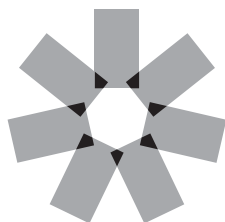


京都・宗教論叢

第9号



巻頭言

小 原 克 博

2013年度 京都・宗教系大学院連合 公開シンポジウム

テーマ「信仰が生み出す美

—仏教・神道・キリスト教に見る宗教と芸術の多彩な交差—

日本における密教の修法と仏像・仏画

利他の芸術

神社建築の様式と美の起源—神話から歴史へ—

キリスト教美術の起源と展開—西洋と日本を視野に入れて

真 鍋 俊 照
入 澤 崇
錦 田 志
小 原 博

京都・宗教系大学院連合 2013年度 研究会報告

第12回「仏教と一神教」研究会

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

宗教多元時代における宗教間教育の課題と将来

宗教多元社会における仏教教育

—神学大学院連合（GTU）における仏教教育機関の取り組みと課題—

コメント

武 田 龍 精
デーヴィッド松本
小 原 克 博

2014年度 チェーン・レクチャー概要

2014年度 京都・宗教系大学院連合主催 院生発表会概要

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9号

目次

巻頭言	小原克博	3
-----	------	---

2013年度 京都・宗教系大学院連合 公開シンポジウム

テーマ「信仰が生み出す美

—仏教・神道・キリスト教に見る宗教と芸術の多彩な交差—

日本における密教の修法と仏像・仏画	真鍋俊照（四国大学文学部教授）	6
利他の芸術	入澤崇（龍谷大学文学部教授）	10
神社建築の様式と美の起源—神話から歴史へ—	錦田剛志（島根県神社庁参事、 万九千神社宮司）	12
キリスト教美術の起源と展開——西洋と日本を視野に入れて	小原克博（同志社大学神学部教授）	15

京都・宗教系大学院連合 2013年度 研究会報告

第12回「仏教と一神教」研究会

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

宗教多元時代における宗教間教育の課題と将来	武田龍精（龍谷大学）	18
宗教多元社会における仏教教育		
—神学大学院連合（GTU）における仏教教育機関の取り組みと課題—		
デーヴィッド松本（Institute of Buddhist Studies 米国仏教大学院）		21
コメント 小原克博（同志社大学）		25

2014年度 チェーン・レクチャー概要

テーマ「宗教と生命倫理—いのちに関する諸問題—」

生老病死と先端医療	早島理（龍谷大学）	28
生物学的生命と人間のいのち	門脇健（大谷大学）	32
マインドフルネス：いのちを見守る心の在り方	井上ウィマラ（高野山大学）	35
脳死臓器移植問題と仏教	佐伯俊源（種智院大学）	38
「死」をめぐる自覚と倫理性	中島志郎（花園大学）	45

いのちの操作とバイオエシックス	村 岡 潔 (佛 教 大 学)	48
縁起の生命倫理学 親鸞の生命観	鍋 島 直 樹 (龍 谷 大 学)	51
キリスト教と生命倫理	小 原 克 博 (同志社大学)	54

2014 年度 京都・宗教系大学院連合主催 院生発表会概要

説一切有部における有漏縁・無漏縁について	梶 哲 也 (大 谷 大 学)	58
神木についての一考察	神 守 昇 一 (皇學館大学)	61
空海願文出典攷	高 柳 健太郎 (高野山大学)	64
空海の『請来目録』について		
一経典目録から始まる「密教」一	ジェシー・ラフィーバー (種智院大学)	67
中国におけるキリスト教と道教の対話	徐 珊 珊 (同志社大学)	70
大乘菩薩戒思想の研究		
一新羅元暁の註釈書を中心として一	法長 (李 忠 煥) (花 園 大 学)	73
浄土宗八祖西誉聖聡『厭穢欣浄集』について	武 田 真 享 (佛 教 大 学)	77
梁武帝の同泰寺建立	末 川 洸 介 (龍 谷 大 学)	80
真宗伝道の実践的研究		
一浄土真宗本願寺派築地本願寺の実態調査一	南 條 了 瑛 (龍 谷 大 学)	82

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、八つの宗教系大学院（十の研究科）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います。昨年度から、皇學館大学が新たに加わり、すでに研究会や院生発表会などで、神道関係の先生、学生たちに関わっていただき、裾野の広がりを実感しているところです。日本宗教というと、神仏関係の長い歴史を無視することはできません。異なる宗派・宗教の間をつなぐ研究・教育にかかわっている K-GURS としては、神道を加え、望ましい体制にさらに一歩近づいたと考えています。

K-GURS の設立以来、10 年近い月日が経つ中で、昨年から、その設立の理念を再確認するために、「宗教多元時代における宗教間教育（Interfaith Education）」をテーマにかかげて研究会を行ってきました。昨年度の報告は、この『京都・宗教論叢』に収められています。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ひかける「宗教間教育」（interfaith education）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。

こうした成果と課題を広く学術世界に問うために日本宗教学会 第 73 回学術大会（2014 年 9 月 12 ～ 14 日、同志社大学で開催）で、K-GURS が主体となったパネル発表「宗教多元時代における宗教間教育の実践とその課題」（代表者：那須英勝・龍谷大学教授、K-GURS 事務局長）を行いました。日本宗教学会は宗教系の学会の中では最大規模のもので、大会には 600 名を超える参加者があり、伝統宗教から昨今のスピリチュアリティに至るまで実に多彩な研究発表がなされました。そのような中、まだ一般的には認知されていない「宗教間教育」を私たちは中心テーマとして掲げ、私のほか、安永祖堂（花園大学教授）、那須英勝の両氏が K-GURS の実践例や課題について発表し、井上順孝・國學院大学教授から有益なコメントをいただくことができました。

そのパネル発表の中で、私自身は「宗教間教育」の概念的な整理をすると共に、私が宗教間教育に携わることになった原点とも言えるドイツでの留学体験について言及しながら、なぜ異なる宗派・宗教に対する学びが必要なのかを論じました。私がドイツに留学していた 1980 年代終わりから 1990 年代始めにかけて、トルコ移民を中心とするムスリム住民の増加にともない、様々な軋轢が生じ始めており、イスラームとの対話が社会的な課題として認知され始めていました。

現代の日本では、ヨーロッパにおけるほど宗教間の軋轢や緊張があるわけではありません。しかし、一神教対多神教といった単純な二項対立や排外的な文化ナショナリズムが放置されると、偏見と憎悪の増殖が起らないとも限りません。他者への正しい理解と敬意を持つためには、「問」を問う研究と教育が、どの社会においても必要です。K-GURS がそうした課題に応えていくことができるようにと願っています。

京都・宗教系大学院連合 評議会議長
小 原 克 博

2013 年度 京都・宗教系大学院連合 公開シンポジウム

テーマ：「信仰が生み出す美—仏教・神道・キリスト教に見る宗教と芸術の多彩な交差—」

日 時：2014 年 1 月 25 日（土）午後 1 時～4 時

場 所：龍谷大学 大宮学舎 清和館 3 階ホール

日本における密教の修法と仏像・仏画

真 鍋 俊 照（四国大学 文学部教授）

利他の芸術

入 澤 崇（龍谷大学 文学部教授）

神社建築の様式と美の起源—神話から歴史へ—

錦 田 剛 志（島根県神社庁参事、
万九千神社宮司）

キリスト教美術の起源と展開——西洋と日本を視野に入れて

小 原 克 博（同志社大学 神学部教授）

日本における密教の修法と仏教・仏画

真鍋俊照

四国大学 文学部教授

東寺講堂の諸尊と礼拝者との正面对決

平安時代の密教彫刻とくに京都・教王護国寺（東寺）の諸像を考えると、まず感ずることは、その二十一軀の立体的といわれる彫刻群が、内部の丹塗りの丸柱群とは対照的に、実に生き生きしているということである。

この実感、横から全容を俯瞰して得られる感覚とは大きく違う。これらの形像と目線の位置は、南からそっと堂内に入ってくる人達に対して、いっせいに集中するように仕組まれている。つまり各像より見られる側（礼拝者）にとって正面对決を迫られるように、配置が演出されているのである。それは密教建築の空間としての「聖なる場」は、ルネ・ユイグが述べるように見るもの・見られるものの側の視点やその角度というものが、密教の本質を考えるうえで、きわめて重要な鍵をにぎっていることがわかる。

堂の外で北面した南側の扉を開ける。そっと開けた者の側から、さわやかな光がほどよい感じで室内を照らす。すると須弥壇上の二十一軀の諸像が瞬時にこうごうしく浮かびあがる。そこで見る者は敷瓦の冷たい床の感触に妙にしっかりと立つ。正面中央の大日如来を中心とする金剛界五仏の一群がいっせいに強いインパクトをもって、我々の正面に立ちはだかる。左へ目を転ずると「来たな」といわんばかりのすご味のある形相の五大明王がならぶ。また右側西方にふり向くと、その中の不動の目がギョロリとすさまじい。壇の東（もとは西にあったという）には、「よおっ、待ってました」と結跏趺坐して、両手をパーと広げた三面三目四臂（手は四本）の梵天のキリッとした像容が、全体をひきしめる。後補とはいえ、鷲鳥がくちばしをあげて、この「梵天さまを見よ」といわんばかりだ。鳥獣座の実に動きのある型である。

高野山上に現出した両部の立体曼荼羅

空海は高野山と東寺を賜ったが、をのいずれもの地上や堂内に羯磨曼荼羅（カルマ karma、業、^{きこう} 作業、所作が原意。平面ではなく彫像などをマンダラの尊位に配置して立体的に構成されたものをいう）を展開し、その教義をオブジェで具現しようと考えた。空海はまず弘仁七（八一六）年六月十九日（『性靈集』^{しょうりょうしゅう} 卷九）に高野山に修禅道場を建立すべく朝廷に上表し、翌七月八日に勅許を得た。高野山の中心をなす壇上の伽藍には、中央に弘仁十（八一九）年、『瑜祇經』と考えられる所説にもとづき高さ十六丈（約五十メートル）の根本大塔の建立を空海は発願着手する。しかし、在世中には完成せず、竣工したのは貞観十七（八七五）年頃だという。佐和隆研先生は、これについて大塔の細部

の荘厳さも考慮すると、さらに十余年はかかっている、と解釈されている（「金剛峯寺伽藍の草創」）。

むろん今日の高野山の塔は^{てんぽう}天保十四（一八四三）年に焼失したものを昭和九年に鉄筋コンクリートで再興したものである。内陣は彫像の胎藏界大日を中心に金剛界四仏が囲み外は柱絵の十六大菩薩を配置する。これによって教理のうえでは塔内において荘厳華麗な^{りょうぶふに}両部不二を表現しているとされる。しかし当初の大塔の本尊は胎藏界五仏であったと考えられており、また大塔と対の西側に西塔建立の構想があり、その塔内に金剛界五仏を安置していたともいう。空海は^{じょうわ}承和元（八三四）年の勸進文においても、二基の塔（根本大塔と西塔）とともに両部曼荼羅を建立する旨をのべているところから、密教教理の両部不二は、元来は室内で具体化すると同時に、山上の壇上においても、両界（胎藏界・金剛界）を曼荼羅の配置の根本にすえた。その意味では曼荼羅の立体化は山中の自然を舞台に具現化された。密家の人々はこれをして秘奥の密厳国土の現出といている。このように空海の胸中にあった伽藍を両部曼荼羅と見立てる雄大な構想は、生前の大師のときには完成せず高弟真然にゆだねられてゆく。とくに高野山の二基の塔の落慶は、『高野春秋』によると^{にんな}仁和三（八八七）年というから、どんなにおそくともこの頃には、両部曼荼羅の胎藏界を大塔に、金剛界を西塔にという東西対応の配置が山上に完成したことになる。ただしこの二基の塔とは別に、同じ伽藍の中心部には種々の行事を行うべき場所（修法空間）が必要であった。その一つが講堂（今の金堂）であった。空海はその中に阿閼如来（一説には薬師如来）を中心とする諸尊を安置した。すなわち普賢延命、金剛薩埵、金剛王菩薩、虚空蔵菩薩、不動明王、降三世明王の合計七軀が近年まで伝存していたが、昭和元年の火災で焼失してしまった。今日では写真でしか見ることができないが、その多くは空海在世中の弘仁十（八一九）年頃の様式を伝えている。

空海のプランによる東寺の講堂の諸尊の配置

東寺の講堂の彫像の配置は、密教の仏身を説く有力な^{さんりんじん}三輪身（^{じしやう}自性輪身、^{しやうぼう}正法輪身、^{きやうりやう}教令輪身）の具現であることは論をまたない。三つの群像のピタリと静止した像容と仏身の中の動的なエネルギーとのかかわりを私は現代舞踊にその原型をみるのである。それは、昔のことであるが、故土方巽さんの前衛舞踊を見て、ハッと思いついたことに起因する。その踊りとは、暗闇の中に幕があがると真白に塗った全裸に近い身体が、微動もしないで、静止画像のようにピタッと止って、動かない。そんな肉体が舞台中央にある。照明は一つだけ、執拗に何分も何分もそのパントマイムにも似た姿を照らし出す。五分もたったろうか。一見か弱そうな土方巽の身体は、たった一か所、顔の形相だけがほんの少し変る。いや、変ったように見えたのだが、自分がまばたきして見直すと、前とまったく変わっていないのに気がついた。見つめあった土方の視線は、会場いっぱい何百人もの圧力のような靈氣をしっかりとうけとめ、見る者の側に止まっている土方の肉体が、こう動いてほしい、ああ展開してほしいと想像の連鎖を感じさせるのだ。そのとき私は、ふと東寺講堂の二十一軀の一つ一つの像容を思い出した。密教の彫刻は、静止しているが、すべて動きをもっている。止まっているわずか一瞬の時間の中に、肉体（生きている人間）の可能な限りの連続的動作を見出すことができる。この土方さんの動きをピタリと止めた動作を見て、私はひそかに密教の羯磨曼荼羅の原意を想いうかべた。人間の

動作こそ密教彫刻の根本（アイデア）である、と。

東寺の講堂を充満させているこのような羯磨曼荼羅の構想は、弘仁十四（八二三）年に空海が嵯峨天皇より教王護国寺を下賜された頃には、ほぼかたまっていたと考えられる。なぜなら、その二年後（天長二年＝八二五）には講堂の造営が始まるからである。空海はおそらく、この立体曼荼羅の具現すなわち構想の実現を急いだに違いない。二十一軀の中心に位置する本尊大日如来は智拳印をとる金剛界大日で、もとは丈六仏であった。またその光背には三十七尊（金剛界成身会）が配されていたという。周囲の四仏は阿閼・宝生・不空成就・無量寿の四親近仏を配置している。尊の向きは現在は正面（南面）に向いているが、『東宝記』や『東寺金堂講堂灌頂院本尊座位』によると十四世紀頃には向って右の阿閼・宝生それに東の梵天は左側に向いて（西面）いたとあり、同じく左の不空成就・無量寿および西の帝釈天は右向（東面）であったというから、当初は大日を立体的にとり囲むような意図があったことがわかる。この群像をして立体的すなわち曼荼羅といわしめる諸尊の配置（構造）は、それまでの奈良寺院には無かった新しいプランである。むろんこれは空海の考えにもとづくものである。空海の著『即身成仏義』を引用したのは、蓮實重康氏（「東寺の講堂の彫刻を中心として」『仏教芸術』47号）である。空海は講堂内を彫刻と立体と配置を再編成するために『大日経』に説く「三種の秘密身」を考えの基礎にすえた。すなわち「一切如来に三種類の秘密身がある。字と印と形像がそれである。字とは法マンダラをいう。印とはいろいろなシンボル（標識）つまり三昧耶マンダラをいう。また形像とは相好の具足した身、すなわち大マンダラをいう。がゆえに、この三種の身の各々に威儀事業を具するのである。これを羯磨マンダラと名づける」のである。空海の着想にもとづく講堂諸尊の配置と尊形と、そこから無限に放たれる秘儀を通しての目にみえない作業（はたらき）を祈願者の体内に具足・具現するのである。このように空海の『即身成仏義』に説く三種身（字・印・形）は、東寺講堂の密教空間を立案する三輪身具現の証ともなったのである。

空海が造営の途中から賜った東寺の講堂に羯磨マンダラすなわち即身成仏のオブジェを実現しようとした。そして高野山の金堂において中尊阿閼如来（一説には薬師如来）をはじめ普賢延命、金剛薩埵、金剛王、虚空蔵の四菩薩、不動、降三世の二明王と合計七軀の密教像を配置した。このこと自体、すなわち都市（平安京）と山岳道場（高野山）というように、空海の立案の中には、平面と立体という対立概念を包括する意味で、曼荼羅を機能化した一つのコンセプトが考えられていたのではない。とくに前者（東寺）は立体を眼前にすえた羯磨マンダラであり、それはちょうど胎蔵界としての位置づけがみえる。後者（高野山）は平面に山があり、立体の中にさらに立体としての塔も含めるという羯磨マンダラの再構築を見なしている。これはきわめて実践的な活動エネルギーに満ちあふれた金剛界の展開として位置づけられよう。

ただ空海の頭の中に当然あったと考えられる羯磨マンダラの構造は、彫像を基調にすると二つの重要な視点が隠されていることに気づく。東寺講堂では（一）『金剛頂経』にもとづく五智如来と五菩薩の関係であり、また鎮護国家を念頭においた不空訳『仁王経』（大正大蔵経八・二四六）および不空訳『仁王経念誦儀軌』（大正大蔵経一九・九九四）の所説にもとづく、二十一尊の配置である。しかしこの視点は曼荼羅における感覚を超越したマクロ的視野にもとづくものである。（二）はその彫

像技術のミクロ的視野である。それは平安時代前期から中期にかけて、密教彫刻に空海が採用した技法は、「木心乾漆造」であった。いうまでもなく乾漆造は脱乾漆造と木心乾漆に分けられるが、後者は平安期の前期には一世紀ほど密教彫像の中で生き残ったものである。空海がこの南都伝来の技法を南都仏師系の技術にまかせて使うことができたのは、立体的な木材の存在感をきめ細かく引き出すという効果を念頭においていたからではなかろうか。いずれにせよ空海が意図した金堂や講堂は、内陣の空間を支配するために、どうしてもエネルギーギッシュな像容の躍動感を必要としたに違いない。このパワーを密教彫刻でどう表現したらよいのか。ここに一木造を基盤とする木心部を彫成するという手法が展開された。表面仕上げに乾漆をほどこし、そこに盛りあげの起伏が生き、存在感を強調することができたのである。

密教のさまざまな理論を彫像の中に生かしてゆく、例えば肉感的とさえいいうる官能的な密教彫刻、奥にひそむ量感などは、木心彫技と乾漆の融合があつてはじめて可能な神秘感をただよわせることができる。したがって空海がねらった密教彫刻は、高野山金堂の七軀をはじめ東寺講堂の二十一軀も含めて、木心乾漆像という技法があつたからこそ、その躍動感の具現可能だったのである。そしてこの技法は密教彫刻の根本となり平安中期以降の彫刻界に多大な影響をおよぼしたのである。

利他の芸術

入 澤 崇

龍谷大学 文学部教授

シルクロードの仏教芸術を概観するとき、ひとつ気付くことがある。釈尊の前生を描いたジャータカ図に、自らの身命をかけて他者を救済するという話が多い。たとえば、法隆寺の玉虫厨子に描かれた有名な「捨身飼虎」の図像も、クチャ近郊のキジル石窟をはじめとしてシルクロードに点在していた仏教寺院に見出すことができる。多くの民族が行き交ったシルクロードで、利他の精神を発揚する芸術が拡がりを見せていることに注目したい。

シルクロードの仏教芸術はその多くはガンダーラを母胎とする。周知の通り、ガンダーラは古代インドの辺境に位置し、インドから中央アジアへの出口であった。と同時に、中央アジア諸民族がインドへ流入する入口でもあった。インド系、ギリシア系、そしてイラン系の民族がひしめく、この異文化接触地帯で仏教が隆盛した。仏像の創始で名高いガンダーラ仏教芸術も、ガンダーラが異民族・異文化・異宗教の交差した地域であったという地勢的要因を抜きにしては語れない。このガンダーラから出土したジャータカ図に、鳩と鷹を救ったシビ王の物語がある。この図は王が鳩と同じ重さの肉を鷹に与えるべく、自分の腿より肉を切り刻ませようとする瞬間を表現しているが、人類の精神史という観点からみても、実に貴重で特異な図像である。

といっても、ガンダーラにはジャータカ図はそれほど多く残ってはいない。仏教芸術の大部分が釈尊の生涯を描いた仏伝図である。だからといって、ジャータカが隆盛していなかったわけではない。むしろ逆である。『法顕伝』を見れば、シビ王が肉を切り刻もうとした場所が聖地となっており、塔が建立されていたという。シビ王の話だけでなく、快目王や月光王の話、そして「捨身飼虎」の物語として名高い薩埵太子の物語の舞台が聖地として記述されている。つまり、他者を救済するというジャータカの話が架空の物語ではなく、実際にあった話としてガンダーラ文化圏の仏教徒は語り伝えていたのである。

前生の釈尊が他者救済を誓う物語の一つに「燃燈仏授記物語」があるが、これも『法顕伝』や『大唐西域記』によれば場所が特定されており、物語の舞台はガンダーラ文化圏内のナガラハーラ（現アフガニスタン東部のジェララバード）であったという。一切衆生の救済を誓った主人公の青年（釈尊の前生）が燃燈仏の前にあった泥水を見て、燃燈仏の足が汚れないようにと長い髪を泥水の上に布く行為、これこそがガンダーラの仏教徒たちを惹きつけた。ガンダーラの仏伝図ではトップシーンにこの布髪行為をする青年の姿を描いた燃燈仏授記の話を配する例が数多い。他者のために自分が泥にまみれることを厭わない人格が理想とされたのである。物語では、青年が一切衆生の救済を誓う誓願を立て、髪を布く行為をした後に、燃燈仏が青年に対して、そなたは来世において仏となるであろうと予言をする。これを仏教で授記という。「誓願」と「授記」がセットで語られることは注意しておいてよい。何故なら、大乘仏教で語られる諸仏は前生において、誓願を立て、師仏である仏から授記さ

れるというのがパターンなのである。その原型ともいべき話が「燃燈仏授記物語」である。

ガンダーラ文化圏でことのほか愛好されたこの「燃燈仏授記物語」はシルクロードにおいても非常に多く造形化された。中央アジア仏教芸術の最高傑作として名高いトルファンのベゼクリク石窟の誓願図においても、この燃燈仏授記物語は描かれていた。誓願図が並ぶ石窟はウイグル王家の寺院であった可能性が高いと指摘されており、これらジャータカ図も「仏教と王権」という観点から検証する必要がある。トルファンの仏教を見る上で、興味深い挿話が『続高僧伝』巻24の慧乗伝に見られる。慧乗という僧が麴伯雅（高昌国第7代目の王）のために『金光明経』を講ずる際、王は自らの髪を地に布き、膝を屈して慧乗を登壇させたという。「麴布髪於地」とは、まぎれもなく「燃燈仏授記物語」に出る布髪行為の再現である。

シルクロードにおいて表現された「利他の芸術」は単なる前生の釈尊の行為を讃えるために存在していたのではなく、権力者の理想として認識されていた可能性がある。『大唐西域記』巻1で語られるパーミヤーンの王は無遮大会を催し、盛大な布施行為をなしているが、それは釈尊が前生において持てるものを全て布施したというヴィシュヴァンタラ王子の布施行為の再現である。いうまでもなく釈尊の前生、それは菩薩として語られ、仏教は人間の理想として菩薩を語り継いだ。他者を利する菩薩の行為を王が模倣する、それこそ仏教隆盛の大きな要因となったはずである。

仏教内部でジャータカとして語られていた菩薩を、この世における菩薩として語り始めた流れにも注意を喚起しておきたい。その発端はクシャーン期のインド、マトゥラーで盛んに行なわれた菩薩像の造形である。それらの像はこれまでマトゥラー仏として紹介されていたものだが、碑文には寄進者が一切衆生の利益と安楽のために菩薩像を造立したことが記されている。頭頂部に、巻貝状に髪の毛を残すその姿は、パーリ語『ニダーナ・カター』に語られる釈尊剃髪場面に出る「髪の毛は指幅2本分の長さとなって右巻きに巻きつつ頭に残った」に通じる。出家菩薩を理想化する流れが確実にあったとみなせよう。菩薩を称揚する大乘仏教がどのあたりから生まれたかは、こうした菩薩像の造形活動と切り離して考えることはできないように思える。

神社建築の様式と美の起源—神話から歴史へ—

錦 田 剛 志

島根県神社庁参事、万九千神社宮司

はじめに

- ・神社建築とは何か？ ≡ 神社とは何か？
- ・多様な神社建築の様式
 - 〈例示〉いわゆる「伝承形式」の社殿（神戸大学 黒田龍二教授の分析）
- ・古代における仏教寺院建築と神社建築の類似性、相関性、相対性…
- ・神社建築様式の成立過程と時期をめぐる議論
- ・最古の神社建築様式とされる伊勢神宮と出雲大社

1. 出雲大社（大社造）の成立をめぐる

①創祀・創建・祭る者の神話伝承

- ・「国土献上（国譲り）」と壮大な神殿の造営
- ・大国主大神と神事・幽事（かくれたること）
- ・祭主としての天穗日命（天照大神の第二の御子神）の委任

②建築の特徴

- ・垂直性と巨大化の志向など
- ・9本柱「田」の字型の平面構造
- ・切妻、妻入り、高床、開放性
- ・神座は西向き
- ・祖型は住宅、宮殿か…

③祭祀の特質

- ・殿内祭祀の伝統
 - 「神の宮・御舎」→天皇の「同床共殿」による祭祀との類似など
- ・祭主は、天穗日命の子孫とされる出雲国造（出雲臣）が継承

2. 伊勢神宮（神明造）の成立をめぐる

①創祀・創建・祭る者の神話伝承

- ・天孫降臨と宝鏡奉齋の神勅
- ・第十代崇神天皇の同床共殿による祭祀形態の否定と皇女への祭祀委任と巡幸伝承

- ・第十一代垂仁天皇の御代と倭姫命の巡幸伝承
- ・五十鈴川上（→現在の内宮か）への鎮座伝承

②建築の特徴

- ・水平性と隔壁の志向 → 「神の朝廷」
- ・三間×二間平面構造、象徴的な心御柱・独立棟持柱の存在
- ・切妻、平入り、高床、遮蔽性（閉鎖性）
- ・神座は正中
- ・祖型は穀倉か神庫か宮殿か…

