ISSN 1882-3467

京都・宗教論叢

第 12 号

巻頭言　川内教彰

2016 年度　京都・宗教系大学院連合　公開シンポジウム
テーマ「自然と宗教とのかかわり」　松長有慶
神道の立場から　白山芳太郎
キリスト教の立場から　三宅威仁
浄土教の立場から　井上尚実
パネルディスカッション

京都・宗教系大学院連合　2016 年度　研究会報告
第 15 回 K-GURS 宗教研究会
テーマ「震災と宗教」
神道と震災・災難　加茂正典

2017 年度　チェーン・レクチャー概要

2017 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 12 号

目　次

巻頭言　川内教彰　3

2016 年度　京都・宗教系大学院連合　公開シンポジウム

テーマ「自然と宗教とのかかわり」

松長有慶（高野山大学 名誉教授）　6

神道の立場から　白山芳太郎（皇學館大学 文学部 神道学科 教授）　13

キリスト教の立場から　三宅威仁（同志社大学 神学部 教授）　16

浄土教の立場から　井上尚実（大谷大学 文学部 真宗学科 教授）　19

パネルディスカッション　23

京都・宗教系大学院連合　2016 年度　研究会報告

第 15 回 K-GURS 宗教研究会

テーマ「震災と宗教」

神道と震災・災難　加茂正典（皇學館大学）　32

2017 年度　チェーン・レクチャー概要

テーマ「現代社会における宗教の意義」

明治維新の神仏分離と今現在　河野訓（皇學館大学）　38

密教から見た臨床宗教師の可能性　松本峰哲（種智院大学）　42

共に生きるということ　箕浦暁雄（大谷大学）　46

地域社会と宗教　森本一彦（高野山大学）　50

現代文明における宗教性の方向
　―ウィルバーのアートマン・プロジェクト　清水大介（花園大学）　53

自死対策における課題と仏教　野呂靖（龍谷大学）　56

現代社会における宗教の意義－道元の思想に学ぶ　川内教彰（佛教大学）　60

米国のポップミュージックとキリスト教　関谷直人（同志社大学）　64

2017年度　京都・宗教系大学院連合主催　院生発表会概要

本願成就の仏道 ―聞思という方法論を通して― 村上無量（大谷大学） 70
日光院英仙が相承した唯一神道について 木下智雄（高野山大学） 73
「不信仰者宣告」（タクフィール）をめぐる考察
―中世キリスト教の異端宣告との比較を通じて― フセイン・ハルドゥーン（同志社大学） 76
『決定往生集』第四種子決定について
―特に『釈浄土群疑論』との関係性を中心に― 服部純啓（佛教大学） 79
馬祖禅の展開
―馬祖道一の「作用即性」説から臨済義玄の「人」思想へ―
呉進幹（花園大学） 82
美保神社の祭祀儀礼に関する基礎的研究 鈴木英介（皇學館大学） 86
湛睿における弥陀浄土義 高田悠（龍谷大学） 89

京都・宗教系大学院連合　事業報告 93
京都・宗教系大学院連合（Kyoto Graduate Union of Religious Studies）設立の趣旨 97
京都・宗教系大学院連合　規約 99
京都・宗教系大学院連合　協力団体に関する規約 101

編集後記

巻 頭 言

「あらゆる時代の観念や思想に否応なく相互連関性を与え、すべての思想的立場がそれとの関係で―否定を通じてでも―自己を歴史的に位置づけるような中核あるいは座標軸に当る思想的伝統はわが国には形成されなかった、ということだ。」

「私達の思考や発想の様式をいろいろな要素に分解し、それぞれの系譜を遡るならば、仏教的なもの、儒教的なもの、シャーマニズム的なもの、西欧的なもの―要するに私達の歴史にその足跡を印したあらゆる思想の断片に行き当たるであろう。問題はそれらがみな雑然と同居し、相互の論理的な関係と占めるべき位置とが一向判然としていないところにある。」

「時代時代に有力な宗教と「習合」してその教義内容を埋めて来た「神道」の「無限抱擁」性と思想的雑居性が、日本の思想的「伝統」を集約的に表現している。」

現代における宗教の意義とは何か、これを問う場合、上に掲げた丸山真男氏の指摘（『日本の思想』岩波新書 434）を思い起こす必要があるだろう。

たとえば「自殺はなぜいけないのか」と問われた場合、「神が創造した人間が自らの命を絶てば天国に行けないから」、「不殺生という戒律があるから」、「孝に反する行為であるから」など、キリスト教・仏教・儒教の基本的な原理原則を挙げることは容易であるが、ではそれが自分自身の確固たる信念として主張できるかというと、判然としないというのが実情ではなかろうか。

丸山氏のいう「シャーマニズム的なもの」とは神祇信仰や陰陽道に該当するだろうし、「西欧的なもの」にはキリスト教の思想が含まれるであろう。日本人の心性（メンタリティ）はこれらの断片で構成されており、いずれもが知識のレベルを超えずに「雑然と同居」しており、確固たる「座標軸」にはなっていないのである。

いじめの問題、死刑制度の是非、臓器移植の是非などの問題に対しては、神祇信仰の呪詛、業報輪廻思想、日本人の死生観など、つまり「雑然と同居」している宗教的要素を踏まえて、その本質を見極めて議論を深めないのであれば、皮相的な倫理観や道徳観が横行するだけであろう。

現代における宗教の意義を問う場合、キリスト教・仏教・神道の原理は何であり、それが長い歴史のなかでどのように変容し日本人の心性を形成してきたのかということを明らかにしていかねばならないのである。

われわれ K − GURS は、現代における宗教の存在意義を考えるため、その原理と日本的変容を明らかにすることによって、丸山氏のいう「相互の論理的な関係と占めるべき位置」を検証することが可能な組織であるといえよう。

2014 年度から皇学館大学が加入したことにより、日本的心性の基底をなすといえる「神と仏」の問題をさらに明らかにしていけるのではないかと思われ、その意味で皇学館大学において開催されるシンポジウムは非常に重要であるといえよう。

K − GURS は現代における宗教の存在意義を考える最も重要な組織として、ますますその価値を高めていくことが期待される。

京都・宗教系大学院連合　評議会議長
川　内　教　彰

2016 年度　京都・宗教系大学院連合　公開シンポジウム

テーマ：「自然と宗教とのかかわり」
日　時：2017 年 1 月 28 日（土）午後 13 時 30 分～ 16 時 00 分
場　所：大谷大学 響流館 3 階　メディアホール

「自然と宗教とのかかわり」
松　長　有　慶　（高野山大学　名誉教授）

コメンテーター
神道の立場から
白　山　芳太郎　（皇學館大学　文学部　神道学科　教授）

キリスト教の立場から
三　宅　威　仁　（同志社大学　神学部　教授）

浄土教の立場から
井　上　尚　実　（大谷大学　文学部　真宗学科　教授）

パネルディスカッション

自然と宗教とのかかわり

松　長　有　慶
高野山大学　名誉教授

高野山から参りました松長有慶と申します。一楽先生から丁重なご紹介をいただきました。今から30 年ぐらい前、私が大学で勤めているときに、今日の会場である大谷大学へ非常勤講師として 4 年間ほど来させていただきました。私と同じ年ごろの小川一乗先生などがおいでになった時代で、まだ地下鉄烏丸線の工事の最中で、電車とバスと乗り継いで 4 時間ぐらいかかって来た覚えがあります。

今日来てみると、すっかり変わってしまいまして、校舎はもう昔の面影が全くないので、別の大学に来ているような感じがするわけですが、何か懐かしい気持ちもさせていただいているわけでございます。

タイトルを「自然と宗教とのかかわり」ということでいただきましたが、仏教の中でも真言や天台は、神道とともに自然と非常に深く関わっているというようなことがありますので、少しはお役に立つような情報が提供できるかと思っています。

まずどういう切り口でお話ししたらいいか迷っているわけですが、やはり現代社会では、環境問題が非常に大きな課題になってきています。そういった意味で、自然と人間というもの、そして人間と深い関わりがある宗教というものは、どういう形で関わりを持ってきたかを、私なりにもいろいろな形で勉強させていただいてきました。環境問題について、一つは「人間の権利と自然の権利」という意味で、カリフォルニア大学の R.F.Nash が 1989 年に出版した “The Right of Nature” です。日本語訳もミネルヴァ書房から『自然の権利　環境倫理の文明史』という題で松野弘さんによる翻訳が出版されています。非常におもしろいというか、宗教と自然がどういう関わりを持つのかを西洋人の、アメリカ人の目で考察しています。どうしてもキリスト教的なものが基盤になっているわけですが、やはり仏教についてもある程度の言及がなされています。「ある程度の言及」といっても、英訳された仏教の書物が大量に出版されているわけではありませんので、仏教の立場についての言及は、どうしても鈴木大拙さんの本を中心に禅の立場からの論が多いようです。

しかし、Nash の切り口は非常におもしろかったわけです。民主主義を人間以外の生物の利益のみならず、山や川のような無生物の物体、事物（もの）の利益まで拡大したという考え方です。いわゆるヒューマニズム、人間がどのように自然に対するかだけではなく、自然も権利を持っているのだという切り口がおもしろかったわけです。

自然が権利を持つということは、アメリカの社会でどういう意味を持つかという視点からみれば、まず一つはストウが挙げられます。皆さんご存じの『アンクル・トムの小屋（“Uncle Tom’s Cabin”）』です。これは黒人の権利が認められた一つのメルクマールになるような書物です。1852 年に出版されて、白人だけではなくて黒人にも生きていく権利があるのだと言ったということですね。人種というものを広く見た権利のひとつとして、人間の権利もすべての人間が持っていったわけではないとい

うことを指摘したわけです。

それから次に、人間だけではない、植物も権利を持っているのだと、つまり生きていく権利を持っているのだということを述べた中心になる書物が、レイチェル・カーソンの『沈黙の春（“Silent Spring”）』です。この本が出版されて農薬の被害が非常に大きく論じられるようになってきました。例えば、DDTですね。私のように戦後に育ったものは、DDTを噴射されてシラミやノミを進駐軍が取り除いてくれて、ありがたい薬だなと思っていたのが、人間やいろいろな生物に非常に大きな被害を及ぼすということがわかってきました。そこで、この地球上では、植物にも生きていく権利があるのだという主張が出てくるようになりました。「植物の権利」ということをもっとも主張したひとつのメルクマールになる書物は“Silent Spring”なのです。

しかし、“Uncle Tom’s Cabin”が出てから1世紀以上たっているわけですね。民族の権利の拡大から植物の権利、人間の権利だけではなく、植物の権利をということが叫び出されたのが、ヨーロッパやアメリカの文化の中では110年経っているわけです。このときになって、自然にも我々と同じような倫理的な配慮をしなければならないものだということがかなり詳しく論じられているわけです。キリスト教社会の中で生きていくときには、これをどういうふうに扱うかが細々と書いてある。そういう意味では非常に勉強になるわけですが、仏教ではどうかという点では、先ほど申しましたように少し物足りないところがあります。

そういう意味で、仏教的なものについて、今までの研究成果をおさらいして、お話ししたいと思います。簡単に申しますと、自然と宗教、人間の関わりについて、「神と人と世界」という三つのキーワードで考えてみようということです。

皆さんに申し上げるまでもないですが、一神教の世界では、神と人と世界が別の世界が画然と分かれています。しかし、多神教の世界では、神と人と世界は横系列で、三者が一体化しているというようなことが、その文化の中にはあるのです。

仏教の中で、こうした分け方をどうしているかといえば、「三種世間」というような分け方があるわけですね。「仮名（衆生）世間・五陰（五蘊）世間・国土世間」という三つの分け方です。もう少し現在の分け方に近いのは『華厳孔目章』の中に「智正覚（仏）世間・衆生世間・器（物質）世間」という三種の分け方で、まさに、神と人と自然という現在の分け方に近いものです。こうした考えは非常に古くから日本に入ってきています。空海も『華厳孔目章』の三種の考え方です。これは三つのキーワードで全体を眺めるという考え方です。問題は、これらがどういう関係を持っているかということですね。

そういう意味で、仏教でいう「一切衆生」という言葉が、環境問題の中でもクローズアップされてきます。衆生とは、生きとし生けるもの全体だということです。生きとし生けるものは、人間だけがそこに飛び抜けているという権利を持つのではないという考え方が仏教にはあるのです。一切衆生、つまりsarva − sattvaは、「sattva」というのは「as（アス）」がルーツですから、いわゆる存在するものというような意味です。仏典では、有情と無情という訳語で、命あるものと命ないものという分け方をすることもあるわけですが、そうすると、この一切衆生の中に、動物が含まれているのか、あるいは植物が含まれているのか。一切衆生というタームの中に人間が含まれているのはわかるのです

が、動物が含まれているのか、あるいは植物や鉱物がその中に入るかという問題が出てくるのですね。

私がいろいろな方の著書などを読んだだけの話ですが、インドでは衆生の中に植物を加えないし、もちろん鉱物も加えないという説もありますし、植物を加える考え方もあるという方もいます。高野山大学で行われた日本印度学仏教学会第66回学術大会でこのような発表をしましたが、その際、ジャイナ教がご専門のある先生から、インドにもあるよというようなことをお聞きしたことがあります。詳しいことをお聞きすることができなかったのですが、インドの正統的な考え方ではないのではないかと思います。いわゆるベジタリアンが食物を食べるのに、植物まで一切衆生に入れてしまえば、ベジタリアンが成り立たなくなるというような話も聞いたことがあります。本当かうそかはわかりませんが。

余談になりますが、ダライ・ラマとも交流があり、いろいろな話をしているうちに、私が日本人は山や川にも命があると認めるのだというようなことを言ったら、そんなばかなこと、仏教であるかとおっしゃいました。ダライ・ラマさんご自身は、インドの仏教の正統は私が継いでいるのだというお考えを持っていますので、石ころに命があるかないかということで、私とは随分意見が違うなと感じました。ところが、それから半年ほどしてまた日本に来られたときに、この間あなたが言った石ころに命があるという考え方、それは日本の神道の考え方だなと。この話からもわかるように、やはりインド仏教の正統派は、植物を衆生の中に含めないのが正統的なものの考え方だということを感じ取ったわけです。

それから中国でも、古くは認めない。植物も鉱物にも命を認めないのです。ただ7世紀の吉蔵『大乗玄論』の中に、植物の中に命を認める、一切衆生に含めるという考え方が現れます。あるいは、無生物にも命を認めるかということについては8世紀の荊渓湛然『金錍論』には石ころに命があると認めています。

その後、日本に来てどうかといいますと、末木文美士氏による安然の研究を中心にして天台での議論が主流になっているわけですが、空海も忘れてもらっては困るということで、私が自分の研究として取り組んできました。

最澄にも、瓦れきのようないわゆる非情に成仏を認めるということは『守護国界章』巻下の上にでてくるのですが、これは三論との議論の中で反論として述べられたものですので、これをどこまで信用していいかどうかはわかりません。

そして、空海の著作になると、『吽字義』の中に明らかに草木も成仏するという説がでています。しかし瓦れきに命があるかは、直接的な言葉としてはでてきません。空海の著作だとされていますが、少し疑わしい『秘蔵記』という書物があります。その中に瓦れきの成仏という、瓦れきも一切衆生の中に含めるという説がでてきます。『秘蔵記』自身が空海の真の著作かどうかは疑問ですので、厳密には言い切れないと思います。しかし、思想としては、空海は瓦れきも一切衆生に含めるという考え方を持っていたと思われます。『即身成仏義』の中にある有名な考え方である「六大体大説」です。地水火風空という五大と識大という、物質と心の二つが六大であり、これが無碍だ、つまり一体だという考え方です。だから物質と精神は一体で、全てのものは、この六大というものから成り立っているのだということです。そういう意味では、人間も植物も石ころもすべてこの六大であるわけですか

ら、共通の命を持っているという考え方ということになります。宗教的にはそう言えるわけですが、空海の著作の中に、直接的に石ころに命があるという表現はありません。

そこで、他の手がかりから空海と自然との関係を考えてみたいと思います。空海は朝廷や貴族と密着し、国家権力に結び付いた活動をすることもありますが、著作を読んでみると、山に帰りたい、山に帰りたい、そして自然と自分が一つになりたいということがあちこちにでてきます。こういう資料をすべて見ることなく今まで空海について論じられてきたわけです。『遍照発揮性霊集（『性霊集』）』という空海の漢詩文を10巻にまとめたものがあります。現在伝わっている10巻のうち、最後の3巻分は後の時代に補って寄せ集めたものですから、すべてが真作だとは思わないのですが、巻七までは空海の真の著作と認めていいものだと思います。

巻一に収められるものは、自然のことばかり書いてあります。例えば「山に遊んで仙を慕う詩」には「乾坤は経籍の箱なり」とあります。題名にある仙は仙人という意味ではなくブッダという意味です。つまり「山に入ってブッダを、仏教について考える詩」という、非常に重厚な自然と人間の対比を歌い上げた53韻の長編、長い詩です。この中に「乾坤は経籍の箱なり」と、この宇宙全体がお経そのものなのだという表現があります。また、巻三に収められる「中寿感興の詩」には「禽獣卉木皆是法音」。つまり鳥も草木もみんな鳴いたりしているのはすべて仏さんの説法だというような表現があるわけです。これは一部を挙げただけで、こういうものがたくさんあります。

有名なのは巻十の「後夜に佛法僧の鳥を聞く」という詩です。これは真言宗のお寺に行くと、よく掛軸に書かれている文句で、有名な句です。

閑林に独り坐す　草堂の暁　三寶の聲　一鳥に聞く

一鳥聲有り　人　心有り　聲心雲水倶に了了たり

山に籠り、一人瞑想にふけっているときに、ブッポウソウ（佛法僧）と鳴く鳥の声が聞こえてくる。そして瞑想の中で、鳥も、自分の心も、そこに空を流れていく雲も、流れゆく水も、つまり、動物も鉱物も山や川も、すべて「聲心雲水倶に了了たり」。皆一つだと、現象の一つだと表現されて、この詩の中にうたい上げられているということですね。

試みというか戯れにやったものですので、見過ごしていただいても結構ですけれどが、私が現代語訳を試みました。「山の草堂で早朝独り瞑想に耽っていた。鳥の声のようだ。ブッポウソウだろうか。仏とその教えとそれを伝える僧たちと　三つの宝の名を一つに込めて鳴いている。鳥の声と人の心浮かぶ雲と流れゆく水。」

このあとは注釈書の説を入れました。原文にはないのですが、注釈書の解釈には「これらすべては宇宙のいたる処に満ちた、法身大日如来の身と語と心のあらわれだ」とされます。そして最後に「みんな融け合い永遠の一に還ってゆく」。永遠の一という、人も植物も鉱物もすべてがひとつに、瞑想の中で一体化しているのだという詩です。非常にスケールの大きい詩を空海が書いている。

『性霊集』巻一の中に、おもしろい詩が収められています。良岑安世という、参議や大納言として嵯峨天皇の側近であった人物が空海に書を送っています。その書は残っていませんが、空海からの返事が『性霊集』に収められています。空海は、東寺を中心として朝廷との関係、嵯峨天皇や淳和天皇との関係を重視して、当時は律令制度の中ですから、そういった勢力を無視して新しい宗教を根づか

せるわけにはいきませんから、そうした関係に真言密教の基礎を築かなければならないと考えていたようです。そういう人たちとの連絡を密にすると同時に本心は山に帰りたいと考えていたのですね。密教はもともと観法をしないといけないわけですから、どうしても山に帰りたいと。自然の道場を開くということで高野山に入るわけですが、そうすると嵯峨天皇はだめだという。自分のそばに置いておきたいわけです。いろいろなブレーンとして空海に来てほしいわけですよ。嵯峨天皇自身は、都に帰って来いというようなことをプライドにかけて言えないものですから、側近の良岑安世に盛んに手紙を書かせて空海へ送っているわけです。その返事が『性霊集』巻一に残っているのです。「良相公に贈る詩」というのがそのひとつです。良相公というのは良岑安世のことです。おそらく安世は、「そんな山の奥へ入っていても仕方ないぞ、都はおもしろいところで、いろいろなことで楽しいこともある」というような内容の手紙であったのだと思います。「良相公に贈る詩」はそれに対してだと思うのですが、「あなたはそう言うけれども、山の生活は自然と一体となってくるので、こんなすばらしいものはないぞ」ということを延々と詩に書いています。「良相公に贈る詩」は、五言詩一章と雑体詩三篇をもって答えており、いずれも『性霊集』巻一に収められています。

「孤雲定まれる處なし　本自り高峯を愛す　人里の日を知らず　月を観て青松に臥せり」（「贈良相公詩」）というように、自分の山にこもって、自然と一体化する生活はどんなにすばらしいかを詩にしています。また、「君見ずや　君知らずや　君聴かずや」（「入山興」）とも詠んでいます。あなたは知らないだろう、都会暮らしをしていたらこういう気持ちはわからないだろうというのですね。このフレーズが繰り返し重層低音のように詩の中にでてきます。おもしろい詩です。

それから「南山の松石は看れども厭きず　南嶽の清流は愍むこと已まず　浮華名利の毒に慢ること莫れ　三界火宅の裏に焼かる莫れ　斗藪して早く法身の里に入れ」と、良岑安世へ逆にあなたも山に入って来ないかという詩を送っています。「南山」とは、比叡山の北嶺に対して、高野山のことです。今挙げたのは、その一部分をピックアップしただけですが、あるいは「爛水一杯　朝に命を支え山霞一咽　夕に神を谷う」。水がいっぱいあって、これで朝の自分の命を支えているのだ。山の霞を吸ったら、夜には精神が充実してくるのだと。「懸羅細草　体を覆うに堪えたり」。その辺りに生えている草カズラで自分の衣をつくればそれで済むのだ。何も都に行って絢爛たるものを着る必要はないのだというのですね。「荊葉杉皮　是れ我が茵なり」。山にあるすべてのものが自分にとっては十分なのだということです。あるいは「山鳥時に来って歌って一び奏す　山猿軽く跳んで技倫に絶れたり」。山にいれば、こうして鳥が来て歌ってくれるし、あるいは山で猿が飛んで、そして仲間同士、非常に仲よく暮らしているのだと。「春の華　秋の菊　咲みて我に向かう　暁の月朝の風　情塵を洗う」。これは「山中に何の楽しみかあらん」という良岑安世の手紙に対する返事の言葉です。こうして自然のすばらしさというものを長々と書いているのです。『性霊集』巻一には、特にそういうものばかりを集めているのです。したがって、こういったところから、自然と一体化している、自分と自然と一つなのだという思想を空海自身が持っていたことがわかるのです。石ころに命があるとは直接には書いていません。先ほども申しましたが、「草木成仏」という言葉は『吽字義』に確かに出てまいります。空海と自然ということを文献の上で探ると、今ご紹介したものはピックアップしただけのものであって、もっともっと詳しいものがあるのですが、ここでは省略します。

物の中には命が潜んでいるのだという考え方は、日本人の中の共通感覚としてあったのだろうと思うのです。このあと、神道の立場で白山先生からお話があると思いますが、神道はそれをはっきりと表明していますし、今お話ししたように、仏教は、中国で、動物、植物にも一切衆生の範囲を広げてきますが、石ころまでは及んでいません。仏教が日本に入って来ると日本人の民族意識と一緒になって、石ころの中にも命があるという考え方になります。森羅万象に命が宿るという考えですね。物にも心があるということは、日本で針供養なんてことをやりますね。使い古した針を供養するということは、物を命あるものとして扱うということです。民俗学者の研究によると、世界中で日本人だけらしいです。針供養や人形供養など、あるいは五穀に対する供養ですね。食べ物にも供養する。かつて、南部せんべいの社長さんに五穀供養の碑をつくってくださいと依頼されて、二戸まで行きまして五穀供養の碑の建立供養をやってきたことがあるのです。そうしたら今度はその社長さんから年賀状が来まして、来ていただいて供養したおかげでうちの穀物の消費量のうち捨てる量が半分になりましたと書いておられました。物を大事にする精神も日本人のメンタリティーだろうと思うのです。

あるいは水ですね。水はまさに鉱物であるわけです。普通はH_2O、命のないものと考えますが、これを日本人は命あるものとして扱うわけです。お相撲さんの水入りというのは、水は命を持っているという考えにもとづく再生儀礼ですよね。気力のなくなったものをもう一度元気づけるというような意味で行うものです。あるいは神道でいう禊も水による生命の復活ということを意味するものです。水を単なるH_2Oという物質としてではなく、命のシンボルだという考え方です。

仏教でも宗派によって異なるとは思いますが、亡くなった方に末期の水ということをしますね。三途の川に行くまでに、喉が渇くからという理由で行うのではなく、いいところに生まれ変わってこいよという、いわゆる一種の再生儀礼だろうと思うのです。水の持っている命というものとの不可分の関係がその中にあるわけです。

私は、神道ではどう考えておられるのかを教えていただきたいのですが、命が宿るというだけでは、まだ環境問題についてのかかわり方が明確ではないですね。石ころも命そのもので、山も川も命だというような考え方は神道でもあるでしょうが、命が宿るということになってくると、では抜け殻になったら自然を自由にしていいかというような問題になってきます。自然環境の問題については、森羅万象そのものが命だという日本人にもともとあるメンタリティーみたいなものが、これからの大きなキーワードになっていくのではないかと思っています。

ここでもう一度、『性霊集』巻六・七・八に収められる空海の願文を取り上げます。願文には、亡くなった方の法事をしたり、あるいは仏像を刻んだり、写経をしたりする功徳をどこに及ぼすかが書かれてあります。空海の願文は41篇ありますが、功徳を及ぼすということについては、最澄の願文とは随分異なっています。最澄はひたすらに自分が仏道を修行するから、自分の真心において仏様からいろいろなおかげが欲しいということを願っています。しかし、空海の願文では、その功徳をもって生きとし生けるものの成仏に及ぼしてほしいと願うもので、41篇のうち私の数えた限りでは33篇が動物、植物の成仏を祈ったものです。人間だけではなく動物、植物にも命があるから、自分の功徳をこれらの成仏に及ぼしてほしいということですね。空海の言葉は難しいのですが、例えば「鱗衫」これは鱗をつけたもの、つまり魚。「羽袍」羽のあるもの、鳥ですね。「角冠」角をもつもの、鹿など

です。このようなものが「誰か仏性なからむ。早く実相をみせしめん。」と願文の中にあります。功徳をこれらに及ぼしてほしいというようなことは、動物、植物と人間の命の一体化、一体性というようなものがあると考えてもいいと思うわけです。

こういう意味では、日本の持っている文化の中に、もともと物に命があるという考え方があり、仏教が伝来することで仏教の思想と一体になって自然に対する考え方が日本人の中に固まっていったのだろうと思います。

実際、自然環境運動に仏教がどのように関わっているかというようなことは、お寺の方々が省エネルギー運動に努力をなさったり、いろいろな形でいろいろな宗団が関わっていて、さまざまな個々の事例があるわけですが、しかし外部から見れば、仏教は何をしてるのだという声を聞くことがあります。そういう意味で、仏教教団から声明を発表しなければならないと思い、2012年6月2日、個々の声を上げようということで、500名ほどが京都に集まって、天台宗・高野山真言宗・神社本庁の共同主催で「自然と環境シンポジウム」を開催し、環境問題についての声明を発表いたしました。その内容はインターネットに掲載されています。また、2013年10月13日には全日本仏教会の高野山大会が開かれ、「宗教と環境－自然との共生－」をテーマにシンポジウムを行いました。それから2014年6月2日には、神社本庁が世界からいろいろな環境問題の学者を集めて、伊勢会議という大会をしています。神宮会館で仏教と自然という問題で基調講演をさせていただきました。そのときの記録は『「鎮守の森」が世界を救う』というタイトルで扶桑社から出版されました。その中には、先ほどお話しした京都のシンポジウムで、天台宗・高野山真言宗・神社本庁が共同で発した宣言文も収められています。

ほかに、仏教では、東洋大学の竹村牧男学長が「エコ・イニシアティブ」を主宰され、各地の大学で、宗教と環境問題についての研究会を開催し、雑誌や報告書を出しておられます。環境問題について非常に積極的に活躍しておられる東京大学名誉教授の山本良一さんと竹村さんと私と環境問題について鼎談し、3名の共著として『地球環境問題を仏教に問う』というタイトルで2015年12月に出版しています。2016年には、竹村学長さんが、仏教の中からご専門の唯識の立場で「ブッディスト・エコロジー」という書物も出版されています。

キリスト教の立場からのものでは、間瀬啓允さんの『エコロジーと宗教』（岩波書店、1996年）が非常に参考になりました。

さきほどの一切衆生との関係については、末木文美士さんの『草木成仏の思想　安然と日本人の自然観』（サンガ、2015年）は、中国から日本への流れを考えるためには勉強になりました。それとともに、真言もお忘れじゃないですかという意味で、2015年の高野山大学での日本印度学仏教学会第66回学術大会で私が発表した「瓦礫にいのちが存在するか－真言密教の環境試論－」が『印度学仏教学研究』64-1に掲載されています。

