博士論文　令和４（2022）年度

日系宗教組織と移民の適応に関する研究

－日系移民のエスニシティとハワイ浄土真宗本派本願寺の布教ストラテジーの関わりをめぐって－

慶應義塾大学大学院社会学研究科
社会学専攻

本多千恵

目　　次

序章　1
　１．研究の目的と意義
　２．先行研究
　３．調査研究の方法
　４．各章の構成と概要

第I部　理論編

第１章　日系アメリカ人の適応に関する理論的枠組み ―「成功物語」再考―　25
　１．はじめに
　２．日系アメリカ人の適応をめぐる理論
　　2-1　同化理論の視点
　　2-2　世代理論の視点
　　2-3　ミドルマン・マイノリティ理論の視点
　３．同化理論、世代理論、ミドルマン･マイノリティ理論の日系人研究への適用の批判的検討
　４．移民法改正（1965 年）以降の移民をめぐる理論研究と日系アメリカ人の適応についての検討
　５．日系アメリカ人の適応過程の考察
　　5-1　一世の適応過程
　　5-2　二世の適応過程
　　5-3　三世の適応過程
　６．日系アメリカ人の適応過程の理論的分析枠組
　７．おわりに

第２章　移民のエスニシティをめぐるアプローチの展開と課題
　　―日系移民のエスニシティを考察する枠組みとして　48
　１．はじめに
　２．エスニシティへのアプローチ
　　2-1　原初主義的アプローチ
　　2-2　道具主義的アプローチ
　　2-3　状況主義的アプローチ
　　2-4　認知的アプローチ
　３．カテゴリーとしてのエスニシティ

４．おわりに

第３章　異文化社会における日系宗教の機能
　　－移民と宗教組織の適応との関連で－　71
1.　はじめに
２．宗教の基本的機能
2-1　社会的機能
2-2　個人的機能
３．移民の適応過程における宗教の機能
４．異文化状況における日系宗教の適応機能
５．日本の－宗教の特性と機能
６．異文化社会における日系宗教の機能の変化
７．おわりに

第４章　文化変容に関する理論的考察
　　—異文化社会への組織としての適応との関連で—　89
1.　はじめに
２．文化変容をめぐる理論
2-1　「文化的同化」（同化理論）から「文化的適応」（エスノジェネシス理論）へ
2-2　「文化変容ストラテジー」モデル
2-3　社会体系と文化体系の不整合と文化変容
2-4　異文化間の相互作用過程におけるストラテジーとしての文化変容
３．文化変容における社会適応ストラテジーと文化適応ストラテジー
４．ハワイ日系社会の変化と日系仏教組織の文化変容
５．おわりに

第５章　日系宗教組織の社会的・文化的適応の理論モデル
　　—バーナードの組織論を手がかりとして－　103
1.　はじめに
２．日系宗教の組織としての適応に関連する研究の検討
2-1　バーナードとサイモンの組織論
2-2　シャインの組織文化論
2-3　社会関係資本と宗教組織
３．組織の存続と適応
3-1　組織の均衡と適応
3-2　組織の内的適応

3-3　組織の外的適応
3-4 組織の存続とリーダーシップ
４.日系宗教組織の社会的・文化的適応の理論モデルの検討
4.1　日系宗教組織の特性
4-2 理論モデル
５．おわりに

第II部　事例編

第６章　キリスト教社会における日系宗教の布教ストラテジーと適応
—ハワイ本派本願寺リーダー今村恵猛の布教活動をめぐって　122
１．はじめに
２．本願寺の正式開教までの経緯
３．出稼ぎ時代の布教ストラテジーと適応
3-1「労働者＝正客」ストラテジー
４．自由移民時代の布教ストラテジーと適応
4-1　外人招請による「仏教=世界宗教」ストラテジー
4-2　ワイパフ耕地 の大ストラキと本願寺に対するイメージの変化
4-3「仏教＝青年宗教」ストラテジー
５．呼び寄せ移民時代の布教ストラテジーと適応
5-1　市民啓発運動への参加
5-2 「仏教=世界宗教 」ストラテジー
5-3 「布教=教育」ストラテジー
６．戦前の本願寺の布教ストラテジーと適応の理論的考察
6-1　内的適応のメカニズム
6-2　外的適応のメカニズム
７．おわりに

第７章　第二次世界大戦前の日本語学校
—ハワイ本派本願寺の布教活動との関連で—　140
１．はじめに
２．日系社会内外の変化と日本語教育
３．宗教・教育分離論と本派本願寺の日本語教育
４．本願寺の布教と日本語教育
５．本願寺編纂の『日本語副読本』にみられる日本語教育
６．おわりに

第８章　キリスト教社会における仏教系日曜学校の宗教教育
—戦前期の布教ストラテジーとの関連で—　165
１．はじめに
２．ハワイ本願寺の布教ストラテジーと日曜学校
2-1 ハワイ本願寺の布教ストラテジーと二世の教育問題
2-2　日曜学校創設から教育体制確立までの経緯
３．『佛教日曜學校教案』　にみられる日曜学校教育
3-1 『佛教日曜学校教案』の構成
3-2　「一日の行事」と教案の適用
3-3　仏教日曜学校教案「教理篇」の内容分析
４．仏教日曜学校教案の「教理篇」にみられる宗教教育
５．おわりに

第９章　戦前の仏教系日曜学校にみる道徳教育
—模範的アメリカ市民としての二世仏教徒の育成　183
キリスト教社会における仏教系日曜学校の道徳教育
—戦前ハワイの浄土真宗本派本願寺の事例をめぐって—
１．はじめに
２．日本の仏教日曜学校教育とハワイの仏教日曜学校教育
2-1　日本の仏教日曜学校創設の経緯とハワイの日曜学校
2-2　日本の仏教日曜学校教案とハワイの仏教日曜学校教案
３．ハワイの仏教日曜学校の道徳教育
3-1　『日曜学校教育の実際』にみられる教育方針
3-2「修身科」の仏教的道徳教育
４．おわりに

第 10 章　仏教系日曜学校における「仏教史」教育　206
—「浄土真宗物語」としての仏教史—
１．はじめに
２.「浄土真宗物語」としての仏教史
2-1 釈尊伝と仏教物語
2-2　大乗仏教物語
2-3　浄土真宗物語
３．「真俗二諦」とハワイ本願寺の布教
４．おわりに

第 11 章　「布教の新時代」における日系宗教の布教ストラテジー
—ハワイ本派本願寺の新たな適応に向けて—　225
１．はじめに
２．戦前の「日本化」による一時的後退と戦後の再建の兆し
３．布教の新時代におけるハワイ本願寺の組織としての適応プロセス
2-1　布教環境
2-2　布教ストラテジー
2-3　組織の内的適応のメカニズム
2-4　組織の外的適応のメカニズム
2-5　宗教組織としての適応とリーダーシップ
４．おわりに

第 12 章　戦後ハワイにおける仏教系教育機関の変容
—本派本願寺高等学校の事例をめぐって—　243
１．はじめに
２．戦前の本願寺系教育機関とミッションスクール制度
３．PBA の教育
3-1.　PBA 設立の経緯と目的
3-2 . PBA の平和教育
3-3.　PBA のカリキュラムの特色
3-4.　今村の教育理念の継承としての PBA の教育
3-5　布教におけるミッションスクールとしてのＰＢＡの教育
４．おわりに

第 13 章　青少年仏教徒にみるエスニシティと宗教意識
—今日のハワイ本派本願寺仏教青年会（Jr. YBA)の事例から—　254
１．はじめに
２．日系アメリカ人のエスニシティの世代間の変容に関する先行研究
３．戦前のハワイにおける仏教青年会（YBA と Jr.YBA）
４．第二次世界大戦以降のハワイにおける本願寺と仏教青年会の変化
５．Jr.YBA とそのメンバーの特徴、エスニシティ、宗教意識
5-1　Jr.YBA とそのメンバーの特徴
5-2　Jr.YBA メンバーのエスニシティ
5-3　宗教意識
６．おわりに

序章

日本からの最初の海外移民は、1868 年にハワイ王国へ渡航した「元年者」であった。しかし、これらの移民は明治新政府の許可を得ておらず、日本へ帰国したり、アメリカ本土へ渡ったりする者が多かった。その後、1871 年には日本ハワイ修好通商条約が結ばれ、1885 年の政府が斡旋する「官約移民」によってハワイ王国への移住は本格化した。1894 年にハワイ王国がクーデターによって倒され、ハワイ共和国が樹立されると、個人契約による「私約移民」の時代となった。1898 年にハワイ共和国がアメリカ合衆国に併合されると、アメリカの法律が適用されたため、移民が渡航前に労働契約を結ぶことができなくなり、「自由移民」の時代へと移行した。1907 年に日米紳士協約が結ばれると、就業目的の移民が制限され、結婚相手や親族などの「呼び寄せ移民」が主流となり、移民は減少していった。その後、1924 年の新移民法（「排日移民法」）が成立すると、日本から移民することができなくなった。官約移民時代から移民が禁止されるまでに、約 20 万人の日本人移民がハワイへ渡航した。これらの移民は当初は錦衣帰郷を目的としていたが、結果的には、その多くが永住するに至った。

ハワイへの移民は、本論で取り上げる浄土真宗信者の多い広島、山口、福岡、熊本、新潟、福島、沖縄等の出身者が多数を占めていた。過酷な労働環境の下で故郷の宗教への思いが募り、浄土真宗の信者達は京都本山の西本願寺に嘆願書を送った。この嘆願を契機として、浄土真宗本願寺は 1897 年に正式に布教を開始した。1900 年に今村恵猛が第二代開教監督に就任すると、リーダーシップを発揮し、教育宗教並進主義を掲げ、ハワイ浄土真宗本派本願寺は著しい発展を遂げた。戦時中に布教は後退したが、戦後、信者の協力で迅速に復興が進んだ。しかし、その後、歴史社会的環境や世代交代による文化的状況の変化によって、布教は停滞し、今日に至っている。

このような戦前の発展から戦後の停滞への著しい変化は、宗教の世俗化や私事化を背景として、信者の社会的地位の向上、世代交代の進行、民族通婚の増加等による日系宗教への関心の低下が招いた必然的な結果として説明されることが多かった。しかし、戦後のアメリカ社会における 1960 年代の禅ブームや今日の仏教系の新興宗教の発展は、東洋的宗教へのニーズがあったことを意味しており、このような説明が不十分であることを示唆している。日系宗教の適応を理解するには、その要因とメカニズムを明らかにすることが必要であると考える。

１．研究の目的と意義

本研究の目的は、日系宗教の社会的・文化的適応について、移民との関係性を軸に、組織の観点から明らかにすることである。日系宗教組織が日本の本山（本部）から要請される伝統維持と異文化社会での布教の現実との間に生じる緊張に対応し、世代が進むにつれて減

少していく信者を保持しようと試みながら、今日まで存続してきたメカニズムを解明することを意図している。この目的のために、事例としてハワイ浄土真宗本派本願寺（以下ハワイ本願寺と記す）を取り上げ、戦前から戦後に至るまで移民の適応において大きな役割を果たしてきたと思われるハワイ本願寺の教育機関を中心に分析する。

この事例を題材に選んだのは、次のような理由がある。まず、ハワイが日本からの最初の海外移住先であり、人種民族構成において日系人人口が最も多い地域であったからである。次に、本願寺が海外布教において長い歴史をもち、ハワイでも最も多くの信者を擁してきた伝統的宗教組織であったからである。さらに、ハワイ本願寺の教育を中心に取り上げたのは、戦前には「宗教教育並進主義」、戦後も「平和教育」が掲げられる等、本願寺の布教の核となってきたからである。そして、ハワイ本願寺の教育機関や教育内容について考察することで、戦前から戦後への社会的、文化的適応の変化を明らかにすることができると考えたからである。

移民の宗教と異文化社会への適応は、今日的な問題でもある。海外で宗教信仰に篤い人々に遭遇し、一般に宗教との関わりの薄い日本の日常生活との違いを感じる機会も増えている。一方、日本国内においても、異なった宗教観をもつ外国人に出会う機会は増加しつつある。グローバル化が進展するなかで、日本社会においてもバブル景気を迎えた 1980 年代以降、労働力の不足などを背景として外国人が急増し、その国籍も多様化している。グローバリゼーションは「資本主義市場経済の拡大とともに国境を含むあらゆる境界がゆらぎ、世界中で政治・経済・社会・文化の相互浸透・相互依存が進行しながら、それが対立や葛藤を生み出していく過程」であり、異文化理解を促す側面がある一方で、異文化接触がかえって差異を鮮明なものにする側面がある（塩原 2017:33）。塩原良和は、2000 年代後半以降、グローバル社会となった日本においても、新自由主義的な価値観によって自己責任規範の影響が増大すると、マイノリティである外国人のスティグマ化が助長され、ヘイトスピーチが一つの社会現象となってきたことについて論じている（塩原 2017:157-179）。このような状況において、エスニック・シンボルでもある宗教は、日系移民がアメリカ社会で経験してきたように、異質なものとして偏見や差別を強化する危うさを孕んでいると思われる。他方で、エスニックな宗教施設は二世の教育をとおしてのボランティアとの交流の場となった事例もあり（福田:2007）、塩原のいう「対話」の場となる可能性ももっていると考えられる。また、宗教組織が移民の日本社会への適応において、宗教的機能のみならず教育的、社会的、経済的、政治的機能を併せもつことも指摘されており、移民と宗教の問題は日本社会においても重要性を増してきているといえるだろう。したがって、歴史社会的状況は異なっているが、日系宗教組織のホスト社会への適応を移民との関係性の観点から考察することは、日本社会における移民の適応と宗教、ひいては「多文化共生」について考える一つの手がかりとなると思われる。

従来のエスニシティ研究において、日系宗教はエスニック文化の中核として、文化変容や構造的変化、移民やそのコミュニティに対する機能の観点から論じられてきた。このような

研究は、日系宗教の文化的、構造的、機能的側面が、宗教組織の適応プロセスにおいて相互作用していること、また、組織のリーダーによってストラテジックに選択されてきたことをあまり考慮してきたとはいえない。これらの側面は、組織としての適応プロセスに位置づけて体系的に把握される必要があると考える。

そこで、本論では適応の本質を「存続と発展」と捉え、日系宗教組織の社会的・文化的適応を組織論の観点から考察する。このように組織論に依拠した分析視角を採用したのは、ハワイ本願寺の布教関連の資料から、世代を越えて信者を確保し、組織を維持していくことが常に布教の最大の課題となってきたことが読みとれたからである。アメリカというキリスト教社会で布教する伝統的仏教組織において、本山からの伝統的な体制維持の要請に応えながら、信者のアメリカ化による寺離れの進行を防ぎ、組織として存続していくことは全ての布教方針の根底にあったと考えられる。したがって、組織の存続と発展を中心に論じている組織論を踏まえた視角が必要であると考えた。なかでも、チェスター・バーナードの組織論を援用したのは、組織を協働体系と捉え、その参加者の流動性と組織の不安定性を前提として、システム維持のメカニズムを核とする機能主義的側面と組織（管理者であるリーダー）と信者の相互作用（利己的あるいは利他的交換）によって不断に組織の現実が生成されているとする構築主義的側面を接合させており、本研究に有用な視角を提供すると考えたからである。さらに、バーナードのリーダーシップ論はハワイ本願寺の戦前の発展において大きな役割を果した今村恵猛のようなリーダーの布教を考察するにあたっても、援用できると思われる。

本論の意義は、日系宗教について、これまで取り上げられることのなかった組織としての適応の観点から考究することにあると考える。そして、日系宗教組織の適応を日本の本山、ホスト社会、移民社会、信者個人の論理を考慮し、組織リーダーが布教ストラテジーを選択し、実行することで存続、発展していくプロセスとして捉え、文化的、構造的、機能的変容がこのプロセスにおいて相互作用しながら生起するメカニズムを明らかにすることにある。また、「日系宗教」を移民にとってのエスニシティの核であると同時に組織の文化の基盤として捉え、その変容プロセスを解明することで、従来の文化変容の理論を、組織としての適応という観点から再構築することにある。さらに、コミュニティとは異なる中間集団としての日系宗教組織と信者との関わりの観点から移民の適応を逆照射し、移民と宗教、エスニシティ、適応の理論の構築に向けて、従来の同化主義理論や多文化主義理論とは異なるアプローチを試みることにある。

２．先行研究

日系宗教に関する研究は、ハワイ、北米から南米の事例に至るまで、数多くおこなわれてきたが、本論ではハワイ本願寺の異文化社会への適応の観点から有用と思われるものを参照した。各章でも各々のテーマについて先行研究を検討することとし、ここでは、全体

の構想や理論モデルを検討するにあたって、日系宗教の分析視角、「適応」概念、「ストラテジー」概念、組織の理論モデルについて、参照した主な研究について考察する。

2-1 日系宗教組織の分析視角

日系宗教組織の分析視角については、近代における宗教とナショナリズムの関係についての観点から戦前のハワイ本願寺の布教を考察している守屋友江（『アメリカ仏教の誕生—20 世紀初頭における日系宗教の文化変容—』, 2001)、バーガーの宗教社会学理論を再考し、マクロ、メゾ、ミクロのレベルの視点で日系宗教を考究している高橋典史（『移民、宗教、故国　近現代ハワイにおける日系宗教の経験』, 2014)、日系宗教のエスニック・コミュニティにおける機能、日系人の文化変容・同化過程との関係を概観しながら宗教変容の要因とその過程を考察している中野毅(「ハワイ日系教団の形成と変容—本派本願寺教団と日系コミュニティ—」, 1981）について取り上げる。

2-1-1　ハワイ本願寺リーダー今村恵猛の「文化多元主義」

守屋友江は、近代における宗教とナショナリズムの関係についての観点から、ハワイ本願寺を取り上げ、考察している。20 世紀前半にハワイ本願寺を牽引したリーダー、今村恵猛の宗教思想を中心に、日系仏教がアメリカの歴史社会的状況に応じて変容していく過程をアメリカ仏教の誕生として論じている。今村が福澤諭吉から宗教の社会的役割の実践、清沢満之から真諦中心の信仰のあり方を学び、アメリカのジェイムズやデューイのプラグマティズム哲学を吸収し、政治権力追随型の「真俗二諦」を提唱していた日本の本願寺教団が成し遂げられなかった慈悲の社会的実践や教団民主化を実現したことがアメリカ仏教の誕生として示されている（守屋 2001: 99, 216-217）。守屋は、今村がアメリカニゼーションのもつ排外主義的ナショナリズムを批判しているが、それによって日本のナショナリズムが相対化され、アメリカの国家理念である「宗教の自由」が文化多元主義の立場へと展開されていったことを指摘している。また、守屋の研究は、戦前のハワイ本願寺の発展と今村の布教におけるリーダーシップの関連性を考察する上でも、重要であると考える。

守屋が浄土真宗の変容の検討において提示した「真俗二諦」は、戦前の本願寺教団のホスト社会への適応を考察する上で重要な意味をもつと考える。守屋は今村の「真俗二諦」を日本の本願寺教団、福澤、清沢の思想を考察しながら詳細に検討しているが、現実の布教において信者にどのように伝えられ、その適応にどのように反映されたのかという点についてはあまり言及していない。これについて、本論では、日曜学校に関する資料等を用い、「真俗二諦」が信者や日系宗教組織のホスト社会への適応にどのような意味をもっていたのかを考察する。また、守屋が今村版の「俗諦」を政治権力に追随しない「真諦」に根ざした「慈善の社会的実践」と捉えているが、キリスト教の博愛精神の下におこなわれていた慈善活動に影響を受けた側面も視野に入れて考察をすすめる。ホスト社会で反米的であるとして批判されていた仏教が、キリスト教と同様の活動をしているように自己呈示することは、受容

の度合いを高めるために重要であったと考えられるからである。

さらに、守屋の指摘で重要なのは、今村による「アメリカ仏教」の最大の特長を諸仏が平和的に共存しているという仏教教義のもつ多元主義（守屋 2001: 201）がナショナリズムを相対化した上で開花した点にあるとしていることである。守屋によると、今村はアメリカニズムの精髄を信教の自由の保障、不断に生成されるプロセス、文化的多様性を受容する包容性と捉えており、仏教的多元主義の実現可能性を天皇制国家であった当時の日本よりもアメリカに見出していた。本論では、このような今村の仏教的多元主義が、仏教の特性を最小化してホスト社会に同化するのではなく、アメリカの宗教の自由の理念の下でその特質ゆえにできる貢献をおこない、多文化国家の一員となることを目指す教育方針に反映されていたことを明らかにする。

2-2-2　多元社会における日系宗教組織の分析視角

高橋典史は、近現代のハワイにおける日系宗教の組織・運動展開とそこに関わってきた日系移民の意識や心情を祖国である日本との関係性のなかで考察している。高橋は「移民と宗教」の問題は、「教団と信者」といった個別宗教的な視点や「宗教＝エスニック文化」といったエスニシティ重視の視点のみからでは十分に捉えることができないとして、「多元社会における宗教集団と個人の位相」と「信者のメンタリティへの注目」という２つの分析視角を提出している。

高橋は分析視角の検討において、現代の多元社会における宗教と個人のありようについて熟慮したバーガー理論が有用であるとし、参照している。そして、以下のように、「マクローメゾーミクロ」の 3 つのレベルを設定し、ハワイ日系宗教を包括的に考察するためのパースペクティブを導出している。「マクロ―メゾ」レベルの宗教集団と外部社会の関係性については、信教の自由と多元主義が確保されるならば、諸々の宗教（その「正当化＋信憑構造」）は「政府などの社会全体を統制する存在から法制度などによって影響を及ぼされつつも、同様の性質をもった宗教的ないし非宗教的な集団と競合する」ことが示されている（高橋 2014: 40）。「メゾーミクロ」レベルの宗教集団と個人の関係性については、「宗教と個人は社会化や入信などで関係し合い、かつある宗教集団の成員となった個人は、その『正当化＋信憑構造』に参加する」が、一つの宗教によって社会全体が独占されていないため、他の宗教的ないし非宗教的集団の影響を蒙るとされている（高橋 2014: 40）。「ミクロ」レベルでは、「アイデンティティ」のように自覚的に明示化されにくい「集合的な意識・心的傾向」を「メンタリティ」として捉え、日系移民の日系宗教に対する思いや感情を理解するための鍵概念として示している（高橋 2014: 47）。

高橋が多元社会における「マクローメゾーミクロ」の位相の分析視角において「宗教市場」を重視し、一つの宗教をエスニック・コミュニティの核として論じてきた従来の視点に対し、日系社会内部においてキリスト教と仏教、神道が競合する「エスニック宗教市場」が存在していたとしている点は肝要である。この分析視角から、布教が開始されてから今日まで

の日系宗教教団と移民の状況は以下のように論じられている（高橋 2014: 246-250）。戦前においても、日系社会内部において信者の宗教との関わり方は多様であり、複数の教団への所属が一般的であり、流動性も高かった。ハワイ本願寺教団の教勢が巨大ではあったが、数々の宗教集団が競合するエスニック宗教市場が存在していた。日本における既成仏教を「チャーチ」型、新宗教を「セクト」型と分類すると、ハワイへの参入後も「チャーチ」型の教団の方がエスニック・コミュニティ内で社会的威信のより高いエスニック・チャーチへと発展していく傾向にあった。

高橋は、「ミクロ」レベルでは、移民をピーター・バーガーのいう「故郷喪失者」を代表する存在として捉え、「ノスタルジア」の観点からハワイの日系人の「メンタリティ」について論じている（高橋 2014: 250-256）。移民にとっての宗教とは、「単なる共時的なコミットメントの対象ではなく、過去－現在－未来という時間の流れのなかに自分たちを投射する対象であり、歴史性の内部で自分たちのアイデンティティを構築させる資源」であり、ベラのいう「記憶の共同体」として重要な役割を有していることを指摘している（高橋 2014: 253)。さらに、高橋のいう「ホームランド」やそれに関連する諸事象をめぐる日系移民たちのノスタルジアには、世代間で差異があることを示している。エスニックな言語文化、組織、活動への関心は低下しているが、それらへのノスタルジックな関心は新しい世代においてもある程度存続し、そのメンタリティにおいても宗教が少なからず重要性をもつとしている。また、高橋は、エスニック宗教市場という問題から考える場合、そのマジョリティである「チャーチ」型の性質をもつ宗教集団は、移民・エスニック集団の「ホームランド」やエスニシティに関わる集合的なメンタリティに密接に関わる傾向が強く、マイノリティであるセクト型の性質をもつ集団は必ずしもこのような傾向をもたないことを指摘している。本論で取り上げるハワイ本願寺は、前者の代表的な事例であるといえるだろう。

高橋の研究が日系宗教教団と移民の関係性の歴史を「ホームランド」との関係のなかで理論的に考察しているのに対し、本論では日系宗教組織が宗教市場における熾烈な競争によって、不安定化する信憑構造を維持しながら、誘因の提供や社会関係資本の活用によって個人の貢献を獲得し、組織として存続していくメカニズムの解明に焦点を当てる。

2-2-3 日系移民の適応における機能と日系宗教組織の変容

中野毅は、ハワイ日系教団の変容について、日系コミュニティにおける機能、日系人の文化変容・同化過程との関係を概観しながら、その要因と過程を考察している。ハワイ本願寺を規模や影響力、および変容の面で日系教団の代表例として取り上げ、1900 年から 1930 年代初頭にかけての布教の展開を考察している。中野は、日系移民への布教を比較的初期に開始した伝統的仏教教団の変容にみられる共通の性格として、「移民とそのコミュニティのアメリカ文化・社会への適応過程と密接な関連をもち、その適応過程における主要な文化的社会的機能を担いながら、自らも変容していった点にある」としている（中野 1981: 45)。

1930 年代初頭までにハワイ本願寺教団が経験した変容は、中野によれば、以下の 4 つに類型化される。（1）「教理・理念上の変容」。原始仏教への遡行と普遍性の強調、通仏教化、その具体例が国際仏教運動や通宗派的運動の推進であり、1920 年以降に展開したことが示されている。（2)「儀礼様式・用語・建築様式等の変容」。通仏教化およびアメリカ化を特徴とするもので、具体的には、別院の建築様式、用語の使用、キリスト教会様式の設備の採用等があげられている。（3）「教化活動・信徒活動等の運動様式の変容」。キリスト教の布教形式をとりいれた日曜学校や仏教青年会等があげられている。（4）「教団組織、特に宗政機構の変容」。1907 年に法人として認可されて以降、信者支配の増大の方向に進んだことが指摘されている。アメリカの法制度への順応がみられ、信者支配の傾向が最も強く、アメリカのプロテスタント教会的な会衆政体の方向へ進んだとされている。

中野はこのようなハワイ本願寺の変容を促した要因として、アメリカ人社会からの同化圧力、日系仏教は国家主義的な偶像崇拝であり、アメリカ化はキリスト教化であるべきだとするキリスト教界からの批判、日系コミュニティとの密接な関係から生じた要因、そして、本願寺が日系コミュニティにおいて担った文化的社会的機能が原因となって生じた教団内部の構造的緊張をあげている（中野 1981:64-69）。通仏教化への展開の要因として、アメリカ社会からの同化圧力のみならず、キリスト教界からの批判に対して仏教の普遍性とアメリカへの土着可能性を証明することで仏教信仰を擁護しようとした思想・信仰上の要因があげられている。次に、日系コミュニティとの密接な関係から生じた要因として、二世対策があげられている。文化変容を遂げながら成長してきた日系二世の仏教離れ、宗教離れが進んだことへの対応が直接的契機となったことが指摘されている。文化的側面では、アメリカ化していく二世にとって理解可能で受容しやすい魅力あるものにするため、教理の概念化・体系化、英語伝道が推進された。構造的側面では、信徒代表の参加による「議制会」の開設という教団本会議の改革がおこなわれた。この改革にはアメリカ人社会との対立激化や日系社会内部の分裂などの情勢悪化に対処し、かつ教団の刷新をはかるため、信徒のなかでも特に二世青年を教団運営の中枢に登用し、可能な民主的運営をより徹底する意図があったことが示されている。さらに、教団の変容の最大の要因として、ハワイ本願寺が日系コミュニティにおいて担っていた文化的社会的機能が原因となって生じた教団内部の構造的緊張があげられている。

中野はハワイ本願寺の変容の要因となった文化的社会的機能の矛盾と緊張を日系社会の歴史社会的状況の変化と関連づけて捉えている。本願寺教団が日系人や日系コミュニティに対して担った顕在的機能と潜在的機能の方向性の相違によって生じる矛盾と緊張が、アメリカ社会の同化圧力と日系人のアメリカ化の急速な進行によって高まったことで、「日系仏教教団としてのアイデンティティ確保という内的動因が、白人伝道という宗教的情熱の活性化と関連して、通仏教化およびアメリカ化、すなわち仏教信仰の普遍性の強調と通宗派的運動、およびアメリカ仏教の樹立とアメリカ的運営方式の採用という、ある意味では矛盾する方向へと突き動かした」ことを論じている（中野 1981: 68)。

中野が日系宗教の変容を日系移民、日系コミュニティのホスト社会への適応過程に位置づけ、文化的社会的機能を担いながら変容していくプロセスとして論じている点は重要である。さらに、これらの機能がアメリカ化によって消失するのではなく、アメリカにおいて常に少数派の宗教である限り、顕在的、潜在的に維持されていくという見解にも留意する必要があると考える。ハワイ本願寺の文化的社会的機能としては、日系社会内部でキリスト教会との対立関係があったため、日系社会全体の凝集力を強化するというよりも、宗教共同体としての連帯や信者のエスニック･アイデンティティの維持、強化の機能が大きかったと考えられる。このような機能は文化変容の教導の機能と矛盾し、同化の逆機能として作用することが指摘されているが、適応の観点からは、日系社会内外での偏見や差別に直面していた仏教徒にとって、情緒的紐帯やアイデンティティの保持は自尊感情を維持することにつながり、社会的適応の心理的基盤を提供したといえるだろう。この意味において、ホスト社会に適応するために言語、生活様式、規範的価値等を選択していくことによる文化変容と仏教によるエスニシティの強化は必ずしも矛盾するものではなく、機能として適合的な側面もあったと考えられる。また、日系宗教の組織としての適応の観点からは、このような文化変容とエスニシティの維持という機能を移民のニーズに応じて潜在化、顕在化させながら調整し、これらの方向性の相違がもたらした緊張を解消していったことが戦前のハワイ本願寺の発展につながったと思われる。本論の事例編において、このような適応プロセスを考察する。

2-4　「適応」概念の検討

本研究の中心的な概念である「適応」については、第一波のヨーロッパ移民を対象とした同化理論をふまえ、第二波の移民を対象としたポルテスの研究を検討し、定義している。

「適応」は、ヨーロッパ移民を対象とした 1920 年代の移民研究において「同化」を意味していたが、そのプロセスは単線的なものから、次第に複線的、多層的なものとして捉えられるようになった。1990 年以降、グローバリゼーションにともない、「同化」を終着点としないトランスナショナリズム論が台頭し、「適応」は祖国との関わりを次第に失い、ホスト社会の文化を身につけて生活を築いていくプロセスから、祖国とホスト社会にまたがる生活を維持していく新たな移民のあり方を包含する概念へと移行しつつある。このような概念は、アメリカの移民史においてラテンアメリカやアジアからの移民が急増した移民の第 2 波を対象として提出されたものである。「移民トランスナショナリズム」の先駆者であるシラーらは、トランスナショナリズムを「出身地と定住地の社会を結びつける多様に縒り合わされた社会関係を構築し、維持する過程」と定義している（L.Basch, Glick-Schiler, and Blanc 1994: 7）。今日の移民の多くは地理的、文化的、政治的境界を越えた社会的領域を構築し、出身地を「home」、移住地を「host」として維持している。シラーらは「境界をまたがって家族的、経済的、社会的、組織的、宗教的、政治的な複合的な関係を作り上げ、維持してい

る移民」を「トランスマイグラント」として示している。

アルハンドロ・ポルテス、グアルニソ、パトリシア・ランドルトはトランスナショナリズム研究が明確な理論的枠組や分析的な妥当性を欠いていることを指摘し、トランスナショナリズム概念を明確化し、測定可能なものにするためのガイドラインを示している（Portes, Guarnizo and Landot 1999: 217-224）。具体的には、トランスナショナリズム研究の陥りやすい落とし穴を避けるために、その現象を確定すること、限定すること、その分析単位を明確にすること、成立のための必要条件を明らかにすることをあげ、次のように示している。トランスナショナリズムの現象を確定するには、少なくとも、3 つの条件－移民や移民の故郷の人々を含む相当数がそのプロセスと関わっていること、その活動が安定的、持続的であること、これらの活動内容が既成概念で把握できないこと－を満たすことがあげられている。つまり、トランスナショナリズムの概念を限定するには、「国境を越えた継続的なかたちでの密度の高い交流、新しい形態のやり取り、複合的な活動」が必要とされている。トランスナショナリズムの分析単位を基本的に「個人とその支援ネットワーク」に限定すること、その活動を 3 つの類型－経済活動、政治活動、社会文化活動－に区分することが必要であるとされている。さらに、トランスナショナリズムの成立条件として、航空機等の移動手段、長距離電話やファックス、電子メール等、国境を越えたネットワークの確立があげられている。

このように、シラーやポルテスらはトランスナショナリズムを移民の第二の大波の大量移民時代の状況に適用されるものと捉えているが、それ以前から移民にみられる現象と捉えられることもある。本論では、トランスナショナリズムを日系移民の適応について理解する一つの観点として捉え、今日ではそのありよう－この現象が生起する背景となる要因や活動の内容－が変化してきたと考える。

ポルテスは第二世代の移民の適応について、「同化」を基本的概念としながらそのプロセスが斉一的なものではなく、多様な要因によって異なるパターンがみられることを「分節化された同化」として示している。この「分節化された同化」には、①下降同化、②大多数の上昇同化（差別によってさまたげられることがある）、③バイカルチャリズムと結びついた上昇同化があることを論じている。そして、このように移民が異なる同化のパターンを辿る要因として、①移民の第一世代の歴史、②移民の親と子の文化変容の速さとその規範的統合との関連、③移民第二世代の若者がホスト社会にうまく適応しようと試みる際に直面する文化的、経済的障害、④これらの障害に直面した際に助けとなる家族やコミュニティの資源をあげている（Portes and Rumbaut 2001=2014: 45-46）。

さらに、移民の適応を累積的なプロセスとして捉え、「分節化された同化のプロセス」モデルを示している。このモデルによると、移民の適応は、「背景の諸要因（親の人的資本、移民の編入様式、家族構造）」によって、3 つの「文化変容の型（協和型文化変容、不協和型文化変容、選択的文化変容）」に区分される。さらに、この型によって、移民の子どもが外在的な障害（人種差別、二極化した労働市場、インナーシティのサブカルチャー）」に対

して立ち向かう方法は異なり、これらの相互作用によって第二世代の適応（「分節化された適応」）が決まるとされている。そして、最も望ましいとされる「バイリンガルをともなう上昇同化」をもたらすのは、「選択的文化変容」であることが指摘されている。このタイプの文化変容にはエスニック・コミュニティからのサポートが不可欠であり、その社会関係資本の活用が重要であることが示されている。

移民の適応における最初のプロセスは文化変容である。ポルテスは「文化変容のプロセスというのは、移民の親と子がともに新しい言語と規範となる生活様式を習得するという意味で、同化への第一歩である」（Portes and Rumbout 2001=2014: 110）としている。しかし、その速さ、母国文化の保持の程度、エスニック・コミュニティとの関わり方は移民グループによって、前述の 3 つの文化変容のパターンがあり、これらのパターンが第二世代の適応に重大な結果をもたらすことを、以下のように示している（Portes and Rumbout 2001=2014: 110-113）。「協和型文化変容」は、親子ともに同じ速さで英語とアメリカ的生活様式を習得し、母国語と母国文化を捨て去る状態であり、最もよくみられる。この場合、「大多数は上昇同化だが差別によってさまたげられることもある」という適応結果になるとされている。「不協和型文化変容」は、子どもが親より先に英語やアメリカ的様式を習得すると同時に母国文化を喪失し、親がホスト社会への適応において子に頼る「親子役割逆転」の状態をもたらす。そして、親は子どもを守れず、威信が低下し、「下降同化」という適応結果につながるとされている。「選択的文化変容」は移民の親子がともに十分な規模と多様な制度を有する同国人のコミュニティにしっかりと埋め込まれている状態で生起し、「バイリンガルをともなう上昇同化」という適応結果をもたらすとされている。このようなコミュニティが両親の母国の言語と規範の一部を保持することを促進し、移民家族の文化面での変化が減速することで、世代間の葛藤が相対的になくなり、子どもたちの友人に同国人が多く存在し、第二世代が完全なバイリンガルとなる状況である。この場合、コミュニティのバックアップによって親の権威が維持され、枠組の内部でホスト社会の差別に立ち向かうことができる。文化変容のプロセスはゆっくりしたものとなり、新しい文化や言語を習得する際にもコミュニティの援助を受けることができるとされている。

このような移民の適応について、ポルテスはベトナム系移民の事例から、教会が「コミュニティの行事の中心として共通の価値観を再確認するための力強い象徴的手段」（Portes and Rumbout 2001=2014: 135）となっていたことを指摘している。宗教組織は家族の規範を支えるエスニック・コミュニティの核となって社会関係資本の醸成を促し、親の権威を強化し家族関係を安定させるプロセスに大きく関わっていたといえるだろう。そして、本論のテーマである宗教組織の適応の観点からは、信者の家族の適応プロセスに貢献することは、信者との紐帯を強化し、世代を越えて信者を維持することにつながるため、大きな意味をもっていたといえよう。したがって、宗教組織の適応を信者との関係性を軸として考察することが重要であると考える。

ポルテスにおいて宗教組織はエスニック・コミュニティの中心に位置づけられているが、

ハワイの日系宗教組織の場合はコミュニティとは異なる次元で捉える必要があると考えられる。この事例ではキリスト教と仏教（本願寺）が対立し、宗教組織がエスニック・コミュニティを二分していたからである。これらは時に協力し合うこともあり、重複帰属がみられることもあったが、基本的にエスニック宗教市場において競合関係にあった。戦前のハワイの日系移民の適応において、宗教的なサービスのみならず、制度化された二世教育を提供し、重要な役割を果たしたのは宗教組織であったと思われる。一方で、日系宗教組織の観点からは、二世教育によって、信者との紐帯が強化され、社会関係資本が醸成され、また、信者のニーズが充足されることで貢献を獲得し、エスニック組織として異文化社会に適応した側面が大きいと考えられる。いいかえると、信者の維持なくしては成立しえない宗教組織の適応は、一世の要望に応えた二世教育が、家族内での日本的価値規範の共有を可能にすると同時に二世のホスト社会での地位上昇に貢献したことによってもたらされたと考えられる。

このように、ポルテスらは文化変容が社会適応を方向づけることを示している。しかし、一方で移民が企図する社会適応のビジョンが文化変容を方向づける側面もあると考えられる。例えば、移民一世が一時的滞在者としての適応を意図するのか永住者としての適応を意図するのかによって、出自文化やホスト社会の文化に対する姿勢が異なり、それが二世教育に反も映され、文化変容に影響を与えると思われる。つまり、移民の望むホスト社会との関わり方によって選択される社会適応ストラテジーに応じて、文化適応ストラテジーーどのようにエスニック文化を維持し、ホスト社会の文化を取り入れていくのかーが決定され、文化変容を方向づけるという側面もあることを考慮すべきであろう。

これらの点を踏まえ、日系宗教組織の適応を、社会的適応とその実現のための文化的適応という 2 つの次元から捉え、「布教環境を調整し、存続、発展すること」と定義する。

2-5　「ストラテジー」概念の検討

ここで、移民の社会的・文化的適応を方向づける主観的要因として重要となるのが「ストラテジー」である。この概念は、基本的に、前山隆が日系ブラジル人の研究において提示したものを援用している。前山は、「ストラテジー」を「個人的な意思決定に基づく、個人のいきざまに関わる方針」（前山 1981: 14）と捉えている。現代の多文化社会に関する文化人類学的研究において、「社会構造における個人のストラテジー選択と適応」を重視するアプローチの必要性を、以下のように示している。「個人が直面する状況を解釈し、ストラテジーを析出せしめ、相克する役割と判断のジレンマのなかで、選択をし、決断を与え、自らを適応させ、アイデンティティに変更をもたらし、さらに別のストラテジーを模索し、変貌しながら生き抜いていく。このような個人の選択・操作の在り方と構造との関係を統合させていくアプローチを追求しなければならない」（前山 1996: 244）。

前山はこのような「ストラテジー」概念を個人のみならず、日系宗教組織についても適用している（前山 1996: 283-304）。ブラジルの天理教団の事例を取り上げ、現実の状況的変

化、閉鎖的農村社会から開放的産業社会への変動の下で、その根本教義と矛盾するような形ではなく、むしろ教義原理の発展的な解釈と日本の伝統的な家・同族の原理の上に立って、具体的な問題解決の努力のなかから「適応ストラテジー」として、柔軟性をもつ「犠牲親族」を用いたことを指摘している。この研究では、宗教組織が、歴史社会的状況の変化によって生じる宗教的伝統と布教の現実との不適合を解決する試みにおいて、布教ストラテジーを選択し、実行していくという適応の分析視角が示されている。本論の事例研究においては、基本的に、この視角を援用する。

さらに、前山は、日系ブラジル人の事例から、移民のストラテジー、エスニシティ、アイデンティティとの関係性において、「日本」宗教のもつ意味について以下のように論じている。ブラジルの日系人が出稼ぎから帰国を断念して永住を決意したとき、すなわち出稼ぎストラテジーから永住ストラテジーへと変更し、異国が自分の国となった時、「日本」宗教は「象徴化した日本」となった。そして、「象徴化した『日本』をブラジルの地に祀ることによってしだいにエスニック・アイデンティティが明確な形をなしてきて、ブラジルは日本移民にとっても「外国」や「異邦」ではなくなってくる。」（前山 1997: 4）日本宗教が「もうひとつの『日本』」、エスニック日本を提供し、日系人は「もうひとつの『日本』をブラジルの地に創出した。」（前山 1997: 8）さらに、1950 年前後のブラジル社会の民主化という社会状況の変化によって、日系人は「エスニシティとしての『日本』を日本宗教のなかに祀ること」などを通して、完全なブラジル人でも完全な日本人でもない、「エスニック日系人としてのアイデンティティ」を構築したことを指摘している。このような前山の研究は、日系宗教のエスニック・シンボルとしての重要性を理解するうえでも重要である。

ブラジルとは布教環境や日系人の生きる生活環境が大きく異なるが、前山の提出した「ストラテジー」概念は、ハワイの事例についても個人レベル、組織レベルともに有用であると考える。また、日本宗教のもつ意味や機能と移民の適応ストラテジーとの関係性についての指摘も重要である。

ここでは、日系宗教組織が適応において選択するストラテジーを「布教ストラテジー」とする。ハワイ本願寺は「組織」であるため、組織目的の根底には存続維持がある。したがって、不可欠なのは信者を保持することであり、そのためには日系移民の状況やニーズに応じた布教活動が必要となる。このような活動は、組織のリーダーによってホスト社会、個人、本山、組織等の各々の論理を考慮し、布教方針として決定される。このような個々の布教方針のもつ方向性を「布教ストラテジー」とする。このストラテジーは、日系移民の適応に貢献し、満足感をもたらすことを目指すものであり、ひいては宗教組織の適応につながるものが選択される。さらに、「布教ストラテジー」を社会的側面と文化的側面－「社会適応ストラテジー」と「文化適応ストラテジー」－から捉える。まずは、各々の論理を考慮して歴史社会的状況に適応するための布教ストラテジーとして社会適応ストラテジーが選択され、それを具体的に実行するにあたって文化的諸要素を調整する－維持、修正、変更、隠蔽あるいは放棄する－方針として「文化適応ストラテジー」が選択される。そして、このような文

化適応ストラテジーが文化変容を方向づけると考える。

日系宗教組織の適応は「安心」を提供するという宗教の使命、日本（本山）との永続的なつながりによるエスニシティ、信者の貢献を維持することが必要条件であるといえるだろう。したがって、日系宗教組織は本山の伝統を維持しながら信者に「安心」を提供し、一方でホスト社会からの同化圧力を躱すために、社会適応ストラテジーを選択し、文化適応ストラテジーを用いて文化的要素を調整することで、適応してきたといえるだろう。

2-6　組織モデルの検討

ハワイ本願寺は、伝統的宗教組織として大きな特徴をもっている。まず、日本の浄土真宗本願寺派という官僚制構造をもった宗教教団に属していることである。いわば「出張型」の布教であり、ハワイの環境がいかに変化しようとも、基本的には本山の組織目的や伝統文化（教義、行事、価値や規範等）を基本的に維持しなければならない状況にある。次に、組織内部が（宗教的）サービスを提供する聖職者層と、それに対して布施や奉仕活動を提供する信者層によって構成されていることである。さらに、このようなサービス（誘因）の価値は信者層の主観によって決定され、それを高めることが組織の基盤となる紐帯の確立において重要であることがあげられる。また、仏教に対する偏見や日系人に対する人種差別のある社会において組織として受容されるために、状況に応じた適応－本山に容認される程度の布教活動の変更や修正、教義の再解釈－が不可欠であったこともあげられる。

本論ではハワイ本願寺の組織としての特徴を踏まえてその適応モデルを検討するにあたって、組織モデルの視点について以下のように概観し、バーナードの組織論を選択した。

組織モデルは、閉鎖システムモデルと開放システムモデルに分類される（渡辺 2010）。閉鎖システムモデルは 1940 年代から 1960 年代前半に構築され、組織内部の構成と参加者への影響に焦点を当てたものであり、合理的システムモデルと自然システムモデルがある。開放システムモデルは 1960 年後半以降に登場し、組織と環境の相互依存性を軸として、組織行動、組織間の関係、特に環境が組織に与える影響を重視している(渡辺 2010: 11）。スコットに依拠し、渡辺はこのモデルをコンティンジェンシーモデル、非合理モデル、資源依存モデル、組織エコロジーモデル、制度モデル、取引コストモデル、組織のネットワークモデルーに分類している（渡辺 2010: 13）。

合理的システムモデルでは、組織は目的に対し、最も能率的な手段を合理的に選択すると捉えられている。この例としては、ウェーバーの官僚制、テーラーの科学的管理法、ファヨルらの伝統的経営理論、サイモンらの経営行動の理論があげられる（渡辺 2010: 11-31）。合理的システムモデルでは規範的構造が重視され、組織の参加者個人やその相互作用の視点を欠いている（Scott 1998: 48-50）。これに対し、自然システムモデルは組織の参加者の行動に焦点が当てられており、非公式的構造に注目し、行動的構造が強調されている（Scott 1998: 72-73）。このモデルの例として、マートン、グルドナー、セルズニック、ミヘルス、クロジェ、メーヨー、そしてバーナード、パーソンズがあげられている（渡辺 2010: 33-57）。

閉鎖システムモデルでは、組織の目標、参加者、集団、技術、活動システムなどの組織の内部構造に主に分析の焦点が絞られ、合理的システムモデルでは組織は「機械」であり、自然システムモデルでは「有機体」に喩えられる（渡辺 2010: 59）。これに対して、開放システムでは分析の焦点が組織の内部構造から組織が埋め込まれている環境に転換されて、組織と環境の相互関係が重視され、組織は「環境に適応する有機体」として概念化されている（渡辺 2010: 59）。開放システムでは、組織の特徴と環境状況には密接な関係があるとされている（Scott 1998: 85)。さらに、組織は環境を含むより大きなシステムの一部であり、環境からインプットとして資源を獲得し、それらを加工し、そのアウトプットを環境に提供するスループットシステムとして捉えられている（渡辺 2010:59-60, Scott 1998: 83）。また、このモデルでは、組織構造が緩やかな連結として形成されることでシステム全体として適応性が高くなるとされている（Scott 1998: 82）。コンティンジェンシーモデルでは、環境的要因が組織構造とそのあり方ー統合と分化や技術ーを規定すると捉えられている。非合理（社会構成主義）モデルでは、組織を認識的実体として捉えている。組織内の人間あるいは環境との相互作用がおこなわれ、意味が生成されるプロセスが重視されている（渡辺 2010: 81-82）。資源依存理論モデルでは、全ての組織が自己充足的ではなく、生存に必要な資源を環境（外部の組織）に依存することを前提としている。組織内部の変化にも留意しながら、環境に対する適応ストラテジーを重視している（Scott 2010: 114-115）。組織エコロジー理論モデルは、個々の組織に関してではなく、類似する資源に依存する組織の集合体あるいは共通の組織形態をもつ組織の集合体を分析するものである。制度理論モデルでは、制度化された規則や信念体系が組織形態を形成する点を重視している。組織は環境から強い影響を受けるが、最も重要な影響力はより有効な実績をあげるという合理的な圧力ではなく、慣習的な信念に同調しなくてはならないという社会的・文化的圧力によるものであることを示している。取引コスト理論モデルでは、技術や商品の生産ではなく、主に経済的効率性に焦点を当てている（Scott 1998: 156－159）。このモデルでは、商品とサービスの交換が生産よりも重視され、これらの交換を管理する構造の重要性を強調している（Scott 1998: 156）。組織ネットワーク理論モデルは組織間関係に焦点を当て、そこに埋めこまれているネットワーク全体の構造が組織の行為に影響を与えることを示している（渡辺 2010: 161）。

本論では、これらの組織モデルの視点を踏まえ、異文化社会という環境で、本山を頂点とする官僚制構造に組み込まれた一組織として、存続してきたハワイ本願寺の適応を考察するにあたって、バーナードの組織論を基盤として適応モデルを検討している。前述したように、ハワイ本願寺を一つの組織として捉えたとき、最も重要なのは、それが組織の管理者である開教使と顧客にあたる信者との紐帯を基盤としていることである。その適応の核となるのは、閉鎖システムモデルの重視する組織内部の構造であるといえるだろう。合理的システムモデルでは組織目的達成のための合理性を重視しているため、信者が個人的動機（個人目的）をもって組織に参加している側面が大きい宗教組織には適合しない。これに対して、自然システムモデルでは、組織の参加者の行動に焦点が当てられており、宗教組織の適応の

考察に有用な視点を包含している。これらのモデルとして、バーナードの他に、官僚制の逆機能を中心に論じたマートンやグルドナー、権限の委譲の制度化の機能と逆機能に焦点を当てたセルズニック、組織における寡頭制を論じたミルヘス、官僚制の悪循環を指摘したクロジェ、モラールの生産能率への影響を示したメイヨーの人間関係論等があげられる。また、パーソンズは 3 つの下位システム（技術、管理、制度）から構成されている組織構造を示し、制度システムは組織と高次の共同体の利害とを結びつける機能をもっているとしている。そして、共同体の社会規範や社会的価値と組織との相互依存性を指摘している（渡辺 2010: 55-56）。

しかし、宗教組織が効率を重視した一般組織ではなく、組織（管理者）と個人（信者）の関係性も異なっているため、いずれのモデルによっても説明するのは困難であろう。また、ハワイ本願寺の適応においても、開放システムモデルが示しているように、環境の影響や組織過程の認識的側面は重要な要素ではあるが、最も肝要なのは信者を維持し、組織を存続させることである。本研究ではバーナードの組織論を軸としたモデルを検討する。なお、スコットも指摘しているように、バーナードは環境を軽視しているわけではない（Scott 1998: 103）。第 5 章で詳述するように、バーナードは組織を協働体系と捉え、その存続を内的均衡と外的均衡の側面から論じている。さらに、その「権威」が「受容される」観点から、すなわち認識的側面を重視している。つまり、バーナードの組織論は組織内部の参加者の相互作用を重視する一方で、閉鎖システムモデルに欠如している環境要因を統合したモデルであるといえるだろう。このような理由から、バーナードの組織モデルがハワイ本願寺の組織としての特徴と環境状況を考察するにあたって、最適であると考えた。

以上のような先行研究を踏まえ、本論では、日系宗教組織を宗教的側面、エスニックな側面から捉え、教育活動を中心に、組織としての適応について考察をすすめる。

３．調査研究の方法

本研究は、日本での調査とハワイでの現地調査によって収集した資料や文献に基づいておこなったものである。一次文書資料(公式文書、教科書、教案、新聞、当事者の著書、エッセイ、詩等）の収集、書簡とメールによる質問紙調査とそれらの分析が主な研究方法となる。また、これらのデータの分析を補足するために聞き取り調査をおこなっている。

日本では、まず、本研究の予備的な調査として、慶應義塾大学図書館ならびに国会図書館において、海外移住、エスニシティ、宗教に関連した文献、学会誌、大学紀要を用いて、これまでにおこなわれてきた異文化社会における宗教と移民の適応に関連する研究について検討した。ハワイについてはその歴史地理に関する文献、日系新聞、さらに、本願寺の刊行物（宗報、本願寺新報、築地本願寺新報）を収集、分析し、ハワイの日系宗教についての知識を習得した。さらに、築地本願寺別院においておこなわれている英語法座に定期的に参加

し、ハワイや北米の元開教使と交流し、インフォーマルな聞き取りをおこない、海外布教の現状について理解を深めた。他にも、一般寺院の元開教使の法話会に参加し、ハワイと北米地区の布教について、聞き取りをおこなった。

本研究の主要なデータは現地調査で収集した一次文書資料、書簡およびメールによる調査によって得たものである。ハワイでは、第 1 回（1988 年 9 月 6 日～13 日）、第 2 回（1989 年 9 月 10 日～17 日）、第 3 回（2005 年 8 月 15 日～20 日）の日程で現地調査をおこなった。ハワイ本願寺ホノルル別院において、主に、ハワイ本願寺教団、日曜学校、日本語学校関係の資料、信者の随筆等の収集をおこなった。また、開教使や信者へのインフォーマルな聞き取りもおこなった。さらに、ハワイ大学マノア校図書館において、主に、日系人の教育関係の資料や文献、日本語学校の教科書等の収集をおこなった。

戦後のハワイ本願寺については、書簡とメールによる調査を実施した。いずれの調査においても、基本的な属性を把握する以外は、回答の質的な分析を重視し、主に自由回答形式で実施した。書簡による質問紙調査は、現地で聞き取りをおこなったハワイ本願寺与世盛智海第十四代開教総長に対して、2013 年 6 月 21 日から 2015 年 4 月 26 日まで、15 回にわたっておこなった。最初の質問紙調査から、さらに質問を発展させ、ハワイ本願寺の現状と問題点、寺離れの解決のための布教方針、若い世代の教育、将来的なハワイ本願寺のビジョン等について与世盛の見解を知ることができた。パシフィック・ブッディスト・アカデミー（PBA) 創設においてリーダーシップをとった与世盛からは、質問紙調査への回答以上に、ハワイ本願寺の資料や私的な知見も含めて豊富なデータの提供を受けた。

メールによる質問紙調査は、PBA 創設当時の Toyama 校長ならびに仏教青年会（Jr.YBA）のメンバーに対しておこなった。Toyama に対しては、ホームページや元開教使から得た PBA に関するデータについての確認、その教育の趣旨、内容と方法、生徒の活動等に関して、主に日系宗教の論理とホスト社会の論理をどのように取り入れているのかという観点から、自由回答形式で質問紙調査をおこない、さらに、その回答に対して質問をおこなうという形式で実施した。Jr.YBA メンバーへの質問紙調査は、Chang スーパーバイザーの協力で活動中のメンバー全員（45 人）に対して、基本的な属性データに加えて、エスニシティの維持と宗教意識に焦点を当ててておこなった。エスニシティについては、日本的価値の特徴とされてきた家族の価値観、外面的文化、エスニックなネットワークに関するものについて、Hazama ＆Komeiji（1986）が採用した「Ethnic Identity Questionnaire」（Masuda, Matsumoto & Meredith が 1960 年代に開発したとされている）を参考に、Jr.YBA メンバー向けに設定したリッカート法と自由回答形式を組み合わせて実施した。宗教意識に関しては、メンバーにとっての浄土真宗の意味、日常的な実践等について、自由回答形式でおこなった。そして、これらの結果を補うために、築地本願寺別院の英語法座後の親睦会に参加し、ハワイ、北米開教使と日系信者への聞き取りをおこない、さらにメールによる質問紙調査もおこなった。また、浄土真宗本願寺派国際センターでは、ハワイ本願寺関連の資料を収集した。

本研究では、質的研究方法を用いている。分析の視角として、移民の適応、エスニシテ

ィ、宗教の機能、文化変容に関する理論を踏まえ、バーナードの組織論を適応の理論として再構築し、事例編の考察をすすめる。この理論的分析枠組は、適応を現状維持として捉えるのではなく、誘因と貢献の交換としておこなわれる信者との相互作用によって変容していく組織の現実の側面を考慮したものである。

４．各章の構成と概要

本論は、序章、理論編、事例編、ならびに終章から構成されている。理論編の第 1 章から第 4 章では、日系宗教組織の適応を考察するにあたって必要な移民の適応、宗教、エスニシティ、文化変容や組織に関しての理論的な考察をおこなう。これらの章でおこなった検討をふまえて、第 5 章で日系宗教組織の適応プロセスの理論モデルを構築する。事例編の第 6 章から第 13 章では、日系移民と本願寺の適応において鍵を握ると考えられる教育について考察し、第 5 章で提示した適応モデルに沿って検討する。

なお、理論編は、第 1 章の移民のストラテジーと適応、第 2 章のエスニシティと第 3 章の宗教そして第 4 章の文化変容（エスニシティと宗教の変容）の考察を踏まえ、第 5 章で日系宗教組織の適応の理論モデルを検討する構成になっている（図 0-1 参照）。

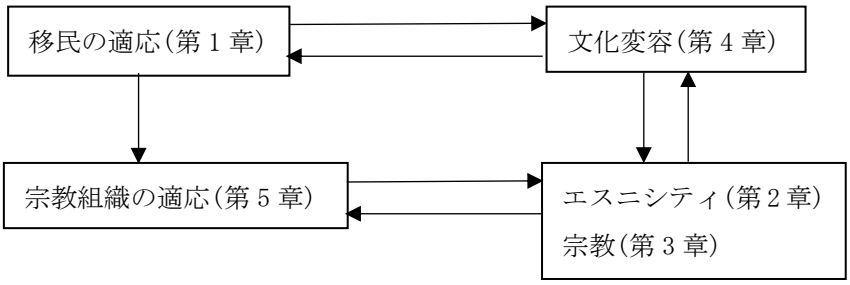

図 0-1　理論編を構成する各章（第 1 章から第 5 章の関係）

出処：　筆者作成

まず、第 1 章では、日系宗教組織のストラテジーに影響を与え、その社会的・文化的適応に大きく関わっていた日系移民（信者）のストラテジーと適応について考察する。日系アメリカ人に適用されてきた理論－同化理論、世代理論、ミドルマン・マイノリティ理論－を中心に検討し、日系アメリカ人の適応を「コンテクスト、ストラテジー、エスニシティと人種の相互作用によって方向づけられるプロセス」として示す。また、「成功物語」において成功要因とされている「日本的価値観とプロテスタント的価値観との類似性」の言説に WASP 中心主義的なイデオロギーが潜んでいることを論じる。

第 2 章では、日系宗教組織においてエスニック組織としての側面が重要であったことから、エスニシティのもつ意味と機能に留意し、主なアプローチ－原初主義的アプローチ、道具主義的アプローチ、状況主義的アプローチ、認知的アプローチ—について考察し、エスニ

シティは多文化状況にある国家の枠組において、行為者が他者との相互作用のなかで、エスニック・シンボルを共有していると考える集団と自己を同定し、あるいは他者によって他者が考えるエスニック・シンボルによって同定されることで生成される「カテゴリー」であることを論じる。そして、日系宗教組織のもつエスニシティが社会関係資本の源泉となり、移民や宗教組織の適応に影響をあたえてきたことを示す。

第 3 章では、日系宗教が信者や宗教組織の異文化社会への適応において、どのような機能を担ってきたのかを考察する。日系宗教は心理的安定や社会統合等の基本的な機能に加えて、固有の民俗宗教性をもち、異文化による衝撃やアイデンティティの危機を回避するエスニック宗教としての機能をもっていたことを指摘する。さらに、宗教はこれらの機能によって信者のニーズを満たし、信者としてのアイデンティティを強化し、また、社会関係資本の根源となり、信者や組織の適応を促したことを論じる。

第 4 章では、日系宗教組織を特徴づけるエスニック文化の要素やその核である宗教が、移民や組織の社会適応に関わりながら、変容するプロセスを考察する。文化変容をホスト社会への同化プロセスの一環として捉えてきた従来の文化変容理論に対し、日系宗教が組織の文化でもある側面に着目し、その社会適応プロセスに位置づけ、文化変容の分析視角について考察する。そして、文化変容は、歴史･社会的環境の変化に応じて、宗教組織が社会適応ストラテジーを採用し、実践していく過程で選択された文化適応ストラテジーによって方向づけられてきたことを論じる。

第 5 章では、第 1 章から第 4 章までの考察を踏まえ、日系宗教組織の適応プロセスの理論モデルを構築する。ここでは、日系宗教組織の適応を「布教環境の調整による存続と発展」と捉え、バーナード（Barnard 1938）が組織存続の条件として提示した内的均衡と外的均衡を検討し、それを基に日系宗教の特性を考慮して内的適応と外的適応として再構成する。内的適応には、信者の信仰の度合いに関連して、二つのパターンー「誘因≧貢献」型の適応と「社会関係資本」型の適応があることを指摘する。また、外的適応は、組織外部の状況に応じて組織として受容され、布教に有利な環境を整えるプロセスであることを示している。そして、日系宗教組織の適応は、宗教的伝統を維持する一方で、組織のリーダーが布教環境に応じて、外面的文化の変更や修正、教義の再解釈をおこない、信者を確保しながら、ホスト社会の観点から望ましい組織の現実を創出し、呈示する試みとして行われてきたことを論じる。

事例編では、上述の理論編での検討を踏まえ、戦前、戦後の布教につて考察する。第 6 章から第 10 章は、これらが組織の適応につながっていく状況を考察することを目的としており、図 0-2 のように位置づけられる[1]。

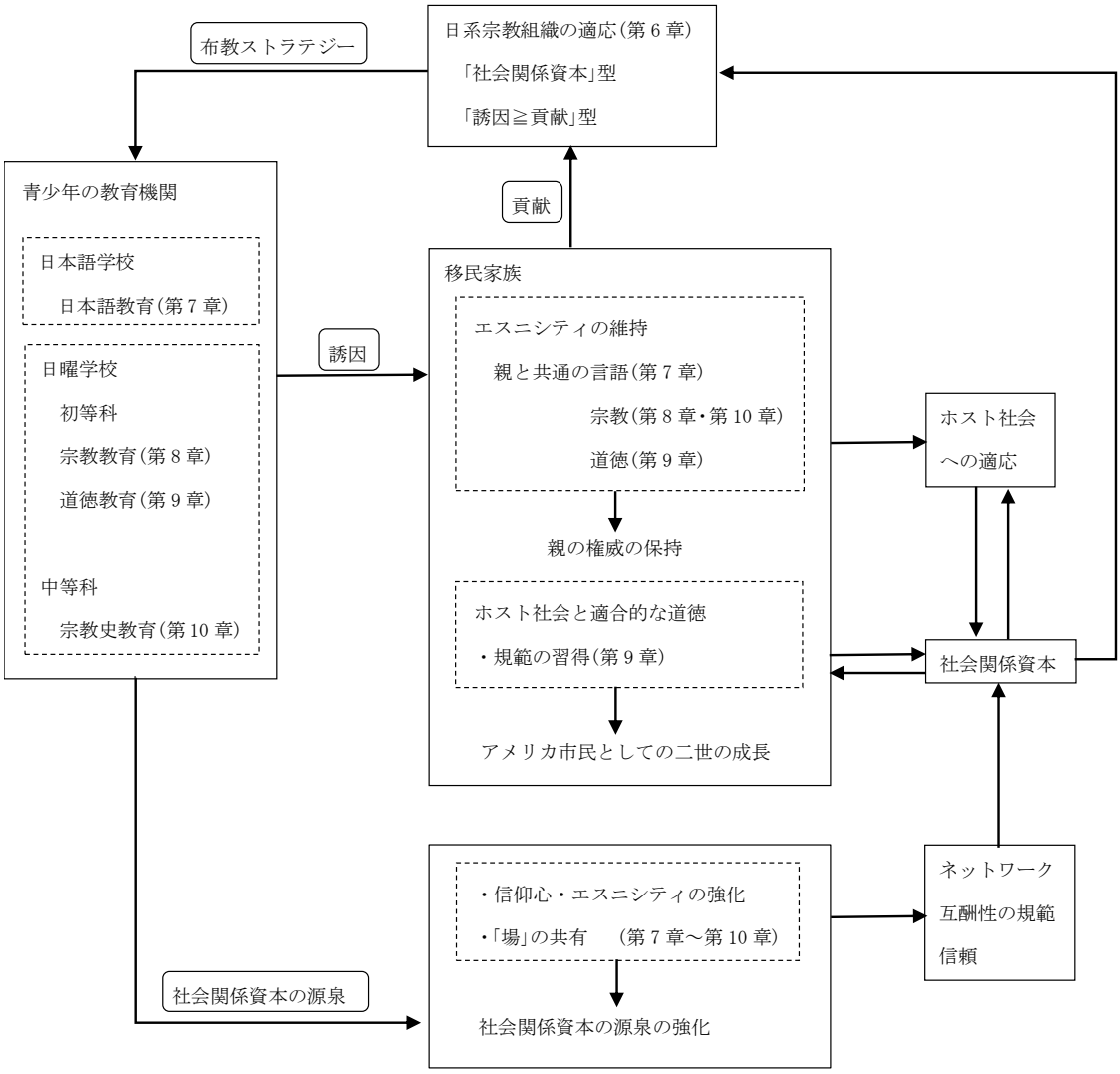

図 0-2　戦前におけるハワイ本願寺の適応に関する各章（第 6 章～第 10 章）の関係[2]

出処：筆者作成

第 6 章では、戦前のハワイ本願寺の適応は、今村恵猛（第二代開教監督）がリーダーとして、状況に応じた布教ストラテジーを実行し、信者の」ニーズを満たす誘因の提供によって貢献を獲得する一方で、組織内部の紐帯を強化し、社会関係資本が醸成されたことによるものであったことを明らかにする。戦前のハワイ本願寺は、信仰心とエスニシティを源泉とする「社会関係資本」型を中心とし、「誘因≧貢献」型をともなう内的適応と、仏教に対する偏見を払拭するための有効なストラテジーと橋渡し型の社会関係資本による外的適応によって発展したことを論じる。

第 7 章では、ハワイ本願寺の日本語学校が日系移民のホスト社会への適応において果たした役割を中心に考察する。ハワイ本願寺が布教環境（移民社会やホスト社会）の変化に応じて、そのあり方を修正、変更しながら日本語学校を維持し、信者のニーズを充足する宗教

的、非宗教的サービスを提供したことを論じる。ハワイ本願寺の日本語学校は、ホスト社会の仏教を反米的とする批判を躱すために、名称を「本願寺学園」へと変更し、ホスト社会の“the Anglo-Saxon Idea of Home Sweet Home”に言及し、「学園」＝「教育的家庭（“Educational Home”）」－公立学校の「補助的教育機関」、一世とホスト社会の公立学校との仲介者－としての役割を示す。さらに、このような日本語学校が本願寺の適応においてどのような意味をもっていたのかを考察する。

第 8 章から第 10 章では、教勵会（開教使と信者の組織）が原動力となり、今村恵猛の要請によって編纂されたハワイ日曜学校向けの『佛教日曜学校教案』を取り上げ、戦前のハワイ本願寺の日曜学校が目指した教育、さらに、それが信者の適応や本願寺の布教にもたらした成果について考察する。日曜学校教育の従来の目的は宗教教育であるが、ハワイ本願寺においては道徳教育を重視し、道徳と仏教を両輪とし、道徳の知識を宗教の精神的原動力によって実行することのできる人材を育成する人間教育を目指すものであったことを明らかにする。さらに、重要な点として、移民家族が宗教や日本的価値規範を共有することを可能にしたのみならず、ホスト社会の価値規範を考慮し、「優良なアメリカ市民」の育成も目指していたことを指摘する。また、日曜学校が宗教組織としての適応にも大きな役割を果たしたことを示す。

第 8 章では、宗教教育向けの「教理篇」を考察し、日曜学校の宗教教育は、家庭での第一次的社会化によって習得した仏教を自明の信仰として定着させ、キリスト教社会で揺らぎやすい信憑構造を維持する基盤を構築するものであったことを指摘する。第 9 章では、修身科（あるいは趣味科）向けの「童話篇」を取り上げ、日曜学校の道徳教育では道徳的社会化と宗教的社会化を関連づけておこない、道徳的行為をとおして仏教を日常に浸透させる意図があったことを示す。第 10 章では、日曜学校教育における「歴史篇」を考究し、そこで語られた「仏教史」が高僧伝として語られる「史実」ではなく、「浄土真宗物語」の語りであったことを論じる。そして、この物語では、浄土真宗の歴史を過去からの「事実」として呈示することで宗教的な正統性を示し、信憑性を維持することが意図されていたことを示す。さらに、ハワイ流の「真俗二諦」（仏教徒としての信仰（真諦）を基盤とし、社会への奉仕（俗諦）と両立すること）に言及することよって、仏教徒としてのハワイ流の生き方を教示したことを述べる。

第 11 章から第 13 章では、戦後、布教環境が大きく変化し、停滞しているハワイ本願寺の布教について考察する。ここでの考察は、第 5 章の理論モデルとの関係で捉えると、図 0-3 の構成となっている。

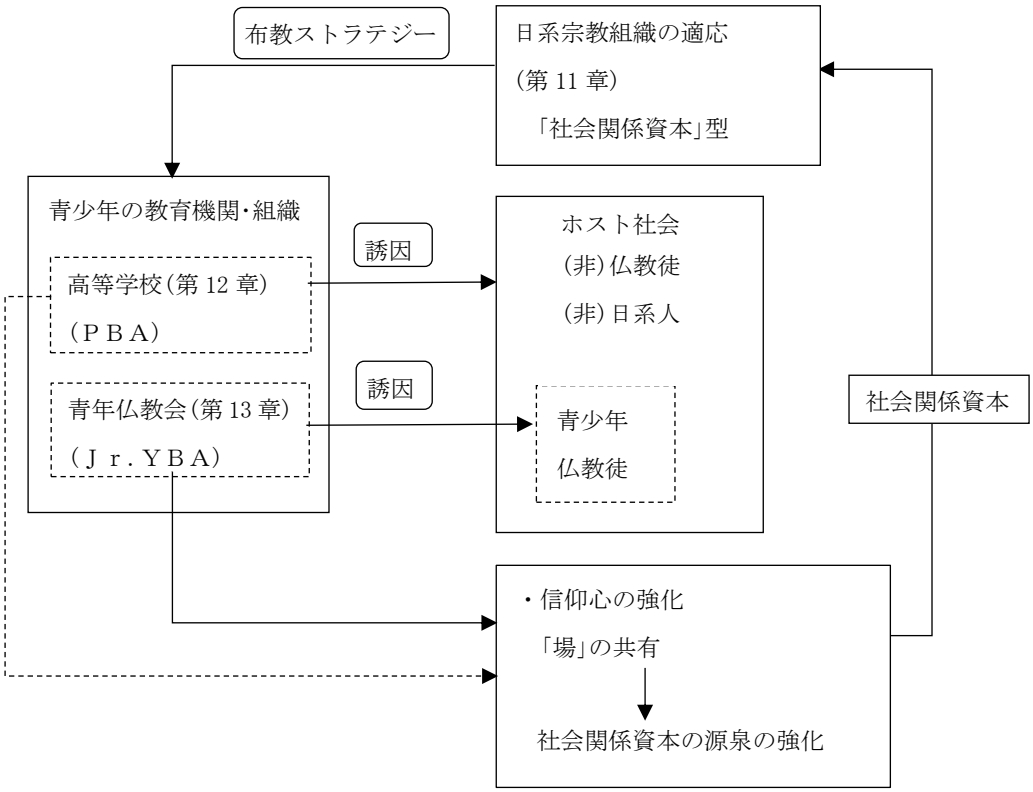

図 0-3 戦後におけるハワイ本願寺の適応に関する各章（第 11 章～第 13 章）の関係[3]

出処：筆者作成

第 11 章では、「布教の新時代」の本願寺の適応について考察する。本願寺の内的適応は、戦前のように信仰心やエスニシティ（社会関係資本の源泉）が保持できなかったために「社会関係資本」型の適応が困難となり、一方で効果的な誘因が提供できずに「誘因≧貢献」型の適応も停滞し、「寺離れ」が進んでいる状況にあることを指摘する。そして、外的適応については、「浄土真宗＝日系人のエスニック宗教」というステレオタイプが一般の人々の寺院への誘引を妨げている状態であることを示す。また、開教使のサラリーマン化や信者とのコミュニケーション・ギャップによるリーダーシップの低下がこのような適応にも大きく影響している点を述べる。このように、布教の新時代において、ハワイ本願寺は日本の本山、ホスト社会、日系社会、信者個人の織りなす複合的なコンテクストのなかで、浄土真宗の本質を維持しながら、求められる仏教のかたちに応じて世界宗教としての側面とエスニックな側面を活用するストラテジーを模索しながら、実践していくプロセスであることを論じる。

第 12 章では、本願寺が創設した西洋文化圏で初めての仏教系高等学校パシフィック・ブッディスト・アカデミー（PBA）の教育について考察する。布教の新時代に創設された PBA を取り上げることで、戦前のハワイ本願寺の教育のあり方がどのように変容したのかを明らかにする。そして、戦前のエスニックな教育機関からホスト社会に開かれた教育機

関へと質的に変容した一方で、戦後も、戦前に今村が掲げた親鸞の「四海同胞」の理想と福澤諭吉の「独立自尊」の精神を基盤とした教育理念は、基本的に PBA の「平和教育」に継承されていることを示す。さらに、本願寺の布教における教育機関の役割は、戦前には家の宗教として世代を越えて日系信者層を保持することが重視されていたのに対し、戦後は本願寺のネットワークを非日系人層も含めてホスト社会に広げる橋渡しをすることへ軸足を移してきたことを論じる。

第 13 章では、ハワイ本願寺の仏教青年会（Jr. Young Buddhist Association） を取り上げ、21 世紀のハワイにおける日系青少年仏教徒のエスニシティと宗教意識について考察する。戦後は会員数が著しく減少しているが、仏教青年会（Jr.YBA）は仏教の学びの場として信仰心を高め、紐帯を強化していることは明らかであり、また、その活動は奉仕活動や社会活動（「ハワイ州平和の日」制定への働きかけ）等の外部志向のものが多い。寺離れが進行するなかで、このような活動は社会関係資本の源泉を強化し、結束型の社会関係資本を醸成する一方で、橋渡し型の社会関係資本を醸成し、ハワイ本願寺の適応を促す機能を担っていく可能性を論じる。

「終章」では、これらの研究の考察から、得られた知見を総括し、その意義と今後の研究課題を提示する。

なお、本研究の各章の多くは、すでに学術雑誌、大学研究紀要等の他所に寄稿したものに、加筆、修正したものである。初出は、以下のとおりである。

第 1 章　日系アメリカ人の適応に関する理論的枠組み—「成功物語」再考—

「日系アメリカ人の適応に関する一考察—『成功物語』の神話と現実」『慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要』（慶應義塾大学）、第 31 号、1991 年、3 月、9-19 頁。

第 2 章　移民のエスニシティをめぐるアプローチの展開と課題—日系移民のエスニシティを考察する枠組みとして—

書き下ろし

第 3 章　異文化社会における日系宗教の機能—移民と宗教組織の適応との関連で—

「異文化社会における日系宗教の機能－移民と宗教組織の適応との関連で—」『武蔵野学院大学日本総合研究所研究紀要』（武蔵野学院大学）、第 19 輯、2022 年、205-211 頁。

第 4 章　文化変容に関する理論的考察—異文化社会への組織としての適応との関連で—

「文化変容に関する一試論－戦前のハワイ浄土真宗本派本願寺の事例をめぐって－『杏林大学研究報告　教養部門』（杏林大学）、第 33 巻、2016 年 2 月、49-63 頁。

第 5 章　日系宗教組織の社会的・文化的適応の理論モデル

—バーナードの組織論を手がかりとして—

「日系宗教組織の異文化社会への適応の理論モデル—バーナードの組織論を手がかりとして—」日本経営品質学会誌オンライン vol.7 No.1: 25-39、2022 年。

第 6 章　キリスト教社会における日系宗教の布教ストラテジーと適応—ハワイ本派本願寺リーダー今村恵猛の布教活動をめぐって

「キリスト教社会における日本宗教の布教ストラテジーと適応—第二次世界大戦前ハワイ社会における浄土真宗本派本願寺教団の事例をめぐってー」『年報社会学論集』（関東社会学会）、第 7 号、1994 年 6 月、73-84 頁。

第 7 章　第二次世界大戦前の日本語学校—ハワイ本派本願寺の布教活動との関連で—

「第二次世界大戦前のハワイにおける浄土真宗本派本願寺の日本語学校－ホノルルを拠点とした布教活動との関連でー」、柳田利夫編（総頁数　279 頁中、「第 7 章　173～197 頁を担当）『アメリカの日系人－都市・社会・生活　－』、同文館出版、2005 年

第８章　キリスト教社会における仏教系日曜学校の宗教教育

—戦前期の布教ストラテジーとの関連で—

「戦前ハワイにおける日系宗教の教育ストラテジー—浄土真宗本派本願寺派の日曜学校の事例をめぐって—」『杏林大学研究報告　教養部門』（杏林大学）、第 34 巻、2017 年 2 月、45-56 頁。

第 9 章　戦前の仏教系日曜学校にみる道徳教育

—模範的アメリカ市民としての二世仏教徒の育成—

「キリスト教社会における仏教系日曜学校の道徳教育—戦前ハワイの浄土真宗本派本願寺の事例をめぐって—」『武蔵野学院大学日本総合研究所研究紀要』（武蔵野学院大学）、第 16 輯、2019 年、219-228 頁

第 10 章　仏教系日曜学校における「仏教史」教育—「浄土真宗物語」としての仏教史—

「戦前ハワイの仏教系日曜学校における『仏教史』教育－浄土真宗本派本願寺の例をめぐって—」『武蔵野学院大学日本総合研究所研究紀要』（武蔵野学院大学）、第 17 輯、2019 年、229-235 頁。

第 11 章　「布教の新時代」における日系宗教の布教ストラテジー

—ハワイ本派本願寺の新たな適応に向けて—

書き下ろし

第 12 章　戦後ハワイにおける仏教系教育機関の変容

—本派本願寺高等学校の事例をめぐって—

「ハワイにおける仏教系教育機関の変容－浄土真宗本願寺派高等学校の事例をめぐってー」『杏林大学研究報告　教養部門』（杏林大学）、117-130 頁。

第 13 章　青少年仏教徒にみるエスニシティと宗教意識

—今日のハワイ本派本願寺 Jr. YBA の事例から—

「ハワイにおける青少年仏教徒のエスニシティと宗教意識－浄土真宗本派本願寺派仏教青年会の事例をめぐってー」『杏林大学研究報告　教養部門』（杏林大学）、第 32 巻、2015 年 2 月、47-62 頁。

注

1．この図の本願寺系教育機関は、第 5 章の理論モデルにおける「誘因」あるいは「社会関係資本」の源泉となる「信仰心」と「エスニシティ」に相当する。）

2. 図を説明すると、次のようになる。本願寺系教育機関は、組織としての存続のための「布教ストラテジー」によって選択されたものであるが、「移民家族」（特に親）にとっての「誘因」であり、その教育は「親の権威を維持」し、「二世のアメリカ市民としての成長」を促す機能を担っていた。この誘因が有効であったことで、移民家族の「ホスト社会への適応」を促し、日系宗教組織への貢献をもたらし、その適応につながる。一方で、これらの教育機関は「社会関係資本の源泉を強化」し、「ネットワーク、互酬性の規範、信頼」をもたらすことで、それを醸成し、増大させる。この社会関係資本が移民家族によっても、日系宗教組織によっても活用されることで、各々の適応が促され、社会関係資本もさらに増大するという循環的なプロセスがもたらされるというものである。

3. 図に示した PBA と Jr. YBA は、「誘因」や社会関係資本の源泉である「信仰」と「エスニシティ」に相当する。

第１章　日系アメリカ人の適応に関する理論的枠組み―「成功物語」再考―

１．はじめに

第二次世界大戦前のアメリカ社会において「帰化不能外国人」、「敵国人」として、法的、経済的、社会的な差別や偏見を甘受してきた日系アメリカ人は、戦後一転して、「モデル・マイノリティ」としてアメリカ社会の賞賛の的となり、「日系アメリカ人成功物語」の神話が生まれた。アメリカ社会において、この日系アメリカ人の「成功」は、マス･メディアに取り上げられる等の大きな反響を呼んだだけでなく、社会科学においても研究の対象とされ、その適応をめぐって様々な分析が行われてきた。

本章では、日系アメリカ人の適応に用いられた人種・エスニック理論であり、日系アメリカ人の分析枠組を考えていく上で有用であると考えられる同化理論、世代理論、ミドルマン・マイノリティ理論を中心に概括し、1990 年以降の人種・エスニック研究の展開を踏まえ、日系アメリカ人の適応を説明する理論的分析枠組を検討する。そして、それに基づいて歴史的に日系アメリカ人の適応プロセスの再解釈を試みたい。

２．日系アメリカ人の適応をめぐる理論

これまで日系アメリカ人の適応をめぐって、文化的側面や第一次的構造（微視的な人間関係等）を重視する同化理論の視点、「世代」ごとの適応を考察している世代理論の視点、および第二次的構造（巨視的な経済構造等）に重点を置くミドルマン・マイノリティ理論の視点から議論がおこなわれてきた。これらの視点は日系人の適応を理解するにあたって有用であると思われるので、以下で各々について検討する。

2-1　同化理論の視点

同化理論はシカゴ学派の R・パークを創始者とし、M・ゴードンによって体系化された。パークは「人種関係循環」理論を提示し、移民の適応は「接触(contact)」→「競合(competition)」→「適応(accomodation)」→「最終的な同化(eventual assimilation)」という過程を経ると主張している。この過程は不可逆的で継続的なものとして捉えられている（Park 1950: 150）。さらに、パークは同化に影響を与える要因として、「移民の文化とコア社会の文化の類似度」や「マジョリティの偏見」（Park and Miller 1921: 265）、「ホスト集団の第一次的関係に包含されている程度」(Park 1950: 209)、「可視性、隔離性」（Park 1950: 228）等をあげているが、これらを体系的なモデルにするには至らなかった。

M・ゴードンは、パークの「同化」概念を基本的に引き継ぎ、「同化」の体系的な分析枠組、「同化段階」を提示している（Gordon 1964: 68-71）。すなわち、それらの同化の段階とは、「文化的及び行動的同化(cultural and behavioral assimilation)」、「構造的同化

(structural assimilation)」、「婚姻的同化(marital assimilation)」、「態度受容的同化(attitude receptional assimilation)」、「自己同定的同化(identificational assimilation)」、「行動受容的同化(behavioral receptional assimilation)」、「公民的同化(civic assimilation)」である。ゴードンによれば、文化変容は必ずしも他の同化過程につながらず、構造的同化が全ての同化過程の鍵を握っている。構造的同化が進めば、婚姻的同化へと移行し、婚姻的同化が進むにつれてエスニック・グループとコア社会との境界が消失し、自己同定的同化につながる。そして、それによって態度受容的同化、および行動受容的同化の過程が生じ、最終的に公民的同化の状態に達するとしている。また、構造的な隔離は文化変容を含めた他の同化過程を遅延させることも指摘している。ここでの「構造的同化」は、微視的な「構造」に関するもので、具体的には移民がホスト社会の社交クラブや組織及び公的組織へ参加し、コア社会の成員と第一次的な関係をもつようになることを指している。そのため、ゴードンの分析枠組は巨視的な、第二次的構造を十分に考慮していないという批判は免れないであろう。しかしながら、ゴードンが、アメリカのエスニック集団の現状を「文化変容」と「構造的多元化」として特徴づけている点は重要である。

同化理論の視点は、「同化」概念自体が民族中心主義的なアングロ同調(Anglo-conformity)を前提としているとの批判を受けてきた。しかし、筆者は同化理論の主たる問題点は、むしろ、エスニシティの表出的な側面が強調されている点、適応を文化的にはWASP 文化に近づき、構造的にはホスト社会に組みこまれていく、一方向的で漸進的な現象として捉えている点にあると考える。

2-2 「世代理論」の視点

「世代理論」はエスニック集団全体としてではなく、「世代」という分析概念を用いて適応の問題を捉えている。この理論の前提となっているのは、エスニック集団の成員の帰属意識は全体としてのエスニック集団に対してのみならず、社会的、歴史的過程の中で同じ位置づけをもつ「世代」に対しても向けられるということである。また、世代の共有は、ある特定の経験、思考や経験の形態、歴史的な行為の特徴的な型を共有することを意味しており、移民の適応の分析において、重要な概念の一つとなっている（Hosokawa 1978: 3-4）。M.ハンセンによって主張されている世代理論は、移民のエスニック文化は世代が進むごとに消失するのではなく、三世においてその復興の兆候が見られるという議論を展開している。一世は祖国の民族文化を当然のものとして親しむが、二世になると、そのアイデンティティの不安定さゆえに、そのほとんどがエスニック文化を忘れてコア社会の文化に同化しようとする。しかし、アメリカ生まれの両親を持ち、アメリカ人としての安定したアイデンティティを持つ三世に至って、二世が忘れ去ろうしたエスニック文化を復興する動きが見られるというのである(Hansen 1952: 491-503)。

この理論の特徴は、同化理論が移民のエスニック文化の変容を一方向的なものと捉えていたのに対し、移民の文化的適応において、三世に至ってエスニック文化に立ち戻るとい

う動きが見られることを指摘した点である。

2-3　ミドルマン・マイノリティ理論の視点

ミドルマン・マイノリティ理論は、E・ボナキッチとJ・モディルによって精緻化された。この理論は、アメリカの歴史（特に経済史）において、支配者集団と被支配者集団の間に組み込まれ、スケープ・ゴートとしての役割を負わされたエスニック集団が、エスニックな連帯を手段としてホスト社会に適応することを論じている。このミドルマン・マイノリティにみられる主な特徴としては、エスニックな連帯（エスニック集団の社会的な特徴）、エスニックな連帯を基盤とした小規模なビジネスへの集中（エスニック集団の経済的な特徴）、社会的敵意（ホスト社会の反応）があり、これらの要素が相互に関連していることが指摘されている。

ボナキッチとはモディルはこのようなミドルマン・マイノリティの理論をさらに「コンテクスト理論」、「文化理論」、「状況理論」として取り上げ、ミドルマン・マイノリティ現象の説明を試みている。「コンテクスト理論」は、この現象をミドルマン・マイノリティが存在する社会（伝統的社会、ステイタス・ギャップのある社会等）の特徴として捉えている。「文化理論」は、ミドルマン・マイノリティ現象の説明をマイノリティのもつ文化的な特徴（プロテスタントの倫理に類似した価値や、強固なエスニックな連帯等）に求めるものである。「状況理論」はミドルマン・マイノリティ現象を歴史的・社会的状況、すなわち、マイノリティの置かれていた「よそ者（stranger）」や「滞在者」という状況によって説明しようとするものである(Bonacich and Modell 1980: 13-36)。

ミドルマン・マイノリティ理論が、コア社会の歴史的、経済的構造をその分析枠組みのなかに取り入れ、ミドルマン・マイノリティのもつ要素が相互に関連していることを指摘している点は重要である。しかし、経済的な利害を中心に据え、エスニシティの政治的、社会的な要因を十分に考慮していない点は批判されよう。さらに、人種的な可視性もホスト社会の反応に影響を与えるものとして重視する必要があると考えられる[1]。

３．同化理論、世代理論、ミドルマン・マイノリティ理論の日系アメリカ人研究への適用の批判的検討

日系人アメリカ人の適応に関する研究の多くは、同化理論の視点に依拠し、日系アメリカ人の適応状況（＝成功）の説明において日本文化、特に日本的価値を強調し、日本文化とWASP文化に代表されるアメリカ中流階級の文化との類似性あるいは日本文化の機能性にその論拠を求めている。

パークは、「最終的な同化」を前提としていたためか、日系アメリカ人の社会適応に対してもきわめて楽観的であった。彼は「日系移民の強い同化志向」、「効率的な組織」、「応化された、適合的な行動」(Park and Miller 1921: 180)、あるいは「日系アメリカ人二世

が時に『アメリカ精神』と呼ばれるものに染まっていること」（Park 1950: 251）等をあげ、当時の排日運動も単なる一過性の問題であり、「最終的な同化」によって解消されると考えていた（Park 1950: 151）。他方、パークは日系人の「肉体的な特徴」が同化の主な妨げとなっていることを指摘している。問題なのは日本人の精神ではなく、肌であり、その肌の色こそが「黄禍」という脅威の象徴となっていると述べている（Park 1950: 209）。しかし、パークはこのような問題をもつエスニック集団にも人種関係循環モデルが適応できると考えていたのである。

W・ピーターセンは、R・ベラの「Tokugawa Religion」に言及し、「日本的価値である勤勉、節約、親孝行は西洋文化でいうところの『プロテスタント倫理』と類似している」と主張し、このような価値も含めて日本の文化的な遺産が他のマイノリティ集団が達成できなかった「成功」をもたらしているとしている（Petersen 1966: 169-178）。さらに、後の著作においては、文化的多元論の視点から日系アメリカ人の適応を捉えている。ピーターセンは全ての成員がほぼ自動的に一体化する自意識的連帯集団としての「サブネーション(subnation)」概念を提示し、日系人の「成功」をこのサブネーションに帰している。ピーターセンは日系アメリカ人が祖国日本に高い誇りを持ち、強いエスニックな連帯を維持していたことが、逆にアメリカのホスト社会に適応し、その文化変容が促進されたことにつながったと主張している。彼は、また、日系アメリカ人の適応の現状を「公的役割における文化変容と私的役割における文化的多元化、公的領域における第二次構造的同化と私的領域における第一次構造的多元化」として捉えている（Petersen 1971）。

ピーターセンは、日系アメリカ人の集団的な連帯性を日本文化の特徴として捉え、それが第二次構造的要因（例えば、制度的な差別）による機能的な必要性の結果であったという側面を十分考慮していない。しかし、ピーターセンが、公的領域における適応状況と私的領域における適応状況が必ずしも整合的ではないということを指摘した点は評価されよう。

W・コーディルは「日本文化とアメリカの中流階級の白人文化は、礼儀正しさ、権威や親の願望を尊重する点、共同体に対する義務感、勤勉さ、清潔さ、個人による長期的な目標の達成の強調、制裁を受けない行動に対する（罪というより）恥、体裁を繕うことの重要性等において共通点がある」と述べ、さらに、日本文化がもっている「状況に敏感で、感情、特に攻撃性を抑える」という心理的な適応のメカニズムによって、白人の雇用者からも同僚からも好ましい評価を得、職場に適応したと主張している（Caudill 1952: 3-102）。

これに対して H・キタノは、日本的価値の特徴ではなく、「適応機能性」に着目している。キタノは、コーディルを批判し、日系アメリカ人が現在の「成功」を成し遂げたのは、日本的価値と白人中流階級の価値が類似しているからというよりも、日本的価値自体が、「適応機能性」を有していたからであると主張している。キタノは、日系アメリカ人のもつ文化が古典的プロテスタントの理想的な規範とされる成功への熱望と、日本的価値

である「敬従」、「同調」、および「妥協」等を合わせ持っていたため、コア社会の敵意を高めることなく、現在の地位を獲得することができたと述べている。キタノはこのように適応過程における日本的価値の機能を高く評価しながらも、日本的な規範的価値である「遠慮」によって導かれる一連の行為、「遠慮症候群(enryo syndrome)」が、日系アメリカ人の適応に及ぼしたマイナスの影響も考慮したうえで、日系アメリカ人の適応過程を検討していく必要があることを指摘している。キタノは「遠慮症候群」の本質は決してアメリカ人に理解されなかったが、その行動に現れた非攻撃性と高度の同調性が白人から高く評価されてきたと述べている。しかし、他方では、その犠牲は大きく、個人の潜在能力の発達を妨げてきたことにも言及している（Kitano 1976: 124-126）。

これらの同化理論の視点から見た日系アメリカ人の適応過程の解釈は一面的な日本文化称賛に陥る危険性のあるものも多く､他のマイノリティ・グループ（例えば、アフリカ系アメリカ人、メキシコ系アメリカ人等）の文化的劣性を主張する文化的イデオロギーにつながるという批判を受けてきた。P・タカギ（Takagi 1973: 151-152）は、外国文化がアメリカの中産階級と類似していることによって「成功」を説明するといった姿勢は文化進化論的な発想であり、このような方向で研究、理論化を進めることは危険であると述べている。また、ボナキッチとモディルはこのような「成功」物語の視点を「自己称賛的な文化多元論」であるとして批判している（Bonacich and Modell 1980: 34-36）。

世代理論も日系アメリカ人のケースに適用されてきた。日系アメリカ人の研究において、その歴史的な経験が世代によって大きく異なること（Hosokawa 1978: 3）、また日系アメリカ人の間で自集団を識別する表現として日常的に用いられていること（Kitano 1976: 5）から「世代」の重要性が指摘されている。ハンセンの世代理論にみられる移民の「世代」ごとの適応の特徴は日系アメリカ人のケースにもみられることが、いくつかの研究によって報告されている[2]。しかし、この理論は、白人系ヨーロッパ移民をモデルに構築されているため、日系アメリカ人に適用する際には、人種的可視性等の特徴を十分に考慮する必要があると思われる。

一方、ボナキッチとモディルはミドルマン・マイノリティ理論を用いて、日系アメリカ人の適応過程を世代別に考察している。その結果、「文化理論」と「状況理論」が、戦前の日系人、一世や年長の二世、あるいは教育レベルの低い二世にほぼ適用できるが、戦後の日系人、特に三世には当てはまらないと結論づけ、以下のような説明をおこなっている。一世は、集団志向、家族志向が強く、勤労や節約に価値を置く日本文化を持ち込んだこと、一次的滞在という状況にあったこと、また、コア社会の差別によってエスニック・コミュニティ内部で経済活動をおこなうことを余儀なくされたことによって、ミドルマン・マイノリティ状況に至った。しかし、この経済活動の基盤も第二次世界大戦の際の強制立ち退きによって崩壊した。第二次世界大戦後は、戦前の差別の体験などからエスニック･コミュニティを再建し、そこに留まって経済活動を行うことを好むごく一部の日系人を除いては､多くの日系人がエスニック・エコノミーを離れ、ホスト社会の経済構造の中

に組み込まれていった。そして、教育もこのようなホスト社会への統合過程を促した（Bonacich and Modell 1980: 34-36）。

以上、既存の理論的枠組みによって日系アメリカ人の適応過程を検討してきたが、いずれの理論によっても日系アメリカ人の適応は十分に説明されていないように思われる。同化理論の視点およびミドルマン・マイノリティ理論の視点の問題点は、適応は様々な制約を受けながらも、移民の意図を反映しているという側面を十分に考慮していないことである。しかし、同化理論の視点から得られた示唆としては、日系人のコア社会への文化的、社会的、構造的適応において日本文化が大きな影響を与えたことがあげられる。ミドルマン・マイノリティ理論の視点においては、日系人のミドルマン・マイノリティ的な適応は、日本文化の特徴（勤勉、同胞意識の強さ）、日系人の置かれていた歴史的状況（滞在者）によってもたらされたという指摘が重要であろう

４． 移民法改正（1965 年）以降の移民をめぐる理論研究と日系アメリカ人の適応についての検討

前述したように、日系アメリカ人の適応に関しては、その移住が 19 世紀末から 20 世紀初頭であったこともあり、主に、同化理論、世代理論、ミドルマン・マイノリティ理論が適用されてきた。しかし、1965 年以降の第二の大波の移民とされるグループを対象として、1990 年以降に構築された理論についても検討することで、日系アメリカ人の適応についても、さらに理解を深めることができるであろう。したがって、ここでは、新同化理論、分節化された同化理論、トランスナショナリズム理論、ヨーロッパにおける移民統合理論の視点について検討する。

「新同化理論」を代表するリチャード・アルバとヴイクター・ニー（2003）は、第二の大波の移民についても、シカゴ学派の提唱する「同化理論」が基本的に適用されることを論じている。しかし、ここで示される「同化」はタルコット・パーソンズ的な社会統合－同一の価値規範のもとに社会システムに統合されることーを意味するものではない。アルバとニーによれば、シカゴ学派の「同化」は、「人種的に多様な移民が引き起こす問題を反映して、多様な文化実践や信念の相互浸透が生み出す『構成的な文化（composite　culture）』としてのメインストリーム」への「編入」を意味している。つまり、人種的文化的に多様な移民は同質的ではなくハイブリッドな文化的社会的複合社会へ編入されるのである。さらに、アルバとニーは、多文化主義とトランスナショナリズムを「同化（＝編入）」研究への「多元主義的アプローチ（pluralist alternative to assimilation）」として位置づけている。

村井（2011）は、4 つの指標－言語の同化、社会経済的地位の同化、居住の同化、婚姻の同化－を取り上げ、19 世紀末から 20 世紀初頭にかけて移住した移民の子孫の現代の同化の達成状況について明らかにしている。この研究によると、日系人については、40 年前のアメリカ生まれの日系人の交婚率が 5%であったのに対し、1990 年には日系の若年者コホー

ト（25 歳から 34 歳）の 70%近くが交婚している。このことから、日系アメリカ人は白人との融合の方向へ進み、それよりは少ないがアジア系アメリカ人との交婚も進むと思われ、日系人としてのアイデンティティの消滅につながることを懸念する日系人の声が高まっていることが示されている。

序章でも言及したように、ポルテスは第二世代の移民の適応状況を斉一的な同化ではなく、「分節化された同化」として示している。そして、それは「親の人的資本、移民の編入様式、家族構造」を要因とする文化変容の型によって方向づけられることを論じている。①不協和型文化変容は下降同化、②協和型文化変容は大多数の上昇同化（差別によってさまたげられることがある）、③選択的文化変容はバイカルチャリズムと結びついた上昇同化につながるとしている（Portes and Rumbaut 2001=2014: 45-46）。ポルテスの理論モデルをハワイの日系移民に適用すると、移民の編入様式の要因の一つであるエスニック・コミュニティに代わって日系宗教組織が、状況に応じたエスニック教育を提供したことで選択的文化変容をもたらし、上昇同化につながったと解釈されるだろう。

「トランスナショナリズム論」も、基本的には、グローバル化の進んだ時代の移民の適応の考察によって構築されたものである（序章を参照）。トランスナショナリズムは、現代的な適応のかたちであり、多様な活動をとおして出自国と移住先国とのつながりを維持するプロセスとして捉えられている。このような「つながり」を心理的側面も含めて広義に捉えるなら、必ずしもグローバル化を前提とした今日的状況に限定されるものではなく、戦前の日系アメリカ人にも適用されるものと考えられる。

東栄一郎は戦前の日系アメリカ人の適応をトランスナショナリズムの視点から考察している。一世のトランスナショナル性をより正確に提示するために、トランスナショナル的アプローチの一つとして「間・国家的視点」を採用している（東 2014：20-21）この視点において、トランスナショナリズムは競合するアメリカ白人社会と帝国日本の国家権力と国民理念のはざまで、いずれの国家とも活発に交渉し、関わり合い、しばしば協力・共謀関係を築いたことを意味している（東 2014：375）。「共通の近代化（文明化）論的な知識を拠り所にしながらも、アメリカ国家と日本国家の志向性は決して完全には重なり合うことはなかった。そのため、そのはざまに一世が独自の解釈や自己定義を作り上げる余地が生まれたのである。日本人移民は自分たちの二重の立ち位置や視点、またアイデンティティを主張するために、二つの国家イデオロギーの間を行き来し、互いを対抗させるという方法だけでなく、両者の多様な側面を都合よく融合させることも珍しくなかった」（東 2014：375）。日系移民は白人主流社会から人種化され排除された一方で、帝国日本の人種主義による自集団の優越性の論理を他のマイノリティに対して用い、「人種化」していた（東　2014：378）。このような「人種化」によって、日系移民はアメリカの国家コミュニティに所属する正当な権利を主張したといえるだろう（東 2014: 378）。また、満州戦線の日本人兵士の苦難、母国の民衆がこれらの兵士やその家族のために募金活動などの愛国キャンペーンを行っていることが伝えられ、日本からの呼びかけがあると、婦人系の団体が西海岸全域で大々的なキ

ャンペーンをおこない、日本帝国への献金や物資的援助がおこなわれた（東 2014：288-289）。また、祖父母や親類のもとで教育をうけるために日本に送られた二世もいた（東 2014：239）。このように、今日のトランスナショナリズムとそのあり方は異なるが、戦前の日系アメリカ人にも日本とアメリカの国境を越えたトランスナショナリズムがみられたといえるだろう。

ヨーロッパの「移民統合理論」は、同化主義アプローチから多文化主義アプローチへ移行し、そして今日では「市民的統合」と呼ばれるアプローチが採用されている（高橋 2019: 41）。1970 年以降、同化主義はその主流文化に同化すべきであるというイデオロギー性をもっているとして批判され、差異や多様性を尊重する多文化主義的アプローチへと移行した。しかし、1990 年代になると、多文化主義は国家の一体性を損ねる要因とみなされ、また、移民の失業や貧困、人種暴動等の深刻な社会問題との関わりが浮上したため、差異や多様性の尊重のみならず、市民的な共通性を共有することが重視されるようになった。その結果として、市民的統合アプローチが取り入れられるようになった。

