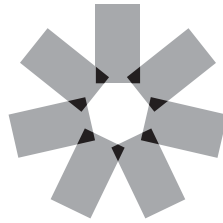


京都・宗教論叢

第10号



巻頭言

佐々木 閑

2014年度 京都・宗教系大学院連合 公開シンポジウム

テーマ「宗教と道徳—道徳の教科化を考える—」

『道徳の教科化』とキリスト教主義学校—守るべきものは何か?—

より善き生への支援—道徳と宗教のはざまで—

宗教と道徳—道徳の教科化を考える—

森 孝 一
竹 内 明
沖 田 行 司

京都・宗教系大学院連合 2014年度 研究会報告

第13回 K-GURS 宗教研究会

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

宗教間教育とは何か—その必要性と課題—

宗教間教育の可能性を考える—単位互換科目の現場から—

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—

コメント

小 原 克 博
安 永 祖 堂
那 須 英 勝
白 山 芳太郎

2015年度 チェーン・レクチャー概要

2015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 10 号

目 次

巻頭言	佐々木 閑	3
-----	-------	---

2014 年度 京都・宗教系大学院連合 公開シンポジウム

テーマ「宗教と道徳—道徳の教科化を考える—」

『道徳の教科化』とキリスト教主義学校—守るべきものは何か?—	森 孝 一 (神戸女学院理事長・院長)	6
より善き生への支援—道徳と宗教のはざまで—	竹 内 明 (佛教大学教育学部名誉教授)	12
宗教と道徳—道徳の教科化を考える—	沖 田 行 司 (同志社大学社会学部教授)	21

京都・宗教系大学院連合 2014 年度 研究会報告

第 13 回 K-GURS 宗教研究会

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

宗教間教育とは何か—その必要性と課題—	小 原 克 博 (同志社大学)	26
宗教間教育の可能性を考える—単位互換科目の現場から—	安 永 祖 堂 (花園大学)	29
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—	那 須 英 勝 (龍谷大学)	32
コメント	白 山 芳太郎 (皇學館大学)	35

2015 年度 チェーン・レクチャー概要

テーマ「人間にとって救済とは何か」

浄土真宗の救済観 —『大無量寿経』にもとづく救済観—	加 来 雄 之 (大谷大学)	38
人間にとって救済とは何か —神道の立場から—	松 本 丘 (皇學館大学)	41
真言密教における「神変」—衆生救済と即身成仏—	土 居 夏 樹 (高野山大学)	43
仏教の福祉・救済思想	佐 伯 俊 源 (種智院大学)	46
神と人間—ファーティハ章 (クルアーン第1章) の構造分析を通して—	四 戸 潤 弥 (同志社大学)	49
自分にとって救済とは何か	ジェフ・ショア (花園大学)	53
仏教的救済の日本の変容をめぐる	川 内 教 彰 (佛教大学)	54
真宗における救済の成立とその意義	深 川 宣 暢 (龍谷大学)	57

2015 年度 京都・宗教系大学院連合主催 院生発表会概要

『タットヴァサングラハ』における唯物論批判	秦 野 貴 生（大 谷 大 学）	62
三節祭と斎王	新 田 佳恵子（皇學館大学）	64
日清戦争期における真言宗アジア開教について	川 染 龍 哉（高野山大学）	66
唐招提寺の事相	岡 本 かほる（種智院大学）	68
ブルトマン著『原始キリスト教』に見る救済概念		
―原始キリスト教は「自力」か「他力」か―	水 口 隆 司（同志社大学）	70
日本に現存する一山一寧禪師墨蹟（紀年のあるもの）の整理	高 津 久仁枝（花 園 大 学）	72
法然思想の受容をめぐって		
―『大仏供養物語』を中心に―	大久保 慶 子（佛 教 大 学）	76
中国における浄土教の拡大について		
―道綽の活動を一例として―	福 井 順 忍（龍 谷 大 学）	79
真宗伝道における「ご縁づくり」の一考察	伊 藤 顕 慈（龍 谷 大 学）	83
日本における四神信仰の変遷		
―四神旗、四神鉾の使用変化を中心に―	ラーザール マリアナ（龍 谷 大 学）	85
京都・宗教系大学院連合 事業報告		89
京都・宗教系大学院連合（Kyoto Graduate Union of Religious Studies）設立の趣旨		94
京都・宗教系大学院連合 規約		96
京都・宗教系大学院連合 協力団体に関する規約		98

編集後記

巻 頭 言

第二次世界大戦での敗戦を機に、戦後の日本は宗教を「別扱い」するようになりました。宗教的要素を含まない「プレーンな社会」というものが基盤にあり、そこに時としてさまざまな宗教が混ざり込み、作用することで「宗教的社会」としての側面が現れてくる、といったイメージをすり込むことで、社会と宗教を分けて考える癖が植え付けられたのです。

日本一国が経済成長に精を出す昔の状況ならば、これでなにも問題はなかったのですが、世界の政治や経済が緊密に結びつき、一体化してきた今日においては、このような人為的世界観は通用しなくなりました。世界の変動に影響を及ぼす多くの国々は、決して「プレーンな社会」の上に成り立っているわけではなく、本質的に宗教社会なのだ、という現実を否応なく認めざるをえなくなってきたのです。宗教は決して社会の添え物ではなく、社会の根底で蠕動し、時として吹き上がるマグマであるということをようやく一般の日本人も理解しはじめたようです。

宗教理解を抜きにしては、現代社会の政治も経済も文化も語ることができないという状況にあって、宗教を専門とする大学の存在意義はますます高まってくるはずです。2005年に設立されたK-GURS、すなわち「京都・宗教系大学院連合」は、まさにそういった現代の要請を先取りした、先進の組織体であると考えます。特定の宗教に縛られることなく、かといって漠然とした宗教観だけを語るあいまいな宗教研究の場でもない。それぞれに核となる宗教を持ったメンバーが、相互理解を前提にして議論し、新たな視点の獲得を目指す。そのような斬新な意識で設立された組織なのです。

すでに活動を始めて10年を越しました。この間、各大学院からの講師が持ち回りで講義を行う「チェーンレクチャー」や、「仏教と一神教」研究会、大学院生研究発表会、公開シンポジウム、公開講演会、そしてこの『京都・宗教論叢』の発刊など、多彩な活動を継続的に行ってきました。まだまだパワー全開というわけにはいきませんが、社会状況の変化を考えるなら、一つひとつの活動の重みは今後、否応なく増していくはずです。

今はまだK-GURSも、数ある大学間連携組織の一つ、といった位置づけですが、実際の存在意義はそのようなところに留まるものではないと考えています。われわれK-GURSが「宗教を精密に、かつ総合的に理解するための、最も信頼できる組織」となることは十分可能です。戦後50年の間に擦り切れてしまった日本人の宗教感覚を再生させ、これからの世界で正しい道を選択する力の一助となる、そんな目的意識を持って更なる発展を目指したいと思っています。

本号を手にとっておられる学生、大学院生、大学教職員の皆様、さらには「宗教とはなにか」という本源적인問いを考えておられるすべての読者の皆様には、このK-GURSの活動の主旨をご理解いただき、一層の御指示・ご協力を心よりお願い申し上げます。

京都・宗教系大学院連合 評議会議長
佐々木 閑

2014 年度 京都・宗教系大学院連合 公開シンポジウム

テーマ：「宗教と道德—道德の教科化を考える—」

日 時：2015 年 1 月 17 日（土）午後 1 時～4 時

場 所：キャンパスプラザ京都

『道德の教科化』とキリスト教主義学校—守るべきものは何か？—

森 孝 一（神戸女学院 理事長・院長）

より善き生への支援—道德と宗教のはざまで—

竹 内 明（佛教大学 教育学部 名誉教授）

宗教と道德—道德の教科化を考える—

沖 田 行 司（同志社大学 社会学部 教授）

『道徳の教科化』とキリスト教主義学校 —守るべきものは何か?—

森 孝 一
神戸女学院 理事長・院長

「道徳の教科化」は義務教育である小学校・中学校を対象としています。それでは大学や大学院に関係のない問題なのかということではありません。京都宗教系大学院連合（K-GURS）に加盟している大学の多くは、小学校や中学校を併設しています。その小学校や中学校では宗教科が設置されており、宗教科を教える教師は K-GURS 加盟大学の教職課程で教育され、宗教科の教職免許を取得しています。

このあとでお話しするように、既存の宗教科と新たな道徳科の関係が問題になってきますので、K-GURS にとって「道徳の教科化」の問題を考えることは重要であると考えています。

道徳の教科化とキリスト教学校教育同盟の取り組み

道徳の教科化への動きは、予想以上に急速に進んでいます。文科省が作った教科書『私たちの道徳』は、公立学校だけでなく、私立学校にも送られてきています。

「道徳の教科化」が提案されたのは、2013 年 2 月 26 日、政府の教育再生実行会議による「いじめ問題等への対応について」（第一次提言）でした。いじめ問題への対応として、「道徳（徳育）の教科化」が提言されました。

これを受けて、文科省は 2013 年 10 月 17 日に「道徳教育の充実に関する懇談会」を設置し、「道徳の教科化」の必要性を中央教育審議会（中教審）に報告しました。中教審は審議の結果、1 年後の 2014 年 10 月 21 日に、「道徳の教科化」について文部科学大臣に答申を行いました。その内容について、「産経ニュース」（Web 版）はつぎのように報じています。

中教審「道徳の教科化」について文科大臣に答申。

現在は正式な教科ではない小中学校の「道徳の時間」を、数値評価を行わない「特別の教科」に格上げし、検定教科書を導入する。答申を受けて文科省は学習指導要領を改定し、早ければ 2018 年度からの教科化を目指す。・・・

「道徳性は、極めて多様な児童生徒の人格全体に関わるもの」とし、数値などによる評価は不適切と強調。代わりに指導要録に専用の記録欄を設け、道徳性に関わる子供たちの成長の様子を多面的、継続的に文書で記述することを提案している。（『産経ニュース』141021）

文科省が作った教科書『私たちの道徳』の配布状況については、次のように記されています。

文部科学省が今年 4 月に道德教育の教材として全国の小中学校に配布した「私たちの道德」について、公立小・中学校のほぼ全校が使用していることが 14 日、同省の調査で分かった。調査によると、2014 年度の道德授業で小学校（2 万 262 校）の 99.5%、中学校（9658 校）の 98.4%が使用。うち小学校の 92.7%、中学校の 82.9%では、授業の主要な教材として活用されていた。文科省は授業以外にも家庭や地域での活用を想定しているが、調査では「家庭に持ち帰るよう指導したか」との質問項目について、「全ての学級で指導した」と回答したのは小学校 80.9%、中学校 72.7%にとどまった。（『産経ニュース』141014）

「道德の時間」は 1958 年に小学校・中学校に新設されました。ただし、宗教系の私立小学校・中学校は、「宗教（科）をもって道德に代えることができる」（学校教育法施行規則第 50 条第 2 項、第 79 条）とされ、大半のキリスト教系学校では、聖書科、キリスト教科などの授業を、道德の代替としています。

キリスト教系学校が今回の「道德の教科化」を、取り組むべき緊急の課題であると考えている理由は、戦前の教育における道德と宗教をめぐる経験があったからだと思われます。ここで戦前の宗教と道德をめぐる問題の概略を紹介いたします。

大日本帝国憲法はまず「国体」について定めています。

第 1 条 大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス

第 2 条 天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス

国体理解の根底には、天皇の神聖性、すなわち「現人神」への信仰が存在したと考えるべきでしょう。それでは個々の宗教と天皇の神聖性の関係は、どのように考えられたのでしょうか。

大日本帝国憲法には信教の自由について、つぎのように定められています。

第 28 条 日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス
「臣民タルノ義務」とは天皇の神聖性と神道の儀式を尊重することでした。すなわち、天皇の神聖性と神道は宗教ではなく、国民としての「道德」とであると定められたのです。この国民としての道德を尊重する限りにおいて、個々の宗教の信教の自由は保障されとしたのです。道德によって信教の自由が規制されたという戦前の体験が、今回の「道德の教科化」について、キリスト教系学校が危惧の念を抱く最大の理由であると思います。

大日本帝国憲法は条件付きながら信教の自由を認めていました。しかし、当時の文部省は、さらに踏み込んで、私立学校における宗教教育を抑圧したのです。それが 1899（明 32）年 8 月 3 日の「文部省訓令第 12 号」の発令でした。

<文部省訓令第 12 号>

一般ノ教育ヲシテ宗教外ニ特立セシムルノ件

一般ノ教育ヲシテ宗教外ニ特立セシムルハ学政上最必要トス依テ官立公立学校及学科課程ニ関シ法令ノ規定アル学校ニ於テハ課程外タリトモ宗教上ノ教育ヲ施シ又ハ宗教上ノ儀式ヲ行フ

コトヲ許サルヘシ

私立の宗教系学校は、この「学科課程ニ関シ法令ノ規定アル学校」にあたります。もし宗教教育や礼拝などの宗教儀式を行うのならば、「学科課程ニ関シ法令ノ規定アル学校」に留まることはできないという訓令でした。各種学校になるのなら、宗教教育と宗教儀式を行うことができる。しかし、「学科課程ニ関シ法令ノ規定アル学校」ではないのだから、その学校を卒業しても、法令によって規定された上級学校に進学する資格を得ることはできません。また男子校の場合、徴兵猶予の特権も剥奪されることになりました。キリスト教系学校は建学の精神を守るために、訓令第12号を受け入れず、各種学校になるのか、それとも生徒を確保するために、これを受け入れるのかの、大きな決断を迫られました。各校の対応は異なりましたが、ここではこの問題には触れません。

訓令第12号に対して、青山学院院長であった本多庸一や明治学院院長であった井深樞之助などが、文部省に訓令の撤回や適用除外の運動をし続けた結果、2年後の1901（明34）年5月、上級学校への進学と徴兵猶予等の特典を回復することができました。しかし、この訓令は1946年まで撤回されることはありませんでした。

このような体験のなかから、政府による宗教教育への干渉に対応するために、キリスト教系学校が連帯する動きが出てきました。1910（明43）年4月、キリスト教系の男子校10数校が「基督教教育同盟会」を組織しました。続いて1913（大2）年10月には、キリスト教系女子校20数校が「女子基督教教育会」を組織し、この二つが1922（大11）年11月に合同して、「基督教教育同盟会」となりました。これが現在のキリスト教学校教育同盟の前身です。

日本におけるプロテスタント・キリスト教系学校の連合体であるキリスト教学校教育同盟は、現在、大学 56校、短大 23校、各種学校 7校、高等学校 95校、中学校 76校、小学校 33校。加盟校合計は290校となっています。

上述のような戦前の体験から、キリスト教学校教育同盟は今回の「道徳の教科化」の動きに対して、積極的な取り組みを行っています。2013年と2014年に、学校長あるいは聖書科担当者など、さまざまなレベルや地域において、合計10回の研修会や勉強会を開催してきました。

キリスト教系学校と「道徳の教科化」

政府の「道徳の教科化」の審議状況についての情報によると、宗教系私立学校においては、宗教科をもって道徳科の代替とするという現在の方針は継続される模様です。キリスト教学校教育同盟はこれを支持しています。現在でも時間割は過密な状況であり、宗教科の他に道徳科の授業を設置することは不可能です。ですから、宗教科によって代替できることは、キリスト教系学校にとっては好都合です。

そのうえで、国定教科書である『私たちの道徳』を宗教科の授業において、どのように扱うかが問題になってきます。選択肢はつぎの三つが考えられます。

- 1) 『私たちの道徳』は使わない。文科省による「道徳の教科化」を無視して、現行通り、宗教科

の教育を行う。

- 2) 宗教科は廃止して、道徳科を設置する。もちろん、教科書は使う。
- 3) 宗教科を道徳科の代替とし、宗教科の中で『私たちの道徳』を使う。

キリスト教学校教育同盟の加盟校で、実際に宗教科（聖書科、キリスト教科など）を担当されている先生方は、心情的には1)を採用したいと考えている先生が多いのではないかと推測しています。しかし、中教審が打ち出している学長のガバナンス強化や入試制度改革を各大学が行っているかどうかによって、補助金の査定がなされるのと同じように、国定教科書を使用しているかどうかによって、小中学校に対しても、何等かの締め付けがなされることは、十分に予想されます。

政府による締め付けを避けるためという消極的な理由ではなく、私は3)の選択を提案したいと考えています。理由は二つあります。一つ目の理由は、国定教科書を批判的に扱うことによって、生徒たちに文科省が考えている「道徳」の内容や、なぜ道徳教育を強化しようとしているのかについて考える機会を与え、宗教科（道徳科）の授業を活性化させることは、宗教系学校にとっても大切なことであると考えます。

教科書『私たちの道徳』を読みますと、今回の教科化の一つの重要な強調点が「愛国心」についての教育であることは明白です。『私たちの道徳』を読んで感じることは、「とても上手に書かれている」という印象です。愛国心については、すぐに国を愛することについて語るのではなく、まず「自分の学校」を愛することから始め、つぎに「ふるさと」を愛することに進み、最後に「自分の国」を愛することへと導いていきます。抵抗感なく、スムーズに国を愛することに導かれるという印象を持ちました。

それではこの教科書を用いて、批判的に愛国心について考えるには、どうすればいいのでしょうか。その前に、キリスト教系学校において、「愛国」（国を愛するという）がどのように教育されているのかについて考えてみたいと思います。これはキリスト教系学校の教育の問題だけではなく、戦後の日本におけるキリスト教が、この問題をどのように考えてきたのかという、さらに重要な問題へと私たちを導いていきます。

戦後の日本のキリスト教、日本の教会、あるいは日本の神学においては、「国」についてはほとんど考えてきませんでした。その理由は先にお話したような、戦前の体験、すなわち国家によるキリスト教に対する弾圧の経験があったからだと思います。「国はキリスト教を抑圧するもの」という戦前の体験がトラウマとなって、戦後の日本のキリスト教は、個人や教会について考えるとき、国としての日本を意識的、あるいは無意識的に問題にすることなく、人類や世界との関係に一足飛びに飛躍してきたのではないのでしょうか。

このような戦後の日本のキリスト教とは対照的に、戦前の日本の代表的なキリスト教指導者のほとんどすべてが、自分のキリスト教信仰と日本を愛することを結びつけて考えていたと思います。たとえば、内村鑑三が「二つのJ」（Jesus と Japan）を愛すると語ったことは有名ですし、同志社の校歌にあたる Doshisha College Song には、“For God, for Doshisha, and Native Land”（神のため、同志社のため、そして祖国のため）と歌われています。日本を近代化し、日本が世界に対して貢献していく

ために、キリスト教信仰が必要であると、戦前のキリスト教指導者たちは考えていました。

戦前の国家と政府がキリスト教を抑圧したのは事実です。しかし、だからといって、自分の国を愛せない、愛さなくてもいいと考えるのは、寂しいことであると思います。問題は「自分たちが愛したい日本とは、どのような日本なのか」であり、これについて考え、話し合い、そして自分にとっての「愛国」を形作っていくこと。これが愛国心教育であるはずですが。国定教科書を用いながら、これを批判的に利用し、「国を愛すること」、「愛すべき日本とは」を共に考えることができるなら、道徳科はキリスト教系学校においても大切な教科となることができると思います。

『私たちの道徳』では扱われていませんが、靖国の問題も避けるべきではないと考えます。靖国の問題を通して、国を愛することについて考える。たとえば、靖国神社に祀られている「御霊」は「英霊」で、千鳥ヶ淵に祭られているのは「戦没者」とされていますが、「その区別は何か、区別することは正当なことか」について考える。「戦時中に治安維持法で逮捕され、獄死した人びとは国を愛さなかった人びとなのか」について考える。創価学会の初代会長、牧口常三郎は治安維持法で逮捕され、獄死しています。創価学会では彼の死を「殉教」としてしています。牧口常三郎は国を愛していなかったのか。創価学会と連携して、「道徳の教科化」、「国を愛すること」について、共に考えることは、戦略的に重要であると思います。

アメリカの例を考えると、公民権運動で政府を批判したM・L・キング牧師は愛国者であったのかどうか。アメリカではすでに、彼の誕生日を国の記念日(National Holiday)として、この問題に決着をつけています。それに対して、西南戦争を起こし、時の政府を批判した西郷隆盛は靖国神社に祀られていません。このような具体的な事例を、道徳の授業で扱うことによって、「国を愛すること」を考えることができるのではないのでしょうか。

宗教科による代替は認められるとしても、道徳の国定教科書を宗教科の教材として用いてはどうかと考える第二の理由は、社会に対して、より積極的に、キリスト教の存在を示すためです。恐らく、生徒の保護者の大半は、道徳教育の強化を望んでいると思います。そのような現状の中で、宗教科を代替として、道徳の教科化に背を向けてしまっていては、世論の支持が得られるとは思われません。消極的であるという印象を与えるのではないのでしょうか。むしろ、国定教科書を用いながら、その道徳教育の内容について、批判的に発言することによって、キリスト教の存在意義を社会に対して示していくべきではないかと考えます。

『私たちの道徳』を読んで、批判すべきであると考えたことを、いくつか紹介いたします。この教科書は日本の文化と伝統のすばらしさを、丁寧に、説得的に、多くの頁をさいて述べていきます。このこと自体は、批判されるべきことではありません。しかし、それに比べて、日本以外の文化や伝統の重要性についての記述は、たった半頁だけです。あまりにもバランスを欠いています。日本以外の文化や伝統を学ぶことの重要性について、また日本とは異質の価値観を持った文明や社会について学び、相互理解を深め、共存・共生を実現することの大切さについて、自国を愛することについての記述とバランスの取れた形で、語るべきではないだろうか。国定教科書を用いながら、このような批判的な議論を授業において行っていくことが大切であると思います。

この教科書の批判すべき点について、もう一つお話しします。この教科書はインターネットやSNS

など、近年、生徒たちにとって切実な問題となっているテーマについても取り上げています。タイトルは「考えよう 情報化社会の光と影」です。影についての記述として、SNSによる言葉の暴力の問題が扱われています。そもそも、道德教育の強化の発端になったのが、いじめの問題であったことを考えると、当然であり、また必要なテーマであると思います。しかし、他者への言葉による暴力という点で、今日、日本だけでなく世界において問題になっている「ヘイト・スピーチ」の問題は、一切取り上げられていません。宗教系学校がこの教科書を用いながら、「考えよう 情報化社会の光と影」の項目との関係で、「ヘイト・スピーチ」の問題を授業において扱うことによって、生徒とその保護者に対して、学校の依って立つ精神をより明確に示すことができるのではないかと考えます。

私たちが「守らなければならないもの」、「失ってはいけないもの」は何か？

最後に、「道德の教科化」に関連して、教育の現場において「守らなければならないもの」、「失ってはいけないもの」は何かについて考えてみたいと思います。

安倍自民党は先の衆議院選挙のポスターに、「日本を取り戻す」を掲げました。また安倍首相に近い日本会議は、「美しい日本」を実現すべき目標として運動を進めています。かつては存在した「美しい日本」がなくなってしまった、あるいは、なくなりつつある。この「美しい日本」を取り戻さねばならない。これが現政権の立場であると思われます。道德教育の強化、「道德の教科化」は、その延長上にあると思われます。

私たちが実現すべき「美しい日本」とは、どのような日本なのか。「美しく」生きるとは、どのように生きることなのか。まさにこれが、愛国心教育と道德教育の根本であると思います。しかし、お気づきのように、何が「美しい」ことなのかは、抽象的であり、また個人によって、その理解はさまざまであることは明白です。

道德科の授業において、また学校教育において、このような問題について、自由に生徒が意見を表明し、それが尊重され、活発な議論が行われ、生徒がそれぞれ自分の考えを形作っていく。そのような教育が保証されていくこと。これこそが、私たちが道德教育において、あるいは教育全般において、「守るべきもの」であり、「失ってはいけないもの」ではないでしょうか。異なった意見が尊重され、多様性を認めつつ共存していくことが可能な社会。それは「美しい」社会であると思います。

その対極にあるのが、特定の「美しさ」の強要であり、それ以外の「美しさ」についての理解を排除するというあり方ではないでしょうか。戦前の社会において、そのような強要を可能にしたものは、さまざまな「暴力」でした。学校における暴力であり、社会による暴力であり、究極的には軍隊による暴力であったと思います。このような暴力の台頭をどのようにして防いでいけばいいのか。これは日本社会における諸宗教の課題でもあると思います。

(以上)

より善き生への支援 —道徳と宗教のはざまで—

竹 内 明

佛教大学 教育学部 名誉教授

はじめに

この度図らずもかような機会を頂き、所与のテーマ「宗教と道徳」に即しつつ、一教育史家としてのいわば精神的視座に立つ戦後教育への所懐^註の一端を披瀝し、もとより尽くさぬ所も多いが、諸賢のご高批を賜り、私の責を塞ぐこととしたい。

1 道徳と宗教

道徳は人間と人間、我と汝の間において相互に履み行うべき一定の社会において規定された相対的な規範である。従って、時・所・位によって重要性や内容に相違が生じてくる面を持つ。しかし、古代ギリシャの四徳や仏教の五戒（ただし不飲酒戒は飲み過ぎずと広義に解する）、キリスト教の十戒の後半六戒のごとく古今東西を問わず人間として心掛けなければならぬ人類普遍の原規範もある。

時には神のごとく美しく、時には悪魔のごとく醜い相を呈するのが人間の実相である。完全な人間などいない。人間は善と悪、美と醜とが共存した相対的な欠けたる存在なのである。それ故、人間は誰も「より善く生きたい」という「より善き生」への本然的な希いを有している。ただし、その「善く」がともすれば「快く」に傾き交錯して「我と汝」は「我とそれ」に頹落し、つねに良心に従い善く生きることなどではしないし、自分にとって「よく生きる」ことが他者にとっても「善く生きること」とは必ずしもつながらないところがある。

道徳においては、人間社会の規範やルールを守って正しく振る舞い、時には弁明しつつもとにかく世間体を整えてさえいればよいこととなるが、宗教となるとこの個別性と関係性の断絶を超えて心の在り方そのものが問われることとなる。例えば、仏教では「諸悪莫作、諸善奉行、自浄其意、是諸仏教」（「七仏通誡偈」）といい、倫理的次元の身業（行動）・口業（言葉）に加えてそれを差配する意業（思考）がより問題とされる。

バートランド・ラッセルによれば何が善で何が悪かは「牡蠣の好き嫌いと同種類の問題」（『宗教から科学へ』）とされる。しかし、善悪を識別する確実な規準がないとすると、価値の選択は本人任せということになり道徳や教育はないに等しく、ひいてはニヒリズムやシニズムを招くこととなる。しかも、今日、計量的思考枠組みの下利便・効率を追究しデジタル化して無機質で冷たく人間的な息吹きを欠き人生に責任や目的を持たず主体性の喪失すら叫ばれるところがある。

かつて川上清吉が『教育の宗教的反省』において「道徳が善悪の両端をもつ一本の線であるならば、宗教はその線を成立させ乍ら、而もこれを超ゆる面の世界である」と述べたごとく、宗教は道徳を超越してしかもこれを内に含んでいる。人間の自由意志が絶対的なものではありえないところに道徳の

限界があり、その道德の限界を糾すものは自らを超えた大いなる命への意識であり、その点、大哲カントが「宗教は神の認識に適用された道德である」(『教育学』)といているのはいい得て妙である。

そこで、是非善悪の確実な規準は人間の立場を超えたところになくなくてはならないこととなる。宗教アレルギーの近代の合理主義的な人間中心・理性中心・科学万能の思考枠組みにおいては、自己を裁き理性を統御し万人等しく仰ぎ見る倫理的規準を喪失することとなったからである。そのことは近代の理性中心主義のもたらした結果を見れば明らかというべきである。近代社会とは宗教という超越的な真理を見失った人間本位の「すべてが許される」(ドストエフスキー『カラマゾフの兄弟』)欲望解放の社会であった、といってよいからである。勝田吉太郎が『民主主義の幻想』において「神の似姿や、仏性といった宗教的理念の導きなしに人間が人間の生と死を自己管理に委ねる結果がどのようなものになるか、その結末のおぞましさを垣間見て慄然としているのである」と述べている。まさに、人間は自らの輪郭を超えた永遠的な大いなるものとの垂直的な関わりにおいてのみ道德的な自己抑制の心構えも生じ水平的に他者ともつながり合って真に善く生きることができる、と考えられるのである。

ただ、西田幾多郎が『善の研究』において説くごとく、宗教の「要求は生命其者の要求である。(中略) 真摯に考え真摯に生きんと欲する者は必ず熱烈なる宗教的要求を感じずにはいられないのであ」って、それは例えば釈迦の四門出遊に明らかであるが、しかし、人生に懐疑を抱き、人間いかに生きべきかに苦悩することのない能天気な、また、虚無的な人間は本来宗教とは無縁ということとなろう。

宗教には 100 余の定義があるというが、西田幾多郎は『善の研究』において端的に「宗教とは神と人との関係であり、その神とは「宇宙の根本」である、という。そして、「真の善とはただ一つあるのみである。即ち真の自己を知るというに尽きて居る。我々の真の自己は宇宙の本体である、真の自己を知れば常に人類一般の善と合するばかりでなく、宇宙の本体と融合し神意と冥合するのである」(『善の研究』)と述べていることに注目したい。

