

アジア民族造形学会誌

JOURNAL OF The ASIA ETHNO-FORMS ASSOCIATION

第22号

目 次

巻頭言	1
-----------	---

アジア民族造形学会 会長 石川 幸一

【論文】

ハワージャ・サラールはいかにLGBTQA+言説を翻訳するのか — パキスタンにおける第三の性共同体の交渉と実践 —	3
--	---

国国立アイヌ民族博物館 研究員 劉高力

良寛の「慈愛の心」に基づく音声・色彩波動の量子共鳴が導く ミトコンドリア・脳神経活性化と防衛パターンの解除 ～超高周波「慈愛の響き」・波動エネルギーの非熱的效果 および環境容積の生理・心理的影響～	18
---	----

日声楽家、心身健康科学修士、音声心身健康研究家 松木貴子

明治期の東京における武道文化の伝承について ～浅山一伝流・兼相流を切り口に～	28
---	----

南京大学歴史学院博士課程 青山 英明

親鸞と聖徳太子信仰における善について	37
--------------------------	----

広島経済大学教授 渡辺郁夫

【研究ノート】

文化資源はいかに産業的造形へ変換されるか — 広井王子にみる複合型人材育成の再現性 —	45
--	----

南京大学歴史学院博士課程 青山 英明

アジア民族造形学会

Asia Ethno-Forms Association

2026

巻頭言

アジア民族造形学会 会長

石川 幸一

アジア民族造形学会の創設者である金子量重元会長は旺盛な執筆活動を行っていた。主要な著作をあげると『民族造形学序説 東南アジア篇』、『アジアの民族造形「住まい」と「祈り」の美』、『アジアの民族造形「学び」と「遊び」と「芸能」の美』などがあり、編著を含めると15以上となる。また、金子会長は国際的な舞台を含め大活躍をされていた。国連教育科学文化機構「無形文化財に関する国際協議」日本代表、外務省「東アジア伝統文化保存振興国際会議」準備諮問委員長、国連工業開発機関「ベトナム民族造形（伝統産業）調査団」団長などである。韓国の民族造形の保存と研究にも貢献され韓国の文化勲章を授与されている。こうした執筆活動と民族造形に関する国際交流での活躍からNHKの日曜美術館でアジアの民族造形が取り上げられている。

これは約30年前の話である。極めて残念なのはアジア民族造形に関する金子量重元会長の優れた著作が全て絶版になっていることである。日本の民芸運動の創始者である柳宗悦は、岩波文庫や講談社学術文庫、ちくま学芸文庫などで20を超える主要著作が読める。また、民芸運動の先駆者であり柳に影響を与えたウィリアム・モリスは、全7巻の選集をはじめ20種を超える著作が日本で刊行されている。柳とウィリアム・モリスについての研究書を含め著作や研究論文は数多いが金子量重元会長についての著作は見当たらない。

アジア民族造形と銘打つ出版物もその後刊行されていないようだ。金子量重元会長は、日本での民芸研究をアジア全体に拡大したと評価できる。地域だけでなく対象についても拡張した極めて充実した豊饒な研究成果である。アジアの民族造形をベースにアジアの文化や伝統、文化交流などを研究するための土台を構築した極めて貴重な業績そして貢献であり決して忘れてはならない知的な成果である。

大事なのはアジア民族造形の研究が継続されていることだ。その舞台はアジア民族造形学会であり、アジア民族造形学会誌である。学会には若い研究者が加わり新しい視点で多様な研究を続けており、学会活動も大会だけでなく部会活動を活発化することを目指している。金子量重元会長のアジア民族造形コレクションは九州国立博物館に寄贈されているが、将来的にはロンドンのV&A博物館や日本民芸館のように首都圏でも展示が望まれる。また、アジア民族造形についての啓蒙的著作があるとよい。アジアの民族造形の愛好者は多いからである。会員諸氏の今後の研究と活躍に期待したい。

ハワージャ・サラールはいかに LGBTQA+ 言説を翻訳するのか — パキスタンにおける第三の性共同体の交渉と実践 —

Beyond “Transgender”: Translating LGBTQA+ Discourses among the Khawaja Sara in Pakistan

国立アイヌ民族博物館 研究員 劉 高力

Researcher and Curator at the National Ainu Museum LIU gaoli

要旨

本稿は、現代パキスタンにおけるハワージャ・サラール（Khawaja Sara）共同体とLGBTQA+運動との関係を民族誌的に検討するものである。近年、パキスタンでは性的少数者の権利をめぐる法整備や国際的な人権運動の拡大に伴い、ハワージャ・サラールはしばしば「トランスジェンダー」あるいは「LGBTQA+ コミュニティ」の一部として語られるようになった。しかし、ハワージャ・サラールの自己理解は、欧米を中心に形成されたLGBTQA+のカテゴリーと必ずしも一致していない。本稿は、2011年から2025年にかけて筆者がパキスタン各地で実施した参与観察をもとに、KS共同体がグローバルなLGBTQA+言説をどのように受容し、翻訳し、再解釈しているのかを分析する。特に、①ハワージャ・サラール共同体の自己理解、②LGBTQA+言説が共同体へ流入した経路、③その過程で生じた代表性、宗教、資源配分をめぐる交渉に注目する。

キーワード：ハワージャ・サラール、ヒジュラ、LGBTQA+、トランスジェンダー、パキスタン

Abstract

This paper ethnographically examines the relationship between the Khawaja Sara community and LGBTQA+discourses in contemporary Pakistan. In recent years, alongside the expansion of legal protections for sexual minorities and the growing influence of international human rights movements, Khawaja Sara have increasingly been described as “transgender” or as part of the broader LGBTQA+ community. However, Khawaja Sara self-understandings do not necessarily correspond to the LGBTQA+ categories—lesbian, gay, bisexual, and transgender—that were largely developed in Western contexts. Drawing on participant observation and interviews conducted by the author across Pakistan between 2011 and 2025, this article explores how the Khawaja Sara community has received, translated, and reworked global LGBTQA+ discourses. It focuses on three questions: (1) how Khawaja Sara understand themselves; (2) how LGBTQA+ discourses entered Khawaja Sara communities; and (3) how issues of representation, religion, and resource distribution have been negotiated in the process.

Keywords: Khawaja Sara, hijra, LGBTQA+, transgender, Pakistan

第1節 はじめに

南アジアにおいて、男性／女性という二分法に収まりきれない「第三の性」の人々は、長い歴史の中でさまざまな名称によって呼ばれてきた。インドにおいては「ヒジュラ」という名称が広く知られ、宗教儀礼、祝福、呪詛、物乞い、売春、共同生活といった実践を通じて、独自の社会的位置を築いてきた。独立後、現代パキスタンにおいても、同一集団は存在してきたが、2009年以降、国家制度の中で「ハワージャ・サラール」(KhawajaSara, 以下KS)という名称が用いられるようになった。また、国際人権運動の発展とともに、LGBTQA¹という性的少数者に包摂的概念は世界各地へ広がり、多くの国において性的少数者に関する政策や社会運動の基本的枠組みとなっている。国際連合をはじめとする国際機関、多国間援助機関、国際NGOは、LGBTQA+の権利保障を人権課題の一つとして位置づけ、各国政府に対して制度改革を求めてきた。

それらの活動を通じて、普通のパキスタン人は具体的な意味を知らなくても、ゲイとトランスジェンダーという単語はよく耳にする。ハワージャ・サラールのことをゲイやトランスジェンダーと呼ぶことも多い。このように、性身分が曖昧な人々を同じ種類であると考え、ハワージャ・サラールもゲイもトランスジェンダーも同じ意味であり同じ人を指すと考える人が少なくない。

2009年から2012年にかけて、パキスタン最高裁判所は性的少数者の権利保護を目的とした一連の判決を出した。KSが正式な呼称として採用された。また、2018年、パキスタンでは「トランスジェンダー保護権利法 Transgender Persons (Protection of Rights) Act」が成立した。この法律は、トランスジェンダー当事者による自己認識に基づく性別登録を認め、教育、雇用、医療、政治参加などにおける差別を禁止するものであり、国際社

会から高く評価された。しかし、法的承認はただちに社会的理解を意味しない。また、国家による命名は、当事者の自己理解をそのまま反映したものでもない。KSという名称は、歴史的にはムガル帝国期の宮廷やハーレムにおける宦官的役職に由来し、現代パキスタンでは、ヒジュラ、ゼンナナ、ナルバン、トランスジェンダー、第三の性といった複数の概念の交差点に置かれている。したがって、KSを単純に「パキスタンのトランスジェンダー」と翻訳することはできない。筆者は別稿において、パキスタンにおけるKSという名称が、宗教的象徴、歴史的語彙、法制度の交差点において制度化されてきた過程を検討した。そこでは、KSという名称が単なる呼称ではなく、国家による包摂と管理、また当事者による自己理解の再編を伴う制度的構成物であることを論じた(劉 2025)。

これに対し本稿は、命名と制度化の問題そのものではなく、制度化後のKS共同体が、LGBTQA+やトランスジェンダーというグローバルな言説とどのように接触し、それをいかに受容、利用、再解釈しているのかを民族誌的に検討する。

本稿が明らかにしたいのは、「KSはLGBTQA+なのか」という問いそのものではない。むしろ重要なのは、グローバルなLGBTQA+言説がパキスタン社会へ流入したとき、KS共同体がそれをどのように理解し、自らの文脈の中で利用してきたのかという点である。そのため本稿では、以下の三つの問いを設定する。

第一に、KS共同体は自らをどのような存在として理解しているのか。

第二に、LGBTQA+言説はいかなる経路を通じてKS共同体へ流入したのか。

第三に、その過程において、KS共同体とLGBTQA+活動家との間でいかなる交渉や摩擦が生じたのか。

本稿では、これらの問いを検討するために、Sally Engle Merry (2006)の翻訳・土着化

1 「Lesbian(レズビアン)」「Gay(ゲイ)」「Bisexual(バイセクシュアル)」「Transgender(トランスジェンダー)」「Questioning(クエスチョニング)」または「Queer(クイア)」「Asexual(アセクシュアル)」または「Ally(アライ)」の頭文字である。「+」は、これら以外にも多様な性のあり方が含まれることを意味する。

(vernacularization)の概念を参照する。Merryは、トランスナショナルな人権概念がローカルな社会に受容される過程を、「vernacularization (地方語化／土着化)」として論じている。Merryによれば、人権やジェンダー平等といった普遍的に見える概念は、そのまま地域社会に移植されるのではなく、NGO活動家、地域リーダー、弁護士、社会運動家などの「媒介者 (intermediaries)」によって、地域の制度、宗教的实践、家族関係、道徳観念に即して翻訳される。この媒介者は、国際的な人権言説とローカルな生活世界の双方を理解する存在であり、グローバルな概念を地域社会に伝えるだけでなく、地域社会における苦痛や不正義を国際的な人権言説へと翻訳する役割を担う。しかし同時に、彼ら／彼女らは双方から不信や操作の対象となりうる脆弱な立場にも置かれる (Merry 2006)。

この視点は、KS共同体とLGBTQA+言説の関係を考えるうえで重要である。すなわち、LGBTQA+という国際的な権利言説は、単純にKS共同体の自己理解を置き換えたのではなく、HIV/AIDS対策、NGO活動、国際援助、法制度改革などを通じて共同体に入り込んだものとして理解できる。ただし本稿では、この過程をLGBTQA+言説の一方的な浸透としてではなく、KS共同体が自らの宗教観、共同体秩序、生活実践に応じて選択的に利用し、受容、翻訳、交渉、抵抗、再構成していく過程として捉える。

調査方法としては、参与観察、ライフヒストリー・インタビューを中心に用いた。特にラホールでは、KSのグルであるAsheeとの関係を通じて、共同体内部での生活観察を継続的に行った。また、2015年代以降はNGO活動家、HIV/AIDS関連団体職員、人権活動家などへの聞き取りも行い、共同体とLGBTQA+運動との関係について調査を進めた。

第2節 KS 共同体の自己理解

(1) グル・チェラ制度 (Guru-Chela System) と擬制的親族関係

筆者がKSと初めて出合い、ラホールのグルであ

るAsheeとの関係を通じて共同体内部の生活世界へ入っていった経緯については、別稿で詳述した (劉 2025)。そのため本稿では、フィールドワークへの参入過程を繰り返すのではなく、KS共同体の自己理解を支える社会的基盤を確認することから議論を始めたい。

筆者にとって最も長期にわたるフィールドはラホールである。2015年以降、筆者は断続的にグルであるAsheeの家で生活を共にするようになった。特に2017年5月から2018年6月までは、1年以上にわたり、筆者が「母」と呼ぶAsheeと同じ家で暮らした。食事を共にし、冗談を言い合い、共同体内部でのみ用いられる言葉を教わる中で、Asheeは単なる調査対象ではなく、家族に近い存在となっていた。また、弟子たちと共に外出し、ときには結婚式や宗教行事にも同行する中で、筆者は次第に、KSとは単なるジェンダー・アイデンティティではないことを理解するようになった。それは、独自の親族関係、宗教実践、相互扶助によって支えられた一つの社会的世界なのである。

KS共同体を理解するうえで、グル・チェラ (Guru-Chela) 関係は最も重要な社会的基盤の一つである。KSは通常、いずれかのグループに所属して生活している。その中心にはグル (師匠) が存在する。グルは単なる指導者ではなく、生活上の保護者であり、相談相手であり、ときには経済的支援者でもある。共同体へ新たに加入した者はチェラ (弟子) となり、グルの保護下で生活する。有名で影響力のあるグルのもとには多くのチェラが集まり、大規模なグループが形成される。一方、影響力の小さいグルのグループは比較的小規模である。共同体内部には明確な秩序が存在し、年少者は年長者を敬い、重要な決定はグルによって下される。外部から見れば単なる友人同士の集まりや同居集団のように見えるが、共同体内部では家族として理解されている。実際の血縁関係は存在しないが、多くのKSにとって、この関係は血縁家族以上に重要な意味を持っている。また、多くのKSが原生家族と断絶しているため、新たな家族を形成する仕組みとして機能しているのである。

共同体内部には、グルとチェラ以外にも「マン(MaaN)」と呼ばれる重要な役割が存在する。マンとはパンジャブ語で「母」を意味する言葉であり、共同生活の運営や日常的な世話を担う人物を指す。多くの場合、マンはグルに次ぐ重要な立場にあり、共同体内部の調整役として機能している。また、グルが共同体における「男性役」を担い、マンが「女性役」を担うと説もあった。もっとも、これは生物学的な男女役割をそのまま反映したものではなく、共同体内部における権威、世話、管理、親族関係を説明するための比喩的な語りとして理解すべきである。

筆者自身もAsheeを母と呼ぶようになった。共同体内部の説明によれば、一人のKSは通常、自らのグルとマンを持つ。そのため、Asheeのチェラの一人が筆者のグルになることを申し出た際には、共同体内部でも自然なこととして受け入れられていた。この経験は、グル・チェラ制度が単なる組織構造ではなく、擬制的親族関係として機能していることを理解する重要な契機となった。

もっとも、こうした擬制的親族関係は、必ずしも全員が同じ家で生活していることを意味しない。筆者が長期間生活を共にしたAsheeは、ラホールでもよく知られたグルの一人であり、多数のチェラを抱えていた。しかし、Asheeの住居は非常に狭く、すべてのチェラが同居することは不可能であった。

2017年5月から2018年6月までの期間、筆者はAsheeおよびAsheeのグループのマンと三人で生活していた。マンは共同体内部において家事や来客対応を担う存在であり、日常生活の維持に重要な役割を果たしていた。

一方で、Asheeの家には毎日のようにチェラたちが訪れていた。チェラたちは相談事を持ち込んだり、近況を報告したり、ときには単に顔を見せるためだけにやって来たりした。筆者には、誰がどのような順番や規則で訪れているのか最後まで十分には理解できなかった。しかし、こうした頻繁な訪問を通じて、チェラたちがグルとの関係を継続的に維持していることは明らかであった。つまり、グル・チェラ関係は単なる同居関係ではなく、

日常的な往来と相互扶助によって維持される社会関係なのである。

また、共同体内部にはファールシーと呼ばれる秘密言語が存在する。グルは共同体の規範や生活様式とともに、この言語をチェラへ教える役割も担っている。Urooj and Khanは、共同体内部の秘密言語に着目し、それが単なるコミュニケーション手段ではなく、共同体への帰属意識と連帯感を形成する重要な実践であることを指摘している(Urooj and Khan n.d.)。同論文によれば、Farsiはグル・チェラの生活空間の中で学習され、共同体成員を外部社会から区別する象徴的境界としても機能している。

しかし、KS共同体は単なる親族集団ではない。彼らはまた、社会の中で特定の役割を担う存在として自己を理解していた。その代表的な実践が、次に述べるバダーイーである。

(2) 社会的役割、宗教的世界観、身体と親密性

バダーイーとは、結婚式や子どもの誕生など、人生の重要な節目において行われる祝福儀礼である。KSは祝い場へ赴き、歌い、踊り、祝福の言葉を述べる。そして、その対価として金銭や食事を受け取る。伝統的に、多くのKSはこのバダーイーによって生計を立ててきた。

しかし、バダーイーの重要性は経済活動としてだけでは説明できない。多くのKSにとって、それは共同体の歴史や正統性を体現する実践でもある。彼らは、自らが何世代にもわたって受け継がれてきた

図1 ムルタン近郊の農村部における赤ちゃん誕生のバダーイー。祝福儀礼終了後、家族の男性からKSへ謝礼が渡される場面(2018年、筆者撮影)



役割を担っていると理解している。その意味において、バダーイーは仕事であると同時に、共同体の存在理由そのものでもある。

KSは社会的に周縁化される一方で、特別な力を持つ存在としても理解されている。筆者がパンジャブ州各地で行った聞き取りにおいても、「KSは特別な存在である」「KSの祈りは神に届きやすい」といった説明を繰り返し耳にした。また、KSは祝福を与える力だけでなく、呪いを与える力も持つと信じられている。結婚や出産といった人生の転換点において、KSの祝福を受けることは幸福をもたらす一方で、彼らを粗末に扱えば不幸が訪れるとも語られている。

では、KSの特別な力はどうのように説明されているのだろうか。この問いについて、筆者がKSと一般の人々に尋ねたところ、両者からほぼ同じ説明が聞かれた。すなわち、アッラーはすべての人間を平等に創造した。しかし、男性でも女性でもないKSは、一般の家族を作ることができず、子どもを持つことも、結婚生活という幸福を享受することも難しい。そのため、アッラーはその苦しみを埋め合わせるかのように、彼らの祈りにより注意深く耳を傾けるというのである。誰かがKSを非難し、その結果としてKSに呪われた場合、その不幸はアッラーによる懲罰として理解されることがある。

次に、2015年にラワルピンディで行われたインタビューを例に神聖な力を説明する。

筆者：KSは力を持っていると考えられているため、普通の人々はKSを呼んでバダーイーをすると聞きました。

KS (Bobi)：私たちは、普通の人々よりアッラーに近い。私たちは、男性ではなく女性でもない。だから、アッラーは私たちの祈りに注意深く耳を傾けている。

興味深いことに、この説明はインドのヒジュラに関する語りとは大きく異なっている。インドのヒジュラに関する叙述では、神聖性は神からヒジュラへ授与されるものとして語られる。ヒジュラは神と一般の人々との間に位置する特殊な存在であり、神から授与された神聖な力を用いて、人々に祝福や呪

いを与える理解されている。

これに対し、パキスタンで筆者が聞いた語りでは、アッラーは常に創造者であり、最終的な裁きの主体である。KSと一般の人々はいずれもアッラーによって創造された存在であり、神聖な力を所有するのは唯一神アッラーのみである。この意味で、KS自身が神聖な力を所有しているわけではない。むしろ彼らは、アッラーが自らの祈りにより注意深く耳を傾けてくれる存在として自己を理解しているのである。

図2 インドのヒジュラにおける神聖性の構造（筆者作成）

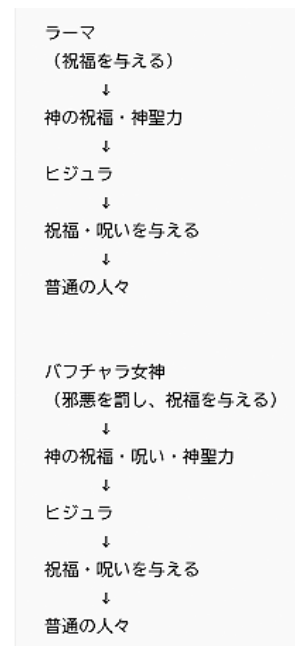
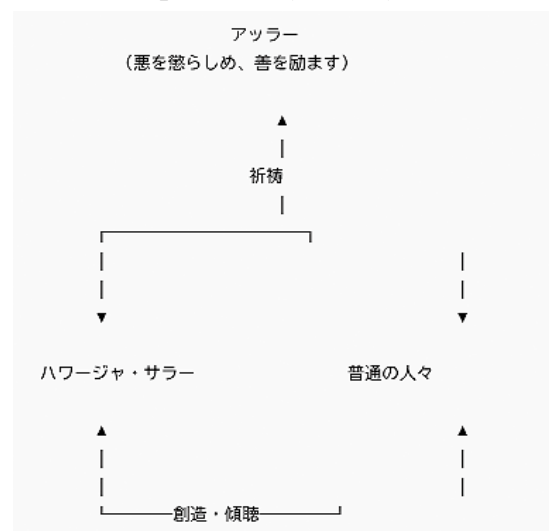


図3 パキスタンのKSにおける「神聖力の媒介」ではなく「神への近接性」のモデル（筆者作成）



※KSの祈りは、普通の人々よりもアッラーに聞き届けられやすい

ラホールのデータ・ダルバール、ムルタンのスーフィー聖者廟、シンド州のセフワーン・シャリーフなど、パキスタン各地の聖者廟はKS共同体にとって重要な宗教空間となっている。特にラール・シャーバーズ・カランダルの聖廟は、KSたちにとって精神的中心地の一つとして広く知られている。

このような宗教的世界観は、KSたちの日常生活における自己理解とも深く結びついている。KSたちは家族から拒絶され、教育や就労の機会を制限されるなど、社会の周縁に置かれている。しかしその一方で、自らをアッラーによって特別に創られた存在、神により近い存在として理解している。すなわち、KSにとって社会的周縁性と宗教的特別性は相反するものではない。むしろ、両者は相互に結びつきながら、彼らの自己理解を支えているのである。

KS共同体内部では、身体について語る際に「ナルバン（narban）」と「ゼンナナ（zanana）」という区分が用いられる。ナルバンとは、生まれながらに男性器を持たない者、あるいは身体的に両性具有として生まれた者を指すと説明される。こうした人々はしばしば「生まれながらのナルバン」と呼ばれ、共同体内部において特別な尊敬を受けることも少なくない。一方、ゼンナナとは、生物学的には男性として生まれながらも、女性的な服装や振る舞いを行い、KS共同体の一員として生活する人々を指す。

もっとも、筆者が行ったフィールドワークでは、実際にそのような身体的特徴を持つ人々は極めて少数であった。共同体の大多数を占めていたのはゼンナナであり、また一部には去勢した人々も存在していた。共同体内部では、去勢した人もまたナルバンとして語られることがある。しかし、実際には身体的状態そのものよりも、共同体の中でどのような人生を生活しているのかが重視されていた。

ナルバンやゼンナナといった身体分類は、バダイーへの参加資格、神聖性、本物／偽物をめぐる評価とも密接に結びついている。この点については別

稿（劉 2025）において詳しく論じたため、本稿では繰り返さない。ここで重要なのは、こうした身体分類が存在するにもかかわらず、それだけによってKSが定義されているわけではないという点である。

