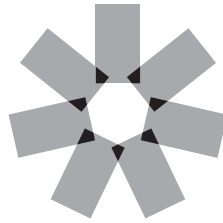


京都・宗教論叢

第 17 号



巻頭言

中山 郁

2022 年度 京都・宗教系大学院連合 公開講演会
「ガンダーラ美術に見る阿弥陀仏信仰と中国・日本への伝播」

宮 治 昭

京都・宗教系大学院連合 2022 年度 研究会報告
第 20 回 京都・宗教系大学院連合 宗教研究会
「世界を巡る仏教学 ―高楠順次郎の学知―」

碧海 寿 広

2023 年度 チェーン・レクチャー概要

2023 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 17 号

目 次

巻頭言	中山 郁	3
-----	------	---

2022 年度 京都・宗教系大学院連合 公開講演会

テーマ「ガンダーラ美術に見る阿弥陀仏信仰と中国・日本への伝播」

宮 治 昭 (龍谷大学)	6
(名古屋大学)	
(龍谷ミュージアム)	

京都・宗教系大学院連合 2022 年度 研究会報告

第 20 回 京都・宗教系大学院連合 宗教研究会

世界を巡る仏教学 ―高楠順次郎の学知―

碧海 寿 広 (武蔵野大学)	32
----------------	----

2023 年度 チェーン・レクチャー概要

テーマ「宗教と戦争と平和」

宗教と戦争と平和 ―古代世界から現代まで―

キリスト教における戦争と平和

小 原 克 博 (同志社大学)

アジア・太平洋戦争と仏教教団 ―真宗大谷派の戦中と戦後の歩み―

福 島 栄 寿 (大谷大学) 42

戦場の宗教者たち

中山 郁 (皇學館大学) 46

日本中世の戦争と仏教 ―承久の乱と慈円を中心に―

坂 口 太 郎 (高野山大学) 50

禅宗の教えと戦争

中 尾 良 信 (花園大学) 57

原始仏教に見る戦争と平和

細 田 典 明 (佛教大学) 64

仏教・真宗と平和

高 田 文 英 (龍谷大学) 71

2023 年度 京都・宗教系大学院連合主催 院生発表会概要

「カーラチャクラ」流派形成史の全容解明に向けて

竹 中 久美子 (高野山大学) 76

ヘブライ語聖書における「賢い女」についての一考察要旨	浅 野 けやき（同志社大学）	80
『朝熊嶽儀軌』と修験者		
～伊勢朝熊岳明王院との関係を巡って～	永 田 意 頼（皇学館大学）	83
株宏華嚴学の基本的立場及びその門流	苑 克 柱（佛 教 大 学）	86
浄影寺慧遠『観経疏』における教判論をめぐって	山 名 深（龍 谷 大 学）	88
清沢満之における四阿含經の意義		
一ヴァッカリについての抜き書きに注目して一	但 馬 普（大 谷 大 学）	92
中国南朝の聖僧信仰について		
一『比丘尼伝』を中心に一	葛 研（花 園 大 学）	96
京都・宗教系大学院連合 事業報告		101
京都・宗教系大学院連合（Kyoto Graduate Union of Religious Studies）設立の趣旨		105
京都・宗教系大学院連合 規約		107
京都・宗教系大学院連合 協力団体に関する規約		109

編集後記

巻 頭 言

『京都・宗教論叢』第17号を皆様にお届けいたします。

本号においては、令和5年度に行われた我々「京都・宗教系大学院連合」(K-GURS)が行ったチェーンレクチャー、院生発表会、講演会の記録等が掲載されています。ことに、本年度のチェーンレクチャーにおいては「宗教と戦争と平和」とのテーマのもと、本連合に加盟する様々な宗教系大学の研究者より、宗教の、あるいは各教団の立場から戦争と宗教、そして平和へのアプローチについて授業が行われました。これは長引くウクライナでの戦争をも背景として決められた授業テーマでした。しかし、授業終了後に新たにイスラエルとハマスによる戦いが勃発するように、宗教と戦争、そして平和の問題は、喫緊の課題として我々の前に横たわり続けています。我々研究者はもとより、研究者を目指す若者たちにとってもこのテーマは、後々まで取り組まねばならない課題であり続けるものと思われます。非常に残念なことではありますが。

さて、現代社会においては、上記の戦争と平和の問題のように、多様化かつ複雑性を増す課題が国内外において次々と立ち現れてきています。そのため、これらの課題に取り組む学術研究の側もより幅広い視座と課題意識をもち、多彩なアプローチに基づいた研究を行う必要がますます高まってきています。これに加え、その研究成果を社会に、よりみえるかたちで還元することも要請されています。学問の在り方は時代とともにあり、そして時代の要請によって創られてゆくものだからです。ゆえにこそ、未来の学術と社会を担う研究者の育成を目指す「大学院」とその教育のありかたも変化してゆくべきである。そうした意志のもとに本連合も設立され、活動している次第です。

振り返れば、筆者が院生であった30年余前には、自身の属する大学院以外の授業を履修することは、制度のうえからも人間関係からしても実に困難でありました。それは所属大学院の学問の枠を逸脱し、学問の道統を踏み外すことと同義にすら捉えられ兼ねないものですらありました。しかし、私が主にかかわっている神道・国学の分野を例に挙げても、神仏習合や神仏分離、そして山岳宗教の問題など、仏教とのかかわりは研究の前提であり、その知見の活用は神道学の内容をより豊かなものにすれこそ、衰えさせることはあり得ません。そしてキリスト教との関係性においても、最近では聖書の翻訳とのかかわりや神道系新宗教に対する影響が指摘されるなど、より刺激的な学問の可能性が指摘され始めております。「全ての宗教は目指すところはひとつ」とよく言われます。むろん、これは歴史的には色々意見のある事もありましょう。しかし、日本宗教において確実に言えるのは、全ての宗教はともに同じ時代を生き、共有し、お互いにその存在を意識しあい、あるいは影響を受けあっているということです。ゆえにこそ、これからの新しい教学、神学、そして宗教研究を担おうとする人々に対して、所属大学院の枠を超えて共通の話題を考え、議論を深める場の必要性が高まるゆえんもここにあるといえましょう。時代が必要とする、幅の広い知見と視野をもつ研究者を育成する。これが我々 K-GURS の活動の大きな目標のひとつといえるのです。

これまでに多くの院生たちがこの場で育ってまいりました。そして、これからも、そうした学生たちに成長のチャンスを与えてゆく。そうした場としてこの論叢が機能してゆくことを期待してやみません。

京都・宗教系大学院連合 (K-GURS) 議長
中 山 郁

2022 年度 京都・宗教系大学院連合 公開講演会

日 時：2023 年 2 月 11 日（土）13 時 30 分～15 時 30 分

場 所：龍谷大学大宮学舎東翼 302 教室

「ガンダーラ美術に見る阿弥陀仏信仰と中国・日本への伝播」

宮 治 昭（龍谷大学名誉教授・名古屋大学名誉
教授・龍谷ミュージアム初代館長）

ガンダーラ美術に見る阿弥陀仏信仰と中国・日本への伝播

宮 治 昭

龍谷大学名誉教授・
名古屋大学名誉教授・
龍谷ミュージアム初代館長

高田 みなさま、本日はようこそご参加いただきました。それでは定刻となりましたので、2022年度京都・宗教系大学院連合（K-GURS）の公開講演会を始めさせていただきます。私は本日司会をさせていただきます、龍谷大学の高田と申します。どうぞよろしくお願いいたします。

それでは、開会にあたりまして、本年度 K-GURS の議長を務めておられます、大谷大学の山本和彦先生からご挨拶をいただきます。よろしくお願いいたします。

山本 失礼します。K-GURS の活動は、過去 3 年間、コロナの影響でほとんどできなかったんですが、2 年前からようやくオンラインでいろいろ講演などを開催してきました。そして本日、ようやく対面で、宮治先生にお越しいただきまして講演会を開けるということで、非常にうれしく思っています。これからようやく活動が再開できると思います。

今日はガンダーラについてなんですけれども、私の学生の頃、バックパッカーというか、世界中へ貧乏旅行するのが流行っておりまして、私も密かにインド・ネパール・パキスタン・アフガニスタンへ行こうと思っていたところが、昔の、当時のソ連がアフガニスタンに侵攻して、行けなくなって、それから行っていないんですね。まあ行けたのはカシミールの氷河の先端くらいまでは行けましたが、アフガニスタンはいまだに行けていなくて。今日は宮治先生のお話が聞けるのを非常に楽しみにしておりました。先生、よろしくお願いいたします。

高田 山本先生、ありがとうございます。それでは、ここで何点かお知らせをさせていただきます。

1 点目は、みなさまも十分ご存知かと思いますが、新型コロナウイルスの感染対策、感染予防の観点ということで、マスクの着用と、それから周りの方との適切な距離などですね、感染防止にご協力をいただきますようよろしくお願いいたします。

それから 2 点目はですね、配付資料でございます。本日、ご講師の宮治先生に配付資料をご用意いただいておりますが、両面印刷で 5 枚となっております。ページ数で 10 ページ分の資料となっておりますので、もし落丁などございましたら、おっしゃっていただきたいと思います。

それから最後、3 点目は、本日のタイムスケジュールでございまして、この後、だいたい 13 時 40 分前ごろからご講演をいただきまして、15 時 10 分を目処に、だいたい 90 分間ですね、お話をいただくという予定をしております。会自体は 15 時 30 分までということで、15 時 10 分から 30 分までの時間は、会場のご参加のみなさまからの質問をお受けしていただくという時間を取っております。何かございましたら、是非ご発言・ご質問いただければと存じます。15 時 30 分には閉会ということ

にしたいということで、一応予定しております。休憩はなしで行いますので、よろしくお願いします。

それでは本日のご講師でいらっしゃいます、宮治昭先生のご紹介を、簡単ながら私のほうからさせていただきます。宮治先生は、静岡県のご出身でございまして、名古屋大学の文学部哲学科美学美術史専攻をご卒業になって、同大学院博士課程の東洋哲学印度哲学専攻にお進みになられました。名古屋大学の文学部の助手、弘前大学教養部助教授を経て、名古屋大学の文学部の助教授、そして教授をお勤めになられました。2006年に静岡県立美術館長、それから2007年に名古屋大学をご退職の後、龍谷大学の文学部の教授にご就任いただきまして、2011年には龍谷大学の龍谷ミュージアムの初代館長をお務めになっておられます。現在は龍谷大学、ならびに名古屋大学の名誉教授でいらっしゃいます。ご専門はインド・中央アジアの仏教美術史ということで、非常にたくさんのご著書があって、どれをご紹介したらいいのか、私にはあれなんですけれども、いくつかご紹介させていただきますと、『インド美術史』吉川弘文館、1981年。『ガンダーラ 仏の不思議』講談社選書メチエ、1996年。『仏像学入門 ほとけたちのルーツを探る』春秋社、2004年。『インド仏教美術史論』中央公論美術出版、2010年。ということで、その他にもたくさんのご著書を著しておられます。それから、受賞歴としては、中村元東方学術賞、中日文化賞、東海印度学仏教学会学術賞、国華特別賞を受賞しておられるということでございます。このように、仏教美術の研究をずっと第一線でリードしてこられている先生でいらっしゃいます。

本日は龍谷大学での開催ということで、こちらのほうから、阿弥陀信仰についてお話をいただければということで、お願いをさせていただきました。それで「ガンダーラ美術に見る阿弥陀信仰と中国・日本への伝播」というテーマでご講演をいただくということになりました。私も大変楽しみにさせていただいているということでございます。

それでは、非常に簡単ですけども、ご講師の紹介は以上ということにさせていただきまして、さっそくご講演いただきたいと思います。宮治先生、よろしくお願いいたします。

宮治 過分なご紹介をいただきました、宮治です。私は名古屋大学の大学院のときに、たまたまなんですけれども、アフガニスタンのバーミヤーン遺跡の調査を、私の大学の大先輩の前田耕作先生にお誘いいただきました。1969年のことで、今からもう50年以上も昔のことで、私の初めての海外旅行でもありました。最初にパキスタンに行き、そこからアフガニスタンに入りました。アフガニスタンがどこにあるかということも、ほとんど知識がない状態でした。アフガニスタンのバーミヤーンを訪れましたら、本当にまったく日本の仏教と違う風土、そしてスケールの大きさに驚きました。どうしてヒンドークシュというこんな山の中に二体の巨大な大仏と700以上の石窟があって、見事な壁画も残っており、まったく不思議なところに突然飛び込んだというのが実感でした。この時の非常なショック、感動、そう思った思いが、ずっとそのまま心の底に生き続けている気がします。大仏それ自身も巨大で圧倒的な迫力がありましたが、仏龕に描かれていた壁画も素晴らしいものでした。タリバンによる爆破でまったくなくなってしまって誠に残念です。現在、かつて撮影した写真と現地でのスケッチ図をもとに、10分の1の縮尺でもって描き起し図（線図）を、京都市立芸術大学の正垣雅子さんの全面的な協力を得て、その作成に取り組んでいます。

今日の講演は、バーミヤーン美術のもとになったともいえるガンダーラ美術についてお話ししたいと思います。ガンダーラ美術、ガンダーラ仏についてはギリシャ・ローマの影響が強いということで有名です。写實的、人間的な顔立ちや姿のガンダーラ仏は、われわれにとって身近に感じられる仏像です。龍谷ミュージアムでもよく展示されており、ご存じの方もいらっしゃると思います。どうして釈尊も訪れたこともない、インドから見ると辺境とも言える地方で、あんなに仏教が栄えたのか、仏像がどうしてあれほどたくさん造られたのかということも、大きな問題点です。

最近私は仏教を理解するにはどうしたらよいのか、特にインド・パキスタン・アフガニスタンなど、滅びてしまった仏教を理解するにはどうしたらよいかを思案しています。当時の人々の信仰がどんなだったろう、“生きた仏教”と言いますか、そういうものを何とか考えたいというふうに思っています。仏教の発祥地であるインドでは、仏教は滅びてしまって、新しい新仏教が現在台頭しつつあって注目されますけれども、それを別にすれば13世紀ごろまでに滅びてしまいました。「過去の仏教」というものを“生きた仏教”として理解するには、遺跡として残った寺院址の発掘調査、出土したり、偶然残って発見された仏教写本、碑文、彫刻、絵画といった遺物といわれるもの、それを研究対象にする考古学や美術史の研究がとても重要だと思います。また、仏教文献学、とりわけ写本学、あるいは碑銘学、また日本では研究者がほとんどいませんが古銭学、そういうモノを対象とする研究と文献を中心に研究する仏教学・歴史学との学際的、統合的な研究によって、“生きた仏教”というものがわかってくるのではないかというふうに思います。もっとも、これは言うはやすく、実際はなかなか難しいわけですが、私は美術史という立場から、ほかの分野にもできるだけ目配りしながら、なんとか当時のことを思いつつ考えてみたいと思っています。特に阿弥陀信仰については、日本では極めてポピュラーで、多くの阿弥陀仏、阿弥陀三尊像、阿弥陀浄土図、阿弥陀来迎図など沢山の優れた美術が生み出されています。インドでは阿弥陀信仰と関わる作例はほとんど辿れないと言いますか、極めて少ないです。そういう状況の中で、最近はガンダーラ美術の中にどうも大乘仏教、阿弥陀信仰にも関わるものがあるのではないか、ということが次第にわかってきました。今日のお話はそういうことで、おそらくガンダーラで興った阿弥陀信仰が中国、日本へと伝播したのではないかと、そういうこともお話しできればと思っています。

仏教美術というのは信仰の対象であり、出家・在家の信仰の支えになっただけでなく、他の多くの一般の人々にも信仰心を呼び起こしたと思います。寺院に祀られ、様々な法会や儀礼に用いられた仏像・仏画は仏教信仰の流布に大きな働きをなしたと考えられます。

さて、美術から見たインドの大乘仏教のお話に入ります。日本では朝鮮半島・中国を通して大乘仏教が最初から伝えられましたから、阿弥陀如来、薬師如来、あるいは観音菩薩、文殊菩薩、普賢菩薩、さらには大日如来、不動明王などの密教の仏像も含め、じつに沢山の仏像や仏画が制作されています。しかし、インドの仏教美術は紀元前2世紀の終わり頃から12世紀ぐらいまで続きますけれども、そういう中で釈尊の本生、前世のお話（ジャータカ、本生譚）、それからこの世での仏伝図、そういう仏伝説話図が非常に多いです。紀元前後頃から5世紀頃には般若経、阿闍世王経、維摩経、法華経、無量寿経、華嚴経といった大乘経典が続々と出現します。しかし、美術の上ではそれら大乘経典に説かれる仏・菩薩はインドではほとんど確認されません。インド美術では5、6世紀頃までは先ほど申

し上げたように釈尊の仏伝が中心的な主題となっています。パーラ朝という後期の時代、8 世紀中頃から 12 世紀頃には、その時代でも釈迦仏や仏伝図が多いですけれども、密教美術、いわゆる変化観音や密教系観音像、大日如来像（胎藏・金剛界の二種）、それから八大菩薩や金剛界五仏、また、不動・降三世といった明王、さらに多くの女尊、そういった密教の彫刻がかなり断片的な形ですが、出土しています。しかし、我々に親しい大乘經典に基づいた美術である、浄土図とか、変相図といった、中国唐代に隆盛した大乘仏教美術は、インドではまったく発見されていないのです。これはどうしてか、ということを考えているのですが、このことを考察した論考はほとんど見当たりません。インドの大乘仏教というのは中観とか唯識、そういう思想的・哲学的な論書は伝承されているのですが、私がおもうには、多くの初期大乘經典はインドではあまり伝承性を持たなかった、それゆえに広まらず根づかなかったのではないかと考えます。それで美術活動とも結びつくこともほとんどなく、在家信者の信仰としても広まることはなかった、そういうことがインドで大乘仏教美術が興らなかった原因の背景にあるのではないかと私は思っています。それからインドではバラモン教・ヒンドゥー教が民族宗教として本流ですので、仏教はそれとの関係の中で展開したことも大きな要因だと思います。美術から見ると釈迦信仰の部派仏教から突然のように密教へと展開したといえるからです。大乘仏教美術は逆に中国をはじめ、東アジアで非常な発展を遂げていきます。それには梵本仏典を請来し、次々に漢訳していったインド・西域出身者を含めた中国仏教の僧たちの受信力、それと崇仏王がいく人も現われ、しばしば国家的規模で大乘仏教が隆盛したことが大きかったことが背景にあると思います。

1. ガンダーラの遺跡と美術

ガンダーラ美術のお話に入ります、ガンダーラ美術は紀元前 1 世紀頃から興り、広義のガンダーラ地域では 8 世紀頃まで続きますが、いわゆる「ガンダーラ美術」と言われるのは、5、6 世紀頃までで、それ以後はグプタ美術ないしポスト・グプタ美術の影響が顕著になって、様式や主題・モチーフが変化していきます。

ガンダーラにおける仏教美術の隆盛についてお話しますが、この地域の歴史について簡単に述べておきます。ガンダーラはインド亜大陸の西北部、現在のパキスタンの北のほうですが、インドと中央アジアの接点に位置します。この地域の歴史は紀元前 6 世紀から後 6 世紀頃までを見ても、目まぐるしいほど、異民族の侵入を受けています。紀元前 6、5 世紀にはアケメネス朝ペルシャの支配、次にアレクサンドロス大王の侵入とシリアのセレウコス朝の支配、そして前 3 世紀にはマウリヤ朝のアショカ王によってインド最初の統一国家が成立し、その版図に入ります。紀元前後頃には中央アジアの遊牧民であるサカ族やパルティア族の侵入が相つぎます。紀元 1 世紀中頃から 3 世紀中頃にはイラン系の騎馬遊牧民であるクシャーン朝が強大な勢力を得て、現在のウズベキスタン南部からアフガニスタン、パキスタン、北インドにまで跨がる広大な領域を支配し、政治的に安定し、ローマ世界との交易によって経済的にも繁栄した時代を迎えます。

ガンダーラはインド亜大陸の西北部に位置しますが、アフガニスタンから見るとインド世界の入口に当たります。北方の草原と砂漠の民である騎馬遊牧民たちは豊かなインドを目指し、ガンダーラを拠点にしたのです。クシャーン朝がガンダーラのプルシャプラ（現ベシワール）に首都をおき、北

のカーピシー（アフガニスタン南部）とマトゥラー（北インド）を副都にしたのもうなずけます。クシャーン朝は1～3世紀、特に2世紀を中心として大変に栄えたとみられます。インド亜大陸の南にはサータヴァーハナ朝が隆盛し、西の地中海ではローマ帝国が強大な力を持ち、東には後漢時代の中国があり、クシャーン朝はまさにその中央に位置し、海上・陸上の交易によって経済的に非常に潤ったのです。

クシャーン朝の最盛期で、仏教を支援したことで名高い第4代のカニシカ王の在位は、最近の研究で2世紀の第2四半期頃というのがほぼ定説化していますが、そのときに発行した金貨を見ると、表にカニシカ王の立像が表されています。長袖で膝丈の上衣を着て、ズボンははく遊牧民の服装をして、右手を拝火壇をかざしています。これは拝火教ともいわれるペルシャの宗教ゾロアスター教の信仰を表しています。クシャーン族はイラン系の民族でゾロアスター教を信仰し、貨幣の裏にもイランの神々が多く表されています。しかし、イランの神々だけでなく、ギリシャの神々、インドの神々、これら三世界の神々が貨幣の裏に刻まれています。クシャーン朝は中央アジアから北インドにかけての広大な地域を支配し、異民族と並存し、しかもローマ世界や南インド、中国とも交易、交流をして、異文化に対する包容力、吸収力が強かったことが分かります。

こうした状況の中で特に注目されるのは、仏教が大いに隆盛し、諸文化の融合に多大な役割を果たしたことです。このことは同時に、仏教美術自体に大きな変化をもたらしたことを意味します。ですから、パキスタン・アフガニスタンという地域は大変興味深い地域で、インドから中国・日本までの仏教とその美術を考える上で重要なところです。このことを象徴的に物語るのはカニシカ王の金貨の裏にインドの神の1人として仏像が表されていることです。遊牧民はもともと文字を持たなかったのにギリシャ文字を使っていますが、ブッダ、あるいはシャキヤムニと刻まれています。光背があり、ガンダーラの仏像と同じ姿をしています。歴史上、貨幣に仏像を表したのはカニシカ王だけで、王の仏教に対する関心の深さを表しています。この時には仏像の制作がガンダーラでかなり広まっていたとみられます。加えて釈迦仏が当時「神」として信仰されていたことを物語っています。カニシカ王が仏教を支援したことは、首都ブルシャプラ（現在のペシャーワル）の近くにカニシカ大塔と呼ばれる巨大なストゥーパを建造したこと（シャー・ジー・キー・デリー址）や、仏教文献にカニシカ王が様々に仏教を支援した伝説が記されていることから推測されます。帝王をはじめ地域の王や貴族、および商人たちの富裕層を中心に在家の仏教信者が急速に増えて、寺院や仏像を寄進したであろうことは、土中に埋もれた大量の仏教遺跡や彫刻類から容易に想像されます。

ガンダーラ彫刻はペシャーワル盆地周辺の狭義のガンダーラ地方だけでなく、東のタキシラ、北のスワート、さらにアフガニスタン東部のハッダ、カーピシーなどの広義のガンダーラ地域の仏寺址からも多量に出土しています。おそらく100以上の仏教寺院址があり、今でも未発掘の寺址から盗掘されたりします。よく残って有名なのはタフティ・バーイという寺院址です。当時の寺院は、釈尊の舍利（遺骨）を祀ったストゥーパ（仏塔）を中心にして構成されました。ストゥーパには釈尊だけでなく仏弟子や高僧の舍利も祀られますが、そのストゥーパを中心とした区画を塔院といい、寺院の一番重要な信仰の場でした。インド内部では円形の基壇の上に鉢を伏せた形のストゥーパが、ガンダーラでは四角い基壇の上に円胴部を築き、その上に半球形の伏鉢をのせた形となります。ストゥーパの

周りは長方形に区画され、仏像や小ストゥーパ（奉献塔）を安置する、多くの祠堂で取り囲んでいます。僧や信者たちはストゥーパを右邊しながら礼拝したと思います。このストゥーパを中心とした塔院の反対側には僧たちが住んでいた僧院があります。塔院と僧院が対面した形となっています。それ以外に僧たちが集会をする講堂や食堂、地下に瞑想室などもあります。このような伽藍配置をもった仏教寺院がガンダーラ地方にはたくさんありました。町の中に建てられた寺院もありますが、多くは町から離れた山の中腹や丘の上にあります。

今お話したタフティ・バーイという遺跡の復元図を見ますと、塔院の中央に主塔といわれる中心的なストゥーパがあり、四角い基壇の上に円胴部と丸いドームの形をした伏鉢、さらに傘蓋がのせられていました。ストゥーパの基壇や円胴部には釈尊の生涯を表す仏伝浮彫や、仏陀あるいは菩薩の像、さらにギリシア、イラン、インドの神々を受容した守護神像などを取り付けていました。また、祠堂内には大きな仏陀像、菩薩像、守護神像、あるいは寄進者像も安置されていました。大きな主塔（中心のストゥーパ）はみな崩壊していますが、奉献塔と言われる小さいストゥーパはいくつか残っていて、全体の形がわかります。特に伏鉢の上の平頭（ハルミカー）、その上にいく重にものせられた傘蓋が特徴的です。円盤形の傘蓋を次第に小さくして重ね、天に向かって上昇し、そびえるような感じになっていきます。こういうストゥーパの形は、世界の中心にそびえる須弥山のイメージと重なるところがあります。

2. ガンダーラの大乗仏教とその美術

さて、ガンダーラにおいて大乗仏教美術といえるものが生まれていたのかどうか、この問題について考えてみたいと思います。大乗仏教がいつ頃、どこで、どのように興ったのかという「大乗仏教の起源」に関しては大きな問題で、仏教学の多くの研究の蓄積もあり、近年も活発な研究が行われています。私は美術史の立場からこの問題を探っています。ガンダーラ美術は主題から見ると、圧倒的に釈尊の説話、仏伝図が多く、場面数だけでも 130 以上が知られ、インドの中でも一番多い。仏伝美術はインド美術の初期（前 2 世紀末頃）から見られ、部派（小乗）仏教に由来するものですが、大乗仏教でも仏伝美術は取り入れられます。部派の仏伝美術と大乗の仏伝美術には違いがある可能性もありますが、その違いはまだよく分かっていません。また、特に中国では大乗は部派經典も取り込んだ形をとるので、仏伝美術は汎仏教の性格をもちます。部派か大乗かが区別されるのは經典によります。大乗經典と部派經典では大きく異なるからです。ここ 30 年くらい前からですが、アフガニスタンとパキスタンから古い仏教写本が多量に見つかっています。最も古い写本は 1～2 世紀に遡ると推定されています。今まで仏典を研究する際に重視されたのは、サンスクリット原典、梵本という言い方をしまして、それが仏教の一番もとの經典だと言われてきたわけですが、実はそれより古い写本が発見され、世界の仏教学者を驚愕させています。今まで知られていたまとまった梵本というのは、パキスタン北部の山間部で発見されたギルギット写本がだいたい 6～8 世紀頃といわれます。それから現在でもサンスクリット仏教を伝えるネパール伝承の写本は古いものでも 12 世紀頃とされます。

しかし、近年の広域ガンダーラ地方ともいわれるアフガニスタン・パキスタン出土の写本類の出現ですっかり状況が変わってきました。インドのサンスクリット語というのは、「完成された」言語と

いう意味で、古典語、いわば標準語ですが、それがインドで広範囲に広まり使われるのはグプタ朝時代、5、6世紀以降です。文学作品などではクシャーン朝時代にも使われていますが、それ以前はそれぞれ地域地域の言葉、いわば方言があったわけで、それをブラークリット語（「自然な」民衆言語）といいますが、南伝仏教に伝承されたパーリ語、そして近年多く発見されている初期北伝仏教と関係深いガンダーラ語（ガンダーリー）もブラークリット語です。仏教は初期の段階で、地方性が強かったことがわかります。ガンダーラではガンダーラ語を使っていたのですが、文字とはといいますと、インド内部では一般にはブラーフミー文字を使っていますが、ガンダーラでは右から左へ書くカローシュティー文字で書かれています。カローシュティー文字はアラム文字を基にしたものと言われています。こういうカローシュティー文字・ガンダーラ語で書かれた写本が、特にパキスタンのバジョールというところからかなりたくさん出てきて、その中には1、2世紀に書写された般若経（『八千頌般若経』）も含まれていることが明らかにされました。般若経は南インドで成立したと考えられていますが、いずれにしてもガンダーラ地方で多くの大乗経典が発見されているので、部派仏教と並存して大乗仏教も隆盛したに違いありません。ガンダーラ美術は1、2世紀から5世紀頃まで大いに栄えたとみられるので、その中には大乗仏教に関わる主題があっても不思議ではありません。しかし、それがなかなかはっきりしないのです。

かつてA・フーシェというフランスの仏教美術研究の大家がガンダーラの仏伝図を詳しく研究し、100年以上昔のことですが、その研究がその後の研究の基礎になっています。フーシェはガンダーラで観音菩薩など大乗の主題や図像はかなり時代が下ってからのものだと考えました。フーシェには仏伝説話の一つである「舎衛城の神変」を表したインドの作例を中心に幅広く検討した論文があります。氏は『ディヴィヤ・アヴァダーナ』の「ブラーティハルヤ・スートラ（神変経）」という文献を使って場面を同定したのですが、その説話は釈尊が異教徒を調伏するために、体から火と水を発出する「双神変」、さらに深い瞑想に入って二龍王が創り出した大蓮華に坐してアカニシュタ天にまで化仏を遍満させる「千仏化現」の神変（奇蹟）をなしたというものです。フーシェはガンダーラの彫刻についても8例ほど挙げて、それらが「舎衛城の神変」を表したものと解釈しました。現在では同じような図像を表した作例は80点くらい確認することができます。これらはじつは大乗仏教に関わる主題を表したものではないかと私は考えています。

これらの彫刻は出土地が判明しているものは多くないですが、分かっているものはサーリ・バロール、モハマッド・ナリー、タフティ・バーイなどで、ペシャーワルの周辺域の寺院址に限られています。ガンダーラの彫刻はほとんどが丸彫りではなく、石板浮彫りで、これら的大乗と関わる作例も高浮彫りの石板彫刻です。表された図像の面からはかなりのバリエーションがあり、図像の構成から4つのタイプに分けることができます。

第一は「三尊タイプ」と呼ばれ、画面の中心に仏陀が蓮華座に結跏趺坐して転法輪印（説法印とも）を結び、その両側に図像の異なる脇侍菩薩、一方は頭髪を束髪や髻に結う梵天（ブラフマー）・バラモン型、他方はターバン冠飾をつける帝釈天（インドラ）・クシャトリヤ型の菩薩を従えるタイプです（図1）。第二は「発出タイプ」で、蓮華座に結跏趺坐して禪定印を結ぶ仏陀、もしくは菩薩を表して、その左右に放射状に立像の化仏、あるいはヒンドゥー教の神々を発出するタイプです。そ

の中で、化仏だけを発出するのは仏陀で、ヒンドゥー教の神々をも発出するのは菩薩に限られています。これら第一と第二のタイプの浮彫彫刻は高さ数十センチから1メートル以内の小ぶりのものが多いです。これに対し、第三の「楼閣タイプ」と第四の「蓮池タイプ」は高さ1メートルを越えるものが多く、図像も複雑で大構図となり、複合型とも呼ばれます。

第三の「楼閣タイプ」は楼閣建築を構図の中央に設定し、その内に主尊の仏陀が蓮華座に結跏趺坐して転法輪印を結んでいます。その両脇の柱間に脇侍菩薩を配して、上方では欄干（バルコニー）から天人たちが讃嘆し、またアーチや梯形の列龕を連ねてその内に小仏陀や小菩薩を表しています。さらに上層には仏伝や授記の場面、仏塔が表されたりします。第四の「蓮池タイプ」は下端に蓮池を表し、中央に大きな蓮華座に結跏趺坐して転法輪印を結ぶ主尊の仏陀をひと際大きく表し、その両側には様々な姿、ポーズをとる菩薩たちが、三、四層にわたって表されます。主尊仏陀の頭上には花樹や傘蓋を持つ天人が見られます。

以上の4つのタイプはそれぞれ様相は異なりますが、一方で、主尊の仏陀が大衣を偏袒右肩にまとい、蓮華座に結跏趺坐し、転法輪印を結んでいること（但し、第二の「発出タイプ」は禪定印）、第一の「三尊タイプ」や第三の「楼閣タイプ」に見られるように仏陀と両脇侍菩薩の三尊形式を基本構図とすること、および菩薩像が多く見られ、小仏陀や小菩薩の坐像が表されるなど、図像の構成や図像モチーフにおいて四つのタイプは相互に密接な関係をもっています。

このような図像で特に注目されるのは、主尊の仏陀が蓮華座に坐して転法輪印を結んでいること、両脇侍菩薩をはじめとして多くの菩薩像が見られること、一般に「化仏」と呼ばれる小仏陀も画面上方に表されること、これらの点がとりわけ特徴的といえます。これらの特徴について少し立ち入って考えてみたいと思います。まず、仏陀が蓮華座に坐すことですが、ガンダーラの仏伝浮彫では釈尊はほとんどが方形の台座に坐していて、蓮華座に坐す仏陀は4つのタイプの作例に集中的に見られます。それで蓮華座に坐すこと自体が、大乘的な仏陀観・仏身観と関わっているのではと推測されます。また、仏陀が仏伝場面に一般的な施無畏印ではなく、転法輪印をとっているのも特徴的です。おそらく



図1. 三尊タイプ サーリ・バロール出土 57 × 49cm
ペシャーワル博物館所蔵

大乘仏教の法を説くという意味が込められているのではと思われます。じつは「転法輪印」という印相の形が明確化するの、インドのグプタ朝時代（5世紀）のサルナート仏で、西インドのアジャンターやカンヘリー、カールラー、ナーシクなどの西インドの石窟にも見られ、法隆寺金堂壁画の阿弥陀如来像に受け継がれています。しかし、ガンダーラの転法輪印は胸前で、左手指をすばめて、右手でそれを握って覆うような形の印相です。むしろ密教の大日如来がとる智拳印に似ています。このような印相の起源や意味については、南インド起源（ナーガルジュナコンダ）説もありますが、ほとんど分かっていません。いづれにしても一般的な仏伝図の中には見られません。

次にガンダーラに見られる菩薩像についてお話しします。菩薩とは「悟りを求める者」という意味で、釈尊が悟りを開く前の姿、悉達（シッダータ）太子の姿がもとになっています。腰に裳をまとい、上半身裸で天衣を着け、頭にはターバン冠飾をつけ、種々の装身具をつけて王子の姿で表されています。このような姿の悉達太子の単独の菩薩像もありますが、頭にターバン冠飾をつけるこのタイプの菩薩像は手に花綱（華鬘）や蓮華を持つことが多く、特に仏三尊像の一脇侍にはこのような姿の菩薩像が多いです。これに対し、もう一方の菩薩は頭髪を束ねたり、髪を結っており、装身具はつけますが、手には決して水瓶を持っています。この姿の菩薩は過去七仏の隣に表された菩薩と同じ図像ですので、弥勒菩薩と推定されます。三尊タイプの両脇侍菩薩は左右の位置は一定しませんが、(1) 束髪・髻型で、手に水瓶を持つ菩薩と、(2) ターバン冠飾をつけ、手に花綱や蓮華を持つ菩薩とが一对になる作例が大半を占めます。いづれにしても、ガンダーラの菩薩像はこの二つの図像タイプがはっきり区別されています。

私はこうした菩薩の姿は大乘仏教の菩薩観と関わっていると考えています。(1)「束髪・髻型」の菩薩は水瓶を持ち、“悟りを求める上求菩提の菩薩”、自利の菩薩として行者的イメージといえます。このタイプはブラフマー（梵天）、そしてその後裔であるバラモンのイメージを継承しています。一方、(2)「ターバン冠飾」の菩薩は花綱や蓮華を持ち、“衆生を悟りへ導く下化衆生の菩薩”、利他の菩薩として王者的イメージといえます。このタイプは「神々の王」であるインドラ（帝釈天）、そしてその後裔であるクシャトリヤの図像を継承しています。というのも、インドの王権観では、王は人民を保護し、社会秩序を維持し、人民に幸福を与える責務があるとされているからです。「ターバン冠飾」の菩薩はインドラが持つあらゆるものを打ち砕く武器、金剛杵（ヴァジュラ）に代えて、豊かさや慈悲の象徴である蓮華、もしくは花綱を持ち、利他の菩薩の性格を表しています。

