

儀礼を執行するということ

— 中動態に注目して —

岡崎 秀 磨

【要旨】

「儀礼を執行する」とはどういうことか。僧侶はどこまで「儀礼」に対して責任を有すべきか。こうした問いに對して、「能動態／受動態」という枠組みでは行為や出来事をうまく説明できないことを明らかにした上で、「能動態／中動態」の枠組みから「責任」「自由」を論じた國分功一郎の研究に従いながら、浄土真宗における儀礼を論じた。

はじめに

親鸞聖人を宗祖と仰ぐ十派の教団が構成する真宗教団連合は、二〇一七年に宗祖親鸞聖人御誕生八五〇年、立教開宗八〇〇年、真宗教団連合五〇周年記念事業の一環として「浄土真宗に関する実態把握調査」を実施した¹⁾。この調査は、「真に時代に即応した教化活動を展開するため」の事業の一環であり、浄土真宗に関する意識・実態を総合的に調査するとともに、宗教全般に関する意識・実態についても調査している。調査結果のまとめに、次のような報告がある。

寺院・仏教・僧侶に求められることは、「先祖供養」や「丁寧な葬儀や法事の執行」が上位に挙がり、また宗教全般に求めることとしても、「先祖の供養」が突出して挙げられている。

「丁寧な葬儀や法事の執行」がどのようなことを前提として考えられているかわからないが、一般の人々が「先祖供養」に中心的価値をおいた葬儀や法事といった「儀礼の執行」を僧侶に求めていることが理解できる。

「儀礼の執行」とは浄土真宗においてどのような意味をもつか。梯實圓は、

儀礼をもつて仏・菩薩の充滿する聖なる儀礼空間を実現し、そこで、あるいは坐し、あるいは行道しながら、
經典を讀誦したり、仏徳讃嘆の偈頌（詩）を唱えたりするのである。それは、釈尊の説法の法座を再現することであったり、あるいは浄土の阿弥陀仏の法座を儀礼的に表現することであったりするわけである。⁽²⁾

と述べ、儀礼を執行することによって、その空間に「釈尊の説法の法座の再現」、あるいは「阿弥陀仏の法座の儀礼的な表現」がなされるという。こうした宗教空間成立に関わる行道、經典の讀誦といった「儀礼の執行」は、山田雅教が、

静止している儀礼空間を如何に躍動的なものにするか、如何に豊かな聖なる宗教空間にするか、儀礼を執行する僧侶の肩にかかっている。⁽³⁾

と述べるように、僧侶が重要な位置を占めているということが出来る。梯や山田の指摘は、近年大きく研究が進展している中世宗教に関する研究においても論点として提示されている。例えば、中世宗教儀礼を研究する船田淳一は、「儀礼を執行する宗教者」と、儀礼の空間に顕現する神・仏」という存在が、宗教儀礼研究に不可欠な要素である⁽⁴⁾にもかかわらず、そうした側面が等閑視されている状況を指摘した上で、自身の研究の方法論を、

儀礼を宗教としての要素よりも一つの型や資料として捉え、個々の文脈の中で分析している現状を越えて、儀礼の動態へ〈宗教性〉を補捉するために、本書ではまず儀礼を執行し儀礼空間の只中に立つ宗教者の存在を起点として、その宗教体験や実践行為に注目するという方法を探りたい。⁽⁵⁾

と述べ、宗教儀礼が成立する契機としての「宗教者」の役割に注目している。また、文字資料だけでなく、記号と表象の体系を指して「テキスト」と呼び、宗教テキストを総合的に体系化しようとする阿部泰郎は、

とりわけ宗教の顕著な特質は、聖／俗の二元に分節する一般的な宗教観が端的に示すように、それが境界を生み出し動かすところにあり、その境界性から〈聖なるもの〉が顕現し交流（交信）することにあるといえよう。それは、この過程を司る人の働きにかかっており、テキストは、そこで（文字テキストであれば）読まれなくてはならない。⁽⁶⁾

と述べている。

僧侶、あるいは宗教者が宗教儀礼成立の成否に深く関わっているということは、詳細な研究に基づかずとも、僧

侶や宗教者が一般の人々とは異なり、宗教的な儀礼を成立させるための行為を行えるという認識から予想されるかもしれない。「浄土真宗に関する実態把握調査」において「先祖供養」が求められているのも、僧侶に対して儀礼を執行することで「先祖供養ができる」という認識が一般的であることを示していると理解できる。