宗教と環境問題について、粗筋だけを大雑把にたどりました。足りないところは後でいろいろな形でお教えいただいて、続けて研究していきたいと思っています。何かのご参考になれば幸いです。今後もこうした問題はいろいろな形で社会の俎上にのってくるだろうと思いますので、その第一段階といいますか、そういった意味でお粗末な研究を披露させていただいた次第です。

神道の立場から

白　山　芳太郎
皇學館大学　文学部　神道学科　教授

私からは、松長先生の基調講演における「人と自然とのかかわり」について、神道の立場からコメントさせていただきたいと思います。

基調講演では、人と自然とのかかわり、つまり日本人は自然とどうかかわってきたかということのお話がありました。人と自然がどうかかわってきたかという問題で、最澄や空海から末木文美士氏の安然までについてのお話で非常に勉強させていただきました。ところで、私は名前が白山（しらやま）でしてそのことにちなんで申しますと、白山（はくさん）という山は、泰澄さんが開かれてことし1300年を迎える年でもあり、泰澄を追いかけているのが道元禅師ですから、泰澄さん、道元さん、というあたりについてもお話ししたいと思います。

それとともに、私は、1300年以上前の『古事記』を神道から研究したということで、ロンドン大学SOASで講演をしたり、山東大学110周年記念シンポジウムにお呼びいただき、そうしたところで申し上げてきたこともありますので、そのあたりも加えつつお話ししたいと思います。

人と自然がどうかかわってきたかということ以前に、人と自然とがつながっている、そうとらえます。同じ「はらから」であると、同胞であるというように、人と自然とがつながっていると考えます。奈良県の大神神社では山が神体です。長野県の生島足島神社では、池の中に生島足島という島があるのですが、それが神様です。ですから、そこで祭祀を行うけれども、大床、つまり床がないのですね、土間で行う。広島県の厳島神社もそうでして、現在はフェリーで渡りますけれども、島が神様ですので、拝殿として前に「はしけ」をつけていまして、海の中にある鳥居をくぐって船でやってきて、「はしけ」でおりてそこで拝みますので、神様を土足で踏みにじることはできないわけです。それでまた船で帰っていくというようなものが日本の考え方です。ですから日本仏教における「人と自然とのかかわり」という部分は、「人と自然がつながっている」という日本古来の信仰、儒仏伝来以前の信仰が根にあったと言えないだろうかということをこれまでさまざまな場で申し上げてきました。

日本国土の信仰史としてもっとも古いのは縄文時代です。考古学によってもだんだんと祭祀遺跡のことがわかり始めましたし、それから稲作文化の渡来以前から神々が多様化され、それらが集約化され、あるいは神々にまつわる神話が醸成されていきます。あるいは神話が接触し合い、相互の影響、淘汰があり、その結果、農耕開始前の民族の原始期にみられる信仰が農耕祭祀の中に吸収されていき、それらの神々は「国つ神」と呼ばれております。稲作以前の神だったからであります。日本列島は山がちであり、森の多いところなので自然との密接な関係が生まれやすい。また、台風、地震、自然災害に見舞われるところですので、自然への畏怖の感情が発生します。同時にそのような災害は、自然を尊崇していると軽くしてもらえるという信仰となります。山・川・草・木・海・岩を神とするとい

う神話を育みながら、そういった自然を尊崇してこそ、農山村漁村は神わざとしての豊作、豊漁になる。最澄は「山川草木国土はことごとく皆な仏になる」と言いますし、空海は「森というものは人の世はもちろん天上の世界より美しい」と言ってらっしゃいます。そして、丹生津比咩神の許しを得て高野山金剛峯寺を建てられる。最澄さんは、日吉神の許しを得て比叡山延暦寺を建立します。鎌倉新仏教でも、道元は白山比咩神の神を祭っております。宋への渡航に際し、白山比咩神の神に祈って渡航する、帰国して白山比咩神の神に祈る。そして白山比咩神の神を仰ぐ永平寺町の永平寺を本山として日本曹洞宗を開いております。

弘法大師空海、伝教大師最澄、あるいは道元禅師にとって、人間と自然が同じ「はらから」であるという日本の信仰が根にあって、真言宗、あるいは天台宗、あるいは曹洞宗に参入していったのではないか。そうでなければ、丹生津比咩神を必要としない、日吉神も必要としない、白山比咩神も必要とならなかったはずであります。空海も最澄も道元も自然とかかわるという以上に、人と自然は同じ「はらから」とする信仰だったのではないか。神が雨を降らせ、山の木を育て、そして地下に水を貯えそれが地表に噴き出し川となって、海に注ぎ、プランクトンを生む。山の木は海の魚を育てる、だから漁民は山へ行って木を植える。そのような自然観を持った日本人が仏教に参入したのであって、仏教を学ぶ以前の日本の信仰が根にあるのです。

今年は、泰澄による白山開山が717年ですから1300年の年であります。越前馬場で北谷、南谷を合わせて6,000坊の遺跡が出土しておりますので、国の史跡の面積としては格段の大きさです。北谷は、清僧の居住区。独身のお坊さんの居住区ですね。南谷は女性の化粧品などが出土していまして、妻帯僧の居住区でありますが、その場所は白山が最もきれいに拝める場所で、清らかな泉のある聖地でした。6000坊が形成される以前の民族の原始期の信仰が根にあることがわかってきました。国史跡、平泉寺白山神社遺跡において階段状に多数の坊や石垣、縦横に張りめぐらされた石畳が出土し、平泉寺白山神社を中心に東西1.2キロ、南北1キロに国史跡の面積ですが、周囲にとりでや墓地、町や村が存在していたことがわかりました。そして、背後には霊峰白山への登山道が延びて要所、要所に聖跡が点在する。こういう宗教空間がなぜ白山の麓に展開したかを思うと、天台宗、真言宗がなぜ比叡山、高野山に展開したかを考える鍵になるのではないでしょうか。つまり民族の原始期にあった信仰が根にあったと考えるのが穏当ではないでしょうか。道元は宋に渡って学んだ教えを、泰澄が開いた白山のもとに根づかせました。今でも雲水は越前馬場から白山に登り、頂上で奥宮を拝んで越前馬場の三宮のところに戻ってくる。それは、宗祖が禅を学ぶ以前に抱いた信仰のリフレインであり、その上にシンクレティズム的に曹洞宗が乗っかっております。

私は、平成23年、中国山東省の山東大学で国際宗教学会のシンポジウムの基調講演をしました。シンポジウムでは、キリスト教、ユダヤ教、イスラム教、仏教、儒教、道教、世界的学者とともに神道の立場からの意見を求められました。そのテーマは各宗教から見た「Justice」であります。各宗教、それぞれ自分の立場から「Justice」を講演し、討論しました。したがって、私に与えられた題は「Justice from the Shinto Perspective」であります。そこにおいて私は次のように述べました。神道の古典『古事記』に次のように記されている。最初の男女であるイザナギノミコトとイザナミノミコトは、日本列島を生んだのち、神々を生むことにした。海の神、川の神、風の神、山の神を生んだ。そ

して、最後にイザナミノミコトは、火の神を生んだ。そして亡くなった。イザナミの死は、日本神話における最初の死であるが、その死をきっかけに金属や、土器の材料である粘土など、文化にまつわるさまざまな神が生まれており、イザナギ・イナザミ2神のあらゆる行為が、日本人の住む環境や、自然のもととなるものを生み出したと信じられております。金属、粘土、川、海、風、山、島。つまり命のないものにまでも―今日の基調講演のお話では「瓦れき」でありますが―あがめる、しかも、それらに上下がない。それが神道におけるJusticeであると、こう講演いたしました。

神道において大切にすべきものは、人間も動植物も無機物も同じであるとすることです。イザナギ、イザナミ2神が海の神、川の神、風の神、木の神、山の神、さまざまな神を生むという神話において、そこに登場する神は、島、山、海、川などの「もの」である。いわば無機物であります。そのような信仰が、それを祭る八万の社において存在します。人間も動植物も無機物も大切にする。それが儒仏伝来前の日本の信仰ではないか、本日お聞きした日本仏教の特色は、かかる日本人の信仰を根に形成されたと見てよいのではないでしょうか、というのが私のコメントでございます。

キリスト教の立場から

三　宅　威　仁
同志社大学　神学部　教授

キリスト教と環境問題に関しましては、同志社大学神学部に専門家がいますが、本日は所用のため、欠席しています。私はこの問題の専門家ではありませんので、非常に大雑把なお話しかできないかと思いますが、お許しいただきたいと思います。

キリスト教徒がものを考えるとき、ものを発言するとき、そして行動するときに基礎となるのは、聖書です。聖書に書いてある神のメッセージに従って生きるのがキリスト教徒です。そこで、環境問題ですが、環境破壊が非常にクローズアップされてきた 1960 年代になりまして、人間がこの環境を好き勝手につくり変えてよい、環境に対して傲慢な態度を取ってよいというようなものの見方、あるいは態度の根源は実は聖書そのものにあるのではないかという反省がキリスト教文化圏の中で、まさに自分たちの中から起こってまいりました。代表的な論者としてリン・ホワイト・ジュニアという人がいます。この神学者が「現在の生態学的危機の歴史的根源」という論文を『サイエンス』という雑誌に発表しまして、その中で彼は概ね次のように述べています。旧約聖書の最初に「創世記」という書物があり、そのさらに冒頭で天地創造の物語が書いてあります。その天地創造の物語のちょうど人間がつくられる部分、第 1 章 27 節に、「神は御自分にかたどって人を創造された」と書いてあります。あらゆる生物の中で人間だけが神にかたどって創造された。人間だけが、神のイメージ、神の像であるわけですね。キリスト教、あるいはキリスト教と兄弟関係にあるユダヤ教とイスラームというセム系一神教におきましては、創造主である神を想定します。宇宙に存在している一切合切のものは被造物でありまして、宇宙を超越した神だけがほかのものに依存せずにそれ自体で存在することのできる唯一絶対の存在でありまして、我々人間も含めて宇宙の全てのものはつくられた被造物であるわけです。そういうことで、神と自然（人間を含む）は全く質的に異なったもの、造物主と被造物という関係にあるわけですが、さらに同じ被造物である人間と人間以外の自然の間にもある種の断絶がある、人間だけが神にかたどってつくられた、そういうふうな理解がここに見られるのだということです。

それから、さらに「創世記」の同じ箇所の 28 節には「神は彼ら（人間）を祝福して言われた。『産めよ、増えよ、地に満ちて地を従わせよ。海の魚（うお）、空の鳥、地の上を這（は）う生き物をすべて支配せよ。』」とありまして、人間に対して、神が人間以外の全ての被造物を支配しなさいと命じておられるということです。リン・ホワイトは、今私が申し上げたこの人間だけが神のイメージに創造されているのだというところと、人間に対してほかの一切合切のものを支配せよと神が命ぜられたのだという箇所を取り上げて、キリスト教、あるいはキリスト教を含むセム系一神教ですけれども、これは、人間と人間以外の自然環境との間に断絶を生むものであり、そういう意味では二元論でありまして、そして自然環境を好き勝手に使ってよいのだというような傲慢な態度の人間を養うものであるというような

ことを論文に書いて発表したわけです。そこで果たして実際にこの聖書的な考え方、ユダヤ教、キリスト教、あるいはイスラーム的な考え方が本当に自然破壊のもとにあるのかどうかといったことが論争されるようになったわけです。

私個人の考え方ですが、宗教に関する研究をこれまでずっと続けてきたのですけれども、そしてまたここにお集まりの皆様は宗教に造詣の深い方々ばかりでいらっしゃいますから、私がこういうことを申し上げるとお怒りになるかもわかりませんが、大抵の人は宗教にそんなに突き動かされることがあるのかなと、疑問に思います。行動するときに、実際には人間は経済的なあるいは政治的な、あるいはそのほかの非常に世俗的な欲望に突き動かされて行動し、後から自分の行動を正当化するときに宗教を理由に使うのが、人間のやることじゃないかなと思っているのです。そうしますと、環境破壊にしましても、リン・ホワイトが言っているように、聖書にこう書いてあるから人間は環境を変えてもいいのだという発想になって、それで環境破壊をしたというように、宗教から環境破壊という順番になっているのではなくて、人間が経済的な、あるいはそのほかの欲望に突き動かされて環境破壊をした後から、ほら、聖書にもこう書いてあるからいいじゃないかと、正当化するために使われるのが物事の道筋じゃないかなと考えたりもします。いずれにしましても、リン・ホワイトの論文がきっかけになりまして、キリスト教文化圏においても自分たちは自然に対して非常に傲慢な態度を取ってきたのではないかという自己反省が生まれてきたわけです。

それで、本当にこの「支配せよ」という部分、あるいは人間が神の像と言われているのが、自然と人間の間にそれほど断絶を引き起こさせるような事柄であろうかということに関し、もう一度丁寧に聖書を読み直そうというような機運が高まってまいりました。そして、聖書のいろいろな箇所を読みますと、この傲慢な態度だけではなくて、自然をやはり守らねばならない、自然と人間は神からつくられた点において、被造物という点においてまさに一体なのだというような思想も見られるようになりました。そういうところに着目しなければならないということは、現代の、21世紀のキリスト教会においては常識的になっているわけです。「創世記」の第1章25節には、神がいろいろな物事を、生き物を含めて創造していかれたと書いてあり、神が何かを創造するたびに神はそれを見て「良しとされた」とも書いてあるわけですね。「神はそれぞれの地の獣、それぞれの家畜、それぞれの土を這うものを造られた。神はこれを見て、良しとされた」とあります。ですから、神が創造した世界、宇宙がありのままで良しとされている、すばらしいものだという思想がここに見られるのです。これを「支配せよ」というところだけを取り上げて考えたら、何だか人間が好き勝手につくり変えてよいのだというような発想になるかもわかりませんが、「良しとされた」というところと絡み合わせながら聖書は読まねばならないのでして、現在ではこういった箇所は、人間が自然を好き勝手に使ってよいということではなく、神からこの自然をきちんと管理する責任を委託されているのだという意味で読まねばならないということがキリスト教会においては一般的な共通理解になっています。英語では「スチュワードシップ」というのですが、神から管理を委託されている、そういう責任があるのだという考え方です。そのように、環境問題ということに対して、ポジティブな方向へ行くように聖書を読みかえることが現在ではなされています。

もう一つは、キリスト教において基本的な概念とされてきた、キリスト教の神学を構築する上での

基本概念のようなものをもう一度考え直してみようといった機運もあります。例えば、「隣人愛」という考えです。神に対する愛と、それから隣人を自分のように愛すること、この二つが最も重要な掟であるとイエスが言い残しているわけですが、これまでは、隣人愛というものは、人間に対してしか、しかももっとありていに言ってしまえば、自分の仲間内の人間しか隣人と認めてこなかったわけですね。ところが、これをやはり動物、さらには植物にまで広げて考えねばならないのではないか。それは、まさに同じ神の被造物であるからということで、我々は動植物も含めて共通のベースに立っているわけであって、隣人愛を動植物にまで広めようというような考えも広まってきています。

そういう点に関して思い出されますのが、アッシジのフランチェスコという人です。私はプロテスタントですのでローマ・カトリックのことは余り詳しくはないのですけれども、今の法王のフランシスコさんもアッシジのフランチェスコから名前をお取りになったと伺っています。フランチェスコは、12 世紀の後半から 13 世紀の初めぐらいの人であったと思いますが、大金持ちに生まれたのですけれども、清貧の生活を目指して修道院を打ち立てました。フランチェスコは、動物の守護神などと言われていました。1980 年だったと思いますが、「エコロジーの聖者」「環境保護の聖者」としてローマ・カトリック教会から正式に認められたような人物でして、魚に説教をしたとか、オオカミに説教をしてオオカミを改心させたとかいうような伝説も残っているのですけれども、まさに自然というものに対して隣人愛を振りまいたような人でありまして、今日の基調講演を伺っておりまして、空海さんとフランチェスコを比べて検討してみるのも興味深いだろうというようなことを思った次第です。

一般的な漠然としたお話しかできませんでしたが、これで終わらせていただきます。ありがとうございました。

浄土教の立場から

井　上　尚　実
大谷大学　文学部　真宗学科　教授

私は、現在は大学の教員をしていますが、その前に *The Eastern Buddhist* という英文仏教雑誌の編集実務に携わっていた時期がありました。その頃、先ほど松長先生の基調講演にありました「草木成仏」がインドにもあったかどうかということについて文献学的に検証されたシュミットハウゼン先生の論文を掲載する機会がありまして、そのときに初めて仏教と環境問題についての学術的論文を読みました[1)]。専門は浄土教研究、真宗学ですので、「草木成仏」とか自然と宗教の関わりについて専門的に研究している者ではありませんが、浄土教・真宗学の立場からコメントをさせていただければと思います。

初めに浄土教ですけれども、大乗仏教の伝統の一つですので、当然、一切衆生が仏になることを目標に掲げていまして、それは密教とも共通しているところです。そういう点で、松長先生の基調講演にもありました「一切衆生」という言葉ですね、それを浄土教でどう受けとめているかということを少し考えてみました。一切衆生はサンスクリットの原語では “sarva sattva” ですが、松長先生からもお話がありましたように、もともと sattva というのは「存在するもの」という抽象的な意味の言葉で、それが「生命あるもの」「生きもの」という意味で用いられるのです。漢訳で「有情」と訳された場合には「痛み苦しみを感ずるもの、痛覚のあるもの」というニュアンスも大切かと思います。浄土教の場合、初期の浄土経典でこの “sarva sattva” がどのように訳されているかに注目してみますと、『無量寿経』の一番古い漢訳で『大阿弥陀経』と呼ばれているものや、その次に古い『平等覚経』でどう訳されているかというと「蜎飛蠕動之類」という印象的な表現が使われているのです。「蜎飛蠕動」というのは、先ほどの聖書の創世記のお話に出てきました「地を這うもの」に対応します。「蜎飛」は薄い羽根をもつ小さな虫ですね。夏になると河原の薮に蚊柱が立っているような、集合としての小さな命の集まりです。「蠕動」は、ぐにゃぐにゃと蠕動して地を這う蛆虫のような生き物です。要するにたくさん群れて弱い、どちらかというと気持ちの良くない、人間にとって厄介な存在です。「虫けらども」というような意味で当時の中国で使われていた表現を “sarva sattva” を意訳するのに用いているわけです。2 世紀頃に、インドあるいはガンダーラから中国に渡った僧が、“sarva sattva” という概念を中国の人たちに伝えるときにいろいろと説明して、それを受けとめる中国語側の翻訳者たちが「蜎飛蠕動」という表現を選んで訳語に加えているのです。群れて生きる「衆生」の特徴を捉えて、たくさんの弱い命の集まりをイメージして訳しているわけです。そういう側面を浄土教では大切にします。そのことが一つ注目されます。

ですから浄土教において自然について考える場合、あるいは自然の中の命ということについて考える場合、それは人間も含めた衆生という言葉を「蜎飛蠕動之類」に注目して受けとめたということが

非常に大事な点かと思います。そう考えると、浄土教とそれ以外の大乗の伝統（先ほどのお話に出てきました天台宗、真言宗、それから禅宗のような日本で非常に重要な役割を果たした仏教）は、少し違う自然観があるのではないかと感じました。その点につきましては、特に海野大徹先生が浄土教について英語圏の人たちに紹介した本の中で、小乗仏教・天台・真言・禅のような聖道門と浄土門を対比して、環境、トポロジーという観点からどういう違いがあるかを譬えとして説明なさっているところが参考になります[2)]。その中で、聖道門は険しい山の峰を目指す方向の教えであると説明されています。先ほどのお話の中にありましたが、高野山とか比叡山といった聖山ですね、そういうところへひとり静かに入っていくという、それが聖道仏教の方向であると。それに対して浄土教は山の日陰になるような谷間に下って行く、そういう宗教の形であるとおっしゃっています。谷間を流れる川は、平野部に出ると鴨川のように広い河原があり、その河原からさらに下流に行くとデルタ地帯になります。どろどろとした、人間生活と自然の営みが一緒になって富栄養化する一帯ですね。そういう場所に浄土の教えは開け広まると説明なさっています。そう考えると、弘法大師の真言宗、道元禅師の曹洞宗、明恵上人の華厳宗などのように、山へ分け入って岩や木の上で坐禅を組んだりするイメージの対極にあります。先ほど話に出てきましたアッシジの聖フランチェスコの場合もそうですが、独り動物と対話をしたり、小鳥に教えを説いたりする逸話が非常に印象的です。それに対して浄土教の場合には、美しく清らかな山河花鳥風月ではなくて、淀んだ生活排水が臭うような河原に下りて、群れ集まって自然に対する。そういう譬えによって聖道門と浄土門は対比できるというわけです。浄土教では、自然が人間にとって観想の対象になるような美しいものとしてとらえられるというよりも、むしろ食べ物や人間の排せつ物も含んだ、生活環境全体として、清いところもあれば濁ったところもある、清濁が混沌とした世界として捉えられるのです。人間の生活環境と「山川草木」を分けないということになります。先ほどの「蜎飛蠕動」の譬えで考えると、河原には薮があって蚊柱が立っていてその中で生きている。石の下にはザザ虫のような蠢く虫がたくさんいて、そういう中で人は生きているのだと。これは単なる譬えではなくて、実際に自然を観想の対象とはしない。自然はどちらかというと人間にとって脅威としてとらえられる。そういうところが浄土教における自然観、環境に対する考え方の大事な点ではないかと思います。先ほどの神道のお話に、地震の話とか、洪水の話、自然がもともと祭るべきもの、恐れるべきものであって、そういう中で人間が生きているとのご指摘がありました。浄土教が興隆した時代、広まった時代は、そういう自然災害が多い時代であったと言っていいように思います。釈尊の時代もそうですが、水について考えると、それは生物を育む水でもあるわけですけれども、その水が一気に雨季に流れてきて氾濫し、人々を苦しめる洪水となっていく。その水がまた海に流れていって、その海水が暖められ蒸発して雲となりという循環を繰り返します。そういう全体の中で、浄土教的な自然の位置は、人間に対して恵みをもたらすと同時に、命の危険をもたらし、命を奪う両面を持っている。「鬼怒川」などという名前にみられるように、それはまず恐れるべきもの、脅威を与えるものであったのです。その中で、そういう自然に対して、環境に対して、人間がどうやって生きていくべきなのかが一番の問題になってきます。自然の脅威には抵抗できない。洪水にしても、地震にしても、火山の噴火にしても、そういうものに対して人間がどうやって生活していくのかが大きな問題になっていたのではないかと思います。自然は人間を恵むものであると同時

に、人間の命を奪う圧倒的な力を持ち、人間の理解を超えたものである。自然のこの両義性が、浄土教の場合には特に重要ではないかと思います。地を這うような生活、大地に根づいた生活をしていれば、本当に1回の洪水で多くの人の命が奪われるわけです。食物が実らなければ飢饉になる。そういう中で生きていくという、そこにどのような救済があるのかが、浄土教にとって大きな問題、課題であったと考えられます。

浄土経典では、阿弥陀仏の浄土は「国土」（kṣetra）として表現されてはいるわけですが、その浄土の特性は、地獄・餓鬼・畜生という、特に苦しみの多い命のあり方がない国土であり、それが第一に願われていることです。本願を信じ念仏してそこへ生まれていくことを願う形で、みなが仏になる道が開かれるわけです。この点について、法然、親鸞が生きた時代は、特に「いし、かわら、つぶて」すなわち「瓦礫」に譬えられるような、本当に生きるのが困難な民衆があって、親鸞、法然の浄土教は、そういう「いし、かわら、つぶてのごとくなる」と言われる命に、それも単独の命ではなくて「われら」と表現される群衆ですね、そういう人間の間に広まった教えです。植物に譬えるなら「群萌」です。繁茂する雑草のような存在ですけれども、そのような多くの命が危機に曝されることが頻繁にあったわけです。そういう人たちに親鸞聖人、法然聖人は教えを説いていかれた。そういう点で、明恵上人や弘法大師、アッシジの聖フランチェスコと比べた場合、動植物との関係、関わり方が違うということを、お話をお聞きしていて感じました。

親鸞や法然の場合、どこに自然の捉え方の特徴があったのかと考えますと、特に親鸞の場合ですけれども、自然が人間にとって不可思議であり、その自然の摂理自体を、人間の側で理解したりコントロールしたりすることはできないものだとみて、それに対して人間の計らいをもって関わっていくことのマイナス面をより強調されたのではないかなと感じます。なぜ浄土教では（譬喩以外の意味において）草木や山河といった自然が成仏するという言説が発達しなかったのかと考えると、そういう特徴が指摘できるのではないかと思います。

最後にもう一点だけコメントさせていただきます。1990年代から、仏教とエコロジー、環境倫理の問題等がどうしてこれだけ大きなテーマとして学会などで取り上げられるようになったのかを考えると、そこには現代世界の情況に対する政治的な意味合いも含まれているように思います。自然やエコロジーについて語ることは、一見ニュートラルで政治性を持たないようでありながら、実際には今の世界の中で一定の政治的な意味合いを持つことになります。K-GURSの2012年度の研究会において日本仏教と社会倫理をテーマに研究しているイタリア人の研究者ウーゴ・デッスィー博士が「日本宗教と包括主義」という題で発表されていますが、その発表の中でこの問題について論じています。近年、日本の様々な宗教において自然環境の問題や平和に関して、キリスト教やイスラム教などの一神教に比べて日本の宗教は独自の優れた面があって貢献できるというような「日本人論」的な主張が増えているけれども、それらについてはグローバル化という文脈の中でそのような言説が持つ政治的・イデオロギー的な意味も含めて考察する必要があると指摘しています[3)]。自然と宗教のかかわりということで、環境を保護するとか生態系を壊さない方向の生き方ということについて、宗教が積極的に発信していくことの重要性を認めた上で、宗教的言説が有するイデオロギー的な含意といった点にも注意を払いながら関わっていく必要があるのではないかと思いました。

注

1）Lambert Schmithausen, “Buddhism and the Ethics of Nature: Some Remarks.” *The Eastern Buddhist*, New Series, Vol. 32 No. 2, pp. 26-78.

2）Taitetsu Unno, “The Spirit of the Valley,” in his *River of Fire, River of Water: An Introduction to the Pure Land Tradition of Shin Buddhism.* Doubleday, 1998.

