

氏名(本籍)	小 ^お 川 ^{がわ} 直 ^{なお} 人 ^{ひと}	(京都府)
学位の種類	博士(文学)	
学位記番号	甲第28号	
学位授与の日付	2004年3月18日	
学位授与の要件	学位規程第3条第1項	
学位論文題目	親鸞の現生正定聚論 ——その思想の根拠と内実——	
論文審査委員	(主査) 大谷大学教授 博士(文学)[大谷大学]	小野蓮明
	(副査) 大谷大学教授 博士(文学)[大谷大学]	神戸和磨
	(副査) 大谷大学教授	木村宣彰

学位請求論文審査報告書

I. 論文の性格

親鸞は、浄土真宗開頭の根本著作である『教行信証』『証卷』のはじめに、「しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆえに、必ず滅度に至る」といい、また『浄土三経往生文類』において、大経往生すなわち難思議往生を語って、「これすなわち念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のくらいに住して、かならず真実報土にいたる。これは阿弥陀如来の往相回向の真因なるがゆえに、無上涅槃のさとりをひらく」と述べている。「往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入る」といい、「現生に正定聚のくらいに住して、かならず真実報土にいたる」といって、正定聚の位を、本願の名号に開かれる信心の現在に実現するものと了解するところに、親鸞の仏道理解の独自性と積極性がある。正定聚

は、本来浄土の人天に実現する利益として解されてきたが、それを親鸞は、選択本願の行信に獲得される現生の利益として把握されたのである。この理解の根拠は、第11願成就文と第18願成就文との、親鸞の独創的な理解に基づく。「それ衆生ありてかの国に生ずれば、みなことごとく正定の聚に住す」と訓まれてきた第11願成就文を、親鸞は『一念多念文意』で、「それ衆生あって、かのくにうまれんとするものは、みなことごとく正定の聚に住す」と訓み取って、正定聚を現生の信心の利益と了解されたのである。では浄土の功德を、われらの信心の現在に開示し実現する力用は一体何か。それが本願成就の教説における「至心回向」の教言であると、親鸞は把握されたのである。本論文の主題は、親鸞の現生正定聚の思想の根拠と内実を論究するものであるが、その思想の源泉を本願成就文の「至心回向」の願言にあると捉え、その願言にはたらく「如来の欲生の願心」にその思想の原理があることを論証しようとするものである。

Ⅱ. 論文内容の概要

本論文の構成と内容は、次の通りである。

序 論——本論を一貫する課題——

第一章 現生正定聚の根拠——「至心回向」を中心として——

はじめに

第一節 『十住毘婆沙論』『易行品』の課題と『浄土論註』の仏道の眼目

第二節 『浄土論註』における五念門行の主体と回向

第三節 親鸞の思想における「至心回向」——「信巻」・「欲生釈」を中心として——

第二章 現生正定聚の内実——正定聚の機と真実証——

はじめに

第一節 正定聚の機——清浄願心の回向成就——

第二節 必ず無上大涅槃に至る(一)——「証巻」・「往相回向結積」ま

でを中心として——

第三節 必ず無上大涅槃に至る(二)——「還相回向釈」を中心として

——
結論——現生正定聚の原理としての欲生心、そこに提起される課題——

序論

親鸞の現生正定聚の独創的な理解を尋ねようとするとき、その思想の根拠は、本願成就文の親鸞の独自の了解にあると指摘する。親鸞晩年の仮名聖教の一つである『一念多念文意』に見られる至心信楽の願成就文、および必至滅度の願文とその成就文についての領解から、親鸞が本願成就文の「至心回向」の願言を軸として、これらの願文と成就文を読み解き、現生正定聚という思想を披瀝していることを確かめている。「至心回向」についての親鸞の了解に、「至心」は、真実ということばなり。真実は阿弥陀如来の御こころなり。「回向」は、本願の名号をもって十方の衆生にあたえたまう御のりなり(『一念多念文意』)とあって、「至心回向」を「如来による真実の回施」と解している。現生正定聚の思想の根拠と内実を推究する課題は、本願成就の教説における「至心回向」の教言にあり、その原理は「本願の欲生心」にあると提起している。

第一章 現生正定聚の根拠——「至心回向」を中心として——

本願成就の教説における「至心回向」の親鸞の領解の源泉を尋ね、現生正定聚の思想の根拠を明らかにしている。親鸞は本願成就の文を「諸有衆生、その名号を聞きて、信心歓喜せんこと、乃至一念せん。至心に回向せしめたまえり。かの国に生まれんと願ずれば、すなわち往生を得、不退転に住せん。ただ五逆と誹謗正法とをば除く、と」と訓まれた。「至心に回向せしめたまえり」と訓まれた回向思想の背景を、『浄土論』『浄土論註』に尋ね、『浄土論』『浄土論註』の思想との呼応の中で、本願成就の教説を理解されていることを明らかにしている。

第一節では、曇鸞が『浄土論註』で龍樹の『十住毘婆沙論』『易行品』の課題を確認しながら、仏道の成り立つ根源を偏に阿弥陀仏の本願力によることを、「二道釈」・「八番問答」・「覈求其本釈」の文に尋ねている。特に三願の証の第18願・第11願・第22願と不虛作住持功德の関係を論じて、曇鸞の仏道観の眼目は、仏の本願力であることを明らかにしている。

第二節は、世親が「五念門の行を修して自利利他成就」したという事実の背景に、増上縁としての阿弥陀仏の本願力を見て、五念門の主体を法蔵菩薩と解されたこと。さらに回向についても、曇鸞に二つの視点のあること、すなわち回向の主体を善男子善女人とする場合と、法蔵菩薩と解する場合のあることを示し、曇鸞は後者の回向理解に力を込めていると指摘する。

第三節は、『教行信証』『教巻』冒頭の「二種回向」の教説に着目して、従来の伝統的な二種回向理解と親鸞の意図する回向理解を吟味検討する。伝統的理解の代表として、香月院深励の「回向というのは、如来の方から施与したもうが回向。往相還相というのは、衆生の方にあることなり」という理解、すなわち「回向」を如来と了解し、「往相・還相」を衆生において捉える立場を示して、この理解がながく真宗の教学史を貫いてきたことを、幾人かの理解を挙げて提示している。それに対する反論として、近年寺川俊昭博士が「往相も還相もともに如来の回向であって、如来の恩徳である」と指摘された二種回向理解に導かれ、さらに「還相回向が真実証の内面に含まれている」という先行論文の指摘に啓発されて、二種回向理解を展開している。親鸞が「回向」そのものを主題としている「信巻」の欲生釈に注目し、本願成就文の「至心回向」以下を「本願の欲生心成就の文」と捉えた意味を推究し、欲生釈下の『論註』の引文、すなわち起観生信章の文、浄入願心章の文、出第五門の文に着目し、殊に親鸞の独自の訓点に注目して、回向だけでなく、往相・還相の二相にも敬語をもって訓まれていることを指摘して、『論註』の原意と親鸞の文意の領解との相違を鋭く尋ねている。その思索と推究には見るべきものがある。

第二章 現生正定聚の内実——正定聚の機と真実証——

第二章は、親鸞の現生正定聚の思想の内実の論究である。親鸞の現生正定聚の思想は、本願成就文の理解、就中「欲生心成就」として語られる「至心回向」の理解を根拠としているが、その根拠に基づいて、その思想の内実を、「念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のくりに住して、かならず真実報土にいたる」(『浄土三経往生文類』)といい、また「こくらいにさだまりぬれば、かならず無上大涅槃にいたるべき身となる」(『一念多念文意』)と捉えている。この現生正定聚の生の内実を、(1)「如来の清浄願心の回向成就」ということ、(2)「真実証と還相回向」の問題、この二点を中心に論究している。

第一節。『浄土三経往生文類』の大経往生・難思議往生を語る文を掲げて、真実の信心に真実の証果が開かれる道理を究明する。『大無量寿経』下巻の最初に、必至滅度の願成就文、諸仏称名の願成就文、至信心樂の願成就文が教説されているが、諸仏称名の願成就に至信心樂の願成就文の「聞其名号信心歡喜」に集約され、また必至滅度の願成就は「願生彼国即得往生住不退転」に集約されると解して、考察されるべき課題は真実信心である、と理解する。その真実信心について、親鸞は「信巻」で、「しかれば、もしは行・もしは信、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまうところにあらざる事ある事なし」といって、衆生に成就する行信は、ともに「如来の清浄願心の回向成就」であるという。願心の回向成就としての信心、その信心を通して如来の願心を推究する思索が「信巻」の中心である三心一心問答である。親鸞は自らに回向成就した信心を通して、自らに回向成就した如来の願心を渾身の力をもって推究し、自証していくのである。「信巻」の標挙に「至信心樂の願 正定聚の機」と掲げられているように、如来の願心の回向成就としての信心は、「正定聚の機」を成就するのである。

第二節は、正定聚の機の内実、すなわち「かならず無上大涅槃にいたるべき身」の「生」の内実を尋究する。「証巻」の最初に「謹んで真実証を顕さば、すなわちこれ利他円満の妙位、無上涅槃の極果なり」といって、「煩惱

成就の凡夫、生死罪濁の群萌」なるものが「往相回向の心行を獲れば」、すなわち本願の行信において、「即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆえに、必ず滅度に至る」と語られている。また『一念多念文意』では、「このくらいにさだまりぬれば、かならず無上大涅槃にいたるべき身となるがゆえに、等正覚をなるともとき、阿毘拔致にいたるとも、阿惟越致にいたるとも、ときたまう。即時入必定とももうすなり」といわれている。正定聚の位にさだまれば、「かならず無上大涅槃にいたるべき身」の「生」が、つねに「煩惱成就」「生死罪濁」の身の自覚に立ちつつ、念々に浄土の功德を賜って生きる生の歩みであることを尋ねている。「証卷」に引用されている『浄土論註』の五文、すなわち妙声功德、主功德、眷属功德、大義門功德、清浄功德の五文の一つについて、その内容を尋ね、正定聚の機の内実として確認している。正定聚の人の生は、仏の本願力に住持された生を生き（主功德）、「四海の内みな兄弟とするなり」といわれるような「とも同朋」の僧伽の共同体を生き（眷属功德）、浄土の功德の開示された生を生きると論述している。

第三節は、「還相回向釈」を中心として、「かならず無上大涅槃にいたるべき身」の「生」とは、どのような内実なのかを尋ねている。還相回向釈では、最初の御自釈と最後の御自釈以外は、すべて『浄土論註』の引文釈である。最初の出第五門の文、回向の還相を語る文に続いて、不虛作住持功德から利行満足章にいたる九文が引用されている。如来の教化を明らかにするためである。しかし、もし如来の用きのみにおいて還相回向を明らかにしようとするのであれば、法蔵の菩薩行を語る善巧摂化章以降から引用するのが自然である、と考えられる。しかし親鸞は、不虛作住持功德から引用している。不虛作住持功德は、「観仏本願力、遇無空過者、能令速満足、功德大宝海」といわれるように、「空過を超える」こと、本願力との値遇によって衆生に実現する利益を明らかにしている。還相回向は、生死流転の衆生に「空過を超えて」、「功德の大宝海を満足せしむる」如来の教化である。親鸞は還相回向釈において、「『註論』に顕れたり。かるがゆえに願文を出ださず。『論の

註』を披くべし」といって、還相回向については全く『論註』を見よ」と指示している。したがって『論註』の引文の意図とその思想が正確に確認されなければならないといって、筆者は引文の一々について丹念に尋究する。

まず不虛作住持功德の文の主題は、「空過を超える」ことであるが、それは「未証淨心の菩薩」が「淨心の菩薩」「上地の諸菩薩」と「畢竟じて等しく」なることであり、「七地沈空の難」を超えることである。浄土の菩薩は、単に浄土にいる菩薩でなくて、むしろ浄土を根拠として衆生を教化する菩薩である。「未証淨心の菩薩」と「七地沈空の難」をどのように理解すべきか。「未証淨心の菩薩」が阿弥陀仏の本願との出遇いによって、「淨心の菩薩」「上地の菩薩」と「畢竟じて等しく」なるのである。すなわち法蔵菩薩と等しくなるのである。「未証淨心の菩薩」とは、本願力に値遇する存在という視点から、「証卷」に立って見た場合、願生者を示していると解すべきであるという。そうすると不虛作住持功德の文は、願生者が本願力との値遇において、法蔵菩薩と「畢竟じて等しく」なるのである。勿論この場合の「畢竟平等」は、単純に「即等」を意味するものではなく、「畢竟じて等しいことを失わない」ということである。願生者が法蔵菩薩と「畢竟じて等しい」とは、つねに法蔵願心にもよおされて、願生の仏道を限りなく歩み続けるということの意味する。還相回向とは「応化身として用らく法蔵菩薩の教化」であり、それによって「願生者が法蔵菩薩と畢竟じて等しい」ということが実現するのである。それが「七地沈空の難」を超えることである。

還相回向として語られる法蔵菩薩の教化とは、つねに願生者をして「煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌」という身の事実に立ち帰らせる用きであるといえる。そして、この一点が「願生者と法蔵菩薩が畢竟じて等しい」ことの内実であるのは、法蔵菩薩こそがつねに生死罪濁の直中であって、そこを地平として歩み続ける根本志願であるからである。このことは、出第五門の文をみても、至心積下に引用されている『大無量寿経』の「勝行段」の文を見ても、容易に首肯し得るところである。「浄土の功德を願生者に開く」ということは、いまや現生正定聚の根拠であり、正定聚の機の内実である。現生

に浄土の功德を生きる機の成就である。この一点に親鸞の思想の独創性と積極性があるといえる。しかし同時に、その積極性自体が内に孕む厳肅さ、すなわち現生に浄土の功德を生きるということ自体が内に孕む厳肅さを、決して見落してはならない。その厳肅さとは、浄土真実の功德の開示が、そのまま虚仮不実なる衆生の実相を余すところなく抉摘するという事実である。願生者をして、つねに「煩惱具足・生死罪濁」という身の事実に立ち帰らせることが、「一切衆生を教化して、共に仏道に向かえしめたまう」用きの内実なのである。「現生に正定聚のくらしいに住して、かならず真実報土にいたる」といい、また「かならず無上大涅槃にいたるべき身となる」「生」が実現するところには、「一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となのりたまいて」、「生死の園・煩惱の林の中」において衆生を教化する力用に対する拳体の帰依信順がある。この帰命の信において、願生の行人は、「煩惱具足・生死罪濁」の身のままに、むしろその身を一層厳肅に自覚せしめられつつ、その身に開示される浄土の功德を、深い感動とともに自証しつつ、浄土の功德を行証し、それを積極的に生きるものとなるのである、と論じている。

結論

親鸞の現生正定聚論は、本願の欲生心、すなわち如来の回向心を原理として成り立つ。本願の欲生心、如来の回向心とは、『浄土論註』の出第五門の文に語られるように、「生死の園・煩惱の林の中に回入」して、苦悩の群生海を「我が国」に生らしめんと用らく如来の根本願心である。その欲生の願心の回向成就としての「信」において、われら衆生は濁世の直中であって、しかも如来の願心、法蔵菩薩の願心を自証し、行証するものとなるのである。欲生の願心が現生正定聚の原理であるというとき、「化身土巻」をどのような理解するかという問題が出てくる。いわゆる「三願転入の文」に語られるような「果遂の誓い」と「選択の願海への転入」の問題は、今後の研究課題である、と論を結んでいる。

Ⅲ. 論文の審査結果の概要

本論文の主題は、親鸞における現生正定聚の思想の根拠と、その内実を究明するところにある。親鸞は、『教行信証』「証巻」で「しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆえに、必ず滅度に至る」といい、『浄土三経往生文類』では「念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のくらいに住して、かならず眞実報土にいたる」といって、正定聚の位を現生に実現するものと了解している。正定聚は、本来浄土の人天に実現する利益として理解されてきたが、それを親鸞は、「往相回向の心行」、すなわち選択本願の行信に獲得される現生の利益として了解されたのである。この領解の根拠は、第11願成就文と第18願成就文との、親鸞の独創的な理解に基づく。すなわち「それ衆生ありて、かの国に生ずれば、みなことごとく正定の聚に住す」と訓まれてきた第11願成就文を、親鸞は『一念多念文意』で、「それ衆生あって、かのくにうまれんとするものは」と訓んで、正定聚を現生の信心の利益と了解されたのである。筆者は、この領解の根拠は本願成就文の親鸞の独創的な理解にあると捉え、とりわけ本願成就文における「至心回向」の教言の理解にあると指摘する。従来連続して訓まれてきた本願成就文を、親鸞は「諸有衆生、その名号を聞きて、信心歓喜せんこと、乃至一念せん。至心に回向せしめたまえり。」と訓んで、本願の成就是衆生における信心の成就であり、信心の成就是如来の願心の回向成就であることを、深々と感得され自証されたのである。現生正定聚の思想的根拠は、本願成就の教説における「至心回向」の教言にあり、その原理は「本願の欲生心」、如来の回向心、回向する願心にあると論考する。

第一章では、現生正定聚の思想的根拠を尋ね、それは親鸞における本願成就文の理解、殊に「至心回向」の願言を「至心に回向せしめたまえり」と訓み取った一点にある、と指摘する。親鸞の回向思想の背景には、『浄土論』『浄土論註』の教説があり、特に『浄土論註』において、『浄土論』の語る五念門の仏道を阿弥陀仏の本願力を根拠として捉え直すという、曇鸞の視点

〔覈求其本釈〕とその意義を尋ねている。さらに『教行信証』『教巻』の「二種回向」の教説が、親鸞の仏道観の根幹であると解して、香月院深励以降の伝統的な回向理解とその問題点を指摘し、『教行信証』の語る回向観を、主として寺川俊昭博士の先行業績に導かれながら推究している。「信巻」欲生釈下の『浄土論註』の引文が敬語表現をもって加点されていることに注目して、『浄土論註』の原意と親鸞の理解の意図するところを尋究しているが、その推究する思索には見るべきものがある。

第二章は、親鸞の現生正定聚の思想の内実の究明である。現生正定聚の思想は、本願成就文の理解、とりわけ「欲生心成就」として語られる「至心回向」の理解を根拠としているが、その思想の内実は、(1)「如来の清浄願心の回向成就」ということと、(2) 眞実証と還相回向の問題の二点に凝集できるという。第一点については、正定聚の機は、如来の願心の回向成就としての眞実信心に成就するといって、「信巻」の三心一心問答、特に仏意釈を通して「願心の回向成就」としての信心を尋ねている。第二点について、正定聚の機の内実を「かならず無上大涅槃にいたるべき身となる」という「生」の内面として推究する。「かならず無上大涅槃にいたるべき」「生」とは、「煩惱成就」「生死罪濁」なるものが、しかも願心の回向成就としての信心において、浄土の功德を賜って生きるものであることを、「証巻」引用の『論註』の五文に丹念に尋ねている。さらに「還相回向釈」下の『論註』の引文に注目して、「未証浄心の菩薩」が「浄土の菩薩」「上地の諸菩薩」と「畢竟じて等しく」なり、「七地沈空の難」を超える道理を推究する。「畢竟じて等しい」とは、無論単純な「即等」ではなく、「畢竟じて等しいことを失わない」ことであると論ずる。それは法蔵願心にもよおされて、願生浄土の仏道を歩み続けるものとなるということである。眞実信心に浄土の功德を開示されたものは、浄土の功德を自証するだけでなく、浄土の功德を行証し、それを積極的に生きるものとなるのである。第一章の第三節と第二章の第三節に筆者の最も深い関心とする課題が取りあげられ、その推究に思索のすべてが尽くされている。

本論文は全体を二章に分けて、現生正定聚の思想の根拠と内実を論究したものであるが、その構成、展開、論述はおおむね理解し易いものである。また今日さまざまな見解のある還相回向について、筆者は、正定聚の機の生の内実として捉えようとする積極的な見解を展開しているが、その推究には見るべきものがある。さらに親鸞の「至心回向」の理解を尋ねて、欲生積下に引用されている『浄土論註』の三文について、引用の意図を推究する思索、また還相回向積下の『浄土論註』の引用文の内容を尋究する思索にも注目すべきものがある。しかし問題点はないとはいえない。問題となるところ、あるいはさらに推究すべき点をあげると、(1) 筆者は、親鸞の現生正定聚の思想の根拠を本願成就文の「至心回向」の理解に凝集させて、その意義を尋ねる形で論考を展開するのであるが、それが二種回向の理解に転じていること。二種回向の教説は、親鸞の仏道理解の根幹であるから、その究明は勿論重要であるが、いま現生正定聚の思想の根拠を尋ねるのであるから本願成就の教説の解明が第一義ではないか。(2) 親鸞は信心を「願心の回向成就」と解されたが、「願心の回向成就」とは如何なることか。特に信心に自証される願心の推究は、今後の課題かと思われる。(3) 本願成就文に「聞其名号信心歡喜乃至一念。至心回向。」といわれ、また「信巻」の仏意釈で、至心の体を「至徳の尊号」と捉え、さらに『一念多念文意』で、「回向は、本願の名号をもって十方衆生に与えたまう御のりなり」といって、回向の具体相を「名号の施与」と解されている。「選択本願の行信」といわれるように、本願の名号の推究が必要ではないか。残された問題かと思う。

提出された論文について、審査員全員により、12月17日に厳正な面接試問を行った。その結果、上記のような問題点があるが、課題推究の一貫性と教言の意図するところを尋究する思索力には見るべき点も多く、ことに還相回向の理解に新しい視点が提示されていて、審査委員一同協議の上、一致して本論文が課程博士(文学)の学位を授与することが適当と判断した。

氏名(本籍)	す ぞ ど み ん ご す Sousa Domingos (ポルトガル共和国)		
学位の種類	博士(文学)		
学位記番号	甲第29号		
学位授与の日付	2004年3月18日		
学位授与の要件	学位規程第3条第1項		
学位論文題目	親鸞とキェルケゴール ——信心と信仰の比較的考察——		
論文審査委員	(主査)	大谷大学教授 博士(文学)[大谷大学]	安 富 信 哉
	(副査)	大谷大学教授 博士(文学)[大谷大学]	小 野 蓮 明
	(副査)	大谷大学教授 文学博士 [京都大学]	長 谷 正 當
	(副査)	大谷大学教授	門 脇 健

学位請求論文審査報告書

I. 論文の性格

浄土真宗とキリスト教は、様々な視点から比較され、両者が数多くの類似性を有することはよく知られている。特に信心と信仰との類似点がしばしば指摘されてきた。しかし、根本的相違点があるのも事実である。

20年ほど前のことであるが、浄土真宗の聖典を英語に翻訳する際に「信心」を‘faith’と訳することが適切かどうかということについて、西本願寺の真宗聖典翻訳シリーズの編集者とアメリカの仏教学者との間で、活発な議論が交わされたことがある。真宗聖典翻訳シリーズでは、「信心」を‘faith’に訳さずに‘shinjin’とローマ字で表記する方針を採用した。