つまり、男性から女性への移行という物語ではなく、男性とも女性とも異なる第三の存在としての自己理解に基づいているのである。また、多くのKSは男性に対して性的・感情的な関心を持っていた。ある朝、母のAsheeの弟子の一人が、自らの腕を傷つけた写真をSNSに投稿した。Asheeはそれを見て、「みんな一度は通る道だ。そのうち落ち着く」と言った。男との恋愛による苦しみは、共同体の中で特別な出来事ではなく、むしろ共有された経験として理解されていた。

また、KSの中には家族からの圧力によって女性と結婚する者も少なくない。筆者が親しくしていた一人の「ゼンナナ」は、次のように言った：

私たちKSは男を愛する。しかし、結婚の必要もある。私の家族は私がKSであるということを知らない。私は自分の妻とセックスをしなければならない。これは本当に難しい。私たちが愛する男性は私たちを（性道具）として使用する。妻もまた同じように私を使用する。私たちは、セックスのために男性と女性に使用されている。これは運命だ。²

こうした経験から見えてくるのは、KSの人生が性別や性的指向だけによって規定されているわけではないという事実である。恋愛、婚姻、家族、経済活動、共同体への帰属が複雑に絡み合う中で、彼らたちは日常生活を営んでいた。ここで重要なのは、こうした経験が「同性愛」あるいは「トランスジェンダー」というカテゴリーによって理解されているわけではないという点である。KSたちにとって重要なのは、自分が誰を愛するのかよりも、自分がどの共同体に属しているのかということであった。

(3) 小括——KSの自己理解

以上見てきたように、KS共同体は単純なジェン

2 2016年2月20日、ラワルピンディで行なわれたニックネームはチュウヂというKSとのインタビュー。チュウヂは、ウルドゥー語とパンジャブ語で話した。筆者が内容を日本語に翻訳した。

ダー・カテゴリーとして理解することはできない。KSであることは、男性から女性へ移行すること、あるいは特定の性的指向を持つことだけを意味するのではない。

第一に、KS共同体はグル・チェラ関係によって維持される擬制的親族共同体である。そこでは、グル・チェラといった役割を通じて、血縁に基づかない新たな家族関係が形成されている。第二に、KSはバダーイーを通じて社会の中で特定の役割を担う存在である。彼らは単に周縁化された存在ではなく、祝福や呪いをめぐる語りの中で、特別な力を持つ存在としても理解されている。第三に、KSの自己理解は宗教的世界観によって支えられている。第四に、身体やセクシュアリティはKSの自己理解において重要ではあるものの、それだけでKSを説明することはできない。ナルバンやゼンナナといった身体分類は存在するが、KSであることの核心は身体的特徴そのものではなく、共同体への帰属、宗教的世界観、社会的役割を共有することにある。

この意味において、KSとは共同体であり、家族であり、宗教的世界であり、社会的役割でもある。彼らの自己理解は、LGBTQA+言説における性自認や性的指向を中心とする理解とは異なる基盤の上に成り立っている。次節では、このような自己理解を持つKS共同体が、2010年代以降、「トランスジェンダー」や「LGBTQA+」といった新たな言葉とどのように出会っていったのかを検討する。

第3節 LGBTQA+LGBT 言説は いかに KS 共同体へ流入したのか

(1) 法制度、HIV/AIDS対策、NGO化の背景

前節で見たように、KS共同体は、グル・チェラ関係、バダーイー、宗教的世界観、身体分類、親密関係によって構成される独自の社会的世界であった。したがって、KSを単純に「トランスジェンダー」や「LGBTQA+」の一部として理解することはできない。

しかし、2010年代以降、パキスタンにおいてKS共同体は「トランスジェンダー」や「LGBTQA+」

という新たな言葉と頻繁に接触するようになる。この変化は、共同体内部から自然に生じたものではなかった。むしろ、法制度改革、HIV/AIDS対策、NGO活動、国際援助といった複数の回路を通じて、外部から共同体へ入り込んだものであった。2009年の最高裁判決以降、KSを含む第三の性に対する法的承認が進み始めた。その後、身分証明書、選挙権、教育、雇用、医療、相続などをめぐる権利の議論が拡大し、2018年にはトランスジェンダーの権利を保護する法律も制定された。こうした法制度上の変化は、KSを国家制度の中で可視化する重要な契機となった。

一方で、同性愛やLGBTQA+運動全体に対する社会的・宗教的抵抗は依然として強かった。パキスタンはイスラム共和国であり、同性愛は公的言説において宗教的・道徳的逸脱として語られてきた。また、同性間の性行為は刑法およびイスラム道徳規範の下で否定的に捉えられており、LGBTQA+運動が公然と展開されることは容易ではなかった。

Khubchandani (2016) は、南アジアにおけるLGBT活動の多くが、HIV/AIDS対策を契機として発展してきたことを指摘している。特にMSM (Men who have Sex with Men) やトランス・フェミニンな人々は、公衆衛生政策における「リスク集団」として位置づけられ、その支援を目的とするNGOが各地で設立された。こうした過程の中で、欧米で形成されたLGBTQA+というカテゴリーや権利言説も同時に流入していったのである(Khubchandani 2016)。パキスタンにおいても同様に、HIV/AIDS対策は性的少数者コミュニティと国際機関、政府、NGOを結びつける重要な回路となった。性的少数者の権利を直接主張することが困難な社会状況の中で、「健康」「感染症予防」「男性健康」「コミュニティ支援」といった比較的中立的な言葉は、性的少数者を支援するための実践的な入口となったのである。

この点は、KS共同体とLGBTQA+言説の関係を考えるうえで重要である。LGBTQA+という言葉は、最初からKS共同体の自己理解を置き換える思想として入ってきたわけではない。それはまず、

HIV/AIDS対策、無料健康診断、心理相談、コンドーム配布、教育プログラム、国際援助といった具体的なサービスや資源と結びついて共同体へ接近したのである。したがって、KS共同体にとってLGBTQA+言説は、まず第一にアイデンティティを表現するための言葉ではなかった。むしろそれは、新しい資源へアクセスするための制度的言語であった。医療へつながる言葉であり、教育を受けるための言葉であり、NGO活動に参加するための言葉であり、国際機関や海外ドナーと関係を結ぶための言葉であった。このような状況の中で、LGBTQA+言説は主としてNGO活動を媒介として広がっていった。その代表的な事例が、本稿で取り上げるNAZである。

(2) NAZの設立と活動

前節で述べたように、パキスタンにおいてLGBTQA+言説が広がる重要な契機の一つは、HIV/AIDS対策を中心とするNGO活動であった。その中でも、性的少数者支援を目的とする代表的な組織がNAZである。

パキスタンにおいて最も早期に設立され、かつ大きな影響力を持ったLGBTQA+関連NGOの一つが、2010年にガシムによって設立されたNAZである。ガシムは、アメリカで生まれたパキスタン人である。パキスタンの性的少数者の権利を守るために西洋の権利運動をパキスタンで試みる目的でアメリカ国籍を捨て、パキスタンに戻った。ガシム自身はゲイであり、南アフリカにおいて同性パートナーとの結婚経験を有している。ガシムとそのパートナーは長年にわたりLGBTQA+支援活動に従事してきた。筆者は彼らの知遇をえて、LGBTQA+のNGOに関する情報を得ることができた。

ガシムは次のように語った：

私はアメリカからパキスタンに移住した。なぜな

ら、パキスタンでは多くの人が助けを必要としていたと知っていたからだ。ゲイには、なぜ自分が男性のことが好きなのかがわからないという人がおおい。家族からは恥あるいはハラームとおもわれ、ゲイであることを禁止された。あるいは、家を出てハワージャ・サラーになった。³ LGBTのNGOがあるなら、そのような人々にとって助けとなる。パキスタンに帰国後、まず政府のHIVコントロール部門ではたらいた。そして私は、HIV部門とHIV感染者の間には大きなギャップがあることに気付いた。自分はすでにHIVに感染しているので、多人数とのセックスが最大の感染経路だとわかった。特にパキスタンにはMSM（男性と男性のセックス）が多い。しかし家族や宗教、社会からさまざまなストレスがあり、人は自分の悩みを秘密にし、誰にも言わない。HIVに感染したとしても、病院にもいかなないのでわからない。したがって、間接的に他人に病気をうつすリスクが高くなる。今、パキスタン政府はトランスジェンダー人口に非常に注目している。ハワージャ・サラーにはIDカードを配る。ゲイやMSM男性が、私のNGOに協力してくれると考えた。私が2010年に作った組織は、MSMとHIVのための唯一の組織だった。今、私たちはこれをLGBTQA+組織として発展させてきた。⁴

ガシムの発言から、パキスタンにおけるLGBTQA+のNGOの短いながらも困難な歴史の一部を垣間見ることができる。今日にいたるまで、性的少数者に対する差別は解消されていない。同性愛、すなわち「ソドミ」が違法であるイスラム教のパキスタンでLGBTQA+の権利運動を行なうことは、危険であると思われる。実際にガシムは、殺害予告という脅迫を受けたこともある。しかし、それでもなお、NAZが長年にわたって存続していた⁵ 背景には理由がある。

まず、NGOリーダーとしてのガシムを知るより

3 この発言は、ガシムがゲイ、MSM、KSを連続的な性的少数者カテゴリーとして理解していることを示している。しかし、第2節で見たように、KS自身の自己理解は必ずしもこの枠組みと一致していない。この認識の差異は、後にKS共同体とLGBTQA+言説との間に生じる緊張を理解する上で重要である。

4 2015年4月22日にラホールでガシムとのインタビュー。英語で話した。筆者が内容を日本語に翻訳した。

5 NAZの活動は2022年頃に停止した。

も前に、ハフェーズ・ジャランダリ⁶の孫としてのガシムを知る人のほうが多い。ガシムの出自は、彼の活動に対する一種の社会的保護として機能していた。パキスタン社会では個人的な人脈が社会的資源として大きな意味を持つ。上流社会とのつながりを持ち、政府関係者や著名人との幅広い人的ネットワークを有していたことは、ガシムの活動を支える重要な資源となっていた。第二に、NAZの従業員たちはほぼ全員が性的少数者メンバーであるとカミングアウトしている。「コミュニティのみがコミュニティを真剣に助ける」とガシムは信じているようだ。だから、すべての同僚が性的少数者メンバーであるという自覚をもってもらいたいと考えている。同じ状況の人々はお互いをよく理解できる。お互いに仲良く協力する。コミュニティへの責任と忠誠心が確認され、組織の安定性と安全性が確保されるとガシムは信じていると述べた。また、彼らの大部分はスタイリッシュな、高学歴の若い男である。彼らは中・上流階級の出身であり、自分の家族たちからも受け入れられている。自分の家族とのつながりや、友人関係を上流階級へのアクセス手段としてLGBTQA+の人々のために利用できる。最後に、NAZはLGBTQA+組織ではなく、「NAZ Male Health Alliance (NAZ男性健康センター)」という名称で登録された。性的少数者団体として公然と活動することが困難な社会環境を考慮したためである。組織の主要な活動も、HIV/AIDS予防、性感染症検査、心理相談、健康教育など、公衆衛生分野に重点が置かれていた。HIV/AIDSやその他の性感染症の予防も、重要な活動目的の一つであった。この目標のために、無料の健康診断と安全性を確保するためのセックス授業を行い、無料のコンドームを配るなどの活動をおこなっている。また、NAZの運営資金の多くは海外ドナーによって支えられていた。世界基金(Global Fund)、国連開発計画(UNDP)、欧州諸国の援助機関などが主要な支援者である。そのため、政府との間に一定の協力

関係が成立していた。このようにして、NAZはゆるやかに発展してきている。

NAZは単なる医療支援団体ではなかった。それは性的少数者コミュニティと国際援助機関、海外ドナー、人権言説を結びつける媒介組織として機能していたのである。NAZは政府資金に依存していなかったが、その活動は公衆衛生政策を補完する役割を果たしていた。

このような特徴を持つNAZは、やがてゲイ、MSM、トランスジェンダーだけでなく、KS共同体とも密接な関係を築いていくことになる。もっとも、その関係は単純な包摂ではなかった。KS共同体はNAZから多くの資源や機会を獲得した一方で、その価値観やカテゴリーを全面的に受け入れたわけではなかった。

(3) KS共同体とNAZ

——資源・機会・新たな可能性

NAZは設立当初から、ゲイやMSMだけでなく、KS共同体との関係構築にも積極的であった。しかし、その目的は単純なものではなかった。2010年当時、パキスタン社会においてLGBTQA+あるいは「ゲイ」のための組織を公然と展開することは容易ではなかった。一方、KSはすでに社会的に認知された存在であり、2009年以降は国家による法的承認も進みつつあった。そのため、NAZにとってKS共同体との協力は、性的少数者支援活動を社会的に正当化する上で重要な意味を持っていた。

ガシムはこの点について次のように説明している。

私たちは、地元のコミュニティ(支部)が望むような名称を使用することに決めた。地元の人々の同意を得て、地域のコミュニティの名前を付けた。名前を決めたるに会議を行なった。ラホールの「ハワージャ・サラール・ソサイエティー」を作り始めたとき、我々はラホールの有名なグルを何人か会議に呼んだ。そして、長い論戦の後、最終的に彼らがこういう名前に決めた⁷

6 パキスタンの有名な詩人、パキスタン国歌の作者。

7 2015年4月22日にラホールでガシムとのインタビュー。英語で話した。筆者が内容を日本語に翻訳した。

この発言が示すように、NAZはKS共同体を一方的に包摂したのではなく、既存の共同体構造を利用しながら協力関係を構築していた。ラホールには「Khawaja Sara Society」が設立され、KS自身が活動を担う支部として機能するようになった。

もっとも、KSがNAZへ参加した理由は、必ずしもLGBTQA+の理念への共感だけではなかった。むしろ、多くのKSにとって魅力的であったのは、NAZが提供する具体的な資源や機会であった。

筆者がラホールで調査を行っていた時期、NAZは無料のHIV検査や性感染症検査、心理相談などの医療サービスを提供していた。また、識字教育、ウルドゥー語教育、英語教育なども実施していた。参加者には食事や交通費が支給されることもあり、多くのKSがこれらのプログラムに参加していた。

こうしたサービスは、多くのKSにとって非常に魅力的なものであった。というのも、共同体の多くの成員は十分な教育を受ける機会を持たなかったからである。そのため、ウルドゥー語の読み書きや英語教育は、多くのKSにとって新しい可能性を意味していた。

特に印象的だったのは、NAZの職員たちがKSの言語や生活様式を理解しながら活動していたことである。ラホールの支部では、KS出身のスタッフが中心となり、参加者たちにウルドゥー語や英語を教えていた。授業では、共同体内部で使用される秘密言語や地域方言を交えながら説明が行われていた。その結果、多くのKSが初めて学校とは異なる形で学習の機会を得ることになった。

あるKSは筆者に対して、「私も英語を勉強して、海外へ行きたい」と語っていた。こうした語りは、教育が単なる知識習得ではなく、新しい社会的可能性と結びついていたことを示している。

2010年代半ばになると、NAZと国際機関との連携はさらに拡大していった。その結果、一部のKSたちは海外へ渡航する機会を得るようになった。2015年8月、英語を使う海外機関との国際的なイベントを開始した。組織内で担当したトランスジェンダー1名とKS10名がデンマークで開催された国際イベントに参加した。続いて2016年1月には、数名

のKSがアメリカでパフォーマンスを行った。それまで社会的周縁に置かれていたKSたちが、自らの経験を語る主体として国際社会から招かれたのである。特に若い世代のKSにとって、NGO活動は従来とは異なる成功のモデルを提示していた。その結果、こうした資本を獲得した一部のKSは、自らを活動家やトランスジェンダーとして再定義し始めたのである。

従来のKS共同体では、権威は主として年齢、経験、グルとしての地位によって形成されていた。しかし、NGOの世界では別の価値基準が存在していた。英語を話せること、コンピュータを使用できること、報告書を書くことができること、行政機関や海外組織と交渉できることなどが、新たな資源として重要な意味を持つようになったのである。人権やジェンダーについて語るができることが、新たな評価基準として現れ始めたのである。

図2 オランダで開催されたトランスジェンダー映画祭期間中、KS代表二りのためにパキスタン料理を作るKS (2017年、筆者がオランダで撮影)



したがって、NAZとKS共同体の関係は、単なる支援者と被支援者の関係ではなかった。教育を受け、英語を学び、国際移動、雇用機会をめぐる資源交換の関係であり、同時にKS共同体の内部に新たな価値基準と社会的上昇経路をもたらし、自己理解の変容を促す媒介として機能したのである。また、この変化は共同体全体に均等に広がったわけではなかった。ラホールやカラチでは国際交流の機会が増加していた一方、ムルタンや南パンジャブ地方で

は依然として伝統的な生活様式が中心であった。こうした変化は、やがてKS共同体とLGBTQA+言説との間に新たな緊張を生み出すことになる。

第4節 制度化されるアイデンティティ： ID 制度と命名の政治

第2節で述べたように、KS共同体の自己理解は、グル・チェラ関係による擬制的親族関係、バダーイーを中心とする社会的役割、イスラムに基づく宗教的世界観によって支えられている。多くのKSは、自らを「男性から女性へ移行した存在」として説明するのではなく、「男でも女でもない第三の存在」として理解していた。

実際に筆者がフィールドワークで接したKSたちは、
「私は男ではない」
「私は女でもない」
「私はKSだ」
と繰り返し語っていた。

このような自己理解は、性的指向や性自認を中心に構成されるLGBTQA+言説とは必ずしも一致しない。LGBTQA+というカテゴリーが個人の性的指向やジェンダー・アイデンティティを基礎としているのに対し、KS共同体において重要なのは、共同体への帰属、宗教的世界観、そして社会的役割であった。そのため、多くのKSはLGBTQA+というカテゴリーに包摂されながらも、それを完全には自己のものとして受け入れていなかった。

もっとも、すべてのKSが同じ立場をとっていたわけではない。NAZとの接触を通じて、一部のKSは自らを「トランスジェンダー」として再定義するようになった。

その代表的な例が、カラチ出身のナサリンである。ナサリンはグルに師事してKSとなった後、ラホールへ移住し、NAZの活動に参加した。ナサリンは現在、自らをトランスジェンダーとして説明してい

る。グルを持っていることは認めていたものの、実際にはグルとの関係は希薄であり、バダーイーにもほとんど参加していなかった。

同様に、NAZのカラチ支部で活動していたガミも、自らをKSではなくトランスジェンダーであると説明していた。

パキスタンではトランスジェンダーとハワージャ・サラールの両方がいる。ハワージャ・サラールは南アジア文化、歴史の範囲に属し、特定のシステムを持つ伝統的なものだ。トランスジェンダーは、必ずしもハワージャ・サラールであるわけではない。ハワージャ・サラールはグル・チェラというシステムに従う者である。私は誰の弟子でもない、ハワージャ・サラールにはならない、トランスジェンダーだ。ハワージャ・サラールではないのだが、私と彼らは同じ性的少数者コミュニティに属している。同時に、私は自分の良き家族にも属する。私の家族はトランスジェンダーとしての私を受け入れて、良い教育を与えてくれた。私はコミュニティの健康と権利のために働いている。⁸

ガミの発言は、トランスジェンダーとKSが必ずしも同一のカテゴリーではないことを示している。彼女にとってトランスジェンダーとは、教育を受け、家族との関係を維持しながら社会で活動する主体であり、KSとは異なる社会的位置づけを意味していた。

NAZの人気と業績は発展するとともに、2016年の初めに独立した組織となった。ハワージャ・サラール・ソサイエティーがKSの完全な自営組織となった。さらに、新しいリーダーもでてきた。最初のリーダーであるシナ⁹は、もともとはKSであったものの、英語を勉強して活動家になったが、NGOの理念には慣れていなかったため、ガシムたちと意見が食い違うことがよくあった。コミュニティ内部からの批判もしばしば受けた。シナは、ガシムとの活動を通じて、乞食と売春など自由なKSがよい

8 2015年4月15日にカラチでガミとのインタビュー。英語で話した。筆者が内容を日本語に翻訳した。

9 シナは仮名。2015年5月、筆者とシナはハワージャ・サラール・ソサイエティーで会った。2016年2月、ガシムとのインタビューよりシナの近況を聞いた。

論文

と思うようになった。そしてカラチへ行き、KSの生活にもどった。一方、NGOを組織すれば、お金と名誉を得ることができるとKS内部では信じられるようになった。自分のNGOを組織したいと思うようになった。都市のKS、特にグルは、NGOの名刺を印刷し、自分がNGOを組織していると説明することが少なくない。あるグルの例について、ガシム次のようにコメントした。

彼ら（ハワージャ・サラール）はすべてお金のために自分のNGOとプロジェクトを欲しがっている。私は彼女（話題のグル）が実際にはプロジェクトを組織していないと思う。彼女はファンドから援助を受けることができない。援助を受けることができたとしても、彼女が自分で管理することはできない。教育がない彼女はどのように（英語で）リポートを書いてドナーを満足させることができるだろうか。管理能力はハワージャ・サラールにとって大問題でもある。ビンヂア¹⁰のNGOにも同じような問題があった。私は彼女のために英語の提案書を書いた。私はシンドのラナ、スカルのxx…のためにもたくさんの書類を書いた。¹¹

ガシムの説明は以下の通りである。ハワージャ・サラールたちが自身のNGOを設立し、活動するためには、お金が必要である。ガシムのように海外から資金を提供してもらうために最も必要なことは、英語で提案書を書くなどの、海外のドナーを探して交流できる能力である。ドナーの関心を理解する能力も必要である。ドナーが望むようなやり方で資金を使用し、国際的な作法にのっとって英語でレポートを書き、NGOの運営状況を報告するといった、ゲームのプレイヤーがルールを理解するのと同じようなことが必要である。しかし上述したように、ハワージャ・サラールは、一般的に教育が低く、英語の能力がない。それゆえに彼らは海外ドナー、主に欧米の組織の考え方を全く理解することができない。

もしも、自分で英語や欧米のロジックとルールを学んだとしても、資金を探し、海外組織との関係を構築するようなことは、ハワージャ・サラールにとって非常に困難である。だから、ハワージャ・サラールは助けを求める必要がある。

ガシムと彼のLGBTのNGOは、NGOを組織したい「ハワージャ・サラール」にとって最も身近な支援者であり、情報資源となっていた。しかし、LGBTとハワージャ・サラールの問題は、お互いに協力するうちに生じた。LGBT活動は欧米で生まれたものである。LGBTのNGOは欧米の人権思想を持っている。彼らはコミュニティ全体の利益のために戦う。自分の権利を守る。LGBTのために平等な権利を求める。前に述べたように、ハワージャ・サラールはLGBTに入れない。南アジアの伝統文化に従っているので、自分が欧米風のゲイやトランスジェンダーとは考えていない。しかも、ハワージャ・サラールは自分の独自性を信じており、普通の人々よりアッラーと近い敬虔なムスリム教徒であることがおおい。同性愛者は教義違反と考えている。「ガシムたちはゲイ、彼らは間違っている」と述べるAsheeの意見は、非常に典型的である。「私たちはイスラム教を信仰しており、同性愛は許さない。我々ハワージャ・サラールは、生れながらにハワージャ・サラールである。トランスジェンダーは自分の体を変えことになる、これはハラームであり、アッラーが許可しない」¹²。一方、NGO内部のハワージャ・サラールスタッフがガシムを悲しませることも多い。

彼らがお金にしか興味がなく、有名になりたいだけであるからである。バリ¹³は、かつて一生懸命に英語を勉強した。私（ガシム）は彼女を手伝って活動をした。彼女は有名になった。いろんなテレビ番組に行って、お金を稼ぐようになった。そして彼女は満足して、今ではNGO活動をすべてやめた。彼

