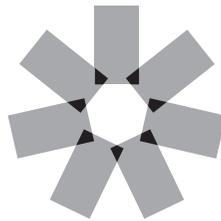


# 京都・宗教論叢

第16号



巻頭言

山本和彦

2021年度 京都・宗教系大学院連合 公開講演会  
「富永仲基を知る 一大坂が生んだ町人学者」

釈徹宗

京都・宗教系大学院連合 2021年度 研究会報告  
第19回 京都・宗教系大学院連合 宗教研究会  
「宗教者の実践 ―「臨床宗教師」的な視点から―」

森田敬史

2022年度 チェーン・レクチャー概要

2022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16号

### 目次

巻頭言 山本和彦 3

---

2021年度 京都・宗教系大学院連合 公開講演会

テーマ「富永仲基を知る 一大坂が生んだ町人学者―」

釈 徹 宗 (相愛大学) 6

---

京都・宗教系大学院連合 2021年度 研究会報告

第19回 京都・宗教系大学院連合 宗教研究会

宗教者の実践 ―「臨床宗教師」的な視点から―

森 田 敬 史 (龍谷大学) 24

コメント

早 島 慧 (龍谷大学) 32

---

2022年度 チェーン・レクチャー概要

テーマ「宗教と倫理」

宗教と倫理からみる中国思想

南 昌 宏 (高野山大学) 36

キリスト教と倫理

小 原 克 博 (同志社大学) 42

神道と倫理

― 神社非宗教と国民道徳 ―

高 野 裕 基 (皇學館大学) 46

ウパニシャッドと仏教

細 田 典 明 (佛教大学) 52

西田幾多郎『善の研究』における宗教と倫理

松 本 直 樹 (花園大学) 56

仏教における他者をめぐる課題

杉 岡 孝 紀 (龍谷大学) 62

---

2022年度 京都・宗教系大学院連合主催 院生発表会概要

「神道美術」の展開

― 「紀元二六〇〇年記念奉祝神道美術展覧会」を画期として―

近 藤 嵩 脩 (皇學館大学) 70

日韓のキリスト教シオニストによる和解の取り組み

― その日韓キリスト教関係史における位置 ―

石井田 恵 (同志社大学) 74

夢窓疎石の浄土教思想について	松田興市 (花園大学)	78
法然は如何にして『往生要集』を「但念仏」と解したか	下端啓介 (佛教大学)	81
日本言語文化における仏教語の受容		
—「安堵」を中心として—	郭桐琳 (龍谷大学)	85
中世加賀国における本願寺勢力と在地寺社		
—白山本宮との関わりを中心に—	下村優佳 (大谷大学)	90
<hr/>		
京都・宗教系大学院連合 事業報告		95
京都・宗教系大学院連合 (Kyoto Graduate Union of Religious Studies) 設立の趣旨		99
京都・宗教系大学院連合 規約		101
京都・宗教系大学院連合 協力団体に関する規約		103
<hr/>		

編集後記

# 巻頭言

いまの世界を生きている者には、2500年前のブッダが生きていた時代のインド世界が重なって見えるでしょう。当時のインドは戦争に明け暮れ、病気も蔓延し、生まれによる身分制度があり、貧困と飢えによって人々は苦しんでいました。いまの世界とどんな違いがあるのでしょうか。ブッダは生まれてくることが苦であると言いました。このことは現代世界にも当てはまります。人類は月面に一步を踏み出したかもしれませんが、人間性の成長という観点からすれば、進歩していません。人間的には、まったく同じことを繰り返しています。欲望にまみれ、自分のことしか考えない人間で世界は動揺しています。戦争や格差は人災です。流行病はどうでしょうか。すべて人間の煩惱の結果です。人の心が世界を生み出します。

暗い話題ばかりで申し訳ありません。人間には違う一面があります。それは学ぶことができるということです。学びには先人から学ぶという面と、自らの体験から学ぶという面があります。どちらも大切です。自分だけで知識が完結するなら、図書館は必要ないでしょう。図書館だけで学んでいても、世界の諸問題は解決しないでしょう。バランスが大切です。先人からも学び、自らも経験しましょう。

大学では先人の知識を大いに学べます。さらに学びたい人は大学院に進学して学びます。大学院では自ら問題を設定し、先人たちが到達したところから出発します。知的にわくわくできる場所です。学びや研究の結果は、そのときにはわかりません。何十年後、何百年後にわかります。宗教研究に関する大学院での学びとはそういうものです。逆に考えると、千年以上持続している宗教を数年で学ぶことができ、新たな知見を提供できるとすれば、それはそれでまたおかしなことです。人文学の研究は、深く静かに落ち着いて時間をかけて行うことが大切です。だからこそ、政治と経済から離れている京都という地でやるべき意味があるでしょう。

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や、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、宗教には混沌としたいまの世界に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。



---

## 2021年度 京都・宗教系大学院連合 公開講演会

---

日 時：2022年2月12日（土） 13時30分～15時30分

場 所：Zoomによるオンライン開催

「富永仲基を知る—大坂が生んだ町人学者—」

积 徹 宗（相愛大学学長）

# 富永仲基を知る —大坂が生んだ町人学者—

釈 徹 宗

相愛大学学長

## 【はじめに】

ご丁寧な紹介を頂きました釈と申します。本日はどうぞよろしくお願ひいたします。

高田先生の紹介にもありましたように、一年少し前ぐらいに『天才 富永仲基』という新書を発刊いたしました。書き上げたのはもう少し前だったので、久しぶりに富永仲基のお話をさせていただく機会を得ることができました。

『天才 富永仲基』というタイトルですが、私が言い出した訳ではなくて、多くの人が「天才」だと評しているのです。おそらく最初に言い出したのは、東洋史研究者の内藤湖南だと思われます。大正十四年に、大阪毎日新聞が一五〇〇〇号記念として講演会を催しました。その時に、内藤湖南は「大阪の町人学者富永仲基」という有名な講演を行います。これで富永仲基の名前が知られると言うか、内藤湖南が再発見したと言われているけれども、その時に「日本が生み出した第一級の天才である」と評しました。富永仲基というのは、なぜか発見感が伴うと言うか、なんとなく誰もが自分が見つけたような気分になるという不思議な面がありまして。江戸時代には本居宣長が『玉勝間』という本の中で、富永仲基を取り上げて、大変な人が大阪にいるんだ、『出定後語』という本がすごいぞと書きました。それを平田篤胤が読みまして、なんとしても手に入れたいと、あちこち探し回って、やっと手に入れてすごく感銘を受ける。平田篤胤は『出定後語』を振りまして、『出定笑語』という本を残しております。これは読んでみますと、平田篤胤の講義録といった内容で、咳払いまで克明に残したような講義録ですが、ひたすら仏教を罵倒するような内容になっております。仲基の『出定後語』は、明らかに研究書という内容ですが、平田篤胤はこれを仏教批判の書と受け止めて、『出定笑語』を残したということが言えます。

その後、近代になってから再発見されるのですが、多くの人が富永仲基を取り上げておりまして、先ほど言いました内藤湖南を始め、東洋史学者の石濱純太郎、評論家の山本七平、日本文学者の水田紀久、宗教学の草分け的存在である姉崎正治、哲学者の井上哲次郎、仏教学者の村上専精、インド思想学者の中村元など、とてもあげきれないほどの人々が富永仲基に言及し、いずれも大変驚嘆している、瞠目してるということが言えます。

そんなわけで、今日は富永仲基という人物について一通りご紹介させていただくと、どう評価するかという問題についての視点などを提示させていただきたいと思います。

少し仲基評を取り上げてみましょうか。まずは姉崎正治が書いている文章を読みますと「此の如き数千年の葛藤中に処し、特に歴史的感覚に乏しき東洋に出で、明朗なる判断、鋭利なる批判力を具え

て、之に兼ねるに該博の学識を以てし、仏典に歴史的批評を与へたる富永仲基氏の如きは、詢に泥中の蓮たらずんばあらず」というような論評をしております。

また、水田紀久は、「かれの透徹した方法論をもってする本文批判的研究は、先秦思想の歴史的発展を跡づけた見事な成果となり、それは直ちに当時の思想的権威そのものの再評価につながるいとも厳しいものとして、世の人士の目を奪うに十分であった。懐徳堂の教授連にしてもまた同様であったであろう。その識見が卓抜であればなおのこと、世の一般と相容れない結果となったことは、想像にかたくない。けだし天才の宿命であろうか」と述べております。

ここでも天才という評価が出ています。そもそも天才と評して良いのはどんな人なのでしょう。個人的な見解ですが、少なくとも二つの条件があるかなと思うのです。一つは「独創性」です。ある意見を誰かが発表して、「なるほど！」とみんなが納得する程度のもではなくて、その通りにその時には多くの人が理解できないぐらいの独創性・先見性を持っている。それが一つの天才の条件かなと思うのです。もう一つは「早熟」を挙げたいと思います。長年ずっと積み重ねてきてついに到達したというのではなく、早くからそこになぜか到達してる、一足飛びに到達しているというタイプ。そしてもし、独創性と早熟を天才の条件として考えるならば、この富永仲基という人はそのように評してもいいんじゃないかと思うのです。山本七平などは、海外の人に「日本人は独創性がない」と言われた時は、私は富永仲基の名前を上げるんだ、と書いております。それほど独創性だということです。

では富永仲基について紹介を進めていきましょう。

### 【富永仲基について】

まず、富永仲基の生涯をざっとご紹介いたしますと、一七一五年に大阪で生まれました。お家はお醬油屋さんです。道明寺屋という商家の息子として生まれました。三十年ほどの人生でした。亡くなる九ヶ月前に『出定後語』という本を出しまして、これが大変よく知られているものとなりますし、本居宣長もこれを読んだのです。平田篤胤もこれを読みました。その三ヶ月後ぐらいに『翁の文』という本を出しております。この二冊だけが実際に刊行された本で、現在残っている本です。刊行本として人々の手に渡ったのは、他にも少しあるのですが、現存しておりません。そして昭和の時代に『楽律考』という富永仲基の清書本が見つかります。未刊行に終わった書籍の清書本です。現在、富永仲基の著作として読めるのは、この三冊だけになります。

今回はこの三冊をそれぞれご紹介させていただこうと考えております。

仲基は思想研究の方法論と言いますか、いくつか独創的なテクストクリティークの方法を生み出しております。

一番に、「加上」というのが有名です。「加上」とは、思想や主張というのは、必ずそれに先行して成立したものを足がかりとして成り立つ、あるいは先行思想を超えようとして、さらなる上書きをする、このことを明確にしたものです。今の我々にとってはごくごく当たり前の事ですが、仲基はどんな権威にも足元をすくわれず、この方法論でさまざまな思想を読み解いていくことを行います。この「加上」説が、富永仲基に関するものでは最も知られています。もう一度言いますと、加上とは、先

行したものを足がかり手がかりとして成り立っているということです。あるいはそれを超克しようとするんだということです。

二番目として、「異部名字難必和会（異部の名字は必ずしも和会し難し）」と著作の中で述べている見解があります。これは同じ系統の思想や信仰であっても、学派が異なると用語の意味や使い方の相違が生まれる。だから論旨も変わってくる。それを無理に合わせようすると何らかの歪みが起こる。これは様々な仏典を読むときに繰り返し仲基が指摘することとなります。

三番目として、「三物五類」というものがありまして。三物というのは、①言に人あり、②言に世あり、③言に類あり。①言に人ありは、人によって言語や思想の変遷がある。学派によっても変遷がある。②言に世ありは、言語や思想についた時代によって変遷がある。③言に類ありは、言語の変遷パターンがある。といった見解を指します。

さらに、③の類について五つあると言うんですね。これが五類というもので、“張”“泛”“磯”“反”“転”。合わせて「三物五類」と申します。“張”は、意味の拡大のことです。次第に意味がどんどん拡大してしまうということが起こる。次の“泛”は、包括してしまう、カテゴライズする、一つの言葉がある種の領域をまとめてしまう、という変遷。次の“磯”は、だんだんと内容が強くなっていくという変遷のことを言います。“反”は、元々の意味から全然逆なものになってしまう。“転”は、意味が転移をしていく。あと、意味が狭くなる“偏”というのも本人が書いてるのですが、そうなるなら「三物六類」になってしまうのですが、この辺りはどういうふうに分かっていたのかは、残された著作からは分かりません。いずれにしてもこのように、時代や社会や文化の背景というものを通して思想を読み解かなければ、誤読してしまうということを主張しております。

またレジュメの四番目に挙げております「国有俗（国に俗あり）」は、思想信仰には文化風土や国民性が背景にあるという意味で、『出定後語』の中では性（しょう）と言っております。いわば比較文化論みたいな話を述べているのです。『翁の文』には「くせ」と出てまいります。民族や文化が背景にある。それも思想研究をするときには考えていかなければならない。いずれも富永仲基がテキストクリティークを行う場合の方法論ということが言えます。

そして、五番目に挙げているのは仲基の主張・思想です。「誠の道」というものを主張いたします。これは仲基によりますと、どの文化圏・宗教においても共有されているもので、人がなすべき善の実践、これを「誠の道」と表現しています。あるいは、「道の道」とも表現しておりまして、人が道として歩むべき真実の道。仏教とか神道とか儒教とか、それぞれ道があるのだけれども、その大本の道、何れの宗教も共通している、メタ道・メタ倫理みたいなものを「誠の道」と表現しております。

### 【大乘非仏説論】

さて、仲基といえ、大乘非仏説論で知られておりますし、そのように評されることが多いのですが、それについても少しご紹介しておきましょう。

大乘非仏説論というのは、大乘仏教の教えはゴータマ・ブツダが説いたものではないという説です。実はこれは結構歴史が古くて、もう四～五世紀あたりの大乗仏典『莊嚴経論』などにも出てくるのです。当時から大乘仏教はブツダが説いたものではないという指摘はあったのです。でも悟りを開いた

ものが説く究極のところは、これはもうブツダの説なんだ、というような反論・論考を大乘仏教では続けてまいりました。しかし思想史としてこれに取り組んだのは、富永仲基が世界で初めてになります。富永仲基は後ほどご紹介するような手法で、經典の成立の順番を推測致します。この經典はどう考えてもこの經典よりも後にできてる、ということ膨大な經典を読み合わせることによって推測を進めていきまして、富永仲基が立てた予想が、そこに載せているようなものとなります。

仲基によれば、最初は阿含經典が成立して、その次に般若經典が成立し、次に法華經經典が成立、華嚴經經典が成立し、そして、大集經・涅槃經が成立し、その次に楞伽經などの禪系統の經典ができて、最終的に密教の經典ができた、となります。この順番ではないかということ『出定後語』の中で論じております。『出定後語』の予想はずいぶんたくさん推測があって、もちろん間違ってるものもあるのですが、おおよそ現在の研究の結果と合っておりまして、当時、多くの人は「經典は全部お釈迦様が説いたものだ」という前提に立っていたのですが、テキストからそうではないということを証明した人物だと言えます。

例えば、仲基も何度も取り上げるのですが、天台の五時八教という教相判釈があります。これはご存知の方も多いと思いますが、ゴータマ・ブツダが悟りを開いて涅槃に入るまでの人生を五つの時期に分けて、それぞれにお経を当てはめていく。悟りを開いて最初は華嚴經を説かれて、その次に阿含經を説かれて、そして大乘仏典、般若經典、最終的に法華經を説かれたというわけです。これを仲基は批判をしており、そうではないということを論証しております。

他にもですね。仲基は、大乘仏典は異なる系統があるに違いないと言っています。經典を読み解いていくと、どう考えても系列が違うものがあると。だから一口に大乘仏典と言っても様々な系統があることを指摘しておりまして、これはなかなかの卓見だと思います。現在、研究の結果、大乘仏教と言っても一つの大きなムーブメントではなくて、後に大乘仏教と総称されるようになったものの、般若經系統のグループ、法華經系統のグループ、無量壽經系統のグループ、それぞれ部派として展開してたということがわかっておりますので、仲基の推測は当たっているということが言えます。だから仲基は天台が言うように、法華が最高の教えだという立論は、どうもすごく嫌いらしくて、大変厳しく批判をしております。

いずれにしても、この宗教的宗教聖典の権威性に足元をすくわれることなく、テキストとして読み解いていくという姿勢が本当に明確なのです。そもそも、仲基は阿含經も「加上」があると言うのです。ブツダの説いた教えもその先行形態として、アーラーラ・カーラーマとかウツダカ・ラーマブツタとかの先行形態があって、ブツダの説自体も「加上」がなされて、そうやって連綿と「加上」が続けられていて、今日我々の目の前にあるのだという立場なのです。これを漢訳仏典だけで推測するのは、もちろんサンスクリット語原典はありませんので、漢訳仏典で看破していくことになります。

また、仏典に出てくる様々な神話的要素で、わりと荒唐無稽な話とか超能力のような話も出てまいりますけれども、それも単に荒唐無稽だというような切り口ではなく、文化という側面からアプローチして、こういう話の背景にはこういう文化事情があるんだという論評をしております。このあたりは読んでいてなかなか面白いところがあります。

内藤湖南というのは、とにかく富永仲基の方法論がすごいんだということを評しております。現在

我々の近代研究の方法論としては変わらないし、これを全くオリジナルで生み出しており、西洋の影響を一切受けず、近代以前に近代学問の方法論を自分で生み出したところに彼の天才性があるというのが内藤湖南の評価のひとつです。

### 【富永仲基略伝】

さて、富永仲基の略伝をお話ししましょう。

富永德基あるいは幾三郎という幼名を持っておりまして、三郎兵衛とも称しておりました。後に仲基と名乗っておりますし、字は子仲、号は謙齋になります。大阪の尼ヶ崎町、現在の今橋に生まれました。道明寺屋という屋号を持つお店の後妻さんの長男です。先妻には二人の男の子がいたのですが、次男は早世しておりますので、上に先妻の子供である兄がいて、後妻の長男として仲基がおります。その下に蘭阜・東華という弟が二人いて、この弟もなかなか優秀な人だったのですけれども。道明寺屋というのは、だいたい醤油醸造を生業とし、いつの頃から売り出された漬物は当時評判になったという記録が残っております。また、酒も醸造していたようです。お父さんがなかなか志のある人で、五井持軒という儒学者に学んでいて、その後、当時大変有名だった三宅石菴という儒学者の門人となります。鴻池や備前屋など五人の仲間を集めまして、懷徳堂という私学の私塾を建てます。それが建てられたのは、この父・吉左衛門、芳春と呼ばれていますが、この道明寺屋の隠宅内・敷地内となります。この懷徳堂という存在は、その後の商人たちが知性や文化というものを生み出す大きな原動力となっていきます。

富永仲基が十歳の頃に懷徳堂が造られて、仲基もその塾生として学び始めるのですが、初代塾頭が三宅石菴。これは仲基の父などがお願いして塾頭として来てもらったのです。そのもとで仲基も学ぶのですが、十五～六歳の頃に『説蔽』という書物を著したというのです。これは現存していませんので、どういうことを書いたかというのは、厳密には分かりません。ただおそらく、内容はこれだけだろうというのは、後ほど出てまいりますのでご紹介します。これは主として儒教批判だったので、このことで塾頭の石菴の怒りに触れて破門されたと言われております。これは仲基が亡くなってから半世紀ぐらい経ってできた本に載っているのですが、真偽のほどはよく分からないんです。またお母さんの左幾さんが、先妻の息子さんとそりが合わずに、結局は家を仲基たちと一緒に飛び出したのではないかという説もありまして、とにかく十五～六歳の時に家を出て、現在の備後町、御堂筋に南御堂という大谷派の別院があるのですが、あの近辺です。あの裏側に渡辺町というのがありますが、あの辺りではないかという気がいたします。そこに住んで、少し勉強を教えたりしながら暮らしてたのですが、もともと丈夫ではなく、病弱だったと言われております。また摂津の池田というところがありまして、実は私はそこで生まれ育ったんですが、そこに田中桐江という儒学者がいました。荻生徂徠の親友でして、江戸で大変活躍していたのですが、ちょっとした揉め事があって、池田に隠棲してたのです。ここで多くの門人が集まり、「呉江社」というグループが出来上がります。この人達と仲良くしていたようです。だから仲基は池田にも割と頻繁に来ていたと言われております。この「呉江社」には弟の蘭阜と東華も入っております。蘭阜はこの田中桐江を父のように慕っていたと言われております。「呉江社」の皆で出した詩集が残っているのですが、その中に富永仲基も詩や句を残し

ております。それを読みますと、自分自身の病気についての表現が多いので、早くから病気に苦しんでいたのではないかと想像されます。満三十一歳で病没しております。亡くなる本当に直前に、『出定後語』と『翁の文』を出版して、またその出版の少し前には娘の栄を三歳で亡くしております。そのあたりも仲基の思想に影響があったのかどうか……。伺い知ることはできませんが、自分自身の死期が近いというのは、どうも自覚があったようで、序論や終わりに文章などに、その心情を伺い知ることもできます。

### 【仲基の著作】

仲基の著作についてご紹介しますと、弟の東華がお兄ちゃんはこの著作を出して、こんな本を書いた、と書いてあるリストを作っています。でもほとんど残ってないのです。

全部合わせて十編ちょっとぐらいの著作を書いたようですが、現在残っているのは、主著『出定後語』、そして『翁の文』というちょっとユニークな書があります。また出版されなかったものの、清書本が残っている『楽律考』の三つということになります。

『説蔽』という最初にしたものは、おそらく『翁の文』の中に書かれた儒教批判の部分がおおよそその内容だろうと考えられております。

『翁の文』はずっと見つかっていなかったのですが、大正十三年に大阪の古書店で発見されます。京都のお寺が持っていたらしいのです。それが古書店に出て、内藤湖南に連絡が行きまして、それで間違いないということでこれを内藤が世に出しました。これは亀田本と呼ばれているのですが、現在国立国会図書館に所蔵されております。

また、『楽律考』ですが、仲基の下の弟の東華というのは、西宮の真多氏（後に真氏）っていうお宅のお嬢さんと結婚して、これを真氏が持っていたようです。昭和十二年に石浜純太郎が確認しまして、間違いないということだったのですが、その後戦争が続いて、戦後昭和三十三年に、関西大学東西学術研究所が影印本を刊行して、我々の目にも触れることができることになりました。富永は他に『三器』や『律略』という本も書いているのですが、これも残っておりません。ただ、この内容は、『楽律考』の内容に含まれるだろうと予想されております。

### 【『出定後語』を読む】

それでは一緒に読んでいきたいと思えます。まず、『出定後語』の序のところを読んでまいります。

基、幼にして間暇なり。儒の籍（ふみ）を読むことを獲（え）たり。もつて少しく長ずるに及んで、また間暇なり。もつて休しぬ。曰く、儒仏の道も、またかくのごとし。みな、善を樹つるにあるのみと。しかるに、その、道の義を細席（さいせき）に因縁するに至りては、則ちあに説なきことを得んや。則ち、属籍（しょくせき）することなきことあたはざるなり。ここにおいてか、出定なりぬ。

私は若い頃暇だったから、じっくりと儒教の本を読むことが出来たと言うのです。また少し長じた後に暇があったので、今度は仏教の典籍を読んだ。それによって、なるほど儒教と仏教も説いている道は同じようなものだなと感じた。何れも善を目指す、善を行うことを目的としてののだろう。しかし、この考え方について、きちんとそうなんだということを証明するには、大変詳細な検証が必要なんだ。それは必要であることはもう説明するまでもないでしょう。だから、関係する典籍を研究した結果、この『出定後語』という書物が成り立ちました。というような出だしです。

続きに参ります。

基、乃ちこの説を持する者（こと）、かつ十年ばかり、もつて人に語るに、人みな漠たり。たとひ、われ長ずること数箇（すうか）、もつて顔白（はんぱく）の年に及ぶとも、天下儒仏の道、また儒仏の道のごとくんば、これ何の益かあらん。

私はこの説を立ててからだいたい十年ぐらいた、というのです。三十歳で出た本だから、もう二十歳の頃にこの論ができてたというのです。ところがこの話を人にしても、「人みな漠たり」皆が理解できない、何か反応が悪い、ピンとこないのです。たとえこのあと数年、私が年を重ねて行って、だんだんと頭も白髪になっていくようなそんな歳になっても、依然として、儒教・仏教の研究が同じようであれば、だめじゃないか。やはり研究を進めていかなければならない。というそんなことです。

ああ、身の側陋（そくろう）にして痛（や）める。すでに、もつて人に及ぼして徳することあたはず。また、これを限るに大故（たいこ）をもつてして、伝ふることなからんか。基や、いますでに三十もつて長じぬ。また、もつて伝へざるべからざるなり。願ふ所は、則ちこれをその人通邑（つうゆう）大都に伝へ、及ぼしもつて、これを韓もしくは漢に伝へ、韓もしくは漢、及ぼしもつて、これを胡西（こせい）に伝へ、もつて、これを釈迦牟尼降神（しゃかむにごうじん）の地に伝へ、人をして、みな道において光（て）ることあらしめば、これ、死して朽ちざるなり。しかりといへども、何をもつていはゆる悪慧（あくえ）にあらざるを知らん。これは則ち、かたし。これは則ち、かの明者（めいしゃ）の部索（ぶさく）して、これを楔（ふさ）ぐを待つのみ。

このように書きまして「富永伸基識す」となっております。

この身はもう病にかかっているのです、自分の思想研究を人々に大きな影響を与えることはできない。あまり先が長くないことを自覚してるわけです。死によって、これがもう中途半端に終わってしまつて、結局伝わらないままに終わってしまうかもしれない。もうすでに三十歳という、こんな年に

なってしまったので、なんとか伝えられないものなのか、私の願いはこれを京都の人達に伝え、そこからさらに、韓国・中国へと伝えていって、西域の人々に伝えて、そしてインドまで伝わって、そして人々の歩む道の光になることができれば、自分は死んでも朽ちたわけではない。そうではあるが、この自分の論が、果たして具合が悪い、間違っただけなのかどうか、どういうふうに判定するのか、これはなかなか難しい問題です。それはこれから多くの知恵を持つ人達が手分けして、きちんと検証し、欠点があればそこを補ってください。という序文になっております。

出だしから暇だったから読んだという書き方が、これは自分の才能への自負、プライドなんではないか。あるいはちょっとした洒脱の感じで書いたのかもしれないです。そもそも、こういう文章を書く人なんですよ。読んでいて、たまにニーチェを連想します。強い自意識もありますし、ちょっと皮肉な書き方もするし。でも、二十歳でこの論ができてたというのですから、天才なんじゃないか。しかも話しても誰も理解してくれなかったと言っているわけです。儒教も仏教も、突き詰めたら善だというのは、お聴きの皆さんも異論はあるでしょうし、また、どの宗教も突き詰めたらこれだという言い方はわりとできますよね。誰もがつい言いがちな、また時々聞くような言説なのですけども、仲基は、それを言うためにはものすごい膨大は検証が必要だと言っている。実際にそのような仕事をやるわけです。最後は自分の命は長くなさそうだから、皆さん是非欠点をみんなで補っていきましょう。そのような結びになっているわけで、つまり私の説も「加上」をしていってくださいということです。自分自身の思想研究の立ち位置である「加上」。仲基は自分自身の論はすごく独自性に富んで、時には独断的なものであると、よく自覚していたのですが、だからこそ、そこに「加上」をしていってくださいという、そういう意図を感じることができます。

さて、『出定後語』の第一章はサマリーというか、総論みたいになっております。実は、『出定後語』はなかなか読みにくいのです。全部読んで理解するには手強いようなところが多々あるのですが、第一章におおよその概説がありますので、そういう意味では第一章はちょっと分量があるものとなっています。

少し読んでみましょう。

広大の方便力、古今の人士を熒惑するは、何ぞ限らん。ああたれかこれを蔽する者ぞ。出定如来にあらざればあたはざるなり。

様々な方法を尽くした匠な手立てというのは、多くの人々を惑わす。仏教だってどんな人も「加上」して人々を惑わすようなものになっている。これをきちんと定める、判定するものはいるのか。それは出定如来しかできないだろう、出定如来とは自分の事です。この私しかいないだろう。という出だしです。

これ諸教興起の分かるはみな、もとそのあひ加上するに出づ。そのあひ加上するにあらずんば、則ち道法何ぞ張らん。乃ち古今道法の自然なり。しかるに後世の学者、みないたづらに謂（おも）へらく、諸教はみな金口（こんく）親しく説く所、多聞（たもん）親しく伝ふる所と。たえて知らず、その中にかへつて許多（あまた）開合あることを。また惜しからずや。

様々な教えがいろんな派に分かれていってしまうというのは、これはどんどん「加上」していくから起こるのだ。「加上」することによって仏教もいろんな宗派や系統に分かれていった。だから、これは自然の姿だ、大体そうになっていくのだ。ところが、後世の学者、後の人は、これ全部がお釈迦様が説いたものであって、全部阿難がブツダから教えを聞き伝えたものだと思ってしまっている。分離と結合というものがあるという事を知らないと、読み損なってしまうし、教えを受け損なってしまう。惜しいことであるな、ということです。

『出定後語』を読み進めていきますと、仲基の取っている手法がだんだんわかってまいります。例えば、第十一章には「仏性」という言葉を使って、いくつかの経典を読み合わせていっております。「仏性」は大乗・涅槃経には出てくるけれど、般若経典には出てこない。ということは、後でできた、「加上」された。すなわち、般若経典が涅槃経よりも先に成立する。これは合っているのです。このように用語を照合することによって、成立順序を推理していきます。

あるいは、この第四章・第九章・第十二章などを見ますと、話がだんだん膨らんでいっていることに着目しています。例えば須弥山説にしても、最初はシンプルな世界観だったが、後にどんどん話が壮大になっていく。ということは、シンプルな方が先に成立している。修行の段階も最初は四果というものがありますよね。預流果・一來果・不還果・阿羅漢果というシンプルなものだったのが、そのうち、華嚴経の十地とか五十二段階とかになっていって、付け足されていく。だからここに加上があるということを見て取っていきます。

また、三つ目としまして、後でできた方が先にできた説を自分でカテゴライズする、分類してしまう点を指摘しています。例えば、大乗仏教はそれまでの声聞乗などを小乗仏教と言っている。後にできて、先にあるものを自分たちで分類しているというような感じです。また、同じ内容であるのに、派によって呼び方が変わる点にも注目します。例えば、不退転という位のことを派によって呼び方が違うということは、この系統が違うということです。これを仲基は「家言」と呼んでおります。系統ごとに自分たちで通用する用語を生み出す。その用語を使ってるという事は同系統ということです。

何れも今の研究者にとっては当然のことではあるものの、当時こういうものをたった一人で方法を生み出していったわけです。ブルトマンよりも二世紀近く早い。例えば、ドイツは割と早く、聖書を使用するという方法論や研究があるのですけれども、それとて、宗教改革やルネッサンスの流れを踏まえて、段々と出来上がっていたものです。十九世紀後半辺りで、ドイツでついに聖書批評、テクストクリティークが本格化する。もう十九世紀中頃にはアメリカの神学校で教えられるわけです。でも、それに先立つこと、数十年。最初期の聖書批評から見ても数十年も前に、たった一人でこの研究