事柄は、浄土真宗とキリスト教における宗教的経験の構造的類似性に関する問題にとどまらない。信仰を諸宗教に共通する本質として見なす見解(た

たとえばジョン・ヒックの宗教的多元主義論、またウィルフレッド・カントウェル・スミスの宗教的本質共通論)が思考の枠組みとして成立するかどうかという問題にも関わる。

本論文は、親鸞における信心とキェルケゴールにおける信仰の概念とを比較対照して論ずるが、その比較の視座は、宗教を文化的言語的枠組みとして捉える宗教理論の視座である。(筆者は、このアプローチに示唆を与える人として、カツツ、リンドベック、ウイトゲンシュタインの名を挙げている。)筆者によれば、信心と信仰は同一経験を様々に象徴したものとしてではなく、異なった経験を形成する宗教的言語の枠組みとしてみなされる。

この視座に立って、本論文は、親鸞における信心とキェルケゴールにおける信仰とを比較して、その類似性と相違性とを明らかにすることを目的とし、比較思想の立場から考察を進める。両思想家が生きた時代、また宗教的背景は、全く相異なるが、両者の思想の間には、構造の上で著しい類似点が見い出される。にもかかわらず、内容に関しては根本的相違点がある。

筆者によれば、これまでも親鸞の信心とキェルケゴールの信仰との比較についての論文はいくつか公表されているが、その考察はまだ部分的であって、総体的な観点に不足しているという印象を禁じ得ないという。すなわち信心／信仰に深くかかわる悪の自覚・罪意識、ならびに歴史意識、倫理実践などの問題を、全面的に取り上げている論文が見られないという。本論文は正にこうした諸問題を取り上げ、信心と信仰という概念に関連させて、両概念の意義と独自性とを解明しようと試み、このことを通して、諸宗教間の対話と相互理解の可能性を追求するものである。

II. 論文内容の要旨

本論文の構成と内容は、次の通りである。

〈目次〉

序論 宗教経験とその教理的言説

第一部 親鸞における信心

第一章 親鸞の生涯と思想

第二章 信心という概念

第三章 悪の自覚と信心

第四章 信心と歴史

第五章 如来回向としての信心

第六章 信心と倫理的実践

第二部 キェルケゴールにおける信仰

第一章 キェルケゴールの生涯と思想

第二章 信仰という概念

第三章 罪意識と信仰

第四章 信仰と歴史

第五章 信仰の二つの側面——神の恩寵と人間の決断——

第六章 信仰と倫理的実践

結論 信心と信仰の類似性と相違性

序論 宗教経験とその教理的言説

序論では、宗教的言語としての信心と信仰の性格について述べる。筆者によれば、親鸞における信心とキェルケゴールにおける信仰とは、一つの普遍的事実が異なった現れかたをしたもの、形を変えたものとして考えることはできない。両概念は、同じような経験が単に違った形で表現されたものではなく、基本的に異なった経験を指している。

すなわち教理的言説において差が現れるだけでなく、経験そのものにおいて既に異なっている。信心と信仰の経験は、仏教とキリスト教のそれぞれの特定の信念体系によって先行規定されており、それらの信念体系は、経験に対する先行的形成力をもつゆえに、経験は普遍的ではなく、宗教ごとに個別的存在である。信心と信仰は、経験を形成する宗教的言語の枠組みとして考えられている。本章では、ルイス・ゴメス、トマス・カスーリス、上田義文、ウ

イルフレッド・カントウエル・スミス等の説を引用して論述される。

第一部 親鸞における信心

第一章 親鸞の生涯と思想

一般的に宗教思想家は誰でも、その生涯において体験した事件から、思想の形成に決定的影響を受けている。親鸞の場合も、同様である。したがって彼の思想における信心という概念を究明するに先だって、まずその生涯の重要な事件について考察する。本章で、筆者は、出生から入滅までに至る親鸞の生涯の重要な出来事を簡単に辿る。本章では、赤松俊秀、松野純孝等の研究を参照して論述される。

第二章 信心という概念

親鸞における信心という概念を解明するために、筆者は、仏教における信の根本的意味に触れ、浄土經典における信を意味する重要な語としての śraddhaś, prasāda, adhimukuti の三種を概観する。仏教においては、信は智慧と結びつけられ、仏道の門に入るための不可欠な第一歩とされる。浄土經典においても信は極めて知的性格をもつものであり、智慧と関係づけられている。親鸞は、このような信の思想を継承し、信を智慧に即するものであるという。親鸞は、信心を説明するにあたって、しばしば新しく智慧を得ることであると語っている。筆者によれば、浄土經典に現れている信は、キリスト教におけるような神を絶対者として仰ぐ志向的な信仰とは異なって、仏より回向されたものであり、さとの心と一つになることを意味しているという。本章では、中村元、藤田宏達、平川彰等の研究を参照して論述する。

第三章 悪の自覚と信心

親鸞における悪について、筆者は、善悪相對の悪、倫理的な悪ではなく、絶対的宗教的悪であるという。すなわち、煩惱具足の人間が自力によって生死を離れることができないこと自体が、悪である。親鸞において、悪の自覚と信心とは、不可分の関係にある。すなわち、人間が自己の無力性を根源的

に自覚するとき、はじめて信心は真剣に問題化される。しかし同時に、悪を自覚することは、自力の反省のみによってできるのではなく、常に阿弥陀仏の本願の働きによるのである。本願と出逢うことにおいてこそ、悪の自覚は在り得るのである。両者の関係は、どこまでも相互循環的であるという。本章では、『歎異抄』、『正像末和讃』をベースに、赤松、家永三郎、上田等の説を参照して論述する。

第四章 信心と歴史

この章では、信心の歴史的根拠を問おうとする。信心の直接の対象は釈迦の歴史的存在そのものではなく、阿弥陀仏にある。しかも、釈迦の歴史的存在の意味は、阿弥陀仏の本願に遇う信の一念の決定の時に、はじめてあきらかになるのである。筆者によれば、親鸞の思想においては、歴史の中心は信一念の決定の時にあるということができるといえる。本章では、『教行信証』化身土巻を基本として、西谷啓治、加藤周一、曾我量深等の説を参照して論述される。

第五章 如来回向としての信心

筆者がまず確認するのは、信心は人間がつくり出すものではなく、阿弥陀仏の働きかけによってはじめて発起するということである。阿弥陀仏の側から回向された信心は、本願の名号において聞かれるものである。換言すれば、「南無阿弥陀仏」という称名に、阿弥陀仏の働きがそのまま衆生の念仏の働きとしてはたらいっているのであり、それが信心である。そこでの阿弥陀仏の働きと衆生の働きとは、全く一つとなった働きである。このような信心の性格は、全く主体的な覚醒体験であるという。本章は、『教行信証』行巻・信巻を基本に、曾我、上田、星野元豊の説を参照して論述される。

第六章 信心と倫理的実践

親鸞の思想においては、倫理的実践は信心からおのずから流出すると考えられる。すなわち、信心において生ずる歓喜の心は、知らず知らずに道徳的生き方となって表れる。筆者は、親鸞の思想においては原理的・為論的に規定された倫理は存在しないという。本章では、『歎異抄』、『末灯鈔』をベー

スに、桐溪順忍、遊亀教授等の説を参照して論述する。

第二部 キェルケゴールにおける信仰

第一章 キェルケゴールの生涯と思想

筆者は、キェルケゴールの作品は、すべてがいわば彼の人生体験の表現であり、告白であると言えることができるという。したがって、彼の思想を理解するには、彼がいかに生きたかを、すなわち彼の生涯を知ることがどうしても必要である。キェルケゴールの生涯に決定的な影響を与えたのは、二人の人物であった。一人は年老いた父ミカエル・ペーザーセン・キェルケゴールであり、他の一人は若い婚約者レギーネ・オルセンであった。筆者は、この二人の人物を中心に据えながら、キェルケゴールの生涯と思想を考察する。本章では、キェルケゴールの講話、遺稿集等を基本として、大谷愛人等の研究を参照して論述する。

第二章 信仰という概念

筆者は、キリスト教の伝統における信仰は基本的に神の賜物であるが、神の呼びかけに対する人間の答でもあるという。神は人間を、責任を負うべき存在、すなわち救いへの招きを受けることも、拒否することも自由にできる存在として取り扱っておられる。聖書によれば、神は人間に語りかけるが、それに対する人間側からの決断が、信仰の応答である。信仰は、自らの行為によって御自身を啓示される神の現実、力、そして愛に対する確信に満ちた、従順な信頼のことであり、また人間存在の全体を、すなわち感情、意志、希望、愛の行為をも包括するものであるという。本章では、ルドルフ・ブルトマン、アラン・リチャードソンなどの説を参照して論述される。

第三章 罪意識と信仰

信仰は、罪意識と分かちがたく結びついている。人間が神の前で自分を罪人であると意識した時のみ、彼は信仰に達しうるのである。筆者によれば、キェルケゴールの思想における罪は必然的に起こるのではなく、自由意志に

よって生ずるのである。人間は、自分の自由意志にもとづいて神の言葉に背き、神の要求に応じないという緊張した関係の中に留まる。そこでは罪は、根本的に神に背くこと、神に対する不服従、神への反逆であり、深刻な積極的意義をもつことになる。ここに、従来の原罪観に対するキェルケゴールの批判的見解、原罪の時間的な現在性の立場が紹介される。本章では、『死に至る病』、『不安の概念』によって論述する。

第四章 信仰と歴史

キェルケゴールにとっては、信仰は歴史的事実の性格から要求され、歴史とは不可分の関係にある。これについて筆者は、・ソクラテス的立場、に対して、・キリスト教的立場を表明したキェルケゴールの考察を紹介する。筆者によれば、キリストの歴史的な出来事それ自体が信仰の対象である。この出来事は歴史上の一回的な事実であるが、それは単なる時間的経過の中での出来事ではなく、救いの歴史あるいは永遠の領域における出来事である。それ故に、キリスト者は信仰においてこの歴史的出来事と同時的になるという。本章では、『哲学的断片或は一断片の哲学』を多く引用して論述する。

第五章 信仰の二つの側面——神の恩寵と人間の決断——

キェルケゴールにおいて、信仰は、根源的に神の賜物であるが、そこには同時に人間の側の主体的・情熱的な決意、決断が伴うとされる。これら二つの側面を含む信仰は、基本的に神と人間との人格的關係である。根源的に神の賜物である信仰には、同時に人間において信仰を受け入れる受容性、自由な決断の面も存しているからである。筆者は、信仰は神の賜物と人間の自由との「共働」であると言ってよいであろうという。キェルケゴールによれば、信仰は人間の意志的決断の面を含む限り、全存在をかけての冒険・危険であり、一度得られたら決して失われないというものではないのである。本章では、『哲学的断片』を多く引用して論述される。

第六章 信仰と倫理的実践

キェルケゴールの思想における信仰と倫理的実践との関係は、信仰から倫理へという自然流露ではない。そこには模範としてのキリストが、人間に厳

しい当為を課するのである。すなわち、信仰は模範としてのキリストと同時的に生きることなので、必然的に愛の実践に表われる。筆者によれば、その愛の実践は、「汝愛すべし」という義務の表現を取り、信仰の倫理は、強く義務的・当為的性格を持つに至るのであるとされる。本章では、『キリスト教の修練』、『愛の業（わざ）』をテキストとして用いる。

結論 信心と信仰の類似性と相違性

以上の考察を通して、筆者は、信心と信仰の間には、構造の上でいくつかの類似点がみとめられるが、それらの性格と内容に関しては、根本的な相違点があることも事実であるという。最も根本的な相違点とは何であるかといえば、親鸞における信心はあくまでも他力回向の信心であり、そこには自力のいかなるはからい・意志も入り込む余地がない。人間のはからいが脱却されたところに、信心が成りたつのである。信心において働いているのは、ただ阿弥陀の本願力だけである。キェルケゴールの場合は、信仰は根源的に神の恩寵の賜物であるが、それを受け入れる人間の情熱的決意、自由な決断が必要とされ、主体性の面が強く打ち出されているとする。

ここにおいて、筆者は、信心と信仰には類似の構造が見られるが、それぞれ独自の宗教経験を指す根本的に異なった二つの概念であり、共通の本質を有するというにはならないという。したがって、両者の間に見い出される相対的共通点は、ウィトゲンシュタインの説いたような「家族的類似」でしかないのである。最後に、筆者は、諸宗教間の対話と相互理解の可能性に触れ、万人共通の人間性に立ち、相互に学び合うことの大切さを強調して、本論文を結ぶ。

Ⅲ. 論文審査結果の要旨

本論文は、『親鸞とキェルケゴール ——信心と信仰の比較的考察——』を課題とした比較思想のジャンルに入る考察である。今日、諸宗教間の相互理解とそれに向けての対話の必要性がとりわけ緊急の課題となっているが、ま

ず筆者の問題意識の重要性を指摘したい。筆者は、この課題に向かって、親鸞（仏教）とキェルケゴール（キリスト教）の〈信〉（信心／信仰）に焦点を当てて、明瞭な考察を展開している。

この考察を進めるにあたり、筆者は、全体にそれぞれ六章の項目を挙げ、両者の〈信〉の形成、〈信〉の概念、罪惡観、歴史観、〈信〉の根柢、〈信〉に基づく倫理的実践、という事柄を取り上げ、これを結んで、信心と信仰の類似性と相違性について論究する。全体的に、明快で分かりやすい論旨であり、留学生による論述であることを忘れさせる。

「序論」で、筆者は、親鸞（仏教）とキェルケゴール（キリスト教）のそれぞれの〈信〉（信心／信仰）は、構造的に類似しているが、両者は根本的に異なっているという見解を表明し、この立場から考察を進めるとしている。比較思想研究の場合、論者が中立的立場を堅持することは、容易ではないが、両者を《異質の信》と捉える筆者の立場は、一方を優位に置き、他方を劣位に置こうとする態度を保留し、双方の思想的文脈に沿って公平に理解しようとするものである。この立場は、方法論的前提として、対話の可能性を開く糸口になると思われる。とりわけ親鸞の〈信〉について、多くの文献を読み込み、学説史をも辿りながら正確に理解しようとする筆者の努力は十分に評価されなければならない。

〈信〉の形成についての論述（各第一章）は、親鸞については誕生から入滅に至るまで、歴史家の見解も紹介しながら簡潔にまとめている。キェルケゴールについては、「大地震」そしてレギーネとの結婚問題を中心にまとめている。親鸞の生涯を扱う場合、もっと「回心」に焦点を当てて論述した方が、後章の展開との脈絡がより明確になったであろう。

〈信〉の概念についての論述（各第二章）は、浄土教の〈信〉については、その語源を辿り、親鸞の思想にとくに重要な意味をもった『無量寿経』の第十八願に注意し、それが智慧の意味を含み、絶対者に対する信仰という形態とは根本的に異なるとし、他方、キリスト教の〈信〉については、神の賜物であると同時に人間の側の決断が要請されるとする。筆者は、キェルケゴー

ルの信仰が、神への同意であると同時に主体の側の働きであり、親鸞の「たまわりたる信心」「回向成就の信」と異質であるという。帰命の一念もまた招喚(発遣)に由来するとの教示(たとえば「二河譬」)を考慮すれば、筆者のこの一貫した論点は、基本的には肯定されるが、はたして親鸞の〈信〉に決断の契機はないのか。親鸞の場合、信仰への決断を相手の主体性に委ねる言説(たとえば『歎異抄』)も無視しえない。これについては、さらに掘り下げて考察されるべきであろう。

罪惡観についての論述(各第三章)は、親鸞については、とくに二種深信を踏まえて論述される。この観点から親鸞における悪の自覚を根源悪として捉え、それが信心と不可分の関係にあるとする。筆者の考察の方向は、浄土教における〈信〉の原則をよく踏まえたものといえる。他方、キェルケゴールについては、神への反逆とそれに伴う「不安」という視点から尋ね、キェルケゴールの原罪観の独自性を明らかにする。ただ仏教的立場からすると、原罪からの救済には、理解しにくい面があることも事実である。仏教的文脈との対応性をさらに明瞭にして欲しい。

歴史観についての論述(各第四章)は、親鸞については、阿弥陀仏の本願生起の過去と「今」とが、信の一念において同時的になるという歴史観、またその重層的構造(末法史観と本願史観)について言及する。筆者は、親鸞の歴史観が目標を持たず、それゆえに歴史変革への方向性を提示しないという尾藤正英、加藤周一の説に同意する。これについては、真宗が社会形成に果たした役割もまた考慮されるべきであろう。他方、キェルケゴールの信仰の歴史的品格について、その批判的なソクラテス観と対応させながら、キリストとの同時性の問題について論究する。ただ、歴史の変革についてのキェルケゴールの見方については触れていない。親鸞とパラレルに論じて欲しいところである。

〈信〉の根柢についての論述(各第五章)は、〈信〉がいかなる源泉から発露するかという問題を扱う。親鸞については、信心が如来回向に賜るものであるとする。筆者の理解は信心成立の文脈をよく押さえているが、名号と

不離の信心の因のところにて証果が獲得されていることに眼を配り、信心が覚醒(目覚め)の意義をもつことを明瞭にさせていただきたい。また本章の後半で、親鸞の往生觀に触れ、諸学者(普賢大円、曾我量深、上田義文、星野元豊、鈴木大拙など)の多義的な「即得往生」の理解を紹介している。この問題については、やや解説的に論述されているので、現生正定聚論を基礎として、親鸞の立体的な往生觀にさらに踏み込んで考察して欲しい。他方、キェルケゴールについては、信仰が根源的には、神から与えられる恩寵と理解しながら、同時に信仰においては、人間の自由意志の面も含むことを強調するとしている。信仰は、情熱(passion)から成立するというが、それは、主体に属するものか、それともどこかからやってくるものなのか。これをさらに掘り下げて解明して欲しい。

〈信〉に基づく倫理的実践についての論述(各第六章)は、親鸞については、信心を獲得したあと、如何なる倫理的実践を伴うかという問題を扱う。考察のなかで、親鸞に倫理的実践はないとする説(津田左右吉、加藤周一等)、そして反論(信楽峻磨、石田慶和等)を紹介する。ただ、原理的には、真宗倫理成立の条件として願生浄土の思想は無視しえないと思われるので、歴史的考察とともに、教学的考察を行っていただきたい。他方、キェルケゴールについては、倫理的実践の希薄なルター主義に対して、キェルケゴールの立場が「汝愛すべし」という愛の義務や當為的性格を強調したとする。「恩寵のみ」、「信仰のみ」というルターの立場を守りながら、キェルケゴールが、信仰に伴う倫理的実践をより明確にしようとしたことがよく分かる論述である。

「結論」で筆者は、以上の第一部・第二部の各六章にわたる考察を踏まえて、親鸞(仏教)とキェルケゴール(キリスト教)の〈信〉(信心/信仰)の類似性と相違性について述べる。類似点として第一に挙げるのは、その出発点が共に悪の自覚・罪意識にあることである。また相違点として、筆者は、親鸞における悪の自覚が人間存在そのものであるのに対して、キェルケゴールの罪は、根本的に神に対して背くことであるとする。ただ、親鸞は、仏智

疑惑を重い罪であるとして多くの著述の中で繰り返し説いている。親鸞の罪悪観は、この事実をも視野に入れて論ずべきであろう。以下、各章のテーマに沿ってそれぞれ類似点と相違点とについて触れ、結論として、両者〈信〉の間に構造上の類似点は少なくないが、最も根本的な相違点は、親鸞における信心はあくまでも他力回向の信心であり、自力のいかなるはからい・意志も入り込む余地がないのに対して、キェルケゴールの場合は、信仰は根源的に神の恩寵の賜物でありながら、同時に、それを受け入れる人間の情熱的決意、自由な決断が必要とされ、主体性の面が強く打ち出されているとする。この筆者の対比は、基本的には首肯できるが、親鸞の信心については、ややもすると主体性の契機が欠除しているかの印象を与えかねない。親鸞教学において、回心の背景に回向が見られているのは確かであるが、しかし「雑行を棄てて本願に帰す」(『教行信証』後序)と表明されるその回心は、苛烈な求道の末に闘い取られたものであって、その〈信〉の選びに主体性の契機を見ることができるであろう。また「決定心」として示される、その信心の憶念においても、主体的な立場が窺われる。親鸞の信心の論理を、筆者は、図式的・固定的に捉えたきらいがある。プロセス的に捉える視点も必要ではないか。この点、今後の考察の課題として頂きたい。

以上、本論文の論点と問題点について縷々述べてきたが、筆者は、信心と信仰の間に横たわる類似性と相違性について、様々な文献に直接当たりながら、意欲的にその考察を進めている。その広汎な文献の渉猟は、若い研究者として賞賛すべきものがある。地道な研究の結果、筆者は、双方の〈信〉(信心／信仰)の構造的類似性ととも大きな差異を認めている。しかし同時に、お互いに共通する本質が存在しなくても、対話や相互理解は成立すると結ぶ。そして、共通の宗教性に立ってではなく、共通の人間性に立って対話を進めるべきであるとする、カトリック神学者のハンス・キュングの説を紹介して、対話への自らの基点をそれに重ねる。

信心と信仰の比較研究は、筆者においてまだ途上にあることは否定できないであろう。しかし、その研究課題の厳密な追求とともに、真の対話の地平

を切り開こうと模索するその誠実な態度は、高く評価されるべきである。そこに本論文のもう一つの意義がある。

Ⅳ. 審査委員の結論

審査に当たった四委員は、提出論文の慎重な検討と論文提出者への厳正な試問（1月14日）を経て、本論文が課程博士論文の水準に到達していることを認めた。

氏名(本籍)	<small>うでいた がるしんは</small> Udita Garusinha (スリランカ民主社会主義共和国)	
学位の種類	博士(文学)	
学位記番号	甲第30号	
学位授与の日付	2004年3月18日	
学位授与の要件	学位規程第3条第1項	
学位論文題目	日本とスリランカにおける仏教僧に関する法制 ——僧尼令と Polonnaru・Daṃbadeṇi 両法制及び Pāli Vinaya Piṭaka との比較を中心に——	
論文審査委員	(主査) 大谷大学教授 文学博士 [大谷大学]	小川 一 乗
	(副査) 大谷大学教授	吉元 信 行
	(副査) 大谷大学教授 博士(文学)[大谷大学]	草野 顕 之

学位請求論文審査報告書

I. 論文の性格

本論文は、日本の僧尼令とスリランカの法制及び Pāli Vinaya Piṭaka を比較検討することにより、両者の共通点と相違点を指摘することによって、僧尼(出家者)に対する両国の支配者の態度を明らかにすることを目的としている。すなわち、僧尼令については、『養老僧尼令』(718年発布)がそれに対する『令義解』と『令集解』という二注釈において現存しているその27条の全てを検討し、それと比較して、スリランカの法制については、十二世紀に公布された「Polonnaru 法制」(碑文)とその百年後に公布された更に詳細な「Daṃbadeṇi 法制」(貝葉)の二法制と、その基礎となっている Pāli 律蔵とを検討しているが、この比較研究は、自ずと、僧尼に対する支配者の対応の決定的な相異を具体的に指摘する性格のものとなっている。