10 ビンヂアはカラチの有名なグルである。ガシムと仲良く友達になった。ビンヂアが自分のNGOを作った。

11 2016年2月20日にラホールでガシムとのインタビュー。

12 2016年3月、筆者はAsheeの家で泊まった時にAsheeの雑談より

13 バリは仮名、ラワルピンディのあるグルのこと。

らはコミュニティー全体の権利のために何をするかを考えない。私たちLGBTのメンバーと一緒に、なって自分たちの権利のために努力しているにもかかわらず。ハワージャ・サラールとの協力は実際には非常に困難だ。最近、私はドナーにレポートを書く時に、LGBTとハワージャ・サラールを別々に書きはじめています。ハワージャ・サラールとの協力をへらしていきたいとおもっている。¹⁴

ここで注目すべきなのは、Asheeが自らを性的少数者であることによって正当化しているのではなく、イスラムの信仰と神の創造という論理によって正当化している点である。Asheeにとって、KSとは神によって創造された存在であり、その特殊性は宗教的に認められている。一方、同性愛やトランスジェンダーは個人の選択によるものとして理解されており、宗教的正当性を持たないと考えられていた。

こうした対立は、2016年の結婚ファトワ事件においてより明確に表出した。

2016年6月26日、Tanzeem Itehad-e-Ummatというイスラム教組織により、50名の宗教指導者が突如連署し、「ハワージャ・サラールのニッカ¹⁵はイスラム法の下で許される」という題名の「ファトワ」¹⁶を発表した。同時に、ハワージャ・サラールが一般のイスラム教徒と同様の権利を享受するとし、同じルールを守るということを強調した。ハワージャ・サラールの中で「目に見える女性的兆候を持つ人」は、男性あるいはハワージャ・サラールと結婚する権利があり、「目に見える男性的兆候を持つ人」は女性あるいはハワージャ・サラールと結婚する権利があるというファトワが与えられた。¹⁷

この直後、ガシムとNAZの代表者たちは、宗教指導者の代表たちとの公式対談をもよおし、次のように宣言した。

6月26日にTanzeem Itehad-e-Ummatによって

なされたファトワについて、NAZパキスタンは宗教指導者たちと確認した。パキスタンで、多くの人々は「ハワージャ・サラール」を生まれながらに外生殖器両性具有の人であると誤解している。6月26日にもそういう誤解を強調していた。しかし、人々がハワージャ・サラールや両性具有の人たちに関心をもつことを、NAZパキスタンは歓迎する。これはパキスタン史上初の、宗教団体から性的少数者に対する支援宣言である。同時に、NAZパキスタンは人々がトランスジェンダーや同性愛者を否定するような態度に強く反対する。¹⁸

他方、ファトワのニュースが出た直後に、Asheeと筆者は携帯電話で連絡した。パキスタンで大事件があったと教えられた。宗教指導者は間違った発言をしたとAsheeは述べた。翌日、Asheeとハワージャ・サラールのグルたちがテレビ番組に出演した。ハワージャ・サラールは結婚できないということは、神によって決定されたことである。宗教指導者たちは間違ったファトワを出した」というグルたちの意見が述べられた。

ここで対立していたのは「権利を求める人々」と「権利に反対する人々」ではなかった。両者ともKSの尊厳を認めていたのである。しかし、その尊厳をどのような論理によって正当化するのかについて、大きな違いが存在していた。

NAZが平等な権利、自己決定、人権を重視していたのに対し、Asheeたちは伝統、宗教、共同体秩序を重視していた。つまり、両者の対立は性的少数者であるか否かではなく、どのような世界観によって自己を理解するのかという問題であった。

実は、筆者が接触した人々の中には、KSとしての共同体への帰属を維持しながら、同時にトランスジェンダーという言葉を用いる者も存在した。あるいは、状況によってKSとトランスジェンダーと

14 2016年2月20日にラホールでガシムとのインタビュー。

15 イスラム教による婚姻の証明文書。

16 イスラム教においてイスラム法学に基づいて発令される勧告、布告、見解、判決。

17 The Express Tribune Pakistan, 27th, June, 2016 Can transgender marry? Yes says new Fatwa

18 2016年6月ガシムがLGBTの内部ページで書いたNAZ Paksitan Meets Tanzeem Itehad-e-Ummat to discuss the recent Fatwa on marriage equality for KS (hijra)という文より

いう二つの自己表現を使い分ける者もいた。「KS か LGBTQA+ か」という二者択一的な視点ではなく、両者の接触によって生じる交渉、再編、そして新たな自己理解の形成過程に注目する必要がある。

第5節 おわりに

本稿では、現代パキスタンにおけるKS共同体とLGBTQA+言説との関係について、筆者の長期的な民族誌的調査に基づき検討してきた。特に本稿が問うたのは、KSがLGBTQA+に「含まれる」のか否かという分類上の問題ではなく、グローバルなLGBTQA+言説がパキスタン社会に流入するなかで、KS共同体がそれをどのように受容し、利用し、翻訳し、再構成してきたのかという問題であった。

第2節で明らかにしたように、KS共同体の自己理解は、単なる性自認や性的指向によって説明できるものではない。KSであることは、グル・チェラ関係による擬制的親族関係、バダーイーを中心とする社会的役割、信仰と結びついた宗教的世界観、そして共同体への帰属意識によって支えられていた。

一方、第3節で論じたように、2010年代以降、KS共同体は法制度改革、HIV/AIDS対策、NGO活動、国際援助を通じて、LGBTQA+やトランスジェンダーという新たな言葉と頻繁に接触するようになった。とりわけNAZのようなNGOは、医療、教育、雇用、国際交流といった具体的な資源を提供することによって、KS共同体と国際的人権言説を結びつける媒介者として機能した。LGBTQA+言説は、KS共同体にとって、当初から自己を説明するためのアイデンティティ言語であったというよりも、むしろ医療サービス、教育機会、国際ネットワーク、ドナー資金へアクセスするための制度的言語として受容されたのである。

しかし、この過程は単純な「包摂」や「統合」として理解することはできない。LGBTQA+言説は、KS共同体に教育、医療、国際交流、権利獲得のた

めの新たな可能性をもたらした一方で、従来の共同体秩序や宗教的世界観との間に摩擦も生み出した。多くのKSにとって、自らを規定する中心的な要素は、性的指向やジェンダー・アイデンティティではなく、グル・チェラ関係、バダーイー、宗教的世界観、そして共同体への帰属であった。

そのため、KS共同体はLGBTQA+というカテゴリーを利用しながらも、その内部に完全に吸収されることはなかった。むしろ彼らは、法制度、NGO活動、国際援助、宗教的世界観、共同体内部の権威関係といった複数の文脈の中で、LGBTQA+言説を状況に応じて使い分け、再配置していた。人権言説は権利獲得のために用いられたが、宗教的世界観は放棄されなかった。国際的なカテゴリーは採用されたが、共同体の秩序は維持されたのである。

つまり、KS共同体はグローバルな言説の単なる受容者ではなく、それを自らの文脈に即して翻訳し、選択的に利用し、再構成する主体であった。この意味において、本稿が明らかにしたのは、LGBTQA+言説の一方的な「浸透」ではなく、その「翻訳」の過程である。KS共同体はLGBTQA+言説によって消滅したのではない。むしろ、その言説との接触を通じて内部に新たな分化と再編を生み出しながらも、自らの社会的世界を維持し続けていたのである。さらにいえば、この翻訳の過程は、LGBTQA+という普遍のカテゴリーそのものの境界を問い直すものでもある。そこにこそ、現代パキスタンにおける第三の性共同体とグローバル人権言説の接触がもつ複雑さがある。

謝辞：本研究の一部は、JSPS特別研究員奨励費（課題番号：17J04037）の助成を受けたものです。また、調査を進める過程では京都大学人文科学研究所、京都大学大学院人間・環境学研究科文化人類学専攻に所属しており、専攻の皆さまにはご支援を賜りましたことを感謝申し上げます。

参考文献

日本語文献

劉高力. 2025. 「アイデンティティをめぐる制度と象徴——パキスタンにおけるハワージャ・サラーの命名とその帰結」『アジア民族造形学会誌』21(1): 3-14.

https://doi.org/10.60289/aeefa.21.01_3 21.

英文文献

Khan, Shahnaz. 2016. "What Is in a Name? Khwaja Sara, Hijra and Eunuchs in Pakistan." *Indian Journal of Gender Studies* 23(2): 218-242.

Khan, Md. Salman. 2019. "LGBTQI Activism and Human Rights in Pakistan, Its History and Progress." *Indian Journal of Health, Sexuality & Culture* 5(1): 103-109.

Khubchandani, Kareem. 2016. "LGBT Activism in South Asia." In Nancy A. Naples(ed.), *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Gender and Sexuality Studies*.

Hoboken: John Wiley & Sons. DOI: 10.1002/9781118663219.wbegss675.

Livia, Anna and Kira Hall. 1997. *Queerly Phrased: Language, Gender, and Sexuality*. Oxford: Oxford University Press.

Lugones, María. 2007. "Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System."

Hypatia 22(1): 186-209.

Merry, Sally Engle. 2006. *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*. Chicago: University of Chicago Press.

Nanda, Serena. 1989. *Neither Man nor Woman: The Hijras of India*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.

Reddy, Gayatri. 2010. *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India*. Chicago: University of Chicago Press.

Tsing, Anna Lowenhaupt. 2011. *Friction: An Ethnography of Global Connection*.

Princeton: Princeton University Press.

Urooj, Nida and Muhammad Khan. n.d. "Farsi Language among Khawaja Sara Community in Pakistan."

良寛の「慈愛の心」に基づく音声・色彩波動の量子共鳴が導く ミトコンドリア・脳神経活性化と防衛パターンの解除 ～超高周波「慈愛の響き」・波動エネルギーの非熱的效果および 環境容積の生理・心理的影響～

Mitochondrial and Cranial Nerve Activation and Release from Defense Patterns via Quantum Resonance of Vocal and Color Waves Based on Ryokan's "Heart of Benevolence"

声楽家、心身健康科学修士、音声心身健康研究家

松本貴子

Soprano Singer, Master of Science in Health Sciences of Mind and Body, Researcher
in Vocal and Mind-Body Health Takako Matsuki

[要約](Abstract)

良寛の慈愛を量子共鳴で解明し、ミトコンドリア活性を導く新領域。

本研究の目的は、伝統的な音声波動（歌唱）と色彩波動の受容が、人間の生命エネルギーおよび心理的防衛パターンの解除に与える影響を、心身健康科学、量子生命科学、および慈愛科学の統合的視点から実証的に明示することである。特に、江戸期の禅僧・良寛が示した「慈愛の心（jiai）」に基づく空間調律の思想を現代の環境生理学として止揚し、柳田祥三博士が提唱する量子化学（密度汎関数理論：DFT）に基づいた「波動エネルギーの非熱的效果」および「ミトコンドリア電子伝達系を起点とする脳波共鳴メカニズム」を介した心身変容プロセスを検証した。さらに、パブロ・ピカソが絵画『科学と慈愛』において提示した精神、および「非視覚的光（色彩）の受容」の本質を量子受像体モデルとして結合させ、心身健康科学が目指す「心と身体、芸術と生命科学の融合」の究極的なパラダイムを構築した。

実験では、20代から80代までの成人男女32名を対象に、音声波動および色彩波動の介入セッションを異なる環境容積（東京国際フォーラム・オープンロビー、約100畳の広幅員空間、約30畳の中規模空間）において実施した。被験者はアイマスク等による遮光を行わず、歌唱中に眼を閉じるか、あるいは「量子受像体」として機能する白い衣装を注視する形でセッションに参加し、多角的に解析を行った。

その結果、すべての空間条件において、「根源的な安心感」および「生命エネルギーの活性化」が有意に上昇し、とりわけ大空間容積において個体と環境の多重共鳴（空間共鳴）が最大化することが実証された。また、「非視覚的色彩認知」の鮮明度が極めて高いスコアを示し、細胞レベルでの光量子受容の可能性が示唆された。これらの知見は、超高周波を内包する「慈愛の響き」が生体内の水分子ネットワークを配向させ、ミトコンドリアの電子移動を加速させることで、心理的防衛パターンを自律的に解除する再現性の高い機序を有していることを証明するものである。

[キーワード](Keywords)

心身健康科学 (Health Sciences of Mind and Body)

良寛・慈愛の心 (Ryokan's "Heart of Benevolence")

科学と慈愛 (Science and Charity)

波動エネルギー・非熱的效果 (Wave Energy and Non-thermal Effect)

ミトコンドリア・脳波共鳴 (Mitochondrial and Brain Wave Resonance)

[Abstract]

Unraveling Ryokan's "Heart of Benevolence" through Quantum Resonance: A New Domain for Mitochondrial Activation

This study aims to empirically demonstrate the influence of the reception of traditional vocal waves (singing) and color waves on human life energy and the release of psychological defense patterns, integrating perspectives from Health Sciences of Mind and Body, Quantum Life Science, and the Science of Benevolence. Specifically, we sublimate the philosophy of spatial tuning based on the "Heart of Benevolence (jiai)" demonstrated by the Edo-period Zen monk Ryokan into modern Environmental Physiology. We verified the psychophysiological transformation process mediated by "wave energy's non-thermal effects" and the "brain wave resonance mechanism originating from the mitochondrial electron transport chain," both based on Density Functional Theory (DFT) as proposed by Shozo Yanagida. Furthermore, we integrated the spirit presented by Pablo Picasso in his painting Science and Charity—specifically the essence of "reception of non-visual light (color)"—with a quantum receiver model to construct an ultimate paradigm for the "fusion of mind, body, art, and life science" aspired to by Health Sciences of Mind and Body.

In the experiment, 32 adult men and women aged 20 to 80 participated in intervention sessions involving vocal and color waves across varying spatial volumes (Tokyo International Forum open lobby, a large-scale 100-tatami space, and a medium-scale 30-tatami room). Participants joined sessions without light-shielding, either by closing their eyes during singing or by fixating on white attire functioning as a "quantum receiver," followed by multifaceted analysis. The results demonstrated that "fundamental sense of security" and "activation of life energy" significantly increased under all spatial conditions, with multiple resonance between individuals and the environment being maximized, particularly within the largest spatial volume. Additionally, the "non-visual color cognition" exhibited extremely high clarity scores, suggesting the possibility of photon reception at the cellular level. These findings prove that the "resonance of benevolence," which encapsulates ultra-high frequencies, orients the intracellular water molecular network and accelerates mitochondrial electron transport, thereby possessing a highly reproducible mechanism for the autonomous release of psychological defense patterns.

Keywords: Health Sciences of Mind and Body, Ryokan's "Heart of Benevolence," Science and Charity, Wave Energy and Non-thermal Effect, Mitochondrial and Brain Wave Resonance

I. 緒言 (Introduction)

本研究は、筆者（松木貴子）が昨年度発表した研究ノート「良寛の『賦』に託された慈愛の響き意識と意図の自由」（『アジア民族造形学会誌』第21号所収）⁽¹⁾における探求を基盤とし、その論理的展開を深化させたものである。当該研究ノートにて、良寛の「賦」および和歌における「意識と意図の自由」と、

そこに込められた慈愛の精神を明らかにしたが、本稿では、その学術的枠組みを現代の心身健康科学および波動エネルギーの物理的機序と統合し、さらなる学際的研究へと発展させるものである。

1. 現代社会における心理的防衛パターンと心身健康科学の課題

現代の高度ストレス社会において、人間が持続的

な心理的緊張や社会的圧迫に曝された際、生体は自己を防衛するために慢性的な交感神経優位状態、すなわち「心理的・身体的防衛パターン (Defense Patterns)」を構築する。この防衛パターンは、短期的には危機管理機構として機能するものの、長期的には「アロスタティック負荷 (Allostatic Load)」の蓄積をもたらし、自律神経系の失調、免疫機能の低下、および細胞レベルでのエネルギー産生効率の減退を惹起することが心身健康科学の分野において広く知られている⁽²⁾⁽³⁾。生体が防衛パターンに固執する時、呼吸は浅くなり、骨格筋は緊張し、末梢血流は収縮する。これらの生理的変容は、個体の最小単位である細胞内小器官、とりわけ「ミトコンドリア (Mitochondria)」において、生命活動の根源となる波動エネルギーの発生機構 (交流電流駆動) にダイレクトな抑制圧をかける⁽⁴⁾。すなわち、現代人が訴える慢性疲労、精神的閉塞感、およびレジリエンス (精神回復力) の高揚は、主観的な心理現象に留まらず、生体内における量子論的・波動熱エネルギーによる細胞の、いわば「生命エネルギーの発生」という生物学的基盤を有している⁽⁵⁾。

これまでの心身健康科学、あるいは臨床心理学における主要なアプローチは、認知行動療法に代表される「心理的再構造化」か、あるいは生化学的・薬物療法に代表される「物質的介入」が主流であった⁽⁶⁾。しかしながら、個体に深く刻み込まれた防衛パターンは、言語的・認知的なアプローチのみでは到達し得ない体性感覚の深層 (細胞マトリクス) に定着しており、これらを根本から解除するためには、心と身体の相互作用を媒介する生理的共鳴機構に直接働きかける、新たな波動医学的・量子生理学的なアプローチの確立が、心身健康科学の次代の課題として急務とされている⁽⁷⁾。

2. 良寛の「慈愛の心」における意図と意識の環境生理学的・心身健康科学的再解釈

本研究では、この心身健康科学的課題に対する革新的なブレイクスルーとして、江戸後期の禅僧であり詩人・歌人である「良寛 (1758-1831)」の思想および実践に着目する。先行研究において、良寛

は「無一物」の精神や子ども達と戯れる脱俗の僧として牧歌的に語られる傾向があったが、良寛の歌の本質は、所有の有無という世俗の次元を超えた、生命そのものへの絶対的肯定にある⁽⁸⁾。良寛が残した膨大な和歌、漢詩、および書を心身健康科学の視座から再評価するとき、そこには極めて明確な「意図と意識 (Intent and Consciousness)」に基づいた、時空調律と他者への深い共鳴システム、すなわち「慈愛の心 (jiai)」が内包されていることが見出される⁽⁹⁾⁽¹⁰⁾⁽¹¹⁾。

松木による先行研究ノートおよび芸術実践において明示されている通り、良寛における「慈愛」とは、感傷や情緒的な同情の類ではない。それは、自他の境界線を完全に融解させ、対象の本質と深く同調・共振する「純粹意識の表出」であり、深い静寂を伴う調和状態に他ならない。良寛は、寺や狭小な庵 (草庵) に閉じこもるのではなく、常に広大な自然、すなわち「天上大風」に象徴される開かれた大空間 (場) のなかに身を置き、自らの声 (歌唱) や存在そのものを、空間を構成する自然環境の波動と共鳴させていた。音波としての和歌の朗詠は、良寛自身の純粹な「慈愛の意図・意識」を媒体として周囲の空気分子、ひいてはそこに集う人々の生体内水分子へと伝播し、個体の持つ防衛パターン (緊張) を自律的に解除する多重の空間調律効果を持っていたと考えられる。これは、環境が心身の健康にいかに関与するかという環境生理学・心身健康科学の極めて先進的な実践例である。

3. ピカソ『科学と慈愛』の視座と色彩波動の量子受像体モデル

この慈愛科学の概念を視覚・光量子の領域へと拡張し、心身健康科学が目指す「科学と精神性の統合」を象徴的に提示しているのが、巨匠パブロ・ピカソ (1881-1973) の初期の傑作『科学と慈愛 (Ciencia y Caridad)』である。ピカソは10代後半という若さで、病床の女性を客観的・分析的に見つめる医師 (科学) と、寄り添い精神的な救いを与える修道女 (慈愛) を描いた。この作品の本質は、人間の心身の救済と生命エネルギーの活性化には、科



図1：パブロ・ピカソ『科学と慈愛』（1897年）。
出典：Pablo Picasso, Science and Charity, 1897, oil on canvas, Museo Picasso Maraga.



図2：筆者の母が描いた良寛と子供たちの様子（手まりつき）。良寛が説いた慈愛の精神は、本研究における『共鳴』の源泉となる。

学的な臨床データおよび論理的基盤と、生命の根源に触れる芸術的・精神的な慈愛の双方が融合せねばならないという、現代の心身健康科学が目指すべき統合を先取りしている。また、本作が象徴する科学と精神性の統合は、『慈愛科学』構築に向けた重要な理論的支柱となる。この良寛が体現する慈愛の心と、ピカソが提示した科学と慈愛の統合が、本研究における『慈愛科学』の概念的基盤である（図1、図2）。

本研究において被験者がアイマスク等をせず、純白の衣装を「量子受像体(科学装置)」として見つめたデザインは、このピカソの『科学と慈愛』の精神を現代の

実験科学として再現したものである。ニュートラルな白という「空(くう)」の受像体に対し、医師のような客観的アプローチ(科学)と、良寛のような絶対的肯定(慈愛)を内包した超高周波の歌唱波動が交差する。その瞬間、被験者の脳内には物理的な光を超えた鮮明な色彩波動が能動的に描き出される。すなわち色彩とは、網膜が受容する受動的な電磁波の波長(科学データ)に留まらず、人間の慈愛の意図・意識と共鳴することによって生体の生命エネルギーを劇的に駆動する「光量子パルス」となる。

4. 柳田説(波動エネルギーの非熱的效果)とミトコンドリア・脳波共鳴メカニズム

良寛が実践した「慈愛の響き」とピカソが示した『科学と慈愛』の融合がいかにして現代人の身体細胞へと作用し、心身の健康をもたらすのか。本研究では、大阪大学名誉教授・柳田祥三博士より学術的な助言および理論的示唆を受け、博士が提唱する「波動エネルギーの非熱的效果(Non-thermal effect)」と「ミトコンドリアを起点とする脳波共鳴」の量子化学的理論モデルを導入してその具体的機序を紐解いた。

柳田祥三博士の量子化学モデリング(密度汎関数理論:DFT)による検証によれば、特定の超高周波や電磁波などの波動エネルギーは、細胞エンジンであるミトコンドリア内に存在する「水分子ネットワーク(クラスター)」に吸収され、波動熱エネルギーに変わる「非熱的效果」を発揮する⁽¹⁹⁾。人は感動した時に顔が紅潮する現象を思い出していただきたい。

この波動熱エネルギーにより、ミトコンドリアの周辺にグルコースと酸素分子間の電子移動反応によって化学エネルギーのスーパーオキシドアニオンラジカルの発生が促進され、ミトコンドリア脂質二重膜に交流電圧が発生し、生命活動の健全性が維持される⁽²⁰⁾⁽²¹⁾。

さらに、この機構は脳神経細胞の活性化、すなわち心身のコントロールセンターと直結している⁽²³⁾。脳神経細胞のミトコンドリアは脳波を発生している最重要臓器である⁽¹⁶⁾。ミトコンドリアの内膜には約180mVの電位差(1メートル換算で「約3000万ボ

ルト」という猛烈な強電場)に相当するエネルギーが存在する⁽⁵⁾。この強電場の中で電子が超高速移動を起こす際、微小な電磁波(電磁氣的振動)が放射される⁽¹⁴⁾。波動エネルギーによって誘電配向が整えられた水分子ネットワークは、この電磁波を減衰させずに伝える導波路として機能し、脳内の数千億個に及ぶミトコンドリアの振動を瞬時に同調(シンクロシティ)させる⁽¹⁵⁾。

この同期・共鳴こそが、頭皮上から「脳波(α 波等)」として観測される電気信号の物理的本質であるとされる⁽¹⁷⁾。すなわち、外部からの秩序ある「慈愛の響き」と「色彩波動」の受容は、脳細胞のミトコンドリアを健全化し、生命の振動そのものである脳波を同調させることで、心身の緊張や防衛パターンを根底から解除するという極めてロジカルな心身健康科学的仮説が成立する。言い換えると、脳神経細胞のミトコンドリア小胞体組織は視覚・聴覚によってもたらせる波動エネルギー(可視光電磁波エネルギー・音波エネルギー)の受診細胞内組織として機能することになる⁽²²⁾。

5. 本研究の目的と新規性

以上の背景から、本研究は、伝統的な音声・色彩波動の受容が人間の生理・心理的指標に与える影響を三つの異なる空間条件において比較検証することを目的とする。本研究の新規性は、良寛の「慈愛の心」およびピカソの『科学と慈愛』の思想を、心身健康科学の枠組みの中で柳田祥三博士の「波動エネルギー・ミトコンドリア脳波共鳴理論」を用いて具体的に橋渡しした点、すなわち細胞内の波動エネルギー活性を基盤として、物理的な遮光を排して色彩認知を能動的に誘発する「量子受像体モデル」を検証した点、および介入効果が場の容積(空間規模)との「空間共鳴」によって変動するという環境生理学的な定量的エビデンスを算出した点にある。これらは、従来の心身健康科学を量子生命科学の領域へと拡張する革新的な試みである。

II. 方法 (Methods)

1. 対象(被験者)および倫理的配慮

本研究の趣旨に同意が得られた、20代から80代までの成人男女32名(男性12名、女性20名、平均年齢 52.4 ± 14.2 歳)を対象とした。実験の実施にあたっては、被験者の安全とプライバシー保護に万全を期し、倫理的配慮に基づき説明と同意を行った。本実証実験は、5月7日に東京国際フォーラムから始まり、空間容積が違う2ヶ所で同年5月21日まで行った。

2. 介入条件および実験デザイン

以下の独立した3つの空間条件において実施するクロスオーバーデザインを採用した。なお、空間容積の差異は音響的な反射特性に影響を与えるため、建築音響学の知見に基づき各条件を分類した⁽¹³⁾。

条件A(公共超大空間): 東京国際フォーラム・オープンロビー

条件B(屋内大空間): 約100畳のフラットな屋内空間

条件C(屋内中空間): 約30畳の標準的な研修室空間



図3-a



図3: 東京国際フォーラムにおける実験の様子
会場風景: 3-a.
発表風景: 3-b.

