

京都・宗教論叢

第6号



巻頭言

北 尾 隆 心

京都・宗教系大学院連合 公開シンポジウム
「宗教系大学の歴史と未来を考える」

本 井 康 博
頼 富 本 宏
山 極 伸 之
赤 松 徹 眞

京都・宗教系大学院連合 2010 年度 研究会報告
第 9 回研究会 テーマ「祈りと瞑想」
キリスト者の祈りと坐禅
—アビラのテレサの念禱を事例として—

コメント 清 水 大 介
小 原 克 博
藤 能 成

2011 年度チェーン・レクチャー概要

2011 年度 京都・宗教系大学院連合主催 院生論文発表会概要

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6号

目次

巻頭言

北 尾 隆 心 1

京都・宗教系大学院連合 公開シンポジウム

「宗教系大学の歴史と未来を考える」

基調講演：「同志社大学のモデルを手がかりに」	本 井 康 博（同志社大学）	6
「宗教系大学の歴史と未来を考える—種智院大学の場合—」	頼 富 本 宏（種智院大学）	14
「佛教大学の歩み」	山 極 伸 之（佛 教 大 学）	17
「龍谷大学のあゆみ」	赤 松 徹 眞（龍 谷 大 学）	20
「パネル・ディスカッション」		23

京都・宗教系大学院連合 2010年度 研究会報告

第9回研究会 テーマ「祈りと瞑想」

キリスト者の祈りと坐禅

—アビラのテレサの念禱を事例として—	清 水 大 介（花 園 大 学）	32
コメント	小 原 克 博（同志社大学）	35
	藤 能 成（龍 谷 大 学）	36

2011年度チェーン・レクチャー概要

—神教と暴力・平和	小 原 克 博（同志社大学）	38
仏教における暴力の克服		
—ティク・ナットハンの思想を通して—	ローズ ロバート（大 谷 大 学）	40
安史の乱・薬子の変と密教	武 内 孝 善（高野山大学）	42
インド密教の終末論 —最終戦争と理想郷—	松 本 峰 哲（種智院大学）	45
宗教教団の暴力性 —オウム真理教—	佐々木 閑（花 園 大 学）	48
—神教は不寛容か —「一をめぐって」—	田 山 令 史（佛 教 大 学）	50
国家神道体制下の戦争と真宗	藤 原 正 信（龍 谷 大 学）	53
スリランカ・インドにおける宗教と紛争・暴力	嵩 満 也（龍 谷 大 学）	55

2011年度 京都・宗教系大学院連合主催 院生論文発表会概要

法然上人の『無量寿経』観一七処文を中心として一	岩 谷 隆 法 (佛 教 大 学)	60
唯除の機一法に背くものの自覚一	山 元 一 志 (大 谷 大 学)	63
雲棲株宏『正訛集』の意義	白 川 邦 與 (花 園 大 学)	66
『愍諭弁惑章』の考察	吉 田 慈 順 (龍 谷 大 学)	69
移民の異文化交流と仏教の可能性		
一異質性を克服するための縁起思想を中心に一	本 多 善 (龍 谷 大 学)	72
中国におけるK.バルト研究の重要性		
一マイノリティの視点から一	李 剣 峰 (同 志 社 大 学)	75
三密の一考察	眞 木 教 日 子 (種 智 院 大 学)	78
降三世明王の尊容の変遷	徳 重 弘 志 (高 野 山 大 学)	81
京都・宗教系大学院連合 事業報告		83
京都・宗教系大学院連合 (Kyoto Graduate Union of Religious Studies) 設立の趣旨		88
京都・宗教系大学院連合 規約		90
京都・宗教系大学院連合 協力団体に関する規約		92

編集後記

巻 頭 言

「京都・宗教系大学院連合 (Kyoto Graduate Union of Religious Studies)」も結成してより 7 年が経ち、略称の K-GURS (ケイ・ガース) で知られるようになり、京都を中心とした加盟 7 の宗教系大学・大学院の学科によって構成されてきましたが、今年度より龍谷大学大学院におきましては文学研究科に加えて、国際文化学研究科も新たに K-GURS に参画して頂くこととなり、K-GURS もしっかりとした土台を持つようになってまいりました。

K-GURS の事業は、例年通り、大学院生のための単位互換制度、「仏教と一神教」研究会と一般の方々に K-GURS をご理解頂くための公開シンポジウムを中心に執り行い、また、昨年度より K-GURS 念願の独自科目を持つということも、加盟校の種々なるご協力、ご努力によりチェーン・レクチャー方式で行えるようになり、その科目の中で行って来た大学院生による修士論文発表会を今年度より独立させて、より発展的な形で執り行いました。

K-GURS 設立の趣旨として掲げました 2 本柱であります教育の連合・研究の連合という役割が噛み合い動き出したものと思います。

これらの本 K-GURS の事業内容につきましては、この『京都・宗教論叢』を読んで頂くと手に取るようにわかるかと思えます。

このように K-GURS にとっては今年度は充実した年となりましたが、去る 3 月 11 日には東日本大震災が起これ、日本は未曾有の事態となりました。

紙面を借りて、お亡くなりになられた方々には心より哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げますと共に、東日本の復興をご祈念申し上げます。

このような未曾有のときに宗教のできることは何か。

K-GURS におきましても、宗教と現代社会との関わりにおいてどうあるべきか、という大きな課題が生じました。

この課題の解明にも、今後、K-GURS は関わっていきたいと思っております。

K-GURS に加盟されている宗教系大学・大学院に居られる学生・大学院生、並びに研究者の方々は、本 K-GURS に所属しているということをご理解頂き、K-GURS の今後の活動にご協力頂きたく願います次第であります。

また、京都在住の方々、K-GURS の活動にご理解を頂いている全世界の方々におかれましては、今後とも K-GURS にご支援・ご協力の程を宜しくお願い申し上げます。

京都・宗教系大学院連合 評議会議長

北 尾 隆 心

京都・宗教系大学院連合 公開シンポジウム
(2011年1月8日 同志社大学 神学館3階チャペル)

「宗教系大学の歴史と未来を考える」

基調講演： 本 井 康 博（同志社大学）

司 会： 奥 山 直 司（高野山大学）

パネリスト： 頼 富 本 宏（種智院大学）

山 極 伸 之（佛教大学）

赤 松 徹 眞（龍谷大学）

基調講演：「同志社大学のモデルを手がかりに」

本 井 康 博（同志社大学教授）

「宗教系大学の歴史と未来を考える——種智院大学の場合」

頼 富 本 宏（種智院大学教授）

「佛教大学の歩み」

山 極 伸 之（佛教大学教授）

「龍谷大学のあゆみ」

赤 松 徹 眞（龍谷大学教授）

「パネル・ディスカッション」

同志社大学のモデルを手がかりに

本 井 康 博

同志社大学神学部・神学研究科教授

司会（奥山） K-GURS、京都宗教系大学院連合は宗教系の大学・大学院の特に教育と研究上の連合体です。現在は7つの大学、大学院が加盟しています。その目的は、各宗教、宗派の特色を生かした教育・研究プログラムを提供すること、それによって次世代の宗教研究者、宗教家、宗教のプロフェッショナルを養成すること、さらに学術的なネットワークを世界に広めて研究成果を発信していくことです。主な活動としては、単位互換、仏教と一神教をめぐる研究会、公開シンポジウムや講演会、そして今年度からは新しい試みとして、独自科目をチェーンレクチャーの形でやっています。公開シンポジウムは、その研究成果の一端を市民の皆さんにも開放する場です。このような催しを通じて、我々の活動を知っていただきたいと願っています。

早速、本日のプログラムである公開シンポジウム「宗教系大学の歴史と未来を考える」に入ってゆきたいと思います。最初に今日の基調講演者とパネリストの先生方をご紹介します。

基調講演者は同志社大学の本井康博先生をお願いいたしました。本井先生は近代日本のキリスト教、プロテスタントの歴史、特に同志社系の教会や学校の歴史の研究を専門にしておられます。パネリストの先生方は、期せずして元学長、現学長、次期学長というメンバーになりました。種智院大学の頼富本宏先生は、密教をインドから中国、日本まで幅広くご研究です。佛教大学の山極伸之先生は、インド仏教の教団研究や律蔵の研究などを、龍谷大学の赤松徹真先生は、日本仏教史、真宗史、さらに仏教と諸宗教の対話や論争などを、それぞれに幅広く研究されています。

続いて、シンポジウムの趣旨をご説明いたします。今年度、初めての試みとして、チェーンレクチャーを各校の建学の精神を共通テーマとして実施いたしました。これは、K-GURSとして一緒に活動している我々自身が、実はそれぞれが依って立つ学校の歴史や宗教、宗派についてお互いあまり知らないのではないかという反省から出発したものです。つまり、お互いを知ることから始めようという企画です。そうして実施されたチェーンレクチャーは、決して手前味噌ではなく、大変面白い話が連続したと思います。私もできるだけ聴講するようにいたしましたが、目から鱗が落ちるような思いをたびたびいたしました。

このシンポジウムは、これを受けて、さらに議論を深めるために企画されました。一つの柱は歴史です。特に明治以降、近代化が進行する中で、各教団がどのようにして高等教育の体制を構築していったか、そしてそれが現在の各大学・大学院にどのようにつながっているかを振り返ることです。2番目の柱は、このような歴史を踏まえた上で、宗教系大学・大学院としてのあるべき未来像を論じてゆくということです。この二部構成で進めたいと思います。

考えてみれば、この京都の地は、明治以降の日本の宗教界、仏教界の縮図のようなところですよ。またK-GURS加盟校のほとんどが京都に発祥しています。近代化の波の中で、先人たちがどのような理想を掲げ、どのような努力を重ねて、現在につながる体制を築いていったか、これを検証すること

は、宗教研究の未来を考えることに直接つながっていると思います。

続いて、シンポジウムの流れですが、まず本井先生に、同志社の場合を中心にして、二つの柱、歴史と未来についてお話をいただきます。続いてパネリストの先生方よりご発言をいただきます。休憩の後、それぞれの発言を踏まえた上で、ディスカッションをしてゆこうと思います。

このシンポジウムが実りあるものになるよう、皆さんの積極的なご参加をお願いいたします。それでは早速、本井先生をお願いいたします。

本井 同志社の創業者は新島襄と申します。日本の高校の教科書、すべてとはいいませんけど、ほとんどの日本史の教科書に名前が出ております。受験勉強をしっかりとくれた高校生には馴染みが深い人物なんですね。

ところが、その知名度とは別に、中身に関しましては、かなり一面的な理解が支配的なんです。教科書、事典が悪いとは申しませんが、どうしても同志社をつくった教育者、これで終わります。でもこれは、一面的なんです。

新島にはいろんな面があります。まずは教育者・新島襄。上州人で、教育者—これは一面的ですね。彼は国籍こそ日本ですけど、まあ性格的、キャラ的には、かなりアメリカ人の要素が強いです。日本人 50%、アメリカ人 50%といってしまうと、やや言い過ぎなんですけれども、アメリカ人の要素が強い。名前からしてそうなんです。ジョゼフ・ハーディ・ニイシマと申します。私たちの学校はジョゼフ・ハーディ・ニイシマがつくった学校なんです。だからそれだけを見ると新島はアメリカ人、あるいはハーフなのかとなってしまいますね。アメリカ的な要素を持った教育者です。

もうひとつの面は宗教者なんです。私はこれを教育者 50%、宗教者 50%と理解しています。もしも当時、国勢調査があって、職業欄に一つしか、自分の職業を書いちゃいけないといわれた場合、新島は同志社校長と書いたでしょうか。私は書かないような気がするんですね。アメリカンボード宣教師というのが、彼にとっては中心的な職務です。

早い話が、給料の出所が、そうです。新島は同志社をつくって大磯で亡くなるまで 15 年間、初代校長、初代総長を務めました。でもこの間、私たちの学校は、この校長に対して、一円も給料を払った形跡がありません。では、彼の生活は誰が面倒みたか、といいますと、アメリカンボードと呼ばれるミッションです。本部はボストンにあります。ボストンからの仕送りで新島は 15 年間、同志社を立ち上げて以来、ずっと初代校長として働いたのです。

したがって、教育者 100%とみると、どうしてもずれてくる面があります。彼は宗教者として給料をもらっているわけですから、同志社で教育だけをしていた場合、ボストンからすると月給泥棒です。同志社をつくるために、教育活動をさせるために給料を払っているわけではないんです。

宣教師の本業は宣教です。伝道です。教育ではありません。新島は多少、後ろめたい気持ちを持ちながら、同志社の教育をしていたかもしれません。本来、24 時間、365 日、全部伝道に捧げないといけない身分でありながら、学校を建て、校長をし、全国に学生募集に出掛ける。大学にするための募金活動に奔走する。これはボストンから見れば、ちょっと面白くない。同僚の宣教師はちゃんと伝道しているわけです。同じ給料をもらいながら、同志社だけにかかわっている、これは月給泥棒です。

新島はその点、心得ていますから、100%宗教者という認識はなかったと思います。

現にキャラ的にもそうなんです、あの人は。自分は他にやる人がいないから同志社の校長をやっているだけで、もしも適任者が現れたら、その方に渡して自分は伝道活動をしたい。自分でも牧師、伝道者としての意識の方が強いし、あるいは本当はそういうことをやりたかったのかもしれない。北海道に行って開拓伝道をしたい、と学生に漏らしたりしていました。仕方なしに校長をやっているとはいいませんよ、しかし教育者100%ではないという、これは私たちにとって改めて認識しないといけないことだろうと思います。つまり日本人+アメリカ人の側面、教育者+宗教家、お坊さん意識、この両面から分析しないと、新島がやった教育活動の意味、性格はトータルに把握できないと思います。

新島は教育者にして宗教者であるという、これが今日の私の話の大前提です。彼がこうした二面性をもつに至ったのは、8年間アメリカで留学生生活をした、これが決定的です。10年間の海外生活のうち、彼は高校、大学、そしてありがたいことに大学院で都合8年間も教育を受けることができました。

それぞれ大変な名門です。高校はフィリップス・アカデミー。ブッシュ大統領親子は新島の後輩です。ケネディの息子もこの学校に入りました。続いてアーモスト・カレッジ。これが同志社大学のモデルとされています。ここで3年間学んだ。大変な一流校です。この高校、大学は新島のような学力の持ち主が入れる学校ではありません。小学校も中学校も高校もなかった幕末の江戸からアメリカに行ったが、英語ができない。そうした無学のアジア人留学生が入れるような学校じゃないんです。が、コネで入りました。アメリカで彼を拾ってくださったパトロン、この方がこういう学校の出身者で、しかも理事長、理事をしていましたので、裏から入れてもらったんです。

そして大学院にまで行かせてもらいます。これがアンドーヴァ神学校という宗教系の牧師養成学校です。同志社でいいますと神学研究科。ここで牧師の資格を得て牧師になる。さらにアメリカンボードというミッションから宣教師に指名されて、日本に送り返される。新島は日本に個人的に帰ってきたわけではなく、派遣社員として日本にもどされました。派遣社員ですから給料は全部、ボストンの本部が払ってくれます。

こういう3つの学校が、同志社を建てる時の有力なモデルとなったのは、当然のことですね。しかし、この3つの学校が、それぞれ同じ教派のキリスト教学校であるということ、これも大事なことです。Congregationalismと申します。会衆派です。プロテスタントの一派で、ボストンを中心にニューイングランドで支配的な教派なんです。

会衆派の3つの学校で勉強できたこと、パトロンが同じく会衆派の大変熱心な信者だったこと、これが同志社の教派を決めます。同志社はプロテスタントの一派、会衆派の学校です。なぜか。これ以外に選択肢はありませんね。ということで日本に帰って、京都に学校をつくった場合、モデルは3つの学校、とりわけ大学レベルとしてはアーモストです。アーモスト・カレッジのような、会衆派に基づくキリスト教学校をつくりたい—これが彼の念願です。

アーモストのキリスト教主義教育は、知育+徳育で、徳育を重視する。新島はこれを「知徳並行主義」と呼んでいます。今風にいいますと、「頭の教育」だけでなく、「心の教育」、これをやらないと全うな人間になれない。ここから精神教育、あるいは宗教教育ということが、この手の学校の大事な

柱になってまいります。新島は「徳育」を、あるところでは「心育」と呼びかえています。私的にはこの言葉の方が好きですね。「心を育てる」のです。

19世紀のあの段階で「心育」を説いた教育者、宗教者が果たして何人いたでしょうか。20世紀の日本の教育は偏差値教育でしたが、21世紀になって、頭の教育だけだといけない、心の教育も必要だと言われ出しました。公立の小中レベルでも、うちのモットーは心を育てることです、という校長先生がどんどん出てくる。新島はちょっと早すぎましたね。同志社は19世紀から心の教育をやりうとした学校なんです。21世紀になって、日本の教育界は、新島の主張にようやくたどりついたというわけです。

新島教育観は、知育+徳育なんですから、宗教者としての側面を見ないと、こういうことは出てまいりません。なんで「心の教育」か。それは宗教者、牧師が建てた学校だからということに尽きます。しかし、世間的には教育者というイメージが強いから、そのあたりの結びつきがわかってもらえない。

昨年秋に岩波文庫で新島の本の2冊目を出しました。タイトルを『新島襄 教育宗教論集』にしました。岩波は、できれば教育論集でいきたいと思っていたでしょうね。福沢諭吉の教育論集が出てますから。しかし私は宗教を入れて、教育・宗教論集にしてほしいと言いました。教育者50%、宗教者50%なんですから、宗教抜きに同志社の教育は考えられません。

本人もモットーとして「自由教育 自治教会 両者併行 国家万歳」と言っております。教育と教会が車の両輪なんです。学校と教会を車の両輪のように並行させて進める。これでようやく日本は近代国家になるんです、こういう教育観ですから、まさに学校半分、教会半分、つまり教育者半分、宗教家半分。キリスト教というキーワードで、この二つをきり結ぼうとする特異な教育者であることを皆さんにご認識いただきたいと思います。

同志社のモデルはアメリカの大学です。アメリカの大学は極めて複雑です。なかなか説明しにくいんですね。日本の場合、大学ランキングの一位は、ほぼ決まっております。ところがアメリカはジャンル別に分けますね。大きく二つの部門、つまり一つはカレッジ部門、リベラル・アーツ部門と、もう一つがユニバーシティ部門です。

これを混ぜて発表するということは、時にしますけども、普通はしないんです。オリンピックで男女が別々に泳いだり、走ったりするのと同じです。男女一緒にやるべきだという意見はあまり出てこない。男は男、女は女、それぞれ別のものだという認識があるからでしょう。

カレッジ部門のトップ3は、今年はウィリアムズと、アーモストが100点とって両並びです。スワスモアが3位。京都市民で、これらの名前を知っている人は、ほとんどおりません。大学生でも、大学教授でも。アメリカの大学といえばユニバーシティに決まっているからです。

そのユニバーシティ部門、今年的一位はプリンストンでした。2位はハーバード、3位がイエール。プリンストン、ハーバードを知らない学生は、まずいません。とりわけ教授ならば、ほとんど知っています。こういうところに在外研究に行きたいな、という人はたくさんおりますけども、ウィリアムズに行きたいという人は、ほとんどおりません。

それはともかく、この分け方、なんで分けているか、ここがポイントです。上位校は北東部に集中

しています。とりわけマサチューセッツ（ニューイングランド）に集中しています。アメリカの大学の名門はたいてい私立大学です。すなわちキリスト教主義大学です。とりわけ同志社と同じ会衆派、これはかなりトップを占めます。

今日はアメリカのカレッジ、ユニバーシティを手掛かりにして、日本の宗教系大学の歴史と未来を考えてみたいと思います。まず両者の違いからです。これは説明してもわかりにくい。カレッジを日本語では大学と訳すから問題です。ユニバーシティも大学と訳すから問題です。でもこれ以外に適当な訳語がないんです。慎重な人はカレッジを大学と訳しません。問題が起きますから。なぜか。

極端にいいますと、これはアメリカにしかない大学だからです。アメリカ特有の大学制度、しかも大半がリベラル・アーツ・カレッジと呼ばれていて、リベラル・アーツ教育をするカレッジなんです。アメリカの名門カレッジの上位校は、ほとんどがリベラル・アーツ・カレッジです。とりわけウィリアムズ、アーモスト、スワスマアは「リトルスリー」と呼ばれています。

それに対してユニバーシティのプリンストン、ハーバード、イエールは「ビッグスリー」と呼ばれています。まず規模が違うんです。カレッジはリトル、スモールです。ユニバーシティはビッグなんです。どれくらい差があるか。アメリカのカレッジは日本の高校サイズです。1000人からせいぜい2000人。ユニバーシティは、万単位です。大きいところは数万の学生を抱えています。サイズが全然違う。800人の大学と5万人の大学を一緒にできませんから、ジャンル別に分けて、評価されます。

2番目の大きな違いは、カレッジは徹底的にリベラル・アーツ教育にこだわります。アメリカのカレッジの最大の特徴です。他の国にはこういう特色はありません。リベラル・アーツ教育は何を狙うのか。人格形成です。人づくりです。子どもを大人にする。未熟な人間を成熟した大人に仕上げるのが、カレッジの最大目標です。

つまり、人間を自由にする教養教育。幅広い教養教育を施して人格を調和的に形成する。リベラルな人間づくりです。私はこうしたカレッジを「自由人養成学校」と呼びたいと思います。自由な市民をつくりたいのです。アーモストには有名なモットーがあります。「世を照らせ」、元々はラテン語です。人間は自分を照らすことは大好きです。ところがアーモストは、隣人を照らしなさい、世の中や社会を照らしなさいと教える。他者に奉仕するシティズンをつくりたい、ということでしょうね。

したがって、キリスト教抜きには、こういう教育はありえない、と彼らは考えます。頭だけでは、とても世を照らす人間は生まれません。自分を照らす人間はたくさんできるかもしれない。自己中ですね。では、自由人やよい市民をつくるためにはどうするか。幅広い領域で教養と人格を磨く。全人教育です。円満な人格をつくるのがリベラル・アーツ・カレッジの最大の目標です。そのために専門教育は基本的にいたしません。

ここが日本の大学と違うところです。日本の大学では1回生から専門教育を受けます。アメリカのカレッジの場合、4年間、専門教育はペンディングです。いたしません。ひたすら人間づくりや基礎教育を重視いたします。日本では、弁護士になりたい高校生は法学部に入って、1年生から法律を学ぶ。そうしないと在学中に国家試験を通らない。

アメリカのカレッジはそういうことはさせない。あとでいい。学部では人づくりが大事なんです。極端にいいますと、医者になりたい学生は、医学、自然科学の勉強はカレッジでは基本的にしない。

それは大学院に入ってからやればいいのであって、それ以前はたとえば文学、芸術、社会科学の勉強をすればいい。これはスポーツの面でも言えると思います。日本の高校野球では、甲子園に行くためには1年に365日練習しないと行けない。野球づけです。アメリカではスポーツにシーズンがあります。バスケットができる選手は別のシーズン、フットボールでも活躍する。スポーツの面でも勉強の面でも、幅広くやることを奨励しております。

カレッジはおしなべて、人数が少ない。なぜかという、人格的なふれあいをしたいから、そして全員を寮に収容したいからです。同志社大学のように27,000人の学部生がおりますと、どこかの団地を丸ごと借り上げない限り、全員を収容することなど不可能です。キャンパスの中に寮をつくれば、24時間教育が可能です。頭の教育は教室でできます。しかし心の教育は教室ではできません。食堂や課外の自由時間の方が、人格と人格の触れ合いは密ですから。教職員も学長も逃げられませんね。

日本の大学の教員は学生と触れ合うのは教室だけでいいという雰囲気があります。私はよく学食で食事をするんですが、教員によっては、飯まで学生と一緒に食いたくないと思う人がわりと多い。そういう方はリベラル・アーツ教育はむりですね。一緒に学生と風呂に入る、飯を食う、議論をする、勉強する。そのことに意味を感じていないとカレッジ教育はむりです。学長だけでなく教職員も家族ごと、学内に基本的に住むというのが、カレッジの伝統です。全寮制ですから、2,000人を越えたら難しいです。

全寮制ですから、場所を選びません。日本の大学生は田舎をきらいますね。滋賀県や京田辺に進出した大学が戻ってきていますね。日本の教員や学生は、大都会志向です。ところがアメリカの大学は、名門ほど郊外にあります。その町からカレッジが抜けたら、町は廃墟になるんじゃないかとさえ思うほどです。私はアーモストの町の人に聞いたことがあります。アーモストのメイン産業は何ですかと聞いたら、下宿業といました。アーモストは学内に寮がありますから下宿はいらないんですが、ユーマス (UMASS) という同志社大学規模の2万数千人のビッグな学校があります。ユニバーシティです。全寮制じゃありませんから、下宿が必要なわけです。

こういうふうな地方で寮を構えて24時間、切磋琢磨する、これが人格教育や全人教育には絶対必要だという伝統を固守するのがカレッジです。小規模ですが、先生の手数はすごいですね。教員1名に対して学生は一桁ですね。ほとんどの授業が日本レベルでいうとゼミと考えてください。同志社大学は最近、ちょっとよくなったんですが、教員1人に対して、まだ3、40人でしょうね。私たちの学生の頃は70、80人でした。

私の今のクラスは800人です。春学期は、1000人を越えました。こんなことをアーモストの先生にいうと、卒倒されそうですね。全校の学生を相手に授業している感じになりますから、とても考えられないんです。カレッジは小規模でありながら、非常に贅沢なスタッフを抱えています。だから、アーモストの場合、授業料は同志社大学の4、5倍です。さらに寮に入りますから、1年で数百万いります。それでも大学はそれ以上の金を学生にかけるといいますから、濃密な教育がなされているというわけです。

カレッジの最後の特徴は単科大学です。小規模ですから学部は一つです。大学院はありません。日本ではこれは失格です。日本では新設大学をつくると、次のターゲットは大学院です。どんな小さな

大学でも大学院を持たないと学部のレベルが低い、と見られて受験生からバカにされる。高校生は来てくれない。しかしアメリカのカレッジは頑張るんですね。一つの学部だけで勝負をして、大学院を持たない。

それでも一般教養をバリバリやるだけで名門大学に入れるといいます。日本ではちょっと考えられません。とりわけ新島時代は、やることは決まっているんです。1回生、2回生はほぼ語学だけです。ギリシャ語とラテン語。これは聖書を読むために必要だからだと思います。3科目やる学校は、これに数学が入ります。1、2年生はひたすら語学と数学で終わりますから、新島は、数学はいいんですが、語学はだめです。ギリシャ語もラテン語もできない。苦しかったと思います。日本でこんなことをやったら語学学校と間違われますよね。早く専門の勉強がしたい。今どきラテン語の勉強をしてどうなるんだ、ということでしょうね。

