

『維摩經』サンスクリット原典発見の意義

松濤誠達

一 ポタラ宮所蔵文献調査の実現まで

チベット。最近は、「残された秘境」、「神秘の国チベット」としてテレビや雑誌で頻繁に紹介されるようになったが、仏教学者が彼の地にいだく憧憬は一般とは自ずから異なったものであろう。一九九九年七月、大正大学の調査チームが、チベット仏教と政治の中心地であり、歴代ダライ・ラマの眠るポタラ宮の仏教文献調査を果たしたのは、仏典探索の先駆者として初めてチベットに密入国した河口慧海（大正大学教授、一八六六一一九四五）がポタラ宮の聳えるラサ（拉薩）の地に入ってからちょうど一〇〇年目の夏であった。

1 『瑜伽師地論声聞地』の出版まで

徒歩でヒマラヤ山を超えろという決死行を敢行した河口慧海の偉業に比すれば、それほど遠い道程ではなかったのかも知れない。発端は、大正大学総合佛教研究所が一九九〇年七月に行った北京の民族図書館所蔵の仏教文献



ポタラ宮全景

調査であった。当時、民族図書館にはチベットから移管されたかなりの部数のサンスリット写本が秘蔵されており、世界中の研究機関からその閲覧と公開が待ち望まれていた。総合佛教研究所は、真野龍海所長（当時）をはじめとする関係者のご尽力もあって、その閲覧調査を許された。そして、両者の学術的な交流は、サンスクリット写本の影印版の日中共同出版の合意を得るにまで到ったのである。選ばれたのは『瑜伽師地論声聞地』であった。

『瑜伽師地論』は仏教の重要な概念・思想が数多く説かれている大著であり、三蔵法師玄奘（六〇〇―六六四）はこの『瑜伽師地論』の写本を求めてインド旅行に出かけたとも言われるほどである。「声聞地」はその第十三章にあたるが、この「声聞地」だけでも貝葉（多羅樹へオウギヤシ）の細長い葉をなめし、長方形に切り取って経文を書き写したもの。数は一三四葉にのぼる。「声聞地」のサンスリット写本は、六〇年程前、ラーフラ・サンクリトヤーヤナというインド人学者によって発見され、写真撮影されたものが出版されていた。しかし、それは八枚から一〇枚の写本が一度に一枚の写真に収められており、文字も小さく不鮮明で、解読に非常な労力を必要とする代物であった。そのため、研究者からは写本の再発見と出版が待望されている重要な論書であった。

当初、印刷のための写真撮影も終わり、出版事業は順調に推移しているように

思われた。ところが、翌一九九一年一月、民族図書館から一方的に出版延期が通告され、両者の関係はかなり険悪なものに変わっていった。しかし、真野教授、林亮勝所長（当時）等が幾度となく訪中し、この文献がどれほど貴重で世界中の研究者が待ち望むものであることを誠心誠意伝え、中国側の民族的な問題、政治的な事情を考慮しながら諦めることなく中国側と交渉を行った。真情は伝わり、次第に民族図書館との間に固い信頼関係が築かれ、ついに一九九四年九月中国側関係者が来日し、『瑜伽師地論声聞地』影印版二百部が大正大学に引き渡されたのである。

2 学術交流事業の進展

このとき『瑜伽師地論声聞地』を携えて来日したのは、民族図書館の李久埼館長、包音副館長、チベット自治区文物管理局の王明星副局長、それにポタラ宮管理処の究達副処長の四名であった。彼らは一週間ほど日本に滞在し、その間に東京近郊や京都・奈良の寺院を数多く参観して、日本仏教の伝統と文化に大きな感銘を受けたようである。特に、日頃からチベット仏教の伝統に親しんでいる王明星、究達の両氏は、僧侶としても活動している大正大学の研究者達に、チベットの僧侶に対するのと同様に、一種の「敬意」をもって接してくれていることが感じられた。この人的な交流を通じて、大正大学が単に学問的な興味を超え、同じく仏教を信奉するものとして、誇りをもってチベットの仏教とその文化を世界に紹介しようとしていることが、中国側に理解されたと確信している。

この後、民族図書館との学術交流事業は、順調に進展していった。『瑜伽師地論声聞地』に続いて、一九九七年には真言宗等で読誦される「光明真言」の唯一の典拠であり、インド密教の展開過程を考察される上で不可欠とさ

れる『不空羅索神変真言経』、さらに一九九八年には『大衆部中説出世部律・比丘威儀法』のサンسكريット写本の影印版を共同出版することができた。またその一方で、総合佛教研究所は文部省科学研究費の助成を受けて、中国国内のチベット仏教の根拠地である青海省の中心寺院塔爾寺（以下、タール寺と記す）の所蔵仏教文献の現地調査を、一九九三年から一九九六年にかけて三度にわたって実施した。また短期間ではあったが、タール寺の青年僧二名を大正大学に迎え、日本の仏教文化に肌で触れてもらっている。こうした大正大学の取り組みもまた、チベット自治区関係者に高く評価されたようである。これらの交流活動の結果として、一九九七年五月、チベット自治区文物管理局からポタラ宮所蔵のサンسكريット語仏教文献の調査について内諾が得られたのである。

3 初めてのチベット入り

一九九七年七月二二日、成田空港に集まった大正大学のチベット調査団は、サポートスタッフを含めて総勢二五名に膨れ上がっていた。その中には、これまで幾度となく訪中し、民族図書館との学术交流事業を担ってきた斎藤光純大正大学専任講師（当時）の姿もあった。斎藤先生は、二〇〇二年六月、惜しくも七十二歳で急逝されたが、チベット学者としてチベットの文献調査に懸ける思いは人一倍で、このチベット滞在中かなり重そうなビデオカメラを片時も離さず、チベットのあらゆるものを記録に残そうとしていた姿は忘れることができない。

全行程で十日間という限られた日程のため、成田から上海、同日のうちに上海から四川省の成都、一泊して早朝六時の飛行機でラサに入るといふ強行軍である。それほど若いとは言えない調査スタッフが、疲れないわけはない。念願のチベットに入ることはできたものの、高度三七〇〇メートルを超えるラサで待っていたのは、まず旧知



ポタラ宮を望む



トウナン寺で五体投地をする巡礼

の友となっていた王明星氏や究達氏らチベット自治区文物管理局関係者と高山病の熱烈な歓迎であった。宿舎となったラサのホリデー・インに入ると、すぐさま病院探しが始まった。しかし、ホテルの周りに設備の整った病院は皆無であった。そこで、通訳として同行してくれた総合佛教研究所の牛黎涛（現在は大正大学講師）君の卓越した交渉能力によって、ホテルから車で三〇分ほどの距離にある中国人民軍の病院に重症者を運ぶこととなり、最初の難関を越えることができたのである。

しかし、高山病は試練の始まりでしかなかった。翌日、未だ高地に順応していないため急な階段を切らしながら昇り降りしてポタラ宮を隅々まで見学し、テラスにある高原特有の眩いばかりの陽光の射しこむ休憩室で休んでいると、突然チベット側から今回はポタラ宮の調査を見送ってほしいとの申し入れがなされたのである。しかし、我々もこうした事態を全く予想していなかったわけではない。民族問題をはじめとして、チベットの抱える事情は複雑で、我々もそう容易くチベット仏教の総本山



ダライ・ラマの靈廟



チベットの仏像（ポタラ宮）

であるポタラ宮の調査が実現するとは見込んでいなかったのである。

不安の中でした。だが、チベット側からノルブリンカ（ダライ・ラマの夏の離宮）の所蔵仏教文献の調査が提案され、我々もこれを喜んで了承した。その晩、大正大学一行のために開かれた歓迎宴の後、バスに乗り込んだ一行を呼び止め、漢族の関係者の目を盗んでまでポタラ宮の調査が実現できなかったことを詫びたチベット族の強巴格桑ポタラ宮管理処長、究達副処長の誠実な態度は忘れることができない。かえって、このことで我々はポタラ宮調査の実現を確信したのである。

その翌日から、早速ノルブリンカ所蔵のサンスリット語写本の調査が始まった。結論から言えば、ノルブリンカに所蔵されていたサンスクリット語写本は北京の民族図書館から返還されたものがほとんどで、既に民族図書館の

所蔵文献の調査を終えている大正大学の調査チームにとって目新しい文献はほとんど発見されなかった。しかし、この調査を通じて、チベットの人々と同じように仏像に礼拝し、手を合わせ、調査とはいえ経典を宝物として丁寧に扱う我々の態度は、民族や国籍の違いを超えて一種の共感を生んだようである。

交流事業の継続を約した両者は、ノルブリンカの文献調査の成果として、一九九九年三月に龍樹の著作とされる『廻諍論』を含む『チベット・ウメ字体梵文写本集成』の共同出版と、同時にポタラ宮所蔵文献の調査について正式な合意に達したのである。

4 ポタラ宮文献調査の実現と『維摩經』の発見

一九九九年七月二五日、成田空港に集合した総合佛教研究所の調査団は、前回の半分の総勢一二名であった。これは、前回の調査で高山病の対応に終始してしまった反省から、実際の調査にあたるスタッフだけにメンバーを絞り込んでいった結果である。翌日、前回と同じく成都を経由して、ラサに入った。文物管理局関係者は空港まで出迎えてくれたが、その日はホテルに直行し、部屋でひたすら休養に努めるが、やはり頭は割れるように痛く、身体が重い。酸素を吸ってみるが、あまり症状は良くならない。翌朝、またしても重症者二名を軍の病院まで運んだ。一人は点滴を受けてすぐに回復したが、もう一名は入院を余儀なくされた。入院したスタッフはチベットの専門家であり、ポタラ宮の調査を誰よりも念願していただけに、その落胆ぶりは言葉にあらわすことができない。二八日の午後になって、調査団は調査にあてられたポタラ宮の紅宮（建物の色によって紅宮と白宮に分けて呼ばれる）の一室に案内された。広さは三〇畳ほどであろうか。窓際には外光が入ってくるが、裸電球が二ヶ所に吊り



ポタラ宮の調査風景

(奥より、高橋尚夫、松濤誠達、大塚伸夫)

下げられているだけで室内全体は薄暗く、壁面全体に経典を収める書棚が設えてあった。その中心に観音を祀った祭壇があり、その前に大きな函が置かれていた。その中に、今回調査を許されたサンスクリット写本が収められていた。

それらの写本には、ポタラ宮管理処の職員であるブンツォツェテン (Phun tshogs stshe brtan) 氏によって『ポタラ宮所蔵梵文貝葉目録』と称する簡単な目録が作成されており、調査団はその目録を手がかりに調査を開始した。白い手袋とマスクをした女性係員の手で貝葉を幾重にも包んだ絹布が丁寧に開かれていく。我々調査団も白い手袋とマスクをして、取り出された貝葉を頂戴する。この瞬間を世界中の研究者がどれだけ待ち望んだのであろうか。貝葉を壊さないように、丹念に一枚一枚慎重にめくり、調査は粛々と進められていく。ずっと下を向いて貝葉に目を通していくと、やがて息苦しく頭が重く感じられるようになる。マスクをはずし、深呼吸するが、高地に順応しきれていない身体には、念願の文献調査もかなりの難行苦行であった。限られた日数の中では、経函に収められたサンスクリット写本にぎっと目を通し、調査スタッフ各人の関心に従って写本を選び調査を行うということがやっとであった。そうした消耗戦的な状況の中で、七月三〇日、調査スタッフの一人である高橋尚夫大正大学助教授(現教授・総合佛教研究所副所長)の表情が一変し、こちらに向かって目配せをしている。何かとてつもないものを見つけ



ポタラ宮の調査風景

たことは直ぐに察せられた。高橋助教授は真言宗豊山派に属する僧侶でもあり、その密教に対する関心から彼が調査していたのは『仏説大乘入諸仏境界智光明莊嚴經』という密教系のテキストであった。ところが、その経典と同一の帙に『維摩經』が収められていたのである。その写本が非常に重要なものであることがチベット側に知られ、再び秘藏されてしまうことを恐れ、素知らぬ顔で調査を続けるよう高橋助教授に依頼した。今となつては笑い話のようだが、これまでの経験から交流事業がいつ一方的に中断されるか分からないものだけに、『維摩經』の写本が手元に届くまでスタッフは必死だったのである。

5 「維摩經」の共同出版の合意

後述するが、『維摩經』が大乗經典の中でどれだけ重要な位置を占めるものであるかは、仏教を学んだことのあるものであれば誰でも知っていることであろう。その『維摩經』を初めてのポタラ宮の文献調査で発見してしまったのである。我々の次なる目標は、言うまでもなく、その『維摩經』のサンスクリット写本を影印版として全世界に紹介することであった。

万全を期すため、当初我々が出版を望んでいる写本が『維摩經』であることは伏せ、プンツォツェテン氏の『ポタラ宮所蔵梵文具葉目録』に記載されていた『如来得不動妙樂光明瑜伽星曜經』という書名のまま交渉を続けた。



2001年11月9日『維摩経』梵本の引渡し式 於大正大学

多田孝文教授
 丸山博正教授
 高橋尚夫教授
 栗山秀純教授
 小峰弥彦教授
 吉田宏哲総佛所長
 多田孝正教授
 西郊良光常任理事
 松濤誠達
 馬宜剛ラサ博副館長
 張志忠中国国家文物局
 仁清次仁チベット文物局
 牛黎涛大正大非常勤講師
 達瓦次仁ボタラ宮管理処
 木村周誠総佛主任

出版に関する両者の合意はすぐに得られたが、当方のはやる気持ちとは裏腹に、合意文書の正式な調印には時間が必要であった。これには、チベット自治区文物管理局の関係者のすべてが必ずしも大正大学との学術交流に積極的だったわけではないことと、さらに国宝ともいえる経典の出版には上位機関である中国国家文物局の承認が必要だったことなどが挙げられるであろう。

しかし、日中双方がこれまでの学術交流で築き上げてきた信頼関係によって、こうした難局も何とか乗り越えることができた。二〇〇一年三月、『維摩経』の影印版の共同出版について正式な合意文書を取り交わし、翌四月には民族図書館の調査以来一〇年を超える年月を中国・チベットとの学術交流に心血を注いできた木村高尉大正大学助教授と多田孝文大正大学助教授(当時)らが北京に飛び、写本が遺漏なく印刷のため写真撮影されたことを確認した。あとは『維摩経』の影印版が我々の手元に届くのを待つだけであった。

同年一月、約束通り『維摩經』影印版百部が大正大学に届けられ、翌二月一四日に今回の『維摩經』発見についての記者発表を行ったことはご承知の通りである。現在は、綜合佛敎研究所のスタッフを中心に、影印版とともに刊行する予定の『維摩經』サンスクリット写本の「ローマ字転写テキスト」、および「梵藏漢対照テキスト」が作成されている。こうした基礎作業も間もなく終わり、来春には『維摩經』サンスクリット写本の影印版が各研究機関を中心に頒布される予定である。いましばらくお待ちいただきたい。

二 『維摩經』の内容とその影響

さて、これまでポタラ宮で発見されたサンスクリット写本について『維摩經』と呼んできたが、『維摩經』は鳩摩羅什の漢訳名『仏説維摩詰所説經』に従った略称である。仏敎經典と言えば釈迦の説法を記録したものとという印象が強いが、『維摩經』は在俗の仏敎信者（居士）である「維摩詰」が主役となったユニークな經典である。「維摩詰」はサンスクリット語の「Vimalkṛti（ヴィマラキールティ）」を音写したもので、「汚れなく名声の高い者」の意だが、一般には「維摩居士」として親しまれている。『維摩經』は比較的短い大乘經典だが、一番古い漢訳は嚴仏調によって一八八年に訳された『古維摩詰經』（現存せず）という記録があるところから一〜二世紀頃に成立したと考えられ、般若經類と同じく初期の大乘經典の一つである。

『維摩經』の舞台となるのはガンジス河中流域の商業都市ヴァイシャリー（Vaisali）で、釈尊はアームラパーリー（Amrapali）という遊女が寄進したマンゴー園に滞在されていた。折しも、大富豪である維摩居士は、その方丈で病に伏っていた。それを聞いた釈尊は、舍利弗（Śāriputra）をはじめとする直弟子（声聞）達に見舞いに行く

ように命じた。しかし、かつて維摩と議論し、その場で厳しく維摩に論破された経験をもつ弟子達は、誰も見舞いに行こうとしなかった。さらに、大乘の「空」義に通達しているはずの弥勒 (Maitreya) 、光嚴 (Prahāyūha) 、持世 (Jagatindhara) といった諸菩薩も、また同様に維摩に論破されているため見舞いに行くことを固辞してしまふ。そこで、文殊菩薩 (Mañjuśrī-Kuṃarabhūta) がその大役を引き受け、大衆を引き連れて維摩のもとに向かうこととなった。緊迫感さえ漂う様々な問答の中で大乘の「空」が明かされていくが、最終的に文殊菩薩は「空」の境地は言葉によつては言い表せないことを述べる。これに対して、維摩居士は絶対の「空」の境地 (不二の境地) を「沈黙」することによつて表したのである。この場面が「維摩の一黙 雷の如し」と称される『維摩経』のハイライトである。

この簡単な紹介だけでは『維摩経』の豊富な内容を伝えることは出来ないであろうが、『維摩経』の注釈書は中国において盛んに作られたばかりでなく、日本でも仏教伝来から間もなく聖徳太子が『維摩経義疏』を著したとされていることから、その魅力は十分に窺い知ることができようであろう。

まず、『維摩経』には三種の漢訳が現存する。

- (1) 支謙訳『仏説維摩詰経』二卷 (三世紀前半) 大正蔵 No. 474
- (2) 鳩摩羅什訳『維摩詰所説経』三卷 (五世紀はじめ) 大正蔵 No. 475
- (3) 玄奘訳『説無垢称経』六卷 (七世紀) 大正蔵 No. 476

いずれも大正新修大蔵経第十四巻に収められている。これに先述の嚴仏調訳を加えると、漢訳は四種あることになるが、このことは『維摩経』が中国においていかに重要視されていたかの一つの証左となるであろう。『西遊記』

で知られる玄奘は、ヴァイシャリーを訪れ、維摩居士の遺跡を目撃し、次のように記している。

伽藍東北三里有窣堵波。是毘摩羅詰（唐言無垢稱。舊曰淨名。然淨則無垢。名則是稱。義雖取同。名乃有異。舊曰維摩詰訛略也）故宅基趾。多有靈異。去此不遠有一神舍。其狀壘甍。傳云積石。即無垢稱長者現疾說法之處。
〔大唐西域記〕卷七、大正大藏經五一卷九〇八中

この記述は、玄奘が『維摩經』と維摩居士に対して並々ならぬ思いを抱いていたことを示しているといえよう。

さらに、中国仏教史上に名を残す注釈家はほとんど『維摩經』の注釈を残しているが、その主なものとして、

羅什・僧肇・道生・道融『注維摩詰經』

慧遠『維摩義記』

智顛『維摩經玄疏』・『維摩經文疏』

吉藏『淨名玄論』・『維摩經義疏』

窺基『說無垢稱經疏』

などが挙げられるであろう。日本では主にこれらの中国の注釈書に従って『維摩經』の研鑽が進められており、これには枚挙に暇ないほどである。

また、維摩居士の圖像や彫像も多く制作されている。例えば、甘肅省敦煌の莫高窟第二二〇窟（初唐）東壁北には維摩經變相図が描かれ、病床において說法する維摩が描かれており、同じく第一七窟（晩唐）から出土した、いわゆる敦煌文献には何種類かの『維摩詰所說經變文』が含まれ、山西省大同の雲崗第六窟には維摩像が釈尊を中心に、右に維摩、左に文殊菩薩を配した対論の形で刻されている。

さらに日本では、『維摩經義疏』を著した聖徳太子ゆかりの法隆寺五重塔・第二層には維摩居士像が安置され、興福寺、石山寺、延暦寺、法華寺など多くの維摩居士像が造られている。なかでも興福寺は、藤原氏の病氣平癒を願ってなされたのを由縁とする『維摩会』が開かれることで有名である。

三 『維摩經』サンスクリット写本について

さて、『維摩經』はチベット語にも翻訳されている。九世紀前半、チュニットツルティム（梵名ダルマターシーラ、法性戒）によって訳されたもので、

(1) デルゲ版『東北目録』No. 176

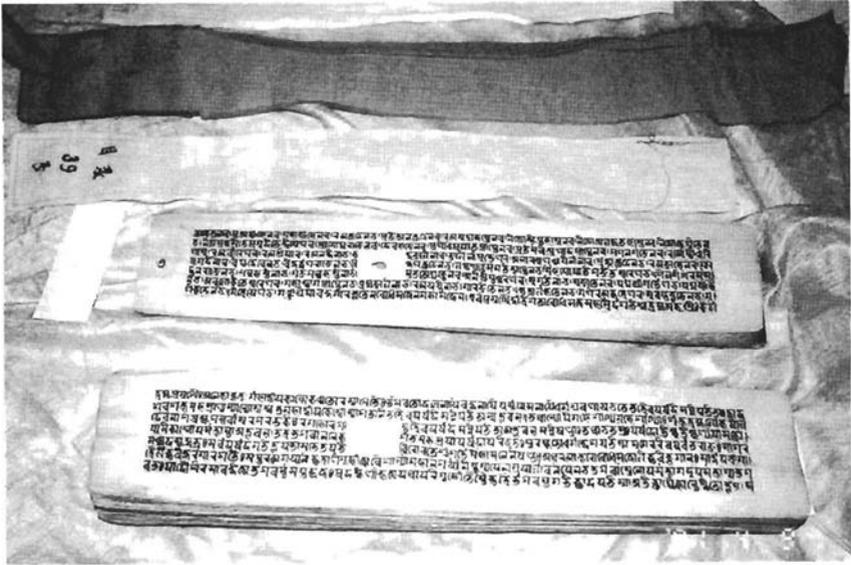
(2) 北京版『大谷目録』No. 843

の二版が利用しやすい。

しかし、今回ポタラ宮で発見されたサンスクリット写本が、そのままチベット訳『維摩經』の原本とは考えにくいようである。写本のコロフォンによれば、

(Ms. 78a) *śrīmad gopāladevārīye saṃvat 12 bhadrādine 29 lekhyate'yaṃ upaśhāyakacandoka (78a) syeti)*

吉祥ゴーパーラ王の治世 (Samvat) 一二年六月二九日に王の侍従であるチャインドーカによって書写されたとある。ゴーパーラ王はパーラ王朝を立てた初代の王であるが、パーラ王朝にはゴーパーラの名を持つ王が三人おり、初代は八世紀後半、二人目は一〇世紀後半、三人目は一二世紀中頃の人物である。ここに記されたゴーパーラ



今回発見された『維摩經』 サンスクリット写本

王がいつの時代の王に当たるのかは未確定であるが、チベットでは九世紀半ばのランダルマ王によって破仏が行われ、写本類が失われてしまったことを考慮すると、初代ゴパーラ王の時代の写本である可能性は少ないであろう。

だが、写本の保存状態は極めて良好で、三〇×六cmの貝葉に表・裏各七行ずつ記され、七十八葉からなる完本である。また、俗に *Nepalese* と称される書体で記されているが、文字も達筆で読みやすく、文法的にも非常に正確であることが判明しており、この『維摩經』写本が第一級の資料であることは間違いない。このことは影印版の刊行によって、間もなく証明されるであろう。

四 チベットとの学術交流の将来

大正大学の総合佛教研究所を中心としたチベットとの学術交流は、今回の『維摩経』の発見をもって終止符が打たれたのではない。実は、一九九九年の調査に続いて、二〇〇一年にもポタラ宮の文献調査を実施している。しかし、その調査で直視しなければならなかったことは、何よりもポタラ宮、そしてチベットの仏教が置かれている学



1999年7月 ポタラ宮前広場にて（ポタラ宮調査チーム）

上段
大塚伸夫
木村周誠
米澤嘉康
高橋尚夫
木村高尉
福田高德

下段
牛黎涛
西郊良光
松濤誠達
松濤泰雄
多田孝文

問的な状況であった。ポタラ宮にはかなりの数、おそらく三百を超える数の僧侶が住止していると考えられるが、その中でもサンスクリット語を読めるものは先述の『ポタラ宮所蔵梵文貝葉目録』を作ったブンツォツエテン氏を含めても二、三名ということである。したがって、サンスクリット写本の整理はほとんどブンツォツエテン氏が一人で行っており、第一回のポタラ宮の調査から丸二年が経過しているにもかかわらず、『ポタラ宮所蔵梵文貝葉目録』に追録されていたのは八部ほどであった。仏教にとって貴重な財産であるサンスクリット写本が、広く世界中に公開され共有の財産となるためには、チベットの人々が自分達の仏教の学問的な伝統を復興さ

せることが不可欠なのである。

その道程は遠いものとなるかも知れない。しかし、我々は研究者としてではなく、同じ仏教者として、それを少しでも手助けしたいと願っている。若いチベットの僧侶を日本に迎えて教育する、それが無理ならば日本人がチベットに行つてサンスリット語を教える、いずれにしても大事なことは人間どうしの交流を絶やささないことであらう。

これまで十年余にわたつて中国との学術交流を担ってきた人々は、そろそろ第一線を退くときを迎えたようである。しかし、これまでもそうであつたように、次代の学術交流もまた人と人との繋がりから生まれてくるはずである。このことは我々に共通する一つの確信であり、心からその実現を願つてやまないものなのである。

(大正大学学長)

生命倫理と宗教

藤井正雄

はじめに——見えなくなったいのちの所在——

現代日本をめぐる状況は、人間の欲望充足に根ざす経済中心主義が推し進められ、それを支える科学絶対主義がその実現のために暴走しかねないほどの成果を収める一方で、その歯止めとなるべき宗教の力が相対的に後退し、人間関係の希薄化を招いている。また、それによって引き起こされたのは自然破壊であり、環境問題が露呈し、世界に起こっている宗教・民族・国家間の対立・抗争に手をこまねいている、といった状況にある。宗教を指標とするならば、モノといのちとの間の問題となる。すなわち日本を取り囲む状況のなかで、とくに注目すべきは医療の劇的な進歩であり、人体をモノ化する趨勢のなかで宗教が「いのち」をどう考え、どのような解決策を提示し得るかを本講演では論じてみたい。

WHO（世界保険機関）が二〇〇〇年六月に世界一九一カ国を対象にそれぞれ病気や怪我で暮らしに支障が出る

期間を省いて健康な生活を送れることを指標とした、いわゆる健康寿命 (Healthy Life Expectancy) を発表した。日本は女性が七七・二歳、男性が七一・九歳で、厚生労働省が毎年発表する簡易生命表による平均寿命とともに世界一となった。調査時点を同じにして二〇〇〇年の簡易生命表をみると、女性は八四・六二歳であるのでおよそ七年半弱、男性は七八・六四歳であるのでおよそ六年半強が平均寿命から差し引かれている計算になる。健康寿命は平均寿命よりも健康な生活を送れることを指標とした、きわめて実質的な意味をもつものである。

健康には人生、生活の質 (QOL=Quality of Life) が大きく関わっている。医療はもともと人間本来の自然な状態への回復への技術として展開してきたのであったが、延命の追求がレスピレーター (人工呼吸器) の装着によって脳死状態を現出させ、一九八〇年代に効果的なシンクロスポリン免疫抑制剤の利用とあいまって脳死者からの移植医療を展開させた。臓器移植法は一九九七年十月一六日より施行されたが、脳死判定そのものについての医師側からの反対意見もあり、早急に再検討のうえ医師間のコンセンサスが欲しいところである。最近になって次々と明るみにでた医療過誤の問題と連動して、病院・医療不信を増幅させている観があることは否定できない。臓器移植は医師と患者との信頼関係の上に築かれるべき医療であるからである。

二〇〇二年八月末で二十例しかない状況において、臓器移植は完璧な人工臓器——心臓・肝臓・肺臓——にとつて代わるかどうかは今後の問題でもある。人工臓器は、ペースメーカーや不整脈を体内で自動修正する植え込み型除細動器も年々進化し、分子・原子レベルの物質の構造を操作する超微細技術のナノテクノロジー (ナノは十億分の一の単位) の技術を駆使して高感度・高精度の人体パーツを作り出す計画も始まっている (読売新聞、〇二・八・一四)。いまひとつ臓器移植に取って代わるべき期待が寄せられているのは再生医療で、ES細胞 (Embryonic

stem cell＝ヒト胚性幹細胞)の出現によって、この細胞にクローン技術を援用して個人個人の遺伝子を組み込めば、拒絶反応もなく望む臓器、神経、筋肉、皮膚などをシャーレのなかで培養することが可能となる日も近いとされる。臍帯血・骨髄内幹細胞や、ES細胞と同様の機能をもつ中絶児から形成されるEG細胞 (Embryonic germ cell) の展開など、そんな研究者の夢が実現された暁には、臓器移植医療も一変し、緊急避難的な医療であったとされることになるかもしれない。

一方で、一九九〇年に始まった「ヒトゲノム計画」は、欧米や日本など六カ国一六研究機関がその解説を人類の共通遺産として分担する共同作業で開始し、その全貌が明らかにされる日も間近いとされ、疾病に関わる遺伝子の解明という情報実用化の特許取得競争の段階に突入したのであった。かかる情報が得られていけば、人間の寿命は際限なく延ばされ、個人個人の遺伝子情報にもとづくオーダーメイド医療となっていくことになると予測されている。

このように、現代は医療上の革新的な進歩による一連の生命操作という、人類がかつて経験したこともなかった新しい時代的局面を迎えている。この新局面は、宗教界に対して現代的な視角に立つて「いのち」の問題に対処する教義的な問い直しはいうまでもなく、新たな教化への対策を要請したといえる。具体的には、医療の進歩が人間の死の予告を可能にしたことよってターミナルケア (末期医療) の問題が起り、さらに、「体外受精」、「凍結受精」、「代理母」、胎児の「減数手術」、「安楽死 (尊厳死)」、「臓器移植」、「遺伝子治療」、「ヒト幹細胞」による再生医療等々の一連の生命操作が行われるに至って、宗教界は現代人の死生観について問い直さざるをえなくなつたのである。

以上に述べた一連の生命操作が日常化されるにしたがい、身体がモノと化し、パーツ化されると、これまで宗教が説いてきた「いのちの尊厳さ」の意味が変わってきたことを意味し、「いのち」そのものの存在が見えなくなってきたということになる。このことに関連して、仏教には次のような説話がある。

ひとりの人が旅をして、ある夜、ただひとりでさびしい空き屋に宿をとった。すると真夜中になって、一匹の鬼が人の死骸をかついで入ってき、後からもう一匹の鬼が追ってきて、その所有をめぐる激しい争いが起こった。証人として引つ張り出された男は、決心して正直に自分の見ていたとおりを話した。案の定、一方の鬼は大いに怒ってその男の手をもぎ取った。これを見た前の鬼は、すぐ死骸の手を取って来て補った。前の鬼は、後の鬼が抜き取った男の手、足、胴、頭をみなこれを補ってしまった。こうして二匹の鬼は争いをやめ、あたりに散らばった手足を食べて満腹し、口をぬぐって立ち去った。男はさびしい小屋で恐ろしい目にあい、親からもらった手も足も胴も頭も、鬼に食べられ、いまや自分の手も足も胴も頭も、見も知らぬ死体のものである。一体、自分は自分なのか自分ではないのか、まったくわからなくなった男は、夜明けに、気が狂って空き屋を立ち去ったが、途中で見つけた寺に入って、昨夜の恐ろしいできごとをすべて話し、教えを請うたのである。人びとは、この話の中に、無我の理ことわりを感じ、まことに尊い感じを得た。⁽¹⁾

以上は『仏教聖典』に記載されている仏教説話の概要である。この説話が端的に示しているように、この世界のあらゆる存在や現象には実体がないという「無我」なるが故にとらわれてはならないと説いている説話ではあるが、見方をかえれば身体の各部分にとらわれてしまうと、「いのち」の所在が何処にあるのか判らなくなり、自己のアイデンティティを喪失してしまっている今日現代日本がおかれている状況をもっともよく伝えている説話でも

ある。まさに、我が国にあつては、宗教意識の衰退とあいまって、科学絶対主義による死生観が伝統的な死生観を圧倒している。そんな状況のなかで、現代の医療が「目に見える」健康の維持のレベルから「目に見えない」ミクロな医療に移行しているなかで、「いのち」そのものが見えなくなつてしまつたのである。

生命倫理と宗教

本講演は「生命倫理」に関わる「宗教」の問題を論ずるが、それに先立つて生命倫理と宗教との概念規定を明らかにしておきたい。生命倫理学は一九六九年にニューヨークに設立されたヘイスティングス・センター(Hastings Center)、ならびに一九七一年にワシントン特別区のジョージタウン大学に設立をみたケネディ倫理研究所(Kennedy Institute of Ethics)を研究拠点にして展開された。ケネディ倫理研究所は設立された翌年から『バイオエシックス百科事典』の編纂に着手し、六年の歳月を費やして一九七八年に初版が、第二版は一九九五年に刊行された。第二版に従うと「Bioethicsはギリシヤ語 bios (life) と ethike (ethics) の合成語であり、学際的な場でさまざまな倫理学的的方法論を駆使して、生命諸科学およびヘルスケアのモラル上の諸問題——モラルの見方、意志決定、行為、政策を含む——についての体系的な研究である」と定義している⁽²⁾。

一方、宗教を「見える宗教」と「見えない宗教」とに区分してみると、前者には出生と同時に組み込まれる既存宗教(制度宗教)と自らの意志で入信して作り上げていく新宗教(組織宗教)とが含まれる。しかし、両者はともに教義・儀礼・教団の三本柱からなる組織体ではあるが、未組織・未体系の「見えない宗教」を背負った形で存在している。仏教を例にして説明すると、仏教が日本に定着するには仏教が在地の民俗宗教と接触するなかで、仏教

が民俗宗教のなかに吸収されていく、いわゆる「仏教の民俗化」と、仏教が民俗宗教を意味づけて取り込むという、いわゆる「民俗の仏教化」の両作用の結果の習合産物が「見えない宗教」なのである。日本に伝来した仏教は、以上の論述に従えば、インド仏教・中国仏教・朝鮮仏教を経由するなかでそれぞれ中国仏教・朝鮮仏教の影響を受け、なおかつそれぞれの土着信仰と習合した、二重、三重の構造をもつて受容されたことになる。したがって、いのち・死生観を問題とする場合、どこレベルで論ずるかが問題となるのである。⁽³⁾

現代の状況を「見える宗教」の教義体系だけでは説明することはできない。生命操作の倫理的問題は全く新しい問題であるだけに、現に存在している生活仏教を基盤としたアプローチでなくてはならない。生活仏教は「仏教の民俗化」と「民俗の仏教化」の両作用の結果生じた習合産物である。生命操作の倫理的問題はあくまでも生活仏教に焦点を合わせ、教義体系はその意味付けの体系として当てはめて考えてみることにアプローチの最良の方法であると考えられる。

このように、生命倫理学が医療上生ずる倫理的諸問題を学際的な場で論ずる体系的な研究であることを踏まえて、ここでは、生死の問題から具体的には「いのちとは何か」の課題に絞って論じてみたい。

多様化する現代人の死生観

現代人が懐く死生観は極めて多様であるが、その特徴は、端的にいつて死の外在化、私事化、多様化と捉えることができ、大きく分けて、かつて次の五種に分類した。

①点として医師の判定による臨床死

②プロセスとして細胞活動の停止をいう生物学的死

③コミュニケーションの可能な、円環の一つとしての民俗的死ないし生活仏教の死

④生活の場で地位・役割喪失といった疑似死、死後社会的に影響力をもつ死を含む、社会的死

⑤生死を超えた宗教的死⁽⁴⁾

この五類型の死の概念は、それぞれ①法律的死、②生物学的死、③文化的死、④社会的死、⑤宗教的死と置き換えることができる。さらにこれを死生観の指標と絡めてみると、有限的な、直線の死生観と、永遠的な、円環的死生観に二分することができる。この二分化された死生観のなかで、前者の死生観が発展し続け伝統的な後者の死生観を圧迫しているところに現代は特徴づけられると見ることができるといえる。

前者の有限的な、直線の死生観は、さきの五類型のうちの最初の類型「点として医師の判定による臨床死」から導き出されている。東洋医学に基づいた我が国では、西洋医学の解禁が一八六〇年（万延元年）で、死の判定を医師の専権事項と定めた医師法の制定は西欧に遅れること半世紀、一九〇六年（明治三九年）のことではないことに注目したい。以降「何時何分に逝去」といった点として示される社会の約束事としての、法律上の死である。「見えない生」の起点、すなわち生物学的な意味での生命の始まりは、見えないが故に、私たちの直接観察することができる「見える死」から考察の糸口をたどることになる。日本産科婦人科学会が一九八三年十月に発表した「体外受精・胚移植に関する見解」で「ヒトの生命がいつ始まるかは議論のあるところ」ではあるがとしながらも、「臓器の分化の時期をもって生命が始まる」とする立場を明確に打ち出している。概念のうえで生と死の整合性が科学として問題とされるからである。

「見える死」すなわち、心臓死が心拍の停止・呼吸の停止・瞳孔の散大という死の三徴候によって点として判定されるということからすれば、心臓、呼吸器、複雑な神経系の臓器の出現こそが生命の始まりということになる。心臓死に対して、脳死は「見えない死」であるが、死を点としてみる限り同じで脳という臓器の機能分化が生命の始まりということになる。

ここに、生死を点としてではなく、循環的に生死をとらえる伝統的な死生観とは矛盾することになる。すなわち伝統的には、死はターミナル・ステージではなく、次生に引き継ぐliminalな段階として位置づけられ、同様に子供は授かるものであって造るものではなく、妊娠・誕生・育児は七歳に至るまでは靈的に不安定なliminalな段階であった。したがって、現代では生きている間は法律に従って満年齢で数えるが、享年ないし行年と呼ぶ死者の年齢は胎児の歳を入れて、かつて一年を二期に分かつて数えていた名残りとされる数え年でもってするのが慣例であり、二つの死生観が併存するなかに、問題が錯綜してくるのである。いうならばこの直線的な死生観と伝統的に培ってきた霊肉一致・身心一如の思想との相克を乗り切れるかどうかにあるといえよう。

「いのち」への三つのアプローチ

広くのちを考えるアプローチの方法について便宜上三つのレベル——①生物学的・医療レベル、②文化的・歴史のコンテクストを踏まえたレベル、③宗教的レベル——に分けてみる事が可能である。ここでは①と②を分けて論じ、先に述べたように、教義体系を全く新しい問題に対する意味づけの体系として、③の立場から論じていくことにしたい。

1 生物学的・医療レベルからのアプローチ

《家族主義と個人主義》

現代の医療は先に述べたように目に見える医療から目に見えないミクロな医療へと移行していると考えらる。と、医療そのものは本来「いのち」の延命行為にあり、臓器移植はその延長に位置する。臓器移植で問題となったのは、従来のいわゆる心臓死が誰の目にも見えるものであったが、レスピレーターを装着することから生じた、脳死といわれる目に見えない死が出現した。ここに人間に取っての「死」とはなにか、どう捉えるのが問題になり、生前の意志が重要なキータムとなってくる。「インフォームド・コンセント」、「リビング・ウイル」、「アドバンス・ディレクティブ」などが、それぞれ「十分な説明に基づく同意」、「生前の意志」、「判断能力のある間に前以てしておく医師への終末期の医療指示」などと訳され、いずれも個人の意志・尊厳を重んずる個人主義に基づく考えである。この思想は現代医学の根幹をなす思想であることはいうまでもない。⁽⁵⁾

ところが日本では、個人主義の思想が根付いているとはいえず、献体の場合にも生前の個人の意志は全く無視されてしまっている。死後の自己決定権の主張はこれらの反動として起こったといえる。人生の最後の幕引は自ら手でも掲げ、自らの葬式の演出やお墓のデザインにまで及び、遺言だけでは実行されない恐れを払拭するため、生前予約ないしその実行を保証する生前契約を商うリスシステムといった民間会社が出現したのは一九九三年のことである。

そして、「臓器移植法案」にしても、移植にあたって故人の意志に基づくのかそれとも家族の付度（よ）に任せるのかで争われ、その妥協案として成立しているのである。同法（臓器の摘出）第六条第一項に明らかなように、伝統的

な心臓死はそのままにし、臓器を移植のために提供することを生前に明らかにした者に限定して脳死という、二通りの死を認めたものであった。しかも、個人の意思を尊重するとはいうものの、同時に家族の同意を必要とするという条件付きのものであったことに日本の特徴を残すものであった。このことは、上に述べたような、家族と個人の意思との葛藤、いうならば個人の意思の尊重という面ではいまだ過渡期にあると言ってもいいであろう。「エホバの証人」による輸血拒否の問題は、親権の範囲をめぐっているのちの尊重とは人道上の問題か信仰の問題かの問題提起でもあった。⁽⁶⁾ また、法律では意思表示の有効年齢を十五歳以上と定めている。十五歳未満の子供が脳死状態になっても臓器提供はできず、また、小さな臓器を必要とする場合には海外での移植に頼らなくてはならない。本人の意思表示が要件となつている中で、医師への不信任感、脳死は人の死と捉える違和感とも絡んで、親の忖度と子供の人権をどの範囲まで認めるのが今後に残された問題となつている。また、このことに関連して、昨年の臓器移植で親族への贈与を認めたことが臓器分配の公平性の問題とどうかかわるのかは、今後の問題であり、さらに移植先進国の欧米と比べてドナーやレシピエントたちの家族的なサポート・システムも整っていないなど問題はきわめて多いのが実情である。

《中絶と不妊治療》

「人の死」問題で論争している間、アメリカでは一九九二年、またその四年前の大統領選挙の際にも、墮胎論議が争点となったことでも知られるように、脳死論議は決着して「ヒトの生命はいつ始まるのか」の果てしない論議に移っているといてもいいであろう。我が国においては、一九四八年に制定された「優生保護法」は、これまでたびたび改定されたが、一九九〇年の改定にあたって次官通達による中絶可能期間を満二四週未満から満二二週未

満に縮小した。その論拠は、現在の医療技術水準がらみで、満二週未満の赤児は出産しても生きる能力をもたないから中絶してもよいとするものである。ここでは「いのち」とは何かは不問に付されているのである。この「優生保護法」は、一九九六年（平成八）に上記の優生思想に基づく条文を削除して「母体保護法」となった。中絶の条件が身体的又は経済的理由により母体の健康を著しく害するおそれのあるものと、レイプなどによる妊娠に限定されたものの、現実には胎児の異常が明らかになった場合、中絶を選ぶ両親も多くなってきた。この場合の中絶には、「母体保護法」の拡大解釈では済まされなくなったところに、障害胎児の中絶を法的に認める「胎児条項」が議論の対象として再浮上した所以でもある。まさに障害児をこの世から抹殺しようとする障害児のいのちの選別問題である。

もちろん中絶に肯定的見解を主張するものもある。たとえば、ピーター・シンガーは、最近の著書のなかで人間の生命は平等な価値をもつとするキリスト教倫理は完全な欺瞞であると論を展開している。胎児は人間ではないので中絶は許されるべきであり、望まれた子供だけを産めばいいと、伝統的な死生観の脱却を主張する。極論として斥けるのも一つの立場であるが、現実の医療の現場においては、伝統的な「いのち」の問題が問われていることを知る必要がある⁽¹⁾。

確かに、出生前診断の医療技術の進歩には目を見張るものがある。六〇年代に始まった羊水検査は、その後も超音波検査、絨毛診断などと診断技術の開発が続き、遂に九〇年代には採血だけでダウン症などの発生の確率がわかる「トリプルマーカーテスト」が一般化されるに至った。この母体血清マーカーテストの普及は新たな「いのち」への論議を生むに至ったといえる。誰にでも出来るマーカーテストは可能性を確率で示す検査であるが故に、疑わ

しいとなると確定診断には羊水染色体検査が必要となり、その結果確率が高いと診断されれば妊婦は中絶に走ることが多いのである。

このような状況のなかで、鹿児島大学が男性にだけ発症する「デュシャンヌ型筋ジストロフィー」などの二つの遺伝性の難病に着床前診断を臨床応用することを計画、日本産科婦人科学会倫理委員会が一九九五年、これを認め姿勢を見せたことから、障害者団体の抗議が一段と強まっている（九五・三・一六、朝日に関連記事）。

出生前診断では妊婦の負担が大きいのを着床前診断が注目されたのであった。着床前診断は、対外受精による四〜八細胞期の受精卵の遺伝子診断を行い、正常ならば子宮内に戻すが、異常があればその受精卵は放棄されてしまう。受精卵が人間であるのかどうか、いのちは何時から始まるのか、などの論議を生んだ。障害をもった女性がこの診断を受け、異常があると診断され、その受精卵が放棄されたならば、自らの障害のある人生そのものの否定にも繋がりがかねないことになる。

《再生医療の展開》

受精卵は不妊治療では複数個人為的につくられる。正常な受精卵三個が子宮に戻され、他の受精卵は凍結される。妊娠が成功し待望の子供の誕生ともなれば、次の子供が欲しいと願う夫婦を除きほとんどの場合廃棄されるのが一般的である。この廃棄されることが決定された場合に、そのなかで研究のために提供することの同意を得られる場合のみ、研究に使用できる。これが余剰胚で、ヒトES細胞株樹立のために使用される。

ヒトES細胞株は、冒頭に述べたように胚性幹細胞とも呼ばれ、受精卵が何回かの分裂の後胚盤胞といわれる段階になったときに、その内部の細胞を採取、培養して作成される。この操作によって胚の発生は停止し、人として

産まれることなく、あらゆる細胞に分化する多能性と高い増殖能力をもつので、たとえばドーパミン産生神経細胞に分化させてパーキンソン病の治療に供することが可能になる。このほか脊髄損傷、糖尿病、心臓病などの難病の治療、人工臓器や新薬の開発にも期待が寄せられている。患者の遺伝子を導入したES細胞を作成し、この細胞からオーグーメードの臓器を作成するのも夢ではなくなるとされる。

ヒトES細胞株の樹立はヒト胚細胞クローンと同じ問題を抱えている。一九九七年六月九日にアメリカ議会で行われた「クローン禁止法に関する提案」では、クローン動物は認めるが、クローン人間作成は禁止する、ただし分子・DNA・細胞・組織レベルでは認容する、とするものであった。イギリス、デンマーク、アメリカも体外受精卵の実験のタイムリミットを一四日としている。臓器分化の始まる原始線条の溝の出現を生物学的意味での人間の生命の始まりとみ、いわゆる「胚の道徳的地位」の問題であるが、一四日目までの体外受精卵は子宮内に戻しさえすれば人間になり得る、いわば可能体としての人間である。

クローン人間作成の話題は二一世紀に入ってからにわかに活発になった。二〇〇〇年秋新興宗教のラエリアン・ムーブメントが二〇〇一年中にクローン人間を作ると豪語した。日本支部も一九九八年ころから活発に活動し始め、二〇〇一年七月には教祖のクローン人間作成の必要性に関する著作を発行している。⁽⁸⁾ 続いてさらに、二〇〇一年一月にはアメリカ・ケンタッキー大学のバノス・ザボス教授、イタリアのセベリノ・アンティノリ医師らが規制のない国でクローン人間作成を公言し、三月にはイタリアのローマでクローン人間国際会議を開催するといった具合である。ブッシュ大統領は人間のクローン作成にはいち早く反対したが、二〇〇一年八月九日現存する六十あまりのヒト胚の細胞株があるが研究には十分であり、現存のものに限定して連邦政府の助成を認める措置を決めてい

る。ヘルス・アンド・ヒューマン・サーヴィスの事務局長T・G・ソンプソンは研究に供することができるのは二四ないし二五細胞株であろうと述べている。⁽⁹⁾アメリカはプライバシー尊重の国柄を反映して、民間レベルでの研究は自由であり、マサチューセッツ州にあるバイオテクノロジー会社アドヴァンスト・セル・テクノロジーは二十五日にクローン技術を用いてクローン人間作成の第一歩の実験に成功したと発表した (*Boston Globe*, November 27, 2001)。

受精卵クローン技術はもともと畜産分野から動物を優秀な品種の食料工場化する試みとして始まった。体細胞クローン技術は二七七分の一の確率でドリーを誕生させたというが、一九九七年七月には遺伝子組み換え技術にクローン技術を組み合わせた新技法で人間の遺伝子をもつポリーほか四頭の羊を誕生させた。着実な技術の進歩が確認されたとともに、動物を難病治療薬の製薬工場化ないし臓器生産工場化する道が開けた、その延長にES細胞が位置しているといっている。⁽¹⁰⁾イギリス政府は、再生医療のカギとなるES細胞を保存する「ヒト幹細胞バンク」を設立すると新聞は伝えている。公的な幹細胞バンクの設立は世界初である (夕刊読売、〇二・九・二)。

《受精卵といのち》

問題展開の基になったのは受精卵である。アメリカにあつては一九六〇年代から遺体を冷凍して保存し将来開発されるであろう蘇生術に期待を寄せて生き返りを待つクライオニクスを展開させて来た。精子や受精卵の凍結技術は二十年程前に完成し、半永久的に質をそのまま保つたまま保存することが可能になった。精子銀行はいち早く開設されたが、精子に比べて大きく、もろい卵子も特殊な技術が開設されて卵子の凍結が可能となり、二〇〇〇年四月には宮城県内の病院で凍結卵子を用いた体外受精で国内初の子供が誕生している。最近都内の不妊クリニックな

どにはガン患者を対象に自己の卵子を凍結保存しておく卵子銀行も誕生した。凍結受精卵や凍結卵子の保存期間は産科婦人科の規則では「結婚が継続している間」と定めており、一般的には一〜二年、更新が可能とし、配偶者の一方が死亡した場合には廃棄すると内規にさだめている。

ところが西日本在住の三十歳代の女性が、夫が一九九九年九月に病死した後、医療機関に凍結保存していた夫の生前の精子を使って二〇〇一年五月に出産、夫婦の嫡出子として出生届を提出した。ところが、民法では夫婦関係が消滅してから三百日以上経過してからの出生は嫡出子として認めてはいないので、所轄法務局に「受理伺」を提出、不受理となり、家裁、高裁、最高裁とも不受理の判決となった。女性は父親が空欄のまま出生届を提出、父親の死後認知を求めて提訴したという（読売新聞、〇二・六・二五）。一九九八年から一九九九年にかけて英米では夫の死後凍結保存精子で妊娠・出産した例があるが、日本では認められていない。

《代理出産》

東京都品川区にある昭和大学病院で二〇〇一年十二月、脳死状態になった二十歳代の男性の家族が精子を採取し、妻に人工授精してほしいと申し入れたが、病院の裁量で却下したと、六月二十二日にさいたま市で開かれた日本脳蘇生学会に報告されたという（読売、〇二・六・二三）。受刑者の妻が体外受精を認めてほしいとの訴え（読売、〇二・五・二三）など、現行法上規定がないだけに対応に困惑しているのが実態である。受精卵に関して代理出産の問題を看過することはできない。依頼主のために代理になって出産する、いわゆる「借り腹」の「配偶者間体外受精代理出産」をホスト・マザー（Host Mother）といい、依頼主の精子に対して卵子と子宮を提供する「非配偶者間人工授精代理出産」をサロゲート・マザー（Surrogate Mother）というが、両者の概念は混同して用いられている

状況にある。

日本では厚生労働省の専門部会が二〇〇三年度中をめどに不妊治療のルール作りを進めているが、代理出産に関しては国内での実施、仲介を法律で禁止する方針を打ち出している。したがって、子供が是が非でも欲しい夫婦は渡米せざるを得ないことになる。これまで十年前から代理出産を仲介している「卵子提供・代理母出産情報センター」（東京都千代田区、鷲見侑紀代表）によると、過去四七人が代理出産を試みたが、うち五名は卵子が取れず契約がストップし、二〇〇二年八月末現在四二人が妊娠し、双子・三つ子を含めて五一人が誕生している。このほかに、いま臨月を迎えているのが二名おり今秋には誕生予定なので、計五三人となる。一回で成功した場合の費用は代理母の方法が、渡航費、病院経費、代理母への報酬などで約一〇〇〇万円、卵子ドナーが約五〇〇万円。同センターの提携病院があるカリフォルニア州では代理母出産が認められており、大半の日本人夫婦は州政府発行の出生証明書を持って、日本で「実子」として戸籍を届けている。

だが、南アのP・アンソニーさん（四八歳）が娘の代理母を引き受け、祖母が三つ子の孫を生んで話題となったのは、一九八七年四月五日のことであったが（中目スポーツ、九七・三・九、これらの例が示すように、子供にとつては戸籍上の母（日本人）、遺伝上の母（卵子）、産みの母（代理母）が別々の場合があり、親権や相続権に関して法律上のトラブルを懸念する声が以前から上がっており、伝統的な「家族」の概念に対する挑戦状をたたきつけたことになろう。

受精卵や受精卵からのES細胞そのものは「いのち」の生ずる原基には違いないが、「いのち」そのものであるかどうか、については意見が分かれるところである。宗教間においても「いのち」がいつ始まるのかについては、

まちまちであるが問題を一層複雑にしている。主だった諸宗教の「ヒト胚の位置づけ」についての見解についてみると、カトリック教会では、「子供は親の所有物ではないので、胎児にも人間として尊重される権利がある」と考える。いのちの起点に関しては受精の瞬間から人であると見なすので、体外受精・体外受精胚の提供・着床前診断・胚の研究利用に反対する。⁽¹²⁾一方、同じキリスト教でも、プロテスタント諸派では初期胚には人格はなく、人格は徐々に形成されるものであって、胚の提供、遺伝子診断、研究利用など広範に認めうるものであり、諸派間の統一見解はない。そして、ユダヤ教にあっては、子宮に着床した時点で人となるのであって、親の子を成す意思の発動が鍵であり、医療目的での受精卵遺伝子診断と胚の研究利用は認める。イスラム教にあっては、受精後四十日ないし妊娠十三週頃以降に人となる（魂の受肉）と見るので、医療目的での受精卵遺伝子診断と胚の研究利用は認めるとする。一方、我が国にあっては、大本は人の生命の始まりは受精の瞬間とみるので、受精卵（初期胚）を披験の対象とするES細胞研究に反対するとの教団声明を出している。⁽¹³⁾

このように、一般的にも、また、精神的支えとなる宗教間でも見解が異なる状況の中で、どのような解決策があるかを検討しなければならないことになる。

2 文化的・歴史的コンテクスト

いのちの尊重・尊厳の強調が宗教的立場であることを前提にして論旨を展開してきたが、歴史上これまで嬰兒殺し、間引きを許容してきたのは事実であり見過ごすことはできない。

日本で行われて来た「間引き」の習俗は、便宜的に大きく分けて農村型と都市型とに大別することができる。農

村では、領主の苛酷な年貢の取り立てによって生活が困窮化して、育てたくともその余力がなく、大人が生き延びるための因習の一つとして間引きが行われたのであった。

一方、都市においては、農村の嬰兒殺しに対して都市住民に多く認められるのは中絶で、その要因は貧困ではなく密通が多かった¹⁴⁾。江戸時代の町民生活においては、性を享樂の対象とする退廃文化の隆昌のかげに「ややおろし」の看板が掲げられ、「自由丸」なる墮胎薬も生まれていたものであった。幕府が正保三年（二六四六）に子おろしの禁令を出し、寛文七年（二六六七）にはさらにきびしい禁令をだすほどで、墮胎は華やかな元禄文化においてはいうまでもなく、明治初年頃まで公然の秘密として行なわれていたのであった。墮胎薬の処方は、近世の著名な産婦人科医中条帯刀が後世に伝えた『中条流産科全書』に明記されているように、水銀を用いた劇薬であった。中条流の医術は京都から全国に広まった¹⁵⁾。また、民間療法としてもさまざまなのが伝えられている¹⁶⁾。

以上をみる嬰兒殺しや間引きの文化的・宗教的背景は、間引きを「もどす」「かえす」「うみながす」というように¹⁷⁾、「子供は神からの授かりもの」であるから神にお返しするとする信仰に支えられていたのであり、罪悪感は今とは異なるものであった。このことは、先祖の命日や祭礼の日に生まれると「功德日」に生まれたといつて、間引きを免れたことから窺うことができる。そして、妊娠・出産・育児の各段階ごとに最も多くの呪術的儀礼・習俗が集中しているのは、この時期は霊界からこの世への移行期にあたるので霊が不安定であると考えられていたからである。いうならば、嬰兒殺しは祖先崇拜の死生観と村落共同体の支えがあつて可能であつたのである。

また、この嬰兒殺しと昭和四五年以降から全国的に展開された「水子供養」ブームと質的に異なるのは、水子供養が共同体の崩壊によって、子育てが地域社会から分離され、責任が産む性としての母親個人の問題に転化された

ことにあり、決して宗教心の復活ではなく、罪意識の裏返しとしての日本人の無意識の根底に潜むタタリ信仰の表出であり、両者のおかれたコンテキストは全く異なることに目を向けるべきであろう。

《差別への眼差しと共同体》

いまひとつ、歴史上障害者を健常者から差別してきた事実も無視することはできない。記紀にイザナギ、イザナミの両神がタブーを犯して蛭子を生み流棄していることにも表れているように、障害者は共同体から追放される運命にあったのであった。民間にあつては、双子はおおかたは一方が殺された。男女の双子は心中の生まれ変わりとして嫌悪された。不具や奇形の子どもが生まれた場合には、テンガクバサマ（産婆）が、周囲の家族の意見をたずねたうえで処分してしまうのが一般的な方式であった。⁽¹⁸⁾

新村拓は、障害者排除の論理は、形態異常のずれ、機能異常のずれ、計測不能な考え方のずれといった共同体という集団における平均値との「ずれ」と理解されると述べている。すなわち、「ずれ」という異常は、階級社会においては社会の安全と維持発展にとってマイナスに機能するものと認定された場合、それは「障害」として認識されるのだという。⁽¹⁹⁾ いうまでもなく差別が区分・区別・分類・類別と異なるのは、それらに価値判断・評価が加わった場合に生ずるといえる。⁽²⁰⁾ おそらく共同体が農耕民を中心とする集落構成になると、非農民との間に仕切りが生ずると、差別が起こる。農耕作業は共同体の結束が不可欠であったからこそ、役に立たない障害者は放逐、遺棄されたのであった。

障害者の差別と仏教との関わりは無関係ではなかった。法華経普賢菩薩勸発品には謗法の罪が癩病などの報として現れるとする。横井清は、唱導僧による法華経の平易な説法が癩者、不具への差別観を醸成したと指摘してい

(21)
る。

ここで強調しておきたいのは、嬰兒殺しや間引き、さらに障害者を差別するという習俗は、いうならば村落共同体の枠の中の必要悪であったのであり、今日の人工妊娠中絶や障害者の選別とのつながりを考える上で、各習俗のおかれた文化的・歴史的コンテキストを考慮に入れなくては問題の解決策にはなり得ないのである。

要請される「いのち」への問いかけ

ここで問題として浮上してくるのは、人間を人間たらしめるものはなにか、という問いである。例えばエンゲルハート教授などの説く、いわゆるパーソン論がある。哲学博士で医学博士でもある彼は、その著『バイオエシックスの基礎づけ』⁽²²⁾において、胎児を厳密な意味でパーソンであるとは認めてはいない。胎児や乳児になんらかの種類の心的生命がありうるとしても、それは最小限のものであるに過ぎない。他の条件が同じであれば、ヒトの胎児や乳児よりも成熟した哺乳類の方が道徳的地位が高いということになる。

厳密な意味でのパーソンとは、自己意識・理性・道徳感覚をもつ、対応能力のある責任主体であるというのである。したがって、まともな判断を下せない新生児やボケ老人は、厳密な意味でのパーソンではないのである。いうならば、胎児は可能なパーソンではあっても現実的な権利である生存権はもたない。

一方、新生児やボケ老人は社会的な意味でのパーソンで、生存権は持つが、責任・義務は免除されている。最近、問題になっているインフォームド・コンセントは厳密な意味でのパーソンが踏まえられてこそ成立することになるのである。

しかし、パーソン論に問題がないわけではない。諸宗教のよって立つ教義については様々であるのでここでは触れないが、⁽²³⁾ ヴィーチは、生と死の定義問題に人格性 (personhood) の導入の有効性は認められないという。すなわち、人格性が必然的に道徳的・法的身分の問題と結び付いているとは言えないと主張する。⁽²⁴⁾ 事実上、諸個人は生きていくか、人格であるかどうか、道徳的・法的な身分をもっているかどうか、という三つの独立した方法で分類されるのであって、人格性の導入によって生と死の定義問題を一層複雑にしていると述べている。ヴィーチやエンゲルハート教授の意見は現代の死生観からする、いうならば生の始まりと終わりという点と点をつなぐ命の問題として浮上してきたである。このような意見に対して、宗教とはどのようにかわりあうのか。仏教は伝統的に人間そのものは五蘊仮和合の存在体であって、生は五蘊の生成、死はその消滅にあるとみる。これから生まれてこようとする生命を母親の意志ひとつで未来永劫の闇に葬り去ることが仏教的にどのような意味をもつのか、「いのちとは何か」は改めて問われなければならないであろう。

生命観の対立と超克

人工妊娠中絶においては、一方を生かすために他方を犠牲にするという矛盾の対立である。満二週以前は母親に胎児の生殺与奪権を認め、それ以後は胎児の人権が保護される仕組みである。胎児診断は異常が判明すれば障害者の中絶に繋がり、妊婦に辛い選択を強いることになる。ここで、選択的中絶の是非についての意見をまとめて見ると、否定的な意見は①病状にに応じて、また養育の負担荷重を理由にして生命の価値が決まるものではないこと、②障害者の差別につながることに、③胎児の生命は胎児の生命であって、抹殺する権利は親にはないと強調で、一

方、是とするものは、①生まれてくる子供が重度の障害者になることが明白な場合、その子供の人生は厳しいものであり、養育する親にとつても負担が大きく、中絶は非難されるべきではない。②胎児には人格がないので、人間ではない。③生まれてくる子供の養育は母親・家族の責任においてなされるから、産む自由・産まない自由は母親・家族にあるとみるのである。

生殖医療については新しい技術革新は止まることを知らない。難病克服と裏腹に命のモノ化、パーツ化が進行するという、「両刃の剣をどう扱ったらいいのか。一刻も早く「いのちとはなにか」の論議から始めるべきである」と考
えたい。

しかし、冒頭に述べたように、現代の医療が「目に見える」健康の維持のレベルから「目に見えない」ミクロな医療に移行している中に、「いのち」そのものが見えなくなってしまうなかで、以上の「選択的中絶の是非」を見てみると、賛成するもの、否定するもの、いずれも説得力のある意見であつて、中絶を許容するサポート・シテムがない以上、人間中心主義の思想・意見に対して、いのちを絶対視する宗教的原理主義を主張しても、対立を助長するだけであつて、解決には程遠いといえる。解決策はそれぞれのケースのコンテキストを考慮に入れた文化相対主義とならざるを得ない。

要は外部的な要件よりもいのちの本質に照らして主体的な決断に帰着する問題である。個々の状況に応じて判断がし易いような条件を整え、状況倫理にたつて選択の幅を広げる方向で問題の解決を計っていくべきであろう。ここにいう状況倫理とはAとBとの対立ではなく中間のCを認めることではあるが、人間の側にたつての条件設定でものをいうのではない。仏側からの、いうならば冒頭に述べた意味づけの体系としての教義に照らした条件設定が

なされるべきである。人間側からの条件設定は大事ではあっても解決そのものには繋がらないことを再度確認したい。いのちそのものを病状の段階ごとに価値づけて法的に規定することは断じてあってはならないと思う。

注

- (1) 『仏教聖典』 仏教伝道協会、一九七九年五月一日、第二十三版、一五〇—一五二頁。
- (2) *Encyclopedia of Bioethics*, Wallen T. Reich editor in chief, Revised edition, Macmillan, 1995, Preface, p. xxi.
- (3) 藤井正雄 『祖先祭祀の儀礼構造と民俗』 弘文堂、一九九三年。
- (4) 藤井正雄 「死の個別化と葬祭産業の再編成」(『東西における知の探究——峰島旭雄教授古稀記念論文集』 北樹出版、一九九八年) を参照。
- (5) 星野一正 『わたしの生命はだれのもの——尊厳死と安楽死と慈悲殺と』 大蔵省印刷局、一九九六年参照。
- (6) 藤井正雄 「介護における『個』と『家族』の役割——患者の自己決定権と親権・家族とのかかわり」(比較家族史学会監修 『介護と家族』 早稲田大学出版部、二〇〇一年)、一一二—一三三頁参照。
- (7) ピーター・シンガー(櫻則章訳) 『生と死の倫理』 昭和堂、一九九八年。
- (8) ラエル『クローン人間にYes!』 無限堂、二〇〇一年七月一日。
- (9) *Boston Globe*, September 9, 2001, "Stem lines are considered enough, for now" by Anthony Shaid, GLOBE STAFF.
- (10) 藤井正雄 「生命倫理と現代の仏教——要請される『いのち』への問いかけ」(『教化研究』九、浄土宗総合研究所、一九九八年三月)。
- (11) 藤井正雄、前掲論文、四頁参照。
- (12) 教皇ヨハネ・パウロ二世 「生命の始まりにおける人間の生命尊重と生殖の威厳に関する回勅」一九八七年二月二二日。
- (13) 『ES細胞研究容認に対する教団声明』二〇〇〇年六月九日。
- (14) 高橋凡仙 『墮胎間引の研究』(中央社会事業協会、一九三六年) 第一書房、一九八一年。森栗茂一 『不思議谷の子供たち』 新人物往来社、一九九五年、三七頁。
- (15) 千葉徳爾・大津忠男 『間引きと水子』 農山漁村文化協会、一九八三年、一二七—一二八頁。

- (16) 森栗茂一、前掲書、三四―三五頁。
- (17) 大藤ゆき『児やらい』岩崎美術社、一九六八年、一六頁。
- (18) 千葉徳爾、前掲書、一三六頁。
- (19) 新村拓『死と病と看護の社会史』法政大学出版局、一九八九年、七五頁。
- (20) 桜井徳太郎『差別と民俗宗教』(第十三回宗門関係学校教職員研修『曹洞宗宗務庁』、四二頁(『日本民俗宗教論』春秋社、一九八二年参照)。
- (21) 横井清『中世民衆の生活文化』東京大学出版会、一九七五年、第九章「中世民衆史における『禪者』と『不具』の問題」参照。
- (22) 加藤尚武・飯田亘之監訳『バイオエシックスの基礎づけ』朝日出版社、一九八九年(原著は一九八六年)、五八〇頁。
- (23) 藤井正雄「生命倫理と宗教―生・性・死をめぐる諸問題」(『大倉山文化会議研究年報』第五号、一九九四年三月)、七三―八七頁。
- (24) Robert M. Veatch, "Definition of Life and Death: Should There Be Consensus?" in M. W. Shaw and E. A. Doudera (eds.), *Defining Human Life: Medical, Legal and Ethical Implications*, AUPHA Press, 1983, pp. 104-113. 根村直美「ロート・M・ヴィーナ「生と死の定義―整合性は必要か」(加藤尚武・飯田亘之編『応用倫理学研究』千葉大学教養部倫理学教室、一九九三年)、二二七―二二八頁。

(大正大学教授)

特別部会

大学教育としての宗教学

コーディネータ 藤原聖子

趣旨

藤原聖子

「研究」と「教育」、これらは宗教学者の活動において常に二本の柱を成してきたが、現在は後者の教育面に大きな変化が生じている。宗教学の講座が大学から消えつつあると言われている。その背景には、大学教育の実学化の傾向、旧来のディシプリンに従った縦割り体制への批判、オウム真理教事件以来の宗教学に対する不信といった、外在的・内在的要因が存在する。

この状況については、危機であると見る者も、変革の機会であると見る者もいるであろう。しかし、突きつけられた問題は共通である。大学の宗教学の授業はこれからどうなるのか。授業として宗教学が生き残るべきであるならば、何を今私たちは議論し、対処しなくてはならないかが問われているのである。

この問題について、本部会は次の三点を中心に、意見交換を行い討議する。また、従来の「宗教学教育」ではなく、「高等教育としての宗教学」に焦点を絞ることにより、新たな議論の場を築くことを目指す。

一 教育（授業）の質の向上

多くの大学において教授法の改革が進められているが、宗教を題材とする授業においてはどのような工夫が可能だろうか。授業内容、シラバス制作、教材・テキスト制作、カリキュラム編成等において、学生にアピールする新しい発想と方法が求められている。

二 教育的意味・理念の設定

「何のために宗教学を教えるのか」、教養教育（一般教育）において宗教学はどのような役割をもちうるのかについて、宗教学者は自らに問い、また外部に対して明示することが要求されている。「諸宗教に関する知識の伝達」以上の教育的意味は何かが問われている。

三 社会的ニーズとの関係

社会からの要望に柔軟に対応することも、あるいは故意にその半歩先ものを提示することも、そして時には逆に疑問を投げかけることも教育理念の実現形態である。いずれにせよ、現在のニーズを正確に把握した上で、宗教学の社会的還元について考える必要がある。

部会は二部構成をとり、第一部はワークショップ形式で、国内の実験的な授業の実例、外国のカリキュラムや学会の教育に関する活動等を紹介する。第二部はパネル・ディスカッション形式で、制度論、学問論、実践論の観点から、国内外の宗教学の教育面の歴史と現状を分析する。現状把握のために、大会に先立ち、大正大学で調査チームを結成し、国内の宗教学関連カ

リキュラムに関する初の実態調査を行った。その報告を皮切りとし、教育的意義の検討のためには、すでに同種の議論が盛んな他国の例や国内の例が紹介される。

また、本部会のテーマは、それについて議論をするだけでなく、協力し行動を起こしてこそものと思われる。若手会員に対するサポート体制や情報交換ネットワーク等、具体的な方策について大会後も議論が継続されることを願っている。

大学教育としての宗教学 第一部 司会 藤原聖子

北米における大学院システムと

「宗教学」教育

岡田正彦

アメリカと日本の大学教育の大きな違いは、カリキュラムや個々の授業内容よりも、むしろ学生が情報に接するためのプロセスの差異にある。とくに、欧米の研究動向に敏感な「宗教学」に関しては、日米間の授業内容やカリキュラム自体に、大きな差異は認められない。アメリカで基本的なテキストとして使用されているものは、すぐに翻訳されて、日本でも使われているし、原書が演習に使われているケースも少なくない。しかし、授業に使うテキスト類をブックストアで販売・買取・再販したり、著作権問題をクリアした「リーディング・パッケージ」

を編集したりするシステムは、日本の大学にはあまり見られないものである。また、利便性を追求した図書館のシステム。TAやオフィスアワーを有効に使った授業の補足。学生による授業評価やFDの制度化。コンピューターネットワークの有効活用といった、学生が授業にアクセスするための様式とその工夫については、日米の大学間の差異は大きいといえる。

授業における「情報アクセスの様式」については、コンピューターの使用などをめぐって最近ようやく注目されるようになってきたが、この問題は教科書や教壇を用いた教育システムが登場して以来の「古くて新しい問題」でもある。カリキュラムや授業内容ばかりでなく、学生に情報を伝達するための技術について、議論することも大切だろう。しかし、ここという「情報アクセスの様式」は、授業におけるプレゼンテーションの形式のことではない。授業にPowerPointを使うかどうか、といった問題ではなく、学生に教員が発する情報をより的確に伝達するためのネットワークとシステムの問題である。この点については、アメリカのシステムから学ぶべきことが多いのではなからうか。さらには、北米の大学では単位取得に関する学部・学科間の垣根が低いことや、さまざまなセンターが有効活用されていることも注目すべき点である。「宗教学」の教育・研究に関しては、こうした学際的雰囲気やセンターの活動などと結びつきながら、学科別よりは分野別の教育研究活動が盛んであり、これが学生一人一人の研究領域や視野を広げることにつながっている。このことは、宗教学を専攻する大学院生たちが、就職の窓口を広げることに役立つ。また、登録単

