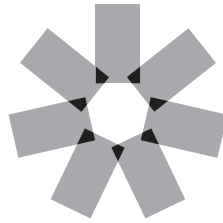


京都・宗教論叢

第11号



巻頭言

佐々木 閑

2015年度 京都・宗教系大学院連合 公開シンポジウム

テーマ「宗教に基づく倫理の確立—日本宗教のこれまでとこれから」

仏教の立場から
キリスト教の立場から
イスラームの立場から
神道の立場から

末桂三
木宅戸井
文紹威潤
美隆仁弥
士隆仁弥
男

京都・宗教系大学院連合 2015年度 研究会報告

第14回 K-GURS 宗教研究会

テーマ「宗教と道德」

近代教育における道德と宗教の問題

川村 覚 昭

2016年度 チェーン・レクチャー概要

2016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 11 号

目 次

巻頭言	佐々木 閑	3
-----	-------	---

2015 年度 京都・宗教系大学院連合 公開シンポジウム

テーマ「宗教に基づく倫理の確立—日本宗教のこれまでとこれから」

	末 木 文美士（日本国際文化研究センター 名誉教授）	6
仏教の立場から	桂 紹 隆（広島大学 名誉教授）	13
キリスト教の立場から	三 宅 威 仁（同志社大学 神学部 教授）	15
イスラームの立場から	四 戸 潤 弥（同志社大学 神学部 教授）	17
神道の立場から	櫻 井 治 男（皇學館大学 特別教授）	21

京都・宗教系大学院連合 2015 年度 研究会報告

第 14 回 K-GURS 宗教研究会

テーマ「宗教と道德」

近代教育における道德と宗教の問題	川 村 覚 昭（佛 教 大 学）	24
------------------	------------------	----

2016 年度 チェーン・レクチャー概要

テーマ「宗教と苦難」

一神教的世界理解における苦難の発生と解決	三 宅 威 仁（同志社大学）	32
禅宗と苦難—あるがまま—	中 尾 良 信（花 園 大 学）	36
善悪無礙の世界観	菅 野 覚 明（皇學館大学）	40
浄土教における苦難の受けとめ—飢饉・疫病と戦争・貧困—	井 上 尚 実（大 谷 大 学）	44
大石順教尼の生涯とその教え	乾 仁 志（高野山大学）	48
法然の苦悩と阿弥陀仏の救い	伊 藤 真 宏（佛 教 大 学）	51
エンゲージド仏教の視点から見る苦の問題	嵩 満 也（龍 谷 大 学）	55

2016 年度 京都・宗教系大学院連合主催 院生発表会概要

戦国期美濃本願寺教団の特質―揖斐川流域教団の形成―	老 泉 量 (大 谷 大 学)	60
村の祭り・行事と「結 (ユイ)」―岐阜県白川村の実態―	黒 須 裕 樹 (皇學館大学)	62
天正高野治乱―華王院快翁という男―	榊 原 啓 優 (高野山大学)	65
弘法大師御影についての一考察	中 村 覺 傳 (種智院大学)	67
中世ローマ・カトリック教会における異端の取り扱いをめぐる		
―第4ラテラノ公会議 (1215) を中心に―	佐々木 優 衣 (同志社大学)	70
聖一派と明兆筆「五百羅漢図」の史的意義	鄭 美 景 (花 園 大 学)	72
源信を評価しなおす ―論義の視点から―	久保田 實 (佛 教 大 学)	74
法蔵における縁起の把握について	ダニエル・ウィックストローム (龍 谷 大 学)	77
「実践真宗学」の意義とその方法論	入 江 楽 (龍 谷 大 学)	79

京都・宗教系大学院連合 事業報告	81
京都・宗教系大学院連合 (Kyoto Graduate Union of Religious Studies) 設立の趣旨	85
京都・宗教系大学院連合 規約	87
京都・宗教系大学院連合 協力団体に関する規約	89

編集後記

巻 頭 言

宗教の存在意義を考えてみますと、そこにはやはり、「苦しみからの脱却」というものが最大の目的として想定されているように思います。人は本来が社会的生物ですから、ひとりで誰からも干渉されることなく自分勝手に生きていくということができません。否応なく他者との間に折り合いを付け、厭なことも我慢し、自尊心を無理矢理押し隠して、それでなんとか命を永らえていくことができる、そういう形態の生き物です。その結果として当然ながら、心には様々なストレスが溜まります。ほうっておけばいわゆる鬱状態となり、恐らくは生命活動さえ危うくなるでしょう。宗教は、人間が抱えるそういった逃れがたい閉塞感、絶望感を軽減するための、必須の精神活動として世に現れてきたのではないかと思います。

極端に自我意識が膨張したことにより、他の生物にはない多くの苦しみを背負ってしまった人間だからこそ、そこからの脱出方法として、宗教を必要とするようになったのでしょう。素直な幼子であった時には宗教になど全く興味を持たなかった人が、年を取り、苦しみを実感するにつれて一途に信心の道に入っていく様子は、まさにそういった宗教の役割を現しているようです。

ところでもしも宗教が、「社会の中で生きることの苦しみを軽減するための精神活動」であるなら、現代社会こそが宗教を必要とする世界の最たるものだということになります。グローバル化というと聞こえはいいのですが、世界がその果てまですべて見通せてしまうという、「広がり」の期待も「新世界」のあこがれも奪われた閉鎖世界に押し込められた人類は、狭い部屋の中で「おしくら饅頭」をしながらこれからずっと生きていかねばならない運命を背負いました。古代世界ならば人と人、村と村のせめぎ合いがストレス源でしたが、現代社会のストレスはそういった身近な軋轢に加えて、遠く離れた他者、他文化、他国との摩擦まで加わってきて、その重みは増すばかりです。それをなんらかの精神的努力によって取り除き、安穏な日常を手に入れようとすれば、そのためにはやはり、宗教による世界観の転換が有効な手立てとなります。その意味で、現代社会を生きるためには、現代社会で機能する宗教というものが生み出されねばならないでしょう。

われわれ K-GURS は、そういった状況において、現代における宗教の存在意義を考えるための重要な組織であると考えます。特定の宗教に偏らず、客観的な視点で従来の諸宗教を考え、そしてそこから今後あるべき宗教の新たな姿を考察していく。その作業の最良の土台となるのが K-GURS です。過去 10 年あまりの活動において、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」、「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。今後も末永く、現代社会の指針を提示すべく活動を継続していきたいと志しております。

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」という本源的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。

2015 年度 京都・宗教系大学院連合 公開シンポジウム

テーマ：「宗教に基づく倫理の確立—日本宗教のこれまでとこれから」

日 時：2016 年 1 月 23 日（土）午後 13 時 30 分～ 16 時 30 分

場 所：大谷大学響流館 3 階 メディアホール

「宗教に基づく倫理の確立——日本宗教のこれまでとこれから」

末 木 文美士（日本国際文化研究センター 名誉教授）

コメンテーター

仏教の立場から

桂 紹 隆（広島大学 名誉教授）

キリスト教の立場から

三 宅 威 仁（同志社大学 神学部 教授）

イスラームの立場から

四 戸 潤 弥（同志社大学 神学部 教授）

神道の立場から

櫻 井 治 男（皇學館大学 特別教授）

宗教に基づく倫理の確立を ——日本宗教のこれまでとこれから

末 木 文美士

日本国際文化研究センター 名誉教授

1. 科学から宗教へ

2011年の東日本大震災と福島原発事故は、既成の価値観を大きく揺るがせ、崩壊させることになった。発展や進歩ではなく、いかにして安定した持続可能な社会を作っていくかが課題となった。「少欲知足」が言われ、経済より心の問題の重要性が主張された。しかし、しばらくすると、また過去の価値観が浮上してくる。アベノミクスに踊り、威勢よく「強い日本」が謳歌される。伝統回帰を唱えながらも、その伝統の中身が何なのか、誰も吟味しようとしない。こうして思想なき時代、その場だけの刹那主義が蔓延することになった。

だが、このような時代状況は、3・11によって突如もたらされたわけではない。1990年台から「失われた二十年」と言われるような経済的停滞が続き、そればかりか世界的な行き詰まり状況を示していた。その大きな転機は、1990年の東西ドイツの統一に続き、1991年にはソヴィエト連邦が消滅し、冷戦が終結したことである。それは一見すると資本主義の勝利であり、戦争の危機が遠のいたかのように見えたが、実際には違った。同年には湾岸戦争が起り、もはや資本主義対社会主義という単純な二項対立で済まない複雑な混乱状態へと突入した。そのような中で、日本では1995年に阪神大震災とオウム真理教事件が起こったのである。

ソヴィエト連邦の消滅は、思想的に大きな意味を持つ。確かにソ連の現実理想からは程遠かったが、少なくともマルクス主義は資本主義を克服し、理想社会を作ることを目指した運動であった。それは未来に理想的な到着点があり、そこを目指すということで明確な希望と目標が与えられた。しかも、その理想は単に夢想されたものではなく、科学的な歴史法則に基づいて、必然的に到達するものだということである。

このマルクス主義のインパクトはきわめて大きいものがあつた。歴史が偶然的なものでなく、必然的法則を持つとすれば、それを探求する社会科学・歴史科学は自然科学に匹敵する厳密な科学的探究が可能ということになる。マルクス主義が知識人を引き付けたのは、差別なき平等社会の実現という人道主義的な理想主義の面とともに、最先端の歴史科学理論だということもあつた。まさしくそれは「前衛」であつた。マルクス主義経済学、マルクス主義歴史学は、戦後アカデミズムの中で強力なポジション（大学内のポストを含めて）を得ることになった。原始共産制から古代奴隸制・中世封建制・近代資本制を経て、未来の共産制に至るという歴史段階説はあらゆる民族の歴史にも該当する普遍的な歴史進歩の法則とされ、それをどのように実際の歴史に当てはめるかが、論争の種となった。

たとえソ連が理想と程遠くとも、少なくともその理想に基づいて成立した国家があり、共産圏が現実成立しているということは、マルクス主義が現実の力となることの保証であつた。それが崩壊し

たことは、そもそも歴史や経済などの人間行動が合理的・科学的に捉えられるのか、という根本的な疑問を生むことになる。それと同時に、人類が必然的に進歩し、理想の未来に至るという進歩の理念が問い直されることになる。原発事故は、自然科学でさえ自律的に発展するという楽観論にとどめを刺した。「空想（迷信・宗教）から科学へ」のはずが、その科学そのものが空想ではなかったか。そうとすれば、かつて否定されたはずの宗教が、もう一度呼び出され、再認識されなければならないのではないか。実際、冷戦終結後の世界情勢は宗教を抜きにして語ることができなくなっているのである。

2. 政教分離を問い直す

近代合理主義が問い直されることになれば、近代の中で自明視された自由・平等・人権・民主主義などの理念もまた、その内容を吟味せずに、そのまま金科玉条として押し戴けばよいというわけにいかなくなる。ここでは、政教分離の問題を考えてみたい。政教分離の原則は、日本国憲法第 20 条で、次のように謳われている。

信教の自由は、何人に対してもこれを保障する。いかなる宗教団体も、国から特権を受け、又は政治上の権力を行使してはならない。

(2) 何人も、宗教上の行為、祝典、儀式又は行事に参加することを強制されない。

(3) 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。

ちなみに、明治憲法では、第 28 条に「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」と規定されている。明治憲法の「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」という強い限定がなくなったことはすぐ分かるが、現行憲法の規定はそれに留まらず、重点そのものが大きくずれていることに注意しなければならない。即ち、「信教の自由」の保証はごく簡単で、その後の「いかなる宗教団体も、国から特権を受け、又は政治上の権力を行使してはならない」という政教分離に力点が置かれている。補足の第 2、3 項もそれを補強するものであり、とりわけ第 3 項は、国による宗教活動を否定している。

このように、憲法第 20 条は、異常なまでに国家の宗教への関与、ならびに宗教の国家への関与を厳しく禁止し、政教分離を強調している。その背景として、国家神道への警戒ということが言われるが、そもそも戦前の国家神道は宗教ではなかったものであり、それが主眼とすれば、この規定は意味をなしていない。実際、地鎮祭訴訟で、神道形式の地鎮祭は社会的に許容された習俗的な儀礼として認められている。

それならば、この憲法の規定は何を意図したものであろうか。政教分離をもっとも厳格に主張したのはフランスのライシテの原理であり、日本国憲法もそれを模したものであろう。ライシテの原理は、単純な政教分離ではなく、フランス革命に起源する国家からの宗教排除に重点がある。フランス革命は啓蒙主義的な唯物論に基づいていて、宗教に対する憎悪を一つの動機としている。日本国憲法もまた、冒頭だけ見ると信教の自由による宗教の尊重のように見えるが、その後を見ると、国家・政治からの宗教排除であり、宗教否定としか読めない。実際、例えば広島原爆慰霊施設を見れば、そこから冷酷に宗教的要素が排除されていることが分かるであろう。

このような宗教排除的な政教分離は、唯物論的な進歩主義と合致するものであり、それに対応して、一部の宗教者や宗教教団は政治的な問題をまじめに考えることを自ら放棄することが、あたかも正当であるかのように主張した。しかし、これはおかしいことである。例えば、平和にしても自由や平等にしても、宗教的な理念を抜きにして、政治次元だけで実現することであろうか。あるいは、宗教的な自由や平等は、政治的な自由や平等とは異なると言うのかもしれないが、自由や平等にいくつもあるわけがない。宗教が政治に対して理念を与えるのでなければ、政治的な自由や平等も成り立たないのではないのか。政教分離だから宗教は政治的な理念を語らない、あるいは語ってはならないというのは、単なる逃避であり、現状追認の言い訳に過ぎない。宗教界による原発への反対は、政治的な要因を含まないと言えるのであろうか。

実際には、今日保守政治に対する強い影響力を持つ日本会議が、もともと生長の家の系統から出発して、宗教性が強いことはよく知られている。もっとはっきりした宗教系の政治団体として神道政治連盟があげられる。そこには多くの保守系政治家が所属しているが、その綱要の第一条では、「神道の精神を以て、日本国国政の基礎を確立せんことを期す」と謳っていて、宗教的理念をもって政治の基礎を確立しようという意図は明白である。連立与党の公明党が創価学会をバックに持つことを考えると、今日の与党は宗教勢力の強い影響下にあるとすることができる。もちろん、そのことは憲法の政教分離に反するものではない。宗教団体が直接「政治上の権力を行使」しているわけではない。政教分離のもとで、宗教が政治の理念を提供することは十分に可能と考えられる。

今日、注目を浴びている社会参加仏教は、もともとベトナム戦争下で、僧侶たちの反戦活動に由来するものであり、きわめて政治性を強く持った活動であった。日本における社会参加仏教は、非政治的な社会活動を中心に考えられている。3・11後の宗教界の救援活動も、政治的批判は慎重に避けられてきた。だが、それでよいのかどうか、さらなる検討を要しよう。

3. 三種の伝統

宗教の問題は、自国の伝統をどのように捉えるかという問題と密接に関わる。安倍晋三首相の登場以後、「伝統」ということが盛んに言われるようになった。安倍首相のホームページには、「美しい国、日本」として、「日本は美しい自然に恵まれた、長い歴史と伝統、独自の文化を持つ国です。日本人であることを卑下するより、誇りに思い、未来を切り拓くために語り合おうではありませんか」と書かれている。だが、ここで言われる「伝統」とは何なのか。これまでそれが十分に語り合い、議論されたとは思われない。日本の伝統の思想や発想はどのようなものであろうか。

私は、日本の伝統を考察する際に、三種の伝統を区別する必要があるのではないかと考える。それをきわめて単純に、小伝統・中伝統・大伝統と呼ぶことにする。小伝統というのは戦後の伝統であり、「平和」をアイデンティティとする。中伝統というのは明治以後の近代の伝統であり、「天皇」を中核に置く「国体」をアイデンティティとする。大伝統は前近代であり、とりわけ中伝統と対比されるときには、その前の近世が典型と考えられる。大伝統をどう見ることができるかは、後ほど考えてみたい。

一口に「伝統」と言っても、これらの三つの伝統は必ずしも連続せず、相互に背反する。それ故、

それらを単純に「日本の伝統」としてまとめることは危険である。この三つの伝統を分けるヒントは、林房雄の『大東亜戦争肯定論』（1964—65）にある。林は、百年戦争論を唱える。即ち、戦争は決して昭和の期間に限られるものではない。明治維新以前の薩英戦争などからはじめて、日本の近代百年は一連の戦争としてとらえるべきだというのである。例えば、大正時代は一見平和の時代のようなが、第一次世界大戦への参戦やシベリア出兵など、一連の戦争から外れるものではない。林は日本の歴史を、平和な時代であった近世から、近代という一連の戦争の時代へと移り、そして再び戦後の平和へという三つの時代の転換として見ている。このような大づかみの歴史の捉え方は、決して間違っていない。前近代・近代・戦後の間には大きな断絶があると見るべきである。昭和の戦争を十五年戦争などと呼ぶのは、近代の百年戦争を矮小化し、近代全体が戦争の時代であったことを隠蔽しようとする策謀でしかない。

三つの伝統について、もう少し補足しておきたい。まず小伝統であるが、その中核に日本国憲法が置かれる。日本国憲法は、平和の理念を軸とするが、その際注目されるのは、その根拠として人類共通の普遍的な真理ということが言われていることである。例えば、憲法前文には、「平和を愛する諸国民の公正と信義に信頼して……政治道徳の法則は、普遍的なものであり」などと主張されている。人類の普遍性に根拠が置かれるということは、そこでは特殊な日本の伝統は無視されるということである。普遍的真理は、あらゆる場所、あらゆる時代に通用するから、そこにわが国独自の歴史や伝統が入り込む余地はない。そこでは、中伝統も大伝統も否定される。そればかりか、小伝統自体が伝統化、歴史化されることがない。

それに対して、中伝統は、一方で西洋近代の普遍的な科学や社会原理を受容しながらも、他方でそれをどこまでも特殊日本的な「国体」の中に吸収しようとする。「万世一系」の天皇を中心とする日本の「国体」は、他のどことも異なっている。「国体」は古代から不変の日本の独自の政治社会文化システムだとされる。その「国体」に立脚するがゆえに、日本は、アジアはもちろん欧米のどこよりも優れ、どこにも負けるはずはないのである。それが、日本の近代化を成功させ、百年戦争を可能にしたイデオロギーであった。宗教もまた、その「国体」の中に飲み込まれることになった。

だが、もちろん「国体」観念は近世後期の水戸学派に由来する日本の歴史・伝統の再編成であり、再解釈された大伝統である。確かに歴史・伝統の重視という点で、それを完全に無視した小伝統よりは地に足がついている。しかし、それがほぼ完全に作り直された伝統だという点で、それをきちんと検証せず、そのまま従おうとする一部の戦前回帰の動向は自己欺瞞であり、本当の伝統重視とは言えないのである。

それでは、大伝統はどうであろうか。近世は、近代に再解釈された「伝統」とは、実は大きく異なっている。近代が天皇中心の一元論を取り、中央集権により、富国強兵政策を進めたのに対して、近世には、天皇と将軍に権力が二分化して相互監視するとともに、天皇はいずれかという象徴的な意味を持つものであった。中央集権ではなく、大名による地方分権によりそれぞれの地域の特徴を生かそうとした。また、四民平等にすべて「臣民」とするのではなく、職能による区別を設けて、単純な競争原理による弱肉強食化を防ごうとした。もちろん、それらがすべてよいわけではないが、近代になって仮想された「日本古来の伝統」とは大きく異なることが知られる。

4. 大伝統とケアの倫理

近世という枠で見ても、大伝統においては必ずしも一貫したアイデンティティがあるわけではない。近世初期に、キリスト教を排撃した時の根拠は、日本が「神仏の国」だということにあったが、近世末期になると、「国体」的な発想が尊王攘夷の運動を引き起こすことになる。ただ、そうした流れを通して、日本の伝統の発想には、西洋の近代的な発想とは異なるところがある。それは何であらうか。

もちろん、「日本的な発想」として一元化するのには乱暴なことであり、あくまでこのような傾向もあるということに過ぎないが、その点を考えるために、日本哲学の研究者トマス・カスリスの説を取り上げてみよう。カスリスは長年の日本哲学の研究に基づいて、近代西欧的な人間観と異なる人間観があることを論証した。カスリスは、その著書『他者親密性か自己統合性か』*Intimacy or Integrity*, 2002において、近代西洋的な人間観を「自己統合性」(integrity)と呼び、それと異なる日本などの伝統的な人間観を「他者親密性」(intimacy)と呼んだ*。

*本書の和訳は、2016年に出版されたが、そこでは、「インティマシー」と「インテグリティー」という英語をそのまま片仮名で採用している。衣笠正晃訳『インティマシーあるいはインテグリティー』（法政大学出版会）。

「自己統合性」の人間観は、自己を自律的に完結したものと見、個人をそれだけで独立した存在と見る。そのように独立した個人は理性的な判断に基づいて行動し、相互に契約的な関係を結ぶところに社会が成立する。いわゆる社会契約説的な考え方である。それに対して、「他者親密性」の人間観は、自己をそれ自体で完結したものと見ず、個人は他者との関係の中に位置づけられる。それ故、個の自立よりも他者との親密な関係を重んじる。

自己統合的な人間観は、近代・西洋・男性・大人をモデルとしている。それに対して、他者親密的な人間観は、前近代・非西洋・女性・子供をモデルとする。近代的な見方では、他者親密的な人間観はいまだ自立に至らない子供のような未開の状態、それを一人前の自立した自己統合的な個人に育てるのが「啓蒙」の役割だとされる。それ故、従来の哲学は自己統合型の人間観をもとにして形成されていて、他者親密的な人間観は考慮に値しないものとしてきた。それに対してカスリスは、他者親密型の人間観にも、自己統合型と対等の価値があり、どちらが優れているとは言えないと主張した。これは、近代西洋の世界観・人間観を優越的に見る従来の思想哲学に対して、前近代・非西洋・女性・子供の見方にも同等の権利を与えるものであり、画期的な発想と言わなければならない。

カスリスは決して文化決定論的な見方をするわけではなく、日本人は他者親密的だと決めつけるわけではない。一つの文化の中にも、二つの人間観は併存しており、一義的にどちらと断定することはできない。ただ、日本の大伝統の見方は、人間を孤立的な個人の集まりと見る自己統合型よりも、他者との関係を重視する他者親密型のほうが優位であったということはできよう。例えば、儒教では君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友などの関係によって、対応の仕方が異なるという。また、仏教の場合、そもそも縁起の原則は他者への依存を説くものであり、無我と言われるように、そもそも関係を抜きにした自立的な個はありえないと考える。このように見れば、日本の伝統的な人間観は、自己統合的であるよりは他者親密的な傾向が強いということはいえよう。

ちなみに、関係という観点から倫理を構築するということは、1980年代にフェミニズム運動の中か

ら出てきたケアの倫理学において主張されるところである（ギリガン『もう一つの声』*In a Different Voice*, 1982 など）。従来の倫理が、状況に関わらず正義を追求する正義の倫理であったのに対して、ケアの倫理は他者との関係に配慮しながら、いかに行動すべきかを追求するという新しい見方を提供した。このようなケアの倫理は、カスリスの言う他者親密的な発想ときわめて近似しており、それに対して正義の倫理は自己統合的な人間観に近い。実際、エリン・マッカーシーのように、ケアの倫理をカスリスの他者親密性と結びつけ、そこに和辻哲郎の「人の間」に原点を置くの倫理学を再評価しようとする動向も見られる（Erin McCarthy, *Ethics Embodied*, 2010）。

このように見ると、日本の大伝統の主流の発想は、他者親密的であり、ケアの倫理に近いものがあると考えることができる。例えば、日本的なものの考え方を追求した本居宣長は、「もののあはれ」に日本的な発想の原点を見出そうとしたが、「もののあはれ」は次のように定義される。

さて其の見る物聞く物につけて、心のうごきて、めづらしともあやしとも、おもしろしともおそろしとも、かなしとも哀れ也とも、見たり聞きたりする事の、心にしか思ふてばかりはゐられずして、人に語り聞かする也。……その心のうごくが、すなわち物の哀れをしるといふ物なり。（『紫文要領』）

ものに触れた感動が「もののあはれ」であるが、その典型は男女の恋愛に求められる。宣長によれば、「おほかたの人の実の情といふ物は女童のごとく未練に愚かなる物」（同）と述べ、人間の本質は女性的であり、感情的なものであると捉えている。これは、他者親密的な人間観、あるいはケアの倫理の発想にきわめて近い。

5. 死者と関わる宗教の倫理へ

このように、ケアの倫理学やカスリスの言う他者親密性は、日本の大伝統と近いところがある。ここで問題になるのは、ケアの倫理はあくまで生者の間の関係であり、そこには死者が入ってこないことである。しかし、ケアという問題を考えるならば、死者もまた、その関係性の中に入ってこなければ狭いものになってしまうであろう。死者の問題が関わることで、世俗的な問題に限られずに、否応なく宗教の領域に立ち入ることになる。死者といかに関わるができるのか、死者に対してケアをし、死者からケアを受けるといった関係は果たして成り立つであろうか。そのような試みは、最近始められたばかりであり、ようやく少し成果が生まれつつある（例えば、坂井祐円『仏教からケアを考える』、2015）。

私自身、しばらく前から、他者としての死者との関係ということを考えてきている。一回的な生の枠内だけで倫理を考えようとすれば、現世でできることはきわめて限られており、直ちに行き詰ることは明白である。それ故、生死を超え、生者と死者が関わるような宗教性に基づいた倫理を確立することが不可欠である。このように、生死を超えて他者と関わるような実践のあり方を、仏教では菩薩と呼ぶ。私は今、もっとも根源的に宗教の立場から発する倫理学として、菩薩の倫理学ということを考えている。

今それに立ち入って詳しく論ずる余裕はないが、その先駆として、哲学者の田辺元が晩年に展開した「死の哲学」があることを指摘しておきたい。田辺は、死者と生者の関係の例として、禅の『碧巖

録』第55則の道吾と漸源の話を挙げる。弟子の漸源は、師の道吾の生前に生死の問題を解決できなかったが、師の死後、兄弟子の石霜に導かれて、ようやく悟りを開く。その時になって、師の道吾が、死後にも自分を導き続けていたことに気づいて、感謝を捧げた、というのである。このような死者と生者の関係を、田辺は「実存協同」と呼び、死後も生者を導き続けるところに、菩薩の精神を見ている。このように、死者をも含む宗教的な倫理を基にして、はじめて世俗の倫理も成り立つのではないだろうか。

(本講演の趣旨は、拙稿「仏教のアクチュアリティー」、『岩波講座現代』6、2016に詳しく論じた。)

仏教の立場から

桂 紹 隆

広島大学 名誉教授

末木先生のご講演の核心は、「宗教に基づく倫理」として、仏教の立場から、哲学者田辺元が解明した「死してもなお生者を導こうとする」菩薩の倫理を提示することであった。そして「死者の配慮を生者が受け止め、生と死が循環する往相・還相の円環構造」が示された。末木先生は夙に『日本仏教の可能性』（春秋社 2006 年、新潮文庫 2011 年）の第 2 章「死者とどう関わるか」で、「他者論／死者論という観点から仏教の展開そのものを読み直す」ことを試み、その延長線上で、所謂「葬式仏教」の再評価を提言しておられる。今回のご講演は、近現代日本思想史の展開という大きな視座から、そのような思索をさらに深められた結果であろうと推察した。

