

# 「奇跡」についての比較宗教学的的研究序説

宮 本 要太郎

## はじめに

「奇跡」とは何かを問うことは、「まともな」学問の守備範囲外だと考えられるかもしれない。たとえば、手元にある宗教学の教科書をいくつか調べてみると、棚次正和・山中弘編著『宗教学入門』<sup>1)</sup>、島藺進ほか編著『宗教学キーワード』<sup>2)</sup>、櫻井義秀・平藤喜久子編著『よくわかる宗教学』<sup>3)</sup>、伊原木大祐ほか編著『宗教学』<sup>4)</sup>のいずれにおいても、奇跡について直接取り上げられることはなく、索引にもこの語は見当たらない。呪術や魔術には言及されても、「奇跡」や「靈験」に展開することはないのである。

また、辞典類はどうかと言えば、星野英紀ほか編『宗教学事典』<sup>5)</sup>では単独の項目としてはなく、索引で「奇蹟」が1件だけ見受けられるが、それは「聖遺物」(寺戸淳子)の説明の中に出てくるものである。小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』<sup>6)</sup>には「奇跡」や「靈験」の項目が設けてあるが、安斎伸が担当した「奇跡」の項目は、もっぱらキリスト教神学の立場からの叙述であり、一方、小野泰博が担当した「靈験」では、民間信仰の視点から叙述されていて、両者の接点は乏しい。「奇跡」については、「自然法則や人間の力によらず、超自然的な力によって惹起されたと考えられる事象」と説明されているが、続いて「科学的概念ではなく、神学的な信仰上の概念である」<sup>7)</sup>と但し書きがある。また、「靈験とは、人間の側の請願、希求に応じて、あるいは神仏側の自発的な働きによって示される靈妙不思議な超自然力のあらわれの体験をさす」<sup>8)</sup>とある。「超自然的な力」の表れである点では共通しているが、それらを取り扱う視点は、大きく異なっている。

ところで、歴史上「宗教」は常に「奇跡」とともにあったと言っても過言ではない。自然の圧倒的な力の前でほとんど無力だった人間は、まずは何とか「呪術」によってその力に対抗しようとしたと考えられる。しかし、やがて「呪術」の限界を悟った者たちは、それを諦めて、自然を越える力を有すると信じた神や仏などの聖なる力の現われを願うしかなかったという歴史的事実は、人びとをして宗教に「奇跡」を期待させるに十分であったろう。したがって「宗教」の誕生やその展開について論じる際、「奇跡」についての何らかの考察を避けることはできないと考える。

もっとも、客観的な学問の立場からは「奇跡」の真偽そのものを問うことはできない（それゆえに、その問いは宗教学ではなく神学の領域のものとして語られてきた<sup>9)</sup>）。しかし、なぜ「宗教」に「奇跡」がつきものなのかについて考えてみることに意味があろう。もちろん多様な宗教伝統が語り伝えてきた多くの奇跡を網羅的に分析することはとうてい不可能であるが、本論は、その問いについて考察する際の視点を確立するための足がかりとして、比較宗教学的立場から奇跡について論じることを目指している。

以下、「奇跡」（および「靈験」）の辞書的意味を確認したのち、キリスト教を中心として、奇跡の意味と、それが物語として語られる意義について考察し、さらに近代における科学と宗教の問題に論を展開して、「奇跡」について論じる今日的意義にもふれたい。

### 「奇跡（奇蹟）」および「靈験」の辞書的意味をめぐって

まず、「奇跡」や「靈験」について、その辞書的な意味を押さえておきたい。『広辞苑』<sup>10)</sup>では、「奇跡・奇蹟」について、「常識では考えられない神秘的な出来事。超自然的な現象で、宗教的真理の徴（しるし）と見なされるもの。」とだけ定義しているが、『日本国語大辞典』<sup>11)</sup>には、「奇跡・奇蹟」の定義として、以下の2つが挙げられている。

①常識では考えられないような神秘的な現象。神の示す思いがけない力。ま

た、その起こった場所。

②キリスト教で、出来事または行いの中に働く超自然的な聖なる力の具体的表現をいう。信仰者はそれによって、神の啓示の何たるかを知る。

なお、この項目には補注が付いており、そこには「漢籍に出典のある語だが、①の近代例は、②のキリスト教における「奇跡」の影響下にあると思われる。」としている<sup>12)</sup>。

それでは miracle にはどのような意味があるのであろうか。たとえば、*Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*<sup>13)</sup> では、「miracle」の意味として、①自然の法則に従わない、神によって引き起こされた信じられている行為ないし出来事、②期待していなかった、もしくは可能と思えなかったことが起こった幸運、の二つの意味が挙げられており、また、*Longman Dictionary of Contemporary English*<sup>14)</sup> では、①期待していなかった、あるいは可能と思われなかったことが起こるようなとても幸運な、ないしとてもよいこと、②通常自然の法則によれば不可能な、神によって引き起こされた信じられている行為ないし出来事、とあって、①と②の順番は異なるが、どちらも現代英語の基本的な二つの用法を説明している。すなわち、一つは宗教的（ユダヤ・キリスト教的）用法であり、もう一つは世俗的用法である。このうち、宗教的用法に注目すると、どちらの辞書でも、「自然の法則に従わない」点と「神によって引き起こされた信じられている」点が指摘されている。

ところで、「奇跡」という言葉が、ユダヤ・キリスト教の影響を大きく受けて、近代以降に日本語として定着したのに対し、近代以前の日本において同様の内容を指す言葉は、もっぱら「靈験」であった。『日本国語大辞典』では、「靈験」について、「神仏の通力に現われる靈妙な験（しるし）。神仏の不可思議な感応。祈願に対して現われる効験。利益（りやく）。利生（りしょう）。」と説明している。また、『広辞苑』では、「神仏などの通力にあらわれる不思議な験（しるし）。祈願に対する靈妙な効験。利益（りやく）。利生（りしょう）。」と説明されており、ほぼ同様の内容と言えよう。

ひとまず「奇跡」と「靈驗」の辞書的な意味を比較してみると、いずれも神（ないし仏）の力が働いた出来事と捉えるのが本来の字義であるが、前者が自然法則からの逸脱を含意し、世俗の意味の派生が見られるのに対し、後者にはいずれも欠けている。それゆえに近代以降は「靈驗」に代わって「奇跡」を用いることが多くなったといえよう。

### 宗教体験の表現としての「奇跡」

ヨアヒム・ワッハは、「宗教」を「宗教体験」の表現としてとらえる。「宗教体験」とは「究極的實在（聖なるもの）」として体験されるものに対する応答であり、宗教とはその応答（＝表現）が何らかの形を有したものである。ワッハによれば、「宗教体験」の表現には、以下に示すような3つの側面がある<sup>15)</sup>。

1. theoretical (理論的)：神話、教義など
2. practical (実践的)：儀礼、祭りなど
3. sociological (社会学的)：宗教的共同体、教団など