したがって教員は、学者よりも教育者、もっというと人格者であることが要求されます。人づくりをやらないといけませんから。博士号は持っていなくても、子どもが好きで、一緒に風呂に入るとか、飯を食う、個人レッスンが好きとか、とにかく教育の方に力を入れてくれる教員の方がいいんです。昔は教員採用時に人格という基準があったようです。今はさすがにないでしょうね。

アメリカのカレッジのモットーはどこも共通していて、*in loco parentis*（親代わり）です。教師は親、生徒は子どもです。日本では18歳でタバコを吸ったり酒飲んだりする子どもがいますが、世間的にも大人扱いします。日本では高校までは子ども扱いです。ですが、大学生になったら、親も教師も「大人だからしっかりせよ」という指導に変えます。アメリカのカレッジでは22歳まで子どもです。教師が親代わりに未熟な子どもを成熟者にしてやらないといかんということで、教養、基礎づくりに力を入れる。専門教育はまだ早い、というんです。それは、人間の基礎構造ができてからでいいと考えられています。

ところがアメリカでも、同志社ができた頃に、ドイツ型のユニバーシティが輸入されました。ドイツに留学して博士になって帰ってきた先生方が、アメリカにもドイツ型の大学がほしいということで、ジョンズ・ホプキンス大学をつくったんです。今の大学院大学に近いんです。そして専門教育を中心に学生を最初から大人扱いいたします。教員はもはや親ではありません。研究者です。学者です。博士号は絶対必要です。

こういう新しいドイツ型の大学ができたとき、それまでカレッジ主流だったアメリカの大学は、ユニバーシティへと大きく変わります。このあたりからアメリカにドイツ型のユニバーシティが増えてきます。教育よりも研究の方が主流になる。単科大学ではなく複数の学部を持つ総合大学になってまいります。

ところが、この点でもアメリカのユニバーシティは、ドイツのユニバーシティとは違うんです。日本は戦前からドイツ型のユニバーシティをモデルにしていたから、ユニバーシティは一つだと思われがちですが、ドイツ型とアメリカ型ではずいぶん違います。名門のハーバードの例を見ましょう。ハーバード大学と日本語でいうと間違いが生じます。ハーバードには二つの大学があるからです。一つはハーバード・カレッジ、もう一つはハーバード・ユニバーシティ。

日本で有名なのはハーバード・ユニバーシティの方です。でも、大事なのはハーバード・カレッジ

なんです。ハーバード・カレッジは1学部です。法学部はありません。神学部もありません。リベラル・アーツ学部しかありません。しかも全寮制です。さすがにハーバードの学部は6,000、7,000人の学生です。同志社に比べると小規模です。同志社大学は2万数千人ですよ、学部生が。ハーバードの学部生はその4分の1です。なぜか。リベラル・アーツ・カレッジでありたいからです。だから全寮制です。キャンパスに1年生用の食堂がちゃんとあります。先生もなるべく学内に住む。

リベラル・アーツ学部ですから、教養教育一筋でやっています。医者になりたい者はハーバード・カレッジを出てから大学院にいて、そこで初めて医学教育を受けます。ここが東大とハーバードの決定的な違いです。アメリカでは専門家の養成は、大学院からです。ハーバードにしたって、学部は人づくりです。4日前、新聞広告に『選択』という創造情報誌の広告が載っていました。見出しの一つが「ハーバード医学部を成田に誘致したい」という記事でした。文部科学省はこれまで医学部の増設を認めておりませんが、医者が足りないということで医学部OKの時代になりそうです。そこで、ハーバードの医学部を成田に持ってきたいというのですが、これにはウソがあります。

ハーバードには医学部はありません。学部はリベラル・アーツ学部だけです。あるのは日本でいう医学研究科です。大学院でしか医学教育はやってないんですよ。ところがハーバード医学部といわないと、日本人には通じないんです。ある和英辞書で、「大学」というところを開いて、商学部を英語にすると大学院になるとあります。リベラル・アーツ・カレッジの場合、商学部はないんですね。こういうふうに、ユニバーシティの代表であるハーバードですら、学部教育ではカレッジの伝統を残しています。大学院生は学部生の2、3倍おります。ハーバード全体では1万数千人になるんですけど、学部自体はリベラル・アーツですから、規模が小さい。

今から40年くらい前、41歳でハーバードの総長になった人がいました。オック先生といいます。この人はハーバードを出た最初の総長として有名でした。それまでは全部他から来たんですね。ところが卒業生からクレームが出ました。総長室に乗り込んで来て、「あなたはハーバード、出てないでしょう」。学長が、「いや、ロースクール、出ているんですよ」といったところ、「あれはハーバードじゃありません」。つまり「ハーバード・カレッジこそがハーバードだ」というんです。大学院はハーバードじゃないみたいな言い分です。ということは、ハーバードの本流はカレッジ！そこを出ていないと、ハーバードを出たことにならない、ということらしいんですね。

このあたりに日本の宗教系大学のこれからのあり方にとって、ヒントが隠されているような気がします。頭の教育ではなく、人づくりをメインに考えた場合、宗教をベースにした私立大学の強みは、リベラル・アーツ教育が日本でもそこそこやれるということです。そうしないと、スキルや専門教育だけでは、下手をすれば専門学校に負けます。専門学校に負けないために、専門学校に対抗するために何をすべきか。宗教教育、精神教育です。人づくりです。それをやってから専門教育に入る、大学院に入る。こういう形が、私どもの宗教系大学には許されています。このメリットを、今後最大限にいかさない手はないと考えます。

司会 ありがとうございます。仏教系の学校を考える場合にも参考になる、いろいろなヒントをいただいたと思います。それでは次にパネリストの先生方から、コメントをいただきたいと思います。

宗教系大学の歴史と未来を考える——種智院大学の場合

頼 富 本 宏

種智院大学教授

今回、「宗教系大学の歴史と未来を考える」ということで、ただいま本井先生から非常に体系的なお話をいただきまして「なるほどな」と、今後、各大学で未来を考える場合に参考にさせていただきたいと思っています。

さて私がおります種智院大学の歴史ということを要点だけお話させていただきたいと思います。平成18年、学校組織ができあがってから125周年の時に、一つの記念雑誌をつくりまして、年表にあたるものをお手許のプリント資料に載せております。なかなか要点を得ているなと思います。ただ年表の横に礎、黎明、改革云々とあります。未来は何かということで、なかなか大変だというのが現状でございます。未来についてはこの後、ディスカッションの議題になるかと思いますが、種智院大学の歴史を考える場合に、学校教育、特に高等教育という視点で考えますと、私の大学の場合、最初に明治時代に各大学等ができあがりますけれども、それに先立つ一つの大きな要素があります。かつて弘法大師空海が在世中に「綜藝種智院」というものをつくった。歴史学的にいうと本当に活動したかどうか疑問だという先生もいらっしゃいますが、しかしそういう学校をどのようにしてやっていくかということを「綜藝種智院式并序」という文章で挙げさせていますが、これは空海の作です。そして現実の問題として、近代には3つのターニングポイントがありました。それははるか1200年ほど前の「綜藝種智院式并序」に説かれる理念と、明治14年、雲照律師が総覽を開設した。そして昭和24年、他の大学と同様に新制大学としてスタートした。この3つのターニングポイントにかなり屈折があります。そこで最初に「綜藝種智院式并序」を建学の精神に使いました。新制大学ができる時に、これをいろんなところに使わせていただきまして、実際そのようにやろうとしたんです。「綜藝種智院式并序」のポイントは4つありまして、処、法、師、資、こういうポイントが説かれています。そして内容的には、実にカレッジ的な学校でして、私個人は開かれた大学と考えております。このポイントは省略いたしますが、大きな特色というのは、いわゆる専門教育だけではないと申し上げたらいいいでしょうか。この時代というのは、空海がすでに真言宗を開いておりましたから、そういう宗門的な学校をつくってもよかったんですが、彼はそういう方針はとらなかったわけです。本人は広く学問、リベラル・アーツ的に、そして結果的には全人教育に近いものを意図していたようです。それがどこでわかるかというと、私の大学の入り口に飾っております「物の興廃は必ず人に由る。人の昇沈は定んで道に在り」という言葉です。後半の部分ですが、人の成功・不成功の違いは単なる方法論の違いということではなく、宗教心だということをはっきりと規定しております。ただし、それがいきなり特定の宗派の教え云々ということではございません。そういうものに目覚める、そこが大事なんだということを書いているわけです。昭和24年、新制大学になる時には、それをベースにいたしまして、建学の精神をつくり、現にそのもとでカリキュラム等も生まれたわけです。

宗教系の大学、特に仏教系の大学は、ご案内のように明治維新以後、日本が文明開化する中で、新しい教育制度とすり合わせをしながらできたわけです。それが宗派・宗制の変遷と対応する学制の変化ということで表にまとめておきました。

一言でいいますと、出発点が、仏教のある宗派、宗団の後継者を養成するということが至上命題であったということでありまして、結果的にはいわゆる宗派、宗団がいろんな動きをしますけれども、学校制度というもののそれに対応してかなり変遷があったということが結論です。明治5年には、その前に大合同が一回起こりましたが、真言系の中では、歴史的にも、空海当時から高野山と東寺、新義と古義という柱というか、焦点が、いくつかあるわけですね。結局、そこが中心になって宗派が動きますと、それにあわせて教育組織というものの、いろいろ変わらざるをえなかったということがこの年表からもある程度読みとられます。

特に注意すべきは明治12年にまたバラバラになりかけた真言宗というものを、上からの指導で大成会議というものを開きまして、一宗一管長制が打ち出されたのです。その結果、種智院大学の2回目の誕生であります明治14年、東寺に総覺が開かれました。これについては、「総覺」揮毫の由来ということ載せております。一言でいまして、これは宗派教育です。その当時、すでにできあがっていたいくつかの学林から優秀な生徒を集めまして京都で開校しました。それが、総覺だったんです。真言宗の場合、求心的ではなく、遠心的にいろんなことが働きます。4つのポイント、争点というのは今でもあるわけです。総覺がしばらく成功はするんですが、やはり総覺が京都にできたということで、それに不満というか、かつての大きな本山等が教学部門だけ、学林として持っていくという形で、今の高野山、東京の新義の学林は分派していったわけであります。

そしてその後、総覺は「事相講伝所」というように名前を変えましたが、結果的には教学部門というものが高野山と東京・音羽の護国寺に分けられることになります。実際の修行は京都で扱うということがなされたわけです。

その後、いくつか名前を変えます。名前を変えたのは当時の学制の変化と対応しまして、専門学校という名前をつかった時代があります。高野山と智山勸学院は早くその名前を使っております。そして昭和4年には智山の方は智山専門学校と改称し、東京にいきます。京都の事相講伝所はその後いく度か名前をかえて、最終的には京都専門学校となります。

そして昭和24年には、高野山と大正の両大学はそのまま新制大学となりますが、種智院大学に関しては、直前までは京都専門学校という形で主に実践教育、事相を司っていたわけです。大学といたしましては戦前、旧制度の大学という時代はありません。京都専門学校が新制度の大学の中に受け入れられたということが第三の出発点です。

ポイントだけ申し上げておきますと、実際にどれだけ作動したかはまだ歴史学的にはなかなか実証される資料は残されておきませんが、最初の「綜藝種智院式并序」から判断いたしますと、それはまったく全人教育を目指しておりました。ユニバーシティではありませんで、カレッジの形の学校を意識していたわけでしょう。ところが明治になりまして、仏教が、どちらかというと苦難の時代に入ります。そこで宗派がいろいろ離合集散しながら、しかし後継者を養成しないといけないという大前提に立ちまして、いろいろ苦勞して学校にしたものが、あっちいたり、こっちいたりいたします

が、結果的には3カ所に落ちついた。その中の一番最後に残りましたのが京都の東寺にあります種智院大学というところです。

そして種智院大学は新制大学として発足する時に、やはり理念としては「綜藝種智院式并序」の総合教育、全人教育をベースにしたいと考えました。そして歴史的な要請といたしましては、24年にできる前に約数十年の間、子弟教育の専門学校というニーズもあったわけですね。悪くいえば閉じられた大学といえるかもしれません。しかしその二つを止揚して、新たな発展を望んだのが新制大学だったということです。そこで最初に帰りますが、改革、成長、成熟、発展のところは開かれた大学として、多くの方々を受け入れ、仏教の本来の基本であります自らの人間形成と、社会、世界というか、他の方とともにあるということを教育するためには、どういう学問、実践をすればいいかということで、福祉というものを、かなり早い時点で考えさせていただき、昭和53年から、仏教学科の中に仏教福祉専攻を作り、それを拡大する形で発展したわけです。かなり借財をつくったまま、新しい学舎に引っ越したこともありましたが、福祉のせいにするつもりはありませんが、専門学校以外のことを、広く、仏教、密教に関心を持っていただく方を受け入れるという方針でしたが、福祉不況とともに、入学者が減ったということも事実であります。きれいごとから言えば、いわゆる人間教育を目的とするカレッジ大学、そしてその中により社会性のあるものを受け入れてやっていこうとしたんですが、なかなか二兎を追うものは、ということで、経営的に行き詰まったというのが現状です。

専門教育の中でも、高野山のように一宗だけではなく14の本山がスポンサーということもありまして、明治の離合集散の時にも、それぞれの本山の考え方が違うということもあり、そのへんで、いささか股裂き状態になったことも事実です。専門学校としてもすべての要望をなかなか満たせない状況に立ち入ったというのが現状です。全人教育、カレッジ教育をベースに、より広く、総合大学とまでは申しませんが、実行型の専門学校の、いいところを利用しようと思ったわけですが、いろんな形で行き詰まったというのが現状です。あとはまた改めて。

佛教大学の歩み

山 極 伸 之

佛教大学教授

本日は K-GURS の公開シンポジウムにお招きをいただきましてありがとうございます。私自身、K-GURS 発足の当初、数年間にわたりまして評議員として一緒に活動させていただいた経緯がございますので、現在の評議員の先生方とも比較的近い関係にありますし、少し懐かしい思いを抱きながら、この場に立たせていただいております。

私も佛教大学の歴史と将来について見ていくということでお話をさせていただきたいと思いますが、お手元の資料は大学の歴史を簡潔にまとめたものでございます。佛教大学には、大学の建学理念や歴史、本学が養成しようとする人材像などに関して、学生諸君に対して、学長自ら直接講義をする授業があります。いわゆる自校教育と呼ばれるもので、自らの学校・大学について学んでもらおうと、数年前より取り組んでいる教育プログラムの一つです。

本学は佛教を校名に冠する大学であり、あわせて浄土宗が母体になっておりますので、仏教ならびに浄土宗について学生に学んでもらおうということで、1 回生を対象に春学期に「ブツダの教え」、秋学期に「法然上人の生涯と思想」という必修の授業を開講しております。その 1 回生全員が受講する授業のうち、春学期の 1 コマの時間をもらって、すべての新生入生に対して佛教大学について学んでもらう、つまり自校教育関連の授業を行っております。その時に使っている資料のうち、特に本学の歴史にかかわる部分を本日は用意させていただきました。

学生には大学の設立の理念、建学の理念とは何か、仏教精神の理解の仕方にも独自性、特殊性がありますので、佛教大学の場合、仏教の精神をどう理解するのか、なぜ佛教大学が設立され、いかなる使命を持って教育を行っているのかということを知ってもらう。そこから話をスタートさせ、前段で本学の建学の理念、人材養成の目的について話をさせていただき後、さらに後段では、佛教大学はどのような歩みのもとで今日の状況になっていったのかを知ってもらおうという意味で、大学の歴史を確認させていただいております。

前段の部分が省略されておりますが、後ほど、ディスカッションの部分、将来に向けての展望を議論する中で補足できようかと思います。従って、ここでは大学の歩みを見ながら、本学が目指そうとした点について簡単にご紹介させていただきたいと思います。

資料に掲げておりますような、大まかなポイントを経て、佛教大学は今日まで歩んできたということになります。本学は、1868 年（明治元年）に知恩院山内に仏教を講究する機関が設置され、そこを淵源としておりますが、学校として出発したのは大正元年（1912 年）、専門学校令によりまして「高等学院」として仏教を専門に学ぶ、浄土宗の僧侶を養成するための専門学校を設置いたします。これが開学と位置づけられております。

それに合わせてご紹介しておきたい点は、佛教大学のロゴマークに「1912 年」と書かれておりますように、1912 年の開学から数えまして、来年、2012 年に本学は 100 周年という大きな節目に差し

かかるという点であります。わかりやすくいいますと、100年の歴史を持つ大学であり、この100年が大学としての歩みになるということでございます。

このようにして本学はスタートいたしますが、大正2年、名称が変更され、「佛教専門学校」として仏教を冠する学校として再スタートし、その後、この「佛教専門学校」は戦後まで続くこととなります。その間に学校の地が移転され、現在の紫野に移転されたのが1934年ということになります。昭和24年（1949年）、学制改革に基づきまして「佛教専門学校」から佛教大学へとあらためられ、新しい制度のもとでスタートいたしますが、当初は仏教学部仏教学科、単一の学部学科という形で、まさしくカレッジ、小さな100名、200名の学生を擁する学校としての歩みを開始いたします。

その後、さまざまな学部学科の新設や改組などを行っていきますが、それらについて詳細に触れることは割愛させていただきます。本学の特徴は、多くの皆様が佛教大学の名前を聞いてイメージされるであろう部分にあらわれており、それらは歴史的な経緯とも密接に結びついていると思われますので、この点を確認したいと思います。

昭和28年（1953年）、佛教大学は通学課程だけでなく通信教育課程を開設いたします。現在でこそ、本学が通信教育課程を併設していて、通信教育を行っている大学であることは比較的良好に知られていることだと思いますが、1回生に話をすると、時に、高校を卒業して直ちに入学してくる学生たちは知らなかったりします。自校教育のメリット、デメリットはありますが、18歳の、高校を卒業してすぐ大学に入ってくる学生たちは、大学に入るというよりも、学部を選んで入ってくるという側面が強かったりします。佛教大学に入ってくる学生ばかりではなく、龍谷大学のある学部学科を受けたけれど受からなくて、同じ学部学科のある佛教大学を受けて合格したから来るという学生もいます。そこには本意・不本意といった別の問題もありますが、同じように自分が将来、目指そうとする資格、職業について学べるのならば、龍谷大学でなくても、大谷大学へ、大谷大学でなくても佛教大学で、という進路の決定の仕方があるのではないかと思います。そういう中で、学生たちにとって学部学科ではなしに、大学全体としての特徴はどうであるのか、ということを理解してもらうために、自校教育というのは有効な手段の一つであると私は考えておりまして、そのような背景も含めて、佛教大学は通信教育課程を開設しているという話をします。あるいは、佛教大学はロサンゼルスに分校を持っている、幼稚園を併設している、と紹介すると、みんな知らないんですね。大学にいろんな機関が附置されていて、全体としてどういう組織になっているのか、わからなくても学生たちは自分に直接関係する狭い視点でもって入学してくる。ですから、入ってきた学生たちに対して、大学の全体像を見もらう機会として話をさせていただいています。

通信教育課程は、本当に早い時期に取り組みを開始しました。戦後まもなく、新制大学となって4年の段階で通信教育課程をスタートさせています。当時のこれらの事業を担った方々のご苦労がしのばれますが、先見の明がありました。大学を開かれたものと位置付け、特定の地域で大学に通える人たちにだけ門戸を開くのではなく、通信教育という手段を使って全国各地の学生たちも受け入れる、学ぶ機会を提供するという理念、それが本学の持っている建学の精神、法然上人の精神であるということと結びつけながら展開された結果だろうと思います。

あるいは昭和37年、仏教学部に仏教福祉学科が設置されます。その後、社会福祉学科となり、現

在は社会福祉学部という形へと発展していく一例であります。佛教大学における仏教福祉も、佛教大学を理解していただく上で重要なキーワードの一つになっているのではないかと考えています。ある意味で早くから取り組んできた教育事業の一つに根ざすのだろうと思います。仏教福祉、現在は社会福祉ということで、仏教という部分がいささか薄れてきておりますが、そもそも仏教、お寺、お坊さんという宗教者が社会に対して宗教者として活動する、まさしく仏教者であれば当然、社会活動ということで悩み苦しむ人たちの救済のために活動していくという側面が重要視される。その場合に福祉という領域は、早い段階から大学の教育の中でも大きなウェイトを占めるものであるということで、この領域に教育の場を設定して、そして活動を行っていた。それが佛教大学の看板の一つ、福祉の領域につながっていったのではないかと思います。

それ以降、さまざまな学部、学科、附置機関の幼稚園、佛教大学四条センター等々も併設するという歩みを進めていますが、平成元年、学部として教育学部を開設しております。それ以前から教育学科は持っていましたが、通信教育課程での教育学科とのかかわりもありまして、小学校の免許資格が通信教育でとれるという道を持つことができましたので、その関係もあって、京都のみならず、全国各地から現役の先生方が資格取得のために通信教育を利用して本学に通う時期がありました。現在はそのような状況下にはありませんが、教育の分野においても佛教大学が特色を持ったという経緯を、このような歩みの中で確認することができようかと思います。

以降、いくつかの歩みがありますが、平成11年には通信教育課程で大学院の設置も行っております。当初は全国で最初というところで注目される取り組みでもありました。大学院の教育、大学院の学生の確保に大学は難しい状況を抱えている昨今にあって、通信教育課程の大学院も、同じような課題を抱えております。さまざまな問題を抱えてはおりますが、ニーズの高さが一方ではございます。今後、大学院を考えていく上で、通信教育課程は手段の一つとして、将来を考えていく上での重要なポイントになるのではないかと思います。

昨今の動きとして新しいところでは平成18年、保健医療技術系の学部を設置し、理学療学科、作業療学科を設置しております。資料には「平成23年（2011年）に保健医療技術学部看護学科開設予定」となっておりますが、さまざまな事情がありまして、平成23年、この4月の開設は断念いたしました。現在、平成24年に看護学科を開設すべく準備を進めているところでございます。もともと人文社会系の大学である佛教大学が、新たに医療技術系の領域で人材養成に取り組むのは容易なことではないわけですが、それでもこれらの領域における教育活動を大学として担っていくという歩みを続けております。

それは大学が目指そうとする人材養成、佛教大学としての仏教精神、法然上人の教えというものを、時代の要請に正しく結びつけていくことであり、すべての学部学科で、その根底に仏教の精神、法然上人の教えを理念として設定しながら、そこが心の教育の基礎となっており、その上に専門性を乗せていくという大学発展の歴史でありました。大学が力を入れていくべき領域として、仏教があり、教育があり、社会福祉があり、そして保健医療の領域が、そこに加えられていくという形で私どもの大学の歩みの一端をご理解いただければと思います。

以上、佛教大学の歩みということでお話をさせていただきました。ありがとうございました。

龍谷大学のあゆみ

赤松 徹 眞

龍谷大学教授

龍谷大学文学部の赤松でございます。「宗教系大学の歴史と未来を考える」というテーマでのシンポジウムに参加させていただきまして厚く御礼申し上げます。特に今回は近代の宗教系大学ということに焦点があてられておりますが、龍谷大学の源流は1639年、本願寺の境内に開設した学寮にさかのぼります。このことはすでにご周知のことではありますが、江戸の幕府の政治の仕組みが、ほぼ安定をしかけて諸宗寺院法度ができてまいります。それに伴って各宗派も、幕府のある意味では仏教政策、あるいは文教政策の中で、各宗派ごとの学業を行っていくという大きな流れができあがります。本願寺派も同様にして寺院子弟養成の形で開設したということでございます。幕末まで教義上の論議がいろいろありますが、教団では本末関係が整備されていって、寺院子弟の養成ということで展開をしてまいります。

明治に入りかけたところで、日本の社会が開国することによって、欧米社会への関心が高まってきて同時に宗門関係においては、欧米から入るキリスト教が開港地を中心にして入ってきますので、そういうことへの関心も高まってきます。同時にそれへの対応が迫られてきますので、1867年、当時の本願寺の20代門主の広如が、「学林改革」の方針を出します。本願寺としてはいろいろ対策に取り組みますが、1872年、「林門改革規則書」、学林改革、学林に「独逸語」の開講などを行っております。島地黙雷、赤松連城らをヨーロッパに派遣して、学校制度を本格的に取り入れます。1875年、赤松連城が、学校制度や「普通学」の導入など、学林改革を行います。イギリスの学校制度を導入して、かつての宗学、真宗学として位置づけられた「仏教学」から「普通学」という学問領域、今の教養教育科目を設置するという、学林改革として導入するようになります。

その後、名称として1876年、「学林」は「大教校」と改称。全国7カ所に「中教校」「小教校」を設置していくということで展開していきます。そういう学校は現在、龍谷大学総合学園として、約25校ありますが、各地方における中教校の開設が、その一つのきっかけになっていると思います。

「普通学」という、寺院子弟に止まらない一般の多くの人たちを教育していくという、人間を育てていくということで、1885年には「普通教校」というものが「大教校」のもとで敷設されます。1886年には、「反省会」が組織され、禁酒を断行したり、社会に改良運動という動きをとりまして、『反省会雑誌』というものが刊行され、それが後には『中央公論』に発展していくというものです。こういう雑誌は当時の普通教校に学んでいた多くの学生が率先して、雑誌発行でも英文雑誌を発行したり、海外の宣教関係について関心をもったり、ということもありました。ただそういう変化の中においても伝統的な宗学、真宗学の学問の提唱と、一般的な寺院子弟に止まらない学生を育てていく意味での「文学寮」という二つの性質をあわせもちながら展開していくのが明治20年代以降となります。

その後、1900年（明治33年）に学制を改めてまして「仏教大学」「仏教高等中学」「仏教中学」と3種の学制に改めてられたんですが、そこで初めて「仏教大学」という名称に変えています。この名

称は、その後、政府の方針で1918年、単科大学令がありまして、そこで学問分野の各講座体制を考えた際に、大学の名称は当時の文部省の方針では「大学には宗教とか宗派の名称を付してはならない」という指示があり、それで「龍谷」という名称に変えたという経緯があります。大学としての体系は講座制をとるとというのがオーソドックスなもので、1904年、仏教大学に統合した際には一つのモデルとして講座制を踏襲してきましたので、龍谷大学の単科大学以来、講座制を踏襲するという形になっております。ほとんど中心は男子学生を入れてきたわけですが、1928年（昭和3年）の段階で女子学生が入学しています。

