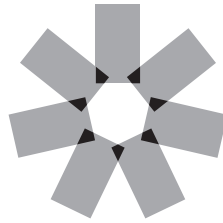


京都・宗教論叢

第13号



巻頭言

市川定敬

2017年度 京都・宗教系大学院連合 公開講演会
テーマ「伊勢神宮と日本文化」

河合真如

京都・宗教系大学院連合 2017年度 研究会報告
第16回 K-GURS 宗教研究会

テーマ「原子力と宗教」

原子力と宗教—真宗大谷派の活動とそこから願われること
縁起世界のなかの原発 帝網重々主伴無尽
コメント

武田 未来雄
島崎 義孝
板井 正斉

2018年度 チェーン・レクチャー概要

2018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 13 号

目 次

巻頭言	市 川 定 敬	3
-----	---------	---

2017 年度 京都・宗教系大学院連合 公開講演会
テーマ「伊勢神宮と日本文化」

河 合 真 如（元神宮禰宜）	5
----------------	---

京都・宗教系大学院連合 2017 年度 研究会報告
第 16 回 K-GURS 宗教研究会

テーマ「原子力と宗教」	21
原子力と宗教	
―真宗大谷派の活動とそこから願われること	武 田 未来雄（真宗大谷派教学研究所所員） 22
縁起世界のなかの原発 帝網重々主伴無尽	島 崎 義 孝（藍野大学短期大学部教授） 29
コメント	板 井 正 斉（皇學館大学教育開発センター准教授） 36

2018 年度 チェーン・レクチャー概要

テーマ「聖典研究の現状と課題」	39
聖典研究の現状と課題	
―浄土宗宗祖法然の場合―	本 庄 良 文（佛 教 大 学） 40
文化遺産としての寺社資料	
―「高野山アーカイブ」の試みから―	櫻 木 潤（高野山大学）
『古事記』と『日本書紀』の受容史	加 茂 正 典（皇學館大学） 44
ネパール現存の梵文写本の現状と課題	スダン シャキャ（種智院大学） 50
ヘブライ語聖書（旧約聖書）研究の歴史と現状	越後屋 朗（同志社大学） 55
コンピュータを用いた聖典研究の現状と方法	師 茂 樹（花 園 大 学） 57
コンピュータを利用したチベット文献研究史	
個人的な体験から	福 田 洋 一（大 谷 大 学）
浄土經典研究の現状と課題	佐々木 大 悟（龍 谷 大 学） 60

2018年度 京都・宗教系大学院連合主催 院生発表会概要

現代葬儀の研究—真宗儀礼としての意義—	井 手 大 心 (龍 谷 大 学)	64
中国における仏教復興運動について		
—持松の動向と思想を中心として—	韋 傑 (龍 谷 大 学)	67
浄土教に見える延年転寿の思想史	小 川 法 道 (佛 教 大 学)	70
「近代仏教と茶の湯」		
—戦争との関わりについての考察—	安孫子 芳 枝 (花 園 大 学)	73
賀川豊彦による神の国運動の神学的基盤	金 秀 娟 (同 志 社 大 学)	76
浄土宗と真言宗から見た阿弥陀仏の一考察	宇 野 正 男 (種 智 院 大 学)	80
吉田神道三元十八神道次第の作法考証について	新 田 恵 三 (皇 學 館 大 学)	84
無量寿院長覚の教主義	山 本 昌 芳 (高 野 山 大 学)	87
アビダルマにおける蘊の解釈	向 田 泰 真 (大 谷 大 学)	90
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

京都・宗教系大学院連合、すなわち K-GURS は宗教宗派の垣根を超えて教育および研究において相互交流を図ることを目的として平成 17 年に設立されました。

本 K-GURS の協力団体の中に、NCC 宗教研究所という研究機関があります。日本キリスト教協議会が京都に持つ宗教研究所です。この NCC 宗教研究所では ISJP (Interreligious Studies in Japan Program) として、ヨーロッパ、主にドイツから宗教者養成課程の学生や、実際に現場に立っておられる聖職者の方が、日本の諸宗教について学び、議論するプログラムを行っております。私自身、ご縁があってこのプログラムに 10 年来関わらせていただいています。毎年、ヨーロッパから学生を迎えて、京都や奈良の寺社や宗教施設を案内するのですが、彼らの反応が本当に面白く、日本人の私にとっては大きな刺激となります。神道や仏教についての入門的な講義を受けた彼らは、寺院の境内にある鳥居やお社を見て目を丸くします。仏教寺院の中に日本の神様が居ると。また神社に奉納されたそびえ立つ酒樽の山に驚きの声を上げます。ここは本当に宗教施設なのかと。

西洋のキリスト教社会では、ジョン・ヒックが宗教多元主義仮説を提唱し大きな話題を呼びました。ヒック自身の表現を用いるならば「コペルニクスの転回」であり、キリスト教こそが宗教であるという考え方を相対化させてしまうものだったようです。一方、我々日本で暮らしてきた者にとっては、様々な宗教が否定しあうことなく同居する社会というのはあまりにも当たり前であり自覚することさえなくなっているのではないのでしょうか。ここに日本の宗教の特異点を指摘することができます。宗教間の対立（純粋に宗教的対立というだけではないが）による事件が頻発する現代において、こうした日本の宗教的状况は注目に値するものなのです。

京都は歴史的に、多くの宗教、宗派の本山や重要施設が集まるところであり、それにともない大学、研究機関が設立されてきた土地です。それぞれの大学、研究機関が自らの宗教を探究してきた流れにおいて、今、そうした研究機関が横のつながりを持ち、有機的に働き合っているのが K-GURS なのです。この横のつながりは、宗教的多元社会における調和を促進するのみではなく、同時に宗教的他者を知ることにより、従来の自己探究的な研究に対しても大きな刺激を与えることとなるでしょう。

京都において宗教を学ぶということは、地球規模で見ても魅力的なことです。K-GURS はその醍醐味を提供するものです。

京都・宗教系大学院連合 評議員
市 川 定 敬

2017 年度 京都・宗教系大学院連合 公開講演会

テーマ：「伊勢神宮と日本文化」

日 時：2018 年 1 月 27 日（土）午後 13 時 30 分～ 15 時 00 分

場 所：皇學館大学 4 号館 431 教室

講演者：河合真如（元神宮禰宜）

伊勢神宮と日本文化

河合 真如

元神宮禰宜

【司会】 ただいまより、平成29年度京都・宗教系大学院連合公開講演会を始めさせていただきます。

本日の講師、河合真如先生の御紹介をさせていただきます。

河合先生は、岐阜県の御出身で、昨年の3月まで、神宮に御奉職されておられまして、禰宜をお勤めになりました。また、前回、第62回の式年遷宮の折には、広報室長として、式年遷宮の広報活動の中枢を担っておられました。また、神宮徴古館、せんぐう館の館長もお務めにもなられておられます。また、伊勢神宮に関する御著書といたしまして、『伊勢神宮の智慧』、『常若の思想——伊勢神宮と日本人』など、多数の御執筆をなされておられます。また現在、松尾芭蕉に関する研究をお進めでございます。近々、新しい御著書も御用意されているというふうに伺っております。本日は、そうした伊勢の神宮の現場で長年勤められました河合先生から、貴重なお話を伺えるものと拝察いたします。

では、先生、よろしくお願い申し上げます。

【河合】 失礼いたします。大変な御紹介をいただきました。

「伊勢神宮と日本文化」という大それた題名をつけてしておりますけれども、基本的にやはり、日本を語るときに、伊勢の神宮というのは、一つのポイントになるものだと思っております。私は広報室長としまして奉職が長ございまして、様々なマスコミの場においても、伊勢の神宮を語ってはきたのですが、いかんせん、伊勢の神宮の歴史というのは、およそ2000年あります。年間で行われる祭りだけでも、1500回を数えるわけでございます。お宮も125の社から成り立っております。さらに、20年に1度、お社を建て直す、式年遷宮の祭りは1300年という歴史を有しているわけです。お供えをするお米、お酒、野菜、果物、それらも自給自足の伝統によって作り続けている社でございます。面積も5500ヘクタールです。これは、どれほどのものかと言いますと、東京ドーム1200個分です。東京で言うと、山手線のちょうど内周りぐらいに匹敵する。国際的に言いますと、パリ市の市街地とほぼ一緒の大きさだということでございます。そうした中で、伊勢の神宮については、様々なことが言われておりますし、世界の英知と言われる人たちも、感動的な言葉を幾つも残しております。しかし、それが全て神宮を言い切ることにはならないわけですし、そんな折に、自分が広報室長、広報をしているときの大宮司、北白川道久大宮司という方がおられまして、この方が非常にいいことを言ってくださり、「来て、見て、感じて」というキャッチフレーズで神宮を紹介してくださいました。語っても語っても、なかなか語り伝えることは難しいわけでございます。松尾芭蕉も「いひおほせて何かある」と言っております。語って語り切れるものではなく、余白、空白を残すことによって、さらなる創造の深みを感じてもらうという言葉だと、私は理解をしております。時の大宮司が「来て、

見て、感じて」ということを言うてくださったものですから、私も、この言葉をあちらこちらで使わせてもらいました。一銭もコピー代を払ってはおりませんけれども、宮司も許してくださったものですから。この『伊勢神宮の智恵』という書物を小学館から出させてもらいましたが、この中にも、世界の偉人と言われる方々の言葉の最後に、「来て、見て、感じて」というのを紹介させていただいております。行くことによって、感じることで、新たなものの発見があるということでございます。

伊勢の神宮というのは、宇治橋を渡って、森の森厳、神秘さに触れながら御正殿に近づいていく。その中で、波動を感じていただくというのが、本来の神宮の味わい方であろうと思っております。ですから、本当に、簡単なことしか今日は申し上げられませんが、皆様方には、神宮に足を運んでいただいて、神秘的な世界の中で、新たな発見をしていただければと思っております。

伊勢の神宮、1500回の祭りがあると申しましたが、年間のお祭りの一番初めは、1月1日、元旦でございます。歳旦祭という祭りを執り行います。年の初めの祭りで、五穀の豊穡と国家の安寧をお祈りするわけでございます。この歳という字には、1年、2年という意味と同時に、古語で稲のことを言いました。お米のことをいうわけでございます。伊勢の神宮というのは、まさに中心となる米作りを基本に、年間の祭りが行われているわけでございます。お米がやはり大事だったというのは、稲が日本文化の象徴に位置づけられるものだからです。環境問題を考えるときにも、この稲作、水田文化というのは非常に貴重な意味合いを持つと思えるわけでございます。山を守ることにもつながっていく。そして、川を守り、海を守ることにもつながっていくということになるからです。雨水が1滴、2滴と、山に降り注ぎ、それらがやがて川を形成する。山のミネラルを含んだ川の水が流れることによって、田畑が潤いを増すことができるわけですし、さらにその水が、海に流れていきまると、海のミネラルと混ざって、栄養バランスのよい塩をそこから取ることができるわけです。さらに、それらは魚介を育ててくれるわけです。その水が、やがてまた、太陽の光を浴びて蒸発することによって、再び雲となり雨となって、またこの大地を潤してくれる。永遠の循環というものが、そこで成立するわけであります。米を作るためには水が必要である。そのためには山を保持していかなければならない。山を保全することによって、川が、そして海が保たれていくということであります。その中で、春に種をまき、秋にその実りに感謝をすることによって、永遠というものが確立される。米作りによって、この国が永遠の美しさを保っていく、まさに瑞穂の国としてたたえられるゆえんです。

「稔」りという字もそうです。春に祈りを込めて念じながら米を作ることによって、秋に稔りを刈り入れることができる。もう皆様御存じのとおりですけど、この「のぎへん」は、稲穂が稔る姿を表しているとも言われております。秋というのは、火のように稲穂が稔る姿でもある、そのようにも言われております。さらに日本人は、稲という言葉に、命の根というような信仰もダブらせてきました。「命の根」がつづまって「稲」になったのではないかと。江戸時代の農業書にもそのように書かれているものがあります。それが言語的に正しいのかどうかは知りませんが、稲に、そのような有り難さを感じてきたというところに、日本人の美風を感じるころでもあります。伊勢の神宮の祭りというのは、稲を延々と作り続けていくために、祈り続ける祭りをずっと繰り返してきたということが言えるわけであります。

年間で一番重要な祭りというのは、神嘗祭という祭りであります。この祭りは、その年に取れた初穂を、まずもって神様にささげて、さらなる永遠を祈るということになっております。日々の祭りの延長上で祈りを続け、そして実践して、感謝の祭りとしての神嘗祭というものがあるわけです。この神嘗祭のときに、伊勢の神宮では、祭器具類を一新するということをいたしております。お祭りの道具類、それらは、神様に初穂をお供えする、机でありますところの案ですとか、あるいは、神主が敷物とするもの、また、お参りをしていただいたときに、絹のカーテンのような御幌と申しますが、これが御正殿の門の前にかかっておりますが、それらも全て新しくするわけであります。ですから、伊勢の人々は、神嘗正月と申しまして、10月に正月がもう一度来るという発想を持っていたようであります。全てを一新し、新しくして祈り続けるという祭りがあるわけです。これも、米に寄せる、歳神に寄せる信仰の表れだと思っております。

さらにこの後、また詳しく述べさせてもらいますけれども、実は20年に一度、建物を遷し替える式年遷宮というものの、この神嘗祭が大きくなったものだと語られてきました。20年に一度、東西の敷地にお社を遷して、御神体を遷し替える祭り、これを式年遷宮と申しますけれども、このお祭りも、初穂に寄せる究極の感謝の表れである。なぜならば、神嘗祭のときに新しくなるのは祭器具類ですけれども、御社殿までも新しくすることはできない。ですから、年限を定めてお宮も新しくして、さらなる祈りを続けていく。究極の感謝の印として、証として、式年遷宮というものも位置づけられるのだという見解もございます。

さて、伊勢の神宮の祭りの根幹をずっと尋ねていきますと、やはり神話世界にたどり着くわけあります。御承知のとおり、天岩戸の神話がありますけれども、日本の始まりを、神話、『古事記』『日本書紀』は、天上界に持ってきております。高天原というところで稲を作ること、そして機を織ること、さらに、神聖な御殿でお祭りをするのが見えております。神話世界では、衣食住の元というのは、まず初めに天上界で行われていたことであるということから説き示されております。

日本の神話に触れたのは、実は、私は科学に興味を持って、科学的なことばかりに注目していたのですけれども、公害問題というものに直面したときに、果たして科学というものは人類を幸せにするものなのかどうかという疑問に突き当たったわけであります。そうした中で、いろいろ調べてみましたら、伊勢の神宮というところは、本当にそうなのかどうかはそのときは分かりませんでしたけれども、少なくとも1000年以上の歴史、伝統があり、自給自足の伝統を守っていて、美しい風景がそのまま残っている。さらに、1000年以上前の建物が、繰り返し、繰り返し造り続けられているということに驚きました。新しいものというのは次から次へと生まれて、そして、すぐに消えていっておりますけれども、1000年の単位で自然環境が守られているということに驚きを持ちました。これこそが、本当の意味での科学というものではないのかなと思って調べ始めましたら、日本の神話というのは、まさに科学でできておるものだということがついたわけあります。

『日本神話の知恵』という本で、『古事記』『日本書紀』を科学的に分析したのですけれども、我々の祖先はすごい自然観察眼を持っていたのだなと思いました。例えば、『大黒さま』の「蒲の穂綿にくるまれ」という歌でも、また、神話の世界でも「蒲黄（かまのはな）を取りて、敷き散らして、其の上に輶輶（こいまろ）び」と、オオクニスミノカミが因幡の白兔を助けるシーンがあります。この

神話、すごいなと思いましたのは、兎がワニザメをだますことによって報いを受けるわけですが、そういう倫理的な話に、プラス科学的な要素がちゃんと混ざっているのです。蒲の花粉というのは、フラボノイドという成分を含みまして、これは血管を収縮させる能力があるわけで、血止めの効果を持っているわけでありまして、さらに、桃をイザナギの神が醜女に投げて自分を助けます。これなども、桃の成分であるペクチン、カリウムの効能からです。オオクニスミノカミがやけどを負ったときにも、ウムガイなどが現れて助けるのですが、これも全部、科学的に証明できることなのです。一個一個、説明をしていると科学的な話になってしまいますので、もし興味がある方は、宣伝になりますが、この『日本神話の智恵』も御覧いただきたいと思います。あらゆる神話、伝承というのは、科学的に全部説明ができることです。

なおかつ、天上界から歴史というものが始まったことについても、今日の科学では間違いなくそうだと言えるわけでありまして、我々の体というのは、当然、両親からもらったものではあるのですが、これをずっと突き詰めていくなれば、宇宙からもらったものになるわけでありまして、天上には無数の星がありますけれども、その星にもやはり、命というものがあまして、最終的には爆発をするわけです。その段階において、あらゆる元素というものが、いろんなところにまた移動していくわけで、そういう元素によって、この地球も我々の体も形成されています。人間には約30ぐらいの生体元素があるのですが、これも全て、宇宙で生まれたものによるわけです。ですから、天上界に我々の生命のルーツを見たというのは、科学的に言っても間違いなことになるわけでありまして、その天に感謝をし、地の恵みに感謝して生きていくということは自然の道理であり、また、科学的にも根拠のあることになるわけです。この神話の世界で、衣食住というものが天上から与えられたというのも、あながち荒唐無稽なことではなく、まさに、あらゆるものは天の、宇宙の恵みであるということ間違いなく言えると思います。

その神話の中で、さらに我々へのメッセージも含まれているわけでありまして、天上界がそのまま、幸せのまま続いていたならば、我々の学びにはなりませんけれども、その天上界でも、問題が提起されたわけでありまして、衣食住という、暮らしが保たれている世界に、ある日、荒ぶる神が出現します。この荒ぶる神というのは、スサノオノミコトであります。尊い神様でもありましたけれども、母神がなくなったことによって非常にすさんだかたちになってしまった。そのスサノオの神が天上に行って、また荒ぶることをしてしまうのですが、それにもやはり理由があると思います。私は、心理学者のジョン・ボウルビイの言葉から、恐らくこういうことだろうなと思ったのですが、スサノオノミコトが、お母さんが死んだことによって、すさんだことに対して、愛着対象の喪失である母子分離が発生した場合、要するに、お母さんと子が引き離された場合、彼が言うには、まず最初に、子供は泣き叫びと怒りをもって、母親が戻ってくることを要求するとのこと。これは神話の中でも、まさに青山を枯らすほど泣き叫んだというシーンがありますけれども、それを思わせます。また同じく、心理学者のジョセフ・チルトン・ピアスという人は、子供にとって、母親との絆は成長において不可欠な条件である。しかし、不幸にも母親と子供が引き離されると、深刻な問題が生じる。まず、そのような子供は絶望的な孤独感にさいなまれ、この世界を危険で非情な場所として体験する。子供の最初の世界体験は否定的なものになる、と指摘をしているわけでありまして。ですから、荒ぶる

神のすさびも、起こるべくして、因果の法則によって起こってしまった。その神様が、今度は天上界に行って、姉神であるところの、アマテラスオオミカミに非常に優しくされるわけです。母性に飢えていたがゆえに、多分、優しい姉神に甘える形で、いたずらをするようなつもりで、様々なことをしていくのですけれども、そのときに、アマテラスオオミカミがスサノオノミコトをかばうのです。その甘やかしの結果として、また、さらに増長してしまった神様が行ったことというのが、天上界において、稲作あるいは機織り、そして神聖な御殿を汚すという行為であった。ゆえに、天上界は真っ暗になったというふうに神話は伝えております。これは、まさに衣食住というものが否定された場合に起こりうる悲しい現実であろうというふうに思っております。そうしたことによりまして、天上界が真闇になり、あしき神々がまた起こってきてしまった。本当に不幸な状態がそこで提示されたわけがあります。しかし、救いの道というものが残されていたわけで、そのときに、神々が集まって、心を合わせてお祭りをするわけであります。天岩戸開きです。それぞれの神々が自分のできる精いっぱいのことを、力を合わせて心をつ一つにして実行することによって、再び光が戻った。秩序というものが、そこでまた形成されたというふうに読み取ることができると思います。まさに、あしきことが起ころうが、明けない闇はないのだということを示してくれているわけです。しかし、そのためには、みんなが心をつ一つにして協力し合っていかなければならない。団結、協調の精神というものを教えてくれております。そのときに、『古語拾遺』によりますと、神々の顔、面が白くなったというふうに書かれております。日本人は、面白いという言葉にも、ただ、ゲラゲラ笑うのではなくて、輝かしい、何か未来が示唆できたときの、顔の輝きというものを、面、白という言い方でしてきたということが理解できると思います。やはり、輝かしい世界でこそ、それぞれの顔が輝いて、美しい行動ができるのだということを神話は見事に教えてくれているわけであります。

オオクニヌシノカミが、兎を救ったことも、やはり、あしきことはあしきことであって、その報いを受けたものにも、やはり愛を注ぐことによって、その兎もまた神になっていくということでもあります。スサノオノミコトも、泣きすすんだところからあしき神になりますけれども、やがて、みそぎを済ませることによって、英雄神として、すがすがしい神として祭られることになっていく。いろいろな成長段階において、過ちを犯すこともあるけれども、しかし、必ずみんながそれをサポートし、本人に立ち直る気があるならば、いかなる難局をも乗り越えるということ、神話というのは見事に語ってくれているわけであります。

その神話世界というものを、伊勢の神宮では、今もずっと守り続ける祭りを繰り返しているということになるわけであります。食べる物がなくなったら大変です。ですから、伊勢の神宮というのは、まさに米作りを中心に、あらゆるものを作り続けて、神様に供えるというお祭りを通じて、環境、産物を守り続けているということも言えるわけであります。お米を作るときでも、伊勢の神宮では、神田という、神様の田んぼというところで作っているわけなのですが、1種類のものを作るわけではなく、何種類かの稲を植えて作るわけであります。それは、1種類ですと、何かによって、種の特性によって減んでしまったり、あるいは細菌であったりとか、災害の中で作れないときがあるかもしれませんけれども、何種類かのものを作り続けることによって、必ず何かが残るような形にしているわけです。さらに、野菜、果物類は、御園というところで作っているのですが、約50種ぐらいの

野菜、果物を作り続けています。これも、種を植える時期を少しずつずらしていきまして、常に新鮮なものが取り入れられるような形で作り続けているわけであります。あらゆることに対応できるように、危機管理的な能力が重視されてきたがゆえに、2000年の歴史と1300年という式年遷宮の歴史が刻まれてきたということも言えるかもしれません。

これらは祭りの端々にもありまして、伊勢の神宮では、毎日毎日、お祭りが無い日はないわけであります。1500回の祭りというのは、毎日、朝夕に行われる、日別朝夕大御饌祭という祭りが基本であります。これは、朝夕の2度にわたって、神々に食事を差し上げる祭りであります。これは、神様にお食事を差し上げるという言い方はちょっと擬人的に言っていますが、それを作り続けること、そして感謝を持ってそれらを整えることの意義というもののために行っている面も私は強いと思っております。

必ず水もお供えするのですが、この日別朝夕大御饌祭の調理をするのは外宮でありまして、その外宮には井戸があります。上御井、下御井といって、上下の字を当てるのですが、その井戸も二つあるのは、どちらかの井戸が枯れたとしても、片方の井戸で何とかしのぐことができるという発想であります。さらに、毎朝、水を井戸にくみに行くわけでありますが、そのときにも長いひしゃくの柄を使いまして、自分の姿が水に映らないようにという慎みの心を持って、水を大事にくみ上げます。そして、それをお供えするのですが、毎日毎日くんでくる水でありますけれども、朝、その水をくんでくる前まで、昨日残った水というのは収めずに保管しておくわけですが、何かの都合で水がくめないような場合、あるいは、もし水が濁った場合、それはくみ置きしてきた前日の水を使うということでありまして、その朝、水がくめたならば、感謝の心でもってその新しい水を神様に供え、そして、古い水は、そのとき初めて処分をさせてもらうということでもあります。幾重にも幾重にもそういう危機的な状況を考えて上で、大事な祈りというものが途切れないように注意をし続けているというわけです。

こうしたお祭りを毎日続けているわけであります。さらに、調理のときに必要なのは火になるわけですが、この火も、神宮ではまさに自給自足の伝統で、鑽り出すことをしております。登呂遺跡でも、木と木をこすり合わせる発火方法的なものは発見もされておりますけれども、伊勢の神宮では、今でも木と木をこすり合わせているわけであります。固い芯棒となるのはビワの木でありまして、それを矢のようにとがらせて、ヒノキの上でそれを回転させるわけです。そうしますと、摩擦熱で炭のようなものが鑽り出されるわけです。祈りを込めて、火を鑽り出すことをしておるわけです。これは、非常に時間もかかりますし、近代的な考えでいったら、ガスもライターも全てある時代に、時代遅れだという言い方もできると思いますが、それをし続けることによって、過去が今に、そして未来につながっていくとも言えるわけであります。一つ一つを鑽り出すことにも一心不乱な祈りとともにそれをしてきたがゆえに、この精神世界というものも保たれてきた。逆に、これらを潰すことは簡単なことで、誰かが面倒くさいだとか、私だけちょっとずるをしたらいんじゃないかとかいった瞬間に、その2000年の伝統というのは、一瞬にして消し去ることもできるわけです。逆に言えば、神様を否定することも人間というのは簡単にできるということになろうかと思います。ですから、常に意識を保つために、その行為を続けていくということも大事なことであろうということ、

この歴史が教えてくれるようにも思います。祭りを一つ一つ、その準備の段階からあらゆる祈りを込めて、そして、祭りにおいてさらなる平安を祈り続けていく。衣食住の暮らしを願い続けていくというところに、本当に、過去は未来へ間違いなくつながっていくと思えるところでもあります。

こうした日本の方針というのは、我々の生活の中にも根づいていると思います。それは労働観にも生きています。西洋の神話というのは、働くことを原罪の結果だと、聖書ではそのように教えております。アダムとイブ——エバとも言いますが、その二人が神様との約束を破ったことによって、禁断の木の実を口にした瞬間に神が男女に罰を与えます。男性には働く苦しみを与えたとあります。女性には産みの苦しみを与えた。ですから、働くことも出産も、神の罰だというふうに語られるわけでありますけれども、日本の神々は自ら働く神でもありましたし、そして、生み出すことは、神の願いでもあったというふうに語り伝えているわけであります。ですから、労働意識が全く違うということが言えると思います。

世界に200年以上続いている老舗のお店というものは7000ほどあるそうでございます。そのうちの3000が日本だといわれています。世界にはたくさんの企業がありますけれども、200年以上続いているのは僅かです。中国も4000年とか、すごいことを言っておりますけど、ほとんどありません。それは、やはり労働観念の違い、あるいは、命というものに対する考え方の違いではなかろうかというふうに思っております。

日本人は、やはり先祖から、あるいは神様に対して、恥ずかしいことができないという道徳観念が強いわけです。さらに昔、「お客様は神様です」といった歌手の三波春夫さんがいましたけれども、他人を尊ぶ心情というものがあつた以上、悪い商売はできないのだという発想があると思います。そういう、先祖を尊ぶ気持ちであるとか、道義的な発想というものが、お客様を第一に思い、そして、手を抜かずに作っていくのだという思いがあるからこそ、買い手もその人たちを信頼して、商売、商売というものが成り立っていくというふうに考えることもできると思います。

中国の皇帝たちは、敵に城を囲まれ、逃げ出すときに、馬車に乗って逃げるときも、初めは家族を連れて逃げるのですが、やがて追いつかれそうになると、子供を一人、二人と、馬車から放り投げて助かろうとするわけです。日本でも人気があります司馬遼太郎の『項羽と劉邦』の人望のあつた劉邦でさえ、そのようにして子供を投げ捨てたという記述があるぐらいであります。人を思う心、利他性といったものの中において、神話の果たす役割も大きいのではないかと思えるところでもあります。

伊勢の神宮、様々な自給自足の伝統の中で祭りは行われていくわけでありますけれども、それは本当に大事なものを神様にお供えしよう、大切なものを今に、そして、未来に残そうという発想がそこにはあります。塩なども、伊勢の神宮では作り続けているわけであります。塩というのは、我々には非常に大事なものでありまして、我々の体が動くというのも、塩分の浸透圧で筋肉が躍動するということで、塩気がなくなると本当に動けなくなります。今はそんなことはないかもしれませんが、昔、刑務所では、被収容者が、ちょっと危険な状態になると、食事から塩分をどんどんどんどん抜いていくと、あまり活力的なことができなくなるというようなこともあつたようでございます。この塩を伊勢の神宮では独自に作っているわけです。海水を煮詰めて、それを焼き固めて。塩というのは、潮解性といって水気を含みますと、すぐ溶け出すのですけれども、それがないように土器に入れて焼き

固めて、堅塩という塩を未だに作り続けているわけです。山のミネラル、海のミネラルが混ざった、栄養素あふれる塩を作り続けている。この塩は、人体にとっても一番いいものでもあるわけです。今日の塩というのは、塩化ナトリウムという、化学記号でいうとNaClという、本当に純粋な化学物質です。見た目は白くて美しくきれいですし、イオン交換樹脂膜を使えば本当に簡単にできるのです。ところが、純度が高いというのは決していいことではなく、浸透率が強過ぎて体に害を及ぼすこともあります。高血圧の元などと言われるのも、この塩化ナトリウムだけを取るからでありまして、いろんなものが混ざっている調和の取れた塩を取ることによって、人は健康になれるわけでありまして、『御遺告（ごゆいごう）』の中に病の者には塩酒を与えるという記述もありますけれども、本当に塩というのは、生命維持に必要な不可欠なものであって、それを伊勢の神宮では、祈りを込めて独自に作り続けています。そしてまた、感謝をもってお供えをし続けているわけでありまして。