これら3つの「表現」のいずれにも、合理的に説明できる部分とそうでない部分（すなわち非合理的部分）が存在する。しかも、宗教の歴史を見れば、後者の部分の方がより重要視されてきたことが窺えるのである。したがって「宗教」を理解しようとするとき、カントのように「たんなる理性の限界内」に宗教を限定してしまわない限り、理性の限界を超えた領域について、何らかの解釈を試みる必要がある（もちろんこれも一種の合理化ではあるが）。なぜ多くの宗教において「非合理」な部分が重要視されてきたかを問えば、それぞれの宗教の核心に据えられる「究極的實在（聖なるもの）」が、人間の日常的経験の領域を超越しているがゆえに「非合理」的なものとして現れざるを得ない点を指摘できよう<sup>16)</sup>。

ルードルフ・オットーは、『聖なるもの』において、合理的に発達した宗教の核心には、非合理的なもの、すなわち圧倒的な「聖なるもの」の経験が存在すると論じ、その本質を「ヌミノーズ」（独 *das Numinose*）と名づけた<sup>17)</sup>。そ

それは「語りえぬもの」の経験であり、その経験は、「まったく固有な」感情を引き起こす<sup>18)</sup>。それ自体は非合理的で語りえないものであるが、その経験が引き起こす独特の感情から、それは他のすべての経験から区別されるとした。

オットーはヌーメンの対象によって引き起こされる独特の感情の要因の一つとして、「戦慄すべき神秘」に注目する<sup>19)</sup>。「神秘」そのものは、「不思議さ」（独 Wunder）であり、「第一義的には、心情内で不思議なもの、尋常ならざるもの、つまり「驚くべき」を意味する」ミルムに遭遇している状態を意味する<sup>20)</sup>。オットーによれば、元来、「不思議に思う」とは「純粹にヌーメンの感情の領域に存する心の状態」であるが、この意味が「希薄化」して、一般的な「不思議」という言葉になるという<sup>21)</sup>。しかし、本来の意味での「不思議」は、オットーに言わせれば「まったく他なるもの」（独 das Ganz andere）の経験であり、「見慣れたもの、理解できるもの、親しいもの、したがって「内輪」の領域から超脱して、それに対立しており、それゆえに心情を自失した驚きで満たすもの」なのであり、その場合の Wunder は miracle（奇跡）と呼ばれるに相応しい<sup>22)</sup>。

以下、具体的にさまざまな宗教伝統において、「奇跡」や「靈験」がどのように現れ、また語られていったかについて、いくつかの具体的な事例を確認したい。

### 「神の働きの表れ」としての「奇跡」

先に、「奇跡」という言葉が、ユダヤ・キリスト教の影響を大きく受けて、近代以降に日本語として定着したとされていることに触れたが、その根幹はもちろん聖書の記述に基づいている。

旧約聖書（ユダヤ教では単に聖書）の中で、とりわけ有名な奇跡は、モーセにかかわるもので、特に「出エジプト記」の中の次のエピソードは、その白眉であろう。モーセが、神（ヤハウエ）に命じられて、エジプトで虐待されていたヘブライ人を「約束の地」へと導く途中、ファラオが差し向けた軍勢に追い

詰められ、前には海（「葦の海」）、後ろに軍勢という絶体絶命の状況に追い込まれた。モーセが手にしていた杖を振り上げると、海の水が割れたため、人びとは歩いて対岸に渡ることができた。ヘブライ人たちが渡り終えた後、海は再び元に戻ったので、追ってきたファラオの軍勢は海に沈んだとされる<sup>23)</sup>。

その後も、厳しい荒野の旅は続くが、水や食べ物が不足すると、そのつどモーセは神の力を借りてヘブライ人たちに水や食べ物を与えた<sup>24)</sup>。やがてシナイ山にたどり着き、ひとり山上に登ったモーセは十戒を受けるのである<sup>25)</sup>。その他にもさまざまな「奇跡」が語られるが、これらは基本的に「民」を救うために神が示した奇跡（大いなる<sup>わざ</sup>業）であり、それはヘブライ人（イスラエル人）に神から選ばれた「民」であることを思い出させ、神との「契約」を遵守させるための目に見える「しるし」であったと言えよう。

一方、新約聖書からは、イエスや使徒たちが数多くの奇跡を起こしたことを読み取れる。イエスが起こした数々の奇跡は主に新約聖書の福音書において描かれており、「奇跡物語」は福音書全体の3分の1に相当するとの指摘もある<sup>26)</sup>。ヨハネ福音書を除くいわゆる共観福音書にはとりわけ癒しの記事が目立ち、延べ115に当たるとい<sup>27)</sup>。

山形孝夫の『治癒神イエスの誕生』では、イエスが、古代の東地中海世界に多く見られた「病気なおしの神さま」のひとりとして登場し、他の神々と競合し、最終的にそれらを凌駕する「治癒神」となる過程が描かれている。なかでも注目されるのは、福音書における癒しの対象が、精神的疾患とみられる悪霊憑き、続いてハンセン病患者や盲人などに偏っていることで、山形は、これらの病人が神の呪いと関係していたことを指摘している<sup>28)</sup>。このことに関して山形は、次のように述べている。「イエスの治癒活動は、こうした人々に強制的に背負わされたおそろしい負荷を、一挙に取り除く原理として機能し、ユダヤ社会の最底辺に、人々から差別され、生きながら屍骸のように拒否された人々を、「意味の牢獄」から解放する力となったのです。それが、イエスの驚異であり、治癒の奇跡だったのです。」<sup>29)</sup>

このようにイエスの癒しは、病気そのものというより、ユダヤ社会における病気のメタファーに苦しめられている人びとをそこから解放し、社会復帰させるという意味での「救いの業」であったと言えるが、それが一方的に与えられたわけではないことに注意が必要であろう。すなわち、癒しの「奇跡」は、癒される側の信仰を前提としているのである。実際、久米博が指摘するように、ルカ福音書に4回登場する「あなたの信仰があなたを救った」<sup>30)</sup>という言葉は、「イエスの治癒行為の本質を言い表している」<sup>31)</sup>。旧約の「奇跡」がもっぱらユダヤの民に神の業を繰り返し示すことで契約を忘れないよう促している（ように描かれている）のに対し、イエスを通して示される「奇跡」は、（少なくとも共観福音書を通じて）個々人に信仰心を惹起させることが真の目的である（ように読み取れる）のである。