位数に応じて授業料の支払いが少なくなるシステムや、ポートタイムの学生の受け入れ、夜間クラスの開講など、既に大学を卒業した人々の学習意欲に応えるための組織的な対応がなされている。このことは、大学院を中心とした大学教育の未来形において、「宗教学」教育の需要を拡大するために不可欠な要素だといえるだろう。年齢や専攻にかかわらず、大学院の門戸を広げるためには、ただ受け入れるだけではなく、単位や学位取得の便宜をはかり、学生のニーズに組織的な対応をする必要がある。

ここでは、こうした北米の大学院システムの特色を、個人的な留学経験にもとづいて、現地の学生にとっては「あたり前」のことでありながら自分自身がギャップを感じた事例を紹介し、日米の大学間の差異を考えて行く。こうした事例は、アメリカへの留学経験者にとっては、ごく「あたり前」のことだろう。しかし、この「あたり前」と感じている部分にこそ、日米の大学間の根本的な差異があるのではなからうか。

しかしながら、「あたり前」であるほど慣習化した制度を、ことなる社会的・文化的コンテキストに適用することは容易ではない。単純にアメリカの事例を紹介し、日本の大学への適用を訴えるのではなく、そのプラス面とマイナス面の双方を視野に入れながら、今後の日本の大学における「宗教学」教育にとって、アメリカの事例がもつ意味を考えたい。

日常生活から「宗教」を発見する

榎尾直樹

インタラクティブ・ラーニング

学説史を教え、宗教現象の諸相を教え、たまにビデオをみせて感想を書かせる。宗教学や宗教社会学など、宗教(性)の科学の授業は、おおかたこんな感じで進められてきたんじゃないだろうか。ほくも初期のころはそんな感じで授業をやっていた。宗教的なものに関心のある学生ばかりなら、それでいい。東大で授業をやるんだったら、それでもいい。でも、じつさいはそんな授業をやっていたんでは学生にまったく自分の本当に教えたいと思っていることは伝わらないのだ。

ただ、注意しなければならないのは、このことは別に宗教学関連の授業に限ったことじゃなくて、すべての教育(学習場面)にあてはまる。宗教学はときに斯学を特権化しようとするが、こと授業においてはそんなことはできない。だから、一般化して話そう。

冒頭で触れたような講義型の授業スタイルは、教師が学生が知識やできあがった考え方を供給する知のパッキング・モデルが教育であるという教育観を前提としている。これはまた学生が、何にも知らない無知なエンド・ユーザー、消費者であるという、あまりにも学生を馬鹿にした観念を前提としている。教師から学生へと一方的に権威付けられていると考えられている

知識を与えるだけである。

でも、学生の立場からしても、教師の立場からしても、授業というのは、お互いがある場面で出会ったことに敬意を表しながら、いっしょに学びあつていく共同性構築の場ではないか。それにウエーバーがいつ何を言ったかとか、デュルケムがどうしたとかいうことは学者にでもならなければ、学生の人生にはまったく関係がない。そんなことはすぐにはわかるので、学説史を聞かされる学生のほとんどにとつて授業はとてつもらないものになる。

ウエーバーやデュルケムを学ぶのではなく、ウエーバーやデュルケムで学ぶこと、宗教(性)を学ぶのではなく、宗教(性)で学ぶということが大事だ。関係があるのはむしろ、ウエーバーやデュルケムがなぜ考えたかということと考えた方法、そこから導き出された見解である。そして、授業では、知識、情報の一方向的な伝達ではうまく伝わらないので、双方向的な創発によつて学生自らが仲間とどう具体的に学んでいくかということが大切になつてくる。そのような方向で、学び、ラーニングの場をどうデザインするかが課題なのだ。繰り返して言うが、上からの知識伝達的講義型の授業では学生は主体的に何かを発見するチャンスはほとんどない。インタラクティブな座談会型の授業でこそ、学生は何かを発見できる。

ほくはこうした認識から(もちろん授業をやつて毎年バージョンアップしていくなかで少しずつわかかってきたことだが)、講義型の授業を一切止め、課題をみんなで議論し、授業の現場で教師と学生とがキャッチボールをするインタラクティブなラ

ーニングの場をデザインすることを始めた(ただ、当然のことなのかもしれないけど、面白いことに、ほくの《宗教社会》研究の過程で、入信過程論を教育Ⅱ学習論として考え始めたのと、自分の授業のスタイルの転換は軌を一にしている)。

そこで、ここでは、宗教学関連の授業を題材として、そうしたインタラクティブな授業をほくがどのように展開しているか、その一部を示して、この実験課題についての議論を皆さんとシェアしたいと願う。ただ、一言申し上げておきたいことは、この報告では、ほくは授業でこんなんやつてますと口で説明するんじゃないくて、じつさいこの場で授業を行つてみたいと思つているということです(時間の関係で十分にはできないと思ひますが)。なぜこうしたパフォーマンスタイプなことをするかというと、インタラクティブな授業は文字通りライブであり、教師のパーソナリティ、キャラクターといっしょにやる学生のために大きく依存しているので、簡単にマニュアル化できないからである。授業を支える、TAとかLAの存在とかハードなメディア環境を別にして、インタラクティブな授業は教師ひとりひとり自分が自分のことや学生のことを考えて独自に行つていっただらいい。学ぶことができるのは、インタラクティブな授業のスピリットであり、使われる小道具でしかない。授業の工夫は無限に広がっているのである。

現代社会を理解するために

——一般教育から大学院までの宗教社会学——

櫻 井 義 秀

一 問題意識

(1) 「宗教学」「宗教○○学」担当ではないものの「宗教社会学」私は学部で宗教学、大学院で社会学を学び、宗教社会学を研究分野にしている社会学の教員である。「宗教学」「宗教○○学」という科目は未だ担当したことがないし、今後も担当することはないと思われる。しかし、できるだけ自分の問題関心、研究成果である宗教社会学の内容を授業科目に盛り込みたいと考えてきた。私のような立場で、どのようにして一般の授業科目において、自分の専門を生かした授業展開ができるのか、その一例を示すというのが、私に割り当てられた役割であろうと考えている。

(2) 「宗教社会学」を教育・研究する困難と留意点

現在、「宗教社会学」を研究し、教育するということは、それが一般の人々にとって自明の価値を持たない以上、特段の説明をして、研究・教育に周囲の理解を得なければならぬだろう。実用性の問題はおいても、中等教育・高等教育等の公教育の場で、宗教に関する内容を教育する際、生徒や学生に特定の価値観を強要しないことはもちろん、誤解を生まないよう配慮が必要である。

二 筆者の授業科目構成

授業のノルマは、全学部対象の一般教育科目、学部授業（社会システム科学概論、社会学研究法、社会構造論、社会変動論、応用社会学）のローテーションに、学部・大学院の各自のゼミであり、この中で、自身の裁量がきく一般教育科目、学部・大学院の演習科目に、宗教社会学の授業内容を盛り込むことになる。シラバス内容の説明は、特別部会の要旨集に記載したが、紙幅の関係上、それらは全て省略する。要旨集を参照いただきたい。

三 評価と課題

(1) 一般教育科目における「カルト問題」講義の効能

大学生として必須の学問的教養というより、学生指導、厚生の一環として極めて現実的な効果を期待される先生方に評価してもらっている現状がある。自己啓発セミナーやカルト視される教団の勧誘が野放しでなされるキャンパスにおいて、学生相談室やクラス担任がこの種の問題に関わる機会が増えてきており、学生委員会や相談室との連絡も多い。

(2) 社会学的・批判的思考を身につけるための「宗教社会学」

学部教育では、カルト問題という社会現象、事件を通して、「社会問題の構成」「社会調査の諸問題」等、考えるきっかけを作ることができる。また、教団視察や民俗調査に学生を同行することで、常識や社会の自明性の外部に出るいい経験を与えることが出来る。もちろん、対象教団、習俗の選択、調査の関係には十分な配慮が望まれ、注意を要する。

(3) 社会学の中の「宗教社会学」

私の場合、教育・研究の場において「宗教研究」がしめる割合は三分の一だろう。それ以上は禁欲している。社会学の教育・研究という全体とのバランスが必要だろう。

宗教学や宗教社会学を専攻する若い大学院生や若手研究者は、専門分野を深く追求した研究を心がけておられると思う。

しかし、教育の場に立てば、カリキュラム的要請をはじめ、大学の諸事情により、様々な科目を担当し、様々な教務・厚生補導を担当することになると思われる。研究と教育が引き裂かれる局面も出てこよう。研究テーマも担当科目に沿ったものになる。そのへんを柔軟に調整し、深い専門的研究を包みこむ教育用の広範な分野・領域への知識も同時に蓄え、多様な学生に対応して欲しいと考えている。

理系大学における新しい宗教学講義の試み

——「環境宗教学」——

岡田 真美子

・ どのところで講義を担当しているのか？

姫路工大は工学部、理学部、環境人間学部からなっている。

一年生（八〇〇人）のみ三学部合同総合教育を受け、二年次以降三つのキャンパスに分かれて専門教育を受けている。平成一六年（二〇〇四年）四月から本学は他の二つの県立大と統合さ

れて兵庫県立大学となる。統合後も以下に述べる担当講義はそのままの形で存続することが決まっている。

・ どのような講義を行っているのか

私は現在環境人間学部の文化環境学大講座に属し、担当している宗教学関連の科目は、総合教育（旧教養理工学部対象）では「科学と宗教」、二年生の専門基礎では「環境宗教学フィールドワーク」、および専門科目では「環境宗教学Ⅰ」「ライフスタイルの転換をめざして」（環境倫理とリンク）、Ⅱ「成熟社会の宗教感性学」（生命倫理とリンク）である。加えて二〇〇二年四月発足の環境人間学研究科では一〇月から「環境宗教学特論」が始まる。これらはいずれもオリジナルのシラバス（配布資料参照）を書き、自分なりにさまざまに新しい工夫を盛り込んだものである。ここでは、これらの新しい宗教学科目のうち学部講義科目である「環境宗教学」と「科学と宗教」についての実験的な試みを報告し、あわせてそれらのもつ教育目的、社会的ニーズについての考察を行う。

・ どのような工夫をしてきたか

- ① 第1講プロログと第13講エピログはワークショップをする
- ② 成績評価は試験でもレポートでもなく、担当講義録のHPフイル作成による
- ③ この講義録HPに手を入れてWebに公開する（以上環境宗教学）
- ④ ポイント穴埋め式レジュメを配布「最終ページは(a)今まで考えたことが無かったこと/初めて知ったこと、(b)インパクト

を受けたこと、(c)更に深く知りたいこと、(d)感想その他を書かせて提出させ、返して貯めさせる。一三回目のワークシヨップでつかう」

①第1講は自ら宗教とは何かを問うため、第13講は半年の仕事に対する評価を行うため ②はネットの情報のカット&ペーストしたレポートを作ることからネットに自ら情報発信することへの転換を練習する ①②グループで仕事をするることによって合意形成・参画と協働を学ぶ。③比重を増しつつあるWdDを有効に利用する。

・学生のニーズは？

工大の学生は、宗教に関する学問の歴史や、宗教教義の系統的な学習より、宗教が関係する社会的現象およびその根底的な知識について知りたいという傾向がある。

・社会のニーズは？

伝統的思維を踏まえた環境学、ライフスタイル転換へのヒント、成熟社会の生き方に対するアドヴァイス(生涯教育)など、宗教学が社会に発信できることは多い。

・悩み・問題点は？

自分が学んだ研究方法論が使えない、自分の所属学会で発表させられないなどの悩みがある。その対策として、新しい研究発表の場を開拓するため、学融合型学会へ参加している。将来宗教学会で学生を発表させられるようになることが夢である。

討議記録(要約)

藤原 聖子

岡田正彦氏、コベル氏が紹介した米国大学院・学部の教育システムに関しては、T A制とシラバス・プロジェクトは日本において有効か否かについて意見交換があった。T A制を導入している京大のベツカー氏からは、給料が少なく、人数もごく少数であること、通年授業がな多いことにより制度が機能していない現状が報告された。American Academy of Religion が主催するシラバス・プロジェクトは、会員がシラバスを公開し改善し合うもので、現在ウェブ上で約三〇〇のシラバスを見ることができ、シラバスはティーチング・モデル作成の基礎となるものであり、また、就職・昇進の際には論文と同じくらいセルフ・アピールの手段となる。これについては、吉田氏(同志社大)からは、このプロジェクトで推進されている教授法は広く支持されているかについて確認があり、また田中氏(京大)からは、シラバスよりリーディング・リストの作成が難しいという意見があった。米国の半数の大学で宗教学入門の授業が必修であるという報告を受けて、久保田氏(チュービンゲン大)と田辺氏(プール大)から大学における神学と宗教学の区別について質問があった。高田氏(龍谷大)からは、学問上は分かれるにしても、日本の大学では両者を分けず広く宗教を教えることが社会からは望まれているという意見があった。

樫尾氏の実演による授業紹介については、まず題材が偏っていないかという点が問題になった（現代の日常生活における宗教性」というテーマの内容が、ニューエイジの靈性、シャーマニズムに集中していたためである）。既成教団、盆・墓参りは入らないのかというベツカー氏（京大）からの質問については、学生が関心を持っていないからというのが樫尾氏の理由であった。高田氏（龍谷大）は、「神社・寺が宗教的だ」という学生は変わっている」という樫尾氏の発言について、樫尾氏の宗教観の方が特異である可能性、またそのような教員の宗教観が学生に対してメタメッセージとなり、学生の自発的な発見を損ねる危険性を指摘した。これについて樫尾氏は、教員の宗教観もある前提に立った特異なものであることは当然であり、だからこそ学生側の宗教観とインタラクションが生まれるのだと説明した。次にライブ感を出すという樫尾氏の授業スタイルについて、井上氏（國學院大）から、教員のパーソナリティ・個性の問題と、双方向性という方法の問題を分ける必要があるという指摘があった。静かに語りつつも実存をかける教員もありうるのではないかという疑問であった。樫尾氏は、教員の個性はそれぞれでよいが、学生に学んだことを観念レベルではなく実感として理解し身につけてもらうにはスピリットが重要と返答した。

櫻井氏に対しては伊藤雅之氏（愛知学院大）と久保田氏（チュービンゲン大）から、カルト対策に対する社会からの要請と教壇禁欲の関係について質問があった。櫻井氏は、カルト対策と自分の研究（宗教社会学）を切り離すことよって対応して

いると返答した。社会学の教員としてはカルト問題について情報（ニュースでとりあげられた教団についてはなぜ問題になっているのか、被害者が訴訟を起こした団体については訴訟の内容等）を学生に提供するまでを役目とし、カウンセリング等は専門家に委ねている、この域を越えるとは良い意味での宗教社会学には致命傷となることだった。

岡田真美子氏はパワーポイントを使って授業を紹介した。先行する発表者からは、安易に機械に頼ってプレゼンテーションの技術を向上させようとする最近のFDの風潮について疑問が出ていた。しかし、岡田氏の手慣れた発表を実際に見ると、敢えて反論する者は出なかった。岡田氏からはさらに、宗教学会員でテイーミング・データバンクを共有してはどうかという提言があった。

大学教育としての宗教学 第二部

司会 藤原聖子・深澤英隆
コメントータ 井上順孝

《調査報告》日米教育制度における 宗教学の現状

山 梨 有 希 子

本発表は、大正大学「大学教育としての宗教学」調査チームによる調査の報告である。

「今、日本の大学で宗教学の授業や講座はどんなになっているか」、この動機にもとづき、全国から寄せられた三十三大学のシラバスをもとに「大学教育としての宗教学」を調査した。

この調査の目的は次の二点にある。①「減少か、変容か」。学科統廃合により、宗教学の講座が減少していると言われているが、その実態ははたしてどうなのか。本当に減少しているのか、それとも形を変えて、つまりこれまでの「宗教学」とは異なった形で存続しているのかを明らかにするための基礎データをだすこと。そして二つ目が、「宗教学の授業は学生に何を提供しているのか」その実態を授業内容から分析してみることに。それにより、宗教学の生き残りの鍵がみつかるのではないだろうか。

発表では、調査分析からみえてきた「大学教育としての宗教

学」の実態を要点をかいつまんで紹介したが、ここではそれは割愛し、結論のみ指摘しておくこととする。（詳しい調査内容は「大学教育としての宗教学 第二部 資料集」という形でお配りした）。

まず、「減少か、変容か」にたいする答えとしては、地方・小規模あるいは公立では減っているということがいえる。授業としては専攻外、つまり他専攻での宗教関連授業が急増しているが、宗教学の中での授業もふえており、比率はさほどかわっていないようである。しかし、これは大学の授業そのものが増えているのであり、宗教学が増えているのではないという可能性もある。また、宗教系ではない大学では、専門課程の授業も教員も減り気味であることがわかった。神学・教学系は増えているが、私立の非宗教系大学ではないところで、宗教学の専門課程の授業が減っている。

つぎに「宗教学の授業は学生に何を提供しているか」。実際に行われている授業は、日本研究的なもの、つまり「自分の文化的伝統を知る」学としての宗教学が多い。この理由としては、学生が入りやすい身近な題材を取り上げるとそうなるということがいえるだろう。また、アメリカでの調査と比較してみると、北米で根強い聖書入門やキリスト教の授業にあたるのが、日本では、「日本研究としての宗教学」そしてそれに重なるような仏教入門の授業」なのだといえるのかもしれない。

今回の調査では、資料不足からあいまいな結果しかだせなかったものもある。今後の課題は多々あるが、今回の調査は国立大学の独法化の前に行われたものであること、前年度に行われ

たアメリカ宗教学会の同様の調査と比較できることなどの点で、非常に時期にかなったものであったといえるであろう。

米国における宗教学の正当化の言説

——ハートの近著をめぐって——

島田勝巳

本発表の目的は、アメリカ合衆国（以下アメリカと略称）の大学における宗教学教育の正当化の問題に対する近年の教会史的なアプローチを、とりわけ D. G. Hart の近著 *The University Gets Religion: Religious Studies in American Higher Education* (Baltimore: The Johns Hopkins U. P., 1999) を中心に検討することを通して、今日のアメリカの大学教育における宗教学の正当化の可能性を探ることにある。

この書の議論における問題点の一つとして指摘できるのは、ハートがそこで宗教学 (religious studies) という語を、プロテスタント主流派が主導する宗教研究 (主に聖書学、神学、教会史) とほぼ同義の語として用いているという点である。すなわち、ハートの議論では、いわゆる *Religionswissenschaft* の流れを汲む宗教学の歴史的意義がほとんど看過されている。プロテスタントの宗教研究の正当化の言説に注目するハートの議論においては、それとは一線を画す大陸移入の宗教学のインパクトを十分に考慮するような視点は、どうしても乏しいものと

ならざるを得ない。だが、一九六四年の AAR の創設と、それ以降のアメリカの大学における宗教学部及び宗教学講座の急速な増加という事実から判断すれば、その時期以降にある程度活況を呈した宗教学研究が、それ以前のプロテスタント的宗教研究とは異なった立場からのものだったのではないかという推測を立てることは、決して不当とは言えないであろう。

ハートの議論のもう一つの問題点として指摘できるのは、宗教学及び宗教学教育を大学から排除することを提言するハートの立場が、本書の中心をなす彼の歴史的議論の帰結として直接的に導き出されてくるものではなく、むしろその最後の数ページの中で、まったく異なった議論の中から導き出されているという点である。例えばハートはそこで、George M. Marsden が自らの宗教学教育再導入論の論拠の一つとしている文化多元主義を取り上げ、それをけん制する。文化多元主義を論拠とするマースデンらの議論とは、マルキシズムやフェミニズムといった特定のイデオロギーが大学教育の中で受け入れられるならば、特定の宗教的視点がそこから排除されなければならない理由はないとする議論である。だがハートにとつて、この議論は必ずしも、宗教が今日の大学の学問的基準に見合うものであることを証明するものではない。しかし、ハートが自らの歴史的議論の中で描き出したのは、大学における学問的基準、とりわけ人文科学のそれが、決して時代を貫く一枚岩のようなものではなく、むしろ時代ごとの思想的、政治的、経済的環境などによって変化し得るものだということ事実であったはずである。つまり、ハートの歴史的議論から導出可能なのは、文化

多元主義という契機でさえ、それに対する社会的関心が特別に高まることがあるとすれば、それを宗教学の正当化の論拠として用いることは決して不可能ではないという議論である。

従って、昨年の同時多発テロ以降のイスラームをめぐる状況などを考えれば、宗派的利害を前面に押し出すことのない、世界及びアメリカ国内における宗教の多様性により敏感な宗教研究こそが、今日のアメリカの大学教育においてその正当性を主張し得る立場となるであろう。そして、こうした宗教研究の可能性を、とりわけ六〇年代後半以降アメリカの大学教育の中に浸透してきた、近代宗教学の流れを汲む立場の中に見出すことは不可能ではない。プロテスタント的宗教研究に対する「オルタナティブ」として浸透したその歴史的意義に注目することによって、それを今日のアメリカにおける文化多元主義の深化にとって有益な知を提供し得る学問として、積極的に再評価する道が拓けてくるはずである。

ドイツ社会における

「宗教学」の社会的貢献の可能性

久保田 浩

まず、ドイツに於ける「宗教学」の中で「狭義の宗教学」と特徴付けられ得る立場の自己理解を概観する。この立場は規範的な目的設定を峻拒し、社会的、歴史的、文化的に客体化され

たもののみを研究対象として認め、研究対象及び研究主体を規定している社会・文化・宗教的諸前提から距離を保とうと努める。こうした立場から、対象を形式的に受け入れ、それを許容し、同様に対象化された自己の立脚点と関連づけて分析するという視角が得られるとされる。しかし、こうした「狭義の宗教学」は、アカデミズムの世界では神学による批判の標的となっており、一般社会に於いて「宗教学」として認識され、かつ評価されているものは、寧ろ「実践神学的」或いは「宗教の神学」的宗教学である。

「狭義の宗教学」が持ち得る社会的意義を考察する場合に重要となるのは、社会の文化的多元化等を巡る現在の社会状況、換言すれば、神学的に規定されてきた宗教観が再考を余儀なくされているという状況である。従って、キリスト教的モデルに基づいた「宗教」観や「宗教間対話」図式から離れ、「宗教」なるものの社会的、文化的、政治的表出のあり方を社会に向けて提示することを「宗教学」の社会的役割の一つと看做すことも出来よう。又、文化的他者との出会いを契機とした自己の内的価値の相対化を教育目標に掲げるという方途も存在し得る。更に、宗教の意味賦与の選択肢の多様化に対応し得る「能力」の獲得を目指すことに「宗教学」の教育的価値を見い出そうとすることも可能であろう。

以下「宗教学」の社会貢献の具体例(ブランデンブルク州に於ける文教政策への宗教学の関与)を考察する。当該の州で新たに導入された初・中等教育に於ける「生活科」は、将来社会人となる児童生徒の責任ある自己決断を支援し、多様な価値

観、世界観、宗教観の選択肢が存在する社会の中で生きていく為の指針を与えることを目標としている。それに対応して、「生活科」形成への宗教学の貢献は、宗教史的な基本的知識の提供に留まらず、文化的・宗教的他者との対話へと開かれた姿勢、及び他者との対話を可能にする為のスタンスの提示に求められている。しかし、ここで主張されている「対話」の為のスタンスとは、所謂「宗教」間「対話」ではなく、自己の価値の相対化を通して、同様に相対化された他者の価値に向き合うという「能力」である。一方、ポツダム大学に設置された生活科教職課程は、ある特定の知識体系を習得することではなく、こうした「能力」を育成する為の教育的技能の獲得が主眼とされており、認知的（コグニティブ）或いは発見的な性格を持つ課程であると理解されている。故に、関連学問分野は宗教学には留まらず、学際的プログラム、更には既成の学問分野の枠組みを越えた次元での新たな学問性理解に基づく transdisciplinary なプログラムの形成が目指されている。「宗教学」はこうした新たな学問性の確立へ向けて、不可欠かつ指導的な役割を自らに意識的に課している。

この事例から、社会貢献を目指す「宗教学」が抱えている問題の一部が明らかになる。第一に、社会的還元を念頭に置いた transdisciplinary な学問性を構築しようとするならば、既存の宗教学が持ち得る学問論的・実践論的意義が根本的に問われる必要がある。第二に、教育目標として設定されている「対話能力」とは具体的に如何なるものであり、如何に「伝達」されるべきなのか、という問いが更に追求されなければならぬ

い。第三に、神学と宗教学との対立図式は絶対化されるべきではない。第四に、規範性を可能な限り排除しようとする学問が、ある一定のイデオロギーに基づく文教政策に積極的に関与するという事態がもたらす諸問題に対する反省が要求される。これら何れの問題を考える際にも、学問「宗教学」の自己理解を巡る問いから免れることは出来ない。

大学教育における宗教学のゆくえ

——宗教学テキスト事情の考察から——

笹尾典代

本発表では、日本の宗教学教育における昨今のテキスト事情の考察を端緒とし、そこに反映される今日の日本の宗教学の学問上、教育上の危機的実態と問題を探ることで、日本の「大学教育としての宗教学」の今後を、特にその社会的・教育的意義から検討すべく予備的考察を行う。

まず、今回大正大学「大学教育としての宗教学」調査チームが行った国内の宗教(学)関連授業における指定テキスト・参考書に関する調査の集計データを分析し、(1)平成四年度、平成一四年度ともに学部の宗教関連科目におけるテキスト・参考書の指定率が低い、(2)指定テキスト中、宗教学会員の著作の指定率が極めて低く、宗教(学)関連の授業において指定されるテキストの半数以上が非宗教学会員(他分野の研究者)の著作であ

る、(3)平成四年度、平成一四年度ともに「TOP20」にランクされている指定テキスト・参考書の個々の指定件数が極めて少なく、今日の宗教学教育の現場においては宗教学のテキスト(入門書)の決定版がない、といった国内の大学における宗教学(学)関連授業における今日のテキスト事情から、日本の宗教学における学問上、教育上の自明性・アイデンティティーの欠如とその後退の実態を明らかにする。宗教(学)関連科目におけるテキスト・参考文献指定率の低さは、宗教学(宗教学研究)という学問自体の本来の学際性、その主題とアプローチの多様性から容易に予測された調査結果ともいえるが、このデータは、教典や宗教書など第一次資料をテキストに指定するケースも考慮すると、そもそも宗教学・宗教学研究における「テキスト」とは何か、宗教学教育に入門・概説書、教科書的なテキストがはたして必要か、文化横断的で多方法的な学際性を特徴とする宗教学にそもそも概説書や教科書としてのテキストなど可能なのか、といった宗教学教育の理念と実践に関わる根本的な問題を提起するものである。またこの十年の間の(他学科・他専攻・他分野での)宗教関連科目の急増傾向は、今日のポストモダン・多文化主義の状況における宗教学研究のディシプリンなき学際性の繁栄と、その背後での宗教学におけるその学問性への自己理解の多様化、その学的自律性の決定的な喪失を示しているといえる。

この今日のポストモダン・多文化主義状況における学際性は、単に多方法的という旧来の意味での学際性(inter-disciplinaryあるいはmultidisciplinary)ではなく、各学問分

野的方法論的特質や独自性、区別がすべて失われるところに成立する新たな学際性(transdisciplinary)であり、それは一九七〇年代後半以降、宗教学をふくめ人文社会科学全体が経験してきた、いわゆるポストモダン・ポストコロナアル批判と呼ばれる近代(西欧)の知と学の体系そのものを根底から解体せんとする一連の思想的運動によって引き起こされたパラダイム・シフトに運動して形成された新しい学問状況である。こうした学的状況下で、とくに宗教学を一個の自立した学問分野としてその独自性を強調してきた宗教現象学を中心とする宗教学研究が受けた影響が決定的であったことはいうまでもないが、しかし一方で、とくに元来自らの学的自律性を問うことの必要があまり意識されることなく成立・展開してきた日本の宗教学(宗教学研究)は、自らの本来の学際性を豪語して、多様な様相をもつ「宗教」という対象を理解するためのその方法を他の伝統的な隣接諸学にそれぞれ委譲してこと足れりとしてきた傾向があっただけに、その危機意識も極めて希薄なままに、新たなポストモダン・多文化の形勢過程においてはもともと抵抗なく取り込まれ、解消されうる体質を持っていた。つまり、今日の宗教学の後退、他学科・他専攻への分解・吸収という事態は、日本の宗教学の辿るべき必然的な帰結ともいえる。しかしこうした危機的状況は同時に、旧来の閉鎖的なディシプリン体制のもとでは自己の学的自律性を欠いてきた宗教学が、transdisciplinaryな本来の「人間学」の一環としての新たな自己理解とそのアイデンティティーを獲得し、今後の大学における新たな「教養教育」のあり方を、自らのその transdisci-

primaryな「人間存在の全体性への統合的視座」から積極的に提唱していく指導的役割を担う好機ともいえよう。

宗教学は何のために——南山大学と

南山宗教学文化研究所を事例として——

渡辺 学

宗教学は何のために大学で教えられるのか。この問いに答えることは容易ではない。おそらく、その教育の背後には、信教の自由の擁護、多様な文化的伝統の尊重、人類の相互理解、あるいは「新しいヒューマニズム」(エリアーデ)などの理念が横たわっているにちがいない。

実際にどのような枠組で宗教学が教えられてきたかといえれば、伝統的にみて、大学の学部や学科の枠組から言えば、宗教学は、神学部の一専攻として位置づけられてきた経緯がある。現在でも、欧米の私立大学の多くでは同様であることが指摘できる。

私は、本発表において、日本を代表するカトリック大学の一つであり、私が教育と研究に携わっている南山大学と南山宗教学文化研究所の事例を取り上げて、どのような神学的な動機づけが宗教学教育の背景にあるかについて具体的に報告することにした。

南山大学は、十九世紀末に創立された男子修道会、神言会に

よって一九四九年に創立された。南山大学のモットーは、「人間の尊厳のために *hominis dignitati*」である。つまり、その基本にあるのはキリスト教ヒューマニズムである。

南山大学の大きな特徴は、キリスト教大学でありながら、創立の段階では、キリスト教科目を必修とせず、哲学だけでなく宗教学をも必修にしていたことである。とりわけ後者はⅠからⅣ(各二単位)まで必修ないし必修選択であり、合計八単位履修することが求められた。「この宗教学Ⅰ・Ⅱにおいて、人生観の根本問題、すなわち宗教の意義、必要性、文化要素としての宗教、神の存在や精神、天啓の事実と証拠、キリスト教の歴史、キリスト教的社會観などについて教えた。三・四年生にはキリスト教講座を選択必修(三年生二単位、四年生二単位)とし、哲学・文学・語学などに関連した宗教学ならびにキリスト教概論、聖書研究などを教授した」(『南山大学五十年史』)。ここでは、宗教学は「人間の尊厳」、今日的な言い回しを使うならば、霊性を含むような人間性を学生に肯定的に理解させるために教えられているのである。そして、宗教的世界観、とりわけキリスト教の入門といった意義が与えられていたことがわかる。要するに、宗教学はキリスト教信仰のための導入として位置づけられていた。

その後、一九七一年から二十四年間、宗教学はキリスト教概説とキリスト教思想に取って代わられたが、一九九五年からふたたび、キリスト教概説に代わって宗教学概論が必修となった。また、二〇〇〇年からは宗教学論が必修となり、より宗教学に近い教育内容が施されるようになった。

このように、南山大学は、宗教学の教育に関してユニークな立場をとってきたと言える。一九四九年の建学以来、一時期を除いて、宗教学、宗教概論、宗教論は全学生の必修であったし、現在も必修なのである。それには、キリスト教を深く理解するための予備的教育という性格が強かったが、二〇〇〇年の大学改革以降は、諸宗教とそれらに対する見方を教育するという宗教学的な性格を深めている。

また、一九七四年以降、宗教学の高度な教育と研究は、南山宗文化研究所が担ってきた。これは、第二バチカン公会議の他宗教に開かれたカトリック教会の態度を代表する研究機関であり、キリスト教と他宗教の対話を促進するとともに、さまざまな研究書を発行してきたことが指摘できる。南山宗文化研究所が志向しているのは、研究者の共同体を形成するとともに、日本国内に留まらず、世界に向けて情報を発信し、研究者のみならず、一般社会の宗教理解を深めることである。

このようにして、南山大学は宗教学を必修とし、他方で、南山宗文化研究所は、宗教学教育や宗教研究を諸宗教対話や異文化間コミュニケーションのために生かしているのである。

総括

深澤英隆

部会を終えて気がついたことを、いくつか記してみたい。宗教学と大学という、いずれも矛盾と困難を抱えた制度に関わる企画だけに、まずは問いの性格や構造を整理する必要があるだろう。

① 授業形態、授業技法の改善の問題

② 高等教育における宗教学教育の正当化の問題

③ 学としての宗教学の正当化の問題

仮に問題領域をこのようにごくシンプルに分けてみると、部会第一部で問題となったのは、まずは①の点である。しかしこれは②の問題と無関係ではない。授業の改善が必要なものは、もちろん宗教学教育だけには限らないが、②の点が他学科と比べより自明でないだけに、授業を工夫して、学生を引き留め、講座を維持する努力が必要だということであろう。また宗教学的知の提供の仕方の改善の必要性は、宗教学的知の秩序や内容そのものの改変の必要性(③の問題)ともどこかでつながっている。

②の点は、①と関わりながら、また独立した論議の次元を形づくっている。具体的には、個々の発表にもあったように、ヒューマニズムや人格の陶冶、あるいは他者認識や文化的多元性の理解への貢献、さらにはそのための能力の形成等々の理念的

正当化が考えられる。場合によっては、カルトや「盲信」への批判力の育成なども、正当化に援用されよう。またこうした理念的な問題とは別に、より具体的な社会貢献や、専門職育成との結びつきなどが正当化根拠とされることも考えられる。

③は、教育科目としての宗教学の正当化とは直接関係ないとの見方もできるが、神学や教学との関連や差違を根拠づけることが必要となるならば、この論証次元が、何らかの形で問題となる。また教育のみならず研究部門としての存続が問題になるとすれば、宗教関連諸学のみならず、他のあらゆるディシプリンに対し、③の理論的正当化が陰に陽に必要ともなる。また②の考察が深まれば、逆に③の次元にも再考を促さずにはおかないだろう。いずれにせよ、古典的な③の議論が、②や①を自動的に決定するという状況は雲散霧消した。

以上の三つの問題領域各々のありかた、また三領域の相互関連のありかたは、それぞれ「大学」と、「国」とにまちまちであり、さらに問題をどう知覚しているかということにも、大きな個人差がある。そもそも宗教学という語の理解も、一様ではない。部会において必ずしも議論がかみあわなかったのも、こうしたことに原因の一端があろう。ただ諸立場や直面している実状のあいだに通約の余地は十分にあるはずであり、こうした差違と共通性を確認しつつ、現実のただなから考えてゆくことが、今後の議論につながってゆくだろう。

ここであらためて浮かび上がって来るのは、やはり近代宗教学の行く末ということである。宗教学は、一方で反省性の渦にまきこまれ、宗教概念をはじめとする自らの基本的概念や思

考枠組みを再点検しなければならぬ状況に追い込まれながら、他方では社会的・教育的啓蒙において客観主義的な自然的態度の宗教学を講じ、また臆することなく宗教学の文化意義や政策論的意義を強調することを迫られている。これはひとつのジレンマである。

さらに、何らかの理念的正当化や社会貢献が宗教学に求められるとき、狭義の宗教学は、経験性／規範性に関する従来の考えかたの修正を迫られている。その場合、デコンストラクションによる二分法克服や再編成ならいざ知らず、社会貢献の名の下に性急に規範判断を下したり、特定の、それ自身が脱構築の余地があるようなイデオロギーの理念や文化政策にまきこまれ、あるいはパフォーマティブな有効性という基準に屈してしまう可能性に対し、歴史的に獲得され、更新されてもきた価値中立性の原則をそう簡単に放棄していいのか、との考え方もある。いずれにせよしかし、一九世紀以来の宗教をめぐる言説体制が決定的に動揺しつつあることは明らかであって、そのあとの宗教をめぐる言説・実践の可能性とモラルとはどのようなものなのか、ここでも問われているのだろう。

発表に対して

井上順孝

発題ではそれぞれの視点からの問題提起があった。貴重なデータやこれまでの事情についての紹介もあり、現状を認識する上で参考になる点が多々あった。しかしながら、今、なぜこのようなテーマで議論しなければならないか、というもつとも基本的なところで、明確な了解が成り立っていないなかつたように思われる。

宗教学関係の学科等を有する大学についての調査は、現実を直視する上で大変貴重なデータを提供しているが、特定の視点からのものであり、かつ量的にも限られたものであるゆえ、それに基づいての議論は慎重であるべきだろう。だが、発題は限られたデータをあまりに詳細に分析・検討しすぎていて、よりマクロな議論を展開しにくいものとなっている。また宗教学の教科書の現状分析にも、問題が感じられた。実情がおおよそ分かつたという点では、なかなか興味深いものだが、それを分析する視点は、「宗教学会会員の著作」といったそれほど重視すべきでない枠組みが導入されるなど、何のためのデータであるか、かえってわかりづらいものとなった。

アメリカやドイツにおける事例の紹介は参考にはなるが、大学における宗教学、宗教教育をつつむ状況は国によってそれぞれ異なる。宗教と政治、社会に占める宗教の役割が国によって

異なるからである。このことは今注目されたことではない。むしろ大学での宗教研究を考えるとときには、もつともベシツクな問題である。したがって、それぞれの国における展開が今の日本の状況を考える上でどのように参考になるかという考察がなかつたことにより、その発表内容が今回の議論につながりにくくなつたのが残念である。また南山大学における事例の報告は、南山大学の理念は手際よく紹介されているが、ではそれが今の日本全体の状況とどうつながっていくのかという視点が欠如していた。

大学における宗教学のあり方を、このような場で考えるとき、根本的な理念を考えることと、現在における問題を考えることとは、かなり内容が異なってくる。そもそも宗教学は必要なのかとか、宗教学は社会に貢献できるのかという問は、これまで繰り返された議論である。学として出発する時点で問われるものといつてもいい。したがって、「今なぜ」という視点を欠くと、今日の問題と根本的問題とが入り組んで、議論が拡散してしまう。

現代は大学における教育が以前とはかなり異なっている。マルチメディア教育という言葉に代表されるように、新しい技術は、教室の講義に改善をつきつけている。また、宗教学に関わることでは、社会から見る宗教イメージが悪化の傾向にある。とくにオウム真理教事件以後は、宗教をアブナイ、怖いといったマイナスイメージで捉える人が増え、とくに若い世代でそうである。さらに宗教への無知、無理解も進行している。

そうした現状を踏まえた上で、今の大学における宗教学とは

という視点が導入されないと、古典的な議論の繰り返しとあまり変わりはない。もし以前から繰り返されている根本的な事柄について議論しようとするのであったなら、そのための発題者と問題提起が必要であろう。しかし、今回は現代性が強く意識されていたと私は了解していた。その立場からすれば、やはり発題者にその意識が弱かったということを描き得ない。

今回のテーマは広い意味での宗教教育、とくに「知識教育としての宗教教育」とされていることに深く関係するはずである。日本宗教学会でも以前に宗教教育について報告書『宗教教育の理論と実際』を刊行している。また最近では、一九九〇年より国学院大学日本文化研究所のプロジェクトを中心に宗教教育の調査・研究が進められ、すでに成果が公刊され始めている(『宗教教育資料集』『宗教と教育』)。今回の発題者がそれらをどの程度踏まえていたのか不明であるが、すでに蓄積された研究成果を踏まえるという態度はほとんど表に出されていなかった。何が今日の問題かは、すでにどのようなことが繰り返し議論されてきたかを振り返ることなしには適切に把握し得ない。今後同趣旨の企画が設定された場合、こうした点の改善が強く望まれる。

討議記録(要約)

藤原聖子

井上氏の発題者に対するコメントは、宗教学のアイデンティティ等の古くからの議論を蒸し返さずに、この一〇年の変化について集中して議論すべきであるというものだった。すなわち、オウム事件以降の宗教に対する警戒・無関心、情報化・グローバル化による知のありかたの変化(情報の入手において教員より学生が優る状況)が、今、宗教学に対してどのような問題を投げかけているのかを問うべきである。もともと宗教学会は寄せ集めであり、テキストがバラバラになるのも当然である。しかし、今、そのバラバラの状態がいかなる形で問題になるのか、あるいは肯定すべきかを考えよということであった。

新しい情報に教員が追いつかないという状況を教員がまだ十分認識していないという点を井上氏が強調したことに對して、久保田氏は、教育で重要なのは知識の量というより、教員は情報をどう見るか、学生はどう見るかといったさまざまな見方をつき合わせて生まれるものであると述べた。

続いて嶋田氏(名大)からは、パネリストの発表に一貫する問題を、井上氏は十分受け止めていないのではないかという指摘があり、倉松氏(東北学院大)からは大学における宗教学の設置目的を明確に学生に語るならば何と言えよいかという質問があった。これに対しては、久保田氏は伝統的な意での教養

の意義が失墜した現在、宗教学の目的を語ることは難しいと、また島田氏は国や大学によりコンテキストが違うので、一般論として語ることはできないと返答した。これを受けて荒木氏（国士館大）は、世界中の宗教を対象とし、宗教とは何かを問いつけ、情報の解読・視点について責任を持つことにより、宗教は統一性を持つことが必要だと述べ、発題者の基本認識のあり方に疑問を呈した。また、ベッカー氏（京大）は、コンテキストの違いを越えて神学・宗教学に共通する教育的意義は、人生の特別な経験、価値観、生き甲斐に関することを一貫性を持つものとして解釈するところにあると述べた。

中等教育への宗教学者の関与に関する久保田氏の提言に対しては、星川氏（大正大）が、「倫理」の教科書検定の経験をもち、まず行政とタイアップする必要性を説いた。

木村氏（愛知学院大）からは一般学生向けの一般教育としての宗教学の意義を明らかにすることが最も重要ではないかという指摘があり、これに対して中野氏（創価大）からは、今やそれすらも可能ではないという反論があつた。社会も世俗化し、人生観も世界観も多様化しているのに、「宗教」と括り一般教育として宗教学を教えることは本当に必要なのか、根底から問うべきだという意見だつた。これに対し、井上氏は、宗教学は今までと違う形ではあるがなお必要であること、その違う形とは、日本の内部で進行する多文化的状況に合わせた、異文化教育の一環としての宗教学であると述べた。

最後に大正大学調査チームが実施した調査に対する井上氏の批判点と、それに対する調査側の返答を記したい。井上氏は、

イスラム研究や地域研究の中で宗教を扱う授業が増えてきているはずなのに、宗教学の講座の変化のみ調べても、我々の位置を客観的に見ることはならないと述べた。調査では、宗教学科・専攻の外部で出されている、イスラム研究・地域研究の授業データも収集したが、井上氏によれば、それでも対象大学を従来の意での宗教学を学べる大学に限定した以上、データは偏っているとのことだつた。しかし、井上氏の課題に答えるには、国内の全大学・全学部を対象とした全数調査を行わない限り意味のある結果は得られない。調査側としては、対象の絞り方により良い方法があつたのか否かが井上氏より得たい助言であつた。

墓と戒名——変わりゆく死生観

コーディネータ 鷲見定信

司会 鷲見定信・大塚秀見

コメンテータ 中牧弘允

趣旨

鷲見定信

伝統仏教が民衆の生活に定着したのは、中世末期から近世初頭である。それは、死者祭祀、先祖崇拜を管掌することで定着した。以来、伝統仏教は近世末期の仏教批判、明治初頭の廃仏毀釈という未曾有の仏教排除運動を潜り抜けて民衆の生活の中に生きてきた。特に明治民法による家制度の強化は、仏教と先祖供養の結びつきを法的側面から補強するという結果にもなった。

しかし、近代の仏教は東京などの大都市に流入した寺院を離れた人々に有効な救済の手を差し伸べることができなかった。彼らに対して、在家仏教教団の霊友会などがより徹底した先祖供養を強調し、共感を得てきた。だが、それらの現象は、伝統仏教の存在を根底から脅かすものではなかった。それは、在家仏教系新宗教は、死者祭祀を核とする信仰を強調したものの、伝統仏教の既得権となっていた墓・戒名との共存の道を選んだためである。

このように、さまざまな社会的変化に関わらず、基本的には

先祖祭祀、死者祭祀との強固なつながりを数百年に渡って維持してきた伝統仏教であるが、今その基盤を揺るがすような大きな波にさらされている。価値の多様化、伝統的価値の相対的低下、個人化を含む家族のあり方の変容、医療の発達による身体観の変化などにより、日本人の死生観そのものが大きく変化してきている。それゆえ、伝統仏教と一般民衆との関係は大きく変化しようとしている。具体的には今まで伝統仏教が専らにしてきた墓と戒名をめぐる、多くの論議がおこっている。そこには、現代の人々の「死」に対する態度・意識の変容があらわれているのである。

昨年十一月には第三六回歴史博フォーラム「民俗の変容・葬儀と墓の行く方」、本年三月の国際宗教研究所主催「日本人の死生観の行方」では、ともに葬儀を巡る伝統的習俗や観念が近年大きく揺らいでいることが確認されている。

また、東京都「葬儀に関わる費用等調査報告」や各種の調査結果からは伝統仏教が担ってきた墓、戒名、死生観などから解放された「仏教離れ」の実態がつきつぎに明らかにされている。

さらに、伝統仏教自体も「仏教離れ」の現実を感知し、それいかに対応するかに苦慮してきている。例えば全日本仏教会が「戒名」に対する研究班を組み、一般の人々に向けて、戒名の理解を求めするための冊子を作成している。さらに、伝統仏教の一部の寺院や市民グループでは従来の「墓」にとらわれない集合墓、夫婦墓、樹木葬、さらには散骨など新しい墓の提案をしている。

本特別部会では、まず「仏教離れ」の実態を分析し、それをもたらしたる諸背景を考察する。「仏教離れ」に対して、伝統仏教はいかなる対応をしていくのか。それはまた、脱宗教化、非宗教化なのか。墓や戒名に示された象徴性は失われていくのか。それとも再び戒名や墓のみならず死や葬儀に新たな意味付けを与えることができるのだろうか。

また新たな宗教的志向（民俗宗教性）はどのようなものとして生まれてくるのだろうか。民俗宗教世界と融合し独自性を作ってきた日本仏教の新たな方向性は見出されるのだろうか。

近代化と葬儀の移り変わり

——葬の個人化を中心に——

村上 興匡

現在、都市において起こった葬儀の変化が、都市化の広がりによって地方に拡散するという形で全国的な変化が見られる。葬儀の変化を見ると、葬儀に対する考え方（理念）の面と実際の変化の間に二重性が見られる。明治末期から昭和初期にかけて東京都内の葬儀は葬列中心から告別式中心へと大きく変化した。その直接的な原因は「家」（地域共同体や親族の紐帯）の弱体化や就業形態の変化、都市交通の発達など実体的な社会変化に求められるとされる。

理念の面を見るならば、明治三〇年代から葬儀に多大の費用

がかかること、葬儀が見栄に傾いて本来の厳肅さをなくしていることへの批判が見られる。これらは当時盛んであった「風俗改良」の考え方を中心としており、その主張の柱は「葬儀の簡素合理化」と「葬儀の荘厳誠実」の二つにまとめうる。その一つの理想形が、供花放鳥を一切うけず、会葬者が全員徒歩で葬列に従った、明治三四年に行われた福沢諭吉の葬儀であった。風俗改良運動には、西欧文明への劣等感と日清戦争などによる大國意識の高揚の双方が色濃く現れており、日本の文明化の問題と関係する。風俗改良運動は新生活運動という形で全国的に広がってゆく。

明治民法以来、墓地は祭祀財産として規定されたが、これは戸主制度との関係で「家」を通じて国民精神の強化を図る政府の政策に基づくものであった。風俗改良運動の推進者であった板垣退助は、「祖先教」を日本古来の優れた慣習としている。伝統的な仏教習俗の多くは非衛生的で根拠のない迷信として排除されたが、祖先祭祀はそれを免れた。しかしその一方で、明治六年火葬禁止令から七年の朱引内埋葬禁止令、八年の火葬禁止令廃止までの議論に見られるように、墓地については主に都市における衛生の問題として議論された。

日本最初の公園墓地を作り、その後の墓地行政の範となった井下清は、都市における墓地について、都市生活の勤王者の施設であり、鄭重かつ永遠の慰霊の場としなければならぬが、幾十年には必然的に一定割合で家の断絶が起ることから、一定年限の後に合葬し、記録のみ長期間保存するような形態をとるべきと述べている。すでにある程度の家を中心とした墓制

度、祖先祭祀への限界を指摘しているといえよう。

戦後、高度経済成長期に伴う都市部への人口集中により、伝統的な寺院仏教の伝統からは切り離された人達（宗教浮動人口）が多量に発生した。これらの人々は葬儀法事の際の寺院への出費を宗教的サービスの対価と見る傾向が強い。昭和四〇年代以降、地方から出てきた創業者の葬儀が行われるようになり、中小企業でも社葬が行われるようになる。その中で死者の顕彰が広く一般的に行われるようになり、葬儀費用が高騰した。この頃、自己の葬儀を家と切り離して考える社会層が現れ、葬儀批判の論を展開している。平成以降、こうした葬儀を自己の死の表現として考える人々は増えてきていると考えられる。

明治中後期に所謂新仏教運動という形で仏教改革の運動が起されたが、主な問題意識はその教義と道徳の問題に傾斜しており、葬儀については、慣習として誠実莊嚴な儀礼の実施という形で、風俗改良運動を倫理的に補うにとどまるものが多かった。これまでも一般寺院が行う葬儀や法事等は教義と結びついた形で意味づけられることが少なく、そうした議論が行われるようになったのはここ数十年のことといえる。寺院の死や葬儀との関わり方は、従来の檀家組織や祖先祭祀を前提とした「家の宗教」の形が主であり、個人的な死のあり方への対応の遅れが、所謂「仏教不信」の一つの原因となっていると考えられる。

寺院仏教と戒名・墓

小山典勇

戒名とは何か、寺院仏教の現状を様々に分析し、その役割と意義を明らかにしたい。

(1) 葬式で死者に授与される名前、その三条件

① 葬式で導師の引導作法において戒を授与され、仏の世界の一員として生まれかわる名前。

② 檀家の一員として本尊を信仰してきた人に授与される死後の霊的存在ニ仏としての名前。

③ 遺族にとつて故人を仏として供養する霊的存在としての名前。

葬式において住職は導師として引導作法を行い、戒名を授与する宗教的権威、死者は弟子信徒の関係。住職・家族・檀家はブツダの世界にあつて供養を通じて仏縁を育む関係。

(2) 死者・生者の二面性、二つの立場

① 本人にとつては、自分が死んだら、引導を授かり「戒名」をつけてもらつて「成仏する」あるいは「浄土へ往生する」ことを信じ、修養を積んでいる。(菩提寺貢献の第一)

② 家族には、俗名から「戒名」に名前をかえた故人を、死後の住処である墓に葬り、また位牌に名ニ戒名を刻んで家の一室（仏壇）に安置し、礼拝供養し、共に生活する。

(3) 戒名に対する二つの意識

① 戒名の戒が持つ聖性。仏さまとなる手続きとしての引導作法によって実感する。

② 名前がかわることによる再生を確信する。ブツダの名号の尊崇。

(4) 戒名の構造、その一例

□□院○○○居士 位

□□印院号、○印||道号、◎印||戒名 位||不生不滅すな

わち涅槃の境地

一般にいわれる戒名とは院号・道号・戒名・位の総称である。寺院は法号、法名と呼ぶ。

(5) 戒名の構造における道号と戒名の役割と意味

① 道号は生前をたどれる親しみく人柄、趣味、社会的立場など現世を反映。

② 戒名は仏の名としての厳かさくブツダの聖性や悟りの境地の一端を開示。

(6) 戒名と世俗性

道号は現世に関連するから、菩提寺への貢献度や社会的立場が戒名に反映され、戒名の格付け、戒名料と称される金銭的問題が生じることは避けられない。

(7) 戒名の意義

永遠に生きていきたい、現世の苦から解放されたい、この素朴で不可能な願望に日本仏教く寺院仏教が用意した応えは葬式である。特に次の二項は表裏一体として重要である。

① 戒名によって死後の霊的存在として生まれかわり、しかも仏

の世界の一員として救われる身となる。これが戒名の意義である。引導作法の目的でもある。

② 死別を機縁として菩提寺の本尊に帰依礼拝し、死者を供養する意識と実践が不可欠である。死者と生者とが共に生かされているという信仰心が形成されるからであり、菩提寺を持つ意味である。(実践・信仰心を伴わなければ、自分でも戒名?を名づけられる)

Q 戒名に関する疑問や問題はどこから生じるのか。

A 葬儀・寺院の慣例・檀家の意味が親から子へ伝達されなければ疑問や問題が生じる。また近代的知性や人間主義だけでは、折りや聖なる存在が見えないのではない。

Q 戒名は必須か、俗名ではないのか、自分でつけられないのか。

A ブツダ・宗祖の聖性を継承する任職の宗教性が戒名授与の根拠。

新宗教における戒名

—— 霊友会系諸教団を中心に ——

孝 本 頁

新宗教への入信動機は一九六〇年代までの主要な理由は「貧病争」をきっかけにしてであるといわれているように、何らかの現実生活での苦難に遭遇し、その意味付けとその解決方策を

宗教に求め、「生」の全体的回復を目指して参加し、宗教運動の担い手となっていく。ということは既成宗教世界ではそうした課題についての救済の信憑性が揺らいでいる帰結として、新宗教へ向かわせたといえよう。それ故に既成宗教との潜在的緊張関係を孕んでいたといえよう。

徳川幕藩体制においては檀家制度、本末制度などによって寺院はその権勢を保護されていた。また、僧侶は出家者・超世俗者としての身分と位置付けられていた。ところが明治維新新政府は国民の一元的掌握のために、戸籍における記載において、僧侶の位置付けを一つの職分・職業へと変更した。それは僧侶のみが救済力を保持しているということの否定でもある。僧侶のみが救済力を保持していることの証としての、葬祭執行、戒名付与権の社会的正統化の喪失である。こうした状況の中で職分としての僧侶の救済力に疑義が生じた時には、新たな救済の方策の模索が試みられていくであろう。新宗教運動もその側面からも捉えることができよう。ここでは在家宗教運動を展開し、在家の信者が自ら教団独自の戒名を新たにつけ、宗教運動を展開した霊友会について考察することにした。霊友会、およびそれからの分派教団も数多くあり、代表的な新宗教教団であること、さらに、独自の戒名を信者に付与し、それが信仰の中心的意味をもっているからである。

霊友会の戒名の特質は、僧侶から戒名を付与してもらうのではなく、独自の戒名を付与し、供養する方式を打ち出していたことである。「○生院○○徳信士・信女」、いわゆる「生院徳」の戒名付与をおこなった。それは家の系譜連続を機軸とし

た家先祖祭祀ではなく、夫方、妻方、母方をも含む夫婦双方の物故者を先祖として位置付け、それを祭祀することに新たな意味付けを創り出した。さらに、夫婦双方の先祖をまとめて祭祀する「諦生院法道慈善施先祖○○家（夫方）・○○家（妻方）徳起菩提心」と記載する総戒名を編み出した。

その特質は以下のように纏められる。

- (1) 戒名を付与するのは、僧侶ではなく、修行を積んだ在家信者である（修行を積めば全ての信者に戒名を付与することが可能であるという意味で開かれている）。
 - (2) 戒名は「生院徳」とされているように、全てに平等な戒名を付与している（家の継承者という観念はもたなく、全ての物故者が先祖であり、それを供養する）。
 - (3) その意味付けは、僧侶は死者の来世での救済力を失っており、自ら修行・供養によって死者は救済されるという信念に基づいている。
 - (4) 聖俗という垣根を取り崩し、自らが救済の主体として位置付けている。
- その意味は以下のように捉えられるであろう。
- (1) 自ら救済の主体を志向しているように、自立への希求が高まっている。
 - (2) その自立は先祖の苦難（不成仏）と自己・人間の存在性としての利己主義に苦難の根源を求めることにより、都市移動社会において新たな共同性の表出と捉えられる。
 - (3) 外在的要因として、僧侶の職分化によって、僧侶の救済力への信憑性が揺らいでいた。さらに都市移動層、周辺層で

あることから、既存の寺檀関係からも疎外されていた。そこで自ら信仰主体としての希求を高めたといえる。

一九九〇年代の墓の変容とその行方

——脱家現象と代替システム——

井上治代

筆者は、戦後の家族変動が墓に及ぶまでにはタイムラグがあると想定し、変化が顕著に顕れてきた一九九〇年代を中心に、変化の指標を「脱継承」と「双方化」として分析を試みた。家は父系単系によって継がれ、系譜的連続が重んじられているが、夫婦制家族は夫方妻方、双方の親子関係が重視され、夫婦一代限りの不連続な家族である。したがって家から夫婦制家族の特徴に移行するには、家の系譜的連続性を可能ならしめている継承制から脱却することや、親子関係の双方化が条件となってくるからである。

双方化―福岡市立霊園の新旧二つの霊園を対象とし、一墓所に二つ以上の家族が祀られている「複数家族墓」を選出してその傾向を分析した。別途に行った首都圏の複数家族墓所有者の意識調査を含めて、複数家族墓は夫方妻方の双方の家族を祀っている両家墓が多いことが推測された。そこで祀られている人々が双系的なのか双方的なのか―すなわち系譜意識の有無を、世代深度を指標にして判断した。多くは世代深度はゼロか

一世代で、意識調査でも世代深度が深まるような傾向は見出せなかった。よって双方的であることが確認できた。複数家族墓は、「継承者のいない家族（人）」と「継承者のいる家族」との「継承の共同」という、いわゆる一つの過渡期的な継承戦略である。少子化が進み、ますます両家墓が増える状況は深刻化しているが、それに対応して両家墓は目に見えて増えていると言いはれない。それは九〇年代に登場した非継承墓、散骨、樹木葬など継承制を脱却した墓を選ぶ人がいるためであることが、他の意識調査の結果から推測された。

脱継承―継承を前提としない非継承墓の特徴や、散骨や樹木葬墓地を分析した。新潟県巻町妙光寺の非継承墓「安徳廟」の申込者の属性では、「子どもが娘だけ」「子どものいない夫婦」が上位二位を占め、三位が「息子がいる」ケースであった。「息子がいても頼れない」「息子が未婚」などで非継承墓を購入する人々の存在は、家族の一代化、永続規範の希薄化を実証するとともに、継承制を脱却していく姿を浮き彫りにした。

脱家現象と代替システム―家的墓祭祀では、父系単系による継承制をとり、永代使用で、墓石を建立し、家名を刻むといった特徴があった。脱家的な代替の墓のシステムは、これら五つの属性に対応した変化が捉えられた。その特徴は、継承制をとりながら継承難に対応した傾向と、継承を前提としないものに大別できた。前者は①両家墓にみる双方化、②有期限墓地にみる期限化、③家名を彫らず結婚して姓の異なる娘でも入りやすいようにという意図をもったケースもみられる脱家名化である。後者には④墓という施設それ自体と祭祀は共同になって、

継承を前提としない墓、いわゆる合葬式墓地、永代供養墓、合祀墓などと呼ばれている非継承墓が登場し、個人化・脱継承・共同化の傾向が捉えられた。⑤墓石を建立せず自然に還る散骨や樹木葬などの脱墓石化・自然回帰は、継承者を必要としないという点で非継承の範疇に位置づけた。ちなみに九〇年代以降の脱家的墓の特徴は、脱継承と自然回帰といえる。(詳細は二〇〇三年二月発行の「墓と家族の変容」岩波書店を参照されたい)

・家的墓祭祀―父系単系による継承制をとり、永代使用で、墓石を建立して家名を刻す

・脱家的墓祭祀

a 継承可能

①単系↓双方的な両家墓(双方化)

②永代使用↓有期限制墓地(期限化)

③家名↓宗教語・任意語(脱家名化)

b 継承不要

④継承制↓非継承墓(個人化・共同化)

⑤墓石建立↓散骨、樹木葬(脱墓石化・

自然回帰)

変容する葬送を巡る意識と儀礼

―僧侶と檀信徒の意識調査から―

武田道生

本報告は、現代の葬儀を巡る多様な議論を、伝統仏教宗派である浄土宗宗侶と檀信徒を中心としたふたつの意識調査から検証していく。浄土宗総合研究所では、平成七年秋に浄土宗を中心とした寺院檀信徒に葬儀を巡るアンケートを行い、その集計結果は、平成九年、『葬祭仏教』(伊藤唯真・藤井正雄編、ノンブル社)に掲載された。さらに平成一一年秋に、浄土宗宗侶を対象に、「戒名に関するアンケート」を実施した。この結果は「戒名に関する調査」集計結果と「戒名 その問題点と課題」として、宗内機関紙付録として報告された。

僧侶へのアンケート

回答僧侶の九三%が、戒名に関する問題が「批判的」に取り上げられていることを「知って」いて、都市部の僧侶が敏感に批判を感じている。その情報は、約八五%をマスコミなどからの一般的な話として間接的に入手していて、大都市部の僧侶ほど、マスコミなどの間接的な情報が高く、小都市部ほど近隣の人々からの直接的な伝聞率が高い。批判内容に関しては、「戒名が金銭を対価として授与されるという信仰の商用化の問題」が七一%と圧倒的である。その批判の原因を僧侶は、マスコミの論調や社会的風潮、葬祭業者主導などに認めていて、「寺院

不信」などへの原因意識が低い。都市規模が小さくなるほど、こうした社会的批判に敏感になっていて、大都市ほど批判に対して鈍感になっている。

「戒名の意義や意味についての説明の要望」は、増えてきている。大都市や人口急増地帯ほど要望が高い。戒名を遺族から希望することは、都市規模が大きくなるほど要望される寺院が増加している。「院号や位号の授与基準」については、「葬儀時の布施」を授与基準としている寺院は少ないが、「故人・遺族の社会的地位・貢献」「故人・遺族の希望」がともに増えてきていて、明らかに家制度から離れた都市化個人化現象を象徴している。

檀信徒ならびに一般人へのアンケート

回答者の属性は、家の宗教を認識するものが八一%。そのうち仏教が七九%を占める。菩提寺があると認識するものが八一%のぼる。個人が信仰する宗教を持つものは四二%である。「葬儀希望」に対して、「希望」は三五%で、男四四%・女二七%、高齢年代になるにつれ高まり、小都市ほど高くなる。逆に「葬儀不要」は、一三%で、男女差は余りなく、都市規模が大きいほど高くなる。菩提寺があるものの一%が望んでなく、菩提寺があるものの一五%が「まだわからない」。「希望する葬儀の様式」については、若い世代ほど自分が希望する方法を望んでいる。「戒名希望」については、「希望」二〇%、「俗名希望」二七%、「どちらでもいい」二二%で、実際に行われている葬儀よりもはるかに、潜在的な「俗名」の希望は多い。「俗名希望」は、男二四%・女二九%、若い世代ほど高くな

り、菩提寺あり二四%・なし四一%となる。「聖職者の関わらないお別れ会」は、賛成三九%・反対三三%・わからない二九%となり、賛成派が多数となっている。賛成は、男三五%・女四三%、若い世代ほど高い。反対は、男三九%・女二五%で、若い世代ほど低い。

「散骨」は、賛成三三%・反対三八%・わからない二九%である。注目すべきは、賛成の数値が、ほぼ同時期に行われた『読売新聞』（平成一〇年）の「散骨を望む」一五%をはるかに超えていることである。これが檀信徒向け調査だということに注意する必要がある。

以上のように、全く同様な内容とはいいがたいアンケートの比較ではあったが、両者の間の極めて明瞭な意識の隔たりが、葬送を巡る諸相に浮かび上がってきて、詳細な議論は後に譲るとしても、「仏教離れ」議論の一助となることと考える。（なお文中の百分率数値は、概数である。）

発表に対して

中 牧 弘 允

「墓と戒名」のテーマで墓はよく話題とされるけれども、戒名をこのような形で正面から取り上げるのは非常に珍しく、意義深いと考える。私の役割は、五人の発表を受けて、そこに展開されているテーマに関する一連の流れを整理しつつ、もう一

度、まぜつかえずことにあると考える。

宗教現象として見ると、仏教離れ、仏教嫌いという立場から、主としてジャーナリズムの世界で戒名批判がなされているが、それにもかかわらず、位牌や仏壇に関しては、新宗教も含めて執着しているという点は注意しなければならぬだろう。社会学的には、井上治代氏という脱「家」としての墓の祭祀を「継承と非継承」という視点で把握することは非常に面白い。議論の一つの柱とすることができよう。経済学的には、寺院への出費をサービスの対価として考えたり、信仰の商品化として考えたりする傾向もでてきていることに注目する必要がある。そして宗教学的・教学的には、戒名に対する意義付けが崩れてきていることが検討課題となる。具体的には問題点を三つに絞って考えてみたい。

第一は、「初代」をめぐる問題である。武田道生氏の報告には「初代本家」という言葉があり、井上治代氏の場合には「天木家初代」という例が報告されている。ここでは同じ「初代」という言葉が使われているが、両者の「初代」意識には大きな違いが読み取れるのではなからうか。「初代本家」に示されているのは、おもに地方から都市に出てきた人々であるが、彼らは出身の宗派にはとらわれない行動をおこなっている。その点で、「脱宗派」であるとはいえるが、脱仏教ではないし、仏教離れでもない。

その一方、「天木家初代」の「初代」意識は、脱「家」を基準としており、過去にも未来にも系譜としての意識が希薄である。その表れとしての「初代」意識のように感じられた。この

相違点は、さらに議論を深めたいところである。

第二は、戒名をつけるということは、そもそも伝統仏教の専売なのかという問題である。この問題は、唐突のようであるが、学位の授与の問題を例に出すとわかりやすいだろう。学位というものは、大学の専売となつてきている。わたしが兼任する総合研究大学院大学という名称はすつきりとしらない名前であるが、学生のいないたんなる大学院には学位の授与権がないため、敢えて大学院大学という名称にせざるを得なかったという経緯がある。

それでは、戒名の授与権はどこにあるのだろうか。菩提寺にあるのか、宗門にあるのか、それとも僧侶にあるのだろうか。公式的には、いったいどこに授与権があるのか。それに関する法整備はどうなつているのか。この点は、小山典勇氏の報告である程度明確になつたが、これまであまり議論されたことがないのではなからうか。

視点を変えてみると、寺院専売の観のあつた戒名に対抗していく動きとして、霊友会の総戒名を捉えることはできないだろうか。孝本貢氏の発表にあつた霊友会の場合、修行を積んだ人が戒名をつけることができる立場は、霊友会による戒名授与権の獲得運動とみることもできるのではなからうか。この点を第二の論点として提起したい。

第三は、死者の魂をいかにして落ち着かせるかの問題である。柳田國男は魂の落ち着き所について「死んだら故郷の墓に埋めてもらいたいという念願」について書いているが、以前は故郷であつたものが変わつてきている。一つの動きは、村上興

匡氏の報告にあったような葬列から告別式への変化であり、他界への見送りよりも故人の顕彰に重点が移行したように思われる。しかし、それだけでは落ち着くことができずに、魂をつなぎとめる場所として、自然葬などの新しい納得の方法が模索されているのではないか。

討議記録（要約）

大塚 秀 見

本特別部会は、フロアからの討議への参加を質問用紙にて行った。池上良正（駒大）、伊藤唯真（浄土宗総合研究所）、木村文輝（愛知学院大）、桑名眞正（身延山大）、櫻井義秀（北大）、待井扶美子（東北大）、横井教章（曹洞宗総合研究センター）、吉田宏哲（大正大）の諸氏より意見が寄せられた。それらの質問・意見と、コメントーター中牧氏による問題点の提起をもとに議論が展開された。

まず、武田氏、井上氏の発表に登場した墓石に「初代」と記す人々の意識についての意見交換がされた。井上氏は、「天木家初代」の例は、文字通りの初代とは違い、そこには系譜意識がないのが特徴であるとした。また、両家を合祀した墓を造る人たちの意識は、自分は両家の祭祀の面倒をみるが、子供たちにまでその祭祀を継承して伝えていこうとは考えていない。つまり、「脱継承」としての墓祭祀であり、前から受け継ぐこと

も、後に受け継がれることも想定していない特徴があるとした。九十年代以降、墓についての選択肢が増えたことによつて、この傾向はさらにはつきりするだろうと指摘した。

武田氏は、報告した「初代本家」の例は、脱継承ではあるが、脱宗派の意味合いが強いとした。それは、自分たちの墓を探す時に、実家の宗派とは関係なく、自分たちの都合で選ぶことにある。その基準となるのは、自分たち家族にとつての便利さとなっている。教義を巡つてというわけではない。このあり方を親族などの周囲の人々も受け入れている。そうした意味で初代を名乗る。墓を継承することはあつても、宗派は継承しない。

また、井上氏は、現代の家族は夫婦性家族と呼べるものであり、彼らのライフサイクルは一代限りと主張した。それゆえ、基本的には脱「家」の構造をもっている。そして、彼らを受け入れる場所は、やはり寺院が最も適していると強調した。つまり、単なる遺骨の収骨場所ではなく、そこに集う人々のつながり、縁づくりを柱にした活動を寺院が行うならば、大きな可能性がある。現に、教例が成功例として機能しているとした。

散骨、樹木葬といった新たな試みは、人々の他界観の変化によるものかという問いかけがあつた。単純に來世を信じられなくなった人々が、代替システムとして、自然志向、自然回帰という魂の落ち着かせ場所を模索している動きとみえる。伝統仏教は、目先の動きに対して追隨するだけでなく、自ら新たな救済観を提示して、リードしていく必要性が論じられた。戒名に関する論議では、戒名の授与権は伝統仏教の専売なの

かという観点から論議が展開した。まず、小山氏は、授与権はどこにあるかという問いかけに、菩提寺にあると論じた。菩提寺の本尊と縁を結ぶことが中心であるとした。また、専売性の問題に関しては、新宗教で修行を積んだリーダーが授与するのと、信頼のおける僧侶が授与するのと基本的には同じであるが、縁を結ぶ先の違いであるとした。

戒名問題が錯綜していることに関して、村上氏は、そもそも戒名は菩提寺と檀徒の間で通用する私的な性格のものであったとする。それが、公的に理解され、全国で共通に通用するものとして誤解されていることから、いわゆる戒名問題がおこっていると指摘した。

自分で戒名をつけようとする人が出てきている状況に関して、孝本氏は、僧侶が身分であった状況が、現在は職分となっていることからおきた問題であると指摘した。

墓および戒名の問題を通して見えてくるのは、現代人の感性と世界観の揺らぎである。この点から多岐にわたって、いろいろな問題が生じている。伝統仏教は、現代人の期待に答えるべき、新たな局面に立っている。

二一世紀における諸宗教の共存と

アイデンティティの問題

コーディネータ・司会 星川啓慈
 コメンテータ 鎌田繁・間瀬啓允

趣旨

星川 啓 慈

二一世紀の幕開けの時期に属する、二〇〇一年九月一日、アメリカで、誰も予想しなかった同時多発テロ事件がおこった。この事件とこれに続く一連の世界の反応・対応は、さまざまな観点から分析できよう。この特別部会では、これらの出来事について直接議論を展開するわけではないが、それらの出来事をも視野におさめつつ、諸宗教（とりわけ仏教・キリスト教・イスラーム）の歴史的な展開をふまえながら、「二一世紀における諸宗教の共存とアイデンティティの問題」について語り合う。

二〇世紀からの流れで、二一世紀においても、世界は分極化・多元化と統合化・グローバル化という、一見では相反する二つの方向に向かうと予想できる。グローバル化とは、最大公約数的にいえば、「情報化や資本主義化による世界の単一化」とでも言えよう。しかし、グローバル化の捉え方は論客によってかなり異なるのが現状である。また、宗教とグローバル化との関係の理解も、論者によって異なる。たとえば、ウオーラー

ステイン、ギデンズ、ロバートソンでは相当違った理解をしている。

しかしながら、グローバル化の進展とともに、「世界に存在している多様な宗教がどれほど異なっているか」が広く認識され始めたのは事実である。この特別部会では、①グローバル化やこうした宗教の多元的状況（異なる宗教が存在するという意味での多元的状況と、一つの宗教が分化していくという意味での多元的状況）と、②諸宗教の共存や対話をめぐる諸問題とについて考察してみたい。