③祭祀の特質

- ・御神体は、八咫鏡（やたのかがみ）
- ・重要な心御柱（忌み柱）
- ・庭上祭祀、床下祭儀
- ・祭主としての斎王、私幣禁断 など

〔〔参考〕〕 増加する考古学上の発掘成果とその評価

- ・建築考古学の成果の集成と分析、評価

浅川滋男・島根県古代文化センター編『出雲大社の建築考古学』
(同成社)

岡田精司・広瀬和雄ほか『日本古代史 都市と神殿の誕生』
(神人物往来社)

- ・纏向遺跡（奈良県桜井市）の特殊な掘立柱建築遺構をめぐる研究

黒田龍二『纏向遺跡から伊勢・出雲へ』平成24年2月（学生社）

3. 御遷宮が意味するもの～原初回帰とよみがえり…～

- ・繰り返される「原初への回帰」、「起源への復古」
- ・理想とされる始まりの姿、あるべき姿の追求（志向）
- ・各時代ごとの政治、社会、経済、文化などの状況、変化に応じながらも、歴史性を超越して神話伝承に立ち戻り、祭神が最もよろこぶであろう「はじまりの理想」にある「あるべき美しい姿」を追求し、再現、創造しようとする至高の祭儀

(参考)・千家和比古「遷宮儀」小考～伊勢神宮と出雲大社～」

『兵庫神祇』第596号、平成25年10月（兵庫県神社庁）

- ・皇學館大学／島根県立古代出雲歴史博物館編

『伊勢と出雲の神々』、平成22年6月（学生社）

おわりに

・神社建築様式と美の「歴史的」起源を考えるうえでは、

ア) 神話が歴史を創造するという基層的な信仰、観念の存在

イ) 神社建築の指向性 ※参照→建築史学者林一馬氏の見解

ウ) 歴史性を超越して、理想とされるはじまりの姿への復古主義

などといった神道の「常なる思考法」を十分踏まえる必要がある。

→ 様式上の類似性、相関性は、ただちに同時代性や直接的系譜関係を物語らないものとして注意を要することにもつながる。他の神道美術を考察するうえでも同様であろう。

※林一馬「神社神殿の成立とその契機」(『伊勢神宮・大嘗宮建築史論』中央公論美術出版所収)に記された「神社建築の指向性」(以下、抜粋)

神社神殿の基本的な一性格として、それぞれの当初に確立された固有の形式を墨守し、後世的な発展や変更を余り示さないということは、よく指摘されるところである。そしてそこに神社建築の伝統を尊重する性向が説明されたり、式年造替制との関連が言及されたりすることも少なくない。しかしこれはどうもその本義を見失った見解ではなかろうか。というのは、その目指すところは決して歴史的な伝統の継承なのではなく、そもそもカミマツリゴトがそうであったように、いつもその原初への帰還こそが第一義的な要請だったはずだからである。 以上

* 錦田先生の講演の動画が K-GURS のホームページ

(http://www.kgurs.jp/symposium_list/525.html) にアップされています。(編集委員)

キリスト教美術の起源と展開 ——西洋と日本を視野に入れて

小 原 克 博

同志社大学 神学部教授

1. キリスト教美術の起源と展開

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「偶像崇拜の禁止」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、偶像崇拜の禁止は、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。この偶像崇拜の禁止は、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。

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と言われているが、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。

また、ルーベンス「キリスト昇架」「キリスト降架」は、1970年代以降、広く愛好されてきたアニメ「フランダースの犬」のクライマックスにおいて、少年ネロと愛犬パトラッシュの眼前に出てきた名画として知られている。ボッティチェリがダンテ『神曲』の挿絵として記した「地獄の図」は当時の人々の死後生観を理解する上で興味深いだけでなく、ダン・ブラウンの最新刊『インフェルノ』においても謎を解く重要な絵として用いられている。

2. 西洋キリスト教美術の日本に対する影響

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。

京都・宗教系大学院連合 2013 年度 研究会報告

第 12 回「仏教と一神教」研究会

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

日 時：2013 年 6 月 22 日（土）午後 1 時～4 時 30 分

場 所：龍谷大学 大宮学舎 清風館 B102 教室

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）

コメント 小 原 克 博（同志社大学教授）

司 会 者 那 須 英 勝（龍谷大学教授）

宗教多元時代における宗教間教育の課題と将来

武 田 龍 精

龍谷大学 名誉教授

カントウェル・スミスの宗教経験理解に基づいて展開させたジョン・ヒックの宗教多元主義哲学について、その世界的影響力を認めつつもひとりの仏教者としてさらに宗教多元主義を徹底化したような方向性とはどのようなものでなければならないかをあきらかにしようと試みたダイアナ・エックはギフォード・レクチャーのなかで、宗教多元主義を考える場合、つねに念頭におかなければならない四つの前提的必須条件を論じた。それらをいかに実存的に自己自身の信仰経験のうちで自覚化していくかによって宗教多元時代における宗教間教育の将来は大きく変革していくであろう。第一に多元主義は単に多様性のみをいうのではなく、多様性に積極的かつ果敢にかかわりをもつこと。第二に多元主義は単なる寛容ではなく、相違の境界をこえて他者を理解せんとして実践的に探究すること。第三に多元主義は相対主義ではなく、現実参加の出会いであること。第四に多元主義は「対話」にもとづいて対等な条件での交換、批判と自己批判、を媒介し伝達する言語で実践されなければならないこと。

宗教多元時代の現代において、各大学院より京都・宗教系大学院連合に提供される単位互換科目は、その将来目標として、われわれ自身の内で根柢的なく全く新しい次元>にまで深く降って行くような、たとえそれがいかに困難であろうとも、お互いに「真の出会い」を享受するための「開けた場」を用意するものでなければならない。信仰と教義の領域に深く降りて行き解放性をもたらすと同時に排他性をも同時にもたらす教義学そのもののうちに真の相互理解の道は見いだされなければならない。しかしそのような領域は「同時に相互理解を阻む最も厄介なアポリアが生起してくるまさにその場所」¹⁾でもある。このような現代の状況において、すでに100年ほど前に柳宗悦が『宗教とその真理』²⁾において「余は二つの教えを矛盾なく理解し得る道があり得ると信じている。しかもかかる道を徹することに未来の宗教が生れると信じている。余が異なる宗教のいずれにも近づこうとするのは、その中位に止まろうとするためではない。一つの新しい要求による道を徹したいがためだ。ただ在来の道を踏んで一宗に真理を限るこそかえって相対に終わる不徹底な態度であろう」とみずから信ずるところを語った彼の確信とそこから湧出せる努力が、宗教多元時代における宗教間教育において将来目指されなければならないひとつの方向を暗示している。

西谷啓治が鋭く指摘した「同時に相互理解を阻む最も厄介なアポリアが生起してくる」場所では真の出会いは十全には成立し得ない。したがって、<全く新しい次元>は「人間が単に人間であるようなただ<人の子>そのものであるような次元」であり、「人間が全き露体であるような、即ち、頭にも背にも何一つまとわず空手裸足、しかし同時に心の最内奥をも同じく露わに打ち開くことのできるような」³⁾次元でなければならない。それへの還帰こそが、現代の宗教多元時代において、異なった諸宗教にそれぞれ実存的な信仰経験の根元的生を生きつつ、しかもなお他宗教との出会いによってよ

り深い宗教経験を体得するという「真の出会い」を可能にさせる。先に言及した柳宗悦の立場も実はこのような次元があらわとなるような方向で語っていると言えよう。

東西の真の出会いと相互理解への唯一可能な道とは、西谷によれば「ただ、現代世界の現実の深く複雑な事態そのものに率直真剣に身を曝し、その中から何か新しい出発点をつかむことによってのみ見出されるように思われる」という。そのような「現実の深く複雑な事態そのもの」として、私は科学技術の進歩によって生じてきた地球全体にとって最大の負の脅威となっている核兵器の保有・拡散をあげたい。ヘンリー・ネルソン・ワイマンは『人間的善の源泉』のなかで、「広島原爆投下は、歴史を真二つに分けた。それまでとその後では、世界がまったく異なっている。…その投下以前の時代に適合した政治経済秩序は、来るべき時代にとって自殺行為をおこなったのである。同じ破壊的行為は、教育や宗教にまで及んでいる。」⁴⁾と指摘している。

すでにわれわれは「核の時代」に突入しているが、仏教が立脚する根本思想の基盤である「生・老・病・死」に対しても根元的なパラダイム・シフトがすでに起こっているという歴史的事実を認識しなければならないであろう。⁵⁾核戦争がもたらす全人類の破滅は、わたくしたちがおのおの自分自身の生老病死を考えると、直面しなければならない個人の希望・理想・抱負・人生設計などの終りであると同時に、人類がこれまで何千年という歴史の中で蓄積してきた民族遺産・国家遺産・世界遺産をひきつぐ未来の世代の希望と抱負を完全に断ち切ってしまう出来事である。さらに、核戦争は全人類の破滅にもまして、「核の冬」とよばれる地球上空の汚染と激変をもたらし、地球上の生きとし生けるすべての生き物の生存を不可能にし、地球を原初の不毛状態にしてしまうであろう。しかしながら、原初の不毛状態との決定的な違いがある。地球の原初の状態は、今日まで約四六億年のあいだに育まれてきた無数の生物の進化につながっていたが、「核のホロコースト」以後は、非常に遠い未来までも、救いがたい放射能汚染という不毛状態がのこされるだけである。

それはまさに地球の生老病死といえよう。核のホロコーストをかなりの可能性をもってもたらす核兵器をわれわれが手にした二〇世紀後半以後、ゴードン・D・カウフマンが「構想力による構築」という神学的方法を編み出して、伝統的概念と態度を徹底的に批判し再構築しようとした神学的営みとおなじ教学的営みが、仏教学や真宗学においても要請されているのではないか。二四〇〇年以前にインドにあらわれた釈尊が、解脱の対象として悟られた生死流転の根源的苦である生老病死の教説には、「核のホロコースト」がもたらすような地球の生老病死は想定されてはいなかった。

田辺元が「死の哲学」に関する諸論文、「メメント・モリ」、「生の存在学か死の弁証法か」等のなかで、晩年の田辺哲学の中心概念である「実存協同」と共に、「死」が深く掘り下げられ、西谷をして「従来の西洋における哲学史上かつて開かれなかった新局面を開いたものであり、その独創性は極めて高い意義をもつものである」⁶⁾と評せしめた「死の哲学」へと田辺哲学を深化せしめた機縁となっている、原子力時代はまさしく文字通り「死の時代」⁷⁾であるという田辺の鋭い時代認識に基づく田辺哲学は今後さらに展開されるべきであろう。

註

- 1)『西谷啓治著作集』第十四巻、五五頁。

- 2) 『宗教とその真理』(一九一七年から二〇年にかけて執筆。大正八年(一九一九年)二月二十七日叢文閣から刊行した最初の宗教哲学論集。『柳宗悦全集著作篇』第二卷所収、一九八一年)
- 3) 同右。
- 4) *The Source of Human Good* (Chicago: University of Chicago Press, 1946) .37.
- 5) 拙編人間・科学・宗教 ORC 研究叢書9『核の時代における宗教と平和—科学技術のゆくすえ—』(法藏館、二〇一〇年) 参照。
- 6) 『西谷啓治著作集』第九卷、三二七頁。
- 7) 京都哲学選書第三卷『懺悔道としての哲学・死の哲学』「メメント・モリ」燈影舎、二〇〇〇年、三七六頁。

宗教多元社会における仏教教育 —神学大学院連合（GTU）における仏教教育機関の取り組みと課題—

デーヴィッド松本

Institute of Buddhist Studies
米国仏教大学院

米国仏教大学院（Institute of Buddhist Studies、以下 IBS と略）はカリフォルニア州バークレー市に本部を置く、神学大学院連合（Graduate Theological Union、以下 GTU と略）の加盟校です。そして、この GTU が掲げる標語は「Where Religion Meets the World」です。この標語の意味は「宗教が世界に出会う場所」ですが、そこは、文字通り「世界の諸宗教が寄り合う場所」でもあるのです。GTU は多様な宗教的伝統が、相互に開かれ、お互いを尊重しつつ共存するという環境の中で、宗教的教育、個人の精神的かつ知的成長を促し、さらに宗教の専門家を養成することを目指します。そして、この目的を達成するために、複数の神学校並びに関連する研究機関、研究課程から成り立っている、共同研究組織であります。

GTU は 1962 年に、以来 8 つの神学大学院および研究センターが参加加盟校として設立されました。正式加盟校としましては、American Baptist Seminary of West（米国バプティスト連盟）、Church Divinity School of the Pacific（米国聖公会）、Dominican School of Philosophy and Theology（ドミニコ会）、Jesuit School of Theology of Santa Clara University（イエズス会）、Pacific Lutheran Theological Seminary（ルーテル教会）、Pacific School of Religion（プロテスタント系諸宗派連合）、San Francisco Theological Seminary（長老派教会）、Starr King School of Ministry（ユニテリアン・ユニヴァーサリズム）の 8 つです。

これらの加盟校に加えて、以下の 11 の提携研究センターがこの神学大学院連合の組織に参加しています。Asia Project（アジアプロジェクト）、Black Church/Africana Religious Studies（黒人教会・アフリカ系宗教研究センター）、Center for Islamic Studies（イスラム教研究センター）、Center for Jewish Studies（ユダヤ教研究センター）、Center for Arts, Religion and Education（芸術・宗教・教育研究センター）、Center for Theology and the Natural Sciences（神学・生命科学研究所）、Institute of Buddhist Studies（米国仏教大学院）、New College Berkeley（ニュー・カレッジ・バークレー）、Patriarch Athenagoras Orthodox Institute（ギリシャ正教研究センター）、School of Applied Theology（実践神学研究所）、Women's Studies in Religion（宗教と女性研究所）の 11 です。

これらの神学大学院と諸研究所の提携関係を基盤に、GTU のアカデミックプログラムとし、修士課程・博士課程が設置され、活発な教育研究活動を続けています。博士課程としては、二種類の学位プログラムを提供しています。一つは Ph.D.（博士課程）、もう一つは Th.D.（神学博士課程）です。これらの博士課程ならびに修士課程の学位プログラムでは、以下のような、非常に多様な専門的研究分野が提供されています：芸術と宗教、聖書の研究、仏教学、キリスト教スピリチュアリティ、宗教

の文化と歴史、倫理学と社会理論研究、歴史学、布教法、諸分野の学際的研究、-宗教間研究、イスラム学研究、ユダヤ教学研究、儀式・儀礼研究、近東宗教学、キリスト教正教会学研究、宗教と心理学、組織神学・哲学的神学研究。学生は以上の提供されている分野から専攻したいテーマを選ぶことが出来ます。

GTU に在籍する学生は、私ども IBS を含むすべての加盟校が提供する科目を複数受講し、所属加盟校、または IBS を通しても単位登録ができます。GTU に所属する各加盟校に在籍する大学院生は、提供される科目について、誰でも受講資格があり、また申し込みをした科目は、原則としてすべて履修することができます。2012 年のデータによりますと、GTU に在籍していた大学院生の人数は、博士課程と修士課程の学生を合わせて 1289 人、そしてこの年に講義を担当した教員の数 は 280 人でした。

この GTU に加盟する研究所である IBS は、浄土真宗本願寺派の北米開教区に本部が置かれている Buddhist Churches of America (米国仏教団、以下 BCA と略) に所属する大学院レベルの仏教教育・教育機関です。また、IBS は龍谷大学のカリフォルニア分校でもあり、さらに浄土真宗本願寺派の海外開教区での開教使希望者のための教育機関としての役割も担っています。

IBS は浄土真宗本願寺派の僧侶として活動することを志す人材の育成と、浄土真宗の伝統をはじめ、多種の仏教の伝統について大学院レベルの研究を行う学生のための教育課程を提供することを使命とします。さらに IBS は、現代アメリカの宗教、哲学、社会的環境の中で、浄土真宗や仏教の思想的展開を培うことを目指します。この二つの使命を全うするために、IBS では、仏教の思想と伝統を研究する大学院課程を設置し、浄土真宗の伝統に関する広範な資料に焦点を合わせた研究を行い、かつ世界の他の諸宗教の伝統との真摯な対話を友に深めていくことを目指しています。

IBS の履修過程の組立てについて、本学の教育課程は、原始仏教、インド仏教哲学、中国仏教、中国浄土教、日本の宗教、日本仏教、日本浄土教、浄土真宗、など、多種の仏教の伝統の思想、実践、そしてその現代的展開を総合的に学ぶことを、その教育課程の構成の理念としています。次に授与する学位プログラムですが、IBS では、以下の 3 つの学位プログラムを提供しています: Master of Arts (GTU-Common MA) in Buddhist Studies, これは、GTU 共通の修士課程としての仏教学の文学修士課程です; Master of Buddhist Studies, これは IBS 独自の仏教学修士であり、仏教チャプレン専修過程、仏教伝道専修過程、上座部仏教専修過程の 3 つがあります; Master of Divinity, これは神学修士です、それぞれの学位プログラムは専門分野(真宗学、上座部仏教学、仏教チャプレン)ごとに、追加される修了要件があります。IBS では、このほかにも以下の 3 つの特別な認定プログラムを提供しています: 仏教チャプレン認定課程; 米国仏教団との共同運営の教使資格認定プログラムです; 仏教と現代心理学認定プログラムです。

2013 年度春学期に、IBS に大学院生として在籍する学生の数としては、開教使希望の学生が 11 名、チャプレン希望の学生が 13 名、博士課程の学生が 8 名となっております。

また、IBS の Center for Contemporary Shin Buddhist Studies (現代真宗学研究所) の構成部門として、本研究所は以下の二つの方針で運営されています: (1) 現代の真宗学研究に焦点をあてた学術調査、研究、教育指導、を IBS に提供すること; (2) 浄土真宗のコミュニティーに属する人々全般を対

象とした教育課程を運営すること。またその活動は各種文献の翻訳ならびに出版、学術研究会や公開講座、その他浄土真宗の思想的発展を振興するためのプログラムを運営することなども含まれています。

さらに、2005 年度から、IBS と龍谷大学は学術研究及び国際理解の発展のために、学生交換による共通の利益を認識し、学生交換協定による大学院生交換留学を始めました。また、現在、台湾台北市の法鼓大学との交換留学生プログラムも運営されています。

特に龍谷大学との学術・教育の連携という点では、現在龍谷大学は、IBS が所在している、パークレー市の、Jodo Shinshu Center 内に、Ryukoku University Berkeley Center (RUBec) を設置し、北米地域の海外交流の拠点になっています。このセンターとその海外拠点である IBS をとおして、龍谷大学は、海外の大学や研究機関との学術交流協定にもとづく学術交流研究、などグローバルな国際研究交流の活動を展開しています。その他、龍谷大学の教員が大学での研究活動に積極的に取り組むとともに、海外の著名な研究者を招いてシンポジウム開催や、海外の研究者に対する研究サポートに取り組んでいます。

最後に、IBS が現在このような学術・教育の展開をし、また私自身がその活動に参加していることにつきまして、自分なりの真宗学の教え方や学び方、あるいは仏教教育のアプローチを考えますと、私が龍谷大学で指導を受けました、お二人の先生の言葉が心に響きます。一人は信楽峻磨先生であり、もう一人は武田龍精先生です。

まず、武田先生は私に真宗の神学的アプローチについて、次のようにご指摘されていました。根本的に浄土真宗とキリスト教とは異なる宗教構造を持っている。そして二つの宗教はいろんな意味で混同されたり、同一のものと考えてはならない。しかしながら、現代の多元社会あるいは宗教の多元的状况の中で、異なる文化や社会から生まれた他宗教を無視することはできない。また、比較をとおして宗教を学ぶ目的は、異なる宗教を一つの原理で融合することによって、あるいはさまざまな宗教体験を共通する本質を探究することによって一つの世界宗教へと統合することではない。多元的で困難を伴う状況の中で、「何が真実なのか？」という問いを投げかけるのは、各宗教それぞれにとって死活問題であり、誰も無視するわけにはいかない。しかし、この状況において他の宗教への関心を持ち、それを自分自身の宗教との関係において理解することが重要といえる、と武田先生はおっしゃられています。

次に、信楽先生のお言葉なのですが、実は最近、私も、IBS の学院長でもある、BCA の梅津廣道開教総長とともに、Jodo Shinshu Center の標語を、善導大師の『観經疏』の帰三宝偈の言葉、「学佛大悲心」とすることにしました。この言葉をどのように英語で表現するか、梅津総長と二人で、自分たちの訳をした結果、次のような英訳になりました: “Learning within the Heart of the Buddha’s Great Compassion” です。これは「仏の大慈悲心の中に学ばせていただく」という意味です。ここで、私は、信楽先生の真宗学の方法論に対するご指摘をいただき、次のように考えました。真宗あるいは仏教を学ぶというのは、単なる知識的客観的な営みではなく、客観的に究明していく中で同時に自己の成仏という、真宗学の根本的な目標に導かれ、客観的研究の限界を自覚して仏道の主観的・求道的な歩みを続けていくのである。その歩みは、現代の宗教多元社会であるからこそ、宗教関心をもった人々と

ともに、ほかの宗教への関心、自分自身の宗教との関係における宗教理解が重要となるのだ。仏教あるいは真宗を学ぶというのは、結局仏道的・求道的な歩みを互いに続けていくということなのです。つまり、それは「学佛大悲心」の具体的な実践であり、それは私ども IBS が、GTU に加盟することを通して取り組んでいる、現代の宗教多元社会における仏教教育の今後の課題であると考えております。

コメント

小 原 克 博

同志社大学 神学部 教授

武田先生は対話が可能で様々な興味深いエピソードを話してくださった。しかし、まだ仏教においてもキリスト教においても、対話に対して開かれていない人々は多くいることも指摘された。つまり、他の宗教に対して、まったく関心を持たない人々、あるいは他の宗教・宗派を見下すことによって、自分たちの信仰を誇るような人々と、どのように向き合っていけばよいのかという課題があり、これは K-GURS にとっての本質的な課題でもある。

対話を通じて弥陀の本願を見出す、という武田先生が示された態度は、きわめて重要である。対話の基本的な意義は、自らの信仰や信心を深めていく、このような態度にあると言ってもよいだろう。ジョン・ヒックの宗教多元主義によれば、ある特定の宗教が真理のすべてを占有することはできない。これまではヒックのような西洋のキリスト教神学者たちが対話を主導してきたが、今後、非西洋世界のコンテキストでそれを進めていく必要がある。仏教であれば、仏教の伝統の中に根を置き、自らの伝統を再発見しながら、対話への道を模索することができるはずである。

武田先生はまた社会的実践を強調された。個人の生老病死だけでなく、地球の生老病死を考える視点は、きわめて示唆に富んでいる。問題を個人の心の問題に還元するだけでなく、地球規模で考える必要性を対話は促してくれる。

武田先生への質問を最後にしたい。武田先生にとって対話の主たる相手はキリスト教であったが、若い世代が対話を始める場合、具体的に何を最初の対象とするのがよいのだろうか。それは神道か、イスラームか、キリスト教か。

松本先生は GTU の歴史について詳しく説明してくださり、あらためて、その構想の大きさに感銘を受けた。いくつか質問をしたい。

GTU は学位を出しているが、各加盟校は独自の学位を出しているのか、あるいは、完全に GTU に一本化されているのか。

IBS で近年、チャプレンになろうとする学生が増えているということであった。キリスト教の場合、チャプレンには病院や軍など就職先があるが、仏教の場合、卒業後の進路はどのようになっているのか。

松本先生は IBS の学生たちを指導されているが、研究テーマに関して、日米の学生の間に違いはあるのだろうか。

2014 年度 チェーン・レクチャー概要

◇ テーマ：宗教と生命倫理—いのちに関する諸問題—

龍谷大学	早 島 理 生老病死と先端医療
大谷大学	門 脇 健 生物学的生命と人間のいのち
高野山大学	井 上 ウィマラ マインドフルネス：いのちを見守る心の在り方
種智院大学	佐 伯 俊 源 脳死臓器移植問題と仏教
花園大学	中 島 志 郎 「死」をめぐる自覚と倫理性
佛教大学	村 岡 潔 いのちの操作とバイオエシックス
龍谷大学	鍋 島 直 樹 縁起の生命倫理学 親鸞の生命観
同志社大学	小 原 克 博 キリスト教と生命倫理

生老病死と先端医療

早 島 理

龍谷大学

はじめに

本年度の共通テーマは「宗教と生命倫理 - いのちに関する諸問題 -」である。この共通テーマのうち、仏教における「生老病死」の視点から「先端医療」の「生命」を考察する。なお、以下、主に医学・医療や生命科学の視点からは「生命」、仏教思想も含め生きる意味などの視点からは「いのち」と書き分ける。

第1章 生老病死の「いのち」と先端医療の「生命」

私たちのちょっとした常識では、生命の有るのが「生」で、生命の無いのが「死」である。「死んで花実が咲くものか」とか「死んでは一文にもならぬ」とか「生命あつての物種」という俗諺がこのことを物語っている。この俗諺はさらに、「生」やそれに連なる「若さ」、「健康・元気」は好ましいもの、大事なことであり、逆に「死」に繋がる「老い」・「病い」は好ましくないもの、あるいは遠ざけたい、見たくないものと措定することになる。そしてこのような「いつまでも若く」、「病気にならないように、病いから回復するように」、「死にたくない」という私たちの欲望・願望を医療、特に先端医療は後押ししてくれる。

他方、ブッダは「生老病死みないのち」と説く（言うまでもなくこの場合の「生」は生まれることである）。したがって「いのちを大切に」、「いのちは意味がある」とは、生まれることも、成長し老いることも、病いになることも、死に逝くことも、みな大切なことであり、意味があることになる。また私たちが若さ、健康な状態を好ましいと思い、あるいは老いや病いを嫌悪し逃げ去りたいと考えようと、「老病死」は遅かれ早かれ必ずやってくる。その意味でブッダの説く「生老病死」は、誰もが受け入れざるをえない、自然の摂理とも言うべきあり方である。

「生命」と「いのち」に関する具体な話を提示する。大好きなお祖母ちゃんを看病の甲斐もなく病院で亡くした、小学生の孫娘が父親に問いかける。「お父さん、病院って病気を治すところでしょう」。お父さん「そうだよ」。「それなのにどうしてお祖母ちゃんは死んじゃったの？ 誰が悪かったの。お祖母ちゃん自身なの（不摂生だったから）？ 私たちなの（看病が足りなかったから）？ それとも病院？」。お父さん「・・・」。

