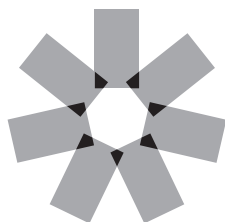


京都・宗教論叢

第15号



巻頭言

山本和彦

2019年度 京都・宗教系大学院連合 公開講演会

「怨親平等の思想について－無学祖元と円覚寺開創をめぐる－」

横田南嶺

京都・宗教系大学院連合 2019年度 研究会報告

第18回 京都・宗教系大学院連合 宗教研究会

「他宗教を通して自らを深く学ぶ」

マリア・デ・ジョルジ

2021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 15 号

目 次

巻頭言	山 本 和 彦	3
-----	---------	---

2019 年度 京都・宗教系大学院連合 公開講演会

テーマ「怨親平等の思想について－無学祖元と円覚寺開創をめぐる－」

横 田 南 嶺 (花園大学)	6
----------------	---

京都・宗教系大学院連合 2019 年度 研究会報告

第 18 回 京都・宗教系大学院連合 宗教研究会

他宗教を通して自らを深く学ぶ

マリア・デ・ジョルジ (教皇庁立グレゴリアン大学・ 真命山諸宗教対話センター)	22
--	----

2021 年度 京都・宗教系大学院連合主催 院生発表会概要

『唯識二十論』『二十論註』の研究

一著作目的を中心に一	三 輪 悟 士 (大谷大学)	32
------------	----------------	----

星野輝興の神代史解釈

一とくに高皇産霊神国譲論について一	内 堀 詔 太 (皇學館大学)	35
-------------------	-----------------	----

『藤氏家伝』『武智麻呂伝』の再検討

一藤原武智麻呂の仏教信仰を考える前提として一	稲 谷 和 紀 (高野山大学)	38
------------------------	-----------------	----

第二神殿時代のユダヤ黙示文学伝統における悪魔論の諸相

久保田 昌 弘 (同志社大学)	42
-----------------	----

法眼文益の禅思想について

空 慧 (陳 菲) (花園大学)	45
------------------	----

近世知恩院における御忌

横 田 友 教 (佛教大学)	48
----------------	----

『浄土真要鈔』と『守護国家論』

一存覚の善知識論にうかがう日蓮教学への応答一	武 宮 真 如 (龍谷大学)	51
------------------------	----------------	----

京都・宗教系大学院連合	事業報告	55
京都・宗教系大学院連合	(Kyoto Graduate Union of Religious Studies) 設立の趣旨	59
京都・宗教系大学院連合	規約	61
京都・宗教系大学院連合	協力団体に関する規約	63

編集後記

巻 頭 言

2020 年はコロナ渦の 1 年でした。大学のキャンパスに学生が入れないという異常事態となりました。授業はオンラインとなり、新入生は大学の雰囲気を感じえず、すべての学生は自宅、もしくは下宿で授業を受けることになりました。教員はオンライン授業の準備と添削などに追われ、学生は次から次へとやってくる課題に追われ、作業量ばかりが増えました。じっくりと考える時間がなかったように思えます。

当たり前だと思っていたキャンパスライフが、当たり前でなかったことを痛感させられました。家で引きこもる生活が普通になりました。人が集まることが悪になり、孤立することが善になりました。倫理も一変しました。教員も学生も大学よりも自宅で過ごす時間が増え、外の世界に思いを巡らすことに時間を費やした人も多いと思います。逆に自分の内面の世界を見つめ直して、意識の変容や価値観の転換が起こった人もいるかもしれません。ピンチは自分を変えるチャンスです。チャンスは誰にでも平等に訪れます。それを自分のものにできるかどうかは本人の心がけ次第です。

世界が激変したこの 1 年で、さまざまな気づきもあったと思います。世界は外にしかないと思い込んでいた人が、在宅が続くなかで世界は内にもある、むしろ内の世界が本当の世界であると気づいたとき、外の世界は幻となります。人間の内面こそが宇宙のすべてであり、外には何も実在しないと古代インドの宗教は説きます。宗教という言葉は古代インドの言語であるサンスクリットのなかで探してみると、ダルマという言葉がちょうどよく合いそうです。ダルマの原義は「保持すべきもの・こと」です。古代インド人にとって、宗教はまさに保持すべきことでした。宗教がなければ、生活が成り立ちませんでした。宗教が生活の中心であった時代がありました。しかし宗教と結びついていた政治が宗教から離れ、現代では経済が生活の中心となっています。宗教は宇宙と人間の本質を教えてくれます。物理学や医学の理論と重なる部分があり、重ならない部分もあります。

自然科学は常に新しい理論が出てきて、古い理論が修正・否定されます。これに対して、宗教は遠い昔に真理が見出され、それに現代人は少しでも近づこうとしています。どの宗教も光、愛、寂靜、知、調和、平安、歓喜などがキーワードです。多様性のなかに統一を見ることが、調和のとれた生き方をするなど古代の叡智を現代に応用できてこそ、宗教には意義があると言えるでしょう。

K-GURS（京都・宗教系大学院連合）は、大学院生の研究発表会、定例の研究会、講師を招いての公開シンポジウムを開催しています。ウェブサイトでは各加盟団体が主催する講演会等の催しを掲載し、密接な情報交換を行っています。K-GURS の機関誌として『京都・宗教論叢』を刊行しており、加盟校の学生の皆さんには無料で配布しています。K-GURS の単位互換制度を、宗教を研究対象とする学生の皆さんが、京都の地の利を生かして、最大限に活用されることを願っています。

京都・宗教系大学院連合 評議会議長
山 本 和 彦

2019 年度 京都・宗教系大学院連合 公開講演会

日 時：2020 年 2 月 1 日（土） 13 時 30 分～ 15 時 00 分

場 所：花園大学 無聖館 5 階ホール

「怨親平等の思想について－無学祖元と円覚寺開創をめぐる－」

横 田 南 嶺（花園大学総長）

怨親平等の思想について —無学祖元と円覚寺開創をめぐる—

横 田 南 嶺

花園大学総長

皆さんこんにちは。大勢お集まりいただきまして誠にありがとうございます。

今日は、怨親平等という考え方、思想を皆さんと一緒に学んでみたいと思っております。今の時代、紛争やテロあるいは国内でもヘイトの問題、こういうことがよく論じられる中ですから、怨親平等というような考えを学ぶことは大事な意味があるのだろうと思います。本来はこういう話題がタイムリーであるということはあまりよろしくないものでありまして、怨親平等、そういえば昔そういう思想もあったなあ、というぐらいの世の中の方が、平和な世の中なのだろうと思います。しかし今はなかなかそうは言っていられない内外の情勢でございますから、仏教にあった思想、またこれは日本人が本来、持っていたような考え方でもございます。それがどういうわけか失われているという側面もありますので、仏教の中でこの思想がどういうところに淵源があるのかと、日本においてはどのようにこの怨親平等という考えが定着をしていたのかというようなことにつきまして、少し自分で調べてきたことをお話しさせてもらおうと思います。

今日のような会で話をするのはなかなか難しいようございまして、本当に大学院でやっていらっしゃる方だけでありますと専門用語を使ってお話をすることが可能ですが、一般の講演会でもございますから、あまり専門的になりすぎてもいけないので、色々と工夫しながらお話を進めさせていただきたいと思います。基本的には仏教について少しは関心があるけれども、怨親平等についてはあまり聞いたことがないというような方々を想定して話を進めさせていただきます。

まず最初に、私がこのように怨親平等という考え方の根底にあるものといたしまして今の画面で写っておりますのが、うちの円覚寺のご本尊様であります。毘盧遮那仏と申します。ところが、今でも円覚寺におきましては毘盧遮那仏とは書いていません。円覚寺を紹介する本にしても仏殿にお参りしまして全部「宝冠釈迦如来」と書かれております。どういうわけか、お釈迦様の方が親しみがあったのか、釈迦如来と呼ばれるようになっていたのでありますが、でも元来はこの毘盧遮那仏と申しまして、お詳しい方ですと東大寺の大仏さんが盧舎那仏、それと原語は同じでございますから毘盧遮那仏 *vairocana* といいます。東大寺さんなどでは普段から盧舎那仏と呼んでいらっしゃると思います。ただ、仏像の専門家の話によると、毘盧遮那仏・盧舎那仏を本尊とする寺院は、奈良は東大寺が有名ですが、その後日本では、極めて数は少なかった。そこに鎌倉の円覚寺の御開山、無学祖元というの方が、中国南宋の国から日本にお見えになり、毘盧遮那仏を御本尊として円覚寺を開創されました。毘盧遮那仏は華嚴の仏様でございますが、円覚寺を開創され、そして怨親平等ということを表明された、その思想的な背景には華嚴の教えがあるというふうには私は見ております。でも毘盧遮那仏、あるいは華嚴思想と言われてもピンとこない方も多いと思いますので、この毘盧遮那仏がどういう仏

様なのかということをお話ししていけば、また華嚴の思想というものも少しは分かってくるかと思います。なにせ華嚴の考え方、華嚴の教えのことは、よく知っている方はおそらく少なからうと思います。

やはり、日本仏教の祖師を見ますと、鎌倉の仏教も皆ことごとく比叡山延暦寺、天台で学ばれた祖師方でございます。天台は、ご承知のとおり法華の教えが一番中心となっておりますので、日本の禅というのも、私も臨済禅でございますから、特に江戸時代、白隠禅師というような方がお出になられて、法華思想、法華的な考え方が中心になってきています。今日話をするような鎌倉時代、禅が伝わった頃の南宋の頃の華嚴の考え方に重点を置いていたのとは、少し変わってきているということができかと思ひます。

それから、華嚴の教えが日本においてそれほど広く深く多くの人に知られるようにはならなかったというのは、様々な理由があろうかと思ひます。鈴木大拙先生、4年前に没後50年を迎えました。今年（2020年）が生誕150年ということで色々評価をされております。没後50年の時、大拙先生の書物を3つ岩波文庫に入れてくださいました。私なども多少関わらせていただきまして、私が携わりましたのは『禅堂生活』という大拙先生の本を岩波文庫にする際に、解説を書かせてもらいました。それから『大乘仏教概論』、佐々木閑先生の翻訳によるものであります。そして『浄土系思想論』でしたか、この三つは岩波文庫になりました。その時に文庫の編集長の方と話ををしていて、「大拙先生の思想では華嚴の教えが大変大事と思ひます、華嚴の件についての著作も文庫にしたらどうですか、何故文庫に入れなないんですか」と私がお聞きしたんであります。するとその岩波の方は一言、「華嚴は、売れません」と。それは議論の余地がありませんでした。華嚴教学というのは、大変に用語が難しくて煩瑣な哲学へと発展をしております。そういう面から華嚴を学ぼうと言うと、もう私なんかはとても太刀打ちできない。難しいのであります。

しかし、今日その華嚴教学の難しいことを言うのではなくして、もっとこの基本的なものの見方、考え方、これは我々日本人にとりまして、華嚴ということ意識しなくても我々の考え方の中に浸透していると言ひたいのです。例えば「一即多、多即一」、一つの中に全体が含まれる、全体は一つの中に収まるという考え方。『司馬遼太郎と有名な36の話』という文庫本がありますが、その件について短い文章を書いてくれています。仏教の専門家でない人が華嚴というのを扱ってくださると分かりやすい表現になります。例えば、砂漠は一粒ずつの砂で出来上がっている、砂漠といっても砂漠という個体があるのではなくして、一粒一粒の粒の集まりであることがわかります。またその砂の一粒の中にもその一粒の砂が生成をされた経緯があり、またそれが構成されている成分がある。そのたった一粒の砂がどうして出来上がったのか、その砂にはどういう成分があるのかということを考えていくと、一粒の砂の内部からタクラマカン砂漠そのものを感じることができると。

砂漠というものがどのようにして形成されていくのか、私は詳しいことはわかりませんが、一粒の砂が形成をされていくには、その粒の全体の歴史どころか、砂漠全体の歴史どころか、あるいは砂漠になる前の地球の活動でありますとか、もっと大規模に言えばこの宇宙全体の活動、そして地球全体の活動が相い関わり合って一粒の砂ができていくという。ですから一粒の砂をみればそこにこの地球

の歴史もあれば宇宙の歴史もそこに込められている。我々一人ひとりを見ても、それはお互いの命はただか数十年かもしれないけれども、それは人類始まって以来の歴史があつての命であります。人類が始まって以来ということはこの地球が始まって以来、生命が誕生して以来の様々な歴史や条件が無限に相関わりあつてこの私という一つの体が出来上がっている。一つのものには全体が込められている、関わっているという考え方です。

それを見て行きますと華嚴の思想にあつては孤立した現象というものは存在しない。何か特別で、それだけで存在をするというものはないということが言えます。なかなかこういうと難しいのですが、今日のこの講演会一つにいたしましても、ある日ある時、突然講演会があるところに現れたということはないわけでありまして、様々な先生方が、K-GURSの当番に当たって、場所を押さえてポスター作って宣伝をした、まあいろんなことの積み重ねでありましょう。それからこういう教室にしてもこれが突然出来上がったわけではありませんから、この教室にも電気が通っている、エレベーターも動いている。それから私がここにこう寄せていただいておりますとか、そういう、目に見える様々な条件を数えてみましても、実に今ここで我々の会が成立をしているということについては、数え切れないほどの沢山の条件が相関わり合っている。

そう思うとこれはのんびり寝てる場合ではないと思っていただけるとありがたいのですが、仏教の思想には、あることだけではなく、ないということも大きなご縁なのだという考え方がございます。ないことの縁、これは気がつきにくいのではないかと。というのは私も今日こうしてこの季節に京都や大阪、こちらの方で講演が入りますとなにせ気をつけるのは健康でございます。ご承知の通り我々がいるところもそうですけれども、交通機関は雪に弱い。東北や北陸は雪に強うございますけれども、鎌倉あるいは京都で雪のマークがないとしても、米原関ヶ原のあたりが雪であればもう30分遅れるなんてことはよくあります。今日のように時間ギリギリに来ることしかできないような場合、もし雪で1時間も遅れたならば、講演できなくなります。大雪で鎌倉から外に出られないということになれば、全くこういう会も存在をしない。今日は雪が降らなかったということもこの会を成立させている大きな要因です。ではなんで今日雪が降らなかったと言うと、それは南の方の海水の温度が上昇したからであるとか、おそらくいろんなことが相い重なり合つてのことですから、そう見ていると地球規模の大きな現象としてこの講演会が存在し、その中に私たちが一人ひとりいるんだと、こういうものの見方が華嚴の縁起の考え方です。縁起というのは、もともとお釈迦様の頃、無明に抛りて行があり行がありて識があり、識がありて名色がありというように、お互いの迷いというものが、どのように生まれていくのかというような内面的な心の観察があつたように思いますが、華嚴の教えでいきますと法界縁起と言ひまして、この世界全体、宇宙全体を縁起の考え方でみていくという教えであります。

毘盧遮那仏についても申し上げなければなりません。毘盧遮那仏はどういう仏様なのか。仏教が華嚴の考え方に至るまで、大乘仏教はおおよそ紀元前後でありましてその後さらに3世紀ぐらいの間に『法華経』や『華嚴経』やあるいは『涅槃経』という經典ができていたのだろーと思ひますが、長いこの何百年という間に仏様とはどういうものかという捉え方考え方が随分と変化していきました。5分

ぐらいで数百年の話をしたいと思います。元々お釈迦様がいらっしゃった頃は仏陀、仏様それはお釈迦様一人です。もうこれは何人も疑うことはありません。お釈迦様が仏陀であってお釈迦様の説いたものが教えであって、教えは一つ。それからお釈迦様がお亡くなりになってだんだんとお釈迦様のことを尊崇する、うやまい奉る、お弟子たちの気持ちが強くなっていく。お釈迦様自身は古い仏典を読んでいますと、お弟子たちと、非常にこの親しい間柄にあった、今日の言葉で言えばいつも同じ目線に立っておられたような形が思い浮かばれるのでありますが、だんだんと仏弟子たちの中にはお釈迦様を崇め奉って、仏陀というのは特別な存在である、我々はいくら修行しても仏陀にはなれない、畏れ多い、我々はいくら努力をしても到達できるのは阿羅漢であるということになる。この阿羅漢と仏陀の間に大きな壁とでもいいましょうか、溝とでもいいましょうか、隔たりをつくっていたように思われます。

それでその後の仏教の中では、なれないとまでは言わないのですけれども、三大阿僧祇劫というような、無限と言ってもいいぐらい長い時間をかけて修行しなければ到底仏陀にはなれないという教えに発展していきました。我々と仏様との間に何か巨大な壁のようなものを形成していたと、アビダルマの仏教などはそういう感じで私は受け止めております。

それに対して異議を唱える人たちが出てきます。これが大乘仏教の運動であつたろうと思います。そんな壁なんていうのは本来ないはずだ、と。ベルリンの壁、ああいう壁がありまして、あんなものが本当に壊れるなんて思いもつかなかった、御承知の通りベルリンの壁が倒壊したように、われわれと仏陀との間にそんな壁は本来なかったはずだ、とって、その壁を打ち壊していく。それが般若思想の空という思想に繋がっていく。もとを言えばその壁を壊す、という考えよりも『般若経』の考え方でいえば高い大きな壁のように見えているけども、それは壁があるわけじゃない。壁があるように見えているだけでそれはあたかも蜃気楼のようなもので、それを実体としてあるように我々は思い込んでしまっているだけであって、正しい禅定によって智慧を目覚めさせればそれらは蜃気楼のごときのものであり、なんらそれらを隔てるものはないと気がつくことができる。そういうことを説いたのが般若經典であるとみております。