（そのさい、教理・教義・教養・教学（以下「教理」で一括）といったものの「不変性」と「可変性」という問題に焦点をあてる。なぜならば、教理は宗教を構成する諸要素のうちで、もっとも重要なものの一つであり、宗教に独自のアイデンティティをもたらすという働きをするからである。その宗教のアイデンティティは「信者の主観的意識」と「客観的基準」の両者から成りたっており、宗教のアイデンティティをそれらのうちのどちらか一方に還元することはできない。言うまでもなく、教理は後者に属するものであるが、個々の信者はこれを自分のなかに内在化するのだから、教理は前者にとってもきわめて重要である。

しかし、この一方で、信者が過度に教理に固執することは、他宗教にたいする非寛容の姿勢にもつながり、諸宗教の共存や対話にマイナスに作用することも考えられる。

本特別部会では、以上のようなことを踏まえながら、全体的に次のような事柄を念頭において、討議をおこないたい。

①現在進行しつつある世界のグローバル化のなかで、諸宗教（とりわけ仏教・キリスト教・イスラーム）はどのような状況におかれ、これにどのように対処しているのか。

②諸宗教のアイデンティティは、グローバル化や宗教の多元化現象によって、揺らいでいないのか。もし揺らいでいるとすれば、自宗教のアイデンティティを確保するために、諸宗教はどうすればよいのか。

③諸宗教に独自性を与えると思われる、諸宗教の教理（教義・教学）には、時代や地域をつらぬく「不変」の側面と、時代や地域に適應していくための「可変」の側面とがある。こうした教理の二つの側面は、諸宗教の共存やアイデンティティに対して、どのように作用するのか。

最後になったが、昨年の『宗教研究』（第三二九号）では特集が生まれ、「近代・ポスト近代と宗教の多元性」がそのテーマとなった。この特別部会では、この特集号の執筆者を中心として、そこでの議論をさらに掘り下げていきたい。

グローバル化と

宗教のアイデンティティをめぐって

星川 啓 慈

一 「グローバル化」とは何か

グローバル化の論者の議論をみると、皆それぞれ独自のグロ

「グローバル化論を展開しており、統一的な「グローバル化」概念はない。けれども、「世界に存在している多種多様な宗教は非常に異なっている」という事実認識が、現在、グローバル化の進展とともにクローズアップされてきている。そうであれば、まずまずグローバル化がすすむ二一世紀においては、「この宗教の多様性・異質性にいかに対応すべきか」「諸宗教はいかにして平和裡に共存していくか」という課題が、諸宗教の信者たちに課せられていることになる。私は、グローバル化が進展する世界において、多元的に存在している諸宗教がたがいに交流・対話しながら共存していくことを、積極的に肯定する。

二 宗教に重きをおいた「グローバル化」論

一九八〇年代から言われ始めた「グローバル化」は、主として「情報化や資本主義化による世界の単一化」を意味しているだろう。しかし、翻って考えてみれば、「諸宗教は昔からグローバル化と直面してきた」とも言える。たとえば、古代地中海世界や浄土門仏教が展開した二・三世紀の中国がその例となる。さらに、「宗教には宗教独自のグローバル化がある」とも言える。生まれた地域を越えて、世界的に信者をもつように諸宗教は、自らのうちに「グローバル化」の可能性を内包していたからこそ、世界宗教になったのだ。また、宗教は社会的存在であり、社会の影響を受けることは否定できないけれども、宗教には社会を超えようとする傾向がある。そうだとすれば、宗教の側には、現在一般的に受け入れられている意味でのグローバル化とは、別の意味でのグローバル化を構想する余地が残されていることになる。

三 宗教のアイデンティティの「虚構性」

「各宗教のアイデンティティはなんらかの政治的意図によって作られたのではないか」という疑問もあるだろう。こうした視点からは、「そもそも諸宗教にそれら固有のアイデンティティなるものがあるのか」「そうしたアイデンティティは虚構されたものではないのか」という問題を真摯に考えなければならぬ、ということになる。しかしながら、必ずしも、そのように考えなければならぬこともないのではないか。たとえば、ある宗教の本質なり伝統なりアイデンティティなりが、なんらかの政治的意図で「虚構」されたものであったとしても、それらが「虚構」されているという現実がある。これを虚構だといって否定することと、そういう現実にもとづいて議論を展開することは、一応分けて考えるべきであろう。

四 宗教のアイデンティティとは何か

宗教のアイデンティティは、「信者の主観的意識」と「客観的基準」の両者から成っており、どちらか一方に還元することは現実にそぐわない。その理由は、宗教は共同体的・公共的な側面と個人的・主観的な側面との二つの側面をもっており、①個々の信者は宗教の共同体的・公共的側面（客観的基準）を自分のなかに内在化する一方で、②共同体的・公共的な宗教は、個々の信者がいなければ成立しないからである。しかしながら、実は、定式化の仕方ないし宗教をアイデンティファイするための客観的基準ですらも、個人によって多様な解釈が可能となる。そうすると、客観的基準としての定式化ですら、字義通りに「客観的」であるというわけにはいかない。反対に、個人

の主観的意識であつても、それはその外部にある定式化を内在化したものであることは否定できないから、個人の意識においても、宗教の公共的・共同体的性格はどこまでも残ることになる。

アジアの宗教的多元性と

キリスト教思想の再構築

芦 名 定 道

宗教間対話は、日本においてもすでに問題点の集約を必要とするほどの蓄積と規模を有している。しかし、この問題を本格的に論じる場合、現代社会において進行しつつある多元化とグローバル化の影響を考慮する必要があるだろう（もちろん、多元化とグローバル化という社会の状況変化と宗教との関係は一方的に単純化できないことを念頭に置きつつ）。そこで、本発表では、多元化やグローバル化がキリスト教のアイデンティティに対していかなる問題を生じつつあるかを見た上で、エキュメニズムとアジアのキリスト教という二点に絞って、考察を行うことにしたい。

キリスト教のアイデンティティを論じる場合、現代のキリスト教思想においては、アイデンティティを状況との相関性において理解するという試みが見られる（テイリツヒ、モルトマン）。つまり、特定の歴史的時点においてキリスト教の本質が

まず存在し、それが歴史的過程において分化あるいは逸脱したという見方ではなく、むしろ、歴史的に多様な現象形態において徐々に形成・発展する「ゆるやかな自己同一性」として、キリスト教を内的に様々な緊張を伴いながらもダイナミックに展開する運動体として理解する試みである。当然、教義に関しては、その形成・変化・解釈の多様化のプロセス全体が問題になるが、近代以降のキリスト教では、神学の個別テーマ（第一度）の議論に先だって、そもそも何が真性の神学的問題であり、それを論じるための適切な方法あるいは議論の基準が何であるのか、という第二度のレベル（メタ・レベル）の問題が、前面に表れてきている。その背後にあるのは、神学の理論構成には複数の可能性が存在するという多元性の意識が他ならない。この傾向は、現代のグローバル化によって、さらに促進されつつある。

以上の観点からキリスト教思想の動向を見る場合に、エキュメニズム（教派間の対立から一致へ）は重要な位置を占めていることがわかる。なぜなら、近代以降の多元化（教派的な）とその問題性（教派間対立）は、キリスト教内部に統一性・一致の問いを引き起こさざるを得ないからであり、まさにエキュメニカル運動はこの問題意識に基づいているからである。ここで、エキュメニズムにおける「多様性の下における一致・対話」の試みは、キリスト教史における新しい事態であると共に、キリスト教の発端（ペンテコステの出来事における教会の成立）から存在していたことに留意したい。キリスト教自体に内在していた可能性の現実化であるからこそ、エキュメニズム

は、現代の宗教的多元性の下における一致・対話を分析する際の、キリスト教的モデルとなりうるのである。

しかし、エキュメニズムから宗教間対話を考える場合に、教派の多元性と宗教的多元性との相違に留意しなければならぬ。エキュメニズムはキリスト教という実体的な共通性の枠内での運動であるが、宗教的多元性については、こうした実体的な共通基盤を見いだすことはできないからである。ここで、注目したいのは、アジアのキリスト教における宗教間対話の試みである。アジアの宗教的多元性の下における宗教間対話の事例を見ると、そこには同じ社会で同じ共通の課題に直面しつつ生きているという意識、他者を同一の課題を担い合ったパートナーとして理解するという意識が見られるように思われる。こうした共に生きている他者への関心に支えられるときに、宗教間対話は実りあるものとして機能しうるのであり、その成果は、それぞれの宗教的伝統の新しい変革を生み出す源泉となるのである。宗教間対話は、アジアのキリスト教にとって、新しいキリスト教形成の場として位置づける可能性を有しているように思われる。

ひとつの神と三つの宗教

——イスラームをめぐる宗教間対話——

塩尻 和子

今日の世界で最も緊急性を要するものは、イスラームに関する諸問題であるという点については、異論はないと思われる。イスラームの内と外とで相反する意識が、現代社会の政治的、経済的混乱の背後に横たわっており、しばしば複雑な民族紛争や宗教対立の引き金になっている。多元化とグローバル化した世界において、イスラームとはなにか、どのような意味をもつか、どのような役割を果たすのか、どうすれば平和的共存が可能となるのか。これらのイスラームについての諸問題を、私たちは日本人として真摯に考えることが重要である。

このような立場から *Three Faiths - One God, A Jewish, Christian, Muslim Encounter* (edited by John Hick and Edmund S. Meltzer, Hampshire and New York, 1989) で展開されている三宗教の対話セミナーを参考にしながら、ユダヤ教とイスラーム、キリスト教とイスラーム、日本からみたイスラーム、グローバル化とイスラーム、というテーマを設定して考察するが、それによってイスラームに関する「普遍と特殊」という課題がいくらかでも明らかにされると思われる。同時に現代の問題を踏まえて、外側からみたイスラームと内側からみたイスラームの乖離をありのままに検討することによって、イス

ラームをめぐる宗教間対話の可能性を探る。これまで宗教間対話の議論が十分な成果をあげることができなかったことを省みて、多元化とグローバル化が予想以上に進展した現代において、改めてこの議論の重要性と緊急性を考察したいからである。

しかし、普遍的宗教がその本質としてもつグローバル化と、現代のグローバル化とのあいだには、決定的な意味の相違があることに注意しておかなければならない。現代のグローバル化が政治的経済的な意図によつて構築された一種の「困い込み」であるとしても、私たちはこの枠組みのなかで諸宗教の役割を考えていかなければならない。

宗教間対話に関しては、イスラームの問題はキリスト教や仏教におけるアイデンティティの議論とは様相を異にするかもしれない。「イスラームのアイデンティティとはなにか」を非信徒である私たちが正確に把握することは、極めて難しいからである。しかし、イスラームのアイデンティティを「どこに求めればいいのか」という点については、学的に検討することはできると思われる。そういう意味ではイスラームをめぐる宗教間対話は、日本人の私たちにとつて、まず「イスラームとはなにか」を学ぶことから始まる。私たちにとつて「他者」であるイスラームを知ることが世界を知ることであり、他者を知ることが私たちの自己認識を確立することでもある。

そのためには、イスラームとユダヤ教、キリスト教、仏教、あるいは神道などのかかわりを、新しい学問領域として考察していくことが要請される。ここでは、諸宗教に関する価値判

断ではなく、価値中立的に客観的に学ぶことが重要である。しかし、たがいに共通する側面のみを提示して対話を促進しようとすることは、神学的な対立や教義上の矛盾をはらむ点については問題を先送りするだけではないかと危惧される。永続性があり効果的な「対話」の構築のためには、困難ではあるが、諸宗教の共通点と同時に相違点を、言いかえると宗教における「普遍と特殊」の問題を対等に、しかも敬意をもつて学びあうことが求められる。

仏教において「諸宗教の教学」は

可能だろうか？

高田 信良

1 キリスト教徒が論じる「諸宗教の神学」と同趣旨のものを求めるのは無意味だろうが、現代の「プルーラリズム（宗教的多元状況）（グローバル化状況）」において、仏教徒が自身にとつての宗教（信）の危機を思索すること、つまり、仏教の本来性を求めての（新たな）自己理解を「諸宗教の教学」というならば、仏教の文脈を現在の言葉で語り直すこととしての「諸宗教の教学」は可能であり、また、志向されねばならないであろう。

2 キリスト教の「諸宗教の神学」Christian theology of religions、特に、pluralismを積極的に主張する関心を、私は次

のように理解している。他宗教（他信、異信）との共存（あるいは、衝突、混在・併存）を直視するところで、広義の《神・真理・実在》概念を語ろうとする、そして、そこから、キリスト教における独自の救済概念「キリスト」も、諸宗教が共有する（し得る）《宗教的救済》の視野の中で理解しようとする営為と理解する。一般的な普遍的な「神／世界／人間」論を語り、さらに、宗教的真理／救いのことがらも、《普遍的な》ことがらとして語ろうとする場において、（他宗教の立場に立つ人も、この《普遍性》は共有しているはずなので、との論法で）他宗教との対話の可能性を見いだそうとするものと理解する。（例えば、G・D・カウフマン「宗教の多様性と歴史認識とキリスト教神学」[*The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions*, 1987 所収]

3 「諸宗教の神学」は、キリスト教（「キリスト」信仰）に独自の議論である。
 《現代の宗教多元性》を《信仰のことがら》として論じようとするのは、キリスト教だけ、である。《いまのところは、キリスト教だけ》という意味ではなく、本質的に、「キリスト」信仰の独自性由来するものである。他の宗教世界で、「諸宗教の神学」が見いだされないのは、そのような信仰論理には立っていないからである。

4 （浄土語）仏教徒が「他宗教との出会い」において気づかされることは、まず、《啓示の宗教》と《覚の宗教》の出会い——「非有のショック」（テイリツヒ）との対比で言えば《啓示のショック》——であり、さらに、「浄土の真宗」と「キリ

スト」信仰が異質でありつつも類似性を有していることである。また、《啓示の宗教》でもなく《覚の宗教》でもないような宗教、つまり、《聖の宗教》の存在であろう。たとえば、日本社会において、真宗信仰（親鸞のまねび）に生きる人々が「異質なことがら」として出会って（対峙して）きているような「天神地祇」「卜占祭祀」等のような営為である。精進潔斎のような一定のプロセスにおいて「聖なるもの」への参入が充足されるような営為を《聖の宗教》と特徴づけることが出来るだろう。

5 親鸞は、「顕浄土真実教行証文類」で「真・仮・偽」を論じている。親鸞は「仮・偽」を否定除外することを通して「真」である「浄土真実」を論証しようとしているのではない。むしろ、逆であろう。宗教的理想を求めるなかで「浄土の真実」こそが末世の凡夫が救われる「真」の教えであると知った（出会った）。その「真」の立場から見れば、同じ仏教の教えであっても、聖道門の教えと浄土門の教えは「仮」ではない。また、「他の教え」は「自身が」救われる「救われた」教えではない、つまり、「偽」ではない。そこでは、自宗教である仏教のみならず、他宗教の存在もが自らの求道的関心のなかで見られている、しかし、「真」に出会ったところから「仮」と「偽」が見られている。対峙していることからの中で「真・仮・偽」が見られている。親鸞は、そこで、自宗教の《独自の宗教的真理》を identity（自己発見）している、つまり、「真・仮・偽」論という「諸宗教の教学」を語っている、と言えるのではないだろうか。

リンドベックの「教理」論と 仏教系伝統教団の「教学の現代化」

星 川 啓 慈

一 G・A・リンドベックの「教理」論

アメリカの神学者であるリンドベックは、『教理の本質』（一九八四年）において、宗教間対話との関連で、「命題型モデル」「宗教体験表出型モデル」「文化Ⅱ言語型モデル」（後述）という三つのモデルを提示した。また、彼は「教理」を次のようにみなした。①宗教集団は、自らを同定できる信念や実践をもたなければ、認知的に、他とは区別された集団として存在することはできない。②宗教の教理は、当の宗教集団のアイデンティティや繁栄にとって本質的だと考えられる、信念や実践にかかわっている。③教理は「ある共同体への誠実な信奉をつくりあげるもの」を提示する。④キリスト教教会の教理は共同体の権威ある教えである。⑤教会の教理は公式に述べられることもあるし、非公式のうちに作用していることもある。⑥教理は、たとえ公的に認められていなくとも、効力があれば、共同体のアイデンティティにとって欠かせないものである。

リンドベックの議論のなかでも重要なことの一つは、彼が教理の「内容」とその「表現形式」とを峻別していることである。言いかえれば、「同一の教理内容」はさまざまな用語・術語・概念をもちいた多種多様な文章で表現できる」というので

ある。（ただし、この発想自体は取り立てて彼の独創というわけではない。また、私人としては、現在のところ概念相対主義に近い立場にたつので、この考え方には素直には同意できない。）ここから演繹されるのは、「時代が変わろうと、地域が変わろうと、キリスト教の根本的な教えは生き続ける」「時代や地域に応じて、教理の表現が異なっても、教理の根本的な部分は保持されつづける」という見解である。これをいかに具体的ななかたちで実現するかを、現代に生きる諸宗教は真剣に考えなければならぬだろう。

二 真言宗智山派における「教学の現代化」をめぐる問題

一九八〇年代の後半から、真言宗智山派は、教団の現代化を図ろうとさまざまな試みをしている。教学とのかかわりでは、特に次の二人の言明が注目される。①廣澤隆之の「伝法院の研究の核は真言密教の教学的理解にあると確信する。このことを抜きにへ真言密教の現代化」は視野に入つてこない」という言明。②宮坂有勝の「伝統教学は不可変すなわち教理の核心的なもの」と可変すなわち自由解釈との両面を持つ」という言明。教学（教理）なるものが宗教にとってきわめて大事であるということ、および、教学（教理）は不変的な側面と可変的な側面をもつということ、リンドベックの主張と同様である。

三 リンドベックの教理論と真言宗智山派の教学の近代化
リンドベックは、「命題型モデル」「宗教体験表出型モデル」「文化Ⅱ言語型モデル」という三つの宗教・宗教間対話のモデルを提示した。そのうち最後のモデルは、宗教を文化的・言語的環境をとおして形成される、いわば一つの「解釈規則」だと

する。このモデルに従えば、重要なのは「それぞれの宗教の教理が何を意味しているか」ではなく、「教理が宗教共同体でいかなる使われ方をするか、どのような信者の行為を導くか」である。宗教間対話の促進のためには、この「文化」言語型モデル」を採用すべきである。

諸宗教には、「教理(教義・教義)が語る〈内容〉とその〈表現形式〉とを峻別し、社会状況の変化に対応しながら(表現や解釈を変えながら)、教理の本質的な部分を保持しつづける」という社会適応の仕方が考えられる。そして、諸宗教は「これをいかに具体的に実践するか」を考えるべきではないか。

発表に対して(1)

鎌田 繁

イスラームの思想を研究している立場から発題者諸氏の発言を通して考えた点を述べてみたい。「教理が語る〈内容〉とその〈表現形式〉を峻別し、社会の変化に対応しながら教理の本質的部分を保持する」ことを考えよう、という星川氏の提言はイスラームの文脈ではどうなるであろうか。イスラームではクルアーンは「神の言葉」であるとするが、それは、クルアーンという言葉の意味内容と表現形式(アラビア語で書かれている、という事実)の両方が神に起源をもつ、ということである。文字通りの言語的意味はおおむね固定されるが、神は人間の知力や

感覚を越えたもの(šayb)であるため、その言葉であるクルアーンの意味を人間は完全に理解することはできない。それゆえクルアーンという言葉には無限の意味の深みが存在するといえる。伝統的に定式化されている個別的具体的な教理や法判断は、最終的に神の言葉に基礎づけられるために、それもまた不変の神的属性をもつとみなされてきた。しかし、歴史的には法学者の「人間的」な努力によって形成されたものであるのも、明らかである。クルアーンのテキスト自体の規範性をゆるめる方向に進むことはあり得ないであろうが、後世の学的努力の結果である解釈の総体を再吟味することは原理的に可能であり、近代以降現代においてもさまざまな試みが続けられている。このなかから社会の変化に対応したイスラームの再定式化を期待することができるであろう。

芦名氏が述べる「教会外の救済の可能性」を考えようという現代キリスト教の方向性や高田氏が触れた「真偽偽の教判」に「諸宗教の教義」を見るという方向は、「啓典の民」としてユダヤ教やキリスト教を位置づけるイスラームの公式の理解と同一質であり、基本的には包括主義であって、他者の側からは簡単に認められるものではない。これはあくまで自己理解の問題である。しかしながら、塩尻氏が述べているように、現代世界にとって「諸宗教が平和的に共存すること」は緊急の課題であり、その目的のためには最低限このような自己理解が必要である。(平和とは宗教「者」の間の問題であって、諸宗教「自体」の間の平和は意味がない。)イスラームの歴史において「啓典の民」の教義が平和的共存に役立っていたことは明らかであ

り、現実の問題として他者の存在を承認し、共存を可能にする原理として、たとえ自己理解という限界はあっても有効である。

宗教間対話において自己の宗教の核心に触れる教理(たとえば、塩尻氏がふれているキリスト教とイスラームの間でのキリスト論)の問題を持ち出すことは困難であろう。ひとつの宗教が地域的に広がっていく要素として重要なのは宗教者・伝道者の人格であり、その人が信仰している宗教の教理ではない。また、異なる宗教を信じる者たちが平和裡に共存している状況のなかでも、他者の宗教教理の理解は欠如している場合が多い。

平和的共存のためには教学の論議は重要ではなく、現実の宗教者同士がロゴスのな議論なしに共生するような場を設けるのが重要であるように思う。現実の宗教は観念から成り立つのではなく、全人間的な営みに基礎をもつものである。

以上のような現実的な対応をとりながら、それぞれの宗教が自己の遺産の蓄積のなかから、より根元的に他者を受け入れることができるような教理を展開すべきであろう。現代ではあまり顧みられないが、議論を越える沈黙の意義を知る神秘家の開かれた宗教観はひとつの鍵を提供している。「私の心はどのような形をとることもできる。それは羚羊の牧場であったり、キリスト教修道士の修道院であったり、また偶像のための寺院、巡礼者のカーバ神殿、トラーの書板、クルアーンの書物でもある。私は愛の宗教に従う。愛の駱駝がどの道をたどろうと、それが私の宗教であり、私の信仰である」(Ibn 'Arabi)。

発表に対して(2)

間瀬 啓 允

1 「宗教のグローバル化」「イスラム教における普遍と特殊」「エキメニズムに見られる多様性に基づく一致」等々と、発表者によって使われていることばは、「グローバル化」ということばで括れるのではないのか?—諸宗教のグローバル化の要求

二〇世紀は経済の時代だったが二一世紀は「宗教や哲学の時代」といわれる。資本主義という単一の経済的価値観による世界経済の普遍化がおこなわれ、その結果、9・11の出来事が象徴的に示すように、「単一主義」は破局のシナリオとなった。そこで、世界経済の普遍化を新たな価値観、宗教観のもとで内在的に批判し超克することが求められている。普遍化のベクトルに對峙する別のベクトルは、グローバルに對するローカルではなく、グローバルとローカルの二つの関心事を統合した「グローバル」ではないのか。諸宗教のグローバル化/普遍化を見据えて、諸宗教のローカル化/特殊化多元化を自覚することではないのか。ここには諸宗教の根源への回帰(普遍化)と、それを見据えての諸宗教の多元的存在への自己証明(アイデンティティ)が要求されている。

根源を求める宗教者の探究は宗教哲学的/真理探究的である。人間の真実のあり方を求める姿勢には共通性がある。しか

し、同時に教団に属する者として、キリスト教徒であれば「アツバ」に祈り、イスラム教徒であれば「アッラー」を拝し、仏教徒であれば「ダルマ」に帰依する。したがって、自教団に誠実な信徒であるときには、同時に教理学的／信仰告白的な存在の側面からみれば、教団の複数的な存在に依拠して複数的な存在の中の自己証明が必要となる。しかし、この場合の自己証明は、厳密には特定教団における特定宗派の存在の、自己証明ではないのか。もしも仏教が仏教自体の存在の自己証明を問うなどということがあれば、それは「宗教のアイデンティティの虚構性」と言わざるを得ない。

2 「宗教的多元性」「宗教的多元状況」ということばに言い換えられて、「宗教多元主義」の持つ本来の意味が希薄化／曖昧化されてはいないか？——「宗教多元主義」の本来の意味

キリスト教、イスラム教、仏教という異なる世界宗教が根源において分かち合っているもの／共有し合っているものがある」と宗教哲学的に認知しつつも、日常の現象世界では宗教はそれぞれ特殊な存在であり、その存在の複数性、多元性は現象学的に自明である。そこで、このような事態をずばり言い当てようとしたのが「宗教多元主義」であった。したがって、このことばはけっして宗教現象を記述するだけの「単なる記述語」なのではない。それは宗教を宗教的に理解するための一つの理論枠だったのだ。この理論枠のもとで、一方の、諸宗教のグローバル化／普遍化を見据えつつ、他方の、諸宗教のローカル化／特殊化多元化を自覚することができるのだ。こうして統合的に理解される諸宗教の姿が「諸宗教のグローバル化」だったのであ

る。

3 宗教多元主義の織り成す新たなシナリオ——宗教対話と新たな宗教教育

新たなシナリオを描くとすれば、その核心は特定の宗教に唯一の絶対的な真理があるという考え方を放棄すること（唯一主義の放棄と宗教の自己変革）と、他者存在の容認ということ（寛容の再確認とともに寛容の精神を共通の目標とすること（寛容の精神と他者認識の確立）の二点だろう。このシナリオの実現のために必要なのが宗教対話、正確には宗教間対話／宗教者間対話である。そして、対話の土俵となるのが多元主義的な宗教理解／信仰理解であり、さらに対話の要件となるのが諸信仰理解のための教育である。諸宗教／諸信仰との対話に開かれた宗教教育は、いま多元主義計画のなかの実質的な中身として重要ではないのだろうか。

討議記録（要約）

山梨 有希子

本部会は、「グローバル化」「アイデンティティ」といった本部会で議論される問題について星川氏（大正大）が共通の「場」を設定したのち、各発表者がキリスト教・イスラム・仏教における「多様性をふくんだ一致」のあり方についての思想的考察を報告するという手順で進められた。

芦名氏（京大）は、アジアのキリスト教エキュメニズムにそれ（キリスト教における多様性をふくんだ一致）を見出し、現在のアジアにそのモデルがあるのではないかといい展望を描いた。塩尻氏（筑波大）からは、今夏の現地（アラブ首長国連邦）での調査をふまえ、イスラームの中に現れつつある「三位一体論」等の「教理」を再解釈する動きが報告され、高田氏（龍谷大）は「諸宗教の神学」のキリスト教的性質を批判的に仏教内にとりこむ作業をおこなった。

これらの発表にたいし鎌田氏（東大）は、各発表者たちが論じたキリスト教の「諸宗教の神学」、イスラームの「啓典の民」という考え、仏教の「真・仮・偽」論に諸宗教の教学をみる」という立場は、「自己理解のための理論であり、他者にとって有効性はない。しかし、異なる宗教を信じるものたちが共存しているという現実のなかで、平和的共存を可能にする理論として実効的な意義がある」とのコメントをよせた。

間瀬氏（東北公益文化大）からは、「発表者たちは『宗教多元主義』というべきところを『宗教的多元性』という言葉を使うことによってあいまいにしているのではないか』という疑問が呈された。これに対する芦名氏の返答は、「それは事実として、複数性としがたいようがないものである。多元主義とはニユアンスがちがう」というものだった。

平野氏（皇學館大）からは「なぜ諸宗教の共存が必要か、宗教が各々のアイデンティティのもと世界的な人類の共存にどう貢献しうるかという話をすべきだったのではないか」という意見がでた。これに対しては星川氏が「本部会は思想的な側面、

メタレベルでの議論に焦点をあてたものである」と今回の討議の趣旨を説明した。

「すべての宗教の根源には純粋経験とでもいわれるようなものがある。その表現形式は文化・伝統によってちがう。普通の宗教経験に関する問題についてどう考えるか」との花岡氏（京都産業大）からの質問に、芦名氏は「自他の宗教経験が同一である」ということはおそらくいきれない。それを前提とした対話、すなわち、ひとつの枠組から始まる対話ではなく、状況の共有からはじまる対話を考えるべきだ」と答えた。塩尻氏は「根本的なものはあるであろう。普遍が普遍として生き続けるには時代によって変化する、つまり土着化する必要がある。この二つがうまく調和した宗教が生き残ってきた」のだとした。高田氏は間瀬氏・花岡氏に対する回答として、「根源的なものの共有という問題と、宗教に教派がある、宗教が異なるという問題とは異なる」とする考えをしめした。星川氏はG・リンドベックをもとに「花岡氏の立場は典型的な宗教経験表出型モデルであり、これに対して自分は批判的な立場をとっている。なぜならば、それは宗教を同質化する恐れがあるからだ」との返答をした。

参加者の多さという点からみても、急速に変化する（グローバル化する）現代社会における諸宗教の立場・アイデンティティ・役割といった、アクチュアルな問題にたいする関心の高さがうかがえる部会であった。

テーマセッション

日本の宗教学者

司会 林 淳

明治期啓蒙知識人とユニテリアニズム

山口 垂 紀

明治以降の日本の近代化の歩みは、西洋の科学技術や制度をモデルにして、それを導入しようというところまであったといえる。その近代化の過程において、西洋の科学技術がもたらした、普遍主義的な発展段階の図式―西洋のたどった過程を普遍的な発展段階とみなす思考様式―は決定的な意味を有してきた。啓蒙的知識人たちは近代国家の確立をめざして、国家や社会の諸制度、機関、学術に関して議論を展開した。ところが明治二十年代になると、しだいにこのような図式に対する反省が生じてきており、個々の自発的な協同によって進化するという、社会進化論に理論的根拠を得ながら、日本独自の歴史的経過をもって考察するようになってゆく。

明六社を中心とする啓蒙的知識人（森有礼、福沢諭吉、中村正直、杉浦重剛、加藤弘之ら）の間では、独立国家として国際社会に参入していくために、その基礎的準備として、「宗教」が論じられた。注目すべきは、その際、当時欧米からキリスト教の諸教派が宣教活動を行っていた中で、彼らとはりわけてユ

ニテリアン派との親和関係をもちながら、西洋近代に由来する合理主義的な「宗教」理解を試みているということである。ここでは、明治期の啓蒙的知識人による「宗教」論が近代の思想、政治状況といかに絡み合い展開しているかを考えたい。そのさいに、彼らの議論は、これまでややなおざりにされてきた感のあるユニテリアニズムの近代日本に果たした役割がどのようなものであったかを、具体的に示すものとなろう。

ユニテリアンは（正統派キリスト教の教義の中心である）三位一体論に反対して神の単一性を主張し、イエス・キリストの神性を否定する。また、歴史的に確立した権威をもっている個々の「教派」を超えた「運動」（超教派的キリスト教運動）であると表明し、理性と良心を最も重んじ、現世の利益を追求することを主張している。明治二十年に來日した米国ユニテリアン宣教師 Arthur May Knapp は、キリスト教を超えた諸宗教との協同一致を目指すという、ユニテリアンの独自性を明確にうちだしている。ユニテリアンにとって「宗教の統一」「完全なる宗教」の実現こそ「自由及び進歩的発達」の結果であった。それとともに根本教義をさらに発展させて、ユニテリアンは、日本固有の特性を改革するのではなく、科学的な知の発達によって、日本独自の進化を促すことを主張したのである。

日本の近代国家としての創出を担う指導的立場にあった啓蒙的知識人たちは、ユニテリアニズムに理論的根拠を得ながら、歴史的に発展するものとして「宗教」をとらえ、また多元化によって達成される統一を構想していた。多様性をもつことで、異なった方法の創造的結合が最善の方法を生み出すと考えられ

ている。政府の国家主義的陣営が徹底的な一元化によって、「宗教」（特定の宗派）、政治、倫理を包括する、普遍的な「日本精神」なるものとしての国民道徳論へ傾いていったのに対して、多元化によって日本国民の精神的支柱を追求していたといえるだろう。また同時にそれは、西洋のたどった過程を普遍的な発展段階とみなす図式を脱却し、それぞれ独自の歴史的経過を経て、普遍的な「進歩」という過程に協同的に参与することを企図するものであったともいえるだろう。

戦前日本のイスラーム研究とその系譜

大澤 広 嗣

本稿は、戦前日本のイスラーム研究史に関する細やかな試論である。

従来、この分野に関して、充分な議論がなされてきたと言いがたい。それは、戦後以降、戦前のイスラーム研究の蓄積が、あまり顧みられていなかったからである。

一九三七年の日中戦争を契機に、日本においてイスラーム研究は初めて組織化された。言うまでもなく、「大東亜共栄圏」の射程内にあつた中国や東南アジアのムスリムへの「回教徒対策」がその視野にあり、その国策に寄与する形で、各機関で研究が行われた。

この時期、イスラーム文化協会、回教圏研究所（大久保幸次）、

大日本回教協会（林銃十郎）、外務省調査部回教班、東亜研究所（近衛文麿）、満鉄東亜経済調査局（大川周明）、太平洋協会などで、イスラームが研究された。これら機関には、政府や軍部、またはその外郭団体が背景にあつた。

加えて、日本宗教学会でも、この時期からイスラームへの関心が芽生え始めた。雑誌『宗教研究』を見ると、特に一九四〇年以降からその論考は増え始め、赤松智城、佐木秋夫、八木亀太郎、諸井慶徳、小林元、小口偉一、鏡島寛之、柴野恭堂らが、イスラームに関する諸問題を論じている。これは時局の進展から、学術においてもイスラームへの関心が向けられた結果であろう。

しかし一九四五年の敗戦と共に、先の研究機関は解体された。資金源が断たれたこともあるが、国策主導の研究ゆえに、敗戦は、研究機関の存在意義を喪失させたのである。

戦後以降、イスラームから離れた研究者もいたが、前記の研究機関にいた浦生礼一、前嶋信次、井筒俊彦らは研究を続け、その業績は周知の通りである。また回教圏研究所にいた小林元は、戦後に中東調査会（一九六〇年財団法人化）を設立させており、日本のイスラーム研究は、戦前から戦後までの人的な系譜に、その連続性が認められるのである。

たしかに、研究者が時局や国策に迎合したという批判は免れられないが、この時期にイスラームの学術的研究が進んだことも見逃せないであろう。だがその研究の蓄積は、戦後に受け継がれてはいなかった。

ことに、国際関係論・中東地域研究の白桦陽は「戦争そのもの

のが問題なのではなく、たとえ戦争を機に蓄積されたものであっても、そのような知の蓄積がほとんど継承されてこなかったことに日本での知のあり方の深刻さがある。その典型が戦前の回教研究と戦後の中東イスラーム研究の断絶である」(「九・一一」以降を中東地域研究者として思う)『民博通信』九十六号、二〇〇二年)と述べている。

問題は、戦後以降、時局に迎合した戦前の研究が、記憶せざるに忘却されてきたことである。これまで戦前のイスラーム研究について事実を直視して、その研究の整理、分析、評価がなされていまいかに思われる。または断片的な論考はあるにせよ、体系的な研究史は管見ながらいまだに無いようだ。また戦後以降のひとつの考え方として、戦争は悪玉、反戦は善玉、という単純な二分法が、戦前日本のイスラーム研究史の停滞を招いただろう。

もちろん筆者は、当時の戦争を肯定する立場にはない。いささか極論気味との批判もあるが、戦前日本のイスラーム研究史の欠落に、ただ強い不満を抱いているのである。人文科学の諸分野は多々有るが、それぞれある程度の学界史の整備が行われている。しかし、十五年戦争や植民地主義を出自とする日本のイスラーム学において、学界史がないことは、憂慮すべきことである。研究者をとりまく政治的状況、そしてその研究態度を問うことは、現代にも通じる問題ではなからうか。

昭和期の帰一協会と姉崎正治

——昭和期の例会状況——

高橋 原

帰一協会とは、明治四五年に姉崎正治、渋沢栄一、成瀬仁蔵らとともに、諸宗教、科学、教育、諸思想の研究、相互理解を目的に、当時の代表的エリートを会員に集めて結成された団体である。これは当時の諸宗教の対話協調の流れに属する、エリート層を中心とした運動であった。当初の結成目的と活動状況は、会報にみられる趣旨説明や、例会の報告、また、帰一協会叢書などによって知られている。しかし、大正年間を過ぎると、活動は当初の活気を失い、出版物もほとんどなくなり、実際の活動状況を知ることが困難となり、その結果、昭和十七年の解散に至る帰一協会の全体像は不明瞭なままであった。当初から、民を率いるための儒教道徳に代わる新しい倫理的理念を求めていた渋沢、実践的な倫理運動体の創設を模索した成瀬、そして一步引いた学問的な宗教研究を志向する姉崎等、指導者の間にも方向性を巡る若干の不一致はありつつ、会の運営の実務面における姉崎の比重は特に大きかった。とりわけ、成瀬、渋沢が大正八年、昭和六年にそれぞれ世を去ったという事情から、帰一協会の位置付けは姉崎の役割を中心に考えるのが妥当であろう。この発表では、昭和初期の帰一協会関係書類(渋沢史料館所蔵)、事務日誌類(東京大学宗教学研究室所蔵)を資

料として、従来明らかでなかった昭和期の婦一協会の例会の表情を紹介し、婦一協会において姉崎正治が果たした役割を検討するものである。

まず、事務日誌の検討によつて、わかるのは、婦一協会の運営実務・会計処理のすべてを行つていた婦一協会書記を、東京大学宗教学研究室の副手が兼ねていたということである。月例会の講師選定から会場準備、会報等の発送まで全般の業務に、姉崎の指示のもとに今岡信一良、植木謙英、岸本英夫といった歴代の副手達が当たつていた。そして彼らの月額二〇円の手当てを含む、婦一協会の諸費用をまかなつていたのが、年額千円を提供していた渋沢栄一であった。こうした運営面の事実は、渋沢の資金を背景として、姉崎正治が事実上婦一協会を率いていたことを裏付けるものである。

今回主として検討の対象にするのは昭和三年から六年までの婦一協会の例会の状況である。この時期の特徴を示す講演題目を挙げると、姉崎「マルクス主義学生の発生と現代教育の欠陥」、内ヶ崎作三郎「治安維持法改正について」、早川三郎（内務事務官）「共産党事件の顛末」、瀧澤彌三（総監官房特別高等課長）「日本共産党事件ニ就テ」、井染祿郎（陸軍少将）「ソヴェット露西亜の東洋に於ける革命指導の实情」、牧野英一（刑法学）「行刑の改良とその思想的意義」、今村力三郎（弁護士）「思想に基く犯罪（主として京都学生事件の話）」、平田勲（東京地裁検事）「日本共産党の誤謬」、河合栄次郎（経済学部）「マルキシズム批判」、宇野円空「マルキシズムの宗教史観批判」などである。昭和三年は日本共産党弾圧事件の年であ

る。婦一協会はそもそも設立当初の規約からしても、こうした「思想問題」も視野に入れた団体であつたと言えるが、それにしても、宗教や信仰の問題を中心としていた当初とは、雰囲気を変にしている。

この時期の姉崎の他の活動に目を転じると、姉崎が館長として指揮をとり大震災から復興した図書館の落成が昭和三年であり、切支丹研究の著作が次々と刊行された。大学の退官（昭和九年）までの、姉崎の活動は相当に充実していた。また、昭和期は姉崎が日蓮、聖徳太子への信仰を深めていった時期でもある。姉崎正治の全体像をつかもうとするとき、こうした宗教学者、信仰者としての姉崎とともに、このような婦一協会の活動が背景にあることを考え合わせる必要があるのである。そのためにも、さらなる資料の発掘を待ち、昭和期の婦一協会の活動について理解を深めてゆくことが課題となる。

岸本英夫の禅宗観

——修行論を中心に——

金子 奈 央

日本における宗教学の第三世代を代表する研究者の一人、岸本英夫（一九〇三—一九六四）は、その著書『宗教学』に於て、禅を修行法として高く評価している。岸本が、禅及び禅宗をいかなるものとして把握していたのか、主に『岸本英夫集』

に於る禪に対するコメントによって確認するのが本稿の目的である。

岸本の宗教学・思想の特徴は、近代的合理的精神を基盤としている。ここから、人間の問題としての宗教、無神的宗教伝統に対して宗教心理学的テーマ（神秘主義や修行）を以て取り組んだ。また岸本にとつての理想の境地としての「諦住態」、体験の重視という側面もその特徴として挙げられよう。修行は岸本の主要な研究テーマであるが、岸本は修行研究を、無神的・汎神的宗教伝統を持つ日本に於る宗教学の使命と考えていた。

また、岸本の修行論は、宗教体験へのこだわりや、理想とする境地との関わりに於て捉えられる点から、その宗教学・思想の基本姿勢と深く関わるものであった。

『岸本英夫集』全六巻に見られる禪に対するコメントの特徴は以下のようにまとめられる。まず、岸本の宗教理論の特質（無神的宗教伝統への着目、体験重視、理想とする宗教的境地、その境地への到達方法としての修行）の一例として言及される事が多い点が挙げられる。即ち、宗教体験・神秘体験としての禪、意識集中のための修行法としての禪、理想とされる境地としての禪、個人の問題としての禪というように、岸本の宗教理論に寄り添う形での禪理解である。

さらに、「禪は人類文化が生んだ修行の方法の中で、もっとも洗練されたものの一つ」というように、禪には高い評価が与えられている。禪は直接的体験であり、象徴的表示を伴わないという観点が示され、また、鈴木大拙に対する評価、日本文化論と禪といったテーマも扱われている。

『岸本英夫集』には、岸本と禪との実際の関わりを示す記述もある。青年時代の具体的参禅体験は判然としない点が多いが、「その頃」（『岸本英夫集』第六巻）によれば、大正十四年夏に、岸本が、齋田定光が設立した在家仏教教団である釈迦牟尼会の撰心会に参加したことが分かった。また、癌の宣告を受けた夜の坐禅や、死に対する心構えをつくる工夫の一つとして坐禅を挙げるなど、自身の死の問題と禪との関わりが見て取れる。

岸本の言及する禪（例えば、宗教体験としての禪、洗練された修行法としての高い評価を受ける禪、儀礼や象徴と無関係とされる禪、日本文化と禪）とは何なのだろうか？

全てとは言えないが、岸本の把握する禪は、明治期の廃仏毀釈、それに続く西洋化に伴う圧力等を西洋思想的戦略によって乗り越えようとした在家の禅宗シンパの知識人たちが主張した禪と同調して行く側面があるといえよう。近代化以降に在家の禅宗シンパの知識人によって提唱された禪には、本質とその現れとの区別、体験重視と儀礼否定的傾向、一宗派を超えた普遍的経験としての禪という主張、禪が日本文化の土台であるという主張への展開という動きが見られるとされる。

上記の岸本の禪・禅宗観は、全てではないものの、伝統的というよりは、近代化以降に主張された禪との接近が認められるといえよう。そもそも、岸本本人が近代人にとつての宗教を追求する「求道者」的側面を持つことや、心理学的研究という方向性を持っていたこと等、また参禅体験が在家仏教組織を中心とするものであれば、両者に同調性が見られることは仕方ない

ことかもしれない。逆説的な表現をとれば、岸本は、その禅宗観に於ても筋金入りの近代人であったとも言えるかもしれない。

柳川宗教学の批判的継承

島田裕巳

宗教学者の柳川啓一が亡くなってから、十二年の月日が過ぎた。柳川は東京大学の宗教学科の教授として、日本の宗教学の発展に大きく寄与した。宗教学の意義や方法論が問われる現在の状況のなかで、柳川の目指した宗教学の方向性にどのような意味があるのかを明らかにすることが、今回の発表の目的である。

柳川の四十年にわたる研究活動のなかでもっとも生産的であったのが、一九七〇年代の前半であった。とくに、一九七一年から七二年にかけて、『思想』誌に祭にかんする二つの論文（『祭の神学と祭の科学』七二年一月、「親和と対抗の祭」七二年一二月）を発表するとともに、東京大学出版会から刊行された『UP』誌の創刊号には、大きな話題となった「異説 宗教学序論」（七二年一月）を発表している。「異説 宗教学序論」では、宗教学のゲリラとしての性格が指摘されたわけだが、当時の柳川は、「神学」という言葉遣いに示されているように、科学の枠には収まりきれない宗教学研究の問題性と可能性を明らかに

かにすることをめざしていた。

ただし、柳川は、研究生活の最初から、そうした方向性をとっていたわけではない。柳川は、彼の師である岸本英夫の影響のもと、山岳信仰における講についての研究から出発しており、一九五〇年代から六〇年代のはじめにかけては、タルコット・パーソンズの提唱した構造機能主義に強い関心を持ち、『宗教学研究』誌には、「宗教社会学における機能主義理論」と題された論文を二度にわたって執筆している。六二年には、パーソンズとその弟子で柳川と終生近い関係をもつことになるロバート・ペラーのいるハーバード大学に留学し、パーソンズから直接構造機能主義の手ほどきを受けた。

しかし、柳川の構造機能主義への関心は、むしろこの留学で急に急速に衰えていくことになる。その原因としては、柳川がアメリカから帰国した直後からはじめた祭の調査の影響が考えられる。柳川は、祭という現象が、構造機能主義では分析しきれない複雑さをもっており、また、祭に参加した人間の個人的な体験が重要な意味をもっていることを認識し、そこから祭の象徴的な構造を明らかにする方向へ転換していった。あるいはそこには、欧米において祭研究が進展したこと、学生運動の高揚といったことも関係していた。

実は、こうした転換は、柳川にのみ見られることではない。岸本の場合にも、『ヨーガ・ストラ』についての文献研究に限界を感じ、そこから生きた宗教を理解する必要性を強調するようになった。そして、実際に岸本は、山岳宗教の実地調査に乗り出した。さらに、この岸本の師にあたる姉崎正治の場合に

も、初期には宗教学の理論構築をめざしていたが、ドイツへの留学を契機に、個別の宗教現象の研究へと転換し、ついには日蓮の宗教家としての価値を称揚した『法華経の行者日蓮』を執筆するにいたった。

この柳川、岸本、姉崎に見られる研究の方向性の転換は、あるいは、宗教学者を待ち受けている陥穽と言えるのではないだろうか。三人は、宗教を外側から観察することに限界を感じ、宗教の内側を理解しようとする方向に転じたわけだが、その結果、宗教という現象が社会のなかで果たす機能や、その問題性といった部分を分析することができなくなったように見受けられる。

柳川は、祭研究を進めるなかで、構造機能主義のアプローチを放棄するべきではなかったのではないか。構造機能主義に限界を感じるならば、社会のなかの宗教を分析する新たな理論構築に向かうべきだったのではないだろうか。柳川のかかえた問題は、今宗教について考えようとする私たちにとつても、重要な意味をもっているのである。

討議記録（要約）

林 淳

このセッションは、大会本部によってにわかになされたものであり、発表者のあいだで事前の打ち合わせを行う機会はな

く、文字通りぶつつけ本番であった。セッション全体の意図や企画は入り込む余地はなく、発表者一人一人に対する質問、意見を受けつけ、最後に全体の討論を行うこととした。司会がコメンテーターを兼ねた。

山口亜紀氏は、明治期啓蒙知識人とユニテリアン派とのつながりに着眼して、教派をこえたユニテリアン派に当時の国民道徳論と通底する時代的特色があることを述べた。コメンテーターは、ユニテリアン派と井上哲次郎との関連、ユニテリアン派の国民道徳論と国家神道の超宗宗教性との相似性について質問した。フロアからは、矢野文雄がイギリスでユニテリアン派を知ったとあるが、イギリスでも極めて周辺的な集団である以上、矢野がユニテリアン派を取り上げたのは、むしろ日本的な事情から理解すべきではないかという指摘がなされた。またユニテリアンが日本社会では発展しなかった理由はどこにあるのかという質問がなされた。

大澤広嗣氏は、『宗教研究』に載ったイスラーム論文を調べて、日中戦争を契機にイスラーム研究が組織化されていった点を指摘した。コメンテーターは、『宗教研究』以外の東洋学関係の雑誌も調べるべきではないか、イスラームと東洋学との関係は如何になっているか、を質問した。フロアからは、イスラーム研究の出自が十五年戦争などにあるという時代的制約はその通りであるが、それを方法的な問いに鍛えないと、現在のイスラーム研究者にはメッセージとして届かないのではないかという意見が出された。

高橋原氏は、婦一協会の活動の詳細な年表を準備して、渋沢

栄一がスポンサーであり、後期には姉崎正治の宗教学人脈で運営されたことを指摘した。コメンテーターは、政府のどここのセッションが婦一協会に関心を寄せたのか、またどのように活用しようとしたのか、を質問した。フロアからは、「婦一」とは何であったのか、社会改良的な面を持つていた婦一協会が宗教学者の研究会に終わってしまったのは何故なのか、を問うべきだという指摘がなされた。

金子奈央氏は、岸本英夫の禅宗観をどのように把握すべきかという発表を行った。岸本の禅宗が、廃仏毀釈を、西洋思想的・神学的戦略によって乗り越えようとした禅宗シンパの知識人たち（鈴木大拙、西田幾多郎）とパラレルにあるかもしれないという話しに対して、コメンテーターは、廃仏毀釈とは時代的ズレがあること、鈴木・西田は西洋の学知の眼差しのもとで自ら東洋を演じるために禅を持ち出したのであって、岸本にそうした動機づけは欠けていたのではないかと指摘した。フロアからも、京都学派の「自覚」と東大宗教学の「行」との相違について意見がだされた。

島田裕巳氏は、柳川啓一の思い出を交えつつ、その学問の展開を追いかけて、理論構築→宗教の意味の探究という展開があったが、それは姉崎正治、岸本英夫にも共通していた同じ道ではなかったかと述べた。柳川が構造機能主義を捨ててしまったが、それはよかつたのかという問題提起もなされた。フロアからは、七十年代の柳川が宗教学のゲリラ性を意識させたのは意味があつたが、その後人類学、歴史学などが自壊しはじめ、今となつてはゲリラは意味を失つた。柳川のなかで現代に生かす

ところを指摘しておかないと、単なるノスタルジアに終わる危険があることが指摘された。

五人の発表についての質疑応答の概要は、以上の通りである。いくつもの新鮮な問題提起がされ、論点が発展していく可能性を感じたが、同時に、研究者の属する学統へのノスタルジアと身内主義に陥らない工夫の必要性を感じざるをえなかつた。

キルケゴール——その多様な「読み」の可能性

司会 長谷修孝

キルケゴールの

比喩の使用に関する一考察

須藤 孝也

比喩は、特に論理実証主義や経験論的思想家たちによって、真理を語ることに不可能な、欠陥のある言語と見なされてきた。代表的なものとして有名なものに、ロッキの比喩に対する批判がある。概念的、字義的な言語と、比喩的、文学的な言語を二項対立的にとらえ、前者を正当な言語、後者を不当な言語とみなす態度は、カントにも見られる。しかし言語は、常に顕在の意味と隠在の意味の両方をもつのであり、字義的言語のみ

を正當なものとなすことは不可能なことが現代の言語論によつて様々に指摘されている。それによれば、そもそも概念的、字義的言語と比喩的、文学的言語を二分することが不可能な企てである。両者の間の境界は極めて曖昧であり、比喩を完全に排除した言語というものはもとより存在しない。

キルケゴールは、客観的真理の伝達を直接的伝達とし、それと同時に、他方の自らの伝達する主体的真理に関しては、直接的・字義的伝達は有効ではないと考え、意識的に間接的な伝達を採用する。彼は人間的なものとキリスト教的なものとの間にある同一性を比喩によつて表現することによつて、読者の内的運動を活性化させていると言うことができよう。キルケゴールは記述が比喩を用いざることをえないことを積極的に引きうけ、比喩が含む同一性によつて、間接的にキリスト教という真理を示し、読者を教化する。しかし、キルケゴールの比喩の使用は、超越的真理であるキリスト教という宗教性Bの真理に面して、限界に遭遇することになる。記述されるべき真理はこの世の事象を超越したもので、比喩が成立するために不可欠な媒体と趣意との同一性は破綻し、その差異性が浮上してくる。

キリスト教を超越的な真理とするキルケゴールにとっては、比喩によつてキリスト教という真理を記述しえたとするのは僭越であり、否定される。

しかしこの限界に遭遇した比喩に、趣意と媒体の同一性の内部において、変化が生じる。宗教性Aから宗教性Bへと至る際に現れる限界に遭遇するまでは、趣意に対して媒体が主導的な役割を果たすが、逆説的な宗教性Bへの突破によつて、全く

逆にそれまで趣意であつた超越的真理が媒体であるこの世的事象を基礎づけるようになる。媒体が趣意を可能にするのではなく、趣意が媒体の同一性との関係を可能にするのである。キリスト教という真理の比喩的記述においては、趣意と同一性の関係の存在が前景化し、これが媒体と同一性との関係をも基礎付けるようになる。このように、この世的事象と超越的真理の間の同一性を介した比喩は、その同一性の基盤を超越的真理へと移すという転回を果す。そしてこの転回は、裏面において字義的解釈と比喩的解釈の関係をとも変化させる。転回後においては、比喩的か字義的かといった問いは消滅し、言語は一元化する。

キルケゴール思想の中核にあるキリスト教の超越性についての理解は、その表現手段である言語についての理解と対応している。キルケゴール自身が敏感であつたように、キルケゴールが何を真理としたかを探る研究は、そこで採用される方法が言語である以上、当然真理と言語の関係についても敏感でなければなるまい。現代の言語学は、言語が指示しうる意味の射程について、一様に楽観的な立場を避ける傾向にある。ある言葉において固定的な意味が現前することはなく、言葉は記号体系の内部における差異を介した関係によつてしか意味をもちえないことが指摘されている。これは同時に言語によつて真理を記述しようとする思想への懐疑でもある。このような厳しい視点からキルケゴールの言語に対する理解を精査しながら読むことによつて、キルケゴール理解の新しい地平が開けてくるものと考えられる。

逆説、理性、伝達可能性について

藤 枝 真

1 「神一人」という逆説・キエルケゴールは信仰の対象としてのイエスを「神一人 *God-Menneske*」と表現し、「神が人の貌をとって現存し、生まれ、生い立ち等々し給うた、という命題は、もちろん最も厳格な意味で逆説である」と述べる。イエスが神であり且つ人間であることは論理的には不可能であり、不合理である。「神一人」が本質的に逆説であり、そしてその「神一人」を信じるのがキリスト教であるというのに、それを合理的な「説明」をもって説明してから信仰しようということは意味をなさないことである。

2 逆説の伝達可能性・信仰の伝達は、間接伝達 (*Indirekte Meddelelse*) という方法によって為される。キエルケゴールにおいて信仰は知識ではなく、既存の教会制度でもない。信仰は個人が「生成 *Vorden*」するものであり、既存のキリスト教は信仰の契機とはなり得ない。「神一人」という逆説を信仰する際に、この逆説を伝達する方法は、逆説を明らかにしたりそれに付随する諸々の事柄を列記して記述することではない。言い伝えられ確立されたキリスト教に関連する一切の言説を否定し、キリスト教の世界の直中にある者が実は非キリスト者であり、そしてそのことを指摘している著作家（キエルケゴールの一連の仮名著作者たち）もそのような立場にあることを露呈す

ることがその方法である。

3 説明不可能性と応答する責任・キエルケゴールはアブラハムのイサク奉獻の物語を題材に、信仰の説明不可能性について論じる。アブラハムはその子イサクを神に捧げるために殺害することを周囲の誰にも告げていない。仮に一般的な言語でこの行為をアブラハムが語ったとしても、それは単なる殺人についての説明の域を出ることはない。信仰の最高度の表現であるはずのイサク奉獻を普遍的な言語で顕在化させて説明しようとする時、それは絶対的な神との関係に於ける信仰の行為という性質を失い、相対的且つ客観的な評価を受ける行為へと変わる。顕在化し相対化された信仰の内容は、信仰する個人に対して示していた絶対的価値を失う。神への信を貫き、救いを願うということは、アブラハムの場合のように、倫理と信仰の相克の中に置かれることも辞さないということである。しかし、アブラハムが家族をはじめとする他者と共に生きている以上、我が子の殺害という許容しがたい彼の行為について、外部からの問いかけに応える責任が生じてくる。

4 言語ゲームと応答する責任・ウイトゲンシュタイン・アン・フィデイズムにおいて、宗教や一連の信念体系は一種の言語ゲームとして理解されている。この言語ゲームとしての宗教という考えを採用するならば、アブラハムのイサク奉獻の物語は、信仰とは異質の倫理的な概念枠からの問いかけや批判を遮断してしまうことになるが、この物語は、神への責任と息子への責任を同時に遂行せねばならないというダブルバインドが要点なのである。それゆえこの物語について言語ゲームとしての宗教

という解決法を適用し、信仰と倫理を乖離させようとする、この物語の必然性自体が雲散霧消してしまう。

5 信仰の他者危害原則…デリダは他者への応答に関して、他者概念をキェルケゴール的な理解から更に広げ、「全ての他者は全き他者である」とした上で、絶対的他者としての神の要請に対して応答することは、同じく全き他者としての息子イサクに死を与えることに他ならないと述べる。他者への説明の責任と神への信仰を貫く責任は両立しえないものである。また、信仰の特異性について、説明によって普遍化することは不可能である。しかし、アブラハムが手を下す瞬間に神の使いによって制止されたことを考えるならば、「死を与える」ということの実行不可能性にも留意しなくてはならない。信仰の《他者危害原則》をもって宗教の言語ゲームの閉鎖性を解くことが、全き他者に対する応答である。

S・キェルケゴール心理学における 方法の問題

平林孝裕

キェルケゴールの著作において「心理学」が重要な意義を担っていることは議論の余地はないであろう。しかし、キェルケゴールの意味での「心理学」は今日の心理学とは大きく異なっており、この点が、かれの心理学の理解をしばしば困難にして

いる。

キェルケゴールの時代、デンマークでは、「心理学」と呼ばれる学問領域の伝統が存在した。当時の心理学とは、「観察」「内省」にもとづいて人間の心の諸機能などを経験的に論じる学問であった。この心理学の伝統は、F・C・シパーン、P・M・メラーを経てキェルケゴールへ続いている。

当時の「心理学」の主な方法は、「観察」(tagtægt)であり、キェルケゴールも「不安の概念」で心理学的な「観察」について詳しい説明をしている。さらにキェルケゴールの心理学に特徴的であると思われるのは、かれが「実験心理学」を標榜する点である。

ここで「実験」と翻訳した言葉は“experimentende”であり、一般に「実験(的)」という意味で使用された“experimental”という言葉ではない。しかし、“experimental”という語は、単に「経験にもとづいた」という意味にも解しうる。そのためキェルケゴールの心理学が「実験をおこなう」点を明瞭に示すことを意図して、あえてこの表記が用いられたと判断される。

「実験」(Experiment)をおこなうと言っても当然、それは今日の実験心理学での実験ではありえない。『反復』は「実験心理学の試み」と呼ばれ、また『責めありや』―『責めなしや』は「一つの心理学的実験」と呼ばれている。これらで描かれるのは、単なる心理的現実の描写ではなく、一つの「物語」といふべき文学的創作である。キェルケゴールによれば、むしろそのような創作こそが「実験」であると見なされる。

このような創作において示されるのは、個人の性格を特徴づける「範疇」であり、それにもとづいて展開される個人の「可能性」、ありうべき生の諸相である。個人を性格づけるものは具体的な生を「観察」することによって得られるが、キェルケゴールによれば、それらは単なる現実においては部分的に、また散漫にしか現れない。キェルケゴールの「心理学的実験」においては、このような範疇の純粋な展開が試みられる。創作という形式で十分に展開された範疇を鋭利な目ざしで観察することによって、個人の可能な現実を見定めようとするのである。これが「実験的観察」と呼ばれるキェルケゴールの心理学の方法にほかならない。

実験的観察というキェルケゴールの心理学的方法の機能は、心理学的実験と呼ばれる創作で展開された個人の（可能的な）心理的現実をつぶさに示すことによつて、これを読む読者をもその観察へと引き込むことにある。「実験」で展開された内容は単なる現実ではなく、どの個人にも起こりうる可能的な現実である。したがつて「実験」に登場する個人の問題は同時に、その読者の問題でもありうる。読者は、キェルケゴールの心理学的実験を読むことによつて、ここで示された課題を自分の問題として受け止めるように促されることになる。

キェルケゴールの心理学的方法は以上のような読者に対する重要な戦略的意義を担っている。それゆえ、かれの「心理学」を問題にするとき、現代の心理学から解釈したり、また「人間学」などと言い換えるにとどまらず、その内実を精査することが必要である。

キルケゴール思想における死について

長谷修孝

死を問うということは、生を問いきつということに他ならない。キルケゴールにおいては、死を生きる、あるいは、生を死に切るところに宗教的生が開かれてくる。

己れの死を考えるということは、内面的な「行為」である。なぜなら、死の可能性と不確実性へと眼差しを向けることは、同時に死への覚悟が含まれていなければならず、そのためには内面性の内容をなす誠実さ、真剣さ、情熱が必要とされるからである。したがつて、死への覚悟は、単なる観念的な思惟ではなく、自己の「全生涯を変革させる」ような自己選択、自己生成へと導くものでなければならない。しかし、己れの死を覚悟した生き方の変革は、外的世界へ向つて何ごとかを企投することに向かうのではない。

ところで、ハイデッガーの『存在と時間』では、死を「絶対に代理不可能な最極限の未了」として捉え、死への先駆的覚悟性という現象を通して本来的時間性を説明し、本来的な現在である「瞬視」において、己れの実存の本来的な了解が成り立つとされている。ここで、どのような自己生成の道が取られるべきかは、各個人に委ねられた実存の課題となる。

しかし、キルケゴールでは、己れの死への覚悟はただちに、直接性に生きる自己との死別、すなわち、現世的で自然的な生

存からの決別という形をとって現われる。だが、このことは、人々と共にある具体的な現実生活から遊離して、修道院に籠るなどということの意味しているのではない。むしろ、日々の生活の場において生き、しかも、そのような直接的な生存に対して死に切るという徹底した自己否定を意味し、こうした自己否定が宗教的苦悩を生む。そしてこの苦悩が、神への本質的関わりを証示する。別の言い方をすれば、この世のものという相対的なものへは相対的に関わり、他方、絶対的なもの、すなわち神には絶対的な関わりを維持するところに、宗教的生の要がある。

宗教的著作『死に至る病』でも、このような死と主体との関わりが引き継がれている。自然的人間がそこにこそ生命とその喜びがあるとすると生存のあり方を捨て、「死んだもののように生きること」がキリスト教的な意味での精神のあり方である。そこでは、現世の諸々の価値に生きる自己を徹底的に死に切り、さらに罪の存在としての自己を、キリストの恵みを通して死に切らなければならぬ。自己の二重の死を経た信仰が救いへの道として求められている。他方、絶望は、現世における自然的生き方への全面的な肯定に基づいており、絶望は生における「死の体験」に他ならない。

美的立場は、諸刹那を一瞬へと集約し、刹那的享楽の直中において死を希求する。しかし、こうした刹那は永遠の模造模造にすぎず、真に生きられる「永遠の受肉たる瞬間」ではないから、人生は退屈なものにすぎない。

倫理的立場を代表するウィルヘルムは、現世での幸福な結婚

生活の持続に永遠なものを見る。結婚生活を生き切るところに生の現実性と完結性を見ており、己れの死はいずれやってくる人生の最後にしかすぎない。死は外部から個人を襲い、結婚生活を終焉にもたらず、一つの偶然事にすぎない。

美的立場も倫理的立場も、己れの死を真剣に捉え直し、内面化することによって自己の生成へと向かうのではなく、個人は己れの死から疎外されている。

討議記録（要約）

長谷修孝

一九世紀の宗教的思想家セーレン・キルケゴールは、二〇世紀初頭に、哲学、神学、文学、さらには心理学といったさまざまな領域へと影響を与えて、かつて日本でも広く読まれた。しかし近年、その関心は必ずしも高いとは言えない。

キルケゴールは小国デンマークの思想家であり、その著作もふれる機会の少ないデンマーク語という言語で書かれている。この点が、私たちがキルケゴールに親しみにくい大きな理由の一つとなっている。しかし最近の低調な関心は、むしろかつて広くキルケゴールが読まれたときの「キルケゴール像」、すなわち「実存思想の父祖」、「主体的思想家」などの理解が固定的に受容された結果、これをいまだに克服できないでいるからであるように思われる。そして日本では、とくにその傾向が著し

いと言えるだろう。

キルケゴールの祖国デンマークを始めとして、近年、ヨーロッパ・アメリカでは、さかんにキルケゴールを「読む」新しい可能性がさまざまに試みられている。本セッションでは、このような新しいキルケゴールの読みの試みを紹介するとともに、今後の研究の課題を望見することを目指した。

藤枝氏は現代英米言語哲学、とくにウィトゲンシュタイン・フィデイスム（たとえば、D・Z・フリップス）の立場から、キルケゴールの逆説的信仰の本質に肉薄することを試みる。そして「言語ゲームとしての宗教」という立場から信仰の伝達可能性、さらには今日焦眉の問題となっている宗教の倫理性、たとえば信仰内容の説明責任というキルケゴール研究の新しい切り口を示そうとした。

また須藤氏は、キルケゴール思想の社会性への関心から、キルケゴール研究の新しい動向を概観した。まずA・マツキンタニアがキルケゴールを非合理主義者として『美徳なき時代』で言及したことを契機に、A・ルッドほかによって活発に展開された議論が紹介された。さらにキルケゴールとポスト・モダンとよばれる思想との近縁性が注目されていること、特にM・J・マツステイクやJ・カプトほかがJ・デリダとの関連から近代性を突破する思想としてキルケゴールを読み解こうとする試みをなしていることが報告された。

最近のキルケゴール研究において、特筆すべき出来事は、包括的な新しい批評的全集の刊行である。平林氏は、この新版全集に言及して、キルケゴールを実存の思想という既成の枠組み

から捉えるのではなく、「同時代」として読む可能性、その思想的衝撃を体験する可能性がこの全集によって拓かれることを力説した。さらにキルケゴールの著作に書かれた思想内容のみならず、読者に思想的な衝撃を与えるようなテクストの仕組みや戦略に注目する研究（J・ガルフなど）が、キルケゴール研究において重要になってくるのではないかとの見通しを述べた。

会場の中利美氏、花岡永子氏から質問があり、藤枝氏が述べるような信仰の言語ゲームの通約不可能性、また須藤氏の述べる解釈（または「読み」）の多様性、そして平林氏が述べるテクストにたいする読者の態度のみへの注目といった、キルケゴール読解におけるそれぞれの相対的姿勢への疑念が呈された。

これに対し藤枝氏は、例えば他者危害原則などの最大公約数的な概念による通約可能性が考えられるのではないかと、須藤氏はそのような多様性を越えることの困難を現在にはむしろ強く感じていると、平林氏は読者を決定不能な地点へと導くテクストの戦略こそがかえってキルケゴールの思想の重要な点でないかと応答した。この点についての論議は、時間的な制約から十分に深めることができなかったが、キルケゴールをめぐる「読み」の多様な試みが展開されているなかで、その先にさらに深い統一性なり一貫性を見出すという作業は、今後にゆだねられた重要な研究課題であると言えるだろう。

ジェンダーと宗教

司会 渡辺和子

セクシュアル・マイノリティと宗教

——その問題構成を巡る一考察——

日 平 勝 也

一九六〇年代末の米国を発端とするゲイ解放運動は、性的指向や性自認は個人の人格の中核をなすアイデンティティであり、その自由は人権の一部であるとの認識に基づいて、セクシュアル・マイノリティに対する差別の撤廃を求める活動を展開してきた。その影響が欧米を中心に広がるなかで、セクシュアル・マイノリティと、キリスト教を始めとする諸宗教との間に、軋轢が生じる例も目立ってきており、両者をめぐる問題について、学問的な立場からも本格的な考察を行うことが求められている。

現在のセクシュアル・マイノリティと宗教についての一般的な理解の根底には、宗教を同性愛の抑圧（あるいは肯定）の思想的・文化的原因であると短絡的に捉える図式的理解があるように思われる。例えば、「西欧社会の同性愛嫌悪の思想的源泉には、同性愛を否定するキリスト教がある」といった言説は、このような見方を下敷きとしている。この図式は必ずしも間違っていないが、実際の問題はより複雑で、現在では、こういった単純な図式のみによっては、捉えきれない局面も多く生じてきており、上記の構図や言説を脱構築的に問い直していく必要

に迫られている。

六〇年代末以降の北米を例にとつて考えれば、「キリスト教は、同性愛を否定している」という言い方は、もはや厳密な意味では妥当性を失っている。七〇年代末に同性愛者を受け入れる態度が一部の教派において登場して以降、同性愛者の公民権・コミュニティへの受容・聖職叙任・婚姻をめぐる、否定・排除から受容・肯定まで、多様な立場が生じているからである。現在、北米のプロテスタント教会では、同性愛者を教会に受け入れるが、同性愛的行動は積極的に容認・肯定しない、という立場が主流に近く、同性愛を厳しく断罪し、公民権を否認する立場は、伝統的家族の価値を重んじる保守的な傾向の強い教派や、キリスト教右派の団体がとる極端なものとなっている。すなわち、現在、同性愛を否定しているのは、「キリスト教」ではなく、むしろキリスト教会の中の一部の政治的立場であると言えられねばならない。さらに、キリスト教右派の反同性愛運動の背後には、従来の北米社会の基盤を構成していた、異性愛を暗黙の前提とするセックス／ジェンダー・システムの解体に対する不安と抵抗があり、同性愛（老）を伝統的社会構造を脅かす象徴として表象することで、右派内部での結束を促し、資金収集や選挙活動を推し進めたりするための政治的資源として利用するという戦略が潜んでいることについても分析を行う必要がある。このように、キリスト教の例に限らず、「ある宗教は同性愛を否定している」といった言説を行う場合、同性愛を否定する主体は正確にはその宗教の中の何であるのか、また、それが、どのような社会的状況や諸制度と対応

し、どのような意図をもって同性愛に対する否定的な態度を生み出しているのかを明確にする必要がある。

また、研究にあたっては、ある宗教の信奉者であるセクシュアル・マイノリティが、不当な表象や他者化に対して異議申し立てを行う運動にも注意しなければならない。グローバル化の進行に伴い、西欧近代的な「ゲイ・アイデンティティ」が諸地域に拡散することで、既存の社会的・宗教的な規範やアイデンティティとの摩擦が増えることが予想されるが、一方、当事者によって、両者が融和的に再編成される可能性があり、この過程を慎重に考察・記述するためにも、当事者の声に注意深く耳を傾けることは不可欠である。

以上の観点から、セクシュアル・マイノリティと宗教をめぐる問題は、ジェンダー・システム、グローバリゼーション、宗教復興などの問題系とも絡みあっており、それらを視野にいれつつ考察してゆく必要があるという展望が開かれるであろう。

立山信仰と女人禁制

野村文子

はじめに

「今では信じられないことだろうが、戦後、しばらくの間、北アルプスの山小屋泊まりは、米持参が条件だった。一泊二食に翌日の携帯食のおむすび付きで五合というのが相場。昭和二

十九年（一九五四）、私が初入山したときには、宿泊代の五百円とは別に、二升ほど背負って行った。槍ヶ岳直下の殺生（せつしょう）小屋で、持参の米を出して、代わりに肉の入っていない粉っぽいカレーライスを食べさせられた記憶がある。」

（『山の社会学』菊地俊朗、一〇頁より）

さて、もつと信じられないのは、女性も明治五年まで立山に登拝できなかったことである。「女人禁制」のためであり、これは立山に限らず他にも当てはまる例がある。このような「不合理」な規則を、いつ、誰が、何のために作ったのか、以前から気になっていたが、この問題を本格的に考えてみようと思いついたのは、次に示す地方新聞の記事がきっかけである。