3）ウーゴ・デッスィー「日本宗教と包括主義」『京都・宗教論叢』第 8 号、22 ～ 29 頁。

パネルディスカッション

○**司会（一楽真教授）**：パネルディスカッションを始めさせていただきます。進行は私、K－GURS評議員の大谷大学の一楽真と申します。

松長先生の基調講演を受けて、お三方からそれぞれの立場のコメントを頂戴しました。松長先生、お聞きいただいてご質問などをお願いできればと思います。

○**松長有慶名誉教授**：三先生のお話をおうかがいしまして、随分いろいろと勉強させていただきました。まず白山先生の、神道では全てのものに神様が宿るという考え方でしょうか。あるいは、山や川そのものが神や仏、というのはいわゆる主と客との対立関係がどうあるかということですね。仏教では主客が同一というわけですが、神が宿るというのであれば、やはり主がこちらにあり、客があって神がやってくるということになります。そのあたりについて神道ではどうなのかということをお聞きしたいと思っています。

それから、三宅先生のお話ですが、キリスト教の場合、我々が教えられてきたことはかなり誤解があって、例えば平安仏教は貴族仏教だというような一律に規定する考え方が一般的であって、私たちはそれに反発してきたわけですが、キリスト教では、やはり神が自然を自由に支配していいものだというようなことを植えつけられてきたというか、それをやはり確かめなければなりません。先生がお話しになったリン・ホワイトの提言はかなり大きな問題、世界的に問題を起こしたと思いますね。1960年にリン・ホワイトの提言がなされ、それから今ここにおいて、ナッシュなどは結局のところ、キリスト教からの弁護のようなものがかなり入っていると思うのですね。そして、最後におっしゃいましたスチュアードシップという問題も、やはりキリスト教の中でずっと訴えてこられたということもあります。基調講演でもふれましたが、山本良一先生と竹村牧男先生とで環境問題を論じたときに、竹村先生はかなり中立的な立場で仏教からも発言されるのですが、私が仏教の立場を言うと、山本先生はキリスト教の立場からスチュアードシップの問題も出してこられたりしました。神学の問題はそれでいいのでしょうか。羊飼い的支配という言葉がキリスト教から出てくる、完全に自然をコントロールするのではなく、羊飼いのように保護しながら自然に対処していくのだという立場がキリスト教の中から出てきたというようなこともお聞きしました。キリスト教の思想と仏教と共通しないのかなという、神が人間をつくり人間のために動植物をつくられたという固定観念は間違いでしょうか。そういう問題が一つ残っています。

井上先生のお話をお聞きまして、本当に浄土教の立場からはなかなかこの問題についてはお立場としては大変だろうと思うのですが、例えばナッシュの問題でも日本の仏教は、禅の立場からはいろいろな形で論じられますが、浄土教の立場からはやはり仏教としてもあまり述べられていないわけですよね。しかし、環境問題では、平均気温が上昇したら、一直線に地球は破滅的なものに向かうのだというようなことが、自然科学者からいろいろな形で問題が出されているわけです。そのと

きにやはり、今のまま放置するのが第1の選択肢。科学が進歩するから、科学の力によって地球の温暖化を防ぐという第2の選択肢。それから第3の選択肢としては、今度はその遺伝子操作のような形で生きているものを改造することによって対処していくというやり方。第4は一体何かと言うと、我々の生活態度を根本的に変えなきゃいけないと、そうでないと環境問題は処理ができないということですね。宗教がかかわるのは、結局この第4の立場だろうと思うのですね。井上先生のおっしゃったように。そうなってくるとやはり原理原則の問題ではなくて、仏教界が、仏教者がどういう形でどうしても避けられない問題と対処していくかというときには、やはり問題が複雑化してくるかもしれませんが、このあたりについて先生にいいお考えがありましたらお教えいただきたいと思います。

○**司会**：それではまた、順番によろしくお願いします。

○**白山芳太郎教授**：私に与えられました質問は、神道では全てに神が宿るのか、それとも神道では自然が神なのか、一体どちらかとこういうことだと思います。私は、712年にでき、仏教が伝来し、儒教が伝来する以前のものを踏まえているという『古事記』を材料にお話しいたしました。神道は固定化せず、時代とともに移り変わっていきますので、8世紀の頃では、先ほど申しましたように、山を生んだり、川を生んだり、海を生んだりと、神は自然を生みますけれども、人間も生むわけでして、人間だけが神の子ではない。つまり全てが神の子で、だから同じ「はらから」であって、同胞であってという思想を本来的に持っておるのが神道ではないか。しかし、神道は時代とともに移り変わっています。神社本庁は内務省下の神仏習合期を取り除こうとする考え方にとらわれておりますので、少し今の首脳陣と私とは考えは違いますけれども、私は神仏習合期の神道ももちろん神道であると考えます。例えば、鎌倉時代になりますと「山王神道」や「両部神道」、これは天台と真言から起こった立場です。比較的仏説を取り入れなかったのが「伊勢神道」です。伊勢神道に絞って申しますと、神は人間の心に宿るという言い方をしています。これは神道が固定化していないからそういう言い方になってくるのですが、神は神明の舎（や）だ、「や」とは学舎なんて言うときの「舎」ですね。家という意味ですが、そういう言い方をしておりまして、それは元本宗源神道と言われる吉田神道も、それはなるほどそうだと思ったらしくて、吉田兼倶の唯一神道とも呼ばれる考え方の中にもそれが継承されまして、神様が我々の心に宿るのだと、多少は仏説を引いておるのだろうと思いますが、そういう考え方へと展開していきます。それは神仏習合期ですから、そのような仏説と神道の歩み寄りが非常に盛んになっていきます。そういうものが起こらない以前の考え方は、最初に申し上げたようなことだと思います。ですから神社本庁的な意見ではありませんけれども、古典を深く読んでくると、こういう考え方になるということであります。

○**三宅威仁教授**：基本的には、松長先生からのご質問は、キリスト教においては自然を人間が支配してもいいという思想が主流であったのだけれども、それは間違っているのかということで、よろしいでしょうか。

○**松長**：リン・ホワイトがそういう考えで提言を出してきた。それに対して、いろいろな形で弁明が出てきているわけですよね。

○**三宅**：はい。

○**松長**：先生がおっしゃったように、自然を支配するのではなくて、全体を一緒になって助けていくのだというようなことになってきますと、それはやはり聖書の考え方と融合させたわけでしょうか、あるいはその基本的な立場は聖書にあるのでしょうか。そこが少し気になりまして。

○**三宅**：おっしゃるように、西洋のキリスト教の歴史を通じて、やはり人間が自然を支配していいのだというように聖書を読むのが主流であったとは思うのです。ところが、それでは余りにも問題が生じてきましたので、昨今では今までの読み方が本当に正しかったのだろうかという反省が起こり、もっと丁寧に聖書を読んでいったら、実は環境に対して非常に配慮しているような部分、人間と人間以外の自然との共通性みたいなもの、共通する部分も多々書いてあることがわかってきて、そういうところをもっと大切にしようということになりました。人間は自然に働きかけ、それを何らかの形でつくり変えたりそこから食べ物をとってきたりします。そうすると、人間は、ある程度自然を変えたり破壊したりしながら生きていかざるを得ない存在なわけですよね。仏教的に言うと「業」と言うしかないのではないかと思うのです。だから、そこに目をつぶって、いや自然と一体化できるとか、動植物と一体化できるとかいうと、それはむしろ幻想と言っていいのではないかと思うのです。だから、どうしても我々人間が生きているということは、自然の命を殺したり、いろいろな自然環境を変えたりせざるを得ないけれども、それを何とか、羊飼いが羊の群れを我が子のように愛しながら大きく育てていくような形でできないだろうか。それで、羊の毛を刈って着物をつくったり、申しわけないけれども時々は殺して食べたりというようなことをせざるを得ないのは、もう仕方がないというような感じで、そういうところから羊飼いとしての管理者責任というような発想が出てきたのではないかと思います。だから、それもある意味の支配だとおっしゃれば、そうだと思います。羊飼いが羊たちを支配しているのではないのかとおっしゃると、そのとおりかもわからないですが、それはどうしても人間が生きている限りはそういう自然から奪わねばならないというエゴの部分があって、それをはっきり見据えながら目をそらさずに、しかしなるだけ自然を破壊することを少なくするにはどうしたらいいのかということで、羊飼いとしての責任というような発想が出てきたのではないかと思います。

○**松長**：どうも失礼しました。どうしても、私たち仏教からものを考えるものですから、基本的に間違っているかはどうかはわかりませんが、主と客が一体というようなところから環境問題が出てこなければというように考えてしまいます。自然と人間が一体だというような考えは、一神教の立場では絶対に出てこないですよね。主と客が一体だという考えですね。主客未分というようなことは仏教ではしょっちゅう言っているわけですので。

○**三宅**：一神教の立場だと、本来ですと神が主で、人間が客なわけですよね。

○**松長**：はい。

○**三宅**：ですから、主客は一体にはなりません。もっとも、キリスト教にも神秘主義の流れがありまして、イスラームにもスーフィズムというものがありまして、神秘主義は神と人間の一体化の境地を目指すのですが、それは何といいますか、ずっと隠れたような状態で歴史の中にありまして、主流といいますか、建前としましては神があくまでも主体で、人間は客体にしかすぎません。しかしながら、実際にはどう人間が振る舞ってきたかというと、人間が主体で、ほかの生き物なんかは客

体として扱ってよいというようなことに陥ったのではないかということですよね。

○**松長**：これはもう人間としてはどうしてもそうなりますよね。

○**三宅**：キリスト教では、またそれが「罪」だということになるわけです。

○**松長**：イスラム教、キリスト教、仏教も神道も宗教全体が環境問題をいうときに、やはりどうしてもそこが問題になってきて、天台と真言と神道が一緒に声明を出したようなことにはいかないだろうなという感じがするんですよね。そうすると、これからは、そこの基本的な立場の違いを、どう折り合いをつけながら環境問題に宗教が発言していくかということになってくるだろうと思いますね。こういうシンポジウムを機会にそういう形になっていけたらなという感じがするのです。大変失礼なことを申しました。

○**司会**：井上先生、お願いします。

○**井上尚実教授**：環境破壊や地球温暖化の問題について、当然、今のまま放っておいていいという第1の選択はありえないと思います。しかし、科学の力を借りて自然環境に対して働きかけをして対応するという第2の立場、遺伝子操作によって生物を改造して対応するという第3の立場については、真宗の自然観・人間観からすると、人間の計らいの愚かさを思うとき懐疑的にならざるをえません。やはり松長先生がおっしゃったように、仏教の立場は、浄土教の場合も第4の「我々の生活態度を根本的に変える」ということになると思います。今、三宅先生からもありましたが、仏教的にいえば業として、人間が生きていること自体が、環境に対して命をいただいて生かしてもらっているわけで、ダメージを与えるわけです。その事実を踏まえた生活態度の転換を、どこまで自覚的にできるかということです。「環境」すなわち他の命の総体を他者として、そのためを考えて生活すべきだということをわかっていても、生きていく中でそれができていない事実を反省的に自覚する必要があります。松長先生のお言葉で言えば、やはり我々の生活態度自体を、大量消費して環境を破壊して生きているという事実を見つめるところから、おそらく仏教的な環境への配慮、倫理が出てくるのではないかと思います。他の多くの命のために、あるいは生態系のためにということは、本当に理念として正しいことで、そうあるべきです。私中心、人間中心ではなく、ほかの命のために、生物のために配慮しなければいけないことがわかっていても、なかなかそうできない。その心の痛みを出発点にして、具体的にどうしていくかということです。私の頭で考えられるところで言えば、本当に命をいただいて生かされて、生かしてもらっているのだから、その中で私がどういうふうに他の命に接していけるかを考えることです。環境に対してどういう配慮ができるかを、一人一人が考えるところから出発するしかありません。皆でこうしましょうというような、あまり大きな運動みたいにはできない面があるのではないかと思います。人間の計らいが、環境運動にしても平和運動にしても、全体として必ずしもいい方向に向かうとは限らない現実があって、それを思うと、やはり出発点としては、どういう業を生きているかを一人一人が見つめることです。あまり積極的とはいえず、元気が出にくいかもしれないですが、やはりそのことが本当に大事なのではないかと思います。

○**司会**：それでは会場のご意見も頂戴しながら、もう少し先生からのご意見をお願いしたいと思いますが、いかがでしょうか。

○**四戸潤弥教授**：同志社大学神学部の四戸と申します。松長先生、白山先生、三宅先生、井上先生、貴重な新しい知識を教えていただきましてありがとうございます。私はイスラームを研究していまして、聖典『クルアーン』の解釈書から一つ、創造されたものについての言説とその解釈の例を挙げたいと思うのです。それともう一つは、松長先生に関することですが、1200年前の742年に成立した西安のイスラームのモスク（礼拝所）である西安大清真寺を5年前に訪問し、お祈りをした後、空海が修行した青龍寺に行きました。西安大清真寺は、西安が長安と呼ばれていた時代の中心地の蓮湖区にあり、モスクを中心に回教徒（イスラーム教徒）街となり、現在も観光地として有名です。ですから、空海はこのモスクを一度は訪問し、イスラーム教徒と交流したのではないかと思いました。さて自然、被創造物に関して、現在も広く読まれている14世紀のイブン・カスィールという学者の『クルアーン』解説書があります。『クルアーン』の第1章2節に「神をたたえよ」とあり、「世界の主、もろもろの世界の主」と書いてあるのですが、この「もろもろの世界」がどんな世界なのかというと、決して人間だけの世界ではなくて、天使や神、それから昆虫まで含まれていて、陸では400種類、海では600種類と学者が懸命に数えています。この数え方は、生きているものを数えています。それから「世界の主」という考え方は、天と地の間にあるもの全てを創造したということと、来世の世界を含めて二つの世界を創造したという解釈が二つありまして、イブン・カスィールは一応昆虫までは含めています。イスラームの考え方としては、今のところはそういうふうな解釈の状態であります。もし科学で解明されるならば、新たな世界として加えることにやぶさかでないようです。

それから、人間と他の創造物の違いは、魂を入れたかどうかという問題で区別されます。この魂の考え方は、アラビア語ではラウフといい、『クルアーン』もラウフとしているのであって、いわゆるイエス様の創造もラウフです。ですから、命あるものは全て大切だという考え方と魂を入れたという、魂という部分で人間とほかの部分は違っているということです。命に関していえば、先生方がおっしゃった「瓦礫」は含まれていなくて、もしかすると、別な観点のところで含まれる可能性はなきにしもあらずだと思います。

三宅先生がおっしゃった「支配」という問題で、イスラームでは原則自由ですが、これは支配という意味ではなくて「利用」という意味ですね。ですから、世界の主は神ですが、全てを「神が与えた恵み」と考えるわけです。動物も何もかもですね。その恵みを利用することは原則自由ですが、そこの規律はどこにあるかというと、『クルアーン』のテキストを根拠にして、これは食べてはいけないとか、これはしてはいけない、これは構わないということです。14世紀の学者のイブン・カスィールの『クルアーン』解説にはそのように書かれています。

○**松長**：イスラームにも関心があるのですが、門外漢ですので、四戸先生からいろいろ教えていただきました。我々の考えているイスラームとは、やはり随分と違うような、全ての命を共通項に持っているというようなお話でしたが、これからいろいろと共通点を探していけそうですね。

○**三宅**：四戸先生から、人間だけがほかの被造物と違って魂を持っているとおっしゃったところで、魂を入れたというのは、旧約聖書の「創世記」第2章の人間創造のところから来ているわけでしょうね。

○**四戸**：そうだと思います。

○**三宅**：第2章7節に「主なる神は、土の塵で人を形づくり、その鼻に命の息を吹き入れられた」とあって、人間は土からできているわけですね。そうしますと人間の体は、まさに「瓦れき」と同じものですが、その鼻の穴から神がご自分の息をふっと吹き入れられたということで、動植物も含めてほかの被造物には神ご自身の息が吹きかけられることはなかったのですが、人間だけが鼻から息を吹き入れられたとなっています。おそらくここのところでしょうか。

○**四戸**：そうですね、『クルアーン』第1章2節も同じではないかと思います。

○**三宅**：ですから、ユダヤ教もキリスト教もイスラームも、すべてこれに基づいて人間だけが魂を持っているとするのですね。

○**四戸**：そうですね。

○**三宅**：言いかえるならば、人間だけが永遠の命を得る可能性があると。

○**四戸**：そこまでは言わないですね。

○**三宅**：しかし、どちらにしても最終的には地獄へ行くか天国へ行くかになるわけでしょう。

○**四戸**：イスラームの場合は、来世で天国に入った者たちの幸福や、炎獄で懲罰を受けた者の懲罰は永遠であると『クルアーン』に書かれていますが、アッラー以外は、皆滅びるという考えですね。最後に審判の日に裁きを受けるために、人は蘇ると『クルアーン』に書かれていますが、裁き日は現世は消滅しています。

　イスラム教はユダヤ教とキリスト教の教えを前提としていますので、そういうふうなことで共通点がたくさんあり、宗派と考えてもいい部分が結構たくさんありますので、旧約聖書との共通点は個人的には同じだと思うのですが、すべてのイスラム学者がそうだと言っていることではないので、一応個人的には同じだと思っています。

○**司会**：ありがとうございました。松長先生、いかがでしょうか。

○**松長**：私も環境問題について、いろいろな方とお話ししていると、一体仏教は何をしているのだと言われることがあります。やはりキリスト教の方々が具体的な問題でかなり動いておられるわけです。しかし、個々の方ではいろいろな形で活動をしておられるのですが、全体として国民運動のようなものを仏教が中心になって広げるようなことは今のところありません。今日の先生方のお話をうかがっていますと、むしろ仏教にこれだけの環境問題についてのいい材料がある、持っているのにもっと具体的に発信せよということだろうと思うのですね。

○**司会**：ありがとうございます。私が言ってはいけませんが、やはり、最後にお聞きしたかったのはそのあたりのことで、今日は先生には、自然とのつながりをお話しいただいたのですが、現代はつながりといえば大体生きている人間のことばかりで、自然とのつながりは希薄になってきているように思います。それをどう回復するかという具体的な問題があります。それが今、先生がおっしゃってくださった物の見方にどのようにつながっていくのかということですね。そこに仏教が動かねばならないというお話をいただいたわけです。希薄なっている自然とのつながりを、どこで回復できるのだろうかということをお教えいただければと思います。

○**松長**：基本的にやはり変えていかないと、出発しないと思います。我々の密教でも大欲清浄などと

言っているのではなく、やはり少欲知足をどうするかというような問題が出てくるであろうと思います。今後、このあたりの点についても先生方のお知恵を拝借したいと思うのです。

○**司会：**予定していた時間がまいりました。今日は、松長先生から「自然と宗教のかかわり」ということで、自然とのつながりを仏教の中でどう考えられていたのかをお話しいただき、最後には仏教が問われているということで、自然とのかかわりをどう発言していくかという私たちどもにとってもエールを頂戴したことでありました。

基調講演をお務めくださいました松長有慶先生、どうもありがとうございました。

また、コメンテーターをお務めくださいました白山芳太郎先生、三宅威仁先生、井上尚実先生、どうもありがとうございました。それから会場の皆様、ようこそ最後までおつき合いいただきまして、どうもありがとうございました。これにて、閉会とさせていただきます。

京都・宗教系大学院連合　2016 年度　研究会報告

第 15 回 K-GURS 宗教研究会

テーマ：「震災と宗教」

日　時：2016 年 10 月 8 日（土）午後 1 時 30 分～ 3 時 30 分

場　所：大谷大学　尋源館（赤レンガ）J103 教室

「神道と震災・災難」

加　茂　正　典　（皇學館大学　文学部　神道学科　教授）

神道と震災・災難

加　茂　正　典
皇學館大学　文学部　神道学科　教授

一、嘉永七年（安政元年　一八五四）東海大地震

江戸時代末期の安政年間（一八五四～一八五九）は、「安政の大地震」とも称される、日本各地で大地震が続発した時期である。嘉永七年（安政元年　一八五四）六月十四日に伊賀上野地震、十一月四日には東海地震、翌十一月五日に南海地震が続いて発生した。安政二（一八五五）年十月二日には江戸地震。その後も各地で地震が頻発し、安政六年の石見地震まで続き、その後は漸く終息した。

小稿では、以下、この嘉永七年（安政元年）十一月四日に発生した東海大地震に偶然遭遇した、鈴木重胤（すずき・しげたね）がおこなった被災者救済とその考え方を跡付けることとする。

嘉永七年（安政元年）十一月四日の東海大地震は、南海トラフが震源と推定される巨大地震で、江戸・東海地方の被害が甚大、津波発生も続き死者一万人余とも称される（甲寅諸国大震紀聞）。この地震の被害は外国船にも及び、条約締結を目的としてロシアから下田に来航していたディアナ号（プチャーチン提督）は大津波で破損し、その後、ディアナ号は駿河沖で沈没してしまう。

二、鈴木重胤

鈴木重胤は江戸後期・末期の神道学者・国学者で、文化九（一八一二）年五月五日、淡路国津名郡仁井村（北淡町仁井）に出生。父は重威（しげたけ）で、仁井村の里正（庄屋）を務める家柄であった。重胤の号は橿迺舎（かしのや）・厳橿本（いつかしがもと）・府生・柱州。平田篤胤（ひらた・あつたね）に入門し書面で教えを受け、大国隆正（おおくに・たかまさ）の門人でもあった。天保十四（一八四三）年、三十三歳の重胤は、篤胤に教えを受けるために秋田を訪れる（十一月一日）が、既に篤胤は閏九月十一日に病没していた。悲嘆のうちに、重胤は、篤胤の墓前に入門を誓約する。

江戸を中心として、越後・出羽、伊勢、京、筑紫などを旅し、各地の豪農・素封家に影響を広げた。『日本書紀』と「延喜式祝詞」を特に重視し、緻密な考証による堅実な学風で著名。

主著は、①『日本書紀伝』三十巻（嘉永六〈一八五三〉年～文久三〈一八六三〉年の遭難にて中絶、未完）、②『延喜式祝詞講義』十五巻（嘉永元〈一八四八〉年～同五〈一八五二〉年）、③『中臣寿詞講義（なかとみのよごとこうぎ）』二巻（嘉永五〈一八五二〉年～同六〈一八五三〉年）。①は、重胤が生涯の事業として、その晩年に全精力を傾注した「日本書紀神代紀」の注釈書。考証は精緻を極め、まさに博引旁証と称すべき労作。②は「延喜祝詞式」の注釈書。③は、即位式・大嘗祭において奏上された中臣寿詞と大嘗祭についての本格的研究。

「延喜式祝詞講義」執筆の頃から、篤胤説をめぐって平田鉄胤（かねたね）との関係が悪化し、平田門と絶交状態となる。文久三（一八六三）年八月十五日、江戸の自宅にて暗殺される。

三、鈴木重胤と地鎮神祠

嘉永七（安政元）年六月十五日、重胤は、筑紫の宗像神社への参詣のために江戸を出立した。江戸への帰路、同年十一月四日、遠江国新居（あらい　荒井宿）において、東海大地震に遭遇することとなる。この時の驚きを、日記『宗像詣記』に「嘉永七年十一月四日巳上刻云々、大なる地震云々」と記している。

新居宿は、東海道五十三次の江戸側から数えて三十一番目の宿場で、現在の静岡県湖西（こさい）市。新居関は浜名湖と遠州灘がつながる開口部で、陸の関所であると同時に海の関所も兼ねていた。

地震と津波のために新居に足止めされた重胤のもとに、新居の有力者（諏訪神社神主の飯田真琴・高須葛根など）が訪れ、混乱終息のための善後策を問われる。重胤は、窮民の救済と共に地鎮社（とこしづめのやしろ）という神社を創建することを勧め、十一月十五日には、同地諏訪神社の地に仮殿を設けて勧請（かんじょう）の祭りを行った。

重胤が、まずおこなった窮民救済は食料供給である。重胤は米三百俵を集め、それを窮民救済に充てた。

この間の事情は、皇太神宮権禰宜の八羽光穂（志摩）の書簡に窺うことができる。

「八羽光穂書簡」 安政元（嘉永七年）年十二月御巫清直宛（神宮文庫所蔵）

鈴木重胤儀、霜月四日荒井宿ニ而、米三百俵を集め、人数三千余もすくひ候ニ付、十六日迄右之儀ニ同所ニ逗留之由、一両日以前申来候。右荒井宿ハ拙家旦(壇)家故、くはしく相分り申候。扨々美談成事ニ御座候。仍而御風聴申上候。

重胤は十一月四日荒井（新居）宿にて、大地震救済のため、米三百俵を集め被災者救済に務めた。荒井（新居）宿には八羽光穂家の檀家があるので、重胤の救済事業を把握していた。

重胤が次におこなったことは、新居（現湖西市新居町）の諏訪神社に「地鎮社（とこしづめのやしろ）」という神社を創建することであった。

重胤の教えに従い、十一月十五日に、勧請の祭りの後、地鎮社が同地に創建された。その時に重胤が作成した祝詞「地鎮神祠祝詞（とこしづめのかみのほこらののりと）」が遺されている。以下に掲げる。なお、宣命書きを読み下し文とした。

地鎮めの神の祠の祝詞

地鎮めの神祠に称へ辞を竟へ奉る、鹿島の大神、香取の大神、杵築の大神、宗像の大神の四柱の大前に、慎み敬ひ恐み恐みも申さく、嘉永の七年と云ふ年の十一月の四日の日より始て、大なる地震動りて、家庫悉く潰れ、津浪と云ふ高浪打ち寄せて陸を浸して、猶ほ其の餘り波一日二日には在らず、日遍く止まざるが故に、掛け巻くも恐き皇神等の大御霊を招き奉り坐せ奉り、此の村の人共に、清き明き心を合せ力を一にして、忌まはり、清まはりに仕へ奉りて、広く厚く称へ辞を竟へ願ぎ白つるに、尊く高き御雲を幸きはへ坐して、穏ひしく平らけく神随も治め賜ひて、広く厚き御蔭を蒙らしめ給へる随に、此の須波山の底つ石根に宮柱太知り奉りて、天地と日月と共に、皇御孫命の長き御世の遠き御世に、此の処の地鎮の神祠と持ち斎き仕へ奉る事の由を、平らけく安らけく聞し食して、皇神等の鎮まり給ふ此の地の内には、八十禍津日の禍が事在らしめず、

咎過在らむをば、神直日大直日に見直し聞き直し坐して、天地の共平らけく安らけく、此の地を底津石根の如く鎮め住はせしめ給ひて、皇御孫命の公民と、正き直き誠の心を以ちて、各も各も弥弉みに弉み弥勤めに勤め結りて、仕へ奉る家の業ひを功しみ仕へ奉らしめ給ひ、皇御孫命の長き御世の遠き御世に、清き明き正き直き大御宝と、弥孫の継々弥常じくに絶ゆる事無く仕へ奉り栄えしめ給へと、姓名慎み敬ひ恐み恐みも拝み奉らくと白す

嘉永七年十一月十五日　厳橿本主人之を作る。

大意を以下に述べる。地鎮めの神祠に賛辞の限りを尽くしてお祭り申し上げます。鹿島（かしま）の大神、香取（かとり）の大神、杵築（きづき）の大神、宗像（むなかた）の大神、の四柱の大前に、慎み敬い恐み恐み申しあげます。

嘉永七年十一月四日より、大なる地震がおこり、家・庫は悉く潰れ、津浪と云う高浪が打ち寄せて陸を浸して、さらにその余波は連日続き、鎮まるところを知らない。そのために、掛け巻くも恐き皇神（すめがみ　「皇（すめ）」は名詞の上に付けて、それが非常に尊貴であることを示す接頭語）等の大御霊（おほみたま）を、この地にお招きし御鎮座をお願いしました。この村の人々と共に、清き明き心を合せ力を一にして、忌まはり、清まはりてお仕えし、賛辞の限りを尽くしてお祭りし、お願い申し上げます。

神随（かむながら）に、この国土を平穏に治められている皇神の御蔭を蒙っているままに、この須波山（諏訪神社背後の諏訪山）の底つ石根に宮柱を建て、天地と日月と共に、皇御孫命（すめみまのみこと　天皇）の長く遠い御世に、この処に地鎮の神祠と奉祭します事の由を、お聞き下さい。

皇神等がお鎮まりになったこの地の内には、八十禍津日（やそまがつひ　「やそ」は多くの意。「まがつひ」は禍＜まが　悪いこと・わざわい＞の霊（ひ）。人間に災禍・凶事を与える神霊）の禍事（まがごと）を存在させません。万一、咎過があれば、直日神（なほびのかみ　間違い・曲がったことを元の状態に戻す霊威）により正常な状態にお戻しします。

天地が平安で、この処を底津石根の如くお鎮めになり、住めるようにしていただき、皇御孫命の公民（おほみたから）が、正直な誠の心を持って、一人一人が前に進み、勤められますように、家業に励むことができますように、皇御孫命の長く遠い御世に、清き明き正き直き大御宝の子孫が絶えることなく、繁栄しますようにと、姓名慎み敬い恐み恐み拝み申し上げます。

重胤の発案で、新居（現湖西市新居町）にある諏訪神社の背後の諏訪山に「地鎮社（とこしづめのやしろ）」が創建された。同社に勧請された神々は、鹿島の大神（茨城県の鹿島神宮、武甕槌神＜たけみかづちのかみ＞）、香取の大神（千葉県の香取神宮、経津主神〈ふつぬしのかみ〉）、杵築の大神（島根県の出雲大社、大国主大神　＜おおくにぬしのかみ＞）、宗像の大神（福岡県の宗像大社、田心姫神＜たごりひめのかみ・沖津宮＞　、湍津姫神＜たぎつひめのかみ・中津宮＞、市杵島姫神＜いちきしまひめのかみ・辺津宮＞）の四柱の皇神（すめがみ）である。

地鎮社に鎮座した四柱の神々に、真心をこめて祈願したことは、嘉永七年十一月四日に発生した大地震と大津波、そしてその後の余震と津波が続くこの地を鎮めて頂くこと、公民（おほみたから）一

人一人が動揺することなく安心して日々の生活を営むことができることである。

四、地鎮社創建の経緯と意図

新居に創建された地鎮社について、その経緯と意図が判る記録を、重胤自身が書き残している。安政六（一八五九）年三月五日に地鎮社の正遷宮祭が斎行され、重胤も参列した。翌六日付けの重胤が記した記録が新居町役場に残されている。

> 地鎮社つかう奉れるゆゑを云べし。いにし嘉永の七年にや有けむ。東海道の国々大なる地震の事有けるに、殊に新居のあたりは、いとはげしかりければ、人の心いつしづまるべしともみえざりけり。その時里人の云けるに、国こぞりての悩みをことはかり、私する神の御心にはおはし坐ざらめども、このさわぎ止まるべき方もや有ると、とひけるに。おのれも其事によりてこゝにさへられたる程なりければ、常に信み奉る神をとうでゝ、この神をだにいつきたらむにはと云すゝめて、即御名どもを唱へさせけるに、日に日にうすくなりゆく地震も、神のみたまによる事と、人皆思へりけり。（以下略）
>
> 安政六年三月六日　　穂積　重胤

嘉永七年の大地震と大津波において、特に新居地域の被害は甚大で、為に人々の動揺は鎮まらない状況であった。新居の有力者達が最も心を痛めたことは、人心が動揺し荒廃することであった。

新居の人が重胤に言うには、今回の大地震は、国全体のことをお計りになっている神のお心で起きたことではないことは判っているが、人心の動揺と荒廃を鎮める方法を教えてほしいと。

重胤は、自分もこの地震の為に新居で足止めを余儀無くされている状況であるので、自分が常に信奉している神々（鹿島の大神・香取の大神・杵築の大神・宗像の大神）をこの地に勧請して御鎮座を願い、この神々を地鎮めの神々として奉祀することを勧める。重胤の提案に従い地鎮社が創建された。勧請された四柱の神々の御名を人々が唱える内に、地震も次第に納まり、そのことを人々は四柱の神々の神慮と感謝し、人心の動揺と荒廃は終息に向った。