なお、大貫隆は、4つの福音書に出てくる奇跡行為を、(A) 病気、悪霊憑き、さまざまな身体障害を対象とするもの、(B) 自然現象（死を含む）に関わるもの、(C) そのどちらとも言えないものの3つに分類したうえで、「(B) と (C) に属するこれらの奇跡物語は、イエスの死後の原始教会が、自分たちの救い主、神の子、イエス・キリストが超人間的な神的存在であったことを言うために、部分的に旧約聖書やヘレニズム世界の類話を参照しながら（中略）紡ぎ出した物語」<sup>32)</sup>と見なしている。それに対して (A) に属する物語は、当時の民間治療者が使ったものに対して新たな意味づけをなしたものと捉えられる。すなわち、そこには「生の限界状況の中で癒しというご利益を求めてやまない庶民たちの功利主義的なエートスと願望が託されて」おり、それゆえに、「書きことばを持たなかった庶民たちの口頭での自己表現として成立」<sup>33)</sup>したと大貫は説明するが、このような見方は、リベラルな立場からの「奇跡」解釈の典型的な事例といえよう。

### 「神仏の働きの表れ」としての「靈験」

以上、ユダヤ・キリスト教の事例を見てきたが、Kenneth L. Woodward の

『奇跡の書』<sup>34)</sup>によれば、これらの「奇跡」は、ユダヤ教やキリスト教だけでなく、イスラームでもヒンドゥー教でも仏教でも、多くの事例が見られる。紙幅の関係で、ここでは日本の事例を少し取り上げたい。

奇跡を神（ないし神的な存在）の働きの表れと解すれば、日本では伝統的にそれは「靈験」とか「(ご)加護」とか「おかげ（御蔭，御陰）」として語られてきた。日本仏教において、もっとも古く靈験を打ち出した著作としては、平安時代初期に書かれた『日本国現報善悪靈異記』（『日本靈異記』）が有名であるが、長岡龍作によれば、日本の文献中、「靈験」は古くは単に「験」とのみ表され、その初出は『日本書紀』神代上における素戔嗚尊の「誓約」であるという<sup>35)</sup>。その話によれば、スサノオは、アマテラスに対して邪心がないことを証明するため、宇気比（誓約）を提案する。アマテラスがスサノオの剣から3柱の女神を、スサノオがアマテラスの瓊たまから5柱の男神を生んで、これによりスサノオの身の潔白が証明されたとする。『古事記』にも同様の話を伝えるが、興味深いのは、『日本書紀』の「一書」あるふみに、スサノオが男神を生んだことが、邪心のないことの「験」しるしとされていることである。いわば神の心の現われとしての「験」である<sup>36)</sup>。なお、長岡によれば、「靈験」の意味も、神が示す奇跡が本来的であり、それが次第に仏教にも取り込まれていったとされる<sup>37)</sup>。

さて、その後の日本宗教の歴史においては、「靈験あらたか」な聖地や寺社、仏像や仏画、法力僧や修験者、陰陽師や靈媒師などの事例は枚挙に暇がない。人びとは神仏が「感応」してくれることを信じ、「靈験」を求め続けてきたと言えよう。とりわけそれを強調した修験道は、靈験力や呪術力を身につけるための努力精進の道、まさに「験」を「修」める道として展開してきたのであった。すなわち、修験道では、「山林寂靜の地をえらんで禪定を修し、高山大岳を抖擻行道してその靈氣に浴し、印を結び、呪を誦し、苦修練行して神を拝し、仏を礼し、天部・明王と交わり、煩惱を摧破し、業を離れ、苦を滅し、無上等正覚を成じ、父母よりうけたこの身このままで仏陀・世尊となるのを験という」<sup>38)</sup>のであって、ここには、人間の努力によって「験」を自ら獲得する（あ

るいは自らが「験」そのものとなる）宗教的理想が示されているが、もちろんそれは密教や陰陽道にも通じるものであろう。

さらに、宮田登によれば、近世は「流行神」の時代でもあるが、それを支えたのが、江戸時代中期から後期にかけて書かれた『耳袋』や文化11（1814）年に刊行された『江戸神仏願懸重宝記』などに収められている巷のさまざまな「靈験」であった。宮田によれば、「流行神の発生の仕方には、たえずくり返す要素がある。まず最初に奇蹟または奇瑞のようなものが現われる。それは夢中の託宣であるとか、土中から神・仏像が彫り出されたりする。そしてその祟りがあったりして、神の靈験が説かれるようになる。その靈験が人々の口の端にのるような縁起が作られる場合、そのもっとも効果的なのは、神がかりがあって、その神の祀られるべき理由が、人々の眼前で示される場合である。」<sup>39)</sup> 注目されるのは、江戸時代の後半になるとそれらの靈験が細かく機能化していくことで、宮田はそれを、民衆意識の反映と見ている<sup>40)</sup>。柳田国男も、「近世の流行神歟神の如きは 本源伊勢に在りと申し候へども 其蔓延の極盛時に当りては 鉦鼓雑揉正に一千年前の修多羅神福德仏の流行 さては大昔の常世の神の狂態に伯仲せしやうに候 御蔭参りと云ひ御祓の降りたる騒と云ひ 老人今も之を談ずる者少なからず 多数民衆の心理には究竟不可思議の四字を以て答へざる能はざる現象比々として多く候」<sup>41)</sup> と書いているが、明治8年生まれの柳田にとっては、近世の靈験はいまだ身近に感じられていたことだろう。ここにあるように、「ひっきょう不可思議」としか言いようのない現象は「大昔」から繰り返し日本の人びとを惹きつけてきたということになるだろうが、さらにいえば、幕末以降に数多く誕生してくる新宗教も、その始まりはたいてい不思議な「おかげ（奇跡）」<sup>42)</sup> であり、それを抜きにしてそれらは民衆宗教たりえなかったのである。

### 奇跡物語と靈験譚

さて、さまざまな宗教伝統において「奇跡」や「靈験」と呼ばれているもの

には、共通項がいくつか見られる。それらを時系列的に並べれば、第一に、まず「不思議」で「靈妙」な出来事が起こったということ、第二に、それらの出来事は何か超越的で目に見えない存在の「しるし」、「験」であると受け取られたこと、そして第三に、それらが伝承され物語化されていくなかで、それぞれの宗教の世界観・宇宙観を内包し、いわゆる信仰的物語として確立していくということである。したがって、これらの奇跡物語や靈験譚が、それぞれの宗教伝統内の新たな奇跡や靈験のモデルとして信仰の継承に大きく役立っていることは言うまでもない。

キリスト教の事例に戻ろう。ヨハネ福音書では一連の奇跡は「しるし」と呼ばれる。たとえば、ヨハネ福音書2章には、イエスが関連する最初の奇跡として、カナでの婚礼で水がぶどう酒に変えられた話がある。ヨハネ福音書ではこの出来事をイエスが行った「最初のしるし」とし、「それで、弟子たちはイエスを信じた」（ヨハネ2章11節）と語る。ここでポイントとなるのは、前川裕も指摘しているように、奇跡の内容ではなく、その「しるし」を見て弟子たちがイエスを信じたという点である<sup>43)</sup>。その後、エルサレムに向かったイエスは、神殿の境内で商売していた商人たちを追い出した（宮浄め）。その際、「この神殿を壊してみよ。三日で建て直してみせる。」（ヨハネ2章19節）と言ったとされる。福音書の作者はここで、「イエスのご自分の体である神殿のことを言われたのである。」（ヨハネ2章21節）とわざわざ付け加えているが、このことは、のちにイエスが十字架上の死から3日後に「復活」した出来事を予感させるものとなる。つまり、イエスのさまざまな行いは、イエスがまさに旧約聖書で預言されていたキリストであることを示すためのものとして捉えられている。すなわち、「病氣治癒も、死者のよみがえりも、イエス・キリストの救いの業として理解されなければ、それらは単なる超自然的な出来事にすぎなくなる」<sup>44)</sup>のである。

