社地区を中心に —

長谷部晴彦（國學院大學大学院）

観光振興、まちおこしにおいて地域の宗教施設、宗教行事を活用、利用する事例は各地で散見されている。これらの事例においては、地域に根付いた宗教要素を文化資源として活用し、各地域における課題を解決する手段として利用する。

特に、まちづくりに関しては、従来の行政主体から行政と地域住民との「共助」による取り組みが多くなっており、宗教団体が地域住民側として参加する場合は散見されるものの、多くは住民としての立場が求められ、宗教団体としての立ち位置をとることが難しい場合があり、課題があると考えられる。

地域における宗教団体の立ち位置が上手く設定できない場合、宗教施設、宗教行事を管理、運営する立場にある宗教団体、宗教法人は、地域住民や行政の要請に応え、支援が得やすい形に宗教要素を変容させなければならない場合もある。

さらに宗教団体側がこれらのまちづくり、まちおこしに対して協力できない場合、氏子や檀家の組織へのマイナス面の影響が出る場合もある。

一方、従来から残る宗教要素を地域の課題の解決に向けて行政、地域住民が再度学びなおし、地域の文化を見つめなおしながら活用する場合もある。

本発表では、岡山県北部に位置する真庭市社地区における「式内八社」を中心とした宗教要素の活用事例を通して、行政側と地域住民が地域の宗教行事、宗教施設を学びなおし、長期的に地域の活性化に活用する事例を検討する。

真庭市社地区は、延喜式内社8社が集中するという特徴ある場所であり、「中世式内八社」と名付け、地域住民による案内ガイド事業や、地域の特産品の開発を行政の支援を受けて実施している。

活動に当たっては、市内の博物館を中心とした学術調査に併せて、地域住民が地域の歴史を学びなおし、案内ガイド養成を通して理解を深めたうえで外部への発信を行うといった長期的な取り組みを行っている。

真庭市では市内の他地区においても同様に地域の歴史文化の調査をまちづくりに活かす取り組みが行われており、単なる観光開発とは違った事例であると考えられる。

真庭市以外の他地域においては、観光戦略としてより積極的かつ戦略的に行政主導の活動が行われるのに対し、本地域では行政主体ではなく、地域住民との「共助」の形に宗教団体が上手く関わっている点に特徴がある。

しかし、他地域同様に行政と宗教との関わりの問題や、対外的に戦略性をもった活動ではない為、観光においてもまちづくりにおいても明確な効果が見えにくい点など、問題点もあると思われる。

今回の発表においては、まちづくりにおける行政と地域との「共助」の動きの中での宗教の立ち位置を、真庭市の上記事例と観光地としての長野県下諏訪町、住宅地と観光地との中間的な立ち位置の東京都葛飾区亀有での取り組みとの比較を行い、まちづくりにおける宗教、特に神社、寺院の立ち位置に関する検討を行う。

参考文献

恩田守雄 2008『共助の地域づくり 「公共社会学」の視点』学文社

欧米宗教社会学における統計的技法の応用研究の現状と課題

真鍋一史（統計数理研究所）

欧米宗教社会学において、宗教という研究対象について、実証的な観察・記述・分析がなされる場合、一般に、つぎの3つのレベルが区別される。

1. マクロ・レベル：「宗教的な社会・世俗的な社会」という「社会」のレベル
2. メゾ・レベル：「宗派・教団・教会」という「集団」のレベル
3. ミクロ・レベル：「人びとの宗教意識・宗教行動」という「個人」のレベル

今回の発表では、「ミクロ・レベル」に焦点を合わせる。その典型的な研究事例として、例えば、E. Davidov et al. eds. (2018). *Cross-Cultural Analysis: Methods and Applications*. Routledge に収録された2つの論文、B. Meuleman and J. Billiet による、「宗教的関与の研究」と、P. Siegers による「宗教的オリエンテーションの研究」があげられる。

前者は「ヨーロッパ社会調査 (ESS)」のデータを用いて、「多『群・集団・国』確証的因子分析 (MGCFA)」と呼ばれる統計的技法によるデータ分析をとおして、ヨーロッパの国ぐににおける「宗教的関与のレベル」を測定した。

後者は、「宗教と道德の多元主義 (RAMP) 調査」のデータを用いて、「多『群・集団・国』潜在クラス分析 (MGLCA)」と呼ばれる統計的技法によるデータ分析をとおして、ヨーロッパの国ぐににおける「宗教的オリエンテーションの諸類型」を抽出した。

これらの研究事例において示されるように、現代の宗教社会学の中心的なテーマ——「宗教的関与」や「宗教的オリエンテーション」——についての研究が、このような最先端の統計的技法の応用研究として出現するという事例は、日本においては、きわめてめずらしいことといわなければならないであろう。ここに、欧米宗教社会学の一つの特徴を見ることができるのである。

確かに、このような統計的技法の応用研究は、欧米宗教社会学における実証的研究の「方法論的な質の向上」を飛躍的に促進してきた。しかし、それと同時に、そのような統計的技法の「応用研究」の残された課題というべきものも浮き彫りとなってきた。それは、先端的な統計的技法に見合う、事前の理論的考察が、必ずしも十分なものとなっていないという問題である。