本日受講している皆さんはどのように答えることができるだろうか。これが医療者なら、あるいは答えは単純明快である。例えば「悪性のガンで、現代の医療では・・・」とか「交通事故で出血多量のため・・・」などである。これはこれで正解である。

同じ問いにブッダはどのように答えるであろうか。ブッダの答えは決まっている。「それは生まれてきたからだよ」。仏教の根本思想である十二支縁起、「無明あれば行あり、行あれば識あり、・・・

生あれば老死あり」からしてもこれが正解である。さらに「生あれば老死あり」ということは、生まれたならば、必ず老いて、時には病にかかり、そして死に逝くことは明白である。ブッダの回答は「死ぬことがわかっていて、今生きていることの意味を見出していますか、いのちの大切さに出会っていますか」という問いかけでもある。

先ほどのお医者さんの「悪性のガンで、現代の医療では・・・」とブッダの「生まれてきたからだよ」は両者とも正解である。同一の問いに全く異なる答えが両者とも正解といえるのは、いのちを語り考える視点が異なるからに他ならない。医療者の「悪性のガンのため」とか「出血多量のため」は、生命の機能・構造からの回答であり、ブッダの「生まれてきたからだよ」はいのちの意味、生き抜くことの意義からの回答といえるであろう。あるいは前者は医学医療を含む生命科学からの回答であり、後者は仏教思想からの答えなのである。

重要なことは、いのちを考えると、この両者の視点がともに必要なことである。いわばいのちと言う車の両輪であり、いのちと言う紙の両面（裏表）なに他ならない。両者一体でいのちが成り立っている。

人間はだれしも老病死を避けあるいは逃れたいと願っている。いわば本能的ともいうべき願いである。そして老・病を回避・修復し死を遠ざけたいという私たちの当然の欲求を医学医療は何とか適えようと日夜努力し、その結果が先端医療として我々に提供される。しかし如何に先端医療が発達しようと、それは老病死を先送りするだけであり、不老不死は願うべくもない。確かに老病死の先送りは可能な限り追求し現実化するのが望ましい。誰しも自ら老病死を願う人はいないであろう。しかし老病死は避けようがなく、遅かれ早かれ等しく皆に訪れる。生老病死はどれも思い通りにならない、だから苦である（苦諦）とブッダが説いた如くである。

第2章 医療者と宗教者（以下、仏教者と表記）の協働

「いのち」と「生命」の両者の視点とも必要であることが顕わになるのは、終末期緩和医療においてである。完治して元気に退院できる日を待ち望んでいた患者が、たとえば週単位での予後告知を受け、それ以降の飲食・治療を拒否した実例がある。医学部の学生に「医の倫理」の講義で話す事であるが、仮にガンの特効薬ができたとしても、その特効薬を飲むか飲まないかは患者の意思次第である。特効薬を患者に飲むための薬はなく、いのちの限りを生き抜こうとする患者の意思が重要であり、そのためには、残された時間を生き抜く意欲、ブッダの「死ぬことが解っていて今生きることの意味」への気付き、「いのち」の視点が問われることになる。

WHO 世界保健機関が、終末期緩和医療に関わる患者の苦悩・苦しみを従来の3項目（身体的、精神的、社会的）に併せて第4項目「spiritual」を付加した（1990年、2002年）ことはよく知られている。この第4スピリチュアルな苦悩とは、まさしく「いのち」が指し示す「生きることの意味」の問いかけがもたらす苦悩であり、WHOがこの第4の苦痛苦悩を提示したことは重要である。

さて終末期緩和医療の患者を、「いのち」と「生命」の両者の視点からサポートする場合、両方の視点を踏まえた人材をどの様に育成するかが次の課題となる。当然のことながら、一般的には「生命」は医療者が、「いのち」は仏教者が主として担うことになる。しかしこのような個別的なあり方では

「いのちについて両者の視点を踏まえる」ことは難しいであろう。

終末期緩和医療で具体的に「いのちについて両者の視点を踏まえる」ためには、

- 1) 「生命」を担う医療者が「いのち」を担う仏教者の役割を果たす（あるいは、仏教者が医療者の役割を兼ねる）という「一人二役」
- 2) チーム医療を編成し、医療者と仏教者が協働して終末期緩和医療患者をサポートするという「役割分担」、のいずれかが必要となる。

「一人二役」を実践している代表的なのは、田畑正久医師（龍谷大学教授）などを中心とした「ビハーラ医療団」（その多くは医療者が宗教者を兼ねる）である。その詳細は巻末の参考文献「ビハーラ医療団」を参照されたい。

他方、チーム医療における「役割分担」は、厚労省や日本医師会が提示する基本方針である（日本医師会 第X次生命倫理懇談会答申、「終末期医療に関するガイドラインについて」平成20年2月参照）。

とくに「役割分担」の場合、医療者と仏教者とが協働して終末期緩和医療を担うためには、先ず次の2ヶ条が大前提となる。

- [1] 医療チームに必要に応じてお坊さんが加わって当然という、医学医療者の意識改革。
- [2] 医療チームで、患者とその家族・医者・看護師などから信頼される仏教者お坊さんの育成。

この医療者の意識改革と仏教者の育成は、できれば同時並行的に行うことが望ましい。両者が相互の役割と重要性を同時に認識し確認し合うことができるからである。このような構想のもとに国立大学の医学教育の場で「医療者と仏教者の協働」を目指して取り組んでいる例を紹介する。

滋賀医科大学ではここ10年ほど、4回生の「医の倫理Ⅲ」（医学科）と同「宗教学」（看護学科）の合同講義を開講し、さらにこの講義に外部からビハーラ活動を学ぶ研究者や超宗派の僧侶（龍谷大学実践真宗学研究科の院生を含む）が参加することを認めている。医学科看護学科の専門科目での合同講義自体が全国的にも希であるが、さらに外部から仏教者などが参加しての合同講義は非常に珍しい。2013年11月11日（月）に開講された昨年度の講義には、医学科・看護学科の学生と学外の僧侶など約160名が出席した。その講義の内容は共同通信から発信され、同年12月の各地域の新聞に掲載された（例えば大分合同新聞は12月1日号）。この講義は、医療を学ぶ者と仏教実践を志す者が「生命」と「いのち」両者の視点と両者の必要性を学びつつ、両者の相互理解と情報共有を試みるものである。

以上紹介したような、医療者と仏教者が協働して終末期緩和医療の患者をサポートできる人材を輩出することを目指す合同講義が、日本各地の医学教育の場で実行されることを切に願うものである。

参考文献（入手しやすい近年刊行のものに限定）

- ・『医療倫理 Q & A』 太陽出版 1998
- ・ビーチャム、チルドレス（立木他監・訳）『生命医学倫理（第5版）』、麗澤大学出版会 2009
- ・新版増補『生命倫理事典』 太陽出版 2010
- ・トニー・ホープ（児玉他訳）、『一冊でわかる医療倫理』 岩波書店 2007

- ・大井玄、『人間の往生』 新潮新書 2011
- ・安藤泰至編、『いのちの思想を掘り起こす』 岩波書店 2011
- ・清水哲郎他、『人生の終わりをしなやかに』 三省堂 2012
- ・向山雄人、『痛みゼロのがん治療』 文春新書 2012
- ・ビハーラ医療団、『ビハーラ医療団』 自照社出版 2012
- ・ビハーラ医療団、『念仏医療者たちの臨床聞法録』 自照社出版 2013
- ・児玉聡、『マンガで学ぶ生命倫理』 化学同人 2013
- ・ビハーラ医療団、『穢土の看取りと浄土の看取り』 自照社出版 2014

生物学的生命と人間のいのち

門 脇 健

大谷大学

1. 死の恐怖をもたらす想像力

『100万回生きたねこ』の作者・佐野洋子は、愛猫フネが癌にかかりながらも静かに死んでゆくのを眺めて次のように書いている。

私は毎日フネを見て、見るたびに、人間がガンになる動転ぶりと比べた。ほとんど一日中見ているから、一日中人間の死に方は考えた。考えるたびに肅然とした。私はこの小さな畜生に劣る。この小さな生き物の、生き物の宿命である死をそのまま受け入れている目にひるんだ。私がフネだったら、わめいてうめいて、その苦痛をのろうに違いなかった。(佐野洋子『神も仏もありませぬ』、ちくま文庫、2008年、73～74ページ)

動物は、死を静かに、まるで悟りきったように迎えることができるが、これは「死」という未来に対する想像力を欠いているためである。松沢哲郎は、瀕死の大病をわずらっても機嫌よく生きるチンパンジーの「想像力」について次のように述べる。

チンパンジーは、「今、この世界」に生きている。だからこそ、瞬間に提示された目の前の数字を記憶することがとても上手だ。しかし、人間のように百年先のことを考えたり、百年昔のことに思いを馳せたり、地球の裏側に心を寄せるというようなことはけっしてしない。」松沢哲郎『想像するちから—チナパンジーが教えてくれた人間の心』、岩波書店、2011年、181ページ)

つまり、人間は「想像力」を持つゆえに死を思い、死を恐れ、その彼方に「あの世」を想像するのである。ゆえに、「あの世」とは、想像力の所産なのである。

私は、あの世があるとは思っていない。

あの世はこの世の想像物だと思う。

だからあの世はこの世にあるのだ。

(佐野洋子『死ぬ気まんまん』光文社、2011年、68ページ)

2. 彼岸への想像力

この想像力は、この世の彼岸に「天国」「冥土」そして「浄土」という世界を想像する。『仏説阿彌陀経』は、「これより西方に、十万億の仏土を過ぎて、世界あり。名づけて極楽という」と西方浄土

を説く。この浄土が何故に「西方」なのかは定かではないが、太陽が沈むことと人間が死んでゆくことが重ね合わされてイメージされてきたのであろうと思われる。とりわけ日本では、真西に太陽が沈む時期を「お彼岸」として、先に浄土へと帰られた人々を偲び、自らが浄土へと帰る日を「想像」する機会となっている。しかし、これは「死」を想うだけではなく、そこから今現在を「生きること」のかけがえのなさを想うことでもある。

また、このような彼岸の世界の想像は、過去に生きた人々と共に生きようとする、つまり「歴史」を創造することでもある。したがって、歴史は死んだ人間を彼岸へと送る、つまり葬送儀礼を通して創造されてきたのである。葬送という行為は、歴史を生きる人間の条件なのである。

3. 釈尊、死に出会う——四門出遊

しかし、都市文明に生きる人間は今も昔も、死への想像力をなくしてしまう。釈尊の「四門出遊」という伝説は、出家以前の若い釈迦族の王子の姿を借りて、そのような人間の姿を描き伝えてきた。

ある日、(釈尊がカピラ城の) 東の門から出て行こうとしたところ、年老いた老人が歩いているのに出会いました。そこで御者のチャンナに「あれはいったい何者だ。腰が曲がり、顔にはしわがあり、真っ白な頭をしてよぼよぼと歩いている。あの醜いものは、いったい何者なのか」と聞きますと、チャンナは「あれは老人というものでございます」と答えます。「いったい誰があのようなかっこうになるのか」と釈尊が尋ねますと、「誰でもがあのようになります。あなたは今は若いけれども、やがて必ずあのようになります」とチャンナが教えます。それを聞いて釈尊は物思いに沈み、その日はそのまま城へ帰ります。(長尾雅人『仏教の源流—インド』中公文庫、2001年、61～62ページ)

そして、南門で病人に、西門で死人に出合う。つまり、思い通りにならない「苦」との出会いが描かれているわけであるが、我々はこの話を単なる伝説として片付けるわけにはいかない。現代の都市文明においては、老いも病氣もそして死も、見えないものとなりつつあるからである。老人は施設に置かれ、病氣になれば病院に置かれ、死ねば葬儀会館で葬儀が営まれる。この間まで、その辺りを散歩していたお爺ちゃんは、子どもの目から見ると、いつの間に消えてしまっていくのである。子どもにとって人間はいつのまにか消えてゆくミステリーワールドが、現実のものとなっているのである。

4. 人生という贈りもの

このような「生・老・病・死」が見えないと、時間が流れるという感覚が希薄になるのではないか。つまり、竜宮上の浦島太郎のように無時間の世界に生きることになるのである。したがって、彼に贈られた玉手箱は、彼が生きることでできなかった「時間」という贈りものであった。それは、返礼という反対給付が不可能な一方的な、時には理不尽な贈りものなのである。

しかし、贈りものは、その宛て先となる人間のかけがえのなさを明らかにする。そのことをクリアにそして微笑ましく描いたのが、O. ヘンリーの『賢者の贈りもの』であろう。それは、クリスマ

ス・プレゼントのために美しい金髪を売り時計の金の鎖を買った妻、金時計を売り妻の豊かな金髪に似合う櫛を買った夫の物語。贈りものも、その贈りものを贈るための犠牲も、無駄になってしまった愚かな二人が「賢者」であるのは、そのような「非実用的」な行為と贈りものを、自分宛のものとしてお互いに微笑みながら受け取ることができたからである。

我々は、日常を等価交換の原理で生きている。それは基本的に合理的で正しい生き方である。しかし、それゆえ人生という絶対的な贈りものを、その宛て先として受け取ることが難しくなっている。この苦労には、それに等価な幸福が得られると考えてしまうのである。四苦八苦に満ちた人生そのものを贈与として受け取ることができずに苦しむのである。

5. 死をうちに秘めた生——人間という危険な関係

しかし、この人生という贈りものは、きわめて脆弱なものである。ゆえに、仰向けに寝ている赤ちゃんは、精一杯ニコニコする。

仰向けで安定している人間の赤ちゃん、赤ちゃんはすごく可愛い。人間を含めて子育てをする動物の赤ちゃんはみんな、親からの支援を引き出すように可愛い顔をしているのだけれども、人間の赤ちゃんは異様に可愛くて、異様に愛想がよい。(松沢哲郎、前掲書、53 ページ)

この仰向けという姿勢は危険な姿勢でもある。しかし、人間は信頼を媒介にしてこのような姿勢でコミュニケーションの世界に入るのである。また他方で、赤ちゃんは栄養摂取を犠牲にしてまで、つまりおっぱいを吸うのを休んでまでして母親の揺さぶりを確認し、母親とのコミュニケーションをとる。つまり、生物学的生命よりも人間的精神的な生命を大切にするのである。

人間の生命つまり「いのち」は、その中に死を含んでいるのである。

【参考文献】

- 佐野洋子『神も仏もありませぬ』、ちくま文庫、2008 年。『死ぬ気まんまん』光文社、2011 年
松沢哲郎『想像するちから—チナパンジーが教えてくれた人間の心』、岩波書店、2011 年
長尾雅人『仏教の源流—インド』中公文庫、2001 年
西川 勝『となりの認知症』ぶねうま舎、2013 年
正高信男『0 歳児がことばを獲得するとき』中公新書、1993 年
門 脇 健『哲学入門 死ぬのは僕らだ!』角川 SSC 新書、2013 年

マインドフルネス：いのちを見守る心の在り方

井 上 ウィマラ

高野山大学

マインドフルネスは仏教瞑想に起源をもつ心身のトレーニング体系であり、第三世代の認知行動療法の中核的技法として取り上げられたことにより医療や心理療法を中心に臨床の世界に広く認知されるようになった。この潮流の先駆けとなった Mindfulness Based Stress Reduction program（マインドフルネスに基づいたストレス低減法：以下 MBSR と略称）を創始したジョン・カバットジンがマインドフルネスについて次のように説明している。

注意集中力を高めるための体系的訓練であり、一つ一つの瞬間に純粋な注意を向けることによって今まで意識していなかったことが意識化される。その結果として、リラクセーション、注意力、自覚、洞察力がもたらされ、潜在的能力がかっせいかされて、人生を上手に管理する能力が開発される。（筆者要約）

MBSR では「宗教」あるいは「スピリチュアリティ」という言葉は使われていないが、思い込みという「枠が外れる」、「全体性に触れる」という表現によってスピリチュアリティの本質が示唆されている。例えば、8 週間のコースを受講した患者の事例として、病気そのものは変化なくとも、仕事に没頭しすぎて家族のことを顧みず絶望の淵に追い込まれていた状態から、家族の大切さに気づき目の輝きを取り戻して一人の人間として病気を抱えて生きてゆく力を獲得した人のケースが取り上げられている。これは、WHO の健康の定義改正に関する議論において、身体的、社会的、心理的という条件に加えて第 4 の条件として追加されようとしているスピリチュアルな要素が担うものが何であるかを端的に示している。スピリチュアリティとは、身体的、社会的、心理的に厳しい状況であっても、その状況を受けとめて最期まで生き抜いてゆくことを可能とする力の源泉となるものののである。

マインドフルネスの伝統的な拠りどころ

マインドフルネスという呼称は、テーラワーダ仏教に伝えられている“Satipaṭṭhāna-sutta”という経典が 1910 年ころにリス・デイビット夫妻によって“Fourfold setting up of Mindfulness”と訳されたことによる。この経典には、ブッダの説いた多様な瞑想法が注意の向け方という視点から集大成されている。マインドフルネスの原語であるパーリ語の sati は、sarati（思い出す）という動詞の名詞形であり、記憶や憶念などの意味を持ち、伝統的な漢訳仏教では「念」と訳されてきた。筆者は、この sati を「気づき」と訳すことが多いが、その理由を理解してもらうために次のような思考実験をしてもらうことが多い。

リラックスして目をつむり「5年前のことを思い出す」、「1年前のことを思い出す」、「昨日のことを思い出す」、「1時間前のことを思い出す」、「1秒前のことを思い出す」…という仕方で、思い出す対象との時間を縮めてゆく。すると、3秒くらいの時間間隔を臨界点として、「私」という言語的自我意識によって回想できる状況から、思い出そうとする間に時間が流れてしまっただけ、「見えている」だけ、「聞こえている」だけ、「触れている」だけ、「呼吸の感触を感じている」だけという純粹体験の流れに吸い込まれてしまう。筆者はこれを「言語的自我意識の微分体験」と呼ぶことにしている。

マインドフルネス（念）に習熟してくると、日常的な言語的自我意識のレベルと純粹体験のレベルとを自覚的に往復できるようになり、純粹体験のレベルでいのちの流れに触れているだけの状態が「静寂な永遠」に触れているかのように感じられるようになる。念という字は「今」と「心」とから構成されている。今ここのいのちの流れに直接触れる体験は、言語的自我意識が自作自演していた人生の苦悩を一瞬のうちに雲散霧消させてしまう。念は、念仏にも題目にも真言にも仏教以外の宗教の祈りにも、あらゆる修行法に通底した心の働きである。マインドフルネスが成熟して日常生活の細部に注意深く心を向けることができるようになると、意識の微分体験を通して苦しみのパターンがほどこけてゆく。

サティ・パターナ・スッタではこうした意識変容について、「“私”という意識が抜け落ちて、『ただ呼吸のみがある』という意識が生じ、洞察が深化して解脱の智慧に導かれる」と説かれている。これは、第三世代の認知療法において「脱中心化」と呼ばれる心理作用に相当し、感情や思考への囚われから脱して客観的に見守る観察自我の確立に相当する。

サティ・パターナ・スッタのもう一つの特徴として、呼吸をはじめとするあらゆる観察対象を①自らの内なる呼吸、②外なる他者の呼吸、③自他の呼吸と言う3つの視点から見つめることが提案されている。これらは主観的観察、客観的観察、間主観的観察に相当するものであり、これらの観察視点を通して「個と個があって、その間に関係性が成立する」という旧来の考え方から、個という観念は「関係性というマトリックスの海から浮かんでは消える泡のような仮想現実である」という新たな認識論の地平が開かれる。

マインドフルネスとケア

ブッダは出家修行者たちに対して、「病気になる時にはお互いに命終まで世話し合いなさい」と指導した。その結果として、律蔵には「よき看病者たる5条件」や「看病しにくい人の5条件」などの記述が残されている。看病という行為においては相手を観察するだけでなく自分自身の状態をも自覚する必要があるため、繰り返し自他を見つめるマインドフルの実践には格好の現場になったであろう。現代社会でもマインドフルネスが臨床的に応用されたのは医療や心理療法などのケア現場であったし、最近では緩和ケアなどにマインドフルネスの実践を導入する動きもみられるようになってきている。

サティ・パターナという合成語のパターナには、ウパターナという語からの変形であるという解釈がある。ウパッ・ターナには、「近くに・立つ」という語源から、寄り添いやケアなどの意味が派生する。こうした解釈からも、マインドフルネスのケアに対する親和性が推測される。一方、近

年のマインドフルネスに関する脳科学的研究は attention（注意）研究として急速な発展を見せている。Attention の動詞形 attend には「仕える」という意味があるが、ここからもマインドフルネスには「他者に仕え、世話すること」の基盤になる心の向け方というニュアンスのあることが読み取れる。

マインドフルネスに関する脳科学的研究の最大の成果は、その実践により脳のある部分が厚みを増すという神経可塑性が検証されたことである。別な研究からは PTSD 治療の中核働きを担う可能性も指摘されるようになってきた。心の向け方をトレーニングすることが、実質的な脳の変化を媒介として、個人の健康と内面的生活を充実させることに加えて、他者への関わり方を変容させ、ケアという人間にとって最も重要な相互作用の質を高める方向へと人々を誘うのである。

参考文献：

『マインドフルネスストレス低減法』 ジョン・カバットジン 北大路書房 2007

『マインドフルネス認知療法』 ティーズデール、ウィリアムズ、北大路書房 2007

『呼吸による気づきの教え』 井上ウィマラ 佼成出版社

『看護と生老病死：困難な事例を仏教心理で読み解く』 井上ウィマラ 三輪書店

『瞑想脳を拓く』 有田秀穂・井上ウィマラ 佼成出版社

『瞑想する脳科学』 永沢哲 講談社選書メチエ

『味わう生き方』 テイク・ナット・ハン、リリアン・チェン

ベッセル・A・ヴァン・デ・コーク 「PTSD における脳科学研究の臨床への考察」 http://for-supporters.net/kolk_pdf.pdf

脳死臓器移植問題と仏教

佐伯 俊 源

種智院大学

はじめに

1997年臓器移植法制定、1999年2月国内初の脳死臓器移植手術の実施から、10年後の2009年臓器移植法の改正までの間、年間で約10例程度の法的臓器提供で推移していたが（通計84例）、改正法施行後は年間40例を超える提供が行われるようになり、2014年5月時点で通計270事例に到っている。かつてタブー視された脳死臓器移植も15年を迎え、最早すっかり認可されたようにも見受けられる。しかし果たしてそれでよいのか？臓器移植をめぐる経緯や諸議論、特に仏教的な生命観からどのように考えるか初步的な事柄を簡介し、この問題に迫りたい。

1、臓器移植とは／脳死とは

臓器移植手術は、臓器の機能がなくなった患者に提供者の臓器を移植し、患者のQOLの向上、健康回復、社会復帰を企図する外科的手術をいう。臓器提供者をドナー、臓器受給者（患者）をレシピエントという。しかし、他者の臓器の移植には厳しい拒絶反応を伴い、本来は不可能な手術であった。それが可能になったのは免疫学の発展により拒絶抑制の技術が開発されたからである（1961年免疫抑制剤イムランの開発）。臓器移植は西洋医学の進展によって実現した半世紀に満たない新たな医療技術である。

臓器移植には三種類ある。まず第一は**死体臓器移植**。死亡した人体から臓器を摘出して患者に移植する手術である。但し、臓器の大半は個体死後に著しく機能低下し、大抵の臓器は移植しても効果はない。故に角膜・腎臓など例外的に機能温存される臓器を除き一般的に死体臓器移植は行われない。第二は**生体臓器移植**。生きた人間の臓器を患者に移植する手術である。生体の臓器は死亡後と違って臓器自体の機能に問題はないが、生きた人間の臓器を摘出するのは、ドナー側の生命・健康に直結し、生体臓器移植は基本的には禁止である。但し、複数ある、分割しても機能する、再生可能などの条件を満たす臓器については、例外的に生体からの臓器移植が行われ、生体肝移植・骨髄移植など独自に発展を遂げた分野もある。

以上のように、死体臓器移植と生体臓器移植は医学的效果面・医療倫理面でジレンマの関係にあるが、もしドナーの臓器の機能が十全であっても、ドナーが生体と認められない（≡死亡）状況が現出すればどうか？これなら上記の効果・倫理のジレンマから解放され移植に最適な状況といえる。ここに第三の移植である**脳死臓器移植**の道が拓かれた。

脳死とは、要言すれば脳幹が死んだ状態をいう。脳幹は脳の進化の原点にあたるプリミティブな部位で、呼吸など生存の必須機能をつかさどる基幹的部分である。その外側に運動機能をつかさどる小脳、思考・記憶機能をつかさどる大脳があり、脳髄が構成される。たとえ大脳や小脳が一部損なわれ

でも、脳幹機能が保たれれば、生命機能は維持されるので个体死（心臓死）に直結しない。植物状態はこのような状態をいう。しかし脳幹機能が一旦損失すれば、呼吸停止しやがて必ず个体死が訪れる。これが脳死である。本来、脳幹機能が停止すれば速やかに个体死に移行するが、人工呼吸器の発明により脳幹機能が損失しても外部からの力で呼吸が長時間維持される状況が現出した。それでもやがて必ず个体死にいたるが、脳幹損失から个体死までの間にタイムラグが生じるようになった。この間、呼吸は維持され、人体内の臓器の機能も生体同様に温存されるので、その臓器は移植に十分適合することになる。

科学の進歩によって人工的に脳死の状況が産み出され、不可逆的に个体死につながり个体死と同等と見なされるとすれば、生体臓器移植をめぐる倫理的マイナスイ点から解放されて臓器移植には最適となる。しかし問題は単純ではない。人類にとって死という問題は永遠のテーマであり、科学的・医学的な見地からのみではなく、哲学、宗教、社会学などの恒久的な洞察テーマである。脳死を人間の死と考えるか否か？もし脳死が死でない（＝生の状態）ならば、生体を切り刻んで臓器を摘出するのは殺人行為にはかならない。脳死臓器移植問題の根底にはこうした難題が伏在している。