お酒も、伊勢の神宮は大祭のために作らせていただいております。白酒、黒酒、醴酒です。現在は清酒は献納されたものですが、黒酒というのは、どぶろく、白酒にある種の灰を加えて少し風味をつけたものであります。そして、一夜酒、醴酒というのは、甘酒の元のようなもので、古い酒作りも伊勢の神宮では残っているわけです。この酒のお供えの仕方も、伊勢の神宮というのは、一般のところの晩酌あるいは宴会とはちょっと異なるわけでありまして、普通の乾杯は、まず乾杯と言って、空きっ腹で飲んで、たくさん飲まれる方というのは、おいしい食事にはほとんど手をつけられない方がいらっしまして、最後にラーメンとかお茶漬けとかで終わる方も多いと思いますが、神様は、お酒というのは最後にお供えされるものであって、飲まれるとすれば、最後の最後なのです。伊勢の神宮は、箸——御箸と言いますが、箸から始まりまして、様々な海川山のものをお供えした後、果物をお供えした最後の最後に、お酒。三寸土器といいまして、それで1種類3献まで、3杯までというふうに決まっております。こうした飲み方というのは、古い時代は当然でしたけれども、本土に復帰する前の沖縄では、そういう飲み方が一般的だったようでございます。あちらは、すごく紫外線が強いところありますから、ゴーヤーチャンプルーみたいな、紫外線から肌を守る成分が入っているものをしっかり食べた後で、最後に泡盛などをすつと飲んで眠るという。その頃の沖縄というのは、健康長寿の国として日本で最高だったのです。ところが、酒の飲み方や食べ物文化が少し変わったことによって、今はどんどん落ちてきているような状態であって、こういう古い神事、あるいは長寿の国から学ぶということも大事なことであろうかと思っております。未だに、伊勢の神宮の文化を調べていきますと、そういう健康面にとっても非常に大事なことが、きっちりと守り伝えられていると言えると思います。

この間、東京のIT企業の方々にそんな話をしましたら、終わった後がちょうど、新年会のパーティーの前だったものですから、乾杯してもよろしいでしょうかということを開かれたのですが、たまにする分にはいいのですが、やはり、本当の意味での健康を守りたいというのならば、しっかりと食べた後で、慎みをもって、お酒というものは頂くのが一番よいのではないかと思うところがあります。

伊勢の神宮は、こうして様々なことを一つ一つ段階を踏まえて祭りにつなげているわけでありまして。さらに、社殿といいますか、伊勢神宮の施設においても、そのような知恵というものが随所にあ

ります。宇治橋——約100メートルぐらいの純粋な和橋なのですけれども、この橋は、上流側に柱が立っています。宇治橋を渡っていくときに、この上流側、右手側を見ていきますと、必ずこれが建っています。よく言われているのが、20年に1度、この宇治橋も、遷宮の4年前に建て直すしきたりなものですから、それを知っている人は、あそこが次の橋が架かる場所だっておっしゃるのですけれども、宇治橋の位置は全く変わりませんので、それは間違いです。これは結局、しがらみの大きくなったものでありまして、しがらみというのは、まとわりついて「浮世のしがらみ」というような言い方もされていますけれど、伊勢の神宮の場合は、木除杭（きよけぐい）とっています。私はこれを「役に立たない喜び」として紹介しているのですけれども、役に立たなければ一番いいものでもあるわけです。神宮というのは自然の山でありますから、大風、それから大水が出たときなどには、流木が流れてくることがあります。それが直接宇治橋の柱に直撃しますと、橋が傷むわけです。ですから、それらをここでかちと受け止めるわけです。短いものでしたら、てこの原理で、ここで、くると回転させて、隙間を抜けさせていくといったような役割もしているわけです。非常に危機的な状況になったときに役に立ってくればいいもので、役に立たなければこれほど役に立たないほうがいいというものもないわけでありまして。

宇治橋を渡ると、すぐに広い道につながっていくわけですが、そこにありますのが玉砂利であります。玉砂利の玉というのは、魂のたまにもつながるわけでありまして、踏むと非常に心地よいものでもあります。なぜこれがあるのかと私は考えたことがありました。特に女性の方、ハイヒールを履かれている方には非常に評判が悪いのです。歩きにくい。でも、昔の人々は、草履とかそういったものを履いている人にとっては、これほど便利なものはなかったわけでありまして、踏みつけることによって、地中に入って土が固くなります。ぬかるまなくなるのです。さらに、草が生えてきたときには、玉砂利と玉砂利がその草を摩擦させるので、雑草というものも生えにくくなるわけで、これは科学的な知恵でもあったのではないかと私は思います。さらに、静かな夜でも、誰かがこの上を走ったり歩いたりすれば、その音が、また、様々な警報装置にもなるといったことも言えるのではないかと考えております。

ずっとまた、歩いて行きますと、最終的には、正宮というところに参ります。その中には真っ白な石が敷かれています。伊勢の神宮の祭りというのは、夜の10時、深夜の2時に行われたりすることが多いのです。大切な祭りほど、闇の中で行われる。闇というのは、門の中に音と書きますけれど、まさに神聖な空間で神々の訪れを感じる、神様の声を聞くという意味合いもあろうかと思います。本当に静かな時間の中で祈りを込めて行われ続けてきた、公開を目的とするものではなかったわけでありまして。

その御正殿の一番の奥に、神様をお祭りする建物が建っているわけですが、その周りは全く真っ白な、お白石という白い石が敷き詰められています。これは20年に1度、式年遷宮のたびに、地元の神領民といわれる方々に、宮川で拾ってきていただいたものを、祈りを込めて、一つ一つ置いていってもらえるのですが、なぜこの白石というものが敷かれたかと私は考えたときに、恐らく、照明というものが考えられたのではないのか。見立てとして考えれば、聖なる天上界の白いイメージであるとか、清浄感というものもあると思いますけれども、物理的に考えたときには、天からの光、月明

かり、星明かりが、白い真っ白な石に当たりますと、そこが浮かび上がるわけです。さらに松明、たいまつを少し庭火として使ったりもしますので、その光が白い石の中でものすごく幻想的にその場を照らし合わせる。そういう演出的なもの、あるいは視覚的にも美しい。その中で行われる祭りにとっても、あれがほどよい照明になっていると思います。美しさとともに機能的なものをと、古代の人たちが考えたところもあるのではないかと考えております。

御正殿の建物そのものが、農業との関係の表れでもあります。高床式の倉庫、要するに、稲倉、穀物倉がこの原型であります。床を高くすることによって、水害から、あるいは動物から、命の根である稲を守ることができたわけです。余分に高めにしています。上から重みもかかりますので、中の空間が守られるわけです。さらに、雨が降ったりすると、木というのは膨張しますから、中に雨風が入らない。さらに、この屋根として葺かれているのは、茅であります。茅というのは、ススキの茎の部分であります。この茅というのは草の代名詞です。『古事記』『日本書紀』などを見ても、「草」と書いてカヤと読んで、「茅」と書いてクサとも読んでいますけれども、非常に優れたものだったので。どこが優れていたかという、耐水性、そして保温性に優れていた。まさに命の根、神々から与えられた食べ物を守り伝えるには一番ふさわしいものであったということになるわけです。それほど大事なものであった。それらをストックしていく倉というものが、やがて神を祭るにふさわしいものになったのは、そういう先人たちの知恵の結晶のおかげであろうかと思っています。

これらの建物について、日本人は常に、当たり前というか、民度が高いからなかなか気がつかないのですけれども、このすごさに気がついた人がおりました。ブルーノ・タウトであります。ドイツの建築家。神宮の建築は、ギリシャのパルテノンに比すべきすばらしいものである。天から降ってきたような、この建築は、日本固有文化の精髓であり、世界建築の王座である。日本人にとって当たり前なのが、ドイツの建築家にとっては、世界建築の王座に映ったわけであります。それはやはり、日本人が、大事なものを収める、あるいは、神様をお祭りするにふさわしい御殿ということで、機能と美を磨き上げた結果であるのではないかと思います。このブルーノ・タウト、実は外宮を絶賛しているのです。なぜかとよく、聞かれたのですけれど、タウトに今さら聞くわけにはいきませんので、私が思っているのは、外宮は視覚的に見やすかったのだと思います。内宮というのは正面からしか拝することができません。さらに、それはほとんど山でありますから、拝見することはできないのですが、外宮は側面からも、よく様子をうかがい知ることができるので、恐らくタウトは、そこでその真髄を見つけたのだらうとも思っております。でも、それは、日本人が材を選び、その構造にも一生懸命、尊いものを守ろう、維持しようと思う心が生んだものであろうというふうに思います。

でありますから、日々の祭りの延長上に神嘗祭というものが位置づけられ、そして、それが式年遷宮というものにもつながっていったということになるわけであります。式年遷宮という祭りは、およそ1300年前に始まったと言われております。式年というのは、卒業式とか入学式とかという式で、これは、決められた、ということになるわけです。決められた年齢、例えば小学校だったら6年、中学校なら3年とあって、神宮の場合はこれが20年ということになるわけです。20年に1度、遷宮を行う。今は式年遷宮ということで一本化されていますけれども、本来、式年と遷宮は分けて考えるべきものだったと思います。どこまでこれが証明できるか、私は分かりませんが、伊勢神宮の歴

史を2000年とするならば、式年遷宮が始まったのが1300年前と言われているわけですから、700年間、式年遷宮はあったのかなかったのかといえば、私はなかったと思います。あくまでも、1300年の歴史の中での式年遷宮であって、遷宮はあったであろうけれども、式年ではなかった時代があったと思います。700年間、何も遷宮をしなかったということは、私は逆に不自然だと思います。ですから、何かの折に遷宮というのは行われたのでありましょうけれども、式年制度が成立したのは、やはり1300年前になるということになります。なぜ式年になったのかというときに、これも定説はありません。書かれているものはありませんけれども、私は、やはりこの当時、中国大陆から、あらゆる文物が入ってきたことがあると思っています。天武天皇の時代に、およそ、式年遷宮に対する意義が高まり、その次の持統天皇の御代に式年遷宮の1回目が行われたわけではありますが、この当時というのは大変な時代でありました。文明開化に近い状態で、瓦での建物は造られていた時代であります。もう法隆寺を造る技術は入ってきていたわけでありました。そんな時代だからこそ、式年という制度が定められたのではないかと私は思います。

それは明治天皇の時代にもあったわけです。文明開化の時代。伊勢の神宮もこのような時代であるから、コンクリートあるいはレンガで造ったらどうかという発案がなされました。そうすれば材も使う必要はないだろうということです。ですから、そのとき、その案が通っていたら、明治天皇がそれを決断されていたとしたら、今、伊勢神宮は東京駅のようになっていた可能性もあるわけです。ひょっとしたら、なくなっていたかもしれません。しかし、明治天皇は、やはり、伝統的な国の精神文化を残すためには、遷宮を残していこうと思われたわけです。同じように、天武天皇、持統天皇の御代にも、そういう論議があったのではないかと。であるがゆえに、国の制度としてこれを残していこうというふうに位置づけられたのではないか。そのおかげで、今もみずみずしい社殿というものは、この伊勢に存在するわけでありました。

「伊勢の深い森の中に世界で一番古くて新しいものが存在する」。これも世界的な建築家、アンドリュー・レイモンドが言った言葉であります。世界には新しいものが山ほどありますし、古く守り伝えられているものもたくさんあります。しかし、古くて新しいという、このパラドックスを持つものというのはそうはないと思います。その奇跡に感嘆をしたわけでありました。先ほど、ブルーノ・タウトが、ギリシャのパルテノン神殿に比すべきという話もしましたが、しかし、そのパルテノン神殿に、もはや神は祭られてはいないわけでありました。建物というものも、堅牢か堅牢でないかというならば、恐らく石の建物のほうが堅牢性は優れていると思います。しかし、伊勢の神宮はヒノキでカヤの屋根を葺くことによって、ピラミッドであるとか、パルテノン神殿が遺跡となった今においても、そこに神々の祭りが行われ、環境が整備されているという事実があるわけでありました。

シャトーブリアンが言っております。文明の前に森林があり、文明の後に砂漠が残る。まさに文明というものは、森林を崩壊、自然というものを征服したかのごとく、支配下に治めることによって起こるのですけれども、しかし、必ず衰退の一途をたどるという歴史的な事実があります。あらゆる文明はそうであります。自然とともに生きる道を選ぶのか、あるいはやはり、コンクリートジャングルへの道をひた走るのか、あのイースター島がそうであります。かつて豊かな森があつて、文明が発達すると、石を切り出す技術の中で、競うかのように、部族の長を彫刻し始めるわけです。それはやが

て、だんだんだんだん巨大化し、ついには森というものがなくなるほどの惨状になった。直線的に文明というものが進化していくという発想を持つ以上、この悲劇というのは繰り返され続けるわけでありましょうけれども、伊勢の神宮の残してきた式年遷宮の制度のように、一旦リセットすると申しましょうか、繰り返し繰り返し続ける、というところ、そこにこそ永遠というものが確立されるのではないのでしょうか。

日本人の一部の文化人、あるいは西洋の方々は、日本には滅びの美学があるというふうにおっしゃる方がいます。非常に日本文化に精通したと思える方々でも、そういう言い方をされる方々がいらっしやいます。御紹介すると、ドナルド・キーンさんです。日本の無常観という中で語られているのですが、ギリシャ人は永遠に存続するものと信じて神殿を大理石で建造した。一方、日本人は伊勢神宮を——ちょっと表現はどうかと思いますけれど、そのままで——伊勢神宮を建立するにしても、20年以上はもたないと知りつつ、いずれは腐ってしまう材料で造った、ということで、これが日本人の無常観の象徴であるというふうに語っております。これは、石の文化、木の文化という対比の中で、このように発想されるのは当然なのかもしれませんが、しかし、無情にも永遠を求めて造った石の建造物が遺跡となってしまっているのに比べ、朽ちてしまう材料で造った神宮が常にみずみずしい姿で残るというパラドックスが生まれていることも、また、確かなことであります。私は日本には無常観であるとか、滅びの美学というのは存在しないと理解をしております。桜がよく無常というものに例えられる。それは一瞬そうであって、それは決して否定するものではないのですが、しかし、花はまた春に咲くわけであります。伊勢の神宮も、一旦は取り壊されますけれども、しかし、その横には、また、新たな芽吹きとも言える新宮が建っているわけであります。私は、これを繰り返しの美学だと言うべきだと思っております。

伊勢の神宮というのは、東西に敷地があります。西と東に社殿を造る位置がちゃんと確保されております。こちらに建物があるうちに、あちらに造り始めるのです。完成したときに、こちらはありません。次の20年後のための敷地になるわけです。新旧の御殿というものが一瞬建ち並ぶ時期もあって、建ち並んだら御神体をお遷しする祭りをを行う。ですから、寸分違わないものが、間違いなく造り続けられていくわけでありまして、一旦なくなってしまったものを再現するというのは、想像力あるいは技術的なものにも問題がありますが、あるものを手本にして造り続けていくことをしてきたがゆえに、過去と精神とともに、技術というものが間違いなく守り伝えられてきた。その結果が、常に古くて新しいものが存在するということになろうかと思います。

これは、我々の生命原理も一緒であります。親から子へ、子から孫へと命が連鎖していく、これも永遠というものの命を語ることができようかと思います。なくなるのではなく、継続し続けていく。遺伝子の研究では、我々の今の科学でいくと、5000人ぐらいまでは遡って見ることができるようです。ですから、もし我々が悪意を持って行動すれば、少なくとも、未来の人に対して負の遺跡を残していくことにもなろうかと思います。ですから、今ここで終わるのではなく、過去からつながるものを大事にして、未来にどうつないでいこうかということを考えるときに、伊勢のシステムというものは参考になるところがあるのではないかと思います。

さらに、米作りもそうですけれども、復ち返り復ち返り米を作り続けることによって、命の根とい

うものが連鎖し続けるわけですし、また、御社殿にする木というものも、式年遷宮があることによって、森を守り伝えていくということにもなるわけであります。神宮は、神路山あるいは島路山と言われる山に、毎年毎年、神宮の神職たち、これは会社でいうと社長に匹敵する大宮司、あるいは、副社長に匹敵する少宮司をはじめ、職員、幹部うちそろって、木を植えに山に入ります。これを植樹祭と言っております。その植える木というのは、自然林を守りながら、御用材となるべく、ヒノキを植え続けているわけであります。この木が役に立つのは、200年後、300年後のことであります。植えた人間は、もう既にこの世の中にはいません。しかし、未来へその心を託していくことができるわけであります。それを続けていくことが、1000年、2000年という歴史をつくることになるわけで、今の人たちが、面倒くさいとか、そういうことを言い始めたら、歴史というものは見事に寸断されるということにもなるわけであります。使うことによって、祈りを続けることによって、新たなものをつなぎ続けていくという発想。まさに永遠の美学というものが、そこに集約されていると私には思えるわけであります。

神宮では、お祭りを通じて米作りであるとか、こういう技術の伝承を図っていると同時に、衣食住の中での、衣で言うならば、反物も織り続けているわけです。毎年毎年、麻と絹織物をずっと織り続けて、それも神前に納めておるわけであります。着るものというのは非常に大事なものでありまして、我々というものは、神から与えられた魂を持っている。肉体は神から与えられた魂を収める容器だということです。人間というのは、こういう、霊が宿るところなのだというふうにも思われてきたわけでありまして、神様の宿る、あるいは祖先の霊の宿る肉体は大事であるから、衣でガードする必要があるわけでした。暑いときには汗を吸い取ってくれる、寒いときには保温ということで冷氣というものから守ってくれるわけであります。ですから昔は、形見分けという風習がよく行われていました。その方々が着ていた着物であるとか、そうしたものを分かち合うというのか、分けてもらう。それは、頂くほうも、とてもすばらしい織物の着物だから欲しいというのではなく、その人の魂を包んでいたものであるから、という意義を持っていたわけです。その人の心、あるいは精神を、行動を受け継ぎますという覚悟の下で、それを頂くことによって、物が生き続けてきたわけであります。

物というものも、やはりそうした魂が宿るものである。だから、昔の人は物を大事にしてきた。物を大事にしないということは、その持ち主を粗略に扱うことであったということにもなるわけであります。こうした織物等々も作り続けて、さらに、式年遷宮のときには、社殿だけを造るわけではありません。御装束神宝、要するに装束類、あるいは神様の調度品類も一新するわけであります。それらはほとんど人間国宝クラスの方々が精神込めて作るわけで、大事なものとして、機織りのミニチュアも作りますし、現物としての着物の装束類、あるいは、織物も神前に、遷宮のためにささげられているわけです。

建物と同時にそういう装束類も大事にされてきた。それは、尊いものである、天上から頂戴した大切なものであるという、感謝の念が籠っているわけであります。それを作る人たちも、神にささげるということに徹しられています。普通、芸術家、あるいは、物を作る方々は、自分の個性というものを大事にしますし、あるいは、そこにサインを入れたりする。神宮でも、御神宝の中には、直刀、刀剣もありますけれども、これも、一代をなした高名な方々がそれに携わるわけですが、名を刻むとい

うことはないわけです。それは神様にささげるためのものである。神の目を意識して、人の目を全く意識しないというところに、本来の美意識というものが働いて、先人たちに負けないもの、あるいは神様に恥ずかしくないものを作るという意識に立ち返ることによって、その祈りとともに、式年の祭りも永遠と続けられてこられたということになるわけであります。

衣食住というものがいかに大事か。私が小学館から『伊勢神宮の智恵』を出そうと思ったのは、実は、あの大震災のときだったのです。「平成23年3月11日に発生した東日本大震災、それはまさに激震。被災の光景はあらゆる想定を打ち砕くものでした。そうした惨状の中であって、他人を守ることが使命とした人々がいました。避難所の人々も立派でした。僅かな物資を分け、助け合いました。子供さえ飢えなければ自分は食べなくても平気だという母親の姿もありました。」本当に、それまで当たり前だったものが、どれほど尊く大事なものであったかということに、多くの人々が気づかされたのだと思います。私も、その一人でありました。さらに感動したのは、ある避難所で、あるお母さんがおっしゃった言葉だったのです。命からがらやっと脱出し、久しぶりに食事となるおにぎりを頂いたのです。やはり皆、食べるように食べたいのですけれども、そのお母さんは、おにぎりを大事にしまったのです。それはなぜだったかという、今、私の娘は、やっと食べ物を頂いて、眠ることができました。でも、今度いつ食べ物がもらえるのかも分からない。私は、この子のために残しておきたいのです。私は三日ぐらい食べなくても平気ですとおっしゃったのです。自分の食欲であるとか、命を維持するために取らなければいけない食を断ってまでも、自分の子供にささぐ愛、本当の愛を見た思いがしました。愛という字も、ずっと調べていきますと、最終的には、人に食べ物を与える心が元字であったのではないかとと言われております。エネルギーというもののためには食というものが必要。人を良くすることが食だという言い方もあります。人が生きていくためには、良いものを食べなければいけないわけです。それをあえて人にささげる心。本当に美しいものを見たなと思いました。それと同時に、今、当たり前前に食べていることがどれほど幸せなことなのか、そうした事々に気がつき、大事なものを守り伝えていかなければならないと思いました。

さらにその上で、神話世界には確かにそういうことがあった。でも、そのときには、天岩戸の前でみんなが心をつにして、みんながみんなのことを思って、自分が精いっぱいのことをするのだと言い、そして、それを実行した神々に我々は学ばなければならない。神話伝承、古い文化を守り伝えていくことの重要さというものを一人でも多くの人々に知っていただきたい。そして、どんな苦難が待ち受けていようが、心をしっかり持っていれば、たとえどんなことになろうが、たとえ命が奪われようが、それは生涯を全うできるものでもあろうと思いましたし、さらに、往生というのは、皆様の御専門の世界ですけど、行って、その世界に生きるという言葉を信じるならば、命に終わりはないわけであります。今を一生懸命することが、次のレベルアップにつながっていったら、永遠無限の命をつなぐことができる。昔の人々は、桜にも必ず田植の時期になると、先祖が戻ってきて我々を見守ってくれる。そんな中から、田打ち桜であるとか、田植桜であるとかという信仰もあります。命、魂というものは、まさに消えてなくなるものではなく、永遠に結びつながっていく。それは神々の世界がいまだに伊勢の神宮では、つい昨日のこのように語られているわけであります。ヤマトヒメノミコトがこの伊勢の神宮を創建したときのままだに、五十鈴川は流れ、そしてその五十鈴川の別名としての、

御杖代（みつえしろ）をたたえる意味合いもあってヤマトヒメノミコトが御裳の裾を濯がれたという伝承で、御裳濯川という名称が今もずっと伝えられてきているわけであります。ヤマトヒメノミコトが見た風景を、伊勢の神宮に来れば、まさに昨日のごとく美しいものを見ることができるわけであります。祈り、実践し、行動してきたことによって、過去は今に、そしてさらに未来につながっていくのだと思えるわけであります。

神話伝承、過去のこと、というところに目を向けない民族は滅んだと先人も言っております。神話が息づく神宮において、あらゆる宗教の根底的な統一感を感じると語ったのは、アーノルド・J・トインビー、イギリスの歴史学者です。宗教の根底を理解していた彼は、民族の神話を学ばなかった民族は例外なく滅んでいる、と言っております。我々は、過去の英知を大事にしていきたいわけであります。日本のすばらしい文化の一端が神宮にも残っています。それぞれのお社、それぞれのお寺、また、地域社会の伝統芸能の中にもすばらしいものが込められてあります、秘められていると思います。それらを意識することがいかに大事かということを、最後に、エリー・ヴィーゼル、ユダヤ人作家の言葉で締めたいと思います。「平和の反対は平和と戦争に対する無関心である。無関心が悪なのである」。あらゆることに、関心を持つことによって、自分の立ち位置というものは決めることができると思います。

そういう意味合いで、伊勢の神宮が御神体としてこの御正殿の中で祭ってきたものは、八咫鏡と言われる御鏡であります。鏡というのは、あらゆるものを正直に映し出します。我々も、鏡を見れば、笑っているのか怒っているのか泣いているのか。またさらには、その鏡の中に自分たちの先祖あるいは両親の顔を見ることができるわけです。だんだんだんだん、お母さんにお父さんに、おじいちゃんにおばあちゃんに似てきたな、という瞬間。祖先崇拜の具にもなったのは、そういう意識があったからではないかと思えますし、また、鏡を見ることによって、正しい自分の在り方というものに気づかされることもあるわけです。ですから、御社殿に向かう人たちというのは、鏡を意識してくだされば、自分の来た道、そしてこれから進む道に自分がどう映り込んでいくか、投影させていくかという意識を持てば、正しく生きていくことができると思います。

この鏡に対する信仰というのは、何も日本人だけでは本当はありません。白雪姫もそうです。鏡は正直です。白雪姫を亡き者にしようとする継母のところで、鏡が言うのです。「白雪姫はあなたよりも1000倍も美しい」と。本当に鏡というものは、正直の象徴として大事にされてきた。それがゆえに、日本文化を象徴する伊勢の神宮の御鏡であったということも、何か意味深いものを感じるところであります。

長々と話をしておりますために、ちょうど時間となりました。御清聴ありがとうございました。

京都・宗教系大学院連合 2017 年度 研究会報告

第 16 回 K-GURS 宗教研究会

テーマ：「原子力と宗教」

日 時：2017 年 10 月 28 日（土）午後 1 時 30 分～3 時 30 分

場 所：佛教大学 1 号館 3 階 1-301 教室

「原子力と宗教—真宗大谷派の活動とそこから願われること」

武 田 未来雄（真宗大谷派教学研究所 所員）

「縁起世界のなかの原発 帝網重々主伴無尽」

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（皇學館大学教育開発センター 准教授）

司 会 者：井 上 尚 実（大谷大学短期大学部 教授）

原子力と宗教—真宗大谷派の活動とそこから願われること

武 田 未来雄

真宗大谷派教学研究所 所員

本発表では、真宗大谷派が原子力に対してどのような活動を行ってきたのかに注目し、そこから、原子力に依存する社会に対して、宗派として何が願われているのかを考察する。

まず、なぜ大谷派はこのような声明文を出すにいったのか、その背景にある同朋会運動について言及する。次に、発表された声明の中から幾つかの文に焦点をあてて考察をしたい。また後半では、「被災者支援の集い」を取材した報告（「東日本大震災現地調査報告」・真宗大谷派教学研究所発行『教化研究』第 155 号、2013 年掲載）から、福島第一原発事故の被害の中で生きる僧侶や被災者支援に関わる僧侶の言葉に注目する。

I. 背景にある真宗同朋会運動について

真宗大谷派は、原発・原子力をはじめ、死刑制度反対や非戦決議など、様々な声明やコメントを出して、社会にはたらきかけてきた。社会に対して宗派が関わろうとする背景には、「真宗同朋会運動」がある。

真宗同朋会運動が開始された当時の総長演説では、次のように言われている。

同朋会の生まれなければならない必然性について／ 第二次世界大戦を境に、急速に現在の世界は、近代を終わって現代を迎えたという様相が、各方面に、顕著にあらわれてきております。そして人間喪失によるヒューマニズム、あるいは倫理等の課題が表面に出てくるようになったところに、現代と名づけられる時代のあるのでありまして、今日こういうところから、われわれの教団は、必然的に教団の近代的脱皮をしなければならないのであります。そういうところに同朋会を発足せざるを得ない理由があるのであります。ただ閉鎖的に、寺院の中に閉じこもってお念仏を称えるということではすまないのでありまして、現に現実の社会に大衆が如何に、何によって苦悶しておるか、そういう問題ととりくみつつわれわれの教団が生きていく方途を考えねばならぬのであります。

（宗派機関誌『真宗』昭和 37（1962）年七月号・棒線筆者）

昭和 37（1962）年、宗議会において行われた演説で、宗務総長・訓覇信雄は、同朋会を発足し、各地で実施する目標を立てた。同朋会とは人々が集い、聞法や座談を行う会を設けることである。こうした同朋会運動の展開によって、社会の問題に取り組んでいこうとする教団の姿勢が形成されていった。

同朋会運動が十五周年を迎えたとき、より一層「時代社会に原理と方向を与え得る教団を形成」す

ることが確認された。

同朋会運動とは / 我が宗門が、同朋会運動を提起してから、すでに十五年の歳月が経過しました。この十五年は、宗門にとって高揚と苦闘の歴史でありました。 / 昭和三十六年四月、宗祖聖人の七百回御遠忌法要を機縁として提唱されたこの運動は宗門の近代への脱皮を果たすことによって、時代社会に原理と方向を与え得る教団を形成しようとしたものでありました。

(宗派機関誌『真宗』昭和 52 (1977) 年四月号)

(三) 基本課題

十五年の運動の成果と問題点から、次の三点を基本課題としてあげることができます。各教区においても教化委員会を中心として、点検・総括活動を進め、これからの運動を推進して下さい。

一、古い宗門体質の克服

二、現代社会との接点をもつ

三、真宗門徒としての自覚と実践

(宗派機関誌『真宗』昭和 52 (1977) 年五月号・棒線筆者)

Ⅱ. 真宗大谷派宗門の原子力関係に関する声明・要望書・宗務総長コメントを通して

1 東日本大震災から原子力関係に関する声明等発表までの流れ

まず、東日本大震災が起これ、原発事故が発生したとき、大谷派はどのような対応を行ったかを確認したい。

大谷派は、2011 年 3 月 11 日の震災発生を受けて、本山に設置されている宗派宗務所において「災害救援本部」を立ちあげ、3 月 13 日仙台教務所に「現地災害救援本部」を設置する。それら本部を中心として、救援物資の運搬や救援金の募集活動などを行う。また、震災が発生した当初、親鸞聖人 750 回御遠忌の第一期法要を勤修する予定であったが、急遽これを「被災者支援のつどい」(2011 年 3 月 19 日より)に変更し、救援金や救援物資の募集を広く全国の門徒に呼びかけた。

更に、今後も継続的な活動を行っていくため、2011 年 4 月 15 日仙台教務所に「現地復興支援センター」を開設し、そこでは、被災地におけるボランティア活動を行うための情報収集、社会福祉協議会が行うボランティアとの調整、東北別院を宿泊所とするボランティアの受け入れ業務などを行った。

こうした宗派における様々な活動を通して、原発事故の問題やその悲惨な状況が伝わってくる。事故を起こした原発から半径 30 キロ圏内に大谷派本山の原町別院があり、また避難地区には三か寺の大谷派寺院があった。様々な活動を通じて入ってくる情報を受けて、7 月に宗派の最高意思決定機関である宗議会において、宗務総長が、「原子力に依存する現代生活を問い直す姿勢」を表明した。

更には十二月に、内閣総理大臣へ「原子力発電に依存しない社会の実現に向けて」という要望書を提出した。またそれ以外にも大谷派は、原子力の再稼働、アメリカや朝鮮民主主義共和国において核実験が行われる等のたびに、反対の声明やコメントを出した。以下はその一覧である。

