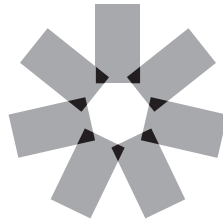


# 京都・宗教論叢

## 第14号



巻頭言

嵩 満 也

2018年度 京都・宗教系大学院連合 公開シンポジウム

テーマ「經典の翻訳 ―その意義と課題―」

新しい邦語訳聖書が目指したこと―実際の翻訳作業を踏まえて―  
經典の「更新」としての翻訳

―ギリシア語訳とラテン語訳聖書をめぐる諸問題から―  
經典の翻訳、その意義と課題―イスラームの場合―  
パネルディスカッション

石 川 立

加 藤 哲 平  
辻 圭 秋

京都・宗教系大学院連合 2018年度 研究会報告

第17回 K-GURS 宗教研究会

「九相図」と『摩訶止観』・再考

―九州国立博物館蔵「九相図巻」を中心に―

田 中 貴 子

2019年度 チェーン・レクチャー概要

2019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14号

### 目次

|     |       |   |
|-----|-------|---|
| 巻頭言 | 嵩 満 也 | 3 |
|-----|-------|---|

---

#### 2018年度 京都・宗教系大学院連合 公開シンポジウム

テーマ「経典の翻訳 ―その意義と課題―」

新しい邦語訳聖書が目指したこと―実際の翻訳作業を踏まえて―

|       |                |   |
|-------|----------------|---|
| 石 川 立 | (同志社大学 神学部 教授) | 6 |
|-------|----------------|---|

経典の「更新」としての翻訳―ギリシア語訳とラテン語訳聖書をめぐる諸問題から―

|         |                                          |    |
|---------|------------------------------------------|----|
| 加 藤 哲 平 | (日本学術振興会特別研究員PD [京都大学]、<br>同志社大学神学部嘱託講師) | 11 |
|---------|------------------------------------------|----|

経典の翻訳、その意義と課題―イスラームの場合―

|       |                                                    |    |
|-------|----------------------------------------------------|----|
| 辻 圭 秋 | (中東カフエ・文化サロン finjan 副会長、<br>元・同志社大学大学院神学研究科後援課程学生) | 15 |
|-------|----------------------------------------------------|----|

|             |  |    |
|-------------|--|----|
| パネルディスカッション |  | 19 |
|-------------|--|----|

---

#### 京都・宗教系大学院連合 2018年度 研究会報告

##### 第17回 K-GURS 宗教研究会

「九相図」と『摩訶止観』・再考

|                      |                   |    |
|----------------------|-------------------|----|
| ―九州国立博物館蔵「九相図巻」を中心に― | 田 中 貴 子 (甲 南 大 学) | 22 |
|----------------------|-------------------|----|

---

#### 2019年度 チェーン・レクチャー概要

テーマ「日本近代化の中の宗教教団とその高等教育機関の役割」

日本近代化の中の仏教国際ネットワークの形成と仏教教団の高等教育

|       |           |    |
|-------|-----------|----|
| 嵩 満 也 | (龍 谷 大 学) | 30 |
|-------|-----------|----|

日本近代化におけるキリスト教主義高等教育機関の役割

|             |                 |    |
|-------------|-----------------|----|
| ―同志社を事例として― | 三 宅 威 仁 (同志社大学) | 33 |
|-------------|-----------------|----|

神道系大学における『建学の精神』と教育・研究

|                    |               |    |
|--------------------|---------------|----|
| ―皇學館大學・國學院大學と「神道」― | 中 山 郁 (皇學館大学) | 36 |
|--------------------|---------------|----|

|                   |                   |    |
|-------------------|-------------------|----|
| 臨済宗相国寺派の教団近代化について | 藤 田 和 敏 (花 園 大 学) | 39 |
|-------------------|-------------------|----|

|                      |                   |    |
|----------------------|-------------------|----|
| 真宗大谷派における女性教化        |                   |    |
| —明治・大正・昭和・平成の教説を迎える— | 福 島 栄 寿 (大 谷 大 学) | 41 |
| 近代の真言宗と高等教育          | 奥 山 直 司 (高野山大学)   | 45 |
| 仏教教団の近代化と慈善事業        |                   |    |
| —福田会育児院を創設した僧侶たち—    | 宮 城 洋一郎 (種智院大学)   | 48 |
| 近代化する仏教と教育制度         | 大 谷 栄 一 (佛 教 大 学) | 51 |

---

#### 2019年度 京都・宗教系大学院連合主催 院生発表会概要

|                                                        |                   |    |
|--------------------------------------------------------|-------------------|----|
| 葬送儀礼の社会的役割 —「法話」に注目して—                                 | 磯 部 美 紀 (大 谷 大 学) | 56 |
| 『 天皇 (スメラミコト) の御剣 (ミハカシ) 』                             |                   |    |
| —呪剣から律令の剣へ—                                            | 紀ノ崎 剛 (皇學館大学)     | 60 |
| 密教僧智慧輪の出自について                                          | 洪 涛 (高野山大学)       | 63 |
| 宗教的言語の特殊性について                                          |                   |    |
| Tillich による象徴理論と Ricœur による <sup>メタファー</sup> 隠喩理論の立場から | 鍵 谷 秀 之 (同志社大学)   | 66 |
| パーリ律戒本註『カンカーヴィタラニー』の研究                                 |                   |    |
| —命令による判定に関して—                                          | 保 子 昌 徳 (花 園 大 学) | 69 |
| 法然上人の死生観                                               |                   |    |
| —『和語燈録』より見る死生の苦楽—                                      | 下 端 啓 介 (佛 教 大 学) | 72 |
| 次世代につながる寺院活動の研究                                        |                   |    |
| —評価体制の構築を観点として—                                        | 中 川 結 幾 (龍 谷 大 学) | 75 |

---

|                                                               |  |    |
|---------------------------------------------------------------|--|----|
| 京都・宗教系大学院連合 事業報告                                              |  | 79 |
| 京都・宗教系大学院連合 (Kyoto Graduate Union of Religious Studies) 設立の趣旨 |  | 83 |
| 京都・宗教系大学院連合 規約                                                |  | 85 |
| 京都・宗教系大学院連合 協力団体に関する規約                                        |  | 87 |

---

#### 編集後記

# 巻 頭 言

京都・宗教系大学院連合（Kyoto Graduate Union of Religious Studies 略称 K-GURS）は、2005 年に設立された、京都を中心に教育をしている宗教系の 8 大学院による連合体です。K-GURS のホームページ（<http://www.kgurs.jp/>）を見ていただくと、まず「宗教を超えた学術交流が京都でおこなわれています」という見出しが出てきます。K-GURS はまさに仏教・キリスト教・神道系の大学院間でさまざまな「宗教を超えた学術交流」をおこなっています。本誌『京都・宗教論叢』は、その一年間の成果を広く発信するために毎年発刊され、今年で第 14 号となりました。

K-GURS の具体的な活動としては、まず各大学院間で単位互換制度を整備し、在籍する学生たちが加盟校の大学院の授業を受講することができるようにしています。毎年 K-GURS 科目として 150 科目あまりの講義が指定され、加盟校の大学院生はその講義を受けることが可能になっています。このような教育連係は日本じゅうどこを探してもありません。またとてもユニークな試みですが、K-GURS チェーン・レクチャーとして、加盟校に所属する教員が同じテーマについて、それぞれの宗教の視点・立場からおこなう授業を提供しています。このことにより、加盟校の学生たちは、日頃余り聞くことのできない他大学の先生の講義や未知のテーマについて授業を受けることができます。

また研究交流として、加盟校に所属する大学院生が日頃の研究成果を発表する公開研究発表会を開催しています。参加した大学院生たちは互いにいろいろな刺激を受けています。さらに、定例の研究会や一般の人たちを対象とした公開シンポジウムを開催しています。

K-GURS のように宗教研究を核とした大学院の連合体はとてもユニークなもので、まさに京都の地だからこそ実現したものです。京都という長い歴史と文化を有し、歴史的に仏教や神道、そしてキリスト教といったさまざまな宗教の活動が営まれ、相互に影響を与え合った地であったからこそ生まれた組織だと言えます。

19 世紀末、ヨーロッパ世界では長い間知られていなかったアジアの宗教聖典を『東方聖典』として編纂し、その文献研究に大きく貢献したマックス・ミュラーは、近代仏教学の成立にも大きな影響を与えましたが、比較宗教学の祖の一人とされます。ミュラーは『宗教学入門』という本の中で「一つの宗教しか知らない者は、宗教について何も知らない」と書いています。なるほどそうだと思います。他の宗教伝統や思想を知ることは、単に知識を得ることにとどまるのではなく、自分たちの伝統と思想を客観的に理解する知恵を与えてくれます。K-GURS が、これからもさらにそのような「宗教を超えた学術交流」の場を提供できる組織であり続けることを願っています。

京都・宗教系大学院連合 評議会議長  
嵩 満 也



---

## 2018 年度 京都・宗教系大学院連合 公開シンポジウム

---

テーマ：「経典の翻訳 ―その意義と課題―」

日 時：2019 年 1 月 26 日（土）午後 13 時 30 分～ 15 時 30 分

場 所：同志社大学 至誠館 23 教室

パネリスト

「新しい邦語訳聖書が目指したこと―実際の翻訳作業を踏まえて―」

石 川 立（同志社大学神学部教授）

「経典の「更新」としての翻訳

―ギリシア語訳とラテン語訳聖書をめぐる諸問題から―」

加 藤 哲 平（日本学術振興会特別研究員 PD [京都大学]、同志社大学神学部嘱託講師）

「経典の翻訳、その意義と課題―イスラームの場合―」

辻 圭 秋（中東カフェ・文化サロン finjan 副店長、元・同志社大学大学院神学研究科後期課程学生）

パネルディスカッション

# 新しい邦語訳聖書が目指したこと —実際の翻訳作業を踏まえて—

石 川 立

同志社大学 神学部 教授

昨年2018年12月に、聖書の新しい翻訳が刊行された（『聖書 聖書協会共同訳』）。刊行されて1ヶ月余りのこの機会に、聖書に限らず経典の翻訳—その実情とその問題点を考えたいと思い、今年度のK-GURSのシンポジウムの主題を「経典の翻訳—その意義と課題—」とした。

## 1. 宗教的文書の翻訳は直訳にすべきか意識にすべきか —文学の場合から考える—

経典の翻訳を考える前に、広く文学一般の翻訳について確認しておきたい。

文学や宗教的な文章を翻訳する場合、常に問題になるのが直訳か意識かの問題である。

翻訳学においては、次のような専門用語が用いられる。

### 1) 形式的等価 (formal equivalence) (直訳、逐語訳)

原文の文法や内容との等しさを目指す訳。

### 2) 動的等価 (dynamic equivalence) (意識)

原文と受容者との関係が翻訳と受容者との関係と同じであることを目指す訳。

文学や宗教の文書、なかでも詩歌の場合は、どちらの仕方で訳すのかが大きな問題になる。具体例を挙げて考えてみたい。

「山のあなた」という古い詩がある。ドイツ人カール・ブッセ (Carl Hermann Busse (1872-1918 年)) の作で、日本では上田敏 (1874-1916 年) の訳で親しまれている。

上田の訳では次のようになっている（『海潮音』より。なお、ルビは括弧内におとしてある）。

### 山のあなた

山のあなたの空遠く

「幸（さいはひ）」住むと人のいふ。

噫（ああ）、われひとと尋（と）めゆきて、

涙さしぐみかへりきぬ。

山のあなたになほ遠く

「幸（さいはひ）」住むと人のいふ。

上田の訳は日本語の語感を重視した意識である。ただ、意識とは言え、原文には相当に忠実であるように見える。

原文は次の通りである。

*Über den Bergen (aus Gedichte, 1892)*

Über den Bergen, weit zu wandern,  
sagen die Leute, wohnt das Glück.  
Ach und ich ging im Schwarme der andern,  
kam mit verweinten Augen zurück.  
Über den Bergen, weit, weit drüben,  
sagen die Leute, wohnt das Glück.

この原詩を詩的・文学的な面を排し、あえて非文学的に直訳すれば、次のようになる。

#### 山のあなた（直訳）

山々の向こう、歩くには遠くに  
人々は言う、幸福が住んでいると。  
ああ、そして私は行った、他の人たちの群れの中に入って。  
泣いた（泣きはらした）目で帰ってきた。  
山々の向こう、さらに、さらに遠く向こうに  
人々は言う、幸福が住んでいると。

上田の訳詩は〈意味〉のみを比較すれば、原詩と相似であると言える。しかしながら、それぞれの言語は異なるし、その背景にある国や国の歴史・文化等々も違うので、原詩と訳詩のそれぞれから見えてくる〈世界〉が異なることは避けようがない。

「山のあなた」の原詩と訳詩の関係は、文学一般、延いては宗教的な文章における原文と訳文の関係に比することができるだろう。宗教的文書の翻訳の場合、直訳したときは言うまでもなく、意識したときでも、言葉を〈意味〉に転換する作業を経たものである以上、辞書的な〈意味〉に関しては、訳文が原文に近くなるのは当然である。ただし、翻訳を通して見えてくる景色・意味世界・雰囲気等は異なってくるのである。

したがって、文学や宗教的な文書の訳文を翻訳する場合、辞書的な〈意味〉を訳語に反映させることが重要であるのは言うまでもないが、他方で、〈意味〉として訳出できない景色や意味世界や雰囲気等のあることを認め、訳文における、原文とは異なる別世界の展開を受容する必要があるだろう。

## 2. 新しい邦語訳聖書は經典のどこに位置するか

次に、宗教的な文書の中でもとりわけ經典の翻訳について考えたい。

經典を持つ宗教は、われわれに身近なものに限っても、仏教、ユダヤ・キリスト教、イスラーム等々と少なくはない。

礼拝、礼典、儀式においてどのような經典を用いているか、翻訳の観点で分類すると、次の3つのタイプがあることが分かる。まず、大きく、現代語に訳された經典を使わない ((1))、使う ((2))、の2つのタイプがあり、(1) の現代語に訳された經典を使わないタイプにはさらに2つのタイプ ((a) (b)) がある。

### (1) 現代語に訳された經典を使わない

(a) 訳されていない經典を用いる：イスラーム

(b) 古くからの經典訳を訳し直さずに用いる：日本の仏教、

第2バチカン公会議以前のカトリック教会

### (2) 定期的に訳しなおされた經典を使う：キリスト教、とくにプロテスタント

イスラームではクルアーンを經典として訳すことは禁じられている（その事情については、辻氏の講演を参照）。

日本の仏教では、葬儀や法事などで経が読まれるが、多くの場合、漢訳の仏典を現代日本語に訳すことなく、漢文を音読みする形をとっている。サンスクリット語の音読みが含まれることもあるが、その場合も漢訳を通過している。仏典の現代日本語訳も数多く出版されてはいるものの、これらが葬儀や法事などで使われることはない。

キリスト教の經典は聖書である。16世紀の宗教改革以前の西ヨーロッパはローマ・カトリックの世界であったが、そこで用いられていた聖書はラテン語訳（ウルガータ）であり、各国語に訳された聖書が礼典の中で用いられることはなかった（ウルガータをはじめ古代の聖書翻訳について詳細は加藤氏の講演に譲る）。

ローマ・カトリックは第2バチカン公会議（1962-65年）まで1500年ほどにわたってラテン語訳を実質上正典としていた（ウルガータは1545年から始まったトリエント公会議で正式にカトリック教会の公式聖書と認められた）。カトリック教会は聖書を解釈するのは教会であって個人ではないとし、俗な国語に訳すことを禁じていた。これに対して、宗教改革の創始者の一人、ドイツ人修道士マルティン・ルターは、すべての人が自国の言葉で聖書を読むことができるために、聖書は民衆の言葉に訳されるべきだと主張した。宗教改革後のプロテスタント諸教会は、ルターを精神を引き継ぎ、使命感をもって聖書を各国語に翻訳していく。さらに、一度訳されたものも受け手である個人により近づける形で、常に新しく訳し直してきているのである。

以上、翻訳・非翻訳の観点で宗教における經典の位置を概観すると、祭儀において現代語に翻訳された經典を使用するという例はきわめて特殊な事態であることが確認できる。

ところで日本では、聖書は江戸時代の終わりごろから部分的にはあるが、日本語に訳されてきた。明治元訳と呼ばれる聖書が刊行されたのが1887年であり、それ以降、元々プロテスタント系の聖書協会が係っているものに限れば、大正改訳、口語訳、続いて第2バチカン公会議後のカトリックとプロテスタントとの共同作業である新共同訳が刊行された。そして、昨年2018年12月に新しい翻訳聖書（『聖書協会共同訳』）が世に出るに至ったのである。

### 3. 今回の聖書翻訳作業は実際にどのように行われたか

今回の翻訳作業は実際にはどのように行われたのだろうか。

日本聖書協会で、企画の段階を経て新聖書翻訳の作業が具体的に始まったのは2010年のことであった。今回の翻訳事業では、翻訳を意識にするか直訳にするかと議論するよりも、まず目標を決め、それに合わせて翻訳をすべきだとするスコボス（ギリシア語で「目標」の意）理論の枠を採用することにし、今回の聖書翻訳の目標を「礼拝での朗読にふさわしい、格調高く美しい日本語訳を目指す」ことに定めた。これは辞書的な〈意味〉によって原文の世界と接しながらも、独立した日本語の世界を作ることを意味する。この目標は、訳語の選択ばかりか、事業の組織作りにも影響を与えたのである。

ここで、具体的な聖書新訳の作業を簡単に紹介したい。

翻訳作業は、原語担当翻訳者（原語から日本語に訳す者）と日本語担当翻訳者（歌人や詩人、日本語の研究者）が2人1組で構成する翻訳チームの組織立ち上げから出発した。原語担当者と日本語担当者が最初からチームを組むという、かつての翻訳事業にはなかった初めての組み合わせは、上記のスコボスに沿って案出されたものである。日本語担当者が当初から作業チームに参加するという仕組みが、今回の聖書翻訳の文体を変えたと言える。

このように組織されたいくつかの翻訳チームが、聖書の各書物あるいは各部分を分担する。まず、原語担当者が底本から翻訳をする（第1稿）。次に日本語担当者が、第1稿を翻訳方針に沿って修正する（第2稿）。さらに、原語担当者と日本語担当者は、第2稿を共同で検討し、第3稿を作成する。さらに検討して、第4稿ができる。

次に、該当する箇所を担当した翻訳者チームの2名、これに加えて、他の箇所担当の翻訳者から2名、翻訳者兼編集委員2名、そして、聖書協会のスタッフが加わり、合計5～7名が「翻訳者委員会」の一つの単位を構成する。翻訳者委員会は、第4稿を検討・改訂して第5稿を完成させる。

次に、翻訳者の一部の他、教義学、翻訳学、典礼学、女性学等々の専門家が編集委員会を構成し、専門的な見地から第5稿を検討・改訂する（第6稿）。第6稿のパイロット版を書ごとに作成・配布し、外部モニターのフィードバックを求める。編集委員会はこのフィードバックを受け、訳文を調整する（第7稿）。この段階が2017年にはほぼ終了した。

その後、序文や用語解説等が執筆され、最終調整が終了する。訳文は理事会に提出されて承認を受け（第8稿）、印刷に向けて作業が開始したのである。

訳稿は8年をかけ、延べ148名の人々によって検討・調整された。こうして、昨年12月に新翻訳

聖書は刊行されたのである。

#### 4. 翻訳された経典の苦悩と倫理 ―むすびとして―

経典の翻訳は文学や宗教文書の翻訳と同じように困難である。経典の場合も、翻訳されたものは、辞書的な〈意味〉については原文のそれと類似しているかもしれないが、翻訳ともなれば、元々の意味合いや雰囲気、意味世界は失われ、変質してしまうことは否めないのである。その上に、経典は宗教の規範とも言うべき役割を担っている。

経典の翻訳は不可能であるので、そもそも翻訳すべきではないという考えもある。確かに、翻訳しなければ、原文の世界は保持されるように思われる。原文を、意味なども調べず、ただ繰り返し音読すれば、「読書百遍その意おのずから通ず」式の理解が得られるのかもしれない。これは大いに意義ある理解の仕方ではある。しかし、何らかの翻訳がない限り、音読を反復しても理解にはつながっていかないのではないだろうか。

経典の原典を翻訳が再現することは不可能である。しかしながら、信者一人ひとりが経典を〈読む〉〈聞く〉必要があるとする宗派にあっては、経典の現代語への翻訳は避けることができないのである。

翻訳された経典は、前述したように、原典と辞書的な〈意味〉で接しながら、独立した作品世界を形成する。翻訳の側には、このことを認め、しかしこのことに苦悩しながら、原典との間にたゆまぬ交わりを重ねていく倫理が求められる。その上で、翻訳の世界を、その言語にふさわしい独自の言語世界にしていくことが、経典翻訳にとって次善の宗教的行為に当たると言えるのではないだろうか。

ところで、テキストの文学的・宗教的〈理解〉のためには、辞書的な〈意味〉をつかむことも大事だが、むしろそれ以上に、テキストをその〈文体・形式〉に沿って〈読む〉〈聞く〉ことで発生してくる創造的な〈意味〉を〈味わう〉ことが重要である。言葉を誦んじたり、写経したり、比喩的に言えば、身体をもって受け入れる、丸ごと飲み込む、というような振舞いが、テキストを他人事でない自分の事として〈理解〉するためには必要なことになる。

そうだとすれば、日本語訳聖書は、身体的に馴染みのある日本語による日本語の世界を作る必要があることになる。経典の日本語訳が、翻訳されてもなお宗教的であるためには、字義通りの〈意味〉を所謂翻訳調で訳すのでは不十分であり、朗読の際の邦語訳の〈文体・形式〉の文学性、美しさが追求されるべきなのである。

今回の聖書日本語訳は「礼拝での朗読にふさわしい、格調高く美しい日本語訳を目指す」ことを目標とした。これこそが、原典の世界を断念しながらも、邦語訳聖書が、常に原典の世界との交渉を持続し、日本語の地で聖書の世界を花開かせる土壌になるためのスコボスにほかならないのである。

# 経典の「更新」としての翻訳 —ギリシア語訳とラテン語訳聖書をめぐる諸問題から—

加 藤 哲 平

日本学術振興会特別研究員 PD [京都大学]、  
同志社大学 神学部 嘱託講師

聖書は古代よりさまざまな言語に翻訳されることで、原典の言語を解さない読者によっても読まれてきた。新約聖書は初期キリスト教会が展開したギリシア・ローマ世界で長く共通語として用いられていたギリシア語で書かれているので、多くの者たちが原典でも読むことができた。一方で、旧約聖書の言語であるヘブライ語およびアラム語については、キリスト者の大多数のみならず、ギリシア化したユダヤ人にとっても異質な言語だった。そこで、旧約聖書は特に翻訳が必要とされたわけである。

本稿では、特に西方教会で「正典」とされたギリシア語訳およびラテン語訳の旧約聖書の成立の歴史を概観しながら、キリスト教が持つ興味深い特徴を指摘したい。すなわち、それが原典ではないと知りながら、翻訳を正典として受け入れることに抵抗がないという特徴である。キリスト教会はなぜこのような考え方をするのか、その背後にあるロジックに歴史的な観点から迫りたい。

## 1. 七十人訳的伝統

ギリシア・ラテン聖書学の歴史は、大きく「七十人訳的伝統」と「非七十人訳的伝統」に分けることができる（本稿の議論について詳しくは、拙著『ヒエロニムスの聖書翻訳』教文館、2018 年、109-53 頁参照）。「七十人訳的伝統」とは、七十人訳と呼ばれるギリシア語訳旧約聖書を、ギリシア語を話すユダヤ人やキリスト教の主流派が受容してきた伝統のことである。一方で、「非七十人訳的伝統」とは、ヘブライ語テキストに近づけることを目指して作成された諸ギリシア語訳に受け継がれている伝統のことである。

七十人訳とは、元来はヘブライ語からギリシア語訳されたモーセ五書（創世記、出エジプト記、レビ記、民数記、申命記）のみを指す名称であったが、次第に五書以外の諸文書や一部の外典・偽典を合わせて、ギリシア語訳の旧約聖書を総称する名前としても使われるようになった。成立時期としては、五書部分は前 3 世紀、それ以外の部分は前 1 世紀までには成立した。

この七十人訳という奇妙な名前には、以下のような由来がある。『アリストエラスの手紙』によると、アレクサンドリア図書館にユダヤ人の律法のギリシア語訳を収蔵しようとしたプトレマイオス王は、イスラエル十二部族の各部族から 6 人ずつ、計 72 人の長老たちをエジプトへ呼び寄せた。この長老たちが五書の翻訳を始め、「互いに比較することによって、各々の訳文を一致させ、完成させていった」（302）ところ、72 日間で訳業を終えたのだという。このように、72 人の翻訳者によって 72 日間で翻訳されたために、「七十人訳」という名がついたわけである（端数の 2 は省く）。

このように成立した七十人訳を、まずギリシア語を話すユダヤ人たちが受容したわけだが、中でも特に注目すべきはアレクサンドリアのフィロン（前 15– 後 45 年）である。『アリストエラスの手紙』で