方法・方法論を生み出した。そういうところが仲基にはあるという事になります。

それにしても、果たしてどこでこれだけ仏典を学んだのでしょうか。これも良く分かっておりません。一説によると、池田にあった黄檗宗の寺で經典校合に関わったと言われています。黄檗宗には、鉄眼の一切経というものがありますが、これの校合です。同じ經典の違う写本などを照らし合わせていくという手伝いをしていたという話もあるのですけれども、それもよくわかっていないのです。そういう噂もあるということです。

私は、この「加上」説は儒教を学ぶことで生まれた、身につけたのだらうと考えております。そのことは、『翁の文』を読むと分かるのです。儒教を学ぶ目を子供の頃に養っていたからこそ、そこへと至った。言ってみれば『出定後語』は、何も仏教の批判書ではないのです。当時の国学者たちはすっかり勘違いをしたのですけれども、そうではなく、「加上」とか「三物五類」という自分の生み出した方法論を使って、仏典を読み解いた書であると言えます。

### 【『翁の文』を読む】

それではもう少しお話を進めていきましょう。仲基の著作を見ますと、一九八〇年代あたりとても盛んだった宗教多元論とよく似てると私は感じます。これからご紹介する『翁の文』は儒教・仏教・神道の三教比較論ということになっています。それぞれ、もちろん似て尊ぶところはあるものの、それぞれにいろいろと問題がある。だから三教に共通している、誠の道を歩むんだという主張になっている。

実は神道批評が一番手厳しくて、神道のことはすごく浅いという評価をしています。儒教に対しても仏教に対しても結構辛辣に批評していますが、当時の国学者たちは『出定後語』を仏教批判書と捉えて、富永仲基を持ち上げたのですが、もし『翁の文』も読んでいたら、どんな風に思ったでしょうね。

そういう意味では、『出定後語』は当時から誤読されていた。仏教の方からは反発、国学者・儒学者は仏教批判書として持ち上げる。どっちもちゃんと読めていない。この書をきちんと読むためには、やはり近代以降の研究結果が必要であったと思います。だから面白い本なんです。当時読んだら、ものすごく反発するか、少なくとも仏教批判書というような捉え方になっているのですけれども、今読んだら結構な仏教の入門書としても読める。そういうところが面白いと思います。

今回は読む時間がなくなりそうですが、もう一冊、『楽律考』というのは、音楽論です。この人は、子供の時からずっと音楽をやっているのです。当時の日本の楽律と中国の楽律を批評して、中国の楽律論を批判した上で独自の理論を展開しておりますので、後ほどちょっとご紹介できればと思います。

さて、『翁の文』というのはなかなか面白い書で、一人の翁と呼ばれる老賢者が出てきて、その話を仲基が聞くというスタイルになっています。この翁というのは、すごく頭が良くて博学で何でも知っていて、辛辣に厳しく批評するのです。それを仲基が、こういう人は貴重だから今のうちに話しを聞

いておかないといけないという体で、仲基が話を聞いてコメントを付ける。翁が語って、それに仲基がコメントを言うという形式になっているのですけれども、もちろんそれを自分自身で書いているのです。独りダイアログみたいなことになっていて、この形態をうまく使って難しい問題を少し微妙なニュアンスが出るよう、また読みやすいようになっております。

第一節のところを読みますと、

道の道といふべき道は、各別なるもにて、此の三教の道は、皆な誠の道にかなはざる道也とするべし。

(…)

佛は天竺の道、儒は漢の道、國ことなれば、日本の道にあらず。神は日本の道なれども、時ことなれば、今の世の道にあらず。

『出定後語』は全編漢文なのですが、これは仮名を使ってわかりやすく書いております。

仏教はインドの道だし、儒教は中国の道だ。国が異なるので、我々には合わないのだ。神道は日本の道だけれども、もう時代が違って今の世の道ではない、ということを行っています。

そして、我々が今から歩むべき道は「誠の道」だと言います。三つの宗教もそれぞれ言ってみれば「誠の道」を説いているのだということです。仲基という人はとりあえず、ゴテゴテくっついてるのが嫌な人なのです。だから権威も嫌い。道はシンプルでなければならないという思いがすごく強い人です。道はシンプルでなければならない、誰もが歩めるものでなければならない。だから特定の人でないと駄目みたいなのがすごく嫌なのです。それがこの書での翁の主張なのです。翁は、仏教も儒教も神道も、ものすごく厳しく批判をするのですけれども、それに対して仲基は、仏教はこういう素晴らしいところがありますよとか、神道はこういう立派なところがありますよ、とコメントしているのです。腹話術で人形に悪口を言わせて、「悪口を言っちゃダメでしょ！」などとやる芸がありますが、あんな感じです。

この書では、人が人為的・作為的に作ると、ある種の歪みが生じるとの考えが展開されます。だから、余計なものを削いで残った、本当に素朴なシンプルなのが、仲基の求めているものなのだなということが読んでみるとよくわかります。そういうものが、この人は好きなんですね。

哲学で「オッカムの剃刀」というのがありますよね。余計なものを削げば削ぐほど真実に近くなるという感覚です。よりシンプルで、より自然なものを求める。それから言うと、儒教にしても仏教にしてもゴテゴテたくさん付いてしまっている。また神道に至っては、少し教えが浅すぎて問題がある。そんなことを説いております。

用意してきた文章の全てを読むのは難しくなってきましたが、もう少し進めましょう。『翁の文』第九節を読みます。

是にて翁も本意をいひあらはせり。全く三教の道をすてんとははらじ。只その誠の道を行はしめんとなり。

つまり、三教の道を厳しく批評はするものの、それが駄目と言っているのではないんだ、そうではなくて実践せよと言ってるのだ、この実践こそが本当にシンプルなものであり、「誠の道」なんだ、と主張しています。

然れどもこゝに翁が説あり。おほよそ古より道をとぎ法をはじむるもの、必ずそのかこつけて祖とするところありて、我より先にたてたる者の上を出んとするが、その定りたるならばしにて、後の人は皆これをしらずして迷ふことをなせり。

私・翁には一つの説がありまして、古来、道を説いて法をたてようとする人は、必ずその先人を前提として、その人よりも優位に立とうとするという立論をしてしまう。後の世の人はそれがために、そのことがちゃんと見えてないから迷うのだ、ということ翁が語るのですが、もちろん「加上」説のことでして、仲基の思想研究の立脚点です。これを翁の口から語ったという体になっているわけです。この十節以降は「加上」の論を使って、第十節で仏教、第十一節では儒教、第十二節で神道、それぞれ「加上」をずっと述べていきます。第十四節以降は「くせ」という話を展開します。仏教には仏教のくせがある、儒教には儒教のくせがある、神道には神道のくせがある。それが各宗教の傾向によってこんな風が変わっていきますということを明らかにしています。

『翁の文』を読んでいて思うのですけれども、これはある種の啓蒙書ですね。これからの人間というのは、理性と徳で生きていくのだという想いが表明されております。宗教にすがることなく、人間の合理性・知性・理性でより良い社会を作っていくのだという、啓蒙主義的なところが押し出されている。そこはやはり現代人が読んで物足りない。仲基の時代ではとても先鋭的な、ヨーロッパに先んじての啓蒙主義ですので、この後の二宮尊徳の原型を見るような思いです。こういう人材を育てたところが懐徳堂の面白いところなのですけれども、近代理性と近代合理性の行き詰まりを感じている現代人の我々にとっては、そこまで素朴に人間の理性や合理性を信憑することはできないな、と感じます。むしろ中世の親鸞あたりの「人間の知性や合理性への強烈な懐疑」の方が、現代人にとっては胸打たれるんじゃないでしょうか。

### 【『楽律考』を読む】

もう一冊、刊行されなかったものの、発見された「音楽と度量衡」についての書、『楽律考』にも触れましょう。

「今、日本で今行われている音楽というのは、鉄尺律という音律の基準とされているけれど、そ

れは違うぞ」という話なのです。万宝常という人が作った水尺律によってできているということを論じています。この書で仲基は、自分自身のアイデンティティーは音楽家であると述べています。こんなにどえらい学説を展開しながら、自分自身は音楽家だと思っているのです。いやはや大変な人ですね。

とにかくこの書では、強烈に荻生徂徠の著作である『楽律考』を批判しています。荻生徂徠は、「唐の音楽が日本にやってきて、日本では残っているけれど、唐ではもう滅びた」という説を立てていたのですけれども、「そうではない」と。日本に来ているこの雅楽だって、唐とか隋以前の時代のものとはずいぶん変わっているのだということを、中国の音楽家の論を丁寧に検証し、自説を論証していくのです。これが二十世紀になって、富永仲基の論が正しかったとわかったらしいです。なんとかという音楽家の本で教えてもらったのですが、なんとという人だったか忘れてしまいました……。富永仲基の説の方が正しかったようです。というのは、ずっと鉄を使った尺律だと思われていたのが違ったのです。万宝常という人が作った水尺律だった。これは楽律の問題であり、度量衡の問題に関わるので、本当に重要な話です。儒学は、突き詰めたら音楽の問題へと至ったりするのです。

音律を決めるのに、例えば、竹とか鉄とかでできた筒を使って笛を作ります。これで出た音を基音として考える。中国の場合は黄鐘というのが基音となりますし、日本の場合は壺越というのが基音になります。例えば、これの一・五倍にしたのが次の音というふうに、音階を決めていくわけです。この音のこの長さが国の長さの基準となっていくのです。この中に小さな粒を詰めたものが容積の基準、この時の重さが重さの基準とという風に度量衡が定まっていくものですから、音楽は国にとってすごく重要な問題です。儒教は、礼楽が突き詰めたところになるのですが、日本の場合、礼は発達したんですけども、楽はあまり発達しなかったという風に言われています。でも中国の儒教ではこの礼と楽が究極のところ、すごく重要になってくる。というのも、政府・皇帝が変わったりすると今までの度量衡は全部なくして、また新しく定めたりする。そうすると社会が大きく変化します。だから礼と楽というのがすごく重要になってくるんです。昔、殷という国を周という国が「いつ攻めようか」とタイミングを伺っている時に、殷の方の音楽家たちが引っ越しをし始めるのを見て、「あの国はもう駄目だ。攻めよう」と判断した話があります。つまりそれほど音楽は国の基盤となるものだったのです。日本の方では、十二律（一越、断金、平調、勝絶、下無、双調、鳧鐘、黄鐘、鸞鏡、盤涉、神仙、上無）の音律と、三曲（呂曲、中曲、律曲）と、五つの音階（宮・商・角・徵・羽）、この三つを組み合わせる音楽を作っていたのですけれども、この日本の黄鐘と中国の黄鐘は同じだとずっと考えられてきたものを、富永仲基は三度違うという論証を行うのです。これも後に正しかったことが証明されることとなります。『楽律考』の最後にも、この身においてはもう本当に死が間近だ、時間が足りない、この説を一体誰が伝えてくれる、残してくれるのだろうか、というようなそんな嘆きの「あとがき」を書いておられます。

#### 【懐徳堂について】

新しいレイヤーのボリュームゾーンが、近世に登場します。

それまで商工業者という本当に社会のレイヤーで言うところの小さなものだったのが、近世の大阪のボ

リウムゾーンになるのです。都市の大半が商工業者という社会になる。そうすると、今までの倫理・価値観ではうまくいかなくなる。人々は新しい価値や倫理を求める。大阪の商工業者たちは、それを自らの手でクリエイトしようという風に考えて、みんなで身銭を切って、学校を作り、人を呼び、学びの場を作っていくのです。中でも有名なものが懐徳堂です。よく江戸の昌平坂学問所と並び称されるのですが、性格が随分違います。昌平坂の方は国立・官学です。また、他にも各地に藩校などもできるのですが、それとも違います。普通の商人たちが、自分たちの手で作り上げる、自分たちで運営するというものでした。懐徳堂、三星屋武右衛門・道明寺屋吉左右衛門・舟橋屋四郎衛門・備前屋吉平衛・鴻池又四郎などが集まり、前述した三宅石菴を招いて作りました。月謝を払う私塾なのですけれども、お金がないものは紙一枚でもいいというやり方です。また、勉強が嫌いだったらずっと掃除をしていてもいい。そんなところだったみたいです。

昌平坂学問所の勉強している風景と、懐徳堂の勉強している風景の絵が残っているのですが、全然タイプが違うのです。懐徳堂は自由な気風がありました。

また、「書生の交わりは、貴賤貧富を論ぜず、同輩たるべき事」といった方針で運営されていました。このような価値観の中で学んでいたのです。お手元の資料に、『懐徳堂事典』の一文を引いておりますが、読んでみましょう。「その研究は、脱神話、脱権威の批判的実証的精神に貫かれており、富永仲基・山片蟠桃らとともに近代的英知の先駆的存在であると評価できる」とあります。

山片蟠桃の『夢の代』などは、まるで近代合理主義者が書いたような本です。また、草間直方という人がいて、この人は両替商なんですけれども、日本最初の貨幣史を完成させ、自立的な自由経済論を展開しました。他にも、並河寒泉や中井履軒といった人物も輩出しますし、上田秋成や大塩平八郎も学んでおります。こういう場があったからこそ、富永仲基のような人物が生まれたのかもしれない。あるいは、仲基も懐徳堂にずっといたわけではなく、割と早くに飛び出して、縁を切っておりますので、もしかしたら「呉江社」の方の影響が大きかったかもしれません。

とはいえ、この当時の大坂という都市の持つ性格は、おそらく富永仲基を生み出す土壌となっていたのであり、多大な影響を与えたことは間違いないと思います。富永仲基は、若干早く登場した近代人というところがあります。明らかに仲基が見ていたのは、世俗化社会なんです。

また、仲基を読んでいますと、新しいタイプの宗教性という感じもするのです。それは、農業共同体とは違う、都市とか商業共同体で成熟する宗教性ではないかと思うのです。そのあたりは、マックス・ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』にも通じるところがあります。それに何と言っても、大坂は蓮如が寺内町を作ったことが基盤です。蓮如という人は「高い奉公をもせよ、猟すなごりをもせよ」との宗教性を展開した人です。商業者・奉公人・猟師さん・漁師さんたち、どのような生業でも、そこの中に仏道があることを提示しました。また、合議制や自主運営を旨とした寺内町が大坂各所に生まれた。非常に自立性の高い、横並びのタイプの社会を生み出してきた。そういう気風というのが、やはり懐徳堂や適々齋塾の前提としてあったと思うのです。

## 【まとめ】

さて、資料の「まとめ」のところを読んでいくことにいたします。

端折るようなことになってしまっていて、なかなか意図が伝わらなかったかもしれませんが、申し訳ないです。

仲基の真意・伝えなかったことは、やはり近代になって明らかになったのだと思います。仲基が発表した当時はバッシング、批判、誤読の方が多かったのです。仲基という人は、人間の理性・合理性を信じ、「誠の道」「道の道」という、いわば倫理や宗教のメタの部分、一番素朴なプロトタイプみたいなものを提示しようとしたと思います。

仏教・儒教・神道から権威や聖性を削ぎ落として抽出したものが、仲基が言う「誠の道」「道の道」であり、善への志向だったわけです。この思想は、その当時世界の誰一人見えていなかった仏教の経典を思想史研究の方法論で読み解くという偉業に支えられたものです。とても緻密な研究結果があってこそ立てられた論理であると言えます。

あのね、富永仲基についてよく知っている人でも、「誠の道」の話になると、どうもがっかりするようなんです。平凡で薄っぺらく感じるみたいなんですね。「あれ程のすごい研究をした人が、行き着く先は誠の道かよ」というわけです。

けれども、仲基も「誠の道」が凡庸な話だということは自覚しているのです。これは『翁の文』を読むとわかります。『翁の文』は翁が語って突っ込みを入れるやり取りです。翁が「誠の道」を語ると、突っ込み役の仲基が、「それって昔からある当たり前の話ですよ」と、突っ込みを入れます。

つまり、「誠の道」というのは奥行きも深みもない二十数歳の若者（『翁の文』とか『楽律考』はおおよそ二十二歳から五歳ぐらいの間に出来上がったものだと考えられています）が考えた程度のものだと、つつい捉えられがちなのですが、仲基は凡庸であることもよくわかっていたと思います。仲基は、人が当たり前になすべきことを為す、そこに立とうとしました。人間が無理やり頭をひねって理屈を付けて作り出した装飾を無化しようとした。そのあたりのニュアンスが、『翁の文』による対話形式という特性によって、伺い知ることができると思います。

仲基は、自身の著作『出定後語』の冒頭で述べているように、ある主張をするためには詳細な論拠が必要だと思っていました。だから、「誠の道」の実践にも、多くの論証が必要だと考えていたわけです。もちろん、「誠の道」は多分に儒教・倫理に裏打ちされてはおりますが、かなり凡庸な主張に見えます。しかし、それを説くにも、膨大な思索が必要だというわけです。だからこそ仏教・儒教・神道の比較検討をしたと言えます。仲基が構想した道に、権威や聖性は必要ない。上書きすればするほど本質から遠ざかっていくんだと考えていたようです。

またそのことを検証するために「加上」論や「三物五類」などの方法論・視点を生み出しました。また、「国有俗（国に俗あり）」というものもあります。『出定後語』の第二十四章には、「それ、言に物あり。道、これがために分かる。国に俗あり。道、これがために異なり」とあります。これも仲基が考えるシンプルな真理へのバイアスなんですね。いろんな変数が仲基には見えていたのです。

その時の社会とか文化傾向などによって分断されていくもの、そういうものをカッコに入れるとこれが見えてくるんだ、と非常に平易でシンプルなものを提示したんです。

やはり、仲基が生きた十八世紀前半という時代を考えますと、これほどの独創性と慧眼に感嘆せず

にはおれません。

当時の宗教を相対化した上で、さらに道筋を何とか出そうとした、その姿勢には敬意を表したいと思うのです。なかなか出来ることではないと思います。

仲基には、やがて来る近代が見えていたと思います。明確に行く末のビジョンを持っていた。それは世俗化した社会であり、各個人が理性を根拠として歩いていく道でした。これはやはりカントとかヘーゲルにも繋がる思想でして、彼らと同じような方向性を仲基は持っていたと思います。



---

## 京都・宗教系大学院連合 2021年度 研究会報告

---

第19回 京都・宗教系大学院連合 宗教研究会

日 時：2021年10月30日（土） 13時30分～15時30分

場 所：Zoomによるオンライン開催

「宗教者の実践 — 「臨床宗教師」的な視点から—

森 田 敬 史（龍谷大学 文学部 真宗学科 特任教授）

コメンテーター：早 島 慧（龍谷大学 文学部 仏教学科 准教授）

司 会 者：高 田 文 英（龍谷大学 文学部 教授）

# 宗教者の実践 — 「臨床宗教師」 的な視点から —

森田 敬史

龍谷大学 文学部 真宗学科 特任教授

## 1. はじめに

本稿では、宗教者の実践について、自己ではなく他者に対して救済を図ろうとする利他行に重きを置き、臨床の現場から見てくるところと理論的な学問研究との両面からのアプローチを試み、一定の見解を提示しようとする。宗教者の実践といいながらも、仏教者としての経験しかないため、仏教者の実践にフォーカスされること、限られた経験の中で主観的に論じることを一言お断りしておく。ターミナルケア施設における宗教者としての限られた臨床経験と、東日本大震災後にご縁があって被災された方々と宗教者として関わりを持たせていただいた経験のどちらも本稿のサブタイトルに掲げた「臨床宗教師」に繋がっている。

## 2. 終末期医療における「ビハーラ僧」

筆者が従事していたビハーラ病棟は、新潟県長岡市にある長岡西病院の最上階・5階にあり、そこに常駐する僧侶であった筆者は「常勤ビハーラ僧」と名づけられていた。ビハーラ (Vihāra) とは、「休養の場所、気晴らしをすること、僧院または寺院」という意味を表すサンスクリット語の言葉である。キリスト教を背景としたホスピスを仏教版としてみたターミナルケア施設の呼称として、田宮仁により提唱された。現在では活動名にも記されるほど大きな捉えられ方をしている概念である。病院職員であった筆者以外に、地元の僧侶がボランティアビハーラ僧として協力いただいたことは大きな助けとなっていた。筆者の退職を契機として、その中から「専任ビハーラ僧」と呼ばれる僧侶がパートタイムで従事することになった。

死から距離を置きたいはずの病院の中に仏教が存在することは容易なことではない。それは、仏教が人の死後から関わり、そこに重きを置いていると捉えられる場合が多いからである。病院内での仏教者の関わりを中心は、利用者（患者やその家族）との関わりになる。筆者は医療や看護、福祉に関わるための資格を有しているわけではなかったのに、無資格でも関わるができる様々な何気ない身の回りのお世話を通して、関係性を構築していた。それでも気がつけば、多くの身の回りのお世話を見だし、関わりのきっかけを掴むことができていた。

その関わりを通して利用者それぞれの「心に響くポイント」を探り触れられるか、この辺りが宗教者として、そして人として大切ではないかと考える。そのポイントに触れられたことで、本当の意味で関わりを持たせていただいたということに繋がるような気がしたからである。これは同じ人でもそのポイントがずれていると、全く話が噛み合わなかったり雰囲気あまりシンクロしてこなかったりするような状態になる。一般的に想定されやすい何気ない関わりは物理的には関わっていることになっていても、“心底”関わりを持たせていただいているかということ、微妙なところである。そういう意味で、この「心に響くポイント」というのが重要になり、その“心底”という領域がスピリチュア

ルな領域と称されるのではないかと考えている。その「心に響くポイント」にたどり着くためには、関係性の構築が必至であるが、簡単に言葉で表現できるほど容易なことではない。実際、筆者が構築できているのではないかと判断していても、その相手に尋ねなければ“正解”であるかどうかは分からない。したがって臨床の場で試行錯誤を重ねて行き着いたのは、まずは他の専門職の方々をよそに病棟内をふらふらす「暇な人」になることであった。これが筆者の限られた能力の中では有効な方法の一つであった。最初は「暇な人」に徹することに大変苦労した。だが、利用者の視点に立つと、やはり忙しい雰囲気を出している人を呼び止めてでも解決しなければならないものかと躊躇しながら自分の頼みごとを確認し、結果的にはなかなか呼び止められないものである。これではそのタイミングで出されるべき利用者の苦悩は飲み込まれてしまう。少なくともある医師に言われた「病棟内で風景の一部になること」を目指す宗教者は呼び止められないといけなのではないか。「暇な人」には声をかけやすい。「暇な人」になると、先述した「心に響くポイント」にアクセスしやすいということが分かってきた。

宗教者としての本来の役割である勤行や仏教行事なども執り行ってきた。病棟内に「仏堂」と呼ばれる宗教的な空間があり、ナースステーションの向かいにあるという物理的な位置づけからも大切に考えられてきた場であるが、お勤め以外に、「ビハーラの三つの理念」に掲げられているように一人になり静かに自身を見つめることができる場でもあった。宗教儀礼は宗教者の務めであり、これを軽視することは足下を揺るがすことになる。また、患者が退院する時はほとんどが死亡退院であるため、「お別れ会」という機会に仏堂でお経をあげさせていただき、お焼香をしていただく、あるいは生前の様々な様子を紹介させていただくことがあった。

一般的には病院という場にあまり存在しない宗教者が煙たがられているのかと思いきや、実際には忌み嫌われている側面もありながら、期待値が高い場合もある。特に生死の問題に直面する状況や死後の世界観が紐解かれるような死者のケアという、ある特定の場面やテーマにおいて“宗教者の出番”とばかりに必要とされることが多かった。救いの世界にいざなってくれる、あるいは心のケアの専門家なんだからと、様々な苦悩に宗教者としての力を存分に発揮してくれるんじゃないかと現場スタッフに期待されていた。

死の問題は人智を超えたテーマであるため、分かりやすく宗教者に結び付けられる。だが、前提として宗教者も経験したことがない以上、死を前にして無力な存在である。さらに、そもそも如何ともし難い状況になってからしか“発動”されない我が国における宗教の実状を重ね合わせると、元気で何でも思い通りに成し遂げられる時には、ほとんど見向きもされない宗教をこの時とばかりに出そうとしても、所詮、とってつけたような表層的な「資源」でしかない。もちろんそれによって宗教に目覚める人もいるだろうが、大半は儀礼や儀式などのフレームワークに落とし込むことしかできない。そうすると、「魂の救済」などと呼ばれる状況にはほど遠く、あくまでもその場しのぎの宗教となる。せいぜいこれまでの人生において宗教が欠かさずそばにある方々ぐらいにしか本来の「救い」は感じられない。「ビハーラ僧」や「臨床宗教師」の立場ではこの状況を打破することはできない。それは、何かに、あるいはどこかに導くということができない立場であることを示していて、だからこそ従来の宗教者はその限界を突破して踏み込める領域をもつ強みがあるといえる。

関西圏にしかない宗派である融通念佛宗の僧侶である筆者が、檀信徒が全くいない新潟の地では、実際は通仏教的な関わりをする僧侶として認識されていた。乱暴にいうと“お坊さん”であればそれで良いという感じで頼りにされる光景が広がっていた。少なくとも病棟内で関わりを持たせていただいた利用者が特別な存在であったり、宗教的な何かに偏重されているような集団ではなかったりしたため、地域性は無視できないが、総じて一般的な集団と考えられる。そういった利用者からは求められていたものが違うため、他の専門職の方々から期待されていることとはなかなか噛み合わない。詰まるところ、関わってどこかに導いて安心していただくというよりも、一緒に苦しむことしかできないのである。もちろん宗教者自身の依りどころとなる教義や教えの部分はそれを頼りにせねばならないことから、自分自身の教団に所属する（従来の）宗教者としてのアイデンティティは確固たるものとして大切にしているが、それは概ね宗教者自身のためである。少なくとも「ビハーラ僧」や「臨床宗教師」の立場では、利用者との関わりにおいてそれらを後ろに背負い醸し出すことはあっても力強くそれらを強調することがあってはならないことなのである。この点については、宗教者としての自分の在り方に対して一番葛藤を抱くことではないかと考える。実際の臨床現場において、利用者自身の宗教を強く推してこられたり、それに対するお返しを求められたりしたケースがないわけではなかったが、その場合は宗教的言語が一致するというべきか、“同じような”信仰を大切にしている宗教者を紹介するという方法をとったことがあった（ボランティアビハーラ僧と檀家である利用者との信仰は“同じ”になる）。「臨床宗教師」を担保する上での方略にある、他宗教他宗派の宗教者を紹介したり連携したりすることと同等と考えられる。

医療機関の専門職の多くは、特に効果や成果などを重要視されるため、先述した期待値に照らした宗教者への“査定”がおこなわれるが、残念ながらその価値基準で利用者の状態が改善したというような事例はそんなに多くはない。わずかながら本当に仏教を大切にされ、お坊さんが関わったからということで安ら became になったり救われたという利用者もいたりしたが、ほとんどの場合、そんなに即効性が確認できるものではなかった。それでも即座に好転しなければ役に立たないからと切り捨てるのではなく、もしかしたら遠い将来に「あの時の宗教者が居るという状況はこういう意味があったのではないだろうか」と関わりを持たれた誰かがその当時のことを回想し、それにより幾分か心が救われると感じられれば、無意味である（あった）とは切り捨てられない。ここにデジタル的アプローチ（科学的見地）の中にアナログ的アプローチ（非科学的見地）の意義を説く所以がある。要するに、白黒つけず利用者のその時々に応じて関わるができるように流動的な立場をとり、生きることによって一所懸命な方にまさに「すま産業」のごとく心を寄せていく宗教者は、存在する今はもちろん、その時点だけに留まらず将来においてジワジワ感じられるかもしれない“アナログ”的な面をもっていることを示している。

### 3. 公共空間における「臨床宗教師」

東日本大震災後、多くの立場による被災された方々への支援活動が活発になり、それとともに災害の性質上、宗教者の支援も必要とされ、宗教的ケアやスピリチュアルケアが見直された。脚光を浴びたことで、宗教者の実践について再検討され、専門的な学びの整備が必要とされる中、「専門職養成」

という動きがにわかに立ち上がり、これが後に「臨床宗教師」という存在に繋がる。発災直後の宗教者ならではの実践として、読経ボランティアや傾聴活動などがあった。およそ一年後にしか関わることができなかった筆者が見聞きしたものは、直後の姿からはかなり様相を変えていたと容易に想像できる。だからこそ“宗教的な”役割が少しくローズアップされているようなフェーズであったともいえる。

関わりを持つことが許された一つは、毎月11日に執り行われていた「身元不明者へのお弔い」である。仙台市営葛岡霊園の一角の事務所に安置されていた身元不明者の遺骨を前に、宗教者が交代でそれぞれの法式で慰霊祭や追悼式を執り行っていた。続いて、発災のおよそ2ヶ月後から続く「電話相談」である。相談者の話をしっかり聴き、現在の状態を受容・肯定し、支えるという寄り添い型のスタイルをとる。相談者の信仰(背景)により近づけることができたことは超宗教超宗派で連携したおかげであり、「住職さん(牧師さん)だから電話した」という事例から、宗教者に対する信頼度が比較的高いことが窺えた。

さらに、カフェ・デ・モンクという移動傾聴喫茶である。曹洞宗僧侶である金田諦應が中心となって、避難所や仮設住宅の集会所、災害復興住宅の集会所などで2011年5月から開催されてきた。この実践活動も多宗教多宗派の宗教者が協力体制をとっている。「カフェでモンク(主に僧侶を意味する)が文句を聴いて悶苦する」ことを意味したネーミングの傾聴カフェである。最初こそちょっと戸惑いがありながらも、段々と安心され、信頼関係を基盤にした関わりが続いているのが印象的であった。ここでも宗教者だからという安心感のような空気が存在した。一方で、主催者側は慎重になっていた。それは、宗教というものを振りかざし自分たちの利益に繋げようとする動きもいくつか確認されていて、住人さんからかなり警戒心をもたれていたという現実もあったからだ。丁寧に説明をして理解され信頼をもたれるという一連の過程をしっかりと踏んでいた。地域性を考慮しながらも、阪神・淡路大震災の反省を踏まえたという見方もできる。

地元の宗教法人連絡協議会の繋がりも後押しになり、超宗教超宗派の動きが活発になったこともあって、「臨床宗教師」の基盤が作られた。その動きが心のケアに結実するのだが、その過程で従事する宗教者の声が届けられ、どこまでどのような関わりを持つことができるのだろうかという現場での苦悩が課題として挙げられた。それが日本版チャプレン(Chaplain)を目指す「臨床宗教師」の研修に繋がるわけである。最初に国立大学法人である東北大学で研修が始められたことにより、中立性が担保されることになったことはその後のことを考えると、賢明な選択であった。この研修において、宗教的ケアやスピリチュアルケアを提供する役割を担う宗教者の養成に主眼が置かれたが、結果的に宗教者の在り方が問われることになった。