○真宗大谷派より出された原子力関係に関する声明・要望書・宗務総長コメント

- ・2011年7月7日「原子力に依存する現代生活」を問い直す姿勢を表明」真宗大谷派宗務総長 安原 晃
- ・2011年12月28日「原子力発電に依存しない社会の実現に向けて」内閣総理大臣へ要望書提出
- ・2012年2月27日「すべての原発の運転停止と廃炉を通して、原子力発電に依存しない社会の実現を求める決議」真宗大谷派宗議会議員一同
- ・2012年4月24日「原子力発電所の再稼働に対する真宗大谷派の見解」真宗大谷派解放運動推進 本部長 林 治
- ・2012年6月12日「大飯原子力発電所再稼働に関する声明」宗務総長 安原 晃
- ・2012年12月11「米国未臨界核実験への抗議の宗務総長コメント」真宗大谷派宗務総長 里雄 康意
- ・2013年2月13日「朝鮮民主主義人民共和国における核実験についての宗務総長コメント」真宗大谷派宗務総長 里雄 康意
- ・2015年8月10日「九州電力川内原子力発電所の再稼働に関する声明」真宗大谷派宗務総長 里雄 康意
- ・2016年1月14日「朝鮮民主主義人民共和国における核実験についての宗務総長コメント」宗務総長 里雄 康意
- ・2016年2月1日「関西電力高浜原子力発電所の再稼働に関する声明」宗務総長 里雄 康意
- ・2017年4月2日「原子力発電所の再稼働に関する判決に対する声明」宗務総長 但馬 弘
- ・2017年9月5日「朝鮮民主主義人民共和国における核実験についての宗務総長コメント」宗務総長 但馬 弘

東本願寺ホームページより (<https://www.higashihonganji.or.jp/news/declaration/>)

2 原発決議文について

以上の声明文の中から、以下に若干の文を挙げて、大谷派が訴えようとしているものは何かを考察したい。

①

原発の危険性を電力の大消費地である大都市から離れた立地地域に押しつけ、また、放射線被曝の危険に絶えずさらされている原発作業員、ことに社会的に弱い立場に置かれた下請け労働者の問題にも目をそらして来ました。さらには、原発を運転し続けることで必然的に発生し、半減期が何万年にも及ぶものさえある膨大な放射性廃棄物を安全に管理することは、人間の能力を遥かに超えています。／ この度の事故によって、原子力発電を続けるなら、現在のみならず未来のいのちをも脅かす放射線被曝を避け得ないことが明らかになった今、原発に依存しない社会の実現が何よりも急がれています。すべてのいのちを損めとって捨てない仏の本願を仰いで生きんとする私たちは、仏智によって照らし出される無明の闇と事故の厳しい現実から目をそらしてはなりません。そ

して、私たちの豊かさの内実を見直すと同時に、国策として推進される原子力発電を傍観者的に受け容れてきた私たちの社会と国家の在り方を問い返し、すべての原発の運転停止と廃炉を通して、原子力発電に依存しない社会の実現に向け、歩みを進めることをここに表明し、決議といたします。(真宗大谷派宗議会議員一同、「すべての原発の運転停止と廃炉を通して、原子力発電に依存しない社会の実現を求める決議」、2012 年 2 月 27 日)

②

原子力発電所の稼働は、原発作業員の被ばく労働に支えられる社会を生み出し、ひとたび放射能に侵されればその地域や国土の風評被害を含め、そこに住む人々までも排除してしまうような「差別社会」を助長します。更に言えば現状の科学では、この地球上で原子力発電所で生じる放射能とは共生することはできず、むしろいのちの根源を奪うものと認識しています。／さらに、このたびの事故により原子力を利用する限り、現在のみならず未来のいのちをも脅かす放射線被曝を避けられないことが明らかになりました。

私たちは、すべてのいのちを摂めとって捨てない仏の本願を仰いで生きんとする念仏者として、仏智によって照らし出される無明の闇と、事故の厳しい現実から目をそらしてはならないと思っています。

(「原子力発電所の再稼働に対する真宗大谷派の見解」、2012 年 4 月 24 日)

③

福島第一原子力発電所事故の教訓を軽視し、他者の犠牲の上に成り立つ豊かさを享受する社会は、人間の罪への無自覚が露呈しているものといわざるをえません。／いのちは生きる場所を失っては生きられません。原子力発電に依存し続けることは、人の関係性に分断をもたらし、いのちを支える大地を根こそぎ奪い取られてしまう危険の上に絶えず生活することを意味します。／人のいのちが育まれる大地とは、人と人が共に生きあえる社会であります。むしろ、いま願われることは、被災された人々の悲しみに寄り添い、引き裂かれた関係性を回復していくことではないでしょうか。／私たちは、原子力発電に依存し続けようとする人間の愚かさや核利用をめぐる無責任なあり方を、あらためて直視しなければなりません。／真宗大谷派は、仏の真実の智慧にわが身とこの世のあり方を聞きひらく教団として、現在のみならず未来のいのちをも脅かすエネルギー政策を問い直し、一人ひとりが原子力発電に依存しない社会の実現に向けた真摯な対話を重ねていくことを強く提唱いたします。

(「九州電力川内原子力発電所の再稼働に関する声明」、2015 年 8 月 10 日)

声明文①は「(原発の危険性を)大都市から離れた立地地域に押しつけ」たこと、「危険に絶えずさらされている原発作業員」や「ことに社会的に弱い立場に置かれた下請け労働者の問題にも目をそらして来た」ことや、さらに「半減期が何万年にも及ぶものさえある膨大な放射性廃棄物」など、原発に依存することへの人間の罪の問題を指摘している。

声明文②では原発事故による「風評被害」や、人々を排除する「差別社会の増長」などが言われる。

声明文③では原子力発電に依存し続けることは「人の関係性に分断をもたらすこと」、「いのちを支える大地を根こそぎ奪い取られてしまう」ことなどが指摘される。これは、原発事故の放射能によって大地が汚染された状況をうけての言葉である。

大谷派の声明文の特徴は、自分たちも含めて、原発に依存することへの罪業性を示すことにある。これらの罪業性は、仏智によって照らし出されることであり、そこから眼を逸らしてはならないと言う。

「いま願われることは、被災された人々の悲しみに寄り添い、引き裂かれた関係性を回復していくことではないでしょうか」ということが訴えられている。

Ⅱ. 「被災者支援の集い」から

福島、宮城、岩手の三県から成り立つ仙台教区においては、2013年より毎年、被災者支援の集いとして「心に刻む集い」が行われている。そこから見える課題に注目したい。

1 表白文から

「心に刻む集い」では毎回、僧侶による儀式が行われているが、そこでは「集い」や儀式を執行する目的や願いを述べる表白文が、拝読される。特に2013年に行われた「三・一一東日本大震災・心に刻む集い 明日に向かって輝く響き」における声明文からは、原発や震災の被災者の悲しみや痛みに関わりそう僧侶の姿勢が見えてくる。

①

(女) 私は、きく。あなたの悲しみが分からないから、分かりたいのに分からないから。

(男) 私は、きく。お前には分かんねえんだという慟哭を。

(女) 私は、きく。もう忘れたいというささやきを。

(女) 私は、きく。あの人の嗚咽を。

(女) 私は、きく。泣けないと絞り出す小さな声を。

(男) 私は、きく。納得できねえという怒りを。

(男) 私は、きく。逃げられない苦しみを。

(女) 私は、きく。公園で子どもと弁当を食べたいと言った親の願いを。

(男) 私は、きく。ほんとはこんなことしたくねえんだという歎きを。

(男) 私は、きく。ふるさとを奪われた人々の悲しみを。

(男) 私は、きく。返してくれよ、震災前に戻してくれよと泣き叫ぶあの声を。

(女) 私は、きく。世間の流れに置いていかれそうな、置いていかないでというあの声を。

(女) 私は、きく。お散歩に行きたいとせがむあの子の声を。普通に、普通に外で遊びたいんだ、というあの声を。

(男) 私は、きく。「病気になりませんように。」と七夕の短冊に願いをこめた子どもたちの言葉を。

(女) 私は、きく。罪悪感をなんとか、なんとかして超えたいんだというつぶやきを、叫びを。

(男) 私は、きく。汚染された大地の呻き声を。

(男) 私は、きく。ただ棄てられていく野菜やお米の寂しさを。

(女) 私は、きく。震災は終わっていないという現実を。

(女) 私は、きく。あの日のちの歩みを止めた亡き人の、大切な人の想いを。

(男) 俺は、きく。生きたくても生きたくても生きられなかったいのちがあったことを。

(男) 俺は、きく。未来に生きる人のため息を。俺は、俺は、大切な家族と笑いあいたいただけなんですよ。大好きな嫁と大切な子どもたちと毎日楽しくすごしたい。放射能なんて負けねえぞ、チクショー。ぜってえー子どもたちを守る。

(女) 私は、きく。もう正直苦しい、なんでこんなことしなきゃいけないんだ、なんで今ここにゐるんだ、もう苦しいと叫ぶ私の声を。生きたいんだ、それでもここから生きていきたいんだと叫ぶ私の声を。

(男) 俺は、きく。終わりなき歩みの中に身を置き、

(女) 私は、きく。どこまでもどこまでもきけぬもどかしさの中に身を置き、

(女) それでも私は、きく。

(男女) 悲しみの底で共につながり、共に歩まん。

(女) そして、今に生きる。

(男) 今に生きる。

(男女) 今に生きる。

(「東日本大震災現地調査報告」『教化研究』155 号、真宗大谷派教学研究所、2013 年、65~67 頁)

この表白は男女の僧侶によって述べられたものである。ここで語られていることは、僧とは手助けをして、問題を解決に導くというものではない。むしろ、人々の放射能への恐怖やいかり、悲しみをひたすら「きく（聞く）」という、そのような態度が表されている。

2 支援する僧侶の声から

以下の文は、前掲 2013 年の「心に刻む集い」で語られた、支援する僧侶の言葉を記録したものの一部抜粋である。ここでは、被災者支援の活動を通して見えてきた課題が語られているので、注目したいと思う。

震災から二年が経ちましたが、私の被災地支援活動も二年経過したことになります。

今でもそうですが、自分が本当にすべきことは何なのか、これで本当にいいのだろうか、という迷いを抱えながら身を運び続けています。…中略…一つ目はこの東日本大震災によって、私たち一人ひとりの生き方が今も問われ続けているということです。この大震災に私は関係がないと言える人は、一人もいないと思います。人々の悲しみや苦しみに背を向けて、自分さえよければいいという世界に閉じこもって生きていくのか。それとも世に満てる苦しみや悲しみに向き合

い、何をなすべきなのかを考えていく者になっていくのかどうか。そのことが問われ続けている、今も。そう強く思っています。／ 二つ目は、自分の頭で考えて、自分の責任において動く者になるということです。誰かの情報を鵜呑みにするのはもうやめたい。情報があふれる世の中に身を置きながら、自分の頭で考える。何が自分に問われているのか、そして自分は何をなすべきなのかを考えて、考えるだけじゃなくてそれを行動に移していく。／ 三つ目は、「名」を取り返すということです。私は被災地に被災者を支援にいくというふうに思っていました。しかしあれから二年が経過し、被災地は次第に私の中で好間、あるいは石巻の小網倉という具体的な名前を持つ場所になりました。…中略…そして支援という言葉は、支援する者とされる者に分かれるのではなくて、お互いに何が求められているのかを考え、お互いに励まし合う、そういう関係をこそ生きよう、というふう到大震災そのものから問われているような気がしています。

(「東日本大震災現地調査報告」前掲『教化研究』155号、73~74頁)

ここでは、大震災の被災者と向き合うことの大切さ、浄土門だからといって何もしないのはおかしい、ということが語られている。

だからといって何かすばらしいことができるわけではない。自分は、力の及ぶ範囲で何ができるのか。そうしたことが問われ、考え、活動が続けることが大切だといわれる。

決して人間として傲らず、慢心することなく、共に救われていく存在として、つまり「同朋」として生きることを目指す。本記録は、震災や原発に苦しむ人々に、真宗僧侶としてどう向き合うべきなのかの模索を表している言葉であると言えよう。

おわりに

真宗大谷派における原発声明や被災者支援の活動から見てくる特徴は、ただ一方的に原発に反対するのではなく、原発を抱えることの罪業性の指摘、自己反省から出発していることである。真宗大谷派は単に原発を反対するのではなく、「原子力に依存しない社会」と言うように、そもそもなぜ原発のようなものが必要になるのか、そうしたものを必要としてしまう自分たち自身が生きる社会の在り方を問題とする。

また、対立を生んでしまう原発をどう捉えればよいのか。そこには様々な利害がからむ問題があるが、宗派は、それを超えた宗教者の立場からこたえようとしている。

これらの活動の背景にあるものは、正しい／間違い、正義／悪などの対立ではなく、共に如来から願われた罪人として歩いていくという親鸞教学の思想があることである。

縁起世界のなかの原発 帝網重々主伴無尽

島 崎 義 孝

藍野大学短期大学部 教授

編集者注：島崎義孝先生は 2020 年 1 月 16 日に逝去されました。ここに哀悼の意を表します。

従いまして、ご発表原稿を賜ることは叶いませんでした。以下に、第 16 回 K-GURS 宗教研究会において配布された資料をそのまま掲載いたします（誤字脱字等も訂正いたしておりません）。

※帝網重々主伴無尽

網珠垂範影重重（帝釈天の堂に、磨尼珠の網が垂れている。この多数の珠の一つひとつに、他の珠が映じあい、尽きるところがない。これは宇宙の万象が、各その位にあり、好く融和して、無碍自在なるさまをさす。「インドラ網」）。「華嚴経」の一節。

はじめに

＜原発問題はたんなるエネルギー供給の問題ではない。現在、さらにこれからの人間がどう生きるか、何に価値を見出すか、というテーマを具体的に提示＞

原発問題を考えるさいの 3 つの基本的視点

- 1) 見えない世界を見る。
- 2) 視角（視覚、死角、視界）の相互性 自分と対象。
- 3) すべての存在、現象は切れ目なくつながっている。

東日本大震災（適宜、「3.11」と表記）から 6 年 7 ヶ月以上が経過して被災地の復旧・復興を見ると、津波ばかりでなく原発被害に関しても、地域の違いによってそのテンポの差が著しいことが分かる。大震災全体をみるといまなお 22 万人余りの人たちが、以前の生活に戻れる目途がたちかねている。とりわけ高濃度の放射能汚染地域はほとんど手付かずのままである。というよりは事実上、人間が居住できるといった考えの枠から放棄されてしまった感がある。そういった地域はいまや核廃棄物の中間貯蔵施設に様変わりしようとしているし、今後はそのまま埋め立て場になってしまうかもしれない。

原発はそれぞれの部分が円滑に作動していればほぼ問題なく発電し、現場の社員、作業員、地域の人たちもそれなりに生活を享受していた。小さな破損や故障が重大事故につながる潜在的な危険性はつ

ねに存在している。今回の事故も電源喪失というすぐに復旧すれば比較的小さな事故で済んだかもしれない。これが回復せず「全電源喪失」、そのけっか炉心が高熱化し、最悪の「炉心溶解」状態になり、爆発するという最も深刻な事態に立ち至った。

「3.11」が社会に与えた衝撃はきわめて大きい。毎日の新聞、テレビ、ラジオでの事故直後からのニュースはもとより、特集ニュース、ドキュメンタリー、あるいは各種雑誌、関係の単行本、小説、詩、短歌、俳句、川柳、エッセー、漫画、はては音楽や人生論などにいたるまで、考えられる限りのあらゆる分野を通じて課題はほぼ出尽くしていると思う。そして、その課題はほぼそのまま現在にまで持ちこされているし、今後もわれわれが抱え続けていかなければならない問題群である。

原発問題に限ってみても、人類史上唯一の被爆国というきわめて重い経験から、核の問題は戦後のこの国の歴史と密接不可分である。現在、世界各国で原発誘致、建設が進む勢いである。そしてこれと並行するかたちで、「抑止力としての」核兵器による軍事強化にも動しんでいるのは周知の事実だ。今後の日本ばかりか、世界的な視野に立って眺めてみても複雑、かつ巨大な問題群をかかえている。

原発をめぐる問題をいくつかに分類・整理してみると、

1. 国および電力会社、専門家の社会的責任
2. 原子力発電の構造や装置・・・「原発神話」
3. 現在、および将来における放射能の影響（放射性廃棄物の処理）
4. 原発被災者、避難者の救済
5. 地元産業の復旧、復興
6. 被災者、避難者救済のさいの社会的格差の拡大是正
7. 廃炉を含む今後の原子力の扱い、それに携わる人間の確保
8. 原子力発電以外の発電方法の開発、エネルギー・ミックス

いずれも気の遠くなるような重いテーマであり、しかもそれぞれが密接不可分に関連し合っている。

1. 国・地方自治体、企業（電力会社、マスメディアなど）、専門家（御用学者）の社会的責任

- ・「人類史上初の被爆国（ヒロシマ、ナガサキ）」として、「非核三原則」

※ 1967 年、佐藤内閣で「（核兵器を）もたず、つくらず、もちこませず」を表明

「核の平和利用」

- ・「エネルギー小国」は明治以降現在に至る日本社会の立ち位置。「国策」としての原発建設。

最大時 54 基。「原発百基構想」

- ・ 原発爆発のさいのいわゆる専門家の対応の仕方が、事故処理には必ずしも期待していたほど有効ではなかった。放射能の専門家、原子炉、地震学、耐震学、防災学、放射線医学……。結果的にみればかれらはすべて「部分的専門家」であって、とても巨大施設を誰ひとりで管理できなかった。挙句の果ての大規模事故につながった。
- ・ 人里はなれた広大な安価な土地に巨大な建造物が建ち、これらは「原発神話」の神殿でもあった

わけだが、巨大かつきわめて複雑な構造は幾多の専門家の技術の叡智の集積ともいえる。それぞれの専門家、技術者が土台部分から始めても完成までに多年を要する大規模施設。

- ・この国にある比較的新しい原発は一基 100 万キロワットほど発電しており、初期の原発よりもよほど大型化している。それにしただって建設費も 1 基 5,000 億～1 兆円ほどかかるという。「3.11」以前にも、原発でたびたび発生した事故の隠ぺいが問題になったが、原因がどこにあったかを示すことも企業の社会的責任のひとつのはず。

※『検証 東電原発トラブル隠し』 原子力資料情報室 岩波ブックレット No.583 2002 年。

2. 原子力発電の構造や装置

巨大エネルギー、安全、廉価、クリーン 果たしてそうか？

・「原発神話」の怪

炉心溶解に至るような原子炉の過酷事故が起こりえない、という思い込みで、電力会社や国などで構成される「原子力ムラ」の発想。

「ムラ」の構成員「原発 5 族」(中央) 政治・官僚・産業・学界、メディア。

原発地元(地方) 巨額の固定資産税、電源三法による交付金・寄付。→「迷惑料」

※ 「電源三法」(1974 年)・・・「電源開発促進法」「電源開発促進特別会計法」「発電用施設周辺地域整備法」

※ 独占企業であるにもかかわらず多額の PR 費用を投じる。

「原子力ムラ外部」では原発に無知、無関心(電力の一般消費者)。

- ・「安全神話」「原子炉は 5 重の壁でしっかり閉じ込められている」(ペレット、燃料棒、原子炉格納容器、原子炉建屋)⇒「スイス・チーズ理論」

a) 『「安全神話」の中での原発の安全性は、それを疑うことが許されず、また、あらかじめ決まった『安全』という究極の目的に向かって論理が作られるものとしてある。それはまず、『技術的な側面』で、徹底した研究がなされ、技術的に事故は起こらないとする論理として現れた』(民間事故調 p324)

b) 「今回の事故の原因は、何度も地震・津波のリスクに警鐘が鳴らされ、対応する機会があったにもかかわらず、東電が対策をおろそかにしてきた」「東電のリスクマネジメントの考え方には根本的な欠陥があった」(国会事故調、p489)

- ・「安全神話」の中身 虚構の構築物なので中心(責任主体)がなく、事故があっても責任の主体はいまい。誰も結果的に責任をとらない。

※ 「わくわく原子ランド」(小学生対象)、「チャレンジ! 原子力ワールド」(中学生対象)
文科省、経産省資源エネルギー庁作成(2010 年作成)

※ 大島堅一 『原発のコスト』 岩波新書 2011 年。

矢ヶ崎克馬/守谷敏也 『内部被曝』 岩波ブックレット No.832 2012 年。

3. 現在、および将来における放射能の影響（放射性廃棄物の処理）

「直ちに人体や健康に影響をおよぼす数値ではない」

※ 『十万年後の安全』DVD 2009年 毎日、世界のいたるところで原子力発電所から出る大量の放射性廃棄物が暫定的な集積所に蓄えられている。その集積所は自然災害、人災、および社会的変化の影響を受けやすく、地層処分という方法が発案された。フィンランドでは世界発の高レベル放射性廃棄物の永久地中処分所の建設が、硬い岩盤削って造られている（オンカロ）。10万年間保持される設計。

※ 『放射性廃棄物 終わらない悪夢』DVD 2009年。 アメリカのプルトニウム製造工場からの大量土壌汚染、ロシア核施設の爆発事故現場で続く内部被曝による住民の健康被害、福島の水処理にも深く関わる世界最大の原子力企業の核燃料サイクルの現状。使用済核燃料から回収される大量のウランの最終的な行き先は、シベリア奥地の地図にも記載されていない場所での放置。

日本では青森の六ヶ所村、福島の帰還困難地域が放射性廃棄物の暫定的な置き場になっているが、国内で処分するとすればこれらの地域が「永久処分場」にさせられてしまうのではないか。この「不都合な真実」について、政府は明確な方針を未だに打ち出していない。将来世代へのツケ？

4. 原発被災者、避難者の救済

・避難区域

「避難指示解除準備区域」（放射線量が年間20mSv/y以下）行政指導で帰還を促すが、進まず生活基盤が未整備、中高年に帰還者が多く、若い世代には少ない。

「居住制限区域」（放射線量が年間20～50mSv/y）

「帰還困難区域」（放射線量が年間50mSv/y以上）放射性廃棄物の「仮置き場」「暫定的置き場」→「永久保存場」？

「家族の分断」「二重生活」「故郷喪失」・・・計量・計算できない「負」の責任を誰が負えるか？

・「原発裁判」

（脱原発訴訟は50件《2017年10月17日現在》「各地に避難した人たちの事業者（東電、国）の責任の所在の確認と賠償。」

「福島第一発電事故をめぐる福島県内外の住民約3800人による国と東電に対する損害賠償を求めた集団訴訟」

・地方裁判所での判決

前橋（2017. 3. 18判決。国、東電ともに責）、新潟（同、8. 2. 継続）、千葉（同、9. 22判決。東電責、国責ナシ）、京都（裁判長が避難者に個別に聞き取り。同、9. 29結審。18. 3. 15判決予定）、福島（同、10. 10判決。国責、東電責）

※ 海渡雄一 『原発裁判』 岩波新書 2011年、

※ 磯村健太郎 『原発と裁判官』 朝日新聞出版 2013年。（「原発を止めてほしい」という訴え

の最後の砦であったはずの裁判所だが、司法は結果的に「国策」に沿う判断を続行してきた。
司法の独立性が保たれているか。「統治行為論」

司法の世界のヒエラルキー、15 席の最高裁判所の椅子を目指して。

※ 『フタバから遠くはなれて』 DVD 2012 年。(双葉町は街全体が丸ごと埼玉県の高校に避難、
移住。街は全面立入り禁止の警戒区域。放射能の影響で故郷に近づくこともできず、いまだに
奪われた家、土地、財産の補償を受けず。経済的繁栄を約束されてきたが、原発事故で状況は
一転。けっきょく、残されたのは放射能に汚染された墳墓の地。喪失感、無念感、挫折感、そ
して将来世代に対する罪悪感。

・「自主避難」

2017 年 3 月末で復興支援住宅の打ち切り。「自己責任論」

子どもの就学、医療施設への通院の手段の確保？現在の収入では困難

旧居住地に戻っても、一家を支えるほどの収入を確保することは事実上無理

自主避難であることからくる公的支援の手薄さ。日本版「サマショール」

5. 地元産業の復興、復旧

・「風評被害」

a) 国内：大文字送り火に福島から送られた松を燃やすな！

酪農家の自殺 「原発さえなければ」出荷停止、多額の借財等の負担で、悲観死。

「福島産」というだけで売れない。国内では現在でも“買い叩き”

b) 海外：Fukushima の生産物は敬遠 (eg. ドイツで「福島のお茶ではないだろうね？」)

特定産物の不買運動、各政府が「福島産製品の不買」を決定。事故後 6 年でも、中国、韓国
を含む 7 ヶ国と地域が輸入停止を継続 (eg. 中国ではコメ、野菜、茶、薬用植物、食肉、水
産物、加工食品。韓国では放射性物質含有の有無にかかわらず、宮城県を含む 8 県の水産物
輸入を禁止)

信頼回復には普段の、多大な努力と時間が不可欠

6. 被災者、避難者のための社会的格差（隔差）の是正、人権

・生業訴訟 「生業を返せ、地域を返せ！」(福島原発訴訟原告・弁護団)

それ以前の生活の糧を稼ぎ出していた仕事（主として農林水産業など）が失われた。

「放射能被爆で死んだ人はいない」生業がなくなったことが原因で、自死に追い込まれた人。

・避難先の無償住宅で「別邸生活」をおくる一部の人々

・地域社会の分断統治（当事者同士を反目、もしくは乖離させる）

・避難先での嫌がらせ（職場での排除、学校でのいじめ問題）

「放射能がうつる」「福島？怖い、帰れ！」「賠償、保証金で優雅な生活？」「白血病ですぐ死ぬだ
ろう」などの排除心理

7. 「原発労働」 稼働、今後の廃炉を含む原発の扱い、それに携わる人材の確保

- ・ 今後おそらく日本国内で原発が新設される可能性はきわめて低い、と思われる。

もっぱら、既存原発の再稼働、廃炉に進むことが考えられるが、これに従事する人材を十分確保できるかどうか。大学の工学部、原子力関係の希望者は従前より減少。

「廃炉に外国人」を活用？

- ・ 「除染マネーに群がる業者と職員」 除染接待攻勢

※ 樋口健二 『闇に消される原発被曝者』 三一書房 1981年。

※ 『検証 原発労働』 日本弁護士連合会編 岩波ブックレット No.827 2012年。

※ 石丸小四郎ほか 『福島原発と被曝労働 隠された労働現場、過去から未来への警告』
明石書店 2013年。

※ 藤田祐幸 『知られざる原発被曝労働』 岩波ブックレット No.390 1996年。

原発ヒエラルヒー、ピンハネ、違法派遣、偽装請け負い、an unsong hero

※ 『原発事故と被曝労働』 被曝労働を考えるネットワーク編 三一書房 2012。

8. 原子力発電以外の発電方法の開発、エネルギー・ミックス

- ・ 日本のエネルギー自給率 (6.3 %) OECD 加盟国中 (2014年)

cf. ノルウェー (681.3%)、オーストラリア (247.4%)、カナダ (167.1%)、米国 (84.4%)・・・
韓国 (17.5%)、日本 (33位)、ルクセンブルグ (3.1%)

- ・ 温暖化ガス削減目標

2013年比で13%削減 (G7での方向性を提示)

※ 現政権案 (2030年度) (原子力発電割合 22～20%) 10,650億kwh程度を国内で消費
(水力8.8～9.2%)、太陽光 (7.0%)、風力 (1.7%)、バイオマス (3.7～4.6%)、地熱 (1.0～1.1%)

- ・ アップル、BMWなど世界規模の大企業では「脱原発」の動きが顕著で、再生エネルギーに関心をもつ投資家が増大傾向。

・

9. 原発をめぐる宗教者の役割

「多少の不自由を覚悟しながら、それなりに日々の生活をつつがなくおくる」

枯淡、清貧・・・

※ ドイツ 「安全なエネルギー供給に関する倫理委員会」の構成員15名。社会学者2名、哲学者1名、宗教者3名ほか。

※ D・リースマン 『何のために豊かさ』 書房 1958年。

まとめ

Y・ハバーマス 「公共圏の思想」 時間的、空間的にもひとつの spheres（世界、領みすず域、天空、運命共同体）

特定の誰かが利益を独り占めにし、逆に不利益を被ることがない社会の実現。

- ・ 人類が築き上げてきた文明と度合いとその豊かさの程度は、最も弱い立場にある人々をどのように遇してきたかによってされるべき（中川保雄）。
- ・ 「社会福祉というのは、たんなる総量をいうのではなく、そのなかで個人の福祉が保障されているすがたをさす」（糸賀一雄）。

コメント

板 井 正 斉

皇學館大学教育開発センター 准教授

今回の「宗教と原子力」というテーマですが、大震災から6年が経ったいま、もう一度しっかりと議論することは、非常に重要なことだと思います。この議論の中に、神道からの視点を加えていただいたことに感謝いたします。私が神道の立場を代表するわけではありませんが、気づいた点を申し上げます。

お2人の先生のお話し、興味深く拝聴いたしました。ひとつ共通されていたのは、宗派あるいは教団として、組織的に社会へメッセージを送っておられたことです。しかしながら、そのメッセージの出され方にはそれぞれの特徴があったと思います。

まず武田先生の真宗大谷派のメッセージは、同朋会運動という草の根的な取り組みを背景に持って、これが急に立ち上がったものではなく、昭和37年以来の実績があるということです。これは強く印象に残りました。真宗大谷派としての長らくの運動が非常に有効に機能しています。その中でポイントはトップダウンとボトムアップだと思います。その相乗的な意思共有、それが宗教者のみではなく信徒さんや檀家さんとの議論を創り出している、この点に大変魅力を感じました。特にボトムアップに興味を持つのですが、寺院それぞれで行われている同朋会運動でのご意見等が、どのような形で具体的にボトムアップされているのか、教えていただければと存じます。

また、同朋会の持つ一番大きな役割は代弁機能かと思っています。いわゆるアドボカシーの役割を宗教者が担っている。おそらく檀家さんのアドボケイトと、組織・教団のアドボケイトと、2つの役割を柔軟に使いこなしていらっしゃるので、そのあたりも教えていただきたいと思います。

さらに、仙台教区の被災者支援の表白文も紹介していただきましたが、非常に心を打たれました。こうしたメッセージ力の強さというのも、お2人のお話しの中で印象に残った部分です。やはりメッセージの力が弱いと、アピールしてもなかなか反応も得られないと思います。このメッセージ力は、これまでのご活動の実績によるものかと思いますが、組織の中だけではなく、社会への影響力としても可能性をもつのではないのでしょうか。

最後に、同朋会運動の持つ教化的意義というところで、人間関係を越えた部分、存在への気づきがあるとおっしゃられました。まさに大谷派でいうところの我等、横の関係が同朋会の中でしっかり認識されつつ、人間関係を越えた縦の関係にも気づく教化実践も勉強させていただきたいところです。