「宗教に基づく倫理の確立」を考えると、仏教の立場から「菩薩の倫理」を提案することに、筆者も全面的に賛成する。そして、菩薩の倫理の具体的なあらわれとして「往相と還相の円環構造」が示されたとき、一番に思い出されたのは、長尾雅人先生の菩薩観であった。長尾先生は、晩年しばしば「向上と向下」という言葉を用いて菩薩道を説明しておられた。悟りへ向かう「向上」の過程とその高みから衆生済度のために降りて来る「向下」の過程を、それぞれ「否定と肯定」「勝義と世俗」「知恵と慈悲」「往相と還相」という二項の対比によって特徴づけられた。先生は『維摩経』を読む（岩波書店 1986 年、岩波現代文庫 2014 年）の中で、「向上・向下」を矢印で示し、菩薩が向上・向下を繰り返す行することにより、矢印は円となり、円は螺旋となって衆生の方にダイナミックに働きかけて来ると解説しておられる。

「往相と還相」は、言うまでもなく、曇鸞の『浄土論注』に登場する真宗教学の最も重要なキーワードである。上座仏教の研究に生涯を捧げられた前田恵学先生は、晩年真宗教学について沢山の論考を残しておられる。その中でも最後のものと言える「浄土の教えの極まるどころ」（『在家仏教』2008 年 11 月号）で、前田先生は、我々自身は「菩薩」と呼ばれるような者でないとしても、「還相の菩薩」をモデルとする生き方、菩薩的な生き方をすることを勧めておられる。この考えを一步進めると、般若経の研究者でもあった梶山雄一先生が、仏教伝道協会実践布教友の会の伝道ブックレット〈no.3〉『誰もが菩薩—大乘仏教の人間像』（1985 年）に書き残しておられるように、我々の周囲にいるすべての人が「（還相の）菩薩」であるという意識の転換に繋がっていく。

仏教が提示する「菩薩の倫理」「菩薩的な生き方」とは、自己の欲望・願望を満足させることを追求する「自己中心的な生き方」を捨てて、他者の悩み・苦しみをともに悩み、苦しんで、決して上から目線ではなく、同じ立場に立って、その軽減と解決に努める「利他行」に他ならない。そして、すべての人が私にとって何らかの形で利他行を行っている菩薩である、「誰もが菩薩」という意識をより多くの人が持つなら、対立から感謝へと人間関係は変化し、平穏な社会が実現することも可能で

あろう。

最後に、「日本仏教のこれまでとこれから」について一言。明治以降、日本仏教は「墮落した仏教」と捉えられ、日本仏教の、一方では「近代化」、他方ではオウム真理教に代表されるような「原点回帰」が図られて来たが、いずれも成功したとは言えない。日本仏教の現状を考えると、Richard Jaffe, Stephen Covell, Mark Rowe など北米の宗教人類学者たちの伝統的な日本仏教に対する、客観的で、ある意味で肯定的な現状評価に耳を貸すべきではないだろうか。

キリスト教の立場から

三宅 威 仁

同志社大学 神学部 教授

初めに、これから申し上げることはキリスト教を代表する見解ではなく、あくまで私の個人的な雑感であることをお断りしたい。

日本は第2次世界大戦における敗戦を受け、国家から宗教を厳しく排除する形の政教分離を採択したが、末木文美士先生は、平和や自由や平等などの理想が宗教を抜きにして政治的次元だけで実現され得るかのような思い込みに疑義を呈しておられる。さらに、より広く、宗教に基づく倫理の確立を提案しておられるようである。しかし、私はまず「宗教に基づく倫理」は本当に有効なのかという疑問を投げ掛けたい。現代日本社会は、末木先生の言われる「小伝統」の下、宗教色を排除した「平和国家」を追求してきた。現在、様々な問題が生じているので、道徳や宗教の復権を望む声が聞かれるが、現代日本社会をアメリカ大陸の諸国と比較するとどうであろうか。アメリカ合衆国は依然として基本的にはキリスト教国家、或いはユダヤ・キリスト教的（Judeo-Christian）伝統に基づく国家である。南米諸国は基本的にカトリック・キリスト教国である。大雑把に言って、これらの国々に暮らす人々の宗教に対する熱意は日本人よりも篤い。それにも拘わらず、犯罪の発生件数や残虐性を比較すると、これらの国々の方が「世俗的」な日本よりも遥かに高い。この事実を見ると、宗教に裏打ちされているからと言って、必ずしも倫理が保たれるものではないという結論に至らざるを得ない。社会において倫理が有効に機能するかどうかは、宗教的要因によるところも大であろうが、政治的・経済的・社会的・文化的・歴史的その他多くの要因の複雑な絡み合いに基づいているのであり、宗教を復権させればよいというものではない。

以上のことを踏まえたうえで、なおキリスト教に基づく倫理について考察してみたい。キリスト教は造物主である神の前に人間一人ひとりを立たせ、その信仰や行為のあり方を厳しく問うので、「自己統合性」（インテグリティ）の人間観に基づく、またそれを助長する宗教であると見なされがちであるし、西洋においては実際にそうであった。しかし、キリスト教において救世主と信仰されているイエスは類い稀なる「他者親密性」（インティマシー）の体现者であったことに注目したい。イエスは「神を愛すること」と「隣人を自分のように愛すること」を最も重要な掟として挙げ（「マルコによる福音書」第12章28～34節他）、自らこの掟を実践した。彼は2千年前のパレスチナにおいて社会的周辺に追い遣られていた罪人や病人や悪霊に憑かれた人々に罪の赦しや病気からの癒しや悪からの解放をもたらし、親密な人間関係の中へと連れ戻したのである。

しかし、イエスは単なる隣人愛の奨励者に止まらず、さらに神と人間の和解のために自らを十字架上で犠牲にし、復活して天に上げられ、終末時に再臨すると信ぜられている。さて、「菩薩」を「自らの悟りよりも衆生の救済を優先するという利他の精神に基づき、一旦開悟して仏と成った後は衆生救

済のために娑婆に帰還し、よって涅槃との間に円環構造を打ち立てる者」と解するならば、イエス・キリストの一連の出来事に菩薩行と同様の構造が見られるのではないか。キリスト教においては人間はあくまで罪人であり、肉体の死後は終末時まで永眠すると信ぜられているので、死者が直ちに菩薩的存在となって生者を導くということはない。菩薩的機能はイエス・キリストただ一人に集約されている。われわれキリスト者は一人ひとりが罪人でありながら、キリストの贖罪によって義とされたことに感謝しつつ「イエス・キリストに倣う」ことが奨励されている。つまり、倫理的であるから救済されるのではなく、罪人でありながら救済されたことに対する感謝が人間に倫理的な振る舞いを促すのであり、ここにキリスト教倫理の根拠が存するのである。

イスラームの立場から

四 戸 潤 弥

同志社大学 神学部 教授

末木先生は、基調講演において、近代社会のなかで排除されてきた宗教と伝統の見直しが必要とされると主張されています。

末木先生はまず、日本の私たちの状況の捉え方に関して、安倍政権の戦後レジュームからの脱却と銘打っているが方向性が明確でないと指摘されました。しかし、私にはその思いは明確であるように思えます。祖父である岸信介は、現実的対応として米国との同盟を堅持しながら、その従属的同盟の出発点となった憲法の呪縛からの脱却を言っていることは明確であるからです。岸信介が米国との同盟を堅持しながら、米国との対等なパートナーシップを構築したい、そのためには憲法による日本に対する集大成的否定（日本人の道徳、軍事力、工業力破壊、精神構造変革、復讐心の抹殺、欧米人種より劣等であることの自覚、敗北と苦痛は不法かつ無責任な侵略、天皇の権威否定、戦争犯罪人逮捕、神道及び神社への公金支援禁止など）の解消が必要と主張しているからです⁽¹⁾。岸信介の指摘は末木先生のそれとは異なる立場でありながら重なる部分があります。それは憲法が否定したものに対する点であり、そこからの方向性が違うと言うことだと思います。つまり方向性において、末木先生は、安倍政権が政策目標とする自主憲法は理念のない国家論と指摘されていると言うことです。

また末木先生が指摘された日本国憲法の宗教に対する立場はフランス革命のそれと似通っており、反宗教であると指摘されました。非常に重要な指摘であると思いますのは、ドイツの政治学者であるカール・シュミットが自著『憲法論』の中で、フランス憲法が理想追求型であると共に、世界の憲法の一つのタイプでしかないことを指摘しているように、現在の日本国憲法が国民の意思を現実対応、理念など、どのレベルで反映させるかという問題も提起するものだからです。

そうした中であって、日本国民の宗教に基づく倫理の確立が求められ、それを踏まえて憲法も考えなければいけないと指摘されています。

また、近代社会からの反宗教的要素であるマルクス主義と、科学主義が前者はソ連邦の崩壊によって、後者は東日本大震災の中で起こった福島原発事故によって信頼性を失ってしまったことも指摘されました。

次にそれらを踏まえて宗教が日本の伝統（大、中、小）に其々のレベルで参加的に、あるいは積極的に貢献できる可能性を指摘され、特に仏教が死者を含めて想定した他との関係の構築のも貢献できると述べられました。

講演の中で、日本の中伝統である憲法と平和主義は一つの宗教であると指摘されたことは印象的で納得がいくものでした。理想追求の日本憲法は、ある意味で別の視点に立つ他の憲法の存在を認めない排他性（変更、修正の拒否）を含有しているからです。

そうした基調講演の中で、イスラームという宗教が末木先生の基調講演の内容との接点の有り様を述べたいと思います。

それはイスラームという宗教そのものからの指摘と、日本におけるイスラームという宗教の関わり方の二つに視点から述べることになります。

日本の現代的状況にイスラームという外来宗教は関わっているのか？ そのように思われるかも知れません。しかし明治以降、日本におけるイスラーム信仰は当時の時代状況に対応していたのでした。

1939年公布、翌年施行された宗教団体法には、明記されていませんが、「その他の宗教」の解釈理解においてイスラームという宗教が含まれました。その意味は、イスラームが仏教と同じように、またキリスト教徒同じように外来宗教でありながら、日本人の信仰する宗教として認定されたものでした。それに至る道のりは明治からの日本人イスラーム教徒たちの努力の結果であったことを指摘したいのです。この宗教団体法の否定的側面として、国家による諸宗教の管理が指摘されますが、当時の日本人及び、(ロシア革命から逃れた亡命トルコ系と、国策により来日した満州や東南アジアの)在日外国人のイスラーム教徒たちにとっては日本国がイスラームを承認し、日本人の信仰する一つの宗教として認められたと肯定的に受け取られたものでした。外来宗教の伝来(仏教、キリスト教)の伝来とは外来宗教が公権力(中央、地方)に承認された時期を意味しているからです。

我が国で、明治以降に日本人として二番目にイスラーム教徒となった人にアフマド有賀という人物がおります。彼は幕藩体制が崩壊した明治維新元年に福島の前白河で生まれました。福島において明治は、会津に代表されるように朝敵の汚名の屈辱から歩みが始まりました。雪辱は、明治天皇の父である孝明天皇の宸翰の存在や、旧会津藩主松平容保六男の恆雄長女、節子(後の親王妃勢津子)の、大正天皇次男秩父宮家への輿入れなどで徐々に行われましたが、旧幕藩勢力の権威は崩壊していました。そうした状況の福島にいたアフマド有賀(有賀文八郎)は、廃物希釈、儒教道徳を嘲笑う日本人がキリスト教の話には頗る関心を持つことを教員生活のなかで実感し、妻と共にキリスト教に入信しました。上京し、横浜でキリスト教宣教師たちの通訳兼日本案内係となり、寝食起居共にした後、榎本武揚の知遇を得て、彼の経営する貿易会社に勤め、インドへ派遣されました。当時インドは英国の植民地でありました。インドにはかなりの日本人がいたらしく、目立った存在として、仏典研究の日本人留学僧侶たちがいました。彼はその中の一人である本願寺系の東野温穰について日記に記しています。彼はそこで敗北したインド(植民地)の民が、英国キリスト教徒に従うことなく、ムガル王朝以来のイスラームの信仰を捨てないことに感銘し、キリスト教からイスラームに改宗したのでした。彼は齢60を機にビジネス界から退き、それまで蓄積した財をもってイスラーム宣教を開始しました。

大隈重信伯爵にロシア亡命イスラーム教徒クルバン・アリを紹介し、日本で二番目の神戸モスクの建設に参加し、登記などの手続きを外国人イスラーム教徒に代わって行いました。彼自身、イスラームの著作を著し、『日本におけるイスラーム教』や、自ら出版社を設立してのイスラーム宣教書、そして当時知られた翻訳家の高橋五郎に香蘭(コーラン)の下訳を依頼し、それを校正、文を整え、出版しました。彼の布教の信念は、当時の日本にとって最も時代的に相応しい宗教というもので、国粋

主義、愛国主義に立脚したものでした。それはキリスト教徒の中で、日中戦争を日本の危機と捉え、その解決を模索した愛国主義者と共通したものがあります。また北一輝との接触もあり、孫文の秘書宋教仁との仲介を依頼し、その情報は同郷の自由民権運動家で、後に政党政治家となり、衆議院議員を務めた河野弘中を通じて政府要人に情報を提供していました。外務省公文書には彼の名が記された公電があります。

彼の妻、子息はイスラームに入信せず、キスリスト教徒でした。子息は同志社大学神学部教授で、後に京都大学教授、そして神戸女学院理事長になったキリスト教神学者の有賀鐵太郎博士です。異なる宗教を信じてはいましたが、親子関係を強く維持されました。アフマド有賀は信仰としてのイスラームを、当時の日本の現代的状況に対応させようとした信徒と言えます。

大川周明、井筒俊彦の両名は日本のイスラーム研究者の間ではよく知られていますが、二人ともイスラーム信仰そのものではなく、前者はイスラームと中国、東南アジア、インドのイスラーム教徒の研究、後者は西洋の視点からのイスラーム研究に心血を注ぎました。

当時の日本の現代的状況に対応したイスラームのアプローチには、愛国主義が基盤にあったのです。

私は、イスラームを国際主義レベルでの受容理解するのではなく、日本人の信仰する一つの宗教として位置付けております。

この点につき、イスラームは世界宗教であるが、夫々の地域のイスラームであり、現地の政権がイスラームである限り、あるいはイスラームの信仰の自由が認められるなら、現政権を受け入れるという立場を取ります。つまり実際のイスラームは地域主義であり、キリスト教のように国境を越えて博愛を広げていこうとはしないのです。

現代の IS（イスラーム国）を見ても、実体は地域主義であり、そうでなく見えるのは米英仏、ロシアの中東地域への軍事コミットメントがあり、国際紛争となっているからです。

次にイスラーム立場から末木先生の講演が指摘された死者との関係についてコメントしたいと思います。

他の一神教と同じく、人は死して後、裁きの時が来るまで待つことになります。現世の信仰と、他者（宗教の別なく）との関係において正しい行いがなされたかどうかの二つが最後の審判の日に裁かれます。前者はアッラーの権利であり、後者は人の権利であります。前者は信仰であり、後者は倫理規範に照らした正しき関係が維持、実践されたかどうかで裁かれるのです。現世における神の印が聖典『クルアーン』であり、その導きによって生きるのがイスラームであります。その導きのほとんどが後者、つまり他者との関係における倫理規範です。その意味でイスラームは他者との権利関係という点において民法規範の様相を呈します。従って国家とか、権力をめぐる論議はあまり生じないのです。権力者が不当に抑圧的であることは批判されます。しかし誰も『クルアーン』をもって自己を主張することはできず、それに照らし合わせて判断するというものです。

イスラーム教徒にとって人生は幸福も過酷（恩恵と試練）も共にあります。例えば幼子を亡くした親は葬儀で、「悲しく不幸な目にあった、アッラー（神）よ、最後の審判の日に、その分、私の罪を減じてください、そして天国に入れてください。あなたは衡平なお方ですから」と祈るようにアドバイ

スされています。死者との関係ではなく、死者が蘇る来世の神の裁きとの関係性において、イスラームは人間と人間の倫理的関係を思い描くのです。

その意味で、来世の神との関係において、イスラーム教徒は倫理観を持っていると言えます。イスラームの倫理は、現世での他者との関係、つまり他者の権利を奪うことがないようにと教えられています。またイスラームは世俗の権力を嫌います。それは世俗の権力が自己の完結した権力構造のなかで、あらゆる宗教を位置付けるからです。イスラームが反国家である部分はこの部分です。

しかし国家は個人を抑圧するだけでなく、私たちの社会生活の個々人の権利関係を保障する機能があります。この点、イスラームは反国家でない、つまり公権力が悪であるどうかの判断基準は、正しい公平さを持って機能するかどうかです。国家体制についての規定は『クルアーン』にはありません。

次に先祖崇拜の日本では死者との関係はとても重要ですが、イスラーム教徒も死者の霊への個人的関心は高いものの、来世の神の御許というイメージが圧倒的であるために、墓参りなどで先祖との共有時間を持つことはありますが、日常的にイメージして共存しているという考えは日本人ほどに強くはないというのが実情です。

注

- (1) 岸信介(昭和58年)『岸信介回想録-保守合同と安保改定-』廣済堂、pp.27-28

「太平洋戦争を通じて米国当局は、日本軍の、特攻隊に象徴される勇敢さや、上官の命令に服従する規律の高さ、降伏よりは死を選ぶ武士道精神及び、国民の困苦欠乏に耐える堅固さ、そして団結心など、日本人全体の道德水準の高さに驚愕したと察せられる。そのために占領初期の基本方針は、日本の軍事力や工業力の抹殺はいうまでもなく、このような日本人の精神構造の変革、つまり日本国民の骨抜き、モラルの破壊に主眼があったことは間違いあるまい。日本人の復讐心の芽を摘み、日本人は欧米人種に比べて劣等であることを思い込ませ、現在の敗北と苦痛は、あげて日本人の不法かつ無責任な侵略によってもたらされたものであることを徹底されるために、天皇の權威の否定から戦争犯罪人の逮捕、神道及び神社への公金資金による財政的支援の禁止、果ては、歌舞伎忠臣蔵の上演禁止に至るまで、日本の国民生活の全分野にわたって強制、干渉、監視が仮借なく実施された。そしてその集大成が今の日本国憲法である。

私は先に述べたように敗戦によって日本国民に未曾有の屈辱と苦痛をもたらした責任については、万死を以ってしても償いきれないと思っている。しかし時日の経過につれ、刑務所(巣鴨プリズン)内にもある程度の情報がもたされるようになって、国際情勢の変遷や占領政策の修正を感知するに及び、万が一にも再び社会に復帰できれば、どういう方法で、責任を償ったらいいかを考えるようになった。一方では、そんなことはあり得ないと自分に言いかせることもあった。あれを思い、これに迷い、刑務所内の貧燈の下、輾転として、“夢結び難し”の夜をおくる日もしばしばであった。

結局、万が一に実現した暁には政治に挺身しようと決意した。私が遺憾と考える諸々の点を正し、過去の日本の歴史、経験を生かしつつ日本国及び日本国民の本当の幸福を実現するためには、政治の力こそ最大であるとの結論に達した。」

神道の立場から

櫻井 治 男

皇學館大学 特別教授

講演は、まず日本宗教が今日的状況としてある課題を、世界の政治社会情勢における思想の流れを捉えた上での「科学から宗教へ」という観点、政教分離の「問題」に宗教（宗教界）が如何なる発言スタンスをとるかを含め再考の必要性を述べられ、重い問題であると捉えた。引き続き説かれる「伝統」と「ケア」という話題では、宗教の「これから」を問い直す上での、伝統の捉え方とケアの倫理としての宗教思想の位置づけを明示され、幅の広い内容であるとともに、宗教と倫理についての深い所論として興味深くうかがった。

政治・社会が一種の「あやうさ」にある現在、神道政治連盟の動向への指摘がなされ、日本の政治理念に宗教勢力が関与する状況を捉えられている。そこでは「神道精神」をもってという主張のことが紹介され、その神道という内容を国家神道の残滓あるいは、宗教か民俗かという、なお議論がなされている話題が取り上げられた。この問題は、確かに神道の「あいまいさ」という指摘と関わる点であるが、基本的には「宗教」概念によると考えられる。神道が一般の話題となる中で、宗教とみなす立場もある。一方、神道は宗教とは異なるとの言説で比較的強調されるのは、「日本固有」「日本独自」という主張ではないかと思う。これに関わって「伝統」の価値という問題意識も持たれている。

固有や独自性の議論においては、神道の「あいまいさ」という問題とをどのように解決するかという課題が発生しよう。神道の立場を前提として発言される場合と、神道を対象化して発言される場合とでは位相の生じていることも事実である。これはいずれを良いとする問題ではないが、難しさは「神道の立場」といった場合に、それが必ずしも「神道」の信者や明白に信仰を表明しているという限られた立場からの発言だけではない面があることも関係する。すなわち、日本独自や固有という主張を、それが神道だけのこととして理解してよいかということは問題であるが、少なくとも主張の根拠を「神道」という用語で端的に説明するなり、説明できているとすることは、再考される必要があろう。

こうした点で、講演では自国の伝統をどのように捉えられるかは宗教に密接な問題としてかかわるとされた点、また「伝統」概念の吟味を指摘されるのは同感である。それを小伝統としての戦後、中伝統としての近代、典型としての近世を大伝統という時間軸において説明され、各伝統におけるアイデンティティーを、平和、国体、日本的発想として考察されている。伝統を区分して把握するという点では、ロバート・レッドフィールドの「大伝統」「小伝統」の論を想起したが、それとは異なる切り口として関心を持たせていただいた。その中で、中伝統にあたる時期について神道との関係で捉えれば、いわゆる「国家神道」と呼ばれる時期にあたろうが、一例として伊勢志摩 G7 サミットが行われた地にある伊勢の神宮についてみると、国家的な観点での新たな神宮の創出という議論がしばしば

なされる。そこでは、近世の伊勢神宮が理想化されているという課題もあるが、伝統の体現と見做される神宮も連続と非連続、持続と変容のなかで存在してきている。また国家的な位置づけとともに、民衆、国民という概念の変化にもかかわらず、神宮を受け入れ、崇敬する人々の関心や宗教性も含めて捉えることで実態が見えてくるのではなかろうか。

最後に、ケアの倫理に関して本居宣長の「もののあはれ」に見られる他者親密的な人間観を指摘されたが、宣長を復古神道者として定置させてきた神道思想論に新たな示唆を与える内容として興味深く受け止めた。

京都・宗教系大学院連合 2015 年度 研究会報告

第 14 回 K-GURS 宗教研究会

テーマ：「宗教と道德」

日 時：2015 年 10 月 24 日（土）午後 1 時～3 時 30 分

場 所：大谷大学 尋源館（赤レンガ）J103 教室

「近代教育における道德と宗教の諸問題」

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

川村 寛 昭

佛教大学 教育学部 教育学科 教授

私は今回の研究会のテーマを「近代教育における道德と宗教の問題」としましたが、それは、明治以降の我が国が、西洋近代で構築された近代教育学を移入し、我が国の近代教育の理論的背景としてきましたので、この研究会で重要な関心事になっている「教育と宗教」の問題も、この近代教育というものがどういうものであるのか理解しなければ、おそらく分からないのではないかと思ったからです。

言うまでもありませんが、近代という歴史的出来事は西洋を起源とするため、近代の教育観は、西洋近代で理論化された近代思想が基底となっています。それ故、近代教育を問題にするときは、近代思想の枠組が問題になりますが、しかしそのためには近代とはそもそもどういうことなのかをはっきりしなければなりません。そこでまずその近代の本質を考えることから問題を始めたいと思います。

ハイデッガーによれば、近代の本質的特徴は、「自己自身への信頼に満ちた自主的立法たる新しい自由への人間解放」に他なりません。つまり何からも支配されない自由を人間の究極の原理とし、その自由へ人間の在り方を変えること、それが近代なのです。

近代以前の西洋中世は、キリスト教が世界全体を覆った時代です。キリスト教は、周知のように、宇宙（万物）は神の被造物と考えますので、人間も例外ではなく神に支配される存在でした。したがって、人間が自由になるためには、こうした神の支配を脱し、自己立法できる自律した在り方を実現しなければならないのですが、ハイデッガーは、そうした人間の動相を次のように言います、すなわち「人間がキリスト教的な啓示真理と教会の教説に束縛されていることから、自分自身のために自分自身に基づいて自らに立法することへと、自らを解放する」と。ここには自律へ向けた人間存在の主體的な変容が見られますが、近代の本質は、まさにこうした人間の在り方の変容・変化にあるのです。しかし、こうした変容・変化を実現するためには、それを可能にする根本的な原理がなければならないのですが、それが、人間を自由の主体として自律させる根拠の問題です。

中世では、人間は神の被造物と考えられていましたので、人間の存在根拠は神にありました。しかし、近代では何からも支配されない自由の主体を確立することが人間の在り方となりますので、人間は自らの根拠をどこまでも自分で保障しなければならないのです。人間は自由の主体の確立を目指す限りもはや自分の外にその根拠を求めることはできませんので、その限り近代では、人間は自分の内に根拠を求めねばならないのです。つまり近代では人間が自ら自分の根拠となり、自分の存在を自分で根拠づける自己根拠づけが人間の本質的な在り方となるのです。

したがって、近代の本質は人間が自立した自己根拠づけができる在り方に変容することであり、そうした在り方の実現が近代教育の最大の課題となるのです。そのため、近代では自由な主体としての自律的な個人の確立が、教育の目的となります。

ハイデッガーは、西欧近代の思想はデカルトの形而上学の射程の内で展開されてきたと言いますが、それは、デカルトの対象批判的な懐疑的思惟によって人間が自律する自己確信性が確立されたからです。そのことは、彼の有名な命題である「我思う、故に我あり (ego cogito, ergo sum)」に纏められていますが、この形而上学的命題によってデカルトは人間的自我が世界の中心であり、真理の絶対的な揺るぎない基礎 (fundamentum inconcussum veritatis) を人間の内に確立することができたのです。ハイデッガーは、こうしたデカルトの思索を次のように説明しています、「近代哲学の劈頭にはデカルトの命題、ワレ思ふ、ユエニワレアリがある。事物と存在するもの全体についての一切の意識は、すべての確実性の揺らぐことなき根拠たる人間的主体の自意識へと還元されるのである。現実的なものの現実性は、それ以後客体性として、すなわち主体に向かって投げ出されたもの、差し出されたものとして、主体によって、かつ主体のために把握されるものと規定される」と。デカルト的方法的な懐疑的思惟によって人間の自我が自覚されるが故に一切の事象を自我の対象として自我から見る二元論的思考が近代の思惟として確立され、こうした思惟こそ近代の人間の自己根拠づけに相応しい思惟とされるため、結局近代の教育は自我を肯定し自我を確立するところに人間形成の中心を見ることになります。

ところで、教育の本質は人間形成にありますので教育は常に人間観と連動して展開されますが、その視点から言うと近代教育における人間観とはどのようなものなのでしょう。周知のように、個人の自律の問題を徹底的に思索し理論化したのがカントですが、彼によれば人間の内面は神聖と考えられます。それは、彼の哲学が理性哲学と言われるように彼は人間存在の根拠に理性 (Vernunft) を置き、「理性の原理」が人間を自律させるものと考えため、理性的存在者が「目的自体」となり、それを目指す人間の善意志は、「自分自身を同時に普遍的自然法則たらしめうるような格率」を立法するため、「絶対に善であって悪になりえない」と考えられるからです。それ故、人間は、理性を自覚する理性的存在者である限り何からも侵されない自己完結的な自律的存在者であり、尊厳で神聖なのです。近代では、こうした最初から人間を神聖視する人間観が教育の前提となり、人間形成の理論が構成されているのです。そしてこうした理論構成が近代教育における道徳観と宗教観を形成することになるのです。

