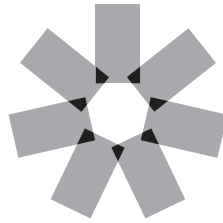


京都・宗教論叢

第8号



巻頭言

小 原 克 博

京都・宗教系大学院連合 公開講演会
「待つこと、待たれること」

鷲 田 清 一

京都・宗教系大学院連合 2012 年度 研究会報告
第 11 回 「仏教と一神教」研究会
テーマ 「日本宗教と包括主義」
日本宗教と包括主義

ウーゴ・デッスィー
コメント 四 戸 潤 弥
井 上 尚 実

2013 年度チェーン・レクチャー概要

2013 年度 京都・宗教系大学院連合主催 学生研究発表会概要

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8号

目次

巻頭言	小原克博	3
-----	------	---

京都・宗教系大学院連合 公開講演会 「待つこと、待たれること」	鷲田清一（大谷大学教授）	6
------------------------------------	--------------	---

京都・宗教系大学院連合 2012年度 研究会報告 第11回「仏教と一神教」研究会 テーマ「日本宗教と包括主義」 日本宗教と包括主義 ウーゴ・デッスィー（ライプツィヒ大学 宗教学研究所Lecturer）		22
コメント 四戸潤弥（同志社大学）		30
井上尚実（大谷大学）		32

2013年度チェーン・レクチャー概要 テーマ「宗教と美術」 経典と絵画 一敦煌の浄土教美術— インド美術にみる仏陀観の変遷 密教美術の可能性と特徴 和歌と仏法 —「綺語の誤り」から「聖教と一つ」へ— シルクロードの仏教図像 禅と美術 わが国に伝わる両部マンダラ キリスト教美術の起源と展開	大西磨希子（佛教大学） 福山泰子（龍谷大学） 頼富本宏（種智院大学） 池田敬子（大谷大学） 入澤崇（龍谷大学） 芳澤勝弘（花園大学） 乾仁志（高野山大学） 小原克博（同志社大学）	36 39 42 45 48 51 55 58
--	--	--

2013年度 京都・宗教系大学院連合主催 学生研究発表会概要 僧肇の『維摩経』解釈 インド密教の成就法 —マハーカーラ・サーダナを中心に—	竹林遊（大谷大学） 池田英司（高野山大学）	62 64
--	--------------------------	----------

伝湛海作異形不動尊像に関する一考察	松 波 龍 源（種智院大学）	67
イグナティオスの殉教思想と日本の殉教者	佐 藤 泰 彦（同志社大学）	71
瀟湘八景の絵画史	林 祐一郎（花園大学）	74
浄土宗における夢観一関通を中心として—	梶 原 俊 彰（佛教大学）	78
〈古代における病者と仏教〉研究の問い	藤 井 尚 美（龍谷大学）	81
自死遺族ケアにおける僧侶の役割		
—活動者の視点から遺族の視点への転換を考える—	霜 尾 吏 澄（龍谷大学）	84
京都・宗教系大学院連合 事業報告		87
京都・宗教系大学院連合（Kyoto Graduate Union of Religious Studies）設立の趣旨		92
京都・宗教系大学院連合 規約		94
京都・宗教系大学院連合 協力団体に関する規約		96

編集後記

巻 頭 言

京都・宗教系大学院連合（K-GURS）は、七つの宗教系大学院（九つの研究科）が共に協力しながら、教育と研究に関わる様々な事業に取り組んできました。今年度、その輪に新たに皇學館大学が加わることになりました。これまで仏教系およびキリスト教（一神教）系の大学院によって K-GURS は構成されてきましたが、新たに皇學館大学が加わることによって、神道をも視野に入れた教育・研究活動を展開することができるようになります。皇學館大学は三重県伊勢市にあり、京都との距離はありますが、K-GURS が今後、日本宗教をより包括的にとらえていくために、皇學館大学は重要な役割を果たしてくれることと思います。

『京都・宗教論叢』は、K-GURS の毎年の取り組みをできるだけ広く知ってもらい、また、その成果の一部を社会に還元することを目的として刊行されてきました。2013 年度も、単位互換制度を中心に教育事業が進められてきましたが、今年度の K-GURS チェーン・レクチャーは、佛教大学が主催校となって、「宗教と美術」を共通テーマとして実施されました。加盟各校から選出された講師が「宗教と美術」に関する多彩な講義を提供して下さいました。その要旨を本号でご覧いただくことができます。

研究活動としては、第 12 回「仏教と一神教」研究会を開催し、「宗教多元時代における宗教間教育（Interfaith Education）」というテーマのもと、武田龍精氏（龍谷大学 名誉教授）とデーヴィッド松本氏（米国仏教大学院 教授）から貴重な提言をいただきました。伝統的に宗派・宗門教育を中心としてきた、それぞれの宗教系大学院にとって、なぜ他の宗派や宗教のことを学ぶ必要があるのかを問いかける「宗教間教育」について考えることは、K-GURS の存在意義にも関わる重要な課題です。設立以来、10 年近い月日がすでに経った今、あらためて、この基本的な課題に丁寧に取り組んでいきたいと考えています。なお、この研究会の様子は、YouTube による動画配信によって視聴することができます。

YouTube による動画配信は、K-GURS にとっては初めての試みですが、今年度の重点的取り組みの一つに、情報発信の強化があります。設立以来、大きな変更をしてこなかった K-GURS ウェブサイトを、今年度、大幅リニューアルしました。パソコンだけでなく、昨今、学生が多用するスマートフォンでも最適化されて表示されるようになりました。また、CMS という新しいシステムを導入して、簡単に情報更新ができるようにしました。

国内外への情報発信力を強化すると同時に、発信するに値する内容を着実に積み上げていきたいと願っています。それは一朝一夕にできることではありません。しかし、仏教・神道・一神教に関係する研究者や大学院生たちが、互いに切磋琢磨する場が、京都において形成されているということは、文明史的に見ても非常にユニークなことです。皆様のご理解とご協力をいただきながら、その歩みを進めていきたいと願っています。

京都・宗教系大学院連合 評議会議長

小 原 克 博

2012 年度 京都・宗教系大学院連合公開講演会

「待つこと、待たれること」

鷲 田 清 一（大谷大学教授）

「待つこと、待たれること」

鷺田 清一

大谷大学教授・大阪大学名誉教授
哲学者（臨床哲学・倫理学）

主催者挨拶と趣旨説明 北尾隆信（京都・宗教系大学院連合評議会議長）

北尾 本日は多くの方に来ていただきまして誠にありがとうございます。京都・宗教系大学院連合評議会議長を務めさせていただいております種智院大学の北尾でございます。宗教の地・京都より、それぞれの宗教や宗派の特色を生かした学術ネットワークとして世界へ向けて発信したいということから京都・宗教系大学院連合（K-GURS）は始まり、そして、京都の中にある宗教系大学、大学院、そして、高野山大学大学院とをあわせまして宗教系大学院が一丸となってK-GURS（ケイ・ガース）ができました。K-GURSでは2本柱として研究と教育の両面から京都、日本、世界へと発信していきたいと思っております。研究におきましては、現在、「仏教と一神教研究会」を行っております。また、大学院生による研究発表会も持たせていただいております。そして、教育におきましては大学院相互の単位互換制度を行っております。また、K-GURS自体が独自の授業をもちたいという希望より、現在、そういう授業を遣らせていただいております。これはK-GURSの先生方が交互に授業をやっていくというチェーン・レクチャー方式で進めております。来年度は仏教大学でK-GURS独自の授業を行うことが決定しております。

これらはすべて大学院の学生が中心になっておりますので、一般の方々にも我々K-GURSの活動を知っていただきたいという要望があり、このような公開講演会をもたせていただいております。今日の公開講演会が8度目となります。この末広がりの時に鷺田先生に来ていただいたことは大変ありがたいことであります。『京都・宗教論叢』の中に今日の講演とあわせて今までの活動を載せますので、何卒お読みいただければ、と思います。

今日の講演をしていただきますことをご快諾いただきました鷺田先生、本当にありがとうございます。何卒最後までご清聴いただきますようお願い申し上げます。

鷺田 久しぶりに京都でお話をさせていただきます。京都新聞でずいぶん長くなろうかと思います。シリーズで「時代の忘れもの」という連載で、わたしたちの時代が、社会が、すっかり忘れられているものにどんなものがあるのか、主として京都在住の方々に書いていただくという欄が3年くらい続いています。わたしもその問いを受けました時に、今日のテーマである「待つ」ということ、わたしたちの時代や社会がすっかり忘れてしまっていることとして、このテーマを選ばせていただきました。写真をつけないといけなんでしょうけれども、「待つ」の写真って難しいんですね。どなたも、

「待つ」というと、いちばん「待つ」の名人は、忠犬ハチ公ではないですが、犬のことを思い出すんですが、犬がきちっと待っている姿は、ただお座りしているようにしか見えないので、犬がお座りしている姿を写真に載せても「待つ姿」とは思っただけなので、案外、写真で「待つ」という姿を写すことは難しいことがわかりました。結局、出町にあります「ふたば」のお饅頭の前にずらっと行列しているシーンなら順番待ちということでいいかなと、その写真を載せていただきました。

「待つ」というとハチ公ということで、数年前にはハリウッドでも「ハチ」という題の映画、アメリカ版忠犬ハチ公の映画が上映されました。「待つ」で思い浮かべるということ、まずは犬。京都関連で「ほお」と思ったのは、警察署の方に伺ったんですが、何十年も前のことですが、京都ホテル、今はホテルオークラの前に1年間、朝から晩まで毎日張り込みをやった刑事さんがいらっしやった。ほぼピタリ1年後に、待っていた容疑者が現れて逮捕された。それまで365日、「絶対、ここに現れる」と待たれたことがあるそうです。そういうひたすら待つ経験というのは特殊な人しかできないんですが、わたしたちもいろんなかたちで「待つ」ということをやっています。恋、恋愛なんていうのは結構、待つということがあるのではないかな。タイミングを待つ、どこでステージをドンと一つ上げるかという判断はなかなか難しく、タイミングを待つというのが大事になってきますし、あるいはスポーツでも補欠選手などは、ある意味で「待つ」ということ、自分がいつ出番が来るかと、野球だったらベンチで「待つ」ということの切なさ、やるせなさを味わうことが多いのではないかと思います。

「待つ」ということは、特殊なことではなく、特に日本語の世界では「待つ」ということについての表現がものすごく多いです。たとえば、「待ちわびる」「待ち遠しい」「待ち構える」「待ちぶせる」「待ちあぐねる」「待ち焦がれる」「待ちかねる」「待ちくたびれる」、同じ「待ち続ける」でもいろんな表現がありますし、それがずっと続くというのは「待てとくらせど」とか「待ち明かす」「待ちぼうけ」とか、ほんとに「待つ」ということを表す言葉、ちょっとしたニュアンスの違いで豊穣にあります。数えたことはありませんが、「万葉集」とか「古今集」とか歌の世界でも、歌謡曲の場合だったら涙の方が多いかもしれませんが、短歌、和歌の場合は「待つ」ということの切なさ、やるせなさ、しのびなさ、そういうものを描いた歌がたくさんあるように思います。

わたし、ご紹介いただきましたように20年間ほど大阪大学文学部に所属しておりましたが、その地名が豊中市待兼山町というんですね。待兼山というのは「待つ」が歌枕に使われる地名で北摂にあたるところで、地名にまで出てくるという、そんなある意味では「待つ」という言葉のやるせなさ、切なさということを身にしみて感じて歌に歌ってきた日本人ですが、どうも現代社会は「待つ」ということが下手になってきた、「待つ」ということをしなくなってきた、あるいはできなくなってきた、そういう思いが強烈にいたします。

わたしたち自身が「待つ」ということができなくなってきた。時代も社会も待ってくれなくなってきた。最初にいくつかどんな場面が思い浮かぶかを考えてみますと、他人のことより自分のことからいいますと、最近、急速にテレビをみる時間は減ったんですが、ザッピングですね、コマーシャルの時間にじっと15秒ぐらいのコマーシャルが5、6本続く時間が待てなくてチャンネルを回して、まず阪神がどうなっているとか、他のちらちらみていたドラマがいまどう展開しているかちょっとみた

り、たった2分くらいのコマーシャルの時間もじっと本編に戻るのを待つことができなくて、絶えずザッピングしている自分がいます。皆さんはどうですか。わたしだけ例外的だということはないと思います。

高齢者の入り口に入られた方が今日は多いようですが、わたしたちの世代はわかっていただけだと思いますが、小学校の終わりくらいからテレビが普及してきて、放送が6時前くらいからしかなくて、チャンネルもNHKと二つくらいしかなくて、ほんとにテレビは胸をときめかせる存在だったんですね。放送前にテストパターンがあって放送局のマークがジューという音とともに出るんですね。あれが2、3時間くらい続いたと思いますが、今か今かと1時間くらい平気で見られましたね。今もそういう経験が身体にしみついていて、結構ワクワクするのは、台風の時に深夜にテレビで、何かあったらお知らせしますと、NHKだと渋谷の上から道路を写していますよね。並木が、枝が風になびいているのを1時間くらい見るのは平気で、これもテストパターンのおかげだと思っているんですが、そういう待つことは、子どもの時に、よくしました。

それから、当時、金曜日だったかの晩に「日真名氏飛び出す」という探偵ものの連続ドラマがあって、ある製薬会社がコマーシャルしていて、昔は一つの番組に一つの会社で「東芝日曜劇場」とかがそうでした。「日真名氏飛び出す」は製薬会社だったのですが、コマーシャルソングが30分の間に何度か入るわけです。そのときに、ある若い歌手の人がコマーシャルソングを歌って、傘をさして画面の左から右へ、右から左へいったりきたりするんですが、3番までちゃんと歌われるんですね。1番から3番まで毎週、同じ歌を聞いても誰も視聴者は怒らないで、じっと真剣に3分くらい見ていられる。昔は皆、テレビの時代になっても待てたんだなと思います。

ところが今は、その自分が2分くらい待てない、15秒が待てない。パッパッとザッピングしているありさまで。待てなくなっていることで思い浮かぶのは、そういうことです。そのあたりから考えていくと、いろんなところで待てなくなっているなと気がつくことが増えてきています。手紙がまず待てなくなっている。どなたかに手紙を出せば、読んですぐ書かれても3日後くらいしか返事が来ない。普通だったら4日くらい。今は電子メールですからメールを出して数時間後に返事がこないという感じで、4日も待たされたらむしろ無礼だなと思うようになってきています。昔は恋人に手紙を書いた時、それがいつ返ってくるかという心の揺れ動きを描くのが小説の常套手段でした。チリンチリンと自転車の音がしたら郵便配達だと決めつけてパッとポストに走るというシーンがよくありましたけど、ある小説で、自分が出した手紙が本当についているかどうか心配になって、遠いところに出掛けて行って彼女の家の近くから郵便が入れているかどうか、その中に自分の封筒らしきものがあるだろうかと心が騒いだという描写があったように思います。手紙というのは、返事がくるのが待ち遠しい、待つことの苦しさとかを、よく表わすメディアだと思います。

昔、待ちあわせをした時に、定刻直前までは平然としていられるのが、定刻直前から気もそぞろになって「約束を忘れてるんじゃないか」とか「ほんとに来たくなかったのではないか」と妄想のように「なぜ」という気持ちが膨らんできます。そういう、じりじり待つ、人の到来を待つというのがいまは全然、経験できなくなってきました。携帯電話があると、もし待ち合わせに遅れる時には、その時間より前に「今、このあたりにいるから」「これくらいかかるから」とか、「ちょっと、こっち

の方に向かってくれない？」とか、改めて待ち合わせの場所を再設定することもできる。待ち合わせは、今は携帯電話があるとジリジリ待つという経験をさせてくれないようになってきたところがあります。

テレビのコマーシャルとか、手紙を待つとか、待ち合わせで人をジリジリ待つとか、こういうことは、どうでもいいといえどどうでもいいんですが、ちょっと、これはヤバイのではないかなという「待てない」が思い浮かびます。たとえば子育て。子育ては「ああしろ、こうしろ」といったって、本人がそのことを痛感したり、心底自分で納得しないことには子どもは変わるものではありませんから、子育ては「待つ」のが仕事のようなところがありますね。本人が気づくまで、本人が納得して何かをやってくれるようになるまで「待つ」というのが仕事のようなもので、子育ての楽しみは本来は「待つ」ところにあるのであって、人間はどんなふう to 育つんだらうという、それがわからないというのが子育ての一番の楽しみだと思うんですが、最近は、それとは逆で、どんなふう to 育つかがわからない、そのわからなさを、若いお父さん、お母さんはむしろ恐れているところがある。「こんな人間に、こんな大人になってもらいたい」というイメージが先にあって、それにそって「そういうふうに育ってほしい」という願望が親の方に強すぎて、そのイメージにちょっと外れるような振る舞いに子どもが出たとき、たとえば、「あんな子とつきあってほしくないな」と思うような友だちと付き合いだしたりとか、「こんなことに興味もってもらいたくない」ということに子どもが興味をもつと、すぐに親の方が「だめだめ」と軌道修正にかかるわけです。もう少し待ってあげて、たとえ今は「よくない方向にいつているな」と思っている、やがて痛い目をするだろう、そしていつか自分で、これはだめだと、きっとわかるはずだと、本人が自分で気がつくまで、思い知るまで待ってやる、それが「かわいい子には旅をさせよ」という意味だと思うんですが、今はそれを親が待てなくなって、ちょっと思いと違う方に行きかける、その兆しを見てとるとさっと修正にかかる。そもそもそういう逸れるようなことが起こらないように先に設定しておく。そういう子育てに変わりつつあるというのは、ちょっと困ったことではないかなと思っています。

もっとさらに困ったなというのは、今の世の中、浸透しすぎていることですが、それは評価ということです。今は産官学、さらには高校などで評価がものすごく厳しく行われている。自己評価、外部評価、第三者評価、いろんな形で何重もの評価・点検が行われるようになっていきます。その背景には経費の削減とか、無駄をなくしていくことがあるんですが、今は評価制度が、いよいよ本末転倒の段階に入りかけているのではないかと。企業での評価活動は詳しくは知りませんが、わたしが長く働いていた大学での現状をいえば、評価は本来の仕事が無駄なく、きちんとできるように目標を設定し、そのための計画をつくってそれを点検しながら「これはできていない、次のステップにいけるか」ということをチェックするためにあるんですけど、これが最近は本末転倒になっている。仕事を、よりレベルの高いもの、クオリティの高いものにするために評価があるのに、評価を完璧にやるために本業がおろそかになっていることが、いろんな大学で起こっているんですね。じっさいこのために、大学の場合ですと、先生方の論文数がどんどん減っています。とりわけ、自主財政を求められる大学病院では評価、財政のチェック体制が、ものすごく厳しくなっています。赤字を出さないためにベッドの回転数を上げる。来てくれる患者さんを増やすというふうに、患者さんを減らす、病人を減らす

という病院の本来の目的からすると逆のことをやらざるをえない。優秀な先生ほど、どれだけ業務が進展しているかのチェックを精密にやる。エビデンスといいますか証拠書類がいるんですね、外部の人に評価してもらうためには。6年間の計画の内の今年度はどこまでやるという約束が、どこまでできているか、できたことを示す数値、エビデンス、証拠書類がいるんですが、優秀な先生ほど、それを完璧につくる。そうすると、もしこれを求められた時に書類を出せないといけないので、どんどん用意する書類が増えていく。病院の本来の治療、研究者の場合だと論文を書くよりも評価のためのエビデンスとなるデータをしっかり遺漏なく準備する作業の方にウェイトがかかってきて、論文を書く時間が激減している。だから学問によっては評価の仕方を変えないと大変なことになると思います。実学的な学問はその方法を研究していかに効率よくしていくかというような、ものの生産とか工学系のものの場合は、ある種、数値で計画を立ててその達成度をチェックしていく形で合理化できると思うんですが、他の学問、いわゆる人文学とか、物理学をはじめとする理学とか、社会系の学問は、絶対に達成度評価はなじまないんです。達成度評価というのは目標を立てて、それを実現するために6年間の中期計画を立てて、それを実現するための年度計画を立てる。それがどこまで達成できたかをチェックしてポイント化するのが達成度評価ですが、達成度評価は、とくに人間の教育とか研究とか表現には、全然、馴染まない。理由ははっきりしています。学問が進展する、あるいは芸術活動が活性化するのは、計画を立てた時には思いつきもしなかったもの、想像だにしていなかったものが生まれるというのがクリエイティブな仕事なんです。絵描きさんだったら最初、描きはじめの時はこんなイメージの絵を描く、そのとおりに描いたら駄作なんですね。ああでもない、こうでもないとしているうちにパッと閃いて、当初考えもしなかった図柄ができるのが創造的な仕事です。学問でもそうです。結果が見えている発明・発見なんてスケールが小さなもので、ノーベル賞クラスの人の仕事は、理系でもそうですが、ある時、閃いて、この研究をやりだした時には想像もしてなかったような理論、あるいは実験結果に出会うということが、芸術、研究の大きな飛躍を呼び込んでくることになるんですね。そういう意味で創造的な仕事、芸術でも学問でもそうですが、達成度評価は全く合わないですね。ところが世の中はこれだけ大学にお金を投入しているから、企業だったらこの部署にこれだけの予算を投入しているんだから、どれだけの成果、どれだけの収益が上がるかを必死でチェックしようとするから、待てないんですね。

これが、研究にしろ、芸術活動にしろ、本来の企業活動にしろ、それらをどんどん萎縮させていく。たとえば6年後にこうなったらいいという計画どおりにしないといけないというメンタリティになっていったら、そこから創造的な要素、クリエイティブな要素が、どんどんそぎ落とされていくということで、研究活動もどんどん萎縮していかざるをえない。そう考えると評価制度における「待てない」こと、つまり、しっかり結果を出してほしい、6年間以上は待てない、6年間で結果が出なかったら次の事業はやらないという考え方、そして、6年待ってくれたらまだしも、6年のうちの今年度はどこまでやるか、来年はどこまで、という1年しか待ってくれない。「待つ」ことがどんどん短期化していったら、企業活動にしろ、研究活動にしろ、政治にしろ、どんどん短期的な目標で動き、当初なかったもの、思い描いていなかったものが現れることに対して、それを恐れるようになる。そういう前例のないことが怖くなってくる。そのことで、どんどん活動が萎縮していく。そういう恐ろしさ

が、「待てない」「待つことを忘れた」ということにはあります。

最初はテレビの話から始めましたが、世の中自体が待てなくなっているということですね。いろんな活動にすぐ結果を求めて、当事者がやがて自分が気づくまで待ってあげるとか、あるいは、「今、彼らがやっていることにどんな意味があるのか、よくわからないが、あれだけ一生懸命やっているんだから、きっと何かそこから生まれるぞ」という、そういうメンタリティがなくなっている。これは社会にとって、ある意味で大きい足かせになっているのではないか。「待たない」というメンタリティが、「待てなく」なった「待たなく」なったことが、わたしたちの社会活動を萎縮させている、足かせになっているという感じがします。

じゃあ、「待つ」とはどういうことか。ただ待っていたって決して活動的になるわけでもないし、そもそも「待つ」ということは何もしないこと、じっと待っているだけだから、何もポジティブな働きではないのではないかなと思われるかもしれません。じっさい先ほど言った評価活動の中では「待つ」というのはポイントになりません。「今年はこの部署がどこまでやるかじっと見ていたとか、1年間しっかり待つことにした」というのはポイントにはつかない、減点にはなっても。つまり「待つ」というのは「何もしないこと」というイメージがあるんですね。

わたしとはいえば、「待つ」というのはどういうことかと考えた時、逆に「待つ」ということほど、しんどい、エネルギーがいる営み、作業はないんじゃないかなと思うようになりました。

「待つ」ということを考える時に、三段階くらいに分けてお話ししようと思います。まず第一段階は「待つ」ということを、期待すること、期待して待つことと区別する必要がある。わたしがこれからお話し申し上げるのは、「期待しないで待つ」ことの大切さなんですね。通常われわれは、「待つ」というと、何か、待ち人来る、しあわせな未来が来る、きっとすばらしい出会いがあるとか、いろんなことを期待して待つことを考えると思うんですが、期待して待つということは、ある意味で「待つ」と正反対の心の動きなんですね。いちばんわかりやすいのは佐々木小次郎と宮本武蔵の巖流島での闘い。いろんな作家によってこの決闘場面はいろんなふう描かれていますが、わたしは柴田錬三郎さんのものが好きで、そこに描かれている巖流島の決闘をベースに概略をお話ししますと、巖流島という沖にある島で果たし合いを二人がするわけですが、柴田さんによると「武蔵は待たせることで勝った」というんですね。小次郎は果たし合いの定刻前から来て海岸に座って、行司役の人を横にはべらせて、じっと眼をつむって心静かにその時が来るのを待っているわけですが、武蔵はそれまで、対岸の漁師さんの家で、船の櫓をひたすら削って木刀をつくっているわけですね。そして果たし合いの時刻がきたら、なんとそれから昼寝を始める。そして一時、熟睡してから、船をこいで、ゆるりゆるりと果たし合いの場所に行くわけです。これは明らかに戦略としてやっているわけですが、小次郎の方はどうかというと、すぐみなさん想像がつかれると思いますが、果たし合いの時刻がきても武蔵の姿が見当たらないということで、きょろきょろします。波が立つと「あ、武蔵が来た」と思うんですが、カモメが波をたたいている、その白波だった。また鳥が急にざわざわとしてはっとして、「あ、違った」。だんだん「いつ来るか、もう来るか」という「待つ」ことが佐々木小次郎の心の中で占める範囲が増えてきて、そして鳥の啼き声、白波の立つこととか、世の中のささいな現象の変化が全部、武蔵が来た兆しではないか、徴ではないかと、武蔵が来ることと関係づけられて解釈されてし

まう。鳥の声に「来たかっ・・・」、波が立つと「あっ、・・・違った」というふうに。緊張と弛緩、緊張と「あ、違った」という落胆とが、だんだんと小刻みになっていって、本当に武蔵が来た時には身体も意識もガチガチになっている。つまり視野狭窄になっているんです。それまで瞑想して心を開いていたのに、武蔵がまだ来ないと意識しだしたら、どんどんあらゆる事柄が武蔵の到来への期待と結びつけて意識される。そのたびに緊張と弛緩が繰り返される。最後、武蔵が来た時には、頭の中には武蔵のこと、彼がやってくることでいっぱいになっている。実際に武蔵の姿を見た時には、彼は待ちきれなくて波打ち際を走っていくわけですね。それまで「武蔵はまだか」とか横の人に聞く余裕があったのに、武蔵の姿が見えたときには、波打ち際に走って行って、武蔵が船を下りて水の中にまだ足が浸かっている段階で、刀を抜いて「やっと来たか」と闘いの格好をするわけです。武蔵は陸に上がる前に水の中に足をつけながら「小次郎、お主の負けじゃ」というんですね。戦う前に「負けじゃ」といわれて小次郎は、またカットきてしまっ、斬りかかるわけです。うまいですね。「小次郎、お主の負けじゃ」といわれてカーッとくるのは理由がある。刀を抜いた時に小次郎は焦っていて鞘を捨てたんです。武士が鞘を捨てるということは、もう自分の刀を鞘に戻さないことを意味する。負けを覚悟しているということになるんです。そのことを「お主の負けじゃ」と武蔵にいわれて、内心「しまった」と思ったのかもしれませんが、それでもう余裕がなくなって、斬りかかって行って逆にやられてしまう。