このアプローチは、移民を「市民」として包摂し、統合していこうとするためのものである。移民が市民となるためには 3 つの段階－入国許可、永住権取得、国籍取得－が想定されるようになっているが、次第に、国籍のみならず、永住権取得さらには入国許可の段階まで統合のための試験・講習・契約が課されるという政策が拡張している（佐藤： 2012：104-105）この政策は移民に出自国の文化を放棄することを意図するものではないが、当該国家の言語や文化の習得を要求するものであり、本質的には多文化主義よりも同化主義的であるように思われる。

高橋（2019）は統合には「価値や規範、アイデンティティの共有や言語の習得といった規範的・文化的な位相における統合を指すもの」（水平的統合）と「教育達成や職業達成、所得格差の縮小（貧困の解消）といった社会経済的な位相における統合を指すもの」（垂直的統合）があるとしている（高橋 2019: 42-43）。水平的統合は文化的統合であり、垂直的統合は社会経済的統合を意味している。これらは等しく重要であるが、市民的統合については、水平的統合が重視されている（高橋 2019：43）。1990 年以降のヨーロッパ移民の文化的統合は、市民的統合制度において、主流社会の文化の受容を前提としており、同化の方向に進められているように思われる。

竹ノ下は社会経済的な統合を「ホスト社会におけるマジョリティと比較して、様々な社会的、経済的な生活状況において一定の平等が保障され、主流社会から排除されることなく、社会への参画を促進する取り組み」（竹ノ下 2016: 43）と捉え、ヨーロッパ諸国の考察をとおして、マクロな制度的状況との関係を論じている。竹ノ下によると、脱工業化とグローバル化は各国の制度的状況によって異なった変化をもたらした。移民を対象とする統合プログラムと福祉レジームが重要な役割を果たす一方で、失業率等の統計指標からは、このようなプログラムの実施が必ずしも移民の統合に寄与していないことを明らかにしている。出入国管理政策や労働市場の構造、植民地支配の遺産といった要因の方が移民の統合に影響

を与えていた結果もみられたとしている。さらに、移民とネイティブとの対立や葛藤の背後に移民の経済的周辺化や職業的な上昇移動の困難さが関係しているという指摘にも言及し、日本の移民の階層の問題において、社会経済的統合の将来的な重要性を示している。

このように、ヨーロッパにおける移民の統合理論の検討からは、移民の適応においてホスト社会のマクロな要因－移民政策や労働市場－の重要性が読みとれる。

日系アメリカ人の事例についても、ホスト社会の「コンテクスト」として、このようなホスト社会のマクロな要因は、その適応を方向づけてきた。移民法の改正、外国語学校取締法、強制立ち退き・収容等の政策、労働市場をめぐる競合と排斥によって、適応が規定された側面は大きかった。

5. 日系アメリカ人の適応過程の考察

日系アメリカ人の適応をめぐる研究において、前述の同化理論とミドルマン・マイノリティ理論は、適応に関して前提を異にする視点として捉えられ、それぞれの立場から不毛な論争を繰り返してきたように思われる。前者はエスニシティの文化的、表出的な側面を、後者は経済的、手段的な側面を中心に捉えているため、両者ともエスニシティについて偏った解釈に陥る傾向があり、適応過程の理解が妨げられてきたと思われる。適応の分析において、エスニシティを様々な状況に応じて手段的にも、表出的にも変化するプロセスとして捉える必要があるだろう。

そこで、従来の日系アメリカ人研究において重視されてこなかった移民の意志、志向性を反映する概念として「ストラテジー」を用い、「エスニシティ」の手段的、表出的側面を考慮し、日系アメリカ人の適応過程を世代ごとに、歩んできた歴史に沿って考察する[3]。適応を単なる受動的なプロセスとしてではなく、移民が歴史的・社会的環境を解釈し、よりよく生きるための方法を考え、時にはその妨げとなりうる自己資源としてエスニシティを活用あるいは抑圧、隠蔽しながら、生活者として歩んできた過程として捉える。以下では、「コンテクスト」、「エスニシティ」、「ストラテジー」を鍵概念として考察をすすめる。この考察において、「コンテクスト」を「ホスト社会の経済的、政治的、社会的、文化的状況といった外的要因」と定義する。とりわけ重要なのは、エスニシティや人種に関する制度的、個人的な差別や偏見の度合い等、移民のホスト社会への参加のあり方に影響を与える要因である。さらに、日本の政治経済状況、日米関係等の「国際的な状況要因」も含めて考える。次に、「エスニシティ」を「出自社会の伝統文化やそれを修正した文化、移民のホスト社会での歴史、これらの共有を基盤としたエスニック集団の成員間の連帯あるいはエスニック集団への帰属意識」とし、「ストラテジー」を「移民が目指す生き方を実現するための方針」と捉える。

5-1　一世の適応過程

一世を取り巻く「コンテクスト」としては、日本からの移民が開始された当時、アメリカは資本主義の発達によって小規模経営から大規模経営への転換期を迎え、農村部においても、低廉な労働力を必要としていたという経済状況があげられる。特に、日系移民が到着したカリフォルニアはゴールドラッシュ後の急速な発展途上にあり、多くの「適所(niche）」が存在していた。また、「支那人排斥法（1882 年）」によって安価な中国人労働力が途絶し、これに代わる労働力が必要とされていたこともあげられる。しかし、当時のアメリカ社会には、帰化権を自由白人に限定した「帰化法（1870 年）」、カリフォルニアを含む西部の数州における「異人種間婚姻禁止法」等の法的差別があり、「黄金期カリフォルニアの息子たち」等の人種差別的な組織がある等、きわめて人種的偏見や差別意識のつよい社会的な土壌があった[4]。

一世の「エスニシティ」は日本の伝統文化、日本的価値を基盤とした、エスニック集団や祖国日本への帰属意識であるといえるだろう。それは、ホスト社会の差別や偏見に対し、移民間の情緒的紐帯として、精神的な安定を図る表出的な機能をもっていた。同時に、それは経済的利害によって結びついた連帯であり、「頼し講」等の経済的な相互扶助、白人同業者から「適所」を守るための「日本人靴同盟会」（1892 年）、農業労働者の賃上げや労働条件の改善を目指した「フレスノ労働協会」（1908 年）等の組織にみられるように、手段的な機能も果たしていた。

一世の「ストラテジー」は、初期には「錦衣帰郷」を目的としていたため、より多く蓄財を貯え、帰国することを目指す「滞在者（出稼ぎ労働者）ストラテジー」であった。定住期に入ると、それは農地所有者や小規模事業経営者を目指す「定住者（小資本家）ストラテジー」へと移行し、次第に「永住者ストラテジー」も芽生えていった[5]。

一世の適応は、「コンテクスト」によって大きく制約されたものであった。一世はホスト社会の歴史社会的状況の変化に応じてエスニシティを手段的連帯として活用し、より良い生活を求め、アメリカ社会での適応を試みた。エスニシティは、経済的な相互扶助、また、ホスト社会の「適所」に経済的基盤を確保するための組合の結成等の手段的な連帯として活用され、エスニック集団としての適応を促した。しかし、それがホスト社会の偏見や差別を助長することにつながった側面もあった。アメリカ大陸に到着した日系移民は人種・民族差別的な賃金制、ホスト社会の経済構造の底辺に組みこまれていった[6]。

日系移民が低廉な労働力を提供したことから、白人労働者の多くは失業の脅威を感じ、日系移民を排斥するようになった。その排斥は、個人レベルのものから次第に労働組合等を巻き込み、「アジア人排斥協会」が結成される等、組織化されたものとなった。日系移民はホスト社会の底辺の労働者階級から出発したが、勤勉と節約によってある程度の資本を蓄え、また、エスニックな連帯によって相互扶助をおこなうことで、その階層を上昇移動していった[7]。都市部では、排日の気運が高まっていたため、エスニック集団の成員を雇用者とした小規模な事業（ホテル、レストラン、床屋、雑貨店等）の経営へとストラテジーを変更するものが増加した。このような一世による商業の発展に対しても、排斥が行

われたが、エスニックな同盟や組合を結成し、これに対抗した。また、農村部でも、農業労働者から農業者（歩合耕作から現金借地、さらに農地所有者）へとストラテジーを修正し、定住への動きが見られた。このような日系移民の地位向上の動きに対して、「帰化不能外国人」の土地所有を禁止する「外国人土地法（1913 年）」、「第二次外国人土地法（1920 年）」が制定されたが、エスニックな土地会社を組織する等の対策が講じられた。

また、第二次世界大戦に向かって日米関係の悪化する中で、日露戦争以降は日本の外交政策、日本の軍事力拡張への懸念が高まり、黄禍論が横行し、日系移民排斥の動きがサンフランシスコの東洋人学童の隔離（1966 年）等の行政レベルの差別となって現れた。さらに、「1924 年排日移民法」の制定によって、一世は「帰国者ストラテジー」か「永住者ストラテジー」かの選択をせまられた[8]。そして、第二次世界大戦に至っては、大統領令（1942 年）に基づき、西部三州の日系人は敵性外国人として強制収容所へ連行され、ホスト社会とは全く隔離された生活への適応を余儀なくされたのであった。戦後は、二世を中心とした日系市民協会(JACL)の尽力で勝ち取られた「ウォルター・マッカラン法（1952 年）」によって、一世の帰化が可能となり、アメリカ市民として永住するに至った。

一世の社会的適応は、ホスト社会の制度的、構造的差別によってホスト社会での階層上昇が不可能な状況にあり、極めて限定的なものであったといえるだろう。一世はホスト社会の制度的差別や偏見によって、ホスト社会の成員となることを認められなかったため、エスニック･コミュニティが形成され、社会関係はエスニック集団の成員間に限られたものとなっていた。一世はエスニックな連帯を経済活動に活用し、自集団の利益を守ろうとしたが、ホスト社会は法的手段も用いて日系移民を排斥した。一世は英語能力が低かったこともあり、ホスト社会での階層上昇は困難であった。しかし、移民当初は鉱業、鉄道建設、農業等の単純労働者からに従事していたが、その多くが後には都市部で食料雑貨店、洗濯屋、理髪店、造園業等の小規模経営者となった。新天地で移民がエスニック･コミュニティを形成してエスニックな連帯を活用するのは一般的であるが、一世の持ち込んだ日本文化（日本的な習慣、家族的連帯、集団の規範を強調する日本的価値、出身県への帰属意識等）はこの傾向が強かったと思われる。このようなエスニックな連帯は手段的に活用されたのみならず、情緒的にも、ホスト社会の差別や偏見によって疎外された日系移民に「安住の地」を与え、心理的適応を促したと考えられる。

一世の文化的適応は、「滞在者ストラテジー」を維持していたこと、ホスト社会の排日的な状況によって規定されたといえるだろう。一世は、その準拠集団が家族、日系人コミュニティ、あるいは出自国日本であり、社会関係もコミュニティ内部に留まっていたため、ホスト社会の言語や文化を取り入れることには消極的であった。その結果、文化的同化は遅々としたものとなり、ホスト社会とは相容れない文化をもつ異質な集団、同化しない集団として蔑視された。また、帰国時に備えて、二世に日本で教育を受けさせたり、日本語学校や家庭においても日本的な価値が教えられていたことも、ホスト社会の反感につながった（Bonacich and Modeill 1980: 142-151)。さらに、ホスト社会では受容されない日本

的な慣習や日系移民の生活状況も、排日につながった。例えば、定住期に行われた「写真結婚」はホスト社会の成員には奇異で非道徳的なものに思われた（Ichioka 1988: 164-175)。また、初期には単身の出稼ぎ労働者が多かったため、一世はきわめて低い生活水準に甘んじ、賭博、売春等が横行していたため、日系人は文化的に劣っていると認識され、人種的・民族的偏見が助長された（Ichioka 1988: 146-150）。

しかし、「永住者ストラテジー」が選択されるようになると、外面的同化が進んだ。排日の気運を沈静化するために、日系人が「同化可能な」エスニック集団であることをホスト社会の成員に示していこうという動きが起こり、アメリカ式の衣服、習慣等を取り入れる「外面的な同化」が推進され、なかにはホスト社会の宗教や価値を取り入れて「内面的な同化」を目指すものもいた（Ichioka 1988: 176-196）。

5-2　二世の適応過程

日本人の両親を持ちながらもアメリカに生まれ育った二世はアメリカ国籍を持っていたため、その適応は一世とは大きく異なるものであった。また、戦前と戦後ではホスト社会のコンテクストが著しく変化したため、大きな相違がみられる。二世にとって、最も重要な国際的「コンテクスト」として、戦前の日米関係の悪化、第二次世界大戦があげられる。ホスト社会の「コンテクスト」としては、大戦下の強制収容所への強制退去、日系アメリカ人の徴兵制からの無条件の除外といった法的差別等があげられる。戦後は、戦前の住居や公共施設使用に関する法的差別、異種族間結婚の法的な禁止などの制度化された差別は撤回された。しかしながら、ほとんどの社交クラブ、カントリー･クラブ、フラタニティ、ソロリティ等の第一次集団的な側面のある組織は、事実上日系人に開放されていなかった(Kitano and Daniels 1988: 52-75)。1950 年頃から、二世部隊の活躍が認められるとホスト社会の日系アメリカ人に対する偏見は和らぎ、「モデル・マイノリティ」といったプラスのステレオタイプがみられるようになった。

二世において、「エスニシティ」は家族や日系コミュニティでの社会化による日本文化、日本的な価値を基盤とし、政治的・経済的利益を獲得するための手段的な連帯の側面が大きかったと思われる。しかし、帰属意識という点では、日系コミュニティとホスト社会に準拠集団を有し、非常に複雑な状況であった。ホスト社会での人種差別や排日といったコンテクストにおいて、第一次的な人間関係は基本的にエスニック・コミュニティに限定され、「日系人」としてのエスニック・アイデンティティが意識化される状況にあったと考えられる。しかし、日米関係の悪化から第二次世界大戦という状況になると、多くの二世が自らの持つアメリカへのアイデンティティを主張し、アメリカ国民としての自己呈示をおこなった。このようなホスト社会への帰属意識は「ナショナル・アイデンティティ」であり、日本や日系コミュニティに対する「エスニック･アイデンティティ」が自然に消失したわけではない。それは否定されることも、肯定されることもあったが、いずれの場合も二世にとって大きな意味をもっていたのである。強制立ち退きと収容政策を経験

し、日本を祖国とすることへの罪や恥の意識を抱くようになり、「日系人」としてのアイデンティティを否定する日系人も多かった（飯野 2000:141-142, 163-164）。特にアメリカ市民であった多くの二世にとって「日系人」としてのアイデンティティはスティグマとなり、日本語を学ぶことを拒み、日本との絆を抑圧し、排除することにつながった。他方で、戦後日本に大量の救助物資を送ったアメリカの民間有志による援助組織－「アジア救済公認団体（Licensed Agencies for Relief in Asia）」－に関わる等、日系人としてのエスニシティを肯定し、行動する二世もいた。

二世の「ストラテジー」は「成員ストラテジー」であり、基本的にはホスト社会の価値観を受け入れ、たとえマイノリティとして扱われても自らをホスト社会のなかに位置づけていこうとするものであったといえるだろう。このことは、戦前においても比較的高い教育水準を保持していたことに反映されている（武井 2017: 25-26）。しかし、強制収容所へ送還された二世の間ではアメリカへの忠誠をめぐって対立がみられたことからも、どのようなかたちで成員になるのかは一様ではなかった（飯野 2000：107-117）。

二世の社会的適応は、アメリカ市民として「成員ストラテジー」を選択していたこと、一世が二世の教育に熱心であったことによって方向づけられたと思われる。戦前においても、その教育水準は高く（武井 2017:26）、教育の領域ではホスト社会に比較的適応していたといえるだろう。しかし、戦前には、たとえ高い学歴をもっていても人種差別によって、コア社会において職業に就くことができず、経済階層を上昇することは不可能に近かった。専門（医者、法律家、会計士など）の教育を受けた者の中にさえ、日系コミュニティにおいても専門職に就けず、自営業を継いだりする者もいた(Kitano and Daniels 1988: 52-75）。また、同等の教育水準をもつ白人よりも所得が低かった（Kitano 1969: 92）。

二世が「成員ストラテジー」を用いた適応が顕著に見られたのは、アメリカ国籍の選択とアメリカ兵としての第二次世界大戦への参加であった。第一次大戦によってアメリカのナショナリズムが一層高揚し、「100%アメリカ化」運動が展開され、排日の気運が高まるなかで、多くの二世が日本国籍を放棄し、アメリカ国籍を選択した。自らがアメリカ国民として忠誠を明確にすることは、アメリカ社会の成員として生きていくために選択した行動であったといえるであろう。また、東洋人排斥や人種差別に対して、二世は 1929 年に Japanese American Citizens League（JACL）を設立し、アメリカ市民として抗議活動をおこなった。JACL はそのネットワークを親日米人にまで広げ、いくつかの排日法案を阻止する等、「エスニシティ」が政治的機能を果たし、日系人のホスト社会への適応を促したといえるだろう。

第二次世界大戦に際しては、敵国を祖国に持つ移民として、日系人への政治的圧力が加えられていった。他のエスニック集団には例をみないことであるが、カリフォルニア、オレゴン、ワシントンの三州に居住していた日系人はアメリカ国籍をもった二世も含めて、強制立ち退きを余儀なくされた。その多くは強制収容所に隔離されたため、ホスト社会とは切り離された生活を強いられた。このような状況において、JACL はエスニック組織と

して、アメリカ政府と日系人の仲介者としての役割を担った。ホスト社会の強制立ち退き政策に対しても、JACL はむしろ協力的であった。強制収容所に隔離された後も、JACL は対米忠誠運動を展開し、大統領に二世の徴兵義務を復活させるように請願したのであった。アメリカのために戦うことが最終的には日系人を強制収容所から解放し、他のアメリカ人と同じ権利を回復させる最善の道であるというのが当時 JACL のリーダー、マイク・マサオカの信条であった。この請願は受理され、二世の志願兵によって第 442 大隊（アメリカ本土の二世中心）と第 100 大隊（ハワイの二世）が構成された。しかし、このような非常時に際しても、日系人のあり方は一様ではなく、JACL をリーダーとした穏健派と、帰米組をリーダーとした日本帝国主義を支持する過激派の対立がみられる等、個人によって様々な「ストラテジー」、「エスニシティ」の葛藤があったことに留意しなければならない。

戦後、第二次世界大戦における二世部隊の活躍がアメリカへの忠誠心の証として認められ、日系アメリカ人全体がホスト社会から信頼を得たことによって、ホスト社会のなかで「モデル･マイノリティ」として称賛されるようになった。ホスト社会の法的な差別が廃止されたこと、また、強制立ち退きによって戦前に築き上げたエスニック・コミュニティでの経済基盤が崩壊したことによって、経済の領域においても、二世のホスト社会への統合が進んだ。復員軍人の権利である G.I.ビルによって教育の機会を得たことも職業階層における上昇につながった。政治の領域においても、カリフォルニア州から Y・ミネタや R・T・マツイなどの議員が選出され、ホスト社会への政治参加もみられるようになった。ホスト社会の成員として認められた二世は、JACL のネットワークによって、新移民帰化法を成立させ（1952 年）、一世の市民権の獲得に成功した。しかし、日系人がアメリカにおいて体験してきた被差別者としての歴史によって脳裏に焼き付いた差別への恐れから、雇用の際に差別されることの少ない職業を選択する二世が多かったことも指摘されている。ホスト社会における日系人の歴史的経験がその適応に影響を与えたといえるだろう（Kitano and Daniels 1988: 116-132）

文化的適応について、二世の選択は一様ではない。主流を占めているのは日本文化とアメリカ文化の両方に順応しているグループであるが、アメリカの生活様式に完全に同化すべきだと考えているグループ、帰米二世などにみられるように日本文化や価値を持ち続けているグループ、少数ではあるが、差別を忘れられず反米感情をもっているグループがみられたことが指摘されている（鶴木 1976: 164-210）。

5-3　三世の適応過程

三世は一世、二世とは異なり、「アメリカ人になることに努力を必要としなくてもすんだ世代」である（Takeshita 1988: 217-219 ）。三世にとって重要な国際的「コンテクスト」としては、ベトナム戦争でのアメリカの挫折、経済大国となった日本、日米貿易摩擦等があげられる。ホスト社会の「コンテクスト」としては、日系アメリカ人の経済的・社会的

地位の向上、公民権運動、第二次世界大戦時の日系人強制立ち退き・収容政策に対する補償を求めるリドレス運動の成功があげられる。日系人が対戦時の逆境を克服し、経済的・社会的にある程度の成功をおさめたことで、「敵性外国人」のレッテルは、勤勉で、礼儀正しく、温和しい「モデル・マイノリティ」に貼り替えられた。しかし、人種的偏見がなくなったわけではなかった。また、ステレオタイプが好意的なものであっても、それ自体が個人の個性を発揮する妨げとなることもあり、心理的なストレスとなった側面もあった。しかし、このような「コンテクスト」の変化によって、とりわけリドレス運動の成功によって、日系であることを恥としていた日系アメリカ人、特に三世は、日本との絆を肯定的に捉えるようになった（飯野 2000: 170-171）。

三世の「エスニシティ」は、エスニック・コミュニティの生活によって育まれるような情緒的な紐帯も弱まり、一世や二世とは質的に異なっていると思われる。二世と三世は、社会的、文化的、心理的に大きく異なり、年長の日系人から見ると「アメリカ的すぎる」ほど「アメリカ化」されていた（飯野 2000: 180）。三世は心理的、行動的には一世や二世よりも白人に近いが、白人よりも緊密な家族関係、強い義務感や責任感をもち、日本を象徴する芸術的な文化遺産に価値を見出している側面もある(Connor 1977: 304-319)。そして、このようにエスニック・アイデンティティが維持されている背景には、エスニシティがホスト社会に依然として存在している偏見や差別から受けるストレスを緩和し、解消する心理的機能を担っていることがある（Connor 1977: 304-319）。三世・四世において、日本の伝統文化に興味関心を示し、その保持を支持する者は多く、日本語の使用とは関係なくエスニシティの再確認がみられることも指摘されている（彦坂 1997: 43-44）。三世のエスニシティは、国際社会における日本の地位の向上、ホスト社会での後述するリドレス運動の成功等のコンテクストの変化によって、肯定的に評価されるようになり、象徴的な文化として維持される側面が大きくなっているといえるだろう。

一方で、ホスト社会による日系人のカテゴリー化のシンボルとなる人種的特徴は、三世においても自己アイデンティティに大きな影響を与えてきた。他方でアジア系のフラタニティやソロリティを好む三世も多い(Kitano and Daniels 1988: 52-75）。三世において、エスニシティの手段的側面の重要性は低下したように思われるが、根深い偏見やステレオタイプを払拭するための活動に活用されてきた。例えば、マス・メディアにおいて東洋人はしばしばコミカルに描かれているが、偏見を創り出しているとの指摘もあり、JACL はこのような表現が適切でない場合には抗議を申し入れる等、ステレオタイプや偏見を払拭するための活動を行ってきた(江渕 1982:136-199）。

三世のエスニシティに大きな影響を与えたのは、リドレス運動であった。1970 年に JACL 全国大会で政府に対する強制立ち退き損害補償請求が同組織の政策としてとりあげるとの決議がなされ、1973 年には JACL 全国大会で全米補償請求委員会が設置された（飯野 200: 190-194）。しかし、このリドレス運動は日系人コミュニティ全体の支持を得ていたわけではなく、補償に反対または無関心の人の方が多かったが、三世の指導者層が中心

となって活動し、1988 年にこの損害補償が実現した。このように、リドレス運動は政治的なニーズによって、手段的なエスニシティが活性化された例であるといえるだろう。それは「日系アメリカ人をかつてないほど真の意味でアメリカ化する役割を果たしてきたことは否めない（竹沢 2016: 237）」。このことは、この運動において、アメリカ的な価値、正義を訴え、「アメリカ的なやり方」を奨励し、「アメリカ人」であることを強調し、他のアメリカ人と連帯し、そして彼らのアメリカ人としての意識を再確認させたことに表れている（竹沢 2016：236-239）。リドレス運動は、このような補償が日系人の問題に留まらず「全てのアメリカ人のための問題」、アメリカの憲法の問題、正義の問題であることを前面に押し出し、強調するものであった。竹沢は、リドレス運動が日系人の「アメリカ人としてのアイデンティティを強化し、その行動様式、規範、価値、思想の側面において日系アメリカ人のアメリカ化を進行させ、それと同時に彼ら自身の日系アメリカ人としてのエスニック・アイデンティティを再覚醒させる役割」を果たしたこと」、そして、「エスニシティの活性化と文化面及びアイデンティティ面におけるにおけるアメリカ化はゼロサム関係になく、これら二つのプロセスは同時に起こり得る」ことを指摘している（竹沢 2016：239-241）。

また、リドレス運動を促し、三世のエスニシティに重要な変化をもたらしたのがイエロー・パワー運動であった。1960 年代末、ベトナム反戦運動や公民権運動を契機としてアメリカの WASP 優位の価値観、既存の秩序が揺らいだことを背景に、アジア系アメリカ人に対する差別や偏見に抗議し、エスニシティの枠を越え、イエロー・パワー運動に参加する三世もあらわれた。三世にとって、重要なアイデンティティとなったのが「アジア系アメリカ人」としてのアイデンティティである。竹沢は、多くの三世におけるアジア系アメリカ人としての意識は、二世とは極めて対照的であるとして、3 つの要因をあげている（竹沢 2016：169）。それらは、「多様な学校や近隣区における他のアジア系エスニック集団（ほとんどの場合中国系）との親しい交友関係」、「全てのアジア系集団を 1 カテゴリーとし、ステレオタイプ的なイメージでホスト社会によって引かれた外側からの境界」、「黒人運動から多大な影響を受けたアジア系アメリカ人運動」である。

ここで重要なのは、このようなアジア系アメリカ人としてのアイデンティティは、日系人のエスニシティを否定するのではなく、むしろ活性化するものであったことである。「主流社会への社会的・経済的統合と文化変容を示していた三世に、『ルーツ』である日本への関心や民族的継承に対する意識、またアメリカ社会でマイノリティとして受ける人種差別的抑圧に覚醒させたのは、『イエロー・パワー』運動である。この運動の中で自集団の歴史を再吟味する過程において、戦時中の強制収容問題が必然的に浮上したのである。」（竹沢 2016: 229-230）そして、このような問題意識がリドレス運動につながり、日系アメリカ人の歴史的経験を再解釈し、それを基盤としたエスニシティが形成された（竹沢 2016: 240）。つまり、三世のエスニシティが、アジア系という人種的なアイデンティティ、アメリカ人としてのアイデンティティによって、むしろ強化され、維持されることが

示されている。

しかし、三世のエスニシティは一様ではなく、その社会的、文化的活動に反映されている。例えば、奉仕活動（一人暮しの一世への支援活動等）を通してエスニック･コミュニティとの関わりをもつ三世もいる。また、強制収容所へ送られる前のレセプション・センターがあったマンザナーには三世の募金によって慰霊塔が建てられ、「巡礼」が行われている（鶴木 1976:164-210）。さらに、エスニック文化に一切関心を持たない三世もいれば、日本人町を中心とした日系コミュニティの活動に参加し、日本文化を象徴する伝統的行事や芸術の活性化に情熱を傾ける三世もいる。江渕はこのような三世の日本文化への関心を単に伝統的な日本文化への回帰ではなく、「日系アメリカ文化」の創造として捉える必要があることを指摘している(江渕 1982:136-199）。Tsuda は、三世の日本の文化遺産への関心は低く、日系人としてのプライドは日本に対する肯定的な評価よりも「日系アメリカ人の功績と歴史」によるものであることを指摘している（Tsuda 2016: 125）。

三世のストラテジーは「正員（full member）ストラテジー」であり、マイノリティとしてではなく、ホスト社会の正規のメンバーとして、社会階層のより高い地位に自らを位置づけようとするものであった。それは、二世の築いた「モデル･マイノリティ」の地位には飽きたりず、おとなしい「成員（member）」から平等の権利のもとに自己を主張する「正員（full member）」としてのストラテジーであり、リドレス運動にも反映されているといえよう。

三世の社会的適応の特徴は、ホスト社会への社会・経済的統合が進んだことである(Tsuda 2016: 131）。この背景として、強制立ち退きによって社会的・経済的基盤としての日系コミュニティが崩壊したためにホスト社会の経済に職を求める必要性があり、結果的にホスト社会に統合されたことがあげられる。二世と比べると差別や偏見が緩和され、以前は閉鎖的であった分野、広告、演劇、マス・コミ等の職業にも就けるようになったが、実際に日系人が就いている割合は低い。また、教育においては高い水準にあるが、職業階層においては不利な状況が読みとれる（飯野 2000: 173-179）。「1990 年代になっても、日系人自身が、自分たちの経済上の地位は期待されているほど高くないと感じているし、理論上は手に入るはずの管理職に就く機会を制限する、『ガラスの天井』の存在を、自分たちの頭上に感じている日系人は多いのである」（飯野 2000: 179）。

飯野は三世のアメリカ化を示すものとして、教育、職業、所得に加えて、宗教、所属組織や団体、社交、デートや結婚の形態をあげている（飯野 2000: 182-183）。特に、日系人の結婚に関する研究は、1960 年から 70 年代に三世の間では日系人以外のエスニック集団に属する人とのとの結婚（外婚）が多く、三世は二世とは異なった生活姿勢を示していることを明らかにしている（飯野 2000: 182-183）。社会的にも偏見が和らぎ、白人との結婚も多くみられる（Tsuda 2016：131）。しかし、日系あるいはアジア系アメリカ人に対する人種的な偏見やステレオタイプは持続し、多くの三世が被差別的な経験を持っている[9]。また、教育や資格が重要とされる無難な職業を選択する三世が大半をしめていることも指

摘されている(Kitano and Daniels 1988: 52-75）。

文化的適応については、三世の思考や行動様式のアメリカ化は著しく、一世、二世との間に大きなギャップがみられる。一世や二世からみると、「三世」は「アメリカ人」であり、不適当な言動やその理由を説明するのに「三世」という語がしばしば使われている（Connor 1977）。三世は、思考、行動様式の点では明らかに「アメリカ人」であるが、他方で、勤勉、教育、忍耐、家族やコミュニティの連帯等の一世、二世から伝承された価値を維持している側面もある。また、ハンセンのいう「エスニック・リバイバル」がみられることが示されている[10]。Tsuda は、三世が両親が勤勉、謙遜、遠慮等を教えたため、日本的な意識や行動の影響が残っていると認識している一方で、明らかにアメリカ人としてのアイデンティティをもっていることを指摘している（Tsuda 2016: 122-126）。Tsuda によると、三世は文化的には全くのアメリカ人であり、エスニック・ルーツとしての日本に対する関心も薄いが、ホスト社会からは人種的マイノリティとしてカテゴリー化、「人種化」されている状況は続いている（Tsuda 2016: 131-132）。

日系アメリカ人の適応における「コンテクスト」は、第二次世界大戦、強制立ち退きと収容、公民権運動、リドレス運動等を経て、日系アメリカ人に対する偏見や差別は軽減され、三世においてはホスト社会への社会的・文化的統合が進んできたといえるだろう。しかし、経済大国となった日本は、三世が日系というエスニシティを肯定的に捉えることにつながった一方で、日米関係の悪化を招き、日系人に対する社会的な敵意を呼び覚ました。1978 年の JACL 大会では、マス・メディアで「Jap」再びという語が頻繁に用いられ、反日感情、反日系アメリカ人感情が高まってきていることが問題とされ、1970 年代には「日系アメリカ人は日本人ではなく、アメリカ人である」というキャンペーンの是非が議論されていた（タケシタ, 猿谷 1988: 225-228）。

1980 年代に入ると、日米貿易摩擦が激しくなり、ホスト社会の日系人に対する受容の度合いを低下させた。1982 年には、ヴィンセント・チン事件が起きた。日本車の輸入増加による業績不振に苦悩する自動車産業の中心地デトロイトで、中国系アメリカ人が日本人と間違えられて白人労働者に撲殺されるという象徴的な事件であった（飯野 2000: 197-198）。日系企業の進出が経済的侵略として捉えられ、日本の捕鯨が批判される等、日米関係や日本の状況がホスト社会の日系アメリカ人に対する態度に大きな影響を与えたと考えられる。日系人に対する偏見やマイナスのステレオタイプは消失したように思われたが、潜在化していたに過ぎず、政治的・経済的問題を契機として容易に顕在化することを示している。そして、このような「コンテクスト」の変化が日系人の「エスニシティ」（例えば JACL の手段的活用にみられる）や「適応」のあり方（例えば職業選択やホスト社会の受容）に影響を与えてきたといえるだろう。

6. 日系アメリカ人の適応過程の理論的分析枠組

前述の考察から、日系アメリカ人の適応は、基本的に、以下のような「コンテクスト」、「ストラテジー」、「エスニシティ」の相互作用的なプロセスとして捉えられると考える（図 1-1）。異文化社会の生活者である移民は、自己が置かれた「コンテクスト」を解釈し、その解釈に照らして「エスニシティ」のもつ意味を考え、それを「ストラテジー」に反映させ、「社会的あるいは個人的行為」を選択、実行する。そしてこの行為がコンテクストやエスニシティの影響を受けながら、「適応」のあり方を規定するという基本的な図式が成立する。さらに、この「適応」の結果は、さらに、「エスニシティ」や「コンテクスト」に影響を与え、次の「ストラテジー」に反映されることになる。また、「エスニシティ」（特に外面的文化の側面）は「ストラテジー」によって調整され、呈示され、直接的に適応に影響を与える。

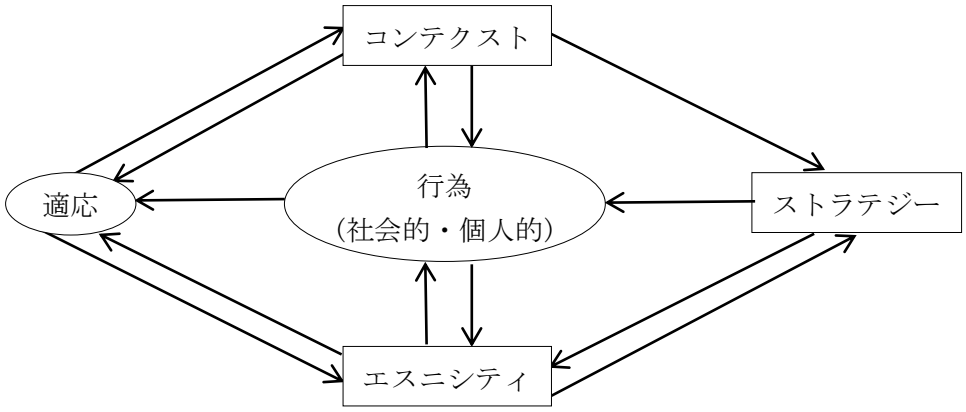

図 1　移民の適応プロセス

出所：　筆者作成

以上の考察から、「コンテクスト」は各世代の「エスニシティ」や「ストラテジー」に大きな影響を与えてきたことが明らかになった。とりわけ、日米関係やホスト社会の法的、社会的状況によって、各世代の適応は大きく異なるものになった。一世は、ホスト社会の制度的差別や社会的偏見に対し、手段的にエスニシティを活用し、エスニック・コミュニティを生活の舞台とし、心理的安定を得ることで、適応した。二世は、家庭やエスニック・コミュニティで日本的価値を内在化させながら、公立学校でアメリカ市民としての教育をうけて成長したが、第二次世界大戦時の日系人に対する強制立ち退きと収容は、二世のエスニシティをスティグマ化し、抑圧した。戦後、第二次世界大戦でのアメリカ市民としての二世の功績が認められたこともあり、日系アメリカ人は「モデル・マイノリティ」として称賛され、社会的に高い評価を得た。しかし、二世は「マイノリティ」としてホスト社会の成員であることを甘受し、強制立ち退き・収容のようなホスト社会の差別に対しても、声をあげようとしなかった。これに対して三世は、ホスト社会でマイノリティ

差別を否定する価値観が広がるなかで、イエロー・パワー運動に参加し、さらに、日系人の強制立ち退きと収容に対して賠償を求め、リドレス運動を展開し、勝利した。三世は社会的･文化的にはホスト社会の正員（full member）であり、日系人としてのエスニシティの重要性は低下しているが、アジア系アメリカ人としてのアイデンティティのもつ意味は大きくなってきた。この背景にはホスト社会の「人種化」があり、人種的マイノリティとしての意識が、少なくとも潜在的レベルにおいては、エスニシティの維持、強化につながっていると考えられる。

三世代の適応プロセスにおいて、エスニシティの主観的側面と客観的側面、そして顕在的レベルと潜在的レベルがあることが示された。例えば、エスニシティの主観的側面は移民が主体的に選択する手段的なエスニシティ（JACL 等）やエスニック・コミュニティの情緒的紐帯、祖国の文化への関心であり、客観的側面はホスト社会のステレオタイプや偏見、そしてそれらの自己認識である。また、顕在的レベルのエスニシティとは、他のエスニック集団との相互作用において表出されるエスニックな行動的文化や物質的文化であり、潜在的レベルのエスニシティとは、状況によって隠蔽され、抑圧されたアイデンティティや文化、あるいはホスト社会がマジョリティの利益やその正当化のために必要に応じて用いるスケープゴートのようなエスニック・カテゴリーである。

このように、日系移民の適応過程は、変化する「コンテクスト」に応じて、「エスニシティ」を考慮し、選択する「ストラテジー」とそれに基づいて実行される行為によって進行すると考えられる。また、ホスト社会への社会的・文化的統合が進んだ三世においては、人種化がエスニシティやストラテジーに及ぼす影響が大きくなってきたと思われる。

７．結び

本章では、まず、日系アメリカ人の研究に用いられてきた同化理論の視点、世代理論の視点及びミドルマン・マイノリティの視点を中心に考察した。これらの問題点を踏まえ、鍵概念－コンテクスト、ストラテジー、エスニシティーを用いて世代ごとに日系アメリカ人の適応の過程の解釈を試み、理論的な分析枠組を検討した。日系アメリカ人の適応は、単線的にホスト社会の文化を習得がすることによって文化変容が進行し、漸進的に構造的統合が進んでいく過程ではなかった。それは、移民がコンテクストに制約されながらも、エスニシティの意味を解釈し、ストラテジーを選択して行為をおこなうことで進行していく過程として捉えなければならないと思われる[11]。従来の分析枠組みは、日系人が他のエスニック集団の経験したことのない歴史的経験をコンテクストとしていること、エスニシティのみならず人種的特徴をもつ集団であることを考慮していなかったため、その適応過程を十分に説明することができなかったといえよう。

三世の適応は、法的にもアメリカ社会の成員となることを認められなかった一世、マイノリティであることを前提とした成員であることを甘受していた二世とは異なるものであった。それは、公民権運動による文化的多様性を容認する社会的環境を背景とし、日系人

固有の歴史社会的経験と人種的マイノリティである出自に大きく規定された。三世はホスト社会の正規のメンバーとして、第二次世界大戦時の強制立ち退きと収容に対する賠償を求めるリドレス運動を進めた。その成功はスティグマ化されていた日系人としてのエスニシティを肯定的に捉え、日系アメリカ人としての歴史を根源とするエスニック・プライドをもってエスニシティを維持する方向に作用したと思われる。また、イエロー・パワー運動にみられるように、三世において、一世、二世にはみられなかったアジア系としての人種的アイデンティティが形成された。白人との外婚も増加し、ホスへの社会的・文化的統合が進んでいるとされている三世であるが、ホスト社会のカテゴリーとしても自己意識としても、人種的にはマイノリティの状態に留まっている。政治的、経済的、社会的、文化的にはほぼ市民権を獲得した三世、四世の適応において、Tsuda（2019）のいう「人種的市民権」の獲得という課題が残されているといえるだろう。

最後に、「日系アメリカ人の成功物語」の意味も問い直さなければならないであろう。「成功物語」が称賛を得たことの背景には、公民権運動やベトナム戦争によって従来の価値体系や秩序が崩壊するなかで、WASP 文化の優越性を示そうとするアメリカの意図があったのではないだろうか。「成功物語」は、「日本文化と WASP 文化の類似性や適合性」を強調することで、WASP 的価値観が日系アメリカ人に「成功」をもたらしたことを示し、他のエスニック集団が成功できないことを WASP 的価値観の欠如、自集団の特性に帰因するとして、既存の差別構造を正当化する意図が読みとれる。また、国家の威信が揺らいでいたアメリカが、成功神話に象徴される「古き良きアメリカ」の伝統文化へのノスタルジアを見出そうとしたものとしても捉えられるのではないかと思われる。

注

1. これに対して、キタノは異なった角度からミドルマン・マイノリティの現象を捉え、その特徴として、文化様式やネットワークも含めた集団の可視性、ホスト文化の構造と対応、そのシステム内部の権力関係をあげている。キタノは、日系アメリカ人は非白人で、勤勉や節約といった価値、適度な上昇への期待、家族やコミュニティのシステムのような組織のネットワークという点で肉体的および文化的可視性をもって+++いること、集中的な偏見、不利益、ステレオタイプ、隔離の経験、上位集団と下位集団に挟まれた弱い位置に置かれている等の特徴をもっており、ミドルマン・マイノリティの条件をみたしてきたが、最近ではこのような今日も変化してきていると主張している。キタノが人種的、文化的可視性を考慮している点は重要である（Kitano 1974: 500-519）。
2. 例えば、Connor（1977a, 1977b）、Levine and Rhodes（1981）がある。
3. 本章における日系アメリカ人の考察にはハワイの日系人のケースは含まれておらず、本土西部の日系アメリカ人のケースを中心としている。また、世代の分類については、1980 年代から強制収容所までの時期を一世時代、第二次世界大戦から戦後数十年

を二世時代、1970 年代以降を三世時代として考察を進める。この世代の時代区分については以下の文献を参照されたい（Kitano and Daniel 1988: 52-75）。

4. 「黄金期西部アメリカ生まれの息子たち」は結成時には歴史資料収集等の活動を行っていたいが、1907 年以降東洋人排斥運動を展開した。
5. 日系コミュニティのリーダーやメディアが永住志向の芽生えにどのように関わっていたかについては、Ichioka（1988: 146-175）の著書を参照されたい。
6. 1860 年から 1870 年代にかけては大陸横断鉄道の建設をはじめ、各分野で中国人労働者が雇用されていたが、支那人排斥法によって中国人労働者が途絶したため、日系人がこれに代わる労働者となった。日系人の従事していた労働は鉄道労働、製材労働、農業労働、家内労働に大別されている。加藤新一編『米国日系人百年史—在米日系人発展紳士録』新日米新聞、1961 年、104 頁および 249 頁。日本人労働者の賃金は、ワシントン州の製材所の白人労働者の日給が 2.60 ドルから 3.50 ドルであったのに対し、日給 1.75 から 2.75 ドルであった（Feagin 1984: 336）。
7. 都市部においてみられた小規模な事業には、切花植木業やグロサリー及び野菜果物業等の米人を相手にするものと、日本食品を扱う食糧雑貨の小売商、日本の書籍を扱う書籍雑誌店等の日本人を相手にするもの、洗濯業、床屋、レストラン業、ホテル業、靴工業等の両者を対象とするものがあった。このような一世の商業、特に白人を対象としている商業の発展に対して、排斥の動きがみられた。その例をあげると以下の通りである。白人相手の商業としての靴工業は比較的早い時期にその隆盛をむかえていたが、1887 年前後に白人資本家から圧迫を受けた。また、白人工場経営者が秘密裡に工場を設け、日本人靴工を起用していたことに対し、白人職工組合による排斥運動が起こった。この排斥を期に、日本人経営の靴工場が設立され、1893 年には靴工同盟会を結成し、共同購入及び販売組合を組織した。また、白人を顧客とする洗濯業においても、1907 年頃から排斥が激化したが、日本人同業者は同盟を結成し、購買組合に対抗した。以上については、加藤（1961: 74-81）頁を参照されたい。また、農村部における日系人の発展は、1902､3 年頃から土地購入者が続出し、1909 年にはカリフォルニア州において 2 万エイカーの土地が日本人の体にわたったことからもうかがえる。農業における一世の発展については、加藤（1961: 30-32）及び Bonacich and Modeill（1980: 58-63）を参照のこと。
8. 排日移民法の制定を契機として、「帰国者ストラテジー」へと変更し、帰国した者も多数みられる一方で、滞在を選んだ者の多くはこの段階である程度「永住」を 覚悟したと思われる。この「永住者ストラテジー」は第二次世界大戦での日本の敗戦によって決定的なものとなった。しかし、一世のストラテジーの変化は一様ではなく、複数のストラテジーが個人のなかで錯綜し、第二次世界大戦後にアメリカ国籍を獲得するまでは帰国と永住の間で揺れ動いていた場合も多かったと思われる。このような一世のストラテジーの変化の歴史的背景については、加藤 （1961: 16）を参照されたい。
9. 江渕の前掲書によれば、36 名中 28 名の三世が「偏見に基づく侮蔑的言辞や差別を体験

したことがある」と答えている。その多くは東洋人一般に関するステレオタイプで、「低い鼻」、「つり上がった眼」といったものである

10. 参考文献として、Woodrum（1981）、Connor(1977)、Gene Levine and Colbert Rhodes, がある。

11. 前山（1983, 1984a, 1984b）を参照されたい。

第２章　移民のエスニシティをめぐるアプローチの展開と課題
―日系移民のエスニシティを考察する枠組みとしてー

１．はじめに

エスニシティは、近代化とともに社会階級の重要性が増すにつれて、社会的意味を失っていくと考えられていた。しかし、1960 年代以降の政治的･社会的状況の変化を背景として、エスニシティの存在感はむしろ大きくなってきた。グレイザーとモニハンは、「『種属集団』が社会の周縁にある少数集団と周辺的な下位集団－同化するか消滅するか、外来ないし厄介な生き残りとして持続するものと期待される集団－から、社会の主要な構成要素へと着実に拡大している状況」を指摘している（Glazer and Moynihan, Daniel　[1963]1970=1986: 9）。そして、「エスニシティ」を従来の同化理論、るつぼ論では説明できない、このような「新しい社会形態」を反映する概念として重視している（Glazer and Moynihan, Daniel [1963]1970= 1986: 9）。

このように、エスニシティは多文化社会において存在感を増し、様々に定義されてきた。梶田（梶田 1993 : 98）によると、エスニシティは「特殊なエスニック集団への帰属の状態であり、エスニックな自己意識と大まかに定義することができる。」エスニック集団は「客観的には言語、宗教、歴史的集合体験等の文化的指標」による集団的境界をもち、「主観的には集団メンバーの所属意識により括られるカテゴリー」であるが、主観的側面が重視されている（梶田 1993: 98）これに対し、ギデンスはエスニシティを「客観的側面」である「文化に注目した概念」として捉え、「一つの集団として、ほかかから分化させるような共通の文化的アイデンティティを共有する社会集合」と定義している。そして、エスニック集団が「言語、歴史、宗教、さまざまな社会規範や共有された記憶など」によって分類されることが多いことを示している（Giddens and Sutton [2014]2017=2018: 139-142）。綾部も文化的アイデンティティの共有に言及し、エスニシティを「国民国家の枠組のなかで、相互行為的状況下に、出自と文化的アイデンティティを共有している人びとによる集団及びその意識」と定義している（綾部 1986 : 8）。また、竹沢はそれを「エスニック集団あるいはその構成員がそのエスニック背景に基づき意識的・無意識的に表す心理的・社会的現象」と捉えている（竹沢 1994: 13）。

前山は、エスニシティを「単に漠然と文化的に捉えるというよりは、認識的（cognitive)かつ政治的現象」と捉え、「国家社会（state society）内における人間の分類のひとつの在り方という点に特に力点をおいて用いている」（前山 1996: 308-309）としている。「エスニシティは人の知覚と認識、世界解釈と人間分類の尺度であり、その根幹には、文化的か身体的（somatic)かを問わず、ある属性（単数または複数）を出自（descent）をとおして得たと自ら見、または他の者を見るという原理がある。それは主として ascription によるものであっ

て、achievement によるものではない」（前山 1998: 306）。それは「異質と思念された人々（集団またはカテゴリー）との相互作用によって構造化され、析出してくる『関わり合い』の原理」であり（前山 2003: 162）、「第一義的には国家の枠組のなかで国家構造のしばりを受けながら、異質と思念された集団またはカテゴリーの人々との相互作用のなかで、ある種の特性（出自、過去、あるいは文化的か体質的かの特質など）をその人間性のもっとも肝要な自己規定のシンボルとして共有する人々と異質な他者との関わり合い（協力と葛藤の両者）の原理であり、それは認識的政治的現象である。それは情緒性と利害性とで内部を律し、外部と関わる認識的政治的現象であり、動員原理としての役割が近年ますます増大している」（前山 2003: 163）。さらに、前山は「分析概念としてのエスニシティのヒューリスティックな価値」を「なによりもまずエスニック集団概念を相対化し、集団枠組を取り外しながらカテゴリーとアイデンティティ概念を取り込みつつ集団のあり方を論じた点」および「人種バイアスからこの概念を開放し、『民族』とは別の形で、より広い領域の様々な次元の問題を単一の枠組のなかで議論することを可能にした点」にあると指摘している（前山 2003: 135）。エスニシティは、国家社会の枠組みの中で生じる多様なエスニック集団の相互作用と関係性を核とした概念であるといえるだろう。

このように、エスニシティは様々な側面（客観的、主観的、集団的、個人的、文化的、心理的、社会的側面）から捉えられているが、どの側面に焦点を当てるかによってエスニシティへの異なるアプローチが展開されてきた。そして、エスニック研究の中心は、エスニック集団のもつ文化的特性を重視した客観主義的視点から、エスニック集団への構成員のアイデンティティを中核とした主観主義的視点へと移行してきた。主要なアプローチとしては、「原初主義的アプローチ」からそれに対して批判的な「道具主義的アプローチ」や「状況主義的アプローチ」、これらを相互補完的に捉える「認知的アプローチ」への流れがみられる。

本章では、これらのアプローチは相容れないものではなく、エスニシティの異なる側面に焦点を当てているものと捉える。以下では、各々のアプローチの要点を整理し、多面的なエスニシティへのアプローチを検討したい。

２．エスニシティへのアプローチ

エスニシティへの主要なアプローチには、「原初主義的アプローチ」、「道具主義的アプローチ」、「状況主義的アプローチ」、「認知的アプローチ」があるといえるだろう。そこで、これらの論点を整理し、エスニシティをその根源、そして生成、調整、存続といったプロセスに位置づけ、エスニシティを多面的に把握するためのアプローチについて検討する。

2-1　原初主義的アプローチ

このアプローチを代表するギアーツ（Geertz 1973=1987）は、エスニシティを「当事者に所与とみなされる」血や文化を共有することで生じる「原初的愛着」として捉えている。

「原初的愛着とは、社会的存在の『与件』－あるいは、より正確には、文化はこのような『与件』に必然的に関わっているのであるから、前提とされている『与件』－に由来する。主に直接的な接触や親族とのつながりであるが、それらを越えて、特定の宗教共同体で生まれたとか、特定の言語あるいは方言を話すとか、特定の社会習慣に従っているといったことに由来する与件である。こうした血、言語、習慣等が同じであることは、言いようのない、時には非常に強い抗しがたい力を内にもっているようにみえる。人が親族、隣人、同じ宗教の信者同志で結びついているのは、単に個人的な愛情、実践的な必要性、共通の利益や負っている義務によるものではなく、少なくともその大部分がその絆そのものに帰因する、何か説明しようもない、絶対的な意味あるものによることは、本当に真実なのである」（Geertz 1973=1987: 278）。ギアーツによると、このような原初的な絆は、「社会によって，また時代によって異なるが、ほとんど誰にとっても，どの社会でも，ほとんどどの時代でも，社会的相互作用から生まれるというよりは，むしろ自然な—精神的ともいわれる—親近感から生じる愛着（attachment）である」（Geertz 1973=1987: 278）。ここで重要なのは、ブルーベイカーが指摘しているように、この「原初的愛着」を固定的なものと認識しているのは当事者自身であることである。つまり、当事者がエスニシティを所与で不変的であると解釈し、その解釈に基づいて行動することでそれが実体となるということである。

このアプローチから、移民のエスニシティは、当事者が自然視する「祖先との血のつながり、必然的に与えられる文化的要素の共有」（生物的・文化的要素）を根源とし、「非合理的な強い愛着」（心理的要素）が生じ、「人々を結びつける絆」（社会的要素）として生成されるものであるといえるだろう。このような紐帯は非合理的で情緒的なものであるが、ギアーツが論じているように政治的統合にまで影響を与えることもある（Geertz 1973=1987: 277）。原初主義的アプローチは、当事者が不変的な所与を無意識的にカテゴリー化することでエスニシティが生成されると捉えており、世代を越えてエスニシティが存続している今日的状況を説明する論理を示しているといえるだろう。

2-2　道具主義的アプローチ

原初主義的アプローチにおいてエスニシティの非合理的、情緒的側面が重視されているのに対し、道具主義的アプローチは、エスニシティの政治的、経済的、社会的利益を獲得するための合理的、手段的側面に焦点を当てている[1]。このようなエスニシティの道具的な利用は支配者層による場合とエスニック集団やその構成員による場合がある。前者においては支配者層によって都合よく創出され、利用されるカテゴリーであり、後者においては、多くの場合、主体的に組織化された利益集団である。

ブラスは、支配者層によって政治的、経済的利益のために利用されるエスニシティについて論じている。ブラスは、エスニシティを「集団が内的な凝集性を創出し、他の集団から差異化するために、主観的、記号的、象徴的に文化的側面を用いることで形成されるエスニッ

ク・アイデンティティの観念や意識」と定義している（Brass 1996: 85）。原初主義が現実には可変的な「原初的愛着」を固定的に捉えているとして批判し、エリート層が自集団の利益のためにマイノリティのエスニシティを利用することで、実体化する政治的コミュニティとしてのエスニシティの側面を示している。近代化や情報化社会への移行といった急激な社会変動において、エスニシティはエリート層によって創出され、変化するものとして論じられている。ブラスは、マイノリティが自集団の地位の向上、経済的利益、公民権、教育機会均等の政治的な要求をおこなうための手段としてエスニシティを用いることにも言及しているが（Brass 1996: 86-87）、エリート層が権力闘争や経済競争において一般大衆のエスニック意識を喚起し、自らの利益を目的として利用することで、エスニシティが形成される側面を重視している。また、エスニック集団がエスニック・コミュニティを構築するにあたっては特定の方言や、宗教習慣、服装の様式や歴史的なシンボルが選択されるが、エリート層によって操作、創出される側面が大きいことを指摘している（Brass 1996:　88-90）。

ブラスが、エスニシティはエスニック集団自体にとって道具的意味をもつ以上に、特定のエリート層によって利用される道具的側面が大きいことを指摘している点は重要である。

グレイザーとモイニハンは、道具主義的アプローチの代表的な提唱者とされることもあるが、エスニック集団が道具的連帯のみならず情緒的連帯を兼備していることで利益集団としての有効性が高められることを示している。ホスト社会においてエスニック集団が特定の職業に集中することで、「集団の同胞意識を支え、その集団を経済的な意味での利益集団（したがって特定の利益集団の政治要求に動かされやすい）とし、同時に、もっと直接的なエスニック上の意味での利益集団とした。人はエスニック集団に属して、母国に、あるいは宗教・文化の維持に利益を見出そうと思ったかもしれない。しかし、その集団を特徴づける純粋に経済的な意味での利益もあった。このように、経済上およびエスニック上の利益は一緒になった」（Glazer and Moynihan 1963=1986: 44）　。

グレイザーとモイニハンは、エスニシティの機能について、1960 年代前半のニューヨーク市において５つのエスニック集団を取り上げ、適応することができた集団（ユダヤ系、イタリア系、アイルランド系）と適応が困難であった集団（黒人、プエルトリコ系）を比較し、考察している。前者が家族の紐帯を基盤とし、伝統文化を共有することでエスニックな連帯を有効に活用して利益集団を組織しているのに対し、後者はこのようにエスニシティを共有し、組織化することができなかったことを指摘している。ここでは、エスニック集団のもつ文化的、情緒的紐帯を基盤とした利益集団の組織化が適応の鍵を握っていたことが示されている。

さらに、移民のホスト社会への適応において、エスニシティが政治的、経済的な利益集団として組織化されるのみならず、エスニック・シンボルによって紐帯を維持しながら、「アメリカでの新しい経験」によって新たなエスニック集団として「再生」されて続けてきたことが指摘されている（Glazer and Moynihan 1963=1986: 45）。「エスニック集団は、多くの場合、第二世代において、また第三世代ではもっと完全に見られるように、特殊な言語、習慣、

文化が失われたあとですら、アメリカでの新しい経験によって間断なく再生されているのである。ある名前の存在自体だけで、新しい状況における集団の特性を形成するに十分であろう。というのは、名前は実際上、何にでもなり得る個人を、ある特定の過去、国、人種と結びづけるから…人は家族や友情の絆によって彼の集団と結びついている。しかし彼はまた利益の絆によっても結びついている。ニューヨークにおけるエスニック集団は利益集団でもある」（Glazer and Moynihan 1963=1986: 45）。

グレイザーとモニハンが、ホスト社会での新しい経験による文化変容の進行とは関係なく、エスニシティが祖国との連続性を示すシンボルによって維持され、集団として再生されることを示している点は、エスニシティの存続と出自や伝統文化の関係性を理解する上で重要である。また、エスニック組織として情緒的紐帯を基盤としていることで、利益集団としての有効性が高められてきたという指摘にも留意する必要がある。

このように、道具主義的アプローチにおいても、エスニシティの根源として出自をめぐる要素や文化的、情緒的要素の重要性が認識されていることがわかる。「当事者にとっての原初的愛着」が出自の共有から生じる情緒的側面であると考えると、原初主義的アプローチと矛盾するものではないことは明らかである。

2-3　状況主義的アプローチ

状況主義的アプローチは、エスニシティを文化によって構成された不変的な実在ではなく、集団間の相互作用において生成されるカテゴリーと捉えている。

状況主義は境界主義ともいわれることもあり、その代表であるバルトは、エスニック集団が一つの文化の共通性、他集団との原初的な文化特性の差異によって成立しているという固定的な概念を覆し、集団間の相互作用によって形成される境界とその維持、行為者のアイデンティティを重視した理論を展開した。バルトによると、「エスニック集団は、その行為者自身の帰属、および同定という行為によって作り上げられている範疇であり、それゆえにエスニック集団は、人々の間の相互行為を組織化するような特性を有している」（Barth 1969=1996: 26）。そして、エスニック集団は社会組織の一形態であり、「行為者が相互作用に際して、自分自身や他者を範疇化するためにエスニック･アイデンティティを利用するかぎり、彼らはこの組織上の意味でのエスニック集団を構成する」（Barth 1969=1996: 32）。

ここで重要なのは、このカテゴリー化（範疇化）において、「エスニック・カテゴリー（エッスニック範疇）」は「文化的特性」を指標としているが、それが「客観的」特性の差異ではなく、「その行為者自身が意味あると考えているもの」であり、「行為者によって差異の目印や記章として用いられる文化的特性」とされていることである[2]。バルトは、エスニック集団を決定する要因は「帰属」であり、「境界を示す文化的特徴」や「成員の文化的特性」、さらにその「集団の組織上の形態」が変化したとしても、エスニック・カテゴリーとしてエスニシティが「存続」することを示している（Barth 1969=1996: 33）。

さらに、バルトは、このように生成されたエスニシティが存続するにあたって、「相互作

用の構造化」が前提となっていることを示している。エスニック集団は「文化的差異が継続している場合にのみ、有意な単位として存続する」が、異文化間の相互作用は「規範や価値の一致（文化の類似化や共通化）」を必要とし、また、それを創出するため、これらの差異は減少すると考えられる（Barth 1969=1996: 36）。それにもかかわらず、エスニック集団が存続している要因として、「文化的差異の存続を容認する相互作用の構造化」が存在することがあげられている（Barth 1969=1996: 35-36）。エスニック相互間関係には「組織的な特性」として「エスニック間の社会的遭遇を制御する一組の体系的規則」があり、エスニック間の相互作用を一定の活動部門や活動領域内に規制することで、他の部門の文化的な衝突や変更を回避し、安定したエスニック間関係が構築されることが示されている（Barth 1969=1996: 36）。

以上のことから、エスニシティは、エスニック集団間の相互作用において、行為者の主観的な基準や目印をシンボルとして、「われわれ」と「彼ら」を区別する境界がつくられていく過程で生成され、「社会状況に関する一連の規定」（Barth 1969=1996: 36）という維持装置によって存続するといえるだろう。つまり、集団間の境界は文化的境界ではなく、社会的境界であり、エスニシティは本質的に社会的なプロセスであるといえるだろう。このように、エスニシティが文化的、客観的なものではなく、社会的、主観的な本質をもっていること、集団間の相互作用によって接触する領域と不可侵の領域があることを指摘している点は重要である。しかし、バルトはエスニック境界をエスニック集団の成員自身が構築する側面から捉え、他集団によって構築される境界がそれと必ずしも合致しない点を考慮していない。

これに対し、イサジフは集団の成員のカテゴリー化による境界と他集団のカテゴリー化による境界の不一致を「エスニック境界の二重性」として論じている。イサジフによると、「エスニシティとは二重の境界、すなわち社会化の過程によって維持される内部からの境界と、集団間の関係の過程によって作りあげられる外側からの境界の問題である（Isajiw 1974=1996: 93）。」ここで、エスニシティは「同一の文化を共有する人々の非自発的集団、あるいは同一の非自発的集団に属すると自ら同定している、そして/あるいは他者によって同定されている人々の子孫」と定義されている（Isajiw 1974=1996: 92-93）。「非自発的性質」とは「一個人とある文化を共有する一集団との間にある、現実の祖先とのつながり」に基づいたものであり、「その集団成員間のゲマインシャフト的諸関係に関連しており、その結果、心理的なレベルで、同じエスニック集団の成員に対する共感や忠誠心とつながっている」ものである（Isajiw 1974=1996: 92-93）。エスニック集団内部からの境界は、このような「非自発的性質」から生じるアイデンティティによって生成され、必然的に外部からの境界をつくりだす（Isajiw 1974=1996: 91-93）。そして、この外部からの境界は、「祖先とのつながりがあるかぎり、人びとがそのエスニック集団とは、もはやどのような文化様式をも積極的には共有していないとしても、エスニック集団に所属しているものとして、他者から同定される（Isajiw 1974=1996: 92-93）」ことで維持される。さらに、このような他者からの同定、外部

からのエスニック境界は、転じて自己同定を促し、エスニシティを新たな社会組織として再生する可能性があることが示されている。

イサジフによると、エスニック・アイデンティティは、文化的同化の進行にもかかわらず維持されており、伝統文化の存続と必ずしも関係していない（Isajiw 1974=1996: 92）。それは、「エスニック『再発見者』—全体社会の文化のなかで社会化された人びとではあるが、祖先の文化との象徴的な関係を発展させようとする、エスニック数世代目の人々—」の出現にたよっている。エスニック再発見者はホスト社会の文脈で伝統文化を再解釈し、選択することでエスニシティを維持しているのである（Isajiw 1974=1996: 92）。「重要なことは、過去の文化項目から選択が行われる過程があるようにみえること、また、エスニック世代の後継者たちは、エスニックの伝統全体を受け入れるというよりも、むしろ彼らの祖先の過去の文化から、おそらく全体社会のなかでの特定の関係によって生み出された必要性と一致するような項目を選択するに当たって、かなりの自由裁量を示していることである」（Isajiw 1974=1996: 92）。イサジフはこのようなエスニック・アイデンティティの象徴としての文化の選択に、主観的アプローチと客観的アプローチの接点を見出している。これらのアプローチを接合するにあたって重要な問題は、「主観的なエスニックの同定がなんらかの恣意的なものではなく、一個人とある文化を共有する一集団との間にある、現実の祖先とのつながりにもとづいた現象として、みなされねばならないことである」と指摘している。

イサジフが指摘している「エスニック境界の二重性」、祖先とのつながりに基づいた「エスニック・アイデンティティの維持」と「エスニック文化の選択性と状況依存性」は、エスニシティを理解するにあたって重要である。

イームズとグードは、都市のエスニシティを説明するにあたって、都市的状況－都市の政治的・経済的構造－の重要性を主張している（Eames and Goode 1977=1996: 118）。エスニック集団の維持において、「母文化（伝統文化）」の要素は「シンボル」として重要であるが、「構造的および脈略的な要因」の影響が大きいことを指摘している。エスニシティを伝統文化、エスニック・アイデンティティ、エスニック集団との関連で捉え、エスニック集団の持続性が伝統文化や個人のエスニック・アイデンティティによってではなく、マクロな構造的要因によって決定づけられることを示している。

イームズとグードは、個人レベルのエスニシティである「エスニック・アイデンティティ」と伝統文化の関係性について論じている。エスニック・アイデンティティを「状況的エスニシティ」として示し、極めて状況依存的であり、必ずしも伝統文化を基盤としていないことを指摘している。伝統文化は境界の維持に際してのシンボルとして重要であり、「集合的アイデンティティの表現」としての意味をもっているが、不可欠なわけではない[3]。また、エスニック・アイデンティティの強さは状況に応じて変化し、また、それは個人によって操作される。例えば、それが不利に作用する状況においては隠蔽し、「パッシング」する一方で、有利に作用する状況では、ステレオタイプや評判を取り入れ、シンボルとして使用することもある（Eames and Goode 1977=1996 : 121-122）。

エスニック・アイデンティティの状況依存性は、日常生活あるいはライフコースにおいて、以下のように、顕著にみられる。「個人にとって、エスニック・アイデンティティを表明したり、もしくは隠蔽したりする活動を呼び起こすような、日々の状況が展開する。加えて、ライフ･サイクルのなかのさまざまな時点で、エスニシティ意識は高められたり、弱められたりする。週、月、年ごとの祭礼が、エスニック的同定やその相互作用を呼び起こすので、循環する日時はエスニシティに影響を与えるかも知れない。そして、重大な政治的･経済的危機が、人々がある一つのエスニック集団に自らを同定し、またそこで相互作用する度合いに影響を与える」（Eames and Goode 1977=1996: 128）。このように、生活や人生の諸側面で個人に利用される伝統文化の要素は内集団と外集団を区別するシンボルとなり、集団内の緊密な相互作用を活性化させるが、著しく修正されたり、伝統文化とは無関係に新しくエスニック文化が創出されることもある。したがって、伝統文化はエスニック・アイデンティティの存続を決定づけるものではないといえるだろう。

さらに、イームズとグードによると、伝統文化、エスニック・アイデンティティ（個人レベルのエスニシティ）とエスニック集団（集団レベルのエスニシティ）の関連性は低い。つまり、伝統文化やエスニック・アイデンティティの変化が、エスニック集団の持続性や境界の維持に及ぼす影響は小さい（Eames and Goode 1977=1996: 128）。エスニック集団の組織化の核となるのは、共通の伝統文化や個人的アイデンティティよりも、都市の政治的・構造的要因であることが、以下のように論じられている。都市の移民のエスニシティは伝統文化の共有によって形成される情緒的紐帯のように思われるが、実際には、移民が異質な集団としてホスト社会の差別的な社会的・経済的構造に組み込まれたため、生活上の必要性から道具的連帯として形成された側面が大きい。都市への移民は共通の伝統文化に基づいて密接な社会的相互作用をおこなうため、人数が集ると顕在化し、ホスト社会の他集団から異質な集団として認識されるようになる。このような集団は都市の機会獲得構造や差別構造といった特質によって、経済的機会が限定されることとなる。その結果、エスニックなネットワークを用いて就業することが必要となり、その集団成員の多くが同じ経済的ニッチに集中するという状況が生じる。そして、現実には、伝統文化の共有というよりも社会経済的地位の類似性が、集団成員に共通の相互作用の様式をもたらし、維持、強化される（Eames and Goode 1977=1996: 133-134）。しかし、このように本質的には経済的利益によって結びついた集団であっても、外部からはエスニック集団としてステレオタイプ化され、その文化はエスニック文化として認識されることになる。また、このような集団が都市のなかで集団全体としての地位向上を目指すことで、エスニック団体が結成され、成員が政治勢力として動員されることもある。そして、エスニック集団が政治的利益のために活動すると、「それに相応して、政治はエスニック･アイデンティティとその結合を強固にする技術となる」（Eames and Goode 1977=1996: 111）。つまり、エスニック集団の凝集性は、現実には、このような外集団による評判やステレオタイプ、経済的ニッチへの集中や政治集団としての連帯によって強化されているのである（Eames and Goode 1977=1996: 109）。

イームズとグードの研究は、エスニック集団の存続が、伝統文化やエスニック・アイデンティティよりもホスト社会の「永続的な構造的・脈絡的要因」に依存していることを示している[4]。また、エスニック・アイデンティティは、日々の伝統文化の営みである習慣や行事のみならず、政治的・経済的利益の共有や外部からの脅威によって強化され、状況依存的に変化することを明らかにしている。彼らが、エスニシティのシンボルとなる伝統文化や個人のエスニック・アイデンティティとの関連性を踏まえた上で、マクロな構造的要因がエスニック集団の存続を決定づけることを指摘している点は重要であろう。

コーエンは、エスニシティを「何よりもまず状況的なもの」と捉え、「相互作用的な状況は、自己と他者のラベル付けに用いられている包括性のレベルでの、一つの主要な決定要因である」としている（Cohen 1978=1996: 159）。同一の個人は様々なラベルをもっていて状況に応じて使用する（あるいは他者に使用される）が、異なる集団出身者の相互作用において「社会･文化的差異」を示すのに用いられるのがコーエンのいう「状況的エスニシティ」である。そして、それは「異なる尺度を持つ社会・文化的な集団への複数の成員資格—その資格のうち一つが、特定の状況下で行為者間の差異を意味づけるために用いられる—に帰因している」（Cohen 1978=1996: 161）。コーエンは、このようにエスニシティと結びついている状況的性質や複数のアイデンティティから、エスニシティを「成員と非成員が共有する一つのアイデンティティを規定している、一連の社会･文化的弁別要素」（Cohen 1978=1996: 157）」と捉えている。それは「成員資格の包括性と排他性の規準に反比例して拡大したり縮小したりする集団に、人々を割りあてるのに用いられる、出自にもとづいた一連の文化的同定物」（Cohen 1978=1996: 176）であり、実体レベルではなく、認知レベルの「包括性と除外性を持った一連の入れ子構造的二分法」として定義されている。この二分法によって人々を集団にカテゴリー化する過程は、自己および他者によって行われる主観的かつ客観的なものであるが、成員資格を規定する上でどのような弁別要素が用いられるかは状況に依存する（Cohen 1978=1996: 157）。また、認知レベルでアイデンティティが「一度獲得されると、その集団が成員や非成員にとってなんらかの重要性を持っているかぎり、世代を越えて受け継がれる」　（Cohen 1978=1996: 158）。

コーエンは、「突出点」という概念によって、潜在化している認知レベルのエスニシティが行動レベルのエスニシティとして顕在化するプロセスを示している。突出点は社会的・文化的差異の蓄積している状況（境界状態）が重要な意味をもつものとして理解され、受容されていることを前提としている。例えば、境界状態において、「エスニック・アイデンティティをもつ可能性のある、ある一つの社会区分の成員が、何らかの社会・文化的区分のゆえに、希望する目的を得ることを禁じられたならば、潜在している突出点はゆり動かされ利用可能となる。」しかし、突出点が発生するには、「エスニシティが基盤となっているような共同行為や対立が見られるような対決に、個々人の支持を結集し振り向けるもの」が必要であり、指導者の役割の重要性が指摘されている。

現代の国家では、乏しい報酬をめぐる競合が増加し、エスニシティを動員する機会が多く

なるために、エスニシティの突出は少なくなるどころか、逆に（潜在的に）多くなっている（Cohen 1978=199: 176）。このような利益集団としてのエスニック集団の形成は「境界の維持や再構成の文化的過程」であり（Cohen 1978=1996: 176）、集団の正当化のためにエスニック文化がストラテジックに創り変えられていくことが示されている。「ひとたびエスニック･アイデンティティと範疇化が突出点となるよう仕向けられると、結集される集団の正当性に対して、積極的に文化的合理化が求められ、関係者によって創出される」（Cohen 1978=1996: 176）。また、エスニック集団への帰属にかかわる突出点は、しばしば加入が統合の脈絡に先立つ「歴史的紐帯」に依存していることを指摘している[5]。

コーエンは、このようにエスニシティの道具的機能を重視する一方で、表出的機能についても論じている（Cohen 1978=1996: 183）。「エスニック集団は、人間と役割の間の不一致によって作り出された緊張の緩和を可能とする、不変的に利用できる成員資格としての役割」をもっている。それは、「もし疎外が現代社会の好ましくない機能」であるならば、「解毒剤」としての心理的機能をもつ。地域共同体、家族、クラブあるいは組合も同様の機能を果たす可能性があるが、「エスニシティは、基本的かつ多局面にわたって他者の範疇に結びつける絆を提供するのであって、それは現代社会では、他のものでほとんど代替できないような絆である」（Cohen 1978=1996: 183）。このように、エスニシティは、集団的権利を獲得するための手段的役割に加え、現代社会の疎外を解消する表出的役割を担っているといえるだろう。

コーエンが指摘しているように、エスニシティは自己と他者によって状況依存的に選択され、社会・文化的差異を示すのに用いられるラベルである。エスニシティは、出自にもとづいた一連の文化的要素を根源とし、認知レベルで集団や個人を弁別する入れ子構造的二分法として潜在的に構築され、その区分が意味をもつ状況となることで、突出点として顕在化するといえるだろう。

状況主義的アプローチからは、以下のような知見がえられた。まず、エスニシティが、他集団との相互作用において自己あるいは他者によって構築される「カテゴリー」であり、極めて多面的で、可変的なものであるということである。カテゴリーとしてのエスニシティには、集団への自己の帰属や同定の主観的側面と他者によるカテゴリー化の客観的側面があり、これらは合致しない場合も多い。さらに、エスニシティには顕在的レベル―潜在的レベル、認知レベル―行動レベル、集団レベル―個人レベルがあり、状況に応じてそのあり方が変化する。

状況主義的アプローチは、「当事者の原初主義」と対立するものではなく、エスニシティの根源を出自、出自文化や歴史を共有することで生じる紐帯を否定しているわけではない。それらが維持されることで存続し、同化によって消失するという一面的で一方向的な同化主義を否定しているのである。エスニック文化はホスト社会の構造的要因、集団的あるいは個人的な利害状況に応じて修正、変更され、時には新たに創出され、エスニック・シンボルとなるが、エスニック集団の存続の決定要因ではない。エスニシティは、ホスト社会の構造

や状況を反映し、その区分がエスニック集団やホスト社会にとって何らかの意味をもつ限り、「カテゴリー」として潜在的に、顕在的に存続するといえるだろう。そして、それは主観的、客観的に構築され、手段的あるいは表出的に機能することで強化されると考えられる。

2-4　認知的アプローチ

ブルーベイカーの提唱する認知的アプローチは、エスニシティを「根本的な意味」において「世界のなかの事物（a thing in the world ）」ではなく、「世界についての見方（a perspective on the world）」として捉えている（Brubaker 2004=2016: 237）。そして、このアプローチでは、「人種集団・エスニック集団・ネーション集団を実質的実体としてではなく、集合的文化表象として、すなわち広く共有された見方や考え方、社会的経験の説明の仕方、そして社会的世界の解釈の仕方」として捉え、「人種･エスニシティ・ネーションの観点から社会的世界の視界と区分を維持する社会的・心的過程を検討する」としている[6]。認知的アプローチにおいて鍵概念となっているのは「カテゴリー」―世界を構造化し、秩序づけるもの―であり、それが「経験の流れを識別可能で解釈可能な物体、属性、事件などへと分節化する」ことが示されている（Brubaker 2004=2016: 246）。この「カテゴリー」の観点からエスニシティが論じられ、従来のアプローチとは異なる視点が提示されている。

ブルーベイカーは、主流となっている構築主義の「エスニシティが社会的に構築されている」という見方を前提とする一方で、それが現実には「集団主義」（境界づけられた集団を疑いの余地のない分析単位であり、社会的世界の基本的構成要素であると捉える傾向）が根強く存在している事実を説明できないことを指摘している[7]。さらに、バルトのいう「エスニック集団間の境界」もエスニック集団の実在を前提とした「集団主義」に陥っていることを示している。認知的アプローチは、人間に本質的な認知のメカニズムの観点から、このような問題を解決するべく構築主義を一歩先に進めるものであると主張している（Brubaker 2004=2016: 175, 13）。

この試みにおいて、ブルーベイカーは、構築主義のパラダイムの台頭とともに否定されてきた原初主義を検討し、その提唱者であるギアーツのアプローチを「当事者の原初主義」として構築主義と補完的なものと捉え、これらを再構成する視点を示している。この原初主義において、「原初的愛着」は「現実の『所与』」ではなく、「知覚された『所与』」であり、当事者を「エスニシティを自然的な所与であり変化しないものとして扱う真の原初主義者」であると捉えている。そして、認知心理学の提唱する「遺伝する不変の『本質』をもった『自然種』のメンバーとして人間を認識する、根深い認知的性向」の普遍性（Brubaker 2004=2016: 264-268）に依拠し、「エスニシティの自然化というしばしば観察される傾向の本来的基盤を特定することにより、原初主義に強力な経験的基礎を提供することができる」としている（Brubaker 2004=2016: 264-266）。

ブルーベイカーは、このような原初主義は「真のあるいは想定された人間の差異を自然化

し、本質化する普遍的傾向性（のように見えるもの）を説明するのに役立つ」のに対して、状況主義は「いかにしてエスニシティがある特定の文脈で有意味になり、重要になるのかを説明するのに役立つ」ものであり、両者がエスニシティの異なった局面に焦点を当てていることを示している。つまり、原初主義の問いは自然で所与の集団の認知、分類、維持に向けられているのに対し、状況主義の問いは社会的世界の相互作用におけるエスニシティの実践に向けられており、いずれもエスニシティを説明するために有効な視点を提供しているのである（Brubaker 2004=2016: 268）。

認知的視座は、エスニシティがマクロな政治的、社会的、文化的領域、そしてミクロな人々の日常生活において、どのように用いられ、実践されているのかを解明する試みである。エスニシティを「公式のカテゴリー」と「非公式のカテゴリー」として捉えることで、マクロなホスト社会の構造とミクロな日常生活のプロセスを結びつけ、そのメカニズムを解明している（Brubaker 2004=2016: 269）。エスニシティがこのようなカテゴリーとして構築、実践される過程について、２つの方向からのアプローチがあげられている（Brubaker 2004=2016: 239-243）。ひとつは「上からのアプローチ」であり、「強力な権威的制度（特に国家）」によって用いられる「公式のカテゴリー」の実践である。もうひとつは、「下からのアプローチ」であり、日常的に「普通の人々」が用いる「非公式のカテゴリー」の実践である。前者は、国家がその利益のために権力を行使して創出する人種的統治のためのカテゴリーであり、人々のアイデンティティに大きな影響を与える。国勢調査に関する研究に言及し、そのカテゴリーが従来の自己理解と乖離したものであったとしても、文化的・政治的媒介者によって用いられ、ついには自己同一化の境界線をつくりなおす可能性があることが示されている。後者は、人々の日常生活における実践であり、自分自身や他者を理解するために用いられるカテゴリーである。それは、「巧妙な日々の実践によってその都度成し遂げられていくものであり、エスニックなカテゴリーは相互行為が営まれる経過の中で当事者たちに意味あるものとなるときに『生起する（happen）』ものとして扱われている」（Brubaker 2004=2016: 242）。公式のカテゴリーは権力に都合のよいステレオタイプや偏見となって日常生活に浸透し、普通の人々のアイデンティティを脅かすこともあるが、自らの目的のために戦略的に利用される可能性も指摘されている。つまり、カテゴリー化は「政治的な企て」であると同時に、普通の人々の日常的な実践である（Brubaker 2004=2016: 245）。このようなカテゴリーは相互作用し、多くの場合、構造化されたマクロレベルの公式のカテゴリーがミクロレベルの非公式のカテゴリーに大きな影響を及ぼしながら、調整され、構築されていると考えられる。そして、カテゴリーが当事者に意味ある状況となったときに実体をもつものと認識され、実践されるのである。

認知的視座は、認知研究の知見と概念的道具に依拠し、エスニシティを認知レベルのカテゴリーとして捉え、それが実体として認知され、実践されるプロセスの解明を意図している。カテゴリー化は単なる分類ではなく、あるカテゴリーに属するメンバーが、それに相応しく振る舞うことへの期待や知識をともなう（Brubaker 2004=2016: 246-247）。このような

期待や知識は「人物において具現化され、神話、記憶、語りや言論の中にコード化され、制度や組織的ルーティンの中に埋め込まれている。私たちが自覚していない場合も、それらの知識や期待は、そうカテゴリー化された物体や人物についての私たちの判断や知覚にまでも影響を与え、それにより、その物体や人物に対する行動の仕方にも影響を与える」（Brubaker 2004=2016: 247）。このように、カテゴリーが社会構造に組み込まれ、人々の日常生活世界にも浸透し、認知レベルのみならず行動レベルで、無自覚的に相互作用に影響を与えているという指摘は、カテゴリーとしてのエスニシティの重要な側面であると考えられる。

エスニシティに大きな影響を与える「ステレオタイプ」も、他のカテゴリーと同様に「典型的な特徴、具体的事例、期待、疑似理論的な因果的知識などを通じて心のなかで表現されるもの」と捉えられる。「ステレオタイプ」が用いられる要因として、「最小の労力で最大の情報を提供する」という「認知のエコノミー」の原則と「社会的カテゴリー化」があげられている（Brubaker 2004=2016: 248-251）。認知のエコノミーは認知的･社会的・政治的な単純化を伴い（Brubaker 2004=2016: 246）、社会的カテゴリー化の重要な側面のひとつであるステレオタイプ化につながる[8]。例えば、ステレオタイプをエスニシティに適用すると、個人をあるエスニック・カテゴリーに分類することで、そのカテゴリーの特徴によって効率的に理解することができるということになる。また、社会的カテゴリー化は、ある集団への帰属が知覚されるだけで、「内集団を偏好する集団差別」を引き起こす「内集団バイアス」やカテゴリー間の差異とカテゴリー内の類似性を過度に強調する「強調化効果」を生み出す（Brubaker 2004=2016: 250）。したがって、これらの作用は、集団内でエスニック・アイデンティティを強化し、外集団によるエスニック・ステレオタイプを存続させることにつながるといえるだろう。

さらに、多文化社会における「集団間の相互作用の状況」を理解する概念的道具として「図式」が示されている。人々を分類し、個人や集団の特徴の理解を可能にする「カテゴリー」に対し、「図式」は文化的に共有された知識が表現される心的構築物であり、新たな出来事や経験を慣れ親しんだ事例として解釈する「処理機」として機能するものである。このような図式のなかで、「社会的解釈図式」は「社会的世界を理解するためのあらゆるテンプレートを含んだ緩やかで多種多様な図式」であり、エスニシティはそのなかの「枠」のひとつに位置づけられている（Brubaker 2004=2016: 255-256）。エスニシティの観点からは、この図式は出来事や状況をエスニック・カテゴリーにまつわる物語として解釈するための「装置」であるといえるだろう（Brubaker 2004=2016: 251-252）。エスニシティの実体としての認知は状況依存的であり、その図式の「入手しやすさ」、そのカテゴリーの文化的表象としての「考えやすさ」の状況によっても変化する。曖昧な社会的世界において、このようにエスニック・カテゴリーが入手しやすく、考えやすい状況になると、他の解釈図式を押しのけて採用され、そこで生起している出来事がエスニックな観点から解釈される「エスニック化過程」が進行する。例えば、多文化社会の労働市場で失業した場合、他にも多くの図式（資本

家による搾取等）が考えられるにもかかわらず、エスニックな競合の結果として解釈される例があげられる。

ブルーベイカーにおいて、エスニシティの本質は「知覚・解釈・表象・分類・カテゴリー化・同一化の中で、またこれらを通じてのみ存在」する認識論的現実である（Brubaker 2004=2016: 258）。しかし、実在しないエスニシティが境界づけられた実体のように人々に認知され、エスニック・コンフリクトを生じさせているのも事実である。認知的視座では、このような状況をエスニシティの一つの様式と捉え、「集団性」によって説明している。「集団性」は固定的なものではなく、状況依存的な変数であり、その度合によって、エスニシティはカテゴリーが無自覚的な状態から集団としての実体性をともなって作用している状態まで、状況に応じて変化する。この集団性は、認知的次元において、エスニシティの集団主義的表象の内容—集団の実体性・内的均質性・外的境界性をどの程度際立たせているのか—だけに依存するのではなく、その分布や波及の状況、入手しやすさ、顕現性、共鳴性に依存するとされている（Brubaker 2004=2016: 260）。

認知的アプローチは、実体をもたない、カテゴリーとしてのエスニシティが社会的世界においてどのように用いられ、実践されているのかを解明することに焦点を当てている。その関心は個人の「心的」現象にではなく、「文化と認知、ミクロとマクロをリンクさせる『社会心的』な現象」にあるとされている（Brubaker 2004=2016: 269）。この社会心的な現象としての観点から、エスニシティは「マクロレベルの社会的、文化的構造や政治的、社会的運動に属する現象である一方で、ミクロレベルで名もなき無数の諸個人が日常的に考え、語り、活動する過程の中で日々再生産されることによってのみ存在し続けている」（Brubaker 2004=2016: 270）。このように、エスニシティは認知レベルのカテゴリーであり、当事者によって認知された「所与」を根源として構築され、マクロレベルのホスト社会の構造に組み込まれ、ミクロレベルの普通の人々の日常において用いられることで存続するといえるだろう。ここで示されたエスニシティのレベル—認知と実体、マクロとミクロ—は、エスニシティを理解するうえで重要であると考える。

３．カテゴリーとしてのエスニシティ

本章では、エスニシティの多面性に留意しながら、主なアプローチを検討した。特に、原初主義と道具主義・状況主義はしばしば対立してきたが、これらは相容れないものではなく、エスニシティを異なる側面から捉えたものであることを明らかにした。エスニシティの全体像を理解するためには、これらを相互補完的に用い、アプローチを再構成することが必要であると思われる。これらのアプローチは、エスニシティのレベルの捉え方において、意識的—無意識的、持続的—流動的、実体的—認知的といった相違はあるが、「カテゴリー化」の側面が包含されている。この「カテゴリー」が移民のエスニシティを理解する鍵概念であると考えられる。カテゴリーとしてのエスニシティのあり方を歴史社会的状況に位置づけ、

多面的に考察することが肝要であろう。そこで、前述のアプローチから得られた知見に依拠し、エスニシティが何を根源として、どのように生起し、どのように調整—維持あるいは変更、放棄あるいは再構築、創出—されてきたのかを解明するためのアプローチを考究する。

この検討を進めるにあたって、まずは、各々のアプローチがカテゴリーとしてのエスニシティをどのように捉えているかを検討する。原初主義的アプローチでは、当事者が「血、宗教、言語、習慣」を自然な所与と認知し、これらを共有する集団を無意識的にカテゴリー化することで生じる原初的愛着をエスニシティと捉えている。認知的アプローチも、エスニシティは、人間が生来もっている自動装置によって、不変的な本質をもった自然種のメンバーと非メンバーを分類することで生成されたカテゴリーとしての側面をもつことを明らかにしている。これに対し、道具主義的アプローチや状況主義的アプローチでは、出自に関連した要素からエスニック・シンボルが選択あるいは創出され、自己（自集団）によるカテゴリー化あるいは他者（他集団）によるカテゴリー化によってエスニシティが構築されることが示されている。また、認知的アプローチは、エスニシティが本質的に認知レベルのカテゴリーであることを指摘し、当事者が実体をもつと認知して実践することで実体化すると論じている。これらの観点に関して、前山は「他との関連において自己を分類･定義する認識プロセス」はアイデンティティであり、他の者を外部から分類するレッテルはりの『カテゴリー category』とは同じ現象の表裏を構成しているが、分析上は厳密に区別する必要がある」と指摘している（前山 1997: 200-202）。さらに、このような「アイデンティティ」と「カテゴリー」が認識レベルであるのに対し、「社会組織（集団）」を行動レベルとして区別し、これらの三つの次元は相互に深く関わりあっているが、ギャップもあり、峻別されるべきであるとしている[9]。このように、エスニシティには、異なる側面—客観的側面と主観的側面—と異なるレベル—認知レベルと行動レベル—があるといえるだろう。

移民のエスニシティは、ホスト社会での他集団との相互作用において、また、彼らが置かれた移住時の状況—移民の法的ステイタス、祖国の評価、移民の数、外見や外面的文化の顕著性—によって、移民とホスト社会（WASP が基準）との社会・文化的差異が認識されると、社会的カテゴリーとして構築されると思われる。このプロセスにおいて、移民とホスト社会では異なるエスニック・シンボルが選択され、各々の観点からカテゴリー化されるため、これらのカテゴリーは必ずしも合致しないことが考えられる。前山の指摘にもあるように、エスニシティには移民自身によるカテゴリー化の主観的側面とホスト社会によるカテゴリー化の客観的側面がある。また、エスニシティには、祖国へのアイデンティティのような個人レベルと移民間の連帯や他集団との関係性のような集団レベル、エスニシティが認識あるいは実践されている顕在的なレベルと認識されていない潜在的なレベル、カテゴリーが認識される認知レベルとそれが行為として実践される実体レベルがあると考えられる。

エスニシティは社会的カテゴリーの一つであり、移民の意識においてもホスト社会においても通常は潜在化しているが、「意味ある状況」になると顕在化する。したがって、エス

ニシティが意識されていない状態が、エスニシティの消失を意味するわけではない。また、移民がエスニック・アイデンティティをもっているにもかかわらず、ホスト社会の同化圧力を回避するためにそれを隠蔽し、意図的に潜在化させることもある[10]。このように、認知レベルでエスニック・アイデンティティが顕在化しているとしても、実体レベルでは潜在化していることもあり、認知レベルと実体レベルは必ずしも連動しない。移民が自己の祖国とその物語を記憶している限り、あるいはホスト社会においてエスニシティによる区分が何らかのかたちで存在している限り、エスニシティは潜在的に存続していると考えられる。いずれの場合においても、エスニシティのあり方は非常に状況依存的な側面をもっているといえるだろう。

以上の点を踏まえ、エスニシティは出自とそれをめぐる歴史物語や共通の出自文化を根源として構築された「エスニック・アイデンティティ」（移民の認識レベルのエスニシティ）、「エスニック組織・集団」（移民の行動レベルのエスニシティ）、「エスニック・カテゴリー」（ホスト社会の認識レベルのエスニシティ）を包括した概念であり、これらの相互作用によって構成されていると捉えられる（以下、図 2-1 参照）。多文化状況において、自己（あるいは自集団）と他者（他集団）との差異が明白となり、エスニック・シンボル—祖国、あるいは祖国の文化的要素や言説及び移民としての歴史—が「意味をもつ」とき、エスニシティはエスニック・アイデンティティとして認知レベルで顕在化し、情緒的紐帯の形成につながる。さらに、エスニック・アイデンティティを自己あるいは自集団が利益のために利用できる状況において、手段的連帯が形成されて集団や組織として集結され、「実践される」行動レベルのエスニシティがエスニック組織・集団である。移民によって構築されたこれらのエスニシティに対して、ホスト社会によって構築されるのがエスニック・カテゴリーである。このカテゴリーは、移民自身によるものとは異なるエスニック・シンボル（可視的な要素が多い）を指標として、ホスト社会の政治的・経済的・社会的構造を反映して生成される。イサジフのいう「二重の境界」が示唆しているように、ホスト社会のカテゴリーは移民のそれとは異なる「入れ子構造」をもっており、移民のエスニック・アイデンティティや組織・集団に影響を及ぼすと考えられる。

エスニシティの根源となるのは、不変的な「出自」として自己の起源、祖先や祖国とそれをめぐる歴史物語（祖国の歴史、移民の歴史）やそこから生じる歴史的紐帯（コーエン 1978=1996: 177）、そして共通の出自をもつことで共有する伝統文化（言語、習慣、価値、規範、宗教、芸術、芸能等）である。このような根源が当事者に有意味と認識されることで、エスニシティのもつ情緒的紐帯や手段的連帯が生成されると考えられる。

これらの根源のなかでも、移民のエスニシティに関しては、特に出自をめぐる要素が重要な意味をもっていると思われる。移民の世代が進むと、祖国の伝統文化を共有する度合いは減少していくが、祖国の存在やエスニック集団の歴史は、その解釈が変わることはあっても、基本的に事実性を失わないからである。南川は、エスニック集団の境界形成原理として「ホームランド」をあげ、実体としての「祖国」のみならず意識としての側面も含めた概念

として、以下のように定義している。ホームランドは、「エスニック集団の凝集性を紡ぎ出す歴史的経験･物語･伝統などの蓄積であり、それは実質的で具体的な国家を指す場合もあれば、特定の地理的･文化的領域との想像上の結びつきを指す場合もある」（南川 2007: 29-30）。

エスニシティの根源としてのホームランドの重要性は、「集合的過去」の観点からも明らかである。移民にとって、ホームランドはカテゴリー論における「集合的過去」として捉えられるだろう[11]。その共有は「集合体をまとめる重要な要因」となるとされており（桐山 2006: 169）、エスニック集団内部からのカテゴリー化（自己カテゴリー化）のシンボルとなると考えられる。さらに、集合的過去は個人の個別的な状況に依存しているが、 他方で「世代による解釈や想起の違いを超えて集合体の同一性を確保するカテゴリー化の作用」を促すことが指摘されている（桐山 2006: 172-173, 180）。また、「集合体の共通の物語の中に

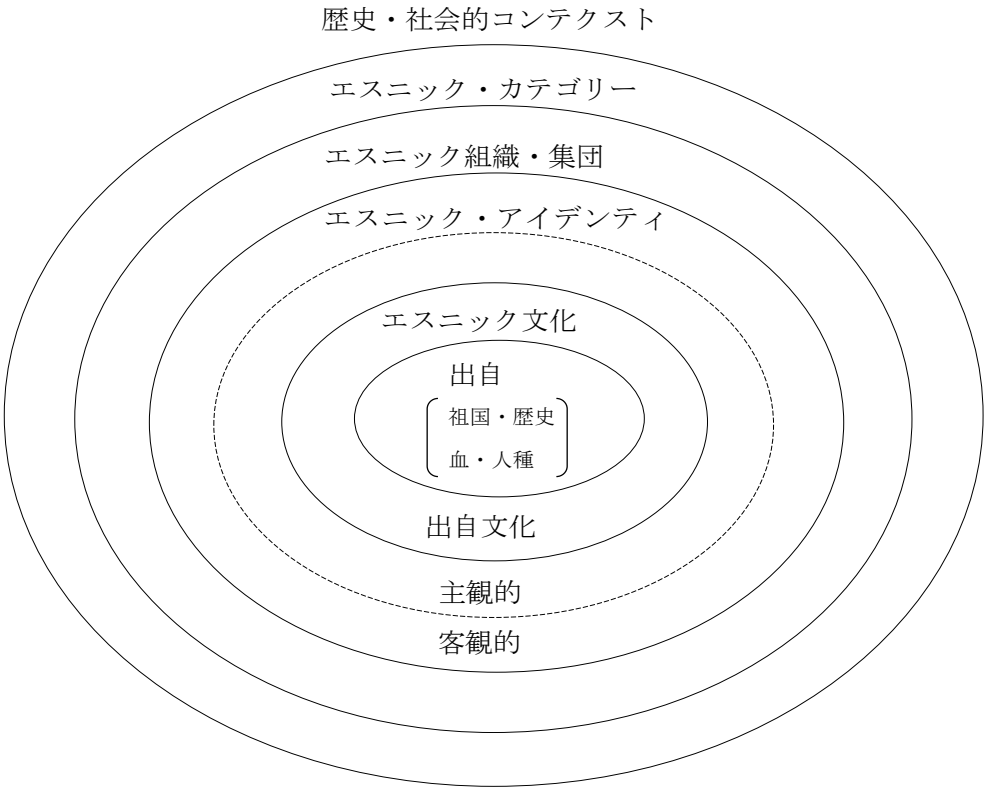

図 2-1　エスニシティの構造

出所：筆者作成

位置づけることで相互を同一の集合体の成員と肯定的に見なすとき、ひとは一体感を感じる」とされており、ギアーツのいう原初的愛着のような情緒的紐帯の生成につながると思われる。したがって、集合的過去としてのホームランドは、移民にとってのエスニック・シン

ボルとしても、エスニシティの生成、さらには世代を越えた存続に大きく関わっているといえるだろう。

人種も移民の出自に関連する重要な要素であり、エスニシティの一つの核となっていると考える。それは、移民の社会的・文化的同化が進んだとしても、白人と外婚が進まない限り、ホームランドと同様に不変的な要素である。「エスニシティ」が序列や差別的な意味をもたず、「『多種多様なエスニシティ』という形で、人間の属性のもつ『対等の多様性』という響きをもつのに対し、人種は「優等と劣等あるいは先進と後進という階統的序列、すなわち差別主義と不可分一体」であるという特徴をもっている。「エスニシティの語が人種に代わって用いられるときには、たんに(疑似)生物学に対して社会学を対置しているだけでなく、人の属性の垂直的な序列に対してその水平的な『多様性』を、一元的序列に対して「多元的平等」を対置しているのである。つまり、エスニシティという語は、人間分類の一基準として肉体的特徴ではなく『文化的特徴』を選び、また、その優劣ではなく『多様性』を選んでいる」（宮原 1994: 377）。人種とエスニシティは異なる次元の要素ではなく、ホスト社会のもつ平等という理念と相反するための言い換え（例えば「ブラック・アメリカン」を「アフリカン・アメリカン」）なのである。

さらに、人種において重要な側面は、それが可視的であり、ホスト社会の他集団によって序列的なカテゴリー化の最も解りやすいシンボルとなりうるからである。このようにホスト社会によってカテゴリー化されることで、アイデンティティが、多くの場合、否定的な自己アイデンティティとして、強化される。例えば、日系三世自身も、文化的には 100%アメリカ人であり、日本に対しても外国としての関心しかもっていないとしながらも、人種的にはマイノリティであるという認識を示している。公民権運動の影響を受けて、アジア系アメリカ人としての連帯によるイエロー・パワー運動もみられたが、このような連帯は日系人としてのエスニシティの消失につながるものではなく、それを再解釈し、再構築することにつながった（第 1 章参照）。

エスニック・アイデンティティには、主観的な側面と客観的な側面がある。主観的なエスニック・アイデンティティは、個人がエスニック集団あるいはホームランドとのつながりを認識し、多くの場合に情緒的紐帯をともない、自己カテゴリー化することによるアイデンティティである。客観的アイデンティティは、ホスト社会、外集団によって付与されたカテゴリーによって、当事者の意思とは無関係に形成されるアイデンティティである。前者は移民の出自や出自をめぐる歴史物語あるいは出自文化によって、後者はホスト社会の政治的、社会的、文化的構造（しばしば差別構造をともなう）によって生成され、潜在的に維持される。そして、自己（自集団）と他者（外集団）との差異がシンボルによって顕著となり、「意味ある状況」となるとエスニック・アイデンティティは顕在化する。

主観的なエスニック・アイデンティティが顕在化する「意味ある状況」としては、自己カテゴリー化論の説明原理となっている「メタコントラストの原則（お互いの差異よりも類似性の方が大きいもの同士としてグループ化されるという原則）」や前述の「集合的記憶」が

作動する状況が考えられる（桐山 2006: 118-119, 123）。移住した多文化社会での相互作用において、ホームランドの共有による類似性や集合的記憶が意識化される状況で、選択されるのが主観的アイデンティティである。客観的なエスニック・アイデンティティは、ホスト社会によって構築されたエスニック・カテゴリーが、多くの場合、ステレオタイプやスティグマとして用いられ、自尊心を脅かし、自己アイデンティティを揺るがす状況で、顕在化すると考えられる。このように認知せざるをえない「鏡に映った自己（looking-glass self）」としてのエスニック・アイデンティティの側面が大きいが、ホスト社会の高評価を示すカテゴリーである場合には、自尊心を保持し、当事者の利益獲得に利用されることも考えられる。このように、エスニック・アイデンティティは主観的側面と客観的側面を有し、相互作用しながら個人のアイデンティティとして統合されているものとして捉えられるだろう。

行動レベルのエスニシティは、認識レベルのエスニック・アイデンティティが情緒的紐帯をともなうエスニック集団として形成される場合、手段的連帯によって政治的・経済的・社会的利益を得るために利益集団や組織として結成される場合、さらに、伝統的あるいはエスニックな文化活動として顕在化する場合が考えられる。情緒的側面の大きい集団や組織については、多くの場合、既述の「メタコントラストの原則」の示す集団形成のプロセスとして説明ができるであろう[12]。世代が進むにつれて集団内の成員の文化的類似性が減少すると、このような原則によるエスニック集団の維持は不可能となるであろう。一方で、不変的な出自やその歴史物語の共有を根源として生じる紐帯は、表出的機能をもつ集団や組織の形成に何らかのかたちで関わっていくと考えられる。

また、共通の政治的・経済的・社会的利益を獲得することを目的として、エスニシティが動員されると、利益集団として行動レベルのエスニシティが生成される。多くの場合、手段的側面の大きい利益集団や組織は、ホスト社会の構造的な差別のもたらす不利益を克服し、適応していくためのニーズから手段的連帯として組織化される。しかし、このような利益集団においても、情緒的側面の重要性は明らかである。前述したグレイザーとモイニハンも、エスニシティの「持続性」の要因を道具的紐帯のみならずホームランドの共有による情緒的紐帯によるものと捉えている（Glazer and Moynihan 1970=1986: 20-21）。エスニック集団の成員が「エスニック上の利益」に執着する要因には、利益集団としての道具性のみならず、「ある国民への感情的執着ーたとえその国民が遠い国にいて、アメリカ合衆国において自分を同じ国民とみなす人びととは文化の点で共有するものがもはや少ないとしてもーとしか呼べないもの」があることを指摘している。また、若い世代の日系人において和太鼓が人気を集めているように、祖国文化への関心が文化活動として行動レベルのエスニシティを顕在化させることもある。