江戸への帰途、重胤は、新居において、嘉永七（安政元年　一八五四）年十一月四日に発生した東海大地震に遭遇した。新居の地は甚大な被害を受け、混乱が広がった。新居の有力者から、人心動揺を鎮静化させる方法を尋ねられた重胤は、次の二つの方策を教示する。

① 生活困窮者に対する緊急の食料給与（米三百俵）。

② 地鎮社の創建。重胤は、自分自身が平生より篤く信奉している鹿島大神・香取大神・杵築大神・宗像大神の神々を、この新居の地に勧請し、地（とこ）鎮めの皇神（すめがみ）として奉祀することにより、公民（おほみたから）の動揺を抑え、平穏な生活に戻れることを祈願させた。

重胤が教示した震災対策は上記二点であるが、重胤が最も重視したことは、地震・津波の震災によって、人々の間に拡がった深刻な動揺と荒廃をいかに早く鎮静化させるかということであった。

2017 年度チェーン・レクチャー概要

◇　テ ー マ：現代社会における宗教の意義

皇學館大学　河　野　　訓
明治維新の神仏分離と今現在

種智院大学　松　本　峰　哲
密教から見た臨床宗教師の可能性

大谷大学　箕　浦　暁　雄
共に生きるということ

高野山大学　森　本　一　彦
地域社会と宗教

花園大学　清　水　大　介
現代文明における宗教性の方向
―ウィルバーのアートマン・プロジェクト

龍谷大学　野　呂　　靖
自死対策における課題と仏教

佛教大学　川　内　教　彰
現代社会における宗教の意義－道元の思想に学ぶ

同志社大学　関　谷　直　人
米国のポップミュージックとキリスト教

明治維新の神仏分離と今現在

河　野　　訓
皇學館大学　文学部　神道学科　教授

「現代社会における宗教の意義」を考えるには宗教のたどってきた道を振り返ることも必要である。この講義では現代日本の宗教状況を作り上げた一事件と考えられる明治維新の神仏分離を取り上げたい。これにより現代社会における宗教の意義を再確認する材料を提供できれば幸いである。

〔1〕神仏習合

初期の神仏習合のパターンには神社の境内（神域）に寺院が設けられる場合と寺院の境内に社祠（神社）が設けられる場合がある。

前者の寺院は神宮寺とか宮寺と呼ばれ、大神神社の大御輪寺（今は廃寺）、住吉大社の神宮寺（同）、北野天満宮の観音寺等がその例である。後者の社祠は寺院を守護する鎮守社やその土地の神（地主神）であり、高野山金剛峯寺の御社、仁和寺の九所明神等がその例である。今でも家を新築する際に地鎮祭が行われるが、寺院も同様に鎮守社や地主神を祀るのである。

仏教はインド以来、神や天は仏法を護ってくれる存在であると捉えてきた。日本でも同様に日本の神々は仏法を護ってくれる善き神々、すなわち護法善神と位置づけた。その一方、『多度神宮寺伽藍縁起并資財帳』にみられる多度大社の神、『武智麿伝』にみられる越前・気比神社の神、『類従国史』巻 180 にみられる若狭比古神社の神等は、仏道に帰依して神の身でなくなりたい、つまり神身離脱したいと切に願っている。仏教では、日本の神々は六道（人・天・畜生・餓鬼・地獄・阿修羅）の天に当り、輪廻して苦しんでいる存在とされ、読経や寺塔の建立等の功徳によって輪廻の状態から解き放つ必要があると考えられた。そのための読経の場、法楽の場として神社に神宮寺等の寺院が建てられた。

平安時代になると日本の神々は、日本の衆生を救うために仏･菩薩が仮の姿で現われたもの（権現）とする本地垂迹の考えが広まり、11 世紀頃から神社の神々に本地仏が設定されるようになった。

また、寺院には宗派によって特定の守護神が祀られた。固定はしてはいないが、真言宗では八幡神、天台宗では山王･日吉神、曹洞宗では白山比咩神、日蓮宗では稲荷神のほか妙見神、インド由来の神々、時宗では諏訪神等を祀ることが多い。

〔2〕1868 年の神仏分離令（神仏判然令）

江戸時代以前は多くの寺社で神仏が習合され、混淆されてきた。ところが 1868 年、新政府は合わせ祀られてきた神仏を分ける目的で神仏分離令（神仏判然令）を出した。

3 月 17 日には神社の別当・社僧に復飾（還俗）を命ずる令が出された（神祇事務局第 165）。3 月 28 日には何々権現とか牛頭天王等仏教語を神号としていた神社にはその由緒の提出が求められ、併せて仏像を神体としている神社はこれを改め、本地仏等といって社前に掛けた仏像や、鰐口・梵鐘・

仏具類は取り除くように求められた（太政官 第196）。

他に神仏分離を慎重にすべきとして過度の廃仏毀釈を諫める令（4月10日、太政官仰第226）、八幡大菩薩の称号を止めて八幡大神とせよという達（同24日、第260）、石清水放生会を中秋祭と改める達（7月19日、太政官達第568）、北野天満宮神饌に魚味の供進を許可する達（同25日、太政官達第584）、法華三十番神の称を禁止する沙汰（10月18日、御沙汰 第862）等が出された。

〔3〕新政府の神仏分離政策が引きおこしたこと

①神社に関係していた仏教者の退去

神仏習合下での神社で仏事を勤めていた社僧（僧侶）には還俗（復飾）が命じられた。また、興福寺から春日社へ、内山永久寺から石上神宮へ等、還俗したうえで神社の神官となった者もいた。

還俗した僧侶は改名し、帰農する者、教育者となる者等がいた。

②神仏習合の見られた神社内の仏教関係建造物の撤去

仏教色を排除して神社として存続するために仏教関係の建物を撤去する必要があり、住吉大社の神宮寺、日吉社の仏堂類の破却等、各地の神社で神宮寺を取り除く所謂廃仏毀釈が行われた。

なかには破却を免れ、移築された仏堂等もある。住吉大社の神宮寺西塔が徳島県の切幡寺に、秩父神社の薬師堂が近隣の常泉寺に観音堂として移築される等この例も数多い。

移築もされず、仏寺・仏堂が模様替えをして神社内に存続している場合もある。大神神社の神宮寺・大御輪寺が若宮として存続している例、金毘羅さんで別当金光院松尾寺の本坊の建物を残し、書院として転用している例等のほか、出羽三山神社や松尾大社等、仁王門に安置されていた阿・吽の仁王像を取り除き、随神を安置して随神門として存続させている神社も多い。

仏教建造物でも、出羽三山神社の五重塔や厳島神社の五重塔・多宝塔等、取壊しや移築を免れ、現在もそのまま残存しているものもある。

③神仏習合の見られた神社内の仏像・仏具・仏典の撤去（破壊・焼却も含む）

神仏習合下で仏教色の強かったところが仏教を捨て、神道の神社として存続しようとする場合、仏像・仏具・仏典類も撤去する必要があり、それらの破壊や焼却等が行われた。神仏分離令が発せられた直後、延暦寺の支配を受けていた日吉社で起った仏像や経典類の破却・焼却は有名である。

破壊・焼却を免れ、近隣の仏寺等に移された仏像もあった。大神神社の大御輪寺の十一面観音が聖林寺に、地蔵菩薩が法隆寺に、八坂神社（感神院）の薬師仏が大蓮寺に移された例等枚挙にいとまがない。

一部には破壊を免れ、今も当該神社に所蔵されている仏像もある。香川・金刀比羅宮のかつての別当寺金光院松尾寺の十一面観音や往馬大社の十一面観音等である。

④神社の祭神の変更

神仏分離令により権現号や牛頭天王等仏教的な祭神の名称が禁じられると、該当する諸社は祭神の変更を余儀なくされた。石清水八幡宮・宇佐神宮・箱崎宮等八幡大菩薩を祭神としていた八幡社ではその祭神を八幡大神とした。八坂神社等では祭神の牛頭天王を素戔嗚尊とした。北極星・北斗七星信仰の妙見社の場合、天の動かない中心的な存在という意味で天御中主神を祭神とするところが多かっ

た。

⑤寺院から社祠の撤去・改造・移築

鎮守社や守護の勧請神を祀る寺院も多く、仏教と神道の混淆を避けるために規模の大きくない社祠は寺院境内から他所に移された。法隆寺では五所明神と総社（五社明神）は撤去され、近くの斑鳩神社に遷された（五社明神は現在、再祀されている）。

高野山金剛峯寺の御社では千木と鳥居を取り除いて神社の形態を改造し、丹生明神社には胎蔵界大日像を、高野明神社には金剛界大日像をそれぞれ安置し、大日堂とした。しかし、明治12年に両明神社は旧号復活が許可され、現在も存続している。

また奈良・内山永久寺（廃寺）にあった鎮守・住吉社の拝殿は石上神宮に移され、摂社出雲建雄神社拝殿（国宝）となっている。

⑥寺院の廃寺

神仏分離初期には廃仏毀釈の嵐が吹き荒れ、神社関係者や地域住民が暴徒化して寺院を打ち壊し、廃寺となった例は数多い。

伊勢では住民に伊勢神宮の神領民という意識が強く、寺院の檀家が仏葬でなく神葬祭を選択した結果、檀家が激減し、経済的な意味でも消滅せざるを得なくなった寺院が多かった。住職の選択・意志によるものもあったというが、官から還俗（復飾・復正）の指導があったことを示す記録も残されている。

廃寺となり、寺を畳んだ跡地は更地にされて農地や学校用地等になったり、その建物がそのまま会所や学校に転用されたりした。

⑦廃寺にともなう仏像・仏具・仏典類の破却

廃寺となった場合、木造の仏像であれば焼却・破壊され、石仏であれば首が落されたり、川に沈められたりした。隠岐の島の国分寺境内には石仏の残骸が残っている。宮崎の鵜戸神宮（江戸時代までは仁王護国寺）や伊勢市内の西光寺跡の墓地には今も首のない石仏が並んでいる。

破壊・焼却を免れたものは近隣寺院や関係寺院に引き取られた。内山永久寺の持国天・多聞天立像や聖観音菩薩立像は東大寺に移され、不動明王坐像は正寿院に移されている。住吉大社の神宮寺の五大力菩薩像は高野山の普賢院に所蔵されている等、その数も多い。

また、売却・買い取りにより寺院や個人の所蔵となっているものや、海外に渡ったものもある。伊勢の菩提山神宮寺の本尊阿弥陀如来像は愛知県碧南市の海徳寺で祀られ、石清水八幡宮の別当寺護国寺の薬師仏と十二神将は淡路島の東山寺に移され、祀られている。

なお、極めて激しい廃仏の行われた隠岐・西ノ島の常福寺には焼却を免れた大般若経がある。また、寺院の殆どが廃寺となった伊勢でも中村の公民館には平安時代後期のものと見られる薬師仏があり、廃仏を免れた貴重な遺物が各地に残されている。

⑧神社と寺院の間に線引き・隔離

神仏習合状態の寺社で、神社と寺院の間に線引きを行い、両者ともに存続している例も多々見られる。那智大社と西国33観音霊場の第一番札所青岸渡寺、同じく第三番札所である粉河寺と粉河産土神社、清水寺と地主神社、延暦寺と日吉大社、東大寺と手向山八幡宮、鞍馬寺と由岐神社、薬師寺と

休岡八幡宮等、経緯は様々であるが結果的に現代においても寺社共に安泰で隆盛を誇っている。

⑨修験道の山

山岳修験の行われていた地域では全山が神社化した例が多いが、大峰修験等仏教色を強く残しているところもある。

出羽三山や戸隠、富士山、英彦山、立山、白山等は神道色が強く、数多くの塔頭や寺坊が廃された。山頂・山中の要所に祀られていた仏像は山から下ろされ、麓や縁のある仏寺・仏堂で下山仏として祀られるようになった。

大峰修験は本山派が順峰（熊野から吉野へ）により、当山派が逆峰（吉野から熊野へ）により行ってきた。巨大な蔵王権現を有する吉野・金峯山寺は明治 8 年には山上蔵王堂を金峰神社の奥の宮、山下蔵王堂を口の宮とせよと命じられ、一時的に神社化したが、明治 19 年に蔵王堂の復旧が許可されると、その後は寺院となり、現在に至っている。

修験道の場合、明治 5 年の修験道廃止令による影響も大きかった。

参考文献

1．『新編　明治維新　神仏分離史料』（名著出版，2001 年）

2．圭室文雄『神仏分離』（教育社歴史新書＜日本史＞ 113）

3．安丸良夫『神々の明治維新　―神仏分離と廃仏毀釈―』（岩波新書 103）

4．科研報告書『宗教都市伊勢における神仏分離と寺院・神祠の景観変化に関する歴史的研究』（代表：河野訓，2013 年 3 月）

5．科研報告書『明治維新期の神仏分離政策の波及と宗教都市伊勢の神仏分離』（代表:河野訓, 2016 年 3 月）

密教から見た臨床宗教師の可能性

松　本　峰　哲
種智院大学　人文学部　仏教学科　教授

0，はじめに

近年、医療機関や福祉施設において患者の心のケアにあたる宗教者である臨床宗教師が、様々なメディアで取り上げられ、注目を浴びている。そして東北大学を始めとして幾つかの大学機関で臨床宗教師の養成が始められているが、私も東北大学の臨床宗教師研修を修了した１人であり、自身の所属する種智院大学臨床密教センターで平成 28 年度より臨床宗教師養成に関わっている。

ところで臨床密教センターの主催する研修では、センター名が表すように「密教」の教義を重視し、受講資格を単なる宗教者ではなく「真言宗僧侶」に限定している。他の大学機関で行われる研修が基本的に「全ての宗教者」を受け入れていることに比べると異質であるが、それには当然理由がある。

本講義では臨床宗教師について概説し、密教教義に基づく臨床宗教師活動の可能性、そして今後の臨床宗教師のあり方について考えてみたい。

1，臨床宗教師の始まり

臨床宗教師とは、医療機関や福祉施設などで公共的な役割を果たす宗教者である。欧米では以前から教会・寺院に属さずに施設や組織で働く聖職者（牧師、神父、司祭、僧侶など）がチャプレンと呼ばれ、実際に軍隊、警察、消防署、学校、病院、刑務所などで活動している。したがって臨床宗教師は「日本版チャプレン」と位置づけることが出来るかもしれない。

この臨床宗教師という名称は、宮城県仙台市にある岡部医院の故・岡部健医師によって 2012 年に提唱されたものである。岡部医師は長年緩和ケアに関わり多くの患者を看取ってきたが、2010 年に自身が癌による余命宣告を受けた。その時、岡部医師は現代の医療には「死への道程」が示されていないと気づくと同時に、その道程を示せるのは宗教者であると感じ、医療現場において公共性をもって活動できる宗教者の必要性を感じた。更に 2011 年には自身が東日本大震災を体験する中で、被災現場にて宗教・宗派を超えて死者、そして残された人々への慰霊・慰安に当たる宗教者を見て、そこに宗教の根源的「祈り」の力を感じた。

これらの体験から岡部氏は、公共的な役割を果たす宗教者として「臨床宗教師」を提唱したのである。

2，東日本大震災

実際に東日本大震災では、多くの宗教者が自発的に慰霊・慰安活動を行った結果、多くの遺族の方々が心の救い、癒やしを感じた一方で、いわゆるカルト系宗教に由る強引な勧誘などが行われたことから、公共の遺体安置所への宗教者の立ち入りが拒否されるといった事例も報告されており、このことが臨床宗教師の公共性重要の要因となっている。そして、この公共性を確保しながら臨床宗教師

を養成するために、国立大学である東北大学に、最初の臨床宗教師養成の講座が設置された。

3，臨床宗教師の定義

東北大学で臨床宗教師養成を担当する谷山洋三氏によると、臨床宗教師とは「主として所属教団の信徒以外を対象として、宗教協力を前提にして、布教伝道を目的とせずに、公共空間において、公的機関と連携しながら、スピリチュアルケア（相手の心のなかにある気付きを重視）と宗教的ケア（宗教的資産（宗教儀礼やお守り・念珠と言った物品）を活用し、すでにある解決方法（教義的解釈）を提示する）を提供する、宗教者」と定義されている。特に「布教伝道を目的としない」というのは、公共機関での活動ではもっとも重要な要件であるが、一方で宗教教団に所属する宗教者としては、布教をしないというのは大変難しい問題でもある。

4，臨床宗教師の活動

臨床宗教師が実際に活動しているのは、現在のところ緩和ケアを中心とした医療機関や在宅医療の現場が多い。これはマスコミ等で報道されているように、超高齢化社会の到来による死者の増加と、病院ベッド数の不足による自宅での見取りの需要増等が要因として関わっていると思われる。また、医療現場の人員不足や過労働によって疲労している看護師、介護士の心のケアにも臨床宗教師の活動が期待されている。

臨床宗教師が実際に活動するにあたり、傾聴のテクニックや宗教間協力のセンス、公共機関との連携、幅広い宗教的ケアの提供等が求められるが、私は自身の所属する宗教に対する揺るぎない信仰・知識が特に重要だと考えている。なぜなら、ここが揺らいでしまうと、他宗教との関わりや公共空間での活動という様々な価値観との接触の中で、自分の立ち位置を見失ってしまい、最悪、自身の心疾患や勝手な宗教的理解による新興宗教化につながる恐れがあるからである。

5，臨床密教センターと臨床宗教師養成講座

平成27年に種智院大学では臨床密教センターを設置し、28年には第1回の臨床宗教師養成講座を実施した。受講資格について臨床密教センターでは「真言宗の僧侶に限る」とした。この受講資格について、多くの方から「宗教・宗派の枠を超えて協力するのが臨床宗教師なのに宗教を限定するのはおかしくなか」との指摘を受けた。また「なぜ宗教者でなければ臨床宗教師になれないのか」とか、「将来僧侶になるつもりなので、とりあえず研修を受けさせてください」というものもあった。これらの指摘から感じたのは、臨床宗教師における宗教、そして宗教者であることが非常に軽く見られているということである。

6，密教教義から見た臨床宗教師

真言宗僧侶が臨床宗教師として活動する場合、密教教義の中に活動原理をしっかりと位置づけておかないと、宗教者として活動にブレが出てしまう。そこで、主要経典や真言宗の開祖空海の著作の中に、臨床宗教師として活動してゆく上で指針となりえる記述を見てゆく。

まず経典の記述を見てゆくと、やはり密教の重要教義である「即身成仏」や「密厳国土」といった思想がポイントになってくる。「即身成仏」は、この世でこの身体のままで仏の境地に達するという教えであり、「密厳国土」は、この世界は大日如来の表れであり、そのまま仏の聖なる世界であるとする考え方で、共にこの世界に存在するもの全てにそのまま価値を見出す現世肯定的な思想である。また、空海の著作においても、やはり「即身成仏」と「密厳国土」は重要視されているが、更に「四恩」という概念において、自身と家庭、政治、社会、そして宗教との関係に価値を見出すなど、やはり非常に現世肯定的である。

一方で、死や来世について空海はほとんど語っていない。徹底的な現世肯定思想を持つ空海には、死や来世については興味がなかったのであろうか。人間にとって死とは避けがたい大きな関心事であり、死と死後の世界のあり方はあらゆる宗教で重要なテーマとなっている中、空海の死に対するこのような態度は非常に特殊である。

また臨床宗教師として活動する場合に、心構えの根幹になるであろう教義が「普賢行」である。普賢行とは「全ての衆生が救われるまで、悟りに入らず、ありとあらゆる手段によって努力を続ける。」ことを誓った普賢菩薩の修行のことである。このような誓いを持つ普賢菩薩は、密教行者の理想の姿とされるが、これはそのまま現代社会において様々な人々の苦しみに対峙し、布教にこだわることなく臨床宗教師として活動する真言宗僧侶の理想の姿でもある。

7，臨床宗教師の問題点と将来

今の臨床宗教師のあり方に関して、少し終末期医療に活動が偏りすぎていることに問題を感じている。本来宗教は人生全体に関わるものであり、終末期ににわかに信仰するものではない。臨床宗教師＝看取りという構図ができてしまうと、将来的には臨床宗教師は緩和ケアのひとつのサービスとして扱われるようになり、普段全く信仰を持たない者でも、死が近づくと病院が適当な宗教者を紹介してくれるというようなことになるのではないだろうか。これは近年問題になっている「アマゾンのお坊さん便」と何ら変わらず、宗教を単なるサービスと捉え、日常における宗教離れを更に加速させてしまうおそれがある。臨床宗教師が何よりも宗教者である以上、これは無視できない問題である。

また前述の真言宗のように教義の中に来世観がはっきりとしない場合、終末期の患者から死後について質問を受けた時にどう答えればよいのか。天国や極楽浄土といった明確な来世を説く宗教なら良いが、そうでない場合は非常に困難である。天国を信じる患者に対して、例えば真言宗僧侶の臨床宗教師は、臨床宗教師として患者のケアを優先して天国を肯定するのか、それとも真言宗僧侶として自身の信仰に基づいて否定するのか、答えの出ない難問である。この場合、天国の完全否定というのはあってはならないと思うが、患者の思想に合わせて安易に自身の信仰を曲げることを繰り返してゆくと、あらゆる来世観を持った新しい「臨床宗教師教」が誕生してしまわないだろうか。

臨床宗教師が一過性のブームではなく、しっかりと定着するためには、モデルとなっている欧米のチャプレンのように、学校などもっと人生の様々な場面で関わることが重要であり、また臨床宗教師が人々の苦しみに対処する場合、自身の信仰がその人の苦しみに答えることができるかをしっかりと見極め、無理だと判断したなら他の宗教の臨床宗教師に応援を頼むようなシステムが必要ではないだ

ろうか。

【参考文献】

谷山洋三『医療者と宗教者のためのスピリチュアルケア？臨床宗教師の視点から』中外医学社 2016.
松長有慶「空海にみる生と死」『印度学仏教学研究』第 42 巻 1 号 1993.

＊「日本臨床宗教師会 HP」
http://www2.sal.tohoku.ac.jp/p-religion/sicj/sicj_top.html

共に生きるということ

箕　浦　暁　雄
大谷大学　文学部　仏教学科　准教授

1．はじめに

戦争や難民問題や近年の排外主義の動きが象徴するように、我々は軋轢や分断を乗り越えることができないのであろうか。仏教の精神に基づき〈共に生きる〉ことが提言されなければならないが、その場合に重要なことは、内面的思索と社会のリアリティが乖離することなく調和を保つことができるかどうかである。そのことを念頭に、この講義では、共に生きることが仏教においてはどのように思索されなければならないかを検討した。

2．仏教における問いの立て方

共に生きるということを考える場合、仏教ではまず「あなたはどのように生きたいと願うのか」を確認することから始めなければならないという態度をとっていると言える。「共に生きましょう」と言うとき、あなたはどうなりたいのか、どこに向かっていくのか、そっちに向かっていけばどうなるのか、ということを問わないわけにいかない。これが仏教の思索の基本姿勢だと言ってよい。そのことを確認したうえで、〈共に〉とはいかなることか問う必要がある。

3．本当は何を求めているのか

子供は大人から保護され育つ。しだいに外の世界が気になるようになり、自分たちの境遇について、不条理や不安を感ずることがある。ある境遇から脱したいと思うことがある一方、種々のことを疑問に感じながらもそれに甘んずることもある。何に対してでも慣れ、不条理な境遇にも慣れることがある。この青年時代の不安定さの背後には、本当は何を求めているのか実はあいまいで明確になっていないということがある。

国王で父親であったシュッドーダナは、ゴータマ・シッダールタが青年時代特有の思い悩みを持たないように保護して育てようとした。この状況が仏陀の伝記に描かれている。本当は何を求めているのかあいまいであり、何かぼんやりとした不安や、自らの境遇に慣れるという人間の有り様が鋭く観察されて見事に描き出されている。あらゆるものを求める。次から次と求める。よくよく考えたら何を求めているのかきわめてあいまいでわからない。これが仏教が凡夫の姿として描き出す人間の真実の姿の重要な側面である。では、真実を求める〈求道者〉たる者への転換がいかにして起こったのか。

ところで、宮沢賢治（1896－1933）の未完の小説「アラムハラドの見た着物」のなかに、鳥が飛ばないでいられないのと同じように人は「まことを求める」「ほんとうの道を求める」「善を愛し道を求めないでいられない」と語られている。それどころか、道を求めるのは「人の性質」であるとさえ言う。物語のなかでは、「これから人生という非常なけわしいみちをあるかなければならない」が、このことを「決して忘れてはいけない」と子供たちに向けて語られている。これが仏陀観に基づく発言

であるなら、その語りの根拠は何であろうか。

4. よりよく生きたいと願う心の発見

岩崎航の「生き抜くという旗印」という文章は、真実を求める生き方への転換点について考える示唆を与えてくれる。岩崎航は、筋ジストロフィーの発症によって絶望の淵に立ったとき、自分のなかに本当は生きたいという心があることを発見した。しかも、生きたいとは、単なる延命ではなく、よりよく生きたいという心があることの発見である。だから、極めて困難な状況のなかで「けれども、僕は生きることにした」と宣言できたと理解できる。絶望したのは、よりよく生きる生き方を求める心が自分のなかにもあったことを見いだせないでいたからである。人間が豊かな生き方をするための拠り所のひとつに健康な身体がある。病気によってその拠り所が崩壊した。絶望の淵に立って、本当はよりよく生きたいと願う心が自分のなかに発見したことを喜ぶことができた。これが苦しみを引き受けていくという勇気に転換したと言える。

様々な苦難を抱えなければならなかったけれども、仏陀に出会うことによって、拠り所を見いだして、「わたしは歩んでいける」と宣言できた人の姿が、仏教の経典のなかにいくつも描かれている。岩崎航と同様に、仏教経典の主人公たちと同様に、よりよく生きたいと願う心を発見した瞬間とは、今後自分がなさなければならないことがはっきり定まっていく瞬間だと言ってよい。このような願う心の発見は、たとえば、がん患者として生きた柳原和子（1950-2008）が「敗北」のなかで「生きるからね」と語ったことをも例として確認することができる。

絶望のなかにあってはじめて明らかになってくる希望がある。苦悩する存在であることに気づき、それを真正面から受けとめる。このことがある限り、確かな拠り所を見いだして、より豊かに生きる道を求めるという心が必ず起こる。ゆえに、希望を持って進んでいくことが可能となる。

青年ゴータマが沙門に出会うことで絶望から一歩踏み出したことは、沙門の姿を通して「真実があるにちがいない」という確信が得られたからである。そうでなければ「道を求める」という歩み方を出発させることができなかったはずである。

5. 孤独ということ

森有正（1911－1976）は「孤独とは経験（人間）そのもの」であると言う。我々は気がついたらすでにこの世に生まれていて、各々身体は別である。そしてそれは努力根性で変えられるものではなくて、受け入れるしかない。これがたいへんな寂しさ・悲しさを引き起こす。どれだけ〈心をひとつに〉しようとしても、絶対に一緒に運命を共にすることはできない。身体が別だということは、我々の思考に決定的な影響を与える。孤独の問題は人間存在の本質に関わる問題である。

このように身体が別々で本質的に孤独である人間がどうしたら共に生きることができのか。仏教精神に根ざして、共に生きることを標榜するとき、それがどこで成り立つのか。その根拠は何か。

6. 共生ということ

6.1　他者を侵犯する存在

身体を持って生まれてきた人間は本質的に孤独である。しかも、石原吉郎（1915－1977）が指摘する通り、人間である限り他者を侵犯する者であることを避けることはできない。自分の存在が確保される限り、意識するしないにかかわらず他者を暴力的に害してしまう可能性を持つ存在である。よって、「個人の自由が犯された共生」ではいけないと単純に言うだけではすまされない。このような人間がどうしてこれを乗り越えて〈共に生きる〉ことができるかを問わなければならない。この自覚から出発すべきである。

このような観点こそ、仏教が人間を見つめて繰り返し経典などのなかで描き出してきた人間像に他ならない。他人を傷つけてしまう可能性を排除できない存在としての人間が〈共に生きる〉ことをどこで実現することができるかという問い方こそが現代社会において重要である。

6.2　もはや敵対する必要がないという態度の獲得

初期経典「アングリマーラ経」に登場する主人公アングリマーラと呼ばれた殺人鬼はブッダに出会い、殺人をやめブッダに付き従って生活するようになる。しかし、これまでの行いゆえに信用されず苦しい生活を強いられる。その男が、人間は苦悩する存在であることに気がついていく物語である。この経典の最後にはアングリマーラが詠んだ詩が記されている。

アングリマーラが殺してきた人たちとその周囲の人たちは被害者の立場である。当然、被害者たちと加害者アングリマーラは、敵対関係にある。アングリマーラを憎んでいる被害者に向けて、私の敵たちはブッダ釈尊の教えを聞きなさいと、加害者であるアングリマーラが語っている。