中央に仏陀、両脇に(1) 水瓶を持つ「束髪・髻型」の菩薩と(2) 蓮華・花綱を持つ「ターバン冠飾型」の菩薩を配する、仏三尊像（三尊タイプ）がガンダーラでは大変多いです。この三尊像の中央の仏陀は大乘的な仏身観に基づく応身仏（法身としての仏陀がこの世に応現した仏陀）としての釈迦仏で、両脇侍菩薩は上求菩提・自利と下化衆生・利他という、二つの相補的な働きをもつ大乘仏教の菩薩観を表したものと考えられます。この両脇侍菩薩は(1) が弥勒菩薩、(2) が観音菩薩としてインドでは定形化し、パーラ朝時代（8世紀中頃～11世紀末頃）まで、釈迦・弥勒・観音の組み合わせがインドの三尊像の基本形として存続します。

以上、ガンダーラ美術の大乘仏教と関わる四つのタイプのうち、第一の「三尊タイプ」についてお話ししました。第二の「発出タイプ」と第三の「楼閣タイプ」については特に〈華嚴経〉と関わりがあ

ると私は考えていますが、時間の都合で割愛させていただきます。ご関心をお持ちの方は、拙稿「ガンダーラにおける大乘仏教美術の様相」『密教図像』40号、2021年、をご参照いただければ幸いです。

3. ガンダーラの阿弥陀三尊像

さて、本題の阿弥陀信仰と関わるガンダーラ彫刻のお話に入ります。「三尊タイプ」の彫刻の中に一点のみ、台座に尊名を記した作例があり注目されます。この彫刻はもとパキスタンの個人蔵だったもので、現在はアメリカ・フロリダ州立リングリング美術館所蔵となっています（図2）。向って左側の右脇侍を失っていますが、中央に蓮華座に結跏趺坐して転法輪印を結ぶ仏陀、反対側の左脇侍は台座に腰を下ろし、左足を踏み下げ、右足を左膝にのせて、右肘を右膝について右手指を傾げた顔の額に触れ、「思惟」のポーズをとっています。この左脇侍は右手に蓮華を執っており、頭にはターバン冠飾をつけ、耳璫（耳飾り）や瓔珞（胸飾り）などをつけた菩薩像です。この左脇侍菩薩の姿は朝鮮半島の三国時代や日本の飛鳥・白鳳時代に流行した、いわゆる「半跏思惟像」の原型といえるものです。

この彫刻には台座にカローシュティー文字、ガンダーラ語で銘文が刻まれています。最初に解説したのはイギリスの高名なブラフ（J. Brough）博士で、“The Avalokeśvara (olo’ispare) of Buddhamitra, a sacred gift, the Amṛtābha (amridaha) of Buddhamitra…”（ブッダミトラの観音、聖なる寄進、ブッダミトラの阿弥陀）と英訳しています。

ブラフは olo’ispare を Avalokeśvara（観音）、amridaha を Amṛtābha（阿弥陀）と解釈し、欠損した右脇侍菩薩に大勢至（Mahāsthānaprāpta）があったと推定しました（1982年）。これに対し、アメリカのサルモンとショペン（R. Salmon & G. Schopen）は “Gift of Dhamitra at Oloispare for the immortality of Buddhamitra…”（オロイシュパラ [という地] のダミトラの寄進、ブッダミトラの不死（涅槃）のために）と英訳し、この銘文には阿弥陀も観音の名も出ていないと、ブラフの解説を批判、否定しました（2002年）。その後、多くの研究者によって議論がなされました。

ブラフとサルモン&ショペンの解釈の違いは三点あります。まず、第一は olo’ispare の解釈です。ブラフは olo’



図2. 三尊タイプ 出土地不明 フロリダ州立リングリング美術館所蔵 同館画像提供

īṣpare を観音 (Avalokiteśvara) の初期の形 (Ālokeśvara、光明の主) を表した可能性を指摘しました。その後、多くの研究者も olo'īṣpare を地名と解するサルモン&ショペン説は賛同し難く、ブラフのように観音と解しうるという見解が支持されています。第二の amridae (amridaha) についてブラフは阿弥陀と解釈したのに対し、サルモン&ショペンは「不死、すなわち涅槃のために」と解したのですが、その後の研究者によってもほとんど受け入れられていません。ブラフは Amṛtābha という刻文は Amitābha (阿弥陀) に amṛta 「不死、永遠の命」が混淆した形で、Amitābha (無量の光をもつ者、無量光仏) と Amitāyus (無量の寿命をもつ者、無量寿仏) の二つの意味が含まれていることを示唆しました。このことは大変興味深い点です。藤田宏達博士は Amitābha を主とするグループ (〈無量寿経〉や〈華嚴経〉) と、Amitāyus を主とするグループ (〈阿弥陀経〉や〈法華経〉) とが別々に存在したことを指摘されていますが、この銘文とも関係し、「無量光」「無量寿」の両方の性格を具えた阿弥陀仏、という初期の阿弥陀信仰があったことが想定されるのではと思います。

阿弥陀の名称についてのお話しになりましたが、以上のことから、この三尊タイプの中央の仏陀は阿弥陀仏、左脇侍は観音菩薩で、右脇侍は失われていますが、(大) 勢至菩薩があったということになります。銘文解釈の最後の第三の問題は、寄進者名についてです。ブラフは寄進者名ブッダミトラが二回刻まれていると見たのですが、サルモンは作品、台座銘を実地調査し、寄進名はダミトラとブッダミトラの二名であることを明らかにしました。じつはこの台座のカローシュティー銘は右から左へと読み、それに合わせて観音像と阿弥陀像の下に尊名がくるように刻まれているのです。それで銘文は「ダミトラの寄進である観音、ブッダミトラの (寄進である) 阿弥陀」と解するのが妥当と考えられます。ところで、ダミトラという名は聞きなれない名前ですが、同じ名が平山郁夫シルクロード美術館所蔵の単独の半跏思惟菩薩像 (図3) の蓮華座に刻まれていることが、定方晟教授によって指摘されています。氏によればカローシュティー文字で「dhamitrassa navakar (mika?)」とあり、ダミトラの作品 (?) と解されています。一部不明な点もありますが、寄進者の名ダミトラは確実とみられます。この半跏思惟像はターバン冠飾をつけ、首を傾げ、右手で思惟のポーズをとり、左手には蓮華を握っており、阿弥陀三尊像の左脇侍の観音菩薩と大変よく似ています。しかも同じダミトラという名の人によって寄進されています。この半跏思惟像の籐座の両側には、夫婦とみられる男女一対の在家寄進者の姿が見られますので、向って右の男性がダミトラでしょう。リングリング美術館の阿弥陀三尊像には中央の阿弥陀仏の蓮華座の向って右に合掌し跪坐する比丘がいますので、この比丘が寄進者のブッダミトラに違いありません。この阿弥陀三尊像の向って左は右脇侍の勢至菩薩が表され、阿弥陀仏の蓮華座の左にはもう一人の寄進者が表されていたと推測されます。欠損した右脇侍菩薩の下の方の台座には「…の (寄進である) 大勢至」と記されていたと考えられます。

以上のように勢至菩薩像は失われていますが、本作は三尊タイプの作例中、インドで唯一尊名 (阿弥陀と観音) が刻まれた阿弥陀三尊像として極めて貴重なものといえます。阿弥陀仏が両脇侍として観音と勢至をとることは、〈初期無量寿経〉 (『大阿弥陀経』『平等覚経』) が「この二菩薩は光明を発する諸菩薩の中で最尊であり、常に阿弥陀仏の左右に仕えている」と述べ、『無量寿経』の梵本ではこの二菩薩の光明が最尊であると記すことに対応します。リングリング美術館の阿弥陀三尊像の観音菩薩と平山郁夫シルクロード美術館の単独の観音菩薩像は、ともにターバン冠飾をとり、左手に蓮華

を持っており、ガンダーラで一般的な観音菩薩の像容といえます。しかも両像とも「半跏思惟」の姿をとっており、この姿が観音菩薩だと言われて驚かれる方もいらっしゃるかもしれません。朝鮮半島の三国時代（百済・新羅・高句麗）や日本の飛鳥白鳳時代には、とても多くの半跏思惟像（多くは金銅像）が造られ信仰され、一般に弥勒菩薩とされているからです。しかし、ガンダーラでもかなり多くの石彫の半跏思惟像が知られており、手に蓮華を持つ像がほとんどで観音菩薩と推定され、リングリング美術館の阿弥陀三尊像の脇侍菩薩の観音は刻文によってそれが明らかになりました。

じつは観音と弥勒の二菩薩は、「三尊タイプ」についてお話した際に述べましたが、ガンダーラで大乘の菩薩像が制作されて以来、その像容は対照的であり、かつ相互に補完的な働きをもつ菩薩として成立したと考えられるのです。その場合、中央の仏陀は大乘的な仏身観による釈迦仏、つまり釈迦はすでに亡くなって久しく、この世に存在しませんが、その教え（仏法）は目に見えないが法身として永遠に存在し、その法身がこの世に応身として

現われ、人々を悟り導くために（大乘仏教の）説法をする、という考えです。両脇侍菩薩には自身が悟りに至るよう努力する「上求菩提・自利」の働きをもつ菩薩と、衆生を救うべく努力する「下化衆生・利他」の働きをもつ菩薩とを一对にして、中央の応身仏たる釈迦仏の説法が現実化されるべく、大乘の菩薩の実践を示していると考えられます。この大乘の仏三尊像（三尊タイプ）は、（大乘）釈迦仏・弥勒・観音としてガンダーラで定形化し、その後インドでは長くこの三尊像が主流となっていったことはすでにお話しました。

これに対し、リングリング美術館の阿弥陀三尊像は、勢至菩薩を失っていますが、阿弥陀仏・観音・勢至の組合わせに違いありません。中央の蓮華座に坐す仏陀も左脇侍のターバン冠飾をつける観音菩薩も像容や図像の点でガンダーラの三尊タイプの中で一般的なものです。それでは、勢至菩薩はどのような姿をしていたでしょうか。推測するしかありませんが、ガンダーラの三尊タイプはいずれも「ターバン冠飾の菩薩」と「束髪・髻型の菩薩」が対になっていますので、やはり束髪・髻型で手



図3. 半跏思惟菩薩像 出土地不明 78.5 × 36cm

平山郁夫シルクロード美術館所蔵 同館画像提供

に水瓶を持つ弥勒菩薩と同じ姿をしていたに違いありません。仏教美術に関心をお持ちの方は阿弥陀三尊の両脇侍菩薩は観音と勢至で、観音は頭に化仏を、勢至は水瓶（宝瓶）をつけているので、おかしいのではと思われるかもしれません。確かに日本ではそのような姿が一般的で、それは『観無量寿経』（『観経』と略す）に観世音菩薩は「頂上の毘楞伽摩尼宝をもって天冠となし、その天冠の中に一の立化仏あり」、大勢至菩薩は「頂上の肉髻は鉢頭摩華の如し。肉髻の上に一の宝瓶あり」とあるのが典拠となっています。しかし、『観経』は劉宋・罽𑖅耶舎訳とされていますが、梵本がなく、その成立に関しては多くの議論があります。中央アジア（トルファン地方）撰述説、もしくは中国撰述説が有力とみられますが、美術史の立場から見ると、ガンダーラ、トゥルファン、敦煌（隋・初唐）に関係する作例が見られ、それぞれに様々な要素があり、時代と地域において改変されたり、重層化したりしています。そして唐代に『観経』に基づいた図像が確立する様子がうかがえます。

その詳細は省きますが、ここで私が強調したのは、經典（文献）と図像の関係についてです。一般に図像は經典に基づいて制作されると思われるがちですが、必ずしもそうではないのです。特に新しい図像が生成する際は、関係する經典の成立よりも早いことが少なくありません。イメージ・図像が先行し、經典・文献がそれを基にすることもあったと考えられます。また、そもそも仏・菩薩や守護神など多くの尊像が經典に登場し、説かれますが、その姿（図像）が具体的に記されるのは稀なことです。『観経』のようにイメージを重視する禅観經典、あるいは密教の曼陀羅や儀軌類には実践と関わって図像が重要ですから、かなり詳しく尊像の姿や持物が記されますが、多くの部派（小乗）經典や大乘經典にはほとんどそのような記載はありません。

日本では奈良時代以降、唐代美術を積極的に取り入れましたので、『観経』に基づいた図像の理解が常識化したという訳です。しかし、ガンダーラ・インドの菩薩像には頭上に水瓶をつけた例は一つもありません。一方、ガンダーラの観音像にはターバン冠飾に化仏をつけた例がありますので、おそらく『観経』の撰述者はガンダーラの三尊タイプの伝承をもとに、天冠（ターバン冠飾）に化仏をつける観音と対応させて、束髪・髻型で水瓶を持つ弥勒像を、肉髻に水瓶をつける勢至菩薩のイメージを創始したのだらうと思います。

以上、台座に刻文を有するガンダーラの阿弥陀三尊像についてお話ししました。ガンダーラを含めインドには、明確な阿弥陀三尊像は本像以外には知られていませんので、極めて重要な作例といえます。ガンダーラの三尊タイプの中に本像以外にも阿弥陀三尊像として造像された作例もあるかもしれません。次にお話します作例のように阿弥陀信仰に関わる彫刻も少なくありませんので、今後の研究の進展が期待されます。

4. ガンダーラの「阿弥陀仏国土の示現図」

それではガンダーラの「蓮池タイプ」のお話に移ります。この「蓮池タイプ」の石板浮彫は、下端に蓮池を表して、その中央から太い茎が伸びて大蓮華が出現し、その上にひと際大きな仏陀が結跏趺坐して転法輪印を結び、その両側に数層に積み重ねる形で多くの菩薩たちが表される、というのが基本の構図となっています。この「蓮池タイプ」がどのような内容を表しているのか、多くの研究があります。かつてフーシェは仏伝の「舎衛城の神変」の「千仏化現」の場面と解釈しましたが、多くの

菩薩が表されていることから、現在では大乘仏教と関わる主題を表したものとみる見解が有力で、阿弥陀浄土を表したのではないかという説もあります。しかし、いずれの説も図像の細部を含め、その全体を経典を用いて明らかにするまでには至っていません。

私も「蓮池タイプ」がどのような仏教世界を表したのか、試行錯誤を繰り返しながら長年考えてきました。ようやく近年、ある程度自分で納得できる結論を得ることができ論文としてまとめました（『美術から見たガンダーラの阿弥陀信仰』『東方』37号、2022年）。これを基にしてお話しさせていただきます。蓮池タイプの作例の中で最も完好な作品として代表的な、モハマッド・ナリー出土でラホール博物館所蔵の石板浮彫（119 × 97 × 28cm）を取り上げて説明します（図4）。

この大構図彫刻は下端に水流・魚・蓮華化生などを表す蓮池、中央に大きな蓮華座に坐して転法輪印を結ぶ大仏陀、両側には四層にわたって倚子に腰かけたり、立ったりして、様々なポーズをとる菩薩たち（楼閣内に交脚倚坐する菩薩が一对で表される）、最上層には中央の大仏陀の頭上に花環を奉げる二人の有翼童子・傘蓋を支える二人の天人・花樹、両端には化仏を発する禪定印仏陀（発出タイプ）、一对のアーチ龕下の半跏思惟菩薩像が表され、かなり複合的な図像構成を示しています。さらに詳しく見ますと、両側に表された多くの菩薩たちはみな足下に蓮華をとっています。楼閣内の菩薩にも建物下面に蓮華が表されており、これらの菩薩たちは地上の菩薩とは異なる存在であることを示しているに違いありません。特に注目されるのは、向って右側の下から四層目に岩座に坐した樹下の仏陀が見られることです。この仏陀は顔を右下で合掌して跪く人物に向け見つめる様子で、右手を反対に大仏陀の方に上げています。残念ながら跪く人物の頭部は欠損していますが、他の作例（図5b）から比丘であると分かります。比丘の上方には執金剛神が見られ（頭部欠）、岩座には穴から獅子の顔が覗いています。岩座の下には蓮華はなく、この場面は地上での釈迦仏の説法の場面とみられます。

この場面は康僧鎧訳とされる『無量寿経』（梵本 *Sukhāvāṭī-vyūha* に対応）の次のエピソードに対応すると考えられます。『無量寿経』とその梵本の終りの方で、仏が弥勒菩薩に対し三毒・五悪を説いた後で、唐突に阿難に対して「起って衣服を整え、西に向って合掌し、五体投地して阿弥陀仏に礼拝するように、そこでは阿弥陀仏が法を説き、十方世界の仏たちがみな讃嘆しているのだ」と言う。阿難は世尊の言われた



図4. 蓮池タイプ モハマッド・ナリー出土 119 × 97cm
ラホール博物館所蔵



図 5b. 図 5a 部分

図 5a. 蓮池タイプ モハマッド・ナリー (?) 出土 85 × 47cm
チャンディガル州立博物館

ように礼拝し、「かの仏の安楽国土ともろもろの菩薩たちを見たてまつらん」と言うや、阿弥陀仏は大光明を放って、あまねく一切の諸仏を照らした、と記されています。このエピソードは『大阿弥陀経』と『平等覚経』という最初期(2～3世紀)の漢訳〈初期無量寿経〉にも記されています。しか

もそこでは釈尊が阿難に「阿弥陀仏と菩薩・阿羅漢たちがいる国土を悉く見せてあげようと思うが、見たいか」と尋ねると、阿難は大いに喜び、膝を立てて合掌してすべてをお見せくださいと仏に申し上げ、仏の言われたように西に向って頭を地につけて「南無阿弥陀仏」と言うや、阿弥陀仏は大光明を遍く放ち、十方の無数の仏国土に行き渡った、と述べられています。

彫刻に見ました、岩座に坐して右手を上げ、跪いて合掌する比丘と会話する様子の釈迦仏は、まさにこのエピソードを表したものと考えられます。釈迦仏が右手を上げているのは、阿弥陀仏の方を示す身振りで、画面中央の大きく表された仏陀は大光明を放って法を説く阿弥陀仏と見るのが妥当と思います。改めて彫刻の画面構成を見ますと、中央の大蓮華と阿弥陀仏の造形は力強く、存在感が極めて大きく、しかも両側の多くの菩薩たちは動きに溢れ、下から第一、二、三層の内側の計六人の菩薩たちの視線は、みな阿弥陀仏の顔の方を見上げていて、造形的に阿弥陀仏が白毫から光を放ち、その威光を菩薩たちが驚嘆する様子が読み取れます。このような構図は、『無量寿経』、特に〈初期無量寿経〉が強調する阿弥陀仏の光明と威神力の広がりを感じさせます。

次に、阿弥陀仏の両側に表された多くの菩薩たちは一体どのような菩薩たちなのか、阿弥陀仏国土はどのような所と見られていたのかを、経典と照合しながら考えてみたいと思います。阿弥陀の極楽浄土は美しい蓮池や楼閣があって、多くの菩薩たちや天人たちによって讃嘆供養された世界と思われている方々が多いと思います。それは中国唐代、日本の奈良時代以来定形化した西方浄土のイメージです。このガンダーラの彫刻に見られる最初期の阿弥陀仏国土はそれとだいぶ様子が違います。その最も異なる点は菩薩たちの姿です。ここでは椅子に腰かけ、片手を挙げて仏陀の方を見上げたり、合掌讃嘆したり、隣の者に対話したり、禪定印を結んで瞑想したり、膝で両手を抱えたり、顎に手を当てて考え込んだり、じつに様々なポーズをとっています。

こうした菩薩の様子は、〈初期無量寿経〉に説かれる阿弥陀仏国土にいる菩薩たちやそこに生まれる人々の姿を想起させます。その記載は二ヶ所に見られます。一つは巻上の阿弥陀仏の前身である法蔵菩薩がすべての衆生をすくう誓願を立て、その誓願が叶って阿弥陀が成仏し、その仏国土の様子が説かれる箇所です。すなわち、「阿弥陀仏国にいる菩薩・阿羅漢たちが修行し、経を講じたり、暗誦したり、説いたり、口授したり、聴いたり、念じたり、また仏道を思念する者、坐禅で心を集中する者、経行する者がいる」（大意）とあります。二つ目は巻下の往生する者には上中下の三種あることを説く三輩観の後に、往生した後の様子として説かれる箇所です。ここでは「阿弥陀仏国に生まれる人々は七宝でできた池に集まり、みな大蓮華の上に坐し、彼らは自分の行った福德や善業を述べ、また愛好した経典や教への智慧、行った功德を語る。（中略）人々は礼儀を守り、穏やかで互に見合い、みな喜びに満ちる」（大意）とあります。彫刻に表された様々なポーズをとる菩薩たちは修行に励んだり、隣の者に経を講じたり、口授したり、あるいは互に見合って語ったりしています。そのあり様は〈初期無量寿経〉に説かれる、すでに往生している菩薩、また往生者として説かれる人たちの様子を彷彿とさせるもので、阿弥陀浄土は仏道修行がしやすい場として描写されています。

〈初期無量寿経〉の二箇所に対応する記述は『無量寿経』に見られませんが、一方、彫刻の下方から三層目と最上層にそれぞれ表された、小楼閣内の「交脚倚坐の説法菩薩」と「半跏倚坐の思惟菩薩」は、むしろ『無量寿経』と梵本に説かれる菩薩に近いです。その巻下には浄土に往生した菩薩

たちがいかにすぐれて菩薩道を行じているかが縷々述べられ、「不退転」や「一生補処」と呼ばれる、悟りに至ることが確かな菩薩が説かれています。おそらく小楼閣内に表された「交脚倚坐の説法菩薩」や「半跏倚坐の思惟菩薩」はこうした高位の菩薩を象徴的、視覚的に表したものと思います。

彫刻画面の最上層の両端には、最初に述べました「発出タイプ」の図像が見られます。蓮華座に結跏趺坐した仏陀が禪定印を結び、両側に放射状に四体ずつ立像の化仏を発出し、放光を表しています。放射状の化仏の下にはみな蓮華が表されています。この図像は『大品般若経「序品」』『大智度論』『如来藏経』などの大乘經典に説かれる仏陀の「大光明の神変」、すなわち、仏陀が衆生をすくうために禪定三昧に入り、大光明を発し、その光が無量の蓮華となって、それらにみな仏陀が現れる、という神変（奇蹟）を表したものと考えられます。この「大光明の神変」と関わりの深い記述が『無量寿経』巻上の最後に見られます。釈尊が阿弥陀浄土の素晴らしさを詳しく説いた後で、「浄土には宝の蓮華が世界に満ち、その無数の宝華から無量の光が出て、それぞれの光の中から無数の仏陀が出現して、十方世界の衆生のために法を説く」と述べられています。このことから、彫刻画面の最上層の両端に表された「発出タイプ」の仏陀は、すべての衆生を悟りに導く仏陀の大光明の神変の表現で、阿弥陀仏の威神力が時空を超えて無数の他仏国に及ぶことを暗示していると考えられます。

以上長くなりましたが、蓮池タイプのモハマッド・ナリー出土の石板彫刻を基に、それがどのような世界、阿弥陀信仰の世界を表したものかについて私の考えをお話しました。要点を三点ほどにまとめておきます。第一にこれは遙か彼方の西方極楽浄土の阿弥陀浄土図を表したのではなく、この世（娑婆世界）で岩座に坐す釈尊が阿難に対し、「示し」によって阿弥陀仏が大光明を放ち、阿弥陀仏国土のあり様と十方世界の仏国土を照らし出した顕現図、あるいは示現図と呼びうる表現であることです。第二に阿弥陀の仏国土にはすでに往生している菩薩たちやこれから往生する人たちの様子が、和気あいあいと対話をしたり、供養したり、修行したり、あるいは「不退転」や「一生補処」の菩薩として思惟したり、説法するなど、様々な姿をとって表されていることです。第三にこの画面には釈尊のいる娑婆世界、西方極楽浄土の阿弥陀仏の世界、さらに天上の神々や遙か十方世界の仏国土を含んでおり、阿弥陀仏を中心にした時空を超えた世界の表現といえる性格をもっていることです。

最後に經典との関係について付け加えますと、阿弥陀仏の光明溢れる特徴と大光明の放光、および阿弥陀仏国土に往生している、あるいはこれから往生する菩薩たちの様子などは、〈初期無量寿経〉である『大阿弥陀経』や『平等覚経』により近い照合が見られますが、小楼閣内の「説法菩薩」や「思惟菩薩」などの高位の菩薩や最上層の発出タイプの図像などは『無量寿経』によって解釈しうるものです。また、今回はお話できませんでしたが、蓮池タイプの彫刻の中には、上方に「兜率天上の弥勒菩薩」を表した作例（チャンディガル博物館蔵、図5a）がありまして、それは『無量寿経』とその梵本の末尾に、釈尊がこの経を弥勒菩薩に付嘱することが説かれていることに符号します。一般に仏教図像は經典の記述を典拠として制作されたと思われるがちですが、特に大乘經典の生成期には經典も図像も生成しており、經典（文字）と図像（イメージ）は一对一の対応ではなく、相互に交流しつつ成立していると考えられます。このように考えますと、經典（文献）も図像（美術作品）もそれぞれ同等のテキストとして扱う価値があり、そのように扱うことによって、当時の“生きた信仰”が明らかになるのではないかと考えています。

5. ガンダーラから中国・日本への伝播

最初に述べたようにインドでは阿弥陀信仰に関わる美術、造像は極めて限られています。このような中でガンダーラには少なくとも一例の「阿弥陀三尊像」（三尊タイプ）と、「阿弥陀仏国土の示現図」（蓮池タイプ）が数例は確認されることをお話しました。西北インドのガンダーラ美術はインド内部（ガンジス河流域や西インド、南インド）の仏教とも関連をもちつつ、騎馬遊牧民の支配下のもとでギリシア・ローマ、イランの文化とも混濁して、独自の仏教美術の発展を見ました。大乘仏教とその美術の生成もガンダーラはその重要な策源地であったと推測されます。しかも中国への仏教の伝播には、当時のシルクロードの交流の中でガンダーラが大きな役割を果たしたことは明らかなです。このように考えますと、日本にまで伝わった大乘仏教の阿弥陀信仰は、ガンダーラに起源すると見られます。

しかし、ガンダーラの阿弥陀信仰の美術は中国唐代に隆盛する阿弥陀浄土図とは大きく異なります。日本でも中国から将来された、「観経変」とも呼ばれる当麻曼荼羅が広く流布しました。その中央部分に表された阿弥陀浄土の図がその典型的な例といえます。そこには大きな蓮池の中央に阿弥陀三尊が表され、頭上には宝樹・天蓋、周囲には楼閣や宝樹など、情景描写に富んでいます。阿弥陀三尊のまわりには多くの供養菩薩が取り囲んで、合掌したり讃嘆しています。また、蓮池には『観経』の九品往生を意図する往生者たちが蓮華化生として表されています。ここには蓮池タイプで見たような、釈尊のいる娑婆世界はもとより、阿弥陀仏国土で対話したり、瞑想したり、修行したりする姿の菩薩は全く見られません。中国の阿弥陀信仰は『無量寿経』と共に、あるいはむしろそれ以上に『観経』が重視され、娑婆世界にいるわれわれは修行する必要もない、理想の仏国土である阿弥陀浄土のヴィジュアルなあり様を目前に見ながら、そこにいかに往生するかが強調された表現となっています。当麻曼荼羅は日本の阿弥陀信仰、浄土教に大きな影響をもったことはご承知のとおりです。

ガンダーラの蓮池タイプに見られた阿弥陀信仰の美術と中国・日本のそれとを比べて、その淵源はガンダーラに辿れるとしても、両者の違い、ギャップの大きいことをお話しました。ところが、阿弥陀仏国土の示現図と呼ぶうる、ガンダーラの蓮華タイプの表現と近い図像が、中国初唐代に数多く見られることが知られるようになり、注目されます。それは「阿弥陀仏五十菩薩像」（「阿弥陀三尊五十菩薩図」とも）といわれる図像で、玄奘三蔵と同時代の道宣によって撰述された『集神州三宝感通録』（以下『三宝感通録』）に出る、次のような伝説に由来するものです。

昔、天竺の鷄頭摩寺の五通菩薩が安樂界に赴いて、阿弥陀仏に、「娑婆世界の衆生は浄土往生を願っていますが、仏の形像がないので願う依り所がありません。娑婆世界に垂下して（姿を示して）ください」とお願いした。五通菩薩が娑婆世界に還ってみると、（阿弥陀仏の）像はすでに到来していた。一仏と五十菩薩が各々蓮華に坐し、樹葉の上にあった。（五通）菩薩はその葉を取って図写し、（その図像は）遠近に流布したが、中国では途絶えてしまった。（中略）隋の文帝が仏教を復興させた時に、明憲という沙門が北斉の道長法師から、五通菩薩ゆかりの図像を得たことで、天下に遍く流布することになった。

この伝説の内容と年紀（貞観八年＝六三四）を記す造像銘のある作例が、四川省綿陽市の臥龍山千仏岩の龕像に確認されたことから、調査研究が進み、現在では四川省に数多くの類例が知られていま

す。臥龍山千仏岩の龕像には中央に大きく阿弥陀三尊像が表され、その周囲には全部で五十体の小菩薩が蓮華座に坐しています。そのうち阿弥陀仏直下の四体は蕾の蓮華から顔や上半身を出す蓮華化生の表現ですが、他の四十六体の小菩薩は二、三人で話し合ったり、説法を開いたり、あるいは一人で考えたり、瞑想したりと、様々なポーズをとっています。そのあり様は〈初期無量寿經〉に説かれ、ガンダーラの蓮池タイプに表された多くの菩薩たちの姿とよく似ています。しかもこれらの菩薩たちが坐す蓮華座の下には蓮茎が長く伸び、阿弥陀仏の坐す大蓮華座の太い茎と繋がっているように思われます。この千仏岩の龕像では後世の補彩と摩滅でよく分かりませんが、他の作例から、中央の太い茎から多くの茎が枝分かれし、そこに蓮華が開いて菩薩たちが坐す「同根多枝」の表現とみられます。五通菩薩の伝説では、阿弥陀仏が五十菩薩と共にみな蓮華に坐し、樹葉の上に垂降して、娑婆世界に姿を示した図であることが説かれ、臥龍山千仏岩の図像と符号するものといえます。

じつはこの「阿弥陀仏五十菩薩像」は四川省だけでなく、敦煌莫高窟や日本の法隆寺金堂壁画にも見られます。敦煌莫高窟の第332窟の東壁（入口面）の南側に描かれた壁画で、一般に阿弥陀浄土図といわれているものです（反対の北側は釈迦靈山説法図）。画面の大半を蓮池が占め、その中央に蓮華座上の阿弥陀三尊を大きく表し、上方には左右に山岳が広がり、阿弥陀仏の頭上には大きな宝蓋が表されています。阿弥陀仏がまとう衣文は薄く透けるような表現で、インド・グプタ様式の影響が見られます。阿弥陀仏の下方から太い蓮茎が樹木のように枝分かれし、その枝茎の蓮華上に総計50体の小菩薩が坐し、話し合ったり、合掌したり、様々な姿をとっています。その他に3人の童子も見られます。この敦煌の壁画も『三宝物通録』がいう「一仏と五十菩薩が各々蓮華に坐し、樹葉の上にあった」という五通菩薩伝説の「阿弥陀仏の垂降図」を想起させます。

この敦煌壁画に近い図像が法隆寺金堂の西壁（6号壁）の壁画です（反対の東壁の1号壁には釈迦浄土図）。この壁画は火災で大きく損傷してしまいましたが、写真や描き起し図で確認されます。画面上方に大きく天蓋が広がり、その下方両側に山岳景が見られ、天蓋下の中央に阿弥陀三尊が表されています。蓮池は剥落もあり不明確ですが、画面の下半には14体の小菩薩、上方の山上に6体、山あいには2体の小菩薩、および阿弥陀仏の坐す大蓮華の下方に3体の化生童子が確認されます。小菩薩たちは瞑想したり、考えたり、見合ったりしています。この壁画は剥落、褪色も著しく明確ではない部分もありますが、阿弥陀仏の下方の蓮茎の表現や画面上方の小菩薩の蓮華座の蓮茎が長く表されていることなどから、同根多枝の表現と推測されます。この壁画は「阿弥陀浄土図」と通称されますが、近年は「阿弥陀三尊二十五化生菩薩・童子図」と呼ばれたりします。法隆寺壁画は小菩薩・童子の数が五十でなく、おそらく画面の都合上その半分の二十五となっていますが、莫高窟332窟壁画と同様に、娑婆世界であることを示す山岳景を描いていること（経典では阿弥陀浄土は平坦で山はないとされる）、多くの小菩薩たちが様々なポーズをとっていることから、やはり五通菩薩伝説の「阿弥陀仏の垂降図」に由来するものと考えてよいと思います。

以上見てきましたように、中国・日本の「阿弥陀五十菩薩図」は自然の山岳や蓮池などの風景描写を背景として、阿弥陀三尊を中心に瞑想したり、考えたり、語り合ったりする多くの小菩薩たちが少数の化生童子と共にそのまわりに表されており、もともと阿弥陀仏の世界がこの世に垂降した図を意

図したものだったと考えられます。ガンダーラの蓮池タイプも娑婆世界の岩座に坐す釈尊と阿難を表し、この世に釈尊の「示し」によって阿弥陀世界が示現された図像で、内容的にも図像的にも共通する所が多いといえます。もっとも中国の図像では小菩薩たちが坐す蓮華座は中央の阿弥陀仏の坐す蓮華座の太い茎から枝分かれして、みな蓮茎で繋がる「同根多枝」で表されますが、ガンダーラの図像では蓮華座の下に蓮茎を表したものもありますが、同根多枝といえるほどの蓮茎の繋がりは見られません。

中国の「阿弥陀仏五十菩薩図」の同根多枝の表現は、仏伝説話である「舍衛城の神変（奇蹟）」の「千仏化現」を表した、グプタ朝時代のサルナート浮彫彫刻（5世紀末頃）の図像表現に近いです。この説話は釈尊が異教徒（外道）を打ち負かすために、舍衛城の郊外で天にまで達する化仏を次々に発出し、遍満させたというもので、浮彫彫刻では中央下部に転法輪印を結ぶ仏陀（釈尊）が蓮華座に坐し、その太い茎から蓮茎が枝分かれする形で樹木のように伸び、それらの蓮華に化仏たちが立ったり、坐ったりして画面を埋め尽くしています。その表現はまさに「同根多枝」の蓮の表現で、インド的な蓮のもつ増殖力のイメージが色濃く現れており、「阿弥陀仏五十菩薩図」の蓮の表現の原型といえるのもです。しかし、サルナートの彫刻の「千仏化現」は釈尊の神変によって千仏が化現したもので、そこには菩薩たちは表されていません。

しかし、今迄ほとんど知られていませんが、インドでもポスト・グプタ時代には、蓮華座上で転法輪印を結ぶ仏陀（大日如来か？）を中心に、同根多枝の蓮華座上に菩薩たち（八大菩薩か？）や女尊を表した密教の作例があります。それは七世紀末～八世紀初め頃の制作とみられる石板彫刻で、バングラデーシュのマイナーマティーのコーティラー・ムラー出土のもので（マイナーマティー博物館蔵）。未だこの彫刻の詳しい図像内容は明らかではありませんが、転法輪印（あるいは智拳印）を結ぶ蓮華座上の仏陀を中心に同根多枝の蓮華上に種々の菩薩たちを表す表現が見られることは、中国の阿弥陀五十菩薩図の源流を考える上で興味深い作例といえます。「阿弥陀仏五十菩薩図」は中国で7世紀第2四半期には成立していることから、おそらくガンダーラ後期美術とインド・グプタ期美術の両者の伝統が融合したものと推測されます。