このように、エスニシティが集団的行動のレベルになると、エスニック・アイデンティティは強化され、外集団、ホスト社会に対してエスニック境界を顕在化させ、エスニック・カテゴリーをさらに浸透させることになるであろう。

ホスト社会、外集団が移民に付与する「エスニック・カテゴリー」は、ステレオタイプ

として生成される場合が多い。ステレオタイプは「認知のエコノミー」の機能をもち、「相互行為を形成する認知枠組み」、「現実を構築するカテゴリー」であり、相互行為の文脈に依存して生成され、使用される（片桐 2006: 96, 102）。ステレオタイプには現実を単純化、画一化し、偏見につながる側面もあるが、必ずしも否定的な評価を意味するわけではない。肯定的なステレオタイプもあり、エスニック集団の成員自身が戦略的にエスニック資源として自己呈示に用いることもある。しかし、権力的マジョリティがマイノリティであるエスニック集団を分割統治するために都合よく操作され、差別や偏見の正当化に利用される状況において顕在化することが多い。

また、外集団によるステレオタイプ化は人種や外面的文化等、可視的な特徴をシンボルとすることが多いため、とりわけ非白人系移民は人種の要素によって、日常的、継続的にエスニック・カテゴリーの影響を受けやすいと考えられる。「外部からのステレオタイプの付与が、内発的なアイデンティティ形成の契機になる」（片桐 2006: 102）という片桐の指摘をエスニシティに適用すると、外部から付与されたエスニック・カテゴリーが客観的エスニック・アイデンティティとして主観的エスニック・アイデンティティの生成に影響を与えることが考えられる。ホスト社会にエスニック・カテゴリーが潜在化している限り、時には偏見や差別によって自尊心が脅かされるのを防ぎ、自己アイデンティティを維持するために、移民は状況に応じてエスニシティを調整（表明、維持、隠蔽、創出）し、顕在的あるいは潜在的に社会的カテゴリーの一つとして維持していくと思われる。

移民のエスニシティは出自とそれをめぐる物語（ホームランド）や伝統文化を根源とし、状況に応じて、その要素をシンボルとして生成されるカテゴリーである。エスニシティは認知的レベルと行動レベル、また顕在的レベルと潜在的レベルをもっている。つまり、認知レベルのエスニック・アイデンティティとエスニック・カテゴリー、行動レベルのエスニック組織・集団から構成され、これらが相互作用することで存続する。そして、そのエスニシティは、ホスト社会にエスニック・カテゴリーが存在し、移民も出自を認識している限り、状況に応じて調整することで、社会的カテゴリーの一つとして顕在的、あるいは潜在的に維持されていくと思われる。

４．おわりに

本章では、エスニシティ研究の主なアプローチについて考察し、それらのアプローチは相容れないものではなく、エスニシティの異なるレベルや側面からのアプローチであることを指摘した。さらに、これらのアプローチの論点を検討し、エスニシティを多面的、多元的、状況的に捉え、それが出自をめぐる歴史や文化を根源とし、エスニック・アイデンティティ、エスニック集団・組織、エスニック・カテゴリーとその相互作用によって構築されていることを論じた。

移民のエスニシティ研究は、エスニシティを民族に固有の文化を核として捉える客観的

なアプローチから、他者との相互作用において構築される個人のアイデンティティを中心に捉える主観的アプローチへと移行してきた。このような流れは構築主義による原初主義批判にも反映され、今日では構築主義的なアプローチが主流となっている。しかし、道具主義的アプローチ、状況主義的アプローチは、エスニシティの源泉が出自やその歴史、出自文化であることを否定しているわけではない。これらのアプローチが批判しているのはエスニシティを伝統文化として固定的に捉えることであり、「当事者の原初主義」ではないであろう。また、今日まで根強く存続しているエスニシティを理解するには、当事者がそれを所与で不変的な実在とみなしているとする原初主義的アプローチ、あるいはこのように所与とみなされたエスニシティを自然化、本質化する人間の普遍的傾向性に帰因すると捉えている認知的アプローチが有用であろう。

これらのアプローチの検討から、エスニシティは祖国（出自）とその歴史物語や文化を根源とし、ホスト社会のマジョリティとの差異をシンボルとして認識しあるいは認識されることで構築される社会的カテゴリーであるといえるだろう。エスニシティは一度構築されるとホスト社会において構造化され、普通の人々の日常にも浸透し、潜在的に維持され、「意味ある状況」において使用され、顕在化する。このような意味ある状況は移民とホスト社会では異なり、ホスト社会にとっては社会の統合や秩序の維持の観点からの意味であり、移民個人にとっては政治的・経済的・社会的な利益の獲得ならびに自尊心や自己アイデンティティの維持の観点からの意味であるといえよう。

ここで、ホスト社会がエスニシティを認識する差異のシンボルとして、人種を考慮する必要がある。非白人系アメリカ人がこのシンボルによって人種的マイノリティとしてカテゴリー化されると、自己の出自を認識し、エスニシティが顕在化することにもつながる。例えば、日系アメリカ人の場合、アジア系アメリカ人の連帯によるイエロー・パワー運動は、日系人の利益を獲得するためのリドレス運動[13]を促した。社会的、文化的にはホスト社会に統合されている三世や四世も「人種的市民権」はもっておらず、そのことがエスニシティの維持につながっているといえるだろう。また、日系アメリカ人のエスニシティは、その源泉が文化的特性と結びついたものから、アメリカ社会におけるエスニック集団の歴史的経験の再解釈を基盤としたものへと移行している（竹沢 2016: 240）。

このように、エスニシティは、移民が出自を記憶している限り、そして、それがホスト社会に構造化されている限り、日常的には潜在的に、意味ある状況において認知レベルや行動レベルで顕在化し、存続していくカテゴリーとして捉えられるだろう。それは、不変的とみなされている出自やそれをめぐる要素を核としているが、これらの解釈も含めて極めて状況依存的で選択的なカテゴリーであるいえるだろう。

注

1. 道具主義的アプローチは、エスニシティが利益獲得の手段としての意味をもつ状況にお

いて生起するという意味において、状況主義アプローチの一つのパターンとして捉えることもできる。

2. ここで、文化的内容は、「顕在的な目印や記章」ならびに「基本的な価値指向性」とされている（Barth 1969=1996: 32-33）。「人々がアイデンティティを示すために探し求め、誇示するような特性（服装言語生活様式等）」と「人々の行動を判定する道徳や美徳を判定する規準」である。
3. 集団間の境界を維持するためのシンボルとなる母文化的要素として、言語や「表出」文化（動作、ダンス、音楽、宗教、民間伝承、神話など）をあげている。身体コミュニケーションのスタイルはエスニックの「目印」として利用され、表出芸術（ダンス、民間伝承、神話、文学）は個々人を情緒的に集団に結びつけ、宗教上の信仰や慣習、世界観の差異は、しばしばエスニック・シンボルの源泉となることが示されている（Eames and Goode 1977=1996: 120）。
4. 「エスニック組織化の核心となるものは、都市の全体にわたる重要な政治的/経済的構造として、時を超えて存在する」（Eames and Goode 1977=1996: 134）とされている。
5. コーエンによると、「この紐帯は、コミュニケーションを容易にし、連帯を維持する共通言語に反映され、また集団成員が対人関係の点で、共通の、また共有された理解を感じる家族生活や社会組織の形態に反映されている（Cohen 1978=1996: 177）。」
6. 257－258 頁。ブルベイカーは、人種、エスニシティ、ネーションをあえて区別せず、一つの領域として研究することを提唱している（Brubaker 2004=2016: 257-258）が、本論では、エスニシティに焦点を当てて考察をすすめる。
7. 「集団主義」は「境界づけられた集団の疑いの余地のない分析単位」であり、「社会的世界の基本的構成要素として捉える傾向がある」とされている（Brubaker 2004=2016）。
8. ここで、「ステレオタイプ」は全ての認知過程にみられるものであり、中立的な特性として捉えられている（Brubaker 2004=2016: 247-249）。
9. 前山は、日系ブラジル人の事例に言及し、「日本人」という言葉について、「（社会的）カテゴリーとしての日本人」、「アイデンティティとしての日本人」、「社会組織（集団）としての日本人」というレベルの異なる意味があることを示している（前山）。
10. 例えば、第二次世界大戦時において日系アメリカ人のエスニシティはホスト社会にとって「意味ある状況」であり、ホスト社会は同化圧力を強めるとともに、社会的カテゴリーとして利用し、日系部隊を結成した。一方で、日系アメリカ人部隊はエスニシティを潜在化させ、ナショナル・アイデンティティを優先させることで、エスニック・コミュニティを守った。この例は、実体レベルではエスニシティが潜在化しているが、認知レベルでエスニック・アイデンティティが顕在化していることを示しており、エスニシティが認知レベルと実体レベルでは必ずしも連動しないことを示している。
11. 片桐は「集合的過去」を「現在の視点から想起されることによって構築されたもの」と

捉え、「集合的記憶」と「歴史」によって構成されるとしている前者は、「『祖先の話や戦争の出来事の語りに示されるような先行者によって語り継がれた情報』、『日常的に用いられてきた生活の用具や建物』、『記念碑や博物館の中に陳列されている物』などをとおして想起されるもの」であり、後者は「何らかの専門家によって記述された過去の出来事についての物語」を意味している（片桐 2006: 166-169）。

12. メタコントラストの原則によって、「集合体の成員のカテゴリーが付与され、すなわち、自己や他者を脱個人化されたカテゴリー（社会的カテゴリー）によって定義し、それに基づいて行為が規範的に方向づけられるとき、そこに集合的な相互行為が形成され、集合体は形成される。」
13. 第 1 章参照のこと。

第３章　異文化社会における日系宗教の機能
—移民と宗教組織の適応との関連で—

１．はじめに

日本からの北米、ハワイへの移住が始まると、日系宗教は開教使を派遣し、移民を対象として布教活動を開始した[1]。例えば、伝統的仏教組織であるハワイ本願寺は、戦前には「家の宗教」としてのサービス（葬送・葬後儀礼等）を提供し、非宗教的ニーズ（一世とホスト社会への仲介、二世教育等）にも応え、信者の異文化社会への適応に貢献しながら、宗教組織として発展した。しかし、戦後、歴史社会的状況の変化や移民の世代交代によって信者の社会生活のパターンや価値、規範が大きく変化し、布教は停滞している。このような日系宗教の停滞は、信者のニーズの変化に対応できず、その機能が低下したことに帰因すると思われる。というのは、宗教の機能は、本来宗教組織の目的達成と関係していると同時に、信者にとっては「誘因（精神的拠り所、癒やし等）」としての意味をもっていると考えられるからである。

日系宗教の機能を明らかにすることは、移民や宗教組織の異文化社会への適応を理解する上で重要である。宗教は様々に定義されてきたが、これらに共通するのは俗から峻別された聖なる側面、日常的な経験を超越した側面が含まれていることである。この特性は信者個人や共同体に宗教に固有の機能を提供、結果的に宗教組織の適応を促してきたと考えられる。そこで、本論では、先行研究を検討し、日系宗教が信者や組織の異文化社会への適応において果たしてきた機能について考察する。この試みにおいて、宗教としての基本的な機能、異文化社会という状況における機能、移民の適応過程における機能、日本宗教の特性がもつ機能について検討する。

２．宗教の基本的機能

オディは、宗教を「日常生活のなかの現世的な出来事をこえた経験に関わるもの、すなわち、いろいろな姿でえがかれる彼岸の世界への信仰、ならびにそれに対応する態度」(O’Dea 1966=1968: 25)と捉え、「偶然性が高く、しかも欲求不満を起こす各種の要因に対応していくための、もっとも基本的なメカニズム」（O’Dea　1966=1968: 8-9）があることを指摘している。機能理論の観点から、宗教を知識や技術では解決できない問題であり、「人間の存在状況の根本的な特徴である偶然性、無力さ、欠乏から生ずる人間の経験内容と関連して意味をもってくるもの」（O’Dea　1966=1968: 25）であるとしている[2]。このような関連から、宗教の２つの機能的側面として、「彼岸の世界に関する広い展望をあたえることであり、このような展望のなかで、欲求の剥奪と不満はなにかの意味あることとして経験される」こと、「ひとびとが精神を高揚させるべく、人間の心に十分の安心感と確

信をあたえるような彼岸の世界との関係をつくりあげていくための儀式的手段をそなえている」ことをあげている（O'Dea　1966=1968: 25）。さらに、これらを以下のように、6つの機能に分類している（O'Dea　1966=1968: 25-28）。

① 彼岸の世界への救いを求める祈りによって、ひとびとの心に、支え、慰め、和解の気持ちをあたえる。
② 典礼や礼拝の儀式を介して、「超自然的関係」をあたえ、それによって人間のおかれている状況のなかの不確実性や不可能さ、あるいは、歴史の流れや変化のさなかにあって、ひとびとの心にあらたな安心感とより確かな自己認識をあたえる精神的な基礎となる。また、権威ある教えによって一つの確立された視座を与える「司祭的機能」によって、秩序の維持に役立ち、しばしば現状維持に貢献する。
③ 宗教は個人の希望よりも集団の目的を重要視し、また個人の衝動に対する集団的な規制の支配を認めることにより、一つのつくられた社会のなかの規範や価値を神聖化する。つまり、宗教は一つの社会の秩序の枠組みを正当化し、社会秩序の維持、安定化を助け、不満をいだく人々に和解をあたえる。
④ 制度としてできあがっている規範を批判的に調べ、重要な欠陥をみいだしていくような価値基準を与える「預言的機能」によって、既成の形式、諸条件に対する重大な社会的批判の源泉となる。
⑤ 重要な「自己認識」の機能をはたす。急激な社会変動で大幅な人口流動がおこなわれる時代に、重要性を増す。
⑥ 人間の成長と成熟に関係する規範や目的を神聖化し、社会の規律を維持していくうえで重要な意味をもつ。また、成長過程で経験する不安や失望に対し、心の支柱となり、慰めを与える。

オディの研究から、宗教は、超自然的世界との関係の構築、規範や価値の神聖化、教義を基盤とする権威による社会秩序の正当化と維持といった社会的機能（②，③，⑥）、確かな自己認識の精神的な基盤となり、安心や癒やし、和解、心理的安定を提供する個人的機能（①，②，⑤，⑥）をもっていることがわかる[2]。以下では、異文化社会への組織や個人の適応の観点から、先行研究を検討し、これらの宗教の機能について考察する。

2-1 社会的機能

主な社会的機能として、共同体の連帯の強化、社会統合の機能（デュルケム、マリノフスキー）、日常生活世界の究極的な理解を可能にし、それを（再）構築する機能（ギアーツ）、宗教的正当化によって規範秩序、社会的現実を維持する機能（バーガー）があげられる。

デュルケムは宗教を「社会的なもの」と捉え、その機能を論じている。デュルケムによると、宗教は「神話･教義･儀礼･祭式の多少とも複雑な一体系」（Durkheim 1912=2014: 70 ）

であり、「神聖すなわち分離され禁止された事物と関連する信念と行事との連帯的な体系、教会と呼ばれる同じ道徳共同社会に、これに帰依するすべての者を結合させる信念と行事」（Durkheim 1912=2014: 86-87）である。つまり、宗教は俗物と本質的に異なる「聖物」であり、内面的な「信念」とその定式化された表象としての「行事」、道徳共同社会である「教会」を基本として構成されている。

デュルケムは、この「教会」の有無に宗教と呪術の本質的な違いがあるとして、そこに宗教の統合機能を見出している。呪術的信念が信者を相互に連結し、同一の集団に統合する効果をもたないのに対し、宗教はその信念が集団の構成員によって共有されることで相互を結びつけ、集団を統合する。「教会と呼ばれるのは、その社会の構成員が聖世界とその俗世界との関係を同じ様式で表象し、またこの共通の表象を同一の行事に表現することによって統合されている一社会のことである」（Durkheim 1912=2014: 82）。このような統合において、儀式（行事）は重要な意味をもち、そこで生じる集合感情の高揚や宗教的シンボルの聖性が、信仰を強化し、成員間の連帯感や共同体との一体感を創出し、再確認する機能につながるのである。

デュルケムにとって宗教は「社会的なもの」—「神格化された社会」—であり（Malinowski 1992=1977: 72-74）、人々が集結しておこなわれる儀礼の場で生じる集合感情が重視されているのに対し、マリノフスキーは宗教の根源は「個人の心の中」にあると捉え、儀礼の公共性をとおして宗教の社会的・文化的機能を論じている（Malinowski 1992=1977: 72-74）。

マリノフスキーは、宗教の社会的機能について、公的儀礼（葬送儀礼）をとおして、個人の心理の観点から論じている。宗教は衝動を神聖化、標準化することによって個人に精神的安定をもたらすのと全く同様の機能を、集団全体についても果たす（Malinowski 1992=1997: 68）。宗教の起源の中で最も重要なのは「人生の最後にして最大の危機—死」であり、宗教は、信仰や儀礼をとおして、「恐怖、絶望や道徳の崩壊という遠心力に対抗して、集団の揺らいだ連帯の再統合と道徳の再構築に非常に力強い手段を提供してきた」（Malinowski 1992=1997: 68）。未開社会のような小規模の共同体において、死は残された者を衝動的行動に駆り立て、道徳的基礎を揺るがし、集団の存続を危うくする(Malinowski 1992=199: 66-67)。死が人間の自己保存の本能に作用すると、社会の組織、伝統、ひいては文化全体が依存している集団の凝集性や連帯そのものが脅かされる（Malinowski 1992=1997: 67）。宗教は、死のもつ「魂の観念」（魂の連続性と死後の生）への希望と「無化の観念」（事物自身の無化）への恐れの両極をもつ感情の働きから生じる側面をもつ。「この生と最終的な死との究極的な矛盾の中に宗教が入り込み、肯定的な信条や慰めとなるような考え、不滅、肉体とは独立した魂の存在、死後の生の持続に対する文化的に意味ある信仰を選び出してくれるのである。死に関する様々な儀礼や死者に対する追悼とそれとの霊的交流、先祖の霊への崇拝では、宗教はこうした人を救う信仰に実体と形式を与えるのだ」(Malinowski 1992=1997: 64-65)。ここで重要なのは、公的に儀礼を実行することが、個人の死後の生への希望の信仰を強化し、力強い確証を与えることである。「公の場での荘厳な儀式は、信仰の伝染しやすさ、全

会一致の同意を踏まえた威厳や集団的行動の印象度を通じて効果を上げる」（Malinowski 1992=1997: 82）。このように、公的儀礼は、集団の力で個人を危機的状況から救い、心理的に安定させることで、道徳規範を維持し、宗教共同体としての社会を安定化する機能があるといえるだろう。

宗教的儀礼が公的な性格をもち、集団で実行されることには、道徳的秩序の確立の観点からも、大きな意味がある。マリノフスキーによると、崇拝の儀礼にみられる祝祭的・公的性格は宗教一般の顕著な特徴であり、崇拝行為は宗教的行為の原型である。崇拝の公的性格は宗教信仰と社会組織の「持ちつ持たれつの協調」を意味しており、「宗教は、集団の成員が共通して聖なるものや神々を崇拝するような全体としての共同体を必要とし、社会は道徳的な法と秩序の維持のために宗教を必要とする」のである（Malinowski 1992=1997: 69）。儀式の公共性は、「究極的な法の措定者の偉大さを確かなものにすること、道徳を説く時の均質性と画一性を達成することの両方に役立つ」（Malinowski 1992=199: 83）。つまり、聖なる存在と教義の共有を確認し、信仰心を強化するという宗教的役割と共通の道徳を公認し、確立するという道徳的役割を果たしているのである。さらに、祝祭の公的性格は、道徳的な調和の雰囲気の中でおこなわれ、集団内のコミュニケーションで生じうる不和や摩擦の動機を解消し、「調和と善意の道徳的価値」を明示する機能をもっている（Malinowski 1992=1997: 84-85）。

このように、公的な儀礼は信仰を強化する宗教的な意味のみならず、道徳的価値を普遍化し、維持する重要な意味をもっている。マリノフスキーは、宗教的な未開社会において儀礼による「教義の公的な演出と道徳的真理の集団的表明の必要性の理由」として、儀礼の機能を以下のように示している（Malinowski 1992=1997: 68）。第一には、社会的な協力によって、聖なるものや超自然的な存在を明らかにし、人生の転換期がもたらす危機的状況に対する正しい思考と行動の標準を明示すること、第二には信仰のあらゆる項目に影響力が浸透している道徳（社会的紐帯の持続、奉仕と義務の相互性、協力の可能性等）を公示することによって普遍化し、維持すること、第三には、伝統の保持の場として、儀礼に多くの人を参加させることで、宗教の正統性を保証し、聖なる伝統を伝承することである（Malinowski 1992=1997: 88）。

マリノフスキーは宗教が公的儀礼をとおして、「自然の事実から社会的出来事」を創出し（Malinowski 1992=1997: 66）、文化を創造し、維持する機能を果たしていることを指摘している。葬送儀礼において「死者に対する道徳的な態度」とともに「死後の存続の連続性の教義」が示され、死者と残された者たちとの間の結合の絆が維持されることが「文化の連続性と伝統の継承」のために極めて重要であるとしている（Malinowski 1992=1997: 79-81）。また、典型的な宗教的行為であるイニシエーションの儀礼が伝統の比類ない力と価値を「各世代の人びとの心に焼き付けるのに役立つと同時に、部族の知恵を伝え、伝統の連続性を保証し、部族の結束を維持する極めて有効な手段」であるとしている。宗教は、肉体的な成熟という事実に「それ相応の義務と権利、責任と、さらには伝統に関する知識と聖なるものや聖

なる存在との一体化をともなう」儀礼によって、自然の出来事から社会への移行を創出している。このような宗教的な儀礼は「その集団と文化に測り知れない価値を与える精神的な習慣と社会的な慣例を創造する」（Malinowski 1992=1997: 50-51）。

マリノフスキーにおいて、宗教は、儀礼をとおして、教義とその正統性を保持する一方で、道徳を普遍化して浸透させ、さらには、精神的な習慣と社会的な慣例を時には創造する機能を有している。そして、個人に精神的安定を与えることで道徳性を維持し、宗教共同体あるいは宗教組織を存続させる「社会組織の接着剤」としての機能をもっているといえるだろう。

デュルケムやマリノフスキーが、宗教の機能として、共同体の道徳、秩序の維持や統合を中心に論じているのに対し、ギアーツやバーガーは聖なる世界と日常生活世界の関係性を軸としてその機能を考究している。

ギアーツは宗教を文化の一体系[3]として捉え、「聖なる象徴」であることを特徴とし、人々のエトス（人びとの生活の基調、性格、質、生活の道徳的・美的な形式と情調）と世界観（人びとの見取り図が本当の現実性をもつものとなっているもの、もっとも包括的な秩序の観念）を統合する機能をもつことを論じている（Geertz 1973=1987: 149）。ギアツにおいて、宗教は以下のように定義されている。「（1）象徴の体系であり、（2）人間の中に強力な、広くゆきわたった、永続する情調(mood)と動機づけ（motivation）を打ち立てる。（3）それは、一般的な存在の秩序の概念を形成し、（4）そして、これらの概念を事実性（factuality)の層をもっておおい、（5）そのために情調と動機づけが独特な形で現実的であるようにみえる」（Geertz 1973=1987: 150-151）。この定義は、宗教には、現実の理解やそれを構築するためのモデルの提供、宗教的感情の喚起と行為の方向づけ、全体的な秩序の明示化の機能があること、さらに、儀礼をとおして日常的世界を宗教的世界と融合させ、それを再構築する機能があることを示している。

このような宗教の機能において、「儀礼—すなわち聖化された行為」が重要な役割を果たしている（Geertz 1973=1987: 186-187）。儀礼は「常識的パースペクティブ」と「宗教的パースペクティブ」を接合し、「本当に本当（really real）」を生み出す装置として位置づけられている。「聖なる象徴が人びとをいざなう情調と動機、それらが人間のために形成する存在の秩序に関する一般的概念が、お互いに出会い、強めるのは、ある種の儀式の形・・・においてである。儀礼の中では、生きられている世界と想像される世界が、一連の象徴形式の力のもとに融合し、同じ世界になり、このように、人間の実在感の中に特異の変形を起こす」（Geertz 1973=1987: 187）。儀礼をとおして、宗教的概念によって規定される意味の枠組みの中に「すべりこみ」、儀礼が終わって常識の世界へ戻ると、人は変わり、したがって同様に常識の世界も変わる。というのは、儀礼において「常識の世界は、その世界を修正し完成させるもっとも広い実在の単なる一部としてみられる」からである（Geertz 1973=1987: 202-203）。また、宗教的概念が真実であり、宗教上の指示が正しいという確信が生まれるのも、儀礼においてである。マリノフスキーと同様に、ギアーツも儀礼の公共性を重視し、全ての

儀礼がエトスと世界観の象徴的融合を含んでいるが、「人びとの精神的意識を形づくるのは、より念入りな、通常いっそう公共的な儀礼である」（Geertz 1973=1987: 186-187）ことを指摘している。

ギアーツは、宗教の重要性を「生活世界の了解と構築」という一つの文化体系としての機能に見出しており、そこから、社会的、心理的機能が生じると捉えている（Geertz 1973=1987: 205-206）。宗教的概念は「知的、情緒的、道徳的な広い範囲にわたる経験に意味ある形が与えられるようにするための一般的な観念の枠組み」であり、「宇宙秩序の一覧表、一連の宗教的信仰は、社会的関係や心理的出来事からなる世俗的世界への注解でもあり、それらの関係や出来事を理解可能なものにしている」（Geertz 1973=1987: 205-206）。さらに、宗教的信仰はこのような「注解」である以上に「鋳型」としての役割を担っており、その「社会的心理的過程」（Geertz 1973=1987: 206）を「宇宙的な言葉で解釈する」のみならず、それらの諸過程を「形づくる」ことが宗教の特徴であるとされている。つまり、宗教は社会的現実の解釈のみならず、それを構築する機能を担っているといえるだろう。「宗教が、社会学的に面白いのは、通俗的な実証主義が行うように、それが社会的秩序を明らかにするからではなく、･･･環境、政治的権力、富、法的義務、個人的愛情、美の意識のように、宗教が社会秩序を作るからである」（Geertz 1973=1987: 198）。

このように、ギアーツにおいて、宗教の機能は、常識を越えた広い世界を宇宙秩序と関連づけて説明し、宗教的信仰がもたらす情調、動機づけによって生活世界の社会的心理的過程を形成することであるといえるだろう。この過程において儀礼の役割が重視され、儀礼は聖なる宗教世界と日常の常識世界を共通の象徴形式によって融合させ、日常や個人を変える装置として位置づけられている。

ギアーツは、社会的現実を解釈し、また、その構築に関わる機能を中心に宗教を捉えているのに対し、バーガーは、宗教が規範秩序を神聖化することで正当化し、社会的現実を維持する機能を中心に論じている。バーガーによると、人間の社会は世界構築の営みであり、宗教はその営みにおいて戦略的な役割を果たしてきた（Berger 1967=1982: 42）。この営みは「秩序化すなわち規範化の営み」であり、個人が自己自身や世界について認識し、他者と有意味な相互作用をおこなうことを可能にするものである（Berger 1967=1982: 28-29）。ノモス（規範秩序）は社会の成員によって共有された意味と規範の秩序であり、重要な局面で恐怖を防ぐ楯であるが、アノミー（規範喪失）へと崩壊する不断の危機に直面している（Berger 1967=1982: 31-33）。アノミーは、社会的には集団全体の存立が失われるような大きな圧力を含む集団的な状況をもたらし、個人的には情緒的絆を壊すのみならず、経験における方向性を失わせ、アイデンティティの喪失を招く（Berger 1967=1982: 31-32）。このようなアノミーを回避する機能を担うのが、宗教である。

宗教は社会化によってノモスをあたりまえのもの、必然的で普遍的なものとする認識に導き、社会的世界がアノミーの潜在的な危機から逃れ、規範の安全地帯の内に留まることを可能にする（Berger 1967=1982: 31-32）。つまり、宗教はカオスに脅かされたノモスを「究

極的で宇宙的で神聖な実在（コスモス）」に関係づけ、究極的な安定と永遠、宇宙的地位を与えることで正当化し、本質的に不安定な社会的世界を維持する機能を有しているのである（Berger 1967=1982: 40-42）。このような宗教の示す「神聖なコスモス」は「カオスから生じ、その恐ろしい相手としてカオスに直面し続ける･･･現実を秩序化するなかで人間を越え人間を含み込みながら、規範喪失（アノミー）の恐怖を防ぐ最強の楯を人間に提供する」（Berger 1967=1982: 40）とされている。

バーガーにおいて、宗教は「神聖な様式におけるコスモス化」であり、「宇宙全体を人間的に意味ある存在として想念し、神聖なコスモスを確立する人間の事業」である[4]。ここで、「コスモス」はノモスの根源となっている宇宙的で神聖な世界であり、「コスモス化」とは人間的に意味深い世界を宇宙的な世界そのものに同一化することとされている（Berger 1967=1982: 41）。宗教は超越的、宇宙的で、神聖な存在に関連づけて意味秩序を構築する正当化の装置として、ノモスに強固な基盤を与える。そして、限界状況をも正当化し、人間経験の全てを包括する意味秩序をつくりだし、社会的現実を維持する機能を担っているのである。さらに、このような宗教的正当化は「人間行為から生じるが、一度一つの宗教的伝統の部分となる意味の体系のなかに具体化されると、ある程度の自立性を達成し、日常生活における諸活動に逆に働き返し、それを徹底的に変容せしめることもある」とされており、日常生活世界を維持するのみならず、その再構成を促す側面も示されている（Berger 1967=1982: 62）。

2-2　個人的機能

宗教の個人的機能として、人間生活の究極的な意味を示し、人間の問題を解決に導くこと（岸本）、エートスを形成し、行為を方向づけること（ウェーバー）、癒やしや安心を与えること（マリノフスキー）があげられる。

岸本（岸本 1993）は宗教が「人間生活の究極的な意味をあきらかにし、人間の問題を究極的な解決に導く」機能をもつことを示している（岸本 1993）。宗教が「社会性を備えた人間の生活活動とその結果としてつくり出された文化現象」であるとして、以下のように定義している。「宗教とは、人間生活の究極的な意味をあきらかにし、人間の問題の究極的な解決にかかわりをもつと、人々によって信じられているいとなみを中心とした文化現象である。そのいとなみとの関連において、神観念や神聖性を伴う場合が多い」（岸本 1993 :17）。この定義は、宗教が「信じる」という個人の主観を条件として、日常を超えた究極的な視点から生活世界を意味づけ、不安や苦悩をもたらす人間の問題を究極的な解決に導く機能を示しているといえるだろう。

岸本によると、人間の問題は緊張状態が解消されないときに生じるが、宗教はこのような緊張を解消し、問題の解決を促す（岸本 1993: 21-28）。「欲求」は人間の生活活動の原動力となり、行動にかりたてる力の基本的な総称であるが、充足されないと緊張状態が続く。宗教的信仰によって欲求が充足されると、「欲求の生起→緊張状態→欲求の充足→緊張の解

消」という流れで、人間の問題が解決するという図式が示されている[5]。このような問題解決の機能は、信者が自分の信奉する宗教体系が「人間を超えた、もっと高い立場からの見とおし」を明示し、全ての課題を処理しうる「無限優位」であると信じていることを条件としている（岸本 1993: 19-33）。

ウェーバーは、宗教がエートスを形成し、行為を方向づける原動力として機能することを示している。「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」において、プロテスタンティズムの倫理が、近代資本主義の精神を有する産業的中産者層を継続的な禁欲と営利活動に方向づけ、その結果として、西欧社会の近代資本主義の発達を促したことを論じている（Weber 1905=1975）。フランクリンの「吝嗇の哲学」、「自分の資本を増加させることを自己目的と考えることが各人の義務であるとの思想」を単なる処世術を越えた独自の「倫理」であるとし、そこに表明されている「エートス」に近代資本主義の精神を見出している。そして、このような近代資本主義のエートスによって動機づけられた営利活動がプロテスタンティズムの職業召命観によって正当化され、「世俗内禁欲」が実践されることで、浪費されることなく蓄積された富が再投資され、資本の規模が拡大し、近代資本主義が発達したことが示されている。

このような営利活動が近代資本主義の発達に至るには、職業労働と禁欲的態度（勤勉・節約的態度）が「継続すること」が不可欠であるが、その原動力がカルビニズムの「預定説」であったとされている（Weber 1905=1975: 172-174）。「預定説」は「神は恩寵によって人類の一部のみを救うが、救われない者がその運命を変える事は不可能である」という教説であり、人は自分が救済されるのかどうか確証を求めるようになり、内心の苦悶がもたらされる。この確信を得るために、人は無頓着な所有の享楽や奢侈的消費を禁じるプロテスタンティズムの世俗内禁欲を守り職業労働に専心するように、「継続的に」動機づけられることになったという論理が展開されている。

このように、プロテスタンティズムの倫理が神と個人の関係性を重視し、個人の心理に作用して職業労働の専心へと方向づけ、その結果として、近代資本主義の発達という経済構造の変化が促されたことが論じられている。したがって、ウェーバーが重視しているのは宗教の個人的機能であり、経済構造の変化をもたらした社会的・経済的機能はその結果として生じたものとして捉えられる。

マリノフスキーは、前述のように宗教儀礼の公共性のもたらす社会的機能についても論じているが、デュルケムの「宗教は社会的である」とする宗教観を批判し、「ほとんどの儀式は公の場で執り行われるが、宗教的な啓示の多くは孤独のうちに訪れるものである」として、宗教が個人に作用する心理的機能を重視している （Malinowski 1992=1997: 72-74）。宗教を呪術と比較し、その機能について論じている。まず、両者の共通点として、感情的な緊張状態（人生の転機、死、不幸、憎悪等）の見られる状態の中で機能すること、神話的な伝統に厳格に基づくこと、奇跡的なるものの雰囲気、奇跡を起こす力を絶えず啓示されているような状態の中に存在すること、世俗的世界の行為とは一線を画する禁忌や慣例を伴って

いることをあげている（Malinowski 1992=1997: 116-117）。いずれも、個人を危機的状況における恐怖や不安等から救い出す機能をもつといえるだろう。両者が異なるのは、呪術が「聖の領域内部」で「後に続くと期待される特定の目的に対する手段以外の何物でもない行為からなる実用的な技術」であるのに対し、「宗教」は「それ自体が目的の充足であるような自己完結的な行為の集まり」であることである（Malinowski 1992=1997: 116-117）。

マリノフスキーは、「とりわけ宗教的な行為」として葬送儀礼を取り上げ、心理的緊張の緩和・解消の機能について論じている（Malinowski 1992=1997: 78-81）。重要な他者の死に直面した者は精神的な障害に陥りかねない危険な精神状態にあるが、聖なる儀礼をとおして、宗教は個人を救出する。死別による悲しみと恐怖に取り憑かれた者は自力で立ち直ることはできないため、集団の成員が協力し、慰安を与えて宗教的儀式という慰めの経験へと導く。このような儀礼をとおして、愛する者を亡くした者は不滅性の啓示を受け、死者との霊的交流を体験し、死後の世界の秩序を知ることによって立ち直り、個人的危機から救われるとされている。

さらに、マリノフスキーは、呪術が個人が緊張状態から脱出し、精神的安定を維持する「実際的な技術」を提供する「楽観主義の儀礼化」であるのに対し、宗教は「伝統や精神性のようなより広い範囲」で機能し、社会的にも影響を及ぼすことを指摘している。宗教的信仰は「崇拝や儀式に体現され維持される」が、「伝統の尊重、環境との調和、困難との闘いや死に直面したときの勇気や自信など、あらゆる価値ある精神的態度を確立し、確定し、高める」（Malinowski 1992=1997: 119）。

３．移民の適応過程における宗教の機能

移民が祖国から持ち込んだ宗教は、基本的な機能に加え、ホスト社会への適応においても大きな役割を担ってきた。それはエスニック・シンボルとしての意味をもち、エスニック・コミュニティの基盤となって人々を統合し、その協働活動を促し、また、祖国とのつながりの記憶を生起させ、人々のアイデンティティを構築するエスニック宗教としての機能を有していたと考えられる。エスニック宗教としての機能には、手段的な側面と象徴的な側面があり、移民の適応を促してきたといえるだろう。

福田は、宗教組織がおこなう活動の手段的な機能について論じている。滞日パキスタンモスリムの宗教団体の事例を取り上げ、その活動内容を検討し、主要な機能から付随的な機能へと並べ、宗教的機能、教育的機能、社会的機能、政治的機能、経済的機能に区分し、考察している。さらに、その活動には宗教的実践を維持しながら地域社会への適応を目指す内向きのベクトルー「ホスト社会での生活安定化志向」ーとパキスタンや第三国への円滑な帰国や移住を促す外向きのベクトルー「トランスナショナルな展開志向」ーが含まれていることを指摘し、機能別にこれらの志向性についても検討している。これらの宗教の機能は以下のように論じられている（福田 2007：71-76）。

宗教的機能はモスクの管理・運営、冠婚葬祭であり、宗教団体として基本的で最も重要な機能である。日本において安定的にモスクが運営され、礼拝や冠婚葬祭のような宗教実践が保障されており、生活安定化志向の活動がみられる。同時に、宗教的実践が保障されることはパキスタンの価値を維持することでもあり、帰国・移住を可能にし、世界中のムスリムとの連帯を促し、イスラーム共同体とのつながりを強化するトランスナショナルな展開志向の活動もおこなわれていることになる。

教育的機能としては出版活動、宗教・語学教育があげられる。出版活動では、雑誌とダイアリーが発行されている。雑誌は長い間ウルドゥ語であったが 2003 年から日本語のページも登場した。宗教・語学教育には、子ども向けと日本人女性向けのものがある。子ども向けにはイスラームの勉強や学習支援、コーラン読誦のためのアラビア語講座、ウルドゥ語講座等がおこなわれている。パキスタンや他のイスラーム諸国とのつながりを想定したトランスナショナルな展開志向の活動が多く、イスラームの習得やパキスタン文化の維持が重視されている。日本で十分なイスラーム教育を可能にすることはホスト社会に留まることにつながるとされ、教育的機能はホスト社会へ残るための必要不可欠な要素として示されている。

社会的機能には集団内的社会的機能と集団間的社会的機能がある。前者は仲間づくりや情報交換であり、エスニック・コミュニティ内で生活上の情報ニーズを満たす機能である。例えば、イスラームの勉強会や親睦を深めるためのイベントによるものがあげられている。主に生活安定化志向を示しているが、トランスナショナルな展開志向に関連している側面もあるとされている。後者は地域社会との仲介、他のイスラーム団体とのネットワーク形成であり、エスニック・コミュニティとホスト社会（地域社会等）との橋渡し、および他のエスニック・コミュニティとの橋渡しの機能である。地域社会との関係は構築される途上にあるが、将来的には生活安定化志向として位置づけられる。他方で、国内外のイスラーム団体とのネットワーク形成は、イスラーム共同体との連帯を強化するトランスナショナルな展開志向である。

政治的機能としては、エスニシティ形成、集団行動があげられる。エスニシティを形成し、それに基づいて集合行動をおこなうことが想定されている。取り上げた事例では、現代日本の政情によって果たされていないが、将来的には生活安定化志向とトランスナショナルな展開志向の両側面が予測される。

経済的機能には経済活動と宗教活動の相互作用、エスニック資源の動員・集積がある。経済活動と宗教活動には、ビジネスの場で宗教イベントの情報交換があり、一方で宗教イベントにおいてビジネス情報の交換がおこなわれる等、相互作用がみられる。また、モスク設立を契機として、エスニック資源が特定の地域に集積し、エスニック・コミュニティに必要な制度が整い、メンバーが集まるという流れが示唆されている。これらの活動は生活安定化志向であるが、経済活動の大部分を占めている中古車輸出業については世界中に親族、友人等を分散させて事業を展開するビジネス・スタイルがみられるため、トランスナショナルな展

開志向な側面があるといえる。

三浦は移民の宗教組織の手段的な機能として、エスニック教会の教育的機能に注目し、それが参加者の移民の生活に果たす役割について明らかにしている（三浦 2015:101-135）。具体的には、フィリピン人を牧師とするプロテスタント教会の小学生向けの日曜学校と中学生以上が参加しているユースグループを対象として、教会参加者たちにとってこれらの場がどのように位置づけられているかを描き出し、その機能について、以下のように論じている。ここで、日曜学校は「親の子どもに対する教育期待を手助けすることが念頭に置かれた場」であり、ユースグループは「子どもや若者にルーツの確認や承認を与える居場所」として位置づけられている。

日曜学校は親のニーズに応じて教育内容を決めることで、親の教育に対する不安を軽減させる役割を果たしている。親の論理はフィリピン文化の維持よりも英語を学習して「日本で成功すること」であり、日曜学校は親の要望に応えることで、教会の論理である「教会の存続」につながることを意図している。一方で、ユースグループは「ルーツの確認」と「規範の遵守」という２つの機能を担っている。それは若者や子どもの論理で成り立っているため、親の期待の継承と断絶があるが、親が子どもに期待する「非行の道に走らないための協会内における友人関係づくり」については達成している。

したがって、日曜学校もユースグループも子どもの日本社会への適応の役割を果たしているといえるだろう。三浦は、エスニック教会はポルテスのいう「選択的文化変容」（Portes and Rumbaut 2001）を可能にし、ホスト社会への適応するために必要な場所であることを示している。

高橋は主に移民における宗教の象徴的・心理的機能を中心に論じている。移民にとっての宗教の機能には、エスニックに関わる領域での機能と普遍的な領域での機能があることを指摘している。前者として、エスニック・コミュニティの形成の基盤になり、言語や文化の維持・継承・記憶の場となること、同胞間のネットワーク等を通じて個々人の悩みを解決したりする資源となること、ホームランドを想起させること、後者として、普遍的な救済を説き、他のエスニシティの人々との結節点になることをあげている（高橋 2015:75-76）。

高橋は、移住先のホスト社会から排除や抑圧の対象とされることが多く、不安定な状況に置かれがちな移民にとって、宗教は最も利用しやすい、「すがりやすい」資源であったことを示している（高橋 2014: 256-257）。ハワイの日系移民の事例において、宗教は「生の領域」において必ずしも歓迎されていなかった移民達が抱える様々な問題（集合的なアイデンティティの構築、排日論への対抗、故国とのつながり、同胞との連帯、子どもたちへの教育等）に対応してきた。さらに、「死の領域」においては葬送等を通じて残された人々を慰撫し再統合するといった社会的機能のみならず、「過去の世代から未来の世代へと至る自分たちの共同体の記憶ないし歴史化の資源」としての機能を有していることが論じられている。

４．異文化状況における日系宗教の適応機能

異文化状況において、日系宗教は環境変化への適応における緩衝装置や祖国へのナショナリズムの代用品、「安住の地」あるいはノスタルジアの資源としての機能を担っていたと考えられる。

マックファーランドは、新興宗教が急激に発展した日本の戦後期を「神々のラッシュアワー」とし、大衆に広まった宗教運動と現代社会とのダイナミックな関係を探究している(Mcfarland 1967=1969)。そして、戦後日本の社会環境の根本的変化への適応において、これらの新興宗教が、社会的に恵まれない人々のための「気密室」、一般人のための表現メディア、「使命シンボル」を求める探究機関としての役割を果たしていたことを論じている(Mcfarland 1967=1969: 300-309) [6]。移民の多くが信者であった伝統的宗教と新興宗教では異なる点も多いが、異文化社会への移住のもたらした急激な生活環境の変化はこの事例の状況と類似しており、「気密室」と「使命シンボルを求める探求機関」の機能が適用されると考える。

「気密室」とは、深海探検などで使われる「気密室」の果たしている機能—急激な圧力の変化による衝撃を回避し、少しずつ慣れるように圧力を変えていくことで最終的に異なった環境に適応できる機能—を意味している(Mcfarland 1967=1969: 300-309)。「急激な社会変化が様々に変形した圧力を生み出し、それは特に社会的に恵まれない人々に影響を及ぼす。日本の歴史において何度も何度も現れるこうした状況下に、新興宗教は発生し、新しい社会的圧力に徐々に慣れて行く機会を与えている。」新興宗教が、戦後日本人が経験した「二つの日本のジレンマ」－古くて伝統的な世界と新しくて近代的な世界のどちらで生活すべきか－によって引き起こされたどうにもならない困惑から救う方法を提供したことが示されている。「新興宗教の世界の中で、ひとは、資格の有無にかかわらず、古くて伝統的な世界の持つ確かさと慰安を得ると同時に、新しくて近代的な世界の持つ興奮をも経験できる」として、新興宗教が「より大きな社会へ参加するための一手段」であったと論じている（Mcfarland 1967=1969: 302）。日系宗教も、移民が異文化社会で受ける文化的、社会的衝撃を緩和し、一方では英語を理解できない一世とホスト社会を仲介する等、漸進的にホスト社会への適応を促す機能を担っていたといえよう。

また、日系宗教には「使命シンボルを求める探究機関」に類似した機能もあったと考えられる。それは、敗戦によって失われた国家観や国家目標の喪失を埋める機関としての役割を意味している（Mcfarland 1967=1969: 305-307）。新興宗教において、その指導者が天皇の代理となり、「ナショナリズムの代用品」となってきたとされている。マクファーランドは、教団が「固い団結と共同目標とが一種の共同意識と目的を不十分ながら提供してきた。同時に、はっきり国家主義的利己主義を超越している平和と幸福の夢をも鼓舞してきている」と論じている。社会的状況は異なるが、ホスト社会の同化圧力によって祖国へのアイデンティティを否定しなければならなかった日系人にとって、信教の自由によって公認されていた

日系宗教は祖国のシンボルとなり、愛国心の代用品となりえたと同時に、国家を超越した「安住の地」を提供した側面もあったと思われる。

また、戦前、日系宗教は故郷を遠く離れて異国の生活者となった移民に対し、「安住の地」としての機能を果たしていたといえるだろう。バーガーらは、人々が近代化による「信憑構造」の揺らぎによって、「安住の地の喪失の状態」の「故郷喪失者」となったことを論じている（Berger 1973=1977: 91）。日系移民も、大きく価値観の異なる二つの社会を往来し、ホスト社会では偏見や差別を経験する等、不安定な精神生活において、アノミーの脅威にさらされ、アイデンティティを脅かされていたと考えられる（Berger 1973=1977: 214-215）。しかし、日系信者は、後述するように、日本宗教に固有の民俗宗教性が日常生活世界に浸透していたため、宗教共同体においては信憑構造の崩壊が回避され、日系宗教は安住の地を提供していたと考えられる。また、バーガーらは近代化のもたらした疎外や苦痛の「解決策」—私的領域を自ら選択した意味ある人間関係の情緒的拠点とし、合理化された公的領域で抑圧されていた非合理的衝動、意味や活動を提供することで一種の平衡機関とすること—を示しているが、日系宗教はこのような情緒的拠点となりえたと考えられる[7]。

さらに、ホスト社会の同化圧力や第二次世界大戦等の歴史社会的状況の変化によって日系宗教の安住の地としての機能の維持が困難になると、信者に共有されていたメンタリティはノスタルジアを育み、アイデンティティの連続性を維持する機能を担いうようになったと考えられる[8]。バーガーらによると、安住の地を喪失した「故郷喪失者」という現実は「心理的に耐えるのが困難であることは、いうまでもない。したがってそれは、それ自身のノスタルジアを育んだ。—すなわち、社会の中で、自己に対して、そして窮極的には宇宙の中で、『安住している』という状態への、ノスタルジアである（Berger 1973＝1977: 92）。」日系宗教はエスニック・シンボルとしての意味をもっていたことから、二重のノスタルジア—「宇宙の中で安住している」という状態への宗教的ノスタルジアと「故郷で安住している」という状態へのエスニックなノスタルジア—としての機能を有していたといえるだろう。宗教は「単なる共時的なコミットメントの対象ではなく、過去—現在—未来という時間の流れのなかに自分たちを投射する対象であり、歴史性の内部で自分たちのアイデンティティを構築させる資源」（高橋 2014: 25）として、異文化によって脅かされるアイデンティティの連続性を強化する機能を担ってきたと考えられる[9]。

５．日本の宗教の特性と機能

日本の宗教に固有の「民俗宗教性」が異文化社会への適応を促した側面も大きいと考えられる。金児によると、「日本人の民俗宗教性は、西欧の観点に立てば本来外発的(extrinsic）とみなされるであろうが、実は恩情（感謝）と情念（畏怖）の二つの感情にそれを分けることができる（金児 1997: 190-191）。」前者は加護の観念と祖先崇拝からなり、「オカゲ」という宗教心を核としている。後者は霊魂の観念から成り、「タタリ」という日本人固有の宗

教心が中心を占めている。日本人の宗教心の一般次元としての向宗教性はタタリよりもオカゲの念に近接し、いわゆる宗教というものに対する総体的な姿勢を規定しているのはオカゲの念であることが示唆される（金児 1997: 213）。このような民俗宗教性が生活の中で育まれた習慣として形成されてきたことは、仏教のような創唱宗教であっても、教義よりは儀礼が重視され、生活習慣と密接に結びついて継承されてきたことに反映されている。したがって、日系宗教の異文化社会への適応における機能を考察するにあたって、民俗宗教性のなかでもオカゲの念、すなわち、「加護の観念」と「祖先崇拝」が重要であると考えられる。

神仏の加護という観念は、「神や仏は目には見えないけれどもこの世に常在し、それらに対する人びとの信頼感を生ぜしめ、報恩感謝の念へと結晶したもの」である（金児 1997: 207）。また、神仏によって守られ助けられているという信条（オカゲさま）を中心とするので、仏教の説く「慈悲」はこの観念によって受容されるものである（金児 1997: 207）。日本宗教の場合、組織化された宗教であっても、このようなオカゲの民俗宗教性を内包している。そして、このオカゲは移民の間で「okage sama de」のメンタリティとして浸透し、移民の宗教的態度や宗教的組織との関わり方、さらには道徳規範として社会生活の安定化に大きな影響を与えたと考えられる。

また、祖先崇拝は日本人の宗教心の基層部分を成しており（金児 1997: 208）、祖先祭祀は「祖先と認知された死者の、人間を超えた力に対する信仰に基づく、儀礼の総体」であり、「家」と宗教を結びつける核となっている（森岡 1984: 215-216）。日本における祖先祭祀は仏教と化合しており、葬祭儀礼、葬後儀礼としておこなわれている（森岡 1984: 16-17）。葬後儀礼が仏教各宗によって庶民布教のために採用され、庶民の生活のなかに普及定着し、葬送—葬後儀礼をおこなう僧侶と僧侶の追善サービスに対して布施を捧げる信者との関係が緊密となっていった（森岡 1984: 16-17）。森岡は家の永続を期しえない下層民でも、子の一人は親と終生同居するという家族生活のあり方によって、追善行事が世代的に累積し、家の宗教性を確かなものにしたことを指摘している（森岡 1984: 17-18）。故郷の家制度の直接的な拘束を受けない移民においても、このような祖先祭祀による家と宗教との結びつきは、習慣として、信仰心とは異なる次元で個人と宗教組織を結びつけ、関係性を維持することにつながるものであったと考えられる。日本宗教の背景には、過去から未来へ世代を越えて永続していく心的な共同体への帰属意識があったと考えられる。伝統的仏教においても「家」を基本とした檀家制度の影響が大きく、祖先とのつながりを反映した仏教的な習慣（墓や位牌の継承）や儀礼（法要等）は信者の寺院への貢献を確保し、組織を維持する機能を有していたといえるだろう。

さらに、戦前には、日本に浸透していた「家族国家観」も、日系移民と宗教組織の関わりやホスト社会への適応に影響を与えたと考えられる。例えば、ハワイ本願寺の事例では、教育大改革(1916 年)がおこなわれる以前には、日本語学校において日本的な教育がおこなわれていたため、「家族国家観」も宗教組織の連帯をエスニックな側面から強化する機能を有していたと思われる。日本の浄土真宗本山が国家家族主義に親和的な姿勢を示していたため、

「天皇教」といわれていたこともあり、本願寺はこのようなエスニック組織としての側面をもっていたと考えられる。歴史社会的状況の変化—ハワイ生まれの二世の増加、ホスト社会の排日感情の高まり—によって、忠君愛国的な教育はなくなり、アメリカ市民としての二世像が強調されるようになった。しかし、一方で、ハワイ本願寺はアメリカ国籍を認められない一世については、日本への愛国心もつことを否定しなかった。したがって、日系宗教がエスニック・シンボルとして、マックファーランドのいう「ナショナリズムの代用品」として機能していた側面もあったと思われる。

戦後、世代交代が進み、宗教は「家の宗教」から「個人の宗教」になりつつある。しかし、青少年信者においても、家のつながりはかなり重視されている（本多 2015: 47-62）。少なくとも、「日系人」というカテゴリーがホスト社会に存在し、信者や潜在的信者が日本を祖国として認識している限り、何らかのかたちで祖国へのノスタルジアや祖先とのつながりは日系宗教組織のあり方や日系信者との関係性に影響を与えると思われる。

６．異文化社会における日系宗教の機能の変化

日系宗教には、宗教に本質的な社会的機能と個人的機能、移民の適応過程における機能、異文化状況への適応機能、さらに日本人に固有の民俗宗教性のもつ機能があるといえるだろう。

これらのなかでも、戦前、日系宗教の機能を特徴づけてきたのは民俗宗教性であるといえるだろう。民俗宗教性の「オカゲ」は聖なる領域を基盤として世俗の領域へと広がり、生活世界にメンタリティとして浸透し、信頼を育み、互酬性の規範を根づかせ、宗教共同体の情緒的紐帯、ネットワークを強化し、社会関係資本を醸成する基盤となっていたとい思われる。宗教自体が社会関係資本を醸成しやすい土壌を提供するが、日系移民が持ち込んだ民俗宗教性はとりわけこのような特質が顕著であり、移民や宗教組織の異文化適応に大きな影響を与えたと考えられる。民俗宗教性は、戦前には神仏の加護や祖先祭祀として個人、家、宗教共同体の紐帯を強化し、安住の地を提供し、戦後は祖先祭祀としての儀礼に反映され、ノスタルジアを育み、宗教共同体としての組織の維持に関わってきたといえるだろう。

歴史社会的状況が変化し、世代が進むと、日系宗教の移民や組織に対する機能は変化してきた。戦前の日系宗教組織の適応に大きな役割を果たした日系宗教のエスニックな側面である民俗宗教性自体は消失してきたと思われる。このことが、日系宗教組織の布教の停滞に及ぼした影響も否めないだろう。また、日系信者に提供される機能の有効性も変化してきた。例えば、緩衝装置としての機能は、急激な社会環境の変化を経験した一世にとっては重要であったが、世代が進むにつれてその必要性がなくなってきた。安住の地としての機能は、祖先との関係性や宗教観が変化し、民俗宗教性が共有されなくなるにつれて、低下してきた。一方で、ホスト社会の生活者としての信者はバーガーのいう近代化による故郷喪失者の状態にあり、また、「日系」というエスニック・カテゴリーがホスト社会に根づいている

状況において、二重のノスタルジア—宗教のノスタルジアとエスニシティのノスタルジア—のもつアイデンティティの連続性を維持する機能は、そのあり方や意味が変わったにせよ、ある程度の有効性をもつと考えられる。高橋が、ハワイの事例を取り上げて、「三世以降の世代の一部は、『ハワイという故郷』における日系移民の歴史じたいに対してノスタルジアを抱いているように見受けられる」[9]と指摘しているが、日系宗教のもつ意味は世代によって変化しながらも、ノスタルジアの資源としての機能は維持されていると思われる。

７．おわりに

浄土真宗本派本願寺元ハワイ開教使、林安明氏は、異文化社会における布教の停滞の要因として、有効な宗教的サービスが提供されていないことをあげている。彼の「今でもハワイにおいて『安心』の必要はある。それをどうのように伝えるかが問題だ[10]」という指摘は、宗教本来の機能である「安心の提供」は必要とされているが、伝統的仏教がそれを提供する有効な手段を見出せずにいることを示している。さらに、アメリカ社会において、宗教は生き方の指針となるモラルの基盤として必要とされていることを林氏は次のように指摘している。「アメリカ社会では、宗教をもっていないと信用されない。宗教をもつことが大切という意識がある。」この指摘は、宗教には社会的信頼を得るための自己呈示に関係した側面があり、「実際に信仰していること」とは異なる次元の「信仰していると見せること」すなわち宗教組織に所属していることが社会的アイデンティティとして、意味をもっていることを示唆している。その意味では、今日のアメリカ社会においても、宗教は必要とされているといえるだろう。

戦後は、このような必要性に加え、戦前のような偏見や差別もなくなったため、日系宗教はホスト社会の宗教市場に参入しているが、その布教は停滞している。伝統的日系宗教が実質的に追教によって発展したことを考慮すると、世代交代によって信者が減少していくのは必然的であるようにも思われる。しかし、宗教のもつ「誘因」としての個人的機能（精神的癒やしや安心の提供）の有効性が低下している側面も大きいであろう。停滞の要因として、ホスト社会において宗教の世俗化や個人化が進み、宗教自体の社会的機能が低下してきたこともあげられる。しかし、一方で、新興宗教の活動の拡大をみると、そこには既成宗教の個人的機能が社会的なニーズを反映していない側面があるのも否めないと思われる。

戦後、日系宗教の舞台はホスト社会となり、非日系人も射程に入れた世界宗教としての布教が展開されている。したがって、宗教が担うのは基本的機能が中心であると思われるが、宗教市場でキリスト教と競合し、信者を獲得するには固有の誘因として、エスニックな要素（例えばメディテーション）を教義に適合させながら取り入れていくことも必要であろう。つまり、日系宗教が組織として現状に適応し、存続していくためにはその特性を信者や潜在的信者のニーズに即した宗教サービスとして提供していくことが、肝要であると思われる。

注

1. 明治維新（1868 年）にハワイ王国への出稼ぎ移民（元年者）によって開始され、以降、多くの移民が北米、南米に渡航している。ここで、日系宗教は移民の生活する異文化社会で布教する日本に本山（本部）をもつ伝統的日本宗教、なかでも伝統的仏教（浄土真宗）を指す。
2. 宗教には社会変革を促す機能があることも指摘されているが、異文化社会への適応の観点から宗教の機能を捉えているので、ここでは言及しない。O'Dea, Thomas, 1966, The Sociology of Religion, Prentice Hall（＝1968, 宗像巌訳『宗教社会学　現代社会学入門 5』, 至誠堂　8-9　25
3. ギアツは、文化を「象徴に表現される意味のパターンで、歴史的に伝承されるものであり、人間が生活に関する知識と態度を伝承し、永続させ、発展させるために用いる、象徴的な形式に表現され伝承される概念の体系」と定義している。
4. バーガーは「神聖」を「人間ではないが人間とかかわる神秘的で恐れ多い力の資源であって、一定の経験対象に宿ると信じられているもの」としている。（Berger 1967=1982 : 38）
5. 欲求には「日常的欲求」とそこから取り出される「宗教的欲求」がある。日常的欲求には、個人的欲求（基本的欲求と文化的欲求）ならびに社会的欲求がある。宗教的欲求は個人の中に宗教的価値体制が形成されていることを前提として、それを母体として生じる。宗教的欲求は宗教的な理想目的を達成しようとするものであるが、充足されない場合には「宗教的問題」を生む。このような問題は宗教的解決の課題となるが、宗教は日常的問題も宗教的問題も、ともに「人間の問題」として、その解決を課題としている。
6. 「一般人のための表現メディア」としての機能とは、上流階層が芸術、文学、科学、哲学といった高級な言語を占有する一方で、新興宗教は、自分たちのために発言できるような適切なメディアをもっていない庶民が主張、抗議できるメディアとなってきたこととされている。
7. この「解決策」には、私的領域の本質に根ざした不安定性による困難がある。私的領域は公的領域における合理化による疎外を解消する「安住の地」としての機能を期待されているが、制度化の程度が不十分な場合には「比類なき自由と不安の領域」となり、信頼しがたいものとなる。他方で、私的領域で制度化が進むと公的領域と同様の不満が生じ、その「安住の地」としての機能は脅かされる。したがって、私的領域において、「人は『安住の地』と思う避難所を繰り返し構築する」ことになる。
8. ポルテスは、ベトナム移民の事例について、移民の宗教が「共通の価値観を再確認するための力強い象徴的な手段となっている」ことを示している(Portes 2001=2014 :135)。
9. 宗教と移民のノスタルジアについては、高橋を参照のこと（高橋 2014 : 250-

256）。

10. 林安明氏（元ハワイ開教使）への聞き取り調査（2013 年 6 月 5 日　築地本願寺別院）

第 4 章　文化変容に関する理論的考察
―異文化社会への組織としての適応との関連で―

１．はじめに

「文化変容」の研究は、「同化」の視点を出発点として行われてきた。第 1 章では、同化プロセスの一環である「文化的同化」として、文化変容に言及した。この「文化変容」概念は、移民がホスト社会の文化と接触し、時間を経るにつれて、祖国から持ち込んだ文化が自然に、少しずつホスト社会の文化に変わっていくことを意味している。「適応＝同化」と捉えられ、文化変容は、移民がホスト社会に適応していく最初のステップとして位置づけられている。しかし、祖国の文化を担っているのは移民自身であり、その変容は移民によって、何らかのかたちで選択された側面が大きいと考えられる。ホスト社会の政治的、社会的権力による制約を受け、重要な他者の意向を反映させ、時には不本意であったとしても、移民の意志によって修正、変更されることで、文化が「変容」する側面を重視するべきであろう。そこで、本章では第 1 章のいわば自然現象としての「文化変容」に対し、「文化変容」を移民が社会的に適応していくために選択する、文化的な適応として再考する。

文化変容を「文化的同化」とする視点は、その「同化」概念自体が基本的にホスト社会の文化への同調を意味し、また、アメリカ社会の文化的多様性、依然として存在する人種的・民族的差別や偏見を説明できないとして批判を受け、文化変容の研究の中心は「文化多元主義的」な視点に移行していった。グリーリー（Greeley 1974: 308-312）は 、ホスト社会の文化を理論の中核に位置づけているが、文化変容を文化的同化ではなく、「文化的適応」として捉えている。移民の出自文化とコア社会に「共通」の文化が拡大すると同時に、移民に固有の文化は保持されることを示したエスノジェネシス（ethnogenesis） 理論を展開した。また、ベリー（Berry 2005: 697-712）は、社会心理学的な視点から文化変容がエスニック集団あるいはその成員の志向性を反映した「文化変容ストラテジー」によって方向づけられるとする二次元モデルを示し、さらに第三の次元として優位集団の「文化変容ストラテジー」を加えて考察をおこなった。

これらの理論は、従来の単線的な「文化的同化」としての「文化変容」概念をより社会的現実が反映されたものへと前進させた。しかし、それらは文化変容自体が生起するメカニズム、さらにそのプロセスにおいて、移民が社会的に適応するために出自文化を「戦略的」に修正、変更し、「呈示」していく側面をあまり考慮していない。また、文化変容は、概して、出自文化を保持するかあるいはホスト社会の文化に変更するかという軸で捉えられ、「エスニック文化の創出」を視野に入れた分析が不十分であると思われる。そこで、以下では、文化変容に関連する先行研究を踏まえ、ギアツ（1973=1987）とゴッフマン（1959=1974）から得られた知見を援用し、文化変容を移民がホスト社会に適応していくための「社会適応ストラテジー」に応じて選択される「文化適応ストラテジー」[1]による「文化的適応」として捉

え、そのプロセスを考察する。さらに、この考察から導き出された理論的な枠組みに依拠し、戦前日系移民のエスニック・シンボルとなっていた仏教、ハワイ本願寺の事例を取り上げ、多文化社会の現実を反映した文化変容モデルの構築に向けて、一試論を提示したい。

２．文化変容をめぐる理論

2-1　「文化的同化」（同化理論）から「文化的適応」（エスノジェネシス理論）へ

第 1 章で示したように、ゴードンはパークの「人種関係サイクル」（Park 1950: 150）によって一元的に論じられていた「同化」を多元的に 7 つのプロセスから捉えた（Gordon 1964=2000: 57-67）。このモデルにおいて、「文化変容」は「同化」の最初の段階―「文化的及び行動的同化」―として位置づけられている。それは「文化パターンがホスト社会のものに変容すること」（Gordon 1964=2000: 68-71）であり、ホスト社会[2]の文化を内面化していくプロセスを意味している。ゴードンはこのような文化変容を全てのエスニック・グループに不可避的なものであるが、必ずしも構造的同化につながらないことを指摘している。他方で、構造的同化は、文化変容を含めて他の全てのタイプの同化をもたらすとしている。

ゴードンの文化変容の研究への貢献として、エスニック集団間の関係に焦点を当て、文化と社会構造の相互作用や集団類型（第一次集団と第二次集団）を視野に入れて「同化」を分析していることがあげられる（Gordon 1964=2000: 57-67）。ゴードンは社会構造を「一連の具体的な社会関係」、文化を「行為や信念や価値観や技能の基準、ならびにこれらカテゴリーに基づく行動パターンや均一性（非物質文化）及びこれらの技能や価値によって生み出される産物（物質文化）」と捉えている。さらに、この「社会構造」概念に関連して、社会（集団）を「私的で密接であり感情的要素を含み、パーソナリティの全体が関与する第一次的関係」をもつ第一次集団と「公的で、断片的で、パーソナリティの中核に迫ることのない第二次的関係」をもつ第二次集団に分類している。「同化の段階モデル」においては、「第一次的関係」を重視して「構造的同化」を「第一次集団レベルでホスト社会の仲間関係、クラブ、制度に大規模に参入すること」としている（Gordon 1964=2000: 67）。これは、「多数派と少数派の集団成員間の密接で対等な接触が偏見を減らす役割を果たしている」とする先行研究の結果から導き出された「同化の鍵を握っているのは第一次集団的接触である」という知見に基づくものであろう（Gordon 1964=2000: 229）。ゴードンの「エスニック・マイノリティのホスト社会での第二次的関係が必ずしも第一次的関係の形成につながるとは限らない」という指摘は、法の下の自由、平等が保障されているにもかかわらず、日常生活レベルでの差別、偏見が蔓延しているアメリカ社会の現実を反映しているように思われる。

ゴードンは文化と社会構造の関係性について、文化は集団間の相互作用や社会関係の性質の大部分を規定し、一方で社会集団内における人間の行為によって修正され、変化すると捉えている（Gordon 1964=2000: 28-30）。さらに、文化変容の分析において、文化を「内因的文化」と「外因的文化」に分類し、異文化間の相互作用に及ぼす影響を考察して

いる。「内因的文化」は「集団の文化的遺産の本質的かつ根本的な要素（宗教的信条や実践、歴史的言語、共通の過去の記憶等）」であり、「外因的文化」はエスニック文化遺産の中核から離れて外部に位置し、「集団が特定地方の環境に適応してきた歴史的経緯や現在の状況の産物（服装、態度、感情表現、言語等）」であるとしている。これらの区分は試論的なものであるが、とりわけホスト社会における偏見や差別との関連において、文化変容の過程を明らかにしていく上で有用である（Gordon 1964=2000: 73-76）。ゴードンは、ホスト社会とエスニック集団の関係において、外因的文化の差異のほうが内因的文化の差異よりも、偏見の拡大に大きな影響を与えていることを示している。例えば、宗教的信条の相違はそれ自体では他者を痛烈に批判する根拠とはなっておらず、服装や行動における外因的文化のギャップが不信感や敵意を引き起こす導火線となっていることを指摘している。ここで、ゴードンが外因的文化の可視性が異文化間の相互作用に与える影響の大きさを指摘している点は重要であるが、さらに、内因的文化が行為あるいはその産物として表出し、可視化する点も踏まえ、これらを「外面的文化」として考察する必要があるだろう。

ゴードンはしばしば誤解されてきたような典型的な同化主義者ではない。その視点には「アングロ・コンフォーミティ」のみならず、「メルテイングポット」、「文化多元主義」も包含されている。「歴史的事実」にみられるエスニック集団間の接触による変化のプロセスを分析し、「アングロ・コンフォーミティ」は「文化的同化（文化変容）」において進行していること（Gordon 1964=2000: 99）と、アメリカ社会は一つの「メルテイングポット」ではなく「複合的なメルテイングポット」から成り立っていること（Gordon 1964=2000: 125）、「文化的多元主義」ではなく「構造的多元主義」がみられる（Gordon 1964=2000: 151-152）ことを指摘している。さらに、ゴードンは「構造的同化」が全ての同化段階につながる要であり、アメリカの現実は「文化的同化（文化変容）と構造的多元化」であることを論じている（Gordon 1964=2000: 103-107）。ゴードンの理論の問題点としては、文化変容を一方向的・不可逆的なプロセスとして捉えていること、文化が行為者によって主体的に選択される側面を考慮していないことがあげられる。

グリーリーは基本的に同化理論に依拠しながらも、「文化変容」を「文化的同化」ではなく「文化的適応」として捉え、ヨーロッパ系白人移民に焦点を当て、アメリカ社会のエスニシティの多様性を考察している。ゴードンの「アングロ・コンフォーミティ」、「メルテイングポット」、「文化多元主義」、「同化を伴わない文化変容(acculturation but not assimilation perspective)」の視点を検討し、これらを補完的に組み合わせてエスノジェネシス・モデルを構築している（Greeley 1974: 291-315）。このモデルは、移民が持ち込んだ文化体系は、時間の経過とともに、「移民の歴史体験」によって規定され、「ホスト社会の学校教育やマス・メデイア」の影響を受け、世代が進むと、祖国から持ち込んだ文化とホスト社会の文化に「共通（common）」する部分が拡大し、同時に、移民に固有の文化は維持され、状況に適応した文化体系に変容することを示している。

グリーリーの文化変容研究への貢献として、「移民集団が出自国やアメリカで体験した歴史」が文化変容に影響を及ぼすこと、移民文化とホスト社会の文化の「共通」部分が拡大していくこと、文化変容が現実には直線的にではなく、揺らぎながら（in jigzang fashion）進行していくことを指摘している点があげられる。問題点としては、移民の出自文化とホスト社会の文化に「共通性」があることが前提とされており、非ヨーロッパ系の移民に必ずしも適用することができない点があげられる。しかし、このような「共通性」のもつ意味を問うことは、文化変容の本質を理解する上で重要であると考えられる。

2-2　「文化変容ストラテジー」モデル

ベリーは文化変容を「二つ以上の文化集団間あるいはそれらの個々の構成員間の接触の結果として生じる文化的ならびに心理的な二重のプロセス」と定義し、それにどのように関わりたいかという態度や行動の選択における志向性を「文化変容ストラテジー」と捉え、文化変容に影響を与える要因として考察している（Berry 2005: 697-712）。「文化変容ストラテジー」は、文化変容の問題に直面している全ての人々が自集団と他集団に対して持っている志向性、「自文化の保持(cultural maintenance)」と「優位文化への参加(contact and participation)」の２つの次元の組み合わせから、４つの型の「二次元モデル」が示されている。すなわち、自集団の文化的アイデンティティを維持することを望まず、他集団との日常的な相互行為を求める「同化(assimilation)」、これとは逆に出自文化を維持することに価値を置き、他文化との接触を回避する「分離(separation)」、出自文化の保持と他文化集団との日常的な相互行為を両立することに関心を持つ「統合(integration)」、その逆で出自文化にも他文化集団との関わりにも関心を持たない「周辺化(marginalization)」である（Berry 2005: 704-707）。ベリーは「統合」には優位集団(dominant group)が開放的で文化的多様性を志向していることが必要であり、また、「周辺化」はしばしば優位集団の排斥や差別が原因となるとし、エスニック集団のストラテジーの選択が優位集団のあり方によって制約されることを指摘している。そして、このような優位集団側の志向性についても「文化変容ストラテジー」モデルとして示している。すなわち、優位集団が同化を求める「メルテイングポット(meltingpot)」、分離を強要する「隔離(segregation)」、様々な民族文化集団も含めて社会全体として多様性を受け入れる場合の統合を意味する「多文化主義(multiculturalism)」、周辺化を強いる「排斥(exclusion)」である（Berry 2005: 706-707）。

ベリーが、エスニック集団やそのメンバーの志向性による文化の選択を「ストラテジー」として中核に位置づけ、さらに、ホスト社会の権力や志向性についても「ストラテジー」として取り入れ、両者のストラテジーを考慮した文化変容モデルを構築している点は重要である。

2-3 社会体系と文化体系の不整合と文化変容

これまでの文化変容理論は、ホスト社会での社会化の観点から論じられることが多く、社

会的相互作用のパターンの変化との関係性についてはあまり取り上げられていない。移民の文化変容は、ホスト社会での相互作用による異文化接触よって生起するものであり、社会体系と文化体系との関係性の観点から考察することは、文化変容のメカニズムを理解する上で重要であると考えられる。

ギアーツは、文化を「意味とシンボルの秩序づけられた体系」（「人間が自分の経験を説明し、行動の指針とするための、意味の枠組」）、社会体系を文化に準拠して発生する「社会的相互作用のパターン」と捉え、両者の不連続性によって社会変化を説明している（Geertz 1973=1987: 246-247）。ここでは、文化体系の統合は「論理-意味的統合」であるのに対し、社会体系の統合は「因果-機能的統合」であるとされている。機能主義がこれらを同列に扱っていることが変化の問題を説明できない最大の原因の一つであるとして、両者を明確に区別し、独立変数ではあるが相互に影響を及ぼし合っている因子と捉える必要性を指摘している（Geertz 1973=1987: 244-249）。両者が合致するのは「社会的側面と文化的側面の間で細かいところまで調整を行うことができるくらい長い間安定を保っている社会においてのみよくあること」であり、通常の出来事として変化が起きる大多数の社会では、両者間に何らかの根源的な不連続性があるのが普通であり、この不連続性の中にこそ、変化を引き起こす主動因のいくつかがあるとしている。ギアーツは、ジャワの事例から、社会体系（社会的相互作用）と文化体系の不整合が伝統文化の喪失をもたらし、それが社会的相互作用の変化につながり、新しい文化が創出されていく可能性を指摘している。

ギアーツはジャワの「スラマタン」—葬儀の際におこなわれる儀礼—を取り上げ、このような不整合がもたらした文化変容と社会変化の関係性を以下のように論じている。ジャワの社会の複雑化を一因とするナショナリズムとマルクス主義の台頭、そしてイデオロギーとしてのイスラム教改革の運動は、人口増加、都市化、貨幣経済の浸透、職業の多様化等の一連の構造的変化を引き起こし、農村の社会構造の伝統的紐帯を弱めた（Geertz 1973=1987: 252-253）。このような伝統的社会の分裂は、スラマタンの崩壊にみられるように、活力ある民族的伝統の喪失をもたらし、さらに、人々の道徳的な結びつきを弱めた（Geertz 1973=1987: 278）。ここで重要なのは、このような変化が「世俗化」、「個別化」、「文化的解体」などのような「ネガティブな残余物」ではなく、新しい文化の創出につながるとされていることである。「社会葛藤は、単に文化的同一性の喪失をあらわしているのではなく、むしろ、まだ十分に成功してはいないが、より一般的で柔軟性に富んだ、新しい信仰と価値のモデルを捜し求めていることを意味しているのである」（Geertz 1973=1987: 256）。このようなメカニズムは、ホスト社会との異文化接触によって大きな変化が想定される移民社会とその文化に適用することができると考える。

2-4 異文化間の相互作用過程におけるストラテジーとしての文化変容

文化変容が生起し、進行するのは、ホスト社会における相互作用過程においてであるため、そのメカニズムを把握する必要がある。文化変容は移民がホスト社会との相互作用にお

いて、文化的な差異を認識し、出自文化を相対化することから始まるといえるだろう。ゴッフマンによると、互いに未知である人々との相互行為においては互いの「状況定義」をめぐって微妙な交渉が行われる（Goffman 1959=1974: 293-296）。相手に関してすでに入手している何らかの情報や「外観」から、相互に「状況定義」を行っていくが、相手に関する情報が少なければ少ないほど「リアリティの代替として使用される印象」に依存することになる。「状況定義」はありのままに状況を知覚することではなく、主観的に状況を把握することであり、個人はこの「状況定義」に基づいて目標を設定し、ストラテジーを決定し、行為を選択する。したがって、結果的に他者による自己についての状況定義が自己に対する態度や行動を規定することになる。そこで、人は社会的秩序を維持しながら、他者による自己の「状況定義」が自己に有利になるように、「印象操作」を行って自己呈示することで、他者が自らに対して示す反応を統制していくことが可能となる。このような相互作用において、状況定義の情報とされる「印象の源泉」は表出的要素、つまり、「外面」であり、これが他者に与えられ、あるいは他者によって受け取られ、状況定義が進められる（Goffman 1959=1974: 24-38, 293-296）。ゴードンが外因的文化が態度受容的同化や行動受容的同化に対して大きな影響を与えていることを示しているように、ゴッフマンにおいては「外面」が与える「印象」を手がかりとして行われる「状況定義」がホスト社会の態度的、行動的受容を規定することが示されている。ゴッフマンの視点は、主に、移民がホスト社会との相互作用プロセスにおいて、出自文化の表出を戦略的に操作することで進行していく可視的、外面的文化の側面の変容を理解する手がかりとなると思われる。

３．文化変容における社会適応ストラテジーと文化適応ストラテジー

文化変容の理論モデルを構築するにあたって、先行研究の以下の点が有用であると考える。まず、ゴードンが、(1)内因的文化よりも可視的な外因的文化がホスト社会の偏見や差別に大きく関わったこと、(2)文化が集団間の相互作用や社会関係に大きな影響を与え、一方で社会集団内の人間の行為によって修正され、変化すること、(3)構造的同化によって文化変容が進行することを指摘している点である。グリーリーについては、文化変容は「文化的適応」であり、移民の出自文化とホスト社会の文化との「共通の部分」が拡大する一方で、各々のエスニック集団に固有の部分は維持されることを論じている点である。ベリーにおいては、文化変容はエスニック集団（の成員）の選択した「文化変容ストラテジー」、並びに権力構造を反映したホスト社会の「文化変容ストラテジー」によって方向づけられることを示している点である。ギアーツが、社会の変化によって生起する社会体系（社会的相互作用のパターン）と文化体系（意味とシンボルの体系）の不整合が、伝統文化の解体、ひいては新たな文化の創造につながることを論じている点である。ゴッフマンについては、社会的相互作用において、行為者は自己により有利な状況定義を他者から引き出すために、戦略的に文化的要素を表出し、印象を操作することを示している点である。

これらの知見を踏まえ、文化変容がどのように生起し、進行していくのか、また、そのプロセスにどのような要素が関係しているのかについて、図 4-1 の移民の文化変容モデルとして示すことができると考える。まず、文化変容に関係する全ての要素に影響をもたらす環境要因として「コンテクスト」があげられる。これは国際関係やホスト社会の政治的・経済的・社会的状況、エスニック集団内の社会的状況等の歴史・社会的コンテクストである。このような「コンテクスト」において、「文化変容」は、出自社会での社会的相互作用パターンがホスト社会との接触によって変化し、「伝統文化との不整合」—出自文化の従来の意味とシンボルの体系との間の不整合—が生じることを契機として生起するといえるだろう。このような不整合は、当事者にディスコミュニケーション、差別や偏見をもたらし、エスニックな紐帯を弱体化させる。そこで、エスニック集団（あるいはその成員）は新しい環境に適合するように、出自文化を調整する。つまり、「文化変容」は、新しい社会的相互作用のパターンでは維持できなくなった伝統文化を修正、変更あるいは新たな文化システムを創造していくプロセスであるといえるだろう。

このような「文化変容」は、「社会適応ストラテジー」とそれを実行するために選択される「文化適応ストラテジー」によって方向づけられる。そして、「文化適応ストラテジー」は、ホスト社会が「社会的相互作用」をとおしてエスニック集団に及ぼす影響要因（移民政策、権力構造、差別や偏見、ステレオタイプ、国家理念等）に対応するために選択されるエスニック集団（あるいはその成員）の「社会適応ストラテジー」に応じて決定される[3]。「社会適応ストラテジー」は、ホスト社会の影響要因の制約を受けながら設定されたエスニック集団（あるいは移民）の将来の目標やビジョンを実現するための指針であり、戦略でもある。これに応じて、出自文化の修正、変更、あるいは維持、また、創出を選択し、表出を調整する方針や戦略が「文化適応ストラテジー」であり、直接的に文化変容を規定する文化適応であるといえるだろう。歴史・社会的状況の変化によって、エスニック集団やその成員の将来のビジョンも変わり、「社会適応ストラテジー」が修正、変更されると、それに応じて「文化適応ストラテジー」も再考され、文化の調整が行われる。

このような「文化適応ストラテジー」は移民の「内面的文化」と「外面的文化」に適用される。いずれの文化も「維持」される側面と「修正、変更、創出」される側面がある。「維持」された文化的要素は移民に共有され、「連帯を強化」し、「社会関係資本」の根源となることで、「ホスト社会への適応」を促すことにつながる。一方で、「修正、変更、創出」された文化的要素も、「外面的文化」はしばしば「印象操作」に用いられ、「内面的文化」はホスト社会に適合するのに有利な状況定義を引き出し、移民の「ホスト社会への適応」を促すと考えられる。

このように、「文化適応ストラテジー」は移民の文化変容を規定するが、全ての文化要素に一様に適用されるわけではなく、社会適応における機能の観点から選択される。つまり、エスニック集団やその成員は理想とする社会適応のかたちを達成するために、自らに有利な状況定義を引き出すことのできる要素か不利な状況定義につながる要素かを判断し、「文

化適応ストラテジー」を選択すると考えられる。

また、こうした「文化適応ストラテジー」の選択において、必ずしもホスト社会の文化を取り入れることが優先されるわけではなく、エスニック集団内での社会関係や個人的・私的領域での重要性も考慮される。「個人にとっての行動や価値の重要性」によって、エスニック文化には三段階のレベル、すなわち、最も表面的で変わりやすい「重要性の低い周辺的な側面」（休日、食物、メデイアの選好等）、「中間レベルの重要性をもつ側面」（使用言語、友人のエスニシティ等）、最も変わりにくい「中心的な核となる側面」（正義の信条、家族的価値等）があることが指摘されている（Organista, Martin and Chun 2010: 424）。このような個人的・私的領域で重要なエスニック文化の要素は、第一次集団的関係が中心のエスニック集団内で共有されることで、エスニックな連帯を維持、強化し、社会関係資本を醸成するといった機能的重要性をもっているといえるだろう[4]。第二次集団的関係が中心のホスト社会で差別や偏見に晒されているエスニック・マイノリティにとって、第一次集団的関係のエスニック集団がストレスを解消し、生活者として精神的安定を保つ機能を担っており、その核となる文化的要素については維持するストラテジーが選択される可能性が高いと考えられる。また、このようなエスニック文化の要素がホスト社会との相互作用において不調和となる場合、変更や放棄という選択ではなく、ホスト社会では表出を回避し、エスニック集団内で、時には潜在的に、維持するという「使い分け」のストラテジーも一つの選択肢となるであろう。

ここで、エスニック集団の「文化適応ストラテジー」に関連して、それが選択され、実行される異なる文化間の「社会的相互作用」の特殊性について把握しておく必要がある。エスニック集団とホスト社会の相互作用において、ホスト社会の成員はエスニック文化についての知識が限られているため、エスニック集団（あるいはその成員）の自己呈示を情報源として、ホスト社会の意味体系によってエスニック文化を解釈し、評価していく。このため、相互作用における重要性は、エスニック集団の「内面的文化」（価値、規範等）よりも「印象の源泉」となる可視的な「外面的文化」の方が高くなる。したがって、エスニック集団のメンバーがホスト社会に適応していくためには、エスニック文化の表出を調整し、好印象につながるように演出し、状況定義を有利な方向に導いていくことが重要となる。他方で、不利な印象を与えるエスニック文化の要素については、放棄、変更あるいは表出の回避によって、ホスト社会の批判や排斥を退けるといった「文化適応ストラテジー」が考えられる。

ホスト社会との相互作用において、その文化との外面的な異質性が緊張やマイナスのイメージをもたらし、社会適応を妨げることにつながるため、文化的共通性（ホスト社会の観点から外面的に「共通であるようにみえる」という意味での共通性）や親和性を呈示することは重要な「文化適応ストラテジー」となる。ホスト社会を公的な生活の舞台とするエスニック・マイノリティは、その文化との共通性を表出あるいは演出すると同時に、ホスト社会との相互作用に支障をきたすような「外面的文化」の要素についてはその文化に適合するように修正、変更していくと考えられる。多くの場合、文化変容が外面的文化から進行してい

くのは、このような「文化適応ストラテジー」を反映しているからだといえるだろう。

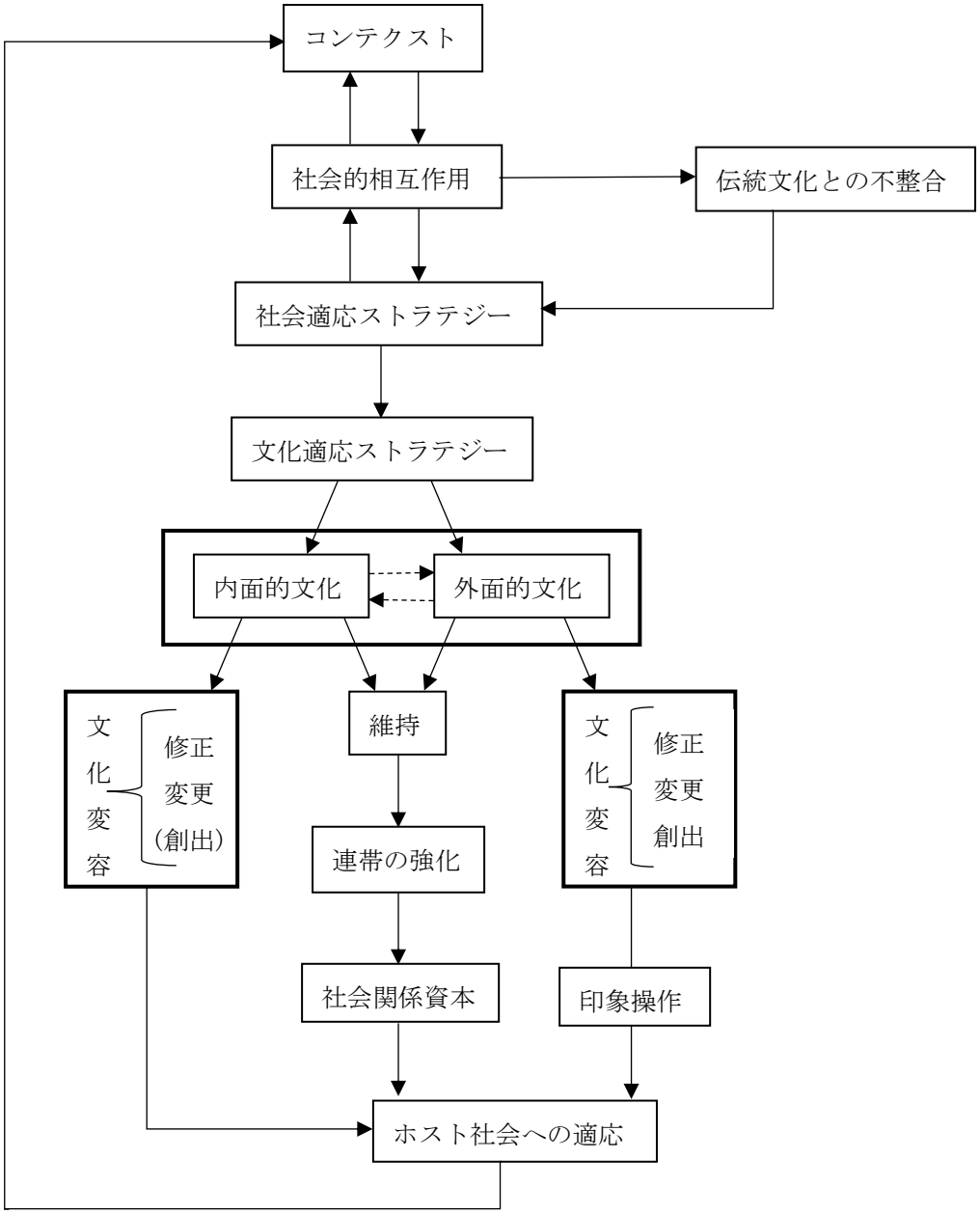

図 4-1　移民の文化変容モデル

出処：筆者作成

４．ハワイ日系社会の変化と日系仏教組織の文化変容

前述した文化変容の理論モデルに依拠し、戦前のハワイ日系社会に大きな影響を与えた本願寺の文化変容について考察する。宗教はそれ自体固有の価値体系をもつ内面的文化であるが、教義を基盤とした行為の様式で一定のパターンをもつ行動的文化（儀礼、布教活動等）や物質的文化（建築、荘厳具、仏具等）として外面化される。つまり、日常生活のなかでの宗教は、宗教的価値や信仰心等の「不可視的な」内面的文化と行為の様式や道具等の「可視的な」外面的文化の２つの側面をもつ。そこで、以下ではこれらの二側面を踏まえて考察する。

戦前、ハワイ本願寺の文化変容の「コンテクスト」としてあげられるのは、日米関係、ホスト社会のコンテクストー同化主義イデオロギー、信教の自由を謳うアメリカ憲法、キリスト教との関係、日本や仏教に対する偏見や差別ーである。最も大きくその変容を規定したのは、ホスト社会の根底にあった同化主義イデオロギー、WASP 優位の価値観であったといえるだろう。他方でアメリカ憲法にある「個人の尊重と信教の自由」は仏教的伝統を維持する方向に作用する側面もあったが、それを保障するものではなかった。このようなコンテクストにおいて、「社会的相互作用」のパターンは大きく変化した。信者にとって、日系社会やハワイ社会での相互作用において偏見や差別、侮蔑を経験することで、ハワイ本願寺との関わり方は、日本での家の宗教として「あたりまえ」の関わりから、その信者であることで「きまり悪さ」や「恥ずかしさ」を感じながらの関わりへと変化した。日本では伝統的仏教の信者は社会的に承認されていたが、ホスト社会ではマージナルな異端者であり、反米的で野蛮な宗教を信じる者として差別や偏見の対象となり、そのため日系社会においてすら、「恥ずかしい」と感じながら寺院や社会との相互作用をおこなうようになった[5]。このような信者の寺院との関わり方は仏教徒としてのアイデンティティを弱め、キリスト教へと改宗することにつながり、組織の存続を脅かすものであった。そこで、ハワイ本願寺はこのような社会的相互作用と浄土真宗の伝統文化との不整合を解消するために、信者のニーズを考慮しながら、「社会適応ストラテジー」（「布教＝教育」ストラテジー等）を決定し、これに応じて選択された「文化適応ストラテジー」（外面的文化の修正、変更の方針等）によって文化適応をおこなってきた。このプロセスをとおして、ハワイ本願寺の伝統文化はホスト社会に受容されるように調整され、ハワイ流の浄土真宗に変容していったと考えられる。このように、社会適応プロセスにおいておこなわれた文化的要素の調整の結果として、文化変容が生起したといえるだろう。

戦前のハワイ本願寺の「文化適応ストラテジー」としては、ハワイ本願寺あるいは仏教（浄土真宗）自体のホスト社会での受容の度合いを高めるための印象操作、外面的文化の変更、内面的文化の解釈の創出等がおこなわれた。文化変容を促した最も大きな要因は仏教が日本への愛国心のシンボルとして批判の的となっていたことであり、それによってその組織目的の適切性が否定されたことであったといえよう。そこで、本願寺の「文化適応ストラ

テジー」の基軸となったのは、先に述べたように、内面的文化を維持しながら外面的文化を調整、操作し、「仏教＝世界宗教」であることを呈示し、正当な組織目的をもった組織としてホスト社会に容認されることであったといえよう。そして、その際の印象操作は、仏教がキリスト教と比肩する世界宗教であることを呈示することで、仏教を野蛮で日本への愛国心のシンボルとするイメージを払拭することを意図したものであった。この例としては、ホスト社会の権威を用いて行われた講演会等があげられる。

外面的文化の調整については、多くの場合、キリスト教の様式が取り入れられた。仏教がキリスト教と「同等」の「世界宗教」であることを主張する言語的なプレゼンテーションに加えて、両者に「共通」の部分を創出し、異質性に起因する負の印象を払拭していくことも、「文化適応ストラテジー」の重要な部分を占めていたと考えられる。仏教が本質的にキリスト教と異なるため、「共通性」は中核から離れた外面的文化を中心に創出された。このストラテジーの一つのパターンは、キリスト教の要素を取り入れることであった。例えば、英語布教においてキリスト教の用語を採用することであり、寺院は「Church」、開教使は「Reverend」と翻訳された。また、布教様式等の行動文化的側面や建築様式等の物質文化的側面においても、キリスト教の様式が用いられた。その例として、キリスト教の日曜礼拝に対する浄土真宗の日曜礼拝、賛美歌に対する賛仏歌、YMCA(Young Mens Christian Association)に対するYBA(Young Buddhist Association)の存在があげられる。寺院の建築様式についても、ハワイ浄土真宗のシンボルとなる別院は日本式ではなく、ガンダーラやビザンチンの様式が取り入れられ、国際的なイメージが演出されている。このような共通性の創出は仏教がキリスト教と同等であり、親和的であることを呈示する「文化適応ストラテジー」であったといえるだろう。

内面的文化の調整については、仏教の教義をキリスト教やホスト社会の観点から解釈するかたちでおこなわれた。今村は仏教を偶像崇拝、国家主義と考えるホスト社会の誤解を解き、組織目的の適切性を明らかにするために、「三エルス」による教義の説明をおこなった。文明国であるアメリカ国民にとって国旗が国家的生命の象徴であるように、仏像は仏教徒にとって宗教的生命の象徴である。仏教においてはこの生命が阿弥陀仏であり、無量寿（Life）、無量光（Light）、大慈大悲（Love）の「三エルス（3Ls）」で表されるとしている（今村 1937: 87-88）。そして、「如何なる民族の理想も、如何なる強化の目的もその本質において」、「三エルス」以外にはないとして、それが日本人とアメリカ人にとって「共通の理想、目的」であることを主張している。このように、キリスト教と仏教の「共通性」を創出、呈示することは、ホスト社会と日系社会の相互作用関係に生じる違和感や緊張を緩和し、仏教徒が受容されやすい状況を整える「文化適応ストラテジー」であったといえるだろう。また、仏教はアメリカ精神やキリスト教と全く異なる世界観をもっているが、今村は「社会や民族の理想」にこれらの共通点を見出している。色とりどりの石の埋め込まれたワシントンモニュメントに象徴される「信教の自由、良心の独立」の国家理念と阿弥陀経にある「池の中で『青色青光黄色黄光赤色赤光白色白光』に輝いている蓮華」に象徴される浄土に共通

の「社会的理想」を見出しているのである[9]。このように社会的理想の共通性を指摘することは、ホスト社会に対してのみならず、アメリカ市民となったアメリカ生まれの青年門徒が仏教の信仰を保持する正当性を示すことでもあったと考えられる。

外面的文化の修正と変更がみられるなかで、日系社会において重要な役割を果たしていた日本語学校は、維持された。ホスト社会のコンテクストとして、根強いアメリカ化運動とそれと相反する「個人の尊重と信教の自由」を謳うアメリカ憲法がある。つまり、アメリカ社会には同化主義のイデオロギーと同時に、信教の自由の理念があったおかげで、日系宗教組織のエスニックな要素が維持されたともいえよう。その例としてあげられるのが、「外国語学校取締まり案」をめぐる法廷闘争での勝訴である[8]。この勝訴は、アメリカ社会が同化圧力を法的に否定し、エスニック文化を維持する権利を保障するという面をもっていたことを意味しているといえよう。

５．おわりに

本章では、文化変容が、個人または組織が異文化社会に適応していくために選択する「社会適応ストラテジー」に応じて採用される「文化適応ストラテジー」によって生じる文化適応であることを論じた。そして、このような文化変容が生起するメカニズムとそおプロセスを理論モデルとして示した。文化変容は、異文化社会の「コンテクスト」において、個人や社会との社会的相互作用（社会体系）が出自社会のパターンと異なるものに変化することによって、出自社会の伝統文化と不整合になったとき、文化変容は生起する。

社会的相互作用のパターンに影響を与える要因として、移民側の「社会適応ストラテジー」とホスト社会側の構造的要因（政策やその構成員の偏見や差別、権力構造）があげられる。文化変容は、ホスト社会からの制約を受けながらも、個人や組織が社会適応ストラテジーを選択し、それに適合する「文化適応ストラテジー」を実行することによって、伝統文化を新たな解釈によって再構成あるいは創出していくプロセスであるといえるだろう。

移民が持ち込んだ文化には内面的文化と外面的文化があるが、文化変容は外面的文化を中心に進行する。それは、精神的な側面を含む内面的文化が移民にとって重要性が高いことが多い一方、ホスト社会においては可視的な外面的文化が大きな意味をもつからである。マイノリティである移民がホスト社会に適応していくためには、その成員に受容されることが肝要であるため、外面的文化を操作し、ホスト社会により良い印象を与え、自己に有利な状況定義を引き出す試みがおこなわれる。この試みにおいて、外面的文化のみならず、表出された内面的文化もホスト社会の状況定義に影響を与えるため、エスニック文化の諸要素をどのように解釈し、維持、修正あるいは変更するかを戦略的に選択し、呈示していくことが重要となる。多くの場合、ホスト社会との相互作用において、文化の異質性の表出が負の作用をもたらし、共通性の呈示がより良い印象につながるため、共通性をアピールしていく「文化適応ストラテジー」が用いられる。この「印象」がホスト社会にとってエスニック集

団のリアリティであり、組織としての存続、発展に有利なリアリティが構築されるように調整していくのが文化適応であり、このプロセスが文化変容であるといえるだろう。この意味において、文化変容は文化適応の一つの形態であり、社会適応のための手段であるといえるだろう。

戦前のハワイ日系社会において大きな影響を与えていた本願寺の事例からは、以下のような文化変容のメカニズムが読みとれた。仏教を「野蛮で反米的な宗教」とするホスト社会や日系社会のコンテクストに対し、それを「キリスト教と比肩する世界宗教」のカテゴリーに変更することが、本願寺の布教ストラテジーの一つの軸となっていた。日系社会内外の歴史・社会的コンテクスト（日米関係、アメリカ国籍の二世の増加等）を背景として、同化主義のイデオロギーと自由平等の理念を併せもつホスト社会の状況的変化や日系移民の「社会適応ストラテジー」の変更に応じて、本願寺は組織としての社会適応を模索してきた。このようなホスト社会や日系社会への適応において、英語での布教体制を整え、キリスト教の外面的文化の要素（用語、儀礼の様式等）を取り入れ、内面的文化の要素（社会的理想等）における共通点を創出して呈示していく等、エスニックで浄土真宗的な側面の表出度を減少させながら適応してきた。他方で、本願寺の発展や信者の社会心理的適応において重要な機能をもつ内面的文化の要素は、状況に応じて再解釈され、正当化されることで、維持されてきた。

文化変容は、出自文化からホスト社会の文化への一方向的な変化としてではなく、「社会適応ストラテジー」を実行するにあたって選択される「文化適応ストラテジー」によって方向づけられる、可逆的で重層的な出自文化の変化であり、エスニック文化の創出であるといえるだろう。

注

1. 移民の適応をめぐる「ストラテジー」概念については、序章を参照されたい。
2. 中流白人（主としてングロ・サクソン系）プロテスタントのアメリカ人から構成されアメリカ社会の準拠点となるような（下位）社会を指す（Gordon 1964=2000: 68-69）。
3. 例えば、「社会適応ストラテジー」として、将来的に帰国するかどうかという生活の選択をめぐって「出稼ぎストラテジー」、「定住ストラテジー」、「永住ストラテジー」があげられる。この選択に基づいて、どのようにエスニック文化（言語、習慣、規範等）を維持するか、ホスト社会の文化を取り入れるかという文化に関連した「文化適応ストラテジー」がとられると考えられる
4. 社会関係資本については、第 5 章を参照されたい。
5. 一世は家制度や地域共同体によって築かれた社会的紐帯を基盤とした家の宗教としての仏教組織との関わりのパターンをハワイに持ち込んだと考えられる。なお、本願寺が本格的に教育事業に着手する契機となったのは、キリスト教系日本語学校で門徒児

童が侮辱されたことであるとされている（今村 1918a: 44-47）。

6. 今村、前掲書、1937 年、133-135 頁。親鸞、「仏説阿弥陀経」、『意訳　真宗勤行集』、意訳聖典刊行会、百華苑編集部、百華苑 1969 年、96 頁。

7. 日系社会は「試訴派」とこれに反対する「非試訴派」に二分された。本願寺は「布哇報知」新聞の牧野金三郎をリーダーとしていた試訴派の運動に参加した。勝訴の後、日本語学校は 1941 年の日米開戦によって閉鎖されるまで存続した。小沢義浄、『ハワイ日本語学校教育史』、ハワイ教育会、1972 年、126-38 頁。

第５章　日系宗教組織の社会的・文化的適応の理論モデル
―バーナードの組織論を手がかりとして

1．はじめに

伝統的日系宗教組織（以下、日系宗教組織と記す）は、日本とは社会的・文化的に異なるアメリカ社会、特にハワイにおいて、戦前の発展、戦時の後退、戦後の急速な復興、そしてその後は停滞を経験し、今日に至っている。これまでの日系宗教の研究は、文化変容や構造的変化、移民のアイデンティティの形成やホスト社会への適応における機能に関連するものが多い[1]。これらは文化的、構造的、機能的側面からおこなわれてきたが、相互の関連性が体系的に説明されることはほとんどなかった。日系宗教組織に発展と停滞をもたらしたメカニズムを解明するためには、これらの側面を異文化社会への適応プロセスに位置づけた考察が必要であると考える。そこで、以下では、宗教組織の適応を「布教環境を調整し、存続、発展すること」と捉え、その行為主体としての適応に焦点を当て、分析枠組について検討し、理論モデルを構築する。