ことほどさように期待して待てば、「待つ」ということは人の意識を視野狭窄にしてしまう。同じことをアランという哲学者が巧みに描いています。恋人との待ち合わせで、まだ来ない恋人を待つ一人の男の姿を皮肉っぽい口調で描いています。小次郎と同じで、ちょっと犬がワンワンと吠えただけで、その人が来た徴だと。あらゆること、些細な出来事が彼女が来ることの兆しであると。ささいな出来事に全部意識を向けて「ああ違った、ああ違った」とやっているうちに憔悴してしまうという姿です。結局、期待して「待つ」というのは視野がどんどん狭くなっていって、誰かが来る、それを待つということが意識の全面を支配していく、占領するようになる。そのうちに緊張と落胆で意識がどんどん空回りし、硬直しだす、余裕がなくなっていく。そして戦いに負ける、あるいは子育てに失敗する、事業に失敗するとかになってしまうわけですね。

となると、「待つ」というのにはどうも2種類あって、「期待して待つ」というのは人の意識をどんどん視野狭窄にしていって空回りさせていってしまう、意識をひきつらせてしまう、そういう面がある。実はもう一つ「待つ」にはあって、これは「期待しないで待つ」、「待つ」という意識をもたないで「待つ」という待ち方なんです。これが大事なんです。さっき子育ての例をあげましたが、子育ての楽しみは子どもが一体どんなふう to 育つか、どんな人間になるのかわからないところに子育ての楽しみがあるはずなんです。そのためには子どもがのびのびと、予想もつかないことをやっても、それを面白いと思う心の余裕が必要になってくるんですが、子どもに期待して「こんな人になってもらいたい」「こんなことに関心をもってほしい」「こんな人と恋人になってもらいたい」、どんどん親が「こうしてほしい」という期待をエスカレートしていって、逆に子どもはますます心が離れていきますね。鬱陶しいですから。期待したら鬱陶しがられる。圧迫するから、のびのびやれなくなるから、「期待しているよ」というメッセージなしで、でも「ちゃんと見守っている、待っている」という待ち方

が必要になってくるわけですね。

そんなことをいうと、きれいごとみたいに思われるかもしれませんが、ちょっとシビアな例を上げますと、大事な人に去られる、そしてその人がもう一度帰ってくるのを待つというケース。大なり小なり経験されていると思いますが、たとえば、子どもが家を出ていってしまって、「もうかかわりたくない、この親とは」といって出て行って、その子が思い直して帰ってくる。あるいは、妻が、夫が、家を出ていってしまって、帰りを待つ、何とか気持ちをこちらの方に向けたい、向いてほしい。要するに、大事な人、友だちでも恋人でも親子でも夫婦でもいいですが、大事な人が去った時に「待つ」ということ、こういう時の人の待ち方を考えてみると、わかりやすいと思うんですね。去った大事な人を待つ時に、すぐ簡単にわかるのは「待ってるよ」というメッセージを送ってはいけないということです。「待ってるよ、早く帰ってきてね、ひたすら待ってる」というメッセージを送ると重いんです。それが鬱陶しいから離れていったわけですから、大事な子どもが、夫が、友だちが離れていったわけですから、「待っているよ、ずっと待っているからね」ということが逆に相手の心にますます負担を与えてしまう、負荷をかけてしまう。誰もが誰かの帰還を待つ時に自分に言い聞かせるのは、「待っている」という顔をしてはいけない、「待っている」という姿を相手に押しつけてはいかんということです。これは逆効果になるわけです。

そこから「期待しないで待つ」という、しんどい営みが始まります。「待つ」という気持ちを相手に勘づかせてはいけない。けれども待っているんですから、1日も早く戻ってくるのを。でも待てるふりをしてはいけない、勘づかせてはいけないというのは、最初からむりな話だから、どうするか。とにかく時間がたつのを、息をひそめて待つしか、仕方がない。でも、息をひそめて待つというのは苦しいので、できるだけ考えないようにする。期待しているけれども、できるだけ考えないようにしないと時間がもたないということになります。でも自分の頭を占めているのは、その人のことばかりだから、考えるなというのは無理な話です。そうなると思うのは、テレビを見ない、とくにドラマは見ない、ドラマはその手のものばかりやっているのでつい感情移入してしまいますから。その次に、音楽は聴かない。とくにロマン派なんか聴くと自分の心の揺れが倍にされそうで、自分の気持ちが震えそうになってしまう。そのきっかけを与えそうなものは全部片づけていくことを考えるかもしれません。そういうふう to 気を散らす、他のことに気を散らすということをかろうじてやっていると、ようやく「わたし、忘れてた」と、ふっと思えるような、「俺、忘れてたなあ、こんな時間で何カ月ぶりだろう」というふうに少し自分の意識も思いも慣れてくる時があります。でも肝心のことは何も変わってない。音沙汰がないし、戻ってこないし。で、ふっと自分が知らない間に待てることを忘れていたというふうになった時に、「ああ、時が解決してくれるな、このままいたらいいんだな」という思いと、でも、肝心のことは何も変わっていないということで「これまでの時間は何だったんだろう」と、「なんでわたしばかりしんどい方の役をしないといけないのか。待つというしんどいことばかりやっているけど、子どもや相手の気は全然こっちに向いていない。わたしばかりが、なんでこんなしんどい時間を堪えてないといけないんだろう。でも待っていることはいえない……」。そういう煩悶の中で、じっと待つだけの自分がどんどん衰れになってきて、こんな自分を消してしまいたいというような思いになっていったりとか、どんどん気持ちが落ち込んでいく。

どうしてもデンと待つことができないんですね。心が千々に乱れてしまう。実際に待ち人が帰ってくることは滅多にありません。いたずらに待っただけ、しんどい思いをしただけで、人生は、人間は、大なり小なり「待つ」ことを繰り返し、人との出会いの中でやってきて、その都度、しんどい思いだけをして、何も報われないで。報われると思ったらだめなんですよ。「きっと神様は見えてはる、このわたしのしんどい思いを誰か見ている人がいる。ぜったい最後はいいことになる」と考えることは期待することですから、視野狭窄になってしまうわけですからだめなんですね。そういう「待ちわび」「待ちあぐね」たけれどもけっきょく「待ちぼうけ」だったという思いを、人生で何回も繰り返しているうちに、人間はだんだん、しぶとく、強くなっていく。「おばちゃん」といわれる人たちを誰もが貫禄がある人として認めるのは、そういう時間を潜ってこられたことのご褒美ではないかというふうに思っています。まあ、年輪って、そういうものなのかなと思うんですね。

でもどうして「そんなにしんどいのに、待たないといけないのか」ということです。そんなしんどい思いをしてまで待たないといけないのかということを考えるときに、考えのスイッチを入れ換えなといけない。昔の人は、そういうことをしんどいと思わなかったということなんです。というのは、いわゆる近代社会、産業文明が生まれるまでが、一次産業中心の時代、農業とか漁業とか林業とか、そういう一次産業が中心の時代というのは、ほとんど「待つ」のが仕事みたいなものでしょう。食物を栽培するというのは急いではいけません。しっかり太陽を浴びさせて、水を吸わせて、実がしっかりつくまで待つ、そして実がついたら、それがたわわに実るまで待つ。緑の間にもぎ取ったりしない。とにかく熟成するまで待つ。そうしないと、おいしいものができないし、次の種もとれない。それを促成栽培しようと思って、合理的に短期間でできることを考えると、いい食べ物はいけません。栽培は待つのが仕事です。漁業だって魚がくるのを待つしか仕方がないわけです。どこから来るのか、今年はどれくらい来るのか、ただただ来るのを正確に待っていないといけないわけです。醸造業では十分発酵させるまで待つ。早く飲みたいけど、待ち尽くすことが大事なんですね。だから、昔の人は物事を考える時、「ちゃんと機が熟すのを待つ」「時が満ちるのを待つ」あるいは「長い目で見る」というのはあたりまえのことだったんです。それが仕事のコアだったから、それをしんどいと思わなかった。

いま、「どうしてそんなしんどい目をして待つんですか？」という問いが出でくるのは、「待つ」とにまったく価値を見いださない社会になっているからです。近代の産業社会というのは、栽培とか狩猟じゃなしに生産ということが、価値観のコアにあるような社会です。つまり何をどれだけ速くものをつくって、どれだけ多くさばるか、販売するか。このサイクルを、できるだけ速く、大規模にしていくことが、豊かになる、儲かるということですから。ものをつくる、販売する、しかもそれをより多く、より速く行う。とくに産業社会が成熟してくると、流行、モードという現象がそこに生まれてきて、人より速く次のニーズを、次の流行を知ったものが人より先に生産体制を組めるから大もうけできるわけです。つまり、未来を見て、向こう側から流れてくる、次に何が流れてくるかを、人よりも先に察知して受けとめる、そしてニーズにあうものを生産する体制に入ったものがビジネスで成功する。こういう姿勢、まだ先のことを、人より先に何かをするという姿勢を、英語でプロスペクティブ prospective と言います。プロスペクティブとは前方を、スペクトですから見る、前傾姿勢の

ことです。これは見事なまでにビジネス言語に反映されていて、ビジネスにかかわっている人たちが自分たちの仕事をカタカナで表現する時に、ほぼ100%、「プロ pro」がつく。会社の事業を興す時には「プロジェクト project」、何かを立ち上げる時は、何でもやっていいのではなく、利益の見込みがちゃんと立つかどうか、それをチェックして利益の見込みが立つものだけに挑戦する。利益は「プロフィット profit」。見込みは「プロスペクト prospect」。利益の見込みが立ったら、じゃあ、製品をどんなふうにつくっていくか計画を立てて、どれだけ装備を投入して、どれだけの人員で、どれくらいの期間、どれくらいのペースでつくっていくか、「プログラム program」づくりをしないとイケない。プログラムができたなら実際に生産体制に入る。「プロデュース produce」「プロダクション production」。できたら販売する。販売するためには販売促進をやらないとイケない。「プロモーション promotion」です。そしてある程度販売ができたなら、お金を、回収しないとイケない、売上を。いまは電子マネーですけど、かつては約手で支払いを受けたものです。約手というのは「プロミッソリー・ノート」、その「プロミス promise」です。お金を回収したら投入した資金とバランスを計算して、どれだけの「プロフィット profit」、儲けがあったかをチェックして、しっかりと儲けがとれたら、この会社を進歩させた、前進させたものとして顕彰される。つまり「プログレス progress」があったと。会社がプロGRESSを示したその事業のチームやリーダーには、次はもう一つの「プロモーション」、昇進が待っている。すごいでしょ、会社で事業するというのは全部「プロ」がついているんです。「先へ」とか「予め」とか「前方に」とか。「プロジェクト」は前に投げるという言葉からきているし、「プロフィット」は先に為す、先で為す、「プロスペクト」は前方を見るですね。「プログラム」は予め描くという、ギリシャ語の刻むとか、描くからきています。「プロデュース」というのは「前方に引っ張る」ということですし、「プロモーション」というのは前に動かす、「プログレス」は前に進む、等々。全部、ありふれた言葉に「前方へ」「予め」という言葉をつけてできあがっている。そういうところに価値をおくこと、常にできるだけ速く、できるだけ多く、できるだけ先を掴むという前傾姿勢のメンタリティの中では、「待つ」という、全く前傾姿勢にならず、向こうからやってくるのをただ待っているというのは、いちばん怠惰なこと、やってはいけないことに映るわけです。そういう価値観が、近代社会以降、わたしたちの振る舞い、行動にとってあたりまえになってきた時に、「どうしてそんなしんどい思いをして待たないといけないのか。苦しい思いをして待たないといけないのか？」という問いが出てこざるをえなくなるわけです。

先ほど、期待して待つてはいけないということ、「待つことなく待つ」ということが「待つ」ということの一番大事なことなんだということをいいました。でも「待つことなく待つ」、「期待しないで待つこと」自体は今の心のあり方からすると非常に苦しいこと、やりにくいことです。そしてそれがますますできなくなってきたのが現代社会です。しかも、実際に待つて甲斐のあること、「待ち人来る」ことは滅多にない。待たないで待っていたら、ほんとにちゃんと来た、甲斐があった、待つことが成就したということで終わることは滅多にないわけです。ここである一人の文学者の言葉が、わたしが待つことを考えている時に天啓のように浮かんだんですが、太宰治の言葉です。小説に出てくる言葉ではなく、壇一雄に向かっていった言葉として伝えられているものです。太宰治が伊豆で大遊びして、高い旅館で遊びほうけていて、お金がなくなった。最初からお金がないのにそんなことし

て、壇一雄をつれていって払わせるつもりだったんですが、すごい額になったので東京に戻って金を調達してくるといって1週間ほど帰ってこない。宿屋の人と壇一雄と一緒に東京へ太宰を探しにいったんですね。なんと太宰は、井伏鱒二の家だったかにいて将棋を指していた。みんなは必死で探して、太宰をようやく見つけたら、呑気に将棋をやっていた。その時に太宰治がいった言葉が紹介されています。呆れはてた言葉として紹介されています。それは何かというと「待つ身が辛いかね、待たせる身が辛いかね」。ひどい言葉ですね。壇一雄も、呆れ果てたんです。でもわたしは、これ、ひょっとしたらすごい言葉ではないかと思うんです。待つ身、待っている時は相手に「自分は待っているぞ」という気持ちは絶対おくびにも出してはいけない。待ってないふりをしながら、しかしひたすら待つ、ただただ待つ。どんなにしんどくても顔にも出さず、必死で待っていることすら忘れようと切ない努力をしながら待つ。「こんな苦しい時間を、なんでわたしばかり待たないといけないのか？」というふうに、「待つ」ことのしんどさばかりを今日は、お話をしてきました。そのことの意味をずっと考えていたんですが、この太宰の言葉に出会って、この言葉を真に受けるべきなんじゃないかというふうに思ったんです。つまり、ここで心のコンバージョン、回心、180度ひっくり返すことが必要なんじゃないか。「待つ」立場としての自分のことばかり考えていたけど、わたしがひょっとしたら誰かに今、待たれているのかもしれないということが、全然、頭の中になかったわけです。「待つ」論という、「待つ」についての文章を書きながらも、この言葉と出会うまで「待つ」人の苦しみばかり考えていたんだけど、待っている、まさにその人が、実は誰かに「待たれている」ということがあるかもしれないということが、全然、頭になかったんです。が、この太宰の言葉「待つ身が辛いかね、待たせる身が辛いかね」のおかげで見えてきたのは、「待つ」自分が、実は、ほんととは誰かに同時に「待たれて」もいるということに気づくことです。これが「待つ」ということをごそっと変えてしまう可能性があるということなのです。

これも一例だけあげますと、今の時代、若い人は就職がすごく大変です。就職活動自身が大変だし、昔と違うのは、いろいろ問いが重なっているんですね。職があるか、ないか以前に、わたしがどんな仕事についたらいいのかにみんな悩むわけですね。「自分にはどんな仕事があるのだろうか」「どういう仕事だったら自分を活かせるだろうか」。昔は、そんなことをあまり考えなかったんですが、最近はみんな考えるようになってきました。自分の代わりがきかない、わたしにしかできないことを求めるようになってきました。だから、会社に入っても4年制大学出た人の3分の1以上が3年以内に転職するというのが十数年続いています。「ここでは自己実現できない。ここでやってる仕事はわたしでなくてもいい仕事ばかりだ。だったら会社を辞めて別の仕事でわたしにしかできない仕事をしてみたい」「じゃ、外資系いったら認められる」とか「職人になったら直接に自分がつくったものを受け取る人の顔がみられる」とか、いろんなことを考えるわけです。その上で、わたしなど教員のところに相談に来る。その時、もう一つ前の問いをわたしたちに向けるんです。「自分は何をしたいかわからないんです。それが一番つらい」「したいことがわかると自分を生かせる職業を探せるが、そもそも自分が何をしたいかわからないんです」という悩みを18歳の大学生が持っているんです。わたしが大阪大学の総長をやっていた時に毎年、1年生と、大きいこれくらいの部屋でディスカッションをする総長トークというのをやりました。そのとき一時期「働く」というテーマで6班ほどに分け

て皆で質問を考えてくださいと、議論してもらいました。6つのうち、5つくらいまでが「自分がしたいことがわからない」という悩みをぶつけてくる。「そういう時、どうしたらいいんですか？」とやってきたんですが、そのときはいろいろ答えたんですが、答えはどうでもいいんです。「どうして自分が何をしたいかわからない」と悩むのか、そのときにどうして、自分が何をしたいか、何ができるか、という自分がしたいかというほうからしか職業を考えないのか？」と学生にいったことを覚えています。つまりそこには「自分は何をしなければならないのか」、「何をすべくみんなは自分に期待しているか」、その問いがないんですね。「自分が何をしたいかがわからない」という悩みで、「自分が何を期待されているかがわからない」という悩みではないんです。

よく考えると、ヨーロッパのキリスト教文化の中では、「職業」、とりわけ「天職」という、これこそ自分がすべき仕事だということを表す言葉を、たとえば英語で「コーリング calling」といいます。つまり「呼ばれている」ということです。お呼びがかかっているということです。ドイツ語ではもっと広く、普通の職業のことを「ベルーフ Beruf」というんですが、ベルーフというのは「ルーフェン rufen」、これがさっきの「コーリング」にあたる言葉、呼ぶ、コールという言葉です。キリスト教文化の人たちは、仕事とか職業を考える時に、一番に思い浮かべるのは「呼ばれている」という感覚なんです。「お前はこれをしろ」というふうに「わたしがそれをするべく呼び出されている」という感覚、「わたしが呼び出されている」というその感覚がぴったり持てた時に、それを「天職」として受けとめることができる。それはもちろんキリスト教文化の場合、「神様に呼び出されている」という感覚なんですね。「自分がしたいのではない、これをすべくわたしが期待されている、そのためにこれをするよう呼び出されている」という感覚です。これは別の言葉でいえば、これをすべくわたしが待たれているという感覚ですね。

そういうふうに見ていきますと、オバマ大統領が最初に大統領になられた時の寒い冬の就任演説でも、最後にもう一つ大事なこと、「待つ」について語っていたのが、「これからわたしたちには新しい責任の時代が来る」こと。「ニュー・エラ・オブ・リスボンシビリティ new era of responsibility」ということを大統領就任演説の最後で言った。これはケネディの言葉をトレースしているんですが、「国民の皆さん、国が何をしてくれるか、この政党だったら、この大統領だったら、どんなことをアメリカに、わたしたちにしてくれるかということばかり考えていたらだめなのです。カントリーが自分に何をしてくれるのかではなく、わたしたちがカントリーのために何をできるのかを考えよう」とケネディがいましたが、それを受けて、オバマは「新しいリスボンシビリティの時代だ」と。これは「責任の時代」と訳すしかないんですが、そう訳すと意味がよくわからない。日本語では責任は、とらされるものという、受け身になってしまう。ところがリスボンシビリティという語は言葉を分解して考えるとわかりやすいのですが、リスpondできること。リスpond respond のアビリティ ability ですから。英語の感覚での責任は「人に求められた時、促された時、懇願された時に、助けてといわれた時に、いつでも応える用意ができています」ということを「責任」という。いつでも「Can I help you?」とってあげられること、これが責任の概念のコアにあるイメージなんです。

ということは今、紛れもなく、わたしが呼びかけられる、「助けて」「お願い」と呼びかけられた時に、いつでもリスpondできる、応えることができる、その準備ができています、用意があることをリ

スポンシビリティというのですから、まさにこれは「人に待たれている」ものとして自己を意識することになるわけです。こう考えてくると、「待つ」ということを、自分は待っているというつもりでいた自分が、ひょっとして誰かに「待たれている」のかもしれないという、180度反対のところから考え出したときに、初めて何かの使命、「ボケーション vocation」、これも呼ぶという言葉からきているんですが、ミッションとか責任とか、つまり、自分がしたいことではなく、「自分がなすべき務め」ということの意識というのも出てくるのではないかと思います。

実際、たとえば、最近よく話題になる、アウシュヴィッツでの経験のあるフランクルという精神科医の方が書いていることですが、強制収容所の経験を経て無事、帰還した人たち、生き延びられた人たち、途中で自殺しなかった、あるいは病死しなかった、崩れてしまわなかった人というのは、実は、誰か待ってくれている人がいる人たちだった。そしていちばん最初に崩れたのは希望をもっていた人たちだったと言っているんですね。希望をもっていた人がいちばん最初に崩れていった。そして自分の帰還を待ってくれている人がいる人が、実は一番生き長らえる率が高かった、と。これも「待たれている」ということの意味を教えてくれる言葉ではないかと思います。

最後に、いまいったように「待つ」から「待たれる」への180度の転換ということが起こる場所こそが、宗教施設なんじゃないだろうかと思うんですね。寺社であったり、教会であったり、御社であったり、「待っている」自分が同時に「待たれている」かもしれないという意識へと180度変換する場所、「待つ」と「待たれる」との変換が絶えず起こる場所が、ひょっとしたら宗教的な施設ではないかと思うんですね。言葉の上でも、そうなんですが、「待つ」という言葉と「まつる」という言葉、これは、言語学者では、同根だという人と、全く無関係だという学者とがいて難しいんです。『古典基礎語辞典』によると「待つ」と「まつり」、京都弁なんか標準語のアクセントに近いんですが、金田一晴彦さんなどは、もし「待つ」と「まつり」が同語源だったら、第一アクセントが同じに高さになるという説を立ててらっしゃるらしいんですね。だから「待つ」と「まつり」は同根ではないと判断なさるんですが、別の言語学者は、実際に「待ち」が「まつり」を意味する方言が日本にはものすごく多いことから、「待つ」と「まつり」というのは同語源であるという人もいらっしゃいます。わたしは言語学の専門ではないので、どちらが正しいかは言えないんですが、ただ、意味からすると「まつり」、もともと「祀る」というのは、おいしいものを神様に捧げる、そして神様が降臨する、来臨する、それをひたすら待つということですね。あるいは歌や踊りで神様を歓待するということですから、意味からすると「まつり」というのは神様を「待つ」行事と言えなくもないし、また「まつりごと」というのは「まつり」において「わたしたちが飢えないように、わたしたちの暮らしが安全であるように」と神様にお願いして祈願して神様が降りてこられるのを「待つ」ということで、それを国家という枠組みの中でやれば、それがこんどは「まつりごと」に政治になるわけです。

服でも端っこがほつれないように「まつる」というでしょう。布の端っこを折り曲げて「まつる」といいますね。あれも破綻が起こらないように、ほつれを人生の破綻だと考えるとあれも「まつる」ということでつながっていくので、語源考がどうこうではなく、むしろ「まつる」という営みを行う、そういう宗教的な場所、常に自分が待っているものから「待たれて」いる、ひょっとしたら誰か

に「待たれている」かもしれないという意識の変換が起こる場所として、宗教施設を考えると、「待つ」という問題は、宗教の根本に、「まつりごと」、政治の根本にまでつながっていく問題なのではないかというふうに思います。

これは大工さんの仕事、芸術の仕事にも広がられます。たとえば大工さんの仕事は「木を聞く」といいますが、ある木を見た時に、大工さん、あるいは彫刻家は、「木を見た時に、そこから彫られるべく「待っている」、ある形が出てくる。それとの出会いが彫刻だ、木工だ」とおっしゃる方がいます。それを「木を聞く」という言葉で表現したりする。芸術とか職人さんの創造的な仕事というのは、ある種、「待たれている」もの、自ら立ち上がるべく「待たれている」ものと出会うことなんだ。花だって活けられるべく待っている、そういう花との出会いができた時に生け花も生まれるのではないかな。そういうエクスチェンジ、交換が、わたしたちと自然との間で、宇宙との間で起こったときに、芸術が生まれるのではないかな。そう考えると、言葉の連想で広がって来ますが、ドイツ語で理性のことを Vernunft といいます、動詞のフェアネーメン vernehmen という言葉からきているんですが、これも「聞く」ということなんですね。人間の深い判断力としての理性というのはドイツ語の場合は「聞く」という、聞き取るという言葉で構成されている。これは今日の話では、わたしたちは一体何をすべく「待たれている」のか、時には神様に待たれるのか、同胞から待たれているのか、誰から待たれているのか、家族から待たれているのかもしれないけれども、自分が何をすべく「待たれている」かということに耳を澄ますということが、いかに生きるかということの一つの柱にならないといけないということも、このフェアネーメンという言葉が教えてくれているのではないかと思います。「待つ」ということが、時代の忘れものというところから考え始めて、「待つ」ことの意味を考えていくと、実は宗教とか政治というところまで、つまりわたしたちの社会のいちばん根本のところまで広がっていくということを少しでもお伝えできればと思ってお話をさせていただきました。どうも長時間ありがとうございました。

京都・宗教系大学院連合 2012 年度 研究会報告

第 11 回 「仏教と一神教」 研究会

テーマ 「日本宗教と包括主義」

ウーゴ・デッシー(ライプツィヒ大学 宗教学研究 所 Lecturer)

コメント

井 上 尚 実 (大谷大学)

四 戸 潤 弥 (同志社大学)

日本宗教と包括主義

ウーゴ・デッスィー

博士・宗教学、
ライプツィヒ大学 宗教学研究所 Lecturer

はじめに

「日本宗教と包括主義」という発表題目の選択は、どこか挑発的であると受け止められてしまうかもしれません。しかしながら、それは私の本意ではありません。皆様にまず申し上げたいのは、この発表の意図は、日本の宗教を包括主義という視点から批判しようというものではなく、全くないということです。包括主義は世界全体における現象であり、実際にキリスト教、イスラム教をはじめ他の主要ないずれの宗教においても見られるものです。したがって、包括主義が日本において認められるということも、その例外ではないと言えます。しかしながら、私の一宗教学者としての課題は、包括主義がよいものである、或は、悪いものであるという批判的判断を下すことではなく、むしろ、私の根本的な関心は、いかにして、そして、なぜ包括主義なのかということに向けられています。特に包括主義とグローバリゼーションとの関わりにおける可能性を追求することが、私の中心的な課題です。この点につきまして、これから発表させていただきますが、私の発表の内容、考えにつきまして、皆様からのご意見を伺えますことを願っております。

日本における宗教についての一般的な見解は、「調和と寛容の理念」を強調する傾向にあり、この傾向は、日本の宗教界をこえ、自らを表現することにおいても広く通用しています。ここで認められなければならないのは、戦後の日本において宗教間対話という形で高まりつつある関心があるということです。いくつかの例を挙げますと、例えば、日本宗教連盟、或は、庭野日敬の活動、或はまた、例年開催される比叡山宗教サミットといった宗教間対話、そして、教団布置研究所懇話会によって推進されている議論を挙げることができると思います。

確かに、これらの活動は宗教の多様性をもった世界社会への挑戦に対して肯定的な姿勢を示しているように見えます。さらに、「あらゆる宗教は同等の尊厳を有する」という立場に基づいて、自らの伝統を宗教の多様性という理想に関わるものと表明する傾向は、実際に宗教間対話に参加している団体に限られるものではないということは、容易に見ることができるでしょう。

しかしながら、現代の日本の宗教から生じている言論をさらに詳しく見てみますと、いくつかの場合においては、宗教の多様性という理想を支持するということが、初期段階を超えないのではないかと示しているように思われます。この場合、宗教的な「他なるもの」に対する態度は、他の宗教は真理に近づくこととするものであるが、それゆえに下位のものであるということを含意した、むしろ包括主義として特徴づけられるものであると言えます。

さて続いてこのような傾向が、神道や多様な新宗教、そしてまた日本仏教にどのように現れている

かということを概括的にまとめて述べたいと思います。包括主義には異なった程度があることについては、私は十分に認識しており、全ての宗教をある一つのレベルにひとまとめにして位置づけようとするものではありません。私がここで試みようとしていることは、そうではなくて、一般的なレベルにおいて日本の包括主義がいかにしてグローバリゼーションという流れに有効な仕方に関連づけられているのか、すなわち、普及力のある文化的流入と漸進的な価値の相対化が、ローカルな現場レベルにおける特殊性を改めて主張するという態度を引き出しているということを提示しようとするものです。