戦後、新制大学として1949年、文学部を設置して、それ以外に予科、専門部で構成をしております。その後、短期大学を設置して、文学部の単科が総合大学としてスタートをきるのが1961年の経済学部設置となっております。私たちの大学にとって建学の精神としております親鸞聖人の700回大遠忌の年が1961年です。この記念事業として教団が数年前から新たな日本の社会への貢献として商経学部が構想されてきたわけですが、経済学部として開設したのが1961年であります。その後、経営学部、さらに法学部と、文社系の総合大学として日本の高度成長期のところでの社会の変化に応じて、人間の育成ということと、日本の社会の産業社会への変化に大学として、宗門として対応していくという方針の中で、社会科学の学部が設置されたという経緯であります。

その後、大学の長期計画が大学の方針として出されたのが1975年、12年の長期計画が打ち出されて、大学が一定の計画の中で進むということで、その後、1985年、留学生別科が開設されます。1985年というのは日本社会の経済大国、同時に日本の国際的進出、日本への外国人の留学を育成していくということで留学生別科が開設されています。その2年後、第2次長期計画が出され、第3、第4次と、長期計画が出されるわけですが、1989年（平成元年）には、創立350周年の年にあたり、瀬田学舎を開学して、社会学部、理工学部を設置します。社会学部は文学部にあった社会学科を移行して学部にしたものですが、理工学部は日本の技術開発、理工系の人間育成が時代の大きな要請の中で考えられ、構想されて設置したものです。さらに1996年（平成8年）には国際文化学部を設置しました。この時期は日本の大学で国際という名のつく大学が1990年前後から開設された経緯がありますが、国際文化学部として1996年に設置しております。さらに2005年（平成17年）には大学院法務研究科法務専攻、法科大学院を設置しました。社会の司法改革の中で、法曹人口を育成しないとけない、3000人の法曹人口、司法試験合格者を出していくという改革の中で出された政策に応じて、本学も開設を目指したものです。

その後、2009年には実践真宗学研究科を設置しています。これは文学研究科の中に真宗学専攻があるのですが、文学研究科とは別に実践真宗学研究科を3年制でおいています。文学研究科の真宗学は文献学を中心としてオーソドックスな研究者を養成することを目的としていますが、実践的な宗教者、伝道者、指導者の養成を中心にして開設したものであります。現在、入学者は寺院子弟だけに止まらず、社会人の方、他の宗派の方々を含めて宗教実践と社会実践の2領域を設定して、一般的な宗教実践と、社会福祉、生命倫理の分野における実践を構想して2領域をおいています。今年度4月、開設が認められているものですが、法学部の中に法律学科と政治学科がありましたが、政治学科の一部を改編しながら地域人材の育成、公共的人材育成を目的にして政策学部を4月から開設いたしま

す。短期大学部に子ども教育学科を、保育士の資格を含めた学科を開設する予定になっております。

それぞれ本学の歩みは建学の精神に基づき、大学において「仏教の思想」という科目を必須科目にしております。「仏教の思想」のカリキュラム内容としては、前期は釈尊の思想を中心に教育をする。後期は親鸞聖人の教えを教育するというようになっております。それを踏まえて、さらに幅広い教養教育を展開して、そのつながりの中で専門教育を学部として行っていくという教学の構成になっております。今年度、第5次長期計画がスタートしておりますので、その中で検討している事柄として現在、大学の高等教育に求められることは、それぞれの大学に共通することがありますが、私たちの大学においては教育力を充実していく。それと就職関係、大学として特色ある研究領域と強みのある研究領域を特化して、明確に出していくような課題を実施していきたいということで、現在、議論が深まってきております。そういう方向で今、第5次の長期計画がスタートしているところでございます。

宗教系大学として特に学生を取り巻く日本社会は、大衆社会の中での大学の高等教育ということで、矛盾も葛藤もありますが、大学に期待されることは、ゆるがないところでは高等教育としての大学がいかなる教育を行い、どういう人間を育成していくか、それぞれのポジションによって異なるところがあるかもしれませんが、基本のところは宗教系大学としては、学生自身が人生を生きていく転換期の中で、人生観、自分の生き方等々を深く考える、転機としての時期が、大学生活であるということです。人間はどう生きていくか、人間観の本質的なところは普遍的な内容を持っていると思います。仏教の基礎内容、私たちにとっては親鸞聖人から人間のあり方としては普遍性をもっている、それを再発見し、教育していくのが大学の使命であり、人間教育の基礎になるということでもあり、日本社会、世界の未来をどう創造していくかという担い手を育成していきたいと、私たちの大学としては考えているということでございます。ひとまず報告とさせていただきます。

パネルディスカッション

司会 前半の諸先生のお話は、各宗教・宗派の動向とも連動して、各大学がさまざまな道を歩んできたという内容でしたが、その中には共通点もありました。それは、本井先生のお言葉を借りれば、宗教教育であり、徳育であったと思います。精神教育という言葉も出ました。頼富先生のお話では全人教育、総合教育という言葉がそれに当たると思います。山極先生のお話では仏教精神を理解させること。また赤松先生のお話の中では、実践的な宗教者、伝道者の養成、教養教育という言葉がそれに当たると思います。

これらのお話を踏まえた上で、今度は宗教系大学の未来ということについて考えてゆくことにいたします。それぞれパネリストの先生方、基調講演の先生、お互いの話を聞いて考えられたことを、理念、展望も含めてお話くださればと思います。あるいは本井先生に対する質問でも結構です。頼富先生からお願いできますでしょうか。

頼富 本学の歴史に関する話が結果的には悲観論の話になりました。現状と、なぜそうなったのかということが、皆さんの議論の中にあってもしかるべきだと思ひまして。次に未来へ、各大学がどのように頑張っていくかという、一つの見通しを考える中で、大学の教育の中で基礎教育と総合教育は、ちょっと違うようですが、総合教育の重要性を、もう一度検討する必要があるということでもあります。人間教育の基本は、その部分にあるのではないかと考えております。

私どもの大学も、最初は人間教育の理念で、現にそれを実行しているつもりなんですが、なかなかうまくいかないところがあります。各宗教系の大学で、それぞれ宗教精神は多少違いますが、私どもでありましたら、「綜藝種智院式并序」の空海の理念、たとえばものごとを決定するまでにいろんなことを当然知っておくべき、人間として必要なことは知っておくべきではないかということです。うちの大学も、その線は引き続いて継承したいと思っております。一つつけ加えることがあるとすれば、現実の問題として、今日のテーマとは直接関係ないことかもしれませんが、私どもの大学くらいの規模、単科大学で全部で1000人もいないところで、同じような形で同じ時期に福祉分野に改組することは、それなりに必然性はあったかと思ひます。私どもは仏教の精神として選ばせていただきました。それが、たとえば身延山大学でも同じような状況に陥っている。その大学が依って立つ建学の精神がある。しかし、それが現実の大学の発展の指導原理としてなかなかうまくいかない。とくにうまくいかないのは学生募集の面ですが、それに対して専門教育の強化を要求される状況になっていて、そのへんのジレンマを皆さんにお聴きしたいと思います。専門性の追求と総合性の確保、普遍と特殊ということになるかもしれませんが、何か、いいお知恵がございませうでしょうか。できれば、お尋ねしたいと思います。実務教育、専門教育と、全人教育の接点について。

本井 宗教的な専門家育成は、ひとまず宗教系の大学に課せられた使命だと思いますね。ところが、同志社の場合でも神学部はマイナーな学部でして、しかも神学部であってプロの宗教家をめざすのは1、2割なんですね。専門家育成は今のところ大学院で、という形ですね。学部はむしろ一般市民

を養成する。キリスト教に感化を受けた、キリスト教的な人格者をつくって銀行に送りだすとか証券会社に送り出すとか。ジャーナリストになるという形を目指すのだと思いますね。学部でやっていることと大学院でやっていることは、かなり違うので。首尾一貫して教育を受けるのは1割か2割くらいで、一般教育に力を入れざるをえないということです。他の大学でも同じ傾向ではないでしょうかね。ジレンマなんですけども。

司会 山極先生、いかがでしょうか。

山極 お話の中で印象的だったのは、カレッジとユニバーシティというアメリカの大学のあり方で、ある意味でそれは理想的なものとして私たちにも理解できるのですが、現実には、それを追求する時、なかなか悩ましかったり、ジレンマに陥ることもあるということです。私たちの大学は、6000人、7000人の枠に入る大学です。規模からするとユニバーシティの方に入ってしまう。でも本当に目指すべきはハーバード・カレッジのような形で、それを目指すのがすばらしいんだろなとは思いますが、残念ながらそれでは大学として現実的にはたちいかなだろうと、私の現在の立場からすると、そのように言わざるをえないと思います。

このような状況の中、一方で大学の機能別分化ということが言われます。私立大学はそれぞれの特徴をきちっと持って、それぞれ目指すべき方向性、役割を明確化して発揮していく必要がある。佛教大学の場合は、どんどん学部学科を広げていくというわけではなく、それは体力的にも厳しいことですし、そうなった時、仏教を中心としたリベラル・アーツのみという形でやっていくのでは難しい。専門性も追求しないといけない。特定の専門領域に関しても、教育課程として展開をしていく。それぞれの専門領域が、学校の先生にしても、福祉現場で働くにしても、会社で働くにしても、佛教大学で学んだ人だね、といわれる何か、心の問題であったり、知だけではなく、徳育の部分になるかもしれませんが、そういうプラスαを、きちんとベースの部分でつけてあげる。それをどれだけ付加してあげられるようになるかということが、大学がこれから進んでいかなければいけない道であり、言い方を変えれば、生き残っていく道ではないかと思っています。

これは宗教系の大学すべてに、同志社も含めてあてはまることであって、大きくいうならば、宗教系の大学は専門学校と違って、その部分に力を込められるはずなんです。その部分、それぞれの特徴、母体となるような宗教があったり、宗派があるという特徴を、人材養成のベースにきちっと位置づけて、そこに専門性が、大学院ではなく、学部卒でも構わないと思いますが、そういう人間教育を、全人教育というのでしょうか、それがきちんとできる形で宗教系大学は全体として同じような性質、役割を持っているのではないかと。学部学科構成によって異なるでしょうが、そのような方向性を目指すべきではないかと思っています。

本井 カレッジとユニバーシティ、これは同志社大学でも大変悩ましい問題です。新島自身は母校であるアーモストを目指したというのですから、ずっとカレッジタイプの大学を目指してきた。しかし135年たてば、現状は明らかにユニバーシティです。総合大学になってしまっています。今、新島が同志社大学を見た場合に失望するのか、批判するのか。そういう問題が出てきます。

さきほどお話ししましたようにアメリカのユニバーシティはカレッジがベースになっている。今でもハーバードは、カレッジ的な教育を大事にしている。これは私にとって大変、救いです。同志社大学

も、そうありたいなと思います。つまり規模的にはカレッジを越してしまった。アーモストのようなリベラル・アーツ教育はどだい無理です。学生を2,000人以下にしないと。しかし内容的にハーバードのようにリベラル・アーツを残すという努力は、やればできるかなと、ちょっと希望が見えてくる。そうしないと図体だけではなく、中身も粗製濫造になってしまう。

ちなみに、同志社大学の英文名称は、同志社ユニバーシティ、ところが、同志社女子大学は英語ではユニバーシティではないんです。同志社ウーマンズ・カレッジなんです。しかもオブ・リベラル・アーツと続きます。同志社女性リベラルアーツ・カレッジです。同じ同志社の大学でも大学の方はユニバーシティ、隣の女子大学はカレッジです。しかもLAを入れています。うちよりリベラル・アーツの伝統が強い大学です。

ですが、変化も出てきました。たとえば、学部が複数になった上に、それぞれ大学院コースを設置しています。そこへ、最近、薬学部をつくりました。6年制の薬学部をつくった時点で、女子大学のカレッジ時代は終わった、とおっしゃる方もいるくらいです。同じ大学でも英語にすると、はっきりしてくる。神戸女学院のように神戸カレッジとするか、同志社大学のようにユニバーシティにするかということは、創業者、その後を受け継いだ人たちの教育観によりますから、大事ですね。同志社女子大学に象徴されるように当初のものと、現在やっていることがだんだん離れていくということは、残念ながらあるようです。

司会 次に赤松先生にご発言をお願いします。

赤松 それぞれの大学の建学の精神によって違いますので、いちがいいにはいえないと思いますが、龍谷大学で考えますと、日本の社会、世界で抱えている若者世代の教育の対象になる学生自身が、どのような問題を抱えているのか、地域社会にしても、宗教に関する関心、家族とか、若い世代の生命観とか、自分自身を、どう考えているかを、よく分析した上で、宗教意識について、大学においては建学の精神が抱えている中身を、どのように学生に伝えていくか。学生の幅広い宗教意識と、どのようなき結びをしていくか。それぞれの宗教系大学が高い理念といっても、理念と現実の接点で理念が生かされていくのだと思いますので、現在の日本の社会を分析をする、的確に把握して、宗教系大学としての人間観、人間をどう見ていくかという本質論との接点があるわけですから、そこを生かしていくことが求められているのではないかと思いますね。学生たちをよく見ていきますと、それぞれ若者なりのさまざまな悩みというものがあります。それは極めて雑多なものですが、キーポイントは自己をどう見ていくかという揺らぎがあるわけです。宗教系大学としては、今まで本質的に追求してきたことを踏まえて、それを伝えていくことが一つの大きな柱ではないか。宗教系大学としては、広く社会から宗教系大学として信頼されている、認知されていることを、その役割として果たしていくことが、一つの柱ではないかと考えております。ただ大学の方は高等教育機関としての大学と、日本の社会は大衆社会で、50%の進学率ということもあり、学力の差がある学生が入ってくる側面もあるわけですから、そこでどのような教育をしていくか。大学の質を問うというところもありますので、大学としては学術の伝達をしていく、教育をしていく、そのようなこともあらためて大事かと思っております。

カレッジからユニバーシティに至った時の、カレッジの評価について。龍谷大学にも寮制度がありました。私どもの在学時期も男子寮、女子寮がありました。そこを卒業した世代の人たちは、懐かしく思って、大学での帰属意識を強く養成されてきた伝統があったと思います。現在、寮制度もなくなってあります。今の若い世代からみればマンション住まいをして、個としての閉鎖性、とじこもっている生活スタイルがある。一方では寮制度ということが、総合大学でも、一部考えないといけないのではないとか、日本の若い世代の現実を考えれば、寮生活をするには相互の人間理解を深めていくということから、コミュニケーションも重要なことではないかと。アメリカのようなカレッジの寮制度は改めて見直さないといけないのではないかと、今日、つくづく気づかせていただきました。

本井 学校の中に教職員と学生が住み込む、24時間いる。これは教育効果が上がります。知識だけの伝達ではなく、精神を養う。同志社大学の寮の場合、一人部屋があるんですが、これでは教育効果はうすいですね。学年が違う、性格が違う、時には嫌なやつと一緒に生活をするという環境の中で切磋琢磨する。異質なものと出会う、適合するという訓練を経て、初めてお互いに人格が陶冶されていくと思いますね。単なる一人部屋では自己流の生き方を大学に来てからもそのまま踏襲するだけだと思います。変化や進化は期待できません。

その点で、サークルの合宿所は期待できると思います。野球とかラグビー部では寮があります。そういうところで3年、4年頑張った人は、法学部を出たといわず、野球部を出ましたとか、一応、経済学部ですが、実はラグビー部ですと胸を張ります。そちらの方が4年間の人間的な収穫が圧倒的に大きい。そういうことをカレッジは恒常的に全学生対象にやってきたと思うんです。が、大きくなった大学では全寮制はむりですね。

しかし、工夫しだいでやれることがあります。たとえば、私のおります神学部ですが、新入生を迎えてすぐに合宿につれていって、コミュニケーションや交わりを深めることをやっております。教員ももちろん全員参加です。最初、なぜ高校生のようなことをやるのかと思いましたが、やってみると、なかなか効果があるようです。授業で学んだことは忘れてしまいますが、一緒に飯を食ったこと、雑談したことなどは心に残ると、聞いたりしますので、教室以外の接触がキーポイントになるような気がいたします。

特に宗教系の大学は、建学の精神がはっきりしておりますから、そこで学ぶ意義を自覚させることが、無宗教の学校よりはできると思います。ある国立大学ですが、「うちには建学の精神はありません」とおっしゃる。そうでしょうね。お役所が事務的に、制度的につくったような大学は。その点、私どもの大学は恵まれています。原点にいつでも帰れる、という意味では強いと思いますね。新しいことをやる時には、原点に戻って考えていったらどうかと思います。

頼富 法人というか、外部に経営母体があって、本学の場合、それが複数なので問題が起こりやすいです。はっきりいまして、真言宗という密教系の大学では、一種の実践教育、僧堂教育を期待する理事者も多くいます。もちろんそれは違うんだ、大学はあくまで高等教育で、それは別の場所でやってくださいという答え方もあります。それが強い場合に、大学経由という形で実践修行の形を保障できる場を設けたりもしたんですが、それではなかなか不徹底に終わるという、お互いに期待しているんだけど、すべての状況を満たせない場合、そこまでしないとダメか、という疑問も起こり

ます。うまくやる方法があるかどうか。龍谷大学も佛教大学も、実践とか僧堂教育を、そこまで期待される方は少ないかと思いますが、そういう場合に、これは場が違うんだと、それに適した枠での別のオプションを外部に設けて、そちらでやっていただくということを言うべきなのか。同様の問題と関連する大学もいらっしゃいますので、僧堂教育を組み入れるべきか、組み入れなくてもいいのかを含めて、先生方のお考えをお聞きしたいと思います。

司会 頼富先生の問い掛けは、この会場全体に投げかけられたものだと思いますので、会場からご意見をいただければと思います。

頼富 そうすることが問題になっているかどうかということについて。

質問（中尾良信） 花園大学の中尾です。私は花園大学の妙心寺派ではなく、同じ禅宗でも曹洞宗です。僧堂教育については、花園大学でも理事者や学生を送り出している保護者から、僧堂教育につながるようなカリキュラムを期待される部分もあります。寺院の子弟が住職になったとして、宗教活動だけで生活できるかという、兼職しないといけない場合もある。僧堂教育と就職のどちらを優先すべきか、という問題は避けて通れません。当然、就職を優先させるためには、僧堂教育の一貫をカリキュラムに組み込めないかという期待も出てくるわけです。まだ模索している状況ですが、花園大学で考えている一つの方法としては、禅塾という学生寮があるのですが、例えば全寮制というか、学科の中で僧侶になろうという志向の強い学生を、入寮させて僧堂に近い生活をさせる。そういう形で僧堂の実践教育をしていることが、可能ではないかと考えています。同様の例として私の母校である駒澤大学でも、竹友寮という寺院子弟専用の寮がありまして、坐禅堂と法堂を併設していますので、ここで1、2年生活することで一定期間の僧堂経歴に充当するという制度を、曹洞宗で設けています。大学だけで行うのは無理で、宗門とのかねあひもあるのではないかと思います。

司会 真言宗には四度加行という行法があって、これを経なければ伝法灌頂を受けられず、一人前の真言僧侶にはなれません。高野山大学には加行道場があって、夏休みと春休みを利用して加行ができる仕組みになっています。ここしばらくはこれを単位として認めてきましたが、新課程のはじまった平成22年度からは卒業単位にふくまれず、加行も高野山内の他の施設で行う方向に変わってきています。

これからはどのようなことでも結構ですので、ご意見を積極的にいただければと思います。いかがでしょうか。

質問（小野田俊蔵） これは仏教系の大学だけの事情かもしれないんですが、歴史を見て確認できるんですが、僧侶の養成のための学校が、徐々に展開して大学の形態をとる。この時に一般学生と宗門学生という二つの方向をもった志向ができていたと思うんです。いろんな学科が設立されていく中でも、その二つの考え方は続いていったと思われるわけです。福祉を目指す学生、一般的教育者を目指す学生と同時に、宗門人が兼職をするために教育の免許をとりたい、福祉施設をお寺で併設するために資格をとりたい。幼稚園教育をするために資格を出せる教育機関をつくりたい。宗門人を資格の中に組み込むという発想があったかと思います。全人的な僧侶を育てる方向性と一般学生を育てる方向性と、二つを持ちながら仏教系大学は歩んできたと思います。

そこで面白い現象だと思うのは、龍谷大学でも、実践真宗学研究科、大学院の中に宗門人を特化した機能を、もう一度そこに取り出していくというところに、一つの方向性があるように思えました。佛教大学の場合は看護という、特化したものを志向している。これは、かつては儀礼や教団をバックにした宗教者を想定していたものが、それを取り除いた純粋な宗教者で福祉を目指したり、純粋な宗教者を志向する、専門的なものだから大学院という制度の中で復活させたり、新たな専門教育をつくることで消化されつつあるのかなと思うんです。こういう宗門人を育てるための大学と、一般学生を育てるための大学とを、整理をしていくことこそが、宗教系の大学の今後を考える時に、避けては通れないところではないかと思います。同志社の場合は、当初、専門の神学者を育てるという機能、志向は、果たしてあったのかどうかについて。

本井 新島の場合は明らかにプロの宗教者を養成すること、そうした意図がまずあったことは確かです。同志社でしなければ、他ではしないですから。しかし新島がすごいのは、それだけで終わらない。キリスト教的な精神を持つ銀行家、医者、政治家、教員などを養成したい。教養教育と専門教育が、ともに並んで大事な柱なんですね。今の神学部で言えば、学部教育では一般教養の方に比重があり、専門教育は大学院に移行しています。こういう両面性が、最初からあったことは確かです。

司会 うちの場合も、当てはまります。龍谷大学ではいかがでしょうか。

赤松 本願寺派ですので、大学を卒業してからも実践的な総合的に学ぶべきものとしては専門学校で学ぶ学生もいます。今回の実践真宗学研究科は、教育内容、科目数は幅広く展開しています。現代社会が、いわれるように科学技術の発展によって知識の量が求められる側面もあります。宗教者、実践者の接点にかかわる、多様な人との関係で、幅広い分野についての知識が、格段に求められていることは現実だと思います。実践真宗学研究科も、通常の学部段階より、より現場での対応のスキルを持つ学生を3年間で育てる。院生は、寺院子弟が6割、あとの4割は社会人で入学。大学院を出た後の進路はどうなるかは把握していません。宗門も、先に述べたことを期待している。学部では知識の量として達成できないものを、より実践的に大学院に期待しているということだと思います。

質問 宗教系大学には二つの目的があると思います。一つは宗教を学問的に研究すること。もう一つは、キリスト教なり仏教なりの精神を一般の学生にも伝えてゆくことです。同志社大学の場合、神学部の学生は、もともとクリスチャンが多いんです。大学は宗教行事をやったり、講演会、チャペルアワーをやったりして努力していると思いますが、一般学生にキリスト教が伝わっていくかどうかは疑問です。将来、花開くこともあるかと思いますが。そういう点で、仏教系大学の学生は、もともと仏教に親和性が強いとは思いますが、どのような状況なのでしょう。もう一つは、一般学生に仏教の精神を浸透させていくために具体的にどういうことに力を入れておられるか。

頼富 私どもの大学も宗門子弟より一般の方がたくさんおいでになります。どのように受け入れて、どういう大学教育を施すか、また進路も考えることになります。大体、3種類の道があるかと思います。仏教、密教に関係あるところからお見えになって、本学で勉強して引きつづき、密教に関心があって、できればそれを生かしたい、プロ化に進まれる方もいらっしゃる。2つ目は仏教学の学問としてのテクノロジーに嵌まったというか、関心を持っていこうという方。あと3分の1は教義、思想、実践には関心はないが、仏教にかかわるものを勉強したいと研究される方がいらっしやいま

す。宗教文化教育はいろんな議論になっていますが、宗教文化教育は価値観は問わず、もう一つ前の客観的状态、歴史、美術とかの中で自分とのかかわりを考えていきたいという方がおられるので、その方々が、仏教文化、密教文化に関心を持って行かれることと、宗教文化教育というのは、ある意味においては、そういう土壌に育った人々を増やしていくという、これはいろんな意味において大事なことかと思います。結果的には、この3つに分かれます。新しく問題になっている宗教文化教育というものは、より発展してほしいと思っていますが、これは個人の見解です。

山極 仏教系の大学として、佛教大学ではさまざまな行事を年間を通じて開催したり、宗教情操に関わる活動を行って、学生に対する宗教教育、宗教的な活動への誘いには力を入れてやっております。同志社と、そんなに変わりはないと思います。しかし、それが学生たちに届くかという、なかなか難しいなと思っています。儀式等を通じて大学のカラー、大学の空気が醸造されていきますし、それらを維持し、継続して行っていくことは大切だと思いますが、それだけを中心のツールとして一般の学生たちに届けようとすると、却って届かない。逆に拒絶反応が出てきます。今、すべきことは、直ちに信仰に直結するものでなくてもいいのではないかな。もっと日常的なところで、本人の胸につかえているものが、すっとなくなるとか、安心できる、気持ちやわわらぐ、という雰囲気であったり、環境づくりということで、いろいろなところ、仏教の多様な精神や考え方の可能性を日常生活のいろいろな部分に結びつけることができると思います。そういう形で学生たちの日々の生活、学習の中に、本人たちに意識できないようなどこかで、そういうものが存在し、そのもとで安心して学習できる。そして、卒業して5年、10年たって、どこかで、ふっともう一度蘇ってくるような、息の長い取り組みもやらないといけない。大学に在る間に、浄土宗の法然上人が大好きです、と宣言するような学生が出てこないわけではないですが、それを全員に望むことは無理なわけです。でも、私どもの大学としてやるべきことは、地道な活動になるかもしれませんが、仏教を専門とする先生だけではなく、非仏教系の学部学科の先生方に話を聞いた時も、そういう支援を、日常の中で展開していけるように、時代に則して、ニーズに則して考えていくことだと思っています。そのような取り組みを新たに行う必要はあるかと思っています。

赤松 宗教部が中心になって年間行事が行われていますので、授業以外に講演会、深草学舎の宗教施設を顕真館といいます。顕真アワーとして学外の方を招いて講演会をやっております。一般学生が参加するわけですが、学生組織に学友会がありまして、宗教局の中で伝道部、仏教青年会、宗教教育部とか、サークル活動で参加しております。宗教教育の日常化に寺院子弟ではない学生たちが数多く参加したり、体育関係の学生も本学にかかる行事に参加するということで、接点を幅広くもっています。私もアメリカンフットボール部の部長をしていますが、3月になると本願寺に年度末、本願寺参拝をいたします。寺院子弟でない学生も、マナーをどこかで身につけていきます。少しずつそういうことを、親しみをもつスタイルをつくるという環境は、4年間で醸成されていく面があるのではないかな。大学なりのスクールカラーが醸成されていく。同志社では同志社カラーを、キリスト教の雰囲気をもつスクールカラーが醸成されているのではないかな。建学の精神が働いているのではないかと認識しています。