「臨床宗教師」は、「被災地や医療機関、福祉施設などの公共空間で心のケアを提供する宗教者」と紹介されることが多く、信者獲得のための布教伝道や営利を目的とするのではなく宗教者として寄り添うことを目指している。従来の宗教者は檀信徒と関わり布教伝道を進めることを使命としているが、「臨床宗教師」は檀信徒以外にも関わるのが想定されている。臨床宗教師の倫理として取り上げられる主なテーマは、「布教伝道」以外に、「営利」に関する金員の授受を問題視したり、「宗教的

ケアについては全面的に禁止するのではなく、慎重な姿勢や配慮を求めたりしている。

民俗学者である梅棹忠夫<sup>1)</sup>は、「メーカー・ディーラー・ユーザー」の論理を宗教に当てはめると、「メーカー」は宗教教団のことを表し、信者を「ユーザー」とし、「ディーラー」は「教団と信者との間に位置する宗教者」であるとしている。その「ディーラー」である宗教者について、宗教民俗学者である鈴木岩弓<sup>2)</sup>は、「教えの“あるべき姿”を志向する教団の論理と、“実際にある”信者の論理との間を取りもつ媒介的な役割を担う」と論じ、「メーカー」である宗教教団の論理は、必ずしも「ユーザー」である信者のニーズに即応しないので、間に立つ「ディーラー」である宗教者が調整機能を担わなければならない。これらを踏まえて、信仰現場にみる「宗教者」と「臨床宗教師」を比較検討し、「組織宗教」の教義的な規制力の大小によって、従来の「宗教者」と「臨床宗教師」の位置づけの違いを表している。その規制力を幅広く位置づけられる「臨床宗教師」の柔軟性、すなわちフットワークの軽さが、特に有事の際には必要ではないかと言及している<sup>3)</sup>。

もちろん従来の宗教者がその柔軟性を持ち、即応的に働きを進めていくことができれば、何も「臨床宗教師」なる存在が社会の中で強調されなくても良いことになる。逆にクローズアップされるということは、従来の宗教者の働きが残念ながら社会が求めているラインに達していないことを意味するのではないだろうか。

#### 4. 宗教者ならではの関わり

終末期の利用者との関わりにおいて、「思い通りにならない」状況から生じる苦しみを経験する援助職が援助「できない」ということでは、是とされない風潮がある。すなわち効果や成果が求められている現場において、実は現代社会でもその傾向が強いわけであるが、どのような結果を出すのかと注目される。そこで、自分のことを「良い人」と思われたい援助職自身が「課題」となる。ここで注意すべきは、それらが「誰のためか？」ということである。結局、「自分のため」になっていないだろうかということを確認することが求められるのである。そして、相手の“あるがまま”を捉えていくことに邁進することを最も根幹に据えなければならない。

Sheila Cassidy という方の著書<sup>4)</sup>に、医療従事者の方々が「ホスピスケアの神髄」と紹介した図が示されている。その図は、それぞれの立場による関わりの違いを表しており、大いに参考になっている。聖職者の姿で対象者と関わっているのが宗教者である図は一目瞭然であるが、「裸の状態」で「裸の」対象者と関わっているケア提供者が描かれており、まっさらな状態、要するに素の自分という状態での関わりを表していると解釈できる。相手の“あるがまま”を捉えるとは、本来、この何もフィルターが通されていないような状態の人同士で関わることを意味しているのではないだろうか。もちろん、宗教者は「裸の」自分ではあるが、相手にもその雰囲気を感じ取られるかもしれない神仏のような超越的存在を中心に据え、そこを依りどころや支えにしているからこそ踏ん張って存在することができる。安心して様々な相手の苦しみに向き合えることになるのではないか。これを概念的に整理するならば、宗教者然として関わる姿が「宗教的ケア」と、「裸の状態」同士での関わりが「スピリチュアルケア」と捉えることができる。具体的には心を寄せ、一緒に苦しみ堪え忍ぶこと、これがスピリチュアルケアと呼ばれるものではないかという考えに至った。

その「堪え忍ぶ」という実践に関連して、「ネガティブ・ケイパビリティ (Negative Capability)<sup>5)</sup>」という概念を取り上げる。コロナ禍の自粛生活の文脈でも紹介された言葉で、「どうにも答えの出ない、どうにも対処しようのない事態に耐える能力」を指し、「性急に証明や理由を求めずに、不確かさや不思議さ、懐疑の中にあることができる能力」を意味するとされる。古くは詩人に発見され、精神科医により再発見され、現在の精神科の臨床で治療に組み込まれつつあるという。このネガティブ・ケイパビリティを発揮しているのが伝統治療師 (メディシンマン) であり、精神科医の帯木蓬生が「メディシンマンが繰り返す技法を見直すと、現代のあらゆる精神療法に共通する、治療者としてのあるべき基本的態度が浮かび (115 頁)」出るという。この概念を深く知っていくと、これは宗教者の関わりにも十分参考になると考えた。成果主義と呼ばれる現代社会において、何もできないことに堪える能力が認められにくい時代だと思われる。しかし、生きていく上で直面するあらゆる場面の中で、そのような能力が全く不要であるとは言い切れない。それが死にゆく人の傍らに存在する時だ。その傍らに存在する人に必要となってくるのが堪え忍ぶ能力ではないか。看取りの現場において、死を前にして無力な存在であっても宗教者は欲や煩惱などのドロドロとした現実をしっかりと堪え忍びながら見据えなければならない。

ターミナルケアの文脈でよく取り上げられる「Not doing, But being」、すなわち何かをするのではなく、そばに居ることを大切にしろという言葉がある。さらに、筆者の友人が「ただ居るだけではなくて、すぐそばに共に存在することが大切である」と教えてくれた。これらを結びつけていくと、思い通りにならない状況に直面し何かができるわけでもない事態を察知したときに、役に立たないからとその場を去るのではなく、迷惑にならない範囲でその場に存在することが宗教者に求められているのではないかと自覚できた。その存在を感じていただく雰囲気醸し出す際に、宗教者の特徴に挙げられる「権威」と呼ばれるものが必要になる。悪用するのではなく、“権威づけられた”存在だけで宗教者としての能力が発揮でき、ここに「宗教者の実践」といわれる姿を垣間見ることができる。そこで警鐘を鳴らしてくれるのが、ビハラーを提唱した田宮仁が言及した「仏教者屑籠論<sup>6)</sup>」という考え方である。仏教者自身の存在を主張することなく、部屋の片隅に置かれるような存在であるべきというのである。悪用に繋がる自己主張ではなく、あくまでもそこに佇むぐらいがちょうど良い塩梅といえる。

実際の場面において、いくら心を寄せようとしても、自分のことではない。それは自明の理であり、自分事ではない他人事に対して自分のことのように見つめ関わるができるかが問われることになる。そのヒントになるのが「コンパッション (Compassion)」である。同情や哀れみなどを意味するこの言葉の語源をたどると、「一緒に苦しむ (堪える)」とある。他人事なんだけれども、一緒に苦しむことができるのかが問われている。これは筆者の臨床経験の中で導いた目指すべき宗教者像となる。

カウンセラーなど傾聴を専門にしている職業人は他にも存在する中で、「宗教者ならでは」にフォーカスしてみると、心を寄せて声にならない言葉をも受け取ること (俗に言う傾聴) はもちろんではあるが、宗教者として存在することにより醸し出される絶対的な雰囲気兼ね備えていることに、独自性というか、宗教者でなければならない必然性がでてくるのではないだろうか。そこには当然生死の

苦悩をそのまま受け止めてくれるだろうというような安心感が漂っていなければならない。そして、宗教者は「職業人」ではなく、やはり「生き方そのもの」と見るべきであろう。

臨床宗教師研修を主導する東北大学の谷山洋三<sup>7)</sup>は、「すべての宗教者が他者の信仰に寛容になり、普段から心のケアを提供する社会になること（178頁）」で、「臨床宗教師」という言葉がなくなること望む。この社会における宗教者自身の在り方に対する見方、そしてその在り方に対する周囲の見方がしっかり理解され、普段から宗教者として心のケアが提供できることで、わざわざ新しい言葉を作ったり概念化を進めたりしなくても良いということではないか。ただ、それは理想かもしれない。ソーシャルムーブメントとしての「臨床宗教師」が今も発信し続けられているという現実、伝統的に受け継がれてきた宗教が変容を余儀なくされることを物語っている。それは類似する専門職が台頭してきたり、所属教団から距離を置いて実践する宗教者が少しずつ増えてきたりすることとも無関係ではない。これは“宗教アレルギー”と表現される現代社会の宗教に対する捉え方、それはすなわち檀信徒や信者という、宗教者ではない一般市民の宗教に対する意識や評価も影響していることを表している。

今後の宗教界だけを見据えて「臨床宗教師」を導入すると、「方便としての臨床宗教師」というべきか、手立ての一つとして使えるのではないかというほどであり、「柔軟であり幅広い視点をもつことこそが必要であることを教えてくれる要素」に過ぎない。結果的には、「臨床宗教師」的な視点に立って従来の宗教者としての在り方や実践を考究することが求められる。宗教者自身の限界や葛藤に堪えうる内省を促しセンスを磨くこともまた望まれる。

## 5. おわりに

宗教者ならではの実践内容として、生死の問題への関わりやいのちの対話が挙げられるが、様々な対象者に合わせられるような柔軟性、それを可能にする自己の磨かれたセンスが必要になる。従来の宗教者の実践領域が少し拡大すれば、「臨床宗教師」の領域をカバーするという見方ができる。“本業”は、“従来の宗教者（僧侶や牧師など）”であると逐一紹介しなくてもよいパターンである。すなわち、既存の檀信徒や信者などの関係性を基盤にした関わり、例えば日常生活に支障をきたすような入院や入所の際に、それまでの関わりを拡大してその現場にも付き添い踏み込んでいける関わりである。筆者が現場に従事していた時に、ボランティアビハーラ僧である地元の僧侶が檀家との間で作り出された絶対的安心感に包まれた関係性は揺るぎないと感じたため、上記の関わりはやはり自然で望ましい。

一方で、例えば長岡西病院のように医療の中に宗教が定着している場合を除き、従来の宗教者に対して医療機関や高齢者福祉施設などは余程の地元の関係性が構築できていない限り、安心してケア対象者に紹介することは難しい。また、宗教者が存在しないような宗教的背景がない実践現場でチームアプローチの一員として宗教者の連携が簡単に実現できない場合であっても、昨今の諸領域の関心度合いを見ていると、「資格としての臨床宗教師」が「通行手形」になるケースも考えられる。むしろ従来の宗教者にどのようにアクセスし連携をとっていけば良いかを模索している現場には、その「通行手形」の方が扱いやすいかもしれない。組織や立場などが担保された日本臨床宗教師会や各地の臨

床宗教師会から「臨床宗教師」を派遣してもらったり、紹介してもらったりする協力要請がしやすい場合も想定される。

それでも、結局は「通行」ができて、関係性が構築されるとともに、心を寄せる宗教者の“武装”が外され、滲出してくるその「人」が試されることになる。一宗教者として、あるいはこの場合、一個人としてのアイデンティティが問われるわけである。ここに臨床宗教師研修が資格認定だけのためにあるわけではないことが暗に示されている。究極的には、誰のために、そして何のために「宗教者」で在るのか？を問い続けられなければならない。そして、宗教者としてはむしろ、昨今の宗教を取り巻く状況に目を向けて、従来の宗教者が「ビハーラ僧」や「臨床宗教師」のような宗教者に置き換わってしまってもよいのかをそろそろ議論するべきではないだろうか。

## 注

- 1) 梅棹忠夫・多田道太郎『日本文化と世界—論集・日本文化2』講談社現代新書, 1972年.
- 2) 鈴木岩弓「いまなぜ臨床宗教師の養成が必要なのか」『寺門興隆』176, 108-116, 2013年.
- 3) 鈴木岩弓「第八章 「臨床宗教師」の誕生—公共空間における宗教者のあり方」『他者論的転回—宗教と公共空間 (磯前順一・川村覚文編)』ナカニシヤ出版, 290-318, 2016年.
- 4) Cassidy, S.『Sharing the Darkness: The Spirituality of Caring』Darton, Longman & Todd Ltd. : 61-63, 1988年.
- 5) 帚木蓬生『ネガティブ・ケイパビリティ—答えの出ない事態に耐える力—』朝日新聞出版, 2017年.
- 6) 田宮仁『「ビハーラ」の提唱と展開』淑徳大学総合福祉学部研究叢書② 学文社, 2007年.
- 7) 谷山洋三『医療者と宗教者のためのスピリチュアルケア—臨床宗教師の視点から』中外医学社, 2016年.

## コメント

早島 慧

龍谷大学 文学部 仏教学科 准教授

臨床宗教師、ビハーラ僧について、ご自身の体験談を含めて具体的な活動をご紹介いただきながら、その歴史や特徴を丁寧にお話しいただいた。特に「宗教者の実践」という観点から、これからの宗教者のあり方を考えさせられるお話だったと思う。

宗教的实践は広義な意味をもつものであろう。生き物を殺さない、酒を飲まないなどの戒を守ることや、瞑想を行う、読経をするといった修行、そのような戒律・教義に基づく宗教行為や仏道修行もまた、宗教者の実践と呼ぶことができるであろう。仏教の歴史上、仏道修行は大きく二つに分けることができる。それは、自利行（自らのための行）と利他行（他者のための行）である。初期の仏教では自利行が重視されたのに対して、日本を含む東アジアに広まった大乘仏教では、自利利他の行を説き、利他をより重視してきた。この点では、大乘仏教は従来の仏教に比べて、他者とより向き合う仏教であったと言える。ただし、この変容は新たな經典の登場が不可欠であった。つまり、自利利他の行を説く新たな經典の編纂である。これは、自利利他の行の根拠となりえる新たな教義を作る必要があったことを意味する。このように考えた場合、大乘仏教であっても、宗教的实践は教義と切り離すことができなかった。

このような仏教の实践の歴史を考えた場合、今回紹介いただいた宗教的实践が如何に特異なものかわかるであろう。既存の教義を変更することなく、従来にない新たな实践を行っている点は、これまでの宗教的实践と大きく異なるものであろう。この新たな取り組みにおいて重要と思われるのは、梅棹忠夫の視点ではなかろうか。梅棹の言う「メーカー・ディーラー・ユーザー」の論理は、宗教教団をメーカーとして、信者をユーザーとして考えた上で、ユーザーのニーズ相応するために、宗教者というディーラーが調整機能を行う。既存の教義を変化することなく、信者との間に新たな宗教的实践を行う上で、梅棹の視点は非常に重要なものであろう。

また、他者の心のケアという实践という観点からも、非常に新たな試みかと思われる。当然ではあるが、現代において、他者の心のケアは宗教者だけが担う役割ではない。むしろ、カウンセラーという言葉聞いて、そこに宗教性を感じる人はあまりいないであろう。仏教者が信者と会話をする、心のケアに関わると言うことは古くからあったと思われるが、仏教とカウンセリングを考える上で重要な人物が、戦後「仏教カウンセリング」を提唱した藤田清であろう。藤田は「仏教は本来カウンセリング体系である」と主張して「供談仏教」を提唱した。さらに、藤田の「仏教カウンセリング」を踏襲した西光義敏さいこうぎしんが、仏教もカウンセリングも人間の心の問題に答えようとするもので、積極的に協力し合い合流して新たな仏教、新しいカウンセリングの流れを創ろうとした。この仏教と心理学を結びつけようとする試みは、私が専門とする唯識思想についても同様の傾向が見られる。唯識思想をトランスパーソナル心理学の視点から考え直し、活かしていくという試みは岡野守也をはじめとして行わ

れている。これらの試みは仏教が本来的に持っていた可能性を再考・再注目し、現代のカウンセリングや心理学に活かしていったと理解することができるであろう。一方、本日の講演で紹介されたように、東日本大震災以降、「宗教者による心のケアが有効である」と、あるいは「宗教者がそばにいてくれたら」と言われるようになったのは、「僧侶であることの重要性」をふまえた、宗教者自身による心のケアが注目されるようになったからであろう。つまり、仏教を活かすだけでなく、仏教者自身が「心のケア」の現場で活躍することが現代では求められるようになったと言えるのではなかろうか。この点でも、臨床宗教師は新たな実践と言えるであろう。そして、森田先生が言った「すぐそばに共に存在すること」とは、その仏教者自身のあり方を考える上で非常に重要なものであった。

最後に、臨床宗教師の役割についても言及しておきたい。臨床宗教師と通常の宗教者の相違については、本日の講演でもあったように、信徒以外の相談に応じるかどうかや、布教伝道を目的としないといった形で端的にまとめていただいた。ただ、その境目は非常に難しいであろう。具体的にどこまでが布教伝道なのか、それは宗教と呼べるものであるのか。臨床宗教師の試みは、新たな時代の宗教的实践として、求められる変容の象徴であるとともに、従来の仏教を考え直す意義もあるのではなかろうか。私のような古い時代の仏教を研究している者からしても、自身の研究を見直す示唆に富むものではなかったかと感じる。



---

## 2022年度チェーン・レクチャー概要

---

◇ テーマ：宗教と倫理

高野山大学	南 昌 宏 宗教と倫理からみる中国思想
同志社大学	小 原 克 博 キリスト教と倫理
皇學館大学	高 野 裕 基 神道と倫理 —神社非宗教と国民道徳—
佛教大学	細 田 典 明 ウパニシャッドと仏教
花園大学	松 本 直 樹 西田幾多郎『善の研究』における宗教と倫理
龍谷大学	杉 岡 孝 紀 仏教における他者をめぐる課題

# 宗教と倫理からみる中国思想

南 昌 宏

高野山大学 文学部 密教学科 教授

## はじめに

K-GURS 2022 年度チェーン・レクチャーのシラバスには、次のように記されている。

宗教が人間や社会をなんらかの意味で超えた存在との関係を第一義とするものであり、そうした存在との関係をもとにした組織集団を意味するものであるなら、宗教と、人間や社会生活の行為規範にかかわる倫理との関係は容易には円滑なものとならない。宗教（宗教的真理ないし宗教的倫理）と世俗的な倫理が齟齬を生じ、せめぎ合いの関係にあることも少なくないであろう。（シラバスの一部を抜粋）

今回は、「宗教と世俗的な倫理が齟齬を生じ」という点について、主に古代中国ではどのようにであったか、春秋戦国時代を中心に考えてみたいと思う。

## 古代中国における宗教

上記のシラバスにある「人間や社会をなんらかの意味で超えた存在との関係」という点から見ると、中国における宗教的な関係としては、先ず祖先祭祀が挙げられる。死後の祖先に敬意を払い祭るといふ行為は、中国に限らず広く世界中に見られるが、その行為の意味合いについては、民族ごとに異なっているだろう。もっとも、宗教的行為の理論や体系化は、往々にして後付けのものと思われる。

中国において、〈死〉はどのように説明されるか。単純に言えば、〈魂<sup>こん</sup>〉と〈魄<sup>はく</sup>〉との分離が〈死〉である。後漢の許慎<sup>きょしん</sup>『説文解字<sup>せつもんかいじ</sup>』は、次のように記している。

魂。陽気なり。

魄。陰神なり。

もう少し補足して説明すると、以下のようになる。〈魂〉は「陽」性で軽いので、天上へ昇る。〈魄〉は「陰」性で重いので、地下へ沈む。別の言い方をすれば、〈魂〉は精神、〈魄〉は肉体と言える。この魂魄が合体している状態が〈生〉であり、分離した状態が〈死〉である。死によって分離した魂魄を定期的に呼び戻し、生前の状態へと復元することが、子孫による祖先祭祀の意義である。死者の一時的な再生と言える。

さて、魂・魄は、どちらも〈鬼<sup>き</sup>〉を部首とする。〈鬼〉とは何か。『説文解字』は次のように記す。

鬼。人の帰る所を「鬼」と為す。……鬼は陰気にして賊害す。……

「鬼」「婦」とともに「キ」と発音することから、このような解説が付されている。音通という技法であり、語源解釈として正しいとは言いがたいが、読者の心情に訴えかけるものがある。人は死ぬことによって帰るべき場所へ帰った、と理解するのである。〈死〉を避けることは出来ないが、何とかして哀しみを乗り越えようとする知恵と言えよう。ただし、「鬼は……賊害す」とあるように、死者を放置したままでは、子孫や社会に害を為す。そこで祭祀が必要になるのである。

### 『論語』における〈鬼〉〈神〉

古代中国において、祖先祭祀を司っていたのが〈儒〉という集団である。〈儒〉は宗教的な職能を担っていたため、それに関連する占術・記録・文芸・儀礼などにも造詣が深かった。これらの技術を体系化し、〈儒〉を学術的な思想集団へと導いたのが孔子（BC551-BC479）である。したがって、孔子の言行録である『論語』にも、祖先祭祀への言及がある。その中から、幾つかを取り上げてみる。

樊遲 知を問う。子曰く「民の義を務め、鬼神を敬して之を遠ざく。知と謂うべし。」と。（『論語』雍也）

季路 鬼神に事うることを問う。子曰く「未だ能く人に事えず。焉んぞ能く鬼に事えん。」と。曰く「敢えて死を問う。」と。曰く「未だ生を知らず。焉んぞ死を知らん。」と。（『論語』先進）

上記の2例は、孔子は宗教に関する意識が薄かったものとして、かつては挙げられることも多かった。しかし、今日では、むしろ祖先祭祀に対する敬虔な姿勢を表したものと解されている。

子曰く「禹は 吾 間然すること無し。飲食を菲くして、孝を鬼神に致し……。」と。（『論語』泰伯）

禹という伝説の聖王について、非難する点がなく、その例として、食事を節約し、孝を鬼神に尽くしていたことを挙げている。

一般に、儒教は人間社会の倫理・道徳を旨とする学派と見なされているが、その根底には祖先祭祀という宗教を備えている。その倫理と宗教とは齟齬するものではなく、むしろ共通基盤によっている。上の例で言えば、〈孝〉は、人間社会と祖先祭祀とに共通する概念として語られている。

### 『論語』における〈天〉への信頼

祖先祭祀は血縁者との関わりが深い行為であるが、中国の宗教としては、もう一つ〈天〉との関係も考えなければならない。〈天〉とは、簡単に言えば、巨大な宇宙の主宰である。思想・学派の違いを越えて、〈天〉への信頼こそが、古代中国における民族宗教であるとも言えよう。〈天〉に言及する文献は多いが、ここでは『論語』を例として考えることにする。

子曰く「……五十にして天命を知る。……」と。（『論語』為政）

〈天〉は人に使命を与える。最大の使命は、王・皇帝になることだが、市井の民、一人一人にも天命は下る。その天命を、孔子は五十歳にして自覚したのだと言う。

子曰く「然らず。罪を天に獲<sup>え</sup>ば、禱<sup>いの</sup>る所無<sup>な</sup>きなり。」と。(『論語』八佾)

東アジアは土俗的には多神教の地域である。中国にも様々な神が存在するが、上の引用文は、「竈<sup>そう</sup>(かまどの神)に媚<sup>こた</sup>びる」という諺<sup>ことわざ</sup>について質問された孔子の返答である。これによれば、〈天〉こそが最高の権威を持つものである。

夫子<sup>ふうし</sup> 之<sup>ちか</sup>に矢<sup>や</sup>いて曰<sup>い</sup>く「予<sup>わ</sup>が否<sup>いな</sup>なる所は、天<sup>てん</sup> 之<sup>を</sup>を厭<sup>いと</sup>たん、天<sup>てん</sup> 之<sup>を</sup>を厭<sup>いと</sup>たん」と。(『論語』雍也)

もし自分が間違ふようなことがあれば、〈天〉が見捨てるであろうと言ひ、孔子は〈天〉に絶大な信頼を寄せている。

顔淵<sup>がんえん</sup>死す。子曰く「噫<sup>ああ</sup>、天<sup>てん</sup> 予<sup>われ</sup>を喪<sup>ほろ</sup>ぼせり。天<sup>てん</sup> 予<sup>われ</sup>を喪<sup>ほろ</sup>ぼせり。」と。(『論語』先進)

最愛の弟子であった顔淵を亡くした時の言葉である。〈天〉に向かって悲痛な叫びを上げているものの、むしろ信頼は揺るぎないと言えよう。それでは、この〈天〉とはどのような存在であるのか。

子曰く「天<sup>てん</sup> 何<sup>なに</sup>をか言<sup>い</sup>わんや。四時<sup>しじ</sup> 行<sup>い</sup>なわれ、百物<sup>ひゃくぶつ</sup> 生<sup>い</sup>ず。天<sup>てん</sup> 何<sup>なに</sup>をか言<sup>い</sup>わんや。」と。(『論語』陽貨)

このように、〈天〉は何を言うわけでもなく、ただ存在するだけで、四季を巡らせ、万物を生じるものと見なされている。それを象徴するのが天体の運行であり、宇宙を主宰する法則こそが〈天〉である。〈天〉は人格神ではないのである。

### 『墨子』の宗教観

上記の考えは『論語』に限ったものではない。墨子(BC470?-BC390?)の言行録とされる『墨子』天志においても、類似する認識が示されている。

『墨子』は墨家の思想を記したものである。具体例は後に挙げるが、墨家の主張は儒家と対立するものであった。その両学派が共に〈天〉を戴<sup>た</sup>いている。このことから、古代の中国人が、一般的に〈天〉に対して無条件の信頼を寄せていたことが分かる。〈天〉を背景として、各々の道徳説を主張しているのである。

然<sup>しか</sup>れば則<sup>すな</sup>ち天<sup>てん</sup>は亦<sup>また</sup>何<sup>なに</sup>をか欲<sup>ほつ</sup>し何<sup>なに</sup>をか悪<sup>にく</sup>む。天<sup>てん</sup>は義<sup>ぎ</sup>を欲<sup>ほつ</sup>して不<sup>ふ</sup>義<sup>ぎ</sup>を悪<sup>にく</sup>む。(『墨子』天志上)

「義」とは、端的に言えば正義である。〈天〉は万物を生じるため、倫理・道徳の源もまた〈天〉である。そのため、宗教と倫理との間に齟齬は生じない。ただし、墨家と儒家とでは、「義」の内容についての認識が一致せず、抽象的な概念については解釈の余地がある。それが学派間の対立を生むことになるが、〈天〉への信頼という点は共有している。

『墨子』の篇名である「天志」が示すように、〈天〉は意志・志向を持つ。しかし、人格神ではないので、身体に相当するものは持たず、自ら手を下すことができない。そこで必要とされるのが〈鬼神〉である。

今、若し天下の人をして偕に鬼神の能く賢を賞して暴を罰することを信ぜしめば、則ち夫れ天下豈に乱れんや。（『墨子』明記下）

〈天〉は人間社会において「義」が実践されることを志向する。人間が〈天〉の志向に従っているかどうかは観察されており、〈天〉の仲介として〈鬼神〉が人間に賞罰を加える。これが『墨子』の論理である。社会正義（倫理・道徳）と宗教とは必ずしも齟齬しない。

### 『老子』の〈道〉

今日では、老子という個人は存在せず、『老子』は道家の箴言集しんげんしゅうではないかとされる。『老子』の成立は戦国時代末頃かと考えられている。

『老子』において、世界の主宰としての〈天〉の概念は影をひそめる。『老子』に見える「天」は、「天地」「天下」といった物理的な用語の比重が高い。『論語』『墨子』に見えたような〈天〉の用例も皆無ではないが、その際にも、〈天之道〉といった言葉を使う。これは、目に見える〈天〉の更に奥に、抽象的な〈道〉という法則性を強く意識しているからであろう。一方で、『老子』は、道徳を明確に批判する。

道の道とす可きは常の道に非ず。（『老子』第一章）

大道廢れて仁義有り。智恵出でて大偽有り。（『老子』第十八章）

「道」という言葉は、他の学派も使う一般的なものであり、何らかの究極・理想の状態を意味する。『老子』は、それを承知で、他学派が常用する「道」と『老子』が言う〈道〉とは異なるものであると主張する。その〈道〉が廢れると「仁義」などというくだらない道徳が生まれるのだ、と批判する。

『老子』の思想は、他学派、特に儒家の思想に対するアンチテーゼとしての側面が強い。当時、儒家は絶対的な権威ではなかったものの、強大な勢力を持つ学派であった。儒家が説く内容は、今日では一般常識となったものが多い。その批判勢力である『老子』の発言は、今日の常識から見れば皮肉なものが多い。〈道〉が廢れると道徳が生まれるというのも、そのような皮肉な発言の一つである。しかし、それは同時に、絶対的と思われていた事柄を相対化するという働きを持つ。「仁義」と言っておけば無条件で良き道徳と思われていることに対し、疑う余地を生じるのである。かつては道徳の

源泉を〈天〉に求めるばかりであったのに反し、『老子』では〈天之道〉は人為を超えた自然の法則、道徳は人為的に作為された規則、と見なす。ここにおいて、〈道〉と「仁義」（倫理・道徳）とは相容れない対立物となる。

一方で、〈道〉はあまりにも抽象化され過ぎ、信仰対象というよりは、哲学的概念となってしまった。〈道〉は帰依の対象ではなく、ただそこに存在するだけのものである。したがって、これもまた、宗教と道徳との齟齬という展開とは見なし難い。人物としての老子は、後に道教の祖として祭り上げられるが、文献としての『老子』には宗教的な要素はむしろ希薄である。

### 三年の喪

孔子は喪に服する期間を、父母に対しては三年と主張した。ただし、これには儒家内部からも否定的な意見が提出されている。

宰我さいが問う「三年の喪は、期はなは已だ久し。君子 三年礼を為さずんば、礼必ずやぶ壊れん……」と。（『論語』陽貨）

孔子の弟子である宰我から、直接に「三年の喪は長すぎる」と、孔子は言われていたわけである。もちろん孔子は反論する。「生後三年は父母に抱かれて育ったはずである。三年の喪は、世間の常識である」と。論理的というよりは、情緒的な説明である。

儒家の孟子（BC372?-BC289?）もまた、『孟子』滕文公上とうぶんこうにおいて三年の喪を強く主張するが、難色を示されている。一方、『墨子』節葬（上・中・下の三篇あり）では、血縁の遠近によって服喪の期間を違える儒家は、死者に対して差別的であり平等でないとして批判する。その後、前漢代に、儒教は絶対的な権威を持つに至る。その頃に成立した『礼記』では、三年の喪は常識であるかのように何度も言及されている。

孔子は、恐らく葬送儀礼の標準として、三年の喪を主張したのであろう。それに賛同する者もいたが、反対する者もいた。反対する者は、儒家にもいたし、他学派にもいた。理由は概ね「三年は長すぎる」ということであった。国や家庭の中心人物が三年間何もしなければ、政治や経済などの社会活動に大きな影響が出る。当然の懸念であり、理想と現実との間に齟齬が生じた例と言えよう。

宗教と倫理との齟齬とは、やや異なるが、上記のような例は現代社会においても存在するだろう。宗教が求める理想と、現実社会における通念や実情とが相容れない場合である。現在の日本における葬儀の簡素化なども、その一例であろう。

