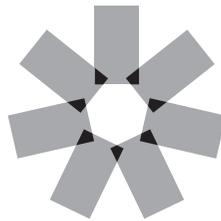


# 京都・宗教論叢

## 第7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

宗教は、復興支援の為に何が出来るのか？ —学生からの報告と提言—

吉田 叡 禮  
金田 正 隆  
岩田 彰 亮  
安田 彰 亮  
河崎 空 源  
熊谷 顕 祐  
東海 沙 蘭  
林 良 昌

京都・宗教系大学院連合 2011年度 研究会報告

第10回「仏教と一神教」研究会

テーマ「エンゲイジド・ブディズム」

エンゲイジド・ブディズム

コメント

阿室 利 磨  
嵩 寺 義 仁  
満 満 満 也

2012年度チェーン・レクチャー概要

2012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7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

宗教は、復興支援の為に何が出来るのか？ —学生からの報告と提言—

「宗教は、復興のために何が出来るのか？ —学生からの報告と提言—」報告

吉田 叡 禮 (花園大学) 6

復興支援と宗教

金田 正 隆 (種智院大学) 10

宗教者として復興支援に携わることを意味を問う

岩田 彰 亮 (龍谷大学) 12

宗教者は復興支援のために何が出来るのか

—学生からの報告と提言—

安田 空 源 (高野山大学) 13

亡き人との関わりに思う

河崎 顕 祐 (大谷大学) 14

宗教は復興支援の為に何が出来るのか

—キリスト教神学を学ぶ者として—

熊谷 沙 蘭 (同志社大学) 16

被災地での支援活動と私

東海林 良 昌 (佛教大学) 17

---

### 京都・宗教系大学院連合 2011年度 研究会報告

第10回「仏教と一神教」研究会

テーマ 「エンゲイジド・ブディズム」

エンゲイジド・ブディズム

阿 満 利 麿 (明治学院大学名誉教授) 20

コメント 室 寺 義 仁 (高野山大学) 29

嵩 満 也 (龍谷大学) 32

---

### 2012年度チェーン・レクチャー概要

テーマ 「宗教と言語」

宗教と言語 —禅体験に於ける言語の媒介性—

安 永 祖 堂 (花園大学) 36

仏教の言語観 —仮説 (けせつ) ということ—

兵 藤 一 夫 (大谷大学) 39

聖書とことば

石 川 立 (同志社大学) 42

弘法大師空海の真言観

北 尾 隆 心 (種智院大学) 45

法然の法語 一仏陀のことばとその解釈—	本 庄 良 文 (佛 教 大 学)	48
親鸞思想と言葉	ヒロタ デニス (龍 谷 大 学)	51
親鸞と言葉		
—親鸞における宗教的言葉の理解とその表現—	嵩 満 也 (龍 谷 大 学)	54

---

**2012年度 京都・宗教系大学院連合主催 院生論文発表会概要**

起請文にみる戦国大名の統合論理	山 本 春 奈 (大 谷 大 学)	58
靈宝館設立を中心とする高野山文化財保存史の研究	梅 原 豪 一 (高野山大学)	61
実賢造作の如意宝珠	村 上 泰 教 (種智院大学)	64
ヒップホップの宗教的機能		
—世俗的靈歌としてのヒップホップ—	山 下 壮 起 (同志社大学)	67
夢窓疎石と宗峰妙超の方便思想の比較	オズヴァルド・ルクワリ (花園大学)	70
智光曼荼羅考 一軸装本を中心に—	山 口 唯 (佛 教 大 学)	73
曇鸞教学における空思想の研究		
—特に僧肇の二諦論理の受容と展開—	長 宗 博 之 (龍 谷 大 学)	76

---

京都・宗教系大学院連合 事業報告		79
京都・宗教系大学院連合 (Kyoto Graduate Union of Religious Studies) 設立の趣旨		84
京都・宗教系大学院連合 規約		86
京都・宗教系大学院連合 協力団体に関する規約		88

---

編集後記

# 巻 頭 言

「京都・宗教系大学院連合（Kyoto Graduate Union of Religious Studies、略称 K-GURS [ケーガース]）」は、「設立の趣旨」に示されているように教育の連合体・研究の連合体を目指し、2004年に設立準備委員会を発足させ、2005年7月31日に設立したのであり、設立準備委員会より数えますと今年で10年となります。

この間、教育の連合体としては、大学院生のための単位互換制度、そして、K-GURS 念願のチェーンレクチャー方式の独自科目を構築しました。

また、研究の連合体としての大学院生による修士論文発表会、そして、「仏教と一神教」研究会は回を重ねて11回となりました。

そして、一般の方々に K-GURS をご理解頂くために公開シンポジウムや公開講演会を K-GURS の切り口でよりホットに例年執り行っております。

これらの K-GURS の事業については『京都・宗教論叢』に掲載しておりますが、本号をもって第7号となりました。

皆さまにこの『京都・宗教論叢』第7号をお届けできることは K-GURS としても無上の喜びであります。

本論叢には公開シンポジウムや公開講演会・「仏教と一神教」研究会・大学院生による修士論文発表会・K-GURS 独自のチェーンレクチャー方式の科目の内容を掲載しており、実際にその場にご臨席頂けなかった方々にも十分にご堪能できるだけの紙面に充実してきたと思っております。

K-GURS も設立準備委員会よりはや10年、K-GURS をより良き方向へと進めるために今日まで多くの先生方が設立準備委員、また、評議員として加盟大学・大学院を代表して関わって下さいました。

気が付きますと、設立準備委員会の最初より設立準備委員として関わらせて頂き、評議員としては最古参となり、そして、多くの評議員の先生方に支えられて評議会議長を務めさせて頂きました。私事ではございますが紙面を借りてお礼申し上げます。

来年度よりは加盟7大学・大学院のローテーションに基づいて事務局（議長・事務局長・会計）が新体制となり、K-GURS のさらなる発展・充実を目指して頑張っていきたいと評議会では考えております。

宗教の地、京都に根付いた K-GURS として、今後も教育・研究の両面において活躍していく所存でございますので、何卒、K-GURS 御加盟の大学・大学院に在籍されている学生・大学院生、並びに研究者の方々はもとより、京都在住の方々、K-GURS の活動にご理解を頂いているすべての皆様におかれましては、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  
(2012年3月10日 龍谷大学 大宮キャンパス 清和館3階多目的ホール)

---

「宗教は、復興支援の為に何が出来るのか？—学生からの報告と提言—」

報 告： 金 田 正 隆（種智院大学）

岩 田 彰 亮（龍谷大学）

安 田 空 源（高野山大学）

河 崎 顕 祐（大谷大学）

熊 谷 沙 蘭（同志社大学）

東海林 良 昌（佛教大学）

ディスカッション 司 会： 吉 田 叡 禮（花園大学）

# 「宗教は、復興のために何ができるのか？ —学生からの報告と提言—」報告

吉田 叡 禮

花園大学 准教授

昨年の3月11日に発生した東日本大震災は、未曾有の被害をもたらし、多くの死者や行方不明者を出した。巨大地震の後に襲った広範囲に及ぶ大津波は、あっという間にすべてを奪い尽くした。

その筆舌を絶する悲惨極まりない有りさまがテレビに映し出され、それを見た誰もが初めは目を疑い、やがてその恐ろしさに震え上がった。

何か役に立てないか、放ってはおけない、居ても立っても居られないと、救援活動、支援活動に動き出した人たちがいた。その中には宗教者もいた。多くの人たちが自分の立場で何ができるのかを考えさせられたと同様、宗教者たちもまた、宗教者として何ができるのか、あるいは逆に、宗教者であるが故に何ができないのかなどを考えさせられ、宗教者としての社会的役割や在り方について、改めて深く考え直す一つの機会ともなった。

あれから、ちょうど一年が経過し、K-GURSとしては初めての試みとして、宗教を学ぶ大学生や大学院生に、この一年の間、被災地に対してどのような活動をしてきたかを報告していただき、また、その中でどのような思いや学びを得たのかを話し合いながら情報交換をすることによって、今後継続して行われるべき活動の示唆が得られることを願い、学生を中心としたシンポジウムを開催することとなった。

まず、各加盟校からの代表者として選ばれた学生が、被災地支援活動をとおして感じたことや、今後の宗教者としての自分のあり方について報告をし、その後、全員が登壇してディスカッションを行った。司会は、学生を引率して被災地を何度か訪れた筆者が請け負わせていただいた。

各加盟校からの報告者と演題は下記のとおりである。

金田正隆（種智院大学人文学部、仏教学科3回生）

「復興支援と宗教」

岩田彰亮（龍谷大学実践真宗学研究科、修士課程3回生）

「宗教者として復興支援に携わることの意味を問う」

安田空源（高野山大学文学部、密教学科2回生）

「宗教者は復興支援のために何が出来るのか—学生からの報告と提言—」

河崎顕祐（大谷大学文学研究科真宗学専攻、修士課程2回生）

「亡き人との関わりに思う」

熊谷沙蘭（同志社大学神学研究科、博士課程2回生）

「宗教は復興支援の為に何が出来るのか—キリスト教神学を学ぶ者として—」

東海林良昌（佛教大学文学研究科修了生、雲上寺副住職）

「被災地での支援活動と私」

ディスカッション司会 吉田叡禮（花園大学文学部 国際禅学科 准教授）

代表学生たちには、あらかじめ率直な思いを述べていただくようお願いしておいた。具体的には、シンポジウム後にまとめていただいた報告を寄稿していただいているので、これを閲読していただきたいが、それぞれに重要な課題や示唆が含まれている。なお、東海林良昌師は、佛教大学大学院を修了しており、現在は学生ではないが、ご自坊が被災地の宮城県塩竈市に在り、震災を直に経験し、現在も現地で様々な支援活動を行っておられる。遠路お運びいただいて、お話を聴けたことは、たいへん貴重であった。

以下、各報告者の報告当時までにおける復興支援活動の概要を紹介する。

**金田正隆氏**（真言宗智山派）

**【活動時期と主な活動場所】**

- (1) 5月11日～13日（宮城県石巻市 普誓寺）
- (2) 6月14日～17日（岩手県陸前高田市 金剛寺）
- (3) 2月17日～21日（福島第1教区 大阪～福島800km 徒歩練行のサポート）

**【主な活動内容】**

福島第一教区・山梨教区智山青年会・智山青年連合会有志より、智山派被災寺院の瓦礫撤去・施餓鬼旗作成・教典、過去帳、軸等の修復など。そのほか、2月20日、山梨駅前にて、被災地復興祈願法要を行った。

**岩田彰亮氏**（浄土真宗）

**【活動時期と主な活動場所】**

- (1) 3月25日～4月8日（宮城県仙台市、多賀城市、塩竈市、石巻市、気仙沼市、登米市、名取市、角田市、南三陸町、岩手県陸前高田市）
- (2) 5月5日～8日（福島県南相馬市、宮城県仙台市、南三陸町）
- (3) 6月12日～18日（宮城県仙台市、石巻市、登米市、亘理町、七ヶ浜町、南三陸町）
- (4) 7月29日～8月1日（宮城県南三陸町）
- (5) 10月11日～12日（宮城県南三陸町）
- (6) 10月17～20日（岩手県遠野市、花巻市、釜石市、陸前高田市、大槌町）

**【主な活動内容】**

支援物資運搬、瓦礫撤去、泥出し、炊き出し、遺留品洗浄、心の相談室およびカフェの運営、学童保育支援、温泉送迎、老人ホームでの交流、遺体安置所および追悼集会での読経。そのほか、遠隔地で8月15日に自坊で東日本大震災初盆法要、11月8日に西本願寺で東日本大震災総追悼法要。

**安田空源氏**（高野山真言宗）

**【活動時期と主な活動場所】**

- (1) 4月16日～27日（宮城県石巻市・女川町）
- (2) 9月1日～12日（宮城県石巻市・女川町、岩手県釜石市）

**【主な活動内容】**

石巻専修大学ボランティアセンターから、家屋や店舗の泥かき、瓦礫の撤去作業。石巻市小学校避難所での炊き出し、傾聴活動。仮埋葬墓地での供養巡礼。釜石市カリタスジャパンから、写真洗浄、被災者向け無料カフェでの接待と傾聴活動、仮設住宅訪問、仏壇がある場合は読経、仮設住宅の集会所にて簡易喫茶、子供向けの縁日、スーパーボールすくい。そのほか、高野山真言宗不動寺で慰霊法要、釜石教会にて合同ミサ（式中に般若心経読経）。

河崎顕祐氏（真宗大谷派）

**【活動時期と主な活動場所】**

- (1) 6月3日～6日（宮城県石巻市）
- (2) 7月1日～4日（宮城県石巻市）
- (3) 7月8～11日（宮城県七ヶ浜）
- (4) 10月7日～10日（宮城県石巻市）
- (5) 10月21日～24日（宮城県仙台市）

**【主な活動内容】**

大谷大学教職員有志ボランティアにより、現地清掃、泥だし作業、倉庫建築、バザーやイベント運営の手伝い。そのほか、物資の受け付け・提供など。

熊谷沙蘭氏（日本基督教団）

**【活動時期と主な活動場所】**

- (1) 8月21日～24日（宮城県仙台市、石巻市、気仙沼市、大船渡市）

**【主な活動内容】**

日本基督教団兵庫教区被災者生活支援長田センターにより、四カ所の地域の教会や避難所、老人保健施設を回ってコンサート、軽食などの提供。そのほか、教会で募金活動やチャリティーバザーなどに参加。

東海林良昌氏（浄土宗）

**【活動時期と主な活動場所】**

- (1) 3月11日～25日（宮城県塩竈市避難所）
- (2) 3月中旬～5月前半（宮城県塩竈市・読経ボランティア、檀信徒葬儀）
- (3) 3月末～12月（宮城県石巻市、仙台市、岩沼市、山元町・寺院境内整備）
- (4) 8月末～現在（宮城県塩竈市・仮設住宅カフェ事業）
- (5) 11月（岩手県盛岡市・米一升運動、托鉢会）
- (6) 11月～現在（宮城県塩竈市・仮設住宅絵画教室）

【主な活動内容】

東北ブロック浄土宗青年会、塩竈市連合寺院、および被災地塩竈に所在する自坊（雲上寺）において活動。避難場所の提供。火葬場での読経ボランティア。檀信徒葬儀。全国浄土宗青年会による被災寺院境内整備作業。塩竈市連合寺院による仮設住宅カフェ事業。東北ブロック浄土宗青年会による、米一升運動、托鉢会。仮設住宅でのミニ色紙を使った絵画教室。そのほか、四十九日法要、一周忌法要など。

活動報告によると、自身が所属する宗門の活動に加わるだけでなく、個人で民間ボランティア団体の活動に参加された方もおられ、あるいは現地に赴き、あるいは遠隔地において、さまざまな活動がなされたことがわかる。そして、それぞれが、その活動を通じて、多くのことを体験し、考え、貴い学びを得たことが実感された。

震災発生当初から、ほとんどの宗教者が、宗教者として果たして何ができるかを考えると同時に、宗教とは何か、宗教者とは如何なる存在か、宗教者に何が求められているのかを考えた。そして震災から一年が経った今回のシンポジウムでは、この一年を振り返り、改めてそのことを真剣に考え直す機会を得た。

そのなかで、原点に還り、宗教者ということを経験意識しなくても、「人」としてまず動くべきという意見もあり、また、「なぜ？」という疑問に答えていくことこそが宗教、あるいは宗教者としての役割であるという見解も提示された。さらに、宗教施設や宗門のネットワークが非常時には極めて有効に機能し得ることや、普段から非常時に供えて備蓄をし、ネットワーク作りをしておくことの重要性などが改めて認識された。

宗教者も宗教施設も、そして宗教的営みも、ヒトにとっては魂の拠り所として必要なものである。つまり、宗教は「何をすべき」や「どうあるべき」ではなく、まして、「何をしたい」ではなく、それは「本当に必要とされることに応え、拠り所になれるもの」なのではないだろうか。そして、個々の願いや疑問に答えていけることが、宗教者に求められていることなのではないだろうか。それ故、宗教者はときに人々と共に喘ぎ苦しみ、泥だらけになるのである。

司会を担当した筆者の能力が足りず、さまざまな異なる意見を限られた時間内でまとめきことは困難であった。しかし、絶対的統一見解が出ないということに、このシンポジウムのテーマに対するひとつの答えがあるのかも知れない。

人のために何か役立ちたいという純粋な想い。そこから生まれる行動や言葉。その結果として得られる誰かのために役立っているという実感。反省や無力感も含めて、これらを噛みしめることができたならば、それは机上の学問では得難い実体験としての学問である。それはきっと学生諸氏にとって、今後の宗教者（あるいは宗教を学ぶ者）としての生き方に繋がるものと信じる次第である。本当に大切なことというのは、そう簡単にすぐに答えが出せるようなものではない。教育もまた然り。時間がかかるものである。そういったことを確認できたことを以て、今回のシンポジウムの大きな成果としたい。

## 復興支援と宗教

金田正隆

種智院大学 人文学部  
仏教学科 3回生

昨年3月11日、東日本大震災の発生した日、私は京都の智積院で僧侶になる為の修行の真最中でした。行中に揺れを感じましたが、小さな地震が近くで起きたんだと思い気にも留めませんでした。翌日の新聞を見て驚きました。東北地方で大地震・大津波という記事が一面に出ており、大きな衝撃を受けました。同時に、自分も何か出来ないかと心の中で強く思いました。しかし、私は修行の身であり、行が終わる3月25日まではお寺から出る事は許されません。携帯もないので、東北の友人の安否を確認することすら出来ませんでした。この時、宗教者であるというより、人として何か行動したい強い気持ちがありましたが、修行に専念せざるを得ませんでした。その後修行が終わっても、現在通っている種智院大学への編入準備等で忙しく、四月中に行動を起こす事は出来ませんでした。

5月に入り、自分が所属している真言宗智山派長野南部教区青年会に、宮城県石巻市の同じ宗派に属する普誓寺様、陸前高田市にある金剛寺様でのボランティア活動依頼が入りました。

真言宗智山派の青年会、智山青年連合会では、震災発生後すぐに災害対策本部を設立しました。そして、主に本派所属の寺院の被害状況把握を行い、各寺院で必要な救援物資輸送、また瓦礫・泥撤去等のボランティア活動をコーディネートし、本宗派各青年会・大本山等に協力を依頼、日程等を調整し派遣を行っていました。そのコーディネートの中で長野南部教区青年会に依頼があり、石巻市の普誓寺様・陸前高田市の金剛寺様へのボランティア活動に参加する事になりました。

日程は5月11日～13日の2泊3日で、宮城県石巻市にある普誓寺様の汚泥・瓦礫の撤去を行い、6月14日～17日3泊4日で、岩手県陸前高田市にある金剛寺様の瓦礫の撤去・仏具等の搜索、施餓鬼旗の作成、書物等の修復を行いました。汚泥は想像以上に重く、かなりの重労働でした。また瓦礫から仏具等を探す作業も、瓦礫が多くかなり困難なものでした。活動日が少なかった為、なるべく多く撤去しようと一生懸命作業を行いました。全体のごく一部しか片付きませんでした。

この2回のボランティア活動を通して、宗教者にしかできないボランティアがあるという事を実感しました。お寺の瓦礫撤去は、一般家庭と違い専門の知識がなければできません。重要な仏具等もあるため、どれが必要でどれが必要でないかを判断する事は一般の方には難しいのです。これは宗教者にしかできません。ボランティア活動に正解はないと思いますし、何が正しいのかはわかりません。ですが、宗教者には宗教者にしかできない事を行う事はとても重要だと思いました。

ただ、宗教者が宗教関係の施設だけにボランティアに行く事を、あまり良く思われたい方もいらっしゃると思います。一方で、一日も早く宗教施設を復興して欲しいと願っている被災者の方が多い事も事実でした。全ての人が納得する行動をとる事はなかなか困難です。ですが、そこで何もしないよりは何か行動を起こす事が重要であり、その行動が誰かの役にたっているという事を実感したボランティア活動でした。

今回のボランティア活動を通して気付いた事をしっかり胸に置き、宗教者としての道を歩んで行きたいと思います。

## 宗教者として復興支援に携わることの意味を問う

岩田 彰 亮

龍谷大学大学院 実践真宗学研究科  
修士課程 3回生

震災発生から2週間後、雪の降る東北を訪れた。南三陸町へ支援物資を届けるために、瓦礫をかき分けて通された道路をやっとの思いで進んだ。町に入るための橋は何本も崩落していた。全国から駆けつけた自衛隊や警察によって必死の遺体捜索が行われ、生活支援物資を届けるための道路の復旧と、避難所や自宅に取り残された人たちに対する生きるための緊急支援が続けられていた。瓦礫と化した故郷をただ呆然と見つめる人、ガソリンの入手が極めて困難な状況の中で身内の安否がわからず探し回る人、家族を亡くし流された家の前で顔を伏せてただ泣き続ける人……、もう言葉にはならなかった。

最初の1週間はカトリックの国際協力組織カリタスジャパンを通じて、マザー・テレサのシスターたちと塩釜を拠点にして民家の泥だし作業をした。次の1週間は登米市に拠点を置くRQ市民災害救援センターの活動に参加し、小規模避難所および自宅避難者への支援物資の搬送、避難者の温泉送迎、傾聴活動を行った。また、浄土真宗本願寺派東北教区災害ボランティアセンターを通じて、龍谷大学の鍋島直樹教授らとともに大学からの支援物資の搬送、遺体安置所での読経をさせていただいた。

5月には龍谷大学のメンバー数名で、復興支援ボランティアチームを結成し、南三陸町を中心に避難所を訪問、南三陸町歌津の伊里前小学校校庭で海に向かって読経を行い、地元の踊りのメンバー主催による亡くなった役場職員を偲ぶ会へ参加させていただいた。7月には、龍谷大学の医師・看護師・カウンセラーらとともに心の相談室「萌」を南三陸町において開設した。また、役場職員の遺族への慰問活動をその後も継続して行っている。

震災から1年経過した今、「復興」という言葉がしきりに叫ばれる中で、家族も住む家も失った人たちは今なお深い悲しみに沈み、世間がいう「復興」という言葉から取り残されている。そのような過酷な状況のなかでありながら、ボランティアとして訪れる私たちを受け入れてくださり、悲しみのなかにあっても労わり合い、ともに生きていこうとする姿のなかから私自身がどれだけの力を得たか計り知れない。

これまで災害救援活動には様々な宗教者が携わってきた。多くの宗教者たちを突き動かしたのは、そこに苦があったからに他ならない。また、宗教者だからといって特別なことができるとは思わない。瓦礫を運び、泥まみれになりながら奔走し、ともに汗を流して場をともにするなかで、言葉で語らなくても自然にそこから「宗教」が滲み出ていくのではないか。私自身が多くの宗教者とともに活動し、その姿を見ていくなかで、強くそのことを実感した。

震災後に津波の被害を免れた寺は避難所となった。あらためて寺は人と人を結びつける場であるということを再認識した。地域コミュニティの核としての、かつて寺が担っていた役割をもう一度見直すべき時に来ているのではないか。

# 宗教者は復興支援のために何が出来るのか —学生からの報告と提言—

安田 空源

高野山大学 文学部  
密教学科 二回生

今回、京都で行われた合同シンポジウムですが、唯一京都以外から参加させていただいた私としましては、大変貴重な経験であり、なかなか無い他大学との交流を得られる有り難い機会でありました。共に宗教者を目指す学生の皆様と意見を交わせたのはとても嬉しいことでした。

報告と提言、というテーマで進められた今回のシンポジウムですが、まず初めに感じたのは、各大学とも非常に積極的に、支援に向けて人員を送っているという事に対する驚きでした。高野山大学では、正直、震災に対するリアクションが薄く、同世代の皆さんがこんなにも支援に携わっているという事実に、とても感動しました。ですが、内容としては「報告と提言」というテーマに対し、報告の域をでなかったのではないのでしょうか。

