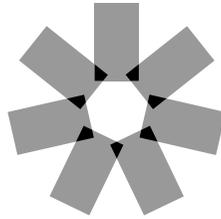


京都・宗教論叢

第2号



巻頭言

□バート・F・ローズ

京都・宗教系大学院連合 公開シンポジウム2007「死者を送る」

あいさつ

講演「死者を送る」

コメンテーター報告

武田龍精
山折哲雄
中尾良信
中田信考

パネル・ディスカッション

京都・宗教系大学院連合 2006年度 研究会報告

第1回「仏教と一神教」研究会

仏教とアメリカ文化の対話

宗教の教学：宗教対話の可能性を求めて

東西靈性交流二十五年の歩みから

第2回「仏教と一神教」研究会

近代日本宗教史の中の「原理主義」

—キリスト教原理主義との比較—

□バート・F・ローズ

高田信良
安永祖堂

小原克博

京都・宗教系大学院連合 事業報告

京都・宗教系大学院連合 (Kyoto Graduate Union of Religious Studies) 設立の趣旨

京都・宗教系大学院連合 規約

京都・宗教系大学院連合 協力団体に関する規約

編集後記

京都・宗教系大学院連合

京都・宗教論叢

第2号

目次

巻頭言	ロバート・F・ローズ	3
-----	------------	---

京都・宗教系大学院連合 公開シンポジウム2007「死者を送る」

あいさつ	武田 龍 精	5
講演「死者を送る」	山折 哲 雄	9
コメンテーター報告	中尾 良 信	21
	中田 考	23
パネル・ディスカッション		25

京都・宗教系大学院連合 2006年度 研究会報告

第1回「仏教と一神教」研究会

仏教とアメリカ文化の対話	ロバート・F・ローズ	31
宗教の教学：宗教対話の可能性を求めて	高田 信 良	33
東西霊性交渉二十五年の歩みから	安永 祖 堂	35

第2回「仏教と一神教」研究会

近代日本宗教史の中の「原理主義」 —キリスト教原理主義との比較—	小原 克 博	37
-------------------------------------	--------	----

京都・宗教系大学院連合 事業報告		39
京都・宗教系大学院連合 (Kyoto Graduate Union of Religious Studies) 設立の趣旨		41
京都・宗教系大学院連合 規約		43
京都・宗教系大学院連合 協力団体に関する規約		45

編集後記

巻頭言

『京都・宗教論叢』第二号をお届けします。

「京都・宗教系大学院連合」(Kyoto Graduate Union of Religious Studies, 略してK-GURS)は2006年4月に発足して、今年が活動の2年目にあたります。従来、京都は学問の都市、特に日本における宗教研究の中心地でありましたが、その伝統を基礎に、教育と研究の両面における宗教系大学・大学院間の連携を発展させるため、K-GURSは発足しました。21世紀は宗教の時代といわれますが、近年の混沌とした国際情勢を理解する上で、世界の諸宗教についての知識を持つことは不可欠です。さらに日常的に様々な宗教の信者たちに出会うようになった今日では、宗教間対話の重要性が増大していることは明らかです。このような状況のなかで、仏教・キリスト教・イスラムなどの教義や歴史について広く学ぶことができる宗教系大学院連合が京都の地に誕生したことは意味深いことだと確信しています。

K-GURSの活動は、大きく教育面と研究面に分けることができます。まず教育面については、連合発足当初から加盟7大学・大学院は互いに授業を大学院生に提供する、画期的な単位互換制度を導入していますが、2007年度の前期にはのべ27人の大学院生が他大学の授業を聴講し、単位を取得しました。以前から京都とその周辺の宗教系大学間では、さまざまな形で交流が行われてきましたが、この単位互換制度により、特に大学院生レベルの交流が一層活発になることが期待されています。また将来的にはチェーンレクチャー方式によるK-GURS独自の科目を開設することも検討しています。

研究面については、「仏教と一神教」研究会を年に2回と、著名な研究者を講師とする公開シンポジウムを年に1回、それぞれ開催しています。毎回多数の参加者を迎えて行われるこれらの講演会・研究会は、そのつどタイムリーなテーマを掲げて行われています。さらに、それらの成果を公表するための機関誌、『京都・宗教論叢』の発行もK-GURSの重要な活動のひとつです。今回の『京都・宗教論叢』では2006年度公開シンポジウム「死者を送る」で発表された山折哲雄先生の講演録と、それを受けて行われた中尾良信・中田考両先生のコメント報告、並びに第一回・第二回「仏教と一神教」研究会の報告を掲載することができました。これらの発表・報告は、すべて今日の宗教研究における重要な課題を取り上げたもので、まさに『京都・宗教論叢』に掲載するにふさわしい内容のものです。最後になりましたが、公開シンポジウムと研究会で発表・報告された諸先生方、さらにこれらの会に参加された諸先生方に、厚く御礼申し上げます。

京都・宗教系大学院連合 評議会議長
ロバート・F・ローズ

京都・宗教系大学院連合 公開シンポジウム2007「死者を送る」

あいさつ

武田 龍 精

龍谷大学 教授

門脇 本日は京都・宗教系大学院連合の公開シンポジウム、「死者を送る」というテーマで開催させていただきます。足元のお悪い中、お運びくださいませ心から御礼申し上げます。私、大谷大学の門脇と申します。司会進行を務めさせていただきます。それでははじめに京都・宗教系大学院連合評議会議長であります武田龍精よりご挨拶を申し上げます。

武田 ただいまご紹介に預かりました武田でございます。本日は足元のお悪いところ、ようこそシンポジウムにお運びいただきまして心からお礼申し上げます。京都・宗教系大学院連合主催のシンポジウムは今回で第2回目であります。本年度より単位互換制度、図書館の共通利用等、教育面の連合活動がいよいよ実施に移されました。さらに二度の研究会開催、機関誌『京都・宗教論叢』創刊号が上梓されました。ささやかな門出ではありますが、数十年来、閉ざされていた大学院レベルの仏教系とキリスト教系との高度教育・研究による共同事業が、こうして軌道に乗りつつあることを私ども評議員一同、心から喜んでいる次第です。

本年度院生の受講者数がおよそ延べ90名でありました。提供科目総数が160科目でした。次年度、4月から始まります提供科目総数はそれを超えて182科目となっております。私のゼミ生もいろんな大学院で受講させていただいておりますが、一種のカルチャーショックを経験していることを私に告げてくれました。ご存じのように学部の方では大学コンソーシアム京都が大きな規模で行われておりますが、大学院レベルというのはこれが初めての歴史的な出来事であろうと存じます。コンソーシアムと違うことは各大学から授業を提供している大学に赴いて院生諸君が、その大学の所属の院生諸君とともに講義・演習を受講するという点です。そうした意味で一種の国内留学のような大変すばらしい尊い経験をしてくれていると喜んでおります。

今回のシンポジウム、パネルディスカッションの統一テーマは「死者を送る」であります。各宗教、それぞれ独自の死者儀礼の形態を持っております。イラク北部のシャニダール洞窟で発見されたネアンデルタール人によって、すでにおよそ6万年も以前から死者を弔うという習慣があったと言われております。さらに第二バチカン公会議の文書、定例憲章にも明言されておりますように諸宗教の葬儀観というのは宗教教義、その死生観に裏打ちされたものではありません。各々の宗教が伝播していく地域が持っている固有の文化と伝統に深く根ざし、あるいは時代の変遷にも大きく影響を受けながら、多様な儀礼、葬儀の様式、形態を生じてまいりました。

たとえば日本では北枕とか、守り刀、降り塩、六文銭の副葬、逆さ屏風、左前の死の装束等々、またはお通夜とか密葬、本葬、前夜式、前夜の祈り、葬儀ミサ、さらには七日ごとに行われる法要、四十九日が過ぎますと中陰断を祓う忌明けというような服喪期間の終了。こうしたいわば多くの習俗的なものともかかわっております。また死者の出現が遺体、遺骨をどのように扱うか。埋葬、安置する墓地や霊場について残された遺族の上にさまざまな問題を投げかける場合もあります。

しばしば指摘されることでありますが、葬送の原点というものは一体、死者を送ることにあるのか、それとも死者と別れることにあるのか。どちらにあるのでありましょうか。前者では死後、あの世に送り出す、死者は浄土や天国の世界に往生、あるいは召される。後者では死者と別れ、残された者に主眼があることになりましょう。最近ではお通夜、葬儀は親近者で済ませ、お別れ会とか偲ぶ会が盛んに行われるようになっております。今朝の朝日新聞の死亡欄を見ましても、大概是身近な親族、遺族で葬儀を行い、あとは偲ぶ会とかお別れ会をするようになっております。仏教の立場から申しますと、これは私見であります、現前に横たわる死者の存在は残されたものに対して死者の生と死の現事実を誤魔化すことなく自らに深く、深く刻み込むことでありましょう。決して死者儀礼の様式、伝統、それにまつわる習俗、習慣というものに翻弄されるのではなく、病床にあって死を看とり、自らの手を持って死体に触れ、接して、死を確認し、お釈迦様の涅槃図に描写されているように深い悲しみと嘆きの涙を精一杯流すことによって、人は死のありのままの姿に目覚め、死の苦しみを滅していくことにこそ、葬礼の本義の一端がうかがえるのではないのでしょうか。

本日は宗教史、思想史をご専門とされる、皆さん方よくご存じの山折哲雄先生をお招きして「死者を送る」と題して基調講演をいただきます。そして山折先生の基調講演を踏まえまして大谷大学の門脇健先生の司会によりまして、花園大学の中尾良信先生と同志社大学の中田考先生をパネリストとしてお迎えし、各々のお立場より提言していただき、その後、山折先生を交えましてパネルディスカッションをしていただきます。

山折先生は、1931年、本願寺派海外開教使として活躍のご尊父が駐在されておりましたサンフランシスコでお生まれになり、6年後帰国、1950年東北大学文学部印度哲学仏教史学科に入学され、『印度中世精神史』の研究で著名な金倉円照博士に師事され、仏伝の研究、古代インド二大叙事詩『ラーマヤナ』を研究されました。鈴木学術財団の研究部では『梵和辞典』の編集作業に従事。ご著書は『アジアイデオロギーの発掘』（1968）『人間蓮如』（1970）『日本仏教思想論序説』（1973）『ガンディーとネルー』（1974）を上梓されております。また、駒澤大学、東北大学、国立歴史民俗博物館民俗研究部を歴任され、国際日本文化研究センター教授を1997年にご退職後、白鳳女子短期大学学長、京都造形芸術大学大学院長、国際日本文化研究センター所長を歴任されました。本日は、先生のご著書に『死の民俗学』『日本人の靈魂観』ほか、近著に『ブッダは、なぜひを捨てたか』を出され、今回のテーマにも関係が深く、興味ある先生独特の解釈が披露されております。本日のご講演が大変楽しみであります。

大谷大学の門脇先生は、宗教学・宗教哲学をご専門で『仏教とキリスト教の対話』というご著書も出されております。さらに先生のご研究にはシェークスピア悲劇のヘーゲル的解釈がありますが、そういうものを交えながら劇や物語の虚構にこそ人の心を高く感動させるような力がある。そうい

うことにご関心を持っておられる先生でございます。

中尾先生は日本中世、禅宗史がご専門でありまして、特に叡山仏教と中世初期禅宗との関係を綿密にご研究され、日本の禅宗という中国にはない特徴とは一体何かということを解明しておられます。『禅籍善本古注集成「無門関」』という貴重なご研究の成果があります。また最近では『日本禅宗の伝説と歴史』というご著書を発表しておられます。

同志社大学の中田考先生は、1983年にイスラームに入信され、1998年にはクルアーン積義、ハナフィー派法学修学免状を修得されておられます。先生のご著書には『イスラームのロジック』『ビン・ラディンの論理』『イスラーム法の成立構造』があります。私は、本願寺派の真宗念仏者ですが、イスラームのことについては疎い者でありまして、今回、こうして貴重なお話をうかがえることを大変うれしく思っております。