2、脳死臓器移植をめぐる略経緯

略経緯を年表項目風に揭示する（説明の多くは字数の都合で割愛）。

1950年代 人工呼吸器の開発・普及

1961年 免疫抑制剤イムランの開発

1967年12月 南アフリカ共和国で世界初の脳死臓器（心臓）移植手術実施

1968年 8月 日本初の心臓移植手術が実施 札幌医科大学で和田寿郎医師が心臓移植を実施（世界で30番目）。レシピエントは83日間生存。しかし、①ドナー側に十分な救命医療が施されなかったのではないか、②ドナーは脳死ではなかったのではないか、③患者も必ずしも移植を必要とする状況でなかったのではないか、等の理由で、後に和田医師は殺人罪で告発される。この和田裁判の波紋で、以後日本国内では脳死移植はタブー視され実施されなくなり、日本の脳死移植は世界から20～30年遅れることになった。

1983年まで 世界の心臓移植が1000例を超過 欧米では着々と進展し心臓移植だけでも15年ほどで1000事例を超え、予後も格段に向上した。日本人で移植を要する患者は海外渡航して脳死移植を受ける方法をとるが、恒常的にドナー不足であり、日本人患者が海外に渡っても、早急な移植が受けられず待機中に死去する事例も少なくなかった。こうしたケースがマスコミで大きく取り上げられ、日本国内での脳死移植の要請も再燃するようになった。

1979年 「角膜及び腎臓の移植に関する法律」制定 死体臓器移植で主対象の法制化。

1984年 9月 筑波大学で脳死者からの膵腎同時移植 この当時、脳死移植は法制上認可されておらず、医師は殺人罪・死体損壊・虚偽文書作成の容疑で告発。これを機に脳死を个体死とする法律制定の要請が盛り上がる。

1985年 厚生省「脳死に関する研究班」答申を提出 竹内一夫博士を首班とする専門的医学的

研究班を組織し脳死判定基準案を提示。①自発呼吸なし、②脳幹反射なし、③瞳孔拡大し、6時間後も変化なし、④脳波が平坦（但し6才未満、急性薬物中毒患者は除外する）で、竹内基準とよばれ後の臓器移植法でも基本的に踏襲。

- 1987年 スウェーデンで脳死を死と明示する法案が採択
- 1988年 日本医師会生命倫理懇談会報告書 脳死を死とし脳死移植推進の意見が上呈。
- 1990～91年 「脳死と臓器移植に関する臨時調査会（脳死臨調）」 様々な分野の有識者による調査会が組織され、最終的に「脳死を人の死とおおむね認める」答申が上呈。
- 1994年 臓器移植法の立法措置（衆議院解散で一旦廃案）
- 1997年 4月 臓器移植法案、衆議院で可決
- 1997年 6月 同修正案、参議院で可決 要点は、①臓器提供の場合に限り脳死を人の死と認める（脳死が一般に人の死かどうかは保留）、②脳死と認められても生前のドナーの意思を尊重し臓器提供の意思がある場合に限る、③本人の意思があっても家族の同意がなければ臓器移植は実施しない、④15才以上の者に限定、など。
- 1999年10月 同法施行
- 1999年 2月 臓器移植法成立後、初の脳死移植実施 高知赤十字病院で脳死状態に陥ったドナーから心臓・肝臓・腎臓などが摘出され、各地の移植施設で手術が実施。
 その後、2009年の法改正までの10年間に脳死者からの臓器提供は84例を数えた（毎年10例ほど）。数の多寡は単純に酌量できないが、臓器移植法の成立によって一気に堰を切って脳死移植が一般化したわけではなく、むしろ全般的には慎重な状況であった。
- 2009年 7月 臓器移植法の改正 他国に比べ臓器提供の制約が厳しく移植数の停滞の中で、法改正が懸案とされ10年を機に改正が行われた。数案提示されたが可決された改正法は、①年齢を問わず脳死を一律に人の死とし、②本人の書面による意思表示の義務づけをやめて、本人の拒否がない限り家族の同意で提供できるようにした。利点は家族の同意で子供から子供への臓器移植も可能になった点であるが、一方で脳死を一律に人の死としたことには抵抗が根強く、また親の虐待で脳死になった子から親の同意で臓器提供されて虐待の証拠が隠滅される懸念があることや、脳の回復力が強い乳幼児の脳死判定基準が未確立であることなどの問題点がある。
- 2010年 7月 改正臓器移植法の施行以後 改正後は年間40例を超える臓器提供が行われ、以前の3～4倍に増加して推移している。

3、賛否をめぐる論点

脳死移植の是非をめぐって様々な立場から議論が提示されているが、推進派と反対派に分けて、その背景の典型的思想と主要論点を大局的に確認しておく。

まず推進派であるが、その中心的背景は近代科学を基本とする西洋医学の進歩という点である。従来不治の病が医療技術の進歩によって救われるのは科学・医学の勝利とする（科学主義的立場）。その前提には人間の生命の中心は脳であるという理解もある（理性主義的立場）。近代科学の合理主義

はデカルトの言辭「われ思う、ゆえにわれ在り」に淵源するが、人間を人間たらしめるのは思惟であり、肉体は物体にすぎないという理解である。人間の本質は思惟をつかさどる脳であり、脳以外の身体部位は機械の部品であり交換可能とみる（人間機械論）。つきつめれば身体と精神は別個の存在との見方にもつながる（身心二元論）。宗教的にみてもキリスト教を含む西洋的な一神教的な思考では、人間の肉体を含むあらゆる物質は神＝創造主の産物であると捉え、身心二元論的な考えと矛盾しない。さらにそのような近代合理主義の行きつくところに功利主義的・行動主義的なプラグマティズムの考え方もある。そして、他の多くの文化がそうであるように、日本はこの問題についても西欧に見習うべしとする考えも併存する（西欧主義的立場）。

一方、反対派の背景となる思想は、以上のような西洋近代的な合理主義的な立場へのアンチテーゼである。人体をものとして観たり機械の部品として扱うのは、生命についての正しい洞察の欠如とする。また身体と精神は別個のものではなく一体とみる身心一元論的な思想が存在する。これは仏教を含む多くの東洋的な宗教思想が標榜するところである。このように見ると臓器移植の是非の議論は、つきつめて単純化すれば、西洋近代の身心二元論的な合理主義と東洋的な身心一元論的な見方の相克に行きつくようにも思われる。

また思想面とは別に現実的問題もある。その一つは医療への不信感である。脳死移植を前提とする医療が一般化すると、ドナー獲得の要請から十分な救命措置がなされなくなるのではないかという懸念である。また脳死移植が増加・一般化すれば、その手術に要する経費は患者本人が負担となるが、貧富格差によって移植を受けられる者とそうでない者との不平等も生じる。ひどい場合は金銭で他者の臓器を買得する臓器売買の弊害も広がりかねない。

もう一つはアメリカなどの脳死移植先進国の現状である。それらの国の臓器移植をめぐる現状は、臓器不足とそれに起因する貧富差による不平等や、臓器売買のような弊害が頻発している。また近年アメリカでバイオエシックス（生命倫理）が盛んに提唱されるにともない、臓器移植に抗議する生命団体も出てきている。欧米のあり方が模範ではない以上、日本は何も欧米の臓器移植を模倣する必然性はないことになる。

また西洋医学の科学的先端医療の理想からしても、人間の臓器を摘出して再利用する臓器移植は二次的なもので、一番の理想は人工臓器の開発・実用化である。臓器移植はそれまでの過渡的医療と位置付けられる。人工臓器の実用化には別の意味で生命倫理上の問題があるが、脳死移植に否定的見解の論拠の一つにはなろう。

4. 宗教界の対応

日本の宗教界はこの問題に如何なる対応を示したか。宗教界も区々であるが新興宗教系の中には早くから明確な態度を表明した教団もある。たとえば創価学会は脳死移植は自らを犠牲にして他人を活かす利他行との観点から当初から一貫して容認の立場をとった。その一方、生長の家や教派神道の大本教などは一貫して反対の立場をとる。教祖以来の教義に臓器移植がそぐわないからである。大本教では、人間存在は各々何かの使命を持った靈魂がそれに最も適合した肉体を与えられ、渾然一体となって生命を得ると説く。その使命を終えて靈魂が肉体から離れて元の世界に戻るのが死であり、心

停止・呼吸停止の時点である。肉体は大自然に返して土に戻る。その中途の段階ましてや心臓も肺も活動している間に人間の判断で臓器移植する行為は本来の使命に背くことになる。こうした教義上の立場から大本教は当初から脳死移植反対運動を展開し、私製のノンドナーカード（厚労省・社団法人日本臓器移植ネットワークの「臓器提供意思表示カード」（通称ドナーカード）ではなく、臓器提供しないことを積極的に表示する私製のカード）の配布や反対の署名運動を展開した。

伝統的な仏教諸宗派の場合はどうか。当初の1980年代半ば頃には一部を除いて公式見解の表明はされなかった。仏教の基本的立場に不可知論・対機説法・真俗二諦などがあり、是非を早急に断定しないという配慮もあったであろうが、それ以上に脳死という近年に現出した状況は、膨大な仏典のどこにも該当する状況や言説が見出せないという事情も大きかった。

しかし、状況進展の中で仏教界も悠長な立場にとどまっておれず、明確な見解の提示が要請された。そこで1988年に日本印度学仏教学会の中に脳死移植問題について専門委員会が設置され、ひとまずの見解が提示され、二つの基本的立場が示された。その第一は脳死問題は仏教本来の生命観・死生観から考える、第二は臓器移植は仏教の布施行の精神から考える、というものであった。

後者は、脳死移植に該当する状況は仏典に見出せないが、それに類似する状況として「捨身施（飼）虎」の有名なエピソードなどに語られる捨身行が想起される。仏教では他者を救うために自身に執着せず自己犠牲して他人に施す（布施する）捨身行が、大乘菩薩の利他行・布施行として高く評価される。しかしその後の議論で、臓器移植と布施行は一見類似するが、同一に論じるのは曲解とされた。仏教の布施は、布施する者・布施される者・布施対象物の三者に分別なく平等で執着がない（三輪平等）のが大原則である。もしドナーが清浄な布施行として臓器提供したとしても、レシピエントが自身の延命のために他者の死を待ち望めば不浄な執着となって布施は不成立となる。布施は臓器提供の論理になっても、他人の臓器を受用して延命を企図する論理は導きがたい。布施行の精神から臓器移植を考える立場はそのままでは通用しなくなった。

一方前者は、脳死そのものを仏典が説かなくても、原始仏教から後代の仏教にいたるまで生命・死生観に関する深い洞察に満ちている。その洞察を糾合・純化して脳死問題を捉えなおすのが仏教者の課題である。そして、仏教の生命観は身心一元論に立脚することは看過できない。原始仏教で生命の本体は母胎に受胎した小さな塊（凝結、パーリ語・サンスクリット語のカララ）と捉える。脳も身体も精神もそこに渾然一体に融けこんでおり、それが発育してゆく。カララの中には「命（寿命）」「識（精神）」「煖（ぬくもり）」の三者が一体となっており、生命は全人的統一体で心臓や脳だけでは存在できないという基本的理解である（詳細は後掲の玉城康四郎氏著書を参照）。著名な仏教用語のうち「五蘊」（色・受・行・想・識）や、密教のマンドラの思考の表象である「六大」（地・水・火・風・空・識）なども、生命を個々の部品の寄せ集めと捉えず有機的な統合体と捉える。その一部分だけを切り離して実在せしめる考え方は仏教には適さないのである。

こうした観点からして、仏教は現行の脳死移植を手放しに賞賛・推進する立場に与するものではないことは言える。しかし幅広い仏教には様々な別の議論もあり、それを深化して一般社会へのアピールも継続してゆくべきであろう。

おわりに

20 世紀末に惹起した脳死移植問題であるが、前世紀で完結したわけではなく今後にもち越されている。情報は氾濫していても、様々な立場の共通の議論の土台は不十分で、この問題の社会的合意は遙か彼方である。何よりの懸念は時間経過の中でこの問題自体が風化することである。実際に国内初の脳死移植の当初と近年を比べると、2009 年の法改正前後を別として、脳死移植に関するマスコミの取り扱い方も、大衆の受けとめ方も次第に低調になったことは否めない。この問題に飽かず取り組み続けることが重要であろう。

< 主要参考文献 > 比較的入手しやすい単行本を中心に掲示

- ・立花 隆『脳死』（中公文庫、1980 年）
- ・立花 隆『脳死再論』（中公文庫、1988 年 12 月）
- ・立花 隆『脳死臨調批判再論』（中公文庫、1994 年 6 月）
- ・竹内一夫『脳死とは何か』（講談社、1987 年 5 月）
- ・波平恵美子『脳死・臓器移植・がん告知—死と医療の人類学』（福武書店）
- ・波平恵美子『病と死の文化 現代医療の人類学』（朝日選書、1990 年 11 月）
- ・星野一正『医療の倫理』（岩波新書、1991 年 12 月）
- ・日野原重明『現代医学と宗教（叢書現代の宗教⑨）』（岩波書店、1997 年 8 月）
- ・高久史磨編『医の現在』（岩波新書、1999 年 3 月）
- ・樹心の会編『死を看とる心—仏教・ホスピス・脳死』（永田文昌堂、1986 年 10 月）
- ・福岡誠之『脳死を考える—新しい医療倫理を求めて』（日本評論社、1987 年）
- ・医療と宗教を考える会編『いのちの選択—死生観と臓器移植—』（同朋舎、1988 年 7 月）
- ・日本仏教学会編『仏教の生命観』（平楽寺書店、1990 年 8 月）
- ・『季刊仏教別冊 4 脳死・尊厳死特集号』（1990 年 11 月）
- ・水野 肇『脳死と臓器移植』（紀伊国屋書店、1991 年 5 月）
- ・田代俊孝編『脳死・臓器移植を考える』（同朋舎、1992 年 2 月）
- ・玉城康四郎『生命とは何か プッダを通しての人間の原像』（法蔵館、1993 年 11 月）
- ・松長有慶『生命の探求 密教のライフサイエンス』（法蔵館、1994 年 2 月）
- ・村中祐生『「いのち」の時事 仏教者がみた脳死・臓器移植』（すずき出版、1995 年 2 月）
- ・小川一乗『仏教からの脳死・臓器移植批判』（法蔵館、1995 年 10 月）
- ・川田洋一『脳死問題と仏教思想』（第三文明社レグルス文庫、1996 年 4 月）
- ・南無の会編『脳死は人の死か』（水書房、1997 年 9 月）
- ・中山研一・福岡誠之編集『臓器移植法ハンドブック』（日本評論社、1998 年）
- ・中野東禪『中絶・尊厳死・脳死・環境—生命倫理と仏教』（雄山閣、1998 年 2 月）
- ・田代俊孝『仏教とビハーラ運動』（法蔵館、1999 年 1 月）
- ・芹川博通『現代人と宗教世界』（北樹出版、1999 年 3 月）
- ・加藤尚武『脳死・クローン遺伝子治療—バイオエシックスの練習問題』（PHP 新書、1999 年 9 月）

- ・野本亀久雄『臓器移植』（ダイヤモンド社、1999年10月）
- ・額田勲『脳死・移植の行方』（かもがわブックレット129、1999年12月）
- ・澤井繁男『臓器移植体験者の立場から』（中央公論新社、2000年1月）
- ・森岡正博『生命観を問いなおす—エコロジーから脳死まで』（ちくま新書、1994年10月）
- ・森岡正博『脳死の人 生命学の視点から』（法蔵館、2000年7月）
- ・水谷幸正『仏教・共生・福祉』（思文閣、1999年9月）
- ・梅原猛編『脳死は、死ではない。』（思文閣出版）
- ・梅原猛編『「脳死」と臓器移植』（朝日文庫、2000年1月）
- ・梅原猛『脳死は本当に人の死か』（PHP、2000年4月）
- ・平野恭子『検証脳死・臓器移植』（岩波ブックレット497、2000年1月）
- ・近藤誠ほか『私は臓器を提供しない』（洋泉社、2000年3月）
- ・『現代日本と仏教 第1巻 生死観と仏教』（平凡社、2000年2月）
- ・中島みち『脳死と臓器移植法』（文春文庫、2000年11月）
- ・北塔光昇『仏教と脳死・臓器移植』（永田文昌堂、2001年3月）
- ・小松美彦『脳死・臓器移植の本当の話』（PHP新書、2004年6月）
- ・池田清彦『脳死臓器移植は正しいか』（角川書店、2006年6月）
- ・小松美彦・市野川容孝・田中智彦編『いのちの選択：今、考えたい脳死・臓器移植』（岩波ブックレットNo.782、2010年5月）
- ・臓器移植法を問い直す市民ネットワーク編『脳死・臓器移植 Q&A50：ドナーの立場で“いのち”を考える』（海鳴社、2011年10月）

等々

「死」をめぐる自覚と倫理性

中 島 志 郎

花園大学

1-1 「死」とは何か

1980 年代後半、「安楽死」という概念はいささかの衝撃をもって受け止められ、当時の仏教界も含めて否定的な論調が支配的であったが、近年の安楽死に対する認識は「尊厳死」という、語法の変化とともに新たな局面を迎えつつあると云える。本稿は医療や家族にまつわる法律、倫理といった第三者的問題は保留して、もっぱら死をめぐる本人の意思（自己決定問題）のありさまという意味で、自覚と倫理性の条件を考える。

死をいかに思想の問題として設定できるのか、というとき、死の明晰な把握が前提となるが、そのための問題設定はと、議論はやっかいな循環論に陥ってしまう。古来、死をめぐる言説はおよそ文化の存在するところ、必ず独自の死の理解があった。確かにそれは「死」の思索であったが、現代のわれわれが直面している「己れ死」という問題と微妙な齟齬を見せる。われわれは「死」をどのように問題とできるのか。

1-2 ハイデガーからジャンケレヴィチへ

M・ハイデガーは、講演『Das Ding (物)』（1951）の中で、人間が死を死として死することのできる唯一の生類であると規定した。そして、『存在と時間』（1927）で死について「現存在の終末としての死 (Der Tod als Ende des Daseins) とは、現存在の有する人ごとでない（最も固有で、自己的な die eigenste）、関連を欠いた（他の現存在とは－没交渉的な unbezogliche）、確実な (gewisse)、しかもそれなりに無規定な (unbestimmte)、追い越すことのできない (unuberholbare) 可能性 (Möglichkeit) である。死は、現存在の終末であるから、現存在するこの存在者がおのれの終末へ臨んでいる存在において、死が存在している。」（『存在と時間』第二編第一章第 52 節抜粋）

いま箇条書きにすると、死について

- ① 死の交換不可能性（最も固有な可能性）
- ② 死の没交渉性（他者との没交渉、共存在の危機）
- ③ 死の確実性（非本来性、日常性における死の隠蔽と死の承認）
- ④ 死の無規定性（死の確実性と死の時期の無規定性）
- ⑤ 死の追い越し不可能性（人間存在の最後の可能性は、誰も追い越せない）

と実存するものがかかえる不可避の規定性を挙げている。

ハイデガーは、死は「他者の死」において目撃され、対象化される《経験的事実》であると指摘する。しかし、「他者の死」という死の考察は、普段の日常的場面では実は私が「死ぬこと」には到達していない。ハイデガーはそのような死と死の理解を非本来的（9 節）だと指摘する。

1-3 ウラディミール・ジャンケレヴィッチ『死』の問題構成

ハイデガーの強い影響下に思索を深めたジャンケレヴィッチは、その著『死』において、有名な人称死の三分類を掲げ、続く本論で、1 死のこちら側の死（此岸）、生を思惟する、2 死の瞬間の死（瞬間）ほとんど無、3 死のむこう側の死（彼岸）彼岸の認識不可能という三部構成で時間の様態に沿って論述を展開する。

そして結論部で「代替不可能なく私>の死」を、「もし稀な事物が貴重なら、一つの『ただ一度』であり、一回限りの出現である人格は評価しがたいほどのものと考えられるべきだろう。」（『死』 p504）といい、この人間存在の唯一性が死に臨む人間の精神のありさまとして、ある絶対性を帯びること、人間の死は「かけがえのない<私>」、「代替不可能なく私>」という人格的な唯一性の存在とその消滅であるという点で、特権的問題となることを指摘した。しかしここには近代的人間観の到達点と共に死をめぐる思索のある限界を見ることができる。

一方、先のハイデガーにも影響を受け、かつ対抗的な哲学を提案した田辺元は、死者と生者の交わりとしての実存協同、死復活の実存協同に死の思索の根拠を見いだした。（『死の哲学・試考』）

といっても、これは二人称の死として、死者は生者の内に生きるという「物語」の創出であって、実存の深刻な危機が直視されるが、依然、比喩的な思考に留まるものであった。

2-1 死の問題構築 — アンドレ・マルロー「死などない、私だけが死んでゆく」—

「死は論理的には設定が不可能な問題」と論理学派（野田茂樹・中島義道）はいう。

私の死は、論理空間に含まれる最大の虚構なのである。…「野矢茂樹は死ぬ」という命題は有意味であっても、現実のものとはなりえないものとなる。…それはけっして語りえぬことがらではない。しかし…この論理空間を保持しつつ現実化することはありえない、そういうものとして私は私の死について語っているのである。

野矢茂樹『ウィトゲンシュタイン『論理哲学論考』を読む』 pp.299-300

確かにそこに「遂行論的矛盾」は指摘できるが、語り得るのは「死」であって、そもそも「死ぬこと」はこの論理空間には存在しない（現実のものとはなりえない）のは当然であって、だからといって、「死ぬこと」の思考の不可能（問題としての無意味）をいうのは当たらない。依然として「死ぬこと」の思索の困難こそが哲学の課題なのである。

2-2 「死」と「死ぬこと」

中島義道『死を哲学する』も、言語世界の先行性と「ナマの体験」の後得、発見（p70）という問題構成で、<私>と無をめぐる問題を分析している。

無に帰着する自己の「死ぬこと」は了解不可能（私の無を捉えることの難しさ）であり、しかし、「死ぬこと」が他者の不在（死）と混同されて私の「死後」を生むように、「死」と「死ぬこと」の混乱は、ありふれたこととなって、私の死が他者の不在と類同に理解（誤解）されている。この混乱を解決することが、「死」と「死ぬこと」の弁別である。

「死」は思索の対象として、有意義的であるが、一方「死ぬこと」は「死」とは別の生命の直接経

験の存在可能性（ハイデガー）である。

では「死」に対して、「死ぬこと」は、釈迦の場合はどう理解できるか。

2-3 釈迦の死と死の受容

「解脱の境地に到達した者が「わが心解脱は不動である。これは最後の生である。もはや再生はない」（『長阿含経』）」

といった言句は釈迦の入涅槃直前の言葉として『中阿含経』『律蔵』ほか随所に見いだせる。

釈迦は、死（の何であるか）を「理解」した、と同時にそこで、肉体の終焉「死ぬこと（身体死）」が寂滅の内に受容された（有余涅槃）。

それが思惟の対象（死）と、思惟の不可能（死ぬこと）との調和（静かに死ぬこと）であり、「死の了解（智慧）と、死ぬこと（身体過程）」の「死の身心問題」は「穏やかな終焉」において調和（寂滅）を実現した。

3 死について 倫理的であるとはどういうことか。

死をめぐる自覚的内省が深まるところに、人間的な心身調和として「消極的安楽死」が「倫理性」を帯びてくる。その意味で釈迦の入滅は、「静かに死ぬ」（穏やかな死）という倫理的な規範であり続けている。

そこには東洋思想が持つ伝統的な倫理観が働いていることに驚くほかない。

今回「死と死ぬこと」の弁別といった提案を通して、思惟できること、できないことを問題として整理し、各自の「自己決定」の内的条件を考えようとしたが、まだ明晰な問題構成には至っていない。

主要参考文献

中村元訳『スッタニパータ』（岩波文庫）、同「解脱の思想」『仏教思想 8 解脱』（平楽寺書店 1982）所収、同「死をいかに解するか？」『仏教思想 10 死』（平楽寺書店 1988）所収、藤田宏達「原始仏典にみる死」仏教思想研究会『仏教思想 10 死』（平楽寺書店 1988）所収、ハイデッガー『存在と時間』第三分冊（岩波文庫 2014）、ジャンケレヴィッチ『死』（仲沢紀雄訳、みすず書房 1976）、ジャンケレヴィッチ『死とは何か』（原章二訳、青弓社 2003）、野矢茂樹『ウィトゲンシュタイン『論理哲学論考』を読む』（ちくま学芸文庫 2006）、中島義道『「死」を哲学する』（岩波書店 2007）、『仏教の生死観』（日本仏教学会 2010）、田辺元「補遺二「死の哲学」試考」（全集 13 筑摩書房 1964）、加藤尚武「現代生命倫理学の考え方」『生命倫理学を学ぶ人のために』（世界思想社 1998）

いのちの操作とバイオエシックス

村 岡 潔

佛教大学

I. 近代医学とバイオエシックス

テーマ「生命操作とバイオエシックス（生命倫理）」では、主に「死の再定義」と「生殖補助医療（体外受精・代理母）」という生命操作の問題を取り上げ、近代医学が「いのち」をどのように扱っているかを観ます。

近代医学は生物医学とも言います。19世紀に、人間・動物・植物・微生物は「細胞」を共通項とする「生物」というカテゴリーになり、今日の「生命」や「生物」という概念に基づく「生物学」が成立し、今日の分子生物学（共通項は遺伝子）に展開します。

「生物学」の正体は「生き物」の学ではなく、「生命現象の物理化学」であり、医学は生物学の要素を取り入れた「生物医学 Biomedicine」となります。専ら生命を物質として扱う生物医学は、病む主体である病者を臓器別のモノとして扱う人間工学となっています。そのため、病者を一個の人間としてその苦悩に寄り添い、いのちとして全体論的にみる術を失いつつあります。この乖離が、バイオエシックス（生命倫理）にとって解決すべき諸問題の根源となっています。

II. 死の再定義をめぐる

近代医学は人間工学ですから価値中立的な自然科学を装っています。しかし、医学は、病む人間、悩みを抱える人間を正常（良い価値）か異常（悪い価値）かに分類し、異常であれば正常に改造するシステムです。

「脳死は科学的な死」だと言う人がいますが、自然科学はそういう意味付けや価値観を排除したところに成立しているので、この言説は形容矛盾です。科学では「心停止し血液循環が停止したら、全身の臓器の活動は停止し、体温も低下し外気温と同じになるだろう」といった推論のみです。実際、心停止による判定は世界共通にできても、脳全体の活動停止時刻の判定は一つではありません。「脳死」状態を「人の死」とみなしたのは、世界医師総会の「シドニー宣言」にあるように臓器移植推進のための取決め（政治的価値判断 Bio-politics）にすぎません。

