

2024年度国際研究フォーラム

International Research Forum 2024

つむがれる宗教文化  
—生み出されるカタリとカタチ—

The Weaving of Religious Cultures: Between Words and Things

報告書

Report

國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所

Institute for Japanese Culture and Classics,  
Kokugakuin University

2026.2

もっと日本を。もっと世界へ。

 | 國學院大學



國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所  
2024 年度国際研究フォーラム  
「つむがれる宗教文化—生み出されるカタリとカタチ—」  
報告書

## 目次

---

はしがき .....	3
開催概要 .....	5
国際研究フォーラム 「つむがれる宗教文化—生み出されるカタリとカタチ—」  「和国教主とその教訓—聖徳太子と憲法の近代—」 ..... オリオン・クラウタウ KLAUTAU Orion	7
「平成時代の仏像と信仰」 ..... 君島彩子	17
「グローバル神道とは何か —現代の海外神社と信者のオンラインコミュニティをめぐる諸相—」 ..... ケイトリン・ユゴレッツ UGORETZ Kaitlyn	27



## はしがき

---

本報告書は、2024年12月に國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所の主催で開催された国際研究フォーラム「つむがれる宗教文化—生み出されるカタリとカタチ—」における議論をまとめたものである。

近年、日本文化研究所が開催してきた国際研究フォーラムにおいて、視覚文化と宗教文化との関わりを主題としてきており（「見えざるものたちと日本人」2020年度、「日本の宗教文化を撮る」2021年度、「ミュージアムでみせる宗教文化」2022年度）、またこれを受けて、そこで主題化された「見る」「見られる」ことを、ツーリズムという実践の場に即して議論することを試みた（「見られることで何が変わるのか—ツーリズムと宗教文化—」2023年度。なお、これらの報告書も日本文化研究所のウェブサイトで公開されている）。

これらを踏まえた上で、2024年度の国際研究フォーラムを企画する際には、そもそも宗教文化はなぜ表されるのか、という地点に立ち戻って考えようという話になり、方向性として“継承”という局面に焦点を合わせることになった。もちろん“継承”というのは伝統の（再）解釈と接続して、変化・変容を伴うものであり、単に古いものをそのまま受け継いでいくわけではない。

現代において、宗教文化は変容しながら継承されている。この、変化しつつ連続していく動的な過程に意識的に目を向けることを企図して「つむがれる」という言葉を選んだ。また、継承されるものは言葉による「カタリ」であったり——“語り”であり“騙り”であるかもしれない——具象である「カタチ」であったり、あるいはその混合であったりするだろう。これを念頭に置いた上で、具体的な事例として、聖徳太子にまつわるカタリ、仏像というカタチ、そして日本国外における神道がどのようにつむがれているか、といったことについて報告を受け、議論することができた。

本報告書が、現代における宗教文化のあり方を、あらためて考えるきっかけとなれば幸いである。



## 開催概要

國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所  
2024 年度国際研究フォーラム  
「つむがれる宗教文化—生み出されるカタリとカタチ—  
The Weaving of Religious Cultures: Between Words  
and Things」

2024 年 12 月 15 日、國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所では、「つむがれる宗教文化」をテーマとして 2024 年度の国際研究フォーラムを開催した。現代において、宗教文化が変容しながら継承されている様相を議論することを狙いとし、それを言葉によるカタリ、または具象としてのカタチ、あるいは両者の、つまり言葉と物のあわいにおいて考えることを目指した企画である。概要を以下に記す。

◇国際研究フォーラム「つむがれる宗教文化—生み出されるカタリとカタチ—」

日時：2024 年 12 月 15 日（日）13 時 30 分～17 時 30 分

場所：國學院大學渋谷キャンパス 120 周年記念 2 号館 1 階 2101 教室

報告者（敬称略・発表順・所属は当時）、題目：

(1) オリオン・クラウタウ KLAUTAU Orion（東北大学准教授）

「和国教主とその教訓—聖徳太子と憲法の近代—」

(2) 君島彩子 KIMISHIMA Ayako（和光大学講師）

「平成時代の仏像と信仰」

(3) ケイトリン・ユゴレツ UGORETZ Kaitlyn（南山大学助教）

「現代神道のグローバル化をめぐる諸相」

コメンテーター（敬称略・所属は当時）：

平藤喜久子氏 HIRAFUJI Kikuko（國學院大學教授、日本文化研究所所長）

細田あや子氏 HOSODA Ayako（新潟大学教授）

司会：星野靖二（國學院大學教授、日本文化研究所）

使用言語：日本語

主催：國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所

---

◇開催趣旨：「つむがれる宗教文化—生み出されるカタリとカタチ—」

「伝統宗教」という言葉があるように、宗教文化には歴史や伝統と関わる面がある。同時に、私たちが生きている今・ここでも、宗教文化は私たちの生活や、社会のあり方と関係しており、またそうであるが故に、変化・変容しながら展開してきていることになる。

この意味で、伝統宗教の「伝統」とは、過去にあったものが、そのままの形で引き継がれていることだけを意味するのではない。宗教文化は常に（再）解釈され、実践されているのであり、「伝統」的なあり方を継承しようとするのもまた、積極的な読み換えの営みとして考えることができる。

こうしたことを念頭に置いて、本フォーラムでは、宗教文化が現代において変容しながら、継承されている局面に目を向ける。例えば、人と情報が国境を越えて行き交うグローバル化の状況において、神道はどのようにつむがれているのか。また様々な伝統が読み込まれてきた聖徳太子像について、特に近代において、その教えがどのようなカタリとして取り扱われてきたのか。あるいは、仏教の象徴的なカタチである仏像が、平成という時代状況を受けて、どのように捉え直され、また人々はそこにどのような思いを重ねたのか。これらについての報告とコメントを受けて、言葉と物のあわいにおいて立ち現れてくる現代の宗教文化の諸相について、より広く議論を行いたい。

---

本報告書には、上記の講演における報告内容をもとに、報告者の方々にご執筆頂いた報告要旨を掲載している。そのため、タイトルや内容など、報告の際のものから若干変更されている場合がある。

## 和国教主とその教訓 —聖徳太子と憲法の近代—

オリオン・クラウタウ KLAUTAU Orion  
(東北大学准教授)

### はじめに<sup>1</sup>

聖徳太子は今日、学校教科書などを通じて、冠位十二階・憲法十七条・遣隋使という「3点セット」を推進した、巧みな「政治家」として広く理解されている。そこから、日本における実力主義や外交の「祖」として語られ、とりわけ成文法の父として仰がれることも、周知のとおりである。さらに、日本仏教は言うまでもなく、一見「意外」な猿楽や忍術の祖としても言及され、太子という存在に自らの伝統の起源を措定し、権威づけを図る思想・実践の体系はきわめて多様である。

ただし、数ある「聖徳太子」のなかでも、憲法十七条の撰定者として日本的法体系の萌芽をもたらしたというイメージがひときわ強く、そのテキストの第二条が仏法僧という「三宝」を篤く敬うべしと規定することから、仏教者としての太子像もそれと連動して、展開していった。もっとも、今日流通する「憲法作者・聖徳太子」のイメージは、いわゆる「宗教」から切り離された政治家像が強調され、きわめて世俗的な色彩を帯びる（クラウタウ 2025）。しかし、そもそも憲法十七条を軸とするこの太子像がいつ成立したのかは、必ずしも明らかではない。石井公成の近著が示すとおり、前近代において憲法十七条は確かに読まれ、注釈も施されたものの、太子をめぐる広い物語のなかで、憲法が格別に重視された形跡は乏しい（石井 2025：217）。

例えば、「和」の精神を体現する者として、また「国体」の最も優れた表現者の一人として仰がれた戦時期に、当時の一流知識人が「聖徳太子奉讃会」として協力して刊行した『聖徳太子全集』を見ても、古代から近世に至る約一千年のあいだに注釈テキストはわずか12点を数えるにとどまる（石井 2025：212-216）。むろん、これがすべてを示すわけではないが、少なくとも近世に至るまで、太子は一種の「政治家」や

<sup>1</sup> 本論はクラウタウ（2023）と基本的に同内容だが、その拡充版である。ここで提示した視座を維持しつつ、史料の考察をさらに深め、かつ今日の政治状況とも接続させ、より広範な文脈のもとで論じた英語論考としてKlautau（2026）がある。これもあわせて参照されたい。なお、国際研究フォーラム「つむがれる宗教文化」当日の報告で簡略に触れた大正期・昭和期の展開は、字数制限のため本稿では割愛し、稿を改めてより詳しい学術論文として公表する予定である。

「法律家」以上に、奇跡を起こし未来を予言し、黒駒に乗って空を駆ける存在として信じられていたことは、先行研究によって十分に示されてきた<sup>2</sup>。この点からすれば、叙述上、憲法作成という要素は他の事績に比べ相対的に重視されてこなかったが、近世にはそのイメージに一定の展開が見られる。

江戸期には、従前の異能者としての太子像が持続する一方で、17世紀の偽書『先代旧事本紀大成経』の刊行に伴い、太子の『五憲法』への関心も高まった。『五憲法』は、『大成経』中の「憲法本紀」を抄出したもので、「通蒙憲法」（その文言は『日本書紀』における「十七条」とほぼ同文とされる）に、「政家」・「儒士」・「神職」・「釈氏」の四つの「憲法」を加えたテキストである。やがて『大成経』から独立して刊行されるに至った『聖徳太子五憲法』は、「憲法作者」としての太子像の形成を後押しし、現行の太子像にもその系譜が認められる<sup>3</sup>。もっとも本論では、紙幅の制約上、太子像がいっそう世俗的な「政治家」として語られ、日本初の「憲法」を構想した人物、すなわち日本の法制度の「祖」として仰がれるに至る近代以降の展開に焦点を当てる。

なお、近代における憲法十七条の再評価については、太子研究の第一人者である上記の石井公成に加え、宗教学者・保坂俊司も、それが大日本帝国憲法の発布前後のことなのではないかという説得的な仮説を提示している（石井2016：21、保坂2021：158）。筆者は、この指摘を受けて仮説の検証を試み、1889年以降に刊行された憲法解釈・注釈・概説等の文献を可能な限り精査し、聖徳太子および憲法十七条への言及を探索した。しかしその結果、太子に関する記述はきわめて稀であるうえ、仮に言及があっても、憲法十七条と大日本帝国憲法との連続性をむしろ否定する趣旨のものが多いたことが判明した。以下では、本調査の枠組みを提示し、明治末期までの展開を確認し、今後の課題を述べる。

## 大日本帝国憲法の注釈書にみる聖徳太子

近代的な「憲法」の制定が広く周知される以前にも、太子憲法への言及は皆無ではなかった。例えば、自由民権運動が展開しつつあった1877年に、大槻磐溪の子・如電（修二、1845-1931）らが編集し、明治初期の教員養成用教科書として刊行された『日本教育史略』は、太子憲法について次のように記す——「推古帝十二年聖徳太子親憲法十七条ヲ作り国家ノ製法ヲ建ツト雖其書多ク教誨ノ語ニ止マリ後世ノ所謂法令ノ如