先に見ましたように、デカルトの哲学は自我から一切を対象的に見る二元論的な思惟を確立することになりましたが、それは、人間が理性的になることによって最初から主観と客観を分けて考える表象 (Vorstellen)、すなわち対象を客観的に分析できる対象化ができるからです。自由の主体として自律する近代の人間はこうした表象的思惟を理性的に駆使することで自己根拠づけが可能になるのであり、その限り近代では、「人間が真理の根拠」でもあります。

したがって、近代教育においては道徳は、理性との関係で見られ、理性の先験的事項となります。つまり先天的に持つ神聖な内面をどこまでも守り、汚さないことです。カントに決定的な影響を与えたルソーがそれを自然性と呼び、子供の自然性を保護する消極教育を主張したことは、余りにも有名です。彼は、言います、「徳を授けなくて悪徳から守り、真理を教えなくて誤謬から守る。子供が真理を理解する年齢に達するのを待って、自ら真理に到る道を取らせ、善を知り、善を愛する能力を獲得するのを待って、善への道をとらせる」と。このように近代の徳育の考え方は、人間の神聖な内面

を守るのであって、外から規範を積極的に教え込むところにあるのではないのです。神聖な人間の自律をどこまでも守るのが近代の徳育なのです。このため宗教に対しては極めて批判的になります。

今まで説明しましたように近代が人間の神からの自由の確立から始まったことから言いますと、人間を支配する超越的なものは排除しなければならないのであり、しかも人間が真理の根拠となる限り、自己以外に真理主体はないわけですから、自律的な個人の確立を目指す近代教育は、宗教を積極的に考えることはしないのです。近代教育を徹底すれば、宗教を全面的に否定することにもなるのです。このように人間中心の世界を構築することが先決であり、近代とはまさに神の摂理によって律しられていた人間世界が近代的理性によって合目的的に合理化される時代にほかならないのです。

日本の近代は、西洋におけるこうした近代教育学の理論を学び、日本の近代化に努力してきました。特に戦後は、この近代教育の理念を積極的に定着させようとしてきました。それは、保守とか革新とかは関係なく、日本人全体の方向がそうであったように思われます。例えば、戦後の教育改革に文部大臣として積極的に関わった哲学者の天野貞裕¹⁾や、教育刷新委員会で天野と対決していた哲学者の務台理作²⁾は教育改革の当事者として共に西洋近代に基準を置いて考えていますし、昭和33年に「道徳」の時間が特設されるときに展開された批判的な論調も基本的に西洋近代を基準にしています³⁾。

しかし、戦後の教育改革の足跡を見ると、必ずしも宗教に対して批判的であるというわけではありません。昭和20年9月15日の「新日本建設ノ教育方針」などを見ますと、当初は道義国家を建設するということから宗教に期待し、宗教に対する寛容な態度が見られます。しかし、当時は占領下ですので日本独自の改革は認められず、宗教に関しては結局GHQから出た昭和20年12月15日の神道指令がそれ以後の文部行政に影響することになります。昭和23年7月9日に文部省教科書局長通達として出された所謂「社寺立入禁止の通達」は、国公立学校での宗教的事項に関わる教育を一切禁止することになります。しかし、これは、近代教育を考える場合は決して間違いではなく、教育から宗教を排除する方向に向かっても問題はないのです。ただ、日本が独立を回復し、独自の教育行政を行うことが可能になった時点から、道徳教育強化の方針が出され、宗教が教育の問題として取り上げられることになりますが、当時は、世界の冷戦構造のなかで文部省と日教組が激しく対立し、道徳教育の強化は、修身教育の復活と強く批判されていましたため、宗教を教育の問題としてまともに議論する余地はありませんでした。このため昭和33年に特設された「道徳」の時間も十分に機能しないまま、宗教が教育基本法で教育上尊重されねばならないと言いながら、現実には全く触れられずにきているのです。しかし、昭和25年9月22日に出された第2次アメリカ教育使節団の報告書を見ますと、占領期であるにも拘わらず、道徳教育に宗教儀式と宗教指導者の重要さが触れられており、占領政策は、必ずしも宗教を教育から排除することを考えていたわけではないことが分ります。まともな良き宗教は道徳教育において重要な意味があると見ていたのですが、そうしたことをまったく意識しないままきているのが、戦後教育の現状なのです。

そうしたことが、現代の社会問題や教育問題の背景にあり、日本人全体のモラルが問われる時代になってしまったのではないかと思われるのです。こうした危機意識が平成18年の教育基本法改正という大きな動きにつながり、戦後教育の全体を根本的に見直すものになったと考えられます。しかし、

この改正によって宗教を改めて教育の問題として考える余地が出てきたように思います。それは、教育基本法の第 15 条に「宗教に関する一般的教養」という文言が入ったからです。ただ問題なのは、道徳が教科化されることで、道徳の内容が、教育学の理論的背景を持たないまま、一定の価値観と結びつき、子どもが方向づけられ、宗教が、そのことに利用されることです。

宗教の本質的問題は、世俗を超えたところにあり、世俗道徳とは基本的に違います。宗教的思惟は、近代的な表象的思惟を超えるわけですから、宗教が、道徳教育に利用され、世俗道徳に埋没するようになっては意味がないのです。むしろ世俗道徳を根本的に批判し問い直すものでなければならぬのです。しかし、そうしたことが可能になるためには、近代的人間観の核心にある理性を相対化して、人間の生全体を問う教育の理論が必要になるのではないかと思います。

しかし、我々の教育の現実はどこまでも近代教育の枠組に縛られているため、H. ロムバハが言う「自分自身の内に自立する思惟」が重視され、それが展開できるように「表象的思惟」を身に付ける教育が行われることになります。

ハイデッガーはこの「表象作用」を敷衍して「表象するとは、それ自身からして何ものかをそれ自身の直前に立て、立てられたものを立てられたものとして確保することを意味する」と言いますが、それはどこまでも「前に置いて見る」という構造を成していますので、そうした見方が正しくできることが近代的人間の在り方であり、我々は、小学校以来「正しい表象」ができるように教育を受けてきているわけです。近代の科学的実証的研究も、基本的にこうした自律的な表象的思惟において可能になるわけですから、近代教育は最初から実証的な科学と結びついていると言えます。表象的思惟を超える宗教は、その限り既述したように教育の視野に入らないか否定の対象となるため、近代教育の枠組のなかで宗教が生き残ろうとするなら、逆に宗教のほうから科学と整合性を取らねばならないこととなります。今、そのことを仏教を事例として考えてみます。

かつて、神道国教化と廃仏毀釈が政治指導理念として行われた明治維新の時期に仏教の起死回生のために尽力した開明的な仏僧として島地黙雷（1832～1911／西本願寺執行長・本願寺派勧学）がいますが、彼が、近代思想にどのように向き合ったのか見てみたいと思います。

島地黙雷は明治 5（1872）年 1 月から 1 年半ヨーロッパに行き、西洋の近代思想を学んで帰国します。そして帰国後は非常にめざましい活動をして、維新政府の神道国教化政策を挫折させることになります。このことはよく知られていますが、彼がその時使った論理が「信教自由論」と「神道非宗教論」です。これらは共にヨーロッパの近代思想の知識を土台にして言われているものですが、具体的にはカント以来の自由論と、近代科学の思想、特に、オーギュスト・コントの実証主義を学んでいます。例えば、自由については次のように言います。

凡そ人たる者は各自固有の権利を保守し、不羈自立の特操を養存し、他を害することなく、我れ善好の事と目せば、之を行ふに他の圧制を受くべからず、他人も決して之を妨ぐべき権利なし。……是真に自主自由の極致なり。此心ありて行事を正しうし、他に求めずして力を尽さば、一身の独立は一家の独立なり、一家の独立は即ち一国の独立なり。

これは、まさに近代の自由論を彼の言葉にしたものと言えます。また「近代学」については次のように言います。

古来我邦ノ学ニ於ケル此区域（＝普通・一般学と専門学の領域）ヲ判別セザルヲ以テ、政教ヲ混ジ
 教学ヲ淆ルハ勿論、或ハ専門ニスベキヲ普通ノ如クシ、……判然区別ノ学科アリシニ非ズ。況ヤ天
 文、地質、金石、動植、物理、舎密（＝化学）等、凡百ノ学術ニ至リテハ、全ク之ヲ欠クト云ハン
 モ誣言ニ非ザル也。其レ然リ、欧米ノ学制ハ之ヲ分任シ、我ノ学制ハ此ニ及バズ。……今ヤ本邦ノ
 文運隆起ノ時ニ際セリ、普通専門科業判然タレバ、我曹教門ニ従事スル者ト雖モ、亦奚ゾ此制ニ背
 キテ自ラ固陋迂闊ヲ甘ンズベケンヤ。

こうした言説から、黙雷は近代思想を深く学び、近代的な科学的合理主義が彼の思想の基盤になっ
 ていることが分りますが、それだけに当時既に西洋世界で問題になっていた科学と宗教の問題に敏感
 に反応します。特にキリスト教に対しては近代合理主義の立場から痛烈に批判し、仏教こそ近代合理
 主義に適う宗教であると主張します。彼は言います、「欧州究理の学に契ふ者、世界中仏陀の説に非
 ずして何れかある。耶蘇の造化主（＝神）を伝へる、また上古の歴史に従ふのみ。豈別に造作する者
 あらんや。理学者近来無神の説を立る、此れが為なり。無神説を立るもの、英のダーウキン氏、仏の
 コント氏等此也」と。それ故、彼は、キリスト教の根本原理に対して「予（＝黙雷）断じて曰く、非
 神造人而人造神ト」と言い、近代科学の無神論的な神否定の立場からキリスト教を近代宗教としても
 はや論じることにはできないと全面否定します。

黙雷がヨーロッパに留学した1872年は、カントの没後68年であり、ヘーゲルの没後41年です。
 だから当時のヨーロッパの思想界は第二世代の人たち、すなわちフォイエルバッハやマルクス、ニー
 チェやディルタイが活躍していました。彼らは、基本的にキリスト教の宗教論に対しては批判的か、
 もしくは否定的であったことは周知の通りです。黙雷の如上の言説、すなわち「非神造人而人造神」
 は、フォイエルバッハの『キリスト教の本質』に現れた人間学的思想と同じです。黙雷はこうした当
 時の最先端の科学や哲学を吸収し思索していますので、仏教に対しても当然近代的な思惟の枠組のな
 かで考えることになります。

黙雷によれば、「仏教の根本原理」とは「万物を心造に帰し、法理を因果に本く」ことであり、釈
 尊開悟の「万物心造」と「因果の道理」の原理こそが近代科学の合理主義思想と矛盾しない宗教原理
 だということです。特に万物心造は「万法唯心の理」とも言い換えられますが、それは、彼がキリスト
 教に対して最も問題にしたのが既述した神の問題だったからです。近代の科学的思考の立場を取る限
 り、万物創造は神ではなく人間の心であり、人間の構想力が世界創造の原理と考えられるのです。こ
 のため彼は、仏教が近代で生きるためには、僧侶が科学的合理主義を積極的に学ぶべきだと言い、近
 代教育を推進する立場から仏教の近代化に道筋を付けていくことになります。彼は言います、「方今
 文運隆盛、百学並び興る。人の知識を磨励し、才徳を養生せんとする、今日より盛なるはなし。而
 して独り僧侶の事情に疎きは何ぞや。自ら以為へらく、仏僧は世外の人なり、何ぞ世事を学ばんと。嗚
 呼冥頑蒙昧、何ぞ無識の甚しきや」と。

しかし、こういう仕方で仏教理解の方向性が決定されるということは仏教そのものが極めて重大な
 問題に直面することになります。それは、仏教のなかにある超越の次元、例えば浄土教に見られる浄
 土や阿弥陀仏に対して極めて深刻な問題を投げかけることになるからです。近代的な仏教理解では、
 それらは超越的なものとしてもはや捉えることができなくなるのです。このため浄土教の内部から超

越的次元を批判する論調が出てくることになります。このことは真宗を学ぶ人たちはよく知っていることですが、龍谷大学の教授であった野々村直太郎は『浄土教批判』を著わして浄土の経説を神話だと断じ、浄土教の本質は唯一「二種深信」の信心にあると主張しましたし、大谷大学の教授であった金子大栄は『浄土の観念』を著わして浄土の実体性を批判しました。現代では「フィクション」とか「シンボル」とか「メタファー（隠喩）」という哲学の論理で浄土を論じたり、場合によってはブルトマンが構築した「非神話化（Entmythologisierung）」の方法が浄土教理解に使われたりしています。

このように、仏教の近代化は、現代に到るまで仏教も極めて深刻な事態に陥り苦悩していることが分かるのです。しかし、これらはいずれも西洋近代を絶対の基準として考えているために起っている現象に他ならないのです。しかも超越の次元を排除する近代教育がそのことを増幅していますので事態は容易ではありません。しかし、超越の次元を排除してきた人間中心の教育が却って教育本来の目的である「人間らしい人間（homo humanus）」の形成から大きくはずれた人間現象を現代では生み出しているのではないかと思われるのです。今日、世界的に人間の危機・教育の危機と言われる現象が様々な形で噴出していることがそれを示しています。

その意味から言いますと、西洋近代を絶対の基準にして考えることは最早限界にきていると言わねばなりません。むしろ、我々は、西洋近代を相対化し、仏教が近代の中で忘れてきた仏教の本質的思惟を改めて取り戻すことが大事ではないかと思えます。それは、哲学的には西田哲学に現れた主客合一の場所的論理やハイデッガーの世界内存在としての共存の論理に影響を与えた思惟です。つまり「無」の問題、「否定」の問題です。我々日本人の生活世界では、これらは現在でも生きている問題ですが、戦後教育は、これとは逆の自己（自我）肯定の問題を中心に展開してきました。それは、デカルト以来の自我の論理が全面に現れた近代教育を推進してきたからですが、今、それを根本的に見直すとするれば、無・否定ということが大事になるのではないかと思うのです。いずれにしましても、宗教を忘れた道德教育は本来の人間形成に繋がらないことがはっきりしたのが現代なのです。その意味で、今日問題になっている道德教育の教科化に対しても我々が積極的に発言することが大事ではないかと思うのです。

注

- 1) 教育刷新委員会委員としての天野貞裕が戦後の教育改革に尽力した時期の発言：「私の人生観は道の信念を要求する。従って歴史は道の実現されゆく過程だと言うことになる。この敗戦の最大の教訓は歴史の上では不道理は通らない、という事実の確認でなければならない。・・・結局において、歴史を支配するものは理性である。現実とは反理性的な支配下にある如くであるが、分別的悟性的立場ではなく、叡智的理性的立場から見れば理性によって支配され、・・・理性的なものが現実的となることによって現実的なものは理性的であると考えられるのである。と言っても道は自ら自己を実現するわけではない。道の実現は如何なる場合も人間を媒介とする、道を感じ、これを実現する存在者は人間以外に存しない。」
- 2) 務台理作の刷新委員会委員での発言：「公に仕えるということは非常に大事なんです。併し殊に国際関係に立ったり、この非常な経済の難関を背負ったりして行くような為には、ただ精神的の

公に仕うということだけじゃいけない。もっと具体的に、近代的な意味で公に仕えるということ
でなければならぬ・・・やっぱり個人というものを一度確立出来るような段階を経なければなら
ない。それが今迄日本に欠けていたのではないか。西洋なんかは、やはりルネッサンスで、個人
というものを発見して確立した。」

- 3) 昭和32年(1957)日本教育学会教育政策特別委員会の批判:「道徳は人間の生き方に関する問題
であり、もっとも人間的、創造的、主体的な性質のものであって、とうぜん、教育全体の究極の
到達点である。事実についての科学的な学習、温かい自由な雰囲気の中での生き方の追求など、
要するに各教科指導、生活指導をつうじて培われるものであろう。ところが、道徳教科を特設す
ることは、これら教科指導、生活指導の全体的な成果をあらかじめ想定し、これを規制すること
になるから、結局、道徳教科での立場や方法が強く全教育課程を拘束することになるであろう。
このことは、教育全体のあり方としてはたして肯定されてよいことであろうか。」(「道徳教育に
関する問題点」『教育学研究』第24巻第6号)

2016 年度チェーン・レクチャー概要

◇ テーマ：「宗教と苦難」

同志社大学	三宅 威 仁 一神教的世界理解における苦難の発生と解決
花園大学	中 尾 良 信 禅宗と苦難 —あるがまま—
皇學館大学	菅 野 覚 明 善悪無礙の世界観
大谷大学	井 上 尚 実 浄土教における苦難の受けとめ —飢饉・疫病と戦争・貧困—
高野山大学	乾 仁 志 大石順教尼の生涯とその教え
種智院大学	佐 伯 俊 源 「四苦八苦」の仏教 —その日本的解釈の諸様相—
佛教大学	伊 藤 真 宏 法然の苦悩と阿弥陀仏の救い
龍谷大学	嵩 満 也 エンゲージド仏教の視点から見る苦の問題

一神教的世界理解における苦難の発生と解決

三宅 威 仁

同志社大学 神学部 教授

1. はじめに

悩み苦しむ人々に寄り添い、苦難からの解放を指し示すことは、何らかの救済の提供を約束する宗教が伝統的に果たしてきた役割の一つである。どれほど科学技術が発達しようとも、災害や病気のような自然によってもたらされる苦難や、紛争や貧困のような人間によって引き起こされる苦難はなくならず、人類を苛み続けている。

2016年度のK-GURSチェーンレクチャーではこうした苦難の本質的特徴や発生原因・対処方法などを巡る諸宗教の思想と実践を主題に据え、比較考察を試みる。

2. 世界の不完全性の問題

苦難の中でもとりわけ深刻な問題を引き起こすのは、いわゆる「義人の苦しみ」である。我々是一般に、この世界には因果応報の法則が成り立っているべきだという期待を抱いている。しかし、現実には余りにもしばしば、善人が苦しみ、悪人が栄えるのを目の当たりにする。即ち、人間の性質や行為の善・悪と、人間に降り掛かる幸・不幸は対応していないのである。マックス・ヴェーバーは宗教社会学的研究においてこうした状況を「運命と功績の不一致の根拠に関する問題」(『宗教社会学論選』、p. 48)と、或いは端的に「世界の不完全性の問題」(『宗教社会学』、p. 185)と呼んだ。この問題状況を解き明かし、世界に対する人間の緊張関係(困惑や苛立たしさや落胆など)を解消することが宗教の重要な役割の一つだとヴェーバーは考えた。

同様に、クリフォード・ギアーツも文化人類学的研究において、世界に生じる不可解な出来事や苦難や悪が人間の分析能力や忍耐力や道徳的洞察への脅威になり得ると述べ、「世の中には説明不可能な出来事があり、人生は耐えられないものであり、正義は妄想である」(『文化体系としての宗教』、p. 180)という混沌(カオス)を否定する働きが宗教にあると論じた。

ヴェーバーによれば、「世界の不完全性の問題」(「善因善果・悪因悪果」の法則が破綻しているという問題状況)に対する体系的に熟慮された解決法は以下の3種しかない(『宗教社会学』、pp.185-188, 『宗教社会学論選』、pp.160-163)。

(1) 予定説

カルヴァン派に典型的に見られる予定説とは、誰が救われて誰が減じるかは世界創造の時点より予め定められているという思想である。これは神の偉大さを極大にまで拡大し、人間の卑小さを極小にまで縮小した考え方である。苦難には必ずしかるべき理由があるはずだが、被造物に理解し得る正義の尺度によっては全能なる神の御旨を計り知ることはできない。こうした予定説は神の偉大さによって人間の不平不満を抑え付けているだけであり、不完全な世界に対する緊張感が熾り続ける可能性は残り得る。

(2) 二元論

ゾロアスター教やマニ教などの二元論においては、世界はもともと善の原理と悪の原理が戦う場であると考えられている。善（それは光・清澄・精神と同一視される傾向にある）の原理が何らかの仕方では悪（闇・不浄・質量）の原理と接触した場合に苦難が生じる。歴史とは不浄なるものの中から光を取り出して浄化する過程であり、最終的には善の神（々）が悪の神（々）に勝利することが期待されている。そして、人間もこの戦いに参加すべきであるとされる。

(3) 靈魂輪廻と業の思想

古代インドの諸宗教は靈魂輪廻と業の思想を前提としていた。業の思想によれば、人間の善い・悪い行いは必ずその結果として善い・悪い結果を伴う。不幸な出来事が起こったとしても、それは自らの行いが招き寄せたのである。しかし、現世だけを見ると、そうなのではない。ここで輪廻転生の思想を考え合わせることが重要になる。現世での幸・不幸は前世での業の結果と考えられる。従って、この世界には因果応報の法則が貫徹されているのであり、不正義は全く存在しない。こうした世界観の下では、一方では、一般大衆は現世での運命を前世での自らの業の結果として受け入れ、来世での境遇をよくするために現世を正しく生きることになる。他方では、宗教的達人は無意味な輪廻転生の輪から抜け出して永遠の安らぎに至ろうとする。

ところで、奇妙なことにヴェーバーは、キリスト教の中心思想として予定説を強調し、なぜかイエス・キリストによる贖罪の意義を十分に論じていない。換言すれば、神の創造主としての側面（旧約聖書的な「義なる神」「怒りの神」の側面）のみを強調し、救世主としての側面（新約聖書的な「愛の神」「赦しの神」の側面）を軽視している。新約聖書に証言されているように、神が受肉して人間としての苦しみを受け、全人類の贖いのために自己を犠牲にしたというイエス・キリストの出来事にこそ、罪（これこそが苦難を生み出すものである）を罰する（しかし、その罰は神自身が受けるのである）ことによって正義を貫徹する神の働きと、罪を赦すことによって愛を成就する神の働きが同時に実現されていると言えよう。

3. 神義論の問題

さて、今学年度の K - GURS チェーンレクチャーでは次回以降、仏教諸宗派や神道の立場から苦難をどう考えるかについて様々なお話が伺えるものと期待するが、仏教においては、一切皆苦なる世界が存在することは前提として受け止められており、世界の存在からさらに遡ってその原因が探究されることはないと拝察する。それに対し、セム系一神教（ユダヤ教・キリスト教・イスラーム）においては、全知全能で絶対善なる唯一神が世界を創造したと信ぜられている。すると、そのような神の創造した世界になぜ悪や苦難が存在するのかという問題が発生する。いわゆる「神義論」の問題である。「神義論」は G. W. ライブニッツの造語と言われるが、こうした問題意識は古くからあり、デイヴィッド・ヒュームは簡潔に次のように言い表している。

「神は悪を阻止する意志はもっているが、できないのであろうか。とすれば神は不能だ。彼はそれができるのに意志しないのであろうか。とすれば彼は悪意的だ。彼は能力があり、意志もあるのであ

うか。とすればどこから悪が生じているのか」(『自然宗教に関する対話』、p. 116)。

これを命題の形式で表現すると、

- (1) 神は全能である。
- (2) 神は絶対善である。
- (3) この世界に悪が存在する。

という3命題が同時に成り立つことはあり得ないというのが、悪や苦難を根拠として有神論に対して投げ掛けられる挑戦である。

敷衍すれば、命題(1)より、全能者は何でもできる、換言すれば、全能者のなし得ることには限界がない、と考えられる。

また、命題(2)より、絶対善である存在者は可能な限り悪を排除する、と考えられる。

それ故、全能で絶対善なる神が存在するならば、彼はあらゆる悪を排除するはずである。

しかし、現実にはこの世界に悪が存在する。

故に、神は全能ではない、或いは絶対善ではない、という結論が導かれる。

有神論に対するこうした攻撃に対して、神の存在と全能性並びに善性を弁護するのが神義論である。

4. 自由意志論

キリスト教の歴史においては「自由意志」という概念を用いた神義論が主流を成してきた。近年ではアルヴィン・プランティンガやスティーヴン・T・デイヴィスらが主張している。

そもそも神義論を構築する際の前提であるが、反有神論者の「全能者は何でもできる」という主張は誤りであり、いかに全能者といえども論理的な矛盾(丸い四角を作るといったような)を犯すことはできないと考えられる。また、反有神論者の「全能で絶対善なる神が存在するならば、彼はあらゆる悪を排除するはずである」という主張も正しくなく、全能で絶対善なる存在者であっても、何らかの悪を排除したためにより大きな善まで排除することになる、或いはより大きな悪が発生することになる場合、その悪を排除しないと考えられる。こうした前提の下に自由意志論者は次のような神義論を組み立てる。

この世界に存在する悪や苦難は神が作り出したものではない。神の創造した世界にはもともと悪や苦難は存在しなかった。神は人間に自由意志を与えた。自由意志とは道徳的に意味のある決断において善か悪を選び取る能力である。人間が自由意志を濫用し、道徳悪を、従って苦難を作り出した。

では、なぜ神は人間に自由意志を与えたのか。なぜ常に善を選び取る存在者だけが存在する世界を造らなかったのだろうか。

それは、常に善を選び取るようにプログラミングされた自動機械のような存在者だけが存在する世界と、時には悪を作り出すこともあるが、自由な意志で善を選び取り、神を賛美する人間のいる世界を比較した場合、後者の方が、世界の中に存在する善の質と量において勝っているからである。

神は人間に自由意志を与えると同時に、善ばかりを選び取るように強制することはできなかった。それは論理的矛盾を犯すことになるからである。

5. エイレナイオス型神義論

近年、ジョン・ヒックらは「エイレナイオス型神義論」を主張している。エイレナイオスは、神義論を構築したのではなく、人類の二段階創造説を唱えたのであり、ヒックらはこの創造説を取り入れた神義論を構築した。

ヒックは次の2点において自由意志論に異議を唱える。第1に、自由意志論は「創世記」の創造物語に基づいている。人類が、創造されたときは無垢であったが、墮罪したので樂園から追放されたという創造物語は大半の現代人にとっては神話であり、史実として受け入れられない。第2に、人間がもともと無垢な存在として創造されたのであれば、いわば「慣性の法則」により善ばかりを行ったであろう。とすれば、どこから悪が生じたのか依然として分からない。

これに対し、人類の二段階創造説によれば、人間はまず神の「形」に造られ、次第に「似姿」になっていくと考えられる。長い進化の過程の末にホモ・サピエンスが登場した。これが人類創造の第一段階であり、人間が神の「形」として創造された、即ち、神を知り、常に善を行う「潜在的可能性」を与えられたことを意味している。しかし、それはあくまで可能性であり、第二段階、即ち、神の「似姿」になったときに初めてその可能性を十分に現実化できるようになる。人類の歴史は神の「形」から「似姿」になるために試練の中で道徳的霊的選択を通じて自分たちの人格を鍛え上げていく過程である。

しかし、人類はなぜ最初から神の「似姿」として創造されなかったのであろうか。ここでヒックは自由意志論と似た価値判断を提示する。それは初めから組み込まれた出来合いの徳よりも、苦難を努力で克服して勝ち取った徳の方が尊いからである。