この試みにおいて、バーナードの組織論について考察し、日系宗教組織の特性を踏まえて適応の理論モデルとして再構成する。組織の存続と発展は、バーナードの組織論では組織目的の達成度（有効性）と貢献を確保するに足る誘因を提供する能力（能率）によって説明されるが、日系宗教組織の事例では社会関係資本が果たした役割を考慮する必要がある。特に戦前においては、宗教的な源泉に加え、エスニシティも源泉となって社会関係資本が蓄積され、組織内部の連帯を強化しながら信者のホスト社会への適応を促したことが、発展につながったと考えられる[2]。他方で、戦後はこのような社会関係資本が衰退したこと、さらに、信者の貢献を獲得する効果的な誘因を提供できなかったことが布教の停滞をもたらしたと思われる[3]。そこで、本論では、誘因と社会関係資本を組織の発展や停滞をもたらす要因として重視し、日系宗教組織の社会的・文化的適応のメカニズムを検証するための理論モデルを構築する。

２．日系宗教の組織としての適応に関連する研究の検討

すでに序章において組織モデルの主な視点について考察し、本論でバーナードを援用する理由を示した。ここでは、さらに、バーナードの継承者ともいわれているサイモンと比較検討しながら、バーナード理論の日系宗教組織への適用の有用性を示す。また、このような組織の異文化社会への適応に大きな影響を与えたエスニック文化の側面について考慮すべき観点を示していると思われるシャインの組織文化論について検討する。さらに、日系宗教組織の適応において重要な機能を担っていたと考えられる社会関係資本についても考察する。

2-1 バーナードとサイモンの組織論

バーナードは、組織を人間が個人として直面する制約を克服し、欲求を充足するために生み出された「協働体系」の下位体系であり（Barnard 1938=2015: 67-68, 75）、二人以上の人々の「意識的に調整された人間の活動や諸力のシステム」と捉えている（Barnard 1938=2015: 75-76）。サイモンは、このように協働体系を組織とする組織観を継承しながら、バーナードが組織の道徳的側面を重視しているのに対し、意思決定に焦点をしぼり、検証可能な科学的組織論を展開している（Simon 1947）。

このような組織観には、バーナードとサイモンの人間観の違いが反映されている。両者ともに完全な経済合理性を前提とする「経済人モデル」を批判しているが、サイモンが「経営人モデル」を提示しているのに対し (Simon 1947=1977: 22-23)、バーナードは「全人格的なモデル」を示している(Barnard 1938=2015: 13) 。サイモンのモデルが「制約された合理性」というかたちで人間の合理的側面を重視しているのに対し、バーナードは「人間行動の心理的な力」といった非経済合理的側面や個人の「自律的人格」の重要性を示している (Barnard 1938=2015: 14-15)。

バーナードの組織論は、組織を個人の集合ではなく協働の統合と捉え、個人の心理的、主観的側面を重視していることから、宗教組織の考察において有用であると考える。宗教組織は、基本的に、人間には不可能な「救済」をめぐって成立し、維持される（森岡 1981: 166）。信者は個人では理解できず、解決できない問題に直面することで生じる不安を解消するために、究極的な救済を約束する宗教サービスを求めて、宗教組織に参加する。しかし、日常生活において、信者は日系宗教組織以外の組織にも所属しているため、両者の関係性は多様であり、また、不安定である。このような信者の状況は日系宗教組織の適応モデルの前提となるものであるが、バーナードの組織観、人間観に適合している。

組織の存続と発展の要件とされている組織均衡に関して、サイモンはバーナードの論理を基本的に継承しているが、そのメカニズムについて異なった見解を示している。バーナードの組織均衡論は内的均衡と外的均衡によって論じられ、外的均衡の条件として組織の「有効性」と「能率」があげられている。これに対して、サイモンは組織の均衡を組織の「能率」ー誘因と貢献の交換関係のバランスーとして捉えおり、「有効性」は考慮されていない (Simon 1947=1977: 143-145)。そして、サイモン理論において、「能率」は組織が「希少な資源を使用して最大の成果を達成する」という経済原則を基盤とし、組織を管理する上での「意思決定の基本的な基準」とされている。つまり、組織の目的は個人的動機との関係において把握され、その均衡は能率との関連で論じられているのである。

占部(1965)はバーナードの組織均衡論が有効性と能率の二元的均衡論であるのに対し、サイモンの均衡論は有効性が欠落し、能率のみの一元的均衡論であるとして批判している。そして、サイモンが「組織の環境適応の部面による意思決定の理論」を欠き、組織の外部環境との均衡の理論が軽視されていることを指摘している。この指摘にもあるように、サイモン

の均衡論では、組織外部の変化への適応や組織内部の非合理的要素から生じる不安定性があまり考慮されていない。サイモンにおいては、想定されうる個人の意思決定の不整合は、能率の原理と忠誠心によって、組織目的に沿った方向へ統合されることで均衡が維持されるという論理が展開されているのである。このようなサイモンの均衡論に対し、バーナードは有効性において外的環境と組織との関係性を重視した均衡論を展開している。日系宗教組織の適応においては、ホスト社会から受け入れられることが組織の存続に不可欠であるため、バーナードの二元的均衡論のアプローチが有用であると考える。

バーナードは、全人格的な人間観と組織の本質的な不安定性を前提とし、システムとしての組織の存続を核とする機能主義的理論に、組織と個人の誘因と貢献をめぐる相互作用によって組織の現実が構築されているとする構築主義的解釈を接合させた理論を展開しているように思われる。このような視点は、異文化社会の不安定な布教環境において、宗教的伝統を維持しながら、様々なかたちで組織に関わる個人の変化に対応し、今日まで存続してきた日系宗教組織の現実を考察するにあたって重要であると考える。

2-2 シャインの組織文化論

これまでのエスニシティ研究において、日系宗教の組織文化としての側面が考慮されることはほとんどなかった。しかしながら、日系宗教組織の異文化社会への適応においては、組織文化としての側面が大きな意味をもっていると考える。シャイン(2010=2017)は、組織の存続を外的適応と内的統合の観点から捉え、組織文化の維持をこのプロセスに位置づけて論じており、日系宗教組織の適応の文化的側面を理解するにあたって有用である。

シャインは、全てのグループあるいは組織の取り組むことになる二つの原型的課題として「(1) 外的環境の変化に対応する適応と、(2) 生存と適応を可能にする内的進化のプロセス」をあげている(Shein 2010=2017: 87)。そして、このようなプロセスに位置づけて、組織文化を以下のように捉えている。「グループが外部への適応、さらに内部の統合化の問題に取り組む過程で、グループによって学習された、共有される基本的な前提認識のパターンである。このパターンはそれまで基本的に効果的に機能してきたので適切なものと評価され、その結果新しいメンバーに対し、これらの問題に接して、認識し、志向し、感じ取る際の適切な方法として教えられる」(Shein 2010=2017: 21)。この定義で示されている組織の存続における組織文化の観点は、宗教組織の適応を考察するにあたって重要であると考える。

また、シャインの提示している組織文化の３つのレベル—「人工物」、「信条/価値観」、「基本的前提認識」—(Shein 2010=2017: 27-39)は、日系宗教組織の適応における文化の意味や機能を理解するにあたって有用である。人工物は最も表層レベルで可視的であるため、異文化接触においてはその適応に最も大きな影響を与える。最深部には基本的前提認識があり、グループメンバーを導く規範的、道徳的機能を担い、「グループが継続的に機能することを可能にする『心理的な認知におけるメカニズム』」をもち、組織の核となるレベルとされている。観察不可能であるが人工物や信奉される信条と価値をとおして推測できるとされて

いる。このような基本的前提認識は、宗教組織ではその存在理由である「教義」の根底にあるが、異文化社会で受容されるには可視的な人工物を効果的に活用し、その正当性を示すことが必要となる。

シャインがリーダーシップの組織文化に与える影響を強調しているように、日系宗教組織においても組織文化を調整、操作、創出するにあたって、リーダーが大きな役割を担ってきた（本多 1994）。他方で、日系宗教組織の文化には、信者のニーズを充足する誘因としての側面があり、異文化接触によって不断に変化する信者の文化的多様性に対応することが変容につながってきた。したがって、信者も当事者として組織文化のあり方に大きな影響を与えてきた点も考慮する必要がある。また、異文化接触においては、可視的な人工物がホスト社会の観点から解釈され、偏見やステレオタイプの要因となって適応を妨げてきたため、人工物を戦略的に呈示することで布教に有利な状況を創出することが、組織の適応ストラテジーとしてとりわけ重要な意味を持つといえるだろう。

2-3　社会関係資本と宗教組織

日系宗教組織の適応プロセスにおいて、社会関係資本は大きな役割を果たしてきたと考えられる。社会関係資本を物的資本や人的資本と区別し、概念として確立させたのは、コールマンとパットナムであるといえるだろう。

コールマンは、社会関係資本を「個人間の関係のなかに存在する有形性の低い資源」とし、「個人の資源」の観点から捉えている（Coleman 1988:95-120）。そして、社会関係資本には3つの形態－社会的環境の信頼性に依存する「恩義や期待」、社会構造内の「情報流通可能性」、そして制裁を伴う「規範」－があるとしている（Coleman 1988:234）。また、他の形態の資本とは異なる特性として、「公共財的な側面」があるが、それを創出した行為者はごく一部しか手にしないことが指摘されている。

これに対し、パットナムは社会関係資本を個人の行為の観点からではなく、社会組織の特徴と社会に果たす役割の観点から捉えている。したがって、ハワイ本願寺の組織としての適応の考察にあたっては、パットナムの社会関係資本概念が有用であると考える。パットナムは、社会関係資本を「個人間のつながり、すなわち社会的ネットワーク、およびそこから生じる互酬性と信頼性の規範」と定義している（Putnum 2000:14）。社会関係資本は、個人が他者とつながりをもち、ネットワークを形成すると、そこに双方向の義務が生じ、強固な互酬性の規範を促進し、信頼が生まれるプロセスによって醸成される。また、社会関係資本には「個人的側面と集合的側面」、「私的な顔と公的な顔」があるとされている。個人は自らの利益に資するようにつながりを形成する（Putnum 2000:15-16）が、個人のみならずそのネットワーク内にいる人々が利益を得る。つまり、それは「私財」であると同時に「公共財」であり得る。また、社会関係資本の要素として重要なのは、ネットワークによって促進された強固な互酬性の規範である（Putnum 2000:16-17）。行為に対する見返りを期待する特定的な互酬性よりも見返りを期待せず、誰かが何かをしてくれるという確信を基盤とする一般的互

酬性の規範の方が効率がよいとされている。一般的互酬性によって構築された密接な社会的つながりが信頼の本質的基礎となり、社会関係資本が醸成され、相互利益のための協力を促進させうる。

社会関係資本の多様な形式のあらゆる次元において、最も重要なものは、「橋渡し型」と「結束型」であるとされている（Putnum 2012:19）。前者は内向きの指向を持ち、排他的なアイデンティティと等質な集団を強化していくものである。特定の互酬性を安定させ、連帯を動かしていくのに都合がよい。後者は外向き指向をもち、社会的亀裂をまたいで人々を包含するネットワークもある。それは、外部資源との連繋や、情報伝播において優れている。「弱い」つながりによって、遠く離れている自分とは異なるサークルの中で動く知り合いを結びつけることで、価値を生み出し、より広いアイデンティティや互酬性を生み出すことができる（Putnum 2012:20）。　パットナムは、結束型社会関係資本が社会学的な強力接着剤なら、橋渡し型社会関係資本は社会学的な円滑剤であるとしている。多くの状況において、橋渡し型と結束型の両方の社会関係資本が強力な正の社会的効果を持ち、社会的ネットワークがどちらか一方のみではなく、どちらが強いかという程度の問題であることを指摘している(Putnum 2012:21)。

パットナムは移民における社会関係資本の機能について、論じている(Putnum 2012:85)。移民にとって重要なのは、ネットワーク、コミュニティのつながりが豊であれば、関わっている人は、自らその蓄積に貢献していない人も含めて、利益を得ることができる点である。例えば、少数民族集団において見られる密なネットワークは、コミュニティの中の比較的恵まれていないメンバーにとっては、決定的に重要な精神的、社会的支えとなり、また同時に地域の企業家にとっては、事業立ち上げの財源、市場、そして信頼できる労働力を供給するものとなる。移民の宗教と社会関係資本について、礼拝を超えた教会での社会生活－日曜学校、聖書勉強会その他－へのアメリカ人の関与も、少なくとも信徒数や礼拝出席と同じ速さで低下しているように見えるが、移民においては重要な役割を担っていることを指摘している。移民を広い米国社会へとつなぐ重要な役割をカトリック教会が再び果たそうとしているということであり、その意味でカトリック教会は社会関係資本形成に貢献し続けている。したがって、社会関係資本は、移民個人の適応を促しながら、安心に充ちた豊かなエスニック・コミュニティを構築していく有効な資源であるといえるだろう。

パットナムは、アメリカ社会における宗教組織の社会関係資本についても論じている。アメリカが現代世界の中でも最も宗教に熱心な国家の一つであり、アメリカの教会は、何世紀にもわたって、圧倒的に堅固な社会制度であったことを示している（Putnum 2012:72- 89）。人々が共に祈る信仰のコミュニティは、アメリカの社会関係資本の蓄積において、唯一最大の重要性を持つ。そして、宗教制度は、しきたりどおりの礼拝を越えて、広範な社会的活動を直接に支援している。教会は市民的スキル、市民的規範、コミュニティの利益、市民的動員のための重要な孵化器を提供しているのである。パットナムによると、ほとんどの市民参加に対して強く関連しているものとして、信仰心は教育に匹敵するものとなっている。部分

的には、宗教と愛他主義との間にあるつながりは、宗教的価値の力を体現するものである。宗教の愛他主義の実践として、教会は以前から、宗教組織としての境界を越えて、社会奉仕、経済的支援の重要な制度的供給源であり続けている。また、教会はアメリカ史を通じ、広範囲の強力な社会運動に対して組織的、思想的基盤を提供している。

さらに、パットナムはアメリカの社会関係資本台帳にある宗教の項目を考察し、以下の点を指摘している（Putnum 2012:89）。第一に、今日における宗教は、これまで伝統的にそうであったように、アメリカにおけるコミュニティ生活とその健全性における中心の源泉であった。信仰を基盤とした組織は、直接には成員への社会的サポートとコミュニティへの社会的サービスを提供することによって、間接には市民的スキルを育み、道徳的価値を繰り返し説き、他愛主義を奨励し、教会に集う人々の市民社会への動員を促進することによって、市民生活に奉仕している。第二に、20世紀を通じた宗教参加の広範な変動は、世俗的な市民生活の傾向と同様に、第二次大戦後20年に開花し、過去30年から40年の間に衰退していった。21世紀の幕開けにあたり、アメリカ人は30、40年前と比べて教会に行かなくなり、また通う教会もそれから広がるコミュニティへの関わりを減らしつつある。世俗的コミュニティにおける社会的つながりに見られる減少をむしろ強化していることを指摘している（Putnum 2000:89）一方で、前述したように、移民との関連ではカトリック教会は社会関係資本形成に貢献し続けているとしている。

このような宗教組織の社会関係資本は、日系宗教組織においても醸成されていたと思われる。また、21世紀になるとアメリカ社会において宗教組織の社会関係資本が衰退してきたことが指摘されているが、日系宗教組織の布教の停滞とも無関係ではないであろう。このように、パットナムの示した社会関係資本の機能は、日系宗教組織や移民のホスト社会への適応を理解するにあたって、重要な手がかりとなるであろう。

３．組織の存続と適応

3-1　組織の均衡と適応

バーナードの組織論は、個人を軽視した機能主義理論としてしばしば批判されてきた。しかし、能率概念を軽視したパーソンズのAGIL要件論と異なり、バーナードは有効性と能率を組織存続の機能要件とし、「能率」概念を重視することで個人の存在を重視した組織論を展開していると考える[4]。また、バーナードは組織の存続維持を前提としておらず、組織が本質的に不安定なシステムであり、容易に不均衡状態に陥るという認識を示している。さらに、組織目的をもつリーダーが個人目的（個人的動機）をもつ参加者との相互作用をとおして、参加者のニーズ、意図を反映させて組織の現実を構築していくことが示されており、構築主義的側面もみられる。このように環境、組織、個人の観点を包含している組織論の視点は、日系宗教組織の適応を考察するにあたって必要であると考える。

バーナードの組織均衡論では、均衡が組織の存続および成長の条件とされている (Barnard,

1938=2015: 85)。この均衡は第一に「内的」なものであり、組織成立の三要素[5]である「伝達」、「貢献意欲」、「共通目的」間の釣り合いの問題であり、究極的、基本的には、この体系とそれに「外的」な全体情況との間の均衡の問題である（Barnard 1938=2015: 86）。そして、外的均衡の条件として、組織の有効性と能率があげられている。本論では、有効性は組織と環境との関係性の問題であるため外的均衡の原理とし、能率は組織と個人の誘因と貢献をめぐる交換関係の問題であるため内的均衡の原理として捉える。そして、これらの相互作用によって組織の均衡が達成されると考える。

バーナードの組織論において、協働の存続は、相互に関連し依存する二つの過程－「環境との関連における協働体系全体に関する過程」と「個人間に満足を創造したり分配したりすることに関する過程」－として論じられている。そして、これらの過程は安定的なものではなく、各々の過程あるいはその組み合わせの欠陥によって均衡が脅かされることになるため、有効な適応の確保がリーダーである管理者に与えられた職能であるとされている（Barnard 1938=2015: 63）。

このように、均衡は組織の定常状態とはいえない。「均衡」自体も一様ではなく、安定的な均衡のみならず、新たな均衡に到達する場合、あるいは不安的な均衡となる場合が想定される。したがって、組織の存続において安定的な均衡を前提とするのではなく、環境の変化によって不均衡が生じ、均衡の回復あるいは新たな均衡に向かうプロセスを重視する必要があると考える。また、現実には、多くの組織がある程度の不均衡の要素を抱えながら、組織目的の達成に向かって、リーダーの採用したストラテジーによってこれらを調整し、様々な修正、変更をおこなうことで存続しているように思われる。そこで、このような組織の現実を考慮し、組織存続のプロセスを組織の「均衡」ではなく、より広義に「適応」の観点から捉える。以下では、基本的に、バーナードの能率の原理を内的適応、有効性の原理を外的適応の核に位置づけ、均衡論を適応の理論として再構成する。また、リーダーが選択する組織存続のための戦略の指針を「ストラテジー」として、適応の分析枠組に取り入れる。

3-2 組織の内的適応

組織の内的適応を誘因と貢献の交換関係を核とし、目的、貢献意欲、コミュニケーションを要素として進行するプロセスと捉える。これらの三要素はそれぞれ外的要因とともに変化するが、相互依存的であるため、体系を維持するには一つの要素の変化に対して他の要素が変化し、それを補うことが必要となる （Barnard 1938=2015: 86）。このようなメカニズムは自動的に作動するわけではなく、管理者であるリーダーが要素間を調整し、協働体系を機能させる役割を担うことで可能となる。

「目的」は協働意欲の喚起に必要であり、協働する人々の観点からみて組織目的（協働的側面）と個人目的（主観的側面）の二側面、さらに存続目的がある (Barnard 1938=2015: 89-93)。そして、組織の全ての参加者が、基本的に、組織目的を行動原理とする組織人格と個人目的（個人的動機）によって協働に参加する個人人格の二重人格を持っている（Barnard

1938=2015: 91-93)。ここで重要なのは、「外的、非人格的、客観的な」組織目的と「内的、人格的、主観的な」個人的動機はほとんどの場合において合致していないことである（Barnard 1938=2015: 92)。さらに、協働活動を促すのは参加者によって主観的に解釈された組織目的の共有であり、本質的に主観的側面が大きく、組織目的によって組織を統合し、安定化させる難しさがうかがえる。

「貢献（協働）意欲」は、組織が人々の協働行為によって構成されているため、不可欠な要素である (Barnard 1938: 87)。貢献意欲の根底には「結合に必要な気持ち」があり、「協働への貢献としての持続的な人格的努力」を可能にしている(Barnard 1938=2015: 87)。「忠誠心」が組織の基盤として漠然と認識されていること、「他人と交わりたいという漠然たる感情や欲望」が協働意欲に発展しうることにも示されているように (Barnard 1938=2015: 87)、継続的な貢献には、非合理的な主観的、情緒的側面が必要であると考えられる。

一方で、貢献意欲の合理的な側面も重要である。協働意欲が生じるのは、「協働の機会がひとりでおこなう行為と比較して個人利益をもたらし、その利益が他の協働的機会から得られる利益よりも多い」場合であり、「はじめに協働に伴う犠牲との関連において誘因を考え、ついで他の機会によって実際に得られる満足と比較したうえで、協働する誘因がプラスになる」場合である(Barnard 1938=2015:89)。バーナードは、誘因には客観的誘因である「誘因の方法」と主観的態度を改変させる「説得の方法」があるとしている(Barnard 1938=2015:146-160)が、説得はコミュニケーションの一環として捉えられると考える。

バーナードは、あらゆる種類の組織において、適切な誘因の提供がその存続上最も強調されるべき任務であることを示し(Barnard 1938=2015: 145-146)、協働体系の均衡を維持するに足る「誘因」を提供し、個人的動機を満足させて個人的貢献を引き出す能力を「組織の能率」としている(Barnard 1938=2015: 96-99, 250)。個人が組織の貢献者であり続け、組織が存続するには、このような能率を高め、貢献意欲を喚起するとともに、忠誠心のような心理的基盤が必要であるといえるだろう。

「コミュニケーション（伝達）」は共通目的、誘因を伝え、組織と個人を結びつけ、協働体系に必須な諸努力を調整する役割を担っている（Barnard 1938=2015: 93, 225)。バーナードが「主観的な誘因」としている説得は、基本的に、リーダーが参加者との相互作用をとおして、個人的現実を組織の論理が反映されるように調整し、修正、変更していくことであるといえるだろう。

コミュニケーション体系は組織のあらゆる側面の調整を目的とし、リーダーである管理者を相互連結点として確立される (Barnard 1938=2015: 225)。つまり、コミュニケーションは、リーダーを中心として、組織の参加者を結合させること、誘因を効果的に提示して貢献意欲を喚起させ、目的達成のための貢献行動へと方向づけること等、組織全体を調整し、内的適応を促す機能を担っているのである。

3-3　組織の外的適応

前述したように、外的適応をバーナードにおいて外的均衡の条件とされている「有効性」－「目的を遂行する能力」(Barnard 1938=2015: 95)－との関連で捉える。この有効性には、存在理由である究極目的としての組織目的の適切性の側面とその達成のために選択された手段の適切性の側面がある(Barnard 1938: 246)。組織が機能するには、その組織目的が外的環境において受容され、その達成手段である活動が容認されることが前提となる。組織目的は具体的な目的に細分化され、各々の達成に効果的な細部技術が手段として選択されるが、これらの目的や手段は相互に依存しているため、個々の効果のみならず全体的な連鎖の観点からその適切性が判断される。このような適切性は組織外部の視点から判断される側面が大きく、外的適応は組織目的とその達成手段を外的環境に受容されるように調整することで、効果的に目的を達成する度合いを高めるプロセスであるといえるだろう。

異文化社会への適応において、このような外的適応は非常に重要となる。組織内部で共有されている組織目的（理念）や手段（活動）の意味は、ホスト社会の歴史社会的文脈によって解釈され、差別、排除の対象となりうるからである。例えば、戦前のハワイ本願寺の事例では、仏教はホスト社会で「野蛮で反米的」というレッテルを貼られ、日系社会での布教活動においてすら大きな妨げとなった（本多 1994）。

組織外部での受容や評価の状況は、内的適応に大きな影響を与えるため、外的環境を内的適応に有利になるように調整することが、外的適応の大きな役割であるといえるだろう。

3-4　組織の存続とリーダーシップ

リーダーシップは組織の存続を左右し(Barnard 1938: 295)、「必要欠くべからざる社会的な本質的存在であって、協働目的に共通な意味を与え、他の諸要因を効果的ならしめる誘因を創造し、変化する環境のなかで、無数の意思決定の主観的側面に一貫性を与え、協働に必要な強い凝集力を生み出す個人的確信を吹き込むものである (Barnard 1938: 296)。」

バーナードのリーダーシップ論の大きな特徴は、「道徳的創造性」にある。組織は外的環境の変化のみならず、組織内部においても、道徳の出発点とされている個人的行動準則の不一致から生じる対立によって協働が妨げられる不安定さを抱えている[6]。このような状況を調整し、構成員のモラールを維持するのがリーダーの役割であるとされている。リーダーの役割には、モラールを確保するために組織の論理を行使し、個人を教化する機能主義的側面（Barnard 1938: 291）に加えて、参加者との相互作用によって多様な個人の道徳を調整し、共通の道徳を創造していく構築主義的側面（Barnard 1938: 293）が含まれているといえるだろう。

このように、リーダーは環境を考慮し、組織の論理と個人の論理を調整し、内的、外的適応の舵取りを担っている。異文化との接触によって組織内部の道徳的価値の変容や葛藤に直面してきた日系宗教組織の適応を考察するにあたって、リーダーの役割は重要であると考えられる。

４.日系宗教組織の社会的・文化的適応の理論モデルの検討

以下では、前述の組織の適応のメカニズムに加えて、宗教組織としての特性と異文化社会におけるエスニシティの機能を踏まえ、日系宗教組織の異文化社会への適応の理論モデルについて検討する。

4-1 日系宗教組織の特性

4-1-1 日本的宗教組織の特性

宗教組織は宗教を存在理由としている価値前提の組織である。その本質的な特性として、宗教的価値を共有していること、そして信仰によって生じる紐帯によって結合していることがあげられる。

宗教組織が他の組織と最も大きく異なるのは、二面性－超俗の側面と世俗の側面－をもっていることである（森岡 1981:166）。宗教組織は、「救済を約束する働き」をめぐって成立し、維持される（森岡 1981：166）。このような宗教組織は自ら生産し提供する宗教サービスを主な誘因とし、「救済を約束する究極的な宗教的権威」を核としている（森岡 1981: 166）。超俗（聖）の側面は世俗の側面を基礎づけ、一方で世俗の側面を介して社会とかかわりをもつ。聖の側面は不変的であることに意味があるため、俗の側面を環境の変化に応じて調整することによって、宗教組織は維持されると考えられる。

異文化社会への適応を考察するにあたって重要となるのは、宗教組織と個人の関係性である。宗教組織を構成しているのは聖職者と在俗信者であるが、在俗信者は「宗教サービスの客体」であり、企業組織における顧客と同様の関係性にある（森岡 1981: 164）。また、伝統的な日系宗教組織の場合、組織目的は、安心を与えることを使命とし、教義を広め、儀式行事を行い, 信者を教化育成する「布教」であり、在俗信者に布教活動は要請されていない。組織目的は信者の個人的動機と適合的ではあるが、共有されている度合いは低い。したがって、組織目的は容認される程度のもので、宗教組織と在俗信者の紐帯の基盤となっているのは誘因（宗教サービス）と貢献（布施や奉仕）の交換関係であるといえるだろう。また、組織と信者は信仰から生じる情緒的紐帯によって結びついている側面も大きいと考えられる。

また、第3章で論じた日本の宗教に固有の民俗宗教性のオカゲ—加護の観念と祖先崇拝—は日系宗教組織の大きな特徴であるといえるだろう。宗教組織においては神仏の信仰の共有によって信頼構造が構築されているため、社会関係資本が醸成されやすいが、加護の念は信頼をもたらし、報恩感謝の念につながるため、さらにそれを強化するものであったであろう。祖先崇拝は「家の原理」として日本の宗教組織と信者の関係性の特性に反映されている（森岡 1984: 13-18）。日本宗教は先祖祭祀を重視し、世代を越えて永続する心的共同体への帰属意識を基盤として継承されている。例えば、仏教的な習慣（墓や位牌の継承）や儀式（葬儀や法要等）は家と祖先との垂直的なつながりを確認し、維持していく機能を担っている。

信者にとっても家の習慣としての儀式は誘因となり、組織との関係性を維持する要因となる。移民の生活は家制度とは関係なく営まれており、日本のように家とのつながりによって信者を確保していくのは困難であるが、戦前の日系宗教においては、日本から持ち込まれた「家の宗教」としての側面が大きかったと思われる。

4-1-2 日系エスニック組織の特性

日系宗教組織において、「エスニック組織」としての側面が重要な意味をもっている。戦前、日系宗教はエスニック組織として機能し、移民の社会適応に貢献した（本多 1994）。日系宗教組織が一世の要請に応えて提供した日本語教育や日本的な道徳教育は、エスニシティを共有することで組織内部の情緒的連帯を強化し、信者に心理的な安定をもたらす一方で、組織にとっては心理的誘因として機能していたと思われる（本多 2005）。ポルテス(2001)が移民第二世代の研究[7]でベトナム系移民の事例について示しているように、日系移民の場合にも、宗教組織が共通の価値や規範を維持し、移民家族とコミュニティの紐帯を強化することで、親子間の文化的葛藤を回避して二世の自尊感情を育み、ホスト社会への適応を促したと考えられる（本多 1994, 2005）。

さらに、ポルテスは、エスニック・ネットワークに基盤をもつ社会関係資本は、移民の適応の障壁となる問題に立ち向かう際に、主要な資源を提供し、その機能の有効性は移民同士の絆の強さにかかっていることを示している(Portes & Rumbaut 2001: 135)。日系宗教組織においても、宗教に加えてエスニシティを源泉とした社会関係資本が醸成され、組織と信者が緊密に結びついていたことで教育や就職に有効に活用され、ホスト社会への適応が促された側面もあると考えられる。

他方で、日系宗教組織の異文化社会への適応において、エスニシティの逆機能もみられる。ホスト社会において、日系宗教が「エスニック宗教」としてカテゴリー化されることで、外的環境への適応が妨げられた側面も大きい。戦前は日本のシンボルとして反米思想のレッテルを貼られて組織目的を批判され、戦後も日系人のみを対象としたエスニック宗教としてカテゴリー化され、教勢の維持、拡大の大きな障壁となってきた（本多 1994, 2005）。

4-2 理論モデル

前述の組織の適応の分析視角に日系宗教組織の特性を反映させて構築したものが、図5-2で示した理論モデルである。日系宗教組織の異文化社会への適応は、基本的に、「布教環境（①）を考慮し、組織リーダーが布教ストラテジーを選択し（②）、外的には自己呈示によって組織外部の環境を調整し（④）、内的には誘因を提供し（③ B）、あるいは社会関係資本を活用し（③ A）、進められるプロセス（③ ④）」である。ここで、布教環境（①）は、内的環境（③）および外的環境（④）と相互作用しながら形成されている。また、布教ストラテジー（②）は宗教教義を基盤とし、布教環境（①）との適合性を考慮して選択される。そして、このような適応において、個人と組織を媒介し、各々の論理を調整する役割を担って

いるのがコミュニケーション（③ E）である。

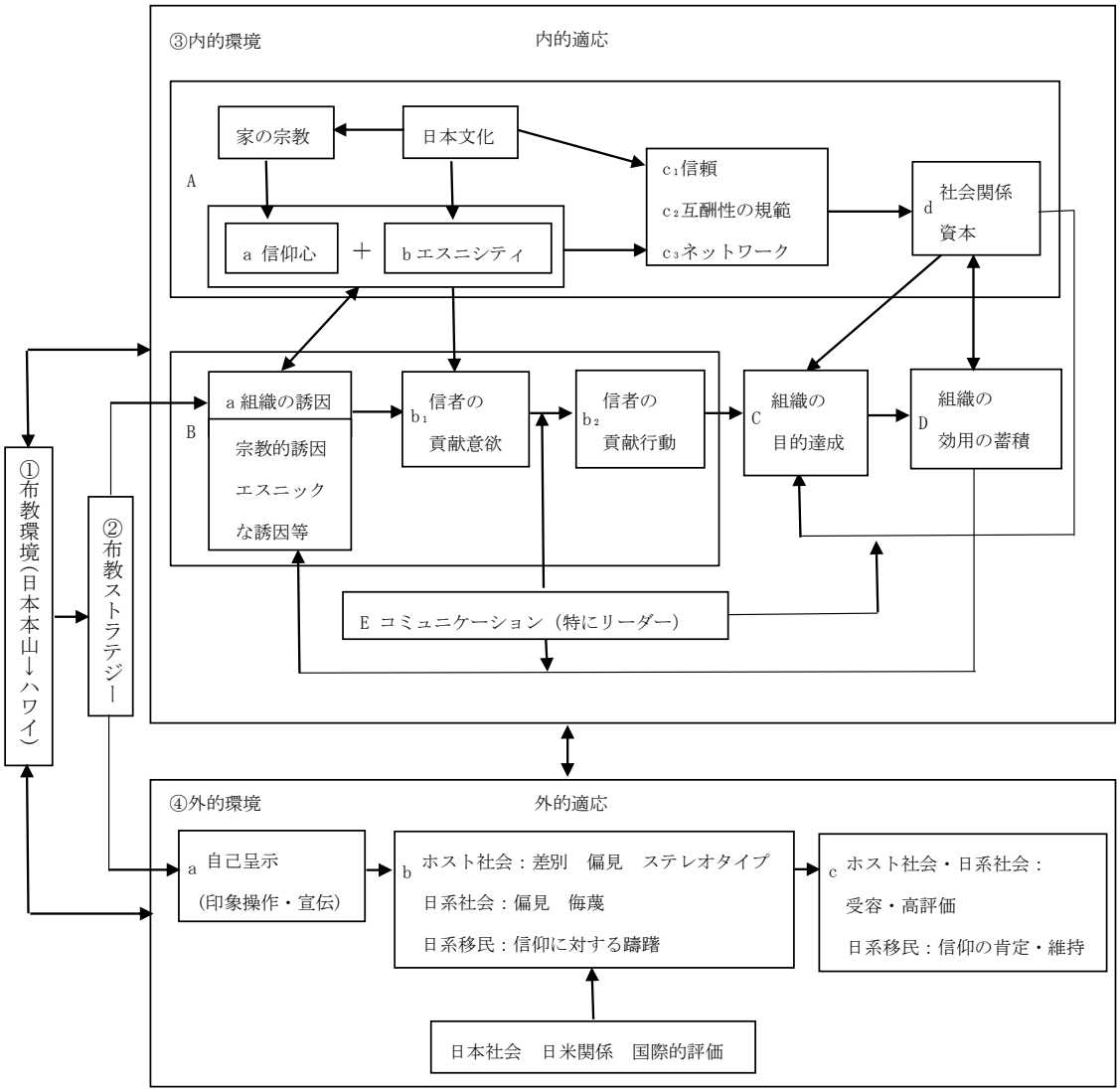

図5-１　　日系宗教組織の異文化社会への適応プロセスの理論モデル

出所：　筆者作成

この適応プロセスが円滑に進行することで、組織は存続し、発展する。とりわけ、「誘因≧貢献」型と「社会関係資本」型の内的適応が相互に進行するとき、組織は大きな発展を遂げることになる。他方で、布教環境（①）の状況判断を誤り、適切な布教ストラテジー（②）が選択されない場合、有効な誘因（③ B-a）が提供できず、貢献意欲（③ B-b1）を喚起できなくなるため、「誘因≧貢献」型の内的適応(③ B)は停滞し、組織の存続が困難となる。また、信者にとっての信仰心（③ A-a）やエスニシティ（③ A-b）の重要性が低下すると、

信頼（③ A-c1）、互酬性の規範 （③ A-c2）、ネットワーク（③ A-c3）が維持されにくくなり、社会関係資本（③ A-d）が衰退し、「社会関係資本」型の内的適応（③ A）は不可能となる。この場合、組織の存続は「誘因≧貢献」型の内的適応に依存することになる。

外的適応においても、変化する歴史社会的状況に応じて有効なストラテジーを選択することは肝要である。ホスト社会の論理を踏まえ、組織目的を達成するための布教活動に適した環境を整えるストラテジーが必要となる。不変的な目的をもつ宗教組織においては、組織としての自己呈示（④ a）を効果的におこない、組織目的の適切性を示し、布教に有利な環境に改善していく活動が中心となるであろう。不適切なストラテジーの選択は、信者の組織参加の動機づけに負の作用を及ぼす等、内的適応の進行の妨げとなり、布教の停滞をもたらすことになる。

内的適応においても外的適応においても、リーダーの布教環境の判断とそれに基づいて選択されるストラテジーが大きな鍵を握っており、リーダーシップの重要性がうかがえる。

4-2-1 内的適応

日系宗教組織の内的適応の基本的なパターン（③ B）は、布教環境（①）を考慮してリーダーが選択した布教ストラテジー（②）に応じて組織の誘因を提供することで（③ B-a）、信者の貢献意欲を喚起し（③ B-b1）、コミュニケーション（③ E）によって貢献行動（協働）へと方向づけ(③ B-b2)、組織目的を達成し（③ C）、誘因の原資となる効用が蓄積され（③ D）、さらに、この原資が布教ストラテジー（②）に応じてコミュニケーション（③ E）によって効果的な誘因（③ B-a）に変換されるという循環的なメカニズムによって進行するプロセスである。前述したように、日系宗教組織は共通目的よりも誘因と貢献の交換関係によって統合されている側面が大きいため、内的適応の中心に位置づけられるのは、貢献意欲(③ B-b1)であるといえるだろう。そして、信仰心（③ A-a） やエスニシティ（③ A-b）は効果的な誘因につながり、貢献意欲を強化し、内的適応を促したと考えられる。

内的適応のもう一つのパターン（③ A）は、信仰心（③ A-a）やエスニシティ（③ A-b）を源泉として、ネットワーク(③ A-c3)が形成され、互酬性の規範(③ A-c2)が共有され、信頼（③ A-c1）が生じることで社会関係資本が醸成され(③A-d)、その活用が目的達成を促し（③ C）、組織の効用が蓄積される(③ D)というプロセスである。社会関係資本を有効に活用することによる適応であり、戦前の内的適応の基盤となっていたと思われる。

内的適応A、Bのいずれのパターンにおいても、リーダーを中心とするコミュニケーション（③ E）は、誘因の提供、組織目的達成等において、組織と個人を媒介し、組織全体を調整する重要な役割を担っている。

(1)「誘因≧貢献」型の内的適応

（ア）日系宗教組織の誘因

前述したように、内的適応において核となるのは「誘因≧貢献」を維持することによる信者の保持である。バーナードが宗教組織に特徴的な誘因は「理想の恩恵」と「血縁精神の交

流」であり、構成員に要求される基本的貢献は「熱烈な信仰」と「組織への忠誠」で　ある(Barnard 1938: 164)としているように、宗教組織の誘因と貢献には心理的側面が大きい。また、宗教組織の最も重要な努力は伝道ないし改宗の努力（説得）であるとされていることからも（Barnard 1938: 164）、リーダーのコミュニケーション能力が重要であるといえるだろう。他方で、宗教組織にも物質的側面が顕著であることにも留意する必要がある。宗教組織はその維持と伝道の努力に物質的手段を必要とし、その支出を可能にするために構成員に物質的貢献を要求することが多く、誘因の組み合わせと調節が、他の組織と比べて管理上一層デリケートで困難となっている(Barnard 1938: 154)。

バーナードの誘因の類型と森岡(2011)の「宗教教団の要素」[8]を参照し、日系宗教組織の誘因(③ B-a)を「宗教活動（教義、儀礼、行事）」、「人的要因（リーダーシップ、連帯感、相互扶助）」、「施設（宗教的シンボル、エスニック・シンボル、人的交流の場）」、「社会的、教育的、文化的活動（ボランティア活動、日本語教育・道徳教育、伝統的行事や日本文化教室、武道教室等）」、「心理的要因（安心、癒やし）」に類型化する。また、誘因を有効に活用して貢献を獲得し、信仰心を一層強化していくにあたって、リーダーのコミュニケーション能力（③ E)が重要となる。さらに、宗教市場において、潜在的信者も含めて組織活動に誘引するためには、エスニックな側面をもつ誘因（例えば、お盆等の年中行事、伝統文化や武道等の文化的活動）の活用も肝要であると思われる。

主観的側面の大きい宗教組織において、リーダーがコミュニケーション能力を駆使し、宗教的な誘因やエスニックな誘因を効率的に提供し、貢献を確保していくことが、「誘因≧貢献」型の内的適応であるといえるだろう。

(イ)日系宗教組織の信者層と誘因

信者が日系宗教組織に参加する個人的動機が異なるため、誘因も一様ではないと考えられる。全人格としての個人は組織に対して外的存在であり、組織目的を個人目的（個人的動機）としているリーダーを除いて、度合いは異なるが、本質的に個人目的と組織目的をもっている（Barnard 1938: 91-92）。また、組織への参加が必ずしも組織への貢献意欲を意味するわけではなく、個人によって様々に異なり、現実には、強い貢献意欲をもつ者は少なく、断続的で変動的である(Barnard 1938: 97-99)。したがって、「誘因≧貢献」を維持するための誘因の提供は布教の中心的な課題となる。

日系宗教組織において、組織と参加者の関係性は「信仰」の度合いによるところが大きく、そのあり方によって個人的動機を満足させる誘因も異なる。そこで、信仰の度合いを協働活動への参加目的（組織目的と個人目的）との関連で捉え、参加者層を把握し（図5-１）、各層に特徴的な誘因を仮説的に提示すると、以下のとおりである。

宗教組織の中核A層には個人目的を組織目的とする開教使（リーダー）が位置する。B層は信仰心の強いコアな信者層であり、主体的に宗教活動に参加する能動的な信者によって構成されている。個人目的と組織目的が一致しているわけではないが、組織への貢献志向が強く、安定的、恒常的に貢献を提供する。強い信仰心によって組織と緊密に結びついている

ため、誘因としては宗教組織の行事も含めた宗教活動、人的要因、施設、心理的要因

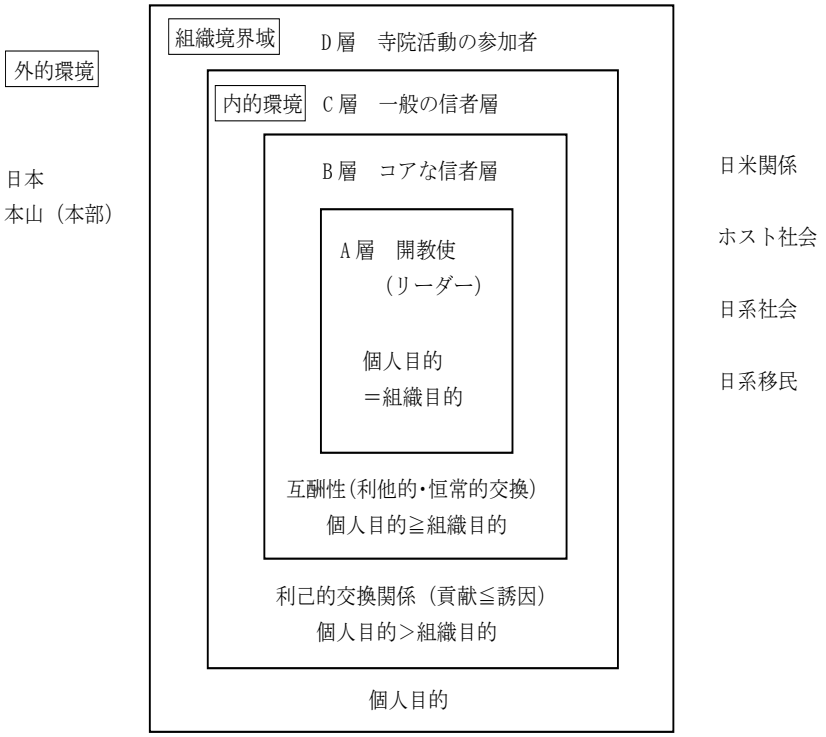

図5-2　日系宗教組織の信者層

出処：　筆者作成

が効果的であろう。C層には信仰心が比較的弱く、祖先供養等の家の宗教儀礼に参加する程度の受動的な信者が位置づけられる。したがって、組織への貢献志向が弱く、不安定的、暫定的に貢献を提供する。効果的な誘因としては、家の習慣としての儀礼等の宗教活動や個人的動機を充たす社会的、教育的、文化的活動が考えられる。C層と外的環境の間には組織境界D層があると想定される。D層は組織目的への貢献志向がなく、個人的動機によってエスニックな色彩の強い宗教行事や社会的、教育的、文化的活動に誘引される潜在的信者が位置づけられる。組織境界に近づくほど、誘因はエスニックな側面や非宗教的側面が大きく、個人的なニーズ充足の手段となることが多いと思われる。

内的適応は、基本的に、各層の信者のニーズを充足する誘因をコミュニケーションによって効果的に提供することで、貢献を確保することを核としている。さらに、このような「誘因≧貢献」の関係性を維持する鍵を握っているのは信仰心であり、宗教教育や説得が肝要であると考えられる。したがって、内的適応は、宗教的社会化によって信仰心を強化し、B層を拡大させて安定した貢献を確保し、一方で効果的な誘因となる宗教活動や社会的、教育的、文化的活動を提供してD層の潜在的信者を増やし、C層に誘引して信者とし定着させていく

ことであるといえるだろう。

(2)「社会関係資本」型の内的適応

宗教組織の内的適応は、前述の「誘因≧貢献」型を基本としているが、組織の特性として超俗（聖）の側面があることで、信仰心による結びつきの強いB層を中心に、社会関係資本を活用した内的適応が考えられる。このような組織のもつ超俗の本質に根ざした「救済につながる宗教的サービス」には、社会関係資本の醸成されやすい土壌がある。究極的実在の想定によって、互酬性の論理（例えば浄土真宗の「報恩」）が浸透し、信頼関係が構築され、信仰の共有によって紐帯が形成されることで、社会関係資本が醸成されるからである。さらに、日系宗教組織においては、このような宗教的源泉に加え、エスニシティを源泉として社会関係資本が醸成されてきたと考えられる。社会関係資本は、移民の適応における機能の観点から論じられることが多いが、組織の適応においても活用され、参加者の安定的な貢献を促す機能をもっていたと考えられる。例えば、戦前の日系仏教組織がホスト社会の同化圧力や偏見、差別を受け、日系社会においても蔑視されるような困難な布教環境にあったにもかかわらず、発展を遂げたのはこのような社会関係資本によるところが大きかったと思われる（本多 1994）。

また、日系宗教組織の社会関係資本の特徴は「結束型」と「橋渡し型」の両側面をもっていたことであるといえるだろう。まず、異文化社会において宗教とエスニシティを共有していたことで内部志向の連帯が強化され、結束型の社会関係資本が醸成されたと考えられる。この活用によって、宗教組織は必要な貢献（布施や奉仕活動等）を継続的に獲得することが可能であったと思われる。他方で、橋渡し型の側面は、日系宗教組織の信者とホスト社会との仲介者としての役割にみられる。例えば、戦前のハワイ浄土真宗本派本願寺－＋は、英語を話せない一世移民とホスト社会を仲介し、また、仏教青年会を組織して英語夜学校や職業周旋部を設置する等、外部志向の橋渡し機能を担っていたといえるだろう（本多 1994）。このような社会関係資本を活用して信者がホスト社会に適応することで、仏教や本願寺に対する印象が改善され、受容の度合いが高まり、組織としての外的適応も促されたと思われる。この例として、戦前、本願寺の信者が仏教青年会のネットワークを活用してホスト社会で就職し、雇用主から「勤勉」、「穏順」、「堅忍不抜」であり、「在留同胞中の精華」であるとして信用を増し、さらに「仏教に対する外人の感情」を一変させたことがあげられる（今村 1918: 34-3）。

このように、相反する方向性をもつ社会関係資本が醸成され、活用されたことが、内部の結束を維持しながら、信者のホスト社会への適応を促し、ひいては日系宗教組織の発展につながったと考えられる。日系宗教組織の社会関係資本は、戦前は２つの源泉をもっていたことで強化されたが、戦後は組織内部でアメリカ化が進行し、信者にとってこれらの源泉の重要性が低下すると、信頼関係や紐帯が弱まり、互酬性の規範の共有の度合いが低くなり、コアな信者層が縮小し、衰退したと思われる。

こうした変化は、組織と信者の関係性が情緒的な互酬モラルを基盤とした社会関係から

合理的な経済モラルを基盤とする交換関係へ移行してきたことを意味している。つまり、貢献意欲を維持する心理的な基盤が揺らぐことで、組織の存続において合理的な「誘因≧貢献」型の内的適応が不可欠となってきたと考えられる。にもかかわらず、組織宗教自体の衰退、価値観の多様化等の布教環境の変化によって、有効な誘因を見出せず、「誘因≧貢献」の成立が困難となり、布教が停滞しているというのが、今日の日系宗教組織の現実であるといえるだろう。

4-2-2 日系宗教組織の外的適応

日系宗教組織の外的適応（④）は、布教環境（①）に応じて、リーダーが宗教教義と本山の布教方針に適合した価値前提ストラテジー（②）を選択、実行し、外的環境（④）に働きかけ、布教に適した環境を整えるプロセスである。それは、宗教の核となる不可視的な内面（シャインのいう「基本的前提認識」）を変更することなく、可視的な外面（シャインのいう「人工物」）をホスト社会に適合するように調整して呈示し（④ a)、ホスト社会、日系社会さらに信者に対して組織目的やその達成手段の適切性を明らかにし、日系宗教組織の評価を高めることである。戦前には、日本宗教に対するホスト社会における差別や偏見、日系社会における侮辱や差別をなくし（④ b)、信者が信仰を公言することが憚られる状況を改善すること（④ c）であった（本多, 1994)。戦後は、「日本宗教＝日系人のエスニック宗教」というステレオタイプをなくし（④　b)、「世界宗教」としてエスニシティを越えて非日系人層も誘引しやすい環境をつくっていく（④ c）プロセスであるといえるだろう。

外的適応は内的適応にも大きな影響を与え、組織のあり方を方向づけてきた。前述したように、ホスト社会の偏見や差別、ステレオタイプが、信者の確保や新たな信者（非日系人層等）の組織への誘引の妨げとなってきた。したがって、外的適応において肝要となるのは、布教の妨げとなるホスト社会のカテゴリー化の影響を最小限にするための組織としての自己呈示、印象操作（④ a）であると考えられる[9]。外的環境に適合するように教義を再解釈し、可視的な文化的要素によって存在価値を呈示し、布教に有利な状況を創出していくことが、外的適応の重要な側面であるといえよう。

５．　おわりに

本論では、バーナードの組織均衡論を中心に検討し、日系宗教組織の異文化社会への適応を考察するための理論モデルについて検討した。日系宗教組織の適応を布教環境の調整による存続と発展と捉え、リーダーの選択する価値前提ストラテジーによって組織目的の達成に方向づけられる二つのプロセスー内的適応と外的適応ーとして考察した。

内的適応には、信者の信仰の度合に関連して、二つのパターン—「誘因≧貢献」型と「社会関係資本」型—が考えられることを指摘した。「誘因≧貢献」型は、「誘因≧貢献」の条件を満たす交換関係の維持による適応のパターンであり、効果的な誘因の提供が肝要となる。この型は主に、個人的動機によって組織に参加する組織境界の潜在的信者あるいは信仰心の弱い信者層の確保に適用される。「社会関係資本」型は、宗教やエスニシティを根源とす

る信頼関係、一般的互酬性の規範、ネットワークによって醸成された社会関係資本の活用による適応である。この型は、リーダーや信仰心の強い能動的な信者層を中心に広がるネットワークとして捉えられる。

外的適応は、組織外部の状況に応じて組織として受容され、布教に有利な環境を整え、内的適応を促すプロセスであることを示した。それは宗教的伝統の本質を維持しながら教義を再解釈し、組織文化の外面的要素の変更や修正によって、ホスト社会の観点から望ましい組織の現実を創出し、組織目的やその達成手段の適切性を呈示することによって可能となると考えられる。

日系宗教組織の適応の鍵を握っていたのは、組織外部の布教環境の調整、組織内部においては効果的な誘因の提供と社会関係資本の有効な活用であるといえるだろう。したがって、キリスト教も含めて組織宗教自体が衰退するなかで、布教の停滞を打破するには、多様化する個人のニーズを把握し、非宗教的なものも含めて有効な誘因を提供すること、時代に即した方法（例えばソーシャルメディアの活用等）で社会関係資本を醸成していくことが必要であると考えられる。

注

1. 理論モデルを検討するにあたって、主にハワイ浄土真宗本派本願寺の事例を用いている。
2. 戦前のハワイ本願寺の信者の関係性、その適応への貢献と組織としての発展については、第6章で考察する。
3. 戦後の「寺離れ」をめぐって、開教使と信者の関係性の問題、効果的な宗教的サービスの欠如等については、第11章で考察する。
4. 塩原は「パーソンズの行為システムという概念はバーナードの協働システム概念の延長上」にあるとしている。しかし、バーナード理論が有効性と能率をシステム存続の基本的な機能要件としているのに対し、パーソンズのAGIL要件論を能率の軽視の上に成立しているとして批判している(塩原 1986: 115)。
5. バーナードは、組織が「相互に意思を伝達できる人々がおり（伝達）、それらの人々は行為を貢献しようとする意欲をもって（貢献意欲）、共通目的の達成をめざす（共通目的）ときに成立する」としている。（Barnard 1938: 85）。
6. バーナードは道徳の出発点を「個人に内在する一般的、安定的な性向」である個人の「行動準則」としている。このなかで、一般に共通なものを「公的準則」としている。（Barnard 1938: 272-276）
7. ポルテスはアメリカの移民第二世代の研究において、ベトナム系移民のカトリック教会がコミュニティの行事の中心となり、共通の価値観を再確認するための力強いシンボリックな手段となったと指摘している。さらに、ベトナム系家族が居住地、職場、教

会をつなぐ緊密な絆で結ばれていたことで、社会関係資本が有効に活用され、第二世代が階層移動にあたって直面する困難を乗り越えられたことを示している（Portes & Rumbaut 2001: 135）

8. 社会関係資本について、稲葉（2007）を参照されたい。

9. 森岡は、宗教活動をおこなうために必要な要素として「教義」、「儀式行事」、「信徒」、「施設」を挙げ、これらが結びついて「宗教活動」が行われることで「宗教の機能」が果たされることを示している。（森岡 2011: 305）。

10. 文化間の相互作用における自己呈示や印象操作については、ゴッフマン（1959）を参照している。

第６章　キリスト教社会における日系宗教の布教ストラテジーと適応
—ハワイ本派本願寺リーダー今村恵猛の布教活動をめぐって

１．はじめに

日本からハワイへの移住は、1885 年に「官約移民」として正式に開始された[1]。以後、次第に日系移民の数は増加し、1900 年にはハワイの人種別人口の約 40%に達し、数の上ではマジョリテイ・グループとなった[2]。このような他の移住地には類を見ない日系人人口の多さと多文化的な土壌[3]によって、ハワイの日系社会はホスト社会から受ける同化圧力も比較的弱く、日本文化が温存されやすい状況にあったといわれてきた。戦前、このようなハワイ社会において最大の信者数を有していたハワイ本願寺は、今村恵猛（第二代監督）の時代、多くの困難に直面しながらも、宗教組織として著しい発展を遂げた[4]。移民の宗教はエスニック・コミュニティの形成の基盤となり、母国文化の維持、心理的な安定を提供する等（高橋 2015:75-76）、移民の社会的適応に大きな役割を担ってきたと考えられる。したがって、このような本願寺の布教の展開を考察することは､宗教組織と日系移民の適応を理解する手がかりとなるであろう。

このように、本願寺が「本願寺王国」の観を呈するまでにその勢力を拡大したのはなぜであろうか。従来のアプローチから考えられるのは、移民に本願寺の信者が多く、信者のコミュニティが緩衝帯として機能したことあるいは浄土真宗の宗教的価値とプロテスタンティズムの倫理が類似していたこと等による説明であろう。前者は、ハワイの日系移民に本願寺の信者の多い広島県、山口県等の出身者が多く[5]、彼らが日本からの文化的遺産として浄土真宗を持ち込み、信徒集団、日系社会が緩衝帯として機能し、「魔法瓶効果」（井上 1987: 212-214）を保ってきたとするものである。後者は、浄土真宗の教義とプロテスタンティズムの倫理の類似性による説明である。R.ベラー（Bellah 1966: 184）は、「真宗は西欧のプロテスタンティズムに対する日本における最も類似性をもつ形態であり、かつ、その倫理はまた、プロテスタントの論理に最もよく似ている」と述べており、R.パーク（1950）や M.ゴードン（1984）の「同化理論」流の解釈をするならば、このようなホスト社会の宗教との「類似性」によって本願寺の適応が促されたということになる。いずれの説明においても、宗教組織のもつ主体性が考慮されておらず、適応が一方向的、一面的に捉えられている。

ハワイ本願寺のホスト社会への適応を考察するにあたっては、まず、ハワイが多文化的環境ではあるが基本的にキリスト教社会[6]であり、浄土真宗はエスニック宗教—仏教、非キリスト教、日本宗教—として捉えられていたことに留意しなければならない。ハワイ本願寺の布教は、ホスト社会の差別や偏見、同化圧力といった外的環境に大きく左右されてきたからである。したがって、本願寺の布教活動を方向づける要因として、宗教組織が本質的にもっている「宗教組織の論理」、布教の対象とされた日系移民のもつ｢個人の論理」に加えて、日系移民や日系社会のあり方を規定するホスト社会の構造に根ざした「ホスト社会の論理」

も重要である。ここでいう「宗教組織の論理」とは、宗教組織として存続し、教勢の拡大を目指そうとする論理である。「個人の論理」とは、歴史的・社会的状況に適応してより良い生活を築いていこうとする生存の論理であり、「ホスト社会の論理」とは、信教の自由を理想とする国家理念を掲げながらも、現実には異質な民族、文化を排除しようとする同化圧力の論理である。キリスト教社会での日本仏教の布教は、これらの論理を調整しながら進められてきたと考えられる。

このように、ハワイ本願寺の組織としての適応は、しばしば錯綜し、対立するであろう論理を調整していくプロセスであるが、その考察にあたって、序章で示したように、「ストラテジー」の概念が有用であると考える。ここでは、「ストラテジー」を個人または集団が様々な状況に応じて選択した適応のための方針や戦略として捉える。この概念は、適応を単に同化への段階的なプロセスとしてではなく、ダイナミックで多面的なプロセスとして理解していく上で有用である。

以上の点を踏まえ、本章では、ハワイ本願寺の信者との関わりと布教ストラテジーに焦点を当て、ホスト社会へ適応したプロセスを考察する。第 5 章で示した理論モデルに依拠し、歴史社会的状況によって変化するホスト社会や日系社会の布教環境に応じて布教ストラテジーを選択し、信者のニーズを充足しうる宗教的、非宗教的誘因を提供しながら、発展を遂げたメカニズムを明らかにする。

ハワイ本願寺の歴史年表

ハワイ社会	ハワイ本願寺
1778 年　ジェームス・クックがハワイへ来航	
1795 年　カメハメハ一世がハワイ王国樹立	
1868～1884 年　元年者時代	
1885～1893 年　官約移民時代 （出稼ぎ時代）	1889 年　曜日蒼龍による単独布教 1897 年　正式布教開始
1898 年　ハワイ併合	1898 年　仏教婦人会
1894～1899 年 私約移民時代 （暫定的定住時代）	1899 年　ホノルル別院の本堂落成 1900 年　布哇仏教青年会設置 幼年教会(日曜学校の前身)設立
1900～1907 年　自由移民時代 (定住時代)	1901 年　オルコット氏の講演会 女王リリウオカラニが降誕会に臨席 1902 年　本願寺附属小学校設立 1904 年　ワイパフ耕地のストライキを

	今村が解決
	1907 年　本願寺教団としてハワイより公認の許可書下付
1908～1923 年 呼寄移民時代 （永住土着時代）	1909 年　布哇中学校設立
	1910 年　布哇女子中学校設立
1914 年　第一次世界大戦	1914 年　英文真宗大意を発刊
	1915 年　「本願寺附属小学校」から「本願寺学園」へ変更 本願寺趣意書
	1916 年　市民啓発運動に参加 第一回市民啓発講演会 ハワイ別院定礎式 （布哇県知事、国民軍司令官等参列）
	1920 年　米布聯合佛教傳道会（英語傳道事業）
	1921 年　本願寺護持会財団設置
	1930 年　汎太平洋佛青大会
1941 年　真珠湾攻撃 太平洋戦争勃発	1941 年　第二次世界大戦により布教活動停止
1945 年　第二次世界大戦終結 抑留者帰還	1949 年　Hongwanji Mission School
	1972 年　仏教研究所（BSC）設立
	2003 年　パシフィック・ブッディスト・アカデミー（PBA）創設

２．本願寺の正式開教までの経緯

官約移民が始まった当初から、移民と耕主やルナ（現場監督）との間では労働争議が絶えず、日系社会の風紀も乱れていた（ハワイ日本人移民史刊行委員会 1963: 106）。当時の日系社会は、総領事館等の官吏層と移民労働者層に分裂しており、官吏層は移民労働者層を蔑視していたため、移民から好感を持たれておらず、労働悶着の解決や風紀の改善に際しても無力な状態であった。このような状況の下で、1886 年にキリスト教の伝道が開始され、官吏層を中心に体制の強化が進められた[7]。しかし、キリスト教は出稼ぎ移民の論理を理解することなくキリスト教の論理で布教を進めたため労働者層にはあまり受容されなかった。

ハワイにおける浄土真宗の布教は、曜日蒼龍によって開始された。曜日はハワイにおいて移民が風俗、習慣の異なる中で、肉体的・精神的苦痛にあえいでいることを知り、一布教者

として 1887 年にハワイに渡った。ハワイにおいて正式に布教を始めるには、ハワイ政府から許可を得なければならなかったが種々の政治的事情で難渋した。このため、曜日はハワイにおいて仏教の布教を行うためには、教法中に「神の存在」を認めなければならないと判断し、再度伝道申請をおこなった際に「仏教の本尊と神とは同体異名であるとの方便説」を唱えた（荻原 1971: 26-29）。このことが 日本の仏教界で大きな問題となり、布教場設立のため一時日本へ帰国していた曜日は僧侶を辞め、再びハワイの地を踏むことはなかった。曜日の目指したのは、日系移民を対象とした「海外出張型」の布教[8]であり、「ゴッド=ブッダ」は単にホスト社会に対する印象操作にすぎなかった。しかしながら、京都本山はこれを認めず、曜日の布教は、正統な教義の解釈を厳守しようとする「日本」の「宗教教団の論理」と異教を排除しようとする「ホスト社会の論理」の相克を解決できず、挫折したのであった。

その後、曜日の布教が挫折してから正式開教が開始されるまでの 9 年間は、自称「本願寺開教使」が単独に渡来し、悪事を働くことが少なくなかったため、日系社会において「本願寺に対する負のイメージ」が形成され、本願寺信者にとっては肩身の狭い「暗黒時代」となった。京都本山は本願寺教団の威信の低下を危惧し、また、ハワイへ渡った移民が本願寺の信者が多い地域の出身であったことも考慮し、1897 年に開教使派遣のための現地調査をおこなった。同年、ホノルルの信者から提出された本山への嘆願書が受理され、本願寺のハワイにおける正式開教が開始されることになった（今村 1918 a: 79-83）。

３．出稼ぎ時代の布教ストラテジーと適応

1897 年に京都本山は第一代開教監督として里見法爾、開教使として今村恵猛を派遣し、ハワイにおける本願寺の正式開教が開始された。この頃の日系社会は私約移民時代をむかえていた。日系移民は当初は「出稼ぎストラテジー」をもっていたが、思うように貯蓄ができず、その滞在は次第に長期化していた[9]。「所謂官約、契約移民時代に於いては、（ホスト社会の[筆者補]）耕主組合と（日系社会の[筆者補]）移民会社と官憲と、共に心を一つにして、労働者を奴隷視し、牛馬視したる時代」であり、「心理的低気圧」が滞っていた（今村 1918 a: 25）。すでにキリスト教の伝道が開始されていたが、西洋風の生活様式に慣れない労働者の多くには受け入れがたいものであった（今村 1918 a: 25）。

今村は本願寺が布教を開始した当初に以下のような「四大困難」に直面したと記している（今村 1918 a: 30-33）。第一の困難は「暗黒時代」に浄土真宗の僧侶と称した者が悪行を行ったため、日系社会において浄土真宗の僧侶を敬遠する風潮があったことである。第二に、本山からハワイでの開教において経済的な援助を得ることができず、自給自足の方法を講ずる必要があったことがあげられている。第三として、ハワイのホスト社会がキリスト教を支持していたのみならず、日系社会の上層部（移民会社、総領事館等）もキリスト教の論理を重んじ、仏教を蔑視する傾向があったこと、そして、第四の困難として、耕地に布教場、説教所がなく、館府を借りておこなっていた布教がしばしば妨害されたことが記されてい

る。ハワイ本願寺の「内部」に関わる第一、第二の困難は次第に解決の方向に向かったが、「外部」にあった第三、第四の困難は容易には解決されなかった[10]。

なかでも、第三の困難とされた日系社会内外における仏教蔑視の風潮は、キリスト教社会であるハワイにおいて仏教の布教をおこなうことの難しさを物語っている。ここで留意しなければならないのは、日系社会が必ずしもホスト社会からの攻撃を避け、浄土真宗を温存する「魔法瓶」の機能（井上 1987: 212-214）を果たしていたわけではなかったことである。仏教を「未開野蛮の偶像教」とするホスト社会の「仏教に対する負のイメージ」は日系社会にも浸透し、「僧侶と言えば卑んで遠ざかるの風があり、仏教といえば何となく未開野蛮の偶像教の如く見なされ、内外共に不利なる事情を顧慮して、有縁の人も自ら信者と称するをはばかる風」（今村 1918 a: 29）があった。このことは、浄土真宗の信者としてのアイデンティティを維持していても、それを表明することは有益でないと認識され、隠蔽された可能性を示唆している。後述の「労働者=正客」ストラテジーは、労働者の心理的ニーズに応えるものではあったが、浄土真宗がキリスト教と同等であるという認識に導き、信者としてのアイデンティティの抑圧を解除するには十分ではなかったといえるであろう。

3-1 「労働者＝正客」ストラテジー

日系社会で先んじて布教活動をおこなっていた日系のキリスト教伝道者は、移民労働者の問題に対し、「禁酒主義」、「制欲主義」を掲げ、「西洋風の礼儀作法生活」を説いた。彼らのこのようなホスト社会に同調的な伝道に対し、今村は風紀の乱れの問題は「如何にせば砂糖会社、移民会社、同胞官憲より、日本人として人間並みの待遇を受けるか」、つまり労働者に対する差別に根ざしているとして、「平等施一切」を核とする浄土真宗の教えによる解決を説いた。そこで、選択されたのが「労働者＝正客」ストラテジーによる布教であった。本願寺は当初から「ハワイにおける第一使命は、如是踏まれ蹴られたる異郷落塊の孤児に対して、慈父慈母の慰安を斉らし、以て其の心理的低気圧を疎通せんとせるに在り」（今村 1918 a: 27）とする立場を保持した。その布教において、「天子・天台、公卿・真言、将軍・浄土、武家・禅宗」といわれる貴族的、武士的仏教に対し、浄土真宗を平民を対象とした「平民教」、「平等教」（今村 1918 a: 26-27）として布教を進めた。本願寺開教使は、「親鸞聖人の眼より見れば資本家尊びべからざるに非ずといえども、労働者最も愛すべく外人殺す可らざるに非ずといえども、同胞最も親しむべく、移民会社、日本官憲等の嘲りて田舎者視したる耕地労働者は、実に阿弥陀救済の主賓たり正客たるものなり」（今村 1918 a: 26-27）として、信者に「凡夫正機の本願を説き、如来大悲の法音宣伝に着手し…以てその心理的低気圧を疎通せん」と努めた（今村 1918 a: 25-26）。このストラテジーは、浄土真宗の教義である「悪人正機」を当時の歴史的・社会的状況に応じて解釈したものであり、耕地労働者の心理的ニーズに応じて、その使命である安心の提供をおこなうことを意図したものであったといえるだろう。仏教といえば葬儀を連想する耕地労働者に「日常的な信仰」として浄土真宗の教えを広めることは容易ではなかった（常光 1971: 143）が、このような布教が

功を奏し、人々が本願寺に集まるようになった（今村 1918 a: 27）。このことは、戦前の本願寺の発展が、移民に浄土真宗の信者が多かったからというよりも、布教ストラテジーが有効であったことを示しているといえよう。

4. 自由移民時代の布教ストラテジーと適応

1898 年にハワイがアメリカ合衆国に併合され、1900 年にアメリカの移民法が適用されると「契約移民」制度が廃止され、日系移民は「自由移民」となった。このようなホスト社会の歴史的 ・社会的状況の変化は日系社会の状況にも大きな影響を与え、本願寺の布教も新たな展開をみせた。自由移民時代になると、契約によって耕地に拘束されることがなくなったため、日系移民の間にはよりよい生活を求めて耕地を転々する者、ホノルル等の都市へ出る者、アメリカ本土へ渡航する者が出現する等、その職業ストラテジーも多様なものとなった(今村 1918 a: 42)。出稼ぎが目的であった蓄財が達成できず、滞在期間を延長してゆくうちに、「定住ストラテジー」を選択する者が増えていった。移民の中には家庭を築く者も現れ、二世が誕生した。 二世の数が次第に増加するにつれて[11]、 親となった一世の間で帰国に備えて「日本的教育」への要望が高まったこともあり、本願寺は 1902 年に教育事業に着手した。

この時期の本願寺の布教において重要な課題は、未解決の布教上の「困難」を克服すること、特に、ホスト社会のみならず日系社会にも広がっていた「仏教に対する負のイメージ」を一掃し、布教基盤を確立することであったと思われる。大ストライキに対する本願寺の対応が布教に有利に作用し、それまでの布教ストラテジーも効を奏し始め、本願寺は宗教組織として確実な歩みをみせた。1906 年には京都本山から別院昇格の通告を受け、1907 年には公認宗教法人としてハワイ準州政府から認可され、ホスト社会において宗教組織として法的にはキリスト教と同等の地位を獲得した。

4-1 外人招請による「仏教=世界宗教」ストラテジー

本願寺は仏教を「未開野蛮の偶像教とし、自卑自屈寺門に出入りするを恥辱となすの陋心」に潜む「仏教に対する負のイメージ」を好転させるためには、「外人自身の口を借りて賛嘆せしむる」ことが捷径であると考え、積極的にホスト社会の有識者を招いて仏教の卓越性のプレゼンテーションを行った(今村 1918 a: 35-36)。例えば、1901 年にはホノルルに立ち寄った米国神智学会の会長オルコット大佐が招請され、「仏教はキリスト教に優れり」という大演説が行われた[12]。また、同年の親鸞聖人の祝賀法要には、ハワイ旧女王リリオカラニを招いた。日本の宗教教団に女王が臨席するのは前代未聞の出来事であったため、ホスト社会のマス・メデイアによっても取り上げられた。そして、それが「内外人の迷夢を覚醒」し、フォスター夫人等の「当地富豪の外人等も佛法を敬信して資材を喜捨して開教事業を援助するに至り、時勢、人心の變化大いに見るべきもの」（今村 1918 a: 36-

37, 1931: 3）があり、「真宗の世界的宗教たる事実は、仮説を用いずして人心に明らか」（今村 1918 a: 36-37）となった。

このストラテジーは、ホスト社会に対して向けられたというよりも、ホスト社会の有識者の権威を借りて日系社会における「仏教に対するイメージ」を向上させ、信者がその宗教に誇りをもち、そのアイデンティティを表明できるようにすることを意図するものであった。そして、それが成果をもたらし、「今迄仏教を以て、外人侮蔑の宗教とのみ思ひ込みたる同胞社会の迷夢く覚醒し…同胞の仏教を以て野蛮教視するものなく、寺門に出入するを以て恥とするものなき」状況となった（今村 1918 a: 36-37）。このように、「仏教＝世界宗教」ストラテジーはホスト社会、日系社会における仏教のイメージを好転させ、布教環境を改善した。

4-2　ワイパフ耕地 の大ストラキと本願寺に対するイメージの変化

「自由移民」となった移民労働者は自らの雇主を選択できる自由を得たため、権利を主張するようになり、長期的なストライキを行うようになった（王堂、篠藤 1985: 195-203）。このため、ホスト社会の耕主にとって、労働力の確保は重要な問題となった。1904 年、ワイパフ耕地において未曽有のストライキが行われ、今村がこれを鎮静したことが本願寺の布教の転機となった（常光 1971: 147-148、今村 1918a : 37-40）。このストライキで、今村は日本総領事の「権威」による訓告を拒絶した日系移民を「宗教上の立場」から説得し、鎮静化させた。このことは、追い返されながらも何度も耕地に足を運び、「労働者=正客」スラテジーを用いて布教活動を行ってきた本願寺開教使が、労働者に受け入れられるようになったことを示している。このストライキの結末はホスト社会の新聞にも取り上げられ、ホスト社会の「ハワイ本願寺に対するイメージ」は著しく向上した。仏教僧侶を侮蔑していた耕主組合は、それ以後、本願寺が日系移民の間で影響力があることを認め、その耕主と日系労働者の仲介者としての役割を重んじ、 進んで布教場の創設、開教使の補助を行うようになった。この結果、布教開始当初、第四の困難とされていた布教場の問題は急速に解決の方向に向かい、各耕地での布教は飛躍的に進んだ。

4-3 「仏教=青年宗教」ストラテジー

ハワイ本願寺は、仏教を老年の宗教とみなす日系社会の風潮に対し、将来を担う青年層を取り込むために、「仏教=青年宗教」ストラテジーを採用した。ハワイへ渡航した日系労働者の大部分が若い青年層であったことから、1900 年に仏教青年会を創設し、英語夜学校を開設した（今村 1918b: 34-36）。これは、在留識者の青年会組織を望む声に応えるものであり、「英語夜学校の便」を求める青年のニーズを充たすものであった。仏教青年会は「日米両方面より英語に堪能の教師を聘し、精神上の修養と共に、移民地に活動すべき準備を完成せしむる」ことを目的として活動をおこなった（今村 1918b: 34-35）。青年会員や夜学生が開教監督の指導、幹部の首唱の下に出張演説をおこない、また、就職活動を支援することで、

ホスト社会にも広がるネットワークが形成された。「大いに教勢の拡張に盡力すると共に、事実に於て、仏教の老年の宗教なると共に、青年の宗教なることを証明し、其次第に卒業生を出すに至るや、職業周旋部を設けて会員の就職の為めに熱心奔走する所あり」（今村 1918b: 35）と記されている。また、ホスト社会で青年信者が雇主の信用を得たことは「仏教に対する外人の感情」を一変させ（今村 1918b: 34-35）、本願寺に対するイメージを好転させることで外的環境を改善し、組織としての外的適応を促したと考えられる。仏教青年会の会員や夜学生の活動によって社会関係資本が醸成され、そのネットワークが活用されることで信者のホスト社会への適応を促し、ひいては本願寺の発展につながったといえるだろう。

５．呼び寄せ移民時代の布教ストラテジーと適応

1907 年に大陸への渡航が禁止され、さらに 1908 年に紳士協定が締結されると、日系社会は「呼び寄せ時代」となった。永住土着論も提唱されるようになり、日系社会は永住の方向へ向かった。多くの単身者 が「写真結婚」等の呼び寄せによって、家庭を築くようになった。アメリカ生まれの二世の増加にともない、一世のみならず、二世の状況も考慮した布教ストラテジーが必要となった。この時期、「開教の二方面」として別院の設置によって精神的安住の中心を定めること、学舎の創設によって子弟児童の教育に対する不安を取り除くことが示された（今村 1918 b: 40-42）。この方針からもわかるように、教育活動が布教活動の支柱として重視されるようになった。

第一次世界大戦への参戦（1916 年）を契機として、アメリカ化運動はアメリカ全土に広がり、本願寺の布教ストラテジーに大きな影響を与えた。この波がハワイにも押し寄せると日系人排斥の動きとなり、「反アメリカ的」であるとして仏教に対する反感が高まった。このようなホスト社会の状況に対し、本願寺は市民啓発運動への参加と教育の大改革によって、反アメリカ的な日本の宗教組織ではないことを示したといえるだろう。

5-1　市民啓発運動への参加

ハワイ本願寺はキリスト教と連携し、市民啓発運動に参加することで、仏教がキリスト教と同様に世界宗教であり、ホスト社会の「国の論理」を尊重していることを示した。ハワイ本願寺は日本人基督教青年会と「市民会」を設立した。この活動は仏教信者がキリスト教的偏頗があるとして宗教的中正の運動を主張したことで、一時中断されたが、1916 年には市民啓発運動が開始された（今村 1918 b: 59-60）。布哇中学校でおこなわれた「第一回日本人系市民啓発講演会」において、今村は講演をおこない、本願寺が反アメリカ的ではないこと、仏教が偶像崇拝ではないことを以下のように説明している。まず、本願寺が意図しているのは反アメリカ的教育ではなくアメリカへの忠誠心を育む教育であることを示している。アメリカ合衆国市民である二世に対し、「王法為本の宗旨」をもって、啓蒙をおこない、「忠誠のアメリカ市民」を育てることが教育家として当然の任務であるという姿勢を明らかに

している[13]。

次に、今村は、仏教に対して二重の誤解－偶像崇拝の一種であるという誤解並びに国家主義に立っているという誤解－があるとし、組織目的の適切性を明示するために、仏教の本質を三エルス（life、 light、 love）によって説明した（今村 1918 a: 122-123）。それは、南無阿弥陀仏とは、三エルス（生命、光明、慈悲との三位一体なる御仏）の御思召のままにという心を意味し、それこそが日本人とアメリカ人に共通の理想である、とするものであった。ここでは、仏教がその根底にある一元論の立場から全人類を包摂する世界宗教として示されている。このように、仏教の教えを民族を越えた視点から簡易な英語で説く試みは、ホスト社会へのプレゼンテーションであったといえるだろう。

5-2　「仏教=世界宗教 」ストラテジー

5-2-1 「仏教=世界宗教」と信仰のシンボルとしての新別院建築

ハワイ本願寺は教勢の拡大に応じて、キリスト教と比肩する世界宗教であることを示し、また信仰のシンボルとして、新別院を建立した。今村は、日本でも西洋諸国でも信仰の盛んな所ほど壮大な殿堂があるが、旧別院は 200 余名しか収容できず、重要な法要に際して参集した人々が堂外に佇んでいる状況にあるとして、新別院建設の必要性を指摘したのである（今村 1918b：128-129）。1912 年に別院新築期成会の計画を新聞紙上に発表すると、「法仏恩の念より我も我もと入会を申し込み下さった信徒諸氏数千に上り寄付申込総額八万余弗となり既に完納して下さった人々も少なくありませぬ」と記されており、信者の貢献意欲が高かったことがわかる。新別院は、信者にとっては仏教のシンボル、信仰の拠り所としての意味をもっていたと考えられる。

さらに、新別院の外観はホスト社会に対して、浄土真宗（仏教）が世界宗教であることを明示する意味をもっていたといえるだろう。1916 年に定礎式が行われたが、その飾り付けが国際的、日米友好的なものであることが、以下のように描写されている。「新伽藍敷地なる一英町の境内に天幕を張り、万国旗を蜘蛛手に張り詰め正面に演壇を設け巡らすに紅白の幔幕を以てし、六金色旗に本山旗を交叉して本堂大伽藍建設工事内鎮石場所の入り口とし、学校と式場との境なるフォート街には六金色日米国旗及万国旗を飾り…場内を彩る万国旗は揚々として風に打ち靡き太平洋上コスモポリタン郷に於ける信教の自由を象徴するに似て頗る壮観を呈せり」（今村 1918b：148-149）。1917 年に新別院が完成したが、建物についても、ガンダラ建築の様式に日本建築、ビザンチン建築等の様式を取り入れており（今村 1918b : 146）、仏教が「未開野蛮の偶像教」ではなく、キリスト教に比肩する世界宗教であることを示す意図があったと思われる。

5-2-2　英語伝道

本願寺の英語伝道は、米布連合仏教伝道会(1920 年)の設置によって、本格的に開始され

た。この会は、二世の間で言語的な同化が進んだため、「主として米国出生青年及幼年者に対する宗教教育及び英語伝道の急務に応ずる為必要なる準備をなす」ことを目的として、創設された(今村 1931: 26-32)。この会では、英語伝道機関の設置、聖典の英訳、英語讃仏歌及び教案の編成、英文仏書（成人用と幼年者用）並びに日本文化を紹介する書籍の刊行等がおこなわれた。1921 年にサンフランシスコから来たカービー博士が英語伝道師の主任となり、別院で毎日曜の夜に英語説教をおこなったところ、約 100 名の男女外国人、約 150 名の日系市民が集まった（今村 1931a：26)。ハワイ島のヒロ本願寺ではハント夫妻が信者となり、別院で始めて白人の入門式がおこなわれ、また、白人の結婚式もおこなわれた。1927 年には、カービーが日本へ渡航した後、白人及び日系市民を中心とする英語仏教研究会が結成された。1927 年の釈尊降誕会には、約 400 人の参詣者があり、白人が 100 人以上に達した（今村 1931: 27）。1928 年には別院で有力者 11 名の入門式が、800 余名の内外人が参加しておこなわれ、今村はこれを「開教史上劃期的一大事」としている（今村 1931: 27）。1928 年には白人傳道普及部が新設され、1929 年にはハントを主任として編輯された『英文仏教大意』が出版された。これは外人宣伝用、日系市民指導用であり、「仏教の根本原理たる四諦、八正道より業、涅槃その他」について極めて平易に解説する通仏教的な内容となっていた。

英語伝道は、仏教に対する偏見を払拭し、ホスト社会において受容されること、言語的同化が進んだ二世を信者として確保することを主な目的として始まったが、白人が信者となり、リーダーシップを発揮したことで、次第に日系社会の境界を越え、ホスト社会へ広がっていった。このような布教における変容は、ホスト社会の同化圧力を配慮した布教活動の変更や印象操作とは異なり、内からのアメリカ化—ハワイ浄土真宗への変容—として捉えられるであろう。

また、1929 年には世界仏教徒連絡機関を設け、欧州仏教徒との連絡を開始しており、1930 年には汎太平洋佛教青年大会が開催される等、トランスナショナルな活動もみられた。

5-3 「布教＝教育」ストラテジー

ハワイ本願寺は布教において信者子弟の教育を柱とする「布教＝教育」ストラテジーを実行した。実際にどのような教育がおこなわれたのかは、日本語学校について第 7 章で、日曜学校について第 8 章から第 10 章で考察することとして、ここでは、どのように教育重視の布教ストラテジーが用いられ、信者やハワイ本願寺のホスト社会への適応を促したのかという観点から考察する。

本願寺が本格的に教育事業に着手した背景には、日系社会が定住、永住の方向に向かい、日本から呼び寄せられた児童に加えてハワイ生まれの児童が増加してきたため、二世教育の重要性が増したことがある。そして、日系社会における仏教に対する侮蔑—ホノルルの日本語学校で父兄の仏教信仰が侮辱されたこと（今村 1918a: 44-47）—が契機となって、本願寺附属の日本語学校が設立されたとされている。今村は、ハワイ本願寺が教育事業（特に日

本語学校）をおこなうことの必要性について、以下の点をあげている（今村 1937: 78-81）。まず、文化的緩衝装置としての日本的教育の必要性である。日本人を父母とし、日本語と日本的な文化をもつ家庭環境で育った学童を突如としてアメリカ風の公立学校に教育を一任するのは「心性発達の上に大害」があると述べている。次に、日本的教育を受けなかった場合に生じるリスクの回避の必要性である。学童の多くが二重国籍のままであり、アメリカ国籍が確定していない状態で日本的教育を捨てることはリスクであり、児童にとって残酷であるとしている。さらに、実用の観点からの日本的教育の有用性である。ハワイに定住してアメリカ市民となっても、日米の経済関係は深まるであろうから実用主義の観点からも、家庭で日本語が使われている間にバイリンガルとなるのは一番便宜であるとしている。また、宗教組織としての適応の観点からは、教育事業によって「キリスト教国で甚大なキリスト教化」から家庭で芽生えた仏教信仰を守ることが示されている。日本語学校で児童と宗教との因縁を結び、さらに日曜学校、その他の宗教的行事を利用して宗教的教育を施すことが「本願寺学園経営の大目的」であるとされている。今村はこのように学園（日本語学校）と日曜学校を併設した学校経営を「宗教強制主義ではないが教育宗教並進主義」として、布教の中核に位置づけていた。

今村は外的環境の変化に応じて、ハワイ本願寺の教育に三段階の変化があったことを論じている（今村 1937: 81-87）。「第一段」は、日本の教育を標準として万事それに準じて訓育教授管理を施した時期である。大多数の児童は日本から父兄に連れられてきた「純粋の日本国民」であり、帰国すると考えられていたため、帰国後「布哇育ちは駄目であるといふ非難」を受けないようにと心配していた父兄のために「日本国民たる精神を失はぬ様に」文部省の国定教科書を用いた日本的教育をおこなった。

「第二段」は、小学校教育では白人学校と日本人学校の調和を図り、中学校教育に着手し、布哇中学校を創立した時期である。まず、小学校児童の心理状態を考慮し、以前のような白人学校と日本人学校の「対立の形、心持ち」から「互いに長所を以て相補ふといふ調和的精神」に立った教課目に改正した。さらに、本願寺附属小学校の卒業生の増加にともない、二世の将来、日系社会の発展のためには高等教育あるいは中学教育が必要であるとし、「日米両教育の調和をはかる」ための機関として「布哇中学校」を創設した(今村 1918 a: 47-53)。中学教育の目指す二世の理想像は「東西和親の急務を担当すべき人材」(今村 1918 a: 121)、具体的には英語と日本語を身につけてホスト社会と日系社会の「提携連絡」を可能にする「新人物」として描かれている。また、ハワイ本願寺の布教の観点からも、日曜学校、日本語学校から中学校へと青少年信者との関わりを保持することは、コアな信者層を広げていく上で、大きな意味をもっていた。

さらに、ハワイ本願寺は中学校を「単に中等教育の機たるに止めず、あらゆる方面において、青年活動の中心となし、社会教育趣味啓発の機関」として捉え、教育体育部の設置、通俗講演会の開催、家庭会の結成等をおこなった(今村 1931: 15-19)。このように中学校に中等教育に加えて社会的な機能を付与することによって、日常生活においても本願寺との関わ

りを深め、青年の本願寺信者としてのアイデンティティを強化し、信者間のネットワークの強化を促したと考えられる。このようなネットワークは結束型の社会関係資本を醸成したが、ホスト社会とのゆるやかなネットワークの形成にもつながったと思われる。後に、布哇中学校はハワイ県会下院議員、ホノルル市郡副検事をはじめ、弁護士、医師、教師等、多方面に活躍する人材を輩出した。布哇中学校が「名門校」となり、優秀な人材を輩出することで「本願寺に対するイメージ」を向上させ、布教環境を改善し、間接的に布教に貢献したといえよう。

第三段は、「附属学校を改造し、Educational Home の制」が布かれた時期である。児童の 100 人中 99 人がアメリカ生まれであり、当人の志向、父兄の事情、一般世論の傾向から察して、永住して米国市民となる状況になったため、「本願寺附属小学校」を「本願寺学園」と改名し（1916 年）、公立学校の精神を十分実現するために必要な、学校と家庭との中間で機能する「調和的に働く機関」として位置づけた。また、1916 年の開教使会議においても、開教使は「仏祖を中心とせる温かき家庭の建設」に努力するべきであり、そのためには子弟の教育が重要であること、また、「学園長」でもある開教使は「信仰と教育との調和」、「布教と授業との連関調和」に努めなければならないことが示されている(今村 1918 a: 67-71)。「学園=教育的家庭」(今村 1918 a: 58)の表明は、学校に私的な「家庭」の機能を取り込むことで「家庭」と「寺院」とを日常的に結びつけると同時に、「ホスト社会の論理」と矛盾しないかたちで「教団の論理」を維持するためのものであり、ホスト社会で受容されるためのプレゼンテーションの側面があったと思われる。

今村が、このように、布教環境の変化に応じて「布教＝教育」ストラテジーを変更し、信者のニーズを充足しながら、外的環境を調整したことで、ハワイ本願寺は発展したといえるだろう。ハワイ本願寺の教育の変容は、このような適応プロセスにおいて生起したといえるだろう。他方で、今村は「王法為本」に照らし、アメリカ国籍をもたない日本国民である児童に対しては、アメリカ市民が合衆国に忠義であるのと同様に、日本への忠君愛国は当然であるという主張を持ち続けた（今村 1937: 86-87）。

６．戦前の本願寺の布教ストラテジーと適応の理論的考察

上述した布教の歴史から、ハワイ本願寺は外的環境（ホスト社会や日系社会の状況等）や内的環境（寺院と信者の関係性等）の変化に応じて、布教ストラテジーを選択し、誘因を提供することによって、信者の貢献を獲得し、一方で信仰心やエスニシティを強化して社会関係資本を醸成させながら、組織として発展したといえるだろう。本願寺の布教ストラテジーには内的環境に対するものと外的環境に対するものがあり、相互に関連しながら、その適応を方向づけてきた。以下では、このような本願寺の組織としての適応のメカニズムについて、第 5 章で示した理論モデルを用いて、内的適応と外的適応の観点から検討する。

6-1 内的適応のメカニズム

戦前のハワイ本願寺の内的適応は、信仰心とエスニシティを源泉とした「社会関係資本」型を中心としたものであったといえるだろう。一方で、これらの源泉に関連した宗教的サービスやエスニック教育が効果的な誘因となり、「誘因≧貢献」型の適応も進んだ。戦前のハワイ本願寺の発展は、効果的なストラテジーの選択によってもたらされた側面が大きかったと思われる。なかでも、今村がリーダーシップを発揮し、教育宗教並進ストラテジーを掲げ、宗教と教育を結びつけた布教をおこない、「社会関係資本」型と「誘因≧貢献」型が相互作用しながら適応が進んだことが、このような発展をもたらしたと考えられる。

6-1-1 「社会関係資本」型の適応

歴史社会的状況や移民のストラテジーの変化に応じて、リーダーであった今村が布教ストラテジーを効果的に変更したことも、信者との信頼関係を築き、浄土真宗の価値規範を共有し、ネットワークを構築し、社会関係資本の醸成につながったと思われる。前述したように、移民が「出稼ぎストラテジー」を採用していた時期には、「労働者＝正客」ストラテジーを用い、移民が次第に「定住ストラテジー」を選択する時期になると、「仏教＝青年宗教」ストラテジーを選択した。また、仏教青年会を結成して当時移民の大部分を占めていた青年層のネットワークを構築し、多様な活動の場を共有したことで情緒的紐帯が強化され、「結束型」の社会関係資本が醸成されたと考えられる。一方で、このネットワークがホスト社会での就職等に手段的活用され、また、キリスト教と連携した市民啓発運動に用いられる等、ホスト社会とのつながりを広げる「橋渡し型」の社会関係資本としても機能していたといえるだろう。

さらに、信者の間で二世教育のニーズが高まると、本願寺は「布教＝教育」ストラテジーを選択し、移民のストラテジーの定住への変化やホスト社会の状況に応じて、宗教教育と関連づけて日本語教育や道徳教育をおこなった。布教ストラテジーとしての二世教育が戦前の発展の最も大きな要因となったと考えられる。二世教育は、浄土真宗の「報恩」思想と相俟って日本の「民族宗教性」のもつ規範を維持し、また、教育の「場」を共有したことが「結束型」の社会関係資本の醸成につながったと思われる。ハワイ本願寺の教育機関は宗教的社会化によって信仰心を強め、日本的道徳規範を重視した教育によってエスニシティを強化することで、社会関係資本の醸成に大きな役割を果たした。このように醸成された本願寺の社会関係資本は、仏教青年会（1900 年）とも結びつき、本願寺の布教活動に活用された（今村 1931: 21-23）[14]。

以上のように、今村の実行した布教ストラテジーが社会関係資本の醸成を促し、それが信者個人の適応においてのみならず、布教活動にも活用されたとで、本願寺の内的適応が促されたといえるだろう。このような社会関係資本が、開教使や信者の情緒的紐帯を強化する「結束型」の側面と、宗教組織としての活動をホスト社会へ広げ、弱い社会的つながりをもたらす等の「橋渡し型」の両側面を兼備していたことが、本願寺の大きな発展につながった

と考えられる。また、信者が社会関係資本を活用してホスト社会へ適応したことが、信者の本願寺への貢献を促し、組織としてのホスト社会への適応につながった側面もあるといえるだろう。

6-1-2 「誘因≧貢献」型の適応

本願寺が布教を開始した当初、「出稼ぎストラテジー」をもっていた移民にとって、有効な誘因は葬送儀礼であった。布教が開始される以前から、「多くの人々の心の中には友達の死を目のあたりにし、布哇の耕地働きの苦しさにつけ望郷の念しきりに起こり、佛教的な宗教情操が、自ら心の底に萌えして居たものの様」（布哇本派本願寺教団: 3）であり、祖国で浄土真宗に慣れ親しんできた多くの移民にとって、その儀礼は精神的な癒しをもたらすものであったと考えられるからである。また、出稼ぎ移民は過酷な耕地労働に加え、日系社会の上層から蔑視されて自尊感情を傷つけられており、心理的に癒やしを必要としていた。このような状況に対し、仏教徒を蔑視する風潮等の「負の誘因」はあったが、「労働者＝正客」ストラテジーによる布教は功を奏し、儀礼のみならず開教使の法話も宗教的誘因となって信者の貢献を獲得し、本願寺は教勢を拡大していった。例えば、遠方から往来の困難な道を馬で訪れていた開教使の布教に対し、聞法する信者が大変喜んで群参し、信者総代が尽力して仮布教場が設置された例もある（今村 1931: 64）。この布教ストラテジーによって提供された「安心」は「蔑視される」という負の側面より大きかったため、貢献意欲の喚起につながったと考えられる。

さらに、移民が次第に「定住ストラテジー」を選択するようになると、ハワイ本願寺は「仏教＝青年宗教」ストラテジーを選択し、仏教青年会が結成された。移民の大部分を占めていた青年層を重視することは、組織としての発展に大きな意味をもっていた。仏教青年会が信者の要望に応え、英語夜学や就職斡旋部を設置しておこなった活動は、ホスト社会への適応のための手段として、有効な誘因となっていたと考えられる。

「定住ストラテジー」が定着し、アメリカ生まれの二世が増加すると、ハワイ本願寺は「布教＝教育」ストラテジーを重視した。宗教組織としての宗教教育に加えて、一世のニーズに応じて、日本語教育や道徳教育を提供した。日本語学校や日曜学校での教育は親子が宗教と道徳的価値規範を共有することを可能にし、家庭に安定をもたらすものであったため、一世に対して有効な誘因であったと考えられる。さらに、布哇中学校は名門校となり、信者以外の日系人にとっても誘因となり、本願寺のゆるやかなネットワークが日系社会に広がることになった。また、エスニシティと宗教によって形成された情緒的紐帯は、日系社会と根強い偏見や差別のあるホスト社会を往来することによって生じる疎外感やアイデンティティの揺らぎに苦悩する信者に「安住の地」を提供するものであり、有効な誘因であったと考えられる。

これらの誘因に対する貢献として、信者の本願寺への寄付や布教活動の支援があげられる。最も顕著な例としては、新別院を始めとする布教場やローカル寺院等を建築する際の寄

付や支援活動である[16]。また、仏教婦人会による日曜学校の補助や啓発活動、開教使の指導の下での仏教青年会や夜学校の青年による布教活動等もあげられる。このように、戦前の本願寺の適応の特徴は、有効な布教ストラテジーの実行が社会関係資本の醸成につながったと同時に、信者のニーズを充足する誘因を提供し、「誘因≧貢献」型の適応を促したことであると考えられる。

ハワイ本願寺が担っていた宗教組織としての機能—宗教的儀礼、安心の提供—に加えて、エスニック組織としての機能—日本語教育、道徳教育、ホスト社会との仲介、英語教育、就職斡旋等—は、信者にとっての有効な誘因となっていたと考えられる。これらの機能には、家庭を安定させ、宗教組織内部の情緒的紐帯を強化する側面と信者のホスト社会へのネットワークを広げて適応を促す実践的な側面があった。ハワイ本願寺は、これらの誘因を提供することで信者のホスト社会への適応を促し、貢献を獲得することで組織の効用を蓄積し、発展したといえるだろう。

6-2 外的適応のメカニズム

戦前のハワイ本願寺の外的適応は、ホスト社会の歴史的・社会的・文化的環境に大きく規定されてきた。布教当初から、キリスト教を中心とするホスト社会では仏教に対する偏見が根強く、日系社会にもそれが浸透し、仏教を蔑視する風潮となって布教を妨げていた。したがって、このような偏見を払拭し、仏教がキリスト教に比肩する世界宗教であるという認識を浸透させ、組織目的の適切性を示し、組織として受容される状況に導くことが、外的適応の布教ストラテジーの核となってきた。そこで、ハワイ本願寺はアメリカ的価値の観点からの仏教の解釈を示し、外面的文化を中心に調整して世界宗教であることを呈示する活動をおこなった。

例えば、「本願寺附属小学校」（日本語学校）の名称を「本願寺学園（Educational Home)」へと変更し、「公立学校の補助機関」であることを明示することで、反アメリカ的ではないことを印象づけ、ホスト社会からの攻撃を躱そうと試みた。さらに、公立学校と家庭の仲介者であることを教育方針とする本願寺としては当然であるとして、基督教教青年会が着手した市民啓発運動に参加したことも、アメリカへの忠誠を示す意図があったと思われる。このように、キリスト教組織と連携して活動することは、本願寺がホスト社会と適合的な宗教組織であることを印象づけるとともに、ホスト社会に弱いつながりを広げ、外的適応を促したといえるだろう。

また、英語伝道は主にアメリカ生まれの二世を対象としていたが、結果的にホスト社会にネットワークを広げる効果があった。1920 年に米布聯合佛教傳道會が組織され、英語伝導事業が開始されると、英語説教には多くの外国人が参加し、1924 年、1928 年には入門式がおこなわれる等の成果を得た（今村 1931: 26-27）。

ハワイ本願寺はホスト社会の状況に応じて、外面的文化を中心に変更しながら適応してきたが、「外国語学校取締まり案」に対しては闘争することを決断した。この法案がアメリ

カ憲法の「自由と人権」の精神に反するものであるとする訴訟に参加し、連邦最高裁判所で憲法違反の判決を勝ち取り、第二次世界大戦まで日本語学校を維持した。

また、本願寺の外的適応には、ホスト社会に対する直接的な働きかけ－仏教や寺院に対する印象操作や法的な闘争－ではなく、内的適応の成果によってもたらされた側面もあると思われる。例えば、今村がリーダーシップを発揮し、ワイパフ耕地の大ストライキを鎮静したことによって耕主が布教に協力的になったこと、ホスト社会で就職した信者が雇用主から信頼を得たことで仏教信者の印象が好転したこと等、本願寺の布教や教育が信者に対して効果的に機能していたことが、結果的に外的適応を促した側面もあるといえよう。

７．おわりに

戦前、本願寺はホスト社会、日系社会の歴史的・社会的況の変化、日系移民のストラテジーの変更に応じて、布教ストラテジーを選択して布教活動をおこない、宗教組織として適応してきた。本願寺の発展の決定要因は移民の多くが浄土真宗の盛んな地域出身であったというよりも、移民のニーズに応じて布教ストラテジーを選択し、有効な誘因を提供しながら、社会関係資本の源泉となる信仰心やエスニシティを強化したことによってもたらされた成果であったと考えられる。このような適応には、本願寺組織内部の開教使や信者の関係性に対する内的適応と組織外部の日系社会やホスト社会の布教環境に対する外的適応の側面があり、これらが相互に関連しながら進んだ。

内的適応には、「社会関係資本」型と「誘因≧貢献」型があるが、戦前は「社会関係資本」型が中心であった。というのは、ハワイ本願寺の二世教育によって、一世のもっていた「民俗宗教性（オカゲ）」や日本文化（道徳・価値規範）が世代を越えて継承されたことで、信仰心とエスニシティを源泉とした社会関係資本が醸成されやすい内的環境が維持されていたと考えられるからである。他方で、（潜在的）信者のニーズに応じた有効な誘因の提供によって「誘因≧貢献」型の適応も進んだ。布教環境に応じた布教ストラテジーによって選択された効果的な布教活動が、「社会関係資本」型と「誘因≧貢献」型の適応を同時に促したことが、本願寺に発展をもたらしたといえるだろう。

戦前の外的適応は、日系社会やホスト社会における仏教に対する偏見やステレオタイプを払拭し、布教に有利な外部環境に整えていくことであったといえるだろう。布教を開始して以来、常にその外的適応ストラテジーの根底にあるのは、仏教が偶像崇拝であり国家主義的宗教であるという負のイメージを払拭することであった。「仏教=世界宗教」ストラテジーによるホスト社会や日系社会へのプレゼンテーション、仏教青年会の活動や信者のホスト社会での就労等による社会的な弱いつながりが、外的適応を促したと思われる。

井上(1987: 40-41)は仏教教団のアメリカ化は、「二世の出現に対する対応するという側面」と「仏教をキリスト教なみの宗教としてアメリカ人に認知させようとする側面」が強かったことを指摘している。本章の理論モデルにおいては、前者が内的適応であり、後者が外的適

応に関連している。そして、内的適応に関連して、二世に対応するための「布教＝教育」ストラテジーが功を奏したことが、戦前ハワイにおける発展の原動力となったといえるだろう。