### 仏教と儒教道徳

最後に、時代が大きく下るが、中国における仏教と儒教道徳との融合について言及しておく。中国に仏教が流伝したのは、『後漢書』西域伝によれば、後漢の明帝（在位 57-75）の時期とされる。その後、中国での定着を意図し、仏教は格義仏教という手法を採ることになった。六朝以後、仏教の理解を助けるため、中国思想の語彙を用いたのである。その一つとして、仏教の戒と儒教道徳とを同一の

ものとして理解させようとした形跡がある。具体的には、以下の例がある。智顛『摩訶止観』（『大正新修大蔵経』46巻、77頁、中段）。吉蔵『仁王般若経疏』（同33巻、319頁、上～中段）。法琳『辯正論』（同52巻、493頁、中段）。湛然『止観輔行伝弘決』（同46巻、341頁、下段）。すべて、隋から唐にかけての人物である。内容は大同小異であるため、一例として吉蔵『仁王般若経疏』の「仁」の箇所を挙げる。

仏 答う。「五戒は天地の大数なり。……不殺生を以て東方に配す。東方は是れ木なり。木は仁を主とす。仁は以て生を養うを義と為す。是の故に不殺生を以て東方に配す。……」と。

このように説き、儒教道德の「仁」を仏教の「不殺生」に配当する。以下、同様にして、「智」を「不盗」に、「義」を「不邪淫」に、「礼」を「不飲酒」に、「信」を「不妄語」にそれぞれ配当する。上記四人による配当は必ずしも一致しないが、手法は同様である。なお、日本の弘法大師空海（774-835）の『秘蔵宝鑰』第二住心にも、同様の記述が見える。

仏教の五戒を、世俗の道德である儒教の五常（仁義礼智信）に配当することによって、中国人に受容しやすく工夫したのである。強引な解釈ではあるが、宗教と倫理とが齟齬しないことを主張する為の、宗教側からの苦肉の策であると言えよう。

## まとめ

古代中国の文献を主として、宗教と倫理とが必ずしも齟齬しない時代があったことを論じてみた。文化の黎明期、政治と宗教とが未分化の時代には、むしろ宗教こそが倫理の源泉であることも、世界的には珍しくないのではないかと推測する。以上、不十分な考察であることを自戒し、反省する点が多いが、ここで筆を置くこととしたい。

## 参考文献表

- 尾崎雄二郎編『訓読説文解字注』匏册（東海大学出版会、1981年）  
吉田賢抗『論語』（明治書院、1960年）  
山田琢『墨子』上・下（明治書院、1975年）  
阿部吉雄 山本敏夫ほか『老子・莊子（上）』（明治書院、1966年）  
内野熊一郎『孟子』（明治書院、1962年）  
『大正新修大蔵経』33・46・52巻（大正新修大蔵経刊行会、1963・1962・1961年）  
松長有慶『訳注秘蔵宝鑰』（春秋社、2018年）  
加地伸行『儒教とは何か 増補版』（中公新書、2015年）  
森三樹三郎『中国思想史』上・下（レグルス文庫、1978年）  
水口拓寿『中国倫理思想の考え方』（山川出版社、2022年）

# キリスト教と倫理

小原克博

同志社大学 神学部 教授

## 1. 差別と社会的実践——社会倫理の課題として

### 1) キリスト教の社会的実践の根拠としての隣人愛

長い歴史を持つ宗教の多くは、初期の頃、反差別的な教えをもっていたとしても、家父長制・身分制など社会の支配的な規範の影響を受ける中で、様々な差別を容認・正当化してきた歴史を持つ。差別的な言辭が経典・聖典に記されている場合も少なくない。キリスト教を事例として、差別の問題や差別克服の取り組みについて考察する。

聖書には、「隣人を自分のように愛しなさい」（マルコによる福音書 12:28-31）に代表されるように「隣人愛」について記した箇所が多数ある。「隣人とは誰か」を問う「善いサマリア人のたとえ」（ルカによる福音書 10:25-37）や「最も小さい者」に対する配慮や実践を問う箇所もある（マタイによる福音書 25:31-46、ルカによる福音書 9:46-48）。

聖書の説く「隣人愛」を後の教会も重視してきたが、キリスト教史を振り返ると、それは正しく実践されてきたとは言い難い。「隣人」を自分に近い集団に限定することによって、愛すべき対象としての「隣人」と、愛や配慮の対象とはならない「隣人」ならざる者に区分し、結果的にすでに社会の中にあつた様々な差別を容認することになった。「隣人」としての「私たち」と、「隣人」ではない「彼ら・彼女たち」の間には境界線が引かれ、その境界線は社会階層、人種、性別、宗教の違いなどを根拠に正当化されてきた。差別正当化の論理を洞察することは差別を克服する上で重要である。次に、差別の現状と共に、それに対するキリスト教の対応を紹介したい。

### 2) 人種・民族差別に対して

「人種」は身体的特徴（骨格・皮膚の色・毛髪などの身体形質）を基準にしてヒト集団を区分しようとする概念であるのに対し、「民族」は共通の出自に由来し、言語や生活様式、宗教などを共有する集団とされる。人種・民族差別においては、しばしば集団間の違いが強調されるが、遺伝学的には、集団間の多様性より集団内の多様性の方が大きいことがわかっている。そのことは、我々は見た目に惑わされやすいことも示している。人間の遺伝学的類似性は他の種と比べても非常に高く、「人種」概念は生物学的には意味を持たない（ジョルダン 2013）。

とはいえ、歴史的には数々の人種・民族差別の事例があり、ユダヤ人差別や黒人差別はキリスト教とも深い関わりを持っている。ユダヤ人差別はヨーロッパにおいて長い歴史を持っているが、ナチス時代にホロコーストと呼ばれるユダヤ人の大虐殺が起こった。戦後の西洋キリスト教は、その惨劇に向き合いながら、反ユダヤ主義に対する反省から再出発することになった。

黒人差別は、マルティン・ルーサー・キング牧師らによる公民権運動によって、その問題の深刻さをあらためて知られることになった。公民権運動の影響の中から「黒人解放の神学」が誕生した。

ジェームズ・H・コーンらに先導されたその神学は、白人中心の抽象的な神学を批判すると共に、黒人の日常に応答する神学的営みを展開していった。

日本にある差別の歴史や現状にも目を向ける必要がある。在日朝鮮・韓国人への差別、アイヌへの差別、被差別部落問題などを日本の事例として取り上げることができる。部落差別は江戸時代の階級制度に起因する居住地域によって生じる差別であり、仏教教団により差別が正当化されていたという側面もあった。キリスト教でも問題の深刻さを受け止め、1981年には日本基督教団 部落解放センターが設立されている。同年、同和問題にとりくむ宗教教団連帯会議（同宗連）が設立され、共通の問題に対し、宗教の違いを越えた取り組みがなされたのは注目に値する。

### 3) 性差別に対して

性に関する聖書の記述はいくつもあるが、それらは相互に矛盾した内容になっている場合もあり、恣意的な聖書箇所を選択や自己正当化に陥ることのない、慎重な解釈が求められる。一例をあげる。

「そこではもはや、ユダヤ人もギリシア人もなく、奴隷も自由な身分の者もなく、男と女もありません。」（ガラテヤの信徒への手紙 3:28）

「妻たちよ、主を信じる者にふさわしく、夫に仕えなさい。」（コロサイの信徒への手紙 3:18）

前者は男女の支配・服従の関係を否定しているが、後者はそれを強化している。後者は教会が当時のローマ的な家父長制の影響を受けた結果を示しているが、まず聖書テキストがどのような歴史的文脈の中で記されたのかを理解した上で、現代的な関心との対応関係を考えるべきであろう。同性愛や同性婚批判のために、聖書が引用される場合があるが（コリントの信徒への手紙一 6:9-10、ローマの信徒への手紙 1:26-27 等）、それについても同様である。自らの主張を正当化するために聖書テキストを恣意的に選択したり、自らの主張をテキストに投影したりすることは控えるべきである。

伝統的な性差別を克服するために、フェミニスト神学やクィア神学が誕生し、包含的言語（inclusive language）による聖書翻訳がなされてきた。こうした聖書翻訳では、性別、人種、身体状況による差別を引き起こす可能性のある翻訳表現を改訂してきた。

### 4) まとめ

宗教界において差別を克服していくために以下のような取り組みをすべきではないか。

(1) 自宗教の歴史・教義・聖典（経典）と批判的に向き合う。(2) 偏見や誤解を克服するための一助として科学的知見から学ぶ。(3) 課題を多面的に理解するために、他の宗教と協力する。

## 2. 地球環境・エネルギー問題——環境倫理の課題として

### 1) 地球環境とキリスト教

先に述べた社会倫理にかかわる差別などの問題は長い歴史を有しているのに対し、近年急速に注目を集め、喫緊の課題として認識され始めているのが、気候変動などを含む地球環境問題である。キリスト教は1970年代頃から環境問題に対応してきたが、その背景には聖書の世界観がある。旧約聖書「創世記」冒頭では天地創造の物語が記され、後の「安息日」規定につながる神の「安息」について

も記されている（創世記 2:2-3）。大地の「安息」（レビ記 25:1）や、人間のみならず、すべての生き物と神との契約も重要である（創世記 9:9-10、12-13）。これらの聖書箇所を、環境危機の中で読み直すことによって、次にあげるような新たな神学的応答がなされてきた。

## 2) 地球環境問題に対する神学的応答

- ①神の信託管理人思想の展開：従来考えられていたように人間を自然の「支配者」と見なすのではなく、神から自然の管理・保身を委託された「信託管理人」（steward）とし、その視点から実践へと向かう。
- ②自然理解の再解釈：聖書に記述された「自然」の多様なあり方、自然と神および人間との関係に新たな光を当て、人間の自然に対する責任意識を喚起する。
- ③隣人愛、正義などの基本概念の拡張：愛や正義の対象を人間に限定せず、自然界の被造物を対象とできるように neighbor 概念を拡張し、eco-justice（環境正義）を実践する。
- ④フェミニスト神学からの問題提起：男性が女性を支配してきたように、人間は自然を支配してきたという構造的問題を認識し、エコフェミニスト神学を展開する。
- ⑤「動物の神学」の形成：神学の重要課題の中に動物を含め、動物に対する神学的・倫理的考察を進める。

## 3) 食とエネルギーをめぐる問題

「園のすべての木から取って食べなさい。ただし、善悪の知識の木からは、決して食べてはならない。食べると必ず死んでしまう」（創世記 2:16-17）という神の戒めがありながらも、人類始祖は「その木はいかにもおいしそうで、目を引き付け、賢くなるように唆していた」（創世記 3:6）という誘惑に抗することができなかったことを聖書は記している。科学技術の発展によって、人間はできることはすべて実現したい（何でも食べたい）という欲求を持つようになったが、失楽園が示す教訓から学ぶべきだろう。

エネルギー問題は今、世界が直面しているもっとも大きな問題の一つであるが、地球のエネルギー資源が無尽蔵ではない以上、こうした危機の中で、エネルギー消費の抑制やカーボンニュートラルに向かうライフスタイルへと意識を変えていく必要がある。人間の欲望をコントロールする（足ることを知る）ことの必要性を説いてきた伝統宗教は、積極的な役割を果たすことができるはずである。

食に関して言えば、人類全体を養う十分な食糧が生産されているにもかかわらず、8億4200万人が慢性的な栄養不足状態に苦しんでいる。集中家畜飼育施設（CAFO）の自然環境に対する影響も科学的に検証されるようになり、食のあり方を根本的に考え直す時期に来ている。

キリスト教では「食の神学」を考えることにより、「食」の視点から西洋思想・キリスト教の前提を疑う作業が始まっている。科学的知見を借りながら、人間の身体性・動物性・大地性を再評価することにより、西洋神学で長らく前提とされてきた、精神の身体に対する優位性、人間の動物に対する優位性、人間の自然に対する超越性を批判的に考察することができる。そうすることによって、身体性・動物性・大地性を統合する世界観（コスモロジー）を再構築できるだけでなく、共に食すること

の祝祭性・解放性を再発見することも可能となる。

#### 4) まとめ

「センス・オブ・ワンダー（神秘さや不思議さに目を見はる感性）」が「わたしたちが自然という力の源泉から遠ざかること、つまらない人工的なものに夢中になることなどに対する、かわらぬ解毒剤になるのです」（カーソン 1996、23 頁）とレイチェル・カーソンは語ったが、現代において各宗教はセンス・オブ・ワンダーを人々に与えることができるのかどうかを問われているのではないか。地球環境問題のような大きな課題に対し無関心になりがちが現代人の行動変容を促すのは容易ではない。しかし、そうであるからこそ宗教が果たすべき固有の役割があるはずである。

#### 【参考文献】

カーソン、レイチェル『センス・オブ・ワンダー』（上遠恵子訳）新潮社、1996 年。

小原克博「新約聖書の性倫理——テストケースとしての同性愛」、宮谷宣史編『性の意味——キリスト教の視点から』新教出版社、1999 年、134-154 頁。

<http://www.kohara.ac/research/1998/10/article199810.html>

小原克博「キリスト教は環境問題に対して何ができるのか?」、『福音と世界』2008 年 1 月、12-16 頁。

<http://www.kohara.ac/research/2007/12/article200712a.html>

小原克博「環境問題に対して宗教が果たす役割——『ラウダート・シ』を手がかりとして」、『福音宣教』2018 年 4 月号、20-26 頁

<http://www.kohara.ac/research/2018/11/05.html>

小原克博「不在者の倫理——科学技術に対する宗教倫理的批判のために」、『宗教と倫理』第 16 号、2016 年、3-17 頁。

<http://www.kohara.ac/research/2017/01/Ethics-of-the-Absent.html>

ジョルダン、バルトラン『人種は存在しない——人種問題と遺伝学』（山本敏充、林昌宏訳）中央公論新社、2013 年。

# 神道と倫理

## —神社非宗教と国民道徳—

高野裕基

皇學館大学 文学部 神道学科 助教

### 1. はじめに

本講義は神道と倫理との関係を近代神道史における神社非宗教と国民道徳論との関係から論じる。

まず、神社が行政上「非宗教」とされる経緯として、大教宣布運動の展開を確認する。次に行政上「非宗教」として教義の教化（布教）を禁止された神社の内実を補ったとされる教育勅語と神社との関係について解説し、両者が直接的には結びつかないことを確認する。次に教育勅語と神社を結び付ける媒体としての国民道徳論に注目し、国民道徳論の中で最も早く「神道」について論じた井上哲次郎『国民道徳概論』を分析する。そこでは、井上の説く「神道」と「神社」とが同義では無いことを確認する。最後に井上とは異なり、「神社」を背景とした国民道徳論者として現任の神職であり神道学者でもあった河野省三の学問に注目して、「神社」と「道徳（あるいは倫理）」との関係を検討する際には、「神社」のもつ宗教性に関する議論が付随することを確認して、神道と倫理との関係における課題を提起したい。

### 2. 大教宣布運動と神官教導職分離

まず、神社が行政上「非宗教」となる過程を大教宣布運動の展開を通して確認する。

明治2（1869）年、神祇官の中に布教を担当する役職として宣教使が設置され、翌3年に「大教宣布の詔」が発せられたことで、国民に天皇親祭・親政の意義を啓蒙するための宣教活動が本格的に開始された。しかしながら、その活動は低調であったため、神祇省（明治4年8月に神祇官から改組）は宗教行政と布教を所管する教部省に改組された。

明治5年4月、教部省に仏教僧侶を加えた教導職が設置され、その拠点として東京の増上寺に大教院（各府県には中教院、全国の神社・寺院に小教院）が設けられた。神仏合同布教のための指針として「三条教則」（敬神愛国ノ旨ヲ体スヘキ事、天理人道ヲ明ニスヘキ事、皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムヘキ事）が制定され、その解釈をめぐる神仏両面から多くの衍義書が著された。

その後、国民教化の在り方に不満をもつ浄土真宗の島地黙雷を中心とした仏教者の反発により、明治8年に至って真宗各派が離脱、神仏合同による活動が解消されて、大教院も解散した。これを受けて同年に神道教導職が布教と教義研究を目的に神道事務局を設置し、大教院の機能を引き継いで活動するも、神道事務局内神殿の祭神をめぐる論争（祭神論争）が激化したことで活動が不安定となり、最終的には明治14年、勅裁により宮中三殿を遥拝することに決定された。

その間、明治10年に教部省が廃止され、政教分離主義を採用する内務省が宗教行政を所管した。島地らの神道非宗教論（のち神社非宗教論）の影響を強く受けた内務省は、神社の宗教性そのものを払拭しようとして計画し、そこでは神葬祭など論外との考えが主流になった。そして、明治15年1月に「内務

省達丁第 1 号」を達して伊勢神宮・官国幣社神官の教導職兼補を廃止し、教化活動および葬儀への関与を禁止した（ただし各地方における葬儀執行の実状に鑑みて府県社以下の神官は「当分従前之通」）。

元来、国学者や神道人は大教（神道）そのものの他宗教に優越する非宗教としての立場を主張していたが（神道非宗教）、仏教者による神官の葬儀執行への批判や神社の非宗教性を指摘する主張を政府が受け入れ、これに祭神論争への反省も加わって、「神道」は法制上非宗教とされた祭祀（神社）と宗教としての教義の教化（教派神道）へ分離された。これ以降、神道事務局からは多くの教派が別派特立（独立）し、さらには神道・国学の教育機関としての皇典講究所の創立が導かれることで、所謂「祭教学分離」、すなわち祭祀（非宗教＝神社神道）、教義（宗教＝教派神道）、学事（国学＝皇典講究所）の分離がなされた。

### 3. 教育勅語の渙発と神道

次に法制上「非宗教」とされた神社の内実を補ったとされる教育勅語と神社との関係を確認する。

教育勅語の起草者である井上毅は、山縣有朋に宛てた書簡「教育勅語ニ付総理大臣山縣伯へ與フル意見」（明治 23 年 6 月 20 日）において、「此勅語ハ他ノ普通ノ政事ノ勅語ト同様一例ナルベカラズ」との考えのもと、「此勅語ニハ敬天尊神等ノ語ヲ避ケザルベカラズ何トナレハ此等ノ語ハ忽チ宗旨上ノ争端ヲ引起スノ種子トナルベシ」として「敬天尊神」の語を避けるべきことを主張し、さらには批判の起りやすい哲学上の理論をも避けるとともに、漢学や洋学に偏ることなく、「世ニアラユル各派ノ宗旨ノ一ヲ喜ハシメテ他ヲ怒ラシムルノ語気アルヘカラズ」との方針を定めた。つまり、教育勅語の起草過程では大教宣布運動における失敗への反省を踏まえた基準作成が企図されていたといえる。

明治 23 年 10 月 30 日に渙発された教育勅語の解釈をめぐっては、準公定解説者と位置付けられる井上哲次郎の『勅語衍義』（上・下、明治 24 年）が刊行され、検定修身教科書として中学校や師範学校において使用されることで、学校教育において受容された。

教育勅語と神社・神道との関係について葦津珍彦は、「神道人が、教育勅語を待望し、その渙発を、なみなみならない感激をもって迎えたのは当然であった。教育勅語の渙発は、国民精神の風潮に大きな転換を生じたといっている。」としつつも、上記の井上毅による起草趣旨を鑑みて「この勅語をもって、直接的に神道経典と解することはできない。」との理解を示している（『新版 国家神道とは何だったのか』（神社新報社、平成 18 年、99 頁））。

### 4. 国民道徳研究の萌芽と神道

次に葦津珍彦が直接的なつながりを否定した神社・神道と教育勅語とをつなぐ要素としての国民道徳論の展開について確認する。

明治 20 年代には上記の流れと並行して、わが国固有の道徳に関する研究の萌芽がみられるようになる。その代表的業績は、西村茂樹『日本道徳論』（西村金治、明治 20 年）であり、西村の道徳研究（道徳学）の特徴は、国民道徳の学問的解明に重点を置くことにある。

西村は道徳を説く教には「世教」「世外教（又之ヲ宗教トイフ）」の二種があると説き、そのうち「世

教」は儒教、欧州の哲学、「世外教」は仏教、基督教であるとする。また、明治維新以降の国民道徳の標準については、わが国には「全ク公共ノ教トイフ者ナク、国民道徳ノ標準定マラズ、以テ今日ニ至レリ」としてその必要性を説く。明治維新以降の神祇官を中心とした神道については、「神道ト云フ者ハ一時（神祇官ヲ置テ之ヲ太政官ノ上ニ班セシ頃）政府ニテ大ニ助力シ、頗ル隆盛ニ向ハントスルノ勢アリシカドモ、到底其説ク所ハ当時人智開達ノ度ニ伴フコト能ハズ。」と国民道徳の標準とはならないとする。その一方、わが国の道徳史を論じて儒教の有意性を主張し、「世外教ヲ棄テ、世教ヲ用フル」としたうえで、世教である儒教と哲学のどちらを道徳の国民道徳の基礎に据えるかについては、両者には長短所があることを説いて「故ニ余ガ道徳ノ教ノ基礎トセントスル者ハ儒教ニ非ズ、哲学ニ非ズ、況シテ仏教ト耶蘇教トニ非ザルハ勿論ナリ、然レドモ亦儒道ヲ離レズ、哲学ヲ離レズ、仏教耶蘇教ノ中ヨリモ亦之ヲ採ルコトアリ。」と、一つの教えや学問には寄らない道徳学の樹立を志向した。

こうした西村の研究に対しては、固有思想・古典趣味を鼓吹する目的をもって明治19年4月に本居豊穎・久米幹文・小杉楹頼らにより設立された大八洲学会の機関誌である『大八洲学会雑誌』に掲載された福住正兄「日本道徳論抜萃」（『大八洲学会雑誌』巻之十七、明治20年11月、21～22頁）において、その先進的な研究方法を高く評価していることから、国学者や神道人に一定の影響を与えたものと考えられる。

## 5. 井上哲次郎の国民道徳論

次に神道を基軸とした国民道徳論の嚆矢として、井上哲次郎の国民道徳論について確認する。

井上は国民道徳論の主たる論者であり、そのことは「之れを要するに明治の末年から国民道徳といふ一学科の研究が新に教育界に勃興して来たのは、その初め全く自分が創設した東亜協会に於ける講習会に於いて、国民道徳講義を為したことに始まるのである。」（井上哲次郎『釈明 教育勅語衍義』広文堂、昭和17年、301～302頁）と自負していることからわかる。

また、国民道徳論の性格について、「而してそれは『勅語衍義』より一層拡大された高所大所より見た「教育勅語」の解釈に外ならないといふことを明かにして置きたいのである。」（同上）と説くように、『勅語衍義』は教育勅語の狭義の解釈論、国民道徳論は教育勅語の広義の解釈論といえよう。

井上による国民道徳論唱道の端緒は、明治40年代の国民道徳関連講演にあり、明治43年7月2～15日には、東亜協会において「国民道徳の研究」と題する講習会（於東京外国語学校）、同年12月5～13日には、師範学校修身担任の教員に「国民道徳の大意」を講述（於文部省修文館）している。しかし、両講演の速記は印行されることはなかった。翌44年7月26～30日には、中等教員講習会において「国民道徳概論」を講述した。この講習会では講習参加者等が速記を印刷することを要求したため、速記録は加筆・修正のうえ『国民道徳概論』（三省堂書店、大正元年）として刊行されたのである。

同書では、国民道徳の三要素として1.日本の民族的精神、2.儒教、3.仏教を挙げ、併せて西洋文明も重要な要素として挙げられる。ここでは「神道」ではなく「日本の民族的精神」と表現されている。また、国民道徳と密接不離の関係にある国体の基礎は万世一系の皇統であると説いて、その特色を「国体政体の分離」「忠君愛国的一致」「皇室は国民に先ちて存す」「祖先崇拜」「家族制度」「君臣

の分明らかなり」「国民の統一体」の七つの視点から説明した。

国体と「神道」との関係は「天壤無窮の神勅」を介した関係であり、同神勅の趣旨は教育勅語中の「天壤無窮の皇運を扶翼すべし」に現れているとする。そして、その大理想が展開し、実際となってきたものが万世一系の皇統であり、「理想として神勅に含れ、現実として此社会に現はれた事実であります。」と説くとともに、この大理想が「神勅」として伝えられてきたことから「神道」に関係があり、それゆえに「神道」は国家的宗教であると述べた。

一方で、「神道といふ名称は甚だ不適當に感じますけれ共、古来神道と云ふ名称が行はれて居るし、又他にそれに優つた言葉を発見することが出来ないから、暫くマア神道として御話いたしますが、現在世間に神道と称して居るものとは、少々趣を異にして居るのであります。世間の神道は多くは俗神道でありまして、神道の真面目を失つたものが少なく無いのでありますし、又神道としては余り重要で無いやうな世俗の信仰に過ぎぬものが多いのである。国体と関係のあるのは神道の極く重大な点であります。」(84～85頁)と述べるように、井上が使用する「神道」は、一般的に用いられる神道とは異なり、国体と関係のある部分のみを指す極めて限定的な用語である。

また、「神道」についての具体的な解説に際しては、「神道の經典とも見る可きは古事記、日本紀其他の古典」であるとし、その神髓骨子は祖孫相統の精神であると述べる。祖孫相統の精神は換言すれば祖先崇拜の精神であるとして、この精神は天壤無窮の神勅と密着不離の関係であると説いた(この精神を古神道(あるいは純神道)と名付けた)。

他方で、神道の構造の複雑さに配慮して、道徳的方面と宗教的方面とに別けて分析していることは、その後の神道研究に多くの示唆を与えたものと考えられる。宗教的方面については、「神道は宗教としては仏教や基督教に較べると遙に幼稚」であるとする一方で、道徳的方面については、現世的・实际的であり、徳目に分けると潔白、快活、雄壯、孝順、忠良、誠実となり、さらには古来の神道的倫理観に知仁勇があり、これを魂(みたま)の概念から分析する(和魂(幸魂=仁、奇魂=知)、荒魂=勇)。また、知仁勇は今日の心理学では知情意に相当して一致するばかりでなく、倫理学においても良心の性質を研究する際に知情意各方面からの研究がなされるとして、神道がもつ道徳的要素の現代的意義を述べた。そして、神道は人道主義と合一すべきであるとして、「さうして純然たる、差別平等を合一したる現代的道徳と変化して来ますれば、神道もなか／＼面目を一新して多大の趣味を喚起して来るであらうと考へられます。」との見解を示した。

## 6. 河野省三の国民道徳論

ここまで井上哲次郎の国民道徳論における「神道」について確認したが、『国民道徳概論』で論じられる「神道」は先述の「非宗教とされた神社」を指すものではない。即ち井上の国民道徳論において「神道」が執拗に論じられていたとしても、それは神社神道における国民道徳理解とはいえない。

大正3年に刊行された『御即位礼画報』第5巻には、内閣総理大臣・大隈重信の「国民道徳と神社崇敬」が掲載された。その中で大隈は、「苟も日本帝国の益進歩發達する限り、国民道徳は益振興されねばならぬ。而して国民道徳の根柢は源を神社崇敬に発せざるを得ないと思ふ。一見これ陳套な思想の如くではあるが、実は古くして且最も新らしき思想である。」(27頁)との見解を示した。大隈

は神社崇敬を基盤とした国民道徳の振興を主張するとともに、この思想を「古くして且最も新らしき思想」と表現している。当時、内務大臣を兼務していた大隈は、同年5月16日に同旨の内務大臣訓示、内務大臣演述を残しており、神社崇敬を基盤とした国民道徳振興の主張は、大隈の持論であるとともに、神社局を擁する内務省としての公的な性格をも有していたといえる。

こうした神社と国民道徳との関係を重視する内務省の見解と同様の視点に立つのが河野省三の国民道徳論である。河野は神職・学者・教育者という三つの立場を有する特異な人物といえる。

その学問の範囲は①神祇史（神社における「制度、祭祀、礼儀」を中核とした「形式的方面」に関する研究）、②神道史（より広汎な通史との交渉の中での、神道の「思想的発達」に関する研究）、③国民道徳史（特殊な国情により発達した永続的価値のある道徳に関する研究）、④国学史（国学を国体学と称す。古典研究を基盤として日本精神や国体を攻究した国学（日本学・国体学）の学風、思想運動や国学者の事績に関する研究。自身の研究方法としても受容）、⑤神道学（上記①～④を総合して神道学の構築を模索）といった内容であり、河野の学問は古典・文献研究に基づいた神祇史及び神道史を基調とし、道徳史的考察としての国民道徳史と、古典・文献研究の先駆としての国学者の事績を対象とした国学史といった広汎に及ぶ。これらの研究は思想史的考察により接続され、その根底には古典と神社とが常に位置していた。

河野の議論における特徴は、神職であり、かつ神職養成を担う皇典講究所・國學院大學に所属していながらも、神社を専ら倫理的に理解しようとする事への危うさをも指摘していたことにある。それは、神社を背景として論じられる河野の国民道徳論においても同様であった。河野は「神社」「神道」の宗教性と道徳との関係について次のように説いている（「神社対宗教問題に対する私見」加藤玄智編『神社対宗教』明治聖徳記念学会、昭和5年）。

世間には、神道を宗教であると云ふと、否道徳であると言うて拒否する人がある。けれども宗教も亦素より道徳をその内容とするものであつて、神道を宗教としてみても、それは道徳に非ずといふ結論にはならない。高等な文明的宗教的は即ち倫理的宗教とさへ云はれてをるのであるから、敢へてそんな点を顧慮して、神社の宗教的意義を蔽うて敬神を単に道徳としてしまふ必要はない。神社の崇敬が宗教的信念を根底とした国民道徳である所に、所謂敬神の強みもあり、価値も存するのである。人類の道徳意識が浄められ、強められ、而して進められつゝある、唯一の原因は、全くこの宗教意識の活動だと自分は信じてをるものである。（133頁）

而して神社の本質からこの宗教的信念を取去ることは、甚だ危険なことであつて、たとひ如何にその信仰の存在を認めたとにしても、あまり宗教でない／＼と言ひ張つてをるならば、何時しか此の宗教的感情が薄らいでいつて、神社といふ特殊の観念が全く変化してしまうであらうと思ふのである。（137頁）

余は他の宗教との衝突を恐れて神社の宗教的本質を否認せんとする説の急性を遺憾とすると同時に、此の本質有るが故に参拝を拒まうとする宗教家の狭量を悲しむものである。（137～138頁）

こうした危惧は、近接する分野の研究者とも共有されており、本講義では河野と柳田國男との間に交わされた「神道私見論争」と國學院大學での河野の同僚である折口信夫の「異訳国学ひとり案内—

