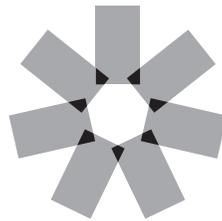


京都・宗教論叢

第5号



巻頭言

奥山直司

京都・宗教系大学院連合 公開講演会
禅と諸宗教における「わたし」の成り立ち

玄侑宗久

京都・宗教系大学院連合 2009年度 研究会報告
第7回「仏教と一神教」研究会
先祖祭祀と家の確立

コメント

森本一彦
根井田 浄
吉田 叡 禮

第8回「仏教と一神教」研究会
日本におけるプロテスタントキリスト教葬儀の成り立ち
— cultural assimilation か resident alien か —

コメント

関谷直人
室寺義仁
池見 澄 隆

2010年度 チェーン・レクチャー概要

2010年度 大学院生修士論文発表会概要

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5号

目次

巻頭言	奥山直司	3
<hr/>		
京都・宗教系大学院連合 公開講演会 禅と諸宗教における「わたし」の成り立ち	玄侑宗久	5
<hr/>		
京都・宗教系大学院連合 2009年度 研究会報告 第7回「先祖祭祀と家の確立」研究会 先祖祭祀と家の確立	森本一彦	26
	コメント 根井 浄	27
	吉田 叡 禮	27
第8回「仏教と一神教」研究会 日本におけるプロテスタントキリスト教葬儀の成り立ち — cultural assimilation か resident alien か—	関谷直人	28
	コメント 室寺 義 仁	29
	池見 澄 隆	29
<hr/>		
2010年度 チェーン・レクチャー概要		
大谷大学建学の精神	延塚 知 道 (大谷大学)	32
弘法大師の精神による人間と環境の共存共生	乾 仁 志 (高野山大学)	34
種智院大学の建学の精神	頼 富 本 宏 (種智院大学)	35
同志社の建学理念と歩み	本 井 康 博 (同志社大学)	36
己事究明について	安 永 祖 堂 (花園大学)	38
佛教大学の建学の精神	福 原 隆 善 (佛教大学)	39
仏教・親鸞精神—平等・自立・内省・感謝・平和—	龍 口 明 生 (龍谷大学)	40

2010年度 大学院生修士論文発表会概要

願生浄土	法 水 淳 一 (大谷大学)	42
助阿闍梨観祐雑攷	蒲 池 和 乘 (種智院大学)	43
滝沢克己のデカルト解釈	清 水 芳 樹 (同志社大学)	45
黄檗希運の嗣法について	小 川 太 龍 (花園大学)	46
三時業を巡る有部と上座部の解釈—不定業と既有業を通して—	清 水 俊 史 (佛 教 大 学)	47
浄土教における念仏思想の展開—中国浄土教を中心として—	山 崎 真 純 (龍 谷 大 学)	48
南方マンダラの新解釈—高山寺資料を中心に—	神 田 英 昭 (高野山大学)	50

京都・宗教系大学院連合 事業報告	51
京都・宗教系大学院連合 (Kyoto Graduate Union of Religious Studies) 設立の趣旨	56
京都・宗教系大学院連合 規約	58
京都・宗教系大学院連合 協力団体に関する規約	60

編集後記

巻 頭 言

K-GURS は、今年度から新たにチェーンレクチャー方式による独自科目を設置しました。4月から大谷大学に会場校をお願いし、加盟7大学・大学院の教員が1名ずつ隔週2コマ連続で教壇に立ちました。共通のテーマは「宗教系大学の建学の精神に学ぶ」。加盟各大学の建学の精神についてその大学の教員が講義するという趣向です。また最終回の7月16日には、各大学・大学院から選抜された大学院生による論文発表会が開催されました。それらの概要については、本号41頁以下をご覧ください。

チェーンレクチャーの初年度のテーマを「建学の精神に学ぶ」としたのは、連合を組んでいるわれわれ自身がお互いの拠って立つ所を実は余り知らないのではないか、という思いがあったからです。

実際、このレクチャーで語られた各大学の建学の精神、創立者の理想、草創期の苦労話などは、初めて聞くものが多く、まさに目から鱗が落ちる思いでした。出席者に書いてもらった感想にも「今までまったく知らなかったことが分かってよかった」という意味のものが多く見られました。大学院生発表会も含めて、この新しい試みが、K-GURSに集う人々の研鑽の場として発展してゆくことを願って止みません。

チェーンレクチャーを聴講して改めて確認したことは、K-GURS加盟の大学・大学院の多くが、明治時代の京都に直接の出発点を持っているということです。

普通教校（1885年開業、1888年閉校）の学生・教員名簿である『普通教校人士』（1890年出版）の序文には次のような一節が見られます。

彼等（普通教校人士—引用者注）の眼中固より宗派なし、門閥なし、堂班寺格なし、真理を愛するが故に仏教に迷着せず、情実なきが故に本山に憚る所なし、彼等は 屢 親鸞^{しほしほ}を夢み、玄奘を夢み、又「マルチン・ルーテル」を夢みたり、而して又た後も相替はらず夢みるべし。

この時代に京都に集まっていた仏教青年たちの熱気と志をよく伝えていると思います。むろん当時のキリスト教青年たちも、その熱度の高さにおいて、これに共通するものを持っていたことでしょう。こうした若々しい情熱が渦を巻き、時には火花を散らしながら、京都の宗教界を活気付けていたと思われれます。

時代や状況は違っても、「真理を愛する」という一点において、彼らは私たちの先輩であり、同志です。K-GURSを中心に、この時代の活気をもう一度蘇らせたいものです。

京都宗教系大学院連合 評議会議長

奥 山 直 司

禅と諸宗教における「わたし」の成り立ち

玄 侑 宗 久

花園大学 客員教授

司会 本日は京都宗教系大学院連合公開講演会にご参集賜りまして誠にありがとうございます。最初に、京都宗教系大学院連合評議会議長であります高野山大学教授奥山直司からご挨拶を申し上げたいと思います。

奥山 皆さん、こんにちは。年度末のお忙しい時期に多数お集まりいただきましてありがとうございます。私ども京都宗教系大学院連合(K-GURS)が発足いたしましたのは2005年7月でございます。それ以来、さまざまな活動をやってまいりました。目標といたしますのは、京都を中心に宗教研究のネットワークを構築し、これを世界に向かってオープンにしていくことを目指しております。具体的には単位互換、大学院生用のものですが、この4月から新しくK-GURS独自科目の設置が実現いたします。前期、大谷大学で隔週金曜日、授業を行います。大学院生の方はふるってご登録いただきたいと思います。第二に「仏教と一神教」というテーマで研究会を開催しております。会誌を発行しております、ぜひお手にとってお目通しいただきたいと思います。4番目にこのような公開講演会、公開シンポジウムを開催しております。単位互換、研究会は大学院生、研究者用に限られておりますが、公開講演会は広く市民の皆さんにK-GURSの活動を知っていただきたいということで、今後ともよろしく願いいたします。

本日は玄侑宗久氏をお招きしてお話を伺うということで、大変楽しみにやってまいりました。最近、仏教研究では近代仏教が一つのキーワードになっておりまして、あちこちで近代仏教の研究会、シンポジウム、出版が盛んになってまいりました。近代というのを、いつからいつまでと考えるか、現代に直結する直前の過去、地続きの過去に研究者の目が向いているというのは、研究者も現代的な問題に向き合おうという方向に、今、あるということの一つの現れだと思います。本日の玄侑先生は宗教家であると同時に作家でもありますが、そのような先生と我々研究者の間は意外に近いと思います。その意味でも今日は、すばらしい学びの場になることと存じます。

最後になりましたが、このようなすばらしい会場を提供していただきました仏教大学に御礼申し上げます。ありがとうございます。

司会 それではこれより本日のメインゲストであります玄侑宗久先生のご講演を賜りたいと思います。玄侑先生は1956年、福島県にお生まれで、慶応大学文学部中国文学科をご卒業後、多様な職業をご経験の後、さらに京都天龍寺専門道場で禅の修行をされました。現在は臨済宗妙心寺派福聚寺住

職、花園大学国際禅学科客員教授としてご活躍であり、2001年に、『中陰の花』で第125回芥川賞を受賞された後、さまざまなご著作を著され、多種多様なご活躍をされておられます。今日は「禅と諸宗教における「わたし」の成り立ち」と題してお話を頂戴いたします。どうぞよろしく願いいたします。

玄侑 こんにちは。昨年、道場の先輩である安永老師からお話を頂いたのですが、何とも都合がつかなくて、立松和平先生がお出でになったそうですが、立松先生、なんと今日、青山斎場でお葬式なんですよ。来年の今頃、無事であることを念じつつ、今日は些かお時間をお借りしたいと思います。

ちょっと大風呂敷のタイトルをつけてしましまして、うまく風呂敷が畳めるかどうかわからないんですけども、「禅と諸宗教における「わたし」の成り立ち」というタイトルでお話しさせていただきます。諸宗教というあたりはお茶を濁しつつ、まずは現代における「わたし」というものを考えてみたいと思います。

先ほど、『阿修羅』という本の表紙を映していただきましたが、じつはそれ以前に私は『アブラクサスの祭』という小説を書きまして、非定型精神病のお坊さんを描いたわけなんです。非定型精神病といいますのは、定型にあてはまらない精神病です。定型というのはいくまで我々の概念がつくるものですから、必ずしも現実を映しえない部分があるわけですが、代表的な区分けとしては統合失調症とそううつ病、今は、そううつ病といいませんで、双極性障害と言いますけども、このどちらかがお医者さんたちの専門なんですね。現実には両方混じり合っている人が大勢いるわけですが、統合失調症の専門家のところに行くと、統合失調症と診断されまして、そのように治療されることになります。しかしどうも違うぞ、ということで、そんなふうに迷走することが多くなりまして、ついに新しく、非定型性精神病が定立された。定型化しすぎてしまったという反省から、そういう病名が生まれました。

「わたし」というものの異様な状態として、今回、『阿修羅』で描いたのが、解離性同一性障害といわれるものですが、これは幼い頃の虐待とか、それまでの「わたし」では耐えられないようなことが起こった時に、それでも生きていかなければならない中で、今までの「わたし」ではない「わたし」が作りだされる現象と云っていいと思います。しかも「わたし」同士にはお互いに連絡がないんですね。つまり人生をいくつかの人格が分担していく、記憶そのものも分断されるということが起こるわけです。そういう心の不思議を、阿修羅という不思議な仏像に託して書いたわけですが、「わたし」というものが、実はどうも一筋縄ではいなくなっているという気がするわけなんです。解離性同一性障害というのは、もともとフランスとアメリカの風土病ではないのかという意見もあったくらい、アメリカとフランスに多発したわけです。フランスで最初に発見されて、症例で最も多いのはアメリカです。それを思う時に、「わたし」というものの当初のとらえ方、設定のされ方によって、解離が起こりやすい状況と、起こりにくい状況があるのではないかと思えるんですね。非常に妙な例ですが、陰唇切開というのをご存じですか。子どもを生む時に女性の陰唇が裂けると大変なことになるので、予め切っておくということですね。つまり予め切ってあれば、割れない。人格というものは非常にコアな整ったものとして見ていくと、ややもすれば、割れたり、解離したりするわけですが、もと

もと柔軟でアメーバみたいに無定型なものとしてとらえていけばそういうことも非常に起こりにくいのではないかと思うんです。フランスとアメリカという国において、これが多発しているということは、自己というものに対する見方が、非常にコアで、状況にかかわらない「わたし」というものを設定しているのではないかという気がするわけです。そのへんはどうも宗教にもかかわってくるるので、じっくり考えてみたいということです。

パーソナリティ、アイデンティティと言われる考え方、これが日本にも今や常識化しています。個性教育ということで広がっているわけでありまして、そこにおいて日本でも解離ということが起こりやすい背景をつくっているのではないかという気がします。『わたしとは何か』という、岩波新書があります。上田閑照先生が書かれたんですが、この本の中で、上田先生は、「わたし」は「わたし」ならずして、「わたし」であるという言い方で、「わたし」を規定されています。「わたし」ならずして……、「わたし」でない部分、着物を着ているとか、頭を剃っているとか、仏教大学に来ているとか、そういう今の「わたし」を説明する言葉、状況説明というのがあるわけですが、それは本質的な「わたし」ではない。でもそれも「わたし」を形づくっているのは確かですし、無視するわけにはいきません。要するに「わたし」でないものと、「わたし」との折衷形が「わたし」であるという言い方だと思うんですが、「わたし」でない部分をどんどん突き詰めていきますと、ほとんどが「わたし」でない部分になるわけですね。この身一つというか、あとは生まれてからの体験とか、環境の中で身につけたものですから、それもとことん外していきますと、仏教の無我説というところまで行きます。「わたし」というものに本質はない。あらゆる状況の中で、そのときの「わたし」があるという考え方にいくと思います。一方、「わたし」は「わたし」ならずして「わたし」である、この「わたし」であるという最後の部分に焦点を当てて広げていきますと、状況をどんどんとってしまうわけですから、「我思うゆえに我在り」というデカルトの近代的自我というものに辿り着くだろうと思います。

両極端ですよ、コアなものは何もなく、状況の中で「わたし」は現れてくるという仏教の無我説の考え方と、我思う故に我在りという、「わたし」の本質というのがどこまでいってもあるのだという考え方、それが両極端だとすると、世界中の「わたし」は、その間に分布していると思うのであります。面白いことにインドはいろんなケースで中間的な存在でありまして、インドで生まれたアートマンという言葉は、もともと呼吸という意味を持った言葉であります。プラフマニズムの方では、アートマンというのは本質的な何かを持った存在と考えられています。しかし仏陀はアートマンというものにも自性はない、本質があるのではないというふうな解釈を変えます。伝統的なインド思想であるプラフマニズムでいうのとは違ったアートマンを考えるのでありまして、そういう意味ではインド思想の内部に「わたし」でない部分から「わたし」である部分までの幅があるということになるのだらうと思います。

ここで参考のために宮沢賢治の『春と修羅』という詩集の序文の一部を読ませていただきます。

「わたくしといふ現象は、仮定された有機交流電燈のひとつの青い照明です（あらゆる透明な幽霊の複合体）。風景やみんなといっしょに、せはしくせはしく明滅しながら、いかにもたしかにともりつづける、因果交流電燈のひとつの青い照明です」。

これは非常に仏教的な認識を映しております。わたくしといふ現象、まず存在ではなく現象という

見方、これが実に仏教的であろうと思いますが、有機交流電燈のひとつの青い照明であって、しかも、あらゆる透明な幽霊の複合体でありますから何があってもおかしくない。幽霊も複合体なわけですから。風景やみんなといっしょに、せはしくせはしく明滅しながらとりつづけている。風景やみんなという、これが実に選ばれた言葉だろうと思うんですけども、風景、自然であります。自然の中で「わたし」は規定される。そしてみんな、ある種の、共同体のなかで「わたし」が規定される。「わたし」はこういう存在であるというのは、この風景の中だから、こうなっていますという部分と、こういう人たちと一緒にいるのでこうなっていますという部分を抱えているというわけですね。どっちかという、コアな「わたし」というものを認めていない考え方であります。

風景と「わたし」というものについての面白い考察を行ったのは和辻哲郎でありまして、『風土』という名著があります。この中でアラビア、アフリカが砂漠型、ヨーロッパが牧場型、そしてインドから日本まで含めて東アジア全体をモンスーン型ととらえています。気候だけではなくモンスーン型というのはそこに生きる人々の性格も表すといえます。どういうことかと思いましたが、台風が非常に重要なんですね。日本人も中国人もそうですが、二重性がある。たとえば、ルース・ベネディクトという文化人類学者は第二次世界大戦中に、我々が戦っている敵である日本人はどのようなやつらなのかということを書いて提出しなさいとお国からいわれまして、『菊と刀』という本を書きます。このタイトルは実にうまいと思いますけども、日本人の中には、菊というかそけき命を育み、愛する心と、それを一刀両断に斬ってしまう刀を同時に愛する矛盾した心性があるというのがその趣旨であります。一体こういう人たちを、どう理解すればいいのか。我々には矛盾としか思えない部分が日本人にとっては縦糸と横糸になっている。こんな不思議や奴らと我々は戦っているんだという趣旨の文章でありまして、最近は見直しもありまして、彼女は自分たちが原爆を落とした民族はこういう人たちであったのだという自己正当化のために、アメリカによって書かされたのではないか。「恥の文化」と言われますが、人の見ていないところでは、こいつらは非常に野放図だということを言いたかったのではないか、という批判的な研究も出ていますけども、とにかく日本人の二重性という、菊を愛しながら、刀、そして武士を敬愛するという不思議な文化だという指摘は非常に面白い。そしてこの二重性について、なんと和辻哲郎は台風のせいだというんです。台風が来るまえは一生懸命準備して戦う。何とか窓の目張りをして頑張るわけですが、来ちゃったらあとは諦めるしかないですもんね。どうしようもないわ、という諦め、そのために非常にあっさりした部分と辛抱強い、忍耐づよいという二面性が培われているわけですね。台風でも地震でもそうです。戦ったって、しょうがない。戦ったってしょうがない敵というのが日本の自然には大いにあるわけです。それで培われるのが日本人における二重性であって、それがアメリカ人に理解できないのは、しょうがないじゃないかという考え方もあるわけであります。