<sup>2</sup> 前近代の太子像については、石井（2016）、新川（2007）、阿部（2013: 27-149）、小峯（2019）を参照されたい。

<sup>3</sup> 『先代旧事本紀大成経』を中心とする近世の聖徳太子像研究は、曾根原理（1961-2025）を筆頭に、彼が組織した国内外の研究グループによって担われてきた。成果の一端としては、曾根原（2018）、佐藤（2023）、バウンステルス（2023）、湯浅（2023）、ポート（2023）などを参照のこと。

キ比ニアラス」、と（文部省 1877:81）<sup>4</sup>。すなわち、同書は太子憲法を明治期の「法令」とは異なるものと位置づけ、過去と現在の連続性を明確に否定している。

連続性を否定する立場は、大日本帝国憲法の公布前後においても変わらなかった。例えば、1889年2月7日付『東京朝日新聞』の社説「憲法とは如何なるものか」は、次のように述べる——「我日本国には未だ曾て斯くの如き憲法なるものあらず、昔し聖徳太子が定めたる十七ヶ条の憲法あれども、今日に於ては何の効もあらず」、と。つまり、憲法公布を目前にした本社説は、語の次元で両憲法の間隔を認めつつ、内容的連続性を否定し、さらに太子憲法は明治の世には通用しないとまで論じている。

以上の姿勢は、当時の憲法解釈・注釈書にも見られる。筆者は同種の文献を40点弱調査したが、太子への言及自体がそもそも稀であり、あっても多くは前掲と同趣の叙述である。例えば、早くも公布の同月に発表された『通俗憲法大意』（成文堂）で、尊皇奉仏大同団発起人の一人たる辰巳小次郎（1859-1929）は太子憲法について、下記のように述べている。

…聖徳太子の十七条は、今人の眼より見れば之を憲法と云はんよりは、寧ろ官吏の信仰個条とも名附くべきものか。

太子の十七条には、首に国教を定め群臣をして之に帰依せしめ、礼節を重んじ、謹慎にして慾を去り善に進み、百官をして各其職に勉励ならしむる等、尽く道徳上の勤めに止りて、一も法律の範囲内に入るべきものなし（辰巳 1889:3-4）。

すなわち、辰巳の理解では、太子憲法は役人のあるべき行為規範を示す「道徳」であり、「法律」としては認識されていなかった。辰巳は当時の人々にとっての「法」とは何かという問題には触れていないが、ここで重要なのは「道徳」と「法律」との区別が明確に措定されている点であり、この姿勢は以後の議論にも通底している。例えば、後に雑誌『太陽』の編集主幹となる坪谷善四郎（1862-1949）によって著され、1889年3月に発表された『大日本帝国憲法註釈』（博文館）という約800頁の大著でも、類似の指摘が行われる。

推古天皇ノ朝ニ至リ、賢明ナル太子豊聡ハ憲法十七條ヲ制シテ以テ君民上下遵守スベキノ大典ヲ定メ給ヘリ。世ニ之ヲ聖徳太子ノ十七憲法ト称シ我国ニ於テ建国ノ大法ヲ称シテ憲法ト呼ブノ慣習ハ此時ヨリ馴致セルモノ也。而シテ所謂十七條中ニハ道徳ノ規定宗教ノ命令等モ相混シ今日ノ意味ヲ以テスル憲法ト爲スニハ適

<sup>4</sup> 以下、引用史料は新字体に改め、ルビを省き、句読点を適宜補った。なお、亀甲括弧内の情報は筆者による補足である。

当ナラサル者アリ… (坪谷 1889 : 573)

坪谷は、以上を踏まえつつも、適材適所を旨とする第7条、功罪を公正に判定し信賞必罰を求める第11条、任務の把握を要請する第13条、時宜に応じた賦役を定める第16条、独断を戒め合議による決定を勧める第17条を取り上げ、これらを古来不変の建国の根本たる「大原則」と位置づける。すなわち、憲法十七条の現代的意義を認めつつも、引用のとおり、それを明治憲法と同列の「法律」に位置づけない立場であることが分かる。

### 議論される太子憲法の性格

明治憲法公布期に見られたこのような姿勢は、その後、法学者・有賀長雄(1860-1921)の著作にも確認できる。有賀は1882年に東京大学哲学科を卒業後、社会進化論に関する著作を多く公にし、1886年に渡欧してベルリン・ウィーンで学んだ。1888年に帰国すると法学分野の著述に本格的に取り組み、1889年に『帝国憲法篇』、1890年に『行政学』を刊行する。国内における法学の権威として位置づけられた有賀は、1893年に『日本古代法積義』を発表し、そこで太子憲法について次のように論じている。

茲ニ卷頭ニ於テ聖徳太子ノ十七憲法ヲ載ルハ是レ本邦最古ノ法律タルコトヲ示センカ為ニ非ス、却テ其ノ真ノ法律ニ非ルコトヲ証センカ為ナリ。…形式上ヨリ之ヲ論スレハ十七憲法ハ摂政タリシ厩皇子ノ制定シ給ヒシ所ニシテ、時ノ天皇ノ命令シ給ヒシ所ニ非ス、皇子ハ皇太子トシテ天皇ノ政務ヲ摂政シ給ヒタルモ総ヘテ重要ノ国事ハ必ス詔勅ヲ以テ発セラレタリ、況ヤ法律ヲヤ… 次ニ实体ノ上ヨリ論スレバ、十七憲法ハ道德ノ準則ニシテ、法律ノ規程ニ非ス、道德ト法律トノ差別ハ彼レハ人ノ良心ニ訴ヘテ自ラ制セシメ、此レハ外ヨリ人ノ行為ヲ拘束シテ一定ノ準率ニ合セシムルニ在リ、是ヲ以テ法律ハ不順ヲ待ツノ制裁ヲ要シ道德ハ良心ヲ動カスノ理義ヲ要ス… (有賀 1893 : 1-2)。

すなわち、有賀は日本における「最古の法律」としての太子憲法像を退け、その「法律」としての性格を形式・実質の両面から否定する。形式面では、立法の正当性を詔勅に求め、摂政による制定である点をもって法的権威を欠くとする。他方、実質面では、制裁を要件とする近代的法概念を前提に、良心に訴える規範、すなわち「道德」と峻別する。ゆえに憲法十七条は官人の行為規範、換言すれば政治倫理の綱領であり、一般拘束性を備えた成文法典とは異質のものである。もちろん、これは上記の坪谷と同様に、近代法学のカテゴリーを古代に適用する姿勢である以上、一種のアナクロニズ

ムを構成しているものであり、それは当時において、気づかれなかったわけではない。

例えば、当時は東京帝国大学印度哲学の講師で、同講座がのちに設置されると初代教授となる村上専精（1851-1929）は、門下生とともに編集した学術誌『仏教史林』に掲載した聖徳太子論において、1894年に有賀の立場を下記の如く批判した。

…十七条憲法は日本成文法の権輿なるものなりと云はざるへからず。

然るに論ずる者ありて曰く、此十七条は、道德格言、若くは道德準則と云へきものにして、法律と云へきものにあらず、何となれば、此を其形式上より論ずるに法律は主権者の発令するものなり。而して此十七条は厩戸皇子の制定するに止りて、天皇の詔勅し給へるものには非るが故なり。又此を其实体上より観察を下せば、法律は外より人の行為を制し、一定の準則に順はしめんとするものなり、道德は内より良心を撃て益々発動せしむるものなり、而して、十七条の名文を見るに人の良心に訴へて、内より其言行を謹慎せしむるにあるが故なりと 有賀長徳の日本寺

されども、余を以て云はしめは、是れ未だ時代を深く考へざるの論といはん、そも道德は何、法律は何と、区別をして見るは、近世の論にして、千有余年の古へ、豈何ぞ此の如き別ちあるへけんや…（村上 1894：205-206）。

以上のように、村上によれば、太子憲法は日本成文法の始点に当たり、有賀が明確化した「道德」と「法律」の峻別を批判し、これを当時の未分化な統治規範の文脈で読むべきだとする。もっとも、こうした批判がありつつも、有賀の見解は当時の憲法論の枠内で繰り返され、やがて通説的地位を占めるに至った<sup>5</sup>。

## 明治期の太子伝記にみる憲法十七条への視座<sup>6</sup>

1890年代後半以降、新たな「史料」理解を中核とする近代的学問方法による聖徳太子伝記においても、以上の見解は批判的に継承された。例えば、1895年3月に発表された、東京帝国大学卒業の本願寺派僧侶・蘭田宗恵（1863-1922）による『聖徳太子』（仏教会）がその好例である。

然るに此等物質的及び精神的要素を完全にせんとせば先づ行政機関を改良し施政の秩序を正さゝるへからず、故に先づ官位十二階を定む…然れとも憲章以て君命臣行の道を明かにするに非れば区々たる簡易礼節の臣民を拘束し得へきに非ず、

<sup>5</sup> 例えば、清水（1904: 3）、田中（1906: 8-9）、三浦（1921: 2）など。

<sup>6</sup> 本節における明治期の聖徳太子伝記のより詳細な検討は、Klautau（2024）を参照されたい。

故に之と同時に憲法十七条を定む、そは多くは教誨の語に止まり后世に所謂法令と同日の論に非るも、禍を未萌に防ぎ罪を将来に禁するに至ては用意の厚きを見る、此憲法は実に后世の標準とする処にして吾邦最古の文章なり、世の文学を論するもの漢魏の遺風ありとするも強ち溢美に非ざることは…十七条の文にて明かなり…要するに憲法の主眼は君臣の名分を明かにし私欲を断ち信義を重じ賞罰を正ふし以て下民を撫育すへしといふに在り、就中第十七条に大事不<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>独断<sub>一</sub>、必与<sub>レ</sub>衆宜<sub>レ</sub>論とは明治維新万機公論に決せんとの御誓約の前駆ならずや、太子の輿論を重んじたまふこと実に敬服に堪えず／開国の運命を負担し万世不朽の大経倫を画する皇太子の事業は茲に於て其頂点に達したり…（藺田 1895：66-71）。

藺田による伝記は、10世紀の『聖徳太子伝暦』を相対化し、神話性がそれに比べて薄く、かつ成立が早いとされた『上宮聖徳法王帝説』を取り上げ、太子の生涯を描いた、画期的なものである。上記引用のように、太子が官位十二階によって行政秩序を整え、憲法十七条の「教誨」的な文言によって合議・信義・賞罰など統治の徳目を明文化したことも認めつつ、文部省『日本教育史略』を想起させるかたちで、それを後世の「法令」とは異なるものと位置づける。他方で、藺田はその従来の評価に加え、太子憲法を明治期の「万機公論」にも通じる規範的先例として太子の事績を称える点も注目される。