より一般的に言えば、宗教は、相対的な不安の存在たる人間にその生存のよって来たる根源的な大いなる命、真実の自己を自覚せしめ、自我意識を離れて個別性と関係性のはざまの倫理的次元を超え、自他を分かたず自利利他・異体同心、ともに真実に生かしめる心の置き所の営みといってよいであろう。仏教的に言えば縁起のなかの個の自覚である。

釈迦は「何かしら善なるものを求めて出家した」(パーリ本『涅槃経』)という。その「善なるもの」とは「縁起」であった、といってよいであろう。仏教はその縁起思想を根本的立場とするのである。縁起は、すべてのものは独自に存在するのではなくこれあれば彼ありとつながり支え合って生滅している、とする。人間もこの法則に従い無明に迷い悪をなすそれと真理に目覚め善をなすそれとの2つの運動の方向性を示すが、現在の心しだいによって諸々の行為の生起と寂滅となる。苦・集・滅・道の四諦は自他を分かたずともに真実に生きようとする善き生き方への心の根本法に他ならず、実践的な修行法として八正道(正見・正思惟・正語・正業・正命・正精進・正念・正定)を伴うのである。

2 教育－特に戦後教育－

T・S・エリオットは文化とは「生き方」である（『文化の定義のための覚書』）といったが欠けたる存在として「より善き生」への本然的な性向を有する人間の自助への支援が教育である、ともいえよう。ここにおいて、その「善」とは知・徳・体の三育の人文主義的調和であり、真・善・美の三位一体的統一である、といってよい。従って、教育は過去から未来への大いなる命の循環における「今、ここ」での文化の伝達を通しての「善」の受け渡しであり、より善き生き方、人間としてどう生きるかという座標軸を伝えていく営みである、ということになる。

西田幾多郎が『善の研究』において「我々の精神が種々の能力を発展し円満なる発達を遂げるのが最上の善である。竹は竹、松は松と各自其天賦を充分發揮するやうに、人間が人間の天性自然を發揮するのが人間の善である」と述べ、中井正一が『美学入門』において「美というのは、いろいろの世界で、本当の自分、あるべき自分、深い深い世界にかくれている自分に、めぐりあうことだ」といっている所以でもあろう。

しかしながら、戦後のわが国において、子供の時代の独自性を強調するあまり、子供が可能態としての教育的存在であることを閉却する傾向が強い。自由や人権を前提とする民主主義、それ故、個性・自発性の尊重を指針として外部からの力を嫌い、とにかく価値とか明確な生きる目標を示せず、自らの内面を省みて欲望を抑えて感情に溺れずに真実の自己を生かすより善き生への姿勢を教えてこなかったきらいがある。

例えば、人権尊重とか内心の自由などを成熟した民主主義教育の原則とし子供を自主的な価値選択の主体として育てるとする立場があるのである。すなわち、子供にも自己決定権や内心の自由があるなどとしてあるべき心、規範を否定し、師弟関係が単なる友人関係のごとく子供を自由気ままに生活させることが個性を尊重することであるかのごとく考えるのがそれである。

しかし、いまだ判断能力が未熟で指導を必要とする子供の自由を 100 パーセント尊重するとして過大にその権利を認め、子供に価値の選択を任せてしまうといったことは、教育の責任放棄といってもよいであろう。前述のごとく教育は「善」の受け渡しであり子供のより善き生への支援だからである。

子供がまず学ばねばならないのは社会的存在として秩序・規範・ルールを遵守し正しい行為ができることなのである。その上にこそ「人間いかに生くべきか」を自主的に考えその人生において更に目指すべき価値を自覚し自己実現に努めていくはずである。

まず授業で「悪いことは悪い」と教え、正義や思いやりを取り上げて子供たちに考えさせることは押し付けでも何でも無い。話し合いなどと生き方の基礎、人間の基本まで子供に丸投げしてよいはずがない。いうまでもなくそこに向上はない。人は、まして子供は易きに流れるからである。何らしついてもされず責任も教えられずに自発性のみ尊重された個人が青天井のエゴを主張することは自明であった。

子供も基本的人権の「主体」として憲法上の諸権利・自由をもとより保有しているがいまだ「行使しうる能力」は有していない保護される存在なのである。具体的にいつてその権利を「行使しうる能力」が認められるのは子供の不法行為責任が認定される 12 ～ 14 歳に境界が設定されよう（下村哲夫編『学校のなかの宗教』）。

もとよりラポールのない権威主義的なゼロ・トレランスの教育がよいなどというのではない。個性や自発性を尊重し自我拡大を促す自由教育を否定するのでもない。実のところ、文化財の定着や基本的生活習慣の形成を重視する注入主義も子供の興味や自己活動を重んじる開発主義もそれぞれ教育の半面の方法原理に過ぎない。

元来、その漢字の成り立ちからして「教」という語は知識や経験の伝達とそれによる指導・鞭撻を意味し、「育」という語は被教育者の内部からの力による成長に働きかけこれを支援するという意味を有していることに表れているように、「教育」は発生的にも原理論的にも教授と学習、陶冶と訓育、指導と支援、形成と育成の両側面を持ち、その二分法による一方のみでは教育の半面でしかなく十全な人間形成を期待することなどではしない。従って、「厳而慈」が教育の不易なる要件となり、楕円形の2つの中心のごとく父性原理と母性原理のバランスがその秘訣となるのである。

かの「徳は教えられるか」という有名な命題におけるソクラテスとプロタゴラスの論議も、プラトンが、その『国家』において、「理性以前の時期」にはプロタゴラス的他律を、「理性の時期」においてはソクラテス的自律をと発達段階に応じて採用していくことで調和させていることが想起されよう。注入主義であれ開発主義であれ、他律であれ自律であれ、過度にとらわれた一面的な両極端の原理主義を教育から排除しつつ、それらは相補的に調和しなくてはならないのである。

ここにおいて、ペスタロッチが、児童中心主義の元祖ルソーの影響下にありつつも、衝動を「我欲の衝動」と「好意の衝動」とに区別して、好意の衝動の優位において我欲の衝動との調和を図るよう説いていることが忘れられてはならない（『探究』）。ルソーのあまりにも楽観的な人間観が「児童中心主義」の本流として今日にまで継承されたからであり、ここに現代の教育の二重の悲劇がある、といわれている。

かのヘーゲルが『法哲学』において、「人間はあるべき姿を、本能的にそなえているのではなく、努力によってはじめてそれをかちとることができる。教育されるという子供の権利は、このことに基づいている」と述べているのはその所以であろう。「人間であることは人間となること」（ヤスパース『哲学入門』）なのである。また、わが国の戦後教育に大きな影響を与えたデュイも、成長が子供自身の経験の力に負うものであることを強調しつつも、子供の「行動があまりに人を困らせ不快にさせるのであればこれを続けるのを許すわけにはいかない」と述べ、「別のよい方向への行動に導く」上で外的な統制を「非常に明白」な事柄としている（『民主主義と教育』）。

子供には自らの行為に責任を負うだけの能力がまだないからこそ教育が必要なのであり、自由とはもとより勝手気ままな放縦ではない。教育は次代のわが国を担うに足る見識ある社会有用の公民としての国民を育てるそれではなくてはならない。民衆（デモス）の支配（クラシー）である民主主義は多数派民衆の見識にかかっているからである。

教育においてラポールとともに権威はやはり必要であり、ともに真理を追究していく仲間、人間のスケールを超えた大いなる命の前の同行として権威と信頼とが一如した「われ弟子一人ももたず」（唯円『歎異抄』）、「教訓するは人を教訓するにてはなくて、吾身の懺悔をする」（真教『他阿上人法語』）といった俱学俱進の教育が求められる。

3 「道德の時間」と教科化

今日の子供はよく規範意識や公共心が低く価値規準が曖昧であるといわれ、確かに驚くべき事件も次々と起こり、これまで道德教育の充実がしげく叫ばれてきた。

人間は道德的無律の状態から自然的・社会的・文化的環境との相互交渉を通じて自覚的な内なる価値規範が育成されていくのであり、幼児が自発的に言語やしつけを学ぶなどということは現実にはないのであるから、「ならぬことはならぬものです」（会津藩校日新館「什の掟」）といった他律を経た自律という「強制された自制」がやはり必要である、と考える。

カントも「けだし強制は是非とも必要である」（『教育学』）という。彼が道德を基礎付けた『実践理性批判』において説いた「汝の意志の格率が普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」なる定言命法が成立するためには、「人間はその理性が義務と法則との概念にまで高まるときにはじめて道德的存在者となるのである」（『教育学』）り、「生来の素質の発展は自然的に行われるのではないのである」（同上）から、まずは主観的な行為の規則たる「格率に従って行為し、決して何かの衝動で行為するときことのないような習慣をつくることを目指さなければならない」（同上）のである。価値の習慣化であり、鉄は熱いうちに打たねばならぬ。

かの明恵は「人は阿留辺幾夜字和と云七文字を持つべきなり。僧は僧のあるべき様、俗は俗のあるべき様なり、乃至帝王は帝王のあるべき様、臣下は臣下のあるべき様なり。此あるべき様を背く故に、一切悪きなり」（『梅尾明恵上人遺訓』）と述べた。人間は本来その当為・規範として多くの「らしさ」を持つはずであるが今日「自分らしさ」以外の「らしさ」を軽視してしまっている。しかし、「ヘーゲルなどのいったように、真の個人性というのは一般性を離れて存するものではな」（西田幾多郎『善の研究』）く、現在の自分はいまだ可能態にしか過ぎぬ存在であり、個性的で独創的な天才もまずは基礎・基本の獲得から始まっていることが忘れられてはならない。

さて、教育は単なる「知の獲得」の場ではなく、本来知・情・意の全面的かつ円満に発達したいわゆる「全人」が教育の善、理想であり、道德的価値こそ他の諸価値を統一すべきものであるから、そこにおいて基軸となるべきものは人間性の陶冶に主眼を置く道德教育でなくてはならないはずである。しかしながら、戦後、修身が軍国主義を助長したと捉えられる風潮の下、道德教育そのものが価値観の国家統制であるとか、権力による大衆支配の装置であるなどと教育論というより政治論的な断罪に終始してほとんど学問的な検討もされることなく、実に、道德教育には空白の時代があった。しかも、昭和33年（1958）に「道德の時間」が設置されはしたが、教科書もなく専門の教師もおらず他の授業に転用されるなど教育現場の裁量に委ねられ形骸化していた。道德教育はあらゆる教育活動を通して行うこととされ、「道德の時間」は週1回この諸実践を体系的に補充・深化・統合する要として設置されたはずであるが結局50年以上おざなりに済まされてきた、といってよいのである。

そして、昨年秋中教審は道德教育の教科化について文科省に答申し、小中学校の「道德の時間」を数値評価は行わない「特別の教科」に格上げし、検定教科書を導入することなどを求め、文科省は学習指導要領を改定し早ければ平成30年（2018）度からの実施を目指している。

この教科化については過去にも検討されながら、特定の考え方を教え込むとか、徳目主義的であるとか、心の問題を評価するのは難しいなどといった反対があり見送られてきた。しかし、教育基本法

や学習指導要領の趣旨に則って複数の民間会社が作成しバランスの取れた内容の検定教科書を使うのであれば多様な価値観も反映していて問題視する必要もないであろう。教師の道德観の違いによって見方が異なるものを押し付けるのではなく、人が時代や地域を超えて人間として守らなければならぬ不易なる原規範があるからである。心の問題をどう評価するかという問題についてもそれぞれの子供をよく日常的に把握している担任がその子供の道德的な関心・意欲・態度などの努力のプロセスを記述式で評価するのであれば問題はない、と考える。もっとも、中学校ともなると自らの生命についての自己決定の問題など生命倫理の高度な内容も加わってこようから、将来は小学校をも含めて教員免許制度上未整備の道德教育専門の教師の養成が望まれよう。

また、「より善き生への支援」の中核をなす道德教育において、自己をより高きものへと向かわしめる心の置き所の営みである宗教を無視することはできぬ。

周知のごとく、憲法 20 条第 3 項の「国及びその機関は、宗教教育その他いかなる宗教的活動もしてはならない」との規定を承け、教育基本法第 15 条第 2 項は「国及び地方公共団体が設置する学校は、特定の宗教のための宗教教育その他宗教的活動をしてはならない」としている。「特定の宗教のための宗教教育」とは宗派宗教教育のことであり宗教教育そのものを否定しているのではない。しかし、梅でも竹でもない木一般というものが存在しないように特定宗教から離れた宗教的情操は存在しないなどという強い反対論があったりして、結局、すべての宗教に愛や慈悲などの共通普遍の真実があるにもかかわらず、欧米から宗派間の相克という歴史的背景を脱色し原理のみ移入したため硬直しやすい政教分離原則の下公立学校においては宗教教育全般が好ましくないものとされてしまっている。

本来道德はエゴを持つ相対的な人間同士の規範であるから限界があることは明らかであり、またそれが公立学校における道德教育の難しさでもある。やはりその内面を人間性の実存的な深みにまで掘り下げて真実の自己への目覚めへと導くことは特定の宗教理念によって教育を行いうる私学に期待しなくてはならないのであろう。しかし、少なくとも個性や人権の尊重、内心の自由のみを語る道德教育ではなく自らを省みて、生命の根源や真善美など大いなる崇高なものへの畏敬の念、仏教的に言えばむしろ大いなる命は「畏怖の対象ではな」く目指すべき当為であるから「恭敬心」(海谷則之『宗教教育学研究』)を育む一般的な宗教的情操教育は行われなくてはならない。いかにその限界内のはざまであろうとも、宗教は心の置き所の営みであり、教育はあくまでも「真実の自己」を求め「より善き生への支援」の営みであるべきだからである。

佐藤正明も『善い生き方の教育』において、「道德教育が人間の生き方の教育である以上、宗教を抜きにしては中途半端のそしりを免れないでしょう。なぜなら宗教こそは最も深く人間の生き方に関わるものであり、道德教育の源泉も土台も宗教に負うところが多大だからです」といっている。やはり「人間が真に人間であろうとする限り、魂の深奥に自己を超えてある神や仏を呼び求め、超越者と交わろうとする存在とならねばなら」(勝田吉太郎『民主主義の幻想』)ないのである。

4 新たな修養主義教育の構築

今日、個性や主体性の尊重の美名の下、価値観の多様化が成熟した民主主義の指標のように語られ、

価値の問題が同一平面上で扱われてその高低優劣は相対的なものとして否定され、一切の価値が平等無差別となって混乱を招いていて、その基軸のない断片的な知は行為につながらず、人間として最も基本的なモラルに基付く価値が不在の状況にある、といってよいであろう。その結果、教育は知育に偏り子供の我欲は野放しになりいじめや犯罪の低年齢化などのいわば情意の反逆を招いているのである。

そもそも大正教養主義以降のわが国において、教養は行為と鍛錬を欠いたペダンティックな知識と化していた感が深い。教育が恣意に流されないためにはわれわれの精神風土に定着し求心的に収斂していく権威ある基軸がやはり必要である。その基軸・基礎の上に「善く生きる」自己を追究させ、確たる価値観を築き人間性を鍛えていくのである。

例を挙げれば、まずは東西古今の古典や伝記の精読をさせ、他人の自我に耳を傾けさせて、心の琴線に触れる1冊と出会わせるのである。そこには正直・誠実・勤勉・思いやり・感謝など子供が学ぶべき生き方を示した多くの先人の心がある。戦後国家から個人へ歴史の視点が移るなかで偉人や英雄をことさらネガティブに語り、それを取り上げると差別だ、皆が平等であるべきだなどとしてその業績や権威を否定するような向きがあるが、そういった観念先行の不毛な議論は止め、子供に古典の心や偉人の大いなる志と対話し懸命に生きたりアリティある多くの先人の心に耳を傾け、「古人の跡を求めず古人の求めしところを求め」（芭蕉「許六離別の詞」）させて、人類の叡智やその具体のなかでの大いなる生き方を発達段階に即して正しく伝え、それに子供の心の芯を揃えさせる新たな修養主義が要請されるのである。『論語』に「見_レ賢思_レ齊焉、見_レ不賢_レ而内自省也」とある所以であろう。唐木順三も「自己鍛錬或いは形成は必ず典拠を必要とする」（『現代史の試み』）と述べている。

また、教育は、その形式において漸次的・連続的かつ有機的な営みであり、善く生きる上でのあるべき自己は現にある自己の有の次元の直線の延長線上に獲得されるべきものとして、人間の非連続的な変化を無視しやすい。しかし、生はその否定を媒介としてその小我の限界を超え鍛えられて非連続的に跳躍するのであって、例えば限界状況の克服による成長などがそれである。その意味において、ボルノーが教育における非連続の原理として「とつぜん躍り出る」（『実存哲学と教育学』）非連続的事象の教育を語っていることが注目されよう。

江戸千家の流祖川上不白は『不白筆記』において「守破離と申三字ハ軍法ノ習ニ在リ。守ハマモル、破ハヤブル、離ハはなる、と申候。弟子ニ教ルハ此守と申所計也」と述べ、師が教えることのできるのは「守」という基礎・基本の所までであり、「破」という創造は弟子自ら自覚的に獲得するしか方法がないことを示している。それはまた弟子の学習における権威ある師の指導を背景として「破」が生まれることをも示唆しているのである。やはり名伯楽の許でこそ人材は育つ。

仏教の方法原理は三学（戒〈規範〉・定〈瞑想〉・慧〈全知〉）にあり、これによって永遠の相の下に「転識得智」（『成唯識論』）という自己の転換を図る。すなわち、自己が「定」という瞑想行により無我、いわゆる「無の場所」となることによって法すなわち真理が顕わに自覚され、その自覚された真理、智慧に従って無明より脱し善く生きることができるのである。

三学は専修・只管・一向の高調された鎌倉仏教はもとより、その下で醸成された芸道・武道・武士道などにも貫流し、その「道」の思想は日本文化のエートスともなっている。芭蕉が、『笈の小文』に

において「西行の和歌における、宗祇の連歌における、雪舟の絵における、利休が茶における、その貫道するものは一なり」と述べ、「祖翁壁書」において「無分別の場に句作あることをおもふべし」といっている所以である。「道」は単なる技術の習練のみならず身体の行によって心を陶冶し真の人間と「成」ることが志向されていたのである。古来、伝統的な日本人を形成してきたものは「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」（西田幾多郎「働く者から見るものへ」）といった根源としての「無」、侘び・寂びといったものを基調とした教育であった、といえよう。

「無」において自己は無意識的な自己、無我である故に他者ともつながり合い、個別性と関係性との間隙は埋められ自利利他・異体同心ということとなる。それは、「瞑想によって自我の根底にある〈自己〉にふれることができ、そこでは執着すべきものは何もないから」（ジョン・P・ミラー『ホリスティックな教師たち』）である。

西谷啓治は『宗教と非宗教の間』において「近世とか近代とかいわれる歴史の時期を根本的に特徴づける一つの事情は、人間形成の道から『行』という契機が脱落して来たということである」という。明治修養主義の人間形成にはまだ武士道や儒教・仏教に基づく行が残っていたが、大正教養主義のそれに至り行為と鍛錬を欠いた観照的・傍観的なものとなった（唐木順三『現代史の試み』）。行とは身心を挙げての修養であって、身体の行によって心の陶冶を図るのであり、人格につながる真知は身体性を媒介としてはじめて獲得しうる、といっていよい。そして、確かに、今日の教育は学びと人格、知と行とが遺憾ながらほとんど乖離してしまっていて、いわば「学は人たる所以を学ぶなり」（吉田松陰「松下村塾記」）といったかつての趣には欠けるうらみがある。

しかし、今日の共通普通の公教育において、修行者のごとく行によって獲得するような高い境地はもとより望めないとしても、誰にでも、たとえ幼児にでも容易に可能な目を閉じ肩の力を抜いて背骨をまっすぐに伸ばし、意識的に呼吸を静かに調える瞑想を主体とした呼吸法は、各宗教セクトなどにも共通に見られ普遍的である。しかも、そこには、客観的な外にだけ向けられた計量的な対象的認識に欠落している自己の内面を省みる姿勢を取り戻させ、自らの生き方を問い、「真実の自己」を求める修養としての教育を回復する可能性すら秘めている、といっていよいのである。

例えば、森信三の「腰骨を立てる教育」は「躰の三原則」を伴う幼児にもたやすい瞑想法であり、「人間として真にその主体性を確立するための、もっとも確実な方途」（森信三「生活指導の諸問題」）であり、しかも特定の宗教色を除きつつレベルはともかく期せずして仏教の戒・定・慧の三学の階梯を踏ましめるところがある。

宗教的情操教育の重要性が叫ばれながら、硬直した政教分離主義によってかえってタブー視し何もしていないような現状に鑑み、「朝の会」や「帰りの会」などの時間を利用して、この「腰骨を立てる教育」が新たな修養主義の今一つの要として広く教育現場に導入されるよう求めたい。それはまた体験を第一義とし抽象的な単なる座学ではなく日常生活の具体的場で心を耕し知行合一へと至らしめべきものとして学校教育全体で行うこととする「道徳の時間」を補完・補充することともなろう。

おわりに

「戦後最大の失敗は教育である」といわれる。確かに「這い回る経験主義」と揶揄された「新教育」

の失敗への反省もなく再びその轍を踏んでしまった「ゆとり教育」などと軸足が定まらず、「100パーセント自由教育」からゼロ・トレランスの「管理教育」まで180度振り子のごとく行きつ戻りつ迷走して二転三転し、その極め付きは、人間いかに生くべきか、善く生きるとはどういうことかを教えてより善き生への支援をすべき道徳教育が50年以上もおざなりに済まされてきたことであつた。

そして、戦後教育は総じて個の自由や自発性の尊重を指針として、自分の欲望を抑えて真実の自己を生かすといった人間形成上最も大切な面を軽視し人間としての生き方の基本が青少年から崩れ去ってしまつて型なしの状態にある、といつてよいのである。

完全と不完全、永遠と時間のはざまにあつて無限の両極を漂う二重の世界の住民たる人間が人間であるために、教育とりわけその核心をなす道徳教育が重かつ大の問題であることはいふまでもない。

思えば、西田幾多郎は読書し坐禅し思索してその深遠な哲学を構築し、岡潔また念仏し思索して数学の世界三大難問をすべて独力で解いたのであつた。近代社会とは宗教という超越的な真理を見失つた不信のそれであつたといつてよいが、そのセキュラリズムの真只中の近代においても彼ら国際的に活躍した人物の学問にはなお行があつたのである。

ここに、「道徳の時間」の教科化の指向される今日、公教育に古典の精読と瞑想とを導入し「善く生きる自己」を追究させていく新たな修養主義を提案したい。

註 主として不肖私の近著『仏教的伝統と教育』（国書刊行会、2014年）に拠る。

宗教と道徳 —道徳の教科化を考える—

沖 田 行 司

同志社大学 社会学部 教授

道徳の教科化の議論は、ややもすると道徳教育に賛成か反対かという議論に流れる傾向にある。しかし、道徳教育を否定する教育はありえないことは言うまでもない。本日のシンポジウムは道徳の教科化に対して、キリスト教主義学校のとるべき態度として積極的かつ明確な方向性を提示された森孝一先生と、宗教的情操教育を背景として古典と瞑想を取り入れた新しい「修養主義」を提示された竹内先生の報告を基調として議論された。両者に共通するところは、道徳教育が是か非かという議論、つまり単に「道徳の教科化」に反対という議論ではなく、それぞれの宗教的信条に立脚した積極的な道徳教育の推進を提案しているところである。議論を深める意味でも、なぜ道徳教育の実践が国民の世論を二分する論争として繰り返されるのかという問題を中心に、近代日本における道徳教育が辿った歴史を概要しておきたい

1. 明治維新と道徳

1867 年の王政復古に始まる近代日本の誕生は、徳川時代の儒教的な価値体系に対して神道的価値を前面に押し出すことによって、天皇を中心とした新しい体制の創出を国民に表明した。京都府では『人民告諭大意』という小冊子を配布し、神道的価値の普及に努めた。維新政府が最初に着手したのも、永らく政治の表舞台から遠ざかっていた公家教育であった。しかし、欧米の「近代」を学んだ武家出身の官僚たちは、先進国の知識を導入する教育を構想した。1870 年には神道主義と儒教主義を教育から排除し、2 年後の 1872 年には欧米の教育制度を踏まえた「学制」を發布して国民公教育に着手した。「学制」の理念を説いた「太政官布告（「学事奨励に関する仰せ出だされ書」）によれば、学問は「身を立てる財本」つまり「立身出世」の手段であり、能力に応じて社会階層を上昇するという能力主義を宣言した。また学ぶ内容も儒教や神道ではなく、社会に役立つ「実学」でなければならないと説いた。明治政府は教育を通して産業立国・富国強兵の実現を目指したのである。したがって、教育は道徳を排除した主知主義の方向性を強く前面に押し出した。同志社の創設者である新島襄は近世から近代へのこの変化を「実学を持たない道徳主義（儒教主義）から道徳を持たない実学主義への転換」と看破している。さらに、学制の特性である知識主義の弊害については次のように述べている

知性だけあって、道徳上の主義がなければ、その個人は隣人や社会に対して益をなすよりは一層害をなすであろう。研ぎ澄まされた知性はよく切れるナイフに似ている。彼は仲間を害い、自身自身をも滅ぼす事になるかもしれない。（筆者現代語訳）

新島は開明官僚による知識主義教育に対して、キリスト教にもとづく徳育を主張したのは、こうした明治初年の教育の弊害を鋭く見抜いた結果に他ならない。新島の状況認識と徳育の必要性は、ご報告を頂いたお二人の先生の道徳教育に対する基本的な姿勢に通じるものがあると思われる。しかし、道徳教育の必要性については、天皇の側近に位置した儒者や神官達も強く主知主義教育を批判し、徳育の必要を主張した。明治 10 年代初めの学制改革論争とともに登場してきたのが国教論争である。

2. 国教論争と修身教育

1872年の学制の教育は主知主義を主とすると述べたが、これに反対したのは新島だけではなかった。1879年に天皇の侍補兼侍講であった元田永孚は天皇の意を受けて「教学聖旨」（「教学大旨・小学条目二件」）を書き、学制以来の教育には徳育が欠如しており、文明開化によって道德の混乱が見られるので教育の基本となるべき「国教」を樹立すべきであると説いた。天皇は当時の開明派官僚の中心となる人物であった内務卿の伊藤博文に「教学聖旨」の意見を求めた。

伊藤は早速井上毅に「教育議」をまとめさせて、これに反論を加えた。伊藤によれば、道德の混乱は文明開化という大きな歴史転換期の過渡的な現象であり、これに対処するために儒教主義や神道主義に戻るべきではないと主張した。さらに、伊藤は、「国教」はキリストや孔子などの賢哲聖人の出現を待って初めて樹立されるものであり、政府官僚の管制すべきものではないと批判した。これにたいして元田は「教育議附議」を書いて反批判を試み、天皇こそ賢哲聖人であり、国教も新たに作るものではなく日本の伝統的な教えにもとづくものであると主張した。この論争の背景には、天皇側近派の儒学主義者や神道主義者と開明官僚派の激しい主導権争いがあったというのが通説である。伊藤はこれには反論せず、天皇側近派の政治的発言を封じるために「侍補」の制度を廃止した。

実権を掌握した伊藤は1881年に政府部内の民権派に通じる人々を追い出す（明治14年の政変）とともに、帝国議会の開設の詔勅をだし、立憲国家を構想した。多くの民権派は政党を結成し、とりわけ地方においては学習結社として私立学校を創設し始めた。地方長官から文部省に私学を押さえる法律の制定を求める意見書が出てくるのもこの頃である。文部省では私学を抑制するために徴兵猶予や官僚試験の免除などの特権を官立学校に付与して、私学の興隆を抑えようとした。

1889年に大日本帝国憲法が公布されると、翌年には伊藤博文自身がかつて反対した「国教」としての「教育に関する勅語」（教育勅語）が公布された。国民に規範意識をもたせ、国家に忠実な臣民の養成を目的とする役割を教育勅語に課したのである。ここに道德教育を政治的な手段に用いる方法が確立されるのである。「教育勅語」の大きな役割は、異端の排除に他ならなかった。「教育と宗教の衝突」論争に見られるように、そこで異端とされたのはキリスト教であったことは周知の通りである。さらに、植民地においては日本人としての同化にも大きな役割を担った。時々、「教育勅語」があったからこそ、戦前の日本人の道德が保持されてきたという説明がなされることがあるが、それはあまりにも日本人を愚弄した言葉である。むしろ庶民の道德意識は、政治体制が変わろうが、日本人が長い歴史を通して、生活のなかから創り上げてきたものにほかならない。明治時代に「教育勅語」によって突如として日本人の道德意識が形成されたものでは決してなかった。

3. 戦後教育と道德教育問題

1945年にポツダム宣言を受諾して日本は無条件降伏をするのであるが、連合軍の占領政策の中でも、1945年の10月から12月にかけて出された「四大教育指令」は「日本人の再教育」を具体化するものであった。第一指令の「日本教育制度に対する管理政策」では、軍国主義や国家主義を禁止し、個人の尊重と基本的人権を重視することが目指された。第二指令では占領政策に反対する教員は徹底的に排除された。第三指令の「国家神道、神社神道に対する政府の保証、支援、監督並びに弘布の廃止に関する件」では、公務員が公的な資格で神社に参拝する事を禁止し、学校教育から国家神道と結びつくものを除去する事を命じている。第四指令の「修身、日本歴史、及び地理停止に関する件」に