『菊と刀』に描かれた日本人の二重性は面白いですよ。日本人は従順であるのに、頭をこづき回されると怒る、また忠実であるのに不忠実である。アメリカ人からすれば、そんな言葉が、なんでアンドで並ぶのかわからない。そんな言葉が、対になっていくつも並んでいく。そういう不思議な日本人の心が指摘されています。ある意味で、そういうふうな、わかりにくい矛盾を孕んだ「わたし」たちの心というのは、非常に打たれ強かった。柔軟性を持った、解離なんかしょうがないような強いもの

だったと思うんです。どうも現代の自己、心に対するとらえ方は、一口にいってしまうと西洋化しているような気がするんですね。そして病も、どんどん西洋化していくんだなという気がするんです。

コアなる「わたし」というものを認めないという考え方を、西田幾多郎が面白い言い方で言っています。「主語は熟語によって規定される」というんです。「わたし」は寝ころびました。その「わたし」というものは、寝ころんだ「わたし」以外にないんですね。予め何らかの「わたし」が、寝ころんだわけじゃない。寝ころんだところに寝ころんだ「わたし」が生まれた。そういう認識でありまして、状況の方を優位に考えるというのが東洋的な自己であります。

西田幾多郎の中では述語の中に矛盾が起こるわけです。「わたし」はその時、菊を日々愛し続けて面倒みているという部分と、刀を愛しているという部分が、もし矛盾だとするならば、熟語の中に矛盾というのが起こるわけですね。でも彼は究極の述語として「絶対無」というのを想定します。その無というのは老子のいう無でありまして、無から有が生まれる。あらゆるものが無から生まれてくるのであります。これほど柔軟な「わたし」はない。西田幾多郎は、『善の研究』で世の中に出てくるわけですが、時あたかも軍靴の響き高まる時代でありますから、どうしても状況に身を寄せた発言に聞こえてしまう。どんな状況にも身を寄せられるわけですから、たとえば戦争に賛成したみたいな批判も生まれてくるわけですが、状況の方を優先すると、どうしても時代に対する批判力というものがなくなる。西田幾多郎が絶対無の側から「わたし」というものを見た時に、「わたし」というものを最もよく表すのは「直観」であるということを行っています。直観の対極にあるのが「反省」であります。デカルトの自己ですね。直観というのは、こうだから「わたし」だという理屈ではないわけです。状況の中でどう振る舞うかも直観的に決められていく。予め何の計画もない。それは時には怖い存在になるわけですが、時には非常に自由な存在になります。この両極端の中で……、どっちも苦しいわけですね。直観だけでは時代に対する批判性ももてない。どうなってしまうのか、予測もつかない。かといって反省ばかりでは自分の中に全体性が出ない。そこで中間に「自覚」というものを持つべきであると西田幾多郎はいうわけですが、そこにこそ東洋的の思惟があるという言い方をしております。西洋的な論理と直観の間に東洋的の思惟があるだろうということでもあります。

「わたし」というものを規定するものは、こんなふういろいろあるだろうと思いますが、ここで「わたし」という言葉そのものを考えてみたいと思います。国語辞典には「わたし」というのはないんですね。「わたくし」です。わたくしが正式な日本語でありまして、「わたし」といのは未だに卑語俗語のままです。わたくしという和語、いろんな説がありますが、「我が田に杭」をさすという語源説があります。「わたし」の田んぼはここまでですよと杭をさす、そこから来ているのではないか。我が田に杭、わたくい、わたくし、ですね。どうしてクイからクシになるのかという疑問を持つ方もあるかと思いますが、「みおつくし（潔標）」という言葉もそうですね。「水の尾の杭」が、「みをつくし」に転化した。「つ」は「まつげ」の「つ」と同じです。「わたくい」が「わたくし」に変化しても全くおかしくないわけでありまして。「わたし」の田んぼはここまでですよという、非常に自己執着的な、欲望的な「わたし」を指しています。批判的にみるならば、これはすでに仏教的認識であるということも言えると思います。一方、我々は「我」という字も使います。我という字、これはもともと

ノコギリという意味です。どういうノコギリか。生贄の羊の足を切ったりする時のノコギリ、牛の身体を切ったりするノコギリ。なぜノコギリという字を「わたし」という意味に使ったのか、白川静先生もはっきりはわからないみたいですが、全体から個我を切り取る道具が「われ」という概念なのではないかという気がします。

「我」という字を「わたし」という意味に使ったため、ノコギリを意味する字がなくなったので、「鋸」という字を新たに後でつくったと言われてます。もう一つ「吾」という字があります。これは祝詞を入れる入れ物、箱の上に木製の蓋がしてあるという象形文字でありまして、祈りの効果が保たれるように、そういうものに入れて、しかも蓋をしてある。神に言葉で祈ることを、とても重くみた言葉でありまして、「わたし」というのは神に言葉で祈る存在なのでしょう。ただ祈る存在としてしまってもいいのですが、言葉で祈るんですね。そういう規定が「吾」という字にはあります。

「自分」という言葉もあります。これは最も野放しな「自然の分身」のことですから、何があるかわからない、祈りも言葉も関係なく、台風そのもののような「わたし」、それが「自分」であります。日本語ほど一人称代名詞が多い言語はないだろうといわれています。一説には120くらいあると。「曆」といってもいいわけですし、「朕」と言ってもいいわけですから。また時には「わたし」とあなたが逆転します。「なんや、われ」ということになりますと、「わたし」か、と思ったら、「あなた」だったということが起こるわけでありまして、この自在さというのは、非常に特定の「わたし」を続けにくい言語的構造だと思うんです。

「わたし」を続けにくい、言い換えれば非常に器用な「わたし」なのですが、面白いのはヒンドゥー教です。おそらく最も早く本地垂迹という考え方が生まれたのはインドですね。本地垂迹説は後の『法華経』の本門と迹門という言葉から定義されてくるものですが、権化という言葉はすでヒンドゥー教にあります。本質はあっちにあって見えない、だけど、あなたの前に何らかの形で救いを差し伸べるために、この形をとりましたよ、という、形が全く本質と違うという考え方をインド人は発明した。ビシュヌ神、シバ神とブラフマンがヒンズー教の3神ですが、なによりビシュヌ神が変身する。人にも動物にも変身します。何になって現れてくるか、わからない。そういう変身までしてしまう実に柔軟な「わたし」がいたわけです。そういう意味ではギリシャ神話にも、よく変身が出てきますね。好きな女の子ができますと、ゼウスはすぐに変身して迫っていく。恐ろしい神さまでありますが、インドでもギリシャでもそういう、時には変身する能力までが「わたし」というものには想定されているわけであります。

変身といえば日本の神様も実に変身しやすい。もともと日本の最初の3神の中には「かみむすびのかみ（神産巢日神）」という、ほとんど自己増殖するような神さまがいます。神が神をつくってしまう。しかも全く同じ神をつくるわけではないですね。面白いと思うのは、たとえば鳥取県にはオオナムチ（大穴牟遲）の神という方がいますが、この人はスクナヒコナと協力して大山を開発したんです。その頃はオオナムチという名前だった。ところがこの神様が島根県、出雲に移っていきますと、オオクニヌシ（大国主）に代わる、働きによって名前が変わるわけです。日本の神様も実にフレキシブルであります。京都にいる時は忍と呼ばれたけれど、後はどうなるかわからないということで、そういうことも日本では起こってくるのかと思います。

禅と諸宗教における「わたし」の成り立ち（玄侑）

日本の神道では「ケ」というのが日常でありますけども、それが「ハレ」とか「ケガレ」という非日常の中で、また別な形をとっていく。フレキシビリティにおいては、これ以上のものはないのではないかというくらいの考え方かなと思います。ですから「わたし」が120種類もあるんでしょうね。

「わたし」を規定する一例として、先ほど宮沢賢治の詩を読みましたけど、そこでは風景や、みんなによって規定される、ということでした。風景の例として、和辻哲郎の『風土』の話を読みましたけど、「みんな」という意味では、まず共同体というのがあるわけです。共同体というのは古代からいろいろ様変わりしています。いつのまにか人々は集落をつくって暮らすわけですが、そこで、みんなとうまくやっていく必要が起こります。最初は小さな共同体がいくつも存在していたところに、やがて国というものが生まれます。小さな共同体に被さるように、そこから収奪する存在として国というものが生まれる。こうした例は世界中に見られますけど、一つのたとえで中国を見てみますと、中国ではまず殷の時代、周の時代がありました。周というのは非常に理想化されますけども、国がありながら、当時はほとんど地方の集落は放っておかれたようです。それを理想とするのもわかるなあという時代であります。ところが春秋戦国時代になってまいりますと、いろんな国が出てきまして、代表的な国が7つありますけども、生まれては消え、あるいは飲み込んで大きくなり、飲み込まれてなくなりということが起こってくるわけでした、小さな共同体の中で存在していた「わたし」というものと、国という、ネーションではなくステイトに近いものですが、この国というものできた時に起こってくる我々に対する規制は形が違ってきます。中国には『老子』という本がありますが、老子は農村共同体の側に身をおいた考え方です。100%そうですね。「小国寡民論」というのが老子の80章に出てきますが、集団は小さい方がいい。そしてどこへも移動するな、隣の町で犬や鶏の音が聞こえても行ってみたいとも思わないのが理想だと、老子は言います。あちこちに移動するな、行って何もいいことはないと言っています。高速道路が安くなるとどんどん乗るし、インターネットで商売する人までいる現代からは思いもよらない考え方ですね。

一方、そうした農村共同体にステイトが被さってくるわけですが、そのステイト側の考え方をつくらうとしたのが儒教であります。孔子に始まる一派ですが、跡継ぎたちも皆そうですね。孟子も荀子も墨子も韓非子も。韓非子は特に国家というものを支えるには孔子の云うような徳だけではだめだという。細々と一律の法律を作るべきだと言って、韓非子流の法治主義を唱えるわけです。しかし法だけでやろうとしたら、韓非子の支持者である秦の始皇帝は、その国を15年しか続けられなかった。儒学、儒教の徳と、法というものを合体させた漢の時代になって、ようやく国が落ちつくわけですよ。

「わたし」というものを規定する共同体として、農村の共同体をとるのか、国家をとるのか、あるいはもっとコスモポリタン、インターナショナルなあり方を目指すのかという、そういう分岐点が見えてくると思います。

国家を超える「わたし」のあり方を考えてみたいと思いますが、その点ですごいなと思うのはキリスト教、そしてイスラム教だろうと思うんですね。キリスト教にはミッションという考え方がもともとありますし、国家を超えるなんてことは何でもないことなんだろうと思うんです。日本人においても、大正時代のヒューマンイズム、リベラリズム、いわば白樺主義的な考え方が突然出てきますが、

あれはキリスト教の影響ではないかという気がいたします。実際問題として有島武郎、内村鑑三、それから新渡戸稲造がキリスト教ですね。新渡戸稲造は『武士道』を書いた。そこにはっきり書かれているわけではありませんが、武士道的な人間の倫理観を未来に託す相手はキリスト教徒だと、新渡戸稲造は思ったんですね。ある種の理想主義というものをもちえる状況だった。「わたし」というものの中に何らかのコアがあるという考え方が、メリットを発揮した時代だったなという気がするんです。

キリスト教の中では「ペルソナ」と呼ばれるのが「わたし」のコアですね。もともとは位格のことで、人間なら人格ですが、神様ですから位格というものが考えられたわけですね。ペルソナがいかに発生したのかということに興味があったんですが、ギリシャにいてしまいますと、ギリシャの中でもソクラテスの時代に、非常に気になる言葉が二つあります。一つは魂というような意味合いで使われたプシュケ、呼吸も意味します。蝶々の意味もあるそうですね。そしてピュシス、これは自然という意味ですが、元になっている動詞が become、日本語では、こうなる、ああなる、なる、なった結果みたいな言葉ですね。それがとても大事にされていた。なりゆきで、どうとでも変化するもの、これが自然というのは非常によくわかる。諸行無常というのは仏教がいつているわけですが、ギリシャではマングズルテンと言いますね。マングズルテンを唱えたのはヘラクレイトスですが、この頃はそれほどコアな「わたし」というものを想定していなんですね。ただヘラクレイトスの著作自体ではないんですが、プラトンが引用しているヘラクレイトスの言葉の中に「万物は一である」。一から万物は生まれるという言葉が出てくる。ああ、もう紀元前5世紀の頃に、この言葉が出てくるんだと驚くんですけども。中国では老子が「万物は無から生まれる」と言いました。この無が、後に禅に取り入れられていくわけですね。しかしヘラクレイトスは、万物は一である、一から万物は生まれるということをいったんですね。哲学史上初めて「根源的な一」というものを唱えた人といわれています。根源的な一と多くの表面的なものという考え方が、ヘラクレイトスにおいて生まれてきます。仏教でいう『華嚴経』の「一即一切、一切即一」、似たような考え方だと思いますけども。ヘラクレイトスはアナクシマンドロスとかピタゴラスが影響を受けたといわれていますが、哲学者ハイデッカーの『存在と時間』を日本語に訳した木田元先生に伺ったんですけども、万物の本質としてのアイデアを最初にいったのはプラトンです。プラトンはソクラテスの弟子ですが、実はソクラテスが亡くなるまで、そんなことは言っていない。プラトンはソクラテスが亡くなった後、10年以上行方不明になります。そして行方不明になって戻ってきたらいきなり「アイデア」と言い出した。どこにいついたのか、木田先生は調べたというんです。どうやって調べたのかわかりませんが。その結果、どうもプラトンはピタゴラス教団にいついたらしい。ピタゴラスはピタゴラスの定理でご存じだと思いますが、実に多岐にわたるいろんな研究をしている化け物のような人です。一言でいうと博物学者でしょうけど、宇宙と音階には法則性があるということも言い出したのも、この人ですね。最近、それは現実の音楽的なレベルで証明されつつありますね。宇宙に満ちている音というのは分析するとドミソの和音になるんだという話があります。

ピタゴラスは数学の神様でもあり、この人は輪廻説も唱えていたんですが、ピタゴラス教団にいつ戻ってきたら、急にプラトンはアイデアということをはじめた。万物が生まれる元の一というよりも、どちらかというと、数学の、x軸とy軸の原点みたいな存在としてアイデアというものが考

えられたのではないか。そうしてそれがキリスト教に採り入れられて、唯一神、唯一絶対の神として強固に立ち上がっていくのではないか。そしてやがて人間においても、ペルソナというのが、「わたし」たちのコア、個人の中に具わった「わたし」の中心、本質のようなものとして想定されていくのではないかという気がするんですね。

そのような人間存在というのは、逆にいえば、どんな状況でも、ある種、信頼がおける部分がありますね。もう一方の、コアなものは何もなく、状況ですべてが変化するという考え方というのは、ある意味、状況に対する意見の持ちようがない。定見なんて持てない。その最たるものは中国でいえば荘子だろうと思うんですが、あの人は政治に全く無関心ですね。何の意見もない。個人の精神の自由だけを追求する。精神の自由のためにこそ、「わたし」を捨てて全部状況に従うという思想か出てくるわけですが、そうなると状況に対して何の意見も持てないということが起こってくるわけです。しかしもう一方の、コアを持った「わたし」というのは、たとえば大正リベラリズムのもとになったわけですが、国家というものを越えて、非常に信頼できる「わたし」の群れになったという側面があるのではないかという気がします。新渡戸稲造がキリスト教徒になったのはかなり早いんですが、東大の受験で面接があったらしい。面接の時に「あなたは何をしたいのか」と訊かれて「我、太平洋の橋とならん」と答えたというんです。もう、はじめっから国家という枠を超えているというか、これをあらしめたのがキリスト教じゃないかという気がするわけですね。