では、このような問題は、どのように解決することができるであろうか。ここでは、上述の研究事例に即して、その具体的な方略を展開していきたい。

まず、前者の「宗教的関与の研究」の事前の理論的考察の問題は、それを「一次元的なもの」とおして捉えたというところにある。それは、「多次元的なもの」として概念化、操作化、理論化することで、「宗教個人化理論」の内容が、より新しく、より豊かなものになると考える。

つぎに、後者の「宗教的オリエンテーション」の研究については、そこで提示された5つのタイプの「残余カテゴリー」を探る方向が提案される。それは、一方で西欧社会における宗教概念の再考の「再考」を試みるとともに、他方で「宗教個人化理論」の内容を表現するさまざまな「構成概念」に対応する「質問諸項目」を考案するということが出発点となる。

<文献>

真鍋一史 (2025). 〈研究ノート〉「B. Meuleman と J. Billiet の『宗教的関与の研究』の批判的検討」『関西学院大学社会学部紀要』145 号.

真鍋一史 (2026). 〈研究ノート〉「Pascal Siegers の『ヨーロッパの国ぐににおける宗教的オリエンテーションの潜在クラス分析』の方法論的検討」『関西学院大学社会学部紀要』146 号.

神学教育のジェンダー化に向けて —ナミビアのルーテル合同神学校 (ULTS) を事例に—

渡邊麻友 (京都大学大学院)

アフリカの神学教育におけるジェンダー主流化の必要性は、1989 年に発足した The Circle of Concerned African Women Theologians (通称：サークル) 等の活動を通して共有されてきた。Phiri(2009)は、神学カリキュラムのジェンダー化には、(a)神学の全領域へのジェンダー視点の導入、(b)選択科目としての提供、(c)大学院レベルでの専門プログラムの確立という三段階で行われると論じた [Phiri 2009]。アフリカにおける同分野の既存研究は、サークルの活動を起点とした理論的枠組みの形成に寄与してきたが [kaunda 2012 ほか]、特定の神学校における具体的なカリキュラムや学生の反応といったミクロな実態にかんする研究は依然として限定的である。

本研究が対象とするナミビアの神学校 ULTS は、宣教経路の異なる二つのルーテル教会 (ELCIN と ELCRN) の神学校が 1963 年に合併して設立された。創設 50 周年 (2013 年) の論考で ELCIN の女性神学者 Nangolo は、「アフリカの女性神学者の著作を教材として取り入れ、女性学を必修科目または教科として位置付けるなどカリキュラム全体をジェンダー化することが重要である」と指摘した [Nangolo 2013]。またその背景として、ULTS では上述したサークルの活動やナミビア女性神学者のフォーラムについて言及されることがないほか、図書館にはフェミニスト神学にかんする文献はごくわずかであり、神学生はジェンダー問題を扱った文献に触れる機会がないことなどを挙げている [Nangolo 2013]。それから 10 年以上経った現在の ELCIN では、女性牧師がおおよそ 4 割を占め、初の女性監督 (Bishop) が就任するなど聖職における女性の地位や彼女たちを取り巻く環境は変化の最中にある。しかし、その牧師養成機関である ULTS における神学教育の現状は明らかにされていない。そこで本発表では、Phiri が提示した「ジェンダー化」の基準を分析枠組みとして用いながら、ULTS における神学教育の実践を検討する。具体的には、2025 年 10 月および 2026 年 1 月に実施した現地調査における講師 2 名および神学生男女計 8 名への半構造化インタビュー、カリキュラムや使用教材の分析。本研究を通して、聖職における女性登用が進む教会の牧師養成機関で行われている神学教育の現状と課題を提示することを目指す。

Kaunda, C. J. (2012) Towards an African Theological Education for Gender Justice and Peace, *Journal of Gender and Religion in Africa*, 18 (1) .

Nangolo, N. (2013) “Lutheran Theological Education from the Perspective of One of the First Namibian Female Theologians” *The Story of the Paulinum Seminary in Namibia*. Paul, J. Ed, Windhoek: Namibia Publishing House.

Phiri, I. A. (2009) Major Challenges for African Women Theologians in Theological Education (1989–2008), *International Review of Mission* 98(1):105–119.

信仰を「継承しない」選択 —隔離型教団における非信仰継承者を対象とした信仰から脱会に至る過程につ いての考察—

正田文希（國學院大學大学院）

2022年7月8日に発生した安倍晋三元首相襲撃事件を契機に「宗教2世問題」が社会問題として浮上した。本研究では、「宗教2世問題」を宗教学における「信仰継承」の文脈から考察する。従来の新宗教研究における2代目以降の信者を対象とした信仰継承論は、「2代目信者の信仰が中身を欠き、形骸化していく危険性を常に持っている」（渡辺 1990：208）という問題意識に基づくものであり、「いかに信仰継承を成功させ、教勢を維持するか」という教団主体の立場から、「信仰継承者」が信仰を獲得した要因や背景を考察したものがほとんどであった。そこで本研究では、親世代から生得的に信仰を継承した「子世代」を研究の主体とし、信仰継承に対応する語として、信仰を「継承しない」選択をした2代目以降の信者を「非信仰継承者」と定義した。本研究では、1970年以降に教勢を拡大させた教団を「隔離型」、「個人参加型」、「中間型」の3パターンに分類した島菌進の類型（島菌 1992：228）における「隔離型」に相当する教団の非信仰継承者を対象とする。