司会 ありがとうございます。だんだんと焦点が絞られてきた感がありますが、残念ながらタイム

アップです。本日は「宗教系大学の歴史と未来を考える」というテーマで論じてきましたが、少子化の時代にあって、宗教系大学が、建学の理念の実現と現実への対応という難しい課題を背負いながら、未来に向かって進んでいるということを改めて実感した次第です。先生方のお話の中には、考えるヒントがたくさんあったと思います。長時間、おつきあい下さいましてありがとうございました。最後に基調講演とパネルディスカッションに参加された先生方にもう一度拍手をお願いいたします。ありがとうございました。

京都・宗教系大学院連合 2010 年度 研究会報告

第 9 回研究会 (2010 年 10 月 16 日 花園大学 栽松館 3 階 大会議室)

テーマ 「祈りと瞑想」

キリスト者の祈りと坐禅

—— アビラのテレサの念禱を事例として ——

清 水 大 介 (花園大学)

コメンテーター 小 原 克 博 (同志社大学)

藤 能 成 (龍谷大学)

キリスト者の祈りと坐禅 —— アビラのテレサの念禱を事例として ——

清水 大 介

花園大学

1 キリスト者の祈り

キリスト者の祈りには口禱と念禱という分け方がある。口禱は言葉による祈りであり、念禱（内的な祈り）は心の中で行う祈りである。心のこもった口禱は念禱になる。以下、念禱ということでは、何か特殊な祈り方が意味されているのではなく、キリスト者の心の祈りがいわれているのだということに留意されたい。

「念禱」は、ラテン語の *oratio mentis* のカトリック教会における訳語である。プロテスタント教会では、*oratio mentis* は「瞑想」と訳されることが多い。一般的には「瞑想」は、*meditatio* の訳語と考えられているが、日本のキリスト教会では、*meditatio* は「黙想」と訳される。「念禱」には、「黙想」と、その次の段階の「観想」(*contemplatio*) が含まれる。

ここでは、キリスト教の念禱を坐禅行との比較において究明することにするが、そのプロトタイプとして観想修道会の一つである跣足カルメル会の創立者、アビラのテレサの「念禱のテレジア的方法」といわれるものを取り上げてみたい。

欧州のキリスト教会では、現代でも祈りの会や黙想会が、教会施設、「教養の家」、霊的センターなどで盛んに開催されており、最近の日本の坐禅の方法の導入もその延長線上で行われているようである。黙想の手引書がドイツ語圏に限っても毎年何冊も刊行・再刊されている。中でもテレジア的念禱の指導書は多い。

2 テレジア的念禱の初歩

2. 1 読書

念禱は準備と読書から始まる。テレサは、本の助けを借りて効果的に念禱の修行に励むことができると強調している。坐禅の修行の場合でも、動機付けとして禅書を読むということは、實際上よく行われている。

2. 2 黙想

読書からの自然な移行として黙想が行われる。黙想においては、ある一定の主題について対象的に思惟し、愛をもって推理・推察する。

2. 3 対話

黙想は自然に神との自由な対話へと移っていく。対話の相手は現実には存在しているのだが、超越者であるために、通常の客観的認識能力では把握することができない。そのため、対話の相手である神

の存在が、人の想像力とイメージ力によって現示されるように努められる。

第二の黙想と第三の対話では、想像力が駆使されている。そうした想像力の駆使では行き詰まった結果が、次の第四の観想への移りゆきになる。黙想と対話の終わりを告げる無味乾燥とは、想像力の枯渇と考えられる。それに対して、坐禅においては初めから想像力の使用が抑制される。この点が、修練の観点からみた、禅修行とキリスト教の念禱の修練との間の大きな違いである。

2. 4 観想への移り行き

黙想と対話は観想へと移り行く。人は、推理やことばを用いることをやめ、沈黙のうちに愛をこめて神のほうをながめているだけになる。

2. 5 無味乾燥

もっとも実際には、黙想と対話から観想へそうスムーズに移行するわけではない。黙想・対話と観想の間には、念禱中の退屈と無味乾燥が立ちだかつており、意志的努力が必要とされる。坐禅行の場合も全く同様である。

無味乾燥の内決定的なものは、神から見捨てられているという無味乾燥である。それまで使用していた想像力が枯渇し、想像力とイメージ力ではどうにもならないことが悟られる。神は人の心を無味乾燥の状態に入れることによって対象的な黙想を不可能にし、別の道から神に赴くように強いるのである。

禅の修行においても、中国臨済宗の看話禅の代表者である大慧宗杲が修行者に、「滋味没き處に向つて、試みに意を着けて看るべし」と指導している。「没滋味處」、すなわち何も味わいのないところとは、キリスト者の祈りにおける無味乾燥状態に他ならない。

坐禅は、キリスト者の念禱でいえば無味乾燥の段階から始めているのである。坐禅には黙想と対話の段階がない。念禱を行ずる者は、黙想と神との対話が甘美なものであるだけに、その後の無味乾燥で苦しむことが多い。とはいえ、坐禅も真の三昧境に至るまでには、長い苦しい努力と忍耐の時期を経なければならない。

3 テレジア的念禱の進んだ段階

テレジア的念禱の黙想・対話の終り頃からと観想の段階においては、潜心、静穏、一致の三念禱が行われる。これらの念禱は、テレサの時代にフランシスコ会やカルトジオ会の修道士や学僧が実践し、祈りの手引書で論じていたものである。

3. 1 潜心の念禱

潜心の念禱 (oración de recogimiento, Gebet der Sammlung) は、テレジア的階梯においては、黙想から観想に移行する段階に位置づけられる。

「潜心」の元々の意味は「集中」ということである。禅と仏教一般の修行における「三昧」も、元のサンスクリットの samādhi が「集中」の義であるから、潜心の念禱と類似していることが推察され

る。坐禅の数息観や無字あるいは隻手音声の拈提がそれに当たる。しかし、特にキリスト教で「潜心」と日本語訳されるのは、キリスト者がこの念禱において、心の奥深くに神が現存していると考え、そこへと人の諸能力を集中していくからである。坐禅でも、潜心の念禱と似た方法がある。それは「白隠禅師内観法」である。

3. 2 静穏の念禱

潜心の念禱は、いつしか静穏の念禱 (oración de quietud, Gebet der Ruhe) へ移行していく。

静穏の念禱は人の諸能力の静められた自然な集中状態であり、自他の区別、主観・客観の対立が全的に解消しつつある。「非対象的瞑想」(ungegenständliche Meditation) の極致に入っており、坐禅の王三昧状態といってよい。意識の空化の状態であり、根源からの生命を享受する状態になる。

3. 3 一致の念禱

静穏の念禱が転換を遂げて、一致の念禱 (oración de unión, Gebet der Gotteinung) が起こる。主客未分の完全な一致状況が到達され、宇宙生命の根源が覚知される。すなわち、神の現存が経験され、靈魂のすべての能力がその神と一致する。こうした神の現存の経験は想像力や分別知性を超えている。

この経験は、「自分が神の内にあり、神が自分の内にいらした」という自己と神との一致の認識であり、また「神が神の現存と力と本質によって一切の事物におられる」という、神即事物・事物即神の万有内在神論的な認識であった。一切事物に神は現じているのだが、その神は自己と一致する神なのである。または、神と自己との一致の開けの内に、一切事物は現じているのである。こうしたテレサの認識は、突き詰めていくと、西田幾多郎ら日本の禅的な思想家たちのいう、個と超個の矛盾的自己同一の概念にあまりにも近い。

本発表は以上により、キリスト教の祈りの修練と坐禅の修行には、あらゆる表面上の相違にもかかわらず、高度の段階においては無味乾燥、集中、空化、一致といった階梯的な類似性が見られ、また最終的な開悟の原経験においても、真の自己を基礎とする個と超個の矛盾的自己同一という共通の思想が認められると結論しておきたい。

清水報告に関するコメント（1）

小 原 克 博

同志社大学

清水先生はカトリックの伝統について話されたので、私はプロテスタントの側から、両者を比較しながらコメントをしたい。その前に、アメリカで今取り組まれている瞑想についての研究を紹介しておきたい。脳科学が急速に進歩する中で、その知見を用いて、宗教経験を分析する研究が進んでいる。祈りや瞑想をしているときの脳の状態をモニタリングし、深い瞑想状態のときの脳の活動状態を調べたり、祈りや瞑想が人間の身体状態にどのような影響を与えるかについて研究している。

清水先生は、密教系仏教と座禅を対比された。キリスト教にも似たような対応関係がある。すなわち、イメージを活用するタイプと、イメージを偶像崇拜として否定していくタイプである。カトリックのイメージ（マリア崇拜、聖人崇拜）に対する依存をプロテスタントは否定した。他方、正教会では祈りの際に聖画像（イコン）を用いる。

カトリックの修道僧が禅に関心を持つことに対しては、ヨーロッパでは賛否両論があった。積極的に受容しようとする人が多かったので、バチカンが禅の利用に対し警戒した。

清水先生は「修行」について言及されたが、プロテスタントでは修行はない。行いではなく、信仰によってのみ義とされるというプロテスタント原理から、修行を否定した。しかし、これには誤解もある。ルター自身は、厳格な修行体験をした。こうした経験を経て、ルターは「信仰のみ」という原則に到達したのであって、修行の価値を頭ごなしに否定したわけではなかった。何年か前に、高野山で生井先生に説明を受けながら、若い修行僧たちの修行の現場を見たことがある。これには感銘を受けた。身体作法を大切にし、身体的な鍛錬を繰り返すような修行をプロテスタントは知らない。宗教改革を通じて、確かに信仰のエッセンスが明確にされたが、多くのよい伝統もそぎ落としてしまったかもしれない。

禅仏教とカトリックの対話は東西霊性交渉としてなされてきた。プロテスタントには、こうした実践的な交流はほとんどなく、学問的な交流が中心となっている。たとえば、滝沢克巳は、西田幾多郎のもとで学んだ後、ドイツに留学し、仏教とキリスト教の関係を学問的に探求し、両者の対話可能性に対し大きな貢献をなした。

イエーガー、ラサールなどの先駆的人物によって、ヨーロッパに禅が伝えられたが、禅の側からカトリック的な霊性への関心は、日本の中で、どれくらい強いのだろうか。東西霊性交渉に関わっているごく少数者に過ぎないのだろうか。バチカンは禅を警戒したが、禅仏教の側でカトリック的な霊性への接近を危険視するようなことはなかったのだろうか。禅とカトリックの交流にはすでに一定の蓄積があるだけに、今後、それがどのように展開されていくのか、興味は尽きない。

コメント (2)

藤 能 成

龍谷大学

宗教の本質は祈りであり、祈りとは「人間と聖なるものとの内面的な交流・交感である」と言うことができる。ここで聖なるものとは、人間が知的・観念的に創造したものではなく、宇宙に遍満する普遍的な働きとして感得されるものである。だから人間と聖なるものとの交流・交感はある普遍的な体験と看做すことができ、その内容は個々の宗教の教義や信仰の違いを超えて、共通する面を持つと考えられる。私がこれまで研究してきた中でも、元暁（新羅・617-686）、親鸞（1173-1262）、パウロ（~60?）、シュライエルマッハー（1768-1834）等の言葉や思想に相互の共通性が見られることから、その基盤となる体験が共通のものであることが示唆される。

古来人間は、物質の次元を背後から支える精神の次元があることを感得し、いのり等の方法を通して交流・交感を行ってきた。仏教やキリスト教は、聖なる働き・存在との交流・交感を通して、人間があるべき生き方を回復していく道を発見し、その実践方法を体系的な教義として整えたものと言える。聖なる働き・存在は、宇宙に遍満する秩序とも呼ぶことができ、それは自己中心性を離れ、他を生かす精神に貫かれている。人間が聖なる働き・存在に共鳴・共振する時、自己中心的なあり方が正され、本来のあり方へと軌道修正されるのである。人間が獲得すべきもっとも崇高な精神性として、仏教では慈悲を、キリスト教では愛を説くのは偶然の一致ではない。祈りは、そのような交流・交感を果たす方法であり、仏教における瞑想・禪定・念仏・唱題目・歩行禅などは祈りの一形態と見ることができる。

清水教授は、キリスト教における、アビラのテレサによる「テレジア的念禱」と仏教における「坐禅行」との比較を通して、両者の間に多くの一致点を見出されている。このことは両者が、教義・世界観・人間観等においては異なっているとしても、祈りあるいは坐禅行によって感得される境地に共通性があることを意味する。例えば初期の仏教においても、念仏と瞑想は一体的に行われた。仏弟子達は、口で仏の徳を称えつつ念を集中し、瞑想に入った。これはアビラのテレサが、口禱と念禱の関係について「心のこもった口禱が念禱になる」としたことと一致する。親鸞も、仏の名を称える「称名」と「信心」が不離であることを説いた。

清水教授は、テレサの祈りにおける「潜心の念禱」を仏教の「三昧」に、「静穩の念禱」を坐禅の「王三昧」に、さらに祈りの極致としての「一致の念禱」（神の内在と遍在の自覚）を、西田幾多郎らの矛盾的自己同一の概念に対比できることを指摘される。このことは、念禱と坐禅行が、宗教・教義・思想的背景の違いにもかかわらず、共に人間が聖なるものと交流・交感し、共鳴・共振していく方法であり、そこにおいて体験・感得される内容が、極めて近似するものであること意味するものであろう。

2011 年度チェーン・レクチャー概要

- ◇ テーマ：宗教と暴力・戦争
- ◇ 開講場所：同志社大学 今出川キャンパス
- ◇ 科目名：組織神学研究 2

- | | | |
|----------|------------------|--------------------------------|
| 4 月 8 日 | 同志社大学 小原 克博 教授 | 一神教と暴力・平和 |
| 4 月 22 日 | 大谷大学 ローズ ロバート 教授 | 仏教における暴力の克服 ―ティク・ナットハンの思想を通して― |
| 5 月 6 日 | 高野山大学 武内 孝善 教授 | 安史の乱・葉子の変と密教 |
| 5 月 20 日 | 種智院大学 松本 峰哲 准教授 | インド密教の終末論 ―最終戦争と理想郷― |
| 6 月 3 日 | 花園大学 佐々木 閑 教授 | 宗教教団の暴力性 ―オウム真理教― |
| 6 月 17 日 | 佛教大学 田山 令史 教授 | 一神教は不寛容か ―「一」をめぐる― |
| 7 月 1 日 | 龍谷大学 藤原 正信 教授 | 国家神道体制下の戦争と真宗 |
| 7 月 15 日 | 龍谷大学 嵩 満也 教授 | スリランカ・インドにおける宗教と紛争・暴力 |

一神教と暴力・平和

小 原 克 博

同志社大学

9.11 同時多発テロ事件（2001 年）以降、各地のテロや紛争と宗教の関係が頻繁に問われるようになってきた。日本ではそれに先立ち、オウム真理教による地下鉄サリン事件（1995 年）があった。こうした一連の出来事を背景として、宗教が暴力を助長しているのではないか、という批判がなされてきたのである。

宗教がテロや暴力と結びつけられる言説の中で、それらはごく一部の人間の仕業であって、宗教は本来、平和を求めている、という反論も聞かれる。しかし、たとえ一部であったとしても、暴力を「外部化」して、自らを平和な安全地帯に位置づける限りは、問題はいつこうに解決しないだろう。ドイツの政治学者カール・シュミットは「主権者とは、例外状態に関して決断を下す者である」（『政治神学』1933 年）と語ったが、「例外状態」が現代世界においても存在する以上、それが暴力へと至らないための分析が必要となる。

集団的な暴力である戦争の起源は、人類史と同じくらいの歴史を持っている。考古学的には、経済的要因や、領土・権力の拡大を求めた思想的要因の両方があったことがわかっている。聖書においても、人類最初の家族においてすでに兄弟殺しが起こっている（創世記 4 章）。死者を弔うことは人間に特有の行為であり、それがまた宗教の起源ともされてきた。伝統的に西洋では、人間の特異性は動物に対する優位性として語られてきた。しかし、人間が動物のように野蛮ではないと簡単に言えるだろうか。かつて日本においては、人間と動物の共生の物語が語られてきたが、今やそうした関係も崩壊し、動物は一方的に家畜化されている。しかし、このことは植民地化を通じて、暴力的に人間を家畜化し、資源を収奪してきたこととも対応関係がある。動物は人間ほど野蛮ではないだろう。動物飼養に見られたような命への配慮を、現代社会において取り戻すことは容易ではない。

歴史と共に戦争は複雑化していくが、大きく次の三つの戦争類型を考えることができる。「絶対平和主義」は初期キリスト教に典型的に見られ、イエスの絶対非暴力の言葉（マタイ 5:38-39, 43-45）に動機づけられている。しかし、既存の社会秩序の中で、この立場を貫くことは、力による支配を肯定する社会秩序に対する異議申し立てになるので、安易な道ではない（マタイ 10:34-37）。4 世紀になってキリスト教がローマ帝国の公認宗教となると、市民的義務の視点から、戦うべき時に戦わなければならない正しい戦争があるという「正戦論」が徐々に主流になり、緻密化され現代に至っている。戦争抑止のための条件設定をする正戦論とは異なり、「聖戦論」では戦いを善悪の闘争と見なすので、しばしば戦いが熾烈化・長期化する。また、戦いの舞台設定として黙示的終末論の諸要素が利用されることが多い。十字軍をその例にあげることができる。日本ではイスラームの「ジハード」はしばしば「聖戦」と訳され、説明されるが、これは正確とは言えない。イスラームでは侵略的な戦争を禁じ、もっぱら防衛戦争に限定しているので、意味的にはジハードは聖戦より、正戦に近い。

近代に入り、人間の絶対性は相対化されてきたが、戦争はなくなり、特に大量破壊兵器を導入した第一次世界大戦以降、戦争メカニズムは大量殺戮のための新たな要素を加えていく。それは憎悪ではなく無関心により発動する暴力のシステムである。ホロコーストは、反ユダヤ人感情だけでは説明できない。むしろ、道徳的無関心がそれを可能にしたのである。

戦後の日本社会では、武力放棄・戦争否定の立場が憲法に記され、絶対平和主義の理念が学校教育でも徹底されてきた。それゆえ、圧倒的多数が自らを戦争否定の平和主義者に位置づけるが、単に「戦争反対」を唱えるだけでは、現代社会が抱えている深刻な軋轢を解消することはできない。むしろ、世界の現実を目を閉ざす自閉的な論理として平和主義が機能する可能性もある。そうした問題を自覚し、世代を超えて平和主義の理念を鍛えていくためには、国際社会で主流となっている正戦論の論理を理解し、それと対話しながら、結果的に戦争や紛争を抑止する道を提示していく必要がある。

一神教と暴力・平和をめぐる課題をまとめれば次のようになる。ただし、これは一神教や一神教世界に限らず、多くの他の宗教や社会にも当てはまるはずである。(1)「例外状態」を注視する。(2) 宗教は、人間の両極端を見極めるレンズの役割を果たしている。宗教の問題とは、すなわち人間の問題である。(3) 宗教における平和と暴力の源泉、および両者の関係を見極める。(4) 暴力や戦争を正当化する論理を理解する。(5) 暴力の起源と共に暴力の近代性を洞察する。

【参考文献】

小原克博『宗教のポリティクス——日本社会と一神教世界の邂逅』晃洋書房、2010 年。

小原克博・中田考・手島勲矢『原理主義から世界の動きが見える——キリスト教・イスラーム・ユダヤ教の真実と虚像』PHP 研究所、2006 年（PHP 新書）。

仏教における暴力の克服 —ティク・ナットハンの思想を通じて—

ローズ ロバート

大谷大学

「暴力」といっても、凶悪犯罪、DV、子供のネグレクト、いじめなど様々な種類の暴力がある。それらはみな深刻な社会問題であるが、今回の講義では「仏教と世界平和」という視点に立って、仏教では暴力をどのように捉え、それをどのように克服することができるか、ということに焦点を当てて論じてみた。具体的には、副題にあるように、ベトナムのティク・ナットハン（Thich Nhat Hanh）の思想を通じて、これらの点を考えた。講義では（1）ティク・ナットハンについて簡単に紹介し、（2）彼の提唱したエンゲージド・ブディズム（Engaged Buddhism）について説明し、（3）ティク・ナットハンが暴力を克服する道を模索して書いた「どうか私の本当の名前で呼んでください」（Please Call Me by My True Names）と題された英文の詩を検討し、最後に（4）ティク・ナットハンが提唱するマインドフルネス（mindfulness）を中心にした冥想法について考えた。

さて、ティク・ナットハンとは、日本ではあまり知られていないが、欧米ではダライラマとならんで、最も有名な仏教者のひとりである。彼は1926年にベトナムで生まれたが、16歳で出家して、臨済禅の僧侶となった。若いときは教育者として力量を発揮したが、ベトナム戦争が悪化すると、社会奉仕青年学校（School for Youth for Social Services, SYSS と略す）を創設し、反戦運動を展開した。このころアメリカを訪問し、戦争の終結を訴えた。このときティク・ナットハンとはキング牧師とも会見しているが、その後、キング牧師がベトナム戦争反対の立場を明確に打ち出したのは、この会見の影響が大きかったとされている。またキング牧師が、ティク・ナットハンノーベル平和賞にノミネートしたことも、有名な話である。しかし、ついにベトナムから追放され、フランスに亡命した。以降、フランス南部に Plum Village Monastery を設立し、そこを拠点として、世界中で講演活動や冥想指導を行っている。

ティク・ナットハンとは、エンゲージド・ブディズム（Engaged Buddhism）の提唱者としても知られている。実は、この言葉を造語したのもティク・ナットハンである。残念ながら、エンゲージド・ブディズムを適切に和訳するのは難しく、従来は「社会参加仏教」、「行動する仏教」、「社会をつくる仏教」などと訳されてきたが、現在、片仮名で「エンゲージド・ブディズム」と表記するのが一般的なようである。その内容を私なりに定義すると、社会のさまざまな問題に積極的に関わることで自らの信仰を深めてゆく仏教といえるのではないかと考えている。さらに付け加えると、以前から仏教の諸宗派は、学校や病院経営など社会福祉的活動は行ってきたが、エンゲージド・ブディズムは従来の枠を超えて、反戦運動・環境問題・ホームレスの問題など政治色の濃い課題にも積極的に取り組む点で、その特徴として挙げられるのではないかと考えられる。

例えば、2003年に出版された英文の『オックスフォード仏教辞典』（Oxford Dictionary of Buddhism）を見ると、エンゲージド・ブディズムの性格を次の五点にまとめている。（1）社会・政治・エコロジー

の諸問題に対して仏教の立場からの解決策を提示する、(2) 出家・在家の違い、あるいは伝統的な仏教国の人・西洋の仏教者の垣根を越えて運動を行っている、(3) 20 世紀後半に始まり、仏教思想・実践の中心になりつつある、(4) 仏教が伝統的に強調する内なる精神的な発展を見失うことなく、不公平で抑圧的な社会的・政治的体制を改革することで苦しみや圧制を軽減する活動に従事する、(5) 伝統的な仏教は、人類と積極的に関わることも、瞑想や出世間性を強調するため、あまりにも消極的で世間から遊離しすぎているという批判に答えるために生まれた運動である。

このようにティク・ナットハンは、エンゲージド・ブディズムを提唱した仏教者として広く知られているが、彼の「どうか私の本当の名前で呼んでください」という有名な詩には、暴力を克服する道が示唆されている。この詩はある少女のレイプと自殺を取り上げた、ショッキングな作品である。南ベトナムの陥落後、多くの人々はベトナムからの脱出を試み、小船に乗って南シナ海に乗り出した。これらの難民は「ボート・ピープル」と呼ばれた。船の多くは沈没し、多くの人々は命を落としたが、沈没は免れた船も、しばしば海賊に襲撃された。海賊は難民の所持品を奪うだけではなく、殺戮を行い、女性をレイプし、時には船に火をつけて沈めることもあったようである。そのなかで海賊がある船を襲撃し、それに乗っていた十二歳の少女がレイプされ、身を海に投げて自殺してしまった。この事件を知ったティク・ナットハンは深く悲しみ、その悲しみのなかから「どうか私の本当の名前で呼んでください」が生まれた。以下の文書が、この詩の中核をなす部分である。

私は海賊にレイプされたのち

海に身を投げる

小さな船に乗った

十二歳の難民の少女です

そして私は海賊です

一般の読者はレイプされた少女に同情し、彼女を死に追いやった海賊を憎むべき悪人として非難するであろう。しかし、この一節を注意深く読むと、ティク・ナットハンが少女だけでなく、海賊も「私」であると言い切っている。これは宇宙全体が対立を超えて、深いところで繋がっているとする華嚴の法界縁起思想に基づいた発想であろう。このような視座を獲得することができれば、全ての対立を超え、平和をもたらすことができるというのがあり、ティク・ナットハンが考えるのである。

最後に、ティク・ナットハンがマインドフルネス (mindfulness) をキータームとした冥想法を考案し、その実践の普及に努めていることも、付け加えておいた。このマインドフルネスは、「正念」とも訳される *smṛti* の訳語らのようであるが、「今」に集中することによって心を静め、分別・執着を超える冥想法といえよう。つまり怒りや憎しみのような感情が心に惹起したとき、それを拒否するのではなく、一旦それを認めたうえで、それと一体になり、それを静め解き放つ冥想法とされている。このように、マインドフルネス冥想法に基づいて感情を静め、暴力を克服してゆく具体的な方法が示していることも重要なポイントである。

安史の乱・薬子の変と密教

武内 孝 善

高野山大学

はじめに

共通テーマ「宗教と暴力・戦争」を聞いたとき、密教との係わりから、最初に頭に浮かんだのが「安史の乱」と「薬子の変」であった。

「安史の乱」とは、玄宗皇帝の天宝十四年（755）、ソグド系の將軍安祿山が、楊貴妃一族の楊国忠の専横に対して起こした反乱で、756～757年には長安を占領し、彼の死後は僚友の史思明が継いだが、広徳元年（763）に平定された。この反乱に際して、玄宗皇帝が長安を離れていたとき、都に残って怨敵退散の祈祷を行ったのが、密教を中国社会へ広め定着させる上で多大な功績をのこした不空三蔵であった。