は、長老たちは「互いに比較」して各々の訳文を一致させていったが、フィロン（『モーセの生涯』第2巻）では、長老たちが互いに訳文を比較したかどうかは明言されていないにもかかわらず、ひとつのギリシア語の言葉は「同じ効果をもって」（38）、ひとつのカルデア語の言葉に文字通り一致しているのだという。いわば、『アリストアスの手紙』においては、長老たちは相互に確認し合うという地道なプロセスを経ることで訳文の一致を図ったのに対し、フィロンにおいては、見えない「解説者」（37）としての霊の導き、すなわち靈感によって、彼らは奇跡的に同じ言い回しの翻訳を作成したのである。フィロンは、このような理解のもとに、靈感を受けた七十人訳がヘブライ語テキストと一語一句変わらない本文を持っており、それゆえにまったく同等の権威を持つと見なしたのである。

フィロンがヘブライ語テキストよりも七十人訳を重視したこのような姿勢は、初期キリスト教に受け継がれた。新約聖書記者たちやパウロは旧約聖書を引用するときに主に七十人訳に依拠した。このように、七十人訳は言語を同じくする新約聖書との関わりの中で、ユダヤ教よりもむしろキリスト教において絶大な権威を持つようになり、後4世紀までには教会の正式な聖書として受け入れられた。キリスト者にとって、旧約聖書のヘブライ語テキストは自分たちと直接的には関係ないものになったのである。

時代が下ると、キリスト者は、『アリストアスの手紙』やフィロンの記述に大幅に脚色を加えることで、ヘブライ語テキストに対する七十人訳の優位を正当化しようとした。たとえば、エイレナイオス（200年頃死没）の『異端駁論』（＝エウセビオス『教会史』5.8.13-14）では、翻訳者たちがそれぞれ隔離されていたという設定を付け加えることで、七十人訳の起源を奇跡譚に仕立て直している。すなわち、別々に隔離された翻訳者には互いの訳文の比較が不可能だったにもかかわらず、できあがった翻訳が一字一句同じだったのは、まさしく神の靈感によって翻訳されたからに相違ないという理解である（偽ユスティノス『ギリシア人への勧告』13やエピファニオス『尺度と重さについて』3も参照）。このようにしてキリスト教会は、基礎となる七十人訳の起源に奇跡の要素を付け加えることによって、ヘブライ語テキストに対する七十人訳の優位をより確かなものにした。

ギリシア語世界のキリスト教会においては、このように七十人訳が旧約聖書として用いられていたが、ラテン語世界のキリスト教会においても、七十人訳は権威を持ち続けた。ただし、ラテン語話者は必ずしもギリシア語を読めないため、ラテン語訳聖書の必要性もまた高まった。そこで、「古ラテン語訳」と呼ばれる翻訳が登場する。これは、七十人訳を底本としてさまざまな場所で礼拝や個人の必要に応じて散発的に作成された（複数の）ラテン語訳聖書の総称である。ラテン語世界のキリスト者たちは、このようにして七十人訳の伝統に則ったラテン語訳聖書を手に入れた。

七十人訳の優位を主張したラテン教会の代表的な論客がアウグスティヌス（354-430年）である。彼は、七十人訳がヘブライ語テキストと異なる文言を持っていることを知りつつ、それでもなお七十人訳により大きな権威があるという議論を展開した。彼は『キリスト教の教え』（2.15.22）において、エイレナイオスらに見られる「靈感による訳文の一致」と「翻訳者の隔離」という2つの設定を踏襲しつつ、ヘブライ語原典に対するギリシア語訳の本文上の違いを「神の配剤」として正当化している。つまり、旧約聖書はギリシア語への翻訳において損なわれたのではなく、「更新」されたという

ことである。それゆえに、本文上の違いは問題にならないどころか、聖書がヘブライ語で書かれたときには明らかでなかった最新の神意を反映しているものとして重視されるのである。このように、アウグスティヌスは、七十人訳がヘブライ語テキストと異なることと、前者が後者よりも権威があることを、矛盾することなく巧みに説明している。こうして七十人訳は教会において「正しい」旧約聖書であり続けた。

## 2. 非七十人訳的伝統

このようにして、ギリシア語を話すキリスト教共同体は七十人訳を自らの旧約聖書とし、またラテン語を話すキリスト教共同体は古ラテン語訳を補助に、やはり七十人訳こそを最大の権威と見なしたのに対し、ギリシア語を話すユダヤ人共同体は七十人訳を読むのをやめてしまった。彼らは七十人訳写本にある異読のあまりの多さを嫌い、可能な限りヘブライ語テキストに近い逐語的な翻訳を作成しようとしたのである。その最初の痕跡が、死海近郊のナハル・ヘヴェルという荒野の洞窟で発見された十二小預言書のギリシア語訳テキスト（8HevXIIgr）に認められる。これはヘブライ語テキストに忠実なカイゲ・テオドティオン訳を反映している。こうしたヘブライ化を志向する「非七十人訳的伝統」は、後2世紀になると、アクィラ、シュンマコス、テオドティオンらによるギリシア語訳の出現によって、より確かなものとなった。

七十人訳的伝統と非七十人訳的伝統は、オリゲネス（185-255年）によって作成された『ヘクサブラ（六欄聖書）』の中で、文字通り統合されている。『ヘクサブラ』とは、ヘブライ語テキストと諸ギリシア語訳（アクィラ訳、シュンマコス訳、七十人訳、テオドティオン訳）を横に並べて、並行箇所を比較できるようにした共観聖書のことである。オリゲネス自身はほとんどヘブライ語を読むことができなかったが、ユダヤ人教師との交流を通じて、ヘブライ語テキストと七十人訳にはテキスト上の異同が存在するを知っていた。そして、ユダヤ人との聖書に関する論争において土台とするべきテキストを決めたいという護教的な関心と（『アフリカヌスへの手紙』9）、聖書の本来の本文を定めたいという科学的な関心とから（『マタイ福音書注解』15.14）、入手可能なすべての証拠を集めた共観聖書を作成したのだった。このように両伝統を併せ持つ『ヘクサブラ』の科学的な精神は、ヒエロニムスの聖書翻訳に受け継がれることになる。

ヒエロニムス（347-420年）は、オリゲネス同様に七十人訳的伝統と非七十人訳的伝統とを共に受け継いだ結果、最終的に非七十人訳的伝統こそが「真理」に他ならないと主張した。彼は聖書の改訂・翻訳プロジェクトを3期に分けて行ったが、このうち第1期と第2期は七十人訳的伝統に基づく聖書の改訂であり、第3期は非七十人訳的伝統に基づく聖書の翻訳である。

ローマに滞在していた第1期（382-384年）には、教皇 Damasus 1 世による依頼で、古ラテン語訳の福音書と詩篇を改訂した。このときの福音書テキストは新たな翻訳ではなく、すでに出回っていた古ラテン語訳写本をギリシア語原典と校合しながら改訂したものである。新約聖書の改訂・翻訳に関するヒエロニムスの仕事はこのときに手掛けた福音書のみで、残りの文書の改訂はシリア人ルフィヌスという人物の仕事と見なされている。

第2期の聖書改訂は、ヒエロニムスがローマからベツレヘムに移った後に行われた。今度も新たに一から翻訳したのではなく、古ラテン語訳のテキストを改訂するに留まった（詩篇、ヨブ記、歴代誌、ソロモンの書）。ただし、その改訂の精度をより確かなものとするために、オリゲネスの『ヘクサブラ』に含まれる七十人訳テキストを基準とした。

第1期と第2期の改訂は、共に七十人訳に照らして古ラテン語訳テキストを改訂したものであることから、七十人訳的伝統に連なるものである。しかしながら、ギリシア・ラテン聖書学のみならず、ヘブライ語とユダヤの聖書解釈にも通暁していたヒエロニムスは、「ヘブライ的真理」という用語を用いて、ヘブライ語原典への回帰を目指した。この姿勢はまぎれもなく非七十人訳的伝統の重視を意味している。こうしてヒエロニムスは、聖書の改訂・翻訳プロジェクトの第3期に、ヘブライ語原典を底本とした新しい翻訳を作成したのであった。390年に始まったこの一大事業は、407年の完成まで実に17年の歳月を要した。この新しい翻訳は、七十人訳の権威を損なうものとして教会での使用が忌避されることもあったが、後代の学識ある教父たちはその価値を見抜き、自らの聖書研究に生かした。

### 3. むすび

以上、ギリシア・ラテン聖書学を二分する七十人訳的伝統と非七十人訳的伝統のそれぞれの立場の違いを概観した。注目すべきは、両伝統とも共に翻訳の枠内を出ていないことである。いずれも聖書の翻訳を禁じない。翻訳を「更新」と捉えた七十人訳的伝統は、聖書を翻訳を通じて読むことを正当化し、積極的に評価した。一方で、七十人訳を批判する非七十人訳的伝統も、原典への回帰を標榜しながらも、それはあくまで七十人訳からの重訳をやめようということであって、原典を翻訳することには変わりはない。原典重視の最右翼に位置するヒエロニムスですら翻訳に抵抗がないという事実は、キリスト教の聖典理解の特徴をよく表している。

經典の翻訳に抵抗がなく、かつその翻訳された經典に権威を認めるというキリスト教の特徴は、仏教との比較が可能である。漢代から唐代にかけて、鳩摩羅什（344-413年）、真諦（499-569年）、玄奘三蔵（602-664年）、不空金剛（705-774年）らの傑出した訳経家がさかんに仏典を漢訳したことが知られている。彼らの翻訳に理論面と実践面から取り組んでいく必要がある。一方で、クルアーンの翻訳に権威を認めないイスラームは、一見するとキリスト教の考え方とは異質に見える。しかし、神意の「更新」という考え方には共通点がある。聖書に対してクルアーンがより権威を持っているのは、それが聖書よりあとに神から与えられたものだからである。人の手が入ってしまった聖書と異なり、クルアーンは「更新」された最新の神意を反映している。ここには、ヘブライ語原典に対して七十人訳の権威を証明しようとした初期キリスト教会と似たロジックを見出すことができる。

## 経典の翻訳、その意義と課題 —イスラームの場合—

辻 圭 秋

中東カフェ・文化サロン finjan 副店長、  
元・同志社大学大学院 神学研究科  
後期課程学生

---

### 1. はじめに

本項では啓示宗教であるイスラームの啓典、クルアーン（『コーラン』という呼び名もあるが、本稿ではアラビア語原語の転写に近い『クルアーン』を採用する）と翻訳の関係を主にキリスト教との比較を念頭において概説する。

### 2. クルアーンの他言語への翻訳

まず、「クルアーンをアラビア語以外の他言語に翻訳することは宗教的に禁止されている」という誤解が時折見受けられるが、これは正確ではない。本邦においては現在までに 10 種の完訳と 2 種の抄訳があり、一番古い翻訳は坂本健一訳の 1920 年に遡り、2019 年 11 月段階の最新の翻訳は水谷周訳の 2019 年のものになる。この多数の翻訳本（版）の存在は本邦のみの特殊状況ではなく、他言語圏においても翻訳（及び出版）という行為は忌避されていない。イスラームにおいてはアラビア語以外へのクルアーンの翻訳はクルアーンのメッセージや意味を伝え、アラビア語原文の理解を促進するものという位置づけである。しかしながら、（翻訳書のタイトルが『（聖）クルアーン』『コーラン』とすることが多いので少しややこしいが）、イスラームではアラビア語から他言語に訳されたものはクルアーンそのものではなく、解釈の一種でしかないと見なされる。翻訳はあくまでも解釈に過ぎず、その翻訳が儀礼や学術的論議において原文と同じ扱いを受けることは基本的にはない。

また、書物としてのクルアーン（クルアーンの内容を書物に書いたもの）は厳密には「ムスハフ」という概念であり、ムハンマドに啓示され、ムハンマドから教友達に口伝によって伝えられた啓典の「内容」そのものであるクルアーンとは別の概念（しかし書物ムスハフのタイトルは「（聖）クルアーン」である）であるが、本項では深入りしない。

### 3. クルアーンとアラビア語

クルアーンの言語はよく知られているようにアラビア語である。これはクルアーン自身がクルアーンの中で何度も明言している。たとえば 12 章 1-2 節には「これらは明瞭な啓典の印である。われは、アラビア語のクルアーンを下した。おそらくあなたがたは悟るだろう」（日本ムスリム協会訳、以下同）とある。このように啓典そのものが啓典の言語を直接的に明示しているのは大変興味深い。

そのような背景もあり、スンナ派・シーア派問わずイスラームにおいてアラビア語の絶対優位性が崩れたことはなく、それは「神の言葉」としての啓典クルアーンの真正性・純粋性にも関わる。現在

世界中のイスラーム教徒が持つ現行のクルアーンにテキストの異同（意味に影響を与えない程度の異なった読誦の伝統は存在するが）やそれによる意味の違いについての議論はなく、全員が共通のテキストを持ち、読誦している。

#### 4. イスラームから見た福音書の「神の言葉」

クルアーンとヘブライ語聖書・新約聖書との違いで重要なこととして、クルアーンは最初から最後まで全てが、人間（預言者）ムハンマドの口から発された、一言一句違わぬ「神の言葉」であり、記者や預言者や天使を仲介して、内容や意味を音声や文字で間接的に伝達したのではないことが挙げられる。キリスト教との比較でいえば、福音書にあるイエスの言葉のみで構成されているものがクルアーンであると言えよう。また、イスラームにおいてはクルアーンのみが「神の言葉」ではなく、クルアーンには含まれていないが預言者ムハンマドの言行録であるハディースに含まれている「神の言葉」（神聖ハディースと呼ばれる）も存在する。

新約聖書の本文言語は（現在知られている範囲内では）ギリシャ語である。しかし1世紀のユダヤとガリラヤ地方で生きたユダヤ人イエスが宗教的教えをギリシャ語で直接人々に語ったとは考えにくい。1世紀前後のユダヤ・ガリラヤ地方における言語状況を、死海文書を含む文献学・考古学の発掘成果とヘブライ語史の研究（特にミシュナー・ヘブライ語）を踏まえて考えると、福音書に書かれているイエスの言葉が実際の歴史において語られたのはおそらくヘブライ語かアラム語であると筆者には思われるが、いずれにせよ私たちの手元にある福音書の「ギリシャ語原典」が、史的イエスが語った言葉そのままであることはおそらくないだろうと考える。前述したイスラームの考え方によると、福音書の「ギリシャ語原典」は啓典（神の言葉）の翻訳に過ぎず、「日本語訳クルアーン」等と同程度の価値しかないことになる。

#### 5. クルアーンの模倣不可能性と翻訳の関係

以上は近代の文献学的な視点から容易に諒解することが可能であると思われるが、イスラームにおけるクルアーンおよびその言語であるアラビア語の重要性は、啓典の「原語」がアラビア語である、という理由だけではない。もう一つは文献学というよりは文学や詩学などに関係するものである。クルアーンは「奇跡」とされると言われる。

「奇跡」と日本語に訳したもののアラビア語原語の直訳は「(AにBを) 不可能にさせるもの」である。7世紀のアラビア半島において詩は非常に力を持っており、言葉には魔力が宿り、ジン（精霊）や巫者などによる蠱惑的でトランス状態に誘われるような詩や、勇猛果敢で仁侠的な詩など、無数の作品が生み出されており、その中でも特に優れたものは各地の神殿に架けられることもあった。そのような文化的背景の中で啓示されたのが、アラビア語のクルアーンである。

クルアーンの中には、「それがかれらに現れると、『これは明らかに魔術に過ぎない。』と言う」（34章43節）「われ（筆者注：アッラー）はかれ（ムハンマド）に詩を教えなかった。それはかれに相応しくない。」（36章69節）など、クルアーンは「詩」や「魔術」ではなく、また他のアラブ人に対して、「もしあなたがたが、わがしもべ（ムハンマド）に下した啓示を疑うならば、それに類する1章で

も作ってみなさい。」(2章23節)などの句が散見される。クルアーンは、それを啓典と信じないものに対しては「これは詩以上の完璧なものである」「人間がこのようなものを作れるはずがない」「であるからこのクルアーンというのは神的由来ものである」というロジックで迫る。そしてイスラーム学においてはクルアーンの「挑戦」に対して、クルアーンの文学的・詩的優越性を脅かすような、人間によるアラビア語の作品、模倣は出てきていないことになっている。従って「奇跡」と訳されているアラビア語は、「(クルアーンの) 模倣不可能性」とも訳することができるであろう。我々アラビア語母語話者ではないものにはその美しさや比類のなき完璧さを十全に玩味することは困難であるが、ムハンマドの死後、アブー・バクルを継ぎ二代目正統カリフになるウマル・ブン・ハッターブがクルアーンの美しさのために改宗を果たしたという逸話は重要である。

つまり、クルアーンの啓典としての正統性を支えているものの一つとして、アラビア語で作られたその美的完璧性もあるのである。その完璧性というのは、誰にとっても分かりやすい例を挙げるならばたとえば押韻である。55章「慈愛あまねく御方」章は全ての節を「アーン」という語(語形変化)で終えており、このような原語に依存した詩的レトリックや言語的複雑性は翻訳に際して失われてしまう。翻訳することは許されているが、それはすでに人的由来ではない神の言葉としての啓典の正当性を毀損してしまっているものであり、クルアーンではないのである。

## 6. クルアーンと聖書・翻訳の関係

ユダヤ教・キリスト教・イスラームの3宗教(あるいは広くシーク教やバハーイー教などを含んだ一神教)を語る際に、「アブラハムの宗教」という語が使われることが多い。その理由の一つとして、この3宗教が「姉妹宗教」だという認識があるが、それはユダヤ教を「祖」として、キリスト教・イスラームが分派・派生していくという直線的歴史認識、および「聖典」や前提とする世界観の共有を挙げることができるであろう。しかしこの視点はイスラームの認識からすると多分に問題を含んでおり、誤解が生じる原因にもなり得る。

第二神殿時代のユダヤ・ガリラヤ地方を主な舞台とした多様なユダヤ教の思想潮流の中で、主としてユダヤ人集団の間で活動したユダヤ人イエスの教えが、その後原始教会を経て「キリスト教」という教えに結実し、イエスのみならずその弟子たちの書簡もまた「聖典」として認められたことはよく知られている。その後様々な考えや運動はあったものの、キリスト教は大体としてそれまでユダヤ教徒の間で聖典として認められていたヘブライ語聖書(旧約聖書、マソラー本文および70人訳の異同と宗派ごとの外典偽典の選択の違いは措く)を聖典として維持したまま、新約聖書を自身の聖典として新しく追加した。そこでユダヤ教・キリスト教の間では共有するテキストの原語・翻訳・底本・解釈という文献学的課題が出てくる。

しかしながらこのユダヤ教・キリスト教の関係をイスラームにも当て嵌めるのは大変問題がある。確かにイスラームにおいては前提となる世界観(唯一神の存在、世界と人類の創造、預言者の存在、ノアの方舟などの旧約聖書のエピソードなど)はユダヤ教(および彼らの聖典を受け継いだキリスト教)と共通している。またユダヤ教の預言者とクルアーンに出てくる預言者は共通していることも多く、ナザレのイエスもまた預言者の一人に数えられている(しかしイスラームにおいてはイエスは磔

刑で死んではいない)。さらにクルアーンにおいては律法・トーラー、詩篇、福音書がクルアーンに先立つ「啓典」とされている。「またダーウッド（筆者注：ダビデ）には詩篇を授けた」（17章55節）「律法（守護）の責任を負わされて、その後それを果たさない者を警えれば、書物を運ぶロバのようなものである」（62章5節）「更にマルヤム（筆者注：マリヤ）の子イーサー（筆者注：イエス）を遣わし、福音を授け」（57章27節）。

だがこの事実を持って、イスラームにおいては我々が持つユダヤ教・キリスト教聖典も聖典として認められている、と即座に認識するにわけにはいかない。イスラームにおいて先の三つの書がクルアーン以前の啓典として認められていることは事実である。しかし、その啓典は、当時のものも現在我々の手元にあるものもユダヤ教徒・キリスト教徒によって改竄・歪曲されたものであり、また「最新」で「完成されたもの」であるクルアーンが啓示されることによってそれまでの啓典は破棄されたものである、と基本的に考える（例えば「われは真理によって、あなたがたに啓典を下した。それは以前にある啓典を確証し、守るためである」5章48節）。従って、聖典のテキストを実際に「共有」するユダヤ教とキリスト教と違い、実質的にイスラームはユダヤ教・キリスト教とは聖典を共有しない。従ってイスラームにおいては旧約聖書・新約聖書の読み方や底本・解釈伝承の問題などはない。

とはいうものの、イスラームにおいて、特に古典（前近代）クルアーン注釈書と「諸預言者伝」という文学ジャンルにおいては「イスライリーヤート（アラビア語を直訳すれば「イスラエル＝ユダヤ人のもの」）と呼ばれる、ユダヤ教・キリスト教由来（と見なされる）伝承群が存在する。前近代においては基本的にそれはクルアーンの補完的説明であり、大体においては許容されていた。しかし近代に入り西欧世界との本格的な文明間衝突が始まると、スンナ派シーア派問わず徐々にこれらの伝承群は否定されるべきものとされるようになった。

## 7. まとめ

以上のようにイスラームにおいてはクルアーンは絶対的な「不磨の大典」であり、その啓典としての正統性はクルアーンの言語であるアラビア語それ自体にも根差しており、翻訳された場合、それが毀損されることを免れ得ないため、そのアラビア語絶対主義は歴史上揺らいだことは一度としてなく、おそらくこれからもないと思われる。

ディスカッションの時間が十分ではなく、クルアーンの正統性の根拠である「文学的洗練度」というのが、他宗教（キリスト教や仏教など）の聖典・経典においてはどのように捉えられているのか、という問いをフロア及び登壇者に投げかけてみたかったように感じた。また、今回はキリスト教・イスラームについての話題が主であり、ユダヤ教について十分に触れることができなかった。死海文書や各種タルグム（ユダヤ教徒によるアラム語訳聖書）とヘブライ語聖書という観点なども取り入れることができればさらに実り多い議論ができるのではと思われた。

## パネルディスカッション

○石川立氏：それでは、ディスカッションの時間に入りたいと思います。まず、それぞれの講演で、補足したいこと・強調したいことなどあれば、お願いします。

○加藤哲平氏：イスラームにおいてクルアーンの啓典としての正統性が、その文学的な完璧さによって支えられているという点を興味深く思いました。といいますのも、初期キリスト教徒たちも聖書の文学性と権威の問題について議論しているからです。ただし、高度な芸術性を認められているクルアーンと異なり、聖書は、ギリシア・ラテン的修辭に通じた者たちにとって文学的にはお粗末なものでした。そのときに、たとえばアウグスティヌスは、確かに聖書は文学としては見劣りがするが、その内容が素晴らしいのであり、また表現の素朴さゆえに誰にでも読めるものになっていると主張しました。これは、聖書の正当性をその高度な文学性からではなく、むしろその欠如から裏書しようとしています。なぜなら文学的な洗練は娯楽に通じるので、望ましくないと考えられていたからです。それと同時に、文学的にまるで完璧でないがゆえに、聖書は翻訳されることを許容されてきたのでしょうか。内容の高潔さは、原典でも翻訳でも変わらないからです。この点で、イスラームとキリスト教は対照的な考え方をしています。

○辻圭秋氏：「啓典」「聖典」「神の言葉」などの概念がキリスト教とイスラームで違っており、そのことはまだまだ一般に周知されていないと思いますので、キリスト教とイスラームの間で宗教対話を行おうとする場合、このことは強調し過ぎてもし過ぎることはないと思います。

○石川：私は自分の講演を通して、經典の位置づけや、どのように理解したいかという目的意識によって經典の翻訳は変わるものであることを確認できました。それでは、フロアーから質問していただきたいです。

○(A)：アラビア語至上主義であるなら、非アラビア語話者に対して言語差別にはならないのですか。

○辻：イスラームにおけるアラビア語至上主義、あるいは言語ヒエラルキーについてですが、そのような認識で間違いないと思います。それと同時にイスラーム学の歴史においては必ずしもアラブ人のみが傑出しているわけではなく、アラビア語を学び、アラビア語で書を著した非アラブ人も無数にいたことも同時に重要なことだと思われます。付け加えると、私が知らないだけかも知れませんが、歴史上イスラーム系政権がアラビア語を非アラビア語話者に強制するようなことは知られていません。

○(B)：翻訳作業に参加した日本語担当者の詩人や歌人の方々は翻訳について見識があったのでしょうか。

○石川：今回の聖書翻訳の作業に参加した日本語担当の方々は、翻訳についてとくに何か見識があったというわけではありません。

○(C)：文語訳聖書の日本語と、今回の最新の日本語にアップデートされた聖書の日本語を読んだ場

合、受ける印象は異なると思いますが、分かりにくさはどのような効果があると思われますか。

○加藤：分かりにくさについてのご質問ですが、聖書のような宗教的テキストの場合、格調高い日本語、少しわかりにくい日本語の方が呪術のような効果が出てありがたく感じるということはあるかもしれません。そもそもギリシア語で書かれた新約聖書の中でも、「タリタ・クミ」や「マラナ・タ」など、イエスやパウロの言葉があえてアラム語で書かれているところがありますが、それはそうした効果をねらったものでしょう。