続いて島崎先生のお話しですが、非常にわかりやすく原発問題の社会構造をまとめていただきました。今日我々が教えていただいたようにきっと檀家さんやお寺に集まる皆さんも、ご著書や直接のお話を通して理解を深められているのだらうと拝察します。その意味で大谷派とは違って、ご住職自らが問題提起をされ、それをプリントメディアなどから社会的に発信されていらいっしゃいます。

今日のテーマからいいますと、おそらく先生の理論的背景は、ハーバーマスのポスト世俗を意識されているのではないかと推測しておりまして、ハーバーマスのいう市民社会における宗教の役割とい

う点についても考えさせていただきました。すなわち、お話しいただいた社会構造的な問題を、多福院の観音講などでお寺に集まる皆さんに伝えながら、それを通じたお気づきなど教えていただきたいと思います。

また、ご著書のサブタイトルに「エートス」という言葉が使われています。宗教倫理として社会課題をどう考えるかということだと思のですが、島崎先生のお取り組みの中で、特に原発問題について檀家やお寺に集まる皆さんの考える宗教倫理とはどのようなことなのか、お教えいただければと思います。

さて、両先生のお話しについて、私の興味関心に引き付ける形でのコメントになりました。震災の発災期のみならず復興期において、地域の合意形成機能というのがあらためて注目を集めていると感じています。熊本の震災もそうですが、復興基金については、神社や寺院が復興基金の対象になりました。これは中越地震以来のできごとだと思いますが、前提として神社や寺院が主体的に申請するのではなく、神社・寺院が立地する地域が合意形成を図って申請してゆくことが求められています。つまり、復興においてあらためて地域における神社・寺院の役割が問われている点に注目しています。言い換えると宗教者が地域に対してどのような役割を果たせるのか、社会的な期待も感じています。そうしますと、今日のテーマである原発問題なども、同朋会運動などのようなボトムアップが地域での議論へも展開していく可能性を持っているのでしょうか。あるいは島崎先生のように宗教者自らが問題提起してゆくことで、問題が寺から地域へより広く議論されてゆくことにつながるのでしょうか。いま現在、それぞれのお立場、あるいは教団の中での問題提起ではありますが、これが地域化されてゆく可能性を持っているのか、そういうところについてもご見解を伺えればと思います。

応答

(武田) ボトムアップということですが、やはり本山という中心施設があって、そこに各地域から集まってきて情報交換の場となる。そういうことからボトムアップして全国に情報が伝わってゆく。特定の地域ではなくて全国に広がってゆくという本山の機能があると思います。同朋会運動には、推進員養成講座というものがあります。これは講師を呼んで話を聴いて、それをもとに門徒さんが集まって座談会をしたり、年3～4回講習を受け、それが終わると推進員に認定されるという制度であります。その中で必ず京都の本山における研修があって、本山の同朋会館に泊まるわけです。そこで様々な地域からの人が交流を深めたり情報を交換したりしています。そのように、それぞれの地域のことが一度京都に集まり、それがまた地域に拡散してゆくという教団の構造があるのです。

(島崎) 福島原発事故が起りまして、京都や近県でもご不自由を感じている方がおられる。何かできることはないかということで、被災者は発砲スチロールの器で冷たいものばかり食べていらっしやる、それでは塗りの器で温かいものを食べて気分転換してもらおうと、毎月第2日曜日にお膳を出したことがありました。

私の寺は檀家は2軒ですが、もともと地域には観音講がありまして、食料提供のかわりに催し

をしましょうということで、毎月で4年半ほど落語やチャリティーコンサートを行いました。そのくらいが限界でありましたが、先ほどの同朋会運動に比べますと、臨済宗と一緒に阿弥陀仏を拝むというようなことはありません。しかし施設がありますので、何か人が集まるような工夫をしているのですが、寺の方から発信してもなかなか響かないという実感があります。宗教離れという時代ではありますが、我々自身が襟を正すといいますか、在家の方々の心を打つような日常生活をしなければいけないと思います。

2018 年度チェーン・レクチャー概要

◇ テーマ：聖典研究の現状と課題

佛教大学	本 庄 良 文 聖典研究の現状と課題 —浄土宗宗祖法然の場合—
高野山大学	櫻 木 潤 文化遺産としての寺社資料 —「高野山アーカイブ」の試みから—
皇學館大学	加 茂 正 典 『古事記』と『日本書紀』の受容史
種智院大学	スダン シャキャ ネパール現存の梵文写本の現状と課題
同志社大学	越後屋 朗 ヘブライ語聖書（旧約聖書）研究の歴史と現状
花園大学	師 茂 樹 コンピュータを用いた聖典研究の現状と方法
大谷大学	福 田 洋 一 コンピュータを利用したチベット文献研究史 個人的な体験から
龍谷大学	佐々木 大 悟 浄土經典研究の現状と課題

聖典研究の現状と課題 —浄土宗宗祖法然の場合—

本 庄 良 文

佛教大学 仏教学部 教授

はじめに 法然浄土教関係の諸課題

法然の浄土教思想に関連する諸課題は多岐に亘るが、次の三点について順次概説したい。①浄土教（法然および門下を含む）に関する研究の現状、②仏教聖典と聖典解釈一般の問題、③インド以来の聖典解釈に関する具体的方法を体系的にまとめる必要性と、その方法が、法然の教理形成に応用されている可能性の問題。

（Ⅰ）浄土教に関する研究の現状

インド以来の浄土教（法然および門下を含む）に関する研究の現状については、浄土宗総合研究所の「浄土学研究の基礎的整理」プロジェクトスタッフによる300頁を超える「研究ノート」が、研究所の機関紙『教化研究』Nos. 18; 21 - 23に連載されている。大変充実したものであるので参照を薦めたい。

- (1) 「近年における浄土学研究の動向」『教化研究』No. 18, 2007, pp. 144 - 204. 《I. インド浄土教の研究状況 II. 中国浄土教の研究状況 III. 新羅浄土教の研究状況》
- (2) 「近年における浄土学研究の状況—中世仏教の研究史—」『教化研究』No. 21, 2010, pp. 296 - 324.
- (3) 「近年における浄土学研究の状況—法然浄土教の研究状況—」『教化研究』No. 22, 2011, pp. 155 - 298.
- (4) 「近年における浄土学研究の状況—法然以降の祖師の研究状況—」『教化研究』No. 23, 2012, pp. 332 - 393.

（Ⅱ）仏教聖典と聖典解釈一般の問題

§1. 聖典解釈の一般性

この問題については、かつて2012年度チェーン・レクチャーで、イスラム教の例にも言及しながら若干触れたことがあり（本庄良文「法然の法語—仏陀のことばとその解釈—」『京都・宗教論叢』第7号、pp. 48-50）、「論文」として発表したこともある。

仏教教理の歴史を大きく振り返ってみれば、仏教教理の歴史とは、ブッダの言葉の解釈、再解釈、再々解釈等々の連続を本質としていると言える。仏教の多様性もこのことを抜きにして語ることはできないだろう。

§2. 仏教の多様性

仏教の多様性を言い表す言葉に、「八万四千の法門（教えの部門）」（『俱舍論』第一章界品第 25 頌では「八万法蘊」）がある。仏教がこのような多様になった原因として、まずは二つが考えられる。

第一の原因は、ブッダの「対機説法」である。すなわち、ブッダが相手の能力・性向・人柄（機）に応じて教え（法）を説いたとされることである。『俱舍論』第 1 章界品第 20 頌の例では、「教えを受ける人々の中には、詳細な教えを好む人、中程度の教えを好む人、簡潔な教えを好む人という、三種の人々がある。それに応じてブッダは、順次、十八界、十二処、五蘊を説いた」等と説明される。

第二の原因は、言葉の宿命として多様な解釈が行われる余地があるという点である。これは、キリスト教、イスラム教などの聖典もそうであるし、憲法や法律も、日常の会話もそうである。

§3. 言葉の解釈とは何か―真意（meaning）をさぐる（文言＝文と真意＝義）

釈尊の言葉を「解釈する」とは、「釈尊が本当に言いたかったこと（真意）を確定すること」と言える。さて、釈尊の存命中は、あい矛盾した文言の解釈について、その真意を本人に確かめることもできたが、滅後はそれが不可能となる。その結果、釈尊の言葉の解釈は、釈尊その人に依ることができず、権威ある解釈者の側に委ねられることになる。その結果、仏教教団は、釈尊滅後百年ほどで大きく二つに分かれ、ついには十八あるいは二十に分岐した。紀元前後には、大乘仏教が興って仏教はますます多様なものとなる。

§4. 言葉の解釈について重要な二点

「釈尊の言葉の解釈」においては、二点が重要である。第一は、一貫性・統一性である。第二は、「釈尊の言葉には必ず意図や目的がある」とする立場、「釈尊の言葉には決して嘘や無駄口がない」という立場を貫くことである。以上の二点を欠くとうなるだろうか。

第一に、統一的な世界観・人生観が構築されないで、信者を率いることが不可能となり、修行ができなくなる。

第二は、対外的に、仏教およびその教団が信用を失墜する。「仏教には一貫した教えがない。ブッダは嘘をつき、無駄口を叩く」となれば、当然のことであろう。

§5. 教相判釈（キョウソウハンジャク）＝教判（仏教観・聖典観）

現在あるすべての仏教宗派には、それぞれに「教相判釈」といわれるものがある。またこれがないと一人前の宗派として認められない。教相判釈は、上に述べたことがらを満足させるものとなっている。

「教相判釈」は釈尊の様々な教えの価値判断と言える。つまり、釈尊の教えすべてを、自己の立場から体系的に分類し、順序立て、優劣・浅深の序列をつけることを指す。教理の統一性、一貫性を保つにも不可欠のものである。

各宗派においては、それぞれに、釈尊の真意としての教えがあり、最高位に位置づけられる。それ以外の教えは、嘘でも無駄口でもありえないので、何等かの意図があつて述べられたものとされ、そ

れなりの位置づけがなされる。

例えば、真言宗では、顕教・密教の二教を立て、密教を優位なものとし、天台宗（智顗の説）では、「五時（ご法語、前篇第1章）八教」を立て、『法華経』を最高の教えと見なすなどである。以上の手続きには、§6で述べた二つの点が、意識されていることがわかる。

このように、いかなる宗派、学派にとっても、その教理体系の内部においては一貫性があり、内部矛盾があってはならないものである。

（Ⅲ）インド以来の聖典解釈に関する具体的方法を体系的にまとめる必要性と、その方法が、法然の教理形成に応用されている可能性の問題

§1. 諸行往生の可能性に関する研究と法然の聖典解釈法

私は、念仏以外の諸行による極楽往生の可能性についての法然の立場について、「法然は諸行による往生の可能性をごくごくわずかに認めていた」という結論を得た。その際、私は「法然の、善導義による聖典の解釈と善導義の再解釈」という視点から行うことで初めて成功裏に結論を導き出すことが出来たと思っている。

この問題を追究する間に芽生えたのが、（Ⅱ）§1で指摘した、「仏教教理の歴史とは、ブッダの言葉の解釈、再解釈、再々解釈等々の連続を本質としている」という視点である。

また、同時に気づいたことは、法然の聖典解釈の方法には、インド以来の伝統が伏流しているのではないか、インドに淵源する方法が、法然まで届いているのではないか、ということである。これは、私が『俱舎論』や阿毘達磨関係の資料を読んだ経験から導き出した仮説である。具体例を挙げよう。

§2. 経典の「不可得往生」と、善導の「難生」

阿弥陀経では、「不可以少善根福德因縁得生彼国（少しの善根や功德によってはかの極楽国に往生することは不可能である）」と説かれ、その直後に、一日乃至七日の「念仏」によって往生できるとあることから、法然は、『選択集』第十三章で、「少善根」を念仏以外の諸行とし、念仏を「多善根」と解釈している。また、善導が、「雑善（諸行）によっては極楽往生が難しい（難生）」とされているのをそのまま受け継いでいる。

ここで問題にしたいのは、念仏以外の諸行による往生が経典においては「不可（不可能）」とあるのを善導が「難（難しい）」としたことの根拠である。インドに由来する聖典解釈の方法が二つ考えられる。

第一は、「ない」という表現に、「少しはある」という意味があるとするものである。経典にある「無色界」という表現は、そのまま解釈すると、「物質のない境界」となるが、一部の学派はこれを「物質のかすかな境界」と読み取り、無色界にもわずかに物質が存在するとする。この解釈法は、インドの文法学に由来し、『俱舎論』で採用されている。

第二は、何かの言明がある場合、「大多数がそうだ」という解釈をとる方法である。例えば、黒豆の山に少しの緑豆が入っている場合、インド人は、緑豆の存在を「無視」して、「黒豆の山」と呼ぶ。それは「大多数が黒豆だから」である。

かくして、「不可」とある経文を、「難」と解釈できる根拠は、第一に、諸行を行う人々に、往生の可能性が「少しはある」からである。第二に、諸行を行う人のうち「大多数」が、往生不可能だからである。

§3. 大・多・勝

同じ『選択集』第十三章において、法然は、「念佛以外の諸行が＜少善根＞ならば、逆に念佛は＜多善根＞であり、＜大善根＞でもあり、＜勝善根＞でもある」という再解釈を加えている。あくまで推測の域を出ないが、「大＝多＝勝」という一連の価値判断は、「大」についての、インドの注釈書の解釈を連想させるものである。

『梵文決定義経』（Arthaviniscaya）なる資料の冒頭には、釈尊の弟子の集団を、「大比丘衆」と呼んでいるが、この「大（mahat）」の語を、その経の注釈書は以下のように説明している。

「大いなる」云々。勝れた徳性〔の偉大さ〕と数量の偉大さとのゆえに、比丘僧伽は「大いなる」ものである。勝れた徳性の偉大さを明らかにしようとして「比丘の集団と共に」という。貪りなどの煩惱を破壊しているから「比丘」である。……「千二百五十人」云々と数量の偉大さを述べる。…（本庄良文『梵文決定義経・註』1989, p. 43）

§4. インド文献における聖典解釈法の蒐集

上のような聖典解釈法の用例は、『俱舍論』をはじめとするインド文献に少なからず認められる。またそれらは今まで総合的に蒐集、分析された形跡がない。もしこれらの用例を総合的に研究することができるならば、法然の教理のみならず、多くの仏教思想の解明に資するところ多大なものがあるう。

参考文献

佐々木閑『インド仏教変移論—なぜ仏教は多様化したのか』大蔵出版, 2001

本庄良文「経の文言と宗義一部派仏教から『選択集』へ」『日本仏教學會年報』76, 2011, pp. 109—125

本庄良文「『選択集』第十三章における「不可得生」の經典解釈法」『浄土宗学研究』、第 37 号、2011
を参照して頂きたい。

『古事記』と『日本書紀』の受容史

加 茂 正 典

皇學館大学 文学部 神道学科 教授

神道は、日本の長い歴史と文化に育まれた固有の信仰であり、定まった教義、定まった経典は存在しないが、天地開闢から大和政権の誕生とその後の展開を記した『古事記』と『日本書紀』は、いかなる時代においても重視された。『古事記』と『日本書紀』は記紀と総称され、成立年代もほぼ同時期と言えるが、両書には重要な相違点がある。

小稿では、最古の歴史書である『古事記』と『日本書紀』について、撰上、扱う時代、文体、編纂過程と方針、そして、その後の受容史を述べ、その比較の上に立脚して、両書の性格を明確にしたい。

1、撰上

『古事記』の成立のことは、「古事記序文」において自らが語っている。「古事記序文」によれば、『古事記』は和銅5（712）年正月28日に、正五位上勳五等太朝臣安万侶が撰進した。但し、奈良時代の正史である『続日本紀（しよくにほんき）』には、『古事記』撰進の記事は見えない。この点が、後世、『古事記』偽書説の一根拠ともなってくる。

『日本書紀』には、その成立を語る序文・上表文等は存在しないが、『続日本紀』養老4（720）年5月癸酉（21）条に「先_レ是一品舍人親王奉_レ勅修_二日本紀_一。至_レ是功成奏上。紀卅卷系図一卷」とあり、『日本書紀』30巻と系図1巻は、養老4年5月21日に、一品（いっぽん）舍人親王を総裁として撰進されたことが確認される。

2、巻数と扱う時代

『古事記』は、序文と上・中・下の三巻本であり、扱う時代は、神代の天地開闢から始まり、小治田御世（をはりだのみよ 推古天皇）迄を記述する。高天原（たかあまのはら）に最初に出現した天御中主神（あめのみなかぬしのかみ）から日子波限建鵜草葺不合命（ひこなぎさたけうがやふきあへずのみこと ニニギ命の孫で神武天皇の父）までを上巻、神倭伊波礼毘古（かむやまといはれびこ 神武）天皇以下、品陀（ほむだ 応神）天皇までを中巻、大雀（おほさざき 仁徳）天皇から小治田（をはりだ。推古天皇）大宮までを下巻とする。神々の誕生からはじまりそれに連なる天皇の歴史と、その統治の正当性を述べている。安閑天皇以下は帝紀（宮都と系譜）記事のみとなっている。

『日本書紀』は30巻本で伝存しているが、撰上記事にある系図一卷は早く散逸したようで、現存しない。扱う時代は、神代の天地開闢から、持統天皇が軽皇子（文武天皇、持統天皇の孫で、早世した草壁皇子の子）に位を譲る、持統天皇11（697）年8月朔日の記事までを記述する。

3、文体

『古事記』神代記の鳥々生成の条を記す。

次、国稚如_レ浮脂_二而_一、久羅下那州多陀用弊流之時〔流字以上十字以音〕、如_レ葦牙_二因萌騰之物而成神、字摩志阿斯訶備比古遲神〔此神名以音〕。次、天之常立神〔訓_レ常云登許、訓_レ立云多知〕。

※〔 〕内は、原文では二行の割注で、便宜上、一行として〔 〕内に入れた。また、返り点も付した。以下同じ。

最初の文章は「国稚くして浮べる脂の如くして」と読めるが、次の「久羅下那州多陀用弊流之時」は正格の漢文ではなく読むことができない。古事記編者も一字一音で漢字表記をしたものの、読み解くことが困難であろうと判断をして、「流の字、以上の十字は音を以いよ」と訓注を付している。その指示に従っても、現在の我々にはなかなか読み難く、本居宣長などの解説を参考にして、「くらげなすただよへる時」と読んでいる。その次の文は、「葦牙の如く、萌え騰る物に因りて成る神」と読むことができる。次の「字摩志阿斯訶備比古遲神」は神名で、訓注に「此の神の名は音を以いよ」とあるので、「うましあしかびひこちの神」、最後の「天之常立神〔訓_レ常云登許、訓_レ立云多知〕」も神名で、訓注により、「あめのとこたちの神」と読んでいる。

上の『古事記』神代記の島々生成条を、『日本書紀』では次のように記述している。

開闢之初、洲壤浮漂、譬猶_下游魚之浮_上水上_二也_一。于時、天地之中生_二一物_一。状如_レ葦牙_二。便化為_レ神。号国常立尊〔至貴曰_レ尊、自余曰_レ命。並訓美拳等也。下皆效_レ此〕。

内容は上の『古事記』とほぼ同じであるが、『日本書紀』は漢文体を原則とする表記法であるので、次のように訓読することができる。

開闢の初め、洲壤の浮び漂へること、譬（たと）へば、猶（な）は遊ぶ魚の水の上に浮かぶがごとし。時に、天地の中に一物生（あ）れり。状（さま）は葦牙（あしかび）の如し。便（すなは）ち神と化為（な）る。国常立尊（くにのとこたちのみこと）と号（まう）す。〔至貴を尊と曰ふ、自余は命と曰ふ。並な美拳等（みこと）と訓む。下皆な此に效（なら）へ〕。

『日本書紀』にも訓注が付されており、「国常立尊」の神名に付けられた「尊」は「至貴」の神へ尊称であり、それ以外の神には「命」を付し、いずれも「みこと」と読むことを指示している。

上記の二書の文体を比較すれば、明らかなように、『古事記』は、当時唯一の文字である漢字だけを使って、日本語を日本語の語法・語順を生かしつつ表記しようとしている。そのために、近世の国学者の努力にもかかわらず、現在に到っても『古事記』全編を完璧に解説することはできない。

一方、『日本書紀』は、当時の国際言語である漢文体を原則として表記している。また、『日本書紀』は全巻に亘って漢籍に拠る潤色が施され、流麗に文章を飾っている。その意味で、『日本書紀』は唐帝国を意識した国際性を持った史書と言える。

4. 編纂過程

『古事記』の編纂過程は序文に記されている。

臣安万侶言。夫、混元既凝、氣象未効。・・・（天地が分かれ、三神出現、天孫降臨、神武東征、崇神・仁徳・成務・允恭天皇の事績）・・・

暨_下飛鳥清原大宮御_二大八州_一天皇御世_上、・・・（壬申の乱、天武天皇の即位）・・・

朕聞、諸家之所_レ齋帝紀及本辭、既違_二正実_一、多加_二虚偽_一。当今之時、不_レ改_二其失_一、未經_二幾年_一、

其旨欲減。斯乃、邦家之経緯、王化之鴻基焉。故惟、撰録帝紀、討覈旧辞、削偽定実、欲流後葉。時有舍人。姓稗田、名阿礼、年は廿八。為人聰明、度目誦口、扨耳勒心。即、勅語阿礼、令誦習帝皇日繼及先代旧辞。然、運移世異、未行其事矣。

伏惟、皇帝陛下（元明天皇）、・（元明天皇の徳を述べる）・於焉、惜旧辞之誤忤、正先紀之誤錯、以和銅四年九月十八日、詔臣安万侶、撰録稗田阿礼所誦之勅語旧辞、以献上者。謹隨詔旨、子細採摭。然、上古之時、言意並朴、敷文構句、於字即難、已因訓述者、詞不逮心。全以音連者、事趣更長。是以、今、或一句之中、交用音訓。或一事之内、全以訓録。・・・

大抵所記者、自天地開闢始以訖于小治田御世。故、天御中主神以下、日子波限建鵜草葺不合命以前、為上卷、神倭伊波礼毘古天皇以下、品陀御世以前、為中卷、大雀皇帝以下、小治田大宮以前、為下卷。并録三卷、謹以献上。臣安万侶、誠惶誠恐、頓々首々。

和銅五年正月廿八日 正五位上勲五等太朝臣安万侶

太安万侶（おおのやすまろ）が言うには、壬申の乱をへて即位した天武天皇は、諸家の持つ帝紀及び本辞は、既に正実に違い、多く虚偽を加えている。当今の時、其の誤りを改めなければ、其の旨は滅びてしまう。これは「邦家之経緯、王化之鴻基」である。「帝紀」を撰録し、「旧辞」を討覈し、偽を削り実を定め、後世に伝えたい。

時に舍人（とねり）有り。姓は稗田（ひえだ）、名を阿礼（あれ）という。年は28歳。人となりは聰明、一度読めば誦誦し、耳に聞けば心に記す。阿礼に勅語して、帝皇日繼（ていおうのひつぎ）と先代旧辞（せんだいのきゅうじ）を読み習わした。

しかし、時代が移り、そのことは完成しなかった。元明天皇朝となり、天皇は旧辞・先紀の誤りを惜しみ、和銅4（711）年9月18日に、太安万侶に詔（みことのり）して、稗田阿礼が誦誦している勅語の旧辞を撰録して、『古事記』の献上を命じる。和銅5（712）年正月28日に『古事記』が撰進された。

『古事記』は、壬申の乱を勝ち抜いた天武天皇の意図で編纂が始まり、天武天皇が帝皇日繼（歴代天皇の系譜的記事）と先代旧辞（歴代天皇の説話記事）を定められた。天武天皇が定めた帝皇日繼と先代旧辞の内容は、舍人の稗田阿礼に誦誦させたが、その事業は完成しなかった。元明天皇朝の和銅4年9月、太安万侶に『古事記』編纂の詔が下り、稗田阿礼が誦誦している勅語の帝紀と旧辞を基にして、『古事記』編纂が再開され、翌5年正月に撰進された。

『古事記』撰進のことは正史の『続日本紀』にも見えず、その編纂を窺うことができる資料は上に掲げた「序文」だけである。この『古事記』序文については、古くから多くの疑義が提示されている。

まず、編者の太安万侶は『続日本紀』の記事に、その名が見え、また、その墓誌も発見されている。問題は、最も重要な役割を果たした、「一度読めば誦誦し、耳に聞けば心に記」すことができた、天才のような、28歳の舍人、稗田阿礼が実在の人物であるのかということである。『古事記』序文外に、稗田阿礼の存在を示す資料は現在も見出されていない。そもそも、稗田（ひえだ）は稗が生育している田で、阿礼（あれ）は誕生することで、神社祭祀では「みあれ」と呼び、「神の誕生・出現」のことを言う。「賀茂の御阿礼祭（かものみあれまつり）」は有名であろう。稗田阿礼をそのように解釈すれば、稗田阿礼は実在の人物ではなく、穀霊信仰を基に創作された架空の人物と理解することも

可能ではある。

また、『古事記』序文は、上に掲げたように、中国六朝時代に盛行した、対句を用いた華麗な四六駢儷体（しろくべんれいたい）の漢文で書かれている。ところが、本文は先に掲げたように、漢字を用いた独特の和文体で記されており、序文は当時の国際社会で通用するであろうが、肝心の本篇は国際社会では全く通用しない。この不思議な対比、不統一から、序文は古事記撰上時のものかという疑義が残る。

一方、『日本書紀』には成立を語る上表文等はないが、編纂過程を跡付ける資料が『日本書紀』と『続日本紀』にある。『日本書紀』推古天皇 28（620）年歳条、同天武天皇 10（681）年 3 月丙戌（17）条、『続日本紀』和銅 7（714）年 2 月戊戌（10）条などにより、その編纂過程をある程度跡付けることができる。

5、編纂材料と方針

両書の編纂に際しての材料と方針を述べると、『古事記』は「帝紀」と「旧辞」を主材料とし、一つの正説を定めている。一つの正説とは天武天皇が定めた正説であろう。

『日本書紀』は「帝紀」・「旧辞」・「氏族伝承」・「個人の日記・手記類」・「寺院縁起」・「百済関係資料」・「中国史書・類書」以下多くの材料を用い、神代紀の夥しい一書の引用に見られるように、旧辞の諸説をいって統一せず、異説を併記して後世に伝えようとしている。

異説があり、決着を後人に託した例として、継体天皇の崩御年を挙げることができる。『日本書紀』本文は継体天皇の崩御を 25 年 2 月丁未（7 日）とするが、その分注に、28 年甲寅に崩御とする或本を引いた上で、本文において 25 年崩御としたのは「百済本記」に依拠したためであることを述べ、その判断の是非を「後の勘校者、之を知るなり」と、後世に託している。

6、撰進後の『古事記』と『日本書紀』の受容史と写本（古代）

撰進後の『古事記』と『日本書紀』が、どのように受容され、利用されたのかという点でも、両書は対照的である。『古事記』は、『日本書紀』に比べて、同時代または以後の文献に引用される事例は少なく、かつ偏りが見られ、広く受容されたとは思われない。

『古事記』を引用している書物としては、『万葉集』に古事記曰として、散文と歌が引用され（巻 2・90）、『弘仁私記』序（『日本紀私記』甲本所収 9 世紀初頭）と『新撰龜相記（しんせんきそうき）』（9 世紀前半）に古事記序文が引用されている。また、『先代旧事本紀（せんだいくじほんき）』（10 世紀初頭）は『古事記』・『日本書紀』・『古語拾遺』の内容を再構成した書物である。その他、平安朝には、『承平私記（じょうへいしき）』・『琴歌譜（きんかふ）』・『本朝月令（ほんちをうがつりょう）』・『政治要略（せいじようりゃく）』・『長寛勘文（ちょうかんかんもん）』・『袖中抄（しゅうちゅうしょう）』などに引用されている。『古事記』の引用率は決して多いとは言えず、また直接ではなく、孫引き例も含まれる。さらに、引用に関わった氏族も限定され、多氏・ト部氏・惟宗氏である。なお、『承平私記』の残闕と見られる『日本紀私記』丁本には、書紀読解の必備書として、『先代旧事本紀』・『上宮記』とともに古事記が挙げられている。

現存最古の『古事記』の写本は、名古屋市の真福寺に架蔵されている真福寺本『古事記』である。真福寺本（真福寺宝生院）は、真福寺第二世の信瑜（しんゆ）が僧賢瑜（けんゆ）に命じて書写させたもので、応安4（1371）年に上・中巻の、翌5（1372）年に下巻の書写が終えられた。最古の写本は、古事記撰進から660年後に書写された本である。『日本書紀』には五種の平安朝写本が残されており、写本の残存状況も両書には大きな相違が窺える。

真福寺本『古事記』中・下巻の奥書によれば、真福寺本の祖本は大中臣定世（さだよ）本。また、真福寺本中巻は上下巻とは伝来を異にし、弘長3（1263）年に藤原道雅によって書写された道雅本を祖本として、その後、卜部（うらべ）兼文・兼方父子の手を通過した、いわば「卜部本系」と呼ぶべき性質の本であることが確認される。従って、真福寺本の奥書きより、『古事記』の書写は鎌倉時代後期の13世紀後半までは遡りえるが、それが遡及の限界である。

一方、『日本書紀』は、撰上後、奈良時代から朝廷において『日本書紀』の講義が行なわれている。『日本書紀』完成の翌年に当る養老5（721）年、早くも朝廷において講義が行なわれ、『養老私記』の名の講義録が伝えられている。その後、弘仁3（812）年、承和10（843）年、元慶2（878）年、延喜4（904）年、承平6（936）年、康保2（965）年と、6回の講書が行なわれ、元慶2年度以降は竟宴（きょうえん）を伴い、和歌が詠まれるようになる。紀伝道の学者が訓読・語義についての講義を行なう。

『釈日本紀（しゃくにほんぎ）』は、古代における書紀講書の成果を集大成した書籍である。卜部兼方（うらべ・かねかた）著で、本文28巻に目録1巻が付されている。卜部家の家説と平安初期以来の博士家の諸説を集めたもの。注釈には『風土記』を始めとして、現在逸書となっている書籍を多く引用している点に特徴がある。本書は、父卜部兼文が文永11（1274）年・建治元（1275）年、前関白一条実経の質疑に答えた時の資料を基に、兼方が他資料を加え整理分類して完成させたものである。

『日本書紀』には古い写本が多い。田中本（巻10残巻、平安初期）、岩崎本（巻22・24、寛平・延喜）、前田本・宮内庁本・北野本（平安時代）等を挙げることができる。『日本書紀』が古くから利用され、尊重されていたことを物語っている。