前川は、物語批評（Narrative Criticism）の手法を用いて、ヨハネ福音書2章で語られるエピソードが読者に対して発揮する効果について分析している。

それは、「(1) 奇跡や宮浄めは読者のイエスに対する関心を高める。(2) 「しるしによる信仰」によって、信仰についての問いを呼び起こす。」<sup>45)</sup> である。ここに示されているいくつかの出来事は、それが「しるし」であることを知っている著者によって、後からそのことを前提として記されたものであり、それを読む読者=信者は、さらに後から、この著作の意図を汲み取りながら読むという形で揺るぎない「奇跡」として受容されていく。

次に日本の事例も見ておきたい。日本において本格的に靈験譚が編纂されたのは、平安時代初期に書かれた最古の説話集である『日本靈異記』を嚆矢とし、その後、『大日本国法華験記』、『地藏菩薩靈験記』、『長谷寺靈験記』、『春日権現靈験記』など、平安時代から鎌倉時代にかけてさまざまな靈験記がつくられていった。「靈験」とはまずは靈妙な神仏の働きの現われであり、その「不思議」が語り伝えられて靈験譚が誕生する。また、寺社側も、そのような靈験譚を布教に活用するために靈験記を編纂し、流布させることで「靈験あらたか」であることを喧伝する。これらは寺社の縁起を物語るものでもあるが、それらにおいては必ずといっていいほど「靈験譚」が極めて重要な位置を占めるのである<sup>46)</sup>。ここで重要なのは、それらの靈験譚を発信し、流布させる媒介者の存在である。すなわち、いかに不思議な出来事が起こっても、それを一つの物語にまとめ、人びとに向けて発信する伝承者の存在がなければ、「靈験譚」として定着しえないのである<sup>47)</sup>。

これまでに取り上げたいいくつかの事例を通して、ある程度通文化的に以下のことは言えるのではないかと予想される。すなわち、「奇跡」を構成する要素は、「不思議」と「聖なる力」で、当該の不思議な事象がその力の「しるし」（証明）であると解されるところに「奇跡」が誕生する。つまり、単なる不思議な出来事というだけでは奇跡にはならず、その背後になんらかの聖なる力を指定することで「奇跡」が生まれるのである。そのことで、単なる「出来事」を「聖なる力」の「徴（験）」と見なすことが可能になる。ところがいったんそのように見なされ、それが物語として定式化され、語り継がれていくと、認識論的

転回が生じる。すなわち、出来事を聖なる力の表れ（クラトファニー）と解釈することで「奇跡」が生み出されたのであるが、それがいったん物語化され、さらに再生産されるようになると、今度は聖なる力の存在を証明するために「奇跡」が語られるようになる。この認識論的転回を可能にするのが物語の力であろう。

キリスト教をはじめ多くの宗教で、根幹的な「奇跡物語」（「靈驗物語」, 「おかげ話」）が語り伝えられてきた。それらは共通して、歴史上のある時・ある場所で、聖なるものの顕現（ヒエロファニー）が生じたという出来事を示している。存在論的には、これらの出来事はそれらをリアルに伝える物語に先行する。出来事が存在しなければ、それについての物語も生まれない。ところが認識論的には、「不思議」な出来事それ自体を身をもって体験した当事者以外にとっては、物語が出来事に先行する。物語を通じて初めて、かつて〈奇跡〉が——すなわち聖なる力の働きが——生じたことを知ることができるからである。したがって、いかなる〈奇跡〉もそれが（宗教的に意味がある出来事として）物語られることによってのみ、個々の宗教伝統において〈奇跡〉であり続けることができるのである<sup>48)</sup>。その意味で、多くの宗教伝統において信仰の核心に「奇跡物語」が存在することは決して偶然ではない。

## 近代化と宗教

近代という時代の特徴はいろいろなところに求めることが可能である。社会的には市民社会、資本主義、国民国家などの誕生を指摘することができるが、宗教との関連で言えば、科学革命と啓蒙主義という、17世紀から18世紀にかけてヨーロッパで起こった出来事や思想が極めて重要である。いずれも人間の「理性」に大きな信頼を置くという点で、それ以前の「神中心」（あるいは「聖なる天蓋」）の時代に対して、広い意味で「人間中心主義」の時代であると言えよう。

なぜ重要であるかという点、科学革命がもたらした知見は、教会が説いてい

る教説と真っ向から対立するものであったし、啓蒙思想は、伝統的権威や旧来の思想を合理的な立場から根源的かつ批判的に問い直すものであったからである。科学革命の中心的担い手とされる、コペルニクス、ケプラー、ガリレイ、ニュートンらは、それまでの目的論的自然観から近代的な機械論的自然観への転換を促し、地上（自然の世界）と天上（神）とを厳密に分けてきたキリスト教会の世界観を根底から覆した。そのような自然観においては、自然はそれを越えた神の摂理ではなく、あくまでも自然に内在する法則に従うものであり、したがってそれに反するいかなる「奇跡」も存在の余地は認められなくなる。

次に、啓蒙思想家の「奇跡」観について、ほぼ同時代に活躍してその後の思想に大きな影響を与えたフランスのJ=J.ルソー（1712-78）とスコットランドのD.ヒューム（1711-76）の場合を見てみたい。

ルソーの『エミール』は、人間の性質について書かれた著作であり、1762年に初版が刊行されたが、その中の「サヴォア助任司祭の信仰告白」と題する部分のために出版直後に押収され、公開の場で焼かれた。また、ルソーはスイスに逃亡せざるを得なくなった。

この「信仰告白」を特に問題視したのは、カトリック教会や保守的なプロテスタントであった。具体的にどのような点がやり玉に挙がったかといえば、たとえば「福音書は、信じがたいことども、理性にとって厭わしく、良識をもつものなら考えることも認めることも不可能なことどもにみちているのだ！」<sup>49)</sup>という言葉である。ここで「信じがたいこと」とされているのは数々の奇跡であることはいうまでもない。理性の範囲内で宗教を捉えようとする「自然宗教」的態度は、少なくとも1762年当時は受け入れられなかった<sup>50)</sup>。