〔1〕地方新聞の記事

江戸時代の女性の立山信仰・布橋灌頂会（ぬのはしかんじょうえ）、現代に再現（『北日本新聞』一九九六年五月十二日掲載記事より）

「立山町と県立山博物館は、九月二十九日に開かれる第十一回国民文化祭立山フェスティバルで、同町芦峠寺（あしくらじ）の閻魔堂、布橋、遥望館（ようぼうかん）、姥堂（おんばどう）基壇を舞台にした江戸時代の民俗行事・布橋灌頂会を復元する。……布橋灌頂会は立山登山を許されなかった当時の女性に、極楽往生を願うため、毎年、秋の彼岸の中日に芦峠寺の中宮寺閻魔堂に集まった宗教儀式。目隠しをして布橋を渡り、姥堂で修行して血脈（けちみやく）の印をもらう。修行の終わりに暗闇の修行場の窓が開けられ、立山の姿を拝み、極楽行きを願う。年老いて亡くなり、火葬にされる前に血脈の印をお棺

に入れてもらうことで極楽へ行けるという。フェスティバルでは、閻魔堂で修験者役が法螺貝を吹き鳴らし、この合図で布橋灌頂を開始。白装束の作家の辺見じゅんさんから女衆（女人衆とも言う）十五人が引導師に先導されて、明念坂（みょうねんざか）から白布が敷いてある布橋まで歩く。……」

発表者（野村）は女人衆の一人として、この行事に参加することができた。

〔2〕 下調べ・・・図書館と立山博物館

〔3〕 リハーサル

〔4〕 いよいよ当日・実体験

〔5〕 日本山岳修験学会立山大会に参加

〔6〕 禁制と救済の相克

翌年二月二十二日、「今を生きる」シンポジウム（いわゆる反省会）が開催された。女人衆の一人が、「体力のない女性のために、禁制という形をとりつつ救済の道を開いてくださったと思う。感謝の気持ちでいっばいです」と発表。私の隣に座って話を聞いていた姉（趣味は登山。スイスへも行って）が「でも、やはり、登りたい。体力もあるし……」とつぶやいた。そうだ。禁制に対し感謝するのは、やはり、どこか、おかしい。

おわりに
自分だけでなく、参加した人々の意見を通して、「禁制」の意味を再考する機会を得た。

女の靖国をめぐる

川村 邦光

アジア太平洋戦争期に、靖国の神を生み出す母胎となる母や妻、そして靖国の神となる娘・乙女を作り上げていった言説・表象を分析していくなかから、こうした女性たちのいだいた信念がどのようなものであったのかを考察したい。靖国神社は日本国また天皇のために戦って戦死した「忠臣義士」を神として祀った宗教施設である。しかし、戦前にはいわゆる神社神道は宗教ではなく、「国家の宗祀」として特別扱いであった。戦後に国家神道と名づけられるように、「国家宗教」として特権化されていたことができる。

靖国の女性祭神は、現在、二四六万六千余柱のうち五万七千余柱とされている。日清戦争以降、女性戦病死者のかなり多くが日本赤十字社の従軍（救護）看護婦である。日赤看護婦はいわば「女の軍人」であり、戦病死すれば、軍人と同様の名誉を与えられた。叙勲と靖国神社への合祀がそれである。戦中には、靖国烈女遺徳顕彰会編『靖国烈女伝』（一九四一年）などといった書物が刊行されている。従軍看護婦は靖国の神となることを期待していなかったと推測される。多くは過労による疲弊した身体状態において病死している。日赤看護婦というプライドをもって、「御国の為」に看護にあたり、擬似的な母子関係のもとで「慈母のやうに」自己犠牲の精神を大いに発揮し

た。この母性的な自己犠牲こそ、婦徳として奨励され、美談として物語られていった。国家が戦中において従軍看護婦から調達した「資源」は、教育勅語・御真影を崇拜対象とした学校行事・教育によって培われた「御国」という日常の世界を超えた存在に対する信念、端的には愛国心、そして女性の特質とされた母性に基づく自己犠牲、まさしく文字通りの献身であったらう。

柳田国男は「日本の母性」（一九四二年）や「特攻精神をはぐくむ者」（一九四五年）で、国家存亡の危機に瀕したなら、生命を捧げる覚悟を男に育んでいったのが、日本の女性であり、それは「日本の母性」また「日本の母の道」として「御国柄」となっていると力説して、日本の母の「自製の力」を讃えていた。高村光太郎は「皇国日本の母」（一九四五年）で「現人神に一切を捧げまつる至誠おのずからわが子をおん預かりも」と思い、「死ねと教える皇国日本の母の愛」を世界に類例のない特質だと謳っている。

『主婦之友』一九四四年一月号の口絵は「出陣の誓」と題され、夫の遺影を背後にして、母から息子に父の「遺愛の軍刀」が手渡された場面を描いている。出陣の日を控えて、「刃にこもる祖先の勲」を総身に深く刻み「父戦死の家門の誓」を傷つけることなく、「必ずやります」と決意する。靖国の遺児、その「決意を、母はしつかり胸におさめ」、「垂乳根のひそやかな誇」をいだし、「あゝ今ぞ愛し子を御盾と捧ぐ」母、高村光太郎のいう「死ねと教える皇国日本の母」であり、また柳田国男のいう「悲しい結果を予期しつつも、勇気を鼓して愛

する人々を戦の場に向かわしめた、自製の力」が表現されている。「御盾」となる生け贄として、自分の息子を捧げる母、さらには遺影として祀られた英霊に対して貞操を守り、忠誠を捧げる母、そこには崇高な自己犠牲の精神の発露、また至高の存在に帰依した儼かな信念を感じ取らせたであろう。この気高く肅然とした信念の崇高性こそ、九段の母／妻の表象に込められていたのではなからうか。従軍看護婦にも「九段の母／妻」にも見出せる、この自己犠牲の崇高性は、世俗の生活倫理を超えた宗教的信念として、戦争を熱狂的に担った女性たちに共有されていたと考えられるのである。

*本稿は平成一四年度文部科学省科学研究費補助金基盤研究（B）（一）「戦死者をめぐる宗教・文化の研究」（代表、川村邦光）の研究成果の一部である。

教団の呈示する「ジェンダー」と

入会時の魅力

猪瀬 優理

入信のプロセス論では、宗教集団への加入（メンバースHIPの取得）を意味する入会と、個人の内面における信念体系の受容を意味する入信を概念上区別する必要がたびたび指摘されている。同時に調査研究において厳密に区別されずに用いられることが多かったことも指摘されている。本発表では、入信プロ

セスのうち入会の部分に議論を限定し、教団に入会する誘因として、入会者によって感じられた教団の魅力について焦点をあてる。

教団活動に参加することによって、入会者はその教団の信念体系の受容まで達していなくても、行動様式についてはある程度習う必然性が出てくる。このとき、教団が呈示する女性向けの「ジェンダー」に基づいて行動する場合と、男性向けの「ジェンダー」に基づいて行動する場合とは、その後展開する入信の経路も異なると考えられる。つまり、「ジェンダー」によって差異化された二つ以上の入信経路が考えられる必要がある。

本発表では、ものみの塔聖書冊子協会を脱会した経験をもつ既婚女性を事例とし、リクルートの局面にあつたこれらの女性たちに教団の呈示する「ジェンダー」がどのように受け止められたのかを考察するため、かの女たちが入会する前の家庭環境と入会時に感じていた教団の魅力がどのようにリンクしているのかについて検討した。

事例対象は、ものみの塔聖書冊子協会の集会などに一時期参加していた経験を持つが、現在は何らかの理由により参加を辞めるようになった女性十六名（既婚者十四名、離婚者二名）である。このうち脱会カウンセリング経験者は十名である。また、二世信者は含まれていない。

入会前の家庭的環境としては、十四名が就学前の子どもの子育てをしている時期にエホバの証人の活動を始めている。また、証人の訪問を受けた頃の家族形態については、夫婦のみ一

名、夫婦と子どものみ十二名、その他親と同居など二名、子どもと自分のみ一名であった。エホバの証人の訪問を受けた当時専業主婦だった人は、十五名である。結婚や夫の転勤を機会に転居して間もない状況であったことに言及した人は、七名である。

あげられた魅力について、「聖書勉強の機会提供」（七名）、「エホバの証人との人間関係の形成」（十二名）、「家族の問題に対する助言の提供」（六名）、「永遠の命などの教理」（九名）の四つに分類した。事例から、外部社会における男女別の行為基準のあり方（「男性は賃金労働に従事し、女性は家事・育児を主に担う」など）が、就学前の子どもの世話などで行動を制限される、また、夫は賃金労働に長時間従事して対話の機会が少ないという状況を生んでおり、それに加えて核家族での生活により、専業主婦・育児に従事する女性たちが孤立的な環境を形成しがちであることが示された。これらの状況が女性たちにエホバの証人たちの活動を肯定的なもの、魅力的なものとして受け取らせる素地を作っていることが指摘できる。また、M協会が取っている戸別の家庭訪問というリクルート手法は、昼間家にいる時間が長い専業主婦・育児に従事する女性に受け入れられやすい方法であるといえる。これに対して、男性信者の事例では、比較的長時間のある学生時代、病気療養中に訪問を受けたことをきっかけとして入信している事例がみられるのみであり、魅力として感じた部分についても家族的な要因を挙げている例はない。

教団の魅力として感じられるものは、教団のリクルート方法

や教理の特徴などによって変わるものであるが、呈示されているものを魅力と感ずるか否かはそれぞれの人がどのような行動基準に従って行動しているかということに大きく依存する。これについては、「ジェンダー」の影響は非常に大きいものである。入信プロセス論について今後考察をすすめる上でも、「ジェンダー」という分析軸は必要不可欠なものであると思われる。

エコフェミニズムと

アジアのカトリック教会

木村 晶子

「エコフェミニズム」ということは、一九七四年、フランスのフェミニスト作家、フランソワーズ・ドボンヌによって作られたと言われている。エコフェミニズム理論はラディカル・フェミニズムの中から生まれたが、この理論には多様な立場があり、単純に図式化するのには難しい。つまり、その立場が意味論的であったり、ジェンダー関係であったり、また、経済システムや支配構造に関する枠組みのなかで論ぜられたりする。しかし、こういった多様性の中にあっても、家長長制や男性原理に対する批判という点で共通している。このような共通点に立つて、一般に文化的エコフェミニズムと社会的エコフェミニズム、そして近年現れた第三世界におけるエコフェミニズムとに

分けられる。文化的エコフェミニズムは、女性原理と自然との結びつきを強調し、女性の持つ精神性や霊性が地球や人類の破壊を救うと述べる。社会的フェミニズムは、社会主義的フェミニズムを基にしながらも、これに環境問題を加え、エコロジー的かつ社会的な変革をめざす運動のためのイデオロギーを發展させようと試みる。第三世界のエコフェミニズムは、南の国々や少数民族の地域で起こっている貧困や差別の諸問題は、男性原理とそれによる男性支配が根本原因であるとして、「女性・環境・持続可能な開発」のテーマをもって女性原理に基づいた環境管理を訴える。その中でも、インドの哲学者ヴァンダナ・シヴァの影響は先進国にとつても大きい。彼女の思想は、サブスタンス農業を基礎とするオルタナティブな開発モデルを展開し、ヒンドゥー教の宇宙論によるプラクリティーという女性原理の概念を導入している。

一方、カトリック教会内においても、このエコフェミニズムの影響が見られる。それは特に、アジアの教会において顕著である。教皇ヨハネ・パウロ二世の使徒的勧告『アジアにおける教会』にも見られるように、アジアの司教たちは第三世界の貧困や抑圧を克服するように教会としても歩み、特に搾取され続けてきた女性たちの尊厳と権利を回復することを強調している。このような司教たちの動きは、アジア・オセアニアの修道女たちをも突き動かし、彼女たちが組織するアモール(WOMEN)は、第六回以降から特にこの意識を高め、貧困と差別のうちにいる女性たちの現実を取り上げてきた。そして、

一九九七年インドで開かれた第十一回大会では、その宣言の中にはつきりとエコフェミニズムの原理や靈性を強調し、女性性の見なおしや自然と女性との関わりの深さ、さらに家父長制の変革、科学至上主義や「開発」の名のものと環境破壊に対する批判などが明示されている。二〇〇〇年広島で行われた第十二回大会では、さらに「支配原理からの解放」ということが謳われ、人と人との和解、自然との和解、さらに神との和解が強調されている。

以上のことから、アジアのカトリック教会の動向にはエコフェミニズムの影響が強く反映されていることが理解されよう。特に、カトリックの修道女たちから、女性の視点で考察し、女性原理を見なおそうという動きが提唱され、活発になってきたことは注目すべきことではないだろうか。

討議記録（要約）

渡辺 和子

このセッションでははじめに五人の発表を通常の時間配分でを行い、一人の発表ごとに一つか二つの質疑応答をおこなった。五人の発表のあと、各発表者に補足と他の発表に対するコメントを求めた。その後のおよそ四十分間を「総合討論」に当てた。ここでは、セッション全体を通して出された質問や意見を（紙幅の都合上、一部分でしかないが）、発表者のテーマごと

にまとめておく。

日平氏が論じた「宗教はセクシュアル・マイノリティを抑圧しているか」という問題に対して、「宗教」として既成宗教、とりわけキリスト教を念頭におくことは正当化されるのか、また宗教の問題と重ならないセクシュアル・マイノリティの問題もあるのではないか、自分の立場がどこにあるのかを明確にする必要があるのではないか、などという意見があった。

野村氏は、現代に再現された立山の布橋灌頂会に参加した体験をもとに「女人禁制」の問題を再考したということであるが、野村氏自身はむしろそこに女たちが「残りの人生を明るく生きてゆくという現世利益」があつたことを追体験できたと述べた。それに対して、苦行、あるいは異界巡りによって体験される擬死再生のテーマが様々な修行に共通していることは周知の事実であるが、それがジェンダーの問題とどうかかわるかにについての論議が必要であるという意見があつた。また野村氏と川村氏の発表には、「生と死とジェンダー」という共通テーマが見出せることが指摘された。

川村氏は、靖国神社に祀られた従軍看護婦および「九段の母／妻」の「自己犠牲」のあり方について論じた。その「自己犠牲」のなかには、英霊の妻として「貞操」を守ることで、再婚は夫の兄弟以外とは許されなことも含まれるとのことであった。この発表に対しては、戦争の犠牲となりながらも靖国神社に祀られない女性や、靖国神社とは関係をもととしたくない人々をも視野に入れる必要があるのではないかという意見が出された。

猪瀬氏は、「ものみの塔聖書冊子協会」を脱会カウンセリングを経て脱会した女性、主に「専業で家事育児に従事する」者たちの入会動機を分析した。それに対して、脱会していない人々の調査結果は違うのではないか、また脱会カウンセリングは夫の要請によってなされることが多いことであるが、それは協会の教えに反して、神よりも夫に従うことを選んだことになるか、などの質問が出された。また猪瀬氏は、脱会者の多くが結果的には脱会カウンセリングを行っているキリスト教徒の宗派に属するようになっていて、これを付け加えた。

木村氏は、「自然との和解を目指すために女性原理が必要不可欠」と唱える「エコフェミニズム」と修道女のアジア・オセアニアにおける「アモール」の活動について報告した。本来、「女性原理」は女性と同義ではなく、また「男性原理」は男性と同義でないはずであるが、発表のなかではそれらが混同されているように感じられる部分があった。また「アモール」に関しては、すでに「アモール」の会議で指摘されているような日本の加害者としての立場をも考慮する必要があるというコメントがなされた。

学会主催者によってこのテーマセッションにまとめられた発表は、問題意識や方法論などにおいて必ずしもはつきりとした共通点が見出せるものではなかった。しかしテーマセッションという新しい試みによって通常よりも多くの時間を与えられ、そのなかで質疑応答を繰り返すうちにいくつかの新たな視点や問題点を引き出すことができたと思われる。少なくとも、宗教学の視点からのジェンダー問題への取り組み方は多様であるこ

と、またその問題には複眼的なとらえかたが必要であること、そして多くの対話が有用であることなどが確認できたのではないだろうか。

「いのち」と宗教

司会 葛西賢太

「いのち」はいかに表象されてきたか

—— 現代の事例と概念 ——

葛西賢太

昨今の教育現場では、「宗教」は教えないという公教育の原則を押さえつつも、「命の尊さ」を教えるために（宗教的）情操はなんとか獲得・享受させようという、困難な取り組みをしている。宗教者を教室に呼んで、そこからなにかを得ようとする試みもみられる。呼ばれる宗教者の側も節度を守り、信仰の有無や如何に関係なく不特定多数が納得できるような話題を語るように心がける。その際、〈非宗教性〉を示すために掲げられるのは「スピリチュアリティ」という語である。「いのち」の表象の一つとして、この語が日本語として定着するか否か、またこの語の用法・用例を検討することで、日本人の「いのち」の表象のしかたを見て取ることができると思われる。以下、「スピリチュアリティ」の語の日本での状況について検討

する。

「スピリチュアリティ」について、さまざまな場所で語られるようになった。国際宗教研究所編『現代宗教 二〇〇二』（東京堂出版）は「宗教・スピリチュアリティ・暴力」という特集を編んだ。医学論文データベース *Medline*、心理学論文データベース *PsycINFO* などを *spirituality* で検索すると、前者は五百超、後者は四千近い数が増えられている。また、一九九八年頃、医学界、心理学界、宗教界で話題になったのは、WHO（世界保健機関）憲章における「健康の定義」に、“dynamic”と併せ）“spiritual”という形容詞が加えられる可能性がある、ということだった。綿密な審議と念入りなフィールドワークを踏まえ、定義改正是見送られたのだが、現代世界において宗教を語る上で、この語がきわめて重要なものとなっていることは間違いない。その背景には、この語が、（一）特定宗教のにおいを消しているようにみえること、（二）諸宗教に共有されている要素を強調し、宗教間の共通理解と、そこから人類文化全体への寄与を促進するように思われること、以上二つの理由から、期待をこめて、教育や医療の分野で積極的に用いられている現状（論文数増大等）がある。実際にはどうなのだろうか。

「スピリチュアリティ」の用法・用例を検討するために、葛西は一九八六年から二〇〇二年までの十七年間について、全国紙・地方紙・専門紙・雑誌の署名記事・投書欄を通覧した。既成宗教教団との対比の上で研究者や宗教者がこの語の定義を行っているが、実際の用例・用法はさらに多様である。そして、

相矛盾する組み合わせが含まれている。ある文脈では、人間が無条件に持っている宗教性一般が想定されるが、別の文脈では、努力の結果「深められた」宗教性として語られる。心・魂・精神の持つ「力」一般を指すと見る用法もあれば、「メンタリティ」と「スピリチュアリティ」を明らかに区別する用法もある。あらゆる宗教が通有する、宗教の核なるものと見られる一方で、宗教間の対話でとりあえず語り合える外的で理解しやすい部分とされることもある。複数の宗教・文化間の差異はもちろんだが、個人差もかなりある。

実は、「スピリチュアリティ」の語が使われている事例は、投書欄についてはほぼ皆無である。また私の（断酒会 *Alcoholics Anonymous* を日米比較した）調査でも、先のWHOの日本でのフィールドワークでも、クリスチャン以外はこの語は「どうも収まりが悪い」「リアリティがない」語として退けられる。いいかえれば、（投書でなく）署名記事（そして論文）の書き手たる知識人・専門職たちこそが、（意図してか否かは別として）現在のところ、この語の主たる担い手なのだ。そして投書の書き手に相当する階層においては、現段階ではこの語はあまり普及しているとはいえない。「スピリチュアリティ」の語の広がりについてのこれまでの議論で、十分検討されなかった担い手の問題についても、今後は詳細な研究を行う必要があるだろう。

生命の発生に関わる技術と宗教

——仏の命と人間の命をめぐって——

中野 東 禪

問題意識 (1) 科学技術の進化と人間の欲求の増大の前で、(2) 自然の摂理（仏の命）という存在の無条件性の中で、(3) 人間としての在り方は設定可能かを仏教の唯識思想の「十理証」を手掛かりに考える。

一、ヒト受精卵・ES細胞・特定胚とは、内閣府・総合科学会議生命倫理委員会作成の資料によれば、A（精子＋卵子）ヒト受精卵の胚盤胞には、(1) 着床させて通常の生殖に至るものと、(2) ES細胞として培養すればあらゆる組織に分化が可能で医学に利用できるものとなる。

B、これに対して**特定胚**といわれる九種類の胚の合成は自然の在り方に反するので法律により胎内への移植を禁止するというものである。（法律第一四六号「ヒトに関するクローン技術等の規制に関する法律」平成十二年二月六日公布）

しかし、生命科学は次々と新たな問題を起こしている。ES細胞から臓器分化に成功したのは一割前後であることや、癌化の危険性、世代を超えて影響が残る、などが指摘されている。アンテイノリ医師は不妊治療としてクローン技術を利用すると発表しているようにヒト胚は生殖補助医療の問題でもある。厚生省は、体外受精などをあきらめるための回数基準を設定しよ

うとしている。

二、人間生命の発生について科学的視点と仏教の視点とのクロスは可能か。

仏教の阿頼耶識説では心の一番深い機能を「阿頼耶識」というが、それを論証する中に「十理証」という教理があり、命とこのころの不分離状態での自我の発生と心の成立を論考する。「寿煖識証」では生命と自意識の成立条件を論考し、「四食証」では認識能力により外界をとりこんで身心を構成するといひ、「名色互縁証」では識と物質が縁起して生命が自立するといひ、「趣生体証」では生命への愛着から命あるものへの共感と慈悲心が働くといひ。

三、こうした丹念な実証的観察を踏まえてみると、仏教の生命観は、関係性（縁起）に支えられて自立（根）する能力だといえる。その視点から考えると、①精子・卵子、②受精卵、③着床、④左右の現れる一四日目、⑤心臓と脳の成立、⑥母体と分離して自立、という生命発生の過程を見ると、「阿頼耶識」は卵子・精子の段階①からあり、それが②受精から自立活動が開始するといえる。生命が自己として働くのは他者を認識した時に自己であるから生命レベルでは白血球や拒絶反応も他者認識であり自己意識である。その意味では試験官の中やES細胞でも自己と言える。しかしより確かな「自立」は胚がホルモンを分泌して母体に胎盤形成を促す着床③からという事が考えられる。

以上の考察から生命発生の段階をA／①精子・卵子の段階と②受精卵段階（着床しないで一四日までの胚）、B／③着床以

降の段階にわけてみると、A段階は人になるべき生命であるが人生命の前段階であるから倫理的規制を必要とし、次にB段階では人生命として自立が成立しているので医学的介入を禁止する、としてはどうか。ただ、その後の生命の選別(受精卵選別・胎児選別・人工妊娠中絶)は親の自己決定権との調整が必要になる。その時は、母体と胎児の権利が対立した時、二週未満なら母体優先、それ以降は胎児の権利優先の考え方で調整する。当事者の苦を輪廻しないための対策で対応する。

韓国仏教の胎中生命保護運動

——中絶防止教育と仏典理解——

淵 上 恭 子

日本特有の信仰とされてきた水子供養が、一九八〇年代の中盤、中絶の激増する韓国に緊急輸入され、「落胎天国」の民衆仏教となった今日、濃厚な憑霊信仰を背景に、中絶児の祟り封じと霊障のケアを手がける水子供養が仏教の枠をこえて拡散している。一方、中絶防止と生命主義を唱える韓国仏教界の指導層は、日本の水子供養を韓国式にアレンジして、仏典の記述をもとに韓国仏教の教義に立脚した民族独自の中絶児供養法を創案し、「胎中生命保護運動」に「水子供養」を取り込んでゆくことを目論んでいる。中絶反対のための規範的生命主義を唱える指導層は、自らの生命主義の論拠を仏典に求めるが、墮胎を

めぐる仏典の経文からは、生命主義の言説に止まらない、中絶の罪業を背負った在家信者の信仰生活の拠り所となる民衆仏教の生命論、および今日の人工生殖に対する仏教の示唆を読み解くことができる。韓国仏教の中絶反対運動のモデルケースである「胎中生命保護運動」を取り上げて、民衆仏教の生命論を考察し、仏典の生命理解の可能性を探ることを本調査研究の課題とする。

急増する中絶への応急策として韓国仏教に導入された「水子供養」は、その背景にある日本人の民俗的生命観への理解を欠いたまま、中絶の蔓延する韓国に急速に広がり今日に至っている。民間信仰に寛容な態度を示す日本仏教は、宗教的な見地からみれば中絶が「殺人」であることは認めながらも、日本の民間信仰に根ざした水子供養に対して理解を示すなかで自らの生命論を練り上げ、生活仏教として人々に受容されてきた。一方、民間信仰に対して否定的で経典主義を標榜する韓国仏教界では、中絶を殺人として罪悪視する中絶反対運動指導層と、現実の世の中にあつて中絶の罪を犯さないでいることが困難で、中絶を必ずしも「殺人」とは感じていない在家佛子の間に、人間生命の認識をめぐる大きな隔たりがみられる。仏教界指導層の説く中絶反対のための規範的生命主義と、中絶の罪苦を背負った在家佛子が信仰生活の拠り所とする民衆仏教の生命論の隔たりを埋めてゆくための試みとして、仏典を的確に理解したうえで生活仏教の理念を構築することが必要であると思われる。そうした認識に基づいて、これまで試みられることのない(と思われる)新たな視点からの仏典解説に取り組んでみると、

仏典には中絶を戒める経典よりもむしろ、原始仏教の時代の中絶の実態からはじまって、今日の人工生殖をめぐる生命倫理の問題にいたる、ひとつの中絶論ないし生命論を扱った経典が多いことがわかる。従来掘り起こされることのなかった仏典の経文に光を当て、仏典に秘められた生命観を解読することが、今後の仏教の中絶および生命倫理の研究に求められるのではなからうか。韓国仏教の「胎中生命保護運動」が仏典理解を伴った生活仏教を実践してゆくための礎石となることが期待される。

自死

——その論点をめぐって——

金 永 晃

自殺の基本的定義は「他人に強要されることなく、自分自身の手によって故意に自らの命を絶つこと」である。そこで問題となるのが、きちんとした理由があり、道徳的に許される合理的な行為と呼べるような自殺があるかどうかという点である。精神医学を含めた医学の伝統的な考え方としては、自殺はすべて精神障害（大抵鬱病）が原因であるから合理的な行為でないという見解である。安楽死の問題で論点となるのは、この合理的自殺の考え方である。この考え方は、末期患者やその主治医たち、医療倫理学者や死の決断に関するその他の人達のあいだで急速に広まっている。生きる価値も意味もすべて失ってしまったのに最先端の医療技術によって生き長らえている哀れな人々が実際に存在するので、合理的自殺観はこうした理由から成り立っている。すなわち、死への過程が長引き、苦痛が耐え難く、一刻も早く安らかに死にたいと願うのも当然であると、同情する人々が現に存在するのである。合理的自殺は他人の介助があろうとなかろうと、二つの条件が満たされなければ成り立たない。すなわち、(一)「不要な苦しみから逃れたいと思

い」(二)「自主性と自己決定権を掌握したいという思い」が必要である。患者はこうした気持ちをはっきりと口には出さなくても知れないが、苦しみから逃れたいという思いがあるからこそ、一刻も早く穏やかに死にたいと願うのである。自主性を取り戻したいと思えばこそ、計画を実行に移そう、あるいは助けを求めようという気になるのである。ここで注目すべきことは、「合理的自殺の条件」が「安楽死の条件にも当てはまる」ということである。どちらの場合も、患者の意思によって起こされた行動であり共通点が多い。患者の立場からいえば、死期を早めるからにはそれなりの利益を得られるようであればならない。一般的に言えば、患者は、長引く苦痛に耐えるよりも死期を早めることを選ぶのである。死にたいという思いが合理的かどうかを判断する基準は次の三つである。すなわち、①患者が逃れようとする苦しみの度合い、②意思決定のプロセス、③個人の意思能力である。患者というものは、他人にどう思われていようと、大抵自分のことを理性的な人間だと思込んで

いる。重症の患者が逃れたいと思う苦しみには様々な形がある。そ

して苦しみが起きるのは、患者が回復や治療を望めない絶望的な状態にあるからである。病気が末期であり、絶え難い苦痛があったり、身体の衰弱を伴う進行性の病気であったりすることもある。いずれにしても患者の Quality of Life (生活の質) は我慢できないレベルまで落ちる可能性があること。ここで死期が近いということだけでは合理的自殺の条件には含まれないことである。また、一時的精神病や心理学的な原因による苦痛のせいで死を願う人々は、大きな苦しみを感ずるかも知れないが、合理的自殺の条件を満たしているとはいえない。

自殺を試みる患者や自殺補助を望む人たちはともに、「家族の重荷になりたくない」とか「私なんかいない方が家族のためになる」といったことを口にし、周りが心配してくれるかどうか、愛情を注いでくれるかどうかをしばしば試す。そのような物言いは自殺を望む鬱状態の典型的なものである。自殺や安楽死に反対する宗教的な理由は「生命は神が授けたものである」。『すべての生命、特に人間の生命は、神から直接授かったものである。それは個人の所有物にはなり得ない特別な授かりものである。自分勝手に捨てたり、傷つけたり、破壊するのではなく、神の手に再び戻るときまで傷つけないよう守るためにこそ、私たちは生命を宿しているのである。』。

宗教学からの生命倫理への問い

島 蘭 進

生命倫理とよばれる学問領域、あるいは問題領域は、生命科学や医療技術をめぐる道徳的問題について考察する営みを指している。一九七〇年代以降、生命科学や医療技術の発展に伴って新たに生じた知の分野とされる。具体的に論じられる問題は、医療実験、脳死・臓器移植、安楽死、死体の処理、人工妊娠中絶、出生前診断、クローン技術、遺伝子診断等々であり、それらの是非や、是とする場合の条件などについて論じるものである。

生命倫理の領域で提起される諸問題に触発され、宗教学の土俵にふさわしい研究のあり方はどのようなものだろうか。さしあたり大いに参考になるのは、キリスト教や仏教の立場からの生命倫理への発言と医療文化史や医療人類学の立場からの研究である。キリスト教や仏教の立場からの生命倫理の考察を教義を基礎とした「宗教倫理的なアプローチ」であるとすると、医療文化史や医療人類学からの生命倫理の考察は「宗教文化論的なアプローチ」と言えるだろう。このように整理してみると、生命倫理への宗教学的なアプローチのための戦略が見えやすくなるのではないかと思われる。すなわち、「いのち」や「死生観」についての宗教学的研究といった視点からアプローチするという戦略である。

より具体的な研究のあり方として、二つの課題を提示してみたい。一つは比較研究の可能性ということである。生命倫理の諸問題については、各国で、また各文化、各文明でたいへん対応が異なる。いくつか顕著な例をあげると、①人工妊娠中絶について欧米では、長期にわたって厳しい対立が続いているが、日本ではあまり目立たない。一方、日本では水子供養がさかんだが、これにあたるものは欧米にはない。②「脳死は人の死か」について欧米ではさほど問題にされなかったが、日本では熱心に議論を重ね、「脳死が人の死である」という立場は、法的に確立されなかった。脳死による臓器移植は国内ではごくわずかしが行われていない。③精子バンクや卵子バンク、代理母といった生殖技術の積極的な利用について、アメリカや韓国では許容されているが、ヨーロッパや日本では抵抗が強い。そこで日本人がアメリカや韓国に不妊治療に出かけることもある、といった問題である。

これらの例について、なぜ、そのような相違が生じるのかについて考えていくとき、宗教学的なアプローチが強みをもつ、またとくに貢献を期待される分野があるとすると、それは宗教文化的な背景の考察、とりわけ比較による考察というところにあるだろう。生命倫理問題が「いのち」や「死生観」に関わる問題であるかぎり、宗教文化的な側面を含めずには話を進めるわけにはいかない。高度に抽象的なレベルで行われる生命倫理の議論が、実は宗教文化に根ざした前提に大きく拘束されているという側面である。このような宗教文化論的な比較考察を深めることは、やがては生命倫理問題についての人類社会的な合意

や協議に大きく貢献することになるだろう。

今一つ、宗教学的なアプローチが有望な領域は、生命倫理への関心が新しい霊性文化の興隆と重なりあっているという事実への着眼である。たとえば、脳死への批判は、自然や身体の中にこそ霊的次元を見ようとする考え方に根ざしたものとされる。ここでは、アニミズムに新しい時代の霊性を見いだそうとする新霊性運動（新霊性文化）の潮流に棹さしながら、生命倫理問題への応答がなされている。生命倫理は公共的な問題として宗教的次元が問われる重要な領域の一つであることがわかる。現代文化の変容への宗教学的考察という側面から生命倫理問題への考察を深めていく可能性があると思われる。

討議記録（要約）

葛西賢太

「いのちと宗教」をめぐる実践に関わる当事者として、その実践を外側から観察する研究者とが同席（報告者の表現）という、刺激的だが緊張もするセッションとなった。生命が高度な医療技術と医療制度によって囲い込まれる状況（医療化）に対して、生命倫理への関心という新しい宗教性が発現する状況。セッションでは、家族制度や言語や文化運動や倫理や宗教の諸側面からとらえられた。各報告は要旨参照。生命を巡る個別的な苦しみを扱うことと、諸宗教にまたがる一般的な問題として生

命倫理を扱うこととのあいだのどこに立つかという問いが、総合討論の核にあった。

(1) 宗教学の位置。コンセンサスを得ようとしても異なる見解をつきあわせることができない状態に対して、宗教学はこの問題の大まかな一般化しかなしえないのではないか？

(2) 宗教学的比較文化の危険について。死生観についての一般的なアンケートへの回答と、家族の生死に即しての個別的な回答とは一致しない。個人、家族、社会等、ほんらいは多次元的にとらえられる生命。だが、文化論者などの「欧米では脳死Ⅱ医学的な死」という発言を盾に、医療制度がラディカルに個人を囲い込んでいく危険な現状を、どうみるか。

(3) グローバルな医療技術の進展によって諸制度・文化規範（家族など）がグローバルに変えられている現状。宗教学としては一般論としてなにを言えるだろうか。個別的のないのちの感覚の違いを押さえることは確かに重要だが、それだけでは対立を助長するのみであり、解決に至らない。最後は状況倫理・文化相対主義しかないのではないか？

↓多くの宗教は教団宗教という形をとる救済宗教であり、ゆえに一律の規範を提示することが期待・想定されがちだが、実際にそれが適用される場面は個別的であり多様であるはずだ。病気によっても宗教観によっても異なるはず。こうした次元を落とさずに、多次元的・多層的に論じる立場を確保することは必須。

さまざまな文化の経験をつきあわせ照らし合わせる作業により、ある種の普遍道徳・医療道徳を提供すべきところ、医療技

術が有無をいわず先行している。韓国は、父兄血統重視ゆえ女兒の中絶が多い一方、不妊治療が世界トップレベルの発達を遂げている。いのちのとらえ方が違うのだ。おそらくクリスチャンの韓国人ならまた違うだろう。

逆に、立場の差を確認しつつも、大文字でも小文字でもないライフについて共通に語り合う場をつくる必要もある。特定宗派の研究でも特定制度の研究でもない、それは宗教学にふさわしいのではないか。また、そのようなニーズに対応する言語を宗教者が持つ必要も感じる。それが「スピリチュアリティ」。人の命についての議論は合意できることを少しずつ増やすことが可能なのでは。もちろん、単なる宗派エゴの主張と、宗教の立場を明確にしようとする主張とは区別されるべきだが。

(4) 通時的変化とその意味。個別の事例を通時的に見ると、人間（家族）はダイナミックに変わっていく。切り捨てているように見えるが、そこに救済の要素もあるかもしれない。

↓変化の余裕さえ与えられないで切り捨てが生じる場合も少なくない。当事者の思いをまずは受け止めるのが必要なのに、切り捨て、傷つけて、痛めつけた者をあとからケアしよう（そのような制度を作ろう）とする医療化の危険性。また、こうしたニーズに対応できない宗教者の問題もある。

記録を確認することで見いだされたのは、いのちを巡るさまざまな個別の立場を最重視する立場と、普遍的な一般原則を見いだそうとする立場のどちらかではなく、そのあいだにこそ、さまざまな課題がおかれているということである。「生命をめぐる人間のさまざまなニーズは仏教的には煩惱だが、それが他

者理解の可能性を開くこともある」(報告より)のではないか。

ライフヒストリーと宗教研究

司会 川又俊則

語りとライフヒストリー

——台湾生長の家の事例から——

寺田喜朗

個人存在を独自のフィールドとしてホリスティックに対象化するライフヒストリー・アプローチは、インタビューの自由度の高い「語り」を実現させることが、データ収集上の要件となる。そして、得られたデータを帰納的に解釈・分析する手続きが必須である。

宗教研究におけるライフヒストリー・アプローチの貢献は、①回心をインタビューの人生全体のコンテクストから考察する、②インタビューの人生に信仰が与えた意味をより内在的に理解する、③特定集団(時代・地域)において重要性を担ったマージナルな個人を集中的に記述することによって特定集団の研究を深化させる、④特定個人のライフヒストリーから「入信」「信仰生活」「教団活動」「儀礼」「布教」等、これまで宗教的(行為・活動)とされてきた人々の諸活動をより操作性の高い用語を用いて分析を行う、等を列挙することが出来る。

従来、ライフヒストリー・アプローチに対して投げかけられた疑問は、データの代表性、信頼性、妥当性の三点に集約できるだろう。このうち、宗教研究、あるいは宗教社会学というディシプリンの枠内に議論を限定すると、主な問題となるのは信頼性への疑問だということになる(全体社会の研究ではなく、特定教団・運動の研究においては、属性・立場・役割等の明示によって代表性・妥当性の疑問には応えられる)。理論的には、語りの内容は、インタビューの場面に帰属し、そこでは無限のストーリーが生み出される可能性があり、信頼性は宙づりにされる。

しかし、理論的には、唯一で不変の絶対的真理としての作品の提示は不可能であっても、経験的には、研究者に共有された関心を満たし、かつインタビューの納得がいく、相対的に独自の(信頼性の)価値を持つライフヒストリー作品の提示は可能といえるのではないか。この問題を発表者が一九九七年から二〇〇二年にかけて行った、台湾、生長の家の一布教者へのライフヒストリー・インタビューの検討から考えてみたい。

インタビューにおいて語られた内容とライフヒストリーの作品化のプロセスを検討することから明らかになったことは、インタビューは、戦後に台湾の教団活動を再開した重要な教団貢献者の娘である自分(教団史の証言者としての自分)、確固たる信念を持って信仰を続ける信仰者としての自分(独自の体験を持ち、教義を高いレベルで理解している講師としての自分)、日本人としての意識を持つ自分(国語家庭・日本人学校において日本名で育った特異な境遇の自分)、台湾人としての

意識を持つ自分（台湾の近現代史の証言者としての自分）等、いくつものキャラクターを併用させて自らの人生を語りつつも、そこには内的に一貫性が保たれており（個々のエピソードは安定的に定置化され、有機的に対応している）、六年間の対話の中でストーリーのプロットには変容が見られない、つまり現時点では、相対的な信頼性を主張しうるものが明らかになった。また、作品化の後に語られたエピソードは、ライフヒストリーの信頼性を脅かす、と解釈するよりは、インタビューへのより深いレベルの理解を可能にさせる、積極的な意義を持つ研究資料と評価すべきであり、これがさらにミクロな研究課題を設定させ、調査研究を深化させる糸口となりうることで導き出された。

地理学とライフヒストリー

—— 末日聖徒イエスキリスト教会の事例 ——

竹村 一 男

報告者は長野・新潟・山形・富山県における末日聖徒イエス・キリスト教会において調査・研究を試み、以下の結論を得た。

(1) 末日聖徒イエス・キリスト教会の教会員の生家の檀家宗派は、浄土真宗及び浄土系宗派の比率が高い。禅系仏教地域の山形県の教会においてもそれに近い傾向がみられる。

(2) 山形地域、米沢地域においては宗教体験を経て教会員となる場合が多い。浄土真宗の寺院の分布が卓越する富山地域においては宗教体験を経て教会員となる人は少なく、理論的に教義を解釈して教会員となる人が多い。

(3) 浄土真宗の寺院分布が卓越している地域においては、伝道可能範囲の人口に比してバプテスマの数が少なく、比較的布教が難しい。しかし、聖餐会出席率が高く、改宗者の定着率は高いと考えられる。

(4) 教会員が改宗以前に最初に教会へ来た理由と、バプテスマを受ける決心をした理由は時代の推移とともに多様化している。一九八〇年代までは宣教師の伝道によるものが中心であったが、一九九〇年代に入ると教会員の増加に伴い、教会員の伝道によるものや教会員の相互親睦に魅力を感じてバプテスマを受け教会員となる例が増えてくる。

しかし、この調査・研究においてはアンケート調査結果と聞き取り調査結果が主たる研究資料であり、宗教現象を統計数値によって説明することには限界がある。そこで、宗教受容の考察に際し、教会員個々の宗教受容形態を記述するライフヒストリー法の併用が有効であると考え、教会員へのインタビューを行い、ライフヒストリーを作成した。本報告は、ライフヒストリー法を用いてこれらの成果を検証し、その補完を行うことを主な目的とするものである。

本報告においては理論検証として、長野地域のMさんと、松本地域のCさん、山形地域のIさんとAさん、富山地域Nさんのライフヒストリーについて考察した。特にMさん、Cさん、

Nさんの事例については同教会の受容と地域の宗教環境に関する考察を行い、同教会の受容と浄土系仏教の関係の理論的検証を試みた。また山形地域と富山地域における受容形態の差異を、山形地域のIさんと、富山地域のNさんのライフヒストリーによって検証、考察した。同教会の受容のされ方に多様性が生じているとの仮説は、長野地域のIさんと、松本地域のCさんのライフヒストリーから観察した。

また、本研究の全事例から同教会の受容形態の類型化と新たな作業仮説の設定を試みた。その結果、浄土真宗卓越地域（富山地域・長野地域など）における受容形態は「子供の頃に一神教的宗教観を持つ」・「真宗的な民俗宗教観もしくは不定的な宗教観」↓「キリスト教の教義を理論的に受け入れる」↓「教会員となる」というアウトラインを辿り得るとした新たな仮説を示した。曹洞宗卓越地域・宗派並立地域（山形地域・諏訪地域など）においては「子供の頃の宗教観は民俗（民間）宗教的・多神教的」↓「キリスト教の教義を宗教体験（およびそれに類する体験）により受け入れる」・「キリスト教の教義から民俗宗教を汎神論的に理解してキリスト教を受け入れる」↓「教会員となる」という受容形態のアウトラインを作成した。

一方、同教会の教勢の伸びが著しい沖縄県は、祖先崇拜の民俗宗教を温存している。発表者は沖縄県における同教会の現地調査を行っているため、未調査地域における作業仮説の設定という側面からTさんのライフヒストリーを対象として、沖縄の祖先崇拜と教会信仰の類似性と受容を観察した。沖縄県における現地調査の端緒としたい。

入信研究とライフヒストリー

——世界救世教の信者を事例として——

武井 順介

本研究は、ライフヒストリー・アプローチ、特に口述記録をもとに記述されたライフヒストリーが、対象者自身の過去の現実をそのままの形で知ることとは出来ないということを鑑み、ライフヒストリーの中から「当時」の入信動機や入信過程を考察するのではなく、ライフヒストリーが「いかにして」そのライフヒストリーとなったのかをみるものである。さらに「いかにして」をみることによって、信者の「入信に関する語り」がどのような構成をしているのかを知ろうとするものである。

このような視点をともなったアプローチをとることによって、信者の「入信に関する語り」がどのようなものにも影響され、構成されているのがわかり、さらにその影響にもとづいて自らの人生を再構成していることがわかるのではないか。つまり「入信した（する）自分」を表現するために必要な語りの要素がわかると考える。

この研究目的のために、本研究では世界救世教の女性信者のライフヒストリーにおける「入信に関する語り」を事例として用いた。この事例を用いて、「いかにして」そのライフヒストリーが構成されているのかを考察した結果、この事例は「病」からの「回復」と「愛」についてという二つの要素によって構

成されていることがわかった。「病」からの「回復」は世界救世教の中心的儀礼である浄霊の影響により、女性信者が自らの人生を再解釈し、再構成したものと考えられ、「愛」はその女性信者が所属している教会の教会長が強調していることであり、その教会長の影響により再解釈、そして再構成したものと考えられる。

したがって、入信後に語られたライフヒストリーは「当時」の女性信者のライフヒストリーではなく、「いま/ここ」（入信後）における意味体系にもとづいて、つまり入信をし、様々な教義や思想、そして人々からの影響をもとに自らの人生を再解釈、再構成することによって成り立っていると考えられる。

このように、ライフヒストリーを通して対象者自身の過去の現実をそのままの形で知ることが出来ないことから判断すると、以上のように様々な教義や思想、そして人々からの影響をもとに自らの人生を再構成すること、つまり様々な影響のもとに成り立っている宗教的信念体系をもとに自らの人生を再構成する（された）ことが入信といえる。そして、このように構成されたもの（過去の再構成）として「入信」を研究することによって、それが新たなパースペクティブとなり得るのではないだろうか。さらに、このような視点をともなったアプローチは、ライフヒストリーに記述された主観的現実をそのままの形で解釈し、研究すること、そして当事者の内面的変化に焦点を合わせることから離れ、観察者の視点で信者の語るライフヒストリーを解釈することによって行い得るといえる。

〈牧師夫人〉のライフヒストリーにみる

宗教とジエンダーの問題

川 又 俊 則

一九九八年以来、報告者は〈牧師夫人〉調査を続けている。〈牧師夫人〉たちは、属する教派、教会の規模の大小、各人の育った家庭環境、牧師の性格など、置かれた状況がそれぞれ大きく異なる。だが、共有される問題として、報告者は、ブライバシー・家計・役割葛藤・老後などを指摘した。とくに役割葛藤に関して、信徒や牧師、そして自らが何らかの〈牧師夫人〉像を持ち、それと現実の自分とのギャップに悩む〈牧師夫人〉の事例を検討した。

本報告はこの役割葛藤に関して具体的に考察することがその目的である。教職資格を持っている〈牧師夫人〉の場合と、育児に関する場合の二点を取り挙げた。資料としては、五〇歳前後の三名のライフヒストリー・インタビューを用いた。

報告者の調査は、日本のキリスト教界の全ての教派にわたったものではないが、NCC系・JEA系などさまざまな教派を扱い、地域や年代も幅広く調査している。その〈牧師夫人〉研究の一部の報告として議論を進めていく。

女性教職として伝道を志して神学校へ入学し、資格を得た二人の〈牧師夫人〉は、それぞれ数年ほど伝道師を務めた。だが、いずれも牧師となる男性を紹介され、すぐに結婚した。A

さんは神学校時代に自ら、Cさんは按手札を授けてくれた牧師の助言で、単身での牧会を諦め、「牧師夫人」となることを選んだ。そして、結婚後Aさんにはすぐ子供が出来、育児と未知の土地での牧会という新生活が始まった。Cさんの夫は二年ほど招聘される教会がなかったものの、ある教会に招聘されると、やがて彼女も育児に追われるようになった。教団内に女性教職が三分の一いる教派でも、そのうち三分の一は所属教会がなく、四分の一は夫が主任牧師、自らは担当牧師という状況にあるという。今回の事例の二人は、自ら納得して「牧師夫人」となり、かつ、すぐに母親としての役割が期待され、それに応えるべく努力をしたものと言える。

BさんやCさんのようなクリスチャン・ホームにおいて、家庭礼拝や食前の祈りなどの信仰生活を送るための基本的な躰を行う「牧師夫人」は多い。また同時に、Aさんの語りにあるように、子供たちは青年期にキリスト教信仰を直ちに受容するより、さまざまな要因で紆余曲折を経る。それでも教会へ戻ってくる者がいる。牧師になった息子や「牧師夫人」となった娘は少なくない。

伝道師だったこともあるAさんとCさんは、「牧師夫人」としての働きをする一方、とくに母としての役割を重視して生活を送っていったことが、ライフヒストリーのなかから見出された、その一方、Bさんのように、徐々に教職への意欲を持つに至る人もいる。

BさんやCさんなど、夫である牧師と教会のことや育児のことを話し合い、決めていくような「牧師夫人」も多い。先行研

究その他で知られている、昭和初期頃までの牧師たちの「牧師夫人」への期待とは明らかに異なる状況と言えよう。

Aさんは地方から首都圏へ移り、新しく開拓した。BさんとCさんは宣教師・牧師を引き継ぎ、自給を旨指して伝道が続けた。いずれも、信徒数二〇名未満から出発し、少しずつ信徒数を増加させつつ牧会を続けている。そのなかで、牧師とは意見交換するパートナーとして、また、一部の信徒の希望に答えられなくても、彼女自身としては母親の役割を優先的に果たそうとしている状況が見取れた。

「牧師夫人」調査は今後も続け、役割葛藤をより具体的に検討し、「宗教とジェンダー」という観点からの考察を深めていきたい。その上で、他宗教との比較なども行いたい。

討議記録（要約）

川 又 俊 則

報告者四名、平均二〇名弱の聴衆と、会場の広さに比べ人数は少なかつたが、何度も質問した熱心な参加者もいて、総合討論など活気溢れたテーマセッションだった。各々一つずつの質疑応答（発表時間超過で武井氏は無）と、全体討論を記そう（以下、敬称略）。

自らのライフヒストリー（以下、LHと略）調査自体を取りあげ、LH資料の信頼性を議論した寺田には、LH調査と他の

インタビュートとの差異が問われた。寺田は、あらかじめ設定した調査項目に沿ってインタビュートしていく従来の聞き取り調査と異なり、LH調査では、自らの研究目的以外の部分でも、インタビュートの主観を重視し、十分な時間をかけて語ってもらっており、その上で研究者の視点で考察していると述べた。

宗教地理学の立場からLHを用いて諸地域の宗教受容を考察した竹村には、「他の専門分野ではなく、地理学であると主張する独自性は何か」との質問があった。竹村は、さまざまなデータの地域偏差に注目し、扱う事例を全て地域比較に収斂させて考察する地理学の研究として、彼自身の研究も地域の差異を中心に考察したと回答した。

三人の〈牧師夫人〉の語りから、二つの役割葛藤を報告した川又には、「檀家から期待される住職夫人に対し、〈牧師夫人〉は牧師・信徒からどのように期待されているか」との質問があった。拙著での説明に加え、教派による違い、〈牧師夫人〉会がある大きな教派とそれが無い小さな教派・単立教会などでも期待は異なる述べた。

LHは他の研究方法と同様に、それぞれの研究目的に適切であるとして採用されるアプローチである。そして、得られた語りから、自らの研究関心に沿った形で資料を整理・考察する。

寺田報告は自らの調査を再検討したもので、他の三者の具体的なLH分析と研究視点が大きく異なっていた。そこで、全体討論の最初は、寺田報告における、LHを資料とした既出論文の「作品化過程の分析」研究の可否や、そこから派生した質疑が出た。

論文その他の公表の際、調査そのものを説明しない従来の研究へ疑問を投げかけたのが寺田報告の柱だった。そこで、四名の調査・研究視点を確認した。寺田・竹村・川又は、語り手にテーク起こした資料を確認し、他の資料を扱うことで、歴史的事象を検証しつつ、語りを補完している。一方、武井は「LHがいかにしてそのLHになったのか」という初発の課題を追究すべく、語り手の語りのみを重視して考察した。似た方法をとる三名も、寺田は植民地問題など歴史社会的背景を踏まえた考察が常に要請されること、竹村は教派の宣伝が語りに含まれることもあるため、その取扱いの配慮が必要であること、川又は、対象者選択で教派・年齢などさまざま属性を考慮していることなどが述べられた。同じ宗教研究におけるLHの導入でも、各々の研究ごとに調査の着目点その他が異なることが改めて確認された。

哲学を専攻する参加者から、LHの方法論などで基本的な質問や、「LHを用いて、何ができるのか」という大きな質問があった。これに対し、報告者全員が、自らのLHアプローチの特徴と他者との異同を述べた。そして、自らの今後の課題として、川又は「得られた語りのよりよい提示方法の検討」、竹村は「人間の姿が見えない地理学の克服として、個人の内面への接近」、武井は「研究における当事者・観察者の差異の確認」、寺田は「個人における多元的現実を見据える方法論から出現した方法であることを踏まえ、宗教を信じる人間像をより具体的に描くこと」と述べた。

四名の報告者たちが今後も方法論的考察を重ねつつ調査を進

め、より「面白い」研究を提出することを期待するという参加者の発言により、本テーマセッションは終了した。

宗教の社会参加

司会 稲場圭信

利他主義及びケア精神の発達と宗教

稲場 圭 信

近年、宗教と福祉、ターミナルケア、ボランティアなどの関係が、様々な視点から論じられるようになった。日本においては、阪神大震災におけるボランティアと宗教の関係が取り上げられたりもした。一方、世界的に見て、社会学、心理学、哲学の分野で「利他主義」研究が再び盛んになってきた。これらは、現代社会が抱える様々な問題に既存の行政主導システムだけでは対応不可能で、法や制度とともに自発的な利他的精神に富む市民社会の構築が希求されていることへの応答とも言えよう。

宗教は本来的にケアや利他主義の要素を多分に含んでいる。ミルトン・メイヤロフが「ケアの本質」の中で提示したケアの主要要素「知識、忍耐、正直、信頼、謙遜、希望、勇気」は多くの宗教にある程度共通して見られる要素であろう。歴史を振り返っても、カトリックの救貧活動をはじめ、宗教者による弱

者への援助活動は長い歴史を持つ。英国のチャリティーの淵源は一七世紀初頭の公益ユース法にさかのぼるが、当時の目的リストには、高齢者や困窮者の救済、教会の修理等が明記されていた。そして、財産贈与が教会への寄進から貧困者の救済に広がり、キリスト者による救貧活動が社会に展開されるにつれて、対象が次第に宗教的なものから社会一般に拡大していった。救世軍が既成の教会秩序の外に出て、ロンドンの貧困層への救済活動をはじめたのは一九世紀後半である。

アメリカにおいては、教会参加などのコミットメントや宗教性と慈善活動参加や道徳性の相関を調べる研究が多数発表されている。そして、社会学者ウスノーは、アメリカ国勢調査の結果と独自のインタビューをもとに、ケア精神が発達する最適な環境は宗教であると結論した。アラヤリは著書、*Visions of Charity*の中で、カトリックワーカー運動に影響を受けた団体、ロウプズ・アンド・フィッシーズと救世軍の慈善活動の取り決めや教団の用いるレトリックを、活動に参加するボランティアたちがいかに彼ら自身の道徳的自己改革の指針として取り込んでいるかを探究している。しかし、宗教が利他主義やケア精神と相関があるならば、どのようにして発達するのか。そのプロセスを中心にした研究は少ない。

発達心理学の分野では向社会性理論で知られるアイゼンバーグが、向社会的行動、思いやりのある行動をとる理由を、自己の快楽から、相手への共感、内在化された価値に基づくものと発達段階として捉えた。そして、向社会的行動の先行条件を、生物学的要因、文化的影響、社会化経緯、認知過程、個人の特

性、状況的な条件などに分類している。また、共感性発達理論のホフマンは、道徳性の発達を、個人的欲求と社会的義務との避けられない葛藤について、個人がどのように処理していくのか、その処理の仕方の発達と考え、道徳的行動の動機として、共感および、罪障感を想定した。

筆者は、発達心理学の見見も導入しつつ、宗教団体における信者の利他的精神やケア精神の発達では、教理教学に加えて、共同生活、友情関係、利他的特性を多分に持っているロールモデルとのコンタクトが決定的に重要であると考えている。宗教団体に限らず、社会や地域コミュニティにおけるそのような環境が人びとの利他的精神やケア精神を発達させる可能性がある。宗教団体でのグループダイナミックス、個人的価値と集団的価値の衝突と適合、メンバー間の相互作用といった、その動態に関する力学的性質と個人の意識変容についての研究、社会に偏在するスピリチュアリティのゆるやかなネットワークと利他主義やケアの相関の研究など、課題は山積である。

日本における「社会参加仏教」

——法音寺と立正佼成会の事例から——

ランジャナ・ムコパディヤヤー

「社会参加仏教」は仏教者が宗教活動と同時に政治運動、福祉活動、国際平和、環境問題など様々な社会活動に携わり、そ

の影響が仏教界にのみならず、一般社会にも及ぶという仏教の「社会的姿勢」を示す用語である。「社会参加仏教」は発表者による「Socially Engaged Buddhism」や「Engaged Buddhism」の和訳である。近代日本仏教の社会参加のパターンとして「国家化・国家主義化」、「社会化」、「大衆化」そして「国際化」が挙げられる。

(1)〈国家化・国家主義化〉 近代国家と仏教との関係、とりわけ近代日本仏教による国家主義的なイデオロギーを取り入れ、社会活動を展開することである。

(2)〈社会化〉 仏教が近代社会における自らの役割・存在意義を教団・宗派の境界を乗り越え、一般社会との関係において見直そうとしていることが「社会化」として示される。日本仏教の社会的次元への参加としては、①仏教諸宗派間のネットワーク・結社活動②社会事業・福祉活動への参加③仏教について新しい学問的関心、学術研究の隆盛、がある。

(3)〈大衆化〉 一般の人々が担い手になって社会活動を行う（大衆参加）ことを大衆の次元での仏教の社会参加として指摘される。

(4)〈国際化〉 近代日本仏教による国際レベルでの活動、海外布教に限らず、海外仏教団体との交流を示す。

日本における「社会参加仏教」の事例として日蓮系仏教団体の法音寺と立正佼成会を取り上げる。

法音寺は三人の宗教者、創立者の杉山辰子、協力者として努めていた医師の村上齋、そして法音寺を開いた鈴木修学の宗教活動並びに福祉活動によって成立された日蓮系の仏教団体であ

る。明治四二年に名古屋で杉山辰子によって法音寺の前身であった仏教感化救済会が開教された。前身の仏教感化救済会また現在の法音寺では、法華経への信仰によって精神的救済と医学など近代科学的方法に基づく社会事業による身体の救い、両者を合わせて救済活動が行われている。

近代化以降、日本仏教の福祉活動は、近代的知識を積極的に取り入れることによつて前近代の慈善活動から近代的な福祉活動への脱皮を図っており、法音寺にも同様な傾向が見られる。

これが、法音寺による社会参加の「社会化」である。さらに、社会変化と共に福祉内容も変化しており、ハンセン病患者保護、児童福祉、高齢者福祉そして福祉教育の分野まで拡大してきた。日本社会の福祉に関するニーズへの対応として日本福祉大学を設立した。これが法音寺の社会参加の「大衆化」である。同様に、立正佼成会の社会参加も「社会化」、「大衆化」そして「国際化」のパターンを示している。立正佼成会は、昭和十三年、庭野日敬と長沼妙俊によつて設立された法華系の新宗教団体である。昭和四四年に、庭野が「明るい社会づくり運動」を提唱した。明社運動の背景には、立正佼成会、とりわけ庭野日敬による宗教協力及び世界平和活動への進出があり、地域レベルで行われている国際貢献活動は立正佼成会の海外援助活動、平和活動の延長線である。立正佼成会の社会参加においては「国際化」は重要な側面である。

立正佼成会の社会参加のあり方は、他の宗教団体、市民団体などのネットワークづくり・結社活動を通じて社会活動を実践し、教団の社会活動の「社会化」を示している。さらに、明

社運動における国際貢献活動・社会活動は地域住民でできる奉仕活動であり、「大衆参加」的な側面を現している。こうした社会参加は、社会問題に実践的に取り組みながら人々の精神的な高揚を図るのが特徴である。

法音寺と立正佼成会の事例から、近代における仏教と一般会との係わり合い、そして近代日本仏教による社会参加の多様性、などが窺える。

戦後における神社界の社会奉仕活動

——ハンセン病施設の神社再興——

藤本 頼生

宗教者が近代の民間社会事業の先駆となったことは、これまで先学の研究で明らかにされているが、なかでも明治初期よりフランス人のキリスト教宣教師、日蓮宗僧侶の綱脇龍妙師らが神山復生病院、身延深敬園を創設したことによって始められたハンセン病救済活動は民間社会事業の先鞭をつけた活動として有名である。

仏教福祉やキリスト教福祉と呼ばれる学問分野では、古くは奈良時代の光明皇后の御心による悲田院や施薬院などでの癩者の治療に端を発し、長い歴史の中で、社会福祉事業の一環として障害者や疾病患者などの救済活動についても歴史的に整理が行われている。しかしながら、神社界の社会福祉活動について

は、戦前、戦後を問わず個別的な事象を捉えるとともに歴史的な整理がなされはじめた段階にある。

ハンセン病との関わりについては、現在、全国十五箇所ある各療養所内で、宗教がいかなる役割を果たしてきたのかということを一度問い直す必要がある、明治期以降、国家による隔離政策がなされ続けた中で、療養所内に神社や寺院、キリスト教会が創建され、療養患者の心の拠り所となつて今日まで信仰され続けている意義を様々な角度から考え直すことが必要であろう。

その一例として、明治四十二年に設立された現国立療養所多磨全生園内に鎮座する永代神社の再興の例を取り上げたい。多磨全生園では、昭和九年五月に永代神社が創建されたが、戦後、神社は解体され、祭祀自体も廃絶状態となつていたが、昭和三十年五月に神社本庁の関係団体である全国敬神婦人連合会により神社は再興されることとなった。多磨全生園内には永代神社以外に、真言宗智山派の全生大師堂、真宗和光堂、日蓮宗蓮華堂など仏教寺院が三箇所、カトリック教会、秋津教会、日本聖公会教会のキリスト教教会が三箇所存在しており、永代神社というハンセン病療養施設内の神社の例祭を通じて、全国敬神婦人連合会が行つてきた社会奉仕活動の一つであるハンセン病救済活動が、所内にある仏教やキリスト教教会の関係団体の活動などとの特性や役割がどのように異なるかということが、神社再興の経緯とともに調査、分析がなされてゆくことが必要であると考えられる。また全国敬神婦人連合会の尽力により、他の療養所でも新たに二社の神社が創建、再興されており、現在で

も同会をはじめ関係者らの尽力により各神社の例祭が斎行されるとともに義捐金を贈呈するなど入所者への支援活動が続けられている。

ハンセン病療養所という限られた空間内においても宗教施設としての寺院、教会のみならず、神社の存在意義は大きく、神社が再興されたことは、宗教と福祉の接点を探る上でも大きな接点でもあり、宗教施設としてだけでなく、コミュニティの中で神社という空間の存在意義、また神社というものの見方を示す事例の一つとして大きな意味をもつものであると考える。

神事芸能と知的障害者援護施設

板井正斉

「宗教の社会参加」ということでは、歴史的に見て学校教育、社会教育や文化活動、さらには医療活動や救援活動など幅広い分野における社会参加がなされてきたことは周知の通りである。その中で、教誨活動や慈善事業などを含むいわゆる社会福祉事業とのつながりも見逃し得ない関係であるだけでなく、その多くが宗教家や宗教教団による主体的な奉仕性、宗教性に委ねられてきたことも興味深い。しかしながら、社会福祉における宗教の役割が、現代社会において積極的に運動してきたかという点必ずしもそうとはいえない。仏教者やキリスト者による

先駆的な慈善活動や救済活動をはじめ、中世以来形成されてきた村落社会（ムラ）における伝統的な共同性や連帯性などの相互扶助は、近代社会以降の新たな社会問題の創出に対応できなくなり、現代的な「法律による社会福祉」が発展する中で、それら宗教性との関わりは消極的に捉えられてきた。

発表者は、これまで日本社会における神社を起点としたムラ社会において、従来から内在され継承されてきた地域的文化的な価値を、今日的な社会福祉との関わりの中で新たな接点として明らかにすることを試みてきた。そこで、本発表ではあらためて「宗教と社会福祉」との関係性をどのように捉えることができるのか、という研究方法における課題を整理しつつ、「神事芸能と知的障害者援護施設」との関係事例からその方法的な可能性を考察する。

現代的な社会福祉の中で、宗教との関わりは積極的に論じられてこなかったが、最近になってその関係性をあらためて注視する議論もなされている。そのいくつかを整理してみると、援助者個人の内面的な宗教的動機としての役割に終始するのではなく、宗教を社会制度のひとつと位置付け、その社会制度を必要とする被援助者（クライエント）の社会適応の問題として捉えようとする方法論や、また、宗教と社会福祉とを別次元の概念と捉えつつ、あくまでも社会福祉の中の個人実践であり、それを社会システムのレベルから論じるところに「宗教の社会福祉」ではなく「社会福祉の宗教」という方法論的可能性がある。しかしながら、これらの対象はあくまでも個人や教団が行う社会福祉活動に限定されている点に仏教社会福祉や天理教

社会福祉の持つ宗教性の特徴が見られる。そこで、日本社会における個人的な宗教現象としての神道を社会生活上の基本的要求と位置付けることで、神道の持つ共同体的側面から社会福祉との接点をさぐる新たな方法論が成り立ってくるのではないだろうか。

以上から、石見神楽と知的障害者更生施設桑の木園との関係性を障害者福祉や地域福祉の視点から照射すると、国際障害者年（一九八一）や、ノーマライゼーション、リハビリテーションの理念に基づく活動の背景に、「文化としての社会資源」である石見神楽が深く関わる構造的な特質が見取れる。さらにそこにはこれまで限定して捉えられてきた障害者福祉における文化の概念を、神道の地域的宗教性に基づいた新たな福祉文化として捉えなおす必要がある。

地域開発をめぐる宗教秩序の形成

——タイ東北地方の「開発僧」研究——

泉 経 武

タイの地方村落においては、一九七〇年代後半から村人の生活改善のために「開発」活動を行う僧侶が出現した。彼らは「開発僧」と称される。村内の道づくり、溜め池づくり、米銀行、保健衛生、農業指導、教育活動など地域の福祉的事業や、村人との瞑想修行を通じて精神面の開発に努める。

サリット・タナラット首相（在位 一九五九—一九六三）は、国民国家建設と共産主義対策のために経済開発と国家統合を目標にかかげ、一九六一年国家経済（社会）開発計画を開始させ、「国王、民族、宗教」の伝統的国家統治形態を復活させ、国王と仏教を全面に押し出し、特に仏教を国民統合と地方開発の重要手段とした。七〇年代には、学生や都市中間層が、民主主義と社会問題の改革に意識を深めていく。七三年の学生革命後には、学生組織だけでなく人権擁護のNGOが多く設立される。しかし、七六年の血の水曜日事件後は、復活した軍事政権のもとで七三年以降のような民主化運動が困難となる。こうした社会政治的対立から教訓を得て、(1) タイ社会の伝統文化（特に仏教を基盤とした開発）、(2) 非暴力による社会改革の二つを基本に、新しいNGO活動が推進され、タイの伝統文化、特に仏教に根ざしたタイ独自の「オルターナティブな開発」を押し進める動きがあらわれる。その代表的なNGO「開発のための宗教委員会」と「至高の生活普及財団」が、それまで既に農村社会で諸活動に従事していた「働く僧侶」を「開発僧」としてカテゴライズし、伝統文化Ⅱ仏教に基づくオルターナティブな開発を具現した事例として「開発僧」との関与を深めていく。

「開発僧」には二つのタイプがある。タイプ1は、村の貧困状況を出発点に、村人と共生している僧侶の立場から、「開発僧」に関する意識と知識を自己学習したタイプであるが、「開発僧」として自らをアイデンティファイする意識が希薄であったグループである。「開発僧」の大半がこれに属す。タイプ2は、瞑想などの宗教実践を通じて、社会的存在である仏教者として自

己を意識する世界観を予めもっていた僧侶が、開発活動に関与し始め、「開発僧」として自らをアイデンティファイしていった。タイプ2の事例のみからタイの「開発僧」全体を議論することには無理があることを指摘したい。

「開発僧」が村人との間に「開発」を定着させるためにとった戦略には以下の四つが挙げられる。(1) 在家信徒との理想実践—理想によって「欲望の抑制」を計り、市場経済への適応と消費主義への抵抗を目指した。(2) タンブン解釈—僧侶や寺院を対象に行われる従来のタンブンだけでなく、村人同士の援助・協力をもタンブンであるとし、適量な食施・財施の具体的指導を行った。(3) 苦（的狀態）の社会化—苦（的狀態）を過去世の行い（業）の結果とは看做さず、社会的状況から生じていることの洞察を村人に促した。(4) 村落Ⅱ共同体であることを強調—村はかつてまとまりのある一つの生活共同体であったことを強調し、過去の村落の伝統の再来を想起させる開発をイメージとして村人に植え付けた。

タイ上座部仏教社会における「開発僧」の位置を考察するには、「なぜ「開発僧」は社会的インパクトを持ち得ていないのか」の問いを立ててみるとよい。出家者の仏教であることを理念上サンガの存在根拠に定めているがゆえに、世俗は無価値な領域であり、そこでの行為は一切宗教的意味をもち得ない。「開発僧」の活動は、従来からサンガのもつ世俗的機能の延長線上にあり、タイ上座部仏教の宗教構造から見れば、「開発僧」が評価の対象にならないことは奇異ではなく、むしろそうならざるを得ないことになる。

討議記録（要約）

稲場 圭 信

五人の発表の後、慶應大学の榎尾直樹助教にコメントイターとして、コメントと質問を頂戴した。まず、三点の問題提起がなされた。第一点、宗教の社会参加の核になるものは、他のボランティアなどくらべて、どのような差別的違いがあるのか、それぞれの事例における利他主義とは何か、宗教的な特徴とは何か。第二点、社会的公共空間から宗教が排除されていく歴史において、事例としてあげられた日本・タイ・イギリスの各国における宗教と社会の関係の背景にある文化的理由をどのように考えているか。第三点、宗教の社会的意義が問題として議論されているが、発表者自身の研究に対する応用社会学的意義をどう考えているか。以上の問題提起の後、発表者に対して個別の質問があり、テーマセッションの時間を三〇分ほど延長して討議がなされた。

第一発表「利他主義及びケア精神の発達と宗教」（稲場圭信）に関しては、利他主義に関する調査方法論、発達心理学の知見を宗教における利他性やケア精神の発達研究に応用する有効性、そして、救済論とからめて自己への功德というエゴイストイックな面を超越していく可能性が議論された。第二発表「日本における「社会参加仏教」―法音寺と立正佼成会の事例から―」（ランジヤナ・ムコパディヤーヤ）については、「社会参加

仏教」の四つの次元、「国家化・国家主義化」「社会化」「大衆化」「国際化」の関係性について、また、時代の要請により宗教が社会参加する一方で、宗教の側からの教義的な意味付けについて質疑応答があった。第三発表「戦後における神祇界の社会奉仕活動―ハンセン病施設の神社再興―」（藤本頼生）では、歴史的な経緯についての整理と考察がなされた。神道を背景とした社会福祉活動の契機などについても議論がなされた。第四発表「神事芸能と知的障害者援護施設」（板井正斉）では、神道を持つ共同体の側面から社会福祉との接点を探究しているが、石見神楽参加者の当事性についても議論がなされた。第五発表「地域開発をめぐる宗教秩序の形成―タイ東北地方の「開発僧」研究―」（泉経武）では、現地の人が使用している「開発」という言葉に関しての語用論、開発僧における利他的意識の希薄さについて議論がなされた。

本テーマセッションは、若手研究者による同時代的関心のものと、「宗教の社会福祉」へのアプローチと「社会福祉の宗教」という方法論的視座が取られたが、地域社会やコミュニティの中での宗教と社会福祉という視点は研究方法論も含めて新しい研究領域を開拓する試みであった。歴史的な展望や理論的な深みという今後の課題があるが、それぞれ発表者が実践的な関心や応用社会学的な視点も持ち合せている。今後の更なる研究が待たれる。

第一 部 会

近年の世俗化論争とその焦点

諸岡了介

当発表では、ピーター・バーガーの動向を中心に近年の世俗化論争について考えてみたい。一九六七年に『聖なる天蓋』を発表して以来、いわゆる世俗化論者の代表格として見なされてきたバーガーであるが、近年世俗化論は誤りであったとの発言を繰り返して波紋を呼んでいる。バーガーの一連の「自説撤回」発言の主旨はどれもほとんど同じであり、次の三点にまとめられよう。

- ①「世俗化」現象の文化的差異への還元（ヨーロッパ例外主義）
- ②現代社会の宗教性の強調と宗教の衰退テーゼの否定
- ③多元的状况による信仰の自明性の喪失の主張