以上のように、人類の理想的な状態を、自由意志論では過去に置いているのに対し、エイレナイオス型神義論では未来に設定している。しかし、いずれの神義論も終末論的視点を取り入れている。自由意志論は、神が現実化することのできたどのような可能世界よりも、この現実世界こそ、悪に対する善の質・量において最善の世界である、ということを必然の結果として含意する。また、エイレナイオス型神義論は、遠い未来に神の「似姿」としての人類の完成を想定する。こうした見解が真実であるかどうかは終末時になって初めて分かる事柄なのであり、悪や苦難の問題を論理的に解決するために構築された神義論は終末論的希望に支えられているとも言えよう。

参考文献

マックス・ヴェーバー『宗教社会学論選』、大塚久雄他訳、みすず書房、1972年。

マックス・ウェーバー『宗教社会学』、武藤一雄他訳、創文社、1976年。

クリフォード・ギアーツ「文化体系としての宗教」(『文化の解釈学 [1]』所収、吉田禎吾他訳、岩波書店、1987年)。

デイヴィッド・ヒューム『自然宗教に関する対話』、福鎌忠如他訳、法政大学出版局、1975年。

スティーヴン・T・デイヴィス「自由意志と悪」(スティーヴン・T・デイヴィス編著『神は悪の問題に答えられるか—神義論をめぐる五つの答え』所収、本多峰子訳、教文館、2002年)。

ジョン・ヒック「エイレナイオス型神義論」(『神は悪の問題に答えられるか』所収)。

禅宗と苦難 —あるがまま—

中 尾 良 信

花園大学 文学部 仏教学科 教授

ある意味で、立ち足る苦難にどう向き合うかは、宗教の根源的な課題であるといえる。しかしながら、禅宗ないし禅の教えという立場から、この問題への解答を導き出すことは簡単ではない。なぜなら禅は、徹底的な主体性を重んずる教えであり、自己自身をどのようにとらえるかによって、自らが置かれた立場をどう理解するかが、まったく異なってくるからである。たとえば中国禅宗第二祖となった慧可が達磨に、仏法を学んでも不安がぬぐえないと訴えると、達磨は不安を取り去ってやるから不安を感じている心を取りだして見ろと言ひ、慧可が心を取り出すことなどできないと答えると、君の不安はもう消えたよと達磨が言ったという話がある。また中国曹洞宗の開祖洞山良价は、ある僧から耐えがたい暑さや寒さを避けるにはどうすればよいかと問われ、寒ければ震え上がり暑ければ蒸し上がってしまえばよい、と答えている。つまり初期から唐代にかけての禅僧は、常に心の有り様を問題としているのである。ただし、このような禅僧が取り上げるテーマは、今年度のテーマである苦難と同じ意味ではない。いわば自己完結的な問題意識であり、それは社会生活の中で遭遇する不条理な苦難を、いかに乗り越えるかという問題意識とは次元が異なるものといえる。だからこそ「煩惱即菩提」といい、煩惱と菩提、あるいは悟りと迷い、仏と凡夫を分けること自体が誤った考えであり、事物をありのままに、自分が置かれた環境をあるがままに受け止めることが正しいとされるのである。

ところが、宋代以降の禅宗や日本に伝来して教団化した禅宗は、檀越である俗世間と関わりを強めていく中で、元来が自己完結的な問題意識で示されていた教えを、無前提に社会問題にも適用してしまったために、不条理な苦難ですらも心の問題であるかのように説いてきた側面がある。そのために、禅は社会問題を解決するための教えではないとして、少なくとも近代の禅僧たちの多くが、社会問題に向き合うことを避けてきたように思われる。では禅宗ないし禅の教えには、苦難に立ち向かう手段が示されていないのだろうか。曹洞宗においてなされてきた在俗者に対する説法では、前世の悪業ということがしばしば強調されている。多くは先天的な身体障害や、ハンセン病など特定の疾病に罹患することを、過去世の悪業によると説いてきた。一九八〇年代、曹洞宗教団内で惹起した差別事象をきっかけとして、教団としての人権問題への取り組みを余儀なくされた際も、仏教で説く業が問題となったのである。そこで以下、道元の説示である『正法眼蔵』から、道元の立場を読み取ってみたい。

十二巻本『正法眼蔵』「三時業」において道元は、「業障なにしてか本来空ならむ。つくらずば業障ならじ、つくられば本来空にあらず」と説き、業障はけっして空ではないと述べている点は、道元の業論を理解する上で、きわめて重要である。人間存在そのものが業障以外のなにものでもあり得な

い、宿業としてしか捉え得ない、ということを理解しなければ、仏道から見て放逸な行ないを繰り返すことになり、解脱の時はないと説かれている。ただし一方で、「無上菩提を演説する師にあはんには、種姓を覲することなかれ容顔をみることなかれ、非をきらふことなかれ、行をかんがふことなかれ」とも言い、人間存在を「業障」と捉えるという視点を、自己以外の他者に適用することについては、慎重にこれを戒め、むしろ他者からは限りなく真実の在り方を学ぶべきであると説く。

また道元は、最初期の説示である『辨道話』において「かの靈性は、この身の滅するとき、もぬけてかしこにうまるるゆゑに、ここに滅すとみゆれども、かしの生あれば、ながく滅せずして常住なりといふなり。かの外道が見、かくのごとし」と示し、自己を「業障」の当体と捉えるにしても、不滅の靈魂のような常住なものがある、というような考え方については、強い調子で否定している。この『辨道話』の文は当時の天台本覚思想に対する批判をも含んでいる。つまり、このような見解は心常相滅説であり、不変の本質と現象を分け、本質が絶対なのだから現象はどのようなであっても肯定される、というものである。言い換えれば、靈性という表現で禪を語ったのは鈴木大拙であり、固定的な靈性を無時間的、もしくは空間的に頓悟するのは中国禪宗の特徴といえるが、道元の場合、後に見るように、宗教的な意味での時間をきわめて重視している。禪は自然主義に根ざす頓悟および見性を特徴とし、頓は絶対的で非連続性のもので、そこに時間の観念を入れるべきではないという大拙の中国禪理解は、ある意味で妥当であるが、道元は見性という考え方を強く否定している。なぜなら、そこに付随する無時間性が因果を否定し、業障すなわち業相続を認めないことになるからである。

『正法眼蔵』「現成公案」に、「たき木はいとなる、さらにかへりてたき木となるべきにあらず。しかあるを、灰はのち、薪はさきと見取すべからず。しるべし、薪は薪の法位に住して、さきありのちあり。前後ありといへども、前後際断せり。灰は灰の法位にありて、のちありさきあり。かのたき木、はいとなりぬるのち、さらに薪とならざるがごとく、人のしぬるのち、さらに生とならず。しかあるを、生の死になるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり。このゆへに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり。このゆへに不滅といふ。生も一時のくらゐなり。死も一時のくらゐなり。たとへば、冬と春のごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり」とある。通常、時々刻々と物が変化していくことを時間ととらえるが、道元は物理的自然科学的な意味での経過していく時間を想定していない。そのときそのときを独立した存在ととらえ、灰は薪が灰になったのではなく、薪は薪として、灰は灰として存在しているとするのである。それを前後際断とし、今このとき、唯今を指して而今（にこん、爾今とも）と表現している。そのことは『正法眼蔵』「有時」にも「しかあれば、松も時なり、竹も時なり。時は飛去するとのみ解会すべからず、飛去は時の能とのみは学すべからず。時もし飛去に一任せば、間隙ありぬべし。有時の道を経聞せざるは、すぎぬるとのみ学するによりてなり。要をとりていはず、尽界にあらゆる尽有は、つらなりながら時時なり。有時なるによりて吾有時なり」と説かれている。

もう一つ重要な点は、「有時」に「有時に経歴の功德あり、いはゆる今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日へ経歴す。今日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す。経歴はそれ時の功德なるがゆへに」と説いていることである。而今と経歴という二面から時間をとらえている。とりわけ「経歴」という概念が、過去・現在・未来（三世）という一方向へ流れていくことでは

なく、自己自身の而今（唯今）において、自在に「経歴」という点は重要である。いわば主体的・宗教的な時間が強調されているわけであり、道元のいう業は、この点をこそ踏まえて理解されなければならない。そうでなければ、三世にわたって積み重なっていき、今日の姿が前世の業の結果として現われているとしか、考えようが無くなってしまう。

「過去世」を想定することも、出家して仏法と出会う機縁とするためだと説き、輪廻を語る場合も、それを想定することによって、仏法との縁を早く結ばせようとするのである。同じように「来世」についても、現在の修行の果報が現れるべき時として想定され、現に修行することへの励みとする。以上のように、自在な「経歴」の中での「而今」に立つ自らが、仏法と出会い、修行に邁進する因縁として、「過去世」「来世」を想定するからこそ、自らを「業障」に他ならないと捉えることが重要になってくるのである。その意味で、『正法眼蔵』『即心是仏』に「即心是仏とは、発心・修行・菩提・涅槃の諸仏なり。いまだ発心・修行・菩提・涅槃せざるは、即心是仏にあらず。……しかあるを、長劫に修行作仏するは即心是仏にあらずといふは、即心是仏をいまだ見ざるなり」と述べていることは、きわめて重要である。

自己を業障と受けとめるとして、その善悪を判断する資格、ないし権利は誰にあるのか、ということが正しく理解されていなければならない。前に見たように、道元が「業」を語る時には、必ず自己自身においてのみ語るものであり、他者の業はけっして問わないのである。したがってその善悪を判断するのも、業障の当体としての自己でしかあり得ない。その善悪の基準についても、仏法に親近するかどうか、端的に言えば出家するかしないか、という点におかれている。仏法に縁遠い生活をしているのは、過去の悪業によるものであるし、仏道にかなった生活を送るのは善業の報いであるとするのであるが、ここで注意しなければならないのは、この業の善悪には、常に転換の可能性が準備されているということである。つまり、仏法に親近しなかった自己自身の悪業を省み、それを契機として出家した時には、悪業であったものが善業に変わると説かれているのである。この転換を可能ならしめるものについては、『正法眼蔵』『溪声山色』に「誠心をもはらにして、前仏に懺悔すべし。慙懣するとき、前仏懺悔の功德力、われをすくひて清浄ならしむ。この功德、よく無碍の淨信・精進を生長せしむるなり。淨信一現するとき、自他おなじく転ぜらるゝなり。その利益、あまねく情・非情にかうぶらしむ。その大旨は、願はわれたとひ過去の悪業おほくかさなりて、障道の因縁ありとも、仏道によりて得道せりし諸仏諸祖、われをあわれみて、業累を解脱せしめ、学道さわりなからしめ、その功德法門、あまねく無尽法界に充滿弥綸せらんあわれみをわれに分布すべし」と説き、「三時業」に「三時の悪業報、かならず感ずべしといへども、懺悔するがごときは、重きを転じて軽受せしむ。また滅罪清浄ならしむるなり。善業また随喜すればいよいよ増長するなり」と示している。さらに十二巻本「発菩提心」には、「かくのごとくして、わがこゝろにあらず、業にひかれて流転生死すること、一刹那もとゞまらざるなり。かくのごとく流転生死する身心をもて、たちまちに自未得度先度他の菩提心をおこすべきなり。しかあればすなはち、たとひ在家にもあれ、たとひ出家にもあれ、あるいは天上にもあれ、あるいは人間にもあれ、苦にありといふとも、楽にありといふとも、はやく自未得度先度他の心をおこすべし」とある。すなわち「懺悔」と「発菩提心」こそが、悪業を善業に転ずる原動力とするのである。

以上のように見てきたとき、道元が業を強調するのは、自らを業障ととらえることによって懺悔し、発菩提心することで悪業を転じて善業を増長するためであり、それが結果として自らが向き合う苦難に打ち勝つ力となることも、大いにあり得ると考えられる。過去世の業によって今ある自分をありのままに受け止め、未来にあるべき自分を想定することによって、今なすべきことが明らかとなるのである。かりに過去にあるべき原因を特定できないにしても、今ある自分が置かれた状況をありのままにとらえたとき、たとえばそれが不条理なものであるならば、不条理を解消した明日に向かって行動すればよいのである。かつて因果の教えを通俗的な形で説き、不条理な現状は前世の悪業の報いであるとし、まさにあきらめの論理として業が説かれたが、仏法の立場としては解脱への功德を積む力であり、社会的には現実の苦難に立ち向かう力として、因果や業が理解されなければならないと考える。

善悪無礙の世界観

菅野 覚 明

皇學館大学 文学部 神道学科 教授

1. 「宗教と苦難」という問題設定

本年度チェーン・レクチャーの主題は、「宗教と苦難」というものである。このお題は、いかにも宗教、ないしは宗教学における一般的な探究主題であるかのごとく見える。しかし、実はこの問いは、本年度レクチャーのテーマ説明の通りに解するならば、明らかに、本来ユダヤ・キリスト教固有の探究主題なのであり、その問題構制を問い直すことなしに、これを諸宗教、例えば神道の事例に適用しても、おそらく議論はかみ合わないままに終わってしまうように思われる。

そもそも宗教学の用語としての「苦難」(passō)は、キリストの受難・受苦(十字架上の死)を捉える概念であり、さらにいうならば、「宗教」を問う問題系であるヨーロッパ由来の「宗教学」もまた、本来キリスト教の信仰を経験科学として問い直すために生まれた、きわめてローカルな枠組みにすぎない。こうしたヘブライズム的なバイアスの強い問題提起を、そのまま神道にぶつけても、たぶん答えは、「そのような問題はない」と答えるしかないだろう。

まずは、「苦難」という概念を問い直すところから始めねばならない。すなわち、一般に「苦難」とは何であるかが、まず問われる必要がある。

本講で主題化されている「苦難」は、誰もが経験する、乃至は経験しうる苦痛、不幸(災害にあう、会社がつぶれる、老・病・死等)のことではない。それらについては、「自然」の問題として後述する。ここで提起されている「苦難」は、明らかにユダヤ・キリスト教的伝統における「苦難」、すなわち、『ヨブ記』のヨブの苦難から、『コーヘレス書』における反措定や『第二イザヤ』の神義論を経て、キリストの受難にいたる、ヘブライズム的な「苦難」(「義人の苦しみ」)が想定されている。

ヘブライズム的な「苦難」観念の背景には、いうまでもなく、唯一神を信じるイスラエルの民の迫害・受難の歴史がある。ヤハウェは、道徳的な善に対しては幸福を、悪に対しては災いをもたらす、「義の神」「応報の神」である。そして、ヤハウェが嘉する道徳的善とは、端的に言えば、義であるところの神を信ずることである。しかし、イスラエルの民が直面しているのは、罪人、つまりヤハウェを信じない異教徒が栄え、ヤハウェを信じる義人(イスラエルの民)が苦しむという、不条理な現実である。ここから、応報思想をことごとく裏切る現実の中で、応報の神の存在・働きをいかにして確信できるかという、ヘブライ的な探究課題が生じてくる。さまざまな議論の過程を省略して結論だけを述べるなら、この課題に対するユダヤ・キリスト教的な答えは、直接的な応報原理ではなく、代理贖罪という間接的な形で応報の神の「義」は貫徹しているという、いささかアクロバティックな解決であった。ウェーバーが「苦難の神義論」と呼んだ「苦難」と「代贖」の思想は、唯一神を信じる者の受難という事実と、道徳的善悪応報は存在しなければならないという信念とが結びついてできたものである。したがって、ユダヤ・キリスト教的発想の枠組みの中で問われる「苦難」は、端的に言えば、ある宗教を信じる者の受ける迫害、つまりは、「宗教者」としての苦難に限定されるものであ

る。このことは、言い換えれば、本講義で主題化されている「苦難」は、「義の神」「応報の神」の信仰を持たないものには、縁のないものであり、極論するなら、それは唯一神への信仰を捨てれば直ちに解決してしまう「苦難」なのである。

2. 宗教ゆえの苦難

もちろん、特定宗教を奉ずるがゆえに蒙る苦難は、他の宗教にもある。宗教迫害や殉教は古今東西至るところに見られるものであり、また、宗教ゆえの苦難ということであれば宗教的試練として自らに課す難行・苦行もその一つといえるかもしれない。

例えば日本仏教においては、日蓮の殉教の思想に、そうした受苦・受難の典型を見ることができる。よく知られているように、旧仏教界や世俗権力と徹底的に対峙した日蓮は、迫害・受難を契機として、殉教の如来使としての菩薩行道の立場を打ち出していった。

インドにおいても、例えば仏の伝記を語る文学作品が好んで題材としたのは、「捨身飼虎」に示されるような仏の前世の苦難であり、その苦難が衆生を救うためになされた修行（六波羅蜜）であったことを述べるのが「仏伝文学」の主題であった。こうした仏伝文学の影響の下、中世日本では、人間世において苦難を蒙った者が、死後に人々を救済する神となるという、いわゆる本地譚（『山椒大夫』『熊野の本地』など）の流行を見ることになる。

このように、受難・受苦の宗教的モチーフは、仏教においても普通に見られるものではある。しかし、そこで主題化されている苦難は、少なくともヘブライ的な代理贖罪の思想とは全く無縁のものである。釈迦の前世の苦行は、衆生を救うために自らに課した修行であり、衆生の苦難の代理ではない。そもそも、仏教においては、衆生の存在構造そのものが「苦」なのであって、苦のない幸福な生を人間の本来のあり方と見る世俗道徳的応報思想とは、その前提からして異なっている。

3. 「自然」―善悪無礙の思想

話を、日本の神道の観点に戻す。

日本における世俗道徳的な応報思想を代表するのは、儒教の思想である。そして、この応報思想に対立するのが、「自然」とか「おのずから」という発想であり、それを特に強く、思想として体現しているのは神道である。

ところで、唯一神を「義」であると捉えるユダヤ・キリスト教的ドグマに対して、『ヨブ記』のヨブの苦難についての C.G. ユングの解釈はいささか毛色が変わっている（というよりは、神観念の理解としてはごく当たり前のものなのだが）。ユングによれば、『ヨブ記』にあらわれているのは、道徳的善悪とは関係なく、不条理に苦痛を与える暴力的な神であり、ヤハウェは悪であるとともに善、迫害する神であると同時に救済する神でもあるという、矛盾的・両義的な存在であるという。実はこの規定は、日本の神々のあり方にほとんどそのまま重なるものである。日本の神は、基本的に自然の神格化と考えてよいが、ユングのこの規定は、まさに、自然というもののあり方を捉えたものでもあると考えられる。

以下、日本神話と、本居宣長の神話解釈とを手がかりに、自然神を奉じる日本人の「苦難」の捉え

方を考える。

日本神話における善悪の観念について、和辻哲郎は次のような指摘をしている。

上代の日本人にとって、「人性の自然」として存するものは、吉凶禍福の意味において善悪であっても、道徳的に善悪の差別はない。吉凶禍福とは、人間の生活・生存にとって、望ましいもの／望ましくないものの謂いであり、これは、世俗的関心における善悪ではあっても、宗教的あるいは道徳的善悪なのではない。つまり、「自然」は善悪の彼岸にあるもの、あるいは善悪無礙の存在なのであると。その上で和辻は、上代日本人の思考とヘブライ的なそれとの違いを、「原罪」思想の有無、道徳的価値と非道徳的価値との根源的対立の有無、の二点にまとめている。

上代日本人に原罪思想がなかったということは、彼らには、原始・自然的なありようを罪と見る思想がなかったことを意味すると和辻はいう。このことは、あるいは、自然を生命・恵みとしてあらわれてくるモンスーンの風土と、自然が非生命として現前する砂漠の風土との違いに対応しているかもしれない。また、善なる神と悪なるサタンといった根源的対立がないということは、無条件にいついかなる場合においても善あるいは悪とされるような絶対的な道徳の立場がないということでもある。いいかえるなら、絶対者に対して貫徹が要請されるような、普遍的・絶対的な道徳が考えられていないということである。確かに、日本人は、善なる神も禍津日神のような悪なる神も（といってももちろん道徳的な意味ではない）、ともに神として畏敬の対象としている。さらにいうなら、人々にとって善い神の代表であるような天照大御神ですら、ときに恐ろしく崇る神としての側面を有する。

そのような、まさに「自然」の非合理性、両義性の神格化ともいえるべき八百万の神を信仰する日本人にとって、「苦難」（苦痛、不幸）もまた、道徳とは無関係な善悪無礙の自然がもたらすものであったであろう。あらゆる苦難は、自然がもたらすところの、いわば自然災害・天災なのである。付け加えるならば、人間の行いがもたらす悪しきことがら（犯罪、戦争など）も、人間もまた自然の一部（「人性の自然」）であるのだから、その意味で人災もまた広義の自然災害の一種なのである。

このような人の行いをも含めた基底としての「自然」の立場を背景に、近世に特に流行した儒教的応報思想を根本から否定して見せたのが、本居宣長である。（ちなみに、儒教は応報の根拠を示さずに「自然」というタームを用いることがあるが、その場合の自然は「理法」としての自然、つまり、合理的な姿で現れた限りの自然であって、善悪無礙の根源的、基底的自然の意味ではない。）

彼の基本的な立場は、『玉くしげ』の中の有名なテーゼ、「世中にあらゆる、大小のもろもろの事は、天地のあいだにおのづからあることも、人の身のうへのことも、なすわざも、皆ことごとく神の御霊によりて、神の御はからひなるが、惣じて神には、尊卑善悪邪正さまごまある故に、世中の事も、吉事善事のみにあらず、悪事凶事もまじりて、国の乱などもをりをりは起り、世のため人のために悪しき事なども行はれ、又人の禍福などの、正しく道理にあたらざることも多き、これらはみな悪しき神の所為なり」にはほぼ全容が示されている。ここでは、①自然の事象も、人間の行為もすべて「神の御霊」「神の御はからひ」であり、②そこには吉事善事だけでなく、凶事悪事も必然的に存在し、③それらは神の仕業としてある以上、否定・消去し去ることはできないということが述べられている。宣長のターム、「神の御霊」「神の御はからひ」を、「自然の本性」、根源的・基底的自然のはたらきというような概念に置き換えてみるならば、世の中の凶事・悪事は、まさに広義における「自然災害」

と呼ぶことができるだろう。宣長はまた別の箇所、神のしわざに対して理由を問うことや、凶事・悪事を合理的に解決しようとする試みの無効性を強調している。そして、人間の考える道理の彼岸にある神の振る舞いに対して人間が立てることのできる唯一の対抗軸は、天皇が行ってきた祭事・政事のみであると考え。この考えは、今日なお、日本人が対抗不能な苦難・不幸に出会ったときの根本的な態度に重なっているように思われる。

浄土教における苦難の受けとめ —飢饉・疫病と戦争・貧困—

井上 尚実

大谷大学 文学部 真宗学科 教授

1 浄土教と社会的苦難

浄土教は「一切衆生の目覚め」を課題とした大乘仏教の主要な伝統の一つであるが、その成立の背景には、現実社会における多くの人々の苦悩と夥しい数の死、社会的な苦難の問題がある。苦悩する多くの衆生に寄り添い、その苦しみからの解放を、阿弥陀仏の「極楽浄土」に往生するという形で示したのが浄土教である。それは「多くの人々のために」(Skt. *bahujanahitāya* バフジャナ ヒターヤ)、「衆生無辺誓願度」という菩薩の願いを具現し、慈悲を重んじる大乘仏教の普遍性を最もよく表わしている。

浄土教の根本経典である『無量寿経』(*Sukhāvatīvyūha*)は、釈尊が「すべての世界の利益 (*sarvalokārtha*) のため」に説かれたものである。阿弥陀仏の本願の教えは、仏弟子阿難 (Ānanda アーナンダ) の問いを受けて説き出されるが、釈尊はその問いの意義を次のように認めている。

アーナンダよ、そなたが如来にこのことを尋ねなければならぬと考えたのは、多くの人々の福利のため (*bahujanahitāya*)、多くの人々の安楽のため (*bahujanasukhāya*)、世間に対する憐愍のため (*lokānukampāyai*)、大衆の利益のため (*mahato janakāyasyārthāya*)、神々と人間たちの福利のため安楽のために (*hitāya sukhāya*)、そなたが行なったことなのである。

〔藤田宏達『新訂 梵文和訳 無量寿経・阿弥陀経』59頁〕

ここには阿弥陀仏の本願の教説が本来的に社会性をもった教えであり、苦悩する多くの人々の救済を説く教えであることが明確に示されている。親鸞はその主著『教行信証』教巻において、『無量寿経』が「真実の教」である根拠を、「凡小」「群萌」「^{けんびねんどう}蜎飛蠕動の類」と表現されるような、無数の弱者を苦しみから救済する教えであるところに確かめている。

それ、真実の教を顕さば、すなわち『大無量寿経』これなり。この経の大意は、弥陀、誓いを超発して、広く法蔵を開きて、凡小を哀れみて、選びて功德の宝を施することをいたす。釈迦、世に出興して、道教を光闡して、群萌を拯い、恵むに真実の利をもってせんと欲してなり。ここをもって、如来の本願を説きて、経の宗致とす。すなわち、仏の名号をもって、経の体とするなり。

〔親鸞『教行信証』教巻 (大正 83.0589b07-11)〕

この経の最も肝要な部分である阿弥陀仏の本願において、苦悩する群萌を救おうという願いは、「地獄・餓鬼・畜生という三悪道の苦しみが存在しない世界」として浄土を構想する冒頭第1願に掲げられている。

もしも、世尊よ、かのわたくしの仏国土において、地獄や、畜生や、餓鬼の境遇や、阿修羅の群れがあるようであるならば、その限り、わたくしは無上なる正等覺をさとりません。

〔梵文和訳、藤田前掲書 73頁〕

さらにその願いは韻文による要約である「嘆仏偈」と「重誓偈」の中では次のように表現されている。

一切衆生の救済者である仏に〔わたしは〕なろう。〔藤田前掲書 68 頁〕

「一切恐懼 爲作大安」(一切の恐懼に、ために大安を作さん)〔漢訳、大正 12.0267b04-5〕

もしも、わたくしの国土において、このように、

多くの貧しい者たちにとって、天の輝ける豊かなものがなく、

苦しみにおちいった人を安楽になし得ないならば、

わたくしは、人々の中の宝の〔ごとき〕王とはなるまい。〔藤田前掲書 89 頁〕

「我於無量劫 不爲大施主 普濟諸貧苦 誓不成正覺」(我、無量劫において大施主となりて、普くもろもろの貧苦を済わすは、誓う、正覺を成らじ)〔漢訳、大正 12.0269b11〕

漢訳において「一切恐懼」(すべての恐れおののく者たち)・「諸貧苦」(もろもろの貧しく苦しめる者たち)という言葉で示されているのは、戦争や貧困によって苦悩する人々を指すものと考えられるが、釈尊の時代から現代にいたるまで、戦争や貧困とともに、それと深い関連をもって大きな社会的苦悩の原因となってきたのは、大規模災害に起因する飢饉や疫病の蔓延である。浄土教がインドに興起し、中国や日本において民衆に広まったのは、人々が戦争や災害によって塗炭の苦しみに喘ぐ時代、社会が「末法」の様相を呈する時代であった(「末法」については『大乘仏典 中国・日本篇 22 親鸞』所載、梶山雄一「解説―仏教思想史における親鸞」314～334 頁を参照)。

多くの人々をそうした苦悩から解放する「救済者」(Skt. *trātṛ*) である阿弥陀仏は、無量の「功德の宝を施すること」(功德回向, Skt. *puṇya-pariṇāmanā*) によってその救済を実現していく。阿弥陀仏の浄土に生まれることを自ら願ひ、『無量寿経』の真实功德を論じた世親 (Vasubandhu, 400-480 年頃) は、阿弥陀仏による救済が「回向」の働きを中心として成就することについて次のように述べている。