壁を取り払われますと、その次に思いつくことは壁がないのであるから我々も仏陀の世界に行けるということを考えます。壁もないのであれば向こうに到達することができるということを考えます。法華の思想については大変大雑把に話をしますから、異論もあることではしょうがお許し願いたいのでありますが、言わんとしているところは授記の教えであります。貴方も仏になれるということを繰り返し説いてあります。『法華経』を見ましても我々があの白隠禅師の坐禅和讃で説かれているように、当処すなわち蓮華国とか、この身即ち仏なりとか我々はこのまま仏であるとは言っておりません。それはあのラゴラ尊者でありますとかああいう仏弟子の中の優れた人でももう一度生まれ変わって仏陀になると説かれています。今までは到底たどり着くことはできないと思われていたものにたどり着けると説いたのが法華の教えであります。

その後、我々もたどり着くことができる、仏陀になることができると言うのであれば、我々の心の中に本来仏陀になるための種のようなものがあるのではないかと考えて、仏性ということ

を説く『涅槃經』というお経が出て参ります。我々の仏心仏性を明らかにしていこう、みんな仏心を持っている、皆仏になれるというのは種があるということを説いたのが『涅槃經』であると考えています。

では華嚴の教えはどういう感覚かといいますと、例えて言えばこの我々と仏陀の世界は隔てがある。その隔てがあると思っていたのは、本当は蜃気楼のようなもので、むこうに行ける力を持っており、と。しかし華嚴になりますと、ここも向こうも隔てはない、と、ここがそのまま仏の世界ではないかという、ずいぶん大きな飛躍ですが、坐禅をしたり瞑想の修行をしたりして隔てはないのであればここも仏の世界ではないかと説かれるのです。

毘盧遮那仏というのはこの光明遍照と訳しますが、太陽に例えられる仏様でございます。そして、毘盧遮那仏という姿で現しておりますが、これは禅の教えやあるいは密教の教えにも関わってくるものですが、すべては仏性が現れたものであると説くのです。我々が修行して仏陀になるのではなくして仏性が姿を現したのがこの世界で、この世界がまるごと仏様の体である。向こうに行くのではなくして、ここがそのまま仏陀の世界で、我々が仏陀の現れである、と。これが華嚴の仏性現起という教えでありまして、これが元になりましたから我々禅ではこの心の働きや我々の日常の暮らしが何も特別なことをするわけではなく、畑を耕したり掃除をしたりという、この今日の営みも全部仏の現れである。それで即心は仏あるいは平常心は道、禅の教えとして具体的に表れているのであります。禅の教えは『涅槃經』や『華嚴經』が大きな根本になっております。そういった、皆仏様の中という世界、皆仏の現れであるという見方が毘盧遮那仏であります。ですから、パーリ仏典に書かれているような、お釈迦様の元々の教えから大きく変化を起こしていた仏様でございます。そんな広大無辺な仏様でございますから、その大きさを出来る限り表そうとして奈良のような大きな仏陀になる。そしてたくさんのはすの花の上に仏様が乗っていますが、その一枚一枚のはすの葉にお釈迦様が座っていると、その後の葉っぱで座っているお釈迦様もまた1000枚のはすの花びらに座っていっちゃう、その一枚一枚にも仏様がいて、その一枚一枚の仏様も1000枚のはすの花びらに座ってらっしゃって、その一枚一枚に仏様がいて、またその1000枚の花びらにと、この無限に重なり合っていくというその世界の全体を毘盧遮那仏、なんと壮大な聞いているだけでありがたいような考え方が盧遮那仏の世界なのであります。

我々はそういう世界の中に元来生まれてこうして活動しているんでありますけれども、しかし話を聞いただけでは、ああなるほど我々は仏陀の現れだ、何も仏陀と我々の間に境界はないのだ、とわかればいけばいいんでしょうけれども、そうはなかなかならない。ドラマ下に見る小さな本ですがこういう文がございました。「砂に一本の線を引いた途端に私たちの頭にはこちらとあちらの感覚が生まれる」と、「この感覚が育ってゆくと本当の姿が見えにくくなります」と。その本来は一如の世界、仏教では真如と言ったり、あるいは仏法の世界、法の世界と書いて法界と申します。本来は平等の一枚の世界で差別のない世界です。しかしこれだけではなくしてそこに我々はこの世に生まれ落ちて何かこの線引きをしてしまっています。大拙先生がそういうことを、分かるとは分けることだと指摘されています。分かるは、分けることでありましょう。自分と外の世界、大きいものと小さいもの、自

分に親切な人と親切でない嫌な人と線を引いて分けるのです。大きいものと小さいものを敵と味方というふうにそれぞれ分けてしまう、線を引いてしまうという考えをおそらく物心つく頃から重ねてまっています。

分けるということは、知識の根本でもあります。分かるということは分けて知ることでもあるかと思っています。分かるというのは何もそういう全体がパッとわかるというよりも、区別をしてその違いを明晰にした時に我々は分かるという表現をするのでありましょう。分けるということをしなれば知識というものは成り立ちません。その分けるということから科学やあるいは哲学や様々なものが形成されていくのでありましょう。

しかしこれが仏教の言葉で言えば迷いというものを引き起こしてゆきますし、鈴木大拙先生も、分けると、分けられたものの間に争いが起きてくるといっています。分けるとその分けた者同士に比べるとということが出てきます。力の強い者と力の弱い者が出てきます。そうすると力の強い者は弱い者を征服していくということも出てきます。ここに力の理論というものが出てきて、果ては人間同士の争い、あるいは国と国との戦争、侵略ということにまで発展していくことにもなっていくのであらうと、大拙先生が考察をされております。

しかし、そういうものの見方であって、私たち仏教にご縁のあるものといたしましては、仏教の心、これは因幡の源左さんが一幕末からは昭和の初め頃まで長生きされたと思いましたが、ご子息をなくしたり大変ご苦労なされた方ですが、明治になってから足利という姓を名乗ったんだと思います。その源左さんのいい言葉です。「仏様のお心の中にはおらの他人でのって区別はないけんのう」。こういうものの見方が、毘盧遮那仏的な、華嚴的なものの見方です。私と他人という視点、同じ高さになれば対立しますが、仏様の目から見ればどちらも一緒だよ、と。

おそらく、私は浄土系の思想について詳しくありませんが、よく一般に問題にされますところの悪人正機、ああいう問題でも我々はあんな奴はけしからんというような立場で見ていると、なんであんなのが仏だって思ってしまいますが、高い所の仏様の目から見ればそれこそ親が我が子を見るようなものであって、少々悪さをして周りに迷惑をかけているあの子も、品行方正に行っているこの子も親の目から見れば同じこと、そういう仏様の視点ではないかと思います。こういう見方が華嚴的なものの見方、毘盧遮那仏的な捉え方であると思います。しかし今申し上げましたように、分けるところから競争というものが出てきます。お釈迦様の一番根本の考えから見ていきましても「勝つもの怨みを招く。敗れたるものは苦しみて伏す。」と仰せになっていますように、おそらくお釈迦様ご自身もあの王家にお生まれになりながらこういう現実の世の中の、なぜ勝つもの怨みを招き、敗れたるもの苦しみて伏す、こういう争いと怨みをどうして繰り返さなければならないのかというような問題について深く悩まれたと思います。それで『法句経』にもあの人俺のことを罵った、あの人私の事を打った、あ的人是から奪ったということにいつまでも執着をする者には怨みはやむことがないと説かれています。怨みには怨みをもって仕返しをする、報復をするという人達がずいぶんいたからこそこういう言葉を残したんだと思われまます。

そのように執着をしていてはいつまでも怨みは止むことはない。でも打たれたとか罵られたとか奪

われたとか、そういうことに執着をしない人にこそ怨みは止むのである、と。そういうことでよく知られた『法句経』の五番というのはこれはよく知られた言葉であります。おそらくお釈迦様の考えの根底にあるのはこういう思いではなかろうかと察します。

「まこと、怨み心はいかなるすべを持つとも怨みを抱くその日まで人の世には止みがたし。」「怨みなさによりて」、怨まないということによってこそ「怨みはついに消えるのである。これは変わらざる真理である」と。こういう仏陀の言葉はいつまでも色褪せることがないかと思います。でもこういうものの見方、考え方は何も、仏陀、お釈迦様に限ったことではないと思います。

多少時代が前後いたしますけれども、孔子の『論語』を見ましても「直を持って怨みに報いる」、こちらが正直にまっすぐな心で怨みに報いなさいと説かれています。あるいは「怨みに報ゆるに徳を以てす」というような言葉も『老子道徳経』の中に出てきます。怨みに対しては恩徳を施すことによって報いてゆこうという考えは古く東洋の思想にもあったということを見て取ることができます。

ではこのことを押さえておきまして、いよいよ本題の怨親平等に入っていきたいと思います。怨親平等とはどういうことか。ある方が、これは怨みに親しくする思想でしょうか、と聞かれたことがあって、そういうふうにも読めるのかなあと思いましたが、手っ取り早く簡単に引ける仏教辞典にはどう書かれているか。「敵も味方もともに平等であるという立場から敵味方の幽魂を弔うこと」。これは中村先生の『仏教語大辞典』にございます。それから岩波の『仏教辞典』にしてもそうですが、「戦場などで死んだ敵味方の死者の霊を供養し、恩讐を超えて平等に極楽往生させること」とあります。一般に手に取りやすい二つの仏教辞典を見ますと、戦いの後で敵も味方も同じように供養することというふうに捉えていると思います。もともとは違ったのでありまして、それがどういうふうになんという考えになっていったかということをお話したいのであります。

『広辞苑』を見ますと供養ということは出ておりません。敵味方の区別なく平等な心で接することと書いてあります。これは『広辞苑』に書いている解釈の方が、古い仏典のお経の中にある言葉を忠実に反映していると思います。戦の後で敵味方を平等に供養するというのは、かなり後になって使われるようになります。その辺をささやかながら勉強したことですので触れたいと思います。

中世の戦乱では多数の死者が出て、その霊も弔われないまま放置されることがありました。その時、特に一遍上人の時宗の僧たちが活躍します。応永年間、室町時代関東管領の上杉氏憲が反乱を起こして足利持氏が平定していくという一つの乱がございました。その時にこの反乱を起こした方も、それから幕府側も、敵味方を差別せずに平等に供養するという碑が立てられます。それが藤沢の遊行寺にある怨親平等の碑です。敵味方を平等に供養すると言われているわけでございます。これは、死者への慈悲に加えて死霊の怨霊化を恐れ、念仏による慰霊をはかったものと解されています。

日本には御霊、荒御霊という言葉がございます。特に不遇で不運な死を遂げた人が、この恐ろしい荒御霊となって来て祟りを起こすと信じられていて、それを恐れてこの鎮魂をするという例を日本においては平安時代の頃から見ることができます。古いところでは平将門と藤原純友が乱を起こしましたが、平定をされました。その時に時の天皇陛下、朱雀天皇が比叡山において、こちら側の兵士だけではなくして将門や純友の御霊も一緒に供養されました。これはおそらく祟りを恐れた考え方だろう

と思います。将門の祟りは、今でもあの東京の大手町に行きますと将門の首塚がございますが、令和の時代になりまして、あの三井物産が工事をしてもあの一角だけは手をつけられないのです。亡くなった者が祟るので、それを恐れるから供養するという考えは自他平等とはまた違います。自分に危害が加わらないようにという気持ちが強うございますから、この日本に元からあった考え方はこういうものだという事は押さえておきたいと思います。

しかし、文永弘安の役、蒙古軍撃退の後に敵味方を弔ったことは、民族や国の対立を超えることを意味します。ここに注目して話をしたいのであります。この役の後に、無学祖元という方が「怨親平等」という言葉を用いたのであります。管見の限りこの敵味方の供養という文脈で、怨親平等という言葉を用いたのは無学祖元禅師の『仏光国師語録』が最初であるとみております。先ほどの藤沢の遊行寺の碑はその後の話でございます。島原の乱の後で敵味方の霊を弔ったり、高野山では島津義弘公が朝鮮に出兵をして戦った朝鮮の人たちの御霊も供養塔を立てて弔ったり、これは今も残っているそうでございます。そういう敵味方を平等に供養するという文脈の中で怨親平等という言葉が使われるようになっていった。そもそもは何だろうか、仏教の経典の中ではどういうふうに使われているのか調べてみました。調べたところ、古いのは『大智度論』ではないかと思ひます。これは「菩薩は深い心を得るがゆえに怨親平等にしてこれを視ること二なし」、自分と他人というものを区別しないで見るという文脈の中で使われております。でもこれは原典がサンスクリットではございせんので、サンスクリットにまでさかのぼることのできる用例といたしましては『ブッダチャリタ（仏所行讃）』です。漢訳では「怨親平等の心をもって財色において務めず」、というような表現がされておりますが、こういうのはサンスクリットから訳すと分かりやすいのです。世の本性は生滅、無常ですからそういう中で私は不生不滅の解脱を求めると、そこで身内にも他人にも平等の知を持つと。経典における怨親平等という言葉の使い方は、この身内も他人も平等に知る、平等な扱いをするということです。『広辞苑』には「敵・味方の差別なく平等に慈悲の心で接する」とあります。敵も味方も、というよりも身内も他人も、というのがもともとこの使い方ではございます。これは『ブッダチャリタ（仏所行讃）』では、お釈迦様が出家する前に理想の沙門の姿が出てまいりまして、その行者が説いている言葉の中に出てくるところでございます。

『華嚴経』のなかにも、在家の修行をする時の心持ちと言ひましようか妻子が集まって、要するに身内で集まって食事をしたり何か団らんをしてるような時に「怨親平等によって永く貪着を離れ」、まさしくこの文脈では妻子が集まるから自分たち家族だけを大事にするのではなくして、身内もそれから他人も平等にして、身内だけを大事にしよう、というような貪りの心から離れるようにという文脈で用いられているということが出来ます。

『心地観経』という経にも出てまいります。「もろもろの衆生のために怨親平等に微妙の法を説き、仏智に入らしむるを即ち名付けて真実波羅蜜多となす」とございます。これも身内も他人も平等に教えを説いていくというような文脈で使われておりますので、仏典に見られる怨親平等ということの用例を調べた限りの結論は、敵味方の供養という用例ではなくして、身内も他人も平等に接するという一視同仁という言葉に近い見方であるということがわかりました。

それがどうして戦争の後の敵の供養に使われるようになっていたのかということを見ていく場合、注目をすべきはこの円覚寺を御開創された無学祖元禅師でございます。円覚寺には、禅師がお亡くなりになった当初に作られた頂相という禅僧の彫刻がございます。写実的な素晴らしいものでございますけれども、この頂相彫刻は円覚寺の一番奥の大事な開山堂というところに普段お祀りをしております。今の時代においても電気がありませんので、私もしげしげとこの御尊像のお顔を見ることがありませんが、昨年の4月から6月にかけて二月ばかり、日本橋の三井記念美術館にお出ましました。その時に俳人の長谷川權先生—現代俳句の第一人者と言われております—がその感想を書いてくださっていました。それを見ると、こういうことが書いてありました。長谷川先生が無学祖元禅師や建長寺の蘭溪道隆禅師、それから後に天龍寺を開かれた夢窓疎石、こういう方の表情を見ると仏様とは全く違った表情だということです。仏様は非常に安らかなお顔をしていられる。それに比べて蘭溪道隆禅師や無学祖元禅師や夢窓国師はなんと苦悩に満ち溢れた顔をしていると書かれていました。「世界はなんと苦悩に満ち溢れていることか、展示室に並ぶ禅師の頂相からは意外にもそんな心の声が聞こえてくる。東アジアは中華文明の中心である南宋から言葉も通じない辺境の鎌倉へ。彼の目には滅びゆく南宋も海の彼方の日本も同じ人間の苦難の大海に映っていただろう」とそういう表現をされておりました。ここに私は臨済禅というものの一つの性質と言うか臨済禅の大事なところを詠っていると思ったのであります。その時代の荒波、そういう中で苦悩をしている北条時宗公などはまさしくその苦悩の中にその生涯を終えたのでありましょう。そういう、どろどろとした人間の苦悩から目をそらさず、それを、まざまざと見ていくのです。むしろその中で自分達も一緒に苦悩して苦悩する人たちの中に入って自分たちも同じように苦しみと共にしていく。『臨済録』には誰も寄り付かない高い山の天辺にあって人を導こうという手段のない生き方ではなく、多くの人たちが行き交う街の中にあるに背を向けることもなく迎合することもなく接していこうという立場が説かれています。

道元禅師は北条時頼からの招きを断って孤高の生涯を貫かれました。そのような生き方をする方がいらっしやると素晴らしいし、その教えも大事な教えです。しかし臨済の教えはその苦悩をしている時に、そのところに、あえて臨んでいくという考え方です。それで、悪く言われると常に幕府でありますとか時の権力者に近づいている、と言われるんですが、その権力者、時頼公にしても時宗公にしても大変な重圧の中で、苦しみの中でこの国をどうして行くか決めていかなければならない立場にあったのです。その苦しみと一つになっていく。その側に寄り添った生き方をしていたのが臨済の立場であります。

ですから臨済宗のご本山も山の中にあるご本山もありますが、多くはこの京都に七つの本山がありますように天皇家や幕府のご縁で、街に臨んだところにあえてございます。

鎌倉にしても建長寺様、うちの円覚寺、鎌倉という血なまぐさいことが絶えず起こっている。そこから遠く離れるのではなくして、そこに臨んでこの心の支えになっていこうという、こういう立場が臨済の特徴であろうと思います。