これらの主張の背景には、合衆国におけるファンダメンタリズムやカルトなどの各種の宗教現象の隆盛がある。つまりここでは、もつとも近代化が進んだ社会であるはずのアメリカ社会における宗教運動の高まりは、従来の世俗化論を決定的に否定するものとして考えられている。理論的な立場は異なるものの、バーガーも合理的選択理論の支持者たちもこうした状況認識の下に世俗化論を批判している点では共通している。合衆国と対比されるヨーロッパの「世俗化」現象については、バーガ

ーの場合は文化的特殊性に、合理的選択理論論者の場合は「宗教市場」の不健全性に帰すことで、現代社会における「世俗化」の必然性を否定する。

しかしバーガーは、従来の自説のすべてを否定しているわけではない。多元主義に関する洞察、すなわち現代世界の多元的状况が宗教をも含めた生の諸領域におけるすべての自明性を必然的に掘り崩すものであって、どんな信仰もはや自明視された確実な真理ではありえないとする洞察については、なお有効なものと主張している。ここで含意されている宗教の私事化やその自明性の喪失が本来、世俗化論の文脈の上で語られてきた事柄であることを考慮すると、近年のバーガーの立場の転換は単純な世俗化論の撤回とは見なされないことがわかる。

近年の世俗化論批判および反批判の多くは、それぞれが世俗化論／世俗化概念の多様な含意の内のある一つのものを恣意的に取りだして論じており、議論も噛み合っていない。バーガーや合理的選択理論論者が宗教の衰退テーゼを取り上げ、これを世俗化論と同一視した上で批判していることはその一つの例である。世俗化論護持者の側もしばしば同様であり、特にドベラーレの分析レベルによる整理は、世俗化論を細分化することでそうした傾向に拍車をかけ、世俗化論の根本的な意図を不明瞭にすることになった。

一般的に言えば、宗教社会学の文脈上における世俗化論の根本的な意図と課題とは、近代あるいは現代社会における宗教の在り方の特殊性を捉えることであつたと思われる。近現代と前近代の宗教の在り方に連続性があることや、文化や社会により

宗教の在り方に違いがあることは当然としても、こうした課題はそれとてなお重要である。ギデンズ、ルーマンら社会学的な宗教社会学がこうした課題に取り組み続けてきたのに対し、より宗教学的な宗教社会学は、概念としての世俗化に固執するばかりでそれがなすべき貢献を果たしていないように思われる。こうした課題に対する明確な問題意識の下においてはじめて、世俗化論に蓄積された議論や洞察を積極的に活かすことができよう。

マックス・ヴェーバーにおける

「宗教」概念

荒川敏彦

近年、宗教概念を問い直すさまざまな試みがなされている。その定義の仕方の一類型として、しばしばマックス・ヴェーバーへの言及が見られるが、ただ、言及の仕方はほぼ同一である。すなわち、「宗教とはなに『である』かの定義は、以下の論述の結末においてならどうか可能なかもしれないが、冒頭からこれを行うことは不可能である」という『宗教社会学』冒頭の一文を引くことで、宗教概念の本質規定を拒否する見方を特徴づけようとするのである。

多くの場合が、この一文にしか言及しないけれども、それに続く一文にも目を向けることで、『宗教社会学』のテキストの

性格をより知ることができ、テキスト的な基礎を確認できる。引用しよう。「しかるに、われわれがここで問題にしているのは宗教の『本質』などではまったくなく、ある特定のゲマインシャフト行為の諸制約および諸影響なのであって、このゲマインシャフト行為の理解は、その外面的経過がきわめて多様な形態をもっているがゆえに、ここでもまたただ個々人の主観的な体験、表象、目的からのみ——すなわち「意味」からのみ——得られるのである」。

この文中にみられる「ここでもまた」という語句は、これが冒頭の一文であることから、『宗教社会学』が『経済と社会』（旧稿）の他のテキスト群との関連を踏まえていることの指標となっている。したがって、このような書き出しによつて、それに続く『宗教社会学』の考察が、宗教の本質の探究ではなく、一般に「宗教」とみなされる特定のゲマインシャフト行為をめぐる理解社会的な考察であることを予告しているのである。

ここで、『経済と社会』（旧稿）のテキスト群と、その中のひとつ『宗教社会学』との基幹概念への態度に注目してみよう。たとえば『ゲマインシャフトの経済的關係についての一般考察』や『法社会学』などを見ると、そこでは叙述の序盤において、一見すると「経済」や「法」という基幹となる概念の定義を試みる、相対的に積極的な態度が窺え、『宗教社会学』冒頭において宗教概念の本質規定を明確に拒否した観点とは異なるものがあるように見える。

けれども、ヴェーバーの概念構成の方法が、すでに『宗教社

「会学」以前に、「理念型」として定礎されていた点に注目したい。そこでは、一定の関心に従って特徴を面的に抽出した概念を構成することの意義が、積極的に提唱されていた。また、「プロテスタントイズムの倫理と資本主義の精神」においても、「資本主義の精神」を論じる際に、『宗教社会学』の本質規定の拒否と同様、「究極の概念把握は、研究に先立って得られるものではなく、むしろ研究の結末に明らかになれる」ことを指摘している。したがって、そもそも概念の「本質規定」は、ヴェーバーの概念論に反するものだったと言えるだろう。そこで、見過ごされがちな、概念が帯びる制約性に注目せねばならない。

概念が特定の観点から構成されたものだとする考えは、概念は何らかの本質から流出したものだとしてそれを普遍化するような考えを、批判するものである。その批判は、学問がおびる時代的かつ地域的な制約性を意識させる。それゆえ、学問の近代性という問題、とりわけ宗教概念が再考えられる背景にある、宗教学の西欧近代性（および知識人性）という問題は重要である。この点を考慮するとき、『経済と社会』の諸テキストの中でも、とくに『宗教社会学』において宗教概念の本質規定を明確に拒否したヴェーバーの視角は、あらためて再考すべきものと言えよう。ヴェーバーの近代批判は、西欧近代という制約をおびた学問の意義と限界を意識させる、このような概念論としても現れているのである。

宗教ナシヨナリズムと原理主義

——「反世俗的宗教の台頭」再考——

近藤光博

昨今の現代宗教論では、「宗教の回帰」「宗教の復権」「神の復讐」「宗教復興」などの言葉で指示される現象ないしは運動が大きな注目を集め、実際それについての事例研究・理論研究が数多く積み重ねられている。しかし、我々はいわゆる「宗教復興」現象についてすでに十分な理解をえているのか。問題点はいま整理されているのか。むしろ、現代宗教についての語りには、いま強力な画一化圧力がかかっているのではないのか。今こそ多様で複雑な現代宗教論を提示せねばならないのではないのか。こうした関心のもと、本発表では、「宗教復興」現象についての語り、とりわけ「宗教ナシヨナリズム」「原理主義」などの概念を用いた語りを、解体し構築しなおすことをめざす。

(一) いわゆる原理主義／宗教ナシヨナリズムとは、政治経済の領域への進出を必然とみなし、暴力的な手法を正当化するほどに強い自己主張を掲げる、再構築された伝統宗教の脱私事化の現象・運動ととらえるのが適切である。高度に近代化された場所ですら多様な形態において宗教が生命力を維持していることにかんがみ、宗教の「衰退」を前提する宗教「復興」などの観念はミスリーディングである。宗教の脱私事化という観念

こそ、入念な検討に値する。

(二) 日本における現代宗教論では、宗教ナショナリズムと原理主義という二つの概念は互換可能なものとして使用されている。しかし、これら二つの概念の区別をおこなうことは有意味である。狭義の原理主義とは、前近代に由来する知識と実践を選択的に再構築したものに唯一無二の真理性と正義を付与する傾向、狭義の宗教ナショナリズムはヘネシオンを規定する文化と歴史の語りにおいて宗教が大きな役割をはたすタイプの文化ナショナリズムと規定できる。特定の「宗教復興」現象では、明らかにヘネシオンと国民国家が中心的な争点となっており、それらをも原理主義と呼ぶのは不適切である。

(三) 宗教ナショナリズムは、ヘネシオンと国民国家、そして「国際社会」をフィールドとしているがゆえに、西欧近代をより大きく容認する。それに対し、原理主義は西欧近代をより強く拒否、場合によってはそれを全否定する。こうした点からも知られるように、宗教の脱私事化はかならずしも近代や世俗主義に対する単純なアンチではない、この点の再確認が必要である。我々は、拒否されたり受容されたりする近代性/世俗主義の内実(とくに倫理や政治哲学の分野におけるそれ)を慎重にみきわめることで、「宗教復興」現象の比較研究のための多層的で多様な理解枠組みを提示していかねばならない。

(四) そのような多層性・多様性を確保するためには、宗教ナショナリズム/原理主義などの語を、特定の現象・運動をすつばりとおさめてしまう「範疇」としてではなく、むしろ「分析概念」として用いねばならない。というのも、狭義の宗教ナ

ショナリズム、狭義の原理主義は、個々の「宗教の脱私事化」現象・運動のなかに同時に見出されるからである。特定の現象・運動や、特定の地域に、宗教ナショナリズムや原理主義といった範疇を充たさせ、分断された世界地図を描き出すような語りは不適切である。

以上、本発表の要点は二つである。すなわち、第一に、「宗教復興」現象はいま、「宗教と政治」「宗教と経済」あるいは「宗教と暴力」などのテーマのみならず、近代化、世俗化、宗教概念といった宗教研究の基礎論にかかわる問いを投げかけていること、第二に、「宗教復興」現象についてのかなり単純化された見方が支配的になりつつある現状にあって、より複雑で豊かな理解のあり方を模索すべきこと、以上の二点である。

宗教研究における「公共性」概念の有効性

寺戸淳子

本発表では、「公共性」概念が近代社会における宗教の分析に有効かどうかを考察する。

ホセ・カサノヴァは『近代世界の公共宗教』のなかで、「公共宗教」を「再政治化」、すなわち「脱私事化」した宗教と規定している。ここでいう「政治」とは、ユルゲン・ハーバーマス(『公共性の構造転換』)が「公共性」概念を用いながら論じた「討議による合意形成」の過程を指している。カサノヴァ

は、公正な正義を決定する討議への参加の問題として、「公共性」をとらえているのである。

これに対し、ハンナ・アーレント（『人間の条件』）は「私的」という言葉で「世界に属していない」「他者の存在が奪われた」状態をさし、それとは対照的な「公共的空間」を「自らの行為と意見に対して応答が返される空間」、すなわち、人前に出ること・公開性に基づく連帯の空間として措定している。

このように、彼らが構想する「公共性」の内容は異なっているが、これに齋藤純一（『公共性』）による公共性概念の次のような整理が適用できると考えられる。齋藤は、「公共性」という言葉の主要な意味合いが①国家に関する公的なもの（official）②万人に関係する共通のもの（common）③万人に開かれている（open）という、三つに大別されると指摘する。ハーバーマスとカサノヴァによって用いられる「公共性」概念は②の「共通性」を、アーレントは③の「開かれていること」を、それぞれ核心とする。

ところでこの②「共通性」という意味は、宗教研究においては「共同体」概念によって示されてきた。カサノヴァは宗教的な「共同性」として構想されてきたものを、共通の価値を目指す協議という「公共性」に転換することで救い出そうとしているとも考えられる。

これに対し竹沢尚一郎（『共生の技法』）は、「死者をまつることが共同体の基礎になっている」といしながら、「共同体」を人間の「脆弱な身体」の連帯の場所として論じている。これは、ノルベルト・エリアス（『死にゆく者の孤独』）の要望を思

い起こさせる。エリアスは、身体の宿命としての「死」が公共のものではない現状を憂い、死について「オープンに」語るべきであると提言している。竹沢とエリアスはともに、身体の脆弱さの「オープン化」による連帯を構想しており、これは宗教的「共同体」を「公共性」の③「公開性」の方向に展開する、カサノヴァとは異なる道筋と考えられる。

アーレントは「死・身体」を、万人に共通の（common）生存条件・必然性ととらえると同時に、他者と絶対的に断絶している閉鎖空間（anti-open）をとらえた結果、身体を公開性（open）としての公共空間に持ち出すことは不適切であると判断していた。対する竹沢は、これまで「共通性 common」の場と見なされてきた「共同体」を、「死・身体」がオープン化する場ととらえている。他者と分かち合うことができないう条件を持った「身体」を、どう評価するかという点で両者は対立する立場にあるが、どちらも「公開性」を肯定的に評価する点では共通している。

カサノヴァは、討議に基づく合意（共有される common 判断）に関わる方向で、宗教の公共性を構想した。竹沢は、死にゆくこと・死者に開かれた空間として、宗教の共同性を構想している。そこで冒頭の問いは、次のように言い換えられる。宗教概念を「共通性 common」だけでなく「公開性 open」と関わらせることは適切なのか、またその「公開性」は「公共性」とよばれるのが適切なのか。

日本のポストコロニアル宗教研究について

沈 善 瑛

「ポストコロニアルリズム」における「ポスト」の意味はコロニアル条件の終焉ではない。それは、むしろ、コロニアル接触によってもたらされた全人類的な経験・遺産が、「過去の不幸な一時期」の問題ではなく、現在の問いでもあるという認識から出発し、そうした条件や構造といかに向き合っていくべきかという問題意識を示す接頭語である。

ポストコロニアル「宗教研究」は、かかるコロニアル接触到によって端を発したと思われるテキスト（特定の概念・儀礼・神話（素・象徴・伝統など）をかかえるコンテキスト（ここでは具体的な植民地接触として特定できる歴史的な時空間）に位置づけ、その文脈でせめぎ合われた表象の様式、比較の様式、そして表象実践の力学（効果）を問題とするが、その過程で浮上した争点として、「本質主義」をめぐる問題、「アイデンティティ・イポリテイクス」をめぐる問題、「理論Ⅱ実践」（知の世俗性）、表象の「真正性」をめぐる問題、表象する側と表象される側の「共犯性」をめぐる問題などを挙げることができる。

さて、欧米でこの種の議論が、ある種の「学」の倫理性に対する主張として影響力を及ぼすことができたのは、それが、「学」の系譜学的省察を通じて「自己」相対化の契機を提供しているからだと思われる。ところが近年、「日本」の宗教研究

において、紹介・翻訳・議論され始めた、ポストコロニアルリズムと関わりを持つ研究においては、議論のコンテキストが、概して、「ポストコロニアル」ではなく「ポストモダン」を論じる問題設定の上で展開されている。もちろん、「ポストコロニアル」研究がないわけではないが、そこでは、欧米のポストコロニアルな「自己」批判（西欧帝国主義批判）が、同語反復的に踏襲されている。そのとき、「自己」省察の契機であったはずのポストコロニアル問題意識は、いつの間にか「他者」批判の武器になっている。他方、自己相対化を要請するポストコロニアルな問題意識から自らを免罪する上で有用な方法の一つが、研究の当初から問題の設定を「モダニティ」に置くことであろう。日本において「近代」が意味する「他者」との「出会い」は、何よりも黒船に象徴される「西欧」と日本との出会いであるから。要するに、ポストコロニアル宗教研究であろうとポストモダンなそれであろうと、「日本」においてそれらが相対化しようとするのはいずれも「他者」であり、その他者は特微的に「欧米」である。近年の「宗教」概念（または、それに相当する日本のエミット概念、または日本人研究者によって作られたエティック概念）の再考ムード、近代において輸入された宗教研究関連諸学の比較実践への再省察、表象をめぐる様々な問題などが議論される文脈は、おおむねこのようなコンテキストである。そこに表れているのは、「宗教研究」という「知」の新たな「近代的」（西欧全体主義的）序列化への恐怖とそれに対する反発であり、西欧が提供する「知」の「世界システム」ではなく「日本」が中心となる新たな「世界システム」へ

の希求である。日本の宗教研究が実践しようとする「対話」は、(それがアジアとの間で行われる時ですら)西欧に向かつての発信として想定されている。この「対話」のやり取りの中で本質主義的に固定化されているのは、かつての「他者」と「自己」に加えて、今度は「植民地主義」や「近代」というような歴史的叙述概念ではなかるうか。もしポストコロニアル批判的宗教研究が「日本」の宗教研究においても何らかの適合性ないしは意義を持つとすれば、それは、そうした理論を「他者」批判の戦略としてではなく、本質主義的かつ帝国主義的な「宗教」「他者」表象や比較実践を克服するところで、新たな宗教研究の可能性を打診するところにあるはずである。そして、何よりもポストコロニアルな「問題意識」を「日本」の宗教研究史を系譜学的に振り返ってみる作業において活かすことであろう。そのために必要な方法的視座を、研究主体の「自己」相対化を可能とさせる視点を取り入れた「物語論的アプローチ」を導入した新しいメタ比較宗教論」と呼びたい。

植民地主義と宗教研究

——一九世紀後半フランスの事例から——

竹 沢 尚 一 郎

一八七一年、晋仏戦争の敗戦後に成立したフランス第三共和制は、フランス社会のあり方を決定した。それは、ナショナリ

ズムの高揚、国家と宗教の分離、学校教育におけるキリスト教会の排除、植民地支配の拡大、官僚制や産業化の推進のための高等教育の整備、万国博覧会の開催や博物館・美術館の建設など、従来と異なる政策があいついで打ち出されることで、私たちの生きている「近代社会」が明確な形をとった時期であった。またそれは、宗教学（一八八六年）、心理学（一八八五年）、社会科学（一八八七年）、社会学（一九一三年）など、宗教の科学的理解につながる諸科学が大学のなかに制度化された時期でもあった。それゆえ、この時代を考えることは、私たちがその中にある近代とはなにかを理解する上で不可欠であると同時に、国家と教会、教育と宗教、西洋と非西洋などの対抗軸をもとに築かれた近代人のアイデンティティを理解するためにも、重要な時期といえる。ここでは、第三共和制のもつとも著名な聖職者であったラビジュリー卿を例に、この時期のフランスにおける国家と教会、政治と宗教研究の関係について考えてみたい。

ラビジュリーは一八二五年、フランス南西部のバヨンヌ県に生まれた。カルム等の神学校で学んだあと、一八五四年から八年間ソルボンヌ大で神学教授をつとめる。一八六三年からナンシーの司教、一八六七年から、フランスの支配が確立したばかりのアルジェ大司教となり、一八九二年の死までその地位にあった。翌六八年には「白人神父の会」と「ノートルダム伝道女会」を創設して、アフリカ等のキリスト教化を推進し、一八七一年の晋仏戦争後、十万ヘクタールの農地を入手して、ドイツに割譲されたアルザス・ローレーヌ地方の農民に入植させる。そ

の一方で、一八七八年にはベルギーのレオポルド二世とはかつて「国際アフリカ協会」を設立し、アフリカ大陸における奴隷制の廃止を訴える。こうした「人道主義的な」主張は植民地支配の拡大と表裏一体であり、レオポルド二世はこれを理由にそのコンゴ所有を正当化したのであった。

一八八一年にフランスがチュニジアを保護領化すると、それをアルジェ教会の管轄下におさめ、カルタゴの遺跡の発掘を推進する。その目的は、北アフリカの過去が、ベルベル人アウグスチヌスの時代にそうであったようにキリスト教であったことを「実証する」ことであつた。また、北アフリカの先住民であるベルベル人とアラブ人が別の人種であることを証明しようとする「人類学的」研究も推進した。そして一八九〇年には、対立をつづけていたフランス共和政府とカトリック教会との和解を仲介するなど、政治と宗教と科学にまたがるその活動は、九二年の死までとどまることなくつづけられたのである。

ラビジュリーは第三共和制のもつとも人気のある聖職者であり、フランスの多くの人びとは、アフリカ領土の拡大に熱狂するのとおなじぐらい、アフリカにおける奴隷制廃止のためのかれの教説を支持した。かれをはじめとする植民地支配の推進者たちは、自己の行為を正当化するため、アフリカにおける奴隷の売買を批判し、過去の遺跡の発掘にまい進し、人種の偏見に満ちた「科学的」研究を推進した。その過程でかれらは、人身供犠、カニバリズム、妖術、呪術、フェティシズム、人種、民族、部族、シャーマニズム、神話、宗教進化などの概念を定着させたが、それは今日もなお私たちの宗教研究の基本語彙とな

っている。コロニアル期に形成された語彙と方法を、いかにして脱するか。それは、私たちに課せられた課題である。

M・ヴェーバーの文化発展観

——徳川時代の天皇と将軍との関係——

池田 昭

対象を捉えるうえで適切な概念図式や分析枠組みが重要であることは、云うまでもない。とりわけある社会の文化発展や思想の展開を捉えるうえで、これらを規定する「宗教と政治との関係」の分析枠組みが適切に設定されているのかどうかは、重要である。

それで、日本近代化や明治以降の政教分離などの問題を用意した江戸時代の宗教と政治との関係、すなわち天皇と将軍との関係（ここでは幕末を除く江戸時代のそれらの関係）を適切に捉え得る分析枠組みは、何なのか、言及してみたい。このさい、明治以降に確立された天皇と内閣との関係はもちろん、天皇の宗教的政治的意味も念頭におかないことにしよう。

まず、C・ギアツの王権の分析枠組みは、安丸良夫氏の『近代天皇像の形成』（岩波書店）によるものである。

一つは、「王自身が最高祭司であり……（中国・エジプト……）、二つは、王は本来の宗教的権威をもたない支配者で……インド、三つは、王が単なる高位聖職者ではなく、世界の神靈的中心で

あり、祭司僧侶や王に付属するすべての事物や人間が王の神聖さのしるしであり要素であるような東南アジアの大部分：日本は「やや異なるが」、これに属するとしている。たつた一語だが：広い視野にたつた天皇制論に手がかりを与えているといえよう。」と。

ギアツは、日本の天皇は王であり、世界の神靈的中心である、とほぼ認め、安丸氏もこのギアツの意見に同意している。

これらに対し、筆者は、まず天皇が王であつたことについて、王は外交権と国内の法の発布の権限をもつものであるので、否定されるべきである。次に、天皇が世界の神靈的中心であつたことについて、ここで用いられている神靈的中心は科学的には「日常的な合理的判断や言説を超えた非合理的なもの」で一義的に理解出来ない概念であるので、否定されるべきである。これらを見ると、ギアツの第三の分析枠組みは天皇と將軍との關係を適切に捉え得るものでない、と云える。

次に、藤井正雄氏の挙げてゐる類型は、『祖先祭祀の儀礼構造と民俗』(弘文堂)で指摘されているものである。

一つは、宗教と政治とが融合共同体をなし、二つは、宗教と政治のいずれかが一方を利用、ないし支配下におく、三つは、両者が緊張ないし対立關係をなすものである。

藤井氏は、三つの類型を挙げ、そのうち第一の類型——藤井氏の術語では祭政一致、阿部美哉のそれでは神権政治、ヴェーバーのそれでは教権制の第二の理念型で、「本来の意味での『神政政治』」——によつて、古代日本の宗教と政治との關係を捉え得るとしている。残念ながらいま問題にしている徳川時

代の天皇と將軍との關係については言及がみられない。

この關係は筆者が推定すると、藤井のいう第二の類型によつて捉えられる可能性をもつてゐる、と思われる。政治が宗教を支配する特徴がこの關係にみられるからである。その理由を挙げると、一つは、幕府が「禁中並公家諸法度」を始めとする諸法令によつて天皇を頂点とする朝廷を統禦していた。二つは、將軍を頂点とする権力体系を示す儀礼、「將軍職宣下の式」では、將軍は上座に位置し、勅使から今日の首相職と云うべき全国統治のしるし、征夷大將軍職を「下賜」ではなく「上呈」されたことである。

しかし、このように藤井氏の第二の類型に即し徳川幕府が朝廷を支配した特徴を指摘しただけでは、支配のための権威づけの仕方がわからない。この問題は重要である。

この問題を緻密に解決するヴェーバーの文化発展観の分析枠組み、とくに第一のそれ、つまり自己の権力の一次的な発展の基礎として、宗教權威でなく、武威の政治的權威を置いているそれは大変参考になる。というのも、徳川時代には中国とは違つて宗教者の神道者・仏教者ではなく、武士が多く「生祠」として祀られ、武威が尊重されているから。

比較宗教学とスピリチュアリズム

津城寛文

比較宗教学とスピリチュアリズムという大きなタイトルの下、具体的には、マックス・ミュラーとステイントン・モーゼスという二人の人物に注目して、両者のニアミスというべき状況を、想像してみる。この発表を貫く設問は、「ミュラーは何故スピリチュアリズムを論じなかつたのか」というものである。

スピリチュアリズムが全盛をきわめた一九世紀イギリスの年表をみると、ステイントン・モーゼスとマックス・ミュラーが、かなり近い位置にある。時間的には、ミュラーからモーゼスへと前後関係が明らかである。ミュラーとモーゼスを読み合わせると、諸宗教の比較、その他というミュラーの主張が、モーゼスの中に引用のように見られる。これは、ミュラーの比較宗教学がモーゼスの文書の種本だった、という単純な事実を意味するのかもしれない、あるいは必ずしもミュラーとモーゼスだけの類似というのではなく、むしろより広く、同時代のあるタイプの宗教的知識人たちに共通する傾向だったのかもしれない。

スピリチュアリズムという話題は、断片的には頻繁に言及されるながら、宗教学研究の中心的な主題となつたことはない。スピリチュアリズムの歴史的研究におけるミュラーの扱ひも軽い。

近代宗教学の祖ミュラーと、近代スピリチュアリズムの祖の一人であるモーゼスとは、時空面で交錯しつつ、実生活では接触がなかつた。しかし、人類の普遍的な宗教の進化、諸宗教の比較の有益さ、諸宗教の未来の一致、という主張にかぎってみれば、ミュラー（その人）とモーゼス（が「霊」と呼ぶ知性）の思想は酷似している。このことは、たとえ前者から後者への一方的影響であつたとしても、とりたてて指摘するに値する。

スピリチュアリズム文書のバイブルとされる術学的で対話的なモーゼスの『靈訓』をミュラーが読んだかどうか、もし偏見なしに読んだとしたら、いったい「霊」の「教説」に対してどういう感想をもつたのだろうか。モーゼスは、ミュラーの学生に当たる世代ではあり、比較宗教学的内容については、まるまる自分の引き写しと思つたかもしれない。ニアミスにすぎなかつたかもしれないが、これらを手がかりにして、比較宗教学とスピリチュアリズムを論じてみたい。

ミュラーとモーゼスのどこが似ているのか、用語の嗜好を中心に大まかにみると、どちらも、「ごみ」「ぼろ」「かす」「書き込み」「錆」「外皮」、あるいは錯覚、偏見、誤謬といった批判語を用い、対するに、「宝石」「胚種」、あるいは真理、進歩、理性などの価値的な語群を用いる。文体も引用文のように響きあう箇所がある。このように似ているミュラーとモーゼスは、死後生命の探求への姿勢において断絶する。ミュラーは死後生命が個性を保つて存続するという、スピリチュアリズムの基本綱領の一つでもある信条を共有していたが、「死者とのコミュニケーション」の可否という点で、スピリチュアリズムと袂を分

かつ。いくつかある理由のうちで最も大きいのは、ミューラーの比較宗教学が、宗教は人間の営みであるという意味での「自然宗教」観を、そもその前提としていたからであろう。ミューラーが、「新たな啓示」をもたらすと宣言するスピリチュアリズムに言及しないのは、さまざまな障害以前に、ミューラー宗教学の前提となるこの「自然宗教」観によって、それらの主題が射程に入らないのである。いわゆる奇跡や啓示の事実性がまったく否定されている、というわけではなく、一方に「大きな奇跡」「真の奇跡」「真の啓示」「内なる啓示」といった価値語があり、他方に「小さな奇跡」「外からの啓示」という対語を置くことで、前者を高くする価値判断が自動的に出てくるのである。

政治的宗教とスピリチュアリズム

井門 富二夫

本論の直接的目標は、宗教の展開についても全く文化的背景を異にする、今日のポスト・インダストリアル社会で、un-churched あるいは宗派ばなれとか宗教的浮動人口と称する傾向が拡大する一方で、「宗教（宗派的）でない宗教」とか「Spiritual but not religious」などと称する現象が広まる状況を、「合理的選択理論」および「歴史的境位理論」に拠って分析することにある。結論を先に出すと、統計上ではわが国で人

口の八割、アメリカで五割の「Not-religious」、もしくは宗教的浮動人口が、世紀末・世紀初頭を通じ顕在化し、その内容にもリスク時代に対応する類似性がみられるが、やはり文化的差異によるものか、マクロ的には「自己規制型」と「自己選択型」の志向上の差が、精神世界分野でも存在すると考えられる。

さて、わが国の「浮動人口」は、第一期（一九四五―七一年）では、新憲法など成立の法的環境の変化、産業社会の成立にむけての都市への急激な人口移動などをうけ、戦前のイエ・ムラ型家族の宗教から核家族・個人選択による宗教への変動の中で成立し、その慣行的宗派所属をきめる墓地購入なども、実質的には世俗法にもとづく自由選択が顕在化していた。これ以降、科学的操作による統計では、宗派所属それに類する信仰層が、人口の約三割と半世紀にわたって固定したが、いわゆるエバンゼリカルな新宗教層の拡大も、上記三割の中での移動にはばおさまっていた事実も知られている（それは既成宗教の実質的衰退をいみする）。Religious（教義的選択）はわが国では少数派であり、極端な一例ではあるが、靖国社の「崇敬者」は遺族年金・軍人恩給資格者を核とする不特定多数の情緒的同調者であり、（神社側の過去回顧主義は別として）一九八五年に政府関係者のいう「宗教（宗派的）でない宗教」やSpiritual but not Religious に適合するグループで、まさにカークからコ克蘭のいう「政治的宗教」(この場合は politically corrected)の情動的展開であろう。宗教的統計には表面化しない層である。第二期（一九七二―八九）にかけては、為替流動化をうけて、後発国への産業移転（水平分業化過程）といわゆる産業空

洞化の時代であり、高学歴化をうけフェミニズムの展開、それにもとづく少子化、そして高齢化の時代であり、リスク時代の幕あけであるが、その流動性の「不安」をうけ、宗教的消費主義にのるカルトあるいはスピリチュアリズムの展開が顕在化するが、その多くはコンスーマーズ儀礼（観光カルト、内閉的環境保護カルトなど）もしくはオウムに代表される異端的政治的宗教の中に精神世界はおさめられていった。

それに対し、アメリカでは、第一期は、リップセットのいう First Nation-State として、その民主主義の象徴的アイコンとしての教会に参加することが「アメリカ人になること」であり宗教参加が昇り坂であったが、第二期には、ベトナム敗戦を契機とするパーミッシヴ・ソサイエティの展開と共に、ニクソン・ショックを通じるリスク社会に足をふみこむと、六〇年代の移民法改正などをうける東洋主義の流入、そしてペガニズムの受入れから、宗教や世界観の相対化が進み、また市民権運動の確立やフェミニズムなどの進展もあって、宗教界は妊娠中絶、ゲイ、女性聖職就任、中東問題などなどの論争を通じ、(一)教義權威の崩壊、(二)それによる「宗派ばなれ」と、自己成育を精神世界に求める「方向選択」も展開し、(三)親・民族の宗派を継ぐ傾向の薄れと、教派間浮動人口、教派自己選択が増え、(四)そうした会衆の政治的テーマ選択にひきずられて、教派間のエキューニズム運動や合同も増えることになった。権威主義的教義の崩壊傾向は、たとえばカトリックで男女執事による儀礼執行もふえ、そうした寛容主義をとらない規制教派に対する不信（九〇年代各調査で一致して、人口の五割が不満派、また約六割が

「人は神を精神の中に持つが故に、教会は必ずしも必要でない」と考える結果）が一般化している。

インターレリジナス・エクスピリアンス の仮説

濱田 陽

人間には、複数の宗教、文化に多元的に関わる経験の層が存在している。私は、そのような経験を、インターレリジナス・エクスピリアンス (inter-religious experience) と呼ぶことにしたい。

こうした語が学術用語として設定されたことはなく、そのために、複数の宗教、文化に多元的に関わる経験が、独立一貫した研究対象として確立されたこともない。インターレリジナスという語は、もっぱらダイアログの形容詞として用いられてきた。通常、宗教対話 (inter-religious dialogue) は、宗教者間の限定された会議、あるいは、専門家間の神学、哲学上の議論を意味している。しかし、これらの対話から離れ、人間経験という側面に絞ってみると、複数宗教に関わる事例は、幅広い領域に見出すことができる。

さらに、エクスピリアンスという語は、レリジナスと密接な関係を保ちつづけてきた。宗教学の主要プログラムの一つが、世界の多様な宗教、宗教史に存すると考えられるレリジナス

ス・エクスピリアンス (religious experience) Ⅱ 宗教的経験を明らかにすることであった。しかし、近年、こうした試みは、それが創始された西洋の内部で大きな懐疑にさらされている。たとえば、包括的な批判をウェイン・ブラウドフットの論考 (Proudfoot, Wayne, 1985 *Religious Experience*. Berkeley: University of California Press) に見ることができる。フリードリッヒ・シュライエルマツハーらは、科学と道徳、信仰と行為に還元しえない経験的モーメントとしての宗教という思想によって、世俗的探究で生じる新知識と、宗教教義との衝突の可能性を回避しようと努めた。ところが、ブラウドフットによれば、そのような経験的モーメントは、明らかに特定の概念、信念、実践の利用可能性に依存し、シュライエルマツハーらのプログラムは構想どおりには実行しえないという。

しかし、インターレリジナス・エクスピリアンスは、従来宗教学で議論されてきた宗教的経験とは別に、独立した研究対象として設定しうると思われる。この概念は、宗教的経験が、宗教、文化に依存している程度を明らかにする上で有益な概念となり得るかもしれない。複数宗教に関わる経験を吟味することによって、自身の隠れた文化的限定性を発見することができるからである。

私は、この概念を、次のように定義したい。

「インターレリジナス・エクスピリアンスとは、自身の宗教性、文化性、あるいは、無宗教性に根ざすことで、必然的に、他の宗教、文化、無宗教に関わる経験であり、そうすることで、相互の限界や葛藤を回避し、互いに生産的な寄与を

なしうる経験である。これは、継続的営みであり、経験綜合であって、経験の全体を通じて、ある種の普遍性を獲得する。」

このような対象の探求のためには、傑出した宗教者、思想家の自伝的文獻(自伝、日記、書簡等)や著作に通暁するとともに、個人研究にとどまることなく、複数宗教に関わる人間のふるまいを抽出してこなくてはならない。その作業は、キュリー夫妻のラジウムの検出作業に喩えることができるかもしれない。それは、多様な人間から微量に発見することが可能であるけれども、集積されない限り存在が知られることはない。しかし、地道な抽出作業によって、研究対象の創造が可能となるだろう。

人間が複数宗教に関わる経験そのものを扱う研究は、枠組みも未開発のままである。しかし、今世紀に必要なのは、宗教、文化の複数性への反省のまなごしを涵養する術についての学である。そのためには、現在の宗教学研究、対話研究にない新たなプログラムが必要になるだろう。

「宗教的経験」と「神秘的経験」

ウイリアム・ジェイムズにおける

堀 雅彦

ジェイムズの言う「宗教的経験」と「神秘的経験」とは、果たして同意語だろうか。この問いが後の研究者のうちに現れたのは、実は比較的最近のことである。それまでは、ジェイムズにとつて神秘的経験こそは最も根源的な宗教的経験だとの理解のみが先行し、両者の間にあるズレは前景化されてこなかったのである。このことよつてジェイムズの思想のいかなる部分が見失われてきたのか、いま改めて考えてみたい。

両者のズレの第一点として、宗教的経験がジェイムズ的な意味での「経験」、すなわち「現象の全体的過程」に重きを置く概念であるのに対して、神秘的経験は、ある特殊な意識状態の規定にのみ支えられているという点が挙げられる。すなわち、言表不可能性、知的性質、暫時性、受動性の四つの標識を伴う神秘的意識状態である。かりに、あらゆる宗教的経験がその種の意識状態を通過すると考えるにせよ、それはあくまでも全体としての経験の一面面にすぎない。例えばジェイムズは宗教的経験を「受動のおよび能動的」経験と捉えており、それだけをとつても、上記の標識は狭すぎるものだと言えよう。

また、神秘的経験は宗教的経験を規定するには広すぎると言ふべき側面もある。すなわち、神秘的意識状態はそれが何によ

つてもたらされるかを捨象した概念であり、優れた芸術作品との出逢いや、ひいてはアルコールによる酩酊にすら、ジェイムズは神秘的状態の断片を認めている。神秘的経験における宗教的／非宗教的の区別は、心理学的な事実判断においては限りなく曖昧となる。しかし、その曖昧さは神秘家の「言表不可能な」経験に対するわれわれ常人の共感の糸口を与えるという点において、積極的な意味さえ持つ。

個々の神秘的経験について宗教的意義を認めるか否かが真に「生きた」問題となるのは、むしろその経験についてのわれわれの「精神的判断」（価値判断）が迫られる時だとジェイムズは考える。すなわち、真正の「宗教的神秘主義」と、「悪魔的神秘主義」との弁別が必要になるときである。しかし、この弁別に際してわれわれは、無意識裡に独断に陥りやすい。これを避けるためには、個々の経験のもたらす事実についての蓋然的な価値評価に依拠すること、すなわち「経験的方法」に依拠することが必要だとジェイムズは強調する。このような弁別に対する問題意識からしても、ジェイムズの言う宗教的経験を神秘的経験と同意語と見なすことは妥当ではない。

しかしながら、件の同一視がもたらす最も本質的な問題は、いわゆる神秘主義に対するジェイムズのアンビバレンスが見落とされる点だろう。確かにジェイムズは、不安からの救済として訪れる神秘的経験のうちに、宗教的経験の核心を見ている。それはいわば、病める魂と健やかな心との「合成写真」と呼ぶべき経験の姿であった。しかし他方では、病める魂の持ち主のすべてが命あるうちに救いに達するわけではないという現実へ

の思いが、神秘的合一に対する手放しの賛美から常に彼を引き離している。そこから彼は、「地上の秩序をより天国的な秩序へと転じていく」こと、すなわち終局的には「世界の救済」と呼びうる企ての可能性を訴えるのである。

こうして、個人の神秘的経験は終着点ではなく、神からの助力を得て未来に踏み出す契機として捉えなおされる。極めて個人的、私的な経験の果実は、やがて最大限に公共的なものへと転じていくのである。このような力動性は、彼が神秘的合一には逢着しえない苦悩にも深い宗教的意義を認めたがゆえに生まれてきたものである。これはまた、彼のプラグマティズム哲学の方向性を根本的に規定している力でもあり、『諸相』とその他の哲学的著作との連続性を示す大切な部分である。これが件の同一視によって隠されてしまうとすれば、それはジェイムズの思想の全体に対する視野を大幅にふさぐことになる。

宗教学的の回心研究の試み

徳田幸雄

およそ一世紀となる回心研究史の中で、回心の宗教性がほとんど言及されなかつたのは、回心研究の主な担い手であった心理学と社会学の学問的な限界とも思われる。そこで従来の回心研究を概観した上で、宗教学的の回心研究の基本的枠組みの提示を試みたい。

一、心理学的回心研究 心理学的回心研究は、回心研究の出発点であったが、中でもJamesの回心論には、その後展開される研究の基本的な着想が既に示されている点で注目し値する。特にJamesの「諸相」の中で展開される「識闕下」という概念による回心説明は、その後の研究に大きな影響を与えた。例えばAmes (1910) やCoe (1916) は、Jamesの考察を継承して、回心を暗示効果の結果として捉えたり、またThouless (1923) は、「識闕下」の概念を、コンプレックスと抵抗との葛藤として発展させ、回心が生ずるメカニズムを説明した。また近年では、Ullman (1982) やKirkpatrick (1997) が、精神分析学の観点から、回心の要因を家庭環境や人間関係に求めた。概して、心理学的回心研究は、このように回心の原因を心的要素に求め、必然的な因果関係に基づく回心把握を旨指してきたと言える。

二、社会学的回心研究 社会学的回心研究は、新宗教運動の興隆という背景のもとで、Loffand & Stark (1965) による回心の段階モデル(L-Sモデル)の提唱をもって本格的に展開された。個人と集団との相互作用を考慮に入れた点で特徴づけられるこのモデルでは、個人の受動的側面が強調されたが、その後展開される社会学的回心研究では、むしろ個人の能動性が強調される傾向が顕著になってくる。この傾向は、アイデンティティの変化として回心を捉えたTravisano (1970) やGordon (1974) の研究に既に示されているが、Straus (1976) が個人の能動性に注目すべきことを主張してから強くなり、その後の研究における役割理論や社会化理論の導入によって、能動

性への着目はほぼ揺るぎないものとなった。このように個人の能動性に着目する回心研究の一連の動向を、Strauss (1979) や Richardson (1985) は「能動的パラダイム」と呼んだが、それは社会学的回心研究を特徴づける視点とも言えよう。

三、宗教学的的回心研究 従来の回心研究が、回心の宗教性への配慮を欠くことは、心的因果性や個人の能動性が強調されることと無関係ではないように思われる。というのも宗教性は、人間の側においては、主観の合理的な把握を越えた「向こう側」からの一方的なはたらきかけに対する受動性としてしばしば示されるからである。そこで私は、科学的で必然的な因果性が成立する「水平的次元」と、それを超越する「垂直的次元」とを仮に設定した上で、宗教性を「垂直的次元における受動性」として捉えることを提言したい。それに伴い、従来の回心研究を特徴づけ、宗教性の把握を妨げてきた先述の二つの観点には、ある視点の変更が求められる。その一つは、従来の回心研究が回心の「原因」として追究してきたものを、回心の「条件」と捉え直すことである。もう一つの視点の変更は、垂直方向には受動的でありながら、同時に水平方向では能動的でもあるという回心者を想定することである。このような視点の変更によって、心的因果性や人間の能動性を強調する従来の観点は止揚され、宗教学的的回心研究という新たな回心研究の可能性が拓かれるのである。この宗教学的的回心研究は、「水平的次元」に「垂直的次元」を加えることによる、「立体的」な回心理解を目指す研究であり、それは回心研究を基点に据えた、宗教学の一つの試みともなり得ると思われる。

J・ファウラーの信仰発達理論再考

山中修吾

キリスト教神学者で発達心理学者でもあるジェームズ・ファウラー (James Fowler, *Sages of Faith*, 1981) は、主にピアジェ、コールバーグ、そしてエリクソンの精神発達理論体系を基盤として、信仰の発達についての調査研究を行い、これらの理論を統合的に発展させながら、独自の信仰発達理論 (Faith Development Theory) を提示している。特に、エリクソンのライフ・サイクルにおける八段階説は、ファウラーの理論構築にとつて最初の基本的骨組みとなり、ファウラー自身も、エリクソンと同じように、人間における信仰の発達を六つの段階としてとらえている。

彼は、この信仰発達理論は普遍的モデルであると主張しているが、彼の研究調査データには、ほとんどキリスト教信者しか含まれておらず、当然ながら、キリスト教圏外では、彼の理論の応用性はあまり認められてはいない。この点が、彼の調査データに対する基本的な批判である。また、ファウラーは、すべての人々が最終の第六段階に達するわけではないが、これら六つの段階は順次的かつ階層的なものであると主張している。しかし、この点についても、彼のデータからは断言することはできない。ともあれ、エリクソンの八段階説がそうであるように、彼の理論も、それがリアリティをよりよく理解するため

の、いわば「理念型」であると言えるだろう。

最初に彼は、エリクソンの八段階を基本的骨組みとして、その心理社会的発達の八段階におおむね一致あるいは並行するような信仰段階を意図していた。ところが、研究を進めるにつれて、次第に「構造発達の」理論の方に傾くようになり、「構造段階」としての六つの信仰段階を提示する結果となる。そしてこの点が、彼の信仰発達理論に対する主な批判の集中するところである。すなわち、彼の理論はあまりにも構造発達主義的であるという批判である。彼は、人間の認知的な側面を強調しすぎるあまり、信仰の発達においても、認知的発達を中心としたとらえ方をするようになった。その結果として、宗教における情緒的、心理社会的、あるいは心理力動的な次元を無視、あるいは見落としているという。

実際ファウラーは、認知的構造の発達が宗教的発達の原動力、指南役であるという見方のうえに信仰発達理論を展開しているが、H・ストライプ (Heinz Strieb, Faith Development Theory Revisited, *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11[3], 2001) によると、これはまさに「荷車を馬の前に置いている」状態だということである。

ストライプは、宗教的発達における情緒的、心理社会的、そして心理力動的な次元を強調する観点から、ファウラーの信仰発達理論の修正を試みている。その結果、ストライプは、ファウラーが順次的かつ階層的な段階としてとらえている信仰段階を、様々なライブ・ヒストリーとライブ・ワールドによって生じてくる、異なった「宗教的スタイル」としてとらえ直してい

る。しかし、ファウラー (Faith Development Theory and the Postmodern Challenges, *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11[3], 2001) は、彼の信仰発達理論における問題点を認めながらも、これらの信仰段階は、心理社会的側面からの修正を加えた後でも、順次的かつ階層的な信仰発達段階モデルとして機能することができると主張している。

今後、これらの信仰発達理論に関する論議に注目しながら、ファウラーの宗教心理学理論について掘り下げた研究を進めたい。

純粹経験の存在論

沖 永 宣 司

精神と物質という古典的な対立図式はどのように解消されるか。物質はなぜ意識という全く異なった実を生み出し得るのか。W・ジェイムズにおける純粹経験とは、元来はこうした問題意識の中で生じてきた概念であり、またこの文脈の中で純粹経験を問い直すことは、心の存在論的な問題を新たな角度から照射するのにも有効だと考えられる。精神が不可解なのは、それを客観化された生命現象に還元することが不可能に思われる点であり、これを徹底すると、物質の集積から精神が生じる境界線の設定は原理的な不可能性として規定される。それは物的な粒

子において、運動が感情となることの不可解さと、内的世界と外的世界との間の深淵の存在とに起因する意識の「形而上学的」問題である。これに対して十九世紀の進化論で採られているのが、生命の基本要因を最初から容認する「心的粒子理論」であり、内的に経験される「感じ」の基本単位を考察対象にする方法だった。しかしジェイムズはこの粒子が内外世界の分断に対して一つの解決方法であることは認めながら、それが「粒子」という各々個別化された形として見なすことに疑問を投げかけた。

諸觀念が一つの統一へと連合される場合、それらの内的状態の独立性は互いをそのまま融合させることを妨げ、各々の単位がそれら自身以外の何らかの实在を媒介として結び付くことを要求する。これは内的状態には、その内容と主体との区別が存在するという思想に立った場合に生じる困難でもあるが、この解消のために、制御中心となる樞要的モナドを立てる理論や、非分離な統一媒体となる靈魂的实在を仮定する立場などが存在した。しかし両者とも脳との対応関係の問題や、その实在自身の実証不可能性という問題を抱えていた。だが仮に「思いが思う」というように内容と主体との区別を消せるなら、体験の単独性確保の要求や融合不可能性の根拠、さらにモナド論や靈魂論が所持していた実証不能实在の問題もなくなる。このようにして確立されたのが「流れ」の立場である訳だが、意識と物との関係について『原理』では、考えとそこに思念されるもの、そしてこれらの媒介者としての脳を心理学の基本枠としていた。しかし『根本的経験論』における純粹経験説では、脳

や対象、さらに意識までもが経験の連続からの分節化の結果現出し、経験を唯一の实在とする構図がより明確化する。この見解は、例えばクオリアが機能の残余であるか、それ自体権利のないものと見なす立場とは対立し、また一人称のパスベクテナイブやクオリアは維持するが、基本的に意識は脳によって産出されるとする立場とも異なってくる。むしろ「流れ」は事象一般に現象的側面と物理的側面や経験の遍在可能性を認める「両側面原理」に近く、しかも両側面を根源的には同一視する傾向を持っている。

しかし、こうした遍在的な拡がりとしての流れから、各々別々に唯一性を持っている自我はどうして生じたのかも問題化する。ジェイムズでは主観の存在は「知る」ことのある状態であり、しかも最初に主観と客観があるのではなく、知るところという作用の生起によって、経験の諸部分が主観的役割と客観的役割とに分節すると見なす。このように私の存在は純粹経験の後に続く「私有化」によって解釈され、それは純粹な経験が「ただ在るだけ」の状態から「それが気づかれること」への飛躍において生じるとされる。そして各自の記憶する経験によって「所有される」ときのみ経験は個別化して感じられ、逆に感じそれ自身は、誰のものとしても感じられない匿名的な何かとして見なされ、こうして自我の個別的な内的性質は、流れの遍在的な内的性質に解消される。しかし「知る」ことの生起に理由がない点に「存在論的な難しさ」は否定されず、しかも流れの遍在的な内的性質の起源も、それ自身がなぜもともと存在しているのかという謎を残し続けるのである。

フロイトとユングにおける社会的なもの

——禁欲から欲望のケアへ——

堀江宗正

本発表は、フロイトとユングの現代社会論のなから、キリスト教および近代社会に対する批判的見解をとりだし、それに代わる社会的関係のあり方として、彼らがどのようなものを思い描いていたかを考察するものである。

フロイトは、文化が発展すればするほど欲動をコントロールする必要性が高まると論じている。文化的創造は、フロイトによれば欲動の昇華にほかならない。それは宗教によって禁欲として神聖化される。フロイトの議論は、ウェーバーの世俗内禁欲を、物欲から性欲に敷衍したものとなっている。近代化とは、禁欲的な自己コントロールによる主体の自律が、宗教を越えて一般化する過程と特徴づけられる。

他方、現代文化の快楽主義は厳格な性道徳と矛盾し、慢性的な神経過敏や神経症が発生しやすくなる。さらに、後期フロイトによれば、破壊欲動の抑制は厳しすぎるサイゼム的な超自我の形成とマゾヒズム的な自我の形成に帰結し、大衆レベルでは鬱積した破壊性の増大を招く。かくして、フロイトは近代における自律的理想、自己コントロールへの過剰な圧力が、不可避的に「コントロール不能なもの」を作り出すという逆説を導き出した。ではそれにどう対処するのか。初期の文化的性道徳

批判は解放路線に傾いているが、中期・後期においては、欲動の無意識的抑圧ではなく意識的断念が必要であるとされ、後期においては、エロスゆえに破壊性を抑制するという方向性が示唆される。最後の方向性は、「欲望の禁止から欲望のケアと相互調整へ」という方向性として特徴づけることができるだろう。

ユングによれば、自我が社会的な仮面であるペルソナに同一化すると、柔軟性を失い、外的適応には成功しても、内的適応には失敗する。社会生活上の個人的経験を越えるような、集合的無意識に由来する元型イメージとの直面（夢や症状を通して）を契機に、社会への同化からの離脱、心理学的「個体化」が達成される。社会的に適応した自我の形成そのものが、自我をおびやかす。そこから離脱するために、人類の集合的無意識の所産である神話によって、自我に立ち向かう無意識的イメージを拡充し、受容可能なものにしなければならない。

ユングにおける集合的なものが、固有の民族集団と同一化されるのであれば、それは全体主義に類するものと解されよう。実際、ユングにはナチズムとの親近性をおおせる状況証拠もある。他方、一神教のもとの自我の形成が、善なる自我の正反対の要素である悪しき影の否認と、ユダヤ人への投影に行き着き、ナチズムの蛮行を生んだとも述べられる。ノイマンはこの議論を引き継ぎ、スケープゴートによって悪を切り捨て善になろうとする古い倫理に対して、悪をみずからの要素として引き受ける個体化が新しい倫理をもたらすとした。

フロイトとユングの現代社会論は、一神教的宗教と近現代社

会の双方に共通する要素として、個と社会的規範が同一化によって直結しているようなシステムを批判する。一神教的宗教においては、善なる自我を形成するために、内面にある低次の欲望や悪しき要素をそぎ落とすことがすめられる。近代社会においては、社会的に適応した自律の人間が理想とされる。それはコントロールする主体とコントロールされるべきものの分裂・葛藤を、不可避的にもたらず。この葛藤が個人心理を舞台として激化すると神経症などの疾患に帰結する。

その裏面から浮かび上がる社会性のイメージは、権威への同一化を排したグループワークや自発的アソシエーションのようなものかもしれない。ただ、こうした結論をフロイトとユングだけから引き出すことには無理がある。自立と依存をめぐる後の議論をも視野に入れることで、心理学的現代社会論の全体像は明らかになるであろう。

『中央公論』にみる

わが国近代以降の死の扱

鈴木岩弓

近年、わが国における「死生観」に変化が見られるという指摘がしばしばなされる。そのような変化に対する、印象論ではなく、実証的な把握を目指して、昨年は一九七〇年以降の雑誌を二十四誌三十六冊取り上げ、そこに掲載された「死」に関連

した特集記事の分析を行った。その結果①一九八〇年代半ばから「死」に対する態度の変化がみられること、②「死」への関心は三人称から始まり、二人称を経て、九〇年代前半になって一人称へと展開してきたこと、の二点が明らかとなった。本発表では『中央公論』に掲載された記事を創刊以来取り上げ、上記二点の吟味を行う中から、近代以降のわが国における「死」に対する態度の変化を把握した。

『中央公論』は、西本願寺普通教校の学生有志により組織された「禁酒会」の機関誌『反省会雑誌』に淵源を持ち、今年で創刊一七七年の歴史をもつ、わが国で最も古い総合雑誌である。最新号で一四二一号を数える『中央公論』収録記事のうち、記事名に「死」の語が含まれるもの（比喩的なものは除く）、記事名に「死」が含まれていなくても内容が「死」に対する態度を含むものを収集した結果、総計四三二件の記事が見出された。これらは創刊以後、ほぼ全期間に渡って見られ、「死」の問題が多くの人々にとっての関心事であることが示されている。

これらの記事をジャンル別（短信・ルポ・評論・論文・随筆・文学・他）に分類すると、随筆と評論で全体の四分の三が占められていた。このうち創作である文学（小説・戯曲など）を除き、扱われる記事内容を整理すると、以下のような特徴が指摘できた。まず時代の偏りなく見られるジャンルとしては、「追悼」と「死生観」があげられた。前者は近しいものの死に触れて、また後者は死そのものの理解を志向するものとして、時代を超えて普遍的に見られる関心事と考えられる。次に、死

刑・自殺・戦死者・事故死といった、いわゆる「自然死」ではない死に対する関心もほぼ満遍なく散見されたが、これは逆に「自然死」の志向が人々の普遍的な価値観であることを示すことと思われる。ただその中でも、死刑に関しては戦前のみ、自殺に関しては最近の四年間が顕著、などの個別傾向が見られる。

これに対して、以下のジャンルには時期による数量的変化が見出された。まず「葬送墓制」は、それまで散発的に異文化・自文化の風俗習慣を価値中立的に報告していたものが、一九八〇年代以降頻出するようになっていく。そして「病院の問題」はその八割が一九七九年以降、「脳死」は一九八五年以降増加傾向にあり、これに「病氣」「安楽死」「看取り」「ホスピス」を加えた「医療と死」は、全体として一九六〇年代末以降に頻出していることが明らかになる。これらの変化の根底には、まず「葬送墓制」においてはその形骸化批判、「医療と死」においては医療技術の進歩により引き起こされる人間疎外に対する批判が見られ、それらを考える中から「死」の直視といった態度がもたらされたものと思われる。その意味から、昨年度の成果の①は、『中央公論』の分析からも同様に明らかになるものと思われる。

ここで取り上げた記事で扱われる死の人称の問題は、三人称が満遍なく確認されるのに対し、二人称と一人称は戦前から既に確認されており、昨年度の成果の②は今回の場合確認されることが明らかとなった。特に一九二二年十一月号におき「死を念頭に置く生活死を念頭に置かない生活」という特集が組ま

れ、この当時に自己の死を見つめた記事が掲載されていることは、注目すべきことと思われる。

人生過程観と宗教

宇都宮 輝 夫

宗教は実体も多様であるが、機能も劣らず多様である。しかし数ある機能の中でも、人生の過程を教え、人間のアイデンティティを形成・維持する機能は、注目に値する。

社会はそれぞれ固有な世界観を有するが、その最上層には、人間の全人生を包括し、一生を評定する観念ないしイメージが存在する。生活上の個別事象はそれ自体で意味を有するのではなく、この全体像を意味の参照枠としている。例えば、原始的な狩猟社会では、次のような知識・技術・性格がおそらく高い評価と称賛の対象となるであろう。すなわち、製鉄、すぐれた弓矢の製作と腕前、巧みな乗馬術、危険な動物との対決にひるまぬ勇気などである。これに対して、高度な科学技術を産業基盤としている工業社会では、そこでの生活の形に適合した別個の事柄が価値となる。これら二つの社会では、意味づけは正反對といつてよいほど異なるであろう。第一の社会に生きる若き狩人にとって、クレジットカードは見慣れぬ板切れにすぎず、現代文化の多くが不道徳・不健全に見えよう。逆に、第二の社会に生きるエリートにとっては、動物の殺傷は野蠻以外ではあ

り得ず、弓矢はつまらぬ玩具でしかない。このように、一方の社会に生きる人間にとって重要で価値あるものは、他方の社会で生きる人間にはまるで意味をなさない。いかなる事物と事柄も、世界全体の中で、そしてトータルな人生との関係で初めて意味になるのである。

人生過程観は、暗黙知から明晰な理論にまでわたる。まず日常会話が暗黙裡に人生過程を伝える。「もう子供ではない・年甲斐もない・さすが年の功」といった一言の背後には、人生像に沿った役割期待がある。人生像がさらに結晶化したものが諺・格言の類であり、「三十にして…四十にして…」といった定型表現である。言語化がさらに進めば偉人伝などになる。これとの比較対照を通じて人は自己の人生を組織し、意味づけ、統一的イメージにまとめ上げることができる。これらと並んで、非言語的的人生像も存在する。最も典型的・普遍的な例は、通過儀礼である。人間はこうした手段を用いて、自分の一生を意味づけ、自分の来し方・行く末を断片的で支離滅裂なものとしてではなく、まとまりと連続性のある物語として理解しようとする。これこそ人間のアイデンティティ形成である。

宗教は通例、人生像を含み、それを画像を通しても表現してきた。西洋における人生段階図の基本形では、アーチ状階段に、出生から死亡までの各年齢段階の人物を配し、アーチの中に宗教的モチーフが描かれる。それらは、人生は区切られた幾つかの段階を経て流れ、避けられない死へと向かうものであり、それゆえ人生の終わりを考えよ、という警告であった。他方でそれらの目的は徳育・教化にあり、敬虔で有徳な人生の歩

みを教えた。それらは、人間の生涯の過程を理解し、人生全体についての基本的な知を伝えようとしたのである。日本でもこれと酷似した「熊野観心十界曼荼羅」などが各地に伝えられている。

西洋の年齢段階図や日本の古い坂図のような画像にも、長い間人々の間で共有されてきた伝統的な生活の知恵が凝縮されており、誰でも一目でその意味が分かった。宗教は、社会生活の中で現実にかけている知識を表現する限りにおいて社会の全面で命を有するが、そうでない場合には社会の片隅でかろうじて命をつなぐか、単なる歴史的化石となるかのいずれかである。長年のあいだ描き続けられ、絵解きで語り継がれてきたからには、それらの画像には人々が共有していた観念が凝縮されていたはずである。それらは、社会的に共有されていた人生段階の観念を表現していたからこそ、人々の心の中で違和感なく生き、受容されていたのである。ここでは、社会的的人生観と宗教的的人生観とが融合・相即しており、ルックマン的に言えば世界観のうちの聖なるコスモスが結晶化したと言える。

信仰の分類法について

加藤 智 見

(一) 信仰を分類するために、いろいろな分類法が考えられている。たとえば「人格的な信仰」と「非人格的な信仰」というように。

しかし信仰というものを分類する場合、端的な二分法的分類ではその本質的な意味を見落とす恐れがあると私は思う。私見によれば、信仰というものには、たとえば人格・非人格という点についても、同じ宗教、同一の信徒においてある時は人格的な傾向に、ある時は非人格的な傾向に傾く事実があり、しかもその矛盾するかのような動きの中にこそ、実は信仰の本質的なものが存在するように思われるからである。たとえば親鸞においても、ある時は自然法爾的非人格的信仰、ある時は絶対帰依的人格信仰に徹するが、むしろこの二重性にこそ彼の信仰の本質があると思える。

そこで今回は、かりに仏教と道教から二、三の点を取り上げ、この点を検証してみたい。

(一) まず仏教についてであるが、①釈迦は「法を島とし、法をよりどころとして、他のものをよりどころとせずにあれ」と言ったが、法を信じることは非人格的な特性を示している。しかし釈迦の舍利を安置した仏塔や仏足石が崇拜され、やがてタブー視されていた釈迦の像が造られ熱狂的な信仰対象とされる

ようになったことには人格的な信仰が示され、初期仏教における二重性が考えられる。②大乘仏教においては、たとえば『成唯識論』に信は「心を浄ならしむるをもつて性となし」とされるように、信は人の心を澄浄にし法をよく理解するための非人格なものであった。しかし浄土教が出現すると、法そのものが方便法身、報身、応身となって現れるとされ、信仰も人格的なものとなる。同一の大乘仏教においてもこのような信仰の二重性が見られる。③次に浄土教そのものの中にあつても、非人格・人格的な二重性が存在する。法然は『一枚起請文』に「もろこし我がてうに、もろもろの智者達のさたし申さるゝ、観念の念二モ非ズ」と述べているが、観念の念仏は非人格的な信仰に基づき、「二尊ノあはれみ」つまり阿弥陀仏、釈迦の人格的な哀れみに応答する念仏は人格的な信仰に基づく。ここには浄土教における信仰の二重性が考えられる。④さらに親鸞という個人においても、最晩年の自然法爾的信仰では「無上仏とまふすは、かたちもなくまします」とされ、非人格な信仰を示すが、同時にその仏が「本願念仏の衆生には、かげのかたちにそえるがごとくしてはなれたまはず」とされるように、きわめて濃厚な人格的信仰をも示し、このような二重性の中に独自の信仰となつて深められる。

(二) 次に道教についてであるが、後に道教の原点となる『老子』を取り上げてみる。①『老子』を宗教的な角度から見れば信仰の対象は「道」ということになると考えられるが、「人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る」という点を見ると、道は非人格的な対象である。しかし他面で

「以て天下の母と為すべし」とされ、世界を生み出した母であるとも考えられていることは、人格性を潜ませており、この面はやがて道教として宗教化する時、人格的な信仰を生むものとなる。「老子」にも二重性が考えられるのである。②次に老子から『抱朴子』への流れにおいて、道にはさまざまな人格的要素が加わる。「道を学び」一体化した太乙元君が天神になり信仰対象となった点では人格的な信仰が見られるが、あくまで道が学びの対象であった点では、道は非人格的な信仰対象でもあり、二重性が確認される。③さらに抱朴子すなわち葛洪という同一人物の中を見る時、「祭れば則ち太乙元君、老君、元女、皆来りて薬を作る者を鑑省す」とされるように人格性がかなり濃厚になるが、しかし反面、たとえば星座による宿命論に注目すれば非人格的な側面も強く見られ、やはり二重性が考えられる。

以上の考察から、分類は二分法的になされるべきものでなく、二重性そのものの中に軸を据えてなされるべきであると考えられる。

如何なる宗教学が何の役に立てるか

カール・ベツカー

日本宗教学会の第六十回大会直前、同時多発テロ事件が起こったが、大会でそれに触れる宗教学者は殆どいなかった。また

現代イスラムを教える公募には、日本の宗教学者は殆ど応募しない。しかし彼らは宗教学自体が誤解されているとか、宗教学者の就職が厳しいと言う。本発表は、従来の教学・和訳・文献解釈の批判ではなく、宗教学の新たな可能性を探り出す事を目的とする。新たな可能性は主に以下の六種類に分類できると考える。

一 宗教学者は、現代宗教の動向を調査し、価値観を研究する事によって、国内外の相互理解を深める一つの鍵を握ると考えられる。テロ対策のみならず、防衛や貿易においても相手国の心理を把握する事は外務省や企業にとっても重要であろう。間宗教対話から出発して、外国の大学にもある様に、平和研究を、平和憲法を持つ日本こそが進めるべきであろう。無論、文化的調査の中でも、古典美術や宗教文化財の調査は、観光業にも、保護目的の文化財団にも大事な貢献にもなろう。

二 倫理問題の多くについても、宗教は重大な貢献が出来るであろう。新たな倫理問題が生じる度に、西洋人が聖書や哲学を参考にする様に、日本人も自分の伝統的知識——聖徳太子や空海から篤胤や清澤に至るまで——を参考にすべきであろう。宗教学者ならば、問題点の整理を行い、文献上の知識調査だけでなく、予測可能な政策の結果に対する世論の調査を加え、公共政策にも貢献できるはずである。経費と施設が痛烈に不足している日本では国民が納得するような医療・介護・環境問題についての倫理的な決断が急務である。

三 欧米の回心研究は、「何故、精神と態度を変えられるか」という人格変性ないし意識改革の根源を探る学問である。日本

のいのち教育、死の教育、価値観教育は、登校拒否・いじめ防止、強いて言えば犯罪防止や治安維持教育までつながる筈である。逆に、児童を怪しげなメディアや宗教の「洗脳」から守るためにも、精神変革のメカニズムを解明し、周知する事が望ましい。また日本には無いボランティア研究やフィランスロピー研究などもこの分野に含まれ、今後の日本社会にとって大事な分野とも言えよう。

四 最近カウンセリングも日本で注目される様になっているが、職場でも生き甲斐療法を提唱するフィロソフィカル・カウンセリング、学校等での自殺防止カウンセリング、病院やホスピスでのパストラル・カウンセリング、そして遺族の立ち直りを支援するグリーフワーク・カウンセリングなどが、神学から発展している。この宗教的カウンセリングが公衆の精神衛生を維持し、医療保険の経費減に貢献すると証明されている。日本は、西洋神学の丸写しではなく、自文化に合う独自のカウンセリングの工夫が急務と言えよう。

五 信仰による病治し神話ではなく、精神神経免疫学やブラシノーブ研究で科学的な研究対象とされるのに、宗教的治癒の多い日本ではその科学的研究は皆無に等しい。欧米では手かずし・瞑想の健康に対する影響も心身医療の新分野として急速に発展している。よって、日本の宗教が従来行った火渡りや憑依霊媒術などの能力者の調査を行えば、人体の潜在能力開発などの分野を日本でも開拓できるであろう。

六 宗教現象を率直に取り上げ、吟味しながらその真相を探る意味も大きい。日本の国立放射医療研究センター等が「気」を

初め、以心伝心、予知夢、千里眼等を研究対象にし、新波動や未知のエネルギ―発見につながるとも考えられ、国会議員小委員会までも興味を博している。結局宗教学は、文献研究から発展しても机上に終わらずに、今後の教育、カウンセリング、医療や能力開発に寄与する可能性を大いに秘める研究分野なのである。

ペッツォーニ宗教学の射程

江川 純 一

二〇世紀の宗教学研究を見直してみると、我が国においては「イタリアにおける宗教」に関する研究は膨大であるのに対し、「イタリアで行われた宗教学研究」をあまり輸入してこなかったのではないかということに気が付かされる。ラツファエレ・ペッツォーニは一九一〇年代から五〇年代にかけてポロニャ大、ローマ大で宗教史学を講じたイタリアの学者である。発表者のパースペクティヴは、イタリアの宗教学研究において最も大きな影響をアカデミズムに与えたペッツォーニを対象にすることで、彼の理論の考察だけではなく、一九世紀後半から二〇世紀前半におけるイタリアの人文諸学の諸相、とりわけ宗教学研究がどのような状況の中から出てきていかなる発展を遂げたか、をも明らかにしたいというものである。今回の発表ではその方法論を中心に、何故彼の宗教学が影響力を持ちえた

かについて考えてみたい。

イタリアの科学的宗教研究は「ローマ問題」に端を発する反カトリックの流れの中で、神学部廃止に関係して生じた。一九二三年にローマ大に初の宗教史学の講座が誕生する。その初代教授がベッタツォーニである。その背景には歴史と哲学との連結をはかったG・ジェンティレの教育改革が存在する。

ベッタツォーニの宗教史学の根底には、B・クローチェの歴史学、すなわち、人間の論理的・知的側面よりも道德的・感情的側面を重視し、「人間の実践」を歴史の中心に据えるという姿勢が存在する。「あらゆる現象は全て生成である」の言葉が示すように、宗教現象の歴史的背景を抜きにして、「宗教」について考察することはできないというのが彼の主眼であった。従って、歴史的コンテキストを捨象した主観主義として、宗教現象学を批判する立場にあった。しかし、一九三〇年代以降、宗教史学の立場は崩さなかったが、固定化された構造を基とする「静的現象学 (fenomenologia statica)」と歴史的コンテキストが加味された「動的現象学 (fenomenologia dinamica)」とを区別し、徐々に宗教現象学へと近づいていく。そして五〇年代には、現象学は、民族学や文献学やその他の歴史学的諸学の助けなしには何もできない。その反面、現象学は歴史学的な方法論では把握できない宗教的なものの意味をこれらの諸学に与える。故に、宗教現象学は歴史の宗教的な理解 (Verstandnis) の学、または宗教的次元における歴史学であると考えられる。宗教現象学と宗教史学は宗教学の二つの側面であり、相互補足的であると主張するに至る。その理由としては、宗教史

学の自律性の確保、また歴史において生じた事実の意味の探求が考えられる。「何らかの意味をもたせる場合、類似性を論じつつ、その類似性がいわば切り抜かれた歴史的生成の多様性の一つであることに注目せねばならない。」その手法をもとにベッタツォーニは「至上者」(全智という属性に焦点を合わせた天空の最高神の分析)や「罪の告白」(制度の研究)といったテーマで世界各地の宗教現象を論じている。

ベッタツォーニはビアンキ、ブレリクらははじめとする多くの追従者を持った。彼が大きな影響を持ちえた理由として、個別宗教史の研究者に一般宗教史学への道を開いたこと、現象学的手法と歴史学的手法を媒介し、しかも、それをただ理論化するだけではなく例証することで、一般宗教学への道を示したことが考えられる。

レーウ、エリアーデとベッタツォーニの相関分析が次の課題となる。

宗教研究をめぐる「現象」という理念

飯田篤司

今日「現象学」という語は、まずフッサール来の哲学思潮を想起させるが、この語の使用の複雑な歴史や、その内実の多様性はいうまでもない。そして宗教研究の場においては、例えばフッサールとの距離をめぐってさらに事態が錯綜していること

は周知のとおりである。

語義的に「現象にまつわるロゴスの解明」を志向するものとして「現象学」を捉えるとき、その多様性とは「現象」という理念自体の多様性に呼応したものと位置づけうる。学史上、「現象」はプラトンの二元論とアリストテレス的一元論との間を揺れ動いてきた。近代哲学においても、カント的三元論とヘーゲル的一元論に象徴されるよう、同様の分裂は見て取れる。

さらに近代では、こうした「現象」の対照性は、そのロゴスを解明せんとする「方法」とも不可分ゆえ、一方では感覚と事件、他方では意味現象といった両極の間の、近代学の理念における対照性としての色彩を帯びる。

確かにフッサール自身をはじめ、「現象」の前景化は「ヨーロッパ諸学の危機」とも形容される事態を前に、自然科学を対称軸とする人文学の自己規定として進められていった。ただし「現象」は、反実証主義のみならず、実証的研究を支える理念でもあった。ニュートン以来の実証主義も「現象の記述」という理念に基づくもので、「自然科学こそ、特殊現象学の樹立を主導」（スピノーザ）とも位置づけられる。

自然科学から「方法」と「認識論的前提」とを継承した、生物学的進化論や言語学的伝播モデルに象徴される初期の「科学的」宗教学への志向も、そしてそれへのアンチテーゼとして展開された、反実証主義的な時代潮流の中に位置づけられる「宗教現象学」も、「方法」と不可分に結びついた「現象」理念の両極への揺れを表すものに他ならない。

「現象」という時代的理念自体には、こうした自然科学への

同一化と、自立的精神科学への志向という二種の相反する志向が交錯していたが、ただし、宗教という現象の外延もしくは内包の自明性を前提とした、本質規定を求めるエトスにおいては相即するものとも位置づけうる。こうした観点から見るとき、方法論的問題意識に関する差異はともあれ、哲学的現象学と宗教現象学との間にも、連続性は認められよう。