そういう意味で国家を超えればいいんですが、今や経済のグローバリズムが国家を超えて大変なことになっています。国家を超えてというあり方で一番参考すべきなのはユダヤ教徒だと思いますね。ユダヤ教徒が国家を超えてこれだけ結束して、しかも華僑のような結束ではないですね。集まって何かやるというわけではないんですが、彼らの結束はすごい。うちの檀家さんが、ユダヤ教徒になりましたね。ユダヤ教徒というのは母系なんです。母親がユダヤ人であれば子どもはユダヤ人であると名乗っていいんです。ユダヤ人の女の人と結婚したわけですから、その人はユダヤ教徒にならなくていいわけですけども、生まれた子どもがユダヤ人と名乗ることになる。ユダヤ教徒の話を知ると大変に厳格な戒律ですよ。安息日が土曜日ですね。金曜日の夜から土曜日の夜中までは電話に出ないんですよ。商売のことでも。そんなの、儲かりまへんがな。でも、あかんのです。戒律ですから。それと彼らは、安息日は皆、外出しません。皆さんは大安とかに結婚式に出掛けるでしょ。大安は本当は出掛けちゃいけないんですよ。家にいれば安らかな日ですからね、あの日は。しかしユダヤ教徒は、安息日には2000 キュビト以上は外出してはいけない。914 メートルです。それ以上外出してはいけないんですよ。これもきっちり守っています。それならうちで勉強でもしていようか……。それもだめです。だって文字は2文字以上書いてはいけないんです。2文字書くと、ヘブライ語は意味をなしてしまふ。1文字ならいいみたいです。客は迎え受けていいんですが、お茶は出さないんです。家事もしちゃいけないですから。ユダヤ教徒って、優秀な作家がいますけど、安息日にいってもサインはだめ。くれないんです。2文字以上ですからね。それを今の世の中でも厳格に守っている仲間が世界中にいるという、この連帯というか、これは非常に何というか、理想的な固さと柔軟さを、あわせ持っているという気がします。戒律を厳しく守っているのは確かなんですが、その他は何でもありです。ユダヤ人といったって、中国系か黒人か、何系かわからない。何系でもあり、というのは、ど

んな風土に生きる人々であってもユダヤ教であるわけですから、共通しているのはその戒律を守っていることだけですよ。しかしそこは絶対に崩れない。そこが崩れないだけに、後はどうなってもいいという、いわばそれぞれの風土の中で生きればいわけですよ。こういう「わたし」というものが、今、最も柔軟さを発揮できるのかなという気がするんですね。

なんで今、「わたし」が弱まってきているのかということ、共同体が、ほとんど壊れつつある。隣の人も知らないという中で、皆に申し訳ないから、世間さまに申し訳ないから、こんなことしないとは思わないです。家族でさえ、今や、なんと個食という言葉があるんですってね。個人的な食事。一人で食べる。個食は時間が決まっていない。そういう食事まで起こってきている状態ですから、家族も含めた共同体というのが、ほとんど解体しちゃっているといってもいい。実際は、うちみたいな田舎に住んでいるとまだまだありますよ、今でもお葬式だと隣組の人は会社を休んでくれます。休ませる会社が大多数なんです、うちの方では。田舎にはあるんですけど、都会にはほとんどない。テレビも個室に入り、携帯電話も個別に持ち、食事も個別に食べるという、共同体どころか繋がりもないという、そういう中で一体何が風景やみんななのか。風景はともかく、みんなによる規定はどうなるのか。周囲からの規定が何もないと、自己規定は言葉でするしかない。しかし言葉というもののほど、あてにならないものはない。どんな言葉による規定にも反論がありえるし、絶対的な言葉というのはいないんですね。ですから言葉の迷宮に入り込んでしまう、というのが今の多くの精神科疾患ではなからうかという気がするんです。

言葉で自己規定するということは非常に辛いから、宗教というのは他の規定の仕方を提供するわけですが、その一つが戒律です。戒律と考えるにはちょっときつすぎるだろうというのが、ヒンドゥー教のカースト制度ですが、これは、きついですよ。「わたし」って何っていうと、まず「わたしの階級」を守るわけでしょう。同じカーストじゃないと結婚できない。生まれた時から職業が決まっているんですよ。床ふきのお父さんの息子は床ふきですよ。泥棒も世襲するらしいですよ。泥棒って仕事なのかと思いますが、泥棒の息子は泥棒らしいです。そんな理不尽な規定に反対したのがお釈迦様でありますけども。あれだけ、一つの方面がきついと、どこかゆるいところがあるはずなんですよ。何にゆるいかというと、ヒンドゥー教は性にゆるいですよ。セックスです。『カーマストラ』って、お経ですからね。セックスの一大聖典です。アメとムチではないですけど、一方をきつくしすぎたら、こっちをゆるくするみたいなことがあるのだろうと思うんです。

それに対してキリスト教はというと、なにより性の喜びに対しては否定的ですよ。面白いパジャマがあるのを知っていますかね。シュミーズカヌルというものですが、性的な悦びを感じちゃいけないんですけど、子どもはつくらないといけない。それが神の教えであるということで、感じないように、ごわごわの布地、または革でつくる。そして肝心のとこだけがパカッと開くんです。これがシュミーズカヌルというものでありまして、子孫をつくろうとしながらも性を楽しまないための衣装なんです。これがアメリカでは州法で決められていまして、昔はシュミーズカヌルを着用することが義務づけられていました。誰も守ってないと思うんですけど。これが最近まであった州が、いくつかあるらしい。昔はほとんどの州が、そういう決まりを持っていたらしいです。キリスト教のそのへんは、どう考えてもゆるんできているという気がいたしますが。昔のアメリカの法律の条文、一応紹介して

おきましょう。「性行為において性器以外の接触を禁ずる」。すごいですね。基本的にキリスト教は同性愛、避妊、自洩行為を禁止しています。自洩ってご存じですね。自己を冒洩することです。冒洩しているのかわかりませんが、オナニーのことを自洩とって、それを禁止しているわけです。そんなふうに禁じられるということで、自分を外側から規定するということが行われて、外側から規定されることで、内側はむしろ自由になるという構造があるのではないかという気がするんです。外側の規定がだんだん無効化していくと、内側で自己規定するしかなくなります。ここが精神科疾患の病巣です。自己というのは、できればわからないで済ませたい。しかし「わたし」というのは、豚を食べない人とか、外側の規定、何かを食べないということも大きな規定になりますよね。何かを食べないといえば、ヒンドゥー教徒は牛を食べない。ユダヤ教徒とイスラム教徒は豚を食べませんが、肉そのものを食べないという人たちもいます。最近のインド人たちは階級が高い人ほどベジタリアンが多いですね。日本と逆みたいな感じですけど。これもそういう考え方があるんでしょうね。

以上述べましたように、宗教にはいろんな側面がありますけども、自分というものを外側から規定してくれる働きもあるわけですね。マックス・ウェーバーが「宗教とはエトスである」ということをいっていますが、エトスは実に意味が広いわけです。行動パターンと行動規制もエトスです。しかし思考パターンもエトスです。つまり行動から思考まで、エトスの幅の範囲内なんですね。行動パターンで規制するうちは、心はむしろ自由なんです。しかし行動に関する規制がどんどんなくなっていくのが現代社会の危ない状況です。そうすると、エトスというのが言語規定でしかなくなってしまう。思考パターン化してくる。そういうことで「わたし」というのが非常に柔軟性を欠いたものになってしまう。ですから「わたし」が割れてしまう、解離してしまう、ということが起こっているのではないかなという気がするんですね。

ところで解離という現象ですけども、日本人にとっては解離という言葉は新しいですよ。解離という現象が病気として発表されたのはフランスで19世紀末です。ピエール・ジャネという精神科医が1889年に刊行した『心理自動現象』に取り上げられたわけです。フロイトとほぼ同じ時代ですね。ただこの解離ですが、私は『阿修羅』を書くのにいろいろ調べていったわけですが、「なんだ、これ、解離って、半分は憑依ではないか」なんて思ってしまいました。たとえば夜の8時頃になると、晩御飯を食べたあとですが、いつも5歳の男の子になってしまうおばさんという方が現実にはいます。60歳くらいですね。うちの檀家さんの奥さんなんですけど、「和尚さん、何とかしてください」ということになった。夜8時頃になると、いい歳をしたおばちゃんが「僕ね」と言います。「どうしたの？」と訊くと「僕の位牌がないんだ」というわけです。「どうすればいいですか」「それはつくってあげてください」と位牌をつくってもらったけれど、また出てくる。どうしたのと訊くと、何代か前に死んじゃったらしいんですけど、その時のことを話して興奮してくるらしい。「何とかしてください」というわけです。「何とかしてください」「わかりました」。こういう時は自信をもって、カラ自信でも自信があるふりをして対処するというのが大事なんですね。それにしてもこの現象って、昔から我々の世界では「狐憑き」として扱っていたことです。「わたし」じゃないものが、外から憑いた。だからそれを祓うなんてことをするわけです。私は所定の行動をしました。お経を本堂であげて、なおかつ自宅に行って家の周囲をぐるぐる回りながら、お経をあげたりしますと、もう翌日から

出なくなっただけですね。でもこれ、精神科にいけば、まず間違いなく解離性障害だといわれます。何カ月かかるかわからない症状です。果たして治るのかどうかさえわからない。

解離と今、いわれ始めた現象というのは、昔は一応、今よりかなりフレキシブルだった「わたし」でも、そこに「わたし」じゃない何かを外から憑いたものと見なして、それを祓うということをしたわけですね。それを狐憑きと呼んだんです。昔は宗教者が、それを治療することはあたりまえだったので、徳川家康は医療と宗教は分けなきやいけないと考えまして、医療行為から宗教者は手を引きなさいとなったわけです。ただし狐憑きは今まで通り、特に日蓮宗の僧侶には叶わないので、治療してくれるように、となったんですね。実際、私のところにも、そういう人がきますし、解離のカの字もいわずに治ってしまうんですね。統合失調症的な症状の場合は、なかなかすぐに、というわけにいかないんですけども、解離なんかは、むしろ治ってしまうことが多いんです。解離というのは、もともと近代的自我、コアな「わたし」というものを前提にして、起こります。そのコアな「わたし」が分かれてさらに解離して出てきたというわけです。だけど果たしてそうなのか。

「わたし」というのは、たとえばフロイドも和辻哲郎もそうですが、「間柄に生まれるものである」といっているんです。周囲の状況との間柄に生まれるのが「わたし」であるという言い方をしています。状況の中で生まれるものだけということ、状況というものが「わたし」の輪郭を出たり入ったりするということでしょうか。外なのか、内なのかかわからない。「わたし」の輪郭って、一体、どこまでなのかと考えると、非常に広いものになるのではないかという考え方もできるわけですね。

解離と憑依というのはじつは紙一重なんです。日本の「わたし」というのは、かなりやわらかくて大きいんですけど、それでもこれは「わたし」じゃない、「わたし」と認めたくないものは、憑依として扱ってきたわけですね。しかし自己責任の国々では、それもあなたの内部でしょうとうことで、解離と見なされるんです。さっきの5歳の男の子でも、あなたの内部にいますよとうことになるわけですね。果たしてどちらが本当なのか。わかりませんが、ただいろんな考え方があります。フロイドは完全に内部だと割り切っています。しかしユングは両方あるでしょうと言います。幽霊とか、幽霊と思わないとしょうがない現象はあるでしょうということなんです。しかもユングは合理主義が盛んになればなるほど、幽霊も元気になるといっています。「わたし」というものはコアで、それがきっちりしたタイトなものになるにしたがって、それ以外のわけのわからない自分は他の顔をとって現れるしかないですね。たとえば、今まで自分の中にひそみながら一度も世に出たことがないというものが水子ですよ。水子ってそういうもんだと言われてれば、納得できるはずですよ。またたとえば、とても人前に出せない、「あなたは個性があるんだから個性を伸ばしましょうね」と、親も学校の先生もそういうから、誰の前にも出せないまま育った自分の中の嫌な面、これが背後霊だといわれれば、そうじゃないですか。憑いているといわれるけど、中から滲み出しているんじゃないかという見方もできるわけですね。

まあ霊といわれるものは、今や合理的な考え方をする国で、非常に元気であります。日本でもかなり元気ですね。イギリスでは亡くなった配偶者が1年以内に現れましたという方がアンケートによると14%もいらっしゃいます。ものすごい数字ですよ。死んだダンナが出た。1年以内に。現れるというのは、現象するわけですね。現象するということは、こちら側の見方も関係してきます。

「わたし」というものの輪郭がきつくなりすぎると、合理的になりすぎると、かえって非合理的なものが跋扈するということですね。今のスピリチュアルブームには、どうしてもそういう面を感じざるをえないわけです。

何でもありだなと思っていると、何も出てくれない。寂しいですが私の前に幽霊は出てくれません。時代とともに霊も変化するわけですが、最近は個性の時代になりましたので、霊も個性を持っていますよね。昔はあまり誰の霊とはいわれなかったわけです。たとえば子どもが生まれたけど、生まれてすぐ死んじゃった。この悲しみは怨念のように、ずっとありますよね。その怨念が、ひとまとまりになって出てくる幽霊というものが姑獲鳥（うぶめ）といわれるものです。妖怪化するわけです。誰か特定の人の姑獲鳥じゃないんです。ところが最近は霊が個性を持ってきて、霊まで統合失調症になったり、解離したりする。それじゃ複雑になりすぎますから、せめて「わたし」というものの輪郭を、なるべく外側からつけたい。戒律とかを守って、習慣的な行為によって「わたし」を外側から規定することで、言語規定というのを避けたい。あまり避けすぎるといけません、できれば外側から規定したい。ほんとにそういう考え方の最たるものが禅だと思うんです。禅において、言葉を本来の意味で昇華させたのは道元禅師だと思うんですが、『正法眼蔵』の「行持」という巻に、こんな言葉があります。「いまといふ道は、行持よりさきにあるにはあらず、行持現成するをいまといふ」。わかったような、わからないような感じかもしれませんが、さっきの主語よりも述語が大事だという考え方を、とことん行くと、ここに行くわけですね。何かの行為をする、それ以前の「わたし」はない。「わたし」の「いま」もないわけです。じつは「いま」どうしがそこで切れているんですね。予め継続的な「わたし」があるのではない。行為とともに「わたし」が生まれている。こういう自由というのは、確かに解離したり、統合に失敗したりということも起こりにくい、いわば精神科疾患を病みにくいフレキシブルな心だとは思いますが、一方で、直観と反省の間において自覚というものを持たないといけないだろうということは、キリスト教が、ある種、モデルを提供してくれているわけです。坐禅とキリスト教の瞑想の違いは多分その自覚のあるなしだろうと思うんですね。完全に無になっちゃいましたよ、という、そういう状態は、わかりにくいというか、それが一体どうしたの、という部分があると思うんですが、クリスチャンの方が行う瞑想というのは、瞑想の中においてさえも、ある種の倫理というか、理想みたいなものが影を落としている気がするんですね。

風呂敷を広げたまま、という具合でありまして、まったく禅僧の風上にもおけないというところではありますが、このへんで終わりたいと思います。「諸宗教」というのを飾りみたいにお出ししましたけど、わからないことだらけですので、「わたし」というほうにぐっと傾けてご理解ご寛容いただきたいと思います。私の中ではいつもこの「わたし」が問題なんですけど、それと諸宗教とのかかわりについて、ばらばらとまとまりなく話させていただいたということでもあります。最後にもう一度、宮沢賢治の序文を読みたいと思います。

「わたくしという現象は、有機交流電燈のひとつの青い照明です（あらゆる透明な幽霊の複合体）。風景やみんなといっしょに、せはしくせはしく明滅しながら、いかにもたしかにともりつづける因果交流電燈のひとつの青い照明です」。

「わたくし」は本来、有機的であり、交流であり、また幽霊も複合しているし、せわしく明滅して

いてかまわない。いや、それこそが仏教的、あるいは日本的な「わたくし」であることを確認し、そのことにもっと自信をもってほしいのであります。 どうもご清聴ありがとうございました。

司会 どうも玄侑先生、ありがとうございました。「禅と諸宗教における「わたし」の成り立ち」ということでお話をいただきました。「わたし」ということをキーワードにして西田からユダヤ教、キリスト教、ヒンドゥー教、さまざまな宗教における「わたし」の成り立ちと意味づけ、現代社会において私たちが病んでいることに絡んで、いろいろと貴重なお言葉を賜りました。私自身、何度か玄侑先生のお話を拝聴させていただいておりますが、本日は、まさに何かにとりつかれたように熱の入ったお話をいただいたような気がします。この後、休憩の後、同志社大学の森孝一先生から玄侑先生のお話を踏まえたコメントを頂戴いたします。さらには玄侑先生からそのコメントに対して、もう一度お答えをいただければと思います。会場の皆様方からも玄侑先生、森先生との質疑応答の機会を設けたいと思います。それでは玄侑先生、どうもありがとうございました。もう一度拍手で感謝を申し上げたいと思います。

【コメント 森 孝一（同志社大学神学部教授）】

ご紹介いただきました同志社大学の森孝一です。玄侑さんのお話は、多岐にわたり深い内容のものでありましたが、私から二つの点についてコメントさせていただきます。

まず、第一に玄侑さんが仏教、特に禅と一神教を比較されてお話をなさったことについて、私は深い感銘を与えられました。片方で状況というもの「わたし」というものを決定づけていくのだ、その最たるものとしての禅がある。片方では、そうではなくて、「わたし」とは、こういうものだという、しっかりとした核というか、アイデアを持った宗教としての一神教がある。ただ玄侑さんは、そこで、禅のように状況を優先すると、時代に対する批判力が弱くなるということをはっきりとおっしゃった。これは「すごいな」と思いました。自らに対して、そういうふうにより自己批判的にとらえることができるということは、難しいことです。