山折先生をはじめ、先生方にはご多用の中、本日、京都・宗教系連合（K - GURS）のためにお出ましいただきまして、誠にありがとうございます。それでは最後までご清聴をお願いいたしましてご挨拶とさせていただきます。ありがとうございました。

門脇 それでは基調講演の部に入っていきたいと思います。それでは山折哲雄先生、よろしく願ひいたします。

「死者を送る」

山折 哲雄

宗教学者

最初に、本日の会の講演のために「死者を送る」というテーマを差し出されまして、その時は何となくわかったようなつもりでお引き受けいたしました。しかしその後、よく考えてみますと、死者を送るという問題がだんだんわからなくなりました。特に、現代の日本社会において多くの人々によって死者を送るという問題がどのように受け止められているのだろうか、そこに焦点をあてて考えてみますと、ますますわからなくなりました。これは大変なことを引き受けてしまったと考えるようになったのです。あれこれ頭の中で試行錯誤を繰り返しながら、ついに今日にいたつのですが、それでも心が定まらないままにお話ししなければならない。しかしぐずぐずいってもはじまりませんから、さしあたり、3つくらいの観点からこの問題を考えてみようかと、そんな風に思ってやって参りました。

3つの観点と申しますのは、一つは「死者を送る」という事柄が、後に生き残った人々にどういう意味を持つのかということです。どんな効果をもたらしているのか。そういう問題をはじめに申し上げてみたいと思います。

2番目の問題は、今日われわれは、ご承知のように高齢社会を迎えておりまして、人生の最終場面における看とり、死者の看とりということが重要な課題になっております。その死にゆく者を看とるという行為と、亡くなった後、その死者を、どのようにして送るかという関係の問題ですね。これが今日、欠かすことのできないテーマになっているのではないだろうかと思って、第二の問題点として考えてみることにしました。

第三番目として、死者を送るという行為は、そのさまざまな場面においてイメージをとまなうであろうということです。イメージングの儀礼といってもいい。そのイメージの中身というのは時に浄土であったり、天国であったり、天であったり、あの世であったりするわけです。死者をどこに送るかということ、どのようにイメージしているのか。浄土なり、天国なり、天なり、あの世なり、その他さまざまところに赴くと考えるとき、その死にゆく者の主体がどういうふうイメージされているのかということです。死を前にした人間のそば近くあって、死にゆく者と看とる者の両者の心のうちに発生する問題であります、それをかりにイメージトレーニングの問題ととらえてみるということです。以上の3点から、死者を送る問題を考えてみようと思うわけです。いずれも自信がないことばかりなんです、後からご批判、ご教授を得たいと思っております。

もう20年ほど前のことになりますが、夫を突然亡くした未亡人が、その死のショックからどのように立ち直るかという問題を、日本人の場合とアメリカ人の場合を採り上げて比較をした研究があ

りました。当時、慶応大学の教授をされていた精神科医の小此木啓吾さんがアメリカのカリフォルニア大学の同じ系統の学問をしている日系のアメリカ人と二人でされた研究であります。未亡人についての日米比較といってもいい。特に車の事故によって夫を亡くした未亡人のケースがとりあげられていた。その結果、明らかにされたことが非常にショッキングで、感銘深いものでした。

日本人の未亡人の大半は、その夫を亡くしたショックから立ち直るのに比較的平静な態度でそうすることができているという結果が提示されていたのです。それに対してアメリカ人の場合、急に夫を自動車事故で亡くした未亡人たちは、それとは対照的に激しいショックのなかで落ちこむケースがほとんどだったのということです。苦しみと嘆きと怒りの気持ちが昂進し、不眠症にかかったり、薬を飲んだり、それで中毒症状になる。その苦しみ方が尋常ではない、そういう状況が、紹介されていました。パートナーの突然の死によるショックから自分をどう建て直すか。その点に関して日本人とアメリカ人で、なぜこれだけの差がでるのかというのが次の問題になるわけです。その分析内容が次のように説明されていたのです。

日本人の未亡人の場合、その多くは家庭のどこか一室に仏壇を祀っていた。そして毎日のように仏壇の前にぬかづいて、夫の写真や遺骨もしくは位牌を見上げながら、生前の二人の生活を想い起こし心の中で対話を交わしていたことがまず考えられる。それが悲しみや怒り、そして苦しみを鎮める効果を発揮したのではないかということです。ここで私は、その仏壇の中に亡くなった夫の位牌と同時に写真が飾られていたであろうということにたくに注目したいと思います。いわば死のショックを和らげるための重要な装置が仏壇、仏間だった。家庭内の宗教的な場所を通して鎮魂の機能がはたされていたということですね。

それに対してアメリカの未亡人の場合は、そういう宗教的な装置がほとんど見られなかった。急激な事故によって亡くなった夫との関係をどう修復するのか、そのための宗教的な装置、仏壇にあたる装置がほとんど見られなかった、そこに問題があるのではないか。これが共同研究をおこなった日米の精神科医が到達した結論でした。死者をどのように送るのか。その送り方によって生き残った者の心の癒しが、どれほど違うレベルのものになるのかということをはっきりとした珍しい調査だったわけで、強く印象に残ったんですね。

ところがどうでしょう。現在の日本の社会ではご承知のように都市化と核家族化が進行し、それによって家族の形態がどんどん変化し、崩れています。そういう状況の中で家庭に仏壇とか神棚を祀るケースが非常に少なくなってきた。日本の家族の状況がアメリカの家族の状況に近づいてきている。近親者を事故で亡くした場合、後に残された人間がその悲しみ、苦しみ、怒りを癒す伝統的な方法がだんだんみられなくなってきた。我々の社会もアメリカの社会と似てきているんですね。それに応じて死者を送るやり方がしだいに世俗化の度合いを深めている。その実際が具体的にどうなっているのだろうかということが、新しい問題として浮上してきていると私は思っているのです。

実はこの問題について私がすぐにも思い出すのが、アメリカの心理学者であり、精神医学者でもあるキューブラ・ロス女史の仕事であります。がんなどの宣告を受けて死を目前にした人々をどのように看とるか、その看とりの方法を理論化した、おそらく戦後最初の専門家ではないかと思っ

前のことであります。これが世界的なベストセラーになりました。ここでキューブラ・ロスさんが提出した問題が非常に示唆的で、がんなどの死の宣告を受けた人間は5段階の心理的プロセスを経て最後に死そのものを受容する、という仮説を立てたわけです。死の宣告を受けた人間が静かに死を受容するよう、その支援のためのチームをつくって看護にあたる。つまり医者、看護婦、家族、ソーシャルワーカー、宗教家など、さまざまな分野の人々で介護チームをつくって、死にゆく者の看とりをする体制というものを理論化した人であります。

死にゆく人の心理状態を5段階に分けたところが大事なわけです。というのも最初に死の宣告を受けた人間というのは、どうしてもこれを否認したがるものです。しかし否認しても否認しきれない段階がきて、やがて怒りを発するようになる。しかしいくら怒ってもどうにもならないところにきて、今度は悲しみに打ち沈む。悲しんでも、悲しんでも、どうにもならないというところから無力感、脱力感に襲われるようになる。そういう経過をたどってやっと死をそのまま受容するような状態になっていく。心理面でも介護の面でも、そこまでの手助けをする。それが死の臨床で最も重要な問題である、ということを彼女は言っているわけです。このキューブラ・ロスの5段階説というものは世界の医学界でも承認されていて、看護する方法の古典的な理論として受け入れられるようになっていると思います。ただ、私が気になっておりますのは、一番最後のところ、第5の段階で死を受容する時のことで、その場面をロスさんはこういうふうに分しているんですよ。その段階になって初めてその死にゆく者にとって生と死の間の完全な断絶の状況が生まれるのである。その断絶をかかぬ女は「デカセクシス」という言葉を使って説明しております。生きている世界から全く違う死の世界へと移行することで、それはすなわち生と死の断絶である。それを受け入れるかどうかというのがそこでの最重要の課題になっている。5段階説に基づく看とりのやり方がうまくいか、どうかの境目の課題でもあるわけです。

しかし私は、それはアメリカ人にとってはそうかもしれないけれど、少なくとも日本人にとっては受け入れがたい仮説ではないかと思ってきました。なぜならわれわれの文化というのはどちらかというと、最後の死の受容という段階をかならずしも死と生の断絶としては受けとめない文化であると思うからです。むしろその最後の断絶を生から死へのなだらかな移行として受けとってきた。死にかかわる日本人の文化というのはそういう性格をもっていたのではないだろうかと考えていたからです。5段階説そのものは認めるとしても、最後の「デカセクシス」の考え方はとても受け入れられないな、認めることができないな、こう思っていたのであります。

その後、日本の看護学界、医学界でもキューブラ・ロス理論というのが認められて教科書にも取り入れられるようになっております。しかし最後の「デカセクシス」の部分は教科書から除かれているようです。なるほど編集者たちはちゃんと考えている。5段階説だけをテキストに載せている。こういう考え方というか看護の態度というのは、死者を送る送り方の価値観と深くかかわっているはずで、死にゆく者をいかに看とるか、その看とりの方法と深くかかわっていると思いますね。我々の文化、伝統の中においては、死は断絶であるよりは、むしろ一種の移行であるという感覚がつよいということです。その連続性の中で死者を送るということが、古代から現代に至るまで重視されてきた。そのことを示す事例はいくらでもあるわけです。

ところがキューブラ・ロスは、『死ぬ瞬間』を書いて十数年たった後に、『続・死ぬ瞬間』という新しい臨床実験に基づく続編を出版しています。それを見て私はびっくり仰天しました。どういうことが書かれていたか。今、ご紹介しました『死ぬ瞬間』を出した後、彼女はアメリカの子どもたちで、がんなどの死の宣告を受けた子どもたちが、最後どのようにその死を迎え入れて、この世を去っていったか、そのさまざまな事例を実際にその場面で子どもたちを看とりながら記録したドキュメントをまとめあげた。それが『続・死ぬ瞬間』であります。そこでロスさんが言っていることで私が驚きましたのは、ほとんどの子どもたちが死を前にして「蝶々になって別の世界に旅をするんだ」、という意味のことを言い残して死んでいったということでした。子どもたちにとっては死ぬことが必ずしも生の世界と断絶することではない。生の世界から離れて別の世界に移行することで、それが自然な形で蝶々のイメージを伴っていた、——こういうわけですよ。

私がある時、思い出したのは、ギリシャ時代の神話や文学作品に出てくる蝶々のイメージについての物語です。死者は魂になり、蝶々の姿をとって他界に赴くという話であります。ギリシャ語の「プシケー (psyche)」という言葉自体に、「魂」と「蝶々」という二つの意味がある。古代ギリシャ人は蝶々を見ると死者の魂を思い出した。死者はあの世に移行する時に蝶々のイメージを抱いて、あるいは蝶々になってこの世とおさらばする、という考え方ですね。

もちろん現代のアメリカの子どもたちがギリシャ哲学やギリシャ神話の世界について系統的に教えられているわけではないんですね。これは偶然なのか、あるいはそもそも人類の意識に普遍的に内在しているイメージなのか、そういう意味での同時性をあらわすものなのか。解釈が難しいところではありますが、それはまた我が国の神話に出てくる死者の魂の物語とも重なる。死者が白鳥になって空を飛んで行くという白鳥伝説との同質性を強く感じますね。神話的思考というものは地域とか時代をこえて現代の人間の意識の中にも残存し続けているということかもしれません。死という生命の危機的な状況の中で、そういう神話時代から歴史的に形成された「こころ」のDNAというのが、どの民族の無意識の中にも潜在している。とりわけ子どもの意識の底にそういう「こころ」のDNAとも称すべきものが純粋な形で流れ続けている、——こんなふうにも解釈できると思ったんです。