河野省三足下にさゝぐ一」（『國學院雑誌』第 26 卷第 10 号、大正 9 年）の分析から理解を深めた。

なお、河野は所謂「神社対宗教」問題について、「宗教」の語義の不定に原因があると認識していた。河野は宗教を「学術上の用語としての宗教」「修辞上の用語としての宗教」「行政上の用語としての宗教」の 3 つに分類し、特に「学術上の用語としての宗教」（人と或る靈的なものとの実際的交渉〈即ち憑依的、畏敬的、愛慕的の関係〉を有する現象）という文脈では神社若しくは神社崇敬には宗教的要素がみられ、「行政上の用語としての宗教」においては、「法律上で宗教と呼ぶものは、分かり易くいへば宗教団体及びそれに伴ふ宗教行為である」ため、「神社は断じて宗教ではない」とする。

これは一見矛盾した理論ではあるが、神社は宗教か非宗教かの二者択一ではなく、神社の性質を十分理解し、神社には多角的側面があることを認めた上での議論といえよう。

## 7. まとめに代えて

本講義では神道と倫理の関係を近代神道史における神社非宗教と国民道徳論との関係から確認してきた。明治 15 年の神官教導職分離以降、行政上「非宗教」とされた神社は、「国家ノ宗祀」として祭祀に専念することとなった。そのことは熱心なる教義の教化（布教）を行うことができない一面を有しており、そうした内実を補ったのが教育勅語の広義の解釈論である国民道徳論であった。ここでは「非宗教＝世俗道徳・倫理」という構図が展開されただけでなく、その構図の危うさも指摘され、神社は宗教か非宗教かの二者択一ではなく、神社の性質を十分理解し、神社には多角的側面があることを認めた上での議論が求められていた。

戦後、神社神道における神学研究を牽引してきた上田賢治は、近代において非宗教と位置付けられた神社の神学が国民道徳によって論じられたことについて、「明治以降は神社非宗教論によっていわゆる国家神道時代に入り、神道の神学は天皇を中心とする国体論および国民道徳論の姿を採り、ほとんど近世からの進歩を示すことがなかった。ようやく神学の名において神道の研究が再開されたのは、神社を中心とする信仰が、個人による選択の自由を前提とする一宗教としての立場で、日本占領軍司令部からその存続を認められた後のことである。」（上田賢治「神学的研究」（國學院大學日本文化研究所編『神道事典』弘文堂、平成 11 年）と述べている。この指摘を踏まえて本講義の最後には、「現代の神道神学にとって国民道徳論とは何だったのか？」との問題を提起した。

## 主な参考文献

岸本芳雄「神道と国民道徳」（神道文化会編『明治維新神道百年史』第 3 卷、神道文化会、昭和 41 年）

安丸良夫『神々の明治維新』（岩波書店、昭和 54 年）

赤澤史朗『近代日本の思想動員と宗教統制』（校倉書房、昭和 60 年）

阪本是丸『国家神道形成過程の研究』（岩波書店、平成 6 年）

森川輝紀『国民道徳の道—「伝統」と「近代化」の相克—』（三元社、平成 15 年）

葦津珍彦『新版 国家神道とは何だったのか』（神社新報社、平成 18 年）

藤田大誠『近代国学の研究』（弘文堂、平成 19 年）

# ウパニシャッドと仏教

細田 典明

佛教大学 仏教学部 教授

概要：仏教の宗教と倫理の特色を考える上で、仏教以前に成立した古ウパニシャッドから、主要な教説である、シャーンディリヤ、五火・二道説、ウッターラカ、ヤージュニャヴァルキヤの内容を紹介。

## 1. シャーンディリヤの教説

### 【要約】

シャーンディリヤの教説は死後の世界への意向を定めた念想により疑惑は存しないことと『阿弥陀経』の臨終時に心が顛倒しないことの共通点を考察。

### 【キーワード解説】

梵我一如：ウパニシャッドでは梵（ブラフマン＝世界・原理の本質）と我（アートマン＝自己・生命の本質）が同一であることを知る。

アムリタ（不死）：インド哲学の目的は「不死」を得ること。仏教も例外ではないが、誤解を招く「不死」ということばを避け、「甘露」と訳される場合が多い。ウパニシャッドの臨終時の心がけについて紹介し、仏教の「不死門」に導く臨終作法、そして「臨終正念」の思想を参照。

### 【文献】

『シャタパタ・ブラーフマナ』10.6.3と『チャンドーギヤ・ウパニシャッド』3.14

一般には『チャンドーギヤ・ウパニシャッド』3.14の翻訳が紹介されるが、その原型である「アートマン」と「プルシャ」の区別が明確な『シャタパタ・ブラーフマナ』10.6.3の翻訳を掲載。

### 【翻訳】

ブラフマンは真実であるとして念想すべきである。そして実にこの人間は意向からなる。

彼がいかなる意向を有してこの世を去るとも、正にその意向を有して死後かの世界に到達する。

彼はアートマンを念想すべきである。

意からなり、生気を身体とし、光明を形態とし、虚空を本性とし、思うがままに形を変じ、意のごとく迅速で、思惟は真実、決意は真実、一切の香を有し、一切の味を有し、一切の方処を支配し、この一切に遍満し、言語なく、関心がない。

米粒のごとく、或は麦粒のごとく、或は黍粒のごとく、或は黍粒の中核のごとく、アートマンの中に存する黄金のプルシャは正にかくのごとく、煙なき光明のごとくである。

天よりも大に、虚空よりも大に、この地よりも大に、一切万物よりも大である。

この生気のアートマン、これわがアートマンである。

この世から去ったのち、私はこのアートマンに合一するであろう。

かく[意向する]者には、実に迷いは存しない。

シャーンディリヤは常にかく言った。実にかくのごとくである。

(辻直四郎訳『古代インドの説話』 pp.103-104)

【参考】

『阿弥陀経』の臨終正念（臨終時に阿弥陀を思念し迷わない）

シャーリプトラよ、およそいかなる良家の男子または良家の女子であっても、

かの世尊アミターユス如来（阿弥陀仏）の名を聞き、聞いて思念し、

あるいは一夜、あるいは二夜、あるいは三夜、あるいは四夜、あるいは五夜、あるいは六夜、あるいは七夜の間、散乱しない心をもって思念するであろうならば、かの良家の男子または良家の女子が死ぬであろうときに、かのアミターユス如来は、声聞の僧団にとりまかれ、菩薩の集団に恭敬されて、かの死に臨んでいる者の面前に立たれるであろう。

そして、かの者は心が顛倒することなく死ぬであろう。

かの者は死んでから、まさしくかのアミターユス如来の仏国土である極楽世界に生まれるであろう。

(藤田宏達訳『新訂 梵文和訳 無量寿経・阿弥陀経』法蔵館, 2015, p.172)

2. 五火・二道説

【要約】

五火・二道説では、輪廻について天と人間界の二道に加えて地獄の三道が古ウパニシャッドにおいて確立し、ジャイナ教では畜生を加えた四道、初期・部派仏教では餓鬼を加えた五道、大乘仏教では阿修羅を加えた六道という輪廻説の展開を解説。

【キーワードの解説】

五火説：

(祭火)	(薪)	(煙)	(炎)	(炭)	(火花)	(供物)		
かなたの世界	太陽	光線	昼	月	星辰	信仰	→	ソーマ
雨 (神)	風	雲	稲妻	雷霆	雹 <sup>ひょう</sup>	ソーマ	→	雨
大地	歳	虚空	夜	四方	四維	雨	→	食物
男	言語	氣息	舌	眼	耳	食物	→	精子
女			(省略)			精子	→	胎児

二道説：

・神道 (deva-yāna) 「さて、〔五火の教えを〕このように知る人々、また、人里離れたところで〔苦行を修めつつ〕、信仰は苦行であると念想する人々は、〔火葬に付せられると〕炎におもむく。

炎→昼→月が満ちる半月→〔太陽が〕北行する六ヶ月→歳→太陽→月→稲妻におもむく。

そこにマヌ（人類の始祖）の子孫ではない〔不死の〕プルシャがいて、彼がその人々をブラフマンへと連れて行く。この道が「神道」である。」

・祖道 (pitṛ-yāna) 「他方、村落において、祭祀・徳行とは布施であると念想する人々は、〔火葬に付せられると〕煙におもむき、煙→夜→月の欠ける半月→〔太陽が〕南行する六ヶ月→歳には到達しない。

〔その六ヶ月〕月→祖霊の世界→虚空→月におもむく。月はソーマ王で、神々の食物である。神々はそれを食べる。その残りのある間、かれらはそこに留り、それから再び、来た道を引き返して、虚空→

風→煙→霧→雲→雨となって地上に降る。地上において、かれらは米・麦・草・木・胡麻・豆となって生れる。…誰かがそれを食べ、精液として母胎に注ぐとき、それは漸くにして、精液を注いだ者と同じになる。

【文献】

『ジャイミニヤー・ブラーフマナ』 1,45-46; 49(後半)-50

『チャーンドーギヤ・ウパニシャッド』 5.3-10

『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』 6.2

『カウシータキ・ウパニシャッド』 1 (二道説のみ。王が異なり、質問者にウッターラカはいない)

【参考】

輪廻説の展開

この二道に、悪行をなした者がおもむく地獄を加えると三道になる。

ジャイナ教では畜生を加えて四道、さらに、原始仏教・部派仏教では餓鬼を加えて五道、

大乘仏教では阿修羅を加えて六道になり、地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人・天の六道（六趣）輪廻となる。「三途の川」の三途は地獄・餓鬼・畜生の三悪趣をいう。

また、ブラフマン（中性名詞）はヒンドゥー教では世界の創造を担うブラフマー神、仏教では梵天としていづれも男性名詞で用いられ、最高原理としての意義が希薄になる。なお、原始仏教以来、梵天は天（神々）の一類であり、ウパニシャッドで究極の世界であるブラフマン界も天界の一部として区分される。

3. ウッターラカ

【要約】

ウッターラカの「有」の思想によって確立されたウパニシャッド以来の伝統的一元論に基づく世界展開と人間の構成要素に関する説を概説。

【人物解説】

ウッターラカ・アールニ：ウパニシャッドの代表的思想家。『チャーンドーギヤ・ウパニシャッド』第5章ではプラヴァーハナ・ジャイヴァリから〈五火・二道説〉の教示を受け、第6章では息子シュヴェータケートゥに最高実在である〈有〉(sat)の教説を説き、ヤージュニャヴァルキヤとの関係も『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』に知られる。

『リグ・ヴェーダ』以来の創造神話に関して非有 (asat) からの創造説を排し、一切は〈有〉から生じ、それは三要素 (devatā 本来神格の意味) として展開した。すなわち、創造において光熱 (tejas)・水 (ap)・食物 (anna) が順次生み出され、〈有〉はこの三要素に入りこみ、それぞれが他の二要素と混合して、さまざまな名称と形態 (nāma-rūpa 名色) をつくり出した。この三要素は赤・白・黒の色を有し、身体についてそれぞれ、粗い部分が骨・尿・糞、中間の部分が髄・血・肉、最も細かい部分が語・氣息・思惟を構成している。このことを断食によって思考力が働かなくなることで示し、死に瀕して水から成る氣息は光熱に摂取され、光熱は〈有〉に帰一する。三要素の性質を有する〈有〉それ自体は微細で知覚することは出来ないことを、塩を塩水の中に見ることは出来ないがそれを飲むことによって知られることに喩え、一切はこの微細なものを本質とし、息子に「汝はそれである

(tat tvam asi)」ことを比喩や語源解釈によって繰り返し説く。

ウッターラカ思想は、〈有〉の概念から無を排除し、〈有〉という原因からさまざまな結果が生じるという因果関係を明確にした。結果として生じたものは本質的には言葉による把握 (vācārambhaṇa)、名称 (nāmadheya) に過ぎず、〈五火説〉で祭火として表象される火と水による循環を三要素の展開として合理的に説明し、祭式の神話的世界観は神格を三要素とすることによって解体した。彼の三要素説はサーンキヤ派の始源とも目される。

(『岩波 哲学・思想事典』「ウッターラカ・アールニ」1998, 細田執筆)

#### 4. ヤージュニャヴァルキヤ

##### 【要約】

ヤージュニャヴァルキヤの「アートマンの不可捉」の思想と出家主義の表明を取上げ、初期仏教との比較点を挙げるとともに、仏教の宗教と倫理の特色を考察。

##### 【人物解説】

ヤージュニャヴァルキヤ：ウパニシャッドの代表的思想家。白ヤジュルヴェーダの開祖であり、その学派名に由来するヴァーージャサネーヤの名を冠する。主に、同派に所属する『シャタパタ・ブラーフマナ』では祭式学者、同書の最終部分に属する『プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』ではウパニシャッドの哲人として知られる。この『プリハッド』第34章は「ヤージュニャヴァルキヤ篇」と称され、第3章はウッターラカ・アールニをはじめとするバラモンたちとの討論会、第4章はジャナカ (Janaka) 王との対話に妻マイトレーイー (Maitreyī) との対話を第2章より再録して構成される。

彼の思想はアートマン論に集約され、一切の本質であるアートマンの内観による認識がブラフマンとの合一であり、その境地において相対性の認識は解消し解脱する。アートマン自身は純粹意識である認識の塊であり、主客の対立を超越し、絶対主体であるアートマンは認識不可能で「否。否 (neti neti)」とのみ表現される。

バラモンたちとの討論会において、質問者に席を外して業思想を表明したが、業の担い手としてのアートマンを蛭と刺繍の比喩によって、認識作用とアートマンの関係について睡眠と熟睡の比喩によってジャナカ王に詳説する。輪廻の原因は欲望 (kāma) であり、バラモン教的世界観に基づく一切の欲望をアートマンへの欲望に純化させることで欲望は満たされ、妻マイトレーイーにアートマンの智を説いた後、忽然と出家遊行の旅に出た。祭式学者から出家者への足どりは、バラモンの生き方として後代に確立したアーシュラマの模範を示す。

(『岩波 哲学・思想事典』「ヤージュニャヴァルキヤ」1998, 細田執筆)

#### 参考文献

辻直四郎『インド文明の曙—ヴェーダとウパニシャッド—』岩波新書, 1967年

辻直四郎『古代インドの説話』春秋社, 1978年

服部正明『古代インドの神秘思想—初期ウパニシャッドの世界—』講談社現代新書, 1979年

(講談社学術文庫 1731 として再版, 2005年。ページ数は異なる)

# 西田幾多郎『善の研究』における宗教と倫理

松本直樹

花園大学 文学部 准教授

## 1 西田幾多郎と『善の研究』

1870年（明治3年）、石川県生まれ。1910年（明治43年）以後、京都帝国大学文科大学（現・京都大学文学部）助教授・教授として精力的に哲学研究に従事。その思索と人格の魅力から、師事する弟子たちを中心に、のちに「京都学派（Kyoto School）」と呼ばれる一大人脈を形成、その後の日本の哲学界に巨大な影響を与えた。1945年（昭和20年）、世界戦争へと突き進んだあげく滅亡の淵にあった日本の行く末を憂慮し、その敗戦を予想しながら、事実としては知ることなく没した。

1911年（明治44年）のデビュー作『善の研究』は、出版後、ただちに「明治以後に邦人のものした最初の、また唯一の哲学書」（高橋里美）として高い評価を得た。その難解さにもかかわらず、専門家以外の人々にもよく読まれ、この種の書籍としては珍しく、今日に至るまで多くの版を重ねている。

本講義では、この『善の研究』の議論のうちに、倫理と宗教についての西田の考えを探ることを試みた。

## 2 西田における哲学と倫理

### 2-1 純粹経験の哲学

『善の研究』は「純粹経験」「實在」「善」「宗教」の四編からなり、前半二編が哲学の、第三編が倫理・道德の、最後の第四編が宗教の問題を論じている。倫理と宗教の関係について西田の考えを学びたいなら、彼の哲学思想、とりわけ純粹経験論を踏まえないわけにはいかない。

西田は『善の研究』の「序」において、この書のテーマを「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明して見たい」というふう述べている。「實在（reality）」とは「本当に存在するもの（things that really are）」を意味し、「實在とは何か」「本当は何が／何が本当に存在するのか」という問は、古代ギリシア以来の西洋哲学が追求してきた、きわめて重要な問である。たとえば、やはり古代ギリシアの哲学者タレス（Thales, BC624[?]-BC546[?])は、「万物は水である」と述べたという。万物は「本当は」水である。つまり、この水こそが實在である。「万物は素粒子である」と説く現代の物理学も、ある意味、このような哲学の問の継承者であると言えるだろう。

とはいえ、西田が實在と考えたものは、タレスや現代の物理学者たちが考えるものとは著しく異なる。「すべてを説明する」というのは、やはり哲学の古くからの野心であって、何が實在、つまり本当に存在するものであるかを突きとめ、その實在から他の「すべて」を、つまりは万物を説明し尽くす、ということである（たとえば、現代の物理学があらゆる物理現象を素粒子のふるまいとして説明するように）。西田は先の引用で、そのような説明の原理（もと）になる真の實在を「純粹経験」として提示している。とはいえ、これは奇妙な考え方ではないだろうか。というのも、経験とは要する

に見たり聞いたりすることであるが、そのように見たり聞いたりすること「によって」実在を知るといふのであればともかく、見たり聞いたりすること「それ自体が」実在であるといふのだから。

西田によれば、純粋経験とは「全く自己の細工を棄てて」「毫も思慮分別を加えない、真に経験其儘の状態」、「例えば、色を見、音を聞く刹那……未だ主もなく客もない」経験の純粋状態のことである。

先に述べたように、経験とは見たり聞いたりすることであるが、西田はそこに、ひたすら見聞きしているだけの純粋な経験と、考えることが混入している不純な(?)経験を区別する。日常的にも、よく「よけいなことは考えずにちゃんと見ろ」などと言うが、私たちはしばしば、直接、見聞きすればよいだけのものに、考えることでよけいな補正をかけてしまう。反対に、この補正(「自己の細工」「思慮分別」)をとことん排除し、経験を純化するならば、それは極限的には、たとえば「色を見、音を聞く刹那」、つまり「きらっ」とか「どんっ」とかといった瞬間的な経験に行き着くだろう。

ここで重要なのは、そのような経験においては見聞きする私と、見聞きされる色や音とのあいだに、簡単に言えば、私と物とのあいだによけいなフィルタが差し挟まれることなく、両者はじかに触れあって一つになる、ということである。もはや両者は区別されない。それゆえ、ここではそもそも“私が経験「によって」物を知る”という構図も成り立たない。そこに私や物はない、あるのはただ「きらっ」とか「どんっ」とかいう、「未だ主もなく客もない」経験の純粋状態だけである。

このような経験をイメージすることは、じつはそれほど難しくない。散歩の最中にぱっと目の前が開けて、不意に現れた美しい景色に「我を忘れて」息を呑むとか、それらしい例はいくらでも思いつくことができるだろう。西田も多くの例をあげているが、目の前の仕事に没頭するとか、熟練した技術を行使するとか、あまり「刹那」的(瞬間的)とは言えないような、時間的にそこそこ継続する経験を提示することが多い。ここには見逃しえない重要な問題が隠れているが、今はその点には立ち入らない。とはいえ、その種の経験のうちにも、しばしば、よけいなことは考えず、私が「我を忘れて」物と一体化するようなあり方が現れることは認められるだろう。

西田は、私たちがふつうに考えるように、このような経験の外部に、または以前に私がいり物があつたりするという想定を認めなかった。西田によれば、そのような想定もまた、経験にあとから加えられた「補正」であるにすぎない。まず私がいり物があつて、そうして私が物を経験する(経験「によって」知る)、というのではない。まずは経験(だけ)が「ある」。私も物も、この経験が特定の変容をこうむったときに「ある」ように見えてくるだけの経験の一部、経験内部の現象でしかない。

くり返すなら、「ある」のは私でも物でもない。本当に「ある」のはただ、「誰の」、でも「何の」、でもない純粋状態の経験だけである。西田が「すべてを説明する」哲学の原理として「純粋経験が唯一の実在である」と語るのは、おおよそ、このような考えにもとづいてのことである。

## 2-2 主客合一の倫理

このような理屈っぽい話が倫理の話に、つまり、私たち自身の実地の生き方の問題にどのように関わってくるのか、見当がつかないかもしれない。この議論をもう少し、私たちの実生活の感覚に引きつけて、受けとりなおしてみてもよい。ものごとは「本当は」どうなっているのか。何が私たちの

「リアル (real)」なのか——このような問が、私たちが実際に生きていくうえで、きわめて重要な意味をもつことは明らかである。先に述べたような純粹経験こそが私たちの真の「リアル」(西田の言い方では「真實在」)なのだとしたら、私たちが倫理的に「善く生きる」とは、いったい何を意味するのだろうか。

そもそも、生きていくうえで倫理的な問題が、つまり生き方や行いに関わる様々な葛藤が生じてくるのは、基本的に、私と他との関係においてであろう。この場合の「他」とは、もちろん、主には他人のことであるが、たんなる事物である場合もある。たとえば、何であれ「物を粗末にする」とか「物に当たる」とかいったことが倫理的に善くないと見なされる(人としてどうかと思われる)ようなケースが、それにあたるであろう。

先の西田の考え方では、本来、経験の純粹状態においては、私と物とが対立することはないのであった。とはいえ、私たちがそのような状態をいつでも保っていられるわけではないことは、それこそ経験上、明らかである。私たちの日常は、自他の不断の葛藤に満ちている。「本当は」私も物も(ついでに他人も)「ない」はずなのに、どうしてそのようなあり方が出てくるのだろうか。

純粹経験は対立を含まず、一つに緊密にまとまっている。それゆえ、そこにはまとまろう、一つであろうとする力が不断に働いているのであって、この力を西田は「統一力」と呼ぶ。とはいえ、まとまる力が働くからには、その裏面に、まとまりを崩してばらけようとする力も働いているはずである(そうでなくては、まとまろうとすること自体に意味がなくなる)。それゆえ、ときに、というより多くの場合に、統一力が様々な理由で力を弱め、経験の全体をまとめきれずに局所的なまとまりに退縮する、ということが起こる。このとき、その統一力にはまとめきれない、むしろまとめられることに抵抗するような部分が経験のうちに分かれてくる。それが「物」である。また、このような物に向かい合い、それをまとめようとしてまとめきれずにいる局所的なまとまりが、たとえば、言うことを聞かない物に面してあれこれ悩んでいるこの「私」なのである。

今、「退縮した統一力によってまとめられることに抵抗するような経験の部分が物である」と述べた。抵抗するということは、その物である部分もそれなりのまとまりを、つまり統一力をもつということである。たとえば、物には物の理屈があって、それとうまく噛み合わないかぎりは、私と物との関係もうまくいかない、といったようなことである。この統一力・抵抗力には大きさの違いというものがある、その違いによって、当のまとまりが何として現れるかが決まってくる。たとえば、たんなる事物は抵抗力といってもさほどのことはないが、動植物になるとそれもいかない。うっかり虫を踏みつけたときの(事物にはありえない)「ぞわっ」とする感じは、私たちの足裏に直接的に現れたそのようなまとまり・統一力の感覚である。このように見るなら、私というまとまりと対等に並び立つような強盛な統一力を具えた他のまとまりが他人である、ということになるだろう。

以上の議論から、自他の対立・葛藤を乗り越えて善く生きる、という倫理の課題についても、一つの明確な見方が提示されてくる。

うまくいかないからといって物に当たり散らしたり、物をきちんと活かすことなく粗末に扱ったりする人は、物にきちんと噛み合せて、いわば物と「うまくやっさいこう」とする姿勢に欠けている。そのようなあり方は克服されなくてはならない。そのようなとき、私たちはしばしば、物を相手にあ

れこれと試行錯誤をしたあげく、やがて何らかの「コツ」を掴んでスムーズに事を運べるようになる、といった経験をする。西田が好んであげる技術の習得の例であるが、このときの私は、それまでの自分の狭い見やこだわりを、つづめて言えば「小さな自分」を捨てて、「より大きな自分」へと視点を移し、ものごとを広く見渡すことができるようになったというふうを感じるだろう。

他人についても、基本的には同じことが言える。というのも、先に述べたように、物か他人か（あるいはその中間の動植物か）ということは、それらが具える統一力の大小、つまりは（西田が好む言い方をするなら）「程度の差」でしかないからである。たしかに、西田はあまり論じていないが、他人に特有の事情はある。たとえば、私たちは物が言うことを聞かなくても、その物に「馬鹿にされた」とは感じない。それに対し、他人は私にあからさまに逆らわなくても、私をたんに悪気もなく素通りするだけで、私に「軽んじられた」という気持ちを抱かせるだろう。物に対してもそういうことがなくはないところがやはり「程度の差」ではあるのだが、それでも、他人と物とのこのような違いを甘く見ることは不当であろう。とはいえ、それは他人と「うまくやる」ことの著しい困難さを示唆する事情ではあっても、「うまくやる」ことの意味そのものを変えてしまう事情ではない。

西田は第三編「善」において、「善とは自己の発展完成 self-realization である」と言っているが、その意味するところにも誤解の余地はないだろう。「自己の発展完成」とは、今ふうには「自己実現」であるが、それは決して、もともとある自己をそのまま単純に延長・拡大することを意味しない。もし、自己実現がたんにそのようなこと、つまり、他人を押し退けたり取り込んだりして自分自身を押し通すようなことでしかないなら、それはもちろん、西田が考える善ではない。

西田が言う自己実現とは、あくまで、それまでの小さな自分を捨て、より大きな自分へと自らの中心を移すことを意味する。たしかに、より大きくとも、やはり自分になるのであるから、これを自己実現と呼ぶこと自体に不自然さはない。しかし、より広いまとまりの、より高い中心に自己を移すことが、それまでの狭い自分の視点をわずかでも残し、引きずっているなら、そのような自己実現は事実上、どこかで破綻せざるをえないばかりか、そもそも経験の本来のあり方（主客未分の純粹経験）を外れたところで動いており、経験そのものの本旨に背いていると言わざるをえないのである。

この意味での自己実現が、究極的には「愛」という形をとることも、容易に予想されるだろう。西田によれば、愛とは自他合一の感情である。そこでは、たとえば親が子となり、子が親となって（そこに両者にとっての「より大きな自分」が現れて）互いに相手の利害や喜憂を、そのまま自分の利害や喜憂とするのだという。ありふれた、人によっては陳腐にすら感じられる記述ではあるだろう。とはいえ、私たちはむしろ、このような事柄がありふれているという、まさにそのことに驚くべきではないだろうか。というのも、そのようなことが成り立つためには、私たちはそもそも、各々が私としてあるそのまとまりの中心を、私自身のうちにではなく、他人のうちに置くこと（他人を私のまとまりの中心にすること）ができなくてはならないからである。

そこでは、私は文字通りに他人である。私は他人を生きている、他人が私を生きている、と言ってもよい。西田は第四編「宗教」の冒頭で、キリスト教の『新約聖書』から「生きているのは、もはやわたしではありません。キリストがわたしの内に生きておられるのです」（ガラテヤの信徒への手紙、第二章二〇節）という言葉を用いている。西田によれば、それは決してたんなるたとえ話ではなく、

経験には本来、主客も自他もないことにもとづく、文字通りの（ありふれた）事実なのである。

### 3 西田における倫理と宗教

以上の議論を踏まえ、本講義では後半に、『善の研究』第四編「宗教」の第一章「宗教的要求」を実際に読むことを試みた（時間の都合上、双方向の演習のようにはいかなかったが、原典をきちんと一言一句、読み解くように心がけたつもりである）。それだけに講義内容は多岐にわたるため、ここでその詳細を報告することは断念したい。以下に要点を二つのみ記す。各自で原典に当たられる際の手引きともなれば幸甚である。

(1) まず、「宗教」編の最初の章が「宗教的要求」という表題をもつことに注目しよう。宗教とは何か、いわば私たちが宗教を求める気持ちにもとづいて究明される。素粒子とは何かを、私たちが素粒子を求める気持ち(?)を手がかりに究明するというのは、明らかにおかしい。それに対し、たとえば音楽好きな人が音楽とは何かを、当人が音楽を求める(必要とする)気持ち——“no music, no life”とでもいうような気持ち——を抜きには説明できないと感じたとしても、それほどおかしなことではない。このことは、西田が宗教を、客観的な知識の問題としてではなく、自分自身の生き方(life)の問題として考えようとしていることを示す。宗教とは西田にとって、私たちが生きること、つまりは経験することそのこと(純粹経験)の根本から必然的に出てくる事柄なのである。

(2) 先にキリスト教の『新約聖書』の言葉を引用したが、倫理と宗教は西田によって、少なくとも『善の研究』においてはかなりの程度、連続的なものと考えられている。西田によれば、宗教とは自他の究極の統一を求めることであり、そのようにして有限な(局所的な)自分を超越して無限の生命に合一しようとすることである。とはいえ、そこには重要な断絶・飛躍もある。というのも、そこで求められる統一が究極の統一であるかぎり、その追求は、ほんのわずかでも「自分」というものを——たとえ「自分のために」でなくとも、「自分が・自分で」行うという意味すら——残してはならないからである。西田はこの観点から、同時代の宗教理解を批判し、キリスト教や浄土真宗といった伝統的な諸宗教をも自由に論じてみせている。本章の最大の読みどころである。

#### 【文献】

- 『善の研究』原典

竹田篤司他編『西田幾多郎全集』(新版全集)第一巻、岩波書店、2002年

西田幾多郎『善の研究』藤田正勝注解、岩波書店〈岩波文庫〉、2012年

- 参考文献(『善の研究』以後の思想に触れたものも含む)

西谷啓治『西田幾多郎 その人と思想』、筑摩書房、1985年(『西谷啓治著作集』第9巻、創文社、1987年所収)

上田閑照『西田幾多郎を読む』、岩波書店〈岩波セミナーブックス〉、1991年

氣多雅子『西田幾多郎『善の研究』』、晃洋書房、2011年

## 2022年度チェーン・レクチャー概要

藤田正勝『西田幾多郎『善の研究』を読む』、筑摩書房〈ちくま新書〉、2022年  
松本直樹「重なりと透かし——西田幾多郎『善の研究』における過去と現在の関係について」、西  
田哲学会編『西田哲学会年報』第10号、2013年

# 仏教における他者をめぐる課題

杉岡孝紀

龍谷大学 文学部 真宗学科 教授

## 1. 問題の所在

現代を読み解くキーワードの一つに〈他者〉がある。思想的には、他者の他者性に目を向けることが課題となっている。ただし、注意すべきことは、自己が属する世界を前提として、その内に他者を同化し取り込もうとすることは他者を他者として理解することにはならない。それはむしろ他者の独自性を抹殺する暴力へと連なることになる<sup>1)</sup>。

## 2. 〈他者〉とは

現代において他者の問題を真正面から論じたのは、フランスのユダヤ人哲学者 E・レヴィナスである。彼は第二次大戦におけるドイツ軍による捕虜経験とナチスによる大量虐殺という体験を思想の原点とし、従来の哲学を批判して倫理学の重要性を柱とした他者論を説いた。『全体性と無限』には、「他者は私が抱きうる一切の観念から無限にはみ出し溢れ出ていく」無限者であり、私にとって理解することすらできない存在、絶対的な他者であるという<sup>2)</sup>。そして、他者と自己との出会いを「顔」(visage) に表象している。顔は認識の対象ではなく、また自己の世界に現象学的に顕現することを示すものでもない。それは、顔において他者が到来することを示す<sup>3)</sup>。そこには、例えば M・ブーバーが『我と汝』で明らかにするような「我一汝」の相互的・対話的關係は見られない<sup>4)</sup>。私はただ一方的に他者の呼び声に応答するという関係である。私は他者から働きかけられて絶対的受動性を生きるものであり、そこに他者に対して責任をもった唯一の主体への転換が起こるのである。