七、『古事記』と『日本書紀』の受容と研究（中世以降）

現存する最古の『古事記』についての注釈書は『古事記裏書（こじきうらがき）』である。本書は、『古事記』の語句について『日本書紀』『先代旧事本紀』以下の古典を引き、著者の案文を加えたものである。通説は文永10（1273）年に卜部兼文が撰述したとされるが、兼文注は末尾の二項目だけで、それ以外は北畠親房（きたばたけ・ちかふさ 1293～1354）が付した注とする説もある。

『古事記』の本格的な注釈が出現するのは、江戸時代中期まで降る。本居宣長（1730～1801）の『古事記伝』44巻である。本書は、明和4（1767）年頃から寛政10（1798）年の脱稿まで35年を費やした雄編で、『古事記』を全文訓読した上で完成度の高い精深細密な注を付した。宣長の『古事記伝』によって、漢字を用いて、大和言葉を大和言葉の語順で記そうとした『古事記』の全文が、ここに始めて、読み解かれることとなった。実に『古事記』撰進から一千年以上の時が経過していた。

一方、『日本書紀』についての注釈書は、前記したように、夙に早く、13世紀後半の『釈日本紀』

28 巻が成立している。さらに、『釈日本紀』以来の全巻注釈書としては、谷川士清（たにがわ・ことすが）『日本書紀通証』35 巻（宝暦元 <1751> 年）を挙げることができる。さらに、その後の書紀研究も活発で、河村秀根・益根『書紀集解（しっかい）』30 巻（天明 5<1785> 年）、鈴木重胤『日本書紀伝』30 巻（未完）、敷田年治『標柱日本紀』（明治 24<1891> 年）、飯田武郷『日本書紀通釈』（明治 35<1902> 年）と続き、戦前における記紀研究の一つの到達点として、津田左右吉『神代史の新しい研究』（大正 2<1913> 年）・『古事記及び日本書紀の新研究』（大正 8<1919> 年）が発表された。

『古事記』と『日本書紀』は、共に 8 世紀初頭に撰上された歴史書であるが、その編纂方針と叙述スタイルは大きく異なり、二書のその後の受容史も対照的ですからあると言える。その理由は、『日本書紀』が唐を中心とする当時の国際社会を意識して叙述されているのに、『古事記』には国際性の観念が窺えず、大和国の歴史を大和言葉で大和言葉の語順で叙述したいという強い意識に貫かれていることにあると思われる。

ネパール現存の梵文写本の現状と課題

スダン・シャキヤ

種智院大学 人文学部 仏教学科 教授

はじめに

ネパールには膨大な梵語（サンスクリット）写本が現存する。それを19世紀初頭に世界に初めて紹介したのはイギリス人外交官で、後に仏教学者・言語学者として活躍したホジソン（1800-1894）である（Hodgson 1874）。それ以降、サンスクリット原典を求めてC. ベンドールやG. トゥッチなど世界から多くの学者・研究者が相次いでネパールを訪れ、写本の調査・研究が行われるようになった（Bendall 1883, Mitra 1981, Lienhard 1988）。日本からも河口慧海や佐々木淳三郎達がネパールへ訪れた。その結果、ネパール写本が日本はじめ多くの国々にもたらされ、現在それぞれの大学や研究機関などで保存されている。特に仏教写本の研究が順次進められ、それによって消失したとされていた仏教聖典の梵文原典も続々と発見され、仏教研究の発展に貢献してきた。

一方、ネパール国内でも未だ多くの写本が現存しており、それらは政府機関、大学、民間財団などが保存・保有している。その一部に関して調査が進められて、目録なども既に出版されている。それ以外に未知数の写本が個人及び寺院などで保有されており、その全てが調査や公開に至っているわけではない。仏教の研究において古い梵文写本は第一次資料であることは言うまでもなく、それらは文化遺産としての価値も計り知れない。今回はネパールにおける写本文化に触れながら、その現状及び研究資料として活用するために課題となる点についても考察する。

1. ネパールに現存する仏教

ネパール現存の写本の考察に先立って三種の仏教について概観する（シャキヤ 2010）。

- ①テラヴァーダ仏教（上座部仏教）→ 再導入した仏教、あらゆるカーストを含む
- ②チベット系仏教（チベット仏教）→ 山岳民族と共にネワール族も含む
- ③ネパールの伝統仏教（ネパール仏教）→ シャーキヤ、ヴァジュラーチャールヤが中心

①テラヴァーダ仏教はミャンマーやスリランカから近年導入されたネパールにおいては新しい仏教であり、その歴史は100年未満である。この仏教の教団には、シャーキヤ、ヴァジュラーチャールヤのようなカトマンズ盆地の原住であるネワール族の仏教徒と共にその他の民族・カーストの人もとも所属する開かれた仏教である。

②チベット系仏教はタマン、シェールパ、グルンなど主に山岳民族が信仰する仏教として知られている。カトマンズから北西約125kmのムスタン地方の洞窟から12 - 13世紀頃の壁画やチベット語写本などが発見されていることから、ネパールではチベット仏教が古くから信仰されていることが窺える。

③ネパールの伝統仏教はカトマンズのバハー、バヒー（仏教寺院）を中心にネワール族に浸透したネパールの伝統的な仏教であり、ネパール仏教として広く知られている。シャーキヤ、ヴァジュラー

チャールヤ、ダークワーのようなネワール語を母語とする彼らが担い手となっているため「ネワール仏教」とも呼ばれる。この仏教の最大の特徴は、13 世紀初頭にインドで滅んでしまったサンスクリット語を中心とする仏教の思想・儀礼・図像などを今日まで伝承していることである。すなわち、この仏教では、教義の柱は大乗仏教の教えであり、マンダラ、護摩、灌頂等種々の複雑な儀礼も実践する。また、経典、陀羅尼等をサンスクリット語原典から現地語ネワール語、ネパール語に翻訳せず、梵文のまま用いる。今回取り上げる仏教写本もネパールの伝統仏教であるネパール仏教に由来するものである。

2. ネパール現存の写本

仏教徒にとっての写本の意義

冒頭にも述べたように、ネパールは写本の宝庫として知られている。『般若経』、『法華経』などの大乗仏典では、経典読誦・供養や写経によって得られる息災、増益、無病などの功德が説かれており、ネパールの仏教社会に広く普及しており、これはいわゆる写本文化である。

ネパールの伝統仏教徒にとって写本は信仰の対象であり、本尊でもある。これは、京都の大覚寺において、嵯峨天皇が写経した『般若心経』を祀ることに類する。さらに、ネパールでは写本は種々の功德を期待し制作されることから、信仰と深い結び付きがある。これらは家宝として代々受け継がれており、何よりそれ自体を保有することがその家系のステータスでもある。もちろんこれらの写本は宗教行事の読誦に用いられる。その一方で、それらの写本は歴史的出来事を伝達する手段であり、情報源でもある。何より研究者にとっては、梵文写本は学術的な価値が高い。またその内容として経典、儀礼次第、アヴァダーナ物語など多岐にわたる。よって、これらの仏教聖典類は信仰と学術研究の土台ともいえよう。

写本の種類

ネパールに現存する仏教写本は以下の 5 種に分類することができ、それについて簡潔に紹介したい(Shakya 2016)。

- ①サンスクリット語写本
- ②梵語・ネワール語混成写本
- ③ネワール語写本
- ④デーヴァナーガリー文字音写のチベット語写本
- ⑤チベット文字とデーヴァナーガリー文字の混成写本

ネパール現存の写本には貝葉と紙の両方が用いられている。上記の写本のうち①「サンスクリット語写本」では当然ながらサンスクリット語のみを使用する。②から⑤の写本にはサンスクリット語と共にネワール語、チベット語なども加わるようになる。その中、14 世紀以降、サンスクリット原典にネワール語の翻訳または註釈が加わるようになり、その傾向は特に 18 世紀頃以降に顕著となる。これによって生まれた写本が②「梵語・ネワール語混成写本」である。さらに、難解なサンスクリット語の知識がなくても仏典やアヴァダーナ物語などの仏教文献をネワール人信奉者が読めるようにそ

の翻訳や解説をネワール語で行うようになった。これにより19世紀の後半以降③「ネワール語写本」の制作も始まった。

ネワール仏教徒たちは19世紀半ばから20世紀の後半まで貿易に関わりながら、チベット仏教そのものにも理解を示すようになる。ネワール人の多くは日頃デーヴァナーガリー文字を使用するために、彼らも経典など読誦できるようにチベット語の経典の読みをその文字で転写するようになった。これが④「デーヴァナーガリー文字音写のチベット語写本」の制作の始まりである。さらに、チベット文字による経文を、デーヴァナーガリー文字を用いて翻訳や解説する写本が制作されるようになる。ただしその際、ネワール語、ネパール語、ヒンディー語のように複数の言語を混同しており、これが⑤「チベット文字とデーヴァナーガリー文字の混成写本」である。

3. ネパールの写本文化

九法 (navadharma) と三宝マンダラ (triratnamandala) の観想

ネパール仏教では、三宝帰依を目的としてマンダラを伴う複雑な儀礼の際、根本マンダラを描く前に、「三宝マンダラ」と呼ばれる八輻輪の仏・法・僧のマンダラ三種が観想される。その中、①仏マンダラの場合、毘盧遮那仏を中央に布置し、それを阿閼仏などの八尊が囲む。同様に、②法マンダラの場合、尊格の代わりに『八千頌般若経』を中央に布置し、その周りに『華嚴経』の八種の典籍を布置する。実際に造られた法マンダラでは、元々それぞれの経典の写本を使用していたようであるが、現在は図1のような印刷本が置かれている。さらに、③僧マンダラには般若母菩薩を中央に布置し、それを観音などの八菩薩が囲む。

このように法マンダラにおいては、尊格ではなく典籍を布置することが特徴的であり、写本は尊像と同等の扱いを受けていることが明らかである。なお、この九種の典籍群を後に「九法」と呼ぶのである (シャキヤ 2015)。



図1：典籍を布置する法マンダラ



図2：ゴールデン・テンプル寺院所蔵の『八千頌般若経』を修繕する様子

写本を用いた読誦儀礼とその修繕

言うまでもなく経典は釈尊が説いた真理の言葉であり、それを口にして唱えること―読誦―や文字にして写すこと―書写―、さらにそれを人に説くこと―説法―などは仏教徒にとっては重要な行為で

ある。經典読誦による功德は大乘仏教の興起と共に『法華經』、『金光明經』の仏典などにそれは盛んに説かれている。ネパール仏教では「パータヤーケグ」という經典を読誦する儀礼がある。これは発願者の依頼で僧侶たちが經典を読誦するものであるが、読誦に先立ち一連の儀礼が次第作法通りに執り行われる。

パタン市のゴールデン・テンプル寺院に、今日でも午前中に行けば僧侶たちによる「パータヤーケグ」読誦儀礼を見ることができる。その際に同寺院が保有する紺紙に金泥で描かれている『八千頌般若經』のサンスクリット写本を用いる。実はこの写本は西暦 1225 年に書写されたものである。本来ならば、約 800 年前の古いものであるために、日常的に使用せず、文化財として保存に値する。

『八千頌般若經』のこの紙製写本は頻繁に使用することで破れたり、金泥の字が薄くなり読みにくくなったりする。そのため、図 2 のように定期的に修繕し、薄くなった字を金泥で描き直したりする。本来は古い写本を保存し、新しく書写したものを日常的に「読誦儀礼」に使うことが妥当である。これこそがネパールの写本文化である。

ところで、古い写本の文字を物理的に写すことはできても、そこに宿っている神秘性を移すことは不可能であるという。文化財としての価値より信仰心が大切ということの表れであろう (Shakya 2016)。

4. 写本の学術資料としての価値と課題

これまで、筆者はネパールで、特に個人所蔵の写本の調査を進めてきた。その中で、所蔵写本の傾向も明らかになってきた。儀礼文献のほとんどはヴァジュラーチャールヤの僧侶家系が所蔵している。ここで特筆すべきことは、儀礼作法に関する写本の取り扱いに厳格なルールもあり、有資格の僧侶以外の者が保持することなどもってのほか、見ることも禁じられている。それ故に門外不出とされているものも多い。その他、個人所蔵の場合、家宝であると同時に尊像のように信仰の対象となっていることが多いが、比較的調査の許可が取り付けやすい。

現地のサンスクリット写本の梵文には文法上の誤りがあることが指摘されている。一方、梵語・ネワール語混成写本などにおいても同様の傾向が見られる。とくに梵語・ネワール語混成写本には訳語や註釈にも誤訳がしばしば見られる。そのため、研究資料として扱うことには課題も残す。ただし、それらの内容を吟味することで、梵文原典がもはや現存しない仏典の原文を回収できる可能性も皆無ではない。

まとめ

ネパールでは今日でも未公開の仏教写本が多く現存し、その多くはネワール人仏教徒の個人所蔵である。代々伝承された写本類は文化的遺産としての保存も不可欠である。残念ながら、ネパール現存の写本の中で個人及び組織が所蔵する写本の保存状況は決して良いとは言えない。そこで、現地の写本文化を尊重しつつ、当然ながら保有者の協力も得ながら写本の研究調査も欠かせないであろう。これによって未発見の仏教聖典の梵文が姿を表すことが期待できる。

主な参考文献

- Brain Houghton Hodgson 1874. *Essay on the Languages, Literature, and Religion of Nepal and Tibet*, London.
- C. Bendall 1883. *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge*, Stuttgart.
- Hans Jorgensen 1936. *A Dictionary of the Classical Newārī*, Copenhagen.
- Rajendra Lal Mitra 1981. *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*, Cosmo Publishing, New Delhi.
- Siegfried Lienhard 1988. *Nepalese Manuscripts*, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Stuttgart.
- Sudan Shakya 2016. “The Sanskrit-Newari Bilingual Buddhist Manuscript of Nepal: Its Role in the Buddhist Studies”. *Journal of Association of Indian and Buddhist Studies*, Vol-64, pp.1275-1282.
- 2017. “The Manuscript Culture in the Nepalese Buddhism”. *Śrāvaka bhūmi and Buddhist Manuscript*, Nombro Inc., Tokyo, pp. 235-255.
- スタン・シャキヤ 2010. 「ネパールの仏教寺院 -1—ゴールデン・テンプルから見るネパール仏教の特徴—」『善通寺教学振興会紀要』第15号, pp.16-42.
- 2015. 「ネパール仏教における三宝帰依と三種のマンドラ」『密教学』第51号, pp.211-227
- 田中・吉崎 1998. 『ネパール仏教』春秋社.
- 立川武蔵 1991. 『仏教の受容と変容 チベット・ネパール編』佼成出版社.

ヘブライ語聖書（旧約聖書）研究の歴史と現状

越後屋 朗

同志社大学 神学部 神学科 教授

2018 年度チェーンレクチャー「聖典研究の現状と課題」のうちの 2 コマを担当しました。「ヘブライ語聖書（旧約聖書）研究の歴史と現状」を講義題目としましたが、出席される方はおそらく聖書および聖書学についてほとんどご存じないだろうと思い、聖書学の「いろは」、基本的なことを取り上げることにしました。ちなみに登録者 2 名、聴講者 2 名でした。

講義では、(1) ヘブライ語聖書についての基礎知識、(2) 創世記 1-3 章、(3) マタイによる福音書 1 章について説明しました。マタイによる福音書 1 章は新約聖書の冒頭ですが、ヘブライ語聖書の内容に基づいたものなので取り上げました。新約聖書はヘブライ語聖書を前提とした作りになっていますので、ヘブライ語聖書についての知識がなければ、新約聖書の理解は不十分なままに留まります。

「(1) ヘブライ語聖書についての基礎知識」

キリスト教の旧約聖書はそもそもユダヤ教の聖書であり、タナハ（あるいはミクラー）と呼ばれます。そこで研究者の間で、ユダヤ教でもキリスト教でもない、第 3 の名称として「ヘブライ語聖書」（Hebrew Bible、以下 HB とする）（アラム語の部分も少しありますので、厳密にはヘブライ語・アラム語聖書です）が用いられるようになりました。そのため、「旧約聖書学」という名称を使うことは、意識的にキリスト教の枠で HB を研究・分析することになります。日本では HB の研究者の多くはキリスト者ですから、特に意識することなく「旧約聖書学」を使っているようです。

クルアーンに登場するイスラームの預言者たちの半数以上が HB の人物であることから、HB とイスラームが関係していることがわかります。ユダヤ教からキリスト教が出て、ユダヤ教とキリスト教の影響の下で（流れの中で）、イスラームが生まれたのです。そこで、これら三宗教は、始まりがアブラハムということで、「アブラハムの宗教」と呼ばれます。例えば、ユダヤ教の宗教法とイスラームの宗教法を比較すると、その共通点に驚きます。授業の中では具体的に食物規定を取り上げました。キリスト教には特有な宗教法がありませんが、それは、ローマ帝国においてすでに「ローマ法」が成立していて、世俗世界を包含する宗教法を必要としなかったからではないかと考えられます。

「(2) 創世記 1-3 章」

日本で一般によく読まれている『新共同訳』や『聖書協会共同訳』では、1-3 章が 1-2 章と 3 章に区分されています（それぞれ、1-2 章に「天地の創造」/「天と地の創造」、3 章に「蛇の誘惑」/「エデンの園」という見出しがついています）、資料的には（成立過程を考えると）、1 章 1 節 -2 章 4 節前

半と2章4節後半-3章24節（最終節）に分けるべきです。前者は6日間にわたる天地創造の物語ですが、最も大事なのは、第7日（2章1節-4節前半）にある「神は創造の仕事を離れ、安息した」ということで、1章1節-2章4節前半は安息日の起源譚（原因譚）なのです。安息日は、神が創造の仕事を終えられたことを記念するためにあるのだということになります。安息日の重要性を強調し、權威づけるためのテキストなのです。テキストの内容を理解するだけではなく、テキストの役割・機能についても考えるべきです。

2章4節後半-3章24節はいわゆる「エデンの園」物語で、これは人がなぜ永遠に生きられないのか（なぜ人は死ぬのか）の起源譚（原因譚）です。キリスト教ではイエス・キリストの十字架上での死と関連させられ、原罪や墮罪といったネガティブな物語として理解されますが、人は永遠に生きることはできないが、代わりに子孫を生み出すことができるといった、ポジティブな面も併せ持ったものだと理解できます。

「(3) マタイによる福音書 1章」

1章前半にある系図の主要目的は、イエス・キリストが古代イスラエルの王であったダビデの末裔であったと示すことです。ダビデから救い主（メシア、キリスト）が出てくるという考えがあったからです。重要なのはダビデとイエス・キリストがつながっていることです。14代、14代、14代と合わせて42人の名前が挙がっていますが、正確に数えてみてください。1人足りません！ テキストの伝承過程でいなくなったのでしょうか（書き忘れ？）。このことは重要なことではありません。系図の機能のひとつは、ある人物とある人物が関係していることを示すものだからです。

系図に登場する人物の多くはHBからです。HBを知らず、加えて、救い主がダビデの子孫から出てくるという考えがあったことを知らなければ、系図はちんぷんかんぷんで、飛ばし読んでしまうことでしょう。聖書は現代語に訳されていますので、読みやすそうに思いますが、古代の、私たちとはまったく異なる状況の中で生まれたものですから、理解するのはなかなか容易ではありません。このことは他の多くの書物にも当てはまることです。

コンピュータを用いた聖典研究の現状と方法

師 茂 樹

花園大学 文学部 教授

注記：本講義は、2018 年 7 月 6 日に実施される予定であったが、台風の接近により休講となった（補講もなし）。以下の概要は、実施予定であった講義資料に基づくものである。

人文学におけるコンピュータ利用の歴史

意外に思われるかもしれないが、人文学におけるコンピュータ利用は、コンピュータの実用化の歴史とはほぼ重なる。特に黎明期においては、キリスト教研究においてコンピュータが用いられたことは注目に値する（Steven E. Jones. Roberto Busa, S. J., and the Emergence of Humanities Computing. Routledge, 2016）。

- 1946 年 最初の実用化されたコンピュータ ENIAC 誕生
- 1949 年 Roberto Busa、コンピュータを使ったトマス＝アクィナスの著作の索引の作成を開始（1974 年完成）
- 1959 年 John William Ellison、コンピュータで作成したギリシア語訳新約聖書のコンコードانسを出版
- 1960 年 Ellison & Morton、ギリシア語訳新約聖書をテレタイプと紙テープによる機械可読な形で公開

聖書文献学の歴史

キリスト教研究においてコンピュータの導入が早かったことは、宗教改革とそれともなう聖書文献学の成立に密接に関係していると思われる。パート・D・アーマン『捏造された聖書』（柏書房、2006。『書き換えられた聖書』ちくま新書、2019 として再刊）にしたがって、簡単にふりかえっておこう。

活版印刷以前

活版印刷以前、聖書等は素人の書記によって複製されていた（～3 世紀）。「…彼は、自分でちゃんと解った上で文言を綴っているのではなく、たんに前の紙の字形を見ながら写しているだけなのである。明らかに彼は、自分が書いている単純な単語の意味すら理解していない。にもかかわらず、彼は正式な村の書記なのだ！」

その後、専門職（修道僧）による書写が行われるようになると、内容を読むことができる書写者によって内容の書き換えが行われるようになる。

活版印刷の発明

グーテンベルク（1400～1468）によって活版印刷が発明され、ラテン語聖書が印刷された（『四十二

行聖書』)。その後、印刷聖書が普及するようになる。エラスムス（1467?～1536）によってギリシア語新約聖書の刊行が行われたが、それは「編集したというよりも、急いででっちあげたものだ」だった。しかし、不十分な編集の印刷聖書がヨーロッパ中に普及してしまい、「読者諸君が今、眼にしているものは万人の認めるテキストである。われわれは何ひとつとして変えず、また損なっていない」と誤解されるようになる。

混乱の始まり

聖書の異本を研究していたジョン・ミル（1645頃～1707）が、新約聖書の注釈書で3万か所の異同があることを指摘したことで、印刷聖書の問題が明らかになった。

当時、プロテスタントは「ただ聖書のみ sola scriptura」を掲げていた。ルターは聖書に根拠のない秘跡や慣習を否定したり、エラスムス版をもとに聖書のドイツ語訳を行ったりしていた。それに対してカトリックは、問題のある聖書に基づくプロテスタントを批判し、「キリストの教えは教会にあり」として自己の正統性を主張した。

プロテスタントの聖書学者による本文批評の発達

このような批判を受け、プロテスタント内では、聖書の本来の本文を復元するための文献学が発展した。

- ヨハン・アルブレヒト・ベンゲル（1687～1752）は、系統図による写本等の整理や、「より理解困難な文の方が、平易な文よりも有望である」などの比較方法を考案した。
- カール・ラハマン（1793～1851）は、4世紀のテキストの再現を行った。
- ロベゴット・フリードリヒ・コンスタンティン・フォン・ティッシェンドルフ（1815～1874）は、多くの新写本を発見した。
- B・F・ウェストコット（1825～1901）とF・J・A・ホート（1828～1892）の「考えは、同じ家系に属する写本は、お互いにその語法が一致するという原理だ。つまり、もしもふたつの写本が、ある一節で同じ語法を使用しているなら、その理由は、両者が究極的に同じ源に遡ることができるからに違いない——同じ写本か、あるいはその複製かだ。この原理はしばしば次のように言われる。「異文のアイデンティティは、その源のアイデンティティを意味する」。

異文の比較は膨大な数になるが、比較方法はルールに基づいたアルゴリズムであり、コンピュータと親和性が高い。

系統樹の思考

三中信宏が指摘するように（『系統樹思考の世界』講談社現代新書、2006など）、このような聖書文献学の方法論は、ウィリアム・ヒューウェル（1794～1866）の古因学などに一般化されるものであり、単に文献学にとどまるものではなかった。三中は「古因諸科学と称されるクラスの科学では、対象物を現在の状態からより原始的な状態にさかのぼることができ、合理的な因果によって両者は結びつけられる。このクラスに明らかに属している例としては、地質学・語源学・比較文献学・比較考古学を挙げることができるだろう」という。

アウグスト・シュライヒャー（1821～1868）による比較文献学・比較言語学は、『ヨーロッパ諸言語の体系的概観』（1850）において言語の歴史を生物になぞらえ、言語を系統樹として表現した

(1853)。それは、ダーウィン『種の起源』(1859)やエルンスト・ヘッケルの生物系統樹(1866)とつながっていく。フィンランドの民俗学者、カールレ・クロン(1863～1963)は、『民俗学方法論』(1940)において、民間伝承の比較による系統の復元(重出立証法)を提案した。

こういった方法論は、1990年代以降のバイオ・インフォマティクスに受け継がれている。DNAはアデニン(A)、グアニン(G)、シトシン(C)、チミン(T)で書かれた「文献」であり、それを厳密に比較するための数理モデルが、文献学に先行して様々提案されている。現在では、これを逆に文献学に応用する「数理文献学」も提案されている(矢野環ら)。

浄土經典研究の現状と課題

佐々木 大 悟

龍谷大学 短期大学部
社会福祉学科 准教授

1. はじめに

釈尊がなくなって約400年後より大乘經典（法華經、般若經、無量壽經など）が成立してくる。大乘仏教運動においては、その1つの特徴として十方に他方世界があることを説く。釈尊滅後でも仏陀にあえる道を切り開くことになるわけだが、その点を特化し説いている經典群が浄土經典と言われる。

2. 浄土經典

浄土經典は、広義には、東方の阿閼仏の国土について説く『阿閼仏国經』、東方の薬師仏について説く『薬師如来本願經』やその他薬師仏関連の經典、一連の仏国土經典のカウンターとして穢土の釈迦に注目した經典『悲華經』などを含む。

一方、狭義の浄土經典は、そのなかでも阿弥陀仏の極楽浄土のことを中心に説くものを指し、より具体的には『無量壽經』『觀無量壽經』『阿弥陀經』『般舟三昧經』¹⁾などがあげられる。

少し後の時代に他方国土の一本化現象がおこり、（とくに日本などでは）浄土教といえはほぼ阿弥陀仏の浄土に往生することを願う一連の教えということになった。そのことは、この狭義の浄土經典という定義の成立に一役買ったと考えられる。後に日本の法然は、浄土三部經を定める。浄土三部經を基本的に平等視し、『無量壽經』をやや重視しているようにもみえる²⁾。

3. 〈無量壽經〉研究

『無量壽經』は、この3つの經典のなかでは一番分量が多く、研究上の配慮が必要である。四十八願を説き、後世において日本などで三經の中心とみなされていくこともあるため、浄土經典研究の一種の醍醐味はこの〈無量壽經〉³⁾研究にあると言える。

〈無量壽經〉の漢訳には、完本として以下の5つのものが残されている。

『仏説阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道經』（『大阿弥陀經』）支婁迦讖訳か？

『仏説無量清淨平等覺經』支謙訳か？

『仏説無量壽經』仏陀跋陀羅・宝雲訳か？（伝康僧鎧訳）

『大宝積經』「無量壽如来会」菩提流志訳

『仏説大乘無量壽莊嚴經』法賢訳

その他に、いくつかのテキストの発見が報告されている。イスタンブール大学図書館所蔵の漢訳写本断片（百済康義氏紹介）や、旅順博物館とベルリン国立図書館所蔵のトルファン出土漢訳写本断片

(三谷真澄氏紹介) など、いずれも比較的古い時代のものと考えられる資料(竺法護時代と推定されている)である。⁴⁾

4. 初期無量寿経への関心

『大阿弥陀経』・『平等覚経』(＝初期無量寿経)は、「誓願(本願)は24願で構成される」「阿弥陀仏が涅槃に入り、観音がそのあとをつぐ」などの内容的特徴をもつ。

この二つの翻訳は、いわゆる古訳時代の訳経に属しており、従来、その翻訳語の難解さによって研究が進まなかった。ただし阿弥陀仏や極楽の起源を考える上で重要であり、ここ数十年ほどで、初期無量寿経研究は飛躍的に進展したと言える。以下に、特にこの研究史に焦点をあてていく。

まず古くは、池本重臣『大無量寿経の教理史的研究』(1958年)で『無量寿経』以前の状況に着目し、「初期無量寿経」などの語でもって把握するようになった。

藤田宏達『原始浄土思想の研究』(1970年)『浄土三部経の研究』(2007年)は基礎的な研究が多く、この分野を牽引した。また、いくつか仮説もたてており、多くの学者と論争もしている。また藤田氏はサンスクリット本と伝康僧鎧訳『無量寿経』を中心に扱ったため、比較的とり扱わなかった古訳経典が主に残された仕事となった。

静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』1972年、香川孝雄『浄土教の成立史的研究』1993年、が次にこの分野を牽引していた。彼らもまた異訳と成立史の研究が中心である。さらに近年辛嶋静志氏が「『大阿弥陀経』訳注(1)～(9)」、「阿弥陀浄土の原風景」(ともに『佛教大学総合研究所紀要』)などの論文を提出した。これにより初の現代語訳が提示され、『大阿弥陀経』は多くの人にとって読むことができるテキストとなった。

この浄土経典分野は、他の分野に比べ、仏教学者や宗派の学者による膨大な注釈史・研究史があり、一分野を形成している。現在、浄土経典の研究は、佛教大・大正大・龍谷大・大谷大・同朋大を中心に行われている。また仏教学の立場、浄土学・真宗学・言語学・美術史・考古学の立場などからの研究がある。

5. 課題

以下では、最近の動向や、今後の展望を示す。

これまでこの分野を牽引してきた藤田説のうち、いくつかを批判する研究が出てきている(辛嶋静志「阿弥陀浄土の原風景」)。第一点は、阿弥陀仏観についてである。藤田宏達氏は、当初から阿弥陀仏という語は「無量寿」であり「無量光」であるという語源的説明をするが、それに対して辛嶋氏は「無量光」が本来的で、「無量寿」は言語的展開から生まれたとみる。

また、経典成立観についても藤田説「阿弥陀経と無量寿経の別々の信仰グループが同時に発生した」とみるが、辛嶋氏はそれには無理があるとして、否定的な見解を示す。辛嶋氏以外にも「藤田博士には浄土三部経を中心にした信仰がみえる」⁵⁾といった仏教学の立場からの批判も出てきている。これらの議論の評価は今後の課題である。

また全体的には、各宗祖によって示された伝統的な理解にとらわれない研究がより増加している。

たとえば、浄土三部経というまとまりにとらわれない研究（『観音授記経』⁶⁾『菩薩受齋経』『普賢行願讃』『太子和休経』⁷⁾などの周辺小部経典との関連の研究）が1つにはある。また、特に浄土学・真宗学の宗義上重要でないと言われてきた部分（例えば、三毒五悪段研究：特に『大阿弥陀経』にもとづく研究）を対象とした研究が行われるだろう。