○石川：有難うございました。では最後に、講演者のほうから、シンポジウムを振り返って何か感想があれば、お願いします。私の場合は、イスラームがクルアーンの芸術性を重んじ、一語一句も変更してはならないと定めている点について改めて考えさせられました。プロテスタントの教会は何でも理屈で理解しようとしします。これに対しては反省をし、經典の芸術性をもっと大切にすべきだと感じます。個人でお経を唱えたり、写経をしたり、經典を誦誦したり、あるいは、宗教的な行為として經典を朗読したり、歌ったりすること——このような身体性が、經典を受容する際には大事であると再確認させていただきました。

○加藤：翻訳というと原典に対する二次的な付属品のように扱われることが多いので、文学や思想史研究において翻訳そのものが研究対象になることはあまり多くないと思います。しかし、今日のシンポジウムでは、少なくともキリスト教やイスラームにおいて、それを認めるにせよ認めないにせよ、翻訳という営為についての議論が歴史的にあったことを学ぶことができました。キリスト教とイスラーム以外にも、仏教をはじめとするさまざまな宗教の翻訳に関する議論を丁寧に見ていけば、これまで原典と読者の透明な橋渡し役として等閑に付されてきた翻訳者たちの声を聞き取ることができるかもしれません。

○辻：石川・加藤両先生のキリスト教における翻訳に関する発表を拝聴しながら、キリスト教、なかんずくプロテスタントは絶えざる翻訳の宗教なのだというのを改めて実感しました。翻訳を聖典とする・できる（礼拝で用いる）のは人間である翻訳者とその翻訳能力を信頼しているからであり、翻訳によって伝達される一番重要な内容・事柄は起点言語と目標言語で変わらず、言語が違っていても翻訳によってその内容を理解・伝達でき、オリジナル（一番はじめの起点言語——イエスが語った言葉）の本質を脈々と受け継ぐことができる、という言語観が根底にあるからではないのだろうか、そのようなことを思いました。

○石川：以上で本日のシンポジウムを終了いたします。今回は、ユダヤからの発表はありませんでした。仏教からの発言もまた別の機会にお伺いしたいと思います。有難うございました。

---

## 京都・宗教系大学院連合 2018 年度 研究会報告

---

第 17 回 K-GURS 宗教研究会

日 時：2018 年 10 月 27 日（土）午後 1 時 30 分～3 時 00 分

場 所：大谷大学 尋源館 1 階 J103 教室

「九相図」と『摩訶止観』・再考

—九州国立博物館蔵「九相図巻」を中心に—

田 中 貴 子（甲南大学 教授）

# 「九相図」と『摩訶止観』・再考 —九州国立博物館蔵「九相図巻」を中心に—

田 中 貴 子

甲南大学 文学部

日本語日本文学科 教授

## 一、はじめに

生前の姿が無残な変化をとげる女性の死体を九つの段階に分けて描いた「九相図」と呼ばれる絵画は、人体の腐敗という現代人には衝撃的な内容であるためか、近年ことに注目されるようになった。とくに、二〇〇九年の山本聡美・西山美香編『九相図資料集成』（岩田書院、以下『集成』と略称）の刊行により、それまでは個人蔵「九想詩絵巻」として知られていた現存最古とされる絵巻が辛うじて日本絵巻大成などで見られるだけであったが、様々なヴァリエーションの九相図絵巻諸本を総覧することができるようになった。また、編者の山本は『九相図をよむ一朽ちてゆく死体の美術史』（角川選書、二〇一五）で、『集成』に紹介した九相図絵巻を詳細に読み解いてきた。それらの集大成として、二〇二〇年には『中世仏教絵画の図像誌 経説絵巻・六道絵・九相図』（吉川弘文館、以下「新刊論集」と略称する）が刊行され、現在、九相図研究の先駆的立場にある。

九相図をテーマとして女性を描き続けている日本画家の松井冬子や、『性食考』（岩波書店、二〇一七）で山本著書を引用したうえで、九相図から人間の性と死を考えた赤坂憲雄、そして藤原辰史『分解の哲学 腐敗と発酵をめぐる思考』（青土社、二〇一九）に至るまで、九相図に関して山本の論は大きな影響を与えている。ところが、山本の論は『集成』から最新刊の『中世仏教絵画の図像誌』に至るまでの間、論旨が微妙に訂正されるという変化が見られるのである。本論は、山本の最新論集の成果を吟味しつつ、現存最古といわれる「九相図巻」（もとは個人蔵「九想詩絵巻」と呼ばれていたものと同じ。現在は九州国立博物館蔵）の成立年代と、その図像が『摩訶止観』に依拠しているという二点への疑問を提示することで、論者の九相図と九相詩に関する後論の前説としたい。

なお、本稿では一般的に「九相を描いた絵画」を「九相図」と総称するが、特定の名称で知られている作例の場合はそれに従うことをお断りしておく。

## 二、「不浄観」と女性教化と

『集成』に収載された山本の論考「日本における九相図の成立と展開」から新刊論集までにおける山本の論を、本論と関係深い部分に限って簡潔にまとめれば、次のようになる。

- 1、現存最古の九相図である「九相図巻」は14世紀成立と考えられ、淫欲を減するために行う「不浄観」という観想の「補助具」である（「補助具」は山本の表現）。
- 2、ただし、中世初頭に不浄観説話が流行した背景として、女性教化というコンテキストで九相観が理解されていた側面も想定できる。

- 3、『摩訶止観』には死体の性別は明記されていないが、「九相図巻」の死体が女性なのは、男性僧侶が肉欲を抑制するため女性の不浄を観想する必要があったからである。
- 4、本図の主たる出典は、中国天台僧である智顗によって書かれた『摩訶止観』の九相であり、「相」の配列も『摩訶止観』にのっとっている。

ただし、如上の1～3の趣旨は山本の論考を遡って読み返してみると、その論調が微妙に変化していることが感じられる。男性修行者の淫欲減却のための観法だという主張や、「九相図巻」を九相観の「補助具」とする主張は次第に鳴りを潜めてきた。それは、山本が主たる典拠とする『摩訶止観』には死体の性別が明示されていないので、九相図にもっぱら女性の死体が描かれることの説明がつきにくいからではなかろうか。

論者は二〇一四年の説話文学学会大会発表（「九相（想）詩」と「九相図」・再考）において、山本から「女性の死体が描かれることの原因をどう考えるか」という主旨の質疑を受け、

- ①絵巻形式である「九相図巻」が九相観法の補助具とは考えがたいこと。山本、ならびに西山美香が論拠としている『夢窓国師年譜』は絵巻ではなく掛幅形式であり、他に絵巻物形式の九相図が観法に使用された記事が見当たらない。
- ②『和漢朗詠集』の「無常」の項に収録された藤原義孝の漢詩の一部（実は義孝仮託。蓮如の「白骨御文章」に酷似したもの）に付けられた中世から近世の注釈に、身内である女御の死に際して義孝が作った詩句とする説があり、九相図に描かれた女性の死体はこうした注釈書の世界とかかわって造形されたのではないか。

という返答を行った。また、山本が九相図を「不浄」の観点から理解しようとする傾向に対して、むしろ「無常」への傾斜が強いのではないか、という反論も行った。この発表は論文化していないが、本稿はこうした山本との応答に触発された部分大きいことを言い添えておく。

さて、少し詳しく山本の論を確認しつつ、論者の疑問点を明らかにしておきたい。山本は、1から3について、九相観説話の典拠となった経典や空海仮託の「九相詩」で死体の性別に言及されていないことの原因として、

そうであるにもかかわらず、圧倒的多数の説話において発心の主体は男性で、不浄の身を曝すのは女性である。九相観を、男性による性的煩惱減却のための修行と一義的に捉えるならば、これは当然の帰結とも言える。（新刊論文372頁）

と説いてはいるが、高貴な女性が自らに懸想した高僧に肉体の不浄なる様を見せることで論ずという『閑居友』の説話を示したうえで、もう一つの解釈を提示している。

ただし、ここに掲げた『閑居友』下巻第九話から明らかなように、九相観は、女性みずからの身

体の不浄を深く理解するため、つまり女性教化のコンテキストでも理解されていた。(同頁)

たしかに、九相図と不浄観説話、あるいは九相観説話というべき不浄の観想を題材とした説話は、単に同時代に発生したというだけでなく、深い連関性を持っていると考える方が妥当である。ただし、『閑居友』が高貴な身分の女性のために執筆されたという目的だけから、本説話を女性教化のコンテキストだと読み解くのは難しい。なぜならば、女性が不浄の身を顕して男性を諭すという説話は『閑居友』だけでなく、鴨長明による『発心集』巻第四(「玄賓係念亜相室事、不浄観事」という類似話があり、どちらも女性教化というよりむしろ男性の煩惱滅却に焦点が当てられた話だからである。加えて、女性教化のコンテキストが存在するとするならば、死体が女性として描かれることに対して当の女性がどのように自己同一化させているのか、という点の説明がつく資料は見出されていない。

本説話では、不浄の姿を見せて諭した女房を、「まことにいみじく、かしこく侍りける女の心也けり」と評する一文があり、著者である慶政の意図がうかがえるが、これは女房が善知識として高僧を導いたことを評価しているものであり、女房自身が不浄観を行ったということにはなりえない。従って、これをもって九相図の死体が女性であることがただちに女性教化を意味するとは言いがたいと思われる。

山本は『閑居友』と九相観についての論を「気高い女房の物語にも、女性の思考を涵養する役割が期待されていたのではないだろうか」(同頁)と結び、引き続き近世の九相説話である檀林皇后(橘嘉智子)の九相図に筆を及ぼす。九相図を檀林皇后という女性の開悟の物語として読もうとするのは、『集成』の共編者である西山美香であるが、西山によると檀林皇后の九相説話は17世紀の林羅山『徒然草野槌』まで下り(「檀林皇后九相説話と九相図 禅の女人開悟譚として」、『集成』所収ほか)、13世紀成立の『閑居友』から後の資料は示されることがない。西山の檀林皇后九相説話への固執は、禅宗における女性開悟の物語として九相図を読みたいという欲望が反映した結果ではないかと思われる。

檀林皇后の九相図と伝えられる近世の作例は京都の西福寺蔵本や東北大学狩野文庫蔵本のほか数多いが、まったく同じ図様のものが別の寺院では小野小町の九相図と伝えられる例もあり(錦仁『浮遊する小野小町』笠間書院、二〇〇一)、近世にいくつかの粉本が寺院の要請によって写され流布された際、檀林皇后や小野小町といった説話上の人物が当てはめられたと推測されるので、九相図が当初から特定の女性と結びついていたとは考えにくい。

従って、女性教化のコンテキストで九相図を解釈するためには、資料のうえで不十分であるといえ、いささか性急な結論であったと思わざるをえないのである。山本も新刊論集のⅢ「六道絵論」で論じている醍醐寺焰魔堂の外壁に描かれていた九相図と宣陽門院の問題は、この点についてさらに大きな示唆となるのではないかと論者は考えているが、後考に譲ることとしたい。

次に、山本が新刊論集で示し直した九州国立博物館蔵「九相図巻」の成立時期と、その当初の形態について論者の見解を述べることにする。

### 三、九州国立博物館蔵「九相図巻」をめぐる

多くの九相図が残るなか、「九相図巻」の筆力がぬきんでていることは衆目の一致するところであろう。時代が下るに従って九相図は類型化し、稚拙に感じられるものすらある。類似の図様を有する聖衆来迎寺蔵の国宝「六道絵」中の「人道不浄相図」（13 世紀）と比較しても、ほぼ遜色がないといってよからう。「九相図巻」を目にした人々は、その「解剖学的正確さ」に驚嘆し、藤原新也の写真集『メメント・モリ』（情報センター出版局、一九八三）を思い出し、あるいはグロテスクな「人のカケラ」の写真で溢れる闇サイトに思いをはせるのである。腐敗死体の表象は、身近な人の死すらも消毒液でぬぐい去ってゆくこの現代にあって、生理的な衝撃の極北といっている。

しかし、美術史や国文学、思想史などから始まった九相図の研究において「九相図巻」は非常に大きな位置を占めているものの、山本の論だけでは解決できない問題がまだ残されている。そのうち、論者が重要かつ根本的な問題であると考えているのは、「九相図巻」の成立年代についてと、『摩訶止観』に依拠した図像だという点である。本論は論者が今後展開してゆく九相図と九相詩研究の一部であることは先述したが、紙幅の関係上「九相図巻」の構成を再検討することにとどめ、本作の『摩訶止観』出典説への疑義と反論は別稿に譲る。

「百鬼夜行絵巻」における大徳寺真珠庵本の場合もそうだが、優れた筆力を感じさせる優品はほかの諸本を圧倒する存在感を持ち、それゆえに、しばしば諸本の「源流」であると位置づけられがちである。「九相図巻」もその例に漏れないのではないか、と論者は考えている。

論者は過去に二度「九相図巻」実見の機会を得たが、展示室のガラス越しにも明確な違和感を覚えたことは忘れがたい。美術の素人が見ても、それはたしかに優品であった。だが、縦 32.0cm、全長 495.4cm の紙本絵巻は、約 50cm の一紙一紙に細密に描かれた死体に比して余白が多すぎると感じられたのである。よく知られたように、本絵巻は生前の女性像である「新死相」のみが美しい縁の暈を描きこむが、あとの八相は死体のみであって、そこが室内なのか、それとも九相を説く諸経典や説話が記すような野外なのかは不明である。

山本が典拠とする『摩訶止観』巻第九上には、「坐禅の中に於て忽ち死屍の地に在るを見る」（『国訳一切経』の訓読による）とあり、野外の地面に置かれた死体を観想すると解される。また、『餓鬼草紙』などを参照しても死体はそのまま、あるいは棺に入れられて野に置かれるのが葬送の一般的な方法だった。『往生要集』の「人道不浄相」においても、「いはんやまた命終の後、は、塚の間に捐捨すれば」（日本思想大系の訓読による）とあり、九相観説話の代表というべき『閑居友』上巻第 19 話（「あやしの僧の宮づかへのひまに不浄観をこらす事」）でも、「あやしの僧」はわざわざ「蓮台野」の腐敗死体の元に赴いて観法を行っていた。先引のように、『摩訶止観』では野外の死体を前にするのが観想の第一歩であったし、『閑居友』上巻第 19 に「天台大師の次第禪門という文」として引かれる『釈禪波羅蜜次第法門』（巻四・大正蔵 46 巻 502）にも、「応教作九想観若至塚間取死屍相」と墓地の死体を観ることが明記されていた。ならば、「九相図巻」の各相の死体は、なぜ野外であると明示するような背景を描かなかったのだろうか。

山本はこれについて同様の疑義を呈した上で、次のような説明を加えている。

本来は野に打ち捨てられた死体を描くべきところ、そうしなかったのは、描かれた女性の身分の高さを表現する意図があったものと思われる。上畳とは、畳敷きの上にさらに畳を重ねたもので、本来は貴人のための座所や寝所である。葬儀に際しては、亡骸を安置する場としても用いた。(中略) 経文には記されていない、このような演出をほどこすのは、高位の貴族と考えられる絵巻の注文主や鑑賞者たちにとっての、死体に対するリアリティを追究した結果だと考えられる。(同、387頁)

しかしながら、前著『九相図をよむ』第四章「「九相図巻」をよむ」において、

「九相図巻」の制作目的について、私はかつて九相観を修する補助具として制作されたとの見方を提案した。この点については反論もあり、特に、礼拝や観想の対象とする絵画は壁に掛ける掛幅形式が一般的で、画卷を用いて観想を行うという修行の形は想定しにくいとの異論は根強い。

としつつも、『夢窓国師年譜』を引用したうえで以下の三点を論拠としてあげている。

- 1、九相観法は最終的に脳内で視覚的記憶を想起して行うので、画卷を通じてそのイメージを記憶する方法もありうる。
- 2、鎌倉初期の絵巻である「阿字義」は「阿」字を観想する方法を絵と詞書で描くもので、それと同じく、画卷は実際にそれを開いて修行するというより秘蔵することで所蔵者の信仰を深める機能があった。
- 3、経文に記されるように、教義を正しく絵画化した九相図を制作し所蔵する行為そのものが善行であり、「九相図巻」の第一の存在意義である。

この言説は新刊論集において微妙に変化している。「九相図巻」を観法の「補助具」と見なす見解よりも女性教化の文脈で読み解く方向へ傾いているのである。それは、「九相図巻」の制作意図を男性修行者の煩惱減却とし、制作者（注文主）を僧侶と考える限り、「九相図巻」が絵巻物形式であることの理由が説明できないからであろうと思われる。だが、一方で『摩訶止観』にのっとった正しい九相観を絵画化したものとし、片方でその注文主や鑑賞者を「高位の貴族」とする山本の新たな説には、「九相図巻」を見る限り齟齬が生じるのである。

なぜなら、「貴族の女性を教化する目的で制作された可能性」が示唆されている「阿字義」と「九相図巻」を比較すると、前者が絵や詞書に豊富な金銀箔を用いた豪華な料紙に描かれているのに対し、後者は装飾がまったくといってよいほどなされておらず、保存状態からは秘蔵された形跡が見当たらないからである。もし「阿字義」と同様の目的があったなら、「九相図巻」は装飾性豊かな絵巻でなければならないから、また、正しい教義を伝えるためであれば、詞書が伴わないことは考えにくい。装飾を施すのであれば、「九相図巻」の死体の周囲にいくらかでも余白はあり、「六道絵」の「人道不浄相」のような四季の風景を描きこむことは可能なはずである。また山本は「九相図巻」が『摩訶止観』の九相

を正確に絵画化したものとするが、ならば各相に「〇〇相」といった相の名を書き入れておかねば、僧侶ほど経文に詳しくないであろう貴族たちに教義が正しく伝わる可能性は低いと考えられる。「九相図巻」に描かれた死体の相は必ずしも『摩訶止観』に沿ったものではないのである。この点は引き続き発表予定の別稿で詳述することとしたい。

最後に、山本が新刊論集で提示した「九相図巻」の制作年代について触れておきたい。先行研究において、「九相図巻」の制作時期は鎌倉中期（中村溪男「九相詩絵巻の成立」、『日本絵巻大成』七、中央公論社、一九七七）から、14 世紀（真保亨『角川絵巻物総覧』解説、角川書店、一九九五）と想定されてきた。類似の画様を有する聖衆来迎寺本「六道絵」との比較対象や、「九相図巻」の「生前相」が 13 世紀の歌仙絵と近似する様式で描かれていることなどがその論拠である。山本は、「生前相」を「佐竹本三十六歌仙絵巻」と比較したうえで、「九相図巻」の成立を「聖衆来迎寺本より早い時期に置くべきではないかと、現時点では考えている」（397 頁）としている。

この説は今後さらなる検討が必要であろうが、論者は、「生前相」のみから「九相図巻」の成立時期を想定することの妥当性に疑問を感じており、「九相図巻」の優れた筆力に比して一紙の余白とのバランスの悪さを考慮すると、制作時期をむしろ下げるべきであろうと考えている。その論拠となるのは、「九相図巻」に見られる紙継の解釈、並びに死体の相の配列の齟齬にあり、「九相図巻」は本来画卷ではなく掛幅形式の九相図の写しの可能性を否定できない、という点にある。これについても別稿に譲りたい。

本稿は山本の「九相図巻」論に対する反論というかたちをとるが、これは論者の見解を展開するうえでの前提の一つであって、山本の論は九相図研究の大きな転換点として高く評価されるべきものであることを申し添えておきたい。



## 2019 年度チェーン・レクチャー概要

---

◇ テーマ：日本近代化の中の宗教教団とその高等教育機関の役割

|       |                                                       |
|-------|-------------------------------------------------------|
| 龍谷大学  | 嵩 満 也<br>日本近代化の中の仏教国際ネットワークの形成と<br>仏教教団の高等教育          |
| 同志社大学 | 三 宅 威 仁<br>日本近代化におけるキリスト教主義高等教育機関の役割<br>—同志社を事例として—   |
| 皇學館大学 | 中 山 郁<br>神道系大学における『建学の精神』と教育・研究<br>—皇學館大學・國學院大學と「神道」— |
| 花園大学  | 藤 田 和 敏<br>臨済宗相国寺派の教団近代化について                          |
| 大谷大学  | 福 島 栄 寿<br>真宗大谷派における女性教化<br>—明治・大正・昭和・平成の教説を辿る—       |
| 高野山大学 | 奥 山 直 司<br>近代の真言宗と高等教育                                |
| 種智院大学 | 宮 城 洋一郎<br>仏教教団の近代化と慈善事業<br>—福田会育児院を創設した僧侶たち—         |
| 佛教大学  | 大 谷 栄 一<br>近代化する仏教と教育制度                               |

# 日本近代化の中の仏教国際ネットワークの形成と 仏教教団の高等教育

嵩 満 也

龍谷大学 国際学部 国際文化学科 教授

幕藩体制下の仏教教団は、キリスト教禁制の支柱として幕府から半ば国教的な地位を与えられ保護を受けていました。しかし、二百六十年間続いた幕藩体制が瓦解し、新たに生まれた明治新政府は、天皇を中心とした中央集権的な近代国家の樹立をめざして、さまざまな新たな方針を矢継ぎ早に断行してゆきました。それまで幕府からの保護と引き替えに、幕藩体制下の封建体制の中にしっかりと組み込まれていた仏教教団は、突然その大きな後ろ盾を失い、廃仏毀釈の混乱に巻き込まれ存亡の危機に瀕しました。大きな危機感をいだいた各仏教教団の指導者たちは、明治元年十二月に諸宗同徳会盟という通仏教的な団体を結成し、団結して未曾有の困難に立ち向かおうとしました。諸宗同徳会盟は、新政府に対してさまざまな建白書を提出しましたが、その内容は必ずしも目新しいものではありませんでした。

明治新政府は、キリスト教に対しては当初江戸幕府と同様に禁教政策をとっていましたが、キリスト教国である欧米列国からの強い抗議を受けて、明治六年にはキリスト教禁制の高札を撤去し、キリスト教の伝道は黙認されることになりました。キリスト教徒の欧米人が日本国内に雑居することになり、仏教教団にとって改めてキリスト教への対策が大きな課題となりました。

日本仏教の最初の国際化の動きは、このような歴史的・社会的に大きな混乱期の中で生まれました。明治四年に、外務卿の岩倉具視を全権大使として、欧米に使節団が派遣されましたが、廃仏毀釈の嵐がまだ終息しない中、使節団の一員でもあった木戸孝允の勧めにより、西本願寺の指導者たちも「海外教状視察」に参加することになりました。しかし、出発直前に西本願寺宗主広如（こうにょ）が亡くなったことから、当初予定されていた新門の明如の参加は見送られ、明治五年一月に梅上澤融、島地黙雷らが欧米視察へと出かけました。この時には、光田為然、赤松連城、堀川教阿らが留学生として加わりましたが、赤松は帰国後、本願寺の教育制度改革の中心人物となりました。また、東本願寺も新門大谷光瑩、松本白華、石川舜台、成島柳北、関信三ら五人を欧州に派遣しました。

西本願寺の赤松連城は、イギリスで学んだ教育制度をもとに、西本願寺教団の教育制度改革を行い、明治二十年には、西洋ではすでに広く行われていた一般子弟を対象にした普通教育を行う普通教校を開設し、その初代校長に就任しました。普通教校では、英語、歴史学、暦学、など近代的なリベラルアーツの教科が教育されました。学生たちも進取の気風にとみ、言論雑誌『反省会雑誌』（現在の『中央公論』の前身）を出版しただけでなく、仏教の国際的な伝道をめざす海外宣教会が結成され、機関誌『海外仏教事情』の発刊や、日本で最初の英文仏教雑誌である *The Bijou of Asia* の出版を行いました。

明治初めの日本仏教は、歴史的に振り返ってみると、多くの日本人僧侶が東シナ海を渡って中国に留学した古代から中世の時期を除くと、最も活発に国際交流を行った時期だったと言えます。そのよ

うな交流を可能とした国際的なネットワークはどのように形成されたのでしょうか。

欧州視察から帰国した東本願寺の大谷光瑩は、明治九年に、東本願寺の翻訳局の局長に就任していた成島柳北のもとにいた南条文雄と笠原研寿をイギリス・オックスフォード大学のマックス・ミュラーのもとへ留学させました。南条は、すでに漢文についての高い素養を身につけていたことから、サンスクリット語の原本が存在しない『仏説観無量寿経』を漢訳から英訳し、ミュラーが当時編纂していた『東方聖典』に編入することに大きく貢献しました。また、南条が修士号学位のために提出した中国の漢訳經典のカatalogである『大明三藏聖教目錄』は、その後「南条カatalog」と呼ばれ欧米における漢訳仏典の研究では必須の文献となりました。このことから、南条の名前は、欧米の仏教研究者のあいだに広く知られるようになりました。また、南条は帰国後すぐに東京大学に開設された梵語学講座の初代の講師となり、日本における近代仏教学研究の礎を築くことになりました。