キューブラ・ロスさんはもしかすると、『死ぬ瞬間』で提出したご自分の理論を『続・死ぬ瞬間』において書き改めたのではないかと、考えを変えられたのではないかと思いますね。「死ぬことはデカセクスではない。生との断絶を受け入れることではない」というふうには、——死の看とりと死者を送る行為がたとえば蝶々というようなイメージの問題をともなってあらためて浮上してくるということではないでしょうか。ところが、実はこの『続・死ぬ瞬間』を刊行した後、キューブラ・ロスさんの存在は急激にアメリカの医学界から姿を消していきます。彼女の理論が積極的に採り上げられることもなくなった。彼女自身、都市を離れて山中の生活をするようになります。ほとんど隠者の如き生活をするようになります。心理学者変じて宗教家、精神科医変じて宗教的隠遁生活へと彼女自身の生活が変わっていったということがあります。おそらくそのためだったと思います、マスコミからだんだんその名前が消えていく。ちょうどその頃のことでした。私が関係していたある研究会で、ロスさんを東京にお呼びしてお話を聞いたことがあります。このときのかの女はも

う完全に宗教家キューブラ・ロスでしたね。それをいいか、悪いかという形で議論するのはあまり意味がない。私はその時、「ああ、これがキューブラ・ロスという人間にとって必然的な道行きだったんだな」ということを感じましたね。参会された方々と講演会が終わった後、懇親会になりました。ロスさんは一人ひとりと固く抱き合って話し合っていた。そういうとても印象的な語りと別れの場面が2時間くらい延々と続きました。

さきほども申しましたように、最近、高齢社会になって「死の看とり」と「死者を送る」という行為を連続的に考えざるをえない時代になりました。そういう時代においては、お医者さんはある程度、宗教的な役割を果たさなければならないと私は思います。そして同時に宗教者も同時に医者のような役割を果たさなければならない。医者と宗教家がそれぞれ二重の生き方を強いられる、そのように要請される。そういう時代がやってきていると思いますが、その時代の動きを先取りするような形で、最後の生涯を終えたのが、キューブラ・ロスという人物だったのではないかと思いますね。

死者を送るということが、これからはますます死にゆく者を看とるという行為と緊密な関係を結ぶようになってきている。そういうことではないでしょうか。この問題は、先程申し上げた自動車事故で急に夫を亡くした未亡人が、仏間を通して、仏壇の死者の面影を通して、または写真を通して心の対話を繰り返し、そのことで立ち直っていったという、そういう問題と深くかかわりがあるのだと思いますね。死者を送る場合の送り方によって、生き残った者の精神状態が変化していく。そのことは死にゆく者を看とる行為と、死者を送る行為を一体化してとらえるということであるはずです。どこかでその両者が関連しているはずだという事柄であります。うまくその関係を理論化できないのが、ちょっと残念なところではありますが。

さきに私は、死の看とりから死者を送るプロセスの中で「イメージ」ということが非常に重要ではないのかということをお申しました。たとえば日米比較の場合ですと、仏壇に飾られた死者の写真がそのことを雄弁に物語っています。もちろん仏壇の中央にはご本尊が祀られているかもしれない。その脇には亡くなった方のお位牌が飾られているかもしれない。しかし大抵の場合、ご本尊、ご位牌と並んで故人の写真が飾られている。私は最近になって、この写真による荘厳という行為がいつ頃から始まったのか疑問に思うようになった。お葬式や告別式の場面、または密葬の場面でも、亡くなった人の写真が祭壇の中央に大きく飾られている。これはいったいどういう現象なのだろうか。これはすごいことではないか、面白い現象ではないか、そしてこれはそもそも一体何だろう、本質的に言って何だろうと考えるようになったのであります。このような故人の写真というものは、本当にその死者を送る行為を象徴するものなののでしょうか。おそらくそうではないだろうと私は思っているんです。死んでいった人の面影、その人の記憶を眼前に明らかな形で飾って、その面影やかつての記憶と心の交流をする。そのイメージに向かって語りかける、そのことで生き残った者が精神的な慰めを得る、——こういう関係になっている。しかしこの関係性というのをよくよく考えてみると、それは死者を送るというのではなく、あれはむしろ死者を蘇らせようとしている行為ではないか。死者をして死者たらしめる行為ではなくて、全くその逆の、死者をして生者の記憶になぎ止めるための装置ではないのかと思えてくる。一体故人の写真とは何か、という問題でありま

す。

この問題を考える上で、自然に浮かび上がってまいりますのが、死者を送るという場合のイメージとは何かということであります。古代以来、人類はどういうイメージで死者を送り続けてきたのだろうかという問題であります。先程古代ギリシャ人は、蝶々のイメージで死の問題をとらえているということを行いました。死者の魂を蝶々のイメージによって他界に送り届けようとしていた。その問題にかかわることであります。それとの連関でこれを日本の歴史に照らし合わせて考えますと、そういう例はたくさんあります。これも申すまでもないことではありますが、一つは『万葉集』です。古代万葉人は一体、この問題をどう考えていたのかということでもいいますと、『万葉集』には死者を送る歌がたくさんできてきます。いわゆる挽歌と称するカテゴリーの歌ですね。万葉集には愛の歌、すなわち相聞歌と死んだ人間を悼む歌、すなわち挽歌がたくさん収められている。挽歌というのは、これは名もない無名の人々のものから、農民の挽歌、宮廷歌人の挽歌、そして天皇や貴族、さまざまな階層の人々の挽歌がでてくるのですが、そのすべてに共通している問題が一つだけあります。

それは、人は死ねば魂が遺体から抜け出て山の上に登っていく、高いところに登っていくという考え方が示されているということです。古代万葉人にとって第一に関心があったのは魂の行方であります。ところが、それに対しまして後に残された遺体に対しては、ほとんど関心らしい関心を示してはおりません。あの時代におきましては、遺体は犬が食らおうと、カラスについばまれようと、それは古代万葉人にとっては何ら問題とするところではなかったようであります。魂の行方だけが重大な関心事でした。

その魂の軌跡、魂の旅を、たとえば白鳥が空を飛ぶ姿に託してイメージしていたということが記紀神話にはよく出てまいります。日本武尊が最後、命を失って野原に葬られる時に白鳥になったという伝説もその一つで、そのような白鳥伝説は日本列島の各地にあります。まさに我が国におけるプシケー＝蝶々の物語が白鳥物語として伝えられています。

今日、脳死臓器移植の問題が大きな社会的な話題になっていますが、日本人はどうもこの脳死臓器移植に対してアレルギーをおこしがちです。拒否反応を示すということが西洋人からとくに指摘されたりします。けれどももしも古代万葉人が現代に生き返ってきたとしたら、自分たちの臓器を積極的に提供するのではないかと私は思っているんです。後に残された遺体に関しては、ほとんど関心らしい関心は示していないからです。彼らにとって第一の重要問題は魂の行方だったからです。

次に、イメージの問題の第二の例証として、私が以前から採り上げてきた問題があります。10世紀前後のころです。その平安時代の中期、比叡山や高野山で死者を看とる儀礼が集団的な規律のもとに行われておりました。特に有名なのが比叡山の横川という秘境で行われていました念仏結社、念仏集団の行動であります。そのリーダーが源信というお坊さんでした。『源氏物語』の宇治十帖には、浮舟が入水自殺をはかる場面が出てきますが、そのときかの女を救う、横川の僧都というお坊さんが登場します。そのモデルとなったのが源信僧都です。紫式部が非常に尊敬していた。時の独裁権力者である藤原道長も大変尊敬していた名僧であります。しかしこの坊さんは世俗的な権威とか名声からは身を引いて、横川の秘境で25人の念仏者たちを集めて日夜、念仏の行に励んでいた。

そしてこの世を去る時には、いっしょに浄土に往生しようという目的を掲げて、日々、聖としての修行に明け暮れていた。そういう集団があったのです。人間はいかにして死ぬべきか。また死んだその同志を、いかにして浄土に送りどけるか。死者をいかにして送るかということを第一の目的に掲げてつくられた「死のための念仏結社」であります。

そのために彼は『往生要集』というテキストを書くわけですが、その最後のところに「臨終の行儀」という一章が出てきます。人はやがてこの世を去らなければならない、その臨終の段階でどのような儀礼で送るのか。まさに死者を看とり送るための作法です。まず、看取り手は死にゆく者を24時間体制で看護する仕組みになっています。念仏結社の同志たちの誰かが臨終を迎えた時には、二人の同志がつきっきりで一切の世話をすままりになっている。食事から下の世話まで。そしてほとんどの時間をともに念仏を唱えて過ごす。すでにその死に向かって歩み始めた同志の頭のところには来迎図が掲げられている。阿弥陀如来が山の彼方から地上に来迎してくる姿を描いたものです。死にゆく者を浄土に導くための一種の装置であり、それを絵画化したものがこの来迎図です。阿弥陀三尊が雲に乗って降りてくる形になっている。また、その死にゆく同志の枕元には阿弥陀如来の木像が安置されている。その阿弥陀如来の手に結びつけられている五色のテープをその同志の手に持たせてともに浄土におもむく光景を演出しているわけです。まさにイメージの中で浄土往生を実現しようという、そういう手だてが考えられているといっていいいでしょう。

イメージの中の浄土往生です。イメージの中で死者を送るといってもいい。死にゆく者を思いやることとそのための方針が最高度に発揮された時代が10世紀だったということになります。比叡山がその舞台でした。つぎに臨終のステージが終わったあとどうするかということになりますが、こんどはその同志の遺体を葬場に運び、その上に「光明真言土砂加持」という呪的な真言を唱えて土をかける。そうすると、その亡くなった人の靈魂が遺体から離れて浄土に赴くということです。尊霊が浄土に行くといっている。葬儀のための規定書にそういう記述が出てまいります。古代万葉人における死者の送り方というのは、原始神道的な雰囲気の中で行われていたわけですが、10世紀の比叡山におきましては仏教的な世界観に基づいて臨終の行儀が行われていた。しかしその両者に共通するものが後に残された遺体を問題とするのではなく、遺体から離脱してゆく靈魂を、いかに他界に送りどけるかということにあった。その場所がの山の中だったということです。ところがこの伝統が時代を経て忘れられていく。現代にいたって近代化と世俗化が進む過程で、どんどん希薄になっていったと、思います。もちろん10世紀の段階からわれわれの20世紀までにさまざまな変化があったと考えられますが、しかしその間の1000年間の間に死者を送ること、即ち靈魂を送るという考え方が、どんどん希薄化しリアリティーを失っていったことは争えませんが。

実は、もう30年ほど前になりますが、父親を亡くしました。私は浄土真宗西本願寺派の末寺の出ですが、その浄土真宗の方式で葬儀をいたしまして、四十九日目を迎えたときでした。四十九日法要を終えた時、私は佐渡ヶ島に行ってみたく、ふと思った。それまで一度もいったことがなかったのです。佐渡ヶ島に行き、落日を見たいと思ったんですね。それでそれが終わった翌日、佐渡ヶ島に行きました。丁度晴れた日でした。日中は島内の観光をして、夕方になって西海岸にまいました。断崖絶壁の西海岸でした。観光地としてよく知られているところでもあります。そこに

夕刻、佇んでおりましたが、日本海の水平線の彼方に真っ赤に燃え立った太陽が静かに沈んでいく光景をみて深い感動にとらわれました。その時、父親の魂が、その太陽の動きとともに浄土に飛んでいくという実感を得たんです。そのときの感動に比べるとき、父親の四十九日法要は何程のことでもなかった。佐渡ヶ島で見た夕日の強烈なイメージの中で父親の魂が浄土におもむいていくという実感の方が私にとってははるかに切実なものであり、それが大きな驚きでした。もちろん私は浄土がこの世に実在しているとは思っておりません。魂が存在するともかならずしも信じているわけでもありません。時々、夢を見ているときとか、精神が一時的に錯乱したような時に、私の頭の中に浄土のイメージが蘇ることはありますけれども、ほとんど正常な状態では私の意識の中にそれが蘇ることはない。しかしこの矛盾したようなところの動きというものが、非常に面白いところではないでしょうか。ああ、心の遺伝子というのはこういう形で残り続けるんだなと思ったのです。人間の生命というのは不思議なものだ。生物学的なDNAと同時に心のDNAがたしかにわれわれの内部には存在している。これは科学的に立証することのできない問題ではありますが、しかしそういう矛盾するかのような二重の遺伝子の存在を前提にして初めて、生命という、このわけのわからないものが存在しているということを実感したのであります。