また「脳死・臓器移植」推進の功利主義的な倫理学者らは、伝統的な SOL 倫理（Sanctity of Life Ethic）を否定し、QOL 倫理（Quality of Life Ethic; 「パーソン論」とも）という考え方を主張します。

SOL 倫理の立場は、生命の神聖さ・尊厳さ（Sanctity of Life）を重視する信念の表出で、人命は無条件に尊く、その価値は絶対的に平等で比較し差別することは許されないという原理です。この立場は「脳死や植物」状態の患者にも、本来の死の定義である三徴候死（＝瞳孔反応消失、呼吸停止、心拍動停止）を適用し、それまでは治療を続けるべきとする倫理観です。

一方、QOL 倫理は、原則として患者（人間）の生命の価値は相対的なものと規定し、人間を下記の

ような人格要件（＝大脳皮質の障害の有無）に従ってパーソン（person; 人格）と非人格にわけます。脳死状態や植物状態の人間を「治療価値のない存在」として、また認知症患者、無脳症児を含む新生児などの存在は、即、劣等な「非パーソン」に分別されます。「脳死状態」の患者は即「人格死」とみなされ、生存権（被治療権含む）を失い、その治療中止とドナー化が正当化されました。「植物状態」の患者も「人格死」とされ、治療や栄養を中止し「尊厳死」として餓死させることも正当化可能となるわけです。

Ⅲ. 新しい誕生のしかた～生殖補助医療技術～

人間工学という生命操作のもう一つのトピックは、不妊症に対して開発された生殖補助医療技術（ART = Assisted Reproductive Technology）です。現在 6 組に 1 組が不妊症とされています。ART は人工授精から始まり、本格的な生命操作と言える体外受精へと展開してきました。体外受精は、体外で卵子と精子を受精させ、培養した受精卵を子宮に移植するもので、1978 年に英国で始まり、現在、日本では 50 人に一人が体外受精で生まれています。

当初は、「人間を試験管の内で生産するとは何か」とか「生命誕生は神の手にまかせるべきだ」とかの非難の声でしたが、ART の普及につれ、こうした声は少なくなりました。しかし、第三者に依頼する代理出産や、第三者から卵子や受精卵の提供を受ける ART は家族関係変貌の問題を提起しています（たとえば、子宮摘出した娘夫婦の受精卵をその母が代理出産した例では、遺伝的には祖母に当たる「その母」が出産した子の母となり、娘夫婦とは養子縁組が必要となるといった変容）。

また、ART の拡張利用として、精子提供で人工授精や体外受精で出産するシングルマザーや女性同士のカップルの子供作りも行われています。さらに、空想科学的な ART 利用ではクローン技術による子供作りや、体外受精と核移植さらには遺伝子工学を用いると、女性同士の双方の遺伝情報を受け継いだ子供作りや人間の代わりに出産してくれる代理母牛なども理論的には可能だということです。

しかし、こうした生殖補助医療というのは、20 世紀以降の血液型や遺伝子による生物学的血筋観念に極度に人々がとりつかれた結果なのです。血筋へのこだわりや執着がこうした生命操作（＝血がつながっているのが本当の我が子と妄信すれば ART、我が子を産みたくないと考えると人工妊娠中絶）を支持することになります。もはや、生まれてくる存在はどのような場合でも自然や神仏からの授かりものといった自然への畏敬を伴う伝統的な視点は稀薄なのです。

自分の先祖の数は、10 代前は 2 の 10 乗 = 1024 人、両親から 10 代前までの先祖の人数は 5,120 人いるはずですが。しかし、昔の方が人口は少ないから、自分の先祖と他人の先祖はどこかで大幅に重なり合っているのです。万世一系といった家系図などは都合のよい部分を連結するもので、あたかも先祖から血筋が一定の濃さで連綿と保たれてきたかのような錯覚を与えてしまうのです。

文化社会的には、近代以前から、子供は社会の社会的財産でした。すなわち「本当の親」（一人とは限らない）はつねに「育ての親（第三者や共同体）」です。20 世紀以降、生物学（遺伝学）の発達のおかげで、こちらが「本当の親子」にシフトし、「生物学的本当の子」に執着し不妊に苦しむ「無間地獄」が始まったということになります。

Ⅳ. おわりに～衆生の恩

一杯のお茶、一冊の本を手にするにも私たちは世間の人々の手を借りています。衣食住を得て、文化的精神的な生活が続けられるのも、自分の周囲で直接間接に関係しあっている人々のおかげ（衆生の恩）なのです。

このことを個人の病気（という生き方）と衆生（人々）の関係に広げてみましょう。例えば千人に1人が罹る病気Dがあるとします。ここにD病の子どもA君1人がいますと、それに対して、その社会では999人の「(D病ではない)健康」者がいることになります。この現象を仏教の代受苦と解釈するとA君は999人分の苦(D病)を自ら引き受けてくれたことになります。ところが、昨今の遺伝子検査・生命操作では、こうしたA君を胎児のうちからあぶり出し価値がないとして中絶しています。

しかし、A君の生き様は代理苦（身代わり地蔵）であり、六波羅蜜の忍辱の実践に当たると同時に、999人に「健康」を布施したことになります。従って、A君は既に一個の菩薩なのです。

こうしてみると世の中（特に病院）にはたくさんの生きた菩薩がおり、多くの健康者・健常者がその恩恵をあずかっています。本来医療には、その有難さに無条件で応えようとする、人類社会のもつ利他主義や互酬性があります。ここに生命倫理の起源があるわけです。

推薦文献：

- 1) A・ワイル『人はなぜ治るのか』（日本教文社）
- 2) 立川昭二『病気の社会史』（副題：文明に探る病因）岩波現代文庫
- 3) 共同通信社社会部・脳死取材班編著『凍れる心臓』（共同通信社）
- 4) 栗屋剛『人体部品ビジネス』（講談社選書メチエ）
- 5) A・ハックスレーの小説『すばらしい新世界』（講談社文庫、松村達雄訳）
- 6) ダニエル・J・ケヴルズ（西俣総平訳）『優生学の名のもとに』（副題：「人類改良」の悪夢の百年）、朝日新聞社
- 7) スティーヴン・J・グールド『人間の測りまちがい（副題：差別の科学史）』（河出書房新社）
- 8) 村岡 潔、岩崎皓、西村理恵、白井千晶、田中俊之『不妊と男性』青弓社
- 9) 生命環境倫理ドイツ情報センター編（松田純・小椋宗一郎訳）『エンハンスメント』知泉書館
- 10) パウロ・マツァリーノ『反社会学講座』ちくま文庫
- 11) 井上芳保『つくられる病 一過剰医療社会と「正常病」』ちくま新書

縁起の生命倫理学 親鸞の生命観

鍋 島 直 樹

龍谷大学

仏教と科学—その歴史と展望

西洋科学のように、自然界を自己の対象物として、実証的に分析する科学は、仏教の内部からはあまり生まれてこなかった。しかしその一方、仏教徒は医学や薬学をはじめ、紙や墨の製造と印刷技術、鋳鉄の技術、建築・土木技術をはじめとする最先端の科学技術を取り入れながら、経典の記録と編纂、寺院や病院建設、仏像の鋳造や彫刻をすすめ、世界の各地に伝播していった。

宗教と科学はどのように関係していくべきであろうか。イワン・バーバーは、可能性のある四つの関係、(1) 対立 (2) 相互独立 (3) 対話 (4) 統合、を紹介した。また、ダライラマ 14 世のノーベル平和賞受賞スピーチにおいて、宗教と科学は相互に寄与し得る関係であるとしている。これから重要なのは、第三と第四の関係であり、宗教と科学とが、相互に優れた洞察を尊重し、対話しながら、相互に進展していくことが求められる。仏教と科学には本来、深刻な対立はない。しかし、科学技術に極端に依存しすぎてはならない。なぜなら、人間の暗黒面に引きずられた科学技術の悪用は、核兵器や覚醒剤などを生み出し、多くの生命を危険にさらすからである。

仏教生命観—縁起思想の意義

縁起とは、「因縁生起」とも表現され、「他との関係が縁となって生起すること」を原意とする。縁起の原語である複合語 *“paticca-samuppada”* (パッティチャ・サムッパダ) または *“pratitya-samutpada”* (プラティーティヤ・サムウトパーダ) は、二つの言葉から成っている。プラティーティヤとは、「～に依存する」ことを語義とし、サムウトパーダは、「共に生じる、つながりの中で生起する」ことを語義とする。原始仏教における縁起説は、(1)「さまざまな苦しみ執着が縁として生起する」(2)「もろもろの因縁によってつくり出されたものは、うつろいやすく無常であり、固定不変ではなく無我である」ことを意味する。大乘仏教における縁起説は、龍樹に見られるように、「あらゆるものは相互に関連し、依存し合っている」という意味が強調される。これらの縁起の語義と獨創性によりながら、仏教生命観の特質を四つに分けて明らかにする。すなわち、(1) 我執からの自由 (2) あらゆる存在の響生と一体感を育む (3) 存在のかけがえのなさ (4) あらゆるいのちへの非暴力と慈悲と感謝の四つの意義である。親鸞の生命観は、この仏教生命観を継承しつつ、人間の罪業性を徹底して省み、いのちあるものすべてに感謝して、世の安穏を願って生きることを教えている。生きとし生けるものは父母兄弟であり、仏の本願に照護されて仏に成ることができるとしている。

縁起の生命倫理学

まず欧米で確立された生命倫理は、四つの原則を重視している。(1) 自律尊重 (autonomy)。患者

のオートノミー (patient autonomy)、とは、自律性が重視され、患者の自発的な意思決定を尊重することである。この自律尊重の思想は、イマヌエル・カント (Kant, I.) の「自律 (autonomy)」の概念と、スチュアート・ミル (Mill, J.S.) の「個人の自由の権限は、他人に危害を加えない限り何をしてもよい」という二つの思想を背景としている。(2) 善行 (beneficence) とは、「恩恵」とも訳され、医療者が患者の最善な利益を求めて行為することである。(3) 公正 (justice) とは、正義とも訳され、生命倫理の政策が、個人を尊重するだけでなく、社会において公正でなければならないということである。(4) 無害 (no maleficence) とは、害を与えない、殺さない、痛みをもたらし、誰かにとってよい機会を見逃さず活用するということである。

縁起の生命倫理は、欧米の生命倫理を尊重し、マルコム・ディヴィッド・エッケルらの研究成果に学びながら、次のような方向性をもつ。(1) 研究の目的を明確にし、役に立つかたないかという有用性や効率性だけを基準にして生命操作をおこなわない。(2) 自己と相手との相互の関係性を壊すような行為をとってはならない。(3) 医師から患者へのインフォームド・コンセント、および患者の自己決定権を最大限に尊重する。新生児や認知症の患者などのように、患者が自己決定できない場合や、患者の一方的な自己決定によって生命の危機につながるような場合は、医師や家族の知識と判断を総合して組み入れていくことがあわせて大切である。患者の尊厳は、医療者と患者、患者と家族との思いやりに満ちた絆のなかで育まれる。(4) 動機だけでなく、それによってもたらされる結果を予測し、最善の道を選ばなければならない。現在だけでなく未来の世代への責任ある行動をとることが望まれる。(5) 中道の智慧によって、極端な功利主義・快楽追従にも偏らず、また、極端な保守主義・科学排除の立場にも偏らずに、先端医療技術を活用する道を選択することが望まれる。(6) 生命の安全性を守るために、現在だけでなく未来にわたって安全な方法であるかどうか、また、その患者個人だけでなくすべての人類や自然環境への影響がないかどうかを考える。(7) 先端医療技術は、人間に限らずあらゆる生命を保護するためにも活用することが望まれる。(8) 一つひとつの生命をめぐる個別の現実をみすえ、やわらかく、もっとも恵みのある道を、一人ひとりが自由に見出していくことが望まれる。患者のいのちを大切に思うその答えは、一つではない。(9) 自己の生命が他の多くの人々や自然との支えあいによって成立していることを自覚し、あらゆる生物・非生物への慈愛と責任と感謝の心をもって、謙虚に生きていく。(10) あらゆるものは無常であり、移り変わっていく。人間の力には限界があることを忘れてはならない。

参考文献

鍋島直樹『親鸞の生命観』, 法蔵館, 2007

日本医師会第13次生命倫理懇談会答申「宗教からみた終末期医療」, 2014

「縁起のバイオエシックス—人クローンに関する浄土真宗からの一考察」, 真宗学 103, 2001

Naoki Nabeshima, "Buddhism, History of Science and Religion," *Encyclopedia of Science and Religion*, pp.81-87, Macmillan Reference, volume 1, New York, 2003

Naoki Nabeshima, "A Buddhist Perspective on Death and Dying," pp.229-252, *Buddhism and Psychotherapy: Across Cultures*, Edited by Mark Ty Unno, Wisdom Publication, Boston August, 2006

2014年度 チェーン・レクチャー概要

Naoki Nabeshima, "Vision of Interdependence: Toward a Contemporary Understanding of Buddhist Life Perspective," *Memory and Imagination*, Edited by Ronald Y. Nakasone, Eisho Nasu, pp.35-58, Nagata Bunshodo, Kyoto, 2010

キリスト教と生命倫理

小 原 克 博

同志社大学

1. キリスト教倫理とは

1) キリスト教倫理の形成

キリスト教はパレスチナでユダヤ教の一派として始まったが、西方の地中海世界へと広がっていく中で、その地域における社会的・文化的コンテクストにおける問題と否応なく向き合い、信仰的応答を求められた。そうした場から、キリスト教倫理が形成されてきた。

初期キリスト教の宣教師パウロをその一例としてとりあげることができる。新約聖書「コリントの信徒への手紙一」8章には、偶像に供えられた肉についての食事規定をめぐる倫理的葛藤が記されている。イエスの教えの原則から言えば、口から入るものが人を汚すことはなく、何を食べてもよいことになる。しかし、パウロは、すぐには旧習から脱することのできない「弱い人々」に言及し、「その兄弟のためにもキリストが死んでくださったのです」(8:11)と語り、原則よりも弱者の立場に視線を向けようとする。ここにキリスト教倫理の発生の場を見ることができる。

2) キリスト教倫理の価値基準

ある行為の是非を問われるとき、キリスト教倫理が基準とするものは何か。伝統的には次の三つがしばしば参照されてきたが、いずれも有効性と問題点を含んでいる。

基準としての「史的イエス」は、イエスであればどのようにするだろうか、という立脚点を意味しており、信仰者にとっては最重要の規範とも言える。しかし、イエスの言葉の多くは「だれかがあなたの右の頬を打つなら、左の頬をも向けなさい」(マタイ 5:39)といった、きわめてラディカルな内容を含んでおり、それを一般倫理に還元することは決して容易ではない。

「モーセの十戒」は、キリスト教がユダヤ教から引き継いだ伝統の中でも、最重要の倫理規範とされてきた。しかし、その戒めの一つ「殺してはならない」をとってみても、同一コミュニティ内における殺人の禁止としては有効であるが、中絶の是非をはじめとする、今日の生命倫理的問題にストレートな答えを与えてくれるわけではなく、今日的な解釈が不可欠である。

「黄金律」、すなわち、「人にしてもらいたいと思うことを、人にもしなさい」(マタイ 7:12、ルカ 6:31)は論語その他にも類似の表現が見られ、それゆえ普遍的な道德律と考えられてきた。確かに価値観が均一の集団内部では、こうした黄金律は有効であるが、バーナード・ショー (1856-1950) が「あなたが他の人々にこうして欲しいと思うのと同じ事を、他の人々にするな。なぜなら、彼らの趣味 (tastes) はあなたの趣味と同じではないかもしれないのだから」と皮肉を効かせて語っているように、価値観 (趣味) が異なれば、黄金律は「ありがた迷惑」を助長することになりかねない。

3) 科学技術時代の倫理

価値が多様化した社会において一元的な尺度を示すことは困難である。したがって、ここではさしあたり倫理を「選択可能なものの中から（当事者にとって）最善のものを選択する方法を示すこと」と定義しておく。可能な限りの選択可能性を示さなければ、結果的に、誘導・強制したのと同じになる（パターナリズムの危険性）。

2. 生命倫理が対象とする問題領域

伝統的な「医の倫理」は古代ギリシアにさかのぼることができるほど古い。しかし 1980 年代以降、生命科学の急速な発展が、医療従事者と患者との間の合意形成だけでは済まないような問題（体外受精など）をもたらした結果、生命（操作）のあり方をめぐる社会的な合意形成を支援するために、新たに生命倫理が要請されることになった。生命倫理における多くの争点は「境界設定」をめぐる議論と関わっている。それは、医療技術をどこまで適用するか、診断結果をどこまで知らせるか、という点に収斂している。

かつて出産は神仏に祈願するしかない宗教的領域に属していたが、今や、出産は技術的領域に移行しつつある。とはいえ、現代においても、すべての人が生殖技術によって出産できるわけではない。また、医療技術の進歩は新たな苦悩をも生み出している。キリスト教神学では「なぜ神は悪や不幸から救い出してくれないのか、この苦悩の意味は何なのか」といった問いを神義論と呼んでいるが、医療技術がいくら発達しても、神義論的な問いはなくなる。キリスト教倫理の現代的な課題は、ここにもある。

以下において、生命倫理に関する具体的な事例をとりあげる。

1) 出生前診断

出生前診断の方法として、超音波検査、羊水検査、トリプルマーカーテストなどは長く用いられてきた方法である。近年、特定の条件のもとに受精卵遺伝子診断が実施されるようになったが、日本ダウン症協会のようにそれに反対している団体もある。そこでは、ダウン症児の出生を未然に防ごうとする優生学・優性思想への接近が問題点として指摘されている。

2013 年からは、新型出生前診断と呼ばれる、妊婦（原則 35 歳以上）の血液の DNA 解析（染色体異常の検査）が行われるようになった。その診断では、胎児がダウン症であるかどうかの 99% の精度でわかるとされているが、過去 1 年間で陽性と判定された 142 人のうち、113 人の異常が確定し、97% に当たる 110 人が人工妊娠中絶した。この診断は強制されているものではないが、結果としてダウン症児の出生数を激減させているので、優生学との関係が時として指摘される。

20 世紀初頭に誕生した優生学は進化論と遺伝の原理を人間に応用して、人間の自然的運命を改良しようとした。ナチズムの人種優性政策のように多くの犠牲者を出したこともあり、戦後、その思想は否定されたが、スウェーデンや日本のように、戦後しばらくたっても優生学的理由により強制不妊手術が行われていた例があった。「自己決定」であれば優生学ではないのかは、現代において問われるべき倫理的課題である。そこには、偶然性と運命をめぐる宗教的な問いも深く関わっている。

2) 人工妊娠中絶

胚はいつから人間になるのか（胚の道徳的身分）は、長年にわたって倫理的な争点とされてきた。日本では22週がその「境界線」となっている（母体保護法）。しかし、カトリックの見解によれば、それは受精の瞬間である。カトリックの保守的な生命観は時代錯誤的として批判されることが多いが、ナチスの断種法（1933年）に対して、当時、それを正面から批判できたのはカトリック教会だけであった。ピウス11世の回勅『聖なる婚姻について』（1930年）は、いかなる中絶も不妊手術も認められず、優生学者が「低価値者」と蔑んだ人々にも、結婚し子どもを持つ権利があると言い切った。

中絶をめぐる、米国ではプロ・ライフ（生命擁護派）とプロ・チョイス（選択擁護派）の対立が激しいが、胎児を十全な尊厳（人格）を備えた存在と見るかどうかは、すぐれて（道徳的）コミュニティ論の問題である。

3) 終末期医療

人工的水分・栄養補給法（AHN）の中でも、近年、胃ろう造設が大きな話題となってきた。対象者は、高齢の脳血管障害者や認知症患者であるが、1990年代後半から広まり、現在、胃ろう栄養法を受けている患者は56万人に上ると言われている。しかし、これまでの増加傾向に、この数年、歯止めがかかるようになってきた。それは、世論の変化を受けて、日本老年医学会などが人工栄養法を導入しない選択肢を示したことに起因している。

日本では延命至上主義の傾向が強く、これまでAHNを施行しない選択肢が示されることは少なかったが、欧米では、AHNの差し控えは緩和ケアの一部とされており、終末期や延命に対する考え方に大きな違いがあることがわかる。この違いを倫理的に整理すれば、自己決定権（個人倫理）と共同体倫理（家族の論理、世間体）の関係として理解することができる。欧米では前者が強く、日本では後者が強い。欧米の個人倫理の背景には、キリスト教や啓蒙主義の人間観（自立した個）を認めることができる。

日本の共同体倫理の文化的・宗教的背景にあるのは、人間に限定されない生命の連続性・等価性である。神道におけるカミには、神典の神々、神社の神々、人間の神々、自然の神々が含まれる（本居宣長『古事記伝』三ノ巻）。また、日本仏教には「草木国土悉皆成仏」といった天台本覚思想の影響が広範囲に及んでおり、生命・非生命の違いを超えた仏性が示されている。これらは日本のユニークな生命観であるが、そこで育まれてきた共同体倫理が、結果的に個人（患者）の自立した自己決定の機会を疎外しているとも言える。

今後の医療現場では、自己決定権と共同体倫理を二項対立的にとらえるのではなく、それぞれの文化的・宗教的由来を紐解きながら、両者の間に均衡を与えることのできる生命倫理が求められるだろう。

【参考文献】

神田健次編『講座 現代キリスト教倫理 第1巻 生と死』日本基督教団出版局、1999年。

マイケル・J・サンデル『完全な人間を目指さなくてもよい理由——遺伝子操作とエンハンスメントの倫理』ナカニシヤ出版、2010年。

2014 年度 京都・宗教系大学院連合主催 院生発表会概要

2014 年 7 月 28 日（月）午後 1 時～ 6 時
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】

説一切有部における有漏縁・無漏縁について

梶 哲 也（大谷大学大学院 文学研究科 博士後期課程 仏教学専攻）

【皇學館大学】

神木についての一考察

神 守 昇 一（皇學館大学大学院 文学研究科 博士後期課程 神道学専攻）

【高野山大学】

空海願文出典攷

高 柳 健太郎（高野山大学大学院 文学研究科 博士後期課程 密教学専攻）

【種智院大学】

空海の『請来目録』について—経典目録から始まる「密教」—

ジェシー・ラフィーバー（種智院大学卒・真言宗豊山派持明院院代）

【同志社大学】

中国におけるキリスト教と道教の対話

徐 珊 珊（同志社大学大学院 神学研究科 博士前期課程 神学専攻）

【花園大学】

大乗菩薩戒思想の研究—新羅元暁の註釈書を中心として—

法長〔李 忠 煥〕（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】

浄土宗八祖西誉聖聡『厭穢欣浄集』について

武 田 真 享（佛教大学大学院 文学研究科 博士後期課程 浄土学専攻）

【龍谷大学】

梁武帝の同泰寺建立

末 川 洸 介（龍谷大学大学院 文学研究科 博士後期課程 東洋史学専攻）

【龍谷大学】

真宗伝道の実践的研究—浄土真宗本願寺派築地本願寺の実態調査—

南 條 了 瑛（龍谷大学大学院 文学研究科 博士後期課程 真宗学専攻）

全体ディスカッション：午後 5 時～ 6 時

説一切有部における有漏縁・無漏縁について

梶 哲 也

大谷大学大学院 文学研究科
博士後期課程 仏教学専攻

本研究は、説一切有部の煩悩論における諸門分別の1つである有漏縁・無漏縁を対象とし、その定義と議論の変遷について確認した。また加藤 [1973] ¹⁾ が有部における有漏・無漏の定義の変遷を指摘している。よってこの定義の変遷と有漏縁・無漏縁との関係を考慮しつつ考察を行った。

有部において最初に有漏縁・無漏縁に関する諸門分別が確認できるのは『識身足論』または『品類足論』である。

『識身足論』(No. 1539) T26 583b12-14

頗有欲界繫見所斷心決定唯縁善法耶。曰有。謂欲界繫見滅道所斷無漏縁隨眠相應諸心。

『品類足論』(No. 1542) T26 703a16-21

九十八隨眠。幾有漏縁幾無漏縁。答八十有漏縁。十二無漏縁。六應分別。謂見滅道所斷無明隨眠。或有漏縁或無漏縁。云何有漏縁。謂見滅道所斷有漏縁隨眠相應無明。云何無漏縁。謂見滅道所斷有漏縁隨眠不相應無明。

『識身足論』では有漏縁・無漏縁という概念が存在していることが確認されるが、個別の分類については言及されていない。また『品類足論』ではそれぞれの数があげられるのみであるが、他の諸門分別との関連からその分類を確認することが可能であった²⁾。つまり、無漏縁である煩悩とは見滅・道所断における「疑」「邪見」と一部の「無明」であり、それ以外の煩悩が有漏縁である。『識身足論』以降の論書からは、この分類が変更されることなく引き継がれていることが確認される。また『婆沙論』では、「無漏を縁ずる」というその「無漏」とは四聖諦中の「滅」と「道」とであると述べられる³⁾。

この有漏縁・無漏縁に関する議論は『婆沙論』以降に現れる。『婆沙論』における議論の主な関心は、有漏を所縁とする煩悩がなぜ無漏を所縁としないのかということ⁴⁾と、無漏縁である煩悩が何を対象とするのかということにあった。『雑心論』はこの『婆沙論』の議論を簡潔にまとめており、『俱舍論』はこの『雑心論』に沿っている⁵⁾。

『順正理論』はこれらの議論に加えて⁶⁾、無漏を対象とする煩悩とはいかなる在り方かということの問題とする⁷⁾。無漏とは定義上「煩悩を生じさせないもの」であるから、そのような滅・道を煩悩が所縁とするならば、滅・道は「煩悩を生じ」させる有漏になってしまうのではないかというのである。これは有漏・無漏と有漏縁・無漏縁という2つの概念の矛盾を突いた問題である。これに対し『順正理論』の著者である衆賢は、煩悩が滅・道を所縁とするとしてもそれらは無漏なのであると答え、4つの見解を挙げる。この見解の1つが加藤 [1973] で指摘された有漏・無漏の定義変更の理由の1つであると考えられるので、次に論ずる⁸⁾。

加藤 [1973] は有漏法に関して、『婆沙論』における5つの規定⁹⁾から『阿毘曇心論』『阿毘曇心論経』の「煩悩が生ずる」になり更に『雑阿毘曇心論』を経て『俱舍論』に至り「煩悩が随増する」

に確定したと指摘するが、その理由は明らかではなかった。その理由の1つと考えられるものを、無漏縁である煩惱が所縁とする無漏の在り方、という先の『順正理論』中に衆賢が示した見解に見いだせる。