西本願寺も欧州視察団が帰国するとすぐに欧米へ留学生を派遣しました。まず、明治八年に、今立吐醉をアメリカに送っています。今立はアメリカの五年間留学し、ペンシルバニア大学を卒業しました。また、赤松連城の依頼で神智学協会のヘンリー・スティール・オルコットが書いた *The Buddhist Catechism* を日本語に翻訳しています。また、明治十四年には北畠道竜を欧米視察に派遣し、翌明治十五年に藤枝澤通と藤島了穂をフランスのシルヴァン・レヴィのもとで研究させています。同じ年には菅了法をイギリスに派遣してサンスクリット語を学習学ばせています。

明治二十三年には、高楠順次郎が私費でイギリスのオックスフォード大学に留学し、南条らと同じくマックス・ミュラーのものとで研鑽を積みしました。高楠は、普通教校で反省会を結成した中心人物の一人であったばかりでなく、海外宣教会の中心人物の一人でした。特に、南条文雄や高楠順次郎の二人は、国際的な知名度が高かったこともあり、明治初期から中期にかけて、近代日本仏教が国際的な仏教のネットワークを構築する上で重要な役割を果たしました。

明治二十年になると、セイロンや仏教発祥の地インドといった南アジア、さらには東南アジアへの国際ネットワークが拡大しました。そのきっかけは、病気療養のためイギリスから急遽帰国することになった笠原研寿がセイロンに立ち寄ったおり、現地の学僧スマンガロ長老らから、キリスト教の抑圧に対抗するためには仏教徒として連帯すべきであり、そのためにも若い日本人僧侶をセイロンに派遣してもらいたいと要請されたことにあります。この提案をうけて、当時十善会を結成し持戒主義を唱えていた真言宗の釈雲照が、明治十九年に釈興然をセイロンへ派遣します。さらに翌明治二十年には、臨済宗の釈宗演もセイロンへ留学します。また明治二十一年に、東本願寺は織田得能をシャムへ朝倉了昌をセイロンへ、真宗仏光寺は善連法彦をシャムとセイロンへ、真宗誠照寺は小泉了諦をセイロンへと派遣します。さらに明治二十二年には西本願寺が徳澤知恵蔵をセイロンへ、東溫譲をインドへ、また明治二十六年には天台宗が大宮考潤をセイロンへ派遣しています。

「欧米通信会」は、西本願寺の普通教校の教員・学生たちにより明治二十年に結成され、欧米の仏教徒あるいは仏教に関心のある人たちからの通信を、『反省会雑誌』の中で「欧米仏教通信会報」として掲載し、注目を集めました。その後、明治二十一年に、欧米通信会は「海外宣教会」と名前を変え、赤松連城が初代会長となり里見了念、神代洞通、日野義淵、松山松太郎らが役員に就任し、機関誌として『海外仏教事情』を刊行しました。会員には、西本願寺関係者だけでなく、天台宗、真言宗、

臨済宗などの僧侶、さらには軍事や医師など一般のさまざまな階層の人たちがいました。

今ひとつ注目されるのは、普通教校の英語教師松山松太郎が、当時まだ学生であった高楠順次郎らの協力を得て、明治二十一年に、日本最初の英語仏教雑誌 *The Bijou of Asia* (『亜細亜之寶珠』) を創刊したことです。このことにより、英語を共通語として、日本、セイロン、インド、アメリカ、ヨーロッパの間に、出版と通信による国際的な仏教ネットワークが形成されることになりました。

#### 【参考文献】

- ・二葉憲香、福島寛隆編『島地黙雷全集』第一巻、本願寺出版、一九七三年
- ・柏原祐泉編『真宗資料集成』第十一巻 維新期の真宗、同朋社、一九七五年
- ・奥山直司「明治仏教と神智学の出会い」『春秋』春秋社、二〇一一年
- ・嵩満也「シカゴ万国宗教会議と明治初期の日本仏教界 ―島地黙雷と八淵蟠龍の動向を通して―  
『龍谷大学国際社会文化研究所紀要』第13号、二〇一一年
- ・中西直樹・吉永進一著『仏教国際ネットワークの源流―海外宣教会（1888年～1893年）の光と影』  
三人社、二〇一五年
- ・中西直樹、那須英勝、嵩満也編著『仏教英書伝道のあけぼの』、法蔵館、二〇一八年

# 日本近代化におけるキリスト教主義 高等教育機関の役割 —同志社を事例として—

三宅 威 仁

同志社大学 神学部 教授

キリスト教主義高等教育機関が日本の近代化に対して果たした（或いは果たそうとした、また果たすべきであった）役割について考察するに際し、新島襄の創設した同志社英学校（1875 年開校）を事例に採ることをお許し願いたい。

新島襄は晩年を大学設立運動に捧げた。キリスト教主義教育に懸ける彼の情熱は、1888 年に全国の主要な新聞・雑誌に公表された「同志社大学設立の旨意」によく表われている。当時の日本においては、大学と言えば、東京帝国大学が一枚あるのみで、この文書はキリスト教主義私立大学の必要性和設立への協力を訴えたものである。この中で新島は、おおよそ 10 年に亘る自らのアメリカ留学生生活を振り返り、その優れた物質文明や社会制度に賛嘆したものの、そうした文明や制度を築き上げるのは人間であり、そして人間を造り上げるのは教育であり宗教であると喝破している。日本を欧米先進諸国に比肩する文明国にまで引き上げるためには、物質文明や社会制度の移入だけでは不十分であり、国民の教化が必要である。しかし、知識や技術を教え込む「知育」だけを偏重し、徳性や品性の涵養を怠れば、知性が伶俐なだけで良心を欠いた国民が育ち、国を過った方向に導きかねない。自らを厳しく律し、神を信じ、真理を愛し、他者を思い遣り、良心に従って決断して行動する自治自立の人間の育成が急務であり、キリスト教に基づいた「徳育」がその役割を担う、と新島は主張している。

キリスト教主義教育こそがそうした近代的自我を備えた人間の良心形成に最適であると新島が考えたのには、彼の渡航先がアメリカのニューイングランドであり、そこで出会った人々がピューリタン（清教徒）の末裔であったことが大きく影響している。ピューリタンは、日常生活における職業こそ各人が神から与えられた責務であり、禁欲的な労働を通じて神と隣人に奉仕することを使命と考えた。ピューリタンのそのような信仰や生活はマックス・ヴェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』において詳細に分析している。この中でヴェーバーは、ピューリタンが、自分たちの魂の救済だけを目指し、私利私欲を充足するための営利活動を敵視していたにも拘らず（いや、正にそれ故に）、図らずも結果として近代的・合理的資本主義の発展に大きく寄与したという歴史のアイロニーを論じている。

ヴェーバーによれば、ピューリタン（さらには一般にカルヴァン派）に最も大きな影響を及ぼした信条は「予定説」であった。予定説においては、神は天地の礎を据えたときに人類のうち或る人々を永遠の生命に、残余の人々を永遠の滅びに定めたとされる。つまり、既に天地創造の時点で誰が天国へ行き、誰が地獄に落ちるかは決まっているという説である（同書 144 ～ 147 ページ）。しかも、この予定は信仰・善行・儀礼・牧師・教会・救世主の何をもってしても変更され得ない（救世主は、救いに予定されている人々を救うために贖罪死を遂げたのであり、滅びに予定されている人々は救世主

の自己犠牲によっても救われない) (156～157 ページ)。『新約聖書』に描かれているイエスは罪人の悔い改めをことのほか喜んで受け入れる愛の神・救いの神を宣教したが、カルヴィニズムの予定説は、人間には計り知ることのできない配慮によって、大多数の人々を滅ぶがままに打ち捨てて顧みない恐るべき神を説いた。それ以前、カトリック信徒は、たとえ罪を犯しても、悔い改めて懺悔することによって、司祭から贖罪の恩恵と赦免の確信を与えられ、安心することができた (196 ページ)。しかし、カルヴァン派においては、その道は閉ざされ、人間はどんなときでも救いに予定されているか、滅びに予定されているかのいずれかであり、その運命が変わることはない。

この非情な予定説を内面化したカルヴァン派信徒は「いったい自分は救われているのか」という不安を抱き、何とかして「救いの確証」を得たいと望んだ (172～174 ページ)。そして、彼らは自分たちの行動パターンを見れば、救いの側に属している確信を抱き得ると考えた (179 ページ)。

ヴェーバーによれば、宗教的達人 (宗教的な感受性の強い人々) が神と人間との関係を理解する仕方には2種類ある。一方は人間を「神の力の容器」と感じ、他方はその「道具」と感じる。「前者のばあいには彼の宗教生活は神秘的な感情の培養に傾き、後者のばあいには禁欲的な行為に傾く」 (183 ページ。強調原著者)。人間を神の「容器」と見なす者は、自らの靈魂から被造物に対する気遣いを一切捨て去り、空になった靈魂に神の霊を迎え入れ、神秘的合一の境地を目指す、即ち神秘主義的瞑想に向かう。人間を神の「道具」と見なす者は、自らの欲望を抑え込み、ひたすら神の栄光を増し加えるために勤勉に活動する、即ち禁欲主義的行動に向かう。ルターのような人物は前者の典型例であったし、カルヴァンやカルヴァン派信徒は後者であった。それ故、カルヴァン派においては、神との関係が良好である (即ち自分が救われる側に属している) ことを確信するためには、自分たちの行為を自己審査し、それが神の道具として機能していることを見ればよいと考えられたのである。

ところで、神の栄光を増し加える行為とは具体的には何であろうか。プロテスタント諸教派においては、日常生活における職業こそ神が各人に命じた使命であると考えられた。これはルターに始まる考え方であるが、万人祭司論に立脚するルターは、「聖職」(教会や修道院に関係する職業)と「世俗的職業」の区別を撤廃し、あらゆる合法的職業は各人が神から与えられた「天職」(Beruf)義務であり、その遂行こそ最高の道徳的实践であるとして称揚した (109 ページ)。ルターやルター派においてはこの考えは伝統主義と結び付いた。つまり、彼らは神から与えられた世俗の秩序を改変せず温存しようとした。しかし、この「天職」の考え方を受け継いだカルヴァン派においては、先述した禁欲主義的行動主義と相俟って、世俗的経済活動を絶えず拡大する方向に進んだ。

要するに、自分が救われるグループに所属している確かな証拠を見たいと望んだカルヴァン派信徒は、神の道具として神の栄光を増し加える行動を、即ち神から命ぜられた責務である日常的職業における禁欲的な労働を「救いの確証」と見なし、自らの行為を絶え間なく審査するようになった。「カルヴァン派の信徒は自分で自分の救いを——正確には救いの確信を、と言わねばなるまい——『造り出す』のであり、しかも、それはカトリックのように個々の功績を徐々に積みあげることによってではありえず、どんな時にも選ばれているか、捨てられているか、という二者択一のまえに立つ組織的な自己審査によって造り出すのだ」 (185 ページ)。「『聖徒』たちの生活はひたすら救いの至福という超越的な目標に向けられた。が、また、まさにそのために現世の生活は、地上で神の栄光を増し加

えるという観点によってもっぱら支配され、徹底的に合理化されることになった」(197 ページ)とヴェーバーは述べている。

余りにも峻厳な予定説は教説の苛酷さが緩和されていくことになったが、それでもカルヴァン派や彼らに類似した禁欲的プロテスタントは、自分たちが「恩恵の地位」にある(救われている)ことを、「自然」のままの生活(食べたいときに食べ、眠いときに眠るといった)とは明確に異なった、計画的・組織的に自己審査された禁欲的・合理的生活様式によって確認しようとした(286 ページ)。こうして彼らは、自らを厳しく律し、自らの生活を計画的・組織的に自己管理する近代的自我を備えたタイプの人間の魁となったのである。

新島が渡米したころのニューイングランドでは、現在とは異なり、以上のような特徴を未だ持ち続けているカルヴァン派信徒が第一線で活躍していた。新島のアメリカでの「養父」とも言うべきアルフィアス・ハーディーや、同志社に総額 10 万ドルに上る寄付をした J. N. ハリスはその典型例である。ちなみに、ハリスの生活信条(モットー)は“Seek through your vocation to serve God and humanity”、即ち「天職を通じて神と人類に奉仕せよ」というもので、日常的職業こそが神から命ぜられた天職義務であり、それに禁欲的に打ち込むことが神と人類への奉仕に直結するというピューリタン精神をよく表わしている。

新島はニューイングランドで、厳しい倫理性を備えた基準で自分たちの生き方を吟味し、勤勉であると同時に禁欲的な(勤勉の結果である利潤は決して自らの欲望を満たすために浪費されてはならず、神と人類に奉仕するために使用されなければならない)人々に出会い、日本の近代化のためにはこのような国民の育成が急務だと考え、教育事業に身を捧げる決意を固めたのである。新島の生前、彼の志は或る程度実現していくかに見えたが、彼の死去(1890 年)と相前後して唱えられ始めた「国粹主義」の高まりにより、キリスト教主義教育は茨の道を歩まねばならないことになる。日本の近代化も「和魂洋才」のスローガンの下に進められることになった。

#### <参考文献>

新島襄「同志社大学設立の旨意」、[http://www.doshisha.ac.jp/attach/page/OFFICIAL-PAGE-JA-36/15351/file/dosh\\_set\\_gendaibun.pdf](http://www.doshisha.ac.jp/attach/page/OFFICIAL-PAGE-JA-36/15351/file/dosh_set_gendaibun.pdf)。

マックス・ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、大塚久雄訳、岩波文庫、1989 年改訂版。

# 神道系大学における『建学の精神』と教育・研究 —皇學館大學・國學院大學と「神道」—

中山 郁

皇學館大學 文学部 神道学科 教授

本授業ではその前半に①なぜ神道を建学の精神とする大学が設立されたのか、②他の宗教系大学との設立目的・機能の差異はどの点にあるのか?という点に的を絞り、後半ではこれらの大学における「建学の精神」に基づく教育が、戦後の大学大衆化・ユニバーサル化の流れの中でどのように変遷していったかについて講義を行った。

一般に宗教系大学というと、仏教系の場合は近代教団を支えるため、近代的な教育を受けた僧侶を育成するため、またミッション系においては、日本人神父や牧師養成に加え、日本社会の中でキリスト教を支えるエリート層の信者を育成することを目的としていた。しかし、皇學館大學・國學院大學という神道系の大学の場合、単に神職養成を目的として開設されたものではなく、寧ろ「皇学」または「国学」と呼ばれる、近世日本において登場した学問を守り、育て、発展させる組織として登場してきたといえる。

「国学」とは、『古事記』・『日本書紀』（記紀）、『万葉集』等の日本の古典籍や古器・古物等の実証的な研究分析を通じ、神道・伝統文化を軸として日本を研究する「総合日本文化学」といえるものであった。国学を学ぶ教育機関としては、明治2年に新政府が設立した「大学校」の「大学本校」が一時置かれていたが、本格的な学校の設立は、明治10年代に入ってから着手されている。すなわち、「鹿鳴館時代」という言葉に代表されるように、この時期は社会が急速に西欧化・近代化を遂げた一方、伝統文化が軽視されていた。しかし、明治14年に「国会開設の勅諭」が出され憲法の制定と議会開設が決定されると、政府内では、外国の制度を日本の伝統文化に即して取り入れるためのシンクタンクの必要性が高まっていった。その結果、明治15年、東京飯田橋に神職の養成と国学に基づく古典研究の組織として皇典講究所が創設された。そして23年にはその教育機関として國學院（現、國學院大學）が設けられ、大正8年には「大学令」による私立大学に昇格している。また、三重県伊勢の神宮においては、15年に神宮の学問所「林崎文庫」内に「神宮皇學館」が設けられ、36年には内務省所管の官立専門学校、そして昭和15年には官立の「神宮皇學館大學」に昇格されている。

この両校は東京と伊勢と異なる場所で、設立主体を異にしながらも、その創設の目的には共通点が多い。すなわち、まず両校とも「皇学」「国学」を通じた日本の精神文化への学びを志向し、次いでそれによって西欧的な「近代文明」に欠けた精神文化を補うことを目指していた。すなわち、欧化を拒絶するのではなく、社会の欧化を前提とし、その日本へのよりよき定着を図ることを研究・教育の目標としていたのである。そのため、両校ともに神職の育成を任務としてはいたものの、その学問は必ずしも狭義の宗教者養成に限られるものではなく、むしろ、国学的な古典・国史の研究・教育が中心に据えられ、それを踏まえたうえで神職育成が位置づけられていた。その意味において宗教者養成を主目的として設立されたとは言えないのである。

ところで、この両校はともに神職養成を主な任務の一つとしていた。戦前の神職階位（学階）は学正（勅任官）、司業 1 等（社司）、司業 2 等（社掌）の 3 段階から成っていたが、この階位を得るためには道義・国史・国文・法制・祭式などの科目からなる「学階試験」を受験する必要があった。皇学館、國學院の場合、卒業生は無試験検定の特典を享受することができた。その一方で神職階位は古典の「学識」が問われたうえ、明治 32 年には國學院・神宮皇學館ともに文部省より教員免許無試験対象の「認可学校」に指定されたこともあり、実際には国語教員を目指す学生の多くが両校に進学している。ことに神宮皇学館の場合、卒業生の 4 分の 3 が教職に就いたことから、本来の神職養成が疎かになるとの批判が出されるほどであった。すなわち、神宮皇學館・國學院はともに戦前・戦後を通じて教職養成でも傑出した実績を上げてきているのは、神職養成に必須となる国学に基づく古典研究の強みによるものであったのである。

また、神宮皇學館と國學院は戦前における高等教育機関としては、東京帝国大学を除けば唯一と言って良い国学の伝統に基づく人文学研究が可能であった大学であった。そのため、とくに國學院大學においては近代国文学研究に大きな足跡を残した芳賀矢一や金田一京助、民俗学を構築した折口信夫などの学問の巨人ともいえる人士が集い、日本の人文学研究確立の拠点となっていた。こうして日本の近代化とともに研究・教育機関としての歩みを確かにしていった両校であったが、大東亜戦争（アジア・太平洋戦争）とその敗戦は、両者の明暗を大きく分けるものであった。すなわち、昭和 20 年、GHQ による神道指令により、国家による神道への関与が禁止されたことによって、官立大学であった神宮皇學館大學は廃学の憂き目にあい、昭和 37 年に私立「皇學館大学」としてようやく再建されるまで、その教育・研究の歩みはしばし停滞せざるを得なかった。一方、國學院大學は神道系教員が「追放」されるなどの困難はあったものの、私立大学ゆえ廃学を免れ、戦後唯一残された神道系大学として、神社神道・教派神道など神道界全体のシンクタンクとしての機能を果たしていったのである。

以上、駆け足で神道系大学の創立と戦前の歩みを見てきたが、両校に共通して言えるのは、①これらの神道系大学は、神道の普及・伝道を主要な目的として設立されたのではなく、国学・皇学を学ぶための学校として開設された点、②国学に基づく古典教育を強みとしたことから、神職のみならず教員養成系大学として機能した点、③古典を主体とした日本文学研究、民俗学（新国学）等の人文学を生み出す拠点として機能した点、以上 3 点を挙げることができるのである。

また、本授業の後半では戦後、とくに高度経済成長期から平成二十年代に至る大学大衆化、そしてユニバーサル化の流れの中で両校において建学の精神を維持する試みがいかに行われてきたのかを述べた。そのうえで、両校では近年、建学の精神を教養教育のなかで強く推進しようとする動きがみられること、さらに皇學館大學ではこうした建学の精神を学ぶ授業のアクティブラーニング化が図られ、学習成果の実質化が図られつつあることを紹介した。そのうえで、受講学生たちに「あなたが宗教系大学に就職し「建学の精神」に関する他学部向けの授業を担当することになった場合、どのような授業を展開してみたいですか？」との課題を出し、各自に簡単な授業案を提出してもらった。

【主要参考文献】

『皇學館大学百三十年史』皇学館大学、平成24年

『國學院大學百年史』國學院大學、平成6年

黒崎浩行「宗教系大学の取り組みと宗教学者」パネルディスカッション「東日本大震災と宗教者・宗教学者」資料、2013年3月2日、於：東北大学

中山郁「戦後日本の大学と「建学の精神」—宗教系大学の事例から—」『國學院大學教育開発推進機構紀要2号』平成22年3月

両角亜季子『私立大学の経営と拡大・再編 1980年代後半以降の動態』P116、東信堂、2010年

鈴木康之「近代日本における宗教教育の歩み—学校における宗教教育に関する法制・政策の変遷を中心に—」（日本宗教学会「宗教と教育に関する委員会」編『宗教教育の理論と実際』鈴木出版、昭和60年）

松本昌子「関東学院の闘い方」キリスト教教育同盟『キリスト教学校教育』06年01月号（キリスト教教育同盟ホームページ所収）。

中山弘正『学院の鐘はひびきて ある戦後史』ヨルダン社、平成8年

# 臨済宗相国寺派の教団近代化について

藤 田 和 敏

花園大学 文学部 日本史学科 非常勤講師

## 一 はじめに

従来の仏教史は古代史・中世史中心であり、各宗派の宗祖や開山の事跡を論じることが主流であった。しかし、現代を生きる僧侶にとっては、自身が所属している教団組織が形成された近世以降の歴史を捉えることが重要な意味を持つはずである。拙著『近代化する金閣—日本仏教教団史講義』では、近世初期から昭和期に至る臨済宗相国寺派の歴史的展開を分析した。本講義では、近代への展開に重点を置いた仏教教団論である拙著に基づき、僧侶自らの選択と努力によって近代社会に適合するかたちに相国寺派が発展したことを論じた。

## 二 神道国教化政策の展開

近代の仏教教団は、明治初年から新政府が推進した神道国教化政策によって、新たな宗教政策の枠組みに組み込まれることになった。神道国教化政策とは、「神武天皇による国家創業の政治」への復帰を理念とする王政復古のクーデターにより幕府から政権を奪取した新政府が、宮中祭祀を担う天皇の絶対的な神権性を強調するとともに、神道に基づく国民教化を実施することで自らの権力を正統化しようと試みたものである。

神道による国民教化は大教宣布と呼ばれ、国家から教導職という役職に任じられた全国の神職と僧侶が教化の最前線に出ることになった。神道による教化を行う教導職に僧侶が任じられた理由は、仏教教団側が説法に慣れた僧侶の方が神職よりも国民教化に向いており、新たに国内に浸透し始めたキリスト教に対抗するためにも有効だと主張したからであった。

## 三 明治初期における相国寺派の動向

明治2年(1869)の版籍奉還に伴い、社寺の領主特権も問題となり、同4年に社寺領上知令が実施された。相国寺では、境内地6万6千坪余の約3分の2と寺領の全てが収公され、経営基盤が破壊された。その一方で、明治5年太政官布達第274号において、地方の「独立本山」に対して「それぞれ相当望みの宗内総本山へ所轄仰せ付けられ候」との命令が出されたことにより、同6年に国泰寺(現富山県高岡市)とその末寺19ヶ寺が相国寺派所轄となり、教線は拡大することになった。また、明治17年太政官布達第19号に対応して「相国寺宗制寺法」が制定されたが、全83条の簡単なものであり、明治中期以降に複雑化する宗派運営に対応できるものではなかった。

## 四 相国寺派財政の悪化と国泰寺の独立

上知令などで経営基盤を失った相国寺派宗務本院の財政は、明治20年代以降に悪化の一途をたどった。そのことは宗費の増大という形で末寺財政に転嫁され、宗費の滞納が相次ぐことになった。

行き詰まる宗派運営に嫌気を感じた末寺は、相国寺派からの独立を意図し始めた。

明治30年9月、国泰寺が宗派からの離脱を願い出る「所轄分離承諾願」を相国寺派管長に提出した。「所轄分離承諾願」には次のようなことが述べられている。すなわち、近年臨済宗各派で寺班法（宗費の賦課基準となる末寺の等級規則）を制定しようとしており、このような本山側の動向は国泰寺固有の宗教活動を阻害する、である。

相国寺派は、財政基盤確立を目的とした末寺に対しての新たな規則の作成を意図していたのであり、明治以前に相国寺派とのつながりがなかった国泰寺は激しく反発した。相国寺派は国泰寺住職である梅田瑞雲を擯斥（宗派除名）することで、取り敢えずは国泰寺の独立を食い止めたのである。

これ以降も国泰寺は独立への動きを続け、明治38年12月に国泰寺の相国寺派からの離脱が内務省によって認められた。末寺を締め付けた結果、更なる財政窮乏に陥るという悪循環に見舞われた相国寺派は、宗派立て直しのための新たな手段を模索することになった。それが新宗制の編纂である。

## 五 「臨済宗相国寺派紀綱」の編纂

国泰寺独立から7年が経過した明治45年に相国寺派の諮問会が開催され、そこで新宗制の原案が審議された。そして大正2年（1913）3月に新宗制「臨済宗相国寺派紀綱」が制定されたのである。

「臨済宗相国寺派紀綱」は全444条であり、明治17年「宗制寺法」を大幅に増補改訂したものであった。「臨済宗相国寺派紀綱」の要点は以下の3点である。すなわち、①管長選挙についての規定が充実しており、宗派の民主的運営が意識されていたこと、②懲罰規定が詳細に定められており、反宗派的活動を厳正に対処することが意図されていたこと、③末寺の寺格・寺班を新たに定義づけたことである。