図3-b

計15分間の色彩波動ワーク（『茶摘み』『こいのぼり』『朧月夜』各5分）を実施し、被験者はソプラノ歌手の白い衣装を「量子受像体」として注視、あるいは目を閉じて聴唱した。

3. 調査項目および測定指標

心身の変容を多角的に定量化するため、Q4（感受性・想像力）、Q5（非視覚的色彩認知）、Q6（色彩の鮮明度）、Q7（身体的物理変化）、Q9（生命エネルギーの活性度）、Q10（根源的な安心感）などの項目につき、5段階評価および自由記述による詳細なアンケート調査を行った。

4. 統計分析方法

反復測定一元配置分散分析（Repeated Measures One-way ANOVA）および事後検定（Bonferroni法）を用いて各空間条件間の有意差を算出し、空間容積が生理・心理的指標に与える影響を統計学的に検証した。

Ⅲ. 結果（Results）

1. 空間容積の違いが

「根源的な安心感（Q10）」に与える影響

心身健康科学において最も基礎的な心理指標である「根源的な安心感（Q10）」のスコアは、空間容積の大きさに比例して有意に高値を示した。分散分析の結果、空間条件の主効果は極めて有意であり（ $F(2, 62) = 14.18, p < 0.001$ ）、条件Aおよび条件Bは条件Cに対して統計的に有意に高い安心感スコアを算出した（表1）（図4）。

空間条件	環境容積	平均値 (Mean)	標準偏差 (SD)
条件A	公共超大空間	4.82	0.38
条件B	屋内大空間	4.75	0.42
条件C	屋内中空間	3.65	0.61

注：スコアは5段階評価。一元配置分散分析（ANOVA）および事後検定（Bonferroni法）において、条件A・Bは条件Cに対して $p < 0.001$ の有意水準で有意に高い値を示した。 $F(2, 62) = 14.18$ 。

表1：各空間条件における「根源的な安心感（Q10）」のスコア比較

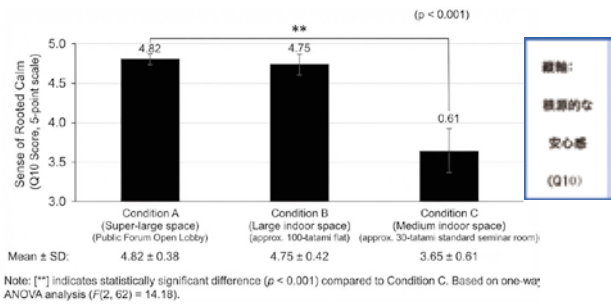


図4：根源的な安心感（Q10）の空間的条件別比較（棒グラフ）

2. 生命エネルギーの活性度（Q9）および身体的物理変化（Q7）の相関

「細胞や生命エネルギーが活性化する感覚（Q9）」は、条件B（4.72）および条件A（4.59）が条件C（3.94）を大きく上回った。Q7において「身体の一部が熱くなった」と回答した被験者は87.5%（28名）、「呼吸が深く楽になった」が81.3%（26名）、「耳の奥や頭の中に微細な振動を感じた」が59.3%（19名）に達し、心理的変容が明らかな身体的生理変化を伴っていることが確認された。

3. 量子受像体解説文が導く

非視覚的色彩認知（Q5・Q6）の表出結果

物理的遮光を行わない環境下での色彩の鮮明度（Q6）は、条件Aで4.62、条件Bで4.41と極めて高い明瞭度を示した。Q5の選択傾向として、『茶摘み』では「緑」、『朧月夜』では「赤」「紫」の出現率が統計的に有意に集中し、外部音波と内なる色彩認知の明確なシンクロシティが実証された。

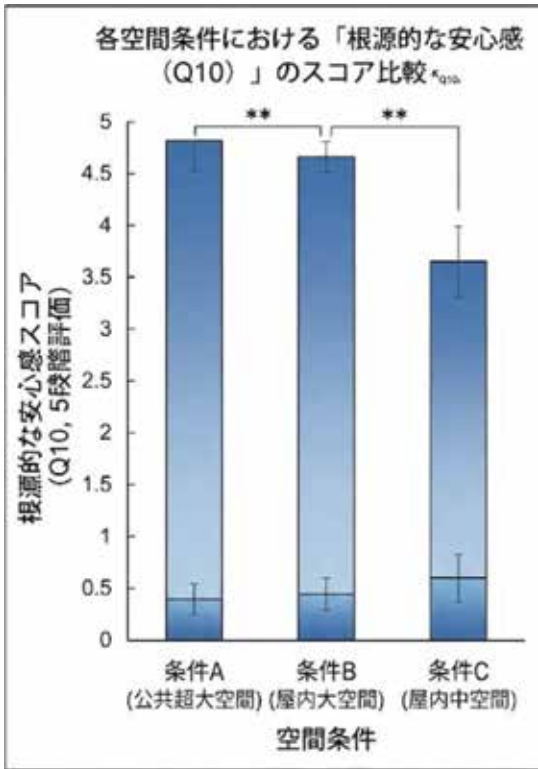
4. 全体感想および特別な体験（Q12）の定性的分析

テキストマイニングの結果、中心的なキーワードは「解放」「光に包まれる」「細胞が震える」「一体感」であった。「自分自身の細胞が宇宙の広さと共鳴して、長年のこわばり（防衛パターン）が消えていく特別な体験をした」などの記述が多数得られ、深い心身の変容（レジリエンスの向上）が定性的にも裏付けられた（表2）。

図5に示す通り、空間容積の増大は被験者の根源的な安心感を統計的に有意に高めることが確認された（ $p < 0.001$ ）。

分類	主要キーワード	体験の要約・定性的意義
感覚的解放	光に包まれる 細胞が震える	物理的制約から解放される特異的な感覚。 場のエネルギーとの一体感。
構造的変容	長年のこわばりが消える 身体が軽くなる	深層心理に定着した防衛パターンの自律的な解除 心身の硬直からの解放。
高次共鳴	一体感 宇宙と共鳴 深い慈愛	個の境界が溶け、全体と調和する長距離 コヒーレンスに基づく状態。根源的な安心感。

表 2：テキストマイニングによる被験者体験の要約（Q12）



注：スコアは5段階評価。一元配置分散分析（ANOVA）および事後検定（Bonferroni法）において、条件A・Bは条件Cに対して $p < 0.001$ の有意水準で有意に高い値を示した。 $F(2, 62) = 14.18$ 。

図 5：各空間条件における「根源的な安心感（Q10）」のスコア比較

IV. 考察（Discussion）

1. 白い衣装（量子受像体）を介した非視覚的色彩認知と基幹脳の駆動

被験者の脳裏に鮮明な色彩波動が能動的に描かれた点は、従来の認知科学や心身健康科学の枠組みを超える革新的な発見である。物理的ゼロ磁場として機能する白いドレス（量子受像体）を見つめながら超高周波成分⁽¹²⁾を含む「慈愛の響き」を受容する際、物理的な振動は通常の聴覚経路を迂回し、基幹

脳および松果体をダイレクトに刺激する。松果体は視覚的ニュートラル状態において、音声の物理的振動と共鳴し、必要な色彩を「光量子パルス」として脳内に描き出す駆動力を持つと考えられる⁽¹⁸⁾。ピカソの『科学と慈愛』が示した純白の空間（ニュートラルな科学的状態）において、心理的防衛パターンを自律的に解除するメカニズム（身体が自ら選んで整えるプロセス）と「慈愛の波動」が重なり、能動的な「生命の光」へと昇華された結果に他ならない。

2. 柳田説から見たミトコンドリア電子移動と脳波共鳴メカニズムの生物物理学的考察

介入後に観察された末梢部の劇的な熱産生（Q7）と、細胞が内側から解放される感覚（Q9）の機序は、柳田祥三博士の理論モデルによって見事に説明される。

私たちが長年抱えてきた「防衛パターン」とは、心身健康科学的には自律神経の硬直であるが、細胞生物学的には細胞内水ネットワークの乱れと、活性酸素によるミトコンドリア機能の低下（エネルギー枯渇）を意味する。ここに良寛の思想を体現した「慈愛の響き（秩序ある超高周波音声波動）」が照射されると、生体内の水分子クラスターが電子的に励起され（非熱的効果）、細胞膜を破壊するヒドロキシラジカルへと変化する前に素早く電子を受け取り、また有害な活性酸素を速やかに無害化（H₂O）へと還元・消去される⁽²⁰⁾⁽²¹⁾⁽²³⁾。

同時に、酸化から守られ健全さを取り戻したミトコンドリア内膜の強電場（約3000 万 V/m）の中を、電子が超高速で移動を始める⁽¹⁹⁾。この電子のダイナミックな挙動が微小な電磁振動（電磁波）を生み出し、波動エネルギーによって配向の整った脳内の水分子ネットワーク（導波路）を介して、数千億の

ミトコンドリアの振動を瞬時に同調させるのである⁽²⁰⁾⁽²³⁾。そして、生命活動のバッテリーとして波動エネルギー代謝が劇的に活性化・維持される⁽²⁰⁾⁽²³⁾。Q7で多くの被験者が感じた「微細な振動」や「内側からの熱産生」は、神経細胞のエネルギー枯渇が防がれ、コヒーレントな脳波（生命の振動）として細胞全体がシンクロシティを起こした物理的証左に他ならない。まさに、ピカソの『科学と慈愛』が目指した、論理（科学）と精神性（慈愛）の双方が、人間の細胞レベルで完全に結晶化した現象と言える。

3. 良寛の「慈愛の心」と環境容積（空間共鳴）の相互作用

空間の容積が拡大するほどQ10（安心感）が高値を示した事実は、良寛の「意図と意識に基づく慈愛の心」を環境生理学・心身健康科学的に裏付けるものである。良寛における慈愛とは、自他の境界線を融解させることで、個体レベルの生体リズムを宇宙的なマクロの秩序と同期させ、本来の調和状態へと回帰する純粹意識の実践と言える。閉鎖空間（条件C）では反射音の過密が周波数特性に歪みを生じ、交感神経を緊張させるが、大空間（条件A・B）においては近接反射の干渉から解放され、ピュアな超高周波波動がマクロな場全体との「多重空間共鳴」を構築する。この歪みのない波動エネルギーが空気と生体内水を同調させるとき、最も深い場所にある硬直（防衛パターン）が溶け、心身が本来の健やかなバランス（ホメオスタシス）へと還る道しるべとなる（図6）。

本研究における『慈愛科学』の概念図を図7に示す。良寛の慈愛の心を介した音声波動が多重区間共鳴を経て細胞内の電子伝達系を活性化し、最終的に防衛パターンの自律的解除を導くプロセスである。

これに基づき、本ワークによる心身の活性化プロセスの詳細を図8に示す。

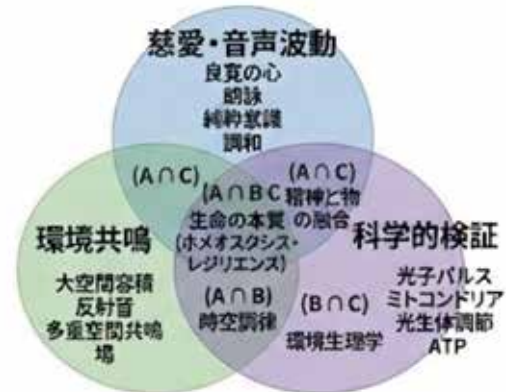


図7：「慈愛科学」の概念図

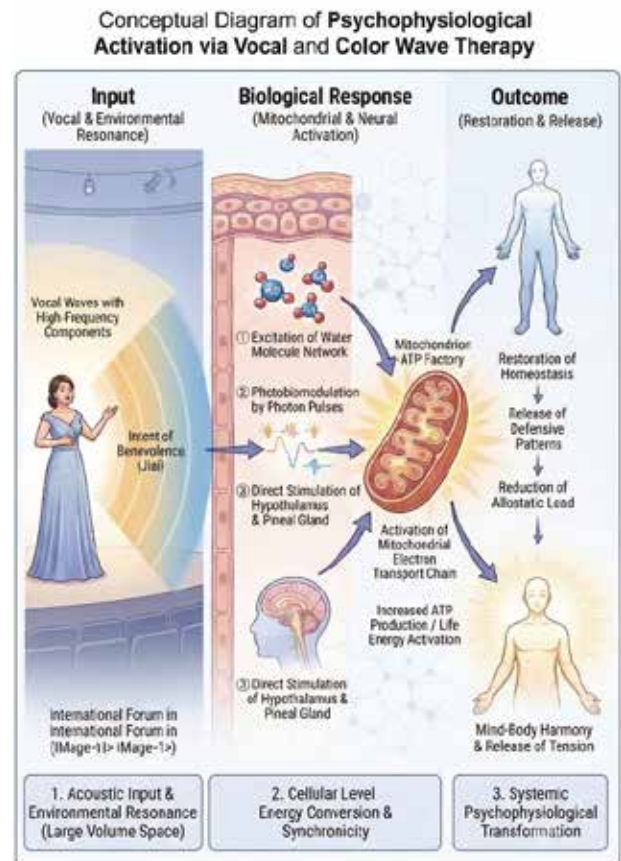


図8：色彩波動ワークによる心身の活性化プロセス

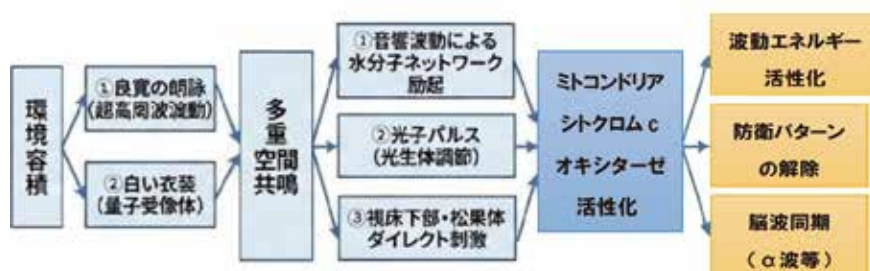


図6：「慈愛科学」による細胞活性化プロセス

本研究で実証された「防衛パターンの解除」とは、弛緩という一過性の生理反応に限定されるものではない。それは、外部環境や他者との境界を融解させ、心身が本来備える脳細胞ミトコンドリアの発する脳波が感応する『慈愛の絶対肯定』である。この状態こそ、江戸期の禅僧・良寛が『災難に遭う時節には災難に逢うがよく候。死ぬる時節には死ぬがよく候。是はこれ災難をのがるる妙法にて候ふ』と説いた境地に他ならない。

現代の臨床心理学や医学が、ストレスを回避や除去の対象として管理しようとするのに対し、良寛の教えは、生起するすべての事象を受容することで、心身を縛る防衛という名の緊張を根底から解き放つものである。本研究における環境容積と波動共鳴による健康管理プロセスは、良寛の苦悩からの解放を現代に再定義したと言える。

V. 結論 (Conclusion)

本研究は、江戸期の禅僧・良寛の「意図と意識に基づく慈愛の心」およびピカソの名作『科学と慈愛』の本質を現代の環境生理学および心身健康科学の文脈へと止揚し、大阪大学名誉教授・柳田祥三博士の学術的指導のもと、博士が提唱する「波動エネルギーの非熱的效果」および「ミトコンドリア電子移動による脳波共鳴」の量子化学的数理モデルを統合的に予見・検証、そして学び得たものである。なおまた32名の実証データ解析の結果、物理的遮光を排した能動的色彩・音声波動ワークは、被験者の根源的な安心感と生命エネルギーを有意に上昇させることが確認された。これらの効果は環境容積に強く

依存し、大空間における空間共鳴によって細胞レベルでの防衛パターン解除が最大化するという画期的なエビデンスを獲得した。本研究の成果は、東洋の深遠な精神性と西洋の芸術的直観、そして最先端の量子生命科学(密度汎関数理論:DFT)を融合させることにより、従来の臨床心理学や生化学的アプローチの限界を突破するものである。これは、心身健康科学が目指すべき「心と身体の量子論的統合」を示すものであり、人間が本来有するホメオスタシスとレジリエンスをアートと科学の融合によって自律的に覚醒させる、独自の慈愛科学(Science of Benevolence)の金字塔となる革新的パラダイムを確立するものである。本知見は、松木が提唱する『マリアメソッド』の学術的な理論骨子として、今後の予防医学、ウェルネス領域、および心身健康科学の発展に寄与するものである。

VI. 謝辞 (Acknowledgements)

本研究の遂行にあたり、量子化学・分子モデリングの専門的見地から、波動エネルギーの非熱的アップコンバージョン効果およびミトコンドリアにおける波動エネルギー授受に関する多大なる学術的ご助言・ご指導をいただきました大阪大学名誉教授・柳田祥三博士に深く感謝の意を表します。また、先行文献(松木,2025)に対して貴重なご意見を賜りました名古屋市立大学22世紀研究所特任教授・中川十郎先生に厚く御礼申し上げます。さらに、本研究の趣旨にご賛同いただき、快く被験者としてご協力いただきました皆様の多大なるご厚情に対し、心より深く感謝申し上げます。

【参考文献 (References)】

1. 松木貴子, (2025). 「良寛の『賦』に託された慈愛の響き～意識と意図の自由～」『アジア民族造形学会誌』, 21.
2. McEwen, B. S. (1998). Protective and damaging effects of mediators of stress: Allostasis and allostatic load. *New England Journal of Medicine*, 338(3), 171-179.
3. Porges, S. W. (2011). *The Polyvagal Theory: Neurophysiological Foundations of Emotions, Attachment, Communication, and Self-regulation*. W. W. Norton & Company.
4. Wallace, D. C. (2005). A mitochondrial paradigm of metabolic and degenerative diseases, aging, and cancer. *Annu. Rev. Genet.*, 39, 359-407.
5. Lane, N. (2005). *Power, Sex, Suicide: Mitochondria and the Meaning of Life*. Oxford University Press.
6. Beck, A. T. (1976). *Cognitive Therapy and the Emotional Disorders*. International Universities Press.

7. Oschman, J. L. (2000). *Energy Medicine: The Scientific Basis*. Churchill Livingstone.
8. 水上勉. (1984). 『良寛』. 中央公論社.
9. 谷川敏朗. (1995). 『良寛の和歌・漢詩の世界』. 湧水社.
10. 加藤偉一. (2002). 『良寛: その生涯としるべ』. 新潟日報事業社.
11. 大島花子. (2011). 「良寛における自然観と環境共生思想についての考察」. 『東洋思想研究』, 14, 89-104.
12. Oohashi, T., et al. (2000). Inaudible high-frequency sounds affect brain activity: Hypersonic effect. *Journal of Neurophysiology*, 83(6), 3548-3558.
13. Ando, Y. (1998). *Architectural Acoustics: Blending Sound with Culture and Physiology*. Springer.
14. Fröhlich, H. (1968). Long-range coherence and energy storage in biological systems. *International Journal of Quantum Chemistry*, 2(5), 641-649.
15. Chaplin, M. F. (2006). Do we under-estimate the role of water in cell biology? *Nature Reviews Molecular Cell Biology*, 7(11), 861-866.
16. Balaban, R. S., et al. (2005). Cellular source of reactive oxygen species: Mitochondria. *Cell*, 120(4), 483-495.
17. Kandel, E. R., et al. (2021). *Principles of Neural Science* (6th ed.). McGraw-Hill.
18. Buscone, S., et al. (2017). Functional expression of opsin receptors in human epidermal keratinocytes and its role in color wave perception. *Journal of Investigative Dermatology*, 137(9), 1951-1960.
19. Yanagida, S. (2017). 人生100年時代とミトコンドリアの活性化: ~密度汎関数理論に基づく検証~. *生産と技術*, 69(3), 32-37.
20. Yanagida, S. (2019). Quantum chemistry molecular modeling for longevity: Importance of antioxidative effects in mitochondria as battery of cells. *Integrative Molecular Medicine*, 6, 1-6.
21. Yanagida, S. (2020). Quantum chemistry molecular modelling for mitochondria targeted chemotherapy: Verification of oxidative stress on mitochondria and anticancer medicines. *Integrative Molecular Medicine*, 7, 1-8.
22. Yanagida, S. (2026). ミトコンドリアとヨウ素: ヘルスケアにおける決定的な役割について学ぶ. *生産と技術*, 78(3), 22-24.
23. Yanagida, S. (2026). 活性酸素の量子化学的消去とミトコンドリア・エネルギー代謝の動的制御. 『細胞科学とエネルギー工学』, 12(4), 112-118.

明治期の東京における武道文化の伝承について ～浅山一伝流・兼相流を切り口に～

南京大学歴史学院博士課程 青山 英明

(要旨)

本稿は明治期の東京における武道再編の構造と伝統文化の変容過程を可視化し、近代日本における「断絶と継承」の構図を再考したものである。古流武道とされる流派の技法の実態は、明治期にその原型が失われ、新式柔術に古流の名を仮託して伝承されていたことを確認した。また伝書に見られる禅への取り組みから、武道は明治期以前から、単なる技芸でなく精神修養を伴う文化体系であったことを再提起した。

キーワード：水戸藩、浅山一伝流、兼相流、武家文化、禅、歴史人類学

(英文要旨)

This study employs a methodology combining densho (traditional scrolls) comparison, statistical analysis, and oral history to visualize the structure of martial arts reorganization and the transformation of traditional culture in Meiji-era Tokyo, thereby reconsidering the framework of “discontinuity and succession” in modern Japan. It was confirmed that the actual techniques claimed to be ancient traditions (kuden) had lost their original forms during the Meiji period, and were instead transmitted as “new-style jujutsu” under the guise of classical schools (koryu). Furthermore, by examining the engagement with Zen found in the scrolls, this study demonstrates that martial arts were not merely technical arts but a cultural system involving spiritual cultivation.