1. 日本のアイデンティティと神道における包括主義

まずはじめに、包括主義の一例として名越二荒之助（1923-2007）の言葉を引用したいと思います。

日本人は、世界で最も宗教に対して寛容であり、いろいろの宗教と同居し調和する能力を身につけている。これが日本的個性だ。日本人はどうして靖國論争に巻き込まれるのか。靖國神社は、世界のどこにもない日本の伝統的信仰で祀っているから、すばらしいのだ。世界各国は、伝統的信仰の原点を見失っている。そのため味気ない宗教上の論争が絶えないし、今も続いている。そもそも他の宗教と喧嘩する宗教は、偏狭なる邪教ではないか。邪教ばやりの世界に向かって、日本人の汎神的宗教観を発信せよ。現在の世界は、経済サミットや政治サミットで忙しい。神社本庁あたりから世界に向けて『宗教サミット』を呼びかけたらどうか。新・旧のキリスト教、イスラム教、ユダヤ教、ヒンズー教、仏教等の代表者に集まってもらって、宗教や信仰の原点は何か、相互理解を促すべきではないか」。¹⁾

ここで、宗教間対話の追求は、靖國神社に重点を置いた日本の伝統的な信仰に対する穏やかな評価のみに基づくものではなく、日本人の宗教性は本来的に備わっている「寛容性」において他よりもすぐれているという主張に基づいています。

多数の学者による著作の中で、特に東京大学の島藺教授は、そのような日本人の宗教性の特徴付けは日本人論の一部として理解されうのではないかとこのことを指摘しています。このような日本人論には、特に2001年9月11日にアメリカで起こった同時多発テロ事件の後、特に新たな重要性をもって捉えられるようになった一神教に対する論争もまた密接に関係していると言うことができます。小原教授は、この結びつきについて、キリスト教やイスラム教、ユダヤ教といった一神教的な宗教の枠組みの内において、いかに本来的に排他的、攻撃的であり、また、戦争や環境破壊によって特徴づけられるような現代文明の基盤を作り出した責任を負うものであると捉えられる傾向にあることを指摘しています。他方、日本人の宗教性はアニミズムと多神教として認識され、その自然に対する親近さと寛容、協調性において、肯定的に評価され、現代社会を悩ませる諸問題に対する解決であると提示されています。

一神教に対する同様の批判的な態度は、宗教的な多様性という理念を形式的には認めているにも関わらず、神道においても認めることができます。神道は、日本宗教連盟や教団布置研究所懇話会、比

叡山宗教サミットといった宗教間対話に参加しています。このような機会において、神道の指導者たちは他の諸宗教の尊厳と価値の平等を認める立場をとるものであるという態度表明をすることに努めています。そのような例は、1997年に行われた比叡山宗教サミット10周年記念式典において、当時の神社本庁の代表であった細川護貞による公式挨拶に見ることができます。

「宗教」とは本来、実に多様なものであって、ひとくくりにすることなど到底できません。その中にあって、「世界平和の希求」という一点において、世界の様々な宗教の代表者が集い、十年前の「比叡山宗教サミット」の精神を引き継いで、いま一度宗教者の役割を自覚し、それぞれの立場から祈りを捧げることは、誠に意義深いものであります。…「宗教」には元来、世界平和を成し遂げるだけの力があることを確信し、この「集い」が世界の諸宗教協調のための、大きな飛躍となることを心から祈念致します。²⁾

しかしながら、神道において、多様性に対するこのような姿勢が、一神教的な諸宗教に対する神道の優越性の主張と共存しうるということを見ることができます。国際的な聴衆に対して神の概念を説明する以下の一節では、神社本庁はこの点をかなりはっきりと明らかにしています。

絶対的な一神を立てる宗教の場合、物事には必ず真理、その事の正しい在り方があり、かつそれはただ一つに限るとする考え方が支配的であるように思われる。従って、争い事が生じた場合、そこではどちらか一方が正しく、当然、他方は誤りであり、不正義・悪であるとされる。しかし多神教、つまり多元真理論の立場では、完全・絶対の真理は存在しないと考えられており、従って双方に正義も誤りも共にあるとする考え方が成立する。争いは当然、両成敗という事になるのである。此の事を普遍と特殊とに置き換えて考えてみると、普遍真理を信奉する立場は、共通の真理観を奉ずる者達の間でなければ、共存することが不可能であると考えられ勝ちであるが、多元真理観に立った場合には、個別の個別性にこそ真理があると考えられるので、常にお互いの譲り合いによって共存が可能であると考えられている。調和による共存である。多神教である神道はそのような真理観に立っている。神道—この場合、日本人と言っても良い—が長い歴史を通じて、仏教・儒教・陰陽道などを受入れ、これらと習合して来たのも、根本にこのような多元真理観があったからだと考えられよう。³⁾

ここでは、一神教的諸宗教は、それぞれの自らの神が絶対的な真実であるという理念と結びついたものとして特徴づけられ、それゆえに、不寛容と対立に拍車をかける傾向にあると見なされます。反対に、神道の多神教的な観点は、寛容と調和のための必要条件として提示され、この文章によれば、このことは日本における宗教的な多様性についての過去の歴史によって証明されていると述べられています。ここで含意されていることは、一神教は宗教のある一つの不完全な形であること、そして、神道は倫理的にも優れ、また社会にもより利益があるものであるということであると思われます。

2. 日本仏教と包括主義

日本における仏教が、宗教の平和と自由、そして、宗教間対話の推進に非常に深く取り組んでいることは、我々誰もが知ることであります。これまでに多様な事例について、中でも比叡山宗教サミットについて言及いたしましたが、日本仏教の指導者たちは、全ての宗教は平等であること、そして全ての人間は仏陀の子であるという点をしばしば非常にはっきりと示し、不測にも包括主義に陥ることに非常に注意を払っています。しかしながら、日本仏教においても、他の諸宗教は、ある場合においては仏教に比して十分に発達していないとみなされるという指摘が見られます。

今日はほんのわずかな例を挙げることはできませんが、ここでは全日本仏教会の全体的な見地が思い起こされるかもしれません。数年前に全日本仏教会が英語で出版した『*A Guide to Japanese Buddhism*』（日本仏教の手引き）の中で記されているのは、一神教と西洋文化は二極に分裂し、暴力を生み出す傾向にあるのに対し、仏教はその中道の教えを保持するという理由で、争いを解決し人間の救済に明確な結果をもたらす貢献をなそうとするものであるという内容です。

その他の日本仏教の伝統の表層に時として浮かび上がってくる同様の態度は、天台宗の宗務総長であった杉谷義純の言葉にも見ることができます。杉谷氏は「イラク戦争でも痛感しましたが、神に祈るといっても、祈るのは自分勝手なことばかりです。それは、煩惱の祈りです。その限界といいますか、一神教で解決できない問題に気づいた人々は、東洋の思想、特に天台の教えに注目しています」と述べています。このような他の諸宗教に対する観点が、制度的な天台宗内において少なからず大きな影響を与えるであろうということは、半田孝淳座主の発言によっても明らかであります。半田氏は「仏教は特に寛容の精神を重んじ、許し合うことがほかの宗教よりも強い」と述べています。

他の日本仏教の伝統においてもまた、このように、時として包括主義というテーマと混じり合う例を見ることができます。例えば、一神教は唯一絶対なる神を信仰し、善と悪、正と不正というはっきりとした区別をなすということから、西洋文明とその自然を支配するという方針の基盤をなすものであるとする曹洞宗の板橋興宗前總持寺貫首の例を挙げるができるでしょう。さらに板橋氏は、今日、民族や文化の違いから生じるものと見られる世界中の多くの争いがあるが、その根源的な原因は、「わが神を絶対視する宗教」の対立にあるのだと述べています。言い換えれば、一神教は争いを生み出す傾向にあり、現代の世界危機の根源的原因と指摘され、一方、東洋思想と神信仰のような日本的な現れ方、特に日本仏教は、その「包み込む思想」と「調和の推進」という理由によって、より優れた宗教的な形態であるということが含意されているのです。

3. 新宗教と包括主義

また、このように神道や日本仏教において、それぞれ異なった程度において認められる他宗教に対する矛盾を孕んだ態度は、日本におけるいくつかの新宗教においても見られることができてと思われます。

まず始めに、最も物議をかもす事例と思われますが、創価学会を取り上げたいと思います。この新宗教は、過去数十年間、戦後の攻撃的な「折伏運動」という宗教的排他主義の歴史を克服しようと試みてきましたが、日本において他の諸宗教との対話が実質的に欠如しているということは今でも明らかに見られます。創価学会においては、全ての宗教を尊重するという形式的な誓約が、自らの優位性

の主張を伴っているように見受けられると思われます。例えば、日蓮仏教と相互の信頼関係の実現、新たな「ホリスティックなヒューマニズム」の完全なる表象としてのあらゆるものの統合こそが、池田大作による日蓮仏教の独自の解釈であるのですが、そのみが現代文明の落とし穴に立ち向かうことを可能にするという主張であります。

また、この事例も物議をかもすものと思われますが、幸福の科学の事例を挙げることができます。こちらの場合は科学的な観点から興味深いと思われます。なぜなら、幸福の科学においては他の宗教に由来する図像や概念、シンボルとの結合によって、包括主義の文字通りの形態を展開しようとする強い傾向があるからです。幸福の科学は、自らを宗教的な多元的共存主義の規範的な使用者であるように提示しています。

幸福の科学は、「この神だけが正しくて、他の神はすべて間違い」という考えではなく、「世界のさまざまな神は、一なる真理を違った角度から説いているのであって、それぞれの教えの奥にある真理はひとつである」という考えを持っています。この意味で、「他の宗教に関して一定の寛容さを持っている」ということが、特徴として挙げられます。⁴⁾

また、幸福の科学と他の諸宗教との決定的な違いが、前者の「霊界情報の豊富さ」のうちにあることを説明する同様のテキストがあります。それは言うなれば、天国や地獄といった「あの世」について、他の諸宗教にはある限られた側面しか見えておらず、それに対して、「あの世の次元構造」が決定的に明らかにされるのは、まさに幸福の科学によってこそ可能であるということです。こうした明細な叙述は、すでに幸福の科学の広がりには他の諸宗教よりも深いものであるということを含意していると言えます。

創価学会や幸福の科学は少し極端な事例と言えそうですが、その他にも非常に興味深く触れておくべきように思われますのは、仏教の事例同様、時としてやや包括主義者の響きと混ざり合う傾向が立正佼成会のような宗教団体においても見られるということです。立正佼成会は、日本における宗教間対話において主要な位置を占める団体の一つとなっています。立正佼成会の内においては、日本における、そしてまた国際的レベルにおける宗教間対話への参与は、「真実 is 普遍であり、全ての宗教は真実の顕現である」という法華経の教えの解釈に基づいています。しかしながら、仏教の内在的な寛容性をもって、仏教を他の諸宗教よりも優れたものとして提示する一定の傾向とその実験的な姿勢も、法華経において説かれているように、最終的に全ての人間は仏陀の教えのもとに安らぎを求めることになるであろうという、根底にある期待とともに見るすることができます。

4. 日本宗教における包括主義とグローバルなコンテキスト

多元性への挑戦という日本宗教の姿勢は、宗教的な多様性に関する伝統的な視点を反映しているように思われます。そしてまた、それぞれの伝統内における発展という点からも捉えられるものと思います。

しかしながら、グローバル社会という広い観点から見た場合、これらのディスコースは、漸進的な

宗教的価値の相対化に対する宗教団体の応答であると捉えられるかもしれません。戦後、また、この数十年間、経済技術分野における新たな発展により、世界中の物質的、文化的交流は劇的に増えています。その結果、その他の宗教的な世界観に遭遇することは、伝道活動の結果としてだけでなく、非公式なスピリチュアリティや現代メディアでの表現という形式を通じて、より多くの人々にとって日常生活の経験の中での関心事となってきました。

このようなグローバルな構造の中で、日本における様々な宗教団体による相互の対話を追求することは、このような動きや宗教の多様性についての真剣な関心に対する肯定的な姿勢を明らかにするものと思われます。こうした試みを完全に受け入れることは、一つ一つの伝統や団体を、「多くの真なる世界諸宗教の中での、真の世界諸宗教」として、世界の宗教地図の中に新たに位置づけることに呼応するものでしょう。

しかしながら、この点については、その他の要素も大きな役割を果たしていることが言及されるべきです。例えば、主要な世界諸宗教と同等な基盤をもった世界的な宗教イベントに参加することは、特に小さな宗教グループにとって、世界的な認知を得るためのさらなる機会となるでしょう。この点では、様々な日本の新宗教の指導者たちが熱心に法王やダライ・ラマに会おうとし、一緒に写真に写ろうとするといったことも例として挙げるができると思います。

では、このような事例からどのようなことが見えてくるのでしょうか。まず、日本には宗教的に多様性をもった社会という理想を、形式的に、或は、表面的にとさえ言える仕方で受け入れる姿勢があります。しかしその陰においては、日本の諸宗教の中には宗教的包括主義に向かうある一定の方向性があると思われます。そしてこのような方向性は、他の諸宗教を潜在的な侵入者として、またグローバルな舞台での競争相手として捉えます。それらはあくまでも真理に近づこうとするものであり、したがってより劣ったものと位置づけるということが起こるのです。

このような考え、すなわち、自分自身の宗教こそが他の宗教に比べてより真実に近く、よりすぐれた素質をもっているのだという考えは、確かに主導権を握ろうとする主張を明らかにするものであらうと思われますが、また同時に、グローバルな文化の流入や自らの独自性を喪失するかもしれないという危機感に対する防御的な態度であるとも捉えうるとされます。

歴史的に見ると、私が思いますには、他の宗教に対する、日本の精神性の優位と一神教を強調する姿勢は、東洋と西洋を対峙させた明治時代の西洋主義者に関わりがあると思われます。この構造の中で、日本の伝統的な価値が再び強く主張されましたが、それはコロニアリズムと文化的帝国主義に対する防御的な戦略であると同時に、新たに生まれつつある地域的な権力の文化的核心として日本の主導権を明確に主張するものであり、世界を視野にいたした態度表明と解釈されるのではないかと思います。

加速するグローバリゼーションという現代的な文脈では、「日本人論」思想が似たような役割を果たしていると考えられます。増加するグローバルな文化の流入と伝統的価値の相対化に対する防御として、そして同時に、世界の主要経済大国としての戦後日本の台頭に相応するように文化的レベルを同等にしようとする思想として認識されると思われます。

また、宗教的な言論、「日本教論」においては、一神教に反対する立場を通じて日本文化の優位性

を正当化しようとする試みがさらに強まり、グローバルなコンテキストにおいてローカルなものを強く再主張するための文化的な源として、宗教の価値が一層強く示されることになるのです。

以上のように分析した事例から、以下のことが明らかになります。日本における宗教は有効なアイデンティティの目印としての役割を果たすだけでなく、その世界観や価値の相対化に対する戦いの前線にあるのだということ、そして、そのために宗教的な包括主義を強化しかねないということです。

また、現代において、包括主義という選択が、多元主義へ向けた選択と同様に、もう一つの根本的な地平であるグローバルなコンテキストにますます依存し始めているということは、ここで強調されるべきだと思います。

つまり、日本の諸宗教の新たな位置づけは、グローバルな文化的流入によって宗教的に「他なるもの」に関する情報がますます広範になっていることを示すだけでなく、むしろ、世界を「一つの場所」として捉える反省的な認識の現れを示すものであるように思われるのです。この「一つの場所」とは、社会学者ローランド・ロバートソンの言うところの概念であります。したがって、包括主義という選択は、何か孤立した中でなされるものではなく、グローバルな場において存在している様々な他の諸宗教との関連においてなされるものと言えるでしょう。そしてそれは、ある宗教に本来的に備わっていると言われるような特質、例えば、寛容さや包括的なアプローチといった特質が、対照的に生じるといった仕方で見えてくるのです。

最後に、グローバルなコンテキストとの関連において特徴的であると思われる日本の宗教的包括主義について、少なくとももう一つ別の要素があることを指摘したいと思います。日本ではどこでも、グローバルな文化流入のインパクトとグローバルな水準を満たそうと高まる期待は、ローカルな現場での様々な解釈を生み出しています。このグローバルとローカルとの相互間の密接な影響は、例えば、ローランド・ロバートソンや、ヤン・ネーデルフェーン・ピーテルス、ウルフ・ハナーズに見られるように、グローカリゼーション、ヒュブリダイゼーションといった概念を重視した取り組みによって様々な研究が進められていますが、日本の諸宗教の場合においても見られるものであると思います。

包括主義とグローカリゼーションの結びつきは、幸福の科学においてははっきりと見ることができます。そこでは、様々な海外の宗教的な要素が受容され、エル・カンターレと創設者大川隆法を頂点とする階層的な組織を構築する役割を果たしています。

また、「森の宗教」として昨今新たに作り上げられた現代の神道の場合は、文化的な愛国主義に結びついたグローカルな形態と捉えることができるように思われますし、また、神道の諸機関によって日本以外の宗教に対する倫理的な優越性を改めて主張するために用いられているとも思われます。そして、非常に興味深いことに、現代の神道やその他の日本の諸宗教に見られる環境問題や戦争、経済開発といった課題への関心の高まりは、グローバルな問題を解決するための力と源として宗教的な伝統を提示する上で効果的な役割を果たしているように思われます。そして、このような目的のために、世界救済のための一致団結した態度表明として宗教間対話を推進していくことが、グローバルな正当性を得るためのさらなる方策となっているように思われます。

注

* 発表原稿の日本語訳について栗原雅美氏の協力に感謝します。

- 1) 「第 58 回特攻平和観音年次法要」『特攻』2009 年 11 月。
- 2) 細川護貞「諸宗教協調のために」(日本宗教代表者会議編『比叡山宗教サミット 10 周年記念・世界宗教者平和の祈りの集い』天台宗務庁 1997 年)。
- 3) 神社本庁「神道」[<http://www.jinjahoncho.or.jp/en/publications/shinto/jp09.html>] 2009 年。
- 4) 幸福の科学「宗教について」[<http://www.happy-science.jp/qa/religion/#qa102>] 2011 年。

デスシー報告に関するコメント (1)

四 戸 潤 弥

同志社大学神学部

キリスト教、イスラム教をはじめ、他の主要な宗教において近年見られる宗教的包括主義は世界的な現象であり、それは社会学者ロバート・ロベルトソンの言う「世界を一つの場所として捉える」グローバルイゼーションとの関わりにおいて存在している様々な他の諸宗教との関連における可能性の追求であるが、同時に反省的認識の現れでもあり、それは宗教に本来的に備わっている特質である寛容さや包括的なアプローチが対照的に生じる仕方で現れてくる。

「調和と寛容の理念」を強調する日本の宗教界の文脈で見た場合、1) 日本宗教連盟、2) 庭野日敬氏の活動、3) 毎年比叡山宗教サミットを通じた宗教間対話、4) 教団布置研究所懇話会の実践と議論がその証左となる。

だが、日本の宗教的包括主義は、包括主義が生まれる初期の段階の「宗教の多様性という理想を支持する」という点に止まり、宗教的な「他なるもの」に対する優越的態度は、「他の宗教が真理に近づこうとする劣ったもの」という認識を越えない限界を持ったまま、宗教間対話まで至っていない。

その理由は日本の宗教を世界の宗教地図の中に、新たに位置づける肯定的応答であるものの、同時に、自らの独自性喪失という危険の防御と、他の諸宗教を潜在的（可能的）な侵入者としてのグローバルな舞台での競争相手として捉えるからである。歴史的には明治時代の西洋主義者が、コロニアリズムと文化的帝国主義に対する防御的な戦略と同時に、地域的な権力の文化的な核心として表される日本の主導権の主張を、明らかにする世界を視野にいたした態度表明と認識される。

名越二荒之助、半田孝淳座主、庭野日敬の寛容を主張する包括主義や、宗教学者島蘭進の寛容な日本人気質を基にした日本人論、小原克博の一神教の排他性と日本のアニミズムと多神教が内包する環境問題解決の可能性指摘、細川護貞神社本庁代表や杉谷義純元天台宗の宗務総長の「世界平和の希求」に宗教の祈りの役割を認める指摘、創価学会の排他性克服としての対話、幸福の科学の他の宗教への寛容などはそうした系譜を明らかにしている。

ただ、非常に興味深いことは日本の諸宗教において見られる環境問題、戦争や経済開発などのグローバルな課題解決の力の源として、宗教的な伝統を提示する上で効果的な役割を果たしているように思われる。

以上が発表の要旨であるが、コメントを加えるならば、日本の平和主義が、日中事変から太平洋戦争における戦没者、軍人軍属、一般邦人合わせて約310万人、海外戦没者約240万人に達したこと、そして日本がアジア諸国で甚大な人的被害と国土破壊を行ったという事実と端を発したことと言及しなかったことが気になった。日本の宗教的寛容や対話が「平和」というタームとセットであり、それは日本社会の共通理解を基盤としている。また戦後から今も続く西太平洋の島々で戦死した兵士たち同胞の遺骨収集と慰霊は、寺と檀家との関係、靖国と戦没者遺族との関係が背景にある。

さらに宗教的対話よりも、「世界の宗教者が同じ場所で祈る」という比叡山の平和サミットに象徴

される宗教的「祈り」というタームにも触れて欲しかった。

指摘された日本人の世界の環境問題への貢献の可能性は東日本大震災における原発汚染（海洋も含めて）処理の対応によってまずは判断されるだろう。

以上

デッスィー報告に関するコメント (2)

井 上 尚 実

大谷大学

ウーゴ・デッスィー先生とは、大谷大学の真宗総合研究所で博士論文に取り組まれていた2004年頃、彼の机があった同じ階に Eastern Buddhist Society のオフィスがありましたので、そこでよく話をしました。ご出身のサルディニア産のワインを酌み交わしながら日本仏教と社会倫理について語り合ったことも度々ありましたし、「東西本願寺を結ぶ非戦平和共同行動」のデモ行進に参加して、一緒に河原町通りを歩きました（私は真宗の一僧侶として、デッスィー先生は participant observer として）。あの頃を懐かしく思い出します。2006年にマールブルグ大学から学位を授与され、研究の拠点をライプチヒ大学に移されてからはお会いする機会が少なくなりましたが、今回、K-GURSでの報告を通して、近年の研究成果の一端をお聞きできたことを有り難く思います。日本語での発表は、和訳が大変だったでしょう。

デッスィー先生の研究は、つねに宗教学 (Religionswissenschaft, religious studies) の客観的な視座と方法を重視しており、その点、日本の宗教系大学における仏教研究とはアプローチが異なります。現代日本の諸宗教（神道・仏教・新宗教）に関して、「いかにして、そして、なぜ包括主義なのか」という問題を考察した今回の報告でも、宗教学者の立場から客観的に論じられています。その点、信仰者の立場と研究者の立場の区別が明瞭に意識されていないことの多い日本人による研究とは違い、単純化できない複雑な背景に十分配慮した分析がなされていると感じました。私が専門とする仏教、特に浄土真宗における包括主義についても、その社会倫理の問題に造詣の深いデッスィー先生ですから、宗教学の立場から“provocative”な考察を期待していましたが、今回は少し遠慮されたようです。そこで、私からは発表全体を通じて考えさせられた点についてコメントした上で、浄土真宗における包括主義について、今後の研究の糸口になりそうな点に触れさせていただけたらと思います。

まず、分析に用いられている「包括主義 inclusivism」という類型に関してですが、報告のはじめに「包括主義という視点から批判しようというものではない」と断られています。また、「排他主義 exclusivism, 多元主義 pluralism」を加えた3つのタイプの向上的序列（排他主義→包括主義→多元主義）が暗黙のうちに前提されているという印象を受けました。小原先生が『宗教のポリティクス—日本社会と一神教世界の邂逅』の中で指摘されています（p.135）、「排他主義より包括主義が望ましく、包括主義より多元主義が望ましい」という思考の枠組みがキリスト教だけでなく、他の宗教に適用されるときには十分な慎重さが求められる」ように思います。特に、包括主義と多元主義については、単純にどちらが望ましいと言えない面があるように思います。私自身、仏教者として、また仏教研究者として考えてみるなら、釈尊や親鸞の思想は、この分類によるなら包括主義に入るように思われます。歴史的にみて、普遍的な救済を志向する宗教は、異宗教に対しては包括主義的な接し方をするのが基本であったように思います（cf. Kristin Beise Kiblinger, *Buddhist Inclusivism: Attitudes Toward Religious Others*, 2005）。この点で、グローバル化が世界の隅々まで浸透した現代に必要と

されているような「普遍主義とも文化相対主義とも異なる“深い多元主義 deep pluralism”」(William E. Connolly、小原『宗教のポリティクス』p.13-4 所引)についても少し触れていただけたらよかったように思います。

神道や仏教、新宗教などの日本宗教において、現代世界に多発する国家間の紛争や異文化の衝突は「一神教」に原因があるとして批判し、「多神教」である自らが優れているという主張が盛んになっているという観察は、一般に認められるところです。今回の発表では、顕著な具体例を挙げて適切な分析がなされていたように思います。特に 2001 年の 9.11 以後に盛んになったこのような言説は、たとえば「宗教多元主義」を標榜していても表面的なものであり、実際には新たなタイプの日本人論、「日本教」であり、特にグローバル化が進む日本の中で注目されるようになってきているという論旨には説得力があります。まとめの中で「日本の精神性の優位と一神教を強調する姿勢は、東洋と西洋を対峙させた、明治期の西洋主義者に関わりがある」と指摘されていますが、明治期のキリスト教・西洋思想の流入から国家神道形成への流れと現代のグローバル化にともなった多神教優位の言説とを比較して考察する視点はとても重要です。今回の報告をお聴きして、ナショナリズムの色濃い包括主義は、現代日本社会において注意すべき危険な流れであると改めて感じました。

浄土真宗、特に大谷派についてみるなら、明治初期の急速な近代化にともなうキリスト教・西洋思想との出会いは、一方で清沢満之による真宗教学への西洋哲学の導入など、異なった宗教思想との対話を通じた信仰の深化をもたらしましたが、それは国家主義的な時代背景の中で大きな広がりをもつまでには至りませんでした。第二次世界大戦の敗戦後、同朋会運動の中で「世界に開かれた真宗」「真宗の国際化」が再び標榜されましたが、その時点ではまだ包括主義にとどまっていたように思われます。より深い多元主義へと踏み出す兆しがみられたのは、1990 年代になってからです。戦前・戦中の教団の在り方、その戦争責任を公に認めて懺悔・謝罪し、不戦の誓い^{ちがひ}を立て、異質な他者と平等な地平に立つ方向が目指されたのです。それは「バラバラで一緒に：差異を認める世界の発見」(1998 年蓮如 500 回御遠忌テーマ)に明確に示されています。その後 21 世紀に入って、デッスィー先生が指摘されたような包括主義的傾向への揺り戻しが強まっていることは、2011 年の親鸞 750 回御遠忌テーマ「今、いのちがあなたを生きている」に現れていると解釈できるかもしれません。今回の発表は、デッスィー先生の教授資格申請論文(Habilitation)の一部とお聞きしていますので、それが出版されたときには、浄土真宗と包括主義について、デッスィー先生の分析に注目して読ませていただきたいと思います。¹⁾

注

- 1) 2013 年の 3 月に出版され、真宗と包括主義に関しては約 1 頁の要約的分析があります。Ugo Dessi, *Japanese Religions and Globalization* (Routledge Studies in Asian Religion and Philosophy 7). London and New York: Routledge, 2013 (ISBN 9780415811705), p.34.