これはこの経典のなかに盛り込まれている極めて重要な理念の表明であろう。加害者と被害者の立場、そして石原が言うような相手の生命をいつでも侵犯する存在であることは当然了解していながら、この経典はそのことについて一切言及しない。ただただブッダの教えを聞けと加害者に発言させている。相互に生命の侵犯者である、本来孤独である人間どうしが、一緒に釈尊が語る教え（dhamma）を聞くという一点において共に生きることができると宣言しているように思われる。すなわち釈尊の教説を受けとめることができる同じひとつの心を持っているというその点しか経典作者は考えていないと言ってもよい。註釈書は、この「教え」とは四諦であると記している。

この経典は加害者・被害者という言葉を使わない。そのような立場を分ける描き方もしない。ただひたすら殺人鬼アングリマーラの心のみを問題にする経典と言える。このような物語の描き方にこそ注目しておくべきである。

7. むすび

人間は本来孤独であるというしかない。そして石原が見事に指摘しているように、生命の直接の侵犯者になり得る存在である。しかし、それを完全に受け入れることができたときに、そのことをまったく問題視することなく〈同じひとつの心〉を持っていることが発見できさえすれば、〈共に生きる〉ことができる。これが初期仏教の基本姿勢であると捉えておいてよい。

［参考文献］

1 次資料

Aṅgulimāla-sutta, *Majjhima-nikāya* vol. I（The Pāli Text Society 版）

Saṅgārava, *Aṅguttara-nikāya* vol. III（The Pāli Text Society 版）

2 次資料

石原吉郎　『望郷と海』（筑摩書房，1972 年）

中村元監修　『中部経典』III〈原始仏典 第 6 巻〉（春秋社，2005 年）

増谷文雄編訳　『阿含経典』3（ちくま学芸文庫，2012 年）

宮沢賢治　『新校本 宮澤賢治全集』第 9 巻 童話 2（筑摩書房，1973 年）

森有正　『生きることと考えること』（講談社現代新書，1970 年）

柳原和子　『がん患者学 III がん生還者たち―病から生まれ出づるもの』（中公文庫，2004 年）

地域社会と宗教

森　本　一　彦
高野山大学　文学部　人間学科　准教授

本講義では、全体テーマである「現代社会における宗教の意義」について、社会学や民俗学の視点から考えた。民俗学から想起される「伝統社会」「伝統文化」といったキーワードは、無条件に継承されるべきものとのイメージがある。

しかし、実際には、地域における伝統文化は存続の危機に瀕している。特に祭礼などで文化財指定を受けていても消滅に追い込まれるものが少ない。それは祭礼の基盤となっている地域社会自体の衰退が影響している。いわゆる「限界集落」や「消滅自治体」と名付けられた少子高齢化が、地域社会の存続を危うくしている。

伝統文化を支える地域社会の衰退が、伝統文化の簡略化・消滅に拍車をかけているのであるが、伝統文化の簡略化・消滅が地域社会の維持を困難にしている側面もある。地域社会を維持するシステムとして、伝統文化や民俗宗教の意義は大きかった。現在、直面している地域課題に、宗教がどのようにかかわっているのかを検討した。

精神文化である宗教が社会構造によって影響を受けている点に注目すると、民俗宗教は地域構造に影響されている。そのために地域の祭りや年中行事を調査することは、地域構造を理解し、地域社会の課題を明らかにし、その対策を考えるのに役立つと言える。

本講義では、平成 27 年（2015）に開創 1200 年を迎えた高野山とその周辺の関係を中心に地域と宗教の関係を検討した。高野山は、弘法大師空海によって光仁 7 年（816）に開創され、周辺に大きな影響を与え、高野山を支える「高野文化圏」が形成された。

高野山は、時々の権力者の庇護を受け、近世には 2 万石の石高を持っていた。明治 5 年（1872）まで女人禁制であり、出生率ゼロの社会であり、周辺の集落などからの人口流入によって維持されていた。平成 16 年（2004）に「紀伊山地の霊場と参詣道」としてユネスコの世界文化遺産に認定された。宗教上は、高野山真言宗の本山、山岳信仰、山上他界、西国巡礼、四国遍路など多様な信仰が交錯する聖地であり、骨のぼり慣行があることもあり、奥之院には 20 万基の多様な石塔が建立されている。高野山は、非常に特殊な存在であったと言える。

高野山は、山に囲まれ、蓮の花にたとえられた密教的世界を表現しているが、それ自体が金剛峯寺の境内である。盆地内には子院が建ち並び、室町時代末期に 2700 ヶ寺に及んだとも言われたが、元禄 7 年（1694）学侶方・行人方の争いにおける江戸幕府の裁定によって、遠島となった行人方の僧侶は 630 人、約 900 ヶ寺の寺院が取り潰しとなったと言われる。その後、天保 3 年（1832）の寺院数は 812 か寺と記録されている。それが明治時代の神仏分離を経て、125 ヶ寺まで縮小し、現在 117 ヶ寺、宿坊 52 ヶ寺となっている。近世の高野山の町並みを描いた『紀伊名所図会』には、薬屋、数珠屋、高野豆腐などの商工業者が描かれ、都市としての繁栄も描かれている。

現在も、高野山真言宗の本山であり、伝統的な宗教行事が行われている。弘法大師空海の入定され

た3月21日は、新暦・旧暦で御影供が行われるが、その行事は弘法大師の身代わりを1年務める法印の交代の行事としても重要である。また4月～6月には、金剛峯寺や各寺院の門の前には、杉盛と馬盥が並べられる。これは一般の門松に当たるものと考えられる。また弘法大師は、今なお生きており、奥之院で瞑想されているという信仰がある。そして、毎日、弘法大師の食事である生身供が奥之院に供えられている。また高野山の中心である壇上伽藍の一番奥には、丹生都比売と高野明神を勧請した御社が祀られており、その前では竪精などの重要な行事が行われている。また正月には龍光院から松明を先頭にした行列が御社に御幣を納める行事などがあり、日本の伝統的な神仏習合が現在に色濃く残っている。

高野山を考える時に、周辺の地域が支えていたことに注目すべきである。筆者は、高野山と周辺地域の関係を「高野文化圏」として捉えている。高野山寺領は、元弘3年（1333）の後醍醐天皇の元弘の勅裁によって、その範囲がほぼ確定していく。高野山と周辺地域の関係は、信仰だけではなく、支配、経済など重層的な関係である。また周辺地域が、高野山を支えるための分業体制を形成していた。高野山は、聖地として第1次産業がなく、物資が輸入され、もっぱら消費地であった。毎月野菜などを高野山に納める御番雑事は、物資のない高野山を支えてきたことを示すものである。明治までは女人禁制であり、人口の再生産ができず、人口流入によって維持されてきたのである。『金剛峯寺諸院家析負輯』を検討すると、高野山の子院住職の出身地が高野山真言宗の寺院が多い地域から来ていることが分かる。このように高野山は、より都市らしい宗教「都市」であったと考えることができる。

高野山という宗教「都市」を支えるために、周辺が物と人を供給していた。周辺の地域で毎月高野山に野菜などを奉納する雑事登りという習慣があったが、それは食糧を高野山に供給する機能を果たしていたのである。このように高野山を支えるためのさまざまな装置が設定されており、それが習慣化しているものがある。

高野山を取り巻く地域の伝統文化ということでは、御田がある。御田は、稲作の作業過程を芸能として演じる旧正月の予祝儀礼である。高野山周辺で現存しているのは、かつらぎ町天野の丹生都比売神社、有田川町杉野原、有田川町久野原、かつらぎ町花園梁瀬、紀美野町真国の5地域である。しかし、『紀伊続風土記』には、かつらぎ町渋田の蟻通神社で御田が行われていたとの記載がある。それ以外にも報告書などで、戦前に御田を行っていた地域が数か所ある。現存する御田の比較をすると、それぞれに異同はあるものの、起源は同じであると推測できる。他地域の御田は、田植えまでを演じるが、当地域では稲刈り、籾すき、倉へ納めるまでを演じている。また登場人物の名前や人数は異なっているが、その台詞は共通している。それは豊作の祈願であるとともに、支配者である高野山の勧農であり、年貢を納めることを誓う文言となっている。まさに高野山との支配関係によって作られた儀礼である。

盆行事としては、南海電鉄高野線沿いの不動谷川流域に現存する鬼と傘鉾に関する行事がある。高野町花坂の鬼もみ、高野町細川の傘鉾・鬼の舞、九度山町上古沢の傘鉾、九度山町椎出の鬼の舞があり、もとは九度山町河根など他でも行われていたようである。この一連の行事は、花坂、細川、椎出では鬼が登場し、細川、上古沢、椎出は傘鉾が登場し、それぞれに行事内容は異なっている。これらの行事は、雨乞いとも、先祖の霊を慰霊するものとも考えられるが、そこで歌われる謡の台詞は共通

しており、起源を同じくしていると考えられる。京都の祇園祭りの綾傘鉾の行事との類似性も指摘できる。

高野山周辺には、さまざまな行事や民俗的習慣が存在しており、それは高野山を中心にして、展開したものであると考えられる。そのような行事は、高野山の宗教性に根差して成立した部分があるが、地域の紐帯を強める役割を果たしていたにも関わらず、現在は過疎化や少子高齢化の影響で、いわゆる限界集落や消滅自治体という現状の中で、行事の維持が困難になっている。そのことが地域の紐帯の弱体化を進めており、さらに地域維持を困難にしつつある。高野山周辺自治体である高野町や紀美野町は、和歌山県の消滅自治体の 1 番・2 番として挙げられており、人口減少が激しい地域である。

高野山と周辺地域は、もともと文化・経済・政治・信仰の密接なつながりを維持しており、先述の高野文化圏を形成していたが、明治以降支配関係が解消され、さらに戦後の高度経済成長によって、内部経済を中心とする地域経済圏が崩壊し、外部経済を中心とすることになったために、高野山と周辺地域の関係性が弱体化したのである。たとえば明治までは高野山が支配者であったために、農作物は年貢や御番雑事として高野山に集められることが基本であったが、支配関係が消滅すると、より利益率の高い都市の市場に販売されることとなった。また消費を中心とする高野山もより低価格の商品を購入するために、都市の製品を購入する傾向が高まっていった。支配関係の消滅は、相互関係を希薄にしたが、近代化、交通の発展、流通の進展、さらに近年ではグローバル化がそれに拍車をかけている。

高野山周辺では、人口減少が激しくなり、地域維持が難しくなり、宗教行事や伝統文化は消えつつある。しかし、国は高齢者の介護について、地域力を活用して対応するように地方自治体に要望しているのが現状である。地域力は、密接な住民のつながりによって成立するものであり、それは長い時間の中で形成されるものである。その意味では、地域社会で継承されてきた祭礼や宗教的寄合を通じて、住民間の交流は維持されてきたのである。それが、経済成長などの要因によって断絶したり、人口減少によって弱体化したりしている。地域における祭礼や宗教行事の実施状況を見てみると、地域力が見えてくるが、現状は悲観的な状況であると言わざるを得ない。便利さを追求し、個人の自由を最大限に尊重した結果、地域力の低下を招いたとも言える。地域で行っていた葬儀が葬儀社に委ねられていくのは象徴的であると言える。祭礼の消滅は、今後加速を増すと考えられるが、それが持っている意味を再度検討し、消滅をすべきか、維持すべきかを判断する必要があるだろう。

《参考文献》

高野町史編纂委員会編『高野町史』民俗編、高野町、2012 年

森本一彦『前近代における僧侶の移動―金剛峯寺諸院家析負輯を中心として』『比較家族史研究』第 31 号、2017 年

現代文明における宗教性の方向
―ウィルバーのアートマン・プロジェクト

清　水　大　介
花園大学　文学部　仏教学科　教授

近年、アメリカでは、ナイトスタンド・ブッディストといわれる人々が多く出てきて、ひそやかな精神的底流となっているそうだ。これは、仕事から帰ってきた人々が、夕食後自室に戻り、夜の手もとの灯りの下で、ひとり思想書や仏教書を紐解いたり、静かに瞑想を行ったりして、生きていることの養いとしている、自分の心を向上させようと願っている、そういう人々を指しているそうなので、特に特定の宗派への信仰告白などはしていない人々なのだそうである。

このような人々の起こしている潮流は、「現代文明における宗教性の方向」をはっきりと指し示している。その特徴は、（一）参加者は一般の市民であること、（二）超宗派的であること、（三）自分で体験できる、エゴイックなレベルを超えた高位の精神レベルが求められていること、（四）ときにはリトリートに参加するが、普段は一人でひっそりと修養していけること、（五）日常的な平和を求めていること、（六）職業的宗教者のみならず心理セラピストも手助けしていること、などである。

現代の成熟した文明圏におけるこうした潮流を、一早く先取して新しい時代への人類の展望を切り開いて行ったパイオニアに、アメリカではケン・ウィルバー、ドイツではヴィリギス・イェーガーがいる。二人の思想気圏はアメリカとドイツという大きな地理的な違いがありながら、驚くほどよく似ている。それは、ナイトスタンド・ブッディストの世界なのである。

六月の実際の講義では、この二人のパイオニアの行跡と思想を紹介したが、本要約では字数の制限から、ウィルバーのみを取り上げる。両者ともに挙げると、簡単過ぎて空疎な意味のない要約になる恐れがあるからである。

イェーガーについては、直接拙著『波即海』（ノンブル社、2007年）を参照されたい。また簡単な紹介を、ウェッブサイトの http://www.geocities.jp/simizu_daisuke/jaeger1303.html でも行っている。

ケン・ウィルバーは一九四九年生まれ、禅とチベット仏教の修行を行い、自らの生のバックボーンとした。ウィルバーは自己の思想の発展を、ウィルバーI、ウィルバーII、ウィルバーIII、ウィルバーIV、というように四つの時期に分けて説明している。これから紹介する『アートマン・プロジェクト』は、ウィルバーIIを代表する著作である。

主著となったのは『進化の構造』であるが、これはウィルバーIVに属する。それまで考察してきた意識の発展の段階が、その他の人類の文化的領域とどう関わるのかまで広汎に哲学的に考察している。結局、ウィルバーIIが、ウィルバーIVの基礎と根幹となっている。『アートマン・プロジェクト』が、その後のウィルバーの思想の発展の基礎なのである。そこで、今回はまず『アートマン・プロジェクト』の内容を取り上げ、ウィルバー思想の根幹を探り、もって現代社会における宗教の意義について探ることにする。

「アートマン」とは、ウパニシャッドの「梵我一如」の「我」であり、真の自己のことである。人間の心の発達は、アートマンを希求して進んでいく運動なのである。

『アートマン・プロジェクト』は、人間個人の心の発達を段階的に論じているのだが、その発達の諸段階は、（一）プレローマ／ウロボロス、（二）テュポーン（身体自我）、（三）メンバーシップ自己、（四）メンタル・エゴ、（五）ケンタウロス、（六）微細（subtle）、（七）元因（causal）、（八）究極（非二元）、となっている。

全体として流れは、誕生直後の物体的環境への埋没から、まず身体を自己とする段階へ発達し、そこからさらに、身体を抜け出して、精神的な自我意識を基礎とする合理的なエゴ期へと移行し、さらにそこから、エゴを脱自してさらに精神的に世界構造と一体化していく、ということになっている。この内、最初の物体的環境に自己が埋没し物体的環境が自己の意のままになると思っている段階が、一番自己中心性（わがまま）が激しい段階である。それが発達が進むにつれて、自己は身体に局限され、さらに自己とは世界と交渉する精神的なペルソナだとされて、順次自己中心性が後退して世界への脱自が遂行され、最終的に自己が世界過程と一致するという究極の全体的精神性へ進むのである。

究極領域では、元因領域で打ち出されたアートマンの無相性は、実は相ある世界全体に他ならないとされる。ウィルバーはここで般若空観の「色即空、空即色」を挙げている。そして、究極の最終変容のところに、唐代の大梅法常が亡くなるときに、ムササビの声を聞いて述べたという「即ち此の物にして他物に非ず」という言葉を置いている。ただムササビの叫び声だけで、他には何もないというのである。

このような人間の心の発達という見地から見るなら、現代社会における宗教の意義とは、人類が全体としてエゴを脱出してさらに高次の精神的段階へと発展するところにあるといえる。こうした発展の方向を、ウィルバーは「進化」と呼んだ。

以上のような心の変容の各段階においては、心はそれまでの低位の構造から脱同一化し、新しく出現してきた構造と同一化する。それまでの構造は捨てられるのではなく、ただその排他性を失うだけである。それまでの低位の構造の全体は、新しい高位の構造の部分になる。ここには、アーサー・ケストラーのホロンの考え方があてはまる。

下位構造から上位構造への意識の発達は、超越として捉えられている。どの幼児も、超越という、とてつもない心の転換を行って大人になるわけである。また、アートマンの究極統一に到ることも、一部の特殊な人に限られることではなく、幼児の発達と変わらぬ当たり前の正規的な心の発展なのである。幼児にできたことが、大人にできないはずはない。

現代人は、エゴイックなマインドから実存的人間主義的なケンタウロスへと移行するレベルにあるわけだが、基本的にはまだ主観と客観の対立の枠内にある。自己は閉鎖的な自我マインドないし主観だと思っている、自我マインドに必死にしがみついて客観と対立している。自と他、内と外との対立ができあがっており、内なる自己は、他と外から忍びよる恐怖の支配下にある。

そもそも現代資本主義・自由主義社会の成り立ちがそうできていて、自我の防衛ということが、生きていく上で欠かせない。本来は、全体的統一であるアートマンへと超越していきたいが、現代社会では自我の防衛をしなければ生きていけず、エゴイック・マインドから超越することは無防備になる

ことのように思われ、とても危険で恐ろしいことのように思われるのである。

そのため、アートマンの代替物として、まったく正反対の、自我の主観的な能力・権能の増強・拡大ということを求めてしまう。また、権力・富・名声・知識の増大・贅沢な生活・不死といったことを願ってしまう。それどころか、自我の安寧・勢力の拡大のために、他の人々を殺したり、征服したりしていく。こうした、本来のアートマンではなくアートマンの代替とそれによる満足を求めるということが、アートマン・プロジェクトなのである。

それに対して、最初に述べたナイトスタンド・ブッディストと呼ばれるような多くの人々は、今のエゴイックなモダンの時代が転換する予感を持ち始めている人々なのである。特定の宗派に信仰告白することなく、ウィルバーが理論化したような、人間の心の発達の修養を行っている人々なのである。今日では、普通の一般の市民が、現代社会において自我執着と自他の対立・相克に強いられていることに大きな疑問を感じ、自分自身で体験的にもっと高位の精神レベルへと変わっていきたいと願っている。本 K-GURS チェーンレクチャーのテーマである「現代社会における宗教の意義」とは、まさしくこのような人々の起こしている静かな潮流に見出せるといえるのではないだろうか。

文献

ウィルバーに関する文献については、講義原稿をウェッブサイトの http://www.geocities.jp/simizu_daisuke/philosophy.html で公開しているので、その脚注に挙げられている文献を参照されたい。

イェーガーに関する文献については、拙著『波即海――イェーガー虚雲の神秘思想と禅』（ノンブル社、2007 年）の巻末に著作解説を載せているので、そこを参照されたい。

自死対策における課題と仏教

野　呂　　靖
龍谷大学　文学部　仏教学科　准教授

はじめに

この講義では現代の日本社会において深刻な問題となっている自死（自殺）について仏教思想がどのような視点を提供できるかという観点から、自死問題に取り組む仏教者の活動とその課題を取り上げた。以下ではその講義内容のなかより一部を報告したい。

1、自死の現状と仏教教団の取り組み

（1）教団の取り組み

日本における年間の自死者数は、24,025 人（2015 年）であり、前年より 1,402 人減少したものの依然高い水準で推移している。交通事故死者数が年間約 4000 人であることを考えると圧倒的な数字であり、日本社会においてきわめて深刻な課題であることがわかる。

これに対し仏教教団はどのように関わってきたのか。ここではとくに自死問題が深刻化した 90 年代後半以降の取り組みを紹介しておこう。1998 年に自死者数が前年の 24391 人から 32863 人へと急増し、社会問題としての認知が大きく拡がった。宗教界においても、従来個人単位であった取り組みが僧侶や寺院同士における連携へと展開していくようになり、宗教者自身が自死問題に意識的に取り組み始めたのがこの時期である。

2000 年代になると国や地方行政においても自死予防･遺族支援の取り組みが重視されはじめた。なかでも画期となったのが「自殺対策基本法」の制定・施行（2006 年）、および自殺総合対策大綱の策定（2007 年）である。この時期の特徴は、「自殺対策に取り組む僧侶の会」（2007 年）など宗派を超えた個人･寺院間の連携が展開すると同時に、教団レベルにおける組織的な取り組みが徐々に開始された点に求めることができる。仏教教団による取り組みはこれ以降急速に増加し、2009 年以降は浄土宗や天台宗、曹洞宗などにおける自死者追悼法要の勤修などが注目される。

また、教団間の連携も促進され、宗教教団に付設された国内 27 の研究機関が参加する「教団付置研究所懇話会」では 2009 年に「自死問題研究部会」を発足させ、現在まで研修会や講演会などの開催を通じて情報の共有が行われている。

（2）教義理解

さて、こうした教団による取り組みにおいて最も重視されてきた問題の一つが「教義において自死をどのように理解するか」という点であった。教義上の理解は一見現実の自死問題と縁遠いようであるが実はそうではない。2000 年代後半には、宗教者が自死遺族に対し心ない言葉をかけたなどの報道が相次いだが、たとえば『毎日新聞』（2009 年 6 月 4 日東京・朝刊）は「偏見根強い宗教界　安心して悼む場を」と題した記事を掲載し、通夜や葬儀の席で僧侶から「命を粗末にした人間は浮かばれ

ない」「自殺は許されないことだから地獄に落ちる」などの言葉をかけられた事例を詳細に報じている。こうした自死遺族に対する宗教者の対応の背景には、自死に対する偏見とともに自死は教えに反しているとする「教義理解」が存在していることがうかがわれる。

こうした事態を受けて2007年以降、先述した「教団付置研究所懇話会」では自死の教義上の理解について再検討する会議が開催された。なかでも2009年10月に孝道教団（横浜市）において開催された第8回年次大会では、浄土真宗本願寺派、曹洞宗、金光教、プロテスタントなどに属する宗教者が各宗教・宗派における自死関連の記述を再検討したうえで、自死という行為は非難されるべきものではなく、遺族や念慮者の立場にたった対応が必要であることが議論されている。

2、自死は「対策すべき死」か

以上のように宗教者が自死を議論する際には「自死」という行為をタブー視してきた問題と向き合わざるをえない。それでは国の対策において「自死」はどのように位置付けられているのか。

国による自殺対策が画期的に進展したのは先述した2006年に制定・施行された「自殺総合対策基本法」・「対策大綱」によることは異論のないところであろう。この基本法制定によって、従来自死はたんに個人の内面的な問題とされてきたが、「自殺は追いつめられた末の死である」、「自殺は社会的な死である」と定義され、社会的に解決すべき問題として位置付けられた。自殺が社会的な課題であるならば、そうした人を自死に追い込む要因を断つことによって「自殺は防ぐことのできる死」となるというのが基本法の骨子といえよう。

さて、こうした取り組みはきわめて画期的で重要であるが、いっぽうで遺族支援の現場からは「自殺は防ぐことのできる死」という位置付け自体のもつ問題点が指摘されている。たとえば『読売新聞』（2012/10/11大阪・夕刊）は「語り合える場増やしたい　自責…自分だけじゃない」と題する記事のなかで、「国の広報で自殺は防げると言ってるけど、あれって責められてる気がします」という声や、「周りの人が気づいてください、自殺する人はサインを出してるからって言ってる。止められなかった私たちが悪いって聞こえる」という遺族からの指摘を掲載する。

これはきわめて重要な指摘であろう。すでに自死遺族の全国的な調査を行った特定NPO法人ライフリンクが、「それ（＝サイン）が発せられた時点でもそれを自殺のサインだと思ったか、との問いには、遺族の10%しか「思った」とは答えなかった」（『自殺実態白書2013』第一版、5頁）と報告するように、自死のサインはきわめて多様であり「気づく」ことはけっして容易なことではない。つまり、「防ぐことができる」という自死対策の前提となる考え方が、皮肉なことに「防ぐことができなかった」存在を作り出していると考えられる。

また、そもそも「防ぐことができる」という考え方は自死という死のイメージを暗に規定していることにも注意が必要である。防ぐべき死は、この社会において本来「あってはならない死」となるのではないか。自死とは「問題」であり「対策」の必要な「予防」「防止」すべき死であるという暗黙の了解が前提となっていないか。大切な人をなくした遺族や、あるいは今まさに苦しみ希死念慮を抱えている方にとって自死はまさに「語られない死」（隠蔽される死）となるのではないか。このように考えるとき、国による自殺対策において語られる自死イメージは基本法によって大きく変化したも

のの、結果的に自死の「タブー視」は変化していないと考えられるのである。

3、自死対策の課題

講義においては上記の課題をうけて初期仏典や律文献、中国・日本における注疏類にみられる自死の用例を整理し提示したが、ここでは紙幅の都合から割愛したい。多様な地域に展開した仏教において、自死の位置付けを検討することは容易ではない。しかし、ここで強調しておきたいのは、仏教は一貫して人は多くの原因や条件によって左右され思うままに生きることはできず、本質的に苦悩を抱えた存在であると説いてきた点であろう。「一切皆苦」などの教義は、そうした人間が生きることに伴う逃れることのできない根本的な苦悩について鋭く指摘したものである。

自死というと、特別な人が特別なことをしていると思われがちだが、決してそうではない。普段、元気なときにはどのようなことでも自分の思い通りにコントロールできると思っているが現実にはそうはならない。なにより自分自身がコントロール不能である最大のものとは仏典が伝えるとおり「死」である。死はいくら避けようとしても避けることができないものであり、その死に方もまた思い通りに選ぶことはできないのではないか。

2014年、WHO（世界保健機関）より『自殺を予防する―世界の優先課題』と題された世界の自殺に関するレポートは、「自殺にまつわるタブーとスティグマは根強く、人々は援助を求めることなく、しばしば取り残されて」いると厳しく指摘する（日本語版、11頁）。自死の背景に存在するさまざまなタブーを乗り越えることこそ重要であるというこの指摘は、私たちが自死という課題にどのように向き合うべきかを考える上で多くの示唆を与えている。

筆者が相談団体の活動をとおして印象に残っていることの一つに、ある自死遺族の方が「自死はある」と強調されたことがある。「自死はある」とは、自死という死に方はこの世界には本来存在しない「あってはならない死」ではなく、これまでもあり、そして現に今もあるということを意味している。

生きることの素晴らしさばかり強調される社会のなかでは、残念ながら死を選ばざるを得なかった方の存在は「あってはならない存在」として認識されがちである。しかし、私たちは自死という死から目をそむけ、タブー視するのではなく、「自死はある」という現実を直視するところからはじめなければならない。「死にたい」「楽になりたい」と感じている人が、その気持ちを人に伝えることは、支援の枠組につながるための大きな一歩である。その一歩を踏み出してもらうためには、自死のタブー視はけっして適切ではない、というのが自死対策のきわめて重要なポイントであり、仏教思想との接点をここに見出すことができるように思われる。

【参考文献】

・西原由記子『自殺する私をどうか止めて』（角川書店、2003）
・若林一美『自殺した子どもの親たち』（青弓社、2003）
・『自死と教会』（関西学院大学神学部ブックレット5、キリスト新聞社、2012）
・『自死、遺された人たち（2）求められる宗教者の役割』（本願寺出版社、2010）

・野呂靖「自死対策における宗教者の役割」(『ケアとしての宗教』叢書宗教とソーシャル・キャピタル第 3 巻、共著、明石書店)

現代社会における宗教の意義－道元の思想に学ぶ

川　内　教　彰
佛教大学　仏教学部　仏教学科　教授

Ⅰ、12 巻本『正法眼蔵』をめぐって

道元の主著である『正法眼蔵』は、道元が編集に関わったと考えられる 75 巻本と 12 巻本（昭和 5 年（1936）石川県の永光寺から発見された）、門弟の編集にかかると考えられる 60 巻本と 28 巻本（『秘密正法眼蔵』）、さらにはこれらの再編集本など複数のテキストが存在している（「古本正法眼蔵」。）

本講義では 12 巻本に注目したい。なぜなら 75 巻本ではほとんど言及されなかった「臨終」「臨命終時」等の用語が 12 巻本には集中して用いられているからである。

道元の臨終観については、すでにいくつかの論考があるが、「徹底して帰依三宝の功徳を基調としており、（中略）『無常経』などが示す、伝統的な思想を素型とするものである」（池田魯参氏「道元禅師の臨終観」（『宗学研究』第二八号　1986 年）所収）とされたり、病人からの語りかけなどを期待せず、その意味で「対人性を失った段階に引き寄せて臨終を語っており、（中略）日本の浄土教で異常に発達した臨終正念へのこだわりから自由になっている」（菅原昭英氏「道元僧団における遺偈」（『宗学研究』第三一号　1989 年）所収）と評されたりしている一方で、「道元にとってあの世（中有・中陰・命終後）のあり方に並々ならぬ思いを傾けることは、今生の命終の一瞬に関わっていると極論することも可能な重大事であった。」（石川力山氏「道元の≪女身不成仏論　について－一二巻本『正法眼蔵』の性格をめぐる覚書－」（『駒沢大学研究所年報』第一号　1990 年）所収。）という見解も示されている。