非信仰継承者はどのような過程を経て脱会に至るのか、といった問題意識から、機縁法により選定した隔離型教団の2世離脱者6名を対象とした半構造化インタビューによるライフヒストリーの聞き取り調査を実施した。逐語化したインタビューデータを匿名化の処理を施した後に切片化、インフォーマントの語りの特徴を質的帰納的に分析した。

その結果、明確に信仰を獲得したと自覚している2世と、信仰したことはないとする2世がいることが明らかになったため、前者を「信仰形成型」、後者を「信仰懐疑型」と分類した。信仰形成型は、【第1フェーズ：順応期】、【第2フェーズ：信仰形成期】、【第3フェーズ：停滞期】、【第4フェーズ：終末期】といった段階を経る。一方、信仰懐疑型は、【第1フェーズ：順応期】、【第2フェーズ：信仰懐疑期】、【第3フェーズ：終末期】といった段階を経る。さらに、「脱会」を「一度は教団の教理を受け入れた人が、教団の教理を認知的に拒否し（認知的離脱）、組織的活動への参加を辞めること（組織的離脱）」と定義した（猪瀬 2002：21-22）猪瀬優理の研究を参照し、本研究では「内面的に教団への信仰が崩壊、あるいは信仰を放棄したこと」を認知的離脱と定義した。なお、停滞期と終末期の間に生じる認知的離脱に至るまでの過程で、教団や親への不信感や違和感である「潜在的違和感」を抱く必要があることも判明した。また、認知的離脱の際に、自己のアイデンティティが崩壊する感覚を経験した2世と、既に抱いていた教団への不信感や違和感が確信に変わる感覚を経験した2世が存在することが明らかになった。前者を「認知的離脱・崩壊型」、後者を「認知的離脱・確信型」として分類した。

さらに、信仰から離脱に至る要因について、教団内部および外部、家族という3つの準拠集団における人間関係に着目して調査・分析を行った。その結果、教団内部・外部の人間関係及び親子関係は、教団から離脱せずに留まる要因である一方、潜在的違和感を募らせる要因としても重要であったが、フェーズの移行や認知的離脱においては、あくまで副次的な要因であった。

〈参考文献〉

- 渡辺雅子「入信の動機と過程」井上順孝他編『新宗教辞典』弘文堂、1990年、202-210頁。
島菌進『現代救済宗教論』青弓社、1992年。
猪瀬優理「脱会プロセスとその後—ものみの塔聖書冊子協会の脱会者を事例に—」『宗教と社会』8、19-37、2002年。

「宗教 2 世」問題におけるナラティブ思考 —認知宗教学の視点—

井上順孝（國學院大學）

2020 年代には「宗教 2 世」の表現が、研究者の間にも多く用いられるようになった。これには山上徹也被告による 2022 年 7 月の安倍晋三元首相の銃撃事件を契機に、通称・統一教会の活動のあり方が、再び大きな社会問題となったことも関わる。

この議論では親の信仰の継承者としての「2 世」ではなく、メディア等で批判されることの多い教団の信者を親に持つ子どもを「2 世」と捉える視点が顕著である。信仰が親から子へと伝えられるのは普遍的な現象である。世界的に広がった宗教では、例外なく親から子への信仰継承が大きな比重を占めてきた。「宗教 2 世」という視点からの議論が生じた背景には、親から伝えられる信仰の内容と伝え方についての批判が社会的に高まったことがある。それゆえその宗教に関わったことで生じた負の面に、多くの言及がなされる傾向が強い。

社会問題化した宗教活動においては、研究者の分析視点に感情の要素が強く関わってくることが避けがたい。この点を心理学や認知科学などで議論されているナラティブ思考と分析的思考の対比を参照しながら、宗教研究における対象への批判の「閾値」に関わる問題について考察する。

心理学者ブルーナー（Jerome S. Bruner）は、1980 年代に分析的思考に対するナラティブ思考の重要性を指摘した。分析的思考は論理的に考えた筋道だった思考で、ナラティブ思考は偶発的なエピソードから構成された一連の物語に基づいた意味づけを行なう思考である。また脳神経科学者の虫明元は『学ぶ脳』（2018 年）の中で、分析的思考とナラティブ思考の対立は、執行系ネットワークと基本系ネットワーク（デフォルトモードネットワーク）の働きの違いの一部を反映している可能性を指摘した。

宗教家の語りはナラティブ思考に多く拠っている。布教の場あるいは勧誘の場における語りではそれが顕著である。ナラティブ（語り、ストーリー）が持つ感情に訴える力ゆえに、人びとを惹きつけたり、説得したりするときの効果が高まると考えられる。