2013 年度チェーン・レクチャー概要

◇ テーマ：宗教と美術

佛教大学	大 西 磨希子 経典と絵画 ―敦煌の浄土教美術―
龍谷大学	福 山 泰 子 インド美術にみる仏陀観の変遷
種智院大学	頼 富 本 宏 密教美術の可能性と特徴
大谷大学	池 田 敬 子 和歌と仏法 ―「綺語の誤り」から「聖教と一つ」へ―
龍谷大学	入 澤 崇 シルクロードの仏教図像
花園大学	芳 澤 勝 弘 禅と美術
高野山大学	乾 仁 志 わが国に伝わる両部マンダラ
同志社大学	小 原 克 博 キリスト教美術の起源と展開

経典と絵画 —敦煌の浄土教美術—

大 西 磨希子

佛教大学仏教学部

【要旨】

阿弥陀の西方浄土への往生を希求する浄土教が生み出した美術作品に、阿弥陀浄土の場景をあらわした西方浄土変がある。中国では、隋唐期における浄土教の勃興に伴い大きく発展・流布し、敦煌莫高窟にも数多くの壁画が描かれた。そうした盛時の西方浄土変はまた、唐仏教を輸入した日本にも伝えられたのであり、当麻寺に伝わる綴織当麻曼荼羅は、その一つと考えられる。

そこで本講義では、それら唐代の西方浄土変を対象に、経典すなわち『観無量寿経』（以下『観経』）と絵画の関係についてみていく。

一、『観経』と唐代西方浄土変—“阿弥陀浄土変相”か“観経変相”か

従来、西方浄土変に関しては、“阿弥陀浄土変相”と“観経変相”という、画面形式も典拠も異なる二種の変相図の総称とされてきた。その基本的認識となっているのは、“阿弥陀浄土変相”すなわち阿弥陀浄土を描いた浄土変部分は、本来『観経』とは無関係とみる考えであり、その典拠は『無量寿経』や『阿弥陀経』に求められてきた。一方、“観経変相”は、太子阿闍世による父母幽閉の物語をあらわした『観経』序分図や、阿弥陀浄土の観想法を十六の階梯に分けて図説した十六観図から成るのが本来の姿であると考えられてきた。そして、当麻曼荼羅のような作例は、依拠経典も画面形式も異なるこれら二種の図が組み合わせられてきたものと解されてきた。

しかしながら、この従来説には問題がある。第一に、『無量寿経』『阿弥陀経』『観経』の、いわゆる浄土三部経のなかで、阿弥陀浄土の場景について最も詳しく記すのは『観経』であること。第二に、『観経』十六観は阿弥陀浄土の観想法を説いたものであり、阿弥陀浄土を可視化した西方浄土変とは、阿弥陀浄土を“観る”という点において共通していること。第三に、『観経』とは本来関係がないとされてきた浄土変部分に、『観経』十六観に特有の図像が描き込まれていること。第四に、唐代に現れる新種の西方浄土変は、当時勃興していた『観経』中心の浄土信仰によって生み出されたものであること。こうした点から考えれば、唐代西方浄土変は、外縁部の有無に関わらず、おしなべて『観経』を重要な典拠としているとみるべきであろう。さらに言えば、唐代西方浄土変は、本来的には『観経』十六観の視覚教材としての宗教的意義や機能を有するものとして、成立・発展したと考えることができよう。

二、唐代西方浄土変の特徴と思想的背景

唐代西方浄土変は、それ以前の作例と比して数量的にも絵画的にも、飛躍的な発展を遂げている。まず数の面では、隋以前の作例が数点にすぎないのに対し、唐代に入ると莫高窟だけでも優に百例を

超えており、その差は歴然としている。また絵画的な面では、隋以前の作例が幅約 1 ～ 3m 前後で比較的小さく、画面構成が単純であるのとは異なり、唐代の作例では、莫高窟第 220 窟にみられるように幅 5m を超す大画面の中に、夥しい数の聖衆や景物が描かれており、さらにそれらが一種の透視図法を用いた奥行きある画面空間の中に表現されており、その質的变化は著しい。

こうした変化をもたらした背景として注目したいのは、道綽（562 ～ 645）の存在である。これまで、西方浄土変の成立に影響を与えた人物としては専ら善導にのみ関心が集中し、彼の師である道綽に光が当てられることはなかった。しかしながら、道綽の浄土信仰は、『続高僧伝』の著者である同時代人の道宣（596 ～ 667）をして「西行広流、斯其人也」（同書巻二十）と評さしめたほど、当時の社会に大きな影響力を及ぼしていた。また莫高窟第 220 窟南壁の作例は、窟内の銘文から貞観十六年（642）頃の制作であることが明らかな初唐期の基準作例であるが、当時、善導はいまだ三十歳に過ぎず、この時期にこれだけの作例を生み出すだけの宗教的インパクトを与え得た人物としては道綽以外に考えられない。

興味深いのは、道綽が自著の『安楽集』において、「凡夫智浅、多依相求、決得往生」（第一大門第八節）「但能依相專至、無不往生、不須疑也」（第二大門第三節）と記し、「有相」（形あるもの）を頼りとした観想によっても往生がかなうと説いていたことである。しかも同じ『安楽集』に、「今此観經、以観仏三昧為宗。若論所観、不過依正二報」（第一大門第四節）と記されているように、その観想は言うまでもなく『観經』に説かれる阿弥陀浄土と阿弥陀仏を対象としたものであった。このことから、唐代に新しく生み出された新種の西方浄土変は、この道綽の影響のもと、『観經』の十六観の実践にかなうものとして成立し、広く流布したのではないかと考えられる。

三、唐代西方浄土変としての当麻曼荼羅の位置づけ

最後に、当麻曼荼羅の原本である綴織当麻曼荼羅について、その歴史的な位置づけについて考えてみたい。

綴織当麻曼荼羅には、日本の年号である「天平宝字七年」（763）との年紀を含む銘文があったと伝えられる一方、卓越した織技により唐製の可能性も排除できないとして、国宝指定においては唐または奈良時代の作とされている。しかしながら、銘文は作品の完成後に施されるものであって、作品そのものの制作地や制作年代を直接示すものではないことからすれば、銘文だけで日本製を主張することは難しい。むしろ本図にみられる高度な綴織技術からみて、本図が唐製であることはまず疑いを入れず、なかでも宮廷工房の作である可能性はきわめて高い。

次に、その制作時期を考えるうえで有力な手掛かりとなるのは、長安・實際寺の織成像である。實際寺の織成像とは、懷憚が永昌元年（689）に實際寺主となった後、大足元年（701）に亡くなるまでの間に、寺内の浄土院浄土堂に造らせた綴織の西方浄土変である。懷憚は善導の弟子であったから、その図様は恐らくは当麻曼荼羅と同じく善導の『観經』理解に合致したものと考えられる。興味深いのは、この實際寺織成像の制作時期が、莫高窟の西方浄土変において、外縁のない作例（第 335 窟など）から外縁付の作例（第 217 窟など）に移行する、ちょうど中間期に位置しているという事実である。したがって、当麻曼荼羅の制作年代の上限は、實際寺織成像の制作時期（689 ～ 701）に置くこ

とができよう。では一方の下限はどうかといえば、これは長安が大混乱に陥った安史の乱（755～763）に置くのが適当であろう。

さらに注目すべきは、本図の図像が現存作例中、群を抜いて経典に正確であるという点である。すなわち、敦煌の作例では必ずしも『観経』十六観に則って西方浄土が表現されているわけではなく経典からの乖離が目立つのに対し、本図では外縁部の十六観図においても中台の浄土変部分においても、『観経』十六観の経文が細部にいたるまで忠実に造形化されており、その正確さは比類ない。しかも本図では、外縁部において各部分に分けて示された西方浄土の構成要素が、中台の浄土変の中に見事に展開されており、十六観の完成形としての西方浄土変の意義が余すところなく表現し尽くされている。

したがって当麻曼荼羅は、現存する唐代西方浄土変のうち唯一の中央作とみられ、その制作時期は、西方浄土変に外縁が付属し始めた初期にあたる八世紀前半と考えられる。本図は、技術的にもまた図像的にも唐代西方浄土変の最も完成した域を示す作品であるだけでなく、観想の実践に堪えうるという点で、まさしく唐代西方浄土変の真面目を示す逸品であるということができよう。

【参考文献】

- ・ 松本榮一『敦煌画の研究』東方文化学院東京研究所、1937年
- ・ 太田英蔵「綴織当麻曼荼羅について」（文化財保護委員会編『国宝綴織当麻曼荼羅』便利堂、1963年。
『太田英蔵 染織史著作集』上巻、文化出版局、1986年に再録）
- ・ 敦煌文物研究所編『中国石窟 敦煌莫高窟』一～五、平凡社・文物出版社、1980～1982年
- ・ 敦煌研究院主編『敦煌石窟全集 五 阿弥陀経画卷』商務印書館（香港）、2002年
- ・ 渡邊隆生『安楽集要述』永田文昌堂、2002年
- ・ 大西磨希子『西方浄土変の研究』中央公論美術出版、2007年
- ・ 大西磨希子「唐代西方浄土変の成立と流布」（『第一三回日中佛教学術交流会議発表論集』2010年『日中浄土』22、2013年に再録）

インド美術にみる仏陀観の変遷

福 山 泰 子

龍谷大学国際文化学部

本講義では、インド仏教美術のうち、初期仏教美術からポスト・グプタ時代の仏教美術までを取り上げながら、「仏陀」という存在がどのように図像化され、またその図像がいかに変容したのかを時系列的に理解することを目的とした。講義は二部構成とし、第一部「初期仏教美術にみる時間軸上の仏陀」では、(1) 初期仏教美術にみる仏陀と象徴表現、(2) クシャーナ朝時代における仏陀像の誕生と仏伝図をトピックとした。また、コラムとして、近年美術史学のみならず、仏教学の分野からも活発な議論がなされている後期クシャーナ朝の、いわゆる大構図の仏説法図と浄土教美術についても問題提起を行った。第二部「石窟寺院にみる空間軸上の仏陀への変遷—仏伝主題から宇宙的仏陀へ—」では、筆者が専門分野とするアジャンター石窟を題材に(3) アジャンター石窟にみる仏伝図—仏殿と仏殿前室の仏伝主題—、(4) 仏伝「舎衛城の神変」図から宇宙的釈迦へと題して、造形美術の観点から仏陀観の広がりを示した。

以下、各章の概要を記す。

(1) 初期仏教美術にみる仏陀と象徴表現

仏陀の姿を人体の姿で表した仏陀像の起源は、紀元前 5 世紀の釈迦による仏教の創始から何百年も後の紀元後 1 世紀末のことである。では、それまでの数世紀の間、仏教はいかにして各地に広まり、人々の心をとらえることに成功したのか。教団の発展や当時の社会情勢も要因に違いないが、宗教造形物、ここでは仏教美術も重要な役割を果たしたといえる。まずは、紀元前 2 世紀にはじまるストゥーパを荘厳する仏教美術のなかから、中インドのバールフットやサーンチーを題材に仏陀の象徴表現であるストゥーパ、聖樹、聖壇、法輪、仏足跡、火焰柱や副次的な花綱・傘蓋等を実際の作例として「出家踰城」、「祇園布施」「従三十三天降下」を挙げつつ、イメージの読解を行った。また併せて、釈迦のみならず、過去仏にもそれら象徴表現が用いられることを紹介した。

(2) クシャーナ朝にみる仏陀像の表現

インド北部からアフガン東部に広がる広大な領地を支配したクシャーナ朝の地ガンダーラは、かつてアレクサンドロスの遠征以後、インド・ギリク王国などギリシア系の国家が樹立され、ヘレニズム文化が浸透していた。またイラン系のクシャーナ族はゾロアスター教文化を有しながら、仏教等の外来の宗教を寛容に受容し、西北インドの地は重層的な文化の多様性が享受された地であった。仏陀の偶像化はまさにそのような文化基盤から誕生したものといえる。一方、クシャーナ朝のもうひとつの造形拠点であったマトゥラーでは、造形的にもガンダーラの図像とは異なるが、仏陀の捉え方に特徴がある。すなわち、仏陀像を造像しても、寄進銘には尊像を「仏陀」とは表記せず、「菩薩」とする点である。仏陀を偶像化しないことへの伝統に依拠した現象といえ、同じ王朝下であってもそこに

住する民族によって図像や仏陀観が異なることを明示する事例といえる。

また、菩薩像についても、ガンダーラでは観音菩薩や弥勒菩薩といった尊格やその他ヘレニズム要素を伴った多様な菩薩像が豊富にみられるのに対して、マトゥラーでは菩薩像は僅かで、仏陀像の左右脇侍には古代インドの民間信仰のひとつ、ヤクシャをベースにバラモン教の神々の要素を付加した像容に留まり、先述の仏陀を「菩薩」とすることに呼応した現象といえる。

(3) アジャンター石窟にみる仏伝図—仏殿と仏殿前室の仏伝主題—

アジャンター石窟では、廻廊および仏殿、仏殿前室に仏伝主題が見られ、特に後者二つの位置にみられる説話主題に特色が見られる。すなわち、仏殿前室には「従三十三天降下」、「降魔成道」、「舎衛城の神変」の三つの説話主題のみが見られ、いずれも仏陀のこの世における存在や究極的な真理である仏法を知らしめる契機でもある主題であることが指摘できる。またアジャンターの仏殿では本尊として説法印仏陀像が造像され、「初転法輪」を意図し、永遠なる真理としての「仏法」を重視していることがわかる。それに対して、廻廊部分では兜率天上の菩薩にはじまり、成道以前のエピソード（第2窟では「ヤクシャ廟参拝」、第16窟では「乳粥供養」と「草刈りの布施」）までが描かれ、周囲の本生図と同レベルで扱われていることがわかる。

(4) 仏伝「舎衛城の神変」図から宇宙主的釈迦へ

アジャンター石窟で最も作例数が多いのは「舎衛城の神変」である。舎衛城の神変のなかでも千仏化現と称される、釈尊が神変合戦において宇宙に自らの化身（化仏）を発出・遍満させ、外道を驚かせたといった内容である。この説話主題は後期石窟の造営期間全体を通して制作されたため、これらの図像の変遷を辿ることによって仏陀をどのように捉えたかという仏陀観の変遷を造形の上から理解することができる。

概ね4つの段階で展開する。まず、①行住坐臥の化仏は勿論のこと、驚く外道や参集したブラセーナジット王一行など説話性を多分に含んだ描写、次に②若干の説話性を保持しつつも三尊形式の影響をうけて仏陀の左右に脇侍を配する表現、③説話性の消失と中心の仏陀と発出された化仏がほぼ同じ大きさで表現されるケース、④「舎衛城の神変」のモチーフの独立と仏三尊像への応用—二龍王が支える蓮台／化仏の応用（三尊形式の脇侍に仏陀像・蓮茎でつながる化仏）—である。

④の段階では説話モチーフは形式化し、特にアジャンター末期からポスト・アジャンターにおいては、蓮台を支える二龍王の巨大化も注目される。この二龍王が支える蓮茎は、後に西インドのカールラー石窟にみるように法輪柱とも混淆して宇宙を支える支柱として解釈されるようになる。「舎衛城の神変」は、歴史的な時間軸上の仏陀の一仏伝主題から、化仏が宇宙に遍満するという現象によって、空間的な広がりをもつ仏陀、つまり宇宙主的釈迦へ大きく展開したのである。また二龍王が蓮茎を支えるモチーフは、宗教を超えた現象となる。すなわち、エレファンタ石窟やエローラ石窟のヒンドゥー図像—ラクリーシャやヨーゲーシュヴァラの図像—にインド美術史のなかでも僅かの期間のみ登場し、また一方ではヴァシュヴァルーパーヴィシュヌのごとく宇宙主的ヴィシュヌの図像にも応用されるのである。

以上のようにインド仏教美術の初期からポストグプタ時代の作例を用いて、仏陀観の変遷を画像から辿った。

【主要参考文献】

肥塚隆・宮治昭編『世界美術大全集 東洋編 13 インド(1)』, 小学館, 2000

肥塚隆・宮治昭編『世界美術大全集 東洋編 14 インド(2)』, 小学館, 1998

前田耕作・田辺勝美編『世界美術大全集 東洋編 12 中央アジア』, 小学館, 1999

* 大型カラー図版とその解説、および出版年時点での主要参考文献を含む

杉本卓洲『ブッタと仏塔の物語』, 大法輪閣, 2006

高田修『仏像の起源』, 岩波書店, 1967

_____, 『仏教の説話と美術』, 講談社, 2004 (再版)

田辺勝美『仏像の起源に学ぶ性と死』, 柳原出版, 2006

_____, 『毘沙門天像の誕生—シルクロードの東西文化交流』 吉川弘文館, 1999

宮治昭, 『インド仏教美術史論』, 中央公論美術出版, 2010

_____, 『インド美術史』 吉川弘文館, 2009 (増補改訂)

_____, 『仏像学入門』 春秋社, 2004

_____, 『仏教美術のイコノロジー』, 吉川弘文館, 1999

_____, 『ガンダーラ 仏の不思議 (講談社選書メチエ 90)』, 講談社, 1996

_____, 『涅槃と弥勒の図像学—インドから中央アジアへ』, 吉川弘文館, 1992

森雅秀『インド密教の仏たち』 春秋社, 2001

【「舎衛城の神変」およびガンダーラ出土の大構図の神変図に関連する先行研究】

Brown, R.L., The Sravasti Miracles in the Art of India and Dvaravati, *Archives of Asia Art*, 37, 1984, 79-85.

Foucher, A., Le “Grande Miracle” du Buddha à Sravasti, *Journal Asiatique*, 1, 1909, 5-78.

Schlingloff, D., Yamakaprātihārya und Budhapiṛi in der altbuddhistischen Kunst, *Berliner Studien*, 6, 1991, 109-36.

Paul Harrison & Christian Luczanits, New Light on (and from) the Muhammad Nari Stele, in: 2011 年度『浄土教に関する特別国際シンポジウム』 龍谷大学仏教文化研究センター, 69-127.

Rhi, Ju-hyung, “Gandhara Images of the Sravasti Miracle”: An Iconographic Reassessment, PhD. dissertation, University of California, Berkeley, 1991.

中川正法, 「舎衛城の神変」, 『印度仏教学研究』 30-2, 1982, 150-151.

宮治 昭, 「「舎衛城の神変」と大乘仏教美術の起源」, 『美学美術史研究論集』, 20, 2002, 1-28.

_____, 「舎衛城の神変」, 『東海仏教』, 16, 1971, 40-60.

安田治樹, 「千仏図について」, 『大和文華』, 106, 2001, 24-41. 5, 1-23.

密教美術の可能性と特徴

頼 富 本 宏

種智院大学名誉教授

1. はじめに

インドに生まれた仏教は、シルクロードと南海路を経て、空間的には中国、チベット、東南アジア、さらには朝鮮半島、日本というアジア全域といって過言ではない広範囲に流伝した。一方、歴史的展開としては、釈迦仏教に続く部派仏教、新しい思想的発展を遂げた大乘仏教、そして民俗宗教をも包摂した密教の三段階の大きな発展を見せて、各仏教圏に伝わっていった。

各段階の仏教運動の中で、それぞれ特色ある仏教美術が、いわば仏教文化の造型分野として花開いた。仏塔建立などに限定された部派仏教はともかく、大乘仏教では尊像表現が大きく発展したこともあって、第三段階の密教では、その美術が彫刻・絵画・金工のいずれの面でも華麗に展開した。本論では、密教がいまでも強固に生き続けているわが国の密教美術を、まずは総論的に取り上げ、とくに最大の特徴である「密教図像」の発展の要因を明らかにしていきたい。

2. 密教の特徴

複雑な構造を持つ密教を簡単に定義することは難しいが、近年、宗教学的視点より二つの顕著な特徴が論じられている。

第一には、通常、神秘主義（mysticism）といわれている要素で、神・仏などの聖なるものと、我々のような俗なるものが、ある状況下で相即・合一しうとする思想と実践である。大乘仏教の中で芽生えた内在的な仏性思想が具体的な実践を伴った密教の中で構造化された。

第二は、何らかの聖なるものの力を借りて、対象に対して働きかけ、有効な成果を得ようとする宗教行為で、一般に呪術（magic）と呼ばれている。日本で今も生きている中期密教（純密）であっても、チベットで実践されている後期密教（タントラ仏教）であっても、神秘主義と呪術の要素を容易に見出すことができる。

3. 密教美術の特徴

仏教研究、ならびに美術史研究の分野において「密教美術」という用語が定着してから、まだ一世紀も経ていない。ジャンル概念である「密教美術」を最初に提唱した佐和隆研は、次の4点を重要な特徴として列挙した。

- (1) 尊格（ほとけ・仏尊）の増大
- (2) 官能性の強調
- (3) 忿怒尊の増加
- (4) 図像集の必要性

各項目を詳説するならば、密教と密教美術の本質を解明することになり大変有意義であるが、紙面の関係上、はじめの3点を総合的にまとめておきたい。

インド仏教の最後に登場した密教では、大乘仏教で出現した阿弥陀如来、薬師如来などの報身仏、さらには成仏の可能性を秘めた観音、文殊など有力な菩薩群を基盤に置きながら、さらに密教（金剛頂経）化して、威力・功德力をパワーアップさせた。また、各密教経典では、独自の諸尊集会図（マンドラ）を説いたため、尊格（ほとけ）の数が急速に増大した。とくにヒンドゥー教の女神信仰の影響を受け、配偶尊的な役割を持つ女尊を大量に導入した。

さらに、明王（呪力を持った護法尊）という独自のグループを生み出した結果、力と忿怒のほとけたちが宗教信仰の現場で人気を博することになったのである。

4. 図像誕生の要因

密教の発達とともに、尊格の数が増加し、その機能・役割が多様化してくると、今度は有力な尊格を本尊として迎え、それに水・香・華などをささげて、供養・礼拝し、合せて功德・利益を願う実践行法の体系が構築される。とりわけ中期密教と総称される瑜伽密教（『金剛頂経』系経典群）が確立されて以降は、実際の供養法の直前に、その本尊と行者が瞑想の中で一体化する本尊観と入我我入観が密教修法の中心となるのである。

それ故、各尊の姿・形（手や面の数とその色、持物など）の具体的な要素が公共的に規定されることになる。また、時には霊威ある行者によって、感得された図像が具現することもある。これらの観想（瞑想）法と供養法（礼拝の仕方）を合わせて、成就法（sādhana）と呼び、密教がインド仏教の中心的存在となった9世紀以降の仏教の実践行において、重要な位置を占めた。

当時、各尊格に対する成就法のテキストが数多く制作され、現在も『成就法の花環』（Sādhanamālā）、『完成せる瑜伽観法の花環』（Niṣpannayogāvalī）などが伝わっているが、それ以前の中期密教系の成就法を受け入れた中国・日本では、まず個別の尊格信仰の漢訳経典が受容された。ついで、それに基づいた各種のほとけの修法資料が、空海をはじめとする入唐の密教僧たちによって伝えられ、平安期における真言密教と天台密教の隆盛を促した。

結果的にいえば、日本の密教は、『大日経』と『金剛頂経』という両部の大経が基盤となっているので、中心仏である大日如来はもちろん、釈迦如来や阿弥陀如来、観音菩薩、虚空蔵菩薩などの伝統的なほとけたちも、それらを本尊として修法されるときは、金剛界法、胎藏法のいずれかをベースにして行われた。

しかし、第一典拠となる密教経典の将来者や、その修法に霊験のあった行者の好みによって、本尊となるほとけの図像も多様に展開する。そこで、密教事相（実践的作法）の基本となる真言・天台両宗の法流、具体的にいえば、真言宗では小野・広沢両系から成る野沢十二流、天台宗では山門・寺門の分派の後の川流・谷流の再分流などを機会とする尊格とその図像の多様化がピークに達した。その後、具体的な図像集の編纂が要請されることとなるのは、自然の勢いであった。

5. 図像集の編纂

以上のような歴史背景のもと、平安時代末期には、具体的な図像（ほとけの姿・形）を伴った本格的図像集である『図像抄』（10巻）が編纂された。保寿院流の祖である永厳の撰とされているが、実際に資料収集にあたったのは勝定房恵什らしい。記録によると、この企画を立案したのは、当時、東密・台密を含めて密教修法の実施権を掌中に収めていた鳥羽上皇であったことは頷ける。

十世紀の石山寺の淳祐以降、曼荼羅や修法次第に登場する各尊の梵名・真言・印相などの必要要素（七集）を集積した事相書は、決して少なくなかった。しかし、白描に淡彩を施されたほとけたちの図像を収めた『図像抄』は、たちまち僧俗の人気を独占した。と同時に、より詳細かつ最新の情報をもたらす「次の図像集」が求められ、真言・天台の両宗を超えた図像ブームが到来した。

まず、園城寺を起点として、後に真言宗に移り、晩年には高野山で密教法流の勉学を極めた心覚は、恵什のみならず、寛助・兼意・実運の四家から相承した事相資料と図像資料を収集し、名著である『別尊雜記』（57巻）を著した。その貴重な図像は、とくに「智証請來様」を権威化させ、のちの東密・台密の図像文化に大きな影響を与えた。

それら二著の上に、東密の中で決定版としての役割を担ったのが、小野流の覚禅による『覚禅鈔』（別称・百卷鈔）である。源平の争乱すら知らずに図像研究に没頭したと伝わるだけあって、情報量と新規の図像（宋本）収集については、他の追隨を許さない。台密の側でも、承澄などによって『阿婆縛抄』（127巻、あるいは128巻）が編纂されている。台密の各種修法の次第や御修法、灌頂法などの重要な事相資料が含まれている。

これらの図像資料を読み解くと、ほとけの出自や役割だけでなく、それを信仰した人びとの心情が生き生きと甦ってくる。

参考文献表

佐和隆研『白描図像の研究』、法藏館、1982

同 「密教における白描図像の歴史」（『仏教芸術』70）、1967

田村隆照「白描図像考断章」（『仏教芸術』150）、1983

有賀祥隆「白描図像－その伝承性、そして資料性と芸術性について」（『密教美術大鑑』1）、1983

頼富本宏・下泉全暁『密教仏像図典』、人文書院、1994

森 雅秀『仏のイメージを読む』、大法輪閣、2006

和歌と仏法

—「綺語の誤り」から「聖教と一つ」へ—

池田敬子
大谷大学

1. 日本文化にとっての和歌

我が国最初の勅撰和歌集『古今和歌集』(905) 仮名序において、紀貫之が言挙げした通り、和歌は人間の心を源として作られる言語芸術であり、その始源が神に擬せられる、人間の力を越える可能性を内包する重要な言語の営みと認識されて来た。

勅命による国家事業としての勅撰集は、引き続き『後撰和歌集』(951)・『拾遺和歌集』(1006)・『後拾遺和歌集』(1086)・『金葉和歌集』(1127)・『詞花和歌集』(1151)・『千載和歌集』(1188)・『新古今和歌集』(1205) の八代集が編集され、以降も『新続古今和歌集』(1439) に至るまで十三の勅撰集が編まれた。

これらの勅撰集に自分の和歌が採録されることは、歌詠みを自認する貴族にとっては人生の重大事であった。「かねてより思ひしことぞ伏し柴のこるばかりなる歎きせんとは」という歌を詠んだ待賢門院加賀は、自分の実生活においてこの歌を贈るべき事態が発生するのを待ち、花園左大臣との仲が離れ々々になるや、この歌を贈り、『千載集』入集を果たしたという(『今物語』二二)。また、鴨長明は歌合で難を付けられた「石川やせみののがはのきよければ月も流を尋ねてぞすむ」歌が、『新古今』に入集したことを「生死の余執ともなるばかりうれしく侍るなり」(『無名抄』)と記している。平安時代以来、貴族にとっては、和歌は公的世界においても私的世界においても重要なものだったのである。

2. 和歌と仏法の出会い

仏教は欽明天皇の時代に日本に伝わったという。このことの当否はさておき、既に『万葉集』にも仏教思想に関わる和歌を見出すことができる。『拾遺集』編纂直前には、慶滋保胤が『日本往生極楽記』を編集し、源信が『往生要集』を著している。1052 年には末法の世に入ったとして、世に不安感が募ったのであった。まだ『後拾遺』編纂以前である。仏教は和歌にも十分反映されるはずであった。

『古今集』には「世中はなにか常なるあすか河きのふの淵ぞけふは瀬になる」(巻十八 雑下 933 題しらず 読人知らず)という無常観を和歌の言語に乗せたものが見出されるし、『拾遺集』には、