ですからこのような苦悩の表情を浮かべていたということは、その無学祖元禅師に師事をして修行

された時宗公、おそらくその何倍もの苦悩を抱えていたのだらうと思うのであります。時宗公は元寇を二回経験しました。第8代執権でございまして、執権になりましたのがわずか18歳で、当時の執権と申しますのは、今の日本社会で申しますとほぼ総理大臣に匹敵する責任のある立場です。モンゴルの国から使者が届いて、その時の執権に就任して国を任されていく。モンゴルという国は非常に大きな国でした。最盛期にはその当時の世界の大陸の総面積の約1/4を占めていたと言われる大国であります。資料によりますと当時の世界の人口の1/4を占めていた。文永の役するときには南宋はまだ残っていますが、この役の終わった後に南宋は滅ぼされまして、これが一番広い時期、東の方は朝鮮や中国、それから西の方は東ヨーロッパに至るまでこんな大国を作った元が日本に攻めて来たのです。それをわずか二十代の青年がそれに立ち向かっていくわけでありまして。

のちに江戸時代に頼山陽という人が「蒙古来」という詩の中で「相模太郎胆甕のごとし」と詠ったことがありますが、実際にその通りだったのかどうかは計り知れません。ただ時宗公は弘安の役の後わずか34歳で、お亡くなりになっておりますから、やはり苦悩の中にお亡くなりになったのだらうと私は思うのであります。そう簡単に甕の如く腹が据わっていたとは言い難い一面があるのではないかと、それはあの無学祖元禅師のその苦悩の表情からも察することができると思うのであります。

そのように元寇という戦いがございまして、文永の役は4万の軍勢が日本に攻めてきました。この時には博多に上陸をされまして、太宰府のギリギリの所あたりまでが蹂躪され、対馬壱岐はもっと前に蹂躪されて虐殺されてしまいます。博多も焼かれてしまいます。筥崎宮も燃えました。でも文永の役の時はどうも10月の20日でありましたか、戦いはわずか一日だけで明くる日には元の軍は撤退していました。

この頃の説では、神風が吹いたのではなくして、これは威嚇のために攻撃をしておいてその後交渉によって日本を属国にさせようとしたというのが有力であります。そうして文永の役で力を見せつけておいて、その後使者が来ます。それを時宗公が鎌倉の龍ノ口というところで斬首する。毅然として戦う決意をする。その後は地元の豪族でありますとか、時宗公自身も、弟を九州に派遣いたしまして防塁を築きます。そこで弘安の役時には、最初は4万でしたけれども南宋も滅ぼしましたから、その兵士達も前線に駆り出してプラス10万、おおよそ14万の大軍が博多湾に襲ってきたわけでありまして。その時には防塁も築いて上陸をさせないように約2カ月にわたって応戦をしている間、5月の後半から7月にかけてでございまして、その時期でありますと二月三月かけて争っていればその期間に九州地方を台風が襲うことは自然の摂理でありまして、台風が来て元軍の多くは海に沈んだというのが事実であろうと思います。それが弘安4年でございました。その戦いが終わったあと弘安5年12月8日に円覚寺が開創されました。元寇が弘安4年7月に終わりましたので、もちろん円覚寺は京都のご本山に比べれば小さな本山でございますが、それ以前から時宗公がご自分一代の寺を作ろうという計画はあったんだと思います。そして弘安5年に円覚寺を開きました。その時に無学祖元禅師がハッキリと「見座道場、毘盧遮那仏、十方の諸仏、泊び円覚会上十二菩薩」という言葉がこう書かれております。「見」というのは現と同じでありまして、今現に道場に鎮座ましまして毘盧遮那仏、及び諸仏、もろもろの菩薩、『円覚經』に出てくる十二菩薩、観世音菩薩、こういうふうに、まさしく

この毘盧遮那仏をお祀りしたのだということははっきりとしておるのであります。そのあと「不日の間、普光明殿を造出し、」この普光明殿も華嚴の言葉であります。「遮那の妙体」は毘盧遮那仏の姿です。ちなみに円覚寺にございます毘盧遮那仏は、近年の研究によりましてお顔の部分は創建された時のものであるとわかりました。胴体は江戸時代に新たに作り直されたものでございます。というようにこの毘盧遮那仏をお祀りしたということをここで見ておきたいのであります。

それから次に「一塵の内に指出して、円覚伽藍を擘開す。」ここで、一粒の砂粒、砂の一粒の中にタケノコカン砂漠全体を見ることができるとの思いを起して欲しいんですが、たった一かけらの塵の中に円覚の大伽藍を開くことができるという、これも華嚴の考え方です。そして「遮那の妙体塵沙に遍満す。」毘盧遮那仏というのはこの宇宙全体が仏だと言いました。塵沙というのは国土世界この全て、今日の言葉で言えば大宇宙です、毘盧遮那仏の体というものはこの大宇宙いっばいに遍く満ちている。我々はその体内にあってたくさんの菩薩方が相対している。そしてそれぞれの菩薩がたがそれぞれ「光明照徹」光を照らし、「十方の華雨」雨を降らしてその雨が潤って「水鳥樹林」林も木々も皆ことごとく素晴らしい光を放ち、「山色溪声、同じく妙法を演ず」すべてが御仏の現れであるということをおんなのような美しい詩で表現をされております。それからこれも先ほどの一つの中に全体がこもるといふ話なんです、これも仏光国師が華嚴の世界でただこの摩尼宝冠、宝冠釈迦如来と言われますように、素晴らしい冠を被っておられます。そこにたくさんの飾りがついています。その五百億の瓔珞のような飾りがある。飾りの一つ一つのうちに五百億の宮殿があり、その五百億の宮殿一つ一つの中に五百億の宝の玉が光り輝いていると。そういうふう無限の構造をしておられるのであります。まさしく華嚴の世界というものを具現化したのは毘盧遮那仏の姿であります。これも華嚴思想の端的を表す言葉であります。

また「一彈指の間、華嚴法界を湧出し、無住相より遮那の妙身を捧出す」とあります。指をパチンと鳴らす、その刹那の間に華嚴盧遮那仏の世界が湧き出る。何ものに止まらない、こちらと向こうと分け隔てることのない世界から、毘盧遮那仏の素晴らしい世界がありありと現れてくると、こういう華嚴の教えが鮮明に説かれていることを見ることが出来ます。

それはまさしく光明遍照の世界です。全てのものが仏心仏性に照らし出されていくという世界。そこには最初に華嚴の世界、盧遮那仏の世界のお話をさせていただきましたが、そういう仏様の立場から見れば、仏様の目から見れば悪とか煩惱とか汚れなどというものは皆仮の存在である。仏様のお心の中には「おらの他人の」というものはない。善人も悪人もというものはない。それらは全部仏の光の中に包まれているのです。そういう仏様が毘盧遮那仏なのであります。これは『華嚴經』の中では仏性現起と申します。『華嚴經』は、仏が現に現れているという考え方を、一切は仏性の表れとして輝いているというのです。『涅槃經』のいうように私たちの心の中に仏になる種が隠されているのではなく、我々が仏性の現れとして輝いているのだと説くのです。そこには悪とか迷いというものはないという考えの根底には、どんな存在であろうと、いいも悪いも喜びも悲しみもことごとく縁によって起こるといふ見方があります。こちらから見れば敵であるとか悪い奴だとかどうしようもない奴だと見えるかもしれませんが。しかしそれもその人の立場に立ってその人なりの考えがあっ

てひょっとしたら私たちはその人のある一面しか見てないのかもしれない。

このあいだ佐々木閑先生の話聞いて色々勉強させていただきました。佐々木先生が何年前にバックパッカーっていうのか、イランに旅行に行ったというものですから、思わず「大丈夫でしたか」と聞きました。すると佐々木先生は「いや、イランの人は本当に親切なんだ。もうどこ行っても誰でも泊めてくれたよ。荷物をドアノブの外にかけて手洗いを済ますんだ。物を盗まないということは皆徹底している」と。私なんか特に思い込みが激しいものですから、テロとかいろんな話を聴くとイランなんかに行くとすぐに大変な目にあうのではないかと考えてしまいますが、同じ宗教を信じている者同士は非常に信頼し合っていて、そこへ行くと大事にしてくれるんだそうです。ただ、想像ですけども自分たちの教えを攻撃したりそしったりする人に対しては刃をむくんだらうと思います。でもその中に行けば、「いや、イランの人は本当にいい人だ」というのです。テロは許すべからざる事ではありますが、いろんな条件が合わさっているのだらうという見方が縁起でございます。因陀羅網という譬えがあって、帝釈天の宮殿を飾るために網が張り巡らされていて、その網の結び目にある珠がお互いに映じあい、その珠の光が無限に映じ合っていく世界、そういう光に照らされた全体を毘盧遮那仏と申します。

そしてその弘安5年12月に、円覚寺が開堂されました。12月8日、その年の暮れでございます。この時時宗公は千体のお地藏様をお作りになって、円覚寺に奉納して元寇で亡くなった多くの兵士たちの供養をお願いしました。こういうところにも苦悩を見ます。多くの人達、特にご自分の弟さんも九州に行って大怪我をして帰ってきてすぐ亡くなります。わが弟も大変な怪我をして亡くなり、多くの人たちが海に沈んだ、自分の決断のために多くの人たちが命を亡くしたというこの深い苦悩というものは我々には想像し難いものです。

それで千体の地藏を作って供養する。その時にも一即一切とか一切即一とか華嚴の世界を説いています。こちらの軍もあちらの軍も戦死したのも台風で溺れ死んだもの、供養されることのないような、帰るところを失った御霊を皆救ってあげて、「法界了に差無く、怨親悉く平等ならんことを」と無学祖元禅師は言っています。『華嚴經』でありますとか『大智度論』でありますとか『仏所行讃』でありますとか、身内にも他人にも平等にというふうに使われていた言葉を、無学祖元禅師がこの戦いの後、恩讐を超えるものとして敵も味方も平等にという意味で使われました。それがおそらく定着をしていて藤沢の遊行寺の怨親平等碑になったり怨親平等の思想になったり、果ては今日のあの仏教辞典の敵味方を平等に供養していくというような表現へと定着をしていったのではないかと、というのが私が今のところいたり得た結論でございます。

こちらのものあちらのもの、敵や味方という価値判断を入れないのです。たまさか、縁によってあちらにいたかこちらにいたか、無学祖元禅師にしてみれば日本に攻めてきたと言いますけれど、攻め滅ばされた国の兵士が前線に駆り出されるというのはいつの時代にも行われる悲劇です。わが祖国南宋の兵士達も最前線に駆り出され多く海に沈んだと、それらを悉く平等に供養したいと言うので、怨親平等の供養のお位牌が今も円覚寺においてはお祀りをされているのであります。こういう思想が夢窓国師などにも受け継がれていきました。法脈から行きますと無学祖禅師のお弟子のそのまたお弟子

が夢窓国師です。国師は京都の天龍寺の御開山であります。天龍寺もこの無学祖元禅師の教えを受け継いでいただろうと思います。毘盧遮那仏を本尊としてやはり華嚴世界を説いた。この元寇の戦いとは違いますが北条家が滅び、それから後醍醐天皇もお亡くなりになっていく、そういう戦乱の人たちを、八坂の法観寺、安国寺利生塔によって、皆供養したいと思われたのです。怨親平等です。国師の言葉にも、「真浄界中、他無く自無し。豈、怨親を其の間に容れんや。」とございます。仏様の世界には自他の隔てはなく、どうして敵味方の感情をいれようか。というのです。

そのようにして、華嚴思想を基に仏典に説かれていた、身内にも他人にも平等という怨親平等という言葉があったのを、敵味方の供養として行ったというのが無学祖元禅師だったと思います。

今日は時間が限られていますので夢窓国師との違いについては詳しくふれることは省略をさせていただきます。夢窓国師はやはり日本のお方でしたから、先ほど最初にお話をした怨霊を鎮めるというこちらの考え方も強く持っていました。おそらくその方が足利尊氏などのような武将が望んだことだろうと思いますから、華嚴思想も説きながらも怨霊が無害であるようにという祈り方もなさっているということが見て取れます。

これは高野山にも島津義弘公の敵味方の平等碑というものがあり、そうして怨親平等の思想が日本に定着をしていったのであります。そこで最後に私も怨親平等というものについて書いているものを調べていくうちに中村元先生が元寇の戦いのことについて触れた文章があるのを知りまして、「靖国問題と宗教」(『中村元 生誕100年 仏教の教え 人生の知恵』河出書房新社刊行)という文章を見つけました。その中で中村先生はこういう指摘をしているのでちょっと今考えるべきではないかと思いました。「戦争についての日本の伝統的精神は戦後には敵味方全ての冥福を祈るということであった。これを怨親平等という。」とここでももう中村先生は敵味方平等に冥福を祈るという意味でこの怨親平等という言葉を使っております。「武士は戦場では斬り合いをする。命のやり取りで、逡巡は許されない。しかし闘いが終わると一切の怨みを忘れて敵を弔う。二人の武士が向かい合って果し合いをしたときに、勝者は敗者の屍骸に合掌して立ち去るのが常であった。」これは、武士道とも関わって参ります。「戦争の後でも同様であった。武将は味方の生死の亡魂を弔ったばかりでなく、敵軍の将士の冥福をも祈っている。」これは、慈悲の心であると同時に怨霊という恐れもあったのだということは否めないと思います。でもそこに無学祖元禅師は華嚴思想による怨親平等を説かれたのです。「生きて敵味方に分かれて戦っている時に対立はあるが死んでしまえば対立を超える」というのです。「我々の祖先は、国と国との対立を超え、異なった宗教の間の相剋を超えて、敵味方の冥福を祈ったのである。」と。ところが、「この崇高な和(やわらぎ)をいとしむ日本の伝統的精神が、明治維新のころから失われたのではないかと思う」、というのが中村先生のご指摘であります。

「明治の政府が靖国神社を設立した時には官軍の兵士の冥福を祈り、幕府側の戦没者を除外している」と中村先生は指摘されるのです。これは怨親平等ではありません。「明治の指導者たちは偏狭なナショナリズムに支配されすぎだと思う。それはやがて軍国主義に通じる道を開くことになった」と説かれています。

怨親平等の思想は様々なところがございます。最初にご紹介したブッタの言葉にしてもサンフラン

シスコ講和会議においてスリランカのジャヤワルデネ、当時まだ蔵相でありましたが、日本に対する賠償を放棄されたことはよく知られております。そうしますと先に紹介したダライラマの言葉を思い起こします。我々は仏の世界の中に生まれながら一本の線を引いてあちらとこちらと分けて、その感覚がだんだんと強まっていったのではないか、なかなかそれを乗り越えることは難しいんでしょうけれども、高い眼と言いましょうか、仏様の目から見たらどうなのか、この視点を学ぶというのが仏教を学ぶことの大きな意味ではないかと思えます。仏様の心には自分の他人のという区別はないということです。良寛さんの詠いました、「いかなるが苦しきものと問うならば 人をへだつる心と答えよ」という和歌はその通りだと思います。

最後に谷川俊太郎さんの詩を紹介して話を終えたいと思います。これは年末に毎日新聞に出ていました、国境なき医師団に寄せる詩です。「傷ついて赤い血を流し 痛みに悲鳴を上げるのは 敵も味方もないカラダ ココロは国家に属していても カラダは自然に属している 肌の色が違ってても 母の言葉が違ってても 信ずる神が違ってても カラダは同じ ホモ・サピエンス」と。こういう見方も平等の考えでありましょう。「いのちがけでいのちを救う カラダに宿る 生まれながらの 見えない愛」と谷川先生は詠いました。「国境は傷 大地を切り裂く傷」という詩であります。一本の線を引いたところが、それは、今や、深い傷となっているのではないかと思います。「ヒトを手当てし 世界を手当てし 明日を望む人々がいる」と谷川先生は詠われておりました。というところから我々皆いろんな宗教といろんな宗旨もありましょうが、「まこと 怨みごころは いかなるすべをもつとも 怨みを懐くその日まで ひとの世にはやみがたし 怨みなさによりてのみ 怨みはついに消ゆるべし こは易らざる真理（まこと）なり」という仏陀の精神を改めて見直し、強調し、実践しようとしてゆかなければならないのではないかなと思っている次第であります。

ご清聴、誠にありがとうございました。

京都・宗教系大学院連合 2019 年度 研究会報告

第 18 回 京都・宗教系大学院連合 宗教研究会

テーマ：「他宗教を通して自らを深く学ぶ」

日 時：2019 年 10 月 26 日（土） 14 時 00 分～ 15 時 30 分

場 所：龍谷大学大宮学舎 西翼 102 教室

「他宗教を通して自らを深く学ぶ」

マリア・デ・ジョルジ

（教皇庁立グレゴリアン大学准教授・真命山諸宗教対話センター副院長）

他宗教を通して自らを深く学ぶ

マリア・デ・ジョルジ

教皇庁立グレゴリアン大学准教授・
真命山諸宗教対話センター副院長

初めに、今日ここで皆さまとご一緒に、宗教間対話の歩みを進める機会を与えてくださいましたことを深く感謝いたします。

龍谷大学にお招きいただきましたこと自体で、私は親鸞聖人と浄土真宗に特別につながる名誉と感動を覚えます。他宗教を通して自らを深く学ぶという私に与えられたテーマは、わたくしが過去三十年間、日本で歩いてまいりました道、すなわち私の人生に新しい光をもたらす重要で決定的な動機になります。

私はイタリア北部のミラノとスイスの中ほどにあり、アルプスの麓にある小さな都市に生まれました。そして両親と四人の兄弟姉妹に囲まれ、人間の間にある違いと分かち合いに、喜びと豊かさを感じながら育ちました。その幼いころの思い出が、私の人間としての成長に深く影響していることを、後になって気づきました。

四歳になった頃だと思いますが、その当時イタリアでは国内移住が目立ちました。私たちの生活圏内の地方にも、例えば私たちが生活しているロンバルディア州の隣、ヴェネトーヴェネツィアがある州ですけれども一地方からたくさんの人々が移り住みました。そうして大人たちはこう言っていました。「新しい家族がたくさんやってきたよ。すべてヴェネトからだ」、また「いい人たちだけれど、方言を話すときには全然意味が分からない」と。