「云何回向。不捨一切苦悩衆生、心常作願、回向爲首、成就大悲心故。」(いかに回向する。一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願し、回向を首として大悲心を成就するが故に)。

〔世親『無量寿経憂波提舍願生偈』(大正 26.0231b23-4)〕

一切の苦悩する衆生を見捨てることのない阿弥陀仏の大いなる慈悲の心は、「回向」を主要な働きとして成就していく。親鸞は、この世親の解釈を大切に受けとめ、思想の根幹に据えた。この一節を『教行信証』行巻と信巻の要所に引用し、晩年の『如来二種回向文』や『浄土三経往生文類』(広本)においても極めて重視しているのである。特に 85 歳の 3 月に加筆された『浄土三経往生文類』広本の還相回向に関する部分の結びにおいて、「いかに回向したまえる。一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願ずらく、回向を首として大悲心を成就することを得たまえるがゆえにとのたまえり」と敬語で送り仮名を付した漢文を引用した後、次のように結論している。

これは『大無量寿経』の宗致としたまえり。これを難思議往生ともうすなり。

〔親鸞『浄土三経往生文類』広本 (大正 83.0676a05-07)〕

「一切苦悩の衆生を捨てない」という阿弥陀仏の大悲の願による普遍的な救済は、その回向の働きによって成就される。それこそが浄土教の「宗致」であることを親鸞はここに改めて確認している。仏教としての浄土教の積極的な意義は、苦難に直面する多くの人々のために「大悲心」が成就されて

いくところにこそある。『正像末法和讃』には次のように詠われている。

如来の作願をたずぬれば
苦悩の有情をすてずして
回向を首としたまいて
大悲心をば成就せり

〔親鸞『正像末法和讃』（大正 83.0666a12-14）〕

2 普遍宗教としての仏教・浄土教・浄土真宗

「功德を廻らし施すこと」を意味する「回向」とは、基本的に贈与のあり方であるが、親鸞は、通仏教的・常識的な「行者の自力による回向」という考えを批判し、その方向を逆転した。人が自ら努力して積んだ功德を他者に向けて施与する場合には、そこに何らかの「はからい」、効果や返礼に対する期待と計算が働いてしまう。その意味で純粋な贈与にはなりえない。一方、阿弥陀仏による「本願」「大悲心」の贈与は、無量の功德の純粹贈与である。この「他力回向」の働きを信じ、如来から賜ったものを共に分かち合おうとする衆生の間には、平等で普遍的な目覚めが実現する。阿弥陀仏を贈与の主体とすることによって、人間同志の「贈与と返礼」（互酬）の関係が高次元で回復されるのである（これは柄谷行人が定義する「交換様式D」にあたり、歴史上それを唯一実現できたのが普遍宗教である。この点については柄谷行人『世界史の構造』第4章「普遍宗教」を参照）。

阿弥陀仏による他力回向は、国家や民族が利己的に傷つけ合う歴史が続く現実社会、多くの人が苦悩の生活を余儀なくされる世界に、自然な相互扶助の理念を浸透させるように働く。衆生が阿弥陀仏から「功德の宝」を賜ることは、念仏を通して仏の「本願」「大悲心」を頂くことに他ならない。晩年の親鸞は、他力回向が成就する過程で念仏者の身に起こる不可思議な変容について、海水のごとき阿弥陀仏の無量の功德が念仏者の身に充溢する譬えを用いて和讃に詠っている。

南無阿弥陀仏をとふれば
衆善海水のごとくなり
かの清浄の善みにえたり
ひとしく衆生に回向せむ

〔親鸞『正像末法和讃』（草稿本第4首）『定本親鸞聖人全集』第2巻143頁〕

弥陀智願の広海に
凡夫善悪の心水も
帰入しぬればすなわちに
大悲心とぞ転ずなる

〔『正像末法和讃』（大正 83.0666a18-20）〕

如来の回向に帰入して
願作仏心をうるひとは
自力の回向をすてはてて
利益有情はきわもなし

〔『正像末法和讃』（大正 83.0665b17-19）〕

五濁惡世の有情の
選択本願信ずれば
不可称不可説不可思議の
功德は行者の身にみてり

〔『正像末法和讃』（大正 83.0665c15-17）〕

清浄な「衆善の海水」、阿弥陀仏の「智願の広海」は、無数の「凡夫善悪の心水」が浄化され転ぜられた水から成り、その循環によって大悲心が成就していく。親鸞は永遠に続くこのプロセスを普遍的な「一乗海」と呼び、その「海」の意味を次のように解釈している。

「海」と言うは、久遠よりこのかた、凡聖所修の雑修雑善の川水を転じ、逆謗闢提恒沙無明の海水を転じて、本願大悲智慧真実恒沙万徳の大宝海水と成る、これを海のごときに喩うるなり。良に知りぬ、経に説きて「煩惱の水解けて功德の水と成る」と言えるがごとし。

〔親鸞『教行信証』行巻（大正 83. 0599a05 -09）〕

浄土教・親鸞思想の意義を積極的に認め、贈与論を基底とした『社会性の哲学』（2007 年）を遺した今村仁司（1942-2007）は、大悲本願の理念が広く共有され社会に浸透していく道を説く真宗の仏道について次のように述べている。

仏道は、能産者の本願（構想）とその成就を信頼し、それと同様の構造を自己において引き受けて実践することである。本願とはまさにこの構想であり（無限他力自身の構想）、本願とその成就の過程を自己において、個々人の自己を舞台にして、成就することである。個人が本願を成就するというのは、覚醒のことであり、覚醒の瞬間は忽然的自己変貌である。

〔今村仁司『親鸞と学的精神』126 頁〕

ここで今村が「忽然的自己変貌」と呼ぶ目覚めの契機について、晩年の親鸞が印象深い言葉で語っているのが『歎異抄』第 4 章の「浄土の慈悲」である。その自己変貌の要点を示す「念仏して、いそぎ仏になりて」という一節は解釈に問題をはらむが、正嘉 2 年（1258）から弘長まで数年間続いた大飢饉の中で語られた言葉であることを念頭に置けば、「回向を首として大悲心が成就されていく」決定的な「かわりめ」を語っているものと考えられる。『歎異抄』第 4 章に「最後の親鸞」の思想的到達点を見出した吉本隆明による現代語訳を紹介し、「浄土教における苦難の受けとめ」の結びとしたい。

ひとつ。慈悲ということには、聖道の慈悲と浄土の慈悲の二つがちがってくる契機がある。聖道の慈悲というのは、ものを不憫におもひ、悲しみ、たすけ育ててやることである。けれども思うように助けおおせることは、きわめて稀なことである。また浄土の慈悲というのは、念仏をとなくて、いちずに仏に成って、大慈大悲心をもって思うがまま自在に、衆生をたすけ益することを意味するはずである。今生においていかに人々を愛しみ、不憫におもっても、思いのとおりに助けることは難しいから、そうかんがえる慈悲はきりなく続くほかない。そうだとすれば、称名念仏の道こそが、終りまで透徹した大慈大悲心と申すべきであると、云々。

〔吉本隆明『最後の親鸞』（春秋社初版）15 頁〕

大災害による「飢餓の群れと屍体の群れ」を前に親鸞が語った言葉は、決して慈悲の働きへの絶望ではない。念仏を通して自我の「はからい」を捨て、仏の大慈大悲心に同化するような変貌を遂げよという励ましである。

以上

大石順教尼の生涯とその教え

乾 仁 志

高野山大学 文学部 教授

1 はじめに

大石順教尼のことを知ったのは、今から15年前の青葉祭りのときである。青葉祭りは宗祖弘法大師空海のご誕生をお祝いする行事で、高野山で毎年6月15日に開催される。15年前には、総本山金剛峯寺の広間において「大石順教尼遺墨展」が開催されていた。順教尼のことはほとんど知らなかったが、京マチ子さん主演のテレビドラマを見た記憶がかすかに残っており、どんな人か知りたくなって遺墨展に足を運んだのである。展示品を一通り見終わって、会場で売られていた色紙の複製（梅の絵に「忍」の字が書かれたもの）と自叙伝『無手の法悦』という本を記念に購入した。後日この本を読み、その壮絶な生涯をくわしく知ると同時に、その生き様に大いに感銘を受けた。

そこで、今年度のテーマ「宗教と苦難」に因んで、順教尼さんの生涯を紹介し、どうして大きな苦難を乗り越えることができたのか考えてみたい。

2 大石順教尼の生涯

順教尼は明治21年（1888）3月14日に大阪道頓堀の鮎屋「二葉」に、父忠藏、母いわ（岩、以和）の長女として生まれた。兄二人の末子である。本名を大石よね（米）という。4歳のとき、近所にいた山村まさきに舞の手ほどきを受ける。11歳のとき、山村流（上方舞）の名取りを許されるが、このころの師匠は山村よねである。13歳のときに舞の名手山村きみの口利きで、大阪堀江遊郭の山梅楼の主人・中川万次郎の養女となり、西川流舞踊を習った。芸名は「妻吉」という。

順教尼の語るところによると、生涯において三つの大きな線を引いたという。その一つが血痕で彩られた「死線」である。17歳のときに養父中川万次郎の狂刃によって両腕を切り落とされる。この出来事は、明治38年に発生した「堀江六人斬り事件」として知られる。直接的原因是、養父の後妻であったお愛が山梅楼の若い男と駆け落ちして行方を眩ましたことにあった。犠牲者はお愛の母親と弟（20歳）と妹（14歳）の三人に、養女の名妓二人（うち一人が妻吉）、および女中一人を加えた六人である。この中で妻吉だけが奇蹟的に生き残った。万次郎も自害しようとしたが、実行できず警察に自首し、二年後に死刑になっている。

病院での療養も終えて、四年ぶりに実家に帰る。しかし、生計のため親付きの芸妓として廓の座敷に出、また寄席の舞台に立って両親を養わなければならなかった。両手がないとはいえ、生き恥をさらしてでも、それを売り物にせざるを得ない苦難な生活が続いたのである。さらに旅芸人の一座に加わって「松川屋妻吉」と名乗り地方巡業もこなした。

二つ目の線はそんな地方巡業中に引いた精神の閃きを象徴する「金線」である。人生が一変した19歳のときに、漸く掴んだ生きる希望の線であると言ってよい。仙台の青葉城下の旅館「小野清」でカナリヤの親鳥が雛を育てるのを見ていたときのことである。鳥たちには羽があっても手が無い。羽が

あっても籠の中にいて自由に飛べない。しかし手のないことも自由に飛べないことも嘆くことなく、せせせと餌を運んで楽しんでいる。そんな姿を見つめる中で、世を恨んだり悲しんだりしてきたことを恥ずかしく思うようになり、カナリヤに倣って口に筆をとることを思いつく。順教尼はこのとき「心に電気が触れたと感じた」等と述懐している。以後、独学で書画の勉強に励む。

その後、20 歳のときに寄席の舞台からも引退する。しかし生活の行き詰まりもあって、大阪生玉の真言宗持明院住職であった藤村叡雲僧正に「尼僧にでもなり、死んだ人たちの冥福を祈り、不自由な体を持った人たちのために働きたい」と申し出る。しかし叡雲師から、そんな「でも」つきの尼僧さんでは駄目だといわれ、真に愛情を捧げられる人を見つけ、子の母となることの大切さを諄々と諭されるのである。そのようなことで、24 歳のときに日本画家の山口草平と結婚し一男一女の母となる。しかし結婚生活は続かず、別居後二児を連れて上京し、渋谷の叔父の寺に居住して、絵更紗帯等を描き生計を立てる。そして、39 歳のときに協議離婚し、後に大阪に帰る。

昭和 5 年 42 歳のとき、堀江事件犠牲者の二十五回忌追善法要をつとめ、この年に最初の自叙伝『妻吉自叙伝 堀江物語』を大阪心斎橋の駈々堂書店から出している。また映画『堀江六人斬 妻吉物語』（帝国キネマ、森静子主演 1931）も反響を呼んだ。このころ順教尼は大阪八尾にある高安の里、山畑の観音堂の下に建てられた草庵（自覚庵）に移り住んでいた。そこで五人の犠牲者の霊を弔う尼僧同様の生活に入り、身体障害者婦女子の教育と収容に取り組んで福祉活動も始めた。

三つ目の線はこの高安時代に見た心の暁を象徴する「光の線」である。42 歳から 43 歳にかけてのころである。体に奇妙な痙攣が起り、字も書けなくなったという。この症状は離婚する前後からあったらしい。長年の神経衰弱が昂じて起こる職業的痙攣で、治療方法がなかった。そこで観音菩薩に身を捧げて願掛けし、俊徳丸が病を癒やしたという伝説のある高安の里の不動ガ滝に 21 日間日参した。すると満願日の前夜、大自然の中に包まれて大きな恵みをいただいていることに、感謝の念がしみじみと湧き出てくるとともに心が晴れ、ついに文字が書けるようになったという。またこのとき慈愛に満ちた「御仏のやわらかな広大無辺な曼荼羅の世界」を見ることができたとも記している。

その後、昭和 8 年 45 歳のとき、恩師叡雲僧正追善法要のために高野山に初めて登り、本王院に口筆の『観音経』を納め、天徳院にて金山穆韶大僧正を師として出家得度し、法名を「順教」と名付けられた。昭和 28 年には当時の管長和田性海大僧正の世話で高野山奥の院に自身の両腕を納めた腕塚を建立している。文字は臨済宗住職の叔父鈴木子順を通して面識のあった徳富蘇峰の書である。

また昭和 11 年 48 歳のとき、京都山科勧修寺境内に身体障害者福祉相談所「自在会」を設立し、ここに婦女子を収容し、福祉活動に専念した。昭和 22 年には自在会改め、宗教法人「仏光院」を創設し、昭和 36 年には本堂も落成した。

芸術分野では、昭和 30 年に口筆『般若心経』の写経が日展書道部に入選する。また 1956 年に設立されて間もない世界身体障害者芸術家協会（口と足で描く芸術家協会）が、昭和 36 年（1961）に東京で「口と足で描いた世界の美術展」を初めて開催し、翌年の 37 年に同協会の日本人会員第一号として順教尼を認証した。さらに昭和 41 年にはドイツのミュンヘン美術館で個展を開催し、多大の感銘を与えている。因みに旧萱野家関係者から聞いた話であるが、米国俳優リチャード・ギア氏が順教尼の作品を所蔵しているとのことである。日本で購入したときに順教尼の話を聞き涙したという。

順教尼は昭和43年(1968)、自叙伝『無手の法悦』を刊行し、4月21日に勧修寺境内「可笑庵」において遷化した。享年80歳であった。

3 大石順教尼の「忍」の教え

順教尼は人に頼まれると、好んで「忍」という字を書いていたという。書の作品に「忍是仏心」があるが、「忍」こそ順教尼が最終的に到達した宗教的境地であったのであろう。

仏教における修行の徳目として、部派では八正道を、大乘では六波羅蜜行を基本とする。部派は自利に比重を置いているため、八正道も自己の修行に関わるものである。これに対し、大乘は自利とともに利他を重視する。そのため六波羅蜜行には、他者がいなければ成立しない布施と忍辱という利他の徳目が含まれている。忍辱(忍耐)の場合、一見自利行のように思いがちであるが、他者との関係によって生じてくるものでもあり、しかも他者に対する慈愛の念・愛情がなければ完成できない。

順教尼は終生人の役に立ちたいと願っていた。またとくに観音信者であった。その意味では「忍の完成者」と言ってよいであろう。順教尼の生涯には他者に対する慈愛の念が溢れている。自叙伝を読むとそのように感じられる。堀江事件の犠牲となった五人の霊を弔うことを欠かさなかっただけでなく、本来なら憎むべきはずの万次郎に対しても、墓を建立し供養している。入院先を訪れた判事に対して、養父に対する憎しみはないと答え、また万次郎の希望で面会した折にもそのことを直接述べている。退院を迎えた日に婦長から「世の多くの哀れな人たちのためにも、これから待ち受けている荊のような陰しい長い苦難な道を生き抜いていくことが、あなたの使命であり、それを神様や仏様から与えられた試練と思って、忍んだ上にも忍んで、強く生きてくださいよ」との激励を受けたのも、順教尼の人となりを見抜いてのことであった。このような罪を憎んで人を憎まない心が、その後の人生を崇高なものにしたとも言えるであろう。

順教尼は「光の線」に象徴されるように、自己のいのちが大自然の恵みによって、またやわらかな曼荼羅のみ仏の慈愛によって「生かされている」ことに気づいたというが、「忍」もこれによって真に完成の域に入ったと言ってよいのではないか。もっとも宗教によって捉え方は異なるが、これは自己のいのちを生かしている「大いなるいのち」に目覚めることの大切さを教えているのであろう。

4 むすびに

純情可憐な夢多き乙女時代のこれからという時に人生の絶望に落とされた順教尼であった。しかしそれにも拘わらず、「側から見ると、案外あかるい無邪気な人生を送ることができたのではないか」と回想している。しかもその長い人生を「忍びやすい人生の出発点に恵まれていた」と振り返り、無手、無学、無財という「三つの無形の財産」こそが、むしろその後の人生をより幸せなものにしてくれたとさえ述懐するのである。来年は没後50年を迎える。

参考文献

大石順教『無手の法悦』春秋社、1994年(新版)

大石順教『妻吉自叙伝 堀江物語』(障害とともに生きる4)日本図書センター、2001年

法然の苦悩と阿弥陀仏の救い

伊 藤 真 宏

佛教大学 仏教学部 仏教学科 准教授

1. はじめに

シラバスの「どれほど科学技術が発達しようとも、災害や病気のような自然によってもたらされる苦難、紛争や貧困のような人間によって引き起こされる苦難はなくなり、人類を苛み続けている」という文言は、宗教の必要性を表す。仏教はこの「人類の苛み」について一定の答えを出した。つまりそれがなぜ起こるのか、ということの原因を執著とし、煩悩によって執著し正しくものを見られないことで「苦」が生じる。そこで、煩悩を削ぎ落とし、執著を離れることで「苦」が消滅する。そこに真理真実の世界が広がる。

仏教により「苦」の消滅の方法は確立されている。我々はその実践をすればよい。しかし、それができないという現実の人間性を認めざるを得ない。

浄土教思想とは、いかなる思想か。覚りを開き仏陀となった阿弥陀仏という存在が、極楽浄土という世界で直接説法されるので、さすがに煩悩にまみれ苦に苛まれる我々でも、極楽では悟りに導かれる、そういう場である。法蔵は、その時のすべての仏が救い漏らした衆生を救おうと 48 の誓願をたて菩薩として修行し、その結果、阿弥陀仏となった。よってその誓願は成就されている。その第 18 願により、念仏すれば極楽に往生できるとし、娑婆世界で修行困難な衆生は、念仏し極楽浄土へ往生することで、仏道修行は成就される。第 18 願が根拠となってすべての念仏する仏教宗派は展開している。

本講義では、浄土宗の開祖法然が、その生涯の過程で、苦の苛みから念仏によって救済されゆく姿を確認していく。

2. 絶望（苦悩）

武士の子として生まれ育った法然は 9 歳のとき、美作国久米郡の押領使である父が、対立する預所に夜襲され、その傷がもとで亡くなってしまう。子の務めとして仇討を決意したであろう法然は、父の遺言によって仇討を断念。寺に身を寄せての生活から、その非凡の才を見出され、比叡山への道が開かれていく。しかしそこには、夜襲や、仇討断念や、母との別れなどの絶望苦悩が満ちていた。

苦悩の中に、父の遺言通り弔いと解脱を求めての、13 歳か 15 歳での比叡山行きとなるのであるが、比叡山の現実、法然の希望を打ち砕くものだった。最澄がすでに「末法唯有名字比丘」（末法には唯名字の比丘あり『末法燈明記』）といい、日本では 1052 年から末法に入ったとされ、教えは残っていても、修行するものも悟るものもなくなったという時代認識。真剣に、父の菩提を弔い、自分の解脱を目指す法然にとっての比叡山は、「末法」が真実味を帯びた、肌身に感じられるものであった。法然の苦悩は深まったといえる。

天台三大部と注釈を隈なく学び尽くしても、心安らかならない法然は、18 歳で別所と呼ばれる西

塔黒谷の叡空のもとで、ただひたすら法を求める隠遁の身となる。そこから43歳まで絶望苦悩の日を過ごす。その述懐を見ると、絶望と苦悩が交錯する様子が分かる。

「出離の志ふかかりしあひた 諸の教法を信して 諸の行業を修す おほよそ仏教おほしといへとも 所詮 戒定慧の三学をはすきす(中略)しかるにわかこの身は戒行にをいて一戒をもたもたす 禪定にをいて一もこれをえす(中略)又 凡夫の心は物にしたかひてうつりやすしたとへは 猿猴の枝につたふかことし まことに散乱して動しやすく 一心しつまりかたし 無漏の正智なによりてかをこらんや 若 無漏の智剣なくは いかてか悪業煩惱のきつなをたたんや 悪業煩惱のきつなをたたすは なんぞ生死繫縛の身を解脱することをえんや かなしきかなかなしきかな いかかせんいかかせん ここに我等ときはすてに戒定慧の三学の器にあらず この三学のほかに我心に相應する法門ありや 我身に堪たる修行やあると よろつの智者にもとめ 諸の学者にとふらひしに をしふるに人もなく しめす輩もなし 然間 なけきなけき経蔵にいり かなしみかなしみ聖教にむかひて 手 自 ひらきみしに 善導和尚の観經の疏の 一心専念弥陀名号 行住坐臥不問時節久近 念々不捨者 是名正定之業順彼 仏願故」といふ文を見得てのち 我等かことくの無智の身は 偏にこの文をあふき専 このことはりをたのみて 念々不捨の称名を修して決定往生の業因に備ふへし」『四十八卷伝』第六卷⁽¹⁾

法然の「かなしきかなかなしきかな いかかせんいかかせん ここに我等ときはすてに戒定慧の三学の器にあらず」という言葉は、戒定慧を実現できない愚かな自分がすべての仏教から見放されたという絶望感の吐露に他ならない。そして三学以外で自分にふさわしい仏教がないのかを探すのだが、「よろつの智者にもとめ 諸の学者にとふらひしに をしふるに人もなく しめす輩もなし」と、絶望が繰り返す波のように法然を襲った。

法然は「然間 なけきなけき経蔵にいり かなしみかなしみ聖教にむかひて」と述べる、この一節に、実に20年の歳月が費やされた。まさに苦悩の20年である。

しかしそこで、「手 自 ひらきみしに 善導和尚の観經の疏」という、何かに導かれるが如く善導の『観經疏』の一節によって回心、苦悩は晴れ、念仏によって阿弥陀仏に希望を見出した法然を見ることとなる。

3. 希望(自信)

「これによりて承安五年の春 生年四十三 たちところに余行をすてて 一向に念仏に帰し給にけり」(『四十八卷伝』第六卷)と述べられるように、それまでの一切の修行を捨て去って、法然は、一向専修念仏の人となった。それまでの絶望と苦悩に満ちていた人生は一気に明るくなり、まさに法然に希望をもたらしたといえる。それは阿弥陀仏が法然を照らし出し、法然は信仰によって人生に希望を見出すことができたことを意味する。

法然はしかし、慎重だった。自分は念仏によってしか救済されないことを知っているが、果たして本当に念仏だけで阿弥陀仏の極楽浄土に往生できるのか。自分は念仏で往生する以外に道はないと信じるしかないが、積極的に人に勧めるというには一抹の不安のようなものがあつたと見られる。法然は、信じたことが真実であることを立証するために、全仏教のなかで浄土教思想がどのように位置付けられるのかを確立するために心砕くのである。

そういった中、東山吉水（今の知恩院辺り）の拠点には徐々に法然の説く浄土教思想に惹かれる人々が集まり、それは比叡山にも聞こえ、大原問答（大原談義）を経て、法然は南都北嶺から認められることとなった。

教学の浅深でなく、機根によって浄土門の優位を主張する法然は、末法という歴史観と現実の様相が一致することの認識を直視、自分を含めた大多数の人々がそこに合致すると主張。時機相応という思考には誰も反対できなかったのであろう。

4. 救済（確信）

そうしているうちに法然は、建久 9 年（1198）に三昧発得を体験する。それは念仏中に、阿弥陀仏に相まみえ、あるいは自分の身の回りが極楽浄土になるという宗教体験。この三昧発得は、極楽に往生することについての必要条件ではない。法然浄土教思想では、平生に念仏をしていれば臨終に阿弥陀仏が来迎するので、三昧発得という宗教体験がなくとも往生できる。しかし、恐らく法然は、この体験でもって、阿弥陀仏の实在、極楽浄土の实在、つまり浄土教思想の真実性を確認したのである。それは法然の「確信」であり、まさに法然とほとんどの人々に救済をもたらした瞬間であった。一向専修念仏者となった承安 5 年（1175）から、実に 20 年余りの歳月が経過した。確信を得た法然は、ついに『選択本願念仏集』を著す。『選択本願念仏集』は法然の手になる教義書であって、法然の専修念仏思想が存分に述べられている。法然は、承安 5 年以降、浄土教の位置付けを探る研究生活の中、要請があれば講義したり、法談、説教、授戒に出向くこともあった。そういう中では、いずれかの段階で法然の主張を著す機会があったであろう。しかし、一向専修念仏者となってから 20 数年の歳月を経て『選択本願念仏集』を著作したのはまさに「確信」を得たから、といえる。浄土教思想の真実性が法然の中で立証されたからこそ、著作として残すことができたのである。

以後の法然は、真実の宗教に生きた。まさにこの世での思いが全く消失し、念仏に生きた。その好例が、流罪である。法然は晩年、弟子の不貞とみなされた事件によって、流罪となった。

「門弟等なけきあへるなかに 法蓮房申されけるは 住蓮安樂はすてに罪科せられぬ上人の流罪は たた一向専修興行の故云々 しかるに老邁の御身遼遠の海波におもむきましまさは 御命安全ならし 我等恩顔を拝し厳旨をうけ給ことあるへからす 又師匠流刑の罪にふしたまはは のこりととまる門弟 面目あらむや かつは勅命なり 一向専修の興行をととむへきよしを奏したまひて 内々御化導あるへくや侍らん（中略）上人又の給はく われたとひ死刑にをこなはるとも この事はすはあるへからすと 至誠のいろ もとも切なり 見たてまつる人みな涙をは おとしける」『四十八卷伝』第三十三卷

とあって、死刑になっても念仏はやめられないという強い意志を示す。これは、すでに確信に満ち、宗教の真実性に生きている法然が、現実社会の苦悩をはるかに超越していることを示している。換言すれば、この世で念仏して死刑や処罰が下されようとも、法然にとっては、念仏して極楽に往生することこそ真実なのであるから、意に介する要もないということである。

5. むすび

法然の生涯は、はた目には、絶望と苦悩の連続であったといってもよいであろう。その中で、特に三昧発得以降は、宗教的真実に生き、法然は阿弥陀仏に救済されていたことが確認できる。法然の「宗教的確信」＝極楽浄土往生は、現世における苦難の解決策としての、空間的・時間的「彼岸」と成り得た、ということができるであろう。