私は、万葉人や源信のような中世人のように、あるいは王朝人のように、魂の存在や、その実在を信ずることはできない人間であります。しかし浄土というイメージ、魂というイメージまでを完全には否定することはできないと思っています。そういう自分を、その時、はっきり自覚したのであります。これは社会がいかに世俗化しようと、今日の平均的な日本人にとってもある程度は認められるような体験ではないか、実感ではなからうかと思っているのであります。もちろん、そんなことはないよという声も聞こえてきそうですが……。

そう考えました時に、佐渡ヶ島から見た日本海の彼方に沈んでいく夕日と、今日、普通の葬儀場で我々が見慣れております花に埋もれた、亡くなった方の写真とのあいだに何か共通のものがあるのではないかと。そんなに違いはないのではないかと。葬儀場に飾られている故人の写真の背後に、死者の霊魂を感じる人はおそらくほとんどおいでにならない。また夕日というイメージの背後に、私は父親の霊魂をありありとみることはありませんでした。そうしますと、夕日それ自体、写真それ自体が、死者の霊魂よりも、むしろ死者の面影を呼び起こしてくれているということになりますね。死者の記憶を喚起する鏡のような、共鳴版のような役割を果たしてくれているということです。もしかすると自分は死者を送っているのではない、死者をこの世につなぎとめようとしているのかもしれない。死者を蘇らせようとして、死者のイメージを必死になって蘇らせようとしているだけかもしれない。ふと、そうも思えてくる。しかし本当のことをいうとこのところはよくわからない。私は今、夕日イメージというものを写真の効果と引き比べてみたのでありますが、しかし葬儀に飾られる写真というのは、考えれば考えるほど不思議な存在だと思いませんか？

20年ほど前、私は東京に住んでおりました。あの時、多摩地方に台風によるものすごい洪水が発生したことがありました。多くの家がみるみる押し流されていったんでありますが、その時、その被害にあった人がとるものもとあえず、亡くなったご先祖の写真とお位牌だけを抱えて逃げたと

ということが新聞に大きく採り上げられました。一切の財産を放擲して写真と位牌だけを持って逃げたという、あの行動ですね。それだけかけがえのないものだった写真というのは考えてみればまことに不思議なものだと思ったんです。死者のイメージを、かつての時代は肖像画という形で再現しようとしてきました。そういう歴史があった。ところが写真技術の発明によって肖像画の地位が転落し始めた。いわば実用品としての写真が芸術品としての肖像画にとって代わっていく。写真の発見とともにそういう現象が起こったということは、しばしば指摘されているところではありますが、それ以後、写真が社会において果たしている役割はますます大きくなっているわけです。

今、京都は観光の季節を迎えてにぎわっております。金閣寺や銀閣寺、そして清水寺や東西両本願寺、どこに行ってもそうではありますが、観光客のほとんどの人が写真をぶら下げて見物していません。写真でお互いを撮りあっている。景色や庭なんかあまり見てはいない。伽藍そのものをちゃんと見てもいない。本尊の仏像を拝んでいる人もほとんどみかけない。ひたすら写真、写真、写真であります。その振る舞いも、ここまでひどくなったかと思わせるような乱暴狼藉のありさまです。その乱暴狼藉ともいべき振る舞いの中心に写真がどかんと居すわっている。その状況が、いたるところに展開されております。ほとんど写真信仰ですね。

その写真が死者の生前の面影を写したものとして、生き残った人間にとって重要な役割を果たすようになっている。しかしよく考えてみると、写真は浄土を写すことはできないんですね。天国を写し出すこともできない。天を写すこともできない。そしてそのようなまことに不確かな写真によって、われわれは死者を送る行動をおこしはじめているのではないか。そう思わざるをえないような状況であります。

最初に申し上げましたように死者を送るということは、何ほどかそのことによって送る人々の生き方に影響を与えるわけですが、写真による送り方というものが今日ますます大きな社会的な意味を持ち始めているのかもしれないということが一つございます。

それから人生80年、人生90年時代を迎えている今日、死にゆく人を看とるということと死んだ人を送るということが、しだいに切っても切れない関係になりつつある。その両者を一つのプロセスとしてとらえようとするとき、さきほどから申しあげてきた写真の問題、あるいは写真によるイメージ葬といった問題が、どういう事態を引きおこしているのか、とても気になるところであります。そのようなことをいろいろ考えなければならない時代に来ているのではないのでしょうか。それが死者と生者の関係にどういう回路をつくらうとしているのかということになります。結論はとても出そうにないのですが、ともかく問題提起ということで申しあげたわけです。

最後に、私個人の問題であります。私は今、自分が死んだ場合と自分のつれあいが死んだ場合、生き残った方がどのように死んだ方を送るかについて、あるプランをもっています。3つの原則をつれあいとともに考えていて、いまのところ両者とも、それに合意しております。はたしてその通りに実践できるのかどうかはその場になってみなければわからないことではありますが、ともかくそのように努力しようということにしている。それを「三無主義」と言っています。一つは葬式をしない。二つ目はお墓をつくらない。3つ目が遺骨を残さない、という三つの原則であります。これはつれあいと話し合って合意するまでに4、5年かかったのでしょうか。とにかく遺言書を書いて、

毎年、元日に確かめあうことにしております。もっとも話し合っておりますと、いつのまにか話の方向が、私が先に死ぬことになっているんですね。「どっちが先に死ぬのかわからないではないか」と、しばしば言うのでありますけれども、話が自然に彼女の方が後に残って三無主義を実践するという話になっている。最近はそれでもいいかと、諦めておりますが…。

葬式をしない。これはその気になればできるんですね。お墓をつくらない。これもまあ、何とかできる。問題は遺骨を残さないということです。どのようにして遺骨と遺灰を残さないようにするかということでもあります。私はこれにつきましては年来、「一握り散骨」ということを言っているんです。生き残ったどちらかが、焼かれて骨灰になったものを火葬場から箱に入れてもらって家に持ち帰る。それからがおそらく大変なんでしょうね。骨を粉末にしなければいけない、灰にしなければいけないからです。いろんな方法があるんだらうと思いますが、我々の場合は、家で一晩かけて粉にするほかないなということになっている。そのとき、それを生き残った方が一人でやるんですか？ということになるわけであります。私なら、一人でやるよと言う。一人ではいやなら、協力者を見つけておけばいいといっています。とにかく生き残った者が主導権を握って金槌か何かで粉末にしなければならぬ。そうしておけば旅に出るような時、一握りずつ持って行って適当なところに撒くことができる。誰にも迷惑をかけない。そして目立たない。そうして遺灰を自然に帰す、土に帰す。河原町四条の交差点のあたりで一握り、西本願寺の阿弥陀堂の前で一握り。あそこで私は得度を受けたんであります。東京に旅をした時には銀座四丁目でもいい。皇居の前で撒いてもいい。私は上京してきた母親と共に二重橋の前で記念写真をとったことがある。思い出の場所でもあるんです。しかし、できうべくんば、インドに旅をしてガンジス河の河の中に一握り撒いてもらえることができれば、それに越したことはない。どちらかが生前の縁をたどって旅をしたり、また散歩をした時に撒いてもらえば、やがて自然にその遺灰のすべてを自然にお返しすることができる。

国敗れて山河ありという言葉がありますが、その国土に帰するという感覚ですね。これは古代万葉人から中世の比叡山で修行された聖の伝統まで、そうして今日のわれわれの意識の中にまでずっと共通して流れてきた感覚ではないかと思えますね。私の故郷は岩手県の花巻ですが、宮沢賢治さんの生家が実家の近くにあります。賢治は26歳の時、当時24歳だった最愛の妹とし子を亡くします。妹とし子の死に直面して、あの「永訣の朝」という絶唱が生まれるのであります。その翌年、彼は一人で北海道、樺太の旅に出ています。その旅の中でつくった詩が「オホーツク挽歌」として結晶します。長編の詩であります。その中に出てくるのが「風が吹くと、風の中にとし子の姿が立つ。とし子の声が聞こえる」という言葉です。宮沢賢治の世界というのは風がじつに大きな象徴的な役割りを果たしているんです。風が吹いて物語がはじまり、風が吹いて物語が終わるんです。ほとんどそうなっている。詩にも多い。いろんな風が吹いている。魂よばいの旅だったことがわかるんですね。風が吹くと、とし子の魂をその風の中に彼はありありと見るのでしたんです。かの女の姿をイメージすることができた。私の場合、なかなかそうはいかないかもしれないのであります。それで最近、思いますのは、「千の風になって」という歌が爆発的な人気をえて、うたわれているということです。ああ、それはまさに宮沢賢治の世界だったのだと私は思ったんです。今に始まったことではないよ、ということでもあります。詩の言葉では、死者の魂が空の彼方にただよって

「死者を送る」(山折)

いて、墓のそばにはいないよとっている。そこにあるのはたんなる遺体だけ——。もしかするとこれからますます大きな意味を持ち始めてくる感覚かもしれない。そしてよくよく考えると、このような感覚は万葉集の「挽歌」や賢治の「オホーツク挽歌」に共通するものであり、それが現代のわれわれの魂を深いところで刺激するようになっているのかもしれない。

門脇 先生、どうもありがとうございました。

報告要旨

「死者の出家 一禅宗の葬儀・没後作僧一」

中尾良信

花園大学 教授

禅宗における葬儀の原型は、インド以来の戒律とは別に、中国禅宗教団で制定された清規（しんぎ）に見える。百丈懷海（749～814）が制定したとされる最初の清規『百丈清規』は、現在は散逸して見られないが、日本禅宗にも多大な影響を及ぼした『禅苑清規』（1103年）や『勅修百丈清規』（1336年）には、亡僧つまり亡くなった修行僧・尼僧、あるいは尊宿、亡くなった住持に対する葬儀法が定められている。また『幻住庵清規』（1331年）には、「僧俗男女、皆通用すべし」といった表現が見られることから、在俗者に対しても葬儀が行われたと考えられる。

現行の曹洞宗における葬儀は、最初に死者に対して授戒儀礼を行い、その後に僧侶に対する葬儀を執行する形式になっている。授戒儀礼を行うから、当然ながら、受戒した出家者ないし仏教信者の名のりである戒名を付与するのであり、その意味では、戒名はもともと僧名といえるのである。唐代の禅僧は、洞山（山名）良价・臨濟（寺名）義玄など、法諱に「山名・寺名」を冠する僧が多い。ところが、宋代になると士大夫の影響を受けて、圓悟克勤・蘭溪道隆など、道号を用いる僧が多くなる。日本人僧でも、明庵栄西は道号+法諱であるが、永平道元のように道号を名乗らない僧もいた。

僧侶に対する葬儀法を適用するためには、最初に授戒して戒名を付与するという形式を採らざるを得ないわけであるが、それでは日本でのみ、死後であるにもかかわらず、生前の入信なり出家と同じような手続き、言い換えれば「死後出家」が認められるのは、どのような背景によるものであろうか。それは、平安期に見られる天皇・貴族の臨終出家に端を発すると考えられる。天皇の臨終出家を見ると、陽成天皇（949崩御）・醍醐天皇（930崩御）・一条天皇（1011崩御）・三条天皇（1017崩御）などが、崩御する以前、10日以内に出家している。貴族の場合『公卿補任』を見ると、左大臣藤原師輔（960薨去）・左大臣藤原在衡（970薨去）・摂政太政大臣藤原兼家（990薨去）・関白藤原道隆（995薨去）などが臨終出家している。