においては、この三教科が軍国主義イデオロギーを国民に浸透させた主要因であるとして授業の停止と教科書の回収を命じた。

翌年、総司令部の招聘により、アメリカ教育使節団が来日し、戦前の複線型の教育制度が封建的で民主化を拒むものとして批判し、新たに 6・3・3 制の教育制度の導入を提案した。1946 年に制定された日本国憲法では国民主権のもと戦争の放棄がうたわれ、戦力を持たない世界最初の平和国家として再出発することが目指された。この理想の実現は教育の力によるとして、翌年に教育基本法が制定された。これによれば、国家よりも個人を尊重し、いじめや落ちこぼれも無く、平和を希求する個性豊かな教育が推進されることになっていた。占領軍はこうした改革を強権的に推進するのではなく、なるべく日本人の手に委ねて改革してゆく方法を採用した。

総司令部の指令により、アメリカ教育使節団や民間情報教育局に協力する目的で東京帝国大学教授の南原繁を中心とした日本教育家委員会（後の教育刷新委員会）が設置され、総司令部の強い影響下で戦後の日本の教育方針が決定されていった。総司令部は「日本人の再教育」にとってもっとも障壁となるものとして、日本人の道徳観に着目した。そこで、日本の道徳教育や伝統的な道徳意識を徹底的に排除する方針がとられた。日本人委員は封建制や軍国主義的な要因を払拭した新たな修身教育を要望したが、ことごとく却下された。総司令部が提案したのは市民教育を中心とした新たな社会科という科目であった。すなわち、市民教育を通した道徳教育が提唱されたのであるが、アメリカにおける市民教育はやはりキリスト教という宗教性に支えられて、はじめて道徳的な意味をもった。特に宗教を教育から排除してきた戦後日本の教育においては、人間教育という見地から見たとき、その不完全性は免れない。

むすび

1958 年に「道徳の時間」が設置された時に、多くの反対運動が展開された。つまり、道徳教育を政治の手段とする考え方が国民の輿論を分断してきたのである。戦後教育においては、道徳教育を語ることは一種のタブーとされてきた。しかし、世界の国々で道徳教育を否定している国は存在しない。ただ、道徳教育が一定の政治的意図を持って推進されることに違和感と危機感を募らせているのではないだろうか。「道徳の教科化」に関しても、大きな議論を引き起こしていることは周知の通りである。今回のシンポジウムでは、反対か賛成かという二者択一ではなく、それぞれの宗教的信条に基づいて、積極的に道徳教育を推進させようとする報告者の意図は重要な意味を持っている。内容や方法に関しては、必ずしも一致したものではなかったが、道徳を推進する力となるものは宗教的な信仰心であるというところでは一致していたと思われる。だとすれば、「道徳の教科化」という現実に対して、受身にならずに、宗教教育を実践する方法としても絶好の機会ととらえても良いのではないだろうか。明治十年代の中頃に、当時の知識人の間で徳育論争が行われた。社会進化論を唱えていた加藤弘之は、各宗派が自前の道徳教育を実践し、最も効果が上った宗派の道徳教育を修身とする案を主張した。いささか言い過ぎる嫌いがあるが、本日は「よい教育」とは何か、「人間教育とは何か」を考える機会でもあった。これまでタブー視されてきた道徳教育に対して、官製の道徳教育に代わる新しい道徳教育の在り方を具体的に提示する可能性を秘めたシンポジウムとなったという印象を強く持った。シンポジウムを計画された各位に改めて感謝を申し上げたい。

京都・宗教系大学院連合 2014 年度 研究会報告

第 13 回 K-GURS 宗教研究会

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

日 時：2014 年 7 月 19 日 (土) 午後 1 時～3 時 30 分

場 所：龍谷大学 大宮学舎 清風館 B101 教室 (地下 1 階)

宗教間教育とは何かーその必要性和課題ー

小 原 克 博 (同志社大学 神学部 教授)

宗教間教育の可能性を考えるー単位互換科目の現場からー

安 永 祖 堂 (花園大学 文学部 教授)

宗教間教育の実践とその評価ー海外の事例との比較を通じてー

那 須 英 勝 (龍谷大学 文学部 教授)

コメント：白 山 芳太郎 (皇學館大学 文学部 教授)

司 会 者：奥 山 直 司 (高野山大学 文学部 教授)

宗教間教育とは何か —その必要性と課題—

小 原 克 博

同志社大学 神学部 教授

1. 宗教間教育とその周辺

1) 概念の整理

宗教間教育 (interfaith education) という言葉は、欧米ではキリスト教のエキュメニカル運動などを起点とし、異なる宗派間・宗教間での相互の学びという意味で広く使われてきた。しかし、日本での認知度はまだ低いので、最初に、隣接する概念との関係の中でその位置づけと目的を示したい。

宗教間教育が、広い意味での宗教教育 (religious education) の一部であることは言うまでもないが、両者の間には対象 (宗教) との距離に関して違いがある。一般的に宗教教育が、信仰の有無にかかわらず、客観的な宗教知識教育を提供しようとする、あるいは、特定の宗教の内部教育 (宗派・宗門教育 confessional education) であると考えられるのに対し、宗教間教育は信仰を前提としながら、それとは異なる信仰との関係に関心を向ける。つまり、宗教間教育は、その対象との距離に関して、宗教知識教育と宗派教育との間に位置すると言うことができる。

宗教間教育と表裏一体の関係にあるのが宗教間対話 (interfaith dialogue) である。宗教間対話では、特定宗教の優位性を否定する多元主義 (pluralism) モデルが理想とされることが多い。しかし、宗教間教育は必ずしも多元主義的な信仰理解を目指すものではなく、むしろ、排他主義 (exclusivism) を克服しようとする包括主義 (inclusivism) の立場に近いと言える。

2) 「間」を課題とする意味——私自身の経験から

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、いくつかの大学の神学部でイスラームの授業がカリキュラムに組み込まれ始め、私も、その最初の学生として、それらの授業を履修した。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いたことが、その背景にあったと考えられる。ドイツでは宗教改革の時代から、イスラームに対する敵対的な感情があったため、それを現代において再現しないためにも、キリスト教とイスラームの「間」に対する学問的関心があったと言える。実際の授業でも、イスラームやクルアーンを教えるものだけでなく、キリスト教や聖書との関係を扱うものもあった。また、この時期を境に、キリスト教とイスラームの関係を論じた専門書も続々と刊行されてきた。

こうした変化には、その前史と、それに続くさらなる変化がある。「間」を問う前史とは、第二次世界大戦後のキリスト教とユダヤ教の関係である。ドイツではホロコーストへの反省を踏まえた神学教育が徐々に整えられ、未曾有の悲劇は、まさに両宗教の「間」の機能不全が引き起こしたという認識のもと、両者の関係の再解釈・再構築に大きな教育的エネルギーが注がれた。これはイスラームと

の対話に先立つ宗教「間」教育と言えるだろう。

ところが、こうした宗教間教育がなされてきた一方で、9.11以降、ドイツ国内におけるムスリムへの態度は一変することになる。それまで一般的には「外国人労働者」(Gastarbeiter)として見られていたトルコ人たちが、突如として「ムスリム」という視角から見られるようになったのである。それは宗教アイデンティティの「スティグマ化」を進行させることになった。

9.11以降のこうした変化は、ドイツだけでなく、多かれ少なかれ、ムスリム移民を多数抱えた他のヨーロッパ諸国においても見られた。その帰結として、2010年から翌年にかけて、ドイツのメルケル首相、イギリスのキャメロン首相、フランスのサルコジ大統領(当時)らが、立て続けに多文化主義の失敗を表明することになった。こうした混迷と緊張の中で、ヨーロッパにおける宗教間教育は困難な歩みを進めているが、それゆえに大きな社会的ニーズがあるとも言える。それに対し、現在の日本では緊張感を伴った宗教間の対立は存在していない。では、日本には宗教間教育の必要性はないのだろうか。その問いに答えるために、次に K-GURS の事例を通じて、日本における課題を考えてみる。

2. K-GURS を事例として

1) 教育と研究の宗派・宗教間インフラとして

K-GURS は一年の準備期間を経て、2005 年に設立され、七つの宗教系大学院(九つの研究科)が共に協力しながら、教育と研究に関わる様々な事業に取り組んできた。今年、新たに皇學館大学が加盟することにより、仏教および一神教に加え、神道をも視野に入れた教育・研究活動を展開することができるようになった。K-GURS の中心的事業は、単位互換制度、チェーン・レクチャー、研究会、院生発表会(交流会)、公開シンポジウム、加盟各校の行事等の情報共有と告知、機関誌『京都・宗教論叢』の刊行などである。

高野山大学や皇學館大学のように京都から遠隔地にある加盟校もあるが、ほとんどの加盟校は京都市内の近接する場所に位置し、K-GURS は交流する上で地の利を得ている。しかし、以前は近くにあっても、一部をのぞけば、相互の交流や情報交換はほとんどなされていなかった。つまり、将来の僧侶や牧師は自校の宗派的・宗門的伝統の中でのみ教育を受け、比較の視点から、自らの伝統を相対化して見る機会はきわめて乏しかったと言える。こうした状況に対する危機意識が K-GURS 設立の動機付けの一つにあった。

2) 情報発信と国際化

設立されてから 10 年近く経とうとしている K-GURS の課題として、この数年議論されているものに、情報発信と国際化がある。情報発信に関しては、YouTube による動画配信(研究会・講演会)を開始し、ウェブサイトを大幅リニューアルした(CMS とレスポンス・ウェブの導入)。国際化に関しては、米国仏教大学院(Institute of Buddhist Studies)と協定を結んだり、時々、海外から来日中の研究者に研究会で発表を行ってもらい、といったことをしている程度で、本格的な国際化からは遠い状況にある。

日本宗教に関心のある海外の学生や研究者から、K-GURS での受け入れに関する問い合わせが時々

来るが、こうしたニーズに K-GURS として応える仕組みは備えておらず、加盟各校への打診を促すにとどまる。こうした点を含め、K-GURS は、上述の米国仏教大学院が加盟している神学大学院連合 (Graduate Theological Union, GTU) とは、組織運営の仕組みがかなり異なる。米国、とりわけ西海岸・東海岸では宗教の多元化が進んでおり、宗教間教育に対するニーズは高いと言える。こうした社会背景の違いがあるとはいえ、GTU と比較することによって、K-GURS が目指すべき地平と確認すべき限界も、より明らかになってくると思われる。この点については、那須英勝氏 (龍谷大学教授) による発表「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—」において紹介される。

3) 共通の課題を発見・共有していく道筋——専門性と汎用性 (普遍性)

K-GURS 加盟各校は、それぞれが帰属する伝統の中で宗門・宗派の聖職者 (研究者) を養成しており、その専門性は今後も維持されていく。しかし、社会環境が急激に変化していく中で、専門性の保持が各教団とその伝統の存続、さらにはその社会的位置づけを将来にわたって保証してくれるわけではない。少なくとも、他の宗門・宗派と交流し、共通の課題を発見し、共有することによって、自らの伝統の輪郭をより広い社会的コンテクストの中で描き出し、社会とのインターフェイス (interface) を拡充することができるはずである。言い換えるなら、宗教間教育は専門性を汎用性や (真理の) 普遍性へと接続していく試みでもある。実際、そうした事例を単位互換科目における院生同士の交流の中に見ることができる。この点に関して、安永祖堂氏 (花園大学教授) による発表「宗教間教育の可能性を考える—単位互換科目の現場から—」から事例を紹介してもらうことになる。

最後に、海外での宗教間対話に数多く参加してきた私の経験から、宗教間教育において考えるべき普遍性 (国際性) という課題について付け加えたい。近年、サウジアラビアやカタール、ヨルダンなどが国策レベルで主導する宗教間対話のための国際会議が開催されるようになってきた。9.11 の影響であることは言うまでもないが、欧米のキリスト教主導ではない、新しいタイプの宗教間対話が進められていること自体は歓迎すべきであろう。問題は、日本宗教の位置づけである。イスラームから見れば、実質的に仏教や神道は「宗教」ではなく「文化」のカテゴリーの中で扱われることが多い。これはイスラームの宗教観や仏教・神道に対する理解不足を反映したものであるが、同時に、仏教や神道の関係者がこうした場で、自らの考えを適切に表明していないことも理由としては大きい。もし、K-GURS の宗教間教育を通じて、仏教諸派や神道に連なる大学院生が一神教世界の現実に触れ、対話の作法について理解を深めることができれば、将来的には、京都でなされた宗教間教育が国際舞台における宗教間対話へと結実する可能性もあるだろう。

以上のことから、日本の宗教界の次世代を担う人々がインターフェイス (interfaith) な学びを通じて、社会や世界とやり取りしてくためのインターフェイス (interface) を強化していくこと、そこで得られた知識と経験を自らの伝統へと柔軟にフィードバックしていくことを、宗教間教育の長期的な課題と考えたい。

宗教間教育の可能性を考える —単位互換科目の現場から—

安 永 祖 堂

花園大学 文学部 教授

1. はじめに

2005 年 7 月に設立された K-GURS は加盟大学院生に向けてさまざまなプログラムを提供しているが、その設立精神を最も具現化しているものが「単位互換制度」であるといってもよいであろう。

各加盟校が「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プログラム」の必要性を互いに認識して、各々の伝統を踏まえた特色ある科目の履修機会を学生に提供している。

拙稿では発表者の所属校に於いて、他宗派から、さらに他宗教からの受講者を受け入れた具体的事例を紹介させていただく。そして、それらに若干の私見を加えて宗教間教育の将来的な可能性を論じ、諸賢のご教示を仰ぎたい。

2. 仏教系大学院生の受講例（自力と他力に関する議論から）

2010 年度に大谷大学大学院修士課程真宗学専攻課程在籍のイタリア人留学生 1 名と日本人大学院生 1 名を本務校での「禅思想特論」という講義に迎え入れた。

この講義では禅の理解を他宗教との比較を通じて深めるという手法も採用しているので、2 名の受講を契機に自力聖道門と他力浄土門に於ける念仏観の差異と共通項というテーマで相互のディスカッションを提案した。

そもそも臨済禅にあっても方便手段としての専心念仏のみならず、結果自然としての散心念仏に通じる境地は存在する。

すなわち、六字の名号に一身が昇華凝縮し尽くした専心念仏（無念仏）と、宇宙法身に拡散横溢し尽くした散心念仏（空念仏）は、どちらも念仏から「私」が無くなるという点で、無我という共通の地平にあって共鳴しているのではないかというわけだ。

さらに自力聖道門にあっても自力を超えた力の働きが認められる転機は存在する。

だから、道元（1200～1253）にも「自己をはこびて万法を修証するを迷いとす、万法すすみて自己を修証するはさとりなり」（『正法眼蔵』）の言があり、はるか菩提達摩も「解らざる時は、人が法を逐い、解る時は法が人を逐う」（『禅の語録 1』1969, 筑摩書房）という言葉を残している。

そこで教場での議論も白熱して、インド以来の猿猫論争を見ても明らかな如く、他力浄土門に於いても自力を捨てるための「自力」が必要ではないかといった論点にまで深化していった。

ここに到って、遂にアウェーの不利を補うべく大谷大学から博士課程に属する二名の学生が「助っ人」として同席するという更なる展開を迎えたのである。

以降の詳細な討論の報告は省略するが、両大学の学生にとっては相互に有益な議論ではなかっただろうか。

たとえば花園大学の学生は「助っ人」氏の、「浄土真宗の教義は誰が説いても同じでなければならない」という発言に興味を惹かれていた。

つまり、これは禅の立場とは完全に対立する。禅はドグマを持たない。「異安心」という言葉の重厚さに比べて、「野狐禅」という表現の軽薄さには恐縮至極だが、だからこそ「隠れ念仏」、「隠し念仏」、「隠れ題目」、さらには「かくれキリシタン」はあっても「隠れ坐禅」は存在しようがないのである。

さて言うまでもないことだが、上掲のようなケースでは仮に教員個人が特定の宗教的伝統に属しているとしても、あくまで公平な立場に立脚すべき点が必須の要件であろう。

また単位互換科目を提供するということは、単純に自己の専門分野を開陳するというだけではないはずだ。

学生は異なった宗派や宗教について学んで視野を広めると同時に、自己の属する伝統を捉えなおすための視座を深めているケースもある。

また中には「比較」という作業を方法論的に学ぼうという履修の動機もあるだろう。

それゆえに教場にあっては、他校からの受講生、そして彼らと席を共にして学ぶ自校の受講生の反応に留意しつつ、多角的な視座の提供と柔軟な対応が必要であることは言を俟たない。

3. キリスト教系大学院生の受講に際して（キリスト教と禅の交流）

2011年度以降、同志社大学大学院神学研究科より1名の受講生を継続的に受け入れている。

これは、1983年以来実施されている「東西霊性交流プログラム」に参加し、さまざまなキリスト者との交流の場に臨んでいる筆者としてもキリスト教を共に学ぶ機会を得られて、大変に有意義なことで感謝にたえない。

ちなみに「東西霊性交流プログラム」という体験中心の交流にある種の限界を感じて、筆者は言葉に拠る交流を加えることを申し出たが、パチカンの諸宗教対話評議委員会には穏やかに、しかし毅然と拒絶された。それは intellectual discrimination に通じるのだそうである。

そこで、一昨年より佐藤研前立教大学教授と定期的にテーマを設定した公開対談を企画し、現に実施している。周知の如く佐藤先生は新約聖書学の権威であると同時に、三宝教団の師家として坐禅の指導にも当たっておられる方だ。

ところで、佐藤先生は企画の段階からご自身が対談の相手としては適任ではないと仰っていたのだが、筆者も一回目の対談が終わった時点でその真意が了解できた。

要するに先生は制度としての教会と言語中心のキリスト教に限界を感じて「体験知」を坐禅に求めたわけだから、現行のキリスト教に批判的であり、同時に禅宗という教団としてのそれだけでなく、普遍的な人間の営みとしての坐禅に可能性を見出しているわけである。

だから、対談の最後には二人して坐禅を世界に広めましょうという、この種の企画としては奇妙な呼びかけで終わるという結末になってしまっている。

それは少なくとも当方が期待する対談の方向性ではないが、東京禅センターというこの対談を実際にプランニングしている妙心寺教団のランチの反応は好意的で、さらに本年からはリーゼンフーバー上智大学名誉教授との対談も企画している。

しかし、そこに微妙な違和感を抱かざるを得ない。佐藤先生の提唱する「禅キリスト教」という名称が象徴的なのだが、それはすでに、キリスト教でもなければ、禅でもないのである。

拙稿で「禅キリスト教」の立宗に対して論及するものではないし、是非を論じるものでもない。しかし、もしもそれに類するような状況が、単位互換科目を受講する学生に現出したとしたら、教員はどのように対処すべきだろうか。

学生が実際に大学院の転籍を希望するようなケースがあるかどうかは予想できない。しかし、単位互換制度による受講によって研究の立脚点が曖昧になったというような場合、この制度はどのように評価されるべきであろうか。

およそ各大学院に在籍する学生はそこでなければ学べない、あるいは自己の研究分野に関して人的及び物的に最適な環境が整えられているとして選択した大学院に学ぶのであろう。

それがあえて他大学院で受講するのは、それなりの理由があると心得ておくべきかもしれない。

それが仏教系大学院間の受講ならば、宗学ではなく仏教学の特定分野の研究者を求めて学ぶという動機づけがあるだろうが、それが他宗教間となると独自の対応も配慮されるべきかもしれない。これは単なる杞憂に過ぎないだろうか。

4. おわりに

それでは、上述の具体例から抽出可能と思われる論点を整理しておこう。

第一に、単位互換科目を提供する教員は単に自らの専門分野の知識の提供に止まっているはならない。あえて言うならば、それら教員には特定の事前研修さえ望まれるかもしれない。

第二に、より細やかな対応のために、あらかじめ受講生に関する情報（研究テーマ、受講動機など）の提供があってもよいのではないか。

第三に、当然ながら特定の宗教伝統に属する教員は、あくまで宗教的中立性を保持しなければならないだろう。また時に自己の信仰が問われ、さらには寛容することも心得ておかねばならない。

第四に、互換科目担当として受講生を受け入れる側、あるいは送り出す側の双方の教員間での意見交換や結果報告の場を設ける必要はないか。

第五に、制度開始以来の受講生の反応や感想を調査するアンケートの類いは実施されたのだろうか。

第六に、もちろん今後も継続することが望まれるが、どのように学生の興味を惹起し、活発な履修を勧奨するか、現行の状況を調査分析した上で新たな方策を案出する時期を迎えているかもしれない。花園大学を例にとれば、制度を利用する学生数は減少傾向にあるといっていよい。

以上、限られた事例に基づいた杜撰な報告と提案に終わってしまったが、「単位互換制度」が有意義なプログラムであると評価し、さらなる可能性を内包することを確信する故に、あえて拙稿を笑覧に供した次第である。

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—

那 須 英 勝

龍谷大学 文学部 教授

グローバルなレベルで宗教多元化が進む現代社会では、宗教間対話の必要性への認識が高まりつつあり、宗教間対話の基盤としての宗教間教育の実践について様々な取り組みがなされている。しかし日本の宗教間教育の実践の現場では、その評価の方法を含め発展途上の段階にあるのが現状である。ここでは海外での宗教間教育の事例を参考にしながら、大学院レベルで提供されるべき宗教間教育の実践のあり方を検討してみたい。

1. 海外の高等教育機関における宗教間教育の実践

宗教間教育の実践は、世界の諸地域で、それぞれの歴史的、社会的、文化的な背景に応じ、様々な試みがなされているが、高等教育機関において組織的な取り組みがされているのは西欧と北米地域である。宗教多元化が進行していない地域（特に東欧、アジア、アフリカ、南米など特定の宗教的伝統との親密度が高い地域）では、宗教間教育に対する社会のニーズが低いため、高等教育機関においてもあまり関心がもたれていないのが現状である。

まず西欧での宗教間教育は、異文化間教育のプログラムの中の「宗教の多様性」の研究の一環であり、そこで主に取り上げられるのは、中世からの問題であるカトリックとプロテスタントの相互理解、近代に起こった反ユダヤ主義への反省に加え、現代西欧社会で進んでいるイスラム人口の増加によるイスラームとの共存という3つの視座からの取り組みであることが知られている。

これに対して、宗教多元化が進んだ地域である北米には、1990年にハーバード大の宗教学教授であるダイアナ・エック氏等のニューイングランド／ボストン地域の宗教多元化の研究からはじまったThe Pluralism Project（宗教多元主義プロジェクト）がある。これは、多様な宗教的伝統が共存する社会における宗教者の寛容性の涵養による共存という、従来の宗教間協力の立場からさらに一歩踏み出し、高等教育機関において宗教者同士が積極的に相互理解を進めようとする取り組みであることが注目される。

また北米地域でも宗教多元化がさらに高度化している地域であるカリフォルニア／太平洋岸地域に所在するGraduate Theological Union（神学大学院連合、以下GTUと略す）においては、大学院教育のレベルで総合的な宗教間教育の実践が行われている。1962年創設されたGTUはサンフランシスコ・ベイエリアの学研都市であるバークレー市に本部を置き、カトリック系、プロテスタント系の9つの神学大学院を中心に、ユダヤ教、仏教、正教会、イスラームなど11の研究センターを加えた世界最大規模（在籍学生数約1300名〔博士課程在籍者約250名〕）の神学・宗教学研究の大学院大学である（専任教員数は150名超で開講科目は年間700科目を超える）。K-GURSの創設の際には、GTU

の教育プログラムがひとつのモデルとなったともいわれているが、以下 GTU の修士課程における宗教間教育の実践について、私自身の GTU での経験（院生として 8 年、教員として 13 年）も交えて紹介してみたい。

2. GTU の修士課程における宗教間教育プログラムの実践について

GTU の大学院教育の特徴は、教育課程全体が宗教間教育の理念に基づいて運営されている点にある。加盟神学大学院や研究所では、それぞれの宗派に特化したプログラムも運営されるが、GTU の院生は原則として大学院連合で開講されるすべての科目を履修でき、さらに隣接するカリフォルニア大学バークレー校の講義も単位互換制度や大学院プログラムの共同運営を通して受講できる。

GTU の修士課程の学生は、卒業までに履修すべき 14 科目のうち、2 科目以上を自分の所属する神学大学院以外で履修しなければならない。したがって GTU の加盟校・研究所の講義はシラバス作成段階から、多様な宗教的背景を持つ院生の受講を前提にして準備されている。特にグレイドナンバーの低い入門講座にその傾向があり、評価の方法も専門的な知識の習得だけでなく、学んだ知識をいかに院生個人の研究に応用出来るようになったかという点に重点がおかれている。GTU の入門レベルの講座には、修士課程の初年度生を中心に様々な宗教、宗派、教派に所属する受講者が膝を突き合わせて学び合う学修環境が実現されており、「入口での宗教間教育」の実践の場となっている。

例えばプロテスタント系の神学大学院で開講されている「組織神学」の入門レベルの講座やカトリック系の神学大学院で開講される「教会史」の講座を、カトリックの修道士、ユダヤ教、イスラーム、仏教を研究する院生が机を並べて受講し、キリスト教ベースの宗教カウンセリングの講座を、諸宗教の学生が受講するなど普通で、キリスト教の説教の講座を仏教僧が受講していたケースも実際にある。また教員の間では、異なる宗教的伝統に属する院生の受け入れが教育実践の評価の対象となり、かつ自校の院生の教育にプラスとなると考えるメンタリティーが共有されていることも、GTU における宗教間教育の実践を積極的に進められる要因となっている。

さらに、GTU における「出口での宗教間教育」の実践として、修士論文の副審査委員は、原則として所属する大学院以外の専任教員を選ぶことになっている。院生にとっては自らの宗教的伝統に関わる専門性の高い修士論文の審査を、異なる宗教的伝統の教員に依頼することになるわけで、このプロセスが最もチャレンジ度が高い。また論文の口頭試問の場においては、当然のこととして、専門外の研究者が理解できる形で自己の研究をプレゼンする能力があることも評価の対象とされている。

3. GTU における宗教間教育の実践の背景としての宗教多元化

GTU の修士課程の学生は入学から卒業まで一貫して宗教間教育の環境の中で学修するのだが、宗教間教育の理念に基づいて大学院の教育プログラムを運営することが可能になっている背景には、北米地域の中でも宗教多元化が高度に進んだカリフォルニア／太平洋岸地域に独特の宗教的ニーズがあることも指摘しておきたい。この地域では移民の増加などの社会的な理由による宗教多元化の進行という点は西欧の状況と似ている。しかし西欧では、新来の教会や教団と既成教団との共存という視点で考えられていることが多い。これに対して北米の宗教多元化は共存のための対話というレベルをす

でに超えて進行しているのである。

例えば、過去においては、北米でも家族を単位として教会に所属する伝統であった。しかし、GTU が創設される 1960 年代以降、特に公民権運動の流れの中で、異人種間の結婚に対する偏見が無くなり、異なる宗教を信仰するもの同士の結婚も普通になった。その結果家族の中で複数の宗教が信仰されることがごく当たり前になり、また複数伝統の宗教家が共催で行う宗教間結婚式も増えている。このように複数の宗教が共存する家庭で育つ子供達に、どうすればお互いの宗教的伝統を尊敬しつつ宗教教育を実践できるのか、という問いに答える力を持つことが、この地域で宗教家として活動する場合に必ず身に付けておかねばいけないと考えられている。これは北米の宗教多元化を示す一例に過ぎないが、そのような認識が宗教実践の現場で共有される中で GTU のプログラムが創設され運営されているのだ。

まとめ：海外の事例からみた K-GURS における宗教間教育の課題と可能性

最後に K-GURS における宗教間教育の課題と可能性について考えてみたい。まず確認しておきたいことは、宗教間教育とは諸宗教の融和と統一などという高邁な理想を目指すものではなく、むしろ宗教多元化が進む現代社会における宗教活動の現場で生じる具体的な課題に対応するために必要な非常に実践的なものであることだ。したがって宗教間教育は、それが実践される現場の文化・社会・歴史的背景に対応出来て初めて意味を持ってくるだろう。宗教多元化は確かに世界の諸地域において進行している現象だが、北米、西欧、世界のその他の地域における宗教多元化と、日本におけるそれとは具体的な宗教現象としてかなり性格を事にするものであり、日本での宗教間教育の実践は、やはり日本の宗教のおかれている状況に対応して実践すべきものではないだろうか。

現在、日本の宗教間教育の実践は、キリスト教と仏教、カトリックと禅など、東西の二つの異なる宗教的伝統の間の対話という前提で考えられることが多いが、これは日本の宗教文化の歴史と現実の中での宗教間教育の実践としてはあまり有効ではないと考えられるのである。具体的に何が問題なのかというと、日本で宗教間教育を実践する場合に神道という宗教的伝統に関わりを持たずにそれを行うことは、日本社会における教育的実践としては現実離れしたものになってしまうのだろうかという点である。