注

- (1)『四十八巻伝』＝『法然上人行状絵図』（知恩院所蔵、法然伝の集大成）

参考文献

『法然上人絵伝』（続日本の絵巻）

『法然上人絵伝』（岩波文庫）

『改訂増補 法然浄土教の諸問題』高橋弘次著 山喜房仏書林 1994

『法然上人研究 二』藤堂恭俊著 山喜房仏書林 1996

『法然浄土宗学論究』藤本浄彦著 平楽寺書店 2009

エンゲージド仏教の視点から見る苦の問題

嵩 満 也

龍谷大学大学院 国際文化学科 教授

エンゲージド仏教 (Engaged Buddhism) とは何か

エンゲージド仏教とは現代仏教のひとつのかたちであり、現代の社会的、政治的、環境的な問題について、積極的にまた非暴力的に関わる運動である [King 2009]。

エンゲージド仏教という言葉が、広く人口に膾炙されるようになるのは、1980 年代以降の欧米社会においてであった。たとえば、この時期にブディスト・ピース・フェローシップ (BPF、仏教平和同盟) や UK Network of Engaged Buddhists, Engaged Zen Foundation, International Network of Engaged Buddhists (INEB) といった組織が設立された。

このような中で、欧米の宗教研究者たちが、社会参加し、社会実践を行うアジアの仏教徒の姿に注目ようになる。1960 年代のティック・ナット・ハンに代表されるベトナムの仏教僧の「入世仏教」という思想にもとづく反戦・平和運動、'Dhammic Socialism' というスローガンのもと貧困や社会的な不平等の問題に取り組んだタイの出家僧ブッタタート (Ven. Buddhadasa) の活動、民衆の目覚めと農村の活性化を仏教の理念の再解釈によりすすめたスリランカの在家仏教徒アリヤラトネのサルボダヤ運動、「世間すなわち是れ浄土」という理念から人間浄土の実現を目指した台湾の星雲師に代表される人間仏教などが、アジアのエンゲージド仏教として改めて注目され、再評価されるようになったのである。

1980 年代後半以降のエンゲージド仏教の理解をめぐる議論は大きく二つの立場に分けられる。一つは、エンゲージド仏教に見られる社会性を、本来仏教の教えが含んでいる側面として理解する立場、もう一つは、それを欧米における新たな仏教の展開と捉える立場である。前者は、主にアジアのエンゲージド仏教徒に見られる立場であり、後者は欧米のエンゲージド仏教徒に多く見られる立場である。具体的には、前者の立場でエンゲージド仏教を理解するのは、ティック・ナット・ハン、ダライラマ 14 世、スラク・シバラクサなどであり、後者の立場は欧米の多くの「エンゲージド仏教」の実践者やシカゴ大学の Joseph Kitagawa、Ken Jones などの研究者である。

これに対して、エンゲージド仏教という言葉を最初に用いたティック・ナット・ハンは、1992 年に次のようにコメントした。"Engaged Buddhism is just Buddhism. If you practice Buddhism in your family, in society, it is engaged Buddhism." 「エンゲージド・ブッディズムとは仏教そのものである。自分の家庭や社会で仏教を実践すること自体がエンゲージド・ブッディズムである。」しかし、その後もエンゲージド仏教という言葉の意味の拡散が続いたことから、ティック・ナット・ハンは、以後自分ではエンゲージド仏教という言葉を用いないことを発表し、それに代わって Interbeing あるいは Mindfulness という言葉・概念を用いることを宣言する。

1990 年以降、日本でもエンゲージド仏教という言葉が紹介されるようになる。しかし、日本で欧米やアジアのエンゲージド仏教の活動が注目され、日本におけるエンゲージド仏教が取り上げられる

ようになるのは、2000年代になってからである。たとえば、阿満利磨はエンゲージド仏教を「社会をつくる仏教」と、また末木文美士、ランジャナ・ムコパディヤーヤは「社会参加仏教」と呼び、明治期以降の日本仏教の活動も含めた、エンゲージド仏教の考察を行っている。ただ、そのように取り上げられるようになってきてはいるが、まだ十分にその意義が認知されているわけではない。

今回の講義では、ティック・ナット・ハン、ジョアナ・メーシー、阿満利磨のエンゲージド仏教の理解と、そこに見られる苦の問題への視点について取り上げたか、字数の制限もあり、ハンと阿満について取り上げた部分のみ要約することにする。

エンゲージド仏教の視点から見る苦の問題

① ティック・ナット・ハンのエンゲージド仏教の思想と苦への視点

ハンは、青年期をベトナム戦争下で生きた。師ティック・カン・ドクが人びとを苦しめる戦争の終結を願い自ら焼身供養する姿を目の当たりにして、ハンはベトナム戦争終結運動に向けた活動を活性化。ハンは、声明を出して戦争停止を世界に向かって要求するだけでなく、仏教の精神にもとづいて①寛容で偏見のない指導者を養成するための仏教の専門教育機関の設立、②社会変革を実践する社会をつくるための社会奉仕員の養成所の設立、③ The Order of Inter-being の設立といった、具体的な行動を行った。しかしながら、アメリカの支援をうける南ベトナム政府の弾圧をうけ、1966年にフランス亡命を余儀なくされた。けれどもそのことが、ハンの世界的な活動の展開にもつながった。

ハンの苦の問題への視点の根本は、Interbeing（華嚴的縁起理解にもとづく相互依存関係）、mindfulness（正念[瞬間の気づき]）という思想から、ブッダの四聖諦、中でも苦諦・集諦の意味を理解するところにある。苦の原因（集諦）を、伝統的な仏教の解釈のように個人の煩惱や無明だけに求めるのではなく、それが国家や社会の制度も現実を起こっている苦の原因と関係しており、そのことに向き合い、それを変えていこうとする行動が仏教徒にとって必要であると主張する。ハンは、「瞑想は、社会から離れ、社会から逃げ出すことではなく、社会への復帰の準備をすることです。これを私たちは<行動する仏教>と呼んでいます。瞑想センターへ入る時、つまり寺に入る時、家族や社会、そしてそれにまつわるすべての煩わしさを離れ、個人としてやってきて瞑想を実践し、平和を求めるのだという印象を受けるかも知れません。これがすでに錯覚です。なぜかというと、仏教においては個人としてあるということはないからです。」[Hanh1987B:45]とも言う。そして、「mindfulnessとは「瞬間の気づき」であり、そのことをとおしてのみ自己と世界の平和を発展させることが出来る。」[Hanh1987:74]と指摘する。mindfulnessについて、ハンは英語ではうまく表現出来ない概念であるとして、比喻によってそれをよく説明する。「mindfulnessは、私たちに道を示してくれる光です。私たちのなかの生きているブッダそのものです。Mindfulnessは、洞察と目覚めと愛をわき起こらせてくれます。私たちはみな、自分たちのなかに Mindfulness の種を持っていますが、呼吸を意識する練習（禅）によって、それに触れられるようになるのです。」[King 2001:100]とも言う。このように、個と社会がともに Interbeing というあり方をしていることへの気づき（mindfulness）に、苦の問題の本質とその解決への道があるとするところに、ハンの苦の問題への視点があると言える。

② 阿満利磨のエンゲージド仏教の思想と苦の問題

阿満は1939年生まれで、NHKのディレクターを経て、明治学院国際学部で教鞭を執った。専門は、日本宗教思想史とりわけ法然や親鸞といった日本仏教の思想であるが、近年エンゲージド仏教の思想に関心を持ち、近代以降の日本仏教に見られるエンゲージド仏教としての側面について活発に議論している。阿満は、「エンゲイジド・ブッディズムという言葉は新しくとも、わが身をあとにしても、同朋の救済を願う教えに端を発しているとも解釈出来る。」[阿満2003:11]と語るように、そもそもエンゲージド仏教とは、菩薩を理想とする大乘仏教本来の特質でもあると捉えている。そして、エンゲージド仏教とは、仏教理念により「社会をつくり変えていく運動」とであると定義している。

そのような立場に立って、阿満はベトナムのハンらの活動を高く評価する。そして、そこには、仏教の中核思想である「苦」の解釈に大きな進展が見られると指摘する。すなわち、従来の仏教では、「苦」の原因はもっぱら個人の内面に巣くう無知や欲望と考えられてきた。しかし、ベトナムの仏教徒たちは、戦争という現実の苦しみのなかで、「苦」の原因には社会が生み出したものがあるのではないかと気づきはじめた。そして、「苦」の原因となる社会の矛盾、社会構造の変革に積極的に立ち向かうことになった[阿満2003:18]。そこには、四聖諦のうちの「集」の問題の再解釈が見られると阿満は強調する。そして、「エンゲイジド・ブッディズム」で大切なことは、どこまでも「苦」の原因探求の手をゆるめず、ひとたび「苦」の原因が明確になれば、それをとりのぞくために行動をとり続けるという点にあると指摘する。しかも大事なことは、「苦」の原因を究明する過程で、被害者・加害者といった単純な二分法を採用しないというスタンスをはっきりさせることであるが、現実のエンゲージド仏教と名乗る運動の中には、そのような精神を性格的に受け継いでいないものも多いと批判する。その上で、阿満は日本の法然・親鸞の仏教に見られる「凡夫の自覚」、「凡夫の仏道」ということに、現代における日本のエンゲージド仏教の一つの可能性を見ている。すなわち、「仏教は苦からの解放と教える。仏教のいう「苦」は、人生には苦もあれば楽もあるという、楽と相対的な関係にあるものではない。苦と楽、幸と不幸がつぎつぎに登場する人生そのものこそが「苦」だと仏教は教える。(中略)とすれば、どうすれば、もっとも深いところで人間を縛っている「苦」から解放されることができるのか、それが次の課題となる。仏教はそのような「苦」の原因は主として自己愛(煩惱)にあると教えるから、「苦」から解放されるためには、自己愛を克服することが目標となる。(中略)自己の現実のすがたを見ると、仏教の教える、自己の欲望を完全にコントロールし、無知を克服することは、普段の暮らしのままではきわめて難しい。(中略)人間と人間存在の「苦」に共感した場合に、在家であってもそこから解放される道が用意されている。」[阿満2011A:121-122]と言うのである。そこに阿満の苦の問題に対する新たな視点が示されている。

参考文献

・ King, Sallie B. *Socially Engaged Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2009.

・ Thick Nhat Hanh. *Vietnam: Lotus in a Sea of Fire*. New York: Hill and Wan, 1967.

————— *Being Peace* Berkeley: Parallax Press, 1987A.

————— *Inter Being: Commentaries on the Tiep-Hein Precepts*. Berkeley: Parallax Press, 1987B.

・阿満利磨『社会をつくる仏教』人文書院、2003 年。

———— 『行動する仏教』筑摩書房、2011 年 A。

———— 「エンゲイジド・ブッディズム」、京都宗教系大学院連合『京都宗教論叢』第 7 号所収、
2011 年 B。

2016 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 23 日（土）13 時 30 分から
龍谷大学（大宮校舎） 清和館 3 階ホール

発表時間：15 分 質問時間：5 分

【大谷大学】

戦国期美濃本願寺教団の特質 ―揖斐川流域教団の形成―

老 泉 量（大谷大学 文学研究科 仏教文化専攻 博士後期課程 1 年）

【皇學館大学】

村の祭り・行事と「結（ユイ）」―岐阜県白川村の実態―

黒 須 裕 樹（皇學館大学大学院 文学研究科 博士前期課程 神道学専攻）

【高野山大学】

天正高野治乱 ―華王院快翁という男―

榊 原 啓 優（高野山大学大学院 文学研究科 修士課程）

【種智院大学】

弘法大師御影についての一考察

中 村 覺 傳（種智院大学卒 真言宗御室派延命寺職員）

【同志社大学】

中世ローマ・カトリック教会における異端の取り扱いをめぐる

―第 4 ラテラノ公会議（1215）を中心に―

佐々木 優 衣（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】

聖一派と明兆筆「五百羅漢図」の史的意義

鄭 美 景（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】

源信を評価しなおす ―論義の視点から―

久保田 實（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】

法蔵における縁起の把握について

ダニエル・ウィックストローム（龍谷大学大学院 文学研究科 仏教学専攻
博士後期課程 3 年）

【龍谷大学】

「実践真宗学」の意義とその方法論

入 江 楽（龍谷大学大学院 文学研究科 真宗学専攻 博士後期課程）

全体ディスカッション

戦国期美濃本願寺教団の特質 ー揖斐川流域教団の形成ー

老 泉 量

大谷大学大学院 文学研究科

仏教文化専攻 博士後期課程 1年

はじめに

本研究の目的は戦国期（特に蓮如による本願寺留守職の継承（1457）から、実如を経て、証如が死去する（1554）までのおよそ100年間）における、美濃地域の本願寺教団の発達過程と具体的活動を分析し、その特質を明らかにすることである。美濃地域は現在の岐阜県の南半分で、近江（滋賀県）や尾張（愛知県西部）などの浄土真宗の盛んな地域に隣接している。その影響もあって、美濃地域の西部（濃尾平野）では、非常に多くの本願寺門徒が戦国時代に誕生した。西濃地域の特徴は、木曾三川と呼ばれる木曾川・長良川・揖斐川の三大河川の影響によって、平野部地域全体が河川流域と位置づけられることである。これら河川を媒介に、西濃地域の真宗は大きな発達を遂げてきた。

これまでの真宗史では、美濃は東海地域全体あるいは濃尾地域考察におけるひとつの地域として見られてきたに過ぎない。逆に地域史では、「美濃国」という行政的国境が念頭に置かれて、本願寺教団の展開が論じられてきた。筆者はそれらに対し、河川流域ごとに進んだ真宗展開に注目し、地域教団の特徴について論じる。

1. 美濃地域における本願寺教団の発達

まず美濃地域に浄土真宗はどのように伝播したのか。地方における真宗伝播の原点として、最初に注目されるのが初期真宗である。初期真宗とは、蓮如登場以前に発達した、親鸞門弟を祖とする念仏集団を指す。これら初期真宗門流の多くは、蓮如期に本願寺教団へと吸収されるのだが、それこそが蓮如期の爆発的な拡大の主要因と位置づけられる。

小島恵昭氏によれば、美濃地域の初期真宗の展開には、三河で発達した専海系三河門流・源海系荒木門流のほか、信越地域で発達した善性系磯部門流の影響が大きいとされる⁽¹⁾。ここから、単純に三河・尾張のみからでは位置づけきれない特徴が注目される。次に美濃地域における本願寺教団への参入の傾向について、法物裏書をもとに分析する。法物裏書とは、主に蓮如以降の本願寺宗主からの下付された絵像（軸装）に貼付けされた文書で、画像の主題、宗主署判、下付年月日、宛所、願主が記された。本願寺教団の展開を見ていく上で重要な基本史料である。この収集・分析を通して、主に美濃・尾張国境線にあたる長良川・木曾川流域では尾張有力寺院や三河有力寺院の影響が非常に強い一方で、美濃の揖斐川流域一帯（安八郡・不破郡・大野郡など）では、それとは異なり、各寺院の本願寺への参入は独立傾向にあることが見えてくる。

さらに、本願寺証如の日記である『天文日記』に現れてくる「卅日番衆」と「斎頭人」の濃尾地域における事例を収集・整理することで、おおまかに河川流域を軸として、それぞれ別々の教団編成が志向されていたことが明らかとなる。木曾川・長良川流域では、尾張有力寺院、そして濃尾両国にま

たがって展開した河野門徒が同一秩序を形成していたのに対し、揖斐川流域では、その地域一帯の有力寺院がまとまってひとつの教団を形成していたのである。以上、美濃地域での本願寺教団の形成からその組織編成までを論じてきた。この段階における美濃地域教団について見る場合、少なくとも二種類の教団が流域ごとに存在していた事実について留意する必要がある。

2. 揖斐川流域教団と政治勢力

次に、先に明らかにした二種類のうち、揖斐川流域教団について、その教団動向の分析を通して、天文年間における揖斐川流域教団と美濃政治勢力との関係性について論じる。

まず、美濃地域における明白な一向一揆として注目されてきた、天文6年（1537）の多芸一揆について再評価することを通して、揖斐川流域教団の美濃国政権に対する基本的な態度について確認する。筆者はこの一向一揆について、揖斐川流域教団全体の意向として発生したものではなく、あくまで多芸郡の土豪と近くの真宗門徒が結びついて発生したもの過ぎない考える。

筆者はこの時期に教団が土岐政権と積極的に対立していたとは考えていない。そこで注目したのが揖斐五郎である。揖斐五郎は当時の美濃国守護土岐頼芸の弟にあたる人物だが、本願寺証如に対し融和的な態度をとっており、天文17年（1548）には自ら本願寺門徒となった。また本巢郡・大野郡を中心に活動していることから、本願寺証如との友好関係の背景には、揖斐川流域教団との地縁的な結びつきにもとづいた、良好な関係があったからではないかと推測する。それに対し、後に美濃の政権を奪取する斎藤道三は、はじめは本願寺門徒と対立していた。天文13年（1544）に美濃では、教団の有力寺院が中心となって一揆的行動を起こすが、その背景には、徐々に権限を拡大する斎藤道三に対する在地教団の懸念があったのではないかと考える。

最後に揖斐川流域教団の体制が変化したと考えられる、天文19年（1550）前後の混乱について考察する。この混乱の中心にあった西円寺は、蓮如期から証如期にかけての揖斐川流域教団の中心的位置にある有力寺院であったが、このときはなぜか国外にあった。この背景には、同時期の美濃国の実権を巡る斎藤道三と揖斐五郎の対立に加担し、敗れたためではないかと考えられる。一方で、西円寺が不在の間に、同じく揖斐川流域内の有力寺院である性顕寺は、本願寺から重要な法物を三点まとめて下付されており、新たに揖斐川流域教団の中樞を担うべく急遽台頭してきたと評価できる。

むすびにかえて

以上、美濃地域における本願寺教団形成の特徴について論じてきた。美濃では、戦国期にはまだ国を単位とした教団編成はなされず、河川流域を教団編成上の単位としていたことを明らかにした。なかでも、揖斐川流域を軸として形成された揖斐川流域教団は、天文年間には、在地土豪である揖斐五郎と親しく、急激に勢力を拡大する斎藤道三のことを警戒していた。揖斐川流域教団の動向は美濃国内の政治情勢と切っても切り離せない関係にあった。

注

- 1) 小島恵昭「美濃・尾張地域の中世真宗史」、『講座蓮如』第六巻、平凡社、1998年。

村の祭り・行事と「結（ユイ）」 —岐阜県白川村の実態—

黒 須 裕 樹

皇學館大学大学院 文学研究科
神道学専攻 博士前期課程

1. はじめに

これまで「結（ユイ）」と呼ばれる相互扶助の成立や維持に、神道信仰との関係性を考察・解明した研究があまり見受けられなかった。しかし近年、東日本大震災などの影響から地域社会の結束を回復させることの重要性を再認識する傾向にある。それと関連して民俗学や社会学などの観点から、「ユイ」と信仰の関連性を考察・研究する動きが見受けられるようになってきた。そこで本研究では、「ユイ」による相互扶助の形態を色濃く残すとされる岐阜県白川村に焦点を当て、そこで行なわれる祭り・行事と「ユイ」の関連性を見つめ、共同体における信仰と協同作業の結び付きを明らかにすることにした。

2. 「ユイ」の先行研究

「ユイ」とは、稲作農耕を生業の基盤とした村社会のなかで、対等な関係にある村人が互いの労力を交換し合いながら助け合い、その関係が世代を超えて伝えられていくことによって結合していく前近代的な互助慣行である。その慣行の分布状況は広く、都市化の影響の少ない全国の農山村集落に及んでいることが農村社会学者の鈴木榮太郎によって示された。鈴木は『日本農村社会学原理』という著書のなかで、日本の村に存在する様々な協同慣行のための組織は、村落社会統合の象徴たる氏神の祭祀のために存在しているものが多く、氏子たる村人はその氏神の照覧のもとに助け合っていくことで共同体が形成され、生活規範としての「村の精神」が存在していることを強調して論じている。

「ユイ」の発生形態を婚礼における「結納（ユイノウ）」に求めた有賀喜左衛門は、著書のなかで、婚姻によって生じる婿方と嫁方の両家間の労力の不足を互いに補完するために共同飲食を行ない、それを「ユイノモノ」として両家が承認し、結束を強化することが「ユイ」の原初的な形態であったのではないかと論じている。また、本家を中心とした同族の結束に末家間の労力が互いに結び付く様子で「ユイ」と呼ばれるようになったのではないかと指摘している。

最近では宮本常一の弟子である相沢韶雄が、「ユイ」による協同作業の背景には神仏の祭りや、それに附随した娯楽が存在していることを著書のなかで述べる動きや、恩田守雄が民俗社会学の観点から、村氏神の祭祀や神楽の奉納が村民に一体感を与え、それが結束の原動力となって互助に移行していくことを、沖縄をはじめとした各地の調査事例をもとに考察する動きが見受けられる。

だがそれらの研究は、信仰と互助とを単体で考察する傾向が強いため、両者の関係性が抽象的なものとなり、祭祀集団の人間関係があまり見出せない現状である。

3. 白川村における「ユイ」慣行の実態

「ユイ」の協同慣行を色濃く残すとされる白川村荻町集落は、岐阜県北西部の山間部に位置し、宮崎県椎葉村・徳島県祖谷集落と共に「日本三大秘境」の一つに数えられる山峡の村落である。白山信仰の盛んであった白川村に浄土真宗が伝えられると、これまでの土着の民俗信仰を基盤として、神仏が融合する独自の共同体を形成したが、山峡豪雪にある暮らしは貧困を極めたという。四年に一度は奇襲するといわれる凶作に備え、人々は神仏にすがりつきながら身を寄せ合い、互いの労力を交換し助け合うことで「ユイ」と呼ばれる相互扶助を体系化させた。

(1) 稲作農耕における「ユイ」の記録

昭和五十年頃まで手作業によって行なわれていた白川村の稲作農耕は、田植えから草取り、稲の刈り取りに至るまでの全行程が村人の「ユイ」による相互扶助によって行なわれていた。早苗の植え付けは主に村の女性が担当し、男性は早苗の運搬を行なった。植付けを担当する女性は早乙女と呼ばれ、それも「ユイ」仲間の家々から若い女性たちが輪番で担当した。村の古老の話しによれば、「早乙女が早苗を田に植付けるその姿は、田の神様が乗り移っているようで田植えが祭りであった」という。

各家々の田植えが終了した後は「ユイ」作業によって田植えを行なった仲間の者たちが輪番でその家々を宿に当て、「田植祭り」や「農休み」と呼ばれる酒宴を催した。三味線や太鼓、尺八や四つ竹といった楽器の囃子に合わせて唄を歌い、踊り、田の神に田植えが終了したことを告げ、その年の豊穰を祈念する祭りが家々で行なわれた。そのような祭りは娯楽に乏しかった昭和五十年ころまで行なわれたが、農作業の機械化が進んだ昭和五十年以降は、各家の家族のみで田植えを済ませることが可能となり、観光地化、そして娯楽の変化に伴って「田植え祭り」や「農休み」といったものは次第に消滅し、かつての「ユイ」作業による農作業は今では見られない。

「ユイ」作業による稲作は、それそのものが作業であり娯楽であった。その仲間たちと同じ協同作業によって作られた稲米を食し、祭りを行なうことで神仏と一体になり、共に支え合いながら暮らしていくことが村本来の姿であった。

(2) 屋根の葺替えにおける「ユイ」の記録

五十年に一度とも云われる「一生一代の大仕事」としての白川村の合掌屋根の葺替えは、その葺替えに多くの労力を要することから、「ユイ」や「コーリャク」、「テツダイ」といった互助形態を採り、一軒の家から必ず一人が出役するかたちで村をあげての協同慣行として行なわれていた。

前年に「モヤイ」（平等の分配を条件とした協同作業）方式によって山から刈り取られた茅は、貯蔵場所から残雪を櫓代わりにして「コーリャク」方式で里まで降ろされ、農閑期にある村人の労力を結集させ、茅降ろし、古茅めくりから葺き上げに至るまでの全行程をわずか数日で終えてしまう。

葺き上げに使用する作業資材は屋根茅をはじめとして、「ネソ」と呼ばれる植物の枝など、そのほとんどが、村の山の神からの授かり物として大切に扱われている。それらの資材をふんだんに使用し、たった一日で葺き上げられる屋根は、個人の所有物ではなく村の物として見なされ、白川村では「屋根には先祖の御魂が宿る」と云われるほど、屋根が大切にされてきた。また、葺替え作業の光

景が、氏子たる村人の力を結集させ、適材適所に人足を配置して技術を駆使させる様子が、天照大御神を「天の岩戸」から外に連れ出す祭りのようだとし、「ユイ」作業の人足のことを「氏子人足」と呼ぶことがある。そして、屋根の葺替えを神聖視し、葺き上げの祝いに際しては酒宴が催され、笠踊りや春駒神事の芸能が行なわれることから、「ユイ」作業による村の屋根葺きは、同時にその家にとって「一生一代の祭り」とも呼ばれている。

4. 白川村における「ユイ」の考察

白川村における「ユイ」とは、作業の様子をみても分るように、氏神の照覧のもとにある氏子たる村人が、互いに協同での作業を行ない、その加護や恵みに感謝をして仲間が輪番で祖先以来の長きに亘り助け合うことで形態が伝承されてきたのであり、「ユイ」作業で行なわれる作業そのものが祭りであり村の行事であって、そこに村を村たらしめ、人と人とが結合していく原理がはたらいていると思われる。

天正高野治乱

—華王院快翁という男—

榊 原 啓 優

高野山大学大学院 文学研究科
専攻 修士課程

はじめに

天正 13（1585）年、高野山は豊臣秀吉の紀州征伐により危機に瀕したが、客僧木食応其の働きにより存続を勝ち取った。以後、秀吉と結び付いた応其により、高野山は変革の道を歩み始める。

文禄 2（1593）年 1 月 16 日、応其は高野山を運営するための新評定衆として十ヶ院を定めたが、これまで運営を担っていた集会衆は非学衆であるという理由で選出されなかった。運営から排除された集会衆は、これに対して異議を唱えた。この悶着は、新体制側が集会衆の一人である華王院快翁と誓約を交わしたことにより、和平となった。これは、華王院快翁が旧体制の首魁であったことを示す。そして、この和平こそが高野山変革の成就を意味するのである。

ところで、応其は高野山が近世へと向かう変革の象徴的人物として注目されるが、変革直前の高野山との対比が無ければ、その変革の意義を問うことはできない。今回は、応其が高野山の変革を推し進める上で最後の壁となった華王院快翁という男を通し、変革前夜の高野山の姿を検討する。

華王院快翁の素性

華王院快翁は、『金剛峯寺諸院家析負輯』『華王院』によると、「保田山城守之息男」である。保田氏は紀州の国人であり、「応仁の乱（1467～）」以前には既に、室町幕府管領であり紀伊・河内守護職でもある畠山氏の被官となっていることが確認される。

元亀天正の頃、快翁の兄保田知宗は、主家畠山氏の没落を経て、織田信長に臣従する。織田家重臣柴田勝家と関係を深め、子息の討死にあたり、柴田勝家の甥佐久間安政を養子にしている。知宗は賤ヶ岳の合戦で戦死し、養子の安政は後に佐久間姓に復するので、快翁が知宗の跡を継ぐことになる。

また、知宗・快翁の弟吉宗は、伊賀の千賀地氏を継承している。吉宗の子息の一人は、快翁の跡を継いで江戸幕府に仕え、もう一人は、藤堂藩の家老として伊賀上野城代を務めることになる。

快翁の出自である保田氏は、紀伊だけではなく、伊賀にまで影響力を持った氏族であった。

集会衆の構成

応其以前に高野山で勢力を誇った集会衆とは、どのような構成であったか。集会衆は、華王院を筆頭に三宝院・智莊厳院・蓮上院等の有力子院で構成されている。これら集会衆の寺は、応永の頃より、畠山家二十七将の子弟が相続していたことが伝えられている。保田氏と華王院との関係の他に、遊佐氏と三宝院、遊佐氏と蓮上院、野上氏と蓮上院等の関係が確認される。