研究者の場合も、分析的思考を中心にしているつもりで、ナラティブ思考に大きく左右されている場合が少なくない。宗教 2 世さらにはカルト 2 世についての議論になると、それが目立つ傾向が見られる。さほど社会的な評価を気にしなくてもいい歴史的研究であれば、分析的思考を中心に議論を組み立てることの困難さは少ない。事実に基づき、主観的な判断という偏りを避け、それぞれの学問分野に継承されている研究方法を踏まえて分析していく。

けれども、現代宗教を対象にする場合、研究者が無意識に抱く各種の認知バイアス、対象についての知見の偏りなども関係して、分析的思考に加えてナラティブ思考の占める割合が高くなりがちである。「宗教 2 世」問題も、多くの社会的批判が意識されるので、分析に際してナラティブ思考が強まる。こうしたこと自体は宗教研究全般において避けがたいと言えるが、現代宗教の研究においては、学問的記述としての閾値を超えないようにという意識の必要性はより高まる。

研究対象への批判的視点が内在している場合、どこからが批判すべき閾値になるかの判断は研究者ごと、対象ごと、状況ごとに揺れ動き、一定の明確な基準を設けるのは難しい。拙著『認知宗教から見る現代宗教』（2025 年）においては、カルト問題かどうかの閾値に関して、「多次元ベクトル」という視点を提起した。研究者の対象に対する態度の議論においても、この多次元ベクトルの発想が一定の有効性を持つと考える。

従来は人が自ら考えて下してきたような判断まで、AI にアウトソーシングすることは「認知的オフロード」と呼ばれる。こうした状況が進行すると予想されるなら、現代宗教の諸問題を研究するときの判断が、何に基づいているかを確認していく作業は重要性を増していることを述べる。

リバース・ミッション、ブラジル系ペンテコステ派教会が日本を救う？

—社会関係資本と宗教コミュニティからの考察— 山田政信（天理大学）

本報告は、発表者が2025年度に筑波大学へ提出した博士学位請求論文のダイジェストである。1990年代以降、日本の労働市場を支えてきたブラジル系移民は、各地に「ブラジル系ペンテコステ派教会」を形成してきた。この現象は、かつて宗主国から植民地へ宗教が伝達された歴史が反転し、グローバル・サウスから北半球へ宗教が再移入される「リバース・ミッション（Reverse Mission）」の顕著な事例である。本研究は、この動態を「宗教コミュニティの形成」の観点から、社会関係資本（Social Capital）を分析枠組みとして解明することを目的とする。

本研究では、宗教的实践を媒介に作動する「結束型社会関係資本（内的な連帯）」と「橋渡し型社会関係資本（外部・異文化との接続）」に着目し、宗教コミュニティを以下の三類型に分類した。

1. **萌芽的近代型**：結束型資本が極めて強いが、外部との橋渡しが限定的な閉鎖的コミュニティ。
2. **近代型**：結束型と橋渡し型が均衡し、ホスト社会や他民族との共生を目指すコミュニティ。
3. **ポスト近代型**：流動的なネットワークを特徴とし、豊富な橋渡し型資本によって境界を越えて展開するコミュニティ。

ブラジルの宗教風土は、植民地期以来のカトリック、アフロ・ブラジリアン宗教、先住民信仰の混雑により多元性を培ってきた。20世紀後半、ペンテコステ派が台頭する過程で、宗教は地域社会の「結束」を固めるだけでなく、メディアや政治への進出を通じて「制度的な橋渡し」を構築し、公共空間への再浸透を果たした。この国内における宗教変容と、移民の移動のダイナミズムが結合することで、国境を越えたリバース・ミッションが可能となったのである。

本研究では、質的事例研究を通じて、日本における四つの展開モデルを析出した。

1. **ユニバーサル教会（輸入型・萌芽的近代型）** ブラジル本部主導の「宗教帝国」的展開。強力な組織力と「繁栄の神学」により巨大化したが、日本においては独自の教説（悪魔祓い等）が障壁となり、ホスト社会との橋渡しを欠く閉鎖的な運営に留まっている。
2. **ブラジル福音ホーリネス教団（帰還宣教型・萌芽的近代型）** 日本発祥の教団がブラジルで日系化し、再移植された事例。「ニホンジン・アイデンティティ」を結束の源泉とするが、その文化的同質性ゆえに「ゲッター化」の傾向を伴い、他会派との連携には至っていない。
3. **ベテル福音教会（提携型・近代型）** 日系三世と日本人の指導者による協働モデル。日系ホーリネスの伝統を背景としつつも、教派の境界を越えてペルー人等も受け入れる多民族・多文化的な「共感的世界」を形成している。
4. **ミッション・アポイオ教会（現地生成型・ポスト近代型）** デカセギ労働者が自生的に創設した草の根運動。移民の不安定な生活に即した「流動性」を資本とし、超教派イベントや日本人信者の受け入れを通じて広域的なネットワークを構築している。周縁的な移民が「他者を救済する主体」へと変容する場として機能している。

本研究により、リバース・ミッションは単なる宗教の逆流ではなく、移民が宗教的「想像力」を駆使し、社会関係資本を再編することで新たな社会的連帯を構築する営みであることが明らかとなった。巨大組織が制度的限界を抱える一方で、民衆層の諸教会は流動的にホスト社会との接点を創出している。