この視点から K-GURS における宗教間教育の課題と可能性を考えると、2014 年度より神道系の皇学館大学大学院が加盟したことは、今後の K-GURS の宗教間教育の幅を広げるだけでなく、その実践的意義をさらに深めるものである。これまで仏教と一神教の対話を軸に展開してきた K-GURS の教育・研究の交流が、さらに現代日本社会の現実の中で実践される宗教間教育のプログラムとして名実共に国際的な評価に耐え得るものになることを大いに期待したい。

コメント

白 山 芳太郎

皇學館大学 文学部 教授

・「宗教間の教育とは何か」(小原克博氏) へのコメント

氏はまず宗教間教育の位置と目的を考察され、宗教間教育は宗教知識教育と宗派教育との間に位置し、宗教間対話と表裏をなすこと、宗教間対話は特定宗教の優位性を否定する多元主義が理想とされることが多いが宗教間教育は多元主義的信仰理解を目指すものではなく排他主義を克服しようとする包括主義の立場に近いことを述べられた。異論はない。参考になるのが神仏間の対話であり、神仏間の対話は神仏習合期に行われ、日本の信仰は一種のシンクレティズムとして展開したこと、寺子屋教育が宗教間教育の場であったこと、即ち寺の本堂において神話教育がなされたことを指摘しておきたい。次に氏の経験のうち 1980 年代終わりから 1990 年代始めにかけて、ドイツの大学の神学部でイスラームの授業が行われ出したころ履修された経験をもとに考察された。イスラームから見れば、仏教や神道は「宗教」ではなく「文化」のカテゴリーの中で扱われること、仏教や神道の関係者が自らの考えを適切に表明していないこと、一神教世界の現実に触れ対話の作法について理解を深めるべきこと、日本の宗教界の次世代を担う人々がインターフェイスな学びを通じて、社会や世界とやり取りしていくためのインターフェイスを強化していくべきこと、そこで得られた知識と経験を自らの伝統へと柔軟にフィードバックしていくべきこと等を指摘された。私は、神道の立場で宗教間対話を行ってきたが、欧米で神道は少数民族の一民族宗教にすぎないためか、概して、昔なつかしいような感情で聞き取られること、イスラーム教徒の日本での生活や訪日において、彼らの聖典である『クルアーン』の天国に近い風景が日本の田舎の緑したたる風景や清き川の流れにみられること等から、対話がスムーズに行われていることを付言しておきたい。

・「宗教間教育の可能性を考える」(安永祖堂氏) へのコメント

氏は「K-GURS は、加盟大学の院生に向け、さまざまなプログラムを提供しているが、その設立精神を最も具現化しているのが単位互換制度」であったとするとともに、K-GURS がこの互換制度を通じ行ってきた宗教間教育として、ご自身が関わられた具体的な事例として、2つの例を紹介された。1つは、同じ仏教内における宗派間の対話に関するものであって「自力聖道門と他力浄土門に於ける念仏観の差異と共通項」という討論から得られた学修課程の紹介とそれへの考察であった。2つ目は仏教とキリスト教との対話に関する学修課程の紹介とそれへの考察であった。それらを総括し「単位互換科目を提供する教員は単に自らの専門分野の知識の提供に止まっていたはならない」という点ほか5点の指摘をされた。特筆しておきたいのは第3点として示された「特定の宗教伝統に属する教員はあくまで宗教的中立性を保持しなければならない」という論点を掘り下げられたもので、「自己の信仰が問われさらには変容することも心得ておかねばならない」とされたことである。氏の経験から示

された事例と、それへの考察は、宗教間教育を実施する上で単位互換制度は有意義と認めかつ「さらなる可能性を内包」しているという展望に立ちつつ、今後これを継続発展させていく上で踏まえておくべき基本姿勢や課題の整理がなされたと察する。示唆に富む指摘であった。

・「宗教間教育の実践とその評価」(那須英勝氏)へのコメント

宗教間教育の実践の現場においては、その評価の方法等も含め発展途上の段階にあること、K-GURSにおける宗教間教育の取り組みを、海外での宗教間教育の事例等とも比較しつつ考察するとして示された諸点のうち、一つには氏も指摘されたように中世からある問題であって、カトリックとプロテスタントとのシンクレティズムがある程度進捗し重層信仰化した要因は諸民族、それぞれに基層信仰を持っていたこと、世界の諸民族が築いた文化を究明するためには、当該民族がどのような信仰を持っているかという角度から接近することが必要であるが、時には基層信仰への理解も必要であること、例えば日本仏教の場合、世界の仏教と比較して特殊な性格を持っているのは基層信仰との重層性によるものであること、一種の宗教間対話の結果としての日本仏教があること、日本仏教には世界の宗教間教育の参考になる要素もあるのではないかということを付言したい。また北米でのニューイングランド／ボストン地域の宗教多元化についての研究プロジェクトからはじまった The Pluralism Project (多元プロジェクト) が国際的な広がりへと展開していく (氏の指摘) という過程で、2012 年、中国 (山東大学) で多元宗教会議が開かれたことにふれておきたい。世界の 6 つの宗教 (キリスト教、ユダヤ教、イスラーム、仏教、儒教、道教) の次に 7 つ目の宗教として神道 (報告者：筆者) が選ばれ、Justice from the Shinto Perspective と題し報告したなかで、神道ではイザナギ・イザナミという 2 神のあらゆる行為が日本人の住む環境や自然のもととなるものを生み出したとされていることにふれた。そういう宗教間対話が行われたこともハーバード大・テルアビブ大などの報告者との対話内容 (略) からいって、今もその延長線上にあったということを付言しておきたい。次に、北米地域で宗教多元化がさらに高度に進んだ地域として知られている GTU の修士課程での宗教間教育を例に考察された。宗教多元化が高度に進んだ、北米地域に独特の宗教的ニーズがあること、移民の増加などの社会的な理由による宗教多元化の進行という点ではヨーロッパの状況と似ていて新来の教会や教団と既成教団との共存という視点で考えられていることが多かったが、北米の宗教多元化の状況は、共存のための対話というレベルをすでに超えて進行していること、また神道系大学院の K-GURS への参加で K-GURS もさらに充実したものになることを期待する等のことを述べられた。その他、論点は多岐にわたったが、具体的かつ示唆に富む指摘であった。

2015 年度チェーン・レクチャー概要

◇ テーマ：人間にとって救済とは何か

大谷大学	加 来 雄 之 浄土真宗の救済観 ―『大無量寿経』にもとづく救済観―
皇學館大学	松 本 丘 人間にとって救済とは何か ―神道の立場から―
高野山大学	土 居 夏 樹 真言密教における「神変」―衆生救済と即身成仏―
種智院大学	佐 伯 俊 源 仏教の福祉・救済思想
同志社大学	四 戸 潤 弥 神と人間 ―ファーティハ章（クルアーン第1章）の構造分析を通して―
花園大学	ジェフ・ショア 自分にとっての救済とは何か
佛教大学	川 内 教 彰 仏教的救済の日本の変容をめぐって
龍谷大学	深 川 宣 暢 真宗における救済の成立とその意義

浄土真宗の救済観

—『大無量寿経』にもとづく救済観—

加 来 雄 之

大谷大学 文学部 教授

1 救済の体系的な理解—真偽仮

親鸞は、宗教的生の意味（救済）について真偽仮という体系的理解を提供した。浄土真宗の救済観を考察するにあたり、この真偽仮という体系的理解が、私たちの救済の理解にもつ意味を考えてみたい。親鸞が真偽仮という体系を構築した理由はなにか。その根拠はどこにあるのか。

救済についての体系的理解が必要なのは、人間における救済の諸相を余すところなく包んで理解するためであり、さらに私たちがみずからの求めている救済の位置を正しく自覚するためである。しかし、これまでこの真偽仮という体系は、多くの場合、宗派の護教的な価値観に立った優劣順位のための物差しと見なされるという不幸な状況におかれていた（例えば、真は浄土真宗を、仮は聖道の諸宗や浄土宗他派を、偽は仏教以外の思想を指すという理解など）。私たちは親鸞が真偽仮を立てた実存的で実践的な問題意識を取りもどす必要がある。もし真偽仮という言い方が宗派的な印象を呼び起こすならば、さまざまな救済観のなかには人間の本来性を見失わせるような痛ましい「病的な救済」が課題になる場合があり、そのとき人間としてのあるべき宗教的生の意味、つまり「健康な救済」とはなにかが問題になるのだといってもよい。私たちはそのような救済の問題をみずからの内に見出すとき、正か邪か（正しい教義か誤った教義か）という二元的な価値観とは異なった、主体的で動態的な体系的理解として真偽仮を受けとめることができる。親鸞は次のように語っている。

真の言は偽に對し仮に對するなり。（『教行信証』信卷、真仏弟子釈）

つまり親鸞によれば、「偽」に対すること、「仮」に対することを離れて「真」という言説はなり立たないのである。

2 なにから救済されるのか—「病的な救済」

なぜ人は救済を求めるのか—それは人が苦難のなかにあると自覚するからである。しかし私たちは苦難の本質を知っているだろうか。なぜ人間に苦難が起こってくるかの原因をたずねたことがあるだろうか。苦難から救われることがどのような事実であるかを知っているだろうか。苦難から救われるためにどのような道があるのかを知っているだろうか。いわゆる仏教の重要な教説である四諦（苦・集・滅・道）と呼ばれる四つの真理が明らかにならなければ真実の救済ということも明らかにならないのではないだろうか。

清沢満之の「他力門宗教哲学骸骨試稿」によれば、宗教の救済とは、無限と有限と関わりにおいて、みずからに「安心立命」という生の意味が実現されることである。もし、この理解に立つならば、無限と有限との正しい関係を見失うということが信仰の病気である。仏教、就中、親鸞の教学は信仰に病気があることを深く自覚した。信仰の病気による救済（無限と有限との正しい関係を見失った救済

である)、これは「病的な救済」もしくは「救済の病い」と呼ぶことができる。私たち信仰者に突きつけられているカルトと呼ばれる社会問題も「救済の病い」と位置づけてはどうだろうか。いわば、「真の救済とは、救済そのものからの救済でなければならない」ということである。このように理解すれば「救済の病い」は、他者だけではなく、自我意識を生きる信仰者すべてにとっての問題となる。このような「救済の病」は、どのような信仰者も感染する可能性があり、もしくは信仰者はすべて保菌しているといわなければならない。問題となっていないときは病状としてあらわれてきていないだけである。つまり自我意識を生きる信仰者であるかぎり無菌者は存在しない。私たちはこの現実をどのように受けとめるべきなのであろうか。また「真」ということができるような「健康な救済」はどのような形態で成り立つのであろうか。

問題は、このような「信仰の病気」に感染している危険性をみずからの課題として自覚しているかどうか、さらにその病いに対する診断方法、病理学の体系をいかにして構築するかどうかである。このような課題をもつとき親鸞の真偽の体系が実践的な意味をもつものとなろう。

3 浄土教における救済観—往生浄土というメタファー

浄土教は救済を「往生浄土」として語る。「往生」とは、清沢の定義を通せば、有限である私たち(衆生)が無限である仏の世界(つまり浄土)への関わり方のメタファーである。往生は有限の身として無限なる仏の世界に正しく関わって往くことを目的とする。

親鸞は、この仏の世界(浄土)を、認識や言語の対象であることを超えた如来の世界そのものと、如来の世界を私たち有限な意識にあらわした如来の世界とを区別している。そのような浄土を親鸞は真仏土と呼び、方便である化身土と区別している。真の仏の世界と仮の仏の世界とでは、その世界の区別によって往生のあり方も区別される。

では親鸞にとって〈無量寿経〉の伝統が明らかにする真実の仏の世界とは、どのようなものであったのか。それは、死後の世界でもなく、他方世界でもなく、静的な真理の世界でもなく、対象的な世界でもなく、私たちを包む如来大悲の願心をかたちづくる世界である。そのとき往生は、他方にある仏世界を対象として目指すような往生(対象論的な往生)ではなく、濁世の私たちを包む真の仏土のなかにあるという関係をあらわす往生(場所的論理による往生)でなければならない。

4 『大無量寿経』における三つの往生についての言説

親鸞が「真実教を顕す」経典と位置づけた『大無量寿経』の下巻には、往生についての三種の言説、つまり阿弥陀の世界に生まれていくにあたって三つのあり方が説かれている。このことに深く注目をしたのが親鸞である。親鸞は、この三つの往生についての言説を、唐の仏教者善導の言葉をもちいて体系的にあらわした。それが双樹林下往生、難思往生、難思議往生という三往生説である。さらに親鸞は三往生説によって真偽という体系を構築した。

親鸞は、『教行信証』において、この三つの往生の関係を、三種類の往生する人たちという分類的な理解としても、また一個人における段階的体験や心境としても考えてはいない。親鸞は、宗教的心の上に実現する立体的で動態的な体系として理解しているのである。

では親鸞の理解した真の往生、つまり健康な救済とはどのようなものか。それはどこまでも無限のはたらきのなかにある有限という自覚にのみ成り立つ関わり方である。具体的には、諸仏如来の無限の智慧によって自己のあり方を照らし出され、みずからの業（生まれた責任、他者との関係）を尽くしていくとくことである。つまり濁世に生きる者に、濁世を包む智慧（智慧の念仏、信心の智慧）が与えられているという事実に目覚め、そのなかに自らの有限なる生を最後の一瞬まで歩むということが親鸞のいう往生である。伝統的な表現をもちいれば「摂取不捨の利益」と表現される救済である。

5 おわりに

このように浄土真宗の真偽仮という救済の体系的理解は、特定の宗派の教義による救済、とくに自宗の救済の優位性を主張するための論理として利用すべきではなく、「人間にとって健康な救済とはなにか」という課題をもつ他の伝統を生きる人びととの対話をしていくための基盤を提供することではなくてはならない。人間にとって真実（つまり普遍的で現実的な）の救済とはなにかを課題にする人にとって、親鸞の真偽仮という宗教的生についての体系や、三往生という救済についてのダイナミックな構造をあきらかにする教学の営みは指針になるかもしれない。

大谷大学は「浄土真宗の救済観」という講義テーマのもと下記の2名が担当した。

5 限『大無量寿経』にもとづく救済観—自覚と救済— 加来雄之（大谷大学・真宗学）

6 限「浄土真宗の救済観—『観経』序分を通して—」 一楽 真（大谷大学・真宗学）

今回は紙数の関係もあり、加来が担当した講義の要旨のみを掲載した。

【基本文献】

『浄土三部経上・下』（岩波文庫）

親鸞『教行信証』（岩波文庫）

【参考文献】

清沢満之「他力門哲学骸骨試稿」（『清沢満之全集』第二巻、岩波書店）

曾我量深『行信の道』『大無量寿経聴記』（『曾我量深選集』第七巻）

安田理深「今日における浄土教の使命」（一九六一年講義、『安田理深集上』所収・東本願寺）

池田勇諦『真と偽と仮「教行信証」の道』（樹心社、一九九三年）

今村仁司編訳『現代語訳 清沢満之語録』（岩波現代文庫、二〇〇一年）

信楽峻磨『真宗学概論』（法蔵館、二〇一〇年）

小坂国継『西田哲学を読む1 場所的論理と宗教的世界観』（大東出版社、二〇〇八年）

八木誠一『宗教とは何か—現代思想から宗教へ』（法蔵館、一九九八年）

末木文美士『浄土思想論』（春秋社・二〇一三年）

長谷正當『浄土とは何か 親鸞の思索と土における超越』（法蔵館・二〇一〇年）

人間にとって救済とは何か ー神道の立場からー

松 本 丘

皇學館大学 文学部 教授

1、神道の世界観・人間観

我が国固有の信仰として発生・展開してきた神道には教義・経典がないため、「救済」についても明確な立場があるわけではない。従って、ここでは『古事記』や『日本書紀』に見える、いわゆる神話の記述から日本人の古い世界観・人間観を取り出して、神道における「救済」を考える材料としてみたい。

まず、『古事記』上巻には、伊邪那岐命・伊邪那美命が天つ神より「是のただよへる国を修理固成^{つくりかためな}せ」と命ぜられて、日本列島を生んだことが伝えられている。そして、この地上世界は、この国生みによって完成されたわけではなく、神々の子孫である我々人間は、伊邪那岐命・伊邪那美命の事業を受け継ぎ、さらなる発展に向けて、この世を「修理固成」すべきものとされる。

また、「天壤無窮」という言葉（『日本書紀』）に示されている通り、現世は天地のあるかぎり繁栄することが神々によって予祝されており、神社の神前で読み上げる「祝詞^{のりと}」でも、五穀を始めとした農作物の豊作による「平らけく安らけき世」が祈られる。このように、古代の日本人は、現実存在世界（ただし日本国内が範囲）の生に意味と価値とを見出しているものとしてよからう。

次に人間観について見てみると、神話にて人間は「青人草」「益人」などと呼ばれ、伊邪那美命が1日に千人殺そうというのに対し、伊邪那岐命は1日に千五百人産もうと答えたという説話が『古事記』などに見えている通り、常に増え広がりゆく存在と考えられている。しかし、人間は個々人としてよりも、社会の一員として捉えられることが多く、祝詞に「子孫の八十続に至るまで栄え」という常套句があるように、遠い先祖から続く命が、子々孫々へ継承されていくことが重要であり、限りある個々の命は、世代の永続性の中に存在価値が見出されるのである。

こうした中で、「安心」はどう考えられるであろうか。大分時代は降るが、江戸時代の本居宣長などは、それぞれの生業に勤しむことが、そのまま「安心」となると説いており、それぞれの分に応じた「あるべきほどの業」を尽くすことに安楽を感じ、それを次世代へと伝えてゆくことが神道の「安心」といえようか。

2、神道の生死観

前節のように、神話における関心の中心は現実世界ではあるが、死後の世界と解釈される「黄泉国（よもつくに・よみのくに）」の記述は見られる。我が国では古くより死は穢れとされ、黄泉国も暗く穢れに満ちた場所として描写されている。しかし、その世界には強い関心が払われていない。

また一方では、黄泉国を訪問した伊邪那岐命が、身についた穢れを祓うため「禊祓」を行なったこ

とが語られるが、これによつては伊邪那岐命は清浄の境地を回復し、至貴の神である天照大神の誕生へとつながってゆく。中世以降に發展する神道説では、この説話に見える觀念を拡大して、清浄による生死の超越や根源神への帰一が主張されるようになる。

その後、江戸時代前期には、儒学の隆盛に伴つた儒家神道説が勢力を持ち、朱子学的鬼神論（陰陽二氣の聚散・同氣來格）の影響を受けた生死觀が広く見られることとなる。そこでは一定の期間を経ると、靈魂（氣）は散じてしまうものとされていたが、やがて靈魂は永続して現世に止まるものと考えられるようになり、さらに功績を挙げた人物の靈魂は、子孫以外も祀り得るものとされた。つまり、「家」の靈魂から「公」の靈魂への可能性が開かれたわけで、これは後述の平田篤胤の死生觀や近代の人靈祭祀（靖国神社など）へも影響を与えることとなる。

江戸中後期になると、いわゆる国学者たちが、生死觀を語りはじめる。まず、本居宣長は、儒仏思想の影響を排除して古伝へ回歸することを主張し、「神道の此安心は、人は死候へば、善人も悪人もおしなべて、皆よみの国へ行くことに候。善人としてよき所へ生れ候事はなく候。これ古書の趣にて明らかに候也」（『答問録』）と、『古事記』に基づけば、伊邪那岐命が死後に黄泉国へ行ったように、人間も死後は黄泉国へ赴く他はないとした。

その後、平田篤胤は、黄泉を死後の世界とする宣長説を否定した上で、それまでの神道説を取り入れて生死觀を積極的に展開した。篤胤によると、死者の靈魂は現世と重なって存在する「幽世」^{かくりよ}に赴き、常に国や郷土を見守っているとされる。さらに現世は仮りの世であり、幽世こそが「本つ世」とであると説いて、靈魂は死後の世界においても無限の向上成長を続けてゆくのであると述べた。従つて、雄々しく清らかな心を持てば、神として祭られる存在にもなり得るとされている。

このような篤胤の生死觀は、その後の神道思想に大きな影響を与え、現在の神社神道においても、神葬祭（神道式の葬儀・祖靈祭祀）の思想的基盤ともなっている。篤胤の思想は、古典に基づくというよりも、先祖の靈魂は身近に存在しているという、日本人に根付いた祖靈觀念に近いものがあるが、現世における生々發展の精神を、死後の世界にも延長したものであるともいえ、現世の営みの中に「安心」を得ようとする神道の志向は、ここにもよく現れている。

《参考文献》

谷省吾『神道原論』皇學館大学出版部 昭和46年

上田賢治『神道神学—組織神学への序章』大明堂 昭和61年

安蘇谷正彦『神道の生死觀—神道思想と「死」の問題—』ぺりかん社 平成元年

上田賢治『神道神学論考』大明堂 平成3年

真言密教における「神変」

―衆生救済と即身成仏―

土 居 夏 樹

高野山大学 文学部 助教

1. はじめに

「救済」とは、苦しみの状態の解消、言い換えれば苦しみを脱した状態にする（／なる）ことを言う。その限りにおいて、仏教、特に大乘仏教における「救済」は、「さとりを開いて仏陀となり（＝成仏）、輪廻から解脱すること」と定義することができる。

紀元1世紀頃から興隆したとされる大乘仏教の經典群では、釈尊が説法に先立って光明を放つなどの奇瑞を起す場面を記している。その釈尊の放つ光明すなわち「神変」に触れた者は、「さとりを得ることが決定づけられた者」となる。そこでは、衆生側からの努力は何ら必要とされない。衆生はただ仏陀の「神変」に触れるだけで、苦からの脱却を約束された者となるのである。

この大乘仏教における「神変」の思想は、密教經典にも受け継がれている。と言うより、密教經典は大乘經典の「神変」思想の発展上にあると言っても過言ではない。日本に初めて組織的な密教を伝えた弘法大師空海（774-835）もまた、その密教經典における「神変」解釈を自身の教義の中に取り入れ、「即身成仏」の思想を論じている。

「仏教における救済とは何か？」この課題について、仏教思想および真言密教における「神変」を通して考えてみたい。

2. 大乘經典における「神変」

大乘經典で示される「神変」の場面では、釈尊が光明を放ち、ありとあらゆる世界の仏陀とその説法を聞く者たち（対告衆）を、我々の住むこの世界の対告衆に顕し出す。これは、「今・ここ」で説かれる「法・教え」が、全宇宙・全世界における道理・真理であることを示している。

仏陀の「神変」の役割はそれに留まらず、光明を受ける人々を、「さとり」を得ることが決定づけられた者とする作用を持つ。この「神変」の作用では、人々の側には何の努力も求められない。人々はただ、仏陀が出現して「法」を説く直前に放つ光明によって、「さとり」を得ることを決定づけられた者となるのである。

ところで、鳩摩羅什（344-413 / 350-409）訳の『大智度論』では、『大般若経』における「神変」を総括し、仏陀の神変に出会ってそれを信ずる者はすべて「さとり」に至る者となるが、不信の者には仏陀としての身体（常身・真身）を顕し出して信じさせ理解させる、と述べている。

この仏陀としての身体（常身・真身）は、仏陀の誕生・成仏・説法といった仏陀の生涯において示されるとも論じられているが、これは言い換えるならば、仏陀の生涯それ自体が「神変」すなわち「不可思議な現象」である、ということにほかならない。

初期大乘經典に数えられる『華嚴經』では、仏陀が放つ光明を「如来出現（如来性起）」と呼び、その如来の出現（如来性起）を総論として、身業（身体的活動）、口業（言語的活動）、意業（心的活動）、境界（対象）、行（修行）、菩提（さとりを開く）、転法輪（説法する）、般涅槃（涅槃に入る）、見聞供養（供養される）といった、仏陀・如来の生涯に関連するすべての事柄を「神変」として説き示す。『華嚴經』「十地品」では「如来の秘密（諸仏密处）」とされる如来の全生涯を、仏陀の放つ光明すなわち「神変」として位置付ける『華嚴經』の思想は、仏陀がこの世に出現することそれ自体が「神変」である、という思想を示している。

3. 真言密教における「神変」

大乘仏教の後期に発生した密教の經典では、大乘經典で「如来の出現」とされた「神変」を、「曼荼羅の顕現」と位置付ける。

『大毘盧遮那成佛神変加持經』（『大日經』）の經題である「神変加持」は、大日如来による「人々の様々な素質に応じた身体・教え・瞑想法の示現」として解釈される。こうして示現した仏・菩薩は、大日如来の差別智（個別化した智慧）としてそれぞれの位置に配され、「大悲胎藏生曼荼羅」を形成する。その意味では、今日我々が目にする曼荼羅とは、大日如来の「神変」の様相にほかならない。

仏・菩薩の示現を「曼荼羅」の顕現として捉えるという点は、『金剛頂經』系統の經典や儀軌にも見ることができる。『金剛頂經』では、成道した大日如来がその智慧から光明を放ち、人々の罪障を浄める。その後、大日如来は光明を納めて仏・菩薩の姿形を現し出し、それらの仏・菩薩がそれぞれの位置につくことで「曼荼羅」が形成される。「金剛界曼荼羅」と呼ばれる曼荼羅上の仏・菩薩は、大日如来の智慧の表象であり、「曼荼羅」そのものが大日如来の智慧を具体的な形で示しているのである。

さて、これらの密教經典に基づいて修行する密教行者は、曼荼羅上の仏・菩薩と同体化する修行を実践する。それは具体的には、曼荼羅上の仏・菩薩の身密・口密・意密に、行者自身の身密・口密・意密を重ねあわせることとされる。

空海の『即身成仏義』で「もし真言行人有って此の義を觀察し、手に印契を作し、口に真言を誦し、心三摩地に住すれば、三密相應して加持するが故に早く大悉地を得」と定義付けられるこの修行法は、『華嚴經』において「如来の出現」あるいは「如来の秘密」とされていた身・口・意の活動を、行者自身が自らの上に顕現すること、言い換えるならば、行者自身を「場」として「如来の出現」が起こること、を意味している。事実『即身成仏義』では、行者が結ぶ印契（身密）を三昧耶曼荼羅、誦える真言を法曼荼羅、仏の三密と行者の三密とが重なり合った状態（即身成仏の状態）を大曼荼羅と定義付けている。その意味において空海は、行者が密教の修行によって行者自身の上に如来を出現させること、言い換えるならば、行者が自身の上に曼荼羅を顕現することを、「即身成仏」として解釈していると言える。

4. まとめにかえて

大乘經典において釈尊の説法に先立って描かれる「神変」には、その光明に触れる者が（自らの努

力を要せずに)「さとり」を得ることが決定づけられた者となる、という作用があった。その「神変」は、『華嚴經』において「如来の出現」と位置付けられる。これは仏陀の出現それ自体が、人々に「さとり」を決定づける、という思想の表れにほかならない。

密教經典では、その「如来の出現」である「神変」を「曼荼羅の顕現」として位置付ける。大日如来によって起される「神変」は、人々の素質に応じた仏・菩薩を顕し出し、それらの諸尊が配置につくことで曼荼羅が顕現する。その限りにおいて曼荼羅とは、如来の神変の様相を示したものである。

空海の『即身成仏義』では、これら「神変」思想を、行者の修行法の中に明確に取り込んでいる。空海にとって「即身成仏」とは、行者が如来をその身に顕し出すこと、言い換えるならば、行者自身の上に「神変」を示すことにほかならない。

そもそも「仏教」とは、釈尊が梵天の勧請を受け、人々の前に現れたことから始まる。「如来の出現」を「神変」と捉える仏教において、仏陀が出現すること、それ自体が「救済」にほかならない。真言密教で説かれる「即身成仏」の思想は、まさにこの「仏教における救済とは何か？」という問題に密接に関わる思想なのである。

《主要参考文献》

- 越智淳仁 1998a 「『大日経』の神変加持」、松長有慶編『インド密教の形成と展開』、法蔵館。
- 1998b 「『華嚴經』から『大日経』への神変加持思想の変遷」、『仏教教理思想の研究』、山喜房仏書林。
- 2000 「『初会金剛頂経』の神変加持思想」、『仏教文化の諸相』、山喜房仏書林。
- 2009 『法身思想の展開と密教儀礼』、法蔵館。
- 梶山雄一 2012 「神変」、『神変と仏陀観・宇宙観』〈梶山雄一著作集 第3巻〉、春秋社。
- 高崎直道 1996 「華嚴思想の展開」、平川彰／梶山雄一／高崎直道編『華嚴思想』(『新装版 講座・大乘仏教』vol.3)、春秋社。
- 梶尾祥雲 1958 『曼荼羅の研究』、『梶尾全集』IV、密教文化研究所。
- 生井智紹 2000a 「如来秘密—三密行との関わりから—」、『高野山大学密教文化研究所紀要』別冊2〈密教の形成と流伝〉。
- 2000b 「如来性起をめぐる覚書—「如来出生曼荼羅加持品」を中心として—」、『仏教文化の諸相』、山喜房仏書林。
- 2001 「buddhaguhya『大日経註』にみられる『大日経』の意趣について」、『密教文化』No. 206。
- 2008 『密教・自心の探求『菩提心論』を読む』、大法輪閣。
- 渡辺照宏 1977 「adhiṣṭhāna (加持)の文献学的試論」、『成田山仏教研究所紀要』No.2。