白樺派のことを例に上げて、これはキリスト教から学んだんじゃないかと、ある種、持ち上げておっしゃっていただきましたが、アイデアとか核とかを強く強調するために、キリスト教には一神教が陥る問題、危険性はもちろんあるわけで、そのことについては今日、ここでさらに話す必要もなく、皆さん、よくご存じのことではないかと思います。そして玄侑さんは、その両極の間に宗教があるとお話された。私もまさに、そう思うわけで、今日、宗教全体が直面している問題点は一言でいえば原理主義をめぐる問題であると思うんです。宗教の原理主義的なあり方は、白か黒か、こっちか、あっちかと考えますが、そうではなく、真実は灰色の中にあるのだと言いますか、あるいは多様な理解が可能なのだというあたりで、じっと我慢するというか、そういうあり方というものが、今日の宗教にも欠けているのではないかなと日頃、感じております。

第二番目の点ですが、近代というものに宗教が、どう向き合っていくといいのか。そして近代的な自己理解というものが、今日の精神疾患というものを生み出しているというご指摘、そしてそれを乗り越えていく一つのあり方、方法として、自らの内から何かを解離して、本来の自己が崩壊

禅と諸宗教における「わたし」の成り立ち（玄侑）

するという考え方ではなく、何か外から、狐憑きのような、憑くという形で理解した方がわかりやすいのではないかと。そう考えれば、解決の道が開けるのではないかとご指摘だっと思いますが、非常に面白い見方であると思います。キリスト教においても、聖書の福音書にイエスが奇蹟を行う、病を治すという話が、いろいろあるんですけど、その症状をみると、今日でいうと、明らかに精神疾患であると思われます。イエスはそれを悪霊追放という形で追い出す形で治していくわけですね。そういう人間理解、世界理解というのは、「わたし」があり、そして「わたし」を越える力というか、それはある場合には悪霊であったり、狐であったり、サタンであったり。そういう存在というものを認められなくなってきたのが近代の特徴なのではないかと思っています。

近代とはいつ頃から始まったのだろうと考えてみますと、なかなか難しいですが、ニュートンあたりからではないかと思っています。ニュートンが万有引力の法則を発見した。宇宙の運動原理を発見した。それまでは神様が宇宙を動かしていると考えられてきた。ところがニュートンは、そうじゃなく、宇宙自体の中に原理があるんだと考えた。神や宗教というものを持ち出さなくても世界というものを説明することができるという発端が、ニュートンであって、それ以後の今日までが近代である。近代の特徴とは何かというと、それは反宗教の時代ですね。あるいは世俗化の時代であると思います。その代表的な思想家がマルクスです。マルクスは「宗教は阿片である」といった。阿片は痛み止めで、今でも使われます。宗教は単なる痛み止めで、本当の病気を治すのは、もっと根本的な、経済的な構造を変えていかなければいけない。経済的な構造が正しくなったら、そんな痛み止めなんかいらなくなる。宗教は、なくなっていくんだということを言ったと思うんです。人間は宗教なしで生きられるんだという、そういう基本的な理解の上に成り立っていた時代、それが近代ではないか。

我々キリスト教徒の祈りに「主の祈り」というものがあるんですが、「天にまします我らの父よ」から始まります。「天におられる父なる神様」という呼びかけ。天というのは何かというと、神様がおられる場所です。ところが今日のキリスト教徒の中で、天というものを場所的なものとして信じている人がどれくらいいるだろうかと考えてみると、大体、半分くらいだと思いますね。聖書のような世界観を文字通り受け止めている人は半分くらいであって、後の人は、それを解釈し、合理化して考える。天は上なのか。昔は上でした。聖書を読むと明らかに宇宙は三層構造になっています。神がおられる天があって、我々が生きている地上があって、そして死者の国である黄泉が下にある。キリストは十字架で死んで、葬られ、黄泉に下られる。3日後に蘇り、天にのぼる。三層構造の世界として、説明する。それでよかったんです。天が上にあるならアルゼンチンに行ったら、どうなるのか。アルゼンチンに行ったら、真下が天になるのかということで、神のいる場所がなくなってきた。今まで悪霊とか、神とか、いわれていたものを、それを合理化していく。それが人間の内に、人間の中にあるものとして説明していくというところが、今日、玄侑さんが、お話になった今日の問題なのではないかと思うんですね。

それでは近代主義者の予想、マルクスの予想、宗教というものは社会が進歩するとともになくなるという予言が当たったのか。これは全く反対でして、宗教はなくなると予言したマルクスの共産主義がなくなり、そしてその後に、世界のさまざまな地域で宗教が復興してきている。日本ではなかなか理解されにくいんですが、玄侑さんは日本でも宗教は盛んになってきている、それは既存の教団宗

教ではないかもしれませんが。しかしスピリチュアリティも含めて、そういう欲求が強くなってきていると指摘して下さったと思います。問題は「なぜなのか」ということです。なぜマルクスの予言は外れたのかという問題です。これは今日の玄侑さんのお話になった「わたし」ということと深くかかわっていると思うんです。いろんな宗教の型、「わたし」理解の型はあるけれども、「わたし」について理解したいという欲求、「わたし」というものを説明したいという欲求、自分に対しても説明したり、他の人にも説明したいという欲求は、普遍的であるし、人間の本性にかかわっているものではないだろうかと思うんですね。別の言い方をするなら、自己の意味を求めていく、「わたし」を求めていくという、これがまさに人間としての印なのではないだろうか。ただ問題は、世界の種々な地域で宗教復興は起こっていますが、一神教世界に関する限り、その復興している宗教の型とは何かというと、多くの場合が原理主義的な宗教が復興しているわけで、「わたし」は正しい、正しくないものは排除していくというような宗教を、一神教自体が、どのように克服していけばいいのかということが、今、我々に与えられている課題であると思います。どうもありがとうございました。

司会 どうもありがとうございました。もう一度、貴重な機会ですので、お二人にお座りいただきまして、玄侑先生からまた森先生のお話について何か発言がありましたら。

玄侑 森先生に格調高くまとめていただきまして、誠にありがとうございます。ほんとにあんなふうにまとめていただくと、結構、立派な話だったのかなと錯覚してしまいます。今、人間が宗教を欲する気持ちに既存の宗教が応えにくい部分があって、そこをいろんな宗教という名をとらない研究会とか、カウンセリングとか、あるいは霊能者とかヒーラーなどがカバーしているのかなという気がするんですが。彼らはすごいと思うんですね。「私、どうしたらいいんでしょう」と悩みごとを言うと、「あなたは紫色のものを身につけなさい」なんてズバツと答えるわけです。そんなこと我々は絶対言えませんよね。また「寝る時は枕の下に塩をおきなさい、ビニール袋に包んで」なんて具体的にいうわけです。それをやっているうちに明らかに気分が変わるんですね。紫色を身につけた途端に変わってくるんです。塩をおいて寝る。そういうバカにしたいけど、バカにできないことを霊能者たちはやっている。カウンセリングの基本だと思うんですが、とにかく具体的な行動を示すわけです。そういう多少のハッターというのは、昔の宗教者は持っていたと思うんですね。最近、理性的になりすぎているという気がします。私たち僧侶なども、「何だかわかんないけど、こうすることになっているので、こうしています」というのが減ってきているんですね。理屈がついてきて、むろんある程度は合理的でいいように思いますが、理屈がつくと力がなくなるところもあるような気がするんです。

森先生がおっしゃったように、今のような問題は、すべての宗教が一緒に直面していることなんだろうと思うんです。ただ、個性がある、個性を伸ばせという学校教育は、やめてもらいたいですね。個性って何かということ、とことん突き詰めて考えると、個性を無視すると昔の全体教育に戻るのかと懸念するのかもしれませんが、個性などという言葉もなかった江戸時代のほうがむしろ本当の意味で個性を尊重していたりします。たとえば寺子屋など、じつは生徒によって教科書が全部違ったんですね。寺子屋の教科書って、7000～8000種類あって、左官屋の息子は左官屋用の本を読む、大

禅と諸宗教における「わたし」の成り立ち（玄侑）

工の息子には「大工往来」という教科書があった。先生が教壇から一律に話すということはなかったわけで、あれほど個別的な教育の時代はなかったわけです。まったく全体主義じゃないんですよね。今の一律に上からいわれる個性って、一体なんだろうかと、長年疑問に感じているんですけど、それを言われながら育った世代は、明らかに解離する傾向があるような気がします。

森 今の寺子屋の教科書の話は、すごいですね。原理主義といいましたけど、日本に原理主義がないのかと考えてみると、宗教的原理主義は、そんなに目立たないですが、偏差値原理主義というのが、はっきりありまして、唯一の答えが偏差値である。偏差値に従っていけば、それでいいんだということを学校も、子どもたちも考えている。かなり危機的状況にあるのではないかと思います。

玄侑 江戸時代の教科書はレベルが高くて、教科書の挿絵を葛飾北斎が描いたり、本文を『東海道中膝栗毛』の十返舎一九が書いたりしています。そして左官屋と大工でさえ、単純には比較できないという考え方がその頃はあったんですね。しかし今や、何になるにも共通に測るメジャーとして偏差値を信じている時代です。昔に戻ることは、やはり無理なんでしょうね。

司会 ありがとうございます。いろいろとお話を伺いたいところですが、貴重な機会ですので、フロアから、ぜひこういうことをお聞きしたい、こういうことをどうお考えですかということがおありでしたら、挙手していただきまして、ご発言いただければと思います。いかがでございましょうか。

質問 森先生に伺いたいんですが、福音書の中にも悪霊、サタンが載っていると。玄侑さんの狐憑きという表現だと、わりやすいんですが、サタンというのは具体的には、どういう形で出るのか、具体例を出していただければと思います。

森 全く狐憑きと一緒になんです。特に古代の人々は、世界というのは善なる力と悪なる力の戦いによって、悪なる力が勝った時に病気になったり、戦争が起こったり、不幸が起こるということで世界を説明するわけです。聖書を読めば、明らかに今日でいう精神病であるという症状が具体的に書いてあります。それに対してイエスが悪魔に「退け」と、言葉で追い出す、すると治るという奇蹟物語として描かれているわけです。それと関連していうと、今日のキリスト教のグループの中でも未だにそういうことを大切だと思ってやっているグループがあります。ペンテコステ派というグループがそうでなんですが、悪霊がいるから、だめなんだ、世の中悪くなる、病気になるんだという考えを持っていまして、悪霊祓いを今でもやります。同志社の学生にもペンテコステ派の学生が来ていまして、僕のところに授業が終わったあとやって来て、「先生、この教室、悪霊祓いさせてください」と言うのです。私は「ほっといてくれ」と追い返しましたけど。

玄侑 エクソシストというのも、そういうグループなんですね。最近、感じるんですけど、その手法を利用している人がいまして、歯医者なんですけど、この方、非常に名医なんです。なぜ名医かという

と、普通、虫歯などを見せると、「よくもここまでほっておいた」とか自己責任みたいにいわれるじゃないですか。ところがその歯医者さんはそうじゃないんです。「ああ、ひどいなあ、やられちゃいましたねえ」なんておっしゃる。やられちゃったというのは、どこかに悪い敵がいて、攻められて、防ぎようがなかったという感じがするでしょう。そして「一緒に頑張りましょうね」なんて言っていただくと、悪魔祓いみたいな感じがするじゃないですか。じつはそんなふうに自己責任じゃないと思えるだけで元気になるんですよ。拝み屋さんが上手に使っている論理ですね。普通は「それはあんたのせいでしょう」と言われます。生活習慣病なんて、結局自己責任ということでしょう。そういう言い方をしないで、「なんか憑いちゃっている、これは、それを祓えば治ります」という理屈なんです。それだけで元気になる。この論理をなくしていくのは惜しい。「悪霊というのは、いるんですか、いないんですか？」とよく訊かれます。これは「いる、いない」の問題ではなくて「出る、出ない」という問題なんです。いなくても出るものは出るんです。だけど通常は「いる、いない」という問題にしてしまって、いないんだから、出ないと思いつむ。それでは知恵がなさすぎる。なんか外から来たものを整理して、一緒に持って行ってもらうという手法が、心理学的にも、実に、うまいと思うんですね。

質問 西洋では天を目標としています。日本は地ですね。西洋では天から選ばれしことと。日本は天も学んでいるけど、地も学べますよと。天と地ということについて。

司会 天と地の問題について、いかがでしょうか。

玄侑 その問題は翻訳がかかわってきます。もともと向こうの国で呼ばれていたイメージと、中国で訳された天、地、が同じかどうかという問題だと思います。日本では普通に「天地」と使っていますが、たとえば heaven が中国で「天」と訳された時に、God は「天主」と訳されたんです。天主教という言い方、ご承知かと思います。天の主だから天主さまなんです。それがキリスト教の神に近いと思うんですが、日本人はえらい人はみんな神様だと思ってますから、「神様」と呼び直してしまった。正式なキリスト教の文書の中ではずっと「天主」だったと思いますが、日本ではたとえ八百万の神の一人と誤解される危険があったとしても、やはり日本で神と呼ばれることは有効だろうと判断されたらしくて、1959年にキリスト教のゴッドの日本における正式な呼称は「神」になります。神様というと、日本人の感情の中ではキリスト教の神であるとともに、どこかに日本の神が混じりこんでいないかという気がしますね。言葉の問題は大きいと思うんですよ。仏陀だって中国で最初に訳された時は、あまりよくないイメージの「浮屠」とか「浮図」などと表されたわけですが、やがてなんとなく容認できる「仏陀」という文字に変わっていくわけです。まわりくどかったですが、要するに私が申し上げたいのは、天地でも、神でも仏でも、日本人にとっては、外せない感じがしますね。単純に同じ言葉だからと比較するのは難しいと思います。

質問 「わたし」について玄侑先生に。臨死体験の見地からみた「わたし」についてお考えになるこ

禅と諸宗教における「わたし」の成り立ち（玄侑）

とがあれば教えていただきたいと思います。

玄侑 「わたし」を内部から形づくるものとして「時間」というものがあると思うんですが、ハイデッガーは「存在と時間」という考察をしまして、道元禅師も『正法眼蔵』「有時」の巻で同じような考察をされています。要するに、時間というものは物理的な実在ではないし、意識による共同幻想のように「わたし」と共につくられる、ということだと思うんです。しかし我々、普段暮らしていて、わからないわけですよ、そんなこと。でも、じつは時間って、私は最大の煩惱ではないかと思っています。意識が時間というものをベースにして様々な物語をつくってしまう。その煩惱から解放されるのが、臨死の時だと思うんですね。いろはカルタには「有為の奥山けふ越えて」とありますが、時間列の中で起こってくることは、すべて有為ですね。しかし昨日よりも今日、今日よりも明日という有為の流れを越えてしまうと、無為自然の状態に入る。無為自然において時間は存在しない。それが臨死の時ではないかなという気がしています。私は「アミターバ——無量光明」という作品の中で時間の序列が全くなくなってしまう状態を描けぬものかと思って書いてみたんですけど、それはある種、最大の解放の時ではないかと思っています。

司会 それではそろそろ所定の時間となりましたので、本日はこれをもちまして終了とさせていただきます。今日は玄侑先生、森先生、どうもありがとうございました。

京都・宗教系大学院連合 2009 年度 研究会報告

第 7 回研究会 (2009 年 7 月 30 日 大谷大学響流館 3 階マルチメディア演習室)

先祖祭祀と家の確立

森 本 一 彦 (京都大学大学院文学
研究科特定准教授)

コメンテーター 根 井 浄 (龍谷大学)

吉 田 叡 禮 (花園大学)

第 8 回研究会 (2010 年 1 月 23 日 龍谷大学大宮学舎西翼 2 階大会議室)

日本におけるプロテスタントキリスト教葬儀の成り立ち

— cultural assimilation か resident alien か —

関 谷 直 人 (同志社大学)

コメンテーター 室 寺 義 仁 (高野山大学)

池 見 澄 隆 (佛教大学)

先祖祭祀と家の確立

森 本 一 彦

京都大学大学院文学研究科特定准教授

日本人は、葬式や追善供養は仏教でおこなうことが多い。それにもかかわらず、日本人は無宗教だとか信仰心がないと考えている。つまり、日本人は葬式や追善供養を宗教行事とは考えていないのである。葬式や追善供養などの先祖祭祀は、家を基盤とした家の行事と考えられているのである。先祖祭祀は、家の継承のシンボルとされてきた。日本の家は単独相続を基本としているために、先祖祭祀も単系的に継承されるものであると考えられている。家に残留するのは男子であることが多いために、離家する女子は婚家の檀那寺に変更し、婚家の先祖祭祀をおこなうのが一般的であると考えられている。

家は凝集性、一体性を持っており、女性は婚家に取り込まれる存在である。それに対して、民俗学や人類学では、女性が結婚後も生家と強いつながりを維持する事例（つまどい婚、女紋、モライマツリなど）が報告されている。しかし、これらの成果は、歴史的な変化を明らかにすることができない上に、数量的な分析をおこなうことができない。しかし、夫婦や親子で檀那寺を異にする半檀家は、江戸時代の宗門改帳を資料とすることによって、歴史的な変化を明らかにするとともに、数量的な分析が可能である。