なお、藺田の著作以降の太子伝記においても、憲法十七条の性格をめぐって——すなわち、それが法律なのか道徳なのかという——同様の問題意識が共有されていく。広く読まれた太子伝記が次に刊行されたのは約10年後の1904年5月であり、その著者は当時、仏教史研究者として名高い境野黄洋（1871-1933）である。村上専精の門下にあたる彼は、師の主張を継承しつつ、有賀説について次のように述べている。

当時は道徳と法律との区別はさほど明には未だ別れて居なかつたので、言はゞ道徳を以て世を導くといふ時代であるから、上から公布せられた道徳的訓戒は、直ちに法律と同一視せられたもので、特に此の憲法の如きは、太子が之を以て政治の根本を確定して、執政者の方針を明にしたものと言つてもよい位であるから、其の時代には矢張り一種の法律的のものであつたに疑はないのである（境野 1904：103）。

このように、境野は当時の太子像の一部に異論を唱えつつ、藺田と同様に聖徳太子を明治維新の先駆として描く。例えば、境野は645年の大化改新を太子の「発意」に始まるものと見なし、その事業を岩倉具視（1825-1883）・木戸孝允（1833-1877）・大久保利通（1830-1878）ら維新期の指導者の事績に比し、太子の現代的意義を主張す

る（境野 1904：7-8）。

そして境野著の翌年である 1905 年に刊行され、より大きな影響を及ぼした国史学者・久米邦武（1839-1931）の『上宮太子実録』では、「太子の憲法と今のコンステテウションなる憲法とは、根柢より性質を異にす」とあるように、両者の断絶が強調される（久米 1905：182）。ただし久米は、太子憲法を権力分立や主権画定の枠組みとしてではなく、名分・信義・合議・賞罰を重んじて専断を抑える政治倫理として評価し、それが明治期当時にも通じる道德規範であるとみなす点は、藺田や境野らの立論とも共通するところである。

以上のように、明治初期の聖徳太子伝記では、「法律」としての憲法十七条の性格が議論される一方、その現代的意義を強調する姿勢が一貫している。そして下記で確認していくように、太子憲法を明治憲法と同一の「法律」の枠組みで捉える理解は、その数年後の 1912 年に大きく展開を見せる。

## 1912 年の転換点——明治天皇の死去

上記の境野および久米による聖徳太子伝記が構想され、受容されていったのは、日露戦争（1904-05）を背景とする時期である。また、多くの研究が指摘するように、終戦後には、当時の経済状況を憂慮して勃発した日比谷焼打事件などに象徴される社会不安を鎮静化する目的で、1908 年 10 月に「戊申詔書」が發布され、国民の「上下心を一つに」することが目指された。そして、その詔書から 2 年も経たない 1910 年 5 月には「大逆事件」により複数の社会主義者が逮捕され、翌 1911 年 1 月には幸徳秋水ほか 11 名が処刑された。また、まさにその同月には「南北朝正閏論」も勃発し、帝国議会での議論を経て、天皇の勅裁を受け、1911 年 3 月には南朝を「正統」とする決議が成立するに至る。皇室の正統性すら俎上に載るこの秩序不安の渦中で、さまざまな応答が模索され、その代表例として、明治天皇崩御の翌日に刊行された井上哲次郎（1856-1944）による『国民道德概論』（1912 年 8 月）が挙げられる。

井上は、当時の諸問題の底流にあるとされた「危険なる思想」に抗するため、すなわち当面する道德問題への回答として、1890 年に明治天皇が宣布した教育勅語の再認識が必要であると主張した。彼は、明治天皇が示した国民道德の基盤について、「古今の詔勅」の中では「決して比較すべきものは無い」と断言しつつ、その唯一の例外として聖徳太子の憲法十七条を挙げる。もっとも井上は、同条を「名は憲法でありますけれ共、今日から見ますと教育勅語の如き教訓」と位置づけ、「法律」としての太子憲法の性格を否定する点においては、従来の理解と重なる（井上 1912:12）。他方で、聖徳太子と明治天皇という個人の事業を重ね合わせる叙述は、崩御直後の言説における新たな語りの兆しを示すものであった。例えば、1912 年 10 月に発表された真宗大

谷派の学僧・太藤順海（1865-1919）の論考には、次のように語られているのである。

謹で明治天皇御一代の御治績を回顧すれば洪大無辺にして、語を以て云ふべからず、筆以て記すべからず、唯偉大なる御天子様なりと申す外はありませぬ。御治世は四十六年にてあらせられたれども、其御功績は二百年にも三百年にも相当いたします…どうして考へても凡人の仕事とは思はれぬ。有人は神武天皇の再来ならんと云ふ、私は聖徳太子の御再誕ではあるまいかと尊敬いたします…（太藤 1912：14）。

又陛下には明治二十二年千載不磨の大典たる憲法を御発布あらせられ、広く欧米各国の憲法政治の制度を調査せしめ玉ひ彼此参酌取捨選択して帝国の大憲法を御制定遊ばさせられしは、法を太子の十七憲法に採り玉ひたるにはあらざるか。憲法御発布の当日宮中には聖徳太子の憲法発布の御像を御掛けありしと承りました。思へば誠に畏しき事を極みであります（太藤 1912：16）。

発表時期から見て、天皇死去直後に構想されたとみられる本論考で、太藤は明治天皇を大和朝廷の創始者たる神武に比するのではなく、むしろ第二の聖徳太子と位置づける。さらに、1912年9月の大喪儀という感情の高まりを帯びた文脈での執筆であるにせよ、明治立憲の系譜を聖徳太子の徳政に求める試みは、特に注目に値する。

大正期には、このような姿勢がいつそう一般化する。例えば、浄土真宗本願寺派の僧でのちに東京帝国大学の教員となる島地大等（1875-1927）は、1916年に憲法十七条について、それは「単なる徳教であると云ふ者もあるが、之れは明かに憲法に相違ない」と述べ、明治期までの理解とは異なる立場を明確に示しているのである（島地 1916：31）。そして同じく本願寺派の僧侶で、従軍布教使の経験もあった佐藤巖英（1875-1918）も同年の論考で、次のように語っているのである。

…十七憲法は、推古天皇の…発布し玉ふ所の憲法にして、起草者がよし、聖徳太子にせよ摂政にせよ、天皇の発布し玉へる憲法を国民として非議するは不敬なりという論者にして、現在の憲法伊藤博文、井上毅、金子堅太郎等の諸氏の手によりて起草されても、…明治天皇欽定の憲法にして、国民の容喙するべきものでない、〔十七憲法は〕実に千古不磨の大典にして、神聖なる現在の憲法と、少しも違はぬから（佐藤 1916：31）。

以上のように、古今の憲法の一致が主張されているが、もちろん大正期に入っても、それまでの姿勢を示し続ける者はいた——例えば、仏教学者にして浄土宗僧の椎尾弁匡（1876-1971）は、太子憲法が「法律の中心となつて居る」現在のそれとは異なる

ことを述べつつ、井上哲次郎と同様にこれを教育勅語と同列に位置づけ、「実践道徳」として大正期の今日の問題に應えるものと捉えた（椎尾 1917：27）。しかし、全体としては傾向が変化しつつあったことは上記の事例からも明らかであり、しかもこの変化が仏教界を越えて広がっていた点も重要である。例えば、1918年に聖徳太子一千三百年御忌奉賛会から刊行され、当時広く読まれた国史学者・黑板勝美（1874-1946）の『聖徳太子小観』は、両憲法の関係を次のように論じている。

太子の憲法御制定は、その実、一大改新の先駆であつた。明治時代の欽定憲法が、民法や商法をはじめ、いろいろの根本となつて居ると同じく、太子の十七条憲法は、太子が一大改新を行はるゝために、制定されたのである…（黑板 1918：39）。

以上のように、黑板は一見、境野ら明治末期の伝記に見られる「太子発意」による大化改新というモチーフを反復しているにすぎないようにも見える。しかし同時に、聖徳太子の憲法十七条と明治天皇の「欽定」たる大日本帝国憲法の精神を重ね合わせ、その連関を広範な読者に説いている。この傾向はいつそう顕著となり、昭和期には憲法十七条が帝国大学法学部に籍を置く知識人によっても、法律としての研究対象とされるに至る。

## おわりに

本論は、近代における「憲法十七条」という物語をめぐる研究の予備的考察にとどまる。筆者は可能な限り多くの史料を渉猟し、従来看過されてきた傾向を示す一方で、「デモクラシー」が問題化する大正期にこの語りがいかに展開し、さらに「国体」が思想上のキーワードとなる昭和初期にいかなる変容を遂げたのかを検討中である。とりわけ、大正期に「聖徳」の語が次第に広がり、象徴としての明治天皇を語るレトリックが強まるのと歩調を合わせて、天皇という存在の法的定位が論じられ、大日本帝国憲法への視座が変化するにつれ、十七条の語りもまた変わっていく。すなわち、明治天皇の死去のインパクトが太子像の変遷に及ぼした影響自体は石井公成ら先行研究が指摘しているものの（石井 2007：8）、明治天皇関連の「聖徳論」や「大正維新」を背景とする展開については、なお検討すべき課題が残る。以上の点は、今後の主要な課題として継続的に取り組む。

## 史料

有賀長雄『日本古代法積義』牧野書房、1893年  
井上哲次郎『国民道徳概論』三省堂、1912年

久米邦武『上宮太子実録』上宮教会・井瀧堂、1905年  
黒板勝美『聖徳太子小観』聖徳太子一千三百年御忌奉賛会、1918年  
「憲法とは如何なるものか」『東京朝日新聞』朝刊、1面、1889年2月7日  
境野黄洋『聖徳太子伝』文明堂、1904年  
佐藤巖英「聖徳太子の憲法論」『信仰界』29/6、1916年6月  
椎尾弁匡「国民精神と十七條憲法 其一」『国民精神』5/9、1917年9月  
島地大等「聖徳太子の御事業」『信仰界』29/4、1916年4月  
清水澄『国法学・第1編——憲法篇』清水書店、1904年  
藪田宗恵『聖徳太子』仏教学会、1895年  
太藤順海「明治天皇と聖徳皇」『貫練』9/10、1912年10月  
辰巳小次郎『通俗憲法大意』成文堂、1889年  
田中次郎『日本帝国憲法論』博文館、1906年  
三浦藤作『帝国憲法集纂』巖松堂書店、1921年  
村上專精「聖徳皇太子伝（承前）」『仏教史林』3、1894年6月  
文部省『日本教育史略』、1877年