そのようなことから、私は言葉の違いが大きな問題であると感じました。そして自問しました。ヴェネト方言の「話す」とはどういう意味を持つのだろうか。ママはママ、パパはパパ、太陽は太陽、それなのにどう呼んだらいいのでしょうか。たった四歳の女の子の頭で考えたのは、言葉を逆さまに言うのが正しいのではないかということでした。ただ、ママとパパは反対に言ってもママはママ、パパはパパですが、カサ（家）はサカになり、イタリア語では意味がありません。しかし、もっと長い言葉は不可能になると感じました。この思い出は私の中に深くしみ込んだまま育ちました。人間の言葉は限りなく、言語の違い、文化の違い、生き方の違い、それ自体が人間の多様性の証明なのです。幼い時代のこの経験が、そのあと文化人類学を専攻する根拠になったように思います。

1968年ミラノ大学に入学した当時、文化人類学はまだその緒についたばかりの学問でした。その延長線上で私はアフリカに出かけて研究することになりました。現在の中央アフリカのコンゴとブルンジです。本当に冒険的生活と研究でした。ようやく二十歳をすぎたばかりの学生である私にとり、地理的にも、人類学的にも、文化的にも、宗教的にも全く異なる地域が、私に世界の窓を開く場所になりました。

空を見上げ、天の星を眺めることは素晴らしく気に入りました。ぎょしゃ座、南極星はすでに親しみがある星でしたが、でも幾世紀にもわたって南半球を航海する人々を導いたあの南十字星が特に気

に入りました。私は、世界が共通の住まいであり、いろいろ異なることの美しさを感じ幸せでした。

こうした体験が基礎になり、全てを捨てて、ザベリオ宣教会の姉妹会であるマリア会に入会する決定をしました。私の希望は、私が発見した宝物、つまり、神の子として人類がただ一つの家族のメンバーであると知り、その美しさと豊かさを分かち合うことです。私が幼い時から学んだキリスト教の信仰が教えている通り、人類は多様性に沿って、神からのすべての贈り物を、調和をもって分かち合うことができます。しばらくの間、養成を受けた後、1985 年、日本に派遣されました。そこは、ただ本で読んだだけでしか知らない世界でしたが、すぐにその文化と伝統の豊かさに惹かれてしまいました。神戸で日本語を学んだ後、1987 年、熊本県に派遣されました。そこは玉名郡菊水町、今の和木町ですが、山の上の真命山霊性諸宗教対話センターで、その誕生期でした。

このセンターは、初めイタリア出身の宣教師フランコ・ソットコロ神父が、生命山カトリック別院の名称で、諸宗教の出会いと対話のセンターとして創立し、そのために、玉名市の生命山シュヴァイツァー寺住職古川泰龍師の協力がありました。2000 年に古川師が他界された後、名称を真命山センターと改めることになりました。

古川泰龍師は真言宗に属し、高野山で修行されましたが、心の旅の末、親鸞聖人の浄土真宗に心酔され、その熱烈な信奉者になられました。1952 年、福岡の刑務所を担当する教誨師になり、そこで死刑判決を受けた西武雄、石井健治郎の二人が冤罪をしきりに訴えるのを聞き、ご自身で慎重に事実を調査した結果、冤罪を確信するようになり、1961 年、この二人の再審請求キャンペーンを開始しました。その働きが評価され、1969 年、神戸のシュヴァイツァー博士顕彰会会長の向井正氏からシュヴァイツァー博士の遺髪を寄託され、ご自身のお寺をシュヴァイツァー寺と改称し、同博士の顕彰の為に捧げられました。

古川師を動かして、このような道を歩ませたのは歎異抄に述べられている次の言葉です。

「弥陀の本願には、老少善悪の人をえらばれず、ただ信心を要とすとしるべし。そのゆへは、罪惡深重、煩惱熾盛の衆生を助けんがための願にまします。」

(歎異抄、1) ¹⁾

そのあと、古川師は確信をもって、阿弥陀の慈悲とその救世の業にかかわり、その説教に身を捧げられました。毎朝ご自分の寺で歎異抄を誦んじ、そのあとに長い念仏の称名が続きました。毎月のお弟子方との会合では、それに私たちの小さな共同体である真命山も参列し、歎異抄が唱和され、念仏が繰り返されました。

当時の私はまだようやく漠然と仏教を知り始めたばかりでした。私の知識は仏教史や大学で試みている様々な宗教的現象の研修くらいでした。生命山シュヴァイツァー寺との接触は私にとり、大乘仏教、日本仏教、特に浄土教と浄土真宗の教えの研究を深めるきっかけになりました。浄土真宗の教えとキリスト教の教えには互いに近い点があることに気が付いたときから、更に深く、阿弥陀の教えに関心を持ち始め、一層深く知ろうという意欲が湧いてまいりました。

1988 年にかけてソットコロ神父と古川師の御令嬢と協力して、古川泰龍著『歎異抄・最後の一人を救うもの』と題する歎異抄とその解説をイタリア語に翻訳いたしました。歎異抄が初めてイタリア語に訳されたときでした。翻訳書は 1989 年、真命山の企画で、古川師とそこご家族のイタリア

訪問を契機にして、出版し販売されました。

この旅行を通して、私たちは数か所の大学や諸宗教対話集会の場でこの本を紹介できました。その当時、イタリアでは歎異抄はまだ一般に普及していませんでした。その教えの中で、前のような表現、

「そのゆへは、罪惡深重、煩惱熾盛の衆生を助けんがための願にします」(歎異抄、1)、
または

「善人なおもて往生を遂ぐ、いわんや悪人をや」(同上3)
を聞いた聴衆は新約聖書でキリストが教えておられる次の言葉を思い出して驚いていました。

「これらの小さなものが一人でも滅びることは、あなた方の天の父の御心ではない。」(マタイ18.14)、

「イエズスはこれを聞いて言われた。医者が必要とするのは丈夫な人ではなく、病人である。わたくしが来たのは正しい人を招くためではなく、罪人を招くためである。」(マルコ、2.17)

「神は全ての人々が救われて真理を知るようになることを望んでおられます。」(1テモテ2.4)。

いろいろな会合や講演会で歎異抄を紹介するにあたり、私は古川師の通訳のお手伝いもしました。そういう訳で、比較的早い時期に、言葉の問題に真剣に取り組まなければならないと感じるようになりました。おそらく幼い頃の体験もまた浮かんできたかもしれません。例えば、キーワードになる「信」や「廻心」「大慈悲」などを本来の言葉、つまり言語が意味するところを損なうことなく、どう翻訳したらいいのでしょうか。私がとるべき立場としては「信」を「fede」「faith」と訳し、「廻心」を「conversione」「conversion」、「慈悲」を「misericordia」「mercy」と訳せば、学術的には正しいのです。しかし、その訳語は、仏教界、特に浄土教の世界では明らかに響きが違い、また、キリスト教の世界でも違うのです。同じようにキリスト教が提示する言葉も「神」「愛」「恩恵」「赦し」「救い」も同じ難題を突き付けます。

そこで前世紀のフランスのチベット文学者、ジャック・バクウ(1877-1965)が著作した『ミラレパ』に書いてあることを思い出しました「一つの宗教述語を、他の宗教述語として移し替えることはひどく騙されることはない。」²⁾

ですから、言語と文化の適切な仲立ちができるのは、異なる宗教と文化の間の真の対話を基礎にするしかないと理解しました。結局のところ中国仏教の祖たちも、特に道安(312-385)が、サンスクリット語經典の翻訳に挑戦した時がそうでした。仏教の正しい教えを誤りに導く懸念があったので、道安は有力な翻訳者鳩摩羅什(344/350-413)を中国に招いただけでなく、忠実な翻訳を行う上で必要な基準も設けました。そのうちの一つは、面白いと思います。特定の言語は翻訳しないで音訓みで書き写すことにしたことです。これは本当に知恵があったと思います。

道安が取り組んだ問題は、今日もお現実にあります。例を挙げることをお許してください。それは「dialogue」を「対話」と訳すことです。申し上げるまでもなく、「dialogue」はもともとギリシャ語の「διάλογος」であり、その言葉はヨーロッパ語に導入されましたが、語は二つの要素から成り立っています。「διά」と「λογος」。「διά」は「～との間」また「底に達するまで」。「λογος」は言葉を指します。両者を合わせる対話は、例えば三省堂の『大辞林』によると次のように定義されています。「対話は双方向かいあって話をする事、その話。」

また「対話」の語の歴史的使い方を見ますと、日本仏教の中では「対」の字が、物事の対立も意味するので、否定的な響きがあり、あまり好まれなかったようです。それに関わらず、現代欧米用語の「dialogue」の日本語訳として「対話」が一般的に用いられています。

だからといって、東洋の文化、仏教文化にも対話が真理を求めるための手法としてなかったという訳ではありません。その証拠に例えば、

- 中国においては、孔子（紀元前 551-479）の『論語』があります。『論語』の対話形式は儒教思想の代表的作品として中国及び東アジアの文化に大きな影響を及ぼしました。
- インドにおいては、紀元前三世紀にアショカ王が発令した勅書が碑文として残されていますが、それは驚くほど開放的な態度、寛容と対話の精神を表明しています。その勅令の中で、第 12 項は、
「(他宗教との)接触は善である。他宗門の信仰教理は敬意をもって耳を傾けなければならない」と述べています。
- 中央アジアにはミリンダ王の問いが残されています。それは、あの有名な中央アジアのガンダーラ地方で起きた出来事の記録ですが、紀元前二世紀に、仏教の比丘那先とギリシャ王メナンドロスとの間で交わされた、哲学的な対話の記録です。
- 日本においても、聖徳太子の十七条憲法には「和をもって、貴しとなす」につづいて「上の者も下の者も協調・親睦の気持ちをもって論議すれば、おのずから物事の道義にかない、どのような事も成就するものである」と述べられ、「対話」の精神の重要性が指摘されています。

ですから、東洋の文化には、「対話」という単語がなかったので「dialogue」の精神がなかった、とは全然言えません。

大乘仏教が世に現れたこと自体も、第一世紀の初めの数世紀間に渡って、シルクロードを介して仏教とゾロアスター教、マニ教、キリスト教シリア派、ペルシャの宗教などと初めて遭遇し、相互に文化的及び宗教的「 $\delta \iota \acute{\alpha} \lambda \omicron \gamma \omicron \varsigma$ 対話」によって、豊かに影響を合したことを示しています。その証として例えば、バルティア国の王子安世高（?~170）が、王位継承の座を捨てて、仏弟子となり、最初に中国に入った僧侶の一人であり、特に浄土教の経典を初めて中国にもたらしたことを挙げるだけで十分でしょう。

私はこのような研究を続けながら、次第に真の対話を進めること、また、そのために学ぶことがどれほど厳しく、また全力を投入する必要があるのかを認識し始めました。1994 年、しばらく研究に専念することが許された時、迷うことなく諸宗教と対話の神学を専攻することにしました。ローマのグレゴリアン大学に学籍を置き、神学の博士号取得にあたり、カール・ベッカー教授につく幸運に恵まれました。

ベッカー教授はドイツ人で、厳格な人であり、私にとり真の師匠でした。ベッカー教授は、親鸞聖人の教えとカトリック神学における救いに光をあてて研究をしたいという私の提案に興味を持ち、指導してくださいました。

まず、神学ライセンスの提題は「阿弥陀の救いの誓願を第二ヴァチカン公会議の教えに照らして考

察すること」でした。博士論文の提題は「他力と信、神の恩恵と信仰—日本における浄土真宗の始祖親鸞聖人の思想とカトリック神学における恩恵と信仰」でした。出版した時にタイトルは少し変わりました。

私が用いた主要参考文献は、『真宗聖典』所載『浄土三部経』『教行信証』そのほかに『浄土和讃』『末燈鈔』『歎異抄』でした。龍谷翻訳センターが出した英語訳文も参照しましたが、私は日本語の原典を重視しました。原点に触れることによって、私固有の手法を展開することができました。その手法とは、音楽の対比法に比喩されるものです。つまり、主旋律のもとに、複数の向主旋律と反主旋律とを同時に組み合わせながら貴重な低旋律を生み出す手法です。

ですから、親鸞の思想と、カトリック神学を単純に比較することには限定するのではなく、親鸞を内面から理解し、その文化的、宗教的背景、言語学的背景から知ること努め、それに対して同様に親鸞の信奉者にはキリスト教の教えの「核心」、キリスト教の言葉遣い、文化的宗教的背景から起こして提示する研究をしたいと希望しました。音楽が示しているように、実際、低旋律が、—この場合「阿弥陀の計らい」と「父なる神の計画」は明白であると同時に区別もされるものでありながら、対位法にも適用されます。すると、そこで、浄土のメッセージとキリスト教のメッセージ、それらが全エネルギーと内に秘めている創造的な力を開放します。

古川師、そして日本仏教との出会いと対話から、真の対話が相互に相手の言葉を同じ気持ちで深く聞くことであることを教えられました。自分の信仰の根本に深く入ることを受け入れる時のみ真の対話は成り立ちます。「音楽を知る」とは、他者の音楽を聴き楽しみながら、より一層幅広くシンフォニーを知ることであるように。

このような意図をもって、親鸞の研究を始めました。浄土真宗の歴史と、親鸞の生涯を手短に紹介したあと、『教行信証』の順にしたがって論を展開しました。

- 「教」真の正統な教え
- 「行」真の正統な行
- 「信」真の正統な信
- 「証」真の正統な証

そして私は、次の点を考察しました。

- 一切の人間は凡夫である
- 人間性
- 他力の根本的信頼の表明である称名念仏
- 阿弥陀の本願の信
- 阿弥陀の利他円満の妙意の真の悟り

親鸞の思想を極めるにつれて、キリストが人間の実存、全ての人々に与えた救いというキリスト教の視点に多くの面で近いことに気が付き、しばしば衝撃を受けました。キリスト教の場合にも、初めから人間は凡夫であり罪人なのです。しかし、「罪人」であれ、決して棄てられたわけではありません。反って、「改心」することにより救いに招かれています。また、親鸞も「廻心」と記しているように、新約聖書には「metanoia 悔い改め」と記され、それによって救いに招かれているのです。

キリストは宣教の初め、

「時は満ち、神の国は近づいた。福音を信じなさい」(マルコ 1.15) と述べました。

すなわち、全ての人の救いを望まれる慈悲に満ちた御父の福音を信じなさいということです。つまり、キリスト教の本質は、「神は愛である」(1 ヨハネ 4.16)、憐れみと慈しみに満ちておられるということです。

神の憐れみの告知は、全聖書、旧約も新約も通して述べられています。特に「詩篇」は「恵み深い主に感謝せよ。慈しみはとこしえに」(詩編 136) と繰り返しています。イエズス・キリストの例え話のなかでも、神の憐れみの御顔は表わされています。神は優しく憐れみに満ちておられ、放蕩息子の帰りを待ち、御国に帰ったとき、赦し、抱擁されます。なぜなら、御父(神)は罪人の死ではなく、改心して生きることを望まれるからです。

まさに聖書の宣言は、神が愛であること、憐れみであることが、私の阿弥陀理解の助けになりました。阿弥陀は「摂取不捨」なのです。そのような訳で、阿弥陀の大慈悲は、私が改めて深く様々な形で、つまり、浄土観とキリスト教観の間の違いを神の憐れみの無限の多様性を照らす新しい光で見出す助けになったのです。

また、キリスト教的視野の核心が神の「創造」の働きであるとしたら、親鸞の思想の核心は「縁起」という全仏教の「最高の真実」なのです。現実的に、この二つの核心は相矛盾するかのように見えます。例えば、阿部正雄は 1980 年発行の著書『日本の宗教』の中の一節で次のように書きました。「仏教は縁起説を教えている。そして存在の相互依存性を最高の真理であるとしているので、キリスト教の無からの創造の教理を受け入れることはできない」と³⁾。

しかし、親鸞が自然法爾について書いているところを注意深く読むとき、聖人の思想が更に熟したときの表現であるとの注釈者の説明を考慮したうえで、私は親鸞のもう一つの興味深い対比法を発見したように感じました。

事実、親鸞にとり、自然とは、法爾である阿弥陀の誓願により「このようにあること」です。言葉を変えると、「ものの本性のあるがまま」つまり阿弥陀の誓願により、救いの原理が働いていることが「自然」なのです。キリスト教的視野に立てば、自然は生命の泉であり、あらゆる存在の救いの原因である神の創造のコトバを表しているシンフォニーなのです。

それに関して教皇ベネディクト十六世が述べた言葉を引用いたします。

「存在するすべてのものは、偶然によるのではなく、神に望まれたもので、神の計画の一部です。神の計画の中心は、私たちがキリストに結ばれて、神の命にあずかることです。被造物は「Logos 御言葉」から生まれました。それ故、被造物には被造物を秩序づけ主導する創造主の理性の印しが、消し難い仕方で刻まれています。」⁴⁾

更に、カトリック教理書には次のように書いてあります。

「神は被造物間の相互依存をお定めになりました。太陽とヒマラヤスギと小さな草花、鶯、雀などのような数えきれない相違点を持つものが存在するということは、どのような被造物も、自らの能力だけでは存続できないということを教えてくれます。これらは相互に依存して相補い、互いの役に立っています。」⁵⁾

ですから対話は、相対立するのではなく、むしろ相互に刺激し合いながら、存続する全てのものの神秘の理解を深める助けになるのです。これは本当の対話の役割だと思います。

1999年に博士論文を出版しました。それは結論を示すことではなく、寧ろ新しい歩みを始めることを意味していました。日本に帰った後、真命山諸宗教対話センター副院長としても、しばしば、教会の方々、特に浄土真宗の方との会合や、意見交換の機会に恵まれました。ここで私は国際諸宗教者会議でお知り合いになった彦根市の高原覚正師とそのお弟子伊藤正善師を思い起こします。お二人には私の論文進捗のため、大変お世話になりました。高原先生は論文のため、文献・資料をローマまで送っていただきました。まだ、今も大切な宝として保管しています。また、特にグレゴリアン大学でお世話になったベッカー教授が来日された折は、お二人のお寺でも歓待していただきました。それは私の論文作成を通して、ベッカー教授が日本仏教、特に浄土教に関心を寄せてくださり、ご自身で日本に来て、実態を知りたいと思われたからです。