『三宝感通録』によれば、「阿弥陀仏五十菩薩像」の図像はソグディアナ出身の曹仲達という絵師が、インド伝来の見事な図像を巧みに伝え模していたので、長安の都の寺院の正壁には曹仲達の真筆で描かれている」と述べていますので、そのことを考慮すると、ガンダーラ後期美術とインド・グプタ期美術の融合が中央アジアで興った可能性も大いに考えられるように思います。いづれにしても今後の興味深い課題といえましょう。

おわりに

中国で阿弥陀浄土図や浄土表現が明確となるのは北斉時代（550～580年）以降で、その表現は『無量寿経』よりもむしろ『観経』に依るところが大きいです。初唐時代（618～712年）に阿弥陀浄土図は飛躍的に発展しますが、それには道綽（562～645年）、および善導（613～681年）の教化の影響が大きかったと思われます。そして、おそらく則天武後の時時代（690～705年）に当麻曼荼羅形式、すなわち中央に阿弥陀浄土図、外縁に阿闍世王説話、前三十三観（日想観から普観まで）、

および後三観（九品往生）を表す形式に代表される壮麗な「観経変」（『観経』に基づく絵画・図像）が成立したと推測されます。

一方、今回詳しくお話しましたガンダーラの蓮池タイプに淵源する、『無量寿経』系の「阿弥陀仏世界の示現図」と呼ぶうる中国の「阿弥陀仏五十菩薩図」は、遅くとも7世紀初め頃には成立したと考えられます。この系統の図像を表す法隆寺金堂壁画は橘三千代・藤原不比等の支援と、玄奘のもとで勉強した道昭（653～660年入唐）の指導によって7世紀末～8世紀初頃に制作されたとみる有賀祥隆説（「金堂壁画とその制作背景」『法隆寺金堂壁画』岩波書店、2011年）が有力です。また、当麻寺に伝わる綴織当麻寺曼陀羅（原本）は現在褪色は著しいですが、大規模で壮麗な作として著名です。この原本は則天武后時代の宮廷工房の作で、諸州官寺制のもと全国に頒布されたものと同類で、玄宗皇帝から玄昉に下賜され、天平7年（735）に日本にもたらされたとする、近年の大西磨希子説（「綴織当麻曼荼羅にみる唐と日本」『唐代佛教美術史論攷』法隆寺、2017年）は、魅力的かつ説得力をもつものと私は思っています。

『無量寿経』系の「阿弥陀仏世界の示現図」と『観経』系の「観経変」の二系統の阿弥陀仏世界の図像は、唐の都から日本へと伝えられましたが、前者は法隆寺の橘夫人念持仏厨子の須弥座に描かれた絵画や法隆寺金堂壁画に見られる程度で、その後ほとんど流布しなかったようです。ただ、平安末期～鎌倉初期の東密の図像集である『覚禪鈔』には、「阿弥陀仏五十二身」として図が掲載されています。その図は葉の繁った樹木の葉上に多くの小菩薩（あるいは小仏？）が表されていて、『三宝感通録』の伝説により忠実な描写が見られますが、どういう訳か阿弥陀三尊は表されていません。こうした図像が伝えられたことは大変興味深いですが、その伝承については全く不明です。

一方、『観経』系の阿弥陀信仰の美術はインド・ガンダーラに迫ることはできず、逆にわが国では大いに隆盛しました。『観経』の経典について今回ほとんどお話す余裕がありませんでしたが、東アジアの阿弥陀信仰と美術に関しては、『無量寿経』以上の影響をもちました。平等院鳳凰堂の扉絵をはじめ、九品来迎図や単独の来迎図の数々を生み、来迎会（迎講）の隆盛、多くの当麻曼荼羅（観経変）の伝模など、とりわけ日本では阿弥陀浄土信仰の高揚に多大な影響力をもち、日本の風土に根づいていったといえます。

雑駁な話を長時間にわたり、ご清聴ありがとうございました。これで終了させていただきます。

高田 ありがとうございました。浄土教のもともとの源流というのもインドというふうには私なんか思っておりましたが、実はその豊かな信仰のありさまというのがガンダーラ美術のほうにうかがえるということで、非常に示唆に富むお話をいただきまして、私たちの知っている日本の浄土信仰とはまた違う側面があるんだということを教えていただきました。それではですね、少しお時間ありますので質疑のほうですね、入らせていただきたいと思います。ご質問ございます方は、ご所属とお名前を、ご所属が特にない方はお名前だけで結構でございます、おっしゃっていただきますようお願いいたします。ではどなたでもお願いいたします。

佐々木 龍谷大学の佐々木と申します。配布資料の5枚目で、ガンダーラのモハammad・ナリー出土ラホール博物館の釈迦と阿難が出てきているというところですが、蓮池タイプの彫刻についての質問です。

宮治 指し示しているところでしょうか。

佐々木 はい、そこです。阿難と釈迦だということを言われているんですけども、確かに阿難と釈迦だとは思いますが。

宮治 阿難の頭部は欠けているんですが、チャンディガル博物館の彫刻には同じ場面があり、よく残っています。これが阿難で、お釈迦さんが手を伸べて指し示めしている、その部分ですか。

佐々木 はい、そうです。阿難と釈迦ということには異論はないというか、たぶん同じ意見なんですけれども、無量寿経の冒頭、あるいは大般涅槃経の冒頭にも釈迦と阿難が出てきて、その話題から阿弥陀の話全体が展開するので、その可能性はないのかなと思ったんですけども。理由はと言いますと、釈迦と阿難が何かおそらく議論しているという内容は無量寿経の後半、あるいは大般涅槃経の後半では出てなくて、ちょうど真ん中ぐらに出てきますので、私の意見としましては、何と言いますか、無量寿経あるいは大般涅槃経全体の内容をまとめているのではないかなというように思います。

宮治 私が注目しているのは基本的に、蓮池タイプの彫刻は阿弥陀仏の「大光明の神変」という、阿弥陀仏が遍く世界に光を発して、阿弥陀浄土のあり様を表したものとみられることです。それは釈尊が阿難に阿弥陀仏を示すことによって阿弥陀仏が大光明を放ったということが、無量寿経の最後のほうに出てきますので、それを表していると考えられる訳です。もちろん経典の最初のほうにも阿難とのやりとりが出てきますが、彫刻の図像と合致するのは、阿弥陀仏が光を放って阿弥陀浄土の世界を具体的に示された、つまり、そこにはすでに往生した菩薩たち、またこれから往生する人々の様子が表されているということがポイントになっているわけです。彫刻を見ている人にとっても、阿難が釈尊にぜひ阿弥陀仏の世界を見せてくださいと言って、釈迦が示したので、阿弥陀仏が光を放って浄土世界が示現された、そうした視覚的、ヴィジュアルな面が強く伝わってくると思います。

高田 ほかに皆さんいかがでしょうか。

藤川 ありがとうございます。龍谷大学の藤川と申します。同じところの図像ですね、私も非常に面白いなというふうに思っていて、というのはやはり阿弥陀浄土図というと、やっぱり我々はお浄土の世界だというふうに思うところが、先生の今日のお話しだと娑婆と浄土が両方表されているというところが興味深かったんです。そうするとその、面白いのは娑婆もあるわけですから、場合によ

ては自分がそこにいるということも表現できるような気がするんです。先ほどガンダーラの最初のほうに紹介していただいた図像では寄進者が出てくるというのがあって、ここでもそういうことは可能なかなとちょっと思いました。それだと自分がそこにいるということになると信仰としてはすごくこう、生々しいというリアルなものがあって、ちょっと浄土教の弱点でもあると思うんですね、浄土って遠い世界の話なんだというようなところがどうしても現代でもあると思うんですが、今そこに私がいるというふうになると修行としてもすごく面白いなと思ったので、その辺りはいかがでしょうか。

宮治 モハammad・ナリー出土の石板彫刻には、娑婆世界にいる釈尊と阿難の場面が、大光明を放って浄土を現した阿弥陀の世界とが同一画面に表されています。さらに中央の大きな阿弥陀仏が坐す蓮華座の両側に、合掌する在家の男女が表されています。この男女は他の多くの菩薩とは違って普通の服装をしていますから、在家のおそらく夫婦で、寄進者の可能性もあります。まさに在俗、在家の人の姿がそのまま表されていますね。二人はそれぞれ蓮華の上に立っていますので、阿弥陀浄土に往生することを願い、それが決まっているという思いが込められているように思います。ですから、おっしゃるように遥かに遠い西方阿弥陀浄土と、われわれの娑婆世界であるこの世とが非常に近い、身近な感じがするんですね。お話した阿弥陀三尊像でも寄進者が表され、直接、阿弥陀さんと会うというような感じになりますね。

藤川 やはりそこにいるのが寄進者だろうと考えられていますか。そこに表されているのはこの像の寄進者だろうと？

宮治 モハammad・ナリーの彫刻には銘文がないんですけれども、阿弥陀仏の大蓮華の両側に表された男女は寄進者の可能性は十分あると思いますね。

藤川 なるほど。そうすると先生が冒頭におっしゃった“生きている仏教”というのがすごくわかるなという感じがしたので、大変興味深かったです。ありがとうございます。

宮治 こういう視覚的なイメージというか、美術や造形というのは、その当時の人の生きた証言といえると思います。こういう作品、図像をよく見て歴史のこととか、仏教のあり様など、当時の様子はどんなだっただろうと考えながら調べていくと、いろんなことがわかってきて面白いです。フランス・ギメ美術館の研究者であったティツソさんという方は、ガンダーラの浮彫彫刻に表された宮殿や仏教寺院といった建物とか、王や貴族、バラモン、仙人、仏教の出家、在家、あるいは仏・菩薩や神々などの服装や風貌、特徴を調べて写真や線図を載せた本があります。それを見ると、当時の人々の様子がわかります。文献・文字資料と違った図像資料・美術資料というのは、当時の具体的な様子を伝えてくれます。もちろん文字資料がないと、思想や信仰の内容など、わからないことも多いですが、両方相互に補って見ていくと、当時のあり様がより深く理解できることが多いと思います。

高田 ありがとうございます。もう時間的にもうお一方、もし何かございましたら、手を挙げていただけたらと思いますけれども。

井上 よろしいでしょうか。

高田 はい。お願いいたします。

井上 井上一郎と言います。一般の人間なんですけども、真宗の阿弥陀さんがお立ちになられているということ、阿弥陀仏が立像になっていることをよく仏教史の先生とかは強調されるんですが。

宮治 阿弥陀仏には立像が多いのでは、ということですね。

井上 本堂の本尊様とかを強調されるんですが、今日お写真見ていまして、ガンダーラの阿弥陀仏はみなお坐りになられているんですけども、これは、日本に入ってきてから、立つことを強調されるということになってくるんでしょうか。

宮治 阿弥陀仏に関しては、今日お示したガンダーラの彫刻はみんな坐像ですね。

井上 日本の浄土真宗なんかですと立っておられますよね。

宮治 仏像全般で言いますと、立っているお像と坐っているお像と、どちらが早いとも言えなくて、ガンダーラではどちらもたくさん出てきます。阿弥陀仏に関しては、ガンダーラでは今のところわかっているのはみな坐像です。ご質問のように真宗寺院では確かにご本尊は立像の阿弥陀さんがほとんどだと思います。それはおそらく来迎思想と関係があるのではないかと思います。阿弥陀さんが多くの菩薩を連れて往生者の前にお迎えに来てくださるという姿を表した来迎図や彫刻の来迎像は、平安時代からたくさん制作されていますが、その場合、阿弥陀仏自身は坐像も立像もあります。しかし、鎌倉時代になると立像の阿弥陀さんが非常に多くなります。重源に師事した仏師の快慶は、多くの立像の阿弥陀仏を造っていることで有名です。そこには阿弥陀さん自身がわれわれのもとに来てくださる、衆生をすくうべくわれわれに近づいてくださるという感じが現れていると思います。一方、坐像の場合は極楽浄土の主として西方世界におられるという感じが強くします。おそらく親鸞上人の教えとも関係し、真宗のご本尊の阿弥陀さんは立像でわれわれに近づいて、来ていらっしゃるという感じを表しているのではないかと想像します。

井上 ありがとうございます。

高田 はい。ありがとうございます。そうしましたらちょうど定刻となりましたので、これにて閉じ

させていただきます。宮治先生におかれましては、大変お忙しい中、本日は大変興味深いお話いただきまして、ありがとうございました。改めて拍手でもってお送りしたいと思います。どうもありがとうございました。

それではこれにて 2022 年度 K-GURS の公開講演会を閉じさせていただきます。みなさま、本日はどうも参加いただきましてありがとうございました。失礼します。

2022 年度 宗教研究会

2022 年度 宗教研究会

日 時：2022 年 10 月 29 日（土）13 時 30 分～15 時

場 所：オンライン（Zoom）

「世界を巡る仏教学－高楠順次郎の学知－」

碧 海 寿 広（武蔵野大学文学部教授）

世界を巡る仏教学

－高楠順次郎の学知－

碧海寿広

武蔵野大学文学部教授

高楠順次郎と近代仏教

本日は高楠順次郎（1866～1945）という人についてお話したいと思います。私の勤め先であります武蔵野大学の前身にあたる、武蔵野女子学院を作った方です。国際的な仏教学者として割と有名な人だと思いますが、今まであまり語られてこなかった部分について今日は紹介させていただきます。

高楠は海外経験がとても豊富で、20代の若い頃から世界の学者、特にヨーロッパの人たちと積極的な学術交流をし続けました。現在は海外の人々と交流する仏教研究者は結構たくさんいますが、戦前だとそう多くはなく、先駆的な人物の一人だろうと思います。

名高い『大正新脩大藏經』を編纂し刊行することに尽力した、戦前の仏教研究のリーダー的な存在だったということも、ある程度は知られていると思います。

教育者としても幅広く活躍していて、東京帝国大学の教授ほか、東洋大学の学長を一時期務め、また自ら武蔵野女子学院などの新しい学校を作って学長になるなど、教育者としても非常に優れた方でした。

僧侶ではありませんが、浄土真宗の熱心な信徒でした。長井真琴という、高楠の弟子であり戦後に活躍するパブリック学者がいますが、「先生の仏教研究は八宗兼学であったが、信仰は親鸞の流を汲んでいた。朝夕、仏前の勤行が行われた」と述べています。学問的には特定宗派に肩入れせず、インド以来の仏教の大きな流れというのを押さえつつ、バランスよくいろんな宗派というか、様々な系統の仏教について研究しました。しかし根本にある彼自身の信仰心、これは浄土真宗ということで、子供の頃から生涯、浄土真宗の信徒として生きて、朝夕勤行などをしていたということですね。

一方で、高楠を批判的に捉える意見として、日本主義的あるいは国粋主義的な側面が強く、戦前のナショナリズムにちょっと深くコミットメントしすぎたのではないかとよく言われます。あるいは昭和の太平洋戦争の時期になると、高楠によるアジア主義的な言説が目立つようになり、日本を中心にアジアをまとめ西洋と戦っていくというような、ちょっとタカ派な感じの発言が増えます。戦後的な考え方からすると、やや問題を含んでいるとか、「やや」というか「だいぶ」と捉えるかは人によって見方が違うと思いますが、あまり戦後的な価値観にはそぐわない側面を持っていて、そこに關しては非常に批判的に論じられることがあります。

こうした彼のプロフィールを一言でまとめると、「グローバルな普遍主義とローカルな特殊主義」、この両面を併せ持つ人ではなかったかと思うわけです。世界的・国際的に活躍する仏教学者であったとともに、日本第一主義みたいな面を強く持っていたのも間違いのない、この両面をどう考えるかというのが、今日の話のポイントになってきます。

ここで私が専門とする近代仏教研究の最近の動向をさらっと確認しますと、この分野は、ちょっと

前までは日本仏教だけを扱うことが多かったです。つまり、明治維新で日本の近代が始まり、それは1945年8月の敗戦でいったん終わったという、日本近代史的な考え方がありますが、そこにおける仏教について扱うことが既存の研究では多かったわけです。しかし、21世紀に入ったぐらいからですね、日本一国だけを考えていても近代の仏教というのはよくわからないのではないか、というような発想が日本国内の研究者の中でも強く持たれるようになってきて、グローバルな観点が重要になりました。これは研究だけでなく、世の中全体がグローバル化というようなことが言われるようになって、学問的にもやはり国内の事情だけを見ていてもしょうがないのではないかというような認識が強まってきたことがあると思います。この頃から英語圏での近代仏教研究も急速に発展してきて、英語で書かれた論文や著作が増加し、日本の研究者が英語圏あるいは他のアジア諸国の研究者と交流する場面も日に日に増えてきました。

そうしたなか、近代仏教とは何かと言えば、それは、いろいろな国や地域の人々がグローバルに接触し交流するなかで生まれてくる仏教ということだろうと。ヨーロッパやアメリカという西洋世界と、日本を含めたアジア諸地域との相互交渉によって形成されてきたのが近代仏教だということが、研究者の中で共有されてくるわけです。

かつて西洋の学術の世界では、オリエンタリズム批判が論じられていた時期があって、西洋人がアジアの宗教や文化をゆがんだ観点から取り上げたことで、ヨーロッパ的な仏教のイメージが作られていったと。そういう研究が一昔前にありましたが、そんな単純な話ではない。一方で、日本やアジアそれぞれの国で、西洋近代の影響を受けながら伝統的な仏教の形が変わってくるみたいな、アジアあるいは日本中心的な理解というのも一面的でしょうと。やはり西洋とアジアが相互交渉し互いに影響を与え合いながら作り上げていく、これが近代仏教ではないかという話が、最近よくなされる議論なわけです。

この状況を、デビット・マクマハンというアメリカの宗教学者は「仏教モダニズム (Buddhist Modernism)」という概念で捉えています。仏教モダニズムは世界中で見られるし、それぞれの地域に特徴的な仏教モダニズムの形態があり、これらを比較することで、19世紀以降に仏教という一つの宗教がどう変貌していったのか、そして変貌する中で共通する仏教の本質みたいなものは何なのか、ということが分かるのではないかと論じています。吉永進一先生という今年(2022年)3月にお亡くなりになった方が、グローバル化する近代仏教ということに強い関心を持っていらした方で、国際的な学者ネットワークを作りながら研究を推進されました。その方の論文を集めた『神智学と仏教』(法蔵館)という本があります。解題を私が書きましたが、そこで今述べたような研究状況をまとめています。

高楠の話に戻りますが、今お話ししたような研究状況において重要性が際立ってくるのが、高楠という人物ではないかと思っています。この人はものすごく国際的な活動をしているので、その思想や学問、各種の事業は、国内での彼の活動や言説、あるいは日本での彼を取り巻く事情だけ見てもよく理解できないわけです。海外での彼の活動とか発言というのを踏まえながら、研究を進めていく必要があります。

高楠の「世界」体験

高楠が世界とつながっていくのは、学生時代からだと思います。西本願寺系の普通教校（龍谷大学の前身の一部）の一期生として入学しますが、当時の普通教校では多くの授業が英語で行われており、国際性がとても豊かでした。普通教校がなぜ英語の授業を積極的にやっていたかという、やはり英語を重んじていた同志社など、キリスト教系の教育機関への対抗意識が強くあったからです。

学生時代の高楠の活動としてよく知られているのは、反省会という団体を組織したことです。この団体を基盤にした社会改良運動に取り組んでいます。禁酒運動を中心に据えて、道徳的に生きていこうという趣旨の団体を立ち上げるわけです。これは仏教の戒律からはじまったのではなく、西洋のいわゆるテンペランスという禁酒運動ですね、主にキリスト教関係者による活動を仏教者もやろうという趣旨で始めたことで、そこには西洋的なものの影響が非常に強くあります。

そしてその反省会の機関紙『反省会雑誌』（『中央公論』の前身）をつくる。そこに高楠は主筆として様々な論考を寄せます。この『反省会雑誌』の第1号を見ますと、我々の目指すところみたいなのが英語でいろいろ書いてあるのですが、その一節に、“Praise Be To The Blessed One, The Holy One, The Author Of All Truth”と書いてあって、「祝福された人、神聖な人、すべての真理を作る人を称えましょう」みたいなことを言っています。ニュアンスがだいぶキリスト教っぽいですよね。それだけでなく、この『反省会雑誌』の特に初期のものを読んでみると、端々にそういう西洋的な文化の影響を感じるわけです。

また、高楠たちは英語の仏教雑誌も作っています。*Bijou of Asia*、「アジアの宝珠」という意味ですが、日本で最初の英語仏教雑誌ですね。海外に英語で仏教を伝えねばならぬという意識のもと雑誌を作り、これはあまり長続きしませんでした、それなりに面白い記事を作って、船便で欧米などに送っています。非常に先駆的ですね。

あともう一つ、同時期のスリランカで仏教改革運動が起こってですね、その中心人物だったダルマパーラという仏教者が、アジアの仏教圏どうしお互い仲良くしようみたいなことを考えていた結果、日本にも訪れます。その際、ダルマパーラに同行したのが高楠で、スリランカと日本で仏教の系統としては違うかもしれないけれども、それぞれの国の仏教を今後も発展させていこうと意気投合します。こうやって海外の人と実際に交流して、仏教の可能性みたいなものを模索していたというのが、高楠の学生時代の経験です。

ここから高楠の海外での体験を見ていきます。彼は一生のうちに計6回、海外に行っています。留学のほか、海外出張、あるいは調査旅行みたいな感じで渡航しています。

1回目が一番長かったのですが、イギリスその他ヨーロッパ諸国への留学です。普通教校を卒業した後、義理のお父さんの援助などによってオックスフォード大学に留学し、そこでインド学や仏教の研究を行った後、さらにドイツやフランスなどへ赴き、計7年ぐらいヨーロッパに滞在しました。2回目は割と短期のもので、ベトナム、安南で開催の東洋学会に参加し、研究発表などを行っています。3回目が日露戦争中のイギリス滞在。4回目が、ギリシャを訪れた後、インド・ネパールに立ち寄っての仏跡調査です。5回目が、第一次世界大戦後のヨーロッパ訪問。そこから時代が一気に飛んで、1938年から39年、ハワイ大学に客員教授として招かれて一年ぐらい滞ります。これが最後の

海外出張になりました。

本日はこの 6 回の海外経験のうち、高楠の人生にとって特に重要と思われるものをピックアップして少し詳しく紹介したいと思います。

まず第 1 回目。20 代の若者がヨーロッパで最先端の仏教研究を修得するための長い旅となりました。現地入りした若き高楠は、ヨーロッパにおけるサンスクリット語・パーリ語に基づく仏教研究、あるいはインド学研究の進展ぶりに衝撃を受けます。「只宗教のことを論ずるのにも印度の宗教を原語にて知らざる限りは徒らに議論するも誰も耳を傾くるものなし」と日本の仲間たちに手紙に書いて送っています。宗教について論じるのであれば、インドの宗教を原語で知らなければ、つまりサンスクリット語やパーリ語を通して理解できていなければ、どんな議論をしても誰も耳を傾けてくれないという、そんなことを言っているわけです。当時のヨーロッパの状況としては、確かに仏教について考える、あるいは周りに伝えようとするのなら、やはり東洋学者的な体裁で、サンスクリット語・パーリ語とかに通じていますという感じでないと、なかなか価値を認めてもらえなかったということはあったのでしょう。

一方、この時点からしてすでに高楠のナショナリズムみたいなものも垣間見えます。西洋の仏教事情、あるいは仏教学事情に圧倒されつつ、これを乗り越えた先に日本人の国家貢献のあり方を求めています。すなわち「近日わが国においてもサンスクリット語・パーリ語の研究に従事する人多きよしなるが、(略) もし至当の注意なくば国家・宗教・学術の上においてその益あるか否や (略) 真にパーリ語を読み得、サンスクリット語を解しうるの人は同時にシナ訳諸経論の価を判定するに注意するを要す」ということを言っていて、サンスクリット語・パーリ語の学びが日本なんかでも行われるようになってきたけれども、そこで重要なのは、それを学術だけでなく、国家や現実の宗教に役立てていくことであると。そしてサンスクリット語・パーリ語に加え漢文ですね、それらをきちんと読み、いろんな言語を学ぶことで得られた知見を国の役に立てていくべきだと主張しています。

次に第 3 回の海外経験ですが、何をしに行ったのかというと、これは仏教学者としての活動ではありません。日露戦争が勃発し、そのせいでヨーロッパでは黄禍論というのが非常に強く出てくるわけです。これはアジア人嫌悪というか、アジア人脅威論みたいな考え方ですけれども、それを打ち消さなければいけないと。日本とロシアが戦っているの、ロシア側にヨーロッパ全体が味方してしまうとまずいということで、いかに日本人の側に大義があるのかということを宣伝する活動を、末松謙澄という政治家が政府から言われてイギリスに赴きます。高楠はそのお手伝いとして末松についていくのです。あとは、日本の国債をヨーロッパで買ってもらい戦費を調達するために、末松と共にイギリスへ行った。なぜ高楠が政治家に同行するようなポジションにいたかというと、その少し前、第三次伊藤博文内閣で末松が通信大臣を務めた時、高楠がその秘書官をやっていたためです。高楠はヨーロッパ事情をかなり知り尽くし語学能力も高いので、政治や外交とかにも当然役に立つわけですよ。それで末松の秘書官をやっていた。東大教授の仏教学者である一方で、こういうゴリゴリの政治活動にも関わっている、しかも国際政治の舞台上で活躍しているという、こういう部分をきちんと見ていかないと、高楠順次郎という人物はよく理解できないと思います。

黄禍論は日清戦争の時に出現し、その後もヨーロッパやアメリカで繰り返されます。日本の大陸進

出に伴い、ロシア・フランス・ドイツあたりで生まれた議論ですね。これが日露戦争の時にも起こったわけです。黄禍論をどう抑えるかというのは、日本政府にとって非常に重要なことで、そのリアル・ポリティックスみたいな場で高楠は業務に従事することになるのです。当時は日英同盟があるので、末松たちはイギリスなどを拠点にして黄禍論対策をやっていました。日本の文明力がいかに高いか、日本人の道徳がいかに優れているかといったことを宣伝して、日本の方がロシアよりはるかに文明国であり、人間性もしっかりしているから、この戦争には大義があるというような、そんなことをやっていたわけです。

高楠はその後も国際感覚が現実的で、そのせいもあってナショナリズムの傾向が強いのです。これはありがちといえばありがちな話なのですが、海外経験した人はすごく日本が大好きというか、ナショナリストになる例が多いです。日本近代の仏教者にはナショナリストがいっぱいますが、その大半は、周りが日本主義的になったり国家主義者になったりしているから自分もみたいな、きわめて安直な人たちです。それに対して高楠の場合、ちょっと来歴が違って、非常に現実的な政治の現場に身を置いていたからこそナショナリストになっている部分が大きいです。

で、その後まもなく今度はインドに行ったのですが、これも結構、高楠の人生を考えるうえでは重要だろうと思います。アテネで東洋学会があつて参加し、それからアテネ大学の創立祝典にも参加した。その後、インドとネパールに立ち寄り、割と長期にわたって仏跡調査に従事します。およそ1年ぐらいです。そのころ、チベット探検で有名な河口慧海がたまたま現地にいたので、一緒にブッタガヤとかルンビニとか、ヴァイシャーリー城などを調査し、それからインド政府の許可を得てネパールに入国します。

そこで得た気づきとして大きいのが、仏教研究には遺跡調査が大事だよねということと、ブッタの聖地としてやはりインドには一度は行くべきだということでした。

彼は数々の遺跡に感動した結果、ちょっとひどい冗談も言っております。「戯れにインド人、ギリシア人に、今地中にあって、古代の状態をそのままに示せる地下のインド、ギリシアをまったく掘り出して、その代わりに現在のインド、ギリシアを地下に埋めてしまったなれば一段の興味があるであろう……」と、こういうことを言ったら周りから怒られた、みたいな話をしています。要は、ギリシャとかインドはとにかく遺跡が素晴らしいので、これを表に出して、逆に現代のギリシャやインドは地下に埋めてしまったら面白いのではないかということを述べています。これはつまり、現代のギリシャ人とかインド人にはあまり興味がないと。そうではなく、歴史ですね、古代の素晴らしいギリシャやインドの文明、あるいは宗教文化みたいな、そっちがいいという話です。まあ人文学者っぽい発想だなという感じなのですが、今生きている人間より史料とか過去の遺跡の方が大事だろうというのは、ちょっと微妙な考え方かもしれません。

あとは、インド・ネパールを旅して、釈尊の聖地に触れたということですね。「此の偉大なる釈尊の理想を眼前に顕はそうとするには何うしても世界第一の雪山の勇姿を見せるより外はない（略）実に釈尊の理想は此の雪山の如きものである」と言っていて、お釈迦様の悟りは、壮大な雪山、ヒマラヤの山脈に見事に象徴されているのだと。昔のインドの人たちというのは、めちゃくちゃ暑い土地に暮らし、辛い思いをしているなか、雄大な雪山を見上げてそこに超越的あるいは神秘的な存在を発見

したのではないかと。ゆえに仏教徒たるもの、この巨大な雪山を一度は見ないと、釈尊の悟りというのが分からないのではないかと断言しております。

武蔵野大学の武蔵野キャンパスには「雪頂講堂」というものがあります。この「雪頂」というのは高楠の雅号の一つで、雪の頂と書いて「せつちょう」と読みますが、それはあのヒマラヤの山脈、頂のことを言っていて、高楠はネパールで見た雪山が非常に印象に残ったため、自分の号にもしたわけです。

続いて、第一次世界大戦後のヨーロッパ訪問です。大戦が終わりまして、ちょっと経ったあと、8ヶ月にわたる欧米視察というのをやっています。アメリカ、フランス、ドイツ、イギリス、オランダ、ベルギーなどを歴訪する。第一次世界大戦ってヨーロッパにとってはすさまじく大きな戦争で、巨大な傷跡を残しました。ヨーロッパにとっては第二次世界大戦よりも第一次世界大戦の方が歴史的な出来事として大きかったのではないかと考える人は少なくありません。日本人にとっては、それほど深く関わっていないので、あまり印象が強くないのが第一次世界大戦なのですが、ヨーロッパ目線からすると、第一次世界大戦というのはめちゃくちゃ大きな出来事でした。人が死にまくり、国土が荒廃し、みたいな悲惨な状況だったわけですね。

その現実を自分の目で見てきたというのが、高楠にとっても画期的な経験になるわけです。帰国後にこんなことを言っています。「今や各国が、思想上の不安をきたし、労働問題が盛んに起こってきたのは、戦争という大地震にゆらされた結果である」、「各国民、ことに今まで社会の中堅と呼ばれた中産階級の不安をきたした」。相当大きな社会不安が起こっていて、中間層が厳しい状況になり、これは大変なことだと。高楠にとっては、若い頃から憧れの地であり、長く学問を修めた留学先であり、非常に尊敬している人たちや、文化や歴史があるような場所なわけですが、そこがボロボロになっている状態を目の当たりにします。これは彼の心に大きな印象を残したように思うわけです。特にドイツがひどい状況になっていて、悲惨な材料の数々みたいなものに直面します。すごく貧しい人たちが出ている一方で、戦争成金みたいなものも存在するとか、社会の格差が拡大しており、他方であちこちの建物とかがぶっ壊れているような感じで、これはたいへんだなと。日本もやはり大きな戦争をして負けると、こういうことになるのだろうかという予感は、高楠のその後の歩みを決定づけたように思います。

そして、まさにちょうどこのころから、西洋世界に対して東洋思想、とりわけ日本の大乘仏教を伝える必要があるという、ある種の使命感を伴った発言が目立ってきます。高楠は、西洋の没落みたいな状況を現地で見てくるわけですね、それを見て、ああ、もう西洋モデルの近代化とかは難しいというふうにして、ではどうするかという時に、やはり東洋思想ではないかと考えたのでしょうか。そして彼は日本人なので、日本の思想といえばやはり大乘仏教、これを東洋から西洋に伝えることで、より世の中がよくなっていく、世界の人々がよりよい方向に進んでいくのではないかと確信に至った気がします。たとえば、彼は次のように述べています。「大戦後の欧州と云ふものは、翕然として東洋に憧れて居る。欧州文化は或る方面に於ては行き詰つた。これを打開して前途に光明あらしむるには東洋思想を吸収するの外はないと云ふ気分が至る所に顕はれて居る。(略) 日本の大乗仏教は世界視線の集中心となつて居る。この際最も適当な方法で海の彼方に材料を提供すると云ふこと

は、非常に効果のあることである」。まあ、結局彼の交際範囲には学者や知識人が多かったのですが、その中に、今後は東洋に可能性があるのではないかと、東洋思想を取り入れていかないと西洋はダメなのではないかと、みたいな発言をする人が少なからずいたと思うのです。だから、この大乘仏教を適切な方法でヨーロッパやアメリカなどに伝える、これが重要だという話をしています。ちょっと大げさな感じはするのですが、とはいえ、大戦後の高楠としては、仏教、とりわけ大乘仏教こそが今後のヨーロッパに必要なものだという確信があったのでしょう。

ちなみに、このころ高楠は仲間と共に新しい雑誌を作っています。*The Young East* という雑誌で、これは先ほどお話しした *Bijou of Asia* の昭和版というか、後継として位置づけられていました。この雑誌を通して、高楠らは第一次世界大戦後の新しい秩序が世界的に作られつつあるなか、グローバルに通用する日本仏教とは何かということをさまざまに論じました。この時期は、いわゆる戦間期、国際連盟の時代です。その国際連盟で唯一のアジア国であるところの日本、アジアを代表して新しい国際秩序形成に関わっている日本、そうした自意識を仏教者として強く抱いていたのが高楠だったかと思います。その戦間期的なメンタリティに基づき、日本仏教の英語発信を試みた代表的な人物が高楠でした。

研究業績の世界的意義

さて、ここから高楠の実際のアウトプットである研究業績に関して、それらをどう評価するかということを考えていきたいと思います。まず、英訳『南海寄帰内法伝』の出版が、彼の最初期の仕事ということになります。同時期に『観無量寿経』の英訳を出していて、その種の翻訳ものが初期の学問的な業績です。『南海寄帰内法伝』の英訳については、元々、笠原研寿という真宗大谷派の学僧が進めていた仕事で、ただこの人は病気で結構早くに亡くなってしまったため、彼が途中まで行っていた作業を高楠が引き継いで完成させたのがこの著作ということになります。原著は、7世紀に中国からインドを旅して、現地の仏教について学んできた人の見聞記みたいなものですね。非常に国際性豊かな書籍だと言えます。その英語版を近代において出したのが高楠だったということで、そういう仏教がもともと持っている国際性を近代的に展開させて、英語で発信したのが高楠ということになるかと思います。高楠の仕事には最初からこういうグローバルな性格が顕著なわけです。

ヨーロッパの人たちというのは、サンスクリット語・パーリ語の解説に関しては、日本人を含めたアジア人に先んじて研究を進めていくのですが、漢文はそんなに読みこなせる人はこの時点ではないため、高楠とか、あるいは先輩格である南条文雄とか笠原研寿とかが、独自のプレゼンスというか、学問的オリジナリティを出しやすかったということですね。漢文とサンスクリットを照らし合わせて議論をし、それを英語にできるという、この能力です。これが当時としては日本人学者ぐらいしかできなかったということかと思っています。

この本の序文は高楠の師匠であるマックス・ミュラーが書いています。高楠君という優秀な日本人が出てきた、彼はやがて古代インドの偉大な宗教改革者、つまり釈尊、ブッダに関するより知的・歴史的な捉え方を形成できるはずだ、と述べています。さらに、この知的に捉え返された仏教、近代的にアップデートされた仏教が、将来的には仏教、キリスト教、イスラム教の間に現在ある溝や対立を

乗り越えるために貢献するだろうといった、期待を込めた文章を書いております。日本からヨーロッパにやってきて、こういう研究をしている高楠の仕事に、ミュラーは大きな将来的可能性を見ていたわけです。

次に、有名な『大正新脩大藏經』です。これこそ、アウトプットとしては近代日本が生み出した仏教研究の最大の成果かと思います。もともと東アジアに一切経があったところに、西洋の近代仏教学の視点と方法を追加した上で創造された画期的な業績だったということは、衆目の一致するところかなと思います。これはまずもって学術研究としてあったのですが、一方でナショナリズム的实践の一種ではないかという見解もあります。日本人による学問のすごさを世界に認めさせるための実践ではなかったかという議論です。日本人が西洋の近代仏教学的な知見と、それまで伝統的にアジアで培われていた大藏經を組み合わせた大きな業績で、実際これはアジアだけではなく西洋の研究者たちにも参照される、あるいは高く評価される業績になっていくわけです。