II. 論文の概要（構成、内容の要旨、要約）

本論文は、次の如く、はじめに、序章、二章33節、結章、及び附論1、2から成っている。

はじめに

第一章 古代スリランカにおける仏教に関する法制

1. 1 法制という用語に当たる Sinhala 語
1. 2 支配者と仏教法制
1. 3 寺院と教団に関する法制
1. 4 Polonnaru 法制
1. 5 Daṁbadeṇi 法制
1. 6 教団全体に関する法制を公布した原因
 1. 6. 1 三つの派の和解
 1. 6. 2 P法制から明らかになる教団の墮落した状況
 1. 6. 3 D法制から明らかになる教団の墮落した状況

第二章 僧尼令と Polonnaru, Daṁbadeṇi 両法制及び Pali 律蔵の戒律との比較

2. 1 僧尼令 第1 観玄宗条
 - 1 天文の現象を観察して災祥を説く,
 - 2 兵書を学習する,
 - 3 人を殺す,
 - 4 性交する,
 - 5 盗む,
 - 6 聖道を得たと偽る
2. 2 僧尼令 第2 ト相吉凶条
2. 3 僧尼令 第3 自還俗条
2. 4 僧尼令 第4 三宝物条
 - 1 三宝の物を官人に献上する,
 - 2 徒党を組んで民衆を攪乱すること,
 - 3 三綱や長老宿徳を敬わないこと
2. 5 僧尼令 第5 非寺院条
 - 1 寺院に住まずに道場を建てて教化すること及び妄りに罪福

を説くこと

2 長老宿徳を殴ったり撃ったりすること,

3 托鉢の限定

2.6 僧尼令 第6 取童子条

2.7 僧尼令 第7 飲酒条

1 酒を飲む, 2 肉を食べる,

3 五種類の辛い野菜を食べる,

4 酔っ払い乱れ及び人(俗人)と闘ったり, 人を打ったりする

2.8 僧尼令 第8 有事可論条

2.9 僧尼令 第9 作音楽条

1 音楽を作る, 2 博打する

2.10 僧尼令 第10 壞着木蘭条

2.11 僧尼令 第11 停婦女条

2.12 僧尼令 第12 不得輒入尼寺条

2.13 僧尼令 第13 禪行条

2.14 僧尼令 第14 任僧綱条

2.15 僧尼令 第15 修営条

2.16 僧尼令 第16 方便条

2.17 僧尼令 第17 有私事条

2.18 僧尼令 第18 不得私蓄条

1 私的に園宅財物を蓄えること,

2 販売をする及び利益を得ること

2.19 僧尼令 第19 遇三位已上条

2.20 僧尼令 第20 身死条

2.21 僧尼令 第21 准格律条

2.22 僧尼令 第22 私度条

1 私度や偽の出家を禁止,

- 2 同房以外の僧尼や浮逃人を泊めることを禁止
- 2.23 僧尼令 第23 (教化条)
- 2.24 僧尼令 第24 出家条
 - 1 出家した家人、奴婢など賤民が還俗した場合本の身分に戻すこと、
 - 2 私度者は経論を知っていても得度者として認めないこと、
- 2.25 僧尼令 第25 外国寺条
- 2.26 僧尼令 第26 布施条
- 2.27 僧尼令 第27 焚身捨身条

結章

附論 1—スリランカへの仏教の伝来

- I 仏教以前の宗教的な状況
- II Theravāda による結集
- III Mahinda 渡来以前の伝来の可能性について
- IV Mahinda の渡来・仏教の伝来
- V Mahinda と Devānampiyatissa との出会いと仏教の受容
- VI Mahinda がスリランカに紹介した仏教
- VII 仏教に対する王室による保護

附論 2—I 寺院に関する法制, II 教団に関する法制

略号

Bibliography

本論文は、上記のように細項目の目次となっているため、逐一的に項目ごとにその内容を要約することを控え、各章ごとに纏めて、内容を概観することにする。

序章では、本論文の目的と、基本資料である僧尼令についての先行研究を概観し、スリランカにおける法制とその性格について説明している。

第一章では、スリランカの法制について論述している。スリランカの法制

は、, 墮落した仏教サンガを本来のあるべきサンガへと回復させるためのものであるが、その適用範囲に関して、次の二種類に分けることができる。

- 1) 特定の寺院に関する法制と、
- 2) 教団全体に関する法制とである。

1) は、決められた寺院に限られ、その寺院の管理や、その寺院に住む僧の住み方、寺院に関する政府の役人の義務などについての法制であり、九つの碑文が残されている。

2) は、比丘(僧)の日常生活や教育などについて、教団全体が従うべき規則であり、六つの法制が現存している。その中、第一は Polonnaru 法制であり、教団全体に関する最初の法制である。現存する第三の法制である Daṃbadeṇi 法制は Polonnaru 法制に詳細な条文を加えて、再び、教団全体に関わるように発布された法制である。従って、この二つの法令は、スリランカの仏教法制の中で非常に重要であり、この二法令が本研究の中心となっている。

スリランカの法制は、成文化された規則を大別すると、次のように、一つは、律蔵に存在する戒律であるが、当時スリランカの比丘たちがそれを無視し、守らなかったと思われる規則であり、これが殆どである。もう一つは、きわめて少ないが、律蔵に含まれていなくても、当時の出家生活に相應しくないとと思われることに関する規則である。

従って、Pāli 律蔵や経蔵などに含まれている四波羅夷のようなサンガにおける不可欠な戒律や、当時の比丘が守っていた基本的な戒律はスリランカの法制には含まれていない。つまり、それらは比丘として守るべき当然な戒律であり、それらを破る者は比丘とは認められず、四波羅夷を犯した者は「比丘」と呼称されないからである。この法制を公布するに当たっては、その前にサンガ組織を改革して、四波羅夷を犯した比丘を追放し、残っている比丘たちのために法制が定められたのである。スリランカにおける全ての法制は、Pāli 律蔵を基本にして作られ、比丘が律蔵の戒律以外の出家に相應しくない行為をすることは少なく、従って、律蔵に含まれていない規則は非

常に少ない。つまりスリランカの法制は律蔵の戒律に現実的な規則を書き加えたものと考えてよい。その意味で、律蔵とスリランカの法制に関する資料は一つの分類として扱うことができる。

第二章では、日本の律令体制の下で、仏教の僧尼に対する朝廷（国家）による管理が制度化されるが、それが僧尼令である。僧尼令には大宝令（701年）や養老令（718年）などがあるが、それに対する二注釈『令義解』『令集解』に残されている「養老僧尼令」27条について、逐一検討し、スリランカの二法制と比較している。それによって、スリランカの二法制（Pali 律蔵も含む）と僧尼令の間には多くの共通点があることが明らかにされている。

特に、僧尼令第一条の「人を殺す、性交する、盗む、聖道を得たと詐る」ことを禁止しているこれら四つは、中国唐代の『道僧格』に基づいているが、これらは Pali 律蔵の四波羅夷罪に直接相当する。さらにこの第一条の最初の「天文の現象を観察して災祥を説く」と「兵書を学習する」という二つの禁止に関しても、相当する規則が律蔵や法制に存在する。

僧尼令第二条の「仏法の持呪以外の呪術的行為による療病を禁じる」に対しても、律蔵に対応する規則があり、法制において「占星術」或いは「占星学」、「家相学」或いは「宅地学」、「手足占い」、「人相術」などが禁じられ、さらに「占星術で吉凶を占うことなどの21の anesana（不法、不適當）によって生活をしてはならない」と定められ、僧尼令と対応する。その他、僧尼令の諸条における「三宝の物を官人に献上することを禁止」（第4条）、「酒を飲むことを禁止」（第7条）、「音楽を作ることや博打をすることを禁止」（第9条）、「寺の僧坊に婦女を泊めることと尼坊に男性を泊めることを禁止」（第11条、第12条）、「私的に園宅財物を蓄えることを禁止」（第18条）、「販売をすること、及び利益を得ることを禁止」（第18条）など、多くの規則に類似する条文が律蔵と法制に存在する。

他方、僧尼令には、Pali 律蔵やスリランカの法制に対応しない条文も多く含まれている。それには、「還俗することに関する手続き」（第3条）、「寺院の外で教化することなどの禁止、及び托鉢の限定」（第5条）、「肉食の禁

止」(第7条)、「衣に関する限定」(第10条)、「山の修行に関する限定」(第13条)、「僧尼は個人的な事柄の訴訟のため官司の所へ伺う時には一時的に俗服を着て訴えること」(第17条)、「僧尼が道路で政府の役人とあった場合、姿を隠したり、下馬したりして役人に尊敬を表すこと」(第19条)などがある。これらは僧尼(出家者)の特質を守るというよりも、僧尼の行動を統制するために定められている。

例えば、第19条において、天皇や太政官だけではなく三位以上、或いは五位以上の役人に対しても、僧尼は敬意を表すべきであると定められ、僧尼の出世的な聖なる立場を完全に無視している。一方スリランカでは、僧尼令に含まれていない、出家者の特質を守る目的で定められた多くの規則が存在する。例えば、Polonnaru 法制にも Daṃbadeṇi 法制にも、比丘(出家者)になるために戒律や修行に関する多くのテキストを学習しなければならないと定められている。すなわち、「すべての僧は……夜明けに瞑想し、そして経行して時をすごし、きちんと袈裟を着て、歯を磨いて、仏塔、菩提樹のための義務行(掃除など)、師匠のための義務行、長老たちのための義務行、病人のための義務行、房舎のための義務行をおこなうこと」とか、「護呪(paritta)のために集まった比丘たちは法の話や礼拝の言葉以外の畜生論(欲尋や悪尋などの原因となる正しくない話)をしないこと」などという、比丘たちの特質を守ることに多くの規定が定められている。このような規定を守っている比丘たちに対して、王や役人を含むすべての在家者は、合掌して頭を下げて礼拝することが普通であった。すなわち、仏教が伝来した当初からサンガは礼拝されるべき出世的な神聖な存在として受け入れられ、支配者をはじめとする全ての在家者にとっての指導者として受け入れられ、王であっても在家者であるためサンガを自分より高い地位に置いたのである。そのためサンガ組織の統制に関して王室は直接干渉せず、王や役人は仏教サンガを保護することを自らの義務と考えていた。法制を公布しても支配者が直接それらを制定したのではなく、サンガの特質を守るために、その時々々の長老たちに願い出て制定している。

以上のように、日本の僧尼令とスリランカの法制との共通点と相違点を、特出して挙げるができる。

結章では、僧尼令と二法制（律蔵を含む）との比較研究によって明らかになった点を、次のように要約している。

1) 日本の場合、国家権力の優位性を主張し、僧尼を国家統制下においたので仏教は独立しなかった。一方スリランカの場合、支配者はサンガの統制に関して干渉しなかったので仏教は独立していた。日本では、僧尼令によって僧尼の立場を決め、支配者やその役人より低い地位に置き、僧尼の神聖な立場を無視した。一方スリランカの法制では、サンガを最高の立場に置き、サンガの神聖な特質を守ることが唯一の目標となった。

2) 僧尼令は僧尼を「僧官（尼官）」と見なしている。すなわち、政府に対して責任ある立場に置かれたのである。しかしスリランカの法制には僧尼に関する幾つかの職位が見られるが、それらは「僧官」と異なり、国の支配制度と関わりのない存在であった。

3) 僧尼令は出家することに関して必ず国（太政官）の許可を得ることを必要としたが、スリランカの法制において出家することは自由であった。

4) Pāli 律蔵とスリランカの法制の根源は、サンガに対して仏陀が定めた戒律であったため、それらの間に共通点が見られる。僧尼令は道僧格などの中国の法制制度を通して、戒律についてもその影響を受けたと考えられ、従って、Pāli 律蔵やスリランカの法制と幾つもの共通点を持っている。

5) 僧尼令には Pāli 律蔵やスリランカの法制に対応しない様々な規則が含まれているが、一方において、スリランカの法制には僧尼令に含まれていない様々な規則が含まれている。

6) スリランカにおいて Polonnaru 法制を公布するまで Mahāvihāra 派に関する法制は存在しない。

7) Polonnaru 法制と Daṁbadeṇi 法制を公布した時代にスリランカのサンガ組織は非常に墮落していた。

8) サンガの衣の色に関して僧尼令や Pāli 律を除いた部派の律は、Pāli

律や Theravāda 伝統と異なる。

9) 僧尼令は政治的意図によって成立し、スリランカの法制は仏教の伝統を遵守することを基本としている。

Ⅲ. 論文審査結果の概要 (要旨)

本論文は、日本の僧尼令とスリランカの二法制 (Pali 律蔵を含む) とを比較研究し、両者の共通点と相違点を検討したことによって、両国における仏教と支配者 (国家) の関係を浮彫にする研究成果となっている。云うまでもなく、日本の僧尼令とスリランカの二法制は、全く相異した必要性によって制定された制令である。僧尼令は日本の律令体制下における仏教サンガに対する国家統制の政令であり、スリランカの二法制は墮落した仏教サンガを本来のサンガに戻すための政令である。この両者を単に比較することは方法論的には問題がないとは言えないが、両国において、すなわち、国 (支配者) が出家サンガを必要とする社会体制において、両者の関係はどのようであったかを比較研究することは十分に意義のあることである。そのためには、僧尼令に止まらずに、日本における支配者と仏教との関係については、例えば、江戸時代における寺院法度などのような仏教に関する法度などは、これからの重要な研究課題とならなければならないであろう。

しかしながら、本論文による研究成果は豊富である。それらを次に列記する。

1) スリランカにおける二法制が成立に至るまでに、神聖にして清浄なはずの比丘サンガの中で、多くの比丘たちが墮落していた様子が紹介されている。このことについては、これまでのスリランカの仏教に関する参考書・解説書の類は、その内容までは触れていないので、本論文はその点について貴重な資料を提供している。

2) スリランカにおける二法制の施行は、仏教サンガの墮落に対する肅正であるが、そのことによって、サンガ側に自浄機能が失われていたことが、資料を基にして明らかにされているが、法制に基づいて、その点について詳

細に言及した研究は日本において発表されていず、評価に値する。

3) スリランカの法制碑文の紹介に当たって、パーリ語、サンスクリット語以外に、当時のスリランカ語による資料を駆使している。スリランカ人の本人(筆者)でないとできない資料の紹介は、これからの学界を益するであろう。

4) 付論1として、スリランカ仏教伝来史が詳しく紹介されているが、そこにおいて、マヒンダ長老による仏教伝来以前の仏教、あるいは、宗教事情が詳しく述べられていることなどには、従来のスリランカ仏教史書にはない新しい知見が含まれている。これは本論文の序論的意味を持っている。ただこの中で、仏滅年代を無批判にガイガー説に依っているが、昨今の仏滅年代論への言及が欲しかった。

5) 付論2として、本論文に用いたスリランカにおける仏教サンガに対する全ての法制の原文と日本語翻訳が付けられている。これは筆者の貴重な業績であり、これからスリランカの仏教や歴史・文化を学ぼうとする者にとって大いに参考となるであろう。

最後に、本論文の問題点を挙げれば、先に述べたように、日本の僧尼令とスリランカの二法制を比較し、それらの共通点と相異点を究明するのは何のためであるかという、論文作成に当たっての意義についての説明が不十分であった。しかしながら、両国の両制度の共通性と相異性についての指摘は綿密であり、その点については説得力はある。

筆者は、六年前に日本語も未熟なまま本学に留学したにもかかわらず、このような日本語表現力を持つに到っていることは十分に評価されるが、誤字、脱字、表現の拙さがいくぶんあるものの、本論文の価値を左右するほどのものではない。以上、本論文は課程博士請求論文として評価できる。

氏名(本籍)	だしゅしよばらに DASH Shobha Rani (インド)	
学位の種類	博士(文学)	
学位記番号	甲第31号	
学位授与の日付	2004年3月18日	
学位授与の要件	学位規程第3条第1項	
学位論文題目	日本における尼僧の諸相 ——インドの観点から——	
論文審査委員	(主査) 大谷大学教授 文学博士 [大谷大学]	小川 一 乗
	(副査) 大谷大学教授 文学博士 [京都大学]	荒牧 典 俊
	(副査) 大谷大学教授 博士(文学) [大谷大学]	豊 島 修

学位請求論文審査報告書

I. 論文の性格(主題)

仏教教団において、女性はどのように扱われていたかということを課題とする視点から、インドの比丘尼と日本の尼僧について比較研究している論文である。まず、釈尊によってインドにおいて仏教教団が成立した後、女性が出家してサンガ(教団)の構成員となり、比丘尼サンガが成立するにいたる経緯と、それを受け入れるについての仏教サンガの対応、さらには国家と仏教サンガとの関係を論じ、それと比較して、仏教成立後、約千年の時を超えて、中国、朝鮮半島を経て日本に伝来した日本仏教における尼僧の出現と、その様相と、国家と仏教との関係を論じている。そして、それら両者(インドの比丘尼と日本の尼僧)において、女性がどのような立場に置かれていたかを比較検討している。

II. 論文の概要 (構成・内容の要旨・要約)

本論文の構成は、次の如く、序、六章十八節、結語、及び資料編から成立している。

序

第一章 比丘尼僧伽の成立とそれをめぐる問題点

第一節 マハーパジャーパティと僧伽

第二節 比丘尼僧伽をめぐる問題

第三節 小結

第二章 原始仏教の尼僧たち

第一節 THERĪGĀTHĀ の紹介

第二節 THERĪGĀTHĀ に見られる尼僧たちの出家の動機

第三節 THERĪGĀTHĀ に見られる長老尼たちのカーストと経済力

第三章 日本仏教界における女性出家者

第一節 日本への仏教伝来

第二節 最初の尼僧

第三節 その他の尼僧

第四節 尼僧制度と出家得度

第五節 小結

第四章 称徳天皇 (孝謙天皇) の仏教観

第一節 『続日本記』に見られる称徳天皇の仏教観

第二節 小結

第五章 日本の尼僧 [制度] の特殊性

第一節 尼僧の種類

第二節 尼僧の髪型

第三節 尼の位

第四節 小結

第六章 Pāli 文献から考える日本の尼僧

結語

参考文献

資料編

序では、仏教と女性というテーマの下に、先ず、女性に対して釈尊はどのように接し、どのようにして比丘尼サンガが認められていったかという事例を検討し、次に、それと同じ視点に立って、インドにおいて仏教が成立してから約一千年の時を超えて、中国、朝鮮半島を経て、日本に伝来した、その初期の日本仏教において尼僧はどのようにして誕生し、どのように扱われていたかについて尼僧制度を検討する論文であること、そして、その両者の相違点と類似点を明らかにし、出家した女性に対する対応の仕方の比較を中心課題としている論文であることが述べられている。

第一章のはじめに、六年に及ぶ苦行によって、骨と皮だけのようになった釈尊に乳粥を捧げたスジャーターが、最初の女性在家信者（優婆夷）であり、初転法輪におけるヤサの母であることを説明した後、女性の出家者（比丘尼）について、第一節以下において検討している。

第一節では、先ず、釈尊の養母であるマハーパジャーパティーが、釈尊に出家を願い出たために、彼女と彼女に順った釈迦族の女性たちの出家を容認するかどうかが問題となり、それを許可するための条件（八敬法）を定めた経緯が伝説されているが、その伝説を Pali 原典に基づいて紹介している。それらの事績から、まず、マハーパジャーパティーは八敬法を受け取ただけで、具足戒を終了したとされていること、次に、残りの釈迦族の女性たちに対する具足戒は比丘たちによって行われたこと、最後に、その後の女性たちの具足戒は両サンガによって完結されるようになったことを確認している。

第二節では、釈尊は比丘尼サンガの成立を好まなかったという指摘と、八敬法の中に含まれている女性差別的な内容について検討している。

先ず、八敬法の成立について論じ、その当初には現実に実施できない第六敬法（二年間は式叉摩那という見習尼として過ごした後に具足戒を受けるべきこと）の内容についての検討を中心にして、現存する八敬法は、当初のも

のではなく、後に書き加えられ変更されたものであり、女性差別的表現がその当初から含まれていたと断定することはできないとしている。

次に、八敬法における女性差別的な表現について、それを疑問とする大きな理由として、釈尊自身の女性に対する態度からは、女性に対する差別は何えないことを論究している。その点について、仏教文献の経にも律にも、釈尊が女性の出家に反対していた明確な理由、すなわち、女性が出家すれば様々な問題がでることは譬えとして挙げられているものの、出家させない理由はどこにも記されていないことと、出家は男性と女性とに開かれていることを説いている文例を引いている。また、釈尊はマハーパジャーパティーの出家について、最初は拒否しているが、それは出家そのものを拒否したのではなく、むしろ釈尊だけに予想されていて、彼女には予知されていない悪い結果について警告しただけであり、釈尊の予想については、1) 恵まれた生活をしている養母が出家して苦勞するのを見たくないこと、2) 養母や彼女に順う女性たちが出家への強い意志を持っているかどうかへの疑問、3) 多数の女性たちの出家は小部族の死活問題となること、4) サンガといえども男女の関係が乱れサンガの破壊につながる虞れのあること、5) 托鉢による生活を基本としているサンガであるため、托鉢中の比丘尼に対する身の危険があること、6) 女性が出家してサンガに入ることによって現実の家庭生活が崩れることなどを、具体的な事例によって推測している。

さらに、7) 比丘尼には比丘よりも多くの戒律があるが、それは単なる女性蔑視の表れではなく、女性には男性に比べて身体的な制約が多く、止むをえない部分のあること、8) もし最初のサンガが女性によって構成されていたならば、男性の出家は拒否されたであろうように、当時の比丘サンガにおいて、反対の性が拒否されたことなど、一般的な男女の性の相異による事情についても言及している。

第三節では、当時のインド社会において、女性差別が行われていた状況を見ると、釈尊の考えが男女不平等であると責めるべきではないであろうと、これまでの論考をまとめている。マハーパジャーパティーの出家についても、

「仏教界において最初の比丘尼であったマハーパジャーパティーは何の戒律に基づくことなく尼僧となったのである。釈尊がマハーパジャーパティーを比丘尼とすることを認めたのは、彼女の中に仏教への信仰と決心を見たためであるのではなかろうか。釈尊は信仰と決心以外の条件を求めなかったのだということに十分に注目しなくてはならない」と結んでいる。

第二章のはじめに、比丘尼サンガが成立した後の様子については、資料が乏しく、原始仏教の比丘尼たちの個々人の様々な面がまとめられている『長老尼偈』(Therilīgāthā)によって、比丘尼たちの出家の動機などについて検討することを断っている。

第一節では、Therilīgāthā (Pali 三蔵の経蔵の【小部経】所収)及びその注釈を検討し、その中で、「73人の長老尼が自分の経験と意見を賛歌で述べている」ことを論じて、その内容を整理している。

第二節では、Therilīgāthāに説かれている73人の賛歌の中には、それらの長老尼によって出家した比丘尼の人数も含めると、601人が数えられる。その出家の動機について、次のように7項目に分類している。1) 釈尊または他の僧尼の説法によって、2) 夫の出家に従って、3) 家族の影響(例えば、家族の殆どが出家)で、4) 夫に捨てられて、5) 人生の苦しみ(親しい人の死など)によって、6) 他人に勧められて、7) 自発的に(幼少の頃から仏法に関心があった、突然の事故で無常を感じて、など)。これらの中、5)と6)による出家は0.83%程度であり、1)に代表される尼僧の説法や敬愛する尼僧に惹かれての出家は93.51%になると計算している。