はじめに

本稿は、明治維新後の社会変動の中で、江戸期に館林藩士が東京に伝えた総合武道、浅山一伝流が東京においてどのように伝播し・変容したかを実証的に明らかにすることで、江戸期から明治期への社会体制の変革が日本伝統文化の一角である武道の伝承に与えた影響を分析し、伝統武道の近代的変容のパターンを抽出、観測することを目的としている。日本全国に現存する浅山一伝流関連の伝書を通読し、各地の伝書に記載された技名を抽出、集計し、共通項目を可視化することで、流派の伝承体系を把握した上で、東京で伝承する関係筋を比較した。

1, 研究の意義

明治維新という時代の転換期における伝統武道の「断絶と継承」の実態を解明することで、武道文化研究に新たな視点を提供する試みをしている。具体的には、武道伝承の付会ないし「仮託」現象の実証、近代武道の成立過程の解明、武道と禅宗の文化的関連性の提示などの角度から調査分析を実施した。

結果、明治期の東京における浅山一伝流は、江戸期の原型に近い形では存在せず、為我流をベースとした新式柔術が原型となったものが「浅山一伝流」の名称を仮託して伝わっていた可能性が高いことを明らかにした。これは、近代化の過程における伝統文化の変容のメカニズムを理解する上で価値ある検証であると思われる。また調査中に発見した兼相流

の伝承から同流は「明治期の総合武術」として、無比流杖術、為我流和術、浅山一伝流剣術など複数の古伝技術を取捨選択して形成されたことを実証し、いわゆる新式武道の多面的な成り立ちを具体的に示した。このほか調査した史料から浅山一伝流の印可目録や道歌に、禅宗（特に雲門宗の「三句」）の影響が散見されることを取り上げた。武道が単なる技芸ではなく、明治期以前からすでに心性鍛錬を含む文化体系があったことを再確認できた。そして本稿が用いた調査方法（伝書比較・統計分析・オーラルヒストリー補完）は汎用性があり、現存する他流派の伝承実態を検証するための参照物を提供したと言える。

2, 研究対象

研究対象は東京に伝わる大倉伝浅山一伝流体術と、同流と密に関与する兼相流である。

本来、浅山一伝流は剣、柔を中心に棒、手裏剣などを総合した流派であり¹、古くは上州碓氷の郷土、丸目主水正則吉を遠祖とし、国家弥左衛門を経て浅山一伝斎重晨に伝え、一伝斎を中興の祖として²諸国に広まったとされる。異説では江戸初期に浅山一伝一存³と分流し嫡伝を受ける8代目、館林藩士の森戸家が家元制度を敷き、参勤交代で江戸詰になった地方の士に伝えたことで全国的な流派になったとされる⁴。分派としては浅山流のほか、柔を主体とする浅山一伝流體術、剣を主体とする浅山大成流と浅山一刀流などがある。うち東京に伝わる大倉伝では、旧会津藩士の息子、大倉直行が母親と、叔父にあたる田中タモツなる人物から体術、棒術を学ばれたとされ、田中タモツより先の伝承記録は失伝したという。

兼相流とは富田勢源（中条流）と上泉秀綱（新陰流）から学ばれた戸田清元が戸田流を起こされ、2代目清元の戸田越後守綱義（戸田流）の高弟、薄田隼人兼相⁵が兼相流柔術と無手流剣術を起こされたとしている⁶。しかし本稿で取り上げる兼相流は、上記伝承との関連性を示す証跡は見つかっておらず、むしろ為我流を母胎とし浅山一伝流をはじめ他流柔

術を研究した旧水戸藩士が創案した一流であるとされる⁷。

3, 研究方法

日本全国に現存する浅山一伝流と思しき伝書、また関連諸流の伝書を通読し、浅山一伝（傳）流と名を冠する各地の伝書に記された技名を抽出・統計し、共通項目を可視化した。うち体術の共通項目と、東京に伝わる大倉伝浅山一伝流體術及び同流派の流れを汲むとされる兼相流柔術の術名の相似を比較した。

4, 今後の発見

4-1), 為我流伝書にみられる渡来人とのかかわり

兼相流の源流のひとつ、為我流の秘伝書では、薬法と呪禁法が伝わっており、両法のおおもとは中国の漢王朝時代で登場した仙人・黄石公とされている。以降4代目に漢の名将・韓信が名を連ね、5代目からようやく日本人が登場する。史実では黄石公の弟子は張良子房の1名で韓信が日本人を弟子とした記録はないが、広義的には渡来人が伝承の秘奥に密にかかわった可能性を示唆したと言えよう⁸。

4-2), 一伝流系統における渡来人由来説

従前では浅山一伝流に代表される、一伝流系統の始祖は浅山一伝斎重晨であり、起源は師が霊夢により秘儀を開眼したとある⁹。しかし大倉氏が発行した伝書¹⁰では開口一番に「～その始まりは慶長の頃に渡来した中国人に拳法を学び、その後取捨選択をしてさらに相撲の技を加えたものであり拳術や和術と名付けたが現在では柔術と呼ばれている」と言明している。慶長年間（1596年）から1615年まで使われた、安土桃山時代から江戸初期にかけての年号である。

浅山師は天正年間（1573～1592年）のお生まれであるから、年次的に幼少の頃より渡来人から拳法を学んだとすれば奇異はない。浅山不動尊¹¹は正面の独鈷の滝とは対の関係で慶長19年（1614）には当時の領主別所吉治が娘の眼病平癒の祈願により

護摩堂を建立したとあり、師はベースとなる大陸伝来の武術等を学んだあと参籠したと考えるのがより妥当と言えよう。

4-3) 兼相流柔術と浅山一伝流體術東京伝の密接な関連性

江戸期以前より伝わる浅山一伝流とされる種々の伝書に記録される技名と、明治期に東京の白山御殿町に伝わったとされる浅山一伝流體術13代宗家・大倉直行源知徳が弟子に宛てた伝書にある技名を比較した時、相似比率はわずか3,4手に過ぎなかったのに対し、兼相流柔術との技名の相似比率が5割にのほり¹²、兼相流の基本三十六手と中伝十二手、居捕六手すなわち6割程度の技を、まったく同じ教伝手順と技名を以て継承している。当該事象から、明治期に東京で伝えられた「浅山一伝流」の成り立ちには、可能性として：

- ①兼相流の一部を学ばれた大倉氏が創意工夫の上、兼相流の複数ある源流にあたる古流武道流派のうち、最も歴史ある流儀を名乗り、仮託した
 - ②兼相流が形成する過程で大倉氏が断片的に伝わった浅山一伝流の技を提供し、兼相師と共に研鑽、形成にくみしたのち独自の解釈を加えたもの
 - ③大倉氏が家伝の柔術を独自に大成させる過程に於いて浅山一伝流の技名を家伝武術から発見し、浅山一伝流體術として伝えたもの
- などが考えられる。

①について。大倉氏が兼相流を学んだ史料は現在確認できていない。しかし伝習する技名の重複度合いから、兼相流は大倉伝浅山一伝流體術に決定的な影響を与えているか、与えられているかと論断しても過ぎないと思われる。

では兼相流の成り立ちはどうか。兼相師の初期の弟子であり、大正～昭和10年にかけて師に学ばれたのちに印可し、無比流13世と名乗った清水謙一郎重明師と、兼相師晩年の弟子であり、昭和18年に印可し無比流13世、浅山一伝流23世と名乗った松本貢兼久師の、両師範の手記や口伝を頼りに兼相流の成り立ちを確認しておきたい。

清水師の手記によれば師は独立後、兼相師が掲げた屋号のひとつ「日東武術研究会」に因んで東京都板橋区上板橋6丁目4-9-35で「日東武術研究所」を開設し、併設した道場の名を「常心館」とした。師は昭和28年に内部資料として「拳双流逆手柔術」¹³を、後に「兼相流柔術上下」¹⁴、「常心館柔術」¹⁵を書かれたという。師は兼相流柔術の成り立ちについて同著の複数箇所で見及している。まず表紙に開口一番「武石派為我流柔術二代目 清水重明 講述」¹⁶と明らかにしており、裏表紙に「無比流第13世 清水謙一郎著 拳双流 逆手柔術」¹⁷としている。即ち清水師の認識では兼相師から相伝した武術は「無比流杖術」と「武石派為我流」であり、両者が混然一体となったモノが「拳双流逆手柔術」である。兼相と拳双は同音異字であり、師の号への気遣い＝避諱が見て取れる。当該事象から、清水師の教養をうかがうことができる。

同著には兼相流についてはつぶさに記録されている。曰く兼相流は「茨城県出身、兼相武石謙太郎先生の創始に係る逆手柔術である。先生は元水戸に伝わる為我流柔術に精進せられ其の蘊奥を極められたが、同柔術が餘りに形式的で廻りくどいものであるのを慨し、専ら実地実用に使用する目的の下にこれに工夫をなし、加うるに柔術諸流中の『効く手』を交えて一種の柔術を編出し、之を兼相流柔術と名付けた」¹⁸とある。

現在、兼相師が為我流の印可もしくは師範である史料は確認できていない。清水師の論著と総合すると、郷里で無比流と為我流を学ばれた兼相師が、柔術に関しては為我流を骨子に複数流派から逆手技と当身技を取捨選択し、最終的に我の流派を形成したと見て取れる。術の完成と道場の設立は明治41年とされる¹⁹。

では松本師の手記はどうか。松本師の追憶によれば「兼相先生は茨城県水戸市勝田村²⁰の方で、明治四十一年より日暮里にて道場を開き、次に蒲田駅の南側に道場を建てられた。(中略)昭和二十年に道場開散、平塚市にて松道流松武館として兼相流を受け継いでいる(中略)。兼相師の一番尊敬して居られた方は無比流十世小松崎兵庫業求師だった²¹。(後

略)」との手記を残している²²。しかし、浅山一伝流に関しては可視化された記録はない。口伝では「松本師が稽古しているところに、兼相師が『継承者のいない知人がいるから、行って流派を継承してきてはどうか』と言い、出向かせたが、先方はまったく同じカタをやっていたため、ほどなく兼相師のもとに帰ってきた。その時の出稽古先の先生が浅山一伝流と名乗っていたため、浅山のカタとワザを兼相師は持ってらしたとわかった」ようである²³。

兼相師の壮年期の高弟である清水師と、晩年の弟子である松本師の手記を総合すると、兼相流とは、水戸藩に伝わる無比流杖術²⁴、為我流和術を学ばれ、明治期の時流に合わせて取捨選択を繰り返し、古伝の複数流派から技を抽出、特化したいわば「明治期の総合武術」であり、武石謙太郎兼相が創始者であるとみてはば、間違いはなさそうである。浅山一伝流に関する伝承は、清水師の記録がなく、松本師の口伝にあったということは、少なくとも兼相師が浅山一伝流を学ばれたのは初期の弟子である清水師が独立したあとではないだろうか。

兼相師の晩年の活動について、記録は残っている。昭和5年4月に郷里の有志が勝田尋常小学校「勝田青年同志会」を発起した際には午後の記念行事に「棒術師範」として出席、棒術の型を演武され、錦上に華を添えたとされる（兼相師の演武ののち、現地青年が「為我流柔術」の型を行われたとある）。勝武館の解散は松本師の回顧によると昭和18年頃であるから、昭和5年は兼相師が晩年に差し掛かる時期であると推測される。兼相師が生前「棒術の師範」として、社会的に認知されたようである²⁵から、兼相流の柔術も、浅山一伝流の諸術も客観的には「傍系、併伝」扱いと断じざるを得ない。また巷説では兼相師が伝える浅山一伝流は「山崎房吉の後、武石兼相が承伝したが（中略）かなりの形が失伝した様子である。大倉直系柔術と合併して、現在神奈川県を中心に稽古が続けられている」²⁶との先入観が一般的に広まったものの、今般の考察から兼相師と浅山一伝流とのつながりは比較的に浅く、そもそも体系的に習っていない可能性が残る。むしろ後年、兼相流柔術を学んだ大倉氏が「浅山一伝流」の

名に付加価値を見出し、仮託して名乗ったのではと推察される。

付け加えて言うと常心館は無比流杖術、兼相流柔術を相伝し清水師ご自身が警察勤務だった経験を加え常心館柔術、半棒術へと昇華された。師の内部資料に常心館柔術と兼相流柔術の違いについて記述され曰く「常心館柔術は兼相流柔術を修行して而してその後に於て出来たもので、敵に対して技を掛けるに当りなるべく力を使用することなく之を制御することを目的とする方法である」²⁷、また後半に常心館柔術基本形7本²⁸を収録、ベースとなる兼相流柔術の技名も残している。

②について。街聞では「明治末期に大倉氏が東京都文京区小石川か、白山御殿町に『武徳館』なる道場を開設し昭和10年代まで活動した」とする説がある。明治期に関する建築学的な年次区分は一般的に1868～1882年（明治元～15）を前期、1883～1897年（明治16～30）を中期、1898～1912年（明治31～45年）を後期と区分しているようである²⁹。1912年の地籍台帳は現存しているが、武徳館なる道場の存在は確認できなかった³⁰。また同区担当者に確認したが、やはり「武徳館」の存在記録はみあたらず、オーラルヒストリーも確認できていないという³¹。一方で、兼相師の住所兼道場は北豊島郡日暮里村千四百五十六にあることが確認された³²。

清水師の手記³³によれば兼相師は「明治41年に道場を設けられた」とあり、概ね松本師の回顧録³⁴と一致する。また兼相師は三越の弓道部に所属しており³⁵、巷説の「東京に出て三越で働いた」と整合性が取れる。

上記から、兼相師、大倉氏がともに研鑽した仮説は立証できない。

③について。大倉氏は叔父にあたる田中タモツ氏から学んだとも、実母から学んだともされるが、実際の伝承は定かではない。高弟の一人・坂井宇一郎氏の実子である坂井英二氏が雑誌でインタビューに応じた記事を見つけ、同誌編集部を通して2023年4月に面談を申し込む手紙をお送りしたが、本稿が結稿した2025年10月時点では、返信は得られていない。さらなる調査と論証が待たれるが、現時点で公

けの史料の中で伝承を立証できるものは見つからない。

複数の可能性を総じて考えると、東京に伝わる大倉伝浅山一伝流も、兼相流も浅山一伝流とのつながりは深いとは言えず、むしろ名を付会／仮託したと推察するにいたる。

東京に伝わる大倉伝浅山一伝流は、その後、数多なる現存流派や古流と名乗る流派に影響を与えたとされる。しかしもし東京の浅山一伝流は兼相流をベースに創作されたものであるとすれば、明治期の新式柔術である兼相流こそ、現存する多数の武術の源流にあたり得ると同時に、江戸期のママの浅山一伝流は明治期の東京ですでに形骸化、ないし失伝した可能性が高い。

4-4) 武道の極意(心法)と禅の関連性

副次的な発見として、今般の調査で小田原に伝わる浅山流の目録には、稽古や禅修行のヒントとなる複数の公案や道歌があり、中には禅宗に通じるモノも見受けられた。同流の傍流にあたる流派で26年ほどを学び、浅山流の部分的な脈絡伝承をうける筆者は、秘奥の全文解明をするレベルに到達していない。しかし一伝流居合の印可目録には、現存する口伝に相通じるくだりがあり、文化的な付加価値を考慮して、一部とはいえここに明かしておきたい。

同目録によれば、「武器の種類は多くあれど、利剣に比肩するものはなく、利剣の術は優れていようと一心に勝るものはない」と説き、心の持ちようが肝要であるとし「性は心の體であり、心は性の用である」と、禅宗の公案解説めいた説明を綴っている。続く印可技には「水月」と「想暈」があり、うち水月は口伝として連綿たる流れを経て、筆者に伝わってきている。2本の技に共通する秘伝は三句あり「①随波逐浪、②函蓋乾坤、③衆流截断」である。水月の理は「随波逐浪」にあるとした³⁶。

同三つの句は禅宗5家のひとつ、雲門宗の接化の手段として用いたもので「雲門の三句」³⁷として知られている。随波逐浪は現実を厳しく見据えた上に、計らいなしで、あるがままの機峯を示すものである。

また印可に至らないレベルの修行者に経験を伝達する道歌も複数現存しており、禅の影響が散見される。一例をあげるとすれば「寒き夜の霜を聞べき心こそてきに逢うての価値はとるなれ」³⁸の句があり、相手と対峙した際の心の持ちようを説くものである。

今後の課題

今次の、統計と伝書比較を主として、オーラルヒストリーを補筆とする調査、考証では、江戸中期に隆盛した武術流派のひとつである浅山一伝流は明治期に於いてはすでに東京で創流時に近いカタチで存在しておらず、むしろ為我流をベースとした新式柔術に、浅山の技と心法が断片的に伝わり、新式柔術を浅山の名前でヤドカリした形で伝わったという、たいへん興味深い結果となった。同時代に勃興・隆盛し戦禍を逃れて武道として現存するモノはほかにも複数流派あり、当該流派群の技と古伝の記録と照らし合わせたとき、果たしてどの程度、伝わっているのか、検証する余地が残る。また文化的な側面で、身分制が廃止された明治期において、旧武士階級が糊口のために武道を農民や商人に授けたのか、それとも同一信仰を通じて、寺という集積地を経て普及していったのか、精査する価値はあると思われる。

内容の側面からも検証の余地が残る。浅山一伝流の道歌には、田宮流³⁹や山岸流⁴⁰などに通じるものが多数あり、どのように交流し相互影響をしたのかを明らかに出来れば、武士階級間の文化交流を垣間見ることでもできそうだ。

一方で今次調査のポジティブな発見として、天下泰平の世では武士はますます心法に磨きをかけ、禅宗の行法を取り入れ、心性の鍛錬を最上としたことを確認できた。反面、ネガティブな発見として、江戸中期では日本の首都で一大勢力を誇った武道でも、明治期になると凋落をし、事実上消滅した可能性がある。一方で他流に残った遺技を学んだものが、古流と仮託して流派名と看板を使った疑義がみられた。これは浅山一伝流の一流一派に限ったことなのか、はたまた動乱期で噴出した社会現象なのか、今後調査を深めることとしたい。

結びに

無比流杖術師範の武石兼相師が為我流をはじめ、諸流の逆手と当身を集め、取捨選択して大成させた兼相流柔術を「拳双流逆手柔術」として伝える清水謙一郎重明師の常心館と、「松道流護身武道」として伝える松本貢兼久師の松武館のほか、今次の考察で新たに「浅山一伝流體術」として伝える大倉直行氏の武徳館が加わったとみても良さそうである。常心館はのちに望月庄一郎氏に伝わり「護身道」に変容した。松武館は無比流杖術、居合術、浅山一伝流剣術、兼相流柔術を相伝し、松道流へと収斂された。武徳館は高弟・坂井宇一郎、永沼経行や上野貴天心（天心古流）⁴¹に伝わり、上野氏の門下から佐藤

金兵衛（大和道）⁴²、初見良昭（武神館忍術）⁴³、姉川勝義（浅山一伝流體術）⁴⁴といった戦後日本武道史上に燦然たる実績を残す達人名人が生まれ、大いに栄えた。また海外にも影響が大きく、佐藤金兵衛は中国拳法の大家・裴錫榮と私淑して、天心古流を伝えている。裴の晩年に中国語訳した内部資料図録が現存する⁴⁵。図録では源流の浅山一伝流について、やはり東京伝浅山一伝流體術どうよう、渡来人の技がベースにあるとしている。

今次の調査で明治期の東京における日本伝統武道の変化の過程をたどることで、近代国家による武道制度化以前またはそれと並行する民間伝承の場において、古流名義がどのように再編・附会されたかを示す手掛かりを得られたのではと思案する。

註

- 綿谷雪，山田忠史 編（1969年）『武芸流派大事典』新人物往来社 P15
- 諸説あり後述・武石兼相門下の松本伝の口伝では一伝斎重晨を開祖としている
- 小佐野淳『剣豪浅山一伝斎について』武道学研究19-2，1986年，P103-104
- 小佐野淳（1986年）『剣豪浅山一伝斎について』武道学研究P104
- 綿谷雪，山田忠史 編（1969年）『武芸流派大事典』新人物往来社 P547
- 綿谷雪，山田忠史 編（1969年）『武芸流派大事典』新人物往来社 P122
- 綿谷雪，山田忠史 編（1969年）『武芸流派大事典』新人物往来社 P222
- 為我流目録□免許 秘術虎の巻 明治40.5.15 谷田部清之助 参考史料4 ご参照
- 小佐野淳（1990年）『武術・浅山一伝流』愛隆堂P18～27
- 藤田西湖所蔵・大倉直行「源知徳」（江戸期カ）『浅山一伝流體術』P1 原文は「其起原慶長之頃渡来漢人拏拳法学士成功之後其技取捨而配角觔又創成拳道術和術名付後伝今世柔術也」である。
- 真言宗大覚寺派岩瀧寺のHPによる（歴史・岩瀧寺- (ganryuzi.jp)）
- 松本伝兼相流柔術と浅山一伝流柔術の技名比較による。参考史料6 をご参照
- 清水謙一郎（1953年）『拳双流逆手柔術』日東武術研究会本部内部資料P77（巻末）参考史料1 ご参照
- 清水謙一郎（1953年）『拳双流逆手柔術』日東武術研究会本部内部資料P41
- 清水謙一郎（1953年）『拳双流逆手柔術』日東武術研究会本部内部資料P53
- 清水謙一郎（1953年）『拳双流逆手柔術』日東武術研究会本部内部資料 表紙右側 参考史料1 ご参照
- 清水謙一郎（1953年）『拳双流逆手柔術』日東武術研究会本部内

部資料裏表紙、参考史料1 ご参照

- 清水謙一郎（1953年）『拳双流逆手柔術』日東武術研究会本部内部資料P40
- 清水謙一郎（1953年）『拳双流逆手柔術』日東武術研究会本部内部資料P40
- 那珂町史編さん委員会 編（1995年）『那珂町史 近代・現代編』那珂町P306～307「（前略）杖術は佐和村と三反田村から分派されたのが主流を占めているが（後略）」
- 勝田市史編さん委員会 編（1979年）『勝田市史 近代・現代編1』勝田市P970
- 松本貢兼久（1988年）『武石兼相先生の想い出』松道流松栄館所蔵P8
- 現宗家が受けた口伝では読み書きができない方で、本業は鋳掛屋だった。また松本師壮年期の弟子である正木師の口伝では印刷場の裏に住む、年召した方、とある。
- 那珂町史編さん委員会 編（1990年）『那珂町史 中世・近世編』那珂町P511～512「（前略）祖は佐々木哲斎徳久である（中略）戦いに敗れたのち漂泊し、無住所行人徳伝法印歳久と号した（後略）」
- 『勝田市史編さん史料（18）聞きがたり勝田の生活史Ⅲ』勝田市編さん委員会P178
- 小佐野淳『武術・浅山一伝流』愛隆堂，P141
- 清水謙一郎（1953年）『拳双流逆手柔術』日東武術研究会本部内部資料P48
- 清水謙一郎（1953年）『拳双流逆手柔術』日東武術研究会本部内部資料P57
- 文化財の時代区分について - 和の住まい設計 | 稲上建築設計事務所 (kazabito.com)
- 文の京デジタル文庫『地籍台帳・地籍地図〈東京〉（明治45年）』文京区立図書館
- 文京区アカデミー推進部アカデミー推進課文化資源担当室（文京ふるさと歴史館）による