『順正理論』(No. 1562) T29 616a13-18

非惑生時攝取於境。置於心首寶玩名魅。但是境中惑得自在攝令順已得生増義。若非所魅惑於境中雖縁彼生而不増長。如人舉目觀日月輪能令眼根損減増長。是故貪等不縁無漏其理極成減道雖爲邪見等境而非有漏。

無漏縁である煩惱が所縁とする減・道は、所縁となるのだから確かに煩惱を生じさせるものではあるが、増大させるものではないから有漏ではないというのである。これは『俱舍論』が「煩惱が随増するものが有漏法である」と定義を変更し、衆賢がこれを引き継いだからこそ可能な見解である。逆に言えば、このような問題があったために、『俱舍論』が有漏の定義を変更する必要があったと言えるだろう¹⁰⁾。またこの議論が『俱舍論』以前には見られないことも、これが『雜心論』以降の課題であり『俱舍論』における有漏の定義変更の一因となったことを裏付けている¹¹⁾。

以上が、有部における有漏縁・無漏縁に関する定義と議論の変遷と考察である。今回は有漏・無漏の定義との関係を中心に考察したが、有部煩惱論中のその他の諸門分別との関係も考える必要がある。これについては今後の課題としたい。

注

1) 加藤純章 [1973] 「有漏・無漏の規定」『印度学仏教学研究』21 卷 2 号

2) 『品類足論』(No. 1542) T26 708a16-b4 及び 711a20-b5

随眠の2種の随増と有漏縁・無漏縁との関係を述べる部分において確認ができる。

3) 『婆沙論』(No. 1545) T27 90c07

4) 有漏縁の煩惱は、その煩惱の定義から無漏縁であることを否定される。例えば「貪(むさぼり)」は、無漏である「減」や「道」を欲するならばそれは善なる法欲であるし、劣っているものを最勝であると捉える「見取」は、「減」も「道」も最勝なのだから「見取」がそれを対象とすることはないのである。

5) 『俱舍論』の注釈書である AKVy と TA は、前者は『俱舍論』が『雜心論』から省いた議論を補足する形で注釈を行い、後者は『順正理論』を参考に『俱舍論』の注釈をしている。どちらも新たな議論を提示することはない。

6) この他に「無明」という煩惱の対象とはいかなるものかという議論が述べられる。これは、無明が個別の法として在るのかという『婆沙論』以来の議論が焦点になる。cf. 宮下晴輝 [1992] 「無明と諸行」『日本仏教学会年報』57 号

7) 『順正理論』(No. 1562) T29 615b12

『順正理論』は、この議論を経量部師シュリーラータと考えられる上座の意見とそれに対する衆賢の反論という形で述べる。

8) その他の3つに関しては、上座の主張が、その根拠となる經典を誤解しているという理由である。

9) 『婆沙論』における有漏・無漏の5つの規定

- 1: 有漏法とは諸有 (bhava) を養い摂益し維持する法、これに反するのが無漏法
- 2: [有漏法とは] 諸有を生死の世界に維持相続させる法
- 3: [有漏法とは] 苦集二諦に趣く法
- 4: [有漏法とは] 苦集二諦に摂せられる法
- 5: 有漏法とは諸漏 (煩惱) を増長させる法、諸漏を損減させるのが無漏法

- 10) AKVy では、有漏の定義変更の理由に関して、『順正理論』の議論を含めて幾つか理由をあげる。一例を挙げれば、五取蘊である衆生は有漏である。しかし、煩惱が生じるものが有漏法であるならば、煩惱が活動しない時間（寝ている間などが考えられる）は「煩惱が生じ」ないので、衆生が無漏ということになり、五取蘊の定義と矛盾する。よって『俱舍論』では「随増」という表現を用いることにしたとある。このような議論がいつ、何者との間で行われたのかについては、更なる研究が必要である。cf. AKVy 12.27 - 13.29
- 11) 『順正理論』における議論が経量部師シュリーラータと考えられる上座の意見として述べられていることから、時代的に『雑心論』と『俱舍論』の間に行われた議論であった裏付けとなるであろう。

神木についての一考察

神 守 昇 一

皇學館大学大学院 文学研究科

博士後期課程 神道学専攻

はじめに

古来、日本人は自然に神が宿っているとして山や森、海などを信仰の対象としてきた。また、古代は神社を建てて社殿の中で神を祭らず、必要に応じて神を招いて祭祀を執り行っていた。その際、注連縄で囲い神聖を保った巨木、老木や常緑樹は神を招くための神籬として用いられてきた。現代では祭祀の場は社殿に移り、神籬は社殿のない場所で祭祀を執り行う際に用いられているが、樹木を祭祀の場の中心とすることはなくなってきている。祭祀の場の中心は社殿に移ったが、神社において樹木は依然重要とされており、巨木、老木などは神木として扱われ大切にされている。しかし、神木は樹木の種類、大きさなどは様々である。本小論では神木として扱われる樹木の傾向を中心に私見を述べていきたい。

1、神木について

『古事類苑』によると¹⁾、「神木は、又霊木とも称す、多くは神社の境内に在りて、常に注連を引き欄を設けて、以て特に敬畏崇重する所の樹木なり、凡そ神木は、其神祇に縁故あるもの、若くは原より其社地に在る所のものを以て之に充て、或は之を以て其社名と爲し、或は其神体、若くは神符と爲すものあり、而して、神木は、一社一木を以て常とすれども、稀には一社にして数種あるものあり、或は社辺の樹木をも総称するものありて、必ずしも一様ならざるなり、中世以降、神木動座と称することあり、一は春日の神人等事を朝廷に訴ふる時に於てし、一は紀国造職譲補の時に於てす、共に櫛を捧持して以て神体に擬するなり」とある。神木は霊木とも言われるが、その多くが注連縄や欄を設けられるなどのことを施されて他の樹木とは扱われ方が異なり、特に崇敬されているものが神木であるとされている。また、神木は神社に由縁があり、一本に限らないとある。例えば滋賀県大津市坂本にある日吉大社の神木は由縁によってカツラと決まっている。日吉大社西本宮の大己貴神は奈良の大神神社より比叡山の麓へ越してきた際に、携えていた御杖を此の地に挿し立てたところ、カツラの木に成長したという話がある。この由縁から日吉大社ではカツラの木を神木としており、日吉大社の例祭である山王祭においては桂御幣というカツラの枝を束ねたものが供えられている。神木の定義はある程度定まっているが、具体的な判断材料はなく神木かただの樹木かを判断することは難しい。

2、神社祭祀と神木と常緑樹

國學院大学の『神社と御神木・社叢「神社祭祀と御神木に関する調査」報告』²⁾では1160社に植生している神木の上位12種類が挙げられている。その内訳を見ると常緑樹であるスギ、クスノキ類が約半数を占めており、樹齢も6年から3000年で平均490年と大きな差が生じている。これは巨木、

老木だけでなく神社に由縁があるという理由から若木でも神木とされているためである。

神木の中でもスギなどの常緑樹の割合が大きい、その理由を神道、神社の祭祀に求めることができる。『古事記』³⁾、『日本書紀』⁴⁾の天の岩屋戸の段では、太陽神である天照大神は弟神の素戔鳴尊の暴虐により岩屋戸の中に引き籠り、世界が闇に覆われる問題が起きる。しかし、その際に神々が解決策を協議して五百津真賢木という大きな常緑樹のサカキを用いた祭祀を行うことにより問題を解決したとある。また、『日本書紀』の天孫降臨に関する箇所には、祭祀を司る中臣氏の祖神である天児屋命と斎部氏の祖神である太玉命が神籬や磐境を用いた祭祀を行うように命令される記述もある。現在でもサカキなどの常緑樹を用いた玉串は祭祀において必須のものとなっている。

3. 神木とスギ

次にスギが神木として扱われることが多いことについて検討していきたい。スギは日本特産の常緑針葉樹で直立して50メートルにも達する日本最大級の樹木であり、屋久島の樹齢7200年と推定されている縄文杉のように長寿性も持っている。環境省の「巨樹・巨木林データベース」⁵⁾によると全国の巨木（地上から130cmの位置で幹周が300cm以上の樹木）の内でスギは15648件とあり、次いでケヤキが10192件、クスノキが6462件、イチヨウは5252件となっていて、その特性が伺える。また、スギは古代から現代まで身近な用材でもあり、『日本書紀』には素戔鳴尊の鬚からスギ、胸毛からヒノキ、尻毛からマキ、眉毛からクスノキが誕生して、それぞれスギとクスノキは船の材木、ヒノキは宮殿の材木、マキは現世の人民の棺の材料に適していると述べられている。

スギが他の樹木よりも神木とされることが多い理由にその特徴が大きく関係していると考えられる。スギはその性質が真っ直ぐに天に向かって伸びる常緑の針葉樹である。樹の形は若齢から壮齢期にかけて梢は尖り、老齢となれば、梢は丸くまとまり、あたかも祭祀の大事な祭具である鉾のようになる。『古事記』、『日本書紀』には、日本国土を誕生させる際に伊弉諾尊と伊弉冉尊は天の沼矛という鉾を用いた記述があり、また、鉾は各地の遺跡からも邪を払う祭祀具として出土しており、現在でも祭祀に用いられている。そのことから鉾と似たスギは神木として扱われることが多いと推察できる。

具体的にスギが神木として扱われている例を挙げると奈良県の大神神社がある。神が坐すほとんどの場所は山であり、その神の山は神南備山と呼ばれている。奈良県の大神神社の神体は三輪山で、現在も神の隠れる御室として崇敬されている。そこはスギが多く、大神神社はスギを神木としている。また三輪山はまた三諸山とも呼ばれており、『萬葉集』⁶⁾には、三輪山の杉の歌が信仰の対象として詠まれている。「みもろの神の神杉已具耳矣自得見監乍共寝ねぬ夜ぞ多き」（巻2、156）と「神なびの神寄せ板にする杉の思ひも過ぎず恋の繁きに」（巻9、1773）は、スギは神が降臨する依代の樹木であるとしている。また、「神なびの三諸の山に斎ふ杉思ひ過ぎめや若生すまでに」（巻13、3228）と「御幣取り三輪の祝が斎ふ杉原薪伐りほとほとしくに手斧取らえぬ」（巻7、1403）は神として祀る杉のことで、つまり神木であり、「味酒を三輪の祝がいはいふ杉手触れし罪か君に逢ひかたき」（巻4、712）では三輪の杉の木は手に触れることもできない神聖な樹木であるとされている。このようなことからスギを神聖なものとする信仰があったと伺える。

終わりに

一口に神木と言っても樹木の種類、樹齢、大きさは異なっており、必ずしも巨木、老木が神木となることはない。神社等との由縁が最も重視されると考えられるが、それ以外では樹木に霊性あるいは生命力を感じ取れるか、あるいは祭祀にも用いられる常緑樹が重視されると考えられる。その中でも日本固有種のスギは常緑樹で長生、姿形が良く、多くの地域で生育可能等の特徴から神木にふさわしいとされて、各地で神木として扱われることが多いと考えられる。しかし、神木と神木ではない巨木、老木との違いについてなど引き続き詳細な研究が必要であり、今後の課題でもある。

注

- 1) 『古事類苑 神祇部 16 』(神宮司庁、明治 31 年 6 月) 1757 頁
- 2) 『神社と御神木・社叢「神社祭祀と御神木に関する調査」報告』(國學院大學神道資料館、平成 24 年 2 月)
- 3) 山口佳紀他〈校注、訳〉『新編日本古典文学全集 1 古事記』(小学館、平成 9 年 5 月)
- 4) 小島憲之他〈校注、訳〉『新編日本古典文学全集 2 日本書紀 1』(小学館、平成 6 年 3 月)
- 5) 巨樹・巨木林データベース <http://www.kyoju.jp/data/> (平成 26 年 7 月 27 日現在)
- 6) 小島憲之他〈校注、訳〉『新編日本古典文学全集 6 萬葉集 1』(小学館、平成 6 年 4 月) 小島憲之他〈校注、訳〉『新編日本古典文学全集 7 萬葉集 2』(小学館、平成 7 年 3 月) 小島憲之他〈校注、訳〉『新編日本古典文学全集 8 萬葉集 3』(小学館、平成 7 年 11 月)

空海願文出典攷

高 柳 健太郎

高野山大学大学院 文学研究科

博士後期課程 密教学専攻

はじめに

真言宗の宗祖であり、同時に平安初期を代表する文学者でもあった空海（774-835）、その漢詩文集である『遍照發揮性靈集』（以下『性靈集』と略称）には、仏事・法会に際し、その趣旨を述べた〈願文〉が41篇収められている。それらのうち、故人の追善法会に際して書かれた願文は28篇を数え、空海が故人の追善を重要視していたことが知られる。

こうした願文は、「追悼文学の傑作」として、その文学的な価値が認められている。そこで、その背景や特徴、さらに後の文学への影響などを、詳しく検討することが必要であると考ええる。本報告では、この問題意識に基づいて、願文での表現の背景・特徴を検討する。方法としては、願文で用いられた語句の典拠を確認することを主題とする。

なお、検討の題材としては「^{でんのしょうに}田小^{せんび}貳^{きさい}が先妣^{もう}の忌齋^{ため}を設くるが爲^{がんもん}の願文」（『性靈集』巻七所収。以下「^{でんのしょうに}田小^{せんび}貳^{きさい}の願文」と略称）を用いた。これは、大同2年（807）2月11日に行われた法会の際に著されたものであり、空海の願文中もっとも古いものである。

1、本報告での課題

「田小貳の願文」は、太宰府の次官・田小貳が、先妣（亡母）の一周忌の法会を行う際に著された。その中では、母を亡くしたことの悲しみを、次のように表現している。

^{こいねが}冀^{こくめん}う所は ^{けこう}告面^{つく}を芥^{はか}劫^{しぎよく}に^{つゆ}竭^{あした}さん^{あゝ}ことを。何ぞ^{あゝ}圖^{あゝ}らん ^{あゝ}芝^{あゝ}玉^{あゝ}を^{あゝ}露^{あゝ}の朝^{あゝ}に害^{あゝ}せん^{あゝ}ことは。嗚呼^{あゝ}痛^{あゝ}いかな、^{こくれつ}酷烈^{ちん}たる罪^{ちん}苦^{ちん}。弟子^{ちん}等^{ちん}、火^{ちん}を呑み 鳩^{ちん}を飲むがごとし。（『定本弘法大師全集』[以下、『定弘全』]8、124頁）

ここでは、「火を呑み 鳩を飲むがごとし」という表現に注目して検討を行う。この表現は、〈火や毒を飲むような苦しみ〉を意味し、この文では〈死別の悲しみ〉を表わしている。ところで、古来の注釈書では、この表現の典拠は指摘されていない。しかし、空海は「火を呑む」という表現を、他の著作でも用いており、それらの用例を比較することで、この表現の典拠を知ることができる。

この検討を通して、空海がどのような背景に基づいて〈親しい人と別れた悲しみ〉を表現したのか、その一端を指摘したい。

2、空海の用いた「吞火」

空海は、「火を呑む」という表現を、「田小貳の願文」に先立って、在唐中の著述である「^{だいとうしんと}大唐神都^{もとのさんちやうのこくし}青龍寺^{けい かかしやう}故三朝國師灌頂阿闍梨惠果和尚之碑」（『性靈集』巻二所収。以下、「惠果和尚碑文」と略称）、更にそれに先立つ、24歳の時の著作『^{だん}聾聵指帰』（延暦16年[797]、後に『三教指帰』と改題）でも

用いている。そして、それら「火を吞む」の用例は、一貫して〈親しい人と別れた悲しみ〉を表現している。このことを、以下で確認する。

まず「恵果和尚碑文」の用例を挙げる。これは、恵果の埋葬の情景と、その悲哀を述べたくだりである。

嗟呼痛^あいかな。日^ひを建寅^{けんいん}の十七^{えら}に簡^{つか}んで、塋^{せいぼう}を城^{きゅうせん}に卜^しむ。腸^{はらわた}を断^{たま}って玉^{うず}を埋^{きも}め、肝^{ただら}を爛^しして芝^{しば}を焼^やく。泉^{せん}扉^び 永^{えい}く閉^ふじて、天^{てん}に懇^{うた}うれども及^うばず。荼^{とり}蓼^{りょう} 嗚^お咽^{えつ}して、火^かを吞^くんで滅^めえず。
(『定弘全』8、35 頁)

次に『聾瞽指帰』での用例を示すが、これは、仮名乞児の説く〈生死の苦しみ〉を聞いた亀毛先生たちの様子を表したものである。

是^こに於^おて、鼈^{ひやくこく}毛^{からさげ}等^い、百^す斛^{すう}の酢^た梅^で鼻^いに入^{きも}って酸^{ただ}いことを為^なし、數^う斗^たの荼^{むね}蓼^{うが}喉^{うが}に入^{うが}って肝^{こう}を爛^ららす。火^かを吞^くむことを假^はらずして腸^{はらわた}已^やに焼^やくが如^{うが}く、刀^{うが}の穿^{うが}つことを待^うたずして胷^{むね}亦^{うが}た穿^{うが}つが如^{うが}し。哽^{こう}咽^{えつ}悽^{せい}愴^{そう}して、涕^{てい}泣^き漣^{れん}々^{れん}たり。蹠^{てき}踴^{よう}して地^ちに倒^{くつ}り、屠^と裂^{れつ}して天^{てん}に懇^{うた}う。慈^じ親^{しん}を喪^{さう}えるが如^{うが}く、愛^{あい}偶^ぐを失^しえるに似^にたり。(『定弘全』7、32 頁)

この文は、一見、悲しみの表現ではないように思える。しかし、「慈親を喪えるが如く、愛偶を失えるに似たり」とあることから、やはり〈親しい人と別れた悲しみ〉がイメージされているのであろう。

以上のように、空海は「火を吞む」という表現を、〈親しい人と別れた悲しみ〉を述べるシチュエーションで、三度用いていた。では、その典拠は何か、次に検討する。

3、「吞火」の典拠『遊仙窟』

「田小式の願文」及び「恵果和尚碑文」での「火を吞む」について、諸注釈書は、その典拠を指摘していない。一方で、『聾瞽指帰』の表現については、唐代の伝奇小説『遊仙窟』が典拠であるとの指摘がなされている。

典拠として指摘される『遊仙窟』の表現は、主人公がヒロイン・十娘^{じゅうじょう}に対して、「あなたに会いたいがために胸を焦がしている」と訴える場面である。

・矢木沢元『遊仙窟全講 増訂版』昭和 50 年 1 月、明治書院、42 頁

下^げ官^{かん}勝^{しょう}境^{きょう}に寓^{ぐう}遊^{ゆう}し、閑^{かん}亭^{てい}に旅^{りょ}泊^{はく}し、忽^{たち}ち神^あ仙^{せん}に遇^{めい}ひて、迷^た亂^{らん}するに勝^ふへず。芙^ふ蓉^{よう}澗^{かん}底^{てい}に生^{せい}じて、蓮^{れん}子^し實^{まこと}に深^{ふく}く、木^{ぼく}栖^{せい}山^{さん}頭^{とう}に出^いでて、相^あ思^し日^ひに遠^{とほ}く。未^みだ曾^{そう}て炭^{たん}を飲^のまざれども、腸^{はらわた}熱^{ねつ}くして焼^やくるが如^{うが}く、刃^{やいば}を吞^くめるを憶^{おも}はざれども、腹^{うが}穿^{うが}つて割^わくるに似^にたり。

ここでは、「火を吞む」ではなく、「炭を飲む」という表現がされている。とはいえ、『聾瞽指帰』での「火を吞むことを假らずして腸已に焼くが如く、刀の穿つことを待たずして胷亦た穿つが如し」という表現が、『遊仙窟』を典拠とすることは、その類似から考えて間違いない。

ところで、『遊仙窟』での「炭を飲む」という表現は、前述のように、「あなたに会いたいがために胸を焦がしている」という訴えであった。それを空海は、『聾瞽指帰』において、〈親しい人と別れた悲しみ〉を含意する表現として用いている。このことから、空海の文章表現における、工夫の一端を窺うことができる。

おわりに

本報告では、現在残る最も古い空海の願文である「田小式の願文」を取り上げ、そこでの哀悼表現「火を吞む」について、その典拠を検討した。その内容は、おおむね次の二点である。

- ① 「火を吞む」という表現が、「田小式の願文」に先立って、「恵果和尚碑文」『聾瞽指帰』でも用いられていたこと
- ② 「火を吞む」が『遊仙窟』を典拠とする表現であること

空海は『聾瞽指帰』の序分の中で、「唐國の張文成（引用者注、『遊仙窟』の作者）なるもの有り。散勞さんろうの書（引用者注、暇つぶしの本＝『遊仙窟』を指す）をあらわ着す。……濫りに淫事を縦みだにして、曾ほしいまて雅詞無し。……先人の遺美なりと雖も、未だ後誡の準的とするに足らず」（『定弘全』7、4頁）と、『遊仙窟』を批判している。にもかかわらず、特にその文章表現においては、『遊仙窟』の影響を受けていることが、ここに確認される。

今後、こうした検討をつづけ、空海の文章表現の基礎となった知識・教養を、より明確に指摘することは、空海の著作を読む上で重要な意味をもつであろう。そして、その検討の方法としては、今回行ったように、空海の著述の間での表現を比較することが、有効であると考ええる。

空海の『請来目録』について — 経典目録から始まる「密教」 —

ジェシー・ラフィーバー

種智院大学卒

真言宗豊山派持明院院代

序

インドに出現した密教は、8世紀に至って、唐を始めとする東アジアに伝わり始めた。密教は唐においても、朝鮮半島においても、そして日本においても、一時期、大変な人気を集めた。ところが、東アジアで密教が、「真言宗」という形で一つの宗派として成立したのは平安朝以降の日本だけである。そしてその日本においても、実は奈良時代の時点で、すなわち空海登場以前の時点で、すでに密教経典は多数伝来していた。しかし、奈良時代には、密教が仏教教派の一つとして成立することはなかった。なぜ空海はインド伝来の密教を「真言宗」として東アジアの一角である日本に確立することができたのであろうか。この問題を考察するに当たって、筆者は空海の著作である『請来目録』に注目した。『請来目録』は、大同元年（806年）、唐から日本に帰国した空海は、持ち帰ったものを目録としてまとめて、それを朝廷に提出したものである。本書は通常、帰国直後の空海の密教思想を把握するための文献として注目を集めているが、筆者は『請来目録』を経典目録の一つとして捉えることを、以上に提起した問題への手掛かりとする。

経典目録の意義

経典目録とは、インド伝来の膨大な漢訳経典を整理し、その翻訳年代や訳者の確認、真偽の判定などを記録したものである。中国仏教界においては、経典目録は正典（正しい経典・カノン）を定めるために、重要な役割を果たすこととなった。経典目録を作成することは中国の学僧にとって、経典のみならず、自らの宗派、法流、集団、本格性などを正当化するための手段の一つだった。そのため、経典目録の分析によって当時の発想や文化などもうかがうことができる。このように、東アジア地域一帯における仏教の独自の教理的発展を把握するために、経典目録は重要な資料になる。

前述のように筆者は『請来目録』を経典目録として捉えるのであるが、筆者は空海が日本で「真言宗」を成立させることができた要因の一つとして、この『請来目録』の存在があったからだと考える。具体的には、空海はこの『請来目録』において、他の仏教と区別された密教というものの存在を明確にしたということである。以下に、『請来目録』以前と以後の、現存する経典目録の中からいくつかピックアップしてその経典目録の編集に採用されている分類方法を分析し、中国仏教および日本における「密教」の理解を考察する。

空海以前の経典目録と密教—『開元釈教録』と『貞元新定訳教目録』

まず、唐代の学僧によって撰述された『開元釈教録』（以下『開元録』）と『貞元新定訳教目録』（以

下『貞元録』)を取り上げる。730年に智昇によって撰せられた『開元録』は後世、經典目録の範とされて、奈良時代に玄昉が請来して以来、日本の一切經に収めるべき仏教經典の基準とされたものである。この分類設定について、智昇は般若經が諸仏の根本であるとし、「般若部」を最初に置いている。般若部以外の分類も、部数や卷数の多少などの基準によって分類したのではないことが明らかされており、その分類は、智昇自身の經典分類思想、すなわち教相判釈によったとされるのが妥当と判断される。

そして、この智昇の分類においては、「般若」「宝積」「大集」「華嚴」「涅槃」「五大部外」という項目しかなく、「密教」というカテゴリー自体が設けられていない。また、本經録における密教經典に対する扱いは一貫性に欠けるというしかない。たとえば、善無畏訳の『大日經』と『虚空藏求聞持法』は法華經などの主流の經典と共に「五大部外」に収録されているが、他に虚空藏菩薩を本尊とするいくつかの密教經典は「大集部」に収められているのである。さらに、それ以外の密教經典も、般若部か、大集部か、諸大乘經部に現れているのである。このように、『開元録』は多くの密教經典を扱っているにも関わらず、その分類方法は密教とそれ以外の大乘仏教の經典を区別するものとはなっていないのである。

次に、800年に、西明寺の円照によって撰述された『貞元録』は『開元録』以後の經典を記録する試みである。『開元録』の出版以降の七十年の間に訳出された密教經典の数は著しく増加し、唐代密教の代名詞である不空三藏が翻訳した經典も数多く収録されており、密教に関する部分を取り除くとその重要性が半減してしまうと言っても過言ではない。それにも関わらず、円照は『開元録』の分類方法をそのまま採用しており、『貞元録』において「密教」という分類項目を使用していないのである。

また、日本においては、今日大正大藏經に収録されている密教經論全体の約4分1にも及ぶ分量が、実は奈良時代の時点にすでに写經されていたと推測され、また密教に特有の呪術的な要素が当時の日本人に著しい人気を得つつあったことも、当時の優婆塞の基礎学、さらにまた彼らの指導に当たった師僧等の方針や師匠の教養なども推測できる史料である『優婆塞貢進解』に明らかである。にもかかわらず、それらの經典が「密教」という特定のカテゴリーに所属しているという点には、ついに思い至らなかったと推測されるのである。つまり、この時点では東アジアの仏教界では他の大乘仏教經典と異なる性質を所有しているという区別ができる状態ではなかったと判断せざるを得ない。