男侍りける女をせちに懸想し侍て、男の言ひ遣はしける 読人知らず

508 いにしへの虎のたぐひに身を投げばさかとばかりは問はむと思ふ

と、仏典の説話を恋の手段に持ち出すことまで行われている。『後拾遺』には『法華経』の文言を和歌に詠み込む、「1028 いかでかく花のたもとをたちかへて裏なる玉を忘れざりけん」の如きものも見える。しかし、巻はまだ「雑」である。

『金葉集』になると、「弟子品の心をよめる」「提婆品の心をよめる」などと直接的に仏典名や仏教語が登場し、『詞花集』では、「人の四十九日の誦經文にかきつけける」という詞書の歌や「常在靈鷲山のこころをよめる」歌が採録されている。仏教と和歌は親しい関係となった。そして、『千載集』に至って「釈教」の部立てが勅撰集に位置を占める。『新古今』には巻二十に「釈教」が置かれる。「神祇」「釈教」いずれが巻尾を飾るかについては評価が分かれるであろうが、『千載集』五十三首、『新古今』六十二首と、勅撰集の和歌は仏法に近づいたのであった。

3. 綺語観との相克

平家納経の装飾には、絵画に加えて「葦手」の文字が散見される。「葦手」は、絵画と書の融合形態で、絵画の草花や鳥の翼の描線を「草仮名」の字形に取り込むものである。いわゆる美術工芸品に多く見られるが、個人の文の遣り取りなどにも、絵を描きそこに文字を忍ばせて恋心を伝える……などに用いられた。「平家納経」に見える「葦手」は単なる文字の他は法華経の文言の一部である。が、一カ所「妙莊嚴王本地品」の第四紙の天界に「くらき身ちにそ」という和泉式部の和歌の第二句が見える。勅撰集に「釈教」の部立てが設けられる、仏法に関わることが和歌に詠まれるのとは逆に、経文の装飾に和歌が利用されたのである。このようなことがなぜ行われたのであろう。

『和漢朗詠集』巻下「仏事」の、白楽天の句を見よう。

588 願以今生世俗文字之業狂言綺語之誤 翻為当来世世讚仏乗之因

(願はくは今生世俗文字の業、狂言綺語の誤りを以て、翻して当来世々讚仏乗之因、
転法輪之縁と為さん)

「狂言」は道理に合わないでたらめな言葉、仏教語「綺語」はきらびやかに飾り立てた言葉の意である。「綺語」は十悪の一、身業「殺生・偷盗・邪淫」・口業「妄語・綺語・悪口・両舌」・意業「貪欲・瞋恚・愚痴」の合計十の悪業の内に含まれるもの。前生において十悪を犯さなかったものは帝王に生まれる(十善帝王)とも言われ、人間の犯しがちな悪業である。口業については、「ことさらに無言をせざれども、独り居れば口業を修めつべし」(『方丈記』)というように、言葉なしではかなわぬ人間社会にあって口業を犯さぬには「孤独」が要求されたが、話し言葉の悪はそれで回避できるとしても、「文字の悪業」は回避できない。まさに「文字の業」の代表である和歌が仏法と折合いを付けるには、「綺語」の誘いをいかにして免れるかが重要問題であったことを、白楽天の句は示している。そこに「悪を縁として仏教と出会う」という逆転の発想を持ちだし、「罪を犯すことで罪を自覚し仏教と出会う」ことができるとして「翻して」仏法の徒となることで、この問題をクリアしたのである。白楽天のこの句は、文学と仏教を結びつけるものとして歌人や僧の間で広く朗唱された。同時に仏法の徒が和歌に近づくことも支えたと思われる。

友達の僧来て、「いかに、此御歌は学問の妨には侍らずや」と問奉り侍りければ、

「なじかはしかあらん。弥々心ぞすみ侍らめ。(『撰集抄』巻五第四話 永縁僧正事)

頌詩を作り、歌れんがに携る事は、強ち仏法にては無けれ共、加様の事に心数寄たる人が聴て仏法にもすきて、知恵もあり、やさしき心使いもけだかきなり。心の俗に成りぬる程の者は稽古の力を積ばさすがる様なれ共、何にも利勘へがましき有所得にかかりて、拙き風情を帶する也。

少くよりやさしく数寄て、実しき心立てしたらん者に仏教をも教へ立て見べきなり。

(『梅尾明恵上人遺訓』)

和歌を詠もうとして集中する心が仏法修行にも通じるというのである。

4. 和歌は聖教と一つ

『発心集』巻六第九話は、和歌の言葉は既に仏教そのものであったという認識を示す。

彼の恵心の僧都は、和歌は綺語のあやまりとて、詠み給はざりけるを、朝朗にはるばると湖を詠め給ひける時、かすみわたれる浪の上に、船の通ひけるを見て、「何にたとへむ朝ぼらけ」と云歌を思ひ出して、をりふし心にそみ、物あはれにおぼされけるより、「聖教と和歌とは、はやく一つなりけり」とてなむ、其の後なむ、さるべき折々、必ず詠じ給ひける。

『万葉集』では、「世の中を何に譬へむ朝開き漕ぎ去にし船の跡なきごとし」であった沙弥満誓の歌は平安時代以降、「世の中を何にたとへん朝ぼらけ漕ぎゆく船の跡の白波」の形で享受され、「無常」の真理をあらわすものと考えられた。法然はこの歌のことが作る世界が既に仏法そのものであったと、感得したのである。

既に和歌は仏法にとって意味ある存在であった。そのことが「はやく聖教と一つ」という表現で認識されたのであった。

このように見てくると、平家納経の装飾に絵画のみならず「葦手」の和歌の文言が存在するのも故なしとはしない。もちろんその和歌は、和泉式部が書写山の性空上人に送った「暗きより暗き道にぞ入りにけるはるかに照らせ山の端の月」という、仏教思想を表すものであるにしても、綺語たる和歌が法華経の経文そのものと同じ「場」にありえたのは、「はやく聖教と一つ」と捉えられていたからに他ならないのである。

【参考文献】

『万葉集』及び八代集 新日本古典文学大系（岩波書店）

『今物語』 講談社学術文庫

『無名抄』 日本古典文学大系（岩波書店）

『日本往生極楽記』 日本思想大系 往生伝・法華験記（岩波書店）

『往生要集』 日本思想大系 源信（岩波書店）

「平家納経」 『平家納経と厳島の宝物』 厳島神社世界遺産登録記念展図録

『和漢朗詠集』 新編日本古典文学全集（小学館）

『方丈記』 新日本古典文学大系（岩波書店）

『撰集抄』 『撰集抄』全注釈

『梅尾明恵上人遺訓』 日本古典文学大系 仮名法語集（岩波書店）

『発心集』 日本古典文学集成（新潮社）

『古本説話集』 新日本古典文学大系（岩波書店）

『平家物語』 日本古典文学大系（岩波書店）

シルクロードの仏教図像

入 澤 崇

龍谷大学

仏教と異文化との遭遇

仏教がインド文化圏から中央アジア文化圏へ拡大するとき、その出口となったのがガンダーラである。インド亜大陸の北西部に位置したガンダーラ（現在のパキスタン北部ペシャワール周辺地域）はかつてのインド十六大国のひとつで、インド系住民を主体としながらも非インド系民族が流入してくる異文化接触地帯であった。この地で仏教は大きく変容を遂げた。図像といった具体面にまずそれが顕著にみられる。仏像の出現という仏教文化史のうえにおいて重大な出来事もガンダーラ及びその周辺が舞台となったが、仏像の出現も仏教と異文化との交流といった観点からみていく必要がある。シルクロードの仏教図像を見るうえで、その源泉となるのはガンダーラの仏教図像である。

ガンダーラの仏教図像

ガンダーラの仏伝図に釈尊をガードするヴァジュラパーニ（執金剛・金剛手）という神が登場するが、しばしばギリシアの英雄神ヘラクレスの姿で表現される。仏教と異文化の融合した典型である。ガンダーラのハーリーティー（鬼子母神）はしばしばイラン系の神アルドクショーの姿で造形化されている。このようにインド、ギリシア、イランといった異なる文化が混在し、融合を遂げるのがガンダーラ仏教図像の特徴であり、ガンダーラの地で仏教が国際性を具えたことを図像が端的に示している。ガンダーラで仏教図像が盛んに制作されたのは1世紀から3世紀にかけて、イラン系のクシャーン朝のときである。このクシャーンに受容された仏教が中央アジアに拡大していくことになる。

ガンダーラの仏教図像を特色づけるものに釈尊の生涯を時系列に表現した仏伝図がある。燃燈仏授記から托胎靈夢、誕生へ。そして太子時代の活動を多く表現することはガンダーラの特徴である。四天王が釈尊に鉢を奉ずる場面には毘沙門天がクシャーンの姿で表現される事例もみられ興味深い。異教徒を威嚇する双神変のシーンで仏は肩から火を放つが、この焰肩表現はクシャーン王の図像に由来する。

中央アジア・東アジアで流行する涅槃図の祖型もガンダーラにある。ただし中央アジア・東アジアでは涅槃図は仏伝図から独立して表現される場合が多くなる。ガンダーラの仏伝図は涅槃から、纏布、納棺、荼毘、舍利争奪、舍利八分、起塔といったように、釈尊の死後も執拗に描く。舍利に対する関心の高さの表れであろうか。仏伝図が仏塔（ストゥーパ）を荘厳していたことを考えるならば、仏塔礼拝で終わる仏伝図は仏塔の因縁譚の性格を併せ持つ。

ガンダーラでは仏伝図に比してジャータカ図は少ないが、『法顕伝』が伝えるように、ガンダーラ文化圏は釈尊が前世になし難き利他行を行った地であり、利他を実践した地が聖地として機能していたことは注目される。「菩薩の仏教」が胎動した地であったことを暗示する。

ホータンの仏教図像

中国・新疆に目を転じよう。まず注目されるのが西域南道のオアシス都市ホータン（コータン）である。ホータンの建国伝説では王は毘沙門天の後裔を自称しているが、この地からは毘沙門天像が多く出土している。とりわけ注目されるのがラクワ寺院址出土の毘沙門天像で女神が両足を支える点に特徴がみられる。これはわが国の地天女に両足を支えられる兜跋毘沙門天の特徴である。仏教の尊格を見るうえで中央アジアは極めて重要である。

ホータン仏教は大・小乗が混在しておるものの、とりわけ華嚴との関連が注目される。というのも、ホータンから仏身に日・月・宝珠・金剛杵などを描いた特異な仏陀像が確認されており、『華嚴経』に説かれる盧舍那仏の像容に通じあう。六十華嚴、八十華嚴の梵本がホータンで入手されたとの伝承も信憑性を帯びる。

クチャの仏教図像

西域北道では最大のオアシス都市クチャが重要である。なかでも大規模な石窟寺院キジルは仏教図像にみるべきものが多く、とりわけ弥勒信仰に関して重大な情報をもたらす。石窟入口上部の半円形区画に「兜率天上の弥勒菩薩」が描かれる事例が多くあり、これは奥壁の涅槃図（または涅槃像）と組み合わせられる形式となっている。まさに「涅槃と弥勒の図像」であり、当地の具体的信仰のありようをうかがわせる。両者の組み合わせはわが国の法隆寺五重塔内部の塑像にも受け継がれている。

大谷探検隊がスバシからもたらした大型舍利容器からは、わが国の舞楽に継承されているモチーフが見いだせる。舍利容器の胴体部に 21 人のダンサー・楽人が表現されているが、なかに獣面を被った者がいて、『一切経音義』に出る「蘇莫遮」の記事に合致する。亀茲楽のひとつ「蘇莫遮」はわが国に伝わり、大阪・四天王寺で舞楽「蘇莫者」となる。

またキジル石窟に描かれた仏伝図の中には東西交渉の盛んなるさまを彷彿とさせるものがあり、例えば「舍利八分」の光景に描かれたドローナ像はビザンティン芸術にみられるイエス・キリストの像容に極めて近い。図像が往時の東西交流を示す好例である。

トルファンの仏教図像

仏教文化揺籃の地トルファンにマニ教を奉じていたウイグル族が侵入してきたのは9世紀頃。ウイグル族はマニ教から仏教へ改宗して、多くの仏教図像を遺した。代表的なものがベゼクリク石窟に描かれた「誓願図」である。過去仏の前で一切衆生の救済を誓い（誓願）、過去仏が前世の釈尊に仏陀となる予言を授ける（授記）というシーンが物語別に連続して描かれている。物語のいくつかは『根本説一切有部毘那耶』に辿れるが、「誓願図」の並ぶ回廊は中堂を取り囲んでいて、中堂内の壁画は中央に千手観音の図像があったことが確認されている。この石窟空間は千手観音信仰の枠組みでとらえる必要があり、千手観音と「誓願図」との関係が問題となる。

【参考文献】

- 宮治昭『涅槃と弥勒の図像学』吉川弘文館 1992
村上真完『西域の仏教—ベゼクリク誓願画考—』第三文明社 1984
『新アジア仏教史 05 中央アジア 文明・文化の交差点』佼成出版社 2010
能仁正顕編『西域 流沙に響く西域の響き』自照社出版 2011

禅と美術

芳 澤 勝 弘

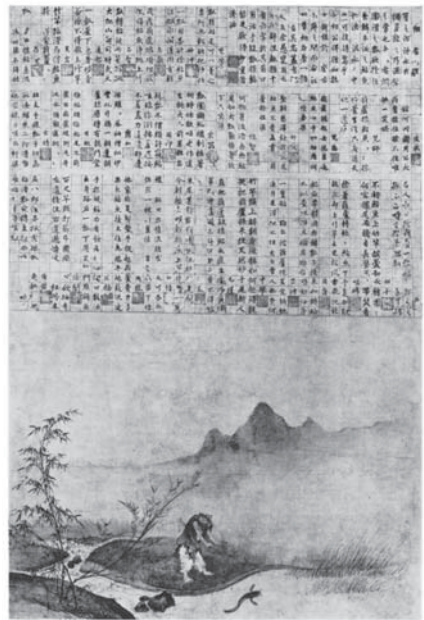
花園大学

鎌倉時代以来、禅林およびその周辺で多くの美術が制作されて来たが、その中でも、特に「禅的なメッセージ」をもった代表的作品として「瓢鮎図」と白隠の作品を取りあげる。これらは単なる禅林美術ではなく、禅とは何かを伝える「禅画」だからである。

第一講 室町時代の禅美術 「瓢鮎図」

室町幕府第4代将軍の足利義持（1386～1428）は深く禅宗に傾倒しており、彼が如拙に描かせたのが「瓢鮎図」である（1400年ころ）。絵の上には、京都五山の禅僧31人が、義持の命をうけて詩（文）を書いている。このように画と詩文とがある形態を詩画軸とか画賛という。画と詩とが互いに響きあって一つの作品になるのである。このような形態は西洋にはまずは見られぬもので、東アジア、とくに日本美術の一大特徴である。

「瓢鮎図」の作者である如拙は日本水墨画の源とされる。つまり、如拙－周文－雪舟と次第する画僧の系譜があり、もっとも著名な水墨画家雪舟の淵源になる。これが、「瓢鮎図」を国宝に指定した理由のひとつと思われる。では、教科書にも載るほど有名な国宝「瓢鮎図」という詩画軸の持つ意味が正しく解明されて来たかという、必ずしもそうではない。



★これまでの理解

大岳周崇の序文には「大相公（義持）、僧の如拙をして、座右の小屏に新様を描かしむ」とある。絵画様式にこだわる美術史家は、この「新様」とは「南宋の宮廷画院の様式」であるなどと解して、その様式のみを解明することに努めて来た。「新様」は絵画のみならず、文学などあらゆる表現における新しい様式のことであり、ここでは、日本で新たに考案された「新作の禅問答」のことである。しかしながら、「瓢鮎図」の上に書かれた賛詩はほとんど無視され、ただ絵画作品としてのみ扱われて来たのである。民族学の分野でも「瓢箪の怪異、瓢箪の魔力」とか「瓢箪で鯰（水神）をおさえる構図」がそのテーマであるといった解釈があるのだが、これもまた賛詩をまったく無視して読まない、任意な思いつきに他ならないのである。

近年、賛詩を読解することも試みられたのだが、五山文学を理解しない甚だしい誤読のために、「31

人の賛は、禅の教訓どころか、一場の馬鹿騒ぎ」であるといった解釈を惹起してしまっている。

★テーマは何か

序文には「中がうつろで丸くコロコロした瓢箪で、鱗がなくネバネバした鮎を、深い泥水の中で抑えつけることなど、いったいできるであろうか。將軍は僧の如拙に命じて、この新しいテーマを座右の衝立に描かせ、禅僧たちに、それぞれ著語（コメント）をつけて、そのところを述べさせられた」とある。つまり「瓢箪でナマズをおさえられるか」がテーマであり、これについてのコメントが書かれていると分かる。これらの31の詩文を詳細に検討してゆけば、そこにある表現は中国の古典、禅の古典をふまえた修辞であり、瓢箪もナマズも「とらえようのない我々の心」を象徴したものであることが分かってくる。

禅は「仏心宗」とも呼ばれ、つねに「心」がテーマである。禅宗はインドから達磨大師によって中国に伝えられ、二祖慧可に伝法された。そのときの問答がある。慧可がいう、「私は心が安らかではありません、どうしたら安らかになりますか」。達磨、「その安らかでない心というのはどのようなものか、それを持って来なさい」。慧可は刻苦辛酸のうえ、「心とは何かと求めましたが、ついに得ることができませんでした（覓心不可得）」という。そこで達磨は「我れ汝がために心を安んじ終えた」といわれた。この問答によって、慧可は達磨から付法され二祖となる。すなわち、これが禅宗の始まりであり、以来、禅のテーマはこの「不可得の心」にある。

★「瓢鮎図」画賛の意味

禅僧たちの言葉遊びでもなく、新しい表現様式（新様）の実験的絵画でもなく、ましてや呪術や政治批判の表現でもなく、禅の根本的な世界観を、絵画と詩で表現したものに他ならない。心のありさま、法性のさまを、絵画と31の漢詩であらわしたものである。

第二講 近世の禅美術 白隠の禅画

江戸時代中期に登場した白隠慧鶴禅師（1685～1768）は日本臨済禅中興の祖と呼ばれている。白隠はおびただしい禅画を描いているが、これも単に絵だけではなく、必ずそこに賛が付けられている画賛である。絵と言葉によって表現されており。そこに玄妙不可思議の「心の世界」を現出させている。もっとも多いのは「半身達磨図」であるが、それには「直指人心、見性成佛」という賛がある。人間の心の根底にある仏心を自覚せよ、というのである。

★「富士大名行列図」

白隠の代表作である。富士の裾野を大名行列が通るところを描いたものである。

美術史家はこれまで「真景画」として来たのであるが、これもやはり賛を無視した結果である。画面の左に漢詩が描かれているが、そこには「ここに本当のダルマの姿を描いた（老胡の真面目を写し得て）」という意味のことが書かれているのである。これはいったいどういうことか。

ダルマはインドの言葉で、「法」と訳される。きわめて多様な意味を持つ語であるが、ごく簡単に

言えば「真理」「存在」という意味がある。仏法といえば、釋尊が説かれた教え・真理。諸法といえば、一切の存在。つまり、白隠はここに歴史上の人物である達磨大師を描いたのではなく、ダルマという姿かたちを超えた真理があることを指し示しているのである。



真っ白い霊峰富士の部分は聖なる世界の真理（聖諦、仏性、自性）を、そして下の部分は現実世界、つまり政治経済活動といった世俗の道理（俗諦）を示していると見てとることができる。聖諦と俗諦、この相反するものが統一された全体、それがダルマである。聖が俗を否定してしまうのではなく、聖俗が一体となった真理の世界を一枚の絵の中に具体化しているのである。

この絵には 163 人の人物が描き込まれているが、大名行列やその周辺には、この美しい白富士を見ている者はひとりもない。しかし、注意深く観察すれば、左右に二人、旅姿の僧形の人物がおり、この二人だけは白富士を見ているのが認められる。旅姿の僧形、つまり富士山をこの上なく愛した西行、「富士見西行」の姿である。白隠はこの二人を描くことで、美しい白富士のごとき仏性、自性を見届けよというメッセージを発信しているのである。ということは、「直指人心、見性成佛」の賛のある「半身達磨図」と、この「富士大名行列図」は同じメッセージをもった禅画ということができるであろう。

まとめ 山水とは何か

「瓢鮎図」も「富士大名行列図」も一種の山水画である。室町時代以降、禅林美術はこの山水を描きつづけて来た。現代でも日本人は家庭の襖紙などに、この意匠を取り入れている。現代人はほとんど意識することがないが、室町人たちはある確信をもって山水を描いていたと思われるのである。

山水図は単なる風景画ではない。山水とは、世俗を離れて真理を求める隠士の棲むべき場所のことである。それを禅宗では「江湖（ごうこ）」という。もとづくところは、『莊子』内篇、大宗師にある、「魚相忘乎江湖、人相忘乎道術（魚は江湖に相い忘れ、人は道術に相い忘る）」という言葉である。「魚は川や湖の水の中にいて、しかも水の世界を忘れていて、そのように、人は意識せずして、道（真理）の世界にどっぷりと浸かっている」という意味である。

文芸評論家の小林秀雄（1902～1983）は山水画について、中国伝統の「胸中の山水」という考えをふまえて、つぎのように述べている。「山水は徒らに外部に存するのではない、寧ろ山水は胸中にあるのだ、……という確信がもし彼等（水墨画家）になかったら、何事も起り得なかった。……何とも名付けようのない、かくの如く在るものが、われわれを取巻いている。われわれの皮膚に触れ、われわれに血を通わせてくるほど、しっくり取巻いているのであって、どこそこの山が見えたり、どこそこの川を眺めるというようなことではない」（『私の人生観』）。

「かくの如く在るもの」、それを仏教では「如」といい「真如」という。山水は「如」を描いたものであり、それはまた、道元禅師が『正法眼蔵』で「万象森羅ともにただこれ一心。草木国土これ心なり、日月星辰これ心なり。山河大地、日月星辰、これ心なり」というのと通底する。山水画は、単なる風景画ではない。禅でいう心のありようを表わしたものである。それを禅ではダルマという。

画賛は、ただ美術的関心をもって眺めるだけではその本質が見えては来ない。賛に書かれた意味を理解しなければならないのである。

参考文献（芳澤勝弘著）

『白隠—禅画の世界』（中公新書、2005,5）

『瓢鮎図の謎』（ウェッジ、2012,9）

『白隠禅画をよむ』（ウェッジ、2012,12）

わが国に伝わる両部マンダラ

乾 仁 志

高野山大学

1. 密教とマンダラ

密教の興起した時期については諸説あるものの、最近ではポスト・グプタ朝時代の5、6世紀頃と見なす傾向が強い。密教の修行形態である三密行で用いられる印・真言・マンダラといった基本要素が、この時期に出揃うというのが論拠の一つになっている。そして、7世紀に『大日経』や『金剛頂経』といった組織的な密教経典が成立する。密教はインド仏教史の最後期に登場するが、従来の大乗仏教と異なる宗教形態をもつ。その主要な特徴として、密教は入門儀礼として灌頂を受けた者にしか授けられない教えであること、また身口意の三密という象徴的手段を通して、通常の言語では伝えられない、仏の悟りの境地を説いた教えであること、この二点が挙げられる。このように、密教は秘密仏教としての性格をもつ。その中で、灌頂儀礼においては図絵マンダラが用いられ、また阿闍梨をはじめとする真言行者の行う成就法では観想マンダラが用いられるように、マンダラは密教の最も重要な要素の一つである。

2. 両部マンダラの成立

マンダラの登場する時期はポスト・グプタ朝時代である。初期のマンダラは三尊形式の構図をもち、叙景的な図法を用いるのを特色とする。そして、さらに諸尊の組織化が進み、大規模なものへと次第に発達を見せ、ついには『大日経』に説かれる胎藏マンダラのようなものが成立する。その後、暫くして『金剛頂経』の金剛界マンダラも成立する。両経はインド密教史では中期に属するが、この時期になると、マンダラの図法も叙景的なものから鳥瞰図的なものへと変化する。とくに金剛界マンダラになると、上下左右がシンメトリカルに表現され、全体の構図も幾何学的になった。『大日経』と『金剛頂経』は同じ7世紀の成立とはいえ、『大日経』が7世紀中頃であるのに対し、『金剛頂経』は7世紀後半というように、成立時期に少しずれがある。また成立地についても、『大日経』が従来は西インド説と中インド説が重視され、最近では東インド説が新たに有力視されつつあるのに対し、『金剛頂経』は古くから一貫して南インド説が主に提唱されてきた。このように両経典の成立事情は時代も地域も異にしている。ところが、両経典は同時期の8世紀前半に中国に伝来し、その後、両経典は同等の価値をもつ最上根本の経典として評価され、相並べて伝えられるようになった。これを「両部の大経」「両部の大法」等という。

両部を相並べるようになったのは、空海（774-835）の師である恵果（746-805）の時代にはじまる。しかし、その生涯のどの時期に始まったかは明確ではない。ただし、恵果の兄弟弟子で不空の後継者となった恵朗の没後から、空海に両部の密教を受けた恵果の晩年までの間であったことは間違いない。とはいえ、中国では両部相承が密教の阿闍梨の必須条件であったのではなく、胎藏あるいは金剛界のどちらかのみを相承した阿闍梨もいた。これに対し、わが国では空海が金胎両部の密教を将来したこ

とが、その後の日本密教の性格を限定することになった。『御請来目録』には恵果が新たに描かせたものとして、胎藏マンダラが三種、金剛界マンダラが二種あったことが記されている。このうち「大悲胎藏大曼荼羅」と「金剛界九会曼荼羅」は、ともに「七幅一丈六尺」とあり、他に比してたいへん規模が大きい。これが後に転写し続けられる現図系の両部マンダラの祖型となった。このような4メートル四方にも及ぶ大マンダラが制作された背景には、金胎両部のマンダラに対する高い評価のあったことが伺える。

しかも、空海の後には理智不二の考え方を両部マンダラに摘要して、胎藏の理（客観的真理）に対して、金剛界は智（主観的真理）を表すというように、両部の関係を有機的に解釈する説が現われ、次第に両系統の密教を統合する両部不二思想へと発展していった。このような理と智を金胎両部に配する考え方は、900年頃には成立していた『秘藏記』に登場する。ただし『秘藏記』には「胎藏」という語句はあっても「胎藏界」という表現は見えない。これに対し、同時代の台密の安然（841-915?）の著作には「胎藏界」「両界」「二界」といった語句が頻出するようになる。両部不二思想の確立者と目されているのは覚鑒（1095-1143）であるが、最近では少し遡って済暹（1025-1115）の段階ですでに成立していたという指摘もある。ただし「両部不二」という用語自体は、覚鑒の著作において確認されるものである。

3. わが国に伝わる両部マンダラ

両部マンダラは一般に現図マンダラという名称で知られている。しかし現図マンダラというのは、厳密には京都東寺に伝わる空海請来本系統（大師正伝）のマンダラを指す。したがって、現図以外にも両部マンダラは存在する。「現図」は真寂法親王（886-927）の『諸説不同記』の中で、東寺の胎藏マンダラに対して用いられた用語である。同書には現図に対し、さらに「山図」と「或図」の二種の胎藏マンダラによって比較考証がされている。山図は円珍請来の山王院本とみられ、或図は宗叡請来の円覚寺本と考えられてきた。ただし異説も唱えられている。たとえば、山図は円仁請来本とする説があるが、円仁請来本は白描図であるという難点もある。また或図は他の史料に出てくる「後本」と同系統の図と考えられ、後唐院すなわち円珍との関わりで理解するべきであるとの見解もある。