今後の課題として、定着二世・三世への信仰継承の実態、およびジェンダー規範がコミュニティ形成に与える影響の解明が挙げられる。本研究の成果は、現代社会における多文化共生のあり方を考える上でも重要な示唆を与えるものである。

「インクルーシブ・モスク」の政治的利用 ードイツのイブン・ルシュド・ゲーテ・モスクを中心にー

和田知之（東京大学大学院）

西欧諸国においてジェンダー平等や LGBTQ+運動が主流化し欧州のアイデンティティと結びつけられる中で、そうした規範的価値観を受容し得ない異質な他者としてムスリム・マイノリティを排撃するホモ／フェモナショナリズムが指摘されている。2010 年代以降に西欧に出現した「インクルーシブ・モスク」は、性的少数者をはじめ多様な属性のムスリムを包摂することを目的としたイスラーム実践団体を指す。既存の先行研究において、「インクルーシブ・モスク」はホモ／フェモナショナリズムに潜む二項対立構図（性的少数者であることとイスラームの信仰を抱きムスリムであることは両立しないとみなす）を脱構築しうる対抗言説として位置づけられてきた。

本報告では、ドイツ・ベルリンに立地するイブン・ルシュド・ゲーテ・モスク Ibn Rushd-Goethe Moschee（以下 IRGM）を事例として、「インクルーシブ・モスク」が時として多数派社会に取り込まれ、かえってホモ／フェモナショナリズムの再生産に加担してしまうリスクを孕んでいる点を指摘する。分析の際には、当団体の配布資料、現地ドイツの新聞記事、IRGM 設立者のセイラン・アテシュの自伝、そして 2025 年 4 月から 8 月にかけて報告者が実施した参与観察のデータを用いた。

IRGM は 2017 年にトルコ出身の女性弁護士で人権活動家のセイラン・アテシュによって設立された団体であり、「ドイツ国内における唯一のリベラルなモスク」を自認する。アテシュはドイツ国内において、女性器割礼、ムスリム移民コミュニティにおける女性の強制結婚や「並行社会」の形成を問題視する「イスラーム批判」の論者として 2000 年代から名を知られている。彼女自身は政治的立場としては左派リベラルながら、保守の新聞やメディアにも出演し、イスラーム主義者に「誤った寛容」を示しドイツの自由民主的な価値秩序を危険にさらした左派の怠慢を批判してきた。

報告者が滞在していた 2025 年 7 月には、イスラーム主義の脅威からドイツの社会秩序を擁護することを目的とした「政治的イスラーム研究会 Arbeitskreis Politischer Islam (AK Polis)」のワークショップが IRGM にて開催され、連邦内務省の代表も出席した。「過激派」対策や国内におけるイスラームの管理政策の文脈の中で、ドイツ連邦政府やベルリン都市州政府が IRGM を模範的なムスリム・マイノリティ団体として取り込みを図っている様子が見えてくる。

他方で IRGM 側も、「過激派」のみならず主流のモスク団体に対する対決姿勢を鮮明にすることで、ドイツ社会に親和的なムスリムとして自己を提示する戦略をとっている。一般に「インクルーシブ・モスク」が対峙する 2 つの論点、すなわちムスリム内における性差別の問題と多数派社会側がムスリムに対して向けるポスト植民地主義的なジェンダー・オリエンタリズムやレイシズムの問題のうち、IRGM では前者の論点のみを前面に出すワンイシュー化の傾向がみられ、多数派社会に対する異議申し立ては抑制的となっている。

その結果として懸念されるのが、従来はムスリム／非ムスリムの線引きであったのが、ムスリムやイスラームの内部に他者の境界線を引く形でホモ／フェモナショナリズムが温存・再生産される局面である。言い換えるならばそれは、ドイツ社会に統合しうる「良いイスラーム／ムスリム」と統合しえない「悪いイスラーム／ムスリム」の線引きといえよう。

本研究の成果の一部は JSPS 科研費 23KJ0798 の助成によるものである。

祖先霊とともに生きる人々 ーインドネシア共和国マカッサル市ラエラエ島を事例にー

浦野里彩（慶應義塾大学大学院）

インドネシアにおいて、祖霊崇拝や祖先信仰などの事例は珍しくなく、殊にその憑依儀礼や除霊儀礼が分析対象となってきた (e. g. 荒木 2022)。しかし、「儀礼的」に見える行為に対して、その事象を単体として取り上げ、あるいは非日常として、「儀礼」として見ることは大きな疑問が生じる。なぜなら、我々には「儀礼的」に見えることも、当の現実を生活している人々にとっては文字通り現実なのであり、ライフサイクルや生業活動に伴う日常の実践であるからだ (e. g. 浜本 2001)。本研究においても、「祖霊とともに生きる」ことに対して、確かに「儀礼」に見えるような憑依の現象も扱う。しかしそれらは、彼らにとっては日常に埋め込まれた日常を構成する実践である。昨今は、グローバル化によって儀礼の自明性が奪われることで儀礼自体が衰退することは想像に容易い。実際に、本研究においても、対象の家族たちによれば、昔は特別な力を持った人間がカラエンと呼ばれ崇拝され権力を持っていたのに対し、現在では人々が特別な力そのものを信じなくなり、カラエンという言葉自体の意味さえ変化し、ただ富と名声と権力を持った人が自称する言葉になってしまったと言う。しかし、彼らが依然としてその信仰を続けるのは、「儀礼」単体ではなく、日常生活の実践の一部としてさまざまな関係性の中で憑依現象や儀礼が絡まり合っているからこそ存続しているとも言えるのではないか。