しかしながら今日における知の存立様相自体への問いかけに対峙していくとき、こうした現象という理念にまつわる揺れを、本質的「基底」への志向と、それに対する本源的な仮象的「疎隔」の自認・定位として拡張的に解する可能性も認められよう。このとき、単なる「還元主義／事象そのもの」といった対立図式では捉えきれない錯綜した様相もみてとれよう。

宗教現象をめぐっては、実証主義的志向、哲学的志向、類型論的宗教現象学、フッサールの方法的精緻化の試み、さらには「現象学」内部においても、生活世界論や発生論的な場への遡行といったように、今日なお多様な試みが展開されている。しかし、現象と知との関係に対する反省的な視点から見直していくとき、それぞれの立場の内部、そしてその相互間の関係についての錯綜した状況とともに、多様な可能性もうかがわれよう。

ポスト・エリアーデ時代の 宗教現象学とエリアーデ

東馬場 郁生

既に六年前、ルサー・マーチン Luther Martin は、「七十
年の間に、エリアーデの作品は、彼自身も属していた現象学・
形態学研究とともに、ますます疑問視されるようになってき
た。」と述べ、新しい時代の宗教学を、ポスト・エリアーデ的
宗教研究と呼んだ（『The Post-Eliadean Study of Religion
and the New Comparativism,』MTR 8/1 (1996):1）。この
は、マーチンの「彼自身も属していた現象学・形態学研究と
もに」という表現に注目したい。なぜなら、マーチンは、現在
の宗教研究がポスト・エリアーデ的と同時にポスト宗教現象学
（形態学）的であると表明しているからである。

今日の宗教現象学批判には、一度、フッサールを中心とした
哲学的現象学に立ち戻り、それを基準に宗教現象学を評価し直
す態度がある。例えば、ガビン・フラッド Gavin Flood は「
宗教現象学は「判断停止」、「形相的還元」、「自己移入」をその
基本的分析概念としてフッサールから受け継いだが、これらの
概念は、宗教研究を神学的教条主義から解放する一方で、宗教
研究の方法論的可能性を限定している」と指摘する。そこで、
彼は、これら三つの概念を哲学的考察の場に戻し、そこから、
「表象」、「主観性」、「間主観性」という、彼にとって、哲学的

現象学と宗教現象学の両方にかかわる問題領域として改めて組
み直し、提示する（*Beyond Phenomenology*, pp. 99-116）。

ところで、哲学的現象学の立場から宗教現象学を批判する場
合、エリアーデ宗教学はどう評価されるだろうか。エリアーデ
の全面的批判が想像されるが、エリアーデの現象学的な側面を
積極的に評価する研究者もいる。

アラン・ラーセン Allan Larsen は、「The Phenomenology
of Mircea Eliade」の中で、宗教学に関するエリアーデの作品
は、常に「宗教的であるとはどういう意味か」という実存的な
問いに対する継続した応答であり、その方法は、聖と俗の経験
を記述するための、本質的に現象学的なものであると主張す
る。そして、ラーセンは、「一方に哲学的現象学態度と方法論
を、他方にエリアーデ宗教学において両者の近似性を指摘して
いく。そして、エリアーデが、神話を本当の話であると定義す
るとき、彼は、現象学的な記述をおこなっている。なぜなら、
神話が本当の話である人にとっては、神話は知覚されたりアリ
ティであり、そのなかで彼らは生きていく。人の生を構成す
るのは意味と価値によって満たされた世界で、まさにそれは
「現象」に他ならない」と説明する（*Changing Religions*
Worlds, pp. 49-58）。

哲学的現象学の視点から宗教現象学の方法論的厳密性を問う
ことが後者に方法論的整合性をもたらし、一本芯の通った宗教
研究方法として再組織する契機を含むことは疑いが無い。しか
しそれは同時に、これまで宗教研究の中で宗教現象学が果たし
てきた独自の的方法論的役割を失う契機にもなる。宗教現象学

の存在意義は、むしろ、哲学的現象学からヒントはもらいながらも厳密な方法の妥当性にあえて拘泥しない結果生じた、哲学的現象学とのズレに依拠していたといえる。例えば、「判断停止」は、宗教現象学に神学的・規範的価値を持ち込まない態度となり、また、非還元主義は、宗教を独自の現象として理解して、信仰者の信仰に宗教的リアリティーを見つける態度になったことなどは、宗教現象学が他の宗教研究と一線を画すのに役立つたのである。

宗教現象学がエリアードとともに批判にさらされるのは、このような、哲学的なズレと不徹底さに基づく宗教学的な「独自性」が、両者に共通していることにも一因があるのかもしれない。

戦後アメリカにおける

宗教史と宗教学の一側面

奥山倫明

1 多元主義への認識 今日、世界最大規模の宗教研究者の組織、アメリカ宗教学会は、一九〇九年に聖書教育者の組織として始まり、一九六〇年代の再編を経て今日の形態を取るに至った。その変革は、アメリカ・プロテスタントがユダヤ・キリスト教の内部の多様性を越える、新たな宗教多元主義への対応を迫られる再適応の時期に当たっている。とりわけ第二次世界大

戦後には、世界宗教についての学問的研究がプロテスタント主流派の認識の拡大に影響を及ぼすことになる。そうした学問的研究は、戦争自体がもたらした東洋との接触や学術・教育機関における地域研究・外国語課程等の拡充をも背景としつつ、宗教学という制度の拡充（講座・研究機関の開設、学術雑誌の創刊）によつて進展してきた。

2 大学教育における宗教学 一方、一九六三年は、最高裁決定において、公立学校における宗教についての教育の合憲性の判断が下された年に当たる。それが宗教学拡充の法的背景ともなるが、その大学教育における位置は、さほど確定したものとは言えない。宗教多元主義、神学、そして宗教学の関係という問題はなお大きな課題であり続けている。

3 通時的概観の試み 戦後アメリカにおける宗教状況は、さまざまな立場から検討の対象とされてきているが、社会科学系の学術誌 *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* が組んできた数度の宗教特集も各時代の状況を反映しており興味を引く。

一九四八年の「合衆国における組織宗教」は、アメリカ宗教史の特徴の指摘とともに、当時の福音伝道の大きな成果を記録しており、また世界教会協議会の設立に帰結することになる宗教協力、エキュメニズムについても注目している。

一九六〇年の「アメリカ社会における宗教」は、五〇年代の「宗教復興」を受けて編集されたものであり、主としてキリスト教諸教派内部の動向をたどっている。

一九七〇年の「六〇年代—アメリカ宗教のラディカルな変

「化」は、表題のとおり六〇年代のさまざまな現象（ヴァチカン公会議、公民権運動、「神の死」の神学、第三次中東戦争等）を背景とした特集だが、その号では宗教の学問的研究の展開や、アメリカにおける東洋宗教の動向にも注目が向けられている。

一九七九年の「不安定な境界―教会と国家」に収録の一篇の論文は、教会と国家の接点となる問題領域としての教育を主題としている。

4 ルーフによるアメリカ宗教の概観 一九八五年以降、同誌は今日まで三回にわたりW・C・ルーフをスペシャル・エディターとして宗教特集を掲載してきた（一九八五年「今日のアメリカにおける宗教」、一九九三年「九〇年代の宗教」、一九九八年「二一世紀におけるアメリカ人と宗教」）。

それらから浮かび上がるのは主流派の退潮、保守派の興隆、特に一九六五年の移民法改正以降の多元主義の進展、ベビーブーム世代以降の家族観の変化と宗教との関係や、新しいスピリチュアリティーの探求といった多様な主題である。特に生の全体性を希求する新たなスピリチュアリティーの探求は、ベビーブーム世代以降、個人主義と神学的相対主義の拡大の中で教派の区分を横断して共有されている動向と見なされる。

5 まとめ 戦後アメリカにおける宗教多元主義の展開の中で、宗教学は公教育におけるその役割や神学との関係について繰り返し検討が必要となろうが、ユダヤキリスト教的な諸宗教伝統自体の変動に加え、そこに収まらない諸宗教の誕生（新宗教運動）や流入（移民とともに到来するエスニックな宗教）、

さらに新たな霊性探求の模索が続いている環境の中で、つねに新たな役割を担うことになるだろうと思われる。

イギリス宗教の分析視角をめぐって

山中 弘

本稿では、近代イギリス宗教史の文脈のなかでの世俗化論をめぐる論争を踏まえて、以下の二つのことを論じる。第一に、実体主義的に宗教を定義してその社会的意義の喪失を語る古典的世俗化論は理論的な自閉性をもっており、こうした視点から宗教と社会との関係を問うという問題設定そのものは宗教社会学を袋小路に導くことになる。というのも、J・ベックフォードが指摘するように、その定義によつて数値化される宗教的行為や意識にのみ関心を集中することで、宗教を取り扱う視点を限定化し、結果的に他の視点から宗教に関心をもっている理論家たちとの理論的対話ができなくなっているからである。

第二に、世俗化論をめぐる長期の論争は決して無意味な理論的停滞期であつたわけではなく、むしろ、一九世紀半ば以降のイギリスの宗教史研究を活性化したという意味で非常に生産的であつた。ここでは、二つの研究を紹介する。一つは、二〇世紀初頭までのロンドンのある地区に居住する労働者階級のいだく民衆宗教の世界を明らかにしたS・C・ウィリアムズの研究である。彼女の業績は、当事者の主観的視点を重視しながら、教

会という公的制度の外内に錯綜して存在して統計的数値としてカウントされにくい一般庶民が抱く様々な俗信などを含む維多な民衆の信仰に注目したもので、都市労働者階級の無宗教という宗教史上の「神話」を批判した。もう一つは、統計的数値という方法論そのものの批判をより積極的に展開したC・ブラウンの研究である。彼は、社会科学的方法を相対化するために、「言説化されたキリスト教」という概念を提出している。

教会に行く、行かないという二分法から宗教的か否かを判断するという見方は一つの「語り」であり、その語り方自体が一九世紀以降のキリスト教の特定の語り方なのである。

以上二つの研究には、数量化リ客観性という科学的パラダイムのもとでは切り捨てられてきた当事者の主観性と彼らの「語り」に刻印された歴史性への注目が共通してみられるように思われる。こうした動向は、既に六〇年代後半においてルックマンが行った教会中心の宗教性の分析に終始する宗教社会学の批判にきわめて類似した側面をもっていることも事実である。しかし、彼が問題にするのは、教会によって提供された公式的な解釈図式の無力化に伴って出現する、個人が勝手に作り上げる独自の意味宇宙という現代宗教のあり方である。これに対して、ここで取り上げた宗教意識や行為はルックマンとの対比でいえば、その解釈図式に刻印された歴史性とその受容のあり方に係わっているのである。私の印象では機能主義的な視点から宗教を分析する研究者はイギリスでは依然として少数派であるように思われ、教会という制度から離れた一般の人々の宗教意識や行動をどう理解するのかということについては、G・デヴ

イのように、むしろ実体主義的な宗教の定義を踏まえながらも、それを経験的なデータを使ってゆっくりと拡張してゆくという方向が主流であるように感じられる。

最後に、私が今後の研究方向を考える上で注目しているのは、T・ジェンキンスのキングズウッドを調査したエスノグラフィカルな調査研究である。彼の研究は、基本的にはデュルケムの視点からする社会人類学的なコミュニケーション研究といえるが、これまで紹介してきた当事者の視点と歴史性の双方を考慮するという方向性に沿って、コミュニケーション内部の錯綜した人間関係や出来事を丹念に調べながら、そのレベルから、これらの地域に居住する人々にとって教会や祭りの意味づけを詳細に論じており、都市近郊の伝統のある共同体におけるいわば「見えない宗教」化した伝統宗教を検討するという意味で、一つのポスト世俗化的視点からするイギリス宗教の記述の仕方であるように思われるのである。

文化学と宗教学

———宗教を論ずる場の問題として———

掛川 富康

1 宗教学は、他の諸学がたんなる合理性に依拠するのは異なり、何らかの形で非合理性に依拠し、また同時にこれを対象としているが、この事実、宗教学が他の諸学に比して、いわ

ゆる学際的な(エンチクロペディーの)視点をより積極的に持つことを可能とさせるものと考えられる。

2 しかし、宗教、哲学(史)・思想(史)の研究においては、対象として選ばれる思想家のまず学説の抽出と解釈が、当の考察対象であるところの学説が形成された歴史的環境と、当の学説がこの環境との関わりの中で形成されたプロセスとが、捨象されてなされ、その潜在的な学際的可能性とは逆説的に、他の諸学よりも一層、観想的・抽象的な思想内容の類型の抽出や比較に終始する場合が多い(例えば、テイリツヒとバルト、ブルトマンとバルトという主題等々)。

3 宗教学、思想史研究が目指すべき有意義性の一つは、学説・思想の抽出と当の学説の「環境」の理解を経た上で、当の学説の生成のプロセスを検証することによって、研究者が、研究行為の回顧的観想的性格に制約されつつも、思想研究の意味と主体性を獲得することである、と考えられる。私は、これを歴史認識のもつ「プラクシス」と名づけた。このプラクシスは、研究者の「現在」がもつ質である。

4 その(とくに宗教の)学説形成の環境についての理解とこの理解に基づいた、当の学説の生成のプロセスをその環境との係わりの中で捉え・検証するという操作は、学説の(身体ともいえる)環境である「文化」についての理解と、その文化が思想形成者のコンセプトに統合されていくプロセスそのものを、回顧的にはあるが、現在化することである。

5-1 その場合重要なことは、宗教思想の生成についての歴史的な認識においては、とくに、環境としての「文化」を、出

きるだけその普遍的な形態でとらえることであろう。

5-2 「文化」の学問的考察に端緒を据えたひとりJ・ブルクハルト(『世界史的諸考察』)は、国家、宗教、文化を歴史における(内在する)三つの「力」(ポテンツ)と呼んだが、この三つの「力」のもつ普遍性を、文化を形成する他のさまざまな要因を包括し、それらを自らに収斂させることのできるものとして注目することができる。

5-3 ここで啓示宗教、文化内在的宗教および文化を、それぞれの思想内容の本質論的抽出ではなく、それぞれの環境としての文化(学)の立場から、とくに機能(ブルクハルト)の立場から考察する可能性が出てくると思われる。

6 「環境」の理解には、さまざまな可能性が考えられるが、その操作は一般にフィロロギーといわれるものに相当するが、その場合フィロロギーを広義にも捉え、「環境」の広いコンテクストにも適用する必要がある。

7 他方、上記の、学説・思想の「環境」の理解を経由しない、複数の学説内容比較検討は、プラクシスの性質を持ちえず、たんなる観想(テオリア)に終始すると思われる。テイリツヒとバルトとの比較(一例として)という設問などは、これに属する。

8 ドイツ・プロテスタンティズムにおける、たんなるフィロロギーと価値判断(その中心思想としての「義認論」)との、思想と環境へフィロロギーを適用することをしない直接的な、結合への積極的評価(ブルトマン等々)は、歴史認識が本来対象とすべき、思想内容と思想の環境との生きた生成のプロセス

についての認識を欠かさせることによって、思想の（現在）のもつべきデュナミス（プラクシスと相即する）を欠くことにならぬ。

「肉食妻帯論」再考

中村 生 雄

明治五年四月、今後は僧侶の「肉食妻帯」および「蓄髪」等について「勝手たるべきこと」のむねが太政官政府によって布告されたとき、これは神道国教化をめぐろむ新政府が僧侶の退廃と墮落を促進させて民心を仏教から離反させようとする深謀遠慮から出ているものと受けとめられ、心ある仏教僧のいたく憂慮するところとなったことはよく知られていよう。「肉食妻帯勝手たるべし」という、新しい政治権力によって発せられたいわば「自由放任」のお墨付きは、幕藩体制下の寺請制の庇護のもとで安住してきた寺と僧侶にとつて、かえって深刻きわまる危機意識をもたらすに十分であった。

国家から仏教界に向けて発せられたこのときの「肉食妻帯勝手」の太政官布告は、かつての律令の「僧尼令」が出家者の行動をがんじがらめに統制管理しようとしたこととはちようど正反対の内容であったように見える。が、事実はそれほど単純ではない。

この方策は、維新政府の宗教政策が神祇省廃止をへて教部省

のもとでの大教院体制に切り替わり、僧侶をふくめた宗教者を教導職として政府側の要員に取り込み、俗姓を与え戸籍に組み入れノーマルな国民／臣民の一面へと編成しなおそうとする意図に発していた。したがって、このときの「肉食妻帯」は仏教僧侶として戒律を自己の生活のうえにどのように反映させるかといった信仰上の選択としてあったというより、ときの権力が構想する国民国家のもとでの国民／臣民の創出という要請にたいして、仏教出家者全体がみずからの僧侶たることの身分と新たに要請される国民／臣民の一員としての自己との関係をどのように考えるかという問題なのであった。だが、そうした問題意識はそのちも鋭く突きつめられることはなく、むしろ仏教界の大勢は、政府から与えられた「肉食妻帯勝手」のお墨付きを奇貨とし、これを日本仏教の「近代性」の証しとして利用する道を選んだ。

それはたとえば、歴史学者・原勝郎が西のルターの宗教改革に匹敵する東の宗教改革のピークを鎌倉仏教にもとめ、両者に共通するものとして、信仰の重視とならんで儀礼の意義の相対化をあげ、「肉食妻帯」という宗教者の実生活上の脱戒律化も、そうした意義の一つとして特筆大書した（『東西の宗教改革』一九一一年）ことであらわれている。それと同様に、キリスト者である木下尚江が、玉日姫との結婚の物語を根拠にしつつ、親鸞の宗教が外形的な僧か俗かの別にかかわりのない「信」にのみ依拠していることを強調し（『法然と親鸞』一九一一年）、そして、このように定型化されたプロテスタント・モデルによる親鸞の宗教の位置づけは、いわば近代読書人の親鸞像の形成

に決定打となった倉田百三の『出家とその弟子』（一九一七年）にいたって大衆的な影響を及ぼすことになるのであった。

また、このような「悪人正機」の近代的理解をとおしてキリスト教との親縁性を獲得していった親鸞像にとって、その「悪人」性のシンボルたる宗教主体の行為として「肉食妻帯」ほど効果的な言説はなかったのである。そのさい不思議なことは、この親鸞の「肉食妻帯」イメージが、大正十年の恵信尼文書の発見までは近世真宗教団の発信した玉日姫伝説を通じてかたちづくられ、恵信尼文書の発見以降は近代歴史学の発信する歴史的な親鸞のライフストーリーに沿って構成されていったことである。そのあいだには、親鸞の「肉食妻帯」の中身が、その妻帯の相手においてフィクションの玉日姫から実在の恵信尼へと切り変わるといふ看過しがたい転換があったのにもかかわらず、それぞれにおける「肉食妻帯」がひとしく親鸞の「悪人」性の表現であったと見る視点はまったく変更されていない。それほどまでに親鸞の「肉食妻帯」イメージは「近代」という時代のエキスに徹底的に浸され、日本仏教の極限的な達成として揺るがぬ地位を得ることになったのである。

「憑依」再考

池上良正

近代の学術用語として、主としてシャーマニズム研究の文脈で使用されてきた「憑依」の概念が、今後の宗教研究においていかなる有用性をもつかを検討するためには、「憑依とは何か」という本質論争よりも、その歴史的規定性を再確認すること、つまり「何が憑依と認定されてきたか」という従来の学問的営為への根本的反省が必要になる。ここでは、憑依の状態を指示していると思われる具体的な用語自体が、すでに当該社会の文化的・歴史的文脈のなかで強い価値観や政治性を帯びているという、表象活動の社会性に着目しなければならない。たとえば、「憑く」「取りつかれた」などの日本語には、何らかの邪悪なものに拘禁された、といった暗黙の否定的評価がすでに織り込まれている場合が多い（英語の *be obsessed* や *be possessed* も同様）。霊に「導かれた」のか「取りつかれた」のか、という語りや表記の違いは、出来事の解釈をめぐって繰り広げられた社会的な争奪戦の結果でもある。

新約聖書では、イエスは天からの声を聞き、霊に導かれて荒野に行くことと表現されるが、酷似した体験談は沖繩のユタ的宗教者からも聞かれる。しかし「憑依」は後者のみに限定されてきた。ペンテコステ・カリスマ派のキリスト教派では、「悪霊がつく」「取り憑いた悪霊を追い出す」のに対して、「聖霊のバ

「ブテスマ」「聖靈様に満たされて」などの使い分けがなされる。問題は、この「信仰」にもとづく二分法が「學術研究」の分業をも固定化してきたことである。従来の「宗教研究」では、「ついた」「神がかった」⇨「憑依」⇨「シャーマニズム研究」⇨「宗教人類学・宗教学民俗学の守備範囲であるのに対して、「高僧に仏の示現があった」「預言者が幻を見た」⇨「神秘体験」⇨「仏教・キリスト教研究」とする分業体制がみごとに確立してきた。日本の民衆仏教史でも、ほぼ同一内容の体験が、著名な仏僧であれば「夢」や「示現」と記され、名もない在家の女性であれば「憑かれた」と記録されるということが頻繁にありえたことを示す、多くの事例が確認される。

「憑依」とは、最も広義の作業仮説的定義のなかに置き放つならば、①ある主体（一般には人間だが、祭具・動植物・建物などの場合もある）が、他の神のないし靈的存在（神・仏・聖靈・精霊・死霊・祖霊・動物霊・邪霊・他人の怨霊など）から、即時的、直接的、かつ不可抗的な拘束性（善悪は問わない）をともなう影響力を受けていると、複数の人間によって認定された現象の総称といえよう。他方で、具体的表象をめぐる歴史的事実としては、②「つく」「かかると」「おきる」などの言葉で、あるいは独特の身体的・心意的反応（震え、自傷行為、意識喪失など）を伴って、「憑依」がひとつの完結した主体であるかのような印象を定着させてきた慣習的表現法が確かに存在した（する）。宗教学が問うべき課題は、具体的な歴史的・社会的文脈において、誰が、どのようにして、①の中から②を区画化していったのか、またその過程における解釈の争奪戦を

通して、どのような宗教的世界が開かれ、あるいは閉じられることになったのか、を問い続けることである。

日本の民衆仏教研究においては、『沙石集』『比良山古人靈託』『発心集』などの中に、このテーマを検討する恰好の素材を見つけることができる。そこでは、様々な相互のレットル貼りが入り乱れる現実社会のなかで、独自の解釈や身体反応を通して、あえてそうしたレットルをわが身に引き受けることで、自らの人生を切り開く力を獲得していった人々が活写され、社会的表象をめぐる展開される現実の葛藤や緊張が、いかにして独自の宗教的世界を生み出したり、逆に抑圧し切り捨てていったのかという、ダイナミックな関係の具体相を知ることができる。

現代イスラム理解の一視点

中村 廣治郎

一九七〇年代後半からのイスラム世界における「伝統への回帰」の動きはよく知られている。それは「イスラム復興主義」「イスラム原理主義」「イスラム主義」「政治的イスラム」など、様々な名前と呼ばれてきた。中でも、メディアで最もよく用いられているのが「イスラム原理主義」である。しかし、研究者の間では、この呼称の評判はよくない。理由は様々である。それらの中には、単に學術用語についての無理解によるも

のもある。いずれにしても、問題は名称自体よりも、その意味内容である。日本では、マスコミなどで用いられる用語や議論が独断や偏見に満ちていて、実体を正確に伝えていないとの批判や議論はあっても、その実体は何か、という肝腎の点があまり正面から議論されない。むしろ、「世間の誤解を解く」ために、原理主義者の言説とイスラムの伝統との連続性を擁護する護教的論調が目立つ。いろいろ批判はあるにしても、類似の現象が通文化的に見られる場合、それを指示する用語としては「原理主義」に勝るものは見出せない。この語に問題があるとすれば、その内容をより正確かつ豊かにするのが研究者の義務であろう。

この点で注目されるのが、米国の科学アカデミー主催の「フアンダメンタリズム研究プロジェクト」である。その成果は五巻に及ぶ膨大な報告書として、一九九一年から九五五年にかけてシカゴ大学出版部から刊行された。それは正に諸宗教における「原理主義」の百科全書と呼ぶべきものである。研究の方法の点でも、それは一つのモデル・ケースをなす。まず、「フアンダメンタリズム」(原理主義)を、仮設的に「反抗的、選択的、絶対主義的、包括的な形の反世俗的な宗教的行動主義」と定義し、そのような現象について各宗教の専門家に報告を依頼し、それらの報告を研究者のグループが比較検討して、フアンダメンタリズムとは何か、について総括し、結論を出すのである。ところが、不思議なことに、わが国におけるフアンダメンタリズムの研究者、特にイスラム研究者の間では、この貴重な研究がまったく無視されているのである。

いずれにしても、この「原理主義イスラム」をどう捉えるかをめぐって、研究者の見方は大きく二つに分かれる。(1)は、誤った近代化(世俗化)・西洋化を否定し、「本来のイスラム」に立ち帰り、それを復興しようとする運動であるとして、それを肯定的積極的に評価し、したがってそれを永続的なものとする。 (2)は、それを近代における宗教の周縁化に対する反抗であり、また伝統の「基本」(fundamentals)を復活させ死守しようとする運動と見る点では(1)と基本的に同じだが、それを現代に特有の一時的文化的現象と見る点が異なる。単なる伝統の復興や伝統主義、保守主義と異なり、一度近代の洗礼を受けていることがその特徴だとする。つまり、「近代への反抗」とはいえ、近代科学技術の利用は当然として、その言説の中には「憲法」「主権」のような近代的概念が多く取り込まれており、また「基本の死守」とはいえ、それは多くの場合、近代的な装いをもつてである。

(1)の見方は、原理主義者の言説に沿ったもので、それを相対化する視点にかける。原理主義者は、各人が信仰に立ち帰ることによって道徳や社会・経済・政治の問題は解決できるが、それには個人の自発性だけでは不十分で、イスラム国家を樹立し、国家権力によってシャリーアを導入し、社会の全側面をイスラム化しなければならぬとする。「イスラムは政教一致の宗教である」とする(1)の研究者の立場からは、このような原理主義者の言説を相対化し、近代イスラムを正當に評価することは困難であろう。

第二部会

パウロにおける二重予定の問題

— 遺棄を中心にして —

野口 誠

パウロの思想に選びの反対概念である遺棄があるか。これを考えるとき、パウロの万人救済思想に触れる必要がある。

一、パウロの万人救済説 (Pauline Universalism)

ローマ書九章と十一章におけるイスラエル民族の救いの問題は、彼らの大多数がキリストを拒絶することによって救いが異邦人に移り、その数が満ちるとき、その救いが再びイスラエル民族にもどって「すべてのイスラエル」が救われる」(ローマ十一章二十六節) ことである。そのまゝとめとして、「神はすべての人をあわれむ(救う)ために、すべての人を不従順のなか閉じ込めたのである」(ローマ十一章三十二節)。

「すべてのイスラエル」や「すべての人」は、集合体としての表現であつて各個人がすべて救われる意味ではない(サンヘドリン十・一参照)。

二、パウロの遺棄の思想 (Pauline Reprobation)

パウロの遺棄の思想としては「わたしはヤコブを愛し、エサウを憎んだ」(ローマ九章十三節)がある。その出所のマラキ一章二、三節では前者はイスラエル民族を表し、後者はエドム

民族を表している。しかし両民族に対する神の扱いの相違は、ヤコブとエサウという各個人に対する扱いの相違に基づいていることは明らかである。この引用においては各個人の意味を無視することはできない。

さらに「怒りの器」と「あわれみの器」との区別があり、神がその怒りの器に対してご自身の怒りをあらわすことを「欲する」というギリシア語分詞 [thelōn] を「欲するので」と解するか、それとも「欲するけれども」と解するかで、「怒りの器」が遺棄されるか、どうかがきまる。前者の解釈でいけば、「寛容をもって滅びのためにつくられた怒りの器を耐え」は、その目的がその器を悔い改めに導くためではなく、罪悪を積ませるためとなり、箴言十六章四節の内容と一致する。後者の解釈でいけば、耐える目的は悔い改めに導くためで、ローマ二章四節「神の慈愛があなたを悔い改めに導く」と一致する。

しかし二十二節の直接的文脈は、ローマ九章六節と十三節の内容である。そこでいわれていることは、イスラエル人の中の選ばれた少数のイスラエル人、つまり選びの中の選びであり、大多数が拒否されて、少数の選ばれた者だけが受けいられている。この区別の例証として、「怒りの器」と「あわれみの器」があげられているのであるから、その釈義もそれに沿うべきであるとするれば、前者の解釈が自然である。

三、ローマ九章二十四節とローマ八章二十八節と三十節との
かかわり

ローマ九章二十四節(神は、このあわれみの器として、またわたしたちをも、ユダヤ人の中からだけではなく、異邦人の中

からも召されたのである)の中の「召された」とそれに先行する「(神が)あらかじめ用意された」との関係は、八章二十九節〜三十節の予定と召しとの関係に相当するので両者は互いにかかわりがあり、ローマ九章二十四節は、教理としてのローマ八章二十八節〜三十節の現実化、すなわち具体化と解せる。

〔まとめ〕

救われるべき「すべての人(ホイ・パンテス)」は、各個人ではなく、集合体としてのイスラエルと異邦人であるから、その中に「怒りの器」として遺棄された者が例外として含まれる。よってパウロの思想には、選びの論理的結論としてではなく、聖書釈義的に滅びへの遺棄の思想があるというのが私の主張である。パウロにおいて遺棄が前面に出ていないのはキリストによる救いが中心であるからである。

パウロと親鸞における伝道の根拠

——回心体験のもたらす地平——

高山貞美

およそ一世紀におよぶ近年の回心研究は、心理学、社会学、人類学等からの科学的アプローチが試みられ、その歴史は回心現象の多種多様性を示している。本発表では、宗教的回心を「人間」中心から「實在」中心への在り方の転換と規定し、かかる転換が「實在」の側からのはたらきかけによること、さら

に回心が伝道(宣教)活動の根拠であることを、パウロと親鸞の事例研究により検証したいと思う。

まずパウロは、史的イエスに出逢ったことがなく、直弟子の一人でもなかった。回心前のパウロは、敬虔なフアリサイ派に属し、律法に対する熱心さから教会を迫害していた。このように「律法」中心の生活に徹していたパウロが「ダマスコ体験」によりその生き方や価値観が大きく変えられてしまう。この体験の意義を彼は「しかし、わたしにとって有利であったこれらのことを、キリストのゆえに損失と見なすようになった」(フィリピ三・七)と語るが、じつにパウロは「キリストのゆえに」他の一切は損失であり「塵あくた」とさえ見なすにいたった。

回心体験はパウロを律法主義の呪縛から解き、過去の生から断絶し、新しい地平に立たせた。つまり、回心後の半生をキリストへの信仰に命を賭け献身的に生きたのであり、それはまさに「復活者キリスト」中心の在り方への転換である。こうしてパウロにおいては、自らに注がれたキリストの愛に応答する最も直接的な表現が、福音宣教であり教会創設に外ならなかった。

「實在」の側からのはたらきかけは、パウロに自己意識もしくは自己理解の変化をもたらした。彼はそれを「イエス・キリストの啓示(apokalypsis)」による「異邦人の使徒」への召命と了解する(ガラテア一・一二―一七)。復活者キリストは、ユダヤ民族のみのメシアではなく、全人類の救済者である。従って、キリストに召されたパウロの宣教も、何よりも異邦人を

視野に入れたものとして、地中海世界の諸都市を活動の中心とした。

他方、親鸞は約二十年にわたる真摯な堂僧生活を送っていたが、悟りを得られず叡山を下りる。自力を尽した上での決断であり、その後六角堂参籠の夢告により法然の元に赴く場面はきわめて印象深い。「自力」中心の在り方に迷いと疑いの念を抱いていた親鸞が、専修念仏の教えを説く法然を介して遂に阿陀如来の救済に値遇したのである。

親鸞の回心については、『教行信證』化身土巻の「三願轉入」の表白文が名高い。そこには、「回入」と「轉入」の二つの転回点を通して「信心」を獲得した過程が論理的に記されている。つまり、如来の本願力のはたらきにより、親鸞は「自力」から「他力」の境地へ、「人間」中心の在り方から「如来」中心の在り方に転換したのである。

三願轉入文の後段に「願海に入て、深く佛恩を知れり。至徳を報謝の爲に：恒常に不可思議の徳海を稱念す：」とある。回心体験により「獲信」した親鸞にとって佛恩に報いる最も直接的な表現は、如来の徳を讃嘆する称名念仏の実践であり、ここに親鸞の伝道の根柢が成立する。親鸞の積極的な伝道活動は、彼が関東に移住する頃から本格化する。『恵信尼書簡』第三通によれば、親鸞は四二歳のとき、上野国佐貫で「衆生利益」のために浄土三部經の千部誦誦を思い立つが、真の報恩は「自信教人信」であると確信し、衆生利益は「名号」の外はないと思ひ返し止めた経緯がある。「人を教えて信ぜしむる」ことも「自ら信じる」ことも、結局はともに「如来よりたまはりたる

信心」に根柢が求められねばならない。親鸞において衆生利益とは、信心を獲た者が、即ち、獲信し浄土に往生した者だけが「還相の菩薩」として利他活動をなし得るのである。

アンセルムスにおける

アモル、カリタス、ダイレクテイオ

山崎 裕子

愛を意味するラテン語には、アモル (amor)、カリタス (caritas)、ダイレクテイオ (dilectio) の三つがあり、これらは思想家ごとに用いられ方が異なる。例えば、アウグスティヌスの場合これらの意味がほぼ同じであるのに対し、アンセルムスは三者の意味内容を異なっているように思われる。「友のための祈り (Oratio pro amico)」の中で、アンセルムスはこれら三つの用語を同時に含む一文章を書いている——「主よ、あなたが命ずるダイレクテイオ (dilectio) を私が愛し、アモル (amor) を愛し、カリタス (caritas) を熱望していることをあなたはご存知です」。「あなたが命ずる愛」とは、私たちが互いに愛し合うようにということである。『ヨハネによる福音書』第十五章第十二節には、「わたしがあなたがたを愛したように、互いに愛し合いなさい。これがわたしの掟である」とある。したがって、ダイレクテイオは、神を介しての間同士の愛の意味で用いられているとみなすことができよう。

カリタスは、ヒエロニムスが新約聖書をギリシヤ語からラテン語に翻訳した際に、アガペーをカリタスと訳したことによって、意味が方向づけられた。つまり、アガペーが①神の人間に対する愛、②人間の神に対する愛、③人間同士の愛を意味することから、カリタスはこれら三つの愛を意味内容として受け継いだ。ではここで、アンセルムスはなぜ、「ディレクティオを熱望する」と書かずに「カリタスを熱望する」と書いたのだろうか。

アンセルムスは語る——「あなたから無償でいただいた甘い施しをすでに私が受け取った限りにおいて、私はあなたの内にそしてあなたのためにすべての人を愛しているのです」。まず神からの愛・恵み（アガペーの①）があつてこそ、神に対する愛（アガペーの②）と人間同士の愛（アガペーの③）が成り立ち得る。人間同士の愛であるディレクティオを全うするためには、私たち人間の愛だけでは不十分で、神からの愛が必要であるとアンセルムスは考えているのである。そのため、ディレクティオを熱望することはカリタスを熱望することになる。

「友のための祈り」において、神からの愛は「あなたの愛 (amor tuus)」とも表現されている。H・ペトレによれば、アモルの動詞形アマレ (amare) はギリシヤ語の動詞フィレインのラテン語に該当し、カリタスの概念を表わすことはない。神の愛にアモルという言葉が用いられるのは、神から人への愛がフィリアであることを意味するのではなく、神の愛がアガペーであるのみならずフィリアでもあるということの意味していると思われる。

それでは、アンセルムスはなぜディレクティオを愛し (amo)、アモルを愛する (diligo) という表現をわざわざ用いるのであろうか。人間同士の愛としてのアガペー、すなわちディレクティオとしてのカリタスは、無償の愛であり敵をも愛する愛である。そのようなディレクティオをフィリアが愛し (amo)、フィリアをアガペーが愛する (diligo)。そこには、アガペーとフィリアそしてカリタスとアモルが一体化した理想の愛の姿がある。しかし、その実現は困難で、神からの愛が不可欠でありカリタスを熱望せざるを得ない。

アンセルムスは「友のための祈り」において、愛を意味するラテン語であるアモル、カリタス、ディレクティオを使い分けている。それは、人間同士の愛が人間からの探求だけでは充分ではなく、神からの愛によつてはじめて全うされるとアンセルムスが強く意識していたことに起因すると思われる。

ルターにおける二重の義について

竹原創一

聖書における義の概念の理解は宗教改革者ルターにとつてとくに重要であつた。彼の宗教改革はこの概念の理解の転換をもつて引き起こされたと思なされる。彼の最晩年（一五四五年）の回想文に、彼の若い時期における神の義の意味をめぐる格闘と能動的意味から受動的意味への理解の転換が印象深く記

されている。今日ローマ・カトリック教会とルター派教会の間で両教会の一致運動が進められるとき、ルターが提起した義の意味を共通に理解することが重要な課題である。この今日の課題を念頭に置きながら、彼の著作をおして義の意味を明らかにすることを、当発表は目指す。

彼の著作全般をとおし、義が二つに区分され、対比的に論じられているのが特徴的である。最も基本的な対比として、「神の義」と「人間の義」があげられるが、コンテキストにより「受動的義」と「能動的義」、「信仰の義」と「律法の義」、「信仰の義」と「行いの義」などの区分として言い換えられている。そのとき両項の義が不可分の関係にあり、二つの義の区別と同時に相互関係が問題となる。そこには神の義のみからの一元的理解と異なるルター独自の二元論的義の理解が認められる。

彼の多くの聖書講義（とくにローマ書講義、ガラテヤ書講義、詩編講義）において二つの義は対立関係をなすものとして理解されている。人間の義が無となることよつてはじめて神の義が成ると言われている。しかしルターの著作中「二重の義についての説教」（二五一九年）は義について論じられた特異な書として注目される。本書においては神の義と人間の義が肯定的積極的關係において理解されている。神の義としての「第一の義」は人間にとつて「他なる」、「外から注入される」義とされる。それは「第二の義、われわれ自身の義」の「基礎、原因、起源」となる。第二の義としての人間の義は、第一の義としての神の義に「協働し」、「完成する」と言われる。しかし人

間の義の働き方は一様でなく、人間自身のさまざまな区分にしたがつて説明される。まず人間は公的人間と私的人間とに区分される。公的人間は私利に関わらず中立の立場から法に基づいて裁くことよつて義をはたらく。私利をまじえないために、自分の問題を扱う場合には第三者に裁きを委ねなければならぬ。他方、私的人間はさらに三つの立場に区分される。第一は法に基づいて（この点では公的人間と共通）復讐や報償を求め立場、第二は福音にしたがつて復讐や罰を求めず無限に悪人をゆるす立場、第三は心においては第二の立場を堅持しながら、現実のはたらきにおいては、自分のためにでなく、悪を犯した者の矯正のために必要な限りにおいて復讐や罰を用いる立場である。ルターはこの第三の立場を、第二の立場の徹底として、熱心をもつてより効果的に働くこととして高く評価する。そしてこの第三の立場をイエスやパウロの中にも見出している。このようにルターにおいて義の理解は、神の義と人間の義の対立を神学的原理としてもちながら、神の義が人間において（とくに非信仰者を含む場において）はたらく現実相において人間の義と結びつくことを認めている。

当説教は具体的生活に即して語られたものであり、神学的聖書講義とは異なつた背景をもつことを考慮しつつも、ローマ・カトリック教会とルター派教会の間での義の共通理解に寄与しうる内容を多く含んでいると言える。

ルターにおける愛の法の理解

早乙女 禮子

ルターの『キリスト者貴族に与える書』の上位キリスト者としての世の權威・権力の問題は本来、この著作がかなり初期のものでありながら、彼の主張する二王国論、すなわちキリストの国とこの世の国、右手および左手の国（詩篇一〇九篇三二節に由来、また神的自然法則、実定的神法等といった問題の帰結的結論として、「キリストの法」対「成文法」を、次に「信仰の法」対「愛の法」を取り上げ、ルターのこの世におけるキリスト者の法的生活において、靈的權威・権力とこの世の權威・権力への問いが導き出されるといえるのが、神学的、法律学者J・ヘッケルの方法論であるように思われる。

「愛の概念」では、キリスト教の成立した原初教会においては愛は純粋なアガペであったが、ハルナックのいう「キリスト教のヘレニズム化」が始まり、つまり「アガペのエロス化」が始まり、進行していった。このアガペとエロスの混合たる独自の愛の思想を完成したのはアウグスティヌスである。そして彼はその二つの愛の混合物を「カリタス」と説いた。以後このカリタスがキリスト教的愛であると考えられる思想が中世キリスト教世界において支配的であった。

ルターはアウグスティヌスの「カリタス」の像を詩篇一〇九篇三二節から抜きだし、右手及び左手の神の国という概念を取

り上げ、「王国・支配」（レグナム）という述語を用い、二王国論の代わりに二支配論によって、ルターの世界像、社会像、国家観を描くべく試みている。この理論の中心概念として用いられるのが「四肢にキリストの身体」である。

さて、ルターの攻撃する「三つの城壁」のなかの「第一の城壁」のその一は、この世の權威・権力に優越する靈的權威・権力は否定されるべきこと、つまり、治外法権の問題である。その二は、普遍的教会においてはキリストによる神のことばとサラメントをもつ靈的職務のみが存在すること、その三は、教会制度における身分上の差異は、すべて教会法に基づく職務委任の差異しか存在しないということ、従って上位キリスト者がこの世の權威・権力に関して治外法権を主張することは不可能であるということである。別言すれば、彼らの職務は「身体と魂」を保持することであり、キリスト教的兄弟愛、キリスト教的平等、キリスト教的自由のなかに、すなわち「キリストの身体」、つまり「等しい身体」と同様、相互に一つの共同目的に結びつけられていると言い得るのである。

最後に、J・ヘッケルの示唆により、ルターの思惟を法的視点からまとめるならば、書かれた（成文法）に対して、神の御子キリストをこの世へ派遣し、この世の光として、「キリストの法」をキリスト者に贈り給うた。すなわち「キリストの法」は「靈の法」である。「キリストの法」は、新しい被造物に対する人間の創造であり、「神の似姿」の回復であり、人間の新生である。そしてその課題は靈的教会の設立であると同時に、肉的教会制度の設立である。そのなかにおいて聖霊はキリスト

の昇天によって、主の救いのわざをその再臨まで導く。その意味で「キリストの法」は新法である。それは、キリスト者は「義人にして同時に罪人」というルターの定式の、義人によってのみ実現され得る。彼の場合、「キリストの法」は、パウロの思惟に従って「信仰の法」とも呼ばれる。また、神の愛と隣人愛という二つの戒めとともに、愛の法として自然法則の包括的概念のなかに、「信仰の法」と「愛の法」の間の差異が現われる。とくにルターの場合、両者を対比させ、「信仰の法」は「愛の法」の前に優位をもつと考へる。そして彼は信仰は行爲者であり、愛は行爲であると述べている。従って、彼の思惟する「愛の法」概念は、「信仰の法」即「愛の法」という側面をもつと同時にそれは「信仰の法」に内包されているといえるのではないかと思われるのである。

O・クルマンにおける 救済史的神学について

名木田 薫

クルマンにおいてはキリストの十字架と復活は現実的出来事として受け取られているが、復活の主が真に出会われているかは別問題である。救済史的神学の本来の意図は神の救済史的経綸に参与しようとするところにあるのだから、救済史は単に図式的、客観的に考へられたものではなく、信仰的参与を前提と

している。「客観的な救いの出来事とその主観的な信仰における自己化との間に、解釈の二局面の間に区別がなされてはならないであろう。」という。そのとおりである。真の信仰にあつては出会いという根源的事態から救済史的地平と実存という地平の二つの局面が生じるのである。しかし「別の人が救いの業を私のためにすでに成就した、だがそれは私とまったく独立に、私の信仰とも独立にということなので、私のためにである。」ともいう。ここには救済史を客観化する傾向が見られる。自己の信仰以前に救いの業を前提としている。しかし自己の信仰とも独立にとはいえない得ないのである。私の信仰において始めて主の出来事は客観的になるのである。神、超自然的な事柄に関して客観的に考へられたものは観念的、概念的なものであり、リアリティに欠けているのである。主体的リアリティの欠けたものは客観的ともいえないであろう。

もつとも「すべての救済史的過去はこの切り口の出来事へ向かい、すべての救済史的現在はそのそこから出発し、すべての救済史的未來はそれをその普遍的で永遠な完成において描く。」という。これによると主の出来事が信仰の出発点であることがいわれている。だが出発点と考へられることと現実的出会いとは別問題である。結局彼においてはすべての救済史的出来事は救済史という平面へと投影されて受け取られているように思われる。かくてキリストとの出会いから救済史的地平が開かれるというような立体的な主体的信仰の構造は見失われていると思われ。

彼は救済史全体を線としてキリストという中心をそのある

一点に位置づける。しかし創造以前や再臨以後はもとより、主の再臨も人間としては客観的には確認し得ない神のみ知り給う世界に属している。これに対してモーセ、エレミヤ、パウロなどは地上に生きた人間である。これら異種の事柄を平面的に同一の線で表すというのは人の認識能力の彼、此岸にあるものを共に人の観念の中へ投影し、その差異をなくすという操作を待ってはじめて可能である。救済史全体を自己の目で見たかのようになそれを前提として論じることが人間の僭越であろう。無意識のうちに自己をいわば神の位置にすえていればこそ可能なことであろう。「キリスト教の告知を受け入れるか退けるかは……この告知の本当の中心を受け入れるか退けるかということである。この中心がキリスト教の時間―歴史観である」という。これから考えても出会いから救済史的地平が開かれるというのではないのである。

こういう救済史への人間のかかわりという点から考えてみよう。救済史の線の中へ自らを組み入れる (sich einreihen) という。信仰の決断以前にある一定の線が前提とされていることを示している。信仰の決断はもはや真の決断ではなくなっているといえよう。こういう組み入れるという事態はパウロにおいて明白という。確かに彼はダマスコ途上でのキリスト顕現を契機に回心する。迫害から伝道へと反転したのである。ここには「組み入れ」というには尽きない何かがあるといわねばならないであろう。また組み入れるという言葉と呼応して属する (hineingehören)、「従属させる (unterordnen)」、置き入れる (hineinstellen)、「結合する (verbinden) などの表現を使用し

ている。「神的な、我々とは独立な歴史」と考えられることによつて救済史は概念化され却つて独立ではなくなる。そういう救済史への組み入れは所詮自我のうちの循環であり、自我性そのものからの解放は欠けているのである。

古代アレクサンドリアの

文化多元主義的状况とオリゲネス神学

出村 みや子

オリゲネスほどにその後世の評価が異なる初期キリスト教の神学者は稀である。彼の神学的思想は、一方では彼の存命中から様々な物議をかもし、六世紀にユスティニアヌス帝によつて異端宣告を受けた。しかし他方では、オリゲネスが教会史に及ぼした影響はアウグスティヌスに次ぐものと言われており、彼の神学的影響は後代の修道制および東方教会の神学的伝統に深く及んでいる。後世への影響とその異端の見解という、いわば両義的なオリゲネス理解 (H・クラフト『キリスト教教父事典』のオリゲネスの項目参照) がなされてきた背景として、当時のヘレニズム周辺世界の宗教的・文化的思想に対する彼の積極的な関与の仕方が大きく作用しているように思われるが、それはオリゲネス自身の個人的資質によるのみならず、彼が生まれ、神学活動を行った古代アレクサンドリアの文化的状況によるところが大きいと思われる。

G. G. Stroussa ʒ Alexandria and the Myth of Multiculturalism と題する昨年ヒサで開催されたオリゲネス学会のオープニング・セッションで、古代アレクサンドリアには、異なる民族および宗教の共同体の間で文化的交流が活発になされると同時に、それらの人々が平和的に共存するという文化多元主義の神話が存在したが、実際にはそうした文化的交流が、必ずしも異なる共同体に属する人々の平和的共存に結びつかず、しばしば憎悪や暴力が噴出した事実があることを指摘している。そしてアレクサンドリアに見られるような「文化的共生の限界をもっとよく理解する」ことによって、オリゲネスが成長し、その思想を形成した社会・文化的環境に何らかの光を当てることができるといふ。このような彼の指摘は、オリゲネス神学の特徴を考える上で非常に有効である。

そのような視点からグノーシス主義とオリゲネスとの関係を見てみると、実際オリゲネスほどにグノーシス主義グループの間近にいた神学者はいないのは事実である。オリゲネスは若き頃、父親の殉教の後に養子となった女性のキリスト教徒の家庭で、アンティオキア出身のパウロという名のグノーシス主義者の集会が行われていたのを目のあたりにしており、また後に彼の後援者となるアンプロシオスをヴィレンティノス派のグノーシス主義の影響下から正統的信仰に立ち返らせた経験を持つ。オリゲネスの『ヨハネ福音書注解』はこのアンプロシオスの要請で、グノーシス主義者ヘラクレイオンのヨハネ福音書の注解に対抗するために、そのグノーシス主義的解釈に逐一反論する形で著述された。それによってオリゲネスは教会の伝統の中に

初めて聖書注解を導入することになった。つまりグノーシス主義の問題については、オリゲネスはその問題と正面から取り組み、彼らの思想を詳しく吟味しながらも、同時に彼らには組みたくないという断固たる態度をとった。いやむしろ、最近では逆にグノーシス主義者たちの神学的著作に影響を及ぼした可能性も高いことが指摘されている。そのような形で示されたグノーシス主義への深い関与が、伝統的な教理的見方からすれば、彼の思想の正統性を疑わせる結果になったと思われる。オリゲネスの反グノーシス論争を正しく理解するためには、単に彼の著作にグノーシス主義に近い概念が見られるといった指摘だけでは不十分であり、オリゲネスとグノーシス主義グループとの間で、一定の距離と緊張を保ちつつなされた相互の影響の軌跡を詳細に辿る必要があると思われる。さらにオリゲネスと反ユダヤ主義との関わりについても、彼はユダヤ教への深い関心を生み維持続け、実際にユダヤ人との交流があったことが指摘されているが、同時に彼の神学的展開の中に、反ユダヤ主義の引き金となる記述が見られるのも事実である。そこにもアレクサンドリアの文化多元主義が内包する問題を認めることができる。

タウラーと東方教会の

人間神化(テオシス)思想

田島 照久

ドイツ・キリスト教の *unio mystica* と呼ばれる神と魂の一の教説を、ギリシア教父以来の東方正教会の教義である「人間神化(テオシス)」という思想の脈絡から検討し、この思想系譜のうちで定位したいと考えるが、その一環としてヨハネス・タウラー(一三〇〇頃—一三六一年)の中心概念である *grunt* について以下考察を進める。タウラーは「人間の精神はその活動および関係の観点にしたがって、様々に名づけられる」と語り、*sele, gemüte, mens, grunt, dolten der selen* の語を挙げる。さらに「あなたがたの目に見える目は幸いである(ルカ一〇・二三)」をテーマとした説教で、「あなたがたの目に見えるもの」とは「神が魂の根底(*grunt*)に置いた特別な血縁性」であるとして、これに関して語っている師たちの名、アルブレヒト司教、マイスター・ディートリヒ、マイスター・エックハルトを挙げ、先の *Nomenklatur* に更に *funke, erstekeit* を付け加えている。

funke der selen (魂の火花)とはエックハルトが好んで説くものであるが、タウラーは、「この火花は備えが十分であれば、認識の力も追いつけない程に高く飛ぶ」というのも火花はいまだ創造されざるときに、そこにあり、そしてそこから流れ出たそ

の根底(*grunt*)の中へと再び帰りつくまでは安らぐことはないからである」と語る。「人間の有する神との血縁性」とは神学の伝統的教義でいえば、人間の宿す神の似像(*Imago Dei*)のことであるが、*funke* は創造に先立つ場、*grunt* への帰還の動性として語られている。すなわちタウラーにとつては *Imago Dei* とは決して *statisch* に理解されているものではなく、神の似像を成就していく *dynamisch* な働きまで含めた理解であることになる。これはギリシア教父たちの理解に呼応するものである。ギリシア教父たちは人間創造の聖書記述「我々にかたどり、我々に似せて人を造らう(創一・二六)」を「像(エイコーン)」と「似姿(ホモイオーシス)」に分けて、エイコーンを神の招きに応えることの出来る能力を有する知的な本性として、また「ホモイオーシス」を人間の本性が絶えず神へと高められていく運動として、理解した。つまり人間とは完結した独立存在として創造されたのではなく、神の像すなわち原型との関係の中で自己を決定し、神の似姿を成就すべき未完の存在として創造されたと理解したのであった。この人間存在の成就こそが「神化」と呼ばれたのである。その意味では、まさしくタウラーの人間理解は一切の根源である *grunt* への帰還として人間神化が受けとめられ、さらに *grunt* への動性そのものが *Imago Dei* として人間が有する神との血縁性(*sipschft*)として理解されていることになる。

さらに *grunt* については次の様に語られている。「魂の根底(*grunt*)ではどの事物もその事物自身に対して隠されているが、神ははるかにそれ以上にすべての事物に対して隠されてい

るのである。神は感覚と知性の働きからは隠されて、根底 (grunt) の最内奥に知られずにいる」。魂の grunt においては自己認識もさらには神認識も成立しない。そうした魂の最内奥である grunt に「知られざる神」がいると語られている。タウラーは「神の国は、実は grunt の最内奥にあるのだ」と語る。神が最高の権能を有して永遠に統治する神の国は魂の根底の最も深いところにあるのだと説いている。

すなわち、この魂の grunt へは自己認識であろうと神認識であろうと認識の光は一切届かない。そこは「知られざる神」が統治する「神の国」である。その意味では、魂の grunt とは、まさにアウグステイヌスの語る *abditum mentis* (精神の隠れ) に相当する。タウラーの根本語とでも言うべき grunt は同様の内実を伴って対応するラテン語のスコラ用語はないとされるが、アウグステイヌスの *abditum mentis* はセマンティックな意味でその成立に深く影響を与えた概念であったとみなせるであろう。

多元主義神学における神話と言語

若林 裕

日常語で「神話」と述べる時には、そこに何らかの「虚構性」が含意される。神学の世界でも同様である。新約書の牧会書簡にある「作り話」の原語が (ヘミュトス) のように新約書の

世界においても神話は虚構を意味していた。ちなみに新約書自体の神話性への取り組みはシュトラウスの福音書批判、ブルトマンの非神話化論などを経て近代以降広く認知されてきた。本発表はジョン・ヒックの多元主義仮説に基づき諸宗教を射程とした神話と言語理解を『宗教の解釈』(An Interpretation of Religion) 第十九章を中心に考察する。

一 無記と神話

最初にヒックは神話を釈尊の無記との相関にて言及する。それは、「①世界は時間的に有限か無限か。②世界は空間的に有限か無限か。③靈魂と肉体とは同一か異なっているか。④如来は死後も存在するか否か。存在し同時に非存在であるのか。存在もせず非存在でもないか」といった現象世界を超越した形而上学的問いかけに対する回答拒否なのである。換言すれば、現象世界の問題はその枠内で解決しようという姿勢が、そこに提示されている。

ヒックはこの問いかけを①③と②④とに二分をし、前者の「世界、靈魂、肉体」に関する問いは、我々には決定的情報が欠如している検証不能な「答えがない問い」(unanswered questions)とする。後者の「如来」は、それ自体が超越的リアリティーに関わっているゆえ人間には言表不可能な「答えることのできない問い」(unanswerable questions)であるとす。そして、前者の回答付与のための宗教的思弁に基づく言語表象が教養へ、後者が神話へと展開されて行ったと述べているのである。

二 神話言語の意味と性格

神話構築の道具としての言語のあり様は、「真実／真理」(truth)を示す言語との関連で言及される。それは「字義的真理」(literal truth)と「神話的真理」(mythological truth)の言語である。前者は文字通りに検証可能な真偽判断の上に立つた真理言語であり、自然科学言語などがそれにあたる。(なお字義的真理の対義語は「字義的虚偽」(literal falsity)となる。)一方、神話的真理とは、字義的な客観的リアリティーの構成は問題とはならない。文字通りには真だと見えなくとも、超越的リアリティーに関わって人間の実存的決断に語りかけ適切な行為へと志向を促すものなのである。

この神話の性格は「明示的神話」(expository myth)と「秘義」(mysteries)とに二分される。明示的神話とは非神話的言説をもって解釈的に言い換えることのできるものであり、多くの宗教神話がこれに相当する。また明示的神話には事柄の具体的解釈が意図されたものと、アナロジカルな意味で語られる抽象的なものがある。

一方の秘義は、人間には言表不可能なものなのである。すなわち、前述の無記の④の如く「超越的リアリティーそのもの」、つまり「実在それ自体」への言及不可能性が意味される。換言すれば、我々が神話言語をもって語り得るのは「被経験の実在」のみに関わってなのである。

三 多元主義的神話論の問題性

以上のような神話論は多元主義仮説にとって実に有効な機能を果たす。それはヒックの次の様な記述からもうかがえよう。

「諸神話が字義通りに構成されたものであり、事実上の仮説を提示しているのであれば、それらは互いに争い合うことになろう。しかし神話論的には、救済論のプロセスへと向かうための生、思考、想像力の独自の複合性の部分としてその適切さがそれぞれに存する真実なものと理解なし得よう」(『宗教の解釈』三五九頁)。つまり「実在それ自体」への言及不可能性と「神話的真理」によって諸宗教神話の平準化が一元的にはかられるのである。ヒックの多元主義仮説の「一元論」的問題性が、ここにも見られるように思われる。

ヤーコプ・ベームにおける

無底に関する一考察

星川隆吉

一七世紀のドイツ思想界に驚愕をもたらし、ドイツ神秘主義の終極を飾る神秘思想家としてヤーコプ・ベームが挙げられることは周知の事柄であろう。ベームの著作における主題は、神の最深の秘儀とその本質、永遠なる自然と時間的な被造物、天使とその階梯の創造と、ルチフェルの墮落とその王国、この世界と人間、そして生命を持つ一切のものの創造、あるいは世界の始源と終極、等といったテーマが寄せては返す波のように、くり返し現れるのである。その軌跡をあらわしたのが彼の執筆した膨大な著作群なのであり、我々はそれを読むことにより、

彼の辿った精神の歷程を、あるいは真理を追いかけ続けた心の歴史を鮮やかに痛いくらいに追体験していくことができる。

そこで本発表の目的はヤーコブ・ペーメにおける「無底」(Ungrund) という概念を、神の自己啓示、ないしは世界創造の過程と関連づけて考察することである。第一に世界創造以前の永遠なる無としての無底について論じ、第二に無底から意志としての神が発現する過程を考察することによって、無底とは一切の永遠なる始源なのであり、ペーメ思想における究極的概念あるいは根源的原理であることを明らかにしていきたい。

果てしない深みを持つ無底という禁断の扉を開けるより困難な事はないであろう。しかしそれでもペーメは振り切れぬくらい何度でも重い扉を叩き続けるのである。

世界創造以前には、そして神以前にはいかなるものも存在しない。換言すれば、ただ時間以前の永遠なる無があると言う他はないのである。また父なる無底から子なる根底が産み出される、とペーメは言う。

永遠無始にして一切であるこの無底が「欲動」(Sehn) であるところから全ては始まる。この一見不可思議な事態をペーメは「魔術 (Magia) の永遠なる根源態」と呼んだのであり、この事態こそが無底からの神をも含む一切の、万物創世の原初をなすのである。

そして、この欲動が神的な意志を生み出す、とペーメは言うのである。ただしここで注意しなければならないのは、西谷啓治が言うように欲動と意志は合い書きあつて一つのものをなしており、相互転入のうちに見られねばならない、ということである。

ある。

次に意志と欲動の両原理がより勢位化、あるいは具現化し新たに「永遠なる意志」霊一と、「躍動する欲動の生命」という概念が提示される。そして前者は「神」であり、後者は神の「自然」である、そうして両者は永遠なる紐帯によって結ばれている、とペーメは論じていく。

以上の事態を踏まえて、ペーメは神的な意志、あるいは意志としての神を「無底的意志」と呼び、神の自己啓示、あるいは世界創造の過程の論述を開始するのである。

無底とは永遠の無でありながら同時に一切がそこから湧出する永遠なる始源なのであり、ペーメ思想における究極的概念、あるいは根源的原理なのである。この無底こそ、ペーメの思想を支える最深にして最内奥の基底なのであり、底知れぬ深みを持つ彼の思考の凄みを見て取ることができるであろう。

イエーナ期フィヒテの宗教論について

諸岡道比古

本論は、フィヒテが無神論論争に巻き込まれ、イエーナ大学を辞職せざるを得なくなった時期の彼の宗教論を検討するものである。その対象となる論文は、無神論論争を引き起こす原因となった「神の世界支配への私たちの信仰の根拠について」と、この論文を擁護するために書かれた「ザクセン選帝侯国の

没取命令によってフイヒテに帰せられた無神論的表明に関するフイヒテの公衆に対する訴え」と「無神論という告訴に対する哲学雑誌編集者の法的な弁明書」である。

フイヒテはこれらの論文で、神への信仰を前提した上で、人間が神の世界支配への信仰へどのようなようにして到るかを導出しようとする。そのために、彼は感性界を見るための超越論的観点といわゆる自然科学の観点を提示する。そして前者の観点により、神の世界支配に関する信仰を基礎づける。それによると、人間は感性界の影響から自由であり、自分自身によって絶対的に活動的であると感じ、感性的なものの以上に高まった力としての自分を感じる。しかも人間が持つこの自由は無規定ではなく、自分自身によって定立された目的を、つまり自らの道德的使命をはたすという目的を持つ。このことは人間が自分自身を放棄することなしには、決して疑うことのできないものである。換言すれば、人間の心胸の内にはより高きもの、より善きものへの憧憬が存在し、また、義務を義務それ自身のためになさねばならない、という内面の声が存在している。この内面の声にしたがい努力することにおいて、たとえ、その結果が充足されないとしても、人間は「休らいと内的平和」を得る。そして義務を義務それ自身のためになす、という意識とともに、ますます人間は「自らの高い使命の意識」を感じるようになる。

フイヒテにとって、この内面の声とは良心の声であり、この声こそ、何が義務であるかを私たちに教える「私たちの意志の唯一普遍的な規定」である。この良心の声にしたがい正しい行為をしている人は、自らの目的表現に近づいているという確固

たる信念を持つことになる。このように、あらゆる依存性から解放され、義務のために義務をなしている状態を浄福とフイヒテは名付ける。この浄福を人間は持つべき状態として欲するが、それは浄福を欲するが故ではなく、理性的存在者にふさわしい状態であるがためである。いうなれば、「確固たる道德的秩序が存在し、純粹に道德的な考え方は、この秩序にしたがい必然的に浄福を作り出す」が、感性的で肉体的な考えは浄福を失わせる、ということをも人間が実感し、義務のために義務をなすのであり、「自分自身がこの秩序の構成員であり、……全体の体系のこの位置に立つのもこの秩序に由来する」と確信するのである。この秩序こそ、フイヒテにとって、神的なものであり、いうなれば、「超感性的世界の統治者」が神なのである。

フイヒテは義務のために義務をなすという道德的心術から、神の道德的世界支配についてや神についての考えを導き出す。これは、カントに倣って、最高善を介して宗教を導き出した『あらゆる啓示批判の試み』の考え方と類似している。しかし、『あらゆる啓示批判の試み』は神を要請するだけであるのに対し、これらの論文では神への信仰を前提した上で、神の世界支配を導出する点で大きく異なっている。この後者の考えは『浄福なる生への指教』において明確になるものである。それゆえ、この時期のフイヒテの宗教論は、『あらゆる啓示批判の試み』の宗教論から『浄福なる生への指教』の宗教論への展開の分岐点になると思われる。

ヤコービの理性批判の核心とは？

——『スピノザ書簡』を中心に——

後藤 正英

F・H・ヤコービ（一七四三—一八一九）といえば、論争家であり、論証知や哲学的体系に対する熾烈な批判者として、その名を知られた人物である。ヤコービは、メンデルスゾーン、カント、フイヒテ、ヘーゲル、シェリングといった人々に論戦を挑み、しかも、彼らの思想の展開に非常に決定的な仕方で紹介したこと、哲学史の中に、無視できない仕方での位置をしめている。ヤコービは、相対知であり論証知としての哲学によつては、直接性の経験が捉えられないことを強調した思想家であった。有名な「死の跳躍」も、実在の直接的経験が可能になるための必然的条件を、思想的に表現したものであったといえる。それゆえ、これまでのヤコービ研究においても、実存哲学と生の哲学の先駆者としてのヤコービという理解が大勢をしめてきた。

ここ最近の研究の動向としては、ドイツ観念論の開始と、その問題動向に対して決定的な影響力を持った人物としての扱いが増えているように思われる。特に、シェリングとの影響関係をペーツやザントカウレンが研究している。この二人に共通しているのは、ヤコービの自由論に着目している点である。その中でもザントカウレンは、テキストとして、『スピノザ書簡』

の第二版、特に、その補遺のVIIを重要視している。ザントカウレンは、補遺のVIIは、ヤコービの「隠れた名著」とでも言うべき小論であり、そこにはヤコービの思想のエッセンスが凝縮されている、という主張を展開している。

自由な行為における直接性の経験がヤコービの主要な関心事であったと見る点で、ペーツとザントカウレンは一致している。また、直接性において自由の実質を把握する際に、理性はどのようなものになるのか、という問題関心を持っている点でも、両者は共通している。言い換えるなら、自由の直接性をそれ自体において把握するためにこそ、理性概念の批判ないしは再検討が求められていたのである。そうである以上、ヤコービは理性を全面的に否定して直接的な信仰のみに依拠したのである、というような平面的な理解は、もはや通用しないことになる。

たしかに、初期のヤコービは、理性と対立させられた限りでの信仰を積極的に強調していたわけだが、後になると、信仰の代わりに、悟性と区別されたかぎりの理性について語り始めるようになる。もちろん、ここにはカントからの影響が存在する。人間は、悟性については意のままにすることができないが、理性については自分の権能のうちに置くことができる。ヤコービは、『スピノザ書簡』の補遺のVIIでは、「人間が理性を持つのか、それとも理性が人間を持つのか」という問いかけを行っており、この問いは一七九九年の小論「自由と摂理の概念の不可分性について」の冒頭でも繰り返されている。

ヤコービは、一方で、人間が持つ理性、つまりは悟性のこと

を「形容詞的理性」と名づけ、他方で、人間がそこに属し、それによって直接的に無媒介的なるものと接触することができるようになる。この理性を「名詞的理性」と名づけている。人間は、名詞的理性と形容詞的理性の結節点として存在している。この二つの理性の共存関係は、事実としては明白であるが、人間にとっては把握できない秘密としてのみ存在する。

ヤコービは、名詞的理性という考え方を提出しながらも、自由の秘密の前での学的認識の消滅を説いており、究極のところでは、自由を知の問題としては展開しないスタンスを選んでいる。「自由の直接性を失わない形で、いかにして自由についての哲学が可能なか」という問題は、シェリングに受けつがれることになった。

真理の領域

——ハイデッガーとゲーテの思索に於ける——

田 中 敏 明

ハイデッガーは、後期思索の主導語の「開け」(Jichtung)を、ゲーテに倣って、「根本現象」と名づけた。そして、その根本性格を明示するために、『箴言と省察』の「現象の背後に何も探してはならない。現象自体が学説なのだ」という言葉を引用している。『有と時』において「現有の開示性」を意味していた「Jichtung」が、有の現前のための「開けた場所」を表

わす語として用いられた。根本現象についてのゲーテの定義に従えば、「開け」とは、われわれの思索によって探究され得るものの限界を劃するものであり、もはや他の現象に還元されない究極的な現象と言える。われわれは、開けという現象の背後に、それを開いたものとしての神や超越者を想定することができる。だが、その問いは神学に属するものであり、哲学的思索はこの現象をそれ以上遡り得ない原事実としなければならぬ。ハイデッガーが現象学の方法に定位して頭わとしたのは「有」という現象であったが、「開け」が有の根本現象であるならば、開けは有がそこから生起する根源であるだけでなく、有をその根底において統べているものである。ゲーテの『色彩論』において光と闇が色彩の根本現象とされたように、「開け」がなければ、有は現前し得ないのである。

ハイデッガーは『有と時』において「有の意味」を時として規定することによって、伝統的オントロギーにおいて有がそこから理解されていた永遠性の概念を排除した。だが、そのことによって、神学的に根拠づけられていた従来の真理概念を新たに基礎づけることが必要となった。そして、その可能性をアレーティアの元初的意義の「非覆蔽性」に求めたのだった。だが、『有と時』以後、「真理」と「非真理」が同格なものと思われ、非覆蔽性としての真理における覆蔽という契機が強調されるようになる。真理は、それ自身を覆い隠すという仕方でのみ頭わとされる。この解釈変更と呼応して、『哲学への寄与』においては、開けという現象が、「それ自身を覆蔽することの開け」として捉え直された。開けの内で現前を留保され拒絶さ

れているものは、「いまだ現前しないもの」と「もはや現前しないもの」である。だが、この「不現前性」は、現前を欠くという仕方では、「現前性」とともに開けの内に現われて出ている。開けは、有るものを全体として取り集め、「将来」と「現在」を不在の現在として同時に成り立たしめている。開けは、全体性と永遠性を映し出すことによって、神のアナログとなる。

後期ハイデッガーにおける技術への問いは、ゲーテの自然科学が真理の省察を起点としていたように、真理の本質への問いと軌を一にしていた。ハイデッガーは、現代技術を形而上学的思维の最終形態を見なし、その本質を「集一立」(Ge-Stell)と規定した。技術に立脚した現代世界においては、一切の対象は、用に立てるための「用象」(Bestand)となり、有るものは「有の真理」から見棄られ、護りのないものとなる。物がその固有な自性の内に留まることを拒絶された世界は、「非性起」としての非世界と呼ばれた。そして、かかる世界を反転し、「人間が変転した世界に滞留することの可能性を留意すること」がハイデッガーの最後の課題となる。開けという現象は「別の思索の際立った事柄」であり、形而上学的思维を克服すべき「別の元初」を基礎づけるものとなる。だが、この反転は人間自身によってなされ得るものではなく、「最後の神の立ち寄り」を必要とする。そして、そのための場所が、神のアナログとしての「開け」である。しかし、神の到来が人間を必要とする出来事であり、現代技術が歴史的世界の所産であるとするならば、ハイデッガーが『近代自然科学と現代技術』(一九七六年)において示唆した「自然科学と科学技術との覆い隠さ

れた連関」を解明することがわれわれに残された課題であると思われる。

ヤスパースと〈預言者的哲学〉

土佐 明

カール・ヤスパースの一九一九年の著作『世界観の心理学』は、のちに展開される彼の哲学思想の萌芽ともいえる内容を持っている。もちろんそれは(一応は)心理学を標榜したものであり、哲学書としての位置はいまだ確立されていない。ヤスパース自身も、この著作が哲学書としては不十分であることを後年に語っている。だが、哲学に対する彼の基本的態度においてはそれ以降の著作に現れる哲学思想と一貫していると思われる。本発表では、『世界観の心理学』で語られた「預言者的哲学 (prophetische Philosophie)」という語に注目してこのことを考えたい。

この著作の冒頭でヤスパースは「世界観の心理学」という自分の試みが哲学といえるものかどうかを問うているが、「預言者的哲学」という語はそこに現れる。それによると、自分の心理学はそれが「普遍的考察」という点で哲学と称しうる。しかし、哲学とは単に普遍的な考察より以上のものであった、とヤスパースはいう。それは「世界観を与え、意味や意義を示し、価値表を掲げる」もの、すなわち「預言者的哲学」である。そ

れに対してヤスパースの試みは「単なる考察」に過ぎない、とされている。しかしこのような主張に対しては、一九五四年の第四版刊行に際して新たに書かれた前書きの中で訂正がなされることになる。その要点は、①心理学（＝単なる考察）と預言者の哲学（＝世界観の付与）、という「世界観の心理学」で提示した対置は「あまりにも単純な」ものであった、②「哲学の課題」は預言者の哲学ではなく「告知する哲学（verkündende Philosophie）」である、③預言者の哲学は「宗教の代用品」である、との三点にまとめられよう。