請来目録

以上のような同時代の状況と比較すれば、『請来目録』における空海の分類は極めて色あるものである。すなわち『請来目録』において空海は、『開元録』や『貞元録』と異なり、不空訳などの『請来目録』に収録されている仏教經典を「密藏」(「密教」)と分類して大乘仏教の「最上乘」、「金剛乘」としているのである。そして、『開元録』などの般若經重視の姿勢に対して、この新請来の密教は、「諸仏の肝心」にして、仏教の目的である成仏の速さにおいて「頓中の頓」という、優れた最速性を特質としている点が力説されているのである。すなわち、空海の『請来目録』は「密教」を他の大乘仏典と区別することができるカテゴリー・概念を提供しているということである。これは東アジアの目録において史上初めてとなる事例である。また、この新しい分類方法の目的は密教經典とそれ以外

の大乘經典と区別するためだけではない。『請来目録』には、この密教の「付法」という伝統相承の正統性も明示されている。すなわち『請来目録』は単に入唐求法の密教求得の顛末を記した帰国報告書ではなく、自分の持ち帰った密教經典を新たな仏教である「密教」として確立する宣言書でもあるのである。

結論

空海は、日本的密教の教義的確立と行法の整備を成し遂げた。筆者は、空海がその事業を達成できたのは、『請来目録』における分類方法によって「密教」というカテゴリー・概念を確立することに成功したことが大きいと考える。「密教」というカテゴリー・概念を新たに確立することによって、空海は日本密教の教義化と行法の整備に成功し、東アジアにおける仏教界に決定的な影響を与えた。ある宗教が定着するためには、さまざまなレベルの現実を適切に捉えたカテゴリー・概念が必須であることは周知の事であるが、空海の事例はその典型的なものの一つと考えることができるのではないだろうか。

中国におけるキリスト教と道教の対話

徐 珊 珊

同志社大学大学院 神学研究科

博士前期課程 神学専攻

一、論文概要

この論文は中国におけるキリスト教土着化に新しい方法論を提示することを目的とする。キリスト教の教義は西洋から伝来する時から大きな変化が見られなかった。今までの土着化において、共産党との対話が最も重要とされていることが一つ大きな原因であるが、宗教間対話がほとんどなされていないことも無視できない問題である。現在中国政府が公認している道教、仏教、イスラーム教、プロテスタントそしてカトリックの五つの宗教の中で、唯一中国本土から生まれた道教との対話に関しては、1300年前まで遡ることができるが、その時代で対話が断ち切られ、現在に至っている。現在のキリスト教の土着化に新しい刺激と方法論を与えるために、道教との対話は必要不可欠である。この二つの宗教を比較することで、キリスト教がどのように西洋の神学を見直し、自らを中国に土着化させようとしているのかを考察する。

二、中国における宗教事情の概説

先述の通り、中国の宗教は政府が公認している五つの宗教のみとなっている。政府の国家宗教事務局は直接にこの五つの宗教を管理しており、カトリックもバチカンより政府に従うことも求められる。プロテスタントの場合、国家宗教事務局の下に、中国基督教三自愛国運動委員会、中国基督教協会が並ぶ。

中国基督教三自愛国運動委員会は中国共産党政権公認のプロテスタント系キリスト教が政府の指示に従わせ、行動させるための指導機関である。三自愛国運動委員会は1950年代から行なわれていた三自運動からの産物である。中国人にとって、19世紀中期20世紀前半までの期間は西洋の国々に侵略されていた屈辱に満ちた歴史であり、民族の恥でもある。このような考えは一部の人にキリスト教に対する嫌悪感を抱かせ、さらにキリスト教の宣教を通じて、西洋の意識形態が中国文化を征服するという危機感も生まれた。¹⁾したがって、当時はキリスト教を発展させるためには、中国人に向けてどのようにキリスト教を表現すべきかという課題があった。そして、一般の人々に対してだけではなく、政府がキリスト教に対して持っている懸念を緩和することが今日の課題でもある。

三、中国におけるキリスト教の対話の歴史

キリスト教は四度にわたり中国に伝来してきたが、道教との対話がなされたのは、一度目の635年から845年までの210年間のみであった。二度目はモンゴル族に統治された元の時代で、1368年王朝の滅亡に伴ってなくなった。三度目は17世紀中後期、イエズス会における伝道の時期である。当時の宣教師は儒教の礼儀問題（典礼問題）をめぐる論争が生じ、クリスチャンが儒教的礼儀作法をす

ることを認めたことによって国からの認可を得て、伝道活動を広範囲に行った。後にバチカンが儒教の礼儀作法を禁じたことにより、清世宗²⁾の時代から100年にわたる禁教令によって、キリスト教（カトリック）は衰退の一途を辿った。そして、今に至る四度目の宣教は第一次アヘン戦争前後になされ、敗戦によって結ばれた不平等条約によって、プロテスタント各教派の宣教が始めた。四度目の宣教はさらに二つの時期に分かれる。第一次アヘン戦争から1930年代までの外国宣教師が宣教を担う時期、そして、1930年代から現代に至るまでの、中国人自ら宣教を担う時期である。

四度に渡る伝道において、キリスト教と道教がもっとも盛んに対話したのが唐代である。元は漢民族の王朝ではなく、道教との対話が見られないため、この論文では元代におけるキリスト教の対話には触れない。明清時代において支配的な思想は儒教であり、儒教とキリスト教の対話は今日まで続いているが、儒教と対にある封建制が崩壊した今では、道徳基準として用いられる以外、中国人の精神を支えることができない。一方、道教は今でも中国人の宗教観を代表し、社会、家庭、あらゆる面で影響を与えている。そのために、現代におけるキリスト教の土着化を考えるために、道教との対話は避けられない。

四、キリスト教と道教との対話の重要性

道教はどのような宗教であるか、という問いに簡潔に答えることが難しい。今中国でよく知られている易学³⁾、漢方医学、玄学⁴⁾、陰陽、神仙などは、すべて道教の体系にある。さらに、中国は無神論である共産党による統治を受け、神学、宗教に関する教育は軽んじられる嫌いがあり、正式な宗教教育がない現状から、道教に対する理解は一層困難になる。道観⁵⁾や自分のうちで設置する祭壇で行う宗教儀礼に積極的に参加し、掟をきちんと守る人もいれば、何か心配事があったらとりあえず道士に見てもらおうという人もいる。まったく信仰をもっていない人であっても、旧正月には道観で焼香しに行くことがある。道教信仰に深くかかわっているのは旧正月などの伝統習慣だけではない、神、神仙と直接かわらなくても、道教が今の社会でも様々な経路で知られ、人々の思想に浸透している。

土着化において、宗教間対話がもっとも重要な問題である。中国では一つの教会でも毎年何百人もの人が洗礼を受けるが、キリスト教に対する抵抗が失せているわけではない。西洋の侵略と共に入ってきた歴史的な要因や、現在無神論を強調する共産党が国を統治している政治的な要因もあって、キリスト教に対する評価はいまだに否定的なものが多い。中国だけではなく、台湾も同じような問題ある。「クリスチャンが一人増えたら中国人が一人少なくなる」というような考えを持つ人もいる。中国とキリスト教信仰は相容れないという両者の隔たりをいかに埋めるか、という課題に応えていくためには、中国人の性格を形成する道教とキリスト教の対話がその鍵となる。

五、まとめに

近年、経済の成長と共に、格差社会が拡大してきた。その中で、高い階級の人には心の豊かさを求め、低い人は心の慰めを求めている。それぞれ目的は異なるが、結果として、各宗教の復興が見られた。キリスト教の場合、毎年何万人の洗礼者がいて、現に6割以上のクリスチャン人口を持つ都市もある。クリスチャンが急増している今こそ、あらためて中国におけるキリスト教の土着化を考えるべ

きである。

この宗教の復興とともに、道教とキリスト教の対話も注目を浴びようになったが、復興のはじめの段階において、これらの比較研究にたくさんの問題点があげられる。今すでに行っている道神対話には、学問的な客観性を欠く主観的な意見や誤解が多い。キリスト教の側でなされている研究の多くは宣教目的であり、キリスト教の優越性を示す論点が多く、教会はその影響を受けている。中国の伝統文化を見下し、キリスト教のみを掲げるクリスチャンがまだ主流である。しかし、西洋の思想をそのまま取り込み、自分たちの伝統文化を否定することは、キリスト教発展の妨げになる。西洋において形成されたキリスト教教義が現代の中国において適応するかどうか懸念するところである。いかにその土地に根付いているものと対話するかは、キリスト教の土着化のもっとも重要な課題である。今後、道教神学の視点から中国におけるキリスト教神学の見直しを検討したい。

注

- 1) 陳馴『当代中国基督教の神学方法』宗教文化出版社、2010年、p.49
- 2) 清世宗（1678年～1735年）、本名は愛新覺羅・胤禛、清朝の第5代皇帝である。
- 3) 『易経』から生まれた学問のことである。占いから始まるが、中に太古の出来事が多く記述しており、実践の学問でもある。後に易理易学、象数易学、数理易学などが展開されてきた。
- 4) 『老子（道德経）』、『莊子』、『易経』の研究と解説のこと。
- 5) 仏教のお寺と同じ、修行、礼拝のための宗教施設である。

参考文献

1. 陳馴『当代中国基督教の神学方法』宗教文化出版社、2010年

大乘菩薩戒思想の研究

－新羅元暁の註釈書を中心として－

法長〔李 忠 煥〕

花園大学大学院 文学研究科
博士後期課程 仏教学専攻

I. はじめに

『梵網經』は、天台智顗（538～597）の『菩薩戒義疏』（以下は『智顗疏』と呼ぶ）と賢首法藏（643～712）の『梵網經菩薩戒本疏』（以下は『法藏疏』と呼ぶ）の登場によって、他のいかなる菩薩戒經典より大きな影響力を持つようになる。

ところが、智顗と法藏の註釈には多少の違いがある。智顗は戒目の解釈と受戒を中心に註釈をしているのに対し、法藏は「心」を中心に、犯戒に対する無違犯の設定や受戒の対象を一切衆生とみるなどの特徴をみせる。

先行研究によると、法藏の註釈態度には新羅元暁（617～686）による影響があることが指摘されている。

主な先行研究は次の如くである。

【表 1】

日本	木村宣彰	「菩薩戒本持犯要記について」『印度学仏教学研究』28-2、1981
		「多羅戒本と達摩戒本」『戒律の世界』、溪水社、1993
	石井公成	「法藏の『梵網經菩薩戒本疏』について」『印度学仏教学研究』32-2、1984
	吉津宜英	「法藏の『梵網經菩薩戒本疏』について」『中国の仏教と文化』、大蔵出版、1988
韓国	崔 成烈	「元暁의 梵網經菩薩戒本私記 分析」『元暁学研究』4、元暁学会、1999
	蔡 印幻	「元暁大師의 戒律思想」『元暁研究論叢』、国土統一院、1987
	崔 源植	『新羅菩薩戒思想史研究』民族社、1999
	沈 載烈	「解題：菩薩瓔珞本業經疏」『元暁思想－2 倫理觀』、弘法院、1983
		「元暁의 倫理觀－三聚淨戒觀을 中心으로－」『人間時代』11、正道会、1991
	南 東信	「元暁의 戒律思想」『韓国思想史学』17、韓国思想史学会、2001

しかし、従来の研究では、智顗と法藏との間に元暁を置き、三人の註釈の関連性を問題提起するのみで、戒目を一々比較する研究は行われていない。

本研究は、先行研究を受け、智顗と法藏の註釈の間に表れている相違点に注目し、二人の関係の解決を元暁の註釈書である『梵網經菩薩戒本私記』（以下は『私記』と呼ぶ）と『菩薩戒本持犯要記』（以下は『要記』と呼ぶ）を通して検討するものである。すなわち、三人の註釈書を詳細に一々比較し、元暁が智顗の註釈を基に新たな問題意識を加え、主に犯戒について議論を深めていることや、その際に『瑜伽師地論』の「無違犯」の概念を用い、法藏はそれを受けて註釈を行ったことなどを確認する。それによって元暁が智顗と法藏の各註釈書に見られる相違の架橋的役割を果たしていることを

証明し、『梵網經』研究の発達史の中に元暁を正確に位置づけたい。

II. 智顗・元暁・法蔵の註釈書の関連性

元暁の著述は、大小乗の經・律・論の仏教全般にわたって書かれている。現在知られている著述だけでも、100 余部 240 余巻にのぼる。戒律に関する著述は『梵網經疏』、『梵網經菩薩戒本私記』、『梵網經略疏』、『菩薩瓔珞本業經疏』、『菩薩戒本持犯要記』、『梵網經宗要』、『四分律羯磨疏』、『四分律行宗記』、『四分律濟緣記』、『四分律科』の10巻がある。しかし、ほとんどの著述が散失し、現存する20部23巻のうち、戒律観連の著述は『菩薩瓔珞本業經疏』序と下巻、『梵網經菩薩戒本私記』上巻、『菩薩戒本持犯要記』一卷がある。本研究では、智顗と法蔵との比較のため、『梵網經』の註釈書である『私記』と『要記』だけを取り上げて研究する。

1. 段落の区分の相違

『智顗疏』、『私記』、『法蔵疏』は、『梵網經』下巻の偈頌から始まり、全体を三段に分けている。しかし、表2のように『智顗疏』と『私記』は同じ部分で段落を分けているのに対し、『法蔵疏』は違う部分で段落を分けている。

【表2】

	『智顗疏』	『私記』	『法蔵疏』
序 分	我今盧舍那 ～第一清淨者	我今盧舍那 ～第一清淨者	我今盧舍那 ～至心聽我誦
正説分	佛告諸佛子 ～現在（諸）菩薩今誦	佛告諸佛子 ～現在諸菩薩今誦	爾時釈迦牟尼佛 ～常生人道天中
流通分	佛子諦聽 ～疾得成佛道	佛子諦聽 ～疾得成佛道	我今在此樹 ～疾得成佛道

そして、元暁は序分をさらに三段に分けている。一方、智顗と法蔵は序分の偈頌だけを三段に分けている。

【表3】

	『智顗疏』	『私記』	『法蔵疏』
一段	我今盧舍那 ～甘露門則開	我今盧舍那 ～甘露門則開 (盧舍那佛序)	我今盧舍那 ～十重四十八
二段	是時千百億 ～轉授諸衆生	是時千百億 ～至心聽我誦 (他方釋迦序)	戒如明日月 ～至心聽我誦
三段	諦聽我正誦 ～至心聽我誦	爾時釈迦牟尼佛 ～第一清淨者 (此方釋迦序)	

しかし、智顗は序分全体の区分では別に明示していないが、元暁の序分の三段に該当する部分で段落を分けて説明をしている。

三人は「十重大戒」の戒目の註釈に先立って、「十重大戒」の全体の段落区分を通し、全体的な註釈の形態を簡略に説明していることは共通するが、表4の如く細かい点で違いをみせている。

【表4】

『智顗疏』	『私記』			『法藏疏』	
總標	總釋初學	舉數標名		舉數勸持 (總誦)	舉數
		勸物誦學	舉非勸誦		勸誦其文
			舉人勸誦		勸學其義
		總結勸學			結說勸持
別解	別解制止			立名辨相 (別誦)	
總結	總結重制			總結勸持 (結勸)	

元暁は『智顗疏』を土台に、より詳細に『梵網經』の段落を分けている。そして、『私記』の註釈方式は、元暁と思想的に密接な関連性を持っている法蔵につながり、『法蔵疏』に影響を与えたと考えられる。

2. 各註釈書の比較

三人は「十重大戒」の条目名において多少の違いを見せている。例えば「第九瞋打結恨戒」で、智顗は「相手に怒って懺悔を受け入れない」という意味として「瞋心不受悔戒」と名づけている。一方、元暁と法蔵は「怒りによって相手に暴力と悪口を行い、懺悔を受け入れない」という意味で、元暁は「瞋打結恨戒」、法蔵は「故瞋戒」と名づけている。このように戒目の解釈の違いによって戒の条目名にも多少の違いをみせている。

また、犯戒の判断においても、次のように違いをみせている。

【表5】

智顗	一是衆生者衆生雖多大爲三品。一者上品。謂諸佛聖人父母師僧。害則犯逆。三果人兩解。一云同逆。以聲聞害時已是重中之重故。二云犯重。…中品即人天。害心犯重。三下品四趣也。兩解。一云同重。大士防殺嚴重故。文云一切有命不得殺。即其證也。二云但犯輕垢。在重戒中兼制。以非道器故。(T40-571c)
元暁	一者有煞人而一向福非罪。謂達輪機菩薩故。能規機不戒者。不可度之機故煞者一向福非罪。…二者或有煞人而非罪非福。謂悞及迷煞等。唯有業道故。無犯犯罪故。三者有唯輕非重。謂此戒中兼立煞下品衆生等。四者唯重非輕。謂此戒正所立重戒。四句中上句唯福非罪。次句非罪非福。後二句唯罪非福。(X38-281b)
法蔵	闕第六縁有二。一以無記心殺還得重。二不貪皮肉故殺亦不瞋酬怨故殺。不癡祠祀故殺。但以大悲救彼極苦不避自苦故亦無犯。此依瑜伽辨。(T40-610c)

智顗は『梵網經』の用語の註釈を中心に犯戒を判断する。一方、元曉は菩薩の犯戒は衆生に利益を与えるための菩薩行であるから、犯戒ではあるが福として判断する。法蔵も相手に利益を与えるための犯戒は無犯として判断する。ところが、法蔵は元曉と違って無記心の犯戒は重罪であると判断する。これについて法蔵は「無記心」の説明において、「無記」は業を作らないが、場合によって業になるときもあるので、戒においては無犯であるが、業の果報によって重罪になると説く。しかし、元曉は無記心による犯戒は、業はあるが戒では無犯であるから無罪とみている。

犯戒に対する「無違犯」の判断は、元曉と法蔵の最も重要な共通する特徴である。元曉は各戒目の最後のところである「挙非結過」で四つの例を挙げて無違犯を説いている。法蔵は註釈の全体で多様な用例と共に無違犯を説いている。

III. 終わりに

本研究は、『梵網經』の大衆化に重要な役割を果たした智顗と法蔵の註釈書に表れている違いを元曉の註釈書を通して検討する研究である。元曉の『私記』は全体的に『智顗疏』と類似した科分と註釈形態をみせているが、犯戒の判断については智顗と違って、『瑜伽師地論』の「無違犯」を用いて判断する。勿論、『智顗疏』にもこのような内容はあるが、智顗は科分と受戒に重点を置いて註釈をした。しかし、元曉は経文の解釈と共に心による犯戒の判断も詳細に説いている。罪の原因となる犯戒心（染汚心）を中心に罪を判断するので、菩薩の方便行としての犯戒は罪ではなく、むしろ無犯と福になるのである。

このような元曉の註釈と戒律観は、『法蔵疏』でも類似した形態で表れている。法蔵は各段落の罪の軽重で、染汚心の有無によって無犯・重罪・軽罪の三つに分けて判断する。これは『私記』の「挙非結過」と類似した判断方式として、法蔵も各段落で染汚心を中心に犯戒を説いている。

以上の内容のように三人の註釈書は密接な関連性を持っている。現在までの研究では三人の註釈書の用語や科分などを通し、その相違点と類似点を把握するにとどまるが、今後の研究ではより根本的な三人の同異を明らかにするため、三人の戒体論、戒律観、教判などを詳細に研究する必要がある。

戒体論については、『智顗疏』と『摩訶止観』の比較を通して智顗の戒体論を把握し、元曉・法蔵とどのような違いを持っているかを見る必要がある。戒律観と教判については、智顗の天台思想、元曉の「一心二門」思想、法蔵の華嚴思想に表れている内容を詳細に把握し、『梵網經』註釈書との比較研究をしなければならない。そして、このような後続研究の内容を土台に、より根本的に三人の註釈の関連性を把握し、三人が東アジアの戒律思想の発達史に与えた影響についても、今後考察して行きたい。

・参考文献

木村宣彰 「菩薩戒本持犯要記について」『印度学仏教学研究』28-2、1981

「多羅戒本と達摩戒本」『戒律の世界』、溪水社、1993

石井公成 「法蔵の『梵網經菩薩戒本疏』について」『印度学仏教学研究』32-2、1984

吉津宜英 「法蔵の『梵網經菩薩戒本疏』について」『中国の仏教と文化』、大蔵出版、1988

崔 成烈 「元曉의 梵網經菩薩戒本私記 分析」『元曉学研究』4、元曉学会、1999

浄土宗八祖西誉聖聡『厭穢欣浄集』について

武 田 真 享

佛教大学大学院 文学研究科
博士後期課程 浄土学専攻

はじめに

浄土宗第八祖である、大蓮社西誉聖聡（1366～1440）は、浄土宗大本山増上寺の開山として知られる。宗内においては、浄土宗独自の伝法である「五重相伝」の制度を確立した、七祖西蓮社了誉聖岡（1341～1420）の弟子として有名であると同時に、大変多くの著作を遺したことで知られている。その著作の中で聖聡は、当時浄土宗は寓宗（附庸宗）であると言われていた¹⁾のに対し、正統なものであることを主張した。『厭穢欣浄集』を記した聖聡 56 歳の頃について見てみると、その前年（1420）、師である七祖聖岡が寂している。『厭穢欣浄集』と同年（1421）の著作とされる『名号万徳抄』についての先行研究では、「（聖岡亡き後の聖聡には、）浄土宗という大きな屋台骨をみずから背負っていかなければならないという自覚、自負、緊張が入り交じっていたことであろう。」²⁾と推察されている。しかし、同年に書かれた『厭穢欣浄集』のほうは、『浄土宗全書』に収録されていない（本書が教学的な内容でないことが理由と考えられるが）ばかりか、翻刻も、昨年、本書を説話研究の方面から取り上げた書が出版された³⁾のみで、宗学の立場からの先行研究は、永井隆正氏の論考「『厭穢欣浄集』について」しか存在しないのが現状であり、研究を進める必要性を感じた。本発表では、『厭穢欣浄集』の概略、特徴と、その内容を一部紹介する。

『厭穢欣浄集』について

『厭穢欣浄集』（応永 28 / 1421 年成立）は、『往生要集』の註釈書として知られる。先述の永井論考では、「本書は、基本的に恵心僧都源信撰述の『往生要集』の中の、大文第一厭離穢土、大文第二欣求浄土の文章に、聖聡が因縁、比喩を加えて、初学者のために理解し易く釈義を行ったものである。」⁴⁾と解説されている。

『往生要集』の浄土宗祖師の作には、代表的なものとして良忠の『往生要集義記』があるが、『往生要集義記』は内容的にかなり教学的なものであるのに対して、『厭穢欣浄集』は、多彩な比喩や説話が展開されることから、伝導教化を目的とした書であることが窺える。それは、『厭穢欣浄集』の冒頭に「爰ニ性阿禪門ト云人アリ。念仏往生ノ安心ヲ筆ニ留テシルシ給ヘ、其レヲ座ノ右ニ置テ念仏ノ友トナシ、彼ヲ手ノ内ニ持テ往生ノ鏡ト見ン、ト子ニコロニ請セラルル事有り。」⁵⁾とあるように、この書が、在家信者（性阿禪門）の要請によって書かれたことが関係していると推測される。性阿禪門とは、先述の『名号万徳抄』の著述を要請した、性阿弥陀仏と同一人物であると推定される。（『名号万徳抄』応永 28 年 1 月 2 日成立 / 『厭穢欣浄集』応永 28 年 4 月 8 日成立）

また、構成に目を向けると、本書の大部分が、人道の解説になっている。『往生要集』では、人道について、不浄相・苦相・無常相の三相が説かれるが、聖聡は、その中でも苦相を中心に解説されてい

る。やはり、在家信者に向けての書であるため、学術的な内容ではなく、身近に捉えやすい「人道」の「苦」を選び解説したのだろうか。『往生要集』ではたった300字に満たない苦相の解説が、『厭穢欣浄集』では四苦八苦の一々を挙げ、およそ40丁にわたり繰り広げられるのである。この四苦八苦の解説箇所は、『往生要集』にはなくオリジナルであり、聖聡の思想を研究する上で注目に値する箇所だといえる。

四種の写本について

『厭穢欣浄集』は、刊本はなく、写本が4本現存していることが現時点で確認されている。大谷大学に2本、龍谷大学に1本、法然院に1本である。このうち、下巻の欠している法然院本を除く3本とも、奥書には「本云／于時応永廿八年佛誕生日書畢／鎮西末学西誉〈五十六自筆也〉」⁶⁾とあり、さらに奥には「維時元禄七年歳次甲戌夷則念八日／書写功畢／佛法山東漸寺一乘院第十六世／眞蓮社證譽獨清雲臥為／報恩如斯」⁷⁾と記されている。応永28(1421)年に聖聡が著し、元禄7(1694)年、雲臥が書写していることがわかる。

先行研究である永井論考では、このうち、龍谷大学本が最も聖聡の原本に近いと結論づけているが、本発表では、その矛盾点や、書写した雲臥と法然院中興の祖である忍徴が学友であったことなどを指摘し、大谷大学本のうちの1本と、法然院本の価値を見直すべきだと提言した。

「生苦」解説中の説示について

四苦八苦の解説箇所の中から、本発表では「生苦」を取り上げた。「生苦」というと、「生まれる時」の苦しみのことであるが、『厭穢欣浄集』においても、胎内にいる時や、産道を通る時の痛み、という方面で述べられている。

『大智度論』巻第14には、「胎に処しては、迫隘して諸の苦痛を受け、生まるる時は、迫隘して骨肉破るるが如く。冷風、身に触れて劍戟よりも甚し。是の故に仏の言はく、一切苦の中にて生苦は最も重し。」⁸⁾と、一切の苦の中で、生苦が最も重いと述べられているが、聖聡も、「生ル時ハ心ニ過去ノ事ヲ覚ヘシカトモ、今ハ忘テ不覚。覚ヘネトモ不可疑。」⁹⁾と、その最も重いとされる、産道を通る時の痛み、苦しみによって、過去の三途の苦しみをさえ忘れてしまうのだ、と述べており、聖聡は、穢土を厭う心が生じ難い理由を「記憶」に帰しているといえる。

また聖聡は、産道を通る以前、胎内にいる間について、「母若シアツキ湯ヲ飲ム時者、熱鉄ノ釜ニシツムガ如シ。タヘカタシ。ヒヤヤカ成ル水ヲ飲時ハ寒水ノ氷ノ中ニトチラルル如シテ苦ミ有リ。片時、ヤスキ時無有。」¹⁰⁾と独特の説示により苦しみを説く。この内容は、『仏説五王経』にみることができる。「母一杯の熱食を噉いて、其の身体に灌がば、鏝湯に入るが如く。母一杯の冷水を飲まば、亦た寒水の体を切るが如し。」¹¹⁾とある。