流れとしては、①各大学の代表者がそれぞれ15分程度の活動報告と提言、②ディスカッションによる意見の交換という内容でしたが、①活動報告も、報告に留まり、②のディスカッションでも、具体的な案や個々の意見がなかった事が残念でした。

例えば、私が提言させてもらった「宗教・宗派を超えての連携、協力による活動」という案に対し、大谷大学の代表者の方が、「そんな大きな事の前に、自分たちがしっかりしなければ。個々に想いをつないでゆく事が大事」という意見をくださいましたが、その「個々に想いをつなぐ」という事が具体的にどういった方法か、それは宗教者にしかできない（もしくはすべき）事なのか等、具体的な案が出なかったのが残念でした。

一方、同志社大学の代表者の方が「宗教者だからこそ言える何かを求められる事もある。被災者の「なんで？」という疑問や苦悩をぶつける対象としての宗教のあり方も大事」という意見に、まず宗教者のやるべき一人一人の精神的な支援に対する素晴らしい提言であり、私も身が引き締まる思いでした。

復興支援は、簡単なものではありません。確かに、個々の地道な支援の積み重ねが不可欠です。しかし、宗教者に何が求められているかを考えた時、私はやはり宗教による大きな精神的支えだと思うのです。宗教・衆派を超えて、日本の宗教界全体で慰霊の法会を行ったり、共同で福祉施設をつくり、被災者の支援をしたり、方法はいくらかもあります。この文明社会で、今さらランプの生活には戻れません。被災者に対して、快く賛同できません。だからこそ、今、日本の生活を改める提言が出来るのも、朝日とともに起き、夕日が沈むと眠るという生活を実践できる僧侶だけではないのでしょうか？皆さんはどう思いますか。

現実的でない突飛な提案ですが、若い宗教者として、提言をさせていただきます。

## 亡き人との関わりに思う

河崎 顕 祐

大谷大学大学院 文学研究科  
真宗学専攻 修士課程 二回生

大震災・大津波と原子力発電所の大事故という二つの重大な災害が同時に起こって甚大な被害を生み、すでに一年以上が経過した現在も未だ終息の見通しが立っていない。東日本大震災の凄惨な実相を身知された被災地の皆さんのことを思うと本当に胸が痛む。私は今も朝は「行ってきます」「行ってらっしゃい」と会話して家を出る。私が「行って来る」と言い、見送る家族は「行ってまた帰って来なさい」と声をかける。私も家族も再び帰ることを当たり前になっている。帰る家がある。そこに待つ人がいる。2011年3月11日、こんな日常の当たり前の幸せが一瞬にして失われたのである。

それから一年が経とうとするこのシンポジウムにて、「宗教は、復興支援の為に何が出来るのか」と問う機会を頂いた。ボランティアをする。もし自分が動ける状況にあって居ても立ってもいられないのであれば、偽善でも何でも関係ないだろう、私は動けばいいと思う。迷惑にならない程度に、復興の力添えができればそれに越したことはない。

しかし、宗教に求められるのは、元通りになるという意味での復興の完了だけではない。マスメディアやボランティア活動を通じて、この凄惨な実相を目の当たりにした我々は、当たり前ということの有ることの難さを痛知したことである。

どれだけ科学が進歩しても人間は自然の力に抗うことができない。人間もまたこの自然より生まれ、また還っていく。我々は本能的にその事を理解している。しかし、自然のまま、あるがままに安んじることができない。だからこそ、人間は、科学技術に守られた社会を形成して無慈悲なる自然から身を守ってきた。しかし一方で、人間が身を守るために形成してきたその社会は、かえって人間の生きることを複雑化してしまった。警察庁発表の国内自殺者数は1998年から三万人を下ったことがない。また、人と人との関わりが希薄になっていることは誰の目にも明白である。震災をして多くの人が亡くなり、また多くの人が大切な者を失うという言語に尽くしがたい経験をされた。そして、日本中の人々が人と人との関係が人間にとって如何に大切なことであるか改めて知ることになった。

無論、まずは、人が人として日常を生きていける環境を整えなければならない。しかし、それと同時に、今だからこそ宗教・宗教者だからこそ築くことのできる人と人との関わり・人と亡き人との関わりを築いていかなければならない。

震災から一年が経ち今何を思われるかと私が問うた時、「遇光」という言葉を実際に被災された方頂いた。言語に尽くし難い経験を通し出てきた言葉は「光に遇った」であった。強い、と思った。大震災の凄惨な実相の体験があったからこそ、光に遇うことができたと言われるのである。光とは、様々な関係（御縁）のただのなかで、自分は今、ここに生かされて在る、その事実への感動に他ならない。その光に遇うことが無ければ、いくら科学が進歩しようが人間の人生は虚しく終わっていくのであろう。震災の風化という問題が叫ばれているが、私は今この寺という場所での生活、お葬式・法事・月

参りを通じて人間関係を築いていき、個人個人の体験から得た思いを共有し、その思いを次に繋いでいければと思う。町は綺麗になっていき震災の爪後は徐々に風化していくであろう。しかし、痛みと共にこの震災から得た思いは風化させてはならない。

# 宗教は復興支援の為に何ができるのか —キリスト教神学を学ぶ者として—

熊谷 沙 蘭

同志社大学大学院 神学研究科  
博士課程前期 2回生

私が所属する日本基督教団（以下、教団）は、約1,700のプロテスタント教会が合同して出来た教団である。その日本基督教団に属する教会や教会員の方々も、2011年3月の東日本大震災で被災した。教団に属する教会では、個々に様々な支援活動がなされているが、特に、宮城県仙台市にある「東北教区被災者支援センターエマオ」での活動が活発である。エマオは教団の復興支援活動の要となっており、教団関係者に関わらず多くのボランティアが出入りし、仙台市・石巻市を中心に支援活動が行われている。

しかし、今回私は、2011年8月に、阪神淡路大震災発生時に立ち上げられた「兵庫教区被災者支援センター長田センター」を通じて、ボランティア活動に参加した。長田センターは東日本大震災発生時から被災者支援を積極的に行っており、現在もエマオと連携を取り合いながら協力して被災者支援を行っている。

私が行ったボランティア活動は瓦礫撤去などとは違い、石巻市・大船渡市・気仙沼市の教会、避難所、老人保健施設を回るコンサートツアーの雑務の手伝いである。教会や避難所を回りながら、歌とピアノのコンサートを通じて被災者の方とふれ合い、瓦礫撤去など直接的に被災者の方たちに役立つ方法ではないが、歌を一緒に歌い、また合間にはおしゃべりをしながら、ふれ合いの時間を大切にするとするものであった。

私自身の活動の経験や他の神学生から知る活動から感じた事は、「宗教が独自に行える復興支援活動は今のところ思い当たらない」ということである。特に日本社会では完全に少数派であるキリスト教会が出来る事は限られているということを痛感するばかりである。しかしながら、ある一人の神学生が被災地の教会で、ある人がやってきて牧師に「なぜ震災は起こったのですか。なぜこんな目に遭わなければならないのですか」と聞いていたということを知る機会があった。被災者の方々にある「なぜ」「どうして」という想像を絶する悲しみと苦しみを、ぶつける場所はどこであろうかと考えた時、私は宗教であるという結論に行き着いた。もちろん、牧師にその質問をぶつけたからと言って、解決するものではない。誰にもその答えは見つけられない。しかしながら、被災者の方々はその「なぜ」を言う場所さえないのだとしたら、その苦しみはどうなってしまうのであろうか。

「なぜ」「どうして」と言える場所、それこそが宗教が担える場所ではないだろうか。そのことを認識しながら、宗教は地道な活動を続けながら、被災者の方々が「なぜ」と言うことができる体制を整えていくことが宗教に担えることではないのだろうか。

## 被災地での支援活動と私

東海林 良 昌

佛教学大学院 文学研究科  
修士課程修了（1996）  
宮城県塩竈市 雲上寺副住職

東日本大震災は、私の暮らす地元にも人々に大きな傷を残しました。今は瓦礫や建物が取り除かれて空き地になっていた場所に、かつて誰が住んでいたのか、どんな賑わいがあったのか思い出すことができません。町を歩くとそのような記憶を見失ってしまう場所が点在しています。いま被災地では悲しみや苦しみを忘れたと思う一方、思い出すこともできないという、不安定な気持ちをそれぞれが抱えています。

震災後続いていたガソリン不足の状況が良くなった二〇一一年三月末、岩手県陸前高田市のご寺院を訪れました。墓地でお墓参りをされている男性が、私に話してくれた「金持ちも貧乏人のところもみんな流された」という言葉は、私に強い印象を残しました。昨日までであった普通の暮らしが今はない。または近隣の家と自分の家が、道路一本隔てた距離であるにもかかわらず、他家は通常の暮らしに戻り、我が家はなく仮設住宅住まいを強いられている。地域の中に突然予想もしなかった貧困や格差が生まれました。

元々経済状況が振るわなかった東北で起こった未曾有の災害。この先、沿岸部の復興にどれだけの時間を要するのか予測がつきません。

京都で仏教を学んだ私に何ができたのか。あれもできたはずだと反省するばかりのこの頃ですが、今回の震災時に取り組んだ活動についてご報告させていただきます。

まず寺院での避難者受け入れですが、震災発生直後から自坊でもそうでしたが、他寺院でも地域の方々が避難をしました。立地と広い空間と先祖の墓があるという東北の人々の信仰を背景とした安心感があったのではないかと思います。ただし、自坊の場合でも備蓄物資が無く、指定の避難所ではないため、自治体からの配給は無く、二三日は深刻な食料の苦勞がありました。また飲料水や生活用水の取得も困難を極めました。池の水等を利用しましたが、二十年程前に埋めてしまった井戸の事を何度も思い出しました。宗教施設は災害時に避難をされる方が必ずあります。日頃から食料、水、毛布などの備蓄が必要です。

また被災寺院・地域住民支援についてですが、今回地域の寺院が津波の被害を受け、当初から瓦礫の撤去作業を僧侶の青年会で行いました。また地元の仮設住宅への訪問し喫茶や絵画教室などを通じて、相互交流を深める事業を展開しています。しかし、どれもが初めての取り組みであり、上手くいった場合と、そうならなかった場合を繰り返しているのが現状です。

緊急時から先の見えない不安感が続く現在へと段階が変化する中で、現地の声が最優先です。それぞれが感じ取った被災地のニーズをもとに、これからも活動を続けています。

皆様からのこれまでの支援に心から感謝申し上げますとともに、これからも被災地へお心を寄せていただくことをお願い申し上げます。



---

## 京都・宗教系大学院連合 2011年度 研究会報告

---

第10回「仏教と一神教」研究会（2011年10月8日 佛教大学 8号館4階  
第5会議室）

テーマ 「エンゲイジド・ブディズム」

阿 満 利 麿（明治学院大学名誉教授）

司 会 小野田 俊 蔵（佛教大学）

コメンテーター 室 寺 義 仁（高野山大学）

嵩 満 也（龍谷大学）

## エンゲイジド・ブッディズム

阿 満 利 磨

明治学院大学名誉教授

司会（小野田俊蔵） 京都宗教系大学院連合で毎年、行っております仏教と一神教研究会が10回目となります。今日は阿満利磨先生におでましましたきて「エンゲイジド・ブッディズム」というタイトルで、ご講演をいただき、その後、コメンテーターのお二人の先生にコメントをいただき、その後、出席者で討議をして実のある研究会にしていきたいと思っております。最初に京都宗教系大学院連合の議長をしていただいております種智院大学の北尾隆心先生にご挨拶をお願いします。

北尾 宗教系大学院連合の評議会議長をしております北尾と申します。京都宗教系大学院連合としては、仏教と一神教ということで、キリスト教、イスラム教も含めて研究会をやってきたわけでございます。本日は仏教の中で、新しい一大潮流になろうとしている「エンゲイジド・ブッディズム」、馴染みがあるようで、はっきりと理解できていない部分も結構ある分野でもございますので、今日は阿満先生からお話をいただき、その分野の専門の先生であります、高野山大学の室寺義仁先生と龍谷大学の嵩満也先生のお二方にコメントをしていただきます。

京都宗教系大学院連合としましては、毎年、講演会や大学院連合独自の事業を行い、大学院生の方にご発表していただいております。ぜひとも今日の機会を踏まえて大学院連合の活動、並びにその趣旨にあわせて独自の事業がありましたら、研究会、講演会を行おうと思っておりますので、何卒ご参加のほど、よろしく願いいたします。

阿満 「エンゲイジド・ブッディズム」という言葉が学者の間、研究者の間で広く知られるようになったのは、クリストファ・クイーンという人と、サリー・キングという人たちによって編集された『エンゲイジド・ブッディズム』という本です。これは1996年に出版されております。それまでエンゲイジド・ブッディズムという言葉は、おそらく学会用語ではなかったと思います。その『エンゲイジド・ブッディズム』という本によるとクリストファ・クイーンたちは1990年にアメリカの宗教学会で「仏教徒たちの解放運動」というテーマでパネルを開いているんですね。学会の流れの中でいえば1990年から始まった。1996年に編集された本が出て、エンゲイジド・ブッディズムの一つの全貌、姿がわかるようになったということなんでしょう。私が、この本を読んだのは後になりますが、その中でアメリカの研究者がエンゲイジド・ブッディズムの定義をしております。

仏法（ダルマ）によって社会問題を解決していこうとすることであり、それは小乗、大乘、金剛乗に継ぐ「第四の乗」（Fourth Yana）といってもいい、とまで主張しています。具体的なエンゲイジド・ブッディズムの運動として、クイーンたちがこの本で取り上げています例は、インドのアンバードカルによるネオ・ブッディズム、二つ目はスリランカのアリヤラトネによって広められていたサル

ボダヤシュラマダーナ運動。三つ目は、ティク・ナット・ハーンのベトナムの School of Youth for Social Service という運動と、そのハーンによって開始された、The Order of Interbeing という結社ですね。その他は運動の主導者に焦点をあてた紹介になっています。チベットのダライ・ラマ 14 世の活動やその思想。タイのブッダダーサとスーラックの運動。ビルマのアウン・サン・スーチー。それに日本の創価学会と日本山妙法寺と立正佼成会の活動が本書の主題として上げられています。

これらの運動の共通点としてクイーンたちが指摘していることは、ダルマによって社会問題を解決していこうとする運動であるけれども、子細にみると社会的不正義、制度的悪、社会の制度、国家の制度がつくりだす悪、政治的抑圧を人間の苦しみの原因とみなして、それらに対して敏感となり、その解決に向けて行動するというのが、いずれの運動にも共通してみられます。

四聖諦、苦集滅道という四聖諦の中心概念である苦について、これらの運動は、いずれも個人のサイコロジー、個人の心理の問題に止めずに、社会的な苦と把握して、その原因を究明する姿勢が極めて濃厚である。スリランカのアリヤラトネの言葉として「貪欲とか憎しみ、妄想というものの制度的な政治的表明についての合理的な考察、戦争と不正、貧困、悲寛容を処理する組織的戦術というものを重視する運動だ」と。「苦というものの社会的制度的な次元の自覚と、その解放が仏教徒の仕事なんだ」と主張しているという点でエンゲイジド・ブッディズムとして一括りになると説明しているわけです。詳しいことはその本を読んでくださればわかると思いますが。

このクイーンとキングがエンゲイジド・ブッディズムに着目した動機が私にとってはとても興味があるんです。彼らは簡単にしか触れておりませんが、いわゆる近代ヨーロッパにおいて、サンスクリットやパーリ語、チベット語の研究によって、原始仏教とか仏教についてのイメージが新たに作りだされる。その結果、ヨーロッパ人にとっての仏教は極めて瞑想的で隠遁的な、社会から切断されたサンガで修行するというイメージがつけられるわけです。クイーンやキングたちもそういうイメージにしたがって、仏教とは、極めて瞑想的で隠遁的で、社会から切り離されたところで修行する宗教だと考えていた。ところが、現代の東南アジアの仏教徒をみると、まるで当てはまらない、つまり本来、修道院の中で瞑想しているはずの僧侶が、どんどん社会に出てきて、デモを指導したり、運動をする、それだけではなく、新しい社会をつくるための理念を提供したり、そのための運動をする。それは、クイーンやキングたちにとってみると、自分たちが従来、持っていた仏教のイメージからはみ出ていることになる。しかも、そういう仏教は、東南アジアの各地にある。そこで、そういう新しい仏教の動きを一括できないかということが、動機になっているということですね。

これは考えると日本の仏教関係者に深刻な問題を提供していると思います。近代におけるヨーロッパ人による仏教発見の影響下に日本の仏教関係者たちもいる。まず、仏教だけがキリスト教やイスラム教と比べて「イズム」という名前がついている。「ブッディズム」ですね。イズムと呼ばれるのものは、数々ある思想の中の一つでしかないことを示す言葉ですね。仏教とは諸思想の一つだと近代ヨーロッパ人たちが受けとめた。それが「ブッディズム」という名称ですね。しかし、仏教は諸思想の一つなのでしょくか。仏教徒であれば、「ブッディズム」という言葉自体に対して、それはまちがった命名だというべきでしょう。せめて「バウツダ」というべきでしょうね。

日本でもこうした影響下であって、仏教学は語学になってしまっている。いくつの言語を習得して

いる間に歳をとって終わってしまう。仏教学は何を目指す学問かということが、良心的な人ほど悩んでおられるのでありましようが、日本の明治以降の欧米を手本として、それを追っ掛けるという傾向の中に仏教研究者たちもいて、仏教研究というのはサンスクリットを勉強しないと、パーリ語に通じていないと、チベット語に通じてないと仏教は研究できないんだという。それはそれで、とても大事なことですが、本末転倒が生じている。

しかも、日本には東南アジアに対する独特の蔑視観があって、東南アジアの人たちの仏教、文化に対して尊敬の念をもつことはあまりない。そういう中で東南アジアの仏教徒たちが社会と向き合っていて、新しい仏教のあり方を求めていることが、仮に日本に伝わってきたとしても、おそらく日本の研究者が注意を向けることは難しかったかもしれませんね。

エンゲイジド・ブッディズムというのは、今、申し上げたような例が、そうなのですが、いずれも運動はその後活力を失い、終わったといってもよいような状況になっている。ですから、皆さん方がこれから研究されるのは何をされるのか。皮肉なことをいえば、生きた人間ではなく、ミイラになった人間の研究をこれからされるのかという疑問もある。たしかに、現在、エンゲイジド・ブッディズムを名乗って華々しく活躍している団体、仏教徒たちは、ほとんどいませんね。この間、龍大がお招きになったタイのスーラックたちは未だにアイネブ (INEB, International Network of Engaged Buddhists) という組織をつくってエンゲイジド・ブッディズムの理念を強調しておられると聞いていますが、広がりという点では、どれだけあるか。アメリカの仏教徒たちはエンゲイジド・ブッディズムに刺激されたということはあるし、また自らエンゲイジド・ブッディストだと名のる人もいる。しかし、アメリカ人の、特に白人の仏教徒たちは、自分たちの仏教は独自に切り開いてきたアメリカン・ブッディズムだという意識が強く、仏教に基づく社会的運動を展開していても、それはエンゲイジド・ブッディズムというよりも、アメリカ社会におけるプロテスタンティズム、つまり宗教というのは倫理化しないと存在意義がないという、倫理の問題との対応の中で生まれてきた、と考える。ですから、自らの仏教を直ちにエンゲイジド・ブッディズムとよぶかどうか。もちろん彼らはエンゲイジド・ブッディズムという言葉を大事にしていますが、根が少々違うという意識もある。

それから、クイーンやキングたちが、エンゲイジド・ブッディズムに注目したのは、キリスト教における解放の神学の影響、比較から、東南アジアの新しい仏教運動を見てみたいという要求があったのでしょう。『エンゲイジド・ブッディズム』の本も「ブッディスト・リベレーション・ムーブメント」というふうに解放の神学で使われている言葉をそのままあてはめています。クイーンやキングたちの中には解放の神学と、どう違うのかということが問題意識の中にあっただけでしょう。

私がエンゲイジド・ブッディズムというものに強い関心をもった経緯を簡単にのべておきます。私は西本願寺の末寺の長男に生まれて、本来なら西本願寺の僧侶になるように育てられてきた人間ですが、いくつかの疑問を抱いて寺を出てしまいました。寺から出たけれども仏教を捨てたわけではない。かえって求道の気持ちは深くなりました。そうしたなかで、教団とか寺院はいらないと考えるようになり、現在は在家主義です。それはそれとして、私が仏教や寺院に感じた疑問というのは、仏教があまりにも鎮魂慰霊に偏りすぎているという点です。それをもっていわば商売としている点にどうしても納得できなかった。それは果たして仏教なのか、という疑問です。それに対する答えを見いだ

したのはずっと後年になって、沖縄の宮古島にある臨済宗の住職であった友人と話をしていた時、彼が「鎮魂慰霊は仏教の慈悲行なんだ」といった。その時、僕なりに一つ問題が解決したように思います。

もう一つは教団なり、僧侶方が戦争協力、日清、日露戦争、15年戦争以来、戦争にべったりと協力してきたということについての不信感、それをどうしてもぬぐい去ることができなかった。特に、NHKに勤めるようになってから、ベ平連の活動などにもかかわってまいりましたが、そういう中で教団の指導者たちはベ平連の活動に参加する僧侶たちを軽蔑しておりましたね。「そういう暇があったら、お経の勉強をしろ」と表明しておられた。そういうこともあって、ますます仏教という宗教は現実の社会に対して、どういうスタンスを持つ宗教なのかを明らかにしたいと、ずっと思い続けてきたわけです。私自身としては、仏教は十分に社会に対して大きなインパクトを与えうる根拠をもつ、人間の社会的な生活に方向性なり根拠を与えるような教えを内包しているはずだという思いがずっとあったのですが、一言でいえば仏教の社会倫理とは何かということ自分なりに明らかにしたいということをも早い時期からもっておりまして、そういう中で日本の仏教徒たちの運動の中に、そういう可能性があるのかないのか、という検討も始めていたわけでもあります。

そういう中で1963年、ベトナム仏教における「焼身供養」が生じて、それで改めて社会にはっきりとした意思表示をする仏教とはどういう仏教なのかということで、ベトナム仏教はどういうものかを知りたいと、ずっと思うようになりました。しかしなかなか手がかりがなくて、あるとき、アメリカに行った時に、ティック・ナット・ハーンの本をたまたま手にとりてみた。『火の中の蓮の花』とか『インター・ビーイング』とか、そういうものを読んでみて、それでエンゲイジド・ブッディズムというものを発見して、ハーンの方考え方に大いに共感するようになったんです。

そういうことが見えてくるためには、「焼身供養」から二十年、三十年という時間がかかりました。ベトナム仏教についての正確な情報が日本では手に入れることもできなかったし、実際、ベトナムに行ってもハーンたちの仏教は弾圧されていて姿を消していました。

ハーンの『インター・ビーイング』の中で彼が四聖諦について述べている点をはっきりと印象に残って、これが私にとってのエンゲイジド・ブッディズムの定義だといってもいいと思うようになりました。仏教というのは「苦集滅道」という四つの真理（四聖諦）から成り立っている。世界は苦で人間存在は苦である（それが「苦」）、苦というものの原因をたずねて、それを明らかにしていくと、煩惱とか愚かさとかが浮かび上がってくる（それが「集」）。「滅」は原因を滅ぼした結果、生まれてくる世界。「道」は「滅」に至るための方法論。仏教はこの四つの真理のフェーズから成り立っていると説明されてきました。