論文

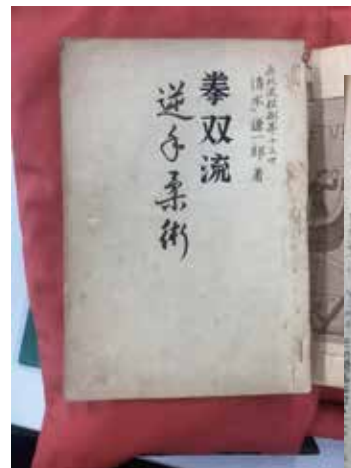
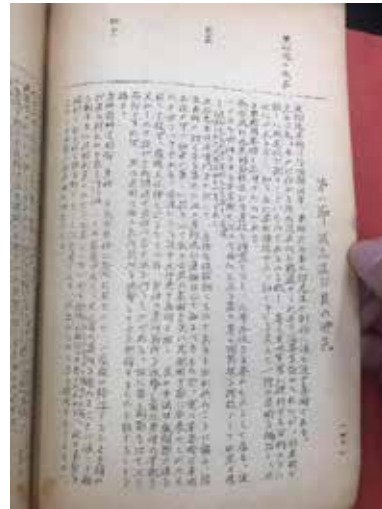
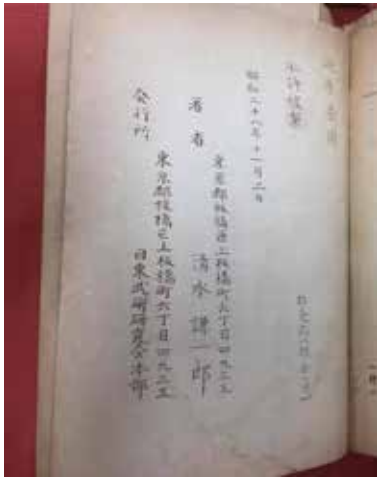
- 32 大日本消防協会（1906年）『大日本消防協會雜誌 第4年(4)(33)』, P44, 道場跡は現・東日暮里三丁目29 付近
- 33 清水謙一郎（1953年）『拳双流逆手柔術』日東武術研究会本部内部資料
- 34 松本貢兼久（1988年）『武石兼相先生の思い出』松道流内部資料 松道流本部所蔵
- 35 百貨店商報社, 1933年（昭和8）『日本百貨店総覧第1巻（三越）』, P275
- 36 大草四郎右衛門『一伝流居合印可之巻』（参考史料『2, 一伝流の印可目録』ご参照）
- 37 宮本正尊（1964年）『道元の中道思想』印度學仏教學研究12巻1号
- 38 津田一左衛門教正から太田勇七へ（1851年）『浅山一伝流武者組目録』
- 39 妻木正麟（1991年）『詳解田宮流居合』スキージャーナル
- 40 小林勝法（2004年）『武道歌に見る居合術の理念と技術』文教大学国際学部紀要
- 41 上野義明, 日森定雄『日本伝神道天心古流拳法：拳聖上野貴第8世宗家に捧ぐ』元就出版社, 1999年
- 42 臼井真琴 監修『大和道講座 佐藤金兵衛直伝』蓋世企画, 2003年
- 43 『初見良昭武神館の秘法忍術教伝, 体術編』BAB ジャパン, 2018年
- 44 姉川勝義『実戦武術物語』壮神社, 1995年
- 45 佐藤金兵衛 著、裴錫榮 編訳『日本捕手術』上海徐汇区武術協会, 内部資料、参考史料5 ご参照

参考文献（順不同）

1. 為我流目録□免許 秘術虎の巻 明治40.5.15 谷田部清之助
2. 水野流目録 溝口源太兵衛
3. 浅山流柔術巻 明治16.3.23
4. 大倉直行「源知徳」（江戸期カ）『浅山一伝流體術』小田原市図書館所蔵
5. 浅山一伝流武者組小書 江戸期 谷口直富
6. 浅山一伝流武者組目録 嘉永4.9.25 津田伝
7. 一伝流縄目録 江戸期カ 遠藤□太夫保胤 述
8. 水野一伝流剣術 明治3.12. 藤原勝吉
9. 一伝流武者組目録 元文6.2. 待田文蔵克光
10. 竹内一伝流杖半棒免状 福井謙吾
11. 一伝流縄免状并目録 野間次郎助
12. 一伝流居合目録 大草四郎右衛門
13. 一伝流居相 大草四郎右衛門
14. 一伝流縄目録 渡辺平蔵
15. 一伝流居合印可之巻 大草四郎右衛門
16. 吉岡一流取手五輪巻 橋木曾右衛門
17. 不伝流居相口伝書 江戸期カ
18. 浅野藤四郎良真より高野政兵衛へ（年不詳）『浅山一伝流體術目録』国書データベース
19. 井原兵之丞勝吉より庄田雪次郎へ（1869年）『水野一伝流剣術初伝』国書データベース
20. 井原兵之丞勝吉より宛先不明（1869年）『一伝流剣術目録』国書データベース
21. 長谷川守太より原田繁右清へ（1864年）『柔術四国一伝流免状』天理大学付属天理図書館所蔵
22. 高橋重蔵守知より原田弥平へ（1851年）『浅山一伝流腰廻極意』天理大学付属天理図書館所蔵
23. 『浅山一伝流心学』天理大学付属天理図書館所蔵
24. 『太刀筋口伝』天理大学付属天理図書館所蔵
25. 『四国一伝流柔目録』天理大学付属天理図書館所蔵
26. 『四国一伝流棒術目録』天理大学付属天理図書館所蔵
27. 村上晋（1921年）『大正武道家名鑑』平安考古会
28. 綿谷雪（1962年）『日本武芸小伝』人物往来社
29. 綿谷雪, 山田忠史 編（1969年）『武芸流派大事典』新人物往来社
30. 綿谷雪（1969年）『古武道文献集（稀本叢刊）』武芸帖社
31. 小佐野淳（1990年）『武術・浅山一伝流』愛隆堂
32. 中村民雄（1984年）『民和スポーツ文庫蔵書目録』民和スポーツ文庫
33. 中村民雄（1997年）『民和文庫蔵書目録』日本体育大学
34. みとの魅力発信課（2017年）『ミトノート』第5号水戸市
35. 小野崎紀男（2018年）『水戸藩の武術』有限会社ツーワンライフ
36. 石島尚雄（1999年）『道元禪と雲門宗に関する一考察』印度學仏教研究第48巻第1号
37. 杉江正（1979年）『近代武道の成立過程に関する研究』武道学研究11巻3号P12～22
38. 小佐野淳（1986年）『剣豪浅山一伝斎について』武道学研究19巻2号P103～104
39. 荒木英之、黒木俊弘、小林正憲、大坪寿（1987年）『久留米剣術流儀「津田一伝流」について』P15～16
40. 浅見高明（2000年）『武道における活法の効用』人体科学9巻1号P43～56

参考史料

1. 清水謙一郎 (1953 年)『拳双流逆手柔術』日東武術研究会本部
内部資料日本体育大学図書館所蔵より：

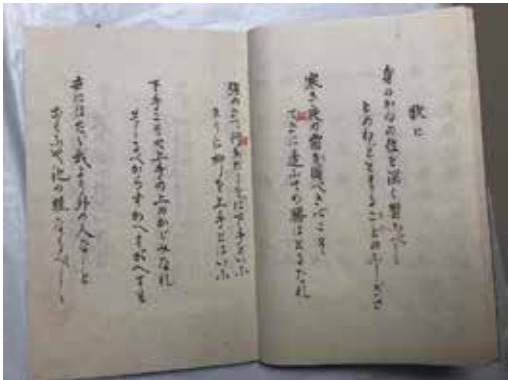


2. 一伝流の印可目録

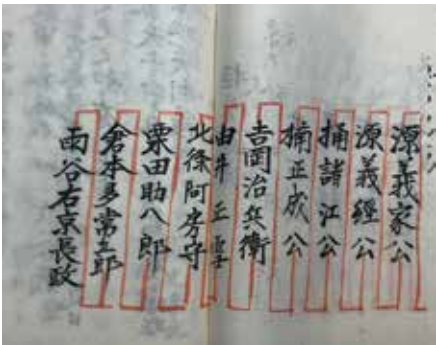


論文

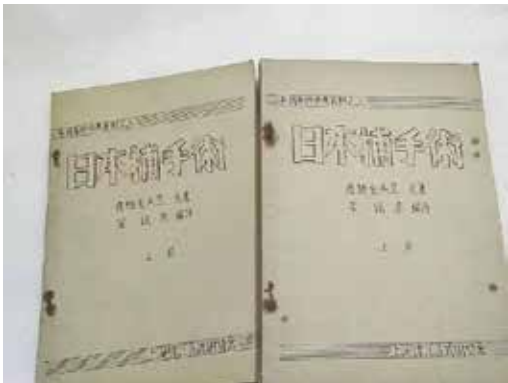
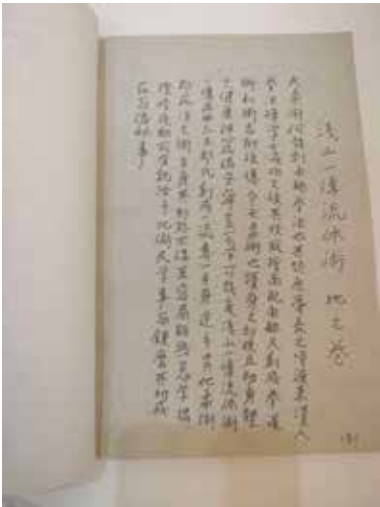
3. 浅山一伝流武者組目録



4. 為我流伝書虎の巻



5. 日本捕手術



6. 松本伝兼相流柔術（松道流本部所蔵）と東京伝浅山一伝流體術（小田原市図書館所蔵）



親鸞と聖徳太子信仰における善について

Shinran and Prince Shotoku faith About the good

渡辺郁夫 (広島経済大学教授)

Ikuo Watanabe

(要旨)

親鸞と聖徳太子信仰の関係について考察する。親鸞思想において聖徳太子信仰がもつ意味を考える際に、親鸞思想と聖徳太子信仰の両者の関係に整合性がとれないように見えることがある。それについて主として「善」の問題と、それに関係する聖徳太子像の浄土真宗寺院でのあり方の関係について考える。その場合に「善」の内容が儒教的なものか仏教的なものか、世間的なものか出世間的なものかを考える必要がある。聖徳太子が儒教と仏教、世間的な面と出世間的な面の両面をもち、親鸞が注目する仏教的な面では聖徳太子信仰と親鸞思想との間で整合性はとりやすいが、儒教的徳目に傾斜してくると整合性はとりにくくなる。また浄土真宗寺院の聖徳太子像は「孝養像」と言われるもので、それは本来親鸞が勧めた聖徳太子の像ではなく、真宗教団として期待された役目を果たしてきた像であると言えるだろう。そうすると親鸞思想との整合性はさらにとりにくくなり、教団としての聖徳太子信仰を表すものになるだろう。

When considering the meaning which the Prince Shotoku faith has in the Shinran thought about the relation between Shinran and the Prince Shotoku faith, it may seem to be unable to take compatibility in both relation. I mainly consider the relation of the problem of the “good”, and the state in the Jodo Shinshu temple of the Prince Shotoku image related to it this time. In that case, it is necessary to consider what has Confucian contents or what not Buddhism-like or a thing between success in life not worldly or of the “good.” In that case, the contents of the “good” think in a Confucian thing. Or I consider Buddhism-like. Or I consider whether I am worldly. Or it is necessary to consider whether it is what left the world. Prince Shotoku has Confucianism and Buddhism. Moreover, I have both sides of a worldly field and the field which left the world. It is easy to take compatibility between the Prince Shotoku faith and the Shinran thought the Buddhism field which Shinran observes. If it inclines in a Confucian virtue, I will become difficult to take compatibility. Moreover, the Prince Shotoku image of the Jodo Shinshu temple is called “image faithful to the parents.” It is not Prince Shotoku’s image which Shinran originally recommended. I could say that it is an image which has achieved the duty expected as a religious group of Jodo Shinshu. If it does so, I will become further difficult to take the compatibility with the Shinran thought. Probably, it expresses the Prince Shotoku faith as a religious group.

(キーワード)

親鸞 浄土信仰 聖徳太子信仰 善 儒教 仏教

はじめに

親鸞と聖徳太子信仰の関係について親鸞思想において聖徳太子信仰がもつ意味を考えてきた。しばしば両者の関係において整合性がとれないように見えることがあり、それをどう考えるかということである。今回は主として「善」の問題と、それに関係する聖徳太子像の浄土真宗寺院でのあり方の関係について考える。

第1節「懲悪」と「勧善」

1. 悪について

これまで親鸞と聖徳太子信仰の関係について親鸞の主著である『教行信証』と聖徳太子信仰の中心をなす聖徳太子和讃との関係について考えてきた。前回「親鸞と聖徳太子信仰における「悪人成仏」について」(渡辺2024)では『教行信証』において重視される「悪人成仏」について、『無量寿経』における「十八願文」にある「唯除文」について親鸞が取り組んでおり、そこで見られる「逆謗撰取」と聖徳太子和讃に見られる物部守屋への非難との関係を中心に考えた。

聖徳太子和讃は三種類あり、特に『皇太子聖徳奉讃』(七十五首)が『四天王寺縁起』との関係が深いので、『四天王寺縁起』での物部守屋の扱い方が親鸞の聖徳太子和讃への影響が強いものとして、親鸞がそこからどのように物部守屋を考えているかを考えた。表面的には物部守屋への非難は当然のことながら強いものがある。親鸞自身が法難の経験者であり、なおかつ日本初の出家者で初の法難の受難者である善信尼の名と自らの名が同じになっていることから、法難の受難者としての立場から物部守屋を強く非難するのは当然だろう。

二度と法難が起こらず後世の人々を自分のような過酷な目に遭わせないためにもそれを防ぐために破法の者をださせないことは重要である。それは被害者の側からもそうであるし、また法難を起こす加害者に重罪を犯させることを防ぐためにも重要である。「十八願文」にある「唯除文」が「五逆誹謗正法」の者

を浄土への往生から除くのは当然とも言え、「五逆誹謗正法」を犯すことを防ぐ立場を「抑止門」とするのと同様の立場と言える。

これに関連して浄土教の「抑止門」と言う言い方が影響を与えたのかどうかかわからないが、現代において核の「抑止力」という言い方がなされることがある。現代における核の「抑止力」は相手の軍事行動を抑えるという意味だろうが、核兵器の所持国同士の間になると相互の脅迫であり脅し合いであり、それにより均衡状態、実質は緊張状態を持続させるものである。「抑止力」の「力」は核兵器の破壊力を抑止に使うものだから言い換えれば人間の業の力である。従って「本願力」の「力」とは全く逆の力になる。歴史的な順は逆になるかもしれないが現代において「本願力」を表す「十八願文」にそのような「抑止力」を連想させるような「抑止門」という言い方が合うのかどうか。あるいはまた「抑止門」という浄土教の考え方をそのまま現代において脅しともとれる場合に適用させていいのか。それによって現代の世間で通用するような考え方で浄土教が見られてよいのか。これは現代の課題とも言えるだろう。

「十八願文」にある「唯除文」は『無量寿経』の梵本からあるので浄土教の出発点からあり、親鸞の時代にも現代においても続いている問題である。世間では悪を犯すことを抑えるためにそのような「抑止」という考え方をとってきたということである。世間の考え方が反映した考え方であり、それは『十七条憲法(憲法十七条)⁽¹⁾』で「懲悪勸善」が説かれることとも関係している。「懲悪」の考え方に為政者の側からすれば「抑止力」が入っていることは確かだろう。「懲悪」の立場からすれば物部守屋が非難されるのは当然で、実際に討伐されることになる。

ただし物部守屋が「排仏」を行ったから討伐されたというのは、その際の聖徳太子の四天王への祈願によって四天王寺が建立されたという四天王寺創建の由来を語る『四天王寺縁起』としての発想で、蘇我氏と物部氏の戦いは大和朝廷内の豪族同士の権力闘争という面が極めて強かったはずである。その面からすれば物部守屋は悪人というわけではなく、勝者の側の視点から悪人にされたに過ぎないことにな

る。勝者が歴史を作るいわゆる「勝てば官軍負ければ賊軍」ということで、同様のことは日本の歴史で続き、幕末維新の動乱でも同様だろう。

そうすると物部守屋はますます「五逆誹謗正法」の者と見なすのは難しくなる。『四天王寺縁起』が一見奇妙にも見える聖徳太子と物部守屋との一体性を語ることから物部守屋を外在化した視点から見る場合と、親鸞が本来そうであるように罪業や悪の問題を内在するものと見なす内在化した守屋という視点で『四天王寺縁起』や親鸞の聖徳太子和讃を読めないかということを前回（渡辺2024）に提起した。

これは『教行信証』での「隠顕」の見方、隠れたものと顕わなものの両面を見るという見方である。人の悪で言えば外にあるものは目に付きやすく、内にあるものは目に付きにくい。自分の中に隠されている悪に目を向けるのが親鸞自身の見方である。聖徳太子の言葉として伝わっているものに『上宮聖徳法王帝説』に引用される「天寿国繡帳」の「世間虚仮唯仏是真⁽²⁾」があり有名である。これは浄土教の「厭離穢土 欣求浄土」にも通じる見方である。これをさらに言えば「虚仮」は外の世界である「世間」だけではなく自身の中にもある。そうすると「世間虚仮唯仏是真」に続いてさらに「自身虚仮 唯仏是真⁽³⁾」になるだろう。「内懐虚仮（内に虚仮を懐ければなり）」（『愚禿鈔下』）という親鸞の立場はそうである。そのような点から内在化した守屋という視点からの提起をした。

2. 善について

このように悪の問題に注目するとそれでは善はどうなるのかという問題になる。『十七条憲法』で「懲悪勸善」、いわゆる「勸善懲悪」では「勸善」と「懲悪」はセットになっている。そのような「勸善」の「善」は仏教ではどうなのだろう。これに関連して『日本書紀』に聖徳太子の子である山背大兄皇子が聖徳太子の言葉として「諸の悪をな作そ。諸の善奉行⁽⁴⁾へ（諸悪莫作 諸善奉行）」があったことを伝えている。いわゆる「七仏通戒偈」であり、「諸悪莫作 諸善奉行」は仏教の言葉として普通に見れば何ら問題ない言葉である。当然と言えば当然の言葉である。

さらにこれが語られる文脈は山背大兄皇子が戦わずして蘇我氏に滅ぼされるという文脈であり、非常に重みのある言葉である。別の言い方をすれば「諸悪莫作 諸善奉行」は自分に向けられるか相手に向けられるかで大きく変わってくる。「諸悪莫作 諸善奉行」を自分に向ければ戦わずして滅ぶという道になるかもしれない。一方で相手に向ければ懲悪にも転化する可能性もあるだろう。つまりこの時に山背大兄皇子のとった態度は、守屋との合戦の時の聖徳太子の態度と逆になるが、表裏一体とも言える関係になる。太子の言葉に従うにしても、それによって戦わないという道もあれば、太子が戦ったように戦うという道も勝算があったかどうかは別にしてありうるものである。「諸悪莫作 諸善奉行」は仏教語ではあるが、「懲悪勸善」と親近性があり、聖徳太子が仏教的文脈では「諸悪莫作 諸善奉行」と言い、儒教あるいは法家的文脈では「懲悪勸善」と言うのはあり得ることだろう。場面に応じ、また使い方次第であると言える。

仏教はどちらかと言えばまず自身の問題として考えるというのが本来だろう。「諸悪莫作 諸善奉行」を自分のこととして考えれば戦わないという形があるのかもしれない。そうすると山背大兄皇子は仏教の教えに従ったために滅ぼされたことになり、殉教者的な位置づけになる。聖徳太子一族として考えると仏教を導入するとともに仏教の殉教者という位置づけにもなる。聖徳太子信仰にはその要素もあるように思われる。護法のために戦うという面と殉教者になるという面と両面があることになる。

そしてまた山背大兄皇子の態度は父の教えに従うという面では儒教的な面も持っている。仏教と儒教という必ずしも相性がよいとは言えない教えの両面に関係してくる。本来出世間の教えである仏教と世間の教えである儒教をどう関係づけるかというのは難しい問題で、中国では何度も廃仏（排仏）が起きているし、近現代の政治思想との関係でも同様で非常に長きに渡る問題である。聖徳太子の『十七条憲法』を支えているのは主として当時としては国際的な教えである仏教と儒教であり、両者の関係は聖徳太子自身の問題でもあったはずである。親鸞におけ

る聖徳太子信仰のあり方を考える時に、本来は仏教の側の視点に立つ親鸞と、仏教と儒教の両面をもつ聖徳太子との関係が問題になってきて、整合性がとれるのかという問題になってくる。

親鸞にとって聖徳太子は仏教の聖者であり、聖徳太子和讃において太子自身を表すものとしているのは四天王寺の救世観音像だった。『皇太子聖徳奉讃』（七十五首）からあらためてそれをあげる。「（四一）阿佐太子を敕使にて わが朝にわたしたまひし 金銅の救世観世音 敬田院に安置せり」「（四二）この像つねに歸命せよ 聖徳太子の御身なり この像ことに恭敬せよ 彌陀如來の化身なり」⁽⁵⁾。このように明らかに仏教の中に聖徳太子を位置づけようとしている。その方が親鸞思想において聖徳太子信仰を位置づけやすいので当然だろう。

ところが浄土真宗の寺院で掛けられている聖徳太子像はこの四天王寺の像ではない。この像については現在の四天王寺の像は戦後のものだが、親鸞の時代の像について『別尊雜記』の「四天王寺救世観音像」が当時のものとして推定できることを「親鸞と聖徳太子信仰」(渡辺2023)に述べた。この像容はおそらく弥勒菩薩像であることと親鸞思想との関係についてもすでに「親鸞と聖徳太子信仰」(渡辺2023)に述べた。またさらに「（四二）この像つねに歸命せよ 聖徳太子の御身なり この像ことに恭敬せよ 彌陀如來の化身なり」と述べるのが、親鸞の浄土教において「観想念仏」から「本願念仏」へ移行した流れの中で、「観想念仏」に戻ってしまうのではないかと述べた上で、最終的にはこれも「本願念仏」として考えられるのではないかということを述べた。そのようにして親鸞思想と聖徳太子信仰の整合性を付けることを考えたが、聖徳太子像については親鸞の言葉にあるように「四天王寺救世観音像」が尊崇の対象になったのかという点と違うのである。仏教の聖者としての像ではないのが浄土真宗寺院での聖徳太子像である。

第2節「孝養」について

1. 「孝養像」

浄土真宗の寺院で掛けられている聖徳太子像は

「孝養像」^(図1)と言われるものである。親鸞の聖徳太子信仰が浄土真宗の寺院に普及、浸透する中でなぜか聖徳太子像は「孝養像」になったのである。堂内の余間にあって中央の本尊ではないのでさほど問題ないといえそうである。親鸞が勧めた「四天王寺救世観音像」は四天王寺の本尊なので、他宗の本尊に当たるものを浄土真宗の寺院におくのは問題があるというのはそれなりに理解できる。

では代わりの像を置くとしたらどうなるのだろうか。親鸞は聖徳太子の仏教者としての面を見たのだから、仏教者の面に重点を置くのが当然だろう。仏教との関係では、古来太子の二歳時の姿と言われる「南無太子像」^(図2)がある。後に『十七条憲法』で「三宝」への帰依を勧めることからすれば「南無太子像」は一つの見方かもしれないが、将来を先取りするにしても二歳像では幼すぎることになるだろう。この像では「この像つねに歸命せよ」と言われても無理だろう。仏教者としての姿を最もよく表していると考えられるのは「講讃像」^(図3)と言われるものである。これは『日本書紀』に聖徳太子が『勝鬘經』を講説したとあることによるもので最も仏教者としての姿に合う。親鸞も和讃で聖徳太子が『勝鬘經』を講説したことを述べているし、また太子が勝鬘夫人から南嶽慧思、さらに聖徳太子と生まれ代わったことも述べている。聖徳太子は三国に通じる仏教者である。それからすれば「四天王寺救世観音像」の次の候補は「講讃像」になりそうなものである。ただし「講讃像」には講説を聞く侍臣が描かれている問題点がある。また鎌倉時代以前のものはないとされている。なお親鸞在世中ではこの後に述べる「孝養像」と同じく柄香炉を持つ「垂髪太子」^(図4)と言われるものが一点あったことが知られているが、これは単独の像ではなく「光明本尊」と言われるものの一部である。