宗門改帳が残存する村における半檀家は、近世前期では高い割合（八割を超す村もある）を示しているが、幕末に向かって低下、解消する。半檀家の形態に注目すると、近世前期においては結婚後も嫁が実家の檀那寺を維持する〈持込み半檀家〉が優勢であるが、近世中後期になると嫁が婚家の檀那寺に変更されるが、婚家が複数の檀那寺と関係を持っているために半檀家となる〈家付き半檀家〉が優勢となり、最終的には〈一家一寺〉の形態となって、半檀家が解消される。

半檀家の地域では、近世中後期において寺檀争論が頻発する。寺檀争論の文書からは、嫁が実家の財産を継承しているために、実家の檀那寺を維持していることが分かる。近世前期の〈持込み半檀家〉は、嫁が実家の財産権を保持していることから発生しているものであり、近世中後期に至って嫁の実家の財産権が否定されたことによって〈家付き半檀家〉や〈一家一寺〉へ変化したと言えよう。このことは、半檀家が、家が早期に発達した畿内に見られず、周辺部に分布していることも一致している。

現在、われわれが持っている単系的先祖観は家の成立する近世中後期に成立したと言える。

参考文献 森本一彦『先祖祭祀と家の確立—「半檀家」から一家一寺へ』ミネルヴァ書房、2006年

森本報告に関するコメント (1)

根 井 浄

龍谷大学

江戸社会において人々は、どこか一寺に身分を保証されるとともに、婚姻・奉公・旅行などは、その寺院発行の宗旨手形が必要であった。17 世紀前期、江戸幕府は人々に所属寺院を強要し、葬祭供養など独占的、永続的におこなう檀那寺と檀家との結合関係を明瞭化した。檀家制度・寺請制度である。しかし、夫婦、親子の家族関係において檀那寺を異とする例があった。半檀家と称する現象である。

森本一彦氏の報告は、この半檀家現象の歴史的変遷を宗門改帳の博搜、精査によって追求したものである。考察対象となる史資料の残存数状態にもかかわるが、半檀家は近世前期には高く、幕末になるにつけて低下し、やがて解消するという。その半檀家の形態は、前期では婚姻後も嫁が実家の檀那寺を維持する「持込半檀家」が見られ、中後期では嫁は婚姻先の檀那寺に変更され、複数の檀那寺関係を持つ「家付半檀家」が優勢であり、最終的には「一家一寺」現象となって半檀家が解消するという。

本報告は、文字どおり著書『先祖祭祀と家の確立——「半檀家」から一家一寺へ——』の梗概発表とはいえ、史料分析の冴えと実証的論証は圧巻である。報告者には「失われた女性の継承権」(『比較日本文化研究』18号・2004年)、「近世における半檀家の展開」(『比較家族史研究』20号・2006年)などがあり、日本の家族主義の変遷をさぐる新進気鋭の学者である。本報告においても、これらの成果が基層となっており、「家」が確立したのは18世紀ごろという認識をあらためて検証された。平易な短文による結語とはいえ、非凡な仕事に支えられた報告である。

「家制度」「半檀家」「寺檀論争」の問題は、歴史学、社会学、宗教学、民族学など交錯する複数の学問分野を抱え込んでいる。話題性の多い「夫婦別姓」「散骨」等の課題について、今後も追及の歩みを続けられ、現代的意義をさらに問われることを期待したい。

コメント (2)

吉 田 叡 禮

花園大学

本報告は、夫婦や親子などの間で檀那寺を異にする「半檀家」という近世における寺檀関係の形態に注目し、その変遷と社会的背景を究明し、日本の伝統社会において中心的存在であるとされてきた「家」の概念について、再検討を試みるものである。その際、主に宗門改帳や寺檀論争を分析資料とし、併せてフィールドワークを行うという、大変な時間と労力を費やした学際的で実直な研究である。

本報告では、近世前期の「持ち込み半檀家」から近世中後期の「家付半檀家」へ、そして明治、戦後に「一家一寺」となっていく過程が明らかにされ、さらに庶民層において「家」は、中世では一般的でなく、近世に浸透し、近代に一般化したことが指摘される。

もとより扱う資料には限界があり、更には地域や各家庭などの状況、宗門改帳の事務処理的問題が反映している可能性なども考慮せねばならず、事情は極めて複雑であるが、本報告では、それらにも注意を払う努力を怠らない。また、近年議論されている「夫婦別姓」の問題も取り上げ、一つの視点を投げかけている。

現在の日本において、「家」は単独相続を基本とし、単系的先祖観を通念として、一家は一寺の檀家であることが一般化しているが、それが必ずしも日本古来の伝統的文化であるとは言えないことが、この研究によって巧みに論証されている。

本報告は、家社会が崩壊しつつあると言われる現在において、家に対する捉え方を見直す一つの重要な根拠となるであろう。

日本におけるプロテスタントキリスト教葬儀の成り立ち — cultural assimilation か resident alien か —

関 谷 直 人

同志社大学

我が国におけるキリスト教徒の数は今なお全人口の1%未満であり、圧倒的な少数派である。そうした少数派であるキリスト教会は自分たちが諸儀礼を執行する際にも、常に自分たちを取り巻く圧倒的な数の「異教徒」たちを意識せざるを得なかった。日本におけるキリスト教の葬儀もまたそうした環境の中で導入され、発展してきたのである。プロテスタント教会より早い時期に、日本における宣教活動を行っていたカトリック教会の宣教師たちは、明治の頃の日本の葬送儀礼を「異教的」と排除するよりは、むしろそれを積極的に取り入れてきた節がある。それに比べると日本におけるプロテスタント教会はある程度の多様性はあるにせよ、大雑把に言って、いわゆる「文化的文脈化」よりは、「葬儀は礼拝である」という言説に対する神学的正確さを葬儀の中に求めてきたといえる。とりわけ戦後においてはそういう傾向が顕著であった。そうした傾向が現代のプロテスタント教会が引き継いできたいくつかの葬送儀礼における「タブー」に反映されているのを見ることができる。仏教の葬送儀礼では一般的な「焼香」は、しばしば「信仰の挑戦」と捉えられてきたし、仏教で行われる「供物」の習慣も基本的に禁止される。あるいは「位牌」「仏壇」に対するキリスト者の振る舞いも、「偶像礼拝」の禁止の観点からしばしば制限されてきた。同様にキリスト教葬儀内部においても、文化的文脈によってもたらされた習慣とされる振る舞いに対する批判は多い。それは例えば個人に語りかける形での「弔辞」であり、それは基本的にすでに天に召された個人に向かってなされるものではなく、会衆に向かってされるべきものとされてきた。「前夜式」も本来の礼拝の性格が薄められ、日本の伝統的葬送儀礼における「通夜」との関連から「異教的」と問題視する立場もある。「献花」はキリスト教によってもたらされた習慣のように考えられがちであるが、先に触れた「焼香」の習慣の「キリスト教的置き換え」として始まったとする考えから批判される場合がある。最後に「お骨上げ」である。プロテスタント教会の牧師の中には、やはりこれを「異教的」と捉えて参加しないものもいるが、日本という文化圏に教会がある以上、火葬を伴った葬儀では、この行為は避けて通ることができないのである。このように様々な点で日本のプロテスタント教会の葬送儀礼は、日本という文化的文脈と "love and hate" の関係を続けてきた。これを一朝一夕に解決することは困難だが、「葬儀は礼拝である」という神学的言説に「葬儀は残されたものに対するグリーフワークである」という視点を加えることで、いくつかの葛藤を調停することは可能ではないか、そしてそのことは日本におけるプロテスタント教会の宣教ににとって意味ある試みであると考えてるのである。

関谷報告に関するコメント (1)

室 寺 義 仁

高野山大学

関谷直人教授の基調報告は、制約された短い時間の中に凝縮された密度の高い内容であったため、私の理解の及ぶ限りで内容を簡潔に述べれば、(1) 葬儀の成り立ち (例えば、『マタイ福音書』8章22節) から、古代教父時代、キリスト教公認時代を経て18世紀に至る流れ (特に、今の葬儀形式の原典となる、1662年、英国国教会祭式の内容も踏まえて)、19世紀以降の衛生観念の発展に対応しての葬儀と埋葬式の区別化 (funeral と burial service) の歴史、(2) この比較として、本邦におけるカソリック時代 (フランシスコ・ザビエルなどの時代) から、明治のプロテスタント時代へと展開して行く歴史 (特に、明治5年の太政官布告第192号による、仏教・神道以外の「自葬禁止」から始まり、戦後へと続く、今の流れ)、(3) そして、現在における日本キリスト教団で行われている葬儀の実際とその異教的諸要素 (仏教的要素と思われる、例えば、「骨上げ」) の指摘などであったと思われる。その上で、現代人が抱く死後観の多様性について (死後は何も無いという考え方を含めて) の分析を前提として、宗教者の立場から現代人に向け提示できるような死後性/死後生というものが、果たして、葬儀の実態と教義との軋轢を現に抱えながら、明確化できるものであろうかとの問題提起も行われた。

それぞれの宗教の葬儀の歴史を踏まえた上で、現実に即し、現在行われている葬儀の形式から対話を始めるとすれば、基本的には、形式の中に、どのような中核的な教義が刻み込まれ、いかなる死後観が塗り込まれているかという点から出発しなければならないであろう。本邦の伝統仏教では、地域によって宗派によって習慣の違いはあるとしても、大凡、「通夜」後 (あるいは、「前夜式」後) の葬送の儀礼 (「本葬」) は、出棺までの「内の弔い」と、荼毘または埋葬の前の「野辺の送り」に形式上分けて行われる。この流れが、日本キリスト教団で言う「火葬前式」に当たる。この流れに続くのが、火葬と「骨上げ」である。伝統仏教でも、火葬場で棺が納められるまでは立ち会っても、「骨上げ」に僧侶に係ることはない。そして、この「骨上げ」後に、現代的な問題として、例えば、「家」の墓に入ることを望まず、樹木葬や海中葬を友人知人などに託すなどの事例が認められる様に、一体、どこに埋葬されるのか (あるいは、どこに埋葬されたいと生前に意思するのか) という点や、その一方で、こうした流れに乗ることなく、ある意味で「仏縁」の縁という網からはずれ、例えば、病院 (などの霊安室) から、直接、斎場へと「直葬」され、無縁の「納骨堂」に輸送される事例も認められる様に、葬儀と縁がないことが、そのまま血縁・地縁なき、そして、会社社会の社縁なき、生前の「生」をあらわに映し出す現代社会となってしまった点である。このような現代社会の文化的文脈の中で、果たして、如何なる死後観を、宗教人として提起できるのであろうか。例えば、グリーンケア (悲嘆への援助) という新たな視点は、確かに、伝統仏教の側から言えば、四十九日や百ヶ日、一周忌などの法要もまた、その一環として位置付けることができよう。

コメント (2)

池 見 澄 隆

佛教大学

基調報告は、日本の文化的文脈とプロテスタント神学的言説の葛藤のなかで「葬儀は礼拝」という言説に「葬儀は遺族たちへのグリーンワーク」という視点を加えることによる調停の可能性を提唱している。ところで葬儀が遺族たちへのグリーンワークたりうるための前提として、死者をよい世界に送り届けることで、死者が救われるという理解があったことを確認したい。

そこに介在してくるのは、愛する者同志の死別を余儀なくされたときの、死後再会への願望である。これは日本の場合、古代から現代まで長いスパンにわたって見届けうる宗教的文化現象である (拙稿「浄土再会をめぐる」日本仏教学会年報75号)。

死後再会信仰はキューブラー・ロスが熱っぽく強調した報告事例と同似である。死後再会への願望・信仰の普遍性に鑑み、これを支点としてグローバルな意味での、つまり日本文化的文脈を超えた世界像の再構築を目指すべきではなかろうか。

すくなくとも、他界観の喪失にともなう、葬儀の機能のもう一面としてのグリーンワークを評価する現今の風潮には懐疑的にならざるをえないのである。

2010年度 チェーン・レクチャー概要

◇ 開講場所；大谷大学

◇ 科目名「比較宗教特殊講義」

- 4月 9日 大谷大学 延塚 知道 教授
大谷大学建学の精神
- 4月 23日 高野山大学 乾 仁志 教授
弘法大師の精神による人間と環境の共存共生
- 5月 7日 種智院大学 頼富 本宏 教授
種智院大学の建学の精神
- 5月 21日 同志社大学 本井 康博 教授
同志社の建学理念と歩み
- 6月 4日 花園大学 安永 祖堂 教授
己事究明について
- 6月 18日 佛教大学 福原 隆善 教授
佛教大学の建学の精神
- 7月 2日 龍谷大学 龍口 明生 名誉教授
仏教・親鸞精神 —平等・自立・内省・感謝・平和—

大谷大学建学の精神

延塚 知道

大谷大学

リレー講義の初回であったために、授業をどのように進めるか少しとまどった。しかし基本的に大谷大学の建学の精神を伝えることが、講義の目的なのだからそれに絞って伝えようと努力したつもりである。

大谷大学は1901年に、それまで京都にあった学寮を東京の巣鴨に移し、真宗大学と名乗って、近代の大学として再出発した。その仕事に命をかけたのが、初代学監（学長）の清沢満之である。現代の大谷大学の建学の精神は、その満之の大学に託した大きな願いに基因する。したがってこの講義では、清沢満之の人と思想、特に彼の人材育成の願いに焦点を当てて進めることに勉めた。

1 真宗大学建学の精神

真宗大学の開校式は、1901年10月13日新築の校舎で盛大に行われた。法主夫妻を始め多数の貴族、政府からは文部大臣、総務長官、東京帝国大学の総長、文科大学長、その他多数の博士をはじめ各高等専門学校校長等々、集結した馬車や人力車は三百余りであったと伝えられている。その来賓の前で清沢満之は次のように述べた。

本学は他の学校とは異なりまして宗教学校なること、殊に仏教の中に於て浄土真宗の学場であります。即ち、我々が信奉する本願他力の宗義に基づきまして、我々に於て最大事件なる自己の信念の確立の上に、その信仰を他に伝える、即ち自信教人信の誠を尽くすべき人物を養成するのが、本学の特質であります。

この教育宣言の冒頭に述べられている「他の学校」とは、東大、京大の帝国大学や慶応義塾大学をはじめとする高等専門学校を意味する。これらの学校は明治国家の国策であった富国強兵・文明開化にのっとり、人材の育成を担っていた。したがって当時の諸学校の実情を取り上げ、それに対して満之が担った教育とは何か、「自己の信念の確立」・「自信教人信の誠を尽くすべき人物」とは何かを、現代の言葉で理解することに勉めた。

明治以降の日本は一般に言われるように、個の自覚、自我の確立が日本人の精神生活に浸透してくる。国全体が、例えば、教育や経済や文化や伝統さえも、欧米の近代主義に習って近代化へ突き進んでいった。それは取りも直さず、自我と欲望の赴くままに突き進んでいく方向を、国全体が選んだということである。

端的に言えば、そのような日本全体の方向に対する危機感と痛みが、仏者としての清沢満之に、先の教育宣言を述べさせたのである。彼が真宗大学に託した願いは、「我々に於て最大事件なる自己の信念の確立」と「自信教人信の誠を尽くすべき人物の養成」であった。信念の確立とは、自我を中心とする人間の分別を破って、法爾としてある事実が目覚めることである。浄土真宗で言う他力の信心とは、法と自己への二つの目覚めを表すのであって、信ずるという人間の精神作用を言うのではない。

現代の世界全体の閉塞状況は、人間の自我とその欲望が行き場を失ったかのようである。その閉塞状況を突破していく道を、満之は近代の出発点であった明治にすでに見抜いていたのである。もちろん仏教が問題にしているのは、近代という時代に限定されたものではない。いつの時代であろうと、人間が人間を超えていく道、それを真宗大学の建学の精神としたのである。

2 清沢満之の信念の確立

満之は1863年、尾張藩士徳永永則の長男として生まれる。幼いときから頭がよく、向学心に燃えたが、家が貧しいため、16歳で東本願寺の育英教校で学ぶことになる。育英教校は全国の優秀な生徒を僧侶として育てるために、学費を免除するだけでなく、手当てまで出して勉強させたのである。やがて本山から東京大学に留学を命じられ、宗教哲学を学ぶが、26歳の時、東本願寺が経営を任された京都府立の中学校の校長として赴任することになる。

若い学生を育てるためには自分自身が仏教を体得しなくてはならない。彼は真宗の僧侶としての責任から、赴任から3年後に校長職を辞して、人は何によって生きるのかという禁欲主義の実験（ミニマム・ポッシブル）を始める。この頃から彼の本格的な求道が始まることになる。