ところで蓮上院を例に見ると、歴代住持は丹生屋領主の子弟である。室町時代、遊佐氏が丹生屋領

主になるまでは、「丹生屋殿」の子弟が相続している。畠山家の有力武将の子弟であるために相続していたというだけでなく、各子院の私領との関わりという点も相続に影響していたであろう。

高野山に勢力を誇った集会衆は、地縁と血縁とに基づいて運営されていたのである。

高野山の武力

集会衆は、検断を司るため、また高野山防衛のため、武力を必要とした。嘉吉2(1442)年に赤松丹信が攻め寄せた時、集会衆や「山領の諸庄の兵士」が防戦に活躍したことは、高野山が紀伊国の武士との地縁・血縁による結び付きにより武力を獲得していたことを表している。そしてそれは、天正10(1582)年の織田信長による高野山攻めを描いた軍記『天正高野治乱記』にも表現されている。地縁・血縁による武力を背景にして、集会衆の華王院快翁や南蓮上院弁仙の大いなる活躍が描かれているのである。

繰り返しになるが、中世高野山は地縁と血縁を背景に、自治自衛のための武力を備えていたのである。

小牧長久手の戦いと紀州征伐

天正12(1584)年、快翁は小牧長久手の戦いに際して、根来や雑賀と同様に、織田・徳川連合軍に同調した。織田信雄・徳川家康は、快翁に対し、羽柴秀吉の背後を突くことを要請している。

しかし、秀吉は老獪な外交戦略により織田・徳川と和議を結ぶ。連合軍に同調していた紀州の各勢力は孤立した。天正13(1585)年3月、秀吉の紀州征伐が始まると、活発に秀吉に敵対していた根来・雑賀は数日の間に制圧された。次いで、高野山が攻められるという風聞があったが、客僧木食応其が、高野山の老衆二人を連れて秀吉のもとへ交渉に赴き、高野山存続を勝ち取ったのである。

集会衆の首魁として影響力を誇った快翁であったが、小牧長久手に際しての秀吉への敵対は、紀州征伐において高野山全体の危機として返ってきた。この危機に高野山を救った応其は、天下人秀吉と結び付き、高野山を主導するようになる。

応其の改革

天正17(1589)年7月の応其による掟書に、「一、諸院家相続之儀、可為譲状次第、但尋類親、或頼有力、一円無学之輩、被居後住之條、当寺仏法断絶之基也」とある。地縁・血縁による武力を背景に高野山で重きを占めた集会衆の否定であった。最初に挙げた、文禄2(1593)年の旧集会衆と新評定衆との悶着、快翁と応其との和平。それは、応其の改革の最大の成就を意味したのであった。

おわりに

華王院快翁という男は、集会衆の首魁として、地縁・血縁により紀伊国の武士と結び付きつつ運営されてきた室町期の高野山を体現する男であった。高野山は豊臣政権下において、応其の指導のもと新体制へと移行する。それは、地縁・血縁に基づく武力を背景にした自治の時代から、学問に打ち込むことを前提に為政者に従属する時代への転換であった。快翁と応其は、時代の転換を象徴する二人であった。

弘法大師御影についての一考察

中 村 覺 傳

真言宗御室派延命寺職員（種智院大学卒）

1. はじめに

本論の目的は、弘法大師御影中の法衣が表す宗教的意味を探ることと、その意義、方法に関する提案をすることである。（ちなみに、本論における弘法大師御影とは、一般に多く見られる御椅子に座した様式、すなわち「真如様御影」「根本御影」「高野様式」などと呼ばれるものを指す。以下、「御影」とする。）

宗教画においては、しばしば絵画としての巧拙よりも、描かれる内容、物に意味を持たせること、すなわち気韻生動を旨とすることが重要とされる。実際に御影には、御椅子、五鈷杵、数珠、履物（鼻高）、水瓶、木蘭色の法衣が描かれている。これらには、文献に明記されていないが伝承や口伝があり、それぞれに「入我我入」「両部不二」「写瓶」等の宗教的な意味付けがなされている。

このように御影中の事物において宗教的な意味付けがあるのは、ごく自然な事であるが、法衣に関しては、宗教的な意味付けがある伝承や口伝を聞かない。ましてや、この法衣自体が何であるのかも不明であり、「偉大な宗祖の超人的表現のために有り得ない姿で描かれている」等と言われるに留まっている。

しかし、法衣以外は形が多少違ってはいても、現存、あるいは使用されている。どれも有り得ないものではないのに、法衣だけが例外とされる理由は無いらしい。

また、今までにもこのことについて研究されなかったのであろうかという疑問もわくが、古くは一般的な事であったものが、時代が経つにつれ、一般的であるが故にかえって忘れ去られてしまったという可能性もあると思われる。いずれにせよ、あるべきはずの法衣の宗教的意味を再考察、あるいは復活させる必要がある。

2. 弘法大師御影の法衣に関する先行研究

御影の法衣に関する先行研究は下記の五点が確認できている。

- ①水原堯栄『弘法大師影像図考』T12, 丙午出版社
- ②水原堯栄『弘法大師御影改 並解説』S56, 同朋舎出版
- ③佐伯覺良「宗祖弘法大師の御着用の衣袈裟について」S7『六大新報』1491～1494
- ④上田覺城「高祖弘法大師御着衣私考」S8『六大新報』1534～1537, 1539, 1541, 1542, 1549, 1550
- ⑤高見寛恭『大師尊像について』S59, 隆昌堂

意外に点数が少く、一番古い研究でも大正期である理由は、『弘法大師影像図考』中に「弘法大師影像に就て考證したり又は研究したりしたことを聞かぬ。これは一面に於て宗祖の眞影を云為するは冒瀆の咎は通れぬものと考へての信仰思想より指を染めなかつたらうと考へられもするのであるが」といい、当時には御影についての研究が無かったと述べてある。やはり、古くは一般的であった事が

忘れ去られた事を示唆するものであろうか。

説明を要するものについて述べておく。③は満濃大師という銅像を作る際に間違いが無いようにと、御影の法衣について、権田雷斧、長谷川弘道、長谷宝秀、蓮生勸善らに質問し、最終的に善通寺で実行委員会を開いて、当時の真言宗の見解と言える答えに至るまでを、佐伯覺良が紹介したものである。④は③の答えを不服として、自ら袈裟法衣について研究し直し、別の答えを出したものである。

各研究の内容は字数の関係上表にまとめておく。

①～⑤の内容から、大きな論点は二点に絞ることができる。

- ・袈裟は四分律と有部律のどちらに依るか。
- ・袈裟の下の内衣は僧祇支か褌衫か。

他の説は見当たらないので、候補としてはこれで全てと考えて良いであろう。しかし、善通寺会議の答えは、当時の真言宗の結論とも言えるはずのものであるが、その後もこれに対する反論があるのは何故であろうか。

その理由は、長谷宝秀が「確かな證文等はない」¹⁾と述べているように、自己の判断に委ねられているからである。ここにおいて自己の判断とは、大師の護持した戒律、或は各々の護持している戒律の立場から判断するということである。それは、単純に図像からの判断ではなく、各々の宗学的立場からの見解でなされる。

名を連ねているのが真言宗僧侶なので宗学的に判断するのは当たり前ではあるが、一般の研究者が発表していたら、別の見解もあったであろうと思われる。その意味で宗学的に判断しているという点々が、先行研究の特徴となっている。

	袈裟	法衣	備考
水原堯栄	明確にせず	祇支褌衫通号のもの	祇支褌衫の上より裙を著しており、そうでなければ腰帶
権田雷斧	七條袈裟（有部律）	僧祇支と涅槃僧	袈裟は縁狭葉広
長谷川弘道	四分律	褌衫	
長谷宝秀	四分律	僧祇支	袈裟は今頃の有部仕立てに同じ
蓮生觀善	言及無し	僧祇支であろう	御修法、御衣更の衣は祇支ではない
善通寺会議	四分律	僧祇支	袈裟は縁葉均等
上田覺城	四分律	褌衫	褌衫の上より裙を著す
高見寛恭	七條袈裟	褌衫	

3. 先行研究の問題点

先行研究の宗学的理論は正当な見解を含むもののだとしても、現実の絵像と合致しておらず、また、現在伝承されていないことは、真の結論に至っていないといえるのではなかろうか。つまり問題は尽きていないという事である。それは三点に大別できると考える。

- ①歴史的事実（美術史学）が考察されていない。
- ②「同一の共通した御影」を元に判断していない。

③法衣の種類の議論に留まって、法衣の宗教的意味の議論がない。

思うに、法衣の宗教的意味を考える場合においては御影の作者を問題点としてはならない。高野山御影堂の御影が「真如親王御筆」であると言う前提²⁾で話をすると、法衣の表す宗教的意味は弘法大師空海自身の意図であるということになる。もしここで、御影作者が真如親王でないなら、法衣の宗教的意味は大師自身の意図したものではないということになるが、実際、現在の歴史的事実として、美術史学上の学説では、御影の制作年代は大師入定後数十年の間とし、真如親王御筆では無いとされているのである。³⁾しかし、そもそも仏画の類は作者の作品ではなく、本尊なので落款はしない。よって、作者が不明な場合も少なくない。とはいえ、御影の内容は現在も伝統として継承されており、御影作者が誰であれ、宗学的にも御影の存在意義に変わりはないのである。

よって御影の法衣の意味を解明する試みにおいては、作者に関する議論は必要無く、それ以上に、法衣が表す宗教的意味を重視すべきである。

具体的には 四分律或は有部律の袈裟、編衫、僧祇支が年代的にあり得るかを、まず考察せねばならない。

4. 今後の展望

四分律或は有部律の袈裟、編衫、僧祇支が年代的にあり得るかは、現在の美術史学の発達による成果を判断材料とする事ができる。年代的にあり得るかどうか判断できれば、御影の法衣のある程度の特定が可能である。その中で、御影の姿に合致するものが解答の候補になるであろう。

しかし、それだけでは未だ充分とは言えず、「祇支編衫通号のもの」(水原堯栄)というような曖昧なものだった場合、はっきりと確定させるには、真言宗の宗学を取り入れる必要がある。現代の美術史学の成果と伝統的な宗学を結合するならば、有益な仮説が導き出せるであろう。ちなみに、筆者現時点での暫定的な見解は以下のとおりである。

もし有部律に依っているなら、長谷宝秀が言うように、「大師は末徒をして有部律を受学せしめんとすの御本意を示している。」⁴⁾のであろう。しかし現実として日本には有部律は伝戒していなかったもので、「大師の理想」と想定されたものを示しているのではないか。

もし四分律に依っていたなら、日本に伝わった、生きた戒律は伝戒和上の鑑真が伝えた四分律のみであった。つまり、理想では有部律だとしても、現実には四分律に依っていた⁵⁾ので、「大師の現実」と想定されたものを伝えようとしているのではないか。

いずれにせよ、これは現段階の仮説に過ぎず、今後思わぬ展望を見せられるかもしれない。その点は、今後の課題である。

注

1) S7『六大新報』1491、p6 上

2) 同 1493、p6 下

3) 濱田隆「高野山の弘法大師像」S37『Museum』137

4) S7『六大新報』1493、pp.5～6

5) S7『六大新報』1493、pp.5～6、S7『六大新報』1494、pp.4～5

中世ローマ・カトリック教会における 異端の取り扱いをめぐって

ー第4ラテラノ公会議（1215）を中心にー

佐々木 優 衣

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

12、3世紀ヨーロッパにおいて新たに勃興してきた異端運動、即ち、後の時代には悪魔と結託してキリスト教世界を陥れようと企む者たちであり、その頑なさによって火刑に処されるべきであるとまで説かれた異端に対して、ローマ・カトリック教会がどのような取り決めを行ったかについて、主に1215年に開催された第4ラテラノ公会議において承認された教令から概観する。第4ラテラノ公会議は中世最大の公会議としばしば称され、その教令は一部を除いて『グレゴリウス九世教皇令集 (Decretales Gregorii PP IX, 1234)』や『教会法大全 (Corpus Iuris Canonici, 1582)』に採り入れられた¹⁾。公会議においては70、ないしは71条もの教令が承認されたが、その内教義や神学について取り扱っているのは第1条と第2条のみであり、それらの教令は共に異端を強く意識したものとなっている。従って此处ではこの第1条、第2条と、「異端について」の教説である第3条に焦点を当てる。なお、第4ラテラノ公会議の教令について触れる前に、12、3世紀の、これらの諸条項にもとりわけ大きな影響を与えた二つの異端のセクトと、第4ラテラノ公会議以前のローマ・カトリック教会によるそれらに対する諸決定について俯瞰したい。

12～13世紀の異端問題とそれに対する諸決定

ギリシア語の καθαρός (清浄) に由来する名を持ち、二元論と極度とも言われるほどの禁欲生活で知られるカタリ派は、後に異端を表す言葉である Ketzler の語源となった。カタリ派はその活動地域等に応じて様々な名で呼び表されたが、中でも特に南フランスにおいて広まった同派は「アルビ派 (アルビジョワ派)」と呼ばれ、アルビジョア十字軍 (1209–1229年) は彼らに対して起こされた。

また、1173年頃にリヨンの商人ヴァルドーから起こり、その清貧生活のゆえにリヨンの貧者とも呼ばれたヴァルドー派は、後にカタリ派同様、異端の代名詞となった。彼らは俗語に訳した聖書を携えて、民衆に対し説教活動を行っており、第3ラテラノ公会議 (1179年) においては説教活動の許可を求めたが、正統な教義解釈からの逸脱が懸念された結果司教の許可なく説教することを禁じられ、それに反発したために1184年のヴェローナ教会会議において破門宣告を受けた。

中世最大の異端とも言われるこれらのセクトを代表とする、異端的な諸活動に対して、12世紀並びに13世紀において、諸法律が次々と導入された。第4ラテラノ公会議においてはそれらの規定が再確認され、また公会議が開催された1215年に至るまでの経験に基づいて整えられることになる。

第4ラテラノ公会議における異端に関する教令

教皇インノケンティウス3世によって召集された第4ラテラノ公会議は、その目的の一つに異端の掃討を掲げている。前述の通り、その問題に関する教令は第1条から第3条までに集約されている。

第1条は信仰告白であり、とりわけ神が三位一体であることと、聖体拝領における実体変化が強調された。前者は主として修道院長ヨアキムの言説を念頭に置いてなされたものだと考えられ、この信

仰告白のすぐ後に続く第2条では彼の見解が誤りであることと、それを擁護、あるいは肯定する者は異端者と同様にあらゆる者から論駁されるべきであると述べられている。後者の聖体拝領における実体変化の強調は、あらゆる物質的なものを拒否する態度を取っていたカトリック派が、しばしばイエスの受肉や聖変化をも否定していたことを踏まえた結果であろう。

第3条「異端者について」では、まず異端者が、いかなる名前と呼ばれていようとも有罪となると宣言されている。本条文においては、例えば前述のヴァルドー派を念頭に置いたと考えられる禁令、「使徒座、あるいはその土地のカトリック司教の許可を受けずに説教する職権を不当に用いる」²⁾ ことの禁止の再確認等、異端者そのものに対する規定に加えて、彼らに対し、司教や世俗の権力者、また一般信徒が如何なる態度を取るべきか、すなわち、異端根絶の勧告と、それをめぐる賞罰について特に詳細に述べられている。司教並びに世俗の権力者に対しては異端根絶のため尽力することを求め、一般信徒に対しては、異端者の疑いがある者を土地の司教に報告するよう命じている³⁾。いずれにせよ異端を擁護する者はそのこと自体によって異端者と見なされ、破門される。対してその根絶に注力する者に対しては贖宥が与えられる、と説く。

これらの規定は、その殆どが1215年以前に発布されていた規定の再確認、整備であったが、第4ラテラノ公会議において承認されたこれらの異端審問に関する教令が後に世俗君主によって支援され、とりわけ皇帝フリードリヒ2世によって帝国法として承認されたことにより、異端審問はその様相を大いに変えていくことになる。

おわりに

中世ローマ・カトリック教会における異端に対する諸決定を、中世最大の公会議と言われる第4ラテラノ公会議の前後に焦点を当てて概観した。第4ラテラノ公会議が開催された1215年は、アルビ派の掃討を目的に生じたアルビジョア十字軍の最中にあり、教令にも当時問題となったカトリック派、ヴァルドー派を意図したと考え得る文言が散見される。公会議を召集した教皇インノケンティウス3世は1216年に歿したが、ここで規定された異端についての取り決めは世俗君主らによる法令によって支援され、また彼の後継者となった教皇、とりわけグレゴリウス9世によって、特別な異端審問制度として言わば完成させられることになる。主にドミニコ会とフランシスコ会という二つの托鉢修道会に属した修道士からなる教皇直属の異端審問制度については本稿の枠外だが、アルビジョア十字軍の後、残ったアルビ派を掃討することを主目的として設置されたこの異端審問制度は、近世に至るまでに徐々にその権限を拡大し、延いては、前時代には迷信とされ、第4ラテラノ公会議においては殆ど言及されることのない、呪術的な行為を行う者たちをも、更にはそれすらも無関係な人々をも、新たな異端者として断罪していくことになるのである。

注

- 1) 藤崎衛監修「第四ラテラノ公会議（1215年）決議文翻訳」、小野寺瑤子ほか編『クリオ』29号、87-130頁、クリオの会、2015年、87頁参照。
- 2) ed. Giuseppe Alberigo et al., *Conciliorum oecumenicorum decretal*, Basileae 1962, 209.
- 3) ここで報告されるべき者として、「破門し（excommunicamus）、排斥する（anathemizamus）」ものであると明白に指摘された異端者、即ち第2条でヨアキムの言説の支持者が異端者同様に見なされると述べられたように、第1条の信仰告白において述べられた内容や、カトリック教会において既に正統であると定められた教義に反する主張をする者たちの他に、秘密の集会を開く者と、生活や習慣の点で信徒の一般的な仕方と異なる者が挙げられている。

聖一派と明兆筆「五百羅漢図」の史的意義

鄭 美 景

花園大学大学院 文学研究科
博士後期課程 仏教学専攻

はじめに

東福寺画僧吉山明兆（以下、明兆と称する）は、日本最初の本格的な画家伝・絵画史の書『本朝画史』（延宝六年序）において雪舟等楊、狩野元信とともに最も注目された画人の一人である。十三世紀半ば宋・元の大陸文化が禅宗とともに導入され、鎌倉で絵画や彫刻に宋風が主流を示していくなかで、京五山を中心とする室町時代、明兆系の仏画が禅宗寺院仏画の規範となったのである。

しかしながら、明兆に関する研究は少ない。現在、美術史学界では、明兆は五山の巨刹東福寺に属する下位の画僧、旧来とは変わらない絵仏師的存在と考えられ、寺の隆盛期に活躍した風雲児的な「絵師」と見なされている。

本稿では明兆のデビュー作にあたる「五百羅漢図」五十幅（重文 東福寺蔵）（以下、五百羅漢図とする）を取り上げ、従来の絵仏師とは異なる禅寺の僧侶としての明兆の役割を考察する。

明兆の研究史

近代に至るまで明兆研究は、主に狩野永納『本朝画史』より広がる明兆伝を紹介するに止まっていた。だが、白石虎月『東福寺誌』、『東福寺文書』などの東福寺史基礎資料の編纂や、「元代道釈人物画」、「博多禅」などの美術史学研究が行われて以来、明兆研究に対する視点が大幅変わったのである。

要するに明兆を可翁、黙庵、愚谿、鉄舟、梵芳らの高僧とは別に、良詮、栄賀、赤脚子、霊彩らの職業的性格の強い下位の絵仏師の範疇に入れ、良詮をつなぐ東福寺の絵師として見なしている。

本稿でのべる明兆筆五百羅漢図に関連する研究は、彼のデビュー作かつ名高い代表作にもかかわらず、明兆筆「明兆自画像」（住吉広行模 性海霊見賛 東福寺蔵）や性海霊見「東福羅漢供跋」、そして建長寺藍本説（建長寺蔵五百羅漢図五十幅を藍本として描かれたという逸伝）を元に行われているのである。

明兆筆「五百羅漢図」の史的意義

性海霊見「東福羅漢供跋」によると、明兆筆五百羅漢図は、至徳三年（1386）十月十七日に行われた羅漢供のために造られた公用画である。ただ、その羅漢供の日程は東福寺開山円爾弁円（以下、聖一国師、弁円円爾などを円爾弁円とする）が羅漢供の行事として定めた「毎月初一日」（「公家関東大檀那御祈祷等注進文」『東福寺誌』）ではなく、「開山忌」の日であった。

至徳三年の開山忌に羅漢供をともに行ったことについては、その理由を明兆筆五百羅漢図のうち「天台石橋」一幅から窺うことができる。また、明兆の五百羅漢図に関する史料として当時彼の五百羅漢図を謳った頌や、年期不詳の兆殿司（明兆）「羅漢図記」があり、それらにも天台石橋の場面が

語られているのである。以下、それらの部分を挙げることにする。

- ①至徳三年（1386）、性海靈見「東福羅漢供跋」『性海靈見遺稿』の末尾の四句
五百遠塵離垢者、一毛端上現神通、上人已熟天台路、不覺兼身在此中
- ②至徳三年（1386）、春屋妙葩「供五百羅漢」『普明国師語録』下
轉身路在筆鋒通、定起天台方広鐘、供得清茶花一盞、半千尊者飽春風
- ③永徳三年（1383）、明兆筆「明兆自画像」（住吉広行模、性海靈見賛、東福寺蔵）の末尾
有時拈起一穎現出五百大比丘、緬思、昔時老禪月、与此吉山一風流、移第一会天台山、見者聞者
可以嗟嘆、退耕隱者性海叟、摩挲老眼、子細看也、奇特不思議、天上人^間希有瑞、且道
- ④年期不詳、兆殿司「羅漢図記」『東福寺誌』
図中有渺僧請羅漢者是絵国師聖一也、渡石橋指彼方者是絵自身也

天台中方広寺の石橋は、そこに茶を献ずると五百羅漢が現れるという五百羅漢信仰として知られた場所である。明兆は、五百羅漢図に欠かせない天台の石橋を描く一幅に、石橋を渡っている東福開山円爾弁円を描き入れ、円爾の示現を表したのである。永徳三年（1383）五百羅漢図制作中、これらの図を拝見した性海は、特に「天台石橋」一幅に対して③「老眼を摩挲し、子細に看るなり。奇特して不思議なり」と、石橋上円爾の姿に感嘆している。

東福開山円爾弁円の五百羅漢信仰はあまり知られていない。しかし、円爾が定めた「公家関東大檀那御祈祷等注進文」や、「慧日山東福禅寺転法輪蔵記」（『東福寺誌』、桂岩龍芳住持期）等から、当時聖一派における五百羅漢信仰は円爾との関係深い信仰であったと推量する。

さらに五百羅漢図の制作時期が、元応元年（1319）東福寺伽藍の全焼から、法堂再興の企画を始める時期とからんでいる。当時、東福寺は康暦元年（1379）開山百年忌を起点として天台・真言・禅宗の三教併置の寺から、中国臨済宗楊岐派無準師範をつなぐ純粋な禅宗寺院として生まれ変わる時期であった（性海靈見「東福開山聖一国師忌斎幹縁疎」退耕庵蔵）。禅宗寺院での法堂は、住持が須弥壇にのぼり説法する、七堂伽藍中最も大切なものである。言い換えるならば、東福寺の法堂再興の企画は、聖一派において特別な意味をもっていたと考えることができるのではなかろうか。

つまり、明兆は東福寺法堂の幹縁において、聖一派一門の「主盟心」を鼓吹させるに充分な五百羅漢図を企画した上に、「天台石橋」一幅に円爾の示現を表した。これは、開山忌に羅漢供を行った重要な理由であり、当時僧録春屋妙葩や南禅寺住持性海靈見の頌の内容とも一致する。したがって、明兆は聖一派の一僧としての役割を絵画をもって尽くすという画僧の位置を改めたとと言えるのである。

おわりに

本稿では、明兆筆五百羅漢図に対する既存研究の視点から離れ、明兆が聖一派の僧侶である点に関心をもち、東福寺の再興における、特に法堂の幹縁にあたって、明兆の機知によって五百羅漢図が制作されたのを指摘した。さらに、東福寺における明兆筆五百羅漢図は大作制作という業績より、開山への「主盟心」を抱く大事な意義をもっていたと考察した。

源信を評価しなおす ー論義の視点からー

久保田 實

佛教大学大学院 文学研究科
博士後期課程 仏教学専攻

一 源信忘却と再発見

日蓮は『撰時抄』（一二七五）において、次のように言った。

弥陀の名号ほどひろまりてをはするは候はず。此名号を弘通する人は、恵心は往生要集をつくる、日本国三分が一（略）。永観、三分が二（略）。法然選択をつくる、本朝一同の念仏者。

日蓮は、浄土教が広まる源流に源信を置いた。法然は『往生要集』の注釈四冊を著す。『仏書解説大辞典』には、『往生要集』の注釈書は七五本を挙げる。時代別には平安二本、鎌倉室町に十四本、江戸時代に三二本、近代九本で後は未詳。宗派別では、浄土宗十四本、浄土真宗三九本、天台宗は四本で、後は未詳。他宗には無い。これから法然後に浄土宗が『往生要集』注釈を始め、江戸に入り浄土真宗が多く注釈した。近代に入り、廃仏毀釈後、仏教の危機が叫ばれ、教学近代化を急ぐ。そこで鎌倉新仏教の祖師の近代的解釈がされる。教組でない源信は忘れられる。明治から昭和初期迄の仏教史概説書に源信の明確な姿はない。明治以後、源信は忘れられた存在であった。

昭和四二年（一九六七）石田瑞磨の『悲しき者の救い 往生要集〈源信〉』¹⁾は、日本人の抒情的な感覚に訴え注目された。源信は若くして、論義で華々しく活躍。その布施を母に贈る。すると世俗になじんだ僧より、清貧の増賀聖のようにあれと返報。これにより源信は名声を捨て遁世したと描いて見せた。この三年前、『往生要集 日本浄土教の夜明け』²⁾を書き、『往生要集』を「日本浄土教の夜明け」とした。この二著により源信は、「日本浄土教の夜明け」に立ち、「名声を捨て横川に隠遁した遁世僧」として、印象深く再発見された。翌年、大隅和雄が「遁世について」を書き注目された³⁾。大隅は遁世を「二重出家」とした。そして遁世を次のように規定した。

寺院は宗教的であるよりも世俗的（中略）したがって自由な信仰を持ち、仏教本来の教えに目覚めた僧侶は、一旦出家して入った寺院から、さらに重ねて出離をとげることによってはじめに宗教的な実践を行なうことができると考えたのであった。僧官を辞して横川に隠棲した源信をはじめ、既成の教団から離脱して修行し説法した僧は平安時代中期以降多く見られるようになり、俗世→寺院→遁世という型でとらえられるのである。

ここで「僧官を辞して横川に隠棲した源信」は、遁世僧の典型であり、はじめとされた。このイメージが、現在多くの人が源信に抱く基本的イメージである。私は、「論義」の視点から、「源信」を考えた時、こうした「源信」のイメージは、大きく変更を余儀なくされると考えている。