このようなヤスパースの見解の変転は、多くの場合、彼が欲した哲学のあり方の変化——「預言者の哲学」から、実存の自由に訴えかける「実存哲学」への移行——として理解されている。たしかに③からも見て取れるように、のちのヤスパースは預言者の哲学を自分の哲学の態度とはしていない。だが、預言者の哲学を一九一九年当時の彼が欲していたかといえば、そうではなかったのではないかと考えられる。それは②の理解から明らかになる。ヤスパースが欲した哲学のあり方の変化を主張する者は、②でいわれる「告知する哲学」をヤスパース自身の哲学のこととして理解している。ところが、彼のテキストからはこの「告知する（verkünden）」という語が「自由への訴えかけ」というような意味で用いられた箇所を見出すことができない。そのほとんどが「何らかの真理を唯一のものとして直接的に伝達する」といった意味で用いられているのであって、そのような伝達のあり方が「預言者的」であるとされている。そうなると、のちのヤスパースが退けた預言者の哲学とはまさに

「告知する哲学」のことに他ならないことになる。

ヤスパースが預言者の哲学を「告知する哲学」と言い換えた理由はおそらく①に関係する。彼は後になって、『世界観の心理学』で自分が行なった試みが「単なる考察」ではなく「隠れた哲学」であったことに気づいた。そうなると、自分の試みを「単なる考察」とし、それを「真の世界観を与えるもの」と対置させるやり方はもはや有効ではない。しかし彼は「私が当時、心理学を預言者の哲学から区別すること意志したものは、今日に至るまで私の哲学することの意図であり続けている」といい、世界観の心理学が実際は哲学であったとしてもやはりそれは預言者の哲学に対立すると考える。そうなると、「告知する哲学」と言い換える理由はこの対立点を明確にすることにあったと思われる。彼にとつて哲学とは世界観の定立に関わるものに他ならないが、この世界観はあくまでも個々人の主体的な決断の事柄であり、直接的に伝達されえない（告知されえない）ものである。

A・V・フランケンベルクの神秘思想

岡 部 雄 三

シレジア（シロンスク）のプレスラウ（プロツワフ）に近いルートヴィヒスドルフの貴族アブラハム・フォン・フランケンベルク（一五九三—一六五二）の名を不朽ならしめた『ペーメ

伝』(一六三二、四〇、五二)に窺われるように、彼の思想形成にはヤコブ・ペーメ(一五七五—一六二四)の神智学の影響を看過することはできない。フランケンベルクとペーメとの関わりは、叔父ゾンマーフェルトの仲介を得て一六二三年冬にペーメと面識を得、その翌年の夏もフォン・シュヴァイニヒェン邸で数回にわたって親しく教養を受けたことに始まる。ペーメの死後、フランケンベルクは彼の手稿の散逸を恐れてその収集に努めたが、教会から異端視されたペーメの全集刊行はドイツでは困難と判断し、オランダの商人ベイエルラント(一五八六/八七—一六四八)に手稿を譲り、連絡を取り合いながらテキスト校訂等に貢献した。また、ペーメの著作の一部をアムステルダムで刊行している『蘇ったヨセフ』(一六三二、三五)、『三重の神秘』(一六五〇、五二)。

フランケンベルクの神秘思想の中核は、タウラー(一三〇〇頃—一六一)や『ドイツ神学』(著者不詳、一五世紀初頭)にみられる、魂を重視する内面的神秘思想にある。しかし、一六一七年の霊的覚醒以来、彼の関心は、錬金術、占星術、数秘術、図象象徴学、カバラ、グノーシスなど広汎な秘教的領域に及び、そのシンクレティズムは彼の思想的特徴をかえって見分けがたくさせる傾向をもたらした。ここでは、彼の代表的な著作『ラファエル、あるいは癒しの天使』(一六七六、再版一六七七)に拠って、そこに見られるペーメ神智学の影響およびそれとの相違を以下の三点に絞って指摘しておきたい。

(一)ペーメに倣い、フランケンベルクも現宇宙を神の自己認識ないし自己顕現の展開像と見なした。三位一体が孕む霊的な

いし意志的な自己展開は、現宇宙という身体性の場においても堅持される。ただし、ペーメの三位一体論において重要な役割を果たす乙女ソフィア(受動的な神的女性原理)は言及されず、また宇宙創生の契機となった天使ルチフェルの転落や栄光の原人アダムとその転落も神への不従順という聖書的な理解に取められ、ペーメに特徴的な悪の形而上学的視点のダイナミズムは希薄となつている。(二)ペーメ神智学の特徴の一つは、相反するもの(悪と善、求心力と斥力など)の闘争から生命が生まれると捉える点にある。フランケンベルクは、これを病気と薬の関係に応用し、原罪によつて生じた病気全てに対し必ずこれを癒す薬が存在すると考え、生命の損ないである病気を克服する点に神的生命の回復を見る。ただし、このような病気と薬の二項対立的見解は近くはパラケルスス(一四九三頃—一五四三)にすでに見られるものであり、悪の切除ではなく悪の克服に神と人間と万象の自己回復運動を見ようとしたペーメ神智学とは方向性をやや異にするといえる。(三)フランケンベルクは、転落以前のアダムのことばを雛型とするペーメの自然言語論をヘブライ語やギリシャ語にまで拡大し、カバラやキルヒヤ(一六〇—一八〇)にみられる文字組替え術等をも応用して、ドイツ語に秘められた神の啓示を読み取るうとする。たとえば、Heil(救い、癒し)と Hile(Hyle)(物質)、『Ruach(息)と Rauch(煙)』Leben(生命)と Nebel(霧)、『ur(光ないし根源)を含む Ursprung(源)』Natur(自然)、『Feur(火)』Tinctur(ティンクチャー)、『Scriptura(聖書)』などである。

以上から結論づけられるのは、フランケンベルクはペーメ独自の思想を聖書や伝統に還元することによってより理解し易い形にしたと同時に、かえってその神智学の平板化を招いたということである。とはいえ、彼は、ペーメ神智学の中心に魂の神秘思想があることを明確化することにより、ペーメの複雑な体系的思考の骨格を鮮やかに剔出したといえる。

キエルケゴールとハンス・ブレクナー

尾崎和彦

キエルケゴール死去二十日後の一八五五年十二月一日『祖国』紙上には早くもコペンハーゲン大学講師でヘーゲル左派に属するハンス・ブレクナー（一八二〇―七五）の論説「セーレン・キエルケゴールの宗教的著作家としての活動について」が現れた。この論説を「キエルケゴールが著作家として意図した事柄の申し分のない叙述」として高く評価したのは、キエルケゴール研究史上最初の本格的な評伝『セーレン・キエルケゴール 彼の人生の展開と著作家活動』の著者E・ガイスマーである。ガイスマーは、「キエルケゴールの人生の悲劇において何が主要な問題であったかを完璧に理解した人物はデンマークには現実には一人しかいなかった。その人物がブレクナーである」と語り、さらにブレクナーのことを「キエルケゴールの真の後継者」と呼んでいる。しかし、キエルケゴールと彼の真の

理解者・後継者ブレクナーとの間には「キリスト教的なもの」の理解をめぐって乖離関係が存在する。ブレクナーの「キリスト教的なもの」の理解の方向が、デンマークにおけるその後のキエルケゴール解釈の路線のみならず、この国の思想史全体の流れをも内在主義的・実証主義的方向に向かって大きく規定したと思われるだけに、このことが大きな意味を持つのである。ブレクナー自身が彼の美しい回想録『キエルケゴールの思い出』の中で、「われわれの精神生活における異なった傾向と、キリスト教的なものに対するわれわれの根本的に違った態度」と語ったものを、ガイスマーは「キリスト教と人間性の関係の破裂」と称するが、ブレクナーの名著『信仰と知をめぐる問題』（一八六八年）によれば、「永遠的なもの」は実存する者の

思惟にとつては「確実性」の形式では存在しえず、「信仰」において「不確実性」を通してのみ把握されるから、信仰の主体性関係が実存における真理形式になる。そして、主体性関係の最高形式は「逆説」に対する「信仰の関係」である。だが、ここでブレクナーによれば、「信仰」というこの主体的関係も、精神的なものへの意識関係として、「思惟する個人」の意識にとつては「一つの思惟の表現」となる。そのために「知の思惟規定」と並んで、さらに「信仰の思惟規定」が成立し、両者間に衝突が発生せざるをえない。キエルケゴールは「信仰の思惟規定」を「逆説」という概念で表現するが、このように「逆説」が一旦「思惟表現」に転換されるやいなや、それは思惟の法則と形式のすべてと衝突する。その意味で、「逆説」は「知」の諸規定と対立して真理を表現しようとするかぎり、「逆説」

と対立するものごとく、「真理ならざるもの」として没落せしめられることになる。このような事態をブレクナーは、「逆説は思惟の世界における奇跡である」と表現する。そして、自然界において「奇跡」が自然の概念、自然法則の概念を止揚するごとく、「思惟の世界における奇跡」としての「逆説」も思惟の法則を転覆させ、「知」の確実性を「懐疑」の中へと解消させざるをえない。キェルケゴール的な「逆説」の立場での決定的な問題点は、ブレクナーによれば、こうである。

「信仰する個人には、人生において一切の自然的なものから死滅して、宗教の抽象的な精神性の中でのみ生きることが要求されるが、同様にその当然の帰結として、思惟の生活においては〈知〉の所有する現実内容ごとく放棄して、逆説的な神関係の中でひたすら罪意識の逆説とともに生きるべきことが要求されるのである。しかしながら、〈知〉という精神の本質に属するものを放棄すべしという精神の課題は自己矛盾を含んでおり、実存する者の意識の中に癒しがたい分裂をもたらすであらう」。

ヤスパースにおける信仰と交わり

布施 圭 司

本論考は、ヤスパースにおいて「交わり」Kommunikationが実存の信仰に対して持つ意味を明らかにしようとするもので

ある。

交わりにはそのつどの人間のありように応じて幾つかの様態が考えられ、ヤスパースは四つの様態を挙げている。第一に、生物学的、心理学的、社会学的に認識可能な存在としての人間、ヤスパースの用語では現存在 *Da-sein* の交わりが挙げられる。現存在は自らの維持・拡大のために他者と共同する。第二に、相互に同一である意識一般の交わりが挙げられる。意識一般の交わりにおいては、論理的な範疇を手引きにして事柄の妥当性が検討される。第三に、精神の交わりが挙げられる。精神の交わりは一つの全体者の理念による結びつきであり、個人の意義は全体者における位置づけに見出される。第四に、実存的交わりが挙げられる。実存的交わりは、代替されえない個人である実存同士の、歴史的な一回性を特徴とする交わりである。

実存的交わりは、現存在、意識一般、精神の交わりとは別に存在する訳ではなく、それらの内で成立するとされる。実存がそのつどの現存在、意識一般、精神の交わりにおいて、自らの自由を自覚し、自らの状況を主体的に引き受けるときに、いわば「自己化」するときに、実存的交わりが成立すると言える。この際、そのつどの状況は有限な現象であるが、実存に自由を与え、また自由を充実するものとして「超越者」*Transzendenz* が感得されるという。実存は、自由を行使するにあたって全ての世界内の存在が分裂しており、固定的ではなく開かれていることに直面せざるをえず、超越者の探究が実存にとって関心事となる。

ヤスパースは信仰を、それに基づいて個人が生きかつ死ぬよ

うな根拠と定義するが、信仰も交わりにおいて成立すると考える。広義の信仰は人間のありように応じて様々な形態がある。

現存在においては経験可能な存在の實在性の確信、意識一般においては悟性的推論の明証性、精神においては実現すべき理念が信仰の内容である。ヤスパースは、實在性の確信、明証性、理念は、主観と客観を越え包む「包越者」Umgreifendeのそのつどの現象であり、最も本来的な信仰が、包越者そのもの、超越者への実存の信仰であるとする。ヤスパースは、超越者は直接的な対象とはなりえず、「隠れた神」という根本的な性格を持つとする。このような実存の信仰は、現象における存在の分裂の内にありつつ一者を求める故、交わりの信仰という性格を持つ。何ものも孤立させず、あらゆるものに交渉を求め、全てを包越する超越者を探究することが、実存の信仰のあり方である。

信仰は個人の最内奥の出来事であり、信仰において人間の単独者としての性格が明らかになると思われる。従って、信仰の事柄は交わりを絶したところで成立するという考えもありうる。しかしヤスパースも一貫して実存の非代替性を強調している。実存が成立するのは行為においてであり、特に自らの自由に基づく責務や負い目が問題化するのは、他の実存に対する行為においてである。自らの行為の対象が専ら認識や享受の対象であれば、責務や負い目は問題とならない。従って交わりにおいて最も先鋭な形で、他の誰でもない自らの自由が問題となり、自由の根拠と充実を与えるものとしての超越者が探究されると言えよう。ヤスパースの考えに基づけば、単独者の信仰の

根拠は交わりを越えた超越者にあるが、信仰が成立するのは交わりにおいてであることになる。

今日コミュニケーションや共同体・共同性を巡る議論が活発になされているのは、交わりが自明ではなくなっている時代の反映とも考えられる。このような状況を踏まえるならば、交わりの信仰というヤスパースの思想は示唆に富むものと言えよう。

新プラトン主義におけるダイモンの悪霊化

鈴木 順

本発表は、新プラトン主義者ポルピュリオス（以下Pと略記）におけるダイモンの悪霊化とその意義を、プラトンからPにいたるプラトン主義ダイモン論の系譜をコスモロジーとの関連において概観し、初期キリスト教修道文献の悪霊論と対比し説明することを目的とする。

クセノクラテスはプラトン主義にダイモンに善悪の区別を最初に導入したとされるが、残存断片を見る限り、情念の多寡と徳性の点での優劣をダイモン論に導入したに過ぎず、二元論的に対立する善悪のエージェントたる善悪二種のダイモンを指定したとは言いがたい。

哲学的宇宙論と祭儀を融合させプラトン主義に大きな影響を及ぼした神働術の聖典『カルデア神託』において、ダイモンは

彼らが内在するピュシス・宿命と同様に魂を魅惑・拘束し、有害なダイモンや質量を善なりと信ぜしめんとする悪霊的存在とされる。Pにも見られるこの観念は、ダイモンの悪霊化ともいうべきものであり、彼が『カルデア神託』と神働衝に強い関心を持つていたとの証言を裏付けよう。

Pはクセノクラテスの教説にある種の革新を行い、ダイモンの善悪の基準はプネウマ的身体を彼ら自身が支配し情念を克服できるか否かにある、と明確化し、さらに、「悪をなすダイモン」の生息領域を、情念への従属の結果月下のより「地表に近い領域」と限定する点が、我々の現在の関心に即して興味深い。このことは、『エピノミス』以来、ダイモンにコスモス内の特定領域を与えてきたプラトン主義ダイモン論の終着点ともいうべき事態である。

「悪をなすダイモン」は、天災人災の原因であるのみならず、人間の倫理的悪をも扇動する存在である。災因としてのダイモンはヘルメス文書にも散見され、神罰執行者たる彼らは正当性を付与されているが、神罰の観念を否定するPは、「悪をなすダイモン」に正当性を付与しない。しかし実際には、災因としての神罰という誤謬は広く蔓延しており、この誤謬の流布こそ、供儀への期待のみではなく、神(神々)を僭称することを望む「悪をなすダイモン」が行う最大の悪事に他ならない。

災因であると同時に誤謬を流布する神の僭称者という悪霊像は、キリスト教文献のそれを想起させる。両者の悪霊論にはいかなる差異があるのか? 初期修道制悪霊論の際立った特徴のうち、修道者の禁欲修行を自己のみならず世界を悪霊から解放

せんとする霊的闘争と捉える点が、現在の我々の関心に即して興味深い。彼らの悪霊理解は他者への積極的関心を示すものであり、Pのそれと比較するとき、我々は興味深いことを発見する。

ダイモンを祀る動物供儀が愛智者には忌避すべきものであるとしつつ、大衆にはこれの廃止を勧告せずかえってダイモンを宥和し慰撫する必要を主張し、あえてダイモンとの対決を試みないPの論は、一見のところ明確ではない。「もし都市がそれ」「動物供儀」をダイモンの好意のために必要と考えるなら、この事は我々の関与するところではない。」との彼の嘆きは、彼の思考の混乱を意味するのではなく、むしろ、「悪をなすダイモン」に関与せざるを得ない「大衆」に対する無関心を示しているのである。

ヌメニオスにおける神

土屋 睦 廣

プラトン主義者にしてピュタゴラスの崇拜者でもあったヌメニオスは、紀元後二世紀の哲学者のなかでも、最も重要な人物と言える。ことに、彼は、三つの神を区別することによって、後の新プラトン主義における階層的な三つの原理「一者」「知性」「魂」に相当する観念を先取りしていたということは、哲学史の一般的な理解であろう。ヌメニオスがいくつかの重要な

点において、新プラトン主義の先駆者としての地位を占めてい
ることは確かだが、しかしこのような図式的な解釈は、今日に
伝わるヌメニオスの著作の断片資料からは、必ずしも明らか
なことではない。本発表では、ヌメニオスの神の概念について、
残された資料からどの程度のこと言えるのかを検討してみ
たい。

プロクロスによれば(断片二二、二二二)、ヌメニオスは、第
一の神を「父」と呼び、第二の神を宇宙の製作者デミウルゴス
とし、第三の神を造られた宇宙であるとした、とされる。しか
し、これはヌメニオスの著作からの直接の引用ではなく、新プ
ラトン主義者プロクロスが、批判を交えながらヌメニオスの説
を紹介しているにすぎない。

他方、ヌメニオスの著作からの直接の引用断片においては、
「第三の神」という言葉が用いられているのは断片一一のみ
で、神の区別という点では、もっぱら第一の神と第二の神のこ
とが論じられている。したがって、現存する資料を見る限りで
は、ヌメニオスの哲学においては、第一の神と第二の神の区別
がより根本的なものであり、第二の神には二つの側面があつ
て、その一方、すなわち質料に関わる側面が、第三の神として
論じられる場合もあつた、と解するべきであろう。

ヌメニオスによれば、第一の神は、本来「語られえないも
の」であり、「無為」で常に静止し、可知的なものにのみ関わ
るのに対し、宇宙を製作したデミウルゴスとしての神は第二の
神で、運動し、可知的なものと感じ的なもの両者に関わるとさ
れる(断片一一、一五)。そして、第一の神は「第一の知性」

「实在の始原」であり、端的に「善」(ト・アガトン)である
のに対し、第二の神は、「善」としての第一の神を分有するこ
とで善(アガトス)となる、と語られる(断片一六、一七、一
九)。さらに、断片二〇においては、第一の神は、プラトン
『国家』の「善のイデア」と等置されるに至る。ここにおい
て、ヌメニオスの神を巡る議論の根本的な意図は、『ティマイ
オス』におけるデミウルゴスとしての神と『国家』における
「善のイデア」とを、統一的に解釈することであつたことがわ
かる。

当時のプラトニズムにおいては、神、イデア、質料という三
つの原理を立てることが一般的であつた。第一原理たるべき神
は、イデアに関わりと同時に質料にも関わりという相反する二
つの側面を持つことになる。これに対してヌメニオスは、宇宙
の製作者を第二の神として区別することにより、第一の神の純
粋性・至高性を確保しようとした。そして、このことによつ
て、第一の神は純粋な知性であるにとどまらず、可知的なもの
(「實在・イデア」)の原因者でもあり、それゆえ善そのもの
(「善のイデア」)でもあることが可能となつた。さらに、第二
の神も、第一の神に関わりと同時に質料にも関わりという相反
する二つの側面を持つ。そこから、ヌメニオスは、第二の神の
質料に関わる側面を第三の神と呼んだのだと考えられる。

すると、この第三の神は、伝統的なプラトニズムの概念のな
かで何に相当するのか、という問題が起こる。プロクロスは第
三の神を造られた宇宙であるとしているが、むしろ多くの研究
者は、物質的宇宙を統括する「宇宙の魂」がこれに相当すると

解している。しかし、「宇宙の魂」を神と呼んでいる資料さえ皆無で、ヌメニオス自身が、第三の神を「宇宙の魂」であると規定していたと解することには、疑義がある。

プラトンにおける恋愛論

——その理念の展開の可能性——

和田 義浩

本論は、いわゆる Idealism をめぐり、その思想的源であるプラトンと、近代日本の文学界において、いわゆる理想主義思想の受容と発展の先駆的存在のひとりであった北村透谷（明治元—二十七年）を比較研究するという、私の一連の研究テーマに属するものである。

まず最初に、プラトンの恋愛観の特質について整理する。第一に、プラトンはいわゆる現象界とイデア界の中間に位置するという人間の中間性を強調し、同時にこの中間性が、善きものを自らのもとに、永続的に保持したいという欲求、すなわちエロースの背景であることを指摘する。第二に、このエロースは「狂気」であり、エロースの真正な欲求は、狂気の機能をもつてはじめて発現されることとなる。第三にエロースは地上的な対象から超越的对象へと段階的に「上昇」するものであり、最終的に「究極目的」としての「美」（美のイデア）に到達するまでこの上昇は継続されるべきである。そして第四に、こうし

たエロースの上昇は、同時に地上的欲情からの超出をも意味することとなる。

他方、こうしたプラトンの恋愛観の特質を、透谷が基本的にすべて踏襲していることは特筆に価する。透谷の最大の関心は、「実世界」と「想世界」の中間に立ち、前者の不条理（不都合、不調実）に苛まれながら、後者のうちに本源的な理想を見出さんとする、人間のあり方である。透谷にとつても、いわゆる「恋愛」の真なる対象は、想世界に属する高遠なる理想である。またそうした真なる恋愛は、いわば盲目的情動に根差すものであって、冷たき「粹」に對置されるものである。その一方において、彼の求める真正な恋愛は、肉的欲望を旨とする獸欲を超え、高遠にして神聖なる思慕へと高められなければならない。

人間は現象的世界あるいは「実世界」と、イデア的世界あるいは「想世界」の中間に位置し、その魂は、恋愛という精神的動因によって前者の世界から後者の世界へと超出し、美の究極性・完全性に触れることができる——恋愛の意義を強調するプラトンと透谷には、こうした概念が共有されているものと理解できる。しかしここでさらに注目すべきは、透谷がこうした概念によって理解しようとしていたのは、男女の間の欲求に根差す「恋愛」に限られたものではなかったということである。

先に指摘したとおり、透谷の最大の関心は、実世界と想世界の中間に立つ人間が、前者の不条理によって不幸におとしめられながら、そのことを契機として、後者のうちに本源的な理想を見出さんとする精神の運動性であった。そしてここに人間の

精神の根源、すなわち「生命」の本質を認めようとする、透谷の「生命思想」が成立するのであり、透谷の恋愛論も、この生命思想の一端を担う一つのテーマとして理解される。

さらにまた、透谷の評論全体に通底する実践的・社会的意識は、プラトンの意味における恋愛とは異なる、もう一つの精神的運動性を強調する。それは、実世界、社会(界)の中で苦しむ多くの人間に対する「同情」「博愛」であり、かくして、透谷において精神の運動は、プラトンのな目的論的方向性と同時に、それとは逆の方向性を目指すという特異性を得ることとなる。

死と情念を巡って——ニュッサのグレゴリオスの

『バイドン』読解——

柳澤 田 実

ニュッサのグレゴリオス(三三五—九四/九五)の中期著作である『魂と復活について』は、『死』と『復活』を巡る対話篇であり、その形式と主題においてプラトンの『バイドン』から多大な影響を受けている。『バイドン』において、不実の罪により処刑されることになったソクラテスは、かけがえのない師を失うことを嘆き悲しむ人々と哲学的対話を行い、彼らに魂の不死を説いた。グレゴリオスは、このソクラテスに不治の病に臥している姉マクリナを重ね合わせ、師マクリナとの対話と

いう形式で本書を著した。

本書の本筋をなす中心主題は、『死』と『復活』とは何かという問題であるが、それとは別に、もう一つの重要な主題として、情念の陶冶論が伏在している。グレゴリオスの思索の出発点には肉親の死に対する悲しみがある。この悲しみの癒しが、重要なテーマとして議論全体に通底し、中心主題と密接に連関しているのである。議論に断片的に組み込まれた情念論を一言で総括するならば、それは情念からの解放を説く浄化(catharsis)論であると言える。そしてここには、明確に『バイドン』からの影響が看取される。『バイドン』において浄化は、知性による「哲学」という「死の訓練」によって実現されるものであるが、これは本来の『死』と類比的なある種の『擬似的な死』であると考えられる。グレゴリオスもプラトンと同様に、情念からの浄化を、知性の行使によって実現されるものとして言表し、この本来の『死』に先立つ『擬似的な死』を継承している。

以上のように本書の情念論は、『バイドン』の浄化論から出発するが、同時に情念の善用の可能性をも射程に入れている。キリスト教の教義が死後の『復活』を前提とするように、情念の『死』の後にある種の情念の『復活』が指定されているのである。『バイドン』における否定的な情念理解とは異なり、グレゴリオスは、情念を人間本性にとって非本来的なものとしつつも、それ自体は中立的な魂の「衝動(horme)」、「運動(kinesis)」であると考える。そもそも人間は常に運動の中にあり、この運動は善である神を志向するべきものである。諸情

念もこの志向運動に参与しうるものであり、これらは浄化を経て、似像が原型に対して本来的に有する運動、「愛 (agape)」「へと収斂するとされる。そしてこの「愛」の十全な実現こそが《復活》の状態に他ならない。すなわち「愛」という情念の完成状態、言わば情念における《擬似的な復活》は、現実の《復活》の状態と限りなく一致すると考えられているのである。

本書における情念理解と『パイドン』におけるそれとの差異は、「悲しみ (tristitia)」の扱いにおいて最も顕著である。両者にはともに、死に逝く者を目前にして悲しみに暮れる人々が登場する。『パイドン』においては、彼らの悲しきは叱責の対象である。これに対しグレゴリオスは、第二コリント書(七・九—一一)を引用しつつ、神への愛へと回収される「神の御心になつた悲しみ」の存在を肯定する。それは真実の善を未だ獲得していないことへの悲しみであり、この悲しみにおいて、真実の善、《復活》への希望が生じるとグレゴリオスは述べる。そして「希望 (sperans)」もまた、より良いものへと向う人間の志向性として、神への愛という運動に連なるものとされているのである。

悲しみをも回収するグレゴリオスの情念論は、浄化という否定的契機を介した陶治論として、換言すれば情念における《擬似的な死と復活》として、中心主題と並行をなしている。《死》と《復活》という一回的で代替不可能な事態を考究するに際し、グレゴリオスは《擬似的な死と復活》を導入して、この理解困難な事柄への接近を試みたのではないだろうか。そしてこれこそが、グレゴリオスが『パイドン』から読み取った把握困

難な問題への接近方法であつたと思われるのである。

「神への帰還」と祈り

——プラトニズムの伝統から——

土井裕人

新プラトン主義の流れに位置づけられるプロクロス(四二—四八五?)の思想は、擬ディオニシオス・アレオパギテスらを介して西方の宗教思想に多大な影響を与えただけではなく、その影響はアラビア世界にまで及んだ。彼は、その著作の一つである『ティマイオス註解』に於いて、祈りが「神への帰還」に際して祈るものと祈られる対象——すなわち人と神——を合一させるという大きな効果を持つことを指摘している。この指摘はプラトンの『ティマイオス』二七C—Dに対する註解のうちでなされているが、当のプラトンと対比すると、プロクロスはかなり発展的な解釈を採っているといえる。では、「神への帰還」の原動力たる祈りというプロクロスの論点は、プラトン『ティマイオス』のどのような解釈から導かれたのであろうか。これが本発表の主なテーマである。そのため、プラトンに於ける祈りと「神に似ること」(用語の問題として、プラトン自身は「帰還」という語を用いていないため)それぞれについて論点を整理し、他の対話篇を援用しながらも『ティマイオス』から祈りと「神に似ること」との接点を見出した上

で、プロクロスの解釈につながるかを考察した。

まず、プラトンの場合、「祈り」の様式や作法については論じられておらず、どちらかというところ「神々への祈願」という文脈で使われることが多い。しかし、それはしばしば無知な人間により行われるものであり、プラトンによる非難の対象となっている。人間の欲望が中心となりがちな祈願に対して、プラトンが正しい祈りとして挙げるのが、神の如く思慮やヌース（知性・理性）が具わるようにという祈りであり、これは神と人間との関係を正しく確立しようとする祈りであると考えられる。

『ティマイオス』の祈りも、何かを人間から神に頼む一方的な祈願であるというより、「神々のお気に召すよう」な正しい関係を結ぶという祈りであろう。ここでは、神に対して祈る善き人間と、善き人間に配慮する神という双方向性が成り立つているともいえる。

次に、プラトンに於ける「神に似ること」であるが、その内容は「神に似ること」という言い方が直接用いられていない『ティマイオス』に於いて顕著に語られている。そこでの「神に似ること」とは、人間の出生時に乱れてしまったヌースのはたらきを本来の神的なものへ恢復させることであり、宇宙の神的な回転運動を模倣してなされるものと語られているが、この過程は万物の本性を探究する哲学の営みでもある。

では、『ティマイオス』に於いて「神に似ること」と祈りとはどのような接点があり、プロクロスに引き継がれたのであるうか。その鍵となるのは、『ティマイオス』そのものが「神に似ること」の実践であるという視点である。『ティマイオス』

では宇宙の真の在り方を探究して識ることがヌースのはたらきを恢復させ「神に似ること」になると語られているが、その宇宙論・神学論が宇宙という神の起源や真の在り方を論じている以上、『ティマイオス』そのものが「神に似ること」の実践となつていてと考えられる。すなわち、『ティマイオス』の所論は、全体として人間を神に似せていくプロセスであり神の意図した本来の善き在り方を立て直すものであるから、「神のお気に召すように」という祈りは、「神に似ること」と結局は不可分になると考えられるのである。

プロクロスがこの解釈を採ったかどうかを確実に確かめる術はないが、彼は『ティマイオス』が人間のヌースを導くことを示唆しているので、おそらく先に述べたように『ティマイオス』を捉えて、「神への帰還」に祈りが不可分であると明確に論じたと考えられる。

宗教的世界観における歴史的意識について

加島 史 健

ニヒリズムの時代において宗教的世界観はいかにして可能か。この問いの探求において、「歴史的意識」が重要となる。既成宗教も自己の基礎付けを自らの歴史の上に築いている。信仰とは、我々がその歴史的事実を是認し、他の歴史的真理がその上に築かれるのを容認することである。だがその基礎付けに

はいかなる明証性もない。宗教はその理性的真理を超える部分については「歴史上の他者の経験」という内面的証拠に頼らざるを得ない。だがそれは全く主観的なものであり、主観―客観分裂を前提とした対象論理という認識形式の下では、普遍的に妥当するものとは決してならない。ならば宗教不信の根本原因となっている、この主観―客観分裂という対象論理の認識形式そのものへの懐疑によって、宗教的経験を可能とする新たな認識形式の発見を計り、我々の認識形式の転換によって、宗教における新たな基礎付けを可能とし、そこから新たに宗教的世界観の樹立の可能性が開けるではなからうか。あるいはまた「歴史上の他者の経験」を媒介とすることが可能となるのではなからうか。

歴史を自らの内に担った歴史的世界の認識には、対象論理とは異なる認識形式が必要であり、それによって我々は過去の他者の経験を自己自身の体験として経験することができる。ドイツの哲学者W・デイルタイは、そのような歴史的世界を把握するのに「理解」(Verstehen)という方法を提出し、我々はこの認識形式によって宗教の基礎付けに欠かせぬ「歴史上の他者の経験」を、我が経験として追体験することが可能となる。

さらに我々自身が直接宗教的な体験を通して宗教的世界観を樹立するという問題に対する解答は、西田哲学によって方向性が与えられる。何故にこの具体的な歴史的世界の探求から、宗教的世界観へと導かれることが可能なのか。それは如何なる歴史的世界も、その成立の根底には宗教的なるものがあるからで

ある。宗教とは、自己を超えた絶対者と自己との間の絶対矛盾的自己同一にある。このような逆対応の論理は、歴史的世界においてのみ可能であり、その歴史的世界とは、絶対現在の自己限定として現れ出で来るものである。絶対現在の自己限定の世界が歴史的形成の世界であり、同時に宗教的救済の世界である。ここで我々は自己の宗教的要求、「我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知すると共に、絶対無限の力に合一してこれに由りて永遠の眞生命を得んとするの要求」を自覚し、それを実現しようとする。我々の宗教的要求は、この日常的生を離れてあるのではなく、むしろ日常的生の要求がそのまま宗教となる。宗教の本質は、この日常的生を超越することによってではなく、むしろ日常的生そのものの内に奥深く沈潜し、その意味を深く把握することによって初めて捉えられる。そのような世界の中で為される我々の行為は行為的直観となり、それはポイエシス(制作)において端的に表れる。

そのポイエシス(制作)の具体的実例として、詩作がある。詩作において、我々は言葉を使用して何かを表現しようとする。その際に、言葉に対する自覚的省察を通して歴史的世界へ思いをはせる。幕末の福井に生きた歌人にして国学者の橘曙覧の和歌の場合もそうであった。彼の和歌は、国学者としての自覚の上に立脚している。すなわち歴史の理解、歴史的世界の自覚に対して意識的に思索すること、言語・言葉に対する意識的反省である。そこから、和歌の実作がなされていたのである。学問と和歌を作ることが直結していた。思索と詩作が相即不離の関係にあった。和歌を作るといふポイエシス(制作)

が、詩作というこの歴史的世界における具体的行為が、行為的直観となつて我々の歴史的世界を把握し、そこから直接的な宗教的体験へと導かれているのである。

田辺元「死の哲学」における

死の理解について

浅見 洋

田辺の晩年の哲学は六十歳代の「懺悔道の哲学」と七十歳代の「死の哲学」に分けられ、それらを共通して貫くものとして「実存協同」と「死復活」の思想がある。しかし、前者の実存協同が生者間の協同であるのに比して、後者のそれは死者をも含んだ協同である。また、死復活は、前者では「自己の挫折によつて古き自己が死ぬこと」である。そのような比喩的死も後者における死の側面ではあるが、そこには他者の死という新たな死の様相が見いだされる。それらはともに生において生起する出来事であり、体験され得る死である。対して、ハイデッガーの存在学における先駆的に決断されるべき死は、文字通りの自己の死ではあるが、生者において体験されることのない、観念上の死にすぎない。

他者の死が主題化されると同時に、実存協同は生者と死者との交流する「生死交徹的自他相入の交互態」として表現されるが、その具体例の一つとして田辺は、公案「道吾漸源一家弔

慰」における生死を介した師弟の交流について解説している。

この公案では、まず生死が不可分であるという自覚の必要性が説かれているが、それに加えて田辺は、その自覚の内に死者が蘇つて生きて働いていることが生死不可分のいま一つの意味である、と解説している。晩年の田辺の死復活は単に死者におこる出来事ではなく、死者と生者との間に起こる出来事、死者が生者のうちに復活することであり、こうした田辺の復活理解はブルトマンの実存論的な聖書解釈を連想させる。また、実存協同がこのように死者にまで拡大されることによつて、人と人との関わりの中にこの世をこえた永遠、魂の不死や神の国といった宗教的な世界が開けてくることになる。

西谷啓治が推測しているように、死者をも包み込んだ実存協同の世界を田辺が構想した切っ掛けは、長年連れ添った妻との死別（一九五一年九月十七日）であると思われる。西田、大拙、西谷など、禅を思想の基底とする近代日本の宗教哲学者たちの思索は、「死の自覚化」から立ち上がり、そうした自覚化は二人称の死の体験と深く関わっているように思われる。西田における「我が子の死」、西谷における「父の死」と同じように、田辺の場合も「妻の死」という二人称の死に遭遇して、「死の哲学」が形成されたという消息を認めることができるのではなからうか。

そして、二人称の死の体験を思惟の内に包み込んだ「死の哲学」は、現代の宗教的思惟やターミナルケアと関わる幾つかの諸問題に有効な回答を与える可能性を持っている。

田辺は実存協同の例として「聖徒の交わり」と「菩薩道」

死復活の宗教体験の例として「キリストのまねび」と「道吾漸源一家弔慰」を取り上げている。ただし、仏教においては否定や無、つまり死による媒介がキリスト教より徹底した形で存在するがゆえに、田辺は仏教的な例に優位性を認めている。しかし、現代神学にしばしば見られるように神を「絶対無」として解する立場が徹底されるなら、「死の哲学」からは仏教とキリスト教に全くパラレルな共同体や宗教的関係理解が立ち現れる可能性があるのではないか。

ターミナルにおいては、死に逝く者にとつても残された者にとつても、最も大きな不安と悲しみは、自分が永久に忘れ去られ、人と人との関係が断たれることであると言われる。しかし、死者の生者における死復活は記憶の世界における出来事であり、歴史の内に死に絶えたものが永遠に忘却されることがないということがあり得る。死復活において、死に逝く者は生者の記憶の中に残り、残された者は失われた者と共存する。「死の哲学」には、従来の日本思想史におけるような「諦め」とは異なった死の受容の可能性と、「喪の仕事 (Grief Work)」の新しいプロセスが立ち現れる可能性があるのではないか。

西谷啓治「空と即」における

「一即零、零即多」について

小野 真

一九八二年に発表された西谷啓治の論文「空と即」には、事々無礙法界を表現するために「一即零、零即多、そしてその二つの即の相即」という奇妙な定式が提示されている。個物と全体の関係についての仏教的な縁起的世界観を表現するにはしばしば「一即多、多即一」の定式が用いられるが、西谷はこの定式からさらに一步踏みこんで、仏教的境位の窮極処を表現するために「零」定式を用いている。しかし、「零」定式を用いることは、この論文が初めてではない。一九六九年の論文「禪に於ける「法」と「人」では、「自己存在に於ける究極処」であり、「事々無礙法界」に開かれている「自然の場」がまた、「一即零、零即一」という定式で表現されており、この「零」という場が成立しているがゆえに「多即一、一即多といふことも根源的に成立しうる」とされる。この論文は後に「空と即」を跨いで一九八六年に「禪の立場・宗教論集II」にも修正なしに再録され、二つの論文は、同じ思想圏域にあるといえる。この「零」定式は、西谷の窮極的な境位を表現した定式であるといえるにもかかわらず、どちらの論文においても立ち入って論じられていないが、両論文を相互連関的に検討することによって、その謎に迫ることができる。

「空と即」によれば、理事無礙的な世界を表現する定式が「一即多、多即一」である。そこでは、回互的連関が、一つの無限に複雑な全体としての「世界」連関の基本形式をなす。世界連関そのものは、これら二つの相即関係の相即関係である。

しかし「一」の極点には、回互的連関自体を成立させている「根源の開け」が、「絶対の一」としてある。他方「多」の極点では、他者との相互滲透とか相即とかいう「回互性」をも絶した全くの「不回互」な「絶対的多」がある。両極は絶対的な一と絶対的な多という矛盾であるが、この絶対的な矛盾は「矛盾のままで矛盾ではない」。この事態を表現するために「一即零、零即多、そしてその二つの即の相即」という「零」定式が用いられる。それが事々無礙としての法界であり理事無礙法界としての現実の世界を世界として可能ならしめているとされる。

もう一方の論文では長沙景岑の言葉を手懸りとしつつ、対象的に語られる「絶対無」の觀念も消滅し、或る質的な統一をもった全体的なるものが、「みづから」且つ「おのづから」動いている、自然と自由が一つ事となった自受用三昧の境位が「零」定式でもって語られる。このような「世界場の開け」は「万物が多即一として、一即多としての本性に従ひつつ、すべて全体的に統べられている」「一」である。この「一」は「一」が「多」との相即から、即ち多様なものの統一としての一から、一即一としてのそれ自身に帰る」ときに現れる、「一即多、多即一」定式の極点としての「一」であり「絶対的な一」である。この極点の現出は「一即零、零即一」といふ如き

形に於いてのみ可能」であり、「そこから初めて、一即一と多即多一即ち一切のものがそれぞれ自体として現成してゐること」とが、同時に、或いはむしろ等しい根源性をもって成立し得る。ここでの「多即多」の「多」はまさしく「空と即」でいわれた「絶対的な多」である。それゆえ、「一即零」とは、「一即零、零即一」という定式で表現されるべき事柄である。また、「一即一」と同時に「多即多」が成立しているので、「一即零、零即多」は元来「一即零、零即一」、「多即零、零即多」という定式である。つまり、「大いなる自然の場」にして「無為」という意味における「無ないし「空」として、理事無礙法界の両極で生じる、矛盾しつつも等根源的な事柄を表現している。この両極によって「一即多、多即一」が現成しているのだから、「一即零、零即多」という一見非対称的に展開されている定式は「一即零、零即一」、「一即多、多即一」、「多即零、零即多」という対称形の事柄を凝縮して表現したものといえよう。

立場とはいかなる場所であるか

——西谷宗教学哲学を介して——

西元 和夫

西谷の宗教学哲学に関しては、その立場を理解することということが重要である。というのも、彼の思索の独自性はそこにあると

思われるからである。一般に、ある思想について立場と言われる時、それは観点というほどの意味で使われる事が多い。しかし氏の言うそれが際立つのは、文字通り立っている場という意味が強く出る時であろう。

学問が客観的研究を事とするという前提のもとでは、思想の内容が俎上にあげられて研究対象とされ、専ら内容についての正誤が問題となるが、そこで隠されるのが立場である。たとえて言えば、弓を射る場合、的に当たったか否かは始終問題にされるが、それ以前に射る位置が問題だということである。西谷がしばしば問うた「それをどこで言っているのか」という「どこ」が際立った意味での立場である。それは自己の在所或は在所としての自己の自覚である。また、そこで求められていることは立場と内容の一致であり、したがってそこでの宗教研究は単に客観的ではありえず、だからといって単に主観的でもない。そもそも主観客観という枠組で捉えられない事態であり、主観客観の枠組を積極的に問題化するものである。つまり西谷自身の宗教研究がどこで行われているか、それは（初期の言い方では）「脱底の自覚」である。

西谷は自らの立場を著作の緒言に表明的に語るが、思想の内容を通してその立場を照らし出している。「宗教・歴史・文化」（一九三六年、著作集第一巻）における「宗教に於ける三つの立場」、終末論・文化主義・神秘主義は、「宗教哲学―序論」（一九四一年、著作集第六巻）における「信仰・認識・体験」に対応し、三者の本質と問題性とは究明される。西谷自身は体験（それはそもそも脱自性を本質とする）の立場に定位

し、霊性の体験の立場が信仰と認識を超え包むことによって両者の分裂状況を統一するという活路を見出している。また、「宗教・歴史・文化」で既に宗教哲学の任務が掲げられていたが、「宗教哲学―序論」で更に、宗教と哲学との関わり方を軸にして宗教哲学成立史を論ずることで、宗教哲学が現在置かれている位置を見定め、その歴史的任務を明らかにする。従来宗教哲学を不可能にした、十九世紀の思想を生んだ問題状況を解明した上で、「人間と世界と神の関連を新しく建設することによって精神的破綻を脱す道を開く任務」が課せられる。西谷自身、その課題に真正面から取り組んだのが『宗教とは何か』（一九六一）であり、彼の思想は絶えず歴史的課題に自ら応えつつ展開していったといえるであろう。

かくして西谷の立場とは、彼が実地に足をつけている場であり、かつそこから語られて来る内容（例えば「空の立場」という思想内容）としての立場でもあり、更に両者の一体である。それが彼の思索が絶えず求めていた「内から」の見方であり、氏一流の「立場としての宗教哲学」である。自分が足をつけているところ、感覚の尖端においても触れてくる現場と、自己の窮極的な在所が同時に、歴史社会的な宗教哲学の現状とそこから来る課題を担っている場所でもあるという、そういうどこまでも深く広い事柄が負荷されている場所が西谷のいう立場なのである。『宗教とは何か』の「緒言」にある著作の企図「近代といふ歴史的境位の根柢に潜んでゐると思はれる問題を通して、人間存在の根柢を掘り返し、同時に《实在》（リアリティ）の源泉を探り直す」という、それがまさに西谷宗教哲学の立場

を示している。ここまでくると、もはや宗教哲学という規定が不必要になる。それ自身が宗教的生命を新たに息吹いていくような営みが、立場という事の真相である。

「思量」と「非思量の思量」の問題

—— 哲学から宗教哲学へ ——

花岡 永子

思量と非思量の問題は、各人が自我、実存、それとも真の自己として生きるか、という問題と深く関っている。思量と非思量の両用語は、道元の『正法眼蔵』の座禅蔵の巻の冒頭に出てくる。勿論、道元の生きた十三世紀の日本には、自然や実存の問題は未だ生じていなかった。しかし、西欧の古代ギリシアの哲学からニーチェに至る迄の伝統的な形而上学としての哲学の流れの中で考えると、道元の語る思量と非思量とは、人間と「知」との関り方から生じてくる自我、実存、自己に深く関係していることが分かる。そこで先ず、自我と実存と自己においてそれぞれどのような知が特徴となっているかを説明し、その後で「思量」と「非思量の思量」の問題を考察したい。

第一に、「自我」は、カント的な、他者から独立した自律の人間であるためには、欠かし得ない出発点となる。自我はフランスのデカルトによって確立され、またカントによって自我に人格的な尊厳性が賦与された。また他者に対して閉じられた自

我は、社会でのそれぞれの場において、有限なもの無常性を自覚する場ともなる。しかし自我はそのままには留まり得ない。もしそこに留まるならば、自我は独我論に陥り、自他のそれぞれの自我は、相互に通底することができないからである。自我は、それぞれに世界の絶対の中心であり、他者を無心に中心とすることが決してできない。ここでの哲学は、ハイデッガーも指摘しているように、最高で神的な絶対の「存在」を基礎としている。

第二に、「実存」は、ラテン語の語源 (existere) 通り、脱自在を意味する。実存はたとえばキェルケゴールの実存思想が示しているように、悟性的な知性からはみ出る自由や愛や悪や責任を核心におく、情意を要とした理性の基盤の上に成り立っている。しかし情意に生きる実存は、自我の殻を破ってはいても、未だ絶対的な実体性に執着しようとする。その上、悟性を等閑視する結果、退屈や不安や絶望に徒に戦いて、哲学することを忘却してしまう。そこで、自我と実存の根源である自己の究明が要請される。

第三に、真の「自己」とは、久松真一の用語に従えば、万物に通底している「無相の自己」である。しかし、自己は同時に個的な自己でもある。そして無相の自己と個的な自己の一は、絶対の無限の開け（西田の「絶対無の場所」）でのみ成り立つ。しかもこの開けでは、一切の二元性、両極性はそのままでありながら、自己では一としても成り立ち、この一は、更に普遍と個との一、世界と個的自己との一として一般化され得る。従ってここでの哲学は、根源的一が経験された宗教経験の説明とし

ての宗教哲学となり、自我の思量による諸科学や実存による「無知の知」が真の自己によって受取り直される。

第四に、「非思量の思量」は、古代ギリシアの哲学以来ニ―チエに至る西欧の伝統的な形而上学としての哲学で働いてきた四つのパラダイム（相対有、相対無、絶対有、虚無）を包摂している。これら四つのパラダイムは自らの、乃至は他の一つあるいは幾つかのパラダイムを絶対視する。従ってここでは、自我、実存、虚無が絶対視されている。しかし、絶対無のパラダイムでの思考だけは、五つのパラダイムでの思考を絶対視すると同時に周辺視する。この思考が正に、他の四つのパラダイムでの思量を生かす「非思量の思量」であり、それらを慈悲によって生きたものとする。「非思量の思量」は、以上のように、真の自己において成り立ち、そこは宗教哲学の次元である。

第三部会

『阿毘曇心論』業品における十業道について

——殺生を中心として——

智 谷 公 和

この論題に対する『阿毘曇心論』(Abhidharma-hrdaya-sūtra, 大正藏經 No. 1350, 以下を略して『心論』) 業品 (Karma-nirdeśa) における十業道 (dasa karma-pathah) の殺生 (prāṇātipāta) が説かれている傷はないが、十業道の説かれる長行の中で説かれている。その長行は大正藏經二八卷八一四頁中段四行から五行までである。この長行を取り上げることによって、十業道の殺生について論述してゆきたい。論述方法は『心論』と心論系の論書を対照し、また『心論』と玄奘訳『俱舍論』や『称友疏』等を対比させて、十業道の殺生を述べてゆくものである。

『心論』の殺生が説かれているその長行は、「殺生とは、衆生想に衆生を捨する意ありて、他命を断ずるに方便を求めて業を成ずるなり。」この長行を解釈してみれば「殺生とは、衆生に衆生想を起こして、衆生を殺そうとする意志により、他命を断つ方法・手段を実行し完成することである。」とされる。このように、殺生とは、殺生を実行しようとする意志が、なければならぬであろう。

心論系の論書と言われるものに、『阿毘曇心論經』(大正藏 No. 1351, 以下を略して『心論經』) と、『雜阿毘曇心論』(大正藏 No. 1352, 以下を略して『雜心論』) がある。これら心論系の論書と『心論』を対照すると、『心論』の殺生が説かれる長行と対応するのは、『心論經』では、「殺生とは、彼に於て他の衆生への想あり。殺さんと欲するの意を作し、命を害せんと欲して、方便して彼の業を究竟する。これを殺生と名く。」(大正二八卷八四二頁上段二四行から二五行) で、五十偈の長行に相応する。また『雜心論』では、「殺生を欲する心とは、衆生想に殺生有り。是を名けて殺生と為す。盜・姪も亦是の如し。」(大正二八卷八九三頁上段二六行から二七行) の百二十七偈とその長行(大正二八卷八九三頁上段二八行から中段一五行) である。これら心論系の論書も『心論』と同じく、殺生が成立するには、他の生命を殺そうとする意志が、重要であるとされている。

『俱舍論』の殺生業道については、「殺生は故思と他と、想と不誤殺とに由る。」(大正二九卷八六頁中段二九行) の業品七四偈とその長行(大正二九卷八六頁下段一行から二七行) である。七四偈に相応するプラダン本の梵文は、prāṇātipātaḥ saṃcīnīya parasyābhrāṇīmarājan (『AK』 p. 243) であり、七四偈の長行に相応するプラダン本の梵文は、『AK』の二四三頁一〇行から二四四頁五行までである。また『称友疏』(荻原本、『AKV』) では、四〇四頁三一行から四〇六頁四行である。『俱舍論』と『心論』の殺生の説かれることでの相違は、『俱舍論』が、saṃcīnīya (故思して) を「故思」と漢訳し、

『称友疏』では、*paricchindya* (決断して)と註釈していることから、「完全に」心を決すると解釈されよう。そして『俱舍論』の長行の中にも「志を起決して」(大正二九卷八六頁下段五行)と「故思」を説明している。このように、『俱舍論』は、殺生を實行しようとする意志を詳述している。『心論』には、他の生命を殺そうとする生命について説かれていないが、『俱舍論』には説かれている。「息風あるを生と名く……生とは是れ命根なり。」(大正二九卷八六頁下段九行)。これによると、「命根 (*jivendriya*) は生 (*prana*) であり、生は息風 (*vāyus*) である。」とされるから、*prāṇa* が *vāyus* であるところとは、*prāṇa* の原語である *pra-√an, to breath* から、*vāyus* と考え出されたのであろう。このことは一般の「生命は息をする」考え方に同一であろう。よって「生命(命根)は、はたらき (*indriya*) としての命 (*jivita*)」を意味しよう。以上のことから原始仏教と十業道(殺生)を思想関係から考察すれば、業の基本は意志の自由であり、心意の重視という原始仏教の立場を、殺生業道は表現しているよう。

再考「仏不説法家について」

大 竹 晋

『宗教研究』三三〇号掲載の拙稿「仏不説法家について」のうち、ナーガセーナ『三身入門論』273頁について誤訳・誤

解があったため、深謝のうえ訂正させて戴く。

まず訳文(四五頁)は下線部のように訂正する。

〈命題〉もし無分別が上記のようでないならば仏が利他をなすことはなかるうし、その場合は一切智者性を成就しないことから利他が害されるのである。(21)

〈理由〉教師(一仏)は一切智者性として一時か逐次に考察すると考えた場合、ものを語る者たちには論理上二つともそれは成就されない。(22)

〈理由〉有・無という対象に対して知が一時に働くことは不可能である。あたかもこの(一知)唯一の相が多数のものを認識すると認めるようなものである。(23)

〈理由〉そのようでないならば(一)一時に働かないならば(一)一時にあまたの所化を利益することは害されることになる。説者の一切智者性は仮設ということになる。(24)

〈結論〉三世における一切の多様な所知を無二の相としてかのかたは知りたまうがゆえに、そのゆえに世尊は一時に一切を智者と認められる。(25)

次に解釈【一切智者に対する論難と救釈】(四八一―四九頁)のうち、拙稿が273頁を論難者によるナーガセーナへの批判としたのは誤解であり、ナーガセーナによる他者(一切智者を有分別だと考える者)への批判とするのが妥当であるため、次のように訂正する。

【誤】無分別のままの利他を主張するナーガセーナに対し、論難者が「変化身・受用身がものを語るならば一切智者性は成立しないため、一切智者が無分別のまま利他をな

すとは主張できない」と批判する(21)。(四八頁)

〔正〕無分別のままの利他を主張するナーガセーナは、他者に対し「一切智者が有分別のまま利他をなすとは主張できない」と批判する(21)。

〔誤〕なぜなら、禪定の無分別にある一切智者はものの個別相(自相)を一時に逐次に考察するが、言語活動という分別にある語者は漸時に一部しか考察できない(22)。(四八―四九頁)

〔正〕なぜなら、禪定の無分別にある一切智者はものの個別相(自相)を一時に一切考察するが、言語活動という分別にある語者は逐次に一部しか考察できない(22)。

〔誤〕ナーガセーナの返答は…(四九頁)

〔正〕ナーガセーナの結論は…

復註を参考に解説すれば、有分別なる者(「ものを語る者たち」)は、①一時に一切を智る点でも、②逐次に一切を智る点でも、一切智者たり得ない(22)。^①について言えば、有分別なる者は一時において、五識によって自相の各部(五境の各々)を、意識によって共相を、智るのみであるため、一時に一切の自相を智る一切智者たり得ない(23)。^②について言えば、そのような者は常人と変わらないため、一切智者たり得ない(24)。ゆえに無分別なる者のみが一切智者である(25)。ナーガセーナは有分別なる一切智者を否定しただけであるが、拙稿では一切智者を否定するのは仏教への論難者であるという先入見があったため、復註を軽視して誤解・誤訳を招いた。但し、一切智者性と語者性との矛盾の論議がダルマキールティイ

前にナーガセーナに見られるとする結論に変化はない。

(平成十四年度文科省科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究成果の一部)

在家信者の不姪

香川 真二

本稿では、郁伽長者に係る資料等を手掛かりとして、在家信者の不姪に如何なる意義が存在するのか考察したい。

阿含・ニカーヤに登場する郁伽長者は、在家信者となる際に「梵行を首となす五戒」の受持を表明する。彼は在家生活において出家者の戒である梵行(不姪)を実践せんがために、四人の妻達を離別する。この点からも、在家信者にとっての不姪戒は、家庭生活に受容され難い、ことは言うまでもない。

次に大乘『郁伽長者所問経』中に説示される五戒を見ると、用語・順序は阿含の五戒を踏襲しつつも、その内容は大乘的解釈が施され、特に不姪戒に関しては内容的に不姪が説示される。即ち在家者に対して、出家者の戒である不姪を説くのである。この様な経の立場から、阿含経において在家者でありながら不姪戒を受持していた郁伽長者の性格が大乘経典としての本経でも主人公として採用されたのであろう。

それでは、大乘経典の編纂者達が梵行を修する在家信者を取り上げた意図、および在家者に不姪戒を説く理由は何であろう

か。一つの手掛かりとして、阿含に説かれる八齋戒の記述がある。『増一阿含經』卷第十六「高幢品」第二十四之三、「佛說齋經」および『優婆夷墮舍迦經』には、在家地に住しつつも、八齋戒を阿羅漢の如き心で持すれば、悟りを得られることが説かれている。八齋戒が五戒と本質的に相違するのは不姪と不邪姪にある。また『優婆夷墮舍迦經』には、通常一日限りの八齋戒を、期間を延長して受持することにより、悟りにいたることが可能であると説かれている。同様に『郁伽長者所問經』に説かれる五戒も、期間を一日に限らず日常的に不姪を守るべきことを説いている。つまり、阿含に説かれる八齋戒と『郁伽長者所問經』の五戒とは、在家地に住しつつも、不姪戒を受持し、悟りを得るという点において類似性が認められる。編纂者の意図は、外面的には在家地に住する者であっても、内面的に出家者と同様の心持ちで仏道を歩めば、悟りを得ることができると示したのである。阿含・ニカーヤにおいて梵行を実践した郁伽長者が、大乘では在家菩薩の代表格として扱われているのも、彼が梵行を実践し内面的には出家者とも変わりがなかったからだと考えられる。

『ミリンダパンハー』には、在家者が阿羅漢となった場合、在家者の持っている性質が阿羅漢に相応しくないとして、在家者の阿羅漢の存在を否定している。換言すれば、阿羅漢になるには出家性が必要条件である。出家者と在家者の本質的な相違点とは何か。戒の点からいえば、それは不姪と不邪姪との差にある。

上座部系の部派は、実質的には、在家者の阿羅漢の存在を否

定する。一方、大衆部系の部派は、在家者・出家者ともに阿羅漢への道が開かれているとする。両部派の違いは、教団の持つ性格に由来するものかもしれない。上座部の主張は、在家者の持つ性質、即ち不姪（梵行）でないことが阿羅漢の性質と合致しないというものである。阿羅漢となったものが、姪を行うこと、さらには姪欲さえもないからである。しかし、もし在家信者が不姪を修していれば、出家者との本質的な差はなくなり在家者の阿羅漢は成立すると考えられる。

『郁伽長者所問經』や今取り上げた八齋戒に関する資料において、在家信者の不姪が悟りと結びついている理由は、このあたりにあるのかもしれない。

『大安般守意經』における十六勝について

洪 鴻 榮

一 問題の所在 本発表は、南伝（パリー上座部）と北伝（有部）との安那般那念 *anapanasmiti*（安般念）の変遷を通じて『大安般守意經』における十六勝を明らかにしたい。

二 『大安般守意經』における十六勝の種類と変遷 十六事（十六勝・十六特勝）サンスクリット語 *sotśāṅkara*、パリー語 *sotśāvatthuka*）は、安般念の十六段階修習法として原始仏教の時代から存在している。その記述の形式において南伝は北伝とは、やや異なっている。北伝の最後の三段階は、^⑭

断随観 *prahāṇanudarśi* ⑮ 離欲随観 *virāgaṇudarśi* ⑯ 滅随観 *nirodhanudarśi*』となっているが、南伝では、「⑭離欲を随観する *virāgaṇupassī* ⑮滅を随観する *nirodhanupassī* ⑯棄を随観する *paṇinissaggaṇupassī*」となっている。つまり、パーリの十六特勝には、「⑭断随観 *prahāṇanudarśi*」の段階が入っていないが、北伝の十六特勝には、「⑯棄を随観する *paṇinissaggaṇupassī*」の段階が入っていない。そこで、「安般守意経」の「有四种安般守意行。除两恶十六勝」(T15, p. 165a)の文と『修行道地経』の「數息守意有四事行無二般懺十六特勝」の文とは同じ *Saṅgharaksā* の *Yoga-carahūmi* からの訳であることが論証されていることから見ると、両経における十六(特)勝は、同一伝承を有すると考えられる。そこで、『修行道地経』における十六特勝の第十四段階は、「無欲」であるから、両経における十六(特)勝は、パーリ系の安般法であることが判る。

三 パーリ諸経論(南伝)における安般法の変遷 パーリ諸経論および諸阿含経における十六事の解釈文は非常に少ない。ところが、パーリの『無碍解道』『解脱道論』『清浄道論』『善見律毘婆沙』は、十六事を詳細に解釈している。とりわけ、原始部類から初期論書への展開の架橋的役割を有する『無碍解道』の「大品第三入出息論」は十六事について大変詳しく解釈している。西暦一世紀に著された『解脱道論』は、初めて安般法の「四事」を述べた。また、五世紀に現われた『清浄道論』『善見律毘婆沙』には、安般念の八種規定作法が出てきた。しかし、パーリ諸論書には、安般の「六事」は出て来ない。

『清浄道論』は、安般念の八種規定作法を詳しく解釈しているが、その八種規定作法の役割は、十六事の最初の四法(身念处)のみと対応している。その意味では、南伝の安般法において四事も八種規定作法も十六事に属する修習法に過ぎないと考えられる。

四 北伝(説一切有部) 諸経論における安般法の変遷 北伝『雜阿含経』には、十六事が述べられているが、有部前期論書である『發智論』などの七論には、「息」に関する論述があるが、「十六事」及び「六事」がほとんど触れられていない。『大般守意経』『修行道地経』とほぼ同時期に現われた『大毘婆沙論』からは、初めて十六事と六事が述べられた。しかし、『大毘婆沙論』と其後の有部論書は、六事を詳しく解釈しているが、あまり十六事を解釈していない。また、『大毘婆沙論』では、六事は、奢摩他・毘鉢舍那との対応関係によって、四種類に分けられている。『雜阿毘曇心論』『俱舍論』には、六事が述べられているが、十六事は、存在しない。その意味では、六事は、十六事に取り替えて新しい安般法として発展してきたと考えられる。つまり、北伝は、六事を重視するのに対し、南伝は、十六事を重視すると窺える。

五 結論 『大安般守意経』における十六勝は、パーリ系統に属すると考えられる。六事は、北伝(有部)において初めて発展してきた安般念の修習法であるから、『大安般守意経』は、北伝(有部)の伝承を持っている。つまり、『大安般守意経』の安般法は、南伝の上座部と北伝の有部(瑜伽系)とのいずれにも関わっていることがわかる。

Tattvasaṅgraha における 一切智者の論証方法

曾 雌 美 知 恵

はじめに：TS第二六章では、超感覚的な事柄を知る人の存在が主にミーマーンサ学派クマールラとの対論を通して論証される。後半の答論部分 w. 三二六—三二八〇を使い(1)一切を知るということはどういうことか、(2)そのような人の存在は可能か、どのように論証されるのか。以上二点に注目し、そこにみられる議論を取り上げて、それらがもつ意味を考える。

一、クマールラの論点：ミーマーンサ派が否定する「一切を知る人」というのは、「dharmaを知る人」の存在であって、他のすべてを知る人間のことは誰が否定しようか。以下で他の事柄が様々に想定されて論難がくりひろげられる。「一つの実体にある限りの原子、ある限りの毛髪を一体誰が知ることができようか。」「さらに個物について余すところなく詳細を知る者の存在を論証することは無益な試みである。」

二、シャーントラクシタ、カマラシーラの反論：対論者により言われたことは、論証が欠如した主張のみである。この場合に論難されてしまうような dharma 以外に意図されたすべての対象を熟知することに基づいて我々が一切智者を承認するのではない。「すべての煩惱所知障という汚れを除いた心により、dharma などのまさに知られるべき事柄を明らかにする、その

ような人が一切智者であると認められる。」カマラシーラはクマールラが認める六種の認証手段 (pratyakṣa, anumāna, arthāpatti, upamāna, śabda, abhāva) のそれぞれについて一切智者を否定する手段にはなりえないことを述べる。

三、結び：「一切」というような抽象概念を取り扱う上で重要なポイントがある。それはある観点から切り取られた観念にすぎないということと忘れると、常に実体化され一つの表象 (イメージ) へと転化される危険性があるということである。クマールラは、「一切という語は問題とされている事柄との関連においていつも考えられている」という一つの観点を示しながら大きさなどとは関係がなく、実体ではないから具体的な量があるわけでもない観点に対しことばでは何とでも言えるそれ自体が何らかの内実をもった一つの実体であるかのように扱っているように思われる。一方シャーントラクシタは、客観からではなく主観の立場から切り取られたある観点からその本質がねらって取り出されているために、クマールラの論難に根拠がないとして退けることができている。両者ともに一切智者は dharma などの知られるべき事柄を知る人であると考ええるならば、次にその根拠は *vedā* に説かれているものもろの教えにあるのかそれとも教えを説く人間にあるのかということになる。カマラシーラは対論者の立場に立つて常住なことばを認める場合、知を生じるためにことばが持つ能力は、自らにより成立する内在的なものなのか、他の補助因によるのかという二点にわけて不可能であることを論証する。また、*vedā* の中にすべての事柄が書かれているわけではないから、あることが説かれて

いないから存在しないとは言えないと反論する。一切智者の論証を今取り上げた部分に関して要約すると次の二点になる。

(一) 対論者の立場に立てば、対論者にとつても arhagatti により Veda の確実性を認めることから間接的に承認されるはずである。

(二) 一切智者は、常に「認識される条件」に達していないから、存在を否定する手段はない。

パーリ註釈文献における

sadatta の語義解釈について

田村典子

パーリ三蔵に見られる sadatta の捉え方は、一つの見解としてまとまっている。ところが、註釈文献アッタカターにおける語義解釈が一樣でないからである。

註釈内容を分類すると、(一) sadatta を ①saka-atta の ka の代わりた da を用いて、「自利」を意味する、②阿羅漢果のことである、とする註釈。(二) ①atta とは為すべきことと kicca や vatta のことである、②阿羅漢果という語句を用いない註釈の二つとなる。(一)は、ブッダユーサや彼の流れをひく註釈者によるアッタカター、CNDa (Culla-Niddesa-*atthakathā*, 49), MA (Majjhim-*atthakathā*, vol. 1, 43), ItA (Tivuttaka-*atthakathā*, 165) に見られる。この CNDa では

更に、「阿羅漢果たる」 sadatta を重んじる」に対して「涅槃を重んじる」という異説も述べられているが、これは、大寺派に対する反大寺派である無畏山寺派による可能性がある。この他、(一)には、②のみによる註釈書もある。(二)は、JA (*Yataka-atthakathā*, vol. 3, 260, vol. 4, 26), Dhpa (*Dhammapada-atthakathā*, vol. 3, 159-160) に見られる。特に Dhpa166 は、為すべきことを sangha に生じた塔廟の修復や和尚への務めと、 abhisamācarikavatta 「増上行儀」を充たしてこそ、聖果などを得ると述べている。(一)と(二)では、前者が「自己」に集中している内容であったのに対し、後者は、比丘とは、本来、積極的に sangha や師に関わるべきであることを示唆し、その方向性は異なる。

こうした註釈の違いは、何処から来ているのだろうか。Dhp には、他の法句経が多く存在しているにもかかわらず、Dhp166 (47) をこれらと比較検討してみると、Gandhāri. (160) Palma. (Cone189, Suk1a34, Roth. 126) Subasi. (250) Udānavarga. (293) の sadatta (svaka) paramo だけ、Dhp 166 のみが、sadathapasuto として使われる。sadatta に関しては何れの法句経もほぼ同様の意味と解せることから、これらに相違の原因となる手がかりを求めることは出来ない。一方、パーリ Dhp と同系統にある漢訳「法句経」(大正四、566a) において、Dhp166 の sadathapasuto の相当箇所は「戒聞」がある。pasuto (pp. of pa+sa or si/or pp. of pa+su+可か) を「聞」に置き換えるのは可能であろうが、sadatta を直接「戒」と訳するのは困難である。しかし、これを

「戒」と訳してゐるのであれば、DhpA166の *abhisamācārika-vatṭa* と近しいと言えよう。とさうのも、*abhisamācārika* 「等正行」が『清浄道論』(pp. 11-12)で戒の分類に用いられてゐるからである。

漢訳『法句経』の原本については、大寺派所属のものでなく、無畏山寺派所伝のものではなからうか、と水野弘元博士(『水野弘元著作選集』vol. 1, 1996, p. 82)により指摘されている。また、CNDAにおける異説を先に述べたが、DhpA166では、少なくとも大寺派の主張する「阿羅漢果」は用いられず、「涅槃」をも含むと考えられる「聖果など」という語句が用いられている。これらを考え合わせると、*sadāttha* に関して述べている、漢訳『法句経』の「戒」とDhpA166の *abhisamācārikavatṭa* とは、無畏山寺派からの影響があったのではないかと推測される。無畏山寺派が、南印アンドラでなした三藏註釈書であるアンドラ註釈(世紀二百年頃に成立)が両書に影響を与えた可能性もあるだろう。アッタカターにおける、*sadāttha* の語義解釈の相違は、北伝、南伝の *sadāttha* に対する理解の相違というよりも、むしろ同じ上座部内の姿勢や解釈の違い、特に大寺派と無畏山寺派における相違から来る影響が大きいのではないかと考えられる。

Tarkajyāla の著者問題について

渡邊 親文

Madhyamakahradyakārikābhāṣyatiarkajyāla (以下TJ)は、*Bhāviveka/Bhāvaviveka* (藤井 A.D. c. 490-570) の主著 *Madhyamakahradyakārika* (以下MHK) に対する注釈書であることには間違いないであろうが、それが *Bhāviveka/Bhāvaviveka* の自註 (*svavṛtti*) であるかどうかは疑問視されてゐる。本稿では、TJにおけるいくつかの疑問点を提示することによって、TJの著者問題を解決する糸口をさぐらう。

MHKの第三章を和訳とともにサンسكريット原典とチベット訳とを校訂出版した江島氏は、二つの観点から、本来のTJは *Bhāviveka* によつて著されたものであるが、現存のTJはMHKの著者である *Bhāviveka* とは別人の *Bhavya* による revised version であると考える。第一の点は、TJには“……*ācārya* (*śloka dpon*) はいう、これが *ācārya* の意図である”といった表現が含まれているということである (D. 50as, 75a1, 86a2, 107a2, 112b6, etc.)。江島氏は、自著の中で自らを“*ācārya*”と呼称するのは不自然である”と考える。第二の点は、TJ (MHK III, 291 comm.) では、“*自*”の論書、なるものから引用された文章があるが、それは *Madhyamakahradyakārika* の中に見出されるが、江島氏はこの論書をMHKの著者である *Bhāviveka* の著書とは見なさない。

“acārya”という語を含む諸文章に関して、Gokhale氏は、それらはAṭiṣaによる解説であり、Tshul khriṃs rgyal baがAṭiṣaの解説を挿入した、と考える。従って、“acārya”という語はAṭiṣaを意味すると理解する。しかし、Ruegg氏は、もし“acārya”という語を含む諸文章が、Aṭiṣaによる解説であり、Tshul khriṃs rgyal baがそれらを挿入したものであれば、“acārya”という語はAṭiṣaを意味するのではなく、MHKの著者を意味する、と指摘する。このRuegg氏の指摘は妥当であると考えられる。なぜなら、[1]には、(この)論書の著者 (sastra-kara, *bslan bcos byed pa*) は、(この)表現もある (D 92b3)。この場合、Tshul khriṃs rgyal baが挿入したとしても、著者、とはMHKの著者であるBhavivēkaを意味するのであつて、Aṭiṣaを意味していない。また、P. V. Kane氏によれば、利己主義にならないように、古代の人たちは第三人称を使用することによって彼らの見解を示した。さらに同じくKaneによれば、*satva* や *vyāhi* の著者が自らに対して第三人称を使用することを禁ずる規則はない。つまり、Bhavivēkaが自らを“acārya”・“(この)論書の著者”と呼んでもおかしくはない、ということになり、“acārya”・“(この)論書の著者”を含む文章のみを議論しても[1]の著者問題の解決にはいたらない。[1]には、これ以外にも、空華 (kha-puspa) のコンパウンド解釈に関する問題や、一般的に説、による排撃問題に関して、“prasiddha/prasiddhi”を使用せず、“prati”という語を使用する問題などがある。これらの諸問題を解決することは、[1]に説かれる思想を解

明するだけでなく、[1]の著者問題を解決する糸口になる。したがって、上述の諸問題を解決しつつ、[1]の歴史的位置付けを明確にすることが重要である。

不二元論学派における 個我の問題について

佐竹正行

不二元論学派は、ブラフマンのみが実在であり、それ以外のものは無明により生じた非実在であるとしている。このことから、唯一の実在であるブラフマンから、どのようにして主宰神と個我などの差異が生ずるのか、といった重要な問題が生じた。この問題に重要な寄与をなしたとされるサルヴァジュニヤートマンの個我観と共に、不二元論学派における個我観について触れてみたい。