仏教の福祉・救済思想

佐伯 俊源

種智院大学 人文学部 教授

(1) 仏教（寺院・僧侶）の社会的役割

現代社会において仏教寺院はいかなる役割を果たすべきなのか、また僧侶はいかなる活動に取り組むべきなのか。

現在、わが国には大小あわせて約8万の仏教寺院があるとされる。一口に寺院といってもその内実は区々であり、従来の伝統仏教の枠組で言えば、檀務寺院（檀家の葬儀・廻向など中心とし、葬祭仏教に対応）、祈祷寺院（現世利益の祈祷を中心とし、祈祷仏教に対応）、観光寺院（いわゆる観光業務を基盤とし、観光仏教に対応）、本山寺院（包括宗教法人として教団の維持・運営や徒弟育成を推進し、教団仏教に対応）などの類型に分けて考えることができよう（それ以外に、寺格はあっても単に住職の家族の住宅と化していて、宗教活動を殆ど伴わない住宅寺院と呼ぶべき寺院も少なからず存在する）。

以上のような寺院の役割には、それぞれ仏教の本質に根ざした必然的な歴史的縁由があり、そのどれ一つをとっても現代仏教の重要な要素であることに変わらないが、しかしその一方で、以上のような伝統的仏教の営みが、近年（とくに1990年代以降）、とみに閉塞感や行詰りの状況が強く認識されるようになったように感じられる。

そうした危機感の中で、従来の活動の枠組にとらわれず、より幅広く現代社会のニーズに眼を向け、それに応える新しい活動に取り組んでゆこうとする寺院が、周囲に徐々に増えつつあるように思う。

(2) エンゲイジド・ブディズムの議論

その上で想起されるのが、近年、仏教者や研究者の間で大きな注目を集めているエンゲージド・ブディズム（Engaged Buddhism）の議論である。エンゲージド・ブディズムとは、英語で表記される通り、日本やアジア発というよりは欧米から提起された議論で、わが国でも「社会参加仏教」「社会をつくる仏教」「行動する仏教」「社会行動仏教」など様々な和訳で呼称されて議論が展開している。

簡単に言えば、仏教徒や仏教団体が布教・教化などのいわゆる宗教活動の枠にとどまることなく、様々な社会活動を行い、その活動の影響が仏教界内部に限定されないうで、一般社会にも及ぶという近現代仏教の対社会的姿勢をいう（詳細は、ランジャン・ムコパディヤーヤ『日本の社会参加仏教』、法蔵館、2005年などを参照）。

従来の欧米社会における仏教の評価は、むしろディスエンゲイジドであった。すなわち仏教の本質は出家主義・出俗主義であるという理解も関係して、キリスト教的・ヨーロッパ的なものと対比して、社会に無関心な宗教として評価されてきた。しかし、1960年代以降、アジア諸国で仏教理念に基づく積極的な社会運動（たとえば、ベトナム僧侶による反戦運動、チベットのダライ・ラマを中心とす

る政治・宗教の解放運動、インドのアンベードガルのカースト制度からの下層階級の解放運動、スリランカのサルボダヤ農村開発運動、タイのプッタタート比丘のシワラックのボランティア活動など）が同時並行的に活性化してゆくにともない、そうした動向に着目した欧米の研究者たちが仏教は決して社会から離脱してはおらず、エンゲージドであるという評価をしていったのである。

こうした議論の背後には、近代になって西欧思想との遭遇・融合の中で、仏教も社会と密接に関わる社会実践の宗教として発展を遂げたとする見方があり、エンゲージド・ブディズムは、小乗→大乘→金剛乗（密教）の次に来る第四の仏教の発展型であり、テラヤーナ（地球乗）とかグローバル乗であるという言い方をして、エンゲージド・ブディズムの近代性を主張する研究者もいる。

西洋合理主義思想との融合によって仏教の実践性が発揚したというのは、西欧思想の影響を過大評価する欧米研究者の少々行き過ぎた意見のように思われるが、わたしは現代仏教の動勢を理解し歩むべき道を示唆するものとして、「エンゲイジド・ブディズム」の議論は一つの説得力のある言説として受けとめている。

但し、わたしの考えるエンゲイジド・ブディズムとは、僧侶が政治活動や反戦・平和運動などを積極的に推進するとか、寺院が社会福祉事業を遂行したり、あるいは社会受けする従来ない奇抜で新しい社会的活動を展開するというような意味合いのみをさすのではない。＜エンゲイジド＝社会参加する＞仏教というのは、仏教本来のあるべき姿というべきではないか。原始仏教以来の慈悲、利他行、菩薩行などの理念は、全世界に弘まったすべての仏教を貫く要素であり、その理念を現実社会の中で実践し実現してゆくことが仏教の基本的立場であることを思えば、仏教の営みのすべてが社会参加に収斂してゆくものなのではないかと考える。

（３）仏教の社会的実践性

要するに、葬祭、祈祷、観光などの寺院活動を旧態依然とした行き詰まった仏教として切り捨てて、それとは別途に現代社会の人間の実生活にダイレクトに関わってゆく活動を推進してゆくの、エンゲージド・ブディズムだということではないと考える。われわれが目指すべき社会参加、社会的実践とは、現実社会に生きる人びとの幸福・安寧と社会の平安・向上のために、仏の教えを信奉する立場から、三宝の宝庫の資源をうまく活用して、それらに現代的な新しい息吹もふきこんで、人間生活の公的・私的すべての部面に対して積極的に関与してゆくことであると考え。そこには葬祭、祈祷、観光などの要素も当然含まれるわけで、それらの営みを単に収入を得るための業務としてや、反復・踏襲される形骸化した活動としてではなく、個々の仏教者や寺院がそれぞれの立場で、上記のような理念や精魂をこめてそれぞれの活動に取り組んでゆく姿勢、そういった姿勢を堅持して自己の活動に取り組んでゆくことが、真のエンゲイジド・ブディズムであり、仏教の社会実践というべきものであると思う。

（４）社会実践を促す仏教の福祉・救済思想

では、そのような仏教の社会的実践の根本となる福祉・救済の思想には、いかなるものが挙げられるであろうか。細かく挙げてゆくとときりがないが、通仏教的な観点から主要なものをランダムに 10

ほど箇条に挙げてみると、

- ① 慈悲思想
- ② 菩薩思想
- ③ 布施思想
- ④ 福田思想
- ⑤ 恩思想
- ⑥ 縁起思想
- ⑦ 四摂事
- ⑧ 戒律思想 とくに「三聚浄戒」の理念
- ⑨ 密教思想 とくに「方便」の理念
- ⑩ 共生思想

などが、仏教の福祉・救済の思想として看過することができないものである。仏教的慈善救済（あるいは仏教福祉）の歴史は、以上のような思想・理念の現実社会における具現化の歴史といっても過言ではあるまい。それぞれの思想的な深まりを理解し、その具現化の諸様相を明らかにすることが、仏教における救済というテーマを明らかにすることに直結する課題であると思念するものである。

（※当日の講義では、以上の①～⑩についてプリント資料により概観するとともに、⑧戒律思想を少々くわしく取り上げて、その思想的側面と歴史上の具現化の連関について若干の説明を加えた。）

主要参考文献（抄）

吉田久一・長谷川匡俊編『日本仏教福祉思想史』（法蔵館、2001年）

日本仏教社会福祉学会編『仏教社会福祉辞典』（法蔵館、2006年）

清水海隆「仏教福祉思想としての三聚浄戒」（『仏教福祉の思想と展開に関する研究』所収、大東出版会、2002年）

神と人間

―フアーティハ章（クルアーン第 1 章）の構造分析を通して―

四 戸 潤 弥

同志社大学 神学部 教授

1. はじめに

人間にとって救済とは何かというチェーンレクチャーのテーマに関して救済概念の説明は頗る困難を感じるのである。その理由は、イスラームにおいて救済とは信仰の完成、あるいは信仰の成就であるからだ。

現世にあって信徒は、アッラーの導きによって生きる、そうであれば、その生き方は本質的に正しい、真っ直ぐな道であり、それに対してアッラーは現世が終わり、来世に向かう審判の日に、信仰を全うした信徒に天国を約束する、その天国とはアッラーの御許である。イスラームの救済とは天国と常に関係づけられている。

人間の側から見れば、現世の物質的、精神的苦難、苦しさ、悲しみなどを取り除いてくれることを期待するだろうが、それに関してイスラームは、信仰の完成が、アッラーの助けなしには完成することがない故に、アッラーの助けが救いなのだと説く。

さて現世において不可視の神という共通性をイスラームは先行するユダヤ教、キリスト教と共有するが、それはアッラー信仰の導きが預言者、あるいはアッラーの使徒を通じて間接的に伝えられるという立場を取っていることを示唆するものである。

本講義では、イスラームが先行するユダヤ教、キリスト教と異なる特徴を、それも神と人間との関係における特徴を、聖典『クルアーン』の第 1 章を通して説明し、それが神と人との関係において救済が確立されていることを明らかにしようとした。

2. 慈悲と慈愛の神として

聖典『クルアーン』は、イスラームが、慈悲と慈愛の神として、その在り様を預言者で、同時にアッラーの使徒を通じて、人々の前に顕現した宗教と規定できる。

聖典『クルアーン』は 114 章から成立しているが、悔悟の章を除いて、「慈愛あまねく慈悲深きアッラーの御名において」で各章が始まる。そして同文言は第 1 章でのみ、第 1 節と数えられるが、残りの 112 章においては各章の最初にあるものの、第 1 節として数えられない。このことから、同文言、より具体的には、「慈愛あまねく」、「慈悲深い」というアッラーの持つ属性が、イスラームという宗教における神と人間の関係の特徴となってくるのである。

後に説明するが、「慈愛あまねき」とは、人間、生きとしていけるもの全てに対する神の立場を示す。具体的には、創造神として人間に対し恵みを施すことを示している。その神への感謝の表明が、人間のアッラーへの信仰である。

人間のアッラーへの信仰は預言者、あるいはアッラーの使徒を通じて、「招待」という形式を取る。

その招待に対して、人間は受諾、あるいは拒否のどちらかの選択をする。招待を選択した人がイスラーム教徒（ムスリム）なのである。入信した後、アッラーは信徒に対し「慈愛あまき」属性に加え「慈悲深い」属性を持って対応する。選択に対するアッラーの報奨は来世での天国であり、拒否に対するアッラーの報いは炎獄での懲罰となる。

さて「慈悲深い」とは何かと言えば、それはイスラームの人間観と深く関係している。イスラームを受け入れた人間は、アッラーへの信仰への方向性を持っただけである。人間の性質は入信前も入信後も変わらない。自己中心主義と、利他主義を併せて持ち続ける存在である。そうした人間がアッラーの御許である天国に入るために、アッラーの導き、助けを必要とする。間違いをしつつも、「悔悟」しては、アッラーの導きの道を歩もうとするのが信徒である。その信徒の「悔悟」を受け入れる神が、「慈悲深い」のである。

人の救済に関して、神が慈愛と慈悲の神として顕現することこそが、イスラームを先行するユダヤ教とキリスト教と具体的神の姿を区別する特徴であると言える。

そこから敷衍されることは、1) 人間は人間であり続けること、2) 神と人間は異なること、3) アッラー恵み（慈愛）に対する恩が信仰であること、4) 人間であり続ける人間に、先行する信徒の過ちを是正する義務は課されておらず、ただそれらを教訓として正しい、真っ直ぐな道を歩めと教えていることなどの教義である。

人は安心してその人の性質にあった一生を送ることができ、その中で導きを求めなさい、間違っても信仰があれば悔悟を受け入れる神であるから、安心して信仰を護りなさい、このようにイスラームの神は、人に、そして信徒に慈愛と慈悲の神としてあり続ける。救済は慈愛、慈悲の神として人に顕現し、信仰を全うさせてくれることである。そこには神への信仰の在り様があり、また人の原罪をそこに見付けることはできない。

慈愛と慈悲の神との関係は、『クルアーン』第1章に具体的に描かれ、イスラームが始まってから今日までの1500年余りの間、信徒たちはこれを一日5回の義務の礼拝に17回繰り返し朗唱しては、アッラーからの信仰の招待と受諾、信仰の根本を身体に刻んできた。

そして第2章に、他の人々への施しを、アッラーの慈愛（恵み）の感謝として行うことが明記される。

聖典『クルアーン』第1章と第2章の冒頭は、それ故にイスラーム信徒にとってイスラーム信仰を在り様を伝えているのである。

3. 『クルアーン』第1章の構造的理解

救済概念がアッラーへの信仰への招待から始まることを『クルアーン』第1章で具体的に示されている。それ故に第1章は根本教義と言われる。そのために次に第1章の構造を示す。

第1章

第1節 「慈愛あまねく、慈悲深いアッラーの御名において」

先行する二つの一神教であるユダヤ教とキリスト教と違い、イスラームは、神の人間への慈愛（恵み）への謝恩、その謝恩はアッラー信仰であることから、アッラーは慈愛と慈悲の神として人間の前に顕現する。そして全ては、そのような性質を強調するアッラーの御名においてすべてが始まるとし

ている。

名前の持つ意味はここでは詳述しない。

第2節 「万有世界の主であるアッラーを称賛（し、謝恩）せよ（称賛とは信仰表明である礼拝のこと）。」

アッラーへの称賛とは、信仰とは何かを示している。それは創造神への感謝である。全ての世界の主とは全ての世界の創造神である。全ての世界とは、あらゆるもののことで、人間界、動物界など全てである。アッラーが創造神であることを明確に示している。

第3節 「慈愛あまねく、慈悲深いお方。」

創造神であるアッラーガアッラー信仰（謝恩）への招待をしている。慈愛あまねくは、全てへの被造物への慈愛である。慈愛あまねき神として人間に向き合う神が、救済としての信仰へ招待する。次に続く「慈悲深い」とは、前記にあるようにイスラームの人間観を示している。慈愛あまねき神として、アッラーへの信仰（イスラーム）へ招待され、それを受諾しただけでは、アッラーへの御許（天国）へ行くことはできない。アッラーへの信仰と、現世での行いがアッラーの導きに叶うものでなければならない。信仰実践で間違いを犯しても、悔悟する人間、悔悟してアッラーの信仰と導きに進む人間に対して、慈悲深い神としてアッラーは信徒に向かう。これが、多くのイスラーム教徒に、アッラーは優しいと発言する根拠となっている教義である。

第4節 「最後の審判の日を主宰する御方。」

一神教である不可視の神が顕現し、アッラー御自ら信徒、非信徒を裁く。ここで一神教の構造（神ー預言者、アッラーの使徒ー信徒、非信徒）という間接的関係は止揚される。そしてアッラーへの信仰と、現世での実践がアッラーの導きに従って、全うされたかどうか判断される日である。

イスラームの預言者ムハンマドの残した言葉で有名な「信仰の果実」は信仰と実践を一本の木に例えて説くものだが、最後の審判の日には、信徒の信仰の木の果実の実りが判断されるのである。

「最後の審判の日を主宰するお方」において、入信への招待の後に、信仰実践が問われることが示される。つまりイスラーム信仰とは、アッラーへの信仰の招待を受け入れ、それを実践し、最後の審判の日、実践が判断されるということを説いているのである。

では、信仰とはいかにして為され、いかにして成就されるのであろうか、それを次の節（アーヤ）は説いて行く。

第5節 「あなた（アッラー）を私たちは拝みます、あなた（アッラー）に助けを求めます。」

ここでは信仰実践の礼拝、祈りが信仰実践である、だが、礼拝の儀礼作法について、「クルアーン」は明示していない。イスラーム教徒の礼拝作法は、天使ジブリール（ガブリエル）から直接教えを受けた預言者ムハンマドが信徒に教えたのである。

次に、信仰の成就是アッラーの助力なしにはあり得ないことが示されている。イスラームの他力本願の立場がここで明確になっている。

第6節 「（アッラー！）私たちを正しき道へ導き給え、」

正しき人たちが歩んだ道と同じ道を歩むことを祈願する。『クルアーン』に記されているアダム（アダム）、ヌーフ（ノア）、ムーサ（モーゼ）、イブラーヒーム（アブラハム）、イスマーイール（イ

シュマーイール)、ヤークーブ(ヤコブ)、イーサ(イエス)など預言者、アッラーの使徒たちが想起される。

第7節 「あなたが恩恵を下され(信仰を全うした人々の正しき)道に、(決して)あなたの怒りを受けたも人々、あるいは(信仰に)迷った人々(の道でなく)」

怒りを蒙ったとは、アッラーの啓示を書き換えたとされるユダヤ信徒を指す、また迷った者たちとは、不可視の神を地上に位置付けたキリスト教徒を指す。しかし、ここでは、怒りを蒙った者たちや、迷った者たちの是正のための戦いは要請されず、過去を現在の教訓とせよとのメッセージが発信されている。一日五回の義務の礼拝の中で第1章の朗唱を17回、日々繰り返すことが礼拝作法として規定された。信徒たちはアッラーが在りのままの人間を慈愛と辞意の神としてアッラーへの信仰へと招待し、導くことを日々繰り返す礼拝のなかで身体に刻むのである。そして、また信徒が自身に対し、慈愛と慈悲のアッラーへの招待を繰り返し行うことになるのである。

6. 最後に 神と人間との信仰における関係の具体性

ファティハ章は、二度啓示されたという説がある。二度とは、預言者が迫害を逃れて623年にメディナの町へ移住した以前と以後であるの二度のことである。その理由は、「クルアーン」のヒジュルの章が布教開始後6年頃に啓示されたとされ、その87節が「われは絶えず繰り返されるべき7つ(の節)と、偉大なクルアーンをあなたに授けた。」(15:87)とあることによる。第1章は7節から構成されるからである。また同章が礼拝との関係から重要であるからメッカと、メディナ移住後の二度啓示されたとの説もある。

第1章でイスラームの救済における神と人間との関係が具体的であるのは、アッラーが慈愛と慈悲の神として人間との関係を構築しているからである。旧約における怒れる人格神のイメージは消えている。地上に神の国を実現せよとの新約(神の王国を伝えよ)の命もない。慈愛と慈悲の「やさしい」神である。

さらにアラビア語の慈愛と慈悲は、ラフマーンと、ラヒームであるが、語源として共通性のある語に母の胎内を示すラヒムがある、また親族を示す、その複数形アルハームは、母の胎内で結ばれた血縁親族を示す言葉だ。

アッラーとの信仰契約において、見返りを求めないアッラーのイメージがイスラームの神のイメージとなる。

第1章は、7節という短い章であるが、イスラームの宣教(招待)と、その受諾、天国の約束、信仰実践での神の加護、助力、過去の誤った人たちを教訓として明示している。第1章を全体として捉えれば、イスラームにおいてアッラーからの人間への救済の招待と言えるだろう。

主要参考文献

1. 日本ムスリム協会『聖クルアーン』、1982年
2. تفسير الجلالين (クルアーン解説書 ジャラーレエン)
3. تفسير القرآن العظيم لابن كثير (クルアーン解説書 イブン・カシール)

自分にとって救済とは何か

ジェフ・ショア

花園大学 外国語教育課程 教授

シラバス：講義ではなく参加者とラウンドテーブル・ディスカッション形式で、今回のテーマである「自分にとって救済とは何か」を考えてみた。

バーナデット・ロバート氏『無我の体験』（日本語訳）を参考文献とし、第一段階は仏教とキリスト教を比較することから始めた。その次に仏教の宗派間を比較してみた。特に禅宗と浄土真宗を取り上げ類似点は何なのか、相違点は何なのかを掘り下げる。

個々が抱える心理的な問題と宗教的あるいは霊的の根本的問題の間にある繋がり、また相違点を下記の4つのポイントでディスカッションをすることで明確にすることを試みた。

1) 真の『救済』とは何か。

自分は『救済』の体験があるか。

もしあれば、言葉でどう表すか。

もし体験がなければ、『救済』が存在すると思うか。

2) 『救済』されるのは誰なのか、何なのか。

ある一つの宗教で『救済』されるのであれば、他の宗教でも『救済』されることができのだろうか。

宗教により『救済』されるのであれば、従事する牧師、神父、老師などの役割は何か。

3) 誰が『救済』されるのか。

自分が『救済』されるなら、他はどうなのか。

『救済』された時、現在起こっている問題（善悪など）はどうなのか。

4) 何から救われるのか。

時間の関係で十分なディスカッションが出来たかどうかは分からないが、少なくとも個々にとって掛け替えのない人生とは何であるかを考え始める切っ掛けになったと思っている。また違った経歴を持つ参加者が同じテーマを深く考え意見を述べ合う時間を共有出来た事は、お互いに有益な経験であり今後更に自己を見つめる機会となった事を願っている。

参考文献 ショア、ジェフ（2014）「ショア解説」、バーナデット・ロバーツ『無我の体験』立花ありみ訳、pp.265-227、覚醒ボックス。

仏教的救済の日本の変容をめぐって

川内 教彰

佛敎大学 仏敎学部 敎授

I、仏敎的救済とは何か

仏敎（釈迦の思想）の基本は、「生・老・病・死」の「四苦」に象徴されるように、この世を「苦」と捉え、「苦」からの解放＝解脱を説く敎えである、と理解できる。解脱＝悟りの境地を獲得することは容易ではないが、その前提となる「四苦」は、医療の発展した現代でも、避けることのできない根源的な「苦」であるといえよう、従って、精神的・肉体的な「苦」からの解放や緩和＝癒しが、まさに「救済」と考えることはできるだろう。とくに大乘仏敎では、仏・菩薩の本質的なものとして「慈悲」が強調され、仏になるための修行は「抜苦・与楽」（与楽＝慈・抜苦＝悲）と捉えられ、仏敎は「悟りの宗教」から「救いの宗教」へと大きく変貌していった。また、中国や日本の仏敎信仰は、業報思想（三世因果応報思想・六道輪廻思想）を基軸に、悪業を慎み、善業を勧める敎え（諸悪莫作・衆善奉行）として受容されていった側面が顕著である。地獄や餓鬼・畜生を含めた三悪道での「苦報」は、「悪因苦果」の具体例として、泰山信仰や記紀神話の黄泉国などの冥界観念と融合しつつ受容されていった。この講義では地獄からの救いに注目し仏敎の果たした役割について考えてみたい。

II、地獄からの救済①－蘇生譚と浄土敎

一旦死んだ者を蘇生させたという記事は、『古事記』（大国主命）や『播磨風土記』などに見られるが、死後の世界での体験が語られる、いわゆる蘇生譚は、平安初期に成立した『日本霊異記』に数多く収録されている（上巻5・30、中巻5・7・16・19・24・25、下巻9・22・23・30・35・36・37など）。『日本霊異記』における蘇生譚は、「悪因苦果」の実例としての死後の苦しみ（閻羅王宮での苦報）と「善因楽果」の実例としての蘇りという内容を基本的に有している。また、平安中期以降の蘇生譚は、地藏菩薩の霊驗譚として巷間に流布していくことになるが、これらの蘇生譚に描かれた「救済」とは、夭死した人々の切実な願いである「この世への蘇り」であった。しかしながら、天台浄土敎の興隆を契機に無常観が浸透していくなか、この世への蘇りよりも、死後の救済＝往生極楽の意義が説かれていくようになっていったといえよう。

たとえば十三世紀初頭に成立した『古事談』には、恵心僧都源信の妹と推測される安養尼（願証）が、入滅の後、死後世界を体験して閻魔王宮から蘇ってきた説話を収録している。しかしながら、注目すべきは、安養尼を蘇生させることを請う際の恵心僧都の言葉「有限の命為りと雖も、一旦蘇生させて、念仏をも申してきかせまほしく侍り」である。この言葉には、寿命には限りがあり、死を免れることはできないものの、源信自らが臨終の善知識となって念仏を説き聞かせ、安養尼を極楽世界へ往生させてやりたいという願いが込められていると言えよう。従って、極論すれば、安養尼が蘇生し、源信が念仏を唱和したならば、安養尼はまたすぐに死んでも（往生しても）、一向に構わないということである。つまりこの説話では、この世への蘇生は娑婆世界でのさらなる延命を期待してのこ

とではなく、六道輪廻の迷いの世界を解脱し極楽世界へ往生することをより確実にするため、臨終行儀を行うことにこそ意義を見出しているのである。この説話の末部には安養尼が蘇生後、六年を経て臨終正念のうちに往生と遂げたことを記しているが、この世への蘇りを重視する蘇生譚ではなく、この説話が往生譚でもあるのは浄土教的救済思想に立脚しているからであろう。

『日本霊異記』や『法華験記』等に見られる蘇生譚では、墮獄者が蘇生し、無事に一生を終えた事に関心が寄せられており、往生したことは語られていない。しかしながら『今昔物語集』の地藏蘇生譚では、地藏菩薩の救済に預かりこの世へ蘇生した人物が、阿弥陀仏を信仰して極楽に往生したことを記しており、その点がまさに地藏蘇生譚の特色となっているのである。地藏と阿弥陀の併修は、これらの説話が「横川浄土教家を背景にした説話と考えれば容易に理解できる」（速水侑氏著『地藏信仰』塙書房 1975 年）と指摘されているが、私は、浄土教家の手になる蘇生譚において、当事者の往生極楽が記されねばならなかったのは、この世への蘇生自体が、救済たりえないとする、浄土教思想本来の立場が強く反映していたためであると考えたい。天台浄土教の興隆が蘇生譚を往生譚へと変容させていったのである。

Ⅲ、地獄からの救済②－「血の池地獄」受容の思想的背景をめぐって

「血の池地獄」の典拠である『血盆経』は、十世紀以降、中国で作られた「偽経」である。室町時代（十五世紀）には日本へも伝来し、亡母追善の善根功德として書写されだし、近年まで広く受容されてきた經典である。しかしながら、出産や月の障りなど女性固有の生理的出血によって「地神を穢す」ことは、本来、仏教的罪業ではない。そこで、血の穢れが、なぜ罪業と見なされていったのかという点について、仏典に説く「女性劣機観」と、業報輪廻思想に基づく「女性罪業観」とを明確に区別し、「女性劣機観」が、「女性罪業観」へと変質していった過程を検証し、『血盆経』受容の思想的背景を見極めたい。

女性と仏教をめぐる従来の研究では、九世紀後半以降、「三従」「五障」「龍女成仏」「女人結界」などの女性差別的文言が文献史料に散見されだし、女性不浄観や女性罪業観が平安貴族社会に浸透していったとされている。しかしながら、「五障」「三従」は、仏教的な罪業ではなく、女人禁制の霊場があるとしても、それは女性の往生や成仏を否定するものではない。従って、この時期に女性罪業観が浸透していたとは考えにくいのである。鎌倉時代、一切衆生を「罪惡生死の凡夫」と捉える法然教学が発展していくなかで、たとえば『無量寿経釈』の第三十五願釈や『念佛往生要義抄』、存覚の『女人往生聞書』などにおいて「五障」「三従」や「女人禁制」が、「女性劣機観」に組み込まれ、とくに「五障」「三従」は来世での墮獄につながる罪業（「順次生受業」）であるという「女性罪業観」へと変容していったことにより、室町時代には五障・三従を女性固有の罪業とする観念が広がりを見せ、社会通念となっていたといえよう。

近年、室町時代には、男性の談義僧を含むさまざまな宗教的芸能活動によって、女性だけを対象にした地獄に関する談義や血脈授与が行われていたことが明らかにされているが（勝浦令子『女の地獄と談義』『女の信心』平凡社選書 1995 年）、それはこの時期に女性罪業観が広がり出していたことと呼応するものであったといえることができるだろう。

一方、出産や月の障りに伴う生理的出血（＝血の穢れ）は、平安貴族社会において、神事や仏事の場で、とくに「月の障り」が忌避されていくが、法然や日蓮などが明示しているように、仏教では穢れを忌むことはなく、ましてそれは罪業でもなかった。しかしながら、室町時代における女性罪業観の広がりの中で『血盆経』が伝来し、「月の障り」を五欲三毒の故であると明記する異本『血盆経』が生み出され、自身ではどうすることもできない生理的出血（月の障り）が仏教的罪業の故であると意味づけられた結果、「血の池地獄」という女性のみが堕ちる地獄が、熊野比丘尼の絵解きなどを通して広く浸透していくことになったのである。

「女性と仏教」という近年の研究視座は、「女」と「男」を基軸とした女性の視点を重視する傾向があるが、たとえば法然が、一切衆生平等往生を説く第十八願（＝阿弥陀仏の慈悲）を重視し、第三十五願を用いなかったように、「仏の眼差し」という観点も見落としてはならないだろう。仏教思想の布教の多くは、確かに男性の僧侶が男性の目線で行ったものには違いないが、男女ともに平等に救済しようとする「仏の眼差し」の意義を説き示すものでもあったといえ、近・現代的な発想による「ジェンダー論」だけでは、宗教の果たした役割や、女性観の歴史的な実態を把握することにはならないように思われるのである。