また訳者・訳語研究も進展している。辛嶋静志『道行般若経詞典』などの支婁迦讖訳研究の進展は、支婁迦讖訳とされる『大阿弥陀経』研究に寄与している。支謙訳研究の進展は、支謙訳とされる『平等覚経』研究に寄与している（特に小品系般若経の二つの古訳『道行般若経』『大明度経』との比較は、翻訳のされ方が類似しているため重要であることが辛嶋氏によって指摘されている）。竺法護訳研究も進展している（例えば、辛嶋静志『正法華経詞典』など）が、様々に疑われている〈無量寿経〉の竺法護訳研究に寄与することが考えられる。

最後に筆者自身としては、2013年に『無量寿経註釈叢書』が出版されたように、今後はテキストデータなどによって『無量寿経』の註釈書をデータベース化し、体系的に研究していくこともまた求められていると考えている。各注釈書のなかには、時折、いまでは発想できないようなすばらしい洞察が見られることがあり、現代においても再び利用されることが望ましいと考える。⁸⁾

注

- 1) 本経は、般舟三昧が中心とも言えるが、その例証として阿弥陀仏が多く出てくる。Paul Harrison、梶山雄一、能仁正顕などの諸氏があり、研究が進展した。
- 2) また弟子の親鸞は、『無量寿経』を真実の教とし、『観経』『小経』を隠顕の視点でとらえ、表向きには方便の教えが示されるとした。
- 3) 〈 〉という表記は、以下に示す5つの漢訳や梵本・蔵本なども含めて示すものである。
- 4) 百濟康義「漢訳〈無量寿経〉の新異本断片」『インド哲学と仏教』1989年、三谷真澄「旅順博物館所蔵の浄土教写本について」『国際文化研究』12, 2008年等。その他、サンスクリットの写本の発見も報告されている、Paul Harrison, Jens-Uwe Hartmann and Kazunobu Matsuda “*In Manuscripts in the Schoyen Collection* III, *Buddhist Manuscripts*, vol. II” 2002. など。
- 5) 下田正弘『宗教研究』83 (3)、2009年など。
- 6) 齊藤舜健「『観世音菩薩授記経』所説の阿弥陀仏の入滅」『印度学仏教学研究』44-2、1996年。
- 7) 静谷正雄『初期無量寿経の成立過程』1974年、pp. 180-191、色井秀護『浄土念仏源流考』1978年、pp. 93-105。
- 8) 拙稿「『無量寿経』の註釈書研究とその応用について」『真宗学』141・142号、2020年。

2018 年度 京都・宗教系大学院連合主催 院生発表会概要

2018 年 7 月 28 日（土）13 時 20 分～16 時 40 分
佛教大学 1 号館 301・302 教室

発表時間：15 分 質問時間：5 分

【龍谷大学】

現代葬儀の研究－真宗儀礼としての意義－

井 手 大 心（龍谷大学大学院 実践真宗学研究科 特別専攻生）

【龍谷大学】

中国における仏教復興運動について－持松の動向と思想を中心として－

草 傑（龍谷大学大学院 国際文化学研究科 国際文化学専攻 博士後期課程）

【佛教大学】

浄土教に見える延年転寿の思想史

小 川 法 道（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】

「近代仏教と茶の湯」－戦争との関わりについての考察－

安孫子 芳 枝（花園大学大学院 文学研究科 仏教学専攻 博士後期課程）

【同志社大学】

賀川豊彦による神の国運動の神学的基盤

金 秀 娟（同志社大学大学院 神学研究科 博士後期課程）

【種智院大学】

浄土宗と真言宗から見た阿弥陀仏の一考察

宇 野 正 男（種智院大学 人文学部 仏教学科 平成 29 年度卒業生）

【皇學館大学】

吉田神道三元十八神道次第の作法考証について

新 田 恵 三（皇學館大学大学院 文学研究科 神道学専攻 博士前期課程二年）

【高野山大学】

無量寿院長覚の教主義

山 本 昌 芳（高野山大学大学院 文学研究科 密教学専攻 博士前期課程二年）

【大谷大学】

アビダルマにおける蘊の解釈

向 田 泰 真（大谷大学大学院 文学研究科 仏教学専攻 博士後期課程）

現代葬儀の研究

—真宗儀礼としての意義—

井 手 大 心

龍谷大学大学院 実践真宗学研究所
特別専攻生

0. はじめに

日本における葬送儀礼は、現在その役割の中心は葬祭業者であり、宗教者の存在が薄れてしまっている。本研究においては、葬送儀礼の役割を民俗学者の山田慎也¹⁾氏がとらえた「死の総合的な変換装置」としてとらえる。葬送儀礼の役割に対しての葬祭業者のかかわり、浄土真宗僧侶のかかわりの両面から考察し、葬送儀礼の場での真宗僧侶の意義を考察する。そこから、今後の真宗僧侶の葬儀へのかかわりのあり方と、浄土真宗の宗教儀礼として葬儀のあるべき形を創出していくことを目指しその一助としたい。

1. 「死の総合的な変換装置」としての葬送儀礼の役割

- ・「死の物理的変換」 死体の処理のことを指す。
- ・「死の文化的変換」 死者の存在様態を変換、移行。もう肉体を通して顕在化できない死者を、儀礼の対象とし、時には主体として扱うことで、表象としての死者を創出する。死者の肉体を超えて表象される死者の人格、死後も表象される人格という視点。
- ・「死の社会的変換」 死者の社会的役割の遺族への再分配。遺族の社会的イデオロギーの表象。

2. 浄土真宗において語られている葬儀の意義

葬送儀礼を執行するにあたり、それぞれの宗教、宗派にはそれぞれ儀礼論が研究され、儀礼の文脈が存在する。葬送儀礼は、それぞれの宗派の教義の体系に沿った意味付けが行われている²⁾。

浄土真宗の葬送儀礼の意義は、追善を不要と考え、死を縁として、遣されたものが故人を偲んで「仏縁・法縁を結ぶ場」であり、阿弥陀仏に等しく摂め取れていることに対する「報恩感謝」の儀礼として語られる。浄土真宗の葬送儀礼として執行されるのであれば、これらの教義の文脈・物語に沿った葬送儀礼が表象され浄土真宗における宗教文化の形態が創出されているのが本来であろう。

3. 日本の葬送儀礼の特性

実際に行われている葬送儀礼は、藤井正雄³⁾氏が「葬儀式の儀礼構造は、日本における葬送習俗、とりわけ祖先崇拝に根ざす仏教と民間習俗との相互作用からなる複合産物である。」と示したように、葬儀式の執行と葬送習俗との関係が相互補完の関係であり、これが、葬送儀礼の場で僧侶が葬送儀礼について曖昧な対応とならざるを得ない問題として存在している。

葬儀の「死の文化的変換」という役割に対しても、教義だけではなく、習俗と教義が複合して機能

していたと考えられる。

4. 葬祭業の葬儀へのかかわり

木下光生⁴⁾氏、山田慎也⁵⁾氏によると、葬祭業は、近世期の段階で、前身となる葬具の製造、賃貸の業者が成立し、庶民にも深く浸透していたことが判明している。葬祭業の初期は、主に道具や葬列の人員の提供が業務の主であり、企画実行を行う共同体や家の要求に応えることで発展していった。現在の葬祭業については、葬儀のあらゆる過程において、遺族は葬儀を進行する知識をもっておらず、葬祭業のサポートによって葬儀を行っており、葬祭業の知識の提供者としての役割が大きくなっている。これは、具体的な方法だけでなく儀礼の定義付けという前提部分からすべてが葬祭業者に移行していることを意味している。

また、葬儀に関する知識のよりどころは、すべて葬祭業に依存することになり、儀礼の上での正当性の根拠も葬祭業に移行しており、葬祭業の地位が、一般の人にとって専門職として確立されている。

5. 現在の葬儀の状況

関沢まゆみ⁶⁾氏、中筋由紀子⁷⁾氏、村上興匡⁸⁾氏などによると、葬儀の主体が家から家族、家族から個人へと変容する「個人化」の中で、現在の葬送儀礼の傾向として、「わたしが死ぬのなら」という立場で考える「わたしの死」概念が台頭し、より葬儀が故人の為のセレモニーへと「私事化」し、変容してきた。その為、個人化した死生観、価値観によって、多様な葬儀の形が生れている。

また、蒲池勢至⁹⁾氏の報告によると、個人化、私事化は地域性や習俗、慣習が喪失し、簡素化し簡略化した葬儀へとつながっており、葬送儀礼の無地域的なマニュアルが確立することになる。それは、脱宗教化の傾向である。共同体が主体の伝統的葬送儀礼においては、「死の文化的変換」という役割に対して、真宗の教義だけではなく、習俗と教義が複合して機能しており、儀礼の執行と結び付け死者の存在様態を移行させる儀礼であった。しかし、脱宗教化した葬儀の「死の文化的変換」の機能は死者の個人の人格を追認する傾向が強くなっているようである。

6. 現在の葬送儀礼の場における真宗僧侶の対応

現在の葬儀の状況において、現場の僧侶はどのように対応しているかを知る為に、意識を高く持ち活動している僧侶が集まる研修会において、どのような現場対応を実際に行っているのかアンケート調査を行った¹⁰⁾。

対応として、遺族との会話、法話の機会を意識し、死者について話す機会を作ろうとしていることが見えた。今までは死を語らずとも慣習と結びついて「死の文化的変換」が出来ていたが、地域的な習俗慣習が消滅し、「死の文化的変換」を行う為に、死について語る重要性が大きくなってきたと考えられる。

7. 小結

現場の僧侶において死者について語ることが意識されているのは、死の「文化的変換」を機能させ

るうえで、死について語る必要性が大きくなってきていると考えられる。そこが、僧侶の持つ役割の比重が大きくなっている部分と考えられる。

今回の考察は、僧侶や葬祭業者という執行者の視点に重点を置き見てきた。しかし、葬儀を出す遺族、または、本人という視点が欠如しているのも事実である。今後は、葬儀を出す遺族、または、本人という視点を踏まえつつ、現在の葬送儀礼の場での事例を地域ごとに収集し、それらが僧侶、葬祭業者ともに、どのような形式で死の変換の機能を担っているのか、またそれが本当に社会に求められているのかを分析し、浄土真宗の宗教儀礼としてあるべき葬儀の姿を提示したいと考えている。

註

- 1) 山田慎也『現代日本の死と葬儀』（東京大学出版、2007）
- 2) 『『浄土真宗本願寺派葬儀規範』解説－浄土真宗の葬送儀礼－』（本願寺出版社、2010）
- 3) 藤井正雄「葬祭仏教の現代的課題」『葬祭仏教』（ノンブル社、1997）
- 4) 木下光生『近世三昧聖と葬送文化』（塙書房、2010）
- 5) 前掲書
- 6) 関沢まゆみ「葬送儀礼の変容」『葬儀と墓の現在－民俗の変容』（吉川弘文館、2002）
- 7) 中筋由紀子『死の文化の比較社会学－「わたしの死」の成立－』（梓出版社、2006）
- 8) 村上興匡「葬儀研究からみた弔いの意味づけの変化」『現代日本の葬送と墓制』（吉川弘文館、2018）
- 9) 蒲池勢至「葬送儀礼の変化 愛知県の事例を中心に」『国立歴史民俗博物館研究報告』191（国立歴史民俗博物館、2015）
- 10) ○調査場所
 2017年3月2日 鷺森別院〔和歌山教区布教使研修会〕（僧侶）
 2017年7月25日 本願寺津村別院〔伝道活動研修会〕（僧侶）
 2017年8月1日 岐阜別院〔岐阜教区 僧侶研修会〕（僧侶）
 ○回答者数 和歌山（36人） 大阪（23人） 岐阜（35人） 総数（94人）
 ○質問
 ・問1 葬儀に関する儀礼を『葬儀規範』の通りお勤めされていますか
 ・問2 浄土真宗の教義的にそぐわない宗教行動を門徒の方が行っていた時、どのような対応をされていますか
 ・問3 葬儀のスケジュールや構成は主として誰が決めていますか
 ・問4 葬儀等の儀礼において、工夫されていることがあれば、お書きください

中国における仏教復興運動について ー持松の動向と思想を中心としてー

章 傑

龍谷大学大学院 国際文化学研究所
国際文化学専攻 博士後期課程

はじめに

清末から民国時代にかけて行われた仏教復興運動は日本仏教の影響を強く受けている。日本の仏教各宗派が中国布教を行ったが、結果としてほとんど中国社会では受け入れられなかった。中国側が自主的に持ち帰ったのは、真言宗のみと言っても過言ではない。中国密教史の中で代表的な人物である持松は、現在でも中国、香港、台湾の密教者に強い影響を与えている。筆者は彼の著作を整理することを通して、その密教思想の意義と中国仏教復興運動との関係について考察したい。

仏教復興運動の経緯

1895 年に、日清戦争で中国が敗北した後。1898 年、内に張之洞が提唱した廟産興学運動¹⁾、外からは日本仏教各宗派の中国布教によって中国の僧侶たちは危機的状況に陥った。さらに彼ら自身の墮落とあいまって、中国仏教を復興しようとする改革運動が唱えられた。その中、言及すべき二人の人物は楊文会（1837-1911）と太虚（1890-1947）である。

楊は、清時代の仏教を篤く信仰した在家者で、イギリス在在中に、留学中の南条文雄と知り合った。中国に戻った楊は 1890 年から 1893 年まで四回にわたって仏典購入を南条に依頼し、日本から総計 235 冊の經典が送られた。1897 年、南京で金陵刻經処を建立し、日本から得られた貴重な仏教經典を出版し流通させた。これが中国仏教復興運動の始まりとされている。

もう一人の太虚は、楊の学生、あるいはその後継者とされている。1917 年に日本仏教を考察した上で中国仏教の改革を図る『整理サンガ制度論』を発表し、僧団の建立、八宗復興、サンガ教育、仏教伝道などの理念を提唱した。太虚は上掲著の中で南山宗（律）、少室宗（禪）、開元宗（真言）、廬山宗（浄土）、慈恩宗（法相）、嘉祥宗（三論）、天台宗、清涼宗（華嚴）という八つの宗派の復興ができれば、中国仏教全体の復興が可能だと主張した。その見解は後に中国密教復興の基層理論となった。

持松の動向

持松（Chi-Song、1894-1972）は俗名を張旃林と言い、1894 年 8 月 16 日、湖北省荊門直隸州（現在湖北省荊門市）に生まれた。8 歳で、鉄牛寺にて出家した。20 歳の頃漢陽の帰元寺にて具足戒を受け、同年、華嚴大学に入学した。中華民国 4（1915）年、日本政府の「対華 21 ヵ条要求」内容の一つ『中国において日本人の布教権を認めること』に注目した。後に『法輪宝懺』²⁾を読んで、密教の奥深さに興味を持ち、日本求法を決意した。生涯三回の渡日があったが、求法を目的としたのは 1923

年（一回目）と1925-1926年（二回目）であった。

1923年、持松は、当時、高野山天徳院の住職であった金山穆昭（1875-1958）の下で密教を学んだ。四加行を終えた後、伝法灌頂を受け、古義真言宗中院流の法脈を得て、伝法阿闍梨位が授けられた。同年9月、経済的な問題で滞在が困難となったため、密教經典、儀軌、『弘法大師全集』などの貴重な書籍並びに仏画、法具、大蔵經を携えて帰国した。その中には、中国ですでに失われていたものや日本密教者の經論などが含まれていた。帰国後、江蘇省常熟県の興福寺を拠点として密教教学を布教し始めた。同年末、浙江省高等裁判所長陶叔惠の要請によって杭州菩提寺にて結縁灌頂を行い、灌頂を受けた人は百人余りと言われる。

1925年10月28日、東京で開かれた東亜佛教大会に参加した持松は引き続き密教を学ぶことを決意し、そのまま日本に残った。まず新潟県に行って新義真言宗豊山派管長の権田雷斧の元で新義真言宗を学習した。翌年春、雷斧から印可をもらい、多聞院で金胎兩部伝法灌頂を受け、伝法院流四十九世伝法阿闍梨位が授けられた。雷斧と別れた後、比叡山延暦寺に行って台密を学習した。彼は天台教学について既に熟知していたので、素早く学業を終えたという。最後に再び高野山へ向かい、穆昭の元でサンスクリット文法、悉曇文を勉強した。さらに穆昭から三法院流法脈を相承し、安祥寺流口伝を得た。

以上のように、持松は、密教はもちろん、それ以外に、中国臨濟宗の四十三世法嗣という血脈を持ち、そして1919年、中国華嚴宗の中興の祖師とされる冶開法師から戒を受け、華嚴宗僧侶でもある。さらに中国天台宗、中国法相宗、日本の台密も学んだという記録がある。ここで、持松の師資相承と資格をまとめる。

顕教

- ① 中国天台宗（1916年、祖印から）
- ② 中国禪臨濟宗第四十三世法嗣（1918年、月霞から伝法）
- ③ 華嚴宗僧侶（1919年、冶開から受戒）
- ④ 法相宗（唯識）（1921年、太虚から）

密教

- ⑤ 古義真言宗中院流第六十四世阿闍梨（1923年、金山穆昭から伝法）
- ⑥ 古義真言宗三寶院流第五十一世阿闍梨（1925年、金山穆昭から伝法）
- ⑦ 真義真言宗伝法院流四十九世阿闍梨（1925年、権田雷斧から伝法）
- ⑧ 天台密教（1925年、比叡山にて）

持松の思想

持松が著した密教関連の著作は1923年から1967年にかけて総計67点以上が数えられ、内容で分類すれば、經義、戒律、論釈、教相義理、事相行法、修法儀軌、悉曇文、陀羅尼、印相の9種となる。

そのうち、『密宗大意』（1936）、『密教通関』（1939）は密教全体にわたる入門書とされている。特に『密教通関』は真言十門と持松自身の密教に関する見解が詳しく紹介されており、彼の思想を研究

する上で重要な資料である。1928年に仏教雑誌『海潮音』に掲載された『賢密教衡』においては十の観点から賢首（華嚴宗）と密教との比較がなされている。『賢密教衡』には空海の十住心教判を痛烈に批判し、さらに台密を模倣して華嚴と密教を融合させようという大胆な発想が述べられている。

持松の密教思想に関しては以下のように概括できる。

初期思想「華嚴主、密教従」（主に『賢密教衡』（1928）を反映）³⁾

- ① 反十住心教判
- ② 顕密平等
- ③ 賢密思想（華嚴と真言の融合説）
- ④ 唐密復興
- ⑤ 僧俗分別

後期思想「密教主、華嚴従」（主に『密教通関』（1939）を反映）⁴⁾

- ⑥ 十住心教判を肯定
- ⑦ 反チベット密教
- ⑧ 中華に相応しい密教の建立

おわりに

太虚が提唱した「八宗復興」は中国仏教復興の基層理論となっている。民国時代の密教ブームはその影響下にあった。密教以外の華嚴、天台、法相などの諸宗の復興もあったが、密教復興は最も重要なものであり、かつ日本と深く関わりがあった。

持松は日本の真言宗を中国化しようと意図し、真言宗を中国へと戻そうとした。しかし、後に提唱した賢密思想（華嚴と真言の融合説）は唐代密教（唐密）を復興させたとは言えない。筆者は持松の主張を新たな中国密教構築の試みと解釈している。

現在の中国では済南法界宮、唐密文化交流センターなどいくつかの密教団体の存在が確認できる。その密教思想は持松の思想と一致する部分が多いと筆者は考えている。それが持松の意図したものであったかどうか、あるいはその思想が持松の正当な後継と言えるかどうかは、今後の研究に待たねばならないが、持松の思想が現在の中国でも大きな影響を与えていることは間違いない。現代の中国国内における密教の発展状況や信仰のあり方の把握については今後の課題としたいと考えている。

註

- 1) 1898年、清末の政治家・張之洞により提唱されたもので、仏教寺院の財産を没収し、各種の学校を建設しようとした政策。
- 2) 清咫觀記『法界聖凡水陸大齋法輪寶懺』10巻、『卍新纂大日本續藏經』第74冊、No. 1499。
- 3) 持松『賢密教衡』楊毓華編『持松大師全集』第5巻、2013、震曜出版社、pp. 2385-2412 参照。
- 4) 持松『密教通関』楊毓華編『持松大師全集』第3巻、2013、震曜出版社、pp. 1044-1185 参照。

浄土教に見える延年転寿の思想史

小 川 法 道

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

大乘仏教における業思想は空思想の影響から、業報を軽減することや自己の善根功德を他者に振り向ける廻向等の思想へと変容していく¹⁾。浄土教においてもそのような空思想の影響を受け、業報思想は無視されることはないが、業の原則は緩和されるのである。浄土教には往生浄土という当益の他に現益として「転重軽受」や「延年転寿」の思想がある。「転重軽受」は業報を軽減するはたらきがあり、不定業であるから転ずることができるとし、「延年転寿」は自己の力または仏の加護によって、この世における寿命を延ばすはたらきがある。両者は業思想と関連の深い思想であり、浄土教の中で業思想がどのように変遷したかを知る手がかりとなり得る。この「延年転寿」については仏教の教義的方面と、中国思想的方面からの考察を要する。そうした問題領域の中で仏典には「延年転寿」と類似した「延年益寿」という語が見られるが、この「転」と「益」の語の相違の背景についても考察を加えたい。

2. 仏教における寿命とその変容

まず「延年転寿」の思想を見るにあたって、仏教において寿命がどのようにとらえられているのかについて見ておくことにする。説一切有部の教義では、「命根」と「寿」を同義語とする。その命根は基本的に前生の生を終えた時、次生に結生させるはたらきがあり、そして生を得たのちは死有まで、その生を維持し続けるものである。そして寿は煖（体温）と識とを維持するはたらきをもっていて、実体をもつ法であると考えられている。また命根は過去の業（引業）によって現生に引かれ、そして現生においても命根はその過去業に依って転起する。換言すれば、現生の命根は過去業によってその期間が決められるといえる²⁾。つまり仏教において寿命とは、過去世の業因によって決まった異熟果のことをいう。

このことを踏まえた上で寿命に関する「延年転寿」がどのように変遷してきたかを思想史的にたどっていくこととする。すでに望月信亨氏によって「延年転寿」の思想は『発智論』、『俱舍論』に出ると指摘されている³⁾。そこでは「延年転寿」という語は用いられないが、仏が寿命を延ばすことのできる「留多寿行」や寿命を短くすることができる「捨多寿行」を説き、阿羅漢や仏の位にあれば、自己の定力と願力によって富を感じる業を転じて、寿の異熟を感じる業へと転換することができ、寿命の長短を自在に操ることができるとする。ここでは寿と富は対比関係で捉えられていることがわかる。

仏教が中国に入ってから土着の思想である道教の増寿益算の思想に影響され、偽経といわれる多数の経典が編纂されるようになる。その中、劉宋元嘉四（四二七）年、智嚴と宝雲の訳と伝えられる

『四天王経』にも道教の影響を受けた形跡が見られ、寿命の長短が決まることについて、四天王等が衆生の教化を行い、その衆生が仏道修行を修したならば寿命を増やすことができるとしている。この増寿益算の思想については、道教の代表的な著『抱朴子』内篇第六微旨の影響を受けているという。『抱朴子』では、天に報告された人の罪状によって、神に寿命が奪われる奪算説を説いていて、その肯定的なものが『四天王経』に見る益算説なのである。それゆえ、この『四天王経』は中国の益算説の影響を受けたものと見るができる。また『抱朴子』では、寿命を延ばす機能を挙げていて、奪算説にもとづいて罪過を改悔して、罪過の二倍の善を行うことによって禍を転じて福と為し、加えて寿命を延ばすことを「延年益寿」と表現しているのである。

3. 大乘諸経論に見える延年の思想史

『大智度論』における延年の思想は「留捨寿行」に見えた思想と一致し、現生の寿命の長短を自在に操ることができるという。またこの寿命の業を転換することから「転寿」と表現され、経論の中では『婆沙論』と『大智度論』にしか見えない語である。曇無讖訳『大般涅槃経』では、不殺生の功德によって次生の寿命が延びるとし、「延年益寿」で表現されている。その他、さまざまな大乘諸経論の中で、さまざまな方法によって延年を得ることができることを説いているが、今回はこの「転寿」と「延年益寿」という語に注目を置きたい。

4. 浄土教に見える延年転寿の思想

では浄土教において、「延年転寿」の思想がどのように受容されているのかについて見ていきたい。道綽（562-645）の『安楽集』第四大門で寿命を延ばす功德について、『惟無三昧経』や『譬喻経』を挙げて、念仏（三昧）・持戒・焼香・燃灯・懸繪幡蓋・信向三宝という条件を満たせば、鬼による死から免れ、寿命を延ばすことができると説いている。しかし戒を持つことをやめれば鬼に殺されるとも説く。道綽は『惟無三昧経』という疑偽經典の引用や、『譬喻経』のような教化的に平易な内容の經典を使うことによって、民間信仰に密接している事柄を踏まえて、念仏三昧を行ずる者が「延年益寿」という現益を得ることを示したのである⁴⁾。ただ延年益寿を明かす「念仏」に関して、道綽は阿弥陀仏に限定している訳ではない。

善導（613-681）の『観念法門』では、「延年転寿」について、六種の往生を説く經典に依って、阿弥陀仏を称念して極楽浄土に往生したいと願う者は現生で「延年転寿」を得て、九種の横難に遇わないことを説く。また五種増上縁の中に「護念得長命増上縁」を挙げて、護念され命が延びる縁を挙げていて、『阿弥陀経』の読誦、浄土の依正二報の讃歎と礼拝、一万遍阿弥陀仏を念じるという、いわゆる五種正行を修することによって「延年転寿」することができると説いている。

5. おわりに

道綽の『安楽集』では、『抱朴子』や大乘『涅槃経』からこの「延年益寿」の語を使用したと想定でき、「延年益寿」の語は中国土着の道教思想を受けた語ということができ、それが中国仏教の中に取り入れられたとすることができる。それゆえ「延年益寿」の語は仏教教理的というよりむしろ中国

思想的であるといえる。

ところで善導は道綽の「延年益寿」の語を「延年転寿」と変えるのである。善導は玄奘訳の經論を使用しないことから、『大智度論』から「転寿」の語を取ってきたといえよう。その「転寿」は寿命の業を転換することを意味することから、「延年転寿」は仏教の転換という教理的内容を踏まえた語であるといえる。では善導はなぜこのように「延年転寿」の語を使用する必要があったのか。道綽は民間に受け取りやすい内容を示すために「延年益寿」の語を使用したが無阿弥陀仏の功德力を強調する訳ではなかった。そのようなことから善導は仏教教理的な「延年転寿」という語を創出することによって、「延年益寿」の語がさまざまな典籍の中で使われ、しかもその典籍ごとに寿命を延ばす行為が異なっていることから、延年の根拠を阿弥陀仏一仏の仏力（護念力）に限定強調することになったといえる。

しかし善導の『観念法門』以降、善導の著作では延年転寿のような思想は見られなくなる。日本では珍海・法然によって用いられるが、延年転寿の効果が期待されるというより、護念を求める傾向が強いと考えられ、延年転寿の思想は護念の中に含まれるようになったと考えられる⁵⁾。

註

- 1) 平岡聡『〈業〉とは何か 行為と道德の仏教思想史』（筑摩書房、2016年）p.180-196 参照。
- 2) 加藤宏道「アビダルマ仏教における生命観——命根の研究——」（『日本仏教学会年報』第55号、1990年）。
- 3) 『望月仏教大辞典』（世界聖典刊行協会、1993年）第1巻、p.315 参照。また望月信亨『浄土教の起原及発達』（山喜房仏書林、1930年）p.196-209、望月信亨『仏教經典成立史論』（法蔵館、1946年）p.393-409 参照。以下の『四天王經』などの論は望月氏によった。
- 4) 大内文雄「安樂集に引用された所謂疑偽經典について——特に惟無三昧經・淨度菩薩經を中心として——」（『大谷学報』第53巻第2号、1973年）。
- 5) 詳しくは拙稿「延年転寿の思想史——特に浄土教をめぐる——」（『仏教学会紀要』第23号、2018年）を参照のこと。

「近代仏教と茶の湯」

－戦争との関わりについての考察－

安孫子 芳 枝

花園大学大学院 文学研究科

仏教学専攻 博士後期課程

はじめに

近代仏教と茶の湯の関係性を探るうえで、戦争との関わりに焦点を絞って論じてみたい。最初に仏教側の動向を、主に法律や制度等の宗教政策を中心に考察することにする。次に近代の茶道界の概要を押さえ、なぜ戦争協力をするようになったかについて解明する。まとめとして茶の湯と仏教と戦争の関係性について提示したいと考える。

一、近代の宗教政策

(1) 明治維新による宗教再編

王政復古の号令によって神道において祭政一致が国家目標とされ、神仏分離令が布告され、絶対的地位を与えられたかにみえた。天皇を神に祭り上げるために仏教を排除することで、神道にこそ天皇絶対化できる道を見出したともいえる。神仏習合という宗教的伝統を強制的に再編するという変革をもって明治宗教史は幕を開ける。

(2) 仏教と神道の制度的変遷

神仏分離政策が選択された影響で激しい廃仏毀釈の様相を呈した。廃仏の嵐が落ち着いた頃、仏教界からの不満が噴出し、要望を無視できなくなった。設置からわずか一年とたたない明治5年(1872)政府は神祇省廃止を決定、それにかわり教部省が設置された。教部省では神・儒・仏の三教合同の指導政策をとることに決定した。ここに仏教は国家機構のなかで確固とした地位を得ることになった。

教部省は仏教側の要望を汲みかたちで発足したものであるが、実際の教導活動は神道のうえに行われた。そのような神道優位の現状に不満を抱く島地黙雷らは政教分離を提唱し、明治8年(1875)大教院は解散、教部省も解体に追い込まれた。その後、神道非宗教論が仏教側の対神道戦略の中で出現し、神道側にも受け入れられた。

神道の宗教性を否定することによって国家神道制は成就するという経過をたどることになる。

(3) 仏教の戦争協力

明治22年(1889)、大日本帝国憲法が公布され天皇制国家体制が確立した。日清日露戦争のナショナリズムの高揚する頃には国家神道は正統的なイデオロギーとしての地位を確立したのである。対外戦争に際して仏教教団は軍資献納(経済的支援)と国家神道への協力(精神的支援)の役割を担った。明治45年(1912)には明治政府による仏教・教派神道・キリスト教代表者の会同である三教会同を