ティック・ナット・ハーンが強調しているのは、四聖諦のうちの「集」の問題ですね。従来は「苦」をもたらす原因は個人の煩惱とか無知蒙昧、無明というものだと教えてきたけれども、実際にベトナム戦争の最中、農民たちが雨あられと落ちてくる爆弾の中を逃げまどう苦しみを味わうのは彼らが無知なせいなのか、彼らが煩惱の持ち主のせいなのか、これは原因が違うのではないかと。国家と国家の戦争、ベトナムの場合はアメリカとソビエトの代理戦争、中国との代理戦争という、個人の煩惱に還元できないような原因、それによって人々は苦しんでいるんだ。今まで仏教が問題にしてきた「苦」

は専ら個人の苦しみ、個人の煩惱、無明の苦しみを問題にしてきたが、どうも現代はそれだけではおさまらない。国家、社会の制度、組織が生み出す苦しみがあって、そういうものと向かい合って、時には制度や国家のあり方を変えていく行動に立ち上がらざるをえない。いや、立ち上がるべきではないか。それが仏教徒の使命だということを『インター・ビーイング』の中でも書いているわけですね。それを讀んだ時に、これは仏教の教えから現実社会の矛盾を分析し、その矛盾を克服していくべき道を仏教が示している、この点に大変、ひかれたんですね。

従来、良心的な仏教徒たちは社会の問題を扱う時に、その道具はマルキシズムをはじめ仏教以外の学問的、知的体系を使用して、仏教的真理と世俗の真理を両手にもって、現実に向き合っていくという傾向が強かったわけですが、ティク・ナット・ハーンは仏教そのものから現実社会のもたらす苦悩を分析し、それを克服する道を説いている。そこが僕にとって非常に新鮮であったし、それはまた私が求めていたことでもあったんです。

私は長年、法然・親鸞の仏教に親しむ中で、今や念仏という行為が社会の問題を解決していくための原点となるということ、僕自身は断言できるようになりました。それは前から気になっていたことですが、仏教自体の中から、社会倫理に対するプリンシプルが出てこない、いつまでたっても仏教の自立が実現できない。その意味ではハーンの考え方は僕にとっては非常に新鮮でありました。

しかしどういうわけか日本でそういう視点からハーンを紹介する人は、当時、誰もいなかった。もちろん、ハーンを紹介する人はいましたが、専ら癒しの教師としてのハーンだけを紹介して、ハーンがこのように「苦集滅道」の主体について新たな解釈を加えたことに注目する人はいなかった。

『インター・ビーイング』自体も短い本ですが、その中でエンゲイジド・ブッディストとしてどういうふう生きていくべきかという具体的なガイドラインが十四カ条にわたって述べられておりますから、ぜひごらんいただきたいと思います。

エンゲイジド・ブッディズムという言葉はハーンが使いはじめましたが、彼は「エンゲイジド」という言葉にはフランス語の「アンガージュ」という言葉の意味を含ませていると述べています。フランスの実存主義者たちが主張した「アンガージュ」という言葉ですね。知識人というのは机の上だけで生きてはだめであって、現実の社会の中で社会の問題を解決するために行動しなければいけないというのが、アンガージュという言葉です。ハーンはその意味を引き継いでいる。エンゲイジドは英語ですが、むしろフランス語として読むほうが、よりハーンの気持ちに近いだろうと思います。

ハーンは四聖諦に新しい解釈をほどこしたのですが、その解釈は、クイーンやキングたちが扱った運動、エンゲイジド・ブッディストのリーダーたちの思想をみても、皆、共通することですね。南伝仏教の人たちですから、四聖諦が基本になっていますから、四聖諦をどのように読み替えていくか。それはハーンだけが読み替えたのではなく、アリアラトネにしても、皆、四聖諦を読み替えることによって仏教をつくり変えようとしているわけであります。

ただしハーンはある時期から「エンゲイジド・ブッディズムという言葉は自分をつくったけれども間違っていたかもしれない」というようになりました。しかし、私にとって、四聖諦の読み替えによって仏教を時代の苦に向き合うだけではなく、その苦しみの原因を取り除くために行動できる宗教に鍛えていったという点は、その後のハーンがどうであれ、依然として現代的意義は失っていないと

思います。

エンゲイジド・ブッディズムと呼ばれた仏教運動の特徴を私なりに整理してみると、一つはエンゲイジド・ブッディズムというのは社会福祉や慈善事業ではないということです。そういうものと距離をおく、別のスタンスに立っている仏教運動であることを、確認しておきたいと思います。今、日本でエンゲイジド・ブッディズムということについて「社会参加の仏教」という訳語が使われることがありますが、それは社会福祉事業、慈善事業にかかわっているような内容を指しております。それは私からいわせると、そもそもエンゲイジド・ブッディズムとして定義されたこと、つまり、ダルマによって社会問題を解決していくという、社会的な不正義、制度的悪、制度を人間苦の原因と見なして、それを解決するために行動しようということからいえば、苦しみが起こってから苦しみの手当てをする、つまり次善の策にとどまっているといわねばならない。本来、社会福祉の対象となるような現象がおきないようにしていくことができれば、それに越したことはないわけです。そういうことをエンゲイジド・ブッディストたちは目指そうとした。

アリヤラトネたちは、最初から仏教の慈悲というものを社会をつくる根本理念とする、社会自体が仏教の理念によって貫かれている、ということを目指している。我々の社会のように、資本主義社会の原理に貫かれた中で慈悲を貫こうとすることはものすごく難しいことです。曹洞宗が「原発反対と宗是とする」と発言しました。とてもすばらしいことだと思いますね。そういう主張はすばらしいんだけど、今の日本の社会を仏教の慈悲から見て誤っていない社会につくりかえることは大変な苦勞ですね。スリランカは最初から仏教の慈悲を根本に据えた村をつくっていくというやり方をしているわけですが、これはエンゲイジド・ブッディズムの大事どころです。社会福祉や慈善事業で十分だとしているような仏教ではないということです。エンゲイジド・ブッディズムでは、社会をつくり変えていくという姿勢が鮮明だということです。

もう一つはエンゲイジド・ブッディズムというのは政治運動ではない。あくまでも仏教の枠内、仏教という宗教の現実形態として主張されているのであって、そうでなかったら、政治運動として革命運動でやればいになってしまうわけです。そうではなく、あくまで仏教の社会倫理である。仏教の運動である。これはエンゲイジド・ブッディストたち誰もが強調していることですが、宗教的「行」の強調、重視ですね。行を実践しなかったらエンゲイジド・ブッディズムはなりたない。エンゲイジド・ブッディズムの理念、社会の根本的矛盾を解決するために行動していくという、その行動が政治行動と一線を画すのは「行」によって裏付けられているかどうか、という点にある。それが大事なことです。「行」に裏付けられることがなければ、政治的な堕落、暴力主義が姿を表すわけですね。エンゲイジド・ブッディズムの特徴というのは「行」に裏付けられた「非暴力」が根本になっている。非暴力で果たして世の中を変えていけるか、という議論が出てくるでしょうが、それは仏教徒にとっては譲れない点で、解決のためには時間は問題ではない。生涯で解決できなくてもいいことであって、非暴力による実践によって社会を変えていくという道を歩み続けることこそが仏教なのです。

三つ目にエンゲイジド・ブッディズムの特徴として社会科学を受け入れている。エンゲイジド・ブッディストたちは、社会科学と切り結んだという経験をもっていることです。ハーンも、かつて著名な社会科学の雑誌の編集者でもありました。ビルマの首相であったウー・ヌーは優れた仏教徒であった

けわけですが、彼は社会科学、マルキシズムとかフェビアニズムの研究をしています。当然だと思いますが、社会や国家のつくりだす悪を分析する時には、仏教的な用語だけでは足りないわけです。社会科学というものの成果を取り入れていく。切り結んでいく努力がないと、現実の苦の分析は難しい。日本でいえば、市川白弦先生、先生とよく話をして教えられたのは、「普遍的苦悩」、マルキシズムの著名な言葉ですね。労働者の苦しみというのは労働者一人ひとりの苦しみではなく、プロレタリアートという社会を横断するような普遍性を持っている苦しみなんだ。その普遍的な苦悩であるがゆえに、その苦悩をどのように解決していけばいいのかというところから資本主義の分析が始まるということですが、市川先生は「仏教がいう苦、あらゆるものは苦であるということと、社会科学、マルキシズムのいう苦悩のとらえ方は、どういうふうに結びつくかが、とても大事なことだ」と、よくいっておられた。そういうことは東南アジアの指導的な信徒たちは皆、経験しているんですね。

あえていわせていただきますと、私は、東本願寺の機関誌『南御堂』の中で大谷大学の大学院の学生についての印象を書いたことがあります。大谷大学の大学院生がなにか質問してこられた。話をしているうちに「あなたは社会科学を勉強したことがあるか？」と聞いたら「社会科学ってなんですか。社会科学という言葉は始めて聞きました」と答えた。その院生だけが、そういう知識がなかったのかどうかわかりませんが、真宗、親鸞の思想を現代に生かす立場にある真宗学という学問をしている人が社会科学に無知であっていいということになれば、真宗学という学問は衰退するだけではないかということを記事に書いたのです。そうすると大谷大学の関係者たちの逆鱗に触れたらしいんです。私の記事を批判した関係者たちは、宗教とか、仏教とかを語る上で、現実社会のあり方についてふれる必要はないというのです。つまり、浄土系の教えは現実社会がどうなっていようまいが、「後生」の問題だけが解決されればいいのだ、ということで、現実を素通りしてしまう風潮が極めて強い。今も変わらないでしょう。むしろそういう点では明治の清沢満之とか、龍谷大学もそうですが、心ある信徒は積極的に社会科学を仏教学と並んで勉強するというカリキュラムをつくっていた。そういう先進性が、現代に比べてかえって明治のはじめの頃にはあったと思うんです。

四つ目のエンゲイジド・ブッディストたちの主張というのは、単に現実を批判するだけではなく、仏教に基づく共同体づくりをそれぞれに目指していた。ティク・ナット・ハーンにしてもベトナムの戦時下の中で理想的な村を目指して「パイロット村」というものをつくった。そのために社会奉仕をする青年学校をつくり、そこからの学生たちをパイロット村をつくるために投入するという実験もやっているわけですね。単なる批判ではなく、具体的に共同体をつくってみる、そういう実践を含んだ運動であった。

これはいずれも南伝仏教であります。日本の場合はどうだったのか。日本の場合、エンゲイジド・ブッディズム自体が歴史的な視点から見ると、近代の国民国家の形成の時に、仏教がどういうスタンスをとるべきかが問われたなかから、エンゲイジド・ブッディズムとよんでもよい運動がかすかに生まれている。

日本の近代の始まりは明治ですが、他の東南アジアの国々は1945年の敗戦から始まるわけです。その間の時間的な落差があります。日本では近代国民国家の形成期における仏教の自立のための運動に関する研究は十分にはなされていない。近代日本における国民国家の形成の時代に遡って、日本の仏

教はどのような歩みをしたのか振り返ってみてみると、非常にわずかではあるけれども、ティク・ナット・ハーンたち、エンゲイジド・ブッディズムの人たちと遜色のない、さらに先行している生き方をした人たちがいたわけですね。

それが私のみるところ、大逆事件に連座して刑死していった仏教徒たちだと思います。大逆事件の詳細については私の『宗教は国家を超えられるか』（ちくま文庫）を見ていただきたいと思いますが、大逆事件というのは仏教徒にとっては非常に大事な事件ですね。近代の仏教史、宗教史が書かれるとしたら、大逆事件から書かれるべきだろうと思うくらいです。廃仏毀釈からではなくて、大逆事件から。大逆事件は、天皇制国家が天皇制の神聖さを脅かす運動はどのような運動であっても許さないということを内外に鮮明にした事件ですね。大逆事件以後、天皇制国家が恐怖政治を敷くことになるわけですが、大逆事件の中で死刑になった、あるいは無期懲役になった仏教徒たちがいた。この事件では、キリスト教徒より仏教徒が関係している。仏教徒たちが、どうして大逆事件に連座せざるをえなかったのかというところは大事な問題であって、個別の話になりますから、また必要ならば申し上げますが。

たとえば東本願寺の高木顕明という僧侶は近代国家がもつ二つの罪業、一つは差別、もちろん被差別民の問題だけではなく、男女差別とか、あらゆる差別を含みますが、その差別と、それから戦争ですね。高木は自らの信仰に忠実であるなかで、この国家の、差別と戦争という二大悪にぶつかって逮捕されてしまう。最初は死刑の判決を受け、後に無期懲役になった。

その時の高木顕明の主張の面白いところは、全部、親鸞の思想に基づいて主張されているということですね。たしかに、彼は幸徳秋水はじめ社会主義者の影響を深く受けているけれども、彼自身の立場は仏教、真宗そのものですね。仏教の立場から「戦争と差別というものには自分は与しえない」と主張した。これはとても大事な視点だと思います。曹洞宗では内山愚童がありますが、内山愚童に、やや危うさを感じるの、彼は暴力革命を肯定している面があるように見受けられますね。彼の主張は、とてもわかりやすく、僧堂における平等と私有財産の否定、それを社会一般にまで広げようとした。そういう点では大事な視点を持っていると思いますが、彼にはそのことの実現のためには暴力も辞さないという面がある。そこに危うさを感じます。

大逆事件に連座した仏教徒たちの思想が蘇ってくるのは、ここ二十年、三十年くらいですね。特に東本願寺の同朋会運動が大きな意味をもっていたと思います。同朋会運動は親鸞の教えの原点に帰るといって一種のラディカリズムですが、その中で高木顕明が蘇ってきたわけですね。同朋会運動がなければ、高木顕明はずっと忘れられてきたらと思うと思います。そういう意味では、クリストファ・クインとか、サリー・キングが『エンゲイジド・ブッディズム』という本をかく時に、どうして創価学会や立正佼成会にとどまって、東本願寺の同朋会運動に注目しなかったのか、それは残念な点です。同朋会運動の意義は、一番大きな差別の根源である教団内部の天皇制を改革したということにあるでしょう。法主が、阿弥陀仏の代官として門徒たちに向かい合ってきた、そういう教団のトップのあり方が、同じ信者の代表として阿弥陀仏に向かうという、百八十度その存在意義が変わった。そのなかで高木の復権が行われたのです。

日本の場合、エンゲイジド・ブッディズムという言葉は生まれなかったが、国民国家の形成、後の

時代でいえば、グローバリズムの形成という、時代が変わっていく節目に仏教はどのようなスタンスをとるべきかを考え、実践した人たちがいたということですね。

エンゲイジド・ブッディズムというのを、これから皆さん方、どういうふうの研究されるか、わかりませんが、それは研究者自身には、それぞれの仏教観、宗教観の改変を迫ってくるテーマでしょう。つまり宗教とか、仏教というのは現実の社会の苦しみと無関係であっていいのか、ということ、研究者といえども、問わざるをえなくなる。エンゲイジド・ブッディズムを客観的に史料的に研究するだけで終わらない一面を持っている。そのことを皆さん方が、どのようにお受け止めになれるか。エンゲイジド・ブッディズムという造語自体は、ティク・ナット・ハーンがつくって、その後、クイン、キングたちが学術用語に仕立てたわけですが、エンゲイジド・ブッディズムという言葉にとられてそうした言葉を生み出した危機意識というか、宗教的情熱にいつも焦点を合わせておかないと、はじめに申し上げた、生きた人間の研究ではなくミイラの研究に終わってしまう。

つまり、われわれの苦しみの原因の中に社会や国家が組織的に作りだす苦しみがあって、その苦しみの原因を明らかにして、その原因をとりぞくために行動するという姿勢を、自らの立場としてもつ、それがエンゲイジド・ブッディズムを研究する意義だと思います。社会や国家というものが「所与」のものであった時代には、そういうことは問題意識として出てくるはずはなかった。しかし、近代の国民国家形成期以降では、国家や社会は国民がつけることができるという思想が普遍化されてきます。それが実際に実現できているかどうかは別にして。つまり、個人といえども、国家や社会のあり方に責任をもつというのが、現代の常識です。仏教徒だけがそういう常識と無縁であることはできないでしょう。

司会 ありがとうございます。エンゲイジド・ブッディズムの言葉の意味、主要な登場する人物たち等のお話を伺いました。休憩の後、コメンテーターの先生方にご意見を伺いたと思います。

## 阿満報告に関するコメント (1)

室 寺 義 仁

高野山大学

阿満先生から当該テーマについてのお話しをお聞きするのは、二度目になります。最初は、高野山大学に学会事務局を置く密教研究会が主催する平成21年(2009年)度学術大会の時、公開講演として「私とエンゲイジド・ブッディズム — 仏教の社会倫理を求めて —」と題して講演をなさった折りでした。その機会に併せて初めて、先生のご著書『社会をつくる仏教 — エンゲイジド・ブッディズム *Engaged Buddhism* —』(人文書院2003年)を手にししました。実は、この本が発売された当時、書店で新刊書として並んでいた時には、そのカバー写真の強烈さにしり込みをしまして購入することができませんでした。「1963年6月、ベトナム戦争に抗議して、自ら焼身するベトナム僧」の報道写真をカバーとした表紙だったからです。当時のテレビ報道などで目にした映像が、まだ子供であった頃の私の心の中にも、残像となり心象として深く刻み込まれています。この黄衣を纏った僧侶たちが抗議の焼身自殺(別の表現をするならば、自らの身体を焼くことによって誓う、焼身供養)を図るといふ、世界中に衝撃の嵐を引き起こした反戦運動、あるいは、ブッダの「慈悲」の教えに根差した平和運動を背景としているのが、「エンゲイジド・ブッディズム」と呼称されるようになった運動であること、そして、1960年代の半ば、ベトナム戦争のただ中であって、アメリカ軍によって北爆が開始された後、フランスに亡命したベトナム人、ティク・ナットハン(Thich Nhat Hanh, 1926年~)から始まるということもまた、K-GURSの元議長・ロバート F. ローズ先生による、高野山における講演から学びました。こうしたアジアにおける新たな仏教の潮流についての学びの機会を企画してコーディネートされたのは、K-GURS前議長の奥山直司先生でした。(詳しくは、『密教文化』第223号、2009年12月、を参照して頂けると幸いです。併せて、『京都・宗教論叢』第6号、2012年1月、に掲載されている「2011年度チェーンレクチャー概要」の内、ロバート・ローズ先生や高満也先生のレクチャー概要も参照頂きたい。)

この度の講演の中で、阿満先生は、ブッダの教えの根本に立ち返って、例えば、「苦・集・滅・道」といふ、ブッダが覚知して自覚した内実を言葉化したときの四つの真理の内、「集諦」、すなわち、苦しみの縁って起こり来る原因はある、これは真実である、ということの意味は、ブッダ在世の当時とは異なって、実際のところ、時代とともに、あるいは、世界の政治・経済体制の変化とともに、変わって来ているのだということに注意を向けるべきであると指摘されました。具体的には、苦しみを生み出す原因が、個人の煩惱や「無明」とはまったくかわりなく、国家の制度や社会の側にあるとすれば、その意味付けは変わって来るという視点を大切にすること、事実、この意味での苦しみを消すために立ち上がるべきだと、ティク・ナットハンが『インタビューング』の中で語っている。そして、宗教とは、「行」を選び実践することに他ならないから、それぞれの「行」に生きることによって、慈悲に生きる、新しい生き方・新しい倫理は生まれて来る、との趣旨であったかと思えます。この意味で、'Engaged Buddhist'として実際に生きる仏教徒の仏教が'Engaged Buddhism'なのであり、

「エンゲイジド・ブディズム」というアメリカにおいてアジアの仏教を研究する人たちが用い始めた用語に対して、本邦では、「社会参加型仏教」や「行動する仏教」という言葉が使われて来ているが、本来的に、「社会をつくる仏教」あるいは「社会をつくり変える仏教」と呼びたい、このような提言もあったと思います。

‘*Socially engaged Buddhism*’が、本邦で「エンゲイジド・ブディズム」とのカタカナ表記の外來語として、新聞紙上にも登場し始めたのは、北京オリンピックの開催前年に、冬季オリンピックの開催地であった長野の善光寺から、かの聖火が出発することに異を唱えた善光寺の青年僧たちの活動を伝える記事の頃からであろうと思います。アジア、特に東南アジアや台湾における仏教徒たちの新しい流れ、それを出家仏教の近代化とも呼ぶことはできるでしょうが、それらの影響も受けて、果たして日本の仏教は、特に僧侶の側から、どのように社会と関わるのか、高齢社会に入った日本特有の状況とも相俟って、今世紀に入って、社会報道としても取り上げられるようになってきました。例えば、末期のガン患者とその家族への支援や、不登校や引きこもりの生徒とその家族への支援、あるいは、震災などが起こった時の地域支援などの諸活動が紹介されるようになりました。既成教団としての各宗派が担ってきた葬儀や法事といった檀家制度の枠組みの中だけでは、伝統仏教の活力ある存続そのものが危ぶまれる様な状況になって来たからでしょう。

コメンテータの一人として、先生にお尋ねしたことの一つは、「社会をつくる」「社会をつくり変える」仏教とは別に、現代日本社会が抱える問題の一つ、地方の過疎地に増える「限界集落」の中にある寺院に住持し留まり続ける「住職」を選ぶという仕方で、社会に身を投じる形があっても良いのではないのでしょうかという点でした。「限界集落」、すなわち、65歳以上の高齢者が住民の50%を超えた集落が、全国で2,000以上あると言われ始めて久しくなります。「限界」の語には希望がないとして、2008年度に入り、新たな呼称を住民から募集し始めた行政機関も現れ始めました。しかし、表現上の問題ではなく、現実には、例えば、幾世代にも亘って守り続けてきた集落ごとの墓地が荒れ、夏の草刈りをする村人もなくなり、都会から帰省しても墓参ができないという光景が、田舎では目に付き始めました。小学校が廃校になり、村落ごとのお宮さんもなくなり（あるいは、統合されて）、そうして最後に残っているのがお寺、菩提寺だからです。

もう一つお尋ねしたことは、自ら「行」を選び実践するとしても、この個の力をもってして、果たして「社会をつくる」「社会をつくり変える」ことなどできるのでしょうかという点でした。先生は、大筋、次のようにお答え下さいました。出家者・在家者を問わない立場、あるいは、既成の教団を離れた立場からのお答えでした。すなわち、宗教的真理に生きる、そもそものマイノリティーが、社会的影響力を持ち得るのか否かなどと考える必要はない。真理をつかむため「行」に生きる、これで良い。宗教心は、社会に溢れ出るものである。同時に、例えば、念仏を日常生活とすることは社会に影響を与える。念仏者は変わる。つまり、阿弥陀仏の慈悲に生きる。新しい倫理をつくり、社会に係わる新しい生き方が生まれて来る。‘*Engaged Buddhist*’として実際に生きるのである、と。

最後に、今回の研究会のテーマと関連すると思われる、K-GURSを構成する大学院で展開されている、修士課程におけるユニークな履修プログラムに注目したいと思います。同志社大学神学研究科で

は、「実践神学研究コース」の中で、「臨床牧会訓練」という体験的プログラムが、日本バプテスト病院の協力を得て組み込まれています。龍谷大学では、「実践真宗学研究科」が創設され、宗教実践と社会実践とに心を向けるための3年間の教育課程が設定されました。本年2011年度には、初めての修了生を送り出すと仄聞しています。こうした教育課程における地道で着実な取り組みが、K-GURSの将来的な展開にとってもまた、実りをもたらすことを期待しています。

## 阿満報告に関するコメント (2)

嵩 満 也

龍谷大学

近年何かと耳にすることが多くなったエンゲイジド・ブッディズムについて、とても分かりやすく、その課題や問題点も含めてお話しいただき多くのことをお教えいただき、ありがとうございました。先生が話された内容については、先に、高野山大学の室寺先生がとても明晰にまとめていただきましたので、私の方からは最近私たちが龍谷大学で取り組んでおります、エンゲイジド・ブッディズムについての研究について少し紹介させていただき、その上でいくつか阿満先生のご報告に対してコメントさせていただきたいと思っております。