また一方で、『大正新脩大藏經』は戦間期に行われた仕事であって、当時の国際社会はかなり平和主義的な部分があった。そういう思潮というか、社会意識があるなか、仏教に基づく文化的貢献が目指されていたということが指摘されています。『大正新脩大藏經』は純学術的に重要ということは間違いないのですか、社会的というか、歴史的な文脈という意味でも考えてみても面白いのですよね。ヨーロッパからの評価ということでは、スタニスラ・ジュリアン賞という、東洋学の優秀な業績に対して贈られる賞を授かっていますし、ご存じかと思いますが、現在では電子版も作られて世界中の学者に参照されているという、これはわかりやすく世界史的に重要な業績かと思います。

その後、『大正新脩大藏經』の刊行がおおよそ終わるところからですね、あるいは1930年代半ばに日本が国際連盟を脱退して以降の話なのですが、高楠の著作の日本／アジア主義的な傾向があからさまになってきます。たとえば次のように述べています。「仏教がなければ日本文化の歴史は斯くまで光彩を発するには至らなかったかも知れない、何れを見るも仏教の色彩を有し、日本民族の最も誇りとする所で、海外の市場に出しても相当の価値を認めらるゝものは第一に「大乘仏教」である」。日本文化に仏教は欠かせないというのは間違っていないかなと思うのですが、「日本民族の最も誇りとする所」とか、こうしたお国自慢的な発想が、天皇主義とか国家神道みたいなのと重なってきます。その辺について文句をつけたがる人はけっこう多いです。「天皇陛下がおめでになる、之は即ち仏と見る、さうすると皇民が僧になる、皇道が即ち法に当る、天皇陛下御自身が仏である」というようなことも論じていて、こうした発想は、やはり天皇中心的な国家体制で行くしかないという時期の、とても時局的というか、時代状況に合わせすぎた解釈と言っているのではないかなと思います。

太平洋戦争が始まると、高楠はいわゆる大東亜共栄圏のイデオログになったというふうに言われることもあります。「大東亜共栄圏は、大東亜民族の共栄圏たるのみならず、実に世界宗教の共存界である。(略) 仏教に於ても、殆ど七百年間嘗て同住せしことなき大小乗即ち南伝仏教と北伝仏教とが、茲に始めて一堂に会して新文化の創造に歩武を進めんとして居るのである」と述べたりしています。大東亜共栄圏とはいったい何なのかということを、仏教あるいは宗教的な観点から説明した人として、高楠は代表的な人物なわけです。アジア全域がある種日本の支配下に入っていくような状況というのは、仏教史的に言えば、北伝大乘仏教と南伝小乗あるいは上座部仏教みたいなものが、全て日

本を中心にしてまとまっていく、仏教史上今までなかった素晴らしいことなのだと。確かにそうなのかもしれないですが、そうした状況が生じてくる背景を考えると、うーんという感じもするわけです。

愛国心が必ずしも悪いとは言えません。自分の生まれ育った国を愛するというのは、素直な心の持ちようなので、それ自体は否定されるべきではないと思います。また、アジアの連帯も別に悪くはないと思いますが、仏教が国際情勢や国内の政治状況とかに巻き込まれすぎるということは、ちょっとどうなのかなというはあるわけです。

とはいえ、こうした時期にも高楠は引き続き国際的な活動を進めていて、ハワイ大学で客員教授をやっていますね、そこで講義したことは、戦後に英語の本として刊行されています。その内容はまさに八宗兼学を重んじた高楠の面目躍如というか、インド仏教的な見解を踏まえたうえで、日本で主に展開した八宗プラスアルファの各種の仏教の意味を論じています。まあ「ネオ八宗綱要」みたいな感じかな。これは現代でも刊行され続けていて、コンスタントに読まれ続けています。これはけっこう大きなことかと思います。つまり、日本から世界に英語で伝わった仏教って、基本的に Zen ということになっていますが、意外とこういう仏教学的にバランス良く日本の仏教を紹介するみたいな本も、一応読まれ継がれているので、こういう仕事はそれなりに評価されているかなと思います。

結論を言いますと、高楠は国際的仏教学者でありかつ日本／アジア主義者ということで、これは別に何も矛盾しないというか、むしろ、割と必然的にこの二つの側面が結びつくのではないかと考えます。世界を知れば知るほど、ひるがえって日本の固有性とか、アジアの独自性というものは何だということに思い至るというのは、よくあることかなと思います。そういう考えに至った代表的な仏教学者が高楠という人だと思うのです。

それでいくと、彼はエスペランティストで、非常に語学が堪能だった結果、世界中で共通する言語を英語ではない形で作りましょうということで、エスペラントの推進に熱心でもありました。英語の Wikipedia などを見ると、高楠順次郎は仏教学者、かつエスペランティストといったふうに書かれています。ただ、言語とか文化の固有性にはすごくこだわっていて、特定の文脈から外れた抽象的な「個人」みたいなものを夢想することはなかった。狭い意味での個人主義的な発想には非常に批判的でした。これは、思想的には明治の政教社の流れを汲んでいるのですけれども、日本の「国粋」、オリジナリティは何かというと、それは大乘仏教だというふうに考えていたと思います。確かに日本ほど大乘仏教がちゃんと残っていて、しかもかなり独自の多様な発展を遂げた国はほかにないので、それは偶然のことかもしれないけれども、そういうふうに考えるというのはそんなにおかしなことでもないかなと思います。

あとは、グローバリズムとナショナリズムという、最初の問題設定ですけれども、日本人のアイデンティティの中に仏教がどう関わっていくかというのが、個人的な関心としてあります。なかなか最近、日本人とは何かという時に、仏教の話はあまりされなくなっていると思います。そういうふうに日本人や日本文化を語る時に仏教が外されていくなか、しかしかつては割と重要だったのではないかと考える時に、高楠順次郎というのは、一つの重要な研究対象になるだろうと考えたりします。ということで私の話は以上になります。ご清聴どうもありがとうございました。

2023 年度チェーン・レクチャー概要

◇ テーマ：宗教と戦争と平和

同志社大学	小 原 克 博 宗教と戦争と平和 —古代世界から現代まで— キリスト教における戦争と平和
大谷大学	福 島 栄 寿 アジア・太平洋戦争と仏教教団 —真宗大谷派の戦中と戦後の歩み—
皇學館大学	中 山 郁 戦場の宗教者たち
高野山大学	坂 口 太 郎 日本中世の戦争と仏教 —承久の乱と慈円を中心に—
花園大学	中 尾 良 信 禅宗の教えと戦争
佛教大学	細 田 典 明 原始仏教に見る戦争と平和
龍谷大学	高 田 文 英 仏教・真宗と平和

アジア・太平洋戦争と仏教教団

—真宗大谷派の戦中と戦後の歩み—¹⁾

福島 栄 寿

大谷大学

はじめに

本講義では、伝統仏教教団である真宗大谷派教団の戦中・戦後史を振り返る。特に、戦後史に着目して考察をする。具体的には、大谷派の戦争をめぐる戦中・戦後における対応につき、主に、教団の機関誌を資料としながら、(1)戦争への認識の変容（戦責告白・戦没者追悼）、(2)靖国神社への認識の変容という、二つの視点から考察したい。大谷派の戦後史を考える上で外せないのは、1962年から、教団として取り組み始め、現在まで引き続き実践されている信仰運動「真宗同朋会運動」との関係である。この信仰運動との関係をあわせて意識しながら考察を試みる。

1 戦争責任告白と靖国問題

大谷派は、法主以下、教団を挙げて、アジア・太平洋戦争への総動員協力体制を整えていった。戦時中の大谷派僧侶の教説は、例えば、暁烏敏²⁾の教説に特徴的であった。

大谷派の敗戦直後期からの動きを概観すれば、次のようである。1945年、東久邇宮稔首相は、「一億総懺悔」を述べ、戦争責任の所在を明確に問うことはなかった。国民は生活の復興に追われた。また、大谷派が1947年に行った「宗門よろん調査」では、大谷派内の戦犯追放の声は、皆無に等しかった。占領統治下の1949年4月、大谷派は、中興の祖と仰ぐ蓮如の450回忌に際し、「世界平和促進大会」を開催した。この大会には、占領軍からバーンズ大佐等が参加しており、バーンズ大佐は、「世界平和によせる言葉」と題する講演で、日本が現今、共産主義と民主主義の境界にあることの自覚と、とりわけ共産主義の宗教団体への脅威に注意を促したのであった。この時表明された「世界平和に関する真宗大谷派の声明書」には、一応、「戦争には、如何なる理由の下に於ても、今後は参加協力するのあやまちを犯さないことを、(中略)この機会に、広く中外に宣言する」³⁾とある。しかし、「あやまち」の内実への認識がどれほどのものであったのかは、不明である。現在の大谷派においては、これを教団の戦争責任告白とは認めていない。

2 宗務行政における戦中・戦後の連続性

1951年1月、暁烏は、大谷派の宗務総長（事務組織の最高責任者）に就任し（～1952年1月）、「同朋生活運動」を展開していく。1952年1月からは、戦時中に台湾の台北別院に勤務していた末広愛邦が、1956年2月まで宗務総長を務めることになる。こうして、戦時中における教団の戦争責任を問われることなく、戦時中に重要な役割を果たした人物たちが、戦後の教団の中枢を荷なっていくことになるのである。

さて、のちに真宗同朋会運動に関わることになるある人物は、運動前夜の1958年当時、次のよう

に、戦争について意義づけていた。「皇国仏教は（中略）念仏の道すら王法に奉仕するように仕組まれてしまった。（中略）しかし大陸へ渡った布教者や僧侶は一つの経験をもつて帰ってきた。（中略）この経験こそ、現在、教団を動かす原動力の一となつていることを注意しなくてはならない。（中略）現在大谷派の改革運動にこの精神的土産があづかつて力あると考えるのは、一人僕のみであろうか。この点で戦争は、教団にプラスしたといつてよい」⁴⁾と。ここには、戦争の被害者としての教団という見方だけがあって、加害者としての教団という自覚は、見受けられない。しかも、戦争中の大陸布教者の経験が、戦後の教団改革を推進しているから、戦争は、戦後の教団運営には、「精神的土産」をもたらしたという。事実、当時の宗務総長宮谷法含は、満洲開教監督（満洲国の開教責任者）、北支開教監督（中国東北部の開教責任者）を歴任した後、敗戦時に宗務総長にあった人物であり、敗戦後1956年から1961年にかけては、その第二次内局を担当した宗門行政の専門家であり、真宗同朋会運動の助走期を荷なった人物であった。大谷派教団にとって、かの「戦争」は、単純に否定されるものではなかった。

3 真宗同朋会運動以後

真宗同朋会運動以後から1987年の戦争責任告白までの流れを概観しておきたい。1962年、大谷派は、「純粋な信仰運動」を掲げて真宗同朋会運動を展開し始めた。真宗同朋会運動は、「家の宗教から個の自覚へ」をスローガンとし、その出発点において、教団の「近代化」を掲げた。

1960年代後半、「靖国神社国家護持法案」が国会に提出されると、東西本願寺は、戦没者の信教の自由を犯し、恒久平和の原則にもとる危険性があるとし、法案反対を表明した。浄土真宗系教団十派からなる真宗教団連合は、1970年代以降、靖国法案反対の運動に取り組むことになる。大谷派では、真宗教学者によって、「靖国信仰」という形で、靖国神社信仰は、「日本民族の体質に根ざす信仰」として、批判的に捉え直された。そして「主体的自覚としての信仰の自由」を放棄しないために、真宗教徒自身が、自らの信心（信仰心）を明らかにしなければならないことが説かれていく。靖国問題は、真宗教徒としての信心の課題として捉え返され、教団では、靖国を問うこと自体が、同時に自らの誤りのない信心を確かなものとしていく、そのような意味を持って受け止められるようになる。

4 大師堂爆破事件

70年安保後の1977年、東本願寺御影堂（大師堂）が、「世界赤軍日本人部隊闇の土蜘蛛」を名のる人物によって爆破された。その「決行声明」では、近代の大谷派によるアイヌ民族への「開拓・開教」が、天皇制国家の権力を背景とした同化政策に乗じたものと断じられていた。

この爆破事件の前年、ときあたかも、大谷派では、当時の法主が乱発した手形が不渡りとなり、法宝物など多くの本願寺の財産が差し押さえられるなど、教団内は、教団紛争で混乱を極めていた。そして、爆破事件の犯行声明の天皇制批判に呼応するかのように、宗祖親鸞との血統を第一義とする法主制という教団の内なる天皇制の問題が、浮上していったのである。こうして大谷派は、この爆破事件という社会からの告発に問い質されながら、内なる天皇制を抱える差別体質という「古い宗門体質の克服」と、とくに戦時中の、国家のアジアへの植民地支配に協力した教団近代史の克服を課題とし

ていくのである。

5 「新宗憲」の制定

教団紛争の中、大谷派は、1981年6月、「同朋社会の顕現」を宗門存立の意義と明示した「新宗憲」を發布し、そして、「完全なる象徴としての門首制」（『真宗』1981年7月）へと移行した。それまでの法主制は、「教法が血統によって伝承されるということは、真宗の教義に悖る」などという理由で、廃されたのであった。この「象徴としての門首制」への移行は、戦後の日本国憲法体制下における象徴天皇制の制定とパラレルな出来事としてみることができる。

1982年、文部省教科書検定の内容が国際問題となり、中国・韓国をはじめ、アジア諸国より対日批判が強まった。1980年代になると、大谷派では、大聖寺、山陽、小松、長崎、久留米、大阪など各地の教区で、「戦没者追悼法要」「非核非戦の集い」などが開催されるようになる。1985年、当時の中曽根康弘首相の靖国神社公式参拝に対し、真宗教団連合は反対を表明。大谷派内でも、非戦・平和への声が高まり、1987年、従来の「戦没者追弔会」を「全戦没者追弔法会」へと名称を変更し、法会に際し、古賀制二総長は、宗派の戦争責任の問題へ真正面から取り組むことを明言し、非戦の誓いを宗派内外に表明した。

おわりに

1995年、大谷派宗・参両議会は、「不戦決議」を行った。その決議文には、

私たちは過去において、大日本帝国の名の下に、世界の人々、とりわけアジア諸国の人たちに、言語に絶する惨禍をもたらし、佛法の名を借りて、将来ある青年たちを死地に赴かしめ、言いしれぬ苦難を強いたことを、深く懺悔するものであります⁵⁾。

と、懺悔の気持ちを告白している。また、2022年には、「非戦決議2022」⁶⁾を行った。教団は、この決議を根拠としながら、毎年春に、「全戦没者追弔法会」を開催し、また非戦・平和展に取り組むなど、和平に向けて歩んでいる。

参考文献

福島栄寿『近代の日本国家と浄土真宗―戦争・ナショナリズム・ジェンダー』（法蔵館、2023年）

注

- 1) 詳しくは、拙著『近代の日本国家と浄土真宗―戦争・ナショナリズム・ジェンダー』（法蔵館、2023年）の第5・7・8章を参照のこと。
- 2) 暁烏敏（1877～1954）。例えば、1943年、戦況が厳しくなるなか、「親鸞聖人の教をうけてをる人が、戦勝祈願をすることは、聖人のおきらひになる現世祈禱でないかと尋ねる人がある。決してその心配はいりません。（中略）八紘を宇としたまふ大御心から現はるる世界新秩序建設の戦争の勝利を祈念するのは、法蔵菩薩が一切衆生をむかへるために極楽浄土を建立せんとする誓願をおこされたと同じ意味を持つのであります。」（暁烏敏『暁烏敏先生述 敵国降伏の祈願』（1943

年)と、「世界新秩序建設」を「極楽浄土の建立」として読み替えたりもした。

- 3) 『真宗』(1949 年 5 月号)。なお、当時、大谷派改革同盟という組織が出来、教団の平和への取り組みに関わっていたようであるが、具体的な活動内容については、今後の詳細な調査が必要である。
- 4) 西山邦彦「あたかも囲爐裏の火のように」(『真宗』1958 年 6 月号)。
- 5) 真宗大谷派「不戦決議」(『真宗』1995 年 7 月号)。
- 6) 「不戦決議 2022」の全文は以下の通り。

「兵 戈 無 用

「阿弥陀如来の本願名号を行信する願生浄土の道が、人類平等の救いを全うする普遍の大道であることを開顕された」(真宗大谷派宗憲・前文) 宗祖親鸞聖人は、「世のなか安穏なれ、仏法ひろまれ」と世の人々に呼びかけられました。

戦後 50 年を経た 1995 年 6 月、真宗大谷派は、「過去において、大日本帝国の名の下に、世界の人々、とりわけアジア諸国の人たちに、言語に絶する惨禍をもたらし、佛法の名を借りて、将来ある青年たちを死地に赴かしめ、言いしれぬ苦難を強いたことを、深く懺悔」し、「不戦の誓い」を表明しました。(『不戦決議』)

更に 2015 年 6 月、私たち宗参両議会議員一同は、あらためて「不戦の誓い」を表明しました。如来の願心は、“賜ったいのち”を奪い合うことを悲しみ、私たちに“共に生きよ”と呼びかけておられることを確かめ、「殺してはならぬ、殺さしめてはならぬ」という仏陀の言葉を如来の悲願と受け止めたのです。(『不戦決議 2015』)

この度のロシア連邦のウクライナ侵攻には、唯々驚愕、悲痛の思いしかありません。私たちは、戦火の中、苦悩の日々を生きているウクライナ・ロシア双方の人たちの痛みと悲しみに思いを馳せ、『仏説無量寿経』の中に示される、一切の武力や武器を否定する教えを表す「兵戈無用（ひょうがむよう）」という仏言の下、全ての武力行使に反対することを、ここに決議いたします。

2022 年 6 月 7 日 真宗大谷派 宗議会議員一同

2022 年 6 月 8 日 真宗大谷派 参議会議員一同

(宗議会多数可決・参議会全会一致可決)

戦場の宗教者たち

中山 郁

皇學館大学 文学部 神道学科

宗教者と戦争との関係については、これまで戦争協力とその反省の視点から取り上げられてきた。ことに、戦場における宗教者の「戦争協力」については、各宗派が戦地に送った「従軍僧侶」の実態の検討が行われてきたが、その研究の多くは日露戦争前後に限られたものであったといえる。以上の研究状況を踏まえ本授業では、日華事変から太平洋戦争にかけて期間を対象として、最前線における宗教者の活動と、そこに見られる靈魂観について検討を試みるものである。具体的には、先ず前線部隊での戦死者慰霊（埋葬、遺骨採集、慰霊祭）について、戦没者に対する部隊や戦友による宗教的な営みという視点から紹介し、次いで、こうした慰霊に関与した僧侶や神職の活動と性格を提示する。そのうえで最前線の部隊における「英霊」観念と葬送・慰霊祭の宗教的機能について考察を試みるものである。

1：日本陸軍における遺骨還送体制

戦場に倒れた戦死者の遺体の埋葬については、日清戦争までは現地埋葬が原則とされていたが、日露戦争より遺体を火葬しその遺骨を日本に還送するという流れが定着していった。昭和6年に満州事変が勃発すると陸軍は戦死者遺骨の還送体制を整備する必要性に迫られ、同年12月に「満州事変戦死者遺骨還送規定」、翌7年2月には「満州事変戦病死者遺骨還送規定」「遺骨輸送ニ関スル件陸軍一般へ通牒」を定め、戦没者遺骨は所属部隊から内地の原隊経由で遺族に届けることが確定されている。また、昭和12年の支那事変（日中戦争）勃発後は、各方面軍・軍が「遺骨還送規定」を定め、これに基き実施することとされた。具体的には、①前線各部隊は死没者の遺骨及び遺留品に遺骨名簿・遺留品目録を付し兵站司令部に送付する、②全遺骨を兵站司令部に集め告別式を実施する、③碇泊場司令部が内地に海送し留守部隊を経て遺族に手交する、というものであり、この遺骨還送の流れは大戦後期まで内地と前線の連絡が続く限り維持の努力が払われている。

2：前線における戦没者の埋葬と遺骨の扱い

それでは、こうして還送される遺骨は戦場でどのように収集されたのであろうか。戦場での戦死者遺体の取り扱いについては、明治22年の「野外要務令」、大正13年の「陣中要務令」において、①戦死者の身分、階級、所属部隊、死亡原因、地点、日時を調査のうえ、証書を作成すること、②遺品を回収し火葬のうえ遺骨（遺髪）、遺品を留守部隊に後送することが定められている。また、現地においては状況が許す場合、衛生兵や軍医による検死が求められ、部隊による敬礼と茶毘のうえ、遺骨を白木の箱に納め白布を巻き戦友が胸に抱いて運び、残灰は埋葬のうえ木の墓標を建立するなど、可能な限り丁重に行うことが望まれた。

実際、各部隊では戦況が許す限り通夜や従軍僧による読経、部隊による告別式が行われており、内

地における葬送儀礼（通夜、告別式、火葬、骨上）の流れを踏襲することが志向されていたといえるのである。ただし、戦況が悪化した場合、こうした手続きは省略され、遺骨の火葬も腕や手首、小指など身体の一部を切り取り火葬し遺体は土葬されることも通例であった。とはいえ、遺骨を残して遺族のもとに届けるのが部隊と戦友の義務とされたことから、前線の将兵たちは部隊組織が崩壊しない限り、遺骨の作成に執念を燃やしていたといえよう。

3 戦場の慰霊祭

戦場で収集された遺骨は、一連の作戦終了後、隊内で慰霊祭を行ってから兵站司令部に送付され、師団、軍などの上級部隊主催の慰霊祭ののち、内地に還送されるのが通例であった。例えば昭和 20 年初頭にボルネオ島タラカンの守備についた独立歩兵第 454、455 大隊ではボルネオへの海上輸送作戦中に戦死者 90 名が発生し、タラカン到着後に出征前に住職であった軍曹を導師として合同慰霊祭を実施している。これに参列した隊員は「生き残った者の、せめてもの務めである法要が出来て初めて我々の明日からの軍務に張り合いが出て来た。将兵の気持ちは一段と明るくなった。宗教の力もまた大なりと言わねばならない。」と述べている。部隊における慰霊祭は、遺骨との告別式という性格をもつとともに、部隊にとって作戦期間終了の節目ともされ、将兵の気持の切り替えの機会として機能していたということがいえよう。ただし、各部隊においては遺骨が内地に還送された後も、隊内戦没英霊の位牌を作成し隊長室等でそれを祀る、あるいは部隊の創立記念日や軍旗祭の場で招魂祭を実施される例も多くみられた。前線の部隊とは、自隊の死者の遺骨や霊魂を祀る一種の祭祀共同体としての性格を帯びていたということができよう。それでは、こうした最前線における戦死者に対する葬送に、宗教者はどのように関与していたのであろうか。

4 慰霊祭と宗教者

最前線における葬送というと、一般にはいわゆる「従軍僧」が行ったというイメージがある。しかし、全ての葬儀を従軍僧が担ったと即断することはできない。もちろん、日中戦争以来、多くの従軍僧が戦地に派遣され、あるいは召集された僧侶が各宗派から「開教使」の資格を得て出征する事例も存在した。しかし、戦争の拡大と膨大な戦死者の発生に対応するには、従軍僧の数は余りに少なかったと考えられる。一方、神職に関しては日中戦争初期に「従軍神職」の制度が設けられたものの、それは全く機能していなかったことが知られている（長友安隆「戦時下神道界の一樣相－従軍神職と英霊公葬運動を中心として」）。むしろ最前線における戦死者の葬送や慰霊の主な担い手としては、下級将校や下士官・兵として軍務に就いていた僧侶や神職であったとすることができる。

彼らはいわゆる「従軍僧」「従軍神職」という立場ではなく、召集された宗教者といえる。ゆえに彼らは所属部隊での兵・下士官・将校としての任務をこなしながら、その合間にパートタイム的なかたちで宗教活動を行うことが部隊から求められていたのである。

例えば近衛師団に召集された浄土真宗の僧侶は、機関銃中隊に配属され、その任務のかたわら、戦死者が発生すると葬儀を行い、また、軍など上級部隊が行う慰霊祭にも部隊からその要員として派遣されている。一方、岡山県のある神職は、召集された際に部隊長から装束を持参するように求めら

れ、作戦中は通信隊員としての任務を果たしながら、戦死者の葬儀を執行している。また、アリューシャン列島キスカ島の守備隊員であった神職の上等兵が、ある日突然部隊本部から呼び出され慰霊祭の執行を求められ、現地で急遽作成された装束や笏を用いてアッツ島戦没英霊の慰霊祭の斎主を務めたという例もみられる。こうした宗教者たちは、部隊の「戦友」に対する責務として厳しい軍務の傍らで宗教者としての務めを果たしていたといえる。また、所属部隊の人々も、同じ舞台の「戦友」に弔ってもらいたいとの思いから、仲間の兵である宗教者に葬儀を委ねたということもできる。これらの召集された宗教者による葬送は、部隊という、生死を共にする関係性に基づくコミュニティのメンバーシップがその前提にあったといえよう。

5 将兵の「英霊」観

これまで見てきたように陸軍における戦死者の埋葬・遺骨収容・慰霊祭は、共同体としての部隊意識に基づき、可能な限り内地に準じた葬送を希求したことから、隊内に存在する宗教者による儀礼執行が行われたといえる。また、各部隊では遺骨還送後も戦死者の位牌の祭祀や招魂祭が行われていることから、部隊を戦没者を祀る宗教的機能を含む存在として捉えることが可能であるといえよう。それでは彼らにとって戦没者の霊魂（「英霊」）とはいかなる存在と捉えられていたのだろうか。

「英霊」といえば、一般に靖国神社・護国神社の祭神を指すと考えられている。しかし、前線部隊においてはこのほかに①戦死・戦病死した隊員、②遺骨の入った骨箱・遺体についても「英霊」と表現されるのが普通である。こうした多様な意味合いを持つ「英霊」観を、部隊における慰霊祭の弔辞や将兵の記した文章に基づき分析すると、「君国に殉じ」た「護国の神」「軍神」との位置付けがみられる。戦死者はその死を通じて部隊の戦果に貢献したものであり、生存者はその志を受け継ぎさらに完投することが、戦死者の慰霊に繋がってゆくと位置づけられている。この点からすれば「英霊」とは靖国神社等の祭神に通じる意識が見られるといえるが、一方で死者としての影も背負う存在と考えられている。戦死者の遺骨を奉持したり、内地に還送する際に部隊から遺骨宰領として派遣されると戦死しやすいというジンクスが語られるなど、死の世界に仲間を引き込む存在として恐れをもって捉えられている事例も数多く記録されている。このように最前線における「英霊」の存在は、①部隊の生存者を守護し、誓う存在、②「護国の神」として神的な存在でありながらも、同時に生々しい死者としての属性を帯びるというように、内地における英霊観と異なる、多義的な性格を帯びていると考えることができよう。

【主な参考文献】

A) 学術関係

- ・戦友会研究会『戦友会研究ノート』青弓社、2012年
- ・羽賀祥二「戦病死者の葬送と招魂―日清戦争を例として―」『名古屋大学文学部研究論集・史学』46号、名古屋大学文学部、2000年
- ・鈴木孝雄「靖国神社に就いて」『偕行社記事』第805号、昭和16年
- ・長友安隆「戦時下神道界の一樣相 -- 従軍神職と英霊公葬運動を中心として」『明治聖徳記念学会紀

要 (34)』明治聖徳記念学会、2001 年

・神祇院『戦ふ神国』、日本青年教育会出版部、昭和 18 年

B) 戦記類

・広瀬正三編『あゝボルネオ 独歩三六七大隊の足跡』白鷺ボルネオ会、1971 年

・徳野良徹『沙門良徹回顧録』寶船寺、平成 8 年

・小野丁治「旧日本軍と兵隊神主奮戦記」『神社新報』4 面、昭和 56 年、3 月 9 日

・宮地喬『タラカン島絵戦記－眼で見る敗戦記』実業之日本社、1985 年

・窪澤泰忍『戦場の僧』近代文芸社、一九九五年

・伊達美徳『父の十五年戦争』2010 年

・千木田克夫『鳴神島』中里神社社務所、1965 年

・田村克喜『戦場の祭典』昭和 18 年

・伊藤一男『随想 私の戦場』、昭和 48 年

日本中世の戦争と仏教 —承久の乱と慈円を中心に—

坂口 太郎

高野山大学 文学部 准教授

はじめに

本講義では、鎌倉時代前期に起きた承久の乱を主題に据えて、戦争および戦争をめぐる政治過程と仏教者との関係について考える材料を提供した。とくに、撰閥家出身の天台座主で、歴史書『愚管抄』を著わし、歌人としても有名な慈円（1155～1225）に注目するものである。

まず、承久の乱の概要について確認しておく。承久3年（1221）5月、治天の君であった後鳥羽院は、鎌倉幕府の執権・北条義時を追討する命令を下した。しかし、北条政子・義時らが御家人を糾合して京方に対抗し、翌6月、西上した幕府勢の猛攻によって、京方の軍勢は大敗を喫する。勝利を取めた幕府は、仲恭天皇（順徳天皇の皇子、後鳥羽の皇孫）を退位させ、後堀河天皇を立てた。さらに、幕府は後高倉院（後鳥羽の兄、後堀河の父）を治天の君とし、後鳥羽を隠岐に配流する。これによって、天皇権威は重大な打撃を被り、鎌倉幕府は中世国家における政治的優位を獲得したのである。

このように、承久の乱は日本中世の政治史に重要な位置を占め、後代に及ぼした影響も並々ならぬものがあつたが、この結末をある程度予見し、乱を未然に食い止めようとしたのが、他ならぬ慈円であつた。講義内容は多岐にわたるため、治承・寿永の乱と慈円、慈円と源頼朝・北条氏、慈円と承久の乱、以上の三つに論点を絞ってまとめておく。

I. 治承・寿永の乱と慈円

—その武士観の形成—

まず、青年期から壮年期にかけての慈円が、僧侶として歩んだ事蹟を見ておきたい。藤原撰閥家に生まれた慈円は、天台宗の青蓮院門跡に入室して栄進するが、遁世への志向も強かつた。慈円は、たびたび同母兄の九条兼実に対して、栄達から距離を置く「隠居」の意思を打ち明け、その都度兼実から反対されている。注目すべきは、その中にあって慈円が猛烈な修行に励んでいたことである。とくに、安元2年（1176）から治承3年（1179）にかけて比叡山無動寺で行なった千日入堂の行や、治承5年（養和元年）の近江葛川明王院における荒行などは、その最たるものであり、僧侶としての慈円を考える上で、見逃せない事蹟といえよう。とりわけ、修行の末に霊的体験を得たことは、とても興味深い。

ただし、慈円は、兄の兼実からの強い期待に抗しきれず、結局は遁世をあきらめ、撰閥家出身の高僧として歩むことになる。撰閥の要職に就いて政界を動かそうとする兼実にとって、同母弟で優れた器量を持つ慈円の助力が、欠かせなかったのである。

慈円の青年期から壮年期にかけては、日本史上、未曾有の戦乱というべき治承・寿永の乱（源平合戦とも）が起きた時代でもあつた。慈円は、いわば強烈的な「戦争体験」を持つ人物であつただけに、

戦乱を通して得た思索には興味深い点が少なくない。彼の政治思想・歴史思想の形成を考えるうえで無視できないので、少し踏み込んで見ておく。

治承・寿永の乱では、大小さまざまな事件や合戦が起きたが、『愚管抄』を大観すると、慈円に強い衝撃を与えた事件が三つあったと考えられる。すなわち、①治承3年（1179）のクーデター、②寿永2年（1183）の法住寺合戦、③元暦2年（文治元年、1185）の壇ノ浦合戦、である。このうち、①・②は武士による王権への侵犯という性格が共通している。すなわち、①は平清盛が武力によって後白河院政を停止し、自己の血を引く安徳天皇を皇位に就けた事件、また②は木曾義仲が後白河院と正面から対峙し、後白河の立てこもる法住寺殿を陥落させた合戦である。

慈円は、『愚管抄』巻第7において、日本国には臣下が君主を立てる道が二つあるとし、「世をみだす方」と「世を治る方」に区分する。すなわち、①・②における清盛と義仲の行為は「世をみだす方」に位置付けられるが、慈円はこれを「すゑとをる道なし」と評する（347～348頁）。事実、清盛の死後に平家一門は滅亡するし、義仲も後白河に勝利したとはいえ、まもなく頼朝の武力の前に無惨な最期を遂げている。清盛・義仲らの末路を見ると、慈円の評も一見もっともなところがある。

しかし、慈円は、その内心では、清盛・義仲らが王権を侵犯した事実、に、深刻な危機感を覚えている。すなわち、承久の乱が起きる直前に起草されたと考えられる「慈円自筆願文」¹⁾には、「もし闘戦に及ばば、今に於いては、末代の至極なり。平治・寿永に超過すべし。清盛・義仲に万倍すべし」とあり、慈円が源平の武士の暴力に大きな脅威を抱いていたことは疑いない。それだけに、鎌倉幕府を打倒しようとする帝王後鳥羽院の企図は、治承3年のクーデターや法住寺合戦以上の悲惨な結末に終り、ひいては朝廷に回復不能な打撃をもたらしかねないと、慈円は危惧していたのであろう。治承・寿永の乱における深刻な体験は、慈円の武士観に大きな影響を与えており、それが後鳥羽の政治姿勢に対する鋭利な批判となったことは軽視できない。

①・②と異なる意味で重要であるのが、③の壇ノ浦合戦である。平家一門とともに、安徳天皇と三種の神器の一つである宝剣が水没したことは、天皇権威の重大な失墜となった。慈円が宝剣の水没について思索をこらしたことは、彼が建仁3年（1203）6月22日に感得した霊夢の記録である『慈鎮和尚夢想記』にうかがえるが、その後に著した『愚管抄』巻第5では「武士のきみの御まもりとなりたる世になれば、それにかへてうせたるにやとをほゆる也」と記し、武威を象徴する宝剣が水没したのは、武士が天皇を守護する世が到来したためであるという見解を示している（265～266頁）。ここでは、上で取り上げた①・②をめぐる武士観と異なり、武士が王権守護の役割を担う存在として肯定的に位置付けられている。そして、慈円は、このような時代が到来した背景に、天照大神・八幡大菩薩の神意を読みとったのである。

Ⅱ．慈円と源頼朝・北条氏

さて、慈円が武士に期待した、王権の守護者としての重責を担った人物こそ、鎌倉幕府を創始した源頼朝であった。平氏との闘争に終止符を打った頼朝は、やがて文治5年（1189）に奥州藤原氏を滅ぼし、内乱を終息させる。そして、建久元年（1190）に上洛して、朝廷の承認のもとに、中世国家の軍事・警察権を掌握する存在となるのである。頼朝は、慈円の兄である九条兼実と政治的に提携

しており、その関係から、慈円も頼朝と親密な関係を結ぶことになる。建久6年(1195)に、慈円が比叡山の無動寺大乘院に勧学講を設置した際には、頼朝から越前国藤島荘が料所として寄進され、勧学講の重要な経済基盤となった。頼朝は、同年に二度目の上洛を遂げた際、慈円と和歌を贈答している。

しかし、頼朝と兼実の提携関係にも、微妙な変化が生ずる。すなわち、頼朝は自らの長女である大姫を後鳥羽天皇の後宮に入れようと考えており、先んじて入内していた兼実の息女任子が目障りな存在となりつつあった。おりしも兼実と対立していた源通親が、頼朝と兼実の關係に兆した亀裂に目を付け、頼朝に接近していく。そして、建久7年(1196)、通親の謀略によって任子は後宮を追われ、兼実もまた廟堂の中心から排除されたのである。