実施した。政府は過激思想を弾圧し、家族国家観による国民教化に、諸宗教を協力させようとし実現した。

第一次世界大戦の終戦後、国内の経済は不況の嵐となった。仏教界は社会政策の一環として各教団で社会事業を手掛け、さらに社会教化へと活動は広がっていった。

昭和3年(1928)には、御大典記念日本宗教大会が開催され、神道・仏教・キリスト教代表者その他宗教関係者が集まり、国民教化推進をもって国家への貢献を確認した。昭和12年(1937)に国民精神総動員中央連盟が結成され、挙国一致、尽忠報国、堅忍持久のスローガンを掲げて国民運動を展開し、昭和14年(1939)に宗教団体法が公布され仏教界はより国民教化に動員され、積極的に国民精神総動員運動を推進し、結果として戦争協力に邁進して行ったのである。

二、近代の茶道界

(1) 茶家の新しい試み

明治維新の制度の大転換により、茶の湯は衰退し存続の危機に見舞われた。茶家の三千家(表千家、裏千家、武者小路千家)は新しい社会に受け入れられる茶の湯のあり方を模索し、合同の事業を立ち上げた。それが献茶式である。明治13年(1880)に北野天満宮での献茶が行われ、表千家十一代碌々斎が奉祀したのであった。こうして始まった献茶は行事として認められ、次々に由緒ある神社仏閣で執り行われた。昭和11年(1936)に開催された北野大茶湯は表千家では明治維新のころはほとんど弟子がいなかったという状況から一万人以上が北野に詰めかけたというのは、いかに千家流の茶の湯が再興に成功したか、を物語っている。

(2) 天皇と茶道界

慶応元年(1865)に裏千家の玄々斎が孝明天皇へ献茶し、明治20年(1887)には表千家碌々斎による明治天皇への献茶が行われた。献茶は尊崇の気持ちを誓うことになり、その後の天皇を中心とした国家形成の実現へ向けて茶道界が担う役割の大きさが見て取れるのである。神社仏閣での献茶の流行に先んじて天皇への献茶も行われていたことは注目すべき点である。

政府の国家神道の位置づけは、天皇への崇敬の念を深める儀式として宗教性を排除した神道の形を借りたというものだった。本来、天皇への尊崇の気持ちを表すことは神社への参拝ということと結びつかなかったものが、神社参拝が同時に天皇への敬愛の気持ちを表すことになったのである。国家神道の成立によって天皇直接の献茶のみならず、国家神道の目的で造られた神社(明治神宮等)においての献茶も天皇への崇拝の念を表すことになったのである。

天皇への献茶を許され天覧の機会を得て、権威に近づけたことは茶の湯の復興の大きな足がかりとなった。茶道界はこのような天皇との結びつきの強さから、神格化された天皇の名の下に突き進んだ侵略的政策に協力する姿勢は必然だったといえるだろう。

(3) 茶道界の戦争協力

明治31年(1898)に行われた豊公三百年祭大茶会は、表千家惺斎の献茶によって開幕し、政財界、

宗教界を包含しての大きかりな事業となった。日清日露戦争後のアジア侵攻への動向は豊臣秀吉が朝鮮出兵したことで重なり、その気概を学び、遺徳を顕彰する趣旨で行われた。

明治 22 年（1889）刊行の千賀可岐著『茶道为国弁』には政府の打ち出した三条教則（敬神愛国・天理人道の明示・皇上奉戴と朝旨遵守）を茶の湯において実践できることを説いている。昭和 18 年（1943）には武者小路千家の愈好斎は『茶道風与思記』を著わし、茶道の精神性が戦争に役立つとしている。表千家の雑誌『和比』第八卷一（一條書房、一九四四年）の記事には「決戦の茶道を語る」と題して座談会をしている。

表千家・裏千家ともに国民精神総動員運動に呼応して「茶道報国」を打ち出し、大名茶の一服飲んで戦場に臨む茶から考えられた茶箱を南方や中国の戦線に送った。昭和 18 年（1943）には裏千家が献金を募り、陸海軍に軍用機を献納し、海軍機には「裏千家号」と命名された。献金期間三か月で予定額十万円の二倍以上の献金が集まったのである。昭和初期までに家元とする茶道界が社会的影響力を持つほどの大きな力を持っていたことがわかる。

まとめ

茶家が天覧の献茶を許され、天皇崇拝の拠り所である神社での度重なる献茶式では茶の湯を通して茶家が天皇と近い存在になっていった。また由緒ある神社仏閣での献茶式を定着させたことで宗教界との深いつながりができた。茶道界は「献茶」という儀式を活用し、宗教界と親密になることで復興を遂げたが、一方結果として戦争加担することとなったと言えるだろう。

宗教界では仏教界・神道界ともに精神教化の機関として戦争の正当化の役割を担った。茶家は献茶式という行事によって格式ある、権力に呼応しやすい神社仏閣とのつながりを持つことで宗教政策の影響を強く受けることになり国民精神総動員運動に応じたのだった。

一見、国家の宗教政策と茶道界は関わりなさそうであるが、近代の宗教政策は仏教・神道・国家神道を回路として茶道界にも影響を与え、茶道報国の道に突き進んだといえよう。

賀川豊彦による神の国運動の神学的基盤

金 秀 娟

同志社大学大学院 神学研究科 博士後期課程

1. はじめに

賀川豊彦は日本基督教団の牧師であり、社会運動家であった。彼は生涯を捧げ、新しい日本社会建設のための社会運動、すなわち「神の国運動」に取り組んだ。貧富の差が拡大し、戦争の混乱が続く中、賀川が最も苦悩したのは、自由と平和に基づき、新たな日本を築くことであった。

賀川の神の国運動は、当時の国民と労働者らを国家や資本家、また個人の努力だけでは解決できない精神的・経済的な社会構造による問題から解放させ、すべての人間が共に生きていける社会の建設を目指す運動であった。賀川の神の国運動には同時代の他の社会運動とは異なる思想的特徴が認められる。それは、徹底的にキリスト教の精神に基づいた運動であり、キリスト教の共同体の回復を目指した運動であった。

本論文では、賀川豊彦がどのような神学的思考に基づいて、信仰と社会的実践を結びつけ、神の国運動を展開しようとしたのかを考察する。そして、伝統的な神学と賀川が理解したキリスト教を比較しながら、彼の神学的特徴を明らかにしたい。

2. 個人的体験から生じた信仰と宗教観

賀川は幼少期に吉野川流域で経済的に豊かな人々と知識人の精神的墮落、とりわけ性的淫蕩や性売買¹⁾、神戸の新川のスラム街における生活を通して疲弊した生の中に絶望を感じた。賀川は16歳に彼の師となるマヤス宣教師に会ってから、イエスの弟子の生き方について知るようになった。

賀川は19歳の時に危篤状態から生還するという再生を経験した。賀川はその神秘的な体験を通して「生命そのものの不思議を見た」²⁾と告白し、生命の偉大さを経験した。賀川にとって「生命」は「精神化」された比喩的な意味での「生命」ではなく、生物体として宇宙に存在する命そのものであった。³⁾

その2つの経験から生じた彼の宗教観、特にキリスト教に関する理解は「良心の宗教」へと繋がる。賀川は当時、日本の宗教とイエスの宗教との大きな相違は「良心」から来ると主張している。彼は「これらの宗教（著者注：日本の民族宗教）は人間の良心生活と全く交渉のない宗教である。ところが、イエスが私たちに教えられた宗教は、かかるいろいろの良心を圧抑する障害物を跳ねのけて、生命と愛の飛躍の中に直観する神の経験を中心とする一つの生活である」⁴⁾と語る。

3. 神理解

賀川の神理解の最も基礎になるのは「神は霊である。これは、すなわち生命」という思想である。彼の神学的思想にとって最も重要なのは「生命」である。賀川によれば、創造者である神は単に創造

者ではなく、すべての創造物に生命を注いだ生命それ自体である。世界のすべてのものは生命があるため存在する、と。また、我々は神から始まるものであり、その生命の主権は神にある。

そこから賀川は、神がすべての創造物に生命を注いだのであるから、個人を超えてすべての創造物が救いを受けるべきであると説く。その中に社会も含まれるため、日本社会も救済を受け、新しい社会が到来すると確信した。これは、キリスト教が持つ社会的責任を強調する役割を果たすことになった。

賀川は神を知るための一つの概念として「良心」を提示している。彼は「神が一つであるとうろして分かるか？理屈からは分からない。良心は一つであるから神は一つである」⁵⁾と主張する。彼は聖書の言葉を引用し、二人の主人つまり、神と神以外のもの、例えば財物、権力、力、等を心に置く場合、良心が分裂し、腐敗に進むと述べる。また、良心が分かると創造者も複数になるとする。すなわち、生命であり霊である神が一つであることを理解せしめるのは良心である。この良心は人間の欲望をコントロールできる装置であり、神を分からせるものである、と。⁶⁾

キリスト教は唯一神信仰を持った排他的宗教であると言われる。しかし、賀川の良心の概念は、キリスト教は排他的宗教ではなく、「なぜ、神が唯一なのか」を説明する。さらに、彼によれば良心の宗教は、新たな日本社会に搾取からの解放と自由をもたらす。つまり、キリスト教の神に見出せるのは排他性ではなく、「絶対他者性」であり、その絶対他者性は社会的拡張性を要求する。社会的拡張性とは救済を個人の魂に限らず、神が生命を与えたすべての被造物にまで広げることである。

4. イエス・キリスト理解

賀川にとって「イエス・キリスト」は彼が生涯をかけて神の国運動に献身できるようにした大きな原動力であった。したがって、賀川がキリスト教を理解するにあたって最も力を注いだのは「イエス・キリストはだれなのか」という問題であった。

賀川にとって、イエスは「神を見せるもの」であった。賀川によれば「イエスは神を霊、即ち生命だと見られた」⁷⁾。この言葉から、賀川は、イエスは神を説明する媒介体であり、イエスは神の計画を我々に明らかにするメッセージそのものであると理解する。

賀川は神の存在の顕れとしてイエスを捉えた。賀川にとり、イエスは「神人融合の生」を過ごした神であり、人間であった。彼はヨハネによる福音書に書いている「わたしをお遣わしになった父と共にいる」(ヨハネ8:16)、等の聖句を引用しながら、神人融合の生について説いている。つまり、神人融合の生とは、父なる神と子であるイエス・キリストの生の一致を意味する。

賀川はイエスの神人融合の生を通して「神の経験の2つの方面」⁸⁾を説明する。一つの方面は人間としての神の経験で、もう一つの方面は神としての人間経験である。⁹⁾賀川はそれを通して彼の宗教観を提示する。「宗教とは－「人間が神に信頼すること」のみなく－「神が地球上において人間生活を経験すること」」¹⁰⁾である。したがって、宗教とは両方通行にならなければならない。また、それを前提しない宗教は真の宗教ではない。そのような生を生きられない生は表面的であり、形式主義的な宗教人とならざるをえない。

賀川にとってイエスの生涯において最も重要だったのは「愛の実践」つまり、「贖罪愛」であった。

この贖罪愛は賀川のすべての社会活動の基本思想であり、神の国運動の完成のために必要不可欠な概念であった。イエス・キリストの死と復活によってすべての人間は救済を含め、自由と解放を受け入れた。これが「愛」に表れたのは、イエスの死と復活は彼自身のためではなくて世界のすべての人間のためであり、彼の公生涯も隣人と共同体のための生であったからであろう。

これは、自由と解放を目指す神の国運動における核心思想であり、キリストの弟子の生を生きるクリスチャンなら当然持つべき素養であった。賀川は「真の宗教は、必ず、社会性を帯びる」¹¹⁾と主張し、真の宗教を「神の国と云う社会理想である」¹²⁾と定義する。彼はイエスの十字架の出来事において現れた贖罪愛こそが、宗教の持つ社会性であると考えた。そして、彼はその社会性に基づく神の国運動を夢見たのである。

5. 弟子の生理解

賀川にとって弟子の生とは「イエス・キリストに従う神人融合の生」¹³⁾である。上述したように、イエスが神と共に生きていた如く、我々も神の御旨に沿って生きていく必要がある。これが、弟子の生である。

それから、弟子の生は「犠牲の生」である。賀川は「社会秩序の建設の為に愛の必要が説かれ、犠牲が愛の基礎として必要なことが語られている」¹⁴⁾と述べる。賀川は「贖罪愛」を通して新しい社会が建設されると強く主張する。しかし、その贖罪愛を実現するためには自己犠牲が必要である。

その上、賀川が理解する弟子の生とは「意識が変化された生」である。彼は宗教運動、つまり神の国運動は、キリストの弟子がまず意識を変え、他者の苦痛を共に背負い、彼らの意識が変えられるように導いていくことから始まる。竹中によると、「賀川は意識に無意識、半意識、全意識の三つの段階」¹⁵⁾があると考えているという。「無意識」とは自然的本能に従う生の段階であり、「半意識」とは道徳的の生の段階である。そして、「全意識」とは他者のための犠牲としての十字架の生の段階である。¹⁶⁾賀川は意識の最後の段階である全意識の段階に向けて歩むことがクリスチャンの生であると主張する。そして、全意識にもとづき、社会の人間と人間を結びつけるものを「連携意識」と呼び、これが賀川のキリスト教倫理の中心的概念¹⁷⁾となり、彼の社会活動を理解する上でも重要な思想である。

6. おわりに

賀川豊彦の神の国運動の神学的基盤は、生命である神、神の何者たるかを示すイエス・キリスト、自由と解放を宣言するイエスの福音、神人融合の生を生きる弟子であると言える。この理解は、神の国運動の贖罪愛に基づいた生命の魅了宗教運動としての側面にも現れている。

賀川の神学は時代状況と彼の生涯と体験に基づいた思想である。そこで、西欧のキリスト教の伝統神学とは異なる視点からのキリスト理解が試みられた。しかし、賀川の神学と思想がキリスト教の伝統からまったく逸脱していたわけではない。むしろ、彼の神学はキリスト教の精神の根底にあるイエスの福音について徹底的に問い直すものであった。そして賀川は、初代教会の姿を回復することを目指したと考えられる。

註

- 1) 当時の貧しい人々は自らの経済的窮乏を解決するために、裕福な人々に自分の娘や女性を売った。
- 2) 同書、196 頁。
- 3) 同書、196 頁参照。
- 4) 賀川、『イエスの宗教とその真理』、17 - 18 頁。
- 5) 賀川、『イエスの宗教とその真理』、33 頁参照。
- 6) 同書、33 - 36 頁参照。
- 7) 同書、31 頁。
- 8) 同書、42 頁。
- 9) 同書、42 - 52 頁参照。
- 10) 同書、49 頁。
- 11) 賀川豊彦『賀川豊彦全集 1 巻』キリスト新聞社、1954 年、301 頁。
- 12) 同書、300 頁。
- 13) 同書、50、54、80、81、93 頁参照。
- 14) 同書、136 頁。
- 15) 同書、134 頁。
- 16) 同書、134 頁参照。
- 17) 同書、134 頁参照。

参考文献

- 賀川豊彦『賀川豊彦全集 1 巻』キリスト新聞社、1954 年。
- 賀川豊彦『イエスの宗教とその真理』ミルトス、2011 年。
- 賀川豊彦『キリスト山上の垂訓』日曜世界社、1946 年。
- 賀川豊彦『自由組合論』警醒社書店、1922 年。
- 賀川豊彦『人格社会の本質』清流社、1949 年。
- 鵜沼裕子「賀川豊彦の信の世界」、『日本の神学』52 巻、日本基督教学会、2013 年、195 - 203 頁。
- 加山久夫「神の国運動としての賀川豊彦の生涯」、『賀川豊彦研究』第 51 号、14 - 19 頁。
- 加山久夫「日本キリスト教における賀川豊彦－再評価は可能か」、『日本の神学』52 巻、日本基督教学会、2013 年、9 - 24 頁。
- 隅谷三喜男『賀川豊彦』岩波書店、2011 年。
- スティグ・リンダーグ「賀川豊彦の思想における『悪概念』」、『現代キリスト教思想研究所』第 9 号、2011 年、71 - 88 頁。
- 竹中正夫『賀川豊彦における基督教倫理』同志社大学人文科学研究所、1960 年。
- 聖書、新共同訳、日本聖書協会、1999 年。

浄土宗と真言宗から見た阿弥陀仏の一考察

宇野正男

種智院大学 人文学部

仏教学科 平成29年度卒業生

はじめに

2016年2月にインドに旅し、王舎城牢獄跡地に立ち、改めて阿弥陀仏と浄土について思いをめぐらした。そこで本稿では浄土宗開祖の法然と真言密教に浄土思想を取り入れた覚鑊を取り上げ、浄土宗と真言宗から見た阿弥陀仏の捉え方と、その相違について考察する。

I 浄土宗から見た阿弥陀仏

まず日本における浄土思想の流れについてみると、三系統に分けられる。(1)南都(奈良)浄土教、(2)密教(真言)浄土教、(3)叡山(天台)浄土教、(1)の南都(奈良)では三論宗や法相宗など仏教教学を基盤としての阿弥陀信仰であった。(2)の密教浄土教は覚鑊が密教思想における即身成仏の立場から論じている。しかし日本で浄土教が定着するうえで大きな役割を果たしたのは(3)の叡山浄土教である。行者自身の心中に阿弥陀如来を求めようとする「止観念仏」や西方極楽往生を求める「五会念仏」或は「不断念仏」と呼ばれる浄土思想である。恵心僧都源信の『往生要集』はこの二つの思想から必然的に形成されたものと考えられる。¹⁾

法然の浄土思想

法然(1133年～1212年)は善導の『観経疏』、「一心に専ら弥陀の名号を念じ、行住坐臥に時節の久近を問わず、念々に捨てざるもの、是を正定の業と名づく、彼の願に準ずるが故に」が目にとまり、また源信の『往生要集』の中に「往生之業、念仏為本」により、称名念仏が阿弥陀仏の本願行であることを確証して、たちどころに余行を捨て、一向専修の教えに帰入。時に承安5年(1175年)3月、43歳の時であった。²⁾

『選擇本願念仏集』の第1章では「常に能く念仏すれば、一切の諸障、自然に消滅して、定めて往生することを得、³⁾ 悪世の時代は修行して覚りを得ることは難しく、念仏すれば、罪も消滅し往生することが出来る。念仏こそが一切衆生を平等に往生せしめる行であり今までの貴族仏教・伽藍仏教を否定。阿弥陀仏は一切の衆生の平等往生。誰にでも可能な称名念仏が本願であるとした。

図像から見た阿弥陀仏

當麻曼荼羅

極楽浄土と阿弥陀仏の様子が視覚的に見られるのが當麻寺の當麻曼荼羅(国宝)である、善導大師の『観無量寿経疏』を典拠としている。4メートル四方の巨大な織物で阿弥陀の極楽浄土の様子と向かって左側の帯には韋提希夫人の物語、日想観から始まる十三観(定善義)、右側には王舎城の悲劇

の物語（序文義）、下辺の帯には九品往生（散善義）が描かれる。これを世に広めたのが法然の弟子である証空が知られる。⁴⁾『當麻曼荼羅注卷第一西山善峰寺沙門証空記』には出会った時の感激の様子を克明に記している。

二河白道図

善導大師『観無量寿経疏』を典拠とし、法然が『選択本願念仏集』で取り上げ、これを比喻として念仏の意義を説いた。日本で初めて造形化したものである。

これらの図像により、一般民衆にわかりやすく浄土思想と阿弥陀仏の誓願力と称名念仏を説いたことが窺える。⁵⁾

Ⅱ 真言宗から見た阿弥陀仏

『大日経』の特色・・・攘災招福を目的とする現世の利益を求める宗教儀礼と呪法に大乘思想を付与し、実修法の目的として成仏を掲げ、教主として大日如来を出現させ、宗教体験を図画でもって、象徴的に表現する曼荼羅を組織化している。多くの大乘経典では釈尊の教えが説かれるが、永遠の真理そのものを仏と見た大日如来が自らの分身である金剛手、或は金剛薩埵に対し絶対の智慧、すなわち一切智智を獲得する方法と根拠を解き明かす。これを視覚化したのが胎藏生曼荼羅である。仏の慈悲が加わり目覚めて、衆生救済の実践に向かうことこそ、真言行者の最終目標であるとした。⁶⁾

『金剛頂経』

歴史的な釈迦牟尼の成道を一切義成就菩薩に変えてブツダガヤーに於ける瞑想を①通達菩提心、②修菩提心、③成金剛心、④証金剛心・金剛名灌頂、⑤仏身円満の五段階（五相成身観）を解き明かす。阿弥陀仏は大日如来の智、妙観察智をあらわし、真言行者の観想により大日如来の心中より出生し、また行者と一体となって大日如来に戻る。あくまでも即身成仏の修行法である。『金剛頂経』の所説によって建立される曼荼羅を、金剛界曼荼羅という。中心となるのは大日如来であり、その周りに阿闍如来、宝生如来、阿弥陀如来、不空成就如来の五仏であり大日如来の五智をつかさどる。最もよく使用される大曼荼羅では、次のような個別の表現が確定している。⁷⁾

五仏	五部	方位	色	印相	意義・働き
大日	仏部	中央	白	智拳印	全体
阿闍	金剛部	東	青	触智印	力
宝生	宝部	南	黄	与願印	財宝
阿弥陀	蓮華（法）部	西	赤	禅定印	慈悲・知恵
不空成就	羯磨部	北	緑	施無畏印	作用・成就

覚鑿の浄土思想（1095 年～ 1143 年）

『五輪九字明秘密釈』の序文において、「顕教では釈尊の外に弥陀あるも、密蔵には大日は即ち弥陀、極楽の教主なり、当に知るべし、十方浄土は皆是れ一仏の化土、一切如来は悉く是れ大日なり。

毘盧・弥陀は同体の異名、極楽・密蔵は、名は異なるも一処なり。妙觀察智の神力加持をもって、大日の体の上に弥陀の相を現す。云々」と述べ。阿弥陀如来は大日如来の妙觀察智の現れであるとしている。覚鑊の立場が、密教の即身成仏にあり、密教を立場として浄土教の教理を摂取しているのである。⁸⁾

おわりに

浄土宗と真言宗から見た阿弥陀仏は次のような捉え方と相違が明らかになった。

浄土宗・・・阿弥陀仏の絶対他力による救済、称名念仏のみの極楽往生。

真言宗・・・・阿弥陀仏の仏願力に頼らない、己自身が仏となるように修行し、観想して自身の心の中に大日如来や阿弥陀仏を生み出すのである。そして自分自身と一体化する。即身成仏の修行である。

	浄土宗	真言宗
阿弥陀仏の目的	衆生救済	智慧
成仏観	浄土に生まれた後	今、現在
浄土	西方十万億土	真言行者の心中
修行	他力の称名念仏	自力の三密瑜伽による成仏
往生	死後	現在
方位	西方	西
印相	来迎印・施無畏・与願印	禪定印
意義・働き	来迎引接	慈悲・知恵
眷属	観音・勢至	金剛法・金剛利・金剛因・金剛語

全国の村々をめぐり、仏教の教理教学に無縁な人々に分かりやすく仏法を説いたのは「聖」と呼ばれた名も無き人たちである。「高野聖」が勧化に用いたとされる日輪の中の六字名号は、覚鑊の大日如来と阿弥陀如来は同体とする思想であり、真紅の日輪の中に阿弥陀如来をあらわした紅玻璃色阿弥陀如来像・図が各地に現存する、これらの関連を今後の課題としたい。

註

- 1) 北畠 [1993: 1 ~ 2] を参照。
- 2) 藤井 [1986: 11 ~ 12] を参照。
- 3) 西山浄土宗 [2013: 10] を参照。
- 4) 奈良国立博物館 [2013: 7] を参照。
- 5) 京都国立博物館 [2011: 229 ~ 230] を参照。
- 6) 松長 [1985: 35] を参照。
- 7) 頼富 [2005: 35 ~ 82] を参照。

8) 興教大師研究論集編集委員会 [1992: 43] を参照。

主な参考文献

石田 端麿 『日本思想大系 源信』	岩波諸天	1974 年
北畠 典生 『往生要集綱領』	永田文昌堂	1993 年
京都国立博物館 『法然 生涯と美術』	NHK・京都新聞社	2011 年
興教大師研究論集編集委員会 『興教大師覚鑿研究』	春秋社	1992 年
五来 重 『高野聖』	角川書店	1998 年
末木 文美士 『浄土思想論』	春秋社	2013 年
高木 昭良 『浄土三部経の意識と解説』	永田文昌堂	1976 年
中村 元・早島 鏡正・紀野 一義 『浄土三部経』	岩波書店	1991 年
奈良国立博物館 『極楽浄土へのあこがれ 當麻寺』	大伸社	2013 年
西山浄土宗宗務所 『選択本願念仏集』	西山学会『選択集』研究会	2013 年
藤井 正雄 『高僧伝⑤ 法然』	集英社	1986 年
松長 有慶 『日本の仏教・人と教え 真言宗』	小学館	1985 年
宮坂 宥勝 『密教思想の心理』	人文書院	1982 年
頼富 本宏 『金剛頂経』 入門	大法輪閣	2005 年

吉田神道三元十八神道次第の作法考証について

新 田 恵 三

皇學館大学大学院 文学研究科
神道学専攻 博士前期課程二年

はじめに

吉田神道は別名唯一宗源神道、元本宗源神道、卜部神道ともいう神道説の一流派である。室町時代後期に吉田兼俱（1435～1511）が創唱したこの神道説は、彼が自家に継承されてきた家業・家学の伝統を基礎に、儒教・仏教・道教・陰陽道などを取り入れ神道を体系化したものである。近世末期まで長きにわたり神道界に大きな影響を与え続けた。

三壇行事は吉田神道の行法の中心をなすもので、三元十八神道（陰陽行儀）・宗源妙行・神道護摩の三種より構成される。吉田家において盛んに実修・伝授が行われ、多くの神主がこれを学んだ。

三壇行事研究は大きく三つに分類される。一つ目は、三壇行事の成立を明らかにしようとするもので、現在では三種の次第は各々兼俱段階においてすでに成立していたとされている。二つ目は、三壇行事の次第内容を詳しく考証しようとするものである。三つ目は、現存する三壇行事に関する調査報告である。しかし吉田神道において三壇行事をはじめとする「行法」は非常に重要な要素であるにもかかわらず、研究はあまり進んでいない。また、近代以降同行事は完全な形では行われておらず、部分的な現存例はあるものの、中・近世における同行事の実態は不明な部分が多い。

本発表では、「三壇行事の構成」「三壇行事の伝授過程」について研究成果を概説すると共に、「三元十八神道次第の作法考証」について次第書の書込みを用いて説明した。

一、三壇行事の構成

この吉田神道行法の中核たる三壇行事は密教あるいは陰陽道の影響が強く、吉田神道を大成した兼俱の孫である兼右は宗源神道行法惣目録（吉田文庫蔵 『神道相承案』（兼右筆本の梵舜書写本））において、

一陰陽行儀 真言十八道之類也

一宗源妙行 真言金胎兩部行法ノ類也 此内ニ淺畧次第并一段結願次第アリ

一神道大護摩 真言云八千枚也 此内ニ一神供養大護摩次第并諸神合畧次第アリ

としており、三行事がそれぞれ密教における行体系である四度加行の各行事と対応して説明されている。ここで問題となるのは、三壇行事において各行事前に行くべき狭義の加行は存在したかということである。この点について従来の三壇行事次第研究では加行に関して扱われることはほぼ無く、三壇行事は「正行」のみより構成されているとも認識され、同行事の修行的側面についてもあまり論じられることはなかった。

天理図書館吉田文庫を調査した結果、三壇行事各々には狭義の加行が存在することが確認できた。以下それぞれについて説明する。

十八神道加行次第は 6 点確認できた。最も古い頃のものと考えられるのは吉田兼見(1535～1610)の書写にかかるものであり、その他女性への伝授のため仮名書きされている次第も確認できた。

宗源妙行加行次第は 10 点確認できた。最も古い頃のものと考えられるのは吉田兼右(1516～1573)の書写にかかるものである。

宗源加行二重次第は 5 点確認できた。何れも吉田兼右の書写にかかるものである。

大護摩法加行次第は 1 点しか残されていない。理由はいくつか考えられるが、大護摩法の伝授まで至る者が少なかったことなどが関係していると考えられる。

これらの次第の現存から行体系としての三壇行事は単に正行のみより構成されとする従来の認識では不十分で、加行も含めた総体として改めて見直される必要があると考える。

二、三壇行事の伝授過程

三壇行事伝授の為に上京した近世地方神主の日記等を比較しながら三壇行事の伝授過程の実際を見た。以下使用資料の説明をした後、伝授までの過程を概説する。

・里見光當「上京伝授記録」

皇學館大学附属図書館が所蔵する【出羽国鳥海月山両所宮祠官筆神道写本】のうち、『三元十八神道次第』の奥書に記されている伝授記録である。本資料群【出羽国鳥海月山両所宮祠官筆神道写本】は山形県山形市に鎮座する鳥海月山両所宮にまつわる一括資料で、近世の神道書 20 件より成っている。『三元十八神道次第』は両所宮の祠官であった里見光當が元文 5 年(1740)頃記したものを、天明 4 年(1784)8 月に両所宮祠官佐藤齊宮源信賢が書き写したものである。

・宮澤安通『上京日記』

東京都西多摩郡五日市町伊奈に鎮座する正一位岩走神社の累代社家、宮沢氏所蔵の日記。本日記は、安通 37 歳の時、寛政 6 年(1794)1 月 7 日より 10 月 21 日までの道中・在京日記である。

・岡野吉伴『藤原吉伴継目上京記』

福井県越前市大虫町に鎮座する大虫神社の祠官岡野吉伴の記した上京日記。本日記は、享和元年(1801)2 月 3 日の発足より 22 日の京都出立までを記している。

以上 3 資料を比較した結果、伝授には一定の流れがあることが確認できた。

まず、取次を通じて伝授を願う「願書」の提出が行われる。これを受け、加行に入ることを申し渡され、参籠殿での加行が始められる。一定の加行を勤めると、宗源殿に於いて正行の御引渡がされる。しかし、ここでの御引渡は「御格式之通」とされるように形式的なものであったと考えられる。この正行の御引渡に際しては「神文」といわれる誓約書の提出が求められる。正行の御引渡の後参籠殿での加行は続くが、新たに指南家宅における正行の勤修が始まる。これらを全て終えた後、種々の書類の御引渡がなされる。正行の御引渡では行法を中心に宗源殿において宗教的行事の引渡しが行われたが、ここで引渡されるのは種々の書類であり、場所も宗源殿ではなく、御本所様玄関、その奥の座敷である。