昨年の4月から龍谷大学ではアジア仏教文化研究センターを立ち上げまして、アジアにおける仏教思想や文化のさまざまな側面について、3つのユニットに分かれて研究を進めています。私は南アジアのユニットで共同研究をしているのですが、その中で重要なテーマとなっているのがエンゲイジド・ブッディズムについてです。先ほどの、阿満先生のご講演では、すでにエンゲイジド・ブッディズムということは意味を持たなくなっているとも仰ったのですが、アジア各地の仏教国に行きますと、さまざまな活動がエンゲイジド・ブッディズムという名のもとに行われています。

たとえば、台湾では慈済（ツーチー）という尼さんの教団が、台湾だけでなく世界中でボランティア活動を展開しています。あるいは、同じく尼僧集団である仏光山も「人間仏教」ということを提唱して、さまざまな活動を通して国際社会に貢献しようとしています。また、東南アジアでは、この方も先ほどのご講演の中で名前が出てきましたが、タイのスラク・シバラクサ氏が中心になってさまざまな活動を行われています。その活動内容については“THE SEED OF PEACE”という小冊子の中で紹介されていますが、非常に幅広い活動をされています。

このシバラクサ氏の活動の中に International Network of Engaged Buddhism (INEB) の活動があります。INEB はアジア各地の仏教徒の活動家のゆるやかなネットワークですが、さまざまなグループの活動を経済的に支援しています。2年前に私もその会合に参加したのですが、タイはもちろん、マレーシアやインドネシアそしてインドからもグループの代表が参加していて、それぞれの活動内容と成果について報告をしていました。特に印象に残っているのは、東南アジアでも仏教が主流でない国々、たとえばマレーシアやインドネシアで社会活動を行っているグループでは、教育が大きなテーマになっていたことです。いずれも、イスラーム教が国教となっている国ですが、そのような社会の中で仏教徒としての教育を子供たちに可能にする運動が行われていました。多くはホームスクールという、家庭での自己学習を進めていましたが、貧困や差別といったことを考えていた私としては少し意外な気がしました。

ただ、この集まりにはインドからも3つのグループが参加していました。インドの場合はいずれも強い社会変革の意識を持った活動でした。1つはチベット系仏教のグループ、2つめは不可触民出身で、現在のインドの憲法の草案をつくったアンベードカルの流れをくむグループ、そして3つめは

シャカ族の末裔で仏教回帰運動を進めているカルカッタのグループでした。シャカ族のグループは、カーストとしてはクシャトリアの階層で、アンベードカルグループとは全く階層を異にした活動でした。しかし、カースト制の否定ということでは2つのグループは一致していました。

いずれにしても、エンゲイジド・ブッディズムと十把一絡げと呼ばれる活動の多様性を体験することが出来ました。そして、この夏には南インドのタミールナド州チェンナイ周辺のアンベードカル仏教徒たちの活動を現地調査する機会を持つことが出来ました。

インド社会では、未だにカースト制の遺習が強く残っており、未だに差別と貧困の中で苦悩している人々が多く存在しています。今回知ったのですが、そのような人々は不可触民（アンタッチャブル）と呼ばれるということは知っていたのですが、不可視民（アンシーアブル）すなわち見られてはいけない存在、自らの存在を消さなければならない存在とも呼ばれるような差別を受けている人々です。そのような人々は、朝早くは夕暮れの人目につかないときにしか道には出れないし、腰に箒のようなものを下げていて自分の足跡を消しながら歩かなければならない。そのような筆舌を尽くしがたい差別を受けながら、仏教徒として新たな道を歩もうとしている人々が、インド全国にたくさんいます。最近のインド国勢調査では全人口の800万人にすぎません。しかし、セジュールド・カーストと呼ばれる不可触民への社会的・経済的優遇制作の恩恵を受けるために、ヒンズー教を放棄しないで仏教を信奉している人たちの数は、既に1億人を超えているという人もいます。ヒンズー教を捨てると、ヒンズー教徒強く結びついているカースト制の軛もなくなり自由になるのですが、カースト制を前提として生まれる差別に対する優遇政策もうけられなくなる。本末転倒しているようですが、そのような状況があります。インドの仏教徒の人口が億を超えているかどうかは分かりませんが、確かに800万人という数はあまりにも少なすぎるといっても、実際に現地へ行くと実感できます。

アンベードカル（1891-1956）は、インド独立において活動をするとともに、インド社会における差別の解消を実現しようとしました。彼自身マハールと呼ばれる不可触民出身でしたが、チャンスを得て海外で学位を取り、戦後初代の法務大臣になり、現在の憲法を起草しました。そして、ヒンズー教を捨てない限り、カースト差別から解放されることはないとして、1956年にナーグプールという場所で、生まれによる差別をインドの宗教として唯一否定している仏教に、他のマハールの人々50万人とともに改宗しました。

アンベードカル仏教徒は、自分たちのことをダリッド仏教徒と呼びます。ダリッドとは「抑圧された人々」という意味です。以前日本では、アンベードカル仏教徒のことをネオブッディズムと呼ぶこともありましたが、彼らは決してこの名前を使いません。また、よく日本人はインドの人に挨拶するときに「ナマステ」と手を合わせますが、彼らはそれはヒンズー教の神々に対する挨拶であるとして使いません。そのかわり「ジャイビーム（アンベードカルに勝利を）」という言葉を使います。

このように仏教に改宗することで、人間としての尊厳と自立を実現しようとする人たちの集会や家を各地で訪問して話を聞かせてもらう機会を持ちました。そこには民衆の中で躍動し、社会をつくっている仏教の姿がありました。

エンゲイジド仏教という言葉は、近年欧米において盛んに用いられるようになっていますが、どうもアジアのエンゲイジド・ブッディズムとは何か異なる印象を受ける。これは先日、龍谷大学で講演

をしていただいたシバラクサ氏もそのようなことをいっておられました。本日、先生のお話をお聞きいたしまして、欧米におけるエンゲイジド・ブディズムとそのようなアジアのエンゲイジド・ブディズムについて、異なる面と共通する面がどのようなところにあるのか、さらに検討していく必要だと改めて思いを深めました。

最後に、私は先生のご著書を大学院生の頃からよく読ませていただいておりますが、特に最初の頃のいくつかの著作で先生は、日本仏教における法然上人の革新性ということについて鋭く指摘なさっていたと思います。そのことと本日のお話とはどこか結びついているように感じたのですが如何でしょうか。

---

## 2012年度チェーン・レクチャー概要

---

- ◇ テーマ：宗教と言語
- ◇ 開講場所：花園大学
- ◇ 科目名：比較思想研究

- |       |       |            |                             |
|-------|-------|------------|-----------------------------|
| 4月13日 | 花園大学  | 安永 祖堂 教授   | 宗教と言語 ―禅体験に於ける言語の媒介性―       |
| 4月27日 | 大谷大学  | 兵藤 一夫 教授   | 仏教の言語観 ―仮説（けせつ）ということ―       |
| 5月11日 | 同志社大学 | 石川 立 教授    | 聖書とことば                      |
| 5月25日 | 種智院大学 | 北尾 隆心 教授   | 弘法大師空海の真言観                  |
| 6月 8日 | 佛教大学  | 本庄 良文 教授   | 法然の法語 ―仏陀のことばとその解釈―         |
| 6月22日 | 龍谷大学  | ヒロタ デニス 教授 | 親鸞思想と言葉                     |
| 7月 6日 | 龍谷大学  | 嵩 満也 教授    | 親鸞と言葉 ―親鸞における宗教的言葉の理解とその表現― |

# 宗教と言語

## — 禅体験に於ける言語の媒介性 —

安永 祖堂

花園大学

### 1. 「宗教」と「言語」について

「宗教」の定義は宗教学者の数だけ存在するとも言われるように、唯一の確たる定義を下すことは極めて困難である。そこで本講義に際し、あらかじめ以下のような共通前提を確認しておきたい。すなわち「宗教」はその出典がもともと禅語であり、厳密には Religion の翻訳語としては相応しくないということである。ラテン語由来の Religion は語源として、Re（再び）及び ligion（結びつく）の結合語であるという含意を持つ。すなわち、創造主により創造されて誕生した被造物である人間が成長して、自分の意思によって再び造り主との関わりを持つというのがその原義であろう。そこには当然の如く創造主としての唯一神が前提されている。

しかし、13世紀初頭に南宋で成立した『碧巖録』で「大凡、宗教を扶豎せんには須らく英霊底の漢たるべし」と説かれるところの「宗教」には、「宗派の教え、根本的な教え」という意味こそあれ、唯一神や創造主の含意などは微塵も無い。明治期に日本で翻訳語として採用された「宗教」と元来の禅語としての「宗教」にはこのような意味の齟齬及び懸隔があることを踏まえた上で、では禅は「再び結びつく」というような所謂の「宗教」ではないのかと問われると、それは一概に否定はできない。禅の主張する凡夫としての自己と、真人と呼ばれるような本来の仏としての自己の関係性に於いては、繋がりを示唆する「宗教」性の発露が確かに認知し得るからだ。

次に、禅独自の立場から「言語」について考えておきたい。周知の如く、「不立文字」「教外別伝」を標榜する禅の立場からは、言語に全幅の信頼は置かれていない。「言語」は「言葉：ことのは（事の端）」であり、真理そのものではない。また「言語は只だ是れ載道の器なり」（『碧巖録』第12則）とも言われるように、我々にとって言葉は意思疎通のためのメッセージを容れる器に過ぎない。

さらには主客已分の日常世界から主客未分の不二の体験を要求し、さらに主客既分の現実世界への回帰を主張する禅にあって、言葉を用材として文法に則り構成される文章は、特にその構造的限界に留意しつつ用いなければならないとされる。あくまで主語と述語に分割されて始めて機能を発揮する言葉や文章は、本来的に禅に必須の主客未分の根源的境位とは相容れない、不充分かつ危険な存在であることは言及するまでもないであろう。

### 2. 禅体験に到る「言語」として

翻訳經典に基づく学問仏教に対するアンチテーゼとして誕生した一面を内包する禅仏教からすれば、本来的に独自の言語観及び使用法を創出するのは極めて自然の成り行きであったかもしれない。もちろん世界の諸宗教には絶対者との関わりに於いて、多様な独自の宗教言語が存在する。イスラム教のズィクル、密教の真言、さらには念仏や射祷など、それらは枚挙にいとまが無いであろう。

そこで、本講ではやはり禅の「公案」について触れておかねばならない。「公案」とはもともと法制用語であり、「公府之案牘」（官庁の調書、裁判所の判例）の略語である。およそ「公案」は、唐代の天才的な禅者たちの開悟体験を後世の修行者が追体験するために、宋代の禅者たちが人為的な方法として開発したとされる。今回はその一例として「玄沙三種病」（『碧巖録』第88則）と称される「公案」を採り上げた。言うまでも無く「公案」にはそれぞれ法理がある。それらを踏まえて日本の禅僧である白隠慧鶴（1685～1768）は従来の公案群を新たに体系化した。およそ以下の如くである。

- ① 法身：悟りの体験
- ② 機関：悟りの作用
- ③ 言詮：悟りの言語化
- ④ 難透：悟りの徹底
- ⑤ 向上：悟りを超越
- ⑥ 五位：悟りの整理
- ⑦ 十重禁戒：悟りの日常生活化
- ⑧ 末後牢関：悟りの完成
- ⑨ 最後一訣：悟りからの飛躍

修行者を悟りに導くもの、逆に悟りへの執着を捨てさせるもの等々があり多種多様ではあるが、今回紹介する「玄沙三種病」の「公案」は特に言語を超えたコミュニケーションの本質とは何かを我々に問うものである。

玄沙師備（835～908）という禅僧が問いかける。「世の中の高僧方はしきりに衆生済度と言うけれど、もしも目と耳と口の不自由な人がいたとすれば、そのような人に向かって一体どのように仏法を示すというのか。もしそれが出来なければ仏法の靈驗などありはしないではないか」。さて読者諸賢はどのようにお答えになるであろうか。

### 3. 禅体験からの「言語」として

唐代の禅僧である鏡清道愆（868～937）は説いた。「出身は猶易かるべきも、脱体に道は還って難し」（『祖堂集』巻10）まさに、悟りの体験を得ることはむしろ易しいが、悟りの境地をありのままに表現することは容易ではないということであろう。

ここにはあくまで個人的体験である宗教体験の「公共性」という問題が横たわっている。確かに禅者は個の体験を客体化するというプロセスをたどることで、自己と仏との関わり（宗教性）を再確認する。また少なくともこのような自己検証を経ないことには、悟りも真に自己のものとはなり得ないし、まして他者に提示し得るものとはなりえないであろう。そこに禅と詩の接点が発生する。禅者は主語と述語に分裂した散文ではなく、原点の感嘆文により近い韻文を採用する。

およそ宗教には多くの宗教詩が存在する。それは宗教的法悦を如実に表現したいためであり、広く教義と呼ばれるものは単なる後付けと対外的な理論武装に過ぎないであろう。鈴木哲雄は『唐五代禅

宗史』で、禪と詩の密接な結びつきについて、両者の共有する社会的背景、詩の構造的特質など数点の特質を挙げて詳細に論じている。また中村元も『シナ人の思惟方法』で、禪宗の非論理的な性格と詩との関連について一章を割いている。

そのような禪の言語観を最も象徴するものとしてこの句を挙げることができるだろう。

人に逢いては且く三分を説け、未だ全く一片を施すべからず。(『楞嚴合轍』)

これは元来、軍人の心得として説かれていたもので、たとえ相手が信頼できそうな人物であったとしても、相手の本質が見抜けるまでは、自分の考えのすべてを話してはいけないという趣旨の言葉であった。やがてこの言葉は禪の世界で愛用されることとなる。仏法について語る時、相手には四分の三くらいまで話して、残りは自分自身で考えるように仕向けなければならないという意味に転じて用いられるようになった。

本来、自分の考えをすべて相手に正しく理解してもらえないこと自体がありえない。ならばそれを逆手にとって言葉を用いよと禪者は主張しているのだろう。

#### 【参考文献】

- 中村元『シナ人の思惟方法』春秋社（1994）  
伊吹敦『禪の歴史』法蔵館（2001）  
鈴木哲雄『唐五代禪宗史』山喜房佛書林（1997）  
入矢義高『増補 求道と悦楽』岩波現代文庫（2012）  
入矢義高『増補 自己と超越』岩波現代文庫（2012）  
西村恵信『禪の体験と伝達』ノンブル社（2005）  
上田閑照・八木誠一『イエスの言葉／禪の言葉』岩波書店（2010）  
井筒俊彦『東洋哲学』中央公論社（1992）  
西谷啓治『宗教とは何か』創文社（1961）

# 仏教の言語観

## — 仮説ということ —

兵 藤 一 夫

大谷大学

### 1. 仏教の基本的な立場

仏教の課題は生きることに於いて生ずる苦しみからの解放（解脱）を目ざす。仏教的な表現をすれば、生・老・病・死に代表される輪廻の苦しみから解脱することである。その解脱の方法は、苦の原因を徹底的に追求し、根本原因を見つけてそれを断除することであり、それは医者が病気を治す方法に喩えられる。

ナーガールジュナ（龍樹）は、そのことを「業と煩惱が減ることから解脱がある。業と煩惱は分別より生ずる。それら分別は戲論より〔生じ〕、しかるに、戲論は空性において寂滅する」と表現し、苦の原因を「分別」さらには「戲論」であるという形で捉え直し、その根本原因である「戲論」は「空性」という真実を直接観察することによって寂滅し、解脱が得られるとする。

### 2. 仏教における聖典（ブツダの教説たる経典）の位置

＜啓示宗教（キリスト教・イスラーム・ヒンドゥー教など）における聖典＞

世界の創造主である絶対的な神が存在し、その神が、ある人間を預言者（メッセンジャー、仲介者）として選び、その者を介して神から人々に神の意思、真理が啓示される。それ（意思・真理）は「ことば」によって示されるが、同時に苦しみの中にいる人々を救済する約束ともなっている。その啓示を信仰する人々は、絶対的な神への信仰によって生きることの意味を知り、自分が救済される、すなわち「魂の永遠の平安」が得られることを知る。その際、神が「ことば」によって啓示したもの（神のことば）は絶対的な真理であり、疑ったり批判したりすることは基本的に許されず、絶対的な真理として受け入れることが必要である。

＜仏教における聖典（経典）＞

諸仏の教説（経典）は釈尊等の諸仏が自らの覚りの体験を言語表現したものであって、絶対的な神による真理や救済の啓示ではない。仏道を歩む者は諸仏の教えに基づきながら自分自身が真理に対して覚醒する、すなわち、自分で覚りを獲得し、仏に成る（成仏）のである。したがって、それらの教え（法）を信じ依り所（灯明）にするにしても無批判に受入れるのではなく、最終的には必ず各人が自分で確かめて了解すること（自灯明）が求められる。

さらに、大乘仏教になると、現実の存在や現象のあるがままのあり方やその根底にあるもの、すなわち仏教の究極的な真理は、本来言語表現できないもの（不可言説）と考えられ、経典のことばや論理性に執られてはいけなるとまで言われる。究極的な真理は「ことばで表現できない」「分別を離れたもの」であるから、最終的には、「ことば」による表現や論理性を捨て去ることになる。しかし、

そこに至るまでの段階は可能な限り「ことば」によって論理的に説明し、表現するのである。龍樹が空性や無自性を論証する「帰謬法」もその一つの方法である。それは、存在するものに「自性（不変な本性）」があることを前提にすると論理的矛盾（誤謬）に陥ることを示し、前提が誤っていることに気づかせ、結果として「自性」は無いこと（無自性）を明らかにするのである。

### 3. 仮説<sup>けせつ</sup>

「仮説」は現代では物理学などの科学の分野で重要な語として用いられている。科学の分野では、学説はなにがしかの真理を含んでいるとしても、すべて一つの「仮説」であると考えられている。しかし、仏教の「仮説（けせつ：仮にことばで説く）」は、そのような説明原理や法則などに限定せず、より根本的なことがらである「ことば」を介した認識や表現そのものに適用される語である。仏教では、すべての存在や現象は因縁によって生じた（縁起した）もので、刻々と変化し（無常で）、恒常不変な本性のないもので、対象を切り取って固定的に一般化して捉える「ことば」によっては認識・表現できないもの（不可言説、不立文字）とされる。そうであるのに、私たちは「ことば」を借りて認識・表現することに慣れ、そこに何の疑問も感じていない。実は、私たちの日常の見る・聞くなどにおける「ことば」を用いた認識は、ありのままの事実を捉えているのではなく、「ことば」を借りて仮の形で捉えたもの、すなわち「仮説」なのである。

### 4. 分別と戯論<sup>けろん</sup>

龍樹は「分別は戯論より生ずる」と述べ、「分別」と「戯論」を区別した上で両者の関係を述べている。

#### (1) 分別

「ことば」による認識は、有用で便利であるので「仮説」ということを忘れて、自覚しないままに「ことば」の固定的な意味内容をことさらに付着させて、執着や固定観念を生じさせる。それが「分別」であって、苦悩を生み出すのである。このように、私たちの執着や苦悩に満ちた現実、私たち自身が「ことば」によって作り上げたもの（分別の世界）であり、一種の「ヴァーチャル・リアリティー（仮想現実）」であって、その中で自らもがき苦しんでいることになる。経典などでは、このありさまを「蚕が自ら吐き出した糸によって包み縛られるようなものである」と譬える。

#### (2) 戯論

戯論はパーリ語「パパンチャ（papañca）」、サンスクリット語「プラパンチャ（prapañca）」の漢訳語である。語源は明らかではないが、語義は「拡張」「多様」とされ、これまで「多様な言語」「概念的に虚構すること」「言語的多元性」などと訳されている。「言語的拡張性」とでも訳すべきであろう。「戯論」という訳語は言語の特性を含意した適切なものである。

戯論の用例としては、最初期の仏教文献『スッタニパータ』『アッタカヴァッガ』に「“考える者が私である”というパパンチャと呼ばれるものの根」とあり、パパンチャは元来“自我意識”との関わり



## 聖書とことば

石川 立

同志社大学

### 言語の3段階

聖書の言葉は、どのような特徴を持っているのだろうか。この問いに答えるためには、聖書の言語の類型を確定しなければならない。

そもそも言葉には、多種多様な種類（類型）がある。たとえば、「日常の言葉」、「科学の言葉」、「芸術の言葉」、「宗教の言葉」など、言語のいくつかの種類を思い浮かべることができる。しかし、言語の種類分けは研究者の観点によってまちまちであり、統一したものはない。ここでは、数ある言語分類のなかから、カナダの文芸評論家ノースロップ・フライ（Northrop Frye (1912-1991)）の仮説をとりあげ、この説に沿って言語を分類し、次に、聖書の言語がどの分類に属するかを考察したい。

フライはその著『大いなる体系』（法政大学出版局 1995年。原題“The Great Code – The Bible and Literature”, 1982）において、言語の歴史的な段階を3つに分けている。彼によれば、それぞれの時代が生みだす文化的な言語表現は次のような段階で推移した。

1. 秘儀的（hieroglyphic = 象形文字的な）段階
2. 神官的（hieratic）段階
3. 民衆的（demotic）段階

言語の第1段階は、プラトン以前の文化言語がこれに分類される。ホメロスの叙事詩がこの代表であり、表現の基礎は隠喩、詩的である。この段階では、言葉と自然（対象）とが離れていない。言葉には強いエネルギーがあり、言葉がそのまま現実になることもある（たとえば、呪いが現実になるようなこともある）。木や石や雷が神であるような多神教的な世界の言語である。

言語の第2段階には、プラトンの時代から15世紀の後期ルネサンスや宗教改革までの時代が属する。この段階では、言葉の力は弱まり、言語は個性化の度を加える。言葉はおもに内的思考や観念を外に表現するものとなって、主体と客体の分離がすすむ。表現の基礎は隠喩的なものから換喩的なもの（「これはあれの代わりである」）へ移動する。言語は内的現実の外的表現となるが、この「現実」は「内部」にだけあるわけではない。思想は超越的秩序の存在をも示すことができるのである。換喩的な言語は、一神教的である。ここでの「神」は言葉による類比がすべてそれを指し示す超越的現実、もしくは完全なる存在のことである。形而上学はこの段階のものである。

言語の第3段階は、およそ16世紀にはじまり、18世紀に至って文化的な優位性を獲得する。主観と客観の截然たる分離が始まる。主観は知覚体験において客観世界に従うことになる。言語の第1段階、第2段階で、民衆の日常生活の言葉レベルであったもの（ごく常識的な言語。当たり前の言葉）が、この時代には文化的な優位性を獲得するのである。言葉の力はさらに弱まり、言葉と対象は分離

する。対象が主となり、言葉はそれに従属するものになる。真理の基準は論証の内的無矛盾性に関係づけられるのではなく、記述の外的源泉（外的事実）と関係づけられる。真正の言語的構築体は、それが記述する対象と似ている構築体のことである。

それぞれの段階には長所と短所がある。

第1段階の言語においては、ホメロスの詩に見られるような直接性と快活さが生まれる。しかし、その言語使用は、自然との一体性により制限されたものになる。

第2段階の言語は、第1段階言語の自然との一体性による制限から逃れている。しかし、この段階の言語にも短所がある。たとえば、この段階の言語では、存在と非存在とを区別する基準がないように思われる。ライオン（存在）と一角獣（非存在）の間には、文法上、論理上、統語上の違いはない。実在性の問題は言葉の配列それ自体には関わってこないからだ。