二 源信は本当に遁世したか

源信は、天慶五年（九四一）大和国の当麻の郷に生まれた。その師良源は、三十一歳ですでに論義で名をあげ、忠平に認めらる。忠平没後、後世弔いのため、横川に遁世。翌年、五月、忠平の霊を安穩ならしめる報が届く。村上天皇の御子誕生。母は忠平の息子師輔の娘安子である。師輔はこれで良源の絶大な後援者となる。天曆八年（九五四）には、師輔が横川にきて、良源を仰ぎ敬い、横川に法

華三昧堂建立を發願。落慶法要で、藤原一門の繁栄を祈願。この法華三昧堂を良源に託し、多くの僧が勤めることを保証した。『慈恵大僧正傳』法華三昧堂以外に、首楞嚴三昧院・真言堂を造営。横川は若い良源の弟子たちが一気に増えた。良源の住房定心院も、房増設、經藏付設、若い弟子の修学の体制充実を計る。こうして横川は比叡山で最も若さと意欲に充ちた場所となる。ここに十五歳の源信が出家する。そして若い学僧たちと切磋琢磨し論義で活躍する。

『首楞嚴院廿五三昧結縁過去帳』の「源信伝」に次の如くある。

住山修學、學業既成、為_レ仏道英雄_一、論義決択、世称_二絶倫_一、時赴_二公請_一、有_二所得物_一、撰_レ貴贈_レ母、母泣報云、所_レ送之物、雖_レ非_レ不_レ喜、遁世修道、我所_レ願也、即随_二母言_一、永絶_二万縁_一、隱_二居山谷_一、修_二浄土業_一。

源信は、比叡山に住山修学し、学業はすでに完成し、仏道の英雄である。論義で自らの理を決し、世に絶倫といわれた。公の恩賞を頂き、母に贈る。母は、泣いて一報する。贈り物はうれしいが、遁世修道こそが我が願い。この母の言葉に従い、あらゆる縁を断ち、浄土の業を修した。『今昔物語集』は、これを原型に、母の往生にまで発展させた。この説話に対し、速水侑は、源信の隠遁の事実は明確にできない。ただこの根本中堂供養の頃を境に、公的法会に名前が出ない源信がいる。それは、この供養会を契機に表面化した山内の派閥抗争の影響ではないかという⁴⁾。平林盛得は、源信を「煩しい寺院運営や行事面から除外しているのは、むしろ良源の配慮」とする⁵⁾。小原は、「私は、この話は実話であろうと思っている。」といい、その時期について、源信の論義の名声確立した奄然との論義が、天延二年（九七四）三三歳のことであり、源信の母の叱咤激励による遁世は、この後とした⁶⁾。遁世の時期についてのもう一つの説は、『今昔物語集』で、そこでは、「三條ノ太后ノ宮ノ御八講」の後としている。この「三條ノ太后ノ宮」とは、朱雀天皇皇女・昌子内親王のことで、冷泉院妃となられた。『小右記』に、「長徳二年（九九六）八月十六日太皇太后法花八講」が記録されているので、この後に源信は遁世したというのである。従って源信遁世説は、天延二年（九七四）三三歳の後の頃とする小原説と、長徳二年（九九六）五十五歳の後の今昔物語説がある。この二つの遁世の可能性について考える。

天延二年の頃、源信はどこに居たか。前年に広学堅義に合格したばかりである。師の定心房の經藏で必死に論義への対策を練ったであろう。従ってこの頃の源信は、定心房か、その近くにいた。定心房は横川の中心地である。そして源信は、貞元三年（九七八）の六月会の論義の堅義者に選ばれた厳久に、論義で必要な因明について教えてほしいとの依頼を受け、『因明論疏四相違略註釈』（以後『略註釈』）三巻を書く。それに首楞嚴院源信と記した。首楞嚴院とは円仁が建て、良源が整備した横川の建物群を含む地域をいう。すなわち源信は、定心房か、その辺りにいた事になる。ここには、良源の若い弟子たちが大勢いた。そして『略註釈』の中で、次のようにいっている。

先師慈恵大僧正。善解_二法義_一。心無_二偏党_一。往年於_二大衆賢哲前_一。始許_二此解_一。

爾來山家多有_二依憑_一。然南京學者。確乎不_レ改。

師良源の説を善解法義と支持し、天台（山家）はその説によっているのに、法相（南京）の学者は改めないと批判している。すなわち、『略註釈』の中で、師である良源を尊重し、若い後輩厳久の依頼に全力で応えている。この頃の源信は、師との関係や、学生仲間の関係を重視し、親密であった。小原のいう天延二年（九七四）の後の遁世はあまり考えられないのである。

次に『今昔物語集』の長徳二年（九九六）五十五歳遁世説について考える。この年、源信は若い頃に書いた論義書『六即義私記』に奥書を付し、論義する後学の為に残すことを記している。翌年の長

徳三年（九九七）には、宋の論義の中心である慈恩門徒に送って、その批評を乞うために論義書『略註釈』を書写。同年、宋源清の著作への批判文（破文）を、天台学侶八名と分担執筆。四年後に、新たな論義書『纂要義断注釈』を加え、慈恩門徒に送る。かく長徳二年（九九六）五十五歳の頃は、論義著述・学侶八名との共著、宋との交渉など、独り隠る如き遁世はあり得ないのである。

三 論義確立者としての源信

天台の論義は、「義科」という論題があり、十六の算題を重視したが、源信は十三の算題について模範解答書「私記」を書き、この時期、最も多くの注釈書を作る。これら全て『六即義私記』の奥書と同様、論義を志す後続の学僧の指南書とされた。かく論義の視点から源信をみると、遁世は想定できず、天台の論義を始めた良源の後を継ぎ、論義を確立した者として評価すべきである。

長保四年（一〇〇二）に、『天台宗疑問二十七条』を唐に送る。速水侑は次のように説明する。

これら問目は、源信自身が分らなくて知礼に個人的にたずねたのではなく、当時の日本天台の論義の場で解釈の分れていた諸点について、源信が一山を代表する形で天台山家派に裁決を求め、

これに対して、当時明州延慶寺にあたった知礼が代表して答えたものである。（同注5）

即ち、源信は良源の論義の後を受け継いで、日本天台の論義確立のため、論義の問題点をまとめ、日本天台の代表として、本家の中国の天台に質問状を送ったのである。日本天台論義の代表としての源信は、実はもっと早くから始まる。それは良源が自分の住房定心房で始めた論義（四季講）の運営管理を、天台座主尋禅が、源信に委ねたのが、天曆元年（九九〇）である。源信四十九歳、この頃からすでに源信は日本天台の論義を確立した人物として存在しているのである。

「名声を捨てて横川に隠遁した遁世僧」というイメージは、遁世往生に憧れる浄土信仰の中で育てられた。『過去帳』『源信伝』から始まり「今昔物語集」、「発心集」、「私聚百因縁集」に至る源信遁世説話の流れは、江戸時代の浄土宗や浄土真宗によって広げられ、明治の教学近代化の中で忘却され、そして近年再生されたイメージである。こうした浄土信仰に彩られた資料ではなく、源信の論義関連資料から考えると、源信は、「名声を捨てて横川に隠遁した遁世僧」ではない。自分自身で自分の自信作を中国に送り、その評価について何度も問い質している。当時は、天竺・震旦・日本が世界であった。源信のとった行動は、世界に自分の著述を名前を発信することである。仏教の学者としての評価を世界的な規模で求めたということもできよう。学者は世俗的な名誉より、学問的評価を望むものである。こうして「名声を捨てて横川に隠遁した遁世僧」というイメージは、次のように書き換えられねばならない。

「源信は、日本天台の論義を確立し、その評価を求めて、世界に発信し続けた論義僧」と。

注

- 1) 石田瑞磨（1967）『悲しき者の救い 往生要集〈源信〉』筑摩書房。
- 2) _____（1963）『往生要集 日本浄土教の夜明け』東洋文庫。
- 3) 大隅和雄（1965）「遁世について」『北海道大学文学部紀要』13号。
- 4) 速水侑（1988）『源信』吉川弘文館。
- 5) 平林盛得（1976）『良源』吉川弘文館。
- 6) 小原仁（2006）『源信』ミネルヴァ書房。

法蔵における縁起の把握について

ダニエル・ウィックストローム

龍谷大学大学院 文学研究科

仏教学専攻 博士後期課程3年

はじめに

仏教の基盤をなす思想としては、縁起 (pratītyasamutpāda) がその一つである。諸法 (現象) が如何に成立しているかを分析するときに、仏教は諸法が縁起によって成立していると説示する。仏教でいう縁起を簡単に言うと、「これがあるから、それがある」とか、「これがあることによって、それが生じる」という表現がそれである。つまり、縁起は相互依存性、または因果関係を説示するものである。しかしなら、インドにおいては縁起をめぐる様々な解釈が仏教内に存在したのが事実である。その要因は「各学派が、それぞれの教義的な立場に基づいて縁起を解釈している」と言われてきている¹⁾が、このことから、インドだけではなく、中国においても一学派の特徴を把握するために、その学派における縁起の解釈を考察することが一つの手掛かりとなると考えられる。

中国の七世紀に成立した華厳教学においては、法界縁起がその中心思想と言われている²⁾。中でも、法蔵 (643-712) が『華嚴經』の教義内容を法界縁起と規定したのに対し、『起信論』などの如来蔵思想系の経論を如来蔵縁起宗と規定していることは彼の教学に大きな意義を担っている。このように、法蔵は縁起の解釈に基づいて仏教聖典の教義内容を区別し、『華嚴經』に説かれる法界縁起を縁起の究極として把握したのである。ここで問題となるのは、法蔵が「法界」や「如来蔵」の語を「縁起」の接頭辞として付加することによって、その教義内容が峻別されていることであるが、そもそも法蔵が「縁起」を如何に把握したかは、まだ明確になっていることは言い難い。そこで、筆者は法蔵における縁起の把握に焦点を当て、研究を進んでいるのであるが、まず、ここでは、法蔵における縁起の把握を理解するために、縁起の解釈を詳述している『五教章』三性同異義をその手掛かりとした。

本論

法蔵は『五教章』三性同異義を「別明」と「総説」の二門に開き、さらに「別明」が「先直説」と「後決択」の二説よりなる。ここでいう三性は、インドの瑜伽行派によって成立した、円成実性・依他起性・遍計所執性という三性説を指す。円成実性は「完成された本質」を意味し、仏教の真理を表す概念として用いられるが、法蔵はそれを「真如」とも言い換えられている。依他起性は「他に依存して起こる本質」を意味するが、それは縁起そのものである。つまり、すべての現象は原因と条件 (縁) に依存して起こるというあり方を示す。最後の遍計所執性は「想定された本質」を意味し、それは分別された妄想なるものであるが、特に言語的認識の関係において存在の様子を指し示すものである³⁾。法蔵は円成実性・依他起性・遍計所執性という三性それぞれに二義を設け、その同異を論じるのであるが、ここで問題となるのはその中心となる依他起性 (縁起) の解釈である。

法蔵は依他起性の中に「似有」と「無性」の二義を設け、その関係性を論じることによって議論を進んでいる。そこで、法蔵は「先直説」において依他起性に対する根本理解を以下のように述べている (便宜上のため、現代語訳のみを記載する)。

依他起性の中には因縁の似有が顕現するけれども、この似有は必ず無自性である。すべての縁生は無性だからである。もし無性でなければ、縁を借りない。縁を借りなければ、それは似有ではないのである。似有が成立しているのは必ず様々な縁による。様々な縁によるから、必ず無自性である。したがって、無自性によって似有を成立することができる。そこで、『大智度論』に「一切の法（現象）を観察すれば、因縁より生じる。因縁より生じれば、無自性である。無自性だから、究極的に空である。究極的に空であるならば、これを般若波羅蜜と名付ける」といわれる。すなわち、これは縁生によって無性を明かすのである。『中論』四諦品に「空の義があるから、一切の法を成立することができる」というのは、すなわちこれは無性によって縁生を明かすのである。『涅槃經』に「因縁だから有、無性だから空」といわれる。すなわち、これは無性がそのまま因縁であり、因縁がそのまま無性である。これは不二法門である。(T45,499b)

この場合、依他起性（縁起）の似有が妄なるものを、無性が真なるものを意味すると考えられる。つまり、ここで法蔵は縁起を空・無自性と理解するが、それは縁起を媒介して真なる無性と妄なる似有が不二の関係であることを主張しているのである。中でも、この理解は龍樹（150-250）が『中論』に述べている縁起＝空＝無自性の理解に基づきつつ、法蔵が「即」の概念を導入することによって独自の解釈を提示している。すなわち、縁起が似有でありつつ、そのまま空・無自性であるとする論理によって依他起性（縁起）における似有と無性の二義を「不二法門」と規定することができている。縁起には似有と無性の二義がありつつ、二義はそのまま無二としての一縁起のあり方を示している。こうして、法蔵は縁起を妄なるものと真なるものとの関係を説示するために摘要しているが、冒頭に述べた「法界縁起」に合わせると、法界が無自性であり、衆生が似有であるが、この二つが本来無二であるという思想構成は縁起に裏付けられていることとなる。

まとめ

以上によって、法蔵における縁起の把握は龍樹が『中論』に述べる縁起＝空＝無自性に基づいて、無性と似有の関係を「不二法門」と説示することが知られる。つまり、法蔵は「無性即似有」という縁起のあり方を「不二法門」と主張することが彼の解釈に重要な役割を占めるのである。今後は、この縁起の理解を「法界縁起」や「如来蔵縁起」に合わせて考察し、それらの相違と関係を分析していきたい。以上で、法蔵の理解を図示すると、以下ようになる。



注

- 1) 楠本信道「縁起解釈と諸学派の立場—『俱舍論』と『縁起経釈』を中心に—」、『仏教学研究』第69号、龍谷佛教学会〔2013〕を参照。
- 2) 木村清孝『初期中国華嚴思想の研究』春秋社〔1977〕510頁、吉津宜英「「縁起」の用例と法蔵の法界縁起説」、『駒沢大学仏教学部研究紀要』第40号〔1982〕198頁を参照。
- 3) 三性説に関する詳細な研究は、竹村牧男『唯識三性説の研究』春秋社、〔1995〕を参照。

「実践真宗学」の意義とその方法論

入 江 楽

龍谷大学大学院 文学研究科
真宗学専攻 博士後期課程

はじめに

本稿の主旨は、「実践真宗学」について、その方法論の考察を通して、実践真宗学の意義を提示することにある。すなわち、実践真宗学の研究を進める上で、何を意識して研究していくべきなのか、実践真宗学とは真宗学全体の中で、どのような役割を担うのかという問題に取り組むものである。

1. 真宗学における「実践」研究の課題

真宗学における「実践」、あるいは「伝道」に関する研究については、研究自体が未だ十分な体系化がなされていないという問題意識の下で、真宗の教義・教学に基づく根本理念としての「伝道」の定義を導出しようという試みがなされてきた。『教行証文類』における「自信教人信」の文引用からの論考等に代表される、聖教の緻密な研鑽を重ねて築かれる教義・教学に基づく研究は、「実践」、「伝道」研究自体の体系化が不十分な中であっても、比較的進展しつつある。その研究と同時に、「実践」「伝道」研究においては、実際の「実践」「伝道」の場面からの考察が求められる。現実に真宗の教法がどのように伝えられているのか、その方法や組織、そして儀礼に代表される身体的表出を考察し、また真宗がどのように受けとめられているのか等を把握し、考察する必要があるのである。

こうした実際の「実践」「伝道」の現場からの研究を進めること、さらにはその研究と聖教解釈に基づく「実践」「伝道」研究の成果とを関連づけ、両者の関係性を明確化していく営為が、真宗学における「実践」「伝道」研究の重要課題だと考えられる。従って、両者の研究の関係性を明らかにしていくことが、実践真宗学における意義のある営為と位置づけられるのである。

2. 「真俗二諦」論考察

前章で提起した、聖教解釈に基づく「実践」「伝道」研究（「理論」）と、実際の「実践」「伝道」の現場からの研究（「実践」）との間の関係性を明確化していくことを目的として、真宗における「真俗二諦」に関する親鸞の理解と明治期以降の解釈との二者間の比較検討を行う。

『方便化身土文類』における『末法灯明記』の引用から、親鸞は真諦を阿弥陀仏の救済に基づく教法、俗諦を世俗の法とした上で、両者は互いに人々を導き、助け合って教えを広めていくという協同関係にあるべきと理解していたことが導出される。また、『親鸞聖人御消息集（広本）』第十二通において、門弟たちに仏教は仏教を信ずる者によって広まるべきであり、世俗の権力者にすがってはならないと誡めていることから、仏教は世俗の権力とは異なる立場をとり、自らの信仰によって自立すべきだと指向していたことが理解される。これら仏法の自立と、自立した上での世俗との協同関係とが、親鸞における真俗二諦理解の中核となる。

一方、明治期以降の本願寺教団においては、真諦は「来世」に重きを置く出世間的な真理、俗諦は「人道」たる倫理道德を履行し、「王法」たる国家の法律に従うという世俗的な真理と解釈された。こ

ここに、俗諦で倫理道德を履行し、国家の法律に従うことが明示されたという特徴を見出せる。さらに両者の関係については、俗諦の指す世俗的な真理と、真諦の指す出世間的な真理とが、真宗の教義において不離一体だと理解された。それは、世俗の法である倫理道德や国家体制を、現実のままに肯定し受け入れていくことを意味するものであり、この理解からは仏法に照らして現実のあり方を反省・批判する、あるいは現実を生きる上で生じる矛盾や葛藤による苦しみを、仏法に問い求めていくという営為は生まれようもない。ここに、親鸞の意図した仏教の自立性の喪失、そして真宗教義の観念化という問題点が浮かび上がってくるのである。

以上の問題点を、「実践」と「理論」との関係性という観点から整理する。明治期以降の真俗二諦理解では、世俗の法である倫理道德や国家の法律が、真宗の念仏者の「実践」を担う「理論」として真宗教義と融合されたことで、真宗の「理論」において、阿弥陀仏の救済に基づく教法と、倫理道德や国家の法律とが並列するかたちとなった。その上で、念仏者の「実践」は、本来的に異なる立場・内実のものである世俗の法と融合した俗諦において示されたため、真諦たる阿弥陀仏の救済に基づく「理論」は、念仏者の「実践」を担う「理論」から分断された。その結果、阿弥陀仏の救済は、現実を生きる上では無関係であるという誤った構図が出来上がってしまったのである。

これらの問題点を解消し得る真俗二諦解釈として、梯實圓の提示する解釈を取り上げる¹⁾。この解釈では、真諦を「本願を信じ、念仏を申さば仏になる」という念仏成仏の教法、俗諦を念仏者が世俗的な生活をつづけていくときの正しいあり方と定める。ここには親鸞が示した、世俗の法と念仏者の「実践」を担う俗諦とが異なる立場にあることが意識されている。さらに、世俗的な生活が続ける際の人間のあり方に関して、真諦と世俗とが互いを「問う」という双方向の関係を意識して、真宗学で取り組むべきだと示される。この関係性は、念仏者が現実を生きていく中で行う「実践」が、世俗の価値観から「問われる」ことや、その応答として世俗の価値観を「問い返す」ことだと表現される。

ここに、真宗の「理論」と念仏者が行う「実践」の場との間全体にわたって、双方向の関係が築かれ、その間で「互いを問い合う」という営為が続けられていくという、「実践」と「理論」との「循環的關係」こそが、実践真宗学の方法論として提唱される。それは、苦悩を抱える人々がいる「実践」の場から発せられる「問い」に対して、真宗の「理論」と世俗の価値観という異なる立場から取り組むという、親鸞が真俗二諦を理解する上で明かした協同関係そのものと理解されるだろう。

おわりに

本稿では実践真宗学の方法論として、聖教解釈に基づく「理論」の研究と、各現場における具体的「実践」の研究との間の「循環的關係」の構築を意識することの重要性を示した。その上で、「理論」に対して、具体的実践を通して得られた視座から問いを投げかける」という役割を担うことが、実践真宗学の方法論であり、「実践」を通して生じた問題意識を「理論」へと投げかけ続けていくことで、「実践」と「理論」との「循環的關係」を継続させることを保障することになり、そこに意義を見出せると提唱する。

注

- 1) 梯實圓「真俗二諦論について」浄土真宗本願寺派教学本部編『伝道』28、浄土真宗本願寺派出版部、1986年、P21

京都・宗教系大学院連合 事業報告 (2016年1月～2016年12月)

[2015年度]

■評議会

議長：佐々木 閑、事務局長：一楽 真、会計：早川道雄

評議員

一楽 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 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)
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4回評議会

日 時：2016年1月23日(土) 12:00～13:00

場 所：大谷大学 博綜館 第3会議室

第5回評議会

日 時：2016年3月29日(火) 16:00～17:00

場 所：大谷大学 尋源館2階 尋源館会議室

■公開シンポジウム2015

日 時：2016年1月23日(土) 13:30～16:00

場 所：大谷大学 響流館メディアホール

テーマ：日本宗教のこれまでとこれから

基調講演：末木文美士 (日本国際文化研究センター名誉教授)

「宗教に基づく倫理の確立へ——日本宗教のこれまでとこれから——」

コメンテーター：仏教の立場から 桂 紹隆（広島大学名誉教授）

キリスト教の立場から 三宅威仁（同志社大学教授）

イスラーム教の立場から 四戸潤弥（同志社大学教授）

神道の立場から 櫻井治男（皇學館大學教授）

[2016年度]

■評議会

議長：佐々木閑、事務局長：一楽真、会計：早川道雄

評議員

一楽 真（大谷大学大学院 文学研究科 教授）
采罽 晃（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）
加納 和雄（高野山大学大学院 文学研究科 准教授）
松長 恵史（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 教授）
四戸 潤弥（同志社大学大学院 神学研究科 教授）
三宅 威仁（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 准教授）
川内 教彰（佛教大学大学院 文学研究科 教授）
伊藤 真宏（佛教大学大学院 文学研究科 准教授）
嵩 満也（龍谷大学大学院 国際文化学研究科 教授）
藤丸 要（龍谷大学大学院 文学研究科 教授）

第1回評議会

日 時：2016年5月16日（月）18：00～19：00

場 所：大谷大学 博綜館5階 第3会議室

第2回評議会

日 時：2016年7月23日（土）12：00～13：00

場 所：大谷大学 博綜館5階 第3会議室

第3回評議会

日 時：2016年10月8日（土）12：00～13：00

場 所：大谷大学 尋源館 2 階会議室

■研究会

研究会運営委員：嵩 満也（委員長）、伊藤真宏、松長恵史、三宅威仁、加茂正典、吉田叡禮、
采翠晃

◎第 15 回 K-GURS 宗教研究会

日 時：2016 年 10 月 8 日（土）13：30 ～ 15：30

場 所：大谷大学 尋源館 1 階 J103 教室

テーマ：「神道と震災・災難」

基調講演：加茂正典（皇學館大学教授）

■2016 年度チェーン・レクチャー

テーマ：宗教と苦難

開催場所：同志社大学

科目名：組織神学特殊研究 1

4 月 8 日 三宅威仁（同志社大学）

「一神教的世界理解における苦難の発生と解決」

4 月 22 日 中尾良信（花園大学）

「禅宗と苦難－あるがまま－」

5 月 6 日 菅野覚明（皇學館大學）

「善悪無礙の世界観」

5 月 20 日 井上尚実（大谷大学）

「浄土教における苦難の受けとめ－飢饉・疫病と戦争・貧困－」

6 月 3 日 乾 仁志（高野山大学）

「大石順教尼の生涯とその教え」

6 月 10 日 佐伯俊源（種智院大学）

「『四苦八苦』の仏教－その日本的解釈の諸様相－」

7 月 1 日 伊藤真宏（佛教大学）

「法然の苦難と阿弥陀仏の救い」

7 月 15 日 嵩 満也（龍谷大学）

「エンゲージド仏教の視点から見る苦の問題」

コーディネーター：三宅威仁（同志社大学）

■院生発表会

日時：2016 年 7 月 23 日（土）13:30 ～ 17:15

場所：大谷大学 2 号館 2202 教室

発表者（発表順）：

【大谷大学】

老泉 量（大谷大学 博士後期課程 仏教文化専攻）

「戦国期美濃本願寺教団の特質—揖斐川流域教団の形成—」

【皇學館大學】

黒須 裕樹（皇學館大学 博士前期課程 神道学専攻）

「村の祭り・行事と「結（ユイ）」—岐阜県白川村の実態—」

【高野山大学】

榊原 啓優（高野山大学 修士課程）

「天正高野治乱—華王院快翁という男—」

【種智院大学】

中村 覺傳（種智院大学卒業生 真言宗御室派延命寺職員）

「弘法大師御影についての一考察」

【同志社大学】

佐々木 優衣（同志社大学 博士後期課程 神学専攻）

「中世ローマ・カトリック教会における異端の取扱いをめぐる

—第4ラテラノ公会議（1215）を中心に—」

【花園大学】

鄭 美景（花園大学 博士後期課程 仏教学専攻）

「聖一派と明兆筆「五百羅漢図」の史的意義」

【佛教大学】

久保田 實（佛教大学 博士後期課程 仏教学専攻）

「源信を評価しなおす—論義の視点から—」

【龍谷大学・文学研究科】

ダニエル・ウィックストローム（龍谷大学 博士後期課程）

「法蔵における縁起の把握について」

【龍谷大学・実践真宗学研究科】

入江 楽（龍谷大学 博士後期課程 真宗学専攻）

「『実践真宗学』の意義とその方法論」

【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）、川内教彰、加納和雄、藤丸要、櫻井治男、佐伯俊源

◎第11号 2017年3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

佐々木先生の巻頭言の、グローバル化による新しい閉鎖世界でのストレスと、生きることの苦しみを軽減する宗教の役割と存在意義の指摘は、K=GURS の役割を鼓舞するものです。

憲法と宗教との関係について、末木先生の講演での「憲法 20 条の政教分離の強調」、「戦前の国家神道は宗教ではなかった」との指摘、そして、川村先生の研究会報告では昭和 20 年の、「道義国家建設」での政府の宗教に対する期待と、GHQ の神道指令とそれ以後の文部省行政への影響、さらに昭和 23 年の第二次アメリカ教育使節団報告書からの知見「良き宗教は道徳教育において重要」との発言は、日本人の宗教と道徳のあり方についてのお二人の知見の有意義性を伝えるものでした。また末木先生の「死者を含めた宗教の倫理」への言及は、東日本大震災以降の日本人と宗教の現代的問題であり、視点を共有する研究者も多いと推測できる。

チェーンレクチャーでの 菅野先生の「宗教と苦難」が一神教のテーマであるとの知見は、K-GURS の仏教、神道、一神教がそれぞれもつテーマを共通テーマに設定する際に、前提となるご指摘でした。そして、同レクチャーの先生方が「苦難」というテーマを教義の枠に留まることなく、また善悪の枠を超えて、内省、社会、衆生救済、人生、自然災害、日本の風土との関連の中で位置付け講義を展開されました。

院生発表については、歴史的検証（老泉君）、社会学的アプローチ（黒須君）、教義（ウィックストローム君）、仏教と社会道德との関係における実践（入江君）、宗教実践者（榊原、久保田両君）、考証（中村君、鄭さん）、異端（佐々木さん）の多岐にわたる発表がありました。異なる宗教のアプローチの共通性を探る刺激でありますように。

K-GURS の提供する場を通じて、他の宗教の把握状況や、方法論の共通性を知ることができる号となったと思います。

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 11 号

2017 年 3 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