第三節では、これら73人の長老尼たちのカーストを確定し、その経済力について言及している。カーストについては、仏教の基本的立場から、女性出家者の多くもまた、シュードラやヴァイシャなどの下層階級に属していたのではないと思われるが、73人の長老尼については、バラモンが18人、クシャトリアが23人、娼婦が4人、これ以外のカースト(金細工の職人など)が4人、カーストの記録がない者が11人である。クシャトリア出身が多いのが特徴である。これら73人の長老尼についての様々なデータは、資料1に、一

覧表にまとめられている。

次に、経済力については、これら賛歌による601人の尼僧たちの中、50人は経済的富裕者であり、経済的にめぐまれていない女性は15人であり、残りの536人については記載上不明であると、検討の結果が示されている。

第四節では、Therīligāthāにおいて、クシャトリヤ出身者が多いのは、釈尊自身と比丘尼サンガの創設者となったマハーパジャーパティーの二人がともにクシャトリヤであったからであると推察している。このTherīligāthāにも見られるように、女性による女性の仏教への改宗が、当時の仏教に大きな影響を与え、仏教への偉大な貢献をなし、仏教の広がりを支えていたと結んでいる。

第三章の第一節では、日本への仏教伝来について、これまでの先行研究に基づいて、それを要約している。

第二節では、日本の尼僧制度の成立についての資料は非常に少なく、不明な点が多い中で、これまでの研究者の見解を取り上げながら、何をもって最初の尼僧とすべきかを論究しようとしている。先ず、日本で初めて尼僧が登場するのは、敏達天皇六年(577年)に、百済王から日本に奉じられた律師などの六人の中に、比丘尼が含まれていることであるとされて注目されているが、これは日本の尼僧ではなく百済(もしくは中国)の尼であり、しかも、その比丘尼の活動についての史料が見られないと指摘している。次に、同じく、敏達天皇十三年(584年)に、百済から将来された二体の仏像が機縁となって、蘇我馬子によって、日本における最初の出家者・善信尼と、その弟子二人との計三人の尼僧が誕生する。そして、馬子の努力によって、崇峻天皇元年(588年)に百済国から来朝していた使恩率首信等と共に善信尼等三人の尼が百済国に行くことになる。しかし、その経緯については必ずしも明確ではなく、そのことを記録している『日本書紀』と『元興寺縁起』との間に相異なる記述のあることが、これまでの研究によって明らかであり、それに対する研究者の見解も分かれている。その点について、1)出家が受動的であったか、積極的であったか、2)善信尼の年齢が12歳であったか、17歳

であったか、3) 出家以前の俗名についての表記の相異、4) 百済へ行って受戒することを三度も願い出て許可されたと『元興寺縁起』に記録されているが、そこには法師(比丘)と尼師の人数の問題があるのではないか、5) その許可を与えたのは馬子か、「官」か、6) 百済へ戒を受けに行ったのは三人なのか、五人なのか、などについての二史料の相異について研究者の見解を紹介している。特に、受戒のための年齢の問題と戒師の人数の問題について詳細に検討している。彼女たちの百済での受戒は疑わしい点が多く、正式な比丘尼サンガは存在しなかったという研究者の見解を示しながらも、善信尼等が正式な比丘尼であったかどうかは別として、彼女たちは日本の最初の出家者と見なすべきであり、日本仏教の草創期を指導したことを無視することはできないとしている。

第三節では、それ以後、女性の出家者は次第に増大し、推古天皇三十二年(624年)に寺院と僧尼の数が調査され、「僧八百十六人 尼五百六十九人」と数えられている。この数字によると、出家者の41%を尼が占めていることになる。これ以外にも、『日本書紀』と『続日本紀』に、出家の際の状況と尼僧の行いに関する記録があり、それらを抽出し列挙している。

第四節では、律令体制下において、「僧尼令」(大宝令701年、養老令718年)が制定されるが、それにより国家仏教が成立し、仏教は朝廷の制御下に位置づけられ、僧尼が朝廷によって選任され、「官僧」「官尼」と呼ばれることになる。この「僧尼令」においては、僧と尼とが同等に扱われていない事例として「尼綱」を取り上げ、「日本は大陸から様々な制度を導入し採用したが、採用されなかった制度の中に尼綱も含まれる」という研究者の見解を引いている。「僧尼令」以後、時代とともに国家(朝廷)に認められていない「私度」が現れ、自分たちの組織や集団によって得度したり、自分一人で勝手に出家して僧や尼になるようになる。それらの私度の場合は、もとより正式な僧や尼として認められず、沙弥や沙弥尼として扱われていたとする。

第五節では、日本の僧尼制度における出家の目的について批判的に論じている。「僧尼は仏教を学び、智慧を深め、悟りを得る、という本来的な目的

のためではなく、天皇、上皇、皇女の病気を治す、または、除災などの副次的な目的の為に、天皇（国家）の命によって出家させられている」事例が多いと指摘し、「律令体制下の僧尼令としてある程度尼僧制度と呼びうるものが確立していたが、それは本来の意味での仏教教団の制度ではなく、政治的または社会的側面から成立を促されたものであったと考えられる」と結んでいる。

第四章のはじめに、「日本の尼僧について述べようとする時、日本史上唯一の尼天皇であった称徳天皇（孝謙天皇）を無視するわけにはいかない」として、称徳天皇と側近の道鏡などについて簡単に纏めている。

第一節では、称徳天皇が仏教を重視したと見られる事例を、本論の25頁にわたって、『続日本紀』から抜き出している。

第二節では、第一節に抜き出した事例の中から、特記すべき事柄として、称徳天皇によって仏教に基づいた葬儀が始められたことを挙げている。また、仏教經典の講読や、仏像を毀損した者に対する処罰を度々行っていること、殺生を禁止する法を国に立て、罪を赦免する法を朝廷に頒布し、災害時に数々の布施をして生き物への慈悲を行っていることなど、仏教への深い信仰が表されていることなどに注目している。仏教の発展と繁栄のために、道鏡等を政治の場に任用したが、それが期待通りにならなかったことも、「女帝の仏教への懸命の努力と貢献を物語っている」と結んでいる。

第五章のはじめに、「宗教というものは社会の範囲の中に生まれ育っていくものである故に、その社会の文化や風習に徐々に影響されて行くのは当然である。日本における場合もそれは例外ではなかった」として、日本における尼僧の種類と、それに伴う髪型について検討している。

第一節では、尼僧の種類について、先ず、奈良時代の南都六宗の中の律宗によれば、仏教に関わる女性として、1)比丘尼（具足戒を受けた正式な尼）、2)式沙尼（六法を受戒した見習い尼）、3)法道沙弥尼（十戒を受けた沙弥尼）、5)形同沙弥尼（五戒のみを受けて出家の形だけをとった者）、6)近住女（八斎戒を保つ在家信者）に類別されているが、この中、前の三

者はインド原始仏教の時代に見られる仏教本来の女性出家者の形と一致しているとする。

次に、平安時代になると、僧尼令による官尼として尼坊・尼寺に住み、朝廷から許可された正式な尼僧に加えて、様々な尼(あま)が出現するようになる。それらは、1) 専門的宗教者(尼寺・尼坊の尼、遍歴の尼)、2) 尼姿の女性(後家尼、女房の尼、乞食)に大別されるとする。その他に、家尼とか巫女の存在についても言及している。また、尼(あま)の居住のあり方からの分類も研究者によってなされていることをも紹介している。

これら様々な尼のあり方が出現するが、当時の社会がこのような「尼(あま)」をどのように捉えていたのか。官尼というイメージだけでは捉えられないのであって、これら社会的身分としての「尼」のイメージのもとで、尼僧が存続し増加していくというような日本社会と日本仏教の特異な関係に注目している。

第二節では、官尼が減少し、私的な得度・受戒による尼が増大してくると、国家の承認がないため、尼か否かを見分ける方法が問題となるが、その一つとして髪型の相異に注目している。この点について、平安時代以前は、尼僧の髪型について特に示されている記録はないことから、完全な剃髪であったのではなかろうかと推察している。その後、平安時代になると様々な社会の変化により、特に既婚女性の発心出家が激増したため、尼の種類も多様化して、それに伴い髪型も一定でなくなっていくが、その髪型は完全剃髪と「尼剃り」にわけられる。「尼剃り」とは、“おかっぱあたま”に類似した髪型であり、この髪型の女性出家者は、さげ尼、垂れ尼、そぎ尼などとも言われている。この尼剃りに対する定義については研究者によって相異するが、出家した沙弥尼と式叉摩那尼の髪型が尼剃りであり、正規の比丘尼は完全剃髪であったと考えられるとする。この髪型や身分については、絵巻によって具体的に説明している。このような尼剃りの尼は、インド仏教においては全くありえないが、中国においては、『釈氏要覧』(1019年)によると、「式叉摩那此云学法女 似尼之有髮也」と記され、宋代には有髪の尼がいたことが伺え

る。ともかくも、九世紀以後になると日本では尼の厳密な区別がなされ、比丘尼と沙弥尼以外の式叉摩那尼も成立するが、比丘尼を除く他の尼は有髪の尼剃ぎの姿であったにちがいない。しかし、髪型の区別は先の尼の分類についてどこまで厳密であったかは明らかでなく、尼剃ぎは、規則として守られていたか、自由選択であったかについても明確ではない。この他に、尼の髪型については、仏教への信仰心の篤さから自らの手で髪を切る、自発的な髪切りもあった。このような髪切りの尼も尼であるには違いないが、受戒した尼剃ぎの尼とは区別される。

この尼剃ぎが日本の尼僧において、或る意味で、完全剃髪よりも優先された理由について、1) 尼戒壇が整備されていなかったこと、2) 完全剃髪の尼僧は宮中に参内するのに制約があったこと、3) 完全剃髪が社会的にタブー視されていたこと、4) 完全剃髪は世俗生活に戻る場合に時間がかかることなどを挙げている。これに関係して、仏教における女性差別的な思想が表面化し、女性は男性に変身しなければ成仏できないという発想により、女性が完全剃髪した姿を比丘尼とは呼ばずに、「法師」とか、あえて「僧となる」と表現している例証も挙げている。

第三節では、僧尼令により僧尼制度が制定されて以後、官尼となった尼僧はどのような位に就いたかについて『続日本紀』を調査している。その中に「僧尼の復位」とか「師位の僧尼」という表現があり、僧だけでなく尼もこれらの位に就いていたようであるが、実際の尼への叙位は不明であること、また、天平宝字四年(760年)に「四位十三階」制度が制定されたが、それが尼僧にも適用されたかどうかについては資料不足であること、さらには、「大尼」「大尼法戒」「大尼法均」などの位が出てくるが、いずれも具体的な事例を見出し得ないとする。

第四節では、インドの Pali 原典でも、僧については正確に記述されているが、比丘尼に関することになるや殆どの部分が省略されているのと同様に、日本の尼僧に関しても同じである。しかしながら、尼の分類や髪型の種類によって、在俗の生活を続けながら出家者でもあったことはインド仏教の立場

からは矛盾であり理解しがたいが、そういうことがあったのは事実であり、しかも、尼削ぎの姿は在家・出家者のみにとどまらずに、沙弥尼や式叉摩那尼までもが含まれているのは、日本仏教の特徴の一つであるとしている。

第六章では、先ず、有髪の尼僧に関連して、インド仏教における剃髪概念を紹介している。インド仏教では剃髪が基本であるが、そのことについて、毛髪があることの障碍が十六項目によって説かれるが、それを紹介している。それでは、その剃髪とは、中国や日本における完全剃髪とは異なり、「二ヶ月の間に剃髪し、二指の長さを越えない」ことである。しかし、インドの比丘尼の剃髪については、マハーパジャーパティーが自発的に剃髪し、袈裟をまとめて積尊に出家の許可を願い出たという事例以外は見られないが、比丘尼も比丘に順って剃髪していたと考えてよいとする。

次に、「尼(あま)」について、その発音はサンスクリット語の *ambā/ammā* が変化したものであり、それは「貴方」という意味であるという見解が先行研究にあることについて論及している。それについて、Pali 語辞典では、この語は普通「母」という意味であり、Pali 原典においても、比丘が比丘尼をこのように呼んでいた例はないとしている。しかし、「もし尼の語源が本当に *ambā/ammā* であるならば、在俗女性に“尼”が結びつく場合、それは比丘尼として出家した者ではなく、一般女性に対する呼び方としてあったと考えることができ、ある程度その問題は解決されるであろう」としている。

最後に、「しばしば、日本の女性出家者は本来の仏教戒律に従っていないため正規の尼僧ではないと議論されるが、……戒律に基づくことも大事であるが、それよりも大事なことは出家者自身の信仰と決心にあるのではないだろうか」と結んでいる。

結語では、インド佛教の観点から「日本における尼僧の諸相」を検討した結果、インド佛教の場合も日本佛教の場合も、史料が不足しているため多くは推測の域を出ることができなかつたとしながら、若干のまとめを述べて、インドでは、俗世間と出世間はそれぞれ別の領域の中に存在するという考え

が成立しているが、日本の場合は、律令体制の中で、出世間は俗世間の中に組み込まれ、俗世間の下に存在していたという基本的な相異があることを指摘している。そのことが、出家者でありながら政權を握る女帝(称徳天皇)の存在や、有髪の尼などの存在を容易にしたこと、そして、平安時代になって、僧尼令による官尼から排除されて正式な尼になることができなくても、それをものともせず私的な尼となって活動する出家女性が急増したことなどの問題解決につながるであろうことを示唆している。

Ⅲ. 論文審査結果の概要(要旨)

筆者(論文提出者)は、仏教と女性というテーマの下で、デリー大学大学院において、Pali 文献の Theriligāthā(長老尼賛歌)を学んだ。その後、本学に留学し、同じテーマによる研究を続け、修士論文「日本の尼僧制度——Vinaya との比較研究——」を提出した。その研究を更に続けた成果が本論文である。その修士論文の審査報告において、「研究の評価」としては「日本語による研究論文に対する読解に努力し、専門語や固有名詞などについての知識を豊富にもつにいたっていること。パーリ語文献とそれについての英文論文を多く参照して論考を進めていること」、また、「問題点」としては「『日本書紀』などの基礎文献に対する直接的な精査にかけていること。論考を進めて行く中に、筆者の推測が交じっていること」と記録されている。

このような経緯を経た上で、本論文では、まず、Pali 文献に対する読解は更に深まり、たとえば、Theriligāthā に纏められている73人の長老尼(Therī)たちの賛歌(gāthā)を精査し、そこに総数601人の女性出家者を数えると共に、73人の長老尼について、そのカーストと出家の動機などを確定した一覧表(史料・1)を作成している。これは一つの成果である。

次に、インドの仏教サンガにおいても、日本の僧尼制度においても、女性出家者(比丘尼・尼僧)についての記録は少なく、史料不足であることには変わりはない状況の中で、しかも、先行研究による見解も、決して一様ではなく、意見の相異が多く見られ、結論を出すことが難しい課題に取り組みな

がら、これまでの研究業績を手掛かりに論考を進めている努力は評価できる。

次に、仏教と女性というテーマにおいて、インドの仏教サンガでは、マハーバジャーパティエーの出家に対する釈尊の対応には、女性に対する配慮はあるものの、女性への差別はないことを詳細に論究している。しかし、その後の比丘尼サンガについては記録が乏しく、しかも、比丘に倍する戒律が比丘尼に課せられているという事実から、比丘サンガ主導の下に比丘尼サンガが存在していたと考えられる。この点について、比丘サンガとは別に比丘尼サンガが存在していたことについては、例えば、Sāranātha の Aśoka-Pillar (B.C.3c.) に比丘尼サンガの存在が明示されていることが諮問において指摘された。

一方、日本仏教の尼僧については、律令体制の下で、僧尼令によって朝廷(国家)によって管理されていたが、出家者でありながら政權を握る女帝(称徳天皇)が現れたり、平安時代になると、国家の管理を離れた私度の女性出家者が多くなり、尼削ぎといわれる独特の髪型の尼が現れるという日本独特の尼僧の種々のあり方を取り上げているのは注目に値する。このような日本における尼僧のあり方は、インドでは、俗世間と出世間がそれぞれ別々の領域に存在していたのに対して、日本では、出世間は俗世間に組み込まれ俗世間の下に存在したという社会構造においてこそ可能であったとも言えるであろう。

特に、尼の髪型を取り上げ、併せて袈裟などの姿によって尼僧の種々相を考察していることは評価できる。たとえ、それが、出家者は剃髪であるべきであるというインドのサンガの常識からの疑問であったにしても、これからの歴史学が文字史料だけでなく、時代考証が比較的容易である絵巻などに描かれている形や色、いまの場合、髪型とか袈裟や衣の色によって、尼僧の種類や位などを明らかにしようとすることは、これからの歴史研究にとっての重要な課題であるからである。

最後に、本論文の問題点を指摘するならば、先行研究の研究史についての整理が十分になされていないこと、文献学における資料に対する基礎的な取

り扱い方が不十分であることが挙げられる。しかしながら、日本の難解な古代文献の研究に取り組んだ意欲と、本論文の基本となっている仏教と女性というテーマはこれからの佛教学の重要な課題であり、本論文はこの課題に本格的に、しかもインド佛教と日本佛教との比較という視点を導入して取り組んだ成果であることにより、本論文は課程博士請求論文として評価できる。

氏名(本籍)	藤 枝 真 (岩手県)
学位の種類	博士(文学)
学位記番号	甲第32号
学位授与の日付	2004年3月18日
学位授与の要件	学位規程第3条第1項
学位論文題目	キェルケゴールにおける信仰と理性 ——宗教の公共性に関する研究——
論文審査委員	(主査) 大谷大学教授 須藤 訓 任 (副査) 大谷大学教授 皇 紀 夫 (副査) 大谷大学名誉教授 箕浦 恵 了

学位請求論文審査報告書

I. 論文の主題

本論文の意図は、副題にも示唆されているように、宗教が公共の世界においていかなる位置を占め、どのような権限を有しうるかを、明らかにすることにある。この意図を達成するため、筆者は19世紀前半のデンマークの「宗教的著述家」セーレン・キェルケゴールの思想を主題として取り上げる。それは一方で、キェルケゴールの宗教思想が信仰のラディカルで純粋な姿を具現するとともに、他方で、まさにそのラディカル性のゆえに、宗教的信が公共的社会に対して孕む危険性ないし異質性を透かし彫りにしていると考えられるからである。一定の宗教的信が公共世界においてしかるべき位置を占めつつ、しかも他の信仰と共生してゆくことはいかにして可能なのか。信仰はみずからの主義主張を貫徹するために、場合によっては社会と衝突することもある。そこに、宗教に発する暴力の危険性が潜在する。こうした暴力は社

会的に、また、思想的に、容認されうるものなのか。筆者は、キェルケゴールの宗教思想の検討を通して、この、きわめてアクチュアルな問題の解明に取り組む。検討されるキェルケゴールの著作は主として、『おそれとおののき』(1843)、『哲学的断片』(1844)、『哲学的断片への結びの非学問的あとがき』(1846)の三著作である。

II. 論文の概要

本論文の構成は以下のものである：

○序論

○第1章 キェルケゴールの思想形成における哲学・キリスト教理解

第1節 キェルケゴールの哲学理解

第2節 キェルケゴールのキリスト教理解——キェルケゴールと敬虔主義——

○第2章 主体性の概念がキリスト教の信仰と如何に結びついているか

第1節 「主体性は真理である」——信仰と理性、主体性と客観性——

第2節 「主体性は非真理である」——絶対者と主体性——

第3節 罪の概念について——信仰の必要性——

第4節 言語ゲームとしての宗教

——宗教の基礎づけ主義とウィトゲンシュタイン・フィデイズム——

○第3章 宗教の倫理性と公共性

第1節 キェルケゴールと公共性

第2節 『おそれとおののき』における家族の概念

第3節 他者概念の二義性——公共性と神への責任——

○第4章 宗教と暴力

第1節 宗教と暴力

第2節 主体的真理／閉じた真理と他者との関係

第3節 死の贈与の実行不可能性

○結論

見られるように、本論は「序論」と「結論」にはさまれた、四つの章から構成されているが、前半二章と後半二章とで内容的に二つに大別される。まず前半二章はキェルケゴールにおける信仰の逆説性を明らかにし、そのことによって、信仰の基礎づけの不可能性=不要性を、つまりは、一定の宗教的信念の体系は他から独立した言語ゲームのようなものであることを、闡明することを目的としている。それは換言するならば、キェルケゴールにおいては信仰と理性が峻別され、信仰(キリスト教)の知的(合理的)理解は不可能だとみなされているということである。信仰と理性のこの乖離によってこそ、キェルケゴールは信仰のあるべき姿が確保されると考えるのである。

他方、それに対し後半の二章は、そのような宗教的信仰を有する信仰者であっても、同じ信仰を共有しない人間たちと社会的に共存せざるを得ないのであって、その限り宗教的信仰は世俗的倫理と衝突し、その衝突は暴力として不可避的に噴出する、そのような状況にあって、宗教的信仰はどのようにして他の信念との共生をはかってゆくべきかを論じている。より具体的には、信仰と理性とはその本性においてどのような違いがあるのか、そして、その違いに基づいて、両者のそれぞれがどのような形で行動規範として採用されるべきなのかが、問題の焦点をなす。

第1章は、題名にもあるように、キェルケゴールがみずからの思想を培ってゆく背景をテーマとする。キェルケゴールは神学部における学位論文のテーマとしてソクラテスのイロニー概念を選んだ。その意味で、当時の正統的な哲学的神学的教育を受けた人間である。にもかかわらず、彼は既存の哲学に懐疑を抱きつづけた。19世紀前半デンマークの思想界を席卷していたのはヘーゲル哲学であった。キェルケゴールはヘーゲルの思弁的な体系哲学において示された、宗教と哲学の融和的關係に、宗教的信仰に対する壊滅的な

作用を懸念し、生涯ヘーゲルに対する批判を展開することになった。第1節はこのことを確認する。

大学での哲学教育以外に、キェルケゴールの思想形成に大きな要因となったのは、キリスト教改革運動としての敬虔主義である。それは父によって家庭の場で教育されたものである。そこで筆者は、敬虔主義の始祖シュペーナーの著書『敬虔なる願望』の内容に立ち入って検討を加える。その結果として、シュペーナーの敬虔主義によるキリスト教改革の眼目として二点を取り出される。①個人による信仰の再確認 ②信仰にもとづく生活の実践。この二点は、キェルケゴールによる当時のキリスト教界に対する批判と交差する、つまり、一致しつつまた離反する、と筆者は指摘する。キェルケゴールの批判の要点は、③理性的な信仰への批判 ④デンマーク国教会制度への批判、の二点であるが、このうち③は敬虔主義の①と其本的に重なるといつてよい。問題は②と④の関係である。敬虔主義はキリスト教の本来の姿を取り戻すべく、慈善と伝導という生活実践を重要視した。ところが、これも生活の外面的規則として固定化されるなら、形骸化されて内的生命を喪失することになる。キェルケゴールが一方で敬虔主義を高く評価しながらも、それに対する留保を示すことになるのは、そのゆえである。信仰とは外的な規範や尺度によって測定されるものではないからである。ここに、「キリスト教世界にキリスト教を導入する」という一見パラドクシカルな、キェルケゴールがみずからに課した使命が由来することになる。キリスト教の信仰とはあくまで、内面性に発する主体的信仰でなければならないからである。(以上、第2節)