その後、私の歩みに突然、大学で教える機会が開かれました。ローマのグレゴリアン大学で、私自身神学を学んだ場所ですが、初めは仏教とキリスト教間の対話について講演しましたが、その後、体系的に教えることになり、2005年から今年の夏まで、日本とイタリアを歩き来しながら講義しました。それにより、私は私の大学生たちと、学問的研究の成果だけではなく、日本仏教界、特に浄土系の教えとの接触と対話の体験を分かち合うことが出来ました。

この間の研究と浄土の教えの経験が、私にキリスト教信仰の「核心」を再発見させ、その結果として浄土教、特に浄土真宗の「核心」を再発見させることに繋がりました。私は、神の慈しみの愛が「力」となって全てに浸透し、支え、救い、ついには全世界の歩みを完成させること、また、阿弥陀の大慈悲が「他力」として全てを救うために全世界に働きかけていることを発見し、その二つの教えが、深く共鳴していることに驚嘆し、感動しました。

従って、第二ヴァチカン公会議五十周年記念行事としてフランシスコ教皇が、この年を神の慈しみに捧げる年とされたとき、私は特に嬉しく感じました。その機会に、フランシスコ教皇は、「イエズス・キリスト 御父の慈しみの御顔」という表題の大勅書を公布し、それに全世界のカトリック教会が呼応しました。世界各地の教会が、その呼びかけに応じて、色々な行事を執り行いました。

日本ではカトリック司教協議会諸宗教部門が―私は長年そのメンバーでしたが― 2016年「慈しみと憐れみ＝慈悲」と題して、シンポジウムを開きました。その発題者には、浄土真宗から真宗大谷派の佐竹哲様も参加されました。その場は、慈しみ、憐れみ、慈悲について意見交換により、互いに認識を深め、また日本文化に深く浸透している仏教、特に浄土の役割が認識されました。

ヴァチカン公会議五十周年記念にあたり、「神の慈しみ」を祝いながら、カトリック教会は、特にヴァチカン公会議が公布した「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言」の歩みを顧みることも望みました。

「人間の条件の秘められた謎は、昔も今も人間の心を奥深く揺さぶるものであるが、人々はこの謎について、様々な宗教に答えを求めている。例えば、人間とは何か。我々の人生の意義と目的は何か。善とは何であり、罪とは何であるか。苦しみは何から起こり、どんな目的を持つのか。真の幸福に達するための道とはどんなものか。死とは何であり、死後の裁きと報いとは何なのか。

最後に我々の存在を包むとともに、我々の始まりともなり、我々の行き先ともなっている、あの名状しがたい究極の神秘とは何か、というように。」⁶⁾

この三十年間の私が歩いた対話の経験では、先に述べた「秘められた謎」に答えるために、浄土教やキリスト教の中核を成す「慈悲」と「救い」の信仰と宗教体験が、特殊な役割を持つと思います。ますます世俗化を辿る世の中で、宗教離れと、極度のテクノロジー主義が、すべてを、また人類社会の中でもすべてを操作している現状から、すべてのもの、すべての人を抱きしめる「摂取不捨、大慈悲、慈しみ、憐れみ」の知らせが、多くの人に希望と信頼を再び与えるでしょう。

今日、皆様との出会いとお話の機会が与えられ、私の小さな経験を分かち合うことが出来ましたことに心から感謝申し上げます。最後に、ヨハネ・パウロ二世教皇の言葉で締めくくることをお許ください。

「対話は神の国に通じる道であり、たとえ、その時やその時期を知っておられるのは御父である神だけであったとしても、必ず実を結ぶことでしょう。」⁷⁾

以上です。ありがとうございました。

注

- 1) RYUKOKU TRANSLATIONS SERIES, *Tanni Sho* 歎異抄, Ryukoku University, Kyoto, 1980, 16 頁。
- 2) 私訳 *Milarépa. Ses méfaits. Sés épreuves. Son illumination* (traduit du Tibétain par J. Bacot), Fayard, Paris, 1971, 19 参照。
- 3) M. ABE, "Substance, Process and Emptiness" in *Japanese Religions*, September 1980, 23.
- 4) ベネディクト 16 世 使徒的勧告「主のことば」3、カトリック中央協議会、東京、2012、25 頁。
- 5) 「カトリック教会のカテキズム」340、カトリック中央協議会、東京、2002、103 頁。
- 6) 「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言」1、第二バチカン公会議「公文書」、カトリック中央協議会、東京、2013、855 頁。
- 7) ヨハネ・パウロ 2 世回勅「救い主の」57、カトリック中央協議会、東京、1992、102 頁。

2021 年度 京都・宗教系大学院連合主催 院生発表会概要

2021 年 7 月 24 日 13 時 30 分～
オンライン

発表時間：15 分 質問時間：5 分

【大谷大学】

『唯識二十論』『二十論註』の研究―著作目的を中心に―

三 輪 悟 士（大谷大学大学院 文学研究科 仏教学専攻 博士後期課程）

【皇學館大学】

星野輝興の神代史解釈―とくに高皇産靈神国譲論について―

内 堀 詔 太（皇學館大学大学院 文学研究科 神道学専攻 博士前期課程）

【高野山大学】

『藤氏家伝』『武智麻呂伝』の再検討―藤原武智麻呂の仏教信仰を考える前提として―

稲 谷 和 紀（高野山大学大学院 文学研究科 密教学専攻 博士後期課程）

【同志社大学】

第二神殿時代のユダヤ黙示文学伝統における悪魔論の諸相

久保田 昌 弘（同志社大学大学院 神学研究科 博士後期課程）

【花園大学】

法眼文益の禅思想について

空 慧（陳 菲）（花園大学大学院 文学研究科 仏教学専攻 博士後期課程）

【佛教大学】

近世知恩院における御忌

横 田 友 教（佛教大学大学院 文学研究科 仏教学専攻 博士後期課程）

【龍谷大学】

『浄土真要鈔』と『守護国家論』―存覚の善知識論にうかがう日蓮教学への応答―

武 宮 真 如（龍谷大学大学院 文学研究科 真宗学専攻 博士後期課程）

『唯識二十論』『二十論註』の研究 —著作目的を中心に—

三 輪 悟 士

大谷大学大学院 文学研究科

仏教学専攻 博士後期課程

1. はじめに

発表ではヴァスバンドゥ (Vasubandhu, 5世紀頃) 作『唯識二十論』 (*Viṃśikāṣṭī*, ViṃśV) およびヴィニータデーヴァ (Vinitadeva, 690–750) 作『二十論註』 (**Prakaraṇaviṃśikāṭīkā*, ViT) で述べられている『唯識二十論』の著作目的を中心に扱った。

『唯識二十論』はヴァスバンドゥの著作の中でも比較的後期のものであり、その特徴は唯識思想を確立するために、反論者の主張を批判していく「破邪顕正」の方法を採っていることである。また、『二十論』は22の偈頌 およびそれに対応する自註から構成された論書であり、議論の俎上に載せられるのは、外界実在論や教証の了義・未了義 (經典解釈) などである。

『二十論註』の著者であるヴィニータデーヴァは、8世紀頃にインド・ナーランダー僧院で活躍した人物として知られる。同書は『唯識二十論』の複註であるためヴィニータデーヴァの解釈が散見されるものの、『唯識二十論』の資料状況やヴァスバンドゥ以降の唯識思想がどのようなものであったかを知る一助となるだろう。

2. 『唯識二十論』の著作目的—『二十論註』の記述

そもそも『唯識二十論』はどのような意図・目的で作られた論書なのであろうか。少なくとも『唯識二十論』冒頭でヴァスバンドゥ自身が著作目的について直接言及している箇所は見当たらないように思える。しかし、『二十論註』の冒頭では『唯識二十論』が説かれることの目的 (prayojana)、主題 (abhidheya)、目的の目的 (prayojanasya prayojana, 真の目的)、およびそれら3つの関係 (sambandha) が提示されている。

ViT, D 172b1–2; P 202a2–4

大乘において三界に関するものがただ表象のみと確立されるという〔『唯識二十論』の〕この最初の語はこの論の目的 (prayojana) と、主題 (abhidheya) の本質と、目的の目的 (prayojanasya prayojana) を直接的に示している。〔論の〕関係は内容の上から考察されるべきである。論の關係と主題と目的は確実に説明されるべきである。

ここでの「大乘において三界に関するものがただ表象のみと確立される」という文言は、『唯識二十論』の冒頭であるが、この最初の文言のどれが目的・主題・目的の目的を指しているのだろうか。ヴィニータデーヴァによると、「大乘において」という語は目的の目的、「三界に関するものがただ表象の

み」(三界唯識)という語は主題および目的を指す。この「三界唯識」は教証と理証との2つによって証明されるが、『唯識二十論』は理証に該当する。

また、ヴィニータデーヴァは『二十論註』の中で、「大乘」の特徴として七種大性を提示している。これは大乘の特質として挙げられる七項目(1. 認識対象、2. 実践、3. 智、4. 努力、5. 方便善巧、6. 獲得、7. 業)であるが、『二十論註』に先行する唯識文献(*Abhidharmasamuccayabhāṣya* や *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya* など)からの借用である。中でも3. 智の大性は人無我・法無我を知ることの意味するが、後述する『二十論』第10偈に関連すると考えられる。

3. 『二十論』第10偈の記述

『二十論』第10偈では、教説(経典、つまり仏陀の言葉)と唯識説について以下のように述べられている。

VimśV, 192. 14–24:

【反論】では、〔仏説が〕このように意図にしたがって教示され、どのような効果があろうか。

【ヴァスバンドゥ】このように、人無我に入るからである。

すなわち、そのように教示される場合、〔教示される人々は〕人無我に入る。6つの認識は12の領域から生じるが、一人の聞き手ないし考える者は誰も存在しない、とこのように知り、人無我の教示によって導かれるべき者らは、人無我に入る。

さらにまた、教示が別の場合、〔導かれるべき者らは〕法無我に入る。

「別の場合」というのは、〔このすべてが〕唯識という教示の場合である。どのようにして、法無我に入るのか。この〔すべて〕が表象のみであり、いろ・かたちなどのものとして顕現するが、いろ・かたちなどの特徴を持ったものは何らないと知り、法無我に入る。

人無我を知るための教説は仏説、すなわち教証として扱われる経典であり、法無我を知るための教説が『唯識二十論』で述べられている言説、すなわち唯識説である。このことから、ヴァスバンドゥが『唯識二十論』を著述する際に、法無我への悟入を著作目的に据えていたといえよう。

4. おわりに

以上が『唯識二十論』および『二十論註』で述べられている著作目的についての考察である。今回は左記の論書のみを考察の対象としたが、先行する唯識文献などで述べられている内容や、他の論書などで説かれている著作目的についても考察の対象に含めるべきであろう。これについては今後の課題とする。

・略号等

D Derge edition of the Tibetan Tripiṭaka.

P Peking edition of the Tibetan Tripiṭaka

VimśV *Vimśikāvr̥tti*. Ed. J. Silk. *Material Toward the Study of Vasubandhu's Vimśikā(I) Sanskrit and Tibetan Critical Editions of the Verses and Autocommentary, An English Translation and Annotations*. Harvard Oriental Series 81. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

星野輝興の神代史解釈 —とくに高皇産靈神国譲論について—

内堀 詔太

皇學館大学大学院 文学研究科
神道学専攻 博士前期課程

はじめに

星野輝興（明治 15 年 - 昭和 32 年）は、明治末期から昭和戦中期にかけて宮内省で掌典をつとめ、宮中の祭祀に深く関与した人物である。その傍ら、例えば内務省神社制度調査会幹事や内閣情報局神社制度研究会専門委員、全国神職会神社制度研究会常務委員などを歴任しており、当時の神道界に相当の影響力を有していたと言えよう。

しかし、昭和 17 年に、一般的に「別天神論争」や「神典擁護運動」などと称される事件（本発表では、これを「17 年事件」と称する。）によって、星野は宮内省を依願退官することになる。この時に問題視されたのは、星野の特殊な神代史解釈である。

先行する研究では、この神代史解釈について考察を加えているものも少なくはない。しかし、それらで取り上げているものは、17 年事件で問題となった別天神（造化三神）論についてのものが大半を占めており、それ以外の神代史解釈に言及したものは僅かである。だが、星野の神代史解釈は、この 17 年事件でのみ問題になったわけではなく、それ以前にも問題となったことがあり、そこでは別天神論以外の解釈が争点となった。また、星野の神代史解釈は、それらの問題となった箇所以外にも、注目すべきものがあるように思われる。

そこで本発表では、星野の神代史解釈にまつわる 2 度の事件について述べたのち、その神代史解釈において、とくに異質な解釈であると思われる高皇産靈神による国譲り論について、その整理と若干の考察を試みることにする。

星野の神代史解釈にまつわる 2 度の事件

明治の末期頃よりさまざまな著述を発表していた星野であるが、自身の神代史解釈に直接的に言及するのは昭和 10 年代以降である。その最初期の著述として『神社の根本義』（皇典講究所国学院大学、昭和 10 年 12 月）が挙げられる。該書は発刊後、その内容が漸次問題化し、翌年 3 月には絶版と頒布の停止、また、星野より全文の取消が公告された。当時、『中外日報』に記事を寄せた菟田俊彦は、該書の問題点として「一、伊弉諾尊は素戔鳴尊を以て地上の主と決定された。二、皇嗣天忍穗耳尊は元来素戔鳴尊の御子であつて、後に天照大神の御子となし給うたものである。」（「皇統発祥の典拠(1)―星野氏の「神社の根本義」検討―」『中外日報』11027、昭和 11 年 5 月 28 日、1 面）の 2 点を挙げている。（本発表では、この事件を『「神社の根本義」筆禍事件」と称する。）

この筆禍事件を経た星野であったが、これ以降、自身の神代史解釈について積極的に発表を行っていくようになる。

やがて昭和17年になると、当時の東條内閣は神道学説の統一を図り、今泉定助らの著述を発禁処分付した。そこで、今泉と師弟関係にあった葦津珍彦らは、政府による神道学説の統一に反対するため、その統一の裏に、星野とその嫡子である星野弘一の学説があるとして、星野父子の排斥運動を行った。この事件の委細は省略するが、最終的に星野が宮内省を依願退官し、さらに星野父子の著述3点が発禁処分となり、終局へと向かった。これが先述の17年事件である。

このように、宮内省在職時の後半期には、自身の神代史解釈によって、さまざまな問題を引き起こし、また、巻き込まれた星野であったが、以上の問題となった神代史解釈以外にも、星野の解釈には注目すべきものがある。それが、大国主神の国譲りに先立って、高皇産靈神による国譲りあったとする解釈（本発表では、これを「高皇産靈神国譲論」と称する。）である。

高皇産靈神国譲論について

この高皇産靈神国譲論は、最初期の著述『神社の根本義』に見え、失脚後の講演録『鎮花祭の御定めと御ありかた』（大神神社、昭和29年4月）にもそれが触れられていることから、星野の神代史解釈を構成する重要な要素と言えるものである。

そもそも、一般的な神代史解釈においては、この高皇産靈神国譲論は見えない。つまり、記紀に基づいた解釈では、天照大神は忍穗耳尊に神勅を降し、忍穗耳尊はそれを奉じて地上に降ろうと試みる。だが、その地上は大国主神が領有しており、それを交渉の末に譲り受け、その後、忍穗耳尊の子、瓊瓊杵尊が地上に降臨するのである。

しかし、星野は、この大国主神による国譲りの前に、高皇産靈神による国譲りがあったとする。『皇国の肇造』（祭祀学会、昭和12年6月）などに見える天孫降臨に関する記述を要約すると、おおよそ以下ようになる。

- ① 三貴神の出生後、素戔鳴尊は伊弉諾尊より「地上の主」に命じられるが、その行動が相応しくなく、その任命を取り消される。
- ② 以降、「地上の主」は空位となっていたが、岩戸隠れの後に、天照大神が忍穗耳尊を「地上の主」に命じる。
- ③ 忍穗耳尊は「地上の主」として地上への降臨を試みるが、①から②までの「地上の主」空位の間、その地上は「地上の主」の代わりに高皇産靈神が支配しており、忍穗耳尊の「地上の主」就任以降もその状態が継続したので、降臨は中断される。
- ④ 交渉の末、高皇産靈神は領有していた地上を譲り、また、娘の栲幡千千姫を忍穗耳尊に奉る。それらの功績によって、高皇産靈神は天照大神の補弼者的地位に就く。
- ⑤ 忍穗耳尊と栲幡千千姫との子、瓊瓊杵尊が誕生する。忍穗耳尊は「地上の主」を瓊瓊杵尊に変更するように天照大神に奏請し、大神はそれを受けて神勅を瓊瓊杵尊へ降す。
- ⑥ その後、大国主神の国譲りを経て、瓊瓊杵尊は地上へ降臨する。

ではなぜ、星野はこのような神代史解釈をするに至ったのか。そこには、星野が記紀と同等、あるいはそれ以上に重要視していた延喜式祝詞の存在がある。その延喜式祝詞に収録されている出雲国造神賀詞に「高天の神王高御魂命の皇御孫命に天下大八島国を事避り奉りし時」（原文宣命書き）とある

この一文に拠って、高皇産霊神による国譲りがあったと考え、また、神賀詞には、この記述の後に、大国主神による国譲りの記述があることから、2 度、国譲りがあったと捉え、自身の神代史解釈に組み込んだのである。