主宰神と個我の問題に関して、一般的に不二元論学派には三種類の考え方が存在する。この三種類の見解を、マドゥスーダナの『シッターインタピンドウ』に基づき、概観する。

一、顕現説―主宰神は無明に制約されたブラフマン「アートマン」の顕現であり、個我は内官に制約されたブラフマン「アートマン」の顕現である。

二、映像説―主宰神は無明により限定されたブラフマン「アートマン」という原型であり、個我は内官とその潜在印象に映し

出されたブラフマン・アートマンの映像である。

三、限定説―無明の対象であるブラフマンが主宰神であり、無明の基体であるブラフマンが個我である。

サルヴァジュニヤートマンの見解は、映像説である。その見解は、先の見解の内容と異なり、主宰神は無明に映し出されたブラフマン・アートマンの映像であり、個我は内官に映し出されたブラフマン・アートマンであり、ブラフマン・アートマンは無明にも内官にも結合せず、純粹なブラフマン・アートマンだけが原型である。

そして、彼は、「顕現」と「映像」の両方の概念をはつきりと區別していることから、シャンカラで混同されて潮来の両概念を明確に分離して、後代において使用されるような形に概念化する契機を作った人物と考えられる。

次に、これらの見解と異なる見解として、個我の数に基づく見解が存在する。

マドウスーダナにより定説として挙げられている独我説である。これまでの見解では、個我が多数であるのに反し、一つだけ存在しているとする見解である。

この見解では、無明に限定された原型であるブラフマン・アートマンが主宰神であり、無明に反映したブラフマン・アートマンが個我であるか、または無明に限定されていない原型であるブラフマン・アートマンが主宰神であり、無明に限定されたブラフマン・アートマンが個我であるかのどちらかである。

これに関して、サルヴァジュニヤートマンは映像説を主張しているので、多数の個我を主張していると考えられるが、独我

説も主張している。

彼の見解では、虚空などの世界や聖典なども個我より生ずるとし、更に、夢の経験においてそれが成り立つために、覚醒状態でも適用出来るとしている。

この両説が共に成り立つのは、宇宙論でも理解しやすいのうに、實在性の差異により段階的に理解を深めていく形を主張しているように、個我論でも、理解しやすい多数の個我から唯一の個我へと段階的に理解を深める形をとっているのではないかと考えられる。

このように、サルヴァジュニヤートマンは、「映像」と「顕現」の概念を明確に分離し、個我論の中に映像論的概念を明確に取り入れただけでなく、独我説にも最初期に言及した人物の一人と考えられ、不二元論学派における個我論の問題において重要な人物の一人と考えられる。

ヴィヴェーカーナンダの

カルマ・ヨーガについて

堀内みどり

スワミー・ヴィヴェーカーナンダ（一八六三―一九〇二）は、師ラーマクリシュナの死後、ラーマクリシュナの指名によって、彼の霊的な継承者となった。兄弟弟子とラーマクリシュナ僧団を組織するが、一八九〇年から一八九三年にかけてイン

ド全国を遊行し、インドの現実、貧困の証人となった。一八九三年五月、単身で渡米し、九月にシカゴで開催された世界宗教会議で講演し、高い評価を得る。その後、アメリカ各地を講演や講義をしながら巡り、一八九四年一月にはニューヨークでヴェーダーンタ協会を立ち上げ、定期的にヴェーダーンタを教えはじめた。ヨーロッパ経由で一八九七年二月にカルカタに戻り、同年五月にラーマクリシュナ・ミツシオンを組織して、人々の靈性の向上のために尽力することになる。精神性の向上が人々の抱える諸問題に解決を与えるだろうと国内外の旅行で体感したのではと思われる。ヴィヴェーカーナンダは再び国内を巡るとともに、欧米を訪問し、講演活動を展開する。こうした、ヴィヴェーカーナンダの活発な活動は、ラーマクリシュナからいわれた「彼のこの世での仕事」に他ならないもので、彼は自らが伝える「カルマ・ヨーガ」をまさに実践するものであったように思われる。

ヴィヴェーカーナンダは、ラーマクリシュナの教えを世に伝えるにあたり、ヒンドゥー教の伝統にしたがって四つのヨーガをあげ、各人が各人の靈性の状態や環境に合わせて、自分に適するヨーガを一つまたはそれ以上実修することを勧めている。四つのヨーガとはカルマ・ヨーガ（無私の行為）、バクティ・ヨーガ（人格神の信仰）、ジュニヤーナ・ヨーガ（知識・識別）、ラージャ・ヨーガ（心の統御）であるが、それぞれは、全く独立したものではないからである。

ヴィヴェーカーナンダは人生の目標は、知識を得て、本来の自己（アートマン）を知ることであると、この実現を達成さ

せることこそが宗教の実践であり、修行の内実であるとしている。カルマ・ヨーガとは、この目標に達しようとする人々が、この束縛の世にあつて実修し得る宗教実践の方法で、その目的は、出家修行者のものと同様である。

カルマとは、すべての行為、行為の結果（果実が実るまで破壊されない）、過去の行為が原因となつて生じた結果などを行い、宗教儀式（儀礼）は具体化された宗教の哲学であるから、その象徴を研究し実践することもカルマ・ヨーガとなる。人々は結果を生じる働き、活動、思い、すなわち「カルマの法則」（因果律）に縛られており、人類の目標であり、人に本来備わつて、内にある知識を覆つてしまつてゐる。人は不幸を永久に除くことが出来、欲求というはたらきを消去させる靈（性）の知識を「知る」即ち「発見」し、その「覆いを除く」ことを学ばなければならぬ。これが、自己実現（アートマンを知る）へと導き、人を靈的に助けることは、最高の助けとなる。あらゆる経験は何らかの印を魂に残して人の性格を形成していくが、人は自分を探究し、何をなすべきかを学ぶことで、状況を変えていくことも可能である。何故なら、人の周囲にあるすべての働きは、単に人の思いの表現、意志の現れだからである。カルマの秘訣を知り、「働きのための働き」、結果に執着しない「無執着」の働き、「利己心」の克服、「自己制御」を内実とするカルマ・ヨーガを実践することは、現実的な「自己解放」の方法であり、「完全自由」へ至る道でもある。出家者にとつても有効で、それは人の靈性の向上の援助という形でラーマクリシュナ・ミツシオンの行動指針ともなつてゐる。

「頭陀」の本源

— dhū と dhāv の派生語 —

茨田 通俊

頭陀 (dhuta あるいは dhuta) とは、衣食住に関して規定した修行法であり、それはやがて仏教内で体系化された。ここでは、仏教、ジャйна教の古層聖典を資料としながら、「頭陀」という語の成立に関する問題を考えてみたい。

dhuta は dhū (振り払う) を語源とするが、この dhū の派生語について検討してみる必要がある。まず、初期仏典に見られる dhū の派生語の用例では、振り払う対象は煩惱が中心である (*Thig* 401 etc.)。煩惱に類する語 (*Thig* 276 etc.)、あるいは煩惱を象徴する悪魔といった語 (*Thag* 256 etc.) も含め、仏教では煩惱こそが dhū 派生語の振り払うべき対象となっている。

一方、ジャйна教聖典ではほとんどの用例で、dhū 派生語の振り払う対象は業である (*Sṃj* 1-15-22 etc.)。それは、悪(業)、(業)塵という表現で置き換えられることもある (*Das* 9-4-4 etc.)。即ち初期ジャйна教聖典における dhū 派生語の用例は、苦行によって過去になされた業を取り除き、靈魂の本性を発揮させるというジャйна教独自の教義を反映している。

振り払う対象こそ異なるが、仏教、ジャйна教とも dhū の派生語が「除遣」を意味していることは確かである。

ところで「洗う」を意味する dhāv は dhū と関わりが深いとされる。*Suttantapīṭaka* の *Aṭṭhakavagga* 他に見られる dhāv の過去受動分詞が転じた名詞 dhona の用例はいずれも「除遣者」の意味で用いられ、注釈でも dhuta と同義に解される (*Sn* 351, 786, 813, 834)。また、dhāv の派生語を文字通り「洗う」という意味で用いる場合、そこには例えば手足を洗って清めるといった浄化の意味を含むことが多い (*Thig* 13, 410, *It* 106 etc.)。

ところが、不殺生戒の遵守が求められるジャйна教では、冷水を飲んだり使用したりすれば水中の微生物の命を奪うことになることされる。ジャйна教徒にとって水は厭い避けるべきものであるため、必然的に「洗う」という行為を控えることとなる (*Das* 5-1-75, 76, 6-52, *Sṃj* 1-7-21, 1-9-12 etc.)。洗うことと浄化の概念が入る余地がない以上、仏教の dhū と dhāv の派生語が「除遣」の意味で使われることは起こり得ない。よって、例えば dhona (ジャйна教では dhoya) が後に「頭陀」を表す語に成り得た可能性は、ジャйна教においては否定される。

最初期の仏典において、dhuta と dhona は等しく「除遣」の意味で現れるにもかかわらず、後に仏教では dhona ではなく dhuta が「頭陀」を表す語として用いられるようになった理由として、二つのことが考えられる。まず、dhona はジャйна教のように「除遣」の意味で使われない立場もあるため、当時の社会で一般的呼称としては定着しなかったことである。また、特別な修行法「頭陀」を意味する dhuta という

語はジャイナ教において先に成立し、後から仏教に取り入れられ、それが仏教内で発展を遂げたという推測も可能かと思われる。ただどちらにしろジャイナ教では、厳しい修行体系は苦行 (tapas) として纏められ、頭陀が後に体系化されることがなかったため、ジャイナ教自体にどれだけ他への影響力があったかという点で、依然として疑問は残る。一方苦行を捨てた仏教では、智慧を重視する方向に向かい、頭陀の智慧化が進んだとされる。

(略号) Das *Dasaevyaya* It *Ihuttaka*
 Sn *Suttanipata* Sv *Sayagadanga*
 Thag *Theragatha* Thig *Therigatha*

自然哲学と宗教性は両立するか

——インド実在論学派を中心に——

三浦 宏文

インド正統派六派哲学の一つ、ヴァイシェーシカ学派は、従来自然哲学とされてきた。さらに、その合理主義的な特性から、「宗教性は希薄である」という評価も受けてきた。この評価に属する最新の研究が、ヨーガ・解脱説はヴァイシェーシカ学説に当初から存在したとしても、それは現象を自然学的・自然哲学的に説明することを目的としており、宗教的関心によるものではないというものであるとする服部正明氏の説である。

ところが、近年この自然哲学であるという評価に対して疑問を提示する研究がでてきている。すなわち、ヴァイシェーシカ思想を自然哲学と呼ぶことは誤解をまねくことであり、むしろ同学説の特徴として抽象的な形而上学的議論が多いことから、「インドの実在論哲学」と呼ぶべきであるという野沢正信氏の説である。本稿では、野沢説とは違う側面から、自然哲学説を検討したい。

まず、服部説では、ヴァイシェーシカ学派のヨーガ・解脱説は、現象を自然学的・自然哲学的に説明することを目的としており、宗教的関心によるものではないとし、その例として同学派の基本文献で、六世紀の成立とされる『ブラシャスタパーダ・パーシュヤ』のアートマン（我）の論証の部分などを挙げた。しかし、同書のアートマンの定義の部分では、経験的な論証と論理的な論証の両方が存在する。確かに、ベースになつているカテゴリーは経験的観察によって定義され、あるいは経験的な実例や比喻によって証明される。しかし、そのカテゴリーを体系づけるときには、なにより自学派の学説と論理整合性を優先させて秩序づけられる。例えば、アートマンを定義する時、目の開閉や身体の成長など経験的観察に基づく根拠を示す。しかし、そのアートマンの属性の楽や苦が、なぜアートマンの属性なのかといったことは経験的観察によって論証されることはなく、自派の教義によって定められたという以上の説明はない。

また、そのアートマンが関連する精神活動は、因中無果論（原因の中に結果は存在せず、原因と結果は全く別のもの）と

いう独自の因果論によって整然と説明されている。したがって、これは極めて自派の教義（因果論）に論理整合的な説明だということと言える。

また服部説では、アートルマンが解脱論に積極的に関係しないとするが、同文献の輪廻・解脱説では、善（*dharma*）と悪（*adhama*）や欲望や嫌悪が重要な役割を果たす。そして、前述の精神活動の因果論では、これらはすべてアートルマンを内属因という最も重要な原因としており、輪廻と解脱は因果論的にアートルマンと密接に関連しているのである。したがって、アートルマンが輪廻・解脱説と積極的に関連しないから宗教性が無いという議論は、もはや成立しない。

以上のように、ヴァイシェーシカ学派では、『ブラシャスタパード・パーシュヤ』のアートルマン論に顕著であるが、経験的観察によってカテゴリーの定義をしていく経験論的側面と、自学派の学説にしたがってカテゴリー同士を厳密に論理的（因果論的）に秩序づける論理主義的側面が、分ちがちがたく組み合わさっている。もし、この経験論的側面を「自然に関する説明」と解釈し、「自然哲学」と呼ぶことは、確かに不可能なことではない。しかし、また同時に論理的なカテゴリー論的側面をとらえて実在論と呼ぶこともむしろ当然なことであるのである。

結局、ヴァイシェーシカを自然哲学と呼ぶか否かは、その研究者自身が自然哲学という語をどう捉えるかというところに起因する問題である。したがって、同時に宗教性があるか否かも、その研究者の宗教性という語の捉え方の問題の方が大きいと言える。むしろ、当のヴァイシェーシカの哲人達にとつて

は、自然に対する関心や論理的整合性に対するこだわりはヴェーダへの宗教的関心と矛盾なく両立していたのではないだろう。か。

Āyāraṅga-sūtra I v Dhammapada 183

渡辺 研二

I ジャイナ教の開祖とみなされるマハーヴィーラは、出家のさいに、「諸悪をなさない」という誓いのことを述べた後で、ジャイナ教の根本的な行法であるサーマイカ行を受け入れたことがジャイナ教のマハーヴィーラの伝記に記されている。つまり、

pañcamuñhiyaṃ loyaṃ kateṭā, siddhāṇaṃ namokkāraṃ
kareṃ, kareṭṭā savvaṃ akaraṇijjāṃ pāvāṇaṃ ti katṭu
sāmāyaṃ caritaṇaṃ paḍivajjai, sāmāyaṃ caritaṇaṃ paḍiva-
jitta. (Āyāraṅga-sūtra II, Bhavaṇa p. 129) (ed. by Herman
Jacobi in PTS)

五擲みの髪を引き抜いて、(過去の)完成者たちに、敬礼し「わたしによって、すべての悪しきことがなされないようにしよう」と考えて、サーマイカ行を受け入れた。

II ここに記述された、マハーヴィーラの出家時のことは、仏教を代表するといわれているいわゆる七仏通戒偈の「諸悪莫作」の詩節と比べられることは、すでに K. Watanabe,

“Avoiding all sinful acts by both Buddha and Mahāvīra” — Dhnp. 183 and Āyār. II. 15 in Bulletin d'Études Indiennes 11-12, Paris 1993-94に發表されてゐる。こゝで

sabbapāpass' akaraṇaṃ kusalass'ūpasampada

sacchrāpyodapanam etam Buddhāna sāsanaṃ (Dhammapada 183) (ed. by O. von Hinüber and K. R. Norman)

すべて悪いことをなまず、善いことを行ひ、自己の心を淨めること——これが諸仏の教えである。(中村元訳『ブツダの真理のことば・感興のことば』岩波文庫、東京、一九七八)

諸悪莫作 諸善奉行 自淨其意 是諸仏教(『法句經』大正四、五六七C)

III ジャイナ教ではマハーヴィーラの出家時のことばが、仏教を代表するといわれているいわゆる七仏通戒偈の重要な詩節と類似するという事実は、大変興味深いことであるが、では、ジャイナ教のなかでこのマハーヴィーラの出家時のことばどのような展開になつてゐるのであるか。最古のジャイナ教聖典といわれるĀyāraṅga-sūtraの第一編では、次のようなパラレル表現が見いだされた。

Āyāraṅga-sūtra I (Uvāhāna-sūyaṃ)

naccāna se mahāvīre no vi ya pāvagaṃ sayam akāsi

anenehiṃ vi na kārēthā kirantam pi nānūjānīthā. (ed. by W. Schubring p. 44)

このように知つて、マハーヴィーラは自ら悪を為さないし、他にも為させない、他が為しつゝあるのを許さない。

この「悪を為さない」という表現は最古といわれる

Āyāraṅga-sūtraの第一編のなかでは十二例が見いだされ、ジャイナ教聖典ではよく見られる表現と言へる。

彰所知論における宇宙論

阿部 真也

本稿は、彰所知論の宇宙論について俱舍論と比較しつつ、その特徴について論じるものである。特に中心となるのは、器世界品と情世界品である。

有情の住む世界である風輪、水輪、金輪については、成立の順序、大きさの数値等ほとんど俱舍論と一致している。しかし、金輪上の九山八海の成立については、俱舍論に無い記述が出てくる。俱舍論では、雨水が元となつて寶石等が出来、また風が起つてそれらを分類して、山や大陸が出来るとしている。ところが、彰所知論では、山海の成立を分けて「精妙品の衆は妙高山を成し、中品の衆は七金山を集成し、下品の衆は輪圍山を集成し、雑品の衆は四洲等を集成する。」としている。材料の違いによつて分けてゐるので、俱舍論の内容を整理した記述であるとも考えられる。

九山の間にある海については、俱舍論が内側の七海を内海とし一番外側を外海としてゐるだけに對し、彰所知論では、内側の七海に、七山脈の名を一つに付け、さらに、外海についても、須弥山の四面が違ふ寶石で出来てゐるのに対応して、東海

は白、南海は青、西海は紅、北海は黄、と四色からなる海だから四海と呼ぶ、としている。これに対して俱舍論では、四大陸の空の色が違うとしている。須弥山の四面の寶石の色が反映する場所が、前者ではその方向にある海であり、後者では同じ方向の大陸の空として、異なっている。

では、人が住むとされる、外海の四大陸の記述のうち、ここでは特に、瞻部洲の記述の中で、俱舍論に無いものを挙げていくことにする。①「二山の間は大龍王がいる。名づけて無熱という。居する池を阿耨達という。これを無熱という。」②「東の恒河は、象の口より流れ出て銀沙と共に東の海に流れ込む。南の辛渡河は、牛の口より流れ出て瑠璃沙と共に南の海に流れ込む。西の縛羯河は、馬の口より流れ出て玻璃沙と共に西の海に流れ込む。北の悉怛河は、獅子の口より流れ出て金沙と共に北の海に流れ込む。これらの四の河は、無熱池より右に七回巡って流れる。」③「瞻部の中央に摩竭陀国がある。三世諸仏の所生の處である。」④「香山の北に二十由旬離れた所に、難陀巖という巖がある。周圍二百由旬、高さ三由旬半である。同じ場所

所に八千の小巖もある。その北に二十由旬行くと高さ八十由旬の娑羅樹があり、その周りを樹が七重に囲んでいる。東に二十由旬行くと、周圍百五十由旬の丸く緩流の池がある。同じ場所に八千の小池がある。これらの池は八功德水で満たされている。ここには帝釈が来る事もある。」⑤「西へ行くと烏佃国がある。ここには大金剛宮があり、金剛乘法はここより伝わった。」⑥「南海に持船という山がある。その頂きには、観音菩薩が居止し、山の下には、聖多羅母が居止する。東には五の峯

があり、その上に文殊菩薩が居止している。」以上の六か所が挙げられる。俱舍論よりはるかに小部の論書であるが、瞻部洲の記述については、詳しくなっている点が注目される。その出典がはっきりしないものもある。

時間についての記述では、大きな違いが見られる。俱舍論においては、成・住・壞・空、の四劫説になっている。ところが、彰所知論では、中・成・住・壞・空・大、の六劫説が説かれているのである。この点については、既に金岡秀友博士によって指摘されているが、彰所知論の記述が少ない為、はっきりしたことは分からない。

以上、俱舍論にない記述が多数ある点を考えると、俱舍論だけではなく、複数の論書経典を見ていた可能性も、十分考えられる。また、細かい部分を見て行くと、パスバ自身の知識で論じた場合もあるように思われる。特に、瞻部洲の部分は、その傾向が強いようである。しかし、構成面からは、俱舍論が土台となっていると見えるだろう。

『正法念処経』における風の定義

石川 美恵

『正法念処経』は、業の果報としての三界六道の因果が説かれ、漢訳では七品七十巻、チベット訳もこれによく一致する大部の経典である。

本経において、風を四大の中で捉えるとき、本経中に「軽く動くもの」と定義づけられているが、ここでその働きについて考えてみると、様々な「風」とその特質を拾い出すことができる。

「風」に関する記述を便宜的に、①固有名詞、②一般・比喩、③業風、④風の病、⑤界（内風界・外風界）、⑥風と蟲、の六つのカテゴリに分けて考えた場合、①「固有名詞」として使われる風は、「外界を渡る香風」、「人や物を素早く運ぶもの」という性質に伴って付けられ、あるいは仏教的宇宙観の基本にある風輪のように、「世界を支えるもの」としての力が想定されている。

また、②「一般・比喩」としては、「火の如く刀の如きもの」であり、「業の薪を燃やすもの」、あるいは「動くもの」、さらに「流転するもの」「速やかに散る（散らせる）もの」とみて、業、生死、無常、輪廻の比喩としても使われている。

このような様々な描写のうち、最も頻繁に用いられているのが、③「業風」である。これは、ことに苦しみや流転と密接に結びつき、「次の境界へ運ぶもの」という性質が強調されている。しかも、「心・心所が業風に吹かれて動く」がゆえに、それに伴って動く身体にも影響を与えることが説かれる。また更に、胎生学的な記述の中で言われる場合、胎児の成長も業風の促しによってなされる、と考えられている。

ところで、風は現在のチベット医学においても、「病の三原因 (nyes pa) の一つであり、同時に身体機能の維持を司るものとみなされているが、アーユル・ヴェーダにも通底するこうした思想は、小乗経典とされる本経においても触れられている。そこで、④「風の病」とともに身体内にも蟲が巣くうことが説かれ、身体に対する不浄の念が強調されている。

また、⑤「界」を眺めると、『正法念処経』においては、風界には内風界と外風界があり、内風界は身体内の風は「刺す刀で切る」性質を備え、また風自体を蟲に譬えながら、八十種の風が身体内の各部分に流れ、軽く動いて成熟させており、覺を伴うものである、と説く。外風界は、同様の性質を持ちながら、和合しても覺はない。けれども、この内風界と外風界は一つに和合するものであることが知られる。

⑥「風と蟲」に関しては、身念処品に詳説され、単にこの身が汚穢・不浄の塊である、と考えるのではなく、身体にはその汚穢のもとたる「蟲 (śīla)」が、様々な部位にほぼ八十種おり、体内で暴れて身体を食い、バランスを崩させ病を発現させる、とみる。また一方で、身体内のさまざまな風が約八十種列挙され、その一々について、バランスが崩れたときの諸症状を細かく解説した上で、人の臨終時には、これらの蟲たちに対して、それぞれ対応する風が働き、それらの蟲を破壊する、としている。それにより、身念処品で説かれる風が、身体内を流れ、身体の調整に預かるという医学的な記述ばかりか、臨終時にも重要な役割を果たすということが、ここから伺える。

以上のことから、『正法念処経』における風は、「軽くて動く」という特質だけでなく、業風という形で、今世と来世という二世に渡って流れるものであり、さらに、身体を取り巻く外風界、すなわち一切の世界に行き渡り、この須弥山世界自体を

支え持つと同時に、内風界である身体内部においても隅々まで行き届き、身体の調節に関わっているとみることができる。

「趙宋天台」の用法について

林 鳴 宇

島地大等は『天台教学史』(p.297)の中の第三編「趙宋天台史」で、宋王朝三百二十年間の最初の二百五十年(九六〇—一二一〇)間における天台教団のことを、「趙宋天台」と定義した。その後、学界ではこの言葉を頻繁に使うようになった。

このように「趙宋天台」という言葉は、島地大等の『天台教学史』によって一応、定義づけられたが、上杉文秀、佐藤哲英、安藤俊雄、横超慧日等の諸先学が、「趙宋天台」を「宋王朝三百二十年間の最初の二百五十年における天台教学」という意味で使用していないことは、それぞれの著述の中で明らかである。上杉文秀の『日本天台史』(p.731)は、その時期の天台を「四明天台」と呼ぶ点に注目すべきである。安藤俊雄の『天台思想史』は、知礼以降の宋代天台諸師の思想を詳しく紹介する。その中では、「趙宋天台」は見られない。この点、安藤は数年前に刊行した『天台性具思想論』に比べ、「趙宋天台」という造語の曖昧さに気づいているように思われる。またその後の著書『天台学論集—止観と浄土』(p.468)では、趙宋天台および四明天台は宋代天台の主流であるが、宋代天台のすべてで

はないとの見解を示している。佐藤哲英は『天台大師の研究』(p.87)の中で、「趙宋天台」のほかに、「趙宋時代」、「北宋時代」、「南宋時代」の三語も同時に使用する。その文脈から判断すると、この「趙宋時代」は「宋初」を意味すると思われる。「趙宋天台」も「宋初の天台」に相当するであろう。横超慧日は『法華思想の研究第二』(p.112, 113)の中で、「趙宋時代の四明天台」及び「趙宋天台」を併用しており、その文意から判断すると、横超は恐らく両者を同一視したのではないかと思われる。武覚超は、『中国天台史』(p.76)の中で島地の意を受け、「趙宋天台」の意を「趙氏の北宋、南宋というところから、宋代の天台宗は「趙宋天台」と呼ばれている」とまとめた。

そもそも、定義が曖昧な「趙宋天台」を学界にて使用することは可能であろうか。仮に可能であるとしても、如何にその範囲に限定を与えるべきかは大きな問題である。以上の諸々の「趙宋天台」説を次のようにまとめる。

島地説——九六〇年から一二一〇年までの約二百五十年間の天台教団の史実。

佐藤説——宋代に存する天台教団を指す場合と、宋初の天台内部の山家山外論争の史実を指す場合とがある。

安藤説——趙宋天台を四明天台とも呼び、宋代天台内部の四明教学を学する系統の総称。

横超説——宋代の四明知礼が始めた天台教学。

武 説——北宋南宋両代(九六〇年から一二七九年)の天台宗。

「趙宋天台」の曖昧な解釈により各説はそれぞれ独自の見解

を有した。これは後世の天台を勉強するものに幾分不便を与え、次のような問題を生じえない。

一、島地説、武説のように「趙宋天台」と定義するのであれば、むしろ、「宋代天台」と直接言い換えた方が厳密になるのではないか。

二、安藤説、横超説のように「趙宋天台」と「四明天台」が同一のものであるとすると、「四明天台」に属しない「山外」と言われた四明知礼に異見を持つ諸師は、「趙宋天台」の一部に成り得ないのではないか。

三、一見すると、「趙宋天台」は宋代の天台教団であると言えるが、実際の思想史に当てはめると、「趙宋天台」を「山家山外論争」に結びつける者が少なくない。その説明をどのように分類するか。

善導『観経疏』序題門について

柴田泰山

本論は「善導『観経疏』序題門について」というタイトルで、善導の教義的な主著である『観経疏』において、総論的な位置にある「玄義分」の冒頭にある「序題門」に着目し、その内容の整理を試みたい。

「序題門」前半部分では、「真如」にも「広範囲であり難解な一代仏教」にも対応し得ない衆生（凡夫）にとって、唯一の

法門は『観経』が提示している「浄土法門」であることを主張していく。

「序題門」後半部分では、章提致請として『観経』の「教我思惟、教我正受」の一文を引用し、この章提致請を機縁として「釈尊によって「浄土法門」が開示されていることを指摘している。さらに釈尊が『観経』を教説することによって、釈尊の発言において阿弥陀仏が開顕され、『観経』中に登場している阿弥陀仏が『無量寿経』説示の本願成就身としての仏身であるということを意識している。続けて『観経』で釈尊によって開示されている「浄土法門」の内実が、「定散二善」であり、これを廻向することによって阿弥陀仏の浄土に往生する事を求願すべきことを強調している。また、釈尊に対応している阿弥陀仏の「弘願」について、「一切善惡凡夫、得生者、莫不皆乘阿彌陀佛大願業力爲増上縁也。」と述べ、端的に自説を要約している。

「序題門」末尾においては、「仰惟、釋迦此方發遣、彌陀即彼國來迎。彼喚、此遣。豈、容不去也。唯、可勤心奉法、畢命爲期、捨此穢身、即證彼法性之常樂」と述べ、まず浄土法門が釈尊と阿弥陀仏とが対面している構造において、釈尊が衆生を発遣しつつ、阿弥陀仏が来迎を行なうという、まさに「送り出し・迎え入れる」という二仏構造であることが明示されている。この二仏構造こそが衆生救済のシステムであり、「散善義」の「二河白道」にビジュアル化されている内容である。さらに「自らの一生涯を一期として、今ある穢れた身体を捨てて、法性の常樂を證得すべきこと」を強調している。

このように善導が求め得た唯一の法門は、『観経』の釈尊と

『無量寿経』の阿弥陀仏が共に開示した浄土法門である。これは「釋迦此方發遣、彌陀即彼國來迎」という一文に顯著に表現されているように、二仏によつて構成されている法門であり、衆生はこの法門内で自らの往生を求願して「一向專稱、彌陀佛名」を実践し、その結果、阿弥陀仏の本願力を根拠として往生が成立することとなる。

善導にとつては「畢命爲期、捨此穢身、即證彼法性之常樂」が「衆生の往生」の実際であつて、同時にこの「往生」こそが「浄土法門における仏の救済」であるということをやめ明確に説示する為に「序題門」を作成し、この前提の上で「玄義分」の以下の内容が展開していくように、「玄義分」の構成を構想したものと考える。このように見るならば、従来の研究では『観経疏』の諸註釈書および鎌倉浄土教以外にはあまり重要視されてこなかつた「序題門」が、実は『観経疏』の中でも特に重要な位置にあるということを再認識することができる。

以上の整理を通じて、「序題門」の存在は「予め『観経疏』のコンセプト（＝釈尊・阿弥陀仏による浄土法門の開示）を明示することを意識した場所」であることが分かる。

『観無量寿経』における神足通

龍口明生

『観無量寿経』には神足通に関連する表現として次の如きも

のが見られる。頻婆娑羅王は「合掌恭敬。向耆闍崛山遙礼世尊。而作是語。大目乾連是吾親友。願興慈悲授我八戒。」と願うと「目乾連如鷹隼飛、疾至王所。日日如是授王八戒」とある。世尊は頻婆娑羅王の願いを他心通（或いは天耳通）にて知り、目乾連を遣わすのであるが目乾連は鷹や隼の如く飛びて疾く王の所に至る。そして更に「世尊亦遣尊者富樓那、爲王說法」のである。富樓那の王所に至る方法は記されていないけれど、阿闍世が守門人に父王の様子を質ねたのに答えて「沙門目連及び富樓那。從空而來爲王說法。不可禁制」とあり、富樓那も目乾連同様空を飛びて幽閉されている王の所に至っている。

同様の叙述は韋提希の幽閉された場面にも見られる。「願遣目連尊者阿難。興我相見。（中略）爾時世尊在耆闍崛山。知韋提希心之所念。即勅大目健連及以阿難從空而來。」と。目乾連・富樓那・阿難、いずれも空を飛んで移動している。

続いて仏陀の移動が述べられている。「仏從耆闍崛山沒。於王宮出。時韋提希礼已拳頭。見世尊釈迦牟尼仏。身紫金色座百宝蓮華云々」空を飛ぶのではなく今居る耆闍崛山に於いて姿を隠し、瞬時に王宮に出現する。今一つ、仏陀は説法を了えて王宮より耆闍崛山へと帰られる場面、「爾時世尊。足歩虚空還耆闍崛山。」虚空を歩んで還られる。

また中品下生者の極楽世界への往生の方法を説いて、「若有善男子善女人（中略）聞此事已尋即命終。譬如壯士屈伸臂膊。即生西方極樂世界」と。これは往生の描写なので神足通による移動と見なすには問題があるけれども、譬喩的表現は正しく神足通のそれである。上品上生者乃至下品下生者の往生方法は

ずれも神足通に類するものである。以上の如く『観経』には神足通に関わるものとして三〜四種の表現が示されている。

ところで神足通について、律藏の規定に拠れば、たとえ神足通を得ていても、布施を得る手段等としてこれを人々に顯示してはならない。この規定を意識してか、ニカーヤ、ヴィナヤには右に見た中品下生者の往生方法と同一の表現が主として用いられている。seyathāpi nāma balavā puriso sammññitān vā bhāṇaṃ pasāreyya pasāritān vā bhāṇaṃ sammññeyya... (あたかも balavā puriso が曲げている臂を伸ばし或いは伸ばしている臂を曲げるが如く...)。漢訳仏典中にはこれに相当する句として「譬如力士屈申臂頃」・「譬如壮士屈申臂頃」等がある。又仏陀の移動の中「耆闍崛山に没し王宮に現れる」という方法は、多くは「譬如力士屈申臂頃」に連続する形で使用されている。仏陀の神足に拠る移動は主としてこの表現をとっているが、時には前に見た如く虚空を歩む、或いは虚空を飛ぶという表現も少数ではあるが見出される。飛鳥の如く空を飛び移動する表現の成立時期は「譬如力士屈申臂頃」のそれよりも少し時代は下るかと思われる。

大部でもない一巻の『観経』中に神足通を意味する表現が三〜四種も示されていることは本経典編纂者の意図的なものであろうか。神足通を得ている仏弟子達は空を飛ぶ移動、仏陀の場合はある場所に没して他のある場所に現れる、或いは虚空を飛ぶのではなく歩む、往生者の場合はまた別の方法を取る、と三者三様である。その相違は仏陀・阿羅漢・往生者の修行的能力乃至資質と対応せしめんとしているのか。『観経』成立以前に

そのような傾向がすでに在ったのか。また神足通を有するものは仏教徒であれば阿羅漢でなくてはならないけれど、阿難が阿羅漢になったのは仏滅後の第一結集の直前とするのが一般的である。『観経』の場合には阿難は目乾連に付き連れられて空を飛ぶのか、或いは阿難も已に阿羅漢になっていたとする伝承に従っているのか、この点も不明である。

中国仏教における末法思想の記述について

原田 哲了

はじめに

いわゆる正・像・末の三時に基づく末法思想は、六世紀半ば以降の中国において形成されたと考えられる。ところで中国仏教における末法思想に関する記述のされ方においては、例えば「今時末法」といったようなはっきりとした記述というのは、必ずしも多くないのであり、その考察に際しては、類似の表現も含めて、その記述内容に関する検討が必要となるといえる。またその作業によって思想内容に対する視点も形成されるであろう。

今回は以上のような観点から、中国仏教の末法思想においては一方の代表的存在であり律宗の大成者である道宣（五九六一―六六七）をとりあげて検討してみたい。

道宣の末法思想に関連する記述は、その膨大な著作中に多く

見られるのであり、それら全ての検討を経ないうちは、完全な研究にはなりえないと言わねばならないが、代表的なくつつかを検討することによっても、いくらかの特徴を見出すことができる。それらを整理してみるならば、以下のようになるであろうか。

・道宣には正像各千年、末法一万年の歴史観があると一応言うことができるが、経論間の矛盾に関しては寛容な側面がある。

・像季末法といった語で、その指示する内容が明瞭でない場合がある。

・法滅観はかなり強く、それらの様相に関する記述も多く、彼の時代の仏教の様相がそれにあてはまっていると考えている。

・法滅について機根論が関係し、人及びその「心」の在り方が問題にされている。

・末法の時代においては、教に対する解義という人の分別が入り込むことを非として、戒律という行によるしかないと考えられている。

・当時の中国仏教における大乘仏教的要素（華嚴学的、禪的）が見られ、大乘という意識を表明している。

つまり、道宣には末法思想があるということができるが、仏教史家という側面の強い人物でありながら、その時間的規定よりも、法滅という状況に対する意識が前面に出ているように感じられるのである。それが歴史性を超越した意識であると言うかは別にしても、「人」という存在が契機となって展開したも

のであるということができる。よって持戒という極めて実践的な行が、そこに有効なものとして強調された形になっているのである。

以上のような検討によって、道宣の末法思想の在り方の一端が整理され得たと考えるが、その記述内容は、例えば浄土教の道綽（五六二？―六四五？）のそれとは異なった部分が多いということになるのであるが、さらに検討するならば、根源的に共通する部分と相違する部分があるはずである。そして、そこで得られた認識を仏教史の流れの中において再考察することにより、中国仏教における末法思想の在り方が、今少し明確にとらえられるのではあるまいか。

『往生論註』における五念門について

松尾 得 晃

『浄土論』における五念門は作願門・観察門を中心とした行として従来理解されている。その『浄土論』を註釈した『往生論註』（以下『論註』という）は作願門・観察門から讚嘆門を中心とする称名による浄土往生という五念門理解が一般的である。また讚嘆門の称名を易行と見ることに、凡夫所修の行としても捉えられている。『論註』の五念門は讚嘆門を中心と考えることができる構造になっているのであろうか。従って本論ではまず五念門を再考することで五念門の構造を明らかに

し、讚嘆門の称名と八番問答等に説示される称名との関連を検討することで『論註』における称名の位置づけを行い、『論註』の往生行のあり方を考察していく。

五念門の構造をまとめるならば、礼拝門では阿弥陀仏を礼拝し、常に願生するのであるが、讚嘆門ではその礼拝の対象となる阿弥陀仏は実相身・為物身であることを知り、そこから生ずる三信を具足した称名憶念によって一心に如来を念じて願生することで名号のはたらきかけをうけ心を莊嚴功徳に止めて觀察し、決定して浄土に往生することを得るのである。また自らの往生だけでなく一切衆生にも自らの功徳を廻施することで共に往生を願うことにより五念門による自利利他が成就するのである。すなわち往生行としての五念門は觀察門において決定して往生することを得るのであり、称名が説かれる讚嘆門において往生が決定するという記述は見ることができない。従って礼拝門から讚嘆門、讚嘆門から作願門といった流れを見ることができ、上巻では「亦た是れ上の三門を成じ下の二門を起す」と三念門として捉えられることから讚嘆門は独立した往生行としては成立しないのではないだろうか。

五念門は一般的に讚嘆門を中心とする理解がされるのであるが、それは往生行を称名として捉えていくことに起因する。下品下生者の称名は八番問答の中、第一問答・第六問答、そして水上燃火の譬に示される。これらを整理すると、善知識に遇うことで至心に声を絶やさず称名することで、名号のはたらきにより罪が減され十念が具足する。その十念を称名や憶念により相続することで命終後、往生を得るのである。つまり称

名は滅罪と相続の二面をもっている往生行ということができよう。

五念門は前門をうけて後門が成立するという性格であることを確認した。そういう五念門の中で讚嘆門は、礼拝門と作願門をつなぐ位置にあり、特に「名即法」の問答により「名号のはたらき」から「名号のはたらきかけ」が示されることとなった。また讚嘆門の称名と下品下生者の称名を比較検討するならば、名を称えるという行為に違いはないが、五念門の構造内における讚嘆門の称名のあり方に違いがあると見ることができるのである。

以上五念門を中心に『論註』を見てきたが、五念門の性格上、前門をうけて後門が成立することから讚嘆門を単独で捉えることはできなかった。しかし後の浄土教では易行として用いられる称名が示されることから讚嘆門が注目されるのは当然なことであり、また讚嘆門に対して特別な解釈が施されていることから讚嘆門は独立した往生行として見ていくことは必然なことである。

さて曇鸞は往生行として五念門と称名の二種を説示したのであるが、それは詰るところ易行道による往生を示したということである。すなわち「易行道と謂わく、但だ信仏因縁を以て浄土に生ぜん」と願すれば、仏の願力に乗じて便ち彼の清浄の土に往生することを得」と言うように、仏願力に乗じて行くことが易行道なのであり、如何にして乗じていくかということが曇鸞の往生行としてのあり方であろう。

天台教学における釈尊觀の一側面

——智顛における良医諭受容——

田村完爾

緒言 釈尊の衆生教化と医師の患者治療には共通性が多い故、仏典では多様な良医の譬喩が展開される。処で天台智顛（五三八一—五九七）の釈尊觀は多面的だが、本稿ではその重要な側面である良医諭の受容を検討したい。

一、**智顛受容の主要経論中の良医諭** 智顛の正依たる『法華經』には寿量品に「良医治子諭」（大正九・四三b）がある。則ち久遠実成の釈尊を良医に、一切衆生をその子息に喩え、誤て毒薬を飲み本心を失つた子息に対し、方便を用いて自分を死んだと使いに告げさせて子息を正気に戻らせ、良薬を服させ、その後再会するという説話が説かれる。この良医治子諭は『法華文句』にて、経文に沿い最も詳細に解釈される。この他の主要な大乘経論中『六十華嚴』一八例、『維摩經』三例、『金光明經』一例、『大智度論』十例、『無量義經』一例、『南本涅槃經』百二例の良医諭が見られる。智顛は同経衰歎品の旧医・新医の乳薬諭（大正一・二・六一七頁c）を最も用いる（二十例程）。その譬喩とは即ち「専ら乳薬を用い王に重用された旧医がいたが、ある時新医が来朝し王に様々な処方を示す。王は旧医の誤りに気付く、旧医を追放し新医を尊重した。新医は旧医の乳薬を王に禁止させた。やがて王が病に罹ると新医は乳薬を用い

る。王は新医の矛盾に怒るが、新医は旧医の乳薬が不完全で危険であり、自らの乳薬は正しい養育をした牛から作る確かな乳薬であると王に示し、王と国民は新医を益々信頼したという。——ここでは外道の四顛倒中の我を、釈尊が四徳波羅蜜の一として用いる意が示される。智顛が好んでこの譬喩を用いる理由は、仏法に於て常識と考えられがちな固定的觀念（無常苦空無我不淨）を覆す表現が常樂我淨の四徳である故、また円教の煩惱即菩提生死即涅槃に繋がる等の故と同われる（弟子灌頂は『涅槃經』の体玄義へ本体、覚りを常樂我淨とする）。智顛は天台教学の特質を示す為この譬喩を多く用いた。

二、**智顛の良医諭受容** 『次第禪門』『方等三昧』『法界次第』『禪門章』『法華玄義』『法華文句』『摩訶止観』『三観義』『四教義』『維摩經文疏』及び『金光明経文句』『四念処』『智者大師別伝』に主要な受容が見える。①『次第禪門』智顛は、一向に止法を併用して諸の禪定の發生を説く事を主張する師を、旧医が根拠も判らず一向に乳薬だけを用いた事に比し批判する（大正四六・五〇〇a）。又、仏が未だ出現しない時、諸の神仙は世智に達した聖者とされたが、仏法では凡夫と同じで、三界・二十五有に輪廻し生死を出離できないとする。そして衆生を教化するが旧医・世医に当るとし、世医の治療は病が癒えた後又発るが、如来の治療は癒えた後再び発らないと説く（同五三三a）。②『法華玄義』（大正三三・八一〇c）一代五時を五味を用い解説する中、無差別の教え（仏の立場から見れば全て醍醐味）に於て（迷える衆生を教化する為）仏は差別を作し、名字即ち究竟即迄の五段階の行位の進展に当て、乳味く醍

蘭味の相生を判じたとする。そして『涅槃經』「仏より十二部經を出す」の文は、仏より乳を出す事に当り、新医の用いる乳葉に当ると説く。③『法華文句』(大正三四・一三四a) 本書に智顛の久遠本仏積尊觀の具体的様相が見える。良医治子論は過現未に亘る釈尊の隨宜なる応化(感應による教化、応身の教化)で、利物(利益衆生)を喩えるという。機感(衆生の内なる求め)を智慧で觀じ、応化を垂れ衆生教化を続けるという。法身は不生不滅だが、応身は非生現生・非滅現滅を示し教化を行い続けるとする。(以下頁数の都合上略す)

小結 智顛の良医喩の中心は『涅槃經』新医旧医喩である。『法華經』良医治子論は『文句』に粗解説し尽されるが『別伝』で遺言の『觀心論』を良医治子の良葉に比す点、その重要性を示すと伺われる。尚今後は葉の譬喩と連関させ深く理解する必要がある。灌頂『涅槃經疏』の検討は後日の課題とする。

天台智顛教学における

毒発義をめぐる一考察

山内寛久

日蓮は『觀心本尊抄』において、法華經以前の諸經による成仏を「毒発等の一分」であるとして、天台智顛が『涅槃經』二十七師子吼品の置毒の喩えを典故として独自の見識により法門化

した毒発不定義を踏襲したかたちで述べている。本稿では日蓮教学における仏種論の基礎としての天台智顛教学の毒発義について考察してみたい。

天台三大部中、「毒発」という用語は管見の限り見当たらない。そこで『法華玄義』『摩訶止観』において智顛が毒発義について体系的に説示している所をみてみると、いずれも広説段(通釈段)の不定義を明かす箇所と詳細な説明が施されている。紙数の都合上引用は割愛するが、いわんとする要点は、毒発が不定である理由について、久遠の過去世以来の置毒によって、その後、頓漸五味の教説を助縁としてその毒が発し、煩惱の身を殺すというのであり、この発する場がいつかは定まっていないため不定であるというのである。

智顛は不定義の基本概念について『法華玄義』第一上教相三意の第一根性融不融相で不定教として明かすが、結局不定教とは一部の經典を指すものでなく、頓教を説いて、ある衆生には漸教の理解を得させたり、その逆があったりと仏の自在な教化方法であることを明かしている。しかしこの根性融不融相は釈尊釈在世五十年の教化を説示したもので仏と衆生の三世にわたる教化まで言及していない。しかるに『摩訶止観』『法華玄義』の広説段では毒発が不定である理由について過去世及び久遠劫来の置毒によるものと明かしている。これは根性融不融相における不定義の基本概念の上に立って応用したものと考えられる。

上述の考察が妥当であるならば、毒発不定義の内容は教相三意の第二化道始終不始終相に通じる事になる。即ち化道始終不

始終相では、法華經化城喻品にもとづき、釈迦菩薩が三千塵点劫の極めて遠い昔において巧みに衆生のために成仏の種子を下し、それ以後今日釈尊出世に到る中間には頓漸五味を施して下種した仏種を調熟し、また今日釈尊在世五十年において度脱せしめるとして種熟脱の三益が説かれている。そして法華經從地湧出品の、「大勢威猛」を引き、仏の威勢ある勇猛な化道は三世にわたって衆生に種熟脱の三益を与えつづけるというのである。また、從地湧出品の「大勢威猛」が『法華文句』の解釈にしたがった場合、仏地の遠本を顕す正説段に属するため、この化道始終不始終相は自ずと第三師弟遠近不遠近相における釈尊（師）と衆生（弟子）の關係の具体的様相をあらわしたものと考えられる。

師弟遠近不遠近相の立場から毒発並びに同義の種熟脱三益をみた場合、いずれも久遠より成満している釈尊の自行の実習と化地の権智のなかの化益であると理解できる。したがって毒発義の根底には自ずと開会の義があることになる。いま試みに三藏教の声聞を例にとつて毒發義の開会の意味をみてみたいが、紙教の都合上、衆生の因行、また相待の意の立場による被授義及び密入等の考察の掲載は割愛し、仏果果上の立場から結論だけ述べれば師の釈尊と弟子衆との師弟關係の久遠が開顯されれば、二乗の弟子衆も久遠より種熟脱の化益を被つた法華円教（一仏乘）を行ずる菩薩であり、衆生教化のため仮りに声聞の姿を現じているというのである。

上述の検討によつて天台智顛の毒發義が教判論、開會論、種熟脱三益の仏種論、行位論（本稿では行位論は割愛した）にわ

たつて広範かつ深い意味をもつ法門であることの一様が理解できる。また、智顛は教相三意、三益、行位等をそれぞれの性格・傾向などによつて分類しながらも、仏果果上（久遠の師弟關係の開顯、絶待妙、開會）の立場からその分類を取り除き、仏の自由自在な教化の施し方と衆生の化益のあり方として毒發義を論じているように見受けられる。さらなる検討は今後の課題としたい。

弥陀彌勒兩信仰について

金子寛哉

彌勒と弥陀の兩信仰が中国に伝来されたのは兩信仰關係の經典伝来と共に早くから伝えられたものと考えられる。彌勒の信仰に関する經典は数多く見られる。これらの推移に就いては已に幾つかの論稿に於いて取り上げられ論じられている。

それらの稿によると彌勒の三部經と言われる『彌勒下生經』は早く西晋竺法護が訳している。『彌勒大成仏經』並びに『彌勒下生經』は姚秦鳩摩羅什が訳出し（四〇一—四一三）、『觀彌勒上生兜率天經』は宋沮渠京声の翻訳（四五五）である。これらの經典が伝来されて以来徐徐に兜率上生を願う者が現われて来るようになる。

これらの經典以外にも種々の經典に彌勒を讃仰する事跡が記され、それらの經典の記事を基に中国では早くから彌勒信仰の

記録が見られるのである。今僧伝等によると、晋の道安が早く彌勒の像を造り、弟子法遇等と彌勒の佛像の前で誓いをたて、没後は兜率天に上生することを願っていたことを伝えている。その後竺僧輔、僧旻、法上、曇幹、慧思、蘇富婁、法頭、道積、等相次いで彌勒の像を造り或いは上生を願う等の彌勒信仰の事跡が見られるのである。

しかし、それらの多くは断片的であり、これが弥陀淨土教の様に組織的に、又思想信仰として行われるようになったのは、やはり彌勒の三部經と言われる前述の經典が翻訳され終わってから後の事と見て大過ないものと言えよう。弥陀信仰と彌勒信仰が互いに意識され、其の優劣が論じられるようになったのも恐らく以上の様な経過を経たうえのことと見てよいかと思う。

現在、此の両信仰を比較対比して記された記録が見得るのは、吉藏の『觀經義疏』・隋の彦琮および釋善曹の伝記である。

阿弥陀仏信仰と彌勒信仰は関係經典訳出以後から、相互交渉を開始し、隋代では比較的両者の関係は寛容であったが、玄奘以後よりは大きく情勢が変化し、阿弥陀仏信仰と彌勒信仰とが後に「西方兜率優劣論」とまで言われるような論争を行なうこととなる。

特に玄奘・慈恩の彌勒信仰は当時の阿弥陀仏信仰に積極的な議論を持ち掛けてきた。この所説に対応すべく、阿弥陀仏信仰側から論陣を張った人物が懐感である。

玄奘は既に述べた如く、撰論学派の別時意説を受けて念仏往生のみならず、凡入報土となえる善導の淨土教に真つ向から

反対し、盛んに兜率往生を主張したのである。懐感も別時意説通を群疑論に於いて述べ、更に兜率西方相對優劣二章を設けて両者の比較優劣を行っている。

このように阿弥陀仏信仰と彌勒信仰は唐代初期において、特に懐感の『群疑論』においてこれまでの論争について一応の整理がなされた上で、懐感自身の所説が提示されている。

なお、この懐感が提示している「西方兜率優劣論」については、別稿において詳細な検討を試みたい。

シュリーチャクラにおける

女神の配置について

井田克征

ヒンドウタントリズムのシュリークラ派において重視されている *Nityasodasikriyava* (NSA 八一九世紀) と *Yogini-Indava* (YH 一三世紀) を比較すると、シュリーチャクラと呼ばれる図形を用いた儀礼(チャクラプージャー)において、いくつかなの変化が見出される。この変化は基本的には儀礼の内面化と、理論の緻密化・整合化という二つの流れの中で理解できる。

シュリーチャクラは、外側から順に、三重の線で描かれた四角形・三重の円・一六弁および八弁の花弁・上向き三角四つと下向き三角五つとを交差させて描かれた四三個の小

さな三角形によって構成されている。この図形の各部分に、従属的諸神格を外側から順に配置、供養していった、最後に中央に主尊トリプラスンダリー女神を配置するというのが、このチャクラブリージャーの概要である。このブリージャーの際、シュリーチャクラは九重の囲いからなるものと理解され、その各部分に対応して九グルーブの神格が配置される。

NSAに従えば両者の対応関係は次の通りである。①三重の四角形・アニマーなど十女神、およびブラフマーニーなど八女神。②一六弁のハス・カーマーカルシニーなど一六女神。③八弁のハス・アナンガクシュマーなど八女神。④一四個の三角・サルヴァサンクショールビニーなど一四女神。⑤十個の三角・サルヴァシツディブラダーなど十女神。⑥十個の三角・サルヴァジュニヤーなど十女神。⑦八個の三角・ヴァーシニーなど八女神。⑧中央の三角・カーメーシュヴァリーなど三女神。⑨中心・トリプラスンダリー女神。NSAではこれらの神格が配置されたシュリーチャクラは、儀礼における崇拜の対象としての役割を担うことになる。そして女神を配置する際に行者は、九重のそれぞれに対応して、サルヴァサンクショールバナなど九つのムドラーを用いるべきであるとされる。さらに先の九重のチャクラに明確に対応付けられることなく、⑦と⑧の間に四種の武器(矢・弓・輪繩・鉤棒)の配置が説かれている。

YHはこのような特徴をもつNSAを大筋で踏襲しつつ、そこにいくつかの改変を加える。その最も大きな点は、チャクラブリージャーを、内的な瞑想に結び付けたということである。YHはシュリーチャクラを、女神を中心としたこの世界の一切

を象徴するものとして解釈する。ゆえに、これに女神を配置していくプロセスは、それらの世界の聖化のプロセスに他ならない。これをよく示すのが、九重のチャクラの崇拜によって達成される浄化に関する記述である。それは以下の通りまとめられる。(1)行者が儀礼を実行する手の浄化。(2)氣息の浄化。(3)思维器官の浄化。(4)認識の主体・対象・根拠の浄化。(5)マントラの浄化。(6)世界を構成する三六原理の浄化。(7)三六原理を越えた純粹精神の浄化。(8)独立性の獲得。(9)一切の成就。これらの記述を見ると、チャクラの各部分によって象徴される自己の身体や世界の構成要素に、神を配置することでそれらを浄化し、一切を浄化し聖化しつくした後に解脱に至るといふプロセスが、このチャクラブリージャーの中におり込まれていることは明らかである。

そしてもう一つの整合化、緻密化という流れは、例えば以下のような点にあらわれている。まずNSAでは実践者が儀礼において結ぶムドラーであったサルヴァサンクショールバナなどが、YHにおいては、トリカンドムドラーを加えて十の女神として神格化され、①に配置されるグルーブに加えられた。これによって、三重の四角には、それぞれ一グルーブずつの神格が対応するようになった。そしてさらに、四種の武器もまたYHにおいては神格化され、こちらは⑧に位置するものとして、九重の中に組み込まれた。

マンダラにおける数の美学的考察

—— *Hevajra-tantra* 第一章 ——

圓井 力

一 研究目的

Hevajra-tantra 第一章の中に見られる数概念を、特に単複の関わりに注目しつつ、文脈上どのような意義を持つのか明らかにすること。またその上で、数という認識の所産に感性的認識の字としての美学的考察を加えること。

二 研究方法

各文にあらわれる数をサンスクリットテキストからピックアップし、数集合として抽出する。ここでいう数とは、タントラの作者が数える意識を伴って書いたと考える詞・単数名詞・不特定の複数名詞・そして並列表現中の要素の総数とする。このようにして得られた数を、主に文のベクトルを左右する述語動詞とのつながりに着目して、分析・検討する。その際、動詞を存在「くがある型」・状態「くである型」・行為「くする型」・変容「くになる型」の四種に分類し、数と動詞を整理した後、更に数を *eka* (単数) と *aneka* (複数) に大別して、その各々があらわれた頻度と動詞との関連を考察する。

三 研究結果

Hevajra-tantra 第一章には、*eka n aneka* という双方向的な数の文脈がある。しかし、それは状態の描写において特に顕著

であり、ヴァジュラガルバの *eka* 中心の問いかけに、世尊が *aneka* を含ませ数的展開を示す形の問答となっており、「く」から「多」への志向性が強く見られる。ただし、*Hevajra-tantra* の出発点であるこの章に「空」はない。

四 今後の研究課題

Hevajra-tantra の他章においても同様の作業を行い、また *Yogarahamala* 等の注釈書にも留意しながら、より大きな視野での *Hevajra-tantra* のマンダラにおける数の存在意義を問い続けること。

《参考文献》

- 一 D. L. SNELGROVE, *The HEVAJRA TANTRA: A Critical Study* (Oxford University Press, 1959).
- 二 G. W. FARROW and I. MENON, *The concealed Essence of the Hevajra Tantra with the Commentary Yogarahamala* (Motilal Banarsidass, 1992).
- 三 宮本啓一「ヴァイシェーシカ学派の数体 (*sankhya*) 論」『東洋学報』第五十七卷、東洋文庫、昭和五十七年。
- 四 村上真完「インドの実在論―ヴァイシェーシカ学派の認識論―」(平楽寺書店、一九九七年)、第二章三「ブラシャスタパードにおける認識の過程とその構造―数の認識をめぐって―」。

房山雷音洞収蔵『賢劫千仏出賢劫経』について

白山和宏

本稿では、房山雷音洞に収蔵される石刻『賢劫千仏出賢劫経』（以下ここでは雷音洞本―失訳『現在賢劫千仏名経』一卷・正蔵一四・No四四七に当たる）の紹介と、大正蔵経など異本との比較検討した結果を提示し、この經典の変遷について考察をしたい。なお、考察の基礎となる拓本等重要資料については、立正大学の桐谷征一氏より提供していただくとともに、多くのご教示をいただいた。

房山雷音洞本『賢劫千仏出賢劫経』は、全五石で構成され、全体で二〇行（各石二四行）、雷音洞西壁の上段に位置している。この雷音洞本の経石が配置された西壁は、雷音洞の入り口が東向きに作られているため、そこから吹き込む砂塵の影響を直接受けやすい位置にある。しかしながら、その経石は、まぎれもなく雷音洞が開かれた隋唐初以来のもので、字句に若干判然としない部分があるものの、保存状態は幸い良好で、比較的容易に判読できる。

つぎに、房山雷音洞本の千仏名を、河北省曲陽県西羊村少容山八会寺刻経龕の『現在賢劫千仏名経』（隋・五九三年成立）、正蔵本（大正蔵経には、同じ經典番号で二種類ある。以下、正蔵一四・三七六aをA本、同三八三bをB本とする）の千仏名

と比較対照し、共通点と相違点を分析してみた。

仏名を比較してみると、雷音洞本は正蔵の二本よりも、八会寺本とかなり共通しているところが多い。仏名の合計は、八会寺・雷音洞・正蔵B本が一〇〇〇仏なのに対して、正蔵A本は一〇〇〇六仏であった。また、八会寺・雷音洞・正蔵B本では上首を拘留孫仏としているが、正蔵A本は拘那提仏としている点などが相違している。

仏名の重複についても調べてみた。重複している仏名をそれぞれ計算すると、八会寺本が三〇一仏（重複率三〇％）、雷音洞本が二八九仏（重複率二八・九％）、正蔵A本が二九六仏（重複率二九・四％）、正蔵B本が〇仏（重複率〇％）であった。

つぎに、仏名の比較の結果を基に、さらに房山雷音洞本が従来の『賢劫千仏名経』のテキストといかなる関係にあるのか考えていた。

大正蔵経に入蔵しているA本の『賢劫千仏名経』は、千仏名を百仏名ごとに区切り、その間に懺悔文を挿入している。しかし、井ノ口泰淳氏は、敦煌本などの分析を通じて、『賢劫千仏名経』は、本来千仏名のみか、あるいはそれを中心とした簡単な形であったのではないかと推測している（「敦煌本『仏名経』の諸系統」）。

一方、雷音洞本全体の構成を見ると、正蔵本と比べて省略している部分がある。まず雷音洞本には、正蔵本の序分とほぼ同じ序分があるが、仏名を羅列した部分では、雷音洞本には正蔵A本で挿入されている懺悔文が全くなく、また仏名は、すべて頭の「南無」を略している。さらに雷音洞本は、正蔵本にある

流通分に相当する部分がない。

先ほどの仏名比較の結果も加えて整理してみると、重複のないB本がもつとも新しく、仏名のみ八会寺がもつとも古いであろう。成立の順序としては、八会寺本↓雷音洞本↓A本↓B本と思われる。雷音洞本には、懺悔文の挿入がないなど付加部分が少なく、千仏名を中心とした簡略な形を示している。現存のテキストから推測すると、『賢劫千仏名経』は、仏名の増広・入れ替えがたびたび行われており、雷音洞本は、現存のものでは、もつとも古い時代に属するであろうが、テキストの形式が一定していない以上、歴史的変遷の中の一過程として考え方がよいと思う。

曇無讖は何故に四十卷涅槃經を

捏造したのか——法性空と仏性空——

武田浩学

通常、「捏造」と云えば、それは、研究対象として正統的である諸文献の中から除外されていくのであろうが、僭越ながら、筆者は、捏造されたと思われるところの四十卷本『大乘涅槃經』の内容と、その捏造者と見なされるところの曇無讖の傑出した創造的努力を高く評価している。ここでは、紙数の関係上、筆者の先行的理解による仮説のみを挙げ、その根拠は割愛せざるを得ない。まず、この『經』は、通常の大乗經典に比し

て解説的すなわち論書的な性格の強いものであるが、この『經』の成立には、中国へ三回に分けて紹介されたという、『梁高僧伝』の伝承に呼応するかの如くに、現実には、〈前分十卷〉・〈中分十卷〉・〈後分二十卷〉の三段階が存在する。なお、〈前分〉にのみ梵文断簡及び藏訳がある。

【想定】①〈前分〉には、その原本であるところの〈オリジナルな前分〉の、その思想的核心に触れる箇所に対して、曇無讖によって、かなりの程度の加筆と改変とが施された。②〈中分〉と〈後分〉とは、殊に曇無讖自身が自らそれをどのように想定したところの、この『經』の思想的「可能性の中心」を表現せんとした、いわば彼の創作である。

【動機】曇無讖は、自らが抱くその事態の了解と比べた時、『大智度論』における、われわれ人間の覚りを可能ならしめる根拠としての「法性 (dharma-dhatu) の空」(イコール〈第一義空〉) という言葉が、その事態を表現する上において、十分のものであるとの認識を抱いていた。それと同時に、彼は、彼の前に現実に存在していた〈オリジナルな前分〉における〈仏性 (buddha-dhatu) の空〉を云うところの「如来蔵の空」という言葉にも、同様の表現上の不足を直感していた。

さらに、曇無讖のその創作の結果として最終的に導出されるべき思想とは、〈後分〉の「師子吼品」において、われわれはそれがこの『經』の思想的核心をなすものであると見なすのであるが、「仏性とは第一義空に名づく」という、すなわち、この経における〈第一義空〉の思想が説かれていることからして、次下の如くなるであろう。

【思想】曇無讖は、〈オリジナルな前分〉の仏性の空を云う一句に触発され、さらに、その常住の〈性〉(有, dharm)が〈無明と明とが無二なるもの〉、すなわち、『大智度論』の云う〈無明即明〉である、という規定に注目した。そして、その〈性〉とは、現実においては、それがわれわれ迷える衆生の個体的存在性の中に仏となる可能性として内在している時は、その本質において無明なのであるが、その無明とは、衆生のそれぞれの修道を媒介として、それぞれに明へと転換し得るところのものなのであり、それ故に、われわれ人間は仏(正覚者)となりうるところのものなのである。要するに、その〈性〉は、単なる固定的な実体概念ではなく、明へ転ずる可能性、すなわち、〈空的な存在機制〉においてあるのである。少し表現を変えるならば、衆生がそれぞれに修道することによって、その衆生に内在している〈性〉、それは現実には無明としてあるのであるが、その無明が明なる〈性〉へと転ずるのである。この極めて不思議な事態を示すものが、曇無讖の〈仏性の因縁生〉という言葉であったのであり、これこそが、『經』の〈中分〉と〈後分〉とを借りて、曇無讖が表明しようとした〈仏性は常住であり、しかも空である〉という思想であったはずなのである。

【方法】『大智度論』の記述を参照して曇無讖が、まず自身で創作したところの本有今無偈(この偈自体はそこで固定されてしまったわけであるが)、その偈に自らの思想を意味せしめるための本文ないしはその本文的な設定を積み重ねていく、要するに、〈中分〉さらに〈後分〉をも創作していくという超人的な理解力と構成員とを發揮しつつ、成し遂げようとした、と、

考えられるのである。

F. Wang-Toutain 著

『五く十三世紀の中国地藏信仰』考

清水邦彦

本発表は、F. Wang-Toutain, *Le Bodhisattva Kṣitigarbha en Chine du V au XIII Siècle*, Ecole Française d'Extrême Orient, 1998 の紹介を旨とする。

今回、私が敢えて本書を取り上げるのは、戦後日本の地藏研究に於て、中国に関しては『地藏菩薩応驗記』(九八九年成立)を分析すれば良い、という風潮があるからである。つまり、九八九年以降の中国地藏信仰はほとんど論及されていないのである。

本書の構成は以下の通りである。(章名等はあくまで試訳である。)

序

第一章 經典 I 大集經と十輪經 ①カタログ ②大集經の四部分 a 日藏分 b 月藏分 c 虚空藏分 d 須弥藏分 ③十輪經 a 地藏菩薩 b 十輪 c 律 d 十輪經の広がり ④中央アジアとの関連 / II 占察善悪業報經 / III 地藏本願經 / IV 金剛三昧經

第二章 個性 I 起源 / II 居場所 / III 出現 / IV 誓願 / V 末法思想との関連 / VI 地藏と三階教 / VII 地獄の救世主 ①地獄 ②前世 ③目

連伝説④地獄の描写⑤冥界旅行⑥地藏菩薩経⑦地藏と閻魔⑧敦煌文書⑨地藏と観音/VIII地藏と如来藏

第三章信仰I地藏への信仰①唱名②像の製造と尊敬③經典の注釈・偽撰/VII懺悔④十齋日⑤禁欲と懺悔、玄藏と皇帝③十齋日、地藏、浄土教④チベットパージョン⑤地藏の縁日/III葬式①地獄の神々②十王③来迎する菩薩/IV大衆化された仏教①贈与の実行②行為の報い③先祖崇拜④女性と地藏信仰⑤人氣のある偽経⑥九華山と地藏a九華山b金地蔵c地藏信仰の広がり

第四章圖像学I王の衣装/VII比丘の姿①剃髪②肩掛け・帽子/III地獄との関連①特性a錫杖・宝珠②六道③地藏のパートナーa善童子・悪童子b僧道明c獅子②十王a十王経概観b十王区c壁画/IV地藏と観音①観音の模倣a両者の関係b放光菩薩/V浄土教と地藏/VI地藏と薬師

見て分かる通り、編年の通史ではなく、中国地藏信仰を項目別に分析したものである。タイトルにある「五十三世紀」は、地藏信仰の比較的盛んな時期を示した（一六二・一八七頁等）に過ぎず、明確な時代区分ではない。なお、随時、十四世紀以降にも言及している。

依拠する史料の大半は經典（偽経・論・律を含む広義の意）・敦煌文書・『地藏菩薩応驗記』（本書は続蔵経版『地藏菩薩像靈驗記』を使用）である。これらは日本の地藏信仰研究でもしばし論及されているので、この点は私としては期待外れであった。

無論、見逃されがちな史料も多数引用されている。その中で

は、『景德伝燈録』等禅宗関連の史料が目立つ。日本に於て禅宗寺院の本尊が地藏像であることは当たり前のことである。

（例えば、鎌倉の建長寺・巢鴨の高岩寺IIとげぬき地藏）しかし、禅宗と地藏信仰との関わりはこれまでさほど論及されてこなかった。本書の引用史料・論述がこの問題を分析する一つの窓口となろう。これ以外にも独創的見解が随所に見られる。

ただし、『応驗記』に関して一言述べると、続蔵経版を使用し、隆興（一一六三―一六五）の年号をそのまま引用している（一六〇頁）のはいただけない。梅津次郎に従い、建隆（九六〇―一六三）とすべきであろう。

いずれにせよ、今後の地藏信仰研究に不可欠な本であることは間違いない。

『入法界品』に見える菩薩道としての医薬学

小林 圓照

序 苦惱（四苦八苦・三毒）からの解放を目指す者に、釈尊は四聖諦を提示した。その真理はあらゆる問題解決のための不可避のプロセスとして正しく病苦から治癒に導く薬師（医師）の働きを持つ。利他を説く大乘もその展開である。ビルシャナ仏の大悲の獅子奮迅三昧に基づき、菩薩道（普賢行）を善財少年の善知識参問という形で、具体的に説示する『華嚴経入法界品』もその例外ではない。その菩薩道は人生一般のあらゆる分

野に互つてゐる。ここでは「医・薬学」との関連に視点を絞つて検討してみたい。

一 善知識(善友)の薬師的精神と機能は、物語的な表現ではあるが、この品全体に溢れている。彼(女)らは、多様な良導師の典型である。例えば、十二番目の善友・インドリエーシュヴァラ青年は、あらゆるサイエンスと技術に熟達して、特に少年達に囲まれて「菩薩の計算法」を教えているが、その科学中に医学関連の「人々の四肢の動きや肢節細部の動き、表情の微妙な動き」、「生理学、害毒を消す方法、肺癆、癩癩、霊鬼の馮依の除去法」などの知識を持って実践している。

二 サマンタネートラ(第一六番の善友)はサマタムツカという大都城の薬種香料問屋街の豪商であり、諸病とその治療法をマスターし、薫香・塗香療法に熟達した「薬師」(医師)である。まず三体液素(体風・胆汁・粘液質)に従つて診断し、そのアンバランスを治す。鬼神・悪意の馮依に起因し、毒・呪文・武器に依るものなどを鎮痛剤、催吐剤、下剤、発汗剤などで治療する。さらに三毒の療法や十波羅蜜の実践にまで及ぶ。インド伝統の医薬学である内科医チャラカや外科医スシユルタなどの『本集』とも対応するところが認められる。

三 ウトパラブーティ(第二一番目)の法門では薬香とアロマセラピーが説かれる。彼は香料一切を扱う豪商で、練り香、塗香、抹香の形状、起源、使用法、効能作用、効力、保存法などの知識をマスターして調べることができる。薬香種は天界、人間界から全生類に及び各地方には特殊な薬効(世間的な喜びや安楽を得、病を癒し、放縦や驕慢の煩惱を除き、仏を憶

念し、菩薩の位に登つて正法を証悟するに至る)を持った香料名が挙げられる。一例では、この甘露味国では、薬香により身心の安楽を味わい、三体液の混乱から生じる病や虫による病も生ぜず、不安、恐怖、悪意から離れて喜悅が生まれ、互いに慈愛心を懐く。それらの人々の清浄な志願に訴えて、この善友は正覚への道に決定するようにと導く。三体液の混乱や虫病の課題は、アユルヴェーダや仏教医学においては一般である。

四 アーシャー信女(第七番目)の教示では、「癒し」の法門の実践がなされている。海潮の渦巻く海岸の美しい園林と宮殿にあるアーシャーの法座は、常に衆生が仏・菩薩にまみえ、聞法のできる出会いの場として設定している。病苦に冒され、煩惱に縛られ、邪見に執している衆生が彼女を見るや否や、病苦は癒され、煩惱は消え、清浄な境界に入つて、不退転の心を懐くのである。彼女と出会い、供養し、共坐・同住することにおいて、なにとして無益なことはない。彼女は「憂いを離れた安穩」を目指した治療者であり、仏と菩薩・衆生との接点となる仲介者であり、法座のマネージャーとなる。彼女の誓願は「まったく残余なき全ての」衆生への教化と仏への奉仕と世界の浄化であつた。

結論 どの善知識の教示する法門でも、疾病とその治療法において、「聖と俗」との間に何の境界も置いていない。物理的・肉体的(フィジカル)・生命的・生理的(ヴァイタル)・心理的・精神的(メンタル)・靈性的(スピリチュアル)な諸面の看護と治療においても一貫して、菩薩道の内に包摂されているのである。

(注記省略)