「臨済宗相国寺派紀綱」の内容からは、国家神道体制によって仏教教団が厳しく統制されていた明治期においても、僧侶たちの努力によって新たな形での自治を獲得することが可能であったことがうかがえる。「臨済宗相国寺派紀綱」の編纂は、宗派財政の窮乏や末寺の独立という、宗派が抱えていた困難を解決するために実施されたのである。

## 【参考文献】

宮地正人『天皇制の政治史的研究』（校倉書房、1981年）

安丸良夫『近代天皇像の形成』（岩波書店、1992年）

羽賀祥二『明治維新と宗教』（筑摩書房、1994年）

藤田和敏『近代化する金閣―日本仏教教団史講義』（法蔵館、2018年）

# 真宗大谷派における女性教化 —明治・大正・昭和・平成の教説を辿る—

福島 栄 寿

大谷大学 文学部 歴史学科 教授

## はじめに—本講義の目的—

明治期以降の真宗大谷派の女性教化の言説を編年的に考察し、それらの言説に見られる女性観の特徴を明らかにする。

## I 明治期の女性教化論—伝統的な教説の時代（明治二〇年代まで）

一八八二年出版の存覚『女人往生聞書』では、四十八願に別立てに第三十五願として女人往生願があることの理由が述べられた。罪障多き五障の身である女人の、如来の大慈悲による変成男子往生が説諭され、真宗における伝統的な女性救済観が見られた。同書は、一八八九年七月に刊行された『真宗仮名聖教』にも収録され、明治二〇年代初期の女人教化の典型的教説であった。

## II 日清戦争前後—高等女学校令—

一八九〇年代後半には、明治政府の女子教育政策が、良妻賢母教育を前提に進められていく。この時期、宗派では、坊守を会員とする婦人会組織を各地に組織し、それらの婦人会組織を通じた女子教化活動に力を入れていった。

## III 明治三〇年代以降の女人教化—『家庭』を手がかりに—

明治三〇年代には、大日本仏教婦人会の『家庭』が、清沢満之たちによって展開された精神主義運動の『精神界』の姉妹誌として発行された。内容は明治二〇年代までの伝統的な坊守訓を継承しつつも、真宗の教えを踏まえた良妻賢母として信仰を求める生き方を説諭するものでもあった。同誌は、女性向けの「精神主義」の教説でもあった。

## IV 日露戦争期及び戦後期—『仏教婦人』にみる女性への戦時教説—

『家庭』は第四巻から『仏教婦人』に改称され、一九〇四年二月、日露戦争が始まると、翌月号の『仏教婦人』（第四巻第三号「報道」）には、戦争は如来の命により行うものであると説かれた。

## V 一九一〇年代前半以降—「新しい女」の出現—

一九一一年九月に平塚らいてう等により『青鞥』が発刊されると、新聞や雑誌において「新しい女」が賑やかな論議の対象となった。『香山院師坊守訓』<sup>1)</sup>（「五障三従」の女人観を前提に、三毒の煩惱の自覚や在家と男に勝る坊守の罪業などを強調し、一層の求法生活の必要を説いた）が発刊されたのは、そうした時代であった。

## VI 第一次世界大戦後

第一次大戦以降の「職業婦人」ブームは、女性を「国家の一員として」の自覚を促す国策への動員へと結びつけていく。関東大震災後には国民精神作興に関する詔書が發布され、宗派では、法主が早速に「御垂示」を発し、宗派挙げての協力を呼びかけた。治安維持法公布後、宗派では坊守規程を制定し、家婦として住職の内助のみでなく、門信徒の模範たれとの坊守像を提示した。恵信尼は、一九三一年に『真宗』誌上で、「真宗婦人の典型」として讃えられるようになった。

## VII 満洲事変以後

一九三〇年九月、相続講五〇周年に出された「御消息」では、寺族女性に向けて「家庭を念仏の道場」とすべきことが教示された<sup>2)</sup>。満洲事変が勃発すると、宗派は慰問を開始した。一九三二年一月、宗派は「婦人教化施設条規」を發布し、覚信尼六五〇回遠忌を機縁として、婦人教化体制を整えていく。同年一〇月には、大日本国防婦人会が設立された。宗派は翌年一月には「大谷派婦人連盟結成の論達」を発し、婦人連盟の結成を呼びかけ、坊守への役割期待を強調した。さらには「全日本婦人の仏心化」（「大谷派婦人運動に就て」<sup>3)</sup>）を目標とし、婦人教化の体制強化に努めた。

## VIII 日中戦争期

一九三五年、岡田内閣が「国体明徴声明」（第一次）を出すと、宗派は「教学刷新の教書」（一九三六年八月）を示し、その教学内容を平易に表現するために、一九三七年「同朋箴規」を定めた。

## IX アジア・太平洋戦争期

アジア・太平洋戦争の開戦後、宗派では様々な形で銃後婦人に向けた教化活動を実施した<sup>4)</sup>。厳如上人五〇回遠忌法要には、戦没者の追悼法要を実施した。戦況が悪化するなか、一九四三年五月、婦人法話会の『婦徳』（四二二号）に、同会総裁大谷智子の「御訓示」が掲載された<sup>5)</sup>。そこには、決戦生活に臨む銃後婦人の心構えが強調された。

## X 戦後から現代へ—同朋会運動以前

アジア・太平洋戦争の敗戦後、GHQの占領下において、軍国主義の排除と民主化が実施されたが、宗派の教学者たちの女性への認識は基本的に戦前的な理解のままであった。一九五九年、『教化研究』「婦人問題」特集号巻頭には、安田理深の「誓願一仏乗一大義門功德によって—」<sup>6)</sup>と題する論説が掲載された。安田は、女性について「不具者」とし、「純粹仏道からは致命的」として徹底的に女性を貶めた。一九六〇年一〇月、親鸞聖人七〇〇回大遠忌を契機に、大谷派婦人総連盟より刊行された冊子「婦人シリーズ」<sup>7)</sup>Ⅰ『女性』には、「仏教で女人といわれるのは、（中略）精神的傾向、女性的なものということである」<sup>8)</sup>と、戦前と変わらぬ女性観が示された。

## XI 真宗同朋会運動以後

同朋会運動が発足して一〇年が経過した一九七三年、『教化研究』「真宗と女性」をテーマに特集号

が編まれ、掲載論説では、『女人往生聞書』や仏教の伝統的女性観が再論された。稲葉秀賢「真宗における女性観」<sup>9)</sup>では、女性解放はあくまでも宗教的世界の話であって、現実社会の話ではないと釘を刺した。

## XII 現代——一九八六年 男女雇用機会均等法の施行・婦人参政権四〇年以降——

一九八六年、時の参務と宗務総長の「中央坊守研修会」での「女に安心が語れるか」<sup>10)</sup>というめぐり、「真宗大谷派における女性差別を考えるおんたちの集い」の呼びかけがなされた。翌年、『同朋社会の顕現』事件が追い打ちをかけ、一九八九年四月二〇日に第一回真宗大谷派糾弾会が行われ、同年八月、宗派は解放同盟への回答書を提出した<sup>11)</sup>。糾弾を通じて、宗派は自らの差別体質を自覚反省し、その克服のための取組みを始めていく。宗派に「女性室」が開設されるのは、「男女共同参画社会基本法」が公布・施行された一九九七年のことであった。

### おわりに

以上、真宗大谷派の女性教化史を概観したが、存覚の『女人往生聞書』や蓮如『御文』中の「五障三従」という女性観に基づくジェンダーバイアスのかかった論調の基本は変わることなく、時には強く、時には穏やかに、時代状況の変化に歩調を合わせながら、幾度も繰り返されてきたことがわかる。男性中心の教団運営に対して、女性も共同参画していく方向性が、女性たちの側から提言され、二〇年以上が過ぎた。この間、女性住職が認められ、女性参務が内局に着任するなど、緩やかにではあるが、教団運営のあり方に変化の兆しがかげなくもない。だが、女性坊守や寺族女性から、聖教類に語られる女性観への異議申し立てなど、教団が温存してきた男尊女卑的な体質への問い直しは、現在も続いている。

### 注

- 1) 大須賀秀道編『香山院師坊守訓』（法蔵館、明治四四年一一月）
- 2) 「御消息」（『真宗』昭和五年一一月号、四頁）。
- 3) 朝倉慶友「大谷派婦人運動に就て」（『真宗』昭和八年年三月号、三二～三四頁）。
- 4) 「教化部 第五回銃後保育講習／婦人修養会」（『真宗』昭和一八年四月号、一八頁）。
- 5) 大谷智子総裁「御訓示」（『婦徳』第四二二号、昭和一八年五月、二頁）。
- 6) 安田理深「誓願一仏乗一大義門功德によって」（『教化研究』第二三号「婦人問題」特集号、一九五九年、六～一〇頁）。
- 7) 全五巻で、各巻のテーマは、Ⅰ女性・Ⅱ母・Ⅲ家庭・Ⅳ人のいのち・Ⅴ虚栄心。
- 8) 仲野良俊「女性」（『婦人シリーズⅠ』真宗大谷派宗務所 一九六一年、五～一六頁）。
- 9) 同前。
- 10) 「真宗大谷派における女性差別を考えるおんたちの集い 案内 呼びかけ—宗門にかかわる全女性と共に—」（『真宗大谷派における女性差別を考えるおんたちの会報告集』第一〇集 二〇一六年一月、三六～三七頁）。

- 11) 「解放同盟本部への回答書」(一九八九年八月、真宗大谷派解放推進本部編『部落問題学習資料集』、一六一～一六四頁)。

#### 参考文献

本講義の内容は、真宗大谷派解放運動推進本部女性室編『女性史に学ぶ学習資料集』(二〇一九年八月)「第三章 真宗教学・教化のなかの女性観」を要約したものである。詳しくは『女性史に学ぶ学習資料集』を参照されたい。

# 近代の真言宗と高等教育

奥 山 直 司

高野山大学 文学部 密教学科 教授

## はじめに—真言宗における学道—

真言宗の究極の理想は弘法大師空海が説いた即身成仏である。この理想を追求するためにあるのが真言宗伝統の学道であり、それは知的・理論的方面である教相と行的・実践的方面である事相とに分かれている。これらを教授する形式に伝授、講義、講伝などがあり、灌頂前の準備教育に四度加行がある。教相と事相は一致することが理想とされ、両者は車の両輪、鳥の双翼にも譬えられる。近代に入ると、この伝統的な教育研究システムに近代的な高等教育の接合が図られるようになる。本講義では、その様相を高野山真言宗（旧真言宗高野派）の場合を例に取って概観する。

## 1 高野山学道略史—開創から明治維新まで—

まず開創から明治維新に至るまでの高野山の学道史を略述する。

真言密教の霊場として知られる高野山は、「学山」と呼ばれる学問の道場でもある。高野山における学道の淵源は、816（弘仁 7）年の高野山の開創自体に求めることができる。ただし、その勸学制度としての発足は、弘法大師入定の年である 835（承和 2）年の真言宗の年分度者 3 名の認可を待たなければならないようである。

847（承和 14）年、東寺の<sup>でんぼうえ</sup>伝法会が開始されると、高野山にも伝法会が起こされた。1130（大治 5）年には、覚鑑上人（1095–1144）が大伝法院を建立し、伝法大会を始行した。1175（安元元）年、東別所上乘院内に蓮華乗院が建立され、2 年後にはそれが壇場伽藍に移築される。蓮華乗院は金剛峯寺方・大伝法院方共同の談義所であった。1281（弘安 4）年、金剛三昧院内に勸学院が創建され、<sup>かんがくえ</sup>勸学会が開始された。やがてそれは現在の地に移され、高野全山の談議所として発展する。室町時代の応永年間、宥快（1345–1416）、長覚（1340–1416）が活躍し、真言教学を発展させた（応永の大成）。江戸時代、高野山の論議法談はますます盛んになり、1630（寛永 7）年の大火などの危機を乗り越えて、様々な論議が現れた。こうした南山（高野山）学道の伝統は明治維新後も生きつづけ、内談義、勸学会、堅精、御最勝講などとして現代に至るまで継承されている。

## 2 明治維新以降の真言宗の学校制度—高野山に視点を置いて—

次に、明治維新以降の真言宗の学校制度の変遷を、高野山に視点を置いてたどりたい。取り上げるのは、明治初年から 1926（大正 15）年に高野山大学が旧制大学に昇格するまでの約 60 年間である。この期間に高野山上の教育機関は、変転常ない政府の宗教政策や真言教団再編の動きなどに翻弄され、組織も名称もめまぐるしく変化した。

1868（明治元）年、長く高野山内に鼎立していた学侶、行人、聖の三方が解消された。翌年、聖方本山の跡に講学所が設置された。講学所は新時代に対応した最初の教学制度であったが、1873（明治

6) 年に高野山小教院が設置されると、講学所は廃止されたようである。小教院では三条教則を基本として皇釈漢洋の四学が講ぜられた。生徒は僧侶に限らず、有志の男性在家者も受け入れた。

1875（明治8）、神仏合併大教院が解散すると、真言宗は新義・古義合同の合併大教院を東京芝の真福寺に設置、各地に中教院を建設した。しかし、翌年には専門学林を高野山、智山、豊山の三本山に移転することを決議した。高野山大学林は、1877（明治10）年、勸学院を本校として開校された。1880（明治13）年には附属中学林が設置されている。

1879（明治12）年、真言宗本末共同大成会議が開催され、東寺中心の一宗一管長制が確認された。1881（明治14）年には、東寺内に総覺（現種智院大学）が開設された。しかし総覺は、1885（明治18）年の大成会議によって事相講伝所に改められる。同時に三本山の大学林を廃止し、古義大学林を高野山に、新義大学林を東京音羽の護国寺内に置くことが定められた。

古義大学林と附属中学林が開業したのは1886（明治19）年のことである。高野山大学と高野山高等学校は、これをもって各自の創立とする。古義大学林は、近士（在俗男性信徒）に加えて尼僧も入学できた。女人禁制で知られる高野山が早期にこのような措置を取っていたことは注意してよい。当初、級位は9級からなり、課目は正科（真言教学）・学会・兼学（真言宗以外の教学）に区分されていた。学会は段階を追って勸学会を受けるもので、高野山の特色が出ていた。しかし、やがて学会は教程から外される。これは学会を特に必要としない地方出身学生への配慮であり、大学林が新教育制度への道を選んだ出来事と評される。

1896（明治29）年、真言宗は、前年に発せられた内務省訓令に従って学制を改め、普通学（一般教養課目）として尋常中学以上の課程を大中学林の課目中に加えることになった。そのため中学林を尋常と高等に分け、高等中学林を東京と京都に置くこととした。京都の高等中学林（現種智院大学）は、1898（明治31）年、東寺総覺跡に開設される。この学校は、その後、私立古義真言宗聯合高等中学校、真言宗聯合京都大学、真言宗京都大学と改称してゆく。

1899（明治32）年、真言宗大会議で新古各山分立・管長別置が決議され、新義派が分離した。古義派内でも分離派と画一派とが激しく対立した。この煽りを受けて、古義大学林が一時高野山から東寺に移されるなど教育の現場も混乱した。1900（明治33）年、両派の調停が成立し、古義真言宗各宗派聯合体制が確立されると、古義大学林もまた真言宗聯合大学林と改称。1909（明治42）年には専門学校令の認定校になり、真言宗聯合高野大学と改称された。

1913（大正2）年、聯合議会に教育制度改正案が提出され、真言宗聯合高野大学を上述の真言宗聯合京都大学に合併することが議決された。この決定に対して高野山の学生が反発し、激しい反対運動を展開した。その後、聯合と高野派の間で妥協が成立し、学校の在り方は元に戻されるが、この出来事は高野派独立の動きを加速させた。

1915（大正4）年、真言宗高野山大学に改称。1918（大正7）年に大学令が發布されると、高野山大学の専門学校から大学への昇格運動が始まった。1925（大正14）年、古義真言宗各宗派聯合は解体し、高野派は御室派、大覚寺派と合同して古義真言宗と称した。1926（大正15）年、高野山大学は単科大学（旧制大学）に昇格した。

### 3 教育内容の変遷

次に高野山大学の教育内容の変遷を、(1) 普通学の導入、(2) 近代仏教学の導入の二つの側面から検討したい。

(1) 当初学会をカリキュラムの柱のひとつとして出発した古義大学林が、しばらくしてそれを教程から外したことは前述の通りである。これに替わるように、普通学の導入が図られていった。真言宗内で普通学の必要性が叫ばれるのは 1892 (明治 25) 年からである (阿部 2013)。その流れを確定したのは 1895 (明治 28) 年に発せられた内務省訓令であった。以後、大学林は近代的高等教育機関である大学への道を歩んでゆくことになる。

(2) 悉曇学の伝統を持つ真言宗の学びに、西洋のインド学を範とする近代仏教学が本格的に導入されるのは、日本仏教の他の諸宗派に比べてかなり遅い。高野山の場合、契機となったのは、長谷部隆諦 (1879–1928) のインド留学 (1910–1913) と、1918 (大正 7) 年の密教研究会の発足であった。こうして、信仰を基盤とする教学と実証的研究を柱とする近代仏教学とが同一カリキュラム上に併存するという今日見られる形が徐々に造られていった。

#### おわりに

近代真言宗に生まれた教育機関はいずれも、めまぐるしい統廃合の中であって、時代の変化に対応しつつ、伝統を守るべく苦闘してきた。本講義においては、高野山大学を例に、その歴史の一端を見た。高等教育機関として社会的要請に応えながら、自宗の理想をいかに追求するか。これは今も、真言宗の場合に限らない、いわゆる宗門大学に共通の課題であると言える。

#### 〈参考文献〉

阿部貴子 2013 「明治期における真言宗の教育カリキュラム—普通学の導入をめぐる—」『現代密教』24: 201–223。

木下浩良 2019 『高野山の歴史と文化—弘法大師信仰の諸相—』高野山出版社。

高野山大学校友会編 1936 『高野山大学五十年史』高野山大学校友会。

高野山大学百年史編纂室 1986 『高野山大学百年史』高野山大学。

梅尾祥雲 1942 『日本密教学道史』高野山大学出版部。

山陰加春夫 2014 『歴史の旅 中世の高野山を歩く』吉川弘文館。

# 仏教教団の近代化と慈善事業 —福田会育児院を創設した僧侶たち—

宮 城 洋一郎

種智院大学 人文学部 社会福祉学科 特任教授

## はじめに

仏教教団の近代化を確かにする重要な要件のひとつとして慈善事業への取り組みがある。それは、社会的に困難な立場に置かれた人々に仏教教団がどう手を差し伸べていくかを問うものでもあった。これにより、社会との関わりを有し、近代化にむけた方向性を模索していくことにもなっていく。そのことは、明治維新とそれに続く廃仏毀釈などがあり、さらにキリスト教が公認されて、浸透し始めることとも相俟って、危機意識の到来と深く関わっていた。そうした意識の中で、福田会育児院は創設された。ここに、本講義において検討すべき「近代化と慈善事業」の課題が所在している。

なお、福田会育児院は、現在東京都渋谷区広尾に所在する社会福祉法人福田会として、広く施設運営に当たっている。

## 1、創設の経緯

明治9年（1876）3月6日、福田会育児院創設の議が今川貞山（臨済宗）により発議され、同11年6～8月にかけて協議を重ねる過程で、石泉信如（天台宗）、五古快全（真言宗）、高志大了（真言宗豊山派）、新居日薩（日蓮宗）、大崎行智（真言宗新義派）らの参加を得ていくことになった。同12年1月9日、東京日本橋茅場町・智泉院（天台宗）を仮事務所とし、1月17日に浄土宗・福田行誡を「各宗有志惣代」に今川貞山らが連名で「福田会育児院事務所仮設之義二付伺」を「東京府知事」に提出。1月21日に東京府の「弁准」を得る。4月1日に育児院を設置し、子どもたちを収容。4月26日・新居日薩を会長に、大崎行智、今川貞山、五古快全、石泉信如を幹事、渋沢栄一、福地源一郎、益田孝、三野村利助、渋沢喜作、大倉喜八郎らを会計監査委員とするなど役員体制を整えた。5月28日、同院の規則などを各宗派、有志等に送り協力を訴える。6月16日に開院のはこびとなった。

## 2、創設に関わった僧侶について

(1) 今川貞山（1826～1905）：10歳で父を、15歳で母を亡くす。父を亡くした後に、如意山瑞王寺で得度。20歳の時、天龍寺・雪航孜純のもとに参じ、修行。安政4年（1857）駿府の臨済寺に入寺。明治5年（1872）上京、大教院講究掛などを歴任し、明治9～12年に福田会育児院の創設と運営に関わる。

明治13年（1880）に妙心寺管長代理、同17年妙心寺派管長就任（同29年2月辞職）。同24年に花園婦人会を創設し、雑誌『花之園』を発刊、「婦徳」の高揚をよびかけた。同38年7月、遷化。

貞山の訃報を記した『福田会月報』第32号（1905年8月）には、「常置幹事として育児と起臥を共にし」といい、その談話の中で「予も事業好きで、寺院の新築、堂塔の再建は随分数多けれど、閻魔の庁への土産になるのは、矢張福田会斗りじゃと微笑せらる」とのエピソードを載せている。

(2) 福田行誠 (1809 ~ 1888) : 6 歳のとき小石川伝通院にて得度、文政 10 年 (1827) に京都に遊学。嵯峨正定院で『大乘起信論』を学び、比叡山世尊寺の慧澄に戒律や『天台四教儀』を学ぶ。この学びにより「戒律復興」を信念とした。明治維新後は、神仏分離令等の政策によって混乱する仏教界において結成された「諸宗同徳会盟」の指導的役割を担った。この団体は「神仏判然令」(神仏分離令)による神道国教化政策や廃仏毀釈などの圧力が迫る中、明治元年 (1868) 12 月に興正寺において最初の会合を開催。破邪顕正の立場からキリスト教への対抗を目的とした。

明治 12 年 (1879) 増上寺 70 世・浄土宗東部管長に任ぜられた。この年の 4 月、福田会育児院が設立されている。増上寺は明治 6 年に放火により焼失したため、行誠は諸国を巡錫して大殿再建資金の勸募に尽力。同 20 年 4 月知恩院 76 世に任ぜられ、5 月に「浄土宗制」が制定され、初代浄土宗管長に就任。翌年 4 月知恩院塔頭にて遷化。

(3) 新居日薩 (1830 ~ 1888) : 10 歳で得度。19 歳・金沢立像寺・充治園に入り、優陀那院日輝に従学。同園は、これまで天台教学に傾いていた日蓮宗教学に反省を迫り、日蓮の『一念三千論』を基本に、天台宗との相違を明らかにしていこうとしていた。

安政 2 年 (1855) 江戸に出て、明治 2 年 (1869)、「諸宗同徳会盟」に参加。同 5 年 4 月、教部省からの「三条教則」申し渡しを受けて、身延山は貫首・日健の代理・日治を派遣し、その随行に日薩を加えた。宗門の存亡がかかるときに、充治園で育んできた新たな教学の担い手であり、「諸宗同徳会盟」でともに行動してきた他宗の関係者とも連携できることへの期待があったという。明治 7 年 4 月、身延山久遠寺住職・日蓮宗一致派管長に推挙され、同 9 年には単称「日蓮宗」の公許により、49 歳で初代管長に就任。

この間に、日薩は、教団の墮落への反省から宗内の改革に取り組む。そこから、明治初期の宗門の現状を、僧侶が遊民となって伽藍のみが増え、国家の危急を知らず、いかがわしい巢窟となっていると断じ、廃仏毀釈は理の当然でもあったという主張へとつながった。

これら一連の活動の中にあった、明治 6 年 (1873) に千葉監獄の開設に際し、浄土宗、真言宗の僧侶と計って、県知事に教誨の請願をおこした。これが認められ、個人有志として監獄に赴き、はじめて獄内説教を実現させた。さらに、同 12 年 4 月、福田会育児院の会長に就任。12 年間会長職を継続した。これらの社会活動への強い関心は、その思想と実践の中から育まれたものであるといえる。日薩はこのような再興をなしとげたことで「中興の祖」と称されている。明治 21 年 8 月遷化。

### 3、恵愛部の設置

新居日薩は、福田会育児院に女性の参加を構想、僧侶や檀信徒を中心とする運営方法に限界が見え始めたからであった。しかし、それは在任中には実現せず、その遺志が次の会長・高志大了 (1834 ~ 1898 : 明治 24 年真言宗豊山派能化) に引き継がれる。

明治 22 年 (1889) 10 月、会友総会の議を経て、女性による組織「恵愛部」を設置。「恵愛部設立趣意書」によると、創設から 10 年、養育児童 200 余人、浄財 2 万円余なり、「朝野の閭閻を協同し更に慈恵金を募り此の院を拡張し児育の事務を管理し、兼ねて婦人の徳育を振ひ起さん…」とし、また「道徳の志厚き善女人たちよ浄財を喜捨して…こよなき善根を悲田の中に植えて世間無上の福德を発