高皇産霊神国譲論の受容

この高皇産霊神国譲論は当時の神道系学者や神職から、どのように捉えられていたのか。具体的にそれに言及した資料はあまり見当たらない。

だが、星野の掌典の部下であり、星野の主宰した祭祀学会の会員でもあった松本勝三の論文「天孫降臨に関する一私見―特に高皇産霊尊、大己貴命の国土奉還に就いて―」（『出雲』第2号、昭和14年4月）では、若干の差が見られるものの、大筋は星野の神代史解釈を踏襲し論を展開している。もっとも翌々号の『出雲』第4号（昭和14年12月）では、この「天孫降臨に関する一私見」論文について「昭和十年以降星野輝興先生の祭祀学会に於いて研究しました神代史研究を整理したものの一文であります。従つて自分の所説が星野先生の著述講義及び談話に拠つたものであることを附記せねばなりませんでした。」と記しており、当該論文が星野の影響を強く受けて著されたものであり、また、祭祀学会では高皇産霊神国譲論に基づいた神代史に関する研究が行われていたことがわかる。

また、青年学校の修身公民科や高等小学校の修身科教科書として編纂された『日本精神読本』（左文字書店、昭和12年8月）のなかでも、星野はこの高皇産霊神国譲論を用いた神代史解釈を説いている。しかし、その解説書である溝口駒造『日本精神読本解義』（左文字書店、昭和13年5月）では、高皇産霊神による国譲りについて、わざわざ「出雲国造神賀詞〔中略〕に因つて、此の課の作者星野輝興掌典が書かれたものである。」と断り書きをしており、当時、一般的な解釈ではなかったことの一端が窺える。

おわりに

以上、星野の神代史解釈について、とくに高皇産霊神による国譲り論を中心に見てきた。

この高皇産霊神国譲論は、当時一般的に考えられていた記紀のみに基づく神代史解釈を疑い、自身が納得できる解釈を探究した星野独自の説であると言える。

一般的な神代史解釈では、高皇産霊神は、造化三神のうちの1柱として神代史の冒頭に現われるものの、直ぐにその姿を隠し、天孫の降臨に際して突如再出現し、天照大神とともに神勅を降すなど、重要な役割を果たす。しかし、この解釈では、なぜ、高皇産霊神は、天地のはじめの時に現れたものの、その姿を隠し、天孫降臨時に再び出現するのか、また、なぜ、天照大神とほぼ同等の地位にいるのかなどの謎が生まれる。だが、星野の説に依るとこれらの謎が「合理」的に解釈できるのである。つまり、高皇産霊神を、天地初発の時に出現した神と捉えるのではなく、天照大神と同時期に活躍した神としてのみ扱い、その当時、地上を領有しており、それを譲った後は、天照大神の補弼者として、神勅を降すなどの政治に関与したのだと理解できるのである。

星野の神代史解釈は、「はじめに」でも述べたように、その内容や形成過程についてなどの研究はあまり進んでいない。それらの検討・解明は今後の課題である。

『藤氏家伝』『武智麻呂伝』の再検討 —藤原武智麻呂の仏教信仰を考える前提として—

稲谷和紀

高野山大学大学院 文学研究科
密教学専攻 博士後期課程

1、はじめに

藤原氏は中臣鎌足を祖とし、名門中臣家から独立を果たした後は、他氏族には見られぬ繁栄を成し遂げた。7世紀から8世紀は、藤原氏が摂関期に見られるような栄華を手に入れるための礎を築いた時期である。

そしてこの時代は国家仏教が興隆を見せた時期であり、国を挙げての造寺や造仏、日本史上初めての出家天皇の出現など、仏教史においても重要な時代である。

奈良時代の仏教、特に聖武天皇の仏教政策において、通説的には光明子の存在が注目されている。彼女の及ぼした影響は大きいとされているが、それゆえにこの時代の仏教政策・信仰の主体を光明子へと集約してしまっているようにも見受けられる。

そこで今回は、光明子の兄である藤原武智麻呂に着目し、仏教との関わりについて考察する前提として、彼の伝記である『藤氏家伝』下巻「武智麻呂伝」（以下「伝」）について検討したい。

(1) 藤原武智麻呂と『家伝』について

藤原武智麻呂は、藤原不比等の長男として生まれ（680年）、天平元（729）年の長屋王の変以後、天然痘で薨じる天平9（737）年まで政権の首班にあった。

『藤氏家伝』は武智麻呂の次男である仲麻呂主導のもと、仲麻呂が太師になって以降に編纂され、下巻に収められる「伝」は僧延慶の編纂とされる。その目的は、南家の仲麻呂が鎌足から続く正当な藤原氏の嫡流であることを示すためといわれている。そのため、内容に潤色があるとされ、その信憑性について議論されてきた。代表的な研究として、横田健一氏や、横田氏の研究を基にした篠川賢氏の研究がある。

今回は横田氏と篠川氏の研究にもとづき「伝」と『続日本紀』（以下『続紀』）との比較を行い、両氏の間で見解の異なる武智麻呂の寺院政策についての奏上記事について検討する。

2、「武智麻呂伝」の信憑性の検討①—叙位任官記事—

まず、叙位任官に関する記述について「伝」と『続紀』を比較する。

【表①『家伝』『続紀』での叙位任官記事対応表】

西暦	和暦	年齢	家伝	続紀
680	天武9年	1	4月大原第で誕生	
701	大宝元年	22	正六位上、内舍人	
702	大宝2年	23	正月・中判事	
703	大宝3年	24	4月・中判事を辞す	
704	慶雲元年	25	3月・大学助	
705	慶雲2年	26	2月・釈奠、12月・従五位下	12月・従五位下
706	慶雲3年	27	7月・大学頭	
708	和銅元年	29	3月・図書頭兼侍從	
711	和銅4年	32	4月・従五位上	4月・従五位上
712	和銅5年	33	6月・近江守	
713	和銅6年	34	正月・従四位下	正月・従四位下
715	靈龜元年	36	正月・従四位上	正月・従四位上
716	靈龜2年	37	10月・式部大輔	
718	養老2年	39	9月・式部卿	9月・式部卿
719	養老3年	40	正月・正四位下、7月東宮傳	正月・首皇太子を賛引、正四位下
721	養老5年	42	正月・従三位中納言、9月・造宮卿	正月・従三位中納言、3月・帶刀資人を賜る、12月・御装束事
724	神龜元年	45	2月・正三位、知造宮事	2月・正三位
728	神龜5年	49	7月・播磨守、按察使兼任	
729	天平元年	50	3月・大納言	2月・長屋王を窮問、3月・大納言
731	天平3年	52	9月・大宰師	9月・大宰師
733	天平5年	54		12月・県犬養橋三千代への贈位使
734	天平6年	55	正月・従二位、右大臣	正月・従二位、右大臣
737	天平9年	58	7月・正一位、左大臣、左京私第で没、8月・佐保山で火葬	7月・正一位、左大臣、左京私第で没

「伝」と『続紀』の叙位任官記事はほぼ一致している。そして「伝」のみにしか見えない大学助・大学頭任官については、木本好信氏が武智麻呂政権時の大学生への慰労・時服・食料などの支給と、陰陽医術などの学生の養成政策についての『続紀』の記事（天平2（730）年2月丁巳（2日）条・天平2年3月辛亥（27日）条）を指摘しており、東宮傳任官についても、『続紀』養老3（719）年正月辛卯（2日）条に、朝賀の際に武智麻呂と多治比真人県守が皇太子の賛引をしたとある。したがって『続紀』の記事から推測すると、大学助・大学頭・東宮傳任官の可能性は高いと考えられる。

3、「武智麻呂伝」の信憑性の検討②—近江守武智麻呂の奏上—

「伝」には、武智麻呂が近江守の時に近江の寺の荒廃を嘆き、諸国の寺の整備を願うという記事がある。

仍奏曰、「臣幸浴大化、奇守一国。因公事巡民間、就余隙而礼精舍。部内人民、不知因果、檀越子孫、不懼罪業、統領僧物、専養妻子。僧尼空載名於寺籍、分散鋤口於村里。未嘗修理寺家破壊。但能致有牛馬蹋損。此非所下以国家度僧尼、演弘化也。若非糺挙、恐滅正法。伏請明裁。」

勅曰、崇飾法藏、肅敬為本、修營仏廟、清浄為先。今聞諸国寺、多不如法。或草堂始闢、争求題額、幡幢纔施、即訴田園。或房舍不修、牛馬蹋損、庭荒凉、荊棘旅生。遂使无上尊像永蒙塵埃、甚深法藏、不免風雨。多歷年代、絶無構成。指事而論、極違崇敬。宜諸国兼弁数寺、合成一区。庶幾同力共造、更興頽法。明告、国師衆僧及檀越

等、具_レ脩部内寺家便宜并財物_レ、付_レ使奏上、待_レ後進止_レ。

またこの奏上記事は『統紀』靈龜2(716)年5月庚寅(15日)条にもある。

この記事について、横田氏は、「伝」の武智麻呂の言上は『統紀』所引の詔よりも詳細であり、「武智麻呂伝」は「藤原仲麻呂が家蔵の武智麻呂関係の古文書と、その事件にまつわる伝承をもととして、編纂したものであろう」と述べている。

高橋重敏氏は、「伝」に記述する様な奏上と勅との因果関係はなく、「述作者の勝手な解釈に基く修辞」であると述べる。

篠川賢氏は、延慶が寺院改革が武智麻呂の奏上によって行われたことを示そうとして、『統紀』の原資料を利用し、それを和銅6、7(713、714)年のこととして作り上げたと述べる。

先行研究を踏まえて問題となるのは、仲麻呂の意向で延慶による作文があったかどうかである。『統紀』と「伝」の記事を分類し、検討したい。

「伝」における勅は『統紀』の詔の前半部分とほぼ同一である。

『統紀』の奏上と「伝」の奏上は表現は異なるがほぼ同一の内容を述べており、また高橋氏と篠川氏が指摘する『統紀』の詔と「伝」の奏上の類似も確認できるが、同時に『統紀』の詔と『統紀』の奏上の文言も類似している箇所がみとめられる。

一般的に詔と奏上の内容が重複するものは見られず、詔と奏上の順序から見てもこの条は特殊なものと言える。

高橋氏・篠川氏は「伝」の奏上を、『統紀』(仲麻呂政権期編纂のもの)を基にした延慶の創作として、武智麻呂の奏上によって寺院改革がなされたという奏上と勅との因果関係は認められないとする。

しかし、『統紀』を基にして「伝」の奏上が創作されたとするならば、『統紀』の奏上と「伝」の奏上の文言が異なるということが疑問に思える。父である武智麻呂の奏上について、仲麻呂が何の情報・史料も持っていなかったとは考えにくいから、奏上によって勅が発されたとするならば『統紀』の奏上と完全に表現を一致させた文章にするはずである。

また、この奏上の時期についても問題とされており、「伝」の和銅6(713)年と『統紀』の靈龜2(716)年との不一致が指摘されている。

横田氏は、おそらく和銅6・7年頃の言上に対する詔が靈龜2年5月にいたって下されたのであろうとする。

篠川氏は、「伝」において武智麻呂の奏上をうけた直後に勅が出ていることを強調し、この勅が和銅6・7年頃のものと解釈する。

これについては、奏上の時期と詔発布の時期に差が生じることはありえるだろう。「伝」においては主人公の武智麻呂を主軸にして奏上の時期に合わせ、『統紀』では詔発布のタイミングに合わせて載せたのではないかと考えられる。「伝」は叙位任官記事以外はあまり年月を明記しない様式であるし、他の記事において年月の誤記もみられることから、この和銅6年と靈龜2年の不一致という点を、記事全体を創作として解する根拠とはし難い。「伝」においては主人公の武智麻呂を中心にして奏上の

内容を示し、『統紀』では詔を優先したと考えられる。また、霊亀2年の時点でも武智麻呂はまだ近江守であるのに、『統紀』の原資料において霊亀2年となっているものをわざわざ和銅年間のこととして改変する妥当な理由が見当たらない。

そして、武智麻呂の奏上が2度あった可能性もある。和銅6年に近江国の寺院について奏上したが、『統紀』にあるように「独り近江のみに非ず、餘国も亦爾り」であったために他国の国守とともに再度奏上したとすれば、同一内容で表現の異なる奏上が生まれることになる。その場合、「伝」では武智麻呂のみに注目して最初の奏上を、『統紀』では最終的に提出された共同の奏上を載せたと考えられるのではないか。

4. まとめ

「伝」の叙位や任官記事は、ほぼ『統紀』と一致する。また「伝」にしか見られない任官も、『統紀』に関連記事が確認できる。多少の文飾があるにせよ、その全てを延慶による作文とする見方には再検討の余地がある。

いずれにせよ「伝」は、武智麻呂について考える上で重要な史料であることは疑いなく、今後は「伝」の仏教関係記事を検討していきたい。

参考文献

- 沖森卓也ほか編『藤氏家伝 鎌足・貞慧・武智麻呂伝 注釈と研究』吉川弘文館 1999 年
青木和夫ほか校注『新日本古典文学大系 続日本紀』岩波書店 1989～1998 年
黒板勝美 国史大系編修会編『新訂増補国史大系 続日本紀 前篇』吉川弘文館 1968 年
横田健一「家伝、武智麻呂伝研究序説」『白鳳天平の世界』創元社 1973 年
木本好信『藤原四子—国家を鎮安す—』ミネルヴァ書房 2013 年
高橋重敏「藤氏家伝下所引の霊亀2年5月庚寅発布詔文と武智麻呂」『皇学館論叢』第3巻3号
1970 年
篠川賢「武智麻呂伝の資料性について」『藤氏家伝を読む』吉川弘文館 2011 年

悪魔論の諸相

久保田 昌 弘

同志社大学大学院 神学研究科
博士後期課程

要旨

今回の発表会では神道や仏教、キリスト教など様々な宗教を研究している者が集い、発表しあうことによって、より広い、または、新たな見地に立って、各々の研究をより深めることが目的であるという理解のもと、発表者は第二神殿時代のキリスト教やユダヤ教の悪の問題について、特にそれらの宗教が悪の問題の起源についてどのように考えていたかを紹介することによって、その目的を達することを試みた。一般的に、ユダヤ教は唯一神を信じているだけでなく、その神は絶対であり、全知全能であり、最高善であることも信じている。しかし、ではなぜそのようなユダヤ教に悪の問題が存在するのか。悪魔やサタン、悪霊、邪悪な天使はどこから生じたのか。加えて、そのような思想や伝統はどのように発展したのか。当然ながら、古代から第二神殿の崩壊まで多くのユダヤ文書が存在し、その思想や世界観は様々である。しかし、今回の発表ではある程度簡略化して、古代イスラエルから第二神殿の崩壊までの悪の問題や悪魔論を紹介する。

おそらく、大抵の人がキリスト教やユダヤ教における悪の問題や悪魔論と聞いて、最初に頭に思い浮かべるのはアダムの上原罪のことである。実際に、まだ多くのアメリカ人やキリスト教の福音主義の人々は進化論を受け入れず、ヘブライ語聖書（旧約聖書）に描かれている創造物語だけでなく、アダムの上原罪をも信じている。アダムの上原罪を簡潔に説明すると、園にいたアダムとエバは、蛇に唆されて、園の中央にある実を、神によって禁止されていたにもかかわらず、口にしてしまい、それによって彼らは園から追放され、地上を彷徨ことになる。それにより、世の中に悪や罪が入り込み、人々は罪や死に囚われることになってしまった。キリスト教では、そのような囚われている者を救うために、神の子であるイエスキリストが地上に来て、救いの福音を述べ伝えたと信じている。しかし、アダムの上原罪によって世界に悪が入り込んだとする考えは、実のところキリスト教父の一人であるアウグスティヌス（354-430）による影響が大きいと思われる。というのも、このようなアダムの上原罪という思想はギリシア語聖書（新約聖書）においてほぼ言及されていないからだ。むしろ、この話は『ローマ人への手紙』と呼ばれる文書のみにおいて、しかもその文書においてもごく短く説明されているのみである（ロマ5:12-21）。この『ローマ人への手紙』はパウロという人物によって書かれたが、このアダムの上原罪がパウロによって創作されたかどうかは明らかではない。というのも、『ローマ人への手紙』と比較的年代に近いユダヤ文書で『第2バルク書』と『第4エズラ書』という書物があるが、それらの文書においても世の中の悪は、アダムによってもたらされたと言明されているからだ。アダムはユダヤ伝統において肯定的に描かれることの方が多かった。しかし、そうであるとするならば、古代イスラエルにおいて悪はどこから生じ、悪魔やサタンはどのような存在であると考えられていたのか。

古代イスラエルにおいて、悪の起源や悪がなぜ存在するかといったことはほぼ議論されていなかった。人々の罪や神への背きは多く描かれている一方で、それは単に人の過ちとして描かれている。加えて、それらの文書では多神教の世界観をも反映しているのも、他の国の神々や悪霊なども描かれている。しかし一方で、そのような悪の問題や悪魔の役割は非常に限定的であった。興味深いことに、悪い悪霊は神から人々に送られているように描かれている。例えば、『サムエル記上』において、神はサウロという王様に悪い霊を送り、それによってサウロは苦しむ（サム上 16:14-16, 23; 18:10; 19:9）。さらに、そもそもヘブライ語聖書において悪魔としてのサタンは 3 回のみ言及されているだけである（代上 21:1; ヨブ 1-2; ゼカ 3:1-3）。サタンは神の敵対者というよりも、天における神の共同体に属しているように描かれている。少なくとも、神に何か決定的に敵対でき得る存在としては描かれていない。例えば、ヨブ記では、サタンは天の会議に参加する存在でありつつ、そこで神と交渉している（ヨブ 1-2）。この書では、神とサタンの交渉後、ヨブはサタンに財産を没収され、子供たちは殺され、ヨブ自らは疫病によって苦しめられる。彼は、自分がなぜ罪を犯していないにもかかわらず（このことは、彼の思い込みではなく、サタンや神自身も認めている）、これほどの苦しみを受けなければいけないのかと神に問いかける。しかし、この物語では結局最後まで、なぜヨブが苦しみを受けなければならぬといけなかったかは語られることはない。むしろ、単に物語の最後に世の中の素晴らしさがヨブに開示され、神と争うことが間違いであったということをヨブが悟ることによって、悔い改めとともに神に受け入れられる。その結果、再び財産や子供達が与えられ、物語は終了する。すなわち、あらゆる世の中の出来事は全て神から来ており、サタンや悪い悪霊などさえも神のもとにいるように描かれている。おそらく、これらは世のあらゆる出来事が全て神のコントロール下にあることが強調されるための帰結だと思われるが、その結論は更なる検討が必要であるように思われる。