内田樹は、レヴィナスの他者には「死者」の意味が含まれているという<sup>5)</sup>。ホロコーストを経験したレヴィナスにおいて、他者とは思弁的な誰かではなく、具体的な「アウシュヴィッツの犠牲者(死者たち)」である。死者は過去の者ではなく、私とその死に対して有責性を負うべき他者であり、未来永劫にわたってその苦痛と悲しみを鎮めるべき、忘れることが赦されない存在である。

## 3. 他者理解と暴力

レヴィナスが告発する「他者性の廃棄は暴力に連なる」という視点は極めて重要である。暴力とは、私たち(自己と他者)が持っている潜在的な実現可能性を奪う不当な力をいう。平和学の基礎を築いたノルウェーの政治学者、J・ガルトゥングによれば、暴力には戦争・紛争・テロといった「直接的暴力」と、諸個人の協調した行動が総体として抑圧的構造を支え、他者に間接的な危害を及ぼすことになる「構造的暴力」(間接的暴力)、さらに様々な文化の中に含まれる思考様式のうち、前二者の暴力を正当化する側面をもつ「文化的暴力」の三種があると述べる<sup>6)</sup>。文化的暴力の批判の矛先はユダヤ教、キリスト教そしてイスラームに向けられており、仏教は平和的な宗教として、むしろそこから学ぶべきことが多いことを指摘する。

確かに、仏教思想の歴史的展開を見ると、諸地域への伝播はその多元的な性格に基づくと考えられる。したがって、仏教本来がもつ寛容な態度をむしろ他宗教も学ぶべきであるという見方は一面真実であると言える。しかし、世界には仏教徒が深く関わる紛争もあり、「仏教は、あるいは浄土真宗は平和の宗教である」というだけでは何の問題解決にもならない。自己とは異なる、私の理解を超えた他者が今現に存在しているという事実に基づく宗教多元の議論ないし他者論が必要であろう。

#### 4. 西田哲学と他者

次に、日本の哲学者における他者理解を見る。西田哲学は、周知の通り、極めて宗教的色彩の強い哲学である。西田が求め解明しようとしたものは、この生死の現実世界の論理構造であり、その課題を根源的な実在を探究する形で遂行した。彼の思想的展開は複雑であるが、それはその根源的な実在をどのように把握し表現したのかという思索の苦闘の歴史でもある。

西田は『無の自覚的限定』において自己と他者との関係を問うている。所収論文「私と汝」では、「汝の底には私がある、私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合するのである、絶対に他なるが故に内的に結合する<sup>7)</sup>」と述べる。かつて「自己が自己に於て自己を見る（映す）」と考えられた「自覚」の立場は、「自己が自己に於て絶対の他を見る」という歴史的・社会的限定という立場から把握される。また、歴史的実在の世界は無数の個物が相互に限定し合う世界であり、同時に「絶対無の場所」自身の自覚的限定の弁証法的世界であると考えられるのである。

西田の場合、永遠の汝は語られないが、レヴィナスの語る〈絶対の他者〉に相応するのは「絶対無」であろう。絶対無は一切のものを包む形なき根源的な実在であり、それ自身はいかなる意味でも対象化することはできないものである。西田に従えば、私の底は絶対無であるから、私が自己の底に他者を発見するということは、私は絶対無の場所において他者と出会うことを意味する。私と汝は絶対に他なるものでありながら、対話と応答を通じて両者相即するという、非連続の連続の関係が語られる。

なお、上田閑照は「私と汝は絶対の無を隔てて相対する」という西田の見方には、「私と汝」がさらに死者との交わりまで含んでゆくことを示唆している。事実、相手が死んでからはじめて「私と汝」になるということもある<sup>8)</sup>」と述べる。レヴィナスから見れば、天皇制ファシズムと侵略戦争を支える論理として利用された西田哲学の弁証法は、ハイデガーの存在論と同様に批判されるかも知れない。

#### 5. 〈他者〉と宗教的实践

真宗学という学問は宗学を批判的に継承すべく近代的な諸学問に学び、またその方法論を導入することによって、諸科学と比肩しうる学問へと脱皮し発展してきた。しかしながら、モデルとした近代的な学問がその根底に他者性の喪失傾向をもっているのだとすれば、現代の真宗学にもこの難点が潜んでいないかを検証する必要がある。他者性の廃棄は、真宗の死を意味する。なぜならば、二種廻向を本質とする「浄土真宗」の教法は、親鸞において「大乘之至極」（『末灯鈔』、『真宗聖典全書Ⅱ（上）』<sup>9)</sup>、779頁）と領解された。大乘とは言うまでもなく、自己を後にして他者に尽くす心、すなわち「自利即利他」の菩薩道のことである。他者の喪失は真宗が大乘の義を失い、また真宗学における社会的実践の原理を見失うことになりかねない。特に実践真宗学の分野では、従来の布教・

伝道実践に加えて現代が直面する人間の諸課題に応答することを課題としている。実践は当然ながら浄土真宗の原理に基づき、またつねにそこへ立ち返る営みにおいてなされなければならない。凡夫の自覚に立った親鸞の菩薩道とは、如来の廻向に基づく「他利利他」の行道である。

親鸞は自力の行信を方便として否定し、煩惱具足の凡夫には「真実の廻向心なし、清浄の廻向心なし」（『信巻』87頁）と述べる。また「薄地の凡夫、低下の群生、淨信獲叵し。何を以ての故に、往相廻向に由らざるが故に」（『浄土文類聚鈔』263頁）などと示されるように、衆生は如来の廻向によらなければ信心を獲得することができない。そこでしばしば浄土教の行道について、往相の行は自利、還相の行は利他であると理解されることがあるが、しかしこのような理解は誤っている。なぜならば、親鸞は現生において信心を獲得した正定聚の機が、「世の中安穩なれ、仏法ひろまれ」と利他行としての念仏実践をなすことを明確にしている。私たちは、この獲信者の称名讃嘆という利他行をこの世における自身の実践行として位置づけられていることを忘れてはならない。私たちにとって大切なことは正定聚の機となって、往相廻向の利他行を実践することにある。それは、菩薩に導かれる者という自覚に立った仏道を意味する。

## 6. 浄土真宗と社会的実践

ところで、従来、真宗の実践については「自信教人信」に基づく伝道を柱として説かれてきた。しかしながら、伝統的な教学がもつ信心の観念化に対する反省から、今日では信心の利益としての「常行大悲」や「信心の智慧」に基づく社会実践が説かれるようになった<sup>10)</sup>。浄土真宗の「信心の智慧」は仏智を意味するため、それを機の上に位置づけることに関しては慎重な見方もあるが、私は大乘仏教の見方を根底にしたそうした実践論を評価しつつ、それでは信心がないと社会的実践はできないのかという疑問を呈したいと思う。

2011年（平成23年）3月11日に勃発した東日本大震災以後、宗派の枠にとらわれない献身的な宗教者の活動によって、宗教と宗教者がもつ根源的な意味やその社会的な役割が見直され始めようとしている。また、生者にとっての死者のもつ意義が思想的に問われ、さらに人々の間に広くボランティア精神と共に利他の心の大切さが再認識されるようになってきている。社会的実践は信仰心を確立した宗教者だけがよくなしうるものだという見方はもはや成り立たない。宗教者に求められているのは、布教を目的としない実践活動であるという意見もある<sup>11)</sup>。真宗の実践は、どこまでも如来より与えられた信心の智慧によって知らしめられた自己の愚かさを羞じながら、念仏申す生活において具体化されるものであり、その実践の原理は「如来と私」の関係の中にあるのではない。念仏を申すところに発見される〈他者〉の存在にこそ、実践の原理があると考えべきであろう。これは、如来（絶対の他者）によって自己に他者の存在が知らされると同時に、他者の存在こそが、私に如来の呼び声を聞かしめるということを意味している。

## 7. 〈他者〉を基調とした真宗学の実践

真宗における他者の意義に関しては、仏教学者の末木文美士の最近の研究にも注目しておきたい。末木は、近代思想史を再検証すると同時に日本人の死生観を問うことによって、合理主義と客観性を

標榜する近代仏教学は他者を排斥してきたことを指摘する。『浄土思想論』ではキリスト教(プロテスタント)とその神学をモデルとした近代真宗学の問題点に言及しながら、日本の思想史から見れば、日本人は現象世界である「顕」の奥に、死者・神仏などを含む他者がまします領域として、「冥」の世界を立ててきた点に注意する。そして日本人の宗教観の特徴は、超越的な神や絶対者の領域と人間と人間との間の倫理の領域という二つの領域に収まらない中間領域を設定し、それを大切にしてきたところにあると指摘する。そしてこの中間領域に、他者としての死者や神仏の存在場所があり、古来日本人はそれをリアルに感じ取ってきたのであって、近代以降、長く忘れ去られてきた死と死者を語る世界の意義を再評価すべきことを主張する<sup>12)</sup>。また、死者は「他者の典型<sup>13)</sup>」であると述べ、大乘仏教は本来、自己と断絶を持つ異質のもの(他者)を対象としていたと見る。そして法然の専修念仏の教えを他者性の復活という視点から評価している。

生者だけでなく死者と共に世界を作っているという末木の理解は重要であると考えられる。死者は私たちが直接的な対話を越えた、いわば理解を超えた絶対の他者である。そして末木の理解に従えば、親鸞の領解においては浄土往生の徳として還相する菩薩も〈他者〉に位置づけられる。還相の菩薩の理解をめぐっては諸説あり、久松真一の真宗批判に応えるべく信後還相の意義を問い直そうとする試みもかつてはあったが、浄土に生まれていない者の還相の菩薩道などありえない。親鸞は「如来の二種の廻向によりて、真実の信樂をうる人は、かならず正定聚のくらゐに住す」(『浄土三経往生文類』584～585頁)、或いは「如来二種の廻向をふかく信ずるひとはみな等正覚にいたるゆへ憶念の心たへぬなり」(『正像末和讃』480頁)と述べるように、二種の廻向は同時に獲信者に廻施されるのであり、その意味で往相と還相は同時に重なっている。還相菩薩の利他教化は親鸞において獲信の場でリアルに捉えられているのである。今現に衆生を教化して共に仏道に向かわしめているのが還相の菩薩である。この点について、岡亮二は「(往生せられた)法然を親鸞は、決して過去の方だと捉えていない。……今まさに現実の場で、還相の菩薩として、親鸞に利他行がなされていると体解されているのである<sup>14)</sup>」という解釈を示している。親鸞にとっての法然は生前、自己とは異なる「賢者」、「菩薩の化身」という他者であった。そして往生後は還相の菩薩という他者として、言わば「生きている他者」と「死者」という二重性をもった〈他者〉であると考えられることができる。

## 8. 文化的差異と他者論

また、末木文美士は「仏教のアクチュアリティ」(『岩波講座現代』6巻、2016年)の中で最近の注目すべき他者論として、T・カスリスの『インティマシーあるいはインテグリティー：哲学と文化的差異』法政大学出版、2016年)を紹介している。カスリスは、文化はインティマシー(親密性)とインテグリティー(統合性)との反復によって形づくられるものだと理解することによって、異なる者との相互理解が可能であることを示唆する。

すなわち、カスリスによれば、「インティマシー」の傾向性の強い人間観は、自己をそれ自体で完結したものを見ず、個人は他者との関係の中において位置づけられる。したがって個の自立よりも他者との親密な関係が重んじられることになる。それは前近代・非西洋・女性・子供をモデルとするものである。このインティマシーの指向性が支配的な文化には、東洋文化、中でも他者との親密なる関

係性を重視する日本文化が該当する。このような特徴をもつインティマシーの指向性においては、私と汝はお互いではなく「所属」の関係になるのである<sup>15)</sup>。

一方、「インテグリティー」の傾向の強い人間観は、自己を自立的に完結したものと捉え、個人を独立した存在と見る。そのように独立した個人は合理的また理性的な判断に基づいて行動し、相互の合意に基づく契約を基盤とした関係を結ぶところに社会が成立する。自己統合的な人間観は、近代・西洋・男性・大人をモデルとしている。このインテグリティーが支配的な文化とは、事の是非を合理的・論理的に判断する傾向をもった西欧文化であると考えられる。そしてカスリスは、こうした特徴をもつインテグリティーの指向性では、私と汝はお互いではなく、お互いと共に所属する、いわば「共属」関係になることを指摘する<sup>16)</sup>。

以上のようなT・カスリスの理解を踏まえる時、浄土真宗（教団）はインティマシーの傾向が支配的であると言える。私は「…と共に」属しているという意味での「同朋」である。したがって、例えば『唯信鈔文意』に記される「…れうし・あき人、さまざまなものはみな、いし・かわらつぶてのごとくなるわれらなり」（696～699頁）の「われら」の理解にも注意する必要がある。「われら」は「われわれ」とよく似た言葉である。しかし「われわれ」は我々であり、「私たち」と同義である。一方、「われら」は「我+等」であり、「我」の複数の意味をもつ。本来の意味は、一人称の人代名詞で単数を表すことから「われら」は「私」の意味となる。すなわち、「石・瓦・礫のごときわれわれ」ではなく「われら」である。このように理解すると、親鸞の「われら」にはインティマシーではなく、インテグリティーの傾向性も見えてくるのである。しかし私と他者が重層しているという、情操的な感覚を強く持つ真宗者は、どうしても他者を自己の一部として理解する傾向があるため、他者の理解が困難になると考えることができる。

## 9. 結びにかえて

以上述べてきたように、〈他者〉とは自己の理解を超え、自己との直接的なコミュニケーションの手段が断絶された者であると規定した場合、真宗において渉猟されてくる課題として、①他者としての如来、②他者としての菩薩・善知識、③他者としての衆生、④他者としての唯除の機、⑤他者としての異宗教、⑥他者としての天神・地祇、⑦他者としての死者、などの意義が挙げられることになる。そしてこれらの課題の解明には、阿弥陀仏と自己と他者（他人と死者）との三者の関係を問い直すことが求められることになる。

そして、これからの浄土真宗はいかにして他者を他者として理解できるようになるのか。しばしば西欧のキリスト教に対して、仏教特に日本仏教には責任を伴った倫理がないと言われてきた。確かに初期の仏教には僧団の律など倫理的な条項がないわけではないが、それは今日の倫理学で論じられる倫理とは異なる。その意味で日本仏教に倫理はないという理解は誤りではない。重要なことは、仏教の思想の内にはないけれども、日本仏教は外からそれを学び受容する寛容さを持っていると考えられるところにある。日本仏教の利点はここにこそあるのであって、浄土真宗も親鸞の聖教の中に倫理や責任に関する言葉を探るのではなく、異なる他宗教から学ぶ姿勢こそが重要なのだと考える。

註

- 1) この講義は、拙稿「真宗他者論（1）—実践真宗学の原理としての〈他者〉—」（『真宗学』129・130 合併号、2014年）並びに「真宗他者論（3）—T. カスリスの文化的差異論を手掛かりとして—」（『龍谷大学論文集』498号、2022年）に基づいて行ったものであり、詳細はこれらの論文を参照ください。
- 2) E・レヴィナス（熊野純彦訳）『全体性と無限』（岩波文庫、2005年）、59頁。
- 3) 同上、52頁。
- 4) 長谷正當「レヴィナス」（山本誠作・長谷正當編『現代宗教思想を学ぶ人のために』（世界思想社、1998年）第六章参照。
- 5) 内田樹『他者と死者—ラカンによるレヴィナス—』（海鳴社、2004年）、164～168頁。
- 6) 木戸衛一・藤田明史・小林広司訳『ガルトゥングの平和理論—グローバル化と平和創造』（法律文化社、2006年）、83～92頁。
- 7) 西田幾多郎『無の自覚的限定』（『西田幾多郎全集』（岩波書店、2002年）新版第五巻、297～298頁。
- 8) 上田閑照『私とは何か』（岩波書店、2000年）、136頁。
- 9) 以下、頁のみを記すものは『真宗聖典全書Ⅱ（上）』からの引用である。
- 10) 信楽峻磨「親鸞における信と実践」（『親鸞における信の研究（下）』（永田文昌堂、1990年）、590頁。
- 11) 谷山洋三「被災地から見た『臨床宗教師』の可能性と課題」（『宗教研究』375、2013年、107～108頁。「東北大学文学研究科実践宗教学寄附講座」HP参照。
- 12) 末本文美士『浄土思想論』（春秋社、2013年）、21頁（図三）、40頁。
- 13) 同上、50頁。
- 14) 岡亮二「親鸞思想に見る「往相と還相」（下）」（『龍谷大学論集』446号、1995年）、139～144頁。
- 15) 衣笠正晃訳『インティマシーあるいはインテグリティ—哲学と文化的差異』（法政大学出版局、2016年）、53～58頁参照。
- 16) 同上、82～92頁参照。

【参考文献】

- ・E・レヴィナス（合田正人訳）『存在の彼方へ』講談社学術文庫、1999年。
- ・長谷正當「言葉と他者」『宗教の根源性と現』第1巻、晃洋書房、2001年。
- ・小坂国継『西田哲学の基層—宗教的自覚の論理—』岩波現代文庫、2011年。
- ・J・ガルトゥング（木戸衛一他訳）『ガルトゥングの平和理論—グローバル化と平和創造』法律文化社、2006年。
- ・M・ブーバー（植田重雄訳）『我と汝・対話』岩波文庫、1979年。
- ・久松真一「還相の論理」『久松真一仏教講義』第3巻、1948年。

- ・ 上山大峻「『信心の智慧』について－親鸞教学への一視点－」（中西智海先生還暦記念論文集『親鸞の仏教』永田文昌堂、1994年。
- ・ 末木文美士『他者／死者／私－哲学と宗教のレッスン－』岩波書店、2007年。
- ・ 拙稿「〈仏教〉思想の対話的研究－その座標軸を求めて」『仏教文化研究所紀要』49号、2010年。

---

## 2022年度 京都・宗教系大学院連合主催 院生発表会概要

---

2022年7月30日(土) 13時30分～15時50分  
オンライン

発表時間：15分 質問時間：5分

### 【皇學館大学】

「神道美術」の展開—「紀元二六〇〇年記念奉祝神道美術展覧会」を画期として—  
近藤 嵩 脩（皇學館大学大学院 文学研究科 神道学専攻 博士前期課程）

### 【同志社大学】

日韓のキリスト教シオニストによる和解の取り組み  
—その日韓キリスト教関係史における位置—  
石井田 恵（同志社大学大学院 神学研究科 神学専攻 博士後期課程）

### 【花園大学】

夢窓疎石の浄土教思想について  
松田 興市（花園大学大学院 文学研究科 仏教学専攻 博士後期課程）

### 【佛教大学】

法然は如何にして『往生要集』を「但念仏」と解したか  
下端 啓介（佛教大学大学院 文学研究科 仏教学専攻 博士後期課程）

### 【龍谷大学】

日本言語文化における仏教語の受容—「安堵」を中心として—  
郭 桐琳（龍谷大学大学院 国際学研究科 国際文化学専攻 博士後期課程）

### 【大谷大学】

中世加賀国における本願寺勢力と在地寺社—白山本宮との関わりを中心に—  
下村 優佳（大谷大学大学院 人文学研究科 仏教文化専攻 博士後期課程）

# 「神道美術」の展開

## — 「紀元二六〇〇年記念奉祝神道美術展覧会」を画期として—

近藤 嵩 脩

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

「神道美術」といえば、垂迹画や参詣曼荼羅、神像、神宝そして建築に及ぶ、神道に関係する美術資料群を包括した言い方であることは、今や周知のものであろう。しかし、この概念は「日本美術」や「仏教美術」と比べて新しいものである。

この概念の体系化を試みた景山春樹氏は、昭和37年に『神道美術の研究』（臨川書店）を発表し、昭和四十年に『神道の美術』（塙書房）、そして昭和四十八年に集大成となる『神道美術』（雄山閣出版）を著した。『神道美術』は、カラー図版12点を含む52点の口絵に加え、本文中にも185点の挿図を載せる大判のものであり、これにおいて氏による「神道美術」の体系化は一応の区切りをみたといつてよいだろう。

ただ、「神道美術」の構想自体は、景山氏に端を発するものではない。それ以前にも、神道と美術の関係に着目し、それを体系化しようとする試みが存在した。それが、「紀元二六〇〇年奉祝神道美術展覧会」（以下「神道美術展」）である。

そこで本発表では、「神道美術展」と、これまで先行研究で扱われてこなかった全3回「神祇並神道史に関する資料展観」との連続性に注目することで、「神道美術」という概念がいかに関係形成されたのかということの問題とした。

### 「神道美術」への関心

まず、神道界において先駆的に神道と美術の関係について着目し、それをまとめた論考の中で述べたのは、宮地直一氏である。氏は、大正5（1916）年に『国華』に寄稿した「熊野垂迹絵考説」において、神道における「芸術」や「美術」がまだ重要な命題とされていない状況を指摘しており、仏教美術に対して「神道の美術」の存在を確信する。

ただ、注目すべきは、宮地氏がとりわけ「絵画」研究の伸び悩みを指摘していることである。驚くべきことに、神道と美術の関わりを論じる上で、「絵画」という視点の提示は他の部門に比べて後発的なものであったことが伺える。

また、学術雑誌では、川勝政太郎氏が主幹となって昭和5（1937）年に第1号が刊行された『史迹と美術』に、美術史関係者の神道に対する関心が現れている。第四号の時点ですでに川氏は「巖島神社の建築美」という評論を寄稿しており、そこでは、巖島神社を評して「仏寺建築の極彩色の装飾的の美に反し、あくまでも丹と白の色の対照の美、建築の示す線の交錯による美を強調し、且つ山水の景に調和を求めて他に類のない所に巖島神社の建築日の真価がある。」と述べている。こうした「神

道の美」論は、ブルーノ・タウトが『日本文化私観』で述べたような、神道と自然の調和に独自の美的価値を求める文脈の延長にあると言えるだろう。

このように神道関係の美術は、大正から昭和初期にかけて散発的に個別研究の蓄積が進んでいくが、「神道の絵画」という視角の議論はきわめて僅かである。結論を先取りするなら、「神道美術」という枠組みの形成は、常にこの分析視角の展開と深く関係しているのである。

### 「神祇並神道史に関する資料展観」

第1回「神祇並神道史に関する資料展観」は、昭和11年の京都帝国大学文学部各科連合大会に合わせ、同国史研究室の企画で同文学部陳列館にて展示され、翌年、翌々年も会名を「神道史資料展観」に変更しながら開催されている。(以下、全て「展観」と表記)

全3回の「展観」は、現代では一般的な形式である、書籍から美術品に至るまでを収集対象とする神道に関する企画展示としては、管見の限り国内で初めての催しである。

「展観」では、神道関係の美術資料群に、一定の分類が与えられた。特に絵画資料については、資料の性質ごとに細かい分類がなされたことが伺える。展示構成の詳細は、紙面の都合上、『神祇並神道史に関する展覧会目録』『第二回神道史資料展観目録』『第三回神道史資料展観目録』(いずれも京都帝国大学文学部国史研究室発行)が存在するため、そちらに譲りたい。

それでは「展観」における美術資料の扱いについて整理しよう。

まず第1回「展観」では、第1部「御神号並御神影」のうち、「二 御神影」「三 曼荼羅類」にそれらがまとめられている。前者は主に垂迹神も含めた単身の神の姿を描いたもので、後者は本地仏を描きこんだものと、社頭を描きたいわゆる「宮曼荼羅」がこれを構成しており、本展の展覧会評(『史林』22(1))は、後者を特に「社寺曼荼羅」と呼称している。

次に、第2回「展観」において特筆すべきは、「社殿」「社地」「社領」の資料としての絵画、すなわち「神社古図」「境内図」、そして「一般崇信」という分析視角が追加されたことである。これらはいずれも社殿の風景や境内の様相を描いたもので、宗教的意義の有無、深浅によって区分されている。ただ、これらはそれぞれ完全に独立しているわけではなく、曖昧さを残して線引が成されている。展覧会評(『史林』23(1))には、「近江多賀神社の古図と摂津丹生神社一山之図とは、第3部一般崇信の図に加へられた神宮徴古館蔵の参宮曼荼羅と全くその図様を同じくし、単なる実用的目的以外に一種の曼荼羅として描かれたものと考へられ」とあるように、第2回「展観」のフレーミングではとらえきることができない絵画が存在したのである。そしてこれらの絵画は、後に「社寺参詣曼荼羅」と呼ばれるようになる。

そして第三回「展観」は、世情を反映して戦時色の濃い展示となり、神道史というよりは皇室、軍事というテーマに沿った展覧会となった。

### 「神道美術展」

「紀元二六〇〇年奉祝神道美術展覧会」は、昭和15(1940)年10月26日から11月8日の2週間にわたり、大倉集古館の特別展として開催された。その意図するところは、本展『図録』所載の瀧精

一氏による「序」には、開催意図は「敬神思想の昂揚と国粹美術の顕彰」であるとしたうえで、「従来我芸術文化に関する展覧会の開催されたものは甚だ多いが、神道美術展覧会は今回が初めて」とある。

次に「神道美術展」の展示構成を概観する。まず神道にかかわる美術品を絵画、彫刻、工芸、建築の4部門に分類する。まず絵画部門では、小区分として、明記こそされないが、神の像様を描いたもの、神仏習合絵画（曼荼羅）、そして「宮曼荼羅」がそれぞれ系統ごとにまとめて展示されている。次に彫刻部門では神像および狛犬を扱う。工芸部門では、御神宝類がその多数を占めはするが、ほかにも考古資料や、そのほか神社がもつ工芸品が出展される。最後に建築部門では、神社建築の縮小模型と、社頭を描いた絵画をもって展示が構成されている。

以上のことから、神道美術展の展示構成において、絵画資料の分類が明確ではないという問題点を指摘したい。これは部門ごとの資料数の偏りを解消するという目的があったのかもしれないが、やはり神社境内を描いた資料の多くが建築部門に分類されていることは注目すべきである。

こうした「神道美術展」における絵画部門の分類は、第一回「展観」における「御神号並に御神影」の性質と酷似しており、かつ建築部門に神社境内を描いたものが多く展示されていることは、第2回「展観」の「神社」部門に絵画資料が展示されたことと同様の態度であるということができ、その中に「参詣曼荼羅」が含まれていることを鑑みると、「展観」における「実用的絵画」と「礼拝画」の両要素を持つ絵画に対する曖昧な分類さえもそのまま「神道美術展」に引き継がれていると言ってよいのである。さらにいえば、本展の意図する敬神思想の高揚とは、第3回「展観」の展示態度に近いことも指摘できよう。

### 「神社古図」と「神道美術」

それでは最後に、「神道美術展」とその後の「神道美術」の動向について考察を加えたい。

ここで問題とするのは、昭和17年刊行の『神社古図集』である。これは、宮地直一氏の監修のもと、資料の調査、解説を主に福山敏男氏、そして大場磐雄氏、近藤喜博氏の協力で完成した。「神道美術展」以降、景山春樹氏の『神道美術の研究』までの間で唯一の神道の美術を大々的に扱った書物である。ここで留意すべきは、福山敏夫氏、大場巖氏はともに「神道美術展」に関わっており、編集作業の実質のリーダーを務めたのは宮地氏ではなく福山氏であったという事実（『神社古図集続編』、1990年に扱った）である。これは、「神道美術展」以降、神道の絵画資料の研究が、神社建築を専門とする研究者の手によって発展を遂げたことをしめすものである。そこに所収される「神社古図概説」では、神道の絵画の分類として、以下の四項目を設定する。

1. 信仰のために作られたもの
2. 行政上の必要から作られたもの
3. 社頭の現状を正確に後世へ伝えんとするもの
4. 鑑賞のためのもの

こうしてみると『神社古図集』は、これまで「展観」「神道美術展」で見てきたような絵画の分類法を明文化した最初の例であるといえる。

また『古図集』には「曼荼羅類」も多数収録されているが、先の展覧会との大きな差異は、「曼荼羅」や「社寺曼荼羅」が「神社古図」という大きな概念を構造する要素になっていることである。とりわけ、第二回「展観」で「神社の古図」が「境内図」「社寺曼荼羅」などと同列の一項目として扱われていたことを考えると、「神社古図」という用語の地位が飛躍的に上昇したことがうかがえる。

#### まとめ

以上を総括すると、「神道美術展」の絵画展示は、「展観」における神道絵画を踏襲したもので、「神道美術」という分析概念を提示するにあたり、新たにその体系の構築を図るものではなかった。その後、景山春樹氏の著作が発表されるまで、『神社古図集』が神道の美術を網羅的に収録した唯一の書籍であったが、本書は神社建築研究の延長線上にあるものであった。第2回「展観」で「神社古図」の展示がなされ、そうした社頭絵図の多くが「神道美術展」の建築部門に出陳された上で、『神社古図集』の出版がなされたことは、「神道美術」形成段階において、「神社古図」の地位を高め、「神道美術展」絵画部門に展示されたような「御神影」の存在感を相対的に低いものにしたと言えるだろう。

# 日韓のキリスト教シオニストによる和解の取り組み —その日韓キリスト教関係史における位置—

石井田 恵

同志社大学大学院 神学研究科  
神学専攻 博士後期課程

## はじめに

キリスト教シオニズムは、非ユダヤ人キリスト者が聖書解釈に基づきシオニズムやイスラエルを支持する運動である。本稿では、日韓のキリスト教シオニストによる和解の取り組みの特徴について、日韓キリスト教関係史との比較から明らかにすることを旨とする。以下では、それぞれの運動について概観したのち、これらの類似点および相違点を指摘したい。

## 1. 日韓キリスト教関係史における和解の取り組み

太平洋戦争敗戦から1965年の日韓基本条約締結までの時期、日韓キリスト者の交流を見出すことは難しい<sup>1)</sup>。竹ノ下弘久によれば、日本のキリスト教会は、戦後、日本社会全般と同様に自己を加害者として規定することはできなかった<sup>2)</sup>。しかし、1960年代初頭からエキュメニカル運動を通じて徐々にアジアの教会との交流が始まり、日本の教会の戦争責任が追求されることになった。わけても韓国からの告発は日本の教会に大きな影響を与えた<sup>3)</sup>。

1967年に日本基督教団から発表された「第二次大戦下における日本基督教団の責任についての告白」（以下、「戦責告白」）は日韓基本条約をめぐる日韓キリスト者のわだかまりを克服するきっかけとなり、その後の日本基督教団と韓国基督教長老会、大韓イエス教長老会、基督教大韓監理会との関係構築に繋がった<sup>4)</sup>。1970年代に日本のキリスト者は韓国キリスト者の民主化運動を支持し、この関係は1980年代、90年代の朝鮮半島統一に向けた韓国キリスト教の運動を後押しした<sup>5)</sup>。