藤原師輔の場合、『西宮記』巻14裏書に「前右大臣師輔薨ず、定め有り、出家するに依りて、薨奏・贈位事行われず」とあり、その頃には公卿の臨終出家が習慣化し定着していたようである。また長和4年（1015）に薨じた清原為信などは、『小右記』に「言わずと雖も気色に依りて昨日出家せ

しめ了んぬ」とあり、臨終出家自体が形骸化しつつあったと思われる。その結果として、出家する意志を確認できなくても、周囲の者が出家させてしまうといった、便宜的な「死後出家」が見られるようになり、ついには『玉葉』文治4年(1188)2月20日条にある、九条兼実の子良経の場合のように、明らかに意識的な死後出家が出現する。

以上のような歴史的経過の中で、禅宗の葬儀法が、中国人禅僧らによって持ち込まれ、武家社会にも、臨終出家ないし意識的な死後出家を伴った葬儀が広まっていったと考えられる。その一方で、中世後半の曹洞宗では、在俗者に対する授戒会が盛んに行われ、授戒の証明書としての血脈が授与されるようになる。今日の曹洞宗の葬儀においても、授戒し戒名を付与した証明書として、死者に血脈を授与しており、こうした一連の手続きを「没後作僧」といつている。日本曹洞宗において、「没後作僧」による葬儀法が整備確立されていった過程は、必ずしも明らかではないが、伝法の際に相承される切紙史料などを見ると、中世末期、戦国期頃には「没後作僧」という表現が見られる。

【参考論文】

石川力山「中世曹洞宗切紙の分類試論(十)」(『駒澤大学仏教学部論集』第18号)

三橋 正『平安時代の信仰と宗教儀礼』(続群書類従完成会2000年)

中尾良信「道元の戒律観と〈没後作僧〉」(『禅学研究』第80号)

佐藤俊晃「曹洞宗室内伝法式と下火儀礼」(『禅学研究』第83号)

中尾良信「曹洞宗の葬儀と靈魂観」(『日本佛教学会年報』第71号)

報告要旨

「イスラームの葬儀」

中 田 考

同志社大学 教授

イスラームの葬儀（ハンバリー法学派による）においては、（１）死体に沐浴を施すこと、（２）死装束を着せること、（３）死者のための礼拝、（４）埋葬、の４事項が連帯義務となる。

（１）死体洗滌

沐浴の最適任者は遺言で指定された者、次いで死者の父親、祖父、次いで男系親族次いで女系親族である。

流産による死児は４カ月に達していれば沐浴と礼拝を施す。

（２）死装束

死体は最低限、１枚の布で全身を覆うことが義務であるが、男性の白い布３枚、女性は腰巻、ベール、シャツ、２枚の包衣の５枚の布を死装束とすることがスンナ（預言者ムハンマドの先例）である。

（３）死者のための礼拝

葬儀の礼拝における義務行為は、１.直立、２.礼拝開始のタクビール（「アッラーフは至大なり」と唱える）、３.開扉章読誦、４.預言者への祝福、５.死者のための祈願、６.そして礼拝終了のタスリーム（「汝らに平安あれ」と唱える）である。

（４）埋葬

遺体を右側を下にし、キブラ（礼拝で顔を向ける所：マッカ）の方向を向かせて安置し、墓を地面より１シブル（指尺）高く半球状に盛り土をする。

パネル・ディスカッション

パネリスト

山折 哲雄

宗教学者

中尾 良信

花園大学 教授

中田 考

同志社大学 教授

司会

門脇 健

大谷大学 教授

門脇 それではディスカッションに移りたいと思います。会場にお配りした「人生のピリオド」というレジュメは、私が坊さん仲間に出しているもので、今日は司会としてお話をするかわりに私の考えをここに書いておきましたので、お読みいただければと思います。

散文的なことを申しますと、皆さんのお話を伺ってしまして、まず第一に言えることは、遺体というのは邪魔ものであるということ。そのことは一つはっきりしておかなければならない。遺体そのまま部屋にあったら人間はどうしようもないという状況があったということです。ですからどんな形でも何らかの形で埋葬する。そこのところでどういう心の問題があったのか。いろんな道行きが、イスラーム、禅宗、あるいは真宗という仏教で在ったということがはっきりしてきたかと思えます。

最初に今のお二人の発表に関して、山折先生からご質問、コメントなりございましたらお願いいたします。

山折 大変面白いご発表で、ずいぶん勉強させていただきました。中尾先生に二つお聞きしたいことがあります。曹洞宗の葬儀では、お位牌を非常に大事にしますね。しかも浄土宗や浄土真宗などに比べてはるかに大きな位牌をおつくりになる。この位牌を中心にして葬儀をされているように思うんですが、さきのお話で出た死後出家の問題との連関をどのようにお考えになるかをお聞きしたいと思えます。

中尾 私も山折先生が写真の問題をお話されたのに非常に興味を引かれました。確かに我々は位牌というものを中心に考えるのですが、今、葬儀の場に出たり、あるいは四十九日の服喪の期間に祭

壇に祀られたものを見ますと、写真が中心にあるということで、我々僧職にある者からすると、違和感があるんです。例えば僧侶も、歴代住職の墓を重視してお祀りをします。臨済宗の寺院で塔頭と呼ばれているのは、実は祖師の墓を守るための建物であります。位牌というものは、自分に連なる歴史をつくりあげてきた人たちを追悼するモニュメントという意味で、戒名（僧名）を刻んだ位牌を僧侶も大事にするというところから、一般でも位牌に重点を置くのではないかと考えております。

山折 どうもありがとうございました。中田先生のお話では、イスラームでは埋葬はするけれども葬儀はしないのだということをいわれて、ちょっと驚きましたが、なるほどなとも思いました。おそらくそれはイスラム教という宗教の根本的な問題にかかわるのかなと思ったんですが、その点についてもうちょっとコメントをいただきたいと思いました。

それともう一つ、私の狭い見聞で言いますと、イラン、イラク、パキスタンのような乾燥地帯のイスラームと東南アジアにおける高温多湿地域におけるイスラームでは、どうもイスラームのあり方、考え方、したがってまた葬儀や埋葬の仕方も違うのではないかと。こういう印象を強く受けているんですが、それを含めて以上の2点について伺いたいと思います。

中田 埋葬はするが、葬儀はしないというのは殉教者の場合に限られる話です。殉教者は死んでいないと、そのまま楽園に入るから葬儀は必要ないという考え方から来ております。確かに死体がそのままあると困るので埋葬するしかないのですが。

2点目、東南アジアと乾燥地帯の中東のイスラームのあり方の違いについて。葬儀の法の部分に関しては変わりはありません。やはり東南アジアでも土葬になっております。火葬は許されていません。これは変わっておりません。ただメンタリティとか、そういう部分では相当に違いがあると思いますね。インドから東と西ではかなり違うという印象です。ただしイスラームの場合、聖典、テキストの宗教なので、言語化されたレベルになってしまいますと、たとえばドグマであれば同じことを語りますし、法の部分でも同じで、非常に非言語的のところの違いを感じる。言語化しにくいところでなかなか説明しにくいのですが、確におっしゃる通り、違うということは感じるがあります。

門脇 逆に中尾先生、中田先生の方から山折先生にご質問なり、コメントがございましたら。

中尾 写真の問題で、山折先生が、むしろ写真は死者を生者の方に結び付ける、送るというよりは自分につなぎ止める考え方だというお話をされましたが、それと関連して、鏡という表現をされたと思います。私は位牌について檀信徒の人たちに説明する時、死者の名前を刻んだ鏡であると考えることができないかという説明をしているんですが、先程のお話と関連させて、先生はそれをどのように思われますか？

山折 なるほど、そうかもしれませんね。位牌の歴史的な背景をたずねていくと、よく言われることですが、死者の魂の依代であるといいますね。卒塔婆などもそうです。それが死者を家の中に祀ることになって、こんどは仏壇に祀られる位牌になる。皆、同じ機能を持っていたと思うんですが、ところが、魂とか靈魂というものに対する感覚がどんどん希薄になっていって、世俗化した社会になりますと、位牌の役割が自ずと変わってきているのかもしれない。もしかすると今日では、おっしゃったように鏡としての役割とか、写真のメカニズムともよく似たものになっているのかなという感じがいたしますね。その変化は非常に大きいのかもしれないし、日本だけではないのかもしれませんね。

中田 今日のお話の中で日本人の宗教観、死後の考え方について魂と身体が別のものであって、魂に関しては天に帰る。肉体についてはもともと関心がなかったということですが、魂に関して仏教の教義では輪廻ということがありますし、日本仏教の中では先祖供養がずいぶん重要だと思えますが、その点についてはあまり触れられなかったと思います。そのへんについては山折先生、ご自身ではどのようにお考えでしょうか？

山折 仏教では魂があるか、ないかを説かないという伝統がありましてね、インド以来の考え方の伝統とっていい。仏陀もそのように言っているわけですから。我が国における仏教教育、あるいは教団のさまざまな儀礼の現場におきましては、極力、靈魂とか、霊とか、魂という言葉を使わずにきたということがあります。しかしそれはもしかすると一部の間だけの話、ごく限られた知識人の間だけのことだったのではないかと。学問的なレベルでだけ語られてきたといってもいい。私は大学ではインド哲学を勉強いたしまして、先生方から「仏教というのは魂のあるなしは論じないんだ」ということを耳にタコができるほど聞かされていたんです。私の尊敬する先生はインド哲学者の金倉円照先生でしたが、お辞めになって東京においでになってから、お亡くなりになられた。それで東京の築地本願寺でご葬儀が行われたんです。金倉先生ですから弔辞を読まれる方の中には中村元先生や、平川彰先生といった、インド学、仏教学会の錚々たる先生方がおられた。ところがその弔辞の冒頭ではどなたも「金倉先生の御尊霊に申し上げます」から始めているわけです。先生方は大学では「靈魂のことは仏教とは関係ない」とずっと言われ続けていたんですね。しかしそれにもかかわらず、いったいどうしてご葬儀の時に「尊霊」の言葉が出てくるのだろうかと思って、葬儀が終わった後、同窓会の直会の会がありまして、その話を持ち出したんです。それでカンカンガクガク、私はそのとき批判にさらされたんですけど、後日になってからちょっと反省いたしました。

どういうふうに関心したかと申しますと、「日本の仏教はインドの仏教と違うのだ」と考え直せばいい。インドの仏教は確かに釈迦さんの言葉をベースにして「靈魂を語るな」と言ったけれども、しかし日本人の死者を送る儀礼のやり方、考え方の伝統では、最初から死者の靈魂を送ったり、祀ったりするという、古代からの神道的な考え方がずっと底流にあったわけですね。そういう古代神道的な靈魂観と外来宗教として日本列島に入ってきた仏教は共存の関係をいつのまにか取り結ぶようになったと、私は思い直した。日本の仏教は靈魂を認める仏教だと、こう考えを改めるようにな

ったんです。

そういう点では、空海も、そして源信も人間の死の場面において魂ということの問題にしているんですね。特に空海という人は、『十住心論』のような主著の中では靈魂の問題を論じてはおりませんが、しかし自分が付き合った天皇、貴族、友人たちの亡くなった時の葬儀においてはたくさんの追悼文を書いていて、その中に「尊靈に対して申し上げる」という形式の文章が出てくる。両刀遣いですね。靈魂無しと靈魂有りの両刀遣いを徹底してやったのが空海だと思います。その伝統がずっと日本仏教に流れ続けている。天台宗なども全部この線で来ていますね。

天台浄土宗を代表する源信は自分の主著『往生要集』の中では靈の問題については一切論じておりません。ところが同志が死んで葬儀をする場面で、その死んだ同志の「尊靈」が往生するという問題を問題にしている。それがかれらの念仏結社のための規約の中に出てくる。「二十五三昧会起請」と言いますが、その中で死んだ同志の「尊靈を浄土に送る」と言っています。これは空海の真言宗、そして天台宗を貫いて、その後の日本の仏教を方向づけた考え方だと思います。