注

1. 1868 年にすでに「元年者」の移住が行われているが明治新政府の正式な承認を得たものではかった。
2. ハワイにおける日系移民は、1890 年に 12610 人、1896 年に 24407 人、1900 年に 61106 人、1910 年に 79675 人、1920 年に 109274 人、1930 年に 139631 人と増加の一途をたどった(王堂・篠藤 1985: 18-19)。
3. ハワイ原住民に加えて、アメリカ本土から来布した白人の他に、ポルトガル系、中国系移民、フィリピン系の移民等によって構成されている多民族社会である。
4. 今村恵猛は福井出身。本願寺文学寮(後の龍谷大学)で学んだ後、慶応義塾大学で福沢諭吉の教えを学んだとされている。1899 年よりハワイ開教師に赴任し、1900 年から 1932 年に死去するまでハワイ本願寺の第二代監督を勤め、「ハワイ仏教の父」といわれている。今村の時代に各島に合計三十六ヶ寺、ホノルル市内に布教場八ヶ所が設立された（布哇本派本願寺教務所 1954: 5-7）。
5. 1924 年にハワイ在住の日本人のうち、非常に浄土真宗の盛んな地域の出身者が 70%(広島、山口からの移民が約半数)を占めていた（王堂・篠藤 1985: 50）。
   ハワイ在住日本人出身地別人口 （1924 年）では、1 万人を越えたのは、広島 30534 人、山口 25878 人、熊本 19551 人、沖縄 16536 人となっていた（王堂・篠藤 1985：50）。
6. ハワイ原住民 は偶像崇拝や原始的宗教を信仰していたが、1820 年にボストンから宣教師団が訪れ、キリスト教を伝えた。以後、キリスト教はハワイ社会に大きな影響を与 えるようになった(ハワイ日本人移民史刊行委員会 1963: 223)。
7. ハワイ日系社会において最初にキリスト教の伝道を開始した美山牧師によって総領事館員全員が洗礼を受けた。また、美山は耕地においても伝道を進め、移民労働者の生活の改善に貢献した(ハワイ日本人移民史刊行委員会 1963: 134-140)。
8. 井上は、海外における日本宗教の布教には日本人移民を対象とした「海外出張型」と他民族も対象とした「多国籍型」があることを指摘している(井上 1987: 215-220)。
9. ハワイにおける日系移民のストラテジーは、以下のように変化していったと考えら re る。官約移民の時代には、日系移民は錦衣帰郷を目的とした「出稼ぎストラテジー」を持っていたが、私約移民、自由移民の時代へと進むにつれて、定住の方向に向い、「暫定的定住ストラテジー」、「定住ストラテジー」へと移行していった。紳士協定によって、ハワイ在留日本人の家族、再渡航者、写真結婚者等を除いて日本人の渡航は、日本側の自発的な禁止となり、日系社会が「呼び寄せ移民」の時代をむかえると、日系移民

の多くは錦衣帰郷の理想を持ち続けながらも、ハワイの地で家庭を持ち、腰を落ち着けて生活するようになり、「永住ストラテジー」の方向に進んでいった。1924 年の「排日移民法」によって、日系移民の多くは永住の意思を固めるに至った。

10. 第一の困難は、本山の布教監督権の下で、任命を受けた開教使が派遣されることによって解決した。第二の困難は日系移民の多くが浄土真宗の盛んな地域の出身であったことから、ハワイ本願寺の信者となって、経済的に支えたことで解決の方向に向かった。ハワイでの本願寺の布教活動については、基本的には本山が経済的援助を行っておらず、信徒からの寄付が主な財源となっていた。特に、移民監督であった信徒の木村斎次（1860-1913 年）、ハワイの大富豪メリー・フォスター（1844-1930 年）の貢献は非常に大きかった。他方で、本山は、本願寺学園と布哇中学校の設立の際等、特別の補助を行うことはあった。
11. 二世人口は、1900 年に 4877 人、1910 年に 19899 人、1920 年に 49016 人、1929 年に 87748 人、1938 年に 116584 人と増加した(ハワイ日本人移民史刊行委員会 1963: 231)。
12. 他にも、マアクス博士（フランス領事、ロシア名誉領事）、メシック夫人（公立学校教師）、ダッジ氏（後に慶應義塾講師）等が演説をおこなった。
13. 今村は、本願寺が社会の法と秩序を重んじる「王法為本」の宗旨に従って、アメリカ国籍をもつ二世にアメリカへの忠誠心を育む教育をしていることを強調している（今村 1918b: 145-146）。また、「真俗二諦」にも言及し、宗教と社会貢献をともに重視する布教方針を示している。
14. 仏教婦人会は、毎月一回例会の他、新年宴会、報恩講、運動会、講演会、追弔会等を催し、或は病院慰問、施本、日米布の災害見舞、赤十字、矯風会等その他社会事業、社会運動に参加し又仏教処女会、日曜学校の経営を援助する等の活動をおこなっていた（今村 1931: 22）。本願寺振興会は、「青年教化の基礎を築き、伝道師の養成及施設をなし、伝道事業の振興計り、これが財源を確立することとなった（今村 1931: 23）。
15. ローカル寺院でも、1900 年初頭から、布教場の設置に際し、信者有志の寄付、世話係の尽力といった「貢献行動」がみられる（布哇本派本願寺教団　1954）。

第７章　第二次世界大戦前の日本語学校
―ハワイ本派本願寺の布教活動との関連で―

１．はじめに

第二次世界大戦前のハワイ日系社会において、二世教育は重要な課題であり、社会問題でもあった。日系移民の出稼ぎが長期化すると、帰国に備えて日本的な教育への要望が高まり、数多くの日本語学校が創設されるようになった。日本語学校が設立されると、ほとんどの日系移民が、その子弟にホスト社会の公立学校での義務教育に加えて、日本語教育を受けさせるようになった。このような日系移民の子弟教育の問題に早い時期から取り組んだのは宗教家であり、ハワイの日本語教育界で宗教教団、とりわけ多くの信者を抱えていたハワイ本願寺の果たした役割は大きかった。ハワイ本願寺は耕地ごとに寺院を設立して布教活動を行うと同時に日本語学校も創設し、信者子弟の日本語教育に力を注いだ。第二代監督今村恵猛の時代になると、ホノルルの別院を拠点とした布教体制が整えられ、日本語教育についても、別院内の学務部で日本語学校用の教科書が編纂される等、積極的な教育活動が展開された。出稼ぎ移民としてハワイの地を踏み、ホスト社会の底辺から出発した日系移民であったが、1930 年には日系二世のなかからハワイ下院議員が誕生するなど、日系社会は着実に発展をとげた。このような日系社会の発展において、二世の教育は重要な意味をもっていたと考えられる。

日本語教育は二世の将来を案じていた一世にとって大きな誘因であり、ハワイ本願寺にとっては貢献意欲を喚起し、信者との紐帯を強化する活動として重要であったと考えられる。ポルテスは文化変容をホスト社会への適応における最初のステップと捉え、親子間の文化変容パターンが二世のホスト社会への適応に大きな影響を与えることを指摘している。そして、親子間で言語や規範を共有しながらホスト社会の言語や生活様式を習得していく「選択的文化変容」が最も望ましい「上昇同化－バイリンガリズムと結びついた上昇同化－」をもたらすことを示している（Portes and Rumbout 2001=2014）。ハワイ本願寺のおこなった二世教育も、基本的に、移民の適応においてこのような機能を担っていたといえるだろう。

これまでの日系移民の研究において、祖国の言語や文化を学習する日本語教育の重要性は指摘されてきたが、それが実際にどのようにおこなわれ、日系移民の適応においてどのような機能を担っていたのかについての研究はあまりおこなわれていない。そこで、本章では本願寺の日本語教育の方針と教育内容を考察し、日本語学校が移民の適応においてどのように位置づけられ、また、それが宗教組織の適応プロセス（図 5-2）にどのような影響を及ぼしたのかを考察する。

２．日系社会内外の変化と日本語教育

日本からハワイへの移住が開始された背景には、1860 年以降ハワイの中心的な産業となった砂糖産業の急速な発達と、それにともなう深刻な労働力の不足があった。この労働力不足を解消するため、砂糖産業を支配していた白人資本家は外国にその労働力を求め、移民労働者を導入した。こうして、南太平洋諸島の島民、ポルトガル人、ノルウェー人、中国人、日本人、フィリピン人などが労働者としてハワイに移住した。白人資本家を頂点とし、ヨーロッパ系移民を中間層の管理職、アジア系移民を下層の労働者として位置づけたエスニック階層が形成されていった。

官約移民、私的移民を経て、自由移民の時代となると、日系移民は、帰国という選択肢を放棄したわけではなかったが、実際の生活は定住の方向に進んだ。移民の多くは滞在期間を延長したため、帰国時に備えて子弟に「日本的教育」を受けさせたいという要望が出てきた。この要望に応えて、各耕地につぎつぎと日本語学校が創設された[1]。1900 年から 10 年にかけてハワイ生まれの二世が 4877 人から 1 万 9889 人に増加したのに対し（ハワイ日本人移民史刊行委員会 1964: 231）、日本語学校の数は 1900 年の 11 校から 1907 年には 120 校へと急増した（王堂・篠遠 1985: 131）。

紳士協定（1908 年）以降、日系社会が「呼び寄せ」の時代を迎え、移民の多くが家族を構成し、永住土着志向が芽生えてくると、「日系のアメリカ市民」としてホスト社会で生活していくことを前提とし、日本人である両親とのコミュニケーションを維持することを目的とした日本語教育が求められるようになった。このような変化にともない、日本政府の教育方針から独立し、ハワイ独自の教育をめざす動きが起こり、1915 年にハワイの日本語教育を統一する機関としてハワイ教育会が設立された。同会は、その発会式において「日本的教育」から現地の状況に合った「日本語教育」への教育方針の転換を明らかにしており、ハワイの日本語教育の質的な変化が促された。

このような日本語教育の質的な変化は、たんに日系社会内部の変化を反映したものではなく、ホスト社会の排日感情によるところが大きかった。増加の一途をたどる日本語学校に対するホスト社会の反応は、けっして好ましいものではなかった。ホスト社会において、耕主などは母親が子供を預けて耕地労働に従事することを可能にしていた日本語学校に対して好意的であったが、一般には日本語学校に対する非難・排斥の声がしだいに強くなっていった（ハワイ日本人移民史刊行委員会 1964: 232-233）。その要因として、日系移民の人口の増加、日系労働者のストライキなどがあげられるが[2]、日本語学校排斥を決定的なものにしたのは全米に広がったアメリカ化運動であったといえよう。

アメリカの第一次世界大戦への参戦（1916 年）によって「一国家、一国旗、一言語」のスローガンを掲げたアメリカ化運動がハワイのホスト社会にも広まり、外国語学校廃止法案を立法化する動きが生じた。1919 年にはハワイのすべての外国語学校を対象とした「外国語学校取締り案」が議会に提出され、1922 年には外国語学校の低学年を徐々に廃止する

などの規定も加えられ、語学教育に大きな支障をきたすものとなった。この問題の対処策をめぐって、日系社会は、「外国語学校取締り案」はアメリカ合衆国憲法に示された「自由と人権」の精神に反するものであるとして試訴を提起する試訴派と、アメリカ化運動が高揚するなかでこの法案は従来の排日運動とは異なり、国家運動のひとつの現れであり、日系児童の将来のためにもホスト社会の反感を招くような試訴は差し控えたほうがよいとする非試訴派に分裂した。「布哇報知」新聞の牧野金三郎がリーダーとなって試訴派の運動を展開していたが、ハワイ本願寺もこれに参加した。他方で、宗教・教育分離問題などで本願寺を批判してきた「日布時事」新聞の相賀安太郎、奥村多喜衛牧師らは非試訴の立場を主張した。1927 年に試訴派が勝訴し、この法案は撤廃された[3]。

その後、1930 年から 1940 年にかけてハワイの日本語学校は最盛期を迎えた。しかし、ホスト社会の日系移民への偏見は依然として根強く、ハワイ準州の州への昇格の問題が議会でとりあげられるたびに、数のうえでマジョリティである日系移民の存在が障害となることが懸念され、排斥の訴えが後を絶たなかった。そして、1941 年の日米開戦によって、敵国となった日本の国語を教授する機関である日本語学校は完全に閉鎖された。

３．宗教・教育分離論と本願寺の日本語教育

本願寺附属の日本語学校は、日本の仏教教団によって経営されているということで、反米思想を教授する機関としてホスト社会の不信を招いただけでなく、日系社会内部においても、その宗教性をめぐって「宗教・教育分離論」や「アメリカ化論」の視点からしばしば批判された。

1907 年にハワイから本土への転航が禁止され、1908 年に紳士協定が成立すると、日系社会は定住、永住志向へと向かい、単純労働者であった日系移民のなかから独立事業経営者が出現するなどの変化も生じた。このような状況において、「アメリカ市民」としての二世像が模索され、新しい日本語学校のあり方が問われるようになった。そして、二世のアメリカ化問題を考慮したハワイ独自の教育の創出を促し、他方では宗教系の学校の経営を在留民団体に移管し、宗教色のない学校教育をめざす宗教・教育分離論の台頭へとつながった。

そもそも、本願寺による日本語教育は 1898 年、ヒロ布教所において日本語や礼儀作法が教授されたのが始まりであるとされている。その後、1902 年に本願寺はホノルル出張所内に本願寺附属の日本語学校（本願寺附属小学校）を創設し、本格的に教育活動に着手した。1904 年に今村監督がワイパフ耕地の大ストライキを宗教上の立場から説得し、鎮静化して以来、耕主が日系労働者を統制するうえでの本願寺のリーダーシップの必要性を認め、耕地での布教・教育活動に積極的に協力するようになり、本願寺は各耕地に寺院とともに日本語学校を創設した（今村 1918a: 37-40）。1910 年には、本願寺附属の日本語学校は、数のうえでキリスト教系の日本語学校をはるかに上回り[4]、ハワイの日本語教育会の

一大潮流となり、ことあるごとに、キリスト教系の日本語学校と対立した[5]。本願寺は日本語教育界だけでなく、日系社会においても一大勢力を形成しており、それを規制することはキリスト教リーダーの欲するところであったのみならず、1920 年ごろまでの歴代の総領事の腐心するところでもあった[6]。宗教・教育分離論は、このような日系社会内部の本願寺勢力に対する牽制に格好の論理を提供するものであった。

教育問題を大きくとりあげていた「布哇殖民新聞」[7]では、教育・宗教分離論がつぎつぎと展開されている。例えば、1910 年９月 16 日付の同紙に「今村恵猛氏に与えて宗教及び教育の本領を論ず」が掲載され、日系社会の状況変化の認識にもとづき、教育と宗教の本質論の立場から本願寺の学校経営に関しても、つぎのような問題提起がなされている。教育は「智、情、意之等三者の統一調和の上に在る」もので、「情をもって立教の本旨となる宗教家」が普通教育に携わるのは教育精神を誤るだけでなく、宗教家として矛盾している。宗教家による教育が必要とされるのは、宗教を研究する者を対象とした場合か教育の機関が備わっていない場合のみである。過去に本願寺が私財を投じて同胞教育に貢献したことは評価に値するが、いまや日系社会は顕著な発展を遂げ、「独立実事業経営の時代に進入し、自治の精神漸く勃然として興り今や昔日の面目を一新するに至った」ため、宗教家が教育に関与する必要はなくなった、というのである(布哇殖民新聞 1910.9.16）。

また、同紙の 1909 年８月 20 日付、1911 年３月 22 日付の論説のなかでも、宗教系の日本語学校が宗教家の「余暇」、「余力」で運営されているために十分な教育が行われていないこと（布哇殖民新聞 1909.8.20）、宗教家が自宗の立場から普通教育を行うことは「常識なき未丁年者」である児童の将来に悪影響を与えること（布哇殖民新聞 1911.3.22）を論拠に、宗教・教育分離が主張されている。そして、「米国領土内に居住しているかぎりは米国の教育を受け、米国の風習を学ぶことが同胞の利益であり義務」であると同時に、「日本人は日本人」であり、日本政府の国民教育の方針に依拠した日本的教育が必要であり、日本語学校の宗教教団からの独立に際してだけでなく、教育方針と教育内容についての指導、補助金の出資についても総領事に委ねることが提案されている（布哇殖民新聞 1909.8.20, 1911.3.22）。これらの論説にみられる宗教・教育分離論は、当時のハワイにおける日本語学校をめぐる宗教的、派閥的対立、一貫性を欠いていた教育のありかたに対する批判であり、仏教系日本語学校のみを対象としたものではなかった。しかし、本願寺の今村監督に対して問題提起が行われていること、パパイコウ耕地における本願寺附属小学校の設立の問題を大きくとりあげ、本願寺側を強く批判していることからも、本願寺勢力の牽制の意図があったことは否定できない[8]。

「布哇殖民新聞」紙上で宗教・教育分離論が展開され、パパイコウ学校問題など、本願寺の学校経営に対する批判が相次ぐなか、同紙において、教育問題に関する本願寺側の見解を示したと思われる「同胞教育問題」が、パパイコウ本願寺附属小学校校長安井里助の名で三回にわたって（布哇殖民新聞 1911.7.19, 1911.7.21, 1911.7.24）掲載されている。安井は、これまでの日本語教育の問題点は「日本小学校令其儘を以て種々事情を異にせる此地

に採用せんとしたる以て勢ひ智識教授のみに走りて人格の教養をおろそかにした」ことであると指摘し、「人格教育」、「精神教育」重視の教育方針を打ち出している（布哇殖民新聞 1911.7.19）。安井は二世を「次代国民」と表現し、理想の二世像を「飽く迄日本的精神に依りて日本人特有の国民性を発揮し気骨稜々たる裡に鉄の如き意志と春の如き温情を有する事、いわく処世の才幹に至っては能く外国の温情に適応する世界的才能を有する事是にして所ゆる和魂洋才的人物」として示している。そして、このような人物こそ「米国の市民たる日本人否世界の一員たる大和民族としての真価を生じ、彼等が止まりて此地に住せんか、能く内外人と融和し以て社会の適材たるべく、若し一朝去って故国に帰らんか又善良なる陛下の臣民として国家の良材」となるにほかならず、ハワイの同胞教育のめざすところであると記している（布哇殖民新聞 1911.7.19）。

安井は、二世を「米国の市民」である「日本人否世界の一員たる大和民族」、善良なる「陛下の臣民」と表現しており、帰国もある程度想定した「日本人」としての二世像を示している。さらに、二世に対する具体的な指導方針、教育内容についても記している(布哇殖民新聞 1911.7.21)。指導方針として「国語中心主義」と「実践主義」を提唱し、具体的には、国語科、修身科、算術科、歴史科、理科、図画手工作、唱歌と体操、地理科、さらに、女子については裁縫および作法科を学科目として選定し、その内容、教授方法について説明している(布哇殖民新聞 1911.7.24）。まず、国語科では、ほとんどすべての分野を網羅している読本を用いることによって「東西の知識感情思想の調和」を可能にし、児童が社会に出て役に立つような学習内容とすることが意図されている。修身科については、単に修身書を読むのではなく、教育勅語などによって道徳実践の範囲を定め、英語読本中にもある身近で適切な例話を用いて感情に訴えて意味を理解させるとともに、日常緊切な個々の習慣を養成することが目的とされている。

このように、国語科と修身科においては日本的教育の色彩が強いが、「東西の調和」とあるように公立学校の教育とのバランスが考慮されているのに対し、歴史科、地理科においては極めて日本的な「教養」が重視され、「忠臣愛国」的な内容が含まれている。歴史科では、単なる史実を教えるのではなく、「上下三千年の我が国家」を了解させ、「尽忠報国の至誠」を養い、「世界舞台に立つ大和民族」たる自尊心を奮起させ、その天職を悟らせること、「英雄偉人傑士」に学び、立志の動機をもたせること、国民性の長短を知り、人物矯養に努めることが目標とされている。地理科については、「日本人にして日本の地理を知らざる者は、不具者なり、地理は日本を良解せしめ愛国心を養ひ得」として、無味乾燥となりがちな地理を国語科等の地理的教材を取り入れたり、児童と関係の深い地方（福島、東京、広島、山口、福岡、熊本など）については大地図を用いたり、新聞記事を用いるなどの工夫をすることが提案されている。

安井はこの「同胞児童教育」の結論として、日本語学校においては、「和魂洋才的人物」を養成することを目的とし、教育方針としては「智的方面」については公立学校にまかせ、「情意的方面即ち人物矯養」を主眼とすること、教育方法としては学習範囲を狭く

して児童の負担を軽くし、公立学校で得た知識の「活用補欠の法」を講じること、「徳育」の方法については「勤勉力行個々の習慣養成等卑近な点」からはじめることを提唱している。また、女子の教育についても言及し、「家庭の主となりて実務に差し支えなく且つ己が子女を養育するの標的を自覚するに至らしめん事」など、「実際的方面」を重視することを提案している（布哇殖民新聞 1911.7.24）。

この論説のなかで二世の理想像として描かれている「和魂洋才的人物」—善良なアメリカ市民として活躍できる日本人—の育成こそが、二世のアメリカ化問題に対する本願寺の解答であったといえよう。このような「和魂洋才的人物」の育成は、現実の生活は定住から永住へ向かっていたが、帰国の選択肢を持ち続けていた一世の心情を反映していたと思われる。ホスト社会の公立学校の教育を「知識面」で尊重している姿勢を示し、日本語学校では「情意面」を中心とするとしているが、ここで示されている教育内容は日本的なものとなっている。つまり、持ち込まれた日本文化をホスト社会に適合するように修正、変更するというよりも、日本文化の中核となる道徳的価値・規範を維持しながら、ホスト社会の知識文化を取り入れ、「処世術」として活用し、ハワイ社会に適応することを説いているといえるだろう。ここでは、教科内容に宗教的なものは含まれておらず、宗教・教育分離論に対して、日本語学校の目的は宗教教育ではなく、日本語教育と日本的道徳教育であるという基本的な姿勢を示したものと考えられる。

４．本願寺の布教と日本語教育

本願寺がキリスト教社会で宗教組織として存続し、学校経営をおこなっていくには、仏教を異教とするホスト社会からの同化圧力を退け、本願寺の布教と教育の正当性を主張していく必要があった。したがって、本願寺の布教上の課題は、浄土真宗の教義とキリスト教的な価値との適合性を示し、親から子へと同一の信仰を維持していくことの意義を明示していくことであった。本願寺の日本語学校は、宗教教育を目的とする機関ではなかったにせよ、宗教組織としての本願寺の存続のための布教活動の一環であったことは否めない。日系社会の多数を占める信者の信仰を基盤とした布教活動と、親となった信者からの日本語教育の要望にもとづいた教育活動は、相互に関連し合ってハワイにおける本願寺の発展を促したと思われる。以下では、今村の著作『布哇開教誌要』を手がかりとして、本願寺の日本語教育を布教活動との関連で考察する。

1897 年にハワイは本山から開教区として認可され、ハワイ本願寺は正式に布教を開始した。今村恵猛は精力的に教団の組織化を進め、日曜学校、仏教青年会、仏教婦人会、英語伝道部などを設置し、教育事業にも本格的に着手した。1906 年には本山から別院昇格の通告があり、ホノルル出張所はハワイ別院となり、別院を中心とした布教体制が整えられていった。このようにして、今村監督の就任中に、本願寺は 37 ヶ寺と 5 布教所、24 校の附属小学校を有する日系社会最大の仏教組織となった（今村 1931: 44-89）。

本願寺の教育事業は宗教組織としての発展に歩調を合わせるように拡大されていったが、本格的に学校経営に乗りだした背後には、宗教的な問題、すなわち、キリスト教の浸透したハワイ社会において日本仏教である浄土真宗の信仰をいかに守り、伝えていくかという問題があった。本願寺が日本語学校を開設するにいたった直接的な動機は、ホノルルの某日本語学校で教師が「本願寺信徒の児童を捉へて父兄の信仰を指笑侮辱せし」ことであったとされている。本願寺が信者児童のために、率先して資を寄せ財を献じ、教育事業に力を注いだ根底には、「学校に於て宗教心を培養せざる迄も、之を罵倒することある可らず」とした、宗教組織としての威信を守ろうとする意図が働いていたと考えられる[9]。

今村は布教の二大方針として、布教活動のよりどころであり宗教的威信の象徴でもある別院の建立と、教育活動の場である学舎の設置をあげ、教育活動が布教活動のひとつの支柱であることを明らかにしている。さらに、宗教組織である本願寺が教育事業を行う意義を当時の日系社会の状況と「宗教の本務」を関連させ、次のように説明している（今村 1918a: 44-45）。宗教の本務は「安心立命（あんじんりつめい）」である。個人の「安心」は「安心を求むるの道場」である寺院において得ることができるが、子を持つ親の場合は「自己の安心」のみでは不十分であり、「第二の我として生ひ立つ子弟の安心」を如何にすべきかという顧慮が必要である。「周囲の情勢の自ら親の信仰と子の信仰との分離せんとする勢ある」ハワイにおいて、このような「安心」の問題は深刻であり、「家庭の和楽は信味のおなじきによって保たれるべく、家庭の分裂は信仰の異なるよりして」生じるので、「安心」を得るには親子同一の信仰をもつことが重要となる。また、このような信仰の問題に加えて、親の「安心」を妨げていたのは、子弟の教育の問題である。公立学校においては「知育」はあっても「徳育」がなく、日系人学童は礼儀を辞せず、作法を知らず、言語についても国語の方言と土語と英語を混合して使っている。父兄と母姉とは、毎日一定時、外に出て労働しているため、子弟に十分な家庭教育を行うこともできない。父兄のなかにはこのままでは故国に帰っても恥をさらし、ハワイに永住しても善良なる市民となる望みは少ないのではないかといった不安を開教使に訴える者もあった。このような状況のなかで、「安心立命」を求め、また、「土着安堵」を実現させるためにも、子弟教育に尽力するにいたった、というのである。

このように、日系社会のニーズに対応するかたちで設立された本願寺附属の日本語学校であったが、歴史的・社会的状況の変化に応じて、教育方針を変更した。1915 年、本願寺は「本願寺学校改正趣意書」によって、「本願寺教育の大改革」を日系社会内外に明らかにした（今村 1918 a: 53-58）。この趣意書は、本願寺附属小学校を設立した当時には出稼ぎ労働者であった移民の大半が永住の志を定め、「独立と自由とを生命とする米国風の中に於て安如として其生を娯む」にいたったこと、学校でもハワイ生まれで市民権をもった学童が大多数となったことから、これまでの日本的教育—「本国の公立学校と同じく日本国民を養成する」訓育教授—を趣旨とする日本語教育の方針を変更する必要があるという認識を示している。また、ホスト社会の有識者や教育家から、日本語学校は日本中心主義

を鼓吹しアメリカ化を妨げ、教育上二重の負担を与えて心身の発達を害し、また日本語教育を勧奨することで英語の習熟に悪影響を及ぼす等、物議を惹起していたことにも言及している。

こうした認識にもとづいて、現地の事情を考慮し、二世のホスト社会への適応を重視した教育方針が打ち出された（今村 1918 a: 57-58）。「国語の授業は毎日一時間内外」にし、児童の重荷にならないよう、学課を簡略にし、読み書きを主眼とし、歴史地理談も「教育ある家庭に於ける父兄の子弟に対する歴史談、地理談」を越えない範囲と定められている。修身科も１週１時間は授業を行うが、「国民的伝説を基本とせず、広汎なる見地に立ち、子弟をしてアメリカ的生活を営むに利ならしむる」内容のものとされている。また、いかに工夫しても午前もしくは午後１時間半ほどの授業時間では多様な学課を教授することは不可能であること、当時使用していた国定教科書は日本国内における国民義務教育に用いるべきものであり、ハワイの日本語学校の場合には適当でないことから、授業科目を国語１科目とし、必要に応じて修身、歴史、地理などをこれに付属させたかたちで、新教科書を編纂する必要があることが指摘されている。この教育方針は、基本的には前述の安井の教育方針にもみられた国語本位主義を受け継ぎ、一方で歴史や地理から安井の示した教科内容に含まれていた忠君愛国的色彩を除去したものとして捉えられる。

このような教育改革にともない、「本願寺附属小学校」の名称は本願寺の日本語教育の本質を的確に表すものではないとし、「学園(Educational Home)」と改められ（今村 1918 a: 54）た。この名称変更の理由として、「小学校」の名称は「国民教育、義務教育」を連想せしめ、ホスト社会の公立学校が国民義務教育を司るハワイにおいては適切ではないこと、実際に１時間半程度の語学教授を施すところを小学校と称するのは名と実と相容れないことがあげられており、ホスト社会に対して公立学校を尊重する姿勢を表明する意図がうかがえる。

この「学園」は、たんなる日本語教授の機関ではなく、「同胞父兄の米国風に熟せざる」ことや「住居の不定なること」などから、「教育上に於て最も重要なる学校と家庭との連絡協同」がほとんど不可能となっている状況に対して、ホスト社会と家庭との隙間を埋め、「教育の成果を善美ならしむるべき補助機関」としての役割も果たすものであるとされている。「学園」の考え方において、学校は「教育的家庭」、教師は「公立学校と父兄との仲介者」であり、具体的には学校は「父兄に代わり、或は父兄を助けて、公立学校に対する入退学の手続き、出欠席の督励、行儀作法の仕付け等大凡教育ある家庭の学校と協同して行ふべき事項を引受ける」機関であると記されている。前述の安井は公立学校の教育を有効に活用するための補助機関としての日本語学校の役割について記しているが、今村は「学園」の役割を公立学校と家庭の直接的な接触を円滑にするための補助機関へと広げていったことがわかる。

この趣意書のなかで提示された「教育的家庭」の考え方は、本願寺の教育活動と布教活動を結びつける重要な意味をもっていたと思われる。このことは、今村が学園当事者のあ

り方を以下のように示していることからもうかがえる。「学園当事者は、宗教的本尊を中心とせる教育的家庭の教父教母教兄教師の覚悟を以て、其子弟児童の訓育に当たり、以て当地家庭生活の欠陥を補うと共に、進んで公立学校にたいして家庭を代表して、学校と家庭との連絡に要する種種なる要務に当たらんとせり、如此にして唯に米化の妨害とならずのみならず、国語の習得に於いても十全となり、且教育的見地より、児童の衛生上、礼儀上、道徳上、宗教上の福祉に注意する結果は心身の発達に於いて他にこれを求むるも得べからざる結果をきすべきなり」（今村 1918 a: 58）。このように、家庭と教育的家庭としての日本語学校を重視した布教・教育活動は当時の日系社会のニーズを満たすものであり、一方で祖国から受け継がれた浄土真宗の信仰を背景に、戦前の本願寺の飛躍的な発展を促すものであったといえるであろう。

５．本願寺編纂の『日本語副読本』にみられる日本語教育

1915 年ごろまで、ハワイのほとんどすべての日本語学校において文部省発行の国定教科書が使用されていた（ハワイ日本人移民史刊行委員会 1964: 232-233）。ハワイの実情にあった教科書を編纂しようという動きは 1903 年の中央日本人会の建議案にすでにみられたが、実際にハワイ独自の教科書が誕生するのはハワイ教育会の発足した翌年の 1916 年になってからであった。その後、ハワイ教育会は試訴をめぐって分裂したが、1927 年に再生され[10]、その際に「日本語読本編纂趣意書」よって「日本語読本の主眼とする処はハワイにおける児童に普通の日本語を授け併せて米国思想に則り日系市民としての完全なる人格養成に資するにある」（小沢 1972: 148）という教育方針が打ち出された。これにもとづいて、1928 年に日本語読本巻 1 から巻 6 までが編纂された[11]。

本願寺附属の日本語学校においても、このようなハワイの日本語教育の流れに沿った教育が行われ、当初は国定教科書を用いていたが、1917 年からはハワイ教育会参加校として、基本的には同会編纂の教科書を使用するようになったと考えられる[12]。開教誌などの記録には記されていないが、本願寺で編纂された『日本語副読本』が残存しており、ハワイ教育会編纂の日本語読本に加えて、本願寺学園で併用されていたと思われる。これらの教科書は、本願寺によって独自に編纂されていることからも、本願寺の日本語教育の本質を理解するうえで重要な手がかりとなると思われる[13]。そこで、本願寺編纂の『日本語副読本』（以下、『日本語副読本」と記す）の内容の分析を手がかりに、本願寺の日本語教育を考察したい。この『日本語副読本』はすでに一部が散逸しており、全巻そろっていない[14]。したがって、これらについて数量的な分析を行うのではなく、1916 年以前に用いられていた文部省の国定教科書[15]を参照しながら、全体的な傾向を指摘することにしたい。

ハワイ本願寺の『日本語副読本』では、規範的価値（表 7-1）と情緒的価値（表 7-2）が取り上げられており、以下のような特徴がみられる[16]。

まず、第一に、ホスト社会の価値と適合するかたちで日本的な規範的価値（恩、忠、

孝、従順、目上の者に対する礼儀、謙遜、祖先崇拝）がとりあげられている（表 7-1）。恩や忠の準拠集団としての「日本」やその象徴である「天皇」に言及することが避けられており、「日本」に対する忠君愛国的表現は一切用いられていない。例えば、「国」の恩は、仏教的な四つ恩のひとつとして「親の恩」、「師の恩」、「社会の恩」とともにとりあげられているが、「国」は日本に限定されておらず、ホスト社会への忠誠と矛盾しないようになっている（『日本語副読本』巻 6 の 39）。「祖先崇拝」に関しても「羽衣の松」（『日本語副読本巻 6 の 10）のなかで、物語風にご先祖から伝わる松を守る夫婦の姿が描かれているに過ぎない。

国定教科書と『日本語副読本』の明らかな違いは、国定教科書が「天皇」や「神道」に関して、天長節、靖国神社、皇大神宮、明治神宮、神武天皇、天皇御製、日本神話などに頻繁に言及しているのに対し、『日本語副読本』はこれらに全く触れていない点である。例えば、場面設定、登場人物などは日本的であるが、その内容がホスト社会にも適合的な「忠実」の学習を意図した「木下藤吉郎」の箇所は、国定教科書（国定三期『尋常小学読本』巻 7 の 18）から『日本語副読本』巻 5 の 6 に原文のまま引用さている。これに対し、家族国家主義的な表現を含んだ「かぞえ歌」（国定二期『尋常小学読本』巻 6 の 25）は、以下のように修正して用いられている。「一つとや、人々忠義を第一に、あふげや、高き君の恩、国の恩」「十とや、遠き祖先のをしへをも　守りてつくせ、家のため、国のため」（国定二期『尋常小学読本』巻 6 の 25）が、各々、「一つとや、人の道に二つなし。国の東西へだつとも、かわるとも」、「十とや、時々みづからかえりみて、正しくまもれや、人の道、世のおきて」（『日本語副読本』巻 3 の 20）とされている。また、「義勇」に関しても、国定教科書では具体的に兵隊、軍隊、軍人等の言葉が用いられているのに対し、『日本語副読本』では日本史上の人物の武勇伝[17]にとどまっている。このように、『日本語副読本』には日本史や日本民話などの日本的な題材をとりあげた箇所が多いが、ホスト社会の価値と矛盾する日本的価値への言及が避けられていることがわかる。

また、ホスト社会と適合的な規範的価値（親切、共同、寛容、大切、正直、誠実、忠実、勤勉、勉強、努力、用心、自尊、道徳等）が多く取り上げられている（表 7-1）。

第二に、情緒的価値（慈愛、友情、生き物に対する愛情、人類愛、父母［おじ・おば］から子［姪・甥］に対する慈愛、家族団らん、家族への情、兄弟姉妹の愛情）のなかでも、親子、兄弟姉妹、家庭に関する価値が多くとりあげられている（表 7-2）。日本的ではあるが、ホスト社会の価値と矛盾しない「孝」と並んで、日本的な「家」の文脈においては日本的価値として、ホスト社会の文脈においては普遍的価値として解釈されうる「家族・親族に関する情緒的価値」が重視されている。

第三に、規範的価値は、明らかに修身を学習目的として直接的な表現を用いてとりあげられるというよりも、寓話のなかで教訓としてあらわされているケース、随筆、物語などのなかで日常的行為を通して表現されているケースが多い。

第四に、仏教への言及が頻繁である（表 7-3）。『日本語副読本』には浄土真宗の教

義、仏教教義自体についての記述はないが、寓話や物語のなかで僧侶を登場させ、お釈迦様の言葉、あるいはお参りなどの日常的な習慣に言及することで仏教的要素がとり入れられている。また、明らかに修身を学習目的としている課の多くで、「お釈迦様」の言葉が引用され、身近な道徳として仏教的要素がとりあげられている[18]。

以上の『日本語副読本』の考察から、本願寺の日本語教育は、国定教科書にみられる家族国家主義的な表現を除去し、仏教的な要素についても道徳的価値や日常的習慣への言及にとどめるなど、日系社会での批判やホスト社会からの同化圧力を配慮したものであることがわかる。このように、本願寺の『日本語副読本』は、ホスト社会の公立学校の教育内容との調和を考えた前述の趣意書の教育方針に準拠した内容となっている。また、「家庭、親、兄弟姉妹に対する情緒的な価値」に関するものが多いことから、日本語教育の場を「教育的家庭」としてとらえ、「家庭」を布教と教育の中核に位置づけた今村の布教方針に沿ったものであったといえよう。

表 7-1　ハワイ本願寺の副読本にみられる規範的価値

価値	課	課題	内容
恩	3-14	くものせんぞ	女神に対して「おんしらず」。
	6-3	恩を知れ	4 つの恩　父母の恩　師の恩　國の恩　社会の恩　・万物の霊長の人間が御恩を忘れるようでは鳥獣にも劣る。
忠	2-14 -15	ちゅうぎな犬	忠義な犬の一心が主人を大蛇から主人を守る。
孝	2-8	子どもとお月さま	「おかあさまのいいつけ」を忘れて暗くなるまで遊ぶ→道に迷う＜－＞
	｛3-14	00 くものせんぞ	親の手伝いをしない。父の協力に感謝しない。（－）｝
	3-18	三匹の子ざる	三匹の子ざるが猟師に捕らえられた親ざるをいたわり、助けようとする→猟師は孝行な子ざるを見て感心し、逃がしてやった　「私共もこの子ざるにまけないこころをもって、両親を大切にするようにせねばならない。」
	3-20	かぞえ歌	「ふたりのおやごをたいせつに。」

	6-15～18	景清と人丸	何千里という遠方まで父を探しに行った人丸（娘）は、切腹した父の遺骨を持って
従順	｛2-4	あたらしいくつ	おかあさんに言われた通りにくつをしまっておく。｝
	｛2-6	よい子どもべんきょう	「せんせいのおはなしをよくきいて」｝
	｛3-3	しょうじきな子ども	先生が人の物は返さなければならないと言ったのでそれに従う。｝
	｛5-12	きまり正しい生活	「よい子になって、皆様に喜んでいただこうと思うならば、学校ではせんせいの教をよくまもり・・・」｝
礼儀	｛2-4	あたらしいくつ	ハワイの甥から日本のおばへの礼状｝
	｛5-10	手紙	伯父への礼状。伯母へのお伺い。恩師のお見舞いをするために知人に転居先を問い合わせた手紙｝
	｛6-9	卒業を祝う手紙	先輩への手紙。
謙譲	3-10	たぬきといたち	化けることができるのを自慢し、いたちをばかにした狸が雀の卵に化けたところをいたちに食べられてしまう＜－＞
	3-11	コブ取りジイサン	でしゃばった意地悪ジイサンが瘤をつけられる＜－＞
	3-14	くものせんぞ	自分を偉いと思う。女神に注意されても自慢の心を直さない、謝罪しないため、蜘にされた＜－＞
	3-19	あひると馬	馬に自分の方が優れていると自慢したあひるが、

			馬に言い負かされて逃げていった。
	5-11	あててごらん	大佐は王と知らずに威張り、顔面蒼白になる（－）
	6-20	猿の失敗	難船した猿を助けたいるかに、猿が威張って嘘をつき、いるかに嘘がわかって海に放り出される 傲慢＜－＞　　出る杭は打たれる＜－＞ 偉い人は自然に敬われる。
祖先崇拝	6-10	羽衣の松	先祖代々伝わる羽衣の松を守ることができなければ、死んでご先祖に申しわけをせねばならないと思いつめる。
親切	2-2	たすけぶね	大きな助け船がやってきて小さな船に助けてあげるといい、安心させる。
{	2-8	子どもとお月さま	お月様の「しんせつ」　道に迷う子をかわいそうに思い、帰り道を照らし、家に帰れるようにする。}
{	2-14 -15	ちゅうぎな犬	「しんせつな」犬。
{	6-10	羽衣の松	先祖から伝わる松を切ろうとした長者の頭に枝が落ちたので、白龍は長者をねんごろに介抱。長者は松を断念したばかりでなく、あまたの米、黄金を白龍に与える。}
共同	2-6 ③	よい子どもなかよく	喧嘩や口争いをしないでいつでも互いに助け合い笑顔で暮らそう。
{	5-1	ボーイスカウト	道ぶしんをしているボーイスカウト。}
	5-17	子供の村	「子供の村」は皆でつくり、皆で住もう。「仲よし小よし」互いに助け、仕え、楽しんで遊ぼう。

			「おとぎの村」
寛容｛	5-11	あててごらん	王は自分を王とは知らずに威張った大佐を笑って許す。｝
規律	2-12	とけい	道草をくうと、時計が笑っているようで、きまりわるく感じる（－）。
	5-12	きまり正しい生活	よく遊びよく学ぶ。整理整頓。きまり正しい生活をする者は勉強が出来、摂生が行きとどくので健康にも恵まれる。
	5-14	遅刻	遅刻をした時の恥ずかしさ（－）。
大切	2-4	あたらしいくつ	新しい靴を「大じ」にしまっておく。
	3-4	米にするまで	一粒の米も粗末にしてはならない（－）。
	3-17	友子さんの人形	姉にもらった人形を大切にする。
正直・誠実	3-3	しょうじきな子ども	子供が隣に売った鶏が古巣に戻ってきて産んだ卵を隣の人のものだと判断し、自ら返しに行った。
	3-20	かぞえ歌	「いつわり言わぬが子どもらの学びのはじめ･･･慎めよ、戒めよ。」（－）。
	6-2	猿の失敗	猿がいるかに嘘をつき、荒海に投げ出される。＜－＞
｛	6-10	羽衣の松	生まれつき正直律儀なのを愛されて。」｝
	6-12	言葉をつつしみましょう	言葉についての 4 つのつつしまなげればならないこと: 悪口　嘘　二枚舌　ほら（－）。「真心」から出た言葉によって、信用を得、幸福に生活することができる。言葉は心をあらわす大切なもの。

忠実｛	2-9	うさぎのでんぽう	うさぎが「えっさっさ」と郵便配達をしている。｝
	5-6	木下藤吉郎	職務に忠実であることによって「出世のいとぐち」をつかんだ木下藤吉郎の立身出世談。
	3-7	なまけもの	皆が働いているのに、眠っていた怠け者の身体が動かなくなったが、働こうと決心すると身体が動いた。釈迦いわく、人間の身体は働くためにできている。
｛	5-2	くもの巣	忙しく動き回って巣をつくる蜘に「つくづく感心」。｝
勉強	2-6	よい子どもべんきょう	「おとなしく･･･なまけず･･･おこたらず、しっかり勉強しよう。
｛	2-12	とけい	おさらえをしていると時計がほめてくれているように聞こえる。｝
｛	3-20	かぞえ歌	「学びの光を身につけよ。」
	6-9	卒業を祝う手紙	入学後にはますます奮励されて立派な人とおなりになると信じる。私も一生懸命勉強。｝
努力	3-4	米ができるまで	米ができるまでのお百姓の「ほねおりは大へんなもの。」
	5-7	野菜や果物のお里がえり	お百姓の「苦心」、継続的な努力によってのみおいしい野菜、果物ができる。「いっしょうけんめい」
用心｛	6-4 -5	羅生門	伯母と偽った鬼に騙され、腕を取り返されてしまう＜－＞。｝
｛	5-15	猫とたこ	油断して昼寝したたこが、猫に足を食べられる＜－＞。たこはかたきをとろうとするが用心深い猫はにげてしまう。｝
自尊	3-29	かぞえ歌	たとえ身分は低くても「心はかならず高く持て」。

道徳	3-20	かぞえ歌	「人の道」は「東西共通」。「自ら省みて正しく守れ、人の道、世の掟」。
勧善｛ 懲悪	3-12	かがみ	心の鏡を磨き、善いこと、悪いことを写しながら、正しい心を保って善いことをするように気をつけなければならない。
	3-20	かぞえ歌	友と友、人と人、善いこと進め、悪しきをいさめよ。
｛	5-3	楠木正成	坊さんが楠木正成に「至善を兵となす」と教える。}
武勇	5-3	楠木正成	楠木正成は勇ましく戦い華々しく戦死。
	6-4 6-5	羅生門	四天王の一人渡辺綱が鬼の腕を取る武勇伝。
	6-15 ～18	景清と人丸	景清は仇討ちをするために生きのびるが、失明してそれもできなくなり、娘にも会えたので、「見事に切腹をしてはてた」。侍の子はたとえ女子でも人に笑われるようなことがあってはいけない。捕らえられたら、死を恐れていないことを首を刀の下へのばして示せ。

表 7-2　ハワイ本願寺の副読本にみられる情緒的価値

価値	課	課題	内容
慈愛	2-8	子どもとお月さま	おかあさまは帰りの遅い子を心配。
父母 (おじ・おば) →子 (姪・甥)	2-13	シンパイ	おかあさまは帰りの遅い子を大変心配。
	3-20	かぞえ歌	「ふかき父の愛、母の愛」
	5-18 ～20	母の愛	母が子を思う一念で危機を顧みず、子を救う。
	6-15	景清と人丸	琵琶法師に身をやつして我が子を一目見に行っ

	～18 {2-4	 あたらしいくつ	た父。侍であっても「我が子のいとしさに変わりはない。」 日本のおばから進級のほうびにくつをもらう}
家庭団欒・家族への情	3-2 6-11 ① ②	私の日記 小品三題 夕すずみ 子守唄	家族と過ごした日の日記。日曜日に父といもほり。夕食の団欒。父から金太郎の話を聞く。母と和やかな会話。 夕すずみの家族団欒 私を育ててくれたのは父と母とあの子守唄。 「なつかしいような心持ち。」
兄弟姉妹の愛情	3-13 {3-17 3-20	かくれんぼ 友子さんの人形 かぞえ歌	かくれんぼをして遊ぶ兄弟。 アメリカにいる姉からおみやげの人形をもらう。} 「中よくくらせよ、兄弟・姉妹。」
慈愛	2-6 ② 2-11 3-20	よい子どもなさけ きつねといたち かぞえ歌	「かわいそうな生き物やきのどくな人を大事にする心。」いたずらや乱暴はなさけではない(－)。 「よわいものいじめのわるいきつね」（－） いたちを脅かして鶏を横取りする（－）。 難儀をする人を力のかぎりいたわれ、あわれめ。
友情	3-6 5-4	たび人と熊 お友だち	難儀な事が起きた時友のことを少しも考えない者とは友達になるな（－）。 友達への慈しみ
生き物に対する愛情	2-7 2-10	つぼみ なつやすみのにっき	「ばらのこども」　「かはいいかお」 父が犬をかわいがるように言う。

	3-5	近所の小うさぎ	「かわいいかわいい小うさぎ」
	3-9	きんぎょ	一ぴきの金魚が暴れん坊なので他の金魚と別の入れ物に入れられたが、その金魚をかわいそうに思い、毎日そのことを考える。
	6-6	童謡二題 赤い芽	小さな可愛い芽
人類愛	6-1	世界の子供	「国々輪になった」「愛しよね」「戦いをなくす」「ハワイの子供」

表 7-3　ハワイ本願寺の副読本にみられる仏教的要素

習慣	2-3	日ようび	「今日はうれしい日ようび」「ねえさんも…にいさんも…かあいいあかさんててひいてさあさあいっしょにまいりましょう。」「せんせい…皆さん…おはよう。なかよくそろって手をあわせさあさあいっしょにおがみましょう。」
	2-13	シンパイ	「ホトケサマニオマイリシテ、ゴハンヲイタダキマショウ」
	2-14 -15	ちゅうぎな犬	「お寺のおぼうさんにたのんで…おきょうをあげてもらい、りっぱなおはかをたててあつくほうむってやりました。このことをきいた村の人たちは、ちゅうぎな犬のおはかだと言って、みんながおまいりしました。しろのはかにはいつもきれいな花やせんこうがたえたことはないと言います。」
	6-17	景清と人丸	「東大寺で大仏供養」
修身	2-6	よい子どもなかよく	みんな仲良くすれば、「ほとけさまもにこにこ、みんなもにこにこわらってきげんよくなります。」
	3-7	なまけもの	なまけものが体が動かなくなったことをお釈迦

			様に言うと、お釈迦様は「一体、人間の身体は、はたらくために出来ている。それに、お前は、はたらかないから、もう用はないので動かないのだ」とおっしゃいました。
	5-12	きまり正しい生活	孔子は「小人閑居して不善をなす」といわれた。
	6-3	恩を知れ	お釈迦様は「受けた恩は忘れてはならない」
	6-12	言葉をつつしみましょう	「禍は口より出る」「お釈迦様は、言葉について四つのつつしまねばならぬこと（二枚舌　悪口うそ　小さなことを大きく言うこと）を示して下さいました。」
	6-20	謙遜	お釈迦様は「何の力もないくせに偉そうにしたり、一寸の功を鼻にかけていばって見たり、知らないのに知ったふりをする人は決して偉くはなれない。」とおさとしになる。ローマの人達は近隣の国を平定したが、偉そうにせず、その国の人達から勉強した。ベルナードは「すみれの花は美しく咲いても自分の葉にかくれてうつむいている」と言う。
信仰心	5-3	楠木正成	「聖徳太子がこじきに御衣をたまわった片岡山」「正成は坊さんからいろいろ教をうけました。」坊さんは正成に（戦いに勝つ方法は）「至善を兵となす」と教えました。廣巌寺に行って楚俊禅師に会い、（死んだらどこへいくかを）ねんごろに教えられたので…「大安心」し、「本堂の仏さまにお礼をして」帰った。このおかげで「勇ましく戦いを花々しく戦死。」
	5-8	貧者の一燈	「アジャセ王は…お釈迦様のお通りになる道すじに何万とも知れない多くのともしびをつけました。」「仏様を大切にしていた」貧しい老女ナンダが、「王様がいい行いをせられるのに感心し

			て…やっと一仙だけあったので…ともしびをさしあげました…ひざまずいて心の中で『私もいつかお釈迦様のように仏様になることが出来るなら、どうか朝まできえないで居てくれ』といいました。」目連尊者がナンダの上げたともしびを消そうとすると火はいよいよもえ上がった。ナンダのともしびはたった一つであったが「一心こめてあにまさる」という格言はここから来た。
	6-8	沢庵禅師と柳生飛騨守	禅師は一同を「飛騨守殿は虎を敵と思ってこれにむかわれるから、虎も亦飛騨守を敵と思って飛びかかろうとしました。然し私の手には槍も剣もないのに、自然に虎が静かになってしまったのは、敵をもたない仏法の極意がおのずから私の姿に現はれるからであります。」とおさとしになった。飛騨守は「大いに感心」して「禅師の教え」を聞くようになった。
	6-10	羽衣の松	神や仏に願うより外にしかたがない。夫婦で神仏にお願い。「人の一念岩をもつらぬく」という諺。

※　但し、

1. これらの価値の抽出、分類については、1932 年ハワイ教育会編纂の『修身書教師用』に書かれている指導のための「要旨」、「要領」を参考にした。

2. （－）は、ある規範的価値について、否定的に、「～してはならない」というかたちで表している場合を示す。

3. ＜－＞は、ある価値に反する行為によって「制裁」を受ける場合を示す。

4. {} は各課の主題として示されたものではなく、物語の展開の中で言及されている規範的価値を指す。

６．おわりに

戦前ハワイにおける本願寺の日本語学校のあり方は日系社会内外の状況―ホスト社会の同化圧力、アメリカ生まれの二世の増加、移民の社会適応ストラテジー―に応じて変化し

てきた。初期においては、ハワイに暫定的に定住しながらも錦衣帰郷の理想を抱いていた一世のストラテジーを反映し、帰国に備えて国定教科書を用いた日本的教育を行っており、「日本文化を再生産する機関」としての機能をもっていた。さらに、公立学校で義務教育によってホスト社会の価値を習得しつつあった日系児童に対して、日本語学校で日本語のみならず「日本的価値」を教授することで、親子が価値を共有することを可能にし、世代間の葛藤を緩和する「緩衝装置」としての機能を果たしていたと考えられる。また、日本語学校において道徳的、宗教的価値を共有することで築かれた信頼関係を基盤としたネットワークによって、社会関係資本が醸成されたと考えられる。このように家庭とも密接に結びついた社会関係資本が活用されることで、二世はホスト社会で直面する困難を乗り越え、階層を上昇していくことができたのではないかと思われる[19]。

やがて、日系移民のストラテジーが定住、永住へと変更され、他方でホスト社会の日本語学校への批判が高まると、日本語学校は「アメリカ市民」であることを前提とした二世教育へと方針転換を迫られた。本願寺はこのような歴史的・社会的変化に応じて「本願寺附属小学校」を「本願寺学園」に改称し、日本語学校を「教育的家庭」として位置づけた。この時点から、本願寺の日本語学校は日本文化のなかでホスト社会と適合可能な部分のみを選択して道徳教育を行う機関すなわち、「日系文化を再生産する機関」へと変化したといえるであろう。いいかえれば、「日系文化」は一世と二世が文化的に共有しうる部分であり、このような文化を再生産することで、日本語学校は家庭内の言語的・文化的障壁を除去し、親子関係を安定化させる機能を担っていたと考えられる。

また、本願寺附属の日本語学校は仏教教育を第一の目的としていたわけではないが、『日本語副読本』には親しみやすいかたちで仏教的要素がとり入れられており、日本語の学習をとおして仏教を身近なものに感じさせようとする意図が読みとれる。キリスト教文化のなかで日本宗教である仏教に親近感を覚えさせることは、信者育成の第一歩として重要な意味をもっていたと考えられる。その意味で、日本語学校は本願寺の勢力維持の一つの基盤となり、「本願寺信者の育成を助成する機関」としての機能をもっていたといえよう。

「学園」となった本願寺の日本語学校がもっていた機能の中でも、日系移民のみならず本願寺のホスト社会への適応を促したのは、「教育的家庭」の機能であったと思われる。学園の「教育的家庭」の機能は、ホスト社会の公立学校と家庭を仲介して、両者間のコミュニケーションを円滑にする補助的機関として信者家庭のホスト社会への適応を促し、ひいては二世に社会的地位上昇をもたらした。同時に、「教育的家庭」は仏教組織である本願寺がキリスト教社会に適応していくためのストラテジーでもあったと思われる。このことは、「本派本願寺布哇開教使心得」において「館府群居の状況」を脱し、「家庭構成の境遇」にある在留同胞の情勢を考え、「堅実なる家庭主義に致し、仏祖を中心とせる温かき家庭の建設」に努力すること、「一家繁昌の長計」である子弟の教育は学園と家庭とによって達成されるべきことがあげられ、「信仰と教育との調和は学園当事者の最も意を致

すべき処、故に常に教科書の内容を精査し、教案を調整し、勉めて布教と授業との連関調和を期すべし」と記されていることからも明らかである（今村 1918a: 67-71）。布教活動と教育活動を調和させながら、「仏祖」を中心とした家庭を築くように導くことは、家庭に安心をもたらし、世代を越えて浄土真宗の信仰を伝え、信者の改宗を防ぎ、本願寺を存続させることにつながるという点で布教の鍵をにぎっていたと思われる。

仏教教団そのものが同化の妨げになるとして批判を受けていた時期でもあり、ハワイ本願寺は教団として存続するために、組織目的の適切性をホスト社会に明示する必要があった。本願寺学園がホスト社会の公立学校を尊重し、善良なアメリカ市民として二世を育成するための家庭のような教育機関であると印象づけることは、布教活動においても大きな意味をもっていたといえるだろう。「家庭＝Home」の重視はホスト社会の価値と共通するところであり、今村が英語版の開教使心得において言及している“The Anglo-Saxon Idea of 'Home Sweet Home”に関連づけて本願寺の布教・教育活動の正当性を主張したことは、ホスト社会に受容されるための有効な手段となったと思われる（今村 1931: 21-23）。「学園＝Educational Home」という名称は本願寺附属の日本語学校が必然的に有している宗教性の隠れ蓑であったが、一方で、その正当性のホスト社会へのプレゼンテーションであると同時に、「家庭の和楽」が当時の日系社会にとって重要な課題であったことを反映するものであったといえよう。

日系宗教組織の異文化社会への適応プロセスの適応モデルにおいて、日本語学校での教育活動は、信者のニーズ（内的環境）とホスト社会からの批判（外的環境）から成る「布教環境」を考慮し選択した「布教ストラテジー」を用い、「組織の誘因」として二世教育によって信者に安心を与え、信者の「貢献意欲・行動」を引き出し、組織の存続と発展という「目的達成」へと方向づける「誘因≧貢献」型の適応を促したといえるだろう。一方で、日本語学校の教育は社会関係資本の源泉となる信仰心やエスニシティを強化し、学校という場を共有することで開教使と信者の紐帯を強化し、「社会関係資本（結束型）」型の適応を促したと考えられる。つまり、戦前のハワイ本願寺は、日本語教育によって信者の適応に貢献することで、組織としてハワイ社会に適応したといえるだろう。

注

1. ハワイの日本語学校は初期には日本国民を教育することが目的であったため、日本の小学校になぞらえて「日本人小学校」と呼称されていたが、ハワイ教育会が創立され日系アメリカ市民としての教育が目的とされるようになると、「日本人小学校」の名称は「日本語学校」へと改称された（小沢 1972: 20-22, 70-72; ハワイ日本人移民史刊行委員会 1964: 230-233）。
2. 1900 年にすでにハワイ全人口の 40％近くを占めるようになっていた日本人移民のこのような団結は、ホスト社会に対する大きな脅威となった。日本人移民の人口増加につ

いては、王堂・篠遠（前掲書、18-19 頁）、ストライキについては同書、195-203 頁を参照されたい。

3. 日本語学校の試訴については、以下を参照されたい。　小沢、前掲書、126-138 頁。ハワイ日本人移民史刊行委員会、前掲書、233-246 頁。
4. 1907 年、ハワイにける日本人小学校の学校数は合計 75 校、教員数 87 名のうち、本願寺付属日本語学校は 23 校、28 人、キリスト教系が８校、12 人、無宗教系が 33 校、36 人であった。沖田、1987 年、85 頁。また、王堂・篠遠、前掲書、128 頁も参照されたい。
5. ホノルルの日本語教育界は、奥村牧師が創設した日本人小学校の後身である中央学院と、今村恵猛の開設した本願寺附属小学校および布哇中学校が対立し、市内の日本語学校は二派に分裂していた。この影響を受けて、ハワイの日本語教育界にも仏教（本願寺）とキリスト教の二大潮流ができた。ハワイ日本人移民史刊行委員会、前掲書、233－234 頁。
6. 当時の本願寺勢力が大きかったことは、1912 年にハワイ総領事代理であった来栖三郎が、「本派本願寺は中々一大勢力だった。領事館がこうしたいと思っても、これが結束して反対すると何にも出来なかったネ…今村総長の下に本願寺の一団は宛然『本願寺王国』の感があった。『総領事さんが何う仰っても、御法主さんが申されねばきかれません』と言はれる様なことが実際にあった、嘘ではないヨ」と述べていることからもうかがえる。ハワイ日本人移民史刊行委員会、前掲書、234 頁。
7. 『布哇殖民新聞』は、1909 年、同志社普通学校出身の元伝道師江口一民（旧姓：奥村禎次郎）によってコナで発行された新聞である。この新聞は、ハワイの日系社会が、「腰掛的労働者」である「移民」の時代から「永住的労働者」である「殖民」の時代になってきたという認識のもとに、『布哇殖民新聞』と命名された（江口の経歴については、沖田、前掲書、76―77 頁、83－4 頁を参照されたい）。その三大綱領として、在留全胞の殖民思想を養成すること、殖民道徳を滋養すること、確実なる常識の授与に勉めることを掲げている。発効の趣旨からもわかるように啓蒙的色彩が強く、また、江口の経歴からキリスト教リーダー寄りの新聞であったといえるであろう。『布哇殖民新聞」1909 年５月７日。
8. パパイコウの学校問題は、宗教色をもたない「理想的な」日本人小学校がすでに創設されていたにもかかわらず、パパイコウの本願寺関係者が同校において仏教が侮辱されたことなどを理由として、附属小学校を設立しようとしたことをめぐる論争である。本願寺側が 1911 年４月１日に『布哇殖民新聞』紙上で公開質問状を提出したことにより、パパイコウ小学校側との対立が表面化した。同紙ではこの問題を大きくとりあげ、約３ヵ月にわたり、本願寺側を強い論調で批判した。この問題に関しては、沖田、前掲書、83-99 頁を参照されたい。
9. 今村、前掲書『布哇開教誌要』44－47 頁。さらに、本願寺は初等教育だけでなく中等

教育に着手し、1907 年は布哇中学校、翌 1908 年には布哇高等女学校を創設した。さらに、1913 年にはヒロ高等女学校、15 年にはヒロ中学校を設立した。

10. 日本人教育界が分裂し、ハワイ教育会が自然消滅すると、ホノルル市内の試訴校はホノルル教育会を組織し、教科書を編纂した。他方で非試訴校に属した有志は、県教育局を援助し、英語を基礎とする初等科用、東洋語教科書を編纂した。外国語学校取締法が撤廃されると、再生されたハワイ教育会がホノルル教育会編纂の教科書の版権を譲り受け、新しい教科書が編纂されるまで全島の日本語学校がこれを使用することが決議された（小沢 1972: 138-144）。

11. 修身教科書を別冊にして編纂することが決定され、1932 年に修身書小学部用 1 巻から 3 巻、および書方手本巻 1 から巻 8 までの編纂が行われた（ハワイ日本人移民史刊行委員会 1964: 233)。

12. 1915 年にハワイ教育会の提案した教科書原案を査定するために本願寺臨時教育調査会が開かれた記録が残されていること、1934 年にホノルル総領事から外務大臣に報告された「日本語学校調査一件」（外務省外交史料館蔵）に記載されている使用教科書別の学校数などから、本願寺学園は基本的にはハワイ教育会編纂の教科書を使用していたと推察される。

13. 筆者は本願寺編纂の初等教育用の教科書として、1928 年編纂の『日本語副読本』巻二、巻三、巻五、巻六、ならびに 1934 年編纂の『実力のつく日本語学習書』一巻、四巻、五巻、六巻をハワイ大学図書館アジア・コレクションにて収集した。本願寺経営の学校で使用されたすべての教科書を入手し、分析することが望ましいが、筆者がハワイにおいて現地調査を行ったかぎりにおいては、これらの教科書はすでに散逸しており、ホノルルのハワイ本願寺別院ならびに関連の学校では保管されていない。したがって、筆者は、ハワイ大学図書館でその一部を収集し、また、本願寺信者の Ms. Okada のご好意によって数冊を入手できただけであった。

14. ここでは、入手できた 1928 年編纂の『日本語副読本』巻二（16 課）、巻三（20 課）、巻五（20 課）、巻六（全 20 課）を分析の対象とする。

15. ハワイにおいては第一期と第二期の国定教科書が使用されていた。ここでは、編纂に際して参照された可能性のある第三期までを参考にした。

16. 『日本語副読本』の教科内容を分野別でみると、修身、寓話、詩・童謡、日記、武勇伝、物語、手紙、散文、随筆、理科・保健に分類される。明らかに修身を学習目的とする課「巻２の６　よい子ども」、「巻３の７　なまけもの」、「巻６の１２　言葉をつつしみましょう」、「巻３の３　しょうじきな子ども」、「巻５の１２　きまり正しい生活」、「巻２の１４、１５　ちゅうぎな犬」、「巻６の２０　謙遜」、「巻６の３　恩を知れ」など）の占める割合は比較的小さいが、ほとんどの課の内容に規範的価値が含まれている。

17. たとえば、楠木正成『日本語副読本』巻５の３、景清『日本語副読本』巻６の１５、

１６、１７、１８がある。

18. 『日本語副読本』にとり入れられている仏教的な要素は、「仏教に関する習慣」、「お釈迦様のこと、おしえ」、「信仰心」に分類される。具体的には、「仏教に関する習慣」として、日曜日の礼拝（「巻２の３　にち曜日」）、食前のお参り（「巻２の１３　シンパイ」）、僧侶の読経や墓参り（「巻２の１４、１５　ちゅうぎな犬」）がとりあげられている。また、「お釈迦様のことば、教え」は、仲良しの奨励（「巻２の６　よい子ども」）、怠け者に対する戒め（「巻３の７　なかけもの」）、のらくらできまりなく遊ぶことは悪事をなすもととする戒め（「巻５の１２　きまり正しい生活」）、受け　　た恩は忘れてはならないという教え（「巻６の３　恩を知れ」）、言葉についてつつしまねばならぬ４つのこと（二枚舌、悪口、嘘、小さなことを大きくいうこと）の遵守　　（「巻６の１２　言葉をつつしみましょう」）、偉そうにすること、威張ること、知ったかぶりをすることに対する戒め（「巻６の２０　謙遜」）として説かれている。「信仰心」については、僧侶の教えを導きとした武士の姿（「巻５の３　楠木正成」）、貧しいながらも信仰の厚い老婆が仏様に捧げた一燈の価値（「巻５の８　貧者の一燈」）、 仏法の極意（「巻６の８　沢庵禅師と柳生飛騨守」）のかたちでとりあげられている。

19. ポルテスは、移民二世の階層上昇において、親の権威の維持、コミュニティのサポートが重要であることを指摘している（Portes, A. & Ruben Rumbaut, 2001）。日本語学校は、移民家庭の安定に大きな役割を果たし、二世のホスト社会への適応を促したと考えられる。

第８章　キリスト教社会における仏教系日曜学校の宗教教育
―戦前期の布教ストラテジーとの関連で

１．はじめに

戦前のハワイ本願寺の布教においては、第６章で示したように教育が重視され、日本語学校と日曜学校を軸とした布教が展開された。布教環境―出稼ぎから定住、永住への移民のストラテジーの変化、ハワイ生まれの二世の増加、ホスト社会の歴史社会的状況―に応じて、今村恵猛は教育重視の布教ストラテジー、「教育宗教並進主義」を実行し、組織としてのハワイ本願寺を発展に導いた。第７章で論じたように、日本語学校が文化的には仏教的要素を取り入れながら日本語や規範価値を教授し、社会的には信者家庭と公立学校の仲介として「教育的家庭」の役割を担っていたのに対し、日曜学校は「次代の信徒を養成する搖籃」（今村 1918：537）として位置づけられていた。「日曜学校の盛衰は直ちに宗運に関わる、根に培ひて枝葉繁茂すべく、幹強きに至らん」（今村 1918：540）として、開教事業草創の際にその前身である「幼年教会」が創設された[1]。日本の本山も日曜学校を奨励していたが、今村は日本の日曜学校の教育をそのままハワイに持ち込むのではなく、「布哇に適應すべき研究の歩」を進める必要性を考慮し、各耕地の日曜学校の教育内容の統一を進めた（今村 1918：538-539）。この試みの一環として、日本の日曜学校教案をそのまま用いるのではなく、ハワイの社会的状況に適合的なものへと修正、変更した『佛教日曜學校教案』が編纂されたのである[2]。キリスト教を中心とする多文化社会における日曜学校教育の特徴を明らかにするにあたって、この教案にみられる教育内容は大きな手がかりとなる。

日系移民の重要な教育機関として、日本語学校教育に関しての研究はみられるが[3]、日曜学校についてはほとんど取り上げられてこなかった。そこで、本章では、本願寺附属の教育機関である日曜学校の宗教教育を取り上げる。ハワイ本願寺がキリスト教を中心とする多文化社会において、移民のニーズに対応しながら、どのような布教ストラテジーを選択し、組織として適応してきたのかについて、第５章の理論モデルを念頭において考察する。ここでは、今村の要請によって編集された『佛教日曜學校教案』の宗教科向けとされている「教理篇」を中心として、宗教教育の指導方針と内容を中心に考察する。

２．ハワイ本願寺の布教ストラテジーと日曜学校

2-1　ハワイ本願寺の布教ストラテジーと二世の教育問題

今村が教育を重視する布教ストラテジーを選択した背景には、宗教の使命である「安心立命」を果たすためには、二世教育―日本語教育、宗教教育、道徳教育―が必要だという認識があった。つまり、親の「安心」は子を顧慮することなしには不可能であり、そのためには、親子が同じ信仰をもち、意思疎通が円滑におこなわれ、子どもが健全に成長することが重要

であると考えられていたのである。今村は、「家庭の和楽は信味の同じきによって保たるべく、家庭の分裂は信仰の異なるよりして生ず」とし、「家庭の和楽」がキリスト教の影響で損なわれないようにするためにも、宗教教育が必要であるとしている（今村 1918: 44-45）。また、ホスト社会の公立学校で十分な道徳教育を受けていない二世の将来に不安を感じていた一世に「安心」をもたらすために、日曜学校教育においても道徳教育が重視された（今村 1918: 44-46）。

このように二世教育は信者のニーズに応えるものであったが、宗教組織の適応においても大きな意味をもっていた。ハワイ本願寺がキリスト教社会で宗教組織として世代を越えて信者を保持し、教線を拡大していくためにも、教育は布教ストラテジーの要とされた。今村は、本願寺の学校経営は「宗教強制主義」ではないが「教育宗教並進主義」であるとして、日本語学校と日曜学校を併設し、日本語や道徳の教育と宗教教育を連携させる立場を提唱した（今村 1937: 80-81）。「本願寺学園」（本願寺附属の日本語学校）の「経営の大目的」を「児童と宗教との因縁を結び」、「更に日曜学校、其の他の宗教的行事を利用して、宗教的教育を施す」としていることにも、このストラテジーは反映されている。

今村は、本願寺の教育方針には「三段の変化」（第 6 章参照）があったが、いずれの段階においても「凡ての根底ある教育は宗教の堅き深き土臺に立たなくては到底駄目であるといふのが、予の確信である」と述べている（今村 1937: 87）。さらに、本願寺の信仰は Life（生命），Light（光明），Love（慈悲）即ち「三エルス（３Ls）の如来」に帰命することにあり、全ての教育の根本にこの三エルスが不可欠であるという考えを明確にしている（今村 1937: 87-88）。本願寺の教育機関では、このような三エルスで示された教えを基盤とした教育が行われていたと考えられる。

2-2　日曜学校創設から教育体制確立までの経緯

1910 年、幼年教会は（本願寺）日曜学校と改称され（今村 1918: 183-184）、1912 年に「青年期に入る危険を防止し敬虔の念を養成することに努むること」を目的とし、従来の小学校程度の初等科に中等科が加えられた（今村 1918: 185）。1917 年には、今村を校長とし、主事に小谷徳水が任命され、本願寺日曜学校の教育体制が整えられた[4]。各科は生徒の年齢や知識に応じて組に区分され、発達段階に応じた目標が設定されていた。初等科の幼児の組には「礼拝その他の形式」のみを教え、主として童話と遊戯によって「楽しき日曜日」を過ごさせるようにし、三、四の組には「仏教の諸仏の慈悲伝説」、五，六の組には「仏教史上の高僧伝」を話し、「興味を主とすること」に務めるとされている。また、中等科においては、一、二の組に「寺院を中心として建築等の象徴的意義」を伝え、三の組には「日本仏教の概観と浄土教の高僧伝」を語り、四の組には「真宗教義」を伝えることと記されている（今村 1918: 188-189）。

1910 年代には、日曜学校が全島の布教場に次々と設置され、個々別々に運営されていた[5]。各布教場で毎週あるいは隔週の日曜日か土曜日に開校され、児童の教育指導には開教使

やその妻、日本語学校の教師、場合によっては青年会メンバーが携わっていた。また、婦人会が経済的な基盤を支えている日曜学校もあった。教育内容については、カード等を用いた訓話、運動会や遠足、遊戯等が行われ、リクリエーション的楽しさを取り入れる一方で、降誕会や報恩講等の行事を行い、宗教的実践の要素が重視されていた。また、精勤の児童に微章や褒賞を与え、日曜学校に出席するモチベーションを高める工夫もみられた。二世にとっても日曜学校が誘因となるように、リクリエーションがおこなわれ、出席に対して報酬が与えられていたことがわかる。

日曜学校は盛況となり、生徒数が 100 人を越えるところもあった[6]。今村は、この状況は、ハワイで「日曜日を以て寺院に参詣するの日と思惟し、児童も自ら日曜学校に出席するを當前のこと」としているという「外部の原因」によるものであるとしている（今村 1918：538-539）。他方で、「このように外観は頗る整い」、日本よりも遙かに進んでいるにもかかわらず、その教育内容については「如何にして児童の宗教心を養護すべきかは五里霧中」であると指摘している（今村 1918：538-539）。また、本山が日曜学校を奨励していることに刺激を受けて導かれた点も多いが、日本とは事情が異なっていて適用できない点もあるので、ハワイの状況に適合した教育を進めるべきであるという考えを示している（今村 1918：538-539）。キリスト教の日曜学校が「万国統一の教案」を作製していること、日本でも本山が全国の日曜学校を統一する方向に向かっていることから、今村は「連絡なく統一ない状況」にあるハワイの日曜学校もこれらの例から学び、各校が協力して宗教教育の統一を図っていくべきであると主張している（今村 1918：539）。このような「連絡と統一」を実現するために、共通の教案が必要となり、『佛教日曜學校教案』が編纂された。今村はこの教案について、「児童の智能と心情との發達程度に應じて、児童の周圍の自然と人生とを理解せしめ、かくて其中に内存する宗教心の養護に努めざる可からず」（今村 1918：539-540）とし、「自然と人生」のあり方を説くなかで仏教に対する信仰心を育んでいくという指導方針を示している。

日曜学校の教育体制が確立していく過程で、開教使や信者の間のネットワークが形成され、宗教組織と信者の家庭との紐帯が強化され、社会関係資本が醸成されていったと考えられる。1919 年には本願寺日曜学校奨勵週間運動が行われ、1920 年には「今日の日曜学校は明日の寺院です」を標語として活動した。1921 年に開教二十五年記念事業として聯合日曜学校教勵会の組織となり、『佛教日曜學校教案』編纂の原動力となった。1930 年には日曜学校の革新と充実を計ることを目的として「日曜学校部」が独立し、教務、庶務、会計等が設置された（今村 1931：21）。「教務」においては、教案、教科書の発行、官吏、教科の統一、教員相互の連絡及び研究を図り、教師養成所を開き、日曜学校教師の向上に努めるとされている。「庶務」においては、児童学籍簿を整理して家庭との連絡を密接に取ると同時に、児童将来の相談、保護をおこない、「児童の宗教教育を完からしめんとする」としている。さらに、「家庭部」を設立し、「家庭訪問及び家庭に於ける青年子女の宗教教育に意を注ぎ、聖典輪読及び信仰座談会等を開き、日曜学校との聯絡を計る等、科學的事務管理法により、

綜合的に日曜学校の進展を期することとなった」としている。これらのことから、日曜学校が単に宗教教育をおこなう機関ではなく、信者の家庭と深い関わりをもち、日常生活のレベルにおいても児童の教育と関わっていたことは明らかである。そして、日曜学校での教育を修了した後は、「青年会」が継続して宗教教育をおこなう機関として位置づけられている。今村は、「日曜学校の搖籃を出でたる少年も、若し放任して宗教心の養護を為さざれば誘惑に陥り岐路に迷ひて、其本真の魂を見失ふに見るべく、折角日曜學校の努力も空しきに至らん」とし、「青年會の任務の一は日曜學校に於て施されたる宗教教育と、連續して、人生の危險期と称せらるる青年期を保護せざる可からず」（今村 1918：540-541）と記しており、宗教教育が幼少期・児童期の日曜学校から青年期の青年会へと引き継がれ、人生を正しい方向へ導く機能を担っていたことを示している。他方で、本願寺の布教の観点からは、このような教育体制は、親から子へ浄土真宗の信仰を確実に維持する機能を果たしたと考えられる。

３．『佛教日曜學校教案』　にみられる日曜学校教育

『佛教日曜學校教案』（1924）は、「米領布哇に於いて非常に進歩した日曜学校を有する、本派本願寺布哇別院の發意によるものである。もっと具體的に言へば、本派の開教使及信徒の組織する共勵會が、編纂と發行との原動力となつてゐるものである」（大關　1924：1）。日曜学校の連携と教育内容の統一が急務であると考えた今村が、小谷徳水に依嘱し、小谷が大關尚之に編集を依頼して完成した[7]。大關が後にハワイで 1929 年から 7 年間にわたり、日曜学校の指導者として宗教教育に携わっていることから（大關 1982）、この教案は戦前ハワイの日曜学校の教育を理解する上で、重要な資料であると考えられる。また、この教案が編纂されるにあたって開教使と信者のネットワークが活用されており、日曜学校教育が開教使と信者の協働作業であったことがわかる。

3-1　『佛教日曜學校教案』の構成

この教案は三部から構成され、各部が 47 課に分かれている[8]。一部は聖典を中心とした教理編、二部は第一部を演繹した童話編、三部は高僧伝を中心とした歴史編となっている。第一部、第二部は尋常科程度の児童対象の普通科、第三部は普通科以上の知識の者対象の特別科となっている。第二部、第三部は「やがて第一部に帰納せらるべきもの」であり、相互に関連づけることで全体として各課の課題の意味が理解できるような構造になっている。また、第一部、第二部は「いろは」に沿って進むと、各課の目的が「自己の修養」、「社会へ対する徳義」、「自己の信仰」へと、漸次「世俗の道徳」から「宗教の真諦」への過程を辿るように構成されている。

第一部の教理編の課の構成は、『統一日曜学校教案（高楠）』や国定の修身科教科書を参照していると思われる。各課は「目的」、課題の内容に関して仏教聖典のなかから引用した

「聖訓」、「聖訓」を平易に和訳した「意訓」、その日の課題の主意を簡単に子供に覚えさせるための「ことば」、「比較的厳粛な宗教的気分を濃厚に現したい」とされている訓話もしくは法話に相当する「聖話」、「聖話」延いてはその課題全体の内容を一層明瞭にするための「質問」、課題と課題との関連性を示している「連絡」から構成されている。この「連絡」において、例えば、「尋修五 1、5」（「い」の課の例）のような記載がみられ、尋常小学校の修身教科書に準拠する内容であることがわかる。

第二部は、児童の学年とその時期の興味を考慮し、童話が A、B、C の三段階で取り上げられている[9]。A は尋常小学校一、二年程度を対象とし、この時期最も歓迎された「動物を扱った童話」を集め、B は三、四年を対象とし、「仮作物語」を取り上げている。C は五，六年が対象で、この頃の児童は「事実」に関心があり、「実話に現れる人、過去の英雄偉人を崇拝すること」を特色としているため、「事実談」を集めている。この部では、第一部で取り上げられている道徳的価値が、児童の発達段階に応じて理解しやすい内容に工夫されていることがわかる。

第三部は尋常小学校卒業以上のものに課するための別科として作られたもので、高僧についての知識を歴史的にできる限り広めることに留意し、児童向けの話として成立する「高僧伝」が取り上げられている。時代順に歴史を背景に高僧を物語るよりも、比較的時代の観念には遠ざかっても「高僧個人」を中心とした方が児童には「人格的に親しみ易い」として、この形式が用いられている。また、「過去の高僧としないで、その高僧の辿った過程そのものは少なくとも現代に活かして使ひたい」[10]としており、この部が高僧伝を通した仏教教育に加えて、生き方の指針となる道徳教育としての意味を付与されていたことがわかる。

3-2　「一日の行事」と教案の適用

大關は、日曜学校の事情、その土地や児童の状況に応じてこの教案を自由に応用することを提案しているが、基本的な「一日の行事」を以下のように示している（大關 1924: 5-8）。

一、始業（集合、整頓、入場、着席）、
二，礼拝（仏前開扉、礼拝、礼讃、合唱）、
三、宗教科（聖典奉読、三昧、法話）、
四、休憩（出席、点呼、カード、捺印）
五、修身科（俗諦的訓話）
六、趣味科（お伽噺、遊戯、音楽、手工、繪画、教授）、
七、放課（禮拝、唱歌、合唱、開扉、批評、告知、教解）
八、質問、研究科（聖典或いは教義の解釋、別科制）
九、教職員相談會

一から三までを合同で、「四、休憩」の後は知識の程度によってクラスに分かれて受講す

ることとされている。「三、宗教科」に「第一部　教理篇」、「五、修身科」と「六、趣味科」に「第二部　童話篇」、「八、研究科」に「第三部　歴史篇」をそれぞれ適用するように説明されている。「宗教科」は「最もよく、宗教教育の目的を遂行される部」であるため、その日曜学校の主任や担当者のような重要な人が「宗教的人格」に依って「児童教養の任」に当たることを要請している（大關 1924: 7）。その際、「正しい服装を着した上」で、「厳粛な宗教的気分」の中に「おごそかに凡てを運ぶ」ことが必要であるとされており、宗教的情操を養うことを重視した教育が行われていたことがわかる。

3-3　仏教日曜学校教案「教理篇」の内容分析

ここでは、全ての児童に適用され、本願寺の宗教教育の基本的なあり方が最も表れていると思われる「第一部　教理篇」（大關 1924: 1-176）を取り上げ、宗教教育の内容について考察する。「教理篇」の各課のテーマをみると、「宗教科」で用いられるものであるにもかかわらず、全体の 4 分の 3 が日本の修身教科書に準拠した道徳的価値で占められ、仏教的価値を直接的に取り上げた課は残りの 4 分の 1 にすぎない。

これらの道徳的価値は、日本の修身教科書にある徳目と同様であるように思われるが、明白な相違点がある。まず、第一に、忠孝一致の家族国家観を反映した忠義・忠君等の徳目に全く言及されていない点である。ここで取り上げられていたのは、この時期のアメリカの道徳教育、「人格教育(Character Education）」で重視されていた「正直、忠誠、責任、道徳的勇気、親切、奉仕、自制」等と適合する価値であった[11]。これは、日本への愛国心を鼓舞するような道徳的価値を除外することで、ホスト社会からの批判を避け、アメリカ市民である二世の価値葛藤を回避するためであったと考えられる。第二に、この教案で取り上げられている道徳的価値が全て仏教聖典に由来している点である。当時の日本の道徳教育の根幹には国家神道を反映した家族国家主義があるのに対し、本願寺の道徳教育は仏教の教えを基盤とするものであった。

以下では、「教理篇」のなかでも、児童への課題の説明に相当する「聖話」を中心に分析をおこなう。各課のテーマとして取り上げられている価値は、その志向性によって、①個人志向の道徳的価値（「自己の修養」）、②社会志向の道徳的価値（「社会に対する徳義」）、③仏教的価値（「自己の信仰」）に分類される（表１、表２、表３参照[12]）。ここで、道徳的価値の①と②については、どのように仏教的要素や仏の存在に関連づけられているかに焦点を当てた。③の仏教的価値に関しては、どのようにその価値が説かれ、仏（阿弥陀仏）の存在が描かれ、仏と児童（あるいは人間）との関係性が捉えられているかを考察した。

①個人志向の道徳的価値（い～れ）

ほぼ全ての課に仏教的要素が含まれていた。約 3 分の 1 の課で、道徳的価値に関連して、「仏様が諭す（云う、戒める）」という表現がみられた。「仏様」は私共を「見守り、導き、可愛がって下さる」存在として表され、その「慈悲」についても言及されている。また、「仏様の子供」という表現が 3 つの課（い、る、れ）でみられた。「仏様の子供」は、道徳的判

断力、安心、幸福が与えられること、また、その義務として道徳的価値を実践しなければならないことが説かれている。

表 8-1　個人志向の道徳的価値

課	テーマ	例え	仏教的要素
い	心を正しく保ちませう		仏様は私共の心を始終みはらしておられる。 仏様の子供にしてもらって心配のない私共。
ろ	絶えざる努力	ﾘﾝｶｰﾝ ﾜｼﾝﾄﾝ 蟻	(例)お釈迦様が偉くなられたのは努力したから。
は	ものごとは一心に	小野の道風	仏様は、何事にでも心を迷わさず、一つのことに向かって行けばよいことをお諭しなさった。
に	辛抱	韓信(支那)	(例)私共を可愛がってくださる仏様は辛抱して偉く成られた。
ほ	自から省みませう	ｿｸﾗﾃｽ	(例)法然上人 親鸞聖人　　蓮如上人が「御一代記聞書」で述べている。
へ	謙譲	ﾛｰﾏ ｽﾐﾚ(ﾍﾞﾙﾅｰﾄが言った)	仏様が、自ら示さなくても自然に人に称賛れる人物になるようにお諭し下さった。
と	放逸を止しませう		仏様は、きまりなく遊んでいることは全ての悪事をなす基だとお戒めになった。
ち	聴いたら行ひませう		仏様のお話、先生や両親のお話を聞いたら行いましょう。
り	智をみがきませう		仏様も私共の智慧は研けば磨くほど、世の中のことが分かるようになるとお云いになった。
ぬ	勤勉	ﾐﾚｰの「晩鐘」のお百姓	(例)お釈迦様の弟子白倶羅　仏様のお慈悲によって働く楽しさを知る。
る	無理な欲望は苦しみのもと	舌切り雀のお婆さん	欲が深いと苦しみの絶え間がない事について仏様がお諭し下さった。私共は仏様に可愛がって戴く。仏様の同じ子供である以上、欲深にならずに助け合う。
を	満足しませう	ｱﾝﾘﾀﾙ、ﾒﾗが説いた	
わ	些細悪事にも気をつけませう	ｺﾞﾋﾞ砂漠の駱駝に乗った商人達　石川五右衛門	仏様が、ほんの一寸ばかりの悪い事でも終には我が身を亡ぼすものであるとお戒めになった。

か	恥を知る人は道にはづれません		仏様のお心をいただいた人は悪事に対して「慚愧」を知る。良心には仏様がお宿りになる。心や想いをよい方に向け直して下さるのは仏様の尊いお力。仏様のお心をしっかり戴きましょう。
よ	悔ゆればその罪かろし	孔子(支那)が説いた。	仏様は始終私共の心まで見守っているので、悪い事を思っただけでも仏様にあやまること。
た	善いことをすれば	蒔いた種	仏様の眼から見ると、私共はいつも悪い事をしている。仏様や神様でないからといって悪い事を続けてはいけない。仏様のみ教をしらないで、悪い事をする人は不幸になる。仏様のお育てにあづかって、良い事をしてよい幸福を待つ。
れ	正直	日曜学校の生徒	仏様は正直な子供が大好きで、何時もついていて可愛がって下さる。正直な人ほど仏様の存在を知り、そのお導きで心配なく欣んで暮らせる。仏様の大切な子供にしてもらっているから、仏様のお心をいただいて正直な子になりましょう。正直な子供になることを仏様は大変欣んで下さる。

②集団志向の道徳的価値（そ～あ）

ほぼ全ての課で仏教的要素が取り入れられている。約 3 分の 2 の課で、道徳的価値に関して、「仏様が説く（云う、示す、戒める）」という表現がみられた。また、「仏（様）の子（供）」も多くの課（そ、な、う、い、の、く、や、ま）で用いられている。「皆」、「一様に」、同じ「仏の子供」であるという「仏教的な平等」の観点から、他者を蔑んだり、嫉んだりすることなく、互いに尊重し、思いやり、助け合い、皆が幸福になることが説かれている。とりわけ、生物とのつながりを示す表現（「全ての生き物と仲良く」、「仏様のお慈悲は全ての生き物に行き渡っている」）からは仏教的な世界観が感じられる。また、「情けが全ての善行の土台である」と説かれており、他者との情緒的なつながり、自己よりも他者、社会全体を優先する価値観がみられる。「恩」も重視されているが、「四つの恩」として仏教聖典から直接引用されたもので、修身教育の主要な徳目である「恩」とは質的に異なっている。

表 8-2　他者・社会志向の価値

課	テーマ	例え	仏教的要素
そ	みんな仲よくしませう		私共は皆お慈悲深い仏様の目から見る

			と、家族もお隣さんも皆同じ、仏様の大切な子供。世界中の人が皆仲よくすると仏様も喜ぶ。日曜学校へ来ているお互いがまず第一に仲よく助け合って行きたい。
つ	まことの友		仏様のお話によると、真実の友達は、三つの守る道（友の過失を注意し、友の良い事を喜び、友の不幸を助けること）がある。
ね	友を選びなさい		仏様が、善い人と交わって悪い人に近づくなと注意してお話になった。(例)お釈迦様と弟子の話
な	人をさげすむな	樫の木と柳	仏様は、処々方々で、人を見下げ、賤しんではならないとお弟子達をお諫めになった。真の仏の子。
ら	嫉み心は起こしますまい		仏様は、よい事をした友を虐めたり、先生や目上の人を馬鹿にするのは大変いけない事だとお云いになった。(例)お釈迦様の従兄
む	言葉をつつしみませう		仏様は、お経の中で言葉について四つの慎まねばならぬこと(両舌(二枚舌)悪口(人の悪口)　妄語(嘘)綺語(法螺を吹く))を示して下さった。
う	施して共に欣びませう	先生の友達	皆一様に仏様の子供なので、皆同じように幸福に日暮して行きたい。仏の子供として可哀想な人に恵む心懸け、思いやりが大切。仏様は、「施す者は幸いである」とお云いになった。
い	なさけ	加賀の千代	皆仏の大切な子供。情けは世の中のすべての善い行いの土台であると、仏様がお説きになる。情け深くあってこそ、真実の仏の子供。それを仏様は大変喜んで下さる。
の	病めるものを慰めよ	ﾅｲﾁﾝｹﾞｰﾙ	花まつりのお祝い等で病院を慰問。私共仏様のお育てに預かっているものは病人を慰めるやさしい心掛けが必要。

			嬉しい時に歓びあうのも仏の子供、悲しい時に慰め合うのも仏の子供、私共は共々仏のお慈悲を広め、皆を仕合わせにしてあげる。仏様のお慈悲は凡ての生き物に行き渡っている。皆さんは情け深い仏様のお育てにあずかって情け深き人になる。
お	衛生を重んじませう		仏様は清潔な子供が大好き。病に苦しむと、お父様お母様も仏様も心配される。清潔にして健康を保ち、お父様お母様や仏様にご心配をかけぬ元気な子になって、世の中に尽くさなければならない。
く	生き物の命はとらないやうに		仏様は、法句経の中で、仏様から可愛がっていただく人は生き物の命をとってはならないとお説きになった。仏様の限りない慈悲からもわかるが、「世の中のものは、虫でも鳥も皆お友達」であり、仏様の可愛がる子供である」。仏様のお慈悲のもとで凡ての生き物と皆仲よく暮らす。（例）印度のお坊様
や	父母に孝に		仏の子は親のご恩を決して忘れてはならない。仏様が、父母の恩は山よりも高く、海よりも深いと仰せられた。親に孝行するほど喜ばしい事はないと、仏様はお云いになった。孝行は親に心配をかけないこと。
ま	恩を知らざるものは	烏、鳩、鳥、虫	仏様は心地観経というお経の上に「恩を忘れてはならない」ことを厳しくお説きになった。4つの恩は父母の恩、国の恩（米国の国風を参照）、衆生の恩、仏様のご恩。仏様は私共の心の親。仏様の子供にしていただいた歓びに満ちた暮らしをしているのは皆、仏様のお陰。
け	一家団欒	鳥、獣、魚	仏様は、各々がまことの心を持って行

			く事が、「楽しい家庭（おうち）」をつくるとお云いになる。仏様は、私共が幸福に嬉しく暮らしていく様にと「楽しい家庭」についてお説きになった。
ふ	一切衆生の恩		世の中の人々は切っても切れない縁、関係がある。色々な仕事をしている人のお陰を蒙って私たちは生活している。お父様、お母様の御恩のみならず、多くの人達の御恩も忘れてはならない。
こ	師の恩		仏様は、特に「先生の御恩を忘れてはならない」と説かれた。日曜学校の生徒はこの恩を忘れないよう。
え	他人の幸福を念じませう		仏様がご苦労くださった事、偉いお坊さん達がその教えを広めて下さった事を思わねばならない。お釈迦様、親鸞聖人、法顕三蔵が、自分は苦しくても多くの人の為に尽くした事を見習う。仏様の尊いお慈悲。
て	世の為をはかれ		まず第一に、お互いに世の中の為に尽くしあわなければならない。
あ	共同一致		仏様は優婆塞戒経の中で、私共が別々個人個人になることをお戒めになった。心の合わない人があっても忍んで、個人の心はまげても大きな集団に、同化せねばならない。お互いに心を合わせる事、力を合わせる事で、どんなことでもできる。値ある幸福が得られる。

③仏教的価値

今村の提唱している三エルスの１つである「慈悲（Love)」がほとんどの課で取り上げられており、最も重視されていることがわかる。他の三エルスについては、「智慧（Light）」は２つの課（き、ひ）で、「生命（Life）」は１つの課（き）で説かれている。また、各課で仏の存在、仏教的要素、高僧への直接的な言及や説明がみられる。「仏の子供」という表現も多くみられ、仏は「子供を守り、導くと同時に、可愛がる存在」として描かれている。さらに、「仏と子供の関係」を「家庭の親子関係」との類似性によって説明している課（ゆ、

ゑ、も）もあり、仏を「親のような存在」として児童に理解させる意図が読み取れる。また、仏の「慈悲」によって元気に、楽しく、仕合わせになれると説かれていると同時に、務めとして教えを守り、それを人に伝えていく「伝道」についても言及されている。

表 8-3　仏教的価値

課	テーマ	内容
さ	お慈悲を欣びませう	高僧、龍樹菩薩は、「世の中で本当に幸福なものは二人しかいない。一人は法を聞くもの、一人は法を説くものだ」と云った。仏様も「仏様のお慈悲を知る人は、限りない仏様のみ恵みに浴します」とお云いになった。元気で日曜学校へ通えるのは仏様のお陰。嬉しい時は一緒によろこび、恐ろしい時は慰め、守って下さる。愚かな私共を自分の子供のように可愛がって下さる仏様の尊いお慈悲を知れば、この上ない仕合わせが分かる。
き	仏は不思議なよいお方	仏様は無量寿と無量光を具えていられる。無量寿は死なない生命で、どんな事があってもいつでも全ての人を守って下さる。無量光とは、限りない光で、世界中の全ての人を照らして救おうとお働きになっている。尊い、慈しみ深い仏様を忘れてはならない。仏様を思い出すと、仏様は喜ばれる。
ゆ	仏心者大慈悲	お釈迦様が説いた三部経（大無量寿経 観無量寿経 阿弥陀経）観無量寿経の中に「仏様とはお慈悲の深いお方である」とある。お父様お母様が私共労って大変可愛がって下さるように、仏様は私共一切を子供の様に慈しみ可愛がって下さる。親鸞聖人も御和讃の中で「釈迦弥陀は慈悲の父母」と仰せになる。仏様から守られて、尊いお恵みをうけてよい子になっていく。仏様の子供になっている私共はこの上もない幸福。
め	抜苦与楽	仏様が世の中におでましになった事の大きな目的は、一切の衆生に仏様の教えを説いて真実の楽しみを与えること。人間の世の楽しみは続かないが、仏様の楽しみはいつまでも絶えない。このような楽しみを与えて下さる仏様はお慈悲な方。本当の仏様の子供は何時も嬉しく元気よく楽しい。
み	至らぬ隈なき仏の	仏様が法蔵菩薩様と言っておられた時、そのお師匠様であ

	お慈悲	る世自在王仏の側に行って四十八の願を建てられ、完全に成し遂げられて仏様となられた。世の中凡ての人が一様に仏の恵みにあずかる。仏様のお心には一切のもを救わなければいけないという思いやり。全ての人がその慈悲にひたる。皆さんのそばでいつも離れないで見守ってい下さる。どこへ行ってもやさしい仏様を想い出す事が出来て嬉しく力強くなる。
し	仏のすがた	お慈悲を恵んで下さる仏様のお心に尊いお願いがあって、限無く私共を励ばしてもらうことは本当にありがたい。仏像は父（又は叔父様）の写真と同じ。仏様のお話をよく聞いている人は、仏様（ご影像か御木像）を拝んでいると、何時かその仏様は心の中に、真実の仏様の尊い慈悲深いお姿となってお動きになる。仏様のご慈悲は仏様の量り知れないお悟りという中にあり、私共が可愛がられる事も含んである。仏様のお名前は智慧とお慈悲を一緒にして南無阿弥陀南で、お姿はお慈悲のお姿で立派なお悟りの塊。尊い仏様のお姿とお慈悲を思い出す時、お名前が思い出される。仏様の子供である皆さんは、いつも可愛がって下さる仏様のお話をよく聴き、お名前を忘れずに、仏様のお慈悲をいただいて、偉い良い人になりましょう。
ゑ	惑ひて佛を拝みえず	毎日仏様の前で礼拝しましょう。お父様お母様はいつも子のことを考えているが、仏様も同様。 日曜学校に来ている人は、仏様の子供としてお話を聞き、楽しい日々を送っている。皆、自身でよく分かる迄、仏様のお話を聞いて、仏様のことを知らない気の毒な人達に仏様のことがよく解る様にはなしてやらねばならない。それが真実のお友達の情け、真実の仏の子供としてのつとめ。
ひ	仏の智慧は世の光	仏様が私共に智慧を下さり、導いて下さるので、世の有様、ものごとの道理がわかるようになり、無事に日暮すことができる。日曜学校の生徒はその知恵を分けていただき、お互いに手を取って進まなければならない。仏様は、又の名を如来様と言い、真実の道理を示して下さる方。したがって、如来様のお育てにあづかる人は、決して間違った事をいったり、したりせぬ様になる。仏様の子供は仏様の教えをよく守る。
も	仏によって吾等は育つ	皆が日曜学校に来られるのはお父様、お母様のお陰。 もう

		一人、皆一様に我が子の様に思って可愛がって下さる方が仏様。仏様は苦しみの多い世の中においでになって、私共のために、お父様やお母様になって心配をなくそうとなさる。仏様は大変深いお慈悲で誰彼の差別なく育てて下さる。
せ	三寶を敬へ	大切なのは物質的なものではない。1 つに仏寶、仏様。何も分からない私共に明るい道を示して下さり、私共を皆残らず子供のように可愛がって下さる仏様。仏様の子供は、この寶を大事に敬い尊ぶ。寺でも心から手を合わせて拝む。2 つは法寶、仏様が私共が幸福に暮らせる様に説いた教法。その教えに従っていくと世の中の真実、道理がわり、恐ろしい事も悲しい事も忘れ、惑わずに正しい道を辿って行く事ができ、大変幸福になれる。3 つに僧寶、僧侶。仏様の教えを戴いて懸命に勉強し、心を正しく練り上げて、その教えを引き継ぎ、仏様と私共の間に立って教法を教える。
す	伝道について	仏様の可愛い子供になって幸福に暮らしている私共は、日曜学校へ来ない子供にもこの幸福を分けてあげるべき。仏様のお慈悲の喜びを人に伝え、幸福を分けてあげる伝道も日曜学校の子供としての一つのつとめ。仏様のお慈悲の下で暮らそうという伝道の仕事は、尊く、美しい。お釈迦様、インド、志那、日本へお経を伝えるために尽力した僧侶、日本でも法然上、親鸞聖人が仏様の慈悲を伝えるために尽力した事を忘れてはならない。

４．仏教日曜学校教案の「教理篇」にみられる宗教教育

日曜学校教案の「教理篇」の考察からは、宗教教育において道徳が重視され、道徳的価値と関連づけて仏教を説くというストラテジーが用いられていたことがわかった。日曜学校の「一日の行事」において「修身科」の時間が設けられていたのみならず、「宗教科」で用いられる教理篇においても道徳的価値を課題として取り上げている課が多かった。しかし、これらの道徳的価値は、教育勅語に依拠した修身教育の徳目とは異なり、仏教聖典で説かれている「仏教的基盤」をもった価値であった。したがって、このような価値を学習することは、日常生活と結びついた道徳をとおして仏教を学ぶことを意味している。また、日曜学校の礼拝等の宗教的実践や宗教科の聖話等で体験する「宗教的な厳粛な雰囲気」をもつ場は、マリノフスキーのいう儀式の公共性の機能（Malinowski 1992: 82-85）のように、信仰を強化

する宗教的役割と共通の道徳を確立する道徳的役割を担っていたといえるだろう。このように、日曜学校の宗教教育は、仏教的知識の習得というよりも、仏教の教えが日常的に実践されている道徳的価値の根底にあることを説き、日常生活の中に仏教を根づかせていくことが重視されていたと思われる。つまり、日曜学校の布教ストラテジーは、宗教的世界の宗教的価値と日常的世界の道徳的価値を融合させ、子どもの生活世界にあたりまえのこととして仏教の居場所を確保することであったといえるだろう。

この教案において宗教教育の要となっているのは「仏様の子供」という概念であり、仏と人間の関係性であると思われる。日本の修身教育において、「天皇と国民」が「親と子」のメタファーとして示されているのに対し、この教案では「仏様と子供（人間）」が同様の関係として表されている。しかし、前者が家制度にみられる「支配－服従」のヒエラルキー的関係であるのに対して、後者では、親子の情緒的な関係が重視されていると考えられる。このメタファーを用いることで、児童が仏を理解し、仏との情緒的紐帯を強め、信仰心を育むことが意図されていたと思われる。