女性と仏教をめぐる研究は、これまでさまざまな研究成果が蓄積されてきているが、時代的には三つの画期があると考えられる。第一期は九世紀である。仏教の女性蔑視思想が定着しておらず、禁忌觀念も広がりを見せていない段階で、律令国家による尼僧の排斥が進行していく要因とはいったい何であったのかが問題となろう。「節婦」や「孝女」など儒教倫理の導入や家父長制家族の成立、あるいは「国家は男性が運営・執行すべきであるとする思想」などが考えられており、それが仏教思想受容の背景となったとされている。第二期と第三期は、鎌倉時代（十二～十三世紀）と、室町時代（十五世紀）である。第二期において、女性劣機観は女性罪業観へと変容し、第三期において、『血盆経』の受容により「血の穢れ」が仏教的罪業に組み込まれ「血の池地獄」をはじめ、不産女地獄、両婦地獄など、女性のみが堕ちる地獄が新たに創出されていったのである。近世は浄土宗や曹洞宗の布教活動のなかで、女性の存在そのものが地獄必定として説かれていった時代でもあるといえよう。儒教倫理に基づく「男尊女卑」的な女性観は現代でも見られるといえようが、そのような女性観を構築している本質にかかわるものと、仏教思想の果たした役割とは、明確に区別する必要があるのではなかろうか。

主要参考文献

- ① 高達奈緒美「血の池地獄の絵相をめぐる覚書－救済者としての如意輪観音の問題を中心に」『絵解き研究』6 絵解き研究会 1988年）
- ② 勝浦令子「女性と古代信仰」『日本女性生活史』第1巻 東京大学出版会 1990
- ③ 西山良平「王朝都市と≪女性の穢れ≫」『日本女性生活史』第1巻 東京大学出版会 1990
- ④ 平雅行「顕密仏教と女性」『日本中世の社会と仏教』塙書房 1992
- ⑤ 牛山佳幸『古代中世寺院組織の研究』

真宗における救済の成立とその意義

深 川 宣 暢

龍谷大学 文学部 教授

I 世界の宗教と仏教

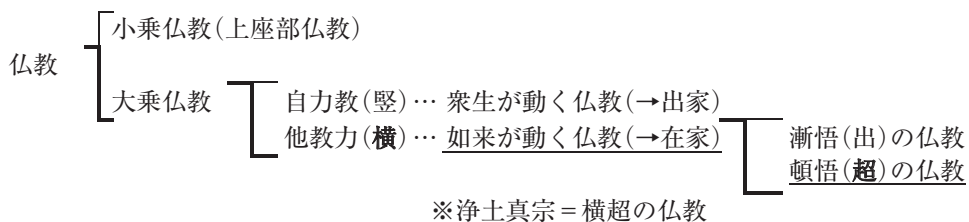
「救い」を問題にする時にも、やはり仏教を「宗教」としてではなく、仏教として理解しておく必要があると思われる。世界中の人々が一般的に見聞する宗教現象のすべてを「宗教」と言うにしても、その理解はまさに多様であろう。その中で仏教における「救い」を考えるためには、まず仏教を仏教として理解していただきたい。

世界の宗教の分類の仕方は様々に行われており、その統計によって世界の人口比からすれば仏教徒は10%にも満たないが、世界に視野を広げた上で、仏教の特色を一応以下のように言うことが出来るよう。

1. 唯一絶対、全知全能の神を前提としない。
2. 世界（宇宙）創造の神話を持たない。
3. 正覚（さとり）を得ることによって仏陀（覚者）に成る（成長する）宗教である。

II 仏教の歴史的展開

仏教も、その展開の歴史において種々に分流してきたが、真宗に至る仏教は大まかには次のように示すことが出来る。ここに仏教の中における真宗の特色を見ることができる。



III 浄土真宗という仏教

仏教の目的を転迷開悟（さとりを得ること）であると言うことができるが、その中「如来が（衆生の方へ）動く仏教である浄土真宗は、仏による転迷開悟を説くのであって、それを真宗では救済（くさい）ということになる。したがって仏教実践の体系（仏道）も、他の仏教とはその構造を異にしている。

すなわち、多くの仏教の教義が、教→信→行→証となるのに対して、真宗は教→行→信→証という構造で表現される。

それはまた涅槃（さとり境地）が煩惱（まよひ）の中からこそ成立するという論理をもっているの、煩惱即菩提とか生死即涅槃とも表現されている。

また親鸞は、すべての仏教の中に真宗を位置づけて、あらゆる仏教は阿弥陀仏の本願の仏教におさまるという立場をあきらかにしている。

IV 人間にとって「救済」とは何か

では人間にとってそもそも「救済（すくい）」とは何か、それは何を意味するかと広く考えてみると、基本的に「危険や苦痛、飢餓や貧困からのがれさせる」、「罪や苦患をのがれさせる」ことだと言える。仏教でも、人々を不幸な状態から解放し、困ったり苦しんでいる境遇から助け出すことをいう。それは経典では「応病与薬」とか「抜苦与楽」などと表現される。親鸞も主著『教行信証』の序文に「ひとしく苦悩の群萌を救済し…」という。

それならば現実の人間社会において「苦」の相はどのような場面で起きているかを考えてみると、肉体的な苦、精神的な苦、物質的側面に関する苦、知識的側面に関する苦、社会的側面に関する苦などが上げられる。

逆にそこから現実的・具体的な救いの種類・場面を考えてみれば、行政による救い、法律による救い、医学・医療による救い、娯楽による救い、善意による救い、道徳による救いなどに分類できる。

これに対して宗教的な救い（救済）について、真実の救済とは何かと考えてみると、一時的な陶醉のようなものではなく永続的なものであること、いつでもどこでも誰にでも、平等に適用される普遍的なものであること、皮相的・表面的なものでなく、本質的・根本的なものであること、基礎に正しい人間観・人生観・世界観があるものであること、正しい因果の道理にかなったものであること等の条件が考えられる。すなわち「苦」の根源を明示し、その救いを説くものでなければならない。言いかえれば苦悩を根源から除くものでなければならぬ。

V 真宗における救済の成立とその意義

では真宗において救済はどのように成立するのかというと、その要は「聞其名号 信心歓喜」と示される。すなわち仏の本願の生起と本末を聞くところに成立するというのである。言いかえれば、この「私」に働いている如来（本願・名号）を聞信し信受したところに成立するのがその救済であり、自己の真実の成長を如来にまかせたのが真実の救済のありさまであると言える。

その救済の論理を真宗では「他力（回向）」という。逆に「自力」とは、自らが真実に成長し、仏陀に成るために、自己の用いる力をあてにすることを言う。言いかえれば、絶対的な自己否定が成立したときに真実の救済が成立することになる。

その他力回向とは、如来（阿弥陀仏）のはたらきが、そのまま名号（南無阿弥陀仏）となって私たちに関わる場所という。すなわち名号（声となって動いている仏の力・はたらき）による救済が説かれているのであって、われわれ衆生が、その名号を受けとったところ、信受したところで救済は成立するということになるのである。

そうして救済が成立すれば、そこに「現生十益」という、現世で恵まれる場所の利益が説かれる。そこでは自己に関する利益のみでなく、他の人々のための利益も説かれているが、命終れば必ず仏陀に成るという身に定まるという利益が根本である。すなわち救済の後には、かならず仏陀（覚者）に

成ってゆくという人生を生きるということになるのである。

【参考文献】

- ・ 深川宣暢『摂取の法－すくいのみのもり－』永田文昌堂 2014
- ・ 石田慶和『生きることの意味－現代の人間と宗教－』本願寺出版社 1993
- ・ 脇本平也『宗教学入門』講談社学術文庫 1997
- ・ 大峯 顕『宗教への招待』本願寺出版社 1997
- ・ 阿満利磨『日本人はなぜ無宗教なのか』ちくま新書 1998
- ・ 中村雄二郎『宗教とはなにか－とくに日本人にとって』岩波現代文庫 2003
- ・ ジョン・ヒック『宗教多元主義の実践と創造』トランスビュー 2006
- ・ 上田義文『仏教をどう理解するか』本願寺出版社 1963
- ・ 高崎直道『仏教入門』東京大学出版会、1983
- ・ 三枝充恵『仏教入門』岩波文庫 1990
- ・ 平川 彰『大乘仏教』レグルス文庫 1998
- ・ 龍谷大学真宗学研究室『親鸞思想入門』永田文昌堂 1963
- ・ 桐溪順忍『親鸞は何を説いたか』教育新潮社 1964
- ・ 村上速水『親鸞教義とその背景』永田文昌堂 1987
- ・ 普賢晃寿『親鸞聖人と人生－生死と浄土－』永田文昌堂 1991
- ・ 岡 亮二『親鸞の教えと現代』永田文昌堂 1995
- ・ 浅井成海『真宗を学ぶ－愚にかえりて－』永田文昌堂 1996

2015 年度 京都・宗教系大学院連合主催 院生発表会概要

2015 年 7 月 31 日（金）13 時 30 分から
大谷大学 尋源館 2 階 尋源講堂
発表時間：15 分 質問時間：5 分
全体ディスカッション：17 時 30 分～19 時

【大谷大学】

『タットヴァサングラハ』における唯物論批判

秦 野 貴 生（大谷大学大学院 文学研究科 博士後期課程 1 年 仏教学専攻）

【皇學館大学】

三節祭と齋王

新田 佳恵子（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】

日清戦争期における真言宗アジア開教について

川 染 龍 哉（高野山大学大学院 文学研究科 修士課程）

【種智院大学】

唐招提寺の事相

岡 本 かほる（種智院大学 律宗大覚寺 職員）

【同志社大学】

ブルトマン『原始キリスト教』に見る救済概念

—原始キリスト教は「自力」か「他力」か—

水 口 隆 司（同志社大学大学院 神学研究科 博士後期課程 神学専攻）

【花園大学】

日本に現存する一山一寧禪師墨蹟（紀年のあるもの）の整理

高 津 久仁枝（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】

法然思想の受容をめぐる —『大仏供養物語』を中心に—

大久保 慶 子（佛教大学大学院 文学研究科 博士後期課程 仏教学専攻）

【龍谷大学】

中国における浄土教の拡大について 一道綽の活動を一例として—

福 井 順 忍（龍谷大学大学院 文学研究科 博士後期課程 真宗学専攻）

【龍谷大学】

真宗伝道における「ご縁づくり」の一考察

伊 藤 顕 慈（龍谷大学大学院 文学研究科 博士後期課程 真宗学専攻）

【龍谷大学】

日本における四神信仰の変遷 —四神旗、四神鉾の使用変化を中心に—

ラーザール マリアンナ（龍谷大学大学院 国際文化学研究科 博士後期課程 3 年）

『タットヴァサングラハ』における唯物論批判

秦 野 貴 生

大谷大学大学院 文学研究科

博士後期課程1年 仏教学専攻

後期仏教論理学派と位置付けられるシャーンタラクシタ（Śāntarakṣita 寂護、725-788 頃）によって著された著書『タットヴァサングラハ』（Tattvasaṃgraha、真理綱要）の第22章である「唯物論の考察（Lokāy-ataparīkṣā）を研究対象とした。

『タットヴァサングラハ』はシャーンタラクシタの主著の一つであり、彼の独特な論法によりジャイナ教徒やヒンドゥー教徒（ヴァイシェシカ学派やミーマンサー学派など）の学説を全27章にわたり網羅的に否定した書物である。また、『タットヴァサングラハ』には彼の弟子であるカマラシーラ（Kama-lāśīla 蓮華戒、740-795 頃）による注釈書『タットヴァサングラハパンジカー』（Tattvasaṃgrahapañjikā、真理綱要注釈）も存在し、研究の中では適宜参照した。シャーンタラクシタの著書『タットヴァサングラハ』に関する研究は近年増えてきてはいるものの、後期に活躍した仏教徒の著作ということもあり、その内容は未だ明らかでない点が多い。そのため『タットヴァサングラハ』についての研究を進めることは、それ自体十分に有意義なことと言えるだろう。

そして今回行った22章「唯物論の考察」の研究の先行研究としては生井智紹氏によるものが多くを占めている。本研究では22章の全ての文（偈）を訳出し、段落分けを行ったが、段落分けをすることによって22章の全体像がより明らかとなり、和訳もより正確なものにすることが出来たかと思われる。このような段落分けによる考察は生井智紹氏の研究では行われておらず、本研究の新しい点と言える。

22章「唯物論の考察」は、仏教徒であるシャーンタラクシタとインドの唯物論者との論争を扱った章であるが、インドにおける唯物論はいわゆる西洋の唯物論の思想とはやや異なる思想であり、その思想を持つ者は22章の章名でもあるローカーヤタ（Lokāyata）、又はバールハスパトゥヤ（Bārhaspatya）、チャールヴァーカ（Cārvāka）などと呼ばれる。実際これらの三つの語が完全に同義であるかどうかは議論の余地があるだろうが、弟子のカマラシーラによる注釈書においては三つの語がほぼ同じ意味で使われており、本研究ではそれら三語が同義であるとした上で三語とも「唯物論者」と表した。

また、シャーンタラクシタのように仏教論理学派と呼ばれる者は対論者を論破する際に推論式を用いる。この論法は5-7世紀に活躍した他の仏教徒の影響を強く受けたものだが、「主張」と、その根拠にあたる「要因」と、根拠に関する「具体例」の三つを列挙する手法である。大きく形式を違えることはないが、この論駁手段は各仏教徒により独自性が見受けられる。彼の著作の中の至る箇所での論法は用いられるゆえ、彼の思想の理解を深めるためには論法の研究は非常に重要である。『タットヴァサングラハ』の22章の研究は生井智紹氏によって細部に至るまで論じられており、弟子であるカマラシーラによる注釈も含め22章の大半の文章は和訳されているが、22章における論法を抜粋しての研究はあまり見られなかった。

そしてこの唯物論者とシャーンタラクシタという両者の論争の中で常に軸にあるのは、来世や前世という他世に関するもの、つまり「輪廻観」についてのものである。輪廻とは「生を持つものが生死を繰り返す」というインド古来より存在する考えであるが、その輪廻の捉え方は仏教徒により様々であり、唯物論者は輪廻を否定する立場をとっている。その「輪廻」を後期仏教論理学派であるシャーンタラクシタがどのように捉え、対論者である唯物論者にどのように示しているかを明らかにしたかったというのが唯物論者との論争を研究対象とした大きな動機である。

生井智紹氏の研究によると、唯物論者の中心となる思想は七つにまとめられ、それぞれ言葉を補い訳すと次の①～⑦のようになる。

- ①正しい認識手段は知覚のみである。(pratyakṣaikaḥ pramāṇavāda)
- ②全てのものは地水火風の四つの元素のみで成り立っているのである。(bhūtamātravāda)
- ③元素から精神作用が生じている。(bhūta caitanyavāda)
- ④原因を持たずして存在は生起している。(svabhāvavāda)
- ⑤人間存在とは身体に他ならない。(dehātma vāda)
- ⑥他世である来世および前世は存在しない。(paralokāpavāda)
- ⑦人間の目的は快楽と利益である。(kāma rtha vāda)

つまり唯物論者にとって人間存在とは、偶発的に生じたこの世かぎりの物質的なものであり、快楽を求め生きるものなのである。そして『タットヴァサングラハ』22章のうちにも唯物論者の見解は述べられており、その内容をまとめると、「人間とは身体に他ならず、身体とは変化せず一定のものである元素の集合に過ぎず、他世である来世および前世は存在しない」となっている。上記の①～⑦の要素が全て含まれているわけではないが、主要な点が簡潔におさえられている。このような唯物論者に対し仏教徒は、「全てのものは刹那ごとに変化するものである」と捉えるため、シャーンタラクシタもその観点にのっとり、唯物論者があげる「恒常不変なる元素」という存在をまず推論式により否定している。また、恒常不変の元素の否定により、その集合体であるとする身体の否定も同時に示すこととなったのである。

そして「来世や前世など無くこの世限りである」という唯物論の見解に対してシャーンタラクシタは、「心の相続」を示して否定する。輪廻と聞いて普通一般には「ある生き物が死んで、別の生き物に生まれ変わるという流れを繰り返すこと」と想像されるが、シャーンタラクシタの考える輪廻とは、「始まりも無く終わりも無く、常に生じ滅することを繰り返している心のみがあり、ある瞬間に滅する心が他者により「死」と呼ばれ、またある瞬間に生じる心が他者により「生」と呼ばれるということ」に過ぎないのである。このことが『タットヴァサングラハ』の1872偈で最も簡潔に示されており、そこでは「それ（＝認識などの相続）の無始無終の、境界が限定された何らかの状態が来世、前世、現世と呼ばれる」と述べられる。

さんせつさい
三節祭と斎王

新田 佳恵子

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

古代伊勢神宮恒例祭祀において、斎王が神宮に参入されるのは三節祭であった。三節祭とは、6月、12月の月次祭と神嘗祭の称である。三節祭における斎王の役割については、斎王が祭の始まりに太玉串を立て、大物忌（物忌子とも称す）の童女は斎王の代理、という説がある。しかし、『延暦儀式帳』（『日本祭祀行事集成』、平凡社）（以下『儀式帳』）や『延喜式』（（虎雄俊哉）（編、集英社））からは、大物忌を中心とした祭祀であることがわかる。なお、『儀式帳』においては斎内親王という記載のみだが、ここでは斎王に統一する。

1、神宮三節祭と斎王の先行研究

従来の研究において、藺田守良（『神宮典略』増補大御宮藏書、吉川弘文館）は、斎王が女性の為童女を介添えにしたと考え、阪本廣太郎氏と中西正幸氏は、斎王が主で大物忌の童女が附随したとされている¹⁾。渡辺寛氏は、斎王が太玉串を御門の西のほとりに立ててから祭が始まる²⁾、と言及されている。これらの意見と違って、久富木原玲氏は、大物忌が太玉串を受けて立ち、瑞垣御門の西のほとりに置くと解釈されている³⁾。

儀式の中で太玉串を大物忌が斎王の代理で「立てた」と解釈する説が多い。しかし、大物忌自身が「立って」太玉串を置きにいったと解釈すると、大物忌は斎王の入れない領域に立ち入ることの出来る存在であったということになる。『儀式帳』の6月例において、「即大物忌子受立瑞垣御門西頭進置」とあり、前後の同じ言い回しで大物忌父や大内人は立ったと解釈されていることから、大物忌も代理ではなく、自ら立って太玉串を置きに行ったと考えられる。

2、太玉串

太玉串とは、櫛（ゆ）に木綿（ふわた）を付けたもので、現在の太玉串は案上に奉奠（つつしんで供える）される。しかし、古儀の太玉串の授受には手を打って受け取ることから、神饌と同じ供え物ではないことがわかる。拍手は、神や貴人に対する日本の古い風習であるからである。また、祝詞奏上においても、「太玉串に隠り侍りて」となっており、太玉串を捧持した中で祝詞を奏上する。つまり太玉串は、神の世界と人間の世界の両方に何らかのつながりをもつもので、供え物ではないと考えられる。

三節祭に行われる太玉串行事というのは、高天原で天照大神が天磐戸にお隠れなられた時の神話の再現であり、太玉串と天八重櫛を使用した祭祀空間の中で、祝詞を奏上する。また、斎王が座についてから、「然後祢宜著明衣冠」とあるように、太玉串行事は、明衣冠を着けるところから始まる。

3、斎王と大物忌

大物忌は御占によって補任され、家庭・家族の清浄さも必須条件であった。また、大物忌は『儀式帳』によると、五十鈴川を渡ることすら出来なかった。『儀式帳』の大物忌の職掌の項に、斎王より神に近く、斎戒は厳しく昼夜を問わず大神に仕えたことが記されている。大物忌は親喪、病氣、事故や経水により解任された。

斎王は、神宮祭祀に奉仕する未婚の皇女、若しくは女王で、卜占によって選ばれた。斎王の退下は、

天皇の譲位、父母の喪、事故であった。しかし、経水は祭典遠慮で退下条件ではなかった⁴⁾。斎王と大物忌の斎戒には違いがあり、斎戒と解任条件は斎王より大物忌の方が厳しかった。

4、三節祭と斎王

『続日本紀』(『新訂増補国史大系』¹)に、「供_二給斎宮_一年料。自今以後皆用_二官物_一。不_レ得_二依_レ旧充_二用神戸庸調等物_一。」とある。この記事から、井上有希氏は、「斎宮寮は、天平2年以前は奉斎対象である神宮の出資を受ける立場にあり、寮財政を中央財政の下に組み込むことで神宮財政への依存体制からの脱却を図った。⁵⁾」と言及されている。斎宮の出発点が神宮財政であれば、後々も神宮側は優位を保つ姿勢を見せたと考えられる。また、延暦19年に斎宮主神司が神祇官の管摂(『新訂増補国史大系』²類聚三代格弘仁格抄)となっていることから、『儀式帳』が神祇官へ上申された延暦23年は、まだまだ在地の力は強かったと考えられる。

当時、斎王忌避の思想もあり、斎宮は僻地と考えられていたことや仏道に背くものであったこと、敬神の念が薄かったこと等を富樫美恵子氏が纏められている⁶⁾。また、現代の三節祭と同等ではなかったことも考慮する必要がある。『皇太神宮年中行事』(『神宮年中行事大成』、増補³、大神宮叢書、吉川弘文館)に、この時代以前まで榊を差し奉るのが年4度であることが記されている。つまり、神御衣祭の古い榊のまま神嘗祭を斎行しており、神御衣祭に斎王の参入はなかった。また、三節祭に供進される由貴大御饌⁴に斎王は関与しなかった。

西牟田崇生氏によれば、伊勢斎宮における祭祀は、神祇官の祭祀暦による祈年祭中心の恒例祭祀が展開されており、神宮では在地の祭祀氏族の人々が、祖業継承・職事世襲による奉仕により、三節祭に斎王の参入があっても無くてもその奉仕は欠けることなく続けられている⁷⁾、と述べられている。つまり、神宮側は、大物忌を中心として祭祀を行っていたと考えられる。

おわりに

斎王は律令制度の中にあり、大物忌は『儀式帳』の時代の斎王の代理ではなく、倭姫の御代に川姫命が大物忌として倭姫内親王から職役委譲された伝承の上にある神宮祭祀を行っているという二重構造があった。その為、三節祭に斎王の参入があっても、祭祀は大物忌を中心に在地の人々によって行われた。三橋正氏によれば、斎王から実質的な宗教儀礼としては、天皇から神社の神へ直接奉られる幣帛や宣命に移行していったのである⁸⁾、とされる。それ故、後に斎王制度が廃止されても大物忌は存続したのである。

【注】

- 1) 『神宮祭祀概説』(神宮文庫、1965年)、『神宮祭祀の研究』(国書刊行会、2007年)。
- 2) 『斎宮・斎内親王・斎宮寮』(皇學館大学講演叢書129、皇學館大学出版部、2011年)。
- 3) 「皇太神宮儀式帳をめぐって」(『古代文学』37、1998年)。
- 4) 「神宮の大物忌(一)」(『神道宗教』155、神道宗教学会、1994年)。
- 5) 「八・九世紀における斎宮寮の動向」(『続日本紀研究会』333、続日本紀研究会、2001年)。
- 6) 「摂関期の斎宮・斎院の選定と斎王忌避の思想」(『寧楽史苑』47、奈良女子大学史学会、2002年)。
- 7) 「神宮祭祀と斎内親王」(『神道及び神道史』39、34、國學院大學神道史學會、1983年)。
- 8) 「古代における伊勢神宮と天皇」(『明星大学研究紀要、日本文学部・言語文化学科』、2006年)。

日清戦争期における真言宗アジア開教について

川 染 龍 哉

高野山大学大学院 文学研究科
修士課程

はじめに

真言宗においては、明治24年（1891）に海浦如涛と佐々木回天が朝鮮半島に滞在する中で、現地の習俗・僧侶との接触及び、中川見勇が「仏教漫遊視察」と称する沖縄経由で中国へ渡航したことが、近代における最初の東アジアとの関わりであった。しかし、どちらも個人の旅行としての滞在であり、開教事業とは結びつかなかった。

宗団を挙げて僧侶を東アジアに派遣するのは、日清戦争がきっかけとなる。真言宗からは、和田大圓、山縣玄浄、五十嵐光龍、岩堀智道と随行員の岩佐大道の五人が初めて海外への布教任務を拝命し、渡航することになる。この中から、山縣玄浄の従軍記録について注目することで、従軍布教師がどのような東アジア意識を持って渡航したのか、また実際の清国を見る中でどのような考えを持つに至ったのか検討していくこととしたい。

山縣玄浄の東アジア意識

山縣玄浄は真言宗の機関紙『傳燈』の第四代主筆である。山縣は主筆の職を辞して渡清することになるが、彼の日清戦争における活動は、11月7日時点で、真言宗長者高志大了の命を受けた捕虜撫恤のための大本営訪問共に、「垂示俘虜法話」という文章を捕虜に頒布することから始まっていた。

明治日本国内において、入手できる外国の情報が限られているということも加味しなければならないが、山縣の活動の原動力というものについて検討していくと、「征清の目的は、清国の貪瞋癡を打破し、道德仁義の国となし、東洋局面をして文明の餘澤に沐浴せしむるに在り。」という言葉から、中国に対する強い関心が読み取れる。そして、中国仏教について、「正風」に引き戻す必要性について考えている。朝鮮半島についても同様であり、啓蒙主義の延長線上に朝鮮開教を捉えていたことが推測される。

このような啓蒙主義的な発想は、土宜法龍の慶應留学による受容と共に、各宗協会による仏教公認に向けた活動の中で構築されたものでもあった。

順民感化事業と山縣の思想の変化

次に実際に行われた順民感化活動について検討することで、国側の意向と重ねあわせて山縣の言動について検討していくこととする。当初は、占領地行政に携わる官僚と提携して、悲田院・施薬院と言った社会事業的な施設の建設についても考えを抱いていた。

しかし、治安の悪い地域、日本に帰順しない地域というのも多く存在していた。そして、清国国内

における日本に対する歓迎の度合いも地域ごとに差が大きかった。そのため、一律的に「慈悲」を用いた教化の效果に疑問を覚えていくようになる。また、外的な事情として、各地に分散駐屯している部隊に対する従軍布教の需要が大きかったため、一か所に留まって深い活動を行うという余裕がなくなったため、当初の計画は空論となった。

山縣は現地住民の行動を見らる中で、十善戒による開教というものを考え始めるようになる。釋雲照は、明治初頭の廃仏毀釈からの仏教復興を目指す中で、戒律復興を志向し、十善戒を日本近代道德とすべく普及活動を行った。山縣は、その概念を清国においても根付かせる必要性について考えている。同時に、軍部で行う軍夫に対する演説も道德演説という体を取ったものであり、伝染病の予防演説までも従軍布教師の仕事となる。仏教思想を踏まえた道德的陶冶の必要性については、軍も強く待望するものであったのである。

実際に十善戒は、日清戦争後に獲得した台湾における開教の一つの方策となり、真言宗の組織的な海外開教事業に対する一つの指針へと繋がっていくとも考えられる。

おわりに

ここまで日清戦争期の東アジア開教について、山縣玄淨の記録を中心に辿ることで、山縣の東アジア意識について見てきた。山縣の意識には、真言宗が内抱していた同胞意識が根底にある一方で、思想的に「遅れた」中国や韓国を仏教の力で「啓蒙」していくことを目指していたことが挙げられる。

山縣の意識は、「日本仏教」を佐久間象山が提唱した「東洋道德」の概念に適応させて、物質的世界の操作に直結させるという考え方であると、ジェームス・E. ケテラー氏は指摘している。ケテラー氏は、これを大陸における領土拡大政策に加担するものであると判断している。しかし、この時点での山縣の持っていた意識は、西洋から国を守ることが出来るのは、明治維新を切り抜ける中で一回り成長した、東洋思想の仏教、具体的に言うならば、民衆に開かれた活動と、十善戒のような仏教道德としての姿であった。その一方、日本及び日本仏教に対する優越意識は、差別的な側面を含み、日本の成功を誇示するものとなっていた。「未開」であった朝鮮や清を仏教によって「啓蒙」することで、独立させるという発想は、当該国に存在していた仏教文化を反故にするものであると共に、主体的な意識の独立という考えに至らず、客観的な評価とは矛盾を来すことになる。そしてこの矛盾は、日清戦争以後の海外開教事業にも結び付き、日中戦争下における「皇道仏教」の宣布という評価にも繋がる可能性が考えられる。これについては、今後の課題としていきたい。

主要参考文献

James E. Ketelaar (2006) 『邪教 / 殉教の明治 - 廃仏毀釈と近代仏教』 岡田正彦訳、ぺりかん社 (原著 1990)

中西直樹「朝鮮植民地化過程と日本仏教の布教活動 - 日清戦争からの初期の朝鮮総督府治世まで -」 (『龍谷史壇』 137 号、62-110 頁、2008 年)

山縣玄淨『鐵如意』(前岡書店、1895 年)

吉田久一『日本近代仏教社会史研究』(吉川弘文館、1964 年)

唐招提寺の事相

岡 本 かほる

種智院大学

律宗大覚寺 職員

〇はじめに

「事相」とは、日本密教の実践に関わる事柄を包括的に指す語である。

唐招提寺は戒律の修学を旨とする律宗の総本山であるが、同寺では密教も行われてきた。

〇唐招提寺松橋流の名称と相承について

「唐招提寺松橋流」という名称は、唐招提寺第80世長老・北川智海（1864 - 1946）によって確立された、比較的新しいものである。

また、唐招提寺松橋流（以下、招提流）の相承には、松橋流々祖である一海は含まれず、房玄から慈雲飲光に連なるその相承はむしろ、地藏院流房玄方（以下、房玄方）のものである様に見受けられる。唐招提寺には、房玄方の伝授の聞書きや、「土巨印可図」と題された道場莊嚴の図が同封された許可作法の次第といった地藏院流の資料が蔵されている。それに加えて、北川本常（1810 - 1882。招提流の血脈に、最初に名前が見える唐招提寺長老）が記した、饒慶という僧の肖像画の裏書から、地藏院流が「饒慶一覚深一本常」という、招提流にも見られる相承で伝えられていた事が分かる。