生せしめよ」と述べ、当時の「上流婦人」とされる人々を中心に活動の広がりを求めていった。

## まとめ

近代化の荒波の中で慈善事業に道筋を求めた僧侶たちによる福田会育児院の活動は、「恵愛部」の設置により、その使命を終えることになる。創設に関わった僧侶の中には管長に就任するなど、教団の指導的役割を任じた者もいたが、どこまでそれぞれの教団で慈善事業の推進をはかったかは、十分に検証されているわけではないが、福田行誠の門から、渡辺海旭が出て、ドイツ留学を経て、浄土宗労働共済会の設立につなげ、さらには宗教大学社会事業研究室が創設され、矢吹慶輝、長谷川良信などが出て、戦前期の社会事業をリードした。日蓮宗では、網脇龍妙によりハンセン病者の施設である身延深敬院が創設され、更生保護団体・日蓮宗慈済会の設立などもあった。

こうした後継者たちにより、仏教社会事業への道筋が開拓され、戦前期までに多くの顕著な活動を刻んできた。

## 【参考文献】

「静岡県臨済寺貞山禅師伝」・『続禅林僧宝伝』第二輯中巻、貝葉書院、1928年。

『空華全集』全三巻、静岡市臨済寺発行、1929年。

大正大学・福田行誠上人全集刊行会編『平成新修福田行誠上人全集』全八巻・別巻二巻、2009～2013年。

小此木輝之「福田行誠研究ノート」・『日本仏教史学』第19号、1984年

小此木輝之「福田行誠の社会福祉について」・『印度学仏教学研究』第33巻第1号、1984年。

新居日薩和上百遠忌顕彰会編『日薩和上百遠忌記念集』山喜房仏書林、1987年。

薩和上遺稿事蹟編纂会編『伝記 新居日薩』大空社・伝記叢書145、1994年、初版・1937年。

清水海隆『仏教福祉の思想と展開に関する研究』大東出版社、2002年。

宇都榮子「福田会育児院創立の経緯と開設当初の組織」・『東京社会福祉史研究』第3号、2009年。

吉田久一『改訂増補版 日本近代仏教社会史研究』上、川島書店、1991年。

吉田久一・長谷川匡俊『日本仏教福祉思想史』法藏館、2001年。

原典仏教福祉編集委員会編『原典仏教福祉』北辰堂、1995年。

福田会のあゆみ編集委員会編『福田会のあゆみ 明治9年からの歴史を未来へ』社会福祉法人福田会発行、2015年。

# 近代化する仏教と教育制度

大 谷 栄 一

佛教大学 社会学部 教授

## 【要旨】

本講義の目的は、近代仏教研究の視点から、「近代仏教と教育制度」の関連を分析することで、「日本近代化の中で宗教教団が果たした機能と役割についての再評価を試みる」（シラバスより）ことである。

大学で仏教学が講義されたのは、明治 12 年（1879）の東京大学文学部和漢文学科の仏書講義が最初である。天野郁夫によれば、東京大学は明治 10 年（1877）に「大学」の名称を持つ高等教育機関として設立され、明治 19 年（1886）に帝国大学となる。設立当初から、仏教学が講義されてきた。明治 39 年（1906）以降に旧帝国大学に印度学等の講座が設置されていくのに対して、仏教系の私立大学（宗門系大学）は明治 32 年（1899）の私立学校令によって、正規的教育制度に組み込まれ、明治 36 年（1903）の専門学校令によって、「大学」を名乗れるようになる。ただし、宗門系大学は宗派ごとの設立だった。

こうした「近代仏教と教育制度」の問題について、仏教学の成立と形成を考察したのが、末本文美士と林淳である。また、江島尚俊、三浦周、松野智章らの大正大学総合佛教研究所「大学と宗教」研究会による成果がこの領域の大幅な更新を図った。

近現代日本における「大学」（とくに宗門系大学）の主たる役割は僧侶の再生産だが、それを考えるためには明治期以降の「仏教と教育」の関係について考える必要がある。谷川穰によれば、明治初期は教育と教化、宗教が交錯していた。それが次第に分離され、近代日本の学校教育は宗教を「踏み台」として振興がはかられ、社会的に受容されていった。この論点は、宗教領域と世俗領域の機能未分化から機能分化の過程（つまり、世俗化あるいは世俗主義の進行）と捉えることができるが、「仏教と大学」の関係については、世俗領域の教育制度に宗教領域の僧侶の再生産機能がどのように組み込まれていったのかを見るのが重要である。

近世的な僧侶養成機関（檀林、学林、学寮）が大きく変化したのが、明治 5 年（1872）の大教院制度の発足である。明治 8 年（1875）の大教院解散と宗派ごとの大教院の設置、明治 17 年（1884）の教導職の廃止によって、各宗派は新たな教団制度を構築し始め、僧侶養成制度の改革にも着手する。江島尚俊によれば、各宗派は大教院制度や近代学校制度の基盤となった学制をモデルに、全国各地に宗門系の学校を設置するようになる。

明治 32 年（1899）に私立学校令が公布されたことで、それまで内務省の管轄下にあった仏教と神道の学校が文部省の管轄になり、正規的教育制度に組み込まれた。また、明治 36 年（1903）の専門学校令によって、私立学校が専門学校として認可された。その後、大正 7 年（1918）に公布された大学令によって、専門学校が大学に昇進し、いわゆる宗門系大学が誕生する（大正期には、女子高等教育機関も設置されるようになる）。

つまり、私立の宗門系教育機関は近世的な教育制度（檀林、学林、学寮）→近代の大教院制度→宗門系学校（専門学校、大学）という歴史をたどった。

それに対して、帝国大学は東京帝大の場合、明治12年（1879）に仏書講義が開始され、明治37年（1904）に哲学科の一専修学科として「印度哲学」が設置され、大正5年（1916）に正式に「印度哲学講座」が開設される。

「仏教と大学」の関係については、明治20年代の動向が重要である。この時期、井上円了（1858～1919）の『仏教活論序論』や中西牛郎（1859～1930）の「新仏教」論に代表される仏教改革の言説が生起し、大きな反響を呼ぶとともに、反省会（当初は反省有志会。現・龍谷大学の学生たちによって1886年に京都で結成）に見られるような仏教青年サークルが全国各地で数多く誕生し、さらには仏教系メディアが大きく進展した。中西の仏教改革論が仏教界（とくに青年仏教徒の間）で広く受容された背景には、大学生による仏教青年サークルの組織化、仏教系メディアの整備という歴史的・社会的文脈があった。つまり、中西の主張は仏教系メディアを通じて、その賛否両論を含めた評判が普及し、反省会をはじめとする仏教青年サークルという社会基盤の中で受容され、支持された。さらには、中西に影響を受けた青年仏教徒たちが宗門内外に仏教改革を訴えていった。こうした循環的な関係性を、明治20年代の「仏教と大学」をめぐる関係の中に見出すことができる。

また、明治20年代の仏教青年運動の流れの中から登場したのが、仏教清徒同志会（のちに新仏教徒同志会）の新仏教運動である。明治32年（1899）に境野黄洋（1871～1933）や高島米峰（1875～1949）らが東京で結成した（渡辺海旭や鈴木大拙もそのメンバーだった）。

ここで、「出版社」という補助線を引き、「仏教と大学」の関係についてさらに考察を深めたい。高島米峰は東洋大学（哲学館）の出身で、明治34年（1901）、東洋大学前に鶏声堂書店を設立し、明治39年（1906）に丙午出版社を立ち上げる。昭和9年（1934）まで出版社は続くが、計287冊の書籍を刊行した。仏教学関係の専門書が中心だが、エッセイや一般書も刊行し、1年間に平均10冊の作品を世に送り出した。

では、こうした丙午出版社の本を読んだのは誰だったのだろうか。そもそも、米峰は東洋大学の創始者・井上円了から、東洋大学での教科書販売を引き受けるため、鶏声堂書店を開店した。丙午出版社の専門書は大学や通信教育での講義録を単行本化しており、その単行本化した講義録が大学の教科書として採用され、販売されたのである。ここに、大学での講義→講義録の単行本化→教科書・参考書採用というパターンを確認することができ、出版文化と大学制度との共扼関係を見ることができる。先に確認したように、大正時代に印度哲学・仏教学を学ぶ帝国大学と宗門系大学（東洋大学は非宗門系）の制度が整備されるが、丙午出版社は大学制度の整備と相即的に営業を展開していたのである。

以上を踏まえ、「近代仏教と教育制度」「仏教と大学」の関係について明らかになったことをまとめよう。

仏教界の僧侶養成機関は近世の檀林、学林、学寮から近代の大教院制度、大学制度に変化した。それは近代の教育制度に仏教界が組み込まれていく過程だった。ただし、僧侶の再生産という基本的な機能は変化がない。

仏教は大学、メディア、出版文化との密接な関係のもとに、寺院の外に出ていった。しかし、寺院の子弟も大学で仏教を学習し、卒業後は寺院に戻った（戻らない場合もある）。このように寺院と大学、メディアは密接に関連していたのである（現在も関連している）。

仏教教団は日本近代化の中で教育制度に参入することで、仏教を在家者が学ぶことも可能にし、僧侶を再生産するしくみを制度化した。また、メディアや出版文化との密接な関係によって、仏教を広く社会に伝えることにも成功した。ただし、仏教を伝える社会基盤として、大学、メディア、出版文化は今後も存続するとしても、寺院は存続しうるのか。また、宗門系大学は僧侶の再生産という機能と役割をいつまで維持できるのか。現在、宗門系大学の現代的な役割が問われている。

### 【参考文献】

赤松徹真編『『反省会雑誌』とその周辺』法藏館、2018 年

江島尚俊・三浦周・松野智章編『シリーズ 大学と宗教 1 近代日本の大学と宗教』法藏館、2014 年

大谷栄一・吉永進一・近藤俊太郎編『近代仏教スタディーズ——仏教からみたもうひとつの近代』法藏館、2016 年

碧海寿広『入門 近代仏教思想』ちくま新書、2016 年

末本文美士『近代日本と仏教——近代日本の思想・再考Ⅱ』トランスビュー、2004 年

末本文美士・林淳・吉永進一・大谷栄一編『ブッダの変貌——交錯する近代仏教』法藏館、2014 年

谷川穰『明治前期の教育・教化・仏教』思文閣出版、2008 年



---

## 2019 年度 京都・宗教系大学院連合主催 院生発表会概要

---

2019 年 7 月 27 日 13 時～  
龍谷大学 西糺 102 教室

発表時間：15 分 質問時間：5 分

### 【大谷大学】

葬送儀礼の社会的役割—「法話」に注目して—

磯 部 美 紀（大谷大学大学院 文学研究科社会学専攻 博士後期課程）

### 【皇學館大学】

天皇（スメラミコト）の御剣（ミハカシ）—呪剣から律令の剣へ—

紀ノ崎 剛（皇學館大学大学院 文学研究科神道学専攻 博士前期課程）

### 【高野山大学】

密教僧智慧輪の出自について

洪 涛（高野山大学大学院 文学研究科密教学専攻 博士後期課程）

### 【同志社大学】

宗教的言語の特殊性について

Tillich による<sup>シンボル</sup>象徴理論と Ricœur による<sup>メタファー</sup>隱喩理論の立場から

鍵 谷 秀 之（同志社大学大学院 神学研究科 博士課程後期課程）

### 【花園大学】

パーリ律戒本註『カンカーヴィタラニー』の研究—命令による判定に関して—

保 子 昌 徳（花園大学大学院 文学研究科仏教学専攻 博士後期課程）

### 【佛教大学】

法然上人の死生観—『和語燈録』より見る死生の苦楽—

下 端 啓 介（佛教大学大学院 文学研究科仏教学専攻 博士後期課程）

### 【龍谷大学】

次世代につながる寺院活動の研究—評価体制の構築を観点として—

中 川 結 幾（龍谷大学大学院 文学研究科真宗学専攻 博士後期課程）

# 葬送儀礼の社会的役割

## －「法話」に注目して－

磯 部 美 紀

大谷大学大学院 文学研究科 社会学専攻  
博士後期課程第1学年

### 1. 研究の背景

1990年代以降、日本型近代家族の崩壊や少子化の進行の中で、新たな葬送のあり方が模索された。新たな葬送のあり方には、表1にあるように葬儀の物理的役割、すなわち遺体処理の側面に重きを置き、反対に葬儀の文化的・社会的・心理的役割を軽視するという傾向がみられる。このうち、筆者が特に問題視しているのは、葬儀の社会的役割の軽視についてである。葬儀の社会的役割とは、共同体の一員の死により脅かされた共同体の結束力を再編する働きであり、また故人の有していた社会的ネットワークを確認し、その一部を遺族に継承する機能である。このように、伝統的な葬送の間では共同体も遺族も、社会関係を修復し、確認し、継承してきたと考えられる。

表1. 「伝統的な葬送」と「新たな葬送」の役割比較

|        |      | 物理的役割 | 文化的役割        | 社会的役割             | 心理的役割          |
|--------|------|-------|--------------|-------------------|----------------|
|        |      | 遺体の処理 | 他界への<br>位置づけ | 社会関係の<br>修復・確認・継承 | 遺族への<br>グリーフケア |
| 伝統的な葬送 | 仏式葬儀 | ○     | ○            | ○                 | ○              |
| 新たな葬送  | 家族葬  | ○     | △            | △                 | △              |
|        | 直葬   | ○     | ×            | ×                 | ×              |

※碑文谷創、2006、『新・お葬式の作法——遺族になるということ』平凡社。による分類を参考に筆者作成

### 2. 研究目的・方法

このような問題意識に基づき、筆者は新潟県で営まれた仏式葬儀を事例として葬儀の社会的役割を検討してきた。その際に特に注目したのは「法話」であり、「法話」は形式面から把握すると僧侶による「語り」と位置付けられる。

【調査1】新潟県旧新津市に位置するK寺の門徒2名（故Tさん、故Yさん）の通夜の一部始終を参与観察した。その際筆者は喪服を身にまとい、参列者席の最後尾に身を置いた。

【目的1】「法話」が行われる空間の様相を明らかにすること

【目的2】「法話」では何が語られるのかを確認すること

【調査2】筆者は間衣・輪袈裟を身にまとい、故Tさん・故Yさんの自宅を彼岸参りという形で訪ねた。読経の後、遺族に対して聞き取り調査を行った。

【目的1】遺族は「葬儀における僧侶」をどのように捉えているのかを把握すること

【目的2】遺族が「法話」をどのように受けとめているのかを確認すること

### 3. 調査結果の概要

#### (1) 「法話」が行われる空間の様相

故Tさんの通夜は、親族30名、遺族の職場関係者90名程の約120名の参列があった。一方、故Yさんの通夜は親族約30名で営まれ、参列者同士が皆顔見知りの様子であった。数百人で葬儀を執り行うことが一般的であった時代からすれば、今回取り上げる「法話」は、葬儀の公的性格が薄れ、反対に私的空間としての様相を強く帯びた場で行われたことが確認できる。では、葬儀空間の様相が「法話」の内容に対してどのような影響を与えるのか。

参列者数が多いと、「法話」も社会的役割を交えた公的な内容にできる。しかし、参列者が極少数の親しい者に限定されるのであれば、個人的エピソードが強調されることになり、「法話」も私的なエピソードを中心としたものになるだろうということが予想される。このように、葬儀空間の様相が公的なものから私的なものに変化するのに伴って、「法話」の性質もまた変化すると考えられるのである。

#### (2) 「法話」の構成要素

では、故Tさん、故Yさんの通夜で行なわれた「法話」はどのようなものであったのか。その内容は、次の5要素によって構成されていた。すなわち、①なぜ通夜を行うのかということ、②故人は死をもって遺された者に何を教えてくれているのかということ、③死別が仏教的にはいかに説明されているかということ、④故人がどのように生きてきたのか、死の直前はどうか過ごしたのかということ、⑤故人や遺族の行いはどう意味づけられるのかということである。

これらの構成要素のうち、①・②・③には特に、「法話」の仏教儀礼として定型化された側面を反映している。通夜そのものや生死の意味についての仏教的な説明は、「法話」毎に差が出にくい。他方で④・⑤は、「法話」において故人の人となりを示す個別化された側面の現れと言え、「法話」毎にバリエーションがある要素である。このように「法話」は、仏教儀礼として定型化された側面と、故人の人となりを示す個別化された側面との複合によって構成されていることが指摘できる。

#### (3) 遺族による受けとめ

ここでは遺族が、①葬儀における僧侶をどのような存在と捉えているのか、②「法話」をどのように受けとめているのかを確認する。

故Yさん宅で①僧侶の存在について尋ねたところ、葬儀当日のことは「バタバタしていて」あまり覚えていないというのが正直なところである。それでも、「(お経を) あげていただいて、本当に感謝しています」と。②「法話」については、「何をおっしゃったか忘れちゃったけれど、いいことをお話しして頂きましたから、はい、それはありがたかったですね。」とのことだった。故Tさん宅では、①僧侶が葬儀に関与することについては、「お坊さんがお参りしてくれると落ち着いて、本当にこう安堵します。どうしていいかわからないからね。」と。②「法話」に関しては、「心落ち着きますね。」という言葉が聞かれた。

両者に共通していることは次の2点である。第1に「法話」が行われた通夜当日の事柄は詳細に記

憶されているというよりも、全体の雰囲気として心に留められているということである。第2に、僧侶の葬儀への立ち会いは、「お坊さんがお参りしてくれると安堵する」という言葉に表れているように、遺族の情緒的な安心感の獲得に寄与していると考えられる。

#### 4. 葬儀の社会的役割

では、「法話」に注目することで何が言えるのだろうか。

今回の事例もそうであったように、葬儀の場は近年、公的性格よりもむしろ私的空間としての様相を強く帯びようになってきている。関係性の近い者のみが集う場になりつつあると言えよう。しかし現代日本においては、血縁関係のある者であっても故人の生き様の一部分しか知らないということが往々にしてある。例えば、故人の妻は故人に関して、夫としての記憶は有していても会社員としての記憶は想起できないのである。このように、個々人は自らとの関係性の中で故人を把握していて、各々が思い描く故人像は異なるものになるのだ。ここに、葬儀の場では死者に関する記憶が拮抗する状態になることが予測される。同一人物に関する記憶であっても、AさんとBさんとは異なる記憶を想起しているのである。この状況下では、各々の記憶を調整する存在が重要であると考えられる。その役割を担っているのが僧侶であり、「法話」なのではなかろうか。

現代の仏式葬儀においても「法話」を介して「記憶の共有化」が行われていると考えられる。「法話」において僧侶は、仏教儀礼として定型化された要素と、故人の人となりを示す要素とを組み合わせていた。すなわち僧侶は、一方では宗教家として死に際して必要とされる物語を提示しながら、他方では第三者として遺族とは別の切り口から死者に関する記憶を語っていたのである。そして、情緒的な安心感の獲得として遺族から聞かれたように、専門家として僧侶は葬儀の時空間における公式見解を示していたと考えられる。

以上のように、死者に関する記憶の拮抗状態にあっても、「法話」を介して「記憶の共有化」が行われているのではないか。またこのプロセスを通して、共同体及び遺族は社会関係を修復・確認・継承していると考えられる（図1）。ここに、現代の仏式葬儀においても葬儀の社会的役割が担保されて

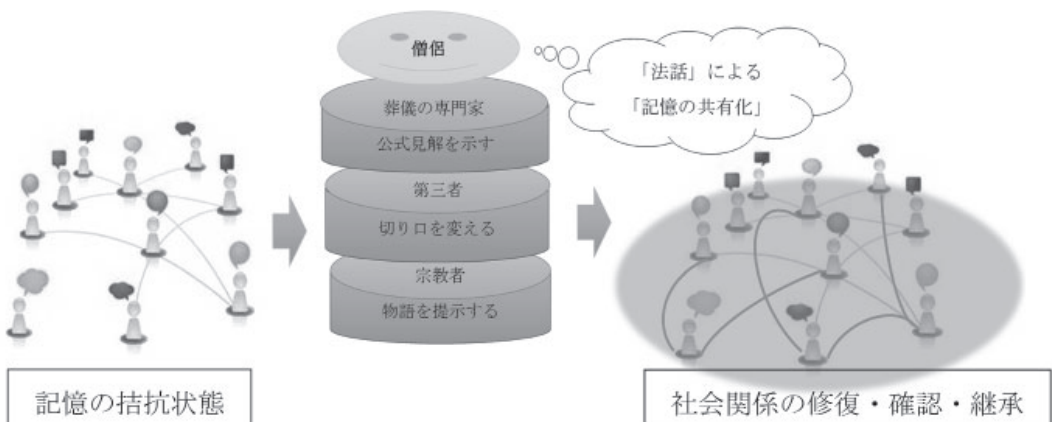


図1. 「法話」を介した「記憶の共有化」イメージ

ことが指摘できるであろう。

以上が現段階での結論であるが、これは次のような課題を抱えている。第1に特定の宗派・寺院の事例調査に留まっていること、第2に伝統的な仏式葬儀の検討に限定されていることである。今後は他宗派・他寺院との事例比較や、新たな葬送との対比が必要であると考えている。

# 『 天皇（スメラミコト）の御剣（ミハカシ） 』 －呪剣から律令の剣へ－

紀ノ崎 剛

皇學館大学 文学研究科  
神道学専攻 博士課程前期

## 要旨

### はじめに

5月に行われた譲位の儀と踐祚即位の儀は、記憶に新しいところである。この時、新帝に「剣璽」が渡御される。「剣璽」は、原則、天皇のお側近くにあつて、行幸される時も同じである。今回、「剣璽」の「剣」に焦点を当てて、御剣の変遷を辿り、どのような性格があるのかを考察する。（剣と璽は、併せてのハタラキがあるので、璽も考慮に入れ考察する。）

### 1、草薙剣

『古事記』、『日本書紀』には、スサノヲ命が退治したヤマタノオロチの尾から自身の佩刀よりも強い剣を発見し、高天原に坐す天照大御神と天神に献上した。この剣を草那藝の太刀（天叢雲剣）というとある。また、『日本書紀』の一書（第2、第3）には、尾張国熱田に祀られていると記す。天照大御神と天神に献上された剣が、尾張国の熱田に祀られる経緯を見ていくことにする。

天照大御神と天神に献上された草薙剣は、天孫降臨の際に、三種の宝物と共に、皇孫の邇邇芸命に授けられ地上に降ろされる。その後、三種の宝物は、宮中に祭られていたが、崇神天皇の御代に、その神勢が人民、国土、はては天皇（御体）にまで及ぼすに至り、天照大御神（依坐としての鏡）と日本大國魂神を倭の笠縫邑に遷す。天照大神には豊鍬入姫命とよすきいりひめを、日本大國魂神には淳名城入姫命ぬなきいりひめを祭祀者として、これを祀ったが、淳名城入姫命は、祭祀に失敗し、髪は抜け落ち、体は痩せ衰える。『古語拾遺』によれば、この時に、草薙剣は、天照大神と共に、笠縫邑に移されたとし、宮中では、新たに鏡と剣を造ったとされる。

次の垂仁天皇の御代に、天照大御神は、伊勢に鎮座する。天照大御神は、祭祀者が豊鍬入姫命から倭姫命に交代し、笠縫邑を御出て諸国を行幸した後に伊勢に移される。『古語拾遺』にあるとおり、天照大御神が笠縫邑に移った時に、草薙剣も移ったとすれば、伊勢へも共に移ったと考えられる。

次に、景行天皇の御代、日本武尊が東征に赴く途中、倭姫命を伊勢に訪ねた際、倭姫命から草薙剣を授けられる。倭姫命から授けられた草薙剣を佩き、東征を終えて、帰途に就いた日本武尊は、尾張の国に逗留する。この時に、草薙剣を逗留地に置いたまま、荒ぶる神との戦いに敗れ、能褒野のほのという場所で亡くなる。置き忘れた草薙剣は、尾張国熱田に祭祀されたとある。

熱田社へ祭祀された草薙剣は、天智天皇の御代に盗難に合う、道行という僧に盗まれたが、新羅に逃げる途中に風雨にあい戻されたとある。では、どこに戻されたのか。『日本書紀』朱鳥元年六月条に「戊寅に、天皇の病をトふに、草薙劔に祟れり。即日、尾張國の熱田社に送り置く。」とあり、天

武天皇が病に罹り、占ったところ、草薙剣が祟っていると出て、慌てて（即日）熱田社へ送ったことが知れる。これにより宮中に戻されていたと推定する。

## 2、律令の剣

神代から由来の三種の宝物のうち、御鏡と御剣は宮中からご動座されたので、新しく、御鏡と御剣を造ったとし、この御鏡と御剣は、踐祚即位の日に献る神の璽と鏡・剣であるとする。（古語拾遺）宗教的存在である御鏡、御剣と勾玉、つまり、神代からの由来のある三種の宝物のうち、事件を契機にして、御鏡と御剣は外に祭祀されていることは記したとおりである。その内、宮中であって、新調された御鏡と御剣は、天照大御神と草薙剣の形代であり、璽は、変更なく宮中で今もあると思われる。これらと並行して、律令制の導入と整備が進みにつれ、宗教的存在とは違うと思われる別の剣璽のグループが存在する。現実の用としての大刀と璽・契である。璽は、国家そのものの内政の位記等に使用するための内印となり、大刀は、国家の内外における安全保障の動力としての証となる。律令における政治的存在である剣璽のグループである。