一方、「薬子の変」とは、弘仁元年（810）九月、嵯峨天皇と平城上皇とのあいだで起こった天皇位をめぐる政変であり、前年に弟の嵯峨に位を譲った上皇は、尚侍藤原薬子、その兄右兵衛督藤原仲成らとともに平城旧京にうつり重祚をはかって挙兵したが、未然に発覚して鎮圧され、薬子は自殺し、仲成は射殺され、上皇は剃髪出家して変は収束した。収束した直後の弘仁元年十月、空海が国家の安泰を祈念したいと上表したことは、「薬子の変」を論じる日本史関連の論考に取り上げられることはほとんどない。

そこで本稿では、空海の上表文を分析し、あわせて上表文から見えてくる空海の求法の経緯と密教の特色の一端をみておきたい。

一、弘仁元年の修法

「薬子の変」が収束した直後の弘仁元年十月二十七日、空海は二度とこのようなことがあってはならないと、国家の安泰を祈って密教の修法を行ないたいと上表した。それが「国家の奉為に修法せんと請う表」（性靈集四）である。その冒頭は、

沙門空海言す。空海、幸いに先帝の造雨に沐して遠く海西に遊び、儻灌頂道場に入りて一百余部の金剛乗の法門を授けらるることを得たり。其の経は則ち仏の心肝、国の靈宝なり。（傍線筆者）

と書き出される。この部分は、帰朝してから三年後に、やっと京に入ることを許された空海の、入京後の第一声であったことに留意すべきである。その内容は、①空海は、幸いにも先帝・桓武天皇のご恩をこうむって、遠く長安に留学することができ、②かの地では、たまたま青龍寺の恵果和尚と出逢い、灌頂を受けて一百余部にわたる最高の教え・金剛乗の法門をことごとく授けられた、③それらの經典は、仏教のなかの真髓であり、鎮護国家のためには靈妙なる宝にも等しいものである、の三つからなる。

このなか、③は密教の特色を簡潔に記したものである。すなわち、密教は仏教のなかの真髓・最高の教えであり、鎮護国家のためには最大の効力を発揮する教えである、という。この二つは、空海が密教の特色を提唱するとき、一貫して記すものである。たとえば、元和元年（806）正月に書かれた「本国の使いとともに帰らんことを請う啓」には、「此の法は則ち仏の心、国の鎮なり」とあり、大同元年（806）十月二十二日付の『御請来目録』には、「斯の法は則ち諸仏の肝心、成仏の径路なり。国に於いては城郭たり」と記す。このように、空海は恵果から受法した最新の仏教＝密教の特色の一つとして、国家を鎮護するうえでもっとも効力を発揮する教えである、と認識していたことが知られる。この密教と鎮護国家の結びつきは、不空によって確立された中国密教の特色といつてよいものであった。

上表文はつづいて、唐では歴代の皇帝をはじめ高位高官が、この最勝なる密教にもとづく灌頂を受けて陀羅尼を誦持し仏を観想しているといい、また、宮中の長生殿を仏堂にあらためて修法の道場（内道場）とし、そこに七日ごとに密教に通達している僧を招いて修法させ、さらに鎮護国家を祈るための道場（＝密教寺院）が長安城内や地方に建てられているという。その本文をあげてみよう。

是の故に、大唐開元より已来一人三公親り灌頂を受けられ、誦持し観念す。近くは四海を安んじ、遠くは菩提を求む。宮中には則ち長生殿を捨てて内道場と為。
 復七日毎に解念誦の僧等をして持念修行せしむ。城中城外に亦鎮国念誦の道場を建つ。仏国の風範も亦復是の如し。（傍線筆者）

この傍線部からは、このとき空海のなかに、わが国にもこのような道場を建てたいとの構想があったことがうかがえる。それが実現するのは、最晩年の承和元年（八三四）に、宮中における後七日御修法が勅許されたときであった。

ついで上表文には、みずから請来した仁王経・守護国界主経・仏母明王経の三つは、国王のために「七つの災難を打ちくだき、四季の天候をよく調和させ、国を護り、家を護り、おのれを、他人を安らかにする」教えを説いた經典であり、師の恵果から伝授を受けたけれども、いまだ実際に修する機会がなかったという。

そうして、来る十一月一日から高雄山寺において、（鎮護）国家のために、法の成就がえられるまでこれらの経法を伝授し、かつ実修したいとお願いされたのであった。この上表文が、いかに処理されたかは知るよしもない。また、この上表文は、「薬子の変」にはまったく触れていない。とはいえ、変が収束して一月あまりでの上表であること、鎮護国家を祈念するために修法したいと願い出ていることから、まったく関係がないとみなすことは不自然であろう。この考えが首肯されるならば、空海の願いは聞き届けられ、高雄山寺において正当な密教にもとづいた修法が行われたことは間違いない。

二、宮中真言院の創設

さきに、空海には宮中に密教の道場を建立したいとの構想があったことがうかがえると記した。この構想は、空海最晩年の承和元年、宮中における修法が勅許されたときに実現した。このことをみて

おきたい。

弘仁元年に修法したいと請われたときの空海は、①入京して間もなくであったこと、②いまだ機が熟していなかったこともあって、「宮中には則ち長生殿を捨てて内道場と為^す」と、ただ唐で見聞してきたことを記すだけで、建立を要請された痕跡はない。しかし、空海にはいつか必ずとの想いがあったであろう。

弘仁十三年（822）二月、宮中ではなかったけれども、東大寺大仏殿のまえに灌頂道場（のちに東大寺真言院と称した）を建立し、夏中（四～六月）および三長斎月（一・五・九月）に、息災・増益の法を修すべきことを天皇から命ぜられた。完成したのは、二十一口の供僧をおくことが勅許された承和三年（836）であったと考える。また、弘仁十四年十月には、東寺に真言宗僧だけ五十人を住まわせることが勅許された。この官符では、他宗の僧を雑住させてはいけないと明記されていた。東寺は建立に着手してから三十年たったが、金堂がほぼでき上がっていた以外、大部分の建物は未完成であった。はたしてどこに住まわせていたのか。

そうして、空海の示寂する三ヶ月前の承和元年十二月十九日、御齋会の期間中、宮中の一室を莊嚴して密教の法を修することが勅許された。「後七日御修法」のおこりである。空海が上奏したときの文章を要約してみよう。

①如来の説法には浅略趣と秘密趣の二つがある。

②浅略趣とは諸経のなかの長行^{ぢょうこう}と偈頌^{げじゆ}をさし、秘密趣とは陀羅尼をさす。

③浅略趣は、病の原因・理由とその病をとりのぞくに効果がある薬物・植物（病理・薬草学）を説く『太素経』『本草経』のごとき教えである。

秘密趣は、『太素経』『本草経』にもとづき、病に応じて薬をあわせ、実際に服食^{ふくじき}して疾患を消除し、生命^{せいめい}を保持する教えである。

④いま、御齋会での『金光明経』の講讃は、まさに浅略趣であり、しきりに文を読み、義を談ずといえども効果は期待できない。なぜなら、法によって諸尊の像を画き、壇を築いて修法しないからである。これでは醍醐の味をえることはできない。

⑤そこでお願ひがある。秘密趣である密教の経法にもとづいて修法を行いたい。七日間、密教の法に通達した僧（解法の僧）十四人と沙弥十四人を扨び、別に一つの部屋を莊嚴し、諸の尊像を陳列し、供養の道具を整えて、諸尊をたたえる真言を持誦したい。

⑥そうして『金光明経』の講讃と密教の修法との二つが揃うならば、如来出世の本意にかなひ、現在と未来にわたる福聚、顕密諸尊の大悲の本願を獲得することができる。

ここで二つのことを指摘しておきたい。第一は、④に鎮護国家を祈念するときもっとも効力を発揮するのが密教である、とみなす理由が、明記されていること（傍線部）。第二は⑤で「別に一室を莊嚴し」と記すが、のちに内裏のほぼ中央に独立して宮中真言院が建てられ、真言宗最高の嚴儀として嚴修されてきたことである。

以上より、空海のなかに鎮護国家思想が大きな位置をしめていたことは間違いない。

インド密教の終末論

—最終戦争と理想郷—

松 本 峰 哲

種智院大学

1. 『時輪タントラ』という経典

『時輪タントラ』（カーラチャクラ・タントラ）は、11 世紀初頃に成立したインド密教最後の経典である。この時代のインドは、イスラム教の勢力拡大によって仏教が厳しい弾圧を受けていた時代であり、まさにその時代を反映してか、『時輪タントラ』は仏教経典でありながら、イスラム教との最終戦争とその後の世界を予言の形で説くなど、非常にユニークな内容を持っている。

2. 『時輪タントラ』の成立伝説

注釈書『ヴィマラプラバー』によると、仏涅槃の 2 年前に、シュリーカタンヤ（現在のアマラヴァティー）において、シータ河の北方にあるというシャンバラ国の王で、金剛手の化身であるスチャンドラ王が、シャンバラ国の人々を仏教に教化する為、仏に法を説くことを請問し、説かれた内容を王が 12000 偈の『最勝本初仏タントラ』に編纂して、シャンバラ国等に流布した。それから 600 年後、文殊の化身ヤシャ王が、将来メッカにイスラム教が起こり、彼らがインドに侵入することを予見し、イスラムに対抗するために、ヒンドゥー教などのインド諸宗教を仏教を中心に再構築して、新しい時輪乗を結成することを提唱する。その為にヤシャ王は、経典を 3000 偈に要約したものを作成した。これが現存する『時輪タントラ』であるとされる。しかし、現存する『時輪タントラ』は 1027 偈しかない。

3. 『時輪タントラ』の説く最終戦争とその後の世界

時輪タントラ第一章 150 偈から 170 偈には、異教徒との最終戦争について述べられている。要約すると、次のようである。

「世界は、ラウドラチャクリンがシャンバラの王になるまで墮落を続ける。この頃、シータ河の南にあるジャンプーディーパ（＝インド）は異教徒達に支配され、彼らはついにシャンバラの征服に標準を定める。ラウドラチャクリンはそれを知って、彼の巨大な軍隊を集結させる。この戦いで悪魔達が異教徒の側に付くが、ヒンドゥー教の 12 の偉大な神々がラウドラチャクリンを支える。

ついにシャンバラの軍は、シータ河の南のインドに出陣する。そこでは非常に激しい戦いが起こる。

その戦いで、異教徒と邪神達を完全に滅ぼしたラウドラチャクリンと彼の軍隊は、シャンバラに帰ってゆく。このラウドラチャクリンの勝利は、クリタ・ユガの始まりを告げる。人の寿命は延び続け、ラウドラチャクリンの世の終わりには、彼の上の息子ブラフマをシャンバラの王に、下の息子スレーシャをシーター河の南の国の王に指名する。ブラフマと彼の息子カーシャパの時代には、人の寿命は平均 900 才にまで延びる。その後、人の寿命はまた減少してゆき、同時にカーストを元にした分

裂が再び現れる。この分裂の結果、時の輪にしたがって様々な人種、王族、師、異教徒達が何度となく現れ、転輪王が彼らを征服し、統一するために再び現れる。」

4. 戦争に使う武器

『時輪タントラ』には、前述の最終戦争に使う武器として、投石機、戦車、グライダー、船、罾などを説いている。そして注釈書『ヴィマラプラバー』は、その武器について、素材、作成方法、大きさ、使用法について非常に細かく注釈を施している。

仏教経典として、戦争の武器についてこれほど詳細に論じている経典は他には見られない。

5. 『時輪タントラ』は戦争をしたかったのか？

前述のように、戦争について非常に細かく論じている『時輪タントラ』と注釈書であるが、不自然な点が幾つか見られる。まず、『時輪タントラ』の終末論を説く前述の第一章 150 偈から 170 偈であるが、この箇所を『ヴィマラプラバー』は、「解りやすい」として全く注釈をしていない。『ヴィマラプラバー』は、基本的に『時輪タントラ』に対して、逐語的な非常に細かい注釈を全体に行っており、これほど多くの偈をまとめて注釈していないのはここだけである。また、『ヴィマラプラバー』の後半部になると、「異教徒とは煩惱のことである」とか、「異教徒を滅ぼすとは、自身の煩惱を滅ぼすことである」といった表現が多く見られるようになる。『ヴィマラプラバー』自身が、他の箇所で詳細に武器について論じていることを考えると非常に不自然である。

また、武器に関して論じている箇所についても、注釈書において最後に「今、自らの地を守護する目的で、私はこの完全な教えを説いたのであって、敵意や欲心によって教えを説いたのではない。」と、あくまでも身を守るための戦いであることが念押しされてる。

このことから、戦争というトピックに対して、『時輪タントラ』と注釈書の間に意識の違いがあることが伺われる。

6. 理想郷 (?) シャンバラ

『時輪タントラ』の終末論には、シーター河の北にあるとされるシャンバラという国が説かれる。このシャンバラは、現在は仏教の理想郷として考えられているが、このシャンバラ国の初出と考えられている『時輪タントラ』には、前述のごとく、確かにシャンバラについて述べられてはいるが、いわゆる理想郷的な国だとは説かれていない。現在の理想郷としてのシャンバラのイメージは、後のチベット仏教の経典に見られるものであり、さらに近代の西洋の神秘思想と結びついて出来上がったものである。

7. シャンバラ国とカルキ

シャンバラの初出は『時輪タントラ』であると先に述べたが、それは仏教経典での話であり、インド思想全体に目を向けると、既に『マハーバーラタ』の中に、シャンバラという地名と、そこに誕生する勇者カルキのことが説かれている。またヒンドゥー教においては、ヴィシュヌ神の 10 化身の第

十番目としてカルキが説かれ、このカルキがこの世をヒンドゥー教の世界にするために、邪悪な教えを説いた仏陀を激しい戦いの末に殺してしまうという非常にショッキングな内容を持つ経典も存在している。つまりシャンバラの思想は、ヒンドゥー教からの借用であり、これを仏教的に再解釈したものなのである。

8. 『時輪タントラ』における、終末論と戦争の意味と位置づけ

仏教に於て戦争とは決して肯定できるものではなく、それは『時輪タントラ』でも同じである。『時輪タントラ』の編者は、イスラムの脅威に直面し、緊迫した状態の中、ヒンドゥー教との連合宗教を模索する中で、ヒンドゥー教の終末論を取り入れた。しかし、『時輪タントラ』の編者ほど危機感を感じていなかった注釈書の編者は、戦争の記述をなんとか通仏教的解釈に結びつけようとしたが、不完全なものになってしまった。一方で、後期インド密教を受け入れたチベット仏教において、シャンバラの伝説がどんどん大きくなってゆき、どんどん拡大解釈されて言った。そして更に西洋の神秘思想が、シャンバラに必要以上の神秘性を見出そうとし、最終戦争とシャンバラのユートピア伝説を完成させたのである。

結局、仏教は暴力を最後まで受け入れなかったものであり、その為仏教はインドにおいて滅亡したとも考えられる。『時輪タントラ』に説かれる戦争は、それを記述せざるを得なかったほどのインド密教が置かれていた危機的状态を表しているのではないだろうか。

宗教教団の暴力性 —オウム真理教—

佐々木 閑
花園大学

極悪非道間違いなしと思えるオウム真理教だが、ベースは釈迦の教えである。教主麻原彰晃自身も明言しているように、彼が尊敬し手本としたのは仏教の開祖、お釈迦様である。極端な超能力重視の姿勢や、「世界はもうすぐ最終戦争によって破滅する」といったハルマゲドンのアイデアなどは麻原の個人的な主張だが、「修行によって人生の苦しみを取り除こう」という基本的姿勢は、釈迦が考えたものと全く同じだ。たとえば麻原の、教団発展期の有名な著書『生死を超える』（オウム出版）などを読むと、その内容はほとんど仏教書である。

仏教とオウム真理教は「外面上の教え」に関してはほとんど違いがない。したがって、内実を知らない人が外から見ると同じに見える。しかし最終的に、オウムが仏教とは似ても似つかぬ暴力集団になった以上、両者はどこかが根本的に違っているはずだ。教えが同じだというなら、違っているのは教え以外のところに決まっている。それはつまり運営の方法である。

仏教は、サンガという独自の島社会を作り、律という厳密な法体系によって法治主義に基づいて活動していく。それはすべて、「一般社会からのお布施に依存しながら、自分たちのやりたいことだけをやり通す」という至難の道を切り開くための釈迦の智慧が生み出したものである。このやり方は正しかった。仏教が今日まで二千年以上にわたって、平和で穏健な集団として存続を許されてきたことがそれを裏付けている。一方オウムは、ここで間違った。オウムの根本的な欠陥は、教えの中身ではなく、集団で活動する際の運営の方法にあったのである。

オウム真理教事件を外から見れば、どこからどう見ても凶悪な犯罪の集積であり、世にも恐ろしい殺人集団が辿った破滅への道だ。もしこのオウムという集団が、最初から「世間の奴らをたぶらかして、自分たちだけがいい目をみよう」と考える邪悪な連中の集団であったのなら、問題はきわめて単純である。「オウムは悪だ」と断罪し、処罰し、批判すれば、皆の心はスッキリ爽やかに「一件落着」となる。たとえばオウム真理教が暴力団の一派であったとか、ネズミ講のプロが金儲けのためにつくった団体であったとか、そういう本質的に犯罪性を帯びた集団だったのなら、「悪い奴らが悪いことをした。そしてそんな奴らとはなんの関係もない善良な我々が、そういう悪い奴らを徹底的に非難するのは当たり前のことだ」というクリアーな理屈が成り立つ。それは一般社会の倫理観に沿った、きれいな納得方法である。

しかしオウム真理教は暴力団でもなければネズミ講でもない。誰もが知るとおり、そこに入信した信者の大多数は、もともとまじめで心優しく、人生を真剣に考える優等な人たちだった。麻原は別としても、はじめから悪人と呼べるような人は誰も入っていない。だからオウム事件は、私たちの心に、どうにも納得のいかない違和感を生み出す。「悪い人たちが良い人たちを殺した」のではなく、「良い人たちが良い人たちを殺した」といったイメージなのである。もちろん「良い人たち」とはいつて

も、オウムのためなら法律を平気で破るという意味では悪い人なのだが、他者を踏みつけにしても自分の欲望を叶えたいといった自己中心の思いで行動しているわけではない、という意味では「良い人」なのである。おそらくオウムの集団の中で、そういう自己中心の思いを持っていたのは麻原彰晃や周辺の幹部連中だけであって、一般信者の心には暴力的な企みなどなかったはずだ。麻原という一個人の心の中にある並はずれた欲望が、多数の信者を操縦し、世に苦しみをばらまく、そんな構造である。そしてそれが、釈迦の教えを基にして設立された教団によって実行されたのである。

「人を不幸にする出家」の代表格がオウム真理教である。もしオウムが、設立当初から悪質な宗教団体で、強欲な悪人たちの巣窟だったのならまだましだ。そういった悪辣な組織に我々が自ら進んで関与することはまずあり得ないし、ましてやそこに入会し、進んで不幸になるということもないからだ。しかしオウム事件が深刻なのは、それがもともと、人に生き甲斐を与える組織として生まれてきて、しかも殺人教団に変貌するまでは、本当にそういう良い組織として機能していたという点にある。善良に生きている人でも条件が重なればいつの間にか殺人犯として死刑囚になっている、そういう恐るべき危険性がごく身近にあるという事実をオウム事件は我々に実感させた。良い人を良い人のまま不幸のどん底に突き落とすという点で、オウム真理教の出家は正真正銘の「人を不幸にする出家」だったのである。

オウム事件の真の犯人は言うまでもなく麻原彰晃本人である。彼の立場は、先の仏教の三宝で言うなら一番目の「仏」にあたる。教団の創始者として麻原は、あたかも釈迦が弟子達から敬愛されたように、多くの信者たちから絶大な信頼を得ていた。しかしその心中にあったのは、釈迦のように「できるだけ多くの人に安楽の道を教えたい」という慈悲の思いではなく、「洗脳した信者たちを自在に利用して、自分が頂点にいて君臨することのできる理想の世界を創りたい」という利己的欲望だった。それがオウム真理教の「仏」の本性である。そしてその麻原の説く教えが、オウム真理教の「法」だ。その法は、麻原の心の底の欲望をそのまま表に表したのではない。あくまで、人を自在に利用するための手段として、飾り付けられた言葉であった。「仏」が利己的欲望の権化であったこと、そして「法」が、その利己的欲望を叶えるための手段として用いられたこと、これがオウム真理教の本質である。そして特に重要なのは、そういった利己的欲望のエネルギーをたやすく現実化してしまう、教団の運営システム、つまり「僧の脆弱性」である。自分たちの組織を強固に安定的に運営していくための智慧がオウム真理教には根本的に欠けていたということだ。いくら麻原が欲深い人物で、言葉巧みに信者の心をつかんだとしても、運営システムにある程度の抑止力があれば、凶悪犯罪へのなだれのような崩れ落ちは防げたはずだ。法律なき出家集団が独裁的な夢想家をリーダーとして持った時、どれほど恐ろしい事が起きるか、オウム事件は我々にその最悪の答えを教えてくれたのである。

正しい組織設計に基づき、社会との軋轢を回避しながら穏やかに運営されてきた仏教サンガは実に2500年もの長きにわたり存続してきた。これからも永く続いていくであろう。それに対してオウム真理教は、愚かで粗悪な運営を選択して、わずか10年足らずで殺人集団として消滅した。宗教にとって「教え」は大切な基盤であるが、それにもまして重要なのは、その教えを信奉する信者たちが形成する組織の運営である。そこを間違えると宗教は暴走する。この点を十分理解し、仏教における律という法体系の重要性を再認識していく必要があると考えている。

一神教は不寛容か —「一」をめぐる—

田 山 令 史
佛教大学

止むことのない暴力が歴史を覆っている。なかでも、宗教が引き起こす闘争が目を引く。そして、一神教はよく排他的で不寛容であると言われる。この講義では、トマス・アキナス（1225-1274）の一神教をめぐる議論を取り上げ、「一」の意味をたどる。歴史を生き延びた議論に、一神教への批判を見直す端緒を探ってみる。

1 アリストテレスの一論

「机の上に本が一冊ある。その装丁は形と色彩が一つになった美しいもので、著者は人と神の一であることを語っており、挿話ごとに一つと数えると、全体を七部に分かつことができる」。

この文章で、最初の一はものを数える自然数の一、次は統一という意味の一、次は同一の一、そして最後は単位の一である。このように、一にはさまざまな意味がある。

『神学大全』（1265-1273）第一部第十一問題、「神の一（divina unitate）について」は、混乱したすばらしい一論である。ここで四つの問いが立てられるが、初めの「一は有に何かを加えるか」、三番目の「神は一であるか」に注目する。『神学大全』はアリストテレス（前 384-322）に多くを負う。まず、『形而上学』の一論を見ておく。

アリストテレス『形而上学』では、一の本質はものを数える尺度である。すると、いくつかの音が響くとき、音を数える尺度は一つの音そのものであるから、このとき一は、音である。さらにメロディがいくつと数えるとき、尺度である一つ一つのメロディは、分けられないまとまり、統一として見られ、このときの一はメロディである。

この一は、「何々は一である」という述語としては超越的性格を持つ。つまり、実体、質、量、関係というカテゴリーをとれば、いずれの項目についても、一は述語になれる。たとえば、夏目漱石は実体であり、黄色は質、東京からロンドンまでの距離は量、漱石と鏡子が夫婦であることは関係である。しかし、漱石や黄色と異なり、一は範疇を横切る。漱石は一人の作家（一つの実体）、黄色は一つの色（一つの質）、東京、ロンドン間は一つの距離（一つの量）、漱石、鏡子は一組の夫婦（一つの関係）である。そして一は、実体、質、量、関係のいずれでもない。（『形而上学』第十卷第一章、第二章）。

一は存在と強く関連する。アリストテレスが強調するのは、述語としての両者の緊密一体の動き方である。つまり、範疇のどの項目に対しても、存在と一は等しく述語付けられ、しかも、どの特定の項目にも含まれない。かつ、これらの述語は対象につき、何も新たなことを言わない。

2 トマス・アクイナスの一論

アリストテレスの存在・一論を、トマス・アクイナスは次のように言いながら、神に適用する。

神の一をいうときは、数の一を意味しない。数量は、質量的なものについて述語されるから、神の述語にふさわしくない。アリストテレスは、存在と一の述語としての一体的な動き方を見出した。これを念頭に置いて、神の一は、存在と転換される一（*unum quod convertitur cum ente*）であり、これは質料に依存しない一、すなわち形而上学的な一であると言おう。

トマスは一の二つの意味を峻別する。数の一、つまり単一性、そして質料に依存しない形而上学的な一である。形而上学的な一は、統一と言い換えてもよい。

「数の原理である限りの一は、神について述語されず、質量の内に存在を有するものについて述語されるにとどまる。なぜなら、数の原理としての一は数学的領域に属するが、数学的なものとは、質料の内に存在を持ち質料から概念的に抽象されたものである。しかし、有（存在するもの）と転換される一については、これは何か形而上学的なものであり存在に関して質料に依存しないものである」（『神学大全』第十一問第三項）。

単一性と統一という一の異なる意味に、それぞれ、質量的と非質量的、数学的と形而上学的という性質を振り分けたくえて、トマスは、統一（*unitas*）である一を、神の述語として選ぶ。

一方、アリストテレスにとって一は、まず、ものを数える尺度としての単一性であった。ここで存在と転換されるのは単一性としての一であり、尺度はまた、まとまり、つまり統一であった。トマスは、単一性としての一が持つ質料性を神に持ち込むことを避ける。そのために、統一を単一性から切り離すのである。この統一としての一は存在と同様、それが述語となる対象につき、新たなことを言わない。つまり、何も付け加えない。

「一は有に何かのものを加えるのではなく、単に分割の否定を加えるのである。一は不分割の有（*ens indivisum*）以外、何ものも意味しない。そして、一が有と転換されるものであることは、まさにこのことで明らかである。…」（同、第一項）。

神の一は分割の否定をいう。するとここで、何も欠如がない神の述語が「否定」、つまり或る「欠如」を含むことになる。ここでトマスの一論は、神と人の関わりを語り始める。つまり、神は私達の理解のあり方（*modum apprehensionis*）においてのみ一である（同、第三項）。

「神には何の欠如も存しないが、私達の把握の仕方に関する限り、やはり神は欠如、除去といった否定的な仕方によってでなければ私達に知られる途がない。したがって、欠如をいう言葉が神について述語されて、例えば、神は非物体的である、無限であるなどと言われることに差支えはないのである。神について一なるものであるということが言われるのも同様である」（同、第三項）。