第2章が問題とするのはまさに、キェルケゴールの主体的信仰の内実である。本章は四節からなるが、その中心部分は第1節および第4節である。第1節において俎上に載せられるのは、キェルケゴールの真理概念である。本節において筆者は、グルンドヴィの教会改革運動やマルテンセンに代表されるヘーゲル的思弁主義という、当時のデンマークの思想界の動向を新たに紹

介しつつ、それらに対するキェルケゴールの批判的姿勢を浮き彫りにする。その上で、キェルケゴール思想において要となる主体性概念の解明に取り掛かる。

キェルケゴールにとって最大の問題は「いかにして人はキリスト者となるか」ということであった。キリスト教世界に生まれつき、その慣習や制度に則って暮らすだけでは、キリスト者とはいえない。キリスト者となるための決定的契機となるのは、キリスト教についての客観的知識の有無ではない。キリスト者となるためには、神と個別的に向き合う単独者でなければならない。神と単独者とのこの関係においては客観性の入り込む余地はない。というのも、永遠無限の神が有限にして時間的な人間存在であるイエスとしてこの世に受肉したという逆説こそがキリスト教の本質であって、その逆説は普遍妥当性を有する客観的知識として正当化することは不可能だからである。この危うい逆説を、自己存在のすべてを賭けて情熱的に信ずる自己こそ、キェルケゴールの言う主体である。換言するならば、キリスト者であろうとすることに、つまりは、自己自身であろうとすることに、最大の情熱を傾ける覚悟のある単独者、実存する自覚的自己の内面性こそが、真の主体性なのである。それはまた、「主体は思考の内容を実践することによって、その内容を本当に思考する」とも表現されるような、自己の行為と思考とが生成発展しつつ一致するようになる主体である。

こうして、キェルケゴールにおいて真理とは、客観的ならぬ、主体的真理である。それをキェルケゴールは「わたしがそのために生きそして死ぬことを願うような」真理と表現した。そこでは、客観的な「何」が問題なのではなく、主体の「いかに」ということが要諦をなす。「内面性の情熱の極致において主体が獲得し、そして全情熱を傾けてこれに縋っている客観的不確かさ、これこそが真理である、これこそ実存に生きる者にとって実在する最高の真理である」という言葉は、こうした消息を雄弁に物語っている。

以上見てきたように、キリスト教の宗教的真理は情熱的内面的主体に対してのみ開かれる。しかし、主体はさしあたりそのことに気づかない。その意

味で、真理に背反した主体それ自身は非真理である。それは主体が罪人であるということにほかならない。非真理である主体は真理としての主体に生成しなければならない。それはしかし、主体は自己の非真理を認識しつつ絶対者としての神を受け入れることによって、真理になるということにほかならない。罪びととしての自覚が逆に主体性の真理に通ずるとするこの考え方には、キェルケゴールの「飛躍」という質的弁証法が顔をのぞかせている。

こうした真理解は真理を客観的なものとみなす真理観には理解不可能なものである。その限り、宗教的真理の世界は独自の世界を構成する。とするならば、宗教的信仰の真理とはいかなる権能のものとして理解されるべきなのか。ということで筆者は、第4節において、現代における宗教的真理の理解に関して二つの潮流を取り上げ、そのそれぞれの有する説得性や問題点について、キェルケゴールとの接点を求めつつ検討する。取り上げられるのは、宗教の基礎づけ主義とウイトゲンシュタイニアン・フィデイズムである。

「改革派認識論」とも称される基礎づけ主義は、従来の哲学上の基礎づけ主義を批判しつつ、「宇宙の広がり思いをいたすときに、神を感じる」という命題は、神の存在を正当化できるほどに基礎的なものであると主張し、そのことによって、神信仰の合理的受容性を確保しようとする。その限り、何らかの命題を基礎命題とし、それからの派生体系としてキリスト教を再構築しようとするのであって、広義の基礎づけ主義に数えいられる。

これは、「信じるということは、まさに神を得んがために悟性を失うことである」とするキェルケゴールの姿勢に真っ向から対立する思考法である。キェルケゴールによれば、キリスト教の核となる「逆説」は悟性によって合理的に認識されうるようなものではない。それは、悟性にとって絶対的に異質な「知られざるもの」であって、それに対しては悟性は沈黙するしかない。悟性のなしうることはせいぜい、神を認識することではなく、神認識は不可能であることを認識することに尽きる。この認識不可能性の認識を通して、神信仰への道も「飛躍」を通して開かれるのだ。キリスト教の信仰とは、悟性の働きを制限し、悟性には取り扱い不可能な逆説を合理化不可能な逆説と

して信ずるということではなければならない。

とするならば、こうしたキェルケゴールの信仰理解を共有しうる宗教観は現代に求められるだろうか。それを筆者は、ウイトゲンシュタイニアン・フィデイズムに見出す。ウイトゲンシュタイニアン・フィデイズムによれば、宗教とは各々それ自体完結した一個独自の言語ゲームである。その限り、宗教はなんら合理的基礎づけを必要としないし、また異質な外部の言語ゲームからの批判を受け付ける必要もない。「知られざるもの」を他者にも理解可能なものにし合理化する必要がそもそもないのである。ここには明らかに、キェルケゴールの発想と通底するところがある。両者の一致がここではとりあえず確認される。

だが、そうだとするならば、宗教はまったく自己完結的なものとして自閉してよいということになるのだろうか。宗教的信念に対しては外部からいかなる手出しも許されないということになるのだろうか。この重要な問題が、後半二章の課題をなす。

第3章から後半二章において筆者は、これまでで確認したキェルケゴールのラディカルにして純粋なキリスト教信仰の概念を、それ以外の信仰ないし信念を有する他者との関係において検討する。前章の最後に示唆されたことは、ある一定の宗教的信念が他の信念と衝突した場合に、いかにして説明責任を果たすことができるのかという問題である。それはすなわち、宗教的信念が公共世界においていかにしてその地位を獲得しまた自身の正当性を確保してゆくのかという問題にほかならない。

この問題を考究するため、筆者はキェルケゴール自身の「公共性」概念の検証から第3章を開始する。その結果として明らかにされたことは、キェルケゴールにおいて「公共性」とは、19世紀における近代化の推進に伴い、人間が水平化され均質的な匿名的存在に還元されていることとして理解されているということであった。それには、当時の新聞などの出版事情や、また、キェルケゴール自身の「コルサル事件」という個人的な事柄も絡んでいた。

その限り「公共性」はキェルケゴールにとってネガティブな概念でしかなかった。ところが、現在では「公共性」とは普遍的倫理が鍛え上げられまた適用される領域として理解されている。その観点から翻ってみると、普遍的倫理の領域とは、キェルケゴールにおいては家族・家庭という領域であった。とするならば、家族の場で具体化される普遍的倫理は宗教的信仰といかなる関係を取り結ぶのか、と問題は読み替えることができる。そして、まさにその両者の相克の問題を、キェルケゴールは『おそれとおのき』におけるアブラハムによるイサク奉獻に関する解釈という形で論究したのであった。「アブラハムのなしたことは、倫理的に表現すれば、彼はイサクを殺そうとしたのであり、宗教的に表現すれば、彼はイサクをささげようとしたのである」という文章に、問題の核心は凝縮されている。この文章において表現されているのは、一つの同じ行為が、倫理的には殺人として断罪されるべきでありながら、宗教的には衷心からの信仰の発露となるという、倫理と信仰の抜き差しならぬ相克ないしディレンマの関係はかならない。このディレンマはいかにして解消されうるのか。

ことここにたって、キェルケゴールは、第2章の最後に見届けたウイトゲンシュタイニアン・フィデイズムの立場に安住できないことが明らかとなる。なぜなら、信仰と倫理のこの相克の場面においては、宗教的信仰はみずからの行為について、社会において共有されている倫理に対し、説明責任を果たす責務が生ずるが、宗教がそれぞれの言語ゲームに自閉することになるウイトゲンシュタイニアン・フィデイズムの立場からは、その説明責任を果たすことはなんとしても不可能だからである。それはすなわち、キェルケゴールが見通している問題の地平は、フィデイズムのはるか先にまで及んでいるということに他ならないだろう。

そこで筆者は、ジャック・デリダの『死を与える』に示された『おそれとおのき』の新たな読解の試みに注目する。そこで明らかにされることは、「あらゆる他者は全き他者である Tout autre est tout autre」というトートロジーを梃子にして、神という名の絶対他者と世界内で共生する人間として

の他者（アブラハムにとってはなかんずくイサクやサラという家族）という二種類の他者に応答すべきアブラハムの責任の重層性である。しかし、この両者の他者に対する責任は両立しえない。両立しえないにもかかわらず、ところが、アブラハムは、イサクに対して刃を振り下ろす瞬間に神の使いによって制止されたことの重みに思いを致さなければならない。筆者はここに、宗教の根底に存すべき、「殺すなかれ」という「他者危害防止原則」を見定めようとする。それが第4章のテーマを形作る。

第4章は、前章で論じられた宗教と倫理の相克の問題を、宗教ゆえの暴力の問題へと先鋭化し、引き続き『おそれとおののき』におけるイサク奉獻について解釈を試みつつ、問題の帰趨を見届けようとする。宗教は自己完結的な言語ゲームとして自閉するならば、同じ信仰を共有しない他者に対する暴力の可能性を胎胎させてしまう。絶対他者としての神に対する信仰が独善的なものとなるなら、共生する人間的他者に対して暴力として噴出する可能性を払拭できない。宗教的信は、それが個人々の「私的な」精神的営為として実現されている限り、他者との実際的關係をもたないし、またなんらの利害を発生させることもない。逆に、そうである限り、つまり、宗教的信がどのような内容のものであれ、それが個人々人によって、公共的ならぬ私的「共同体」内の領域によって墨守されている限りにおいては、外部からのいかなる干渉を受けるいわれもない。

ケルケゴールが、キリスト教信仰の核心を逆説に見定め、それを理性の埒外に置いたことは、こうした信仰と理性との棲み分けの先鞭をつけたものとして評価できるのではないかと筆者は考える。つまり、一方で宗教的信念はしかるべき（「私的」）領域内において不可侵であることが保証されねばならないが、しかし他方、その及ぶ限界も見極められなければならないというのである。そして、宗教的信念の限界の見極めによって、宗教的信念が合理的信念と取り違えられて、同じ信念を共有しない者が不利益を蒙ることのないようにしなければならないというのである。そのための最低限の手立て

として、異なった信仰の共生を実現すべく、筆者は、デリダや星川啓慈の着想の延長上で、「信仰の他者危害防止原則」を提唱し、「汝殺すなかれ」という原則は、如何なる基礎をも必要としないような、諸々の信念体系に共通している重層的合意である、ということを確認することから我々は始めなければならない」と述べ、本論文を閉じる。

Ⅲ. 論文審査結果の概要

本論文の課題は二重であり、一方で宗教的信仰の純粹でラディカルな姿をキェルケゴール思想の検討を通して浮かび上がらせ、他方でそうした信仰が価値観の多元化した社会において他の信念・信仰といかにして共生していくのか、その可能性を探ることにあつた。

前者の課題について言うならば、筆者は、「主体性」「内面性」「情熱」「飛躍」「単独者」といった、キェルケゴールのキータームを相互に関連付け、またそれらの対義語となる「客観性」「外面性」「融和的思弁」「(水平化された)公共」と対比させながら、キェルケゴールの宗教思想の核心を再構成している。そこには、二項対立的発想に縛られ、キェルケゴールのいわゆる「質的弁証法」の逆説的な思索過程の理解がやや希薄になっている面は見られるものの、手堅くその思想の重点を押さえ、そのことによって、キェルケゴールを現代的視野の下に位置付けるための基礎作業を成し遂げることに成功している。この作業を、デンマーク語原典にまでさかのぼって遂行したことは、現代におけるキェルケゴール研究の流れに掉さしたものであり、筆者の文献学的姿勢を示している。

高く評価されてよいのは、そのように確認されたキェルケゴール思想の要点を、現代の宗教思想の潮流のうちに位置付けるとともに、逆に、キェルケゴール思想を尺度として、現代の諸思潮の射程を測定しようという、その試みである。より具体的に言うなら、宗教の基礎付け主義は、宗教的信を合理的に基礎付け、そのことによって現代において信仰を正当化しようとするのだが、キェルケゴールはまさしく、宗教的信仰を合理性の次元で処理するこ

との不可能性を言挙げしているものであり、したがって、基礎付け主義によっては、キェルケゴールの問題意識に対応することは到底できない。この難点を克服したと考えられるのが、ウイトゲンシュタイニアン・フィデイズムである。宗教的言説を一種の自己完結的な言語ゲームと理解するこの立場によれば、宗教的信仰はその独自性・独立性を保持してよいことになる。したがって、普遍的合理性の立場などからの批判を免れ、純粋な信仰の立場を堅持することが可能となる。この点において、ウイトシュタイニアン・フィデイズムはキェルケゴールの見地と一致し、またその見地を取り込むことができる。

ところが、こう考えるなら、宗教はその独善性に自閉する可能性が払拭できないことになろう。しかしキェルケゴールは宗教に潜むこの危険性をも見通していたというのが、筆者の考えである。その限り、キェルケゴールの切り開いた問題圏は、ウイトゲンシュタイニアン・フィデイズムなどよりは思想的により深いところにまで到達している。こうした筆者の思想解釈の手法は、キェルケゴールと現代思想とを相互のふるいにつけ、その問題点を析出していこうというものであり、古典的思想（いまの場合はキェルケゴール）の思想的可能性を明確化するという点において、興味深いものであるし、説得力に富んでいると評価されるべきものである。

フィデイズムの限界を明らかにするのは、『おそれとおのき』のキェルケゴールによる宗教と倫理の相克の提示である。普遍的倫理と衝突する限り、宗教はその自足性に立てこもって事足りれりとする事は許されない。この問題が本論文の第二の課題であった。宗教を一つの要因とする暴力が現代においても猛威を振るっていると考えられる限り、これはきわだってアクチュアルにして焦眉の課題である。しかし、それだけに、解決はおろか、理解の困難な課題だといわなければなるまい。筆者はこの困難な課題に果敢に挑んだ。その姿勢はよしとされるべきであろうし、また、「信仰の他者危害防止原則」という形で、筆者なりに、多様な信仰が共存するための礎を据えることもできた。しかし、問題が問題だけに、理解の不十分な点も散見される。キ

ケルケゴール解釈としては、現代の一般的問題にケルケゴールをひきつけすぎて、その思想の特異性を見逃しているところがないかどうか。また、宗教と倫理の相克・衝突の問題という場合、筆者は性急に問題の解決・解消に走ってはいないかどうか。問題そのものの奥深さをもっと掘り下げる必要がなかったか、その意味で、問題を問題としてその極限において洗い出そうとするケルケゴールの姿勢にさらに学ぶ必要がなかったかどうか。このような弱点は認めざるをえないとしても、筆者は、問題をみずからの問題として構築しなおし、今後の思想的展望を開いている。これは、筆者の研究者としての将来を嘱望させるに十分なものであると評価できるであろう。

IV. 最終試験の結果

審査に必要とされる最終試験については、審査委員全員により2003年12月25日に試問を行った。その結果、審査委員一同一致して、藤枝真に大谷大学博士(文学)の学位を授与することが適当と判断した。

氏名(本籍)	きた しろ のぶ こ 北 城 伸 子 (千葉県)		
学位の種類	博士(文学)		
学位記番号	甲第33号		
学位授与の日付	2004年3月18日		
学位授与の要件	学位規程第3条第1項		
学位論文題目	近世高僧説話の諸相		
論文審査委員	(主査) 大谷大学教授 文学博士[名古屋大学]	村 上	學
	(副査) 大谷大学教授	石 橋	義 秀
	(副査) 大谷大学教授 博士(文学)[大谷大学]	沙加戸	弘

学位請求論文審査報告書

I. 論文の性格(主題)

本論文は近世における高僧説話ならびにそれを題材とした芸能の分析を通じて近世期の日本仏教が民衆の間にどのような形で定着しているかを論じたものである。

周知のように日本仏教は近世において墮落・形骸化したという認識が根強い常識となっている。この常識に対して、それが近代主義に基づく偏見であり、近世は仏教的世界であるとの反論が各種の視座からなされている。例えば大桑 斉は「仏教的世界としての近世」(日本思想史48, 1996)や「日本仏教の近世」(駒澤大学禅研究所年報12, 2001, のち『日本仏教の近世』法藏館, 2003所収)などにおいて思想史立場から近世には唯心論としての仏教がものの考え方の中心として「住み着いた」と説き、服部幸雄は民俗学の発想に基づいた芸能史研究者として、「ひとつの伝統芸能論」(『変化論』平凡社, 1975)で近世は「宗教」「芸能」「遊び」を一体とする「まつり」の構造

が成り立っている世界であると述べ、「娯楽が聖の領域において宗教そのものに価値を転換し得るものであり、宗教が現世謳歌の娯楽を併せのんでいく」のが近世独自の宗教意識である（「都市民宗の宗教意識」『江戸歌舞伎論』法政大学出版局、1980）と提言している。本論文の筆者はこれらの提言に依拠して、近世の庶民は意外なほど仏教を中心にした世界観のもとで信心深い生活を送っていたとの認識のもとに近世の高僧伝や芸能作品についていくつかの論考を発表してきた。本論文はそれら既発表の論文を編成して、娯楽と宗教が区別されることのなかった近世庶民独自の宗教観を追求する論として纏めたものである。

II. 論文の概要

本論文は以下の章段から成り立っている。

序章

第I章

序 説 近世高僧伝の諸相

第1節 法然伝と近世文化

第II章

序 説 高僧説話の生成

第1節 高僧利益譚の生成をめぐって——『祐天大僧正御化益日記』について

第2節 祐天一代記の諸本と成立について

第III章

序 説 高僧説話の展開——特に歌舞伎を中心として

第1節 開帳と戯作——『四谷怪談』『蛇山庵室の場』を手がかりにして

第2節 戯作の趣向と高僧説話——南北の産女型累をめぐって

結語

序章は3つに区切られている。1は先に記した近世仏教の様相に対する筆者の認識を記して、それに関連する形で仏教説話が近世に衰退したとする通念を否定し、本論文の基本的意味づけをしたものである。2は仏教説話の一分野としての僧伝の研究史展望をなし、その生涯が文芸作品と芸能の素材となったのは枯天をおいてないことを指摘して、第Ⅱ・Ⅲ章の意味付けをなしている。3は2でなした先行研究の展望から高僧説話研究に3つの視点があることを述べ、その視点を第ⅠからⅢ章までの各章の立論の視点と対応させている。

第Ⅰ章は近世の法然伝の形成を出版文化と宗門との関わりから論じたものである。序説は近世僧伝の特質の概観である。すなわち近世の高僧伝は出版文化との関わりをもつがゆえに宗門側の正統的史伝と世俗に流布した俗伝というように単純に二極化できないこと、中央の本山が伝える正統僧伝と地方寺院を中心とする在地伝承がせめぎあいを続けて形成されたこと、この時代に語られる高僧たちの姿が非常に人間的な魅力にあふれていることを各種の僧伝をとりあげて指摘し、続く2つの節への導入としている。

第1節は近世に刊行された法然関連の出版物(伝記・法語・法会の記録)が法然の各遠忌ごとに集中していることを出版年表を作成して明らかにし、その意味を探ったものである。すなわち出版の第1ピーク(寛文年間～享保末年)の時期は法然の四百五十年遠忌から五百年遠忌の間、教団が遠忌法要と大師号加諡をめぐって絶えず動いていた時期であり、第2のピーク(寛政～文政)は六百回遠忌(文化八1811年)と重なると筆者は指摘する。漢文伝記に並行して絵入り平仮名の法然伝が出版されたことは親鸞・日蓮・道元・弘法大師などの高僧伝の出版と共通する傾向で、筆者は相互に影響関係があったかと推測している。筆者は更に懐中本の形態をとる伝記や巡拝記、御忌図録が知恩院門前で知恩院の出版物を一手に引き受けていた麗沢堂沢田吉左衛門から刊行されていることに注目し、知恩院の布教方針が色濃く反映されているのと同時に懐中本の形態は出版者の商業意識に基づいて加工されたものと理解できると述べている。而して筆者は地方寺院が開帳に際して参詣者

に配布した法然伝に関わる略縁起中、宮城県加美郡色麻町往生寺(曹洞宗)を舞台とする真似牛像略縁起は『行状翼賛』の金光記事とは内容を異にするが、両者が同時期に出版物として流布している点をこの時代の僧伝の有り様として考える必要があること、僧伝の流布に書肆の商業行為が介在することが信仰の質の低下を意味せず、布教のために僧伝が多くの人々に向けて発信されてゆく上で書肆が必要不可欠な存在であったことと指摘している。

第Ⅱ章は『祐天大僧正御化益日記』を中心にして祐天(1633~1718)の行った教化の実態と説話生成を考察する論考である。序説で筆者は祐天が高僧として信仰を集めるようになったのは累の怨霊を得脱させたこと、その累説話が江戸時代を通じて再生産され続けたことによると述べ、累説話が流行した契機として『死霊解脱物語聞書』の存在を挙げる。筆者は更にこの小説の性格についての諸氏の論考を紹介し、服部幸雄・関山和夫がこの『死霊解脱物語聞書』を浄土宗の説教台本の性格を持つとしたことに注目して、累説話の発生からの展開をたどることが近世における仏教文学の展開を考える上で一つの典型を呈示することになると意味づけている。更に累説話が説教の場で語られた祐天の一代記の一齣だとする服部幸雄・堤邦彦の説を再検討するために祐天の一代記を文献的に整理し、成立過程を考察する必要があるとして、第1・2節への導入としている。

第1節は『祐天大僧正御化益日記』の詳細な紹介である。大谷大学本の書誌、祐天の行状記事を手かがりとした成立年代(享保六1721年~天明四1784年)の推定、編纂意図(祐天の利益を蒙った人々の不可思議の体験談を教化に利用するため)、『祐天大僧正利益記』(文化五1808年祐天寺刊)への継承関係(開帳記録・書状などや靈威を示さない教化譚をも含む全72話のうち現世利益〈現証靈威〉譚45話を採録)について具体例を挙げて記述している。以上『御化益日記』により、祐天の現証の奇瑞に満ちた教化譚を布教の場で語るといった行為が盛んに行われていたことが判明すると筆者は述べているのである。