『貞観儀式』『讓国儀』に、内侍は節と剣を持ち、少納言が大舎人を率い傳國璽の櫃を持ち、別の少納言が大舎人と閹司を率い、鈴・印鑰等を持って、今上天皇に追い従って、今上の御所へ奉るとある。また、『兵範記』仁安三年二月十九日条に、「次に御劔、次に神璽、〔已上前後一行〕」とあり、前後とあるところから、剣璽渡御の剣璽であると思われる。この御剣と神璽は、『讓国儀』の「節と剣」に相当すると考えれば、『傳國璽の櫃』には、単品ではなく、複数品（主鈴と鈴・印・<sup>かぎ</sup>鑑など。）が納められている可能性があるのではないかと推定される。また、大刀と契は、安置場所が内侍所であるところから、別に大刀と契の櫃があったことが考えられる。

傳國璽（天子の八宝と符節）とは、大陸の王朝由来のものであり、建前上、王朝から王朝へ継承された印璽である。主璽が二、その他の璽が六あり、これを「天子の八宝」という。（璽は唐では宝と改められている。）主璽の一つが神璽傳國璽と記されている。しかし、『花園天皇宸記』正和元年二月十八日条の「結璽筥」の記事の裏書には、我が朝の場合、神璽傳國璽と称されるものは大陸のそれとは趣が違うと記す。「天子の八宝（璽）」を管掌する唐の符寶郎は、もうひとつ「符節」（割符）を管掌する。符節は、「天子の八宝」と共に大唐の宝器とされている。『大唐六典』には、「天子の八宝」と共に、五つ挙げられている。「銅魚符」「伝符」「隨身魚符」「木契」「旌契」である。この符節が刀剣との関連が深い。「大刀と契」がそれである。大刀と契がセットになっており、「節刀」と呼ばれ、遣唐使や將軍に与え、軍事権や断罪権等が付与されていたと考える。『貞観儀式』に「賜遣唐使節刀儀」「賜將軍節刀儀」「固關使儀」がある。『貞観儀式』『讓国儀』には、讓国の儀が行われる三日前に、固關使を派遣して、三関を閉ざすとある。（三関は、伊勢の鈴鹿、岐阜の不破、近江の逢坂と考えられる。）不測の事態に備えるのである。この時に、固關使が付帶するものの中に木契がある。讓国にあたり割符を新調し持参するのであるが、固關使の性格上、軍事権も含まれると思われる。これが大刀契であり、節刀である。

宝物は史上、何度か罹災している。『扶桑略記』『釈日本紀』『小右記』『春記』『御堂閔白記』『中右記』に記事がある。重要な点は、御鏡・御剣が一つのものでなく複数におよぶということが、罹災

記事によって知れる。

神代から由来のある、三種の宝物のうち、御鏡と御剣は、別に移されて祭祀者を決めて祭祀された。しかし、その形代が新調され、宮中では、同じものとして祭祀される。律令の導入と整備により、天皇の御剣は、神代の物（宗教的用途）と、律令下の軍事権などが付与された証としての物（政治的用途）と、ハタラキの異なるものがある。それは、その両方において複数存在すると推定される。神代からの連続する固有名詞としての宝物があり、律令体制以後の、普通名詞としての宝物がある。宗教的用途、政治的用途と、それぞれの主たる用途はあるものの、「節と剣」「大刀と契」「璽と印」「璽と契」それぞれが、時代において交差し、連続することに、剣璽の在り方の複雑性があると考ええる。

\*固有名詞としての「大刀契」が、百済王朝のレガリアであり、天智天皇が継承していることが推定されることは別稿にゆずる。

# 密教僧智慧輪の出自について

洪 涛

高野山大学大学院 文学研究科  
博士後期課程

## 1、はじめに

智慧輪は中国晩唐期に活躍した密教僧で、長安の大興善寺において密教の法灯を継いだ人物として、密教が中国から日本へ相承される過程においても重要な役割を果たした。

賛寧（919-1001）が編纂した『宋高僧伝』巻三の「智慧輪伝」には、次のように説かれている。

①有般若斫迦三藏者、華言智慧輪、亦西域人。②大中中行大曼拏羅法。已受灌頂為阿闍梨。③善達方言、深通密語。④著『仏法根本』、宗乎大毘盧遮那、為諸仏所依。法之根本者陀羅尼是也。至於出生無辺法門、学者修戒定慧以総持助成。速疾之要無以超越。又述『示教指帰』共一千余言。皆大教之鈐鍵也。⑤出弟子紹明、咸通年中刻石記伝焉。（大正巻50、723頁上。数字等は筆者の書きいれ）

また、宋代の欧陽棐（1047-1113）撰『集古録目』（1069年編纂）には、「唐興善寺普照大師碑」という碑文の概略が記載されていた。宋・陳思（1225？-1264）撰『宝刻叢編』巻八には、『集古録目』から同碑の概略文が引かれており、次のように記されている。

「唐興善寺普照大師碑」①唐給事中張同撰、礼部侍郎崔厚書。②大師名智慧輪、姓丁氏、京兆杜陵人。③善西域咒法。④咸通中賜号遍覺大師。⑤所居曰大教注頂院。⑥僖宗初、諡普照大師。⑦塔曰彰化。⑧碑以乾符四年立。（『欽定四庫全書』本に拠る。数字等は筆者の書きいれ）

ここでは、智慧輪に関して姓は「丁氏」、出身は「京兆杜陵」（現西安市雁塔区）であると、その身元が明記されており、『宋高僧伝』における「西域の人」という記載と明白な相違がある。

本稿では智慧輪に関する二つの資料の信憑性を検討した上、さらに他の資料を提示し、主に智慧輪の出自について検討したい。

## 2、『集古録目』に掲載された「唐興善寺普照大師碑」の信憑性について

上記の「唐興善寺普照大師碑」の八つの項目と、『京兆金石録』の「唐僖宗賜澄衿寺額碑」（『宝刻叢編』巻八）、宋・張礼撰『遊城南記』、円珍「上智慧輪三藏書」、唐・康駢『劇談録』、および法門寺にある地下宮殿から出土した咸通十五年（874）の「監送真身使隨真身供養道具及恩賜金銀衣物帳」などの関連資料を照合してみると、「唐興善寺普照大師碑」の内容は他の史料と整合性があることが確認できた。結論として、その信憑性が高いといえることができる。

### 3、『宋高僧伝』にある「智慧輪伝」の信憑性について

『宋高僧伝』『智慧輪伝』の五つの項目のなか、④と⑤の内容については、撰者である賛寧の誤りであると、Jinhua Chen および呂建福によって指摘された。これによって両氏は、「智慧輪伝」より「唐興善寺普照大師碑」の方が信憑性は高いと論じられた。しかし、この点については議論の余地がある。

④に見える『仏法根本』は、『大正蔵経』巻46に「明仏法根本碑」の名称で収録されている。そして、その末尾には「指帰曰」として四字十四句、計56字の偈文が付されている。Jinhua Chen は「明仏法根本碑」全体の字数が約千字であることから、『示教指帰』は単独に存在する著作なのではなく、「明仏法根本碑」文末の偈文であると判断した。したがって、『宋高僧伝』の「智慧輪伝」に「又述『示教指帰』、共一千余言」という記述は誤謬であると論じている。

なお、敦煌で発見された写本「S4416号写巻」には「明仏法根本碑」と見られる内容が含まれている。それは『大正蔵経』の内容とほぼ一致するが、大きな違いも存在する。「S4416号写巻」の「示教指帰」の後に「大曼拏羅阿闍梨沙門三蔵智慧輪述」の文が付いているが、『大正蔵経』には見当たらない。「S4416号写巻」における「示教指帰」は題目で、「大曼拏羅阿闍梨沙門三蔵智慧輪」はその作者を表していることは明らかであろう。

結論としては、単独に「仏法根本」と「示教指帰」二つの文章があったが、『大正蔵経』ではそれが合わせて一つの文章とされてしまったものと、私は考える。したがって、Jinhua Chen の研究とは違い、前記の④の部分に誤謬がないということになる。

また、⑤の部分に記された「出弟子紹明、咸通年中、刻石記傳焉」という文について、Jinhua Chen および呂建福は「咸通年中に弟子の紹明が師の智慧輪のために伝記を書き、石碑を立ててその伝記を記した」と理解した。そして、智慧輪の入滅が乾符三年(876)であり、咸通年中には智慧輪が健在していたと考えて、「智慧輪伝」の⑤の部分の文は誤謬であると結論した。

しかしながら、「出弟子紹明、咸通年中、刻石記傳焉」の文は、「咸通年中、弟子の紹明が師の智慧輪の著作「仏法根本」と「示教指帰」を石碑に刻んで後世に伝える」と解釈することもできるかも知れない。そのように考えるならば、Jinhua Chen および呂建福が指摘した誤謬は存在しない。

以上のように、智慧輪の出自に関しては「唐興善寺普照大師碑」と「智慧輪伝」の記載が異なる。しかし、どちらによって智慧輪の出自を考えるべきか、その判断は難しい。

### 4、「智慧輪伝」の元になる資料について

『宋高僧伝』『智慧輪伝』の④は、智慧輪作とされる「明仏法根本碑」との関連性が極めて高いと考えられる。この二つの資料の関連性から見て、「智慧輪伝」はほぼ「明仏法根本碑」に基づいて作られていると言ってよいだろう。では、『宋高僧伝』の編纂者・賛寧はどうやって「明仏法根本碑」の碑文を手に入れたのか、その点を追究してみたい。

日本僧裔然は983年(永観元年)、宋に渡った。天台山を巡礼した後、五台山を向かった。途中、洛中において崇智阿闍梨に会った。そのとき二人の話した内容について、次のように記録されている。

六月十八日、(裔然)洛中に崇智阿闍梨に逢い、受法の事を問う。答えて云く、崇智はただ金剛藏

の教の灌頂を習うのみ、胎藏界は未だ受けず。又た血脈を問う。答えて云く、金剛智三藏は不空に授け、不空は智慧輪三藏に授け、後に当京の天寿寺の逕保阿闍梨は演秘大師に授け、大師は法界観阿闍梨に授け、阿闍梨は崇智に授く。云云。(大日本仏教全書 116、521 上)

宋『磧砂版大藏經』にある『大宋高僧伝』各巻の冒頭に「左街天寿寺の通慧大師賜紫の賛寧、左街相国寺の講論大徳賜紫の智輪、勅を奉じて同撰す」と記されている。上記の資料に記された逕保阿闍梨は当京の天寿寺に居た。その天寿寺は、すなわち賛寧が居住した汴京の左街天寿寺である。また、法界観阿闍梨は、すなわち守真であり、『宋高僧伝』『宋東京開宝寺守真伝』によれば、守真が居住した開宝寺は汴京にあったことが判明する。また、『大中祥符法宝録』巻十八には、端拱元年（988）十二月に、京城（汴京）の義学文章僧の崇智が「秘藏詮仏賦歌行」を注釈したことが記されている。以上のように、智慧輪の後裔として逕保・守真・崇智と賛寧は、みな宋の都の汴京に居たことが判明する。

上述の史実に基づき、賛寧は「智慧輪伝」を編纂した際、智慧輪の法脈を受け継いだ逕保・守真・崇智などから、「明仏法根本碑」や智慧輪の生涯に関する情報を入手した可能性は捨てきれない。それで、智慧輪の出自に関する「智慧輪伝」の「西域の人」という記述は、智慧輪の弟子からの口伝えではなかったかと、私は考える。しかし、なぜ西域人との伝承となったのであろうか。

## 5、まとめ

「唐興善寺普照大師碑」の文中には、智慧輪の姓は丁氏、出身は京兆の杜陵であると、その身元が明記されているが、それは『宋高僧伝』における「西域の人」という記載と明白な相違があった。

このうち『宋高僧伝』の「智慧輪伝」は「明仏法根本碑」と智慧輪の弟子からの口伝えに基づいたものと考えられる。このことから、智慧輪の出身地について、弟子たちには西域の出身だと思われていたのではないかと、筆者は推測する。

ちなみに、彼は幼い時に長安まで移民してきた「丁」姓を持つ西域の人である可能性もないとは言えない。現在のところ、中央アジアから来た移民の姓氏の中に「丁」が現われる最も古い記録は元の時代であるといわれている。しかし、唐の時代まで遡る可能性はないのであろうか。あるいは、智慧輪の両親のどちらかが長安杜陵の丁氏で、どちらかが移民してきた西域の人だったかも知れない。

## 参考資料

- 陳 垣『元西域人華化考』上海古籍出版社、2000 年（丁姓を持つ西域人、p.44—50）。  
馬 在淵「從丁鶴年詩看回族人華化」、『絲綢之路』14、2010 年（p.49—51）。  
林世田、申国美編『敦煌密宗文獻集成』（続編）北京全国圖書館文獻縮微複製中心、2000 年  
呂 建福「大興善寺遍覺大師智慧輪生平及其思想」『人文雜誌』2、2012 年  
Jinhua Chen, “A Chinese Monk under a ‘Barbarian’ Mask?: Zhihuilun 智慧輪 (?—876) and Late Tang Esoteric Buddhism,” *T’oung-p’ao: Revue internationale de sinology* 99.1—3 (2013): 88—139

# 宗教的言語の特殊性について

Tillich による<sup>シンボル</sup>象徴理論と Ricœur による<sup>メタファー</sup>隠喩理論の立場から

The peculiarity of religious language:

An analysis from the standpoint of Tillich's symbol theory  
and Ricœur's metaphor theory.

鍵 谷 秀 之

同志社大学大学院 神学研究科

博士課程後期課程

## 序

本論では、宗教的言語の特殊性について、指示の二重性と存在論の関連から考察する。宗教的<sup>シンボル</sup>象徴においては Tillich の理論を、宗教的<sup>ディスコース</sup>言 述においては Ricœur の理論を用いる。Tillich と Ricœur は、どちらも宗教的言語における指示の二重性（第二次の指示と開示）に着目し、肯定と否定の弁証法から、宗教的言語が存在をどのように開示するのかに焦点を当てる<sup>1)</sup>。方法論において多くの類似を発見することができる両者の考えであるが、決定的に異なるのは、宗教的言語の本質を Tillich は宗教的<sup>シンボル</sup>象徴にあると考えるのに対して、Ricœur は<sup>ディスコース</sup>隠喩的言 述にそれがあるとする点である。

Ricœur は「宗教的経験というものの特質がどんなものであれ、それが明瞭に表現されるのは言語においてである<sup>2)</sup>」「信仰もしくは宗教的経験は、それを表現する言語を基盤として認識されうるのである<sup>3)</sup>」と主張する。つまり、宗教的言語はその言語としての特殊性によって宗教的経験の核にあると Ricœur は考えるのである。彼はさらに、宗教的言語がどのように詩的（文学的）言語と比較して特殊であるのかについて、次の3つを提示する<sup>4)</sup>。宗教的言語は読み手に、①決断を求め、②我々のコントロールを超えた次元を指し示し、③信仰の原初的表明を指し示す。しかし、あるテキストがこれらの基準を満たしているということはどのように客観的に判断できるのであろうか。ある詩的言述が私（読み手）に決断を求めているか、指し示す内容は（私の）コントロールを超えているか、（私、もしくは書き手の）原初的信仰を表明しているかなど、Ricœur の提示する①②③の基準は全て、読み手の主観的判断に委ねられているように見える。加えて、宗教とは関係のない詩的言述であっても、我々のコントロールを越えた次元を提示する場合がある。Ricœur の主張するように、宗教的言語が宗教的経験の明瞭な表現であり、基盤なのであれば、宗教的<sup>ディスコース</sup>言 述の特殊性を明確にしなければ、信仰や宗教的経験が他の経験と比較して特殊であるという前提までもが曖昧となる。よって、宗教的<sup>ディスコース</sup>言 述が詩的<sup>ディスコース</sup>言 述と何によって区別できるのかということを明確化することが、宗教的経験の特殊性を理解する上でも重要となる。Ricœur とは対照的に、Tillich は宗教的象徴の特殊性を「超越的存在の代理と自己否定的要素を含むことによる透明性の確保」であるとして、客観的基準を明確に定義する。しかし、Ricœur は宗教的<sup>ディスコース</sup>言 述を一種の詩的<sup>ディスコース</sup>言 述と捉えており、客観的に検証可能な区別については全く語っていない。しかし、なぜ Ricœur は客観的に明確な基準の提示に失敗しているのであろうか。そこで本論では、宗教的言述を詩的言述と区別する方法について検証する。

## 議論

以下において、「Tillich による一般象徴と宗教的象徴の区別のように、超越的なものを指し示すか否かによって、宗教的言述<sup>ディスコース</sup>と詩的言述<sup>ディスコース</sup>は区別できる」という仮説を立て、考察する。問題となるのは、隠喩的言述<sup>ディスコース</sup>の中でも、特に生きた隠喩における意味である。慣用化され、語義の一部となった隠喩は、死んだ隠喩（Dead Metaphor）である。しかし、これまでに見たように、Ricoeur が問題とする生きた隠喩は、異例な述語付けによって生ずる語と語の意味の緊張関係によって、新たな意味を創出する。隠喩的言述<sup>ディスコース</sup>は、読者の読書行為において創造的想像力<sup>クリエイティブイマジネーション</sup>の働きによって、言葉<sup>Language Event</sup>の出来事となり、最終的に意味として了解される。つまり、Ricoeur の隠喩理論において、意味とはテキストの中ではなく読者の中にあるということである。Tillich が主張する象徴<sup>シンボル</sup>（集合的無意識によって意味が決定される）とは違い、隠喩的言述<sup>ディスコース</sup>の意味は読者の創造的想像力<sup>クリエイティブイマジネーション</sup>による瞬間的意味創造に依存する。よって、生きた隠喩の意味は常にダイナミックに変動するのである。このことによって、同一の隠喩的言述<sup>ディスコース</sup>を読むとしても、読み手によって、また、同一の読者であっても読む時と場合によって、テキストは常に新たな意味を持ちうる。生きた隠喩とは、このように常に出来事<sup>Event</sup>として生じ、意味として了解される。よって、詩的言述<sup>ディスコース</sup>は象徴<sup>シンボル</sup>とは違い、その意味を客観的に判断することができない。象徴は確かに、それ以外によっては開示されない魂の深層を開示するが、それがもたらす連想は集団によって固定化されている。つまり、象徴はそれ自体の最も基本的性質によって、Ricoeur の言葉<sup>シンボル</sup>を借りるなら「死んだ」状態にある。このことから、象徴<sup>シンボル</sup>は意味の客観的判断が可能なのである。

以上のことから、ある隠喩的言述<sup>ディスコース</sup>が宗教的言述<sup>ディスコース</sup>であるか否かは、究極的には読み手に委ねられるという結論を導き出すことができる。宗教的言述<sup>ディスコース</sup>と詩的言述<sup>ディスコース</sup>は、慣用化され、語義の一部となる（死ぬ）ことがない限り、宗教的象徴<sup>シンボル</sup>とそれ以外の象徴<sup>シンボル</sup>のように客観的基準によって区別することができないのである。

## 結論

宗教的言語は、その特殊性によって宗教的経験の核にあると Ricoeur は考える。しかし、宗教的言語がどのように詩的（文学的）言語と比較して特殊であるのかについて Ricoeur は客観的基準の提示に失敗しているように思われる。宗教的言語が宗教的経験の明瞭な表現であり、基盤なのであれば、宗教的言語の特殊性が明確でなければ、宗教的経験が他の経験と比較して特殊であるという前提までもが曖昧となってしまう。よって、宗教的言述<sup>ディスコース</sup>が詩的言述<sup>ディスコース</sup>と何によって区別できるのかということ<sup>ディスコース</sup>を明確化することが重要となる。しかし、隠喩理論を出発点として宗教的言語を考察する Ricoeur の考えでは、宗教的言述<sup>ディスコース</sup>と詩的言述<sup>ディスコース</sup>を明確に区別するということは根本的に不可能と考えられる。なぜなら、宗教的象徴の意味は集合的無意識によって決定されるのに対して、宗教的言述<sup>ディスコース</sup>における意味は、個々の読み手による創造的想像力<sup>クリエイティブイマジネーション</sup>によって行われる、フィクションと現実の中間的領域<sup>ディスコース</sup>における瞬間的意味創造だからである。宗教的言述<sup>ディスコース</sup>におけるこの個性は、既成の宗教とは全く関わりを持たない詩であっても、読み手の解釈によっては宗教的となりうることを示す。なぜなら、ある隠喩的言述<sup>ディスコース</sup>が何を意味するかは、字義通りのテキストという客観と、「想像して読む」という主観の弁証法の結果だからである。逆に、歴史的宗教における伝統的文書であっても、読み手が客観

的・実証的な読み方にとどまるのであれば、超越的存在は開示されず、宗教的言述<sup>ディスコース</sup>ではなくなる。よって、あるテキストが宗教的か否かを判断する場合、それは言述としての意味ではなく、そこに用いられる語の象徴的性質によって決定すべきと考えられる。

## 注

- 1) Ricoeur の宗教哲学はティリッヒ神学と多くの点で類似しており、特に、接近と相関関係の方法論にそれが発見できる。Vanhoozer, Kevin J. 1990. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge University Press. p. 230.
- 2) ポール・リクール『解釈の革新』久米博訳、白水社、1985年、64-66頁。
- 3) Idem.
- 4) 本論で挙げた3点に加えて、宗教的言語は特定の社会的、倫理的態度を伴う集団への帰属に関わるともリクールは述べる。しかし、「宗教」の語が必ずしも社会的・倫理的な集団を指し示さないことから考えると、この条件は常に正しいとはいえない。これは究極的には「宗教とは何か」という問いに関わる判断基準であるが、本稿ではテキストにおける基準を考察するため、集団への帰属という要素は考察の対象外である。

# パーリ律戒本註『カンカーヴィタラニー』の研究 ー命令による判定に関してー

保 子 昌 徳

花園大学大学院 文学研究科

博士課程 2 回生 仏教学専攻

## A. はじめに

『カンカーヴィタラニー』(*Kaṅkhāvitaranī*) はパーリ律戒本 (*Pātimokkha*) の註釈書 (*aṭṭhakathā*) であり、伝統的に 5 世紀頃にスリランカで活動したブッダゴーサの著作とされる。本稿では同書の註釈の特徴である「17 の共通する特徴」による「共通する判定」(*sādhāraṇavinicchaya*) のうち、命令 (*āṇatti*) による判定を問題とし、判定の結果と学処の記述形式との関係を調査・整理する。

## B. 『カンカーヴィタラニー』の註釈方式：「17 の共通する特徴」

『カンカーヴィタラニー』における各学処への註釈はその 1 つ 1 つが 2 部に分かれている。第 1 部は条文に含まれる語句を逐次に解説するものであり、第 2 部は「[すべての学処に] 共通する判定」と呼ばれる定型的な記述である。「共通する判定」とは第一波羅夷学処の註釈に示された要目 (*mātikā*) に見える「17 の共通する特徴」<sup>1)</sup> に基づいて判定を示すものである (*Kkh* p. 35)。

またブッダダッタの *Vinayavinicchaya* (VRI 版の nos. 3115-3117) および *Uttaravinicchaya* (VRI 版の nos. 837-870) にも同じ「17 の共通する特徴」が見られる。これら 2 文献の制作年代は『サマタパーサーディカー』以降、600 年以前である (Hinüber, 1996 § 325-329)。

## C. 命令による判定

「命令」は「17 の共通する特徴」の 5 番目である。命令による判定は、その学処が「有命令」(*sāṇattika*) であるか「無命令」(*anāṇattika*) であるかを述べるということだが、これらの術語はパーリ律 (*Vinaya*) にも、その註釈『サマタパーサーディカー』にもない。「17 の共通する特徴」のうち「命令」と 9 番目の「支」(*aṅga*: 罪の構成要件の列挙) 以外は術語がパーリ律もしくは『サマタパーサーディカー』に見いだせ、判定の内容もそれらに原型が見られるものが多いため、「命令」は 17 のうちで新しい要素と言える。「有命令」の学処をすべて列挙すれば以下の通りとなる：

比丘の「有命令」学処：

波羅夷 (*pārājika*) 2、3、僧残 (*saṅghādisesa*) 5-9、捨墮 (*nissaggiya pācittiya*) 4、11-15、17、18、25、波逸提 (*pācittiya*) 10、11、17、20、26、42、56、60-62、76、84、86-92、

比丘尼の「有命令」学処 (ただし比丘と共通するものは除いてある)：

僧残 1、6、捨墮 3、波逸提 2-4、8、9、22。

#### D. 「有命令」学処の分類：使役形に注目して

「有命令」の学処において命令と見なされるのはしばしば使役形の動詞で表現される禁止行為である。それに注目して、上に列挙した「有命令」の学処を大きく4種に分類し、経分別の情報を考慮して更に細分した。

##### 1) 学処が禁止行為を表現するのに使役形の動詞を用いる場合：

1-1) 同じ動詞の通常形<sup>2)</sup>と使役形を併べる：比丘捨墮 18、25、比丘波逸提 10、17、20、26、56、60、84、比丘尼捨墮 3、比丘尼波逸提 8、9。