以上、上京日記(元文、寛政、享和の 3 資料)の比較により、この頃三壇行事伝授の過程には一定の流れがあり、御引渡(正行の伝授)の前には必ず加行が行われていたことが確認できた。

三、三元十八神道次第の作法考証

作法に関する書込みが豊富な次第資料を照らし合わせながら作法の実態を明らかにした。

次第本文は『神道大系』論説編九 ト部神道（下）所収の梵舜（1553～1632）の書写にかかる次第書を使用し、さらに管見に及んでいる三元十八神道次第のうち作法の書込みが豊富なもの6点を使用した。これら次第書に見られる書込みは従来注目されてこなかった。しかしながらこの書込みこそが作法の詳細な記録であり、これを用いることで各次第作法のより具体的な姿が明らかになった。

終わりに

三壇行事は単なる知識や形式的儀礼、政治的な力とは異なる実修し得る宗教的技術を必要とした。上京した神主をはじめ吉田神道の行法を学ぶ者は加行等の段階を踏みながらこの宗教的技術を習得していた。従来行法の作法についてはあまり注目されてこなかったが、この詳細な記録が次第書に見られる作法書込みであり吉田神道の実態を明らかにする上でこの書込みの比較検討は重要なものであると考える。

今後の課題としては、他の行法についても作法書込みを比較検討することや、各次第作法の教学的背景を明らかにすることである。

無量寿院長覚の教主義

山 本 昌 芳

高野山大学大学院 文学研究科
密教学専攻 博士前期課程二年

はじめに

高野山上の真言教学は、華王院覚海（1142～1223）が説いた不二の説を正智院道範（1178～1252¹⁾）が、而二の説を法（宝）性院法性（？～1245）が引き継ぎ、この二系統がそれぞれ無量寿院長覚（1340～1416）と宝性院宥快（1345～1416）に引き継がれ、応永の大成といわれる教学の成熟期を迎えた。

この応永の大成以降、高野山上の教学は、長覚の不二説を軸とした寿門（無量寿院方）、宥快の而二説を軸とした宝門（宝性院方）の宝寿二門の学派にまとまって行き、今もなお高野山上の寺院を二分²⁾するかたちで現在に至っている。

1、寿門教学研究の現状

宝門教学に関する研究は、宥快の教義を中心に編纂された『宗義決択集』などの論義書が活字化されていることもあり、近年盛んに行われている³⁾。対して寿門教学に関する研究は殆ど進んでいない⁴⁾。

寿門教学の一端を明らかにするため、本研究で取り上げたのは、長覚によって著された『大疏指南鈔』⁵⁾という論義書である。この論義書は全9巻のうちに90もの論義を収録しているのであるが⁶⁾、活字化されていない。

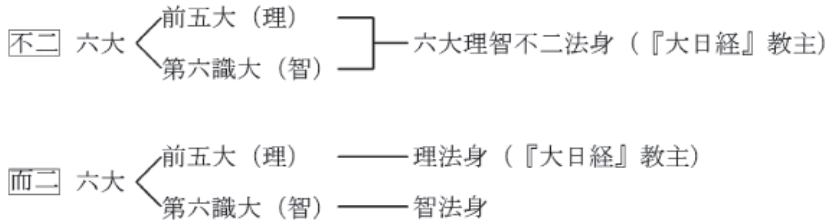
この『大疏指南鈔』は、真言密教における両部の大経のうち、『大毘盧遮那成佛神變加持經』（以下：『大日経』）の注釈書である『大日経疏』に関わる論題を取り扱っている。

寿門教学を大成したとされる長覚によって著されたことに加え『大疏指南鈔』が『大日経疏』を扱っていることから、この論義書が寿門教学を理解する上で不可欠のものであると言える。

本研究では、『大疏指南鈔』巻第1の「大日経教主事」という論義を取り上げ、長覚の教学の一端を報告する。

2、宝門と寿門

宝門と寿門の違いの基礎となる而二・不二は、大日如来の仏身をどのように認識して扱うかを端的に弁別した言葉である。不二門は、前五大の「理」と第六識大の「智」が同一のものであるとし、六大理智不二法身として大日如来を扱う立場をとり、これに対し而二門は、前五大を理法身、第六識大を智法身として別々のものとして扱う立場をとる。つまり、寿門は六大を一体的に捉えて体系化された学派、宝門は六大を分別して捉えて体系化された学派ということができる。



3、『大疏指南鈔』「大日経教主事」の概要

「大日経教主事」は、『大日経』の教主である大日如来の仏身が、聞き手の機根に合わせた対機説法によって説法を行う他受用身であったのか、機根に合わせることも無く、自受法楽によって本初不生の至理をそのままに説く自性法身であったのか、それともそれ以外であったかを論じる、真言教学の根幹を構成する世界観に触れる論義である。

この論義について、宝門と寿門は共に『大日経』教主の仏身は自性法身・本地法身であるという結論に至っている。

ただし、上述の通り結論は見かけ上共通しているが、そもそもこの二門の間で指し示す「本地法身」自体の意味は異なっている。この差異は不二を基礎とするか而二を基礎とするかの違いによって生じている。すなわち『大日経』教主の本地法身が寿門では六大理智不二法身のことを指し、宝門には理法身のことを指しているのである。

論義全体を通じて長覚は様々な観点から、自性法身によって『大日経』が説かれたことを説明している。また論義全体の構造としては、顕教的解釈を密教的解釈に変換する作業に注力し、これを難者と答者の二者に充当している。

本稿では、紙幅の都合上論義の仔細について触れることはできないので、論義全体の中でも寿門の教学として特徴的であった、理智事三点説の採用を紹介したい。

「即ち心王の毘盧遮那従り加持尊特の身を現す」の文に至っては、加持に於いて重々有るが故に法門身より羯磨身を現ずる義なり。自性法身九八識理智の法門より第七識事点不二羯磨身を現ずるを「加持尊特身を現す」と言うこと意得べきなり。或いは「即ち心王の毘盧遮那従り」の行相を明かさるるに因って、所現の瑞相を挙ると意得れども相違無し。⁷⁾

ここで長覚は『大日経』の教主について、自性法身・本地法身から出現した加持尊特身・他受用身であるとするのではなく、理と智の法門から出現した羯磨身であると解釈し、他受用身とはしないとしている。ここから、他受用身説法ではなく自性法身説法であると説明する密教的解釈への変換と、教主である自性法身は理と智が合わさった法門から教主の法身が現れるとする、而二門にはない不二門ならではの特色を見いだすことができる。

この三点説は元来、道範が禅林寺静遍（1166~1224）から引き継いだものであり⁸⁾、長覚が同様に用いていることから道範と長覚の教学の関係性がうかがえる。

まとめ

「大日経教主事」から三点説を取り上げることにより、道範と長覚の教学がもつ連続性の一端を垣間見ることができた。

しかし、道範と長覚の教学は完全に一致しているわけではない。『大疏指南鈔』所収の論義のなかには、道範とは異なる見解を示しているものがある⁹⁾。したがって、長覚の教学は道範の系譜を引き継ぎつつも、忠実に継承されたものではなく、長覚の教学＝道範の教学という図式は成立しない。

冒頭で触れたとおり、長覚は寿門教学の大成者と呼ばれてはいるが、その教学思想はほとんど研究がなされていない。長覚の教学というものがどのようなものであったかという点について、『大疏指南鈔』や他の著作を通して検証することで、高野山上の教学史はより明確なものになるのではないだろうか。

註

- 1) 中村本然「覚本房道範の生没年について」(『山岳修験 60 号』、2017 年) より。
- 2) 水原堯榮『金剛峯寺年中行事』、『水原堯榮全集』第 7 巻、同朋舎、1982 年より。寿門 59 カ寺と宝門の 57 カ寺。
- 3) 金山穆韶「宥快法印の教主義」(『密教研究』58、1936 年)、林山まゆり「中世真言教学における識大の解釈」(『印度學佛教學研究』64、2015 年)、北川真寛「綵畫形像について」(『密教文化』236、2016 年)、土居夏樹「「六大四曼互為能生」について」(『密教学研究』48、2016 年) など。
- 4) 森田龍僊「長覚尊師の学説」(『長覚尊師と宥快法印』、長覚宥快兩先德五百回忌報恩会、1917 年)、金山穆韶、「長覚尊師の教義と教主義」(『密教研究』59、1936 年) が先行研究として挙げられる。
- 5) 本研究では、高野山大学図書館増福院文庫に所蔵されている寛政 3 (1791) 年刊本を用いた。現状調べている範囲では、写本はなく版本のみが現存している。なお本稿では扱うことができなかったが、印融 (1435~1519) による『大疏指南鈔鈎物』という注釈書が存在する。
- 6) 『大疏指南鈔』の内容に関しての言及とまでいかないものの、中村本然『真言教学の諸問題』(高野山大学通信教室、2008 年) の別冊付録にて収録論義の一覧が作成されている。
- 7) 増幅院本『大疏指南鈔』巻第 1、20 丁、左。原文書き下しより抜粋。
- 8) 小林靖典「杲實の教主義について—静遍・道範と頼瑜との説をめぐって—」(『密教学研究』33、2001 年) や、佐藤もな「道範の教主義について—静遍説との関係を中心に—」(『日本総合仏教総合研究』5、2007 年) において詳しい。なお宥快は『宗義決択集』の中で、三点説を「高野の旧風にこれを好まず」と批判している(『宗義決択集』真全 19、95 下)。
- 9) 『大疏指南鈔』巻第 2、「自性会因人事」と巻第 6、「三毒之根」がこれに該当。「自性会因人事」では、道範は自性会において因人がないとするのに対し、長覚は因人があるとし、「三毒之根」では、道範は三毒のほかに能生の無明がないとするのに対し、長覚は能生の無明はあるとする。これらの仔細については今後の課題としたい。

アビダルマにおける蘊の解釈

向 田 泰 真

大谷大学大学院 文学研究科
仏教学専攻 博士後期課程

研究領域とその課題

仏教の出発点は、2500年前のインドにおいてゴータマが「老病死」にふれたというエピソードにある。このゴータマが体験したことをきっかけとして、彼は出家を決意する。ゴータマは出家後、苦しみを生起と消滅の因果関係（*pratītyasamutpāda*, 縁起）を悟り、ブッダ（Buddha 仏陀）となった。その後、仏陀は多くの仏弟子たちに対して、多くの教えを語る。仏陀の入滅後、仏陀によって説かれた教えは仏弟子たちによって伝承される。仏陀の教えは、インドだけではなくチベット、中国、東南アジア、日本にも広まり、今日に至るまで伝承されている。

仏陀の教えは、人間の苦悩である老病死を問題にしている。また、仏陀は我々がいかに自己と自身の身体に執われているのかを五蘊（*pañcaskandha*）という概念を用いて説く。五蘊は色・受・想・行・識の五つで構成され、身体や認識を表す概念である。仏陀の教説において五蘊は「無常であり、苦しみであり、無我である」と説かれる。さらに、仏陀が教説の中で「一切」という場合には五蘊を示している。これは五蘊が人生において拠り処とはならないことを意味している。

本稿で扱うアビダルマ（*abhidharma*, 阿毘達磨）の生まれる過程は、仏陀の入滅後に経典が仏弟子たちによって編纂される。その後、仏陀の教えを研究し、組織化し、解釈しようとして書物のかたちで編纂される。さらに、その書物に対する注釈書が生まれる。その営みがアビダルマである。また、アビダルマは、経・律・論の三蔵と呼ばれるものの論蔵を示している。このアビダルマその営みの大基には、仏陀の教えの問題である人間の苦悩を明らかにするということが大前提としてあったといえる。アビダルマという語は、音写では阿毘達磨や阿毘曇と、意識では対法や勝法などと漢訳される。アビダルマの意味については、「ダルマ（*dharma*, 法）に対して〔研究する〕」という意味がある。

このアビダルマという営みの中で、説一切有部（*Sarvāstivādin*）という大きな影響を持っていたとされる学派が生まれる。説一切有部は、仏陀の教えを整理し、解釈する中で七十五のダルマを設定する。説一切有部の論書では、これらダルマの一つ一つを詳細に説明し、ダルマの存在について分析している。このダルマの存在に関する分析の中で、先述の五蘊が仮に設定されたもの（*prajñaptisat*, 仮有）であるか、あるいは実際に存在するもの（*dravyasat*, 実有）であるのかという議論もされている。この議論は仮実論争と呼ばれる。説一切有部は、五蘊を実際に存在するものであると解釈するが、インドの思想家であるヴァスバンドゥ（*Vasubandhu*, 世親, 320-400 ; 350-430 ; 400-480）は経量部（*Sautrāntika*）という名を用いて説一切有部の説を批判し、蘊は仮に設定されたものであると解釈する。この解釈に対して、同じくインドの説一切有部の論師であるサンガバドラ（*Śaṅghabhadra*, 衆賢）は、徹底的に批判を行う。この仮実論争の考察を通して、蘊（*skandha*）の仮実を明らかにする。また、ヴァスバンドゥの著作である『俱舍論』（*Abhidharmakośabhāṣya*）の解説を通して、ヴァスバ

ンドゥの思想的立ち位置を明らかにする。

アビダルマ文献における蘊の解釈

・蘊の仮実について

蘊の仮実に関する研究はほぼ行われておらず、加藤〔1989〕¹⁾と箕浦〔2004〕²⁾の二つでしか言及されていない。加藤〔1989〕は、最初に仮実について言及しているものである。しかし、限られた文献から仮実に関する言及をしていないことから議論すべき点が残されているといえる。

江戸時代の俱舎学者である佐伯旭雅の『冠導阿毘達磨俱舎論』では説一切有部は蘊を実際に存在するものであると、経量部は蘊を実際に存在するものであると、ヴァスバンドゥは蘊を仮に設定されたものであるとみなしていることが確認できる。ヴァスバンドゥが言及するように蘊が仮に設定されたものであれば、説一切有部の主張する存在論を真っ向から批判するものとなる。これに端を発して、先述の仮実論争が起こったのである。

・『婆沙論』の場合

説一切有部は、有為法が集まって蘊となる、つまり、実有であるものが集まることで蘊となると考えている。また、無為法は集まる能力を持たないため、蘊とはならないとも考えている。

さらに、「體の名称が集まることで色蘊が定立する」ということは、色蘊と称する場合、色蘊を構成する実有のものが仮に集まっているだけである。それ故に説一切有部は色蘊を実有であると考えていた。

・『俱舎論』の場合

ヴァスバンドゥは、「蘊の意味は集積の意味である」ために仮有であり、蘊を言語慣習であるから仮有であると判断している。ヴァスバンドゥは、五蘊ではなく、蘊という語そのものについて論じていることに注目すべきである。

・『順正理論』の場合

サンガバドラは、説一切有部の立場からヴァスバンドゥの「蘊は仮有である」という説を批判する。説一切有部は、蘊・処・界を実有とみなすため、サンガバドラの説も同様に、蘊を実有であるとみなしている。

・『五蘊論註』の場合

スティラマティは色蘊(rūpaskandha)を属格複合語であると確定し、蘊は実体がないものであり、集積の同義語であるから仮有であるとみなしている。

まとめ

上記の仮実説には差異が認められる。ヴァスバンドゥは蘊を一つの語として考えて、蘊は仮有であ

ると決定している。それに対して、サンガバドラはヴァスバンドゥの蘊は仮有であるという点だけに着目し、反論している。つまり、ヴァスバンドゥの着目点が異なっているために、このような論争が起こったと言える。これはスティラマティの『五蘊論註』から明らかとなる。ヴァスバンドゥは五蘊といえは実有であるし、蘊といえは仮有であると考えていたと結論付けてよいだろう。よって、説一切有部やサンガバドラ、そしてヴァスバンドゥの蘊への考え方は本質として同じである。つまり、五蘊は実有であるといえる。また、ヴァスバンドゥは蘊という語そのものの解釈を『俱舍論』において仮有であると言及したといえる。

註

- 1) 加藤純章, 『経量部の研究』, 春秋社, 1989.
- 2) 箕浦暁雄, 「『俱舍論』における蘊 (skandha) の意味規定: 『俱舍論実義疏』・『俱舍注疏随相』研究小史」, 『真宗教学研究』 25, pp.92-105, 2004.

京都・宗教系大学院連合 事業報告 (2018年1月～2018年12月)

[2017年度]

■評議員会

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）
采翠 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）
森山 央朗（同志社大学大学院 神学研究科 准教授）
三宅 威仁（同志社大学大学院 神学研究科 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4回評議員会

日 時：2018年1月27日（土）12：00～13：00

場 所：皇學館大学 9号館 911会議室

第5回評議員会

日 時：2018年3月24日（土）13：00～14：00

場 所：佛教大学 8号館4階 第5会議室

■公開講演会 2017

日 時：2018年1月27日（土）13：30～15：00

場 所：皇學館大学 4号館431教室

テーマ：伊勢神宮と日本文化

講演者：河合真如（元神宮禰宜）

[2018年度]

■評議員会

議長：川内教彰、事務局長：松本丘、会計：三宅威仁

評議員

川内 教彰（佛教大学大学院 文学研究科 教授）
市川 定敬（佛教大学大学院 文学研究科 講師）
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）
石川 立（同志社大学大学院 神学研究科 教授）
三宅 威仁（同志社大学大学院 神学研究科 教授）
井上 尚実（大谷大学大学院 文学研究科 教授）
村山 保史（大谷大学大学院 文学研究科 教授）
松長 恵史（高野山大学大学院 文学研究科 教授）
櫻木 潤（高野山大学大学院 文学研究科 助教）
佐伯 俊源（種智院大学 人文学部 教授）
松本 峰哲（種智院大学 人文学部 教授）
安永 祖堂（花園大学大学院 文学研究科 教授）
小川 太龍（花園大学大学院 文学研究科 講師）
殿内 恒（龍谷大学大学院 実践真宗学研究科 教授）
田中 龍山（龍谷大学大学院 文学研究科 准教授）

第1回評議員会

日 時：2018年5月19日（土）12：00～13：00

場 所：佛教大学 8号館4階 第5会議室

第2回評議員会

日 時：2018年7月28日（土）12：00～13：00

場 所：佛教大学 8号館4階 第5会議室

第3回評議員会

日 時：2018年10月27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：村山保史（委員長）、石川立、川内教彰、佐伯俊源、櫻木潤、殿内恒、松本丘、
安永祖堂

◎第 17 回 K-GURS 宗教研究会

日 時：2018 年 10 月 27 日（土）13：30～15：00

場 所：大谷大学 尋源館 1 階 J103 教室

講 演：田中 貴子（甲南大学文学部教授）

題 目：「九相図と『摩訶止観』・再考－九州国立博物館蔵「九相図巻」は不浄観の手本にあらず－

司 会：村山保史（大谷大学教授）

■ 2018 年度チェーンレクチャー

テーマ：聖典研究の現状と課題

開催場所：佛教大学

科目名：仏教学特論

4 月 13 日・20 日 本庄 良文（佛教大学）

「経典の解釈と再解釈 法然の場合」

4 月 27 日 櫻木 潤（高野山大学）

「文化遺産としての寺社資料－「高野山アーカイブ」の試みから－

5 月 11 日 加茂 正典（皇學館大学）

「古事記と日本書紀の受容史」

5 月 18 日 スダン シャキヤ（種智院大学）

「ネパール現存の梵文写本研究の現状と課題」

6 月 22 日 越後屋 朗（同志社大学）

「ヘブライ語聖書（旧約聖書）研究の歴史と現状」

7 月 6 日 師 茂樹（花園大学）

「コンピュータを用いた聖典研究の現状と方法」 ※大雨警報発令のため中止

7 月 13 日 福田 洋一（大谷大学）

「コンピュータを利用したチベット文献研究史 個人的な体験から」

7 月 20 日 佐々木 大悟（龍谷大学）

「浄土経典研究の現状と課題」

コーディネーター：川内 教彰（佛教大学）

■ 院生発表会

日 時：2018 年 7 月 28 日（土）13：20～16：40

場 所：佛教大学 1 号館 301・302 教室

発表者（発表順）：

【龍谷大学】

井出 大心（実践真宗学研究科特別専攻生）

「現代葬儀の研究－真宗儀礼としての意義－」

【龍谷大学】

韋 傑（国際文化学研究科国際文化学専攻博士後期課程）

「中国における仏教復興運動について－持松の動向と思想を中心として－」

【佛敎大学】

小川 法道（文学研究科 仏敎教学専攻 博士後期課程）

「浄土敎に見える延年転寿の思想史」

【花園大学】

安孫子 芳枝（文学研究科仏敎教学専攻博士後期課程）

「近代仏敎と茶の湯」－戦争との関わりについての考察－」

【同志社大学】

金 秀娟（神学研究科博士後期課程）

「賀川豊彦による神の国運動の神学的基盤」

【種智院大学】

宇野 正男（人文学部仏敎学科平成29年度卒業生）

「浄土宗と真言宗から見た阿弥陀仏の一考察」

【皇學館大学】

新田 惠三（文学研究科神道学専攻博士前期課程）

「吉田神道三元十八神道次第の作法考証について」

【高野山大学】

山本 昌芳（文学研究科密敎教学専攻博士前期課程）

「無量寿院長覚の敎主義」

【大谷大学】

向田 泰真（文学研究科仏敎教学専攻博士後期課程）

「アビダルマにおける蘊の解釈」

〔院生交流会〕 17:00 ～ 18:30

■『京都・宗教論叢』

〔2018年度〕

編集委員：松長恵史（委員長）、市川定敬、井上尚実、小川太龍、加茂正典、田中龍山、松本峰哲、
三宅威仁

◎第13号 2019年3月発行

京都・宗教系大学院連合

(Kyoto Graduate Union of Religious Studies)

設立の趣旨

伝統的な日本文化が息づく京都の地では、仏教をはじめとする伝統ある宗教が、様々な形で、現代の市民生活に影響を与えています。京都の地で宗教が果たしている固有の役割と意義については、国内にとどまらず海外においても、多くの人びとに注目されています。また、宗教を専門的に学ぶことのできる大学が京都には多く存在しています。それゆえに、京都を中心に、宗教系の大学院および教育研究機関が包括的なネットワークを形成すると同時に、その学術ネットワークを世界に対しオープンにしていくことができるなら、国内外の学生および研究者に対し、大きな活力と希望を与えるに違いありません。これが「京都・宗教系大学院連合」設立を目指すゆえんです。

1. 教育の連合体として

本格的な宗教多元化が進行する世界の中で、リーダーとしての役割を果たしうる人材を輩出していくためには、自らが帰属する宗教的伝統だけでなく、他の宗派や宗教についても認識を深めることのできる教育プログラムが必要です。「京都・宗教系大学院連合」は、次世代の研究者・宗教指導者を養成するための総合的な教育インフラを作ることには貢献できるでしょう。仏教系の大学院生が、身近なところで、ユダヤ教・キリスト教・イスラームを学べるのは得難い経験になるはずです。また同様のことが、ユダヤ教・キリスト教・イスラームを専攻する学生たちが、仏教をはじめとする日本の伝統宗教を学ぶことに関しても言えるでしょう。

具体的には、学生の学習インセンティブを高めるためにも、相互の単位認定制度を整えることが望ましいと思われます。「京都・宗教系大学院連合」の共通サーティフィケート（履修証明証）を発行し、それを加盟大学院がそれぞれで単位認定する、という形にすれば、各校における現行の教務システムを大きく修正することなく、単位認定制度を運用することができるでしょう。

2. 研究の連合体として

仏教系大学および大学院の間では、すでにいくつかの研究上の相互交流があります。そのような関係を基盤にしながら、さらに異なる宗派同士だけでなく、異なる宗教同士が、より広い研究上の知見に立って、それぞれの研究を深めていくことに「京都・宗教系大学院連合」の設立は寄与すると思われます。

具体的には、学術情報の交換、国内外の研究者との人的交流、共同の講演会・シンポジウム等の開催などを考えることができます。

3. 組織について

「京都・宗教系大学院連合」を教育および研究の連合体として機能させるために、各校の代表から形成される評議会を設置し、また、運営上の実務を担う事務局を設置します。

以上の目標を目指して「京都・宗教系大学院連合」を設立することに同意します。

2005年7月31日

大谷大学大学院 文学研究科

高野山大学大学院 文学研究科

種智院大学 仏教学部

同志社大学大学院 神学研究科

花園大学大学院 文学研究科

佛教大学大学院 文学研究科

龍谷大学大学院 文学研究科

※花園大学大学院文学研究科は2005年12月12日に加盟。

京都・宗教系大学院連合 規約

制定 2005 年 12 月 12 日

(名 称)

第 1 条 本連合は、京都・宗教系大学院連合（以下「本連合」という）と称する。その英文表記は Kyoto Graduate Union of Religious Studies（略称 K-GURS ケイ・ガース）とする。

(目 的)

第 2 条 本連合は、宗教の多元化が進行する中で、京都を中心とした宗教系大学の大学院が、それぞれの宗教や宗派の特色を生かした教育プログラムを展開し、次世代の宗教研究者、宗教指導者、宗教に関するプロフェッショナルとなる人材育成を行い、研究上の相互交流を図ることを目的とする。また、京都を中心に形成された、このような学術ネットワークを広く世界にオープンにし、国際社会との学術交流を促進することを目的とする。

(事 業)

第 3 条 前条の目的を達成するために、本連合は次の事業を行う。

- (1) 単位互換制度による教育に関すること
- (2) 研究上の相互協力に関すること
- (3) その他本連合が必要と認めた事業

(構成及び加盟)

第 4 条 本連合は、本連合の目的に賛同する次の団体をもって組織する。

- (1) 大学院
- (2) 協力団体

2 前項各号の団体の加盟にあたっては、第 6 条に定める評議会の承認を得なければならない。

3 第 1 項の規定にかかわらず、評議会が特に必要と認めたときは、本連合の目的に賛同する大学（学部）も加盟することができる。

4 前項により加盟した大学（学部）は、本条第 1 項第 1 号の加盟団体として取り扱う。

(機 関)

第 5 条 本連合に評議会を置く。

(評議会)

第 6 条 評議会は、本連合の最高議決機関で、第 4 条第 1 項第 1 号の加盟団体からそれぞれ 2 名選出

された評議員をもって構成し、議長が招集する。

- 2 評議会の議長は、評議員から選出する。議長は本連合を代表する。
- 3 評議員及び評議会の議長の任期は2年とする。ただし、再任を妨げない。
- 4 評議会は、評議員の過半数の出席をもって成立し、出席者の過半数で議決する。
- 5 評議会は次のことを審議・決定する。
 - (1) 本連合の規約の改廃
 - (2) 本連合の加盟及び脱退に関する事項
 - (3) 本連合の分担金に関する事項
 - (4) 本連合の行う事業の基本的事項
 - (5) その他本連合の運営に必要な事項

(経 費)

第7条 本連合の経費は、第4条第1項第1号の加盟団体が納入する分担金並びに事業収入、寄付金をもってこれにあてる。

- 2 前項の分担金額は、年度毎に評議会が決定する。
- 3 第4条第1項第2号の加盟団体からは分担金を徴収しないものとする。

(会計年度)

第8条 本連合の会計年度は、毎年4月1日に始まり、翌年3月31日に終わるものとする。

(会計監査)

第9条 本連合の会計を監査するため会計監査人を置き、監査人は評議員から選出する。

(脱 退)

第10条 本連合を脱退する場合は、評議会の承認を得なければならない。

(事務局)

第11条 本連合の事務局は、評議会が定める所に置く。

附 則

1. 本規約第4条および第6条の規定にかかわらず、本連合設立に参加した7大学は原始的な加盟団体とする。
2. この規約は、2005年12月12日から施行し、2005年7月31日から適用する。

京都・宗教系大学院連合 協力団体に関する規約

制定 2006 年 7 月 24 日

(位置づけ)

第 1 条 京都・宗教系大学院連合（以下「本連合」という）は、本連合「規約」第 4 条に従い、「協力団体」を本連合の目的を遂行するための組織として位置づける。

(加盟条件)

第 2 条 協力団体は、本連合の「設立の趣旨」に賛同し、その「規約」に従う、宗教系の研究組織および学会とする。

(事業)

第 3 条 協力団体は次の事業を行う。

- (1) 本連合の加盟団体との間で情報交換を行う。
- (2) 本連合が主催する研究会等の事業に参加する。
- (3) その他本連合が必要と認めた事業に参加する。

(経費)

第 4 条 「規約」第 7 条第 3 項に従い、本連合は、協力団体からは分担金を徴収しない。

(加盟・脱退)

第 5 条 協力団体が、本連合に加盟、および、本連合を脱退する場合は、評議会の承認を得なければならない。

編集後記

『京都・宗教論叢』第13号をお届けいたします。

この第13号は、本来であれば、2019年3月に発行されるべきものでした。諸般の事情により編集作業が大幅に遅れ、読者の皆様方にも執筆者の皆様方にも多大なご心配・ご迷惑をお掛けいたし、深くお詫び申し上げます。

この間、第16回宗教研究会でご講演いただいた島崎義孝先生が逝去され、原稿を賜うことは叶いませんでした。本号には、研究会当日に配布された資料をそのまま掲載いたしました。

また、2018年度チェーン・レクチャーの全8講義のうち2講義の原稿も入手できず、本号が不完全な形での出版となりましたことに対しても陳謝いたします。

2年以上に亘り、人類は新型コロナウイルス感染症の世界的規模での拡大という脅威に直面しています。皆様方にはお変わりありませんでしょうか。悪影響が最小限に留められていることをお祈りいたします。

京都・宗教系大学院連合（K-GURS）の活動も著しく制約され、2020年度は講演会、宗教研究会、チェーン・レクチャー、院生発表会などほぼ全ての活動が取り止めに余儀なくされ、皆様方にはご心配・ご迷惑をお掛けいたしました。

2021年度は院生発表会や宗教研究会をオンラインで開催するなど、可能な限りで活動を再開するべく努力してまいりました。引き続きK-GURSにご支援を賜りますようお願い申し上げます。

パンデミックの早期の終息を祈りつつ。

K-GURS 2021 年度 事務局長 三宅威仁

京都・宗教論叢 第13号

2022年1月31日発行

発行所 京都・宗教系大学院連合（K-GURS）

事務局：同志社大学大学院 神学研究科 三宅威仁研究室

〒602-8580 京都市上京区今出川烏丸東入

TEL 075-251-3331（代表）

ホームページ www.kgurs.jp

印刷 株式会社 田中プリント