## 参考文献

阿部泰郎『中世日本の宗教テキスト体系』名古屋大学出版会、2013年  
石井公成「公開講演 聖徳太子論争はなぜ熱くなるのか」『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』40、  
2007年  
石井公成『聖徳太子——実像と伝説の間』春秋社、2016年  
石井公成『「憲法十七条」を読みなおす』春秋社、2025年  
岸本覚・曾根原理編『書物の時代の宗教——日本近世における神と仏の変遷』勉誠社、2023年  
クラウタウ、オリオン「〈憲法作者〉としての聖徳太子の近代」『学際日本研究』3、2023年  
Klautau, Orion. "Shōtoku Taishi dans l'historiographie Meiji : un survol." *Relier* 32 (1), 2024 <doi.org/10.7202/1114346ar>  
クラウタウ、オリオン「民主主義の表象としての聖徳太子」『學士會會報』970、2025年  
Klautau, Orion. "From Holy Prince to Legal Ancestor: Shōtoku in Japan's Modern Constitutional Imagination." *Japan Forum*, 2026 <doi.org/10.1080/09555803.2026.2616781>  
小峯和明『予言文学の語る中世——聖徳太子未来記と野馬台詩』吉川弘文館、2019年  
佐藤俊晃「禅僧たちの『大成経』受容」（岸本・曾根原 2023：71-96）  
新川登亀男『聖徳太子の歴史学——記憶と創造の一四〇〇年』講談社、2007年  
曾根原理『徳川時代の異端的宗教——戸隠山別当乗因の挑戦と挫折』岩田書院、2018年  
バウンステルス、M. M. E. 「『大成経』の灌伝書・秘伝書の構造とその背景——潮音道海から、依田貞鎮（徧無為）・平繁仲を経て、東嶺円慈への灌伝伝受の過程に」（岸本・曾根原 2023：97-121）  
ポート、W. J. 「コラム『大成経』研究のすゝめ」（岸本・曾根原 2023：140-144）  
保坂俊司「歴史的情報としての聖徳太子」『国際情報学研究』創刊号、2021年  
湯浅佳子「増穂残口と『先代旧事本紀大成経』」（岸本・曾根原 2023：122-139）

## 付記

本稿は基盤研究（C）24K03414（「憲法作者としての聖徳太子——その表象の思想史的研究」）の成果の一部である。

## 平成時代の仏像と信仰

君島 彩子  
(和光大学講師)

### はじめに

本稿の主題は「平安時代の仏像」ではなく、「平成時代の仏像」である。平安期の仏像については、造形・様式・信仰背景に関する豊富な先行研究が蓄積されているが、平成時代の仏像を対象とした研究は、仏像フィギュアや巨大仏といった個別事例に限られ、時代全体を俯瞰的に論じたものは見られない<sup>i</sup>。平成（1989年1月～2019年4月）が終わってからすでに一定の年月が経過し、私たちはようやくこの30年余を「ひとつの時代」として位置づけ、振り返ることが可能になった。仏像についても、この時代の特徴を論じることができるようになったと言えるだろう。平成時代は、バブル経済の崩壊に始まり、長期的な経済停滞や少子高齢化が進行する一方で、インターネットや携帯電話の普及によって情報化・グローバル化が急速に進展した時代であった。また、アニメや漫画など日本のサブカルチャーが世界的に注目を集め、文化の多層化が進んだ時代でもある。さらに、1990年代の阪神・淡路大震災やオウム真理教事件、2011年の東日本大震災など、相次ぐ災害と社会不安の経験は、人々の宗教的価値観や精神文化を大きく変容させた。2000年代以降には、葬送や祈りのかたちが多様化し、「癒し」「パワースポット」「スピリチュアル」といった語に象徴される個人化した宗教性が日常生活に浸透していった。こうした時代的背景は、仏像の造形や受容のあり方にも深く影響を及ぼしている。

平成時代に新たに形成された仏像観や造形表現は、近代以降の仏像史の流れを踏まえている。明治時代に確立した美術的価値観に基づく伝統的造形の継承が続けられる一方で、大正期以降に生まれた宗教教義を離れた自由な造形表現としての仏像は、現代美術の領域でも存続した。また、平成初期には昭和期に登場した鉄筋コンクリートやFRP（Fiber Reinforced Plastics：繊維強化プラスチック）などの新素材を用いた巨大仏の建立が各地で行われた。さらに阿修羅ブームや仏像フィギュアの流行に象徴されるように、仏像は仏教教義を離れ、生活文化やサブカルチャーの中に浸透した。その一方で、東日本大震災などを契機とした新たな発願や造立も見られ、仏像の信仰

的意味が完全に失われることはなかった。本稿では、このように多層的な平成時代の仏像の在り方を整理し、信仰と表現、宗教と文化の関係性を再考する。

## 1 平成前史としての近代仏像史

まず、平成という時代に入る前に、近代以降の仏像の歴史を振り返っておきたい。仏像を扱う多くの書物では飛鳥時代から鎌倉時代までを中心に論じられており、江戸時代の仏像に関する研究も極めて少ない。さらに近代以降の仏像については、現時点でも先行研究が乏しく、主に近代彫刻史の一部として扱われているにすぎないことを指摘しておく必要がある。日本では古代の仏像が数多く現存するため、古い時代の仏像に関心が集中しがちであるが、「古い仏像こそ価値がある」という意識自体が近代に成立したものである。

明治初年の神仏分離令および廃仏毀釈運動によって、多くの仏像や経典が破却され、仏教寺院の社会的地位は一時的に失墜した。しかしその反動として、「古社寺保存法」に代表される保存制度が整備された。この転換において重要なのは、信仰の対象であった仏像が「観るもの」へと変容した点である。近代以降、博覧会や博物館展示の場で仏像は触れてはならない鑑賞対象として提示され、「美の対象」として再定義された。「美術」という語の成立（明治5年ごろ）は、日本文化における審美的価値の新たな枠組みを生み出した。美術概念の導入によって古代重視の美術史観が形成され、日本にもギリシャ・ローマに比肩する「古典」を求め、飛鳥・白鳳・天平期の仏像、あるいは天平像を再定義した鎌倉期慶派の造形が基準作となった。

大正時代に入ると、西洋美術教育を受けた日本の彫刻家たちは単なる模倣から脱し、自国の精神的基盤を模索するようになる。佐々木大樹や三木宗策が制作した「仏像風彫刻」は、信仰対象としての仏像ではなく、仏教的主題を近代美術の文脈で再構成したものである<sup>ii</sup>。これらの作品には、インドのグプタ様式の身体表現、中国古代の被服、日本天平の造形など、アジア各地の古典様式が折衷的に取り入れられた。この潮流は、欧米古典主義に対抗する「アジア的古典美」の創出を目指すと同時に、仏教的倫理や美意識が個人の内面表現と結びつき、日本近代における精神性の表現として仏教が再発見されたことを示す。

昭和初期から戦時期にかけて、仏像は再び国家的・政治的文脈で重要な役割を果たした。特に日中戦争以降、「鎮護国家」や「戦没者慰霊」の理念が強調され、観音像の建立が全国的に広がった。1937年に建立された「高崎白衣大観音」は、鉄筋コンクリート造の9階建て構造を採用し、近代建築技術を応用した最初期の「ビル型仏像」であった。この造像には、①戦没者慰霊、②地域の安寧、③観光振興という3つの目的が併記され、仏像が信仰・社会・経済を媒介する複合的存在となったことを示して

いる。戦時下の大規模造仏は、国民的結束を象徴する公共事業の側面も持っていた。第二次世界大戦後、復興とともに巨大な観音像が各地に建立され、戦前に形成された「慰霊・平和・観光」という三要素は継承しつつ、仏像は地域社会の再生装置としての役割を担った。

戦後、戦争によって一時途絶していた「仏像による自己の精神的表現」も復活した。彫刻家による仏教主題の作品制作が再び盛んになり、松久朋琳と松久宗琳が主宰した仏像彫刻教室は全国に広がった。彼らの『仏像彫刻のすすめ』（1973年、日貿出版社）は一般層にも親しまれ、仏像制作は趣味や生涯学習として広がりを見せた。この背景には、梅原猛『隠された十字架』（1972年、新潮社）のベストセラー化による仏教への歴史的・ロマン的関心の高まりも影響した。そして、博物館・美術館での仏像展示や、京都・奈良への仏像巡りも一般に浸透した。

以上のように、明治から昭和にかけての仏像史は、信仰対象から鑑賞対象への転換、美術制度と国家主義による古典の確立、仏教的精神を通じた日本のアイデンティティの模索、慰霊と平和祈願の造形、そして趣味としての鑑賞・制作へと展開した。その延長線上にある平成時代は、これらの諸要素を再編しつつ、サブカルチャーとの結び付きの中で、より広い層へと仏像が浸透した時代である。

## 2 プラスチック製の仏像の広がり

平成時代の仏像史を特徴づける要素の1つは、素材としてのプラスチックの普及である。プラスチックとは、石油や天然ガスなどを原料として人工的に合成された高分子化合物（ポリマー）を主成分とする物質の総称であり、加熱や加圧によって自由に成形できる。軽量で丈夫、しかも大量生産が容易であるため、20世紀以降あらゆる産業や日常生活に広く普及し、この素材は仏像にも用いられるようになった。プラスチックの導入は、仏像の製作技術に新たな可能性をもたらすと同時に、仏像の「商業化」を促進する要因ともなった。

特に等身大以上の大型仏像においては、FRPが主流となった。FRPは、強化繊維と樹脂を組み合わせた複合材料であり、軽くて強いという特性から自動車・建築・航空宇宙・電気製品など幅広い分野で用いられる。1970年の大阪万博日本館には、すでにFRP製の仏像が「新素材の象徴」として登場している。もっとも、この時のFRP仏像は実物の金属仏や木彫仏から型取りした精巧なレプリカで、技術の粋を示す文化展示として位置づけられていた。それに対して、バブル期以降に流行したFRP仏像は、量産とコスト削減を志向する実用品的性格を帯びる。原型は仏師ではなく主に銅像やモニュメントの原型制作者が担い、近代的美意識を反映しながらも形骸化した造形が多く、白や金、青銅を模した青緑色など単色塗装が目立った。こうし

た着色からも、FRP 仏像が従来素材（木・金属・石）の代替として認識されていたことがうかがえる。

FRP は、鉄筋コンクリートで制作されていた 10 メートル超の大型仏像にも応用された。鉄筋を使用しないため腐食に強く、海辺など湿潤環境でも設置可能で、鉄筋コンクリートより安価で複製も容易であった。そのため『プラスチック産業新聞』など産業系媒体でも「新素材仏像」として紹介され<sup>iii</sup>、仏像が工業製品として扱われる時代を象徴した。ただし FRP は金属や木のように千年以上の保存が可能な素材ではなく、屋外での耐久年数は数十年程度とされる。長い仏像史から見れば、FRP 仏像は「一代の信仰」を担う造形であるとも言えるのかもしれない。このため、FRP 仏像に対する信仰は一過性のものが多く、時代の変化とともに信仰的意味が変化した。1980 年代後半に流行した「ボケ封じ地蔵」「ボケ封じ観音」は、高齢化社会の進展とともに広まった現世利益信仰の象徴であったが、アルツハイマー病研究の進展と社会意識の変化により信仰熱は薄れ、一部では「ガン封じ」など新たな病気平癒祈願へと転じた。またカラオケが上手くなる「カラオケ観音」など、より現世利益的な像も見られた。FRP 仏像は大量生産が可能であるため、信仰の均質化と同時に価格のアクセシビリティも実現した。この変化は、仏像が「永続的な存在」から「時代に応じて更新される存在」へと転換したことを意味するのかもしれない。