##### 1-2) 使役形のみを用いる：

1-2-1) 経分別にも通常形を併べず：比丘捨墮 4、17、比丘波逸提 42、比丘尼波逸提 2。

1-2-2) 経分別で通常形と使役形を併べる：比丘僧残 6、7、比丘捨墮 11-15、比丘波逸提 86、88、92。

比丘僧残 6、7 では学処の「(不適當な精舎・房舎を) 作らせるならば」(kāreyya) という語が経分別では「作る (karoti) か作らせる (kārapeti) のである」と説明される<sup>3)</sup>。比丘捨墮 11 など他の学処も形態や大きさの点で不適當な道具を作らせることを禁止するが、これらの学処は「作らせるならば」(kārapeyya) という表現になっている。

##### 2) 学処が禁止行為を表現するのに通常形の動詞のみを用いる場合：

2-1) 経分別で通常形と使役形を併べる：比丘僧残 8、9、比丘波逸提 76。

比丘僧残 8、9、比丘波逸提 76 のいずれも無実の罪で他の比丘を責めることを禁止する。

2-2) 経分別で命令を考慮：比丘波羅夷 2、3、比丘僧残 5。

経分別において他者を使役して禁止行為をなす場合にも有罪となると説明されており、『カンカーヴィタラニー』もこうした情報を整理・考慮して「有命令」と判定している。

2-3) 学処は使役形ではないが他者を誘導する：比丘尼僧残 6。

比丘尼僧残 6 の禁止行為は「比丘僧残 5 の禁止行為 (= 染心を持ち、染心を持つ男性の手から食べ物を受け取って食べる) を他の比丘尼に勧めること」である。比丘尼僧残 5 に付属させて 1-1)、2-1) のように記述しても構わないように思えるが、独立した学処となっている。

##### 3) 学処が禁止行為を表現するのに動名詞を用いる場合：比丘波逸提 87、89-91、比丘尼波逸提 22。

学処における動名詞「作らせる」(kārayamānena) が経分別において「作る (karonto) か作らせる (kārapento) のである」と説明される。1-2-2) に似ている。

##### 4) 学処が禁止行為を表現するのに名詞を用いる場合

禁止行為を示す名詞の処格 (locative) を用いて「～の場合に (= 名詞の処格) ... の罪がある」と表現がなされる。

4-1) 経分別で通常形と使役形を併べる：比丘波逸提 11。

4-2) 経分別でも命令を考慮せず：比丘波逸提 61、62、比丘尼僧残 1、比丘尼波逸提 3、4。

特に比丘尼僧残 1 (訴訟を禁止) については他者を使役することについて経分別や『カンカーヴィタラニー』にも参考になる記述が見いだせない。

## E. 「無命令」と使役形

一方、学処の禁止行為を表現するのに使役形の動詞を用いていても「無命令」となる場合がある。そうした学処は以下の 2 通りに分かれる：

- 1) 禁止行為を使役形の肯定で表現する場合：比丘捨墮 26、30、比丘波逸提 4、36、82。
- 2) 禁止行為の一部を使役形の否定で表現する場合：比丘波逸提 15。

比丘波逸提 15 は「僧団の精舎に、寝具を広げて、あるいは広げさせて、立ち去る時にそれを引き揚げもせず、引き揚げさせ (uddharāpeyya) もしない、あるいは依頼せずに去るならば、波逸提である」というものである。

## F. おわりに

調査によって得られた情報は以下の通り：

- 1) D の 1-1)、1-2-2)、3)、4-1) のように違犯するにあたって、命令が必須ではない「有命令」学処もある。
- 2) E の 1) のように使役形で表現される、他者をコントロールする行為を禁止する学処であっても「無命令」のものがある。

また D の 2-3) における比丘尼僧残 6 が独立した学処になっていること、4-2) における比丘尼僧残 1 を命令によって違犯する状況の実態など、個別の学処についてさらなる調査の余地がある。

## 注

- 1) 「因縁」(nidāna: 制定された場所)、「人」(puggala: 初犯者) などの 17 項目である。
- 2) 本稿ではこの語を「使役形ではない」という意味で用いている。
- 3) kāreyya はむしろ使役形 kārāpeyya の通常形とみなすべきかもしれない。そうする場合は比丘僧残 6、7 は 1-1) に分類される。

## 文献一覧

*Kkh*: K. R. Norman and William Pruitt (Ed.). *Kaṅkhāvitaraṇī by Bhadantācariya Buddhagosa*, Oxford: PTS, 2003.

*Vinaya*: H. Oldenberg (Ed.). *The Vinayapiṭakam*, 5 vols., London: Williams and Norgate, 1879-1883.

Oskar von Hinüber. *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin: Walter de Gruyter, 1996.

# 法然上人の死生観

## －『和語燈録』より見る死生の苦楽－

下 端 啓 介

佛教大学大学院 文学研究科  
仏教学専攻 博士後期課程

### 一、はじめに

宗教は人々に死生の苦楽を説くものでもある。浄土宗は死生の課題に対して念仏という教えを提示してきた。その教えにおいて、浄土宗の宗祖法然上人（一一三三—一二一二、以下、全ての尊称略）は死や生に対して苦楽をどのように捉えていたのであろうか。法然の法語では死生について、苦とも楽とも説かれており、様々な法語が残されており、一様ではない。これは、法然の言葉が、説法した様々な人々に対し、その人々それぞれに対応して説いた対機要素が強いものであるから、このように多様な法語が残されていると考えられる。

本研究では、法然の法語集から死生の苦楽に関する説示をすべて抜き出し分析し、そこにどのような傾向が見られるかを検討した。法然の法語集である、『黒谷上人語燈録』（十一～十五卷）及び『拾遺黒谷上人語燈録』（中・下巻）（以下、両文献をまとめて『和語燈録』とする）から<sup>1)</sup>、「死」あるいは「生（生まれるという意味ではなく、生きるという意味での生）」の苦楽を説く法語をすべて抜き出した<sup>2)</sup>。またそのような死生観を表す法語を、どのような人に、どのような状況を対象としていたかという視点で、分類し分析を行った。すなわち、法然が説く往生浄土の修行である専修念仏をする場合と専修念仏をしない場合に分けて整理した。それによって、死生の苦楽を説く法然の法語の傾向を探った。

### 二、法然の法語の整理結果

法然の法語を整理した結果、法然の死生観を説く法語は次のように分類されることがわかった。すなわち、まず法然が勧める専修念仏をする場合としない場合で大きく異なる。さらに専修念仏をする場合において、死に対する法語と生に対する法語でもその説示は異なるということである。

具体的に示すと、まず①専修念仏をしない場合には、四苦八苦といった通仏教的な苦を蒙り、生においても死においても苦であることが説かれる。

次いで②専修念仏をする場合で死に対しては、死苦を蒙ることも説かれるがそれでも来迎や往生という楽に変わることが説かれる。往生行である専修念仏をする場合、死は厭い離れるべき穢土から願い求めるべき浄土へ往生することであるから、死に対して往生する者に楽を説くのは浄土教に順じた考え方である。

そして③専修念仏をする場合で生に対しては、苦とも楽とも説かれる。生が楽であるという法語は、出家者、在家者を区別することなく同様に説かれており、法然浄土教では出家者であろうと在家者であろうと等しく生においても救済をもたらす教えであることを示唆している。ただし、苦から楽

へ変わるという説示は、死において、苦から、来迎や往生といった完全な楽へ変わると説く場合と異なり、必ずしも苦が除かれるとは説いていない。例えば「浄土宗略抄」に説かれる転重軽受については「宿業かきりありて、おもくうくへきやまひを、かるくうけさせ給ふ<sup>3)</sup>」とあるように前世の業によって重く受けるはずの病を念仏によって仏の力で軽く受けさせてくれるのであるが、苦そのものを消滅するというわけではない。病も患い死にもするという意味では苦が確かに存在すると説くのである。現実には四苦八苦を蒙ることが避けられないのは、行者側からみると当然であり、法然の教えがいかに現実の事象に則した内容であるかを端的に表していると言える。

また上記のような傾向は、説法の相手が在家者であるか出家者であるかを問わず見られ、ただ専修念仏をするかどうかという基準で分かれている。

### 三、死生観を説く法語の傾向

法然の説法は対機的要素が強いと言われるが、「対機」というのは相手の機根に応じて教えを説くということである。つまり、法然の説法を対機的だと表すことで、法然の様々な人々に対する様々な説法を包括して一言で表現することができている。しかし一方で、時に対機説法という言葉は相反する説示の会通に用いられることがあり、対機的という言葉のみで法然の説法を表してしまうと、その中に矛盾した説示が含まれていたとしても、「相手の機根に応じて様々だ」というより他、具体的な説明は何もしないということになる。死生観に関していうと、法然は死や生について現に苦とも楽とも説いている。この苦や楽と説く説法の違いを対機説法であるからという言葉のみで捉えてしまうと、言葉の上では「対機説法だ」と説明することができたとしても、法然の真意は何も掴むことができないのである。

今回検討したところでは、死生観の法語の違いが「対機説法」であるとして、その「機」の違いは何かということに踏み込んだ場合、それは、例えば上述のように説法の相手が在家者か出家者かの違いといった表面的なことに因るものではなかった。説示を詳細に検討することで、専修念仏の有無によって異なっているということがわかったのである。このことは、法然の法語の違いを、単に「対機説法」であると捉えるのみでなく、具体的な思想に基づいて紐解くことが可能であるということを示すのである。

### 四、まとめ

今回の検討により、次のことが明らかとなった。

①法然の一連の文献について、その法語全体を通して死生観における苦楽の用例を検討した。その結果、法然が説く死生の苦楽は、専修念仏をする場合と専修念仏をしない場合とは全く異なり、専修念仏をする場合でも死と生とはその説示が異なることがわかった。これは従来の研究とは異なり文献の法語を全体として検討したことに因ると考えられ、新たな研究手法を提示できたと考える。

②法然の説法は対機的要素が強いと考えられているが、その対機的という内容にさらに踏み込んで、専修念仏の有無といった一定の思想に基づいて法然の法語の違いを説明し得る可能性を示した<sup>4)</sup>。

注

- 1) テキストについては、龍谷大学所蔵の元亨版を底本として扱う。本論中における原文の典拠は元亨版『和語燈録』に依るが、便宜上『昭和新修法然上人全集』の該当頁を挙げる。
- 2) ただし、『和語燈録』所収文献の内「御歌」については、文言に対して様々な解釈が成し得るため、今回の検討範囲に含めない。
- 3) 「浄土宗略抄」(『昭法全』六〇五頁)。試訳：前世の報いに限りがあって、重く受けるべき病を、軽く受けさせなさる。
- 4) 今後の課題として、今回取り扱った文献の範囲については、『黒谷上人語燈録』(十一～十五卷)及び『拾遺黒谷上人語燈録』(中・下卷)のみであり、他の文献に収録されている法然の法語を考慮できていないため、本研究のみをもって法然の思想を解明しているとは言い難い。『法然上人行状絵図』といった法然の法語が多数収録されている他の文献においても、本研究と同様の傾向が見られるか検討する必要がある。

# 次世代につながる寺院活動の研究 －評価体制の構築を観点として－

中 川 結 幾

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

真宗伝道の拠点として、寺院の存続を考えた場合に私たちの生活と切り離されたところで寺院が存続していくことはおおよそ考えにくい。社会の中では「評価体制」を取り入れる他分野の法人が増え始め、寺院の中にも第三者評価に近い「評価団体」の存在が認められるが、寺院活動に関する評価の枠組みや方法に関する研究は行われていない。そこで本発表は、寺院内で実施される寺院活動について法規的な寺院の役割と、実際に行われている寺院活動や現場の声を捉えなおす実践真宗学的視点<sup>(1)</sup>から、寺院活動の領域と評価体制の構築について実証し、伝道方法の方途を示すことを中心に論考をまとめた。

なお、本発表は2017年度流行大学大学院実践真宗学研究科修士論文として提出した論文に加筆、修正を加えて発表したものである。

## 1、真宗寺院における寺院活動とは

寺院とは、浄土真宗という教法を開顕し、立教開宗した親鸞を宗祖と仰ぎ、「教義の宣布」「法要儀式の執行」「同朋を教化育成していくこと」という第一義的な活動を行い、「公衆の福祉への貢献」という社会貢献も目的になっている施設と定義する。

また、寺院活動とは一カ寺のみで行われるものだけではなく、近隣の寺院、組や教区が合同で行う寺院活動のことも指されて呼称されるが、本論文内では、実質的に寺院活動を展開させている最小単位として、一カ寺単位、且つ、真宗寺院内で行われている寺院活動に着目して研究を行っている

寺壇関係を中心とした繋がりによる、ある意味義務感に促された寺院活動への参加も根底にはあるが、すべての人を対象とするならば、基本的には自由に自主的に参加が出来る利用形態が必要であるといえる。自主的に寺院活動へ参加のできる範囲内に寺院が建立しているかどうか大きく影響する。さらに、自主的に参加をする人がいないことには、すべての人を対象とする目的に沿った寺院活動は成立しないといえる。

## 2、他の公益法人の評価体制と宗教法人の評価体制

寺院は公益目的事業として存在し、その枠組みの中で伝道活動が行われているという視点から、他の公益目的事業における評価体制はどのように成り立っているのか一瞥を行う。公益目的事業とは具体的には、社会福祉法人、学校法人、医療法人、宗教法人などをさす。三者の違いを勘案するに、おおよそ「事業実施者でもなく、受益者でもない中立の第三者（機関）が行う」「評価は監査や情報公

開とは違い、評価による質の向上と評価の公開を通した透明性を目的としている」ということが言える。

宗教法人においては、発表者の管見の限りでは第三者評価機関として名前を挙げて存在している機関は存在しなかった。唯一見つけられたのは、「一般社団法人お寺の未来」が行っている「お寺360度診断」「まいてら」「安心のお寺診断」の3点であり、上記のような評価体制に近いものである。

しかし、上記にあげた三つの公益法人等のように「第三者評価」の名のもとに行われているものではなく、かつ「ステークホルダーからの声の集約による診断」と、「審査と公開」と「自己診断」とわけて実施されており、他の公益法人のような第三者評価の在り方とは異なっていると言える。

### 3. 寺院活動情報収集

住職の集まる研修会において、簡単に研究の趣旨を説明させていただける場を持つことを了解いただけた奈良、和歌山、大阪、岐阜の四会場での浄土真宗本願寺派の研修会において、寺院において寺院活動を実施している僧侶ら約125名を対象とし、どのような視点で寺院活動を評価しているのか、もしくは評価を行わずに寺院活動を実施しているのか考察を行った。

さらに、どのような視点に注力しているのかという視点として、一つは、寺院活動を実施する僧侶の姿勢や意気込みとして捉えられるもの、二つ目は寺院活動の在り方について言及があるもの、三つ目は寺院活動に参加する側が寺院活動に対してどのような価値を見出すのか、又どのような受け取りをするのかという点について言及されているもの、四つ目は寺院の施設面や環境について、五つ目は地域との関わり方について言及されているもの、と五つの分野にまたがって大切に考えている視点があることが明らかになった。本調査により実際に寺院活動が次世代につながるために満足感を感じてもらう寺院活動の実施をする上で大切な視点が多様な分野の要因の可視化ができ、その集約を行うことが出来た。

### おわりに

それぞれの寺院の中で展開されている寺院活動が適切に行われているのか、社会に対して適切に示していくためには、寺院活動評価の実施の可能性が考えられるが、すべての寺院が「第三者評価」を受ける必要があるわけではないことも合わせて確認できた。

また、評価体制を構築する意義と課題として、本質に基づいた寺院活動への自己改善の手助けになる点、様々な寺院活動の中で行われている工夫を集約して一般化を行い、評価項目に入れ込む形で、さらなる寺院活動の充実につながる点、自己主張だけでは届かなかった寺院活動の魅力を第三者が客観的に評価を行うことで、伝わりやすい形にして、寺院活動に参加したことのない人に届けることが出来る点、第三者評価の公開を通して、寺院と第三者評価の情報が欲しい方とのつながりが出来る点などの意義を見ることができる。課題としては、評価の項目にのみ注力をした活動を行う恐れがある点、評価を受けるために人的、金銭的な負担がかかる点、門信徒が自由にお寺を選ぶ状況ではない中で評価の公開を行うのは、かえって不満足につながる恐れがある点があげられる。

今後は、広く伝道方法の歴史の変遷やその背景、多様な宗教における伝道方法の比較を射程に入れ、

寺院活動の歴史的変遷やその成立を視野に入れ、統合的な「伝道方法」領域における「寺院活動論」の構築を試みたい。

注

- 1) 深川宣暢「真宗伝道学方法論の考察—真宗教義と伝道学の方法—」（『真宗学』119・120号、2009年）P.244 には「現実の状況を正確に認識・分析した上での、救済実現のための方向づけ、表現方法、技術的方法などの実践的研究が求められることとなろう」とある。本発表で真宗伝道学とは実践真宗学と同義の意味で用いている。



## 京都・宗教系大学院連合 事業報告 (2019年1月～12月)

### [2018年度]

#### ■評議会

議長：川内教彰、事務局長：松本丘、会計：三宅威仁

#### 評議員

川内 教彰（佛教大学大学院 文学研究科 教授）  
市川 定敏（佛教大学大学院 文学研究科 講師）  
加茂 正典（皇學館大学大学院 文学研究科 教授）  
松本 丘（皇學館大学大学院 文学研究科 教授）  
井上 尚実（大谷大学大学院 文学研究科 教授）  
村山 保史（大谷大学大学院 文学研究科 教授）  
松長 恵史（高野山大学大学院 文学研究科 教授）  
櫻木 潤（高野山大学大学院 文学研究科 助教）  
佐伯 俊源（種智院大学 人文学部 教授）  
松本 峰哲（種智院大学 人文学部 教授）  
石川 立（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）  
中尾 良信（花園大学大学院 文学研究科 教授）  
小川 太龍（花園大学大学院 文学研究科 講師）  
殿内 恒（龍谷大学大学院 実践真宗学研究科 教授）  
田中 龍山（龍谷大学大学院 文学研究科 准教授）

#### 第4回評議会

日 時：2019年1月26日（土）12：00～13：00

場 所：同志社大学 神学館1階会議室

#### 第5回評議会

日 時：2019年3月30日（土）13：00～14：00

場 所：佛教大学8号館4階・第5会議室

#### ■公開シンポジウム

日 時：2019年1月26日（土）13時30分～15時30分

場 所：同志社大学至誠館23教室

テーマ：「経典の翻訳 ―その意義と課題―」

発題者：石川 立氏（同志社大学教授）

加藤 哲平氏（日本学術振興会特別研究員 PD、同志社大学講師）  
辻 圭秋氏（中東カフェ・文化サロン finjan 副店長）

## [2019年度]

### ■評議会

議長：嵩 満也 事務局長：櫻木 潤 会計：小川太龍

### 評議員

嵩 満也（龍谷大学大学院 国際学研究科 教授）  
田中 龍山（龍谷大学大学院 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 教授）  
櫻木 潤（高野山大学大学院 文学研究科 講師）  
村山 保史（大谷大学大学院 文学研究科 教授）  
藤原 正寿（大谷大学大学院 文学研究科 准教授）  
中山 郁（皇學館大学大学院 文学研究科 教授）  
松本 丘（皇學館大学大学院 文学研究科 教授）  
佐伯 俊源（種智院大学 人文学部 教授）  
松本 峰哲（種智院大学 人文学部 教授）  
石川 立（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）  
中尾 良信（花園大学大学院 文学研究科 教授）  
小川 太龍（花園大学大学院 文学研究科 講師）  
細田 典明（佛教大学大学院 文学研究科 教授）  
市川 定敬（佛教大学大学院 文学研究科 講師）

### 第1回評議会

日 時：2019年5月18日（土）12：00～13：00

場 所：龍谷大学大宮学舎西翼3階小会議室

### 第2回評議会

日 時：2019年7月27日（土）12：00～13：00

場 所：龍谷大学大宮学舎西翼3階小会議室

### 第3回評議会

日 時：2019年10月26日（土）13：00～14：00

場 所：龍谷大学大宮学舎西翼3階小会議室

## ■研究会

研究会運営委員：細田典明（委員長）、三宅威仁、中山郁、中尾良信、嵩満也、松長恵史、  
藤原正寿、佐伯俊源

### ◎第18回 K-GURS 宗教研究会

日 時：2019 年 10 月 26 日（土）14：00 ～ 16：00

場 所：龍谷大学大宮学舎西翼 102 教室

講 演：シスター マリア・デ・ジョルジ（教皇庁立グレゴリアン大学准教授）

題 目：「他宗教を通して自らを深く学ぶ」

コメンテーター：細田典明（佛教大学教授）

司 会：市川定敏（佛教大学講師）

## ■2019 年度チェーン・レクチャー

テーマ：日本近代化の中の宗教教団とその高等教育機関の役割

4 月 12 日 嵩 満也（龍谷大学）

「日本近代化の中の仏教国際ネットワークの形成と仏教教団の高等教育」

4 月 26 日 三宅 威仁（同志社大学）

「日本近代化におけるキリスト教主義高等教育機関の役割—同志社を事例として—」

5 月 10 日 中山 郁（皇學館大学）

「神道系大学における『建学の精神』と教育・研究」

6 月 7 日 藤田 和敏（花園大学）

「臨済宗相国寺派の教団近代化について」

6 月 21 日 福島 栄寿（大谷大学）

「真宗大谷派における女性教化—明治・大正・昭和・平成の教説を辿る—」

6 月 28 日 奥山 直司（高野山大学）

「近代の真言宗と高等教育」

7 月 5 日 宮城洋一郎（種智院大学）

「仏教教団の近代化と慈善事業—福田会育児院を創設した僧侶たち—」

7 月 19 日 大谷 栄一（佛教大学）

「近代化する仏教と教育制度」

コーディネーター：嵩 満也（龍谷大学）

## ■院生発表会

日 時：2019年7月27日（土）13：20～16：00

場 所：龍谷大学大宮学舎西翼102教室

発表者（発表順）：

### 【大谷大学】

磯部 美紀（文学研究科社会学専攻博士課程）

「葬送儀礼の社会的役割 ―「法話」に注目して―」

### 【皇學館大学】

紀ノ崎 剛（文学研究科博士前期課程）

「天皇（スメラミコト）の御剣（ミハカシ）―呪剣から律令の剣へ―」

### 【高野山大学】

洪 涛（文学研究科博士後期課程密教学専攻）

「密教僧智慧輪の出自に関して」

### 【同志社大学】

鍵谷 秀之（神学研究科博士課程後期課程）

「宗教的言語の特殊性について」

### 【花園大学】

保子 昌徳（文学研究科仏教学専攻博士後期課程）

「パーリ律戒本註『カンカーヴィタラニー』の研究―命令による判定に関して―」

### 【佛教大学】

下端 啓介（文学研究科博士後期課程）

「法然上人の死生観―『和語燈録』より見る死生の苦楽―」

### 【龍谷大学】

中川 結（文学研究科真宗学専攻博士後期課程）

「次世代につながる寺院活動の研究―評価体制の構築を観点として―」

【院生交流会】 16：30～18：00

## ■『京都・宗教論叢』

[2019年度]

編集委員：松本丘（委員長）、石川立、小川太龍、田中龍山、櫻木潤、村山保史、松本峰哲、

市川定敏

◎第14号 2020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

『京都・宗教論叢』第14号をお届けいたします。

まず、昨年1月に「経典の翻訳」をテーマとして開催された公開シンポジウムの報告を掲載いたしました。聖書の新しい翻訳が刊行されたのを機に、キリスト教のみならず、イスラム教の立場からも、経典翻訳の実情と課題を議論していただきました。

同じく昨年度の宗教研究会では、甲南大学の田中貴子先生をお招きし、「『九相図』と『摩訶止観』・再考」と題してご講演を賜りました。近年関心が高まっている「九相図」について、九州国立博物館蔵「九相図巻」を中心に、独自のご視点を示してくださっております。

本年度のチェーンレクチャーは、龍谷大学にご担当いただき、「日本の近代化の中の宗教教団とその高等教育機関の役割」がテーマとなりました。これまで必ずしも積極的に評価されてこなかった、我が国の近代化に対する宗教団体の活動を、主に高等教育に着目した講義から学んでいただくことができたと思います。

恒例の院生発表会では、本年度も7名の院生にご発表いただきました。限られた発表時間ではありましたが、実に多彩で充実した、本連合ならではの内容になっております。

編集代表者の不手際によりまして、発刊が大幅に遅れまして大変ご迷惑をおかけいたしました。本号をご熟覧いただき、K-Gursの活動により一層のご理解ご協力を賜りますよう、お願い申し上げます。

最後になりましたが、原稿をお寄せいただき、また編集にご協力いただきました皆様方に、この場をお借りして感謝申し上げます。

編集委員を代表して 皇學館大学 松本 丘

## 京都・宗教論叢 第14号

2020年3月31日発行

発行所 京都・宗教系大学院連合 (K-GURS)

事務局：高野山大学大学院 文学研究科 櫻木潤研究室

〒648-0280 和歌山県伊都郡高野町高野山385

TEL 0736-56-5027

ホームページ [www.kgurs.jp](http://www.kgurs.jp)

印刷 株式会社 田中プリント