第3段階の言語における科学の発展は、客体的世界の豊かさと多様性を開示した。しかし、この種の開示には奇妙な落ち着きのなさがつきまとっている。この段階の言語においては、何か「宇宙でさえもが、退屈な球体」であるかのようだ。退屈なのは宇宙ではなく、観察された宇宙に規定された精神のほうである。この段階の言語には、客体的秩序に幽閉されているという拘束感（閉塞感）が内蔵されている。客体的な世界が大きくなればなるほど、主体的世界の範囲と意義は小さくなるように思われる。第3段階の著作における権威の基盤は、著者が求める社会的な合意にある。「客観的」なものはそのような合意を可能にするので、それは現実を意味し、「主観的」なものは合意を許さないもので、それは非現実を意味する——このような想定のもと、この段階の言語使用はますます世界の客観的現実の記述へと駆り立てられている。「主体」(subject)は客体的世界に従属させられている(subjected)。従属させられているばかりでなく、それに押しつぶされそうだ。

さて、以上3段階の言語を挙げたが、現代の言語はどの段階なのだろうか。フライによれば、現代の言語は第3段階に属するが、この段階の言語は再び第1段階の言語に回帰するのだという。確かに、第3段階における閉塞感は、第1段階の力強い言葉への回帰を促す痛みなのかもしれない。

#### 聖書の言語

では、聖書の言語はどの段階の言語に属するのであろうか。

聖書の起源は言語の第1の隠喩的段階にある。聖書に収められた書の多くは（とりわけその換喩的な「神」が示しているように）、時代的には、詩的なものから弁証法的なものが分離した第2段階言語に呼応し、「神々」から「神」への移行が聖書でなされている。それは自然の専制からの解放である。

しかしながら、聖書に特有の言語は言語の3段階のいずれにも属さない。「聖書は隠喩に満ちているが、詩のように隠喩的ではないし、実際には文学作品ではないが、このうえなく詩的である。聖書は抽象や類比の超越的言語を用いない」のである。とりわけ、第3段階の言語（16世紀以降の、近代・現代の言語）とは遠い。聖書の世界は、主体と客体の区別が効力を持たない。聖書の言語は外的な現実や経験によって証明されるものではないのである。

聖書の言葉は第4の表現形式である。あるいは超「第1の段階」言語である。聖書は「ケーリュグ

マ」(宣教)、すなわち、「隠喩的なものと〈実存的〉もしくは配慮的なもの(個人の人生に否応なく関わるもの)との混合」、「伝統的に『啓示』と呼ばれているものを伝達する手段」の言語である。

#### 聖書の読み方

聖書の言葉は現代の言語と異なるので、現代の言語として読むと、大いに誤解を招くことになる。聖書の記述を単純に、歴史的事実に符合するものと理解してはならない。聖書の解釈においては、外的現実と合致しない部分を「解釈」して現代の言語に修正するという「非神話」の方法が有力であるが、この方法は、「言葉は外的現実に従属しなければならない」という第3段階言語の原理を聖書の言語にあてはめようとしている点で不当である。聖書から「思想」や「内容」を抽出して、これを「実存的に」受容するという方法も、聖書の言語を第2段階言語と混同するものである。

聖書は神話であり、物語であり、隠喩である。詩である部分もある。この「形式」にしたがってテキストを受容する読み方が、聖書の正しい読み方である。

ケーリュグマとしての聖書では言葉そのものに力がある。力ある言葉と付き合い、これと遊ぶ読み方が推奨されるのである。このような形でケーリュグマと関わる時、読者は外的な一般世界からは得られない或る啓示を受けることができるのである。

#### 【参考文献】

聖書(旧約・新約)

ノースロップ・フライ『大いなる体系』法政大学出版局

同 『批評の解剖』法政大学出版局

同 『力に満ちた言葉』法政大学出版局

アリストテレス『詩学』岩波書店

井上忠『モイラ言語：アリストテレスを超えて』東京大学出版会

井上忠『超＝言語の探究：ことばの自閉空間を打ち破る』法蔵館

井上忠『究極の探究：神と死の言語機構分析』法蔵館

シモーン・ヴェーユ『神を待ちのぞむ』春秋社

スーザン・ソントグ『反解釈』筑摩書房

ポール・リクール『生きた隠喩』岩波書店

## 弘法大師空海の真言観

北尾 隆心

種智院大学

真言のサンスクリット語は「マントラ (mantra)」であり、このマントラという語はヴェーダ以来、「神々の讃歌、神秘の句、神呪、呪」という意味で使用されてきた。

密教における「真言」の定義は善無畏く一行記の『大日経疏』巻一によって示されている。それは、

真言とは、梵には漫怛羅まんたらと曰う。即ち是れ真語、如語、不忘、不異の音。龍樹の釈論には、之れ秘密号と謂う。旧訳には咒やくと云う。正翻に非ずなり。

である。

ここにおいては「真言」のサンスクリット語は「漫怛羅 (mantra)」とされているものの「咒」という意味は正しい翻訳ではないとされ、もはや前述のヴェーダ以来の「神々の讃歌、神秘の句、神呪、呪」という意味はないのである。そして、真言とは「真語、如語、不忘、不異」という意味であるとされたのである。

この『大日経疏』の「真言」の定義は、弘法大師空海（七七四～八三五）もよく知っており、自身の『大日経開題』に、

真言とは、梵には漫怛羅と曰う。即ち是れ真語、如語、不妄、不異の義なり。龍樹の釈論には、之れを秘密号と謂い、旧訳には咒と云う。正翻には非ずなり。

と述べられているように、「不忘」を「不妄」と変更しているのみで、ほぼ『大日経疏』と同様の文を示されている。

しかし、空海が確立された真言密教においては、「真言」の意義は『大日経疏』の定義とは微妙に変化しているのであり、その「真言」の意義とは、『声字実相義』に記された、

① 仏界の文字は真実なり。故に経に真語者、実語者、如語者、不誑語者、不異語者と云う。此の五種の言、梵には曼荼羅と云う。此の一言の中に五種の差別を具するが故に、龍樹は秘密語と名づく。此の秘密語を則ち真言と名づくるなり。訳者、五が中の一種を取って翻ずるのみ。

である。

この文の①は、十界（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天・声聞・縁覚・菩薩・仏）にはそれぞれに文字が存在しており、その中の九界の文字は妄であるのに対して、仏界の文字のみが真実であるとし、その上で、その仏界の文字は②の羅什訳『金剛般若波羅蜜経』に示されているように、仏の語で

あり、つまり、真語であり、実語であり、如語であり、不誑語であり、不異語であるとする。

この仏界の文字である「真語・実語・如語・不誑語・不異語」の五つの語を指すサンスクリット語が「曼荼羅 (maṇḍala)」であり、これを龍樹は「秘密語」と訳しており、そして、これが「真言」であるとするのである。

つまり、仏界の文字が「曼荼羅」であり、この「曼荼羅」を「秘密語」と訳し、それが「真言」であるとするのであり、直接的に「真言」=「曼荼羅」としているわけではないのである。

しかし、古くより前述の『大日経疏』の説に引きずられて、この『声字実相義』の中の「曼荼羅 (maṇḍala)」は写誤であるとし、「曼荼羅」を「漫怛羅 (mantra)」と変更した解説書 (例えば、福田亮成著『現代語訳の『声字実相義』』等) が多く存在しているのであるが、この解釈は前述したように明らかに間違っているのである。

『声字実相義』では直接、真言のサンスクリット語を「曼荼羅」としているわけではなく、それ故にその「曼荼羅」を「漫怛羅」に変更することは全くの行き過ぎと云うしかないのである。

空海が具体的に「真言」のサンスクリット語を「曼荼羅 (maṇḍala)」と示しているのは、むしろ空海の代表作とされる『(秘密曼荼羅) 十住心論』である。その部分を示すと、それは『十住心論』の、

真言とは且く語密<sup>①</sup>に就いて名を得。若し具に梵語に據らば曼荼羅と名づく。龍猛菩薩は秘密語と名づく。且く語密の真言法教に就いて、法曼荼羅<sup>②</sup>心を顕示せば、……。

であり、ここでは、「真言」のサンスクリット語を明確に「曼荼羅」と記されている。

この中の①の「語密」とは仏の言語的活動であり、その活動の中心となるのが仏の文字であって、それが「真言」とされるのである。

ここで、「曼荼羅 (maṇḍala)」について述べると、このサンスクリット語の訳は一般に「輪円具足」とされ、これは仏のすべてが完全にそこに具わっているものという意味であり、ただ単に多くの仏が示されているものではなく、理路整然と完全にあるべきところに仏が居なければいけないのであり、謂わば、仏の解剖図ともいうべき性格を持ったものである。

そして、この「曼荼羅」はその示し方より四種類の曼荼羅が存在しており、それを「四種曼荼羅」と云う。この「四種曼荼羅」とは、仏を図絵で示された大曼荼羅、仏の表象である幞幟<sup>ひょうじ</sup>で示された三昧耶曼荼羅、仏自体を表す種字<sup>しゅじ</sup> (梵字) で示された法曼荼羅、仏を立体的に示された羯磨曼荼羅<sup>かつま</sup>である。

そして、空海は『即身成仏義』にて「四種曼荼各離れず」とし、これら四種類の曼荼羅は別々のものを表しているのではなく、一つのもの、つまり、仏自体を表現するための四種類の手段方法であるとする。前述の『十住心論』の文中の②の「法曼荼羅」はこの「四種曼荼羅」の一つである。

「法曼荼羅」については、「仏自体を表す種字 (梵字) で示された」と前述したが、この種字は仏界の文字であり、この種字の理路整然した集合体が「真言」である。それ故に空海は「真言」は「漫怛羅」のレベルを遙かに越え、「曼荼羅」と解されたのである。

このように理解された理由は、一般仏教 (顕教) では法身が説法するのではなく、応化身による説

法であるのに対して、真言密教は、法身大日如来が仏界の文字である真実語・如義語によって説法するのであり、この説法こそが「真言」であるとするからである。

空海の『弁顕密二教論』に、

応化の所説の陀羅尼門は、是れ同じく秘藏と名づくとも、然も法身の説に比すれば、権にして実に非ず。秘に権実有り。

と述べられており、ここでは「陀羅尼門」とされているが、これは「真言」と同様に使用されているのであり、応化身所説の「真言 (mantra)」は権<sup>かり</sup>のものであるのに対して法身所説の「真言 (maṇḍala)」は真実のものであるとし、全く違うものであることを明確に示しておられるのである。それ故に真言密教のことを「真言曼荼羅教」とも云われるのである。

#### 【参考文献】

福田亮成著『現代語訳の『声字実相義』』ノンブル社

北尾隆心訳注『声字実相義』（宮坂宥勝監修『空海コレクション』2 ちくま学芸文庫所収）

# 法然の法語

## —仏陀のことばとその解釈—

本庄良文  
佛敎大学

### 1. 仏説の解釈

釈迦が入滅したとき、多種多様な内容の教説が経典（仏説・仏語）として遺され、また真偽未詳のものまで仏説として伝えられている懸念があった。そこで問題になったのは、どれが仏説であり、どれが仏説でないかということとともに、その内部矛盾であった。典型的な例では、「一切は皆苦である」とも説き、「苦・楽・不苦不楽がある」とも説かれている。釈迦の真意はどこにあるのか、これは釈迦入滅後の仏教徒たちの切実な課題であった。なぜなら釈迦の教えは、瞑想体験によって教えのままに体得すべき実践理論だからである。一切は苦であるかそうでないのか、これを決しないでは修行も覚りの獲得もできない。釈迦存命中であれば直接に教えを乞うて決着をつけることもできたが、滅後になると、その解釈は仏教徒たちの手に委ねられることになった。こうして仏教徒たちは仏説への解釈の異なりによって分裂を余儀なくされた。

経典解釈を行う場合、相反する文言をどう扱うべきか。仏教徒たちは、仏の真意を代表すると考えられたA説だけを仏説とし、そうでないB説を仏説でないと切り捨てるような方法は採らなかった。B説には仏が衆生を導くための、裏の意味（密意）が隠されていると考えられた。

分岐した理論の最初の産物は、経（釈迦や弟子の言行録）・律（出家者の規範と教団運営法）・論（経典の解釈）の三蔵のうち、論蔵に集約された。かくして論蔵こそが、各部派にとって、釈迦の真意を代表する最高の仏説となった。この「論蔵至上主義」とも言える立場は、特に説一切有部というグループにおいて顕著である。

### 2. アビダルマ仏説論と大乘仏説論

大乘経典が仏説として説かれるようになった根拠は謎であるが、論蔵が経（仏説）の解釈でありながら、最高の仏説の地位を獲得していく過程で編み出された三つの理論が大きく寄与したのではないかと考えられる。(1) 多くの仏説は失われたのであり、現存するものは仏説の一部である。現存経典にない論蔵の説は、わが部派の阿羅漢が瞑想に入って回復したものである。(2) 他の仏説と矛盾するかに見える仏説も、仏陀が衆生救済のために説いた密意を含んだものである。(3) 論蔵は、仏陀が出現しようとしまいと永遠に真理であるところの道理（法性）を述べたものである。法性は仏にしか理解できず、説くこともできないから論蔵は仏説であると。部派仏教教理に飽き足らない仏教徒たちは、自己の信じる「法性」を、仏説としての大乘経典として新たに打ち出したのであろう。大乘仏教が興起し、仏説が多様化しても、宗派仏教では、解釈される側の経典よりも、解釈する側の解釈のほうがより究極的な「仏説」として重視されるという事態に変わりはない。これはわが国の宗派仏教に至るまで貫徹される原則である。

### 3. 法然著『選択本願念仏集』における経説とその解釈

法然の著『選択集』第一章は、道綽（562-645）の『安楽集』を引用して釈迦の教えを聖道門・浄土門の二門に分け、浄土宗の存立を論じる。第二章は、善導（613-681）の『観経疏』によって、仏教の覚りを保証する極楽世界への往生（生れ変り）のためには、南無阿弥陀仏と唱える念仏（称名念仏）に依るべきことを力説する。第三章から第十六章冒頭に至るまで（四修篇のみ例外）は、浄土三部経の文を引用し、善導の聖典解釈を根拠として、称名念仏が、阿弥陀仏のみならず、釈迦・六方諸仏によっても「選択」され、念仏以外の行とは懸け離れた価値をもつ往生行であることを主張し、専修念仏（他の修行を差置いて念仏に専念すること）を勧奨する。

『選択集』は、浄土三部経を善導の眼から読み取るという一貫した立場に立つ著作であり、この立場を法然は「偏依善導一師」と表現する。さらに法然は善導が阿弥陀仏の化身であることを強調する。「偏依善導一師」とは、第二章で往生行を明かすにも、第三章以下で、三部経の一節一節を引いて聖典解釈を施すにも、一貫して善導の解釈に依ることを意味している。第一章は表面上、道綽に依っているが、善導もまた全仏教を聖道・浄土の二門に分ける点で道綽と同じであることは、法然自身が別の箇所（三心篇）で断っている。これにより、『選択集』における問題の箇所のすべてが善導の解釈によって貫かれることになる。またこうであってこそ浄土宗の独立した宗としての教理体系、実践体系が成立するのである。

以下の法然法語も、そのような観点に立ち、経典の表面上の文言よりも、善導の解釈を優先して読むべきなのである。

### 4. 法然法語の例（大胡の太郎実秀が妻室のもとへつかはす御返事）

本願と云ふは、阿弥陀仏の、未だ仏に成らせ給はざりし昔、法蔵菩薩と申しし古へ、仏の国土を浄め、衆生を成就せんがために、世自在王如来と申す仏の御前にして、四十八願を發し給ひし其の中に、一切衆生の往生のために、一つの願を發し給へり。これを念仏往生の本願と申す也。即ち『無量寿経』の上巻に曰く、「設し我れ仏を得たらんに、十方の衆生、至心に信樂して、我が国に生ぜんと欲して、乃至十念せんに、若し生ぜずば正覺を取らじ」と。善導和尚、此の願を釈して宣はく、「若し我れ成仏せんに、十方の衆生、我が名号を稱すること、下十声に至るまで、若し生ぜずば、正覺を取らじ。彼の仏、今現に世に在して成仏し給へり。当に知るべし、本誓の重願虚しからざることを。衆生稱念すれば、必ず往生を得」と。念仏といふは、仏の法身を憶念するにもあらず、仏の相好を觀念するにもあらず。ただ心を致して、専ら阿弥陀仏の名号を稱念する、これを念仏とは申すなり。故に「稱我名号」といふなり。念仏の外の一切の行は、これ弥陀の本願にあらざるが故に、たとひ目出度き行なりといへども、念仏には及ばざるなり。（以下略）

### 【参考文献】

石井教道編『昭和新修法然上人全集』平楽寺書店（1955）

知恩院浄土宗学研究所編集委員会『法然上人のお言葉一元祖大師御法語一』総本山知恩院布教師会（2010）

本庄良文「経の文言と宗義一部派仏教から『選択集』へ」『日本仏教学会年報』第76号（2011）

井筒俊彦『イスラーム文化—その根柢にあるもの』岩波文庫（1991）（特に第二部。教祖ムハンマドの死後、その説をイスラーム教徒が解釈してゆく過程において、仏教と同様、イスラーム教が多様化していったこと、およびその多様化には危険な側面と思想の豊かさが齎された側面のあったこと、が指摘されている。）

## 親鸞思想と言葉

ヒロタ デニス

龍谷大学

親鸞思想では、言葉が言葉を超越した実在に至るための媒体として重要な役割を果たしている。というのは、阿弥陀仏の本願または名号を聞くということが信心を獲得する、すなわち仏陀の心（仏智、眞実心）を得ることであるからである。しかし、親鸞の説く、教えとの眞正な関わりに立つようになるのは、単に教義の言葉を知性的に受け入れ信じるのではなく、むしろ言葉自体や概念そのものに関する意識に転換が起こるということの意味している。いうならば浄土仏教の教えを通常の世界観の枠内に取り入れるという関わり方から、親鸞のいう意味での眞の言葉（まこと）と虚偽の言葉（そらごと）が自覚されることへの変化である。

こうした新しい関わり方が開かれると、自己や世界を把握していた概念は我執に歪められた、無実な構築となる。これを親鸞は、「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもつてそらごとたはごと、まことあることなき」と表現している。しかしまたそこでは「念仏のみぞまことにて」あると言えるようにもなるのである。

したがって、浄土仏教の教えには二つの働きがある。一つは人間の通常の思考・発話の虚偽性を明らかにすることによって、迷っている人間の「智・愚の毒を滅する」こと、つまり薬のような「治療」という作用であり、もう一つは、それと同時に、眞の言葉として、概念を超越した実在を出現させる力をもって人間の思考と発話の中に入り、それらを転換させる働きである。

以下、親鸞思想における眞の言葉の働きと、こうした言葉に対する関わり方と理解の仕方を明らかにするために、次の三つの問題に焦点を当てて考察をすすめる。

(1) 信心を獲得することにおいての、また得てから後の生活においての言葉の果たす働きやその性格、(2) 親鸞の言語観を反映している彼の解釈法、(3) 親鸞のいわゆる「三心」あるいは「三信」（第十八願に説かれた「至心・信楽・欲生」）の説き方を、彼の宗教的自覚の現れとして、また眞の関わり方の立場からの経典解釈の例としてみること。

### 信心と言葉

浄土仏教における眞の言葉の性質を解明するために、こうした言葉との眞正の関わりについて二つの局面を考えることができる。一つは、眞の関わりに転入する瞬間に生じる面であり、二つはその転入の瞬間以降の行者の生活における展開という面である。こうした二局面は、親鸞のいう信心獲得（「名号を聞く」こと）と行（「無碍光如来の名を称する」こと）に合わせて考えることができる。親鸞思想において、この「信」と「行」の不二性は重要な意味を持つ。というのは親鸞は、彼独自に展開した概念である「信心」を説くことによって、法然の教えにおける行（称名念仏）の性格を明らかにしようとしたからである。親鸞は次のように述べている。

称名はすなはちこれ最勝真妙の正業なり。正業はすなはちこれ念仏なり。念仏はすなはちこれ南無阿弥陀仏なり。南無阿弥陀仏はすなはちこれ正念なり。

『教行證文類』「行文類」（真聖全二・八頁）

ここで彼は、真実在の現れとしての称名という行為（正業）と、言葉（名号、南無阿弥陀仏）そのものと、そして心の働きである正念とが同格であるということを示している。

しかし、親鸞はまた信と行は不同であり、二つでありながら不離であると述べている。例えば、親鸞は『大経』における「一念」という語の意味を、文脈によって「信」と「行」に明確に区別し、信心と理解する場合と称名と理解する場合を示している。信心に関して、「一念」は信心を獲得することが瞬間的であること、そして信心が純粹であり他の考えが混じっていないということの意味し、行に関しては、「一念」は一回の称名で行（浄土に生まれる、あるいは仏陀に成るという結果をもたらす行為）が完成するという意味であると説いている。更に、

信の一念・行の一念ふたつなれども、信をはなれたる行もなし、行の一念をはなれたる信の一念もなし。

『未燈抄』（真聖全二・六七二頁）

と続けている。要するに、信と行は不同不異の関係にあるという。また念仏は何故涅槃に到るという結果をもたらす力を有しているのかという問いに対しては、その念仏が信心である信心の動態であり仏陀の活動であるからと答えているのである。

しかし、新たな問題がここから展開する。というのは、信心が「涅槃の真因」であると述べることによって、法然の専修念仏の教えをより明確にしようとした親鸞は、称名念仏の意義という問題、あるいは念仏の必要性でさえそれをどのように理解すべきかという問題に発展させた。このために親鸞は、法然の「念仏往生」の教えに対して「信心往生」ということを主張したのだとよく言われているが、親鸞思想を「信心往生」という用語で理解することは、親鸞の仏道における言語の持つ意味を無視することになる。こうした理解では、信心は念仏往生という教えを知性的に受け入れることになり、実際の称名を二次的に考えがちになる。しかし、親鸞思想では、この言語性こそが浄土仏教の一切を救うという開かれた性格を有し、また人間存在を転換させる力の根源であるとするのである。

十四世紀以来の伝統的真宗教学においては、信心と念仏という問題（行信論）は主観と客観という二分性をもって論じられてきた。これは存覚（1290 - 1373）によって初めてその著書『六要鈔』（『教行證文類』の注釈書）で論じられた。存覚は、『教行證文類』の第三卷に「信文類」があるにも拘わらず、親鸞自身が付けた題名には表されていないと、その内容と題名とのズレを指摘した。その上で存覚は、信と行は主観と客観の関係に立っていること、すなわち信は信ずる主観（「能信」）であり、行である念仏は信の対象（「所行」、つまり法蔵菩薩の修行によって成就されたもの）であると説いた。更に、浄土仏教では、こうした信と行は「南無（能信）阿弥陀仏（所行）」において一つであるから、『教行證文類』という題名の「行」は信を既にその中に含んでいると説いたのである。

親鸞自らは、「能」と「所」を主観と客観という意味では使っていないが、真宗学では信と行の関係を分析するために「能・所」の対比を一般に用いるようになった。またこの分析を展開し、信と行の両方に「能・所」の二分法を当てはめることもある。信に関して、まず行（名号、すなわち阿弥陀仏の本願や功德の具現）はその対象（所信）であるという。次に、行・信の不二性に基づいて、衆生の信はこの阿弥陀仏から与えられる名号が、衆生の内に現れたものであるという。要するにここでは、行と同様に信も対象化され、信は行者の実際の存在や主観性から離され、仏の顕現となる。更に、称名念仏は、次に逆方向（仏心である信心から言葉へ）の動きとして起こるという。称名はもちろん行者の行為でなければならないが、教義の観点に立つ場合、行者の行為であるかぎりそれは感謝の表現としての意味しかもたない。換言すれば、従来の行信論では、行者の称名は概念的な内容に縮小されていて、救済的意義を持たないのである。したがって「真実」の称名念仏を行者の実際の経験から離れた仏心の現れとして捉えようとするのである。

このように、衆生と仏陀はそれぞれ対立した関係にあるが、仏陀の側からは、信・行の統一をもってその対立は乗り越えられている。これは能・所の二分法を信と行の両方に当てはめると同時に、能所は一つであると主張しているからである。しかし、信・行の関係の問題をこうした主観・客観の二分法を用いる従来の仕方では解決しようとするならば、信心と念仏は行者の実際の行為や自覚から抽象化され遠ざけられてしまうのは避けられない。むしろ、信心と念仏における転換の意味あるいは転換をさせる力、そして信と行の統一は、浄土仏教の言語性を究明することによってより明確になる。というのは、浄土仏教の言葉との真の関わり（本願を聞く、名号を称する）においては、行者の生死的存在と真実とは同時に、そして不可分の関係で出現するからである。

（ヒロタ・デニス、「親鸞思想と解釈」、『日本研究』（国際日本文化研究センター）第17号（1998年3月）47 - 86より。）

### 【参考文献】

大峯顕『花月の思想：東西思想の対話のために』晃洋書房（1989）

\_\_\_\_\_『親鸞のコスモロジー』法蔵館（1990）

ハンス・ゲオルク・ガダマー『哲学 芸術 言語：真理と方法のための小論集』斎藤博，近藤重明，玉井治訳 未来社（1977）

デニス・ヒロタ『親鸞：宗教言語の革命者』法蔵館（1998）

Dennis Hirota *Asura's Harp: Engagement with Language as Buddhist Path*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2006.