本発表では、この『五王経』について、『大正蔵』とは異訳のものが存在すると指摘されていること¹²⁾に触れ、検証を行ったが、聖聡の引用は趣意文であり、当該箇所の『五王経』本文は類似しているため、引用元を判別するのは困難であった。

おわりに

この四苦八苦の解説箇所には経典や註釈書だけでなく、『今昔物語集』や『宝物集』などの説話からも引用が多数あり、当時の思想が反映されているといえる。また、それらの引用においても、ほとんどが趣意文となっており、聖聡オリジナルの表現が多い。

伝導教化の書であることから、これまであまり注目されてこなかった『厭穢欣浄集』であるが、聖聡の教学を研究する上においても重要な役割を果たすのではないかと考える。今後、研究を深めていきたい。

註

- 1) 虎関師鍊『元亨釈書』では、浄土宗を寓宗、附庸宗と称しており、夢窓疎石『夢中間答』では、浄土宗は小乗であって大乘ではないと批判している。
- 2) 梶村昇「『名号万徳抄』について」(『聖聡上人典籍研究』444 頁)
- 3) 上野麻美『龍谷大学大宮図書館蔵元禄九年写『厭穢欣浄集』翻刻と解説』(艋燈社・2013)
- 4) 永井隆正「『厭穢欣浄集』について」(『聖聡上人典籍研究』190 頁)
- 5) 『厭穢欣浄集』(大谷大学所蔵) 上巻 1 丁表
- 6) 『厭穢欣浄集』(大谷大学所蔵) 下巻 40 丁表
- 7) 『厭穢欣浄集』(大谷大学所蔵) 下巻 42 丁裏
- 8) 『大正蔵』第 25 巻 166 頁下
- 9) 『厭穢欣浄集』(大谷大学所蔵) 上巻 27 丁表
- 10) 『厭穢欣浄集』(大谷大学所蔵) 上巻 26 丁裏～27 丁表
- 11) 『大正蔵』第 14 巻 796 頁上
- 12) 林寺正俊「版本と異なる日本古写経中の『五王経』」(『印度学仏教学研究』第 55 巻所収)

梁武帝の同泰寺建立

末 川 洸 介

龍谷大学大学院 文学研究科
博士後期課程 東洋史学専攻

中国への仏教伝来は前漢（紀元前 206 ～ 後 8 年）の末期から後漢（25 ～ 220 年）の初期にかけてと言われる。最初の寺院洛陽の白馬寺を嚆矢として、徐々に都市に仏教寺院が進出することとなった。『礼記』による中国最古の都市プランは、宗廟・社稷の他に宗教施設の存在しない都市であった。しかるに、『唐会要』に見られる宇文愷（555 ～ 612 年）の都市構想には、仏教寺院・道観をプランに組み入れた都市構造があらわれている。後漢以来の仏教が受容され、隋の大興城に至り、高い位置を占めるようになったと言える。

仏教伝来から、隋王朝に至るまでの間に、最も仏教が興隆した時代として梁王朝の時代を挙げることができる。特にその初代皇帝であり、実質的には唯一人の皇帝であった武帝（在位 502 ～ 549 年）の信仰は極めて篤いものであった。武帝は皇帝の身にありながら、寺院に身を捧げ奴となるほどに仏教に耽溺し、自ら仏教經典の注釈を施し法会を主宰した。その法会の規模は史書に参加者が五万人にも及んだと記され、誇張もあるとは言え、一異観を呈していたことは疑いない。

その武帝の法会、自らの身を寄進する捨身が行われた主要な舞台が同泰寺であった。

同泰寺は大通元年（五二七年）に都建康（江蘇省南京市）に建立された。同泰の名前に符合させて年号を改めるなど、国家的な寺院として扱われた。同泰寺には日月に象った殿が建ち、璇璣殿などの天体と関係の深い殿閣があった。また、天体を模した蓋天儀が置かれるなど、その構造において特異な点が窺われる。

同泰寺は、天体と密接に関わる構造をしており、先行研究でも天体とリンクすることにより、ある種の世界観を表現していたことが指摘されている。

そして、『続高僧伝』には同泰寺は宮殿に似ているという記述が見える。ここで、梁王朝下での宮殿について確認してみる。宮殿の中心的なものは太極殿であった。太極殿は曹魏以来、北極星に擬えられる宮殿の中心的な場所である。

建康における太極殿は、謝安（320 ～ 385 年、字は安石）の建議により太元三年（378 年）正月から、毎日、六千人を動員し新宮を完成させたものである。天体を模して北極星を象って作られた。

また、横の長さを十二間に設定していたが、それは一年、一二ヶ月と対応しており、梁に至り十三間と改められたのも閏月を勘案してのことであった。このように、南朝においても太極殿の象徴性は「天体」と「暦に関わる時間」を体現していたのである。

そして、同泰寺も宸宮に擬えられ、璇璣殿・蓋天儀という象徴性や日月を象ったという記述から、太極殿と同じく天体を象徴しており極めて高い地位を獲得したと考えられる。

【曰、(中略) 若日殿之燭太空、似星宮之構辰極。】

梁・陳(557～589年)の二王朝に仕えた虞荔(503～561年)のこの文章も婉曲ながら、同泰寺自体が辰極であり、日殿であると述べていると取れる。同泰寺を荘厳するのに、武帝は宮殿とも符合する天体観を取り入れることで仏教の護法を意図したのではなかろうか。

今発表では、梁王朝での同泰寺建立について取り上げた。それについてまとめると同泰寺は武帝の三度にわたる捨身の行われた場所であり、数々の法会が催された梁王朝での仏教信仰の中心の一つであった。

同泰寺に関しては、先行研究でも天体観との関連が指摘されており、仏教・インド的な世界観が表わされていると考えられる。一方で、宮殿に擬えられ国家的な寺院であったことのアプローチは未だ十分にはなされていないと言える。

宮殿のように天体に擬えられた同泰寺は、梁王朝の篤い仏教信仰に相応しく、至高の地位を与えられていると言えるのではなかろうか。そして、こうした寺院の地位の上昇が宇文愷の都市プランにつながっていくのではないかと、とも思われるのである。

また、今発表の質疑では、武帝個人のある種異常な信仰心を考慮すべきではないかという意見や、ムスリムの寺院が皇帝の宮殿と同じ構造であることなどの数々の示唆に富む指摘を受けた。寺院を都市や宮殿の中でどのように位置づけるかという問題は、今後とも検討していきたいと思う。

なお、紙幅の関係から先行研究については参考文献表を載せるにとどめ、史料は省略した。

【参考文献】

鈴木啓三「梁代佛徒の一性格－白衣僧正論争を通して－」『史観』四九冊 1956年

諏訪義純『中国南朝仏教史の研究』1997年 法蔵館

中嶋隆蔵『六朝思想の研究』1985年 平楽寺書店

山崎宏『隋唐佛教史の研究』1967年 法蔵館

山田慶兒「梁武帝の蓋天説」『東宝学報』48号 1975年

王静『中古都城建城伝説與政治文化』2013年 社会科学文献出版社

Chen Jinhua 'Pañcavārsika Assemblies in Liang Wudi's Buddhist Palace Chapel.' *Harvard Journal of Asiatic Studies* Vol.66No.1 2006年

真宗伝道の実践的研究

—浄土真宗本願寺派築地本願寺の実態調査—

南 條 了 瑛

龍谷大学大学院 文学研究科
博士後期課程 真宗学専攻

1、概要

本研究は、真宗伝道の実践に関する調査研究である。

浄土真宗本願寺派築地本願寺（以下、築地本願寺）に着目し、現状を調査することで、今後の真宗伝道実践の可能性を模索するものである。

真宗伝道の本質は仏徳讃嘆である。それは、言い換えるならば背中を見せることにより成立してきた伝道形態である。しかし、昨今においては「背中を見せる伝道」では成立が難しい。何故ならば、寺檀制度が廃止され、家の宗教から離れた核家族が世帯構成の主となった現代においては、背中を見せる場や機会自体が失われつつあるからである。

家の宗教としての仏教が、やがて個人の宗教となっていく構造が崩壊しているならば、現代において伝道を成立させるためには、仏教と縁のなかった個人が、新たに仏教と出遇えるような場を作り、その場で行える伝道方法を模索しなければならないのである。

浄土真宗本願寺派（以下、宗門）においても、近年、外部伝道¹⁾の重要性が語られてきたが、その研究がこれまで十分であったとは言いがたい状況である²⁾。また、宗門においては、特に首都圏³⁾における外部活動が緊急の課題として指摘されている。何故ならば、首都圏は従来から門徒や寺院が少ない地域であり、また故郷を離れ上京した人たちが、故郷へ帰ることなく首都圏で家族を作り生活していくということが多く、その家族への伝道がまた課題となっているからである。

さて、本研究においてモデルケースとして研究考察する築地本願寺には、毎日多くの人々が訪れているのであるが、これまでに築地本願寺へ訪れる人々を対象とした調査は行われていない。

そこで、築地本願寺における伝道布教の実態を調査し、今後の築地本願寺における活動方針を提案したい。

今回は特に「訪問者⁴⁾」を調査対象として定め、「訪問者」の人数および「訪問者」の興味・関心を明らかにしようと思う。

築地本願寺の訪問者は年間推定 33 万人以上である。しかし、その訪問者の興味・関心の多くは、御朱印、写真撮影、建築空間・設備などであり、真宗の教えという本質部分に興味を持つ人は少数である。

この現状は、外部への伝道というスタンスで見ると悪い状況ではなく、むしろ好条件であると私は考える。訪問者にどのように教えとの接点を作り、わかりやすくその魅力を伝えるのかを考え、強化することにより、外部への伝道の可能性は広がるはずである。

2、調査方法

調査資料として、2013 年 10 月より築地本願寺で新たに導入された「奉仕活動員」の業務日報⁵⁾を中心に取り扱い、その業務日報に記入されている「訪問者数の計測」と「対応事例」に注目することで、以下の 2 点を調査した。

- ① 「訪問者数の計測」の結果より、訪問者数を明らかにする。
- ② 「対応事例」の項目数より、訪問者の興味・関心を窺う。

①「訪問者数の計測」について

築地本願寺本堂内に足を運んだ者（正確には本堂前扉から堂内へ入ってきた者）を計測するものである。したがって、築地本願寺敷地内には立ち寄ったけれど、本堂に入らなかった者は計測されない。すなわち「訪問者数の計測」は、「本堂前扉を通して本堂に入った者」に限る全数調査である。

②「対応事例」について

訪問者が奉仕活動員に質問してきた場合に、その事例内容を業務日報に記入するものである。したがって、「奉仕活動員」側が作為的に偏った対応をすることはなく、無作為に対応した事例を記入したと考えてよいだろう。すなわち、ここで述べる「対応事例」は、母集団を築地本願寺訪問者と定め、業務日報を用いた便宜的抽出による、標本調査である。

2、調査結果

①「訪問者数の計測」について

訪問者／月	2013 年 10 月	2013 年 11 月	2013 年 12 月	2014 年 1 月
日本人合計	21,222 名	27,483 名	25,640 名	24,950 名
外国人合計	2,394 名	3,475 名	2,871 名	2,020 名
訪問者合計	23,616 名	30,958 名	28,511 名	26,970 名

上図より、月間約 3 万人弱、年間約 33 万人弱の人々が、築地本願寺本堂に入ることがデータで確認・推測できる。

②「対応事例」について

1 位	パイプオルガンに関すること
2 位	堂内写真撮影に関すること
3 位	インド仏教様式の建築空間について
4 位	本堂内へ入っても良いかどうか
5 位	朱印・おみくじ・お守りに関すること

訪問者の興味・関心は、本堂内に備える「パイプオルガン」が多く、2 位から 5 位は、ほぼ同じ対応件数であった⁶⁾。

3、考察

3-1 訪問者数の計測

築地本願寺の訪問者は年間推定 33 万人以上である。築地本願寺の年間行事参加者数と比較すると訪問者数は圧倒的に多いということが確認できる。

築地本願寺の年間行事には、法要・法座・講座・イベントなど様々であるが、主な行事参加者の統計データ⁷⁾によると、2012 年度「年間行事参加者数」の総数は、42,967 名であった。平常時の年間訪問者数と併記すると、以下のようになる。

○年間行事参加者数 約 4 万名	○年間訪問者数 約 33 万名
------------------	-----------------

上図より、築地本願寺の年間行事（法要・法座・講座など）に参加する者を合算しても、年間訪問者数の方がはるかに多いことが分かる。外部への伝道という意味では、行事参加を目的としない多くの訪問者こそが伝道の対象となるのであるから、ここに大きな可能性があるのである。

3-2 対応事例

「対応事例」の調査結果によれば、真宗の教義や歴史、読経や法話に興味を持つ者は少なかった。一方で、訪問者の興味・関心の多くは、建築空間・設備、写真撮影、御朱印などであった。これらの関心は、いわゆる、「仏教の雰囲気を感じさせるもの」であり、寺院が持つ本来の役割であるはずの「仏教の教えや真宗の教義という本質的なもの」ではない。

4、小結

築地本願寺の訪問者に焦点を当てた調査研究を行った結果、訪問者は年間推定 33 万人以上おり、特に大多数は週末に訪れていた。

また、訪問者の興味・関心の多くは教えではなく、建築空間・設備、写真撮影、御朱印などの「仏教の雰囲気を感じさせるもの」であった。

外部伝道というスタンスでこの状況を見るならば、築地本願寺は好条件の寺院であるといえよう。仏教的な雰囲気に惹かれて訪れた人々が、どのようにみ教えに触れることが出来るのかを考え、強化することにより、築地本願寺は絶好の外部伝道スポットとなるであろう。

5、今後の展望

築地本願寺はツーリズム⁸⁾の側面を多分に含んだ空間である。かといって、築地本願寺は宗教性を失った単なる観光寺院というわけでも無く、毎日勤行や法話がつとめられ、仏教の本質部分と触れることが出来る場所でもある。よって、築地本願寺は宗教性とツーリズムとの関係を研究していくにあたっては絶好の寺院であると私は考えている。

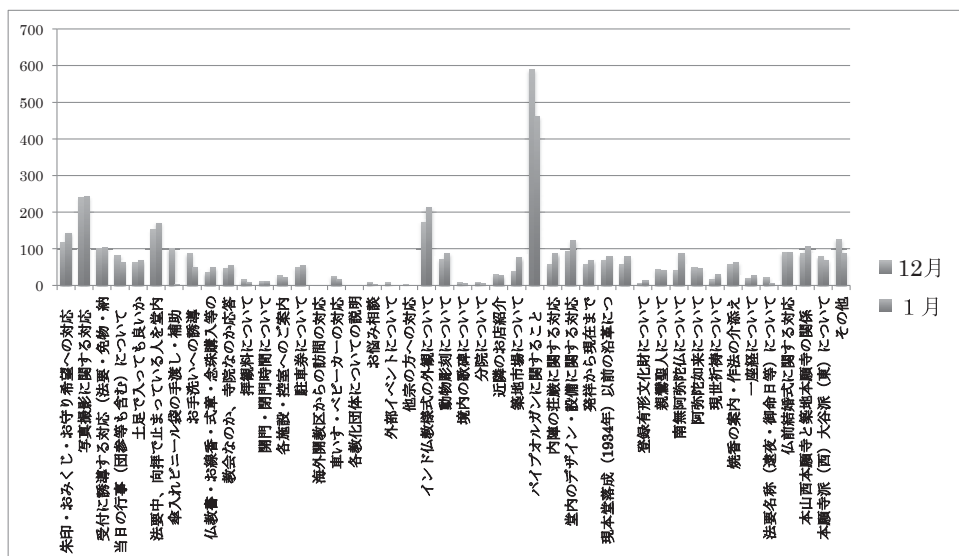
築地本願寺を研究考察し、新たな者が仏法に出遇える場所としての寺院を模索していく作業は、築地本願寺の活性化のみならず、他の寺院にも普遍的に妥当する可能性がある。

本研究は、宗門全体、仏教全体において意義のあるものであると確信し、研究考察を進めながら実践的なアプローチを模索していきたい。

注

- 1) 真宗に出遇っていない（と思われる）者を対象とした伝道のこと。
- 2) 上山大俊「真宗伝道論」（『教学研究紀要』（7）、浄土真宗教学研究所、1999 年）pp.168-170
- 3) ここでいう首都圏とは、『浄土真宗本願寺派 宗門法規集』『宗務特別開教区基本規程』内で定められている宗務特別開教区（東京都・神奈川県・千葉県・埼玉県）のことを指す。
- 4) 築地本願寺に訪れる人々は、職員や諸関係者を除いた場合、「参拝者（門信徒含む）」と「観光客」に分けられる。しかし、本研究では、「参拝者」と「観光客」をあえて分けず、「訪問者」という表現で一括りにし、調査を行った。
- 5) 2013 年 10 月 5 日から 2014 年 1 月 31 日までの集計分。有効日報総数は 222 部。業務日報については、別紙資料①「調査表（奉仕活動員日報）」参照。
- 6) 詳細は資料「対応事例件数グラフ」参照。
- 7) 常例法座、各法要・講座、パイプオルガンコンサート、団体参拝、はなまつり、成人式などの参加人数の総数。築地本願寺首都圏開教推進部資料参照。規模の大きい行事は推定人数。
- 8) ツーリズムという語の定義には諸説あり、「観光」という訳語とも厳密には同義語ではない。例えば、国連世界観光機関、観光政策審議会、橋本、佐竹などによってそれぞれ定義されているが、山中は、橋本の定義「（観光者にとっての）異郷において、よく知られているものを、ほんの少し、一時的な楽しみとして、売買すること」を参考にして、宗教との関わりからツーリズムを述べる場合、①異郷の旅②消費行動③特定の場所をめぐる営みの 3 点を指摘する。

資料 「奉仕活動員対応事例件数グラフ」



京都・宗教系大学院連合 事業報告 (2014年1月～2014年12月)

[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4回評議会

日 時：2014年1月25日（土）11：30～12：30

場 所：龍谷大学 大宮学舎 清和館3階会議室

第5回評議会

日 時：2014年3月17日（月）13：00～14：30

場 所：龍谷大学 大宮学舎 本館1階応接室

■公開シンポジウム2013

日 時：2014年1月25日（土）13：00～16：00

場 所：龍谷大学 大宮学舎 清和館3階ホール

協 賛：龍谷大学 龍谷ミュージアム

テーマ：信仰が生み出す美

—仏教・神道・キリスト教に見る宗教と芸術の多彩な交差—

プログラム

・あいさつ：小原克博（同志社大学）

・シンポジスト

真鍋俊照（四国大学 文学部教授）

「日本における密教の修法と仏像・仏画」

入澤 崇（龍谷大学 文学部教授）

「利他の芸術」

錦田剛志（島根県神社庁参事、万九千神社宮司）

「神社建築の様式と美の起源—神話から歴史へ—」

小原克博（同志社大学 神学部教授）

「キリスト教美術の起源と展開—西洋と日本を視野に入れて—」

・ディスカッション 司会：那須英勝（龍谷大学）

・プログラム終了後 龍谷ミュージアム展観

[2014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）

箕浦 暁雄（大谷大学大学院 文学研究科 准教授）

櫻井 治男（皇學館大学大学院 文学研究科 教授）

白山 芳太郎（皇學館大学大学院 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：2014 年 5 月 12 日（月）18:00 ～ 19:45

場 所：龍谷大学 大宮学舎 本館 2 階会議室

第2回評議会

日 時：2014 年 7 月 28 日（月）11:30 ～ 12:30

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：2014 年 10 月 6 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）、箕浦暁雄、松永知海、吉田叡禮、佐伯俊源、四戸潤弥、白山芳太郎

◎第13回 K-GURS 宗教研究会（2014 年度より改称）

日 時：2014 年 7 月 19 日（土）13:00 ～ 15:30

場 所：龍谷大学 大宮学舎 清風館 B101 教室

テーマ：宗教多元時代における宗教間教育（Interfaith Education）（2）

発表者：小原克博 同志社大学 神学部 教授

「宗教間教育とは何か—その必要性と課題—」

安永祖堂 花園大学 文学部 教授

「宗教間教育の可能性を考える—単位互換科目の現場から—」

那須英勝 龍谷大学 文学部 教授

「宗教間教育の実践とその評価—海外の事例との比較を通じて—」

コメンテーター：白山芳太郎 皇學館大学 文学部 教授

司 会：奥山直司 高野山大学 文学部 教授

■2014 年度チェーン・レクチャー

テーマ：宗教と生命倫理—いのちに関する諸問題—

開講場所：龍谷大学 大宮学舎 清風館 B101 教室

科目名：「真宗学特殊研究 A」

4 月 11 日 早島 理（龍谷大学）

「生老病死と先端医療」

4月25日 門脇 健 (大谷大学)

「生物学的生命と人間のいのち」

5月9日 井上ウィマラ (高野山大学)

「マインドフルネス：いのちを見守る心の在り方」

5月23日 佐伯俊源 (種智院大学)

「脳死臓器移植問題と仏教」

6月6日 中島志郎 (花園大学)

「「死」をめぐる自覚と倫理性」

6月20日 村岡 潔 (佛教大学)

「いのちの操作とバイオエシックス」

7月4日 鍋島直樹 (龍谷大学)

「縁起の生命倫理学 親鸞の生命観」

7月18日 小原克博 (同志社大学)

「キリスト教と生命倫理」

■院生発表会

日 時：2014年7月28日（月）13：00～18：00

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）

発表者（発表順）：

【大谷大学】

梶 哲也（大谷大学大学院 文学研究科 博士後期課程）

「説一切有部における有漏縁・無漏縁について」

【皇學館大学】

神守昇一（皇學館大学大学院 文学研究科 博士後期課程）

「神木についての一考察」

【高野山大学】

高柳健太郎（高野山大学大学院 文学研究科 博士後期課程）

「空海願文出典攷」

【種智院大学】

ジェシー・ラフィーバー [Jesse Robert LeFebvre]（種智院大学卒 真言宗豊山派持明院院代）

「空海の『請来目録』について—経典目録から始まる「密教」—」

【同志社大学】

徐 珊珊（同志社大学大学院 神学研究科 博士前期課程）

「中国におけるキリスト教と道教の対話」

【花園大学】

法長 [李 忠煥] (花園大学大学院 文学研究科 博士後期課程)

「大乘菩薩戒思想の研究—新羅元暉の註釈書を中心として—」

【佛教大学】

武田真享 (佛教大学大学院 文学研究科 博士後期課程)

「浄土宗八祖西誉聖聡『厭穢欣浄集』について」

【龍谷大学・文学研究科】

末川洸介 (龍谷大学大学院 文学研究科 博士後期課程)

「梁武帝の同泰寺建立」

【龍谷大学・実践真宗学研究科】

南條了瑛 (龍谷大学大学院 文学研究科 博士後期課程 [実践真宗学研究科修了])

「真宗伝道の実践的研究—浄土真宗本願寺派築地本願寺の実態調査—」

全体ディスカッション: 17:00 ~ 18:00

[学生交流会] 18:00 ~ 20:00 (於 清和館 2 階談話室)

■日本宗教学会 第 73 回学術大会 (京都・宗教権大学院連合企画のパネル発表)

パネルタイトル: 宗教多元時代における宗教間教育の実践とその課題

日 時: 2014 年 9 月 13 日 (土) 14:00 ~ 15:40 (100 分)

会 場: 同志社大学 (今出川キャンパス) 良心館 RY305

発表者: 小原克博 (同志社大学 神学部 教授)

「宗教間教育とは何か—その必要性と課題—」

安永祖堂 (花園大学 文学部 教授)

「宗教間教育の可能性を考える—単位互換科目の現場から—」

那須英勝 (龍谷大学 文学部 教授)

「宗教間教育の実践とその評価—海外の事例との比較を通じて—」

コメンテーター: 井上順孝 (国学院大学 神道文化学部 教授)

司会: 那須英勝 (龍谷大学 文学部 教授)

■『京都・宗教論叢』

[2014 年度]

編集委員: 加来雄之 (委員長)、深川宣暢、伊藤真宏、中島志郎、早川道雄、櫻井治男

◎第 9 号 2015 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

「京都・宗教系大学院連合」(K-GURS)の機関誌『京都・宗教論叢』第9号をお届けします。

本号には、冒頭に、2014年1月25日に龍谷大学大宮学舎で開催された「京都・宗教系大学院連合 公開シンポジウム 2013」における4つの講演の要旨(一部レジュメ)を掲載しました。講師の先生方からは、キリスト教、神道、仏教それぞれの立場から、シンポジウム・テーマの「信仰が生み出す美—仏教・神道・キリスト教に見る宗教と芸術の多彩な交差」に相応しい、映像を駆使した講演がなされ、これまで宗教がどれほど深く視覚的に表現され、また機能してきたのかを再認識する機会となりました。とくに前年度のチェーン・レクチャーのテーマが「宗教と美術」であったこともあり、2013年度のK-GURSの活動を締めくくる意義をもったシンポジウムになりました。講演の様子はK-GURSのホームページにおいて動画配信されています。

次に2013年6月22日に龍谷大学で開催された第12回「仏教と一神教」研究会、テーマ「宗教多元主義における宗教間教育(Interfaith Education)」の報告として、2名の講師による発表およびコメントの要旨を掲載しました。ちなみに本研究会は、皇學館大学の加盟をうけ、今年度からは名称を「K-GURS 宗教研究会」と変更し行われることが決定しました。

また龍谷大学で開講された2014年度チェーン・レクチャーの概要を掲載しました。「宗教と生命倫理—いのちに関する諸問題—」のテーマのもと、8名の先生による講義は、生命倫理という現代の最先端の問題における宗教の現場に立ち会うことができるものでした。

また2014年7月28日に龍谷大学において開催された「院生発表会」の9名の発表要旨を掲載しました。新たに加盟した皇學館大学からも院生の発表がありました。

来年度から、K-GURS評議会も新体制となります。『論叢』もホームページと連動しながら紙面が一層充実することが期待されます。

最後になりましたが、本号発刊にあたり、ご寄稿いただきまし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さまに心より感謝を申し上げますとともに、編集委員長の方の力不足により多くの先生に原稿、掲載についてご無理をお願いすることになりましたこと、心よりお詫び申し上げます。

編集委員を代表して 大谷大学 加来 雄之

京都・宗教論叢 第9号

2015年1月15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)

ホームページ www.kgurs.jp

印刷 株式会社 田中プリント