本調査地のマカッサルは、インドネシアの中でも祖先信仰も根強く残っていることで知られているが、先行研究においては主にその「儀礼」的な側面への焦点化がなされ、日常実践としてのそれは明らかにされてこなかった。(e. g. 佐久間 1981)

本研究は、計6回、約5ヶ月間以上におよぶ、祖先霊を憑依させることの出来る特別な能力者カラエンを有する家族約50名の家ででの住み込みのフィールドワークから、日常実践としての祖先霊との関わり方を明らかにする。

調査地では、先行研究で「神話」的に解釈されていた、「祖先霊の化身としての白いワニ」の目撃は日常的に存在する上、「ワニ」が人間に憑依する現象も頻繁に見られ、それに対する家族の行為の変化がある。また、祖先霊を憑依する「儀礼」は、実は人間が祖先霊を降ろすというよりかはむしろ、祖先霊が人間に対して要請したことで開催されることもあり、それには島内の生々しい人間関係という日常の些細な出来事が背景にあることが多い。さらに、巨木の倒壊という自動詞的な自然現象について、その倒壊で犠牲者が出なかったことの理由の裏には、「島を守る祖先霊」が、人間が日常的に敬意を持って墓参り等を行い大切にしていたことからそのお返しとして、よりカーストの低い「巨木に棲みつく一般的な霊」に対して、犠牲者を出さないようにと命令があったのだと認識されている。加えて、マカッサル族は結婚すると名前を変え、祖先の名前を名乗るとの慣例があるが、もしその祖先が嫌がると授けられた人間は病気になり、名付けの変更を余儀なくされる。

日常実践としての様々な事例から、人間の認識としての祖先霊の概念が、祖先霊が主体となって人間に働きかけたり人間の生活を変容させたりするようになり、もはや「見えない存在」を信じる「祖先霊信仰」とは言い切れない主体性がそこにある。だからこそ、彼らは「祖先霊とともに生きる」と言えるのである。

荒木亮, 2022, 『現代インドネシアのイスラーム復興 : 都市と村落における宗教文化の混成性』弘文堂.

佐久間徹, 1981, 「マカッサル族の地下(水)界についての伝承と観念」『インドネシア研究論業』123-131.

浜本満, 2001, 『秩序の方法 : ケニア海岸地方の日常生活における儀礼的实践と語り』弘文堂.

【テーマセッション要旨】A 錬成化する修養

—総力戦体制期の身体実践と宗教—

代表：大澤絢子（東北大学）

◆構成

趣旨説明：大澤絢子（東北大学）

発表①：大澤絢子（東北大学）

「修養団の禊祓と産業戦士たち」

発表②：西田彰一（国際日本文化研究センター）

「〈やまとばたらき〉と大政翼賛会錬成局」

発表③：栗田英彦（佛教大学）

「『将来の宗教』としての国民錬成——禊行の政治・教育的含意」

発表④：輝元泰文（東京大学大学院）

「坐禅の修養から錬成へ——総力戦体制期における禅の再構成」

コメント：植村和秀（京都産業大学）*非会員

総合討論

◆趣旨説明

本パネルの目的は、日本の総力戦体制期（1937 年前後～1945 年）の身体修養の宗教的側面を検討し、修養から錬成への移行の実態を捉えることにある。総力戦体制の進行に伴い、修養は宗教的行為と教化育成の境界を横断しながら再構成されるが、本パネルでは総力戦体制下の身体実践の事例から、宗教組織に限定されない精神教化の展開を検討する。

国家のあらゆる資源が動員された総力戦体制下で修養は、自律的な個人の人格向上の性質を維持しつつ、国家のための規律としての性格を帯びていく。この過程で修養は錬成とほぼ同義のものとして扱われていくが、その際に盛んに導入されたのが、体操や坐禅、禊などの身体実践だった。

明治以来日本社会に浸透した修養では、努力や勤勉に加え多様な身体実践も重視されてきた。そこでは既成宗教やその周辺にあった静坐、坐禅、体操、禊も導入されている。これらは総力戦体制期に人格涵養や自己鍛錬を目的としつつ、国家に貢献する心身の統制に接続されていく。総力戦体制下の教化育成に関しては思想面が主に注目されてきたが、本パネルは身体性も伴いながら目指された精神教化の内実を、宗教を切り口に考察したい。

大澤報告では、蓮沼門三が 1906 年に創設した修養団を取り上げる。流汗鍛錬、同胞相愛、献身報国を掲げた修養団は、総力戦体制期に総努力、総親和を強調し、既成宗教の教義にとられない精神指導に力を入れた。修養団の全体修養運動は、銃後の生産拡充として産業戦士の心身錬成の役割を担い、様々な企業に浸透した。修養団は禊祓の普及に力を入れ、修養団の影響下で模範工場も設置されている。修養団は天皇制国家を心身から支えた教化団体とも評されるが、本報告では修養団の禊祓から企業や国家に取り込まれた修養の意義を検討する。