プラスチック製の仏像は、FRP に代表される大型仏像だけでなく、PVC（ポリ塩化ビニル）や ABS 樹脂などを用いた小型仏にも及んだ。これらには家庭用仏壇の本尊として販売されるものもあるが、多くは安価な仏像フィギュアとして娯楽的に楽しまれた。後述するように、プラスチック素材の可塑性と価格の低さは、仏像を「祈りの対象」から「触れられる造形物」へと変化させ、信仰と娯楽の境界を曖昧にした。

### 3 歴史の徒花——仏教テーマパーク

前近代において寺院空間は、花見や祭りなどを含む娯楽の場でもあったが、その中心には常に仏教への信仰が存在していた。ところが、昭和から平成への改元期、バブル景気最盛期には、寺院や宗教法人を離れた「仏教テーマパーク」が登場する。これは寺院空間とは異なる形で仏教を娯楽化した、いわば疑似宗教空間であった。その一形態として、昭和期から造立されてきた大観音像を中心とする開発事業が挙げられる。企業や第三セクターによる地域開発プロジェクトのもと、巨大仏像が次々と建立された。戦後の観音像が「平和」や「慰霊」を掲げていたのに対し、平成初期の巨大仏は「観光振興」「地域開発」といった世俗的目的を前面に掲げた点が特徴である。宗教法人化による税制上の優遇を狙った事例も少なくなかった。

バブル期には、大観音像そのものが高層ビルとして内部に娯楽施設を備える淡路島

の世界平和大観音（高さ約100メートル、1977年）などもみられたが、多くは巨大で視覚的インパクトのある大観音像を中核に、遊園地や温泉施設を併設する複合観光施設であった。代表例に、加賀大観音（高さ約70メートル、1987年）を中心とする「ユートピア加賀の郷」、北海道大観音（高さ約88メートル、1988年）を核とする「北の京・芦別」などがある。これらは観光と娯楽の枠組みに仏教的要素を組み込み、商業的コンテンツとして展開したものである。しかし、他のバブル期テーマパークと同様に多くは経営不振に陥り、現在存続するものはない。廃墟化したまま放置された例もある。

福島県いわき市に造営された「いわき仏の里」もその典型である。バブル崩壊後に経営破綻し、放置された。小林伸一郎『廃墟遊戯』（1998年、メディアファクトリー）には、中心像として建立された金色の「藤原慈母観音」が草木に覆われた荒廃空間に立つ姿が収められている。やがて2000年代に入り、この像は地元住民の手で白く塗り直され、「湯ノ岳平和観音」として高台の公園に再安置された。FRP製で軽量・分解が容易であったため、鉄筋コンクリート像と異なり移設が可能であったのである。観光施設の装飾にすぎなかった観音像が、戦没者慰霊塔の隣に安置され、平和を願う信仰の対象へと転化した。この事例は、一時的な疑似宗教空間に置かれた仏像が、「祈りの空間」へと移設されることで信仰対象となり得ることを示している。

現在、宗教法人ではない仏教テーマパークは存在せず、既存宗教法人に譲渡され信仰空間として再利用されるか、廃墟として放置されている。仏教テーマパークは平成期の経済的繁栄が生み出した一時的宗教表象であった。しかし、テーマパークとして造られ廃墟を経た仏像は、2000年代に入ると「特異な観光空間」や「周縁的観光資源」として新たな価値を付与され、サブカルチャーの文脈で新たな愛好者を獲得していった。商業施設としての仏像が廃墟を経て再び文化的・感性的価値を帯びたことは、平成後期における仏像の多層的受容の始まりを示している。



図1 湯ノ岳平和観音

#### 4 阿修羅ブームとサブカルチャーとしての仏像

2000年代以降、仏像はサブカルチャーとして、それまでとは異なる層に受容され

るようになった。背景には、前述の『廃墟遊戯』や都築響一『ROADSIDE JAPAN 珍日本紀行』（1996年、アスペクト）に見られる「特異な空間」「郊外的風景」へのまなざしの広がりがある。こうした文脈の中で、昭和以降の仏像も再発見され、サブカルチャーの一ジャンルとして位置づけられていった。

この方向性を決定づけたのが、みうらじゅん・いとうせいこうによる紀行文『見仏記』シリーズ（1993年～、中央公論社・角川書店）である。同書は仏像を「かわいい」「かっこいい」といった親密で感情的な語彙で語り、従来の宗教性・美術史的価値中心の鑑賞態度を更新した。以後、仏像は「聖なるもの」ではなく「キャラクター」として親しまれ、感性的・個人的対象として再解釈される契機となった。

2010年代に入ると、この語りは仏教界や文化機関にも取り込まれ、展覧会の広報戦略として活用される。その先駆けが、2009年の「国宝 阿修羅展」（東京国立博物館・九州国立博物館）である。興福寺所蔵の阿修羅像を展示した本展は、1日2万人を動員する空前の成功を収め、連日メディアに取り上げられた。テーマソングには作詞みうらじゅん、作曲高見沢俊彦の「愛の偶像（ラブ・アイドル）」が用いられ、女性向け雑誌『JUNON』では「阿修羅ボーイ」企画や鑑賞ツアーまで催された。天平期の国宝である阿修羅像は、「中性的な美」や「アイドル的魅力」と結びつき、キャラクターとして再解釈された。これは2000年代に広がった自由な語りを、より大衆的な文化現象へ押し広げた。

阿修羅展のもう1つの影響は、仏像フィギュアの普及である。2000年代初頭の食玩ブームにより小型フィギュアの収集文化が広まり、仏像も対象となった。2003年にはカバヤからボックス監修の仏像フィギュア付きチョコレート菓子が発売され、人気を博した。以後、小型仏像フィギュアは食玩からトレーディングフィギュア、カプセルトイへと展開し、日常の娯楽文化に定着した。一方、阿修羅展の公式グッズである海洋堂製阿修羅フィギュアは、石粉混合プラスチックによるリアルな質感を実現し、美術的鑑賞にも耐える完成度を有した。価格は高めであったが行列がででき、転売価格は定価の10倍に達した。その後も高品質な仏像フィギュアがインテリア商品として発売され、宗教的造形は日常の娯楽やコレクション文化に溶け込んだ。これは、信仰対象であった仏像を「手のひらに乗る美術」「癒しの存在」として再消費する現象を生み、平成時代を象徴する新しい仏像文化を形成した。



図2 阿修羅像フィギュア

これらの仏像フィギュアの多くは、国宝・重要文化財など近代以降に美術的・歴史的価値が確定した仏像の縮小再現であり、造形的オリジナリティは乏しかった。しかし、平成期におけるプラスチック素材の普及は、仏像がこれまでにない形で流通・消費されることを可能にした点で画期的である。造形的革新は限定的であったものの、現代美術では村上隆らが仏教的主題を現代的造形へ転換し、その多くにFRPなど新素材を用いている。現代美術における仏教イメージの受容も、サブカルチャーとの相互作用を抜きに語れない。

1990年代後半には、バブル崩壊やオウム真理教事件の影響で、仏像・宗教一般に否定的イメージが広がった。しかし2000年代に入ると、サブカルチャーの文脈で仏像が再評価され、需要層が拡大するとともに、よりポジティブな文化的意味へ転換していった。そして2011年の東日本大震災を契機に、仏像は再び「祈り」の象徴として注目されるようになった。

## 5 東日本大震災と仏像への祈り

2011年3月11日に発生した東日本大震災は未曾有の被害をもたらし、多くの命が奪われた。震災後、人々は犠牲者の慰霊と復興への願いを込め、多くの仏像を建立した。特に大型震災モニュメントといえる大型の像は観音像が多かった<sup>iv</sup>。観音像の代表例として、岩手県大船渡市・安養寺「南無博江観音」、宮城県名取市・秀麓齋「3.11観音」、仙台市・浄土寺「荒浜慈聖観音」などがある。いずれも大型の石造観音像で、1970～80年代に定着した現代的観音像の造形を踏襲する。造形的な新奇性は乏しいが、「見慣れた形」であることが安心感をもたらし、祈りの対象として受容されたと見える。

観音像が多数の死者を供養する存在として建立されたのに対し、地蔵像は個人や小規模集団、特に子どもを弔う目的で造立されることが多かった。子どもを供養する地蔵信仰は江戸時代に広まり、昭和期には水子供養や交通事故慰霊と結びついて各地に新たな地蔵が建立された。1995年の阪神・淡路大震災でも多くの地蔵が建てられ、とりわけ子どもが亡くなった場所で選ばれる傾向があった。これらの地蔵像は、亡くなった人々を弔うと同時に、その土地の記憶を未来へ伝える存在でもあった。一方、東日本大震災では地蔵像より観音像の建立が圧倒的に多く、津波常襲地域では「地震の後には津波が来る」という記憶を留める象徴として、等身大超の観音像が選ばれた。観音像は供養に加え、災厄の記憶を語り継ぐモニュメントとしての役割を担った。

震災後の造像には、市民が直接関与する「参加型の祈り」も見られた。岩手県陸前高田市・立山観音堂の本尊「あゆみ観音」はその代表である。奈良県の當麻寺を中心とする復興支援プロジェクトにより、高田松原の流木を用いて制作され、2013年3

月から奈良県を中心に25か寺で「鑿入れ式」が開催された。参加者一人ひとりがノミを入れて制作を進め、最終的に5,000人以上が関わった。奈良時代の中将姫が観音の導きによって救済へ向かったとされる説話に基づき、観音に手を引かれて歩み出す童女の姿を投影した本像は、幼児的な身体表現を特徴とする。可憐で親しみやすい造形により、寄贈後は「かわいい観音さま」として地域に受け入れられてきた。

制作過程そのものが信仰的意味を持ち、「かわいい」という感情的親近感が祈りの契機となることは重要である。筆者が被災地で行った「にぎり仏ワークショップ」でもそれが確認された。岩手県大船渡市の仮設住宅に住む視覚障害のある高齢女性から、震災関連死を遂げた夫のために仏像を造りたいとの依頼を受け、僧侶や学生ボランティアと協力して木質粘土を用いた制作を行った。僧侶が夫の戒名を記した紙を芯に入れ、参加者が手を添えて形を作るという簡素な工程であったが、完成した小さな仏像の前で女性が涙を流して手を合わせる姿は、仏像が祈りの象徴であることを改めて示していた<sup>9</sup>。