ヒュームの場合、ルソーのように理性の立場から奇蹟を否定したわけではないが、宗教体系を確立するために奇蹟についての証言を用いることに対しては批判した<sup>51)</sup>。すなわち、自然法則に反するような奇蹟がありうるかどうかではなく、奇蹟についての証言が信頼に足るものであるかどうかを問題にしたのである<sup>52)</sup>。ヒュームによれば、奇蹟の目的は、それが帰属する宗教体系を確立す

ることにある。ところが「それと同じく、奇蹟は、より間接的には、他のあらゆる体系を覆す同じ力をもっている。奇蹟は、対抗する体系を破壊する際、同様に、その[対抗する]体系を確立した奇蹟の信用性をも破壊する。その結果、異なる宗教の不思議は反対し合う事実と見なされるべきであり、それらの不思議の証拠は、弱いものであれ強いものであれ、互いに対立するものと見なされるべきである。」<sup>53)</sup> このようにして、一つの奇蹟は、それが特定の宗教の文脈内に置かれる限り、常にその宗教内でしか「奇蹟」としての正統性を獲得できないという結論に導かれる。すなわち、「いかなる人間の証言も、奇蹟を証明し、それを宗教の何かそうした体系の正当な基礎となるだけの力を持ちえない」<sup>54)</sup> のである。

ヒュームの経験主義的立場からすれば、奇蹟については、「その出来事の異常性を根拠に、それが端的に不可能であるということを論証することはできないし、逆に、それを証言する証言者の信頼可能性だけを条件にして、その妥当性、合理性の是非を決定することもできない」<sup>55)</sup> ということになる。伊藤邦武が『偶然の宇宙』で論じたように、「奇跡の容認の問題は、この「ありそうもないこと (implausibleness)」と、「信用できるかどうか (credibility)」の、いわば中間に位置している問題」<sup>56)</sup> なのである。

先に見たようにオットーが「語りえぬもの」としてのヌミノーゼの経験は「まったく固有な」感情を引き起こすと指摘したのに対し、逆にヒュームは経験の斉一性に反するという理由で、奇蹟の信用性を否定する<sup>57)</sup>。結局、「ヒュームの最終目的は、宗教（信仰）が科学や常識（知性）と相容れないものであることを示すことであり、その端緒が奇蹟論であった」<sup>58)</sup> ということになる。

「非合理的」なものを反近代的なものとして排除する精神の拡がりには、遅れて近代化が始まった日本の方が性急だったともいえる。欧米社会の進んだ文明を精力的に取り入れようとした明治政府は、宗教の「非合理的」な側面を切り捨てようとした。たとえば、修験道や陰陽寮が廃止され、吉凶付きの暦も禁止された。また政府主導でマスコミや学界が旗振り役となり、国民を「迷信打破

運動」へと導いた。その結果、江戸時代の大衆にとって身近だった宗教民俗の多くが「迷信」として排除されてしまったのである。このことはまた、今日の日本人の「宗教」理解を非常に偏ったものとする方向に強く働いたと言える。

当然、江戸時代の人びとの関心を集めていた「靈験」は、無知迷妄なる愚民を惑わすものに貶められ、数々の「おかげ」によって民衆を魅了した新宗教（その意味で民衆宗教でもある）は、「疑似宗教」と呼ばれて「迷信・邪教」視され、時にはマスコミによって反教団キャンペーンが展開された<sup>59</sup>。このことに関連して興味深いのは、幕末に誕生した金光教などの民衆宗教において、「病気」は「神々との関係的問題として現出するもの」であり、したがって民衆が求めに応じて教祖たちが示した「病氣直し」は、単に病気を治すだけでなく、その前提として「神々との関係の回復・活性化」が不可欠とされていたとする桂島宜弘の指摘である<sup>60</sup>。そうだとすれば、イエスが行った癒しと日本の民衆宗教の教祖たちによって担われた癒しとの間に、「奇跡（おかげ）」が生み出される共通の構造を見出すことも可能であろう。

興味深いことに、日本語においては、前近代的「靈験」に代わって、明治以降に「奇跡」の語が広く使用されるようになるが、それは英語の用法と同じく、世俗的な意味が加わったものであった。

## 科学と奇跡

ところで、そもそも「奇跡」や「靈験」がそれぞれの宗教において重視されるのは、それが神（神的/超越的/超自然的な存在）の具体的な働き（表出）を前提にしているからである。しかし、科学の観点からすればそのような「奇跡」は非合理的＝非科学的なものにすぎず、そこから「奇跡」や「靈験」には「迷信」であるという烙印が押されてきた。

もっとも、「奇跡」の存在（ひいては超自然的な力）そのものが科学によって否定されたわけではない。つまり、科学が行えるのは「科学では説明できない」ことの表明だけであって、神や靈魂や死後の世界などと同様、奇跡は「知

ではなく「信」の対象に属するカテゴリーなのである。

20世紀初頭には、20世紀は科学の世紀であり、20世紀中に宗教はなくなるだろうと、多くの科学者が予想した。しかし実際には、科学が必ずしも人類に幸福だけをもたらすものではないことも自明のものとなり、科学「信仰」が行き詰まりを見せているのも現代の特徴である。その観点から改めて人びとが何を「奇跡」と見なしているのかを考えることは、今、「宗教」に何が求められているのかを考えるうえで重要な視点であろう。

そもそも「奇跡」が「非合理的」だという議論に対し、今から100年以上前にオットーは『聖なるもの』において、以下のように批判している。「合理主義は「奇跡」を否定し、その反対派は肯定するということがよく言われるが、このような区別の仕方はあきらかにまちがいであるか、すくなくとも表面的すぎる。というのは、自然的な因果関係が、それを創りだした存在者、したがってそれを支配する存在者によって随時うちやぶられることを奇跡だと唱える周知の奇跡論は、それ自体どこまでも「合理的」だからである。」<sup>61)</sup>

トマス・ディクソンは、『科学と宗教』において、「奇跡の信仰は、物理科学が明らかにしてきたような厳格な法則のもとにある宇宙という世界観と相容れないのだろうか」<sup>62)</sup>と問う。ディクソンは、「しるし」や「驚異」や「奇跡」が多くの宗教的伝統において中核部分を占めていることを示しながら<sup>63)</sup>、超自然的なしるしや奇跡が、歴史的に重要な社会的機能を果たしてきたことを指摘している。それは「あれこれの個人、運動、制度に「神与の特別な権威」を帰する機能」<sup>64)</sup>である。抗いがたい自然の力に逆らうことができるように見える奇跡の力は、「迫害、貧困、自然災害に直面した多くの共同体に、靈感と希望を与えてきた」のである<sup>65)</sup>。

一方でディクソンは、「もし神が自然の中で奇跡的な介入を通じて行為するならば、なぜ神は特定の場面にのみ行為し、他の無数のケースでは行為しないのだろうか。なぜ奇跡の証拠はかくも貧弱なのだろうか。また、奇跡は宇宙についての我々の科学的理解とどうしたら両立できるのだろうか。」<sup>66)</sup>とも問い