空海請来本は四度にわたって転写されたようである。空海請来本と第一転写本（弘仁本）は今日伝わっていないが、第二（甲本）と第三（永仁本）の転写本は昭和29年に実施された東寺宝蔵の修理解体の際に発見された。空海請来本の系統に連なるものとしては、高雄曼荼羅（紫綾地金銀泥絵）や血曼荼羅（彩色）等が有名であるが、この他にも歴史的にも貴重なマンダラが伝わっている。なお東寺には空海請来本とは別系統のマンダラも伝わっている。有名な伝真言院曼荼羅（最近では西院曼荼羅という）とその系統のものである。この他、平安中期以降には、空海請来本や伝真言院曼荼羅とも異なったマンダラの制作も行われている。この中では子島曼荼羅が特に有名であるが、台密系のマンダラも注目される。台密系では金剛界マンダラに八十一尊マンダラがよく用いられ、両部マンダラも金剛界八十一尊マンダラと胎藏マンダラの組み合わせがしばしば見られる。

4. おわりに

マンダラの研究は近年、インド・チベットの分野での研究が急速に推し進められ、大きな成果を生み出してきた。そのため、わが国伝来の両部マンダラの研究についてはその影に隠れがちである。本稿では詳しく紹介できなかったが、それでも密教図像や日本密教史との関わりの中で着実な研究成果が上げられていることも事実である。

【参考文献】

・ 曼荼羅関係

石田尚豊『両部曼荼羅の智慧』東京美術、1979 年

田中公明『曼荼羅イコノロジー』平河出版社、1987 年

梅尾祥雲『曼荼羅の研究』高野山大学出版部、1927 年

松原智美『『諸説不同記』の「或図」と台密の胎藏図』『美術史研究』28、1990 年

松原智美『『秘蔵記』の胎藏曼荼羅尊位』『奈良美術研究』4、2006 年

柳沢 孝「東寺の両界曼荼羅図—甲本（建久本）と西院本—」『東寺の両界曼荼羅図—連綿たる系譜 甲本と西院本—』東寺宝物館、1994 年（再録『柳沢孝仏教絵画史論集』中央公論美術出版、2006）

頼富本宏『曼荼羅の鑑賞基礎知識』至文堂、1991 年

・ 両部不二思想関係

乾 仁志「弘法大師の両部思想」『加藤精一博士古稀記念論文集 真言密教と日本文化〈上〉』ノンブル社、2007 年

鍵和田聖子「東密における両部不二思想に関する一考察」『印度学仏教学研究』61-2(129)、2013 年
松長有慶「理と智」『密教学』13/14 合、1977 年（再録、和多秀乗・高木神元編『空海』（日本名僧論集 第三卷）吉川弘文館、1982

松長有慶「両部に関する伝統説をめぐって」『大乘經典 8 中国密教』月報、中央公論社、1988 年（再録『松長有慶著作集』第二巻、法藏館、1998 年）

宮坂宥勝「空海と覚鑊」「空海の不二思想再検」『空海曼荼羅』法藏館、1992 年

・ その他

田中公明『図説 チベット密教』春秋社、2012 年

頼富本宏『『大日経』入門—慈悲のマンダラ世界』大法輪閣、2000 年

キリスト教美術の起源と展開

小 原 克 博

同志社大学 神学部

1. イエスとは誰か

すべては「イエスとは何者か、何者であったのか」という問いから始まった。新約聖書の各巻は、この問いに答えようとしている。キリスト教美術・音楽・文学も、この問いに対する応答であると言える。注目すべきは、問いが置かれた「コンテクスト」によって、応答の仕方が異なるという点である。イエスが異なる国でどのように描かれているかの例として、映画「パッション」（米国、2004年）と「聖☆お兄さん」（日本、2013年）を取りあげることができる。両者を比較するとイエスをめぐるリアリティの追求の仕方がまったく異なること、それぞれの国の宗教文化の影響を受けていることがわかる。

2. 宗教と文化

パウル・ティリッヒは『文化の神学』の中で「宗教は文化の実体であり、文化は宗教の形式である」と述べ、宗教と文化が密接な関係にあることを示している。しかし、伝統宗教だけでなく、既存の宗教の枠組みに収まらない新しい宗教性が、多様な形で現代社会に息づいていることを考えると、伝統文化だけではなく、アニメや漫画を含む大衆文化やサブカルチャーの動向をも視野に入れる必要がある。

3. 宗教とイメージ

大きく分類すると、宗教にはイメージを積極的に利用するタイプと、イメージに対して否定的なタイプがある。前者の例として、曼荼羅を筆頭に密教美術を生み出した真言宗や、マリア像・聖人像を重視するカトリック教会、および、イコン（聖画像）が重要な役割を果たす正教会をあげることができる。また後者の例として、人間が生み出す既成概念を否定する禅宗（ただし、禅宗は五山文化の精神的背景となった）や、聖書のみという原則により、偶像的なものを拒否するプロテスタントをあげることができる。

4. 前提としての「偶像崇拝の禁止」

キリスト教美術を考える際に、聖書の中心的な伝統の一つである「偶像崇拝の禁止」を考慮する必要がある。古代エジプトや古代オリエント世界においては、王のみが「神の像」であり、王の権威を示すために像が造られた。これは、像が王（神的存在）の代理表象となる政治神学であるが、偶像崇拝の禁止は、この政治神学の否定に他ならない。

聖書の伝統では、いかなる人間も、権威を表象した像も、神を表現することはできない。この偶像崇拝の禁止は、一神教的伝統の基本として、ユダヤ教からキリスト教、イスラームに受け継がれて

いった。キリスト教美術史において、何を偶像と見なすのかについては解釈の幅があり、許容度が高い考え方と、厳格な考え方の両方が存在し、時に衝突することになった。

5. キリスト教美術の起源・展開

迫害の時代が終わった 4 世紀以降、文字（聖書）を読むことのできない人々のための教育的なツールとして、教会で絵画（最初は壁画）が積極的に用いられるようになる。カトリック世界ではマリア信仰（マリア像）が広まっていった。

西欧絵画は、4 世紀から 17 世紀まで、その大部分をキリスト教絵画が占めている。西欧絵画は幅広いテーマを持つが、ジャンル別に等級化されていた。最高級のジャンルが宗教画であり、それに次いで歴史画、肖像画、風景画があり、最下級が静物画であった。

キリスト教美術の展開は決して一様ではない。西方世界では、カトリック教会が膨大な美術作品を生み出す母体となったが、16 世紀の宗教改革以降、プロテスタント教会はカトリック的伝統（マリア信仰等）を否定あるいは簡素化しようとした。それに対し、対抗宗教改革の中でカトリックは、絵画において（1）プロテスタントが否定した主題を刷新し、（2）不合理性や官能性を払拭し、（3）よりわかりやすい図像を追求する方向を目指した。ルーベンス、カラヴァジョ、レンブラントらのバロック画家が、この改革の担い手となった。

東方世界では、正教会がイコンを中心としたキリスト教美術を発展させていくが、8 世紀から 9 世紀にかけて、イコン破壊運動が起こった。これはイスラームとの接触の中で、偶像崇拜の禁止をより厳格化した結果であるが、多くの人の受け入れるところとはならず、イコン崇敬は再び取り戻されることになった。

ルネッサンス期の代表的な絵画、たとえば、フラ・アンジェリコ「受胎告知」、ミケランジェロ「ドーニ家の聖家族」、レオナルド・ダ・ビンチ「最後の晩餐」、レンブラント「ペテロの否認」、ミケランジェロ「最後の審判」などを見ていくと、キリスト教美術の中心主題がわかるだけでなく、それらが時代や（神学）思想の影響を色濃く受け、主題そのものの位置づけも変化していることがわかる。

6. 終末論と文化

死後生について聖書は、ほとんど何も記していないが、終末論的なテーマは人の想像力を駆り立てた。天国、地獄、煉獄、最後の審判などが、絵画や文学のテーマとして取りあげられた。

終末論は啓蒙的知識人には迷信的なものとして否定されたが、現代に至るまで終末論の関心は形を変えながら続いている。映画「新世紀エヴァンゲリオン」や「風の谷のナウシカ」など、日本の代表的なアニメ作品の背景にも終末論的なテーマが埋め込まれており、それはサブカルチャーの宗教性を理解する上で重要な視点であると言える。

7. 日本社会とキリスト教文化の接触——マリア像を中心に

1549 年、フランシスコ・ザビエルが日本にカトリックを伝えた際、聖母マリアの絵も携えていた。ザビエルら、カトリックの宣教師の働きは対抗宗教改革の中で理解される必要がある。宗教改革者ル

ターらは、聖人崇拜やマリア崇拜などのカトリック的伝統を、聖書に根拠を見出すことができないという理由で否定した。しかし、対抗宗教改革の中で、カトリックは聖画像崇拜および聖母崇拜の再確認を行い、トレント公会議（1545-1563）でその基本方針を決定した。

日本では、1614年の禁教令以降、聖母像を公に保持したり、製造することはできなくなるが、納戸神（御前様）、マリア観音として潜伏時代において受け継がれていくことになる。マリア観音の来歴については不明な点が多いが、神道の子安明神、仏教の子安観音の姿を持った像がマリア像として崇拜されたことは、キリスト教土着化の日本の事例として興味深い。

8. さいごに——変容する宗教文化

キリスト教美術は時代や地域によって多様に変遷してきたが、以下のようにその要点をまとめることができる。

- 1) キリスト教美術の位置づけは、キリスト教の内部においても大きく変化してきた。カトリック、正教会、プロテスタントにおける違いに注意を払う必要がある。
- 2) キリスト教美術は、キリスト教の「土着化」（現地化）と多様化をもっともよく映し出している。
- 3) キリスト教美術の全体像を把握するためには、文化の側面だけでなく、植民地政策や禁教政策など政治的な側面からの考察も必要となる。
- 4) キリスト教文化は、伝統文化と大衆文化（サブカルチャー）の両方に息づいている。様態の違いを超えた「普遍性」に着眼することもできる。

【参考文献】

池上英洋『知識ゼロからのキリスト教絵画入門』幻冬舎、2012年。

ペン編集部編『キリスト教とは何か。』Ⅰ（西洋美術で読み解く、聖書の世界）・Ⅱ（もっと知りたい！文化と歴史）、阪急コミュニケーションズ、2011年。

若桑みどり『絵画を読むーイコノロジー入門』日本放送出版協会、1993年。

ー『聖母像の到来』青土社、2008年。

2013 年度 京都・宗教系大学院連合主催 学生論文発表会概要

2013 年 7 月 30 日（火）14 時から
龍谷大学（大宮校舎） 清和館 3 階ホール

発表時間；15 分 質問時間；5 分

【大谷大学】

僧肇の『維摩経』解釈

竹 林 遊（大谷大学大学院 文学研究科 博士後期課程 仏教学専攻）

【高野山大学】

インド密教の成就法 —マハーカーラ・サーダナを中心に—

池 田 英 司（高野山大学 密教文化研究所 受託研究員）

【種智院大学】

伝湛海作異形不動尊像に関する一考察

松 波 龍 源（種智院大学 人文学部 仏教学科 4 年生）

【同志社大学】

イグナティオスの殉教思想と日本の殉教者

佐 藤 泰 彦（同志社大学大学院 神学研究科 博士後期課程）

【花園大学】

瀟湘八景の絵画史

林 祐一郎（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】

浄土宗における夢観 —関通を中心として—

梶 原 俊 彰（佛教大学大学院 文学研究科 博士後期課程 仏教文化専攻）

【龍谷大学】

〈古代における病者と仏教〉研究の問い

藤 井 尚 美（龍谷大学大学院 文学研究科 博士後期課程 日本史学専攻）

自死遺族ケアにおける僧侶の役割

—活動者の視点から遺族の視点への転換を考える—

霜 尾 吏 澄（龍谷大学大学院 実践真宗学研究科 特別専攻生）

全体ディスカッション：18 時～18 時 30 分

僧肇の『維摩經』解釈

竹 林 遊

大谷大学大学院 文学研究科
博士後期課程 仏教学専攻

序

僧肇（374or384-414）は後秦時代の僧で、鳩摩羅什に師事し、後世では門下中の「解空第一」と称されている。主著に『肇論』、『注維摩詰經』（以下『注維摩』）、三本の序文などが挙げられる。

現代の僧肇に関する研究は枚挙に遑が無いが、思想解明を目的とする研究は、多くが『肇論』を中心として進められ、『注維摩』僧肇注はあまり注目されていない。この傾向は、論と注釈書という文献の性格に基づくと考えられる。確かに注釈書である『注維摩』は、直接的に僧肇の思想をくみ取することは難しい著作かもしれないが、後述するように、僧肇の伝記によるならば、『注維摩』の僧肇注も決して僧肇の思想を解明する上で無視できないと考えられる。したがって、本稿では僧肇が『維摩經』を解釈する際に重要視する点を『注維摩詰經序』（以下『序文』、T38.327a-b）及び『注維摩』に基づき考察する。

1. 僧肇の出家と『維摩經』

最も古い僧肇の伝記は、梁の慧皎の『高僧伝』（以下『梁伝』）にある。『梁伝』巻六「僧肇伝」（T50.365a）は、僧肇は老莊思想に通じていたが、旧訳『維摩經』を目にしたことをきっかけに出家したとする。換言すれば自身の思想立場を老莊から仏教に転じた、その一因が旧訳の『維摩經』にあるということである。したがって、この記述に基づくならば、僧肇の思想展開において、『維摩經』が重要な位置にあると考えられる。

2. 『注維摩詰經序』に見る『維摩經』解釈

僧肇の解釈における特色を見極める為に、まず『序文』に注目した。一般的に序文中でその著者は、經あるいは論の内容を要約する傾向があり、同一經典の要約でも著者の思想傾向に応じて要約の力点に相違が見られる為である。『序文』は前半部で『維摩經』の内容を、後半部では鳩摩羅什によって『維摩經』が重訳される経緯を述べるという構造をとる。その前半部分、つまり『維摩經』の内容を述べる部分は、さらに、①『維摩經』の主旨を述べる、②『維摩經』が説かれる所以を述べる、という2段に分けられる。

僧肇は①『維摩經』の主旨を、仏や菩薩のはたらきが「不思議」であることを示す点にあるとする。具体的に言えば、仏や菩薩が本来、形をとらない法身であるのにも関わらず姿形をとり、本来言葉によって表現できない法を言葉によって説示する、というはたらきを、僧肇は言葉や思慮が及ばない「不思議」と形容する。そして②『維摩經』が説かれる所以について僧肇は、經の主旨である仏・菩薩のはたらきを衆生に教示し、その道を伝播させるためであると述べる。

また僧肇は①において、思議し得ない仏・菩薩のはたらきを衆生は思議すること、②では衆生が言葉でなければ物事を理解できないこと、とのように仏・菩薩のはたらきが不思議であることを経の主旨として捉えると同時に、衆生の妄計・実状を指摘している。

以上、『序文』の前半部から、僧肇は言葉や思慮を超えた仏・菩薩のはたらきを『維摩経』の中核として見ており、またそのはたらきは言葉で表せないとする一方で、衆生と言葉との関係についても視点が向けられていることが確認できた。

3. 『注維摩詰経』僧肇注の解釈—衆生と言葉—

次に、衆生と言葉の関係に的を絞り、僧肇の解釈を『注維摩』「香積仏品」の注釈（T38.401b-402a）を通して確認していきたい。

『維摩経』「香積仏品」の後半部では、香積仏の衆香国と釈尊の娑婆世界とでは、説法の方法に差異があることが明らかにされる。衆香国の香積仏は文字を用いず、「香」によって法を説くという。ここで僧肇は、娑婆においては言葉と神変によって衆生に法を明かし、さとりに導くと補足的に注釈をする。このように僧肇が釈する理由は、娑婆の衆生が「剛強にして教化し難い」存在であり、そのために釈尊は「剛強の語」を説き教化している、という『維摩経』「香積仏品」の教説に準拠しているからである。したがって僧肇は、仏や菩薩の教化は、衆生に応じたものに他ならないと釈する。つまり衆香国の者に応じれば「香」という方法が適っており、娑婆の剛強な衆生に応じれば「剛強の語」がその方法として適っているのである。僧肇の注によれば、仏国土によって説法の方法に相違が見られるのは、仏の能力に相違があるからではなく、その国土の衆生の機に仏が応じた結果として、説法の方法に差異が生じるのである。

以上に見たように、『注維摩』僧肇注は、剛強難化の者の機に適合した教化の方法として言葉を捉える。この点に関しては、僧肇は『維摩経』の教説をそのまま踏襲している。そして仏が衆生の機に応じることについて僧肇は、仏は衆生の機を感じ取りそれに応じることの規定や限界が無く、併せて淨穢などの二辺をとらないと注釈している。ここに僧肇が衆生の機に注目すると共に、仏が教化のはたらきに関して自在であることにも注目していることが確認できる。

まとめ

『序文』において僧肇の視点は人の思議を超えた「仏・菩薩のはたらき」に向けられている。それと同時に僧肇は衆生と言葉の関係についても注目していた。この点を踏まえ、衆生と言葉の関係を僧肇がどのように解釈しているかを、『注維摩』僧肇注によって確認した。僧肇によれば、言葉は娑婆の衆生が剛強難化であるが故の教化の手段として機能するものであった。併せて僧肇は、衆生の機に応じる仏のはたらきが自在であることにも注目していた。

以上で見た箇所からは、僧肇は仏・菩薩のはたらきと、そのはたらきが及ぶ衆生とを常に関係づけて解釈をしていると言える。

インド密教の成就法

—マハーカーラ・サーダナを中心に—

池 田 英 司

高野山大学 密教文化研究所
受託研究員

はじめに

発表者はマハーカーラという尊格について研究をしており、図像学的な側面からのアプローチも試みている。マハーカーラ（Mahākāla）は、日本においては大黒天或いは摩訶迦羅として信仰されている尊格であるが、その由来因縁が曖昧であり、性格や尊容も一定しない。ではその原型はどのようなものであろうか。その1つの重要な手がかりを与える資料が成就法（sādhana）である。今回の発表では、成就法について概説し実際のマハーカーラの成就法での記述を取り上げ考察してみようと思う。

1. 成就法について

インドでは8世紀後半から12世紀にかけて成就者（siddha）と呼ばれる行者たちが出現した。彼らが目指していたものは涅槃や解脱よりも超自然的な能力¹⁾であり、その修行の成果をマニュアル化したものが成就法である。成就法は成就者が弟子に口伝という形で伝え、やがて文字に書き残されるようになったと考えられる。成就法ごとにその内容は異なるが、その手順はある程度パターン化されている場合が多く、整理すると以下の①から⑩までの様になる²⁾。

- ①帰敬文 本尊に対する帰依の表明をする。
- ②準備 身を清めたり、指定された場所への移動等の準備をする。
- ③諸尊の召請と供養 瞑想により仏の世界を描き出す。通常種子（種子）から三昧耶形（象徴）そして尊容へと段階的に仏の世界のイメージを造りあげていく。その後七種無上供養³⁾、四梵住⁴⁾等を行う。
- ④空性の修習 行者自身が仏諸尊と等しく空であることを観じる。
- ⑤サマヤサットヴァの生起 サマヤサットヴァとは「約束上の存在」の意味。行者が心中に作り出した尊格と自分自身（行者）が不二一体であることを観じる。
- ⑥ジュニャーナサットヴァの招入 ジュニャーナサットヴァとは、「智としての存在」「智を本体とする存在」の意味。究極的実在が特定の尊格の形をとって現世に顕現したものを招き入れ、サマヤサットヴァとの合一をする。
- ⑦文字布置 指定された文字を体の臍、心臓、口、額、頭頂などに布置すると観じる。
- ⑧真言念誦 指定された真言を誦える。瞑想に疲れたら真言の念誦を指示する場合が多い。
- ⑨その後の活動 この成就法を修する功德等が記される。
- ⑩表題と著者名など 表題は最後に記される。著者名は省略される場合が多い。

成就法は特定の尊格と行者との神秘的合一を中核として定式化された瞑想の技法であり、行者自身の持つ聖性を活性化させることがその主なねらいと考えられる。この行法では尊格の姿をできるだけリアルに観想することが重要であり、⑤において尊格の姿形が詳しく説明される。

2. マハーカーラの成就法 SMed. No. 301 における尊容

『サーダナマラー』（*Sādhanaṁālā*）は、もともと 11 世紀後半から 12 世紀前半にかけて活躍したインドの学僧であるアバヤーカラグプタ（Abhayākara Gupta）が、成就法及び儀軌類を集成した上で尊格の種類別に配置したものであったが、新たな成就法類を加えていく段階で多くの内容量の異なる写本を生み出し、312 種類を含むまでに至ったものと考えられている⁵⁾。校訂本『サーダナマラー』のマハーカーラの成就法 SMed. No. 301（Bhattacharyya [1928 : 585 - 586]）は、アバヤーカラグプタが『サーダナマラー』のたたき台にしたと考えられる『バリの百成就法集』⁶⁾に含まれる唯一のマハーカーラの成就法東北 No. 3386（大谷 No. 4207）⁷⁾と対応しており、校訂本に 8 本ある⁸⁾マハーカーラの成就法の中で最も古いと考えられる。次に実際に SMed. No. 301 の上記⑤⑥に該当する部分の試訳を見てみる。

「二重蓮華の（上の）日輪において、黒色のフ（一）ム字（を観想して）、それから完成した吉祥マハーカーラ至尊、二臂一面で（身色は）黒色、三眼を有し、大いなる焰を有し、カルトリ刀と髑髏杯を右左の腕に持ち、新頭髪によって装飾された上方に黄褐色の逆立つ髪を有し、上に五つの髑髏を持ち、恐るべき牙で恐ろしく、蛇で装飾し祭紐をかけている。お身体は短軀であり、口から血を流している、（そのようなものとして）自身を瞬時に完成して真言を転ずるべきである。」

この箇所はこの成就法のコア部分であり、その尊容が忿怒相でカルトリ刀と髑髏杯を持つ一面二臂であることが明確に表現されている。

まとめ

成就法は観想部分に尊容が記述されることから図像学の資料として重要であることを確認した。また SMed. No. 301 の尊容の記述から、11 世紀後半から 12 世紀前半のインドにおけるマハーカーラの尊容の原型が、カルトリ刀と髑髏杯を持つ忿怒相の一面二臂であることがわかった。今回は個々のマハーカーラの尊容について見るができなかった。今後の課題としたい。

- 1) 『八十四成就者伝』には、当時の行者が超自然的な能力を得る過程を示している（杉木 [2000]）。
- 2) 奥山 [2005 : 179 - 180]。
- 3) 七種無上供養とは、懺悔（罪の懺悔をする）、随喜（仏菩薩などの善行に随喜する）、三帰依（仏法僧に對し帰依する）、仏道への帰依、勸請、懇請、廻向（功德を廻向する）、の七種の供養である。
- 4) 四梵住（四無量心）とは、衆生に対して、慈（利益安樂を施し）、悲（苦しみの原因から救出し）、喜（仏道に引き入れる意欲を持ち）、捨（愛憎を離れた気持ちで接する）の、四種の観念を修習することである。

- 5) 塚本・松長・磯田編 [1989: 382 - 383]
- 6) 奥山 [2005: 174 - 179]。Ba ri (1040 - 1111 頃) は *Ba ri brgya rtsa* (東北 Nos.3306 - 3399、大谷 Nos.4127 - 4220、『バリの百成就法集』) を訳出した。
- 7) バラモンのチョコセー (bram ze mchog sred、Vararuci か) 作の奥書がある。
- 8) SMed. No 300 から No 306 と No 312 の 8 本である (Bhattacharyya [1928: 583 - 601])。

参考文献

- Benoytosh Bhattacharyya, ed., *Sādhanaṃālā*. 2Vols. Gaekwad's Oriental Series Nos.26,41, Baroda, 1925-28.
- 奥山直司 2005 「『サーダナ・マーラー』成就法の花環」松長有慶 編著『インド後期密教』(上) 春秋社 p.161-186。
- 杉本恒彦 2000 『八十四人の密教行者』春秋社。
- 塚本啓祥・松長有慶・磯田熙文 編著 1989 『梵語仏典の研究Ⅳ 密教經典篇』平楽寺書店。

伝湛海作異形不動尊像に関する一考察

松 波 龍 源

種智院大学 人文学部

仏教学科 4 年生

はじめに

湛海律師（1629～1716）は、生駒寶山寺の中興開山で真言律宗の僧侶であり、西大寺の長老も勤めた江戸期の傑僧である。

不動明王信仰に篤く、生駒寶山寺を再興してからは山を降りること無く、生涯に亘って十万枚護摩供 27 回、八千枚護摩供 67 回、唱えた不動明王慈悲救済は 130 億回という超人的な修行を続けた。

同時に美的なセンス、絵画・彫刻の能力にも優れ、寶山寺本尊を始め数多くの尊像、法具を世に遺している。

本論で問題とする異形不動尊像は、関東地方の S 寺が近年骨董商から入手したものであり、湛海律師の手によるとされるものである。

像容

法量は、実際に拝まれている像である為、正確な測定をしていない。目測で坐高五寸、台座から光背まで含めて総高二尺程度。

法輪と波が彫り込まれた木瓜形の台上に、波濤とも山とも見える造形を乗せ、その上に配した蓮華座上に左足を踏み下げた半跏坐で坐っている。

身色は、経年による変色が或る可能性があるが、現状で見る限り青黒色。三面六臂で頂上に蓮華座を乗せ、その上に円光背を付けた触地印の阿闍佛と思われる像を乗せている。

正面の顔は体と同じ青黒色、左の面は、剥落があるものの白色、右の面は黄色であり、いずれも三眼である。

持物は右の正面側より、折れた剣、弓の残欠と思われるもの、箭の残欠と思われるもの（頭指立てる）。左同じく索を握っていたと思われる空手、経巻、棒状の破損した何か。である。

光背は紅色の円で、中央に八覆輪の法輪を金色であらわし、その廻に火焰、その廻に渦模様を配している。

彫刻、彩色、切金等、非常に精密に作り上げられた優品と言える。

蓮華に乗っていること、六臂であること、赤い円光背であることから、一見愛染明王かと思える像容である。

湛海作とすることの可否

湛海作とされている不動明王像の特徴として、まず全体的に丸みを帯びてハリのある、童子を思わせる体躯が挙げられる。ついで先が尖ってまるで巻貝のような頭髪の表現、どことなく愛嬌のある子

供のような表情。左目の細め方に明確な特徴がある。

牙は左右で上下に突出し、口は「への字」型に引き結ばれる。

眉は眉間から急なカーブを描いて末に行くほど太くなり、両腕の角度もほぼ一定範囲内に収まっていて、全体として一目で「湛海風」と言えるだけの明確な特徴を持っている。

S寺像はこれら「湛海風」の特徴をよく備えている。また火焰の形は異なるが、湛海作であることが確認されている新井家像の光背にはS寺像のものと酷似した法輪が配されている。

さらに『寶山湛海伝記史料集成 - 附図 -』（以下『湛海伝記集成』とする）の図録に、当尊像であると思われる写真が「異形不動明王像 傳湛海作 坂本家蔵」として記載されている。

この写真と、S寺像を詳細に見比べた結果、持物の持たせ方に相違が認められたものの、同一像であると断定するに十分な一致が確認できた。

以上のことより、このS寺像は『湛海伝記集成』に「坂本家蔵」とされて記載されている傳湛海作の「異形不動明王像」であって、何らかの事情により古美術市場に流出した後、今回再発見されたものとする。

処依の経典

不動明王が登場する経典儀軌は多数存在するが、現在日本で普通に見ることが出来る像容は、大日経系統の諸文献と、弘法大師招来の曼荼羅を典拠とした大師様（身色青黒、一面二臂、剣索を執って瑟瑟座に坐す）、もしくは『不動立印軌』に説かれる十九観をもった立像、稀に輪宝をもった仁王経曼荼羅の中尊としての坐像、護摩の世天段本尊となる四臂の坐像がある。

S寺の異形像は、異形の不動尊像が多数描かれている『不動儀軌』（寛元3年（1245）に天台僧兼胤が写す）の白描画に類似画像が見えるのみで、他には見当たらない極めて特殊な像容である。