明治の仏教界は、廃仏毀釈の嵐が吹き荒れ、それに加えて、西欧の思想の急激な流入やキリスト教の解禁などで、仏教はかつてない危機にさらされていた。その中でほとんどの仏教者は、仏教の真理性を科学的、哲学的に論証することに勉めたが、満之は親鸞の信心を躰全体で生きることを以て、その真理性を証明しようとした。そこに満之の歴史的な意義がある。

激しい禁欲主義の結果32歳で結核を発病するが、『阿含経』、『エピクテタス氏語録』、『歎異抄』を依り処にしながら36歳の時に、ついに親鸞の他力の信仰に到達する。その凱歌が次のように記されている。

自己とは他なし、絶対無限の妙用に乗托して、任運に、法爾に、此の現前の境遇に落在せるもの即ち是なり。

ここに宿業の身のまま（落在）に、「絶対無限の妙用」と表現される法に生かされている自己の目覚めが見事に表現されている。満之はこの信念に立って、つまり法による自己を立脚地にして、先の建学の精神を述べたのである。紙面の都合で清沢満之の信念の確立は簡略に述べたが、実際の講義では特にそこに力を注いだ。この講義では、だいたい以上の2点に絞ってお話をさせていただいたことである。

弘法大師の精神による人間と環境の共存共生

乾 仁 志

高野山大学

弘仁7年(816)、空海は和歌山県の東北部、紀ノ川の南岸に位置する高野山に金剛峯寺を建立し、ここを修禪の道場とした。もっとも空海以前の高野山は、神々の宿る神奈備として信仰され、山中他界の聖なるお山であった。また生命の源である水源の信仰も存在した。

10世紀に入って高野山は一時衰退する。しかし、11世紀初めの藤原道長による高野詣は、復興への道を開き、その後の貴紳の登山を促した。その結果、高野山は修禪の道場から信仰の場へと変化し、一地方の霊山から天下の霊場へと変貌していく。これら貴紳の高野詣を促したのは、弘法大師の入定信仰と高野山の浄土信仰で、それらに付随して納骨信仰も次第に盛んになる。

13世紀後半以降、庶民の参詣が増え始め、宿坊となる子院が増加し、参詣道もしだいに整備されていった。その表参道となったのが町石道である。また夥しい数の五輪石塔も奥之院の参道に建立されていった。

こうして高野山は日本有数の山岳霊場に発展したが、その信仰の中心となったのは山内の東側にある奥之院の弘法大師御廟である。一方、空海が高野山を開創した目的は、真言密教の修行地としてであった。その場所は山内の西側にある壇上伽藍である。フランシスコ・ザビエルは、中世の時代、高野山は日本を代表する大学の一つであったと記しているが、高野山は壇上伽藍を中心に学問の道場としても栄えた。

高野山はまもなく開創1,200年を迎えるが、今なお修行の地であり、信仰の霊場であり続けている。都会の俗塵を避け大自然への回帰を願う空海にとって、高野山は自己と大自然すなわち宇宙的生命である大日如来と一つになる瑜伽の修行にふさわしい地であった。しかしその一方で、空海は仏教の理想のもと民衆の救済をめざして、満濃池の修築や綜芸種智院の開設などさまざまな社会活動に精励した。そうした衆生救済に対する強い思いが、高野山を全国的規模の信仰を担う霊場へと変貌させたと言ってよいであろう。

この空海の思いは「有情世間と器世間を合して名づけて国とし、般若はよくこの二世間を護って災いを攘い福を招くゆえに護国と名づく」という護国思想にも表れている。空海は民衆を守り、環境・国土を守ることが、国家を守ることであるといっている。この考えは人間と環境の共存共生を目指すねばならない現代社会のよき指針となることであろう。高野山大学はこのような弘法大師空海の教えとその教育精神を建学の精神にしている。

種智院大学の建学の精神

頼 富 本 宏

種智院大学

種智院大学は、学則第1条に「本学は教育基本法に基づき、広く一般教養に関する知識を授けるとともに、仏教学特に密教学を中心として深く専門の学術を教授研究し、併せて宗祖弘法大師の精神に則り、普遍的にして個性豊かな人格を養成し、もって世界文化の向上に資することを目的とする」と壮大な建学の精神を掲げる。その具体的な方法論は、「仏教学特に密教学を中心として深く専門の学術を教授研究し」としており、それに関する重要部分である「宗祖弘法大師の精神に則り」をさらに敷衍させた教育理念・目的を要約した第2条第2項で、「綜芸種智院を創設した弘法大師の教育理念を現代に生かし、単に『知育』教育を行うのみでなく、人間としての『こころ』の成長を促し、広く濟世利人の社会的実現を目指すところにある」というように、空海の著した「綜芸種智院式并序」に説かれる空海の理想的教育理念が、昭和24年（1949）に新制大学として再スタートした種智院大学のまさに建学の精神となっている。

天長5年（828）、京都八条の地に藤原三守から別邸の寄贈を受けた空海は、誰でも入学できる私学として綜芸種智院を創設すべく、趣意書にあたる「綜芸種智院式并序」を著した。漢文で書かれた同文には、「物の興廢は必ず人に由る。人の昇沈は定んで道に在り」と宗教的情操の豊かな人間教育の必要性が最初に説かれる。実際の学校システムとして現代風に解釈すると、以下の4点の重要性が指摘されている。

- (1) 教育環境の重要性（処）
- (2) 総合的教育内容（法）
- (3) 多様な教師（師）
- (4) 完全給付制（資）

青年時代に官立の大学で学ぶ経験に恵まれた空海であったが、当時の勉学環境に必ずしも満足していなかったようである。入唐中、長安の都で中国の学校制度の情報も得、用地・建物の提供を受けたとき、理想的、かつ総合的人間教育を目指した学校論を高らかに説いた。しかし現実には、財政難で十数年後には廃校となっている。

明治14年（1881）、真言宗子弟の高等教育機関として再出発した総覺は、その後、京都専門学校などと幾度か校名を変更しつつ、戦後に新制種智院大学として発展し、現在に至る。「綜芸種智院式并序」に掲げた教育論の内、総合教育の必要性と多様な有縁の教師陣での体制は、引き続き堅持している。

同志社の建学理念と歩み

本井康博

同志社大学

自校史の取り組み

「自校史」の分野では、同志社大学はパイオニア校です。1970年前後の大学紛争を契機として、自分の足元を見つめる科目を設置することが学生たちから要望されました。

さいわい、本学は1875年の創設ですから、自校のあれこれを教材にして歴史を学ぶことが可能です。生まれた教科が、「日本の近代化と同志社」と名づけられた^{ゆえん}所以です。この教科は、1学期間を通して、複数の担当者（講師）が、リレー方式で授業を受け持ちました。

2004年にいって、科目は「同志社科目」（複数科目からなる科目群です）に拡充されました。その典型は基礎科目として位置づけされた「建学精神とキリスト教」という科目です。主として神学部の教員約十名が、それぞれクラスを開講し、1学期15回の授業を通して単独で担当します。

内容は創業者である新島襄の生涯と思想（信仰）、同志社の建学理念、そしてキリスト教の基礎知識という3本から成り立っています。そのために共通のテキスト、本井康博『新島襄と建学精神』が、新たに書き起こされました。この科目は幸い、学生の評判もよく、クラスによっては、1,000名を超える人気科目になっています。現在は選択科目ですが、学部によっては、必修科目にしています。

研究のための組織

ところで、同志社の場合、創業者が新島襄である点で、早くから建学の理念を特定できました。比較的、著名人でしたから、彼の遺品や手紙、草稿などが大事に保管されていたことも、歴史的な究明や分析にはきわめて有利でした。そのための収蔵庫（新島遺品庫）も、すでに戦前に竣工しております。

それらを保管、活用、調査するための組織（現在の同志社社史資料センター）も、わりあい早くから設置され、学校史や新島全集などの編集・出版を担当しました。

日常的な活動としては、ここを拠点に企画展示の立案・実践、機関誌やパンフレットなどの編集・出版や研究会（月例）などがあります。

建学精神

この結果、新島襄が同志社を開校した消息も、かなり解明されました。建学精神の分析も相当の蓄積があります。

近年、新島に関しては教育者の側面だけでなく、宗教者（キリスト教の牧師、宣教師）としての側面が強調されるようになりました。言うならば、教育と宗教という2つの領域で、新島は「二足のワラジ」を履いたこととなります。

こうした視点に立って初めて、新島という人物の全面的な把握、あるいは建学精神の総合的な理解が可能になります。

たとえば、同志社の基本であるキリスト教という理念です。宗教者・新島から、必然的に生まれ出

てくるものです。

新島が「頭の教育」だけでなく、「心の教育」、すなわち徳育や心育にも目配りするのは、精神教育がとかく軽視されがちな現状に対する批判からです。

さらに、新島はアメリカ留学を通して、「日本初の自由独立人」（木村毅『早稲田外史』）となって帰国します。彼が開校した同志社は、したがって最初から「自由な」校風を帯びます。権威に盲従するのではなく、自ら立ち、自ら治める自治・自立の人民の養成を新島は望みました。

そのうえ、海外生活10年を経た上での開校でしたから、国際的な特色や国際交流が、当初から見られます。新島の教え子を中心に海外留学者が多いのが、初期の同志社の大きな特色でした。

つまり、同志社の校風は、開校から今日にいたるまで、一貫して「キリスト教」、「自由主義」、「国際主義」の3点を軸にして組み立てられています。

己事究明について

安永祖堂

花園大学

京都には仏教各派の本山が多く所在し、それに併せて宗門系大学も多く設立されている。さらにはキリスト教系大学も少なくない。

そして、各々の大学が神学あるいは宗学の研鑽に励んでいるわけだが、神学はさておき、我々にとってそもそも宗学とは如何に定義されるべきものであろうか。

オーソドックスな定義では、「宗学は、宗祖の教学が真理であることを論証する学問、あるいは宗祖の教学の解釈学となるのである」（『平川彰著作集第8巻』）ということになるのだろう。

ところが、花園大学における建学の精神の根本である臨済宗の場合はいささか様相が異なる。

「臨済宗には、それによって立つような教義や信仰箇条のないこと、つまり一般的な意味での宗学がないことこそが臨済宗学の特徴である」（西村恵信『現代仏教を知る大事典』）ということになる。要するに、臨済宗とは中国唐代末の禅者、臨済義玄（?～867）が説示した教法と、その教えを具現しようとする法孫をいう。それは、釈迦牟尼仏が自覚した根源的人間性を我々自身が自らの身心によって追証し、日々の生活に究明かつ実践していくことでもある。

経典の講釈と戒律の遵守を主流とした初期の中国仏教にあって、禅者たちは文字言説を仲介とせず、あえて直接に仏心に覚醒することを標榜した。それを「己事究明」と呼ぶ。ゆえに、禅の核心は文字や言葉によって伝達され得るものでなく、各人が個々に於いて実参体得することが要求されるのである。

しかし、そこには陥穽が存在する。すなわち、体験偏重の危険性だ。宗教の究極はあくまでも個の救済ではあるが、それは往々にして自身の宗教体験の独善性へと安住してしまう傾向がある。個人の宗教体験は、あくまでも普遍的真理を追求する科学の下に検証されなければならない。それが体験の自家中毒に陥らないために、必須の作業であらう。

だから、臨済宗学においても膨大な禅宗史書や先人の語録の正確な読解といった基礎研究が遂行され、その作業成果を着実に確立しつつある。さらには言語の限界を視野に収めつつも、徹底して言語で体験を究明するという学問的姿勢を兼ね備える努力も怠ってはいない。

かつて、前駒澤大学総長の奈良康明先生は、「宗学とは、宗旨と学問の緊張関係である」と喝破された。おそらくは臨済宗学も、信仰と理性、体験と言語の両極に挟まれて、一方に偏移することなく、あくまで緊張のうちに中道を歩もうとする学問なのかもしれない。

佛教大学の建学の精神

福原隆善

佛教大学

本学では仏教の開祖釈尊とその教えの中から念仏の教えを説いた法然上人の教えを建学の理念としている。釈尊と法然の教えは自己をみつめることにあるので、本学は自己をみつめる開かれた大学をキャッチフレーズにしている。

まず釈尊については、誕生の時「天上天下唯我独尊」といわれたとされるが、これは天の上にも下にもこの自分は独りしかいないので、自分にとってこれほど尊いものはない。しかし他人も独りしかいないのでお互いに大切な存在ということである。人は親がなければ存在していないし、その親もそれぞれの親がなければならぬのであり、無限の過去からの縦の縁と、生まれてからの周囲のすべての支えによる横の縁との交叉軸に在るかけがえのないいのちをもっている。また釈尊は死の近づいた時、弟子たちの心の不安の訴えに「自灯明法灯明」とさとした。「自灯明」は自分の人生は自分しか歩むことができないということであり、「法灯明」とは事実まことの世界に身をおくということ、自分の人生を責任をもって歩むことを教えた。仏教では不殺生を説くが、それは人や動植物、また水一滴紙一枚のいのちを大切にしなければならないが、もっと大切なことは、自分のいのちを自分が殺してはいけないということである。これは自殺ということではなく、かけがえのないいのちを生かすことを釈尊は教えられた。

次に本学のもっとも特色ある法然の教えによる精神は、釈尊の教えられた自己をみつめるということ徹底した。自己を厳しくみつめることによって、払っても払ってもわきおこる人間の悪い心をそのまま素直に認めることによって、自己中心の傲慢な心を打ち砕き、愚かさを自覚し、真の人間性に覚めることによってすべてを平等に生かそうとする阿弥陀仏のはたらきを享受し、共に生まれかわることを求めることにある。人間の知恵ですべてのことが成就するという思いあがりの心を打ち砕くということは世間的な努力を否定することではなく、自己の愚かさに覚め真の自己に生まれかわることである。愚かな自己を覚めさせようとする生きどおしの仏のはたらきは、人格的呼応関係によって自己の心にうけとめられる。呼び呼ばれる関係は仏と人とのみならず、人と人、人と自然など他と共にあることに覚めることになり、その相乗作用によって自他ともに生かそうとする人間力の発揚となる。自己をもっとも生かすためには、今の時代をよくみつめ、また自らのことをよく知る必要がある。そこに自己のなすべきことを反省と感謝の中に実践することになり、他人のいたみや喜びを共にする有為な人材を育てることになる。

仏教・親鸞精神

—平等・自立・内省・感謝・平和—

龍口明生

龍谷大学

本学の起源と教育目的 本学は1639年に本願寺境内に創設された学寮に始まる。ここでは仏教一般ならびに親鸞の教えを教授した。この間、幾度かの制度の改革を経て1922年旧制大学令により龍谷大学と改め、文学部よりなる単科大学として発足した。その「龍谷大学財団寄附行為」には所謂建学の精神については何等謳われていない。二年後に改正され、その第三条において「本財団の経営する学校は浄土真宗の精神に依り教育を施すものとす」、と初めて明記される。仏教・真宗を中心に据えた学寮創設以来の教育方針は連綿として今日に至り、現在の学生手帳にも同趣旨の記載が見られる。

建学の精神 積尊の説かれた教えはこの苦しみの人生の根本的解決にある。対機説法による多数の教えの中から、浄土宗、浄土真宗は『無量寿経』・『観無量寿経』・『阿弥陀経』の三部の経典を撰び、その教えに基づく。親鸞は虚仮不実の私に対する阿弥陀仏の教えこそ私にとって真実であり、この教えに遇うことにより罪惡深重なる私の真のすがたを知らされると示した。凡夫が往生出来る他力の念仏の教え、これが本学の建学の精神「浄土真宗の精神」である。この表現は抽象的であり、予備知識なくしての理解は不可能であろう。従って、全学部生に対し必須科目としての「仏教の思想」が開講され、積尊および親鸞の教えを中心に講義がなされている。単に知識としてとどめるのではなく、体得すべきことが肝要である。それ故宗教部が設けられ、毎朝の勤行を初めとして、親鸞に因む法要、その他種々なる行事が催されているのである。

建学の精神の表現の言い換えと問題点 それにもかかわらず、学生にとって難解である故平易な表現へ、という観点から上記副題の五項目が新たに提示された。その全文は、「すべてのいのちを大切に
する「平等」の精神。真実を求め真実に生きる「自立」の精神。常にわが身をかえりみる「内省」の
精神。生かされていることへの「感謝」の精神。人類の対話と共存を願う「平和」の精神、である。
確かに平易であり、一読して理解出来よう。ところでこれ等五項目の精神は、本学に限ることなく、
広く世間一般に首肯されるべきものであり、所謂無宗教を標榜する人々も主張し得る内容のものであ
る。そしてこの五項目は、仏教精神、親鸞精神と何等矛盾するものではない。しかしながら重要なこ
とはこの五項目の精神に生きる私が、罪惡深重なる私であり、虚仮不実の私に他ならぬことに気付か
されることはないであろう。すなわち「浄土真宗の精神」はこの「五項目」を包摂するが、この「五
項目」から「浄土真宗の精神」へは不可逆的である。よって即刻この表現は廃し、旧の表現「浄土真
宗の精神」に復すべきである。「平易な表現へ」が「誤解へ」と導くものであっては本末転倒である。
いずれの大学にとっても「建学の精神」の表現は簡潔ながらも深い意義を有しているのである。時代
に即応しないとの理由でその表現を安易に書き更めるべきではあるまい。