そこで、招提流が相承のみならず実践の面でも房玄方に近い流派であるのかを確認すべく、二つの流派の諸尊法を比較した。ここで注目しておきたいのは、招提流の諸尊法が、三宝院の『厚双紙』や、松橋の『厚草紙』ではなく、成賢輯の『薄双紙』に基づいて分類・集録されている点である。この事自体も相承と同様に、招提流と醍醐松橋流の大きな相違点であると考えられる。

招提流の『第二重尊法伝授要記』（尼崎・大覚寺所蔵）と、房玄方の『伝授聞書 薄二重ヨリ』（唐招提寺所蔵）という資料を用いて2つの法流の諸尊法を比較してみると、房玄方にあって招提流にないものが18、招提流にあって房玄方にないものが3つあった。それらの相違の中から具体例を1つ挙げておく。

招提流『第二重尊法伝授要記』の一字文殊法について解説した部分には、「同じ松橋に於いても、当流は一字より六字に至る。」とあり、六字文殊法について解説した部分には「五字・八字は共に髻に依って言う。故に当流にては、この説を取らず。」として、招提流において五字文殊法と八字文殊法が行われない理由が記されている。一方の房玄方では、六字文殊法の次に一字文殊法が伝授され、かつ五字文殊法も行われている。この様な相違点から、招提流は房玄方の支流ではないと考えられる。ところで、招提流の一字文殊法の解説に「同じ松橋に於いても、」という表現があるが、そもそも三宝院の『厚双紙』や松橋の『厚草紙』には一字文殊法は集録されていない。

次に、醍醐松橋流と招提流を、四度加行者の禁制の内容を用いて比較してみると、幾つかの細かい差異はあったが、諸尊法の集録と違い、招提流の加行者の禁制は根本的には醍醐松橋流と同じもので

あり、報恩院・憲淳が制作した 17 条の禁制とは別のものであった。

その他、『十八道口決十八公』（唐招提寺所蔵の醍醐松橋流十八道口決）の塗香器の莊嚴について書かれた箇所、「招提流テハ橋所用時ハ不用香」という、北川智海による書込みがあった。この記述からも、招提流は醍醐松橋流の支流であるという意識が伺える。しかし、諸尊法の集録の仕方が『薄双紙』に基づいているという相違点から、やはり招提流が醍醐松橋流の単なる支流であるとは考え難い。

○唐招提寺で行われてきた事相について

元禄年間に著された『招提千歳伝記』という律宗史籍の記録から考えるに、14、5 世紀に最も多くの唐招提寺僧が授かった密教の法流は醍醐松橋流である。一方、唐招提寺に所蔵されている灌頂（1699 年・1724 年・1786 年に執行）の記録には、八祖や聖宝と並んで、道教の図像が掛けられていた事が記録されており、そこから、それらの灌頂が三宝院流道教方あるいは地藏院流で行われた事が分かる。

以上の 2 点から、16 世紀頃に唐招提寺内の主な法流が松橋流から三宝院流道教方もしくは地藏院流へ転換したことが窺われる。そして、その転換点と考えられるのが、唐招提寺第 63 世長老の玉周（生没年は不明であるが、16、7 世紀の人物）である。玉週の師・照巖は、泉涌寺雲龍院・如周から松橋流を、嵯峨法輪寺・有以から地藏院流を授かっている。玉周も照巖と同じく、雲龍院の如周から密教を受法するとともに、照巖から伝法灌頂と職位灌頂を受けている。従って、唐招提寺で行われていた道教を流祖とする法流は、地藏院流である可能性が高い。

また、『招提千歳伝記』の、「毎日於駄都尊前六座密供駄都秘法三座龍王不動地藏各一座」という記述から、年代は明確ではないが、唐招提寺において駄都ノ秘法が修されていた事が分かる。駄都ノ秘法は、地藏院流（少なくとも房玄方）の諸尊法の中には含まれているが、成賢輯の『薄双紙』や三宝院の『厚双紙』、松橋の『厚草紙』にはその名が見えない。『招提千歳伝記』に駄都ノ秘法を修していたという記録があるという事は、やはり唐招提寺の事相が地藏院流で行われていた可能性を示している。

○おわりに

招提流が「松橋流」を名乗りながら房玄方の相承を持つ理由として、律宗史籍に多くの唐招提寺長老が受法したとの記述がある「松橋流」の名称と、血脈としてより多くの唐招提寺長老（本常一道静一常覚一覚明一北川智海）を含む事のできる房玄方の相承を以て、北川智海が唐招提寺独自の法流を成立させたという事が考えられる。しかし、北川智海自身が延命寺の上田照遍から「松橋流公紹方」を受けているにも関わらず、招提流が血脈以外の点でも醍醐松橋流と大きく異なる部分を持つ理由については、伝授録等にも明確な記述は見られない。諸尊法の集録が成賢輯の『薄双紙』に依っている理由については、北川智海が成賢の正嫡であった道教の法流に対して、三宝院流の正統であるという認識を持っており、招提流もその流れを汲んでいるという事を示そうとしたという可能性が考えられる。

今後は、招提流成立以前の唐招提寺において、主流となっていたと考えられる醍醐松橋流・地藏院流についてはもとより、唐招提寺第 16 世長老であり勸修寺流実範方の祖であった中川実範の事相や、『招提千歳伝記』に「建立宝殿一字、安不動尊像」という記録の残る唐招提寺第 3 世長老・義静、金剛智より袈裟を付与されたとされている宗祖・鑑真的密教との関係性についても研究していきたい。

ブルトマン著『原始キリスト教』に見る救済概念 ー原始キリスト教は「自力」か「他力」かー

水 口 隆 司

同志社大学大学院 神学研究科
博士後期課程 神学専攻

はじめに

筆者はこれまでヴェーバー著の『古代ユダヤ教』を考察の対象として一文を著したが、今回はブルトマン著の『原始キリスト教』を手掛かりとして誕生時のキリスト教に迫ろうと思う。目標としては、自力・他力を両端とする座標軸上に「原始キリスト教」の位置を定めることとしたい。

『原始キリスト教』におけるブルトマンの救済概念理解を検討するにあたり、筆者は日本における宗教分析の手法である、自力・他力の概念対を利用しようとする。西洋の宗教体系である原始キリスト教に、日本的な宗教概念対が有効か否か不明であるが、仏教的手法で原始キリスト教の救済概念理解を試みる。自力・他力とは、本来、仏と人間との関わり方を規定する言葉で、これに関して峰島旭雄は「曇鸞が『往生論註』の中で、他力・易行道の優越性を述べており」、さらに「自力と他力という概念対は、仏教の中で用いられ、それへ根ざしながら、いまや一つの独立した一種の相関概念でもあるといえる」とする。とすれば、宗教一般においてこの概念対を適用して課題を整理し処理することも可能であろう。まして自力的、他力的とすれば、その適用範囲はさらに広がる。自力・他力という表現を純粋な学術用語としてではなく、一種の常識的なレベルで用いることとする。

原始キリスト教以前の救済概念

一般にキリスト教は、ユダヤ教を母体とするとされ、筆者もそのように考える。古代イスラエルの宗教的伝統の中で、ユダヤ教は民族宗教であり、ヤーウェも常にイスラエルの神、民族の神であった。「この契約において、神と民とは互いに義務を負い合う——ここで民というのは全体としての民族であって、個々人ではない」と、ブルトマンは述べる。ではその頃のユダヤ人は、どのように神を信じていたのだろうか。人間が神について知っているのは、神が彼に語りかけてくれるからであり、神の本質は人間の理解を超えたものである。神の意志は律法として民に与えられており、神の恵みは、神がこの民を選び契約を結んだことで完結している、と人々は理解した。

ここで史的イエスについて考えるならば、「イエスはユダヤ教徒であった」という事は、疑いのない事実である。イエスが、当時の神と律法について新しい解釈を示したとしても、人々はせいぜいユダヤ教イエス派という程度の分派活動として理解しただろう。イエスは他人の目を気にする者を偽善者と呼び「偽善者たちは、人に見てもらおうと、会堂や大通りの角に立って祈りたがる」(マタイ 6:5)と述べる。更に、他人の目を気にして、「神様、わたしはほかの人たちのように、奪い取る者、不正な者、姦通を犯す者でなく、・・・」(ルカ 18:11～12)と神殿で祈るファリサイ人を、自己の行為によって神の義認を獲得しようとする努力にこそ原罪があるとして、否定する。祈りとは人が願いで他人を動かすように神を動かす行為であり、それ故に祈りは特に善い行為でも他人に誇れる

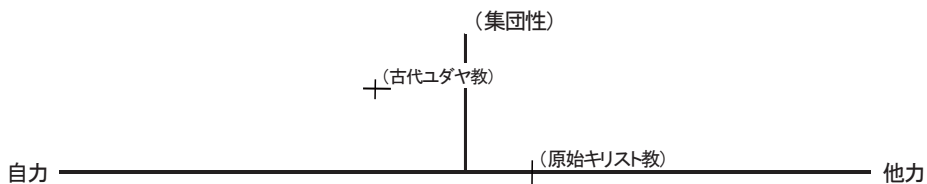
立派な業でもない。個人的に祈ることにより、古代ユダヤ教の特徴であった集団による聖性の保持、救済の希望が、原始キリスト教での「神に対する個人的行為」に変化した。

原始キリスト教の救済概念

ユダヤ教とキリスト教との最も大きな相違点は、「イエスをキリスト（救世主）と認めるか、否か」である。キリスト教徒は各人が「イエスは神の子である」という信仰を受け入れ、この事を公に宣言することにより初めてキリスト教徒となる。原始キリスト教はイエスをキリストとして認めたために、この世界での救済が間もなく開始され、近い将来において「神の支配」が完成すると考えた。即ち、民族全体ではなく、イエスがキリストであると信じる人々だけが救済されると考えるようになった。しかしユダヤ教はイエスをキリストとして認めなかった為、イエスの生誕以来、二千年にわたって未だにユダヤ民族の救世主を待ち望んでいる。

キリスト教は創唱宗教に分類されるが、ナザレのイエスを創唱者と定めることは困難である。ブルトマンも「原始キリスト教は、イエスが十字架刑に処せられた後に、彼を復活者として見た後の弟子たちの中から育ち、成立したものである」と述べており、キリスト教とはイエスの死後に「彼はキリストであった」と理解した弟子たちによって始められたものである。原始キリスト教は、イエスが神の子としてこの世に生まれた事を、救済の始まりとする。「マリアは男の子を産む。その子をイエスと名付けなさい。この子は自分の民を罪から救うからである」（マタイ 1:21）。つまりイエスが現れたことによって既に救済は開始されているとする。

ここでブルトマンの著述を整理してみよう。「まさに自分の行いによって神の義認を獲得しようとする努力の中にこそ、原罪がある。なぜなら、この努力のうちに、人間が神の前に自分を『誇ろう』としていることが、現われているからである」。誇るという行為は神に対する服従から生まれるものではない。しかしユダヤ教は、律法遵守の行動を神に対して「誇り得る」と考え、人間は神に要求を持ち出す権利があるとする功利的信仰を認める。『原始キリスト教』の中で、ブルトマンは祈りを神に対する働きかけ（自力）であるとするが、ユダヤ教のようにその為の律法遵守のような功利的行動を求めているのではない。これらのブルトマンの記述を浄土教的立場から見れば、神との関わりにおいて、「自己を誇る」とは「自力」であり、「イエスをキリストであると信じて、すべてを委ねる」とは、自分の力の及ばない他者（神または仏）の力に依るという事で「他力」だと、理解できる。ここに筆者は、自力から他力への変化の芽を見るのであり、「原始キリスト教」は、ユダヤ教の「自力」的立場から、「他力」的な立場に一步、足を踏み出したと言ってよいだろう。



「古代ユダヤ教」が「自力—他力」の座標軸上に位置していないのは、古代ユダヤ教の持つ「救済の成就是民族全体の行動に因り、民族全体が対象となる」とされる宗教観のためである。

花園大学大学院 文学研究科
博士後期課程 仏教学専攻

一山の伝記資料としては、虎関師鍊の「一山國師行状」が『扶桑五山記』二に収録されている。「一山國師妙慈弘濟大師語録」は『大正新脩大藏經』第八十卷に収録され語録は上下巻に纏められている。(以下『一山國師語録』と略称) 一山の先行研究としては、伊藤卓治氏「寧一山墨蹟」「續寧一山墨

一山年譜 1

蹟」、館隆志氏の「一山一寧撰『頼賢の碑』と松島瑞巖寺、御島妙覚庵の観鏡房頼賢の事跡をめぐって」、西尾賢隆氏『中世の日中交流と禅宗』の中での「元朝国信使寧一山」等がある。さて右記の一山の年譜資料には一山の編年が記されている。今後の課題でもある一山墨蹟の書法研究をする上で必要な資料になると思い制作を試みた。

一山が54歳の時の墨蹟には、「西澗子曇宛尺牘」がある。西澗子曇は1271年から一度わが国に來朝し1278年に元に帰国していたが、再び一山と同船して來朝した禅僧である。一山と同じ浙江省の出身であることが知られている。時の執権北条貞時に迎えられ円覚寺6世を継いでいる。伊東卓治氏の「續寧一山墨蹟」によればその内容には「何か相談があるから来てくれという手紙を受けた返信で明朝參上する旨を述べている。」とある。(大橋理祐氏藏)

55歳では「偈語」「山叟慧雲遺書至上堂法語」があるが、これは一山が建長寺在住時の正安3年9月に東福寺の山叟慧雲和尚の遺偈を見て読んだ墨蹟である。東福寺第5世山叟慧雲は正安3年7月7日遺偈を書して75歳を以て示寂している。「…照天の夜月光輝満ち、廓尔として依る無く又た獨り帰す」この遺書が一山の元に届いた。その後上堂して法語を垂れたのがこの墨蹟である。(財団法人 貞観園保存会藏)そして57歳では『鎌倉市史』所収の「一山一寧書下」がある。この墨蹟は山本信吉氏によれば、「建長寺10世として住持していた一山が1303年正月に同庵の承仕、行者に屋地一字を與旨を定めたもので、祖元に対する崇敬の志を示したものであろう。首に袖判を押したこの書下は、帰化僧であった寧一山が、日本風の文書を書いた例として珍しい。」とのことである。続いて「二月望上堂法語」「無關普門拈偈法語」いずれも57歳の墨蹟である。前者は『一山国師語録』の中の「建長語」に録されている法語である。

また『一山国師語録』巻下6丁表の十牛図の頌は廓庵師遠(則公)の十牛圖の頌を和韻している。本墨蹟は一山独自の十牛図と共通性が見られる。(守屋孝藏旧藏)

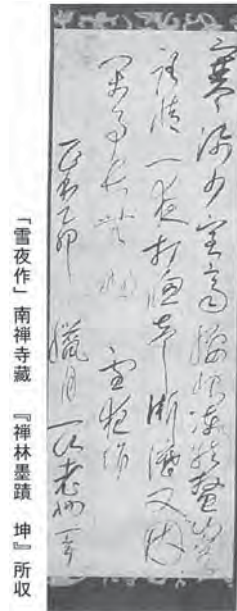
後者の「無關普門拈偈法語」は東福寺第三世の無關普門が正應4年12月12日示寂し、その弟子の玄仁が円覚寺で年忌供養をした時に当時円覚寺の住持だった一山に請うて拈香した法語である。(南禅寺藏)伊東卓治「寧一山墨蹟」に圖版と校録が掲載されている。

58歳では「瑞巖空照禅師頌古」がある。本墨蹟は重要文化財指定で、伊東卓治「寧一山墨蹟」に圖版と校録が掲載されている。『書の国宝 墨蹟』『續禅林墨蹟』『墨蹟の寫し』にも掲載されている。一山の円覚寺住持の時のもので、來朝後6年目の墨蹟である。『莊子』齊物論の中の莊周の夢胡蝶を引用している。重要文化財指定で『一山国師語録』巻上に「瑞巖主人翁」として録されている。(和泉市久保惣記念美術館藏)

60歳では「金剛經序」「聚分韻略」後跋がある。「聚分韻略」は一山の弟子の虎関師鍊が編んだ5巻からなる漢字辞書であり、嘉元4年1306年の成立である。

61歳では宮城県の松島にある「奥州御島妙覺庵主行寶銘碑額一」がある。本碑銘は徳治2年(1307)宮城県松島瑞巖寺に現存する。碑銘に関わる研究に館隆志「一山一寧撰『頼賢の碑』の筆跡について」(『駒沢大學大學御院佛教學研究會年報』第39號、2006)、同「一山一寧撰『頼賢の碑』と松島瑞巖寺御島妙覺庵の観鏡房頼賢の事跡をめぐって」(『禅學研究』第84號2006)がある。

64歳では「牧牛図」がある。この画賛は『一山国師語録』巻下(7丁表)、偈頌の部「和十牛図并



図版 1

序」に収録されている。66歳では「癡絶頌」「唐李涉詩」「騎驢図賛」があるが、「癡絶頌」は1312年～1316年の間に書かれたものと推定されている。」「騎驢図賛」は晩年の正和年間の書である。

67歳では「草書偈語」、68歳では「寧一山真蹟書賛」「空巖道號頌」などがある。共に正和年間でありこの頃の禪宗の興隆は朝廷にも強い影響を及ぼした。

69歳では「後宇多法皇和韻偈」がある。これは一山が1313年の8月1日に京都南禅寺に初めて入山しここに住持することになったときの墨蹟である。これと同じ偈を書いた幅が別に現存している。「園林清暑」は流れるような巧みな草書の作品といえよう。

また重要文化財「大覺法皇和韻偈」があるが、これは先ほどの後宇多法皇和韻偈と同じ偈である。そして代表作の「雪夜作」は一気に筆をはしらせ己の心情を表わすものであり高い品性をもつ一山の面目躍如たりともいえる代表作の一つである。「六祖偈」は重要文化財指定で、「無本覚心像賛」は唯一の国宝である。最晩年の70歳では「進堂語」「阿弥陀法語」「甄叔和尚邦語」「跋語」「金剛般若経」など、どれも重要文化財指定であり、「新樂府法曲篇」「草書法語」「大士賛法語」「円通大士」「白氏文集新樂府断簡二王像」「送空藏主婦里法語」「新樂府」「観音藏頌詩卷後序」「固山一輩垂語」と病に伏しながらも最も多くの墨蹟を残している。

今後は日本に遺存する一山一寧禅師の墨蹟や跋なども含めて全てを集約して編年してゆきたい。また紀年のない墨蹟を書風の観点からこの編年に加えることを試み、その結果に基づいて一山の墨蹟の全体を俯瞰し書法の変化を考えてゆきたい。

【参考文献】

- 田山方南 (1965)『禅林墨蹟』 禅林墨蹟刊行会
—— (1994)『續禅林墨蹟』 禅林墨蹟刊行会
—— (1977)『禅林墨蹟 拾遺』 禅林墨蹟刊行会
西尾賢隆 (1999)『中世の日中交流と禅宗』 吉川弘文館
柴山全慶 (1954)『十牛図』 弘文館
森三樹三郎(1996)『老子・庄子』 講談社
福嶋俊翁 (1974)『福嶋俊翁著作集』 第二卷、木耳社
古谷 稔 (2010)『書道テキスト』『日本書道史』 第三卷、二玄社
塙 保己一(1927)『續群書類従・第九輯上』、續群書類従完成会
角井 博 (2014)『中国書道史』、芸術新聞社
胡 建明 (2007)『中国宋代禅林高僧墨蹟の研究』、萩原印刷
伊藤卓治 (1951)「寧一山墨跡」、『美術研究』 第 162 號、pp.1 ～ 32、美術研究所
—— (1951)「寧一山墨跡」、『美術研究』 第 169 號、pp.163 ～ 190、美術研究所
館 隆志 (2006)「頼賢の碑」と松島瑞巖寺 御島妙覚庵の観鏡房頼賢の事跡をめぐって、『禪學研究』 (84)、花園大学

法然思想の受容をめぐる — 『大仏供養物語』を中心に —

大久保 慶 子

佛教大学大学院 文学研究科
博士後期課程 仏教学専攻

はじめに

『大仏供養物語』（現在数本の伝本が確認されており、そのうち本発表では『大仏供養物語』（天理図書館蔵¹⁾）を用いる。）は『御伽草子』の一つであり、文明十七年（一四八五）以前には成立していたとされる物語である。

この『御伽草子』とは、中世に成立した四百種ほどの短編物語であり、前代が公家中心の物語（作者や享受者も公家が中心）であったのに対し、中世では作者や享受者が公家の他に、武家、僧侶、商人、庶民などがいたとされ、この状況から必然的に物語の素材や内容、表現が新形態を持つに至り、中世に成立した『御伽草子』があらゆる階層を対象とし、その層のニーズに合わせて、多種多様な物語としてつくり出されたと考えられる。また、作者や享受者の変化に加え、『御伽草子』には中世独自の信仰や思想が物語ごとに新たな世界観を構築しているのではないかと思われ、特に仏教の影響が多くの物語の中に見られる。

そして、『御伽草子』には法然上人（以下、全ての尊称を省略する。）が登場する物語が数種あり²⁾、本発表ではその一つである『大仏供養物語』を中心に見ていくことで、中世の物語の中でどのような法然の思想が形成され、受容されていったのかという点について考察していく。

『大仏供養物語』のあらすじ

俊乗房重源は東大寺の再建を進め、入唐して極楽の曼陀羅と五祖の真影を請来したのを期して、建久六年（一一九五）十一月二十八日に再建途中の東大寺の軒の下で、法然を導師として大仏の供養することになるが、法然は余宗を憚って辞退したため、天台座主、奈良得業、園城寺法印の三座による説法が行われる。しかし、三座の説法はどれも満足できるものではなかったため、源頼朝の北の方の要請により、法然が説法をすることになる。法然は、法華経、真言、座禅修行が衆生には修し難いことであるのに対し、阿弥陀仏の四十八願、六字の名号、十念の功德を説き、女人も念仏によって往生できることを説く。聴衆は悉く感動し、南都北嶺の僧たちも法然に帰依する。そして、大量の布施はすべて東大寺の修理工料として寄進されたと書かれている。

『大仏供養物語』と法然の伝記について

治承四年（一一八〇）平重衡の南都攻めにより焼失した東大寺が、翌年の養和元年（一一八一）に再建の大勸進職を法然に就任させようとした話が『源空聖人私日記』と『法然上人伝記』（醍醐本）以外のすべての法然の伝記にあり、そこでは法然が東大寺再建の大勸進職を辞退した代りに重源を推薦

したと書かれているが、記録類などには法然の辞退と推薦によって重源が大勧進職に就任したという記述はなく、また、建久六年（一一九五）に法然が東大寺で説法したという史実もない。

しかし、建久二年（一一九一）重源の要請により、法然が再建途中の東大寺で浄土三部経を講説した話が『法然上人行状絵図』にあり、そこでは重源が法然の説法を要請し、法然が余宗のなかで念仏の功德を説き、聴衆に感動を与えたと書かれており、この話の構造が『大仏供養物語』と類似していることから、『大仏供養物語』は浄土宗に関わる者が『法然上人行状絵図』などの法然の伝記をもとに作成したと思われるが、『法然上人行状絵図』では重源が法然に説法を要請する話であったのに対し、『大仏供養物語』では源頼朝の北の方が法然に説法を要請する話へと新たに読みかえられたと考えられる。

『大仏供養物語』における法然と女人往生

『大仏供養物語』では、法然が女人往生について説いている場面があり、阿弥陀仏の四十八願の第三十五願³⁾などによって、女人も往生できると書かれている。このことは、前述の通り源頼朝の北の方が法然の説法を要請し、その説法の中に女人往生が説かれていることから、物語における法然と女人往生の思想には重要な意味があると思われる。

法然の女人往生の思想については、浄土三部経の一つである『無量寿経』の内容を、善導の釈義にもとづいて法然が記した『無量寿経釈』の中にも見られ、法然は女人が往生できない理由について、「女人は過多く障り深くして、一切の処に嫌はれたり⁴⁾」と述べた上で、善導の解釈をそのまま用いて女人往生を説いている。その善導の解釈では、女人がそのまま往生するのではなく、念仏を唱え男子に転じて往生することで、女人が生まれながら身に持つ過ちや障りを除くことができるという、念仏による平等な往生が説かれている。そして、この『無量寿経釈』の善導の解釈と『大仏供養物語』の「女人成佛の願成就の文⁵⁾」が類似していることから、『無量寿経釈』の思想が『大仏供養物語』に反映されていると考えられる。

しかし、『大仏供養物語』における法然の女人往生の思想については、阿弥陀仏の四十八願の第三十五願と、『無量寿経釈』だけではなく、更に『天女成仏経』を引いた上で、念仏の功德によって女人も往生できるので、女人の悪名をたてることについて否定しており、法然が女人往生と女人への差別に対する批判を強調して説いていると見られる。

そして、『大仏供養物語』でこのような思想が説かれる背景には、中世の幅広い享受者たちの中でも、特に女人に向けて法然の思想を布教する狙いがあるためと思われ、また法然の女人往生の思想が物語の題材となるほど、享受者たちに求められていたと考えられる。

おわりに

本発表では、中世に成立した『御伽草子』のうち、法然が登場する『大仏供養物語』を中心に、法然の伝記との関係や、物語から見えてくる法然の思想として女人往生を取り上げ、『大仏供養物語』が法然の伝記などをもとに、物語として新たにつくり出されることによって、伝記などには見られない独自の法然思想が形成され、中世の享受者たちに受容されていったと考えられる。

注

- 1) 『室町時代物語大成 第八』 角川書店 一九八〇年
- 2) 『御伽草子』の中で法然が登場する話には、『小敦盛』、『恋塚物語』、『十二類絵巻』、『大仏供養物語』、『為盛発心物語』、『松虫鈴虫讃嘆文』などがある。
- 3) 『無量寿経』の第三十五願の女人往生願（女人成仏願）には、「もし我れ佛を得たらんに、十方無量不可思議の諸佛世界に、それ女人あって、我が名字を聞きて、歡喜信樂して、菩提心を發し、女身を厭惡せんに、寿終の後、また女像とならば、正覺を取らじ。」とあり。
- 4) 『法然 一遍』 日本思想体系 10 岩波書店 一九七一年
- 5) 『大仏供養物語』では「又、女人成佛の願成就の文に云、すなはち、弥陀の本願力によるかゆへに、女人、佛の名号を称して、まさしく命終の時、女身を転して、男子となる事をえて、弥陀の御手をさつけ、菩薩身をたすけ、法華の上に座す、佛にしたかひて、往生して、佛の大会に入て、無生忍を証語す（下略）」とあり。

参考文献

- 市古貞次 『中世小説の研究』 東京大学出版社 一九五五年
橋本直紀「大仏供養物語」（徳田和夫編 『お伽草子事典』 東京堂出版 二〇〇二年）

中国における浄土教の拡大について —道綽の活動を一例として—

福 井 順 忍

龍谷大学大学院 文学研究科
博士後期課程 真宗学専攻

序言

本研究の目的は、道綽の活動期を中心とした中国の浄土教拡大の特徴を明かにすることにある。

現今の日本において、仏教について連想するものとして「南無阿弥陀仏」や「念仏」を挙げる人は少なくないと思われる。このように、現在は「南無阿弥陀仏」と「念仏」する浄土教の思想が、広く認知されていると言えるだろう。これは日本の法然や親鸞、そして浄土宗や浄土真宗の影響に依るところが大きい、その思想の大本は中国南北朝末期から唐初にかけて活躍した、曇鸞・道綽・善導等にある。彼らは念仏による西方浄土への往生を勧めた僧侶であり¹⁾、浄土宗や浄土真宗において祖師として位置づけられている。

ただし現在の日本とは対照的に、中国で提唱され始めた頃の彼らの浄土思想は異端とも言える認識がなされていた²⁾。そのような状況下での浄土教の拡大について明かにすることは、単なる宗派の学問としてではなく、一般社会になじみ深い思想の淵源を探るという点で、文化的にも意義のあることではないだろうか。

以上のような問題意識の下、三人の中でも道綽の活動に注目して考察する。道綽を取り上げる理由は、その事蹟を伝える伝記史料が比較的多く残っていることと、道綽の師匠筋³⁾にあたる曇鸞について藤善真澄氏の優れた研究があり、これと比較することで道綽における活動の特徴が見いだせると考えるからである。手順としては藤善氏の研究とその方法を確認し、それを道綽の研究に援用する形で検討していきたい。

従来の活動研究と藤善真澄氏の研究方法

道綽は浄土宗・浄土真宗の祖師とされているため、古くから研究が蓄積されている。しかしこれまでの活動研究は、道綽の事蹟や教学の背景を探ることが中心であったため⁴⁾、『統高僧伝』や迦才『浄土論』等道綽の事蹟を直接記録した史料を用いた考察が主で、道綽の活動実態に十分言及しきれていない憾みがある。