このような「親と子」のメタファーを用いた宗教教育は、バーガーのいう「家庭化」の試みであり、有効な宗教教育ストラテジーであったといえるだろう。バーガーにおいて、「家庭化」は第二次的社会化の方法であり、第一次的社会化によって構築される現実の安定性に近づけるための技術として、その重要性が以下のように示されている（Berger 1966=1977: 218-247）。第一次的社会化（個人が幼年期に経験する最初の社会化）は、「通常個人にとって最も重要なもの」であり、「純粋に認知面での学習以上のもの、すなわち、情緒的要素、結びつきを」を含む（Berger 1966=1977: 221-222）。そして、子どもは自身にとって意味ある他者の世界を「唯一の、世界そのもの」として内在化する（Berger 1966=1977: 227）ため、「幼児期の世界は、その鮮明な現実性において、意味ある他者という人間そのものに対する信頼をもたらすだけでなく、状況についての彼らの定義に対する信頼をももたらす。幼年期の世界の現実性は圧倒的な力をもっており、疑う余地のないものとしてあらわれる（Berger 1966=1977: 229）。」「幼児期の最初の現実は＜家庭＞」であり、「必然的で、いわば＜自然的＞なもの」として提示され、それ以降の一切の現実は「人為的」なものにすぎない。したがって、「第一次的社会化で内在化される知識の現実性の強さは、半ば自動的に与えられている」のに対し、「第二次的社会化では、この強さは個人にとって家庭化された特定の教育技術によって補足されなければならない。」したがって、「学校の教師は彼が教えている内容を＜家庭的なものにする＞ために努力する。つまり彼はその教える内容を生き生きとしたものにし（つまりそれらを子どもの＜家庭という世界＞にすでに存在する有意性の構造に結びつけ）、それらを興味あふれるものにする（つまり子どもの関心を＜自然的＞対象からより＜人為的＞な対象へと引き離すべく誘導する）ことによって、教育内容の＜家庭化＞に努力するのである」（Berger 1966=1977: 241-242）。

信者の家庭での第一次的社会化によって信仰が芽生えていたと考えられるため、ハワイ

本願寺の日曜学校教育はそれと一貫性のある知識体系を統合するものであり、その意味において困難なものではなかったように思われる。しかし、第一次的社会化によってある程度自明視されるようになったとしても、キリスト教社会において仏教信仰を維持するには宗教的価値を共有する場が必要であったと考えられる。なぜなら、信仰は「日常生活の行為のなかに完全には統合し得ない人間経験のマージナルな状況」によって脅かされ続けており、宗教共同体と意味ある関係を保持し続ける限りにおいてのみ維持しうる（Berger 1966: 260－261）からである。バーガーは、カトリック教徒の事例に言及し、カトリック教徒としての持続的な自己確認は、祈り、宗教的儀式やそれらと類似した様々な手段によって支えられるが、「これらの手段は、他のカトリック教徒との社会的接触によって＜賦活＞されることのないかぎり、主観的には＜生き生きとした＞現実性を欠いたものになってしまうであろう」としている（Berger 1966: 260-261）。したがって、宗教組織として存続するためには、今村も指摘しているように、家庭で芽生えた信仰を日曜学校において育み、開教使、信者との連帯を維持することが重要であったといえるだろう。

５．おわりに

戦前、ハワイ本願寺の日曜学校の宗教教育は家庭で芽生えた信仰の芽をキリスト教の影響力から守り、育て、根づかせていくことを目的としていた。『佛教日曜學校教案』において、その宗教教育は仏教の教えを全面に出したものではなく、道徳教育を重視し、仏教的要素を道徳的価値と関連づけて説くことが中心となっていた。また、宗教的な雰囲気を重視し、仏教的知識の習得よりも「礼拝」や「年中行事」等の宗教的実践をとおして宗教的情操を養い、「慈悲」を中心に説くことで「仏様」との情緒的結びつきを深め、仏教的基盤を確立させることを意図した教育であったといえるだろう。

浄土真宗では、しばしば、阿弥陀如来を「親」、「親さま」、衆生（人間も含めた全ての生き物）を「子」として表現する（桑原 2014）。これは、「衆生」が願をかける前から仏になれるように働きかけている「阿弥陀如来」は、「家庭」において請われる前から「子」を見守り、慈しみ育てる「親」と同様の関係性にあることに由来している。修身的な道徳では国家神道における「親」への報恩が説かれているのに対し、浄土真宗では「親さま」への報恩が信仰の中心となっている。日曜学校での「家庭化」によって、児童が親のような存在として阿弥陀仏を内在化することは、多文化的状況によって脅かされていた仏教的世界の信憑構造を確立し、将来自らの信仰として浄土真宗を選択することにつながる重要なステップであったといえるだろう。

本願寺の組織としての適応において、日曜学校の教案にみられる宗教教育の最も重要な機能は、「家庭化」によって社会関係資本の源泉となる信仰心を深め、宗教的な場の共有によってエスニシティを強化し、「社会関係資本」型の適応を促したと考えられることであろう。さらに、この宗教教育は「宗教教義を基盤とした道徳教育」であり、移民家庭のニーズに即して日本語学校でおこなわれている道徳教育を補う内容であったため、「誘因」として

機能し、信者の「貢献」につながったと思われる。キリスト教中心のアメリカ社会、アメリカ市民である二世の教育を重要な課題としていた日系社会を外的環境として、道徳教育を重視した布教ストラテジーを用い、道徳を軸とした宗教教育をおこなうことで、日曜学校は宗教組織としての適応を促したといえるだろう。

注

1. 幼年教会は 1900 年、ハワイ別院に創立された（今村　1918b: 183-184）。
2. 1912 年の報恩講後の大会で『統一日曜学校教案（高楠 1911）』を採用することが決定されており（今村 1918: 185）、『佛教日曜學校教案』が編纂されるまで、使用されいたと思われる。『本派本願寺布哇開教三十五年紀要（1931）』には、大關尚之が講演、講習をおこなう等日曜学校教育に深く関わり、嘱されて『佛教日曜學校教案』を出版したことが記されている。
3. 戦前ハワイの日本語学校を取り上げた主な研究として、沖田行司の『ハワイ日系移民の教育史』（1997）がある。
4. その組編成は、中等科 4 組（計 294 名）、初等科 6 組（計 319 名）、研究的な試みである「慈悲の組」（6 名）、児童数の多かったパラマに設置された 7 組（324 名）となっていた。同書、186-190 頁。初等科には、1 組から 6 組に加えて、「幼の組」も設置されていた（今村 1918ｂ: 186-190）。
5. 同書、184-185 頁、255-527 頁。ここでの日曜学校の運営状況、授業内容等については、各布教場の沿革史に記載されている日曜学校に関する記述を資料とした（今村 1918b: 184-185, 255-527）。
6. 同書、184-5 頁、255-527 頁。オアフ島では、前述の本願寺日曜学校の他に 100 人以上の生徒が学んでいた日曜学校のあった布教場は、アイエア布教場（200 人）、ワイパフ布教場（300 人）、エワ布教場（150 人）、ワイアルケ布教場（120 人）、マウイ島ではラハイナ布教場（200 人）、ワイルク布教場（160 人）、ハワイ島ではヒロ布教場（115 人）、カワイ島ではリフエ布教場（240 人）であった。
7. 大關尚之、『佛教日曜學校教案』、中外出版、1924 年。小谷は、1912 年から 1915 年までカウアイ島にあるケアリア本願寺（元マキー布教場）の三代開教使として「教学二途の発展に力を入れ、青少年の教化」に携わり、その後、本願寺日曜学校の主事を務め、1918 年に帰国した。布哇本派本願寺教団、『御門主御巡教記念　布哇本派本願寺教団沿革誌』、布哇本派本願寺教団、1964 年、101 頁。小谷はハワイ滞在中、今村から教案作製を依頼されたが完成するに至らず、帰国後 1922 年に再び依嘱を受け、京都で宗教教育に携わっていた大關に執筆を依頼し、この教案が完成した。大關、前掲書、1924 年、序 1-2 頁。大關は今村の招聘により 1930 年にハワイに渡航し、「第二世の問題」、「日曜学校の統一事業」に携わり、1932 年に今村が逝去した後も 1934 年までハワイで宗教

教育に従事した。『佛教日曜学校の革命』、大關尚之、佛教々材研究社、1935 年、1-9 頁。

8. 大關、前掲書、1924 年、1-8 頁。教案の構成、各部の説明については、「本教案の組立及び應用」に記載されている。一年の日曜日の数を 52，3 回として、日曜学校の行事（花まつり、宗祖降誕会、お彼岸会、盂蘭盆会、秋季大会、遠足、報恩講、入学式、卒業式）があることを考慮し、適度な回数として 47 課に設定されている。

9. 仏典には適切な童話がなかったため、仏典の比喩を童話化したもの、他には英米関係の小学校読本、日本の読本及び修身、地理、理科、歴史、さらにイソップ物語、アンデルセン童話などが骨子とされている。童話の選択にあたって、「土地と児童の知識程度」を考慮すること、教師が創作すること等が提案されている。

10. 大關、前掲書、1924 年、4-5 頁。所謂高僧は手本とすべき點を持っているので、特別科として独立して取り上げる以外にも、課題を説明する「最上級用の童話の材料」になるとしている。

11. アメリカの道徳教育については、水田を参照のこと。 水田聖一、「アメリカ道徳教育の新しい潮流」、富山国際大学国際教養学部紀要 VOL.2、2006 年、179-186 頁。

12. 「例」の欄には、道徳的価値を実践した行為が特定の人物、生物、国家による場合のみを記した。仏や僧侶の場合については「仏教」の欄に、（例）として記載した。また、道徳的価値について偉人等が説いている場合は、個人名の後に「説いた」と記入した。要約の際、その意味が変わらないように留意し、必要と判断した場合は原文の文字遣い、字体を用いた。漢字については基本的に新字体を使用した。

第９章　戦前の仏教系日曜学校にみる道徳教育
—模範的アメリカ市民としての二世仏教徒の育成

１.はじめに

戦前ハワイにおいて、日系移民の定住化が進み、二世が増加すると、一世からの懇請もあり、ハワイ本願寺は本格的に教育事業に着手した（今村 1918: 44-47）。その核となったのは「優良な米国市民」であることと仏教徒であることを両立させるための道徳教育であった。二世が学んでいたホスト社会の公立学校は「知育ありと雖も徳育なし」の教育環境であった。彼らは放課後には不良児童と交流し、礼儀作法も知らず、親兄弟も耕地で働いていたため「家庭教育」によって矯正することもできなかった（今村 1918: 44-45）。こうした状況を憂慮する一世に「宗教の本務」とする「安心」を提供するために、道徳教育は日本語学校においてのみならず日曜学校においても重視された。

日曜学校は本来宗教教育を主要目的としているが、ハワイ本願寺では、第８章で示したように、「宗教科」で道徳教育が重視され、さらに「修身科」が設けられていた。このように宗教と教育を支柱とする布教のあり方は、ハワイ本願寺の布教ストラテジーとその適応の方向性を反映していると考えられる。第 5 章の理論モデルにおいて、日曜学校の道徳教育は社会関係資本の源泉となる「エスニシティ」を強化し、また、子を持つ親の「誘因」として貢献を獲得することに関わると思われる活動である。

そこで、本章では、修身科向けに編集された「童話篇」を取り上げ､戦前ハワイの日曜学校の道徳教育がどのようなものであったのか、さらに、それが信者や組織としての本願寺のキリスト教社会への適応においてどのような機能を担っていたのかを考究する。また、この教案を日本の日曜学校教案—以前にハワイで採用されていた『統一日曜学校教案（高楠: 1911）』と本派本願寺学務部発行の『日曜学校教案（本派本願寺学務部：1922）』—と比較し、これらの相違点から日曜学校教育の変容とハワイ本願寺の組織としての適応について考察する。

２．日本の日曜学校教育とハワイの日曜学校教育

2-1　日本の仏教日曜学校創設の経緯とハワイの日曜学校

日本で仏教日曜学校が発達した背景には、キリスト教の日曜学校の発達と廃仏毀釈による仏教の打撃があった。仏教の日曜学校組織は、キリスト教の日曜学校が教会に付属して発達したのに倣い、明治 30 年前後に起こったとされている（内山 1927: 18）。明治 20 年前後からキリスト教の日曜学校が勢いをもち、子供の宗教教育を始めた。これに対抗心をもち、仏教寺院は「それまでの布教が老人のみに限られ、若い人たちからは全く縁をきられている形となっていた仏教」を救うのは「子供を寺院へ近づけることであるという考え」に至り、

明治 26 年頃から、少年教会や子ども会という名称の下で日曜学校が始まった（内山 1929: 43-45）。浄土真宗本派本願寺では、明治 44(1911)年に修行された親鸞聖人 650 回大遠忌法要前後の時期に、龍谷大学の学生たちによる日曜学校活動が活発になり、宗門でも児童宗教教育の重要性が認識され、大正 4(1915)年に本願寺執行所教学課内に「日曜学校係」が特設され、「本派本願寺仏教日曜学校規定」が公布されている[1]。

他方で、明治元年に施行された神道国教化政策の施行にともなう廃仏毀釈によって仏教は打撃を受け、その地位を回復しようとする試みとしておこなわれたのが日曜学校運動であった。つまり、当時の日本仏教界において日曜学校は、廃仏毀釈によってもたらされた困難な環境を克服し、仏教復興を目指すストラテジーであったといえるだろう。そして、それは、キリスト教の影響を受け、従来目を向けてこなかった子供を布教の対象とし、仏教を「あたりまえの信仰」として根づかせる試みであったといえよう。

ハワイにおいても、日曜学校は、仏教を「あたりまえの信仰」として親から子へと継承していくことを可能にするための布教ストラテジーであったと思われる。ハワイはキリスト教社会であり、仏教に対して「野蛮で反米的な宗教」という偏見が蔓延しており、日系移民が仏教徒であることを恥じる状況にあった。さらに、ホスト社会からの同化圧力もあるなかで、家の宗教として仏教を存続させていくには、日曜学校教育によって第一次社会化から「家庭化」へとつなげていくことは大きな意味をもっていたといえるだろう。

2-2　日本の仏教日曜学校教案とハワイの仏教日曜学校教案

『佛教日曜學校教案』に見られる教育内容や教授方法（時間割、学習科目、教授方法等）は日本の日曜学校教案を参考にしていると思われる。以下では、『佛教日曜學校教案』と日本の教案を比較することで、アメリカの歴史社会的環境において日曜学校教育がどのように変容したのかを考察する。

2-2-1　日本の仏教日曜学校教案

『統一日曜學校教案』（高楠 1911）においては、日曜学校が「国民教育の補助機関」として「仏教的国民道徳」の統一を担う場として位置づけられている。高楠順次郎は、明治維新以来、為政者や教育者が宗教を疎外した結果、「物質的無信仰主義」に陥っていることを憂慮し、「宗教と教育が相まって薫育の功を奏す」として、宗教教育の重要性を指摘している[2]（高楠 1911: 1-4）。高楠が批判しているのは、明治維新以来、宗教が軽視されてきたことであり、当時の修身教育自体ではない。そして、日曜学校は、宗教教育によって無信仰主義が家庭、社会、国家にもたらすであろう不安の状態を解消するための修身教育の補助機関として位置づけられているのである。

この教本は国定教科書にみられる尊皇を基調とした国体思想、国家家族主義を肯定しており、その要素と関連づけて仏教の教えを説いている箇所がみられる。例えば、「第一課　立てよ、進めよ、佛の軍に加はれよ」において、「佛の軍」の説明方法が以下のように示され

ている。「是を教ゆるときは先づ国旗軍旗天皇旗などより問いを起こし国旗が日本の徴したる如く六金色の旗は仏教の徴しなるを教へ、それより六色の名を問ひ、六金色の旗の何たるを知りたる後、この旗を持てるものは佛教を護る軍隊なりと示し、師團兵が國を護る如く、教團兵は法を護るべきものなるを説きて領得したるときは、進んで佛教は正義の教なれば、六金色を持てる兵兒は正義の道を守るべきものなりとて…説明する如き方便を用ゆべし」（高楠 1911: 18-19, 21-25）。また、「第四十四課　国民は、子の如く、忠と孝とを並び懐く」においては、「佛教四恩—父母の恩・衆生の恩・国王の恩・三宝の恩—」の一つである「国王の恩」を天皇に適用し、天皇国家主義の論理が、以下のように説明されている。「佛教四恩の教は世界一般に通ずるものであるが、日本に於いて我々の戴く天皇陛下と我々國民との關係はとくべつである、国内に正化を布きたまひ、國外に威光を輝かせたまひ、我々の理想に契ひし大聖王であらせらるる上に、我々とは神武帝紀元以来百廿一生起相恩の天子である、切ても切られぬ君臣の間である、この恩を忘るる如きものは帝國の臣民の列に加ふべからざるものである、『罪あらばわれを罪せよ天の神民は我身の生みし子なれば（御製）』」（高楠 1911: 137）。さらに、「殊に血統國體の我國で君臣一家である上は、孝の大なるものが忠、家を愛する心の大なるものが國を愛する心である、生父に仕へるのと族父に仕へるのとはつまり同一精神にあるのである」（高楠 1911: 138）としており、仏教聖典にある「王は父母の如くにて、愛念差ふことなく、國人は子の如くにて忠孝を並び懐く」を国家家族主義の説明に用いている（高楠 1911: 63 ）。この教案では、修身道徳と関連づけた仏教教義の説明方法が示されているが、具体的な指導内容については、教師が児童の発達段階や状況に応じて工夫することが指示されている。

浄土真宗本派本願寺編纂の『日曜學校教案』（神根 1922）においては全ての課が仏教の教えを中心とした内容となっており、仏様、仏の子供、宗祖親鸞への言及も多い。道徳的価値は修身徳目として示されておらず、仏教と日常生活を関連づけて説くなかで示されている。『日曜学校教案』は 4 月から 3 月まで毎月、仏教や浄土真宗の行事も含めて、第一日曜から第四あるいは第五日曜までという形式で構成されている。各課（日曜）において、分級－幼年部、少年部下級、少年部上級－されたかたちで、発達段階に応じた童話、仮作話、寓話等による佛様の話（法話に該当する）が主な内容となっている。また、担当者訓示、設問が載せられている課、工作や遊戯の要素が取り入れられている課もある。

一つの課で級によってテーマが異なるが、仏教を象徴することば（み仏様、お釈迦様、慈悲、仏の子）が多く示されており、また親鸞、蓮如、七高僧の生き方が語られる等、浄土真宗の色彩が強い。ここで展開されている法話の「物語」では、日常生活において仏様が常に人間を見守っていること、仏様とその「慈悲」を信じることが道徳的行為の基盤となっている。例えば、「昔からみ佛様のお慈悲にたよらせて頂いた人はいつも勇ましく働き、生命を惜しまず、み佛様のため、お國のために盡したものであります」として、徳川家康の家来の新見源六郎の例をあげている（神根 1922: 76）。また、「ものを大切にする」という道徳的価値をめぐって、「私達はだれよりも私達を可愛がって下さる仏様が好き」であり、「仏様

を慕う者は仏様を大切にし」、「仏様を大切にする人は、父母、先生、そしてどんな物でも大切にする様になる」と説明されている（神根 1922: 103）。つまり、この教案の法話の根底には、「仏教の信仰を日常生活の基盤とすることが道徳的行為につながる」ということを収束ポイントとする物語が展開されているのである。

このように仏教を中心とした内容になっているにもかかわらず、「天皇」に言及している箇所がみられる。例えば、幼年部の法話（十月第一日曜と十一月第四日曜）において「可愛がって下さるお方」として「天皇」が描かれている（神根 1922: 192, 253）。「皆さん」や「私達」を「可愛がって下さる御方」として、「お家、お父様とお母様、学校、日曜学校、日曜学校の先生、日本のお国」とともに、「天皇陛下と皇后陛下」があげられている。しかし、「私達を夜も昼も何時も何時も可愛がって下さるお方」として「み佛様」が描かれ、「み佛様は私達の心のお父様」であるとされているように、仏様が最も重要な存在であることは明確に示されている。

2-2-2　日本の仏教日曜学校教育とハワイの仏教日曜学校教育

『佛教日曜學校教案』は、これらの教案や日本の国定修身教科書を参考として作成されていると考えられ、類似点がみられる。

『統一日曜学校教案』については、各課（驛）のテーマを最初に提示し、その学習内容について、出典、要約、説明の順で示すという基本的な構成が、『佛教日曜學校教案』の教理篇に用いられたと考えられる。『日曜学校教案』と類似している点としては、『佛教日曜學校教案』の童話篇が発展段階に応じた教育内容となっていることがあげられる。また、『佛教日曜學校教案』の童話篇では、仏教的価値をとりあげている課以外（全体の 4 分の 3）で国定修身教科書に類似したかたちで、道徳的価値が説かれている。日本の修身教科書に見られる徳目主義と人物主義が併用され、児童の発展段階に応じて同一の徳目（道徳的価値）を反復する環状教案が採用されている。

一方で、日本の日曜学校の時間割と『佛教日曜學校教案』で示された時間割には、明らかな相違点がある。まず、『佛教日曜學校教案』の時間割において、宗教教育（宗教科）と道徳教育（修身科）が二つの柱として組み込まれており、修身科に童話が使用されている点である。前述のように、日本において老人のイメージのある仏教寺院にとって子供を対象とした布教は新しい試みであり、日曜学校から子供が離れていかないようにするために童話が用いられていた。童話は子供に人気があったことから、「佛教徒日曜學校の唯一の武器」となり、日曜学校経営の窮地を救った「大恩人」（内山 1927: 364-368）として、子供を確保するための効果的な誘因となっていた。当時の日本の日曜学校の時間割の例（本派本願寺、天台宗、浄土宗、日蓮宗）をみると、宗教的な時間（法話、教授等）や道徳的な時間（訓話、修身）の後に、童話（あるいはお伽噺）の時間が、楽しみの時間として設けられていた。これに対し、『佛教日曜學校教案』においては、童話は修身科向けに童話篇として用いられ、３部から構成されている教案全体の 2 分の 1 以上を占めている。大關が日本で日曜学校運

動に携わり、自ら仏教童話も作成していたことから、童話の重要性を認識し、道徳教育の効果を高めるために修身科で童話を用いたと考えられる。

また、教育内容について、『佛教日曜學校教案』がこれらの日本の教案と大きく異なっている点は、家族国家主義的な要素が全くみられないことである。アメリカ化運動が浸透する以前、1915 年頃までは一世が帰国の選択肢を捨てていなかったこともあり日本的道徳教育が取り入れられていたが、1916 年に本願寺の教育大改革がおこなわれてからは、ホスト社会の価値との適合性が重視されるようになった。このようなホスト社会の状況において、アメリカ市民として生まれ、公立学校で教育を受けていた二世にとって、日本への愛国心を育むことはその生活環境と不適合をもたらすため、削除されたと思われる。この教案においても、恩、忠、孝について説かれているが、それは、天皇を親、国民を臣民とみなす家族国家主義の発想ではなく、「親さま（仏）と衆生（人間）」という仏教的発想によるものであった。

３．ハワイの仏教日曜学校の道徳教育

3-1　『日曜学校教育の実際』にみられる教育方針

『日曜学校教育の実際』の著者、山本一行はフォード学園長[3]であり、布哇中女学校 4 年程度以上の生徒を中心に行われている本願寺日曜学校の講師養成講座で「実際の取り扱い方面」について指導し、自ら日曜学校の教育にも携わっていた（山本 1933: 1）。この教書は、『佛教日曜学校教案』の著者である大關から講師養成講座に関する書籍を出版したいという依頼を受け、著されたものである。したがって、前述の教案が日曜学校の「教育内容」を示すものであったのに対し、この著書は宗教教育の指南書として、ハワイの日曜学校教育を理解する上で重要な手がかりとなると考えられる。

山本は、宗教教育の場である日曜学校においても、教育対象としている児童の発達段階を考慮すると、道徳教育が重要であることを指摘している。全ての宗教において人間の生活を抜きにすることはできないため、「道徳教育が日曜学校の出発点」となるという見解が示されている（山本 1933: 6-7）。日曜学校では宗教教育といっても、「小学部の方はやはり日本語学校の修身科と同様な徳育を主として、それに仏教の精神を注ぎこむ程度」のものであるとし、道徳教育を重視している（山本 1933: 6）。そして、「日曜学校は何も宗教学者の養成所ではなく、道徳的判断力に宗教的判断力を加へる所に存在の意味がある」と述べている（山本 1933: 8）。山本は、日本語学校の修身教育のみでは徳目を「理解」しても「実行」することにはつながらず、実行するために必要な「意欲」を喚起させるには「一貫した道徳行為の根底となる一つの精神」として「人間以上の確乎不抜の基礎」が不可欠であり、これを意識的にも無意識的にも堅めていく宗教教育をおこなうのが日曜学校であると論じている（山本 1933: 2-4）。いずれにせよ、内面から一貫性をもたせる作用をもつのが「宗教的な基礎の大いなる力」であるとして、宗教教育の意義を明らか

にしている。

このように、道徳的行為へと児童を導くには道徳的知識のみならず、宗教による動機づけが不可欠であり、そのためには、「日本語学校と日曜学校が両輪」となって二世教育をおこなうことが重要であると指摘している（山本 1933: 59-60）。要するに、人格形成には道徳と宗教が不可欠であり、「道徳的品性のある人、宗教的信念のある人を養成する時期は幼時からでなくてはならない」として、「両輪」による教育が重視されていたのである（山本 1933: 7-8）。

山本は、教育には「智、情、意」の三つのステップがあることを論じている（山本 1933: 8-15）。先ず第一には「知識教育」であり、「善悪の判断、善に対する正しい認識」によって「良心の褒賞と呵責」に導くことである。第二に、「感情の教育」であり、道徳を知識に留まらず、感情を養って行動に結びつけられるようにすることである。第三は「意志の教育」であり、行為を無意識におこなうのではなく、意志によって選択できるようにすることである。徳育の最終目的は実践躬行であり、山本は、「知識がともなってこそ感情が意志に呼びかける」とし、知、情、意が全てともなって徳育が完成し、道徳的品性のある人間形成が可能であるとしている。このような道徳教育において、日本語学校が「知識(知）」中心の道徳教育を行うのに対し、日曜学校にはそれらの「知識(智）」を実践するために不可欠な「感情（情）」、「意志(意）」を育む役割が付与されていたと考えられる。

このように、日曜学校の宗教教育は、二世の人間教育の観点から捉えられ、日系社会においてもホスト社会においても望まれる道徳的行為へと方向づける精神、仏教的エートスの形成を目的とするものであったといえる。 日本語学校で知識として修身道徳を習得し、日曜学校で「宗教的な修身教育」を受けることで仏教的エートスを確立させ、道徳的行為を「実行」に導くことが、本願寺の目指していた教育であった。このような道徳を重視したハワイの日曜学校教育は、日本の日曜学校教育との比較からもわかるように、信者家族のニーズに応え、変容したといえるだろう。したがって、日曜学校が本願寺を宗教組織として存続、発展させるという布教目的をもっていたことは明らかであるが、二世の「人格形成のための教育機関」としての役割が大きかったと思われる。

3-2「修身科」の仏教的道徳教育

前述したように、日曜学校における道徳教育の重視は、共稼ぎで十分な家庭教育ができなかった一世が二世の道徳教育を切望していたことに応えるものであった。現実的にはハワイでの定住、永住へと向いながら、日本への帰国の可能性を捨てきれずにいた一世にとって、二世が日本的な道徳を維持しながらホスト社会に適応していくことは大きな意味をもっていた。このような日系移民の状況を反映し、宗教科とは別に修身科が設けられていたことがこの教案の特徴である。大關によると、修身科で用いる童話は、なるべく仏典からのものにしたいと考えて探したが幼稚な比喩や世俗化した比喩が大部分で適用するのが困難だ

ったため、仏典の比喩を童話化したものの外に、英米独仏の小学読本、日本の読本及び修身、地理、理科、歴史、イソップ物語、アンデルセン童話などを骨子としたという（大關 1924: 4）。

童話篇では、教理篇（宗教科）で取り上げられた価値が、児童の発達段階に応じて関心を考慮し、A、B、C の三段階で説かれている。A では尋常小学校一、二年程度を対象とし、この時期最も歓迎された「動物を扱った童話」を集め、B では三、四年を対象とし、「仮作物語」を取り上げている。C は五，六年が対象で、この頃の児童は「事実」に関心があり、「実話に現れる人、過去の英雄偉人を崇拝すること」を特色としているため、「事実談」が集められている。A、B、C ともに教理篇と同様に「いろは順」になっており、教理篇の各課の内容に呼応してAの「イ」から「ア」、Bの「い」から「あ」、Cの「伊」から「安」では道徳的価値を、Aの「サ」、Bの「さ」、Cの「左」から各々最後の課まで仏教的価値を取り上げている。

A、B、Cの各課のストーリーの展開をみると、教理篇で説明された道徳的価値や宗教的価値が、登場人物の「行為」として表され、それらに対する「結果」が示されるというパターンとなっていることがわかる。宗教科では道徳的価値を仏教的観点から説明し、理解を促す内容となっているのに対し、修身科ではこれらの理解に留まらず、登場人物の行為を軸に１つのストーリーとして描くことで、現実の行為選択の基準として価値を学び、行為として実行（あるいはその価値に反する行為の回避）へと方向づけることを意図していたと考えられる。下記の表は、A、B、Cの各課のストーリーについて、主な登場人物をあげ、主題となる価値によって方向づけられた「行為」がどのような「結果」につながっているのかという観点から、まとめたものである。表の表記については、以下の通りである。

①各課の一段目にはタイトル、二段目には登場人物を記した。その後に、ストーリーの流れ、特に行為とその結果の関係性に留意し、課のポイントをまとめた。また、仏教に関する附記がある場合＊で記した。

②道徳的価値に関する課（Aの「イ」から「ア」、Bの「い」から「あ」、Cの「伊」から「安」）については、以下のように記した。

i)各課において、学ぶことを意図されている価値によって方向づけられた行為にプラスの報酬が与えられている場合には「＋」、それに反する行為に制裁､罰則が与えられている場合には「－」、それに合致した行為に報酬が与えられると同時にそれに反した行為に制裁、罰則が与えられている場合は「＋－」で示している。また、報酬や制裁、罰則が明確に示されているわけではないが、示唆されている場合は（＋）、（－）、（＋－）と記した。

ii）自らの行為を反省している場合には「反省」、さらに反省した後に望ましい行為に変更している場合には「反省→＋行為」と記した。

iii）仏教的要素に言及しているものには「仏」と記した。

iv）情緒的な要素が重要な要素となっているものには「情」と記した。

③仏教的価値に関する課については、一段目のタイトルの後に、その課の中心となっている仏教的な教え、登場人物について記した。

表 9－1　童話篇にみられる道徳的価値と仏教的価値

教理篇 （宗教科）	童話編		
	A	B	C
い　心を正しく保ちませう	イ　驢馬を売る人 － 父・若息子・通行人・驢馬 人の言いなり→驢馬の死	い　心のぬくもり　反省 ＋　情 野菜屋･家の奥さん 洗面器を盗んで謝る→心の曇りを洗い、正しい心をもつように洗面器をもらう	以　裁判長ゴスカイン （＋） 裁判長･太子とその友達･国王ﾍﾝﾘｰ四世 正義の下に国法によって太子を処罰→国王がこの判断を賞賛
ろ　絶えざる努力	ロ　蟻のお家 ＋－ 蟻･蜂 夏に働いていた蟻→冬の貯え 遊んでばかりいた蜂→冬に飢える	ろ　12年目 王様・老人･王女（子） 急に子（王女）を大きくしようとした王→大きくなるのに12年かかる	路　道路 ＋ 青年・村人 村人に育てられた恩返しとして一人で道路を完成→心身共に立派に成長
は ものごとには一心に	ハ　二つのお話 ＋ ②　ﾆｭｰﾄﾝ　一生懸命勉→偉人 ②烏　一生懸命思案→ →喉を潤せた	は　香木売 － 香木屋･炭売り 香木売れず、熱心に売りとげる心なく、炭にして売る→微々たる儲けで失敗	液　母の面影 ＋ 子供･母･画家の父 病の母の言葉に反省、一心に絵描く→展覧会で入選　*精進禅定
に 辛抱	二　縺れた毛糸 － 女児･母 女児の辛抱のなさ→人形壊す	に　み法を求めて ＋ 仏 仏様の教えを慕う人･波羅門 苦辛を堪え忍んでお釈	仁　コロンバス ＋ コロンバス･船乗りの両親･乗組員 自信、決心、忍耐→アメリカの発見　*四十

		迦様に会いに旅する→お釈迦様の御法を聞く	八の誓願　法蔵菩薩
ほ 自省	ホ 威張屋の狐 － 狐･獣達 獣達を脅かす→皆から苦しめられる	ほ　上と下 （－） 靴磨きの小僧･男 自分を省みず靴磨きを批判する男→自分のことを指摘される→逃げ去る	保　靴を頭に － 城主･家来･泥棒 自分を省みず、鎧と具足を間違ってつけた泥棒→捕まる
へ 謙譲	へ　鹿の高慢 － 鹿･獣達・猟師 鹿の角の自慢→死	へ　鎧の重さ － 仏 威張っている武士・力の強い武士 自分の鎧と刀を過信し、威張る武士→仕合で負けて死ぬ	辺　母からの返事 反省→+行為 仏 源信･母 ご褒美の巾紗を母に送る→母が源信の高ぶりを戒めた→反省し、いっそう勉強
と 放逸やめる	ト 眠り太郎 － 眠り太郎･先生 居眠り→悪い成績	と　ﾒｰﾃﾞｰ － のらくら男･美しい着物を着た人達 働かずに着物を売り生活する男→嘲られﾒｰﾃﾞｰ楽しめず退散	登 ＋ スパルタ武士・アテネ軍 厳しい規律と訓練を積んだスパルタ軍→大規模なアテネ軍に勝利
ち 聴いたら実行	チ 鼠の相談 （－） 鼠･猫 理解するのみで実行しない→未解決	ち　隠された宝物 ＋ 貧しい人･近所の人達 貧乏人が邪魔な石を退かす→高価な宝物もらう 「思った日が吉日」	知　孔子と子路 － 孔子･子路 兵隊も富も持つ郭公子は善悪の判断はできたが善行行わず､悪い事は避けない→城が崩壊

り 智をみがく	リ お猿と鰐 ＋ 猿･鰐 さるが知恵の多さを生かして行動→食料獲得	り ダイオゼニス ＋ 賢人･先生･父 熱心に先生に弟子入り頼み、懸命に勉強→賢人になる	里 提婆菩薩 ＋ 仏 龍樹菩薩･提婆菩薩 深い広い仏様の教えを針が水底へ沈むように奥底まで極めたいと願う→導かれる
ぬ 勤勉	ヌ 鋤と斧 － 仏 仏様･乞食 仏様曰く、働かない→手足不要→動かなくなる/生き甲斐なし→死	ぬ 乙から甲へ ＋ 児童・父 継続して算術を勉強→算術が好きになり､怠らず勤める→甲の成績	奴 影の黄金仏 ＋－ 勤勉な樵夫･怠け者の樵夫 勤勉な男→黄金像拾う怠け男→水に映る黄金像で、実物は得られない
る 無欲恬淡	ル お婆さんと雀 ＋－ 情 情け深いお婆さん･欲深いお婆さん･雀 介抱→宝 雀を怪我させ看病→虫、蛇等	る 牛を失った人 － 欲深い男･泥棒 目先の欲にくらまされて靴の片方を拾う→牛を失う	留 往来の茶店 － 反省→+行為 欲張りの主人 親切な思いやりある主人 慈悲 欲張りの主人→悪夢→反省→人の為に茶屋 慈悲
を 満足	ヲ みみずの話 － 仏 お釈迦様･みみず 満足しない→汚い土を食べるか、旱で死ぬかの体質	を 七分目 － 反省 兄･弟 欲張りな兄が石の獅子の口から多くのお金を貰おうとする→口から手が抜けなくなる→後悔	遠 真の幸福 ＋－ ヘンリー王様･粉屋 自分の生活に満足している粉屋→幸福 全て持っていても仕合わせでない王様

わ 悪に警戒	ワ 焼け色の狐 － 狐･通行人 石を転がし意地悪→毛が焼けて黒点ができる	わ Only a pin ＋ 主人 布地にﾋﾟﾝがついているのを早く気づく→布に傷がついて百万磅に値する損出を防ぐ	和 リンゴの思出 ＋ 反省→＋行為 老人･立派な紳士 小さい頃リンゴを盗もうとした子→「老人」に注意される→反省→勉強→立派な紳士
か 恥 慚愧	カ 烏と孔雀 － 烏･孔雀･友達 孔雀の羽で着飾る→羽が真っ黒になる	か お母さんの包 反省→+行為 我儘な子供･働く子供･母 父母のために働く子を見 る→反省→母の荷物持つ	加 モンタギュウの犬 － 紳士･悪い家来･王様 家来が王様の信用が深い紳士を殺す→紳士の犬が噛み、捕まる
よ 悔ゆれば罪軽し	ヨ ボールを取りに ＋ 子供達･友達の父 窓硝子を割ったが謝る→許してボール返してくれる	よ 病院の板壁 反省→+行為 仏 男児･女児 男児が女児にやんちゃ→女児が事故→反省→謝る→温和な子になる/寺の日曜学校に行く	与 流れ星 反省→+行為 仏 恐ろしい王様･水車小屋の主人・二人の兄弟主人の仏様の話→反省→仏の教えを守る 仏の慈悲はあらゆる罪を犯した者でも聞ける
た 善行 業報の真理	タ 白と黒の魂 （＋－） 女児･父 白と黒の玉(魂) 善い事→ 美しい魂(白) 悪い事→汚い魂（黒）	た よい事すれば ＋－ 仏 修験者(お坊様)･恐ろしい姿の男･美しい天人 悪人の白骨→男に叩かれ善人の白骨→天人が花飾る 因果応報 賢愚経	太 尼拘類樹 ＋－ 仏 お釈迦様・波羅門・弟子達･波羅門奥さ 尼拘類樹の小さな種（小さな善行）→大きな木（幸福）

れ 正直	レ 黄金、白金、鉄の斧 ＋ 樵夫・水の精 斧（黄金 白銀 鉄） 正直→御礼に黄金のと斧と白銀の斧	れ　真実のこと ＋ 百姓・北軍将校・南軍兵隊　百姓が北将校匿っている と正直に南兵士に言う→　南兵隊帰る 正直は徳	礼　三つの言葉 ＋　　仏 青年・主人・茶屋のお婆さん・友達・両親 ①古い道を忘れるな ②間口の広い家に用 ③正直の頭に神宿る 正直な行動→賞賛 仏は正直な子を守る
そ 皆仲良く	ソ 三羽の胡蝶 ＋ 情 三羽の胡蝶・お日様 仲間思いの仲の良い行動→雨が止み暖かい日光、綺麗な虹	そ　和願愛語 ＋ 鉄鋼王ｶｰﾈｷﾞｰ・工場労働者 カーネギーの謙遜、優しさ→労働者が思慕→成功　幸福	曽　貴い行為 ＋　　情 金持ちﾘﾁｬｰﾄﾞ・息子 敵を助けた末息子→父が宝石　敵でも温かい心で仲の良く
つ まことの友	ツ 狼・兎・むぐらもち （＋） 優しい兎が意地悪な狼を顔の汚いもぐらに頼んで助ける→狼二人を崇め友になる	つ　金を捨てた人 反省→+行為　＋ 2人の商人 金のために友殺害考え→反省→金を捨て→金欲から解放→友達の真の道	津　友情 ＋　　情 晋の親友二人・賊 友の苦難の時自己犠牲を厭わず親切を尽くす→賊が友情に感心→命助かる
ね 友を選ぶ	ネ 紅雀 －　　仏 お百姓・紅雀・小鳥 お彼岸 穂を食べた小鳥と付き合う→無実で百姓に捕まる	ね　堤婆と阿闍世 －　　仏 お釈迦様・国王・王子・お釈迦様の従兄・大臣 従兄、大臣の影響→王子は国王を投獄→￥悪人になる	根　ﾅﾎﾟﾚｵﾝと其の部下 ＋ ﾅﾎﾟﾚｵﾝ・部下 汚い格好で兵卒と接し、親切にしてくれた者を秘書に抜擢→この部下のお陰で皇帝に
な 人を蔑むな	ナ 赤牛黒牛	な　山の頂	奈　夜光の珠

	＋－ 赤牛･黒牛・２人の飼い主 赤牛を褒め 励ます→勝利 黒牛を貶して怒る→敗北	－　　反省 金持ちの坊ちゃん･貧乏人の子供 貧乏人の子を嘲笑→貧乏人の子に助けられる→登頂喜べず、後悔	（－）　　反省 斉の宣王･魏の恵王 宣王が宝自慢→恵王の宝は家来と国の平和と聞く→自分を恥じる
ら 嫉み起こさず	ラ 鼻なしの猿 （＋－）　　仏 猿･偉いお坊さん 「前世の善行→鼻あり猿 前世の悪行→鼻なし猿」の話→鼻なし猿が鼻あり猿を馬鹿にしなくなる	ら　勝負事 反省→+行為　　仏 先生･坊さん 坊さん達が碁を打つ坊さんを批判→碁で罪多い人間を省み仏様の教えを喜んでいたとわかる→反省→真実の道を勉強	良　ｴﾄﾞﾜｰﾄﾞ､ｾﾞｰﾑｽ､ｱｰﾄﾚｲ ＋ 貧しい身なりの子（実際は金持ち）・他の子供達・校長先生 貧民の子を助ける→別優等賞
む 言葉を慎む	ム 亀と鴨 － 亀･鴨 子供達 子供を罵った亀→転落死あの世で後悔しているだろう	む　嘘 （－） 虎･兎･鹿･狐･牛 正直者の兎が虎の嘘を信じて襲われる→優しい鹿が嘘をつき、兎を助ける	無　心から口へ 反省→+行為 仏 お釈迦様･弟子羅雲 お釈迦様が正しい心を養って､真心から真実を語ることを説く
う 施しをして共に歓ぶ	ウ お米瓶（幸福） ＋　　仏 お爺さん･哀れな人 常に人に施し→米尽きない米瓶　佛様のお慈悲　仏の子供	う　一本の蝋燭 ＋　　仏 貧しいお婆さん･皆の人達仏様を大事に思い、心から供えたお婆さんの一本の蝋燭→明るく消えない	宇　祇園精舎　（ （＋）　仏 お釈迦様・長者・太子 二人の尊い施し→多　くの人の幸福 お釈迦　様は喜んで施す人は幸　福を得ると説く
い なさけ	ヰ 七面鳥 ＋　　情	ゐ　象と株 ＋　　仏 情	居　忍性法師（良観） 仏 情

	七面鳥･主人・男 七面鳥を匿う→ﾀﾞｲﾔﾓﾝﾄﾞ	お坊さん･象 お坊さんが象の棘を抜く→象は経典が多数埋められた所に案内　西域記 慈悲は勤め	忍性法師･乞食 乞食に情けをかけ、世の中のあらゆる慈善を行った　仏様は慈悲の塊、情の泉
の 病める者を慰める	ノ 怪我をしたつばめ ＋　情 つばめ･大きな木 木が怪我したﾂﾊﾞﾒを泊める→実がなるようになる	の　慰めの薬 ＋　仏 お釈迦様・重い病の比丘　前世で比丘から受けた恩→お釈迦は黄金の水で清める→病治る　お慈悲	野　赤十字　欧州戦争 ＋　情 敵味方の関係なく看病する赤十字の人達・欧州戦争の兵士 病人を慰める→人を幸福に、自らもよい人間に
お 公衆衛生	オ 青い顔の小人 ＋ ふしだらな男･青い顔の小人 掃除、洗濯→小人（病気の虫）いなくなる	お　二つの癖 －→＋　反省→+行為 子･母・父　間食と朝寝 饅頭を間食→腹痛→間食　止める→元気になり、朝　起きできるようになる	於　清浄第 一　仏 お釈迦様･掃除女･町の人 お釈迦様は掃除女に仏様の話「不浄を浄むる人に七宝の功徳がある」と説く
く 命 殺生	ク 樵夫と蟀 －　情 樵夫･蟀 蟀の住むﾘﾝｺﾞの木を容赦 なく切る→蜂蜜が取れなくなり、損する。	く　花瓶の蟋蟀 ＋ 身体の悪い女の子･蟋蟀 傷ついた蟋蟀を世話する→蟋蟀の楽しい唄声で慰め生物への憐れみ大切	久　与四郎爺さん 反省→＋行為　情 猟の名人の爺さん･雀の親子･子供達 自分の打った親雀と泣く小雀→猟を止める。生物の命を大切に。
や 孝行	ヤ 猿の母子 ＋　情 母猿･子猿･猟師 捕らわれた母を一生懸命に世話→解放される	や　目蓮とその母 ＋　仏 お釈迦様の弟子･お釈迦様･欲深かった母 猛勉強→仏のお慈悲を頂く→偉	屋　ﾎﾞｽﾄﾝの工場へ 尊い父母の恩 娘･父･人々 一人で可愛がって育ててくれた怪我した

	(廃悪修繕)	くなる→地獄の母救済	父の代わりに一生懸命働く娘→人々賞賛
ま 恩は大悲のもと	マ 有りがたやのお老爺さん (+) 仏 お爺さん･王様･家来 常に感謝の念→王様のもてなし 仏様のみ恵み	ま 五色の鹿 －＋ 五色の鹿･若い猟師･王様 猟師が鹿の恩を忘れ約束 破る→お縄頂戴 鹿は国 の為思う→宮殿暮らし	麻 五百の商隊 － 仏 商隊･案内者 恩を忘れて案内者を犠牲にした商隊→砂漠で死ぬ*報恩を生活に則して道徳的具体的に説明
け 一家団欒	ケ 美味しい御飯 (＋) 子供･父母 有り難く食べる御飯→美味しい 家族仲良い→幸福	け 心配の家 子供･親兄弟 情 子の帰りが遅い→家族が心配→子が帰宅→皆安心一人一人の真心→楽しい家	計 哀れな孤児 ＋反省→+行為 仏 仏様・長者･仲の悪い兄弟 お釈迦様が「仲良く暮らす幸福」説く→反省→兄弟仲よく、協力→益々繁栄
ふ 一切主衆の恩	フ シャムロ鳩 ＋ シャムロ鳩･梟･啄木鳥･象 梟、啄、 木鳥、象が騒ぐ→鳩の親子の命助かる	ふ 綿の花 仏 お釈迦様・弟子 弟子に「色々な人々のお陰で生活恩を記憶せよ」との戒め 蓮如上人が「勿体ない」	不 飢餓 ＋ 仏 情 玄宗皇帝･汚い身なりの人々 皇帝が飢饉や悪疫の被害者を看護。皆お陰、御恩を蒙り合う 報恩の心
こ 師の恩	コ お父様への手紙 先生･子供･父 先生が親切に読み書き教えてくれる→父に手紙が書けた	こ 火の中をも 仏 蓮如上人･弟子 弟子が仏様と蓮如上人への御恩を思い→命がけで火から教行信証聖	古 先生の心 反省→+行為 先生・先生を馬鹿にする生徒 先生が川で溺れた生徒救助→「先生は学

		典を守った	校ばかりの先生ではない」と反省
え 人の幸福	エ 月の国の兎 ＋　　仏 お坊さん･猿･狐･兎 身を以てお坊さんをもてなす→楽しい月の国へ 仏の話	え　人の為に 商人・人々 ホノルルを出た船が嵐にあい、只一人の商人が自分の事を忘れて溺れかけた多くの人のために働いた	江　いけにえ ＋ 王様･お妃様･娘 人の為に自分がいけにえになった娘→お妃が優しい心取り戻す 「人の為」は尊い
て 世の為	テ 公園のはなし ＋－ 山の木･里の木･町の人人や動物のために山から里へ行った木→人が御恩を感じて世話→美しく茂る 山　の木→枯れる	て　ｵﾗﾝﾀﾞの出来事 ＋ 子供･父母･郡長 ｵﾗﾝﾀﾞの人々の為身を挺して洪水防ぐ→人々を助ける→ご褒美、贈り物	手　雲仙童子 （後にお釈迦様になる）悉達多太子仏雪仙童子･恐ろしい人（鬼） 「諸行無常是性滅法」「消滅々已寂滅為楽』を聞いて他の人の喜びのために鬼の餌食になった童子
あ 共同一致*	ア　蛇の死んだ理由 － 蛇（頭･尾）･蛙 蛙を食べようと蛇の頭と尾が喧嘩→死	あ　三人の不具者 ＋ 三人の不具者 皆で協力→火事から逃れた	安　二つの城 ＋－ 赤の城（少人数）･黒の城（大人数） 協力して戦った赤の城→統一性のない黒の城に勝つ。
さ 慈悲 仏の慈悲	サ 二羽の鸚鵡 お慈悲を喜ぶ→幸福 お釈迦様･二羽の鸚鵡･偉い僧侶 教えを有り難がる鸚鵡→幸福な僧侶に転生	さ　暴風吹く夜 仏を知る→心強くなる 子供・家族 皆揃って仏様に御礼 仏様の存在を疑っていた子供→仏様を尊び、拝むようになった	左　沈まぬ石 仏様の目的は私共を救うこと 王様･比丘 船に乗せた石が浮かぶ様に、仏の助けによって重罪人も喜ばしい

			国に生まれ、救われる
き 仏の御働き	キ お花畑 仏様の不思議な力 仏様・子供･母 花畑の美しい女の人は仏様　不思議な力で誰でも生き返らせる	き　旅人の話 仏様の力→進むべき道へ導く 二人の旅人　仏様のお話を聴いていた人が仏様の御力に気がつく→光が見えて道が見えて里に出られた	喜　髪の毛 色々な姿になって慈悲施し、導く仏様 娘･屋敷のお嬢様･お婆さん（観音様） お婆さんが娘の髪の毛一本で薬をくれて、お嬢様の病気が治る
ゆ 仏心者大慈悲	ユ 三悪神 ありがたい我が仏様 仏様･三悪神(貪欲　瞋恚　愚痴) 仏様が三悪神追い出す	ゆ　慈悲 真の慈悲は仏様の限りない慈悲 尸毘王（前世のお釈迦様）･鷹 鳩　王が命を捨てて鷹と鳩を満足に生かそうとした→鷹と鳩姿消す	湯　仏心者大慈悲 仏様は限りないお慈悲の親様 法然上人･罪深い男 仏様の大慈大悲は極悪人も救う。人は皆悪い事をしている。皆を救うのが仏の目的
め 抜苦与楽	メ 象の鼻 仏様は愚かな私共を救済 仏様・狐･象･兎 仏様の譬話「象が横着な狐を助ける→狐は礼をいい、反省」	め　六道を出て 強い旅人･親切な御者 親切な人が真実の道を示す 苦しみ、悲しみ、恐ろしさの多い旅の後、美しい御者が真実の道へ案内	目　救われた親子 泥棒をした哀れな親子･お坊様 →罪人にも仏様のお慈悲 人に憎まれても、仏様は苦しみ多いものを救って下さるとお坊様は説く
み 仏の慈悲	ミ 親犬の心 常に私共を可愛がる仏様 子供･親犬･子犬 毎日小	み　寺に帰った象 仏の慈悲は動物にも与えられる 象･罪人･役人 お寺に連	美　母 いつも子を思う 母の愛を忘れずに 悪魔･母･子　子を探すために悪魔に両目

	犬にお乳を飲 せに来る母犬　親犬のような仏様	れて行かれた象もお経によって仏様の話を聞く→仏様の前に跪いた	を与える母→悪魔が感心して目を返し、無事子を見つける
し　仏の姿	シ にこにこ地蔵 姿を変え可愛がる仏 お地蔵様･子供･母　母が仏様の話「名前は南無阿弥陀仏　仏の御恩忘れずに」	し　佛のすがた 美しい楽しい仏の国で父母に会う 女の子･村人 尊い姿の仏様　悲しみ心配のない楽しい楽園で父母に会う　＊西方浄土の具体的説明	志　心の郷 仏様の名のもとに魂の御殿を築くべき 御殿に住む人達・世間の人達　天災で御殿が崩壊し、人の家へ。仏の慈悲に抱かれる人こそ幸福に暮らせる
ゑ 仏を拝む	エ 植木屋と犬 植木屋･小犬 仏様は私共を忘れない飼い主の恩を忘れた小犬 のように私共は仏様のご慈悲を忘れがち	ゑ　何故水を飲みません 旅人・親切な主人 仏様の広大なお慈悲 主人の案内した池の水を飲まない旅人　仏様のお慈悲を狭い智慧で計るのは愚か。	廻　疑ふなかれ 商人･お坊様・裁判官 仏様の知恵を疑えば悟 りの花咲かず お坊様を疑った商人→裁判所へ連れて行く→浅智恵で人を疑わぬよう忠告される
ひ 仏の智慧は世の光	ヒ 安全燈 仏様･鳥･獣 仏様の知恵は安全灯と同じ仏様が飛べない獣に鳥の夜の目与え､喧嘩止む　仏皆に都合よく	ひ　人間の知恵 悪い商人･監視 様は全てお見通し 禁止された酒を運ぶところを監視に見つかり、逮捕。仏様は全て簡単にわかる	飛　火の家をのがれて 火事に慌てる人々 ・消防士　仏の智慧で安全な場所へ消防士の誘導で命拾いした人々仏様によると三界は火事場。*三車の喩え話
も 仏によって吾等は育つ	モ 雛鳥の悲しみ 雛鶏･母鶏･子供･鸚鵡･孔雀仏様の恵みで幸福 母鶏を失って悲しむ雛を可愛がる子供　仏様	も　老楽手 楽器を弾いて歌う老人･不思議な音楽手 仏様のお慈悲は私共を助け､育む　音楽手	毛　育ての親 不孝息子･工場の主人･番頭 仏様は大事な私共の育ての親

	に 守られていると思うと心強い	が演奏してお金をもらえない老人を助ける	重い病気で解雇されて郷里へ戻った親不孝息子の帰宅を喜ぶ親 *長者窮子の喩え
せ 三寶を敬え	セ 不滅の宝 不滅の宝は仏様のお話 父･子供　仏様は慈悲深く、可愛がって幸福にしてくれるので安心 仏様の絵	せ　尊い姿 仏様の慈悲を信じる→無量の徳を得る 仏様を祭る男･仏様を嫌う王･役人 男の強い信仰心→無量の徳→眩い光→誰も男を死刑にできない→男の徳に気づき、国王が改心し、仏様を敬う	世　塔を建てて 仏様を敬うことで国を最盛期に 阿育王・神通力をもつ比丘 比丘の仏様の話→王は心を改め、尊い仏様のお慈悲を喜び､国中に寺を建て､正しい政治→印度の最盛期（後に英国の属国に）
す 伝道	ス　車を引く男 伝道車を引く男･子供 仏の子供の勤め車を動かすのを手伝った子供→自分も力を貸せて嬉しい　仏の子の大切なおつとめはお慈悲の喜びを分けてあげること	す　富樓那の決心 お釈迦様・富樓那（お釈迦様のお弟子） 仏の子供として命がけで伝道 悪い人の集まる国に命がけで説法にいく弟子を仏様は賞賛 仏の子供として強い意志をもって多くの人に仏様の話を広めなければならない	寿　知らない人に 玄奘三蔵･野蛮人 慈悲を知らない人に教える務め 唐全体に布教するために経典を求め印度へ→仏様を思い､お慈悲にすがっていると雨風起こり､野蛮人は三蔵を神と恐れ謝る→仏様のお慈悲を説いて聞かせた　三蔵のおかげで、中国朝鮮日本の人々が仏様のお慈悲を知る

出所：『仏教日曜學校教案』

表を参照しながら、A、B、Cの各課の内容をみていくと、以下のことが判明した。　道徳的価値を取り上げている課について、これらの価値に基づいて選択した行為には報酬が与えられ、これらに反した行為には制裁、罰則が与えられるという、比較的理解しやすいストーリーの展開となっている課が多い。教育対象が小学校の児童であることを考慮し、行為

の判断基準としての価値を行為の善悪とその結果として具体的に示したものと思われる。このことから、修身科において、学ぶべきことを意図されている価値観を「理解する」にとどまらず、それに準拠して「行為を選択する」ことのできる児童の育成を目指していたことがうかがえる。

社会化という観点から見ると、これらの童話で取り上げられた全ての価値は宗教科と共通のものであるため、道徳的価値も含めて、仏教聖典にある聖訓に基づいたものであり、これらを習得することは道徳的社会化のみならず、宗教的社会化を促すことにもなる。さらに、「善行→報酬」、「悪行→制裁、罰則」という発想を基本とするストーリーの展開も、仏教思想の「因果応報」に基づいたものであり、道徳的価値においても仏教的な論理が反映されていると捉えられるであろう[4]。教理篇では仏教の教えを説明するストーリーのなかで道徳が説かれ、童話編では道徳的価値を説くストーリーに仏教的要素が多く取り入れられており、両者とも道徳と仏教を関連づける試みがみられる（本多 2017）。

道徳篇の仏教的価値の説明においては、教理篇と同様に、仏教的要素のなかでも仏様の「慈悲」への言及が多くみられた。教理篇で多くみられた「仏の子供」といった表現は童話篇ではあまりみられないが、仏様は量り知れない無償の「慈悲」を与える親のような存在として描かれている。そして、仏様の「慈悲」は動物、悪人、罪人に至るまで施されているが、人間がこれに気づかないことがあるとして、「仏様の存在に気づき、信じること」の重要性が説かれ、この信仰によってこそ真実の道へと導かれ、「安心」、「幸福」を得ることができるとされている。また、仏様は様々な姿で慈悲を施していること、全てが見えることにも言及されており、仏様が信じるに値する存在であることが多様なストーリーのなかで示されている。

童話篇にみられる道徳教育からは、仏教を基盤とし、仏教と道徳を関連づけた「人間教育」が目指されていたことがわかる。したがって、これらの道徳的価値を理解し、実践することは、生活者のみならず仏教信者としても望ましい生き方であることを示すものであったといえるだろう。

４．おわりに

本章では、日本の日曜学校で用いられていた『統一日曜学校教案』、『日曜学校教案』と比較しながらハワイ本願寺の日曜学校の教育の特徴を明らかにし、さらに、『佛教日曜學校教案』の童話篇について考察した。まず、ハワイの日曜学校教育は日本の教案を参照したと考えられるが、明らかに異なる点があることを示した。一つは、ハワイの日曜学校において道徳教育の比重が大きかったことである。このことは、時間割において修身教育の時間が一つの科として設けられ、子供に人気のある童話を取り入れた「童話篇」が教案として作成されていることにあらわれている。それは山本が日曜学校の出発点を道徳教育であるとしていることからも明らかであろう。

童話篇のなかで道徳的価値を主題とする課の多くにおいて、道徳的価値に基づいて選択した行為には報酬が与えられ、それに反した行為には制裁、罰則が与えられるという、比較的理解しやすいストーリーの展開がみられた。これは、宗教科の説明で「理解」した道徳的価値を修身科では行為の選択基準として示し、日常生活での「実行」につなげることを目的としていたからであると考えられる。また、多くの課で仏教的要素に言及されており、仏の「慈悲」を軸として、信仰という行為が安心、徳、幸福といった報酬をもたらすことが説かれている。そこには、道徳的社会化と同時に宗教的社会化を促す意図が読みとれる。この教案では、宗教科の道徳と関連づけて宗教を説く「道徳的宗教教育」に対し、修身科では宗教を基盤として道徳を説く「宗教的道徳教育」が意図されていたと思われる。つまり、日曜学校は道徳教育と宗教教育を関連づけ、「人間教育」をおこなう機能を担っていたと思われる。

さらに、『佛教日曜學校教案』のもう 1 つの大きな特徴として、日本の日曜学校教案にみられる国家家族主義に関連した箇所が全くないことがあげられる。この教案では、日本の修身教育にみられる「天皇と国民」の「支配－服従」のヒエラルキー的関係性は、「慈愛」に満ちた「仏（親様）と人間（仏の子）」の関係性に変更されている。このような変更は、ホスト社会のアメリカニズムの論理、一世の親としての論理、アメリカ市民である二世の論理、キリスト教社会での組織としての存続の論理を考慮し、調整したことで生起した文化変容であったといえるだろう。そして、それは日本的道徳価値を全て否定するのではなく、ホスト社会に適合的なものを選択したという意味において、日本的な道徳教育からエスニックな道徳教育への変容であったといえよう。

日曜学校の宗教的道徳教育は日本語学校での知識としての道徳教育と相俟って、日系信者や本願寺のホスト社会への適応において重要な機能を担っていたと考えられる。日系信者に対する機能としては、親が威信をもつ家族関係の維持、ホスト社会の成員としての二世の育成があげられる。家庭において、二世がこのような道徳教育を受けることで一世と道徳的価値を共有し、親子間のディスコミュニケーションを回避して紐帯を維持することができたといえるだろう。家族の紐帯は一世に「安心」をもたらし、二世のホスト社会への適応の精神的基盤を確立することにつながったと考えられる[5]。

ハワイ本願寺は、キリスト教社会で日本の伝統仏教の布教をおこなっているという意味において、エスニック組織である。その日曜学校教育は、世代を越えて、「オカゲ」や「報恩」（第 3 章参照）を内在化させて互酬性の規範の維持を可能にし、宗教的儀礼や場を共有することで信頼を高め、ネットワークを確立し、社会関係資本を醸成する機能を担っていたといえるだろう。ポルテスが「エスニック・ネットワークに基盤をもつ社会関係資本は、移民たちが適応するための障壁となる問題に立ち向かう際に、主要な資源を提供してくれる」（Portes and Rumbaut 2001: 130）」としているように、エスニック組織としての日曜学校によって醸成された社会関係資本は、二世のホスト社会への適応を促したと考えられる。「社会関係資本がその機能を果たすかどうかは･･･移民同士の絆の強さにかかっている」（Portes and Rumbaut 2001: 130）が、宗教的価値と道徳的価値を共有することで結ばれた緊密な絆は、

「価値ある資源となり、その絆が若者たちに対する親の監督や期待を後押し」（Portes and Rumbaut 2001: 131-132）することで、子どもの階層移動に伴う困難を乗り越える資源となったと考えられる。

一方で、ハワイ本願寺のホスト社会への適応という点においても、日曜学校の宗教を基盤とした道徳教育は、一世にとっての効果的な誘因となり、貢献を獲得し、「誘因≧貢献」型の適応を促したと考えられる。また、日曜学校を教育の場として共有することで開教使と信者の連帯が生成され、組織全体としての社会関係資本を強化し、「社会関係資本」型の適応をもたらしたと思われる。

注

1. 浄土真宗本願寺派（西本願寺）－親鸞聖人を宗祖とする本願寺派（hongwanji.or.jp)、2022.1.18。
2. 『統一日曜学校教案』は 53 課（驛）まであり、各課ごとに「出據」で仏教聖典からの抜粋、「略示」に教示すべき大要、「図題」で教目の内容が説明されている。「統一日曜学校課程」として、学級を三科（聞科、思科、修科）に分け、聞科すなわち預科（第一年）では修科読本の内容を用いて口授し、思科すなわち本科（第一年、若しくは第二年より第三年）では教目とそれに因んだ図説を記入したカードを用い、修科すなわち高等科（第三年若しくは第四年より第五年）では教説または比喩訓話に各宗高僧の伝記を加えた読本を使用するとされている。教目の配分は、各課の本題が宗教的生活に関するものについては 24 課で全体の 3 分の 1 に相当し、他は個人的生活が 15、家族的生活が 4、社会的生活が 9、国家的生活が 2 とされているが、各課（驛）に仏教的内容が含まれている。例えば、道徳的価値－正直（第十九課）、孝順（第二十課）、忍耐（第二十六課）、忠孝（第四十四課）－が取り上げられているが、仏教的要素を軸とした説明がおこなわれている。高楠が批判しているのは、明治維新以来、宗教が軽視されてきたことであり、当時の修身教育ではない。そして、日曜学校は、宗教教育によって無信仰主義が家庭、社会、国家にもたらすであろう不安の状態を解消するための修身教育の補助機関として位置づけられているのである。
3. フォード学園は本願寺系の日本語学校。
4. 歴史篇の「１仏教」の課において、「因果の規則」について、以下のように説明されている。「よい事をした人はきつと善い報いをうけます。悪い事をした人はきつと悪い報いをうけます。それで私共がもし悲しみと苦しみとから脱れやうとするならば、この正しい因果の規則、動かない真理を知らねばなりません…それには、計り知られぬ真理をお悟りになつた佛様のみ教を信ずる只一つの道があるばかりです。」（大關 1924: 535-537）。
5. ポルテスは、移民の家族において子どもがアメリカ社会の文化的、社会的影響を受ける

ことで親の子どもに対する規範面での統制力が弱まり、親子の役割逆転へと移行し、下降同化をもたらす不協和型文化変容につながることを指摘している（Portes and Rumbaut 2001: 126-127, 129-136）。さらに、家族の絆の欠如ないしは「構造的空隙」によって子は親からの重要な資源を奪われ、それがホスト社会への適応を妨げとなることを示している（Portes and Rumbaut 2001: 129-136）。他方で、ポルテスは、緊密なコミュニティの絆は親の権威を強め、親の子どもに対する期待が強化されることで、上昇同化をもたらす選択的文化変容の可能性を高めることを指摘している（Portes and Rumbaut 2001: 130-132）。

第 10 章　仏教系日曜学校における「仏教史」教育
—「浄土真宗物語」としての仏教史—

1. はじめに

第 8 章、第 9 章では、『佛教日曜學校教案』の「教理篇」と「童話篇」について考察し、日曜学校教育が、今村の「教育宗教並進主義」を反映し、道徳と宗教を両輪とした教育であったことを示した（今村 1937: 8-81）。これらが尋常小学校程度を対象としていたのに対して、「歴史篇」は尋常小学校卒業以上を対象とし、ある程度の知識を前提とした別科として作られたものである。高僧についての知識を歴史的にできる限り広めることを目的とし、児童向けの話として成立する「高僧伝」を取り上げたとされている（大關 1924: 535-635）。

本章では、教理篇と童話篇の考察を踏まえ、歴史篇を取り上げ、日曜学校の「仏教史」教育について考察する。大關尚之は仏教教育としての効果を考慮し、時代順に歴史を背景に高僧を物語るよりも、児童には人格的に親しみ易く、覚え易い高僧個人を軸とする「仏教史」として歴史編を編集したとしている。仏教の史実を学ぶというよりも、生き方の指針となる宗教的・道徳的教育としての意味を付与されていたことが、以下のように示されている。「世の中の所謂高僧知識を云ふやうな人は少くともその生涯の過程に於いて、何れの部分にか我々に勝つて、吾々の手本とすべき點を持つておるのであります。…少くとも過去の高僧としないで、その高僧の辿った過程そのものは少くとも現代に活かして使いひたいものであります」（大關 1924: 5）。日本の修身教育で用いられた人物主義を参考として、子どもの興味を喚起しながら、高僧の人物伝によって学習する教授法が用いられたといえる。

第 5 章の理論モデルにおいて、仏教史教育は、主に社会関係資本の源泉となる信仰心に関わっていると考えられる。高僧が教理篇と童話篇で学んだ宗教的価値と道徳的価値の実践者として登場することで、これらの価値を強化し、その源泉を維持することが意図されていたと思われる。以下では、「仏教の歴史」がどのように示され、二世やハワイ本願寺のホスト社会への適応においてどのような役割を担っていたのかを中心に考究する。

２.「浄土真宗物語」としての仏教史

この歴史篇は、章末の表で示したように、「I. 仏教 1、印度の佛教 2〜24」、「II. 支那の佛教 25〜35」、「III. 日本の佛教 36〜47」から構成されており、仏教の誕生から浄土真宗の開宗へ、そしてその後の歩みに至るまでの経緯が、インドから中国、さらに日本への東方伝来のプロセスとして、高僧を主人公とした物語を軸に描かれている[1]。まず、この「仏教史」の特徴として、上座部仏教にはほとんど言及されておらず、大乗仏教の歴史となっていることがあげられる。

以下では、これらの釈尊伝、高僧伝から、「仏教史」の学習が、二世や本願寺にとってど

のような意味を持っていたのかを考察する。

2-1　釈尊伝と仏教物語

「I. 印度の仏教」では、まず、表に示した「仏教 1」として、全ての仏教の根幹にある「因果の法則」が説かれている[2]。この正しい法則、動かない真理を知っているのは仏様のみであり、仏様となった釈迦の教えを信じることが幸福を得る唯一の道であると記されている。この法則は、「よい事をした人はよい報い、悪い事をした人は悪い報いを受ける」という原理とされており、この教案の道徳教育の基本原理になっていると考えられる。

次に、全ての仏教で共有される「釈尊伝」が 20 節にわたって語られ、歴史篇のなかで釈尊が最も重視されていることがわかる。太子の頃の人物像や生き方、如来になってからの教えが記されている。太子は王家に生まれたが、その人物像は、近づきやすい人柄（3)、聡明さ（4)、情け深さ（6)、慈悲深さ（1、6、9)、心の正しさ（6)、優しさ（6)、生き物に対する憐れみ、全ての命を尊重（5、8、11)、人の逃れられない哀しみや苦しみによる苦悩（8)等の表現を用いて描かれている。その生き方は、国王の子という恵まれた境遇に甘んじることなく、他者のために尽したいという慈悲心から、万人のために幸福な世界を築くことを目指し、思慮深さ、忍耐、勇気をもって、大宇宙の原理（不動不変の原理）を求め、意志を貫いて困難を乗り越え、修行の道を邁進するものとして示されている（表 10-1)。その結果、因果業報を知り、迷いの世界からさとり（証果）の世界に至る道程を考えた末、十二因縁、四諦、七菩提分＝七覚支、八正道等、世の中の本当の道理を悟り、釈迦牟尼如来となり、句集滅道、八正道、四諦八正道の教えを説き、多くの人々を苦しみから開放して幸福に導いたとされている（14)。釈尊伝の「筋書き」は、以下のように展開している。

表 10−1　釈尊物語

宗教上の転機	ライフイベント
出生	王家に生まれる
出城まで	勉学に物足りなさ/ 他者の労病の苦しみをみて悩む ＝出城の契機
出家から 下山まで	真実知り、人々幸福な世界に導くことを目指し、出城→深山での修行　→　修行に疑問
修行期間	下山→修行再開→従者に見捨てられるが、17 年間修行継続
悟り	智恵と慈悲を完備して世界の真理を極め尽くす →釈迦牟尼如来になる
布教	真実、道徳を説く　→　人々を幸福に導く

このように、釈尊伝は英雄物語として語られており、人としての生き方や、そのなかで行為の選択基準となった道徳的価値や規範を具体的に示す意図があることが読みとれる。また、釈迦が「私共に近づき易い人間としてお生まれになった」と表現されているように、尊敬の対象であると同時に、親近感を育むように描かれていることも特徴的である。

釈迦牟尼如来は「世の中で務めねばならぬ事」（18）として道徳についても説いている。「仲よく暮らさねばならない事、辛抱強くあらねばならぬ事、何事をするにも心を正しくせねばならない事」を諭し、「悪口、倫盗、殺生、飲酒、邪淫」を戒めている。このような道徳は八正道を実生活へ反映させたものと捉えられる。また、釈迦が「どんな愚かな人も悪人も共々に仏の慈悲を信じて、仏の力によって救われる事ができるとして、仏のお名前を称えることは、仏の慈悲を信じた表現であるが、称えられない人は仏の力をたよりにして信じるだけで、すみやかに苦しい世を離れて楽しい国に生まれる事が出来る」（19）と説いたこと、この教えが浄土真宗の聖典とされている浄土三部経の一部、観無量寿経として残ったことが記されている。釈迦の入滅後、「仏典の結集」（21）で、釈迦の経文は 5 つ（華厳、小乗阿含、方等、般若、大乗）に分類されたが、釈迦の真実の本懐は大乗の道であると記されている。このように、釈尊伝においても、大乗仏教物語さらには浄土真宗物語へと展開していく伏線がみられる。

釈尊伝は、才能と努力によってもたらされた「成功物語」としてではなく、利他と慈愛を原動力に、強い意志をもって、困難（修行上の挫折）等を克服し、目的（万人の救済）を達成する「英雄物語」として語られている。この上昇と下降の連続の「人生物語」は、釈迦の説いた教えそのもののみならず、その教えに至り、布教していくプロセスから人としてのあり方を学ぶことが意図されたもののように思われる。

2-2 大乗仏教物語

「釈尊伝」に続いて、インドから中国、日本へと仏教が伝わるプロセスが高僧伝を軸として記されている。これらの高僧伝で言及されている主な仏教的要素は、以下のとおりである[3]（表 10-2）

表 10-2　高僧伝における仏教的要素

印度 無着	22. 馬鳴菩薩（真諦・俗諦）　23. 龍樹菩薩（七高僧第一祖　浄土他力教） 24.　（大乗教）と世親（七高僧第二祖　浄土往生）
中国	26. 道安法師（浄土思想）　27. 羅什三蔵（印度の僧　大乗仏教/　法華経　阿弥陀経　観無量寿経）　28. 法顕三蔵（因果応報）　29. 曇鸞大師（七高僧第 3 祖　浄土の教/　観無量寿経）　30. 浄影寺慧遠（大乗教章/ 法華経　維摩経）　31. 天台大師（法華経　無量義経）　32. 道綽禅師（七高僧第四祖　浄土の法門　称名念仏/　観無量寿経）　33. 玄壮三蔵（涅槃経　法華経）　34. 善導大師（七高僧第五祖　浄土の法門　念仏/ 観無量

	寿経　四帖疏）35．賢首大師（華厳宗）と荊渓大師（天台宗）
日本	37．聖徳太子　（三宝） 38.行基菩薩（法相宗　世のために産業興す） 39．鑑真和尚（唐から来日　法相三論）　40．傅教大師（天台宗）　41．弘法大師（真言宗　即身成仏）　42．源信僧都（七高僧第六祖　天台宗/ 往生要集）　43．法然上人（七高僧第七祖　浄土宗）

この「仏教史」では、釈尊伝に通仏教的な内容が含まれているが、上座部仏教に言及されていない。登場しているのはほぼ全てが大乗仏教に関係した高僧であることから、実は「大乗仏教物語」が語られていることがわかる。さらに、これらの中には親鸞が浄土の高僧として選んだ七高僧が登場しており、浄土真宗の前史としても位置づけられるであろう。登場する高僧は、教理篇や童話篇で説かれた宗教的基盤をもつ道徳的価値の実践者としても、語られている。個人が高僧となっていくプロセスにおいて、道徳的価値—聡明・有能（26　30　31　33)、勇敢・勇気（26)、熱心（26　28　31　39　30　32　33　34)、努力・勤勉（28　33　40)、孝行（35　38)、慈悲心（38)、質素（34)、忍耐（28)、正しさ（28)、清い（28)、謙遜（32)、温厚（32)、恩（31）—を実践し、半数あまりが何らかの出来事—友人・親の死(23　43)、親の影響(27　40　42)、宗教上の挫折(22　24　29　32)、無常への認識(23　40）—を契機として、仏教の道を選択するという展開がみられる。

これらの物語の基本的な「筋書き」は、何らかの問題に直面し、強い意志をもって、努力を惜しまず、困難を克服し、信仰を貫き、布教に精進するというものである。釈尊伝にみられるような「英雄物語」のパターンも見られ、その生き方から学ぶことが意図されていたと思われる。

2-3 浄土真宗物語

浄土真宗物語は、開祖親鸞の物語（44～46）として展開されている。親鸞は謙遜で、意志が強く、内省的な人格者として描かれ、良家に生まれながら、子供の頃に両親を亡くし、出家するところから、以下のような親鸞物語が語られている（表 10-3）。

表 10-3　親鸞物語

宗教上の転機	ライフイベント
出生	貴族に生まれる
出家まで	4 歳で父を亡くす→伯父の家で母と暮→無常観→母他界 →堪えがたくなる ＝ 出家の契機
大乗仏教への転換まで	比叡山に出家→修行に挫折（修行の限界を悟る）＝ 大乗仏教への転換の契機

「他力往生」の悟りまで	下山（自力修行の聖堂門を捨てる） → 法然の下で浄土門に入る→ 他力往生の真実を悟る
「凡夫往生」の布教	流刑と法難で越後に流刑、後赦免 → 疑謗の輩に迫害されながらも凡夫往生の法を説き、艱難辛苦を乗り越えて布教
「浄土真宗」の開教	「教行信証文類」六巻を製し、之をその根本教義として浄土真宗を　開教 →　布教

この物語は、上昇と下降の連続を経て成功に至るという「英雄物語」として展開していることがわかる。個人的状況（母の死）を契機に、比叡山に出家するが、さらに、挫折（修行上の行き詰まり）を契機に、法然の下で浄土門に入る。ここで往生他力を悟るが、またも挫折（流刑）する。赦免後は布教を続け、阻害要因（迫害　艱難辛苦）にもかかわらず、意志（凡夫往生の法を弘めること）を貫き、やがて浄土真宗を開くに至り、その後も布教を続けるという展開となっている。

３．「真俗二諦」とハワイ本願寺の布教

歴史篇を締めくくる「その後の真宗」では、蓮如が日本全国を風靡し、衰退しかかっていた真宗を盛り返し、布教の基盤を確立したことが示されている。そして、浄土真宗は本願寺を中心に発展し、以下のように布教が進められていたことが記されている。「本願寺は布教と學問とに心をそそぎ、所々に學校を建てて親鸞聖人の教を研究し発展してゐます外、この尊い親鸞聖人の意志をついで、その教を根底に、『真俗二諦』即ち仏の慈悲を喜ぶ『真諦』と社会に対しての責務をはたす『俗諦』、この二つを完全にして人間は始めて幸福であると云ふ事を『モットー』とし、多くの布教師は力を心を専らいして云う事を『モットー』とし、多くの布教師は力を盡して宣傳してをります。」最後に、浄土真宗の恩恵は日本人のみならずアメリカ、南洋、ハワイに広がり、「印度に起こった仏教が支那日本を経て、今将に世界全体に弘がり、佛陀の慈悲は全人類に輝き始めている」と結ばれ、浄土真宗物語は終わっている。

ここで示されている「真俗二諦」は当時のハワイ本願寺の布教、「ハワイ浄土真宗物語」の重要なテーマであったと考えられる。当時日本で「真俗二諦」は正統な宗義として位置づけられていたためにハワイに持ち込まれたと考えられるが、ハワイ流に解釈されていたことに留意する必要がある。「真俗二諦」は、歴史篇において、馬鳴菩薩を論破した脇尊者によって説かれている。その解釈によると、「俗諦」は「世の中の見た通りの現象」で各々の「差別」であり、「真諦」はこのような世の中の表面的な自他の差別とは異なり、その「本質において真理は一つ」であるとされている。

このような「真俗二諦」の解釈は、浄土真宗において、歴史・社会的状況に応じて変更されてきた。親鸞においては「真諦」と「俗諦」が「二諦」や「相資」として結びつけられて

おらず、「真俗二諦」として説かれることはなかった。蓮如になると、仏教への弾圧が激化するなかで、「王法為本」の教説において「俗諦」である「王法（世俗の法律）」の重要性が説かれているが、本質的には「真諦」である信心を基盤として捉えられていた[4]。近世から近代にかけて、王法の比重が大きくなり、「真諦」と「俗諦」を両輪とする「真俗二諦」から両者を不可分とする「真俗二諦（相資相依）」へと変更されていった。明治期になると、さらに、この「真俗二諦」は天皇制国家に追随する論理として解釈されるようになった。そして、「俗諦」として天皇崇拝が強調され、天皇への報恩と信心の両立が不可欠であるとする、世俗に妥協した「真俗二諦（相資相依）」となったのである。このような真俗二諦の考え方が門徒の間で浸透していったことは、多くのハワイ移民を輩出している広島の真宗門徒が自らの宗旨を「明治天皇宗」であると語っていた事実からも窺える[5]。

このような天皇制国家追随型の「真俗二諦（相資相依）」に対し、この教案にある「真俗二諦」は「その教を根底」とし、「俗諦」を「社会への責務」としている点で大きく異なっているといえるだろう。今村は、「真諦」を帰依處となる「安心」と捉え、「安心と云ふ根柢の上に立てば自然に俗諦の行動が自分の心の内面から生じてくるもので報謝、師徳、法度と云ふやうな意味が明了となる」（1931: 21, 30）と論じており、本山の真俗二諦論からの変容がみられる。また、今村は「真諦」が「大慈善」であり、「信仰方面」であるのに対し、「俗諦」は「小慈善」であり、具体的には「社会奉仕」を指し、「社会的（通俗的）方面」であるとしている。そして、このような「真俗の二諦」が「相俟ち相調和して、初めて仏教の目的は達せられる」と説いており（今村1937: 144-148）、日本の天皇制追随型とは異なる「俗諦＝社会奉仕」というハワイ流の「真俗二諦」が示されている。この教案では、真諦を基盤とした俗諦「實際生活の上に、報謝、師徳、法度と云ふやうな人間の道徳生活がつきものとしてある」（1931: 20-21）という今村の考えを基軸として、高僧の生き方が描かれているといえるだろう。

この『佛教日曜学校教案』が編集されたのは日系社会が永住へと向かう時期であり、一方で1920年代初期にホスト社会において排日運動の気運が高まっていたこともあり、ハワイ流の「真俗二諦」は、信者が仏教徒としてキリスト教中心のアメリカ社会において生活者であり続けるためのストラテジーであった。また、それはホスト社会からも評価される道徳教育をおこない、社会奉仕活動として浄土真宗の教えを実践するというハワイ本願寺の社会適応ストラテジーでもあった。ホスト社会に受容されることを重視した本願寺のストラテジーによって、日本の「真俗二諦」の教義が、その解釈において、ハワイ流に変容したといえるだろう。

今村は、信教の自由を尊重する文化多元主義の国家理念をもつアメリカにおいて、本願寺の二世教育が「佛教の主義、精神、信念の下に独立自尊の人格を確立し民族性の特徴を発揮して善良優秀なる日系市民として其使命を遂行し･･･社会生活に即して活躍せしめ以て英米仏教人士の模範」となる人材の育成を目的としていたことを示している（今村 1931: 7）。このように、私的な宗教アイデンティティと公的な国家アイデンティティを単に「使い分け

る」というのではなく、「真諦」である信心に軸足を置くことで「俗諦」としてアメリカ市民としての使命の遂行を両立させる生き方がハワイ流の「真俗二諦」であったといえるだろう。

表 10－4　歴史篇の内容一覧　－「仏教史」と高僧の物語－

1. 印度の佛教

テーマ	物語
1.仏教	因果の規則を自然界、人間に適用。よい事をした人はよい報い、悪い事をした人は悪い報いを受ける。 私共が悲しみと苦しみから逃れる方法は動かない真理、因果の法則を知らなければならないが、自分では出来ない。計り知られぬ真理をお悟りになった仏様のみ教えを信じる只一つの道があるのみ。 世界中の人は皆、釈迦牟尼如来（=尊い仏様）のお陰で幸福を得る。 私共も仏様の教えを信じて幸福な暮らしをしたい。　仏教
2. ｶﾋﾗｴの国	仏様は広大無辺なお慈悲とお智慧の持ち主。　釈迦像
3. 降誕	お釈迦様は釈迦牟尼如来。　私共に近づき易い人間としてお生まれになったお釈迦様（=仏様）。　釈迦像
4. 卜占	尊い太子様が誕生し、国民は非常に喜んだ。　釈迦像
5.勉学	太子様はｼｯﾀﾙﾀ、悉達多と書いて「何でも知らないものはなく凡てを極める」という意味の名をつけられた。　釈迦像 二人の先生が、読み書き算術、その他世の中の事、難しいお経を教えると、太子は完全に習得した。　釈迦像
6.なさけ	太子は慈悲心、正しい心、やさしい言葉、にこやかな顔付。家来に優しく、虫けらまにで心をかけ、生き物は凡て憐れんでやるのが本当と諭す。　釈迦像
7.なやみ	尚深く勉強したいと、現状に物足りなさを感じていた。王様はお妃を迎え、太子が国を離れないようにした。　釈迦像
8.世の有様	自分が楽しい分、衰えや悲しみのあることを考え、老人や病人を見て人間が老病の苦しみから逃れられないことを悟り、心の悩みをつのらせてきた。　釈迦像

9.出城 へ	太子の大切な求めはいつまでも壊れない世界、ゆるがない真理を見出すことだった。自分のみならず、多くの哀れな人、苦しみに沈む人、真実の道理を知らない人達を幸福な世界に導こうというのが慈悲深い御心の最大の願い。「真実の道理を探しあて、幸福の世界を築きあげて皆と共に楽しい真実の生活をするならば、それこそこの愛に勝る本当の愛」として城を出発。 釈迦像
10.入山	東へ進み、ﾗﾝﾏ国の都、ﾗｰﾏ市で従者や愛馬にも別れる。ﾍﾟｰｼｬﾘ国のﾗﾂﾅｷﾞﾘという深山に一人で入る。わざと身体を苦しめる行に疑問を感じ、再びﾏｶﾞﾀﾞ国のﾊﾞﾝﾀﾞﾊﾞ山に向かった。 釈迦像
11.誤った教	「生け贄は生き物の尊い命を奪うことで、安らかにあることはできない。生き物同志がお互い仲よく助け合ってこそ、この世は始めて安らかである。」と王様にいう。王様は古い生け贄の習慣を廃止し、生き物の命を奪うことを禁止。 釈迦像
12.修行	絶え間なく変動する世界で、老病の苦しみを背負って、求めても得られない悲しさに、泣かなければならない人間だが、これらはどこからきて、どこへいくのか。生まれる前の世界、後に生まれる世界はどんなところか考え続けた。両親の届けた食物、衣類も断った。 釈迦像
13施与	太子と父王が遣わせた5人の従者も皆みすぼらしい姿。身体を悪くした太子が河のほとりで休んでいると牛飼い女が牛乳を恵んだ。太子は「よい事をしたので幸福な報い（因果）が得られる」と説く。5人の従者は太子を見捨てたが、太子は前にもまして元気を出し、再び強い決心のもとに、修行を続けられる。 釈迦像　仏因果業報
14.成道	太子は大宇宙の原理を（不動不変の真理）を求め、人間のもっている凡ての悪魔を退治し、17年かかって智恵と慈悲とを完備して世界の真 理を極め尽くした釈迦牟尼如来となった。因果業報を知り、迷いの世界からさとり(証果)の世界に至る道程を考えた末、十二因縁、四諦、七菩提分=七覚支、八正道等、世の中の本当の道理を悟った。お釈迦様の悟りによって多くの人が幸福を得た。ﾌﾞﾀﾞｶﾞﾔの山中に大きな塔が建ち、三千年後の今も空高く聳える。 釈迦像　仏因果業報
15.説法	お釈迦様は真実の道理を説き、皆お弟子になった。苦集滅道、八正道を

	説き、人々はこの世の苦しみから解かれ、幸福な日暮らしをするようになった。人々は幸福なままに仏様の教えがいかに尊いかを感じ、仏法僧の三宝はこの時起こった。　　釈迦像　仏八正道
16.ﾗｰｼﾞﾔｸﾞﾘﾊ	犠牲の習慣のあるﾗｰｼﾞﾔｸﾞﾘﾊに向かう。途中で長雨に遇った時、罪のない虫けらを踏み殺さないように、進むことを見合わせた。夏に限ってお坊さん達が仏様のお経やお説を研究する安居というのはこれから始まった。そこに着くと、王様に真実の教えを説き、王様はその幸福を人民に伝えようと努力した。王様の建てた竹林精舎には万人が来て尊い仏様の教えを聞いた。　　釈迦像
17.帰城	身なりは貧しいが、仏様の悟りを具して両親の待つ故郷の城へ帰ったお釈迦様は四諦八聖道等の仏のさとりを細々とお説きになった。そして、移り変わりの多い、世の常の国王となるより、常住不変の歓び多い心の王様となることを申し出、王様は聞き入れた。城を挙げて多くの人は一時にお釈迦様の信者になった。　　釈迦像　仏四諦八正道
18.教化(1)	お釈迦様は、色々の世の中で務めねばならぬ事(仲よく暮らさねばならない事、辛抱強くあらねばならぬ事、何事をするにも心を正しくせねばならない事等)をお諭しになった。中でも悪口、倫盗、殺生、飲酒、邪淫等はひどくお止めになった。ｸﾞﾘﾄﾞﾗｸﾀの山で大方のお経を説かれた。父の葬式の後、皇太后、お妃を弟子にし、その後多くの女官、国王から掃除人夫に到るまで教えを説いた。祇園精舎で盛んに教法を宣伝した。 釈迦像　道徳
19.教化(2)	自ら国々を巡教になると同時に、弟子を四方に遣わして教えの幸福を弘めた。その間十数年、尊い仏様のお慈悲は、残虐極まりない土人、殺生を好む恐ろしい猟師、窃盗強奪の兇賊等、罪深い人々の心にも深く染み込んで、終に印度全国を通じて、平穏無事の日が続き、人々はおしなべて仏様のお慈悲を歓んだ。息子の太子によって幽閉された皇后のお求めによって、色々とさとり、定善の法、散善の法を説いたが難しすぎるので、「どんな愚かな人も悪人も共々に仏の慈悲を信じて、仏の力によって救われる事ができるとして、仏のお名前を称えることは、仏の慈悲を信じた表現であるが、称えられない人は仏の力をたよりにして信じるだけで、すみやかに苦しい世を離れて楽しい国に生まれる事が出来ると示した。夫人は歓び、ご慈悲を歓んで幸福な日をおくられた。(浄土

	三部経の中の一部、観無量寿経として残っている。)その後息子の太子も心を改めて、仏様のお慈悲をいただき、仏教の外護者として大変力をつくした。　釈迦像　仏慈悲
20.御涅槃	お釈迦様は、弟子阿難がお釈迦様に尽くした功徳は、仏の悟りを得さしめると言った。最後まで教えを説き、「一刻も早く無常の悲しみから、のがれて常住の歓びを得るように」と最後の言葉を残し、543年2月1日、お入滅になった。　釈迦像　仏悟
21.仏典の結集	お釈迦様が説かれた経文は5つに分かれる。 華厳の時　一切世間の深遠な原理のみを説かれた。 小乗阿含の時　智慧浅き愚者の為め真実の証果への道程を示された。 方等の時　小乗は単にさとりへの道程であって真実の教えではないとし、之を越えて大乗真実の教えがあることを教えられた。 般若の時　小乗と大乗とは全く別ものの様に考える心を去らしめる為に力をそそがれた。 最後にお釈迦様の真実の本懐である大乗真実の道をお述べになった。 お釈迦様の説いた教法を正しく伝えるために仏典の4回の結集が行われた。三蔵(経、律、論)を結集。　釈迦像　仏大乗真実
22.馬鳴菩薩	大乗起信論 馬鳴は脇尊者との議論。脇尊者は、俗諦、真諦、2つの諦があるとし、馬鳴を論破。脇尊者によると、俗諦は「世の中の見た通りの現象で各々差別を意味して居り」、真諦は「世の中は表面上一旦自分他人彼是と差別はするけれども、その本質に入ってみると真理は一つで、その真理に立って云う時は、差別は空しくなってしまふのである。」馬鳴は脇尊者の弟子となり、真如の理、深い仏教の教義を説いた。 高僧像　仏 真俗二諦
23.龍樹菩薩	大智度論、中論、十二門論等、十住比婆娑論　七高僧のうち第一の祖。 浄土他力教をすすめた。 悪戯による友の死に無常を感じ、大乗教を学んだ。愚かな智慧浅い人の為に、仏様は特にそんな人達をお救いになるのがご本望である事を説いた。そして、仏様のさとりを得るために二つの方法、山道を自ら歩く方法と船に乗って目的地に達する方法である。力の弱く、愚かな人は山道を自ら歩くのではなく、船で河を渡る楽な方法が適当であるとし

	て、他力の教えを説いた。　　高僧像　仏大乘教
24.無着と世親	無着は、小乘の折空観を学んだが、充分ではないとして大乘の体空観も学び、大乘の宣布者となって宣伝。その弟世親は大乘教が小乘教に優れていると悟り、これを充分に宣伝した。「宇宙間の森羅万象は吾等の心識に、阿頼耶識の八識ある中で、第八阿頼耶識の種子から現はれたもの」として法門を説き、浄土論という書物をあらわして、浄土往生をすすめた。世親は浄土教の七高僧のうち第二祖で、天親菩薩と称する。その後印度の仏教は次第に衰へ、支那に渡ったものが却って盛んになって行った。　　高僧像　仏浄土教

2. 支那の仏教

テーマ	物語
25.其の伝来	前漢の武帝のとき、匈奴を討って仏像を持ってきた二人の僧が寺を経典の翻訳場として印度文を漢文に訳した。道教との争いもあったが、仏教が勝利し、西域にも仏教が広まった。その後も両者は反目し続けていたが、194年になって、儒者牟子が仏教に帰依して、理惑論を造り、道儒仏が融和。支那にも変化があり、仏教も自然栄枯盛衰をつづけた。 中国の仏教史
26.道安法師	支那の仏教が次第に隆盛になった頃、最も名高かったのが道安。生まれつき大変賢いが、顔の格好が大変醜かったため、師匠の教えも受けられず、田畑で牛馬の様にこき使われたが、恨むことなく真面目に仕事を続け、書物を借りて暗誦した。やがて師匠もその能力を認め、天竺から来た僧侶に入門させ、その優れた智恵を高く評価され、寵愛された。名高い学者の習鑿歯が「四海の習鑿歯」と名乗ったのに応えて「彌天の道安」といったので、「彌天の道安法師」というようになった。釋の道安といい、仏教の為に尽くした。その弟子、廬山の慧遠法師は其一人で、「僧俗共に阿弥陀仏の像の前に念仏して浄土へ生まれんことを願う」というような浄土思想を支那に始めて鼓吹した。　高僧伝　仏浄土思想
27.羅什三蔵	羅什三蔵は印度の僧侶。代々国の総理大臣を務めた家柄。賢かったため幼くして国の人々に尊ばれたが、賢母が高ぶることのないように9歳で阿含経を勉強させた。その後、支那で大乘仏教を伝えた。法華経、観無量寿経、阿弥陀経等300の経典を翻訳した。　　高僧伝　仏大乘仏教
28.法顕三蔵	法顕三蔵は支那の武陽に生まれた。三歳で出家し、父の死後も意志堅

	く、仏様に仕えた。勤勉に泥棒に因果応報を説いて感服させる。具足戒を授かってからは益々行い正しく心清くした。あらゆる辛苦を忍び、同行者を失ったがたった一人で印度に入った。その後も猛獣毒蛇も恐れずお釈迦様の旧地霊鷲山に到着。在りし日のお釈迦様を憶い、一心に経を誦し、その本望の遂行を喜んだ。前後六年印度に暮らし、珍しい経論を山ほど入手して、故郷に帰り、沢山の書をあらわした。 高僧伝　仏因果応報
29.曇鸞大師	曇鸞大師は七高僧のうち第三祖。　浄土論註二巻 三論宗を学び、講じていたが、印度の高僧菩提流支から観無量寿経を授かり、「仙経はこの世ばかりなのに、観無量寿経によれば、此の世はおろか永遠に不死の生命を得ることができる」として深く悟った。そして、三論を捨て、仙経を焼いて、浄土門に入って、仏様の力によって生きることを喜び、念仏しては浄土の往生を願った。「か弱い自分の力を頼りにするには及ばない。尊い仏のお慈悲によって、いいかえれば他力によって、永遠不死の生命と無限の楽しみを得ることが出来る」として印度の天親菩薩に次いで浄土の教を弘めた。梁の武帝から鸞菩薩、魏の天子は神鸞のおくり名を賜った。　高僧伝　仏浄土の教
30.浄影寺慧遠	大乗教章 南朝半ばの危機。武帝は仏教を排斥。慧遠は正しい道の為に身命を賭しても戦うといって武帝を諫めたが、武帝は心を改めなかったため、西山で長い間法華経維摩経等を読み続けた。後に世の中が変わると、随の王様に請われて仏教を伝えた。優れた弁舌で仏教広めた。 高僧伝　仏業報　大乗
31.天台大師	天台大師の幼名は王道。誕生の時家の中が光り輝き、帝王生誕寺に似ていたので父母は心をこめて育てた。7歳で法華経の普門品を覚え、出家したが20歳で法華経無量義経等読み尽くす。禅学を修めた大徳の所で法華三昧を悟った。宣帝はどんな時も大師を支えたので大師もその恩を深く感じ、益々勉学に没頭。天台山で法華経を研究、各所で法華経を講義。　高僧伝　仏法華経
32.道綽禅師	七高僧の第四祖の西河禅師のこと。安楽集　小さい頃から大変温和し

	く慎み深い人で、皆に賞め可愛がられた。14歳で涅槃宗に入り、大涅槃経を講義。修行しても浅ましい根性を克服できない事に悩んでいたが、仏の力で悟りを開く事のできる凡人の道、浄土の法門に気づいた。そして、称名念仏の人になった。毎日七萬邊の念仏を称え、観無量寿経を説いた。お釈迦様の教えには聖道門と浄土門があるが、この時代には浄土門があるばかりとして、念仏の法を弘めた。 高僧伝　仏浄土門　称名念仏
33.玄壮三蔵	出家して涅槃経法華経等の経典を皆覚えた。賢く、努力家。何れの宗旨の学問にも満足できず、経典の原本で学ぶ必要性を感じ、印度へ行き、印度語も習得し、名僧に学ぶ。２０年で１３３５巻の経典を翻訳。翻訳の傍ら仏法を弘めた。　高僧伝
34.善導大師	七高僧の第五祖。観無量寿経を手にした。浄土の法門の真義に達し、一心不乱に念仏し、仏の正意を説き弘めた。念仏の力によってさとりを得ることこそ正しい方法とす流。世の中の名誉や欲望を捨て、眠らず、粗末なものを食べ、破れた衣を着て、ひたすら念仏し、供養された上等なものは皆哀れな人に施した。阿弥陀経を読み、念仏を称え、講義を書き続けた。この書が四帖の疏（玄義分、序分義、散善義、定善義）。 高僧伝　仏浄土の法門　念仏
35.賢首大師と荊渓大師	賢首大師は華厳宗の大徳で名を法蔵という。孝心深く、父を看病、好況して却って幸福を得たと喜び、師から深い華厳の道理を聞いた。華厳経を説き弘めた。則天武后の命で宮中に入り、華厳経の十玄縁起（世の中の一切万象は一日千差万別、相は種々異なっているが竪にその順序として原因結果、横に一は多を多は一を含み合ってお互い持ち合い、切っても切れぬ関係があるという真理）を黄金の獅子を喩えて説いた。兄の荊渓大師は湛念という。天台の宗義にある教相観心（教相は経説を学んで智恵を研くこと、観心は修行して真理を照らし見ること）の二門ある内観心を伝え、衰退しつつあった天台宗を盛んにした。 高僧伝　仏華厳宗　天台宗 支那の仏教の流れ 成實三論等の小乗教と天台華厳等の大乗教の盛衰。浄土教は一系統をなしてに進み、元照法師等がでて盛んにしたたが、全ての仏教は東進を余儀なくされた。 中国の仏教の歴史

３．日本の仏教

テーマ	物語
36.伝来	仏教は百済から伝来。推古天皇が即位すると、仏教に帰依し、厩戸皇子と共に仏教興隆のために計らった。仏教は益々広まっていった。 日本の仏教の歴史
37.聖徳太子	仏教を深く信じ、四天王寺、法隆寺等を建立。経を講じ、法華経勝経維摩経等の註解書を著した。憲法一七条で、人を訓え道を示し、第二条に「篤く三宝を敬へ」とし、人倫を完うするには仏教に依らねばならないと意見を下した。人々は仏の慈悲に依ってこの上もなく幸福になった。 聖徳太子伝　仏慈悲
38.行基菩薩	行基菩薩は小さい頃から仏様を敬った。１５歳で法相宗の学問を為し、静寂な所を選んで禅定を修めた。故郷の家を寺とした。母に孝行。母の死後、諸国を行脚して、教えを伝えた。世の為に産業を興し、道、橋、畑、堤、塀、池、沼、水利を整備したので、仏様の教えを聞かない者までもその徳を慕った。聖武天皇から菩薩戒を受けた。慈悲心深く、特に病める者を憐れみ、身を捨てて救った。この頃諸国に国分寺、病人のための施療院が建った。 高僧伝 仏慈悲心
39.鑑真和尚	何度も日本に渡るのを失敗しながら、金鉄の様に堅く弛まぬ志で来日を試みたが十一年間に五回失敗し、盲目となった。その後、遣唐大使の導きで日本に到着し、法のため一身を捧げた。天皇から大僧都の位を与えられたが名利を好まず、断り、大和尚の号を賜った。その後、都の皇族の帰依によって、仏教は栄え、異国から続々と高僧が来て、法相三論等の宗旨はこの上なく発展した。 高僧伝　仏法相三論
40.傅教大師	傅教大師は最澄が桓武天皇より賜った諡。仏教の隆盛は遷都によって奈良から京都に移った。最澄は学者の父の影響か幼い頃から勉学を好み、殊に天台教義を喜んで研究した。世の中の無常を思い、永劫の命を得る証果を求めた。世の穢れを逃れて比叡山で日夜読経し、座禅観念を勤めた。後に、仏殿を建て、大供養を行い、桓武天皇からも尊ばれた。天台宗の妙理を著そうとして、法華十講を講じ、教えを弘めた。天皇とともに支那に行き、天台の奥意を受け、禅、真言、律各宗を学

	び帰国した。その後、殆ど暇もないくらい仏法を説き弘め、天台宗を興し専ら国家の安全を祈った。平安朝四百年では説くに天台真言が隆盛を極めた。 高僧伝　仏天台宗
41.弘法大師	弘法大師は空海が醍醐天皇より賜った諡。空海は真言宗を弘めた。唐で、真言秘密の法を学び、大日如来直伝の秘密印信を授かって帰国。即身成仏の説をのべた。嵯峨天皇は空海の詩文書をよく書く事を深く愛され、一般人民の空海を非常に尊敬していた。一心不乱になれば何事も成就すると云う論を建てて祈った。 高僧伝　仏真言宗
42.源信僧都	七高僧の第六祖。天台の奥義に達し、15歳の頃には宮中に入ってお経の講釈をするようになった。源信の母は、衣を送った源信の心を名利に走っているとして、心を戒め、慢心しないようにと送り返した。源信は自分の心の浅ましさを深く羞じ、専ら真の道を求めた。「私共は自分の修行の力で六道の世界を離れ、悲しみも苦しみもない聲門菩薩の位に行く事ができる。まして仏の慈悲によれば、その力によって私共自身の力を要せずに仏と同じさとりを得て、無上の極楽に遊ぶことが出来る。私共は一刻も早く転々の迷いの世界を離れて常住の極楽の世界へ生まれねばならぬ」と云い、往生要集の中に苦しい世界と楽しい世界の有様を細々説いた。「楽しい国に生まれるにしても、ひたすら仏の力によった人は真実報土の世界に生まれ、少しでも頼りにならぬ自力の思念を雑えたものは化土に生まれる」と云い、自分の思念を交えることを大変戒めた。一生を弘法のために尽した。 高僧伝　仏の慈悲　真実報土
43.法然上人	父は大変仁義深い武士で、人の情け、世の道理を知るために難しい書物を教えた。敵に討たれて死んだ父が「敵を打つのではなく、出家して菩提を弔って欲しいと言い残したことから、出家した。天台宗を修め、後に真言宗を学んだ。35年諸宗の奥義を極めた。源信僧都の往生要集を読み、浄土を慕うようになった。善導大師の観経散善義を見当たり「罪深き造罪の凡夫も仏の悲願によって救われる」ことがわかり、これこそ自分が救われる法であるとして、浄土宗を開いた。仏様を信じ一心専念に念仏すれば極楽世界に生まれることが必定であると説いた。流罪になったが、後に都に上った。圓光大師の号を賜った。