この建久7年政変の裏には、通親に対する頼朝の暗黙の了解があった。後年、慈円は西園寺公経に宛てた書状(青蓮院本『門葉記』「寺院3 横河1」所収)²⁾の中で、「頼朝卿こそ、その覚悟は上古に恥ぢず候しか」と、頼朝を賞賛しつつも、彼に二つの「咎」があったという。そして、その「咎」とは、摂関家を用いたくないという心を起したこと、さらには後鳥羽天皇が退位した後、次の天皇に後鳥羽の兄弟である守貞親王・惟明親王のいずれかを就けようという心を起したことであり、これらの「咎」が頼朝の早逝と、源氏将軍家の断絶をもたらしたと述べる。

この書状を踏まえると、慈円は頼朝を評価しつつも、頼朝が摂関家を超越しようとし、さらには皇位継承問題への介入を企てたことは、決して容認できなかったのである。慈円が武士に期待するのは、あくまでも王権の守護者の立場であり、それ以上のものではなかった。しかし、頼朝・頼家・実朝ら源氏将軍が減んだとはいえ、武家政権たる鎌倉幕府は健在であり、幕府の中枢にあった北条政子(頼朝の妻)とその弟義時は、御家人を糾合して強大な武力を保持していた。

『愚管抄』巻第6を読むと、慈円は、頼朝死後の幕府で繰り広げられた陰惨な権力闘争の実相と、これに勝ち抜いた北条氏の謀略について詳述しており(299～306頁)、鎌倉幕府の正史『吾妻鏡』の曲筆を糾す上で、貴重な素材を提供してくれる。とりわけ、頼朝の後継者である頼家とその子一幡を暗殺させた義時の非情さや、幕府を維持するために実父の時政の追放をも辞さなかった政子の覚悟などを、十分に読みとることができる。

このような幕府の政争についての詳述は、慈円が武家政権内部における権力の帰趨について関心を絶やさず、周到な情報収集を通して、冷静かつ正確に観察していたことを物語る。慈円は筆を進めながら、武家政権が頼朝の段階から脱皮しつつあることを、再確認したことであろう。そして、慈円は、幕府を領導する政子・義時らの卓越した政治的位置について、「此いもうと・せうとして関東をばをこないて有けり」(304頁)³⁾、あるいは「さて鎌倉は^(源実朝)将軍があとをば母堂の二位尼総領して、猶せうとの義時右京権大夫さたしてあるべしと議定したるよしきこへけり」(313頁)と、端的に総括したのであった。

ところが、後鳥羽院が反幕意識を募らせ、幕府との対立を深めたことが、慈円にとって憂慮すべき事態となる。次に、慈円と後鳥羽の關係について取り上げ、承久の乱に立ち入るとしよう。

Ⅲ．慈円と承久の乱

慈円が承久元年（1219）に著わしたと考えられる『本尊縁起』⁴⁾によると、慈円は後鳥羽が元服を遂げた建久元年（1190）から三十年の長きにわたって、後鳥羽のために玉体護持の祈祷を行ってきたと回顧している。また、慈円が元久2年（1205）に東山吉水に建てた祈祷道場である大懺法院（のち大成就院）では、顕教仏事を行なう阿弥陀堂と、密教仏事を行なう熾盛光堂があり、保元の乱以後の「乱世」に出現した怨霊（崇徳院・藤原忠実・平家一門ら）⁵⁾を救済するために、多様な仏事が行なわれていた。まさに慈円は、自らの使命を国家鎮護として規定し、後鳥羽を宗教的に支えていたのである。

さらに、慈円は後鳥羽の皇位継承構想にも、一定の影響を及ぼしていた。『本尊縁起』によれば、順徳天皇（後鳥羽の皇子）が皇位に就いたのは、慈円の進言が大きかったという。順徳は、慈円の甥にあたる九条良経の女・立子（東一条院）と婚姻を結んでいたことから、立子が順徳の皇子を出産することを期待して、慈円は後鳥羽に順徳の踐祚を進言したと考えられる。

やがて、建保6年（1218）10月、立子は皇子の懷成を産み、懷成はただちに皇太子に立てられた。慈円は『本尊縁起』において、懷成の誕生をかねてから予知し、御産の時に安産を祈念したと記す。これ以後、慈円は、懷成が即位し、懷成の叔父にあたる九条道家（良経の子）が摂関の座を得ることを悲願とするのである。

しかし、翌承久元年（1219）になると、慈円と後鳥羽の関係は突如断絶を迎える。慈円の門弟が撰述した『慈鎮和尚伝』⁶⁾によると、後鳥羽の「叡慮」は日を迫って浅くなり、慈円もそれまで後鳥羽のために行っていた祈祷を、すべて取り止めたという。同書は二人の関係に亀裂が生じた理由をはっきりと語らないが、公武関係をめぐる立場の相違こそ、その最大の原因であったと考えられる。

とくに注目すべきは、同年6月に九条道家の子であった三寅（のちの九条頼経）が関東に下り、鎌倉幕府によって鎌倉殿に推戴されたことである。実は、この三寅東下の実現に尽力したのが慈円であり、これが原因となって、慈円と後鳥羽の関係も乖離を余儀なくされた可能性が高い。そして、この前後から、慈円は後鳥羽ではなく、懷成親王と三寅のために祈りを捧げるのであった。おりしも、神仏から幾度も霊告を得ていた慈円は、二人の幼童がつつがなく成長することで、公武権力が円満な協調関係を結ぶと考えており、それまで平和が維持されることを念願していた。『愚管抄』が執筆されたのは、ちょうどこの時期のことである。

しかし、慈円の期待は、後鳥羽の挙兵と、その無惨な敗北によって、もろくも打ち碎かれる。乱に勝利を収めた鎌倉幕府は、後鳥羽・土御門・順徳の三院を配流し、乱の直前に踐祚していた幼帝の懷成こと仲恭天皇を廢位した（これによって、摂政九条道家はその職を辞し、九条家の勢力は後退する）。そして、幕府の意向によって後堀河天皇が皇位に就き、その実父である後高倉院が院政を布くこととなった。後高倉は、後鳥羽のような在位経験者ではなかったが、幕府はあえて先例を無視したのである。かくして、幕府は皇位継承者と治天の君を決定する政治的実権を得ることになり、これがやがて鎌倉後期における皇統分裂、そして兩統迭立の淵源となる。かつて慈円は、晩年の頼朝による朝廷への介入を強く批判したが、いまや幕府に頼朝をも超える権力が備わったのであった。「万事夢の如し」（『慈円自筆四天王寺聖霊院願文案』⁷⁾）とは、この状況に直面した慈円の偽りない感懐であっ

た。まさに承久の乱は、日本中世史における重大なエポックといってよい。

乱後、慈円の体調は、それまで以上に悪化するが、深刻な病と闘いつつ、神仏への祈りを捧げた。この時期に慈円が執筆した願文類には、霊告で得た予見が見事に裏切られたことへの苦悩が綴られる。しかし、慈円は再び霊告を得て、①仲恭天皇の重祚、②後鳥羽院の帰洛、③九条道家の摂政還補、④將軍三寅の成人、これらが将来に成就することを信じ、聖徳太子・日吉十禪師権現に祈念した（『慈円自筆四天王寺聖霊院願文案』）。彼にとって、あくまでも承久の乱前の体制こそあるべき姿であり、その復帰を祈らずにはいられなかったのである。しかし、その祈りもむなしく、嘉禄元年（1225）9月25日、慈円は叡山山麓の東坂本大和荘において、その激動の生涯を閉じた。享年71。

おわりに

慈円の生きた平安末期から鎌倉初期は、貴族勢力の衰退、全国的内乱と鎌倉幕府の成立という未曾有の政治状況が到来した時代であった。その中で、摂関家出身の高僧であった慈円は、武士の台頭を三種の神器の一つである宝剣の水没と関連づけるような、神秘的な解釈を施した。これは、ひとえに武士の存在を、慈円なりに合理的に説明しようとした苦心の表れといえよう。

慈円は武士のリーダーの性格を、王権の侵犯者（清盛・義仲）と守護者（頼朝）に区分し、前者を強く否定する一方、後者のあり方を高く評価する。また、慈円は、王権を侵犯した武士が、いずれは必滅の運命を迎えると主張したが、その内心では、武士のむきだしの暴力に、深刻な脅威を抱いていた。これは、酷烈な戦乱期を体験した人物ならではの実感といえよう。加えて、頼朝死後の陰惨な権力闘争を勝ち抜き、幕府の実権を掌握した北条氏の実力は、関東の政情に通じた慈円にとって、誰よりもよく理解できるところであった。

それだけに、慈円にとって、後鳥羽院の討幕計画は、まことに無謀な企てに他ならなかった。慈円は、後鳥羽と鎌倉幕府の全面衝突が回復不能な打撃を王権にもたらすことを察知し、自己の政見を具現化しようと奔走したのである。

結局、神仏の霊告を拠り所とした慈円の理想は、承久の乱によってもろくも打ち碎かれた。しかし、彼が心血を注いで著した『愚管抄』は、激動の時代を生き抜いた歴史家による、ユニークな思索と躍動感を内包した史筆を示すものとして、今も燦然たる光芒を放っている。さらに、承久の乱前後に慈円が起草した願文類には、その神仏に対する率直な祈りが示されており、『愚管抄』だけでは読み取れない、慈円の複雑な心理を考える上で、貴重な手がかりを与えてくれるのである。

注

- 1) 慶應義塾大学図書館蔵。引用は村田正志「諸方に伝存する慈円文書」（『村田正志著作集』第5巻 国史学論説、思文閣出版、1985年）158頁の翻刻による。
- 2) 『鎌倉遺文』第4巻第2698号に翻刻があるが、東京大学史料編纂所架蔵写真帳（〔請求記号〕6172-1）も参照した。
- 3) 「いもうと」は漢字を宛てると「妹」であるが、古くは姉の意でも用いられた。『愚管抄』では、以下の三例がその用例である。このうち②については、貫達人「再び一条能保室は源頼朝の妹か」

『鎌倉』第 84 号、1997 年）の指摘による。

①巻第 3…東三条院詮子（藤原道長の姉）「いもうとの女院」（170 頁）

②巻第 6…一条能保妻（源頼朝の姉）「公卿には能保、いもうとの男」（276 頁）

③巻第 6…上西門院統子（後白河院の姉）「御いもうとの上西門院」（278 頁）。

また、「せうと」も「兄人」と書くが、これも女性にとって同腹の兄・弟をともに称した。

4) 『青蓮院門跡吉水藏聖教』第 75 箱第 7 号。多賀宗隼「『本尊縁起』青蓮院藏」（『論集中世文化史』下 僧侶篇、法藏館、1985 年。初出 1966 年）に翻刻があるが、誤脱が多く注意が必要である。

5) 建永元年（1206）、慈円撰「大懺法院条々起請事」「大懺法院長日仏事発願文」（ともに『門葉記』巻第 91「勤行 2」所収）参照。後者には「崇徳院聖霊・^{（藤原忠実）}知足院怨霊」と記される。また、前者の第 10 条「阿闍梨解文の事」は、大懺法院に設けた阿闍梨職の由来と推挙方法について述べたものであるが、かつて平時子（平清盛の正室）が造営した光明心院（京都西八条に所在。平家都落ちの際に焼かれる）の阿闍梨職二口を大懺法院に移したことに触れて、「怨霊の遺材、尤もその便たるものか」と記す。すなわち、平家一門の怨霊を済度する大懺法院に、平家ゆかりの光明心院から阿闍梨職を移すことはもっともだというのである。

この大懺法院における長日仏事と怨霊との関係については、最近、児島啓祐「『愚管抄』の鎮魂」（『軍記と語り物』第 56 号、2020 年）によって、再検討が加えられている。児島氏は、大懺法院の関連史料のなかで、怨霊に固有名が与えられたのが藤原忠実（「怨霊」）と崇徳院（「聖霊」）のみであると述べ、「慈円の鎮魂は、主には保元の乱の怨霊の慰撫を目指すものであった」と主張する（61 頁）。しかし、上に見たように、慈円は平家一門も明確に「怨霊」として扱っており、大懺法院の仏事を以て済度しようとしていたと考えられる。そもそも、大懺法院は、仏事による怨霊済度を以て、後鳥羽院の治世を支える性格を持つ鎮護国家の道場であった。ゆえに、慈円がその済度の主たる対象を、単に保元の乱の怨霊に限定するはずはなく、深刻な全国的内乱であった治承・寿永の乱にかかわる怨霊亡卒も含んでいたとみるべきである。所詮、保元の乱は、重要な画期ではあっても、「乱世」の全体ではないことを忘れてはならない。

6) 『統天台宗全書』史伝 2 日本天台僧伝類 I 所収。

7) 青蓮院藏。赤松俊秀「愚管抄について」（『鎌倉仏教の研究』平楽寺書店、1957 年。初出 1950 年）に翻刻がある。

〔付記〕本稿における『愚管抄』の引用は日本古典文学大系によるが、読解・参照の便宜を考慮して、片仮名を平仮名に改め、該当頁数を注記した。また、漢文体の史料は、引用に際して読み下した。

主要参考文献

三浦周行「愚管抄」（『日本史の研究』第 1 輯下、岩波書店、1981 年。初出 1921 年）

筑土鈴寛『筑土鈴寛著作集』第 2 巻 慈円（せりか書房、1977 年。初刊 1942 年）

赤松俊秀『鎌倉仏教の研究』正・続（平楽寺書店、1957 年・66 年）

多賀宗隼『人物叢書 慈円』（吉川弘文館、1959 年）

岡見正雄・赤松俊秀校注『日本古典文学大系 86 愚管抄』（岩波書店、1967 年）

多賀宗隼『慈円の研究』（吉川弘文館、1980 年）

大隅和雄『愚管抄を読む』（講談社学術文庫、1999 年。初刊 1986 年）

大隅和雄『愚管抄 全現代語訳』（講談社学術文庫、2012 年）

阿部美香「慈円撰述「本尊釈問答」」（『東京大学史料編纂所研究紀要』第 29 号、2019 年）

山本みなみ「慈円書状をめぐる諸問題」（元木泰雄編『日本中世の政治と制度』吉川弘文館、2020 年）

坂口太郎「『愚管抄』成立の歴史的前提」（同上）

※主として、慈円について歴史的観点から考察を加えた文献に限った。

禅宗の教えと戦争

中 尾 良 信

花園大学

1、はじめに

2023 年度のチェーンレクチャーは「宗教と戦争と平和」がテーマである。このテーマについては、当然ながらさまざまな角度からのアプローチがあるが、筆者自身が臨済宗の大学の元教員であり、個人的には曹洞宗に所属していることから、表題に示したように禅宗の立場から検討してみたい。また筆者は日本中世の禅宗史を研究してきたが、日本の歴史の流れの中でいえば、仏教伝来以後さまざまな形で禅宗が伝来し弘まっていくな過程で、どのような説かれ方をし、どのように活用もしくは利用されてきたのかという、禅宗の社会的伝播の歴史を検討することも重要と思われる。特に臨済宗の場合は鎌倉期・室町期を見ても、曹洞宗よりは権力の中心となった武家政権に近かったといえる。一方で戦国期の曹洞宗は、各地の戦国大名の帰依を得ることで広まった。また江戸期には澤庵宗彭（1573～1646）が『不動智神妙録』を撰述し、剣禅一如を説いて武士道と禅の関係を強調したとされており、このように日本史の各時代において、今回のテーマを含めて、禅宗が果たした社会的な役割を検討の対象とすべきだと考えられる。

ただし本稿において検討の対象とする戦争は、昭和前期の日中戦争から継続した、一般に太平洋戦争とか大東亜戦争と呼ばれる、アメリカを中心とする連合国と日本との戦争を対象とする。具体的には禅宗教団がどのような姿勢であったか、また戦争を意識して禅の教えがどのように説かれたか、そして少し遡った時期になるが、対照的な行動をとった二人の禅僧を紹介し、戦争や平和への関わりを考えてみたい。もっとも以上のような視点で、筆者自身が十分な研究を重ねてきたかという、まったく不十分であり、末尾に挙げた参考文献や論文の記述を整理し紹介したに過ぎず、その意味では本報告をきっかけとして、さらに客観的な史料に基づく説明が進められることを期待したい。

2、禅宗教団の戦争協力

第二次世界大戦は、1939（昭和 14）年 9 月 1 日から 1945（昭和 20）年 8 月 15 日まで続いたドイツ・イタリア・日本の独伊三国などと、アメリカ合衆国・イギリス・フランス・中華民国・ソビエト連邦などの連合国との間で戦われた戦争である。日本との関わりでは、1931（昭和 6）年の満州事変から 1937（昭和 12）年廬溝橋事件へと続く日中戦争から、1941（昭和 16）年 12 月 8 日の真珠湾攻撃で始まった太平洋戦争と見ることができる。

もちろん当時は、仏教各宗派において戦争協力があったことは間違いなく、臨済宗の戦争協力としては、1941（昭和 16）年 9 月に大日本仏教会から臨済宗に 61,000 円の兵器献納募金の指示があり、戦闘機献納運動の趣意書が全国寺院に発送された（臨済時報 1943 年 12 月号）。また妙心寺から陸海軍に対して、1945（昭和 20）年 4 月までに軍用機 2 機が寄贈されており、陸軍への献納機が「花園妙心寺号」海軍への献納機が「臨済号」と名付けられたという。曹洞宗においても、1941（昭和 16）

年7月以降に宗門末寺約14,000か寺や檀家に対して軍機（愛国機）献納のための募金を開始し、興亜局という戦時部局を設け、最終的には海軍に「曹洞1号・2号」と名付けられた戦闘機2機、陸軍に患者輸送機1機を献納したとのことである。

1938年（昭和13年）第1次近衛文磨内閣によって国家総動員法が成立し、日本全体が大政翼賛に向かう中、当時の臨済宗・曹洞宗それぞれの教団がどのような姿勢であったかは、教団の代表としての管長による以下のような発言によって明白である。臨済宗天龍寺派管長であり、1944（昭和19）年に臨済宗各派合同管長就任した関精拙（1877～1945）は、

近頃赤魔と申す言葉が使われて居ります。実にこの赤魔・共產魔こそ我が尊貴なる国体を攪乱せんとする魔であります。（中略）

是れ実に思想国難でありまして、今日こそ我等数千万を数うる仏教徒が総動員して、以て精神報国・思想報国をなすべき秋（とき）であると信じます

と述べ、共產主義者を赤魔として、仏教徒が総動員して国難を凌ぐべきとしている。また1933（昭和8）年に永平寺第68世貫首となり、のちに曹洞宗管長に就任した秦慧昭（1862～1944）は、

12月8日は釈尊成道の聖日であり、人類解放の記念日でありましたが、我々は昭和16年（1941）の同じ日をもって、世界再建の聖日として、永遠に記念することが出来るに至りましたことは、真に欣快に堪えません。この日、暴慢なる米英両国膺懲の宣戦の大詔は下り、米国の前進基地ハワイ壊滅の報は全世界に飛びました。春來らざるに已に一陽來復の醍醐味を喫した我等は、茲に名実共に戦捷の新春を謳歌することが出来たことを、上四恩に謝し奉る

と、真珠湾攻撃が釈尊の成道と同日であることを以て称え、大きな喜びとしている。このような戦争を肯定する教団の姿勢は、当然ながら戦争に向かう国家全体の中で示されたものであるが、具体的には、1935（昭和10）年に美濃部達吉の唱えた天皇機関説を排撃し、日本は万世一系の天皇が統治する国家であることを強調して、政治的主導権を握ろうとした軍部・右翼諸団体が、同年2度にわたって岡田啓介内閣に迫って、日本が天皇の統治する国家であるとして出させた政府声明「国体明徴声明」を背景として、文部省教学局が1937（昭和12）年3月30日に発行した『国体の本義』や、1941（昭和16）年8月15日に発行した『臣民の道』などによる、太平洋戦争開戦に向けての国家態勢昂揚の一環といえる。

3、戦争を意識した禅の教え

前節で紹介した太平洋戦争当時の、天皇を国体とする国家体制を背景とする教団の姿勢は、一般寺院や檀信徒に向けられたものである一方、ある意味で当然ともいえることであるが、本来であれば禅宗の教えを客観的に論じるべき、禅宗研究の場にも影響を与えていた。その象徴といえるのが、1939（昭和14）年に花園大学禅学研究会から発行された『禅学研究』32号特輯号である。特に太平洋戦争を意識したと思われる論文としては、以下のものが挙げられる。

後藤 瑞巖「興禅護国」

山崎 益州「尊皇と禅」

小笠原秀實「花園法王の御証道と興禅護国」

長谷部宗鑑「興禪護国と妙心寺」

柴野 恭堂「護国興禪の理論」

緒方 宗博「興亜と禪」

伊藤 古鑑「護国の経典と興禪の意義」

福場 保洲「支那的と日本的」

中でも冒頭に掲載されている後藤瑞巖師（1879～1965）と山崎益洲師（1882～1961）は、それぞれ東京帝国大学を卒業し、後藤師は妙心寺朝鮮布教監督・臨済宗大学（花園大学）学長を歴任し、妙心寺派・大徳寺派管長であり、山崎師は仏通寺派管長を勤め、1945（昭和 20）年には臨済宗十三派合同管長となった、臨済宗においていわゆる「老師」と呼ばれる指導的立場の禅僧である。

後藤瑞巖師は「興禪護国」（『禅学研究』32 号 P1～5）で、

今次、事変始まって以来既に二年有余、わが皇国は八紘一字の理想を実現せんが為に、挙国一致の大活動を展開している。此の理想の実現は、云うまでもなく、道義日本を盟主とし指導国とする東亜新秩序の建設に外ならない。而して、之が実現は、今や漸く一步を踏み出した所であって、絶対に退転を容さない状態に立ち至っている。従って、一億国民は、皇国の大使命に対する一層深き強き自覚を持ち、之に基いて更に鞏固なる一致団結不撓不屈なる精神を昂揚し、之が実現達成に一入の強き努力を払わねばならぬ

と述べ、廬溝橋事件で日中戦争が始まって 2 年を経過した 1939（昭和 14）年において、「八紘一字」「東亜新秩序」といった「皇国の大使命」の達成を強調している。

また山崎益洲師は「尊皇と禪」（『禅学研究』32 号 P6～16）で

我が国は神国である。神の心を心として正直に立って号令すべし。（中 略）これ八紘一字の大精神にして、これを徹底顕現し高唱するのが、日本人の使命であり、日本の国体であり、これ日本人の聖業である。（中 略）

禪の極致より云えば、天皇に帰一し奉らしむための修行の法門にして、自己救済の為の修養にあらず。しかし、天皇に帰一し奉ることに依て、自己も又救済せられるのである。

天皇陛下万歳を日夜自己生活の中に具現し奉行しつつ全身全力を傾倒し、皇運を無窮に扶翼し、皇業を四海に宣布し、八紘一字の精神を此の地上に建設するは、皇国臣民最大の責務である。

尊皇は絶対なり、皇民の望む処は高位高官、蓄財に非ず忠烈の勇士である

と、日本が「神国である」とか「八紘一字の大精神」を強調し、さらに「天皇に帰一」することを修行の目的として、禅本来の「己事究明（こじきゅうめい）」という個々人の悟りを追求することよりも、「尊皇は絶対なり」としている。いわば禅の教えを説く老師ですら、当時の社会状況の影響下にあって、いわば軍国主義の基盤となる尊皇思想に染まっていたといえる。無論、このような老師が主張する尊皇思想は、当時の日本が戦争に向かって進む中で、禅宗教団全体が染められていたことを示すとみるべきで、そのことは『禅学研究』32 号に掲載された各論文のタイトルを見るだけでも明らかである。

さらに山崎師は、

故杉本中佐の如き、二十余年禪の苦練により、尊皇精神に生く。無私無我の禪に徹して、皇運

扶翼に邁進することが尊皇の秘法にして、億兆その堵に安んずるの皇謨は実現成就すべし

と、1937（昭和12）年に戦死した杉本五郎（1900～1937）を、禅修行によって尊皇精神を培った人物として紹介している。

杉本は、陸軍士官学校を卒業して任官した後に、仏通寺の山崎師に参禅し、支那事变（日中戦争）で戦死するが、遺された遺書が『大義』として刊行され、当時の若者に大きな影響を与えたことで「軍神」と呼ばれた。『大義』の中で杉本は、中国臨済宗の開祖臨済義玄（？～867）や日本曹洞宗の開祖とされる道元（1200～1253）の言葉を引用し、いずれをも自らの尊皇思想の拠り所としている。杉本が、禅の教えを軍人としての自らの思想を支えるものとしているのは、当然ながら臨済宗の修行道場仏通寺の山崎老師のもとで、熱心に参禅修行したからであり、山崎老師御自身も杉本の姿勢と思想を、禅宗の立場から高く評価している。当時の軍人の中には、参禅修行を経験することで、軍人としての自らの使命感を維持したという例が少なからず、しばしば戦後にその体験を語っている。そのことを前提とすれば、戦時中の軍人の明日をも知れぬ日々を支えていたのが、禅の教えであったということになり、しかも本来は主体的な悟りを体得することが主旨であるのに、帰着点は常に万世一系の天皇に対する忠誠を誓う尊皇思想となっており、禅宗修行の指導者である老師も、そのことを明らかに認めている。

ただし、同じようなことは他宗派でもいえるかも知れないが、禅の教えそのものが尊皇的なものであるとか、軍人の使命感を支えるものであったのではないことは、さまざまな方向から立証できる。問題は教えを受け継いだ者が、他に対して教えを伝えようとするときに、その時の社会ないし権力に迎合せずに伝えられるかどうか、教えの説き方に大きく影響するのではないだろうか。

4、内山愚童と武田範之

明治末期の日露戦争から日韓併合当時、より個人的に国家態勢ないし戦争に向かう社会に関わる上で、対照的な行動を取った二人の人物を紹介する。一人は幸徳事件とも呼ばれる大逆事件で死刑となった内山愚童（1874～1911）であり、もう一人は曹洞宗初代韓国布教監理に任命され、日韓併合の裏面で活動した武田範之（1863～1911）である。

武田範之は、久留米藩士の子として生まれ、各地を放浪して学びつつ新潟で出家したが寺を離れ、釜山（朝鮮半島）に渡り漁業事業に従事するが失敗する。朝鮮浪人の結社玄洋社と関わって、日清戦争の開戦を進めたとされ、自身も従軍するが病のために一旦帰国し、再渡韓した際に閔妃暗殺事件に関係して逮捕される。1897（明治30）年に住職となった東林寺において、閔妃の三回忌を修する一方、亡命者を収容している。1900（明治33）年には自らが出家した顕聖寺の住職になるとともに、翌年には内田良平の黒龍会の同人となって孫文を支援するなど、中国大陆・朝鮮半島に関わる大アジア主義者・天皇主義者となっていく。

このような武田範之の活動は、次第に曹洞宗教団での地位に反映して、1904（明治37）年には朝鮮布教教師に任ぜられ、また宗会議員となっており、この年には日露戦争が開戦している。1906（明治39）年には内田良平に招かれて渡韓し、翌年一進会会長李容九と会見している。その後も、親日派の李容九や宋秉畯ら一進会と交わって相談役となり、一進会の合邦建白書を漢文で草している。さ

らに 1907（明治 40）年「曹洞宗韓国開教規定」発布されると、1908（明治 41）年には初代曹洞宗朝鮮布教監理に就任している。

この時期、日本が日露戦争で勝利したこともあって、朝鮮仏教界が円宗の宗名で合同して李晦光が代表となっている。そして円宗宗務院顧問となった武田範之は、1910（明治 43）年李晦光と謀り、曹洞宗管長石川素童（大本山総持寺貫首）と交渉して朝鮮円宗と日本曹洞宗の合併（実は円宗の隷属化）を目指す、連合条約が露見し、反対運動に遭って帰国する一方、8 月 29 日には日韓併合が実現する。体調を崩していたようで、帰国後は温泉で休養していたが、翌 1911 年に療養のため上京するも、6 月 23 日に遷化した。

一方の内山愚童は大逆事件に連座し、皇太子暗殺の謀議に関わったとして、同じ僧侶であった高木顕明（浄土真宗大谷派）・峯尾節堂（臨済宗妙心寺派）が無期懲役の判決であったのに対し、幸徳秋水・菅野スガラ 11 人とともに死刑に処せられた人物として知られている。ただ今日では大逆事件そのものが、菅野スガラによる天皇暗殺計画を口実として、社会主義者・無政府主義者を弾圧するために政府がフレームアップした、いわば冤罪事件とされている。

内山愚童は 1874（明治 7）年に新潟県の小千谷で、木工職人内山直吉の長男慶吉として生まれた。向学心があったため、家業を弟に譲って故郷を離れ、1900（明治 33）年に神奈川県宝蔵寺で出家し、曹洞宗の僧侶「天室愚童」となった。父の影響を受けた愚童は手先が器用だったようで、1904（明治 37）年、箱根の林泉寺 20 世住職となってからも、鎌倉彫の内職のようなことをしたり、仏像を彫って檀家の人に与えたりしている。

日露戦争が開戦した 1904（明治 37）年頃には、すでに幸徳秋水や堺利彦などの社会主義者・無政府主義者と関わりを持っていたようで、この年の 1 月 17 日の『平民新聞』に、「一切衆生悉有仏性」という仏教の教えが社会主義の思想に一致するとして、「余はいかにして社会主義者になりしか」という記事を掲載している。1908（明治 41）年には幸徳秋水が林泉寺に來泊しているが、これは堺利彦・大杉栄などが逮捕された赤旗事件の裁判のために、上京する際に立ち寄ったものである。幸徳とさまざまに議論した結果、秘密出版などで無政府主義を広めていくとし、同年『入獄記念無政府共産』を出版している。ただ、そのことで檀家との関係がうまくいかず、永平寺に上山し、さらに関西地方に行脚するが、その間に林泉寺が家宅搜索を受け、出版法違反・爆発物取締罰則違反の容疑で 1909（明治 42）年に逮捕、起訴される。曹洞宗教団の反応はまことに敏感で、逮捕・起訴を受けるとすぐに機関誌『宗報』に論旨免職の告示を出し、さらに翌 1910（明治 43）年 6 月には曹洞宗務本院から宗内擯斥処分とされ、僧籍を剥奪された。同年 10 月には大逆事件に連座したとして追起訴され、翌 1911（明治 44）年 1 月 18 日には大審院で死刑宣告を受け、24 日に幸徳秋水・内山愚童を含めた 11 名、25 日に菅野スガラが処刑された。遺言により愚童は林泉寺境内に埋葬され、宗内擯斥処分となって僧籍を剥奪されたものの、林泉寺においては第 20 世住持としての位置づけを変えることなく、歴代住職の石碑にも刻まれている。ちなみに 1992（平成 4）年には、住職木村正壽師より名誉回復の嘆願が提出され、翌年には正式に宗内擯斥取り消しが告示された。

経歴を見る限りでは、内山愚童を社会主義者・無政府主義者と理解することもできる。とくに『無政府共産』にある「天子金もち、大地主。人の血をすふ、ダニがおる」などという表現は、確かに天

皇制を否定する思想であるとしても、これだけで愚童の思想を評価することは、一面的になる危険性もあり、十分ではないと思われる。さまざまな形で書き遺された愚童の考えを見れば、あくまで自らが僧侶であるという立場にあったのではないかと考えられる。たとえば1904（明治37）年9月18日付『平民新聞』の石川三四郎「箱根大平台小集」では、「其土地で死ぬ積（つもり）で無ければ其地の人を救ふことは出来ぬと思ひます」と述べているし、あるいは伊藤証信に宛てた『書簡』の中でも、「折角因縁あって住職した今の地が、三百年來、曹洞宗の信仰の下にあり乍ら、高祖道元の性格は勿論、其名も知らぬといふ気の毒な人ばかりであるから、之を見捨てて去る時は、千万劫此地に仏種を植ゆる事は出来ぬ」と述べている。こうした発言を見ると、愚童の考え方がとくに曹洞宗、言い換えれば道元の教えに裏打ちされた、仏教者たらんとしていることが如実に感じられる。林泉寺の住職としての活動を見ても、子どもたちを集めて読み書きを教える寺子屋指導をしたり、青年組合を結成したりしており、単に葬式・法事だけをやっていたのではなく、子どもたちや地域の青年たちの活動に、積極的に関与していたということがいえる。

内山愚童の手記『平凡の自覚』は、処刑された後に残されていた遺品の中から発見されたが、前後の事情から考えて、逮捕され起訴されている頃に、執筆していたと思われる。

かく奮闘して得る処の自由とは如何なる者であるか。

一口に之を云ふならば、自己の意思に従って何事も行動をし、決して他の為に之を妨げ枉げらるる事の無い、即ち飽くまで自己の意思を尊重しそれと同等に他人の意思を尊重して、平和に生活をなし往く事である。

要するに人類の終局目的は独立自活・相互扶助にある。

語を更えて云ふならば、自由・平等・博愛の実現にあるのである。

ある意味で愚童が死刑に処せられる直前といえる時期のことばとして、デッチあげられた大逆事件によって処刑されたという部分を捨象して見れば、檀家を教化し布教する林泉寺の住職として、一人の曹洞宗の僧侶として、さらには宗教者として、愚童が行き着いた思想というべきである。

内山愚童と武田範之は、ともに1911（明治44）年に遷化した。死刑と病死という対照的な最後を迎えている。一個人の行動としても、武田はいわゆる大陸浪人として日韓併合の裏面で活動し、国家主義運動の総帥・頭山満から「浪人の白眉」と絶賛され、曹洞宗僧侶としても重要な役職に就き、当時の曹洞宗の社会的立場に大きな影響を及ぼした。かたや愚童は、檀家の多くない寺の住職であるが、托鉢など自らの努力に基づいて活動したものの、結果としては宗内擯斥に処せられた。内山愚童と武田範之は、同じ時代に生きて同じ年に亡くなっている。日本という国家が、いわば他国との戦争を含めて近代化していく中で、実に対照的な生き方をし、亡くなり方をしている。ただし、たとえば内山愚童の生き方を顕彰するために、単純に武田範之を悪役とするとすれば、それは今後に向けた考察のための、客観的な見方とはいえない。当時の国策を背景にした時、曹洞宗教団において武田範之のような人物が登場することは、ある意味で当然といえるし、むしろ宗門ないし教団はそれを是とし、武田範之を宗門の重責ある立場に昇らせた。逆に内山愚童は、社会主義・無政府主義に染まりながらも、宗教者としていかに活動すべきかを考えていたが、国策の中で非業の最期を遂げたといえる。

今回のテーマである「禅宗の教えと戦争」を考える上で、禅宗教団が戦争に向かう国家にどのよう

な協力体制を取ったか、また具体的にどのような形で教えが説かれたのか、そして各々が個人として異なる立場で社会活動をしながら、対照的な生涯を送った人物について眺めてみた。結論的な言い方をするならば、こうした検討を重ねることによって、自らがどのように考え、どのように行動するかを考えることが、最終的な目的というべきではないだろうか。

参考文献

花園大学禅学研究会『禅学研究』32号 1939年

市川白弦『市川白弦著作集』

第3巻「仏教の戦争責任」、第4巻「宗教と国家」1993年、法蔵館

ブライアン・アンドルー・ヴィクトリア

『禅と戦争 ―禅仏教は戦争に協力したか―』2001年、光人社

水田全一『戦闘機臨済号献納への道【検証】臨済宗の戦争協力』2001年、ウインかもがわ

大山澄太『杉本五郎中佐の尊皇と禅』1942年、春陽堂書店

柏木隆法『大逆事件と内山愚童』1979年、JCA出版

石川力山「内山愚童集」(『曹洞宗選書』6)1981年、同朋舎出版

柏木隆法『伊藤証信とその周辺』1986年、不二出版

池田英俊「内山愚童の生涯と思想運動」

(『曹洞宗教義法話大系』25)1990年、同朋舎出版

石川力山「内山愚童と近代禅思想 戦争・差別・人権に対する仏教者の視座をめぐって」

(『宗学研究』34)1992年、曹洞宗宗学研究所

石川力山「内山愚童と武田範之 近代仏教者の思想と行動・対戦争観・朝鮮開教問題等をめぐって」

(『宗学研究』36)1994年、曹洞宗宗学研究所

石川力山「禅僧の社会意識について 近代仏教史における武田範之・内山愚童の位置づけをめぐって」

(『日本佛教学会年報』61)1996年、日本佛教学会

井上 右『興亜風雲譚』1942年、平凡社

滝沢 誠『武田範之とその時代』1986年、三嶺書房

川上善兵衛『興亜前提史、武田範之伝』1987年、日本経済評論社

山岸健巳「戦前の日韓仏教提携運動について」

(『駒澤大学大学院仏教学研究学会年報』23)1990年

韓 哲 曦『日本の朝鮮支配と宗教政策』1988年、未来社

小島勝・木場明志編著『アジアの開教と教育』1992年、法蔵館

曹洞宗ブックレット 宗教と人権⑧

『仏種を植ゆる人 ―内山愚童の生涯と思想―』2006年、曹洞宗人権擁護推進本部

原始仏教に見る戦争と平和

細 田 典 明

佛教大学

§1 オッペンハイマーの言及する『バガヴァッド・ギーター』と仏教の十難無記

§2 『バガヴァッド・ギーター』

§3 六師外道『沙門果経』

§4 『ダンマパダ』第十章 暴力

§5 輪廻と阿修羅道

参考文献

マンハッタン計画のために創設されたロスアラモス国立研究所の初代所長オッペンハイマーが原爆実験後の会見で『バガヴァッド・ギーター』の一節を引用したこと (§1.1) は広く知られている¹⁾。さらに、近代科学について仏教の十難無記を言及していること (§1.2) など、原爆開発の最前線に立った科学者がインドの古典思想に関心を示していることは興味深い。

本講では『バガヴァッド・ギーター』 (§2) も仏教の十難無記も、戦争を背景とした信仰と思索が基盤にあると捉えることを資料により提示し (本稿では割愛)、仏教については『沙門果経』に説かれる六師外道の説を紹介し (§3)、『ダンマパダ』の暴力に対する詩節を取り上げる (§4)。さらに大乘仏教では第六番目の輪廻の世界として、戦争の止むことない阿修羅道が立てられること (§5) を述べる。

§1.1 オッペンハイマーの言及する『バガヴァッド・ギーター』

We waited until the blast had passed, walked out of the shelter and then we knew the world would not be the same. A few people laughed, a few people were silent.