第2節は祐天の一代記に関する諸本の紹介である。筆者は累説話が祐天一

代の教化譚の一齣として成立したものとす服部幸雄・堤邦彦の説を否定して、当初から独立した奇談としてあったことを主張するために以下を述べている。1. 郡司由紀子が祐天の一代記を調査した報告(「祐天の一代記に関する研究」国文55号, 1981)の6分類に基づき、筆者が新たに実見した諸本を紹介する。2. 一代記諸本(21本)には累説話を含む初期のもの(8本)よりそれを後に省略したもの(13本)の方が多く流布していた。3. 累説話は一代記諸本以前の成立たる『古今犬著聞集』に数種の霊現利益譚とあわせて初めて記載されているが、祐天の生の教化記録である『御化益日記』(累説話はない)は霊威が示される内容でない教化の記録をも載せている。4. 『御化益日記』に記された祐天の壇通との苦難の師弟関係の回顧(元禄四1691年二月二日の日付がある)は後出の一代記の原型になったもののだが、この時点で『死霊解脱物語聞書』(元禄三年刊)は既に刊行されていた。

以上により、筆者は累説話は当初から祐天一代記の一齣として成立したのではなく、一代記は累説話がある程度流布した後に編まれたとして、堤氏らの見解を否定しているのである。

第三章は歌舞伎を中心とした芸能や草双紙などの文芸作品を通じて、高僧説話の伝播の様態を探り、逆に文芸の営為の中で創作された趣向が高僧説話にもたらした影響に注目した論考である。序説で筆者は芸能が神を饗應する〈マツリ〉に端を発することを考えると芸能に宗教色を色濃く残しているのは無理からぬことだとする。17世紀以降成立・発展を見た歌舞伎もその例外でなく、その起源が小歌踊りに念仏踊りを取り込んで歌舞伎踊りに成長したことからして発生当初から民俗的仏教が深い影響を与えたことが作品構成や演出などから読み取れるという。例えば荒事は舞台上に神仏を勧請し慰撫するという芸能の基本構造を継承しているが、それを家の芸とする市川団十郎家代々に脈々と不動信仰が継承されていることを筆者は平成四(1992)年に『成田山分身不動』が復活興行されたことに読み取っている。筆者の把握では歌舞伎興行自体も宗教的役割を担っていた。元禄期上方で行われた著名な人物や名優の追善興行のように、芸能を通じて死者の極楽往生を願う精神性

が当時の人々に存したことを筆者は見いだしているのである。

追善狂言と同じく宗教的意味を担った興行として、筆者は寺社の本尊開帳を当て込んだ開帳物や、各宗派の遠忌法要を当て込んだ興行の例を挙げている。ただ筆者によれば日蓮以外は宗祖の伝記を上演したものは少なく、宗派を超えて信仰を集めた僧や中興の開山、当世活躍の僧侶の伝記の方が比較的容易に上演可能であったという。例えば祐天寺開帳と累狂言がある程度連関して享受されており、芸能の上演を祐天寺側が布教の誘因策として有効に利用していたと筆者は推測している。そこに芸能という娯楽の場が宗教の場と連動し、服部幸雄が提唱した、芸能と宗教を分かťことなく享受していた近世人独特の宗教意識を筆者は読み取るのである。すなわち筆者は近世独特の宗教意識の形成の動きを世俗化と見て批判する仏教史研究の通念に異を立て、近世は仏教的世界観の中核に位置する高僧像が人々の求めに応じて緩やかに拡散し、あらゆる要素を巻き込みつつ新たな生成を獲得していった時代だったととらえ直そうとしているのである。

第1節は『東海道四谷怪談』の「蛇山庵室の場」冒頭の珠数繰り(百万遍)についての考察から始まる。筆者は現在民間で行われている百万遍のうち成立伝承をもつものの三分の二が近世以降の成立ということに注目し、近世文献に見える珠数繰りを伴う百万遍の例を列挙して、珠数繰りを伴う百万遍は18世紀前半に行われ初め、同世紀半ばには一般化したと思われること、文芸作品の中では亡者の追善供養を目的として使用されているものが多いことを指摘する。すなわち『四谷怪談』初演(文化八1811年)の頃には珠数繰り百万遍は一般化されて日常的な光景になっていたのだが、死者を弔うという意味では珠数繰りは本来非日常的な光景であり、南北が舞台演出に頻用したのは非日常の亡者追善儀礼を逆に日常的な光景へと逆転させてゆこうとするねらいがあったのかも知れないというのである。

『四谷怪談』での百万遍の演出は同じ作者の『法懸松成田利剣』(文政六1823年)から影響を受けているが、筆者は累説話を素材とした『成田利剣』の該当場面について当時民間に流布した百万遍にヒントを得て採り入れたの

ではなく、累説話と珠数繰りが結びついた記述が早く京伝の『近世奇跡考』（文化元1804年刊）や『累井筒紅葉打敷』（文化六1809年）に見えるところから、山東京伝の作品にしばしば使用された趣向を南北が舞台の演出として用いた可能性があることを傍証を挙げて考証する。而して筆者は累説話と珠数繰りを結びつけたのは京伝の創作ではなく、黄表紙『祐天和尚念仏功力絹川物語』（安永九1780年刊）に見えること、更にそれ以前に布教の場で珠数繰りと累を結びつける説話が語られていたことを勸化本『靈魂得脱篇』（宝暦六1756年刊）から発見し、『死靈解脱物語聞書』には百万遍や珠数繰りという文言がないことから、宝暦頃に珠数繰りが唱導の場を介して祐天の利益譚と結びついていったと推測する。『成田利剣』では累が百万遍で解脱へ導かれるのに、『四谷怪談』では人々が百万遍の珠数を繰るなかでお岩がお熊を喰い殺す。『成田利剣』で念仏の功德の象徴だったのが南北の「逆転の構図」（諏訪春雄）に基づいて根源的意味を覆され、日常的光景から非日常の恐怖を演出する装置へと揺り戻されていると筆者は指摘するのである。

安永九（1780）年四月祐天寺が回向院で開帳をした際にはそれに連動して黄表紙『祐天和尚念仏功力絹川物語』が刊行された。その前年には浄瑠璃累物の傑作『伊達競阿国戯場』が舞台化され、天保四（1833）年四月に回向院で累の菩提寺法蔵寺が行った開帳には大珠数が展示されて、この時配布とたと思われる略縁起『日本神仏大珠数由来記』には累の得脱が百万遍の始まりとさえ記述され、同年九月には開帳に連関して累物の狂言が2本上演されている。これらの状況から、筆者は服部幸雄の説に従い、芸能や草双紙という娯楽と開帳という宗教の場が相互転換する可能性を含んでおり、信仰が俗化してゆくことで聖の領域が拡大されてより多くの人々に信仰の場が開かれたと考えるなら、従来墮落として批判的にとらえられてきた近世仏教に新たな評価を与えることが可能になると主張するのである。

第2節も第1節と同じく娯楽と宗教を分けることなく享受していた近世人独特の精神世界の追求を目途としている。鶴屋南北作『阿国御前化粧鏡』（文化六1809年初演）の演出の一つに累の怨霊が〈流れ灌頂〉から現れ出る

仕掛けがあったことを指摘し、それが好評を博した原因に累と産女のイメージが〈嫉妬〉と〈産の忌みの内に命を落とした女〉という女の業の点で庶民の意識下で重なり合うところがあったことを挙げる。それとともに、筆者は累と産女の結びつきが舞台に上げられる一方で唱導の場でも語られていたことにも原因があるとして、祐天上人の利益譚で産女の像が累そのものへ重ねられてゆく過程と、利益譚が歌舞伎などの娯楽的要素を持つものとの深い関係について考察している。

『祐天大僧正利益記』には出産の際に命を落とした女性の霊が祐天によって救われたり、難産の女性が祐天によって無事出産したという産婦得益譚がいくつかある。筆者はそれらを原拠の『御化益日記』と比較して、付加されたモチーフを分析し、産婦たちが祐天の救済対象として明確に浮き彫りされていることを見つけ出す。更にこの改変の背景として祐天の没時から80年後の寛政九(1797)年に本地とされる地藏菩薩像が光明院から祐天寺へ遷座されたのを契機に、祐天の生前からあった彼の本地が地藏菩薩であるとの説が見直され、地藏との結びつきが「子守」「安産」の利益面を強調することとなったことを史料を分析して結論づける。そしてその背景に18世紀末から19世紀初頭に仏教者を先頭にして墮胎・間引きを戒める風潮が沸き起こったことの例証として、『利益記』の「高野新左衛門が下女得脱の事」に見える評言に因果観を基盤とした仏教者の視点からの墮胎批判を読み取る。かくして近世後期の文芸作品に産婦モチーフが流行したのはこの頃の墮胎批判説が人々に植え付けた罪悪感やオソレの表象であり、南北の創造した産女型累は祐天が救済対象とした妊産婦たちのイメージを具象化したものと筆者は考えるのである。そして、舞台で産女型の累が評判になればなるほど、産婦や胎児たちの救済者としての祐天が聖性を一層獲得してゆくという歌舞伎と宗教の相関性を、累の菩提寺たる法蔵寺が累物が歌舞伎や浄瑠璃で演じられる時期に当て込んで2度開帳をした際、主要霊宝が阿弥陀・十一面から祐天像と子安地藏像になったという変化に見る。

このようにして本論文の筆者は信仰と娯楽の垣根を越えて信仰が拡大され

てゆく近世宗教の一つの有りようを累説話の変遷の過程から読み取ったのである。

Ⅲ. 論文審査の結果の概要

上記要約に記したように、本論文は高僧伝ないしは高僧説話の享受形態を実証的に分析することを媒介として近世独自の仏教と民衆の関わりようについて論じている。既発表の論文を纏めたものであるが、教団側と俗世界のメディアが相互に作用しあって宗教と娯楽ないしアソビの融合したものが当時の民衆の信心だったというテーゼの実証をなしたものとして、主題と結論は3章を通じて一貫しているといえよう。第Ⅲ章の演劇世界の累物については先行研究が多くあるが、筆者はそれらの論を踏まえた上で作品の外にある史料に着目して、先行研究が言及しなかった上演と開帳との関わりに踏み込み、寺院側と演劇側が相互に影響を与えていたことを発見した。これは第Ⅰ章で浄土宗教団と書肆の思惑の相互利用の関係を発見したことと軌を一にして興味ある論である。

史料の紹介・整理という面でそれぞれの論考が新しい知見を呈示している点も多くある。祐天伝の資料紹介は郡司由紀子により1971年により総体的にされているが、その範囲が関東の公共図書館の蔵書に限定されていたのに対し、本論文の筆者はそれに未記載の京都所在仏教系大学及び個人所蔵の諸伝本を新たに紹介しているのがその一例である。特に大谷大学蔵『祐天大僧正御化益日記』については、その存在と価値は夙くから知られていたが、内容について詳細に検討した研究は本論文以外にはなく、祐天伝の諸本に関する先行研究の推測の誤りを実証的に訂す個所も少なくない。例えば九州大学松濤文庫本『祐天大僧正利益記』は記事の日付から『御化益日記』より20年近く遡ると推測されている(井上敏幸『『死霊解脱物語聞書』攷』読本研究1996.11.)が、この本が『御化益日記』から奇瑞譚を含まない教化記事を抜き出したものであることを本論文は指摘している(第Ⅱ章注14)。特に第Ⅱ章第2節で筆者が始めて取り上げた祐天の檀通の許での随身の回顧は、当時

の浄土宗の教団内での師弟の愛憎に満ちた人間関係を生々しく描き出した記述として、史料としてのみならず、文学的価値をも有するものである。

かく新見に満ちた本論文ではあるが、開拓者の宿命として史料の誤読が多少ある。また既発表の論考を各章の序論で意味づけしてつなぎ合わせたために、論理的な詰めが甘くなった個所もなくはない。例えば筆者は第Ⅱ章で累説話が祐天の一代記に当初からは含まれていなかったことを推測するが、含まれる必然性のなかったことについての論証は不十分である。また注記の引用文献の発表年の記載方式などの形式に統一が取れていないところもある。しかしこれらは論文の本質に関わるほどの欠陥ではなく、本論文は学的価値を十分に有するものと認められる。今後更に資料を深く読み込み、新たな分野に研究を広げて、本論文が全面的に依拠した大桑 齊・服部幸雄の魅力的ではあるが未だ試論的な面を有する仏教史観とテーゼについて具体的に修訂を迫ることを期待したい。

Ⅳ. 最終試験の結果 (結論)

審査に必要とされる最終試験については、審査委員全員により2004年1月9日午後4時から2時間にわたって試問を行った。その結果、審査委員一同一致して、北城伸子に大谷大学博士(文学)の学位を授与することが適当と判断した。

氏名(本籍)	はせがわ まこと 長谷川 慎 (静岡県)	
学位の種類	博士(文学)	
学位記番号	甲第34号	
学位授与の日付	2004年3月18日	
学位授与の要件	学位規程第3条第1項	
学位論文題目	古代中国音楽文化研究	
論文審査委員	(主査) 大谷大学教授	河内 昭 圓
	(副査) 大谷大学教授 文学博士 [京都大学]	礪波 護
	(副査) 大谷大学教授	若槻 俊 秀

学位請求論文審査報告書

I. 論文の性格

中国における音楽史の展開は、おおむね岸辺成雄氏が提唱した四期に分ける時代区分法が用いられている。その区分法にしたがえば、第一期(紀元前一六世紀—紀元四世紀)は音楽始原の段階から漢民族音楽の確立した周・漢の時代および西方音楽の東流が始まったものの従来の漢民族固有の音楽がなお支配的であった三国・晋時代をいい、第二期(五世紀—九世紀)はイラン系及び印度系の音楽が西域を経て東流し大きな影響を与えた南北朝・隋・唐の時代をいう。第三期(一〇世紀—一九世紀)は音楽と演劇が結びついて雑劇・元曲・崑曲・京劇などが発達した宋・元・明・清時代をいい、第四期(一九世紀—二〇世紀)は西洋音楽を取り入れはじめた清朝後半から現代に至るまでをいう。

本論文は第一期と第二期との狭間、すなわち漢民族の固有音楽期と外国音楽の影響を受ける国際音楽期との過渡期に注目し、西域文物の流入や、胡族

国家による華北統治時代を経て生じた華夷意識の変革,あるいはまた仏教の隆盛によって受ける思想的文化的影響等について音楽史的見地からその変化の実体に詳細をつくそうとするものである。

Ⅱ. 論文の内容と要旨

本論文の構成と内容は次の通りである。

緒論

- (一) 研究の対象
- (二) 問題点
- (三) 視点

第一章 古代音楽の内容とその性質

第一節 正楽と雅楽および燕楽

第二節 楽律理論における基本問題

第三節 律学からみた正楽

- (一) 十二律の整備
- (二) 鐘律と正声調

第四節 魏晋の音楽と楽律

- (一) 杜夔の定律
- (二) 荀勗の定律
- (三) 荀勗と阮咸
- (四) 魏晋期の音楽哲学

小結

第二章 律学解釈

第一節 南北朝時代における律学の基本問題

第二節 京房六十律による黄鍾回帰法

第三節 何承天新律による黄鍾回帰法

第四節 正楽解釈の南北二系統

小結

第三章 魏晋南北朝期の音楽

第一節 相和歌と楽曲保存の態度

第二節 清商楽と俗楽保存

第三節 西域楽

第四節 玄学と琴学

第五節 仏教經典にみえる音楽

- (一) 『摩訶兜勒曲』と漢訳仏經中の音楽表現
- (二) 漢訳仏經の音韻学上の問題(永明四声説)
- (三) 漢訳仏經の音韻学上の問題(悉曇学)

小結

第四章 音楽の文化吸収と動向

第一節 楽工の移動

第二節 経師の師承関係

第三節 唄賛音楽の形成

- (一) 帛戸梨蜜多羅の高声梵唄と覚歴
- (二) 梵唄の題材に関する問題

第四節 梵唄と漢訳經典との関係

小結

総結

緒論

緒論では本論文における対象について、その時代、地域、内容等について述べ、問題点を挙げてその解決方法を論ずる。中国音楽の特徴を観察する場

合、注意する必要があるのは、儒教思想の影響下に無い時代と有る時代とに、まずひとつの転換点があるということである。この転換点は中国において二つの形態の音楽をそれぞれに発展させていった。それは支配階級の音楽と被支配階級の音楽との二つである。儒教思想の影響によって音楽においても顕著な階級的差を生むこととなった。支配階級者の音楽は儒教思想に基づいて儀礼音楽としての「正楽」が展開、一方被支配者の音楽は「俗楽」として発展した。理念として正楽は最上部に置かれ、上下階層関係に整序されたヒエラルキーが形成された。儒教思想の出現によって源を一にする中国音楽は実質的に二分されることとなるが、本論文では主としてその「正楽」を扱う。

中国古代音楽文化が及ぼした影響、或いは外部から取り入れ漢化した文化について考察し、その意義について考究する必要性を説く。その対象とする音楽は、漢人が固有に見開したところのもの、外的要素を含む音楽については、それがどのように漢人音楽に影響を及ぼしたのかを追求する。具体的には、唐代に頂点を迎える中国古代音楽を終着点として据え、そこへ到るさまざまな文化的要因、すなわち「固有音楽時代」とされる第一期と「国際音楽時代」とされる第二期との過渡期に展開される各種音楽、楽律学、宗教等に特に注目して論述することの意義を述べる。

第一章 古代音楽の内容とその性質

本章においてはまず中国における音楽の種類について、典礼で用いるべき音楽の雅楽と、それ以外である宴饗楽とに大別する。宴饗楽は隋唐以後、いわゆる燕楽の名をもって雅楽の対極として理解され、芸術性のある音楽の総称として用いられた。雅楽が有する律学についての観察を通して、雅楽の基本をなす音楽は正楽であり、その内容は周の楽を正統と見なすものである。それを満たした楽を持つ者が正統の権勢を得た者であるとする発想を指摘し、したがって、歴代王朝においてさまざまに依拠する理論が異なり、それぞれにその正統性を宣している事実を考証する。

次に『禮記』に「五行四時十二月。還相為本也。五聲六律十二管。還相為

宮也。」とある記述によって、律の循環性、すなわち黄鐘回帰問題が生じるが、正楽が供えるべき律とは、律学の見地からはどのように捉えるべきであるかを説く。律学では音楽において使用する音の高低を数学的に確定する。そしてその律の生成方法が「三分損益法」である。この十二律は絶対音高であって音階とは別の概念のもとに成り立っている。こうした律概念と音階概念とは編鐘の上に施すために講じられ、そしてその鐘がそれぞれ正しい音を備えているかどうかを調べるための器を要した。ここに鐘の定律法が研究されるが、その理解と実践とは二つの異なる依拠方法がある。すなわち弦律と管律とである。弦律については『國語』周語下に「古之神瞽考中聲而量之以制。度律均鐘。百官軌儀。(下略)」とある。ここでいう「均鐘」とは、「均鐘木」という定律器(音高標準器)であると考えられている。この均鐘木については湖北省随州の曾侯乙墓より出土物があり、その形状については明らかである。これは弦を用いた定律器である。鐘の大小によって音の清濁がさまり、その律をはかるのにこの均鐘木を用いたということである。これによって先秦時代は管律ではなく、弦律を用いていたことが理解され、考古学的な発見からも弦律に拠っていることが証明される。

一方、管律による鐘の定律については漢以降の発想としてあるが、弦律を用いた鐘律を正統と見なすか、或いは管律を用いた鐘律を正統と見なすかは、各王朝の鐘律制定において異なる。この鐘律の具体例として、魏武帝曹操時の杜夔と、晋武帝司馬炎時の荀勗とをあげ、魏晋時代の楽律論において重要な位置にある二人の楽律がどのような経緯のもとになされいかなる影響を及ぼしたものであるのかを考察する。

杜夔の定律は鐘律の玉尺、つまり周代の鐘を調律した管律であることを、候気説や鐘工柴玉との関わりから論ずる。候気とは律学と暦法とを総合的に結合させた学説である。その内容は『後漢書』律曆志に出る。しかして、この当時の一般的な定律法は管律であることが知れる。

一方荀勗の定律については、これは明らかな管律としてその状況を論じている。晋に至り、楽律の事ははじめ魏のそれに倣っていた。しかしながら、

晋の基盤構築に大きく関与した人物である荀勗は杜夔のなした律をもって正楽や楽器に施用してみたところ、律呂と諧合せず、杜夔の楽律は典制にある理論を利用したとはいえ、荀勗の求めた律とは適さなかったことから、「古尺」を制して荀勗自身の理論のもとに律の改正をなし、正楽器に施用した。杜夔のもとめた律は結局のところ、荀勗の求めたものに比べやや低い音程の楽律であったようで、漢魏の間に尺度が古尺に比べてやや長いことに気付き、著作郎劉恭に周代の礼より尺度を換算させ、それを管律に求めた。荀勗のなした定律法は、杜夔が理解した典制の意義とはまた異なる理解に基づいてなされた定律法である。

正楽を持つことの意義は、時の王朝が正統な権勢を得ていることを四方に知らしめるためにあり、前代の楽を用いない理由は、先の王朝が亡びた原因がその正統性に欠けていたためと見なし、その楽が「亡国の音」であることを認めるためである。そして今代を正統と認め、正統を証明するための正楽を得ようとするのである。

このように、王朝の正統性を証明するために、正楽に用いる律を定めることに多大なエネルギーを消費している事実がうかがえる。特に南北分断の時代においては、その発想が明確に二分される。

第二章 律学解釈

本章において最も注意を要するのは、鐘律へ施用される律はどのような方法によって得られたものであるかということについてである。「黄鐘回帰」を解決するために思考された定律の方法にはおおむね二通りあり、この二系統がそれぞれ南北の特徴を表すこととなる。すなわち京房六十律と何承天新律とである。

京房六十律による方法は黄鐘回帰の問題を解決し得ていないまでも、従来の十二律に較べその差を大幅に縮め、一応の成果となり、また、古来の均鐘木に端を発するように、弦律による定律を用い、京房準を制して後の律学家に方向性と多大な影響とを与えた。一方何承天は弦律による不正を思い、西

晋荀勗の泰始笛律の知識を経て、十二律内部の調整によって黄鐘回帰の問題を解決しようとする「新律」の理論を打ち立てた。京房六十律と何承天新律との間にある最も注意を要する問題は、その音高標準に用いる器の相違である。京房六十律は弦律を用い、何承天の新律は管律を基礎においてなされている。かくして「還相為宮」がもたらす「黄鐘回帰」の問題は、音楽の「音」を規定する律に対して、その試論の進歩を促した。

この両極の方法は南北朝の正楽理論に決定的な差をもたらした。とくに北朝魏においては、楽律補正の典制として、『周禮』、『國語』、『後漢書』律曆志を用いたため、京房のなした六十律について詳細な研究がなされた。一方において、南朝宋では何承天の会心作である新律が出現した。周代の正楽に用いられた律を忠実に再現しようとする荀勗の笛律について詳細な研究をした何承天は、従来どおりの発想である管律を用いた定律に随い、新たな律理論を打ち出した。

永嘉以来の南北の分断により、律学の捉え方に興味深い差異が発見された。ここから見える特徴として、北朝は南朝に比べ数多いデータと実践を備えた楽工を多く有したことを駆使して旧楽保存への明確な意識を持ち、南朝は疲弊した楽の復興と、新地から得られる新たな音楽との接触から次代に求むべき正楽を模索するという点が映し出されている。楽学においてはこうした差異がさらに明瞭な形で現われている。