そこで今回注目するのが、藤善真澄氏の研究方法である。藤善氏は曇鸞の研究において、曇鸞について直接記載されている史料の他に、地理書等の周辺史料を用いて研究を行っている。『統高僧伝』によると曇鸞が浄土教帰入後に活動した地域は、玄中寺のある石壁山、介山、平陶（平遥山）、大陵（秦陵）であるが、これらの地域を『水経注』等の地理書と対照させるといずれも山岳地帯である。このことから曇鸞に師事する集団の構成員は、牧畜民や林業従事者、鉱山労働者等、農民とは異なる階層である⁵⁾とする。

このように藤善氏は曇鸞の周辺史料を扱うことによって、その信者が実際にどのような人によって構成されていたかを明らかにした。この研究方法は道綽にも適用できると考えられ、以下道綽に師事する集団を明らかにしていく。

玄中寺信者集団と道綽

曇鸞は興和四年（五四二）⁶⁾に死去しているが、道綽の浄土教帰入は大業五年（六〇九）⁷⁾であり、その間六七年の年月が経っている。また迦才『浄土論』には、道綽は曇鸞の「三世已下の孫弟子に懸かる」⁸⁾と記述されている。このように道綽は曇鸞の面授の弟子ではなく、曇鸞の遺弟に教えを受けたことになる。裏を返すと『統高僧伝』等に名前は出てこないにしても、道綽に曇鸞の思想を伝えた人々が存在していたと言える。

加えて浄土教帰入後の道綽は玄中寺を拠点としたこと、さらに道綽を慕って来寺する者で石壁山が溢れるほど押し寄せたことが記録されている⁹⁾。つまり道綽は玄中寺の信者集団に加わり、その集団を指導する立場になるに至ったことが窺える。

道綽の活動地とその地域性

迦才『浄土論』には道綽が晋陽・太原・文（汶）水の三県の人々に教化し、その地の人々が道俗問わず念仏していたこと、臨終の際には三県の信者が数え切れないほど別れをしに来寺したことが記録されている¹⁰⁾。すなわち道綽は新たに晋陽・太原・文水の三県で教化しており、実際にその地域から信者を得ているのである。

ではこの三県はどのような地域なのか。まず太原であるが、唐王朝の創始者高祖李淵は太原の長官であった時に、兵を挙げる決意をしたので、太原は唐の発祥地とも言える¹¹⁾。また太原は并州（今の山西省）の中心地で、「北京」と呼ばれる五京の一つに数えられる地でもある¹²⁾。このように太原は当時有数の大都市であり、「北京」と呼ばれる唐王朝の重要都市なのである。

次に晋陽であるが、晋陽県内では晋水から水を引いて稲田を作っていた記録が存在する¹³⁾。同じく文水県でも灌漑や、城内で水田耕作が行なわれていたことが記録されている¹⁴⁾。先程取り上げた太原については同時代ではないものの後漢時代から灌漑が行なわれている¹⁵⁾。以上のように晋陽・文水県には明かな耕作の記録が存在し太原も古来より農業が営まれていたことが記されており、道綽の活動した地域は農民階層の人々が居住していたことが窺える。

道綽は曇鸞の時には見られなかった地域でも活動しているが、大都市である太原にも足を伸ばしていること、活動地域に住むのは主に農民階層の人々であったという所に特徴がある。すなわち曇鸞が活動した山岳地域と対象的な、大都市・農耕地域でも活動していたということである。道綽は曇鸞以来の集団とは異なる階層の人々にも教化しており、地域的にも階層的にも玄中寺の信者集団の規模を拡大させていたのである。

結語

以上道綽に焦点をあて、中国浄土教の拡大について考察してきた。道綽は曇鸞より引き継がれてき

た玄中寺の信者集団を継承しつつも、階層の異なる地域にも活動範囲を広げ信者を得ており、地域的にも階層的にも玄中寺の信者集団を拡大させている。

特殊な思想と見られていたからか、曇鸞の時代には山間地域など限定された地域で受容されていたものが、道綽の時代には農耕地域にも拡大している。これは曇鸞や道綽の活動の結果でもあるが、後の日本にまで伝わったことを考えると、その教えに多くの人を引きつけるだけの魅力があったという証でもあろう。

注

- 1) 阿弥陀仏の浄土に往生することを願う思想自体は地論宗など、中国仏教の他の学派にも見られるが、阿弥陀仏を専修していくという点で曇鸞・道綽・善導は独特の学派を形成していると言えよう。
- 2) 内田准心「『往生論註』における願生の意義」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三五、二〇一三年)、殿内恒「諸伝記等に見る道綽禅師」(『行信学報』八、一九九五年) 参照。
- 3) 曇鸞と道綽は直接の師弟関係には無いが、道綽は曇鸞思想の影響を強く受けているため、思想的な師は曇鸞といっても差し支えないと考える。
- 4) 小笠原宣秀「道綽禅師伝に於ける二三の問題」(『宗学院論輯』三一、一九四〇年)、高雄義堅「道綽禅師とその時代」(『宗学院論輯』三一、一九四〇年)、野上俊静『中国浄土三祖伝』(文栄堂、一九七〇年)、牧田諦亮・直海玄哲・宮井里佳「道綽—その歴史像と浄土思想—」(『浄土仏教の思想四 曇鸞・道綽』講談社、一九九五年)、八力廣超「道綽伝の諸問題」(『印度哲学仏教学』二四、二〇〇九年)、金子寛哉「石壁寺鉄弥勒像頌碑について」(『宗教研究』六〇、一九八七年) 等が挙げられる。
- 5) 藤善真澄「曇鸞教団」(論註研究会編『曇鸞の世界—往生論註の基礎的研究』永田文昌堂、一九九六年) 参照。
- 6) 藤善真澄「曇鸞大師生卒年新考—道宣律師の遊方を手がかりに—」(『教学研究所紀要』一、一九九一年) 参照。
- 7) 迦才『浄土論』卷下、比丘僧得往生者、道綽傳(『大正蔵』四七、九八頁)
沙門道綽法師…(中略)…從大業五年已來、即捨講說、修浄土行。
- 8) 迦才『浄土論』卷下、比丘僧得往生者、道綽傳(『大正蔵』四七、九八頁)
- 9) 『續高僧傳』卷二〇、習禪篇五、釋道綽傳(『大正蔵』五〇、五九四頁)
承昔鸞師浄土諸業、便甄簡權實、搜酌經論、會之通衢、布以成化。…(中略)…恒在汶水石壁谷玄中寺。…(中略)…道俗子女赴者彌山、恒講無量壽觀。
- 10) 迦才『浄土論』卷下、比丘僧得往生者、道綽傳(『大正蔵』四七、九八頁)
貞觀已來、爲開悟有緣、時時敷演無量壽觀經一卷。示誨并土晉陽・太原・汶水三縣道俗、七歲已上、並解念彌陀佛。…(中略)…去貞觀十九年、歲次乙巳、四月二十四日、悉與道俗取別。三縣内門徒就別、前後不斷、難可記數。至二十七日一、於玄忠寺壽終。
- 11) 『舊唐書』卷一、本紀一、高祖本紀

(大業)十三年、為太原留守、郡丞王威・武牙郎將高君雅為副。羣賊蜂起、江都阻絕、太宗與晉陽令劉文靜首謀、勸舉義兵。

- 12)『舊唐書』卷三九、志十九、地理二

至德二年…(中略)…十二月、置鳳翔府、號為西京、與成都・京兆・河南・太原為五京。

- 13)『元和郡縣志』卷十六、太原府条

晉陽縣…(中略)…晉澤在縣西南六里。隋開皇六年、引晉水溉稻田、周廻四十一里。

- 14)『新唐書』卷三九、志二九、地理志三、河東道太原府太原郡条

文水…(中略)…西北二十里有柵城渠、貞觀三年、民相率引文谷水、溉田數百頃。

『太平寰宇記』卷四〇、并州条

文水縣城甚寬大、約三十里。百姓於城中種水田。

- 15)『後漢書』本紀五、安帝紀、元初三年条

(元初)三年春正月甲戌、修理太原舊溝渠、溉灌官私田。

真宗伝道における「ご縁づくり」の一考察

伊 藤 顕 慈

龍谷大学大学院 文学研究科
博士後期課程 真宗学専攻

はじめに

近年では、真宗伝道の活動目的として「ご縁づくり」という言葉が掲げられることが多い。本論は、「ご縁づくり」を目的とした伝道活動の構造を理解するには、マーケティング論における消費者行動論の適用が望ましいのではないかを論じるものである。

1. 問題の所在

「ご縁」は本来「仏縁」を指す語である。しかし、近年の真宗伝道の現場で用いられる「ご縁づくり」といった際の「ご縁」の語は、必ずしも「仏縁」を指しているとはいえないようで、「きっかけ」や「関係」といった「縁」の一般的な語義で用いられることが多いようである。そうした場合、「ご縁づくり」は「関係性の構築」と換言することができるが、そもそも真宗伝道は「関係性の構築」を目的とした伝道活動に積極性を見出し難いという問題を抱えている。本論では、「関係性の構築」を目的とした伝道活動が真宗伝道とどういうのか、またその関係性はどのように構築されるのか、という点について考察する。

2. 真宗伝道における「ご縁づくり」の立場とその課題

「真宗伝道」の語義について、深川宣暢氏（「真宗伝道学方法論の考察—真宗教義と伝道学の方法—」『真宗学』119・120 合併号、2009 年 234 頁）は「浄土真宗の教法（宗教的真実とその表現）およびその救済を伝え、広めること」とであると定義している。この語義に準ずれば、「真宗伝道」の目的は「伝え広めること」であり、他者の信仰形成にまでは踏み込まないといえる。では、「ご縁づくり」を目的とする伝道活動はどうであろうか。

「ご縁づくり」を「仏縁」と捉えた場合、その活動は他者に仏縁を結んでもらうことを第一義とするといえる。「ご縁づくり」を「関係」と捉えた場合、その活動目的は活動の執行側と受け手である他者との関係性の構築が第一義になるといえよう。しかし、真宗は絶対他力であるため、執行側が他者の縁になりえないという前提が存在する。つまり、「ご縁づくり」を「仏縁」として捉える伝道活動は根本的に成立しないといえる。したがって、「ご縁づくり」といった際のその活動目的は、「関係性の構築」が第一義であるとするのが妥当のように思われるのである。

以上を「真宗伝道」の定義に鑑みると、「ご縁づくり」を目的とする伝道活動は「真宗を伝え広めるための関係性の構築」を目的とした活動であるとみることができる。では、その関係性をどのように構築するか、その理論にマーケティング論における消費者行動論、なかでも購買意思決定プロセスモデルがその指針となりうるのではないかと、というのが筆者の見解である。

3. 関係性の構築理論における消費者行動論の適用について

購買意思決定プロセスモデルとは、大きく言えば消費者の行動理論であり、提供者側の提供理論とは大きく異なるのがその特徴である。筆者がここで注目したいのは、これが「购买前から購買後に至る」プロセスモデルであるという点である。換言すれば、「消費者が購入という選択に至る」までのプロセスモデルであるといえる。つまり、「人が物事を選択に至る」プロセスモデルであるとみることができる。したがって、「真宗を伝え広めるための関係性の構築」を他者側に選択してもらう、そのような伝道活動の構造理論として、購買意思決定プロセスモデルの適用が望めるのではないか。

消費者行動論における購買意思決定プロセスモデルはさまざまに提唱されているが、現在最も一般的であるとされる購買意思決定プロセスモデルは、①問題認識（消費者が問題やニーズを認識する段階）②情報探索（製品情報を入手する段階）③選択肢の評価（競合するブランドの情報を処理し最終的価値判断を行う段階）④選択・購買（購買意思の最終決定段階）⑤購買後の行動（製品への評価をくだす段階）の5段階である。

この消費者の購買意思決定プロセスを「人が物事を選択に至る」プロセスモデルとして捉えた場合、①問題認識（人が問題やニーズを認識する段階）②選択肢の比較（選択肢の情報を入手し比較をする段階）③選択肢の検討（選択肢の情報を処理し最終的価値判断を行う段階）④選択決定（選択意思の最終決定段階）⑤再検討（選択結果への評価段階）と換言することができるであろう。

「関係性の構築」（ご縁づくり）を目的とした真宗伝道への購買意思決定プロセスモデルの適用は、他者が伝道活動への参加を選択し決定するに至る指針となる。また、その活動を外部伝道と捉えた場合、既に伝道活動の対照となっている他者は、②選択肢の比較・③選択肢の検討段階、或いは⑤再検討段階に相当すると考えられるため、次のプロセスへ展開させる新たなアプローチ（伝道活動）を要するといえる。関係性が構築された後の内部伝道対照となった場合には、その関係性を更に発展させる上で再び購買意思決定プロセスモデルが指針となる。それは、真宗の視点からなる他者への「問題認識」の喚起がその目的となり、次のプロセスへつながるべきアプローチ（伝道活動）の継続がその目標となるといえる。

以上、他者に選択してもらうという視点から、「関係性の構築」（ご縁づくり）を目的とした真宗伝道を捉えた場合、1つに、どのような関係性を有した他者であるかによって購買意思決定プロセスモデルの適用形態が変化する、2つに、1点目を踏まえた上で、他者が選択に至るには一連の流れがあり、それぞれのプロセス段階に効果的なアプローチ（伝道活動）をかけること、及びそれらのアプローチ（伝道活動）を継続的に起こうことが大切であるということが知られるのである。

おわりに

本研究は「ご縁づくり」を活動目的とした伝道活動の場に、「真宗を伝え広めるための関係性の構築」という明確な活動目的を示すことで、継続的かつ積極的な伝道活動が望めるのではないかとの見解を考察したものである。しかしながら、マーケティング論適用の必要性を示す根拠の脆弱性や、真宗における他者の捉え方、教学上からの視点といった検討も必要であるといえ、それらは今後の課題としたい。

日本における四神信仰の変遷 ー四神旗、四神鉾の使用変化を中心にー

ラーザール マリアンナ

龍谷大学大学院 国際文化学研究所
博士後期課程 3 年

四神は、元々中国の信仰における天と地の四方の方角を司る守護神である。東の青龍、南の朱雀、西の白虎、北の玄武（亀と蛇の合体）に当たり、道教の陰陽五行説に取り入れられたときから、それぞれの季節・色・五行などを配した。つまり、青龍（木、東、青、春）、朱雀（火、南、赤、夏）、白虎（金、西、白、秋）、玄武（水、北、黒、冬）となる。古代中国では四神を天の東方青龍・北方玄武・西方白虎・南方朱雀とも呼び、二十八宿に配当し、各方位には七宿ずつ配された。図樣的にみると、四神は龍、鳳凰の鳥、虎、亀に蛇が巻きついた靈獣で示されている。四方によって四つの靈獣を組み合わせたこの四神の信仰は中国戦国時代前後には既に存在していたと思われるが、漢代になって、古墳の石室や諸種の工芸品・埋葬品・祭具などに多く描かれるようになった。四神図は中国楽浪郡遺跡の古墳壁画、古代朝鮮の高句麗古墳壁画、百濟古墳壁画、そして日本では奈良県の高松塚古墳とキトラ古墳壁画など、東アジアの様々な遺跡で見ることができる。

本稿は、日本の四神信仰の古代時代から近代までにいたる表現のされ方、特に朝廷の儀式や庶民の祭りの祭具である旗（幡・幢）や鉾を中心にそれらの使用変化を分析し、時代による変遷をたどろうとするものである。筆者は、変遷を理解するために、図像資料と文献資料の収集、古文献解説、そして日本全国で現地調査を行っている。また、江戸時代の数多くの錦絵や文書からは、当時の神社の例祭の様子を読み取ることができる。

古代ー中世における朝廷の祭儀の四神旗について

史料 『続日本紀』第二巻 文武天皇 大宝元年春正月

「天皇御大極殿受朝。其儀於正門樹烏形幢。左日像青龍朱雀幡。右月像玄武白虎幡。」

史料 『延喜式』第四十九卷 兵庫寮元日即位条

「左日像幢、次朱雀旗、次青龍旗（此旗当殿東頭楹、玄武旗当西頭楹）、右月像幢、次白虎旗、次玄武旗・・・」

史料 『太平記』第二十七卷 大嘗会事 1349 年

「四神幡を塀に立て、諸衛鼓を陣振る。」

史料 『称光院御即位記』

「四神旗下実検事」が応永二十一年称光天皇即位の雑事の注進状に記録されている。

史料 『政基公旅引付』 文亀元年十一月二十四日条、文亀元年（1501 年）後柏原天皇即位前の日程には、「立四神旗日」が組み込まれていた。

国家の制度が整えられた奈良時代から明治時代まで、朝廷で朝賀、或いはそれと同じ格式で挙行された御即位礼などの儀式のときに威儀を整えるため、大極殿または紫宸殿の庭に、7本の宝幢が立てられた。中央に鳥を象った銅鳥幢、東に太陽を象った日像、朱雀旗、青龍旗、西に月を象った月像、白虎旗、玄武旗の順に7本が並んでいた。いずれも中国思想を直接に受け入れたものと思われる。古代日本では宝幢は天皇の権威を象徴し、特別な装飾具である。この儀式用の旗竿は、『文安御即位調度図』によると、高さ3丈（約9m）の柱の上に鳥・日・月をかたどった金属製であり、四神の刺繍が施された旗をつけて（約6m）のわき木で固定されたものである。¹⁾ これまでの四神旗の研究は、主に奈良時代や平安時代の四神旗に集中してきた。ところが、四神旗は古代のものだけではなく、明治時代まで使用された仗旗であり、また江戸時代からは新しい形で使われるようになった。更に、中国と朝鮮の様々な時代の国家儀礼や観兵式にも四神旗と四神幢が盛んに使用された。²⁾

江戸時代—明治時代の四神鉾について

史料 『守貞漫稿』（第27巻） 喜田川守貞〔編著〕1837年

「神幸は、先に太鼓、次に大櫛、玄武、白虎、朱雀、青龍、日月等の鉾、次に太鼓、獅子頭一対、次に神輿…」

史料 『東都歳時記』 斎藤月岑〔編著〕1838年

「神田社地天王一の宮（素戔鳴尊）の祭礼… ただし、四神の矛は、当社ばかりは宮元の町内に置いて行列に加えず。」

「別当建長寺。六郷の惣鎮守なり。神輿壱基、羽田より大師河原へ神幸あり。四神日月の矛飾鉾等出る。」

史料 『江戸府内 絵本風俗往来』 菊池貴一郎〔編著〕1905年

「南伝馬町天王祭… ただし、四神の鉾は宮元の町内に置き、行列に加わらない。」

以上の文献資料をみると、朝廷とは関係のない江戸の庶民の祭に、新しい四神鉾に旗を付けて練り歩いたことがわかる。古代の皇室祭祀に繋がる四神が、江戸の神霊の行幸の御列に加わり、その威儀を整えるという祭礼形態は、全国的に非常に珍しく、正確な淵源は不明である。大祭の時に神輿と櫛が喧嘩しないように間に入るものとして、守護神・魔除けの神としても認識される。こういった習慣がなぜ始まったのだろうか。戦国時代、幕末ごろに、四神はすでに本来の意味を失い、単におめでたいものになってしまったのだろうか。³⁾ 村和明氏（2013年）によると、桜町天皇（1735-1747年）は幕府の征夷大將軍徳川吉宗の助力と関白一条兼香の補佐を得て、朝廷の儀式の復古に力を入れ、大嘗祭の再復活や新嘗祭などの他の儀礼の復活にも力を注いだと思われる。当時の貴族や権力をもつ方々が、天皇家（朝廷）の威儀の象徴であった四神像を使って、江戸の祭りの権威づけを狙ったと考えてもよいだろう。江戸を新しい文化の中心地に育てるため、様々な伝統的なシンボルの中の一つとして四神を利用したのであろう。

明治維新以後、天皇が東京に移ると、江戸の四神も姿を消してしまった。徳川の世が終わり、四神

鉾は天皇家への遠慮から人の目をはばかり、大国魂神社、松戸神社、神田神社、六郷神社、千住氷川神社、箱根神社などで大切な威儀物として保存され、大衆の前から消えてしまったと思われる。明治以降の国家神道体制の規則によって、行例に持ち出すことが日本各地で次第に減少したものと考えられているが、昭和末期や平成初期から改めて復元された神具が多いと思われる。復元されたものは、四神信仰の江戸時代の守り神意識を取り戻そうとしているが、平成に新しく作られた祭具は何の意味もなく、ただの人氣飾りとして使用されるにちがいない。

注

- 1) 日本の四神旗が確認できる資料として「文安御即位調度図」(神宮文庫蔵)、「朝賀図・御三間上段の間」(住吉弘貫筆・京都御所)、「明正天皇即位図の「御即位行幸図屏風」(宮内庁所蔵)、「朝賀図」(大石真虎筆・東京藝術大学大学美術館所蔵)、「御即位図」(もりおか歴史文化館所蔵)、「御即位庭上之図」(早稲田大学博物館所蔵)、「御即位図」(東京国立博物館所蔵)、「御即位式絵図」(宮内庁宮内公文書館所蔵)、「即位読宣命之図」(宮内庁書陵部所蔵)、「御即位大礼掛図・第四図」(金沢大学附属図書館所蔵)、「御即位庭上幢鉾調度図」(岡國雄筆・宮内庁所蔵)、「出雲国大社集神」(歌川貞秀筆・神奈川県立歴史博物館所蔵)等があげられる。
- 2) 中国や朝鮮の朝廷の儀式様子を描写する、四神旗が見える資料として『唐土名勝圖會』(岡田玉山編・画、早稲田大学所蔵)、『三才圖會』(王圻編)、『皇朝禮器圖式・第十卷、第十一卷』(允祿等編、浙江大学図書館所蔵)、『李朝実録』(東京大学附属図書館所蔵)、正祖大王の「華城園幸班次図」(韓国国立中央博物館所蔵)等があげられる。
- 3) 玄武は本来亀と蛇の合成であったが、江戸の新しい四神鉾が現れた時から亀を主とする。

京都・宗教系大学院連合 事業報告 (2015年1月～2015年12月)

[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4回評議会

日 時：2015年1月17日（土）11：00～12：00

場 所：キャンパスプラザ京都 第1会議室

第5回評議会

日 時：2015年3月16日（月）13：00～15：00

場 所：龍谷大学 大宮キャンパス 本館1階応接室

■公開シンポジウム2014

日 時：2015年1月17日（土）13：00～16：00

場 所：キャンパスプラザ京都 第1講義室

テーマ：宗教と道徳—道徳の教科化を考える—

基調講演：竹内 明（佛教大学 教育学部 名誉教授）

「より善き生への支援—宗教と道徳のはざまで—」

森 孝一（神戸女学院大学教授・神戸女学院院長）

「『道徳の教科化』とキリスト教主義学校—守るべきものは何か？—」

コメンテーター：沖田行司（同志社大学 社会学部 教授）

[2015年度]

■評議会

議長：佐々木閑、事務局長：一案真、会計：早川道雄

評議員

- 一案 真（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）
加茂 正典（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）
三宅 威仁（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）
佐々木 閑（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 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）
三谷 真澄（龍谷大学大学院 国際文化学研究科 教授）
那須 英勝（龍谷大学大学院 文学研究科 教授）

第1回評議会

日時：2015年5月25日（月）18：00～19：30

場所：大谷大学 博綜館 第3会議室

第2回評議会

日時：2015年7月31日（金）12：00～13：00

場所：大谷大学 博綜館 第3会議室

第3回評議会

日 時：2015 年 10 月 24 日（土）12：00 ～ 13：00

場 所：大谷大学 博綜館 第3会議室

■研究会

研究会運営委員：那須英勝（委員長）、箕浦暁雄、加茂正典、奥山直司、佐伯俊源、三宅威仁、
松永知海、

◎第14回 K-GURS 宗教研究会

日 時：2015 年 10 月 24 日（土）13：30 ～ 15：30

場 所：大谷大学 尋源館1階 J103 教室

テーマ：宗教と道德

講 師：川村覚昭（佛教大学教授）

「近代教育における道德と宗教の問題」

コメンテーター：佐々木閑（花園大学教授）

■2015 年度チェーン・レクチャー

テーマ：人間にとって救済とは何か

開催場所：大谷大学 尋源館1階 J103 教室

科目名：比較宗教特殊講義

4 月 17 日 加来雄之・一楽 真（大谷大学）

「浄土真宗の救済観」

4 月 24 日 松本 丘（皇學館大学）

「人間にとって救済とは何か（神道の立場から）」

5 月 8 日 土居夏樹（高野山大学）

「真言密教における神変一衆生救済と即身成仏」

5 月 22 日 佐伯俊源（種智院大学）

「仏教の福祉・救済思想」

6 月 5 日 四戸潤弥（同志社大学）

「神と人間 ―ファーティハ章（クルアーン第1章）の構造分析を通して―」

6 月 19 日 ジェフ・ショア（花園大学）

「自分にとって救済とは何か。」

7 月 3 日 川内教彰（佛教大学）

「仏教的救済の日本の変容をめぐって」

7 月 10 日 深川宣暢（龍谷大学）

「真宗における救済の成立とその意義」

コーディネーター：一楽 真（大谷大学）

■院生発表会

日 時：2015年7月31日（金）13：30～17：15

場 所：大谷大学 尋源館1階 J103教室

発表者（発表順）：

【大谷大学】

秦野 貴生（大谷大学大学院 文学研究科 博士後期課程 仏教学専攻）

「『タットヴァサングラハ』における唯物論批判」

【皇學館大學】

新田佳恵子（皇學館大学大学院 文学研究科 博士後期課程 神道学専攻）

「三節祭と斎王」

【高野山大学】

川染 龍哉（高野山大学大学院 文学研究科 修士課程 密教学専攻）

「日清戦争期における真言宗のアジア開教について」

【種智院大学】

岡本かほる（種智院大学 律宗大覚寺 職員）

「唐招提寺の事相」

【同志社大学】

水口 隆司（同志社大学大学院 神学研究科 博士後期課程 神学専攻）

「プルトマン著『原始キリスト教』に見る救済概念—原始キリスト教は「自力」か「他力」か—」

【花園大学】

高津久仁枝（花園大学大学院 文学研究科 博士後期課程 仏教学専攻）

「一山一寧の墨蹟について」

【佛教大学】

大久保慶子（佛教大学大学院 文学研究科 博士後期課程 仏教学専攻）

「法然思想の受容をめぐる—『大仏供養物語』を中心に—」

【龍谷大学・文学研究科】

福井 順忍（龍谷大学大学院 文学研究科 博士後期課程 真宗学専攻）

「中国における浄土教の拡大について—道綽の活動を一例として—」

【龍谷大学・実践真宗学研究科】

伊藤 顕慈（龍谷大学大学院 文学研究科 博士後期課程 真宗学専攻）

「真宗伝道における「ご縁づくり」の一考察」

【龍谷大学・国際文化学研究科】

ラーザール・マリアンナ（龍谷大学大学院 国際文化学研究科 博士後期課程 国際文化学

専攻)

「日本における四神信仰の変遷—四神旗を中心として—」

[院生交流会] 17 : 30 ~ 19 : 00

■『京都・宗教論叢』

[2015 年度]

編集委員：四戸潤弥（委員長）、櫻井治男、加納和雄、吉田叡禮、伊藤真宏、三谷真澄

◎第 10 号 2016 年 2 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

K - Grus の年間の知的活動の記録であるとも言える京都宗教論叢第 10 号をお届けします。シンポジウムでは、道徳の教科書化をテーマに、上からの規制を、論理と実際との調和、そして何よりも現代教育に不足している道徳教育の必要性を前提として対応の在り方の発題がなされています。18 歳選挙権実施が決まり、投票すること、政党、候補者の選び方など彼らの自発性を促しながら、大人たちは教育（誘導）しないといけないというのが日本のマスコミの目線ですが、その前に選挙人、被選挙人である若い人たちは、日本の歴史、社会関係の中でどのような道徳、倫理を体現した人であると期待されているか、その期待は彼らにとって納得のいくものなのかなど様々な論議が必要なのは政治がそれぞれの国々の道徳、倫理の現れである公共秩序の上になれば信頼に値しないからです。そんなことが編集作業をしている中で頭を過りました。

研究会では、K-Grus の K-Gurs の宗教間教育の歩みと、米国の例に出しての比較が、またコメントから神道の宗教間対話の活動を知ることができます。チェーンレクチャーでは異なる宗教間の救済に対する立場を、講義内容と論の展開から推測できます。また仏教学、神道学の先生方の日本語から完成された安定感を与える文体を楽しむことができました。

院生の発表では、研究の新しい視点が提示されています。布教される民の産業構造によって布教の説法も変化することを歴史資料から、寺の格式継承を文献から確定する、あるいは仏教の布教を消費者行動から分析する、また、宗教芸術としての書の研究の楽しみ方、仏教とキリスト教を救済で結びつける研究、キトラ古墳の遺跡と日本の祭りとの内的関係を探る研究など多様な研究発表がなされています。

K-Gurs 京都宗教論叢が宗教の理解に益々貢献していくことを期待するものです。

編集委員を代表して 同志社大学 四戸 潤弥

京都・宗教論叢 第 10 号

2016 年 2 月 15 日発行

発行所 京都・宗教系大学院連合 (K-GURS)

事務局：大谷大学 文学研究科 一楽 真 研究室

〒 603-8143 京都市北区小山上総町

TEL 075-432-3131 (代表)

ホームページ www.kgurs.jp

印刷 株式会社 田中プリント