2010年度 京都・宗教系大学院連合主催 大学院生修士論文発表会概要

2010年7月16日午後4時20分～

大谷大学1号館4階 1411教室

発表時間：15分 質問時間：5分

【大谷大学】

願生浄土

法水 淳一（大谷大学大学院文学研究科博士後期課程真宗学専攻）

【種智院大学】

助阿闍梨観祐雑攷

蒲池 和乗（隨心院小野講伝所研究員）

【同志社大学】

滝沢克己のデカルト解釈

清水 芳樹（滋賀医科大学医学部医学科）

【花園大学】

黄檗希運の嗣法について

小川 太龍（花園大学大学院文学研究科博士後期課程仏教学専攻）

【佛教大学】

三時業を巡る有部と上座部の解釈

—不定業と既有業を通して—

清水 俊史（佛教大学大学院文学研究科博士課程）

【龍谷大学】

浄土教における念仏思想の展開

—中国浄土教を中心として—

山崎 真純（龍谷大学大学院文学研究科博士後期課程真宗学専攻）

【高野山大学】

南方マンドラの新解釈

—高山寺資料を中心に—

神田 英昭（高野山大学大学院文学研究科博士課程 / 日本学術振興会特別研究員）

※ K-GURS 加盟校院生交流会 午後7時～

会場 大谷大学1号館1階「ビッグ・ヴァレー・カフェ」

願生浄土

法水淳一

大谷大学大学院文学研究科
博士後期課程真宗学専攻

仏教における課題は、「出離生死」である。「生死」という人間の迷いによる現実の苦悩を超えて、現実を生き抜いていく勇気を得ることに根源的な課題がある。浄土經典の『大無量寿経』は、その「生死」の現実を、人間は最終的に「独り生じ独り死し独り去り独り来り」（『大無量寿経』）という苦悩の中で、他の誰にも代わるのでできない身を生きる存在であると説く。また、親鸞は、自己一人を「そくばくの業をもちける身」（『歎異抄』）と表白し、あらゆる業縁を背負って、自分自身に領けず、あえぎ苦しむ我が身を凝視している。

そのような具体的な「生死」の苦悩の中で、親鸞は自力の問題を如来の本願によってはっきりと教えられ、

煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚に入るなり。

正定聚に住するがゆえに、必ず滅度に至る。（『教行信証』「証巻」）

と、善し悪しという自力心に縛られる自己が、本願の念仏によって自力の身が転じられ、自己の全体を担い、世間を生き抜こうとする歩みに立ったと述べる。それこそ、『大無量寿経』の本願の教えに立った「願生浄土」の仏道である。複雑に絡み合う関係の中で生きるしかない者が、その迷いの身のままで娑婆の只中を生きていける道を、親鸞は「願生浄土」の仏道に獲得していったのである。

さらに、親鸞は、その仏道が「心を弘誓の仏地に樹て」（『教行信証』後序）と阿弥陀の浄土を大地とし、立脚地とすると説く。また、その仏土は、「真実報土」（『浄土三経往生文類』）と述べられる。「報土」とは、大乘の菩薩が自らの誓願通りに修行を成就して仏となった際、その誓願・修行が酬いられた仏（報身）の国土を意味する。浄土教では、阿弥陀仏の浄土が報土であるか否か、議論があった。人間の努力を段階的に積み重ねて悟りを得ようとする聖道門の諸師は、阿弥陀の浄土は劣った衆生のために仮に現わされた化土、善根を修めさせるための方便の教えであり、報土は凡夫の及ばぬ境界とした。しかし、親鸞はそれに対し、凡夫として救われた仏道の立脚地を、「真の報仏土」（『教行信証』「真仏土巻」）とはっきりと示すのである。阿弥陀仏と浄土が「真の報仏土」と言えなければ、劣った凡夫の為の仏道という狭い範疇に止まってしまう。しかし、親鸞はそれを「報土」と言い切り、凡夫に成り切って救われていく自身の仏道こそ涅槃に直結する仏道そのものと示すのである。

よって、本論では、我が身に苦悩する者に、自らに領き、自分自身に成り切って生きていく「願生浄土」の歩みがどうして開かれるのか、また、その仏道の立脚地である浄土がどうして凡夫の身に開かれ、それがなぜ「真実報土」と言えるのかを尋ねた。具体的には、親鸞が立った仏道は、師教との値遇を通して、本願に自力の身の全体が徹底して批判され、凡夫の身のままで仏道を歩む身に転じられる回心の事実においてのみ、仏、涅槃の方から開かれる仏道であることを尋ねた。

助阿闍梨観祐雑攷

蒲池 和 乗

随心院小野講伝所研究員

大本山随心院は、真言宗（東密）の事相上に於て、根本となる十二法流（野沢十二流）の一つである、随心院流の法脈を伝持している。同じ小野の地にある勧修寺に伝わる勧修寺流とは従来より同じ聖教を用いるという習いがある。

両流の聖教成立過程を調べる中、「久安四（1148）年後六月十二日於勧修寺申請法務御房御本書寫比交了」と勧修寺流の流祖とされる寛信（1084～1153）の識語を有する石山寺所蔵『観音抄』（深密蔵五十四函37号）をはじめ数点の聖教類を閲覧する機会を得た。『観音抄』の包み紙には「久安四（1148）年助闍梨筆」と記されていた。

この「助闍梨」に注目するに至ったのは、寛信の付法である、理明房興然（1121～1203）撰述の『四卷』（『大正』No.2500）、『小折紙』（大本山勧修寺発行）等の勧修寺流系統の聖教類に「助阿闍梨」、「助阿闍梨観祐」という記述が度たび見受けられる事から、助阿闍梨観祐（以下観祐）は勧修寺系統の法流・聖教の形成に少なからず関係があるのではないかと考えたからである。

観祐に関する先行研究としては、中野玄三氏が「石山寺観祐と密教図像」（『續日本佛教美術史研究』思文閣出版、2006年）に於て図像資料などから観祐の事跡について述べられている。本考察では、中野氏の論稿で、あまり扱われる事のなかった石山寺聖教や、随心院及び高野山大学図書館に所蔵される『伝授類聚抄』等の聖教類の識語をもとに調べた結果、観祐の生没年代、観祐の師についていくつかの知見を得る事ができた。

『観音抄』の糊代部分には、「久安四年閏六月七日始之生年三十九」の識語があり、久安四年（1148）で三十九歳ならば、逆算すると天仁三年もしくは、天永元年（1110）の生まれになる。この他、石山寺には天永元年生れの年齢を記した一連の聖教が多数みられ、それらの聖教と「末資観祐」との承安二年（1172）書写奥書を有する『穢跡金剛并沐浴法高隆寺』（校倉蔵第十九函50号）の、筆跡を比較した結果それぞれ類似しており、また糊代部分に記される、天永元年生まれと判断できる識語を有するものも観祐の筆と類推できる事から観祐の誕生年次は天仁三年もしくは天永元年（1110）であったとみなしてよいと考えられる。

歿年に関して手懸かりとなるのは、栴尾高山寺に所蔵される聖教の識語である。高山寺には観祐付法の一人でもある理明房興然の識語を有する聖教が多数あり、そのうちの一通である『五秘密』（第一二四函1号〔17〕鎌倉初期）の奥書に「承安五年正月廿日寅尅 亮阿闍梨入滅了／年六十六」*1と承安五年（1175）に入滅したと記されている。逆算すれば天永元年生まれとなるが、「亮阿闍梨」というと同時代に活躍した成蓮房兼意（1072～1145～）*2を指す場合がある。「助」でなく「亮」阿闍梨と記しているのは、管見の及ぶ範囲では、『伝受類聚抄』や『小折紙』に収載している『羅刹天』*3の奥書に「亮阿闍梨観祐了」とある。この点から類推してみても、承安五年に入滅したのは観祐と考えられる。

また、観祐の師に関しては『石山寺僧寶傳』や『伝授類聚抄』に拠ると、

- 一、石山僧都良深（1025～1077）。二、池上律師頼尊（1025～1091）。
- 三、神護寺七禅師命深。四、禪林寺光禅。五、石山覺叡阿闍梨。
- 六、大進阿闍梨已講念範（1088～1153～）。七、宰相阿闍梨淳寛（1101～1149～）。
- 八、総持房行恵（1066～1153）。

の八人が挙げらる。しかし観祐の生没年から、良深と頼尊は年代的に見て問題がある。他の諸師との考察は別稿で論ずる事とするが、この中でも淳寛との関りが深かった事が以下から伺える。それは、1、石山寺聖教に淳寛との関わりを示す識語が多数みられる事。2、『四卷』の項目の頭に「禪」を付す箇所は興然が観祐からの受法を記したものであり、この「禪」とある項目の中に淳寛からの受法かと思われる記述が見受けられるのである。即ち「禪敬愛方時事安祥寺流」（愛染法）、「禪同法安祥寺傳」（金剛夜叉）、などの記述である。淳寛は安祥寺流の祖である宗意（1074～1148）から法を授かっており、以上の二点から淳寛との関わりが深かったと云えるのではなからうか。

以上の考察に依て観祐の生没は、天永元（1110）～承安五（1175）年であり、師に関して諸師の中、淳寛との関わり深い事が判明した。

今後の課題としては、聖教の識語類から石山寺だけでなく禪林寺との関係も深い事が伺えるので、観祐を媒介とした石山寺・禪林寺・勸修寺との交流関係を精査する事により観祐の事績だけでなく、勸修寺系統の法流・聖教の形成の課程がより鮮明になると考えられる。

紙面の都合もあり十分に意を尽くしたものではないが、詳細は別稿にて論ずる事としたい。

- * 1 『高山寺経藏典籍文書目録』第4、33頁。（高山寺典籍文書綜合調査団編、東京大学出版會、1981年）
- * 2 『密教事典』174頁。法藏館、1975年。
- * 3 『小折紙』第六結、四二丁ウ。（大本山勸修寺発行、一九二七年）

滝沢克己のデカルト解釈

清水 芳 樹

滋賀医科大学医学部医学科

滝沢克己（1909-1984）は、哲学者西田幾多郎と神学者カール・バルトの二人に直接師事した。このためか、滝沢の神学はかなり独特なものになっている。本発表ではこの滝沢の独特なキリスト教理解を明らかにする手掛かりとして、滝沢克己のデカルト解釈を扱う。

『省察録』第一省察において、デカルトは、すべての感覚が「最も力強く狡猾な悪霊」によって欺かれているとしても、その悪霊に欺かれている自己の存在は疑えないと述べる。しかし、滝沢にとって、悪霊の欺きの対象となる「思い誤る自己」は、真に事実存在するものではない。滝沢にとって絶対に確実なものは、悪霊の欺きの届きえないところに在る「思う自己そのもの」でなくてはならない。

滝沢によれば、悪霊でさえも「わたしが思っている」という事態そのものを欺きによって作り出すことはできない。この意味で「わたしが思っている」という事態は、悪霊の欺きうる範囲の外に在る。したがって、滝沢のいう「思う自己そのもの」は、「思い誤る自己」のように悪霊の欺きの対象として想定された消極的な存在ではなく、悪霊の欺きの外にはじめから在るものとして、それ自身積極的な事実であると理解できる。

さらに滝沢は、狡猾な悪霊でさえも、わたしの「思い」を、わたしではない別の何ものかの「思い」とすることはできないということ指摘する。このように、「思い」と「思う自己そのもの」は、前者が後者に属するという仕方で必ず結びついている。滝沢の解釈するデカルトは、「自己が確かに存在すること」ではなくて、この「思い」と「思う自己そのもの」の必然的な結びつきを発見したのである。

第三省察においてデカルトは神の存在証明を試みた。この点を滝沢は厳しく批判する。滝沢にとっての神学は、人知を超えた問題を論証する学問ではなく、「思うものとしてわたしが存在している」という確かな事実をありのままにつかみ、その事実を示されている神を説明しようとする学問なのである。

さて、前述の通り、いかなる「思い」もこのわたしに属する「思い」である。この意味において、「思う自己そのもの」は世界全体を内に包括しているものとして「閉じている」。その一方、「思う自己そのもの」がこのわたしだけではなく他者にも言葉を通して理解されうることによって、このわたしとは別に世界全体を内に宿す他者へと到達する道が「開かれる」。滝沢の神学は、このような「わたし」のもつ二重性を、イエス・キリストが自らに言及する時の「わたし」という言葉のもつ二重性（ヨハネ 8:58、ヨハネ 8:16、ヨハネ 12:27 など）と重ねて解釈しようとする。

こうした滝沢の解釈が適切であるかどうかを判断するためには、聖書全体を通して「自己」の二重性の観点から一貫して解釈が可能かどうかを丁寧に確認していかねばならない。この確認作業が本発表に残された課題となる。

以上

黄檗希運の嗣法について

小川 太 龍

花園大学大学院文学研究科
博士後期課程仏教学専攻

師匠から弟子へ教義を継承してゆくことを「嗣法」と云うが、禪門ではこれを特に重要視する。これは、禪宗が「不立文字・教外別伝」と標榜し、所依の經典を定めず、連綿と教義が「以心伝心」しているとするところから必然的に求められるものである。

その嗣法の歴史、流れを禪宗からの視点で編まれた史書が「灯史」である。灯史は師弟順に編年体をとって編纂されており、人物の出自、経歴、師弟教化の場面、所謂「機縁」等を記載したものである。それは勿論、史実を伝えるという側面も持つが、それ以上に自宗の、時代が下るに従い特に臨済宗の正統性を伝えるということが重要な役割となる。

今回考察に使用した資料は、出来得る限り原点に立ち返るべく、現存する最古本を影印したものを使用した¹。

黄檗希運（?～850頃）とは、臨済宗の始祖である臨済義玄（?～866）の師にあたる禪僧である。彼は百丈懷海（749～814）に嗣法したとされている。そこで、灯史に描かれる百丈と黄檗の機縁に着目し比較検討することにより、黄檗の嗣法について考察する。

最も古い資料の一つである『祖堂集』に一つだけ記載された機縁では、黄檗は百丈に認められた弟子であるとは言い難いものである。しかし、後に加えられる機縁、四つの内三つでは明確に百丈は黄檗を認めている。そしてそれらの機縁には後に、黄檗と共に百丈の弟子筆頭とされる瀉山靈祐（771～853）とその弟子である仰山慧寂（807～883）の所謂「瀉仰」の黄檗を讃嘆する著語（小批評）が付されるようになる。弟子の首として並ぶ瀉山のこの著語により、黄檗は百丈の弟子の中でも突出した存在であったという姿が強調される。また考察を進めると、最も百丈が黄檗を認めている機縁に「得見馬祖大機之用²。」と、百丈の師である馬祖道一（709～788）の法を黄檗が得たと、馬祖が持ち出される。これは黄檗が、師を超える力を持つ程の後継者であったとする為に有効な表現である。

黄檗の嗣法とはただ法を継いだということではなく、特別な意味を持っている。黄檗は臨済宗の祖、臨済を生み出した禪匠として、正系を継ぐ傑出した人物であらねばならない。そこから、臨済宗が確立するにつれ黄檗の百丈との機縁は、「見与師齊、滅師半徳。見過於師、方堪伝授。子甚有超師之作³。」に代表されるように、「超師」というキーワードにより変化が重ねられているのである。

1 『祖堂集』 = 大韓民国、海印寺蔵版、影印本『祖堂集』、1994年、禪文化研究所

『景德伝灯録』 = 『景德伝灯録』（福州東禪寺版）、1990年、禪文化研究所（東寺蔵福州東禪寺版）

『天聖広灯録』 = 『宋蔵遺珍 寶林傳・傳燈玉英集、附録・天聖廣燈録』、禅学叢書之五 柳田聖山編、1975年 中文出版社（知恩院蔵福州開元寺版）

2 『景德伝灯録』〈六〉百丈章 [98.b]

3 同上

三時業を巡る有部と上座部の解釈 —不定業と既有業を通して—

清水 俊 史

佛教学大学院文学研究科博士課程

業果の必然性は、時として変更が加えられる場合がある。そのことを説明するために、有部は不定業という教理を、上座部は既有業という教理を有している。この二つの教理は、初期經典中に説かれる順現法受・順次生受・順後次受という三時業を、各部派がそれぞれ解釈し、この三つだけでは説明できない部分を補うために形成されたものである。本稿では、この不定業と既有業という二つの教理を概観する。

有部において定業と不定業との区別が完成するのは『発智論』『婆沙論』においてである。順現法受などの三時業は定業であり、不定業はその外側におかれる。定業は変更や訂正が効かず、決まった時に必ずその果報を受けなければならないが、不定業については、異熟する時、あるいは実際に異熟するかどうかが決まっておらず、変更を加えることが可能である。また、このような定業・不定業の教理が現れる以前に成立した『業施設』(P277b4-278a3, D226b4-227a2)の記述からも、業果を打ち消したり、業の異熟を先取りできる、と有部は考えていたことが解る。