もっともこうした流れに真っ向から反対したのが法然、親鸞の門流だったと思います。ところが、最も過激に靈魂の存在を否定したのが親鸞だと考えられていますが、その親鸞の「聖徳太子和讃」の中には「聖徳太子の魂」という言葉が使われております。近代仏教学の解釈からすれば浄土真宗は仏陀と同じように「靈魂を論じない」という立場をとっているとされはおりますけれども、現実には親鸞は当時の社会状況の中で「魂」という考え方を否定することはできなかったのだと思います。ということで日本の仏教は本音のところでは靈魂を認めた仏教だったんですね。そしてそのように考えますと、築地本願寺におけるさきの葬儀の場面は全部理解がいくんですね。日本仏教の中に構造的にビルト・インされた二重構造とっていいでしょう。

門脇 大変問題の箇所に来てしまいましたけれど、この靈魂という言葉に関しては、非常に難しい問題があると思います。私はドイツ語でガイストという問題をずっと研究しております。精神とも訳しますが、一方では幽霊、亡霊という訳を持つ言葉で、これが実はドイツの哲学で真ん中にあるはずなんです、「精神」と訳されるとそのままスーと通ります。ところが「靈」と訳されると非常に困った状態になる。これをどういうふう考えるか。洋の東西を問わず、大きな問題であるのだろうと思います。その問題をここで展開していくことは避けますが、問題であるということです。同時にまた親鸞も和讃、漢文の歌などで個人の名前をずっと出してきます。その時にどういうことを考えていたかを考えれば、単に名前だけを読んでいるという発想はないのでありまして、写真の話もありましたが、必ず他者、亡くなった過去となった人、死者から自分が問われているという状況に身を置いていたはずであります。「先人たちは一体、私に何を語りかけようとしているのか」という問いの中にいたのではないかと私は考えております。

私の方から一つだけ質問をさせていただきたいと思います。日本の場合、東洋の仏教、習俗の場合、何度も何度も死後儀礼をやります。四十九日だの、一周忌だの三回忌だの。それを通じることによって死者と向き合って、今、自分がどうやって生きているか、ある意味で死者から問い直されているような状況があると思います。これは哲学的な解釈かもしれませんが。そういう何回忌とか

というものがイスラームにもあるのかどうか。中田先生に。

中尾先生には、禪宗の場合、お浄土ということを死後、言うのかどうか。浄土教では西方浄土と言う。今日は彼岸の最後でございます。真西へ太陽がお浄土の方に沈む日ではありますが、禪宗の方で死後、お浄土ということがあるのかどうか。

山折先生には「葬式はしない」とおっしゃいましたが、ご法事ももちろんするなということかと思えますけど、最初、日本の女性はつれあいが亡くなった時、取り乱したりしないと述べておられました。それはある意味では複雑な死後儀礼が一杯あったということもあるかと思えます。奥さんの方が残されるという前提で話が進んでいるようではありますが、その時、全く何もないということでは、あまりにもお寂しいのではないかと思います。そのへん、どのようにお考えか、最後にお聞きしたいと思います。中田先生からよろしくお願いします。

中田 イスラームの場合、シーア派の場合、40日目の儀礼が重要なんですけど、スンナ派の場合は特にございませぬ。むしろ死んでから何日ということではなく、イスラームでは年2回、お祭りがあるんですけど、お祭りの後に墓参りに行く。それが決められていまして、年に2回は、何年にかかわらず墓参りに行くことになっております。

門脇 日本のお彼岸みたいに決まっているんですか。お祭りの日は。

中田 太陰暦ですので月を見て毎年のはずれてきますが、決まっております。

門脇 月によって決まるということですね。

中尾 禪宗において浄土を説くかどうかですが、曹洞宗の開祖である道元は、明確に靈魂の存在を否定しています。しかも彼が書き残した『正法眼蔵』の中では、生の時は生だけしかないし、死の時は死だけしかないから、たとえば生が次第に衰えて死に変化していく、という考え方は示しておりませぬ。道元自身も、亡くなった方に対する追悼の言葉を述べることはありますが、その人が浄土に行ったかどうかということよりも、その人が自分にとって、どれほど意義深い存在であったかということで追悼するという姿勢を、明確に示しています。

ところが今、山折先生が日本人は靈魂を認めざるをえないのだとおっしゃいましたが、曹洞宗の僧侶も、檀家の方と話をする時には浄土を想定する、あるいは亡くなった人の魂という言い方を前提にしないと、現実には説教しにくいようでして、その点では浄土教に一步譲っているのかもしれない。禪宗といえども、一般の僧侶が檀信徒の人たちに向かう時には、善し悪しは別にして、浄土の存在を念頭に置きながら話をしているのが実情だと思います。

山折 私は、自分は三無主義だと申しましたけれども、法事、年回法要を皆さんがおやりになることを積極的に否定するつもりは毛頭ございませぬ。それにはいろいろ多様性があっていいと思って

おります。葬儀を行わなければ心が鎮まらない、満足できない、それも人間の情でございませうから、そこまで否定はとてできないと思います。儀礼を完全に否定することはできないだろうなとは思っています。

門脇 そこはまだ自分が亡くなった後のことはわからないということでもありますね。こういう問題、どういう形で死者を送ったらいいのかという答えはないと思います。それぞれがそれぞれの形でいろんな努力の中で落ち着きを得る。現在、子どもをいろんな形で殺されるとか、そういう方々の死者を送るといふ儀礼は壮絶なものかと思ひます。そこのところで、どこかで何か自分の心の安定を得ていくといふか、正解がないんだといふところにおそらく接していかれるのだと思ひます。それぞれの方々の死者を送るといふ行為に関して、このシンポジウムはもちろ十分な答えを出すことはできませんが、何か考えるヒント、皆さん方が独自に考えていかれるヒントになればと思ひております。

それでは時間が押してしまいました。皆さん、どうも長い間、どうもありがとうございました。最後にこの京都・宗教系大学院連合の事務局長の小原克博先生から一言ご挨拶をいただきます。

小原 本日はどうもありがとうございました。私たちがどういふ活動をしていたかといふことは、お手元の『京都・宗教論叢』の巻末に事業報告としてまとめておりますので、またごらんいただければと思ひます。最初に議長の武田先生が簡潔にご説明して下さいますように、私たちは教育と研究、両面において互いの連携を深めていって、これまで京都の長い宗教伝統の中でも、実現しえなかつたようなことをこれからやっていきたいと考えております。私たちは画期的なことをやっていると思ひますが、それが本当に意味あるものかどうかといふことは、これからの歩みにかかっています。そのためにも、こういう機会を通じて私たちが互いの連携の中で生み出した成果を皆様にも還元できるように、少なくとも1年に1回、この時期にこのような形での公開シンポジウムを引き続き、開催していきたいと考えております。本日はどうもありがとうございました。

仏教とアメリカ文化の対話

ロバート・F・ローズ

大谷大学 教授

今回の報告ではアメリカの仏教を例として、仏教と異文化との交流について考えてみたい。

まず本題に入る前、アメリカはキリスト教大国であるということを確認したい。すでに森浩一教授が指摘しているように、(注1) アメリカでは人口の約4割が毎週教会の礼拝に参加している。この数字は、キリスト教がいかにアメリカで盛んであるかを如実に示している。近年アメリカでは原理主義的なキリスト教(いわゆるキリスト教右派)が政治に大きな影響を及ぼしているが、その背景には、このような状況があることを忘れてはならない。

しかし同時に、今では明かに仏教もアメリカの宗教の一つとして受け入れられている。数年前まで、仏教はアメリカにおける極めてマージナルな宗教で、アジアからの移民の宗教、あるいは少数の風変わりなインテリの宗教と受け止められていた。しかし今では、そのようなイメージは変わっている。今やアメリカの仏教徒は100万人とも、600万人とも言われている。またアメリカには様々な国や地域の仏教が伝わっている。禅や浄土宗、真宗、さらには創価学会を含む日本の仏教・韓国の禅・チベット仏教・ベトナム仏教・スリランカの上座部仏教・ビルマ仏教の伝統を引くvipassana仏教 — これらはみなアメリカに定着している。

しかしアメリカに渡ったとき、仏教はアメリカの文化や精神風土に応じて変化した。その経緯やアメリカ仏教の特徴については、Charles Prebish著、Luminous Passage: The Practice and Study of Buddhism in America (University of California Press, 1999) が詳しい。Prebish教授によると、アメリカ仏教の特徴として、次のような点が挙げられる。

- (1) 実践重視の姿勢。アメリカ仏教では行(特にmeditation)が重視され、一般的に《仏教=meditationを行うこと》と受け止められている。
- (2) 民主的傾向。アジアの仏教が確固たるヒエラルキーの上に組織され、権威主義的傾向が強いのにたいし、アメリカの仏教では民主的な組織・制度の確立が模索されている。また女性に対して差別的ではなく、多くの女性が指導的立場にあることもアメリカ仏教の特徴として挙げられる。

- (3) 積極的に社会問題に関与すること。これをエンゲイジド・ブッディズム (Engaged Buddhism) という。キリスト教の「隣人愛」の考えに強く影響され、社会問題に積極的に関わっていくことによって自分の宗教性を深めて行くべきであるという姿勢が強調されている。
- (4) エキュメニカル (ecumenical) であること。日本では各宗派が互いに無関心でありがちなのに対し、アメリカでは宗派間の協力関係は密接で、仏教と他の宗教 (キリスト教やユダヤ教) との交流や協力も盛んである。

以上のように、アメリカの仏教はアジアの仏教とは異なった形で展開しているが、最後にアメリカの浄土真宗の例を取り上げ、真宗がアメリカで直面している課題について紹介する。周知のようにアメリカにはBCA (Buddhist Churches of America) という西本願寺系の真宗教団がある。これは日系アメリカ人を中心にした教団で、全米に65の寺 (テンプル) を持つ。しかし、日系アメリカ人が四世・五世となり、日系人としてのアイデンティティーが薄らいできた結果、過去20-30年の間にBCAは $\frac{2}{3}$ の信徒 (メンバー) を失ってしまった。そこで、アメリカ化された日系人や一般のアメリカ人に広くアピールするため、活動の一環として座禅を取り入れる寺が現われた。

先に述べたように、アメリカでは一般的に《仏教=meditation》と考えられているので、座禅の指導を求めて寺の門をたたく人が多い。そのような人々の要求に答えるために、BCAでは思い切って、座禅を寺の活動に取り入れようとしたようである。これは日本では考えられない、大変興味深い試みである。なぜかという親鸞の徹底した他力の立場からすると、座禅などの行に頼ることは自力の表現であり、批判の対象になるからである。しかし仏教はインドから中国・日本やチベットに伝えられるにつれて、その国々の状況に応じて変化してきた。同様にアメリカで仏教が広まるためには、アメリカの精神風土に適応することが必要である。アメリカの仏教は、決してアジアや日本の仏教と同じ形を取ることはないであろう。アメリカの真宗は、大きな岐路に立たされているといえよう。

(注1) 森浩一「イラク戦争の大義とアメリカの宗教」『大谷学報』85巻第2号 (2006年3月) p. 65。

宗教の教学：宗教対話の可能性を求めて

——空海・法然/親鸞と、〈私〉の〈宗教的関心〉の生——

——〈総合的包括的〉inclusive方法、〈選択的排他的〉exclusive方法——

高田 信良

龍谷大学 教授

○「京都・宗教系大学院連合」の設立シンポジウム（2006.1.6）講演「異なる宗教間の対話」において、加藤周一氏から、空海の『十住心論』は（トマス・アキナス『神学大全』がそうであるように）日本人の書いた最も包括的、合理的な世界観の表現ではないか」との示唆をいただいた。そのご指摘に触発されて、「仏教における〈宗教の教学〉」の可能性を追求する観点から、課題となるべきことがらについて愚考してみたい。