	高僧伝　仏浄土宗
44.親鸞聖人	人々の心が荒れすさんだ今日、自分の力で証果を得ることが出来ない事を見破って、釈迦様の教えの中から他力の法門を伝え、益々その教えの隆盛を極めている浄土真宗を開いた。幼くして父母をなくし、後期な家柄にもかかわらず、世の中を淋しく感じ、出家した。親鸞（範宴）は天台の座主になるだろうと目されていた。しかし、座禅の床に座して観法の道に心を凝らしても、浅ましい人間の根性は禅定の水をかき乱した。真実の証果（信仰）を得られるのか寝食を忘れて苦悶したが叶わず、叡山を下りた。 高僧（親鸞）伝
45.親鸞聖人	自力修行の聖道門を捨てて浄土門に入り、法然上人の座下に行き、教化を受けた。名を改めて綽空後に源信となった親鸞は、この時他力往生の真実の旨を悟り、凡夫直人の信心を決定した。法然の心血を注いで書かれた選擇集を授けられた。松虫、鈴虫のことで罪にとわれ、越後に流された。善信は自分はおろかものと思う謙遜家で、いつも自分を深く省みる人で、愚禿親鸞を名のり仏の慈悲に淋しさを忘れ、苦辛して専心御法を弘めた。その後赦免されて京都に向かうが、法然の入滅を知って越後に戻った。 高僧（親鸞）伝　仏浄土門
46.親鸞聖人	武士、百姓、殺生好きの罪深い者もろつきも皆仏の慈悲の有り難さと親鸞の奥深い優しさにうたれて、仏に付ける尊いお弟子となった。２８年一枚の衣に粗末な菅笠、草鞋の紐を解く暇もないほど、雪に凍え、疑謗の輩に迫害されながら、凡夫往生の法を説くために艱難辛苦を嘗め尽くした。後に京都に帰り、著述に身を委ねた。52歳で「教行信証文類」六巻を製し、之をその根本教義として浄土真宗を開いた。三帖和讃、浄土文類衆鈔、愚禿鈔等多数著す。私共の自らの力全くなしに、往生させてもらうというのが仏様の教え。今の世で仏様の教えだけが真実。私共は真実の世界を見出す。明治天皇から見真大師の諡を賜った。 高僧(親鸞）伝　仏慈悲　浄土真宗
47.その後の真宗	八代目蓮如上人の出世に及んで、日本全国を風靡し、衰微しかかった真宗を復興した。蓮如は破れた衣に三度の食事も怪しまれるほど親鸞聖人の弘法の心を重んじ、他力の法門を学び、中興上人と称されるま

	でに真宗の勢いを盛り返し、堅い基礎をつくった。大正の今日の浄土真宗は、本願寺を中心に発展。本願寺は布教と学問とに心をそそぎ、所々に学校を建てて親鸞聖人の教を研究している外、「尊い親鸞聖人の意志をついで、その教を根底に、真俗二諦即ち仏の慈悲を喜ぶ真諦と、社会へ対しての責務をはたす俗諦と、二つを完全にして、人間は始めて幸福であると云う事をﾓｯﾄｰとし、多くの布教師は力を盡して宣傳してをります。又小さい人の為には、日曜学校を開き、その教義をもとにした徳育教養に心を専らにしてをります。多くの人達、それは教義を聞く大人も日曜学校へ行く小さい人も、親鸞聖人がこの宗旨を開いて下さった為に大変幸福であります。」その幸福は日本人ばかりではなく、アメリカ、南洋、布哇までも恵まれている。言い換えれば、印度に起こった仏教は支那日本を経て、今将に世界全体にわたって弘がり、仏陀の慈悲は全人類に輝き始めている。 浄土真宗の教え　真俗二諦 発展状況

出処：『佛教日曜學校教案』

４．おわりに

本章では、『佛教日曜学校教案』の歴史篇を取り上げ、「仏教史」が仏教の誕生から大乗仏教、そして浄土真宗の物語的現実として展開されていることを示した。そして、このような「仏教史」の学習は、二世と本願寺のホスト社会への適応において、以下のような機能を担っていたと考えられる。

高僧伝から想起される英雄物語は、基本的に、仏教を基盤とした道徳的価値を実践し、強い意志をもって困難を乗り越え、信仰を貫いて布教を続ける姿を描いたものであり、二世がそこから仏教徒としての生き方を学ぶことが意図されていたと思われる。歴史篇では、教理篇と童話篇で学習した仏教的価値や道徳的価値が実践された例を高僧伝として示しており、これらの価値の学習効果を高めたと考えられる。ハワイ本願寺の日曜学校の人間教育のいわば最終篇として位置づけられており、善良優秀なアメリカ市民である仏教徒としてホスト社会に適応を促す役割の一端を担っていたであろう。

ハワイ本願寺の適応と関連して、「仏教史」の学習は宗教的社会化の有効性を高め、家庭で芽生えた信仰を維持する機能を担っていたといえるであろう。それは浄土真宗開宗までの経緯を過去からの歴史的「事実」の蓄積としてことで、宗教としての正統性を明示し、信憑性を維持する役割を担うものであった。キリスト教社会で信者の改宗の可能性に常に脅かされていたハワイ本願寺の状況において、このように「歴史的事実」のもつ説得力によってキリスト教と比肩する普遍性をもった宗教として示すことは大きな意味をもっていたと

考えられる。

また、最後に提示されたハワイ流の「真俗二諦」は、「英米仏教人士の模範」としての信心（真諦）と「善良優秀なる日系市民」としての社会貢献（俗諦）の両立を肯定し、二世において生じうる文化的価値やアイデンティティの葛藤を回避する論理の提供をするものであったといえよう。信者にとって、ハワイ流の「真俗二諦」は、まずは仏教徒であることを基盤とし、その宗教的価値に即してホスト社会に貢献し、適応することを促すものであった。また、ハワイ本願寺がその教義の本質を維持しながらホスト社会に受容されることを布教ストラテジーとして選択したことで、「真俗二諦」が変容したといえるだろう。本願寺にとっては、「真俗二諦」は信者のキリスト教への改宗を防ぎ、社会貢献活動によってホスト社会と関わり、偏見を払拭することで、適応するための布教ストラテジーであったと考えられる。

この歴史篇は宗教的、道徳的社会化の効果を高めるように、ガーゲンのいう「現実と一致しているかのように見えるよくできた語り」の 4 つの特徴をもつ言説として構成されている[6]。浄土真宗の開宗とその世界への広がりを「（ポジティブな）収束ポイント」とし、個々の高僧伝を「収束ポイントに関係するできごと」として語り、東方漸進する仏教を「できごとの順序」、おおよそ歴史順に配置し、親鸞の自力修行の限界の認識が称名念仏の浄土宗への改宗、さらに浄土真宗の開宗という結果をもたらす収束ポイントの「因果的連関」として示されている。このような展開によって、この歴史物語は、釈迦から始まり、親鸞が選んだ七高僧を含む大乗仏教の高僧、そして、最後に親鸞が登場する「現実味」のある「英雄物語」として語られているといえるだろう。この物語の最終的な「収束ポイント」を「ハワイ浄土真宗物語」として捉えることもできるだろう。

「ハワイ浄土真宗物語」として語られた仏教史は、宗教的・仏教的価値の内在化に補助的な機能を担っていたといえよう。さらに、日曜学校の初等科終了後も中等科として引き続き信仰の場を共有することで、信仰心やエスニシティ（日本的道徳価値）を源泉とした社会関係資本を維持し、「社会関係資本」型の適応を促すことにつながったと考えられる。

注

1. 括弧内の数字は教案「歴史篇」における節を示すものである。尚、「仏教」は 535-537 頁、「1.印度の仏教」は 538-586 頁、「2.支那の仏教」は 587-608 頁、「3.日本の仏教」609-635 頁となっている。
2. カッコ内の数字は、表の「テーマ」の数字に対応している。
3. 高僧名の前の数字は表の「テーマ」の数字に対応している。（なお、「II. 志那の仏教」の「25.其の伝来」、「III. 日本の仏教」の「36. 伝来」では、高僧に言及されていない。）
4. 真俗二諦論については、信楽（1982）を参照されたい。

5.　「天皇教」については、守屋（2001）を参照されたい。

6.「よくできた語り」については、ガーゲン（1999＝2018）を参照されたい。

第 11 章　「布教の新時代」における日系宗教の布教ストラテジー
―ハワイ本派本願寺の新たな適応に向けて―

１．はじめに

ハワイ本願寺は、1897 年に布教を開始して以来、本山の傘下にある組織として活動を続けてきた。第二次世界大戦時には、開教使が抑留される等、その布教は後退したが、戦後急速に復興を遂げた。しかし、その後、戦後の産業構造の転換によるプランテーションの閉鎖、都市への人口移動によって、ローカル寺院を基盤としていた布教体制は揺らいだ。次第に寺離れが進み、1970 年代半ばまで増加していた信者数は、その後減少していった。さらに、この背景には、日系信者のアメリカ化が進み、浄土真宗の包含するエスニシティの意味や信者の宗教観が変化したことがあると考えられる。このような変化によって寺離れが進むなか、ハワイ本願寺は依然として“Japanese temple”と認識されており、世界宗教としてホスト社会へ教線を拡大することが困難な状態にある。宗教組織として存続していくために、ハワイ本願寺はエスニシティの境界を越えた布教への本格的な転換を模索する時期を迎えているといえるだろう。1996 年に第十四代開教総長に就任した与世盛智海は、この時期を布教が新たな展開を求められる、「布教の新時代」と表した[1]。その新時代の布教の鍵を握っているのは、浄土真宗のもつ仏教としての世界宗教の側面と固有でエスニックな側面を誘因として（潜在的）信者に提供することで貢献を獲得し、組織としての連帯を強化していくことであると思われる。

与世盛は、このような状況を克服し、将来の布教につなげていくための目標として公約を掲げている[2]。これらの公約は、これまでのハワイ本願寺の布教を再考してその問題点を指摘し、解決のために重視すべき方向性を明らかにし、布教活動を整理することで体制を整える試みを示している。ここで示された布教の方向性からは、新時代の適応を方向づけるストラテジーが読みとれる。そこで、本章では、本願寺の適応を「組織としての存続と発展」と捉え、本山から継承した伝統の維持とアメリカ化していく信者のニーズへの対応を調整しながら、選択された布教ストラテジーが実践されるプロセスとして考察する。布教の新時代においても、宗教組織の適応が信者の貢献あるいは社会関係資本を基盤としているという基本原理が変わることはないと考える。したがって、以下では、第 5 章で示した理論モデルに依拠し、公約から布教ストラテジーを抽出し、これらによって宗教組織が適応していくメカニズムを考究することにしたい。

２．戦前の「日本化」による一時的後退と戦後の再建の兆し

口羽義教が第四代開教総長（1935-1941）に就任すると、ハワイ本願寺は「日本化」への道を進んだ（守屋 2001:219-222）。そのなかで、英語伝道部（中央部）主任を務めていたハ

ントはその信仰が上座部仏教であって浄土真宗ではないとして辞任を求められ、彼の辞任後にはハワイ本願寺と連携していた国際仏教協会のアメリカ人仏教徒らも英語伝道部を去り、本山から派遣された英語を話せる日本人開教使が日本語を理解しない若い二世向けの英語伝道をおこなうよう状況となった。このことがハワイの浄土真宗の布教を大きく後退させることになった[3]。その後、日本軍の真珠湾攻撃によって、寺院や日本語学校は閉鎖された。また、多くの開教使がアメリカ大陸へ抑留された。

第二次世界大戦によって布教は中断され、ホスト社会が仏教に対して敵意を向けたこともあり、寺離れが進んだ。しかし、戦後、アメリカ本土に抑留されてていた開教使が戻り、布教が再開されると、迅速に寺院復興がおこなわれた[4]。「開教使を助けて再開の原動力となったのは、残り少なくなった一世とかつて日本語学校やサンデースクールで学んだ二世や年長の三世たちだった。4 年間の空白期間があったが先生と生徒の絆は残っていたのである。今村師が全力をあげて作り上げた本願寺の仏教教育制度はどん底に落ちていた仏教寺院を見事に再生したのである[5]。」このように、戦前の日本語学校や日曜学校によって醸成された結束型の社会関係資本が、本願寺の戦後の適応に活用された。第二次世界大戦下の体験は「寺院離れ」を促した一方で、その苦難の歴史を共有することで信者間の連帯が強まり、社会関係資本が強化され、ハワイ本願寺が再構築された側面もあったと思われる。そして、布教は順調に進められ、1950 年代には戦後の興隆期を迎えたが、1980 年以降は寺離れが進んだ[6]。

戦後の本願寺の布教には、教育を重視し、仏教をハワイに根づかせようと尽力した今村恵猛の志が反映されている側面が大きい。2003 年に PBA によって完成したハワイ本願寺のミッションスクール制度の基盤を築いたのは、藤谷晃道開教総長（1948－1952）の妻藤谷愛子であった（円福 2012:187-189）。愛子は熱心な浄土真宗信者だった両親によって、今村恵猛の下で学ぶ機会を得た。開教使だった夫が 1948 年に開教総長に就任し、教育重視政策を掲げると、愛子は人生の師と仰ぐ今村の教えを実践した。1949 年にホスト社会の公式教育機関としてアメリカ初の仏教系小学校を設立し、英語で教育をおこなった。今日本願寺ミッションスクール（Hongwanji Mission School）は幼稚園から 8 年生までのミッションスクールとなり、名門大学へ高い進学率をもつ名門校としての名声を博している。

その後、今村寛猛（1967-1974）が初の二世開教総長に就任すると、英語伝道を推進した[7]。寛猛はハワイ大学教授アルフレッド・ブルームと連携をとりながら、1972 年には仏教研究所（Buddhist Study Center）を創設した（宗藤、国行 2017: 41-43）。その目的は「ハワイ大学生など若い人に仏教に接してもらい、その中から現地育ちの開教使を育成すること」であった。具体的には、(1)仏教センター学生交流クラブで大学生の勉強会や交流の場を設けること、（2）宗教や仏教の研究資料を貸し出すこと、（3）ハワイ生まれの若い人のために開教使養成をおこなうことが目的とされた。そして、活動としては、（1）本願寺派の子弟の交流、（2）仏教の教えに接する機会の提供、（3）学生や若い信者を対象とした講座、（4）開教使の資格獲得の援助、（5）真宗の英文書物の出版等があげられる。このセンターに関

わった青年や壮年の中から、ハワイ教団の開教使を志望する者が現れる成果がみられた。

父である藤谷晃道の後を継いで開教総長になった藤谷義明（1987-1995）は、日本の人間国宝に見倣い「ハワイ人間国宝」プログラムを制定し、宗派を超えた活動への参加を促す等、開かれた布教体制を推進した[8]。藤谷は「父とも話し合い、ハワイ本願寺継続のためにはアメリカ人が僧職につく必要があると考え、僧侶となった」としている（円福 2012:192）。現在高く評価されている「ハワイ人間国宝」は、現在ではあらゆる人種の様々な文化を代表する人を対象とし、表彰者は 150 人に及んでいる（円福 192）。藤谷は「コミュニティに参加する一つの手段としてやってみる価値があると思った」と述べている（円福 2012:192）。さらに、藤谷の最も大きな貢献とされているのが、宗派を超えた活動への参加を促し、「異宗教の人々の間に調和をもたらしたこと」である（円福 2012:193）。藤谷は、教会の合同感謝祭で牧師が仏教徒の説法を読んだことに将来の可能性を見出し、仏教を広く一般に知ってもらうためには、孤立しているように思われる浄土真宗が宗派を超えたグループの活動に積極的に参加することが重要であると述べている。若者層を組織の中に取り込むことができるかが重要な課題であることを指摘している。藤谷は仏教をアメリカに適応させようと尽力した「今村恵猛が 75 年前に行ったことを吹き込もうとした」とされている（円福 2012:193）

一方、今村恵猛の布教理念を継承し、浄土真宗をハワイの状況に適合させる活動の流れがあったのに対し、日本から派遣された開教総長（1963-1967）、大原性実は、日本と同様の真宗教学が英語で説教されないことを嘆じ、日本との結びつきを重視した。アメリカの真宗は仏教真宗や親鸞真宗とは異なり、通仏教の範囲に停滞しているとしており、真宗のアメリカ化はあり得ないという基本的な認識がうかがえる（守屋 2001：223）。そして、今村恵猛がローカル開教使の育成を提唱していたのに対し、大原は日本から派遣される日本人開教使の語学力に磨きをかけることを奨励する計画を構想している。

大原の指摘は、ハワイ本願寺の「組織としての存続維持」が「教義としての浄土真宗の維持」を意味しないことを示している。ハワイ本願寺という器に浄土真宗よりも通仏教の教義が多く入れられているという状況がみられるのがハワイ本願寺の布教の一つの特徴であるといえよう。

今村恵猛の後のハワイ本願寺の布教は、単に「アメリカ化」に向っただけではなく、「日本化」に後戻りしたり、あるいは立ち止まりながら、進められてきたといえるだろう。

3. 布教の新時代におけるハワイ本願寺の組織としての適応プロセス

与世盛は布教の当時者として、寺離れの主な要因は日系信者の言語や価値観のアメリカ化に本願寺が十分に対応できなかったことにあるとしている（与世盛 2008）。そして、このような布教の問題点を踏まえ、本願寺が組織として存続していくために実現を目指す「公約」—（i）仏教教育プログラムの強化、（ii）寺院の編成、（iii）コミュニケーションの開

放性の促進、（iv）世界宗教としての浄土真宗の推進、（v）現行のプロジェクトへの積極的な取り組み—を提示している。これらは、布教の指針として、その後の議制会（Legislative Assembly）の資料でもしばしば取り上げられており[8]、布教の新時代の適応について理解する大きな手がかりとなる。全ての公約は相互に関係しているとされているが、特に教育の強化が中心に位置づけられている[9]。

以下、与世盛が議制会で配布した資料の中でも、「公約」に焦点を当て、第 5 章で提示した「日系宗教組織の異文化社会への適応プロセスの理論モデル」（図 5-2）に沿って、宗教組織の適応のメカニズムを考察する。このモデルで示したように、ハワイ本願寺の適応を、布教環境を考慮して組織リーダーが布教ストラテジーを選択し、外的には自己呈示によって組織外部の環境を調整し、内的には誘因を提供をすることで貢献を獲得し、あるいは社会関係資本を活用し、目的を達成して、効用を蓄積することで進められるプロセスと考える。また、このプロセスにおいて、個人と組織を媒介し、各々の論理を調整するコミュニケーションも重要な役割を担っていると捉えている。

3-1　布教環境

第 5 章の理論モデル（図２）で示したように、布教環境には内的環境と外的環境があり、そこに寺離れの要因があると思われる。

内的環境としては、信者の世代交代が進み、信仰心やエスニシティ（社会関係資本の源泉）のあり方が変化したことがあげられる。信者がホスト社会の生活者となり、日本宗教に固有の民族宗教性、互酬性の規範や「家の宗教」の意識が希薄化したことで、戦前のような宗教組織を中心としたネットワークが維持できなくなった。また、信者にとってのエスニシティのもつ意味も変容した。戦前のような手段的、情緒的連帯のような集団的側面よりも出自文化へのノスタルジアといった個人的な側面の方が大きくなってきた。つまり、本願寺の内的環境は、戦前には信仰心とエスニシティによって結合していた組織内部の紐帯が弱くなっている状況にあると捉えられる。また、宗教組織の適応には信者の貢献を獲得することが肝要であるが、流動的で多様な社会的・文化的状況から信者のニーズを読み取り、有効な誘因を見出すのが困難な状況となっていると考えられる。

外的環境としては、浄土真宗が日系人のエスニック宗教であるという認識が依然として根強く、エスニシティの枠を越えてホスト社会で布教する際の妨げとなっていることがあげられる[10]。さらに、アメリカ全体で宗教離れが進み、キリスト教も含めた組織宗教自体が衰退する傾向があり、ホスト社会へ教勢を拡大して、日系信者の減少を補うのが困難な状況にあることもあげられる。

3-2　布教ストラテジー

既述した布教環境の抱える問題に対し、与世盛は仏教的価値を基盤とした布教ストラテジーを選択し、これらの解決に着手した。議制会の資料で示された公約を実現するための具

体案を検討すると、布教ストラテジーには三つのパターンがあることがわかる。これらは、組織内部の紐帯を強化する内部志向の「連帯ストラテジー」、ホスト社会から潜在的信者を誘引するための外部志向の「世界宗教ストラテジー」、そして組織内部に対しても外部に対しても重要な「教育ストラテジー」である。

3-2-1　連帯ストラテジー

連帯ストラテジーは、組織内部のコミュニケーションを円滑化し、共通の価値や記憶によって情緒的紐帯を強化し、安定的な協働関係を確立することを目指すものである。それは、公約で示された寺院の再編とコミュニケーションの改善の具体案に、以下のように適用されている。

（1）寺院の再編

ローカル寺院、特に住職不在となっている 14 の寺院を中心に再編し、寺院組織を強化する（第 87 回議制会資料）。ローカル寺院の信者は長年親しんできた寺院に愛着があるので、その気持ちを尊重し、地区の調査計画委員会に助言を求めながら進める（第 93 回議制会資料）。また、開教使の配属については、使用言語にも考慮し、本願寺評議会、教団本部の協力を要請する[11]。

（2）コミュニケーションの改善

コミュニケーションの改善は布教状況の改善につながるとして、教団、ローカル寺院、信者間の双方向的なコミュニケーションの推進、ローカル寺院の開教使と信者のコミュニケーション・ギャップの克服、信者間の対面的コミュニケーションの緊密化、マス・メディアの活用が示されている。

・教団本部－ローカル寺院－信者のコミュニケーションを円滑化する。ローカル寺院は、教団、ローカル寺院や信者の活動等の情報を正確に伝達する。また、教団や開教総長が信者に開放的に接し、コミュニケートしやすい環境をつくる。

・ローカル寺院の住職が主に 20 代から 40 代であるのに対し、信者には 60 代以上が多いため、言語のみならず世代間のジェネレーション・ギャップに類似した問題が生じている。これに対しては、カウンセリング教育によるコミュニケーション能力の向上が一つの解決策となる。

・信者間については、仏教青年会、日本語学校や日曜学校等の OB 会、親睦会を開催する。これらの会が信者の交友関係を維持し、さらに広げることにつながる。

・一般の人々に対しては、マス・メディアを利用して寺院活動を宣伝する。

3-2-2　世界宗教ストラテジー

世界宗教ストラテジーは、外部環境に対して、浄土真宗がキリスト教に比肩する普遍的宗教であることをアピールし、日系人のみならず非日系人層から信者を獲得していく方向性を示すものである。それは、「世界宗教としての浄土真宗の推進」の具体案において明確に

示されている。この公約では、寺院をエスニシティに限定されない世界宗教として“visible”にすることが目的とされている。ここで、“visible”とは、ホスト社会において「浄土真宗（仏教）＝エスニック宗教」というステレオタイプを払拭し、普遍的な世界宗教として非日系人層にも認知されるようになることを意味している。

与世盛によると、浄土真宗の教義は「世界宗教で、全ての人が救われる、そして全ての人を受け入れる」ものであるにもかかわらず、本願寺は“Japanese temple”と呼ばれており、非日系人層の視野に入らない、「見えない」存在になっている[12]。彼は、「浄土真宗を普遍的な宗教で、全ての人々、民族を引きつけ、親鸞聖人の教えを分かち合う世界宗教として推進するようにしなければならない」と記している（第 87 回議制会資料）。

さらに、与世盛は本願寺の活動は仏教の教えを基盤としたものでなければならないとする一方で、ホスト社会のニーズに適合した社会的、文化的な活動を奨励している。これについて、「宗教組織の目的は教えを広めることで、福祉機関になることではない。しかしながら、将来的にも寺は社会的な問題に対応することが求められている。寺はコミュニティでより visible にならなければ、人々を引きつけられない。それゆえ、教えを広める方法、手段として、積極的に、人々の社会生活、文化、教育、福祉に直接関係するプロジェクトを推し進めなければならない」と述べている(第８７回議制会資料)。

第 87 回議制会資料では、具体的な解決策が 、以下のように示されている。

・プロジェクトダーナ（Project Dana）の推進

プロジェクトダーナは、ハワイで仏教組織がコミュニティの福祉のためにおこなった最初のプロジェクトであるとされている。その根底には「布施」を意味する「ダーナ」という仏教の教えに基づいた奉仕の理念がある。ハワイのモイリリ本願寺の信者の提唱から始まった「お年寄りや障害者を支援するためのボランティア活動」であったが、大きな「仏教コミュニティ運動」となった。その後、ハワイの 30 の寺院、さらに宗教を越えて世界に 31 ヶ所の拠点を持つプロジェクトへと発展している（浄土真宗本願寺派総合研究所 2013: 36-39）。

・リビング･トレジャー（Living Treasure）の有効活用

リビング･トレジャーは、様々な分野で社会に貢献した人々をハワイの「人間国宝」として表彰するハワイ本願寺教団のプログラムである。文化的に素晴らしいものをもった人々の技術や知識をコミュニティの人々と分かち合い、これらの価値を若者に教える方法になる。人々が人を助ける喜びの感情を喚起することができる。このプログラムを通してコミュニティと関わりながら念仏の教えを社会に広めることができる。これも、浄土真宗を世界宗教にする一つの方法である[13]。

・異宗教間の運動の推進

与世盛は、「21 世紀は全ての世界宗教が手を取り合ってエゴイズムに対抗していかなければならない。一つの宗派、宗教では手に負えず、また、それらにこだわるべきではない。本願寺はハワイ最大の仏教宗派として、他の宗派と連携し、団結した運動

を起こす義務がある」と述べている(第８７回議制会資料)。与世盛も自ら他の宗教との間での活動に積極的に参加している。

・チャプレンの資格取得の奨励

病院訪問は開教使にとって重要な仕事であり、ハワイではチャプレンの役割はますます重要になる。したがって、キリスト教と同様に、本願寺の開教使を病院や刑務所に派遣できるように、その資格の取得が奨励されている。

・マス・メデイアの活用

マス・メデイアを活用してハワイ本願寺を宣伝し、「私たちのチャーチをコミュニティで visible にするために努力すること」(第 87 回議制会資料)とされている。

・教義の簡素化

お釈迦様は對機説法[14]おこない、蓮如聖人は親鸞聖人の教えを簡単な言葉で説いた。このように、仏教学者の助けを借りて現代の人に合うように教義を簡素化し、人々が理解できるようにする。教えを易しくすることで深い理解に導くことが、結果的に仏教への関心を喚起するであろうとされている。

・新しい仏教の伝統や習慣の創出

布教において「現在のかたちで日本の伝統や習慣が継続していけば、ハワイの人々、特に若い世代や非日系の人々に仏教は受け入れられない。したがって、法事等の日本の良い伝統や習慣は残すように努力し、他方でハワイにふさわしい、ハワイの人々に受け入れられる習慣や伝統を創り出す必要がある」（第 87 回議制会資料）とされている。

3-2-3　教育ストラテジー

教育ストラテジーは布教の基盤を確立し、布教の有効性を高めるものである。このストラテジーは、公約の「仏教教育プログラムの強化」の具体案から読みとれる。与世盛は、しばしば、アリストテレスの「教育が国家の基礎をつくる」に言及し、教育の重要性を提唱している[15]。公約で示された仏教教育のプログラムの具体案には、開教使と（潜在的）信者を対象としたものがある。

・開教使の教育

：戦前と比較し、開教使の役割の多様化、開教使の不足、布教姿勢の問題点等が以下のように指摘されている。戦前の開教使は、宗務の他には日本語講師としての役割を担っていたが、現在では宗教クラス、セミナー、ワークショップ、会議、カウンセリング、宗派間活動、病院訪問、ケア・センター訪問、社会問題の取り組み等、その仕事は多岐にわたっている（第 90 回議制会資料）。将来的にみると、信者のニーズも多いため、カウンセリングを専門とする開教使の育成が必要である（第 91 回議制会資料）。

：現状の問題点として、開教使の不足に加えて、その布教姿勢の問題－サラリーマン

化、開教精神の低下ーがあげられている。このような問題の根本的な解決にはハワイに根づき、英語で布教のできるローカルの開教使の育成が必要であることが示されている。しかし、ハワイ育ちなので日本からの開教使よりも布教しやすい点もあるが、教学が身についていないと「浄土真宗教団は名ばかりで実質は異質の教団」になりかねないので、「インスタント開教使」にならないようにと注意が促されている。

：　開教使の問題の根本的な解決策として、長期的展望に立ち、高校までの一貫した「ミッションスクール制度」及び「プレ得度セッション」による教育基盤の確立が提唱されている[16]。

・信者の教育

:「学校制度」（教育プログラム）の確立

「かつては州全域に日本人学校があり、メンバーを寺に取り込むのによく機能し、本願寺教団を保持する助けとなった。このシステムは徐々に崩壊し、寺は若者を引きつけることができなくなった。この現象がメンバーの数を減少させ、大きな空洞をつくった。」(第 87 回議制会資料)。また、ハワイ本願寺は 30 歳から 50 歳ぐらいまでのメンバーを欠いているが、その理由として、本願寺の学校教育に空白があったことがあげられている。必ずしも学校教育ではなくとも、文化、体育、学習教室等でも「若い世代のためのよい教育プログラムがあれば本願寺に引きつけることができる」(第 87 回議制会資料)として、その実施が推奨されている。

：　武道教室、文化教室およびボーイスカウト、ガールスカウトの再開および推進

戦前には「ほとんどの寺院に柔道、剣道、空手、合気道、茶道等のクラスやボーイスカウト、ガールスカウトがあり、若い世代を善良な市民に育成するのに非常に貢献した」(第 87 回議制会資料)　としてこのように若者を対象とした教育プログラムの再開、あるいは推進が提案されている。

：　与世盛は、青年層の寺離れの一因が、家の宗教として浄土真宗を受け継いできた年長の信者が若い世代にその教えを説明できなかったことにあるとして、宗教教育の対象を全ての年齢層の信者に広げている。

：幼児や児童にはダルマスクール[17]で仏教教育を行ない、青少年層に対しては青少年スペシャリストやアドバイザー等による次世代のリーダーの育成に取り組むことが示されている。

：（潜在的）信者については、教義やお経の基本を理解し、説明できるようにすることがあげられている。そして、ホスト社会の“Nation's Pledge of Allegiance”のように、仏教精神を解りやすく表している“Golden Chain of Love”[18]をハワイのできるだけ多くの人に浸透させること等が奨励されている。

これらを実現するために、仏教の学習クラスの常設、各ローカル寺院に適した教育プログラムの作成、さらにこれらについての寺院間の情報交換が提案されている。

3-3 組織の内的適応のメカニズム

前述の公約においては、主に連帯ストラテジーや教育ストラテジーによって、組織内部の紐帯（開教使と信者、開教使間、信者間）を強化することが重視されていることがわかる。宗教組織は開教使（組織の視点をもつ管理者）と信者（個人の視点をもつメンバー）の協働によって成立しているため、弱体化したネットワークを強化し、組織内部のネットワークを構築していくことが内的環境への適応（内的適応）の核となっているといえるだろう。さらに、このようなネットワークは、人的誘因となり、社会関係資本の醸成にもつながるものであるといえるだろう。また、これらのストラテジーを実行するために示された具体案においては、貢献を引き出しうる誘因があげられており、そのなかでエスニシティや宗教に関わるものは社会関係資本の源泉を強化することにつながると考えられる。（再掲、図 5-1 を参照）。

3-3-1「誘因≧貢献」型の適応

前述の公約では、具体的に、次のような誘因の創出、あるいはすでにある程度提供されているものについてはそれらの強化が提案されている。宗教的誘因に関しては、従来の儀礼（法事等）に加えて、簡素化された教義、ハワイ化した宗教的伝統や習慣。エスニックな誘因としては、武道教室や文化教室（柔道、剣道、空手、合気道、茶道、華道等）、さらにこれらを通して、その精神性を学ぶ人間教育の場を提供すること。人的誘因として、強化された組織内部の紐帯（開教使と信者、開教使間、信者間のネットワークや情緒的連帯、開教使のリーダー性）、また、仏教青年会、日本語学校や日曜学校の OB 会、ボーイスカウトや寺院活動等の親睦会を開催し、交友関係を深めること。心理的誘因として　は、開教使によるカウンセリング。というのは、家族内で宗教の個人化（例えば、親子で異なる宗教を信仰する）も進んでいるため、このような個人的なニーズが高まっているからである。カウンセリングをとおして開教使と信者が個人的な信頼関係を築くことで、人的誘因となる可能性もあり得る。社会的誘因としては、プロジェクトダナを始めとするボランティア活動、ボーイスカウトやガールスカウト等の活動。また、教育的誘因として、ミッションスクールでの教育や学習教室の教育プログラム。必ずしも、学校教育のように組織化されていなくても、

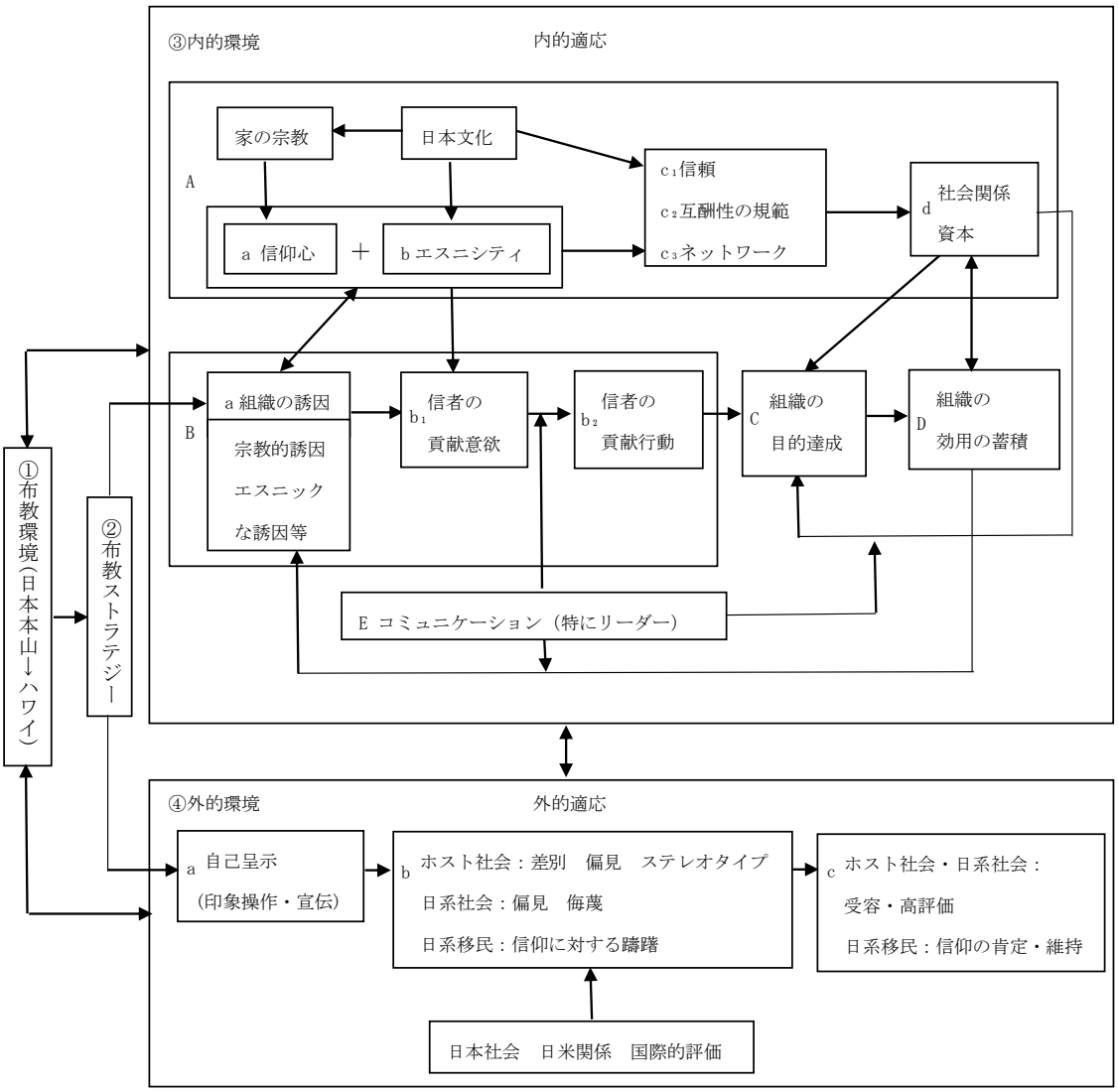

図5-1　日系宗教組織の異文化社会への適応プロセスの理論モデル

出所：筆者作成

例えば、文化、体育学習教室等でも「若い世代のためのよい教育プログラムがあれば本願寺に引きつけることができる」（第 87 回議制会資料）とされている。

このように、誘因を宗教的サービスにのみ限定するのではなく、社会奉仕活動、文化的なプログラム等非宗教的なものも活用し、まずは、（潜在的）信者が本願寺と関わりをもつ機会を提供することが重視されていると考えられる。また、世界宗教ストラテジーによって、従来の宗教的誘因をハワイ流に修正することが提案されており、「ハワイ化した宗教的誘因」を貢献意欲につなげる意図がうかがえる。

布教の新時代において、信者の世代交代によるアメリカ化が進行するなかで、従来の誘因

によって貢献意欲や貢献行動が十分に喚起されていないことは、「寺離れ」からも明らかである。そこで、「誘因≧貢献」型の適応を促すために考案されたのが公約で示されたこれらの誘因であったといえるだろう。

3-3-2 「社会関係資本」型の適応

戦前の本願寺の繁栄をもたらしたのは主に「社会関係資本」型の適応であったが、戦後はその源泉が弱体化したため、このメカニズムは著しく低下したと考えられる。そこで、前述の公約では、組織内部の紐帯（開教使と信者、開教使間、信者間）を強化し、ネットワークを再構築して社会関係資本を醸成することで、この型の適応促すことが意図されている。

第 12 章の Jr.YBA メンバーのエスニシティと宗教意識に関する考察からは、小規模ではあるが、この適応の例がみられた。このような青少年仏教徒の多くは浄土真宗の信者である親とともに日曜礼拝（日曜学校）に参加することで、信仰心を育んでいたことに加えて、恒常的にハワイ本願寺と関わることで、開教使や青少年仏教徒とのネットワークを維持していた事例が多かった。このように信仰心やエスニシティを源泉として醸成された社会関係資本は、例えば、「ハワイ平和の日」制定のための活動に活用され、その目的を達成している。また、Jr.YBA として宗派を超えた花まつりのようなイベントやボランティア活動に参加し、PBA との連繋する等、Jr.YBA の社会関係資本はハワイ本願寺の枠を越えた外部志向の活動に「橋渡し型」として活用されることが多いように思われる。一方で、これらのメンバーは仏教的価値を共有し、恒常的な会合や活動によって安定的な関係を構築していることからも、ネットワーク、互酬性の規範、信頼が維持され、「結束型」の社会関係資本が醸成されているといえるだろう。また、Jr.YBA のメンバーには「希望する活動」としてボランティア活動をあげる者も多く、メンバー個人にとって社会的奉仕活動が誘因になっている側面もみられた。このような「社会関係資本」型が「誘因≧貢献」型の貢献をともないながら、ローカル寺院の活動（清掃、行事の手伝い等）やボランティア活動に活用されており、ハワイ本願寺の適応につながっているといえるだろう。

3-3-3 組織の目的達成

上記のように、Jr.YBA の事例では「社会関係資本」型や「誘因≧貢献」型の適応のメカニズムがある程度機能しているが、ハワイ本願寺全体を牽引するほどの規模には至っていない。また、全体として「社会関係資本」型のみならず「誘因≧貢献」型も十分に機能していないため、組織の目的達成に至っていないのが現状である。また、布教の射程をホスト社会に広げてきたが、仏教がエスニック宗教として認知されていることもあり、アメリカ化した若い日系人や非日系人に有効な誘因を提供することが困難となっている。若い世代の「寺離れ」が進んでいることからも、次第に社会関係資本は衰退しており、組織目的の存続と発展が達成されているとはいいがたい状況にある。

3-3-4　組織の効用の蓄積

組織の効用は、組織の目的が達成され、また、社会関係資本が醸成、強化されることで蓄積されるため、布教の新時代においてはあまり進んでいないと考えられる。

3-3-5 コミュニケーション

コミュニケーションは組織全体の機能に関わり、直接的、間接的に適応に関わる諸要因を強化し、連結し、方向づけ、組織の統合を維持しながら、内的・外的適応を調整する機能を担っている。戦前には、日本語や日本的価値、宗教的態度が共有され、コミュニケーションが円滑におこなわれていたのに対し、戦後は信者のアメリカ化による言語的・文化的なコミュニケーション・ギャップが生じ、組織内部の連帯が弱まる状況となっている。

連帯ストラテジーの具体的な実践として、ローカル寺院の再編成によるコミュニケーション・ネットワークの再構築、教団、ローカル寺院、信者間の双方的なコミュニケーションの改善、ホスト社会に向けてはマス・メディアの活用が提案されている、組織内部のネットワークの緊密化、外部とのゆるやかなネットワークの構築の試みであるといえるだろう。また、このような組織内部のネットワーク自体が、情緒的紐帯をともなうことで心理的効用をもたらし、人的誘因となることも考えられる。

3-4 組織の外的適応のメカニズム

日系仏教組織の外的適応は、主に、組織外部の日系社会やホスト社会における布教環境を調整することとして捉えられる。外的適応においては、まず、外部から組織の目的が適切であると認められ、宗教組織として受容されることが重要である。戦前は仏教がキリスト教に比肩する世界宗教であることを示すためのストラテジーが中心であった。戦後は、仏教が蔑視されることはなくなり、ホスト社会の宗教市場に参加することが可能となったが、「仏教＝日本のエスニック宗教」というステレオタイプが依然として存在し、布教の妨げとなっている。そこで、ホスト社会でエスニシティを越えて仏教への関心を高めるために、世界宗教ストラテジーや教育ストラテジーを適用した活動による状況の改善が考えられる。

世界宗教ストラテジーによる具体策としてあげられているのは、宗教的要素に関して、教義や儀礼のハワイ化である。この試みは、宗教的誘因の創出にもつながり、ホスト社会の「仏教＝日系人のためのエスニック宗教」とするステレオタイプを払拭することにもつながるであろう。社会的、文化的な要素に関しては、プロジェクトダナのような社会奉仕活動、リビング・トレジャー等の社会文化活動の推進があげられている。プロジェクトダナが 1993 年にロザリン・カーター賞を受賞し、ホスト社会の社会福祉活動の分野で注目を集めたことも、非宗教的側面から世界宗教であることを示す良い機会であったと思われる。

教育ストラテジーによる具体策として、例えば、本願寺系の高等学校、パシフィック・ブッディスト・アカデミー（PBA）の創設があげられる。PBA は民族、宗教に関係なく生徒を受け入れており、本願寺と（潜在的）信者が一定期間、継続的な相互作用を維持することができる場として、また、ホスト社会への「架け橋」、外部とのゆるやかなネットワークとし

ての意味をもっていると考えられる。一方で、PBA の創設は今村の望んだ小学校から高校までの一貫教育制度の完成を意味し、将来的に開教使を育成する目的ももっている。つまり、布教の新時代に設立された PBA は、ハワイ本願寺とホスト社会のエスニックな境界を取り除き、本願寺と関わりのある人々のネットワークを広げていくことで外的適応を促す役割と同時に、ハワイ生まれの開教使となりうるリーダーを育成する基盤を確立し、将来的に内的適応につなげる役割を担っているといえるだろう。

また、PBA は仏教が世界宗教であることをホスト社会に発信する役割も担ってきたといえるだろう。というのは、PBA で「平和教育」が掲げられ、非日系人、非仏教徒が学んでいることがマス・メディアに取り上げられたことは世界宗教としての一つのアピールになったと思われるからである[19]。PBA では、仏教において重視される「和」をホスト社会の共感を得る「平和」として教育のキーワードに掲げている。さらに、単に仏教を世界宗教として呈示するにとどまらず、太鼓をエスニック資源として活用し、仏教的世界観の体験を提供することで潜在的信者の層を広げようとする試みは、教育ストラテジーによる外的適応の一つの実践であるといえるだろう。

学校教育以外でも、ホスト社会の若者層のニーズに応じた教育プログラムを通してして、本願寺の活動への参加を促すことでエスニシティを越えて本願寺の潜在的信者の裾野を広げることが提案されている。非日系人層も取り込んでハワイ本願寺を中心にゆるやかなネットワークを構築し、浄土真宗が個人の宗教の選択肢となる土壌をつくることは、教育ストラテジーによる外的適応であるといえるだろう。

3-5　宗教組織としての適応とリーダーシップ

バーナードが「組織の存続はリーダーシップの良否に依存する」（バーナード 1938=2015, 295）と指摘しているように、開教使は宗教組織において布教する主体であり、組織のコミュニケーション・ネットワークの連結点としても重要な役割を担っている。しかし、布教の新時代においては、ハワイ本願寺の開教使のリーダーシップには大きな問題があり、布教の停滞の一因となっていると思われる。前述したように、開教使の問題として、数的な不足、サラリーマン化、開教精神の欠如に加えて、言語的・文化的コミュニケーション・ギャップが指摘されている。

このような状況に対し、与世盛は、本願寺のリーダーに必要な姿勢として以下の点をあげている。それらは、「強い開教精神を持ち、教えを伝えること、歴史を学び、過去に努力してきた人々に感謝し、ハワイの開教使であることの意味を理解すること、自分の寺を理解し、ハワイ教団の全体像をつかむこと、寺院の礼拝で使われているお経の意味を若い世代や新しく寺に来た人に伝え、再度来てもらえるようにすること、『真宗腹』を持ち、浄土真宗の教えに基づいて考え、行動し、文化的習慣や信仰、他のセクトの教えと混合しないこと」である[20]。

今日のハワイ本願寺は、ハワイの実状に沿ったものになっていないと思われる。英語で布

教することが難しい日本から派遣された開教使とハワイの実状は熟知しているが、浄土真宗の教えを理解するのが難しいローカル開教使が多くなっているといわれる。長期的展望に立って、このような問題を解決していくことにつながると期待されているのが、PBA によって完成された一貫教育制度であろう。

４．おわりに

本章では、布教の新時代のハワイ本願寺の事例を取り上げ、第 5 章で示した理論モデルに依拠しながら、日系宗教組織の異文化社会への適応プロセスについて考察し、以下の点を示した。

最初に、寺離れを引き起こしている布教環境には、内的環境に関するものと外的環境に関するものがあることを指摘した。内的環境についての問題点としては、信者の世代交代が進み、信者にとって宗教やエスニシティのもつ意味が変容してきたことがあげられる。宗教的には「家の宗教」の意識や日本宗教の民俗宗教性が希薄化し、エスニシティについては、戦前のような手段的、情緒的連帯のような集団的側面よりも出自文化へのノスタルジアといった個人的な側面の方が大きくなっている。このような状況において、本願寺の組織内部の紐帯は弱体化した。一方で、組織内部が社会的・文化的に多様化したため、個々の信者のニーズを読み取り、有効な誘因を見出すのが困難な状況となっている。

外的環境に関する問題点は、ホスト社会に依然として存在している「浄土真宗（仏教）＝日系人のエスニック宗教」というカテゴリーが、非日系人層への布教の妨げとなっていることである。また、アメリカ全体で宗教離れが進み、キリスト教会も含めた組織宗教自体が衰退してきたことがあげられる。

次に、寺離れを改善するために選択された布教ストラテジーについて論じた。基本的に、内的環境に対応する連帯ストラテジーと外的環境に対応する世界宗教ストラテジーがあり、いずれの環境においても布教の基盤となる教育ストラテジーがあることを示した。連帯ストラテジーは、コミュニケーショを円滑化し、組織内部の紐帯を強化するための方針である。信者のニーズを満たすことで開教使との関係を深め、信者間の相互作用の場を提供することで連帯感を育むことを目指している。世界宗教ストラテジーは、浄土真宗の教義の解釈や儀礼の形式をハワイ文化に適合させ、人種・民族を越えた世界宗教であるという認識を浸透させることを意図している。教育ストラテジーは、内的環境においては、信者の宗教的社会化や開教使の育成の指針であり、組織の基盤を確立することを目指すものである。外的環境においては、人種、エスニシティ、宗教を越えた人々を対象としたミッションスクール、学習プログラム（エスニック資源を活用した武道や芸道等）を設け、ホスト社会において本願寺との相互作用の場を提供することで、幅広い層に仏教への関心をたかめていくことがあげられる。宗教的学習のみならず社会的・文化的プログラムも推進し、非日系人層も含めてホスト社会に広がる包摂的なネットワークを構築し、浄土真宗が個人の宗教の選択肢と

なる土壌を構築することが意図されている。

最後に、布教の新時代の適応の状況と、布教ストラテジーを実行することで意図されている適応のビジョンについて示した。この時代の適応の状況は、内的適応については、信仰心やエスニシティを源泉とする社会関係資本が衰退したこと、信者のニーズに適合した有効な誘因を提供できず、「誘因≧貢献」が十分に成立しなかったことから、「社会関係資本」型の適応と「誘因≧貢献」型の適応のいずれも進まず、布教が停滞している状態にあるといえるだろう。Jr.YBA の活動あるいは Jr.YBA と PBA の協働活動には社会関係資本の活用もみられるが組織全体への広がりはみられず、信者数や仏教青年会会員数の著しい減少に表れているように、組織としての社会関係資本は衰退したといえるだろう。したがって、信者のニーズを十分に満たす誘因を提供することができず、組織内部の紐帯も弱体化しているため、「誘因≧貢献」の交換関係も不安定なものとなり、内的適応のメカニズムの機能が低下したと考えられる。また、開教使と信者の言語的あるいは文化的ギャップによってコミュニケーションが十分に機能していないこと、開教使のリーダーシップが低下していることも、内的適応の妨げとなっている。

外的適応については、ホスト社会の宗教市場に参加することが可能となったが、「仏教＝日本のエスニック宗教」というステレオタイプが依然として存在し、非日系人層への布教が困難な状況が続いている。

このような布教の停滞を打破するために考案された布教ストラテジーからは、浄土真宗の伝統の維持とハワイ化、世界宗教としての自己呈示とエスニックな要素あるいは宗旨の独自性の活用のジレンマが読みとれる。「布教の新時代」においては、布教の裾野を広げるために、浄土真宗のもつ世界宗教としての側面とエスニックな側面を効果的に誘因として提供し、日系信者を保持すると同時に、非日系人層も含めて寺院に誘引することが必要となる。というのは、ホスト社会の宗教市場において、信者を獲得していくには、キリスト教と比肩する世界宗教であることを示すのみならず、キリスト教にはない効果的な誘因を提供する必要があるからである。

浄土真宗が世界宗教たることを 発現するにあたって、仏教的な「和」をホスト社会で重視されている「平和」という普遍的な価値の観点から示す方法が用いられている。例えば、「ハワイ平和の日」制定への働きかけや PBA の平和教育もその自己呈示であるといえるだろう。

一方で、浄土真宗（仏教）のもつ固有でエスニックな側面をホスト社会のニーズに即して解釈し、布教活動に反映させ、誘因を創出する試みがみられる。このような浄土真宗の解釈や発現の方法を修正する試みは、「対機説法」によって具体化されている。原田（北米開教区オレンジ郡開教使）は、「仏法を伝える上で開教使が、聞く側が理解できるように法話の内容を合わせる必要があること」を説き、アメリカでの布教は「對機説法」モデルに習うべきであると提唱している(浄土真宗本願寺派総合研究所 2013: 31-32)。この他、仏教のエスニックな要素をホスト社会のニーズに応じて解釈し、それを誘因として提供するアプローチ

がある。例えば、メディテーションである。アメリカでは「仏教＝メディテーション」と考えられる傾向があり、メディテーションのニーズが大きい(浄土真宗本願寺派総合研究所 2013: 36-39)。しかし、浄土真宗の教義ではメディテーションを否定している。そこで、宗教的誘因としてメディテーションを浄土真宗の教えを説く前の「聞法の態度」をつくるプロセス、静座としておこなっている[21]。これは、浄土真宗には「修行」がなく、「称名念仏」があるのみのであり、また、「日々の生活そのものが実践である」という教えはプロテスタンティズムと類似していることから、非日系人層の求める東洋宗教の神秘性を誘因として提供することが難しいという事情がある[22]。1960 年代の禅ブームやダライラマの訪米で仏教が注目されるという好機を活かすことができず、布教の低迷の一因となったといわれている[23]。静座はこのような教訓を活かした試みであるといえるだろう。

一方で、与世盛はホスト社会の布教環境に応じて宗教的サービスを提供していくことの必要性を認めながら、宗旨としての独自性が失われていくことを危惧し、開教使が「真宗腹」をもつことの重要性を指摘している[24]。「浄土真宗（仏教）＝世界宗教」としてのカテゴリーを浸透させるために社会･奉仕活動を推進しながらも、あくまで宗旨の教えを基盤とすることを強調している（第 87 回議制会資料）。つまり、このような布教の目指すところは、浄土真宗の本質を維持しながら、ホスト社会にとっての世界宗教の普遍性と仏教のエスニックな要素や宗旨の独自性の魅力を反映させた活動によって、まずは、ハワイ本願寺とホスト社会とのゆるやかなネットワーク、「橋渡し型」の社会関係資本を醸成していくことであると思われる。

布教の新時代の適応は、日本の本山、ホスト社会、日系社会、移民個人の織りなす複合的なコンテクストのなかで、「真宗腹」を持ちながら、求められる仏教のかたちに応じて世界宗教の側面と固有でエスニックな側面を調整し、「對機説法」モデルを実践していくプロセスによって果たされることになると思われる。

注

1. 与世盛はハワイで生まれたが、4 才から日本で育ち、慶應義塾大学を卒業し、その後ハワイで開教使を勤めていた。議制会においても、教育を重視した布教基盤の見直しの必要性を説いている（第 87 回議制会資料）。「議制会」は開教使会に信徒代表を加えて、教団本会議としたものである(中野 1981：64-68)。
2. 与世盛は「布教＝教育」を提唱し、西欧文化圏で初めての仏教系高等学校、パシフィック・ブッディスト・アカデミー（PBA)設立に尽力した。開教総長として実現を目指す目標を自ら「公約」と称し、その具体的な実践案について詳細に説明している（第 87 回議制会資料）。PBA の創設前後の時期（1999 年から 2007 年）の議制会の資料では、「公約」についての言及が非常に多い。
3. 与世盛智海、龍谷大学真宗学科「ハワイでの伝道学講座」資料、2008 年 8 月。

4. 同上。
5. 同上。
6. 同上。
7. 今村寛猛は恵猛の長子としてハワイで生まれたが、日本で育ち、慶應義塾大学を卒した後、ハワイ、カリフォルニアで開教使を勤めていた。
8. 藤谷はハワイ生まれのハワイ育ちで、第二次世界大戦時には米国軍人として服役した退役後、ハワイ大学から編入したシカゴ大学で修士号を取得し、その後京都大学と龍谷大学の博士課程で学んだ。

9. ここでは、1999 年の第 87 回議制会（The 87th Legislative Assembly）の資料を中心に、他の議制会での配付資料、書簡による質問調査を参照し、まとめている。なお、ここで取り上げた公約や提案のなかには、以前に言及されたり、実施されたものもある。与世盛はこれらも含めて、布教の現状を概観し、将来に向けた計画案を公約として再構成している。
10. 与世盛からの書簡　2015 年 4 月 26 日。
11. 戦後のプランテーションの閉鎖、都市化の進行等によって、維持が困難となった 14 のローカル寺院が住職不在となっており、再編が急がれている。この事業の停滞の要因として、教団本部に推進のための基金が設立されていないこと、住職の人材が不足していることがあげられている（第 93 回議制会資料）。
12. 与世盛は、浄土真宗は教義においては世界宗教であるが、日本の世襲制等の点でエスニック宗教であり、世界宗教としての浄土真宗の推進に困難な点があることを認識している。したがって、現実には「世界宗教のような立場、扱われ方にもっていきたいということ」であるとしている（与世盛からの書簡　2015 年 4 月 26 日）。
13. 開教総長藤谷義明によって開始された。 2014 年に与世盛も受賞している。
14. 仏陀が聞き手の能力に合わせてお説教をおこなったこと
15. 与世盛は、アリストテレスの「全ての国家の基礎は若者の教育である」に言及し、「本願寺の未来はよい教育システムを持つことが出来るかどうかにかかっている」ことを強調している（第 87 回議制会資料）。
16. 2003 年に PBA が設立され、幼稚園から高等学校までの一貫したミッションスクール制度が完成している。（第 90 回議制会資料）
17. ダルマスクールは、戦前の日曜学校に相当する。
18. "golden chain (of love)" とは、「私は阿弥陀仏の全世界に広がる慈愛の鎖の一部です。だからこそ同じつながりの他の生命に対して優しい気持ちで接し、弱い者を譲り、そして純粋で美しい、心や言葉、行いを心がけます。阿弥陀仏の慈愛なる金の鎖につながるあらゆるものが、力強く、輝きを放ち、完全なる安らぎに至りますように」という生活信条的な文で、海外真宗門信徒の実践項目になっている (浄土真宗本願寺派総合研究所

2013: 129-130)。

19. PBA についての記述は、設立時の校長である Piere Toyama 氏 へのメールによる調査に基づいたものである。尚、PBA については、本多(2014)を参照のこと。

20. 「真宗腹」とは、「浄土真宗の本質を理解し、浄土真宗に対する強い信心を持つこと」を意味する （与世盛からの書簡　2014 年 7 月 15 日）。

21. 例えば、ハワイ別院の日曜礼拝では、礼拝前に「静座」が設けられている。ハワイの日曜礼拝には、通仏教の Vandana and Ti-Sarana、浄土真宗に固有の正信偈（寺院によって重誓偈あるいは讃仏偈）、浄土真宗の要素が取り入れられた法話が組み込まれている (Honpa Hongwanji Hawaii Betsuin 2020 年 9 月 10 日)。

22. 浄土真宗本派本願寺派前門主大谷光真は、ハーバード・シンポジウムにて、浄土真宗は「キリスト教と似ている点が多いためか、それほど関心をひかず、正しく理解されにくい」と述べている（大谷 1996:　6-7）。

23. 与世盛は、この時、キリスト教のあり方に疑問を持った非日系人層を誘引できなかったことも、教勢の衰退につながったことを指摘している（与世盛 2008）。

24. 与世盛からの書簡、2013 年 11 月 13 日。

第 12 章　戦後ハワイにおける仏教系教育機関の変容
―本派本願寺高等学校の事例をめぐって

１．はじめに

ハワイ本願寺は、2003 年、第十四代開教総長与世盛智海のリーダーシップの下で、西洋文化圏で初めての仏教系高等学校、パシフィック・ブッデイスト・アカデミー（Pacific Buddhist Academy: PBA と記す）を設立した。与世盛は開教総長就任時（1996 年）の公約の一つに「仏教教育の充実」を挙げ、それを布教において最も重要な課題として位置づけ[1]、ミッションスクールを高校までの一貫教育制度として完成させることの必要性を指摘していた[2]。PBA の創設は、当初ハワイ別院の事業として進められたが、最終的には本山から助成を受け、本山のプロジェクトとして実現した。

PBA という校名は、「いずれ太平洋を囲む各国からの留学生を受け入れたい」という希望に由来し、ハワイ教団の役員会議で決定された[3]。PBA の設立によって、本願寺は、幼稚園から小中高までのミッションスクールの一貫教育制度を完成させた。PBA はホスト社会の正規の教育機関として、人種、民族、宗教に関係なく生徒を受け入れており、2012 年時の生徒総数は 50 人（男子 29 人　女子 21 人）で、エスニック・バックグラウンドは日系アメリカ人 32%、宗教は仏教 28%（そのうち浄土真宗　16%）となっている[4]。また、PBA は龍谷総合学園の傘下にあり、参加校と交流する等、日本との関係も維持している[5]。このように、PBA はトランスナショナルな志向性をもっている教育機関であるといえよう。

戦前から戦後へと本願寺を取り巻く環境は著しく変化した。1970 年代に戦後のピークを迎えると、その後、人種・民族間結婚の増加、若い日系人のアメリカへの文化的同化や高齢者世代の死去によって、門徒数は減少してきた[6]。このような状況に対し、小学校から高等学校まで一貫した仏教教育をおこなうことで、仏教離れを防ぎ、着実に仏教徒を育成することを意図して、PBA は創設された。他方で、人種、エスニシティや宗教を越えた「平和教育」をスローガンとしてホスト社会にも発信しており、多様なバックグラウンドの生徒をハワイ本願寺のネットワークに取り込む試みでもあるといえるだろう。

第 11 章において第 5 章で示した理論モデルに依拠し、「布教の新時代」の適応について考察し、組織としての有効な誘因の欠如が布教の停滞につながっていることを示した。本願寺の布教において、戦前には本願寺系教育機関が効果的な誘因となっており、PBA はこのような誘因となることを意図して設立された側面もあると考えられる。そこで、PBA の教育を取り上げ、戦前にはハワイ本願寺の適応において大きな役割を果たした本願寺系教育機関が、どのように変容し、どのような機能を担っているのかをみていくことは、本願寺の宗教組織としての変容について理解する大きな手がかりとなるであろう。こうした戦後の社会変化とハワイの日系宗教の布教の状況や展望については、柳川と森岡（柳川・森岡 1981）の調査研究等があるが、宗教系教育機関に焦点を当てたものはあまりないように思わ

れる。

そこで、本章では、PBA がミッションスクールとして仏教（浄土真宗）の教えをどのように位置づけ、教育を行っているのかを戦前の教育機関の教育理念や方針に言及しながら考察しようと思う。さらに、日系信者の社会的適応や本願寺の布教という観点から、教育機関の担ってきた役割とその変容についてもみていきたい。

２．戦前の本願寺系教育機関とミッションスクール制度

第 6 章で示したように、戦前の本願寺の布教の大きな特徴は「教育宗教並進主義」であり、教育機関－日本語学校と日曜学校－を重視していたことである。さらに、今村は「仏教特有の對機順應主義」（今村 1921: 7-9）を主張し、帰化を許されない日本国民である一世児童、将来の国籍が未定である二世児童、アメリカ国籍となった二世児童とでは、教育のあり方が異なると考え、状況に応じた教育をおこなうことを提唱した[7]。このような教育は親である一世のニーズに応えるものであり、効果的な誘因となった。さらに、教育の場を共有することで道徳的価値や紐帯が強化され、「誘因≧貢献」型のみならず「社会関係資本」型の適応が促された。つまり、戦前のハワイ本願寺の教育機関は、信者にとって家庭を安定させ、社会的適応を促す重要な機能を担うと同時に、ハワイ本願寺の組織内部の連帯を強化し、組織としての発展をもたらしたと考えられる。

本願寺の「黄金時代」においても、本願寺のリーダーであった今村は、「英語の國に於いて開教事業を行ふと云い難く、今日の盛大も明日の衰微と變ずべきこと明なり」として、「英語布教の準備となるべき諸計画」の必要性を指摘していた（今村 1918a: 343-346）。英語布教の準備として、「伝道者の英語研究」、「布哇に成長せる青年を養成して開教使たらしむること」、「更に進んで経典翻譯の重責に當るべき學者を養成すべきこと」をあげている（今村 1918a: 345）。このように、今村は将来的な英語布教のために、開教使の育成を視野に入れた教育機関の設立を構想していた。「佛弟子—布教師の養成」について、「すべて其國で働くものは其國で養成するのが至當である。自分等は過去現在の傳道に於て開教使の供給を本國本山に仰ぐの已むを得ざる境遇にあった。豫備時代かと時代の處置としては實に已むを得ざることであるけれども深く考察するまでもなく、米國の佛教宣傳者は米國生まれ米國育ちの市民を米國に於教育養成するといふことを根本義としなければならないのである」（今村 1921：77-78）。そして日本でもキリスト教がおこなっているように「ミッションスクール」を設立し、布教の地盤を固めることを提唱した。「兎も角も新しい聖典を提げて其國の言語で傳道すべき教役者を養成するのである。一年に一人でもよい。二年に二人でもよい。漸次に堅い基礎を造って行く事である」（今村 1921：77-78）。しかし、「布教の新時代」に至るまでこのミッションスクール制度が完成することはなかった。

第二次世界大戦後、本願寺の布教環境は大きく変化した。世代交代によって「継承言語」としての日本語教育は不要となり、1931 年に 26 校だった本願寺系日本語学校は 2022 年に

は 3 校（Fort Gakuen 、Wailuku Hongwanji Gakuen、 Hilo Hongwanji Gakuen ）に減少し、戦前の教育体制は崩壊した。また、都市化が進行し、オアフ島への人口移動が増加すると、本願寺のローカルなネットワークは弱体化していった。戦前に蓄積された社会関係資本が明らかに衰退していくなかで、このような変化に適合した布教体制を確立することが本願寺の重要な課題となった。与世盛は開教総長に就任すると、布教の停滞を解決するストラテジーとして、教育を重視した布教を提唱し、PBA を創設に導いた。そして、それは、今村が予てから、親鸞の教えを米国に「移植」し、また、「米国生まれ米国育ちの市民」の開教使を養成するためにも切望していたミッションスクール制度の完成を意味していた。

３．PBA の教育

3-1　PBA 設立の経緯と目的

PBA が設立された背景には、ハワイでは私立高校のほとんどがキリスト教系であるため、中学まで本願寺ミッションスクールで学んでもキリスト教系の高校へ進学するケースが多く、在学中にその 7 割がキリスト教徒になるといわれており、仏教の信仰を維持するには仏教系高等学校が必要だとされていたことがあった[8]。また、ハワイには仏教研究所（Buddhist Study Center）、本土にアメリカ仏教会（Buddhist Church of America)や仏教研究大学院(Institute of Buddhist Studies)があり、大学や大学院レベルで仏教を学び、研究するところがあるにもかかわらず、中学校と大学の間が空白になっていたため、高校を設立することでハワイ、アメリカ開教区として教育制度を完成させることが望まれていた面もあった[9]。布教という観点からは、このように教育体制を整えることで、より多くの若者が仏教の教えに触れる機会を増やすことが求められていたこともあったであろう。与世盛は、人種や宗教に関係なく受け入れた生徒の中から「何時か将来の仏教を背負って立つ良い人材が育ってくれる」ことを希望する一方で、「仏教徒でない生徒を仏教徒にするのは目的ではなく、少しでも仏教の教えを理解する層を厚くしたいのです。層が厚くなるに従って本物の仏教徒が出てくる可能性が高くなると思っています」と記している[10]。

PBA は「平和教育」と「大学進学」を 2 つの柱とし、「仏教的環境の中で生徒一人一人の学力を最大限に伸ばし、仏教的価値に基づいた思想と行動へと導き、将来において世界平和に貢献できる人材を育成すること」を目標に掲げている[11]。大学進学の指導が、大学進学適性試験の準備に留まらず、個性を活かした職業につながる進学先の選択をサポートすると同時に、コミュニティへの貢献を視野に入れた進路指導であり、広い意味での「平和教育」である点に特徴がある。与世盛によると、PBA は西洋圏唯一の仏教系高校として、「仏教精神」を身につけて他者の痛みのわかる“Your suffering is my suffering. Your happiness is my happiness”という感性を持ち、自主的に物事を考え、社会に貢献できるリーダー養成のための人間教育を目指して設立されたのである[12]。PBA のキーワードとしてホームページに示されている“leadership, intellect, spirit”[13]は、このような目標を象徴してい

るといえるだろう。

3-2　PBA の平和教育

PBA の平和教育は、「暴力や戦争を終わらせることに焦点を絞った平和への努力と異なり、この世の全てが相互につながりをもって存在しているという洞察力に基づいたアプローチ」で行われ、この根本方針が全てのカリキュラムや学校生活に組み込まれている[14]。ここで、PBA の目指す「平和」とは西洋的な意味での「平和（Peace）」とは質的に全く異なり、「和」であり、「調和(harmony)」を意味している[15]。与世盛は、「平和教育」がの“Signature Program”となった経緯を以下のように説明している。当時のアメリカは平和を脅かすトラブル（９月１１日のテロ事件等）が多発し、自らの正義を唯一のものとして他者に強要して問題を解決しようとするブッシュ的な考え方を疑問視する知識人や若者が増えていた。これに対して、「仏教の教えそのものが『和』を説き、平和への道を教えているし…『お互いの違いを認識しそれぞれの特色、美点、ユニークな差を尊敬し合う』仏教の心を学校の特色のひとつとして表にだしたのです。」[16]　そして、ここでの「平和」は、個々の生徒が仏教的価値に基づいて行動し、学習していくことで自己の責任や他者との協力を学びながら、周囲やコミュニテイにつながりを広げていくという日常的な「実践」の延長線上にあるものとして捉えられている。

このような「平和」の実践の基盤となっているのは、大乗仏教の教えである「六波羅蜜」（布施、持戒、忍辱、精進、禅定、智慧）であり、日常生活の中でイメージしやすい価値観、態度や行動として示されている[17]。これは、PBA に浄土真宗の信者が少ないという状況を考慮し、西洋社会で理解されにくいと言われる浄土真宗の教義を掲げることを避け、まずは、その教えを受容しやすくするための仏教的環境をつくることを意図したものである[18]。PBA の「平和教育」は、単にアメリカ社会にアピールするためのプレゼンテーションではなく、その「平和」は仏教的価値観に根ざした和の精神であって、仏教の教えそのものが平和につながるという信念を具現化した人間教育の実践を目指すものであるといえよう。

3-3　PBA のカリキュラムの特色

PBA のカリキュラムの特色は、標準的な授業科目に加えて、日本語、仏教教育、和太鼓、柔道が設置されていることである[19]。これらの科目の特徴をみると、全体として理論より実践を重視するアプローチがとられている。日本語教育の目的は「日本語でコミュニケーションを楽しむこと」とされており、日本語で漫画を書いたり、ビデオを作成したり、ヒットソングを歌ったりと、生徒が学びやすい形式が取り入れられている。仏教教育についても、テキストは特に使用しておらず、「お勤め」に直接参加し、読経、賛仏歌斉唱、鐘たたきを行ったり、開教使の法話を聞いたり、花祭り等の仏教行事に参加することを通して行われている。

和太鼓や柔道の授業は、「仏教の理解につながる価値観」を学び、「平和教育」を進めて

いくことが目的とされている[20]。Toyama は、仏教の文化的背景を持たない者にとって、その教えを理論的に理解するのは難しく、武道や和太鼓の練習によってその価値観を「体得すること」が重要であると指摘している。また、PBA の柔道や和太鼓は技能の向上を目的とするのではなく、「『自己内省（self-reflection）』を促し、自分自身について考え、心の平安を築くこと、周りのことを考えて自分の役割を果たし、他者と協力し合い、『和』の重要性を学ぶことで、身近な生活から『平和』へ貢献していくこと」を目指すものであり、実践的な「平和教育」の一環として位置づけられている。Toyama によると、この「自己内省」は、ある意味で、禅の「メディテーション」に相当するものである。実技科目として、和太鼓は特に重視され、一年時の必修科目であり、その後も多くの生徒がこの授業を履修している[21]。「和太鼓フェスティバル」は PBA の代表的な年間行事となっており、教員、スタッフ、全校生徒が参加して行われている。このフェスティバルには、日本の伝統的な音楽に加えて、タヒチ音楽、アメリカのポップス、エレキギターやカラオケが取り入れられるなど、多民族的な文化、伝統と現代の多様な文化的要素が含まれている。

また、他にも特徴としてあげられるのは、生徒個人とコミュニティ、社会とのつながりが学習のなかに積極的に取り入れられていることである。例えば、必修科目となっている「コミュニティ・サービス・ラーニング・プロジェクト」[22]では、生徒会が企画し、公園のホームレスへの食事の提供、就学前の子供への本の読み聞かせ等が行われており、コミュニティにどのような問題があって何が必要なのかを主体的に学ぶ機会が与えられている。また、「ピースブリッジ・プロジェクト」[23]は各々の生徒がコミュニティとの絆を強化する試みであり、PBA のカリキュラムの集大成として位置づけられている。このプロジェクトは、大学生活の体験プログラムを通して進学の準備を行うこと、個々人が自分の関心のあるテーマについて研究し、それを大学での専攻や将来の職業と関連づけて考えていくこと、学習してきたことを応用してコミュニティに貢献する方法を学ぶことを主眼としている。このように、コミュニティと関わり、インターンシップやボランティア活動に参加しながら、興味のある研究をおこなうこと等によって、学校の枠を超えて社会を視野に入れ、進学先や将来の職業について考えていくといった取り組みが行われている。

3-4　今村の教育理念の継承としての PBA の教育

戦後、本願寺系教育機関は日本語学校のような日系社会の「エスニックな教育機関」から PBA のようなホスト社会の「正規の教育機関」へと変容したが、今村の教育理念の根幹は PBA に受け継がれているといえるだろう。まず、PBA の特色である「平和教育」の理念は、今村の「仏教的平和主義」の継承であり、与世盛のいう「和」は、今村における「調和」に相当すると思われる。今村は、『佛教より観たる民本主義』において、「現戦争の結局の動機は軍国主義・専制主義と民本主義・自由主義との抗争に存する」（今村 1918c: 4）として、「民本主義を唯一の真理と偏着せる欧米の識者」（今村 1918c: 2）の二元論的発想では永久の平和は実現不可能であることを指摘し、仏教の視点から平和のあり

方を論じている（今村 1918c: 6-26 ）。今村は「所謂近代民本主義」の「実際」が本来の「理論」から逸脱し、「二元論の暗闇の中を模索」している状態にあるのに対し、君本主義を偏重していると批判されている仏教の理想は真の民本主義の根本原理や平和の理想と合致すると主張している。しかし、この合致によって仏教が平和的であるというのではなく、「仏教的平和主義」が仏教と浄土真宗の理想であるという観点から論述している。そこでは、仏教の理想は、倫理的には因果律、哲学的には絶対的一元論、宗教的には汎神論を基盤とした「理論」として示されている。浄土真宗については、全人類が信仰の下で如来の愛児として平等に同胞であるとする「四海同胞」を社会的理想とし、親鸞がこれを説き伝え、自ら徹底的に「実行」したことが記されている。これらの理論と実践から「仏教的平和主義」が説かれ、「四海同胞の精神から必然的に流れ出る一帰結として仏教は強く戦争に反対する」（今村 1918c: 13）という立場が明らかにされている。この「仏教的平和主義」の根底にあるのは「佛性平等の原理」（今村 1918c: 36-39）である。この原理によると、万物に具わっているとされる「佛性」は「一切を包攝し、一切の相對なるものを超え、吾等が現實に経験し來る矛盾を其処に圓満に融合している」ので、自然と人間、自己と他者、人間と神といった対照さえもなく、「完全に調和融合せられ、各が他の機能を侵すことなく己が自然的なる且つ固有的なる機能を遂行している。」したがって、この世界で異質であると認知されるもの、例えば、君本主義と民本主義も、「表面的世間的」な視点とは異なる次元にある「佛性の高座」から見れば、「同一価値のものであり同一水準」に立っており、本質的に平等であるとされる[24]。言いかえれば、この平等に基づいて相互の差異を尊重し、活かしながら共存することが「仏教的平和主義」の精神であり、その政治形態が「仏教的民本主義」であるということになろう。

このような仏教的平和主義とともに、今村が慶應義塾で学んだとされる福沢諭吉の「独立自尊」の精神も、PBA に受け継がれている[25]。PBA の教育方針として強調されている「リーダーシップ」は、今村がアメリカ社会において仏教の立場から解釈した「独立自尊」の精神を継承したものであるといえるだろう。第一次世界大戦以降の排日運動の高まりを背景に、ハワイの日系一世知識人のあいだに「太平洋文明論」が浸透し、ホスト社会と日系社会を結ぶ仲介者としての二世の役割が期待されるようになった（東 2005: 223-227）。今村も永住土着を前提として創設された布哇中学校の目的を日米両文明を理解し、「東西和親の急務を擔當すべき人材の養成」（今村 1937: 73,281）とし、その教育において日米二つの文化の調和を説いているが、あくまで日本人固有の個性をもって貢献する姿勢を強調している。「模倣さへすれば、猿真似さへすれば、それが日本人が米国人になれる」というような「通途浅薄なる同化論」を全面的に否定し、「アメリカニズムの第一義は模倣服従を排斥して、オリジナリチー、セルフイニシアチブを唱説する所にある。独立独行、之を己に依頼して自ら考へ自ら創め自ら成す、即ち他人を真似ず、周囲に動かされずして、仏家の所謂随処に主となるの生気を以て、独自一己の特色を発揮するのが米国魂である」と、アメリカ社会における「独立自尊」のあり方を示している。ここでの

「アメリカニズム」は今村自身のアメリカ本土での視察に基づいたもの（今村 1921: 11-12）で、アングロ・コンフォーミズム的な「同化主義」ではなく、キリスト教を中心としながらも、多文化が共生する「文化多元主義」（守屋 2001: 173-217）を意味し、彼の教育方針の背景となっていたといえるだろう。また、今村流の「独立自尊」とは、仏教の根本信条である「願以此功徳　平等施一切　同發菩提心　往生安楽国」の「平等主義」と「諸行無常　是生滅法　生滅々已　寂滅為楽」の「無常主義」に心胆を据え、「毅然として独自一己の本領に立ち、其特色を以て米国の社会に必ず何か独特の貢献を為すこと」であり、このような生き方こそ「諸子の此の世に生まれたる本懐に添ふ所以であるのみならず、また同時に諸子が生まれた国土に対する報恩の至誠に契ふものである」と述べている。そして、仏教の根底にある本質的な平等によって、個々の独自性は対立することなく調和するため、個性を活かして貢献することが国家にとって有益であることを説いている[26]。このように、今村の教育は、二世が「佛教の主義、精神、信念の下に独立自尊の人格を確立し民族性の特徴を発揮して善良優秀なる日系市民」（今村 1931: 7）として成長することを目指すものであった。

さらに、仏教の教えを道徳の基盤として品性を養ながら、それを社会生活の中で実践していくという今村のプラグマティズムも、PBA の仏教的価値を基盤とした社会貢献を重視する実践的なアプローチに受け継がれていると思われる。与世盛によれば、今村は「心の温かい、他人の痛みのわかる『上品な』人間になること、リーダーシップを執れる力を身につけること」を説いており、PBA が目指すのもこのような人間教育である[27]。今村は、「宗教的信条」をもって「ますます修養に志し立派なる品性を具へ以て活動社會に馳駆せんことを望む」と述べ、社会生活者として宗教に根ざした「品性」が必要であることを示している[28]。また、今村は赴任の年にペスト病の発生とその防止のための焼き払いによる被害にあった日系移民のために共愛会を組織し、その急を救ったことで、社会と寺との関わりの重要性を再確認すると共に、その後の婦人会、仏教青年会等の活動の一端をつくりあげていった（今村 1918b: 92-93）[29]。今村は、また、このような非常時のみならず、平時から社会奉仕が必要性であることを指摘し、「大慈善＝真諦＝信仰的方面」に対して、社会奉仕は「小慈善＝俗諦＝社会的方面（通俗的方面）」であり、この「真俗の二諦」が「相俟ち相調和して、初めて仏教の目的は達せられる」と論じ、自らも頻繁に病院訪問を行っている[30]。与世盛が「エンゲージド　ブッディズムのはしり」[31]と表した今村の仏教精神の実践は、PBA の平和教育に反映されているといえるだろう。

3-5　布教におけるミッションスクールとしての PBA の教育

戦後、浄土真宗の布教の舞台が、エスニックな境界を越えてハワイ社会となって直面したのは、その教えと実践のあり方が「アメリカ社会の求めている仏教」とは異っているという問題であった。アメリカ社会では、ベトナム戦争を契機に、社会の既成価値体系が根底から見直された 1960 年から 70 年代にかけて、キリスト教とは全く異質な東洋の宗教がカウン

ター・カルチャーとして若者たちの関心を集めた（星野 1983: 29-57）。「禅」はそのひとつであるが、「60 年代の若者の禅受容の一大特徴は、思想としての禅ではなく実践としての禅であった」（葛野 1996: 278-290）。アメリカ本土とは社会文化的状況が異なるが、ハワイでも東洋的神秘性や修行のような実践をエスニックな誘因として活用している新興宗教が注目されているをのに対し、浄土真宗が興味を引きにくいのも確かである[32]。

2010 年に開催された本願寺シンポジウムにおいて、日系三世の開教使原田マービンは、「言葉も文化も、宗教的背景も異なるなかで、1 人でも多くの人にお寺に参ってもらうためには、いろいろな工夫が必要である」として、「『メディテーション』を聞法の前に集中する方法として取り入れ、聞法の機縁とすること」を報告している（本願寺伝道研究所 2012: 18-23）。このことは、浄土真宗の布教ストラテジーには二段階のプロセスが必要であることを示唆している。つまり、第一段階では入り口として、例えば、アメリカで関心の高いメディテーションを実践として取り入れて興味を引きつけ、次の段階で徐々に浄土真宗の教えへと導いていくという方法である。

このような布教ストラテジーとの関連でみると、PBA の教育は、この第一段階に相当すると思われる。実践的な仏教教育をおこない、和太鼓や柔道では「自己内省」を通して「和」の世界観を提供し、また、生徒が興味をもてるような日本語の授業で日本の精神文化に対する関心を高めることで、まずは仏教、ひいては浄土真宗に関心をもつ入り口としての役割を担っていると考えられる。PBA の生徒の中には、仏教徒としての自覚を持ち始めている者、寺院の行事に参加する者、また、親の中にも、子どもが PBA で学んでいるということで寺院の活動に加わったり、手助けしたりする者が増えてきていること[33]から、PBA が「布教の第一段階」として機能しているといえるだろう。

４．おわりに

本章では、「布教の新時代」に設立された仏教系教育機関として PBA の事例を取り上げ、戦前に本願寺の教育制度の基礎を築いた今村恵猛の教育理念の継承と戦後の変容を中心に考察した。ハワイ本願寺の教育機関が「エスニックな補助教育機関」から「ホスト社会の正規教育機関」へと変容したが、今村の教育理念の中核にあった「仏教的平和主義」や「独立自尊」は PBA に継承されていることを示した。

戦前、本願寺系の教育機関は宗教組織である以上にエスニック組織として、日本語教育あるいは日本的道徳教育をホスト社会に適合させて提供したことが有効な誘因となり、本願寺の適応を促した。これに対して、PBA の教育はホスト社会の非日系人層にとって、十分な誘因として機能しているとはいいがたい。PBA において学びの場を共有することで、生徒間にゆるやかなネットワークは形成されるが、宗教組織としてのハワイ本願寺に活用される社会関係資本としての蓄積は多いとはいえないであろう。しかし、Jr.YBA と連繋し、生徒の家族もそのネットワークに取り込んでいくことで、社会的な弱いつながりが形成さ

れ、何らかのかたちでハワイ本願寺の適応を促す可能性はあるだろう。PBA は、個々の生徒の人間教育や進路指導と「主体的に選択する宗教」としての布教の第一段階、入り口としての役割が大きいと考えられる。また、宗教組織とホスト社会の境界域に位置し、全ての人々を受け入れる宗教組織としてハワイ本願寺の認知度を高めることに貢献することができるだろう。

戦後、ハワイ本願寺の布教環境は大きく変化したが、今村の教育理念—「仏教的平和主義」とそれを基盤とした「独立自尊」の精神—は、PBA に継承されているといえるだろう。今村の教育論は、「良心の独立と信教の自由」という「米国精神の信条」とそれに矛楯するかたちで展開していたアメリカニゼーション運動を背景とし、アメリカと日本という国家の枠組みをめぐるナショナル・アイデンテイテイとエスニシティの問題として展開された。戦前の「エスニシティを単位とした仏教的平和主義」は、グローバル化の進んだ 21 世紀では、国家の枠組みを越えトランスナショナル志向の「個人を単位とした仏教的平和主義」へと変容しているといえるだろう。そして、今村が仏教の理想とした「自己の生活における浄土の実現」（今村 1918c: 39-43）は、当時はエスニシティの特徴を活かしてアメリカという国家に貢献することであったが、現在では個々人が「品格のあるリーダー」となって他者、コミュニティ、世界へと「和」を広げていくことであると考えられる。

注

1. 与世盛第十四代開教総長は、(1)仏教教育プログラムの強化、(2)寺院の編成、(3)コミュニケーションの公開、強化、(4)世界宗教としての浄土真宗の推進、(5)現行の　プロジェクトへの積極的な参加を公約として掲げている。会議資料("87th Legislative Assembly, February 12-13,1999.")
2. 本願寺は、1952 年には保育所から小学校までを開設し、1992 年からは 8 年生までの中学校教育を行うようになった"PBAHistory,"PBA.http://www.pacificbuddhistacademy.org.（2011/10/02）
3. アメリカ政府が「東と西の架け橋」として創設したハワイ大学の「East-West Center」のように、「東西文化交流の場」という意味で「Pacific」を、「School」よりも「特色をもった学校」いうニュアンスで「Academy」が選択された。筆者による与世盛氏への書簡による質問紙調査、2013 年 7 月 2 日付。
4. 筆者によるＰＢＡ前校長 Piere Toyama（2003-2013）への e-mail による質問調査、201 2 年 7 月 2 日。Toyama は 2003 年の開校時から 2013 年 6 月までＰＢＡ校長を務めた。
5. 龍谷総合学園は本願寺派の関係学校法人によって構成されている組織で、27 学園、教育機関数 70 校が参加している。http.//rsg1995.jp/（2013/9/10）
6. "Religion Journal; Buddhist Academy Stirs Hope of Revival in Hawaii," The New York Times, August 23, 2003.　このニューヨークタイムズによる与世盛氏へのインタビューによ

ると、ハワイ本願寺別院はハワイ最大の仏教寺院の一つであるが、檀家数は 1992 年から 40％減少し、1500 家族となった。

7. 戦前の日本語学校は、日系児童を対象としたホスト社会の公立学校の補助的な教育機関であった。今村恵猛、「本願寺の教育事業」（『同胞』1916.7）、『超勝院遺文集』、布哇ホノルル本願寺、1937 年、78-81 頁、。今村は親子間の信仰継承を本願寺の学校経営の大目的としているが、他方で、因縁本位、伝統中心ではなく、自他の現在と未来に対して「真実の Good、実質ある Good をもたらすことができるという確信」をもって宗教を選択することこそ米国精神にふさわしい信仰のあり方であると述べている。今村恵猛、『米国精神を論ず』、金尾文淵堂、1921 年、42-43 頁。

8. "PBA History," PBA. http://www.pacificbuddhistacademy.org. （2011/10/02）

9. 与世盛氏への質問調査、2013 年 7 月 2 日付。

10. 同上。

11. 「ＰＢＡ入学願書」、与世盛、前掲紙、2006 年。また、『ハワイ報知』（2003 年 7 月 8 日）でも「世界平和と大学進学を目指す」という見出しで紹介されている。

12. 与世盛氏への質問調査、2013 年 7 月 2 日付。

13. PBA, http://www.pacificbuddhistacademy.org. （2013/9/10）

14. "Peace Education," http://www.pacificbuddhistacademy.org. （2013/9/10）

15. 与世盛氏への質問調査、2013 年 7 月 2 日付。

16 .同上。

17. "Peace Education," "Mission," http://www.pacificbuddhistacademy.org. （2013/9/10）

18. Toyama 氏への質問調査、2012 年 7 月 2 日付。

19. "Curriculum," http://www.pacificbuddhistacademy.org. (2013/9/10)

20. Toyama は、日本の武道には、西欧にはない「経験を通して価値観を学ぶというシステムがあり、生徒の精神的な成長を促し、仏教の理解につながる」と説明している。Toyama 氏への質問調査、2013 年 7 月 2 日付。

21. http://www.pacificbuddhistacademy.org. （2013/2/19）

22. "Curriculum," http://www.pacificbuddhistacademy.org. （2013/9/10)

23. 同上。

24. 今村、前掲書、1937、199-203 頁。無常主義の観点では、全てが絶えず変化するた諸条件が変われば、「東洋は西洋に、西洋が東洋となりうる」とされている。

25. 今村は 1891 年から 1893 年（卒業）まで慶應義塾で学んでいる。今村の慶應義塾時代については守屋を参照のこと。守屋は今村の思想、ハワイでの布教について多面的に考察している。守屋友江、『アメリカ仏教の誕生ー２０世紀初頭における日系宗教の文化変容』、現代史料出版、2001 年、33-37 頁。与世盛智海、前掲紙、August 1, 2006.

26. 今村、前掲書、1937、202 頁。また、今村は「独自一己を発揮しても、尚よく社会

が平和に国家が和合して行く所以のものは、根本に人性が平等であるから」であ４り、「却つて境遇に従つて各を最も利用し、各をして各其の本具の徳を開展せしるるようにする」と述べている（今村 1918c : 38-39）。

27. 与世盛、前掲紙、2006 年。与世盛氏への質問調査、2013 年 7 月 2 日付。

28. 今村は、宗教的基盤のない教育が、「現時青年」の「不健康な自然主義、極端な個人主義」につながったと考えていた。今村、「卒業生に告ぐ」（『交友会誌』1920. 6)、前掲書、1937、139-141 頁。アメリカ的プラグマティズムに加えて、福澤が「気品」や実学（科学）の精神の「実践」を重視していたことが影響を与えた可能性も考えられる。

29. 与世盛智海、前掲紙、August 1, 2006.