このようにして、「一なる神」は「統一である神」として、人のもとのみ、その意味を得ることになる。神の超越性が神と人を結ぶ逆説を、トマスはたどるのである。ここに、「単一の神」の不寛容は見られない。トマスが理を尽くしたところ、トマス自身の不寛容にもかかわらず、一神教は人と結ばれながら排他性を超える姿を現した。

Unitas が質料性を免れているか、数が質料から抽象されたものか、など、トマスの議論は後世、問

われ続けることになる。「一」は閉じていない。アリストテレスやトマスは一の意味を、私たちに向かって開いた。意味を充たしていくのは、これからの世界である。

参考文献

- 1 出隆訳『形而上学』, アリストテレス全集 12, 岩波書店, 1968.
アリストテレスの一論は、一を実体とするパルメニデスへの反論である。パルメニデスの一とアリストテレスの関係については、牛田徳子『アリストテレス哲学の研究』第五章, 創文社, 1991.
- 2 G.Martin, *Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie*. 門脇卓爾訳『カントー存在論および科学論ー』第五章, 岩波書店, 1962. ここではパルメニデスも含めてカントに至る包括的な一議論の分析がある。
- 3 *Summa Theologiae*, S.Thomae Aquinatis Opera Omnia 2, frommann-holzboog, 1980. 高田三郎訳『神学大全』第一巻, pp.192-206, 創文社, 1960.
- 4 G.Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*. (『算術の基礎』) Felix Meiner, 1986 (原典は 1884). このⅢ章「統一と単一性について」で、一を述語と見ることへの批判がある。また、一は対象からの抽象によるのではないとのフレーゲの議論は、抽象説をとるトマスとの比較で興味深い。

国家神道体制下の戦争と真宗

藤 原 正 信

龍谷大学

小川原正道著『近代日本の戦争と宗教』を紹介した中島岳志氏の文章の一節には次のようにある。

戊辰戦争では、東西本願寺は「『時勢』の陰に取り残されないための、懸命の努力を重ね」、戦争に過剰適合していく。……こうした中、東西本願寺は「真俗二諦」という方針を示す。これは仏教の真理と世俗の真理が共に真理として両立することを説くもので、この論理がのちのち信者に戦争協力を呼びかける根拠となった。

同書は浄土真宗を中心に戊辰戦争から日露戦争までの宗教の対応の実態を追跡したもので、中島氏は「戦争に対して様々な態度を示した宗教界の動向を見つめなおす絶好の書」と絶賛した（2010/8/1『朝日新聞』朝刊）。ルビと説明が付されているのは「真諦」・「俗諦」が一般には耳遠いことへの配慮であろうが、この言葉がどのような情況の下に発せられたかについて理解されているようにはみえない。以下、小川原氏があまり立ち入らなかった国家神道体制の成立と展開に留意しながら、「真俗二諦」を標榜した真宗と戦争について跡付けたい。

日清戦争の際に明如（西本願寺 21 世、大谷光尊）は、「後の世は^{〔弥陀〕}わたしのをしへにまかせつゝ、いのち^{〔命〕}をやすく君にさ^{〔掛け〕}けよ」といったが、これが戦時における「真俗二諦」の真骨頂であった。しかし、それで終わりではなかったのであり、十五年戦争期には「空をつくよな大鳥居 / こんな立派なおやしろに / 神とまつられもったいなさよ……両手あわせてひざまづき / おがむはずみのおねんぶつ……」（『九段の母』1939）と歌われるほどに「真諦」は痩せ細っていたといえよう。ついでにながら、1980 年代に本願寺派で盛んに使用された「生かされて生きる命を大切に」という標語も、未だ教団が戦争責任を明らかにしていなかったのであるから、「真俗二諦」の平和国家版との排りに抗弁し得たであろうか。以下に状況を踏まえつつ論じては行くが、それがどうであろうと真宗信仰の質こそが根本的な問題であることは確認しておかねばなるまい。

国家神道の定義については議論が別れており、特に愛媛玉串料訴訟の最高裁違憲判決（1997）を機に、矮小化とはいわないまでも、極めて狭い概念で、その影響力を限定的に評価する傾向がみられる。近現代の宗教状況を十五年戦争期のそれでもって平板化して理解すべきではないが、「祭政一致」を企図した新政府の神道国教化政策とその下での廃仏毀釈は既に十分に仏教弾圧の成果をあげていた。広如（西本願寺 20 世）の「真俗二諦の法義をあやまらず、現生には皇国の忠良となり……来世には西方の往生をとげ……」（1871）という言葉は、そうした情況のなかで明如に遺されたのである。

西本願寺の中核にあった島地黙雷は、直線的な神道国教化政策に対しては「政教相扶」（「教部省開設請願書」1871）を訴えたが、「三条教則」（「敬神愛国」など）の布教を強要されてからは「信教ヲ自在ナラシメ」（「大教院分離建白書」1873）ることを要求して運動を展開した。島地の変化は、政教分離・信教自由を欧州教状視察で学んだからだけではなく、「敬神愛国」を強いる教部省行政が真宗にとってより耐え難かったことを示している。列国公使団による浦上キリシタン弾圧に対する抗議も

あってキリスト教は黙認され（1873）、さらに「政府ヨリ神仏各宗共信教ノ自由ヲ保護」されることとなり「三条教則」は「行政上ノ事」とされた（「信教の自由保障の口達」1875）。島地の支援者でもあった木戸孝允が天神地祇に対する「五箇条の誓文」の形式を整えたことはよく知られているが、西南戦争（1877）の際に天皇に随伴した京都で病を得た彼は「本願寺大谷光尊に嘱し、仏式によりて洛東靈山に葬る」よう遺言した（『松菊木戸公伝』）。これこそ神権的天皇を奉ずる国教と私的な信仰の仏教が共存したありようといえよう。そして、天皇制神話と現人神天皇支配に沿うように皇室神道と神社神道が整備され、神官の葬儀への関与が禁止されたことで神道非宗教の原則が確立し（1882）、国家神道は成立した。やがて、現人神天皇を自明とする「大日本帝国憲法」（1889）と「教育勅語」（1890）によって、「政教分離」・「信教自由」の擬制を備え、神社のみならず、寺院や学校・地域までを覆う国家神道体制が構築されたのである。

後に真宗教団は、「神社制度の上に神社非宗教の精神を徹底的に表現せられ以て真宗教徒として国民として神社崇敬に何等の疑義なきを得るに至らしめんことを熱望」（「真宗各派協和会共同陳書」1930）したりするのではあるが、その射程は余りに短く些末であった。現人神天皇の遂行する戦争に真宗者が抗するなどは極めて例外的であり、あまつさえ信仰を基盤とする非戦の訴えを教団が抑圧したことは周知の通りである。

日清戦争の際の真宗の対応について、福沢諭吉は「法主自身の懇話はますます従軍者の決心を鞏固ならしめて、戦場の実地に非常の効能を現はすや決して疑ふ可らず」（「宗教の効能」1894）と称賛した。従軍布教の実績は枚挙に遑がないが、例えば次のようであった。

或る日途中で出会した伝令が馬から飛び降りて、「布教使さん……死んだらどうなります」と非常に緊張して尋ねます。私も緊張し即座に明如上人のお歌（後の世は弥陀^{（ママ）}の誓ひにまかせつゝ、命をやすく君にさゝげよ）を聞かせ、「死せば仏様は必ず御救ひの誓ひです。唯念仏してシツカリおやりなさい」と云へば、嬉しさうに、「有難う行つて来ます」と別れた事もあり……（本願寺教化部『日露戦争を回顧して』1935）

このように、真宗は戦争に率先して協力していったのであり、戦時教学とよばれるものとして結実するのである。ついには「靖国神社に祭られる、といふことは国民として最高道德を果たした偉勲に対する表顕であって、……この奉祀と仏教の浄土往生、或はキリスト教の天国に生誕するといふ宗教的信仰とは、両立するものであり、その間何等の矛盾も無理もない」（大日本真宗宣伝協会『戦時生活と真宗信仰』1940）と教えたのであるから、「九段の母」は実態を映したものであったのである。

敗戦後、GHQの「神道指令」（1945）によって国家神道は一応解体したし、現人神天皇は所謂「人間宣言」（1946）の後に象徴天皇となり、靖国神社は一宗教法人として戦後存続することとなった。

以上のように、戦時教学は突如として現れたのではなく、国家神道体制下において、後発資本主義国日本が帝国主義化するなかで形成されたが、その消滅もまた「俗諦」に従ったものであった。

「宗祖の教えに背き、仏法の名において戦争に積極的に協力していった過去の事実を、仏祖の御前に慚愧せずにはおれ」ない（本願寺派「終戦50周年全戦没者総追悼法要親教」1995）とし、「先の戦争に関して発布した、消息・直諭・親示・教示・教諭・垂示などは、今後これを依用しない」（本願寺派「宗令」2004）とするのに、半世紀も要したのはどうしてであろうか。

インド・スリランカにおける宗教と紛争・暴力 —アンベードカルの仏教改宗運動をめぐって—

嵩 満 也

龍谷大学

民族紛争や宗教紛争と呼ばれる対立の背後には、現代世界が内包しているさまざまな問題が存在している。経済格差や貧困、社会における差別や不正義、資源や利権をめぐる対立、ポストコロニアルが残した負の遺産やグローバリゼーションのしわ寄せ。現代世界における紛争や暴力は、物理的な形で直接的にふるわれるだけでなく、歴史的に生み出された社会体制や経済構造の中で生み出されている。

インドとスリランカは、近代においてイギリスの植民地領としての経験を経て、第2次世界大戦後独立を勝ち取ったが、独立後の歩みの中で民族主義的な対立や宗教紛争を幾度となく経験した。今回は、マハールと呼ばれる不可触民の出身でありながら、インド独立後の初代法務大臣となり現在のインドの憲法を起草したアンベードカルの仏教改宗をめぐって、その背景にある宗教対立や紛争・暴力の問題を考えてみたい。

1. インドにおける仏教改宗運動

インドにおける宗教人口の割合は、2001年の国勢調査によると、全体の約8割を占めるヒンドゥー教徒が圧倒的な多数を占め、ついでイスラーム教徒が約13%そしてキリスト教徒が約2%と続く。その中で、仏教徒は僅か0.8%で数にして800万人ほどにすぎない。しかし、1971年の国勢調査では、400万人弱であったのに比べると2倍に増加している。その大部分を占めるのは、インドのカースト制度の中で社会の最下層に位置づけられている不可触民の人々で、近年社会的にも政治的にもインド社会で存在感を増している人々である。彼らは、伝統的にインド社会で自分たちに与えられてきた呼び名である、アチュート（不可触民）、アヴァルナ（カーストに含まれない者）、パンチャマ（第5のカーストに属する者）といった呼び名や、ガンディーが用いたハリジャン（神の子）という名前を拒否し、「抑圧された人々」という意味を持つダリッドという呼び名を名乗っている。このように、インドにおける仏教改宗運動は、伝統的なインド社会における差別や抑圧と深い関係がある。

2. 近代におけるインドの仏教復興運動

仏教の故国であるインドでは、1203年にイスラーム教徒の襲撃により、ベンガル地方のヴィクラマシラー寺院が破壊されたことで、その最後の拠点を失った。このことにより、仏教僧たちはネパール、チベット、ベンガルなどへ逃れ（現在のヒマラヤ仏教、チベット仏教、ベンガル仏教などの起源）、信者たちはヒンドゥー教のヴィシュヌ信仰（ブッダはヴィシュヌの9番目の化身）に吸収された。

その後、植民地時代を経て、インドで仏教復興が企図されるのは、19世紀末になってからであった。スリランカの仏教者アナガリカ・ダンマパーラが、神智協会のオルコットとともに、マハーボ

ディ・ソサエティ（大菩提会）を結成し、スリランカ仏教の復興に取り組み、日本の仏教徒などと連帯して、インドにおける仏教聖地の回復運動を展開すると同時に、インドにおける仏教改宗運動をすすめたのである。しかし、この運動は当時のインド社会では、大きな流れにはならなかった。ダンマパーラはインドのブッダガヤを仏教徒の手に回復する運動をすすめ、国際的に日本の仏教徒と連帯するために4度来日している。さらに、1893年にシカゴで開催された世界宗教会議にも出席し、仏教についての欧米での関心を引き起こした。また、スリランカにおける仏教復興運動は、イギリス植民地支配に抵抗するシンハラ人の民族主義的な思想と結びついていたことから、独立後のスリランカでは、今度は国内のタミール人との紛争・対立を生み出すことにもなった。

インドにおける仏教改宗運動が現在のような大きなうねりとなるのは、独立インドにおいて法務大臣を務めたアンベードカル（1891-1956）の仏教改宗という出来事による。アンベードカルは、不可触民の1つであるマハールと呼ばれる階層に生まれが、機会を得てアメリカ・イギリスに留学し弁護士資格を得た。インドの独立運動では、不可触民の立場に立ち、国民会議派のガンジーと対立したが、憲法の草案を起草するなど、独立後の民主主義国家の建設に大きな役割を果たした。アンベードカルは、抑圧されたダリッドなどの少数派のコミュニティに属する人々の立場に立ち、その権利を守ろうとする中で、不可触民の存在を前提とするヒンドゥー教に対して疑問を持ち、1935年にはヒンドゥー教を棄教することを表明し、ヒンドゥー教に代わる宗教への模索を始める。そして、1956年にマハラーシュトラ州のナグプールで30万人のマハールとともに仏教への集団改宗を行った。この出来事が、現在のインドの仏教改宗運動の起点となった。人々がお互いに親しみをこめて「ジャイブーム（アンベードカルに勝利を）」と挨拶するのはそのためである。

3. アンベードカルの仏教思想

では、アンベードカルの仏教思想はどのようなものなのか。1956年の集団改宗に際して、彼は22の誓いを立てている。その内容は、1) ヒンドゥー教徒の決別、2) 仏教の教え、3) 仏教徒としての決意からなっている。アンベードカルは、ヒンドゥー教との決別については、すでに1935年に表明しているが、その理由は端的に言えば、「宗教は人間のためにあるのであって、人間が宗教のために存在するのではない。」ということであった。すなわち、人間の宗教として仏教を選んだのである。しかし、彼はすぐに仏教に改宗したわけではなかった。様々な宗教について学び、長い年月をかけて自ら納得することにより、改宗したのである。およそ20年後の改宗式において、彼は次のように述べている。

「私は何故仏教を選んだか。それは、他の宗教には見られない三つの原理が一体となって仏教にはあるからである。すなわちその三原理とは、理性（迷信や超自然を否定する知性）、慈悲、平等である。これこそ人々がより良き幸せな人生を送るために必要とするものである。神や靈魂で社会を救うことはできない。」（1956年5月の講演）

仏教の優れた点として「理性、慈悲、平等」ということをあげて、アンベードカルは仏教を高く評価するのである。また、「貧しい者たちこそが宗教を必要としている。なぜなら人生の行動の源泉である希望が、宗教によって与えられるからである。・・・仏教は、人類の進歩と世界の平和に不可欠

な宗教である。世界を救えるのは仏教だけである。」(『ブッダと彼の宗教の将来』)と、仏教が現実世界において、人類の進歩だけでなく平和に対して不可欠な宗教であるとするのである。

アンベードカル思想の影響を受けて、今日インド各地でさまざまな仏教改宗運動が展開している。ナグプールを拠点に活動をしている、アーチャリヤ・ナーガルジュナ(佐々井秀嶺)の運動もその一つであるが、そこにはいくつかの共通点が見られる。それは、1) 在家主義的な仏教であり、2) 宗派を超えた活動として展開していること、そして何よりも 3) 社会的に抑圧された人々に勇気と誇りを与える宗教として、仏教が受け入れられているとうことである。

現代世界における宗教と紛争・暴力の問題の解決を考える上での一つの視点が、インドにおける仏教改宗運動の思想の中には見られるのではないだろうか。

2011 年度 京都・宗教系大学院連合主催 院生論文発表会概要

2011 年 7 月 29 日午後 3 時 00 分から

大谷大学 1 号館 2 階 1204 教室

発表時間：15 分 質問時間：5 分

【佛教大学】

法然上人の『無量寿經』観一七处文を中心として―

岩谷 隆法（佛教大学大学院 文学研究科 博士後期課程 浄土学専攻）

【大谷大学】

唯除の機一法に背くものの自覚―

山元 一志（大谷大学大学院 文学研究科 博士後期課程 真宗学専攻）

【花園大学】

雲棲株宏『正訛集』の意義

白川 邦典（花園大学大学院 文学研究科 博士後期課程 仏教学専攻）

【龍谷大学 文学研究科】

『愍諭弁惑章』の考察

吉田 慈順（龍谷大学大学院 文学研究科 博士後期課程 仏教学専攻）

【龍谷大学 国際文化学研究科】

移民の異文化交流と仏教の可能性―異質性を克服するための縁起思想を中心に―

本多 善（龍谷大学大学院 国際文化学研究科 博士後期課程）

【同志社大学】

中国における K. バルト研究の重要性―マイノリティの視点から―

李 劍峰（同志社大学大学院 神学研究科 博士後期課程）

【種智院大学】

三密の一考察

眞木教日子（高野山大学大学院 文学研究科 博士課程単位取得退学）

【高野山大学】

降三世明王の尊容の変遷

徳重 弘志（高野山大学 密教文化研究所 受託研究員）

K-GURS 加盟校院生交流会：18 時～19 時

会場 大谷大学 1 号館 1 階「ビッグ・ヴァレー・カフェ」

法然上人の『無量寿経』観 ―「七処文」を中心として―

岩 谷 隆 法

佛教大学大学院 文学研究科
博士後期課程 浄土学専攻

法然上人（1133～1212、以下敬称略）研究を行うにあたり、最も重要な資料となるのが『三部経釈』・『逆修説法』・『選択集』の三本である。本論文ではこれら教義書文献において共通して引用される『無量寿経』の七箇所の経文「七処文」に着目し、法然の『無量寿経』観を考察することを目的としている。

その共通して引用される『無量寿経』の経文とは、①第十八願文、②第十八願成就文、③上輩文、④中輩文、⑤下輩文、⑥無上功德文、⑦特留此経文の七箇所の経文である。これらは「『無量寿経』説示中における専ら念仏法門に関する要文」と見られる。『三部経釈』の中の一本である『大経釈』、『逆修説法』、『選択集』ではこの七文に沿った説示が見られる。つまり法然の『無量寿経』観はこの「七処文」に大きく関係していると言えよう。

法然文献中において、この七文が「七文有り」というようにまとめて表現されているのは『大経釈』と『逆修説法』のみである。我々が目にしている『選択集』では七文をまとめて「七文有り」というような表現はない。しかしながら草稿本とされる廬山寺蔵『選択集』（以下『廬山寺本』）には、『大経釈』、『逆修説法』の二本の七文とは異なる七文が挙げられている。この『廬山寺本』の七文は、①第十八願文、②第十八願成就文、③上輩文、④中輩文、⑤下輩乃至十念文、⑥下輩乃至一念文、⑦無上功德文とある。前二本では一文として扱われていた下輩文が「乃至十念文」と「乃至一念文」に二分された上、「特留此経文」が挙げられていないのである。このように『廬山寺本』では異なる七文が挙げられ、「七所有り」とされているのである。本発表ではこれら七文が異なる理由を考察し、法然の「七処文」観を探っていく。

まず『大経釈』では「念仏の行について解釈するに七文有る」と述べた上で七文を列挙し、総じて「この七文は全て一向に念仏往生を明かす」文であるとしている。次に『逆修説法』では五七日の終わりに『無量寿経』講説の総括として「念仏往生を説く文は七箇所有る」と述べた上で七文を掲げる。このように同様の七文を挙げる『大経釈』と『逆修説法』は共に七文を「念仏往生」を説き明かす要文と位置付けていることが分かる。

さて『廬山寺本』であるが、七文の提示が見られる部分は第十二章、『無量寿経』と『観経』の説時前後を説く文章中に存在している。そこでこの寿観前後論の中で七文が挙げられる理由を考察する。

まず『廬山寺本』における寿観前後論の構成は、①仏と行者の修因感果の理、②仏身観中に説く念仏衆生の理、③法蔵比丘の四十八大願等の理という三つの道理から成っており、法然は寿前観後説の立場をとる。このうち②念仏衆生の理を明かす所に七文の提示が見られる。そこには「『観経』において「念仏衆生の理」を説くことができるのは、既に『無量寿経』で念仏の行相を詳しく説いている

からである」ということに基づいて、寿前観後説を打ち立てている。その証拠として「念仏の行相を詳説している」七文を挙げている。ここでは前二本に共通していた「念仏往生」という問題意識が見られない。このように前二本と『廬山寺本』では七文を提示する意義が異なっていることが分かる。それに伴い、七文の相違が生じたと考えられる。

『廬山寺本』の特徴は、『無量寿経』と『観経』の説示内容を対比することで寿前観後説を裏付ける点にある。つまり『廬山寺本』における七文は、『観経』にはない『無量寿経』のみに説かれる「念仏の行相」の要文として、両経を対比的に示す中で見られるのである。要するに『廬山寺本』では『無量寿経』で説かれる「念仏の行相」を明確に示す必要があったのであろう。このような『観経』との兼ね合いは前二本には見られないところである。このことにより、『廬山寺本』では特に『無量寿経』で説かれている「念仏の行相」を明確にする必要があったと考える。したがって、前二本で「下輩一向専念文」として一文で扱われていた経文を『廬山寺本』では、念仏一行の観点から見て、より「念仏の行相」を強調するために「乃至十念文」と「乃至一念文」とに二分する必要があったのではないかと考えられる。

では、『廬山寺本』に「特留此経文」が挙げられなかったのはなぜだろうか。『廬山寺本』では「念仏の行相」という問題意識があることを前提とする必要があるが、そもそも『選択集』第六章等で見られる「特留此経文」所説に対する法然の見解は「ひとりこの経（『無量寿経』）を遠くの世まで留めるとは念仏を留める」であって、その上で余行・余経と念仏とを対比している。この内容からして「特留此経文」は、十分「念仏の行相」の範疇に入るであろうし、また前掲の『大経釈』では「念仏の行」を明かす文として「特留此経文」を挙げている点からしても、『廬山寺本』においては七文ではなく、敢えて八文として提示されていても不思議ではないように思われる。そこで『廬山寺本』で「特留此経文」が挙げられなかった理由を検討する。

これには「特留此経文」の持つ意味と『選択集』第六章における法然の「特留此経文」解釈論を考慮すべきであると考えられる。まず『無量寿経』において、この「特留此経文」がなければ、先の六文で説かれた本願念仏、一向専念による三輩往生、念仏大利の有益性というものが時代的にいつまで続くのか判然としない。つまり、この経文の持つ意味とは、「念仏の行相」を説くことではなく、念仏の利益が永久的であることを説く点にあるということである。よって「念仏往生」という問題意識の上では重要な経文なのである。次に法然は第六章を「特り念仏を留むるの文」と題している。経文を素直に解釈するならば「此経＝無量寿経」となり、「此経＝念仏」ではない。法然の「此経＝念仏」という解釈は「特り此経を法滅以後百年間留める」→「此経＝本願」→「本願＝念仏」という展開をもって順次に説き明かしている。つまり、直接的に「念仏の行相」を表現している経文ではないのである。

法然の立場からすれば「特留此経文」は「念仏の行相」に相当する経文として見なすことができたであろう。だが、この『廬山寺本』の七文の場合は、『観経』所説の定散諸行に対して、より「念仏の行相」を強調しなければならなかった状況が窺える。もし私釈を交えず、ただ単純に『無量寿経』の一経文として「特留此経文」を挙げたならば「念仏の行相」を説示する要文の一つとは受け取り難いであろう。故に「特留此経文」が取り入れられなかったと考える。

以上の考察により、七文の相違は「念仏往生」を説く七文と「念仏の行相」を説く七文という問題意識の相違によるものであることが分かった。たとえ『廬山寺本』で異なる七文が挙げられているといっても、『無量寿経』の経文中で着目している経文は同じであり、『大経釈』、『逆修説法』の七文以外の経文は挙げられていないことから、法然が『無量寿経』を典拠として念仏に関する問いを出した場合には「念仏法門の文証」として前述の七箇所以外の経文からは答えを導き出していないことが明確になったと思う。法然が『無量寿経』一經を中心として念仏を説く際には、この七箇所の経文を駆使することによって解き明かそうとする意図が一貫して窺えるのである。

唯除の機

—法に背くものの自覚—

山 元 一 志

大谷大学大学院 文学研究科
博士後期課程 真宗学専攻

1. 問題の所在

『無量寿経』(以下『大経』)に説かれる本願は、阿弥陀仏因位の時の法蔵菩薩が「もろもろの生死・勤苦の本を抜かしめん」と、一切衆生を「生死」の迷いから解放せんとして建立した願であり、その願の成就によって自ら成仏し、仏国土を莊嚴する「無上殊勝の願」である。

『大経』上巻には、阿弥陀の名号を聞き念仏申す「衆生」の浄土往生を誓う願として、

たとい我、仏を得んに、十方衆生、心を至し信樂して我が国に生まれんと欲うて、乃至十念せん。
もし生まれずは、正覺を取らじ。唯五逆と正法を誹謗せんをば除く。(『真宗聖典』18頁)

という第十八の願が説かれ、そしてその願が衆生の上に実現する内容、

あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歡喜せんこと、乃至一念せん。心を至し回向したまえり。
かの国に生まれんと願すれば、すなわち往生を得て不退転に住す。唯五逆と誹謗正法とを除く。
(同前・44頁)

という、所謂本願成就文が『大経』下巻に説かれている。そもそもこの因願とその成就文は、念仏する衆生を浄土へ生まれさせるという、一切衆生の救済を誓ったものであるのだが、それぞれに「唯五逆と誹謗正法とを除く」という限定が付され、救済から除く対象が挙げられているのである。

一切のものを救う法を説く大乘仏教の中で、「唯だ除く」としてその救済から除外されるものがあるということは、大乘仏教における大変重要な課題である。本願念仏ただ一つで救われると提唱した法然の浄土宗であったが、その主著である『選択本願念仏集』においては、第十八願に付される「唯だ除く」という所謂「唯除」の文を省くかたちで念仏の教えを明らかにしている。法然のそうした省略は、「謗法闡提、廻心スレバ皆往ク」という善導の理解に立った上での方法であり、「偏ニ善導一師ニ依ル」という態度表明をとる法然にとって、むしろ平等にはたらきかけられている如来の大慈悲ということ、その平等のはたらきを信知するという「廻心」を問題視することが重要であった。そうした師善導の意見をそのまま継承した理解と考えることができる。