仏祖単伝の正法を標榜する道元の思想において、仏国土への往生は論外といえ、臨終正念という用語は、75 巻本、12 巻本ともに全くその用例を見出すことはできない。つまり、道元が自己の思想を語る際、浄土教思想は対象化されていないのである。そうすると、12 巻本で「臨命終時」に再三言及しているのは一体何を意味しているのであろうか、またそれは 12 巻本全体の構想や撰述意図とどのような関わりを持つのかが問われねばならないだろう。本講義では現代の我々にも強く訴えるはずである道元の臨終観について考えてみたい。

Ⅱ、12 巻本『正法眼蔵』の構成

12 巻本は仏教の基本的な事柄を丁寧に説いており、初学者のためのテキストとも見られているが、思想的な中核をなすのは「因果の道理」である。なぜなら「深信因果」巻は、「三時業」巻や「四禅比丘」巻と緊密な関係を有し、また因果の道理が厳然と働いているという主張は、「出家功徳」巻から「帰依仏法僧宝」巻に説く様々な功徳（得道の因縁）も確かに実を結ぶという確信と相通じているからである。つまり、「深信因果」＝「因果を明らめる」ことこそが、12 巻本の中核をなす思想であるとみることができよう。

道元にとって「因果を明らめる」とは因果応報の道理が絶対に狂うことはないという、その道理を

信じきることであった。従って、「深信因果」巻に続く「三時業」巻や「四禅比丘」巻においても、因果の道理が歴然たることを繰り返し述べていると見ることができるのである。

このように「深信因果」「三時業」「四禅比丘」の各巻の思想的中核は「業報輪廻思想」にあることは明らかである。因果の道理を否定することは邪見であり、臨命終時に邪見を起こせば、たちまちに断善根となって命終後地獄に堕ちる苦果を招くのであった。「三時業」「四禅比丘」の両巻では、その具体例を示して、因果・三時業の道理を明らめ、邪見を生じることのないよう、徹底的に習学すべきことが説き示されている。いうまでもなく、邪見は、初期経典に説かれる「十不善業」の最後に掲げられ、六師外道と呼ばれる自由思想家たちの因果応報思想を完全否定する見解のことであり、それ自体が苦の原因であるばかりではなく、「断善根」を生じさせる故、釈尊はこれを厳しく批判したのであった（舟橋一哉氏『倶舎論の原典解明　業品』法蔵館 1987）

道元が12巻本において「臨終」「臨命終時」に注視しているのは、どのような中陰（中有）が現前しようとも、それに動ずることなく、間違っても因果の道理を否定することのないようにということを説き示したかったからと考えるのである。それは何故かといえば、臨終正念偏重という同時代の信心の世界のありようが、門弟たちにも多大の影響を与え、臨終の異相を巡って、さまざまに議論され疑心や不安が生じていたからではなかろうか。

Ⅲ、臨終正念偏重への挑戦

すでにいくつかの論稿で明らかにしてきたように、法然や道元の時代には、たとえば『宝物集』に、「調達が六万蔵の正教をよみし、悪念によるが故に阿鼻の底にしづみ、慈恵僧正の行業のたかかりし、延暦寺に執をとめて金の天狗となれり。四禅比丘は地獄の相を見、慈悲童女は天上の報ひをうけたり。知ぬ、後世の善悪は臨終の一念によるといふ事を。」（『新日本古典文学大系』40　307頁～308頁。）と記されているように、道元が12巻本で引き合いに出している提婆達多や、臨終の邪見により地獄に堕ちた四禅比丘のことは、臨終の一念が後世の善悪を決する例証として、知識人の間でも良く知られていたのである。まさに臨終の一念が往生の得否を決定的なものにするということが極端に強調され、いわば「こだわり」ともいえる臨終正念偏重の思潮が支配的になっていたといえよう。

ただし、臨終の一念が注視され、臨終正念が切望されてはいても、ではその正念を獲得するというのはどのような状態を意味するのか、またそれは誰が判断できるのかといったことについては、実は確かなことは何も言えないという厳しい現実も顕現してきていたのであった。『発心集』や『沙石集』などに収録された仏教説話からは、名利への執心・執着が妄執として、また臨終時の病苦や死苦等の肉体的な苦痛が、正念を妨げる要因として危惧されていたことが窺え、臨終間際の正念の乱れを避けるため、入水などの自死往生が決行されていったのである。平生に善根功徳を積み重ね、臨終正念にしてさまざまな奇瑞のうちに終わりを遂げるという、前代の往生伝に記された理想の姿とは異なり、法然や道元が活躍した時代には、往生に失敗した事例が種々語り出されるようになり、信心の世界では往生は極めて困難で不確かのものという認識が広がりだしていたのである。そして、結局のところ、往生の可否は臨終間際の形相・様態の良し悪しに委ねられる結果となっていったのである。

Ⅳ、道元の臨終観

道元の臨終観を探る上で注目したいのは『正法眼蔵随聞記』である。巻6には臨終をめぐる道元の興味深い法語（巻6－6）が収録されている。

> 示して云はく、学道の人、後日を待って学道せんと思ふことなかれ。ただ、今日・今時を過さずして日々・時々を勤むべきなり。
>
> ここに、在る在家人、長病せしが、去年の春の比、予に約して云はく、当時の病治せば、必ず、妻子を捨て、寺の辺に庵室を結んで、月々、両度の布薩に逢ひ、日々の行道、法門談義を見聞して、随分に戒行を守りて、生涯を送らんと云つて、種々に療治すれば、少しき験気あり。然れども、また再発して、日月空しく過ぐべし、今年正月より、俄かに大事に成って、苦痛次第に責むるほどに、日来支度する庵室の道具搬びて作るほどの隙もなき故に、先づ、人の庵室を借りて住せしが、纔かに一両月の中に死去す。然りといへども、その前の夜、菩薩戒を受け、三宝に帰して、臨終よくして了りぬれば、在家にて、妻子に恩愛を惜しみ、狂乱して死せんよりは尋常ならねども、去年、思ひ寄りたりし時、在家を離れて、寺に近づき、僧に馴れて、行道して了りたらば、勝れたらましと存ずるにつけても、仏道修行は後日を待つまじき事と覚ゆるなり。（『新編日本古典文学全集』44　488～489頁）

この在家人は、なぜ仏道に帰依しようとしたのであろうか。この法語からは、在家人が亡くなる前夜に菩薩戒を受け三宝に帰依したことにより、「臨終よくして」閉目し、それは恩愛の絆が断ち切られることに心を乱して亡くなるという世の常よりも良かったと、道元自身が考えていたことが窺える。先に述べた信心の世界における善知識の必要性を踏まえて考えるならば、ここに記された在家人も、より安らかな死を迎えるため、臨終の善知識を求めていたのであり、その意味で道元は平生から「語らひてもつべき」「たうとからむ聖人」（『宝物集』）の一人だったとみることができるだろう。ただし、道元は在家人の思いとは別に、より良い臨終を願うことよりも、決意したならば一日も早く出家して仏道に帰依すべきであることを説き示しているのである。道元や門弟たちが、まさに「臨終行儀」として「三帰・授戒」の作法を執り行ったこと以外、具体的な看取りの内容は判然としないものの、道元は臨終間際の不測の事態や看取りの意義については、ほとんど関心を示してはいないといえよう。道元の臨終観を検討する場合、このような態度にこそ注目すべきではなかろうか。

このことは『禅苑清規』の引用態度からも指摘することができるだろう。12巻本において道元は「出家功徳」巻、「受戒」巻、「帰依仏法僧宝」巻などに『禅苑清規』を引用しているが、病僧に対して「八福田中看病最為二第一一」（曹洞宗宗務庁『訳註　禅苑清規』1972年　152頁。）として種々の用心を詳述し、危篤となれば阿弥陀仏を念じ浄土に往生することを祈るべきことを記す巻4「延寿堂主浄頭」や、葬送に際して阿弥陀仏を十念することを記す巻7「亡僧」（同前書　239頁。）に関しては、75巻本を含めてまったく引用していないのである（尾崎正善氏「道元の清規－修行生活のマニュアルへの批判－」（中尾良信氏編『日本の名僧9　孤高の禅師道元』吉川弘文館　2003年所収。）

つまり、臨終の善知識の役割を重視するわけでもなく、また自らもその役割に全く期待していない道元が、いくら臨命終時に言及しているからといって、「人身を失せんときに対する異常な関心」を

そこに見届けることはできないように思われるのである。道元が言い残したいこととは、臨命終時にどのような「中有」の相が眼前に映じようとも、動揺して因果の道理を否定し、仏法を誹謗すること、つまり断善根となる邪見を決して起こすことなく、その事実を厳粛に受け止めて死を迎えよということではなかっただろうか。そして 12 巻本の前半 6 巻に説かれている功徳が、まさに今生や次生で実を結ばない（＝果報とならない）にしても、三生四生以降で必ず実を結ぶことを確信し、むしろ随喜して死を迎えるべきであるということであった。地獄からの迎えが眼前に映じようとも笑って死んで行け、これが道元の臨終観であったといえよう。

自らの死が思うようにならないのは、当時も今も変わることはない。断末魔の苦しみに襲われながらも、道元のように泰然と死を受け入れることを志すべきではなかろうか。

（拙稿「臨命終時考－十二巻本『正法眼蔵』の構想をめぐって－」（佛教大学『仏教学部論集』第 98 号　2014 年）より

米国のポップミュージックとキリスト教

関　谷　直　人
同志社大学　神学部　教授

イギリスやドイツ、スイスなど、ヨーロッパの伝統的なプロテスタントのキリスト教徒の礼拝出席が以前に比べて決して芳しくないのに比して、アメリカは先進国のキリスト教徒で実際に毎日曜日に礼拝に行く、いわゆるプロテスタントの “Churchgoer”、が例外的に多い国だ。もっとも、いわゆる “Mainline Protestant” と呼ばれる、“United Methodist Church” を始めとして、“Prysbyterian Church (USA)”、“United Church of Christ” などの「主流派教会」の出席者は 1960 年代から緩やかに下降線を描いていて、それにも関わらず、アメリカのプロテスタント教会が統計上、なお一定の礼拝出席者を維持している背景には理由がある。それはいわゆる「ペンテコステ派」と呼ばれる教派の教会や、「エバンジェリカル」、近年では “Emerging Church” など、大雑把に言って「保守派」であり、「非主流派」に分類される教会が、これまでの「主流派教会」に飽きたらなくなった人々、中でも若者たちにとって訴求力を持つ存在となってきた事が大きいだろう。これらの教会が「主流派教会」と異なる点は神学的にも実践的にも多々あるのであるが、今回はそうした「非主流派教会」が伝道の手段として礼拝や諸集会において積極的に用いているポップ系音楽に注目する。

いわゆる「主流派教会」の礼拝では基本的にオルガン（パイプオルガン、電子オルガン、稀に足踏みオルガン）や場合によってはピアノによって奏楽が行われ、信徒はその演奏に合わせて賛美歌を歌うというスタイルが取られている。そこで歌われているのは 16 世紀のドイツの賛美歌や、18 世紀のアイザック・ワッツの賛美歌など、比較的伝統的な賛美歌が選択される場合が多い。中には 1970 年以降の “Hymn Explosion” に分類されるような比較的新しい賛美歌を積極的に取り入れる教会もあるが、それらはいずれにしても大きな枠組みで言えば “High Culture” に属するものであり、高度に洗練された音楽理論に基づいて生み出されたものがほとんどである。

これに対して先に述べた「非主流派」の教会の多くが現在こぞって採用している音楽が、いわゆる「ポップ・ミュージック」に属する音楽であり、業界の用語としては “CCM（Contenporary Christian Music)” や “Worship Music”、あるいは（日本でも馴染みの多い言葉で表現するなら）“Gospel Music” などがこれにあたる。

主にアメリカの教会を中心に始まったこうした、教会のポップカルチャー --- とりわけ音楽 --- を積極的に利用する動きは 1970 年前後から始まった。泥沼化するベトナム戦争に「アメリカンドリーム」の終焉を見た若者たちが描いたイエス像は「遠く離れた神の子」というよりは、自分たちの身近にいてくれる友だちのような存在であり、そのようなイエスを讃える賛美歌もまた、自分たちにとって身近なものでなければならなかった。最初、それは、ヒッピー文化とも結びつき、“Jesus Rock” などと呼ばれ、当時の若者たちにとって、身近な音楽となりつつあったフォーク・ロックの形式をとった賛美歌であった。もっともこうした文化が何の抵抗もなく当時のアメリカの教会に受け入れられたわけではなく、いわゆる「主流派教会」はもちろんのこと、ペンテコステ派などの「保守派」の教会から

も、これらの音楽はときには「悪魔の音楽」とさえ呼ばれるほどの嫌われようであった。ところが、どちらかというと積極的な伝道主義をとる「保守派」の教会は、これらの音楽が若者の心を惹きつけると気づくや否や、さほどの抵抗もなく、こうした「ポップ・ミュージック」を自分たちの宣教のツールとして用いるようになる。それは一つには “Worship”（本来は「礼拝」を意味する言葉であるが、キリスト教音楽の文脈においては礼拝の中で用いるポップ調の賛美のことを指し示す）として、教会内で広く歌われるようになる。1980 年代になると “As the deer”, “Hosanna” などに代表される数えきれない数の “Worship” が作曲され、教会の礼拝をはじめ、様々な集会で歌われるようになる。

他方、“Jesus Rock” の担い手たち（多くの場合はエレキギターやエレキベース、ドラムス、キードードなどからなるバンド形式のもの）は、当初自分たちの曲を 4 トラックのオープンテープレコーダーを用いて自宅のガレージなどで録音してカセットにダビングし、それをその地域のキリスト教書店で販売する、あるいはローカルのキリスト教ラジオ放送局に自分たちのデモテープを持ち込むというような販売スタイルをとっていたが、やがてこの分野に「スター」たちが登場するようになる。それはキリスト教のポップ・ミュージックにビジネスチャンスを見出したアメリカの音楽業界の参入によって初めて可能となった大型の資金投入と全米に販路をもつ大手ディストリビューターを利用した宣伝・販売によって実現した。こうした初期の「スター」の中に Amy・Grant や Michael・W・Smith らがいたのである。

Amy・Grant は 1960 年オーガスタ生まれ。16 歳でレコード会社と契約をし、クリスチャンシンガーとしてのキャリアを始め、1982 年にはアルバム “Age to Age” がキリスト教関係の楽曲としては異例の 100 万枚を売り上げ、注目を集めた。後にこのアルバムは「プラチナディスク」となる。「クリスチャンポップ・ミュージックの女王」と呼ばれた Grant に対して、彼女のツアーにキーボード奏者として参加していた Michael.W.Smith はさしずめ「クリスチャンポップ・ミュージックの貴公子」だ。1991 年にリリースされた “Place in This world” はビルボード・チャートの 6 位に、続く “Change Your World” は 1 位にランクインされた。彼らのスタイルは、自宅録音によって制作されていた “Jesus Rock” の品質とは比べることができないほど洗練されたいわゆる「世俗」の音楽スタイルと品質を従来の「クリスチャン・ポップ」に取り込んだもので、現在に至るまでキリスト教とのみならず、多くのノンクリスチャンのリスナーにも支持されている。

このように「クリスチャン・ポップ」がアメリカの若者文化に浸透するのに連動する形で、「保守派」の教会では、先に述べた「ワーシップ」や CCM を自分たちの教会の礼拝に積極的に取り入れることで、「主流派教会」から遠のいていた若者を取り込むことに成功をしてきたのである。

米国においてこうしたポップカルチャーを存分に取り込んだ礼拝で成功を収めたきた教会の一群が「メガチャーチ」と呼ばれる教会である。「メガチャーチ」は一般的に毎週の礼拝出席が 2,000 人を超えるプロテスタントの教会のことを指し、今現在米国にはこれらの教会が 1,600 以上存在していると言われている。分布としてはカリフォルニアとテキサスに比較的集中してはいるものの、全米のどの州にも相当数の「メガチャーチ」が点在しているのである。ジョエル・オスティーンが牧師として運営されているテキサスの Lakewood Church には毎週 4 万人近くの信徒が礼拝にやってくる。ジョエルは伝統的な言葉で “altar”（説教壇）と呼ばれる礼拝堂の前部に置かれた台を “podium”（演台）と

呼び、そもそも彼らが礼拝堂として使用している建物は元々、地元ヒューストンのバスケットチームのホームスタディアムであったものを彼らが買い取ったものである。また七色に変化するスタジアムの大天井も彼らの「教会堂」の特徴である。そのようにスタイルにおいて世俗的であることに躊躇を持たない彼らの礼拝における音楽が徹底してポップカルチャーに裏打ちされたものであるとしても驚くにはあたらないだろう。さすがにテキサスという伝統的にキリスト教が力を持っている土地柄もあり、その音楽のスタイルは「大人の」ポップ・ロックという風合いの強いものであるが、優に100人は超えるコーラス隊に、フルバンドにブラスセクションを加えた「音楽チーム」は圧巻である。

アメリカのハートフォード大学がメガチャーチを対象とした大掛かりな調査をしているのであるが、その2005年の調査の中で、だいたい80パーセントの教会がエレキギター、ベース、そしてドラムを「いつも」礼拝の中に使っており、97パーセントが「よく」もしくは「いつも」と答えている。同様に全てのメガチャーチでプロジェクターなどのAV装置を利用していることが明らかになっている。また礼拝の形式を変更することについては、わずか15パーセントの教会が礼拝の形式を変更してこなかったと答えたのに対し、約60パーセントの教会が一つないし、二つの礼拝形式を「いくぶん」あるいは「劇的に」変えてきたと答えている。これは2000年の調査の42パーセントという数字からみても、大きな変化である。また、彼らに出席教会を選ぶ際のポイントを問うた質問に対しては「礼拝のスタイル」が最も多い回答であった。さらに礼拝のから受けるイメージはどのようなものか、という質問には「喜び」「霊感」が90パーセントで、「聖なる」が40パーセントそこそこであることと対照的な結果となっている。これらのことから、これらの教会がポップカルチャーを礼拝形式の一部に取り込むことに抵抗感がなく、またそれによって現代の会衆が「聖なる」場と時としての礼拝よりも、ポップカルチャーの特徴の一つでもある「喜び」“Joy”を礼拝に求めているニーズに適切に応えていることが見て取れる。

上述したように「ポップ・ミュージック」を自分たちの礼拝に取り込むことを躊躇してきた米国の「主流派教会」は若者に対する求心力を失いつつある。伝統的なキリスト教会にとっては、パイプオルガンによって演奏される、やはり伝統的な賛美歌だけが、礼拝で演奏されるべき唯一「正統」な音楽と考えられるのであろう。しかし、歴史を振り返ると、バッハやモーツァルトの時代から、教会の音楽は刷新を繰り返し、それぞれの時代において「今風」の文化を取り込みながら発展してきたことも事実なのである。しかも、元を正せば、今我々が「ポップ・ミュージック」と呼んでいるもののほとんどすべてが、かつてアメリカに奴隷として連れてこられたアフリカン・アメリカンが生み出した黒人霊歌（スピリチュアル）が様々なルートを経て、ブルースとなり、ジャズとなり、スイングとなり、ロックとなってきたものなのである。その系統樹の根元には彼らアフリカン・アメリカンの奴隷の経験から絞り出されたキリスト教信仰があるのだとすれば、それらの一つの「最終形態」であるポップ・ミュージックが礼拝の中で演奏されることも、さほど理にかなっていないこともないだろう。

もちろん米国だけでなく、日本や多くの先進国における伝統的な教派の教会が直面している「右肩下がり」の問題は単純な理由によるものではないだろう。礼拝をロックコンサートのように作り変えれば、たちどころに礼拝堂が若者で溢れかえるというわけではない。その点ではフランスの「テゼ共同体」の働きを見ると良いだろう。そこではポップどころか、いわゆる「今風」なところがかけらも

ないような集会が展開されている。瞑想と単純なメロディーの繰り返しによる賛美、質素で物質文明を否定するようなライフスタイルに世界中からおびただしい数の若者が集まっているのである。

単純ではないその答えを、しかしすべてのキリスト教会は探していかねばならない。米国のキリスト教会のポップ・ミュージックを取り入れた礼拝は、その複雑な答えの一側面を私たちに垣間見せてくれているのである。

2017年度　京都・宗教系大学院連合主催　院生発表会概要

2017年7月29日（土）13時30分から
大谷大学　慶聞館2階　K211教室

発表時間；15分　質問時間：5分

【大谷大学】
本願成就の仏道 ―聞思という方法論を通して―
村　上　無　量（大谷大学大学院　文学研究科　真宗学専攻　博士後期課程）

【高野山大学】
日光院英仙が相承した唯一神道について
木　下　智　雄（高野山大学大学院　文学研究科　博士後期課程）

【同志社大学】
「不信仰者宣告」（タクフィール）をめぐる考察
―中世キリスト教の異端宣告との比較を通じて―
フセイン・ハルドゥーン（同志社大学大学院　神学研究科　博士後期課程）

【佛教大学】
『決定往生集』第四種子決定について―特に『釈浄土群疑論』との関係性を中心に―
服　部　純　啓（佛教大学大学院　文学研究科　仏教学専攻　博士後期課程）

【花園大学】
馬祖禅の展開 ―馬祖道一の「作用即性」説から臨済義玄の「人」思想へ―
呉　　進　幹（花園大学大学院　文学研究科　仏教学専攻　博士後期課程）

【皇學館大学】
美保神社の祭祀儀礼に関する基礎的研究
鈴　木　英　介（皇學館大学大学院　文学研究科　神道学専攻　博士前期課程）

【龍谷大学】
湛睿における弥陀浄土義
高　田　　悠（龍谷大学大学院　文学研究科　博士後期課程）

本願成就の仏道
－聞思という方法論を通して－

村　上　無　量
大谷大学大学院　文学研究科
真宗学専攻　博士後期課程

はじめに

一般的に「仏道」と言えば、様々な修行をして仏果を得ていくというような修道的な実践が想像されることが多い。それは、そのような仏教の修道体系が人間の理知―努力の末にそれに見合った結果を得ることができるといった向上的思考―によく適っているからであろう。浄土教に限定して言えば、「往生浄土」や「願生浄土」といった言葉が語るように、此土（現生）から彼土（浄土）へということが強調されてくる。しかし、それが強調され過ぎると、浄土教とは現実におけるどうすることもできない苦悩から逃げ、その苦悩のない世界を願うといった言わば現実逃避の宗教といった誤解を生じる。勿論、此土から彼土へという方向性は、浄土教特有の時機の自覚に起因するものではあるが、親鸞はそのような消極的な意味で「往生浄土」や「願生浄土」を言わない。

いずれにしても仏道の根本には、人間の苦悩の現実があることが思われる。その苦悩を超えていかんとする歩みこそ仏道であろう。本来、仏道とは自覚道である。実際に苦悩を超え得た釈尊の教えによって自己自身に目覚め、苦悩の原因を知らされるところにその苦悩を自覚的に超える。ただその自覚が自力に依るものではなく、阿弥陀仏に帰依するところに開かれる自覚であるところに親鸞の顕かにする仏教の特質がある。つまり、従来の仏道が因から果へ（修行してさとりを得る）という方向性であったものを、果から因へ（救われた事実に立ってその因を探る）という方向に完全に転換したのが親鸞である。そのような方法で、実際に自己の救済を実現する仏道が如何にして成り立つのかということを、『大経』に説かれる本願への聞思を通して顕かにしたのが『教行信証』である。

よって、その『教行信証』に顕かにされる親鸞の思想を究明することは、『教行信証』を単に文献学・教理学といった学問の対象とすることではない。そうではなく、私に先立って凡夫のままに救われ、仏教と相応し得た親鸞の方法論を学ぶことを通して、私自身その仏教に相応していかんとするものである。ここに「真宗学」の面目がある。

今回はその一端を明らかにしていこうと思う。

回心から始まる仏道

親鸞の仏道の一切は、師である法然との値遇から開かれたと言っても過言ではないだろう。それは親鸞が法然との出遇いを『教行信証』の末尾に、しかるに愚禿釈の鸞、建仁辛の酉の暦、雑行を棄てて本願に帰す（『真宗聖典』399 頁）と書き記していることから確かめられる。親鸞が自身の著作や書簡において、私的な出来事を書き残すことは一切ない。しかし、法然と出遇ったことに関してだけは、主著である『教行信証』にその年代まで書き残しているのである。このことが意味するのは、親

鸞における法然との出遇いが、私的な出来事ではなかったということである。だからこそ「本願に帰す」と述べるように、法然その人、また法然の提唱する念仏に帰依するのではなく、法然を通して感得した「本願」に帰依することを表明するのである。ここに親鸞の仏道の出発点であり、終生の立脚地がある。

それまで親鸞は二十年もの間、比叡山で厳しい修行に励んでいたとされている。しかし親鸞は、そのような厳しい修行を中心とする比叡山の修学では救われなかった 。そこに決定的な転機を与えたものこそ法然の「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし」という教えであった。それは、どれほど真面目に自身の救済を求めて修行に励んでいたとしても、それが自力を根拠として人間の分別を起点に行われる限り、そこに救済の実現（涅槃の証得）はあり得ないという自力無効を覚知せしめるものであった。この自力無効の覚知こそ、そのまま阿弥陀仏の本願の感得なのである。

このような自身に決定的な転機（目覚め）をもたらした師法然との値遇を、

> 「回心」というは、自力の心をひるがえし、すつるをいうなり。（中略）自力のこころをすつというは、ようよう、さまざまの、大小聖人、善悪凡夫の、みずからがみをよしとおもうこころをすて、みをたのまず、あしきこころをかえりみず、ひとすじに、具縛の凡愚、屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願、広大智慧の名号を信楽すれば、煩悩を具足しながら、無上大涅槃にいたるなり。（中略筆者『真宗聖典』552頁）

と述べる。ここに明らかなように、親鸞における法然との値遇は、「具縛の凡愚、屠沽の下類」といった仏道を歩む機根でない我が身が、「煩悩を具足しながら」に「無上大涅槃にいたる」ことが実現するという驚くべき宗教的体験なのである。それは無明煩悩の自力をたのむ虚しい生から、阿弥陀仏の本願をたのむ生（念仏者）への翻りである。このように自力無効という人間側からの救済の要請が絶たれたところに、躍動する阿弥陀仏の本願は感得されるのである。その本願を信受するところに親鸞は救われ得たのである。しかし、そのような救済の体験にとどまらなかったのが親鸞である。そこにこそ親鸞の顕かにする仏道の厳格さがあるように思われる。

聞思―本願成就に立って因願を探る―

親鸞は、自身に起こった救済の根拠を探っていく。その思索が『教行信証』では「三心一心問答」として開顕されている。そこでは、自己に発起した信心とそれを発起せしめた如来の願心との関係が推求されている。そして、如来の欲生心―「我が国に生まれんと欲え」という勅命―こそ衆生を救済する根本本体であることを尋ね当てる。

なぜ、このような思索が為されなければならなかったのか。それは回心を通すことによってより一層明確になるのが、仏道を歩む機根でない自己だからである。この思索は言わば本願成就の自覚の徹底であり、衆生に許されている唯一の歩みと言っても過言ではない。

人間は、救済されてもその救済された自己にすら執着していく。それほどまでに私たちの自力執心の闇は深いのである。しかし逆に言えば、その自力執心が決してなくならないからこそ、それを徹底

的に否定するという形で本願力ははたらき続けるのである。だからこそ、自己の自力執心が否定されるということは、すなわち自己の内奥から「本来あるべき姿へと帰れ（欲生我国）」と叫び続ける仏願を聞くことに他ならないのである。その自己の自力の迷心を生涯聞き抜くことをもって仏願に生きんとする歩み（願生浄土の仏道）こそ、凡夫が仏教と相応し得る唯一の方法なのである。

おわりに

このように親鸞の顕かにする仏道とは、一般的に考えられる仏道や従来の浄土教の概念を一転させるものであった。なぜそのようなことを為さなければならなかったのかと言えば、当時の時代状況や親鸞の担った思想的課題が思われるが、やはり何と言っても親鸞自身の仏教や現実に向き合う真摯な態度が思われるのである。「自身が実際に救われ得るか否か」といった命を懸けた求道によって獲たもの、それは凡夫であることへの絶対的自信であったのではないか。そこに立ってみればこそ明かになる仏道、凡夫である自己が実際に救われていく仏道こそ、仏の方から開かれる浄土真実を宗とする仏道なのである。

日光院英仙が相承した唯一神道について

木　下　智　雄
高野山大学大学院　文学研究科　博士後期課程

はじめに

近世高野山における御流神道の特徴として、御流神道に付随して、兼伝という形で唯一神道が伝えられたことがある。

これは、高野山の日光院英仙（1666 ～ 1743 以後）が、吉川神道の開祖として有名な吉川惟足（1616 ～ 1694）の子息と伝承されている吉川惟則なる人物から、唯一神道を伝授され、それを自身の神道伝授に組み込んだことに起因する。以後、高野山上の御流神道は、英仙の相承が主流となる。