かけ、もし神が奇跡という形で世界に介入しないのであれば、神学者が論じることのできるのはせいぜい理神論くらいであろうとも述べる。

この問題をめぐって、カトリックの信仰は奇跡に固執する傾向がある一方で、プロテスタントは伝統的に懐疑的である。ただ、近年では、福音派（Evangelicals）やペンテコステ派などのように、信仰治療や異言などの奇跡を重視する傾向も見られる<sup>67)</sup>。

かつてシュライエルマッハーは「奇跡」を「出来事の単なる宗教的呼称」と呼び、「奇跡は自然の法則を破るようなものではなく、信仰者の目にそう映じただけのもの」<sup>68)</sup>と主張した。

ニュートンやデカルトといった近代科学の開拓者たちは、自然は数学的法則に支配されていると考え、その後続く科学者たちによって推し進められてきた物理学は世界を合理的に説明する法則を発見したと主張するが、ともに普遍的に適用可能と考えられている一般相対性理論と量子力学は、実は互いに両立できない理論であり、その二つの統一は未だに成功していないとされる<sup>69)</sup>。科学者たちが採用する「法則」とは、「特定の文脈における（すなわち実験室においてのみ実現可能な、しばしば高度な制約下にある実験的条件における）特定の系の作用を記述する、現時点までに得られた最善の経験的一般化」<sup>70)</sup>に過ぎない。つまり、自然界のあらゆる出来事を科学的に完璧に説明できる理論は、実は確立していないのである。

したがってディクソンに言わせれば、科学にしても宗教にしても、単に現象をどのような文脈において捉えるかの違いに過ぎないことになろう。すなわち、「説明のつかない顕著な現象〔例外的事態〕を明確に宗教的な文脈において体験して初めて、例外は奇跡に変わるのである。』<sup>71)</sup> 宗教的真理の受容に必要なのは、経験的な証拠ではなく、信仰なのである。

同様の視点は、村上陽一郎『奇跡を考える』からも読み取ることができる。奇跡とは「常識では考えられないような出来事」というが、そもそも「常識」の範囲は時代や社会とともに変化するものである<sup>72)</sup>。村上は、「奇跡」という

概念は、常識の範囲の内か外か、という議論を越えたところで、初めて、その本来の意味が現れるものと考えなければならない。そうした領域を、われわれは宗教と呼んでいると言ってもよいだろう。』<sup>73)</sup>と論じるが、それはオットーが「ヌミノーゼ」と名づけた、「語りえぬもの」を「語りえない」まま受容するという態度でもあろう。

合理主義者は、確たる証拠もないまま信じるのは「迷信」だと断ずるが、村上の指摘によれば現代人は、「科学を信頼しよう、という「常識」は持ち合わせているが、科学そのものは、われわれの「常識」からかなりの隔たりを持って存在する、非常に特殊な知識体系になってしまっている。にもかかわらず、われわれは、科学を非常に強い基準として採用し、科学のなかで説明・記述のできない現象は、いかさまか、幻影か、さもなければ、いずれ科学によって十分説明できるものであるか、そのいずれかに分類してしまうことに慣れている。』<sup>74)</sup>と厳しく指摘する。

また、「[「奇跡」]の成立要件のなかで最も基礎的なものは、人間を超越した存在を認めるところにある。そして、そうした超越から自然（人間も含めた）への直接的な働きかけの存在を認めることである。』<sup>75)</sup>としたうえで、「間違っただけではないのは、科学が自然を越えるものを認めることを拒否したのは、言うまでもなく、「科学」の自己規定に関してである、という点である。』<sup>76)</sup>と主張する。つまり、「仮に「奇跡」と呼ばれるものを認めるとすれば、それは、人間が常識と日常に慣れ、そのなかでそれぞれの時代と共同体のなかで使われる「人間の言葉」（と「自然の言葉」）の範囲でのみ生きている状態が、一瞬に破れることであろう。その破れは、人間を越えた「超越」からの直接のメッセージである。』<sup>77)</sup>

逆説的になるが、18世紀以降のヨーロッパでは人間を超える至高の存在としての神を否定し、すべての根拠を「人間」に帰するイデオロギーを打ち立てたが、それに逆らう唯一のものが科学なのである<sup>78)</sup>。その見地に立てば、「ヨーロッパ近代では、科学が神の代替物となった』<sup>79)</sup>ということもできよう。

宗教と科学の対立は、必ずしも全面的なものとは言えない。キリスト教内部において、神についての理解の仕方は変化している。すなわち、「具体的な性格の神から、究極的な価値体としての神へ」あるいは「奇蹟をおこなう神から、啓示を与える神へ」と変化していったのである<sup>80)</sup>。岸本英夫はかつて、信仰のあり方を「請願態」「希求態」「諦住態」の三類型に分類した。このうち請願態の中心テーマは、「人間の日常的問題を、超自然的能力と奇蹟によって、どう解決するか<sup>81)</sup>」ということであり、この次元の信仰こそが、近代になって科学と相容れないものとなった<sup>82)</sup>。

しかし、希求態では、奇蹟による問題解決よりも、「人間は、いかに生きていくべきか、どのような気持で、当面の問題に処するべきか。そのような点に、問題の中心が移る。」<sup>83)</sup> さらに諦住態においては、「当事者たちは、新しい宗教的価値体制の展開を体得する。究極的価値が、人の宗教的態度の中にはいつてくる。究極的価値は、当事者たちの主張するところによれば、観念的な主知的理解をこえた特殊の直観的価値である。」<sup>84)</sup> このような信仰の分類において岸本が念頭に置いていたのは、それぞれ、カトリック、プロテスタント、禅仏教であるように思われる。そしてとりわけ「奇蹟」にこだわるのは請願態に顕著な特徴と見なされるが、ここに呪術的宗教から道徳的宗教を経て悟りの宗教へというある種の進化論的な図式を読み取ることもできるかもしれない。いずれにしろ、岸本の考えによれば、科学思想と衝突するのは、請願態の宗教だけということになる<sup>85)</sup>。

## おわりに

ポスト近代とされる現代では、合理主義的な宗教教団（たとえばキリスト教プロテスタントのリベラル派教会）からの宗教離れが世界的に進行している一方で、「奇跡」を積極的に強調する宗教は人びとを引きつけている。その代表的な例が、キリスト教の福音派であろう。福音派の特徴として、聖書を文字通り信じるというものがあるが、アメリカの福音派の9割以上が聖書に書かれて

いる「奇跡」が実際に起こったものであり、したがって現代でも起こりうると信じているとする報告がある（Pew Research Center 2011）<sup>86)</sup>。また、1999年にCBSテレビが実施した世論調査では、アメリカ人の78%が奇跡を信じており、信じないと答えたのはわずか19%だった<sup>87)</sup>。今日、欧米を中心に、「SBNR」（spiritual but not religious）と呼ばれる人たち（いわゆる「無宗教」層）が増えているが、この人たちは、教会（教団）に所属することは拒否する一方で、神や奇跡については受け入れる傾向が強い。