○「異なる宗教間の対話」を関心事とする（キリスト教神学）学的営為は「宗教の神学」と表現される。狭義の「宗教の神学」は1960年代以降に登場したものであるが、広義には、キリスト教が成立して間もない頃に現れた護教論者（ユスティノス『ユダヤ人トリュフォンとの対話』など）や、13世紀のトマス・アキナスの『対異教徒大全』等々の〈キリスト教真理を弁証する〉営為とも理解することができるだろう。仏教の歴史における「教相判釈」は、諸経典等に説かれる教説を一定の視点からの教理解解をもとに体系化する〈仏教内〉の議論であるが、〈仏教外〉の教説/異教等をも考察の視野に含むものもある。たとえば、空海の『三教指帰』、『秘密曼荼羅十住心論』、親鸞の『顕浄土真実教行証文類』などが挙げられる。それらは、広義の意味での「宗教の教学（神学）」と理解できるだろう。

空海・親鸞、いずれも、異教（外教）の教説をも視野に入れつつ自身の仏道実践を吟味していくが、前者は〈総合的包括的〉な求道・真理探究の歩みをする。後者は〈選択的排他的〉な聞法求道の歩み方である。空海は、〈儒教・道教・仏教の優劣を論じ、仏教を選ぶ〉（『三教指帰』）、〈仏教以外の諸宗教、仏教内の諸教派の吟味を経て真言密教へといたる〉（『十住心論』）というように、総合的包括的（inclusive）な姿勢であり、親鸞は、〈仏教における「真・仮」を分け、外教を「偽」とする〉「真假偽論」に見られるように、選択的排他的（exclusive）な姿勢である。浄土門仏教における仏法への関心には、法然の「三選の文」（聖道門・浄土門のうち浄土門を、そのなかでの正行・雑行のうち正行を、さらに正業・助業のうち正業としての念仏を選ぶ）に見られるように、〈選択的〉方法が見いだされる。親鸞はそれにしがっている。

○日本社会での特徴として重層信仰的な関心行動が見いだされる。氏子としての神社崇敬、真宗門徒としての寺院での聞法、また、行者講、霊場巡り等を実践する人は少なくない。〈宗教熱心〉な人

が行う各々の行動（一つの価値を選ぶ／他を排する）は、いわば、（各人が関心事とする）宗教的真理への途上存在（あるいは部分存在）と位置づけられていると言えるだろう。〈私〉の〈宗教的関心〉の実践（選び）において、ある時には空海に従い、ある時には親鸞に従っているのである。

○「仏教と一神教」の出会いと対話的関心

アブラハム宗教（一神教、キリスト教・イスラーム・ユダヤ教）は〈神への関係〉において生きることを教える宗教である。その〈唯一神〉概念のもとに、排他性と総合包括性が表裏一体的・求心的に働く宗教でもある。そこにある求心力は、日本社会で関心を持たれるクリスマスやハロウィーン等の習俗・文化的なことがらをも含め、個々人のあらゆる生活行動を律する倫理性の源でもある。〈欧米〉文化・キリスト教文化等への関心、また、〈倫理性を備えているものこそが宗教である〉との宗教概念への関心が接点となり、アブラハム宗教との対話的関心が生まれてくるだろう。また、個々人の（広義の）宗教的関心が軸となって、〈他宗教〉への対話的な理解あるいは求道の真理探究の関心が生まれてくるだろう。アブラハム宗教の〈神の教え〉をも媒介止揚して行くことが出来るような〈総合的包括的〉（空海的）な思惟、あるいは、〈選択的排他的〉（親鸞的）な思惟が、宗教対話的な思索として求められ、また、そのようなところに宗教対話の可能性が潜んでいるのではないだろうか。

東西靈性交流二十五年の歩みから

安永 祖 堂

花園大学 教授

1. はじめに

現今、多種多様な形態で諸宗教間交流が進められている事実はよく知られている。京都のNCC宗教研究所や名古屋の南山大学が中心になって継続的に実施されているのが、キリスト教と仏教や他宗教との交流である。さらに「東西宗教交流学会」は二十五年、「禅とキリスト教懇談会」は四十年の長期にわたって、各々の学究的スタイル、あるいは信仰の立場から、その着実な相互参究の成果を積み重ねている。

それらとともにあって、主に体験型の交流として実施されているのが「東西靈性交流プログラム」である。研究者ではなく、純粹に修道者あるいは修行者同士の交流として企図されたこのプログラムの特徴は那邊にあるのか。その出発点と経過を簡略に紹介しつつ、若干の回顧と展望を試みてみたい。

2. 東西靈性交流

このプログラムの「東」は日本の禅三派を指し、「西」はカトリック修道会、特にベネディクト会、トラピスト会を意味する。

まず第二バチカン公会議（一九六二～一九六五）を受けた教会一致運動の流れで、在日カトリックの司教たちが禅への接触を始めた。その中の上智大学門脇佳吉神父が先導となって、一九七九年に山田無文老師、大森曹玄老師など約四十名の仏僧達がヨーロッパ各地の修道院に約一ヶ月滞在した。これが第一回の交流となったのである。

その後、この交流を四年毎にヨーロッパと日本で交互に実施することに合意し、第二回の日本における開催では十七名のカトリック修道士、修道女が禅堂生活を体験した。以降、回を重ねて、二〇〇五年には第十回の交流が日本で行われたのである。

3. 鍵

交流を象徴するエピソードを一つ紹介しよう。第三回の交流であった。筆者を含めた二十七名の禅僧が修道院滞を終えてバチカンで総括のシンポジウムに出席したときである。

一人の禅僧が「鍵」をキーワードに問いかけた。キリスト教は愛の宗教のはずであり、汝の隣人を愛せよと説く。にもかかわらず、修道院や教会にはなぜこうも鍵が多いのか？外出から帰ってく

れば門に鍵がかかっている。部屋にも必ず鍵がかけられている。なぜこのように人を閉め出そうとするのか。日本の禅堂には鍵など一つもない。来る者は拒まず、去る者は追わずである。

それに対して、教理省の神父が立ち上がって答えた。我々が神に対峙するためには一人にならなければならない。一人になるためには鍵が必要なのだと。

なるほどと感心するとともに、これは宗教、文化の問題であると同時に自然の問題であろうとも思われた。和辻哲郎も『風土』の中で、ヨーロッパ人の「部屋」と日本人の「家」の持つ意義の違いについて述べている。

ヨーロッパの家の内部は個々独立の部屋に区切られ、その間は厚い壁と頑丈な戸によって距てられている。その扉はすべて精巧な鍵によって閉めることができる。つまり彼らの「部屋」は我々の「家」に匹敵する生活空間ということになるのであろう。

ともあれ単純なようで深い示唆に富む話と思って「禅とキリスト教懇談会」で紹介したら、聖ザベリオ宣教会のフランコ・ソットコロラ神父が莞爾として言われた。「イタリアには泥棒がたくさんいるでしょう。だから鍵が必要なのです」。

なるほど奥深い。わかったつもりでいても、見当違いをしていることは往々にしてあるものだ。やはり異文化間の相互理解にはよほどの注意が必要のようである。

4. おわりに

宗教間交流において「他なる者」に出会うことは、自己が問われることでもあるだろう。それは自己の特殊性の自覚であり、自己の相対化でもある。あるいは同時に他者も相対化する「場」に立つことでもあろう。

十回の交流を経験してプログラムの参加者たちはそのような「場」を互いに見つけたように思われる。

しかし、東西霊性交流プログラムは実存的アプローチを重視するあまり、言葉を軽視したのではなかったか。従来の体験型交流に確かに意義はあった。しかし、その「場」からさらなる一步を踏み出そうと望む者は、今後は短期集中滞在型のディスカッション中心の交流のような、新たなスタイルを模索する必要があると筆者は考えている。

近代日本宗教史の中の「原理主義」 —キリスト教原理主義との比較—

小原 克博

同志社大学 教授

一見関係ないかのように見える日本宗教とキリスト教原理主義を比較考察する理由はどこにあるのか。近代日本は、西洋の「キリスト教的世俗国家」を意識せざるを得なかった。仏教も、近代化やナショナリズム、近代的な〈個〉の確立への対応の中で、キリスト教を意識した。近代国家の形成途上において見られる、世俗的ナショナリズムと宗教的ナショナリズムの緊張関係を視野に入れることによって、日本近代史の「一般性」と「特殊性」をより客観的に考察することができるのであり、その補助線としてキリスト教原理主義は役立つのである。

ところで、原理主義 (fundamentalism) とは何か。元来、この言葉はアメリカのプロテスタントに起因する (狭義の意味)。この概念を他の宗教に適用する適否をめぐる議論が続けられているが、狭義の意味と広義の意味を区分した上で、ここでは、キリスト教と日本宗教、西欧の近代化と日本の近代化の相違点や特質を析出させる概念装置として用いる。さしあたり、広義の原理主義を「近代化・世俗化に抵抗しつつ、それを超える文明論的な原理を掲げる、思想的・政治的な運動」(小原・中田・手島『原理主義から世界の動きが見える』PHP研究所、2006年、32頁)と定義しておく。

キリスト教原理主義は、大きく二つの時期に区分できる。20世紀初頭の原理主義は、近代的・世俗的時代精神との葛藤を背景に持っている。特に聖書批評学と進化論は、聖書の権威を揺るがすものとして保守派の人々から警戒され、聖書の無謬性をはじめ、揺るがない「諸原理」に立とうとする原理主義者を生み出すことになった。同時代において、リベラル派の人々は、教義よりも道徳的实践や倫理を優先させる傾向を強めた。原理主義が興隆する次の時代は1980年代以降である。この時期の原理主義者たちは、カウンターカルチャーがもたらした道徳的退廃に敏感に反応し、政治への関与を深めていった。現在では、福音派 (Evangelicals) の中核にある宗教右派勢力が原理主義を継承していると言える。

近代がもたらした変化に対し、日本仏教はどのように対応しただろうか。ここでは次の四名をケーススタディとして取り上げる。

- (1) 島地黙雷 (1838-1911、浄土真宗本願寺派) はヨーロッパ外遊で得た知見を生かし、当時の神道優位の教部省の政策を批判し、近代化のためには政教分離が必要であることを主張した(「三条教則批判建白書」)。島地は近代的な脅威としてのキリスト教を日本宗教にとっての共通の敵と見なし、それに対する防波堤として仏教の役割を強調した。

- (2) 清沢満之(1863-1903、浄土真宗大谷派)は『歎異抄』の価値を再発見し、「精神主義」を提唱する中で、道徳には還元できない宗教固有の働きがあることを探求していった。同時代を席巻していた楽観的な進歩史観やナショナリズムを相対化する視点を提示していた点において、「精神主義」は近代主義に抵抗する原理としての役割を果たしていたと言える。
- (3) 田中智学(1861-1939、日蓮宗)は、近代日本の政教関係に即して「法華教」を再解釈し、仏教的な政教一致による聖なる国民共同体の形成を目指した。「法華教」を基盤に、宗教と政治を一体化させていった田中の日蓮主義運動は、アメリカの政治的原理主義運動に先行する事例として興味深い。
- (4) 久松真一(1889-1980、禪)は、近代的な危機意識の中で、伝統禪の立場を離れながら、体系化された複雑な禪公案を放棄し「基本的公案」を作った。さらに久松によって提唱されたF.A.S. (*Formless self, All mankind, Suprahistorical history*) は普遍性を指向する原理として作用した。