I remember the line from the Hindu scriptures; the *Bhagavad-Gītā*: Vishnu is trying to persuade the Prince that he should do his duty; and to impress him he takes on his multi-armed form and says, 'Now I am become Death, the destroyer of worlds.' I suppose we all thought that, one way or another.²⁾

私たちは爆発が過ぎるのを待って避難所から出たが、そこは非常に厳粛な雰囲気だった。私たちは世界が以前と同じではなくなることを知った。数人は笑い、数人は黙っていた。私はヒンドウ教の聖典『バガヴァッド・ギーター』の一節を思い出す：

ヴィシュヌ神は王子に義務を果たすべきだと説得しようとし、そして彼を感銘させるために、多腕の姿になってこのよう言う、「今、私は死であり、世界の破壊者になる。」

おそらく誰もが何らかの形でそう思ったと思う。(原爆実験後の会見 1945 年 6 月 16 日)

【『バガヴァッド・ギーター』の原文と和訳】

divi sūryasahasrasya bhaved yugapad utthitā, yadi bhāḥ sadṛśī sā syād bhāsaḥ tasya mahātmanah. (Bhg.

11.12)

もし天空に千の太陽の輝きが同時に発生したとしたら、
それはこの偉大なお方（クリシュナ=ヴィシュヌ）の輝きに等しいかもしれない。

tatraikastham jagat kṛtsnam pravibhaktam anekadhā, apaśyad devadevasya śarīre pāṇḍavas tadā. (Bhg.

11.13)

その時アルジュナは、神の中の神の身体において、
全世界が一堂に会し、また多様に分かれているのを見た。【上村訳】

§ 1.2 オッペンハイマーの言及する仏教の十難無記³⁾

If we ask, for instance, whether the position of the electron remains the same, we must say 'no' ;

if we ask whether the electron's position changes with time, we must say 'no' ;

if we ask whether it is in motion, we must say 'no'.

The Buddha has given such answers when interrogated as to the conditions of a man's self after his death; but they are not familiar answers for the tradition of seventeenth and eighteenth century science.⁴⁾

たとえば、電子の位置は変わらないのかと尋ねると、「いいえ」と言わなければならない。

電子の位置が時間と共に変化するかどうか尋ねると、「いいえ」と言わなければならない。

それが動いているかどうか尋ねると、「いいえ」と言わなければならない。

ブッダは、人間の死後の自己の存続について質問されたとき、同じような答えを与えたが、それらは
17 世紀から 18 世紀の科学の伝統にとって馴染みのある答えではない。

§ 2.1 ヴィシュヌの十大権化（アヴァター Avatāra）

ヒンドゥー教では創造神ブラフマー、維持神ヴィシュヌ、破壊神シヴァの三神が立てられ、ヴィシュヌ神は各劫に表れ、十大権化として知られる。

- ①魚（洪水伝説）②亀（大海攪拌）③野猪（大地陥没）
- ④人獅子（悪魔対治）⑤こびと（領土奪回）
- ⑥斧を手にするラーマ（Paraśu-Rāma）（バラモンとクシャトリヤの階級闘争）
- ⑦ラーマ（王家相続と妻（人質）奪回）⑧クリシュナ（国家分裂）⑨ブッダ（法による支配）
- ⑩カルキン（未来の救世主）

魚から野猪までは天災時の救世神、人獅子から斧を手にするラーマまでは人格神化とバラモンの優位性の過程を示す。ラーマからブッダまではクシャトリヤ側の人格神である。ブッダを 9 番目の権化とする点には異説も多く一定してしないが、クリシュナがブッダ以前の存在であることが知られる。

§ 2.2 『バガヴァッド・ギーター』のクリシュナ

『バガヴァッド・ギーター』はインド人の『聖書』と呼ばれ、全十八章、『マハーバーラタ』第六巻「ビーシュマ・パルヴァン（巻）」に含まれる（VI, 23-40）。インド（バーラタ）を二分するバラタ族のパーンダヴァとカーンヴァの戦争であり、パーンダヴァ第三王子アルジュナ（Arjuna）と御者クリ

シュナ (Kṛṣṇa) の対話からなる。

アルジュナの戦闘への躊躇を御者クリシュナは武士として自己の本務 (sva-dharma) に邁進することが解脱と説き、アルジュナはクリシュナの言葉を理解するが疑惑が残る。そこでクリシュナはヴィシュヌの化身であることを開示し、アルジュナは信愛によってクリシュナ＝ヴィシュヌに帰依し、戦闘に突入する。この、躊躇・疑惑・信仰の三段階は『ギーター』の説く三種の道：行為の道 (karma-yoga)、知識の道 (jñāna-yoga)、信愛の道 (bhakti-yoga) として知られる。

オッペンハイマーが引用するのは、ヴィシュヌの化身であることを開示する場面でのクリシュナの言葉である。

§3.1 六師外道⁵⁾

六師外道の説を挙げる『沙門果経』は、父ビンビサーラ王を殺害したアジャータサットゥ王が六師を尋ね、彼等の説を聞くが納得出来ず、ブッダに彼等の説を伝える内容であり以下の通り要約される。

6 番目のニガンタ・ナータプutta (ジャイナ教開祖マハーヴィーラ) は省略する。

- a. プーラナ・カッサパ <道德否定論>
- b. マッカリ・ゴーサーラ <決定論>
- c. アジタ・ケーサカンバラ <唯物論>
- d. パクダ・カッチャーヤナ <七要素説>
- e. サンジャヤ・ベーラッティプutta <懐疑論>

§3.2 六師外道の思想：『沙門果経』

講義資料では六師外道の説をすべて挙げたが⁶⁾、紙幅の関係で、プーラナ・カッサパが言及する「チャクラ」とブッダのアジャータサットゥへの訓誡の2個所の引用に留める。サンジャヤ・ベーラッティプuttaの懐疑論に展開される様々な疑問点は仏教の十難無記の命題に批判的に継承される。チャクラに言及するのは、ブッダが五人の比丘に説いた初転法輪とは法輪 (dharma-cakra) を転じたことであり、ブッダが出家せず王となったとすれば転輪聖王 (cakra-varin) になることに繋がる。ちなみに、チャクラはヒンディー語ではチャルカと音変化する。ガンジーの糸車はチャルカであり、独立運動の旗印として一時期インド国旗中央の法輪 (チャクラ) も糸車であらわされた。「風の谷のナウシカ」漫画版に登場する僧侶チャルカにガンジーへのオマージュが窺える。

・チャクラはヴィシュヌの持ち物であり、最終兵器とされる

Khurapariyantena ce'pi cakkena yo imissā pathaviyā pāṇe ekaṃ maṃsakhalam ekaṃ maṃsapuñjam kareyya, natthi tato nidānam pāpaṃ, natthi pāpassa āgamo.

たとえだれかが剃刀のように鋭利なチャクラで、この地上の (すべての) 生物を (切りきざんで) ひとやまの、あるいはひとかたまりの肉塊にしたとしても、それによって罪はなく、罪 (の報い) が形成されることもない。

・ブッダのアジャータサットゥへの訓誡

‘Taggha tvaṃ, mahārāja, accayo accagamā yathābālaṃ yathāmūḷhaṃ yathā-akusalaṃ, yaṃ tvaṃ pitaraṃ dhammikaṃ dhammarājānaṃ jīvītā voropesi. Yato ca kho tvaṃ, mahārāja, accayaṃ accayato disvā yathāddhammaṃ paṭikarosi, taṃ te mayaṃ paṭiggaṇhāma. Vuddhi h’esā, mahārāja, ariyassa vinaye, yo accayaṃ accayato disvā yathāddhammaṃ paṭikaroti, āyatiṃ saṃvaram āpajjati’ti.’

「確かに、大王よ、あなたは無知のなすまま、迷いのなすまま、邪悪のなすままに罪を犯しました。実に、あなたは、徳があり、正義の王者であった父君を殺してしまいました。しかし大王よ、あなたが罪を罪として認め、法に従って罪を償おうとされたからには、わたしたちはそれをうけ入れましょう。なぜならば大王よ、だれであろうと、罪を罪として認め、法のままに償おうと（懺悔）し、将来（自ら）戒めをまもるということは、それこそが聖者（仏陀）の戒律の繁栄というものだからです。

§ 4.1 『ダンマパダ』第十章 暴力

『ダンマパダ』の偈（＝詩）は対句からなるものが多い。129-132 の対句の異なる語句を太字で示す。『ダンマパダ』には、ジャイナ教やウパニシャッドに平行句を持つものが多数ある⁷⁾

10.129 sabbe tasanti daṇḍassa sabbe **bhāyanti maccuno**, attānaṃ upamaṃ katvā na haneyya na ghātaye.
すべての者は暴力におびえ、すべての者は**死をおそれる**。己が身をひきくらべて、殺してはならぬ。殺さしめてはならぬ。

10.130 sabbe tasanti daṇḍassa **sabb’esam jīvitaṃ piyaṃ**, attānaṃ upamaṃ katvā na haneyya na ghātaye.
すべての者は暴力におびえる。**すべての（生きもの）にとって生命は愛しい**。己が身にひきくらべて、殺してはならぬ。殺さしめてはならぬ。 [=savvesiṃ jīviyaṃ piyaṃ (*Āyāraṅga*, ed.Schubring, p.8, l.25)]

サンスクリット語による『ウダーナヴァルガ（感興のことば）』5.19 [意味は『ダンマパダ』と同じ]
sarve daṇḍasya bibhyanti **sarveṣāṃ jīvitaṃ priyaṃ** | ātmānaṃ upamāṃ kṛtvā na eva hanyān na ghātayet ||

10.131 sukhakāmāni bhūtāni yo daṇḍena **vihiṃsati**, attano sukham esāno pecca so **na labhate** sukhaṃ.
生きとし生ける者は幸せをもとめている。もしも暴力によって生きものを**害する**ならば、その人は自分の幸せをもとめていても、死後には**幸せが得られない**。

サンスクリット語による『ウダーナヴァルガ（感興のことば）』30.3 [意味は『ダンマパダ』と同じ]
sukhakāmāni bhūtāni yo daṇḍena **vihiṃsati** | ātmanaḥ sukham eṣānaḥ sa vai **na labhate** sukhaṃ ||

10.132 sukhakāmāni bhūtāni yo daṇḍena **na hiṃsati**, attano sukham esāno pecca so **labhate** sukhaṃ.
生きとし生ける者は幸せをもとめている。もしも暴力によって生きものを**害しない**ならば、その人は自分の幸せをもとめているが、死後には**幸せが得られる**。

サンスクリット語による『ウダーナヴァルガ（感興のことば）』30.4 [意味は『ダンマパダ』と同じ]
sukhakāmāni bhūtāni yo daṇḍena **na hiṃsati** | ātmanaḥ sukham eṣānaḥ sa pretya **labhate** sukhaṃ ||

§4.2 勝利 (JAYA ジャヤ) とは：自己に克つことが勝利者

8.103 yo sahasaṣaṣa sahasaṣa saṅgāme mānuse jine, ekañ ca jeyya attānaṣa sa ve saṅgāmaj’-uttamo ||
戦場において百万人 (千×千) の敵に勝つとも、唯一の自己に克つ者、彼こそ戦場の最上の勝利者である。

(ジャイナ教 [jaina<jina (勝利者)] にみられる並行句 = *Uttaradhyāyanasūtra* 9,34)

jo sahasaṣaṣa sahasaṣaṣa saṅgāme dujjae jine, egaṣa jinejja appāṣaṣa esa se paramo jao.

サンスクリット語による『ウダーナヴァルガ (感興のことば)』23.3 [意味は『ダンマパダ』と同じ] yaḥ sahasraṣa sahasraṣaṣa saṅgrame dviṣatāṣa jayet, yaṣ c’ātmānaṣa jayed ekaṣa saṅgrāmo durjayaḥ sa vai.

§4.3 自己は愛しいもの。他者もそれぞれの自己が愛しい

『ウダーナヴァルガ』5.18. [続く5.19は前掲『ダンマパダ』10.130に同じ。]

sarvā diṣaṣa tv anupaṣaṣaṣa cetaṣa na eva adhyagāt priyataram ātmaṣa kvacit,
evam priyaḥ pṣthag ātmā paṣeṣaṣa tasmāṣa na hiṣaṣyāt param ātma-kāraṣaṣa.

どの方向に心で探し求めても、自分よりさらに愛しいものをどこにも見出さなかった。そのように、他人にとってもそれぞれの自己が愛しいのである。それ故に、自分のために他人を害してはならない。

§5.1 輪廻と阿修羅界

輪廻の世界は、仏教以前のバラモン教では「天・人・地獄」の三道、ジャイナ教ではそれに「畜生」を加え、さらに初期仏教では「餓鬼」を加え、大乘仏教では「阿修羅」の世界を加えて「六道輪廻」になったと考えられる。ニュースで見る映像は「六道輪廻」の写し絵のようだが、戦争が止むことのない「阿修羅界」について考える。

【輪廻説の展開】

ウパニシャッドに説かれる二道に、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。ちなみに、「三途の川」の三途は地獄・餓鬼・畜生の三悪趣をいう⁸⁾。

【阿修羅界】⁹⁾

インドの鬼神の一種。サンスクリット語、パーリ語のアスラ asura の音写語で、修羅と略称される。語源からすれば、s と h の交代により、古代ペルシア語のアフラ ahura と関係がある。しかし、古代ペルシアではアフラは善神とみなされ、悪神ダエーヴァ daēva に対立すると考えられているが、インドではアスラを神 (スラ sura) にあらざる者、つまり非天と解釈した結果、その関係が逆になり、善神デーヴァ deva に敵対する悪神をよぶことばとなっている。そして善神と悪神との戦闘は、インドの大叙事詩『マハーバーラタ』にみえ、ヴィシヌ神の円盤に切られて大量の血を吐きながら、刀、槍、棍棒で打ちのめされたアスラたちが戦場に横臥 (おうが) し、血に染まった彼らの肢体が、褐色の岩の頂のように累々と横たわっているようすが描かれている。ほぼ同様の叙述は、仏典にも所々に

言及され、これらを通じてわが国の文学にも伝えられた。それで血なまぐさい戦闘の行われる場所を「修羅場」という。

問題は「阿修羅界」は悪趣か善趣かであり、六道説では三善道（天、人、阿修羅）に入れられるが、五趣説では餓鬼・畜生に入れられる¹⁰⁾。阿修羅界を立てないジャイナ教では、天界に含まれる。

オッペンハイマーの述懐は、我々個々人の問題として考えなければならない問題であり、仏教では「阿修羅界」は悪趣か善趣かという問題を提示している。

注

- 1) リンキン・パーク (Linkin Park) の 4 枚目アルバム “A Thousand Suns” (2010) 第 2 曲 “The Radiance” にオッペンハイマーのインタビューの音源がサンプリングされている。ライブ映像、(<https://www.youtube.com/watch?v=-4E4ia3Wg8>)
2023 年 7 月 21 日には、クリストファー・ノーラン監督『オッペンハイマー (原題: Oppenheimer)』が全米公開。
トレイラー (<https://www.oppenheimermovie.com/>)、日本語紹介 (<https://seikajitu.com/oppenheimer>)
- 2) J.R.Oppenheimer [Cited in Richard Rhodes, *The Making of the Atomic Bomb*, 1986: p.676.]
- 3) 十難無記 (南伝、北伝では十四難無記)。六師外道のサンジャヤの懐疑論に代表される形而上学的議論) に対して、「無記 (回答しないこと)」とする。§3 六師外道『沙門果経』参照。
- 4) J.R.Oppenheimer, *Science and the Common Understanding*, Oxford University Press, 1954, pp.8-9.
- 5) 『岩波 哲学・思想辞典』1998, 「六師外道」(細田執筆)
- 6) 『バラモン教典・原始仏典』pp.509-515, 538
- 7) 翻訳は中村元訳『ブッダの真理のことば・感興のことば』岩波文庫、1978。ジャイナ教やウパニシャドの平行句が注記に示される。
- 8) 『岩波哲学・思想辞典』1998 「輪廻 (インド)」細田執筆。
- 9) 『日本大百科全書 (ニッポニカ)』「阿修羅 (あしゅら)」。
- 10) 『世界大百科事典』「阿修羅 (あしゅら)」。

【参考文献】

『バラモン教典・原始仏典』(世界の名著 1)、中央公論社、1969。[『バガヴァッド・ギーター』抄訳、
『沙門果経』全訳を含む]

【バガヴァッド・ギーター】

辻直四郎訳『バガヴァッド・ギーター』講談社、1980。
上村勝彦訳『バガヴァッド・ギーター』岩波文庫、1992。
長谷川明『インド神話入門』(とんぼの本)、新潮社、1987。

[多数のカラー図版を掲載。ヒンドウ教の神々の説明も詳しい。]

【六師外道・ジャイナ教】

渡辺研一『ジャイナ教非所有・非暴力・非殺生—その教義と実生活』論創社、2005.

中村元『思想の自由とジャイナ教』（中村元選集〔決定版〕第10巻）春秋社、1991.

雲井昭善『仏教興起時代の思想研究』平楽寺書店、1967.

宇井伯壽「六師外道研究」『印度哲学研究』第2巻、岩波書店、1965（初版1925）.

【原始仏典】

中村元訳『ブッダの真理のことば・感興のことば』岩波文庫、1978.

〔パーリ語（南伝）『ダンマパダ（真理のことば）』とサンスクリット語（北伝）『ウダーナヴァルガ（感興のことば）』の和訳]

片山一良訳『長部戒蘊篇 I』（パーリ仏典〈第2期〉1）大蔵出版、2003.

〔『沙門果経』とブッダゴーサ注の全訳]

【オッペンハイマーとインド思想】

Dorothy M. Figueira, *The Afterlives of the Bhagavad Gītā*, Oxford University Press, 2023.

仏教・真宗と平和

高 田 文 英

龍谷大学

【要旨】

1 時間目 原点から考える

仏教・真宗の教えを「平和」という関心から眺めた場合、どのような教えと言えるのか。饗場和彦氏は諸文明・諸宗教の「平和」の概念を次のように整理している〔饗場 2017〕。

ヘブライ文明（ユダヤ教・キリスト教・イスラム教）は「正義」——「シャーローム」（原意は、神と人との関係があるべき状態にあること）が平和を意味し、神意に基づく正義の実現をもって平和とみなす傾向がある。

ヘレニズム文明（古代ギリシャ）は「秩序」——ヘレニズム文明の平和観の基本が秩序であり、ギリシャ語の「エイレーネ」は状態としての秩序・まとめ、ローマ（ラテン語）の「パックス」は征服による秩序を含意している。

東洋文明は「心的安寧」——正義や秩序が人間の外的環境であるのに対し、東洋文明の平和観では内的な心の状態を対象にする。インド・サンスクリット語の「シャーンティ」、中国語の和平、日本語の「平和」は、穏やかな、平らかな、和やかな心の状態を指す傾向がある。

饗場氏の整理のように、仏教は「心の平和」を目指す教えであり〔中村 1987〕、苦の原因を自身の内なる煩悩に求める内省的な教えである。

また対他的には慈悲の実践を説き、自己の損得・相手の善悪を超えて「母が己が独り子を命を賭けて護るように」（スッタニパータ第 149・150 偈）〔中村 1958,p.38〕他者を慈しむことを理想とする。他者の痛みを我が事のように共感するのである（参考例話『大岡政談』『実母・継母の御詮議の事』『大岡政談 2』東洋文庫,1984 年,p.310）。

こうした慈悲の実践は、輪廻や縁起の思想にもとづく仏教の人間観・生命観を背景としている。『心地観経』に「有情、輪廻して六道に生ずること 猶ほ車輪の始終なきがごとし 或いは父母となり男女となり 世生生に互に恩あり」（大正蔵 3,302b）とあるごとく、輪廻の思想から一切衆生のつながりが説かれ、縁起の思想からも関係性を中心とした生命観が導かれる。

また六波羅蜜の一つでもある忍辱の実践も、平和に関して重要な精神である。自分を攻撃する者に対しても怒りの心を起こさず耐え忍び、許していくのである。『ダンマパダ』第 5 偈の「実にこの世においては、怨みに報いるに怨みを以てしたならば、ついに怨みの息むことがない。怨みをすててこそ息む。これは永遠の真理である。」（中村 1978,10 頁）という言葉は、平和実現のための金言と言えよう。他にも仏典のエピソードとして『長寿王経』の「長生王子の物語り」がある（大正蔵 3,386a-388a）。長生王子は殺された父長寿王の「耐え忍ばねばならぬ、怨みを結ぶことなく、慈愛を行ぜよ」という臨終の言葉を思い出し、復讐を思いとどまる〔長尾 1984,p.22〕。

平和学の父と言われるノルウェー出身のヨハン・ガルトゥング博士は、仏教の特長は「調和の探

究」にあり、他者を排斥することがないと、平和の観点から仏教の教え・精神を高く評価している[ガルトゥング 1990, pp.27-29]。しかし一方で、仏教の短所として「寛容はよいことである。だが仏教は、おそらくその寛容性のゆえに、たとえば軍国主義という極めて暴力的な組織をも容認するようになってしまった」[ガルトゥング 1990, p.55]、「キリスト教がその醜い面をさらすとき、それは戦争を招く。仏教がその醜い面をさらすとき、それは逃避主義、儀礼主義を招く。キリスト教と仏教の両者に、その美しく柔軟な面を見せるように働きかけるのがわれわれの仕事である。」[ガルトゥング 1990, p.59]と言われている。こうした指摘は、日本の仏教にも大いに当てはまるところがあると言わねばならない。仏教の強みを活かしていくとともに、弱い点をいかにカバーしていくか、海外や他宗教の取り組みに学ぶことも必要であろう。

続いて浄土真宗の教えは同じく「平和」という関心から眺めた場合、どのような教えと言えるか。親鸞によって開顕された浄土真宗の教えは、自らの力では煩惱を離れられない愚かさを抱えた人間(凡夫)が、阿弥陀如来の本願力(他力)によって救われていくという他力を根本とする教えである。親鸞が『一念多念文意』に「凡夫」といふは、無明煩惱われらが身にみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむころおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまで、とどまらず、きえず、たえず」(『浄土真宗聖典(註釈版)』p.639)と言うごとく、阿弥陀如来の救いに出遇った後も、命終わるその時まで煩惱を離れられない愚かな私であるという事態は変わることがない。

こうした他力を根本とする浄土真宗の教えは、修行によって煩惱を減していこうとする一般的な仏道のあり方とは一線を画した独自の救済の論理を持っている。そのため反社会的・反倫理的、あるいは墮落的な思想と誤解されることもある。しかし親鸞が書いた門弟の手紙には、積極的に悪を勧めるような誤った教法理解(造悪無礙の異義)が繰り返し誠められ、また「この念仏するひとをにくみそしるひとをも、にくみそしることあるべからず。あはれみをなし、かなしむころをもつべし・・・」(『末灯鈔』第二通『浄土真宗聖典(註釈版)』p.748)と、自身を攻撃する人に対し憎むのではなく哀れみ悲しむ心を持つべきことが説かれている。

かかる内省の心や寛容の心は、自身に向けられている阿弥陀如来の大悲心に出遇った者におのずから生ずる慚愧と歓喜の心と別のものではなく、真宗の信仰と深く結び付いた精神と言える。そしてその精神は、浅井成海氏が「聖人は、生涯を通して、まことの心なき身、真実心なき身を悲しんでいかれた。それは、私が碎かれていくことである。大いなるみ仏の心に、私が碎かれていくことである。無我の心である。逆説的な表わし方ではあるが、どうしても無我になりきれぬ身のままだ、念仏申す生活の中でますます知られるのである。その悲泣の身が、即ち無我のころ、やわらかな心と一つになっていると味わうことが出来るのである」[浅井 1996, p.132]と言われるごとく、愚かなままに仏教的な無我の心・柔軟心にも通じるところがあると言えよう。このあたりは浄土真宗においてデリケートな問題でもあるが、「愚者になる」ということの積極的な意味を今一度問い直す必要がある。

以上のごとく平和という関心から仏教・真宗の教えを眺めてみると、そこにはやはり平和に貢献し得る誇るべき精神・考え方が認められる。その価値を改めて認識し、現実の場に活かしていきたいものである。

2 時間目 反省と課題

1 時間目は平和に関する仏教・真宗の教えの積極面を見たが、2 時間目は仏典や過去の歴史における反省すべき面を取り上げた。

平和的な性格とされる仏教であるが、膨大な経典のなかには条件付きで武力・殺人を容認する説が見られる。一つには正法護持のためなら武力を用いてもよいとする教説で、『大般涅槃經』に「善男子正法を護持せん者は五戒を受けず威儀を修せずして応に刀剣・弓箭・鉦鎧を持つべし」（大正蔵 12,383b）等とあるのがそれである。こうした護法のための武力容認の論理は、日本の中世、北条時頼に意見した日蓮や足利尊氏の師であった夢窓疎石も用いており、また僧兵による武力行使の論理としても主張された〔川島 2022 年〕。

二つには慈悲による殺人であり『大宝積經』巻 38 の『大乘方便經』の釈尊の前生譚に説かれる（大正蔵 11,604b-605a）。過去世に商隊長であった釈尊が 500 人の商人の命を救うため、変装して船中に紛れ込んでいた盗賊を殺害するという話であり、また無著『瑜伽師地論』ではこの話をうけて、利他のための殺生は戒律違反とはならず、むしろ功德を生むとされる（大正蔵 12,383b）。こうした利他のための殺生という教説は東アジアの大乗仏教のなかに受け入れられ、戦時中の本願寺派・大谷派の戦時教学でも戦争を正当化する根拠として用いられた〔川島 2022〕。

先の 15 年戦争では、大東亜共栄圏の建設という“大義”によって武力・戦争を容認する主張が仏教者によってなされた。それが真に平和を願うことであり、反戦論者は全体を見ない独りよがりな暴論と見做されたのである。しかし平和の実現のために反平和的手段（武力行動）に訴えることは、果して許されるのだろうか。中村元氏はこれについて「釈尊の最も嫌悪せるところであった」〔中村 1960,p.79〕と述べている。

また講義担当者の属する浄土真宗本願寺派では、真俗二諦論が明治以後の近代天皇制イデオロギーや 15 年戦争下の軍国主義的社会体制を肯定する論理として用いられた。真俗二諦論は、正式には明治 19 年に本願寺派の宗制に「一宗の教旨は、仏号を聞信し大悲を念報する、之を真諦と云ひ、人道を履行し王法を遵守する、之を俗諦と云ふ。是即ち他力の安心に住し報恩の経営をなすものなれば、之を二諦相資の妙旨とす」と謳われ、真宗教義の基本として採用されたものである。すなわち、阿彌陀仏の念仏往生の教えをもって「真諦」（出世間の教え）とし、世俗の国法・道徳をもって「俗諦」（世間の教え）として、この「真諦」「俗諦」をもって真宗の念仏者が遵奉すべき二本柱と説いたのである。

こうした戦時教学の支柱となった真俗二諦論は、本来両立しないはずのものを両立させるための一種のすみ分け論であったと言える。念仏の教えから現実社会の問題が批判的に問われることなく、眼前の戦時体制が無批判に奨励されたのである。そこに大きな問題があったと言えよう。念仏の教えと現実社会の関係性についての問題は、今日の浄土真宗の教学においても益々重要なテーマとなっている。

講義の最後には、2015 年に浄土真宗本願寺派総合研究所が制作した「平和に関する論点整理」（『宗報』2015 年 11・12 月合併号）の中から、次の問いを取り上げ議論した。

「日本の安全保障政策は、平和憲法・自衛隊・日米安全保障条約がパッケージの中に含まれてい

ますが、仏教の考え方から、こうした安全保障の政策選択は容認できるのでしょうか？」

議論の詳細は省略するが、宗教者・仏教者として、教えと現実の間を行きつ戻りつしながら粘り強く平和を模索し続けることの重要性を共有しつつ講義を終えた。

【参考文献表】

饗場和彦「平和学とは、平和とは—＜理想と現実＞＜理性と情動＞の交錯」（『大阪女学院大学紀要』No.14、2017年）

浅井成海『真宗に学ぶ 愚にかえりて』（永田文昌堂、1996年）

大谷光真『世のなか安穏なれ—現代社会と仏教—』（中央公論社、2007年）

岡野潔「釈尊が前世で犯した殺人—大乘方便經によるその解釈」（『哲学年報』69、2010年）

梯實圓『教学シリーズ2 真俗二諦』本願寺出版社、1988年）

梯實圓・上山大舜『平等への視座——対談・歴史的課題と教団——』（本願寺出版社、2013年）

川島耕司「仏教と暴力の容認—慈悲と護法に注目して—」（『国士舘大学政治研究』13、2022年）

浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗聖典（註釈版第二版）』（本願寺出版社、2004年）

浄土真宗本願寺派総合研究所「平和に関する論点整理」（『宗報』2015年11・12月合併号）http://j-soken.jp/files/hisen/sh_201511-12.pdf

長尾雅人『仏教の源流 インド』（朝日カルチャーブックス、1984年）

中村元訳『ブッダのことば スッタニパータ』（岩波文庫、1958年）

中村元訳『ブッダの真理のことば感興のことば』（岩波文庫、1978年）

中村元『東洋人の発言』（アポロン社、1960年）

中村元「仏教の平和思想」（『東洋学術研究』通巻113、1987年）

ヨハン・ガルトゥング『仏教—調和と平和を求めて—』（東洋哲学研究所、1990年）

2023 年度 京都・宗教系大学院連合主催 院生発表会概要

2023 年 7 月 29 日（土） 13 時 25 分～
オンライン

発表時間：15 分 質問時間：5 分

【高野山大学】

「カーラチャクラ」流派形成史の全容解明に向けて

竹 中 久美子（高野山大学大学院 博士後期課程 1 回生）

【同志社大学】

ヘブライ語聖書における「賢い女」についての一考察要旨

浅 野 けやき（同志社大学大学院 神学研究科 神学専攻 一神教学際研究コース）

【皇学館大学】

『朝熊嶽儀軌』と修験者 ～伊勢朝熊岳明王院との関係を巡って～

永 田 意 頼（皇学館大学）

【佛教大学】

株宏華嚴学の基本的立場及びその門流

苑 克 柱（佛教大学大学院 文学研究科 仏教学専攻 博士後期）

【龍谷大学】

浄影寺慧遠『観経疏』における教判論をめぐって

山 名 深（龍谷大学大学院 文学研究科 仏教学専攻 博士後期課程）

【大谷大学】

清沢満之における四阿含經の意義 ―ヴァッカリについての抜き書きに注目して―

但 馬 普（大谷大学大学院 人文学研究科 真宗学専攻 博士後期課程）

【花園大学】

中国南朝の聖僧信仰について―『比丘尼伝』を中心に―

葛 研（花園大学大学院 文学研究科 博士課程 2 回生）

「カーラチャクラ」流派形成史の全容解明に向けて

竹 中 久美子

高野山大学大学院 博士後期課程 1 回生

1 問題の所在

かつて、羽田野 [1970 (1950)] は、インド仏教最晩期に編纂された密教聖典『カーラチャクラ』について、「最も基本的な性格の非常に重要な多くの事象について、非常な不正確性と無秩序性が支配しているのみならず、事象認識の空白的欠如すら稀でない」と指摘したうえで、信頼するに値する梵蔵資料を提示し、同聖典の流派形成史を再構築してみせた。その際もちいた主要な典籍とは、①大注釈『ヴィマラプラバー（無垢光）』*Vimalaprabhā*、②カーラチャクラ史『タントラ部において深淵なる意味内容の扉を開くもの「必携寶鍵」』*Rin chen gces pa'i lde mig*、③仏教史『デブテルゴンポ（青冊史）』*Deb ther sngon po*「カーラチャクラ章」の三つである¹⁾。①の作者は観音の化身、二代目カルキ王・ブンダリーカに帰されている。②③はともにチベット人の著作で、②はプトゥン・リンチェントップ（1290 - 1364）、③はゲー翻訳官ジョンヌペー（1392 - 1482）による。しかしながら、梵文原典とチベット選述文献を駆使したこの手法は、「カーラチャクラ」研究において、磯田 [1976] など一部の例外を除いて国内ではほとんど用いられていないようである。羽田野 [1970 (1950)] の観点があくまでインド出自の伝達者たちとチベット世界における受容者との結節点にあり、その根拠が上記の三文献に加えて「密教概論」あるいは「聴聞録」をはじめ、直接的に示されない膨大なチベット選述文献の裏付けにあることを忘れてはならない。しかしながら、初出から半世紀が過ぎ、最近 20 年間の新出梵文資料のあいつぐ発見によって、われわれの状況は劇的に変化している。この小稿では、羽田野 [1970 (1950)] によって示された流派形成史と文献学手法が現在においてもなお有効であることを示しつつ、あらたな情報をも付け加えることによって、執筆者が現在進めている校訂・訳注研究の指針としたい²⁾。

2 「カーラチャクラ」伝道をめぐる四つの系譜

羽田野 [1970 (1950)] によれば、インドに由来しチベットに接続する諸伝統のうち、もっぱら以下の四つの系譜を数えうる。

- 1) ①大時足→②ピンドーチャールヤ→③小時足→④ソーマナータ→⑤トー翻訳官シェーラブタクバ (12 世紀頃)、2) ①チェールカ (チルパ)→②ピンドーチャールヤ→③大時足→④小時足→⑤サマンタシュリー→⑥ラウー・チューラブ、3) 3 - 1) ①大時足=チェールカ (チルパ、チンプバ)→②小時足 (優婆塞ボーディ)→③マンジュキールティ・アバヤーカラ→④ニエン翻訳官ダルマタク (11 世紀頃)、3 - 2) ①大時足→②ピンドーハ (スニョンパ)→③小時足 (ボーディシュリー)・ナーローパー・マイトレーヤナータ (アドヴァヤヴァジュラ)、4) 4 - 1) ①比丘スニョム・ツェンポ (マハーピンドーパ)→②ダーリカバ→③ (大) 時足→④大時輪者 (小時足)→⑤ボーディバドラ→⑥アビユクタ・アバヤーカラ・チャミ→⑦

セ翻訳官シヨンスツルティム、4-2)... ⑤サードゥプトラ→⑥ パースカラ ...