\_\_\_\_\_“Shinran and Heidegger on Truth.” In Paul Numrich, ed., *Boundaries of Knowledge in Buddhism, Christianity, and the Natural Sciences*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2008, pp. 59-79.

ポール・リクール『物語と時間性の循環』久米博訳 新曜社（1987）

# 親鸞と言葉

## —親鸞における宗教的言葉の理解とその表現—

嵩 満 也  
龍谷大学

はじめに

親鸞は、その思想の中核をなす他力回向の念仏・信心の教理的な根拠を『大無量寿経』を中心とする浄土三部経の教説やインド・中国・日本の諸師の教えの中に求める。主著『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行証文類』と略す。）の各巻は、自釈と呼ばれる親鸞自身の理解をまず示し、その後経・論・釈から諸文を引用してその論拠を明らかにするかたちで展開される。ただ、そこに示される経・論・釈についての解釈は、時に通例の理解の枠組みを破るものとなっている。また引用するにあたって、一連となっている部分をその内容によって分断し、真実の巻とされる前五巻と方便の巻とされる最後の一巻とに分けて引用するなど、経・論・釈についてとても大胆な理解・解釈を試みている。

講義では、親鸞思想の他力回向の念仏・信心の教えの骨格を紹介した上で、その思想が経・論・釈の教説（言葉）に対する親鸞のどのような態度からうまれているのかについて考えてみたい。

### 1. 親鸞思想の中核—他力回向の念仏・信心

親鸞は29歳の時に法然の教えに出会い回心の経験をした。それは、「しかるに愚禿釈の鸞、建仁辛酉の暦（1201年）、雑行を棄てて本願に帰す」（『教行証文類』化巻末、『真宗聖教全書』二202頁。以下真宗全Ⅱと略す。）と、親鸞自身が書き記しているように、それまでの自力修行の道を捨てて、阿弥陀仏の本願に誓われた他力回向の念仏・信心の道に帰入するという体験であった。

親鸞は70歳を超えてから多くの著作を書き上げるが、それらの著作に一貫しているテーマは、40年以上も前に経験した本願の真実とはいかなるものであるかということにある。親鸞にとって、それは「念仏成仏是真宗」（同上、真聖全Ⅱ24頁）という念仏成仏の道であり、「涅槃の真因はただ信心を以てす」（同上、真聖全Ⅱ59頁）という、信心によりさとりを開く道であった。なぜ念仏・信心により成仏しさとりをえることができるのか。それは師法然が明らかにしたように、それは選択本願の念仏、すなわち阿弥陀仏がすべての衆生にかけられた誓願により成就された行だからである。親鸞は「釈迦、世に出興して、道教を光闡して、群萌を拯ひ恵むに真実の利をもつてせんと欲すなり。ここをもつて如来の本願を説きて経の宗致とす、すなはち仏の名号をもつて経の体とするなり」（同上、真聖全Ⅱ2-3頁）と、阿弥陀仏の本願が説かれる『大無量寿経』は、「群萌を拯ひ恵むに真実の利をもつてせんと欲」した釈尊の出世本懐の経であり、その根本は「仏の名号」すなわち本願の念仏にあるとする。この親鸞の理解は、師法然の選択本願の教えをそのまま継承するものでもあると言える。

ではなぜ親鸞は、念仏の道とならんで信心の道を説いたのだろうか。結論的に言うならば、念仏と信心は別のものであるが、親鸞は法然が説いた選択本願の念仏は他力回向の信心と不離のものであると理解したのである。そのことについて親鸞はまた、「行をひとこゑするとききてうたがわねば、行を

はなれたる信はなし」（『末燈鈔』、真聖全Ⅱ 672 頁）とも明かしている。その意味では、親鸞にとって念仏の道と信心の道は別の道ではなかったのである。

ただし親鸞は、「真実信心は必ず名号を具す、名号は必ずしも願力信心を具せざるなり」（『教行証文類』、真聖全Ⅱ 68 頁）と語るように、真実信心には必ず念仏が伴うが、すべての念仏に真実信心が必ず伴っているとはかぎらないとする。また親鸞は「本願の嘉号をもって己が善根と為するが故に、信を生ずることあたはず」（同上、真聖全Ⅱ 165 頁）とも語る。選択本願においては念仏と信心は不離であるが、その選択本願の念仏を衆生が自分の力で言う善根としようとするが故に、真実信心を得ることが出来ないとするのである。つまり、自力の念仏には願力回向の信心が欠けていると言うのである。それは「信心と言うは則ち本願他力回向の信心」（同上、真聖全Ⅱ 72 頁）であり、自力の心によりおこされる行ではないからである。

## 2. 親鸞における宗教的言葉の理解とその表現

親鸞はその本願のはたらきを「回向」という言葉で表現する。また、「つつしんで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について真実の教行信証あり」（同上、真聖全Ⅱ 2 頁）と語るように、浄土真宗とは「本願他力回向」のはたらきによる「真実の教行信証」を説く教である。親鸞の経・論・釈の言葉に対する解釈とその表現は、それらの教説の上に「本願他力回向」のはたらきを見いだしたところに成り立っている。

たとえば親鸞は、念仏・信心が他力回向のはたらきであることを、『大無量寿経』の第十八願の成就文を「あらゆる衆生、その名号を聞いて、信心歓喜せんこと乃至一念せん。至心に回向せしめたまへり」（同上・真聖全Ⅱ 71 頁）と、「回向」という言葉を「回向せしめたまへり」と読むことにより、その主体を衆生ではなく阿弥陀仏と理解し、「回向」を他力回向の意味で解釈する。また、念仏についても「彼の名号を聞いて、信心を歓喜せんこと乃至一念せん。至心に回向せしめたまへり」（同上、真聖全Ⅱ 71 頁）と、同じく他力回向の念仏であると理解する。

このように親鸞は、念仏・信心が他力回向であることを、経・論・釈の言葉を表面的・一義的に解釈せず、真実に誘引するために表面において説かれる方便と、その根底にある仏の深意とを明らかにすることによって他力回向のはたらきとその構造について明らかにする。

親鸞の経・論・釈の解釈は、「本願他力回向」すなわち他力回向についての体験的な理解にもとづいている。他力という言葉は、一般に他人の力を当てにすることのように誤解されているが、親鸞は決して他人の力という意味で他力という言葉を用いてはいない。「他力といふは如来の本願力なり」（同上、真聖全Ⅱ 35 頁）と説くように、他力とは阿弥陀仏の本願のはたらきを意味する。しかし、それでも本願のはたらきを期待するという意味ではそれほど大きなちがいはないではないか、という誤解があるかもしれない。それに対しては、親鸞はそのようなわれわれの期待や当てにする心を超えているところに他力ということを理解していたと言うことが出来る。

たとえば親鸞は、南無阿弥陀仏の「南無」の意味について、「本願召還の勅命」（同上、真聖全Ⅱ 22 頁）と解釈する。念仏は私が称える行でありながら、それは阿弥陀仏の「本願召還の勅命」であり、仏の呼び声であるとわれわれの期待を超えたところにその根拠があるとす。また、信心についても

「それおもんみれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心より発起す。真心を開闡することは、大聖（釈尊）矜哀の善巧より顕彰せり」（同上、真聖全Ⅱ 47頁）と、信心獲得（宗教体験）という事態を、自己とを自己を超えた「如来願心」との相即として明らかにする。このように、親鸞は念仏と信心を、衆生の行信と如来の「本願他力回向」という両義性において理解し、言葉としてそれを表現する。従って、そこには矛盾構造を持った表現や鈴木大拙が「即非の論理」と呼んだ論理構造が多く見られる。また「悲しきかな」という深い自己洞察と、「慶ばしいかな」という真実に出会ったものよるこびが同時に語られるところに、親鸞の宗教的言葉の理解と表現に見られる特色がある。親鸞の教えを理解する上ではこの点にも注意しなければならない。

#### 【参考文献】

- 石田充之『親鸞教学の基礎的研究』永田文昌堂（1970）  
石田慶和『信樂の論理』法蔵館（1970）  
大峯 顕『親鸞のコスモロジー』法蔵館（1990）  
上田義文『親鸞の思想構造』春秋社（1993）  
村上速水『教行信証を学ぶー親鸞教義の基本構造』永田文昌堂（1996）  
信楽峻磨『親鸞とその思想』法蔵館（2003）  
鈴木大拙『日本的靈性』中央公論新社（2008：岩波書店初版 1952年発刊）

---

## 2012年度 京都・宗教系大学院連合主催 大学院生論文発表会概要

---

2012年7月21日(土) 15時から  
佛教大学 1号館第5会議室

発表時間 15分

### 【大谷大学】

起請文にみる戦国大名の統合論理

山本 春奈(大谷大学大学院 文学研究科 博士後期課程)

### 【高野山大学】

霊宝館設立を中心とする高野山文化財保存史の研究

梅原 豪一(高野山大学大学院 文学研究科 博士後期課程)

### 【種智院大学】

実賢造作の如意宝珠

村上 泰教(随心院小野講伝所 研究員)

### 【同志社大学】

ヒップホップの宗教的機能—世俗的靈歌としてのヒップホップ—

山下 壮起(同志社大学大学院 神学研究科 博士後期課程)

### 【花園大学】

夢窓疎石と宗峰妙超の方便思想の比較

オズヴァルド メルクーリ [MERCURI Osvaldo]

(花園大学大学院 文学研究科 博士後期課程 仏教学専攻)

### 【佛教大学】

智光曼荼羅考—軸装本を中心に—

山口 唯(佛教大学大学院 文学研究科 博士後期課程)

### 【龍谷大学】

曇鸞教学における空思想の研究—特に僧肇の二諦論理の受容と展開—

長宗 博之(龍谷大学大学院 文学研究科 博士後期課程 真宗学専攻)

合同ディスカッション:17時~18時

# 起請文にみる戦国大名の統合論理

山本春奈

大谷大学大学院 文学研究科  
博士後期課程

## はじめに

戦国期武家の間で多く用いられた起請文は、誓約書の一種で、誓約内容を記す「前書」とそれに違反した場合に罰を受ける神名及び罰文を記す「神文」から成る。その神文部分の分析によって各地の大名・領主の信仰や地域信仰圏、さらに彼らの結合の中心となった神の存在および神を介した支配のあり様などが明らかにされている。しかしそれらを総括して戦国社会全体を敷衍するような研究はまだ見られない。よって本論文では、起請文からみる戦国大名の国人統合論理を、各地の戦国大名を取り上げて検討し、同時に領内の国人達の神を介した自領支配や領主同士の結合についても確認し、両者を包括的に見ることで戦国社会全体を見通すべく、東国の越後国上杉氏と西国の安芸国毛利氏の事例を対象に検討した。

## 第1章 戦国大名上杉氏の領国統合論理

### 1. 上杉謙信の権力と起請文

上杉謙信の権力と起請文の関係について先行研究では、謙信は起請文を介して結びつく国人を背景に、自己の権力形成に起請文を利用しており、その権力形成には神の存在が必要不可欠であったと見られている。謙信作成起請文の勧請神の特徴は、国人達が勧請する越後国鎮守レベルの神が見られないこと、そして彼の起請文すべてに春日大明神がみられることの2点である。春日大明神については、謙信が越後守護上杉氏の氏神を自己の氏神とすることで守護職の継承を主張し、同神によって越後国を外部勢力から守ろうとしたとの見解が相澤秀生氏によって示されている。

しかし、謙信の起請文の特徴は相澤氏の言う対外的要因だけでなく、むしろ国内的要因に求められると考えられることから、本章では国人達の起請文に国の神がどのように勧請されているのか、また彼等を背景にした謙信の国人統合論理とはどのようなものであったのかについて明らかにする。

### 2. 国人領主による神を介した自領支配と領主間結合

国人の神を介した自領支配の例として、越後国小泉荘加納の領主色部氏とその領内鎮守貴船大明神を取り上げると、色部氏は貴船大明神が色部領内の民衆から信仰を集めていた状況を受けて主体的にその神事に参加し、領内の繁栄と平和を体現する者として自らを位置づけようとした状況が見える。

国人相互の結合例として、まず小泉荘内の四領主の領主間協約を挙げる。この協約で相互に起請文を交わして以降、彼等の間では度々起請文が作成され、その勧請神を見ると、もとは各領内の神を互いに勧請していたのが、徐々に貴船大明神を特別視する形に変化していく。これは、協約締結時には彼らの領域全体（地理的区分では小泉荘）を守護する神が不在のため各々の神を持ち出す形をとった

が、後に領域を包括する新たな神を必要とし、そのような神として貴船大明神が注目され、新たな地理的区分「瀬波郡」の鎮守として位置づけられたのである。

さらに荘域等の小領域を越えて国内全体を範囲とする国人同士の関係構築においては、各領内の神は勧請せず、国鎮守レベルの神までを勧請することで、各地の国人の領域全体を包括することを可能とする。そしてそれは彼らが越後国の神の枠組みの中に規定された存在であったことも示すことになるのである。

### 3. 上杉謙信の領国統合論理と自己神格化

越後国人達を背景に樹立した謙信の新たな権力は、国鎮守を用いず、越後守護の氏神春日大明神を用いたものであった。さらに謙信は越後守護職から関東管領職に就任後、越後と関東を統合する新たな自己の氏神として春日大明神を位置づけたのである。そして彼の越後国の神の枠組みを超えようとする意識や、願文に見られるような神と対等またはそれより上位に立とうとする意識からは自己神格化の可能性も見通せるものであった。

なお、次期当主上杉景勝の起請文を見ると、国人同様、越後の神を勧請していることから、謙信の統合論理はそのまま景勝へ継承されてはいないことがわかる。

## 第2章 戦国大名毛利氏と氏神祇園牛頭天王

本章では毛利氏の氏神祇園牛頭天王が勧請されている起請文から、この神と毛利氏の統合論理について論じる。

### 1. 毛利氏と祇園牛頭天王

祇園牛頭天王は元々毛利氏の本拠のある吉田荘の荘鎮守であった。しかし神社に残された棟札の祈願内容が荘内百姓の無病平安を祈願するものから一門繁栄を祈願するものに変化していることから、この神に毛利一門の守護神としての性格が付与されていることがわかる。そしてこの頃から当主の起請文に登場するようになるが、それは他家・他国国人が毛利氏に味方する場合や他国大名との和睦の際に作成された起請文に限られ、ここから毛利氏が毛利家として他者と関係を築く際に家を代表する神としてこの神を勧請していたものと考え得る。

### 2. 毛利「家中」と祇園牛頭天王

毛利「家中」が一同に連署した起請文が4通残され、そのうち3通に祇園牛頭天王がみられる。これらの起請文は「家中」内の相論や戦争問題に関する規定について遵守することを「家中」一同で誓ったもので、その署名者は当初吉田荘内に限られていたが安芸国さらには国外へと拡大していき、祇園牛頭天王は毛利「家中」を統合する神として機能していたと想定される。

1通のみ同神が勧請されない起請文は、その内容が3通とは違い戦時での取り決めに「家中」に誓わせたものであり、毛利氏は毛利家としてではなく安芸国人として他国人と共に取り決めを行って誓約状を作成。その内容を自らの「家中」にも遵守させるために作成した起請文であり、よって形式は共同で作成した誓約状に則っているため毛利家の氏神である祇園牛頭天王は勧請されないのである。

### 3. 氏神からみる吉川・小早川氏との関係

吉川・小早川氏は元々毛利氏同様安芸国人であったが、毛利元就が実子を送り込んで家を継がせ関係を深めた。両氏が毛利氏と連名で起請文を作成する場合には祇園牛頭天王を勧請するが、両氏が個別に作成する場合、小早川氏が祇園牛頭天王を、対する吉川氏は宮崎八幡大菩薩を氏神として勧請し、宮崎八幡大菩薩も毛利氏と関係の深い神であった。両氏と毛利氏との関係の違いを「家中」研究で見ると、小早川氏とその「家中」は毛利「家中」に包摂されていくが、吉川「家中」は包摂されず、近世には岩国藩として独立するという違いが見られ、小早川氏のほうが毛利氏に対する従属性が強いことがわかり、それが氏神に反映されているのであろう。このことから祇園牛頭天王はまさしく毛利「家中」を統合する神であったと言えるのである。

#### おわりに

上杉氏・毛利氏ともに自身の氏神を用いた国人統合論理の存在を確認できた。それは上杉氏の事例でみたように、領内の国人達の神を介した自領支配・領主間統合の有り様を背景に創り出されたものであった。そして両氏の違いは自身の統合論理を国鎮守等の神の枠組みに対しどう位置づけるかという点で見られ、上杉氏は国鎮守の枠組みを超えて、毛利氏は他の国人同様国鎮守を勧請していることから国鎮守の枠組みと並立する形でそれぞれの統合論理を創り出したのである。

#### <主要参考文献>

相澤秀生「上杉謙信の誓いと祈り」(『曹洞宗研究員研究紀要』38、2008年)

菊池浩幸「戦国期「家中」の歴史的品格—毛利氏を事例に—」(『歴史学研究』748、2001年)

栗原修「起請文にみる「地域神」と地域社会—越後国小泉荘の場合—」(広瀬良弘編『禪と地域社会』

吉川弘文館、2009年)

# 霊宝館設立を中心とする高野山文化財保存史の研究

梅原 豪一

高野山大学大学院 文学研究科  
博士後期課程

## はじめに

高野山霊宝館（以下、霊宝館と呼ぶ）は、財団法人高野山文化財保存会が運営する博物館である。大正10年（1921）5月に開館し、昨年90周年の節目を迎えた霊宝館には、国宝、重要文化財、和歌山県指定文化財を含む約50,000点が収蔵されている。筆者は霊宝館の設立過程の研究を通じて高野山、ひいては近代日本における文化財保存史の一端を明らかにしたいと考えている。以下では、霊宝館設立に先駆的役割を果たしたとみられる高野山興隆会の活動について明らかにしたい。

まず、霊宝館の設立過程について、従来言われていることを略述すれば次のようになる。明治43年（1910）1月に、実業家の根津嘉一郎（1860-1940）が高野山を訪れ、高野山重役から宝物館設立の希望を聞き大いに賛同した（高野山霊宝館，1921，pp.2-3）。これをきっかけに同年、根津は発起人を招集しはじめた。大正3年（1914）1月に高野山宝物保存会が組織され本格的に事業が動き出し（高野山霊宝館，1921，pp.5-6）、大正9年（1920）9月30日に建物を竣工し、大正10年（1921）3月1日に仮開館となり、同年5月15日に霊宝館として正式な開館式を挙げて現在に至っている。

しかし、高野山内に宝物館を建設しようという構想自体は、根津が登山する10年前の明治33年（1900）からすでに存在していたのである。その構想を画いていたのが、高野山興隆会である。

## 高野山興隆会

明治32年（1899）1月20日発行『高野教報』第16号（p.42）の記事に「高野山興隆会は愈々本月一日を以て芽出度く創立せられたり」とあり、ここで興隆会という名称が初めて登場する。ただしその発会式は、明治33年（1900）5月17日に行われている（『高野教報』第32号，pp.5-6）。この1年4ヶ月の間は準備期間と位置づけることができる。この間に会員の勧誘と組織作りが行われたとみられ、また寄付金の募集もすでに始まっている。明治33年（1900）2月20日発行の『高野教報』第17号に掲載の「興隆会録事」によれば、この会は、「當山を興隆する方法を講ずる」ための組織であり、「學徳修養の道、建造物の復興、寶物の保存法等」の事業が視野に入れられている。更にその後11条からなる会則が記載されており、その中に、

第七條 本會基本金より生ずる利子を以て左の費途に充つ

- 一 高野山建造物の修理及再興
- 二 高等學校の創立維持及布教の振張
- 三 當山特格たる古來勅願の法會法談を嚴修すること
- 四 寶物館の設立

## 五 二十七八年役の記念塔及明治中興諸名士の碑碣

とあり、興隆会は財団法人と似た組織であったことが分かる。そして、その利子の使い道の一つとして宝物館の設立が挙げられている。以上のことから明治30年代からすでに宝物館構想があったことは明らかである。

### 高野山興隆会に関わった人々

興隆会役員については高野山霊宝館所蔵『興隆會會則』によって確認することができる。総裁に小松宮彰仁親王（1846-1903）が就任し、会長に九条道孝（1839-1906）、副会長に秋元興朝（1857-1917）、同じく九鬼隆一（1850-1931）、会計監督に渋沢栄一（1840-1931）、幹事に井上角五郎（1860-1938）、その他119人が評議員に任命された。

さらに興隆会内には高野山側による別立ての組織があり、会主を当時座主であった原心猛（1834-1906）、副会主を密門宥範（1843-1920）と鎌田観応（1849-1923）が務め、その他79ヶ所の塔頭寺院の住職達が役員となっている。まさに一山挙げてこの事業に取り組もうとしたことがわかる。

小松宮が総裁に就任した経緯は不明だが、小松宮は過去に仁和寺の門跡に就任していたことから、真言宗との結びつきが強かったことが理由であるとも考えられる。九鬼隆一には、高野山興隆会についての演説を行った記録が残されている。すなわち九鬼は明治34年（1901）7月22日に東京帝国ホテルで演説し、興隆会役員になった経緯などを語っている（『高野教報』、第53-54号）。また演説を行ったことが確認できる役員は他に井上角五郎が挙げられる（『高野教報』、第58号）。

また、評議員の大隈重信（1838-1922）と、『興隆會會則』には名前のない戸田忠友（1847-1924）に宛てた「高野山興隆会評議員委嘱状」が現存している。大隈宛の委嘱状は早稲田大学に、戸田宛てのそれは宇都宮大学にそれぞれ所蔵されている。日付がどちらも明治33年（1900）6月15日となっている。6月15日は弘法大師の降誕日とされており、その日に合わせた可能性がある。

戸田忠友は寺社奉行を務めていたことから神道、仏教両方面に関係が深かったと考えられ、高野山とも何らかのつながりがあったと推察される。ただし現段階では評議員に就任したか否かは明らかではない。

### 興隆会のその後

寄付金の募集については、『高野教報』にその状況が逐一報告され、当初高野山付近の地域から寄付金を募った様で、一人あたりは少額ながら多くの人々から寄付を募り、相当な金額が集まったと推察できる。