「孝養像」は『聖徳太子伝暦』やそれを承けたいわゆる「文保本太子伝」で十六歳の太子が父の用明天皇の病氣平癒を「祈請」したとすることによる像である。この像は手に柄香炉が握られ袈裟を着けているのが特徴である。「孝養像」は動機としては「孝養」の名の通りに親孝行という儒教的な徳目を表す像と言えるが、一方でそれは柄香炉をもち袈裟

を着けて祈請したことからすれば仏事の姿として仏教信仰を表すとも言える。このような病氣平癒を祈請することは薬師如来信仰と同様であり、法隆寺の薬師如来像が用明天皇の病氣平癒を祈るために作られたが、それができあがる前に天皇が崩御したと光背裏面の銘文に記すのに通じる話である。この銘文の内容には疑義がもたれているが仏教信仰に病氣平癒が入ることは奈良仏教での薬師信仰を考えればありうることだろう。ただし病氣平癒のような祈請は親鸞の浄土教にはない。

また親鸞は「孝養像」につながるような太子の事績を聖徳太子和讃では述べていない。その理由を考えると『皇太子聖徳奉讃』（七十五首）が子息の善鸞義絶の約半年前に書かれ、その後の二種類の聖徳太子和讃が善鸞義絶後に書かれていることを思うと、『四天王寺縁起』にある「父子義絶」と太子の父への「孝養」は内容的に合わないという面があるかもしれない。それ以上にすでに述べた聖徳太子が仏教と儒教の両面に関わり、親鸞としては聖徳太子の仏教者の面に重点を置きたかったということがあろう。さらに儒教的な面が仏教的な面に影響を与えるとすると、先祖供養が関係してくることが考えられる。実際には仏教と儒教の大きな接点はそこになるものであり、他界の存在を特に説かない儒教に欠けている部分を補う役割が仏教にはある。親を思う心情をその没後にも満たしてくれ、あるいはその不在がもたらす空白を埋めてくれるものとして仏教が必要になったという面があるだろう。現世中心の儒教ではそれを満たしにくい面があるだろう。

この「孝養」に関して有名な言葉が親鸞にある。『歎異抄』の「親鸞は父母の孝養のためとて、一返にても念佛まふしたること、いまださふらはず⁽⁶⁾。」という言葉である。「親鸞と聖徳太子信仰における「悪人成仏」について」(渡辺2024)で親鸞の六字の「名号本尊」に「十八願文」が全文引用されており、それと聖徳太子絵伝の物部守屋の討伐の関係はどう考えるべきかということを考えた。普通に考えると矛盾することになる。悪人成仏と勧善懲悪が合わないということである。その際は「悪」の問題を中心に考えたのだが、今度は「勧善」の方で、父母への「孝

養」は一般的には当然「善」である。しかし仏教では出家があり、これは親から見れば「不孝」になる。「孝養像」では儒教的な孝行の徳目と仏教信仰が結びついてはいるが、どちらかと言えば太子の親孝行という美德に中心があるだろう。『歎異抄』の言葉と「孝養像」の意味するものとは合うのだろうか。また『歎異抄』は聖徳太子信仰に言及していない。この点も『教行信証』と同様である。いずれも親鸞思想を代表する著作である。

仏教と儒教の関係の問題は中国に入った時からの問題で、仏教は出発点において儒教倫理に反するという見方がある。世間の「善」とは矛盾するものが親や家族を捨てて出家する出世間の教えである仏教にはあるという見方である。『歎異抄』の言葉は父母への「孝養」そのものを否定するわけではなく、「孝養」のために念仏することを否定するものである。聖徳太子の「孝養像」は孝養のために祈請をする太子を讃えるものでそこに表される「善」の中心は世間的な儒教的な善である。それを祈るという仏事的な行為に結びつけている。「孝養」が意味するものは世間的な善であり仏教から見れば中心とはならず、またそのために祈請することは仏教的ではあるかもしれないが親鸞の浄土教とは合わないだろう。そのような意識はこの「孝養像」を普及させる教団の側にはなかったのだろうか。十六歳の「孝養像」に対して「この像つねに歸命せよ」と言えるだろうか。

儒教と仏教の関係の問題は古くは空海が『三教指帰』において仏教、儒教、道教を比較して自分が仏教に入ることを述べている。日本仏教において非常に早い段階から意識されていた問題である。親鸞が聖徳太子和讃に太子の用明天皇への「孝養」に言及しなかったのは「父子」の問題を別にしても、儒教的徳目との関係、仏事としても祈請が親鸞の浄土教には合わないなど、それなりの理由があったと考えべきだろう。

仏教的な聖徳太子像が「南無太子像」と「講讃像」であるとして、それ以外の非仏教的な像と仏教的な像の中間的、あるいは両面的な像として「孝養像」があり、さらに非仏教的な像としては「童形像」^(図5)や政治家としての「撰政像」^(図6)、また「馬上像」^(図7)などがある。

「童形像」、「摂政像」、「馬上像」は「善」の問題には直接関係しない。それに比べれば「孝養像」が親孝行という非常にわかりやすい「勸善」を表す像になるだろう。世間的にはそれでいいが、それが信仰の対象になるのだろうか。

2. 「真俗二諦」

真宗が教団として大きくなっていくに従い、いわゆる「真諦」と「俗諦」という「真俗二諦」の問題が生じてくる。親鸞の「悪人成仏」や「悪人正機」が誤解を生み、世間の道徳を破壊するように見られたことがまずあり、これは親鸞在世中からの問題だった。すでに述べた善鸞の問題も元来はその問題を解決するために京都から関東に善鸞が派遣され、そこでの言動が親鸞の意図したものとはずれたことが発端だったと思われる。

それが教団として大きくなり特に蓮如の時代になると戦国時代だったこともあり、世俗の権力と教団がぶつかる事態も生じた。そこに「真諦」と「俗諦」の「真俗二諦」や、それと同様の「仏法」と「王法」との関係という問題が生じる。教団を守るためには「俗諦」や「王法」に従わざるをえないような事態に追い込まれていった。それでも石山本願寺の合戦のように理不尽な要求には応じずに戦った場合がある。戦う場合には守屋と戦った聖徳太子を描く聖徳太子絵伝は有意義だろう。順応していく場合には王家の皇太子として実際に「王法」を担った聖徳太子は「王法」を正当化する上で意味がある。「講讃像」の場合、仏法を説くという役割は他の七高僧で果たされているので、太子にまでその役割を求める必要はない。むしろ本尊や七高僧を含めてそれらに欠けている要素が聖徳太子像に求められたということだろう。それは「王法」と「仏法」をつなぐ役目であったり、あるいは時代状況によっては双方の接点や仲介役あるいは緩衝地帯のような役目も果たす多様性を内包した像であると言えるだろう。

すでに指摘されているように「孝養像」は儒教的な徳目を中心としながらも袈裟を着けて香炉をもった祈請が仏事とも言えるものなので「俗諦」と「真諦」、「王法」と「仏法」との両方を表す像、あるいは

結ぶ像と見なすことができるだろう。孝養像の中には袈裟を着て柄香炉を持つとともに袍を着て笏を持つ像もあり、「真俗二諦」^{(7)(図8)}像と言われる。このような像があることから「孝養像」は上記のような役目を期待された像なのだろう。別の言い方をすれば真宗信仰と皇室信仰、皇室の宗教的権威とを結ぶ面があることになる。それにより浄土教の本願力とは別の力が働く場合があることになる。門徒を信従させる上で有効にもなるし、また鎮守社を持たない真宗寺院にとってそれが外部の脅威から寺院を守る守護神のような働きをする場合もある。聖徳太子像があれば真宗寺院に敵対するものは朝敵という位置づけができる。また逆にその力に引きずられる可能性もある。内村鑑三が直面したのと同様の問題が生じる可能性がある。「真俗二諦」は教団にとって大きな問題であるが、しかし親鸞は『教行信証』で「非僧非俗」を唱えている。親鸞の「非僧非俗」は出家者ではない聖徳太子をモデルにしていると考えられる。それが「真俗二諦」像になるのでは親鸞の思想との整合性がとれるのだろうか。聖徳太子に「非僧非俗」と「真俗二諦」の両面があるということなのだろうか。

これらの問題は時代状況によって聖徳太子をどう受け止めるかということであり、時代状況によって「聖徳太子像」が変わるということでもある。実際に先の大戦では上に述べたようなことが起こり戦中は「王法」の側で戦争遂行の側に立ち、それが戦後では一変して「和」の国造りを進めた平和の象徴にも見なされることになる。「祈請」の面で言えば祈請の内容によって変わるのであり、「戦勝」を祈請すれば戦勝祈願の対象の像に、「平和」を祈請すれば平和祈願の対象の像になるということである。こうして形として目に見える像は同じでも「聖徳太子像」は変わるという現象が起きることになる。同じ像でもそこに投影されていくものが変わり、見え方が変わるということである。これもまた聖徳太子信仰のあり方なのだろうか。聖徳太子像があることでは親鸞の聖徳太子信仰に従った形にはなっているが、親鸞浄土教の本願思想に含まれた聖徳太子信仰とは、ずれてくることになるだろう。時代状況によってそのずれは拡大する場合がある。

現在の浄土真宗の寺院では本尊として阿弥陀仏像を置き、さらに七高僧像と聖徳太子像が置かれる。阿弥陀仏像についてはすでに述べたように親鸞の「名号本尊」ではない。また聖徳太子像についても親鸞が聖徳太子和讃に述べた「四天王寺救世観音像」ではない。「四天王寺救世観音像」については阿弥陀仏信仰の関係から避けられるのは理解できるとしても仏教者としての「講讃像」でもない。「講讃像」が表す経典が浄土経典ではないことも関係するかもしれないが、それはさほど問題ではないだろう。先に述べたような教団として聖徳太子像に求めた役割から「孝養像」を掛けることになったように思われる。はたしてこの像で親鸞の言う「恋慕渴仰」や「帰命」や「恭敬」が起こるのかという問題は残ったままである。「恋慕渴仰」のような心情は聖徳太子和讃を親鸞に同化して読むことによってしか得られないかもしれない。

3. 親鸞思想と教団

以上、親鸞と聖徳太子信仰について、前回「親鸞と聖徳太子信仰における「悪人成仏」について」(渡辺2024)において問題にした「悪」の問題に続き、今回は「善」の問題について考えた。『十七条憲法』に「懲惡勸善」とあるのを、親鸞思想とどう関係させて考えるのかという問題である。前回は「懲惡」に関係する「悪人成仏」「悪人正機」という親鸞思想の根幹に関わる問題だった。今回は「勸善」の方であり、それほど問題にされるものではないだろう。『歎異抄』の記述からもそれがうかがわれるように、親鸞自身は父母への「孝養」という世間的な善についてはそれを念仏に反映させることには反対するが、「孝養」という世間的な善自体に反対するわけではない。出世間の考え方と世間での考え方の棲み分けになるだろう。そのことからか聖徳太子の父への「孝養」には関心を払っていない。祈請を仏事と見なしてもそれは親鸞の浄土教思想には合わない。おそらくそれらのことから和讃にとりあげて特にそれを讃えるということがないのだろう。しかし浄土真宗の寺院では「孝養像」が掛けられることになった。そのような形で「孝養像」を通しての聖徳太子信仰になる

と親鸞の聖徳太子信仰との間にずれが生じ、さらには親鸞思想との間にずれが生じる。現代において多い形であるはずの『歎異抄』を通しての親鸞理解と「孝養像」が矛盾するように見えることがあるだろう。『歎異抄』を通しての親鸞理解は主として近代以降のものと言ってよく、教団を通してではなく親鸞自身へ直結したいという願望の表れと言っていいだろう。このような新たな親鸞理解は、もとは教団内部で起こり、そこで新たに見いだされた親鸞像が一般に普及したと言える現象である。このように真宗教団としての聖徳太子信仰を表す像が「孝養像」になったと言えるだろう。従って浄土真宗の寺院での聖徳太子像である「孝養像」は、親鸞自身にとっての聖徳太子信仰と教団にとっての聖徳太子の位置づけのずれを表していると言えるだろう。ただし法隆寺や四天王寺に比べて、圧倒的な数で全国展開した浄土真宗の寺院が聖徳太子信仰を広めたことは間違いなく、まずは「孝養像」を通しての聖徳太子信仰から入り、さらにそこから親鸞自身の聖徳太子信仰へと進む道もつけたという面があると言えるだろう。

おわりに

以上のように「善」の内容が儒教的なものか仏教的なものか、世間的なものか出世間的なものかを考える必要があり、聖徳太子が儒教と仏教、世間的な面と出世間的な面の両面をもち、親鸞が注目する仏教的な面では聖徳太子信仰と親鸞思想との間で整合性はとりやすいが、儒教的徳目に傾斜してくると整合性はとりにくくなる。また浄土真宗寺院の聖徳太子像が「孝養像」と言われるもので、それは本来親鸞が勧めた聖徳太子の像ではなく、真宗教団として期待された役目を果たしてきた像であると言えるだろう。そうなる親鸞思想との整合性はさらにとりにくくなり、教団としての聖徳太子信仰を表すものになるだろう。しかしまた教団の聖徳太子信仰が全国に聖徳太子信仰を広める役割を果たし、それがまた親鸞自身の聖徳太子信仰への理解の道を開いたことも確かだろう。

(註)

- (1) 家永三郎 藤枝晃 早島鏡正 築島裕 (1975年)『聖徳太子集 日本思想体系2』岩波書店『憲法十七条』p.14
- (2) 家永三郎 藤枝晃 早島鏡正 築島裕 (1975年)『聖徳太子集 日本思想体系2』岩波書店『上宮聖徳法王帝説』p.370
- (3) 浄土真宗本願寺派総合研究所 (2011年)『浄土真宗聖典全書二宗祖篇上』本願寺出版社 p.293
- (4) 1965年『日本書記下 日本古典文学大系68』岩波書店 p.226
- (5) 浄土真宗本願寺派総合研究所 (2011年)『浄土真宗聖典全書

- 二 宗祖篇上』本願寺出版社『皇太子聖徳奉讃』(pp.537~pp.550) p.543
- (6) 浄土真宗本願寺派総合研究所 (2011年)『浄土真宗聖典全書二宗祖篇上』本願寺出版社『歎異抄』p.1056
- (7) これに関連して武田佐和子 (1993 年)『信仰の王権 聖徳太子』中央公論社 (中公新書)に「太子自身が俗服の上に袈裟をまとう姿は、王法と仏法の統合を太子自身に象徴させる機能を担うもの」p.77(前後略)と述べられている。

(図)

- (図1) 信仰の造形的表現研究委員会編 (2006年)『真宗重宝聚英第七巻聖徳太子絵像・絵伝・木像』(同朋舎メディアプラン)pp.32~pp.33 西本願寺蔵
- (図2) 信仰の造形的表現研究委員会編 (2006年)『真宗重宝聚英第七巻聖徳太子絵像・絵伝・木像』(同朋舎メディアプラン)pp.42~pp.43 三重県専修寺蔵
- (図3) 石田茂作 (1976年)『聖徳太子尊像聚成 図版編』講談社 p.32 兵庫県斑鳩寺蔵
- (図4) 信仰の造形的表現研究委員会編 (2006年) (同朋舎メディアプラン) pp.4~pp.5愛知県妙源寺蔵

- (図5) 石田茂作 (1976年)『聖徳太子尊像聚成 図版編』講談社 p.8 法隆寺蔵
- (図6) 石田茂作 (1976年)『聖徳太子尊像聚成 図版編』講談社 p.29 法隆寺蔵
- (図7) 信仰の造形的表現研究委員会編 (2006年)『真宗重宝聚英第七巻聖徳太子絵像・絵伝・木像』(同朋舎メディアプラン)pp.36~pp.37 岩手県松崎阿弥陀堂蔵
- (図8) 信仰の造形的表現研究委員会編 (2006年)『真宗重宝聚英第七巻聖徳太子絵像・絵伝・木像』(同朋舎メディアプラン)pp.56~pp.57 京都市仏光寺蔵

(主要参考文献)

渡辺郁夫 (2023)「親鸞と聖徳太子信仰」、『アジア民族造形学会誌』第19号、アジア民族造形学会、3頁—10頁。
 渡辺郁夫 (2024)「親鸞と聖徳太子信仰における「悪人成仏」について」、『アジア民族造形学会誌』第20号、アジア民族造形学会、59頁—67頁。
 聖徳太子奉讃会監修 (1988年)『聖徳太子全集』全四巻 臨川書店 (竜吟社1942年~1944年復刊)
 家永三郎 藤枝晃 早島鏡正 築島裕 (1975年)『聖徳太子集 日本思想体系2』岩波書店
 石田茂作 (1976年)『聖徳太子尊像聚成』講談社
 大阪市立美術館監修 (1996年)『聖徳太子信仰の美術』東方出版

浄土真宗本願寺派総合研究所 (2011年~2019年)『浄土真宗聖典全書』全六巻、本願寺出版社
 浄土真宗本願寺派総合研究所 (2004年)『浄土真宗聖典—註釈版第二版—』本願寺出版社
 真宗聖教全書編纂所編 (1940年~1944年)『真宗聖教全書』全五巻、興教書院 (大八木興文堂再版)
 赤松俊秀 藤島達朗 宮崎圓遵 平松令三 編 (2005年~2007年)『増補 親鸞聖人眞蹟集成』全十巻、法蔵館
 信仰の造形的表現研究委員会編 (2006年)『真宗重宝聚英』全十巻、同朋舎メディアプラン

文化資源はいかに産業的造形へ変換されるか — 広井王子にみる複合型人材育成の再現性

南京大学歴史学院博士課程 青山 英明

要旨

文化資源がいかに産業的に運用可能なカタチへ変換できるのか、広井王子氏の創作実践を手がかりに検討する。ここでいう文化資源とは、伝統文化に限られず、地域、家族史、食、街の記憶、歌、劇場、近代史、異文化表象、媒体記憶など、作品化以前に存在する経験の束を指す。広井氏の仕事は、これらをゲーム、舞台、声優、歌、紙面、ファン参加へドッキングさせ、複数媒体に展開可能な産業的造形へ変換してきた点に特徴がある。とりわけ『サクラ大戦』におけるキャラクター・李紅蘭の造形は、李香蘭に象徴される昭和歌謡・映画記憶、広井家の満洲・中国・向島に関わる家族史、日中国交正常化後の帰国経験を背景としながら、悲劇的な歴史をそのまま再現するのではなく、受容可能で反復可能なキャラクター属性へ加工した事例として読むことができる。以下では、文化資源の採集、媒体制約の読解、造形のコア部品としてのキャラクター設計、声・歌・舞台による身体化、紙面・イベント・受容共同体による長寿化（ロングセラー）という工程（プロセス）に分解し、複合型人材の育成の再現性を考察したい。

キーワード：文化資源、産業的造形、広井王子、日中文化産業、近代東アジア記憶

English Abstract

This research note examines how cultural resources can be transformed into industrially operable forms through the creative practices of Oji Hiroi. Cultural resources are understood not only as traditional culture, but also as bundles of pre-commercial experiences, including local memories, family history, food, urban space, songs, theatre, modern history, cross-cultural representations, and media memories. Hiroi's practice connected these resources to games, stage performance, voice acting, music, printed media, and fan participation. The analysis focuses on a repeatable process for developing composite creative personnel: collecting cultural resources, reading media constraints, designing portable character components, embodying them through voice, song, and stage, and sustaining them through communities of reception. The case of Li Kohran in Sakura Wars is treated as a key example in which memories of modern East Asia, including Li Xianglan, Manchuria, China, and family history, were translated into an acceptable and repeatable character form.

はじめに

文化産業における創造力は、しばしば個人の才能、作家性、あるいは時代の偶然として語られる。しかし、産業として持続的に作品を生み出すためには、創造力を個人の内面だけに閉じ込めるのではなく、一定のプロセスとして把握する必要がある。特に、ゲーム、アニメ、舞台、音楽、出版、配信、ファン共同体が相互に接続する現代の文化産業においては、単一領域の専門性だけでは足りない。必要となるのは、文化資源を読み取り、媒体条件を理解し、複数の制作工程を接続し、受容するグループ内でロングセラー化させる人材である。

こうした人材を便宜上「複合型人材」と呼びたい。複合型人材とは、単に多芸なクリエイターを意味しない。地域文化、歴史記憶、家族史、生活感覚、キャラクター、声、身体、媒体技術、流通、顧客接点をドッキングさせ、産業的に運用可能な複合形態へ収束させる人材である。この観点から見ると、広井王子氏¹の創作実践は、個人の才覚に属す作家論、天才論よりも、文化資源の産業的造形化を考えるための観察対象として有効といえる。

アジア民族造形学会では「造形」は視覚的な形態に限定されず、声、香、味、触、意識の対象をも含む広い領域として定義している。この射程に立てば、広井氏の作品世界は、ゲームやキャラクターの範囲に限定されず、食、街、歌、舞台、紙面、歴史表象、ファン共同体を含む産業的造形の生成過程として捉え直すことができる²。

以下では、広井氏を稀代のヒットメーカーとして称揚するのではなく、文化資源を採集し、媒体制約を読み取り、キャラクター、声、舞台、紙面、受容共同体へ接続する一連の工程を整理する。焦点となるのは、個人の才能をブラックボックス化することではなく、複合型人材の育成にどこまで再現性を見出せるかという点である。

この視点は、広井氏の創作実践を個別作品論として閉じるものではない。むしろ、日中の文化産業において、歴史記憶、地域文化、媒体技術、制作現場、受容共同体を読み替え、産業的に運用可能な「かた

ち」へ変換する人材がどのように生成されるのかを考えるための補助線である。文化産業を、才能の発露ではなく、資源調達、工程設計、媒体翻訳、顧客接点形成の連鎖として捉える点に、本稿の問題意識がある。

1章 文化資源の産業的造形化と複合型人材

ここにいう文化資源を、作品化される以前に存在する素材群と定義したい。地域の記憶、家族史、食、街並み、歌、演劇、近代史、異国表象、言葉遣い、身体所作、ファンの反応などが含まれる。これらは、そのままでは産業的価値を持つとは限らない。文化産業において問われるのは、それらを単なる引用や装飾として消費するのではなく、複数媒体に展開可能な「かたち」へ変換することである。

この工程を担う人材は、作家、編集者、プロデューサー、職人、演出家の中間に位置するように見受けられる。広井氏について、近年のインタビュー記事は、彼の肩書が原作者、プロデューサー、演出家、舞台監督など多岐にわたることを指摘しつつ、本人が自らを「作家」とは考えておらず、ながらく「マルチクリエイター」と名乗っていることを紹介したい。また、広井氏の仕事は、情熱や才能論とは異なる、エンターテインメントをビジネスとして完遂させる実務的な思考法として論じられている³。

この自己認識から、広井氏の位置取りが見えてくる。広井氏は、作品の純粋性を守る孤高の作家というより、メーカーや代理店の課題を引き受け、プロジェクトを収束させる工程人材であった。創作は、相談、調整、収束、商品化、受容の工程として現れる。ここでいう「産業的造形」とは、文化資源が作品、商品、場、共同体のいずれにも転換可能な状態にまで加工されたものを指したい⁴。

したがって、広井氏にみるべきものは、突出した才能そのものではない。むしろ、文化資源を産業的造形へ変換するための人材モデルである。第一に文化資源を採集し、第二に媒体制約を読み、第三に可搬性の高い中核造形を設計し、第四に複数の制作主

体が参加できる余白を残し、第五に声・歌・舞台・紙面によって身体化し、第六に受容共同体を通じてロングセラー化する。この六工程が、複合型人材育成の基礎的な枠組みとなろう。