西田報告で焦点となる〈やまとばたらき〉（皇国運動／日本体操）とは、寛克彦が体操と神道の身体的実践を独自に組み合わせ、精神修養を目的に実践と普及に努めた体操である。この体操は寛に師事した貞明皇后の周辺や少年団（現在のボーイスカウト日本連盟）や一部の神社、教え子の加藤完治の影響下にあった満洲国の入植地や満蒙開拓青少年義勇軍の訓練所で行われた。本報告では寛の教え子の一人である石黒英彦が局長を務めた大政翼賛会錬成局が取り仕切った精神教育において、川面凡児の禊の行法と並んで、〈やまとばたらき〉が禊祓行事・神拝作法の一環として取り上げられたことに注目して論じる。

栗田報告では、川面凡児が創始し、1941 年に大政翼賛会で国民錬成として採用された禊行を取り上げる。神道行法とされる禊だが、川面は神道プロパーではなく、明治 20 年代は

『新仏教』の前身雑誌『仏教』等の記者であり、1906 年設立の稜威会も諸宗教を「総合統一」した「全神教」を説くものだった。つまり川面の思想と実践は、催眠術・心霊研究の流行と絡み合った明治中後期における「将来の宗教」の構想（諸宗教の改革運動や修養・民間精神療法の勃興）の一部であった。本報告では、その禊行がいかに今泉定助ら神道関係者に継承され、どのような政治家や官吏と繋がり、いかなる政治的・教育的含意を持った国民錬成に至ったのかを具体的に探る。

輝元報告では、明治後期から昭和初期にかけて修養運動や坐禅会の流行とともに大衆に広まった坐禅が、総力戦体制期に禊や静坐とともに錬成の身体実践のなかに位置づけられ、各種の学校や道場、講習所などで実践された点に着目する。本報告では、坐禅の普及に努めた曹洞宗の僧侶・澤木興道が総力戦体制期に禅の修養と錬成をどのように説いていたのかを検討し、また、彼に禅を学んだ師範学校教授・教学錬成所錬成官の草場弘が錬成の実践として坐禅を取り入れつつ、禅と錬成をいかに論じたのかを明らかにする。これらの検討を通じ、総力戦体制期に禅がいかなる形で再構成されたかを考察する。

【テーマセッション要旨】 B

在日ムスリムの墓地・埋葬と日本社会

代表：岩倉 洸（龍谷大学）

◆構成

司会・趣旨説明：岩倉 洸（龍谷大学）

報告1 岩倉 洸（龍谷大学）

「在日ムスリム墓地・埋葬に対する日本社会の反応—インターネットのコメントフレーム分析から—」

報告2 上原健太郎（松本大学） 非会員

「在日ムスリムによる墓地設立・所有に関する現状と展望—調査票調査による分析をもとに—」

報告3 塩見浩之（大阪市役所） 非会員

「在日ムスリム墓地を巡る主体としての行政の関わり—墓地行政と多文化共生の在り方に注目して—」

報告4 桂悠介（立命館大学）

「土葬墓地問題の公共性—帰属の政治の観点から—」

【コメンテーター】

岡井宏文（京都産業大学）

高尾賢一郎（愛知学院大学）

総合討論

◆趣旨説明

本企画は、近年メディア報道や SNS で議論が交わされつつある日本に定着するイスラーム教徒（在日ムスリム）の墓地・埋葬と日本社会の関係を対象とする。具体的には、日本社会の墓地・埋葬に関する反応、在日ムスリムの墓地・埋葬に関する傾向、関係する諸アクターの動向、公共性やナショナリズムの観点から見た現状と解決策を明らかにするものである。

2024 年末、日本に居住するムスリムは、418413 人（外国人ムスリム 363413 人、日本人ムスリム 55000 人）を超え、さらに増加したムスリムは三大都市圏から地方へと分散しつつある。このような状況下で、在日ムスリムは自らの生存基盤である礼拝、教育、飲食などを確保しようとしてきたが、そのことは日本社会との緊張や摩擦を産みつつある。墓地・埋葬問題はその筆頭例とも言え、大分県・宮城県ではムスリム墓地の開設そのものが選挙の争点となり、埼玉県では埋葬の許可や費用に関わるトラブルが報じられた。これらの摩擦は、テレビ、新聞・雑誌、インターネット等により地域社会を超えて日本全国に広まっている。参議院厚生労働委員会での土葬に関する質疑応答、地方の自民党市議団による陳情、国会議員による全国的な埋葬のガイドライン制定の提案など国政レベルでも議論が交わされている。

このような状況下で、個別のムスリム墓地の状況の解明、埋葬や墓地に関する法律の問題を指摘する試みがなされてきた。しかし、日本社会との関係がどのように構築されているかという点については、地域社会の一部アクター（霊園）を除いて十分に検討されてこなかった。また、ムスリム自身が墓地や埋葬にどのような志向を有しているのかについては、ウラマーやクルアーンの記述の引用から限定的にしか検討されてこなかった。そのことを踏まえ、本企画は日本社会との関係、在日ムスリムの墓地・埋葬観という点に着目し、様々な論点から以下のように論じていくものである。