錚々たるメンバーが揃い、華やかなスタートを切った高野山興隆会であったが、その後の経過は順風満帆とはいかなかった。発会してからおよそ3年後の明治36年（1903）2月26日、総裁である小松宮彰仁親王が薨去したのである。さらに、会長の離任等により、組織の足並みが揃わなかったとも伝えられている（大山, 1936, p.183）。このことから当初の目的をどの程度果たすことが出来たかは不明であり、寄付金とその利子がどのように使われたのかも、現在のところ明らかになってはいない。

しかし、「毛利清雅年譜」によると、毛利清雅（1871-1938）は、36年（1903）6月以降に高野山興隆会一等布教師を拝命し一万円を金剛峯寺に奉納している（宮坂宥勝，小谷成男，1971，p.31）。このことから小松宮が薨去した後にも興隆会が活動していることが伺える。

#### おわりに

以上のことから、興隆会の活動は明治43年（1910）から始まるとされる霊宝館設立計画の先駆的役割を果たしたと考えられる。

また、『近代数寄者のネットワーク』（齋藤，2012）では、霊宝館設立は近代数寄者達が関わった社会事業の一つとして位置づけられ、数寄者の社会参加の存在形態を知るための事例として取り上げられている。筆者は興隆会の中においても同様に役員を中心とした数寄者間のネットワークがあり、根津が参加することになる霊宝館設立計画より早くに存在した数寄者による社会事業であると考えている。明治から大正にかけて高野山において行われた数寄者による社会事業の実態と変遷を明らかにし、数寄者による文化財保護および高野山近代史の視点から霊宝館設立の黎明期についてさらに研究したい。

#### 参考文献

- 大山公淳「明治前期の高野山経済観」、『密教研究』60号，1936年，9月30日，pp.160-184  
高野山霊宝館『高野山霊宝館建設報告書』高野山金剛峰寺，1921年  
高野山霊宝館『寶を護れ－大正時代の保存プロジェクト』高野山霊宝館，2011年  
齋藤康彦『近代数寄者のネットワーク－茶の湯を愛した実業家たち』思文閣出版，2012年  
宮坂宥勝，小谷成男「毛利清雅年譜」、『密教研究』96号，1971年9月30日，pp.24-35  
「興隆會創立せり」、『高野教報』第16号，1899年1月20日，pp.42-44  
「興隆會録事」、『高野教報』第17号，1899年2月20日，pp.42-44  
「高野山興隆会の發會式を祝する文」、『高野教報』第32号，1900年6月10日，pp.5-6  
「九鬼男の演説」、『高野教報』第53号，1901年8月10日，pp.20-23，第54号，1901年8月25日，pp.13-14  
「高野山興隆会に関する井上角五郎氏の演説」、『高野教報』第58号，1901年11月10日，pp.14-16

## 実賢造作の如意宝珠

村上 泰 教

随心院小野講伝所 研究員

東密には如意宝珠を造作する作法がある。造作した如意宝珠は能作性（ノウサショウ）と呼ばれ、その造作法は現在も真言宗の中で伝承される。舍利を扱う主だった修法においても、一流伝授というものの現代に相承されている。能作性の造作法について、その原拠となる弘法大師空海の遺告を記したとされる『御遺告二十五箇條』第二十四には以下のように記される。

自然道理如来の分身と号するは、是れ祖師大阿闍梨の口決に任せて成生せる玉なり。

（中略）成生の玉と曰うは是れ能作性の玉なり。

つまり、空海の師である恵果和尚の口決に従い造作した如意宝珠の玉が能作性である。ここで留意したいのは、能作性とは玉の形をしているという事である。時代は下るが、頼瑜（1226～1304）『御遺告釈疑抄』の能作性に関する言及を要約すれば「内に舍利を入れて性とするが故に能作性と云うなり。自然道理とは即事而真の体、如来分身とは駄都、如来の真実舍利である」と説明している。能作性の実体は駄都であり、如来の真実舍利である事、造作には舍利が必須である事が分かる。重ねて『御遺告二十五箇條』は真言の重書、事相の奥底といわれる。真言密教の実践において如意宝珠、舍利が如何に重要なものであるかと言うことは祖師空海まで遡る事のできる揺るぎない事実である。

近年までの能作性（造作の如意宝珠）に関する先行研究について述べてみれば、おおかた三方向からの論及がみられる。一つには舍利容器としての美術史面の研究の中から。一つには如意宝珠を絡めて祈られる密教修法の研究から。一つには如意宝珠の信仰面の研究からである。能作性の造作法を含め、事教両相を踏まえた研究は未だ進んでいないのが現状である。美術史面からは、広沢系統にみられる玉の形をしていない能作性を始め、その他は経典や如意輪観音の修法に関する宝輪華の大事などとの関連性から造作される宝珠に論及している。しかしながら、舍利、また宝珠は貴重な物であるという貴族社会の認識や、僧侶等の舍利即宝珠という信仰背景のある中で、舍利をただ丁寧にまつる為に荘厳された容器と、修法や尊格との関連性をもって荘厳された宝珠と、能作性として認識される宝珠との判別がなされていない為に若干の誤解が生じている部分が見受けられる。また美術史の観点から多く容器として呼称されている物も、事教両相をもって解釈すれば改変される余地のある物も多い。修法に関連しての研究では、舍利を込めた如意宝珠に論及されているが、能作性としての宝珠との明確な線引きは無い。しかしながら、これは平安末期の僧侶の間においても能作性の実体は明らかでは無かった事や、鎌倉期になれば舍利と宝珠が世間にも広く知れ渡る事になるが、既に当時の貴族社会の中においても宝珠の認識には混乱があった事からすれば無理も無い所である。寺院社会でも舍利即宝珠の思想から、能作性の造作法に従わずとも舍利を納入して拝むものは宝珠であるとして広く認識され始める点に注目すれば、東密社会において宝珠の概念、宝珠の荘厳について明らかな転換期

が鎌倉初期にあった事も指摘できる。また、近年の研究の中で諸流における舍利と宝珠、舎利法と宝珠法の同意、不同意について、諸氏の中で若干の混乱がある事もここで指摘しておきたい。

さて、この度の口頭発表では能作性を造作する中での修法のありようや、造作の細かい所作や変容には触れなかった。問題の起点は、頼瑜は『秘鈔問答』において「宝珠の造作人は空海、範俊、勝賢のみ」というが、勝賢（1138～1196）以降、どのような人物が宝珠を造作しているのか明らかになっていないという所である。ここで頼瑜が言っている宝珠とは、空海の遺告に口伝される能作性を指している。また、現代に相承される能作性の造作法は誰が整備したものなのか。造作法の詳細を記した聖教はどこまで遡れるのか。実賢（1176～1249）は能作性を造作しているのか。造作しているならば、その詳細はどのようであったのかという点を言及した。

以下、結論を踏まえて述べれば、能作性の造作法を整備したのは覚洞院勝賢であると言える。造作に扱う道具、作法の詳細を記した聖教としては「勝賢記之」と奥書される『六事』（弥谷寺所蔵）が最も古い。ただこの聖教は勝賢の真筆本では無く、書写年代も不明なものである。勝賢が造作法を整備したと断言できるのは、管見によるが、勝賢より遡って造作法を示唆する聖教が見当たらない事、また定仙『能造秘々』には

抑此大事我流ノ外西西ニ既ニ断絶シ了ヌ。此レ勝賢僧正ノ口傳ナリ。

とあり、既に勝賢の時には造作法が途絶えていたと勝賢自身が指摘する所からである。これは建治二年（1276）に定仙が師の義能（～1249、1277～）が述べた所を私語無く記した聖教である。加えて末文には勝賢の能作性支度次第や義能の師である意教上人頼賢（1196～1273）『宝珠事』の自筆本を書写するなどの記録が書かれている。また、実賢『祖師傳來口傳』には「舎利法は昔から口傳のみで次第など無かった。勝賢僧正の時に自行の為に次第を作られた所から世間に弘まった」と記される。この事からも、宝珠、舎利法の流行は勝賢をもって契機とされると言えよう。

実賢の能作性造作についての実体は、実賢『祖師傳來口傳』『秘法記録』、寶篋『三宝院能作性口決』などの聖教から確認できる。実賢記には「峯殿禪定殿下（九条道家）の仰せに依り、寛元四年（1246）、賀茂社に参籠。造作した玉は春日社に収めた。これは師勝賢の跡を追って口伝に就いて造作した」という由が記される。また実賢の弟子である寶篋記には注目すべき事項が二点ある。醍醐三宝院には『御遺告』に拠らない口伝相承があるという点。『御遺告』による造作法の相承次第では範俊（1038～1112）が附される所に義範（1023～1088）が当てられるという点である。具体的には玉の形状をした能作性を造作するのでは無く、『西院流八結』「能作性別秘」に見える能作性の様式に近い。また、相承次第には「高祖大師、・・・、義範僧都、・・・、明海僧都、勝賢僧正、実賢僧正」と記されるが、大和国薬師寺にて造作し、安元二年（1176）正月一日に開眼を終えたと記述している所から、この造作は勝賢によるものと考えられる。因みにこの年の前後は勝賢が醍醐寺座主を追われ、高野山参籠後の動向不明の空白部分に当たる。能作性の造作、存在は他人に口外しないという原則も考慮したい。

以上、紙面の問題上、十分に言及が及ばないが、寶篋記は三宝院に伝わっていたとされる二伝の

造作法が何らかの形で勝賢より実賢へと相承された事を示唆するものである。その他、論及できなかった部分であるが、「実賢は勝賢の中間法師である蓮南房より造作法や宗の大事を授かった」（『能造秘々』）等の事項を含め、相承に関する問題についてはまた後に記するをしたい。また、舍利、宝珠、それにまつわる修法、絵画、法具の流行、発展の発端となる勝賢は長年、筆者の研究中心とする人物である。今後、事教両相を踏まえた上で宝珠、能作性に関するものの価値、評価を論述すると共に、勝賢前後の相承の問題、実賢の能作性造作時にも既に見える舍利と神祇との結び付きにも論及したい。

# ヒップホップの宗教的機能 —世俗的靈歌としてのヒップホップ—

山下 壮 起

同志社大学大学院 神学研究科  
博士後期課程

## はじめに

1972年にジェームス・コーンが発表した『黒人靈歌とブルース』では、黒人靈歌とブルースに共通する本質について論じられている。奴隷制下の黒人は自由への希望を天国に見出すことで、神によって自由と人間的価値を保証されていることを確信し、生きることの意味を見出すことができたのである。奴隷制廃止後に誕生したブルースは、生きる上での喜びや悲しみ、そして黒人の制限された自由という不条理について歌い、アフリカ系アメリカ人の経験から真実や生きる意味を見出そうとしている点で靈歌と同じである。

この理論を現在のアフリカ系アメリカ人のコンテクストに置き換えると、ヒップホップが現在のアフリカ系アメリカ人の若い世代に対して「世俗的靈歌」としての機能を果たしていると考えられる。本研究の目的は、天国や救済論に注目しながら、ヒップホップの世俗的靈歌としての機能について考察することである。

## ヒップホップ世代

ヒップホップの宗教的機能について考えるために、まずヒップホップ世代について紹介しよう。この世代は、1965年から1984年の間の公民権運動以降に育った世代のアフリカ系アメリカ人と定義されている<sup>1)</sup>。この世代が成長した時代、グローバル化によって製造の中心が都市から郊外や海外へ移動した結果、多くのアフリカ系アメリカ人は雇用機会を奪われた。貧困や高い失業率は、違法薬物や銃の売買への若者の関与・関心を高め、治安の悪化を招いた。その結果、多くのアフリカ系アメリカ人の若者が犠牲となり、ヒップホップ世代にとって「死」は身近で大きな問題となっていった

これらの問題に対して、ヒップホップ世代の上の世代は、若者には道徳規範や社会的責任が欠如していると批判している。しかし、その原因はむしろ黒人教会の変化に求められるだろう。1960年代の終わり頃から、公民権運動によって中産階層が増加し、黒人教会の政治的保守化を招いた。社会問題に関わろうとしない教会から批判を受けた若い世代のなかには教会に不信を抱く者も多くいたと考えられる。ヒップホップ世代にとって教会は救いを得られる場所ではなくなったのである。その結果、以前のように教会や共同体を通して共通の社会的道徳規範や価値観を形成・維持することがほぼ不可能になってしまった。つまり、ヒップホップ世代は、アメリカ社会の不条理から自分たちを守るために、新たな価値観を創出しなければならず、ヒップホップがその価値観のベースとなっていった。

### 世俗的靈歌としてのヒップホップ

ヒップホップは若者たちの実存的問題について語り合う場となり、その結果宗教的表現が多く見られるようになったといえるだろう。それには二つの要因が挙げられる。一つは、前述のヒップホップ世代と教会の関係である。教会に代わる救済の場を求めた若者たちにとって、ヒップホップが救済的な機能を持つようになったといえるだろう。もう一つの要因として考えられるのは、ヒップホップ世代にとっての「死」の身近さである。自分や家族、あるいは親友がいつ死んでもおかしくない状況にあるなかで、ヒップホップにおいて死や死後の世界について取り扱う曲が生まれるようになり、宗教的な表現が多く見られるようになったといえる。特に、ヒップホップでは天国について頻繁に言及されるが、ヒップホップ世代にとって、天国は苦難から解放される場所というだけでなく、反社会的な存在として批判されるヒップホップ世代の人間も天国に行けるのかどうかということが問われているのである。

以上のように、ヒップホップは世俗的音楽でありながら、宗教的概念を用いることによって生きる意味を見出している。宗教的概念を用いた救済的機能という点において、ヒップホップはまさに、靈歌と同様の役割を果たしているといえるだろう。しかし、ヒップホップはブルースのように、世俗的な事柄、ひいては反社会的な事柄を歌うことによって、不条理な世界で生きることを意味を見出そうとするブルースの世俗的靈歌としての機能も果たしている。つまり、ヒップホップはブルースのような世俗的靈歌としての救済的機能と靈歌の持つ宗教的概念による救済的機能の両方を兼ね備えているといえる。つまり、ヒップホップには聖と俗が混在しながら、靈歌としての機能を果たしているのである。

ヒップホップにおける聖と俗の混在について、イマニ・ペリーが reunion と名付けたアイデアを用いて考察してみる。奴隷制時代から現在に至るまで、アフリカ系アメリカ人の文化において、聖と俗の境界は明確だった (Perry, p.4)。その要因として、アフリカ系アメリカ人の指導者が人種差別に対抗する手段として、自分たちの道徳的優越性を強調するために、戦略的に聖のイメージを取り入れようとしたからである (Perry, p.5)。そうした姿勢は教会からの世俗的音楽批判に反映され、アフリカ系アメリカ人の音楽に分裂を起こした。しかし、アフリカ系アメリカ人音楽の聖と俗の分裂は、ヒップホップ世代においては見られなくなった。ヒップホップが誕生する直前の1960年代後期において、聖のイメージを戦略的に取り入れる動きが否定され、ヒップホップ世代の価値の下地が作り上げられた (Perry, p.5)。その結果、ヒップホップは聖と俗が再び結合 (reunion) する場となっていった。

ヒップホップは様々な考えが同時に存在する空間であり、アーティスト一人一人がいくつもの役を演じることで道徳的あるいは精神的なジレンマを描きだしている (Perry, p.6)。しかし、ヒップホップはメディアに見られるような善と悪という二項対立的な図式を批判し、共同体に存在する多様な考えを示すことで、その共同体のコンテクストのなかで理解されるといえるだろう。

### まとめ

ヒップホップ世代は様々な問題についてヒップホップという空間で対話を行ってきた。それは、不条理な社会におけるジレンマの中から意味を見出すための作業であるといえるだろう。ヒップホップ

世代にとって霊歌やゴスペルは、そのような機能を果たせなくなっているが、それは、ヒップホップ世代のなかに公民権運動以降保守化した教会に対して不信感を抱いている者が少なからず存在していることから明らかである。

ヒップホップでは、アーティストたちが自らの悪をもさらけ出すことによって、不条理に満ちた社会のなかで生きることのジレンマについて、徹底的なまでに正直に対話が行われてきた。この対話を通して、ヒップホップ世代は自分たちの実存的問題について考え、生きる意味を見出してきた。暴力やドラッグによって虚無的になっていると批判されるヒップホップ世代だが、彼らは不条理な社会のジレンマについてヒップホップを通して徹底的に語りあい、共同体を維持し、生き残ってきた。不条理な社会制度や世代間の分裂、さらには教会の保守化といった厳しい現実の中にもありながらも、ヒップホップ世代の生の本質を求めてきたヒップホップは世俗的な音楽でありながら霊歌としての救済的機能を果たしているといえるだろう。

### 参考文献

Kitwana, Bakari. *Hip Hop Generation: Young Blacks and the Crisis in African-American Culture*. New York: Basic Civitas Books, 2002.

Perry, Imani. *Prophets of the Hood: Politics and Poetics in Hip Hop*. Durham, NC: Duke University Press, 2004.

Pinn, Anthony B. *The Black Church in the Post-Civil Rights Era*. New York: Orbis Books, 2002.

コーネル・ウェスト 『人種の問題：アメリカ民主主義の危機と再生』 新教出版社、2008年。

ジェームス・コーン 『黒人霊歌とブルース』 新教出版社、1998年。

### 注

- 1) Bakari Kitwana, *Hip Hop Generation: Young Blacks and the Crisis in African-American Culture*, (New York: Basic Civitas Books, 2002), pp. xiii-xiv (『ヒップホップジェネレーション: 「スタイル」で世界を変えた若者たちの物語』) で、ジェフ・チャンがヒップホップ世代の幅(人種や年代)について議論の余地があることを指摘しているが、本論文におけるヒップホップ世代はキトワナの定義する年代に生まれたアフリカ系アメリカ人を指す。

# 夢窓疎石と宗峰妙超の方便思想の比較

オズヴァルド メルクーリ  
(Osvaldo MERCURI)

花園大学大学院 文学研究科  
博士後期課程 仏教学専攻

## 研究の概要

夢窓疎石（夢窓国師、1275-1351）と宗峰妙超（大燈国師、1282-1338）は鎌倉末期南北朝時代の臨濟宗の禅僧であり、当時の禅世界においてはともに際立つ人物であった。二人とも当時の権力者達の帰依を受け、京都で大刹を建立し（夢窓は嵐山の天龍寺、宗峰は紫野の大徳寺）、自分の流派を立てた。二人とも中国へ渡ったことがなく、高峰顕日に参じたことはあるが、高峰の法を嗣いだのが夢窓のみである。宗峰は南浦紹明の法嗣になった。

このような共通点があったとはいえ、二人の思想と禅風は大分異なると考えられている。夢窓は寛容な態度を持っており、様々な方便や、密教の加持と菩薩の信仰のような禅宗とは密接な関係がない教えも採用したと思われる。一方、宗峰は、いわゆる大燈禅を成立せしめ、公案の修行を中心にした禅風を起したようである。本研究では、主に夢窓著『西山夜話』・『夢中間答集』と宗峰著『祥雲夜話』を参考にしながら各々の方便に関する思想を比較し、なぜその思想と禅風がそれほど異にしたかを明らかにしたい。更に、二人の関係を探求したい。

## 夢窓の禅風とそれの評価

夢窓の仏教観は方便を中心に行っているということが先行研究によりすでに明らかにされた。禅宗においては指導方法として理致（論理による理解を目指す、経典の理性的な学習）も機関（弟子の直感に訴える、常軌を逸した行為を通して禅師が行う鋭い働きであり、公案はこれの一つである）もある。夢窓にとっていずれも方便に過ぎないため、特に好むべき教え方はないのである。方便という概念を例示するために夢窓は「小玉を呼ぶ手段」の詩を利用する。

一段の風光画けども成ぜず。洞房深処に愁情を述ぶ。頻りに小玉をよぶ。元より事なし。ただ檀郎が声を認得せむことを要す（『夢中間答集』、77段）

同じ問答において夢窓が説明するように、この詩は男女の秘められた恋愛譚である。ある日、彼が密かに外から彼女の奥深い部屋に近づく。彼女は檀郎に気づき、ここにいることを知らせたいと思うが、家族や他人に二人の秘密が明らかになることを恐れて、遠回しに、小玉という若い召使を大声で呼び、命令し始める。実は、召使にさせることは何もない。彼女の意図は自分の声を聞かせて、恋人に知っているてもらいたいのである。小玉を呼ぶという工夫は命令するためのものではなく、別の目的を達する手段になる。公案も経文も同じく方便であり、禅師が弟子の能力に応じて自由に利用

するため、いずれも同様に採用可能である。ところが、『西山夜話』に収めている問答にみられるように、夢窓は具体的に経典について講ずることを重視したようである。故に当時の「教禪一致」の代表者として認識されている。このような宗風は『花園天皇宸記』において宗峰に批判されたようにみえる。夢窓と後醍醐天皇との参禅問答を聞いた上で、宗峰は花園院に次のように語っていると、花園院が書き残している。

而如此問答者、都未出教綱、達磨一宗掃地而尽、可悲々々（『花園天皇宸記』、正中2年10月2日の裏書。）

すなわち、夢窓の禪が教義の範囲に留まっていることから禅宗は滅びてしまうだろうと、宗峰は嘆きながら厳しく批判しているようである。その上、現代まで伝わっている夢窓の禪の評判は宗峰の評価に大いに影響を受けていると思われる。

#### 宗峰妙超による、方便採用の否定

『祥雲夜話』（別名『破尊宿夜話』）は、安井の龍翔寺の塔頭である祥雲庵で、1313年に宗峰と光という名前では呼ばれている和尚と行ったとされる問答の記録である。この光和尚についてはほとんど何も分からないが、問答では宗峰が光の誤った方便思想を完全に論破する。また、祥雲庵という寺は現存していないが、1319年の日付を付している「龍翔寺重書紛失版案」（『大徳寺文書別集真珠庵文書之六』、852号）という古文書にみられる。これにより『祥雲夜話』に信憑性が生じてくる。光は最初から方便を通して弟子を指導するのがもっとも適切な教え方であると断言する。具体的に、普段利用する方便として、光は三つの方便を挙げている。これは「玄沙の宗綱」、「智覚の垂戒」と「首楞嚴經の心外に魔有り」といった教えである。「玄沙の宗綱」、または「三句の綱宗」というのは、唐末五代の玄沙師備による『玄沙師備広録』の巻中に見られる三句である。先行研究によると、この三句は悟りへの道を三段階に分け、各々の段階の内容を解説している。つまり禅宗における「漸悟」を説いている。「智覚の垂戒」は『永明寿禅師垂誡』ということで、大正蔵経48巻にある。悟りを開くための方便としては持戒、つまり戒を守ることを促す。夢窓も『夢中間答集』の88段には持戒の重要性を強調する。「首楞嚴經の心外に魔有り」というのは『楞嚴經』の巻9が含んでいる、魔境についての精密な説明である。『楞嚴經』と『円覚經』は「教禪一致」を説いている根本的な経典である。『楞嚴經』を方便として採用することから光は「教禪一致」の支持者であることが推測できる。これは夢窓との共通点として明らかだといえる。

また、自分の方便観をより明らかにするため、光が「法無定相」という表現を利用する。夢窓も『夢窓国師語録』でも『夢中間答集』でも同じ概念を説く。例えば

古人云はく、法に定相なし。縁にあへば即ち宗なり。知識の学者を導く法門、すべて定相なし。仏法世法の隔てなきことは、大乘の通理なり。教禪ことなりといへども、大乘を挙揚し給ふ宗師、いかでか万事の外に、仏法の修行ありと示すことあらむや。しかれども、いまだこの理を悟らざ

る人の所見に約すれば、世間の万事ことごとく虚妄顛倒なり。宗師これを憐れむ故に、仮に方便を設けて、しばらく学者の執着を捨てしめむために、万事を放下せよとはすすめたり。宗師の隨機説法、すべて定相なし。（『夢中間答集、57段』）