2000年代以降に広まった「かわいい」「親しみやすい」仏像への語りは、震災後の祈りの実践とも結びついた。仏像は、信仰対象であると同時に、悲しみを分かち合う身近な存在へと変化していったのである。

## おわりに

明治時代の近代化は、仏像を信仰の対象から切り離し「美術」として捉える価値観を生み出した。大正時代には、それが個人の内面を表す「精神表現」として再発見され、昭和時代には戦争を経て「慰霊と国家の象徴」へと転化した。そして、戦後の経済成長の終焉とともに始まった平成時代の仏像は、近代以降に形成された価値観や造形意識を継承しつつ、地域社会・メディア・産業・市民それぞれの手によって新たな意味を与えられた「広がり時代」であった。

仏教テーマパークに置かれたFRP製の巨大仏像も、手のひらに収まる仏像フィギュアも、社会の変化とともに形を変えながら、常に「今を生きる宗教的造形」として存在し続けている。さまざまな不安や孤独を抱える時代にあって、人々が求めたのは、畏れ敬う「聖なる像」だけではなく、共に寄り添い癒しをもたらす「かわいい仏像」



図3 あゆみ観音

であった。平成時代の仏像を最も特徴づけるものは、信仰の対象としての超越性ではなく、日常に寄り添いながら生と死、苦と癒しを共有する「共に生きる像」であろう。

- <sup>i</sup> 仏像フィギュアの研究として、今井秀和 2013 年「〈仏像〉と仏像フィギュアの境界線——海洋堂リボルテック阿修羅像は寺院安置の夢を見るか?」『蓮花寺佛教研究所紀要』6 号、pp.193-170。巨大仏を扱った研究として、君島彩子 2021 年『観音像とは何か——平和モニュメントの近・現代』青弓社。小田島建己 2016 年「仙台大観音——胎内空間と順礼」『東北民俗』50 号、pp.31-40。
- <sup>ii</sup> 藤井明 2015 年「大正・昭和戦前期の仏像風彫刻について」『近代画説』24 号、pp.62-78。
- <sup>iii</sup> 『プラスチック産業新聞』2003 年 3 月 15 日。
- <sup>iv</sup> 鈴木岩弓 2013 年「東日本大震災による被災死者の慰霊施設——南相馬市から仙台市」村上興匡・西村明編『慰霊の系譜——死者を記憶する共同体』森話社、pp.213-241。
- <sup>v</sup> 君島彩子 2016 年「造形物から仏教を体験するワークショップの可能性——にぎり仏ワークショップの実践から」『宗教学年報』31 号、pp.55-77。



## グローバル神道とは何か —現代の海外神社と信者のオンラインコミュニティをめぐる諸相—

ケイトリン・ユゴレツ UGORETZ Kaitlyn  
(アイダホ大学 PD 研究員)

---

### はじめに

神道は、一般的に「日本の生活文化の中から生まれた信仰」<sup>(1)</sup>、「日本の土着的な信仰」、または「日本の固有の信仰」として定義されている場合がある。また、古くから日本は八百万の神々が宿る神国とされ、神道の儀式や思想は日本の伝統文化の基盤であるともいわれている。この観点からは、神道は「日本」という地理的、文化的、民族的な枠組みに属するものといえる。このような定義を用いれば、神道や神社が海外に存在し、日本国外に広がることは難しいように思われる。しかし、実際に、海外に神社が存在した歴史は百数十年に及んでいる。そうした事実から、もし研究が日本国内に限定されるならば、現代神道の全体像を見失うことになるだろう。

そこで、本稿の目的は、神道の「グローバル化」の現状を紹介し、神道研究の文脈に位置づけることにある。筆者は、海外神社と様々なオンライン神道コミュニティについて約10年間にわたり研究を進めてきた。特に、アメリカとカナダにおける神職や世界中の信者たちへの現地調査とインタビューを対面、そしてオンラインで実施してきた。ところで、著者は神道の信者とは言えないが、人類学者として神道やより広範な日本文化に対して深い敬意と関心を抱いている。さらに、研究対象者たちが自らの信仰と人生経験を惜しみなく共有してくれたことに深く感謝している。

本稿では、神道の「土着性」に関するこれらの言説と、日本国外における神社や神道の宗教実践の可能性について検討する。実際、海外に進出した神社の中には、百年以上の歴史を持っているものもある<sup>(2)</sup>。その上、特に現代の状況に目を向けるならば、インターネットの普及、移住や観光といった国際移動の拡大、日本の文化的影響力の増大、「Spiritual But Not Religious (SBNR: 宗教的ではないがスピリチュアル)」という宗教観の変化などを背景に、神道のグローバルな広がり新たな展開が見られる。では、このような「グローバル神道」の歴史的先例と現在の形とは何だろうか。

## 海外神社の歴史と現在

海外神社についての先行研究として、菅浩二<sup>(3)</sup>、中島三千男<sup>(4)</sup>、清水佳理らは<sup>(5)</sup>、その設立を近代に遡って追跡している。菅の調査によると、19世紀から20世紀にかけて、「海外の神社」には主に「植民地神社」と「移民神社」の2種類が存在したという。明治期に始まり、大正・昭和期にかけて一層強大化した日本政府は、軍部の協力を得て、台湾・朝鮮・中国本土などの植民地において皇室祭祀および諸神を奉斎する植民地神社を設置し、それらをしばしば強制的な形で住民を国民的儀礼へと組み込む装置として機能させた。他方、それに先行して、日本人移民は北海道やハワイ、ブラジルなどといった移住先において、故郷の神々を携えて、祀る宗教実践を展開していた。このようにして、神社および神祇祭祀は、世界各地へと拡散することとなった。

北米大陸における神社の存在は、海外神社研究において無視される傾向にあり、そのために神道が歴史的に同大陸において実践されてこなかったかのような誤解を招くおそれがある。日本はアメリカまたはカナダに植民地を設立しなかったが、日本海軍は太平洋における拡張の一環として1942～43年に占領したアラスカ州キスカ島に6つの神社を建立した<sup>(6)</sup>。一方、移民神社はハワイだけでなく、アメリカ本土にも存在していた。例えば、1909年に、周藤策一氏が、後に北米大神宮となる神道教会をロサンゼルスに創建した<sup>(7)</sup>。しかし、戦前に建てられたこれらの神社の多くは、戦中アメリカ政府によって接収されたり破壊されたりした<sup>(8)</sup>。そのため、これらの神社は一般にはほとんど知られていない。写真資料やインタビューによる直接証言が存在する、日本人移民の住居や事業所に設けられた神棚や祠については言うまでもない<sup>(9)</sup>。1941年から1946年にかけて、アメリカ合衆国政府が12万人以上の日系人を強制収容した際においてさえ、収容者たちは神棚や祠を即興的に構築し、神道の伝統の継承・保持を試みた。

第二次世界大戦終結後、1950年代に神職と神事が再び注目されるようになった。この時期、海外における神道のイメージ改善と対外的関与に尽力した重要な人物の一人として、三重県鈴鹿にある椿大神社の第96代目の宮司・山本行隆（1923-2002）が挙げられる。山本宮司は数多くの国際的宗教間プロジェクトに参画し、とりわけ国際自由宗教連盟（International Association for Religious Freedom, IARF）において顕著な活動を展開し、1996年から1999年にかけて同連盟会長を務めた<sup>(10)</sup>。国際的努力の中で、最も公的に注目を集めた例の一つは、1969年にニューヨークの国連宗教間礼拝堂で行った、アポロ11号月面着陸の成功と世界平和を祈る祈願祭である。この儀礼はアメリカの全国放送で報道され、多くの新聞・雑誌でも取り上げられた。このような国際的宗教対話への積極的関与は、戦後神道の国際的認知における重要な一

契機を構成している。

アメリカでの神社建設が再び始まったのは、山本宮司がカリフォルニア州ストックトン市にアメリカ椿大神社という分社を設立した1986年からのことである<sup>(11)</sup>。その後、彼はカリフォルニアとカナダにさらに二つの分院を設立する事業に関わった(図1)。



図1 北米椿大神社(カナダ) 著者が撮影した写真

海外神社は少ないが、人々が思っている以上に多く存在する。現在、6つの神社がアメリカ本土とカナダに建立されている。筆者の研究によると、オランダ、イギリス、台湾などの国々において、日本国外には少なくとも30～40の現役の神社が存在している<sup>(12)</sup>(図2)。



図2 現代において知られている海外神社の地図 著者作成

言うまでもなく、家庭内における神棚への礼拝、神輿を伴う祭礼、地鎮祭など、

日常的な宗教実践もまた広く営まれていた。以上を踏まえると、問うべき問題は「神道や神社が海外に存在できる可能性があるか」ではなく、「神道や神社が海外にどのような形で存在しているのか」ということになるだろう。

## 外国人にとっての神道の魅力

海外で神道の儀式に積極的に参加する人々のアイデンティティを定義することは困難である。なぜなら、神道は、信仰内容や教会組織への所属が重視されるキリスト教のような西洋的宗教モデルには容易に当てはまらないからである。そのため、神道の「信者」(believer)あるいは「信徒」(follower)といった表現は違和感を伴う。他方で、「氏子」(parishioner)のような、地域の歴史と住民と結びついている神道表現を使

うことも困難である。海外にいて神道に興味を持つ人々は、このような用語の問題があることが、よく分かっている。その上で、近くの神社を気軽に参拝したり、崇敬会・講に参加したりする人々もおり、そうした人々は単純に参拝者や崇敬者・講員として自己を位置づけることができる。そうでない場合、人々は自らを「信者」あるいは「実践者」(practitioner)と呼ぶこともある。以下において「信者」という語を用いるのは、彼らの誠実さ・真摯さを強調するためである。

海外の信者の数は日本と比べると非常に少ないものの、人々が思っている以上に多い。さらに、海外で神道を実践している人が何百人、何千人といる一方で、八百万の神々を崇拜したいと思っても、具体的に、あるいは実践的にどうしたらいいかわからない人の数はもっと多いのである。それでは、なぜ近頃外国人は神道にそれほど興味を持つのだろうか。

## 1. 文化的・民族的遺産への関心

神道に興味を持つ第一のルートは、文化的、民族的な遺産に対する意識・関心である。筆者の調査(2024)によると、すでに神道に親しみをもち、かつ地域に根ざした対面的な共同体を有することが多い日系人は、非日本人に比してオンライン上の神道コミュニティへの参加が相対的に限定的である傾向を示している。非日本人の信者も多い一方で、日系人や日本人と結婚した人々が、パートナーや子供に日本文化を伝えたいという理由で神道を学ぶケースもある。また、神道の儀式を希望する経営者もいる。社長が地鎮祭を依頼したり、米農家が豊作を祈願したり、色々な願い事を神社・神道を通じて祈願することがある。さらに、アメリカ各地で行われている日本文化フェスティバルにおいても、祭りや神輿行列が見られる場合がある。