しかし、第二神殿時代になると悪の問題はユダヤ黙示文学伝統において独自の発展を遂げていくようになる。ギリシア語聖書を学んだことがある者は、ユダヤ黙示文学と聞くと、エルンスト・ケーゼマンという人物の有名な言葉、「ユダヤ黙示文学はキリスト教の母である」という言葉を思い浮かべるかもしれない。しかし、ケーゼマンの時代にはまだ、終わりの時が近い等の非常に限定された黙示文学的思想のみがキリスト教との関連で着目されていたのみである。なぜなら、彼の時代にはユダヤ黙示文学についてそれほど多くのことが研究によって明らかにされていなかったからである。しかし、20 世紀の終わりに、20 世紀最大の発見とも言われる死海文書の全文書が一般の学者にも読めるようになってから、このユダヤ黙示文学は再評価され始めた。というのも、死海文書の中には多くの黙示文学の伝統を引き継ぐ文書が含まれていたからである。それにより、近い世の終わりだけでなく、黙示文学伝統における他の様々な独自に発展したモチーフや世界観についても明らかになった。悪魔論もまた、そのような研究のもとで再評価され、注目され始めたモチーフの一つである。実際に、ユダヤ黙示文学伝統には悪魔論についての独特な思想や世界観が見受けられる。

この時代の悪魔論について考察すると、いかにユダヤ教徒、とりわけこの時代のユダヤの者たちが世の中のあらゆる出来事や真理を、彼らが受け継ぎ、継承している物語に求めていたかがわかる。彼らはそれらの物語の解釈や再話によって過去や現在の状況、本来隠されていること、未来のことなどを理解しようとした。つまり、なぜ悪が世の中にあり、悪魔や悪い天使たちが世の中に存在するのか、

その原因もまた受け継がれた物語に隠されていると考えた。その際に、とりわけ着目された箇所は、『創世記』6章1節から6節までである。そこでは、神の子達である天使達が地上の美しい女性を見つけ、彼女たちと交わり、女性たちは巨人を生む。ユダヤ黙示文学の中で現在我々が読むことのできる最古の文書『寝ずの番人の書』では、その天使たちが人々に悪について教える。つまり、悪は彼らによって地上にもたらされたと考えられた。その意味で、その文書の中では、人々は悪の問題において犠牲者として描かれている（1 エノ 9:6-9）。しかし、そのすぐ後の文書（たとえば、『ヨベル書』）によってそのような考えは修正され、むしろ悪は人が原因であるように言及されている。興味深いことに、多くの文書ではこのような悪の問題に対し一種の緊張関係が見受けられる。つまり、悪の問題は人に責任があるのか、それとも悪い天使たちに責任があるのか。いずれにしても、その後の文書において登場するベリアルやシャミハザ、サタンなどはこの墮天使のリーダーとして描かれるようになる。それにより、悪魔や悪い天使は神から分離していき、死海文書を集めた党派の者たちの文書では、二元論的な世界観がみられるようになる。さらに、このような二元論的な世界観は、ギリシア語聖書の文書にも受け継がれている（もっとも、ユダヤ伝統においてもギリシア語聖書においても、その二元論は他の宗教にみられるような完全な二元論ではない）。例えば、『ヨハネ黙示文学』や『ヨハネ福音書』においても、このような二元論的な世界観が描かれている。このように、創世記6章1節から6節まではユダヤ伝統における悪の問題について考える際の、キーテキストであった。

〔付記〕成稿の際に、タイトルを変更した。

法眼文益の禅思想について

空 慧（陳 菲）

花園大学大学院 文学研究科

仏教学専攻 博士後期課程

序論

拙論は、唐代と宋代を結ぶ五代に活躍し、後に法眼宗の祖として重視された禅僧、^{ほうげんもんえき}法眼文益（885-958）を分析の対象とする。

法眼についての先行研究は、意図的な解釈をするものが多く研究の余地がある¹⁾。そこで拙論では、文献に基づきこれまで不足していた観点を克服し分析を行う。これは後に形成された法眼宗を理解するための重要な基礎研究となり、引いては唐末から北宋期にかけての禅思想史の一斑を明らかにすることにもなる。

1. 法眼について

法眼は当時の禅宗界で大きな影響力を持った^{せっぽうぎそん}雪峰義存（822-908）や^{げんしゃしび}玄沙師備（835-908）の系譜を^{らかんけいちん}嗣ぎ、^{らかんけいちん}羅漢桂琛（867-928）を師とした。

彼は在世中に、後に禅宗各派を分類したものとして重要視された^{しゅうもんじゅうきろん}『宗門十規論』を著した。また彼の語をまとめた主要なものに、没後千年ほど経過した明代に編集された『法眼語録』がある。さらに、彼の法孫である道原（生没年未詳）が著した^{けいとくでんとうろく}『景德伝灯録』には、彼の偈頌「大法眼禅师文益頌十四首」や、後に編纂された語録の祖型と考えられる彼の語が収録されている。

2. 法眼の禅教観と唯心思想の流れ

法眼の禅教観について、^{けいほうしゅうみつ}圭峰宗密（780-840）の『^{ぜんげんしよせんしゅうとじよ}禅源諸詮集都序』（『都序』）と法眼の『宗門十規論』、さらに法眼の孫弟子である^{えいめいえんじゅ}永明延寿（904-975）の『^{すぎょうろく}宗鏡録』に見える、記述を対比して、禅教観の流れを解明し、法眼の禅思想史上の位置を確認した。この分析により、法眼が宗密の階層的な禅教観を一部継承しながらも、延寿に先行する単相的な新観点を提出したことを指摘した。なお、本分析は補訂を加え、すでに陳菲〔2019〕として発表している。

法眼につながる唯心思想——華嚴思想の「三界唯心」の語を根拠とし、万物はすべて心の現れだ、とするもの——について、禅の実質の開祖である^{ばそどういつ}馬祖道一（709-788）、法眼の法祖である玄沙、そして法眼三者における立場を比較した。玄沙は、馬祖のあらゆるものを心に帰結させる唯心思想とは異なる、不一不異なるそれを展開した。そして法眼の語録等には、直接的な表現は見えないが、師の羅漢の指摘や、法眼の偈頌である「華嚴六相義」（『景德伝灯録』巻29:T51.454a）などの内容から勘案すると、玄沙の不一不異なる唯心思想を継承していることが考えられた。

3. 法眼の禅思想の源流とその受容

以下の三点から、法眼の禅思想の源流とその受容について分析を行った。まず、異なる法眼の得法の状況を記す伝記資料から、彼の得法に込められた意義について分析する。次に、玄沙の語である「法法恒然、性性如是」と法眼の思想的なつながりを指摘する。最後に、法眼の「理事円融」思想の立場が、時間の経過に伴い成立した書物ごとに、その理解が変化していることを明らかにした。

法眼について記された各種伝記資料に見える彼の得法因縁を比較すると、時代が降るごとにその分量が増広され、新しいものになると大悟の因縁に「一切現成」がキーワードとして見えるようになる。

そして、この「一切現成」の意味について後代の理解を確認することにより、この語は法眼以降に加えられた語であることが推定された。そこから勘案すると、法眼が大悟した一切現成についての理解は、元来、何物にもとらわれないあるがままの仏法がすでに現成しているというものであったと考えられる。そしてこの理解は、法眼の法祖である玄沙の思想を踏まえて彼の語録に加えられたことが考えられた。玄沙は「法法恒然」の語を好んで用いており、法眼の大悟の因縁である「一切現成」とほぼ同じ意味で用いられていることが指摘できる。玄沙が示す「法法恒然、性性如是」の重要な意義は、あるがままの本性はすでに現成しており、さらに求めることを退ける点である。これは法眼の「一切現成」の理解と近似しており、そこから後代の法眼理解について玄沙の思想の延長線上にあるとして位置づけた可能性が高いのである。

最後に、法眼の理事円融の立場が時間の経過により、変化していることを分析した。具体的には、彼の思想が直接的に示された『宗門十規論』、彼の法孫が編んだ『景德伝灯録』、明代の法眼理解が示される『法眼語録』を中心に用い、理事円融思想の変化を検討した。この分析により、時間の経過とともに、法眼の理事円融思想は華嚴思想との接点が強調され、理事円融思想そのものも異なる理解がなされていたことを明らかにした。なお、この問題については今後、別媒体において発表を予定している。

結論

拙論では「唐宋変革期」に活躍した禅僧、法眼文益の禅思想を考察した。

(1) では、後の分析の基礎作業として法眼について確認を行った。

(2) では、法眼の禅教観と、唯心思想という二つの側面から論じた。禅教観の面においては、宗密の『都序』と法眼の『宗門十規論』と法眼の孫弟子である延寿の『宗鏡録』を比較することで、法眼の単相的な禅教観を指摘し、彼を禅思想史上に位置づけた。すなわち彼は、宗密の階層的な禅教観と異なり、さらに延寿の一切の教説を平等と見るそれに先行する単相的な禅教観を示したのであった。次に唯心思想の流れについては、馬祖と玄沙の思想との比較を行った。法眼の唯心思想は、玄沙の不一不異なる立場を継承していることが考えられた。

(3) では、法眼の禅思想の源流とその受容について論じた。ここでは後代の法眼理解が示される『法眼語録』を中心に用い、思想の変化を検討した。まず各種伝記資料に見える法眼の得法因縁について比較分析を行った。それにより法眼が大悟した契機となったのは、師の羅漢からの一句「一切現成」であることが確認された。そしてこの語の意味を確認することにより、玄沙の語である「法法恒

然、性性如是」との共通性が想起された。そこで次に、玄沙の「法法恒然、性性如是」について考察し、これにより法眼の「一切現成」の思想的根拠について、法眼の法祖にあたる玄沙の「法法恒然、性性如是」の思想に遡る可能性を指摘した。最後に法眼の理事円融思想について考察した。法眼は理事円融の立場をすでに彼の著作『宗門十規論』において示していた。それが『法眼語録』等では華嚴思想の影響であることが主張されていると考えられた。つまり後に成立した『法眼語録』では、『宗門十規論』とは異なる理事円融に対する理解が記されていると推測されるのである。

以上の考察より、法眼の思想と唐末五代から宋に至る禅思想の潮流の一端が明らかとなった。つまり、法眼の思想は後に延寿に代表される融合思想の祖型の一つとして位置づけることが可能であり、彼は禅思想が変革しつつある時代にあって、唐代禅を再解釈し次代につながる思想を打ち出していたのであった。本分析は、後に形成された法眼宗を理解し、引いては禅思想史全体的を俯瞰するための基礎研究となる。

注

- 1) 専著としては、鄧克明 [1987]、黄誠 [2012]、張雲江 [2010] があるが、その分析は不充分であり、内容は概説的なものである。また主な論文に、鈴木哲雄 [1971]、吉田大進 [1964]、柳田聖山 [2006:325-451]「法眼文益と法眼宗」および「清涼注同安十玄談」などがある。これらは法眼宗あるいは法眼文益の思想の側面を分析しているが総合的な考察とはいえない。他にも、中国禅思想史関係書籍の中にもそれらへ言及があるものもあるが、その内容は同様に不充分である。その中にあり、土屋太祐 [2019] は法眼の語録の訳注書であるものの、そこには法眼の思想についての的確な指摘も見えるため本論を分析するにあたり参考にした。

【参考文献】

- 吉田大進 [1964]「法眼文益の禅風について」『東洋大学大学院紀要』(1): 131-141。
鎌田茂雄 [1971] 禅の語録 9『禅源諸詮集都序』筑摩書房。
鈴木哲雄 [1971]「法眼宗の形成 (一)」『愛知学院大学文学部紀要』(6): 224-193。
鄧克明 [1987]『法眼文益禅師之研究』、台北東初出版社。
蒋義斌 [2000]『法眼文益的禅教思想』、台湾『中華佛学学报』第 13 期。
入矢義高 [2016]『馬祖の語録』、筑摩書房。
柳田聖山 [2006]「法眼文益と法眼宗」および「清涼注同安十玄談」『禅文献の研究』第 3 卷、法蔵館: 325-451。
張雲江 [2010]『法眼文益禅師評伝』、厦門大学出版社。
黄誠 [2012]『法眼宗研究』、四川出版集团巴書社。
柳幹康 [2015]『永明延寿と『宗鏡録』の研究』、法蔵館。
柳幹康・土屋太祐 [2019]『法眼録・無門関』、大蔵出版社。
陳菲 [2019]「法眼文益の禅教観について——『宗門十規論』を中心に——」『印度学仏教学研究』68 (1): 306-303。

近世知恩院における御忌

横田 友教

佛教大学大学院 文学研究科
仏教学専攻 博士後期課程

はじめに

浄土宗寺院において勤められている重要な仏事の一つに、宗祖法然の忌日法要である御忌がある。特に総本山知恩院では、大永4年（1524）に後柏原天皇より詔勅が下された際、そこに「宜令集會京畿門葉、一七晝夜修法然上人御忌也」とあったことから、以後一七晝夜にわたって御忌が行われるようになった。現在でも4月18日から25日まで、実質7日間の御忌法会が修されている。このように歴史があるにも関わらず、その研究は多くない。そこで近世知恩院に焦点を当て、当時の御忌の様子や実態について見ていき、その一端を明らかにしたい。

1. 御忌の賑わい

近世知恩院の御忌に関する記録について、400回忌以前のものは寛永10年（1633）の大火によって焼失している。その次の遠忌である450回御忌は萬治4年（1661）に、第2世宮門跡尊光法親王が25日の唱導師（唱導や諷誦を行う導師）を勤めて行われた。この次に大きな出来事があったのは元禄10年（1697）である。元禄10年1月18日に、東山天皇より法然に初の大師号である「圓光大師」が下賜された。18日には勅会が行われ、続けて25日まで御忌法会が行われた。その時の様子について詳しく書かれたものに『贈圓光大師号繪詞』がある。現在知恩院に所蔵されており、大師号下賜に至る過程や、法要の様子などについて書かれている。これによると18日の勅会には約一千人も僧侶が出仕し、境内は隙間がないほど多くの参詣者で埋め尽くされていたことが絵とともに記されている。そして、この年の御忌については次のようにある。

當年御忌の法用ハ嚴重に行はれ、京夷の海衆相ましはりて勤けれハ、緇白ともに勇ありて参詣の人晝夜に群をなせり（筆者読点挿入）

晝夜関係なく、僧侶や在家者が参詣し、大変な賑わいであったことが分かる。この年は初めて大師号が下賜されたという特別な年であったものの、例年の御忌も賑わっていたようで、その様子は『圓光大師五百五十年御忌図録』（1761）や『都林泉名勝図会』（1779）などの挿絵からも窺える。

また参詣者の服装について、「御忌の衣装くらべ」という言葉がある。女性は着飾って参詣し、それを互いに競っていたので、このように言われている。御忌について詠んだ句に、几董の「着だをれの京を見に出よ御忌まふで」とあることから、艶やかな着物を着た人が多かったことが窺える。

このように知恩院の御忌は、まだ雪の降る寒い時期にも関わらず、常に大変賑わいであったことが分かる。

2. 御忌講

知恩院の御忌法会には、御忌講という講を結んで訪れた人達がいた。当時の日々の出来事を記録した『日鑑』（知恩院所蔵）には、特定の地名や寺院の名称が付いた御忌講の参拝記録が散見される。この御忌講について、見ていきたい。

まず御忌講の規模について、『日鑑』には人数が記載されている場合がある。例えば享保 15 年に御忌講を組織した高野新善光寺御忌参籠講中が、同年 1 月 24 日に知恩院を訪れた際は次のように 5、6 人であった。

江芻今瀬阿ミた寺末、新善光寺旦那、当年々御忌参籠講結候由ニ而、五六人致上京、銀壺封御報謝差上、御十念頂戴仕度由、願候付、御法事過、御対面所ニ而御十念被下之（筆者傍線）

また同講では最も多い時で「十人計」（元文元年）が訪れている。その他の御忌講の中で、最も参詣者が多いのは今宮講である。今宮講は宝暦 9 年に 27 人、宝暦 10 年に 20 人、その翌年には 40 人もの参拝者がいたと記録されている。

そんな今宮講の初見は、享保 12 年 1 月 24 日の「大坂今宮講中、例年之通、干かふら一台差上之、拝礼相勤事」である。ここに「例年之通」とあることから、享保 12 年以前から知恩院に参詣していたようである。また「干かふら」とあるように、今宮講は知恩院を参詣した際、常に干蕪を献上している。この干蕪は「天王寺かぶら」と記録されている年もあり、これについて『日本山海名物図絵』（1797）の「天王寺干蕪」という項目には、「摂州東成郡天王寺領内かぶらの名産也。（中略）又此近所木津今宮といふあたり専干蕪を出す。木津今宮のかぶらハ真丸く、天王寺ハ少し細長し。木津今宮ハ天王寺のかぶらにハ及ばず」とある。天王寺で百姓が育てた蕪が名産で、その近所の今宮でも干蕪が作られていたが、天王寺の蕪には及ばないとしている。蕪自体の優劣はともかくとして、今宮講は地元で作った干蕪を献上していたが、時には天王寺の干蕪を献上したことが分かる。このように知恩院を訪れる御忌講の中には、地元の名産品を献上する講もあった。