しかし、兼伝された唯一神道について、大山公淳『神仏交渉史』をはじめ従来の研究では、英仙が吉川惟則から受法したという事績のみが先行するのみで、議論が深められておらず、典籍名が列記される程度であった。また、従来流布している英仙の事跡については、英仙から五世下る日光院鑁善の著述によるものが大きいにも関わらず、未だ批判がなされていない。

そこで、先行研究で示される英仙に関する伝承の再整理を行い、日光院の蔵書が含まれる高野山大学図書館蔵の増福院文庫の聖教類から英仙の自筆本の奥書といった同時代史料によって検討を加えた。

その結果、英仙が唯一神道を受けたとする人物「吉川惟則（イソク）」と「吉川惟足（コレタル）」に関する問題が浮かびあがってきた。本稿では、この二師に焦点を当てて、伝授の実際について検討する。

英仙の唯一神道受法の伝承

日光院代々は、「英仙―英信…（二代略）…鑁善」と続く。しかし、この日光院内にも英仙の唯一神道受法に関して 3 つの説がある。日光院では、どのように道統意識を継承したのだろうか。

①日光院鑁善（1774 ～ 1845 以後）の説

「此時住吉ノ社司山ノ上（ウヘ）金太夫ノ宅ニ在リ叔母ナル者ノ、以レ故ヲ時々来リ往ス彼家ニ、或日於リ彼家ニ遇フ京師白川家ノ神裔　○吉田流及　萩　原流ノ　○両流ノ　神　学者吉川惟則（ヨシカワ(朱)イソク）ト云人ニ、此人舊ト神職家ニメ能ク熟リ習セリ神学ニ……但シ惟則ハ吉川惟足（ヨシカハ　イソク）ノ子男也」（鑁善『御流唯ニ神道伝授目附聴書』）

鑁善の説からは、「吉川惟足―吉川惟則―英仙」の道統意識が読み取れる。この英仙が惟則から受けたとする根拠は次の英信の『英仙上綱行業略記』の説から来ている。

②日光院英信（生没不詳、1728 ～ 1750 頃の人）の説

「英仙上綱ノ行業記ニ云……一時有リ吉川惟則（イソク）ト云仁ト、隨従メ而究ムル唯一神道ノ壺奥ヲ、惟則公者、秀リ出シ神學ニ雷鳴スル諸州ニ者（ヒト）也」（鑁善『神道見聞記　再々治』引用「英仙上綱行業略記」逸文）

ここから、英信には「吉川惟則―英仙」の道統意識が確認される。しかし、先程あった惟足が全く現われないのは注意を要する。

③日光院英仙（1666 ～ 1743 以後）自身による記述

「仙師語テシ弟ニ云、於仏家ニ受_得スル唯一神道ヲ獨リ限レリ我ニ也文」（鑁善『神道見聞記　再々治』引用「英仙上綱行業略記」逸文）

ここから、英仙の口述として、唯一神道を受けたという主帳が確認できる。

また、「三元十八神道次第 惟足伝」（英仙『秘呪文口訣・三元十八神道次第』表紙外題）、「一祭文式并勧請作法吉川惟足伝　一巻、一宗源神道作法　同伝　一巻」（鑁善『日光院聖教目録』）とあり、英仙自筆の『三元十八神道次第』に「惟足伝」とあることから、英仙自身には「吉川惟足―英仙」の道統意識が確認される。

伝承の問題点

上述の3説には問題点が2点存在する。第1点には、吉川惟則の存在が、確認できないことがあげられる。

これは、英仙自身が伝えた史料そのものに、鑁善・英信が主張する「惟則」の名が全く出てこないことが問題である。また歴史上、吉川惟足には一子しからおらず、惟足の嗣子であったのは、吉川従長（1654～1730）のみである。彼は、元禄6年（1693）、40歳で惟足の後を継ぎ、吉川神道の大成に尽力したことで知られる。

2点目として、英仙自筆の聖教に「惟足」とあるにも関わらず、直弟子の英信の説に「惟足」が出てこないのかということである。つまり英仙が「惟足伝」としているにも関わらず、英信の説では、「惟則」という別人物が急に現れ、「惟足」が全く現われないのは不自然である。

恐らく英信は「イソク」という音から「惟足」を「惟則」と音通して伝え、これを鑁善は父「惟足」と子「惟則」の親子関係で説明したと考えられる。

つまり、前節①②の説に出す吉川惟則なる人物が英仙時点では存在しないのである。

「惟足伝」の問題点

更に英仙が『三元十八神道次第』で「惟足伝」とすることにも問題がある。

まず、『三元十八神道次第』の奥書に「享保二丁酉天臘月望日書写了英仙」とあるも享保2年（1717）には吉川惟足（1616～1694）は既に没している。

抑も吉川惟足は、『三元十八神道次第』『宗源神道作法』等の三壇行事を相伝していない。これらの事相書は、吉田神道の開祖である兼倶以降代々吉田家で相伝していたが、惟足の師である萩原兼従（1588～1660）によって、教学と事相の相伝が分離して伝授され、この際教学のみを惟足は相承した。

また、惟足は、武士が天下を治める江戸時代において、行法の神道より、治国の要としての理学（教相）の神道の優位性を主張したことが知られている 。（平重道『吉川神道の基礎的研究』）

つまり、惟足は、『三元十八神道次第』『宗源神道作法』といった事相書を相伝しておらず、時代的にも英仙に伝授することは出来ないのである。

英仙の意図

英仙は、吉川ではない流れから唯一神道を受法したにも関わらず、「惟足伝」と書いた。ではなぜ、英仙が「惟足伝」とした意図を当時の時代背景から検討する。

まず、当時の僧侶の神道に対する意識を表したものとして天如（1752 ～ 1827）の説がある。

「凡そ神道は仏法の急務に非ずと云えども……又吾宗は即俗而真・世間相常住の法門にして、仏法と王法と相和して神祇を敬祭し、国家を鎮護す。是の故に神道を兼学するを宗風とす。殊に神社の別当たる者、意得ざるときは非職の謗を受く。且は所祭の神の由緒、神体等を知らざる者は、社職を取り離つべしと云う公法に違す。学ばずんばあるべからず。」（量観『神道或問葛城伝』）

ここにいう公法とは、幕府が寛文5年（1665）7月に発布した「神社条目（諸社禰宜神主法度）」ことでる。この制定に吉川惟足は、会津藩主保科正之（1611 ～ 1672）を介して影響を与えたとされる。

また、五代将軍綱吉の延宝8年（1680）7月12日の代替わりに際して、その学識から神道方に任用され以後吉川家の家職となっている。

つまり、「神社条目」に関与した惟足は、条目を通じて僧侶の神道に対する意識に影響を及ぼしたと言える。

彼が神道方であったことも含め、あえて「惟足伝」とする価値は十分に認められる。

つまり、英仙は、法令と社会的権威（幕府）を意識し、「惟足伝」とすることで自身の相伝の正統性を主張し、権威化を図ったと考えられる。

おわりに

本稿は、従来伝えられていた、英仙の吉川惟足の子息、吉川惟則なる人物から唯一神道を伝授されたという説を検証した結果、吉川惟則が同時代史料からは確認できない伝承上の人物であることを提示し、当初は、吉川惟足伝であったことを明示した。

その上で、吉川惟足が『三元十八神道次第』等の「行法の神道」を相伝していないことより、「惟足伝」が英仙の作為であるとし、作為の理由として「神社条目」を提示した。つまり、当時の世相を射程に入れた英仙による自身の神道の権威化であると位置づけた。

「不信仰者宣告」（タクフィール）をめぐる考察
－中世キリスト教の異端宣告との比較を通じて－

フセイン・ハルドゥーン
同志社大学大学院　神学研究科　博士後期課程

はじめに

IS のテロで、迫害を受けた対象者は宗教を軽蔑し、信仰に反する教えを持つという疑いで「背教徒」、「不信仰者」というレッテルを貼られる。それは「不信仰者宣言（タクフィール）」と言われ、初期イスラームから持続されている問題であるが、現在は更に激化している。タクフィールの論理はムスリム法学者および指導者の言説で、ムスリム同士を拒絶し合う文化を形成し、宗派争いを発生させる主な要因となっている。それは 12 ～ 13 世紀のヨーロッパ・キリスト教世界において、キリスト教徒だけではなく、他宗教の者にも適用された異端問題と類似点があると考えられる。本発表では、当該地域の事情を意識しながら、今なおイスラーム社会に影響を及ぼしている「不信仰（タクフィール）」の言説論理を明らかにしたい。

1．イスラームにおける不信仰者宣告（タクフィール）

タクフィールはアラビア語で「信じない」、「覆い隠す」から派生した動詞カッファラの動名詞形であり、字義的には「不信仰者とみなすこと」であり、「ムスリムを不信仰者と宣告すること」「不信仰者宣告」である。コーランによれば、カーフェル（不信仰者）は、基本的にアッラーへの信仰やアッラーの唯一性を否定し、ムハンマドに下された啓典とそれ以前の啓典を信じない者であり、それらに対し神が懲罰を備えているとされる。

タクフィールされた者は一般的にムスリムの持つ不可侵性が失われることになる。妻との接触禁止が宣告され、離婚が義務づけられる。死亡時にムスリムとしての葬儀規定は行われず、全身洗浄、葬儀の礼拝は行われない。

しかし、イスラーム法学者の間でタクフィールを宣告する条件に相違があるため、「カーフェル」は大雑把に使われるようになり、イスラーム各派の間で相互に迫害し合うことの弁解として利用されるようになった。説教においてコーランまたはハディースの韻文を引用し、敵対する宗派に対しカーフェルとレッテルを貼り、戦うべきであるというファトワ[1] を出した。

このような言説文化により、特に預言者ムハンマドの死後、ムスリム同士の戦争は止まらず、カリフ時代から現代まで続き、多くの犠牲者を出した。大きな宗派（スンナ派とシーア派）間で行われた論争は、最初は政治争いであったのに、相次いだカリフ戦争では暴力の程度が高まり、ヒジュラ暦 36 年（656 年）、二つの戦い（アルジャマルの戦いとシッフィーンの戦い）では約 8 万人が死亡した[2]。さらにその 25 年後、カルバラーの戦いでは 73 人が死亡した 。その後ウマッヤドカリフやアッバースカリフ時代ではムスリム同士の間の憎悪、分裂が深刻なものになっていた。[3]

13～14世紀、特にバグダッド包囲戦以来、タクフィール言説は極端な傾向に向かった。法学者のイジュティハード（解釈・類推）により宣告条件や規定が定められ、他宗派に対するタクフィールのファトワが出されるようになった[4)]。中世シリアのハンバル派イスラーム法学者イブン・タイミーヤ[5)]は様々な宗派に対し、特にシーア派に対し、「彼らを殺すべきだ。ウンマでは最も嘘つき、宗教に重大な被害を与えるものだから」という恐ろしいファトワを宣告をした。

イブン・タイミーヤのタクフィールのファトワ集は現代の説教の基本的な文献になり、シリア戦争では国際ムスリム連盟会長や数名の法学者は、マスコミを通し、特定のイスラーム宗派に対しカーフェル（背教徒、不信仰者）のレッテルを貼り、彼らと戦い、殺すべきであるというファトワを出した。そして、イスラーム国家の守護を旗印として不信仰者に対する聖戦（ジハード）を宣告した。

2. 中世キリスト教における異端審問

ヨーロッパ中世における社会的･政治的な情勢を背景として、二元論的な宗教運動が広がっていた。教会はそれらを正統信仰に反するもの、異端の罪であると非難した。特にフランス南部とイタリア北部など、教会の中心から離れた地域では、聖職者の聖餐を疑い、教権反対主義の民衆運動といわれるカタリ派などが登場した。

「異端者」「カタリ」のようなレッテルを貼付けることによって、その人々を社会的に批判・軽蔑される立場に置くことになった。キリスト教の異端の脅威に対する報告がなされる中、ドイツの修道院次長エヴァウィン（Eberwin）は、聖人クレルヴォーのベルナルドゥス（Bernard de Clairvaux）に異端者の行動について次のように訴えている。「あいつらは正統信仰に反する教えを持ち、牛乳や性交で出来た食品を禁じ（中略）あいつら虎狼、化け物は教会の聖職を無効にし、秘跡を非難した」[6)]。エヴァウィンの報告により異端者の一部は告解の秘跡を行ってから教会に戻ったが、一部は大勢の人に迫害され、火刑に処せられた[7)]。また、トゥールーズ伯のレーモン6世は「彼らいわゆる（異端者またはカタリ派）自身または彼らの立場を弁護したり、受け入れたりする者は全員のろわれたものとして法令を発布する」[8)]と述べた。

教会と異端者の間で相互に拒絶し合う言説が12世紀から激増した。クレルヴォーのベルナルドゥスは説教において旧約聖書を引用し、「われわれのためにきつねを捕らえよ、ぶどう園を荒らす小ぎつねを捕らえよ、われわれのぶどう園は花盛りだから」[9)]と、教会をぶどう園にたとえ、「きつね＝異端者」が花盛りのぶどう園を略奪しようとしていると主張した。

聖書テキストを主観的に解釈することにより、異端者の脅威を過大視し、彼らに対する暴力を正当化したのである。聖書の言葉で信徒の感情を刺激し、緊張感をさらに高めることになった。キリスト教異端の脅威に対する報告が多くなされるようになった結果、異端者を裁判するために異端審問を設けた。死刑、火刑、杖罪など異端者に対する拷問は非常に過酷であった。[10)]

終わりに

中世のキリスト教では教会に反する教えを持つと疑われ、「異端者」と見なされた者は、社会的に軽蔑される立場に置かれた。またイスラームにおいても、異端者（カーフェル）となった者はムスリ

ムの持つ不可侵性が失われることになったことを概観した。

聖書やコーランから主観的に引用し、説教またはファトワにおいて異端者を悪魔視することにより、彼らに対する暴力や迫害が正当化されることになった。対象者は肉体的に苦しめられる前に宗教的に裁かれており、宗教的言説が暴力行為に直結している。そして、そのことが社会において拒絶し合う文化を形成した。また、中世のキリスト教と異なり、現代のイスラーム世界ではテレビ番組やソーシャルメディアによって、説教は敏速に広い範囲に伝わり、それが及ぼす影響力が飛躍的に大きくなっている。

今後は、タクフィールの論理を設立した法学者イブン・タイミーヤの文献を元にし、タクフィールの言説論理に対して、様々な宗派の立場を論じることで、言説文化の分析を行いたい。

注

1）イスラーム法における勧告・布告・見解・裁断のこと

2）*Al-Bidāya wa-n-nihāya*（البداية والنهاية）.vol.15, p.638

3）*Al-Bidāya wa-n-nihāya*（البداية والنهاية）vol.7

4）*Heresies 2: about secularism as an Islamic-Islamic problematic*, p.40

5）シーア派のこと。

6）*Heresies of the High Middle Ages*, pp.127-132

7）*A History of Medieval Heresy and Inquisition*, p.29

8）*The Cathars*, p.81

9）旧約聖書『雅歌』第 2 章 15 節

10）*The Spanish inquisition*, p.199

参考文献

1．Ibn kathir, *Al-Bidāya wa-n-nihāya（البداية والنهاية）*, Egypt: Dar Hajir, 1998.

2．Georges Tarabichi, *Heresies 2: about secularism as an Islamic-Islamic problematic（هرطقات 2: عن العلمانية كإشكالية إسلامية إسلامية）*, Lebanon: Dar Alsaqi, 2008.

3．Walter L. Wakefield and Austin P. Evans, *Heresies of the high Middle Ages / Selected sources translated and annotated*, New York: Columbia University Press,1969.

4．Malcolm Lambert, *The Cathars* , UK: Blackwell Publishers, 1998.

5．Henry Kamen, *The Spanish Inquisition:an historical revision*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1997.

6．Jennifer Kolpacoff Deane, *A History of Medieval Heresy and Inquisition*, Rowman & Littlefield Publishers, 2011.

『決定往生集』第四種子決定について
－特に『釈浄土群疑論』との関係性を中心に－

服　部　純　啓
佛教大学大学院　文学研究科　仏教学専攻
博士後期課程

1、はじめに

珍海（1091 ～ 1152）は南都浄土教を代表する東大寺三論の学僧である。その著書『決定往生集』[1]では、浄土教思想を十項目に分類し纏めている。その中、第四種子決定[2]では、往生の因となる種子に関して「中道仏性」と「宿善」の二つを挙げる。

この種子決定では懐感著『釈浄土群疑論』（以下『群疑論』と略す。）第二巻の別時意説を論じる段を参照し、衆生を四種の機類（本稿では、①～④と表記する）に分け、それぞれを具体的に分析している。ここでは、『無量寿経』、『念仏三昧経』、『平等覚経』、『楞伽経』を引くものの、論疏に関してはほぼ『群疑論』に依っている。これは他の章段で確認することができない大きな特徴である。

本研究では、従来、あまり言及・紹介されることのなかった当該章段と『群疑論』の対比を試み、珍海の浄土教思想の一端を解明したい。

2、宿善と『群疑論』の受容

『決定往生集』種子決定では、信心を起こす衆生の往生の因として、中道仏性、宿善という説示がなされ、その中でも宿善に関して「西方の行者には必ず宿善がある。」との見解を示している。珍海は宿善について述べる問答の中で、次の四種の衆生を挙げている。

① 西方浄土の教えを聞いても、誹謗中傷して修行をしない人々
② 教えを誹謗しないとはいっても、五欲が心にまとわりついて往生を願わない人々
③ 阿弥陀仏と宿願の縁があって、浄土の教えを聞いて浄土への往生を願い求める。しかし怠慢であって十悪を造る。あるいは重病で心を失ったり、善知識に会わなかったりする。ただ空しく願のみあっていまだ修行をしていない。前の二類と対比すると、遠い先にではあるが往生するので経では「往生する」と称讃して説くのみである。論師はこれを別時意とする。
④ 煩悩が軽微で誓願と修行が共に具わっていて即座に往生できる。別時意ではない。

（原文は以下の通り。）

問。有①聞西方淨土教門、<u>誹謗毀呰而不修行、</u>或②<u>雖不謗、五欲、纏心、不願往生。</u>如是之類、豈有宿善。何言必有宿善乃得聞淨土教耶。

答。此二類人、聞如不聞。誠如所言、無有善本。而言有者、據信楽耳。〈感師意也。〉

更有二類。③<u>一者與阿彌陀仏、有宿願縁、聞淨土教、願求淨土、而復懈怠、更造十悪。或重病失</u>

心、或不逢善友。但是空願、未有修行。望前二類有遠生義。經歎説生、論師釋爲別時意趣。更有一類。④煩惱輕微、願行具足、即得往生。非別時意。〈此即感師前文殘也。別時意者攝大棄論四意趣中又一種也。意云、經約別時得往生故説生淨土。非即生也。感師解云、約第三類、判爲別時。若約第四便非別時。更可悉之。〉[3)]

珍海は、①、②には善本がそなわっていないことを示し、③の衆生は別時意であるとし、④は即得往生であると定義している。これら四類は『群疑論』別時意章の中の別時意相を取意したものである。

3『群疑論』との対比

『群疑論』では次のように述べられている。(『決定往生集』との平行箇所に傍線を施す。)

①有一類衆生。雖聞淨教、誹謗毀呰。非但不生西方。亦自沈淪悪道。此全與西方遠也。
②有一類衆生。雖聞淨教深信不謗。五欲纏心。樂居穢土。亦不発願。亦不修行。(中略) 又誹謗毀呰。故清淨平等覺經言、若有衆生聞説淨教法、聞如不聞反生誹謗、我説此人未得解脱、始従三悪道中來無信向。爾亦全無行願故未得解脱。
③有一類衆生。與阿彌陀佛、宿願縁熟。聞説淨土教門。淨心信敬、發弘誓願。我往生西方淨土。更不願求人天果報。雖有此願。然此人。或以煩惱因縁。耽著五欲。或復懈怠放逸。不能修道。以遇悪知識。廣造十悪。或復臨終時不逢善友。或以身嬰重病。狂乱失心。或復多日失意。不解人語。遂使空有願言。未会修淨行。雖不往生淨土。此願遠是生因。或由發願勝力。後必定能修行。或但起行之人。必有修行之意。彼雖未能起行。当有起行之功。方前二類之人。即有遠生之義。故經記歎此人。爲得生西方也。(中略)
④又有一類衆生、善根深厚、煩惱輕微。逢遇勝縁聴聞淨教深生淨信、發願修行臨終往生。具如經説。此是行願具足、即得往生。異彼空願之人。故非別時之教。佛對前二類人未得往生之日故、記發願之者而得往生。論師恐同行願具足即得往生人故別分離唯願之人。是爲別時之意也。[4)]

懐感は、第一類、第二類の衆生は、「全く行と願がそなわっていないから往生ができない」と述べ、第三類は「空しく願のみあって未だ淨行を修行せず、淨土に往生しないとはいってもこの願は往生の遠い因である。先の二類と比べると、遠い先に往生できる」と述べ別時意であるとする。また第四類は、「願と行がそなわっているから往生できる」と述べるのである。

『決定往生集』と『群疑論』を相対させると、珍海は『群疑論』で第一、第二の類について言う「全無行願」を「無有善本」、つまり「全く行と願が無い」という一節を「善本があるはずもない」と言い換えている。しかし、『群疑論』には珍海が因として説く宿善という語は確認できない。

では珍海は、なぜ「行願」を「善本」と捉え宿善を因としたのか。第三類に関する説示の中で「行願」と「宿善」について述べられている次の箇所が参考になる。

又第三人、若有願生淨土者、先來所修世間善業、自爲業因。又願求心、即修心往生。又即此心相

応思業、既爲行業。而言但是空願未有行者、當是隱顯言耳。以行業微、但名類也。[5)]

このように浄土に往生するための因が宿善である。つまり願や、念仏も宿善（善本）によって起こる事象であり、「西方の行者には必ず宿善有り」と示す前提が成り立つのである。

3、おわりに

珍海は、『群疑論』の別時意会通の中に説示される四種の機根の説示に基づいて論を展開している。しかし、『群疑論』において論じる極楽往生別時意説では宿善に関して述べられている箇所は確認できない。『決定往生集』では「行願」を「善本」と置き換えて解釈していることが確認できた。

種子決定では、『群疑論』に説く極楽往生別時意である第三類の衆生をいかに第四類の即得往生と同じく往生を得させるかということが論の中心である。珍海は『群疑論』で言う「行願」を「善本」と解釈することにより、宿善（善本）が因となり往生を願い、念仏修行をするという構造を示し、願と行は宿善（善本）によって起こるのであるから、宿善の有無にとらわれることなく、衆生に念仏行に励ませようという姿勢を打ち出したのだといえよう。

注

1）本研究では基本テキストとして奈良県立図書情報館所蔵、元禄九年版『決定往生集』を使用する。注記にはこの『元禄本』と共に、『浄全』・『大正蔵』の該当箇所も挙げる。

2）『決定往生集』の構成内容に関しては、普堅晃寿『日本浄土教思想史研究』（大原先生　古稀記念『浄土教思想研究』永田文昌堂 1967）
明山安雄「永観・珍海の浄土教研究序説」（『佛教大学研究紀要』第 46 号 1964）を参照。

3）『決定往生集』（『元禄本』28 丁右 8 ～ 28 丁左五行・『浄全』15・484 頁下一 3 ～ 17 行・『大正蔵』84・108 頁上 2 ～ 6 行）

4）『釈浄土群疑論』（『大正蔵』47・40 頁上 14 ～中 15 行・『浄全』6・26 頁上 2 ～下 11）

5）『決定往生集』（『元禄本』29 丁左 4 ～ 6 行・『浄全』15・485 頁上 13 ～ 14 行・『大正蔵』84・108 頁上 24 ～ 25 行）

馬祖禅の展開
－馬祖道一の「作用即性」説から臨済義玄の「人」思想へ－

呉　　進　幹（戒法）
花園大学大学院　文学研究科　仏教学専攻
博士後期課程

1．はじめに

唐中期の馬祖道一（709 － 788）を鼻祖とする洪州宗は唐代禅の一つの基調を定めており、中国の禅は実質的には馬祖から始まったとも言われるほどである[1)]。

その教説の核心は「即心是仏」（わが心こそが仏である）、「平常心是道」（ありのままの心が真実である）、「作用即性」（見聞覚知のはたらきこそが仏性である）の三つに集約される[2)]。このうち「即心是仏」は広く受け容れられたが、「作用即性」説は仏性に関わる悟道論として急速に流行して大きな思想的影響を及ぼした反面、その弊害もあり、これに対する修正・批判の動きが起こった。この「作用即性」説の流行とそれに対する修正・批判は、唐中期以降の禅の新たな思想動向を形成し、現代に伝わる多種多様な禅の思想資源を生み出した[3)]。

特に唐代から宋代に至る大きな思想的転換期における中国禅の展開を考えるとき、馬祖禅の影響、およびこれに対する修正・批判の過程を検討することが、重要な課題となる。

本稿では、臨済宗の宗祖とされる臨済義玄（?-866）の思想の形成過程を明らかにする目的で、馬祖道一の「作用即性」説について、馬祖の法を嗣いだ百丈懐海（749-814）と、その弟子の黄檗希運がこれを修正したことを確認し、さらに黄檗の弟子の臨済義玄による所謂「人」思想へと至る展開過程を明らかにしたい。

2．馬祖道一の「作用即性」説

馬祖は、我々の日常の言語や認識作用（見聞覚知）こそが、もともと本性・本心であり、この心を離れて別に仏は無いというが、次のように記されている。

> 馬祖大師云：汝若欲識心、祇今語言、即是汝心。喚此心作佛、亦是實相法身仏、亦名為道。（省略）今見聞覺知、元是汝本性、亦名本心。更不離此心別有佛。此心本有今有、不假造作。本淨今淨、不待瑩拭。自性涅槃、自性清淨、自性解脱、自性離故。是汝心性、本自是仏、不用別求仏。汝自是金剛定、不用更作意凝心取定。縱使凝心斂念作得、亦非究竟。（入矢義高『馬祖の語録』198 頁）

この部分は「作用即性」説（または「性在作用」説）と称され、馬祖禅の特徴とされている。つまり、馬祖は仏性を我々の日常の見聞覚知と等置している。しかし、後に圭峰宗密（780-841）が指摘するように、「貪嗔煩悩も並びに是れ仏性なり」という極めて単純化した理解の危険性がある。この

点に関する研究は枚挙に暇がないが、以下では、これに対する弟子の百丈懐海の見解に注目する。

3. 百丈懐海の「作用即性」説に対する修正

百丈懐海は「作用即性」説に対して次のように言う。

> 語也垛生招箭、言鑒覺猶不是。從濁辨清、許説如今鑒覺是、除鑒覺外別有、盡是魔説。若守住如今鑒覺、亦同魔説、亦名自然外道。説如今鑒覺是自己佛、是尺寸語、是圖度語、似野干鳴、猶屬黐膠門。本來不認自知自覺是自己佛。向外馳求覓佛、假善知識説出自知自覺作藥、治箇向外馳求病。歸不向外馳求、病瘥須除藥。若執住自知自覺、是禪那病、是轍底聲聞。[4)]

「鑒覚」･「自知自覺」とは日常の認識作用（見聞覚知）を表している。したがって、ここに言う「如今鑒覺是、除鑒覺外別有、盡是魔説。若守住如今鑒覺、亦同魔説、亦名自然外道。」（即今只今の鑑覚は〔仏性〕であるが、鑑覚を除いて別に〔仏性〕が有るというのはすべて「魔説」である。もし即今只今の鑑覚に〔執著して〕守りとどまるのも魔説であり自然外道だ。）とあるのは、「鑒覚」（見聞覚知）と仏性とを等置することへの修正である。また、「如今の鑒覚は是れ自己仏」は、まさに馬祖が言う「今の見聞覚知は、元より是れ汝が本性にして、亦た本心と名づく」[5)]と同じことであり、すなわち「作用即性」説を指していると考えられるが、百丈はこれを推量の言葉にすぎないとし、「自知自覚」を薬に喩え、それは「外に仏を探し求める病」を治すが、もしその病が治れば薬は要らなくなるのであり、もし薬に執着すれば、それは新たな病気に他ならないという[6)]。このような観点は百丈の法嗣黄檗希運に引き継がれる。馬祖の「作用即性」説が流行する弊害を問題とした発想であり、それに対する修正の意味もはっきりと見られる。

4. 黄檗希運の「不即不離」説

百丈の法嗣の黄檗希運は「心」（＝仏性）と「見聞覚知」の「不即不離」を主張する。黄檗は次のように言う。

> 此本源清淨心、常自圓明遍照。世人不悟、祇認見聞覺知為心、為見聞覺知所覆、所以不覩精明本體。但直下無心、本體自現、如大日輪昇於虚空遍照十方更無障礙。故學道人唯認見聞覺知、施為動作、空却見聞覺知、即心路絶、無入處。但於見聞覺知處認本心。然本心不屬見聞覺知、亦不離見聞覺知。但莫於見聞覺知上起見解、亦莫於見聞覺知上動念、亦莫離見聞覺知覓心、亦莫捨見聞覺知取法。不即不離、不住不著、縱横自在、無非道場。[7)]