## 2. 日本伝統文化への興味

そして、第二のルートは、日本の伝統文化への深い興味を持つことである。多くの人々は、神道が日本の伝統文化の精神的基盤であると理解している。そのため、芸術の分野など自らの文化的探求をより深く理解し、より深く関わっていくために、神道について学び始めるのである。また、こうした探求を通じて初めて神道の儀式や物質文化に触れることもある。

一つの例は合気道である。合気道は、確かに弓道や歌舞伎ほど古い歴史を持った伝統文化とは言えないが、現代文化よりは伝統文化に近いと言えるだろう。合気道の道場には神棚や鳥居が設置されていることが多く、合気道の礼式を通じて神道に興味を持つ人もいる。その上、三重県の椿大神社は合気道とその創始者である植芝盛平(1883-1969)と特別な歴史的関わりを持っている。その関係により、アメリカとカナダにある椿大神社の分社の神職らは合気道の修練者または指導者であり、全国の道場との関係を築くことを通じて神道と合気道の結びつきを強固

にしている。

一方で、アメリカのメリーランド州にある神奈備万有乃社の神職・金輪久仁子社司は着付けと神楽を教える。さらには、太鼓グループや舞踊団は、日本文化フェスティバルによく参加する。また、こうしたフェスティバルは、開会式・祈願や神輿巡行など、神道的な儀式の要素を含む場合もある。こうした文化活動を通じて、人々が神道に興味を持つこともあるのである。

### 3. 日本の現代文化とポップカルチャーへの興味

そして、第三のルートはポップカルチャーである。ポップカルチャーにおける神道のイメージが興味を引くきっかけとなる場合もある。例えば、「犬夜叉」や「鬼滅の刃」などのアニメ、スタジオジブリや新海誠が製作した様々な映画のコンテンツなどに、神様、巫女、神楽、神社などが登場する。また、多くの人々は、神道の神々や神話を題材とするゲームを通じて神道に関心を持つようになっている。ある場合には、プレイヤーが神社に参り、神々を参拝することによって、御守や御札といったゲーム内の利益を得る仕組みが設定されている。また別の場合には、神々がサイドキャラクターあるいはプレイアブルキャラクターとして登場し、プレイヤーと親密な関係性を構築することもある。代表的な例として、カプコン社が制作した『大神』や、えーでるわいす社が開発した『天穂のサクナヒメ』を挙げることができる。このような事例は、現代における神道の受容と再解釈が、大衆文化を媒介として展開されていることを端的に示している。

ちなみに、日本政府の「クールジャパン」政策と文化産業によって促進された現代日本文化への関心は、しばしば人々に日本や神社を訪れる動機を与えている。多くの神社は、アニメとほかのコンテンツによって聖地と見なされ、彼らが聖地巡礼として訪れたいと願う場所でもある。結果的に、日本観光中に伊勢神宮、明治神宮や伏見稲荷大社などの神社に参拝し、とても感動的な体験をする人も多い。

### 4. 宗教的価値観の相違

最後のルートはスピリチュアリティである。現代において、人々が神道を実践するようになるには、いくつかの現代的な問題や関心が交錯している。ますます多くの人々が精神性を満たす代替的な何かを求めるようになってきているが、その理由の一つは、西洋の一神教、特にプロテスタント・キリスト教は、あまりにも教条的で制限的であると理解されていることである。その代わりに、神道はいくつかの理由から、より魅力的な儀礼的伝統として現れる。

一つの点として、神道は宗教というカテゴリーとの複雑な歴史を持ち、宗教に対してしばしば伝統や儀式の体系として定義されることから、「宗教的ではないがスピリチュアル」と自らを表現する多くの人々を惹きつけている。他方、神道を宗教と考える外国の信者は、神道のような多神教・習合的な宗教を、より寛容

で、したがってより平和的で柔軟なものを見なしている。一部の神道信者は仏教も実践し、神仏習合の歴史を認識している。

もう一つの点は、神道は古代から続いている自然崇拜（つまり「アニミズム」）に基づいていると捉えられている。自然の力への敬意を実践し、人生における恵みに感謝を示す機会を提供するものとして受け止められているのである。そして、他の古代の土着の伝統と比べるならば、例えばネイティブアメリカンの伝統とは異なり、神道は開放的であるとされ、また異教やヘレニズムとは異なり、神道は復元や再構築を必要としない。さらには、神道にはクィアに対して明確に反対する教義がなく、神々が多様な形態で現れるため、クィアの信者にとってキリスト教とイスラム教より LGBTQ+ コミュニティに優しい宗教であると感じられている。

外国人が神道に関心を持つ理由は明らかに様々で個人的なものであるが、上記に挙げたような事柄は、一般的によく見られる理由である。多くの点で、こうした考え方は神道の伝統的な捉え方と結びついているが、同時に、新たな解釈もなされていることになる。

## 信者のオンラインコミュニティ

海外の神道信者の大半は、神社の近くに住んでいない。では、どうやって神社のコミュニティに参加するのだろうか。一つの解決策は、「オンライン神道コミュニティ」に参加することであり、もう一つは家の中に神棚を置き、神様を祀ることである<sup>(13)</sup>。日本では長い間、多くの人が「インターネット参拝」や「バーチャル参拝」は良いことではないと思っていた<sup>(14)</sup>。しかし近年になって、新型コロナウイルスが大流行した時に、神社の世界は、ソーシャルディスタンスの制約に対応し、バーチャル参拝の利点と欠点について再び議論を始めた。他方で、海外の多くの神道信者に目を向けるならば、それらの信者たちは、何十年もの間、神社との物理的な距離の問題を解決しなければならなかった。神社とその支援者は、こうした障害を克服し、コミュニティを構築して維持するために、早くからデジタル技術に目を向けてきたのである。

オンライン神道コミュニティは、インターネットが生まれるのとほぼ同時に出現した。2000年に、Yahoo!グループで神社オンラインネットワーク連盟に所属している「神道メーリングリスト」というグループが設立され、会員数は1,000人に達した。2010年頃、多くのメンバーは、より多くの機能を持つFacebookに移り、「神道・森の信仰」(Shinto, Religion of the Forest) というグループを作成した。現在に至るまで、このフェイスブックのオンライン神道コミュニティは成長を続けている。さらに、これ以

外にも、オンライン神道コミュニティは一つのソーシャルメディア・プラットフォームにとどまらず、広がっている。例えば、YouTube、Reddit（英語圏でよく使用される掲示板的なソーシャルメディア）、Discord（これも英語圏でよく使われているチャットツール）など、複数のオンラインサービス上においても展開している。現在、このネットワークに関わっている会員数は約一万人である。

神社はインターネットを通じて世界中の信者とネットワークを作っている。オンラインで、神道と祭りに関する情報をシェアしたり、神棚と授与品を配り、崇敬会と講を組織したり、お供えものをもらったり、ある時には祭祀を行う。最も革新的な海外神社はアメリカ出世稲荷神社であろう。例えば、コロナウイルス流行の前から、月次祭と年中行事の動画をライブストリーミングし、「Patreon」という、ファンがコンテンツクリエイターを金銭的にサポートできるオンラインサービスを使っている（図3）。また PayPal で支払いができるデジタルの賽銭箱を通じて、世界中の崇敬者からサポートを受けることができている。これは、日本の神社と日本の社会が、キャッシュレスのシステムでお賽銭を受け入れることに、様々な問題を抱えていることと大きな違いがあるように見える。

このデジタルの面での展開は大変に興味深いものである。しかしながら、これは海外神道に物理的な形が

ないという意味ではない。例えば、アメリカの神社は境内以外の場所で祭りを行う。その場所を見ると、海外神道のイメージがわかる。一つの例として、アメリカ出世稲荷神社のはせがわいずみ代表は「國府田ファーム」という、アメリカで稲作を行っている日系の農業会社で様々な祭りを行っている（図4）。それは、神道と日本の民族や稲作の関係を強調しているためである。神奈備万有神社（Kamunabi Ban'yū Ko-Shintō Shrine）は、日本庭園で開催されるお花見会で祭りを行っているが、これは神道と自然、特に日本的な自然との関係を強調しているためである。また、ロサンゼルスにあるリトルトーキョーのような、日本文化・日系人と関わりの深い場所で祭りが行われているが、これは神道と日本人らしさの結びつきを強めている（図5）。さらに、「アニメエキスポ」や「オタクコン」など、大人気であるアニメや日本のポップカルチャーのコンベンションを開催する際に、そこで祭りが行われているが、その祭

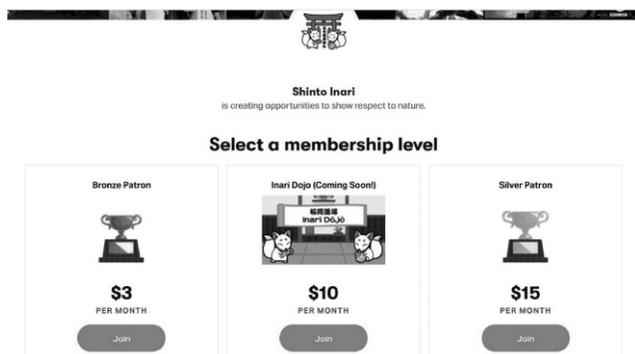


図3 出世稲荷神社の Patreon ウェブサイトのスクリーンショット

りは日本人ではなくても誰でも参加できるようになっており、これは神道が誰にでも実践できるものであることを、目に見える形で、実際に示しているのである。したがって、これらの新しい聖地からわかるように、一方で祭りを通じて神道は日本の地域、文化、民族に関連づけられている。また一方で、自然、観光、ファン・コミュニティとの結びつきによって、神道の境界線が広がりつつあるのである。



図4 カリフォルニア州にある出世稲荷神社のはせがわ代表は國府田ファームで田植清祓を齎行している

#### 祭祀と神棚をお参りする作法の土着化

大多数の「グローバル神道信者」は、神社と祭りの場所から地理的に遠いところで暮らしている場合が多いので、自宅の神棚を中心とした実践を行うことになった。日本の神社は郵送で海外に御札などの授与品を送ることをしないため、海外神社が授与品を流通させる必要性があることになる。筆者が2022年に書いた論文では、「グローバル神道信者」と日本の神社が神饌を土着化、グローカル化する過程を調査して論じた<sup>(15)</sup>。その内容を以下で紹介する。