日本基督教団以外の教派は尾山令仁などの例外を除き<sup>6)</sup>、「戦責告白」の後、沈黙を守っていた<sup>7)</sup>。しかし、1980年代に入ると、日本基督教団以外の中小教派からも韓国問題、戦争責任問題に対する歴史的罪責告白がなされ、カトリックからも戦責告白が出される<sup>8)</sup>。そして戦後50年にあたる1995年の前後には、福音派諸団体から戦時下の罪責告白が相次いで発表された<sup>9)</sup>。しかし、その後、これらの戦争責任告白が十分重んじられてないという指摘もある<sup>10)</sup>。

## 2. キリスト教シオニズムによる日韓の和解運動

キリスト教シオニストがユダヤ人を支持する背景には、ヨーロッパにおける激しいユダヤ人迫害、特にホロコーストに対する罪悪感と反省がある<sup>11)</sup>。彼らはユダヤ人と非ユダヤ人が「一人の新しい人」（エフェソの信徒への手紙 2:14-15）として和解すべきと考えている<sup>12)</sup>。しかし、それに加え、ユダヤ人の少ないアジア各国において、近年、ユダヤ人との和解の運動に参加する各国間のキリスト教シオニスト同士の和解と一致の運動も派生的に生まれてきている。

## (1) ユダヤ人とキリスト教徒の和解

日本や韓国のキリスト教シオニストらによっても、キリスト教における反ユダヤ主義に対する謝罪や、ユダヤ人とキリスト教徒の和解は強く意識されている。日本におけるキリスト教シオニズムの一つの潮流をなすホーリネスの中田派の流れを汲む大槻武二（1906-2004）が設立した聖イエス会は、キリスト教徒がユダヤ人に福音を説く資格がないと考えており、自らの使命をイスラエルの再興とエルサレムの平和のために祈ることとしている<sup>13)</sup>。1995年には広島にホロコースト記念館を開館している<sup>14)</sup>。

旧ホーリネス系の教会で信仰を持った李華峰も1984年に慰めの声宣教団・万国祈りの家を建て、反ユダヤ主義に対する赦しを請う活動を中心に行った<sup>15)</sup>。基督聖協団も、1999年と2000年に、反ユダヤ主義に対する悔い改めとしてイスラエルに代表団を派遣している<sup>16)</sup>。

リュ・ジェウク（류 예호수아, 류재욱）が代表を務める韓国のヨベル・ミニストリー（요벨 미니스트리）もキリスト教の反ユダヤ主義についての謝罪文をイスラエルの都市やアウシュビッツにおいて配布している<sup>17)</sup>。

## (2) アジアの和解への展開

キリスト教シオニズムがアジアで拡大する中、アジア諸国、諸民族の和解を目指す動きが見られるようになった。以下では、日韓に関して3つの例を紹介する。

第一は、トム・ヘス（Tom Hess）が1987年にエルサレムで始めた Jerusalem House Of Prayer For All Nations（JHOPFAN）である。エルサレム、イスラエル、諸国のために祈り、仕えることを使命とし<sup>18)</sup>、エルサレムを中心に、世界地図を放射状に12等分し、祈りの地域を設定している。日本、中国、台湾、韓国は同じグループに分類される。2009年5月に名古屋で開催されたアジア大会では、日中韓の和解と一致がテーマとなった<sup>19)</sup>。

第二の例は、David Demianによって1995年にカナダで始められた集会「ギャザリング」である。反ユダヤ主義への悔い改めに始まった同運動は、諸国民の一致を目指しており、これまで中華圏、韓国、日本、エジプト、ヨルダン、イスラエル、ドイツなどで開催されてきた<sup>20)</sup>。2003年の台湾ギャザリングには、中華圏の人々を中心に二万人が参加し<sup>21)</sup>、2014年には沖縄、翌2015年は神戸、2019年は京都で開催されており、メシアンニック・ジューもメッセージを語っている<sup>22)</sup>。近年は韓国でも多く集会が持たれている<sup>23)</sup>。

第三の例は、2009年、103団体の協力のもとシオンとの架け橋によって開催されたアジア・メシアンニック・フォーラム（AMF）である。ユダヤ人を通じた諸民族の和解と一致が主題となっているこの集会は、メシアンニック・ジューらの提案によって始められた。その後、アジア各国（韓国、シンガポール、フィリピン、台湾、タイ）において隔年で持ち回り開催されている<sup>24)</sup>。

これらの運動では、日韓の和解のみならず、第二次大戦時に日本の占領下にあった国々と日本の和解、米国と日本の和解、中国本土と台湾、南北朝鮮の和解なども取り上げられている<sup>25)</sup>。

おわりに

以上、戦後の日韓キリスト教関係史と日韓のキリスト教シオニズムにおける和解の取り組みについて論じた。エキュメニカル運動を目的に集まった日韓のクリスチャンが和解に向かったことと、「ユダヤ人とキリスト教徒の和解」を目的に集まったアジアのキリスト教シオニストが日韓の和解へと向かったことの間には類似性が認められる。隣人との和解は、新約聖書における中心的テーマの一つであり、対立関係にある国や民族のキリスト教徒たちが会う機会があれば、和解を目指す運動が起こるのは自然な流れとも言える。

キリスト教シオニズムの際立った特徴は、「ユダヤ人とキリスト教徒との和解」から出発した運動が、日韓のみならず、多くの和解を促進していることにある。今後、キリスト教シオニストの和解の運動の背景にある、神学的根拠も明らかにしていきたい。

注

- 1) 富坂キリスト教センター編『日韓キリスト教関係史資料 III』新教出版社、2020年、5頁。呉允台『日韓キリスト教交流史』新教出版社、1968年、286-287頁。
- 2) 竹ノ下弘久「日本のキリスト教会と戦争責任」、『解放社会学研究』11、1997年、79-104頁、83頁。
- 3) 竹ノ下弘久、「日本のキリスト教会と戦争責任」、85-6頁。
- 4) 富坂キリスト教センター編、『日韓キリスト教関係史資料 III』、107頁。
- 5) Chi-Man Lee, "The Role and Contribution of Japanese Christianity during the 1980s' South-North Korean Unification Movement," *Korea Presbyterian Journal of Theology* 50 (4), 2018, 133-159, 156-7, 142. 富坂キリスト教センター編、『日韓キリスト教関係史資料 III』、675頁。
- 6) 尾山令仁は1965年から韓国水原の提岩里にある提岩教会への謝罪と会堂再建のための募金運動をしていた。山口陽一「戦後七〇年と福音派諸教会の戦責告白」、『時の徴』同人編『日本基督教団戦争責任告白から50年——その神学的・教会的考察と資料』2017年、29頁。
- 7) Jeong-ming Seo、「『韓日併合』に対する日本のプロテスタントキリスト教界の見解」、116頁。
- 8) 山口陽一、「戦後七〇年と福音派諸教会の戦責告白」、30頁。Jeong-ming Seo (서정민)「『韓日併合』に対する日本のプロテスタントキリスト教界の見解」『韓国キリスト教と歴史』(「한일병합」에 대한 일본 프로테스탄트 기독교계의 견해)『한국기독교와 역사』34, 2011, 79-120, 116頁。戒能信生、岩井健作、木邨健三、内藤達朗「再び戦責告白を問う(前編)」、『福音と世界』62(12)、2007-12、28-41頁、38頁。
- 9) 徐正敏は戦後発表された38編の声明を調査しているが、そのうち9編が1995年に発表された声明である。Jeong-ming Seo、「『韓日併合』に対する日本のプロテスタントキリスト教界の見解」、117頁。
- 10) 戒能信生他、「再び戦責告白を問う(前編)」、29頁。
- 11) Judith Mendelsohn Rood and Paul W Rood, "Is Christian Zionism Based on Bad Theology?" *Cultural Encounters* 7, no.1 (2011): 37-48, 42.

- 12) Joseph Williams, "The Pentecostalization of Christian Zionism," *Church History* 84, no. 1 (2015): 159-94, 193-194.
- 13) マーク・R・マリンス (高崎訳) 『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』 トランスビュー、2005年、154頁。
- 14) ホロコースト記念館「ホロコースト記念館の歩み」[https://www.hecjp.org/what\\_hec.html#history](https://www.hecjp.org/what_hec.html#history) (last visited July 4, 2022).
- 15) 2017年11月にLCJE日本支部によって開催された東アジア・ユダヤ人伝道カンファレンスのプログラム232で活動内容について報告している。
- 16) 石川洋一『ユダヤ人はなぜ選民なのか』いのちのことば社、2007年、260-318頁。
- 17) "브래드쇼 168 회 . 우리가 정말 죄송합니다 - 류예호슈아 선교사" Brad TV, November 15, 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=anpZpysciKg&t=213s> (last visited July 4, 2022).
- 18) 台湾・香港等の中華圏運動は2000年代にJHOPFANでヴィジョンを受け取った指導者らを中心に展開されるようになったという。Chi Huei Huang, " 'Jump to Jerusalem' : The new back to Jerusalem movement of the Chinese Christian world, 2000-2010," Doctor of Missiology Dissertation, Fuller Theological seminary Faculty of the School of Intercultural Studies, 2011, 42-3.
- 19) 「祈りの祭典」は2006年以来、日本でも開催されている。「『日中韓の一致』求めて祈る 祈りの祭典・国際大会 in 名古屋」『リバイバル・ジャパン』2009年7月1日号。
- 20) 2010、2011、2012年には香港で、2013、2014、2016年にはイスラエルで大会が開催されている。"Past Gatherings," Watchmen for the Nations, <https://watchmen.org/past> (last visited July 4, 2022).
- 21) "Taiwan's National Day of Repentance," Watchmen for the Nations, February 28, 2003. <https://watchmen.org/resources/articles/2020/9/29/taiwans-national-day-of-repentance> (last visited July 4, 2022).
- 22) "Past Gatherings," Watchmen for the Nations, <https://watchmen.org/past> (last visited July 4, 2022).
- 23) "Past Gatherings," Watchmen for the Nations, <https://watchmen.org/past> (last visited July 4, 2022).
- 24) 2011年にAMFの韓国大会を共催したIMNはミニストリーの信条のひとつに、「福音によってイスラエルとパレスチナ、イスラエルと諸国民の『新しい一人の人』の関係が成就されるように和解者の役割を担う」ことを掲げている。"IMN 사역신조," 이스라엘 사역 네트워크 <https://www.imn.or.kr/about-5> (last visited July 4, 2022).
- 25) 石井田恵「東アジアにおけるキリスト教シオニズムの歴史的展開および活動内容について——1990年代以降を中心に」『一神教世界』12、2021年、65-89頁。

# 夢窓疎石の浄土教思想について

松田 興市

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

南北朝時代に足利直義（1306—1352）が、禅僧の夢窓疎石（1275—1351）から教誡を受けたとされる問答の記録が『夢中間答集』として刊行されたが、これを読んだ浄土宗僧智演（1290—1372）は「夢窓は浄土宗を小乗と謗っている」と反駁して『夢中松風論』を著わした。これに対して夢窓は『谷響集』を刊行して反論したとされる。拙論では、日本禅宗興隆の礎を築いた夢窓疎石を研究対象に取り上げ、彼が、浄土宗僧として活躍していた智演との間で繰り広げた論争を分析することにより、夢窓がもっていた浄土教思想を明らかにしようとするものである。

## 1. 禅僧夢窓疎石と浄土宗僧智演について

夢窓は、密教から禅に転向して高峰顕日（1241—1316）の法を継ぐ。後醍醐天皇（1288—1339）、足利尊氏（1305—1358）、足利直義を外護者として、南禅寺住持等を経て後醍醐天皇の菩提を弔うための天龍寺創建、元弘の乱以降の戦没者を追悼する安国寺利生塔の建立等を足利政権に提案して推進した。又、仏教教義を巧みな方便を用いて理路整然と説き、その弟子は1万3千余人とされ、七代の天皇より国師号を賜り、七朝の帝師と称される<sup>1)</sup>。

智演は、京都において諸宗の学者を訪ね、東福寺の禅僧虎関師鍊（1278—1346）とも交流し、さらに関東に下り、鎌倉光明寺では、浄土宗第四祖良暁（1251—1328）に付いて白旗の正流を受けて門弟となる。慧遠の業績を慕い、師資相承の問題を自ら解決しようとして文保元年（1317）に渡元する。優曇普度（?—1330）に学び、帰朝して旭蓮社大阿弥陀経寺を創建する<sup>2)</sup>。

## 2. 浄土宗の大乗・小乗論争

夢窓が著した『夢中間答集』に対して、浄土宗僧智演は「夢窓は浄土宗を小乗と謗っている」と非難して『夢中松風論』を著した。その論争の出発点となったのが、浄土宗の大乗・小乗論争である。拙論は、夢窓と智演の思考方法の相違を考察し、二人の思想と論争の背景を解明するものである。浄土宗の大乗・小乗論争とは、浄土宗を大乗と小乗のいずれと見なすかという点をめぐって為された論争である。その起点となったのが、『夢中間答集』84段に記されている以下の一節である<sup>3)</sup>。

浄土宗ヲ立玉ヘル宗師モ、自心ハ大乘ノ深理ヲ解了シ玉ヘトモ、愚人ヲ誘引セムタメニ、シハラク浄土穢土ヲ分チ、自力他力ヲコトハリ玉フ人アリ。カヨウナルヲハ、無智ノ人ト申スヘカラス。是則菩薩ノ大悲方便ナリ。然レトモ、浄土宗ヲ信スル人ノ中ニ、穢土ノ外ニ浄土ヲ求テ念仏申スヲハ了義ノ大乘ト名クヘカラス<sup>4)</sup>。

つまり夢窓によれば「浄土一穢土」「自力一他力」という区分は衆生を導くために仮に立てられたものにすぎず、穢土の外に浄土を求めて念仏するのは「了義ノ大乘」ではないというのである。

反論者の智演は、この文章の「了義ノ大乘」の「了義」を省いて「大乘」に変え、「浄土宗ヲ信ズル人ノ、穢土ノ外ニ浄土ヲ求テ、念仏申スヲバ、大乘トナヅクヘカラズ」と夢窓の趣旨とは違う意味に変えて引用し、その終わりに、「読申シ畢テ云ク、此等ノ詞ヲ見侍レバ、念仏ヲ小乗ト申シ定メ侍ル歟ラント見エタリ」と述べているのである<sup>5)</sup>。

夢窓は浄土宗を「了義大乘」とはしなかったが、それを「小乗」と軽んじる当時の禅宗の風潮に批判の眼差しを向けていた。夢窓は云う、「今時禅宗ヲ信ズル人ノ中ニ、念仏ノ法門ハ小乗ナリ、念仏者トテ愚癡ナル人ナリト思テ、一向ニ是ヲ隔ツル人アリ。是モ又祖師ノ宗旨ハ、人々具足セリトイフコトヲ、知ラサル故ナリ」と<sup>6)</sup>。また念仏を「小乗」と断ずる短絡的な見方が夢窓になかったことは、以下の一文からもはっきりと理解することができる。「念仏三昧ニ大小ノ相ナシ。機根ノ領解ニヨリテ差別アリ」<sup>7)</sup>。このように夢窓は念仏に没入した三昧の状態には「大乘—小乗」の相はなく、それはあくまで実践する者の機根（＝仏道修行者の能力）の差によると述べているのである。

### 3. 夢窓と智演の思考方法の相違

「夢窓は浄土宗を小乗と誹謗している」として智演が起こした論争の経緯を見ると、夢窓と智演の思考方法が違って、それが意見の対立の根本的な原因になっていると推測できる。智演の考え方が二元論的であるのに対して、夢窓は二元的な二項対立の世界を低次のものとし、高次の世界では二項対立が解消するという見方を処々で提示している<sup>8)</sup>。

智演によれば、念仏行者は衆生救済をしないから小乗だと夢窓が主張しているとして、往相・還相を根拠にし、悲増・智増を語ることによって反論しようとしている。往相廻向とは、衆生済度のために自己の功德を他の人に振り向けて共に浄土に生まれることを願い、還相廻向とは、浄土に往生した者が再びこの穢土に生まれて、衆生の救いのための教化を垂れることを阿弥陀仏の他力によりなさしむ。智演は、阿弥陀仏の他力を願う故に、念仏行者は専ら衆生済度の心を発すものなのだとしている。

さらに智演は、菩薩には悲増と智増の二類があるという。悲増菩薩とは、自ら悟りに至ることよりも、衆生済度の志が深く、自分が地獄に堕ちても、一切衆生の抜苦を願って穢土に没在する菩薩のことである。一方の智増菩薩は、衆生済度の心は発すが忍力が弱いので、先ず仏所に詣でて忍力を成就し不退転を悟ることで、障礙無く他を導き救うことができるという。そして、往相廻向して自証を尽くし、還相廻向して、穢土に於いて衆生救済する智増菩薩が最強の菩薩であると反論する<sup>9)</sup>。

これに対して夢窓は『谷響集』に於いて、『地藏本願経』の説く地藏菩薩と一切智成就如来を挙げて、悲増・智増は仮に分けられたものであるという。悲増の菩薩は、衆生に慈悲を与え衆生を済度した後に、自ら仏道を成就する、つまり地藏菩薩がそれであり、生死の中に輪廻する衆生の苦に代わろうとして、わざと煩惱を尽くさないのである。一方の智増の菩薩は、自ら先ず仏道を成就して後に衆生を救う、一切智成就如来がそれであり、衆生済度の大願を発して、先ず自証を実現しようと進むが、自然に化他の功德も成就する。それゆえ自証も化他も正しいのであるから、仮に智増と悲増を分けた

までのことである。道心堅固であるならば何れも妨げられるべきではなく、自分の願うところを本にして諸宗が互いに誇り合うのは誤りであると夢窓はいう<sup>10)</sup>。

### おわりに

『夢中間答集』を読めば、そもそも夢窓の考えによれば、必ずしも浄土宗を否定していないし、受容している部分が多くあることが分かる。夢窓の思考の原点は、二項対立しているように見えるものも、道心堅固であるならば優劣を付けるものではなくどちらも尊いのであって、両者それぞれが我を張って互いに誇り合うことは、何の意味も無いと考えていた。

これに対して智演は、禅と浄土という現象界の課題に軸足を置いて論争に臨んでいるから、当然、二項対立する課題が中心になり「無相が勝れ、有相が劣ると考えて、有相念仏の行業を小乗とし、無相禅定を大乘としたのだろう」と、夢窓を非難することになる。論争は二項を立て、どちらが正しいのかを論ずるのであるから二元的な思考になるのは当然である。

論者のみるところでは、夢窓にとって最終的な悟りとは、分別を絶した「本分の田地 (= 仏性)」を看取することであると思われる。浄土と穢土を分けた上で、穢土から浄土に至ろうとする修行は、未だ分別の段階に留まっているとして、浄土を方便の教えと位置付けたことが、智演からの反論を招くことになったのである。こうした点に着目している論者にとっては、夢窓に於ける本分の田地とは如何なるものであるかを探求することが、今後の課題であると考えている。

### 注

- 1) 禅文化研究所編「夢窓国師年譜」(『夢窓国師語録』大本山天龍寺天龍僧堂、1989年) P267—P339。以下『夢窓国師語録』P〇〇と略記。
- 2) 三田全信「入元僧旭蓮社澄円の伝記について」(『日華仏教研究会年報』第4号、日華仏教研究会1940年) P110。
- 3) 「段」区分は、川瀬一馬訳『夢中間答集』講談社(2013年)による。以下『夢中間答集』P〇〇と略記。智演が『夢中松風論』に引用して批判しているのは、『夢中間答集』(82段—85段) P220—228の記述内容である。
- 4) 『五山版大字本 夢中間答集付谷響集』(勉誠社、1977年) P410。以下『五山版』P〇〇と略記。
- 5) 『夢中松風論』第一(宗書保存会編纂『続浄土宗全書 先徳要義集四』宗書保存会1918年、P18) 以下『夢中松風論』P〇〇と略記。
- 6) 『五山版』P412。
- 7) 『五山版』P406。
- 8) 『五山版』P15、P85、P164、P171等々。
- 9) 『夢中松風論』第三 P70—P71。
- 10) 『五山版』P556—P559。

# 法然は如何にして『往生要集』を「但念仏」と解したか

## 下端啓介

佛教大学大学院 文学研究科  
仏教学専攻 博士後期課程

### はじめに

浄土宗祖、法然（1133 - 1212、以下、全ての尊称略）は「専修念仏」を唱え、鎌倉新仏教の嚆矢となった。法然が浄土教に帰入するにあたっては、『往生要集』が契機となったとされている<sup>1)</sup>。『往生要集』は天台僧である源信（942 - 1017）が著した書であり、当時の人々に大きな影響を与えた書である。法然は様々な法語の中で、『往生要集』を中心とする源信の著述と自身の教義との同一性に触れており、それによって独自の「専修念仏」思想を補強している。ところで、法然が主張する「専修念仏」は、念仏だけによって極楽往生を目指す「但念仏」である。しかし、『往生要集』で説かれる「念仏」は、念仏以外にも様々な行を修して極楽往生を目指す、言わば「助念仏」であり、「但念仏」とは本来、相容れないものである。では法然は如何にして『往生要集』を「但念仏」の書と解釈したのだろうか。その手法を明らかにする<sup>2)</sup>。

### 1. 『往生要集』の念仏

ここでは『往生要集』が本来、「但念仏」ではなく「助念仏」を説く書だということを、先行研究から見ていく。『往生要集』は十大文で構成されているが、その中の重要項目、すなわち源信の本意はどこにあって、どのような「念仏」なのか、それについて、以下のような先行研究がある。

まず石井教道氏は、『往生要集』の説示や当時の情勢、源信の行跡といった、『往生要集』を取り巻く全体的な観点から論じる<sup>3)</sup>。念仏に加えてその他の行（菩提心や持戒等）を念仏の補助とする「惣結要行」の説示が『往生要集』の本意である、と石井氏は主張している。「惣結要行」とは、大文第五助念方法の第七項目である。源信はそれまでのまとめとして「往生の要」は何かと問い、①大菩提心、②護三業、③深心、④至誠、⑤常、⑥念仏、⑦随願という七法を挙げる<sup>4)</sup>。念仏の他に菩提心や持戒を修することが決定往生業だと説かれているため、法然は「助念仏」と呼称する。

次に八木昊恵氏は、「要行」の説示範囲に注目する<sup>5)</sup>。大文第四正修念仏および第五助念方法において正しく念仏行とその助業という「要行」が全て説かれることから、やはり『往生要集』の結論は「惣結要行」に収まっていると八木氏はいう。

また幸城勇猛氏も同じような観点から論じている<sup>6)</sup>。『往生要集』の「要行」の説示は、実質的に大文第四正修念仏と第五助念方法に集約され得るというのである。大文第六別時念仏以下の内容は、大文第五までに既に説かれた念仏行についての行儀（大文第六別時念仏）や解説（第七念仏利益、第八念仏証拠、第十問答料簡）、或は枝葉と言える諸行に関するもの（第九往生諸業）だという。つまり、「要行」の説示範囲は「大文第四正修念仏及び第五助念方法」ということになるため、「惣結要行」が『往生要集』の結論だと言えるのである。十大文の内容を見る限り、このような見方は『往生

要集』の説示に沿った妥当な解釈だと考えられる。『往生要集』において源信は、「惣結要行」を最重要項目として配置しており、『往生要集』は「助念仏」を勧める書だと言える。

## 2. 法然による『往生要集』の解釈

法然は、『往生要集』では一貫して念仏が勧められており、中でも観想念仏に堪えられない機根のために易行である称名念仏が説かれていると解釈している。この法然の主張は『往生要集』に則していると言える。

しかし、法然は『往生要集詮要』（以下、『詮要』と略）において「専ら唯、称念を勧むるなり<sup>7)</sup>」と述べ、『往生要集』は念仏だけを修する「但念仏」の書だと解釈している<sup>8)</sup>。この点は、必ずしも『往生要集』に則しているとは言えない。なぜなら『往生要集』では持戒や菩提心をはじめ様々な往生行が勧められており、また前章で見たように「助念仏」を勧める「惣結要行」が『往生要集』の中心だからである。

この観点について、『詮要』において法然は、「[惣結要行]は間違いである」等と否定するのではない。独自の科段分けによって解釈することで、「但念仏」を結論とする書として『往生要集』を再構成していくのである。次章でその解釈を詳しく見ていく。

## 3. 科段分けによる『往生要集』の解釈

法然は『詮要』において、独自の科段分けを行って『往生要集』を解釈している。そこでは、「[惣結要行]は『往生要集』の本意ではない」と明言していないが、その立場から「合」解釈を述べる。法然はこの「合」解釈によって大文第四正修念仏こそが「要門」だと導く。そして、その中の第四「観察門」に説かれる観・称の念仏については、難易の義に基づいて専ら易行である称名念仏を勧めるのだと解釈する<sup>9)</sup>。法然の説示に沿って「合」解釈を見ていく。

法然は『往生要集』で説かれる十の大文を整理して五門（①「厭離穢土門」、②「欣求浄土門」、③「念仏往生門」、④「諸行往生門」、⑤「問答料簡門」とする<sup>10)</sup>。その第一「厭離穢土門」、第四「諸行往生門」、第五「問答料簡門」はそれぞれ『往生要集』の大文第一厭離穢土、第九往生諸業、第十問答料簡そのままの章で構成される。五門の中、第二「欣求浄土門」については、『往生要集』の大文第二欣求浄土と第三極楽証拠を統合したものということである<sup>11)</sup>。第三「念仏往生門」については、大文第四正修念仏から第八念仏証拠までを統合したものが第三「念仏往生門」だとする<sup>12)</sup>。法然は『往生要集』における十の大文を統合し五つの新たな枠組みを設け、これ以降、この五門の枠組み同士を比較して要・非要を選定していく<sup>13)</sup>。

法然は、新たに設けた五門の枠組みの中、第一「厭離穢土門」や第二「欣求浄土門」は修行の方便（準備）であるとして主要部とはしない。述べられていないが第五「問答料簡門」も非要である。往生の業因については、『往生要集』の序文や大文第八念仏証拠の文言を引用して、第三「念仏往生門」こそが要であり、第四「諸行往生門」は非要だとする。すなわち第三「念仏往生門」が「要行」だと選定するのである。

続いて法然は、第三「念仏往生門」の中の章門について選別する。そこでは大文第四正修念仏とそ

れ以降の四門とに分けて、大文第四正修念仏の一門を「要門」とし、第五助念方法以下の四門はそれに対する「助成」だとする。このように、『往生要集』の十の大文の中で、大文第四正修念仏こそが「非要」に対しては「要」、「助成」に対しては「要門」だとする。

そして、法然は大文第四正修念仏の中の項目についても要・非要を定めていく。「此の五門の中に唯、[観察]を以て其の要とす。(中略)正しく念仏の名を得るは、但、[観察]の一門なるが故なり<sup>14)</sup>」として、大文第四正修念仏の中から「観察門」を選び取る。さらに「勝劣に依りて先づ観念を勧むと雖も、難易に約して専ら唯、称念を勧むるなり<sup>15)</sup>」と述べ、『往生要集』はただ、称名念仏だけを勧めるとする。以上のような過程を経て、法然は『往生要集』が「但念仏」の書だと解釈するのである。

『往生要集』において最も重要なのは大文第四正修念仏だけだと章門を絞っていく上記の過程において、法然は、大文第五助念方法の「惣結要行」について、ただ項目名を挙げるだけで、その内容に言及することはない。それ以降は大文第四正修念仏に焦点が当てられるので「惣結要行」に触れることもない。つまり、法然の「合」解釈では「惣結要行」は全く重要視されていないのである。

第一章で挙げた先行研究においては、「惣結要行」こそが『往生要集』における最重要項目であり、「助念仏」を示す肝要であった。しかし、本章で見たように、法然は『詮要』における「合」解釈で、『往生要集』の本意が称名念仏にあるという結論を導き出している。その「合」解釈は『往生要集』に独自の科段分けを施して要・非要の対比を行うことによって成立している。法然は、科段分けによる章門の再構築によって中心となる項目をコントロールすることで、「惣結要行」にほとんど触れることなく「但念仏」説を導出しているのである。

## まとめ

本検討によって次のことを示した。

『往生要集』は一般的には、「惣結要行」を中心として、念仏の他に持戒や菩提心を修する「助念仏」を説く書と受け止められていることを確認した。

一方で法然は『往生要集詮要』において、『往生要集』は念仏だけを勧める「但念仏」の書であるという解釈を述べている。その解釈は、独自の科段分けを施し、『往生要集』の十の大文の組織を「合」の視点によって組み換え、要・非要の対比を行うことで成立している。

## 注

- 1) 『昭法全』437頁11～12行。
- 2) 先行研究では、林田康順氏が『往生要集詮要』の「合」解釈を含む構成に注目している(林田康順「法然上人『往生要集』四積書の研究—助念方法門、惣結要行釈をめぐって—」(『法然上人研究』第5号、1996年)8頁)。しかし、本検討で指摘する重要項目であるはずの「惣結要行」には注目していない。この点が本検討と大きく異なる。
- 3) 『昭法全』序 5頁。
- 4) 『浄全』15巻108頁上1～3行。
- 5) 八木昊恵『恵心教学の基礎的研究』(再版)(永田文昌堂、1977年)581頁。

- 6) 幸城勇猛「往生要集に於ける総結要行の意義—宗祖義との関連からみられる要集—」(『龍谷教学』第24号、1989年) 72頁。
- 7) 『昭法全』5頁2～3行。原漢文。
- 8) ただし、法然は同じ『詮要』において、『往生要集』が「助念仏」を説く書であり、善導の念仏とは異なる、という見解も述べている。
- 9) 『昭法全』6頁4行。
- 10) 『昭法全』3頁6～7行。
- 11) 『昭法全』3頁12～15行。
- 12) 『昭法全』3頁16行～4頁7行。
- 13) 『昭法全』4頁15行～5頁4行。
- 14) 『昭法全』5頁4～5行。原漢文。
- 15) 『昭法全』6頁1～2行。原漢文。

# 日本語文化における仏教語の受容 －「安堵」を中心として－

郭 桐 琳

龍谷大学大学院 国際学研究科  
国際文化学専攻 博士後期課程

## はじめに

日本の言語文化は、海外の様々な言語要素を取れ入れたものである。その中に、日本に大きな影響を与えたのが、欧米より早く日本に伝播したのが、仏教や中国の言語文化であると考えられる。たとえば、現代日本語では、「檀那」という言葉は、「家人が主人のことをうやまったり、妻が自分の夫を他人に言う場合に使われているが、元々サンスクリット語「dāna」の音訳であり、「布施」と意識される仏教語である。日本に伝来する際に、中国において漢字と漢音によって翻訳された言葉であり、現代では、このような仏教に由来する漢語が数多く存在し、幅広く使用されている。