このような傾向は日本の学生にもみられる。2021年に実施された「第13回学生宗教意識調査」によれば、「現在、信仰をもっている」と回答したのが全体の10.7%に過ぎなかったのに対し、「超自然的な力の存在を信じるか」の問いには、「信じる」（21.2%）と「ありうと思う」（42.3%）を合わせると63.5%にも達し、「あまり信じない」（30.0%）や「否定する」（6.5%）よりもはるかに多い。すなわち学生の1割しか「信仰」を持っていないが、「超自然的な力」（宗教現象学的には「聖なるもの」）の存在を6割以上が肯定しているのである。信仰を持つ学生と並んで、「無宗教」を自認する学生の多くも、「奇跡」についてあまり違和感を抱かないのではないだろうか。

もともと、「奇跡」が語られ、伝承されていく際、「物」が媒介することで、「奇跡」が物象化され、それによって信仰が強められたり、新たな巡礼地が誕生したりするということは、聖遺物の研究などで広く知られているが、それは現代においても同様である。たとえば藤原久仁子は、マルタのギルゲンティにおいて1987年に起こった複数の「不思議」な現象をきっかけとして始まったマリア巡礼の分析を通して、「巡礼地・「物」・「癒し」をめぐる信仰が複雑に絡み合っていく」<sup>88)</sup> プロセスを論じている。論考において藤原は、マリア崇敬・出来事を可視化するさまざまな「物」・「癒し」の効能をめぐって信仰と実践が相互に「流通 circulation」<sup>89)</sup> していること、また「奇跡」の具現化を助ける「物」（泉の水、聖写真、スカプラリオなど）を通じて「癒し」を体験した人々が「奇跡」の体験談を反復再生産していることを、具体的な事例を交えて報告してい

るが、SNS が世界的に普及しているこんにち、このような「流通」の可能性はかつてなく広がっているとも言えよう。

カトリックに対抗してプロテスタントは、一般に、儀礼に対する教義の優位を主張しながら、キリスト教の近代化＝合理化を進めてきたとされる。その延長線上に、「宗教」の近代的な観念（宗教は何よりも個人の信仰に基づくという考え方）が醸成されたが、そのような宗教のあり様は、世俗化の流れに抗することはできなかつたように見える。ところが、ポスト近代においてはそのような宗教観が厳しい批判に晒されており、改めて「宗教」について近代の枠組みを外した上での問い直しがさまざまな形で問い直されているといえよう。

本論では、そのような問い直しの一つとして、「奇跡」（正確には「奇跡物語」）の宗教的意味について考察する意義について論じた。何をもって「奇跡」とするのか、それをどのように解釈するのか、その解釈が時代によってどのように変遷していくのかは、各宗教において、多様である。

17世紀以降の西洋社会においてキリスト教に起こったことは、「聖なる天蓋」としての教会の権威に対し、自然科学がその「覆い」の虚構性を白日のもとにさらしたと説明することも可能であろう（宗教に対する科学の「勝利」）。そのように捉えれば、近代のキリスト教（特にプロテスタント）は、『聖書』を合理的に解釈し——トマス・ジェファーソンが行ったように「奇跡」を排除して、あるいはブルトマンのように非神話化（Entmythologisierung）したりして——道徳化することで「信仰」を守ろうとしてきたように見える。特に20世紀に顕著になった「世俗化」は、このような「合理的信仰」に物足りなくなった人びとが教会を離れたこともその要因の一つとして挙げられよう。

前近代と比較すると、現代社会においては、たいていの自然現象は科学によって説明が可能となり、「不思議」と感じられることが減ってきたともいえよう。もちろん、それでも科学で説明できないことは多いが、近代的な思考は、それらを「不思議」ではなく「未知」（すなわち今後解明される可能性があるもの）としていったんエポケーすることで、宗教的「信仰」へと結びつくの

回避しているともいえる。

ところが、そのことは逆に科学への「信仰」につながってはいないだろうか。たとえば、AIが複雑な問題に対して瞬時に解答を与えてくれる、ロボットが繊細な外科手術をたやすくこなす、遺伝子操作で新しい生物が生み出され、培養肉技術により肉が工場で人工的に作られるなど、科学技術が私たちにもたらしたものは「不思議」に満ちている。すなわち、現代こそ「不思議」に溢れているのである。宗教は伝統的にそれらを神的なるものの力の現われと説いてきたのであるが、現代人はそれらの「不思議」を人間の偉大な力の現われと信じているのかもしれない。しかし、実際のところ科学が教えてくれるのは、人間が世界の神秘の一部しか解明できていないという事実であり、したがって私たちの日常で起こってくる「不思議」な出来事を「合理的」な立場から「奇跡」ではありえないと断じることは、結局、科学と啓蒙思想を「盲信」していることに他ならないのである。その意味で、現代社会において「奇跡」の意味を問うことは、宗教における古典的な問い、すなわち信と知の関係を改めて問い直すことにも通じるように思われる。

## 注

- 1) 棚次正和・山中弘編著『宗教学入門』ミネルヴァ書房、2005年。
- 2) 島蘭進・葛西賢太・福嶋信吉・藤原聖子編著『宗教学キーワード』有斐閣、2006年。
- 3) 櫻井義秀・平藤喜久子編著『よくわかる宗教学』ミネルヴァ書房、2015年。
- 4) 伊原木大祐・竹内剛史・古荘匡義編著『宗教学』昭和堂、2023年。
- 5) 星野英紀ほか編『宗教学事典』丸善、2010年。
- 6) 小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会、1973年。
- 7) 同上、114頁。
- 8) 同上、756頁。
- 9) たとえば兩宮慧『なぜ聖書は奇跡物語を語るのか』教友社、2011年。
- 10) 『広辞苑』第7版、岩波書店、2018年。
- 11) 『日本国語大辞典』小学館、2006年。
- 12) 1883年(明治16)刊行の『哲学字彙』では英語の miracle を「靈柩(靈怪)」,「神跡」と訳しているのに対し、1912年(明治45)刊行の『英独仏和哲学字彙』になると、訳語の