以上の考察を、次の三点にまとめることができる。

- (1) 近代日本宗教史は、キリスト教原理主義の歴史的経緯との間に並行関係を有しており、部分的にはそれを先取りしている。次のような類似点をあげることができる。①仏教もキリスト教原理主義も、社会(国家)の近代化のプロセスの中で、いったん否定されている。それが再生(新たな理念化、原理の模索)の起点になっている。②近代主義(近代的理性、進化論、道徳主義等)への対応の中で、自己規定・自己形成をなしていった。③テキストの再発見をし、聖典を「再聖典化」する。他方、最大の相違点として、西洋において長い年月のかかった近代化のプロセスを、日本では短期間の内に実現しようとした点を指摘することができる。結果的に、前近代・近代・ポスト近代が混在し、これが宗教界における思想的混乱の一因となった。
- (2) 近代的な〈個〉の自立という問題と共に、〈個〉を超えるもの(内在的・外在的)をいかに原理化するか、という課題に日本の伝統宗教は関わるようになった。近代史を振り返るなら、外在的には、疑似家族的共同体への一体感へと溶融し(外部への超越)、内在的には(広い意味での)精神主義へと沈潜していくことになった(内部への超越)。
- (3) 外部への超越も、内部への超越も、他者認識を欠いていたのではないか。日本の仏教者(仏教研究者)は、日本仏教の優越性(特殊性)を主張した。そのことが、他のアジア諸国の仏教徒を「他者」として認識することを困難にしたのではないか。キリスト教原理主義においても、異なる価値観を持つ「他者」への眼差しが十分ではなかった。自らの思想的枠組みを超えて、他者関係をどのように再構築するかは、近代から現代へと持ち越された課題である。

京都・宗教系大学院連合 事業報告

■評議会

議長：ロバート・F・ローズ、事務局長：小原克博、会計：室寺義仁

[2007年度]

評議員

ロバート・F・ローズ（大谷大学大学院 文学研究科 教授・研究科長）

延塚 知道（大谷大学大学院 文学研究科 教授）

室寺 義仁（高野山大学大学院 文学研究科 教授）

奥山 直司（高野山大学大学院 文学研究科 教授）

頼富 本宏（種智院大学 仏教学部 教授・学長）

北尾 隆心（種智院大学 仏教学部 教授）

森 孝一（同志社大学大学院 神学研究科 教授）

小原 克博（同志社大学大学院 神学研究科 教授）

中尾 良信（花園大学大学院 文学研究科 教授）

佐々木 閑（花園大学大学院 文学研究科 教授）

山極 伸之（佛教大学大学院 文学研究科 教授）

安達 俊英（佛教大学大学院 文学研究科 准教授）

高田 信良（龍谷大学大学院 文学研究科 教授）

大田 利生（龍谷大学大学院 文学研究科 教授）

第1回評議会

日 時：2007年5月14日（月）18:00～20:05

場 所：同志社大学 今出川キャンパス 神学館1階会議室

第2回評議会

日 時：2007年7月30日（月）16:00～17:30

場 所：龍谷大学 大宮学舎 西翼2階大会議室

■公開シンポジウム2007

日 時：2007年3月24日（土）13:00～15:30

場 所：大谷大学 講堂

テーマ：死者を送る

プログラム

・あいさつ：武田龍精（龍谷大学）

- ・基調講演：山折哲雄「死者を送る」
- ・パネル・ディスカッション
司会：門脇 健（大谷大学）
パネリスト：
山折哲雄
中尾良信（花園大学）「禅宗の立場から」
中田 考（同志社大学）「イスラームの立場から」
- ・閉会の辞：小原克博（同志社大学）

■研究会

研究会運営委員：中尾良信（委員長）、延塚知道、奥山直司、頼富本宏、安達俊英、大田利生

◎第3回「仏教と一神教」研究会

日 時：2007年7月30日（月）13:00～15:30

場 所：龍谷大学 大宮学舎 西翼2階大会議室

テーマ：仏教とイスラム教シーア派との比較研究

発表者：モジュタバ・ザルバーニー（テヘラン大学神学部助教授）

コメンテーター：奥山直司（高野山大学）、森 孝一（同志社大学）

司会者：高田信良（龍谷大学）

■『京都・宗教論叢』

編集委員：山極伸之（委員長）、北尾隆心、森 孝一、佐々木 閑、高田信良

◎第2号 2007年11月末発行

京都・宗教系大学院連合

(Kyoto Graduate Union of Religious Studies)

設立の趣旨

伝統的な日本文化が息づく京都の地では、仏教をはじめとする伝統ある宗教が、様々な形で、現代の市民生活に影響を与えています。京都の地で宗教が果たしている固有の役割と意義については、国内にとどまらず海外においても、多くの人びとに注目されています。また、宗教を専門的に学ぶことのできる大学が京都には多く存在しています。それゆえに、京都を中心に、宗教系の大学院および教育研究機関が包括的なネットワークを形成すると同時に、その学術ネットワークを世界に対しオープンにしていくことができるなら、国内外の学生および研究者に対し、大きな活力と希望を与えるに違いありません。これが「京都・宗教系大学院連合」設立を目指すゆえんです。

1. 教育の連合体として

本格的な宗教多元化が進行する世界の中で、リーダーとしての役割を果たしうる人材を輩出していくためには、自らが帰属する宗教的伝統だけでなく、他の宗派や宗教についても認識を深めることのできる教育プログラムが必要です。「京都・宗教系大学院連合」は、次世代の研究者・宗教指導者を養成するための総合的な教育インフラを作ることに貢献できるでしょう。仏教系の大学院生が、身近なところで、ユダヤ教・キリスト教・イスラームを学べるのは得難い経験になるはずです。また同様のことが、ユダヤ教・キリスト教・イスラームを専攻する学生たちが、仏教をはじめとする日本の伝統宗教を学ぶことに関しても言えるでしょう。

具体的には、学生の学習インセンティブを高めるためにも、相互の単位認定制度を整えることが望ましいと思われます。「京都・宗教系大学院連合」の共通サーティフィケート（履修証明証）を発行し、それを加盟大学院がそれぞれで単位認定する、という形にすれば、各校における現行の教務システムを大きく修正することなく、単位認定制度を運用することができるでしょう。

2. 研究の連合体として

仏教系大学および大学院の間では、すでにいくつかの研究上の相互交流があります。そのような関係を基盤にしながら、さらに異なる宗派同士だけでなく、異なる宗教同士が、より広い研究上の知見に立って、それぞれの研究を深めていくことに「京都・宗教系大学院連合」の設立は寄与すると思われます。

具体的には、学術情報の交換、国内外の研究者との人的交流、共同の講演会・シンポジウム等の開催などを考えることができます。

3. 組織について

「京都・宗教系大学院連合」を教育および研究の連合体として機能させるために、各校の代表から形成される評議会を設置し、また、運営上の実務を担う事務局を設置します。

以上の目標を目指して「京都・宗教系大学院連合」を設立することに同意します。

2005年7月31日

大谷大学大学院 文学研究科

高野山大学大学院 文学研究科

種智院大学 仏教学部

同志社大学大学院 神学研究科

花園大学大学院 文学研究科

佛教大学大学院 文学研究科

龍谷大学大学院 文学研究科

※花園大学大学院文学研究科は2005年12月12日に加盟。

京都・宗教系大学院連合 規約

制定 2005年12月12日

(名 称)

第1条 本連合は、京都・宗教系大学院連合（以下「本連合」という）と称する。その英文表記は Kyoto Graduate Union of Religious Studies（略称K-GURS ケイ・ガース）とする。

(目 的)

第2条 本連合は、宗教の多元化が進行する中で、京都を中心とした宗教系大学の大学院が、それぞれの宗教や宗派の特色を生かした教育プログラムを展開し、次世代の宗教研究者、宗教指導者、宗教に関するプロフェッショナルとなる人材育成を行い、研究上の相互交流を図ることを目的とする。また、京都を中心に形成された、このような学術ネットワークを広く世界にオープンにし、国際社会との学術交流を促進することを目的とする。

(事 業)

第3条 前条の目的を達成するために、本連合は次の事業を行う。

- (1) 単位互換制度による教育に関すること
- (2) 研究上の相互協力に関すること
- (3) その他本連合が必要と認めた事業

(構成及び加盟)

第4条 本連合は、本連合の目的に賛同する次の団体をもって組織する。

- (1) 大学院
 - (2) 協力団体
- 2 前項各号の団体の加盟にあたっては、第6条に定める評議会の承認を得なければならない。
- 3 第1項の規定にかかわらず、評議会が特に必要と認めたときは、本連合の目的に賛同する大学（学部）も加盟することができる。
- 4 前項により加盟した大学（学部）は、本条第1項第1号の加盟団体として取り扱う。

(機 関)

第5条 本連合に評議会を置く。

(評議会)

第6条 評議会は、本連合の最高議決機関で、第4条第1項第1号の加盟団体からそれぞれ2名選

出された評議員をもって構成し、議長が招集する。

- 2 評議会の議長は、評議員から選出する。議長は本連合を代表する。
- 3 評議員及び評議会の議長の任期は2年とする。ただし、再任を妨げない。
- 4 評議会は、評議員の過半数の出席をもって成立し、出席者の過半数で議決する。
- 5 評議会は次のことを審議・決定する。
 - (1) 本連合の規約の改廃
 - (2) 本連合の加盟及び脱退に関する事項
 - (3) 本連合の分担金に関する事項
 - (4) 本連合の行う事業の基本的事項
 - (5) その他本連合の運営に必要な事項

(経 費)

第7条 本連合の経費は、第4条第1項第1号の加盟団体が納入する分担金並びに事業収入、寄付金をもってこれにあてる。

- 2 前項の分担金額は、年度毎に評議会が決定する。
- 3 第4条第1項第2号の加盟団体からは分担金を徴収しないものとする。

(会計年度)

第8条 本連合の会計年度は、毎年4月1日に始まり、翌年3月31日に終わるものとする。

(会計監査)

第9条 本連合の会計を監査するため会計監査人を置き、監査人は評議員から選出する。

(脱 退)

第10条 本連合を脱退する場合は、評議会の承認を得なければならない。

(事務局)

第11条 本連合の事務局は、評議会が定める所に置く。

附 則

1. 本規約第4条および第6条の規定にかかわらず、本連合設立に参加した7大学は原始的な加盟団体とする。
2. この規約は、2005年12月12日から施行し、2005年7月31日から適用する。

京都・宗教系大学院連合 協力団体に関する規約

制定 2006年7月24日

(位置づけ)

第1条 京都・宗教系大学院連合（以下「本連合」という）は、本連合「規約」第4条に従い、「協力団体」を本連合の目的を遂行するための組織として位置づける。

(加盟条件)

第2条 協力団体は、本連合の「設立の趣旨」に賛同し、その「規約」に従う、宗教系の研究組織および学会とする。

(事業)

第3条 協力団体は次の事業を行う。

- (1) 本連合の加盟団体との間で情報交換を行う。
- (2) 本連合が主催する研究会等の事業に参加する。
- (3) その他本連合が必要と認めた事業に参加する。

(経費)

第4条 「規約」第7条第3項に従い、本連合は、協力団体からは分担金を徴収しない。

(加盟・脱退)

第5条 協力団体が、本連合に加盟、および、本連合を脱退する場合は、評議会の承認を得なければならない。

編集後記

ここに「京都・宗教系大学院連合」(K-GURS)が発刊します『京都・宗教論叢』第2号をお届けいたします。

本号には、2007年3月24日に大谷大学講堂にて「死者を送る」と題して開催されました、第2回公開シンポジウムにおける講演、関連報告、ディスカッションと、K-GURSが2006年度に開催しました「仏教と一神教」研究会における諸先生からの報告内容とを掲載することができました。

K-GURSの歩みはまだ始まったばかりであり、この論叢の内容に関しましても、まだ明確な方向性が定まっているわけではありません。これから号を重ねる中で、様々な意見に耳を傾けながら、K-GURSの活動と歩調をあわせつつ、京都から宗教に関する新しい情報を発信できる場を形成できればと考えております。

最後になりましたが、本号発刊に際して原稿をお寄せいただきました諸先生に、あらためて感謝申し上げます。

編集委員を代表して 佛教大学 山極 伸之

京都・宗教論叢 第2号

2007年11月20日発行

発行所 京都・宗教系大学院連合
事務局：同志社大学神学部・神学研究科
〒602-8580 京都市上京区今出川通烏丸東入
TEL 075-251-3343 (小原研究室)

印刷 株式会社 田中プリント