一方、従来の仏教語の受容に関する先行研究では、下記のような問題点がある。

①漢語の意味変遷やよみの変化には多く言及されているが、僅かな用例を挙げて調査を行っただけで、システマチックな分析を欠いている研究がある。(佐藤 1971、胡 2018)

②仏教語彙と一般語彙の語形が同一となるものを仏教に由来する漢語と見做し、よみが異なる例を無視した研究もある。(胡 2018、胡 2020)

③仏教に由来する漢語の本来の語義と一般化した語義との関係について、分類基準が明確でない研究もある。(森 1991、角岡 2003)

以上のような問題点を踏まえ、筆者は、仏教に由来する二字漢語を網羅的・体系的に収集し、明確な基準を基に分類した。そして、研究対象とする語彙を確定した上で、選定語彙の意味変遷や意味特徴及び使用状況を通時的・計量的手法によって調査した。本稿は、そのうち「安堵」という語に焦点を当て、報告するものである。

## 語彙の選定

日本における代表的な仏教辞典である『佛教語大辞典』（中村元）と、日本最大の国語辞典である『日本国語大辞典』（第二版）を用い、網羅的・体系的に仏教に由来する二字漢語の用例 3340 語を収集した。二字漢語の本来の語義と一般化した語義との関係について、語形とよみと意味の三つの基準<sup>1)</sup>を以て分類し、三つの場合に分けられた。

タイプ A..... 語形もよみも意味も同じである場合

タイプ B..... 語形が同じで、よみと意味が異なる場合

タイプ C..... 語形もよみも同じで、意味が異なる場合 (57 語)

「挨拶<sup>2)</sup>、悪道、悪法、行脚、安堵、意識、一味、意地、引導、因縁、会釈、縁起、応用、戒心、觉悟、果斷、我慢、観念、機関、結縁、玄関、根性、舍利、精進、所詮、心境、世界、世間、摂取、退

屈、達者、他力、題目、単位、中道、投機、当分、同事、道楽、内証、入院、如意、攀縁、彼岸、悲願、非常、秘法、秘密、変相、別境、別法、方便、凡夫、迷惑、無垢、利物、流転」

本稿では、意味内容の変遷をテーマとしているため、仏教語彙と一般語彙の語形が同一であるだけでなく、さらによみも同一という条件の必要性を考慮し、タイプCの語彙を研究対象とする。

### 仏教系辞書における「安堵」の掲載状況<sup>3)</sup>

『望月仏教大辞典』(1954)	×
『佛教大辞彙』(1972)	心の落着を得ること。堵は居処の墻にて身の居処に安んじ安心すること。(『唐高僧伝』、『史記・高祖本紀』、『御一代文書』)
『織田佛教大辞典』(1974)	×
『佛教語大辞典』(中村元)(1975)	堵(かき)の内に安んずることが本義であるが、鎌倉・室町時代には土地の領有を公認されることをいった。生活の根拠を得ること。(『随聞記』卷四)
『例文仏教語大辞典』(1997)	《「堵」は垣の意》1)住まわせること。安らかに居させること。(『智証大師伝』)2)心の落ち着くこと。安心すること。(『僧分教誡三罪録』上)
『岩波仏教辞典』(第二版)(2002)	×

(発行年順)

### 利用資料

本稿では、特に『新編日本古典文学全集』<sup>4)</sup>、中納言『日本語歴史コーパス』<sup>5)</sup>(省略CHJ)、中納言『現代日本語書き言葉均衡コーパス』<sup>6)</sup>(省略BCCWJ)を用いた検索結果に基づいて、時代的变化を実証的・計量的に調査分析を行った。

### 辞書<sup>7)</sup>における「安堵」

当該語の語義を①「垣の中に安んじて住むこと、転じて土地に安心して住むこと」、②「生活の根拠を得ること、身の安らぎを得ること」、③「中世に幕府が所領の領有を承認すること、また所領していた土地を取り戻すこと」、④「心の落ち着きを得ること、安心すること」のような番号をつけて分類した。

	語義①	語義②	語義③	語義④
A1. 『字源』	○			○
A2. 『日本国語大辞典』(第二版)	○		○	○
B1. 『佛教大辞彙』				○
B2. 『佛教語大辞典』	○	○	○	
B3. 『例文仏教語大辞典』	○			○
C1. 『大漢和辞典』	○		○	
C2. 『学研新漢和大辞典』	○		○	○

C3. 『現代漢語詞典』	○			
C4. 『漢語大詞典』	○			
C5. 『中国語大辞典』				○
D. 『日葡辞書』			○	○

### 仏典における「安堵」

『日本国語大辞典』における「安堵」の語義①の最も早い使用例は、中国の『史記・高祖本紀』(BC104-91、司馬遷編)に「諸吏人皆安堵如故」がある。SAT 大蔵経 DB2018<sup>8)</sup>に「安堵如故」は引用された。

「既平此國。召集僧徒。式建伽藍。安堵如故。復於此國西門之外。」

玄奘、辯機訳『大唐西域記』 卷第三 八國 T2087\_51.0887b02-03

『佛教大辞彙』に引用された使用例が SAT 大蔵経 DB2018 によって、以下ようになった。

「延日。當使都盡方散耳。明旦文帝果送米二十車。大衆由是安堵。」

道宣訳『續高僧傳』 卷第八 T2060\_50.0489b06-07

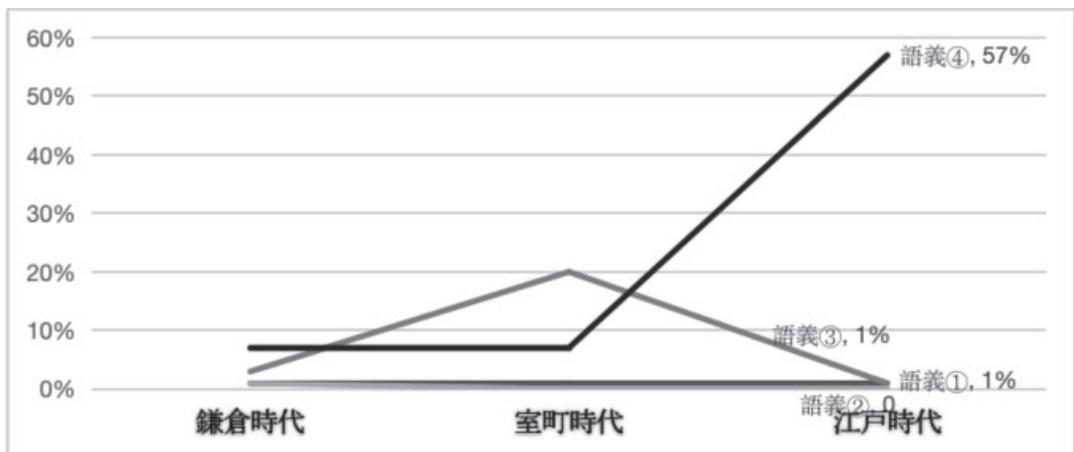
「皆々安堵候ひき云々。」

『蓮如上人御一代記聞書』 T2669\_83.0829b27-29

### データ分析について

『日本古典文学全集』<sup>9)</sup>における「安堵」

データベースの使用例によって、時代とともに、各語義とそれぞれの使用例件数を、グラフでまとめた。



## 中納言コーパスにおける「安堵」

	使用例総件数	見出のみ	語義①の使用 例件数	語義④の使用 例件数	該当しない使用 例件数 <sup>10)</sup>
CHJ (1874-1941)	50	43	3	40	7
BCCWJ(1977-2008)	805	500	0	393	107

## 終わりに

「安堵」は、最初に中国の『史記・高祖本紀』に掲載された。日本における6部の仏教系辞書のうち、『佛教語大辞典』（中村元）、『佛教大辞彙』及び『例文仏教語大辞典』に掲載されている。

仏典では、「安堵如故」が引用され、「心の落ち着きを得ること」という語義も使用されたことを追跡した。

データベースの調査結果によって、鎌倉時代から室町時代まで、「安堵」は、主に語義③が使用され、室町時代以降、特に江戸時代では、語義④の方が、主に活用されていた。一方、古典文学データベースによると、語義①と②の使用例が少なく、鎌倉時代以降、それらの語義の使用頻度が減少しつつあったと考える。さらに、近代及び現代では、語義④は一般語義として使用され、現代日本語では、よく「安堵感」や「安堵の息」などの形で書面に使用されている。

今後、これ以外の資料を用い、語義①、②の残存状況について調査を行い、さらに、「安堵」の類義語である「安心」についても、調査を行う予定である。

## 付記

2022年7月30日に開催されたK-GURS院生発表会において、チャットによるものを含め、4件の質問が寄せられた。ご質問いただいた諸氏に対して、ここに記して謝意を表します。

当方の知識や理解不足もあり、適切な回答ができなかったことをお詫びするとともに、『大漢和辞典』の利活用や、語彙の変遷過程を辞書や用例以外でどのように調べるのかといった根本的で重要な質問が寄せられたことについては、たいへん示唆に富むご指摘であると受け止めている。筆者としては、辞書は、その時々の語彙の意味の流布状況を示すものであり、データベース等は、定量的分析がしやすいため、本研究の基礎的資料としている。それ以外の方法は、現時点では視野に入っていないが、今後、検討していきたい。

## 注

- 1) 収集した語彙には、語形が二つ以上に存在する二字漢語（たとえば、「智識・知識」（ちしき）のように漢語形が異なるもの）を除き、同一語形を前提として分類した。
- 2) 下線を引いた語句は、『日本国語大辞典』に「仏語」とされていないものである。
- 3) 当該語が掲載されていない辞書に、「×」を附している。
- 4) 記紀・萬葉などの古代文学から、近松・西鶴などの近世文学まで、名作全88巻を集めた検索データベースである。

- 5) 奈良から江戸にかけて約 14 部の日本古典文学作品と、明治・大正における雑誌、教科書などの近代歴史資料データを格納しているコーパスである。
- 6) 書籍全般、新聞などのジャンル（1975～2008）にまたがって、約 1 億 430 万語のデータを格納しているコーパスである。
- 7) A1.1955 年増補版. 簡野道明編. p.482. (1923 年 6 月初版発行).  
A2.2000 年第二版ジャパナレッジデジタル版. (1972 年 12 月第一版発行).  
B1.1972 年再版. 龍谷大学編纂. p.102. (1914 年 5 月初版発行).  
B2.1991 年第四刷. 上巻. 中村元著. p.25. (1975 年第一刷発行).  
B3. ジャパナレッジデジタル版. 石田瑞磨編.1997 年 3 月第一刷発行.  
C1.1984 年修訂版. 巻三. 諸橋轍次著.p.921. (1956 年 10 月初版発行).  
C2.2005 年新版. 藤堂明保、加納喜光編.p.463. (1978 年 4 月初版発行).  
C3.1979 年第 1 次版. 中国社会科学院語源研究所詞典編集室編. p.5.  
C4.1992 年第一版. 巻第三. 罗竹凤主編. p.1323. (1986 年初版発行).  
C5.1994 年 3 月初版. 上 A-LUO. 大東文化大学中国語大辞典編纂室編. p.17.  
D. 土井忠生、森田武、長南実編訳. pp.25-26. 『ポルトガル語の説明を付したる日本語辞書』（『日葡辞書』1603 年）の訳本である。  
以上列挙した辞書は、A は日本の国語辞書、B は仏教系辞書、C は漢語辞書、D はその他である。
- 8) SAT 大蔵経テキストデータベース研究会『SAT 大正新脩大蔵経テキストデータベース 2018 版』の略称。「通常検索」を実行した結果、「安堵」は計 30 巻に使用例があり、全出現回数は 33 回である。<https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2018/master30.php> 7 月 15 日最終閲覧。
- 9) 「安堵」が含まれる総作品数と使用例件数は、42 部 109 件である。そのうち、現代訳本や解釈本においた使用例を除いた結果は、30 部 87 件である。
- 10) 現代資料の中に引用された古典籍の語彙が、用例として挙げられている場合。

#### 参考文献

- 角岡賢一（2003）「一般語彙として流通する仏教用語の考察」『龍谷紀要』25（1），pp.17-35
- 佐藤喜代治（1971）「中世の漢語についての一考察」『国語学』第 84 集 pp.1-10
- 森章司（1991）『国語のなかの仏教語辞典』東京：東京堂。
- 胡新祥（2018）「中日近代新漢語についての研究－仏教由来漢語を中心に－」RIKKYO UNIVERSITY（立教大学），32686 甲第 469 号
- 胡新祥（2020）「仏教由来漢語「執着」についての考察」『立教大学日本語研究』26 巻 pp.23-36.

# 中世加賀国における本願寺勢力と在地寺社 —白山本宮との関わりを中心に—

下村 優佳

大谷大学大学院 人文学研究科  
仏教文化専攻 博士後期課程

## はじめに

従来の本願寺教団に関する研究は、一向一揆や本願寺教団そのものに重点を置くものが主流であった。しかし近年は、教団史を超えて日本の歴史上で中世の本願寺教団をどのように位置づけるかを課題として、様々な研究上の取り組みがなされている。そこで発表者は、守護が一揆に打倒され、宗教を紐帯とする共同体が実権を握るという特殊な状況にあった加賀国を中心に、本願寺勢力と在地寺社との関わりに着目して、室町期・戦国期の在地社会の実態を追究することを目標とした。

発表では、加賀国における本願寺勢力と在地寺社との関わりを示すにあたって、特に白山本宮との関係を確認した。北陸地域は古代から白山信仰がさかんで、白山系寺社が有力であった。特に白山本宮は白山下山七社筆頭、加賀国の一宮という位置を占め、その「神殿仏閣」は「越後能登加賀三ヶ国ニ充滿」していたという（『白山之記』）。しかし中世後期になり、本願寺八代蓮如が吉崎に居住し教化活動を行うと真宗本願寺門徒が急激に増加し、ついには加賀の一向一揆を引き起こすに至ると、加賀国内の在地状況は大きく変化し、その影響を白山本宮も受けざるを得なかったのである。

## 1. 白山本宮と神領

まず白山本宮が有する神領を中心として、中世全般にわたって白山本宮とそれを取り巻く状況について考察した。

### —中世前中期における白山本宮と神領—

白山本宮は味智郷や上林庄・中林庄・下林庄等の手取川流域の平野部に神領を有しており、そこでは荘厳講や勧進による収入を得ながら、在地住民と経済的にも精神的にも強固な関係を構築していた。これをもって白山本宮は「庶民的信仰施設」から領主的性格を帯びた「支配装置」へと転化し、これは国衙や守護等の後援も受けていた（黒田 1981）。

例えば在地地頭たる大桑玄猷との関係を示す史料を確認すると、田地寄進があったことが記され（『白山比咩神社古文書』）、両者は、自らの権威づけおよび寄進地の進止権を望む寄進者と、加地収入などを自らの財源とする被寄進者という相互関係にあったと考えられる。ただし、大桑玄猷が供米を未進した際には白山本宮は、大桑の館を襲撃しており（『白山宮荘厳講中記録』）、在地の有力者層に誇示できる力を有していた。

また荘厳講についても確認しておかなければならない。荘厳講は白山本宮内での仏事や顕密の教法を修めるための講で、荘厳講衆が中心となって講のための費用捻出も行われていた。注目したいのは、その費用が神領などに居住する神人や百姓からの年貢・勧進などで賄われていた点であり（五来

1983)〈豊島 1985〉、これが神領経営を通じた支配構造で大きな役割を果たしたと言えよう。

### 一中世後期における白山本宮と神領一

前述したように中世後期になると加賀国では本願寺門徒を中心とする一向一揆が発生した。特に長享の一揆(長享2/1488年)では、加賀国守護富樫政親が自害に追い込まれ、「近年ハ百姓ノ持タル国ノヤウニ成行サフラフ事ニテ候」(『天正三年記』)と記されるほどであった。これにより守護等を後ろ盾とする勢力に代わり在地新興勢力が台頭する等、加賀国の在地状況は大きく変化した。

同時期、白山本宮領では百姓層による年貢・地子等の未進や、在地の本願寺勢力による押領がみられるようになる。管見の限り未進の初例は明応3(1494)年の和佐谷莊嚴講納所に対する百姓らの地子未進である(『白山比咩神社古文書』)。押領については『天文日記』〈天文6年4月6日〉条に、神領を「本覚寺内栗林右京進」が押領しているとして、本願寺に白山本宮が処分を求める記事がある。

このような、中世前中期には起こり得なかった神領経営上の問題を解決しようとしてか、白山本宮は味智郷に存在する曇花院(通玄寺)の代官職を獲得しようと、山科言継を介して曇花院にはたらしかけを行っており(『言継卿記』〈天文3年閏正月10日〉)、天文3(1534)年には実際に前年分の勘定状が提出されている<sup>1)</sup>。

しかし神領経営の滞りは改善されなかったと考えられ、『白山比咩神社古文書』には永禄年間の年紀で記された百姓による年貢未進に関する史料が、他の時期と比較して多くみられる。さらに天文・弘治・永禄にかけて神領が衰微していき、天正年間の織田軍による侵攻で堂舎が破却され(「白山禅頂御本地垂迹之由来私伝」)、壊滅的な損害を被ってしまった際には立て直しが出来ず一時退転してしまったのである。

## 2. 白山本宮と本願寺勢力

それでは白山本宮やその神領へ大きな影響を与えた本願寺勢力とはどのような存在であったのだろうか、次にみていきたい。

当初、北陸では親鸞門弟から派生した三河系和田門徒の流れを汲む真宗が主流であったと考えられるが、蓮如期に本願寺門徒が急増した。『御文』〈文明5年9月下旬〉や『拾塵記』を確認すると白山系寺社と本願寺門徒は互いに反目し合っていたようである。しかし加賀の一向一揆では両者は結託し、とりわけ長享の一揆では守護を「仏敵」として高尾城を包囲し政親を生害に追い込んだ(永井2004)。その後、在地状況は変化し白山本宮の神領では年貢の無沙汰があり、神事・勤行が退転する前代未聞の事態となってしまう(『白山宮莊嚴講中記録』)。そのような中で享禄の錯乱(大小一揆)が発生する。

享禄の錯乱は享禄4(1531)年に加賀国で、加州三ヶ寺・長衆等の小一揆方と、超勝寺・本覚寺や下間頼秀等の大一揆方が対立した争乱である。この争乱で白山本宮は大一揆方の支援要請を受ける形で戦いに参加したとされる(『白山宮莊嚴講中記録』)。白山本宮は大一揆方・小一揆方それぞれと親類関係にあり(『日野一流系図』)、書籍借用にあたり山科言継と願得寺実悟を仲介していることから(『言継卿記』〈大永7年3月5日〉)、大・小一揆方どちらとも関係を構築していた。

さらに『天文日記』からも白山本宮と加賀国の在地本願寺勢力との関係を確認することができる。それによると「小浜」「柴山」に対しての詫び言を白山本宮が再三にわたり本願寺に取り次いでおり〈天文5年11月29日〉、「綺相止られ候へ」と忠告された後も継続している〈天文5年12月17日〉。加えてその後、惣長吏の弟にあたる「平等坊」と「小浜」がともに別心を構えたことが本願寺に伝えられている〈天文6年8月28日〉。「小浜」について詳細は不明であるが、「柴山」は富墓庄を拠点とする在地土豪と考えられ、天文12（1543）年には超勝寺のもとで曼殊院領を押領している（『曼殊院文書』）。

### 3. 総括

以上が発表の概要である。まずは第一に、中世における白山本宮の神領を中心に、本願寺勢力の台頭により在地状況が大きく変わる加賀国で白山本宮が在地寺社としてどのように変化したのかを検討した。在地寺社の性格として寺社領や年貢収入地の保有は地域における「領主」として機能していた証とされるが〈宮島1996〉、中世前中期における白山本宮も、在地住民と経済的・精神的な関係を築きながら在地有力者層とも結びつきを強くし、当該地において盤石な支配構造を構築し「領主」として機能していた。

しかし中世後期になると「領主」として機能し得ず、加州三ヶ寺（本泉寺・松岡寺・光教寺）や超勝寺・本覚寺等の本願寺と密接につながる有力寺院が「領主」としての機能を有する在地寺社に成り代わっていったと考えられる。

第二に、白山本宮と在地本願寺勢力との関係を確認した。『御文』等からわかるように、両者は当初反目し合っていたが、加賀の一向一揆では共闘し、本願寺教団内での争乱である享禄の錯乱において白山本宮は大一揆方を加勢した。これは大・小一揆の成員や在地本願寺勢力との間に構築された重層的な関係が白山本宮に影響を与えたためであると言えよう<sup>2)</sup>。

### 注

- 1) ただし代官職はのちにはく奪されている。その理由として「ひき物」や「うけとり」分、「さんよう」などに対して不審があったと曇花院側は述べ、それに対し白山本宮側は不審への釈明の一つとして「山内衆」が勝手を行っているため正確に算用が行うことができない状況にあると主張している（『曇花院殿古文書』）。また『天文日記』〈天文6年4月2日〉条の記事には、曇花院側が白山本宮側の代官職はく奪のために本願寺にもはたらきかけを行っていたようである。
- 2) 発表では在地本願寺勢力の具体例の一つとして、山内庄山間部の本願寺勢力についての考察を紹介した。当該地では材木調達権および禅頂社殿造管権（修理工料として参銭徴収を行う権利〈永井2004〉）をめぐって尾添村と牛首・風嵐村との間で杣取相論が行われ、白山本宮や加賀四郡・山内組（丸山組、尾添組、牛首組、吉野谷組カ〈北西1954〉）の関与があったと考えられる（「室町幕府奉行人連署下知状」『密谷家古文書』）。そこで牛首・風嵐村周辺（現白峰）に存在する林西寺・行勸寺の法什物や由緒書をもとに、その実態を探ろうと試みた。

参考文献

井上鋭夫『一向一揆の研究』吉川弘文館、1968年

北西弘「享祿の錯乱について—山内庄を中心として—」（『大谷学報』第34巻2号、1954年）

黒田俊雄「白山信仰の構造—中世加賀馬場について—」（『黒田俊雄著作集 第三巻 顕密仏教と寺社勢力』法蔵館、1995年／初出・尾口村史編纂専門委員会編『石川県尾口村史』尾口村、1981年）

五来重「解題篇（北陸地方）」（『山岳宗教史研究叢書17 修験道史料集 [I] 東日本編』名著出版、1983年）

豊島修「莊嚴講と白山修験道—中世加賀馬場を中心にして—」（北西弘先生還暦記念会編『中世社会と一向一揆』吉川弘文館、1985年）

永井隆之「文明六年・長享二年加賀一向一揆における白山本宮と山内衆」（『加能史料研究』16号、2004年）

橋本治「中世寺領免田の経営・配布と評定—加賀白山宮（寺）領の場合—」（『加能史料研究』第8号、1996年）

宮島敬一『戦国期社会の形成と展開—浅井・六角氏と地域社会—』吉川弘文館、1996年



## 京都・宗教系大学院連合 事業報告 (2022年1月～2022年12月)

[2021年度]

### ■評議会

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 専任講師)
- 溝端 悠朗 (高野山大学大学院 文学研究科 専任講師)
- 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5回評議会

日時：2022年2月12日(土) 11:01～11:49

場所：オンライン会議

### 第6回評議会

日時：2022年3月26日(土) 11:05～11:43

場所：オンライン会議

### ■公開講演会

日時：2022年2月12日(土) 13:31～15:35

場所：オンライン開催

題目：富永仲基を知る－大坂が生んだ町人学者－

講演者：釈徹宗 (相愛大学副学長・人文学部教授)

コメンテーター：早島慧

司会：高田文英

[2022年度]

■評議会

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 人文学研究科 教授）
- 西本 祐攝（大谷大学大学院 人文学研究科 准教授）
- 中山 郁（皇學館大学大学院 文学研究科 教授）
- 松本 丘（皇學館大学大学院 文学研究科 教授）
- 坂口 太郎（高野山大学大学院 文学研究科 准教授）
- 溝端 悠朗（高野山大学大学院 文学研究科 専任講師）
- 三宅 威仁（同志社大学大学院 神学研究科 教授）
- 三輪 地塩（同志社大学大学院 神学研究科 助教）
- 小川 太龍（花園大学大学院 文学研究科 准教授）
- 西谷 功（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）
- 内田 准心（龍谷大学大学院 文学研究科 准教授）

第1回評議会

日時：2022年5月28日（土）13:05～14:06

場所：オンライン会議

第2回評議会

日時：2022年7月30日（土）11:05～11:22

場所：オンライン会議

第3回評議会

日時：2022年10月29日（土）11:05～11:23

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（龍谷大学）

委員：西本祐攝、中山郁、坂口太郎、三宅威仁、小川太龍、市川定敬

### ◎第19回 K-GURS 宗教研究会

日時：2022年10月29日（土）13:31～15:21

場所：オンライン開催

題目：世界を巡る仏教学－高楠順次郎の学知－

講演者：碧海寿広（武蔵野大学 文学部 教授）

コメンテーター：藤丸智雄（元浄土真宗本願寺派総合研究所副所長）

司会：高田文英

## ■2022年度チェーン・レクチャー

担当校：大谷大学

科目名：比較宗教特殊講義

講義題目：宗教と倫理

開講期間：前期2単位

開講日：原則として隔週 金曜日5・6講時（16:20～17:50 18:00～19:30）

コーディネーター：西本祐攝

授業計画：

第1回 4月8日「授業の趣旨説明／宗教と倫理」（大谷大学 西本祐攝 准教授）

第2回 4月22日「宗教と倫理からみる中国思想」（高野山大学 南昌宏 教授）

第3回 5月6日「キリスト教と倫理」（同志社大学 小原克博 教授）

第4回 5月20日「神道と倫理／神社非宗教論と国民道徳論」（皇學館大学 高野裕基 助教）

第5回 6月3日「ウパニシャッドと仏教」（佛教大学 細田典明 教授）

第6回 6月17日「西田幾多郎『善の研究』における宗教と倫理」（花園大学 松本直樹 准教授）

第7回 7月1日「仏教における他者をめぐる課題」（龍谷大学 杉岡孝紀 教授）

第8回 7月15日「まとめ／期末レポート作成」（大谷大学 西本祐攝 准教授）

## ■院生発表会

日時：2022年7月30日（土）13:30～15:57

場所：オンライン開催

発表者（発表順）：

【皇學館大学大学院】

近藤嵩脩（こんどう たかなお）

文学研究科 神道学専攻 博士前期課程 第2年次生

「『神道美術』の展開」

【同志社大学大学院】

石井田恵（いしいた めぐみ）

神学研究科 神学専攻 博士後期課程 第3年次生

「日韓のキリスト教シオニストによる和解の取り組み  
—その日韓キリスト教関係史における位置—」

【花園大学大学院】

松田興市（まつだ こういち）

文学研究科 仏教学専攻 博士後期課程 第2年次生

「夢窓疎石の浄土教思想について」

【佛教大学大学院】

下端啓介（しもばた けいすけ）

文学研究科 仏教学専攻 博士後期課程 第4年次生

「法然は如何にして『往生要集』を「但念仏」と解したか」

【龍谷大学大学院】

郭桐琳（カク トウリン）

国際学研究科 国際文化学専攻 博士後期課程 第3年次生

「日本言語文化における仏教語の受容—「安堵」を中心として—」

【大谷大学大学院】

下村優佳（しもむら ゆか）

人文学研究科 仏教文化専攻 博士後期課程 第1年次生

「中世加賀国における本願寺勢力と在地寺社  
—白山本宮との関わりを中心に—」

【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』

2022年度編集委員

委員長：溝端悠朗（高野山大学）

委員：山本和彦、松本丘、三輪地塩、西谷功、細田典明、内田准心

©第16号 2023年3月発行

**京都・宗教系大学院連合**  
(Kyoto Graduate Union of Religious Studies)

## 設立の趣旨

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

### 1. 教育の連合体として

本格的な宗教多元化が進行する世界の中で、リーダーとしての役割を果たしうる人材を輩出していくためには、自らが帰属する宗教的伝統だけでなく、他の宗派や宗教についても認識を深めることのできる教育プログラムが必要です。「京都・宗教系大学院連合」は、次世代の研究者・宗教指導者を養成するための総合的な教育インフラを作ることに貢献できるでしょう。仏教系の大学院生が、身近なところで、ユダヤ教・キリスト教・イスラームを学べるのは得難い経験になるはずですが、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るときは、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に会計監査人を置き、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16号をお届けいたします。今号には、2021年度公開講演会、同年度宗教研究会、2022年度チェーン・レクチャー概要、同年度院生発表会概要の内容を掲載いたしました。

釈徹宗先生のご講演は、江戸時代の思想家・富永仲基について、その生涯と思想を、著作をたどりながらわかりやすくお話しくださったものです。宗教を多元的に捉えていた仲基の独自性、また来るべき近代を見据えていたという先見性に驚かされます。特に、仲基が説く「誠の道」のある種の“凡庸さ”は、仮想対話形式で書かれた『翁の文』だからこそ表現可能なニュアンスのなかで読み取らなければならないという指摘には、蒙を啓かれる思いがしました。

森田敬史先生のご報告は、終末期医療や被災者支援の現場で活動する「ビハラ僧」や「臨床宗教師」について、ご自身の実践をふまえながらその意義と課題をお話しくださったものです。われわれK-GURSは宗教を学ぶという点で連帯をしていますが、そうではなく、宗教者として生きること、そして布教伝道とは異なる形での宗教実践のあり方を提示していただきました。特に「すぐそばに共に存在すること」というケアのあり方は、多様化し混迷を極める現代にこそ求められるものと存じます。一方で、「臨床宗教師」の存在をひとつのソーシャルムーブメントとだけ扱うのではなく、従来の宗教者が自身のあり方を内省する必要があるという指摘にも首肯されるものがありました。

2年ぶりの開講となったチェーン・レクチャーは、「宗教と倫理」というテーマでバラエティ豊かな講義が行われました。それぞれの概要は本文に譲りますが、ぜひご一読いただき、次年度以降の受講の参考にしていただければと思います。

また、夏に開催された院生発表会では、それぞれの発表者が各自の問題意識のもと、研究発表を行いました。それぞれの発表内容には重要な視点も含まれています。本誌には収録されていませんが、当日はZoomのチャット機能も活用した活発な質疑もあり、発表者だけでなく参加者にとっても研究上の大きな刺激を与えられました。

K-GURSは、「設立の趣旨」や「規約」にもありますように、その第一の目的を「教育」に置いております。院生のみならずには、本連合の趣旨をご理解のうえ、チェーン・レクチャーや講演会など、本連合が提供する教育インフラを積極的にご活用ください。それが新しい研究の礎になるものと願っております。

末尾になりましたが、今号の編集・発行に際しては、株式会社田中プリントのみならず大変お世話になりました。深く感謝申し上げます。

編集委員を代表して 溝端悠朗

## 京都・宗教論叢 第16号

2023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](http://www.kgurs.jp)

印刷 株式会社田中プリント