「奇跡」についての比較宗教学的的研究序説（宮本）

なかに「奇跡」という語が出現する。したがってこの間に、「奇跡」という訳語が普及したと考えられる。

- 13) *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, 10th. ed., Oxford University Press, 2020.
- 14) *Longman Dictionary of Contemporary English*, 6th ed., Pearson Education, 2014.
- 15) Joachim Wach, *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*, The University of Chicago Press, 1951, p. 34.
- 16) 澤井一郎「宗教経験とそのコンテクスト——ヨアヒム・ワッハの宗教論をめぐって」『東北宗教学』1巻, 2005年, 135-36頁。
- 17) ルードルフ・オットー『聖なるもの』岩波書店, 2010年, 21頁。
- 18) 同上, 16頁。
- 19) 他にも「被造者感情」や「魅するもの」などの要因を挙げているが, 本書においては「戦慄すべき神秘」にもっとも多くの記述が割かれている。
- 20) 同上, 55-56頁。
- 21) なお, ドイツ語では「奇跡」に当たる語も Wunder である。
- 22) いずれにせよ「奇跡」という概念は, 「常識を越えたもの」, 「通常を理解を越えたもの」なのである。ちなみに, 村上陽一郎が指摘しているように, ギリシャ語の「タウマθαύμα」も「奇跡」と訳されるが, 「本来は「驚き」という意味を持つ語に由来する。「奇跡」はそれを見る側からすれば「驚き」であり, ときに「<sup>おそ</sup>惧れ」であり, 「畏怖を起こさせるもの」である。」(村上陽一郎『奇跡を考える』講談社, 2014年, 3頁。)
- 23) 聖書協会共同訳『聖書』日本聖書協会, 2018年, 「出エジプト記」14章。
- 24) この時, 夜ごと, 蜜入りのウエファースのような味の白い謎の食べ物と与えられ, 人びとはそれを「マナ」と呼んだとされる (「出エジプト記」16章)。
- 25) 同上, 20章。
- 26) 久米博『ワードマップ キリスト教——その思想と歴史』新曜社, 1993年, 82頁。
- 27) 同上。
- 28) 山形孝夫『治癒神イエスの誕生』筑摩書房, 2010年, 50頁。
- 29) 同上, 16頁。
- 30) 『聖書』「ルカによる福音書」7章50節, 8章48節, 17章19節, 18章42節。
- 31) 久米, 前掲著, 88頁。
- 32) 大貫隆「奇跡物語の「心」」ロバート・キャンベル編『読むことの力』講談社, 2004年, 112頁。
- 33) 同上, 125頁。
- 34) Kenneth L. Woodward, *The Book of Miracles: The Meaning of the Miracle Stories in Christianity, Judaism, Buddhism, Hinduism, Islam*, Touchstone, 2001.

- 35) 長岡龍作「仏教における「靈験」——仏が感応する場と表象」『死生学研究』12号, 2009年, 266頁。
- 36) 『新編日本古典文学全集2 日本書紀①』小学館, 1994年, 68-71頁。
- 37) 長岡, 前掲論, 266-65頁。
- 38) 戸川安章『修験道と民俗宗教』(戸川安章著作集2) 岩田書院, 2005年, 37頁。
- 39) 宮田登『江戸のはやり神』筑摩書房, 1993年, 37-38頁。
- 40) たとえば, 眼病, 頭痛, 疱瘡, 百日咳, 脚気, 虫歯, 痔, いぼなど, 多くは治病に関するものである。同上, 160-61頁。
- 41) 柳田国男『石神問答』(『柳田国男全集1』), 筑摩書房, 1999年, 569頁。
- 42) 天理教では「ご守護」という言い方がそれに近い。
- 43) 前川裕「ヨハネ福音書2章で語られる救済思想——その提示方法を中心に」『基督教研究』75巻2号, 2013年, 37頁。
- 44) 久米, 前掲著, 91頁。
- 45) 前川, 前掲論, 31頁。
- 46) 兵頭晶子「靈験」『宗教の事典』朝倉書店, 2012年, 901頁。
- 47) 大江篤「靈験寺院の造仏伝承——怪異・靈験譚の伝播・伝承」東アジア怪異学会編『怪異を媒介するもの』勉誠出版, 2015年, 19頁。
- 48) 拙論「〈出来事〉と〈記憶〉——聖伝の解釈学的循環——」『哲学・思想論集』27号, 2002年, 117頁。
- 49) ルソー「エミール(下)第四篇」『ルソー全集 第七巻』白水社, 1982年, 85頁。
- 50) 田中未來「『エミール』に見られる宗教観について」『白梅学園短期大学紀要』25号, 1989年, 19頁。また, 「原罪」を否定した思想も教会から非難された(同, 14頁)。公に受け入れられるのはフランス革命(1789-95年)以後になる。
- 51) 鬼頭葉子「『人間知性研究』におけるヒュームの宗教論—奇蹟および摂理に関する論考を中心に—」『宗教と倫理』19号, 2019年, 51頁。
- 52) 同上, 56頁。
- 53) デイヴィッド・ヒューム『人間知性研究』京都大学学術出版会, 2018年, 205-6頁。
- 54) 同上, 227頁。
- 55) 伊藤邦武『偶然の宇宙』岩波書店, 2002年, 73頁。
- 56) 同上。
- 57) 中西貴裕は, 「ヒュームが宗教的奇蹟を支持する証言を退けるのは, 彼の経験論哲学からの自然な帰結である」と論じている(中西貴裕「ヒューム奇蹟論の研究」『人文研究』67巻, 2016年, 107頁)。
- 58) 中才敏郎『ヒュームの人と思想——宗教と哲学の間で』和泉書院, 2016年, 105頁。
- 59) 桂島宜弘「迷信・淫祠・邪教」島藺進ほか編『他者と境界』(シリーズ日本人と宗教:

「奇跡」についての比較宗教学的的研究序説（宮本）

近世から近代へ6）春秋社，2015年，257-65頁。

- 60) 同上，251頁。金光教の具体的な事例については，拙論「日本宗教における「信心」について」『宗教と倫理』別冊9号，2021年，46-49頁。
- 61) オットー，前掲著，15頁。
- 62) トマス・ディクソン『科学と宗教』丸善出版，2013年，5頁。
- 63) 同上，61頁。
- 64) 同上，57頁。
- 65) 同上。
- 66) 同上，62-63頁。
- 67) 同上，66頁。
- 68) 同上，66-67頁。
- 69) 同上，72頁。
- 70) 同上，71-72頁。
- 71) 同上，83頁。
- 72) 村上，前掲著，3頁。
- 73) 同上，4-5頁。
- 74) 同上，5頁。
- 75) 同上，151-52頁。
- 76) 同上，152頁。
- 77) 同上，153頁。
- 78) 同上，181-82頁。
- 79) 同上，182頁。
- 80) 岸本英夫『宗教学』原書房2004年（初版は大明堂，1961年），95頁。
- 81) 同上，96頁。
- 82) 同上，97頁。
- 83) 同上。
- 84) 同上，98-99頁。
- 85) 同上，97頁。
- 86) Patrick J. Kiger, “What Do The World’s Religions Say About Miracles?,” *National Geographic Channel*, 2016-04-28.
- 87) “Poll: Do You Believe In Miracles” *CBS News*, 1999-12-9.
- 88) 藤原久仁子「「奇跡」の物象化——マルタにおけるマリア崇拝と巡礼地の現在」『宗教と社会』9号，2003年，69頁。
- 89) 同上，68頁。