第三章 魏晋南北朝期の音楽

魏晋以後の南朝における宮廷音楽の内容は俗楽に重きを置いているが、これは南遷に伴って北に正楽の全てを置き去りにせざるを得ず、南地に新たな正楽を得るために模索したことによる。しかしながらこの場合における俗楽の内容は、相和歌や大曲、清商三調などをいい、特に六朝期にあつてはこのような俗楽を「正声伎」と称しているなど、俗楽に対する認識に変革を求められた結果に帰納する。正声伎の内容である相和歌はもともと漢世の旧歌や街陌の謡謳がその発端であり、その体裁は絲竹の合奏、すなわち琴や管楽器

による奏楽に合わせ、指揮者のように拍を取る者の存在によって歌われるものである。笛律制定後に、宮廷音楽上の名称となった相和歌は、笛がその主要楽器であり、鐘や磬といった雅楽器を用いない。

次に清商楽について考察する。清商楽はいわゆる俗楽の総称へと発展するのであるが、具体的にその内容を見ると、東晋、南北朝の間に、漢魏の時の相和歌等に用いられた諸曲を承継ぎ、当代の民間流伝の音楽を吸収し、発展した楽である。清商に含まれる楽は、晋の南遷にしたがって中原文化が南方に伝入したことによって融合した新興の音楽であった。これらにみえる音楽の融合は次章の楽工の移動と深いかかわりにある。

次に西域楽について述べる。西域楽が中国の音楽文化へ与えた影響は、中国固有の音楽に躍進的な発達を促成した。西方音楽は北魏から唐初に至るまでの間に起った「西涼楽」の出拠である。一大隆盛期をきわめた唐代音楽へと導いたのがこの地方の音楽である。その楽において最も興味深いことは、鐘や磬といった正楽器を有したことにある。また「龜茲音楽」を融合させ、この胡華両楽の融合現象は、唐代の胡楽盛隆の状況をスムーズに運んだ一要因であると見ることができる。

次に琴学について述べる。これは宮廷音楽とは別の流の音楽であり、文人階層の一般教養としての音楽であり、俗楽であるとも言える。七弦の古琴は琴柱を持たないうえ、フレットも持たないが、琴徽によって音位を表示している。この琴徽に律学上見るべき問題が存在する。古琴の成熟期は魏晋の頃にあるが、高度な調理論の象徴である琴徽の発想は三分損益律の発生における理論と関係が深く、三分損益律理論の解説に適した楽器であり、奏法の把握と楽理の把握とを同時になすことができる形状である。玄学、清談を出現させた状況もまた琴学がなされる背景としてあり、さらに南朝士人によって芸術性が高められていった。

次に注目するのは仏教經典にみえる音楽についてである。華夷意識の変革を求められた時代、仏教經典は尊重されるべき対象となり、莫大な訳経活動が展開された。この翻訳事業において音楽表現や、或いは唄賛音楽に直接関

わる内容は次のように認識される。漢人の漢訳における態度は、簡略、便宜訳であり、実際の器物やその原型について問題にすることは殆どせず、当時存在する器物の名を借りて翻訳する傾向にある。しかしながらこの態度によって、用語統一は比較的早い段階で定着を見、後世における訳語の範となった。特に楽器等の訳語からはその傾向が如実である。

次に音韻学上の問題について考察する。印度系の文法学及び韻律論の東伝は仏教經典によって促されるが、これらが中国に到る中継にはやはり中央アジアの地があり、これらの諸国の影響は非常に大きい。四声説が仏教經典を転読する際の声調に借用されたとする面と、悉曇学が漢訳仏教經典を編じる際に意識されたことの一つとしてある面とについて述べている。楽器や音楽の内容を翻じる際に、その具体的な形状や、正確な描写を試みるのがなく、漢人が見ることができるものにかりて表現し、また、悉曇学により、漢文による韻文学の体裁である漢訳偈頌において、音律を用いた四言、五言、七言等の形式で頌偈を制しているという二点をその特徴として述べる。

第四章 音楽の文化吸収と動向

本章では楽工の移動という問題について論じる。中国音楽においてその中心を担う楽人は楽工である。楽工の活動内容は奏楽、新制である。こうした楽工のうち優れた者に関しては、直接帝の寵遇を受ける例（西域出身の楽人、曹妙達や白明達など）もあり、楽工たちの持つ特殊技能は、為政者が獲得せんとするものであった。さらに、魏晋期の動乱により壊滅状態にあった楽の復興も為政者たちの一級関心事であり、復興のためには彼ら楽工の獲得は最重要課題であった。そしてそのことを示す史料を求めると、次のようなことが理解される。すなわち、魏晋南北朝は楽工の流動により、旧楽の保存、新楽の摂取、地方音楽の融合、楽律・楽器の発達、楽の種類拡大等、隋唐音楽の完成に向う過渡期であると位置付けることができる。楽工の流動は西晋末期に起こった永嘉の乱に始まり、隋が陳を平定した開皇九年に終わる。魏晋南北朝の乱世の中に至っては、移動を経て、最終的には洛陽、長安の楽を

集め、隋唐音楽の繁栄を促した。晋室の南遷により中国の南北分裂の局面は三百年近く持続することになるが、この中原の戦乱は大規模な移民を生み、楽工の流動もまたこの移民の一種であった。中原の南遷によりこれに随って楽もまた南渡する。南遷して落ち着く先は荊州や建業であり、この二地は南方音楽の重要地点となった。

楽工の移動過程を見れば、その当時移動可能な経路を特定でき、これによって、南朝の経師僧で西域出身の僧侶の移動経路も、ほぼ推定可能となる。

仏教音楽は固有音楽時代から国際音楽時代へと転換してゆく際の最も大きな要因のひとつであるが、実際漢人が触れた仏教音楽の内容はどのようなものであったのか。その様子を探るために仏教經典の漢訳に付随して生じる問題、つまり外国語としての認識からその言語的差異をどのように解決したのか。そして仏教音楽の中心である唄賛音楽をとりあげ、その内容についてどう取り扱ったのか。以上を大体の問題点としてあげる。

唄賛音楽は仏教經典における唱誦であって、その素材と制度とはみな西域より至り、仏教音楽の発展は南北朝以来の中国音楽に多大な影響をもたらすこととなる。その唄賛音楽のうち、注目すべきは支謙、康僧會、帛尸梨蜜多羅、支曇籥、僧辯らのなした梵唄で、これらについて具体的内容を示した。

『高僧傳』経師篇「論」は経師僧の師承関係を記している。その中では中国梵唄の祖は曹植に始まることが半ば常識化している。以後この曹植の法が伝統として受け継がれることとなり、帛法橋や支曇籥が祖述するところとなるが、曹植は中国梵唄の初源としては伝説であると理解するべきである。晋より齊梁に至るまで、特筆すべき唄賛音楽には以下のようなものがある。

①支謙の「菩薩連句梵唄」、②康僧會の「泥洹梵唄」、③帛尸梨蜜多羅が覺歴に授けた「高聲梵唄」、④支曇籥の「六言梵唄」、⑤僧辯の「瑞應」七言偈。

これらのうち、特に帛尸梨蜜多羅が伝えた「覺歴高聲梵唄」を中軸とすることで、伝入初期の仏教音楽文化と唄賛音楽の形成について窺い知ることができる。

また、楽工の移動に伴い、南朝の音楽は大きく変化することとなるが、そ

れは宮廷音楽においてのみ見られる現象というわけではなく、仏教音楽、特にこの時期では梵唄、転読を中心とする唄賛音楽においても、中国古来の音楽と外的要素の音楽とが融合、発展する過程を示している。

慧皎の『高僧傳』経師篇や、その「論」から見受けられるように、竟陵王の西邸に集った善声の沙門らによる経唄の新制は、永明文学の発展と深いかわりがある。これらは沈約の四声説提唱の背景である。この問題は經典転読における梵漢間の声調の差異が意識され、問題として発展したと考えられている。また、これとは別に、仏教經典を漢訳する際に生じた問題で、偈頌を漢訳する場合、梵文と漢文とにおける韻文文体の差異から生じた音韻と文学との両方に関わる問題が生じ、これにより研究が重ねられた悉曇学とも深い関係にある。漢訳仏教經典を編む際に意識されたことは、従来、漢文学が尊重するところの簡潔な表現方法という部分を探り、実在するものを必ずしも翻訳に活かすことなく、当時漢地に見られるものを以て代用するという体裁を採った。また、悉曇学により音韻学上の研究が進みながらも、漢訳偈頌においては、従来の漢文学で用いられる方法を探り、古律を用いた四言、五言、七言等の形式で偈頌を制している。異なる言語圏から渡った西域僧が翻じた場合においても、その方法はほぼ同様である。唄賛音楽中の梵唄において、サンスクリットの韻文様な節回しがなされたが、それを使う題材も、当時よく流通するところの漢語訳された偈頌を用いている。以上二点の傾向を指摘する。

唐代には仏曲として宮廷音楽の用に供する音楽が形成されるが、これもまた、固有音楽時代から国際音楽時代へと移行する過渡期にあつて漢文化として吸収された結果の一つといえることができる。音楽はさまざまな文化の中、最も現状の保存が困難である分野である。それだけに苦心して保存しようとし、或いは淘汰を繰り返し、現在にいたるのであるが、特に中国古代音楽文化から見受けられる現象は、楽律学の忠実な伝承と、他文化との融合の見事さであり、そこに中国古代音楽文化の特徴がよく現われている。

総じていえば、中国音楽史の観点において、固有音楽時代から国際音楽時

代へと移り変わるこの過渡期にあって、音楽文化は戦乱によって壊滅状態となった楽の回復、旧楽の伝統継承、異文化の吸収に伴う新興音楽の創造といった方向へはたつき、二つの潮流がしのぎあっている。つまり、固有音楽時代の産物である周代の楽を正楽として求め、時代の混乱で壊滅状態にあるこれらの基本理念を正常に戻すための引力と、正楽に強く求められる儒教の発想への執着を薄め、戦乱がもたらした多くの矛盾点から従来儒教を根本とする発想が限界をきたし、別の思想、哲学を求め、新たな方向へと向う動力とである。この混在の状態が魏晋南北朝時代の音楽であり、来るべき唐代音楽を生産する母体である。

Ⅲ. 論文審査結果の概要

中国音楽は他の音楽文化に比べ、極めて特異な歴史をたどっている。論者はそのなかでも最も特異で複雑な中国音楽の大きな過渡期を「楽律学」の視点によって研究し、音楽を取巻くさまざまな文化事情を明らかにする試みをなしている。「楽律学」とはそれぞれ「楽学」、「律学」として成り立つ学術テーマの総称である。「楽学」は、音楽の実践から楽音及びその音感の相互関係を求める学術であり、その内容は音調、記譜法、その読譜法、楽器法などを含んでいる。一方「律学」は、発声体振動における法則から楽音の数理関係を考究する学術をいい、生律法や律制、定律器（音高標準器）の内容も包括し、さらには暦法、度量衡との関係もその律学研究の範疇にある。中国音楽を主題として扱う場合、この両方の視点より、個別に或いは相対的に調査することが要求されるが、本論文においては第一章、第二章が「律学」に注目し、第三章、第四章が「楽学」に注目して展開されている。現状として日本における中国音楽研究家の多くはこの「楽律学」の見地を意識しない傾向にあり、その点において一歩進んだ研究姿勢を示し得たといえる。楽律論の技術的理論的側面においては先行研究に負うところも多いが、魏晋の間における杜夔と荀勗の定律法の相違から「正楽を持つことの意義は、時の王朝が正統な権勢を得ていることを四方に知らしめるためにあり、前代の楽を用

いない理由は、先の王朝が亡びた原因がその正統性に欠けていたためと見なし、その楽が「亡国の音」であることを認めるためである。そして今代を正統と認め、正統を証明するための正楽を得ようとするのである。」という知見を導き出したこと、先秦あるいは前漢京房の定律器は弦律を用いたことを明らかにしたうえで、南北分断の時代に北魏においては弦律を用い、劉宋何承天が管律を用いたことに留意し、そこから南北の民族的文化的推移の議論を導き出していること、また唄賛音楽の観点から悉曇学音韻学におよび、漢訳された經典の偈頌をサンスクリットの韻文様な節回しによって唱誦したこと等の指摘は新しい見解として評価されてよい。

過渡期に視点をおくかぎり多くの困難な作業を必要とする。本論文は定義するところの「楽律学」の広範な要求を十分に満たしているわけではないが、多くの文献を渉獵して複雑な諸相の解明に取り組み一定の成果を挙げている。ただし仏教東伝によって生じた仏教音楽の文化的思想的展開については、実体音楽として再現不能の分野とはいえ、さらに一層の研鑽が望まれる。

IV. 最終試験の結果

審査委員全員により2003年12月26日に試問を行った。その結果、審査委員一同一致して、長谷川慎に大谷大学博士(文学)の学位を授与することが適当と判断した。

氏名(本籍)	津野泰子 (大阪府)
学位の種類	博士(文学)
学位記番号	甲第35号
学位授与の日付	2004年3月18日
学位授与の要件	学位規程第3条第1項
学位論文題目	Oedipal Themes in the Early Poetry of D.H. Lawrence : A Study of Look! We Have Come Through! (D.H. Lawrence の初期の詩におけるエディパスの テーマについて—詩集 Look! We Have Come Through! の研究)
論文審査委員	(主査) 大谷大学教授 博士(文学)[大谷大学] N.A. Waddell (副査) 大谷大学教授 M.A. Bethe (副査) 帯広大谷短期大学学長 多田稔 Doctor of Humane Letters[セント・オラフ大学]

学位請求論文審査報告書

論文内容の要約

本論文は全体を第一章「Introduction」、第二章「Brief Biography」、第三章「The Process of Lawrence's Oedipal Struggle」、第四章「The Maturation of Lawrence's Life Philosophy」、第五章「The Key Poems in *Look!*」、で構成、これに英文による48頁の Notes と Appendix を付している。全177頁からなる英文論文をなしている。

目次

Part I Introduction

A. *Look! We Have Come Through!*—the Most Directly Autobiographical of Lawrence's Works

B. Literature and Methodology

1. Literature

2. Methodology

Part II Brief Biography

Part III The Process of Lawrence's Oedipal Struggle

A. Signs of the Oedipal Problem

B. The Relationship Between Lawrence and His Mother

C. The Relationship Between Lawrence and Jessie Chambers

D. The Relationship Between Lawrence and Louie Burrows

E. "Coming Through"

Part IV The Maturation of Lawrence's Life Philosophy

A. The Formation of Lawrence's Life Philosophy

B. Lawrence's Success in Courting Frieda

C. The Budding of Lawrence's Religion of the Blood

D. Maturation Through English Romanticism

Part V The Key Poems in *Look!*

A. The Organic Structure of the *Look!* Poems

B. Selected Key Poems

1. "Moonrise"

2. "Ballad of a Wilful Woman"

3. "Bei Hennef"

4. "Song of a Man Who Has Come Through"

5. Observations on Lawrence's Use of Free Verse

Appendix

Bibliography

本論文提出者は慶応義塾大学文学部(2部)の卒業論文、本学仏教文化、修士論文、そして博士課程3年間とそれに続いた研究生1年間の結晶である今回の博士論文において、一貫してD.H. ロレンス研究を行ってきた。その論文発表の度毎に一歩ずつロレンスの核心に迫ってきたと言える。

D.H. ロレンス(1885-1930)に関する学者たちの研究は、主として第2次大戦後から盛んに行われるようになった。ロレンスの思想とそれを盛った詩歌や小説の中心テーマが男性と女性のあるべき関係とそれの赤裸々なあるいは詩的な描写と、それを基底とした世界観の展開にあるため、ロレンス生存中、即ち第1次大戦前後からその没年1930年時代に至る迄は、西欧社会においてロレンスの著作の幾つかは良俗慣例を乱すという口実で、発売禁止状態におかれていた作品もあった。そのためすぐれた研究も表立って発表される機会は比較的少なかったといえる。日本においては、戦後においても、例えば「チャタレイ裁判」の様に、出版社も翻訳者も有罪判決を言い渡されている。しかし世界の運勢としては、第2次大戦後、堰をきったように多くの研究者たちがD.H. ロレンスの研究を行い、彼の思想が高く評価されていった。同時にハイネマン社をはじめ多くの英米の出版社がこぞって著作を出版した。著作権の切れた80年代からはその数は倍増した。極め付けは現在もまだ刊行が続いているCambridge版のロレンス作品集である。ほぼ完璧に近いユニフォーム版であるといえる。本論文の筆者はこの版を底本とし、その研究を進めてきた。

20世紀初頭には周知のごとく、ジークムント・フロイトによって初めて人間の無意識の領域に自然科学の光があてられたのであったが、ロレンスはその世界に、体験的にのめり込み、その表現を独特の「ロレンス文学」に託した人と言えるだろう。彼はイギリス19世紀末に産業革命を支えていた炭坑町に炭坑夫の父と、小学校の教員であった母との間に生まれた。出生上の事実からして、当時の階級意識からすれば奇妙な取り合わせの出生なのであるが、その事が表面化したともいえる両親の争いと母親の偏愛を一身にうけて成長したロレンスの身に起こった男女関係の諸問題は、19世紀末のイギリス、ひ

いては西欧社会における性に関わる当時の諸問題と深く関連をもつ象徴的な問題であったのだ。また男性と女性のあるべき関係を求めていけば、当然のことながら、キリスト教で説く霊肉の関係、そして結婚の意義と搾取・支配の関係をもつ当時の社会における階級制度などが次々と問題となってくる。西欧世界がその文明の大きな危機に向かっていた世紀末に生まれたロレンスは典型的な時代の児であったのである。その短い45年の生涯は、時代的にみても、すさまじい時代の始まりであったのだ。

自然科学の産物で有効な殺傷兵器を用いた近代国家間の初めての戦争の中で、異例なカップルとして（イギリス人の炭坑夫の息子で見習い教員であるロレンスとドイツ帝国貴族の最たる家系リヒトホーフエン家の娘で、ロレンスの学んだノッティンガム大学書誌学の泰斗の夫人フリーダ、3人の子供を持っていた年上の女性との駆け落ち結婚という）芝居もどきの現実を切り抜けて男女の愛、生命の成長、文学の手法の発展、文明の方向、文明の意味、キリスト教との関係、等等この世におけるすべての問題がこの事件をおこしたロレンスのかかえた諸問題であったのだ。なかでも、ロレンスの確立したユニークな思想と共に、文学上の手法においても、時代の持つ意味が大きく関わるのである。ヴィクトリア朝末期から20世紀初頭、そして第1次世界大戦後にかけては、いわゆるモダニズム文学の発端でもあったのだ。英文学に現れた主な作家達だけでも十指に余る作家達が、それぞれ新しい作風を確立した時代でもある。ジョイス、ウルフ、エリオット、ロレンス等であり、この時代のキーワードは世界苦、虚無主義、社会主義革命、超人、無意識、科学の進歩、女権、等である。現在の時点からみれば、これらの実験的要素の強い諸思想の中でロレンスも "dark God" を奉じる『血の宗教』を唱えたのである。

先に触れたようにロレンスの研究書、論文の数は実に多い。それらの諸研究の主なものを洗ってみるだけでも大きな仕事である。ロレンスの思想の形成と深化のあとをたどり、その思想を把握し、その表現形式を研究することの困難さにもかかわらず、21世紀に入った現在も依然として研究者の数は多

い。かくしてロレンス研究においては、その研究の方法論が重要となってくる。こうした背景をふまえて本論文の筆者は次のような手順をふんで研究を行っている。

本論文の構成は次の様になっている。

Part I 序章

A. 『見てくれ！私達は生き抜いたぞ』——ロレンスの全作品の中で最も直截な自伝的要素の強い作品——筆者は長年かかって読み続けてきたロレンスの多くの作品の中から、この詩集を取りあげた。その理由はこの詩集こそがロレンスの思想形成の転機となり、同時に彼が文学者、思想家としての自覚を強く意識するようになったフリーダとの遭遇と、そのひきおこした混乱と、それを切り抜けて新しい人生の局面に入ってしまった過程が、逐一この一連の詩からなる詩集において順次展開されているとみたからである。筆者によれば、ロレンスはこの *Look* の中でのみ、比喩を用いてではあるが、自分のこれまでの前半生に巣食っていたエディパス・コンプレックスをこれで克服できたと告白しているのである。ロレンスの前半生において、その母親のため、ロレンスの真の自己、青年としての自己がゆがめられ、様々な問題が起こり、好きな若い女性達との自然な交際もできなかったこと（これは初期の大作『息子達と恋人たち』に盛られているテーマでもあり）、ロレンスが悩み抜いた問題でもあった。そしてこの *Look* も同じ主題の詩であるということも多くは多くの研究者達が言及していることである。しかし60篇から成る異なった制作年代をもつ詩をロレンスが自伝風に並べてエディパス・コンプレックスを克服していった過程を順次表現していった詩集であるということを知ったのは、この論文が初めての試みであるとする。

B. 文献と方法論

エディパス・コンプレックスを克服し幾多の困難を打破してようやく新生活に入ってしまった過程をロレンスが告白した詩集であるということの解明、ロレンスとフリーダの二人を大きくつつんだ愛の自覚から深く沈潜していく時

に、更に大きな意識に両者が目覚めていく。それは新しい生きた宗教にまつわる意識、ロレンスはそれを「血の宗教」と呼びその後の彼の活動の出発点となっていることを、筆者は多くのロレンス文献を渉猟した上で解明している。この作品が自伝的手法を用いた象徴詩なのであることを解明しようと努力している。自己の体験を単に偶発的におこったものではなく、人間形成上の必然的なあるいは文学者の出発点としての当然踏むべき一点として、ロレンスがこの詩を構成していることの解明である。

かくしてこの Part I では *Look* がロレンスの全作品中、最も自伝的要素の強い作品であること、次にロレンスの悩んでいたエディパス・コンプレックスについての多くの研究者達の文献をとりあげ、それらの研究成果を年代順にあげ、それぞれの特質や見解を記した。さらにこの *Look* についての先行研究成果をあげ、特に1980年代以降の研究方法がこの詩を解明する上で効果的であることを示した。

Part II の「略伝」ではロレンスの生きた45年の人生を簡単にまとめ、ロレンスとフリーダの出会いがロレンス再生の原点であったことを示す事実を解明している。

Part III ではロレンスのエディパス・コンプレックスとの戦いの過程を順次、具体的事例を辿り説明し、ロレンスがそれを次々と突き破っていった経過を述べている。つまり、彼の母親との関係、聡明な娘ジェシー・チェインバースとの恋の破局、次の恋人ルイ・バロウズとの場合、そしてフリーダとの場合におけるエディパス・コンプレックスが如何に克服できたかが説明されていく。

Part IV ではフリーダとの恋が真に結実し、遂に一人の人間として再生したロレンスが体得した人生哲学とは如何なるものであったのか、が解明され説明されていく。恩師の夫人との結婚という反道徳性をのりこえる時に力になったニーチェの超人思想が説明されている。事実、ロレンスはニーチェ思想に傾倒していたのである。さらに後にロレンスが詳述するに至った「血の宗教」の芽生えがみられること、そしてこれこそは個人の成熟と共に英国浪