この像の姿を詳細に検討した結果、像容と経説が最も一致する経典は『佛説瑜伽大教王経』と『幻化網大瑜伽教十忿怒明王大明観想儀軌経』である。この両者は共に“*mayajalatantra*”（幻化網タントラ）からの訳出であり、訳者も同じ法顕である。

何故、湛海は『幻化網タントラ』に基づく尊像を建立したか

『幻化網タントラ』系統の経典は後期密教に移行していく中で重要なものではあるが、江戸時代の日本で重要視された形跡は見当たらない。尊像の完成度や他に湛海の手による異形像が全く発見されていない事を考えても、白描画の『不動儀軌』とは意味合いが全く異なり、何らかの明確な目的、意図があってこの像を造ったであろう事が想定される。

『湛海伝記集成』には、いくつかの尊像に関して、その制作年代や制作状況などを記した記録もあるが、このS寺像に関しては、関連しそうな記述を見いだすことが出来ない。

ただ、その処依となっていると考えられる『瑜伽大教王経』に関しては、元禄四年（1691）頃、同時代のもう一人の傑僧、浄厳に不動十四印契及び十九布字などのことを尋ねて、『不動瑜伽秘要抄』三巻を贈られた旨が記されている。この『不動瑜伽秘要抄』は所在不明であるが、これと密接な関係にあると思われる浄厳『不動忿怒瑜伽要抄』に「瑜伽大教王経二云・・・」とあって、経典からの引用文の

所々に「十忿怒軌云・・・」という注が附され、両経軌を併記した形で記述されているのが見える。

『不動瑜伽秘要抄』と『不動忿怒瑜伽要抄』がイコールであるかという事には問題もあるが、題名、成立年代等を考えても極めて近い関係にあるのは間違いない。

仮説ではあるが、湛海は元禄四年に浄厳から贈られた『不動瑜伽秘要抄』に収録されている『瑜伽大教王経』と『幻化網大瑜伽教十忿怒明王大明観想儀軌経』の経説に基づいてS寺像を建立した可能性が高いと言える。

しかし、『不動忿怒瑜伽要抄』には他にも多数の經典からの像容の引用があり、何故『幻化網タントラ』系の尊像を選ぶ必要があったのかについては猶不明である。『幻化網タントラ』系の經典による不動尊は、結界尊の一尊に過ぎず、『大日経』系統のように至高の存在たる大日如来の化身であったり、忿怒尊の最高位と言った特別な地位は無い。むしろ『幻化網タントラ』系にあっては閻曼德迦（ヤマーンタカ、大威徳明王）が忿怒尊の中尊的存在となっている。この点からも、『幻化網タントラ』系所説の不動尊を選ぶ必然性が見いだせない。

「寶山」という号との関連性

ここで、注目すべきは「寶山」という単語である。上記『幻化網タントラ』系の二經典には、いずれも不動尊の坐所として「寶山」と記されている。『不動忿怒瑜伽要抄』には他に「寶山」に坐す不動明王は登場しない。

また、湛海は「大聖無動寺」としていた生駒の寺号を、元禄五年（1692）に「寶山寺」と改称している。『湛海伝記集成』によれば、元禄五年に弘法大師の御真筆になる「寶山寺」と記された額を入手し、以前から「寶山寺」と改名したかった思いと不思議にも合致したので、額を入手したその日に寺名を変更したという旨が記録されている。

この伝承の真偽はここでは全く問題ではないが、改称の時期が興味深い。

また『生駒山寶山寺縁起 第一』には延寶六年（1678）十月十日、湛海が初めて生駒山を訪れる途上「何となく法の字を改て、寶山として、此山に望む」とあって、それまで湛海が名乗っていた「法山」から「寶山」へ改号したのは生駒へ向かう途中であったとされている。

湛海は生駒山と「寶山」という号の間に何らかの特別な思いを持っていたことが明らかであり、『不動瑜伽秘要抄』を媒介と考えれば、当尊像と「寶山」という号が一本の線上に連なるように見えてくるのである。

結論

つまり、不動信仰の篤かった湛海にとって、自身の坐所＝生駒山はまた不動明王の坐所でもあった。

そして、「不動明王が住む山」を説くのは浄厳より与えられた『幻化網タントラ』系の記述のみであり、それは「寶山」であった。

さらに偶然にも、湛海自身がはじめて生駒に臨んだ折に名乗った「寶山」という号とも一致した。これは、行者の中に仏が坐するという密教の思想にも繋がる。

故に、この「寶山に坐す不動明王」は湛海にとって極めて重要な存在であり、入念なS寺像の建立に繋がったという仮説を提示することが出来る。

主要参考文献

川崎一洋

1997「『幻化網タントラ』の構造」(『密教文化198』11-25) 密教研究会

2003「『幻化網タントラ』に見られる五秘密思想」(『密教文化211』64-83) 密教研究会

木村秀明

1988「幻化網タントラにおける曼荼羅」(『豊山教学大会紀要16』127-144) 豊山教学振会

1989「幻化網タントラの曼荼羅」(『印度学仏教学研究74』70-72) 日本印度学仏教学会

1994「『幻化網タントラ』の諸尊」(『密教大系10』104-126) 法蔵館

小林剛(編)

1964『寶山湛海伝記史料集成 附図』 寶山寺

竹内照好

1996『不動尊原典考』 竹内久代

中野玄三(編)

1986『日本の美術3 不動明王像』 至文堂

松長有慶

1960「幻化網タントラの性格」(『印度学仏教学研究16』142-143) 日本印度学仏教学会

松本照敬(訓下・加注)

2008『浄厳不動忿怒瑜伽要抄』 成田山新勝寺

宮坂宥勝(編)

2006『不動信仰事典』 戎光祥出版

頼富本宏

1986「インドの不動明王」(『日本の美術3 不動明王像』85-91) 至文堂

イグナティオスの殉教思想と 日本の殉教者

佐 藤 泰 彦

同志社大学大学院 神学研究科
博士後期課程

問題提起

カトリック教会は 2008 年、江戸時代初期の日本人殉教者 188 名を列福した。殉教者は信徒の信仰の模範として、教会の誇りとして位置づけられている。

殉教とは一体何なのか。なぜキリスト教徒は、とくに古代ローマ帝国（そして 16 ～ 17 世紀の日本）において迫害を受けたのであろうか。そして多くのキリスト教徒は、なぜ殉教という死に方（生き方）を選んだのであろうか。

古代ローマ帝国における初期の殉教者アンティオキアのイグナティオスを中心に、その殉教思想と、イグナティオスやエイレナイオスら正統派キリスト教徒と対立したグノーシス派キリスト教徒の考え方、および彼らに対する正統派からの反駁の検証に、これらの問いへの答を探る手がかりを求める。そして、古代ローマ帝国と 16 世紀の日本における殉教の関連性、また、現代において殉教者を顕彰することの意義と問題点を考察する。

第 1 章 殉教者について

(1) 殉教者とは

キリスト教（とくに正教会やカトリック）の意味における殉教者とは、キリスト教の信仰のために死を甘んじて受け入れて死んだ人のことである。

(2) 殉教者（聖人）の崇敬

殉教者は教会の礎として、信徒の模範として初期キリスト教の時代から尊敬を受けてきた。とくに信仰の模範となった殉教者は、教会が公認（列聖）する「聖人」に加えられ、崇敬の対象となった。

殉教者（聖人）や聖遺物への信心が、中世には肥大化していき、民衆の信仰の面では、多神教的様相を呈するまでに至った。

このことは、一神教たるキリスト教信仰からの逸脱であり、16 世紀の宗教改革によって、プロテスタントでは聖人への信心は徹底的に否定された。カトリックもその後、とくに 1960 年代の第二バチカン公会議以降、その行き過ぎを改めてきた。しかし、殉教者（聖人）崇敬そのものは、その後も継続されていて、21 世紀の今日でも列聖や列福がおこなわれている。

第 2 章 イグナティオスの殉教とその思想

(1) アンティオキアのイグナティオスの殉教

115 年の地震の大被害を、トラヤヌス帝と市民は、キリスト教徒に対する神々の怒りの結果である

として、キリスト教徒を迫害した。イグナティオスは、アンティオキア教会の責任者として逮捕された。

イグナティオスがローマへの護送の途上で書いた七つの手紙の内容は、最も初期のキリスト教神学の例と見なされているもので、教会論、サクラメント論、司教論を含んでいる。また、キリスト教古代の殉教観、死生観に通じるものであると言えよう。彼は、殉教を「キリストの受難」の直接的な模倣として、進んで受けるべきもの、むしろ喜ばしいものとして、無抵抗に受容した。キリスト教徒が殉教死を選んだ理由として、次の3点が挙げられ得るであろう。①妥協のない一神教信仰、②イエスの受難に倣いたいという情熱、③この世より、来世での至福を待望する終末信仰。

(2) グノーシス派キリスト教からの批判

グノーシス派キリスト教徒は、二世紀のキリスト教の中でとくに知的・哲学的な傾向の強い人たちであった。当時はまだ、キリスト教としての統一した教義が確立されておらず、多様な“キリスト運動”が存在していて、それぞれが自らこそが「真正の伝承」を代表する正統であると主張し、互いに他派をアウトサイダー、偽善者、と非難し合っていた。

グノーシス派キリスト教徒は、霊と肉を二元論的に分け、イエスの生涯や受難は現実ではなく仮象にすぎないとする、仮現論の立場をとる。イエスは、われわれを罪から救うためではなく、われわれに霊的知解を拓く導師として来臨するのである。本来の自己を認識することは、神を認識することであり、自己と神は同一なのである。彼らは、イエスの十字架刑を人間のための贖罪ではなく、内なる神的自己を発見する機会として捉えている。また彼らは、復活を覚醒とか回心体験として捉え、殉教が救済を保障するという見解を否定し、殉教は美しい花ではなく、自殺であるとして殉教を批判する。

(3) 正統派キリスト教の教義の確立

正統派キリスト教はグノーシス派など異端との対決のなかで自らの教義を確立していった。正統派の主張の特徴は「身体の復活」の教義にあるが、その教義の強調の背景には、単に神学的な面だけではなく、ペトロの後継者としての司教の指導権を主張する正統派教会の権威を合法化するという政治的な要因もあった。

第3章 なぜ16世紀の日本で殉教が起こったのか。

キリシタン史研究の多くは、教会側の視点から権力者側の迫害の残忍さを強調し、それに対比させるように殉教者の信仰の尊さ気高さを讃えるものであるが、殉教を信仰面からだけ捉えることには無理がある。そこには、当時の日本の宗教的状況や宣教師のもたらした当時の神学、さらにポルトガル・スペインの帝国主義政策との関係も含めて考察する必要がある。

(1) 殉教者自身の生き方（死に方）

殉教者たちは血をもって、当時の為政者による「神国」日本という国の在り方に対して、異議申し立てをしたのである。ここに、皇帝崇拜を拒否して処刑された古代ローマ帝国の殉教者に通じる姿勢を見出すことができよう。

(2) 新しい信心の影響

古代ローマ帝国のキリスト教と 16 世紀の日本のキリスト教を媒介したのは、自己献身と自己犠牲を強調する 13 世紀の「新しい信心」であった。当時の日本のキリスト教徒たちは、16 世紀のこの敬虔神学から西欧キリスト教がひそかに期待していた殉教を背負わされたという見方もできよう。殉教は過剰に美化されてヨーロッパに伝えられた。

(3) キリシタンの排他主義的な姿勢

宣教師に指導されたキリシタンの一神教的信念は、日本の伝統的文化や習俗に対して排他的な姿勢として現われた。キリシタンにとって、仏教も神道も誤謬以外の何ものでもなかった。一部の宣教師や信徒たちのこのような姿勢が為政者側からのキリスト教弾圧の口実ともなった。

(4) ポルトガル・スペインの帝国主義的意図

ポルトガルやスペインの帝国主義的意図を日本の為政者たちが警戒したことも、キリスト教排除の要因であった。全国統一を進めていた豊臣秀吉は、九州におけるキリスト教拡大の状況や長崎が教会領としてイエズス会に寄進されていることを知り、キリシタンの結束力を脅威と感じるようになった。

結論

信仰にもとづいてであれ、それ以外であれ、生命を賭してでも「異議申し立て」をおこなう必要がある場合は起こり得る。殉教者は自らの血をもってそれに抵抗したのである。イエスの帯びていた「反対（逆らい）のしるし」（ルカ 2:34）を教会やキリスト者が失った時、為政者側の非福音的な政策への妥協や協力を拒むことができなくなるのは、先の大戦中の日本の教会の姿勢にも見られたことである。

個々の殉教者の確たる信仰は尊敬に値するが、殉教を美化したり、殉教者を過大に顕彰することは、キリスト教の一神教的原則を歪めることになりかねない。

同様に、個々の殉国者自身および慰霊や供養をおこなう遺族側への配慮と、彼らを英霊として祀る行為は分けて考えるべきであろう。殉教者の信仰に敬意を持ちつつ、「教会が殉教者を顕彰」することの危うさを問い、殉国者の尊厳に配慮しつつ、「国家が英霊を祀る」ことの問題点を考察することは、微妙な問題を含んでいるが、私の今後の研究テーマの一つとしたい。

瀟湘八景の絵画史

林 祐一郎

花園大学大学院 文学研究科
博士後期課程 仏教学専攻

本稿では、中世禅林が典拠とした画題、中でも中世における瀟湘八景図の受容と普及、我が国における独自の展開とその背景について画、詩歌、和歌、画賛、記録等をはじめとする史料を基に、漢画である瀟湘八景図が受容され、日本の伝統的な四季絵、月次絵、名所絵などと融合し、日本化していく様を考察する。

文人墨客の訪れる景勝地として有名な瀟景は唐時代以来「瀟湘」は画題として度々描かれている。中でも北宗末頃に宋迪によって創作された瀟湘八景は、士大夫達の格好の素材であった。だが本家の中国では、南宋末から元初を境に次第にすたれ始め、対照的に日本で流行し始める。水墨画の日本への伝来は、鎌倉末頃にはみられ、請来された水墨画は日本にとってまったくの新しい主題、技法、様式で、絵画表現の全般を中国の水墨画を典拠としなければならなかった。こと馬遠、夏珪、梁楷を代表とする南宋院体画家、それを上回る評価と価値を得た宋末・元初の禅僧画家牧溪、玉潤。これらの人物が中世以降の日本の画家に与えた影響ははかり知れない。ここで、請来された絵画を意識的に取り込んだ如拙に注目すると、その画風は「瓢鮎図」や「王羲之書扇図」の人物や土坡、遠山に見る省略的な手法、図中の景物を左下半分によせ、横への広がり意図される平遠的な表現は南宋画院の梁楷の減筆法と馬遠に代表される边角景の構図法の摂取であるといえる。また「瓢鮎図」の大岳周崇の賛「(前略)大相公俾僧如拙畫新様於 座右小屏之間 (後略)」により、彼が新様、つまり南宋院体画を意識的に取り込んだと考えられる。もちろんここには五山文化の中心的存在となる相国寺に中国のアカデミズムな画風を取り込もうとした足利義持の意図が大きく反映しているだろう。このように日本の知識階級は日宋貿易、特に禅僧の往来を通じ、宋代の文化を意識的、積極的に受容したと考えられる。ここで重要なのは、詩画軸に典型を見るように図上の高僧たちの賛が主で、絵は作詩の為の契機にすぎず、画家の存在は注目されるものではなかったという点も視野に入れなければならない。

このような状況の中、日本に移入された瀟湘八景図の最も初期の例として思堪筆平沙落鴈図が挙げることができる。これは、平沙落鴈図に対して一山一寧が賛を賦しているもので、一山一寧の来日年、没年から考えてこの図は十四世紀初期に描かれたものと定めることができ、現存する日本の水墨山水図では遺品中最も古いものである。このように瀟湘八景は十三世紀後半に詩画一致したものとして日本に受容された。その際に注目すべきは、日本の禅僧たちが瀟湘八景詩の創始者と見なしたのが北宋の禅僧覚範恵洪であったことだ。つまり、北宋末に創始された瀟湘八景が、日本で瀟湘八景が爆発的に普及した背景には、日本中世社会で重要な役割を占めていた禅林の祖師である覚範恵洪がその始祖であると考えられたのもその一因であると推測でき、日本の絵画史に多大な直接影響をあたえた牧溪が無準師範の弟子と見なされ中世日本で大いにもて囃された問題と併せて大変興味深い。

瀟湘八景は、室町時代ほとんどの日本人にとっては実際に見ることのできない風景であった。それ

を単なる異国の自然というのではなく、中国文化によって認識された風景として、中国文化の精粹である絵画と詩を通してイメージを共有したのである。その一つの目安となるものが南北朝から室町初めに流行した詩画軸、中でも書斎図である。書斎図は静かな山水の中に書斎を配し、溪流が滑々として流れるといった図様の構成をとるものであるが、この中には、禅僧の山水礼賛と隠逸思想の両方を反映しているものとして注目される。襖や屏風に山水を描くということは、平安時以来の伝統になっているが、水墨山水画を知って障子絵の世界に新しい展開が生じたとき、そこに意識された思想は臥遊の思想であった。彦龍周興は「半陶文集」のなかで、「(前略) 今主盟玉巖翁、命工形瀟湘八境於繪事、張之素壁、以備寓寺者之臥遊也 (後略)」と述べており、ここには当代の山水画に対する観念が包括的に示されているといえる。つまりその共通の認識の枠組みを利用し、さも瀟湘にいるかのように心を遊ばせたのである。

室町時代の絵画を考える上でもう一つ重要な問題となるのが筆様制作についてである。『君台観左右帳記』、『御飾記』などからも分かるように、足利將軍周辺では、唐物が鑑賞の対象であり、それら中国から請来された絵画を原本、手本としてそこから中国絵画を写した日本の唐様の絵画が出来上がる。つまり、足利將軍周辺では、中国絵画を直接写すことにより、筆用が発生したと考えることが出来る。しかもそれら注文主の意向で、中国の画家の筆法で画を描き、またその際に画題に応じて筆法を使い分けていたと考えられる。主に中国の画家で筆用を使用したのは、馬遠様山水（山水人物）、夏珪様山水（山水人物）梁楷様人物、孫君沢様山水、李龍眠様羅漢、牧溪様廬雁、龍虎、玉潤様山水等が挙げることが出来る。

中国より請来された水墨画は、唐物趣味の所産として大いに珍重され、同時に日本でも数多くの水墨画が生みだされた。瀟湘八景図も其れにならない数多く制作されたと。しかし日本に請来され、画風に多大な影響を与えた牧溪、玉潤の瀟湘八景図も、画面全体の構成法自体が直接に日本絵画に受容された例は少ない。こと襖と屏風は我が国独特の画面形式であり、独特の展開がみられる。画面が大きく、横に展開していくため、画軸とは違う構合力が求められるのである。しかも日本の瀟湘八景図屏風の場合には右から左へと四季が変化するように景物を整理配置する傾向が強い。おそらくこれも名所絵として画面に再現されるようになったのが大きな要因であろう。これら瀟湘八景図屏風の多くが、中国で描かれた瀟湘八景図の画風よりも、主題としての瀟湘八景を、つまり八つ景全てを同一画面内に画き込むことに重点をおいている。つまり彼等は請来された作品の本質に迫ろうとはせず、あくまでも瀟湘八景の主題に拘ったのである。また日本の瀟湘八景図屏風の場合、右隻右端から季節の変化を連続的に遂げてゆき、最後は「江天暮雪」の冬で終わる。瀟湘八景図屏風の八景モチーフの季節順の排列は、日本の伝統である四季絵、月次絵と融合することにより生まれたものであると考える。

前述の通り、瀟湘の地は歴史的遺跡にも恵まれ、杜甫や李白をはじめとする多くの文人達の遊渉の故地で、文学的にも人々をひきつけるものを持っていた。新たに興隆した水墨画が、山水画も道釈画も、我が国では題詠文学と共に発展しているが、八景の場合は多人数で題を分かって詩作することもでき、文学的な遊びの題材としても他の主題に優る性格を持っていたのである。

また瀟湘八景はその性格上賛者が多数になる場合が多い。そのため他の画題に比べ史料上から制作背景が確認できるものが多々あり絵画史を行う上で非常に意義があると考えられる。

ここで忘れてはならないのは北山時代の特色である。北山時代には主に二つの大きな特色があり、一つは中国文化の完全な咀嚼、或いは理解が徹底したこと、もう一方はそれとは対照的に、日常生活、制度が和様化してきたことである。そして絵画が一般には詩作の興に提供されたもので、その立場もこれを作る人の社会的地位をそのままに、詩文が優越していた。八景図の盛行は、その受容者の気風の反映であったことを忘れてはならない。

主要参考文献

- 朝倉尚「瀟湘八景詩」『禅林の文学』 清文堂 1985 年
- 井手誠之輔「夏珪様式試論」『哲学年報』九州大学文学部編 1985 年 2 月が詳しい。
- 大西廣「水墨山水図屏風についての対話—相阿弥の四季山水図をみながら—」『日本屏風絵集成』第 2 巻『水墨山水』講談社 1978 年
- 大西昌子「日本の初期水墨画史の再検討——画中画資料による——」『美術史』
- 小川裕允「唐宋絵画史におけるイマジネーション—潑墨から『早春図』『瀟湘臥遊図巻』まで（上・中・下）」『国華』1034・1035・1036 1980 年
- 小川裕允「宋元山水画における構成の伝承」『美術史論叢』13 号 1997 年
- 小川裕允「唐宋山水画史におけるイマジネーション上・中・下」『国華』1034・1035・1036 1980 年
- 蔭木英雄『中世禅林詩史』1994 年 10 月 笠間書院
- 金沢弘「水墨障屏画」『中世障屏画』1969 年 2 月 京都国立博物館
- 川上貢『日本中世住宅の研究』墨水書房 1967 年
- 救仁郷秀明「瀟湘臥遊図巻小考—董源の山水画との関係について」『美術史論叢』6 号 1990 年
- 呉永三「韓国と日本の八景障屏画における景の順序の成立とその背景」『美学』230
- 島尾新「初期詩画軸の様相」『美術史』114 号 1983 年 5 月
- 島田修二郎「宋迪と瀟湘八景」『南画鑑賞』10-4 1941 年 4 月
- 鈴木敬『中国絵画史 上』1981 年 3 月発行 吉川弘文館
- 鈴木敬『中国絵画史 中之一』1984 年 3 月
- 鈴木敬「瀟湘八景図と牧谿・玉澗」『古美術』第 2 号 1963 年 6 月
- 鈴木敬「玉澗若芬試論」『美術研究』第 236 号 1964 年
- 鈴木敬『中国絵画史 中之一』吉川弘文館 1984 年 3 月
- 鈴木廣之「瀟湘八景の受容と再生産」『美術研究』358 号 1993 年 12 月
- 滝精一「瀟湘臥遊園巻」『国華』561 号、1937 年
- 武田恒夫「景物画の特質とその展開」『日本屏風絵集成第九巻 景物画』1977 年 11 月
- 武田恒夫『近世障壁画の研究』吉川弘文館 1995 年
- 田中一松「思堪筆平沙落鴈図」『国華』669 号 1947 年
- 田中倉琅子「牧溪閑話」『美術研究』第 130 号 1943 年 7 月
- 田中豊蔵「牧谿閑話」美術研究（第 12 年第 3 号）
- 谷信一「牧溪法常」『室町時代美術史論』1942 年 7 月

谷信一「舶載支那畫の性質と價格」『室町時代美術史論』 1942 年 7 月

玉村竹二「禪院の境致一特に樓閣・廊橋について」『日本禪宗史論集』上、文閣出版、1976

玉村竹二「彰考館本『相国寺前住籍』再説」『日本禪宗史論集』下之一、1979 年 思文閣出版

張景翔「瀟湘八景源流初探」『日本美術史の水脈』 1993 年 6 月発行

鶴崎裕雄「連歌師の絵どころ―連歌と水墨山水画、特に瀟湘八景図について」『芸能史研究』 43 号
1973 年 10 月発行)

戸田偵佑「瀟湘八景と水墨山水図屏風」『日本屏風絵集成第二巻 水墨山水』 1978 年

中嶋純司「掛幅から屏風へ」『美術史』 61 号 1966 年

中村溪男「日本山水画における漢画の系譜」『MUSEUM』 313 号 1977 年 2 月

福井利吉郎「牧谿に関する二三の問題」「牧谿関係略年表」(『岩波講座日本文学』「水墨画」、昭和八
年四月刊行)

福井利吉郎「極東第一の畫」(『塔影』第 11 巻第 13 号―昭和 10 年 3 月―所蔵)

福井利吉郎「牧谿一滴 上・下」『美術研究』第 135 号、第 136 号 1944 年 3 月・5 月

堀川貴司『瀟湘八景―詩歌と絵画に見る日本化の様相』 2002 年 5 月 臨川書店発行

堀川貴司「瀟湘八景詩について」『中世文学』第 34 号 1989 年 5 月

堀川貴司『瀟湘八景―詩歌と絵画に見る日本化の様相』 2002 年 5 月 臨川書店発行

堀川貴司『詩のかたち詩のころ』若草書房 2006 年

松下降章『日本水墨画論集』 1983 年 9 月 15 日 中央公論出版発行)

村重寧「四季絵屏風の古典様式とその展開」『日本屏風絵集成第九巻 景物画』 1977 年 11 月

村重寧「やまと絵における山水表現の展開」『MUSEUM』 313 号 1977 年 2 月

山内春夫「『湘南(瀟湘)』考―文学作品と宋迪の八景図」『大谷女子大國文』第 22 号 1992 年

吉田友之「月次景物画の系譜」『日本屏風絵集成第九巻 景物画』 1977 年 11 月

浄土宗における夢観 —関通を中心として—

梶原俊彰

佛教大学大学院 文学研究科
博士後期課程 仏教文化専攻

はじめに

古来、夢は信仰において非常に重要視され、夢をもう一つの現実とする思想が長く続いていた。また、夢の信仰は仏教とも深く結び付き、多くの僧侶に夢と関わる伝説が残されている。しかし、現代人の我々にとって夢は内容の良悪によって一喜一憂する程度で、現実生活に影響を及ぼすことはない。一説では、近世を境に夢信仰は衰退したとされている。

本発表の前半は、発表者自身の修士論文の論旨をまとめ、関通『夢乃知識』を手がかりとした近世における夢観の一考察を論じる。後半は、現行で唯一の関通の全集『雲介子関通全集』について、その後の関通研究によって明らかとなった問題点を指摘し、その最も大きな要因となった全集刊行の経緯について紹介したい。

捨世僧関通と『夢乃知識』

関通は、尾張、伊勢、京都を中心に活動した浄土宗捨世派の高僧である。捨世とは、字の如く「世を捨てて」即ち出家を意味し、捨世地と呼ばれる一定の道場を持ち、帰依の大衆を擁し、厳粛な正規のもと専修念仏一行のみの興隆につとめた僧侶を指す。とりわけ、関通は厳粛な持戒念仏者でありながら、書籍の刊行や道場の建立など民衆勧化も積極的に行った。31部80余巻にのぼるとされる膨大な著書の多くが『雲介子関通全集』（以下、『関通全集』）全5巻に収録されている。

関通の随筆『夢乃知識』3巻および『續夢乃知識』3巻は『関通全集』第3巻に収録されている。40年以上に渡って加筆を繰り返し、本願他力の道理を明かす古徳の法語や和歌のほか、時折、関通自身の感得を挟みつつ関通教学の理論が展開されている。文中では主に二種の夢観が示されている。

一つは、浮世である現世のはかなさを夢に喩えて表現した〈夢の世〉観である。捨世僧が掲げる捨世主義の根幹には、現世での名利を厭う意識がある。これは、徳川の宗教統制と、それに伴う経済基盤の確立によってもたらされた僧侶の怠慢を憂いてのことである。念仏行者にとって、浄土への往生が最も重要であり、現世にて名利を求めることのはかなさから、捨世を促す目的で〈夢の世〉観は示される。