趣旨説明では、岩倉が現在の在日ムスリムの墓地・埋葬の状況、墓地・埋葬を巡る日本社会との関係について説明をしていく。

報告1（岩倉）は、動画サイトや配信ニュース記事に対するコメントを対象に、フレーム分析の手法を用いて整理することで、日本社会全体の在日ムスリム墓地・埋葬に対する言説状況の一端を明らかにする。

報告2（上原）は、在日ムスリムに対して実施した調査票調査の結果から、記述統計を中心に、彼らの墓地購入・所有をめぐる計画、費用の準備、希望条件などの現状と展望を発表する。

報告3（塩見）は、これまでの在日ムスリム墓地を巡る行政の関わりから、許認可事務を担う行政機関としての立場、公共の福祉増進を図る主体としての立場の二面に注目し、その実態と今後の在り方を考察する。

報告4（桂）は、土葬墓地問題を局所的・私的な問題ではなく、科学・制度・象徴の次元が交錯する公共的・多層的課題として捉え、日本社会における帰属の政治の観点から検討する。

本企画の論点は、イスラームが宗教教義上の普遍性を有する一方で、実際には民族・居住地域・年齢などによって固有性も有するものであり、墓地・埋葬もその例外ではないことを考慮しなければならない。つまり、日本のムスリムという固有性、世界のムスリムという普遍性の2点からの考察が必須である。そのため、日本社会の事例から岡井宏文氏に、東アジア諸国及びムスリム・マジョリティ社会の事例から高尾賢一郎氏にコメントをいただき、フロアも交えて意見交換を行っていく。

相愛大学南港キャンパスへのアクセス



大阪駅からのアクセス

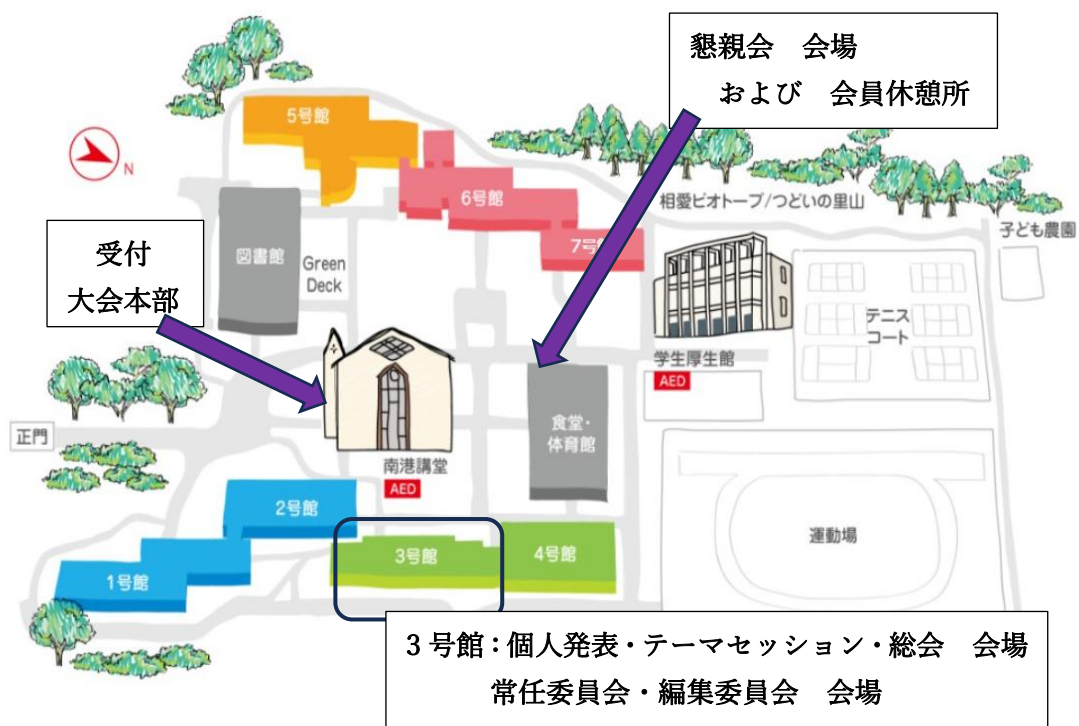
- ・大阪駅→(JR 大阪環状線内回り)→弁天町→(大阪メトロ中央線)→コスモスクエア
→(大阪メトロ・ニュートラム)→ポートタウン東 【約40分、470円】
- ・大阪駅→(徒歩)→西梅田→(大阪メトロ・四つ橋線)→住之江公園→
大阪メトロ・ニュートラム)→ポートタウン東 【約45分、340円】
- ・大阪駅→(徒歩)→梅田→(大阪メトロ御堂筋線)→大国町→(大阪メトロ四つ橋線)
→住之江公園→(大阪メトロ・ニュートラム)→ポートタウン東 【約50分、340円】

相愛大学南港キャンパスはポートタウン東駅下車、徒歩3分です。

相愛大学南港キャンパス周辺地図



相愛大学キャンパスマップ



会場案内