この枠組みは、日本型ものづくりにおける工程優位を、文化産業の側から捉え直す試みでもある。製造業において部材、規格、品質、調整、顧客要求がすり合わされるように、文化産業においては、地域記憶、家族史、歌、身体、媒体、ファン共同体を含む複数工程の間に立ち、異なる素材と言語を相互に翻訳し、持続的なIPへ収束させる工程統合者であろう。

2章 文化資源の採集と媒体制約の読解

広井氏の創作を考えるうえで、まず注目すべきは、創作以前の文化資源採集である。「フワフワと生きたい」は、好奇心を伸ばし、好きなものに触れ続ける態度を示す資料として読める。創作を抽象的な理念から始めるのではなく、日常の中で反応したものを拾い上げる姿勢である⁵。

また「満願飯店」資料群は、食、街、移動、記憶が創作資源となることを示している。通常のコンテンツ論では、こうした随筆的資料は周辺的に扱われがちである。しかし、造形を色・声・香・味・触・意を含む広い領域として捉えるなら、食や街の記憶は周辺ではない。味、香、場所の感触は、作品世界の空気を形成する厚みを与える造形資源である⁶。

広井氏の仕事は、こうした生活文化の採集にとどまらない。それを媒体条件の中で再配置する点に特徴がある。『天外魔境 ZIRIA』⁷をめぐるインタビューでは、PCエンジンCD-ROM2という新しい媒体において、アニメーション、ボイス、音楽を本格的に導入し、ゲームのエンターテインメント水準を引き上げたことが説明されている。広井氏自身も、CD-ROMにどのようにゲームを入れるかをめぐり、画像取り込み、展開、ロード時間、圧縮技術などを開発側と試行錯誤したと語っている⁸。

ここで注目されるのは、媒体制約が創造性を妨げるものとしてではなく、創造性を具体化する条件と

して働いている点である。容量の都合上、多くのアニメーションを入れられないなら、感情表現をしたい箇所に集中させる。この判断は、文化資源を媒体上の効果へ変換する工程設計である。したがって、複合型人材の育成においては、感性教育だけでは不十分であり、媒体制約を読み、どこに表現資源を集中させるかを判断する訓練が不可欠となる。

3章 中核造形部品としてのキャラクターと身体化の工程

複合型人材が文化資源を産業的造形へ変換する際、中核となるのがキャラクターである。キャラクターは、単なる絵柄や人物設定ではない。ゲーム、アニメ、舞台、音楽、紙面、グッズ、ファン共同体へ移動可能な、文化産業におけるコア部品である。

『サクラ大戦』⁹の形成過程は、この点をよく示す。ファミ通のインタビューによれば、セガから最初に依頼されたのは「ゲーム」そのものではなく、「キャラクターを作ってほしい」というものであった。その後、広井氏の美少女ものへの関心、田中公平¹⁰とのやり取り、ゲーム内ミュージカルの発想が接続され、歌劇団という設定が導かれていく。これは、キャラクターを単独の絵としてではなく、声、歌、舞台、物語、ファン参加へ展開可能な中核部品として設計する発想である¹¹。

つまり、『サクラ大戦』における歌劇団設定¹²は、舞台化の後付けではない。キャラクターが歌う必然性、声優が演じる必然性、観客の前に立つ必然性を、作品内部にあらかじめ埋め込む設計であった。ここで視覚造形は、声の造形、身体の造形、場の造形へ拡張される。キャラクターは画面内の形象であるだけでなく、歌い、踊り、観客の前に現れ、ファンの記憶に残る存在となる。

この点で「マル天通信」資料群は有効な手がかりとなる。そこには、作品、紙面、読者、告知、参加、遊びが混在する空間が見られる。作品は完成品として一方的に提示されるだけではなく、読者との循環の中で共同体的な造形空間を形成している。ファン参加や紙面企画は、単なる宣伝ではない。キャラク

研究ノート

ターIPを長寿化させる受容共同体の工程である¹³。

この工程を人材育成に置き換えれば、複合型人材には、キャラクターを閉じた物語の中に置く能力ではなく、複数媒体へ移動可能な中核部品として設計する能力が求められる。さらに、そのキャラクターが声、歌、身体、舞台、紙面、ファン共同体においてどのように変形し、増殖し、記憶されるかをあらかじめ見通す必要がある。

4章 近代東アジア記憶の産業的造形化

広井氏の方法を、単なる日本国内のメディアミックス論に閉じてはならない。検討すべきは、文化資源の中に含まれる近代東アジアの記憶が、どのように産業的造形へ変換されるかである。『サクラ大戦』の「太正」は、現実の大正時代をそのまま再現したものではない。帝都、歌劇、機械文明、欧州大戦後の近代的緊張、異国表象を組み合わせた仮構近代である。

この仮構近代の中で、中国表象は見逃せない位置を占める。「二人の李紅蘭と李香蘭」は、李紅蘭を単なる中国風キャラクターとしてではなく、李香蘭に象徴される昭和歌謡・映画記憶、広井家の家族史、満洲・中国・戦後帰国の記憶、向島・浅草の郷土史と接続する資料である。同記事において広井氏は、母親が李香蘭の歌を好んで歌っていたこと、実在のいところに李紅蘭というキャラクターの原型となった人物がいたことを語っている¹⁴。

ここで注目すべきは、李紅蘭の造形が、単なる名称上の類似や中国的記号の採用にとどまらないことである。広井氏の叔母は戦時中に満洲で働き、戦後の混乱の中で帰国できず、中国人の夫と結婚した。その子として生まれたのが実在の李紅蘭であり、日中国交正常化を機に一家は日本へ戻ったという。広井氏は、この家族史を「自分史」と呼び、さらに向島の幸田露伴・幸田文に関わる郷土史とも接続して語っている¹⁵。

ただし、この家族史はそのまま作品に移されたわけではない。広井氏は、実在の李紅蘭の歴史について「かわいそうすぎて使えない」「ドキュメンタリー

じゃない」と語り、暗い経験を薄め、面白い話だけを取り出したと説明している。ここに、文化資源が産業的造形へ変換される際の核心的な工程が現れる。戦争や離散の記憶は、そのまま娯楽作品に投入されるのではなく、受容可能な明るさ、反復可能な性格、記号化された行動へ加工される。これは「脱ドキュメンタリー化」と呼びうる構造翻訳である。

その典型が、李紅蘭の「実験の爆発」や「発明家」設定である。広井氏は、実在の李紅蘭がワインの瓶詰工場で働き、瓶が時々爆発したという話を聞き、そこから「爆発する」「発明家」というキャラクター造形へ展開したと語っている。個人史の断片が、ゲーム内で反復可能なキャラクター性へ変換されている。悲劇的な歴史は直接描かれず、瓶詰工場の爆発という具体的経験が、明るく、記号化され、産業的に運用可能なキャラクター属性へ変えられているのである。

この点から見ると、李香蘭と李紅蘭の関係は、単なる名称上の類似ではない。李香蘭が、近代東アジアにおける声・身体・国籍・映画・歌謡・戦争記憶の複合的存在であったとすれば、李紅蘭は、そのような歴史記憶を、広井氏自身の家族史と郷土史を媒介しながら、明るく反復可能なキャラクターIPへ変換した産業的造形である。ここに、文化資源を産業的造形へ変換する広井氏的方法が見出される。

この過程は、日中文化産業にとっても示唆的である。中国の文化産業は、ゲーム、アニメ、短動画、国潮¹⁶、文旅¹⁷、バーチャルアイドル、AI生成コンテンツなどを急速に拡大している。そこでは資本、速度、プラットフォーム、政策動員が強みとなる一方、長寿IPの形成には、地域文化や歴史記憶を深く読み、キャラクター、舞台、映像、観光、配信、受容共同体へと接続する人材が必要となる。今後は、中国市場における受容分析や、AI生成コンテンツ・短動画環境における工程の短縮・変質を検討する必要がある。ただし、まず確認すべきなのは、制作量の拡大だけではなく、文化資源を産業的造形へ変換する工程人材の厚みである。

したがって、日中文化産業をまたぐ人材に求められるのは、単なる言語能力や市場知識ではない。日

本側のIP形成、声優・舞台・ファン共同体の蓄積を理解しつつ、中国側の国潮、文旅、配信、短動画、AI生成コンテンツ、プラットフォーム経済の速度を読み、両者の間で文化資源を「構造翻訳」できる能力である。広井氏の事例は、このような構造翻訳者を育成するための観察点として位置づけられる。

おわりに

広井王子の創作実践は、個人の天才性や作家性に回収されるものではなく、文化資源を産業的造形へ変換する複合型人材の生成過程として理解できる。広井氏の方法は、文化資源の採集、媒体制約の読解、中核造形部品としてのキャラクター設計、声・歌・舞台による身体化、紙面・イベント・ファン共同体による長寿化という工程に分解できる。

この工程に注目することで、クリエイター育成は、感性や才能の偶然に依存するものではなく、一定の再現性を持つ産業プロセスとして捉え直すことができる。もちろん、個人の資質や時代条件を完全に標準化することはできない。しかし、文化資源を読み、媒体条件を理解し、複数工程を接続し、受容共同体へ開く能力は、教育・実務・現場経験を通じて鍛えうる。

日本型ものづくりの強みが、部材・工程・品質・調整のすり合わせにあるとすれば、日本のクリエイティブ産業の強みは、生活文化、歴史記憶、声、身体、媒体、受容共同体を接続し、複合造形として収束させる工程統合にある。日中文化産業の今後の競

争力は、制作量や資本投入だけでなく、こうした複合型人材をいかに育てるかに左右されるのではないかと思われる。広井氏の事例は、その再現性を考えるための一つの基礎的な工程モデルを示している。

近年、広井氏自身が、クリエイティビティの再現性について試行錯誤されていることも見受けられる。少女歌劇団ミモザヌ¹⁸へのプロデュースも、この観点から見れば、氏によるクリエイターとインダストリアルとのドッキングプロセスの再検証であり、複合型人材を「量産する」手掛かりを探る実践として位置づけられる。長年の原体験を、短期間で工業的な制作工程へカタを取り直し、社会接続へ移すには、個人の固有性を早期に見出し、声、身体、場、媒体へ翻訳する教育的配置が求められる。日中間の文化産業に限っていえば、少子高齢化の中で求められるのは、過去を大所高所から整理する研究だけではなく、高等教育の現場でパーソナルなオリジナリティを引き出し、産業工程へ接続できる経験知であろう。この点で最大の障壁は、国境、制度、研究費の多寡というより、時間感覚と実務家へのリスペクトにあるのかもしれない¹⁹。

広井氏の事例は、特異な個人史として閉じるべきものではない。文化資源を採集し、媒体制約を読み、複数の制作工程を束ね、受容共同体に接続する人材が、どのような産業環境のもとで生成されうるのかを考えるための観察点である。この視点は、日中文化産業における人材育成、IP形成、地域文化の産業応用を検討するうえでも、有効な補助線となろう。

注

1 広井 王子は、日本の漫画・アニメ・テレビゲームなどの原作を手掛けるマルチクリエイター、舞台演出家、脚本家、書家。レッド・エンタテインメント顧問、ゲオネットワークス顧問、金沢工業大学客員教授、情報経営イノベーション専門職大学情報経営イノベーション学部超客員教授。元アミューズ所属。一時「日本コンテンツ産業の第一人者」とされた／HARCオーラル・ヒストリーコレクション第5弾『サクラ大戦』の広井王子氏や『キャプテン翼』編集者の鈴木晴彦氏、『鉄腕アトム』脚本家の辻真先氏のインタビューが公開 |ZEN大学／2026年5月1日最終閲覧

2 アジア民族造形学会会則第2条は、アジアの人々の暮らしに関わる「こころ」と「かたち」の本質を究め、会員相互の交流を図ることを目的として掲げている。

3 中山淳雄（2026）。同記事は、広井氏の肩書が原作者、プロデューサー、演出家、舞台監督と多岐にわたること、本人が自らを「作家」だと思っていないこと、仕事術が実務的で再現性ある思考法として捉えられることを述べている／内容濃い…『魔神英雄伝ワタル』『サクラ大戦』作者・広井王子のヒット作を生む思考術 | ビジネス+IT／2026年5月1日最終閲覧

4 中山淳雄（2026）。広井氏は、メーカーのプロデューサーが抱

研究ノート

- える悩みを解決する役割、あるいはプロジェクトを束束させるアンカー的な役割について語っている／内容濃い…『魔神英雄伝ワタル』『サクラ大戦』作者・広井王子のヒット作を生む思考術 | ビジネス+IT／2026年5月1日最終閲覧
- 5 広井王子 (2006)「フワフワと生きたい」。同資料は『ゲーマガ』2006年10月号掲載の「満願飯店」第53回であり、好奇心や好きなことへの接近をめぐる広井氏の態度を示す。
- 6 広井王子 (2004-2008)「満願飯店」各号。『ドリマガ』および『ゲーマガ』掲載の連載として確認できる。
- 7 『天外魔境 ZIRIA』は、1989年6月30日にハドソンから発売されたPCエンジンCD-ROM²用コンピュータゲームソフト。ジャンルはロールプレイングゲーム。／天外魔境 ZIRIA | KONAMI コナミ商品・サービス情報サイト／2026年5月3日最終閲覧
- 8 イズミロボ・ササ (2019)／CD-ROM媒体、アニメーション、ボイス、ロード時間、圧縮技術、感情表現を入れる箇所の選択などについての証言が含まれる／祝『天外魔境』30周年！ 生みの親・広井王子氏にロングインタビュー。ゲームを革命した『天外魔境』から『サクラ大戦』、そして未来へ…… | ゲーム・エンタメ最新情報のファミ通.com／2026年5月1日最終閲覧
- 9 1996年9月27日にセガ・エンタープライゼスよりセガサターン用ソフトとして発売されたドラマチックアドベンチャーゲーム。後にゲームのみならず、アニメや舞台などのメディアミックス作品として発展することとなった。2019年に最新作、2026年に新舞台化決定とメディア形態を超越して、ロングセラー化している／サクラ大戦.com | セガ公式ポータルサイト／2026年5月1日最終閲覧
- 10 日本の作曲家、編曲家、歌手。音楽プロダクション「イマジン」所属。主にアニメの楽曲を手がける。代表作は勇者シリーズ。
- 11 イズミロボ・ササ (2019)。『サクラ大戦』について、セガからの依頼が当初「キャラクターを作ってほしい」であったこと、ゲーム内ミュージカルや歌劇団設定が形成された経緯が語られている。／祝『天外魔境』30周年！ 生みの親・広井王子氏にロングインタビュー。ゲームを革命した『天外魔境』から『サクラ

- 大戦』、そして未来へ…… | ゲーム・エンタメ最新情報のファミ通.com／2026年5月1日最終閲覧
- 12 同作品の特徴として、1990年代から一貫して劇中劇を設けており、ミュージカルを織り込んでいる。
- 13 広井王子「広井王子のマル天通信」各号。読者参加、作品世界の拡張、紙面上の共同体形成を示す記事群が確認できる
- 14 やなぎみつる (2018)「⑭『二人の李紅蘭と李香蘭』第三幕《広井家の歴史物語～私小説としてのサクラ大戦～》2/4」／⑭『二人の李紅蘭と李香蘭』第三幕《広井家の歴史物語～私小説としてのサクラ大戦～》2/4:『うつくしく、たのしく、おろかなり』広井王子3時間20分ロングインタビュー～サクラ大戦に息づく、日本の歩みと広井王子の生き方～／当該ブログから、ファンが「広井ウォッチャー」となりの、作品へのリスペクトや、作家の追従行為を超越し、自発的な研究めいた取り組みを見てとれる。同様な事例は複数見受けられる／2026年5月1日最終閲覧
- 15 同上。本文中の広井発言は、当該ブログ記事に掲載されたインタビュー記録による。
- 16 中国の伝統文化や要素を現代のトレンドに融合させた「中国発のファッション・カルチャートrend」。2017年頃から中国のZ世代を中心に支持され、化粧品、家電、食文化まで「中国らしさ(国風)」を再解釈した商品やブランドが、自国への誇り(文化自信)を背景に若者の間で広まったムーブメント／国潮とは何か? 中国の新しいカルチャームーブメントの解説 | 中国SNS動画・越境EC支援のクレソン／2026年5月1日最終閲覧
- 17 ここでは2.5次元リゾートを指している
- 18 少女歌劇団ミモザースは、2019年から2025年まで活動した吉本興業がプロデュースする、日本のレビュー劇団。広井王子が総合演出を務め、トレーニングプログラムを設計した。／Instructor | 少女歌劇団ミモザース／2026年5月3日最終閲覧
- 19 中村聖司 (2024)。同記事では、少女歌劇団ミモザースを含む広井氏の近年の取り組みが、劇場、配信、仮想空間、若い演者の育成を接続する試みとして語られている／【インタビュー】eスポーツ映画「PLAY!」企画・プロデュース 広井王子氏インタビュー (前編) - GAME Watch／2026年5月1日最終閲覧

参考文献

1. アジア民族造形学会「会則」。
2. イズミロボ・ササ (2019)「祝『天外魔境』30周年！ 生みの親・広井王子氏にロングインタビュー。ゲームを革命した『天外魔境』から『サクラ大戦』、そして未来へ……」『ファミ通.com』2019年6月30日。
3. 中村聖司 (2024)「e スポーツ映画『PLAY!』企画・プロデュース 広井王子氏インタビュー (前編)」『GAME Watch』2024年3月7日。
4. 中山淳雄 (2026)「内容濃い…『魔神英雄伝ワタル』『サクラ大戦』作者・広井王子のヒット作を生む思考術」『ビジネス+IT』2026年1月9日。
5. やなぎみつる & ビッキー・ホリデイ (2018)「⑫『自分の会社を辞めた理由 - 私小説としてのサクラ大戦 - 』」livedoorBlog、2018年5月20日。
6. やなぎみつる & ビッキー・ホリデイ (2018)「⑭『二人の李紅蘭と李香蘭』第三幕《広井家の歴史物語～私小説としてのサクラ大戦～》2/4」livedoor Blog、2018年6月3日。
7. 広井王子 (2006)「フワフワと生きたい」『ゲーマガ』2006年10月号、「満願飯店」第53回。
8. 広井王子 (2007)「白か黒かという二元論は日本社会にそぐわない。」『ゲーマガ』2007年1月号、「満願飯店」第56回。
9. 広井王子 (2007)「久しぶりにサイパンでリゾートを堪能した。」『ゲーマガ』2007年2月号、「満願飯店」第57回。
10. 広井王子 (2007)「その国その国には「ルール」がある。」『ゲーマガ』2007年4月号、「満願飯店」第59回。
11. 広井王子 (2007)「満願飯店」『ゲーマガ』2007年7月号、「満願飯店」第62回。
12. 広井王子 (2004-2006)「満願飯店」『ドリマガ』2004年1月号、2004年9月号、2005年1月号、2005年2月号、2005年4月号、2005年7月号、2005年8月号、2005年10月号、2005年11月号、2006年1月号、2006年6月号ほか。
13. 広井王子 (2008頃)「満願飯店」『ゲーマガ』第68回・第69回・第70回・第73回・第74回・第75回・第76回・第77回・第78回・第79回・第80回・最終回。
14. 広井王子「広井王子のマル天通信」『ドリマガ』
15. 墨田区観光協会ほか (2023)「隅田川七福神めぐり」
16. ゆずもデザイン (2023)「広井王子インタビュー」『サクラ大戦の恋情2』P123-155。

～ いつまでも若々しく、自分らしく輝きたいあなたへ ～

脳活性ピアノ・うた受講生募集

「夜眠れない」「認知予防したい」「歳を重ねるのが不安…」そんなお悩み、ありませんか？
*右脳と左脳を活性化させ、人生100年時代を生き生きと楽しみましょう。

【ピアノの力で、脳と心を解き放つ】

- 認知症予防に。
- 憧れの曲を3カ月で！楽譜を読めなくてもOK。
- 指先から脳を刺激し、新しい自分に出会う。

【「声」の力で、心と身体を整える】

- 滑舌や嚥下筋を強化し、活き活きと話す。
- 人の心を打つ、聞き取りやすい声で声や歌で感動を与える。
- 自己治癒力アップとメンタルを強くする。

まずは、気楽に体験してみませんか？
30分体験会を実施中！

- 毎週金・土曜日 ●参加費：2,000円 ●オンラインまたはリアル
- [60歳未満の方へ] ピアノや歌で心を豊かにする時間
- [60歳以上の方へ] 健康維持と生きがいに



- ・ニューヨーク国連本部、カーネギーホール「生命のコンサート」に出演
 - ・2014年古代出雲国日本初の岩窟琵琶神社 神魂（かもす）歌手の名を拜命
 - ・心身健康科学修士号取得、日本心身健康科学会正会員
 - ・アジア民族造形学会正会員理事
- 自己治癒力アップ、五臓六腑に調和するミトコンドリア活性化呼吸法など、サポートします。

お申し込みはこちら▶



Email

takako_maria_m@yahoo.co.jp

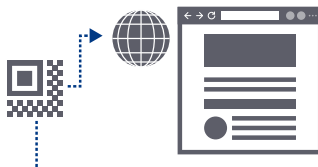
想いをカタチに。伝え、残す。

教育関連書籍、学術論文、自費出版から俳句・短歌集まで——
ジャンルを問わず、“伝えたい想い”を丁寧にカタチにしてきました。
編集・デザイン・印刷まで一貫してお任せいただけるパートナーとして、
多くの実績を重ねています。

印刷物



Webページ



動画



伝えるカタチを、もっと自由に。

東光社は、紙媒体にとどまらず、
映像やデジタルコンテンツとの連携を通じて、
時代に即した多彩なメディア発信を
トータルでサポートいたします。

株式会社
東光社

〒140-0015 東京都品川区西大井1-13-6
Tel. 03-3772-1777 (代) Fax. 03-3772-5248
<https://tou-ko.co.jp>

光太郎と葉舟

北川太一 編
山田清吉

近代文学史の中で、高村光太郎と水野葉舟の交友ほど美しく長くつづいた例は少ない。その心あたたまる軌跡を二人の書簡、日記、詩文の中から克明に掘り起した。「智恵子抄」とならぶ感動的な記録です。三八四頁 上製函入 三〇〇〇円

水野葉舟作品集

三里塚散歩

第二集 八〇〇円

大正一三年、葉舟は農耕と著述の共立をめざして駒井野に移住。死ぬ時までの詩、小品、随筆を集める。

遠野へ

第三集 九五〇円

柳田国男にさきがけて遠野の佐々木喜善をたずねる。日本民俗学の不滅の書「遠野物語」の端緒となった。

下総開墾

第四集 一二〇〇円

下総の民話、動植物、変貌して行く農村の姿を記録。滅びゆくものたちへの限らない愛情をそそぐ。

かたくり

復刻版「人のおもいで」章編 二〇〇円

かたくりの花を通して病で姿を消した若き娘への穏やかな追悼の思いをつづったエッセイ。

葉舟会刊行

〒101-0052 東京都千代田区神田小川町三ー五ー二 たちばなやビル

〒286-0121 千葉県成田市駒井野一六一七

(下記、QRコードからお申込みください。送料無料)



水野葉舟旧居跡 かたくりの郷

かたくりの郷は作家の水野葉舟が半農生活をおくるトルストイの思想に共鳴し、1924年(大正13年)成田駒井野に移り住んだところ。葉舟手植えの草花が今も残されており、四季折々の庭を開放します。



(株)水野アンドアソシエイツ

〒101-0052 東京都千代田区
神田小川町 3-5-2

☎ 080-3582-5655



日本学術会議協力学術研究団体

アジア民族造形学会

アジア民族造形学会誌 第22号

ISSN2758-8564

2026年 8 月22日発行

発行者 アジア民族造形学会 会長 石川幸一

<https://www.aef-a.com>

事務局：東京都千代田区神田小川町3-5-2

たちばなやビル2F（〒101-0052）

発行所 株式会社東光社 <https://tou-ko.co.jp>

東京都品川区西大井1-13-6（〒140-0015）