1) トー翻訳官に由来する第一説は「トー流」、2) ラウー翻訳官の甥・チューラブによって齎された第二説は「ラウー流」と呼ばれ、「カーラチャクラ」の二大流派を形成する。3) 第三説は第一説の亜流に位置付けられる。しかしながら、羽田野 [1970 (1950)] が指摘するように、4) 第四説はその記録年代の古さに比して、資料間、とりわけ 4-1) ⑤⑥において著しい混乱を有する。さらに 4-2) は、⑤の直接の師としてアヌッパマラクシタを立てるが、彼こそまさしくシャーキャシュリーバドラ (1127 - 1225)・ヴァナラトナ (*1384 - 1468) のようなインド出身の来蔵僧、あるいはターラナータ (1575 - 1634) が一致して伝える「シャッダンガヨーガ (六支瑜伽)」創唱者であった。このアヌッパマラクシタについては、最後の項目で再び取り上げる。

3 流派形成史の再構築

「シャッダンガヨーガ (śaḍaṅgayoga)」の教えは『秘密集会』をはじめ複数のタントラ聖典に見出されるが、とくに「カーラチャクラ」系では極めて重要な意味をもつ。注目されるのは、この「ヨーガ実践に関する六項」を中心に聖典間を超えて「カーラチャクラ」の教えが伝達されていくことである。すなわち、経典成立史的には「カーラチャクラ」よりも「チャクラサンヴァラ」あるいは「ヘーヴァジュラ」が先んじるにも関わらず、両者を後発の「カーラチャクラ」の体系によって再解釈し直すのである。すなわち、聖典への注釈としては、ヴァジュラパーニの『ラグサンヴァラ注』とヴァジュラガルバの『ヘーヴァジュラ注』両書は『ヴィマラブラパー』とあわせて「菩薩三部作」と呼ばれ、上記 2) の系譜の成り立ちに深く関わっているが³⁾、「シャッダンガ」の系譜としては 2) および 4)、とくに後者が重要である。しかしながら、磯田 [1976] によって指摘されるように、「シャッダンガヨーガ」の名を冠する「カーラチャクラ」系文献群の相互関係は複雑に入り組んでおり、密教聖典研究が急速に進む現状において、信頼に値する一次資料の校訂・訳注の制定とあわせてこれまでの流派形成史の再構築が急務となっている。

4 おわりにかえて—『「シャッダンガヨーガ」難語釈』校訂・訳注研究をめざして

こうした問題点を踏まえて、現在筆者が校訂・訳注研究を進めている対象が、ラヴィシュリージュニヤーナによって著述された、アヌッパマラクシタ『シャッダンガヨーガ』に対する「難語釈 (ティッパニー)」「グナバラニー (美德をもたらすもの)」である。同書はサンスクリット原典が早くに見出されたこともあり、研究がこれまで比較的積み重ねられてきた。しかしながら、SFERRA [2000] によって同書の再校訂が行われたのちに、「菩薩三部作」、なかでもヴァジュラガルバ注に関する研究が大きく進展し、アヌッパマラクシタを中心とながら、「菩薩三部作」をも射程に入れた新たな「シャッダンガ」研究が求められてきた。それは、磯田 [1976] によってすでに指摘されているように、ヴァジュラガルバ注とヴァジュラパーニ注とが、アヌッパマラクシタの影響を受けて成立した可能性があるからである。したがって、『シャッダンガヨーガ』の内容を明らかにすることが、同時に「菩薩三部作」の成立過程の解明に繋がると言えよう。その意味で、アヌッパマラクシタの相承系譜をも含む

『グナバラニー』を網羅的に研究することは、極めて重要であると思われる。

校訂・訳注制定にあたっては、インドにおける注釈ジャンルに注目し、同じくラヴィシュリーによる『ナーマサンギーティ難語釈「アムリタカニカー」』をも射程に入れて作業を進める。『グナバラニー』に先行するものとしては、アヌッパマラクシタの直弟子にして、ラヴィシュリーの師の師、シュリーダラーナダの『難語釈』が注目されるが、これら三つの「難語釈」を比較・検討することによって、インドにおける注釈スタイルの問題にも取り組みたい。

注

- 1) これら三つ以外に、羽田野 [1970 (1950)] は①に対する要義釈・プトゥン『吉祥カーラチャクラタントラ王注釈「ヴィマラプラバー」要義、「ヴィマラプラバー莊嚴」と名づくるもの』からも多くを負っている。プトゥンも含めてチベットにおける文献ジャンルに関しては、Jose Ignacio Cabezón and Roger R. Jackson (eds.) *Tibetan Literature: Studies in Genre*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications をも参照のこと。
- 2) 後述する『グナバラニー』研究と並行して、執筆者は②「カーラチャクラ史」の校訂・訳注研究を進めており、近日中にその成果を発表する予定である。
- 3) このうちヴァジュラガルバ注については、SFERRA [2015] の概要に加えて、著者問題を扱った菊谷 [2022] をも参照されたい。

参考文献

・一次文献および略号（アルファベット順）

ANT: *Amṛtakaṇikā-Nāmasaṃgīṭīṭippaṇī* by Raviśrījñāna in *Āryamañjuśrīnāmasaṃgīṭi with Amṛtakaṇikā-Ṭippaṇī* by Bhikṣu Raviśrījñāna and *Amṛtakaṇikodyota-nibandha* = Dr. Banarsi Lal (ed.), Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies 1986. Bibliotheca Indo-Tibetica Series XXX.

AUN: *Amṛtakaṇikodyota-nibandha* by Vibhūticandra. → ANT

BBK: 塚本啓祥・松長有慶・磯田熙文編著 1989『梵語仏典の研究（4）密教經典編』京都・平楽寺書店。

GŚT: *Guṇabharanī-Śaḍaṅgayogaṭippaṇī* by Raviśrījñāna. → ŚY

PD: *dPal dus kyi 'khor lo'i rgyud rgyal po'i 'grel bshad Dri ma med pa'i 'od kyi bsdus don Dri med 'od kyi rgyan zhes bya ba* by Bu ston Rin chen grub (Tōhoku 5012).

PSST: *Paramārthasaṃgraha Sekoddeśaṭīkā* by Nāropāda alias Yaśobhadra = Francesco Sferra and Stefania Merzagora (eds.). *The Paramārthasaṃgraha by Nāropā (Sekoddeśaṭīkā)*. Critical edition of the Sanskrit text by Francesco Sferra and critical edition of the Tibetan translation by Stefania Merzagora. Roma: Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, 2006. Serie orientale Roma, xcix.

GR: *rGyud sde'i zab don sgo 'byed Rin chen gces pa'i lde mig* by Bu ston Rin chen grub (Tōhoku 5011).

ŚY: *Śaḍaṅgayoga* by Anupamarakṣita = Francesco Sferra (ed.). *The Śaḍaṅgayoga by Anupamarakṣita*

with Raviśrījñāna's Guṇabharanīnāmaśaḍaṅgayogaṭippaṇī: text and annotated translation. Roma: Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, 2000. Serie orientale Roma, LXXXV.

VPT: *Vimalaprabhā* by Puṇḍarīka: *Vimalaprabhāṭīkā* of Kalkin Śrīpuṇḍarīka on *Śrīlāghukālacakratantrārāja* by Śrīmañjuśrīyaśas, Vol. 1 [paṭalas 1-2] = Jagannātha Upadhyāya (ed.), Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies 1986. Bibliotheca Indo-Tibetica Series 11.

・二次文献（配列は著者姓のアルファベット順）

羽田野伯猷 1987 (1950) 「時輪タントラ成立に関する基本的課題」『チベット・インド学集成』第3巻、京都・法蔵館、pp. 10-35.

ISAACSON, Harunaga and Francesco Sferra. 2015. "Tantric Commentaries: South Asia." In: Brill's Encyclopedia of Buddhism Volume. 1: Literature and Languages, Leiden / Boston: Brill Academic Pub: 467-482.

2019. "Indian Tantric Authors: Overview." In: Brill's Encyclopedia of Buddhism Volume. 2: Lives. Leiden / Boston: Brill Academic Pub: 228-260.

磯田熙文 1976 「śaḍaṅga-yoga をめぐって」『印度學佛教學研究』25-1 (49): 69-77.

菊谷竜太 2022 「ヤショーバドラ『金剛句心髓集難語釈』について」Bauddhakosa Newsletter 10: 13-23.

KULJP, Leonard W. J. van der. 2004. *The Kālacakra and the patronage of Tibetan Buddhism by the Mongol imperial family.* Department of Central Eurasian Studies, Indiana University, Central Eurasian studies lectures 4.

SFERRA, Francesco. 2015. "KĀLACAKRA." In: Brill's Encyclopedia of Buddhism Volume. 1: Literature and Languages, Leiden / Boston: Brill Academic Pub: 341-352.

田中公明 1994 『超密教時輪タントラ』大阪・東方出版.

WALLACE, Vesna Acimovic. 2001. *The inner Kālacakratantra: a Buddhist tantric view of the individual.* Oxford University Press.

ヘブライ語聖書における「賢い女」についての一考察要旨

浅 野 けやき

同志社大学大学院 神学研究科
神学専攻 一神教学際研究コース

本発表では、K-GURS における院生発表会について、神道や仏教、キリスト教など様々な宗教分野の研究をしている学生が相互に発表することで、その相違や類似を知り、各自の研究を深めるきっかけを持つことが目的であると理解し、筆者が所属する一神教学際研究コースにおけるヘブライ語聖書（旧約聖書）研究の一側面を例示することを目標とした。

一神教学際研究コースは、ユダヤ教・キリスト教・イスラームの三つの一神教とその世界について、テキスト解釈をはじめとする批判的・分析的・学際的な研究を通して諸問題を把握し対応することを目的としている。ここでの聖書研究は聖書神学コースにおけるキリスト教神学の視点からの聖書神学研究に限らないことに特徴があるといえる。筆者は一神教成立以前もしくはその過程におけるヘブライ語聖書研究に関心があるため、本発表では、経典としてのヘブライ語聖書ではなく、古代近東の文書としてのヘブライ語聖書を対象とし、その文献研究の一つの例として、現在取り組んでいるサムエル記下 14 章に登場する「賢い女」について発表した。

本発表では、まずヘブライ語聖書における女性描写の傾向を概観した。ヘブライ語聖書は、基本的に男性の読者に向けて男性の視点から書かれ編集されたものであり、女性に関する描写は男性と比較して少ない。また、その記述の特徴として、女性に名前が与えられている場合、その女性が登場する物語は、その女性についての物語であるということが出来る。例えば、創世記に登場するサラや、士師記に登場するデボラ、列王記に登場するイゼベルなどが挙げられる。これらの名前を持つ女性の物語に対して、賢い女の物語は名前を持たない女性が公的な場面で活躍する様子を描いた珍しい事例といえる。これに加えて、ヘブライ語聖書における物語の特徴として、語り手が物語っていく手法が挙げられる。そのため、会話で物語が進んでいく「会話劇」のような形式は比較的少なく、サムエル記下 14 章のように女性が会話の主体となる物語は珍しいものと言える。

次に、賢い女について、その名称とサムエル記下 14 章本文の分析を行った。賢い女 *'iššāh hākāmāh* とは、ヘブライ語聖書の中でサムエル記下 14 章と 20 章の二箇所に登場する名称である。本発表で用いた「賢い女」という訳はヘブライ語の直訳であり、新共同訳聖書は「知恵のある女」、教会共同訳聖書は、サムエル記下 14 章では「知恵ある女」、サムエル記下 20 章では「知恵のある一人の女」と訳している。賢い女の名称に使われている *hākām* 「賢い」という形容詞は、男性形 (*hākām*)・女性形 (*hākāmāh*)・複数形 (*hākāmim*) を合わせて聖書の中に 138 回現れる広範な意味を含む単語であるが、人間の形容として用いる場合に限定すると、出エジプト記 35:25、エレミヤ書 9 章 16 節、エゼキエル書 27 章 8 節などに現れるような手芸・工芸・建築・造船・航海などの各分野における職人や専門家の実践的な技能としての賢さ、列王記上 2 章 9 節などで用いられるような統治や裁判の能力などの政治手腕や権謀術数を駆使することができる賢さ、出エジプト記 7 章 11 節などで *mōkaššēp* /

hartom「魔術師」といった魔術的な技術の専門家と並べて書かれる存在である「賢者」を表す固有名詞の三つに分類することができる。また、ヘブライ語聖書の中で、いわゆる職業と呼べるような専門技術を持つ女性の肩書きは、主に二通りの表記方法で表される。一つは、男性の肩書きの女性形、もう一つは「女」'iššāh という名詞と名詞もしくは形容詞を組み合わせる方法である。男性の肩書きの女性形で表す場合は、例えば、mākāššēp「魔術師」の女性形は mākāššēpāh「女魔術師」となり、nābī'「預言者」の女性形は nābī'āh「女預言者」というように表記される。「女」'iššāh との組み合わせで表記する場合は、'iššāh mēneqet「乳母」、'iššāh zonāh「遊女」のように表記される。'iššāh hākāmāh「賢い女」という表記は、この後者の表記方法と類似している。このように、「賢い」ことが専門的な技術者の能力を表し、また女性の職業名の表記方法との類似を指摘できることから、賢い女は単に頭のよい女性という形容にとどまらず、専門技術を持った女性の肩書きであるという理解が可能ではないだろうか。

以上の仮説を補強するのが、サムエル記下 14 章における賢い女の描写である。賢い女のお話は、サムエル記という、サムエル・サウル・ダビデという三人の人物を中心に語られる物語に含まれる。特に、サムエル記下 9-20 章にかけてと、その後が続く列王記上 2 章までは「ダビデ王位継承史」と呼ばれ、賢い女のお話もこの中に含まれている。この物語のあらすじは、兄でありダビデの長男であるアムノンを殺害して王宮のあるエルサレムから逃亡したアブサロムをダビデに呼び戻させるために、ダビデの部下であるヨアブが、テコアという地から賢い女を呼び寄せ、エルサレムにいるダビデのもとに送り込み、ダビデがアブサロムを呼び戻さざるをえない状況にするというものである。ここで賢い女の特徴を表しているのが①敬語、謙譲表現、態度②ことわざ・比喩③間投詞の効果的使用である。まず一つ目の敬語、謙譲表現、態度として、4 節では、賢い女はヘブライ語聖書で目上の者に対する礼を表す仕草と考えられている「鼻（顔）を地に向ける」動作をしている。また 6 節では、賢い女は自分のことを šiphāh「端女」と自称している。賢い女は端女を自称し自分を下げると同時に、ダビデのことを 'ādōnī hammelek「主人・王」と呼んでいる。このような表現技法の組み合わせは、賢い女の言葉巧みさを表現していると考えられる。賢い女の尊敬語の頂点と考えられるのが 17 節である。ここで、賢い女はダビデを kōmal'aḳ hā'ēlōhīm「神の使いのよう」と評している。聖書の中で、ダビデとダビデの家以外の人間が「神の使いのよう」と呼ばれることはなく、これはダビデ専用の表現となっているが、このようなダビデに対する美称を用いることは、賢い女が宮廷という場に適した丁寧な言葉遣いを知っている、もしくは知っている人物として描写したいという編集の意図が反映されていると考えられる。次に、賢い女を用いることわざ・比喩表現として、7 節を挙げることができる。ここで賢い女は、自らの窮状を gahelet「石炭」という単語を用いた比喩で表現している。また 17 節では、箴言 17 章 14 節と類似したことわざを用いている。そして、賢い女の台詞は、特に 5 節と 7 節において間投詞から始まっており、これは物語中の聞き手であるダビデ、そして物語の外側にいる読者の注意を引く効果を持っていることを指摘することができる。

以上のように、サムエル記下 14 章の賢い女のお話からは、彼女の言葉と態度が王の前、おそらく宮廷という場にふさわしい丁寧なものであり、賢い女が謙譲表現や聞き手の注意を引くような言語的テクニックを用いることができる人物であることが分かる。このことから、賢い女という名称は、

単に女性の賢さを表す形容にとどまらず、その能力を表した肩書きであると考えられる。そして、その能力は、公的な場面で修辞を用いて話すことができるものであり、賢い女とは、このような特別な「技術者」を表す言葉であるということができるのではないだろうか。

最後に今後の課題として、類似した構造を持つ物語との比較を通して、その相違点を明らかにするとともに、古代近東のほかの文献における同様の名称で呼ばれる女性との比較を行い、聖書における「賢い女」について分析する必要性を指摘し、発表の結びとした。

『朝熊嶽儀軌』と修験者 ～伊勢朝熊岳明王院との関係を巡って～

永 田 意 頼

皇学館大学

1. 朝熊山について

三重県に伊勢・鳥羽・志摩に跨る「朝熊山」という霊山がある。朝熊山の名称は標高約五五三メートルの北峰と約五四〇メートルの南峰（経ヶ峯）などいくつかの峰の総称である。

朝熊山には「勝峰山兜率院金剛證寺」という古刹が見られる。現在の金剛證寺は臨済宗南禅寺派に属している。しかし、朝熊山最古の縁起書『朝熊嶽儀軌』の記述から、かつて金剛證寺は真言宗寺院であったと考えられる。

2. 先行研究と本論の目的

『朝熊嶽儀軌』の先行研究には、『朝熊嶽儀軌』の成立や朝熊山で信仰がはじまった雨宝童子と天照大神の習合について論じた久保田収氏の「天照大神と雨宝童子 ―朝熊山の信仰を中心として―」がある。

当稿で久保田氏は『朝熊嶽儀軌』の成立が応永から文安年間（1394～1449）としている。また、『朝熊嶽儀軌』の内容に、大峯、葛城をはじめとした修験霊山の信仰が見られ、さらには棚橋庄や曾祢庄といった醍醐寺と関係の深い荘園についての記述が見られることから、『朝熊嶽儀軌』が醍醐寺三宝院の修験道関係者の手によって伝えられたと考えている。

久保田氏の説はいくつかの論文で参照されており、久保田氏以外の論考が見られないことから、『朝熊嶽儀軌』に関する久保田氏の論考は定説となっている。しかし、久保田氏をはじめとした『朝熊嶽儀軌』に関する文章は『朝熊嶽儀軌』と修験者の関係性を認めてはいるものの『朝熊嶽儀軌』を伝えた修験者について具体的な指摘を行っていない。

そこで本論では『朝熊嶽儀軌』を伝えた修験者について明らかにしたいと思う。

3. 『朝熊嶽儀軌』を伝えた修験者を仮定する

『朝熊嶽儀軌』を伝えた修験者について考察するうえで金剛證寺所蔵の『朝熊嶽儀範』について取り上げたい。尚、『朝熊嶽儀範』は「軌」と「範」の字が異なるが、その内容は『朝熊嶽儀軌』そのものである。

この『朝熊嶽儀範』の奥書から、『朝熊嶽儀範』並びに『朝熊嶽儀軌』が「明王院」の取る秘説であることが分かる。また『朝熊嶽儀軌』が朝熊山の縁起書であることから、『朝熊嶽儀範』が指す「明王院」は朝熊山にあった真言宗寺院「朝熊岳明王院」であると考えられる。しかし、『朝熊嶽儀範』は近世以降の史料であることから説得力に欠ける。そのため、『朝熊嶽儀範』の奥書に従い『朝熊嶽儀範』並びに『朝熊嶽儀軌』を明王院が伝えた縁起と仮定し、明王院と『朝熊嶽儀軌』の関係性を明ら

かにする必要がある。

4. 明王院について

天保四年（1833）に完成した地誌『勢陽五鈴遺響』には、朝熊山の明王院は、護摩堂と呼ばれ、不動明王を祀る真言宗寺院である。そして、空海によって中興され、阿闍梨の尊実から六十代続く古くからの真言宗伽藍であった。また、元禄中に明王院は金剛證寺末から東都の護持院の末寺に転じたことが記されている。

『甲賀市史』によると、甲賀流忍者屋敷として知られる甲賀町竜法師の望月本実家は、当山方山伏を支配する飯道山岩本院に属していた。望月家本坊には「本命的殺 御祈禱寶檄 朝熊岳 明王院」と彫られた札の版木や「伊勢朝熊岳 靈方萬金丹 護摩堂明王院」とある葉袋に刷る版木などが所蔵されており、望月家が明王院の万金丹を売っていたことがわかる。そして、「望月藏之坊家文書」には、天保六年（1835）として「五畿内檀所、但し御本寺は朝熊明王院様」とあり、天保六年に望月家が明王院と関係を持ち、檀那場廻りをしていたことが窺える。

また、宮田登氏は『志摩の民俗』の中で、朝熊山から志摩へ下る尾根続きに山伏峠の名が冠せられていることや志摩の当山方修験寺院である大乘院に朝熊山の明王院老僧覚円が移住して弁養院を創建したことを指摘している。

以上の事から明王院は当山方修験者と交流する修験系寺院であることが明らかとなった。

多田實道氏は『伊勢神宮と仏教 ―習合と隔離の八百年―』の中で、「醍醐寺文書」（第四函 八〇九）の「僧通済書状」の記述から文安三年（1446）の時点で朝熊山の金剛證寺は醍醐寺末の太神宮法楽寺（棚橋）の末寺であったと論証している。明王院が金剛證寺の末寺であり、真言宗であることを踏まえると、明王院は金剛證寺が真言宗であったときに建立されたと考えられ、金剛證寺が真言宗の醍醐寺系寺院であったときに明王院が建立されたと考えられる。そして、「醍醐寺文書」（第十六函 三六五三）の「覚春・恵桂連署書状案」の内容から金剛證寺が禅宗に転宗した後も、金剛證寺と明王院の関係に醍醐寺が関わっていたと考えられる。

当山方修験者は醍醐寺の開山「聖宝理源大師」を開祖とすることから、明王院が当山方修験者と交流した背景に明王院と醍醐寺の関係が推察される。

以上の事から、明王院が当山方修験者や醍醐寺と関係を持つ寺院であったと考えられる。

5. 『朝熊嶽儀軌』の内容

『朝熊嶽儀軌』が明王院によって伝えられた縁起書であると仮定するならば、明王院が『朝熊嶽儀軌』を伝えた理由を考察する必要がある。

『朝熊嶽儀軌』の内容を見ると、中世神道の影響を受けた秘伝書として記されている。また、他国から来た虚空蔵求聞持法の修行者を受け入れる朝熊山側の心得と、虚空蔵求聞持法修行のために他国から朝熊山に入った修行者側の心得が記されている。このことから、朝熊山で虚空蔵求聞持法の伝授が行われていたと考えられ、『朝熊嶽儀軌』は神道思想を取り込んだ朝熊流の虚空蔵求聞持法伝授に関する秘伝書であったと考えられる。

6. 明王院の離末問題と虚空蔵求聞持法

金剛證寺所蔵の『両院一件』によると、金剛證寺が伝授していた虚空蔵求聞持法は、金剛證寺が禪院に転じたことで明王院が伝授することとなった。そして、古来より伝授されてきた虚空蔵求聞持法の消滅を理由として元禄年中に明王院は金剛證寺のもとを離末している。

このことから、金剛證寺が禪院となつてから朝熊流の虚空蔵求聞持法は明王院によって伝えられたと考えられる。

尚、鎌倉五山僧の季弘大叔が記した日記『蕉軒日録』の文明十八年正月十四日の記事に、金剛證寺が昔は教院（禪宗以外の寺院）で、文晔が雨宝童子の勧めで禪院として再興したことが見られる。

金剛證寺は文安三年（1446）の時点で醍醐寺系寺院であつたので、明王院が朝熊流の虚空蔵求聞持法を伝授するようになったのは、文安三年から文明十八年（1446～1486）であると考えられる。

7. 結論

ここまで論じてきたことをまとめると、

- (1)『朝熊嶽儀軌』の内容から、『朝熊嶽儀軌』は醍醐寺と関係を持つ修験者によって伝えられたと考えられる。
- (2)『朝熊嶽儀範』の奥書から『朝熊嶽儀軌』（『朝熊嶽儀範』）が朝熊山の「朝熊岳明王院」の取る秘説であると仮定できる。
- (3)明王院は当山方修験者との関係を持つ修験系寺院であつた。また、醍醐寺文書の内容から禪院となる前の金剛證寺は醍醐寺系寺院であり、金剛證寺が禪院となつた後も金剛證寺と明王院の關係に醍醐寺が関わっていた。
- これらの事から、金剛證寺が醍醐寺系寺院であつたときに明王院は創建され、醍醐寺との關係から当山方修験者と関わるようになったと考えられる。
- (4)『朝熊嶽儀軌』の内容から、『朝熊嶽儀軌』が朝熊流の虚空蔵求聞持法を伝授するための秘伝書であることがわかつた。
- (5)『両院一件』によると、朝熊流の虚空蔵求聞持法は、金剛證寺が禪院に転じたことで明王院に伝授されるようになった。
- となる。

これらを踏まえると、金剛證寺が伝えていた虚空蔵求聞持法は、金剛證寺が禪院に転じたことで明王院が伝授することとなった。そして、明王院が修験者と関係を持つ修験系寺院であつたことから『朝熊嶽儀軌』にみられる修験の信仰も明王院によって伝えられた。

以上のことから、『朝熊嶽儀軌』を伝えた修験者に朝熊山の朝熊岳明王院を挙げることができるだろう。

株宏華嚴学の基本的立場及びその門流

苑 克 柱

佛教大学大学院 文学研究科
仏教学専攻 博士後期

1、はじめに

本発表は、中国蓮宗（浄土宗）八祖の雲棲株宏（1535-1615）の華嚴学の基本的立場及びその門下の華嚴学の相承を明らかにすることを目的とする。

株宏教学における基礎が華嚴学であることは、高雄義堅（1952）・荒木見悟（1985）等諸先学の指摘によって、すでに学界の共通認識になっている。荒木氏・岩城英規（1996）は、併せて華嚴宗祖の澄観（738-839）・宗密（780-841）の教学が株宏の『阿弥陀経疏鈔』に影響を与えたことを具体的に論述した。

しかし、これだけで株宏華嚴学の立場が明らかになったとは言い難い。もし華嚴学（ここでは主に華嚴宗学を指す）を株宏の一つの思想支柱とすれば、彼の宗派立場は何であるか、それは門下に継承されたかどうか、彼の門流においては華嚴学をめぐる新しい展開があるかどうか等々、これらは従来の研究の中であまり論及されなかったと言える。たとえそれに触れていたとしても、明確にはされていなかったのではなかろうか。

本発表は、まず株宏華嚴学の立場を明確にし、次にその門下の華嚴学の相承について論述する。

2、株宏華嚴学の基本的立場——清涼宗

株宏が自身の師資相承を表明したのは、華嚴宗と蓮宗である。

中国の華嚴宗は、唐代に盛行したが、その法統の形成は宋代においてである。宋代に、華嚴中興と称される浄源（1011-1088）は、唐宗密の三祖説の基礎の上で、華嚴宗七祖の法統を提示し、併せて賢首法蔵（643-712）の名号をもって華嚴宗を賢首宗と命名した。浄源が提示した七祖説及び賢首を宗名とすることは、後世に認可されている。

株宏は浄源の七祖説を認めたが、賢首を宗名とすることに対しては異なる見解を提示した。株宏は、法蔵には開創の功があるものの、その教義がまだ完備しておらず、澄観が華嚴教義を大成したため、清涼（澄観の号）を宗名とすべきである（即ち、清涼宗）、と考えた。

株宏が賢首宗ではなく、清涼宗を主張するのは、もう一つの原因がある。それは、法蔵は著作の中でほとんど西方浄土に論及しなかったのに対して、澄観は華嚴浄土と華嚴念仏を説いたからである。澄観の華蔵極楽・毘盧遮那阿弥陀仏同体説は、株宏浄土教の有力な支持理論となった。

3、株宏より続法へ——雲栖門下の華嚴学相承

明末清初の華嚴学は、高原系・宝通系・雪浪系・雲栖系がある。この四系において雲栖系の義学は最も発達していた。これは、株宏門下に清初の華嚴学を中興した続法（1641-1728）という学匠が出

たからである。

株宏から統法までの伝承法系は次の通りである。

初祖雲棲株宏——二祖紹覚広承（1560-1609）——三祖新伊大真（1580-1650）——四祖明源徳水（?-1666）——五祖灌頂統法

四祖徳水を境に、株宏から統法までの華嚴学には明らかな転向が出現した。

株宏の華嚴学は、清涼（澄観）を宗とし、台賢を調和する。二祖広承・三祖大真の両代は、株宏の教風を忠実に踏襲した。

しかし、徳水に至ると、厳しく台賢の限界を弁じ始め、「有教無観」（教はあるが、観は無い）とした天台宗の華嚴宗に対する批判に対して弁護した。五祖統法は法蔵の教学に戻り、明確に賢首宗を主張し、併せて天台宗に対して猛烈な反論を展開した。

株宏の清涼宗（澄観の教学を中心とする）から統法の賢首宗（法蔵の教学を中心とする）まで、台賢融合から厳しく台賢の限界を弁じるまで、華嚴学は転向を完成した。これも明末清初の華嚴学全体の転向を代表している。

4. おわりに

以上、株宏華嚴学の基本的立場及びその門下の相承を考察した。株宏及び門下の華嚴学の立場は図表すれば、次の通りである。

雲棲華嚴系五祖	活躍時代	華嚴学の重心
初祖雲棲株宏	明末	清涼（澄観の教学）を宗とする・台賢調和する
二祖紹覚広承		
三祖新伊大真		
四祖明源徳水	清初	賢首（法蔵の教学）を宗とする・厳しく台賢の限界を弁じる
五祖灌頂統法		

参考文献

高雄義堅『中国仏教史論』、平楽寺書店、1952 年

荒木見悟『雲棲株宏の研究』、大蔵出版社、1985 年

岩城英規「雲棲株宏の華嚴教学」、『印度学仏教学研究』89 号、1996 年

浄影寺慧遠『観経疏』における教判論をめぐって

山 名 深

龍谷大学大学院 文学研究科
仏教学専攻 博士後期課程

はじめに

浄影寺慧遠（523–592）『観経疏』は、現存する中では『観経』に対する最初の注釈書と目されており、後世に多大な影響を及ぼしている。特に善導（613–681）から激しい批判を受けていることで知られ、善導がいかに慧遠と異なる注釈を施しているかという研究が多くなされてきた。それに伴い慧遠の研究も進んだという恩恵がある一方で、慧遠の教学の範囲で『観経疏』を捉えるという試みは、実はそれほど多くない。

そこで本研究では、注釈者の基本的立場が窺える教判論を視座に、『観経疏』を捉えてみたい。具体的には応身観、他生観、そして韋提希論が関わるが、特に韋提希論については従来の見解を批判的に検討したい。

1. 『観経疏』における教判

今回の検討に関わる『観経疏』の教判は、冒頭に説かれる次の2点である。

- ①声聞蔵ではなく菩薩蔵（菩薩への教え）
- ②漸教ではなく頓教（小乗を経由せず大乘に入る教え）※漸教＝小乗を経由して大乘に入る教え

この教判は二蔵二教判と言われ、慧遠の他著作においても必ず提示される（漸教と判じられる経典もある）。また、これは師匠である法上の教判を継承する一方で改変もあると指摘されているように¹⁾、慧遠独自の教判として注目すべきものである。ただし、『観経疏』の説示は、他著作に比して非常に簡素なものとなっている（『観経疏』では118文字。例えば『十地義記』では689字、『無量寿経義疏』では601字）。しかしながら『観経疏』の教判は、『観経』に沿って提示されており、決して形式的に設けられたものではない。すなわち、『観経疏』に「此『経』、正為韋提希説。下説「韋提是凡夫」。為凡夫説、不從小入。故知是頓」（浄全5・170a8–9）とあり、「頓教」である所以が『観経』の言葉で示されているのである。

そこで以下、この教判がどのように注釈に現れているかを確認し、その意義を検討していく。

2. 応身観について

『観経疏』は『観経』の宗旨を「観仏三昧」とするが、そもそも観仏には応身観と真身観があるとし、そのいずれもが「聞菩薩蔵」から始まるとする（浄全5・171a6–b10）。このうち『観経』は応身観に該当すると慧遠は示していくが、本報告では観仏の説示自体に関する検討は省く。端的に言えば、「菩薩蔵」という言葉が、教判以外においても重要な意味をもって用いられているのである。

3. 九品観について

慧遠は九品段を「他生観」（他者の往生を観ずる）と捉える。この解釈は、慧遠が『観経』を素朴に読んだ結果と言えるかもしれないが、教判を念頭に置いた時、実は必然的な解釈であったと分かる。

第1章で確認したように、『観経』は頓教と判じられているわけであるが、注目したいのが中品生の説示である。中品生は、『観経疏』では小乗の実践者と解釈されている。実際、『観経』で中品生の共通項を探れば、浄土往生後に阿羅漢となっている点が挙げられる。つまり、この中品生を他生観としないなら、『観経』には自ら小乗行を实践するよう説かれていることになり、慧遠が判じた頓教説と合致しなくなるのである。また一方で、仮に中品生を自らの実践と捉えることで『観経』を漸教と判じたとしても、上品生・下品生は小乗行を实践しないわけだから、漸教説は成立しえない。

従って、慧遠が九品段を「他生観」と捉えたことには、自らが打ち立てている教判（『観経』＝頓教）が一つ前提にあったと言えよう。

4. 韋提希について

ここまで、教判論が『観経疏』の注釈中においても機能していることを確認してきた。最後に確認する韋提希に対する注釈については、慧遠自身、冒頭の教判において強く言及している（第1章の引用文参照）。以下、その教判を念頭に置いて確認していきたい。慧遠の韋提希論は、次の一節に現れているものとして知られる。

「告韋提希、汝是凡夫」彰其分齊。「不能遠観」彰所不堪。韋提夫人実大菩薩。此会即得無生法忍。明知不小、亦化為凡（浄全5・183a14-16）

この慧遠の説示は、先行研究では例えば次のように説明される。「その実は大菩薩であって化身として女性の姿を有する存在と理解している」²⁾、あるいは一方で「慧遠が言う「大菩薩」とは靈唯が主張するような初地以上の法身の大菩薩という高度の意味を持っていたとは思われない。（中略）慧遠はこの経で説かれる観仏が一番低いレベルのものであって、聖人ではなく凡夫の為の観仏であると見たのである」³⁾との見解も存在する。

このように、慧遠が韋提希を実の聖者（凡夫の姿は化現相）と見ていたか、あるいは単なる凡夫（凡夫の菩薩）と見ていたか、その権実や観仏のレベル⁴⁾等をめぐって見解が分かれている。先行研究では、まず韋提希論を前提として、慧遠は『観経』を聖人のための教えと見ていた、とする見解が優勢であるように思われる。しかしながら筆者は、まず教判論を前提とするべきであると考えます。

先にも引用した「明知不小、亦化為凡」は、従来「明らかに知られる。韋提希は小菩薩ではなく、また化現して凡夫の姿となっている」と理解されてきた。しかしこれは、教判の「下説「韋提是凡夫」。為凡夫説、不從小入。故知是頓」と一致させて読むことを検討する必要がある。なぜならば、ここで挙げられている「韋提是凡夫」とは、まさに先に引用した一節、「告韋提希、汝是凡夫」のことだからである⁵⁾。

そこで以下は、「明知不小、亦化為凡」の読み方を検討してみたい。前半の「明知不小」は、教判を前提にした場合、「明らかに知られる。〔この説法は〕小乗〔を經由せ〕ず」となろう。また後半の「亦化為凡」⁶⁾については、教判を前提にした場合、「亦た化して凡と為る」（化現して凡夫の姿となっ

ている)と読むほか、「亦た化は凡の為なり」(「釈尊の」教化は凡夫の為である)ともなりうると思われる。以下では、特に「化」の用例について調べてみたい。

『観経疏』における用例を探ると、「化」は「教化」の意味で頻繁に使われている。また、菩薩が凡夫としての姿を現すという用例は、「菩薩随化、形儀不定、故彰在後」(浄全5・175a4-5)と「菩薩之人、随化現凡、不断諸漏」(浄全5・175a8-9)のみであり、この場合の「化」は「教化対象」の意味である。

その他の文献における用例はどうであろうか。これについては、「化為」を「化して○○と為る」とする用例が一般的であると言えよう。それは『観経』自体にも見られるものであるし⁷⁾、慧遠自身も例えば『大乘義章』で用いている⁸⁾。また、「化して凡と為る」とほとんど一致する用例も慧遠前後に存在する⁹⁾。何より、「化為」で「化は○○の為なり」とする用例が他に見えないという問題もある。