ここまでの事を含め、知恩院を訪れた御忌講についてまとめると、まず御忌講は各地方や寺院で組織された。そして知恩院を訪れる際は報謝金や名産物を献上し、知恩院側から十念を受けている。これらの講が知恩院を訪れた背景には、菩提寺の住職が唱導師（唱導や諷誦を行う導師）を勤める際に合わせて訪れる場合もあれば、定期的に訪れているものもあった。各講の規模は様々で、少ないところは数人であるが、多いところでは 40 人もの団体であった。これらのことから、御忌講は現在でいうところの団体参拝に通じるものがある。

むすびに代えて

最後に本発表でご質問いただいた、本山における御忌法会と本末支配の関係について触れておく。特にここでは本末関係について私見を述べる。近世浄土宗の本末関係は、慶長の関東諸寺院家掟や元和の条目、寛永の本末改め、元禄の本末帳作成を通じて、徐々に形成されていく。この成立過程に関して、中井真孝氏や伊藤唯真氏、南尊融氏が近江南部の浄厳坊・阿弥陀寺本末圖の事例を研究されて

いる。このうち中井氏は、本末関係を確立し継続する要件として、本寺への「出仕」に注目されている¹⁾。例えば、寛永年間に浄厳院（坊）と本末関係で争った阿弥陀寺や正覚寺は、浄厳院で行われる開山忌などの主要法要への出仕を拒むことで、本末関係を否定している。また知恩院と金戒光明寺が、京都寺町の清光寺の末寺化をめぐる争った際も、知恩院の「近年当院江出仕」という主張が通ったため、知恩院末となっている。このような点から、末寺が本寺の主要法要に出仕することが本末関係を決定する要因であると指摘されている。ここで御忌について考えてみるに、本山で営まれる御忌法要には、門中が出仕している。中でも知恩院は五十年ごとの遠忌の際、諸国の末寺に触書を出して登嶺させている。つまり門中を御忌に出仕させることで、本末関係を意識させ、他山への異動を抑制していた可能性がある。御忌法要への出仕が本末関係維持の一要因となり、これを基盤として末寺の統制が行われていたと考えられる。

注

- 1) 中井真孝「浄土宗の本末関係」（『法然伝と浄土宗史の研究』、1994、思文閣出版）

『浄土真要鈔』と『守護国家論』 —存覚の善知識論にうかがう日蓮教学への応答—

武 宮 真 如

龍谷大学大学院 文学研究科
真宗学専攻 博士後期課程

はじめに

本研究は、存覚（1290 - 1373）が著した『浄土真要鈔』について、日蓮教学への応答という側面を指摘するものである。存覚は鎌倉時代後期から南北朝時代にかけて活動した学僧である。親鸞（1173 - 1263）の玄孫にあたり、『教行証文類』を注釈した『六要鈔』の著者としても知られる。『浄土真要鈔』は作者不詳の『浄土文類集』に材を得たもので、法然（1133 - 1212）や親鸞の教義を説示する書物である。

存覚と法華宗徒の関連を論じるにあたり、先行研究は両者の対論を契機に著されたとされる『決智鈔』や『法華問答』に注意し、他の著述を看過するきらいがある。しかし、浄土門流と法華宗徒との宗論は日蓮（1222 - 1282）の在世時から始まっている。日蓮の示寂後には日像（1269 - 1342）が1294年に京都へ進出し、1321年に妙顕寺を建立するなど教線を拡大している。存覚の執筆開始時期は早くても1320年であるため、存覚と法華宗徒の関連は全著述にわたり注意されよう。

このような問題意識に基づき、本研究では1324年の成立とされる『浄土真要鈔』と、日蓮が1259年に著した『守護国家論』との関連を指摘する。『浄土真要鈔』と『守護国家論』を比較すると、両者が共通する題材を用いながら異なる結論に帰着する様子が認められる。また『浄土真要鈔』でいわれる法華三昧の用例について、日蓮教学を念頭に置いた可能性が指摘される。これらのことは『浄土真要鈔』における善知識論が、日蓮教学を念頭に置きながら『守護国家論』の文脈に照らして展開されたためではないだろうか。

以上を明らかにするため、本論では二つの視座を設けて論じる。まず『浄土真要鈔』における法華三昧の用例について『本尊問答抄』と『金綱集』を検討する。次に『守護国家論』および『浄土真要鈔』における善知識論の展開を確認する。

1. 『浄土真要鈔』における法華三昧と日蓮教学

『浄土真要鈔』における法華三昧の用例は善知識についての問答中に認められる。

またまさしくみづから法をときてきかするひとならねども、法をきかする縁となるひとをも善知識となづく。（中略）また法花三昧の行人の五縁具足のなかに得善知識といへるも、行者のために依怙となるひとをさすとみえたり。（『浄土真宗聖典全書』四、518頁）

みづから法を説いて聞かせなくても、法を聞かせる縁となる人も善知識であるという。その根拠として得善知識を述べるにあたり、法華三昧という語を引き合いに出している。

ここで注意されるのは、『浄土真要鈔』が四種三昧の範疇である法華三昧を前提に得善知識を解釈

する点である。得善知識とは二五方便に数えられるもので、止観行の準備を示すものである。このため得善知識は法華三昧に限らず、四種三昧の範疇に適用される。それにもかかわらず『浄土真要鈔』は法華三昧という語を用いている。この点について日蓮教学との関連がうかがえる。

日蓮が1278年に著したとされる『本尊問答抄』は、本尊論の展開にあたり四種三昧の中から法華三昧を選択している。『本尊問答抄』によると、四種三昧のうち常坐三昧、常行三昧、非行非坐三昧の本尊は阿弥陀仏であるという。また、これらの三昧は未顕真実の経によるといい、退けている。半行半坐三昧における方等三昧についても同様である。そして、法華三昧について述べた智顗（538 - 598）の『法華三昧懺儀』に立脚し、『法華経』を本尊とするべきであると主張する。このように『本尊問答抄』は四種三昧の中から法華三昧を選択している。

四種三昧の中から法華三昧に言及する様子は、日蓮の弟子である日向（1253 - 1314）あるいは日進が著したとされる『金綱集』にも認められる。そこでは四種三昧の概要を示した上で「天台ノ正キ依経タル法華経の行ヲハ法華三昧ニ譲ル」（『日蓮宗宗学全書』一三、183頁）といい、法華三昧を選択している。また『本尊問答抄』と同じく『法華三昧懺儀』を引用し、智顗の本意は法華三昧において余行を雑えない点に見えると述べている。このように『金綱集』も『本尊問答抄』と同様、四種三昧から法華三昧を選択している。

以上のことから『浄土真要鈔』が法華三昧という語を用いる背景について、日蓮教学を念頭に置いた可能性が指摘される。

2. 『守護国家論』と『浄土真要鈔』における善知識論の展開

『守護国家論』と『浄土真要鈔』を比較すると、両者が共通する題材を用いながら異なる結論に帰着する様子が認められる。

まず『守護国家論』は、末代に得がたい善知識の例証として曇無竭、普明、耆婆、二子夫人を挙げる。そして、末代における真実の善知識は『法華経』と『涅槃経』であると述べる。その根拠として『摩訶止観』『法華経』『涅槃経』『止観輔行伝弘決』の文が引用される。このうち『摩訶止観』の注釈書である『止観輔行伝弘決』は、『法華経』を外護の善知識と規定するために引用されている。このような論展開を経て、在世滅後の一切衆生の誠の善知識が『法華経』であると結んでいる。

一方『浄土真要鈔』は、まず『涅槃経』を引用し、善知識が仏・菩薩であると述べる。次に『大無量寿経』を引用し、善知識が仏・菩薩に限らないと述べる。そして、法を聞かせる縁となる人が善知識であることの例証として二子夫人を挙げる。また、法華三昧の行人における得善知識について、行者の依怙となる人をさすと解釈している。このような善知識論を経て、諸仏・菩薩の総体は阿弥陀如来であると主張している。

以上が『守護国家論』と『浄土真要鈔』における善知識論の展開である。ここで注意されるのは、まず、『浄土真要鈔』が王舎城に関連する耆婆ではなく『法華経』に由来する二子夫人を善知識として例示する点である。法然が往生浄土を明かす教として挙げる三経一論のうち、『観無量寿経』には王舎城の事件が説かれている。また、親鸞が『教行証文類』で引用する『涅槃経』には、耆婆に導かれる阿闍世の様子が述べられている。耆婆は法縁の善知識たる要件を備えていると考えられるため、

親鸞門流において二子夫人より相応する例と考えられる。

次に、得善知識は『摩訶止観』で「第五善知識者。是大因縁。所謂化導令_レ得_レ見_レ仏。阿難説_二知識得道半因縁_一。仏言。不_レ応_レ爾。具足全因縁。知識有_二三種_一。一外護。二同行。三教授。」(『大正藏』四六、43 頁上段)といわれるように、外護、同行、教授の三からなっている。つまり、『浄土真要鈔』が言及する得善知識は『守護国家論』で言及される外護の善知識を包括する語である。

以上、『守護国家論』と『浄土真要鈔』について、両者が共通する題材を用いながら異なる結論に帰着する様子を確認した。これにより、『浄土真要鈔』は日蓮教学を念頭に置きながら『守護国家論』の文脈に照らして善知識論を展開したと考えられる。

おわりに

本論では『浄土真要鈔』における善知識論について、二つの視座を設けて論じた。一つは『浄土真要鈔』が用いる法華三昧という語と日蓮教学の関連である。もう一つは『守護国家論』と『浄土真要鈔』の関連である。その結果、『浄土真要鈔』における善知識論について、日蓮教学を念頭に置きながら『守護国家論』の文脈に照らして展開されたものと考えられる。

本研究の成果により、存覚教学の研究における横断的な視座として、日蓮教学への応答が新たに注意される。これに関連し、『浄土真要鈔』における略本と広本の成立順序という検討課題が挙げられる。先行研究では先に広本が成立し、善知識論を含む一部が削除され略本にいたると考えられている。しかし、本論で論じた善知識論の特色を手がかりに、略本を増補改訂して広本にいたるという成立順序が指摘されるのである。

京都・宗教系大学院連合 事業報告 (2021 年 1 月～2021 年 12 月)

[2020 年度]

■評議員会

議長：嵩満也、事務局長：櫻木潤、会計：中尾良信

評議員：

細田 典明（佛教大学大学院 文学研究科 教授）
市川 定敬（佛教大学大学院 文学研究科 講師）
中山 郁（皇學館大学大学院 文学研究科 教授）
松本 丘（皇學館大学大学院 文学研究科 教授）
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）
脇坂 真弥（大谷大学大学院 文学研究科 准教授）
藤原 正寿（大谷大学大学院 文学研究科 准教授）
松長 潤慶（高野山大学大学院 文学研究科 教授）
櫻木 潤（高野山大学大学院 文学研究科 講師）
中尾 良信（花園大学大学院 文学研究科 教授）
小川 太龍（花園大学大学院 文学研究科 准教授）
嵩 満也（龍谷大学大学院 国際学研究科 教授）
杉岡 孝紀（龍谷大学大学院 文学研究科 教授）

第 3 回評議員会

日 時：2021 年 3 月 27 日 13:02 ～ 14:30

場 所：龍谷大学大宮学舎 西翼 2F 大会議室

■公開講演会

新型コロナウイルス感染症拡大防止のため中止。

[2021年度]

■評議員会

議長：山本和彦、事務局長：三宅威仁、会計：市川定敬

評議員：

山本 和彦（大谷大学大学院 文学研究科 教授）
脇坂 真弥（大谷大学大学院 文学研究科 教授）
中山 郁（皇學館大学大学院 文学研究科 教授）
松本 丘（皇學館大学大学院 文学研究科 教授）
坂口 太郎（高野山大学大学院 文学研究科 講師）
溝端 悠朗（高野山大学大学院 文学研究科 講師）
石川 立（同志社大学大学院 神学研究科 教授）
三宅 威仁（同志社大学大学院 神学研究科 教授）
中尾 良信（花園大学大学院 文学研究科 教授）
小川 太龍（花園大学大学院 文学研究科 准教授）
細田 典明（佛教大学大学院 文学研究科 教授）
市川 定敬（佛教大学大学院 文学研究科 准教授）
高田 文英（龍谷大学大学院 実践真宗学研究科 教授）
早島 慧（龍谷大学大学院 文学研究科 准教授）

第1回評議員会

日 時：2021年5月29日13：00～14：28

場 所：オンライン会議

第2回評議員会

日 時：2021年7月24日11：00～11：31

場 所：オンライン会議

第3回評議員会（臨時）

日 時：2021年9月10日15：00～15：28

場 所：オンライン会議

第4回評議員会

日 時：2021年10月30日11：00～11：38

場 所：オンライン会議

■研究会

研究会運営委員

委員長：高田文英

委員：山本和彦、中山郁、溝端悠朗、石川立、小川太龍、市川定敬

◎第19回 K-GURS 宗教研究会

日時：10月30日（土）13：30～15：17

場所：オンライン開催

題目：宗教者の実践－「臨床宗教師」的な視点から－

講演者：森田敬史（龍谷大学大学院 実践真宗学研究科 教授）

コメンテーター：早島慧

司会：高田文英

■2021年度チェーン・レクチャー

新型コロナウイルス感染症拡大防止のため中止。

■院生発表会

日時：7月24日（土）13：30～15：17

場所：オンライン開催

発表者（発表順）：

【大谷大学大学院】

三輪悟士（文学研究科 仏教学専攻 博士後期課程 第1年次生）

「『唯識二十論』『二十論註』の研究—著作目的を中心に—」

【皇學館大学大学院】

内堀詔太（文学研究科 神道学専攻 博士前期課程 第2年次生）

「星野輝興の神代史解釈—とくに高皇産靈神国譲論について—」

【高野山大学大学院】

稲谷和紀（文学研究科 密教学専攻 博士後期課程 第1年次生）

「『藤氏家伝』『武智麻呂伝』の再検討—藤原武智麻呂の仏教信仰を考える前提として—」

【同志社大学大学院】

久保田昌弘（神学研究科 神学専攻 博士後期課程 第4年次生）

「第二神殿時代のユダヤ黙示文学伝統における悪魔論の諸相」

【花園大学大学院】

陳菲・空慧（文学研究科 仏教学専攻 博士後期課程 第3年次生）

「法眼文益の禪思想について」

【佛教大学大学院】

横田友教（文学研究科 仏教学専攻 博士後期課程 第3年次生）

「近世知恩院における御忌」

【龍谷大学大学院】

武宮真如（文学研究科 真宗学専攻 博士後期課程 第1年次生）

「『浄土真要鈔』と『守護国家論』—存覚の善知識論にうかがう日蓮教学への応答—」

【院生交流会】

新型コロナウイルス感染症拡大防止のため中止。

■『京都・宗教論叢』

2021年度編集委員

委員長：坂口太郎

委員：脇坂真弥、松本丘、三宅威仁、中尾良信、細田典明、早島慧

©第15号 2022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15号をお届けします。本号には、2019年度の公開講演会における横田南嶺先生の御講演を巻頭に配し、ついで同年度の宗教研究会におけるマリア・デ・ジョルジ先生の御報告、さらには2021年度の院生発表会における報告概要7篇を収めました。

横田先生の御講演は、仏教における怨親平等思想を扱われたものです。史上希に見るコロナ禍に突入してから、まもなく2年が経とうとしています。新型コロナウイルス感染症の患者数が爆発的に増加するなか、感染者やその家族等に対する差別・偏見が拡大している状況は、まことに憂慮すべき社会問題です。個人に対して悲しみや恐怖、絶望感を与え、かつ社会全体を脅かすヘイトスピーチを克服するうえでも、仏教が伝えてきた怨親平等思想は、重大な示唆を与えてくれるような気がします。

マリア先生の御発表は、宗教間対話に尽力されてきた御活動のバックボーンを示すものとして貴重です。位相を異にする親鸞思想とキリスト教思想を架橋することは、並々ならぬ御苦心があったと拝察します。また、『歎異抄』の翻訳の難しさにかかわって、「言語と文化の適切な仲立ちができるのは、異なる宗教と文化の間の真の対話を基礎にするしかない」と述べられたことは、貴重な提言です。訳語の選択に悩まれた御経験から、4世紀の中国で經典翻訳に尽力した道安に思いを馳せられたのも、興味深く感ぜられました。

さて、院生発表会の報告概要は、いずれも大学院での研鑽にもとづくものであり、各分野での最先端の研究成果がコンパクトに示されています。発表者の方々には、今後より一層の御活躍を期待いたします。ちなみに、2021年度の発表会は、コロナ禍のために、やむなくオンライン開催という形式で行なわれました。そのために、貴重な交流の場と言うべき懇親会がなかったのは、まことに残念でした。今後、オンラインの有効性と限界も十分に見据えて、開催形式を考えていく必要があるでしょう。また、院生発表会のスタイルは、マンネリ化を防ぐために、統一テーマを設定して発表者を選出するなど、新たな取り組みを行なっても良いかもしれません。受講者が減少気味なチェーン・レクチャーも、大いに活発化を望みたいところです。

なお、2020年度より、種智院大学が加盟団体から協力団体に変更となりました。今後も変わらぬお力添えをお願い申し上げます。

最後に、玉稿をお寄せくださいました執筆者の方々、編集に御協力いただいた先生方、そして校正・印刷などでお世話になっている田中プリントの皆さんに、あつく御礼申し上げます。

編集委員を代表して 坂口太郎

京都・宗教論叢 第15号

2022年3月31日発行

発行所 京都・宗教系大学院連合 (K-GURS)

事務局：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