当然、法然を師と仰ぐ親鸞もそのことは承知の上であり、主著である『顕浄土真実教行証文類』(以下『教行信証』)の「信巻」において、「謗法闡提、廻心スレバ皆往ク」という善導の言葉も引用しているのであるが、しかし「信巻」では、およそその巻の半分を「難治の機」つまり「謗大乘」「五逆

罪」「一闡提」の救いという問題に重点をおいて、仏道、もしくは信心の内実を明らかにしていくのである。そしてその巻末部分において、善導の「謗法闡提、廻心スレバ皆往ク」という言葉を引用する。つまり親鸞においては、「謗法闡提、廻心スレバ皆往ク」ということが無疑問的前提としてあるのではなく、むしろその課題を一身に受けた、換言すれば「謗法闡提」を自覚として受け止めた結果、「謗法闡提、廻心スレバ皆往ク」ということが明らかになった、という大変主体的な内容確認になっているのである。

師である法然が「唯除」の文を省略したのに対し、親鸞は大変主体的に「唯除」の問題を見ているのであるが、それは何故か。また、そうした方法を取ることにどのような意義があるのか。念仏往生を誓う因願、その成就文にも「唯除」という限定が付されていることは何を意味するのか。そうした「唯除」の文の意義を探りながら、親鸞のとり方法論と、その自覚の内実を明らかにしたいということが今論文の目的である。

2. 「唯除」の文についての親鸞の了解、その概要

親鸞は「唯除」の文について、

「唯除五逆誹謗正法」というは、唯除というは、ただのぞくということばなり。五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせんとなり。このふたつのつみのおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべし、としらせんとなり。（『真宗聖典』513頁）

と、〈衆生の罪、そして平等往生を知らせる言葉〉であると、その了解を記している。親鸞の法然との出遇いによる目覚めは、善導の二種深信のことばに言い当てられているような、徹底した自力無功と本願の呼びかけへの目覚めという内実を持つ。つまり、本願の智慧に見抜かれた自己の罪悪性に領き懺悔し、はじめてその大悲の呼びかけを讃嘆できるものに転ぜられるという自覚の内容である。

「五逆」のような目に見える社会的罪を犯したものにとって、その罪に対して慚愧の心を起こし、所謂反省・後悔の念を持つということはあるだろう。しかし、そのような社会的逆罪を実際に犯したものは決して多くなく、むしろそうした罪とは無関係な人が多いのではないか。当然親鸞がそうした罪を犯したわけではないであろうが、親鸞がより積極的に自己の罪として自覚した「ことば」は、「誹謗正法」であった。

親鸞は『教行信証』『信巻』において、

汝ただ五逆罪の重たることを知りて、五逆罪の正法なきより生ずることを知らず。このゆえに謗正法の人はその罪もっとも重なり。（同前 273 頁）

という、曇鸞の『浄土論註』のことばを引き、五逆罪のような目に見える罪が全て「正法なきより生ずる」ことを明らかにする。「誹謗正法」とは、確かに正法を誹謗する罪を意味するのであるが、〈正法・真理を知らない〉というその無明性こそが罪の根源にある。仏教と関わる者にとって、その関わ

り方の浅深・重軽等の程度はあるだろうが、その程度を判断しているのはどこまでも人間の側であり、仏智はその人智を超越しているのである。その仏の超越性や人間との絶対的隔絶を知らず、むしろ深く重く仏教と向き合っているつもりの自身を善しと思い込み、自己肯定・自己完結という分別に陥るのが人間である。自力の無明性の持つ問題と言ってもよい。親鸞の自力無功の目覚めとは、そうした仏の超越性や人間と仏との絶対的な隔絶を知り、むしろその真理に背きながら仏教と関わっている自身を知らされることである。無自覚にも「誹謗正法」している自己に目覚め、そうした法に背いている罪の重きことを「しらせん」とする本願に目覚める。

そのような意味で、親鸞は「唯除」の文を〈衆生の罪、そして平等往生を知らせる言葉〉と見、自己を知らせる、目覚めを促す「ことば」であると了解しているのである。

雲棲株宏『正訛集』の意義

白川 邦 與

花園大学大学院 文学研究科
博士後期課程 仏教学専攻

はじめに

『正訛集』の著者である雲棲株宏（1535～1615）は、杭州府仁和県（浙江省）の人で蓮池大師と号した。俗性は沈氏。三十七歳、杭州府（浙江省）の雲棲山に入り、以後、ここを中心に布教活動を行ない、巨大な仏教結社を興したことで知られる。その塔銘は憨山徳清が撰している。思想的に浄土教を重んじ、さらには道教的な要素も取り入れて善導に努めた。そのため、『蓮宗九祖伝略』では蓮宗の第八祖に立てられているほどである。『阿弥陀経疏鈔』4巻、『緇門崇行録』、『禪關策進』、『自知録』、『竹窓随筆』などの多くの著作があり、すべて『雲棲法彙』34冊にまとめられている。

『正訛集』とは

『正訛集』は、「万曆三高僧」の一人として知られる雲棲株宏の著述である。『正訛集』は題目通り「訛りを正す」ことを目的に撰述されている。株宏は浄土念仏を基軸としながら、戒律の復興を行い、禪や華嚴教学にも精通していた。その幅広い宗風は「行解甚だ穩なり（行解甚穩）」（『珂雪斎遊居柿録』巻4）と評されたように穩健であると同時に、「謹密儉約にして、一步も苟にせず（謹密儉約、一步弗苟）」（『永覚元賢禪師広録』巻30・續癡言、Z125-391a）と言われたように綿密なものであった。そのため『正訛集』の「正す」態度は決して過激ではないが、その指摘は精細である。

『正訛集』の成立時期

『正訛集』には序・跋の類が付されておらず、その正確な撰年は不明である。株宏の『楞嚴經摸象記』の中に、『正訛集』【3】の「出家父母反拜」の一節に関する言及があり、『楞嚴經摸象記』の巻頭に付された自撰の「引」には、「万曆歲次壬寅（30年、1602）」の撰年が記されている。よって、それ以前に『正訛集』が刊行されていたことは間違いない。

「萬曆歲次庚子（28年、1600）」の「自叙」を冠した莊広還輯『浄土資糧全集』6巻に、『正訛集』【14】の「寂滅為楽」（Z108-220a）、【39】の「以通為道」（249b）が引用されており、その『浄土資糧全集』には万曆23年（1594）の雲棲株宏撰の「序」、万曆24年（1595）の陸光祖撰の「序」、並びに万曆21年（1593）の仇雲鳳撰の「後序」が付されている。万曆27年（1599）に莊広還が自撰した「募刻浄土資糧全集疏」に拠れば、「師（＝株宏）に訂正してもらってから、更に友人に見てもらい、原稿を全部で三度書き換えて、『全集』が完成した（既正於師、復辨諸友、稿凡三易、全集乃成）」（216a）とある。よって、『浄土資糧全集』に見える『正訛集』からの引用は、萬曆21年から27年の間に原稿の変更に伴い増補された可能性もある。【14】の「寂滅為楽」については、現存する『正訛集』と『浄土資糧全集』所引の文章に大きな相違が存しており、その完成までのどの時点で、どの

様な経緯で採入されたのか疑問である。だが、もし当初から引用されていたとするならば、『正訛集』の撰述は株宏 59 歳の万暦 21 年（1593）以前のこととなる。

『正訛集』の内容分析

『正訛集』の目次を表で示すと次の通りである。原本には条数の通番は付けられていないが、便宜的に【1】～【66】の通番を付した。

【1】千仏衣【2】五祖不養母【3】出家父母反拜【4】梵王侍仏【5】仏法本出老荘【6】毀擊神像塑造神像【7】末後一著【8】靈照度丹霞【9】坐受立破【10】仏号仙人【11】無人誤入地獄【12】仏書多出才人所作【13】性命双修【14】寂滅為楽【15】曹溪水趙州茶【16】法華三車【17】金剛纂【18】高王観世音経【19】観音香山卷【20】預修【21】寄庫【22】西方十万八千【23】乘急戒緩【24】名字羅漢【25】斎僧無漏功德【26】無漏【27】五大部経【28】清斎【29】鍊磨【30】講宗【31】三山不受三災【32】達磨楞伽四卷【33】後三卷法華【34】三教一家【35】高沙弥不受戒【36】三宝【37】道光僧得仙【38】活焚【39】以通為道【40】巢頂灌膝【41】泥洹【42】天台止観【43】臨終預知時至【44】孟蘭盆【45】無為卷【46】般若心経【47】梁武帝【48】黄龍洞賓【49】仏入涅槃【50】能仁祖【51】玉皇経【52】亡僧【53】三教同説一字【54】疑情【55】公案【56】槁木死灰【57】談孔雀【58】礼観音文【59】仏者弗人也【60】南無仏【61】不生不滅【62】背本宗釈【63】僧称【64】頭陀【65】三衣【66】剃髮不剃鬚

その「訛り」とされる内容は多岐にわたり、分類するのは難しいが、大きく三つの柱が存する。一つは、儒教・道教に関するグループであり、株宏は「〔儒・仏・道の三教は、教えの〕浅深は異なっているが、帰着点は同一である（浅深雖殊而同帰一致）」（【34】）という三教一致の立場から、儒者の仏教批判に対して反駁を行い（【2】【3】【4】【5】【11】【12】【53】【56】【62】）、道教と仏教との弁別を行なっている（【10】【13】【15】【16】【36】【37】【40】【41】【42】【48】【49】【51】）。二つは、当時の誤った仏教理解に関する様々な指摘であり、経文・語録に見える用語などの誤解を解くのを中心としている（【6】【7】【8】【9】【14】【20】【21】【22】【23】【24】【25】【26】【27】【28】【29】【30】【31】【32】【35】【44】【46】【47】【52】【61】）。その他、間違った仏教の威儀・法式や（【1】【63】【64】【65】【66】）、間違った修行法（【54】【55】）、無理な字解（【59】【60】）、見当外れの誦経（【57】【58】）にも言及している。三つは、仏教の『高王観音経』や羅教の『無為卷』など当時流行していた偽経に対する批判と（【17】【18】【19】【33】【45】）、種々の邪教に対する非難であり（【38】【39】【43】【50】）、偽経については「邪書」（【17】）、「偽語」（【18】）、邪教については「魔人」（【38】）、「外道」（【39】）などとしてこれらを斥けている。

おわりに

『正訛集』は、株宏の問題意識と、彼の目から見た当時の仏教界の問題点を示した書物であり、明末万暦年間の仏教が置かれていた状態を見るための好著である。その意味では株宏から戒を受けた弟

子である湛然円澄の『慨古録』一卷と類似しているが、『慨古録』が整理された議論を展開しているのに対し、『正訛集』は世間の卑近な問題を列挙しているだけの観がある。だが、逆に事実をありのままに列挙していればこそ、当時の仏教を取り巻く世相を如実に知ることができるのである。同じ株宏の『竹窓随筆』3巻と併せ看ることによって、その効果は更に深まる。

また『竹窓随筆』に『正訛集』と同じ名の条が【3】出家父母反拝（「初筆」、【20】）、【47】梁武帝（「二筆」【45】）と二つあり、それらはいずれも『正訛集』では論及できなかったことに言及している点を考慮すれば、『正訛集』を撰述したことが株宏の最晩年の大著（全条 428）と言っても良い『竹窓随筆』3巻を撰述する契機になったのではなかろうか。

『愍諭弁惑章』の考察

吉田 慈 順

龍谷大学大学院 文学研究科
博士後期課程 仏教学専攻

1 問題の所在

平安時代初期、日本天台宗の開祖、伝教大師最澄（767-822）と法相宗の学僧、徳一（?-842?）との間で互いに論難を重ね合う激しい教理論争が展開された。この論争の中心となったのは、一乗思想と三乗思想の真実性であったため、一乗真実を標榜する天台宗と三乗真実を標榜する法相宗においては、自宗派の教法的真実性に関わる極めて重要な論争であったということができよう。さて、この天台宗と法相宗の論争は、最澄・徳一以降も引きつづき行われていたことが明らかであるものの、最澄・徳一の滅後、どのように展開したのかについては未だ明らかでないことが余りに多い。

本稿で扱う金輪院安慧（794?-868）の『愍諭弁惑章』（以下『弁惑章』）は、塩入亮忠博士が「伝教以後の権実論争を見るに頗る価値あるものである¹⁾」と評される通り、最澄・徳一以降の論争展開を考究するための最適な資料となり得る書物である。しかしながら、管見の限りでは本書を中心とした研究は少なく、その価値が十分に発揮されているとは言いがたい。筆者は、自身の修士論文において、天台宗・法相宗の論争史上における本書の位置づけを試みた。本稿では、その中から、『弁惑章』と「唐決」の関連、また、本書の撰述時期についてを述べることにしたい。

2 『弁惑章』と「唐決」の一致

『弁惑章』の第1章から第4章では、天台の即身成仏義が議論の中心となっているが、その中の第2章「通即身成仏疑」では、法相側から以下の問いがなされている。

蝙蝠者、第二ノ文ニ云ク、問フ、若シ有^ラハ聞^{キテ}法華円教^ヲ即身^ニ成仏^{スルコト}、何カ故^ゾ、舍利弗等ノ声聞ハ、往昔ノ於大通智勝仏ノ十六王子ノ時ニ始^{メテ}聞^{キテ}法華^ヲ、発心シ、修^シ菩薩行^ヲ、經^ニ六十劫^ヲ、至^ルモ十住ノ第六心ニ不^レ成^ス仏道^ヲ、更ニ退^リ流^{スルヤト}生死^ニ。（『伝教大師全集』3,383）

ここで興味深いのは、「十住の第六心に至るも仏道を成ぜず、更に生死に退流するや」という問いである。これは『瓔珞経』の説に基づく問いであるが、対する『弁惑章』の回答は以下の通りである。

又、十住ノ第六心ニ、更ニ流^ルトハ生死^ニ者、……本業瓔珞経ニ云ハク、身子、於^ニ十住ノ中ノ第六心ニ退^ス。通^{スル}此^レ有^リ二説^ニ。一ニ云ク、第六住ノ退^{トハ}者、是^レ仏ノ権説^{ニシテ}、其ノ実ハ不^レ退^セ。……二ニハ者、第六住ノ退^{トハ}者、応^ニ云^フニ十信ノ第六信ノ退^ト。何^{トナレハ}者、別教ノ第六信ハ、見猶^ホ未^ダ尽^{キサルカ}故^ニ、有^リ退墮ノ義^ニ。是^レ故^ニ、大唐国ノ三教講論ノ湛師判^{シテ}云ク、或^ハ云ク、身子ノ六住ノ退^{トハ}、有^ルカ云ク、是^レ六信ノ退^{ナリ}。六住ノ退^ノ義^ハ終^ニ難^シ成^シ。既^ニ墮^{トハ}邪見^ニ、六住ニ無^シ此^ノ義^ニ。故^ニ唯^ク応^ニ呼^{ビテ}信^ヲ為^ス上^ニ住^ト耳。別教ノ七信ニ断^ス見^ヲ。六信ハ未^ダ断^セサレハ見^ヲ、墮邪ノ義^ヲ成^スナリト。（『伝教大師全集』3,385-386）

つまり、『瓔珞経』の文には2通りの解釈があると述べ、①これは方便の説であり、実際の退流を説いたものではない、②これは別教の六信位について説かれたものである、という2説を以て回答し

ているのである。ここで問題となるのは、この回答が何に依拠したものかであるが、筆者がこの点を検討したところ、「唐決」の中、『円澄疑問・広修決答』（以下『円唐決』）と『円澄疑問・維錫決答』（以下『澄唐決』）とに依拠するものであることが明らかとなった。

A『円唐決』

答フ、拠リテ本業經ニ云ク、即チ十住ノ中ノ第六住ノ退トハ、亦示スカ実行ニ故ニ退ハ非サルナリ実ノ退ニ也。（『新刊統蔵』56,677a）

B『澄唐決』

答フ、大師ノ菩薩戒疏ニ云ク、身子ノ六住ノ退トハ、有ルカ云ク、是レ六信ナリ。六住ノ義ハ終ニ難シ成シ。既ニ墮ストハ邪見ニ、六住ニ無シ此ノ義ニ。只ク応ニ呼ビテ信ヲ為スヘキノミ住ト耳。別教ノ七住ニ断ス見ヲ。六ハ未ダ断セサレハ見ヲ、墮邪ノ義ヲ成スナリ。（『新刊統蔵』56,686b）

先の①については、『瓔珞經』の經説を、「実際の退流を説くものではない」とする点がAと共通している。また②については、傍線部の通り、Bの「大師の『菩薩戒疏』に云く」以降とはほぼ完全に一致するのである。

さて、『澄唐決』は、「大師、『菩薩戒疏』に云く」として、この文を天台大師智顗説・章安大師灌頂記『菩薩戒義疏』の文としているが、これは『菩薩戒義疏』の取意の文である²⁾。つまり、『弁惑章』と『澄唐決』の一致は、『弁惑章』が『澄唐決』を引用した結果であり、『弁惑章』には『唐決』の影響が看取されるのである。

3『弁惑章』の撰述時期

現行の『弁惑章』には、撰述者として最澄の名が記されているが、現在では、安慧の作であることが定説となっている。しかしながら、本書の撰述時期については、未だ明確な特定がなされていない。そこで次に、本書と『円唐決』『澄唐決』との関連を踏まえた上で、その撰述時期について検討したい。

『円唐決』と『澄唐決』は、承和10（唐会昌3、843）年12月に入唐僧仁好らによって将来され、承和11（844）年5月7日に叡山へと送られたものである³⁾。つまり、この二つの「唐決」を引用する『弁惑章』撰述の上限は、「承和11年5月7日」となる。また、以下の通り、本書の最終章に付された安慧の跋文には、「承和14（847）年4月15日」の識語が見られるため、これが本書成立の下限となる。

右一箇ノ比量ハ、下野ノ州ノ薬師寺別当僧、法相宗ノ智公、承和十四年四月十三日、於テ国分塔会ニ所ナリ立ツル也。会庭ニハ卒爾ニ不モ能シ尋ルコト失ヲ、今追ヒテ尋スルニ其ノ所立ノ三支ヲ多ク有リ所犯ニ。仍リテ以テ為スナリ似比量ヲ也。天台宗ノ沙門伝灯法師位安慧、於テ下野ノ大慈寺菩提院遊行ノ之次ニ、聊カ以テ鈔記シ畢ル。伏シテ庶幾ハクハ、同シキ我ニ後哲、幸ニ莫レ嗤咲スルコト矣。承和十四年四月十五日。（『伝教大師全集』3,444）

以上の検討を踏まえれば、本書の撰述時期は、「承和11年5月7日」以降、「承和14年4月15日」以前の約3年間であることが明らかとなり、これが現時点において推測できる本書の撰述時期であるといえよう。

4 結語

以上、『弁惑章』と「唐決」の関連を通じて、本書の撰述時期を考究してきたが、最後に、本稿の検討によって明らかとなった点についてまとめたい。

先ず『弁惑章』と「唐決」の関連であるが、本書の『瓔珞經』解釈は明らかに『円唐決』『澄唐決』に依拠したものであり、この点に「唐決」の影響が看取される。

また、この検討を踏まえることで、本書の撰述時期がある程度限定されるようになった。すなわち、『円唐決』『澄唐決』は、承和 11 年 5 月 7 日に叡山へと送られたものであるため、これが『弁惑章』撰述の上限となる。これに、本書の最終章に付される「安慧の跋文」に見られる識語「承和 14 年 4 月 15 日」を合わせると、本書の撰述時期は承和 11 年 5 月 7 日以降、承和 14 年 4 月 15 日以前の約 3 年間であったことが明らかとなるのである。これらは、従来指摘されることのなかった点であり、本稿における発揮点であるといえよう。

1) 塩入亮忠稿「『守護国界章』解説」(『国訳一切経・和漢撰述部』諸宗部 17,1959)、p. 53。

2) 『菩薩戒義疏』の説は以下の通りである。

旧云ク、法才王子、六心ノ中ニ退ストハ、即チ云ク十住ノ第六心ナリト。難シテ云ク、十住ヲ云フ性地ト。性ハ以テ不改ヲ為ス義ト。云何ソゾ退シテ作ルヤ二乗ト。其レ猶ホ一答スラク。性ハ是レ不レ作ラ一闡提ト、不レ妨ケ退シテ大ヲ向フ小ニ。終ニ是レ難シ通シ。止観師ノ説ク、是レ十法信ノ中ノ六心ノ退ナルノミト耳。比フルニ釈論師、及ヒ金剛般若論師、皆作ス此ノ解ヲ。是レ信習十心ノ中ノ六心ナルノミ耳。七心已上ハ永ク離ス二乗ヲ。
(『大正蔵』40,564c-565a)

なお、天台の碩学、宝地房証真(?-1186-1207-?)は、『法華玄義私記』において、『弁惑章』『澄唐決』と同一の文を「『維燭決』に云く、『戒疏』に云く(『日仏全』22,18b)」として引用している。この文が『澄唐決』独自の文であることの一傍証と言えよう。

3) 清原恵光稿「『唐決』解説」(『日蔵』98,1977)、p. 364。

移民の異文化交流と仏教の可能性 —異質性を克服するための縁起思想を中心に—

本 多 善

龍谷大学大学院 国際文化学研究科
博士後期課程

19世紀後半からアメリカに移り住んだ日系移民やその子孫は移住地における排日運動や強制収容の困難の中、少数派として自らのアイデンティティをどのように維持あるいは変容させていったのか。従来の日系移民研究においては、アメリカへの同化とエスニック文化の管理という問題についての深い議論が成されてこなかった。その一因として挙げられるのがアメリカ型多文化主義の同化理論である。そこでディアスポラ学からの考察可能性と、ディアスポラ思想と仏教における縁起思想との関係について考察する。ディアスポラの思想と縁起思想の共通点を挙げつつ、それらが如何に自他の境界を越えて移民の異質性を克服するのかを議論する。

研究の概要

第二次大戦後、アメリカはマイノリティの市民権運動を通して、従来の国家による少数派への抑圧に対して抗議し、不当な強制収容に対する補償運動に勝利した。その後、1980年代の多文化主義の議論において、アメリカの歴史教科書においても多文化教育の一環として日系移民に関する記載がなされた。しかしこの現状を鑑みると、アメリカ社会内部の少数派である市民社会を客観的に認識しつつも、新たなジャパニーズ・アメリカンとしてのアイデンティティの構築プロセスやその要因における深い議論が十分に展開されてこなかった。こうした移民の同化という問題に対して批判的な視座を持つ研究がディアスポラ学である。またディアスポラ学のみならず、仏教における縁起思想は自他の文化という二分法についての矛盾を指摘している。

1. 多文化社会の中の移民

多文化主義（或いはエスニック多元主義）は、アメリカにおいて1960年代の公民権運動と後のブラック・ナショナリズム等の黒人民族主義と結び付けられて議論されてきた。この思想の理念は多様な人種の平等であった。しかし後の多文化主義論争においては、同化や管理のための方法として多文化主義の議論が成されるようになった。

2. 仏教会メンバーの「語り」に注目して

Masao Yamasaki

多文化主義の中で語られないアイデンティティを持つ人々が存在する。例えばヤマサキはトリレーイクキャンプの経験を通して、彼自身がアメリカに忠誠を示さなかったことを証言している。また日系の人々が全員一致で忠誠を示し兵役に就いたわけではないことを主張している。

Haruko Betty Niizawa Nishi

彼女はグラナダキャンプの収容体験を通して、二世の複雑なアイデンティティについて証言している。自分のアイデンティティがアメリカでも日本でもないことを証言し、彼女自身がアメリカに忠誠を示した日系移民ではないことを主張している。

3. ディアスポラ学からの分析

「多様性」を思考する多文化主義においてヤマサキやニシの複雑なアイデンティティが語られることはなかった。アメリカ型多文化主義のジャパニーズ・アメリカン性に抗する思考を彼/彼女らのアイデンティは提起している。

ディアスポラはもともとユダヤ人の境遇から派生した言葉である。ディアスポラはギリシャ語訳で「種をまく」という動詞と「離散する」という前置詞の意味を持つので、離散したとされるユダヤ人を表象する言葉として広くディアスポラが使用されるようになったのである。しかし現在ではディアスポラという言葉は異なる範疇の人々を表現する「隠喩的名称」として使われている（コーエン 2001, 22 頁）。

つまりディアスポラなる用語は国家や領土を前提とする言語とその言語による安定した社会構造に対して、「安定しないもの」と「決定不可能なもの」を意味する。これはそういった立場に立つ人々や思考に限らず、固定的でない文化においても広い概念として適用することが可能である。ディアスポラの概念から日系移民を論じる場合もこのような広い概念から考察されなければならない。

日系移民とディアスポラのアイデンティティとは深く関係している。スチュアート・ホールはディアスポラのアイデンティティを以下の二点としている（Hall 1990, 222-237）。

- a. ディアスポラのアイデンティティは共有された歴史的経験と共通の祖先に対する集合的記憶を持つ。
 - b. ディアスポラのアイデンティティは絶えず歴史や文化、権力の動向によって変化し続ける。
- 共通の祖先を持つという日系移民の記憶、或いは権力の動向によって常にアイデンティティが変化し続けることは日系移民の事例を通して理解される。文化的アイデンティティにおいて特に重要といえるのは、b. のアイデンティティであり、権力の動向によって変化するアイデンティティを分析することである。

ここでディアスポラ研究の重要な視座を以下三つに要約する。

- ・ 自他の境界における「他者性」の批判
- ・ 自他の境界をつくる国家/領土に基づいた文化批判
- ・ 自他の関係性（前述 b. に関する権力の関係性）の検証

それぞれ二項対立の問題を「他者性」「国家/領土」「権力」から批判的に考察している点が特徴的である。

4. 縁起思想

日系移民の事象においては、同質と異質という境界の中で如何にヨーロッパ系の文化に異質なエス

ニック文化を据えるかという問題が明らかとなった。同質と異質はそもそも自他という二項対立から生じている。仏教における縁起とは依って存在しているということを示す。また無我と縁起においては縁起的自己の否定として無我があるのではなく、すべては縁起的な存在の中で実体として存在しているということを意味している。よってあらゆる現象は因果関係の上に成り立つ。龍樹は『中論』において「独立した不変の実体」を否定し、「空」であるとした。その際に、自と他、原因と結果、運動と変化、同一と別異、認識の主体と客体、言葉と対象といった相互関係の否定を繰り返すことで、各々の二分法における矛盾を提示している。

おわりに

ディアスポラ研究においては、二項対立における「他者性」がどのような過程で形成されるのかについて批判的な論証が展開されている。つまり「他者性」を生産する機能について分析するものがディアスポラ研究の中心的な課題となる。それに対して縁起思想は、同様に自他の二分法の矛盾を暴きつつも「他者」よりはむしろ「自己」に注目している。縁起思想の根幹は「他者性」を生産する主体そのものが「自己」であり、自他の二分法を否定し、全ては依って存在するということを明らかにしている。また主体としての「自己」は関係性の中で存在している。移民の異質性という問題を克服するためには他との関係の中に身を置くことが重要であり、その関係性の自覚こそが自他を超えることを可能にするのである。

参考資料

- 小林孝輔、他監修『現代思想・文学と仏教—仏教を超えて』（平凡社 2000）
- 三枝充恵『三枝充恵著作集 第四巻 縁起の思想』（法蔵館 2005）
- ロビン・コーエン『グローバル・ディアスポラ』駒井洋、角谷多佳子訳（明石書店 2001）
- BhaBha, Homi K. *Interrogating Identity*. University of Minnesota Press, 1990.
- Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." In Johnathan Rutherford, ed. *Identity: Community, Culture, Difference* (London: Lawrence & Wishart, 1990), pp. 222–237.
- Hollinger, David A. *Postethnic America*. Basicbooks, 1995.
- Arakaki, K. Robert. "Theorizing on the Okinawan Diaspora." In Ronald Nakasone, ed., *Okinawan Diaspora* (University of Hawai'i Press, 2002), pp. 26–43.