もう一つは、神仏の教示などの宗教的な夢体験である。『夢乃知識』全体を通して、宗教的な夢体験を現実生活に反映させようとする意識がうかがえ、とりわけ関通は全ての夢体験を念仏勧進のために用いる。例えば、極楽浄土へ赴く善夢を得ようが、浄土往生の確定ではなく、むしろ浄土往生確定を安心する油断は念仏行の怠慢へと繋がり、往生は遠くなる。反対に、地獄の悪夢を得ようが、念仏行をより増進させる戒めの霊告であると精進することで、浄土往生へと近づける。「善悪の夢ともに、

念仏相続の助縁なり。詮は念仏にて、往生の得不得を決定すべし。夢にては決すべからず」、これが関通の宗教的夢体験に対する徹底された態度である。

改めて二種の夢観を比べると、〈夢の世〉観は浮世である現世の比喩として夢のはかなさを強調、すなわち夢の非実在性を前提とし、一方の宗教的夢体験は夢の実在性を確信する上に成り立つ。即ち、一見すると関通は自身の内に矛盾する二種の夢観を同時に有することになるが、『夢乃知識』を正統の二部で構成することで、関通は両者を巧みに使い分ける。

正編『夢乃知識』は、関通の捨世決心とほぼ同時に記述がはじまる。捨世僧として自行に専念しはじめた当時の関通にとって、第一にすべきことは名利を厭うことであり、その心得を書き溜めたものが『夢乃知識』ではなかったか。『續夢乃知識』の執筆年代は明確でないが、年代の記述が最も多い宝暦年間には、古典籍改刻や法話法談など、関通は精力的に民衆勸化を行っている。宝暦 2[1752] 年に『本願念仏勸化本義』が出版されたことから、当時、関通は念仏の民衆勸化に執心していたと考えられる。夢を念仏相続の助縁と説くことから、『續夢乃知識』は民衆への念仏勸化を想定して述べたものであるといえる。すなわち、『夢乃知識』では〈夢の世〉観を用いて捨世を促し、『續夢乃知識』では宗教的夢体験を通して民衆の念仏勸化を図っていたのである。

『雲介子関通全集』成立の経緯

先行研究ではほとんど取り上げられることのなかった『夢乃知識』は、自行と化他、関通教学の基軸となる二つの姿勢を、〈夢の世〉観と宗教的夢体験という異質な二種の夢観に托し、自身の教義を深めていたのである。この点から、関通が夢に重要な意味を見出していたことは明確であるが、それ以外の文献ではどうか。前述のように、関通の著作は『夢乃知識』のほかにも多数全集に収録されており、それら全ての文献にて検証を行う必要がある。

事実、関通と夢に関わるエピソードは『夢乃知識』以外の文献にも多数収録されている。中には『夢乃知識』で示した夢観を否定する立場にある主張も見受けられる。しかし、改めて『関通全集』の検証を行うと、全集そのものが抱える以下の重大な問題が浮彫となった。

- a. 全集未収録の関通典籍が多数存在している
- b. 全集版とそのほかの活字版とで文章が大きく異なる
- c. 関通が著述・編集に一切関与していない文献が収録されている

上記は『関通全集』が抱える問題の一部であるが、これらが生じた原因の一つは、全集刊行の経緯に求められる。『関通全集』は知恩院 79 世山下現有 (1832-1934) の発願、現有の弟子田中俊孝 (1890-1959) が関通上人全集刊行会を結成し、編纂に当たった。当初、俊孝は自身が住職をしていた轉法輪寺の移転事業を計画で、全集刊行は数年先に延ばす予定でいたが、協力者の一人である坂戸彌一郎 (生没不明) の「関通上人全集の編纂こそ、誠に移転新築の好箇の記念事業なり」の一言により、全集刊行に乗り出す。

まず、浄土教報社発行の浄土宗新聞『浄土教報』にて底本募集を呼びかけ、当初は大正 15[1926] 年

3月に刊行される予定であったが、経済上の都合により印刷所を他所へ移動させ刊行は延期、同年12月に第1巻が、続いて翌年6月に第3巻が刊行となる。第2巻は、編集過程において困難が生じたために作業が遅延、前巻から6年の歳月を経て、昭和9[1934]年2月に漸く刊行に至る。同年4月、完成を最も待望した現有の入寂が悔やまれながらも、昭和12[1937]年1月に第4巻が、そして同年4月に第5巻が刊行され、およそ12年の歳月を経て『関通全集』全5巻は完成した。

第4巻と第5巻が、第3巻までとは異なり間を空けずに刊行された理由は三上人遠忌にある。三上人遠忌とは、浄土宗二祖聖光房弁長の700回忌、三祖記主禅師良忠の650回忌、知恩院二世勢観房源智の700回忌を一斉に執り行う法要である。『関通全集』完成の年、昭和12年3月6日からの一週間、遠忌法要は盛大に行われた。全集第5巻の凡例から「氏（坂戸彌一郎）は遠忌にあたりて全集完結を急がる」「三上人遠忌大会を目睫に」など、三上人遠忌記念事業とするために『関通全集』完成を急いだ様子が窺える。

おわりに

『関通全集』はその編纂過程において、財政上、編集上の様々な困難を抱え、完成を急ぐ余り多くの問題を残してしまった。本全集は、昭和12年4月に完成して以来、関通研究の基本テキストとして諸氏に用いられながら、一度もその内容を振り返られることなく改訂も行われなかった。先に指摘した課題を解決せずに、未完成の『関通全集』を以て関通の思想研究など出来ようはずもなく、当面の課題は、刊本や写本を用いての『関通全集』改訂にあると思われる。また、関通のテキストを頼りに、夢を一つのポイントとする新しい視点での近世浄土宗研究を同時に行っていきたい。

参考文献

『雲介関通全集』全5巻（田中俊孝編、1926～1937）

『浄土教報』（浄土教報社）

〈古代における病者と仏教〉研究の問い

藤 井 尚 美

龍谷大学大学院 文学研究科
博士後期課程 日本史学専攻

はじめに

病者と仏教の関係については、これまで様々に語られ論じられてきた。とはいえ、現在〈病者と仏教〉を論じるとき、これまで蓄積されている視点を振り返り、どのような視点がこれから必要であるかを検討してみる必要があるのではないか。そこで、本発表では皮膚病者に関する研究において、どのように“病者”が扱われているかを確認し、上記の点の考察を試みる。また、史料の関係上、古代については平安末に言及するにとどめ、上記の考察を行なっている。

一 研究のなかで語られる皮膚病者像

平安末期における皮膚病者をどのように論じるかという点について、現在大きく次の①～④に分けることができる。

①身分論のなかの非人

この論の非人という概念に、皮膚病者も含まれるが、その多くは平安末期の体制がどのように秩序維持されていたかという政治的関心のもとに展開されている。代表的な論者として、黒田俊雄氏の研究を見てみると、「問題は、社会がその人たちをどう扱うか——遺棄するか、施しの対象とみなすか、どんな仕事を押しつけて‘活用、するか——なのである」¹⁾と述べている。つまり、どのように体制を補完するために利用されているか、という論のなかにおいて皮膚病者の存在が位置づけられる。

②業病という文脈における病者

この論においては、横井清氏の研究に見られるような、業罰のなかで語られる存在として皮膚病者を指摘する。次のような氏の文章がある。

少なくとも「癩」と「仏教」との相関関係については、えてして仏教からする「救癩」のいとなみについてのみスポットライトが当てられやすく、「国民一般」の「癩」認識、いや「らい患者」差別観念の定型化・浸透に果した役割という観点からは、ほとんど論じられてこなかったからである。「癩」が「業罰」観で認識され、そのことが差別観につらなっていたことは押さえても、仏教それじたいのもつ差別性、仏教者それじたいの責任の所在などといったことは、一貫して念頭にされてこなかったのである。²⁾

ここからうかがえるように、横井氏自体は、業罰観を持つ仏教への批判として論を展開している。しかし、彼のかかる論は皮膚病者への擁護を主張する側面を持ちつつも、皮膚病者という人間自体に踏み込むことはない。

③恐怖される存在としての病者

この③の論は②と似ているが、分析領域を政治状況から、恐怖を抱く人間の皮膚感覚にまで及ばせ

た点において区別される。「湯浴の発展と結びついて、この時期（中世成立期：引用者）に皮膚感覚のレベルで穢れに触れることへの恐怖が急速に組織化されていったとみられる」³⁾と、黒田日出男氏は述べる。しかしここにおいても、皮膚病者／周辺環境という構造が研究者においては不問のまま前提されることとなる。

④経典解釈のなかの病者

この④のタイプでは、対象や手法は他と異なるも、同様の前提が伏在している。例えば、門馬幸夫氏は『法華経』のなかには最初から皮膚病者を抑圧するような論理構造が含まれていることを指摘する。⁴⁾ 詳細は別に譲るが、このような分析を行なっている時点で、皮膚病者が抑圧の対象であることへの客観的な視点がないことは注意されるだろう。

二 四つの分類における研究の偏重

(1) 各研究手法の問題点

かかる分類を概観したとき、そこでは手法や表面的な関心は大きく異なりを見せるものの、他方、各研究にはある共通した基盤があることが確認されるだろう。つまり、研究者が皮膚病者を扱いたいとき、研究者は半ば必然であるかのように皮膚病者／周辺環境といった区別を設けているのである。現在の皮膚病者研究においては、周辺環境の対象化が著しく多く、どの研究においても周辺環境にアプローチしようとする傾向が見える。

(2) 四分類の盲点と解決の方向

この場合、かかる傾向になぜ研究者が同調していくかは顧みられる必要があるが、ここではさし措くこととし、その盲点とそこから導出される解決の方向をあきらかにしたい。その盲点を探る材料として、往生伝・説話群を取り上げる。当該期においては、多くの往生伝や説話が生み出されているが、ここに一般的によく見られるものを挙げてみる。

【史料①】『続本朝往生伝』四⁵⁾

権中納言源顕基者。大納言俊賢卿之子也。自少年耽書好学。雖歴顯要重職。心在菩提。後一条院之寵臣也。及晏駕之辭官不供燈。問其由曰。所司皆勤新主之事云々。因此發心。常詠白樂天詩曰。古墓何世人。不知姓与名。化為道傍土。年々春草生。亦曰。忠臣不仕二君。七々聖忌之後。忽以出家。男女引衣。恩愛妨行。敢不拘留。昇於楞嚴院。落飾入道。住大原山。好内外典籍。修念仏読経。後發背之病。良医曰。可治。納言入道曰。万病之中正念不違。不過癰疽。不如此次早歸九泉。便止療治。唯念仏長以入滅。

【史料②】『今昔物語集』卷第二十「比叡山の僧心懷、嫉妬に依りて現報を感ずる語第三十五」⁶⁾

今昔、比叡の山の東塔に心懷と云ふ僧有けり。法を学びて山に有りけるに、年若して、指せる事無かりければ、山にも不住得ざりける程に、美濃の守□の□と云ふ人有けり。其の人に付て、彼の国に行ぬ。守の北の方の乳母、此の僧を養子とす。然れば、国の司、其の縁に依て、方々に付て顧けり。此

れに依て、国に人、此の僧を一供奉と名付て、畏り敬ふ事無限し。／其の後墓無て、任も最れば、一供奉も京に上ぬ。守も二三年許を経て死ぬれば、一供奉、寄り付く方無て、極て便無く成ぬ。而る不、白癩と云て病付て、祖と契りし乳母も、穢なむとて不令寄ず。然れば可行き方無て、清水・坂本の庵に行てぞ住る。其にても然る片輪者の中にも被憎て、三月許有りて死けり。

此れ他に非ず、嚴法会を妨げ、我が身賤くして、止事無き僧を嫉妬せるに依て、現報を新たに感ぜる也。然れば人此れを知て、永く嫉妬の心を不可発ず。嫉妬は此れ、天道の癰み給ふ事也と語れり伝へたりとや。

病人の描写は他にも多く往生伝や説話中に見られるが、上に挙げたもののように、かかる描写が語るところは、彼らの周辺環境よりも、彼らの生き方や内面を目的としているものが多い。とすると、周辺環境重視の研究は、皮膚病者解釈の一形態と理解することができ、かつ他の解釈の可能性も研究者に示唆されていることも理解できるだろう。

さいごに

すなわち、対象を扱うことに上記の偏りが存在するということは、皮膚病者の生き方・内面へ接近することのある種の克服すべき課題を示しているのではないか。しかし、虚構性の多い二次史料を批判なく用いることや、内面のみ重視することは、前近代的な発想に終始してしまう点は看過してはならないだろう。この点には十分に注意する必要があるが、以上を鑑みると、当時生み出された往生伝や説話群が提示するテキストをどのように歴史学的に理解するか、という問題が残されている。以上問題提起に終始してしまったが、改めて今後の課題としたい。

注

- 1) 『黒田俊雄著作集』第六巻、法蔵館、二四四頁、一九九五年、初出一九八七年
- 2) 横井清「中世民衆史における「癩者」と「不具」の問題」(『中世民衆の生活文化(下)』、講談社、二〇〇八年、初出一九六二年)
- 3) 黒田日出男「中世民衆の皮膚感覚と恐怖」(『境界の中世 象徴の中世』、東京大学出版会、一九八六年)
- 4) 門馬幸夫「桐喝と救済—救済のメタファとその論理構造—」(『差別と穢れの宗教研究—権力としての知—』、岩田書院、一九九七年)
- 5) 井上光貞・大曾根章介校注『続・日本仏教の思想 往生伝 法華験記』、岩波書店、一九七四年
- 6) 「今昔物語集」(『国史大系』四七、吉川弘文館、□は欠字)

自死遺族ケアにおける僧侶の役割 —活動者の視点から遺族の視点への転換を考える—

霜 尾 吏 澄

龍谷大学大学院 実践真宗学研究科
特別専攻生

自死問題は自死で亡くなる人の数だけの問題ではない。後に残される自死遺族（家族に限らず「自死で大切な人を亡くした人」という広義の意味で使用するものとする）に対するケアの問題も重要な課題である。自死遺族の思いは「沈黙の悲しみ」とも言われ、普段その胸の内が語られることはほとんどない。それには悲嘆、怒り、孤独、自責といった様々な感情や、自死に対する社会的な偏見が関係していると言われている。そういった自死遺族の心理的な面のケアに関して、活動している僧侶の団体がいくつか存在している。当然ながら、僧侶であるからといって、教えを押しつけるようなことはすべきではない。しかし、僧侶が自死について活動する上で、仏教もしくは特定の宗派の教え・思想から自死を考えることも忘れてはならない。そして、そのような僧侶の団体に対する自死遺族からのニーズ、期待が存在しているのではないかと考えられる。自死遺族ケアに僧侶が関わると言うことにはどのような意義があるのかを明らかにしていきたい。

まずはじめに、自死遺族が抱える苦悩についてであるが、これについては突然の理不尽な死別によって引き起こされる悲嘆の長期化が挙げられる。また悲嘆だけではなく、自責や怒りといった自死による喪失体験特有の感情も起こる。こういった複雑な感情や悲嘆が長期にわたって続くことによって、身体面にも影響を及ぼし、体調不良を引き起こしてしまう例も少なくはない。このように、自死遺族は様々な苦悩を抱えているが、最も重要な問題は、苦悩を語れない、素直に悲しめないということである。これは自死に対する社会的な偏見や忌避感が深く関係している。つまり、現在の日本の社会では自死は「悪」とされることが多く、自死遺族が抱える苦悩の大きな要因の一つとなっている。

次に、自死遺族の苦悩と社会的な価値観の中で自死遺族に僧侶が関わることの意義について考察する。まず仏教の教えの面から考察すると、釈尊においては律文献より『十誦律』には、

優波離問佛。…中略…問頗比丘奪人命不得波羅夷耶。答有。自殺身無罪。

（『大正藏』23巻 381頁b～382頁a）

と示されている。ここでは「自殺身無罪」と明確に、自死することに罪がないことが示されている。さらに、經典より『雑阿含經』においては、ゴーディカ（瞿迦）、バツカリ（跋迦梨）、チャンナ（闍陀）という比丘（修行者）の自死について説かれており、三人の比丘は「輪廻していない＝涅槃（さとり境地）にいたった」¹⁾と示されており、自死そのものの善悪には触れられていない。このように、律文献・經典のどちらにも共通することとして、自死そのものに善悪をつけないということが言える。つまり、この考え方が仏教における自死への考え方の基本であると言える。

そして、浄土真宗の宗祖である親鸞は、自死に関して『西方指南抄』において、「つのとのお三郎」という人物の自死に触れ、

つのとのお三郎といふは、武藏國の住人也。おほご・しのや・つのと、この三人は、聖人根本の弟子なり。つとは生年八十一にて、自害してめでたく往生をとげたりけり。故聖人往生のとしとしてししたりける。
(『真宗聖教全書』第四卷 260 頁)

と示されている。また、「死に方」そのものに関して『親鸞聖人御消息』より、

まづ善信（親鸞）が身には、臨終の善悪をば申さず、信心決定のひとは、疑なければ
正定聚に住することにて候ふなり。さればこそ愚痴無智の人も、をはりもめでたく候へ。
(『浄土真宗聖典全書』767～768 頁、『浄土真宗聖典（註釈版）』771 頁)

と示されており、自死に限らず、「死に方」が問題ではないことが示されている。

以上のように、仏教・真宗において、自死という「死に方」によって評価する、区別するという考え方はそもそもないことがわかる。これは、自死を「悪」とする現代の社会的な偏見を生む考え方とは、明らかに違う考え方であり、こういった価値観を提示していくことができるという意味で、僧侶が自死遺族ケアにおいて果たせる役割は大きいと言える。

それでは、実際に自死遺族ケアに関して活動している僧侶は、その現場で僧侶が自死遺族ケアに関わる意義についてどのように感じているのであろうか。それを知るため、2012 年に、東京を中心に首都圏を活動の基盤としている超宗派の僧侶の団体「自死・自殺に向き合う僧侶の会」と大阪を中心に関西を活動の基盤としている超宗派の僧侶の団体「自死に向きあう関西僧侶の会」に調査協力を依頼し、会員として活動している僧侶に聞き取り調査を行った。その調査の中で自死遺族ケアに僧侶が関わることの意義については、僧侶自身の中での教えの領解の深まりや、僧侶自身の中にあった自死への偏見や無知の発見といった「僧侶自身の気づき」と僧侶のもつ安心感・信頼感や、僧侶に感じる聖性といった「遺族にとってケアの面からプラスにはたらくと思われること」という大きく分けて 2 つのことが挙げられた。特に後者の意見に関しては、「僧侶のもつ安心感・信頼感を感じているのではないか」という内容の意見が多く聞かれた。以上のように、自死遺族ケアの現場における僧侶の意義について、活動している僧侶自身は非常に意義深いものとして考えている。

しかし、こういった意見は、自死遺族本人たちからの直接的な意見でないかぎり、多少の希望的な推測が入っていることは否定できない。実際の活動の現場を研究する場合、活動している側の理論や感覚のみを考察しても不十分であり、実際に活動に参加している側（今回は自死遺族）の意見を聞き、考察しなければ実際の現場で活かせる研究とはなり得ない。これまでの先行研究において「自死を仏教でどのように考えるか」や「実際に活動している僧侶の考え方」などについては考察がすすめられてきた。そして、「自死と仏教」について研究される一方で、有志の僧侶が団体、または個人で実際に自死に関する活動が行われてきた。次の段階として、参加者の視点から、今までの僧侶による活動

を見直すことが必要なのではないだろうか。

そのために参加している遺族への聞き取り調査を行うこととする。この調査を行うことで、参加者側からの視点からの考察が可能となる。よって今回の研究は、僧侶が行う自死遺族ケアという場を考察するために必要不可欠なものであるといえる。また同時に、僧侶が行うものだけではなく、自死遺族ケアそのものを考察するうえでも、非常に重要な調査、研究になると考えられる。この調査は2013年度中に行うことを計画している。調査協力団体は「自死に向きあう関西僧侶の会」である。また、今回の調査は自死遺族に対する調査ということもあり、聞き取り調査に関して、知識も工夫も必要である。そのため今回の調査には、心理学や社会学の方面から協力をいただきながら進めていくものとする。

現在進行形の研究ではあるが、活動する僧侶としての理論やそれにとまなう実際の活動への研究、つまり、活動者の視点からの研究だけではなく、そこに参加する人（自死遺族）の視点へと転換させることが必要不可欠であると考え。このように視点を変えて転換させた研究があつてこそ、僧侶の活動というものの意義を正しく見直すことができるのではないかと考える。

註

- 1) 『大正蔵』第2巻 286頁a～286頁b、『大正蔵』第2巻 346頁b～347頁b、『大正蔵』第2巻 347頁b～348頁bより。

京都・宗教系大学院連合 事業報告 (2013年1月～2013年12月)

[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 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）
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4回評議会

日 時：2013年1月12日（土）15:30～17:00

場 所：大谷大学 博綜館5階第3会議室

第5回評議会

日 時：2013年3月23日（土）13:00～14:30

場 所：佛教大学8号館4階第5会議室

■ 公開シンポジウム2013

日 時：2013年1月12日（土）午後1時より

場 所：大谷大学講堂

テーマ：鷺田清一教授公開講演「待つこと、待たれること」

プログラム

- ・あいさつ：北尾 隆心（種智院大学）
- ・司会：小野田 俊蔵（佛教大学）
- ・講演：鷺田 清一（大谷大学教授、大阪大学名誉教授）
「待つこと、待たれること」
- ・来場者との質疑応答

[2013年度]

■評議会

議長：小原克博、事務局長：那須英勝、会計：加納和雄

評議員

- 加来 雄之（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）
- 加納 和雄（高野山大学大学院 文学研究科 准教授）
- 佐伯 俊源（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）
- 松永 知海（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）
- 深川 宣暢（龍谷大学大学院 実践真宗学研究科 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：2013年5月13日（月）18:00～19:45

場 所：龍谷大学（大宮学舎）本館1階応接室

第2回評議会

日 時：2013年7月30日（月）12:00～13:45

場 所：龍谷大学（大宮学舎）清和館3階会議室

第3回評議会

日 時：2013 年 10 月 21 日（月）18:00～19:30

場 所：龍谷大学（大宮学舎）本館 1 階応接室

■研究会

研究会運営委員：奥山直司（委員長）、加来雄之、松永知海、吉田叡禮、佐伯俊源、四戸潤弥

第 12 回「仏教と一神教研究会 (2013 年度)」

日 時：2013 年 6 月 22 日（土）13:00～16:30

場 所：龍谷大学 大宮キャンパス清風館 B102 教室

テーマ：宗教多元時代における宗教間教育（Interfaith Education）

発表者：武田龍精（龍谷大学名誉教授）

デーヴィッド松本（Institute of Buddhist Studies 米国仏教大学院）

コメンテーター：小原克博（同志社大学教授）

司会者：那須英勝（龍谷大学教授）

■ 2013 年度チェーン・レクチャー

テーマ：宗教と美術

開講場所：佛教大学

科目名：「仏教文化特殊研究 IHa」

4 月 12 日 大西磨希子（佛教大学）

「経典と絵画 一敦煌の浄土教美術一」

4 月 26 日 福山泰子（龍谷大学・国際文化学研究科）

「インド美術にみる仏陀観の変遷」

5 月 10 日 頼富本宏（種智院大学）

「密教美術の可能性と特徴」

5 月 24 日 池田敬子（大谷大学）

「和歌と仏法 一「綺語の誤り」から「聖教と一つ」へ一」

6 月 7 日 入澤 崇（龍谷大学・文学研究科）

「シルクロードの仏教図像」

6 月 21 日 芳澤勝弘（花園大学）

「禅と美術」

7 月 5 日 乾 仁志（高野山大学）

「わが国に伝わる両部マンダラ」

7 月 19 日 小原克博（同志社大学）

「キリスト教美術の起源と展開」

■学生研究発表会

日 時：7月30日（火）午後2時00分～6時30分

会 場：龍谷大学（大宮学舎）清和館3階ホール

司会進行：那須英勝（事務局長、龍谷大学）

挨拶：小原克博（議長、同志社大学）

[研究発表：2時00分～6時30分]

各発表者の持ち時間は20分（発表15分、質疑応答5分）

第一部（午後2時00分～3時45分）

発表者（発表順）

【大谷大学】

竹林 遊（大谷大学大学院 博士後期課程 仏教学専攻）

「僧肇の『維摩経』解釈」

【高野山大学】

池田 英司（高野山大学 密教文化研究所 受託研究員）

「インド密教の成就法—マハーカーラ・サーダナを中心に—」

【種智院大学】

松波 龍源（種智院大学 人文学部 仏教学科）

「伝湛海作異形不動尊像に関する一考察」

【同志社大学】

佐藤 泰彦（同志社大学大学院 神学研究科 博士後期課程）

「イグナティオスの殉教思想と日本の殉教者」

休憩（15分）

第二部（午後4時00分～6時00分）

発表者（発表順）

【花園大学】

林 祐一郎（花園大学大学院 博士後期課程 仏教学専攻）

「瀟湘八景の絵画史」

【佛教大学】

相原 俊彰（佛教大学大学院 博士後期課程 仏教文化専攻）

「浄土宗における夢観—関通を中心として—」

【龍谷大学・文学研究科】

藤井 尚美（龍谷大学大学院 博士後期課程 日本史学専攻）

「〈古代における病者と仏教〉研究の問い」

【龍谷大学・実践真宗学研究科】

霜尾 吏澄（龍谷大学大学院 実践真宗学研究科 特別専攻生）

「自死遺族ケアにおける僧侶の役割―活動者の視点から遺族の視点への転換を考える―」

全体ディスカッション（午後6時00分～6時30分）

[学生交流会] 午後6時30分～8時（於 清和館1階生協食堂）

■『京都・宗教論叢』

[2013年度]

編集委員：渡辺啓真（委員長）、深川 宣暢、伊藤 真宏、中島 志郎、早川 道雄

◎第8号 2014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8号をお届けいたします。

本号には、冒頭に、昨年1月12日に大谷大学講堂において開催されました公開講演会の内容を全文掲載いたしました。鷺田清一氏による「待つこと、待たれること」と題した講演は、著書『待つということ』でなされた思索を、さらに「待たれること」へと展開し、宗教的問いへの接点を示唆されるたいへん興味深いものでした。一般からも多数の来聴をいただいて質疑も活発にかわされ、K-GURSの活動を広く知っていただく上でも意義深い機会となりました。

他の活動の報告としては、まず、2012年5月26日に龍谷大学において「日本宗教と包括主義」というテーマで、ウーゴ・デッスィー氏(ライプツィヒ大学宗教研究所)を発表者として開催された第11回「仏教と一神教」研究会の概要、さらに、2013年度チェーンレクチャー(テーマ「宗教と美術」)の各回講義概要、最後に、2013年7月30日に龍谷大学において開催された学生研究発表会における各発表者の発表要旨を掲載いたしました。

いずれも充実した原稿をお寄せいただきました。今後のK-GURSの活動の基盤となり、その可能性を示すものとなっているのではないのでしょうか。今年度実現しましたウェブサイトのリニューアルや動画配信の試みなどとも連動して、紙面のよりいっそうの充実を図ってまいりたいと存じます。

最後になりましたが、本号発刊にあたり、ご寄稿いただいた先生方ならびに学生の方々、また編集にご協力いただきました多くの皆様に心より感謝申し上げますとともに、編集委員長の不調法のため、何かとご面倒をおかけいたしましたことを、この場をお借りいたしましてお詫び申し上げます。

編集委員を代表して 大谷大学 渡辺 啓真

京都・宗教論叢 第8号

2014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：龍谷大学大学院 文学研究科 那須英勝 研究室
〒600-8268 京都市下京区七条通大宮東入大工町125-1
TEL 075-343-3311 (代表)

印刷 株式会社 田中プリント