結局のところ、「亦化為凡」という表現に限っては、従来通り「亦た化して凡と為る」(化現して凡夫の姿となっている)と読むことが穏当であろうが、なおも經典の教化に関する判定(教判論)は前提にあると言えよう。

また、同時代の『観経』理解を見る限りは、韋提希を凡夫の姿として化現している者とする見方が趨勢を占めていたことが分かる¹⁰⁾。それらが慧遠の表現に由来するものかどうかは確定できないが、少なくとも、慧遠の「亦化為凡」を「亦た化して凡と為る」と読むことは自然なことであっただろう。

おわりに

本研究では、『観経疏』において、慧遠自身が設定した教判がどのように反映されているかを検討してきた。『観経疏』において、教判は簡素な説示にとどまっているが、『観経疏』の注釈に通底するものであったことが分かる。

なお韋提希論においては、「明知不小、亦化為凡」の直前にある「韋提夫人実大菩薩。此会即得無生法忍」をどう読むかが次の問題となる。なぜなら、慧遠の解釈において、韋提希を「小菩薩ではない」としているわけではないのなら、この段階の韋提希を実者の大菩薩と読む必然性が薄れるからである。今回は問題の指摘にとどめておきたい。

注

- 1) 岡本一平「浄影寺慧遠の二蔵説の形成—達摩鬱多羅「釈教迹義」と慧遠『勝鬘義記』—」(『東洋学研究』54、2017年)
- 2) 柴田泰山『善導教学の研究』(第二巻、山喜房佛書林、2014年、p.173)
- 3) 田中ケネス「中国浄土教における浄影寺慧遠の貢献—『観無量寿経義疏』を中心として—」(『印度学仏教学研究』37-2、1989年)
- 4) 伊藤瑛梨「浄影寺慧遠『観経義疏』における「庵浄信見」について」(『法然上人八〇〇年大遠忌記念 法然仏教とその可能性』法藏館、2012年)など。
- 5) 元照(1048-1116)『観経疏』も「遠『疏』亦云、此経是頓教法輪、韋提希等並是凡夫、便証無生、不從小入、故知是頓」(浄全5・354b7-8)と、先の一節と教判の説示とを合わせ読んでい

る。

- 6) なお、良忠（1199-1287）『観経疏伝通記』や顕意（1238-1304）『観経疏楷定記』に引用される慧遠『観経疏』には「明知不小、示化為凡」（浄全 2・289b14。日全 58・290b4、59・126a9-10）とある。
- 7) 『観経』「其光、化為百宝色鳥」（浄真全 1・84.5）など。
- 8) 『大乘義章』「一者化身。化為一切衆生形類」（大正 44・862c23-24）など。
- 9) 求那跋陀羅（394-468）訳『過去現在因果経』「釈提桓因、化為凡人」（大正 3・639c5-6）や湛然（711-789）『維摩経略疏』「羅漢、能化為凡夫、非真凡夫」（大正 38・682b8-9）など。
- 10) 顕意『観経疏楷定記』に現れる道闇（7 世紀頃）の説に「一云、夫人實是大聖。（中略）闇等、雖言得初地忍、而言實是大聖、示同地前内凡等也」（日全 59・126a7-11）とある。その他、迦才（7 世紀頃）『浄土論』「問曰。韋提希是大菩薩、為化衆生、現受女身、生於逆子。豈實是凡夫耶。答曰。縱令實是菩薩、現受女身化衆生者、必須隱其實德。現同凡夫、攝化同類」（浄全 6・642b13-15）、天台『観経疏』「汝是凡夫」彰其分齊、不能遠觀。韋提實大菩薩。此会即得無生忍。示同在凡夫」（浄全 5・211a8-9）など。日本においても、珍海（1092-1152）『決定往生集』に「『観経』中、韋提希夫人現迹為凡 [此人實大菩薩也]」（浄全 15・487b15）とある。

清沢満之における四阿含經の意義 —ヴァッカリについての抜き書きに注目して—

但 馬 普

大谷大学大学院 人文学研究科
真宗学専攻 博士後期課程

はじめに

本発表は、清沢満之（1863—1903、以下「満之」）における四阿含經の意義を考察することを目的とする。その方法として、満之が四阿含經を抜き書きする日記（「病床雑誌」〔第一号〕）におけるにおけるヴァッカリ（婆迦梨、パーリ語 Vakkali）についての抜き書きに注目する。

釈尊の最も古い教説を伝える四阿含經は、満之が「余の三部經」として最重要視する聖教の一つである。満之は 1897 年末より四阿含經の読誦を始め、翌正月以来、厳寒の中で一段と悪化した結核により咯血・血痰を繰り返す中で四阿含經の読誦と抜き書きを行う。「生死ハ人界ノ最大事件」と述べる満之が、自らの生き死にの狭間で手に取った四阿含經にどのような意義を感得したのだろうか。

明治期の日本における阿含經の位置

満之はどのような時代背景のもとで阿含經を読誦、抜き書きしたのでだろうか。19 世紀の西洋に目を向けると、1821 年にデンマークのラスクがセイロンからシンハラ語、パーリ語の写本を持ち帰ったことで西洋ではパーリ語文献の研究が始まり、1881 年には PTS が設立されるように急速な発展を遂げ、19 世紀後半の西洋ではより釈迦に近い教説として原始仏教經典の価値が学界で認められていた。

しかし、同時期の日本には、まだ今日のような文献学的仏教史理解がなかった。浄土宗の初代管長で廃仏毀釈の際に活躍した福田行誠（1809—1888）は

日本の僧は大乘の外に仏法は無いことの様に心得、小乗をば度外に置くものあれと

（福田行誠「一八 小乗弁」「第二輯」『行誠上人全集』236 頁）

と述べ、原始仏教研究の先駆者とされる姉崎正治（1873—1949）が

日本の仏教者が自ら大乘と称して独り高しとし、高遠の理論、迂闊の談理を弄びて、却て切実なる仏陀中心の信仰を忘れ、その極、終に影の如く空闇の如き仏教となしはてし

（姉崎正治『現身仏と法身仏』2～3 頁）

と述べるように、19 世紀末の日本仏教界では、大乘經典だけを仏法として尊び、小乗經典と扱われた阿含經は度外視されていた。

姉崎以前に西洋で仏教を学んだ人には、1876 年に渡欧した南条文雄（1849—1927）と笠原研寿（1852—1883）がいるが、日本において原始仏教經典の価値を世に広まる契機は、南条、笠原の帰国からおおよそ 20 年後の 1904 年、先に挙げた姉崎正治の『現身仏と法身仏』である。

このように四阿含經の価値が西洋では認められていた一方、日本においては依然として低く見られ

ていた中で、1893 年に満之は四阿含經から大乘仏教や浄土真宗の精神を受け取り公言していた。

僕は清沢師に親ら接せし事は只一回。二見浦にて師が、阿含小乗と人は貶すれど、見る人の心次第にて其の中に大乘もあり他力門も存せり、といはれし

(姉崎正治「暁烏敏宛書簡 (明治 36 年 10 月 6 日附)」法藏館『清沢満之全集』第 8 巻・182 頁)
満之の四阿含經読誦と抜き書きはこれより数年の後に行われる。

満之の四阿含經読誦と抜き書きの背景

次に満之はどのような状況のもとに四阿含經読誦と抜き書きを行ったのであろうか。帝国大学を卒業し、京都府尋常中学校校長を勤めた後、1896 年以来、結核を患いながら京都白川村で宗門改革運動をしていた満之は、改革運動が頓挫して自坊西方寺へと帰り療養する中で、1897 年末より四阿含經の読誦を始める。

廿八九年に於ける我宗門時事は終に廿九卅年に及べる教界運動を惹起せしめたり。

而して卅年末より、卅一年始に亘りて、四阿含等を読誦し卅一年四月、教界時言の廃刊と共に此運動を一結し、自坊に投じて休養の機会を得るに至り

(「[明治三十五年当用日記抄]」岩波『清沢満之全集』第 8 巻・441～442 頁)
1898 年正月から始まる日記 (「病床雑誌 [第一号]」) には、満之の病状がまざまと綴られている。

(1 月 3 日) 咯血三茶匕許続後血痰数次

(1 月 4 日) 箕坐痰半紅及班血
トハ一略中半分ノ紅也

(1 月 5 日) 六時ヨリ箕坐痰交血班々

(1 月 18 日) 夜中辛咳頻発、前六時 (■) ヨリ箕坐、咳氣鎮静

(1 月 22 日) 増一阿含經卷第一 序品第一 (偈云)

釈師出世寿極短 肉体雖逝法身在

当令法本不断絶乃至

尊者阿難作是念 如来法身不败壞

永存於世不断絶乃至

(1 月 24 日) 夜咳痰苦発

(1 月 25 日) 前三時咳痰痒発

(1 月 26 日) 昨夜失眠、為苦咳也

(「病床雑誌 [第一号]」岩波『全集』第 8 巻・164～188 頁)

このように、四阿含經の読誦、抜き書きは自らの生き死にの狭間で行われたことが見て取れる。

『転迷開悟録』には以下のように記されて、満之が四阿含經に感じ入った理由を、明日をも知れない重い病苦に苛まれていたこととし、その生き死にの狭間に立つところに教法の真髓が開かれることを述べている。

余ガ『阿含』ヲ読誦シテ特ニ感ノ深カリシハ咯血襲来ノ病床ニアリシガ為カ 然ラバ教法ノ妙味ニ達セントセバ生死巖頭ノ觀ニ住スルコト尤モ必要タルヲ知ルベシ

(岩波『全集』第 2 巻・187 頁)

『増一阿含經』ヴァッカリに関するの抜き書き

この時の満之の姿に重なるのが、「病床雑誌〔第一号〕」1月25日の条に『増一阿含經』『四意断品』ヴァッカリに関する教説からの抜き書きである。それは先述のように苦しい咳や痰に苛まれて眠りにすらつかなかった時だった。

婆迦梨、身得重病、欲刀自殺、觀五陰盛、自得四諦

(岩波『全集』第8巻・186頁)

満之が見たと思われるヴァッカリに関する教説は以下の通りである。

聞如是。一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時尊者婆迦梨身得重患。臥在大小便上。意欲自刀殺。無此勢可自坐起。是時尊者婆迦梨告侍者汝今可持刀來吾欲自殺。所以然者。如今日釋迦文佛弟子之中。信解脫者無出我上。然我今日有漏心不解脫。所以然者。然如來弟子遇苦惱時。亦復求刀自殺。我今用此命。爲不能從此岸至彼岸。(中略)是時尊者婆迦梨便思惟是五盛陰是謂此色。是謂色習。是謂色滅盡。是謂痛想行識。是謂痛想行識集。是謂痛想行識滅盡。彼於此五盛陰熟思惟之。諸有生法皆是死法。知此已便於有漏心得解脫。爾時尊者婆迦梨。於無餘涅槃界而般涅槃。爾時世尊以天耳聽聞尊者婆迦梨求刀自殺。(中略)是時尊者阿難白世尊曰。唯願世尊。說婆迦梨比丘神識爲何所在。世尊告曰。婆迦梨比丘神識永無所著。彼族姓子。以般涅槃當作如是持。是時尊者阿難白世尊曰。此婆迦梨比丘何日得此四諦。世尊告曰。今日之中得此四諦。阿難白佛。此比丘抱病經久本是凡人。世尊告曰。如是阿難。如汝所言。但彼比丘謙苦甚久。諸有釋迦文佛弟子之中。信解脫者此人最勝。然有漏心未得解脫。我今可求刀自刺。是時彼比丘臨自刺時。即思惟如來功德。捨壽之日思惟五盛陰。是謂此色集此色滅盡。爾時彼比丘思惟此已。諸有集之法皆悉滅盡。此比丘已般涅槃。爾時阿難聞佛所說。歡喜奉行

四意断之法 四閻老耄法 阿夷法本末 舍利婆迦梨

(『増一阿含經』卷第19「四意断品第二六之余」『大日本校訂大藏經』79頁)

このように、満之が大幅な取捨をしていることは一見して明らかだが、病苦から自殺しようとしたそのとき、つまり生き死にの狭間において煩惱の根本を觀て自然と人間の真相を覚ったことに注目している。しかし、満之は単に生き死にの狭間ということだけに注目したのであろうか。ヴァッカリに関する教説の元の文脈に着目すると、信が転換点となっていることが見えてくる。

他力の信

今日釋迦文佛弟子之中。信解脫者無出我上。然我今日有漏心不解脫

(同前)

ヴァッカリは信解第一の仏弟子であるが、未だ煩惱が残っており解脫を得ない。信解は「教えを信じて理解すること」とされる。「教えを信じて理解すること」が仏弟子中で最も勝れているにもかかわらず、解脫できない理由はその信を担保するのがヴァッカリ自身だからではないかと思われる。そうであるならば、その信は自力の信と言えよう。つまり、この一文から満之は自力を残したままでは苦から解き放たれることはないということを読み取ったのではないだろうか。

回想す。明治廿七八年の養病に、人生に関する思想を一変し略ぼ自力の迷情を翻転し得たりと雖

ども、人事の興廃は、尚ほ心頭を動かして止まず。

(『[明治三十五年当用日記抄]』岩波『全集』第8巻・441頁)

と満之が述懐するように、ヴァッカリの様相は、最初に結核を患った時に一度は自力から完全に離れたと思っていたが人間社会の浮き沈みに動揺する満之の姿に重なる。

しかし、経文には続けてヴァッカリは「諸有生法皆是死法」であることを知ると直ちに、煩悩を残したままに解脱し完全なる涅槃に入ったと示される。ヴァッカリが般涅槃すると場面が王舎城に移り、釈尊は、阿難の問いに応じてヴァッカリが凡人であると告げたうえで、ヴァッカリは自刃に臨む時に如来の功德を思惟することで煩悩の根本を思惟し、さらに色の執着と色の消滅、及びあらゆる執着の在り方の消滅を思惟して涅槃に入ったのだと説いた。

四阿含經の読誦、抜き書きを行った年の11月19日より書かれ始めた『臘扇記〔第二号〕』の表紙裏には「𣦵」と記され、以下の文章が綴られている。

此単信ハ如何ニシテカ之ヲ起得スベキト云フニ吾人ニ対スル最大撞着(死ト生トハ吾人ノ實際ニ於ケル最大撞着ナリ)最大怨敵(死ハ生ニ対スル最大怨敵ナリ)ヲ観念スル処ニ於テ始メテ之ヲ獲得スルコトアルベシ

(岩波『全集』第8巻・392頁)

このように「生死巖頭」に立って初めて「単信」ということが成り立つと述べていることから、満之において生き死にの狭間と信が切り離すことの出来ない関係にあることは明らかである。

これらのことから、もちろん、自殺を求めるほどの病苦にあった姿が満之に重なることは明白であるが、信解第一の仏弟子であるヴァッカリもその信(自力)では解脱することができず、生き死にの狭間で如来の功德(他力の信)によって人間存在の執着の根本を諦かに受け止めることで、凡人が煩悩を抱えたままに救われるという背景を持つところに、満之はヴァッカリの教説を抜き書きしたのではないだろうか。

中国南朝の聖僧信仰について — 『比丘尼伝』を中心に —

葛 研

花園大学大学院 文学研究科
博士課程2回生

はじめに

「聖僧」とは、まず菩薩、縁覚、声聞のことで、すべての得道者を指す。聖僧信仰は聖僧を崇拝するという文化である。本稿は、『比丘尼伝』の内容を例に、中国南北朝時代の南朝の聖僧信仰を分析する。

『比丘尼伝』は中国の晋・宋・齊・梁時代の65人の比丘尼に関する事跡を記録する人物伝である。中国南北朝時代の南朝は420年に劉宋が東晋を滅ぼしてから、589年に隋が中国を統一するまで続いた。宋・齊・梁・陳の4つの王朝である。この時期から、中国文化の影響を受けて生まれた、新たな仏教思想の一部があらわれて流行しはじめる。本稿でとりあげる聖僧に関する思想や儀礼、文化はその一つである。

中国の聖僧に関して、船山徹は大乘菩薩乗中の聖僧たち（龍樹、世親など）と菩薩階地を分析し、呉・東晋を含む六朝時代において「聖僧」は同時期の儒道両家思想の影響を受けて規定されていることを論じている。船山の研究から、聖僧という概念が中国で発展したのは、当時の中国仏教で規定された悟りの段階（位階）の成立と関係すると推察される。

劉淑芬は船山徹の観点を踏襲し、聖僧とその信仰について、より詳細に説明した¹⁾。文献の整理を通じて、聖僧は經典に登場する有名な聖僧衆（菩薩、縁覚、声聞など）のほかに、じっさいに世の中で入聖した聖僧や、果位の証明がなされていないものの、「神異」をあらわす僧侶が少数ながら存在することを指摘する。また、南北朝時代にはさまざまな聖僧や神異僧たちを崇拝・供養する行為が存在したことを述べている。

以上の先行研究から「聖僧」概念の定義が判明するものの、これまで、聖僧・聖賢（聖人）²⁾に関する事例研究は、男性修行者を主な対象とした。しかし、同時代の比丘尼たちも、聖僧を供養し、やがては聖僧（聖賢／聖人）に到達する事例も確認できる。尼僧の事例を研究することは、聖僧信仰や文化に対する実態解明には、尼僧研究も必要不可欠である。本稿では、『比丘尼伝』中の浄秀尼（418－506）を事例に検討を加えたい。

一、聖人となる比丘尼

浄秀尼は、南北朝時代の南朝の尼僧である。劉宋元嘉十三年（436）ごろ青園寺に出家した。梁天監五年（506）に禅林寺で逝去した。

『比丘尼伝』巻4の「浄秀尼伝」には、以下のような出来事が記されている。

至七月十三日小間。自夢見幡蓋樂器在佛殿西。二十二日請相識僧會別。二十七日告

諸弟子。我升兜率天。言絶而卒。年八十九（傍線筆者）。³⁾

7月13日になって彼女は小康を得て夢を見ました。その中で彼女は幡や天蓋、諸々の樂器が仏殿の西にあるのを見ました。22日に彼女は、親しい比丘・比丘尼達に別れを言いに来てくれるように頼みました。27日に自分の弟子達に「私は兜率天に昇ります」と言い終わって亡くなりました。89歳でした。（『比丘尼伝』、p.48）

南北朝時代に中国の儒道両家思想の影響を受けて、現世で聖者（聖人）は非常に少ないという見方がある⁴⁾。同時に精勤した修行を通じて、凡夫は聖人になることができるという観点も存在している。その多くは来世で聖人になることができ、臨終の際に異象（香、頭頂が暖かいなど）を現すと考えられている⁵⁾。

このような点を踏まえれば、浄秀尼も聖人と認識されていた可能性が高い。一つは、浄秀尼が亡くなる前に幡蓋樂器が仏殿に現れる夢を見たことである。二つには、浄秀尼は弟子に自分が兜率天に生まれると言った後で亡くなったことである。この2点は『高僧伝』でも聖人（聖者）であることを証明する異象と認識されていたものである⁶⁾。幡蓋と樂器は一般的に仏菩薩が顕現したことを表象するとされる。僧侶が亡くなる前に現れて「次の転生先を示す」意味がある。

浄秀尼が兜率天に生まれ変わる（上生信仰）という死ぬ前の「予知」⁷⁾もまた、得道して聖人になることを体現するものである。つまり、上記の出来事は、浄秀尼が死んだ後に聖人になったことを暗示するものである。

二、修行時の異象

持戒持律して修行する出家者の前に菩薩・聖人・神々が顕現することは、当時認識されていた思想や文化の可能性がある⁸⁾。船山は「南朝時代の人々は、精勤した修行を通じて凡夫が聖人になると考えていた。聖人になる表現の一つは修行者が修行する際に異香が現れることである」⁹⁾と分析する。「異香」は、聖人（聖者）に関する異象の中で非常に代表的なものである¹⁰⁾。また、「異香」などを含む不可思議な出来事は「異象」と語られる。諸聖賢や天人の顕現もまた「異象」である。以下、浄秀尼の修行時における「異香」や「異象」に着目して考察を進める。

後又請法穎律師重講十誦。開題之日澡缶中水自然香馥。¹¹⁾

後に浄秀は、法穎律師にまた『十誦律』の講義を頼みました。講義の初日に瓶の水がひとりでに芳香を放ちました。（『比丘尼伝』、p.47）

これにより、律を説いてもらうことも仏道修行と見なすことができ、修行中の浄秀尼の周辺において異香という異象が認められる。また、浄秀尼はつねに善神に護持されるとも記されている。

跋渉勤劬触事関渉善神敬護常在左右。¹²⁾

彼女は自分のもとにきた仕事は何でも引き受けてせっせと励み、常に善い神々が彼女を加護し、いつも彼女の左右にいたようでした。（『比丘尼伝』、p.46）

さらに、浄秀尼が修行中に邪魔されないように神々が守護することも記されている¹³⁾。浄秀尼は諸天善神——たちに護持され、修行生活をサポートされていたことがわかる。

上記のような異象は、僧尼の修行を肯定するだけでなく、聖人（聖僧）になることを徴証するものと考えてよい¹⁴⁾。

三、聖僧に対する供養

南北朝時代には、「聖僧」に対する儀礼文化がインドから伝来していた。劉淑芬の研究にしたがえば、具体的な儀式は以下の通りである¹⁵⁾。

1. 僧侶は日常的に食事をする時に聖僧を供養する（寺院は朝、昼の斎の時に聖僧を供養しなければならない）。
2. 寺院や民家では不定期に斎会を行って聖僧を供養する
3. 寺院の僧衆や民家の俗人はみな聖僧に入浴してもらう
4. 新しい建物やベッドを建てる場合は、まず聖僧を迎えて入居させる

この4点を踏まえて、浄秀尼が行った聖僧供養を概観しておきたい。

毎奉請聖僧果食之上必有異迹。又嘗七日供養礼懺訖撰心澍想。……他日又請阿耨達池五百羅漢。復請罽賓国五百羅漢。又請京邑大德二旬大会。……又曾浴聖僧内……。¹⁶⁾

（浄秀が聖なる僧侶（阿羅漢？）の像¹⁷⁾を供養する度に、）供え物の果物や食べ物の上に特別な徴がありました。またあるとき、浄秀は七日間の供養を催しました。それが終わってから、彼女は心を集中して瞑想しました。……また別の時に、浄秀は阿耨達池（アナヴァタプタ）から500人の阿羅漢を招き、また、罽賓国（カシミール）から500人の阿羅漢を招き、また都の高徳の僧侶を21日間の大会に招待しました。……浄秀が聖なる僧侶の像を沐浴させたとき……。 （『比丘尼伝』 p.48）

上文では、聖僧に食事を供養することと、聖僧を入浴させることの、2つの供養法に言及し、胡僧・五百羅漢・南京の高僧・聖僧たち、複数の供養対象にも言及する。その中で、食事についての供養は2種類ある。一つは聖僧を7日間供養すること、二つには、五百羅漢を請い、また南京（京中）の高僧などを招いて「大会」を行う供養儀式であり、いずれも、不定期に開催される斎会に属する。斎会の事例は、『比丘尼伝』巻3「智勝尼伝」にも類似の記録もある¹⁸⁾。

上述したように、浄秀尼は精勤して修行する僧侶であることが知られている。聖僧に対する「斎会」と「沐浴」という2つの専門的な儀式を行って聖僧を供養する場合があるならば、日常的な食事にも

聖僧を供養している可能性が非常に高い。上記した冒頭の「毎奉請聖僧」ということは、毎日食事の時に聖僧に対して供養があったと考えるべきである。浄秀尼は日常的に聖僧供養を実践していたと考えてよからう。

当時の修行者にとっては、聖僧を供養することも日常的な修行の一部であったことを示している。

おわりに

『比丘尼伝』の内容を踏まえれば、南朝時代の聖僧文化には、僧尼の性別の違いは現れていない。女性の修行者も聖人になることができると考えられていたといえるであろう。そして、そうした僧尼に対して、聖僧が顕現し、神々が守護するとも認識された。

凡人が修行を通じて聖人になることができるという観念は、南朝における聖僧文化の重要な基層となっている。精勤修行の出家者にとって、聖僧はたんなる偶像崇拜とその供養の対象であったわけではない。仏道実践を行う上で、目標とすべき「聖なる存在」であり、さらに修行者を護持する「聖なる存在」として認識されていたのである。

注

- 1) 劉淑芬 [2013] 「中国的聖僧信仰和儀式（四—十三世紀）」、pp.141—146。
- 2) サンスクリット語の二つの言葉から翻訳した。船山徹 [2019a] 「聖者観の二系統」、pp.339—340。
- 3) 『比丘尼傳校註』、p.166。
- 4) 船山徹 [2019a] 「聖者観の二系統」、pp.348—350。
- 5) 船山徹 [2019a] 「聖者観の二系統」、p.369。
- 6) 船山徹 [2019a] 「聖者観の二系統」、pp.373—377。
- 7) 予知は聖僧に関する事例の中で重要な内容である。今後の課題で深く続ける。
- 8) この部分の具体的な事例は後続の研究でさらに深く検討する予定である。
- 9) 船山徹 [2019b] 「異香」、p.386。
- 10) 船山徹 [2019b] 「異香」、pp.388—389。
- 11) 『比丘尼傳校註』、p.165。
- 12) 『比丘尼傳校註』、p.164。
- 13) 『比丘尼傳校註』、p.165。
- 14) 『高僧伝』『名僧伝抄』『出三蔵記集』でも聖人（聖者）になることを証明する異象と認識されていた事例である。後続の研究で整理する予定である。
- 15) 劉淑芬 [2013] 「中国的聖僧信仰和儀式（四—十三世紀）」、p.149。
- 16) 『比丘尼傳校註』、p.166。
- 17) 『比丘尼伝—比丘尼達の伝記—』では「僧侶（阿羅漢？）の像」とするが、当時、聖僧供養時では「空座」であった可能性が高い（劉 [2013]、pp.151—156）。今後の課題とする。
- 18) 『比丘尼傳校註』、p.133。

【参考・引用文献】

船山徹 [2019a] 「聖者観の二系統」、『六朝隋唐仏教展開史』法蔵館、pp.333—379。

船山徹 [2019b] 「異香——聖者の匂い」、『六朝隋唐仏教展開史』法蔵館、pp.381—389。

堀内俊郎・松村淳子・渡辺章吾訳 [2018] 『比丘尼伝—比丘尼達の伝記—』大蔵経研究推進会議及び SAT 大蔵経テキストデータベース研究会（高校生にもわかる大蔵経現代日本語訳プロジェクト）
chrome-extension://efaidnbmninnnigpcjpcglcfelefindmkaj/https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2018/JT2063.pdf （最終閲覧 2023.07.28）

吉川忠夫・船山徹 [2010] 『高僧伝』4、岩波書店

王孺童校註 [2006] 『比丘尼傳校註』中華書局

劉淑芬 [2013] 「中国的聖僧信仰和儀式（四—十三世紀）」『信仰、実践与文化調適』第四届国际汉学会會議論文集、pp.139—192。

京都・宗教系大学院連合 事業報告 (2023 年 1 月～2023 年 12 月)

[2022 年度]

■評議員会

議長：山本和彦、事務局長：三宅威仁、会計：市川定敬

評議員：

山本 和彦（大谷大学大学院 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 4 回評議員会

日 時：2023 年 2 月 11 日（土）12:00～13:00

場 所：龍谷大学 大宮学舎 東翼 204 教室

第 5 回評議員会

日 時：2023 年 3 月 25 日（土）11:00～12:00

場 所：オンライン会議

■公開講演会

日 時：2 月 11 日（土）13 時 30 分～15 時 30 分

場 所：龍谷大学 大宮学舎 東翼 302 教室

題 目：ガンダーラ美術に見る阿弥陀信仰と中国・日本への伝播

講 師：宮治昭（龍谷大学名誉教授、名古屋大学名誉教授、龍谷ミュージアム初代館長）

司 会：高田文英

[2023年度]

■評議員会

議長：中山郁、事務局長：小川太龍、会計：内田准心

評議員：

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）
南 宏信（佛教大学大学院 文学研究科 准教授）
三好 俊徳（佛教大学大学院 文学研究科 准教授）
早島 慧（龍谷大学大学院 国際学研究科 准教授）
内田 准心（龍谷大学大学院 文学研究科 准教授）
東館 紹見（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）

第1回評議員会

日 時：2023年5月27日（土）13:00～14:30

場 所：オンライン会議

第2回評議員会

日 時：2023年7月24日 11:00～12:00

場 所：オンライン会議

第3回評議員会

日 時：2023年10月28日（土）12:00～13:00

場 所：大谷大学 響流館4階 会議室

■研究会

研究会運営委員

委員長：西本祐攝（大谷大学大学）

委員：中山郁、溝端悠朗、三宅威仁、小川太龍、三好俊徳、早島慧

◎第21回 K-GURS 宗教研究会

日時：10月28日（土）13:30～15:00

場所：大谷大学 響流館3階 メディアホール

題目：死をめぐる物語りの脱宗教化——アメリカの臓器移植を事例として——

講演者：藤枝真（大谷大学教授）

司会：西本祐攝

■2023年度チェーン・レクチャー（オンライン開催）

担当校：同志社大学

科目名：組織神学特殊研究1

講義題目：宗教と戦争と平和

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：三宅威仁（同志社大学教授）

第1回 4月14日 同志社大学 三宅威仁 教授

「オリエンテーション」

第2回 4月28日 同志社大学 小原克博 教授

「宗教と戦争と平和—古代世界から現代まで」

「キリスト教における戦争と平和」

第3回 5月12日 大谷大学 福島栄寿 教授

「アジア・太平洋戦争と仏教教団—真宗大谷派の戦中と戦後の歩み—（1）」

「アジア・太平洋戦争と仏教教団—真宗大谷派の戦中と戦後の歩み—（2）」

第4回 5月26日 皇學館大学 中山郁 教授

「戦場の宗教者（1）」

「戦場の宗教者（2）」

第5回 6月9日 高野山大学 坂口太郎 准教授

「日本中世の戦争と仏教—承久の乱と慈円を中心に—（1）」

「日本中世の戦争と仏教—承久の乱と慈円を中心に—（2）」

第6回 6月23日 花園大学 中尾良信 名誉教授

「禅宗の教えと戦争」

「内山愚堂と武田範之」

第7回 7月7日 佛教大学 細田典明 教授

「原始仏教に見る戦争と平和（1）」

「原始仏教に見る戦争と平和（2）」

第8回 7月21日 龍谷大学 高田文英 教授

「仏教・真宗と平和 (1)」

「仏教・真宗と平和 (2)」

■院生発表会

日 時：7月24日 (土) 13:30～16:00

場 所：オンライン開催

発表者 (発表順)：

【高野山大学大学院】

竹中久美子 (密教学科仏教専攻 博士後期課程 第1年次生)

「『時輪タントラ』における六支瑜伽について」

【同志社大学大学院】

浅野けやき (神学研究科神学専攻 一神教学際研究コース 博士後期課程 第1年次生)

「ヘブライ語聖書における「賢い女」についての一考察」

【皇學館大学大学院】

永田意頼 (文学研究科 神道学専攻 博士後期課程 第1年次生)

「『朝熊嶽儀軌』と修験者 ——伊勢朝熊岳明王院との関係を巡って——」

【佛教大学大学院】

苑克柱 (文学研究科 仏教学専攻 博士後期課程 第4年次生)

「祿宏華嚴学の基本的立場及びその門流」

【龍谷大学大学院】

山名深 (文学研究科 仏教学専攻 博士後期課程 第3年次生)

「浄影寺慧遠『観経疏』における教判論をめぐって」

【大谷大学大学院】

但馬善 (人文学研究科 博士後期課程 真宗学専攻 第1年次生)

「清沢満之における『阿含経』の意義」

【花園大学大学院】

葛研 (文学研究科 仏教学専攻 博士後期課程 第2年次生)

「中国南朝の聖僧信仰について——『比丘尼伝』を中心に——」

【院生交流会】

オンライン開催のため中止。

■『京都・宗教論叢』

2023年度編集委員

委員長：三輪地塩 (同志社大学)

委 員：東館紹見、松本丘、坂口太郎、西谷功、南宏信、内田准心

◎第17号 2024年3月発行

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

設立の趣旨

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

1. 教育の連合体として

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

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

2. 研究の連合体として

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

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

3. 組織について

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

以上の目標を目指して「京都・宗教系大学院連合」を設立することに同意します。

2005年7月31日

大谷大学大学院 文学研究科

高野山大学大学院 文学研究科

種智院大学 仏教学部

同志社大学大学院 神学研究科

花園大学大学院 文学研究科

佛教大学大学院 文学研究科

龍谷大学大学院 文学研究科

※花園大学大学院文学研究科は2005年12月12日に加盟。

京都・宗教系大学院連合 規約

制定 2005 年 12 月 12 日

(名 称)

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

(目 的)

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

(事 業)

第 3 条 前条の目的を達成するために、本連合は次の事業を行う。

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

(構成及び加盟)

第 4 条 本連合は、本連合の目的に賛同する次の団体をもって組織する。

- (1) 大学院
- (2) 協力団体

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

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

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

(機 関)

第 5 条 本連合に評議会を置く。

(評議会)

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

された評議員をもって構成し、議長が招集する。

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

(経 費)

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

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

(会計年度)

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

(会計監査)

第9条 本連合の会計を監査するため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17号をお届けいたします。今号には、2022年度公開講演会、同年度宗教研究会、2023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。

宮治昭先生の公開講演は、「ガンダーラ美術に見る阿弥陀仏信仰と中国・日本への伝播」と題して行われました。日本において極めてポピュラーである阿弥陀信仰は、多くの優れた美術を生み出しましたが、インドでは阿弥陀信仰に関わる作例は極めて少ないのが実情です。しかし本講演では、ガンダーラ美術・造像の中に大乘仏教、阿弥陀信仰に関わるものがあることを呈示することで、ガンダーラで興った阿弥陀信仰が中国や日本へと伝播したことが示されるという、意欲的で示唆に富んだ講演となりました。

碧海寿広先生の研究報告は、「世界を巡る仏教学—高楠順次郎の学知」と題し、武蔵野大学の学祖である高楠順次郎について発表されました。高楠は熱心な浄土真宗の信徒であり宗教研究者として評価を受ける一方、国粋主義的な側面が強く、ナショナリズムに近づきすぎたとの批判を受ける人物でした。本研究では、高楠がグローバルな普遍主義とローカルな特殊主義の両面を持つ国際的仏教学者であると評価します。国際主義者、国粋主義者、エスペランティストという様々な顔を持つ高楠順次郎という稀有な学者に益々興味を惹かれる研究発表でした。

昨年に引き続いて開講されたチェーン・レクチャーは、「宗教と戦争と平和」というテーマで各大学から合計7名の教員によって講義が行われました。2022年のロシアによるウクライナ侵攻と、翌年のガザ地区で大規模に起こったイスラエルとハマスの戦争は、現代の平和概念を根底から揺るがしました。果たして人間の叡智は、怒りと憎しみを乗り越えて善をなし得ることができるのか。戦略核兵器使用論が議論され、国家元首の倫理性と近代国家の危うさが露呈する中、宗教者は平和をいかに語り得るのか。このような課題が突き付けられた現在、この度のチェーン・レクチャーが、受講生らに対し、平和構築のための有意義な示唆が与えられたことを心より願うばかりです。

夏に開催された院生発表会は、昨年同様にZoomプラットフォームのオンライン開催となり、各大学院生7名によって各自の問題意識のもと研究発表が行われました。今後も更に研究が進みますよう祈っております。

K-GURSの第一の目的は「教育」にあります。院生の方々には、本連合の趣旨をご理解の上、チェーン・レクチャーや講演会など、提供される教育インフラを積極的に活用し、更なる研究の手掛かりにして頂ければ幸いです。

おわりに、今号の編集・発行に際しては、株式会社田中プリントの浅井啓與様はじめ、携わって下さった皆様に大変お世話になりました。心より感謝致します。

編集委員を代表して 三輪地塩

京都・宗教論叢 第17号

2024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：花園大学大学院 文学研究科 小川太龍研究室

〒604-8456 京都市中京区西ノ京壺ノ内町 8-1

TEL 075-811-5181 (代表)

ホームページ www.kgurs.jp

印刷 株式会社 田中プリント