更に、方便を例えるには光は「只是官不容鍼、私通車馬」という言葉を採用しているが、夢窓は『南禅寺語録』ではほぼ同じ表現を使用している。以上光和尚の方便思想をまとめたが、問答では宗峰は光の見解を完全に拒絶する。大燈国師は方便門に対して「直指人心、見性成佛」の「教外別伝」優越を主張する。光が挙げる各々の方便の例に対して宗峰は禅宗の立場を明らかにし、相手の歪んだ宗風を論駁する。

### 結語

光和尚の方便門の中で特に教禅一致と持戒が夢窓の教えと共通している。二人とも方便門の支持者であることは間違いない。彼らの禅風が完全には一致しているとは言えないが、明らかに類似するように見える。宗峰は光の方便観を反論することによって、実は夢窓の宗風を間接的に否定しようとしたのではないだろうかと思われる。また、夢窓と宗峰は直接出会ったことがあるとはどこにも記録されていないにも関わらず、以上の『花園天皇宸記』に宗峰が自分の弟子である海岸了義を密かに夢窓と問答するように派遣していると記されている。問答の内容は残っていないが、これは宗峰が持った、夢窓の禅風への関心を表わしていると思われる。

# 智光曼荼羅考 —軸装本を中心に—

山口 唯

佛教学大学院 文学研究科  
博士後期課程

## 1. 問題の所在

智光曼荼羅は、8世紀に元興寺を中心に活躍した智光が感得した浄土変相図といわれ、当麻曼荼羅、清海曼荼羅とならんで浄土三曼荼羅の1つに数えられる。阿弥陀信仰の興隆期である奈良時代の後半期から平安時代初頭にかけて成立したと考えられている。

智光曼荼羅には絵相の異なる模本が多く存在するが、正本は室町時代に焼失しているため、その正本の図像の推測を試みた。

模本は大きく分けて3系譜あり、長らく正本系だと考えられていた中尊阿弥陀如来が合掌印を結ぶA系譜（板絵本や『覚禪鈔』所収本など）、転法輪印を結ぶB系譜（軸装本など）、江戸時代に発生したC系譜が存在する。成立時代が明らかに異なるC系譜を除いて考察する。

## 2. 智光曼荼羅模本 A 系譜と智光頼光説話

中尊阿弥陀が合掌印を結ぶ以外のA系譜の特徴として、智光・頼光と考えられる比丘が描かれていることがあげられる。これが長い間A系譜が正本の姿をひくと考えられていた要因である。

智光と頼光に関する説話は10世紀末頃の『日本往生極楽記』に初めて見える。智光と元興寺で同室修学していた頼光が入寂し、智光が夢の中で頼光のもとへ行くと、そこは極楽浄土であった。私は智光に観想での往生の方法を教え、右手の掌に小さな浄土を示した。夢から覚めた智光はその浄土を画工に描かせ、一生これを観て往生を全うしたという内容である。この智光感得の浄土変を暗示するような説話は、以後『今昔物語集』『元亨釈書』等にもほぼ同じ内容で採録されているが、9世紀初めにできた『日本霊異記』や9世紀中頃までには成立したといわれる元興寺の説話を集めた『日本感霊録』には見当たらない。そのため、A系譜の図像自体の制作年代は9世紀以前にはならないといえる。

『覚禪鈔』所収本の略図の裏書には、「元興寺以極楽坊正本図之（中略）件本板図之、長一尺広一尺寸也、普通本、中尊合掌也、正本不然」とある。したがって、合掌印である図と裏書きは一致しないことになる。ここから、平安時代後期にはすでに2種の智光曼荼羅があったことが理解できる。

智光が夢に見たのに、頼光と対になるように浄土に智光がいるのは矛盾しており、また自分が描かれている変相図を見て往生を全うしようと思えるのかということは疑問である。つまり、二比丘が描かれるA系譜は正本が作成された後につくられたものといえる。

### 3. 智光曼荼羅軸装本（元興寺本）と蓮華三昧院阿弥陀三尊像

智光曼荼羅といえば、以上のA系譜ばかりが目されてきて、B系譜はあまり研究対象とされてこなかった。B系譜の中でも特に軸装本（元興寺本）を中心に述べていく。

縦長だが、正方形の左右を切ったような構図となっている。元興寺内では智光曼荼羅として伝来するが、寺外では二比丘の存在がないところから、伝智光曼荼羅と称されていた。しかし近年、正本焼失と堂の復興に関連があるような制作年代と、元興寺極楽坊に伝来する智光、頼光坐像の存在等から智光曼荼羅の正本の図像をひくと考えられ始めた。以下、図像についてである。

中尊阿弥陀仏は転法輪印を示している。日本における転法輪印相の阿弥陀如来像は、奈良時代に多く見られることが知られる。両脇侍の姿勢は脚を崩して坐し、左右相称の手の形をしている。三尊段の背後は樹葉がめぐらされており、樹下説法図のような趣を感じさせる。木の幹は葉が茂り出す直前部分で樹皮がむけるように外に広がっており、法隆寺伝橘夫人念持仏厨子後屏の柱に類似した表現である。舞楽会ではA系譜にあった橋上の二比丘がなく、A系譜にない向背菩薩の存在が特徴的である。だが、敦煌莫高窟第220窟南壁や当麻曼荼羅などに見られ、智光曼荼羅独自のモチーフではない。浄土の様子は、宝池部分を少なく陸地を広くとる見せ方をしている。また、楼閣段は非常に細かく描かれているが、当麻曼荼羅などに比べると狭く、虚空段を圧迫しているようである。浄土の風景を中心とした図様ではなく、阿弥陀三尊を特に見せるための構図といえる。宝樹になる花は3種存在するが、どれも室町時代に作られた軸装本よりも前から使用されている花文様であり、正本からの文様の受け継ぎが考えられよう。

他仏画への影響については、先行研究では蓮華三昧院の阿弥陀三尊像との図像的類似が指摘されている。蓮華三昧院図は明遍（1142～1224）の思想を想定したという見方がある。明遍が学んだ東大寺三論や南都系浄土教は、元興寺三論の学匠で南都系浄土教の産みの親でもあった智光を仰いでいた。こうした明遍と智光の関係故に、蓮華三昧院図はB系譜の智光曼荼羅から阿弥陀三尊などの図像の典拠を得たと考えられる。よって、蓮華三昧院図が典拠としたであろう、より古い図がB系譜に存在したといえる。軸装本のもととなったB系譜の図像が蓮華三昧院図に影響するほど、この時代はB系譜が智光曼荼羅として知られており、信仰の対象となっていたことが理解できる。

蓮華三昧院図は鎌倉時代の手法である皆金色が用いられているが、軸装本には用いられていないことから、正本に近い賦彩法をとったのであろう。軸装本の賦彩における緑と朱の多用は仏画の形式として頻繁にみられたものである。また、瓔珞など金具に切金を用いる表現は天平時代にも存在したため、正本にも切金の使用があった可能性はあるが、軸装本に見られる衣のひだに切金を置くなど切金の多用は平安後期からの表現であり、天平時代の正本ではとられていなかった方法であろうと考えられる。そこから、軸装本は正本焼失後に製作されたこともあり、正本図像から多少のオリジナリティを加えたものであると推測できる。

### 4. 正本系の模本の比定

浄土宗僧西誉が著した『当麻曼荼羅疏』に智光曼荼羅の説話と正本を見たときの様子が記されているが、説話を知りながらA系譜の重要要素である比丘形については言及せずに当麻曼荼羅と似ている

と説いている。そこから、智光曼荼羅の正本の阿弥陀仏の印相は転法輪印であること、比丘の姿はないことが想定される。さらに、軸装にする上で両端を切った構図にしているが、『当麻曼荼羅疏』の記述から正本はその両端が残る方一尺強の大きさの板絵であったろうといえる。

以上、軸装本の図像は樹下説法図の趣が強く感じられることと二比丘の姿がないことから、A系譜の図像よりも前に完成されたと考えられる。『当麻曼荼羅疏』や制作年代をふまえると、B系譜がやはり正本系だと比定されるはずである。そして、B系譜の図像はA系譜や説話が広まるまで智光曼荼羅として信仰の対象とされていたと理解でき、正本系の図像として世に影響を与えていたのであろう。

#### 参考資料

濱田隆「蓮華三昧院伝来『阿弥陀三尊像』と明遍をめぐる浄土教」『仏教芸術』57号 毎日新聞社  
(1965.03)

元興寺仏教民俗資料刊行会編『智光曼荼羅』学術書出版会(1969)

元興寺文化財研究所編『日本浄土曼荼羅の研究 智光曼荼羅・当麻曼荼羅・清海曼荼羅を中心として』  
中央公論美術出版(1987)

# 曇鸞教学における空思想の研究 —特に僧肇の二諦論理の受容と展開—

長宗博之

龍谷大学大学院 文学研究科  
博士後期課程 真宗学専攻

「曇鸞教学における空思想の研究—特に僧肇の二諦論理の受容と展開—」のテーマ設定の理由は、真宗学でいう「教理史」という範疇において、先師の思想が先師当面の思想として理解されていない可能性があり、それを見直す必要があるからである。今回は、特に曇鸞の二諦論について、親鸞への教学受容という観点からではなく、その当時有力であった思想との関わりの中から検討していきたい。まず、曇鸞の二諦の関係について『無量寿経優婆提舍願生偈註』（以下、『論註』と表記する）では、

入第一義諦者彼無量寿仏国土莊嚴第一義諦妙境界相十六句及一句次第説応<sub>レ</sub>知。第一義諦者。仏因縁法也。此諦是境義。是故莊嚴等十六句稱為<sub>レ</sub>妙境界相<sub>レ</sub>。此義至<sub>レ</sub>入一法句文<sub>レ</sub>当<sub>レ</sub>更解釈<sub>レ</sub>。及一句次第者。謂觀<sub>レ</sub>器淨等<sub>レ</sub>。総別十七句觀行次第也。

（『真宗聖教全書』第1巻326・327頁、以下『真聖全』と表記する）

と述べられている。ここで注目すべきは「此諦是境義」という部分であり、曇鸞における二諦の関係は、「第一義諦」に「世俗諦」に展開する義を見出しているという部分に特徴があると見ることができる。この思想背景として、龍樹からの影響があるというような見方がなされてきたが、龍樹自身の思想にこのような思想の源流が見られるのであろうか。また、当時の思想背景を踏まえた上で考察していきたい。

まず、龍樹の二諦論については、『中論』と『大智度論』に顕されている。『中論』では、第24章第8・9・10偈において、

諸仏依<sub>レ</sub>二諦<sub>レ</sub> 為<sub>レ</sub>衆生説<sub>レ</sub>法 一以<sub>レ</sub>世俗諦<sub>レ</sub> 二第一義諦  
若人不能<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub> 分別於二諦<sub>レ</sub> 則於<sub>レ</sub>深仏法<sub>レ</sub> 不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>真實義<sub>レ</sub>  
若不<sub>レ</sub>依<sub>レ</sub>俗諦<sub>レ</sub> 不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>第一義<sub>レ</sub> 不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>第一義<sub>レ</sub> 則不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>涅槃<sub>レ</sub>

（『大正新脩大藏經』第30巻32頁c - 33頁a、以下『大正藏』と表記する）

と記されており、ここからでは「第一義諦」と「世俗諦」の関係は先のような「第一義諦」そのものに境なる義を見出せず、二諦が相即であるということが述べられているにすぎない。また、『大智度論』においては、二諦についての記述が多々見られるが、その大部分は「第一義諦」と「世俗諦」に絶対的な隔絶を予見させるような記述ばかりであり、『大智度論』においても「第一義諦」そのものに境なる義を見出せることはできないのである。そのようなことから龍樹の思想からの影響という説

は相応しいとはいえないであろう。

では、曇鸞の二諦論はどこから影響を受けたのであろうか。当時のことが記された『魏書』「釋老志」において、

時沙門道彤、僧略、道恒、道標、僧肇、曇影等、与羅什共相提挈、(中略)道彤等識学洽通、僧肇尤为其最。羅什之撰訳、僧肇常執筆、定諸辞義、注維摩経、又著数論、皆有妙旨、学者宗之。(『魏書』「八志」3031頁)

という記述があり、ここより曇鸞在世時前後の中国仏教界において、特に僧肇の思想が重要視されたことが分かる。これは、曇鸞の『論註』の中においても、「肇公」(『真聖全』第1巻335頁)と名前を挙げて文を引かれており、さらに「公」という字を加えていることから僧肇に傾倒していたことが窺える。

僧肇の二諦論とは、『不真空論』において定義される。まず、「第一真諦」は、

摩訶衍論云。諸法亦非有相。亦非無相。中論云。諸法不有不無者。第一真諦。

(『大正蔵』第45巻152頁b)

というように「第一真諦」と表記され、諸法の真なるあり方は世俗的分別を超えていることであるとされる。それから、この「第一真諦」が「不有不無」(「非有非無」)であるということについて、同じ論書の中で「非有」と「非無」に分類してそれぞれの性質を述べている。これら二種(「非有」「非無」)は「世俗諦」の中において語られるものであり、

誠以即物順通。故物莫之逆。即偽即真。故性莫之易。故雖無而有。物莫之逆。故雖有而無。雖有而無。所謂非有。雖無而有。所謂非無。如此。則非無物也。

(『大正蔵』第45巻152頁b)

と示されている。「非有」とは、物は縁起によって成立するため、絶対の有であることはないということであり、「非無」については、物は縁起に依って成立しているため、全くの無であるということはないとされる。さらに、これらの二諦(「第一真諦」「世俗諦」)の関係は『般若無知論』の「寂用の論理」をもって顕される。「寂用の論理」とは、

是以般若之与真諦。言用即同而异。言寂即异而同。(中略)内有独鑒之明。外有万法之实。万法雖实。然非照不得。内外相与以成其照功。此則聖所不能同用也。内雖照而無知。外雖实而無相。内外寂然。相与俱無。此則聖所不能異寂也。

(『大正蔵』第45巻154頁c)

とされ、「体用の論理」と同義<sup>1)</sup>であり、「第一真諦」である真理を具体的な言葉で示した「B真諦」「俗諦」<sup>2)</sup>という二種は、「第一真諦」を本質としているため相即するという関係にあるという論理である。また、僧肇の二諦論の場合は、「第一真諦」から「世俗諦」へと展開する際、「般若」と「第一真諦」との関係において顕現するとされる。これは、無分別智なる「般若」が無相なる「第一真諦」を捉えていく時、その関係から顕現する「世俗諦」自体も「第一真諦」と同じ本質を持つため、全く別のものと見做すことはできないということである。このような点から、「第一真諦」という悟りの境界において、「世俗諦」に顕現するはたらきを体用論の萌芽と取れる「寂用の論理」より見出したのである。

以上のことから、曇鸞の二諦論で特徴的な部分（「此諦是境義」）の背景として僧肇の思想が大きな影響を与えていたことが見受けられる。また、『論註』の「一法句者謂清浄句清浄句者謂眞実智慧無爲法身故。此三句展転相入。」（『眞聖全』第1巻337頁）と、これ以降の「眞実智慧無爲法身」に関する詳細な解釈部より、「一法句」という真如そのものに「眞実智慧無爲法身」を内含させ、しかも、「眞実智慧」と「無爲法身」を主体と対象の関係において解釈していることが見受けられる。この点から、僧肇の「般若」（主体）と「第一真諦」（対象）の関係を「眞実智慧」（主体）と「無爲法身」（対象）に置き換え、さらに、この「眞実智慧」「無爲法身」を「第一義諦」の中に見ることによって、「第一義諦」そのものに境の義を見出したのが曇鸞であるというように結論付けられるのである。

## 注

- 1) 平井俊榮「中国仏教と体用思想」（『理想』第549号所収 理想社1979年）70頁参照。
- 2) 「弁<sub>レ</sub>眞諦<sub>一</sub>明<sub>レ</sub>非有<sub>一</sub>。俗諦以明<sub>レ</sub>非無<sub>一</sub>。」（『大正藏』第45巻152頁b）また、『肇論』の中では、同じ「真諦」という言葉で「第一真諦」と「世俗諦」の側の「真諦」を顕す場合があるため、便宜上、前者を「A真諦」、後者を「B真諦」と定義する。

## 京都・宗教系大学院連合 事業報告 (2012年1月～2012年12月)

[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4回評議会

日 時：日時：2012年1月23日(月) 18:00～20:00

場 所：大谷大学 博綜館5階第4会議室

#### 第5回評議会

日 時：2012年3月10日(土) 16:40～15:30

場 所：龍谷大学 大宮学舎 清和館3階会議室

#### 第6回評議会

日 時：2012年3月31日(土) 15:00～16:40

場 所：大谷大学 博綜館5階第4会議室

## ■公開シンポジウム 2012

日 時：2012年3月10日（土）14:00～16:20

場 所：龍谷大学 大宮キャンパス 清和館3階多目的ホール

テーマ：宗教は、復興支援の為に何ができるのか？—学生からの報告と提言—

プログラム

- ・あいさつ：北尾 隆心（種智院大学）
- ・報告 金田 正隆（種智院大学）  
岩田 彰亮（龍谷大学）  
安田 空源（高野山大学）  
河崎 顕祐（大谷大学）  
熊谷 沙蘭（同志社大学）  
東海林良昌（佛教大学）
- ・ディスカッション 司会：吉田叡禮（花園大学）

[2012年度]

## ■評議会

議長：北尾隆心、事務局長：小野田俊蔵、会計：藤嶽明信

## 評議員

- 藤嶽 明信（大谷大学大学院 文学研究科 教授）
- 渡辺 啓真（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）
- 室寺 義仁（高野山大学大学院 文学研究科 教授 [8月末退任]）
- 加納 和雄（高野山大学大学院 文学研究科 助教 [9月より就任]）
- 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 准教授）
- 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）
- 中島 志郎（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：2012年5月7日（月）18:00～20:00

場 所：佛教大学 8号館4階第5会議室

### 第2回評議会

日 時：2012年7月21日（土）14:00～14:45

場 所：佛教大学 8号館4階第5会議室

### 第3回評議会

日 時：2012年10月22日（土）18:00～19:30

場 所：佛教大学 8号館1階共同研究室

## ■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、高満也

### ◎第11回「仏教と一神教」研究会

日 時：2012年5月26日（土）13:00～15:30

場 所：龍谷大学 大宮キャンパス 北齋106教室

テーマ：日本宗教と包括主義

発表者：ウーゴ・デッスイー（ライプツィッヒ大学 宗教学研究科）

コメンテーター：井上尚実（大谷大学准教授）、四戸潤弥（同志社大学教授）

司 会：小原克博（同志社大学教授）

## ■2012年度チェーン・レクチャー

テーマ：宗教と言語

開講場所：花園大学

科目名：「比較思想研究」

4月13日 安永祖堂（花園大学）

「宗教と言語—禅体験に於ける言語の媒介性—」

4月27日 兵藤 一夫（大谷大学）

「仏教の言語観—仮説（けせつ）ということ—」

5月11日 石川 立（同志社大学）

「聖書とことば」

5月25日 北尾隆心（種智院大学）

「弘法大師空海の真言観」

6月8日 本庄良文（佛教大学）

「法然の法語—仏陀のことばとその解釈—」

6月22日 ヒロタ デニス (龍谷大学)

「親鸞思想と言葉」

7月6日 高 満也 (龍谷大学)

「親鸞と言葉—親鸞における宗教的言葉の理解とその表現—」

## ■大学院生論文発表会

日 時：2012年7月21日(金) 15:00～18:00

会 場：佛教大学 1号館第5会議室

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)

### 【大谷大学】

山本 春奈 (大谷大学大学院 文学研究科 博士後期課程)

「起請文にみる戦国大名の統合論理」

### 【高野山大学】

梅原 豪一 (高野山大学大学院 文学研究科 博士後期課程)

「靈宝館設立を中心とする高野山文化財保存史の研究」

### 【種智院大学】

村上 泰教 (随心院小野講伝所 研究員)

「実賢造作の如意宝珠」

### 【同志社大学】

山下 壮起 (同志社大学大学院 神学研究科 博士後期課程)

「ヒップホップの宗教的機能—世俗的靈歌としてのヒップホップ—」

### 【花園大学】

オズヴァルド メルクーリ [Osvaldo MERCURI]

(花園大学大学院 文学研究科 博士後期課程 仏教学専攻)

「夢窓疎石と宗峰妙超の方便思想の比較」

### 【佛教大学】

山口 唯 (佛教大学大学院 文学研究科 博士後期課程)

「智光曼荼羅考—軸装本を中心に—」

### 【龍谷大学】

長宗 博之 (龍谷大学大学院 文学研究科 博士後期課程 真宗学専攻)

「曇鸞教学における空思想の研究—特に僧肇の二諦論理の受容と展開—」

合同ディスカッション：17:00時～18:00時

■ 『京都・宗教論叢』

[2012年度]

編集委員：那須英勝（委員長）、渡辺啓真、室寺義仁（8月末退任）、加納和雄（9月より就任）、四戸潤弥、中島志郎

◎第7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貢献できるでしょう。仏教系の大学院生が、身近なところで、ユダヤ教・キリスト教・イスラームを学べるのは得難い経験になるはずですが、また同様のことが、ユダヤ教・キリスト教・イスラームを専攻する学生たちが、仏教をはじめとする日本の伝統宗教を学ぶことに関しても言えるでしょう。

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

### 2. 研究の連合体として

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

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

### 3. 組織について

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

以上の目標を目指して「京都・宗教系大学院連合」を設立することに同意します。

2005年7月31日

大谷大学大学院 文学研究科

高野山大学大学院 文学研究科

種智院大学 仏教学部

同志社大学大学院 神学研究科

花園大学大学院 文学研究科

佛教大学大学院 文学研究科

龍谷大学大学院 文学研究科

※花園大学大学院文学研究科は2005年12月12日に加盟。

## 京都・宗教系大学院連合 規約

制定 2005年12月12日

(名 称)

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

(目 的)

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

(事 業)

第3条 前条の目的を達成するために、本連合は次の事業を行う。

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

(構成及び加盟)

第4条 本連合は、本連合の目的に賛同する次の団体をもって組織する。

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

(機 関)

第5条 本連合に評議会を置く。

(評議会)

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

された評議員をもって構成し、議長が招集する。

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

(経 費)

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

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

(会計年度)

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

(会計監査)

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

(脱 退)

第10条 本連合を脱退する場合は、評議会の承認を得なければならない。

(事務局)

第11条 本連合の事務局は、評議会が定める所に置く。

附 則

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

## 京都・宗教系大学院連合 協力団体に関する規約

制定 2006年7月24日

(位置づけ)

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

(加盟条件)

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

(事業)

第3条 協力団体は次の事業を行う。

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

(経費)

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

(加盟・脱退)

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

## 編集後記

ここに「京都・宗教系大学院連合」(K-GURS)の機関誌『京都・宗教論叢』第7号をお届けいたします。

本号には、昨年度、東日本大震災一周年を前にした、2012年3月10日に龍谷大学大宮学舎にて開催されました公開シンポジウム、「宗教は、復興支援の為に何が出来るのか?—学生からの報告と提言—」の参加者の報告ならびにディスカッションの概要、2011年10月8日に佛教大学において「エンゲイジド・ブツディズム」をテーマにして開催されました第10回「仏教と一神教」研究会の記録と、今年度、前期に「宗教と言語」をテーマにして、花園大学にて開講されましたK-GURS加盟校の教員によるチェーンレクチャー要旨と、佛教大学にて7月21日に開催されました大学院生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、おかげさまで、今年度で七冊目を発行することが出来ました。内容の面でも各加盟大学院の研究・教育の個性と特色を十分に発揮したものをご寄稿いただき、質量ともにますます充実して参りました。しかし、その一方で、不慣れな編集作業のせいで、ご執筆いただきました方々には、大変なご迷惑を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心より御礼申し上げます。

編集委員を代表して 龍谷大学 那須 英勝

### 京都・宗教論叢 第7号

2013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