中国におけるカール・バルト研究の必要性

李 剣 峰

同志社大学大学院 神学研究科
博士後期課程

はじめに

バルト神学は、日本はもとより、欧米各国でも非常に盛んで、多くのキリスト教神学研究者を引き付けただけでなく、一般知識人の間でも彼の神学が話題となってきた。そして興味深いことに、バルト神学は、中国の信仰状況を理解する上でも意義があり、多くの考えるべき素材を提供してくれる。中国においては、1937 年、神学者・趙紫辰（Zhao-Zichen）によりバルトが初めて紹介された。それから半世紀以上を経た今、中国ではバルト研究が再び盛んになっている。たとえば、漢語基督教文化研究所（Institute of Sino-Christian Studies）から『バルトと漢語神学—バルト神学の再考』（*Karl Barth and Sino-Christian Theology —Barth's Theology Reconsidered*, 2000）及び『バルトと漢語神学—バルト神学の再考Ⅱ—バルト逝去 40 周年記念文集』（*Karl Barth and Sino-Christian Theology II – Essays to Commemorate the 40th Anniversary of his Death*, 2008）が出版されている。

中国においてバルト神学がなぜ今、再評価されるようになったのか。その背景にある事情は何か。その答えを模索することが、現代中国におけるバルト神学の意味あるいは価値を明らかにすることになる。

第一章、今日における中国の宗教事情

1. 中国にとっての宗教

中国の宗教とは何か、そして中国における信教の自由はいったいどのような自由であるか。今日の中国においては、宗教の種類は五つしか存在していない¹。国家が公認したもののみが宗教と呼ばれ、自由に信じる空間と環境を与えられている。しかし、現実には信教の自由は極めて制限が多い。国家統一を維持するという大義名分のため、外国の宗教団体との任意交流も許されていない。これは、今日の中国のキリスト教神学研究が停滞している原因の一つである。

2. 今日における中国人の精神的状況

1980 年代に入ってから、文化大革命が終焉を迎え、中国全体は経済を中心に発展する道を進むようになった。その改革の結果として、多くの国民はその恩恵を受け、豊かになった。しかし、貧富の差が大きくなりつつあるという負の側面もまた中国の現状である。政府幹部の腐敗、食品の安全性に対する不信と不安の増大、国民の共産主義思想に対する関心の低下など国民の共産党離れも加速的に進んでいる。

国民の精神面も、極めて空虚に近い状態になっている。儒教思想のような道徳として人々の行動や考え方を導く要素が存在していない。拝金主義が疫病のように中国に浸透し、人々の心と行動を支配

している。人々は究極的な目標を失い、精神的に空虚な状態に陥ってしまう。一言で言えば、今日の中国は、まさに「神の不在」というような状況に陥っている。このような状況の中で、人間が求めるものの一つが宗教である。貧しい国民は、宗教において自分の存在と価値を求めるようになった。キリスト教は個人主義宗教であると度々批判されてきたが、多くの貧しい中国国民に「全ての人が神に平等に愛される」という点で魅力を感じさせた。

3. 今日の中国における宗教研究

前述したような状況において、多くの中国国民は政府と政治に対する不信をつのらせる一方、宗教に大きな期待を寄せるようになった。宗教の復興が今日の中国において起こっており、宗教研究も次第に盛んになってきた。特に知識人や学者、あるいは海外で学び中国に戻ってきた留学生たちは、西洋宗教であるキリスト教を通じて、改革の精神を求めるようになった。彼らの多くは外国語の書籍や資料を読むことが出来る。それゆえ、神学者バルトがナチス独裁支配に対して抵抗運動を行ったことも、中国の知識人や学者の間で知られている。

中国政府側にとって、宗教研究に対する関心も寄せるようになった。それはなぜか。国民の政府・政治に対する不満、共産主義離れという現象が経済発展とともに高まったという状況を、中国政府も認識している。国を治めるには、共産主義思想だけでは限界があるため、宗教を少しずつ解禁する必要に迫られてきた。中国政府は多くの大学に宗教研究所を設置し、その可能性と問題点などについて研究するように指導している。

第二章、中国におけるバルト研究の重要性

1. 中国におけるバルト研究

近年漢語基督教文化研究所が出版した二冊のバルト特集を見ると、中国における今日のバルトに関する研究は三つの領域がある。まず、バルト思想に関する概観的研究である。もう一つは、バルト神学の特定のテーマを取り上げる研究である。最後に、中国のコンテキストにおけるバルト研究である。この最後の領域は今多くの学者が取り組んでいる。主にバルト神学を用いて、キリスト教と儒教、ないしはキリスト教と仏教などの宗教間対話に関する研究を行っている。

2. 中国はなぜバルトを選んだか

今日の中国において、宗教が様々な意味において重視され、研究されるようになっている。西洋には、多くのキリスト教神学者がいるにもかかわらず、なぜ中国は特にバルトに注目したのだろうか。まず、知識人や学者の多くは、バルトの既存の秩序に対する抵抗的側面も知っており、その抵抗精神の活用に大きく期待している。

他方、中国政府にとっても抵抗的側面を持っているバルト神学を研究することを許したか？今日における中国リキリスト教の一つの大きな動向はキリスト教の土着化である。すなわち、キリスト教の中国化、或いは中国特色のあるキリスト教である。この視点から見れば、今日の中国のバルト研究の一つの傾向は、バルトを用いた仏教など中国の宗教や儒教文化との対話である。中国においてキリス

ト教を中国的に定着させることも中国政府にとって関心がある。この時、バルト神学を用いて、宗教間対話における道を模索している。

終わりに

今日の中国のバルト研究を見れば、国家支配秩序に都合が良いものばかりを翻訳され、紹介され、そして研究されている。前文で論じたように、研究者たちはバルトの抵抗的側面を知っているにもかかわらず、バルトを全面的に紹介することが出来ない。今日の中国キリスト教会には、暴走した世俗権力に対して、勇気を持って「否」をいうバルトの抵抗精神が必要であるにも関わらず、バルトのこの側面が紹介されていない。これは中国におけるバルト研究が持つ大きな課題である。

注

1 それは、仏教、道教、キリスト教、天主教（カトリック）およびイスラームである。そして儒教に関する位置づけは、一般的に宗教としてではなく、文化として理解されている。ちなみに、この序列は日本の徳川時代の昌平校儒官たちに採用されている。

参考資料

鄧紹光 頼品超編 『バルトと漢語神学—バルト神学の再考』(Karl Barth and Sino-Christian Theology—Barth's Theology Reconsidered) 漢語基督教文化研究所（香港）2000.

欧力仁 鄧紹光編『バルトと漢語神学—バルト神学の再考Ⅱ—バルト逝去 40 周年記念文集』(Karl Barth and Sino-Christian Theology II —Essays to Commemorate the 40th Anniversary of his Death) 漢語基督教文化研究所（香港）2008.

何光瀟 『何光瀟自選集』 広西師範大学出版社 1999.

クービン 劉小楓編 『基督教、儒教と現代中国革命』(Christianity, Confucianism and Modern Chinese Revolution) 漢語基督教文化研究所（香港）1999.

三密の一考察

眞木 教日子

高野山大学 文学研究科
博士課程 単位取得退学

今回の発表は、三密について考察した。真言密教における成仏を目指す修行方法として、三密行は欠かすことの出来ないものである。密教においても、初期密教には三密を総合的に活動する概念が存立しなかったが、中期密教になると、三密を総合的に活動する修行方法が確立された。

仏教で考えられていた我々の三業を元に、密教では、大日如来の活動としての三密へと変遷を遂げるのである。そして、修行者の三業を三密へと高める修行方法が確立され、それによって、大日如来と行者が合一し、行者は大日如来と化することが可能となった。この点が従来の原始仏教や大乘仏教、更には、初期密教と違う所である。

まず、善無畏・一行共訳『大毘盧遮那成佛神變加持經』（『大日經』）七巻には、三密の言葉はどこにも見当たらないのであるが、重要な一文がある。それは

所謂三時を越えたる如来の日、加持の故に身語意平等句の法門なり。（大正蔵 18 巻 1 頁上）

である。これについて、善無畏口一行記『大日經疏』では、

平等の身口意秘密加持を以て所入門とす。謂く身平等の密印語平等の真言心平等の妙觀を以て方便とするが故に加持受用身を逮見す。（大正蔵 39 巻 583 頁上）

とある。下線部から『大日經』には三密の思想が伺えることがわかる。

次に、『金剛頂經』の三密について、真言宗で所依の經典とされる『金剛頂經』は、【資料 1】の異本である不空訳『金剛頂一切如来真実摂大乘現証大教王經』（三巻本『教王經』）である。この三巻本『教王經』においては、次頁【資料 1】中下線部にあたる四大品の金剛界曼荼羅、所謂、如来部にあたる身密に配当される部分と四種印智が説かれている。

次に、三密について空海の作で見ると、『即身成仏義』（以下、『即身義』と略す。）には、

三密者、一身密二語密三心密（中略）手作印契口誦真言心住三摩地。（中川編『十卷章』[1977] 25 頁）

とあり、三密とは身密（手は印を結び）、口密（口は真言を誦し）、意密（心は三摩地に住し）であるとしている。次に、『秘蔵宝鑰』に引用された『菩提心論』によると、

【資料 1】『金剛頂経』（施護訳『仏説一切如来真実摂大乘現証三昧大教王経』[三十卷本『教王経』]四大品）

四大品				
曼荼羅	金剛界	遍調伏	降三世	一切義成就
構成	諸仏菩薩	觀自在菩薩・ その變化身	降三世明王・ その變化身	虚空蔵菩薩・ その變化身
四部族名	如来部	蓮華部	金剛部	摩尼部
如来の三密	身密	口密	意密	業の三密
六種曼荼羅				
大曼荼羅 身	法曼荼羅 口	三昧耶曼荼羅 意	羯磨曼荼羅 業の三密	
四印 前の四種曼荼羅の基本構造を簡略化				
一印 もっとも単純化し、各部族				
四種印智				
大印	法印	三昧耶印	羯磨印	
身	口	意	身口意の業	

三密者一身密者如結契印召請聖衆是也、二語密者如密誦真言令文句了了分明無謬誤也、三意密者如住瑜伽相應白淨月圓滿觀菩提心也。（中川編『十卷章』[1977] 427 頁）

とあり、三密とは一に身密（印を結び聖衆を召請するようなこと）、二に語密（秘かに真言を誦し、文句を理解して誤りが無いこと）、三に意密（瑜伽に住し、白淨月が圓滿であるように自心の菩提心も同じように感じるこ）であることが述べられている。次に、『声字実相義』によると、

初敍意者、夫如來說法必籍文字、文字所在六塵其体、六塵之本法仏三密即是也、平等三密遍法界而常恒。（中川編『十卷章』[1977] 47 頁）

とあり、如来の説法は文字をかり、それは六塵であり、それは法仏の三密であり、それは法界に遍じており変わることがないとしている。次に、『秘藏宝鑰』によると、

凡修習瑜伽觀行人當須具修三密行證悟五相成身義也。（中川編『十卷章』[1977] 427 頁）

とあり、瑜伽行をする人はすぐに三密の行を修め五相成身の義を証悟したほうが良いと説かれている。次に、『即身義』によると、

三密相応加持故早得大悉地。(中川編『十卷章』[1977] 27 頁)

とあり、この三密が相応し加持するから早く大悉地を得ることが出来ると説いているのである。このように、法仏の三密が法界に常に満ちていることを感じ、仏の身口意の三密と我や衆生の三密が相応し加持することで、早く大悉地を得ることが出来ることを空海は述べている。

次に、空海はどこに法を求めるのかを説いたものが『般若心経秘鍵』にあり、

夫仏法非遙心中即近、真如非外棄身何求、迷悟在我則発心即到。(中川編『十卷章』[1977] 443 頁)

とし、仏法はどこか遠くにあるものではなく、それは近くにあり、外になく自分の身を棄ててどこに法を求めるのか、迷いや悟りは自分自身にあって、発心すればすぐ仏法にいたることが説かれている。

以上、三密について考察してきた。他では無く、自分自身にさとりを求め、法仏の三密が法界に常に満ちていることを感じ、仏の身口意の三密と我や衆生の三密が相応し加持することで、早く大悉地を得ることが出来るのである。

降三世明王の尊容の変遷

徳重弘志

高野山大学 密教文化研究所
受託研究員

降三世明王 (Trailokyavijaya) は、初・中期密教を代表する明王であり、大自在天 (Śiva) とその妃である烏摩 (Umā) を踏みつけるという特徴的な尊容で知られている。中期密教においては、『大日経』、『百五十頌般若経』、『理趣広経』、『真実摂経』 (『初会金剛頂経』) といったこの時代を代表する經典に、降三世明王の尊容が記されている。これらの經典のうち、最も時代的に先行する『大日経』には、降三世明王の身色や持物については説かれるが、降三世明王が大自在天と烏摩を踏みつけるという描写は存在しない。このことは、降三世明王の尊容を特徴付ける最大の要素が、この尊格の成立時点から存在していたわけではなく、ある時点において新たに付加されたということを示唆している。

一般的に、降三世明王が大自在天を踏みつけるという描写は、『真実摂経』において成立したと考えられてきた。また従来の学説では、『真実摂経』、『百五十頌般若経』、『理趣広経』の順に經典が成立したと考えられている。つまり、降三世明王の尊容については、『真実摂経』において大自在天と烏摩を踏みつけるという要素が新たに付加され、それが『百五十頌般若経』や『理趣広経』に導入されたと考えられてきた。

これに対して、田中公明氏は近年、主に各經典における曼荼羅の構成を根拠として、『百五十頌般若経』、『理趣広経』、『真実摂経』の順に經典が成立したという新たな説を提唱している。この田中氏の見解が正しいとするならば、降三世明王の尊容についても、従来の説とは異なり、『百五十頌般若経』、『理趣広経』、『真実摂経』の順に展開していったことになる。

本稿では、各經典における降三世明王の尊容、由来、心呪に関する記述に着目し、その変遷を明らかにすることにより、これらの經典の成立順序を解明することを目的とする。

第一に、降三世明王の尊容についてであるが、上記の三つの經典の共通項としては、面相 (忿怒しつつ笑う) と坐法 (展左勢) が挙げられる。これに加えて、『理趣広経』と『真実摂経』には、身色 (青)、幾つかの共通する持物、大自在天と烏摩を踏みつけること、といった共通項が存在する。他方、『百五十頌般若経』自体には、身色に関する記述や、大自在天と烏摩を踏みつけるという描写が存在しない。

仮に、『真実摂経』、『百五十頌般若経』、『理趣広経』の順に經典が成立したとすれば、『真実摂経』の内容を踏まえて『百五十頌般若経』における降三世明王の尊容が規定され、それが『理趣広経』へと継承されたことになる。しかし、『百五十頌般若経』と『真実摂経』の共通項は、『理趣広経』と『真実摂経』の共通項よりも少ない。このように、従来の学説に従うならば、『真実摂経』と『理趣広経』の中間に位置するはずの『百五十頌般若経』の内容が、最も未整備であるという矛盾が生じてしまう。このように、尊容の記述に基づけば、『百五十頌般若経』が時代的に先行し、その後に『理趣広経』あるいは『真実摂経』が成立したと推定することができる。

第二に、降三世明王の由来についてであるが、『真実摂経』と『理趣広経』にはそれぞれ異なる由来が記されている。他方、『百五十頌般若経』には、由来に関する記述が存在しない。

さて、『真実摂経』における降三世明王の由来は、詳細な物語形式で記されている。具体的には、降三世明王（金剛手）が三世の主たちを調伏する際、大自在天と烏摩のみは最後まで教勅に従わなかったが、降三世明王に踏みつけられることで最終的には降伏され、その後に大自在天は Bhasmeśvaranirghoṣa 如来として生まれ変わる、といった由来が説かれている。

他方、『理趣広経』における降三世明王の由来は、降三世の曼荼羅が説かれる直前に簡潔に記されている。具体的には、降三世明王（金剛手）が三世の主たちを調伏する際、最初に大自在天と烏摩を踏みつけると、それに恐怖した三世の主たちと諸母天が降三世明王に帰依する、といった由来が説かれている。

仮に、『真実摂経』が『理趣広経』に先行するならば、『真実摂経』の方が詳細な内容を説いていることから、『理趣広経』における降三世明王の由来は、『真実摂経』の内容を要約したものということになる。しかし、『理趣広経』には、『真実摂経』で詳説された大自在天調伏の物語が反映されていない。また、『真実摂経』では大自在天の調伏こそが焦点であるのに対し、『理趣広経』では大自在天の調伏よりも三世の主たちと諸母天の調伏に焦点が当てられている。このように、由来の記述に基づけば、『理趣広経』が『真実摂経』に先行し、前者の簡略な内容が、後者において大自在天の調伏を強調する形で増広されたと考える方が妥当であると思われる。

第三に、降三世明王の心呪についてであるが、上記の三つの経典には、「ヴァジュラフーンカーラ」(vajra-hūṃ-kāra) という名称の心呪が共通して説かれている。このうち、『真実摂経』における降三世明王の心呪は、oṃ śumbha niśumbha huṃ ḡṛṇa ḡṛṇa huṃ ḡṛṇāpaya huṃ ānaya ho bhagavan vajra huṃ phaṭ という内容である。他方、『百五十頌般若経』と『理趣広経』の共通箇所における降三世明王の心呪は、vajra hūṃ という内容である。このように、これら三つの経典では、共通する名称の心呪が説かれているが、『真実摂経』における心呪の内容は他の二経典よりも大幅に増広されている。

仮に、『真実摂経』が『百五十頌般若経』と『理趣広経』に先行するならば、『百五十頌般若経』と『理趣広経』における降三世明王の心呪は、『真実摂経』の内容を踏まえたものになるはずである。しかし、『百五十頌般若経』と『理趣広経』における心呪の内容は、『真実摂経』と比較すると原初的である。さらに、従来から指摘されているように、『真実摂経』における降三世明王の心呪が、『真実摂経』の影響下に成立した『秘密集会タントラ』においては、ほぼ同文で継承されている。このように、心呪の記述に基づけば、『百五十頌般若経』と『理趣広経』が『真実摂経』に先行し、『真実摂経』において降三世明王の特徴的な心呪が成立したと推測することができる。

以上のように、降三世明王の尊容、由来、心呪に関する記述に基づけば、『百五十頌般若経』が『真実摂経』よりも時代的に先行すると推定することができる。また、『理趣広経』と『真実摂経』の先後関係については、上記の考察および田中氏の説を根拠として、前者が後者に先行する可能性が高いと推測することができる。

京都・宗教系大学院連合 事業報告 (2011年1月～2011年12月)

[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 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4回評議会

日 時：2011年1月8日(土) 16:30～17:30

場 所：同志社大学今出川キャンパス 神学館1階会議室

第5回評議会

日 時：2011年3月28日(月) 18:00～20:30

場 所：同志社大学今出川キャンパス 神学館1階会議室

■公開シンポジウム2011

日 時：2011年1月8日(土) 13:00～15:30

場 所：同志社大学 神学館3階チャペル

テーマ：宗教系大学の歴史と未来を考える

プログラム

- ・あいさつ：奥山直司（高野山大学）
- ・基調講演：本井康博（同志社大学）
- ・パネリスト：頼富本宏（種智院大学）
山極伸之（佛教大学）
赤松徹真（龍谷大学）
- ・司 会：奥山直司（高野山大学）

[2011 年度]

■評議会

議長：北尾隆心、事務局長：小野田俊蔵、会計：織田顕祐

評議員

- 藤嶽 明信（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）
- 武内 孝善（高野山大学大学院 文学研究科 教授）
- 北尾 隆心（種智院大学 人文学部 教授）
- 早川 道雄（種智院大学 人文学部 講師）
- 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）
- 安永 祖堂（花園大学大学院 文学研究科 教授）
- 吉田 叡禮（花園大学大学院 文学研究科 准教授）
- 小野田俊蔵（佛教大学大学院 文学研究科 教授）
- 伊藤 真宏（佛教大学大学院 文学研究科 准教授）
- 嵩 満也（龍谷大学大学院 国際文化学研究科 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：2011 年 5 月 9 日（月）18:00～20:30

場 所：大谷大学 博綜館 5 階第 4 会議室

第2回評議会

日 時：2011 年 7 月 29 日（金）14:00～15:00

場 所：大谷大学 博綜館 5 階第 4 会議室

第3回評議会

日 時：2011 年 10 月 8 日（土）16:00～17:30

場 所：佛教大学 8号館4階第5会議室

■研究会

研究会運営委員：小原克博（委員長）早川道雄、吉田叡禮、伊藤真宏、嵩満也

◎第10回「仏教と一神教」研究会

日 時：2011 年 10 月 8 日（土）13:00～15:30

場 所：佛教大学 8号館4階 第5会議室

テーマ：エンゲージドブディズム

発表者：阿満利磨（明治学院大学名誉教授）

コメンテーター：室寺義仁（高野山大学教授）、嵩満也（龍谷大学教授）

司 会：小野田俊蔵（佛教大学教授）

■2011年度チェーン・レクチャー

テーマ：宗教と暴力・戦争

開講場所：同志社大学 今出川キャンパス

科目名：組織神学研究2

4月8日 小原克博（同志社大学）

「一神教と暴力・平和」

4月22日 ローズ・ロバート（大谷大学）

「仏教における暴力の克服—ティク・ナットハンの思想を通して」

5月6日 武内孝善（高野山大学）

「安史の乱・薬子の変と密教」

5月20日 松本峰哲（種智院大学）

「インド密教の終末論—最終戦争と理想郷」

6月3日 佐々木閑（花園大学）

「宗教教団の暴力性—オウム真理教」

6月17日 田山令史（佛教大学）

「一神教は不寛容か—「一」をめぐる」

7月1日 藤原正信（龍谷大学）

「国家神道体制下の戦争と真宗」

7月15日 嵩 満也（龍谷大学）

「スリランカ・インドにおける宗教と紛争・暴力」

■大学院生論文発表会

日 時：2011 年 7 月 29 日（金）15:00 ～ 18:30

会 場：大谷大学 1 号館 2 階 1204 教室

司会進行：小野田俊蔵（事務局長、佛教大学）

挨 拶：北尾隆心（議長、種智院大学）

発表者（発表順）

【佛教大学】

岩谷隆法（文学研究科 博士後期課程 浄土学専攻）

「法然上人の『無量寿経』観一七処文を中心として一」

【大谷大学】

山元一志（文学研究科 博士後期課程 真宗学専攻）

「唯除の機一法に背くものの自覚一」

【花園大学】

白川邦與（文学研究科 博士後期課程 仏教学専攻）

「雲棲株宏『正訛集』の意義」

【龍谷大学】

吉田慈順（文学研究科 博士後期課程 仏教学専攻）

「『愍諭弁惑章』の考察」

【龍谷大学】

本多善（国際文化学研究科 博士後期課程）

「移民の異文化交流と仏教の可能性一異質性を克服するための縁起思想を中心に一」

【同志社大学】

李剣峰（神学研究科 博士後期課程）

「中国における K. バルト研究の重要性一マイノリティの視点から一」

【種智院大学】

眞木教日子（高野山大学大学院 文学研究科 博士課程単位取得退学）

「三密の一考察」

【高野山大学】

徳重弘志（密教文化研究所 受託研究員）

「降三世明王の尊容の変遷」

交流会：18:30 時～ 20:00 時（1 号館 1 階 ビッグ・ヴァレー・カフェ）

司 会：織田顕祐（大谷大学）

■『京都・宗教論叢』

[2011 年度]

編集委員：那須英勝（委員長）、藤嶽明信、武内孝善、四戸潤弥、安永祖堂

◎第6号 2012 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は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)の機関誌『京都・宗教論叢』第6号をお届けいたします。

本号には、昨年度、2011年1月8日に同志社大学神学館にて「宗教系大学の歴史と未来を考える」と題して開催されました公開シンポジウムの基調講演ならびにパネル報告とディスカッションの記録、2010年10月16日に「祈りと瞑想」をテーマにして花園大学栽松館で開催されました第9回「仏教と一神教」研究会の概要と、今年度、前期に同志社大学にて「宗教と暴力・戦争」をテーマに開講されましたK-GURS加盟校の教員による第二回目のチェーンレクチャーの要旨と、これも今年で第二回目になりますが、大谷大学にて7月29日に開催されました大学院修士論文発表会の記録を掲載いたしました。

「京都から発信する宗教研究に関する新しい情報」を提供することを目指して、発刊を続けてまいりました『京都・宗教論叢』ですが、今年度号より研究発表や要旨などの掲載ページ数を増やし、少しだけではありますが、その量的拡大を実現する事が出来ました。しかし、その一方で、ご執筆いただきました方々には、ご負担をおかけすることになり、また編集作業にも遅れが生じ、ご迷惑おかけいたしました事をお詫び申し上げます。

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いた諸先生方ならびに大学院生の方々をはじめ、また論叢編集にご協力いただきました多くの皆様に、この場をお借りいたしまして深く感謝申し上げます。

編集委員を代表して 龍谷大学 那須 英勝

京都・宗教論叢 第6号

2012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：佛教大学 歴史学部・文学研究科 小野田

俊蔵 研究室

〒603-8301 京都市北区紫野北花ノ坊町96

TEL 075-491-2141 (代表)

印刷 株式会社 田中プリント