30. 今村、「仏教と社会奉仕」（『同胞』1921.4）、前掲書、1937、144-148 頁。与世盛氏提供の資料、「Addendum to Work Memoirs」。

31. 与世盛は、今村が「自分だけが正しいと信じて其れを押しつけようとするので無く、自分が変わることによって自然と周りをかえていく」ことを説き、それを「積極的な行動」にして行こうとしたと述べ、今流行の言葉で言うと「エンゲージド　ブッディズムのはしり」であると述べている。与世盛氏への質問調査、2013 年 7 月 2 日付。

32. 浄土真宗のホスト社会での布教の難しさについては、第 11 章参照されたい。

33. 与世盛氏への質問調査、2013 年 7 月 2 日付。

第 13 章　青少年仏教徒にみるエスニシティと宗教意識
―今日のハワイ本派本願寺 Jr. YBA（準仏教青年会）の事例から―

１．はじめに

戦前のハワイ日系社会において、浄土真宗の信者は移民の大多数を占めていた。しかし、キリスト教社会であるハワイにおいて、仏教は常にキリスト教と比較され、「野蛮」で「老年」の宗教とみなされる風潮があり、若年層の多い移民が信仰を維持するのが困難な状況であった（今村 1918: 34-35, 60-67）。したがって、ハワイ本願寺にとって、キリスト教と同等であることを示し、将来を担う若者層の信者を保持していくことが大きな課題であった。この課題と向き合いながら、ハワイ本願寺は歴史社会的環境によって変化する信者のニーズに対応し、布教を展開してきた。このような歩みのなかで、「仏教青年会」（Young Buddhist Association: YBA）は誕生したのである。

第 11 章で示したように、ハワイ本願寺は「布教の新時代」を迎え、布教のあり方を問い直す必要に迫られている。信者のもつエスニシティや信仰心のあり方が変わっていくなかで、若者層に誘因を提供することができず、その布教は停滞している。戦前、老人の宗教という仏教のイメージを払拭して結成された仏教青年会は、英語学習、就職斡旋から娯楽まで、様々な活動が誘因となり貢献をもたらし、一方で社会関係資本を醸成し、本願寺の適応を促した。今日の布教の停滞から推察すると、準仏教青年会（Junior Young Buddhist Association: Jr.YBA）がこのように誘因となる活動を提供しているとはいえないが、ハワイ本願寺の将来を担う青少年の活動の一つの拠点となっているのは事実である[1]。

そこで、本章では、今日では４世、５世が主流となっているハワイ本願寺の Jr.YBA を取り上げ、そのメンバーのエスニシティと宗教意識を中心に考察する。青少年仏教徒においてエスニシティや仏教（浄土真宗）はどのような意味を持ち、日常生活のなかでどのように位置づけられているのだろうか。これらを考究することで、日系移民の文化変容と日系宗教組織の適応について考えていきたい。

２．日系アメリカ人のエスニシティの世代間の変容に関する検討

日系アメリカ人のエスニシティ研究において、世代間の文化変容を取り上げたものは比較的多い。ここでは、ハワイとは異なった歴史社会的状況ではあるが、アメリカ本土の日系人を対象とした研究も含めて検討する。

J.コナーは、カリフォルニアの日系アメリカ人（学生）の文化変容に関する研究において、三世が心理的、行動的には一世や二世よりも白人に近いが、白人よりも緊密な家族関係、強い義務感や責任感をもっていること、日本を象徴する芸術的な文化遺産の保存を望んでいることを示している(Connor 1977: 304-319)。また、三世のエスニック・アイデンティティは

日本食、代々伝わる家宝や日本から持ち込まれた美術品等によって象徴的に維持され、宗教的実践や日本への旅行等によっても強化されると推測している。さらに、このようなエスニック・アイデンティティは、ホスト社会に依然として存在している日系人に対する偏見やステレオタイプから受けるストレスを解消する緩和剤として機能し、維持されている側面があることも指摘している。コナーは、四世になると心理的、行動的特徴（自己主張、平等性、個人主義等）において、白人の中流階級と見分けがつかなくなるが、他方で謙遜や敬意を示す態度、強い家族の絆等の日本的な特徴は維持され、数世代に渡ってアイデンティティを共有するエスニック集団として存続していくと予測している。

次に、A.クロダ と Y.クロダは、ホノルルの日系アメリカ人の一世から三世に関する比較研究を行い、世代間の「日本的価値選好（Japanese Value Preference）」の変化を考察している（Alice Kuroda and Yasumasa Kuroda 1984: 111-121）。この調査研究によると、世代間の格差が最も大きいのは「言語」であり、日本語の使用は一世（68%）と三世（3%）では 65 ポイントの差がある。これに対し、最も世代間の差が小さいのは「食べ物」（一世 42%, 二世 43%, 三世 41%）で 1 ポイント程度の差である。また、「日系家族の必要性」は三世において 15 ポイント減少しているが、全世代においてかなり高く、一世が 82%、二世が 88%、三世においても 73%となっている。「日系の配偶者」については、日本人あるいは日系アメリカ人以外の配偶者をもつ割合は、二世が 4%で三世が 11%と増加しており、将来的に三世の結婚が増えるとこの割合は増加することが予測されている。「日系の友人関係」は、一世 91%, 二世 82%, 三世 41%となっており、二世と三世の間に大きな差があることがわかる。A.クロダと Y.クロダは、他のエスニック集団においても「家族」は成長過程における社会化の担い手であり、準拠集団、活動の中心として重要な役割を果たしているが、日系人においてはとりわけこの傾向が強いことを指摘している。そして、この背景には、移民労働者としてハワイに来て以来、特に第二次世界大戦時には比類のない差別待遇を受けるなかで、家族は心の癒やしの場として重要な役割を果たしてきたという日系人に特有の歴史的経験があるとしている。このように、家族に関連した日本的価値は維持されてきたが、徐々に消失しつつあると予測されている。

また、同研究は、日系人の「宗教」について、アメリカ化（キリスト教化）が顕著であることを示している。一般にエスニック集団において宗教は世代間で最も変容の可能性が低いとされているのに対して、日系人においては改宗の割合が非常に高いことが明らかにされている（A.Kuroda and Y. Kuroda 1984: 107-108）。一世においては仏教徒が 65%、キリスト教徒が 20%（ﾌﾟﾛﾃｽﾀﾝﾄ 15%､ｶﾄﾘｯｸ 5%）で、二世では仏教徒 60%、キリスト教徒が 34%（ﾌﾟﾛﾃｽﾀﾝﾄ 29%､ｶﾄﾘｯｸ 5%）であるのに対し、三世では 53%がキリスト教徒（ﾌﾟﾛﾃｽﾀﾝﾄ 47%、ｶﾄﾘｯｸ 6%）となっており、仏教徒は 36%に減少している。この要因として、他のエスニック集団に比べて、日系人があまり「宗教的ではない」ことがあげられている。

宮崎（2004-03）や矢口（2002）は、ハワイの日系人において、三世と四世の間でエスニック・アイデンティティに大きな差異があることを明らかに示している（2002: 59-60）。四世

においては、言語や生活様式のエスニックな特徴が消失し、外婚率も高くなっている。そして、「日系」としてのアイデンティティを重視してきた二世、三世とは異なり、ハワイ社会特有の表現や慣習を共有する「ローカル」としてのアイデンティティが重要になっていることを指摘している。

フジタとオブライアンは、カリフォルニアの日系人の構造的同化とエスニック集団の凝集性に焦点を当てた研究を行い、その一環として、日系人の宗教行動の変容についても考察している（Fujita and O'brien 1991: 179-185, 89-92）。まず、構造的同化は一般的にはエスニック集団の崩壊につながるのに対し、日系人の場合にはそれが進行しているにもにもかかわらず、エスニック集団の凝集性が維持されていることを指摘している。このような日系人に特徴的な状況の要因として、集団のメンバー間で保持されている「疑似親族的で緊密な連帯」、個人よりも集団を優先する「集団志向」があげられている。そして、日系人のエスニック・コミュニティは、その疑似親族的な社会組織が柔軟で構造的同化と適合的であり、アメリカの政治や経済において柔軟に対応できるようなメカニズムをもつ一方で、連帯の基盤となる規範が共有されていることから、今後も存続していくと予測されている。また、日系人の集団凝集性は、宗教的同化（キリスト教への改宗）とは関係なく保持されていることを示している。フジタとオブライアンの調査によると、成長期に親とともに仏教寺院に通っていた二世は 66.3%、 三世が 55.4%と減少しているのに対し、「日系人の集まる」キリスト教会へ通っている二世は 72%、三世が 75.0%となっており、エスニックな連帯が維持されていることがわかる。

これらの先行研究から、日系人の世代間のエスニシティの変容とホスト社会への適応について、以下のことがいえるだろう。第一に、世代を越えて家族の紐帯やエスニック・アイデンティティが維持されてきたが、その背景にはホスト社会の差別や偏見から受ける心理的ストレスを解消する緩和装置としての側面があったことである。また、このようなホスト社会のなかで生き抜いてきた家族としての歴史の共有が家族の紐帯を強化した側面があると思われる。次に、日系コミュニティのもつ疑似親族で緊密な連帯が排他的なものではなく、ホスト社会への構造的同化と適合的であったことである。第三に、芸術や食のような外面的文化が、エスニック・シンボルとして、エスニック・アイデンティティを強化する機能を担ってきたことである。

さらに、日系人の宗教については、世代が進むにつれて仏教からキリスト教への改宗が多くなっていることが示されている。ハワイの三世における宗教的同化の進行の要因として、日本人の「宗教心のなさ」が指摘されているが、子どもの頃の宗教的社会化の問題、仏教系教育機関による「家庭化」[2]の側面も重要であると考えられる。

３．戦前のハワイにおける YBA と Jr.YBA

YBA の原点は日系移民のプランテーション時代に遡る[3]。ハワイに渡航した一世の子弟

が 10 代に達した 1900 年代初めには、ハワイのいくつかの寺院内で 10 代の信者の組織が編成されていたことが記録に残っている。当時、様々な日本名の組織がつくられ、そのいくつかは 10 代の若者を対象としたものであったと推測される。YBA はこれらの組織の一つであり、青年を対象としていたが、特に年少者向けに Jr. YBA が設置されている寺院もあった。

今村の時代になると、このような若者のための活動機関は、キリスト教社会の文脈のなかで、本願寺の下部組織として編成されていった。1900 年代初頭にホノルルで活発に活動していたキリスト教の青年組織、YMCA（Young Men's Christian Associtaion）と YWCA（Young Women's Christian Association）に対し、青年信者の活動基盤として YMBA（Young Men's Buddhist Associtaion）と YWBA（Young Women's Biddhist Association）が組織され、後に統合されて YBA（仏教青年会）となった。YBA は「宗教的な啓蒙機関」としてのみならず、「精神上の修養と共に、移民地に活動すべき準備を完成せしむる」ことを目的としていた（今村 1918b: 34-35）。青年信者の要望もあり、今村を監督主任として英語夜学校が開設され、職業斡旋部が設けられる等、YBA は「橋渡し型」の社会関係資本として活用され、二世のホスト社会への適応を促したと思われる。また、演芸会、図書部、音楽部、運動会、演説会、日曜会、義金募集、夜学校、野球部、講演会、倶楽部、法話会、ロータス・ソサエティー、庭球部、仏典輪読会、市民啓発運動、赤十字社運動、少年少女会、野外伝道、水泳会、活動写真部、展覧会、矯風運動、学生部、講習会等、様々な学習、娯楽、社会活動、布教に至るまで多様な活動がおこなわれた（今村　1931: 5）。このように、場が共有されることで「結束型」の社会関係資本が強化され、ホスト社会でのストレスを緩和し、情緒的安定をもたらすものとして機能したと考えられる。さらに、YBA の活動は、日系プランテーション労働者の増給要求をめぐる労働争議にまで及び（守屋 2008-2009: 123-124）、社会関係資本が経済的利益を獲得するための手段としても活用されていたことがわかる。

プランテーションにあった寺院ごとに組織された YBA には、ハワイ全島や汎太平洋で連携する動きもみられた。仏教青年会連合の大会において、今村は青年の道徳意識を喚起し、理想とする二世像を示している。第一回の布哇全島仏青連合大会（1927 年）では、「各国人の宗教家、教育者、社会事業家の委員によりて作られた『社会倫理の道徳的行為の標準』に拠りて、青年の社会生活の倫理化を高調すること」（今村 1931: 6）を説いており、道徳教育を重視していることがわかる。また、第三回各島青年会連合大会において、今村は、ハワイを「太平洋の中心東西文化の接触地」、「大和民族の海外発展の先駆地」、「日本仏教の海外伝道の発祥地」と捉え、二世を前に、理想とする二世像について「予は諸君が佛教の主義、精神、信念の基に独立自尊の人格を確立し民族性の特徴を發揮して善良優秀なる日系市民として其使命を遂行し代表的佛教青年として聯合佛教青年會を中心として佛教を社會生活に即して活躍せしめ以て英米佛教人士の模範として立つの概あらんことを念願して止まざるなり」（今村 1931: 7）と説いている。さらに、汎太平洋佛教青年大会（1930 年）において、今村は、以下のように「開催の主

旨」を述べるなかで、青年仏教徒を「国際的パイオニア」として位置づけている。「この重大なる時期と将来の使命とを思ふとき、将来ある青年佛教徒の連絡提携によりて佛教精神を世界的に發揚し世界平和と新文化の建設に邁進すべく汎太佛青大會を提唱したことは、天の時と地の利と人の和に恵まれたる吾が佛青の国際的パイオニアとしての義務として当然のことであらねばならぬ」（今村 1931: 8）。このように、YBA にはハワイ、アメリカの枠組を越えたトランスナショナルな側面があったといえるだろう。

YBA は、ハワイ本願寺にとっては日曜学校教育を終えた後も、引き続き二世の道徳意識を高め、信者として確保する役割を担っていた一方で、二世にとってはホスト社会の言語を学び、就職の支援を受けることができる等、ホスト社会に適応するための手段的連帯としての意味をもっていたといえるだろう。

YBA の機関誌、『同胞』に関する島田の考察からは、歴史・社会的状況や日系移民の適応ストラテジーの変更に応じて、仏教のもつ意味が変容していく過程が読みとれる（島田 2003: 33-51）。島田によると、初期の『同胞』は、仏教は事実上の「日本の国教」であり、「日本人アイデンティティ」の基盤であると捉え、日本文化をハワイに移植し、「日本化」することを主張している。一方では、仏教が「普遍的世界宗教」であることを主張しているが、これは仏教が「キリスト教と同等」であることを示すことで、日系移民に仏教徒としての誇りをもたらし、仏教を蔑視するキリスト教社会に抗議し、受容されることを意図するものであった。

やがて、日系移民が次第に定着の方向に向かうと、ハワイ本願寺は「日米文化の調和」を重視した布教方針を打ち出すようになった。1907 年にハワイ準州政府に宗教教団として公認されたことで、合衆国憲法の「信教の自由」の下で、「仏教＝日本の国教」から「仏教＝日系宗教（アメリカのエスニック宗教）」に変化していったといえるだろう。1909 年、浄土真宗本願寺派門主大谷尊重がハワイに立ち寄った際に、ハワイ開教使に対して門徒移民の「永住」を奨励し、「郷に入っては郷に従え」と垂訓したことで、「日米調和」の方針は強化された。『同胞』でも、このような状況に応じて、以前の「ハワイの日本化」から、永住のための「外面的同化」へと発想を大きく転換している[4]。

1910 年代になると、アメリカ化運動の矛先が同化を妨げるイデオロギーの基盤となっているとして仏教に向けられるようになったが、今村はこの運動の論理を「通途浅薄なる同化論」として全面的に否定している（今村 1937: 201-202）。そして、自由と平等を建国理念とする多文化社会のアメリカにおいて、真のアメリカニズムは模倣や服従ではなく、「オリジナリチー」や「セルフイニシアチブ」を発揮していくことであると主張し（今村 1937: 201-202）、あくまでも仏教徒としての国家貢献を奨励している。このような今村の信条は『同胞』においても反映され、「他民族と共生するエスニック集団としてのアイデンティティ」が示されるようになった（島田 2003: 45）。満州事変（1931 年）以降、日系社会においては日本への愛国心が再び高まったが、『同胞』に見られる二世の主張は、YBA を「欧化仏教の連絡機関」であると位置づけ、「同化」を奨励し、日本国籍離脱を唱

えるものであった（島田 2003: 46）。『同胞』の発行にもみられるように、戦前の YBA が活発に活動していたことがわかる。

４．第二次世界大戦以降のハワイにおける本願寺と仏教青年会の変化

第二次世界大戦はハワイ日系社会に大きな社会的、経済的変化をもたらし、「寺離れ」が進んだ。大戦という歴史的状況の下で、対戦相手国であり、異教徒でもあった日系人仏教徒に対するホスト社会の敵意や不信感は「寺離れ」に拍車をかけた。「アメリカ市民」として国家のために戦った二世をはじめ、アメリカ社会で生きていくために「国家への忠誠」を明示する一つの手段として、キリスト教に転宗する者が多くみられた[5]。日米関係が悪化するなかで、職場の上司の所属している教会に行く日系人が増え、第二次世界大戦になるとその数はさらに増加した。また、戦時中、寺院は閉ざされていたのに対して、キリスト教の日系人牧師は強制収容所に収容されることもなく活動していた。二世部隊にも同行して精神的な支えとなり、生死を共にし、強い信頼関係を築いたことが転宗につながるケースもあった。与世盛は、転宗の要因として、日本人の仏教徒が宗教に対して寛容であったこと、戦時の不安から少しでも安心できる方法を選ぶ心理が働いたこと、二世には理解できない日本語のみを使う寺院よりも英語で説教してくれる教会を好ましく思う者が多かったこと、日本の軍国主義に抗議しなかった仏教教団に対する幻滅、魅力的なプログラムの欠如をあげている[6]。

一方で、戦後間もなく、戦前に築かれた開教使と信者の連帯によって、寺院は復興された。アメリカ本土に抑留されていた開教使がハワイに戻ると、寺院の活動が再開された。布教は順調に進められ、1950 年代には 15000 軒程の家族が護持会員になっていた[7]。しかし、このように再建された寺院共同体は、それまで寺を支えていた一世が死去し、二世が高齢化すると、若い世代は寺から遠ざかり、明らかに衰退していった。護持会会員数は 1993 年には 10000 人台を割り、9686 人に、1998 年には 8854 人、2004 年には 7000 人台 7733 人、2008 年には 6585 人、2009 年に 5639 人と、減少している[8]。与世盛によると、「戦前は『家の宗教』として世代を超えて継承されてきた浄土真宗であったが、戦後は『個人の宗教』の面が強くなった。世代交代や文化的な同化を背景としたこのような状況の変化に寺院が対応できず、『あまりにも日本的で伝統習慣も日本のものをおしつける、日本語ばかり使うので自分には合わない』として去って行く若者の「寺院離れ」が顕著になった[9]。」

YBA についても、戦後、一度は活動が活発化したが、その後衰退している。1948 年には仏教徒兵士の権利をめぐって闘争を開始し[10]、その後 1970 年頃まで活発に活動した[11]。1960 年代、70 年代には YBA メンバーが年少の Jr.YBA を積極的に指導していた。しかし、その機会も次第に減り、YBA と Jr.YBA は別個の機関となり、2、3 年の間は合同で年次州大会が開催されていたが、その後 YBA は活動を停止している。Jr.YBA の会員数の変化をみると、護持会会員数以上に減少の度合いが大きく、若者の「寺院離れ」の深刻さがうかがえる。Jr.YBA の会員数は、1952 年に 979 人、1953 年に 1000 人台を越え 1193 人、1959 年に

1819 人、そして 1960 年の 3367 人をピークに、1961 年 2349 人、1964 年に 1308 人、ついに 1970 年には 1000 人台を割り 892 人に、1980 年には 348 人、1998 年には 179 人となり、2008 年に 105 人となっている[12]。2012 年には Jr.YBA として約 40 人の青少年信者が集まり、再編が進められている[13]。

５．Jr.YBA とそのメンバーの特徴、エスニシティ、宗教意識

今日の Jr.YBA は、青少年信者の集まりとしてどのような特徴を持ち、また、個々のメンバーにとってどのような意味を持っているのだろうか。筆者は、2012 年 6 月に Jr.YBA スーパーバイザー Jake Chang の協力によってメンバーに質問調査を行い、現在活動中のメンバーのほぼ全員と思われる 45 人から回答を得た[14]。これらの内容を検討し、現在の Jr.YBA とそのメンバーの全体像を把握し、彼らのエスニシティと宗教意識について考察をすすめる。

5-1. Jr.YBA とそのメンバーの特徴

(1) 世代、年齢、所属寺院

世代が判明している者のうち、三世が 3 人、4 世が 21 人(46.7%)、5 世が 9 人(20.0%)、ハーフジャパニーズが 2 人(4.4%)と、4 世が約 60%を占めている。年齢は 10 から 15 歳が 19

表 13-1　Jr.YBA メンバーの所属寺院と人数

地区	所属寺院	人数
ホノルル	ハワイ別院 4 人(ホノルル うち 1 人は本願寺ミッションスクール) モイリイ本願寺(ホノルル) 1 人 慈光園(ホノルル)4 人	9 人（20.0%）
オアフ	ミリラニ本願寺 4 人　アイエア本願寺 1 人 パールシテイ本願寺 1 人	6 人（13.3%）
マウイ	カフルイ本願寺(本願寺ミッションスクール) 1 人 マカワオ本願寺 4 人　ワイルク本願寺 2 人	7 人（15.6%）
カウイ	カパア本願寺 2 人 ハナペペ本願寺(ウエストカワイ本願寺) 1 人	3 人（6.7%）
ハワイ	ヒロ別院 7 人　コナ本願寺 7 人 プナ本願寺 2 人(うち 1 人は 本願寺ミッションスクール)	16 人(35.6%)
その他	PBA 1 人　本願寺ミッションスクール 1 人	2 人（4.4%）
無回答		2 人（4.4%）
	合計	45 人（100.0%）

出処：筆者作成

人(42.2%)、16 から 20 歳が 21 人(46.7%)、21 から 25 歳が 2 人(4.4%)、26 歳以上が 2 人(4.4%)で、約 90%近くが 10 代となっている。

ハワイ開教区には 36 の寺院があるが、メンバーの所属寺院は以下のとおりである（表 13-1 参照）。ハワイ島のヒロ別院とコナ本願寺に所属する者が比較的多い。Jr.YBA は、ハワイ、ホノルル、カワイ、マウイ、オアフと 5 つの連合からなる連盟であり、毎年州大会を開催している。

(2)寺院との関わりと Jr.YBA 入会の経緯

これらのメンバーのうち、親が信者の者が 40 人(88.9%)、親が日曜礼拝に参加している者が 34 人(75.6%)（このうち、時々参加は 3 人、母のみ参加は 3 人）、本人が日曜礼拝に参加している者が 39 人(86.7%)、本人がダルマスクール（日曜学校）に通っていた者が 38 人(84.4%)であった。また、Jr.YBA への参加の契機としては、家族（親や姉）に勧められたこと、以前に寺院関係の活動（年中行事、ボーイスカウト等）に参加していたことをあげる者が多かった。また、友人からの紹介によるケースもあった。これらのことから、信者である親とともに幼少期から寺院に通うことで、宗教的に社会化され、寺院への帰属意識、浄土真宗に対する信仰心が育まれたと思われる。日曜礼拝やダルマスクールといった日常の宗教的習慣をとおして、浄土真宗が親から子へ継承されているといえるだろう。

(3)Jr.YBA の目的

Jr.YBA のホームページには、「今日、Jr.YBA は新しい世紀においてハワイの 10 代の青年に相応しい、有意味で楽しい方法で浄土真宗を学び、実践することに挑戦している」と記されている[15]。このような組織の掲げる目的に対し、Jr.YBA メンバーのあげた目的は、仏教青年間の交流—「友人をつくること、他寺院の仲間との交流、社会関係、仏教徒間の友情と連帯」—が 19 人(42.2%)、仏教を学ぶこと—「仏教思想をシェアすること、仏教と関わること、教えを理解し、教えの生き方を実践すること、教えを学ぶこと」—が 15 人(33.3%)、宗教活動—「同世代の若者に仏教の教えを広めること、仏教の将来を守るために若者にアピールするイベントを開催すること、仏教活動、寺院存続のための活動」—が 15 人(30.0%)、コミュニティの奉仕活動」—が 6 人(13.3%)となっている。また、その他として、「宗教、自分自身を語る場、人間形成、精神的導き」があげられている。彼らは、活動をとおして仲間との連帯を育み、教えを学び、広めることを主な目的と考えているようである。

(4)Jr.YBA の活動

Jr.YBA が実際に行っている活動として、「奉仕活動」、「浄土真宗の学習」、「リクリエーション活動」があげられている。なかでも、「奉仕活動」を上げた者は 25 人(55.6%)で、その対象は寺院関係に留まらず、地域社会へと広がっている。具体的には、所属寺院の清掃、お盆等の行事や日曜礼拝、ダルマスクールといった日常的な寺院活動の手伝いから、プロジ

ェクトダーナ[16]のような大規模な社会奉仕活動もある。地域社会での活動として、公共の海岸や公園の清掃、リサイクル、動物保護、“Feed the Hungry”（空腹の人への食事の提供）プログラム、募金活動、医療福祉・高齢者施設関連のボランティア活動があげられている。「浄土真宗の学習」については、仏教研究所でおこなわれる YESS キャンプ（“Young Enthusiastic Shinshu Seekers' camp”）に参加している。また、「リクリエーション活動」としては、「Friday Fitness Day」、映画やゲーム等の催しがあげられている。

Jr.YBA の活動頻度については、多いケースでは「毎日」、「週２回」と答えた者もいおり、29 人(64.4%)が月 1 回は集まっていると回答している。メンバー間の連帯が日常的に維持されているようである。また、ハワイ州全体では、年次総会が開催されている。さらに、Jr.YBA は、宗派を越えて行われる仏教行事、花祭り等にも参加している。

(5)「ハワイ州平和の日」制定への働きかけ

Jr.YBA がハワイ教団の議制会をとおして州の議員に働きかけ、2007 年、「ハワイ州平和の日」が制定された（浄土真宗本願寺派綜合研究所 2013: 131）。国連の「国際平和デー」にちなんで 9 月 21 日に定められたこの日には、本願寺のバックアップを受け、Jr.YBA や PBA のメンバーが参加し、平和行進、平和記念式典、太鼓や歌のパーフォーマンスが行われ、宗派や宗教、エスニシティを越えて世界平和を推進するための行事が開催されている。

5-2.　Jr.YBA メンバーのエスニシティ

(1)家族重視の日本的価値観

先行研究にもあるように、日本的価値の特徴として「家族関係の重視」があげられることが多いため、ここで取り上げることにした（表２参照）。このような家族重視の傾向は、Jr.YBA のメンバーにもみられた。「個人の欲求より家族への義務が重要」（質問 A）を肯定する者が約 80%以上、「自分の不名誉は家族の不名誉」（質問 B）を肯定する者も約半数であったことから、家族的価値がかなりの程度維持されていることがわかる。他方で、日本の伝統的な「家」の考え方である「長男の両親、家に対する義務や責任」（質問 C、D）といった意識は、比較的弱い。エスニック文化や宗教の維持に関しては、「親が子のために日本の文化遺産を保持していく義務」（質問 F）を約 60%以上が肯定している。「親から子へ浄土真宗を伝えることの重要性」（質問 E）についても約 70%が肯定しており、日本文化や浄土真宗を「家族の縦のつながり」をとおして保持していくべきであるという意識が比較的強いことがわかる。エスニック文化、宗教（浄土真宗）の保持については、親の役割がかなり重視されているといえよう。

(2)日本文化の維持に対する態度と関わり

エスニック文化について、その維持に対する意識と実際の関わりについて取り上げた。エスニック文化の維持については、消極的な態度がみられた。「エスニック文化を学ぶことは望ましいが必要ではない」（質問 G）を肯定する者が約半数を占めている。また、「日本語

(エスニック言語)」について、「理解できないのは恥である」（質問 H）と考える者は 30%程度であるが、日本語に対する関心は比較的高いようである。表には提示されていないが、「日本文化に関係した活動や習い事」として、ほぼ半数が日本語クラスをあげ、17 人(37.8%)が日常生活においても日本語（単語や挨拶等の慣用句）を使うと答えている。日本語はコミュニケーション手段としてではなく、エスニック文化のシンボルとしての意味を持っているように思われる。

他方で、表には掲示しなかったが、Jr.YBA メンバーの日本文化との実際の関わりについての質問に関しては、ほとんどの者が日本文化に関連した行事や講座に関わっていると答えており、関心の高さがうかがえる。具体的には、お盆（盆踊り）、新年（餅つき）等の行事、日本の武道（柔道、合気道、空手）、芸道（茶道、書道、詩吟）、太鼓があげられている。このなかで、太鼓をあげた者は 10 人(22.2%)と最も多かった。また、ほぼ全員が「日本食」を好み、日常的に取り入れられているケースも多い。日本の音楽（ほとんどが現代のヒットソングだが、民謡、演歌も含む）を好んで聞いている者も 18 人(40.0%)いた。

(3)日常的な社会関係と活動

表には掲示していないが、日常的な交友関係と活動についての質問をおこなった。日常生活での実際の交友関係については、45 人中 39 人(86.7%)が Jr.YBA のメンバー以外の友人と過ごす時間の方が長いとしている。Jr.YBA 以外の活動では、ダンス（フラダンス、ポリネシアンダンス）やスポーツ（テニス、ソフトボール、サッカー、フットボール、ゴルフ、バレーボール）、ボランティア活動があげられている。

他方で、日常生活においてエスニシティを共有することについては、比較的ポジティブに捉えられているようである。「同じエスニック・バックグラウンドを持った人がいる地域の方が生活しやすい」（質問 I）とした者が 50%近くいた。また、「真宗門徒と一緒にいた方が気が楽である」（質問 J）を肯定した者は 14％であり、エスニシティと比較すると、宗教的アイデンティティが日常的な社会関係に与える影響は大きくないと考えられる。

これらのことから、Jr.YBA が開かれたコミュニティであるということが、いえるだろう。

表 13-2　Jr.YBA メンバーのエスニシティ

質問事項 （価値観･態度）	強く 肯定	肯定	どちらとも いえない	否定	強く 否定	無回答	計
A.家族への義務は個人の欲求より重要である	12 (26.7)	25 (55.5)	7 (15.6)	1 (2.2)	0 (0)	0 (0)	45 (100.0)
B.自分の不名誉は家族の不名誉である	8 (17.8)	14 (31.1)	15 (33.3)	3 (6.7)	4 (8.9)	1 (2.2)	45 (100.0)
C.長男には親の老後をみる義務がある	2 (4.4)	8 (17.8)	19 (42.2)	13 (28.9)	3 (6.7)	0 (0)	45 (100.0)
D.長男が家の法事や墓を管理する義務がある	3 (6.7)	7 (15.6)	18 (40.0)	12 (26.6)	5 (11.1)	0 (0)	45 (100.0)
E.浄土真宗を親から子へ継承することは重要である	11 (24.4)	21 (46.7)	10 (22.2)	3 (6.7)	0 (0)	0 (0)	45 (100.0)
F.親は子のためにエスニック文化遺産の保存を推進する必要がある	9 (20.0)	20 (44.4)	8 (17.8)	2 (4.4)	3 (6.7)	3 (6.7)	45 (100.0)
G.エスニック文化を学ぶのは望ましいが必要ではない	6 (13.3)	17 (37.8)	8 (17.8)	10 (22.3)	2 (4.4)	2 (4.4)	45 (100.0)
H.エスニック言語を理解しないのは恥である	3 (6.7)	11 (24.4)	14 (31.1)	10 (22.3)	5 (11.1)	2 (4.4)	45 (100.0)
I.同じエスニック・バックグラウンドの人が近隣にいた方が生活しやすい	4 (8.9)	15 (33.3)	19 (42.3)	4 (8.9)	2 (4.4)	1 (2.2)	45 (100.0)
J.浄土真宗の門徒といた方が気が楽である	2 (4.4)	12 (26.7)	22 (48.9)	7 (15.6)	0 (0)	2 (4.4)	45 (100.0)

5-3　宗教意識

（1）浄土真宗のアピール・ポイント

Jr.YBA メンバーのあげた「浄土真宗のアピール・ポイント」（自由回答形式）は、表現は異なるが、「寛容性、受容性」、「教え（寛容性、受容性以外）」、「日常的実践の容易性」、「他者尊重の姿勢」に関するものがほとんどであった（表 3 参照）。

「教え」としては、Jr.YBA のホームページにもある「四諦八正道」等の通仏教的な要素があげられている。また、“Golden chain of love” は 1920 年代、ハワイ開教区出版英語礼拝聖典に初めて載せられて以来、ダルマスクールの拝読文として取り上げられ、英語伝道に大きな役割を担ってきたとされている[17]。メンバーの生活信条や他者との関わり等、随処にこの影響が表れていると思われる。

表 13-3　浄土真宗のアピール・ポイント

浄土真宗の アピール・ポイント	Jr.YBA メンバーの主な記述内容
寛容性 受容性	ドグマ(教条主義的な教え)がないこと　一神教ではないこと 他宗に対して排他的ではないこと　変化に適応しやすいこと　受容的なこと ありのままの自分でいられること　平和的なこと　中庸性　寛容なこと
教え	浄土(死後)の思想　四諦八正道　わかりやすいこと　五道　感謝　諸行無常 悟り　Golden chain of love の一部であることを認識して謙虚になれること
日常的実践 の容易性	教えを日常生活に活用できること　持続可能なこと 幸福な生活のためのｶﾞｲﾄﾞﾗｲﾝ（試行錯誤で学んでいくための導き） 生き方(自主的に行動することで幸福になれる導き) Golden chain of love(日々生きるよりどころ)
他者尊重の 姿勢	他者理解　他者への慈悲に基づいていること　ありのまま人を受け入れること 他者とうまくやっていけること　利己的にならないこと 弱者を常に、自己内省と喜びを持って助けることができること 親切(まわりの全ての人、ものに優しくすることを教えること) 相互依存性(幸福への導き)　友好的なこと　思いやり 開かれたコミュニティの実践　他者を尊重すること
その他	知識を広めること 全てが興味深いこと

この他、「仏教の他宗派とは異なる浄土真宗の特徴を強調すべきか」という別の問いに対しては、17 人が肯定し、12 人が否定している。わからないと答えた者は 7 人であった。浄土真宗の特徴を強調すべきではあるが、他宗派も理解、尊重すべきであるとしている者もいた。

(2)　自分自身にとっての浄土真宗の意味

Jr.YBA メンバーが「自分にとっての浄土真宗の意味」（表 4 参照）としてあげているのは、ほとんどが「生き方の指針」、「精神的な支柱」、「対人関係の指針」に関するものであった。エスニシティの要素を含んだ回答は、「伝統、祖先と家族の絆」と答えた 1 人のみで、他にエスニック・ルーツとしての日本への帰属意識や日系人の宗教としての認識

を示す者はいなかった。「家族宗教」という回答もあったが、文脈からすると家族で信仰できる宗教という意味で、祖先から代々継承してきた「家」の宗教という認識を示すものではないと思われる。「私の宗教」と答えた者もおり、ほとんどのメンバーにとって、浄土真宗（仏教）のもつ普遍的な要素が大きな意味を持ち、個人が生きていく上での規範や価値の基盤や精神的支柱となっていると思われる。

表 13-4　自分自身にとっての浄土真宗の意味

自分にとっての浄土真宗の意味	Jr.YBA メンバーの主な記述内容
生き方の指針	努力する生き方　ブッダや親鸞聖人の教えに従って生きること Golden chain of love を実行すること ブッダの教えと人々への感謝をもって生きること 他者に慈悲深く生きること　多幸に導く生き方　愛を広めることを実践　平和 相互依存や諸行無常のような基本的な教えを知ってより充実した人生を生きること
精神的な支柱	何をするにも命令されることなく、何かを信じることが出来ること 受け入れられないという恐れを抱かないこと　受容されること ブッダのことばでよりよい人間になること　慈悲深さ 内面的にも外面的にも強くしてくれること　自分自身でいられること より綺麗で平穏な心をくれること　　平安　　感謝 現実を示していること　振り返っていける何か
対人関係の指針	自分が人に望むように人に親切にすること　　個人を理解し、助けるという教え 多くの友人をもつこと　他者理解　他者に慈悲深くすること　　仲間意識をもつこと 人に良くして、人を助けること　コミュニテイに貢献すること
その他	自分の宗教　寺院(church)へ行くこと　伝統、祖先と家族の絆　　家族宗教

７．Jr.YBA メンバーのエスニシティと宗教意識

Jr.YBA メンバーの事例には、コナーが示したエスニシティの変容の方向性に類似する点がみられる。Jr.YBA メンバーにおいて、日本的な家族尊重の価値観や日本を象徴する伝統文化や食文化が維持されている点、エスニック文化を継承する意志が感じられる点である。メンバーの多くが家族を重視し、日本語、日本の武道や芸道を学び、お盆のような伝統行事に参加しており、文化的な要素としてのエスニシティはかなりの程度維持されており、継承していく必要性も認識されている。

また、フジタとオブライアンの指摘した宗教的な同化は、本願寺の直面している大きな問題でもある。戦後の仏教青年会メンバーの著しい減少は、青少年層の寺離れが進んでいるこ

とを示している。彼らがあげている日系人が集まるキリスト教会の事例は、戦前には日系人のエスニシティの核となっていた仏教がエスニシティと切り離されると、エスニシティが優先されて日系キリスト教会を選択する可能性があることを示している。ホームランド、祖先、家といった経時的なつながりによって継承される「家の宗教」から共時的なつながりによって選択される「個人の宗教」へと変容したことを意味しているように思われる。エスニックなキリスト教会への所属は、宗教的に寛容であるとされ、複数の宗教組織への所属もみられる日系人の宗教の選択が、宗教教義以外の要因に左右されやすいことを示唆していると思われる。

こうした日系宗教のもつ意味の変容は、Jr.YBA メンバーの宗教意識にも現れている。本調査によると、浄土真宗が親から継承した家族の宗教であるという認識はあるが、日本にルーツをもつ祖先の宗教であり、日系文化の核として共有されてきたという意味で「エスニック宗教」であることにはほとんど言及されていない。家族のつながりを契機として信者になっている点で、家族重視の傾向がみられるが、必ずしも祖国とのつながりを根源としない宗教的アイデンティティが形成されていると考えられる。少なくとも、祖先とのつながりをもつ日本的な「家の宗教」から核家族のつながりによるアメリカ的な「家族の宗教」へと変化してきたように思われる。

それでは、多くの場合家族とのつながりを契機として信者となった Jr.YBA メンバーは、浄土真宗をどのように理解し、位置づけていたのだろうか。戦前、布教当初からそうであったように、Jr.YBA のホームページにおいても仏教の教えは四諦や八正道等の通仏教的な要素を中心に説かれており、メンバーも浄土真宗を通仏教的に理解していると思われる。このことは、本章で示した「浄土真宗のアピール・ポイント（表 3）」と「自分自身にとっての浄土真宗の意味（表 4）」からも、読みとれる。つまり、メンバーにとって浄土真宗はハワイ流の浄土真宗－親から受け継いだ浄土真宗（Shin Buddhism）という器に入れられた普遍的な仏教－を意味し、道徳や価値の基盤、生き方の指針、心の拠り所として位置づけられていると思われる。通仏教的な教えは世界宗教である仏教の普遍的な教えであり、これらのメンバーにとって、浄土真宗はエスニック宗教の側面よりも世界宗教の側面の方が大きな意味をもっているといえるだろう。このような宗教意識を反映し、Jr.YBA の活動は、日系、浄土真宗の枠を越えてホスト社会に広がっている。

エスニシティの枠を越えた Jr.YBA の活動や仏教（浄土真宗）の世界宗教としての布教の推進にもかかわらず、ハワイ本願寺は“Japanese Church”と呼ばれ、依然としてエスニック・シンボルとなっている面もある[18]。また、フジタとオブライアンの示した「日系人の集まる」キリスト教会と同様の状況がハワイでもみられる。一般に、ハワイではエスニック集団ごとに教会に集まる傾向が強く、エスニック・ルーツと所属する“church”が密接に結びついているという背景があり、本願寺の場合も信者のほとんどが、ハーフ・ジャパニーズも含めて日系人となっている。Jr.YBA メンバーが「非日系人の間では仏教の教えについてほとんど知られていない」と指摘しているように、ホスト社会においては「仏教＝日系人のエスニ

ック宗教」という認識が根強く、自分の宗教の選択肢として興味を持つ非日系人は極めて少ないと考えられる。このようなホスト社会の「仏教観」は、将来の信者を日系のルーツに関わりをもっている者に限定することにつながるため、このステレオタイプを払拭することがハワイ本願寺の大きな課題となっている。

６．おわりに

本章では、ハワイ本願寺の Jr.YBA の事例を取り上げ、キリスト教を中心とする多文化社会における青少年仏教徒のエスニシティと宗教意識について考察した。四世を中心とする青少年仏教徒において、エスニシティは家族的価値やエスニック・シンボルとしての文化的要素として維持されていること、また、浄土真宗は通仏教的に理解され、日本にルーツをもつエスニック宗教というよりも、普遍的な世界宗教としての意味をもっていることを示した。本願寺の青少年仏教徒の宗教意識は、真宗信者“Shin Buddhist”としてのカテゴリーへのアイデンティティと通仏教的要素を取り込んだ、”Golden Chain of Love”に象徴されるハワイ流の浄土真宗の教えによって形成されたものであるといえるだろう。

Jr.YBA が 50 周年を迎えた 2007 年に、Jr.YBA の州大会が行われた際の“Golden Chain of Generation”をテーマとしたエッセイ・コンテストの入賞者、Masuda は、本願寺の現状と将来における Jr.YBA の役割について考察している[19]。Masuda は、21 世紀になって本願寺の檀家数が減少し、高齢化が進行し、最近の若者が仏教に無関心になってきていること、開教使の数が不足して寺院の存続が脅かされていることを指摘し、このような現状を打破していくために、もっと本願寺をハワイ社会に知ってもらうことの重要性を主張している[20]。プロジェクトダーナや超宗派の花祭り等は、仏教を社会に知ってもらう良い機会となっているが、Jr.YBA はさらに活動プログラムの幅を広げ、自らの存在を社会にアピールしていくべきだという考えを示している。具体的には、若者が関心をもつような活動を企画して参加してもらうことで絆を築き、寺院の活動に導いていくこと、就学前の子供向けのプログラムを奨励することをあげている。子供については、最初は親と一緒に参加して仏教や寺院に親しみ、後に寺院のボーイスカウト等の活動に参加するような方向に、成長に応じて寺院とのつながりを深めていくことを提案している。このように、Jr.YBA のメンバーがホスト社会の視点から時代に合ったプログラムを考案して仏教的な背景を持たない青少年層にも働きかけていくことは、本願寺の布教への貢献につながることになるだろう。Jr.YBA スーパーバイザーのジェイク・チャンも、浄土真宗が「日系宗教」であるという一般の認識が若い世代への布教の大きな妨げになっていることを指摘し、従来の厳格な儀礼や伝統を時代に合わせて変えていくことの必要性を強調している[21]。このように、ホスト社会の若者層の視点を理解できる Jr.YBA メンバーが架け橋となって、浄土真宗の教えや呈示のあり方を修正していくことで、「ハワイの浄土真宗」として変容していく可能性をもっている。

本章では、Jr.YBA メンバーが浄土真宗門徒“Shin Buddhist”としてのアイデンティティを確立していくにあたって鍵を握っていたのは、家庭と寺院の連携によって行われた宗教的社会化であることを示した。前述したように、このようなアイデンティティは日本とは異なる「ハワイ流の通仏教的な浄土真宗」の教えを基盤としたものであり、Golden chain of love にもある生活信条として、日常生活で実践されているところに青少年仏教徒の宗教意識の特徴があるといえるだろう。Jr.YBA は宗教的価値を共有することでネットワークを形成し、そこから生じる互酬性の規範、信頼によって社会関係資本が醸成されたと考えられる。さらに、定期的、継続的に場を共有することで紐帯が強化され、結束型の社会関係資本が強化され、ハワイ本願寺内部の活動（寺院の清掃、行事の補助等）に活用されている。一方で、Jr.YBA の活動にはリクリエーションや奉仕活動等がメンバーにとっての誘因となることで、寺院への貢献がもたらされた側面もあると思われる。

Jr.YBA の社会関係資本にはこのような内部志向の拘束型の側面もあるが、外部志向の「橋渡し型」の側面が大きいと思われる。Jr.YBA の「橋渡し型」の社会関係資本は、ハワイ平和の日制定のための運動、コミュニティの清掃やホームレスの人々への食事配給活動、トランスナショナルな活動へと発展したプロジェクトダナのような奉仕活動等に活用され、ハワイ本願寺とホスト社会をつなぐ役割を果たしているといえるだろう。また、ホスト社会の幅広い層への誘因にもなりうるお盆にも、Jr.YBA の「橋渡し型」の社会関係資本が用いられている。お盆は世代を越えたハワイ本願寺の主要な行事であり、仏教的な要素と日本の伝統文化、宗教とエスニシティの要素を含み、仏教徒以外も多く参加する地域コミュニティとの交流の場となっている。しかし、意図に反して、お盆はエスニックな行事としての興味に留まり、仏教的関心を喚起する誘因となったことはないようである。

Jr.YBA の外部志向の活動には、エスニシティや宗教、コミュニティや国を越えたトランスナショナルな広がりもみられる。2014 年 6 月に開催された第 57 回 Jr. YBA 州大会のテーマは、「国を越えて考える：グローバルな市民となる」であり、グローバル化が進行しているなかで、エスニシティを越え、さらに、国境を越えた仏教徒としてのあり方を問うている[22]。このテーマには世界を対象とするトランスナショナルな認識がみられ、今後、浄土真宗がエスニシティ、ローカル、国の枠組を越え、グローバルの文脈でも再解釈され、変容していく可能性が示唆されている。

本章でみてきたように、Jr.YBA は小規模ではあるが、社会関係資本を醸成し、それを活用した活動をおこなってきた。ハワイ本願寺の活動に用いられた「拘束型」のものもあるが、地域コミュニティ、ホスト社会、さらに国境を越えたトランスナショナルな志向性をもつ「橋渡し型」の社会関係資本が活用されることが多いように思われる。将来を担う青少年の組織である Jr.YBA が「橋渡し型」の社会関係資本を用い、ホスト社会とのゆるやかなネットワークを構築していくことは、ハワイ本願寺の組織としての適応を促すことにつながるであろう。

注

1. 現在は YBA（仏教青年会）は活動を停止しており、Jr.YBA（準仏教青年会）のみが組織として活動をおこなっている。ここでは、調査の対象は今日の Jr.YBA であるので、「Jr.YBA」と表記する。仏教青年会は YBA の活動停止以前の組織を指す。
2. 「家庭化」は第二次的社会化の方法であり、第一次的社会化によって構築される現実の安定性に近づける技術である（Berger 1966=1977: 218-247）。
3. https://sites.google.com/site/hifedjryba/. (2014/9/20)
4. 「外面的同化」とは、内面的には日本的な精神を維持しながら、ホスト社会に認知される 「生活習慣、衣食住」等の面で同化することを意味している。（島田 2013: 41-42）。
5. 与世盛智海、龍谷大学真宗学科「ハワイでの伝道学講座」資料、2008 年 8 月。
6. 同上。
7. 同上。しかし、与世盛提供の他の統計資料、"Membership 1945-2009"によると、実際に数値の記載のある 1952 年 8415 人から、1962 年には 10000 人を越えて 10073 人、1972 年 10298 人、1976 年（13068 人）がピークとなっている。今後、さらに正確な統計資料を収集して確認する必要がある。現時点では、会員数の推移について、戦後寺院が復興されてピークを迎えるが、それ以降、多少の増減はあるものの、漸時減少しているというパターンとして捉えることは妥当であろう。護持会員は個々の寺院に会費を納めて所属している会員であり、日本の制度とは異なるが、「檀家」に相当する。
8. 2009 年 8 月 31 日には 7500 人と一時的に増加している。"Membership 1945-2009"。
9. 与世盛、前掲資料、2008 年。
10. 島田、前掲論文､2003 年。
11. https://sites.google.com/site/hifedjryba/. （2014/9/20）
12. 1990 年（776 人）から、1991 年（693 人）、1992 年（617 人）と一時的に増加しているが、1993 年（213 人）からは減少している。"Membership 1945-2009"。
13. Jake Chang Jr.YBA スーパーバイザーからの e-mail, 7.3.2012。
14. この調査は、2012 年 6 月 9 日に質問票を送付し、7 月 3 日に回答を得た。エスニシティに関する選択回答方式の質問については、Masuda の開発した「Ethnic Identitiy Questionnaire」(1970 年)を参照し、日本的であるとされる家族的価値を中心に、浄土真宗の継承に関係していると思われる項目を取り上げた。また、初期の宗教的社会化に関連した質問は、二択（Yes-No）質問方式を用い、その他については、記述回答方式で行った。尚、この回答には不完全なもの、入会予定者のものもふくまれている。
15. http://sites.google.com/site/hifedjryba. （2014/9/20）
16. プロジェク・トダーナとは、ハワイ・モイリリ本願寺の門徒の提唱からはじまった「お年寄りや障害者を支援するためのボランティア活動」で、現在ではハワイの 30 の寺院、さらに宗教を超えて全世界に 31 ヶ所の拠点を持つ大きなプロジェクトへ

と発展している。『Namo Amida Butsu一世界に響くお念仏一』、浄土真宗本願寺派総合研究所、本願寺出版社、2013 年、129－130 頁。

17. "golden chain(of love)" とは、「私は阿弥陀仏の全世界に広がる慈愛の鎖の一部です。だからこそ同じつながりの他の生命に対して優しい気持ちで接し、弱い者を譲り、そして純粋で美しい、心や言葉、行いを心がけます。阿弥陀仏の慈愛なる金の鎖につながるあらゆるものが、力強く、輝きを放ち、完全なる安らぎに至りますように」という生活信条的な文で、海外真宗門信徒の実践項目になっている。（浄土真宗本願寺派総合研究所 2013: 134－135）。

18. 与世盛は、公約の一つとして「世界宗教としての浄土真宗の推進」をあげている。第 87 回議制会（1999 年 2 月 12-13 日）配付資料。非日系人への布教については、浄土真宗本願寺派総合研究所、前掲書、2013 年、134-135 頁。与世盛からの私信（2013 年 12 月 6 日付け）。

19. 「ハワイ開教区の課題と将来—存続の危機」、http://onetaste.exblog.jp/i13/（2007- 07-29）

20. 「visible」にすることの重要性については与世盛も言及している。第 93 回議制会（2005 年、2 月 4-5 日）配布資料。

21. 'Buddhism in Hawaii: Fading Tradition,' "Honolulu Magazine," July 2013.

22. "Honpa Hongwanji Mission of Hawaii HEADQUARTERS UPDATE," May, 2014. www.hongwanjihawaii.com (2014 /9/ 30)

終章

本研究の目的は、日系宗教組織の適応—布教環境を調整し、存続、発展すること—について、移民との関係性を軸として、組織の観点から明らかにすることであった。ここでは、ハワイで最も多くの信者を有する伝統的仏教組織、ハワイ浄土真宗本派本願寺を研究対象とし、これまであまり取り上げられなかった行為主体としての宗教組織の適応に焦点を当てた。問題関心の中心にあったのは、ハワイ本願寺の戦前の著しい発展から戦後の停滞という大きな変化をもたらしたものは何かという問いであった。移民を対象として追教をおこなっていた日系宗教が移民のアメリカ化によってその布教基盤を失ったというのが最も現実的な答えであるが、それは一つの要因を指摘しているに過ぎず、問題の本質を捉えているとは言いがたい。なぜなら、日系宗教がその固有性ゆえにハワイ社会では発展しえないというのであれば、仏教系の新興宗教が今日教勢を拡大している事実を説明することができないからである。そこで、宗教組織の布教ストラテジーに着目し、信者のホスト社会への適応と関わりながら、ハワイ本願寺が組織として適応してきたプロセスを考察した。

伝統的日系宗教の変容と適応は自然に進行するのではなく、現実には組織のリーダーによって方向づけられていることを考慮すると、組織論の視点が重要であると考えた。そして、宗教組織はその行事や活動に参加し、貢献する信者なくしては成立しないため、（潜在的）信者の組織への参加を動機づける誘因を提供できるかどうかが適応の鍵を握っている。そこで、組織の存続において「誘因≧貢献」を重視したバーナードの組織論が有用であると考え、バーナードの組織論に依拠した理論モデルを構築し、それに沿って分析を進めることにした。

まず、第 1 章から第 4 章では、日系宗教組織の適応を考察するにあたって有用と思われる諸理論について検討した。第 1 章では日系宗教組織の信者が日系移民であることから、組織と信者の関係性を理解するために必要な移民の適応に関する理論について考察し、移民の適応の理論モデルを示した。第 2 章では、日系宗教組織がハワイ社会においてエスニック組織でもあることから、エスニシティについて考究し、エスニシティの多重構造を論じた。第 3 章では日系宗教組織の存在理由でもある宗教の機能について、宗教の一般的機能、異文化適応における機能、移民の適応における機能、日本宗教に特徴的な機能の観点から検討し、これらの機能が日系宗教組織の適応にどのように反映されているかを示した。第 4 章では、文化変容を従来のように同化の最初のプロセスとして捉えるのではなく、個人あるいは組織がホスト社会に適応するために選択する社会適応ストラテジーに応じて用いられる文化適応ストラテジーによる修正や変更と捉え、そのプロセスについて論じた。さらに、第 5 章では、第 4 章までの検討をふまえ、バーナードの組織論に依拠し、日系宗教組織の異文化社会への適応は、布教環境を考慮し、組織リーダーが布教ストラテジーを選択し、外的には自己呈示によって組織外部の環境を調整し、内的には誘因を提供し、あるいは社会関係資本を活用し、進められるプロセスとして理論モデルを構築した。また、リーダーを中心とする

コミュニケーションは、誘因の提供、組織の目的達成等において、組織と個人を媒介し、組織全体を調整する重要な役割を担っていることを示した。

事例編では、第 5 章で示した日系宗教組織の適応モデルに依拠し、本願寺の布教ストラテジーと適応について、第 6 章で戦前、第 11 章で戦後について考察した。第 6 章の考察で、戦前の本願寺の発展において附属教育機関が移民家族にとって誘因として機能し、一方で社会関係資本の源泉を強化することで、大きな役割を果たしたことを示した（序の図 序-2 参照）。日系人の道徳的価値についてはホスト社会での地位上昇の要因としてしばしば取り上げられてきたが、実際にどのような教育がおこなわれていたのかについてはあまり研究されていない。そこで、日本語学校と日曜学校の教育を取り上げ、本願寺の布教ストラテジーを読み取り、信者や組織としての適応における役割を考察した。

さらに、第 7 章では、日本語学校の機能と変容を考察し、信者のストラテジーやホスト社会の歴史社会的状況に応じて教育内容を変更しながら、ホスト社会の公立学校と親である一世の橋渡しをするエスニック機関として機能したことが宗教組織としての適応に大きな役割を果たしたことを示した。第 8 章から第 10 章では、日曜学校について取り上げ、教案の分析をおこなった。そして、日曜学校が宗教教育の機関であるにもかかわらず、道徳教育の比重が大きく、単に信者を育成するのではなく、優良なアメリカ市民として二世を育てるための宗教と道徳を両輪とした教育を意図していたことを示した。戦前のハワイ本願寺の教育機関は、エスニック組織として移民の適応を促し、信者家族のニーズを充足することで、宗教組織として発展したことを論じた。

このように、戦前のハワイ本願寺の教育機関の重要性は移民家族のニーズに応える誘因として道徳教育を提供したことで、貢献を獲得する「誘因≧貢献」型の適応を促すと同時に、「社会関係資本」の源泉であった信仰心とエスニシティを強化することで、「社会関係資本」型の適応をもたらしたことにある。これらの教育機関が宗教組織としての適応において果たした機能は、まず、移民に対して、ホスト社会に適合させた日本的道徳教育を提供したことで、エスニシティが維持され、日系家族については親の権威を保持し、ホスト社会への適応を促したしたことである。次に、宗教組織にとっては、宗教教育によって親から子へ信仰を継続させる機能があったことである。そして、さらに重要な機能は、宗教的儀礼の場のみならず、二世の学びの場、公立学校での手続きの仲介等の日常的な場、あるいは開教使と親との親交の場を提供したことで、組織内部の紐帯を強化したことであると考える。これらの教育機関において、手段的、情緒的ネットワークが重層的に形成されたことで、社会関係資本が強化されたといえるだろう。

前述したように、戦前の本願寺の発展は、今村恵猛が教育を重視した布教ストラテジーを選択し、「誘因≧貢献」型の適応が促された側面も大きいが、「社会関係資本」型の適応が活動の中心にあったからだと考えられる。日本の宗教に固有の民俗宗教性「オカゲ」をもっている日系宗教組織においては社会関係資本は醸成されやすいが、キリスト教社会の逆風のなかで世代を越えてその維持を可能にしたのは、附属教育機関であったといえるだろう。こ

れらの教育機関は仏教青年会につながる場でもあり、その後の社会関係資本の醸成にも大きく関わったと思われる。

附属教育機関の社会関係資本は「結束型」の側面が大きかったのに対し、仏教青年会の活動は、ホスト社会での就職斡旋や市民啓発運動の参加等、「橋渡し型」としても活用され、二世のホスト社会への適応を促すとともに、本願寺の発展につながったといえるだろう。

戦後、ハワイ本願寺の布教の停滞の背景には、布教環境をめぐる経済的、社会的、文化的変化がある。経済的には、プランテーションが閉鎖され、産業構造が変化すると、信者の間でも（特にオアフ島以外の島では）人口流出が進み、ホノルル、オアフ島への人口過密化が進み、また、若者層の本土への流出も多くみられるようになったことがあげられる。社会的には、信者の世代が進んでホスト社会が生活の舞台になり、多様な集団との相互作用が日常的になったことがある。これらのことは、塩原のいう社会的活動量と異質性の増大を意味しており、集団間関の促進と拡大が集団を開放的にし、集団の加入脱退を容易にし、弱連結のネットワークを発達させた（塩原 1994）。このような集団間関係の変化は、本来であれば、対人結合においては閉鎖的・同質的な強連結から開放的・異質的な弱連結へと結合形態の重心がシフトし、組織においては、官僚制型の動員組織からネットワーク組織へとシフトする結果につながる。ハワイ本願寺についてみると、組織内部の対人結合は戦前のような強連結は縮小し、ホスト社会へと広がる弱連結の側面が大きくなってきたといえるだろう。しかし、組織としては、伝統をもつ京都本山の末寺として官僚組織体制に組み込まれているため、ネットワーク組織へと移行することはなく、官僚制的な組織構造は基本的に維持されていると思われる。さらに、文化的には、信者にとっての信仰心やエスニシティのもつ意味が変容したことがあげられる。このような経済的、社会的、文化的環境の変化が、組織内部のネットワークや紐帯、意識の変化をもたらしたのに対して、ハワイ本願寺自体がそれらに十分に対応できず、柔軟な布教体制に移行できなかった状況も布教の停滞につながったと考えられる。

戦後、ハワイ本願寺において社会関係資本が全くみられなくなったわけではない。例えば、Jr.YBA が PBA とも連繋しておこなったハワイ平和の日の制定のための運動や仏教婦人会のプロジェクトダーナのような一部の活動において、社会関係資本の醸成と活用がみられる。Jr.YBA メンバーのほとんどが日曜学校に通っていたことから、附属教育機関の布教における役割は戦後においても大きいといえるだろう。一方で、組織全体としてみたとき、これらの組織のメンバーのように寺院と恒常的関わりをもつコアな信者層の占める割合は小さく（第 5 章　図 5-1 参照）、したがって、組織の内的適応は「誘因≧貢献」型の適応が必要となると考えられる。しかし、戦前の教育機関に相当するような効果的な誘因が見出されないため、布教が停滞しているというのが現状であろう。このような停滞に拍車をかけているのが、開教使の言語的・文化的ギャップやサラリーマン化という問題である。

このような布教の停滞を打破することを目指し、与世盛の掲げた公約からは 3 つの布教ストラテジーー連帯ストラテジー、世界宗教ストラテジー、教育ストラテジーーが読みとれる。

これらを実行することで進められる組織としての適応のビジョンにおいて、前述の弱連結のネットワークの構築が 1 つの柱となってとして重視されている点が、戦前と異なっている。それは、日系児童のみを対象としていた戦前の附属教育機関のあり様と、人種、エスニシティ、宗教に関係なく生徒を受け入れている戦後の PBA の位置づけの違いに反映されている。戦前の附属教育機関が同質的な強連結のネットワークを形成していたのに対し、PBA はホスト社会との異質的な弱連結のネットワークを広げていくための装置としての機能を担っているといえるだろう。そして、PBA は、このような弱いつながりのなかから、将来的な仏教徒、ひいてはハワイ本願寺のリーダー、ローカル開教使が現れる可能性も保持している。

布教の新時代において、弱連結のネットワーク構築の試みと同時に、布教の新時代において新たな信者を獲得していくには、「誘因≧貢献」型の適応が重要にとなってくる。その際に、どのように浄土真宗のもつ世界宗教としての側面と固有でエスニックな側面をど呈示できるか、それによっていかに組織内部の日系信者を確保すると同時に、組織外部の一般の人々、特に非日系人層、青年層を寺院に誘引することができるかが、鍵となると思われる。そのためには、ホスト社会の宗教市場において、キリスト教以上に効果的な誘因を提供する必要があり、エスニックな側面が資源として重要な意味をもつことになると考えられる。とりわけ、アメリカ社会では、東洋の宗教については目に見えるパーフォーマンスが誘因となるため、「称名念仏」のみで、何らパーフォーマンスを伴わない浄土真宗の布教は極めて難しい。そこで、ハワイ本願寺は、ホスト社会でニーズの大きいメディテーションをその教義と矛盾しない解釈を示した上で儀礼の場に取り入れたり、もしくは文化活動－太鼓や尺八、ヨガ等－とともにおこなったり、エスニック資源として活かした誘因の創出を試みている。

さて、本研究においては、異文化社会における日系宗教組織の布教ストラテジーと適応について、先行研究では指摘されることのなかった以下の点を明らかにした。

第一に、異文化社会における日系宗教組織の適応は、組織リーダーの選択するストラテジーによって、内的適応と外的適応として進められてきたことである。内的適応は布教環境の変化によって生じる組織内部の緊張や葛藤を調整し、連帯を保持していくことである。それは、組織と信者の「誘因≧貢献」の交換関係、あるいは社会関係資本を維持することを意味している。一方、外的適応は、外的環境において受容され、好印象が得られるように外面的文化を中心に調整し、良好な布教環境をつくっていくことである。これらの適応は、実際には組織の舵取りを担うリーダーが、状況に応じてストラテジーを選択し、コミュニケーションを駆使して布教環境を調整しながら信者を確保し、その貢献行動を目的達成に方向づけることで進められてきたことを指摘した。それも、布教の新時代になると個人目的を組織目的とする開教使が不足していることも寺離れを招いている一因であるとして、リーダーシップの重要性を示した。

第二に、日系宗教組織の内的適応に２つのパターン－「社会関係資本」型と「誘因≧貢献」型－があることである。そして、戦前においては、いずれのパターンの適応においても、ハ

ワイ本願寺の附属教育機関が提供した二世教育が、大きな役割を果たした。まず、二世教育は親である一世のニーズに応えた誘因であったことから、「誘因≧貢献」型の適応が進んだ。さらに、信仰心とエスニシティを源泉として社会関係資本が醸成され、教育に活用されたことが移民の適応や組織としての発展につながった。移民の適応における社会関係資本の重要性はポルテスによっても指摘されているが、なかでも、戦前のハワイ本願寺の附属教育機関が「親の権威の保持」を担っていたことを述べた。ハワイ本願寺の二世教育が一世の価値や規範を肯定したことで親子間の文化的葛藤を回避して自尊感情の保持につながったことも、二世の適応を促したと考えられる。そこでは、人的、経済的資源をもたない一世がハワイ本願寺の教育資源を活用し、協働作業によって二世をホスト社会で階層上昇させたことで、信頼が深まり、帰属意識が強化された結果、社会関係資本がさらに蓄積されるという好循環が生じたことを論じた。そして、このような社会関係資本の蓄積において、エスニック組織としての日本語学校と日曜学校、これらに続く仏教青年会が、共通の道徳的規範（特に互酬性の規範）の維持、場の共有による信頼関係の構築、ネットワークの確立に貢献し、大きな役割を果たしたことを指摘した。さらに、第二次世界大戦で打撃を受けたハワイ本願寺が急速な復興をなし得たのは、その附属教育機関で学んだ二世とその親である一世の原動力によるものであったことを示し、蓄積された社会関係資本が本願寺の適応を促したことを論じた。

戦後、日系信者の生活環境の変化を背景として、その源泉となっていた信仰心とエスニシティの重要性が低下したことで、ハワイ本願寺の社会関係資本は衰退した。このような状況では誘因と貢献の交換関係の維持が組織の存続に不可欠となるが、有効な誘因が提供できなかったために寺離れが進んだことを示した。深刻化する布教の停滞に対し、新時代の布教ストラテジーは、同質性を活かした紐帯強化型の社会関係資本を醸成する布教活動から、例えば PBA や Jr.YBA の活動にみられるように、異質性を包摂した橋渡し型の社会関係資本を醸成する活動を重視する方向に向けられていることを指摘した。

第三に、ハワイ本願寺は「制度的教団宗教」の組織体制を維持する一方で、戦前のような同質的な強連結のネットワークを中心とする組織から、縮小した同質的な強連結のネットワークと異質な弱連結のネットワークの二重構造をもつ組織へと移行するかたちで適応が進められていることである。布教の新時代の環境変化－信者の活動範囲が広がり、文化的に多様な集団と関わり－は、組織内部での開教使や信者の弱連結のネットワークを促すものであるため、戦前のような強連結のネットワークによる信者の貢献あるいは社会関係資本の活用による組織としての発展は難しい状況にある。戦後は与世盛が「ハワイ本願寺の裾野を広げること」を強調していることからもわかるように、外部志向の世界宗教ストラテジーの比重が大きくなっている。コアな信者層の縮小を補完するために参加者の間に緩やかなネットワークを構築する試みは、布教の新時代の日系仏教組織の適応の一つの型であるといえるだろう。

上述した点を踏まえて、本論は、エスニシティ、宗教、移民、文化変容の研究において、

以下のような意義があると考える。

第一に、日系宗教組織の構造的、文化的変容を適応の観点から考察する視座を提示したことである。このような変容は、日系宗教組織が布教環境の変化に行為主体（実際には組織人格をもつリーダー）として対応し、エスニシティの維持とアメリカ化の狭間で生じる矛盾を調整しながら適応していくプロセスにおいて、複合的に生起することを示した。そして、既存の研究において十分に関連づけられていない宗教組織の構造的、文化的、機能的変容の側面を適応プロセスに位置づけることで、包括的に把握し、理解を深めることができると考える。

第二に、既存の研究においてあまり取り上げられることのなかった戦前の日系宗教組織の附属教育機関について考察したことである。日系アメリカ人のホスト社会での社会上昇の要因として日本的価値やその教育が注目を集めたが、実際どのような教育がおこなわれたかについてあまり研究されていない。そこで、戦前の日本語学校や日曜学校の教育内容や教育活動について検討し、その意図を読み解き、信者や宗教組織の適応において担っていた機能を明らかにした。これらの教育機関は宗教的社会化に加えて、エスニック機関として仏教を基盤とする道徳教育をおこない、ホスト社会と日系家庭を仲介したことで信者のホスト社会への適応を促し、それが組織内部の連帯を強化したことが、発展につながったことを指摘した。

第三に、日系宗教の組織文化としての側面を重視し、文化変容を宗教組織のホスト社会への適応プロセスに位置づけて捉える視点を提示したことである。既存の研究のように日系宗教の文化変容を異文化接触による同化の側面や移民個人のストラテジーやアイデンティティの選択による側面からアプローチするのではなく、文化変容が日系宗教組織の社会適応プロセスにおいて選択された文化適応ストラテジーによる布教形式や内容の修正、変更あるいは創出の産物であることを論じた。

第四に、「日系人成功物語」にもみられるように、日系人のホスト社会への適応については、日本的価値やパーソナリティと関連づけておこなわれた研究が中心であったのに対し、本研究は、日系人の適応を日系宗教組織というエスニック・コミュニティとは異なる中間組織との関係性から捉えるという視点を提出したことである。この視点は、日系宗教組織の布教のあり方の変化から移民の適応プロセスを逆照射し、移民の適応についての理解を深めることを可能にするものであると考える。

本研究の限界としては、研究対象とした資料のほとんどが、基本的にハワイ本願寺という宗教組織側のものであり、また布教という側面を重視したために、戦前の今村恵猛開教総長と戦後の与世盛智海開教総長の時期に限定された点があげられる。異文化社会における日系宗教組織の適応に関する研究は、信者の視点やホスト社会の視点も含めて多面的かつ通時的な視点からおこなわれる必要がある。今後は、これらの視点に立って、日系移民の適応と宗教、エスニシティの問題について研究を深化、発展させていきたい。

注

1. 塩原は公式セクター（近代的、組織的、中心的セクター）と非公式セクター（反あるいは非近代的、非組織的、周辺的セクター）の二元構造モデルを用い、現代日本の社会生活について考察している。そして、日本の宗教について、公式宗教である制度的教団宗教と組織宗教、非公式宗教である新新宗教と民俗宗教の四層構造をもっていることを示し、その宗教進化は民俗宗教から出発し呪術性を払拭して合理化の方向をたどり、最も高い威信を享受している頂上層である制度的教団宗教に至ることであると論じている。さらに、公式宗教と非公式宗教の間には非公式宗教が低級と目される現世利益による救済を担う差別的分業関係が成立していたが、1970 年代から宗教回帰がみられ、非公式宗教の活性化によって対抗的分業－対抗的相補性にもとづく相互作用－へと変化したことを指摘している（塩原: 12-13）。さらに、塩原は、非公式セクターからの対抗的インパクトによって公式セクターの変容と再編が進むことを指摘している（塩原 1994: 25）。

資料・参考文献

１．引用・参考文献

Alba, Richard and Victor Nee, 2003, *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*, Cambridge: Harvard University Press.

綾部恒雄，1986，「移民・少数民族・民族集団―少数民族論の展開とエスニシティ論―」、『アメリカ研究』，20，1－14.

Barnard, Chester.I., 1938, *The Function of the Executive*, Original ed., Harvard University Press, (＝2015, 山本安次郎・田杉競・飯野春樹訳，『経営者の役割』 ダイヤモンド社)

Barth, Frederic, 1969, *Introduction, Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences*, Boston: Little Brown and Company. (=1996, 青柳まちこ編訳「エ スニック集団の境界―論文集『エスニック集団と境界』のための序文」『「エスニ ック」とは何か 』新泉社）

Basch, Linda, Nina G. Schiller and Cristina S. Blanc, 1997, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, The Netherlands: Gordon and Publishers.

Berry, John, 2005, "Acculturation: Living successfully in two cultures," *International Journal of Intercultural Relations*, 29: 697-712.

Bellah, R.N., 1957, *Tokugawa Religion*, Illinois: Free Press, (＝1966，堀一郎・池田昭訳『日 本近代化と宗教 倫理 』，未来社)

Berger, Peter, 1967, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday(＝薗田稔訳『聖なる天蓋－神聖世界の社会学』新曜社）

Berger, Peter, Brigitte Berger and Hansfried Kellner, 1973, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, New York: Random House, （＝1977，高山真知子他訳『故郷喪失者たち－近代化と日常意識』新曜社）

Berger, Peter and Thomas Luckman, 1966, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Doubleday (＝1977，山口節郎訳『日常世界の構成－アイデンティティと社会の弁証法』新曜社）

Bonacich. E. , and J. Modell, *The Economic Basis of Ethnic Solidarity: Small Business in the Japanese American Community*, Berkley: Univesity of California Press, 1980. pp.13-36.

Brass, Paul , John Hutchinson and Anthony Smith, 1996, *Ethnic Groups and Ethnic Identity Formation*, Oxford University Press.

Brubaker, Rogers, Mara Loveman and Peter Stamatov, 2004, “Ethnicity as Cognition, ”*Theory and Society*, 33, （＝2016, 佐藤成基他編訳，「認知としてのエスニシティ」，『グローバル化する世界と「帰属の政治」－移民・シティズンシップ・国民国家』）

Caudill, William "Japanese American Personality and Acculturation", *Genetic Psycology*

Monoguraphs, 45, 1952, pp. 3-102.
Connor, John W, "Tradition and Change in Three Generations of Japanese Americans," Nelson-Hall Inc., 1977 , pp.304－319.
Connor, John, 1977, *Acculturation and The Retention of An Ethnic Identity in Three Generations of Japanese Americans*, San Francisco: R & E Research Associations , Inc.,
_____, *Tradition and Change in Three Generations of Japanese American*, Chicago: Nelson-Hall Inc.,
Caudill, Willam, 1962,"Japanese American Personality and Acculturation," *Genetic Psychology Monographs*, Vol. 45: 3-102;
Durkheim, Emile, 1912, *Les Formes Elementaires de La Vie Totemizue en Australie*(= 2014, 古野清人訳『宗教生活の原初形態（上）（下）』, 岩波書店）
Eames, Edwin and Judith Goode, 1997, *Groups Based on Common Culture of Origin, Anthropology of the City*. (=1996, 青柳まちこ編訳「都市におけるエ スニック集団—母集団を共通にする集団」『「エスニ ック」とは何か 』新泉社）
江渕一公, 「日系アメリカ人の民族的アイデンティティに関する一考察—カリフォルニア州 サンノゼ日本人町における賛成の行動を中心として—」、綾部恒雄編『アメリカ民族文化の研究—エスニシティとアイデンティティ—』弘文堂、1982
Feagin, Joe, 1984."Japanese American, " in *Racial and Ethnic Relations*, New Jersey: Prentice Hall
Fujita, Stephen and David O'brien, 1991, *Japanese American Ethnicity: the persistence of Community*, the University of Washington Press,
福田友子, 2007,「移民による宗教団体の形成— 滞日パキスタン人ムスリムを事例 として—」『日本都市社会学会年報』25, 63-78
福間光超・佐々木孝正・早島有毅編, 1983,「広如宗」,『真宗史料集成』, 第六巻, 同朋舎, 197-198
_____,1975, *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. (=1984, 内山秀夫訳『民族とアイデンティティ』山嶺書房）
Geertz, Clifford, 1973, The *Interpretation of Culture: Selected Essays*, New York: Basic Books, (=1987, 吉田・柳川・中牧・板橋訳『文化の解釈学』（1)・(2)岩波書店）
Gergen, Kenneth J, 1999, An Invitation to Social Construction, Sage Publications Ltd.（＝東村知子訳、2018、『あなたへの社会構成主義』、ナカニシヤ出版、102~108 頁。）
Giddens, Anthony and Sutton, Philip W., [2014]2017, *Essential Concepts in Sociology* 2nd ed., Polity Press.（=2018, 友枝・友枝訳『社会学コンセプト事典』丸善出版）
Glazer, Nathan and Moynihan, Daniel P., [1963]1970, Beyond the Melting Pot, 2nd ed., Cambridge: M.I.T. Press,（= 1986, 阿部・飯野訳,『人種のるつぼを超えて』南雲堂）
Greeley, Andrew, 1974, *Ethnicity in the United States: A Preliminary Reconnaissance*, New York: John Wiley, 308-312.

Goffman, Erving, 1959, The Presentation of Self in Everyday Life, Anchor （＝1974, 石黒毅訳,『行為と演技－日常生活における自己呈示』、誠信書房)

Gordon, Milton, 1964, *Assimilation in American Life*, New York: Oxford University Press, (= 2000, 倉田和四生・山本剛郎訳編,『アメリカンライフにおける同化理論の諸相－人種・宗教および出身国の役割－』晃洋書房)

馬場大道, 2017, 「海外の浄土真宗事情　第 16 回本派本願寺ヒロ別院（ハワイ開教区）」、『宗報』、9 月号、第 31~3 頁.

萩尾豊一, 2017,「海外の浄土真宗事情　第 15 回本派本願寺ヒロ別院（ハワイ開教区）」,『宗報』,8 月号,第 41~43 頁.

萩原勝, 1974, 「海外移民の教育史研究（上）—『布哇植民新聞』の教育記事を中心として—」、『キリスト教社会問題研』、第 35 号、83-99.

Hansen, Marcus, 1952, "The Third Generation in America," *Commentary*, 14, 491-503.

布哇本派本願寺教団, 1954,『御門主御巡教記念布哇本派本願寺教団沿革誌』.

Hazama, Dorothy, Kojima Jane, 1986, *OKAGESAMADE: The Japanese in Hawaii 1885-1985*, Honolulu: Bess Press.

Hosokawa, Fumiko, 1978, *The Sansei: Social Interaction and Ethnic Identification among The Third Generation Japanese*, San Fransisco: R & E Research Association, INC., pp. 3-4.

布哇本派本願寺教団, 1954,『御門主御巡教記念布哇本派本願寺教団沿革誌』.

ハワイ報知, 2012,「ハワイ報知創刊 100 周年記念　ハワイ日系パイオニアズ～100 の物語～」.

ハワイ日本人移民史刊行委員会編, 1963,『ハワイ日本人移民史』(ハワイ官約移住 75 周年祭記念)

東栄一郎, 2005,「二世の日本留学の光と陰－日系アメリカ人の越境教育の理念と矛盾－」、『アメリカ日本人移民の越境教育史』、吉田亮編著、2005 年.

広田康生, 2012,「日本人のグラスルーツ・トランスナショナリズムと『場所』への都市社会学的接近」、専修人間科学論集 社会学編、Vol. 2、No. 2, 141~154 頁。

星野英紀、「アメリカ的サンガの展開－禅センターの現状と分析」, 大正大学研究紀要第 68、29-57

本多千恵, 1994, 「キリスト教社会における日本宗教の布教ストラテジーと適応—第二次世界大戦前のハワイ社会における浄土真宗本派本願寺教団の事例をめぐって—」、関東社会学会、『年報社会学論集』第 7 月号,73－84。

_____, 2005, 「第二次世界大戦前のハワイにおける浄土真宗本派本願寺の日本語学校—ホノルルを拠点とした布教活動との関連で—」、柳田利夫編『アメリカの日系人—都市・社会・生活—』同文館出版、173－197

_____, 2014, 「ハワイにおける仏教系教育機関の変容—浄土真宗本願寺派高等学校の事例をめぐって—」『杏林大学研究報告教養部門』、31：117-130。

_____, 2017, 「戦前のハワイにおける日系宗教の教育ストラテジー—浄土真宗本派本願寺派の日本語学校の事例をめぐって—」, 『杏林大学研究報告教養部門』、34.
_____, 2019, 「キリスト教社会における仏教系日曜学校の道徳教育—戦前ハワイの浄土真宗本派本願寺の事例をめぐって—」、武蔵野学院大学『武蔵野学院大学日本走行研究所研究紀要』, 6, 219-228.
_____, 2020,「日系宗教組織の分析視角に関する一考察—組織論の視点から—」、武蔵野学院大学『武蔵野学院大学日本走行研究所研究紀要』, 17： 117-130.
本願寺史料研究所篇, 1969, 『本願寺史』, 第三巻, 浄土真宗本願寺派宗務所
Honpa Hongwanji Mission of Hawaii, 2010, 「*Membership 1945-2009*」
飯野正子, 2000, 『もう一つの日米関係史—紛争と協調のなかの日系アメリカ人 』有斐閣
Ichioka, Yuji, 1988, *The Issei: The World of The First Generation Japanese Immigrants 1885-1924*, New York: Free Press
稲葉陽二, 2007 年, 『ソーシャル・キャピタル—「信頼の絆」で解く現代経済・社会の諸課題』 生産性出版.
井上順孝, 1985,『海を渡った日本宗教 — 移民社会の内と外』弘文堂.
今村恵猛, 1918a,『布哇開教誌要』、本派本願寺布哇開教教務所文書部、
_____, 1918b, 『布哇開教史要』,本派本願寺布哇開教教務所文書部
_____ , 1918c,『仏教より観たる民本主義』、本派本願寺布哇開教教務所文書部
_____,1931, 『本派本願寺布哇開教三十五年紀要』本派本願寺布哇開教教務所
_____, 1937, 『超勝院遺文集』,布哇ホノルル本願寺
Isajiw, Wsevoolod, 1974, Definition of Ethnicity, Ethnicity, Vol. 1, No.1.（ (=1996, 青柳まちこ編訳「様々なエスニシティ定義」『「エスニック」とは何か 』新泉社）
磯部貴子, 2000,「日曜学校の成立と口演童話活動」『愛知の児童文化研究』、6.
梶田孝道, 1993 年,『エスニシティ』森岡清美、塩原勉、本間広平編『新社会学事典』有斐閣。
浄土真宗本願寺派総合研究所、2013, 『Namo Amida Butus—世界に響くお念仏—』、本願寺出版。
神根悊生, 1922,『日曜学校教案』、本派本願寺学務部
金児暁嗣、1997 年、『日本人の宗教性 オカゲとタタリの社会心理学』、新曜社。
加藤新一編, 1961,『米国日系人百年史—在米日系人発展紳士録』, 新日米新聞
岸本英夫、1993 年、『宗教学』、大明堂。
片桐雅隆, 2006, 『認知社会学の構想 カテゴリー・自己・社会』 世界思想社。
小口偉一・堀一郎 監修, 2011,『宗教学辞典』東京大学出版会
Kitano, Harry,1974 "Japanese Americans: The Development of A middleman Minority," *Pacific Historical Review*, 43, 500-519
_____, 1976, *Japanese Americans: The Evolution of A Subculture*, Englewood Cliff, New Jersey: Prentice-Hall Inc

_____, and Roger Daniel, 1988, *Asian Americans: Emerging Minorities*, New Jersey: Prentice Hall
Kuroda, Alice and Yasumasa Kuroda, 1984, 'Generations: Issei, Nisei, and Sansei', "Hono1ulu's Japanese Americans in Comparative Perspective," The Research Committee on the Study of Japanese Americans in Honolulu, Hawaii
葛野洋明, 1996,「アメリカ開教の実状と問題点」,『親鸞とアメリカ—北米開教伝道の課題と将来』、研究叢書『親鸞思想と現代世界IV』, 龍谷大学仏教文化研究所
桑原昭信、2014, 「親のよび声」,『本願寺新報』、本願寺出版、5 月 1 日。
Levine, Gene and Colbert Rhodes, 1981, *The Japanese American Community: A Three Generations Study*, New York: Praeger
前山隆, 1981, 『 非相続者の精神史—或る日系ブラジル人の遍歴』, 御茶の水書房
_____, 1982,「ブラジル日系人におけるアイデンティティの変遷—特にストラテジーとの関連において—」『Laten America Studies, 4』, The University of Tsukuba, 182-216.
_____,1984a「適応の論理と心理—ブラジル日系人の母国敗戦時の変動」『筑波大学歴史・人類学紀要』, 12 号
_____,1984b「ブラジル日系人におけるエスニシティとアイデンティティ—認識的・政治的現象として」『民族学学研究』, 1984 年 3 号
_____, 1996, 『 エスニシティとブラジル日系人—文化人類学的研究』, 御茶の水書房
_____, 1997, 『異邦に「日本」を祀る－ブラジル日系人の宗教とエスニシティ』, 御茶の水書房
_____, 2003, 『個人とエスニシティの文化人類学—理論を目指しながら』, 御茶の水書房
Malinowski, Bronislaw, 1992, Magic, Science and Religion; Myth in Primitive Psychology, Waveland Press(=1997, 宮武 公夫・高橋 巌根訳『呪術・科学・宗教・神話』, 人文書院）
Malinowski, Bronislaw, 1922, Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea, London: George Routledge & Sons, Ltd., (=1982, 泉靖一責任編集「西太平洋の遠洋航海者—メラネシアのニュー・ギニア諸島における、住民たちの事業と冒険の報告」, 『マリノフスキーとレヴィ＝ストロースー人間科学としての文化人類学』, 世界の名著 71, 中央公論社
Mcfarland, Neil, 1967, The Rush Hour of The Gods, (＝1969, 内藤豊・杉本武之訳『神々のラッシュアワーー日本の新宗教運動』, 社会思想社）
宮原浩二郎, 1994,「エスニックの意味と社会学の言葉」,『社会学評論』, 44 号, 370~383.
宮宅準・孝本貢・西山茂編、1990 年、『リーディングス　日本の社会学 19　宗教』、東京大学出版会。
水田聖一, 2006, 「アメリカ道徳教育の新しい潮流」、富山国際大学国際教養学部紀要、Vol. 2, 179-186.
森岡清美, 1981, 「宗教組織—現代日本における土着宗教の組織形態」、組織学会、『組

織科学』，第 15 巻、第 1 号、19－27.
_____ , 1984 年, 『家の変貌と祖先の祭り』、日本基督教団出版局。
_____ ， 2011、小口偉一・堀一郎監修『宗教学事典』、東京大学出版会。
村井忠政， 2006a, 「現代アメリカにおける移民研究の新動向（下）—移民第二世代の同化をめぐるポルテスの研究を中心に—」，『人間文化研究』， 6 号， 名古屋市立大学大学院人間文化研究科__
_____， 2006b, 「現代アメリカにおける移民研究の新動向（上）—トランスナショナリズム論の系譜を中心に—」，『人文社会学部研究紀要』，第 20 号, 名古屋市立大学
_____， 2011,「新移民第 2 世代はどこまで同化したか　アメリカ合衆国における計量的指標による同化研究の試み」， 『金城学院大学論集　社会科学編』，第 7 巻第 2 号， 金城学院大学
守屋友江, 2001,『アメリカ仏教の誕生—20 世紀初頭における日系宗教の文化変容』、現代史料出版
守屋友江, 2008-09, 「戦前のハワイにおける日系仏教教団の諸相」『立命館言語文化研究』, 20(1), 立命館大学国際言語文化研究所。
中野毅、1981, 「ハワイ日系教団の形成と変容—本派本願寺教団と日系コミュニティ」、『宗教研究』55-1：45－72.
O’dea, Thomas, 1996, The Sociology of Religion, Prentice Hall. （＝宗像巌訳『宗教社会学　現代社会学入門 5』、至誠堂。
大石裕, 2004, 「ニュース分析の視点：内容分析と言説分析」『法学研究』77 巻 1 号, 慶應義塾大学法学研究会, 103-125
大谷光真,1996,「開会の辞」、ハーバード・シンポジウム、龍谷大学創立 350 周年記念シンポジウム,「親鸞浄土教とキリスト教－聖典翻訳と精神文化の移行　国際化と世界主教対話」,研究叢書『親鸞思想と現代世界II』，龍谷大学仏教文化研究所、6-7
大關尚之, 1924, 『佛教日曜學校教案』，中外出版
_____, 1935, 『佛教日曜學校の革命』佛教教材研究社
荻原勝, 1974,『アメリカにおける仏教寺院発達史—ハワイの真宗寺院を中心として』、仏教タイムス社
小沢義浄, 1972 年,『ハワイ日本語学校教育史』，ハワイ教育会.
沖田行司、1987,「海外移民の教育史的研究(上)—『布哇殖民新聞』の教育記事を中心と して — 」,『キリスト教社会問題研 第 35 号』, 83-99.
王堂フランクリン・篠遠和子編, 1985,『図説ハワイ日本人史 1885-1924』,日本人官約移 民ハワイ到着 100 年記念出版物, バーニースパウアヒビショップ博物館.
Organista, Pamela, Gerardo Marin, Kevin Chun, 2010, T*he Psychology of Ethnic Groups in the United States*, SAGE Publications, Inc.

Park, Robert, 1950, *Race and Culture*, Glencoe, Illinoi: Free Press.

_____, and Herbert　Miller,　1921, *Old World Traits Transplanted*, New York: Harper Brothers.

Peterson, William, 1966, "Success Story: Japanese American Style", The New York Times, January 9,　in *Minority Responses: Comparative Views of Reactions to Surbordination*.

_____, 1971, *Japanese Americans: Opression and Success*, New York: Random House.

Portes, A., 1998, “Economic Sociology and the Sociology of Immigration: A Conceptual Overview,” *The Economic Sociology of Immigration: Essays on Networks, Ethnicity, and Entrepreneurship*, Russell Sage　Foundation, New York.

Portes, Alejandro, Luis E. Guarnizo and Patricia Londolt, The Study of transnationalism: pitfalls and promise of emergent reesearch field, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 22, No. 2, March 1999, pp.218-237.

Portes, A. & Ruben Rumbaut,, 2001, *Leagacies, The Story of the Immigrant Second Generation*, Oakland：The University of California Press,（＝2014, 村井忠政・房岡光子・大石文朗・山田陽子・新海英史・菊池綾・阿部亮吾・山口博史 訳,　『現代アメリカ移民第二世代の研究―移民排斥と同化主義に代わる「第三の道」』明石書店)

Simon, Harbert A., 1945, *Administrative Behavior: A Study of Decision-Making Process in Administrative Organization*,　New York: Macmillan Company, (＝1977, 松田武彦・高柳暁・二村敏子訳,　『経営行動』 ダイヤモンド社)

常光浩然, 1971,『布哇仏教史話―日本仏教の東漸近』,仏教伝道協会.

浄土真宗本願寺派総合研究所, 2013,『Namo Amida Butsu一世界に響くお念仏一』,本願寺出版社

Scott, Richard, *Organizations: Rational, Natural and Open Systems*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1992

Shien, Edgar H., 2010, *Organizational Culture and Leadership*, 4th ed., New Jersey: John Wiley & Sons. Inc., (＝2017, 梅津祐良・横山哲夫 訳,　『組織文化とリーダーシップ』 白桃書房)

信楽峻麿, 1982,「真宗における真俗二諦論の研究（その二(1)）」,『真宗学』, 65 号.

塩原勉, 1986,「バーナード理論と社会学」, 加藤勝康, 飯野春樹編『バーナード―現代社会と組織問題―』文真堂.

_____, 1994,『転換する日本社会－対抗的相補性の視角から－』, 新曜社.

塩原良和,　2017,『分断と対話の社会学』, 慶應義塾大学出版会

島田法子, 2003,「ハワイにおける日系人仏教にみる文化変容とアイデンティティ」, 立教アメリカン・スタディーズ 25, 立教アメリカ文化研究所, 33-51

宗藤達雄 2016,「海外の浄土真宗事情　第 4 回ハワイ開教の歩みと現状　その一～師に遭い、友に遭い、法に遭う～」,『宗報』,7 月号, 45~47 頁。

_____, 2016,「海外の浄土真宗事情　第 5 回ハワイ開教の歩みと現状　その二～師に遭い、

友に遭い、法に遭う～」,『宗報』, 8 月号, 46~48 頁.
_____ , 国行ケビン, 2017,「海外の浄土真宗事情　第 17 回仏教研究所（ハワイ開教区）」, 『宗報』, 10 月号, 第 41~43 頁.
親鸞,『意訳　真宗勤行集』、意訳聖典刊行会、百華苑編集部、百華苑、1969 年。
Takagi, Paul, "The Myth of Assimilation in American Life," *America Journal*, 2, 1973
鷹木恵子, 1980,「クリフォード・ギアツの宗教研究」, 『史苑』, 第 40 巻 2 号
高木真理子, 1989 年, 「戦前ハワイの日本語学校—アメリカナイゼーションと修身教育」『アメリカ史研究』12 号.
高楠順次郎, 1911,『統一日曜学校教案』、統一日曜学校教案発行所。
高橋典史, 2014, 『移民、宗教、故国　近現代ハワイにおける日系宗教の経験』、ハーベスト社
高橋誠一、2019,「移民の統合と排除—イギリスにおける市民的統合の現状、課題と限界」、大原社会問題研究所雑誌、No. 733、40~62.

武井勲、2017,「人種の壁を越えた日系アメリカ人—日系アメリカ人研究への一視点—」、『日大生活科研報』、40 号、27~36 頁
竹ノ下弘久, 2016,「マクロな制度編成と移民の社会経済的統合」『三田社会学』No.21 42－56
竹沢素子、1994 年,『日系アメリカ人のエスニシティ—強制収容と補償運動による変遷』、東京大学。
タケシタ、トマス・猿谷要共著, 『大和魂と星条旗—日系アメリカ人の市民権闘争史』朝日新聞社、1988 年。
Tsuda, Takeyuki, 2016, *Japanese American Ethnicity: In Search of Heritage and Homeland across Generations*, New York: New York University Press.
鶴木真, 1976,『日系アメリカ人』, 講談社.
常光浩然, 1971, 『布哇仏教史話—日本仏教の東漸近』、仏教伝道教会。
占部都美, 1965, 「バーナード-サイモンの組織均衡論の批判的検討」『国民経済雑誌』（神戸大学） 111(2):36-55.
内山憲堂, 1927, 『日學校曜の新經營』, 中外出版, 260－261 頁
Woodrum, Eric, "An Assessment of Japanese American Assimilation, plurarism, and subordination," *American Journal of Sociology*, 87, 1981.
Weber, Max, 1905, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus（＝1975, 尾高邦夫『世界の名著 50　マックス・ウエーバー』, 中央公論社
矢口祐人, 2002 年,『ハワイの歴史と文化』, 中公新書.
山本一行, 1933, 『日曜学校教育の実際』, 本願寺布哇日曜学校聯合本部
柳川啓一・森岡清美, 1981,『ハワイ日系人社会と日本宗教—ハワイ日系人宗教調査報告書』,

東京大学宗教学研究室.
渡辺深, 2010,『組織社会学』, ミネルヴァ書房.

２．聞き取り調査データ

(1)ハワイ別院関係者

与世盛智海氏　（ハワイ開教使）　1989 年　9 月 15 日　ホノルル

A 氏　（ハワイ本願寺門徒　男性）　1988 年　9 月 8 日　ホノルル

B 氏　（ハワイ本願寺門徒　女性）　1988 年　9 月 8 日　ホノルル

C 氏　（ハワイ本願寺門徒　女性）　1988 年　9 月 8 日　ホノルル

(2)ハワイ、北米地区元開教使

林安明築氏(地本願寺副宗務長、元ハワイ開教使)、2013 年 6 月 5 日、東京

谷山憲丸氏（元カナダ開教使　男性）2014 年 3 月 19 日

南條了元氏（元アメリカ開教使　男性）　2014 年 5 月 17 日

A 氏（元ハワイ開教使　男性）　2012 年 4 月 28 日　5 月 26 日

(3)ハワイ本願寺門徒

A 氏（ハワイ本願寺門徒　英語講師　男性）　2017 年 4 月 14 日　東京

３．　書簡・メールによる質問紙調査

（1）書簡による質問紙調査

・与世盛智海氏（第十四代ハワイ開教総長）

2013 年 6 月 21 日、2013 年 7 月 2 日、2013 年 7 月 12 日、2013 年 7 月 31 日、

2013 年 10 月 22 日、　2013 年 11 月 13 日　2013 年 12 月 6 日

2014 年 1 月 14 日　2014 年 3 月 7 日　2014 年 3 月 17 日　2014 年 4 月 17 日

2014 年 10 月 29 日　2014 年 11 月 25 日

2015 年 1 月 15 日　2015 年 4 月 26 日

（2）メールによる質問紙調査

・ＰＢＡ前校長 Piere Toyama 氏（2003-2013)　2012 年 7 月 3 日、 2012 年 8 月 25 日

・Rev. Blayne Higa (Director of Development & Community Relations　PBA), 2013 年 8 月 23 日

・Jake Chang 氏　(Jr.YBA Supervisor)の協力によってメンバー（45 人）、2012 年 7 月 3 日、7 月 18 日

・千石真理氏（元ハワイ開教使　チャプレン　心身めざめ内観センター(鳥取, ハワイ) 主宰 ）2014 年 10 月 1 日

・B 氏（ハワイ本願寺門徒 ： 男性）　2013 年 7 月 10 日

４．　ハワイ本願寺関連一次資料

（1）本願寺の日曜学校、日本語学校関係の資料

大關尚之, 1930, 『仏教日曜学校読本　初等科巻四』, 本派本願寺日曜学校聯合本部（布哇ホノルル市）

_____ , 1930, 『仏教日曜学校読本　初等科巻六』, 本派本願寺日曜学校聯合本部（布哇ホノルル市）

_____ , 1931, 『仏教日曜学校読本　中等科巻二』, 本派本願寺日曜学校聯合本部（布哇ホノルル市）

布哇ホノルル本願寺編纂, 1928, 『日本語副読本　巻二』, 布哇ホノルル本願寺

_____ , 1928, 『日本語副読本　巻三』, 布哇ホノルル本願寺

_____ , 1928, 『日本語副読本　巻五』, 布哇ホノルル本願寺

_____ , 1928, 『日本語副読本　巻六』, 布哇ホノルル本願寺

_____ , 1934, 『実力のつく日本語学習書　巻一』, 布哇ホノルル本願寺

_____ , 1934, 『実力のつく日本語学習書　巻四』, 布哇ホノルル本願寺

_____ , 1934, 『実力のつく日本語学習書　巻五』, 布哇ホノルル本願寺

_____ , 1934, 『実力のつく日本語学習書　巻六』, 布哇ホノルル本願寺

（2）議制会（Legislative Assembly）資料

"Bishop Chikai Yosemori For Your Reference, The 87th Legislative Assembly", February 12-13, 1999.

"For Your Reference(II), The 89th Legislative Assembly", February 9-10, 2001.

"For Your Reference(III), The 90th Legislative Assembly at Honpa Hongwanji Hilo Bestuin", February 8 & 9, 2002.

"For Your Reference(IV), The 91th Legislative Assembly at Honpa Hongwanji Hawaii Betsuin", February 7-8, 2003.

"For Your Reference(V), The 92th Legislative Assembly at Honpa Hongwanji Hawaii Betsuin", February 13, 2004.

" For Your Reference(VI), The 93th Legislative Assemby at Honpa Hongwanji Hawaii Betsuin", February 4-5, 2005.

" For Your Reference(VII), The 94th Legislative Assemby at Honpa Hongwanji Hawaii Betsuin", February 3-4, 2006.

" For Your Reference(VIII), The 95th Legislative Assemby at Honpa Hongwanji Hawaii Betsuin", February 9, 2007.

（3）PBA 関係資料

“Resolution No.3 (Oahu District Council), Resolution to Support the ‘Buddhist Learning Center’of

the Honpa Hongwnji Hawaii Betsuin”1989
“Bishop‘s Thoughts on Resolution No.4, February 2005
Some Facts for Establishing Pacific Buddhist Academy
Brief History of the Pacific Buddhist Academy
Requesting the Creation of New Buddhist Traditions and Customs in Hawaii(I）
Requesting the Creation of New Buddhist Traditions and Customs in Hawaii(II）
"Religion Journal; Buddhist Academy Stirs Hope of Revival in Hawaii," The New York Times, August 23, 2003.
与世盛智海、「パシフィック・ブッデイスト・アカデミーについて」、『Hawaii Pacific Press』、August 1, 2006.'Buddhism in Hawaii: Fading Tradition,' "Honolulu Magazine," July 2013.

（4）その他

"Membership 1945-2009"。
Work Memoirs as the 14th Bishop of Hawaii Kyodan
Work Memoir－Continuation Addendum by Chikai Yosemori
Addendum to Work Memoirs
2003 Shushoe Service Hawaii Betsuin January 1, 2003
Addendum to Your Reference(VIII）Bishop Chikai Yosemori Special Chronology Report 1996-2006
与世盛智海, 龍谷大学真宗学科「ハワイでの伝道学講座」資料、2008 年 8 月。「ハワイ本派本願寺教団の実状」、龍谷大学真宗学科修士・博士課程における「ハワイでの伝道学講座」において、2008 年 8 月に配布された講義資料。

５．　新聞・雑誌資料

『布哇殖民新聞」1909 年５月 7 日。
『布哇殖民新聞』1910 年９月 16 日。
『布哇殖民新聞』1909 年８月 20 日。
『布哇殖民新聞』1909 年８月 20 日。
『布哇殖民新聞』1911 年３月 22 日。
『布哇殖民新聞』1911 年４月 1 日。
『布哇殖民新聞』1911 年 7 月 19 日。
『布哇殖民新聞』1911 年 7 月 21 日。
『布哇殖民新聞』1911 年 7 月 24 日。
『ハワイ報知』　2003 年 7 月 8 日
"Religion Journal; Buddhist Academy Stirs Hope of Revival in Hawaii," The New York Times, August 23, 2003.
与世盛智海,「パシフィック・ブッデイスト・アカデミーについて」,『Hawaii Pacific Press』,

August 1, 2006.'
"Buddhism in Hawaii: Fading Tradition," Honolulu Magazine, July 2013.

６．インターネット資料

「ハワイ開教区の課題と将来―存続の危機」、http://onetaste.exblog.jp/i13/（2007-07-29）
"PBA History," PBA. http://www.pacificbuddhistacademy.org. （2011/10/02）
"PBAHistory,"PBA.http://www.pacificbuddhistacademy.org. （2011/10/02）
http://www.pacificbuddhistacademy.org. （2013/2/19）
http://rsg1995.jp/（2013/9/10）
PBA, http://www.pacificbuddhistacademy.org. （2013/9/10）
"Peace Education," http://www.pacificbuddhistacademy.org. （2013/9/10）
"Peace Education," "Mission," http://www.pacificbuddhistacademy.org. （2013/9/10）
"Mission," http://www.pacificbuddhistacademy.org. （2013/9/10）
"Curriculum," http://www.pacificbuddhistacademy.org. (2013/9/10)
"Curriculum," http://www.pacificbuddhistacademy.org. （2013/9/10)
https://sites.google.com/site/hifedjryba/. (2014/9/20)
https://sites.google.com/site/hifedjryba/. （2014/9/20）
http://sites.google.com/site/hifedjryba. （2014/9/20）
"Honpa Hongwanji Mission of Hawaii　HEADQUARTERS UPDATE," May, 2014.
www.hongwanjihawaii.com　(2014 /9/ 30)
"PBA History," PBA.　http://www.pacificbuddhistacademy.org. （2011/10/02）
Honpa Hongwanji Hawaii Betsuin, Sunday Service, https:// hawaibetusin . org/ Sunday-servvices (2020/09/10)
浄土真宗本願寺派「仏教日曜学校規定」https://www.hongwanji.kyoto/(2022,1,18)

Jr.YBA のエスニシティと宗教意識に関する調査票（第 13 章）

Questions to the members of Jr.YBA

Ethnic Background Japanese American: (Circle one) nisei sansei yonsei gosei

Other: _____

Please circle the appropriate answer.

1. Duty to one's family is more important than personal desire.
   (1)strongly agree (2)Agree (3)Undecided (4)Disagree (5)Strongly Disagree
2. It is an obligation of the eldest son to take care of his parents in their old age.
   (1)strongly agree (2)Agree (3)Undecided (4)Disagree (5)Strongly Disagree
3. It is important to hand down the teaching of Shin Buddhism from parents to children.
   (1)strongly agree (2)Agree (3)Undecided (4)Disagree (5)Strongly Disagree
4. It is a duty of the eldest son to hold memorial services and take care of the family tomb.
   (1)strongly agree (2)Agree (3)Undecided (4)Disagree (5)Strongly Disagree
5. Nobody can let himself down without letting the family down at the same time .
   (1)strongly agree (2)Agree (3)Undecided (4)Disagree (5)Strongly Disagree

Please answer Yes or No.

1. _____ Did you go to Dhama school ?
2. _____ Do you attend Sunday service?
3. _____ Are you a student or a graduate of Hongwanji Mission school?
4. _____ Are you astudent or a graduate of PBA?
5. _____ Do you have more time to spend with friends outside of YBA?
6. _____ Are your parents members of Hongwanji mission?
7. _____ Do they attend Sunday service?

Please answer the following.

1. What kind of activities do you participate in as a member of YBA?

2. What do you think is the most important purpose of YBA?
3. What kind of activities do you take part in outside of YBA?
4. Do you participate in any activities related to Japanese culture? If you do, please mention them.
5. Have you ever participated in socio-political activities such as the movement to legislate "the Peace Day of Hawaii"?
6. How often do you have meetings or activities?
7. Please answer the following questions if you are a university student:
   1) What is your major?
   2) What kind of occupation are you interested in?
8. Please answer the following questions if you already have a job:
   1) What kind of job do you have?
   2) What was your major or interest in your school days?
9. Please answer the following questions if you are a high school student:
   1) What do you want to major in at university?
   2) What kind of occupation are you interested in ?

<u>Please circle appropriate answer.</u>

1. It is a shame if one does not understand his or her ethnic language.
   (1)strongly agree (2)Agree (3)Undecided (4)Disagree (5)Strongly Disagree
2. It is necessary for parents to promote the preservation of their ethnic cultural heritage for their children.
   (1)strongly agree (2)Agree (3)Undecided (4)Disagree (5)Strongly Disagree
3. It is desirable, but not necessary to learn about one's ethnic culture.
   (1)strongly agree (2)Agree (3)Undecided (4)Disagree (5)Strongly Disagree
4. I feel more comfortable to live in a neighborhood which has some people with the same ethnic background.
   (1)strongly agree (2)Agree (3)Undecided (4)Disagree (5)Strongly Disagree
5. I feel more comfortable to keep company with Shin Buddhists .
   (1)strongly agree (2)Agree (3)Undecided (4)Disagree (5)Strongly Disagree

<u>Please answer the following questions.</u>

1. Do you like Japanese food?　Do you eat Japanese food only for special occasions?
2. Do you like Japanese music? Do you listen to Japanese music often? Please name some of the songs.
3. Have you ever learned Japanese traditional culture such as Taiko, Judo, Karate, Calligraphy or flower arrangement? If so, please mention them.
4. Do you use any Japanese words in everyday life?　If any, please mention as many as you can.
5. Do you know any Japanese words?　If any, please mention as many as you can.
6. How do you explain about Japanese people?

<u>Please answer the following questions.</u>

1. Do you think that it is important to have a religion?
2. Do people ask about your religion?
3. What are the appealing points of Shin Buddhism?
4. What does Shin Buddhism mean to you ?　Do you think that your

謝 辞

これまでの研究が本論として結実し得たのも、諸先生方のご指導とご鞭撻によるものであり、深く感謝している。

本研究をまとめるにあたって、手厚いご指導を頂いた塩原良和先生には篤く礼申し上げたい。大石裕先生には鶴木研究室以来長きにわたりご指導頂いており、あらためて深謝申し上げたい。竹ノ下弘久先生には、丁寧なご助言とご指導を頂き、心から感謝申し上げたい。

また、大学院時代の恩師である故鶴木真先生には、移住研究会に参加させていただき、フィールドワークを経験する貴重な機会を与えていただいた。本研究の方法論、考え方、調査の手法、分析方法等、理論と実践の礎をご教授いただき、心から感謝申し上げたい。大学院時代から、研究を見守り、ご指導いただいている霜野壽亮先生にも深く感謝の意を表したい。

最後になるが、ハワイ浄土真宗本派本願寺の調査にあたっては、豊富な資料を提供し、書簡にて丁寧に多くの質問に答えて下さった故与世盛智海先生にも心より感謝お礼申し上げたい。なお、お名前はお出ししていないが、本研究を支えてくださった全ての方々に心から感謝申し上げたい。

２０２２年９月

本多千恵

正誤表

令和４年度　博士論文　日系宗教組織と移民の適応に関する研究
―日系移民のエスニシティとハワイ浄土真宗本派本願寺の
布教ストラテジーの関わりをめぐって―
慶應義塾大学大学院社会学研究科　社会学専攻　本多千恵

学位論文の文中に誤りがございましたので、お詫びして正誤表の通り訂正いたします。

訂正箇所	誤	正
目次　第 9 章	キリスト教社会における仏教系日曜学校の道徳教育―戦前ハワイの浄土真宗本派本願寺の事例をめぐって―	削除
目次　第 11 章	2-1, 2-2, 2-3, 2-4, 2-5	3-1, 3-2, 3-3, 3-4, 3-5
目次　第 13 章	仏教青年会（Jr. YBA)	Jr.YBA（準仏教青年会）
目次　第 13 章	変容に関する先行研究	変容に関する検討
目次　第 13 章	6. おわりに	6. Jr.YBA メンバーのエスニシティと宗教意識 7. おわりに
2 頁 30 行目	経済的、政治的機能	経済的機能
15 頁 16-17 行目	「受容される」観点から、すなわち認識的側面	「受容される」観点、すなわち参加者の認識的側面
18 頁 31 行目	これら	日本語学校や日曜学校
20 頁 5 行目	役割を示す。	役割を果たしたことを示す。
21 頁　図 0－3	日系宗教組織の適応 （第 11 章） 社会関係資本型	日系宗教組織の適応 （第 11 章） 社会関係資本型 誘因≧貢献型
21 頁 28 行目	ハワイ本願寺	ハワイ本願寺の適応
23 頁 23 行目	第 17 輯、2019 年	第 18 輯、2021 年
23 頁 30 行目	『杏林大学研究報告　教養部門』（杏林大学）、117-130 頁	『杏林大学研究報告　教養部門』（杏林大学）、2014 年、117-130 頁
24 頁 14 行目	相当する	関係する。
30 頁 24-25 行目	論じている。	論じている（広田　2011 参照）。
39 頁 33 行目	強制立ち退き損害補償請求が	強制立ち退き損害補償請求を
43 頁 7 行目	結果は、さらに、	結果は、
44 頁 22 行目	7. 結び	7. おわりに
45 頁 31 行目	このような今日も	削除
49 頁 1 行目	前山 1998	前山 1996
64 頁 7、11 行目	桐山	片桐
66 頁 1 行目	桐山	片桐
70 頁 1 行目	構成されるとしている	構成されるとしている。
70 頁 9 行目	形成される。」	形成される」（片桐 2006:118）
71 頁 8-9 行目	ホスト社会への仲介	ホスト社会の仲介
71 頁 33 行目	であるとしている[2]。	であるとしている。
81 頁 15-16 行目	協会	教会
83 頁 28 行目	考えられる[9]。	考えられる。
100 頁 1 行目	見出しているのである[9]	見出しているのである[6]
100 頁 9 行目	勝訴である[8]	勝訴である[7]
100 頁 17 行目	そおプロセス	そのプロセス
113 頁 29 行目	図 5-2	図 5-1
116 頁 31 行目	図 5-1	図 5-2
121 頁 4 行目	8.　社会関係資本について、	また、社会関係資本について、
121 頁 5 行目	9. 森岡は	8. 森岡は
121 頁 8 行目	10. 文化間の相互作用における	9. 文化間の相互作用における
123 頁 19 行目	ハワイ本願寺年表	ハワイ本願寺年表（出処：今村 1931，柳川・森岡 1981，浄土真宗本願寺派綜合研究所 2013）
136 頁 1 行目	支援活動である[16]	支援活動である[15]
136 頁 26 行目	基督教教青年会	基督教青年会
140 頁 35 行目	図 5-2	図 5-1
187 頁 17 行目	フォード学園長	フォート学園長
204 頁 29 行目	フォード学園	フォート学園
206 頁 30 行目	章末の表	表 10-4
207 頁 4 行目	表	表 10-4

222 頁 33 行目	蓄積として	蓄積とする
223 頁 33 行目	表	表 10-4
228 頁 3 行目	取り上げられており[8]	取り上げられており
228 頁 7 行目	図 5-2	図 5-1
228 頁 16 行目	図 2	図 5-1
241 頁 4-5 行目	慶應義塾大学を卒した後、	慶應義塾大学を卒業した。後に、
246 頁 8 行目	「平和教育」がの	「平和教育」が
252 頁 13 行目	前掲紙、2006 年	『Hawaii Pacific Press』, August 1, 2006.
266 頁 27 行目	7. Jr.YBA メンバー	6. Jr.YBA メンバー
268 頁 6 行目	6. おわりに	7. おわりに
274 頁 12 行目	集団間関	集団間関係
274 頁 31 行目	図 5-1	図 5-2
275 頁 10-11 行	同時に、布教の新時代において	同時に、
275 頁 12 行目	エスニックな側面をど	エスニックな側面を
275 頁 32 行目	それも、	また、
276 頁 25 行目	「制度的教団宗教」	「制度的教団宗教」[1]
276 頁 29 行目	関わり	関わること

下記の文献が「引用・参考文献」に含まれていなかったため追加いたします。

追加する文献
Coleman, James S., 1988, “Social Capital in the Creation of Human Capital,” American Journal of Sociologym 94: 95-120, (=2006, 金光淳　訳「人的資本の形成における社会関係資本」野沢慎司編『リーディングス ネットワーク論—家族・コミュニティ・社会関係資本』勁草書房, 205-38.)
彦坂佳宣, 1997,「日系アメリカ人の言語的状況とエスニシティ—カリフォルニア日系人を 中心として—」『立命館言語文化研究』8(5・6（合併号）), 3-45.
広田康生, 2011, 「『共生』論と初期シカゴ学派エスニシティ研究」,『専修人間科学論集』, Vol.1, No.2, 145-155
三浦綾希子, 2015, 『ニューカマーの子どもと移民コミュニティ 第二世代のエスニックアイデンティティ』, 勁草書房
南川文里, 2007, 『「日系アメリカ人」の歴史社会学：エスニシティ、人種、ナショナリズム』, 彩流社
Putnam, R. D. , 2000, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon & Schuste (＝2006, 柴内康文 訳, 『孤独なボウリング—米国コミュニティの崩壊と再生』柏書房)
渡辺深, 2010,『組織社会学』, ミネルヴァ書房