重要な理論的概念の一つに「グローカリゼーション」というものがある。これは、グローバルな力とローカルな力が相互作用し、新しいハイブリッドな文化的産物や実践を生み出すプロセスを指す。グローバリゼーションの理論家であるローランド・ロバートソンによれば、この「グローカリゼーション」という用語は、実は日本語の「土着化」に由来しているそうである<sup>(16)</sup>。



図5 筆者は出世稲荷神社の2022年の秋祭りと七五三祭りにボランティアとして参加し、外国人として手水と玉串奉献の方法を教えた

グローカリゼーションの代表的な例として、日本における KitKat (キットカット) という菓子の普及と変容が挙げられる。KitKat はイギリスで発明されたが、西洋では日本に比べて非常に限られたフレーバーしか存在しない。KitKat の基本的な形はどの国でもほぼ同じだが、日本では、そのフレーバーや意味合いを日本文化により適応した形で変化させ、地域的な特徴を取り入れている。例えば、各都道府県には特産品(名物)に基づいた限定フレーバーがあり、富士山のパッケージデザインが用いられることもある。さらに、KitKat の販売方法も、日本の贈り物・お土産文化に適応する形で変化している。また、2000 年ごろから、「キットカット」が九州の方言での「きつと勝つ」という表現に聞こえることから、「きつと勝つ」という意味を持つ縁起物として捉えられるようになり、学校の入試など重要な試験の際に「勝利を祈る」意味合いを含むものとして、今ではマーケティングや消費行動にも影響を与えている。このように、形や意味を翻訳していく一連のプロセスが「グローカリゼーション」と呼ばれるものである。

神道や仏教といった宗教が他国に伝わる際も、必然的にグローカリゼーションが起こる。この翻訳のプロセスの結果は、それぞれの個人やコミュニティ、またその環境や文化に固有のものとなる。以下では、海外の神道コミュニティが、日本で実践される神道の伝統を維持しつつ、それぞれの状況に適応させている具体的な例をいくつか紹介する。その際、海外の信者が神棚に供える神饌について分析を試みる。

神道の伝統において、お供え物は神様への感謝の気持ちや加護へのお礼として捧げられる。日本では、神様にお供えする最も一般的なものとして、米、水、塩、榊、日本酒が挙げられる。これらは、日本文化における命の糧や源を象徴していると言われている。しかし、これらだけが唯一のお供え物ではない点は重要であり、この点については後ほど詳しく触れていく。

海外の神道信者は、神様への感謝の気持ちをどのように表現するのが最善かを考える必要がある。日本の伝統を守るために日本の慣例的な神饌を捧げるべきなのか、それとも自分たちの地域文化における命の糧や源を反映したものをお供えするべきなのか。このテーマは、オンライン神道コミュニティのフォーラムでしばしば議論される話題である。明確な答えが常にあるわけではないが、いくつかの傾向が見られる。以下にいくつかの例を紹介する。

米、水、塩は、日本国外でも比較的手に入れやすいものである。しかし、一部の神道信者の中には、米の代わりに、その土地の文化で重要な穀物、例えば小麦やオーツ麦を使うことができるのではないかと考える人もいる。神道と稲作の歴史的なつながりを重視する人々は、自分で米を栽培して神様にお供えすることもある。その一方で、自分たちの食事制限や食文化の観点から、適応を試みる人々もいる。例えば、神棚からお供え物を下げた後、それを食することが一般的であるが、米を食べられない人や

普段米を調理しない人々は、米を供えることによって結果として食べ物を無駄にしたくないと考える。特に米をお供えすることが重要なのか、それとも地元の食材を感謝の気持ちを込めてお供えし、無駄を避け、神様とともにそれを食することが大事なのか。これも一つのグローカリゼーションの例である。

米とは異なり、榊は日本国外で手に入れるのが難しい。神道信者の間では、人工の榊を使うべきか、それとも地元の常緑樹を使うべきかが議論されている。その歴史や名前の由来から、アメリカ椿大神社では椿の枝がよく使われていた。現在では、北米椿大神社では神社の聖域で育つ松の枝を使用している。一部の信者は、榊が神道において重要な意味を持つと考えており、自分の庭で榊を栽培しようとする場合もある。また、神棚の購入時に付属する人工の榊を使う人もいるし、地元の常緑樹を使って故郷の特色を表現する人もいる。例えば、イタリアのサンマリノ神社では、地元の植物であり「平和」を象徴する特別な意味を持つオリーブの枝を使っている。

日本酒のお供えについても、多くの考慮すべき事項がある。飲酒の習慣は国や文化によって異なる。例えば、地元の店で日本酒が手に入りにくい地域もある。また、飲酒をしない人や断酒中の人もあるため、海外の神道信者は日本酒や他のアルコール飲料をお供えすることが絶対に必要かどうかを議論する。さらに、神様が日本酒を好むのか、それとも地元のアルコール飲料を喜んで受け入れるのかを考える人もいる。ケンタッキー州に住むブラウン氏は、地元の特産品であるバーボン酒を神棚にお供えしている。彼は、神様がその地元らしさを感じ取ってくれると信じている。また、アルコールを飲まない人は、代わりにコーヒーや緑茶をお供えすることもある。海外の神社では、サンマリノ神社が地元のブドウ園で作られたワインを「お神酒」として提供しており、北米椿大神社では、日本酒とリンゴジュースの両方をお供えし、アルコールを飲まない人も儀式後の直会に参加できるようにしている。

これらのグローカリゼーションの結果は、一見すると神道の伝統に反するように見えるかもしれない。しかし、日本の各神社がそれぞれ独自の歴史と伝統を持っていることを思い出すことが重要である。日本国内の神社でも、榊以外の松や他の常緑樹を使用している例がある。また、グローバリゼーションの影響で、異なる種類のアルコールをお供えする神社も増えている。有名な例の一つが明治神宮で、フランスワインが7月30日の「明治天皇祭」で奉納される。これは、明治天皇がフランスワインを好んだことに由来している(図6)。また、秩父神社では、イチローズモルトのウイスキーや地元で作られたワインが奉納されており、神社本殿の地下で熟成されることもある。さらに、ワインをお神酒としてお供えし、直会で参拝者と分かち合う神社も存在する。

## おわりに

本稿では、神道のグローバル化という現象に関する筆者の研究を紹介した。現在の状況には、歴史的および現代的な要因が複合的に関与している。神道のグローバル化は、実際の神社や伝統的な共同体を通して

だけでなく、デジタル技術やオンライン共同体を通じても進行している。例えば、カナダの北米椿大神社やアメリカ合衆国の出世稲荷神社は、オンライン活動を通じて世界各地の崇敬者とつながっている。しかし、神道のグローバル化は海外においてのみ見られる現象ではなく、日本国内の伝統に関しても変化が生じていないわけではない。以上のことは、神道が本来は日本固有の信仰でありながらも、次第にグローバルな要素を取り入れつつあることを示している。これらの変化を歴史的・文化的文脈の中でより深く理解し、それが神道の未来にとって何を意味するのかを明らかにするためには、さらなる研究が必要である。



図6 フランスより明治神宮へ寄贈されたワイン樽の展示 著者が撮影した写真

## 注

- (1) 神社本庁「神社と神道」(神社本庁ウェブサイト、2025.10.4 最終閲覧)。https://www.jinjahoncho.or.jp/shinto/
- (2) 小笠原省三『海外神社史・上巻』(海外神社史編纂会、1953)。
- (3) Suga Kōji 菅浩二, “A Concept of ‘Overseas Shinto Shrines’: A Pantheistic Attempt by Ogasawara Shōzō and Its Limitations,” *Japanese Journal of Religious Studies* 37 (2010): 47–74.
- (4) Nakajima Michio 中島三千男, “Shinto Deities that Crossed the Sea: Japan’s ‘Overseas Shrines,’ 1868 to 1945,” *Japanese Journal of Religious Studies* 37 (2010): 21–46.
- (5) Karli Shimizu 清水佳理, *Overseas Shinto Shrines: Religion, Secularity and the Japanese Empire* (Bloomsbury Academic, 2022).
- (6) Ned Rozell, “Human-powered torpedo on an Alaska island,” Geophysical Institute, University of Alaska Fairbanks, October 22, 2015, https://www.gi.alaska.edu/alaska-science-forum/human-powered-torpedo-alaska-island.
- (7) 松本本光『加州人物大観』(昭和時報社、1929)。
- (8) Duncan Ryuken eds., “Williams and Emily Anderson,” *Sutra and Bible: Faith and the Japanese American World War II Incarceration* (Kaya Press, 2022).
- (9) Stephanie Chapman, Jessica Keener, Nicole Sobota, and Courtney Whitmore, “Prisoners at

Home: Everyday Life in Japanese Internment Camps,” Digital Public Library of America, July 2015, <https://dp.la/exhibitions/japanese-internment>.

- (10) Yamamoto Yukitaka 山本行隆, *Kami no Michi: The Way of the Kami, The Life and Thought of a Shinto Priest* (Tsubaki America Publications, 1987), [https://www.tsubakishrine.org/kaminomichi/kami\\_no\\_michi\\_6.html](https://www.tsubakishrine.org/kaminomichi/kami_no_michi_6.html).
- (11) 2001年に、椿大神社アメリカがワシントン州の分社である神流神社に合併し、その場所は以後アメリカ椿大神社と呼ばれるようになった。2023年6月、アメリカ椿大神社は閉鎖された。ストックトンにある神社の神座がカナダの分社である神明神社に、ワシントンにある神流神社の神座がフロリダ州に新設された神流地球神社に移転した。
- (12) Kaitlyn Ugoretz, “Shinto Online and Overseas,” *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 48 (2024): 45–53.
- (13) Kaitlyn Ugoretz, “Consuming Shinto, Feeding the Algorithm: Exploring the Impact of Social Media Software on Global Religious Aesthetic Formations,” in *Introductions to Digital Humanities: Religions in Asia*, eds. by Cornelis van Lit and James Henry Morris (De Gruyter, 2022), 289–315.
- (14) 黒崎浩行『神道文化の現代的役割－地域再生・メディア・災害復興』（弘文堂、2019）。
- (15) Kaitlyn Ugoretz, “Do Kentucky Kami Drink Bourbon? Exploring Parallel Glocalization in Global Shinto Offerings,” Special Issue: Globalization and East Asian Religions, eds. by Ugo Dessi and Lukas Pokorny, *Religions* 13, no. 3 (2022): 1–15.
- (16) Roland Robertson, “Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity,” in *Global Modernities*, eds. by Mike Featherstone, Scott Lash, and Roland Robertson (Sage, 1995), 24–44.





國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所  
2024年度国際研究フォーラム  
「つむがれる宗教文化  
一生み出されるカタリとカタチ」 報告書

---

令和8年2月28日 発行

発行者 星野靖二

編集担当 藤井修平

印刷所 株式会社 丸井工文社

発行所 國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所

東京都渋谷区東4丁目10番28号

郵便番号 150-8440

電話 03-5466-0162

FAX 03-5466-9237