ここに言う「世人不悟、祇認見聞覺知為心、為見聞覺知所覆。所以不覩精明本體。」（世人悟らずして、祇だ見聞覚知を認めて心と為して、見聞覚知の為に覆わる。所以に精明の本体を覩ず）とは、日常の「見聞覚知」のみを「心」（＝仏性）と見なし、却って「見聞覚知」に覆われて精明の本体（仏性）を見ない、馬祖の「作用即性」説の影響を受けた当時の「世人」への批判である。ただし、黄檗

は決して馬祖の「作用即性」説を全面的に認めないわけではなく、「然るに本心は見聞覚知に属せざるも、亦た見聞覚知を離れず」というように、本心と見聞覚知は「不即不離」であると主張し、先の百丈と同様、「作用即性」説の弊害を克服しようとしていることが認められる。

5. 臨済義玄の「人」思想

かつて鈴木大拙（1870 － 1966）は臨済義玄の禅思想に対して「〈人〉が臨済禅の眼目である」と論じ、その「人」を『臨済録』全体の基本思想であると見て、その「人」とは「個一者にして超個者たる〈人〉」であると繰り返し述べた[8)]。しかし、臨済の言う「人」そのものが何を意味しているかについて、従来の説明はそれぞれ少しく異なる[9)]。これを明らかにするためには、臨済禅を馬祖禅の思想史的展開として位置づける必要があるが、直接的には臨済の師の黄檗希運が主張した「不即不離」を承けていると考えるべきである。

臨済の「人」については、次にあげる有名な「無位の真人」の一段が代表的である。

> 上堂云：「赤肉團上有一無位真人、常從汝等諸人面門出入。未證據者看看！」時有僧出問：「如何是無位真人？」師下禪牀把住云：「道！道！」僧擬議、師拓開云：「無位真人是什麼乾屎橛！」便歸方丈。[10)]

「赤肉團」は肉体そのもの、「面門」はすべての感官（六根）のことであると考えてよい。すなわち、臨済は「肉体に宿る『一無位の真人』（＝仏性）が『面門』（六根）より出入しているのであり、まだこれを見届けておらぬ者は、さあ看よ！さあ看よ！」と言う。つまり、我々の六根の作用を通して仏性そのものを感得するというのが臨済の悟道論である。これは確かに「作用即性」説と関連するが、日常の見聞覚知が「仏性」と全く等置されている[11)]のではない。しかし、見聞覚知の作用のほかに超越的な実体を認めているのでもない。臨済の「人」思想は、黄檗の「不即不離」説と一致している。

6. むすび

馬祖は我々の日常の見聞覚知（「作用」）を「仏性」と等置しており、現実肯定の思想を示した。これに対し、馬祖の法嗣である百丈やその弟子の黄檗の思想には、これを克服し修正する意図が見られる。臨済義玄はこのような背景下で自己の思想を形成した。「人」思想もその一つである。

今研究では、臨済禅の形成過程を知るために馬祖から臨済に至る法系に限定して考察したが、実はこのような現象は百丈系に限るものではなく、同じく馬祖の法嗣である南泉普願やその弟子の長沙景岑にも見られ、さらに馬祖の系統とは異なる石頭・薬山の系統にも見られる。

今後、継続して他の代表的禅僧に見られる個々の思想を検討した上で、その展開を系統立てて整理すると共に、臨済禅の成立から宋代禅への展開過程を考察していきたい。

注

1）入矢義高（1984）『馬祖の語録・序』禅文化研究所。

2）衣川賢次（2014）「感興のことば――唐末五代轉型期の禪宗における悟道論の探究――」、『東洋文化研究所紀要』第166冊、参照。

3）土屋太祐（2011）「中国禅思想の展開――〈平常無事〉と〈悟〉――」、『大乗仏教の実践』シリーズ大乗仏教3春秋社、253頁、参照。

4）開元寺版宋本『天聖廣燈録』巻9、柳田聖山主編『宋蔵遺珍　宝林傳・傳燈玉英集』、『禅学叢書』之五、京都：中文出版社、1975年、420頁上。

5）入矢義高（1984）『馬祖の語録』禅文化研究所、198頁、「今見聞覺知、元是汝本性、亦名本心。」

6）土屋太祐「百丈懐海の〈三句〉の思想について」、『印度学仏教学研究』57（1）、参照。

7）『大正蔵』48、380頁中。

8）鈴木大拙（1870 － 1966）の『臨済の基本思想』、原題「臨済録の思想」哲学季刊第五號前篇125頁－220頁、第六號後篇296頁－367頁、大阪秋田屋書店、1947年 / 中央公論社版、1949年 /『鈴木大拙全集』第三巻337頁－560頁、岩波書店、1968年。

9）例えば入矢義高が1967年－1968年に書かれた「禅語つれづれ」、また同じく1968年に書かれた「中国の禅と詩」では、鈴木大拙の「人」に関する説明を批判している。

10）『天聖廣燈録』巻10、『大正蔵』78、466頁上。

11）小川隆『語録のことば・唐代の禅』（禅文化研究所、263頁－264頁、2007）では、「六根の作用が内なる光の現われとされ、その光――〈一精明〉すなわち仏性――が〈無位の真人〉と等置され、そしてさらにその〈無位の真人〉が、そのまま、この場で現に聴法している個々の学人自身と等置されている。…〈無位真人〉の説が作用即性説を人格化し主体化した表現であることが知られるであろう。」という。

美保神社の祭祀儀礼に関する基礎的研究

鈴　木　英　介
皇学館大学　文学研究科　神道学専攻
博士前期課程

はじめに

本研究の目的は複雑な美保神社の祭祀儀礼を整理し分析することにより、これまでの美保神社の祭祀儀礼に関する先行研究の課題を指摘し、当社における年中祭祀の基本的構成・構造を解明するとともに「特殊神事」とされる諸儀礼との関係を検討することでそれらの特色を把握し現在に続く意義を問う所にある。

美保関と美保神社

美保神社は島根半島の東端、出雲国の海上の関門に位置し、古代からこの地方の政治文化経済の要衝であったと推察される。『古事記』にも美保関が登場し次のように記されている。

我子八重言主神、是可レ白。然、為二鳥遊・取一魚一而往二御大之前一、未還来。

とある。この中の「御大之前（みほのみさき）」が今の美保関であるとされる。この「取魚」の記述からも見えるように、美保関は古くから漁撈に適した土地であったことがわかる。

『出雲国風土記』（七三三年）にも「美保社」とみえ、『延喜式神名帳』に「美保神社」と登載されており、既にその時期には「社」が存在していたことがわかる。

現在の本殿は大社造りの二殿連棟の特殊な形式であり、美保造・比翼大社造といわれる。主祭神は、事代主神・三穂津姫命であり、明治時代には、国幣中社に列格された。

年中の主な神事としては、青柴垣神事・神迎神事・虫探神事・諸手船神事など、特色ある祭礼が伝承されている。本発表で主に述べる青柴垣神事は、頭屋が大きな役割を果たす神事として著名である。本発表で触れる頭屋とは神社の行事において役割を担い執行する人、もしくは家のことである。この神事は「国譲り神話」の故事にちなんで行われるとされるもので、複雑な祭祀組織のもとで斉行される。

美保神社の祭祀組織

美保神社における先行研究として著名なものが、和歌森太郎の『美保神社の研究』である。和歌森は美保神社の祭祀組織に注目して研究を行った。この要点をまず整理したいと思う。

美保神社の頭屋祭祀には、青柴垣神事・諸手船神事がある。どちらの神事とも「国譲り神話」が故事と解されており、これらの神事は複雑な頭屋組織のもとに行われている。

まず美保神社の頭屋組織について述べたいと思う。

美保神社の頭組織の諸役について整理すると、次のようになる。美保神社の祭祀組織は一年神主（頭人）を主体とし、上席休番、下席休番、客人（まろうど）頭屋、両頭屋（一の頭屋、二の頭屋、も

しくは平頭、頭屋神主）からなる。これらの人々は「役前」といわれる。さらに、この役前の経験がある人たちの集団（上官・準官）が「頭屋」を補佐する体制で、祭祀組織が成立している。

一年神主の家には、「お宮」が奉祀される。これは、前の一年神主と交代するときに、前の家から、新一年神主の家へと遷されるもので、これに対して、頭屋の家には、お宮を祀ることがなく、注連縄を家にかける。つまり、頭屋とは、その家自体が特別なものであるが、一年神主はさらに家に奉祀し宮に仕える者としての役目を同時に帯びているのである。一年神主は、年間を通して個人そのものが神聖とみられるのに対し、頭屋は青柴垣神事の一時的な「依代」としての性格が見られる。この青柴垣神事は、国譲りの可否を大国主神から問われた事代主神が、国譲りに同意した後、乗っていた船を傾け、天の逆手を打ってその船を青柴垣の神域に変化させ、その中に籠られたという国譲り神話にちなんでいると説明される。近世では、三月三日を中心に行われていたが、近代以降は四月七日を中心に行われている。この神事の起源について、正確な時期は不明である。中世末、京からこの地に流れ、戦闘で憤死したと伝えられる太田政清が、神事の大要を創作演出したとされる。

青柴垣神事は大変に洗練されており、みやびやかと評し得る。発表者がフィールドワークでこの地を訪れた際に不思議に思ったのは、美保関町の字名である。東から、美保小路・月名小路・中浦小路・泊小路・西小路などがあり、どことなく都風を思わせるところがあったのを覚えている。その理由としては、美保関が古くは出雲国の海上の関門に当たり、政治文化経済の要衝であった。美保関に経済的意味での関所が設けられたのは、室町時代であり、この地が日本海航行上の重要拠点になってからのことである。京風文化が海の道を通って流入してきたことは容易に想像できるとされている。このことから、神事にも中世末の戦乱を避けてこの地にきた文化人、あるいは陰陽師や修験山伏たちの手によって美保神社の大変複雑な祭祀が仕組まれたと推測される。

祭礼行事史料と今後の課題

美保神社に残る文献のなかに、年間行事、祭祀儀礼に関する文献がある。その中でも重要であると考えられるのが『美保神社社目録年中行事』『美保神社旧改記抄』『美保大明神御祭礼之次第』で、これらの三種の祭礼儀礼を整理比較した表が図②である。

これらを比較して確認できる点がいくつかある。先ず、『年中行事』については、『旧改記』『御祭礼次第』にはない行事が記されている。一月七日の「万歳ヲ唱」、十一月廿八日の「荒神祭」りである。また中絶の記述もあり、『年中行事』ができた宝暦十三年（1763）までに年間行事の変化があった事が窺える。

『旧改記』についは、一月十五日に豆粥献上とあるが注釈として、「今は十四日ニ献上ス」とある。十一月中巳日の地主祭りに関しても同様に注釈として今十月二十八日ナリとある。注釈にある日にちは『年中行事』で行われている日と一致するため、『旧改記』ができた延享期（1744 ～ 1748）には既に行事の日にちの変化があった事がわかる。注目すべきは、わざわざそれを注釈に記述していることであるように思う。『旧改記』の名称からも窺える様にこの文献の性質は当時の年中行事と、今まで行われてきた行事の変化を改めて記す意図のもと作成されたものである可能性が高い。

『祭礼次第』は『旧改記』で記されている豆粥献上や地主祭りが従来の日にちで行われていることか

ら、現段階で遡る事が出来る最も古い年間行事の記述に関しては『祭礼次第』が最も古いと言える。また二月の午日に行われ「社籠」に関しては『旧改記』に比べ社籠する人数が多く、より斎戒が厳重であった事も窺え、現在に及ぶ当社の斎戒の重要意識とつながるところである。

これまでの研究において、これらの文献に注目してなされた研究は少ない。また美保神社の年中行事が、どのような変遷を辿り現在の形になったのかについての考究は為されておらず不完全であるように思う。和歌森も、美保神社の諸神事がいつごろどのような事情で生まれ如何なる要素を後次的に付随させてきたかについて究明すべきであると指摘しているが、現段階の史料では容易では無いとしている。しかし祭祀儀礼に関し考察する上で容易ではないとしても変遷を明らかにしていく事は不可欠である。

まとめ

本発表では従前の美保神社の研究課題として、祭祀組織の性格や特徴についての研究はなされてきたが、美保神社の祭祀儀礼がどのような基本構成をなし、変遷をたどってきたかという点において未だ研究の余地が残されて要る事を問題提起した。美保神社に伝来された諸記録から過去の年間行事や祭祀儀礼を精査していく事で、美保神社における祭祀儀礼の現在的意義を問う研究を前進させることが可能であるといえよう。

湛睿における弥陀浄土義

高　田　　悠
龍谷大学大学院　文学研究科　博士後期課程

1、はじめに

弥陀浄土信仰は、10世紀頃、「厭離穢土、欣求浄土」を説いた源信（942-1017）の『往生要集』や末法思想の影響から貴族社会に浸透していった。鎌倉期になると法然（1133-1212）が末法の世に相応する行として、阿弥陀仏への一仏帰依と専修念仏を主張し、浄土教は興隆を迎えた。

華厳宗においても弥陀浄土信仰が広まり、東大寺尊勝院の尊玄（1148-1218-？）はその著『華厳孔目章抄』において、「臨終正念して極楽往生を成就せしむるを願うのみなり」（原漢文、以下同様。『日仏全』7・140下）と述べ、戒壇院の円照（1221-1277）やその高弟である凝然（1240-1321）も弥陀浄土への願生を示している[1)]。

本稿で取り上げる、鎌倉後期から室町初期に活躍した華厳宗の僧侶・湛睿（1271-1347）も同様に弥陀浄土へ強い関心を示した一人であった。湛睿は金沢称名寺（現・神奈川県鎌倉市）第3代住持であり、東大寺において凝然から羯磨を受けた人物として知られる。30歳頃から長西（1184-1266）撰『選択集名体決並念仏本願義』、念空（生没年不詳）撰『観経定善義見聞集』、同『諸行本願義』を書写し、浄土教を学び、中国華厳諸師の書物の注釈書において弥陀浄土について言及している。特筆すべきは、晩年に在家信者を教化するため、『弥陀別功徳』や『弥陀讃歎』等の阿弥陀仏に関する唱導資料を多く著していることである。

これらのことから湛睿がどのように弥陀浄土思想を取り扱ったのか、また唱導資料において在俗の者たちにどのように弥陀浄土を説いていたのか考察したい。

2、湛睿における弥陀浄土の教学的位置づけ

まず湛睿は『五教章纂釈』において、「問ふ、涅槃経所説の無勝土は、報化二土の中の何か」（『日仏全』11・350頁上）と問う。それに対し、「是れ報土なり」と答える。それに続けて、

> 問ふ、既に西方は此を去ること四十二恒沙なりと云ひ、方域分限ありと言ふ、豈に是れ報土なるか。何に況んや経の中に挙げ所列の安楽世界の如しと云ふや。（中略）既に所列の安楽界、是れ凡小共生の土なり。豈に化土にあらざるか。能例の無勝土も亦た以て爾るべし。如何。（同上）

と、する。ここでは、西方安楽世界（弥陀浄土）を例に挙げ、凡小共生の土であるから化土ではないのか、と問いを設け、無勝国土にも同様の問題があると述べている。

これに対する答えとして、

> 答ふ、演義鈔の二の上に涅槃経を引きて既に釈して曰はく、既に衆生を化するために此の閻浮提

の無勝国土に居すると言ふを、是れ我厳浄とす。報身の余の浄土に在しますを指して明かすなり。〈已上〉定判、是くの如し。何ぞ更に疑ふか。（同上）

とし、澄観（738-839）『華厳経演義鈔』を引用し、「定判、是くの如し」とし、疑いようがないとしている。

これらの問答を勘案すると、逆説的にではあるが、弥陀浄土もまた報土であるとの理解があったと見て良いであろう。ただし、これは湛睿自身の説というよりも、中国華厳で既に確立されていた見解を踏襲しているに過ぎない点は注意が必要である。

次に『起信論義記教理鈔』においては、「問ふ、自宗の意、薄地の凡夫は安養浄土に生ずと云ふべきか。」（『日仏全』94・399頁上）とし、華厳宗の教義では、「薄地凡夫」が阿弥陀浄土に往生できるかと問う。

これに対し、智儼（602-668）や元暁（617-686）の説を用い、往生可能説と不可能説を出す。この問いに対する答えは省略され、詳細は不明である。しかし、「薄地の凡夫」の弥陀浄土往生に言及している点は注目すべきである。それは、鎌倉初期の華厳宗僧侶である聖詮（?-1199-?）や尊玄も同様の問題を取り上げ、議論しているからである[2)]。これらのことから、湛睿の教学は当時の東大寺華厳教学の問題を反映していたことがわかる。

3、唱導資料にみる湛睿の安養報土説

唱導資料（説草）のうち、湛睿説草と近年金沢文庫所蔵のものが刊行された弁暁説草はともに広く知られるものである[3)]。納富常天氏によって翻刻された196点の湛睿説草のうち、阿弥陀仏に関するものは約40点と、2割を占める。今回、本資料を読解すると、「瀬崎善阿ミ」や「民部少輔殿」といった在俗の者に対して「弥陀浄土往生」を説く姿勢が確認できる。以下、その概要の一端を示してみたい。

まず嘉暦3年（1329）から康永3年（1344）に「海岸寺了願房」や「六浦彦次郎入道妻」などに対して、計6回読誦した『弥陀〈滅罪得生〉』では、

下輩三品の類、遇悪造罪の族、四重五逆具犯せざること無し。謗法闡提実に救ひ難しと雖も、弥陀如来の大願の業力を増上縁と為し、万善の功徳の名号を一たび耳に触れ口に唱ふれば、罪障悉く消滅して来迎の引摂に預からざること無し。（中略）各其の機縁に随ひ、彼の行業に任せて、摂取して捨てざれば、同じく極楽世界に引導して、快楽不退せしむ。この弥陀如来の殊なる大願、衆生の為に大切の要事ではある候。（中略）爾らば弥陀如来の大願に乗りて過去聖霊、極楽に往生すること礙なきものか。（納富常天「湛睿の唱導資料について（四）」7頁）

とし、一闡提は救われ難いけれども、弥陀如来の大願の業力を増上縁とし、名号を唱えれば、罪障が悉く消滅し、来迎が必ずあるとする。この弥陀如来の特別な大願は衆生のための大切な要であると説く。そして、弥陀の本願に頼めば、過去の精霊（法要の対象者）は極楽浄土に往生することが間違い

ないとするのである。

さらに湛睿は、弥陀如来の大願のうち、「来迎引摂の御願、要中の最要と覚ゆ」（納富常天「湛睿の唱導資料について（三）」51頁）と評価しており、聖詮や尊玄といったそれまでの華厳人師の義にはみられない第十九願の重要性を布教していることは注目に値する。

4、まとめ

以上、金沢称名寺の湛睿における弥陀浄土義について概観してきたが、最後に本稿の検討によって明らかとなった点についてまとめたい。

まず、湛睿は、阿弥陀浄土が報土であるという説を立て、「薄地の凡夫」の往生に関しても言及し、聖詮や尊玄と同じ問題意識を持っていたということが看取される。

また、唱導資料（説草）では、弥陀如来の特別な大願が衆生にとって重要であるとし、「四十八願」に注目している。これは、聖詮や尊玄にはみられない態度である。特に第十九願「来迎引摂」を重要視している点は、鎌倉での浄土教、特に長西の諸行本願義などが関係しているように考えられる。これらの問題の解明については今後の課題としたい。

注

1）凝然撰『円照上人行状』建治3年丁丑10月（『続々群書類従』巻三史伝部・490頁下）、同正安4年壬寅3月6日（『続々群書類従』史伝部・505頁下）

2）詳細は、野呂靖「中世華厳教学における浄土義解釈」『印度学仏教学研究』56（1）、2007年、同「日本華厳における「安養報化」論義」『印度学仏教学研究』58（1）、2010年、参照。

3）神奈川県立金沢文庫編『称名寺聖教　尊勝院弁暁草：翻刻と解題』勉誠出版、2013年

京都・宗教系大学院連合　事業報告（2017年1月～2017年12月）

［2016年度］

■評議会

議長：佐々木閑、事務局長：一楽真、会計：早川道雄

評議員

一楽　　真（大谷大学大学院　文学研究科　教授）
釆睪　　晃（大谷大学大学院　文学研究科　准教授）
櫻井　治男（皇學館大学大学院　文学研究科　教授）
加茂　正典（皇學館大学大学院　文学研究科　教授）
加納　和雄（高野山大学大学院　文学研究科　准教授）
松長　恵史（高野山大学大学院　文学研究科　准教授）
佐伯　俊源（種智院大学　人文学部　教授）
早川　道雄（種智院大学　人文学部　教授）
四戸　潤弥（同志社大学大学院　神学研究科　教授）
三宅　威仁（同志社大学大学院　神学研究科　教授）
佐々木　閑（花園大学大学院　文学研究科　教授）
吉田　叡禮（花園大学大学院　文学研究科　准教授）
川内　教彰（佛教大学大学院　文学研究科　教授）
伊藤　真宏（佛教大学大学院　文学研究科　准教授）
嵩　　満也（龍谷大学大学院　国際文化学研究科　教授）
藤丸　　要（龍谷大学大学院　文学研究科　教授）

第4回評議会

日　時：2017年1月28日（土）12：00～13：00
場　所：大谷大学　尋源館2階会議室

第5回評議会

日　時：2017年3月22日（土）16：00～17：00
場　所：大谷大学　博綜館5階第3会議室

■公開シンポジウム2016

日　時：2017年1月28日（土）13：30～16：00
場　所：大谷大学　響流館メディアホール
テーマ：自然と宗教とのかかわり
基調講演：松長有慶（高野山大学名誉教授）

パネリスト：神道の立場から　白山芳太郎（皇學館大学教授）
キリスト教の立場から　三宅威仁（同志社大学教授）
浄土教の立場から　井上尚実（大谷大学教授）

[2017 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）
伊藤　真宏（佛教大学大学院　文学研究科　准教授）
松本　　丘（皇學館大学大学院　文学研究科　教授）
加茂　正典（皇學館大学大学院　文学研究科　教授）
井上　尚実（大谷大学大学院　文学研究科　教授）
釆睪　　晃（大谷大学大学院　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　准教授）
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）
三宅　威仁（同志社大学大学院　神学研究科　教授）
森山　央朗（同志社大学大学院　神学研究科　准教授）
安永　祖堂（花園大学大学院　文学研究科　教授）
吉田　叡禮（花園大学大学院　文学研究科　教授）
殿内　　恒（龍谷大学大学院　実践真宗学研究科　教授）
藤丸　　要（龍谷大学大学院　文学研究科　教授）

第 1 回評議会

日　時：2017 年 5 月 15 日（月）18：00 ～ 19：00
場　所：佛教大学　8 号館 4 階 第 5 会議室

第 2 回評議会

日　時：2016 年 7 月 29 日（土）12：00 ～ 13：00
場　所：大谷大学　尋源館 2 階会議室

第 3 回評議会

日　時：2016 年 10 月 28 日（土）12：00 ～ 13：00
場　所：大谷大学　8 号館 4 階 第 5 会議室

■研究会

研究会運営委員：井上尚実（委員長）、川内教彰、櫻木潤、佐伯俊源、殿内恒、松本丘、森山央朗、安永祖堂

◎第 16 回 K-GURS 宗教研究会

日　時：2017 年 10 月 28 日（土）13：30 ～ 15：30
場　所：佛教大学　1 号館 3 階　1-301 教室
テーマ：「原子力と宗教」
発題者：武田未来雄（真宗大谷派教学研究所所員）
　　島崎義孝（藍野大学短期大学部教授）
コメンテーター：板井正斉（皇學館大学准教授）
司　会：井上尚実（大谷大学短期大学部教授）

■ 2017 年度チェーン・レクチャー

テーマ：現代社会における宗教の意義
開催場所：花園大学
科目名：比較思想研究

4 月 12 日　河野　　訓（皇學館大学）
「明治維新の神仏分離と今現在」
4 月 26 日　松本　峰哲（種智院大学）
「密教から見た臨床宗教師の可能性」
5 月 10 日　箕浦　暁雄（大谷大学）
「共に生きるということ」
5 月 24 日　森本　一彦（高野山大学）
「地域社会と宗教」
6 月 7 日　清水　大介（花園大学）
「現代文明における宗教性の方向―ウィルバーのアートマン・プロジェクト」
6 月 21 日　野呂　　靖（龍谷大学）
「自死対策における課題と仏教」
7 月 5 日　川内　教彰（佛教大学）
「現代社会における宗教の意義－道元の思想に学ぶ」
7 月 19 日　関谷　直人（同志社大学）
「米国のポップミュージックとキリスト教」

コーディネーター：佐々木　閑（花園大学）

■院生発表会

日　時：2017 年 7 月 29 日（土）13：30 ～ 16：10

場　所：大谷大学　慶聞館 2 階　K211 教室

発表者（発表順）：

【大谷大学】

村上　無量（文学研究科真宗学専攻博士後期課程）

「本願成就の仏道　―聞思という方法論を通して―」

【高野山大学】

木下　智雄（文学研究科博士後期課程）

「日光院英仙が相承した唯一神道について」

【同志社大学】

フセイン・ハルドゥーン（神学研究科博士後期課程）

「不信仰者宣告」（タクフィール）をめぐる考察

―中世キリスト教の異端宣告との比較を通じて―」

【佛教大学】

服部　純啓（文学研究科仏教学専攻博士後期課程）

「『決定往生集』第四種子決定について―特に『釈浄土群疑論』との関係性を中心に―」

【花園大学】

呉　進幹（文学研究科仏教学専攻博士後期課程）

「馬祖禅の展開　―馬祖道一の「作用即性」説から臨済義玄の「人」思想へ―」

【皇學館大学】

鈴木　英介（文学研究科神道学専攻博士前期課程）

「美保神社の祭祀儀礼に関する基礎的研究」

【龍谷大学】

高田　　悠（文学研究科博士後期課程）

「湛睿における弥陀浄土義」

［院生交流会］　16：30 ～ 18：00

■『京都・宗教論叢』

［2017 年度］

編集委員：松長恵史（委員長）、伊藤真宏、加茂正典、藤丸要、松本峰哲、三宅威仁、吉田叡禮、
采睪　晃

◎第 12 号　2018 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。

⑴　単位互換制度による教育に関すること

⑵　研究上の相互協力に関すること

⑶　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。

⑴　大学院

⑵　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。

⑴　本連合の規約の改廃

⑵　本連合の加盟及び脱退に関する事項

⑶　本連合の分担金に関する事項

⑷　本連合の行う事業の基本的事項

⑸　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。

⑴　本連合の加盟団体との間で情報交換を行う。

⑵　本連合が主催する研究会等の事業に参加する。

⑶　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

今年は例年より桜の開花が早く、それに伴い春の花々がその美を競い合っています。一見華やかに見える花々も１年という季節の移ろいの中で様々な過程を経てその姿を我々の前に顕します。この世の中には見えるものと見えないものがあります。我々は絶えず見えるものを追いかけがちですが、見えているのはそのものの本質の一部分であったり、変化するうえでの一過程に過ぎません。

一昨年の公開シンポジウムでは、「自然と宗教の関わり」をテーマとし密教、神道、キリスト教、浄土教のそれぞれの立場から、それぞれの教理に示される「自然観」が活発に討論されました。また、昨年のチェーンレクチャーでは「現代社会と仏教」をテーマに加盟８大学の先生方の講義が実施されるなど、まさに現代社会の抱える諸問題に対して我々宗教者がどの様に考え、どの様に向き合うのかに焦点が当てられています。

ここ10年来続いてきましたK-GURSの活動ではありますが、K-GURSの果たす役割には重要なものがあると感じています。残念ながら不足していると批判のある「宗教関係者の現代社会との関わり」に関して、グローバルな立場から適切な提言を提供し、かつ若い世代へと引き継いでいく。単一の研究機関・宗派だけではなく、様々な大学の研究者・宗教者が英知を結集し、現代社会における宗教の果たすべき役割を示し、現代社会の諸問題解決の手がかりを提供していくことこそが我々に課された命題ではないでしょうか。

弘法大師空海は、『即身成仏義』の中で「重重帝網なるを即身と名く」と述べられています。全世界的な視野で存在の関係性を理解することの大切さを説いています。「現代社会が見えにくくしているもの」に焦点を合わせ、そのものにしかない価値の再評価を促すことこそが宗教に携わる者の使命ではないでしょうか。

編集委員を代表して　　高野山大学　松長恵史

京都・宗教論叢　第12号

2018年3月16日発行

発行所　京都・宗教系大学院連合（K-GURS）
事務局：皇學館大学大学院 文学研究科 松本丘研究室
〒516-8555 三重県伊勢市神田久志本町1704番地
TEL 0596-22-0201（代表）
ホームページ　www.kgurs.jp

印　刷　株式会社 田中プリント