漫主義の伝統にのっとったロレンスの作品の完成時代への移行に外ならないことが語られている。

Part V では *Look* 中の最も主要な詩を 4 編取り上げて詳述している。*Look* がきわめて有機的に構成され順次展開していく過程を解明し、一つ一つの詩を読み解いていく。これらの詩が伝記風に並べられ一人の男が成熟し、あるべき男女の関係が確立されていく過程が単にロレンス独りのものではなく、普遍的価値を持っていることをロレンスが語ろうとしたことを解明している。自我が昇華した経過を語った後の詩形は free verse で書かれている、という指摘も見られる。

最後に Part I から Part V までの論文内容について、派生する問題や内容に対する詳注がほどこされている。48頁から成る注解である。

論文審査の結果の要旨

この論文が筆者による少なくとも 6 年以上にわたるロレンス研究の結実であるということは、歴大な、詳述されている注釈を一瞥しても解ることである。事実、筆者はケンブリッジ版ロレンス作品集を 1 冊ずつ丁寧に読み続けてきたし、指導教員のゼミでロレンス研究やロレンスと深い関係にあったオルダス・ハックスレーやバートランド・ラッセルあるいはイギリス浪漫派の詩人達の作品研究も行ってきた。そして卒業論文・修士論文におけるロレンス研究においては、これまでに東洋思想、殊に仏教思想との類似性なども行ってきた。そして本論文では、ロレンスの全作品中から *Look* 詩集を取り上げ、この詩のもつ意義を解明しようと試みている。ロレンスの思想の結実をこの詩の内容が示すロレンスのエディパス・コンプレックスの克服にありとする着眼は評価できる点である。この詩がフリーダとの出会いに始まる一連の諸問題をロレンスが克服して、新しい境地に足を踏み入れ、性の問題や無意識の領域に対する新しい深い理解を示す新思想を展開していった過程を示している、とした論旨も評価できる。そしてその英文も細かい点では問題はない。文法的にはほとんど問題はみられない。しかしながら、全体的にみる

と、英文の流れが論旨に沿って大きくは展開されていない点は否めない。ロレンスの歴大な著作の中からこの詩集を選び、この作品がロレンス思想の核心を形成し、後の彼の展開の発端になっているという主張はうなずけるのであるが、その証明の方法についても、筆者の主張はトートロジーというか隔靴搔痒の感を讀む人に与えているのも否めない。英文の文章間の結束力、自然な流れのもつ力強さが今一つ足りないのである。やや断片的でもある。一つには筆者の思い込みが強い点からくる結果でもあろう。木を見て森を見ない、というきらいがないでもない。ロレンス思想の持つ異教的生の礼讃者の主張の力強さ、無意識の世界に根を下ろした両性のあり方を基底とした社会、文明のあり方といった広いひろがりをもつロレンス思想の研究成果が、具体的に、かつ充分には表現された論文になっていないといわれる面もあろう。その他幾つかの細かい問題点もあったが、約半日をかけた主査と2人の副査による口述試問においては、客観的に判断して、筆者はきちんとデイフェンドしたと言ってよい。そのひたむきな研究者としての努力の成果である英文177頁の労作は買われるべきである、という点では、主査と2人の副査の意見は一致している。学力・人物の両面において、又将来のさらなる発展も期待できるため、博士の称号を与えうる研究者であると判断した、という報告を致します。

氏名(本籍)	林 ^{りん} 観 ^{かん} 潮 ^{ちよう}	(中華人民共和国)
学位の種類	博士(文学)	
学位記番号	甲第36号	
学位授与の日付	2004年3月18日	
学位授与の要件	学位規程第3条第1項	
学位論文題目	隠元隆琦の研究	
論文審査委員	(主査) 大谷大学教授	河内 昭 圓
	(副査) 大谷大学教授 文学博士 [京都大学]	礪波 護
	(副査) 大谷大学教授	若槻 俊 秀

学位請求論文審査報告書

I. 論文の性格

隠元(1592-1673)、諱は隆琦。現在の福建省福清の人である。俗姓は林氏。いうまでもなく日本黄檗宗の開祖であり、その存在は十七世紀中葉以後における日中文化交流史上に重要な位置を占めている。

隠元の生涯は、明末の高僧としてあった時代と、南明永曆八年、日本承応三年(1654)に日本に渡来して以降の時代とに大きく二分される。本論文は、明の滅亡に逢い、日本を第二の故郷とした隠元の生涯と活動及び思想に焦点をあて、その人間像の解明を試みるものである。論者は「隠元のことは隠元に聞く」を原則とし、語録と伝記資料に立脚するほか、殊に詩偈や雑文を重視して、明末の高僧であり、明の遺民であり、日本黄檗宗の開祖である隠元の、高僧の神聖よりも人間の平凡、ないしはその悲哀に迫ろうとする。

II. 論文の概要

本論文の構成と内容は次の通りである。

序論 (以下細目は省略)

第一章 隠元の語録と編纂及び伝記資料

第一節 語録

第二節 隠元の編纂

第三節 隠元の伝記資料

第二章 隠元と福清黄檗山

第一節 隠元の家と嗣法

第二節 福清黄檗山の歴史

第三節 隠元の福清黄檗山経営

第四節 隠元の法系

第三章 隠元と明の遺民との交渉

第一節 隠元の明の遺民としての性格

第二節 隠元と明の遺民との交渉

第三節 隠元と明清交代の現実

第四章 隠元の東渡

第一節 隠元とその時代

第二節 東渡のいきさつ

第三節 東渡の原因

第五章 隠元の日本滞留と禅宗黄檗派の開立

第一節 日本時期における隠元の主な活動

第二節 幕府の政策

第三節 黄檗派開立における幕府の動機

第四節 京都妙心寺の動き

第六章 隠元の禅風とその思想

第一節 隠元の禅風

第二節 隠元の三教同源の思想

第三節 隠元の道教的信仰とその実践

第七章 隠元と日本皇室との関係

第一節 霊元上皇勅編の『桃葉編』

第二節 皇室下賜の徽号

第三節 隠元と後水尾法皇

結論

序論

本研究の趣旨，研究の方法，隠元研究の現状，隠元研究の問題点と持論，本論文の構成を述べる。このうち隠元研究の現状については大略次のように展開する。

中国における隠元の研究は，この東渡禅僧に関する資料が乏しいためにほとんど進んでいない。一方，日本では鷲尾順敬，辻善之助，平久保章，柳田聖山諸氏などに研究の成果がある。

鷲尾順敬氏（1868-1941）は「隠元禅師渡来の始末」と「黄檗派の開立と龍溪」を著した。氏の作は明治以後における隠元研究の最初の成果といえる。「隠元禅師渡来の始末」の文において，氏は『普照国師年譜』の記事，隠元の語録，及び長崎檀越の請啓を用い，隠元東渡について，『十三朝紀聞』や『国史眼』に見える後水尾上皇の勅召説，あるいは反問渡来の説を否定し，「決定正法流伝之渡海」と肯定した。「黄檗派の開立と龍溪」の文は大正十

一年、同十二年に『史学雑誌』に発表された。この文において鷲尾氏は隠元の渡来、妙心寺禅僧の活動、隠元の大坂普門寺在住、龍溪宗潜の役割、隠元の黄檗山開立、後水尾法皇の帰依などの諸問題を取り上げ、隠元語録、関係人物の往復書簡、幕府の公文書を利用し、隠元の日本在留と黄檗開立の経緯を実証的に考察している。いささか簡略しすぎる感もあるが、問題を見出す方法や資料の利用において、鷲尾氏のこの文は一つの典型をうち立てた。後に辻善之助氏の「黄檗の開立」は鷲尾氏の内容と方法を完全に受け入れ、更に充実させたものである。

平久保章氏の『隠元』は現代日本語で書かれた初めての隠元伝記で、昭和三十七年九月吉川弘文館から発行された。この伝記は隠元の「行実」、『黄檗隠元禅師年譜』、『普照国師年譜』の三資料を骨子にして叙述を展開し、隠元の著作および他の諸資料によって肉付けをしている。穏健かつ公正な立場から隠元の生涯、人物を描き出し、さらにその法系にも及んだ。今日までの隠元研究においてこの伝記を超える成果はまだ出ていないといえる。ただし、『隠元』は隠元の生涯におけるいくつかの大問題、例えば隠元の明の遺民としての特質、鄭成功との関係、隠元の道教的信仰、皇室との関係、及び詩僧としての性格などについて考証を行わなかったために隠元研究に大きな余地を残した。さらに平久保章氏は影印本『新纂校訂隠元全集』(1979年)、同『新纂校訂木菴全集』(1992年)、同『新纂校訂即非全集』(1993年)の出版に尽力された。黄檗宗の史料は各所に散在して一般研究者の目に触れにくいところがあったが、ここに初めて隠元研究の基本的条件が整えられたといえる。

柳田聖山氏は「近世日本の仏教改革——隠元」の文において、日本文化史の視座から、隠元の功績を称え、その存在の意義をいくつかの面から掘り出した。氏の文は隠元の生涯に対する細かい考証に止まらず、日本禅宗史上、仏教史上、文化史上における隠元の影響を分析し、きわめて濃密な内容と問題提起を含み、隠元研究の未開発な領域を示している。柳田氏は後年の作「隠元誕生四百年 靈性アジアの本質的な反省の時」において、独特の洞察

力をもって東洋文化史の観点から、東アジアにおける隠元存在の意義を強調し、明治以後急激な西欧化の社会状況を憂い、東洋文化の靈性に対して本質的な反省を促している。

第一章 隠元の語録と編纂及び伝記資料

本章においてはまず隠元の著作『新纂校訂隠元全集』を検討する。隠元語録は膨大な量を誇るが、特に隠元語録における改竄問題に触れる。寛文十三年(1673)隠元が示寂した後、その法嗣南源性派はその生涯の語録を編纂し、後に『普照国師広録』と題して版行された。これは隠元一代の語録を大観する上で便利であり、隠元語録の中で最も普及していたものである。従来の隠元研究は多く『普照国師広録』を利用するが、これについて注意を要する点は南源が本師隠元の語録を改竄した形跡が認められることである。もし改竄された隠元の語録をそのまま受け入れるならば、その思想を的確に把握できず曲解する恐れがあると指摘する。

次に隠元が編纂した永暦版『黄檗山寺志』、『弘法戒儀』、『三籟集』、『新黄檗志略』、『黄檗清規』の五つの書物に検討を加え、これらは隠元の寺院住持の思想、持戒の風格、禅文学の観念を表す重要な資料と認識する。さらに現存する隠元の伝記資料を一覧し、元禄七年(1694)九月隠元の「大光普照国師」の公開が隠元著作と伝記資料を考察する一つの分水嶺となることを確認する。国師号を用いない資料は、必ずしも元禄七年以前のものとは言えないが、国師号を用いる資料は、必ず元禄七年以後のものとして推定できる。国師号を用いるかどうかによって、その資料の性格を分析することができる。

第二章 隠元と福清黄檗山

本章においては隠元の出身、出家と嗣法、寺院住持及びその法系について考察し、明末の臨済宗高僧たる実像を明らかにしている。隠元の印象はその東渡によって昇華され、ややもすれば日本黄檗宗の開祖ないし国際的な文化人という一面に転化していく傾向にあるが、隠元の人間像の基本点はこの明

末の禪宗高僧であったところにあるとする。

本章で特に重視したのは、隠元の福清黄檗山萬福禪寺の経営である。十五年以上にわたって住した福清黄檗山の復興は隠元の中国時代における大事業であり、京都黄檗山の開創はこの事業の延長線上にあると理解する。隠元の住持としての寺院経営の思想並びに方法はこの福清黄檗山の経営の間に形成された。

隠元が福清黄檗山在住中、最も意を用いたことは黄檗山における独自の主体性の確立であった。隠元は唐の希運断際を宗とする禪風、いわば黄檗禪風を宣揚することによって黄檗山における独自の主体性を確立してきたのである。この主体性の確立は新しい宗派を作るための素地を成し、後の日本禅宗黄檗派の開立に実ることになるとの認識を示す。

第三章 隠元と明の遺民との交渉

本章においては隠元と明の遺民との交渉を明らかにするとともに、隠元自身の明の遺民としての特質を考察する。

隠元は明の遺民と多くの交渉を待ったが、あくまでも高僧としての出世の立場を守り続けた。中国時代における隠元の活動を勘案すれば、現実の政治抗争に巻き込まれていないことが分かる。隠元は明の遺民との交渉に、仏法を説き、禪理を唱え、彼らに逃禪の生き方を奨めている。隠元は純粋な明の遺民であった。語録には清の国号を一度も使用していない。『普照国師年譜』に見える清の年号の用法は、隠元寂後弟子たちの手によってなされたもので、隠元の意志ではない。隠元は故国を提起する場合、「唐」、「大唐」などの語を用いた。崇禎十七年(1644)明の滅亡から南明永曆八年(1654)の東渡までの間、隠元の活動は福建省(閩)と浙江省(浙)に限られていた。当時閩浙では抗清運動が活発に行われ、清朝はその地方を完全に掌握していなかった。このような状況の中、隠元と隠元が住持する福清黄檗山とはなお独立性を保ち、清朝との交渉を持っていなかったのである。かくて明朝の国民としての清潔を保ったまま、亡国の悲痛を心底に秘めて異国に渡ったので

あった。

隠元は故国の文化を異族に破壊されることに深く悲しみ、明室復興が不可能であることを理解しながらも、なお民族の復興に希望を失っていない。東渡したのちの明暦元年（1655）九月に摂津慶瑞寺（大阪府高槻市富田町）の遺址に遊覧したが、時に目前の情景に接して激しく感情が動き、「然則万物有榮枯。日月有代謝。乾坤有淪替。而国家禪林。曷有長存之理。嗟嗟。吾国正在劫灰之中。未知何日与斯寺同一中興。以遂老朽之願足矣。乃向空説偈以祝。云云」（「遊慶瑞古跡」、『全集』二六〇六）と述べた。ここに彼が言う故国の「中興」は、簡単に明室の復興と理解する必要はない。いうところの「中興」は未来における民族の復興である。歴史の展開は、時に重複するところがある。明清交代の現実には宋元交代の歴史が想起される。「至我明太祖一匡天下。臊氣頓除。胡人失守」（「王振鵬所画五百尊者朝観音図序」、『全集』三四二九）といい、「茲甚大明失守。胡虜縦横」（同上）と述べて歴史の現実を凝視している。現実の悲しみは、かつて明が立てられたと同じように、未来における民族の復興に期待を持たせる。それほどに亡国の傷は深い。

故国明の滅亡は自己の民族文化の転覆であった。この深い文化崩壊の憂患意識が東渡の遠因となった。様々な曲折の末、隠元はついに日本で一宗派を開立し、大いに故国明の文化を宣揚した。隠元にとって京都黄檗山の発展と隆盛は、実に故国明の民族文化の保存にほかならない。この事実の一つの偉大な文化避難とみるべきである。かくして隠元が伝えた明の文化は、日本の地で新しい成分を吸い込み、日本の固有文化と融合し、新しい文化、すなわち黄檗文化を作り上げたのである。このようにして見る隠元の明の遺民としての性格は、この高僧が開いた京都黄檗山における強烈な中国的特色にも反映されている。

第四章 隠元の東渡

本章においては隠元東渡のいきさつと原因を分析してその真相を探る。

隠元は亡国の悲痛を心底に秘めながら、弘法の志を抱き、宗教的情熱に駆

られて東渡を敢行した。当初から明確な開宗立派の理想を持っていたが、従来の隠元東渡に関する諸説は明の遺民としての性格と思想を正確に把握しなかったために、あるいは東渡のいきさつを示す基本資料である往復書簡を利用しなかったために、いずれも臆測の域を超えていない。隠元語録、往復書簡などの基本資料に基づいて詳細な検討を加えれば、隠元の東渡が政治的動機を持つという、すなわち鄭成功の軍事活動に関わっていたという通説は否定されなければならない。通説は隠元本人の思想と活動を軽視し、明清交代の歴史的背景を過大視し、反清復明を提唱する民族矛盾を強調することによって生ずる見解である。

長崎唐人と隠元との間に交わされた往復書簡を解読すると、招請をめぐって東渡の初期段階において隠元の側に一つの誤解があったことを知る。隠元はその事実がなかったにもかかわらず、長崎奉行ひいては幕府が招請に参加していると誤解したのである。黄檗の宗風を復興して開宗するという理想を持っていた隠元は、権力の招請を承けることによって理想の実現が成ると誤認した。この誤認が東渡に踏み切る大きな要因となった。あるいは先に東渡の途中で水没した法嗣也懶性圭の願望を完成し、長崎僧俗の誠意に答える必要も東渡の要因に加えておかなければならない。

隠元は故国を離れるにあたり、三年して帰国する約を福清黄檗の禅林と結んだ。弘法の目標は法嗣の養成にあった。禅門において法を伝えることは、法嗣を育てることである。法嗣によって禅の法系が確立され継承される。開宗立派の具体的な目標は法嗣を育成することにある。理想はここに実現するのである。長崎の実情を誤解した隠元は楽観的であった。短期間の悲願成就を予想し、三年の期限を約束した事実のなかにも隠元誤解の内在が確認できる。

第五章 隠元の日本滞留と禅宗黄檗派の開立

本章においては幕府の政策、京都妙心寺禅僧の動き、隠元個人の活動という三つの視点から、隠元の日本滞留と京都黄檗山万福禅寺開立の過程を検証する。

長崎唐人の招請によって来日した隠元は、意に反して即座には上層政治の認可を受けることができなかった。弘法活動は初めから順調であったわけではないが、やがてその熱い弘法活動は大きな反響を呼びおこした。竺印祖門、龍溪宗潜ら一部京都妙心寺の禅僧は、隠元の禅風に傾倒して妙心寺住持に招請しようとした。妙心寺晋山の準備として、隠元の摂津普門寺への招請は実現されたが、妙心寺内部の反対によって妙心寺への招請運動は失敗におわった。しかし、隠元の普門寺在住は大きな意味を持つこととなった。ここより、黄檗禅は日本長崎の辺地から政治文化の中心である京都に入り、次第に影響の波が広がり、皇室に代表される上方社会にまで及ぶにいたったのである。この状況の中に黄檗禅の信者は増加し、隠元弘法の基礎的環境は次第に整えられてきた。妙心寺招請の失敗後も、龍溪らは江戸幕府の中に隠元滞留のことを訴え、幕府を説得する活動を展開した。龍溪らの活動は幕府の隠元に対する了解と信任を促し、幕府の隠元に対する政策に影響を与えた。長崎奉行と江戸幕府は隠元渡来の初めからその活動に厳密な注意を払い、厳しい査と管制を加えてきた。誤解から生じた三年の約は無有に帰したが、ようやくここにたって隠元を信任し、幕府は異例の新寺開立の政策を打ち出して京都黄檗山を開山せしめるにいたる。

第六章 隠元の禅風とその思想

本章においては隠元の禅風を考察し、その臨済正伝を保つと同時に、厳しい持戒の風格を有し、浄土の要素、密教の要素を加えた特徴を有する点を考察する。また隠元の思想は禅仏教を本位としながらも、三教同源、儒仏同宗などを唱えていたことが明らかであるほか、道教的信仰の諸相を驚くほど持っていた事実に言及する。

隠元は厳統意識を強く持っていた。隠元の本師費隱通容は臨済宗伝灯の純粹性を守ろうと『五燈厳統』を著し、禅宗内部、特に曹洞宗内における伝承不明の現象を厳しく糾弾した。このような禅の法系における純粋な一流相承の意識を、ここには厳統意識と名づける。隠元は本師の思想を受け継ぎ、本

師の立場を支持し、乱統を排斥し、一流相承の臨済法系を守ろうとした。例えば、嗣法弟子と剃度弟子とを厳密に区別する立場を堅持し、自らの剃度弟子といえども他所に嗣法してきた禅僧に対しては、その処遇を明確に区別する態度を取っている。後に京都黄檗山における唐僧住持の規定は、隠元の厳統意識の表現にはかならない。

中国仏教史上、高僧にして心奥に道教思想を内包する者は少なくない。道士と深い交遊関係を結び、山寺に同居する例も少なしとしない。あるいは中国の土壤が生む特質ともいえよう。もっとも道教の思想的混在は臨済の本旨ではないが、隠元の道教信仰の形成は、生まれながらにして醸成されていたといえる。隠元の故郷福清には石竹山がある。道教の名山として東南地方に知られ、今日も人々の篤い信仰を集めている。石竹山の存在によって、福清出身の人は生まれながらにして濃厚な道教的雰囲気包まれているのである。隠元も例外ではない。かつて出家の縁が成らざることに悩み、石竹山に夢を折り、石竹山信仰の対象である九仙に助けを求めようとした事実は、道教思想の影響に育まれた厚い信仰の表出であったといえよう。

第七章 隠元と日本皇室との関係

本章においては靈元上皇勅編の『桃葉編』を取り上げ、これを一つの糸口にして、隠元と日本皇室との関係を考察する。歴代天皇が隠元に下賜した徽号の意味を解説し、また後水尾法皇と隠元との交渉を分析して隠元の天皇神観、天皇擁護の思想を明らかにしている。

隠元は天皇の神聖と尊厳を肯定した。絶えず王朝交代を繰り返す故国の歴史を顧み、かつ故国明の滅亡を味わった隠元は日本の「曠古及今。無敢篡者」という一流相承、万世一系の天皇制を慕った。一方、江戸幕府の威圧に苦しみ、その尊厳を守るために腐心していた皇室は、隠元のこのような観念を深く賞賛したものと思われる。後水尾法皇、靈元上皇などの隠元に対する特異の尊敬は、ここに原因がある。

結論

以上各章を要約してきた諸点を総括して結論としている。

Ⅲ. 論文審査結果の概要

本論文は蒐集した膨大な資料を各論述に配して文献的裏付けとなし、実証的な手堅い手法をとっている。元来は審査の用に供した論文の三倍を超える量を持つもので、ときに必要にして欠くところあると思われる傍証のための資料も、原本には書きとどめられている。上堂、小参、晩参等の公式な語録、あるいは弟子が撰した年譜よりも、隠元自身の手になる詩偈や雑文を多用した点にも方法論として評価できるものがある。かくして論者が示した隠元の人間像にはいくつかの方面において新しい見解が見られる。純粹な明の遺民としての位置づけ、そこから必然的に思考される鄭成功との関係をいう通説の否定、東渡にあたっての誤解、福清黄檗山における独自の主体性の確立、嚴統意識の強調、道教信仰の一面、日本皇室との関係の整理等、これらの諸点には論者独自の知見ないしは新資料の提示が認められる。向後は論者が認識した隠元像を通して、江戸仏教史或いは近世日中文化交流史の一面に広がりを持った新しい問題の提起を期待したい。

Ⅳ. 最終試験の結果

審査に必要とされる最終試験については、審査委員全員により2003年12月26日に試問を行った。その結果、審査委員一同一致して林観潮に大谷大学博士(文学)の学位を授与することが適当と判断した。