続いて、上座部の既有業の教理形成を考察する。上座部も、果報を受けることなく業を消し去ることが出来ると考えている。このように、消し去られた業のことを既有業という。これが初めて明文化されるのは、『清浄道論』(p.601.6-8)においてであるが、その萌芽は、『無礙解道』(Vol.ii p.78.3-11)から既に現れ、その文言を引用して教理化されている。

ところが、異熟する時の変更について、上座部は「できない」として、有部と異なる見解を抱いている。『論事』(pp.611.35-612.14)では、「一切の業は変更不能」とする他部派に対し、上座部論師は「順現法受業などは、異熟する時が決まっているにすぎない」と主張している。その註釈である『論事註』(p.194.10-21)の理解に従えば、上座部は「順現法受業などは、異熟する時について決定しているが、実際に異熟するかどうかは決まっておらず、異熟しなければ既有業になる」と考えていることが推測される。

従って、順現法受業などについて、言葉の上では各部派ともに同じ熟語を使用しているが、その理解は異なっていることが確認される。

以上を、まとめれば、おおよそ次のような時系列で教理が展開したことが伺える。【第一段階：初期經典中】順現法受・順次生受・順後次受の三時業の分類が生まれる。【第二段階：有部『業施設』、上座部『論事』】この三時業の解釈を巡って部派間に違いが見られるようになる。それぞれの部派は、次のように解釈する。有部：業果を減することも、異熟する時の変更も可能。上座部：業果を減することは可能だが、異熟する時の変更は不可能。【第三段階：有部『発智論』『婆沙論』、上座部『清浄道論』】有部は不定業、上座部は既有業と、それぞれの部派が、特有の専門用語を形成し、旧来の三時業に新しい分類を加える。

浄土教における念仏思想の展開

—中国浄土教を中心として—

山崎 真純

龍谷大学大学院文学研究科
博士後期課程真宗学専攻

浄土真宗において称名念仏をする根拠となっているのは、『無量寿経』の第十八願である事は周知の通りであるが、その第十八願に「称」という意味は出てこない。しかし「十念」が、中国の善導により「十声」と言い換えられ、また日本において、法然が「散善義」の文に遇い、専修念仏に帰した事で日本浄土教が大成したとされる。真宗学で称名念仏の展開を言う場合、上記の説が用いられるが、梵本『無量寿経』が完成されたとされる時、善導の生きた時代、法然の生きた時代を考える時、約500年ずつの隔りがある。そのため、念仏思想がこれだけの時間を空けて、そのまま展開されたとは考えにくい。よって修士論文では念仏思想の源流から、先行研究の成果を踏まえた上で、中国浄土教における念仏思想を考察した。

第一章では、廬山慧遠の白蓮社の創設をもって中国浄土教の嚆矢とするが、慧遠の念仏は浄土往生のためでなく、念仏は観仏のことであり、仏の対象も偶々阿弥陀仏であったといえる。曇鸞は、讃嘆門釈で二不知三不信のために称名破満はできないが、氷上燃火の譬により、下品の人には称名を勧め、また八番問答によって十念も勧めている。対して、聖道諸師は、念仏はいわゆる事観の念仏を劣とし、理観の念仏を勧める。

第二章では、中国念仏思想の転換期として、道綽は念仏と称名を関連させ、称名を重視する点においてその特色を見出し、善導においては念を称と同義語にする事により、その特色を見出す事ができる。ただし道綽と善導の間に生きたとされる迦才は念仏を最も勝れた行としながらも、観仏・称名を念仏の範疇に入れて理解したといえる。

第三章では、懐感は、善導の弟子であるにも拘らず、『弥勒所問経』により念を理解し、また『小経』『観経』『般舟三昧経』『華嚴経』等で、念仏の法門を示す。そして念仏を行住坐臥に行い、終には念仏三昧を得るようにと述べる。対して、元照は善導から約400年後になるにも拘らず、善導の『観経疏』を参照した事が知られている。念と称を同義語とする事は、他の『観経』註釈書には見られないものである。

その中で転換点の一つは、善導の称名重視による「十念」から「十声」への言い換えであると考えられる。それまで「念」の概念に、「称」という意味はないにも拘らず、これを「称」と解釈し、正しく誰にでもできる行とした。この背景には、曇鸞の称名による下品往生と、道綽の末法観による称名重視の思想があった事は言うまでもないが、この二師の思想を融合させたことにより、善導は念即称、称名正定業という教学を形成した。しかし後代において著書が「玄義分」と『往生礼讃』しか残らなかったためか、善導の思想を踏襲する者はなかなか現れなかった。その中でも、元照など本来浄土教者ではないが、諸宗融合の立場から善導の思想を鑑みた者は存在した。それらの諸師を考察すること

により、念仏思想の継承を理解できるのではないかと考える。

	念仏	称名	十念
廬山慧遠	見仏	言及なし	言及なし
曇鸞	憶念	作往生	憶念相統
聖道諸師	見仏	称名	特になし
道綽	観仏と同義語 憶念	往生行	称名・念仏による業弁
迦才	心念・口念 (心念>口念)	念仏の補助的存在	臨終時の行法
善導	往生行 (『観念法門』・『般舟讃』・『法事讃』)	正定業 (『往生礼讃』・『観経疏』)	十声
懐感	念仏三昧を得るための行法 (無相念仏>有相念仏)	念仏と同義語	十声
元照	観仏・称名	信・願・行を伴った往生行	観・称

南方マンダラの新解釈

—高山寺資料を中心に—

神田 英 昭

高野山大学大学院文学研究科博士課程 /
日本学術振興会特別研究員

近代を代表する植物学、博物学の研究者として数えあげられる^{みなかたくまぐす}南方熊楠（1867 - 1941）は、真言僧、^{とぎほうりゅう}土宜法龍に向けて長年にわたって多くの手紙を書いた。その手紙に書き記された内容は、仏教論、科学論、比較宗教論など様々な話題が豊富に盛り込まれており、熊楠の思想を知るための重要な資料であると熊楠研究者等に評価されている。

その中でも特に注目されているのが、明治36年（1903）7 - 8月にかけての手紙に展開された、いわゆる「南方マンダラ」である。南方マンダラは、鶴見和子や中沢新一をはじめとして多くの識者によって注目され、熊楠の思想を知るための重要な鍵になるとみなされ、様々な考察がなされてきた。現在、南方マンダラも含めて、熊楠と法龍の往復書翰の研究は大きな転換がみられる。それは平成16年（2004）に、法龍が住職を勤めていたこともある榎尾山高山寺において、熊楠から法龍へ宛てた未発見の書翰が発見されことに端を発する。それらの書翰群は、奥山直司・雲藤等・神田英昭編『高山寺蔵 南方熊楠書翰—土宜法龍宛 1893-1922』（2010年、藤原書店）として刊行された。本書に収録された新出の資料（以下、高山寺資料と呼ぶ）を分析することにより、熊楠が真言密教のマンダラの思想をどのように学んだのか、また熊楠と法龍の往復書翰で最高潮に達することになる南方マンダラがどのように形成されていったのかなど、様々な内容について考察することが可能となった。

今回の発表では、以前に発表した研究成果を土台にして、高山寺資料を編纂する為に費やした約5年間の編集作業を通じて新たに判明した書翰の内容について考察し、法龍宛の書翰の中で南方マンダラがどのようにして形成していったのかを追った。高山寺資料の中で注目したものは、明治35年3月25日に書かれた書翰である。その書翰において熊楠は、カバラの「セフィロトの樹」から影響を受けたと思われる図を描き、真言密教とセフィロトの樹の思想を独自のかたちで統合させた思想を展開する。その図は「大日」から、様々な過程を経て「物」がどのようにして現象化するのかを説明している。この枠組み、つまり絶対的な原理として表象される「大日」が「物」へと現象化する図式は、翌年8月に描かれる南方マンダラの理論モデルに通ずると思われる。また真言密教のマンダラとセフィロトの樹の思想的構造に共通性を見出した井筒俊彦『意識と本質』を例にあげ、西洋と東洋の宗教に共通して現れる神秘思想について、熊楠が井筒の指摘を先取るかたちで気付いていたと考えられる。

さらに明治26年（1893）12月の書翰（高山寺資料）にも着目した。この時点において既に熊楠は法龍に対して自身の宗教的世界観を語っているのである。その思想的骨格となるのは、真言密教のマンダラの思想の影響からではなく、バラモン教のブラフマンの思想であった。だがその基本構造は、絶対的な存在（「一大理体」）から「物体」が現象化するというを説明している。すなわち枠組みそのものは、後の南方マンダラへと続く発想をもっていたということがわかる。

京都・宗教系大学院連合 事業報告 (2009年11月～2010年12月)

[2009年度]

■評議会

議長：奥山直司、事務局長：中尾良信、会計：高田信良

評議員

延塚 知道 (大谷大学大学院 文学研究科 教授)
織田 顕祐 (大谷大学大学院 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)
前谷 恵紹 (高野山大学大学院 文学研究科 教授)
北尾 隆心 (種智院大学 仏教学部 教授)
早川 道雄 (種智院大学 仏教学部 講師)
森 孝一 (同志社大学大学院 神学研究科 教授)
四戸 潤弥 (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)
安永 祖堂 (花園大学大学院 文学研究科 教授)
小野田俊蔵 (佛教大学大学院 文学研究科 教授)
斎藤 英喜 (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)
桂 紹隆 (龍谷大学大学院 文学研究科 教授)

第4回評議会

日時：2010年1月23日(土) 16:00～17:35
場所：龍谷大学(大宮学舎)、西翼2階大会議室

第5回評議会

日時：2010年3月27日(土) 16:00～17:30
場所：佛教大学、特別会議室

■研究会

研究会運営委員：森 孝一(委員長)、延塚知道、北尾隆心、安永祖堂、斎藤英喜、桂 紹隆

◎第8回「仏教と一神教」研究会

日時：2010年1月23日(土) 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：日本におけるキリスト教葬儀の成り立ち—cultural assimilation か resident alien か—

発表者：関谷 直人（同志社大学）

コメンテーター：池見澄隆（佛教大学）、室寺義仁（高野山大学）

司 会：桂 紹隆（龍谷大学）

■公開シンポジウム 2010

日 時：2010年3月27日（土）13:00～15:30

場 所：佛教大学 常照ホール

テーマ：禅と諸宗教における「わたし」の成り立ち

プログラム

- ・あいさつ：奥山直司（高野山大学）
- ・基調講演：玄侑宗久（作家、花園大学客員教授）
- ・コメンテーター：森 孝一（同志社大学）
- ・司 会：安永祖堂（花園大学）

[2010年度]

■評議会

議長：奥山直司、事務局長：中尾良信、会計：高田信良

評議員

- 延塚 知道（大谷大学大学院 文学研究科 教授）
- 織田 顕祐（大谷大学大学院 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）
- 前谷 恵紹（高野山大学大学院 文学研究科 教授）
- 北尾 隆心（種智院大学 仏教学部 教授）
- 早川 道雄（種智院大学 仏教学部 教授）
- 小原 克博（同志社大学大学院 神学研究科 教授）
- 四戸 潤弥（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）
- 安永 祖堂（花園大学大学院 文学研究科 教授）
- 小野田俊蔵（佛教大学大学院 文学研究科 教授）
- 斎藤 英喜（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）
- 那須 英勝（龍谷大学大学院 文学研究科 教授）

第1回評議会

日 時：2010年5月10日（月）18:00～20:20

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：2010年7月12日（月）18:00～20:00

場 所：同志社大学 今出川キャンパス 神学館1階会議室

第3回評議会

日 時：2010年10月16日（土）16:00～17:30

場 所：花園大学 栽松館3階大会議室

■研究会

研究会運営委員：安永祖堂（委員長）、延塚知道、北尾隆心、小野田俊蔵、那須英勝

◎第9回「仏教と一神教」研究会

日 時：2010年10月16日（土）13:00～15:30

場 所：花園大学 栽松館3階大会議室

テーマ：祈りと瞑想

発表者：清水大介（花園大学教授）「キリスト者の祈りと坐禅」

コメンテーター：小原克博（同志社大学）、藤 能成（龍谷大学）

司 会：中尾良信（花園大学）

■2010年度チェーン・レクチャー

テーマ：宗教系大学の建学の精神を学ぶ

開講場所：大谷大学

科目名：「比較宗教特殊講義」

4月9日 延塚知道（大谷大学）

「真宗大学の特質、自己とは何ぞや、他力の信念の確立、自信教人信の誠を尽くす」

4月23日 乾 仁志（高野山大学）

「弘法大師の精神による人間と環境の共存共生」

5月7日 頼富本宏（種智院大学）

「空海が『綜藝種智院式』で掲げられた高邁なる教育精神」

5月21日 本井康博（同志社大学）

「新島襄の精神」

6月4日 安永祖堂（花園大学）

「己事究明 一自己追求と回光返照一」

6月18日 福原隆善（佛教大学）

「還愚痴」

7月2日 龍口明生（龍谷大学）

「仏教・親鸞精神 一平等・自立・内省・感謝・平和一」

■大学院生修士論文発表会

日時：2010年7月16日（金）16:20～18:40

会場：大谷大学 1号4階1411教室（発表時間15分、質疑5分）

司会進行：中尾良信（事務局長、花園大学）

挨拶：奥山直司（議長、高野山大学）

発表者（発表順）

【花園大学】

小川太龍（文学研究科仏教学専攻博士後期課程）

「黄檗希運の嗣法について」

【種智院大学】

蒲池和乗（随心院小野講伝所研究員）

「助阿闍梨観祐雑攷」

【同志社大学】

清水芳樹（滋賀医科大学 医学部医学科）

「滝沢克己のデカルト解釈」

【大谷大学】

法水淳一（文学研究科真宗学専攻博士後期課程）

「願生浄土」

【佛教大学】

清水俊史（文学研究科仏教学専攻博士後期課程）

「不定業と既有業を巡る問題」

【龍谷大学】

山崎真純（文学研究科真宗学専攻博士後期課程）

「浄土教における念仏思想の展開—中国浄土教を中心として—」

【高野山大学】

神田英昭（文学研究科密教学専攻博士後期課程）

「南方マンダラの新解釈—高山寺資料を中心に—」

交流会：19時～20時（1号館1階 ビッグ・ヴァレー・カフェ）

司会 高田信良（龍谷大学）

■『京都・宗教論叢』

[2010年度]

編集委員：織田顕祐（委員長）、前谷恵紹、早川道雄、四戸潤弥、斎藤英喜

◎第5号 2011年1月発行

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が、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るときは、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)の機関誌『京都・宗教論叢』第5号をお届けいたします。

本号には、初めに昨年度末の公開講演会の内容を全文掲載いたしました。玄侑先生による講演は、現代日本に増えつつある様々な精神的問題の背景に、東洋的な自我から西洋的な自我への傾斜あるのではないかと、そしてその原因として共同体の崩壊という大きな問題があるのではないかとということ具体的に説いておられます。この指摘は、K-GURSの主たる活動である「仏教と一神教」研究会のテーマにもつながる興味深い問題提起であり、森先生のコメント共々今後さらにこの点を解明していきたいと思えます。

研究活動の報告としては、昨年度開催の第7回と、今年度の第8回の「仏教と一神教」研究会の概要、更に今年度から新たに開始したチェーン・レクチャーの概要を掲載いたしました。このチェーン・レクチャーは、数年にわたる事務局の粘り強い企画推進と、最初の開催を引き受けた大谷大学の協力によって成り立ったものです。K-GURSに加盟するそれぞれの大学が、一つのテーマを巡ってリレー的に講義するという企画は、教員にとっても学生にとっても刺激に富んだものです。それぞれが持っているのにそれを知らないことは、自分にとっても他にとってももったいないことです。それを出し合って自分を再確認することから、お互いにとっての新たな未来が始まるのではないのでしょうか。その意味においても、このチェーン・レクチャーは今後一層磨きをかけていかなければならない課題であると言えます。

大学院生修士論文発表会は、チェーン・レクチャー企画実施の過程で実現したものです。もともとK-GURSは、未来をになう研究者としての学生相互の交流も設立目的の一つです。今後もこうした学生同士の交流を促す行事を推進していきたいと思えます。

今般新たな行事が開始したことから、編集作業に大幅の遅れが生じました。ご執筆頂いた方々には、編集の都合上ご面倒なことを様々お願いいたしました。一言お詫びを申し上げるとともに、ご協力に対しまして深く感謝申し上げます。

編集委員を代表して 大谷大学 織田 顕祐

京都・宗教論叢 第5号

2011年1月31日発行

発行所 京都・宗教系大学院連合 (K-GURS)
事務局：花園大学文学部国際禅学科 中尾研究室
〒604-8456 京都市中京区西ノ京壺ノ内町 8-1
TEL 075-811-5181 (代表)

印刷 株式会社 田中プリント