儀礼が儀礼として成立する重要な位置に僧侶や宗教者がいることは否定できない。そのうえで問いとして提示したいことは、どうすれば「儀礼」を成立させる者として僧侶が存在しうるか、である。何らかの宗派において僧侶として認められているならば（僧籍を有しているならば）、あるいは、宗派それぞれで定められた規則（浄土真宗本願寺派であれば「法式規範」）に則った行為（読経や所作など）を執行したならば、「儀礼」が成立し、「仏・菩薩の充満する聖なる儀礼空間」が実現され、儀礼空間が「躍動的」なものになるのであろうか。仮に僧侶として認められ、規則に則った行為を行うことで儀礼が成立するのであれば、儀礼成立を担保するものは、僧侶を認可する側や儀礼の規則であつて、「僧侶の肩」がそれほど重要だとは思えない。また、儀礼成立の前に、その意義や意味を伝えていくことに儀礼を行うか否か、どのように行うか否かの契機があるとすれば、人々の「理解」や「意識」が「僧侶の肩」とともに儀礼成立の重要な要素として取りあげられなければならないとも考えられる。

はたして「宗教儀礼」が「宗教儀礼」として成立する契機としてどこまで僧侶に責任や役割が求められるのだろうか。そもそも僧侶や宗教者が「宗教儀礼」を成立させていく、とはどのようなことなのだろうか。こうした問いに対して、國分功一郎が「する／される」という「能動態／受動態」が引き起こす問題点を指摘しながら、それ以前に存在した「能動態／中動態」という区分を指摘した『中動態の世界 意志と責任の考古学』（医学書院、二〇一七）での議論を参照し考察していこうとするのが本論文である。

一 「中動態」から見る「儀礼」

儀礼を論じるに際し中動態に注目するきっかけに触れておきたい。演劇家・演出家である松村武が「演劇による中動態の世界―演じるという態」において次のように述べている。

松村は、演劇において演じる側の役者が「積極的に演じていく」と能動的に取り組む段階から、相手や観客に応じて「演じていく」という受動的に演技を考えていく段階に移るといふ。受動的に演技していくことは、「他人との「つながり」を実感でき、「いい演技」には不可欠な要素である。しかしながら、演劇においては脚本・演出があるため、「無制限に受動的でいること」はできず、能動的な側面が残っていないならぬという。ここから松村は、演劇は「能動態／受動態」という説明ではズレが生じることとなるといい、「演じる」という行為は中動態の範疇にあると指摘して、次のようにいふ。

演じているとき、俳優は自分の意志やプランの力のみ、自分の演技を進行させているのではない。また何かの力、例えば台本や演出、相手役の演技、観客の期待、反応などによって、人形のように操られているというわけでもない。そのどちらでもあり、また同時に、どちらでもないような状態が、演じている時間には流れる。〈中略〉演劇を観るといふ行為、演技を観られるという行為は、その区別自体が能動／受動の図式に合わせてはめられているだけで、実のところは一つの「演劇」という中動態の範疇の行為なのである。それは観る、観られるという区別を越えて、同じ場所、両者自他一体に影響し合いながら進んでいく中動態的な現象なのだ。だからこそ責任の所在が曖昧になる。⁸⁾

松村は、「演じる」という行為においては、「演じる側」である者は、自らが「能動的に演じている」とも、周りの状況を受けて「受動的に演じている」ともいえず、「そのどちらでもあり、どちらでもないような状態」が存在するという。そして、「演じる」という行為を「観ていく側」においても、「能動的にも観ている」し、「受動的にも観ている」という状態が成り立っているという。だからこそ、「演劇を観る」「演劇を観られる」という行為は、実のところ中動態の範疇の行為だと指摘しているのである。

松村が「演じる」ということで指摘した「能動態／受動態」の問題が、本論文で掲げる論点と関わる点として二点提示できる。

まず、演じるという行為が中動態であると考えることで、「だからこそ責任の所在が曖昧になる」と述べた点である。松村がいう「責任」とは、演劇を観る側と観られる側との間に存在する経済的困難を指摘したものである。演劇を観る側にすれば、自らの意志で演劇を観ることを決め、チケットを購入したのであるから、演劇が気に入らなければ「演劇を観ることを選んだ自分」に「責任」があるはずである。しかしながら、現実的には「金を返せ」といった声が上がることがある。それは、「演劇を観る側」がお金と時間を使ったのであるから、それ相応のものを得ることが当然だと考えるからであり、「演劇を観られる側」（「演じる側」）には、「演劇を観る側」に対する「責任」があるはずである。松村は、こうした「観る側」と「観られる側」における両者の「責任」を問う姿勢こそが、「能動態／受動態」の範疇からもたらされるものであり、「演劇」を中動態で捉えることで「責任」の所在を曖昧にできると指摘するのである。

次に、松村の「観る側」と「観られる側」との影響関係で成立していく「演劇」という中動態の捉え方は、宗教儀礼に対しても重要な意味を持つといえる。

本堂での儀礼空間に見立ててみると、内陣がお浄土、結衆が諸仏で、お浄土の世界で阿弥陀仏を荘厳している。そして、外陣の参詣者は、そのはたらきのままに称名念仏する十方の衆生となるわけです。要するに阿弥陀仏の
 大行の世界、阿弥陀仏のはたらきが儀礼空間全体で表現されているわけです。⁹⁾

「本堂」という空間が「聖なる空間」として成立しているということは、阿弥陀仏を中心とする世界が現出していることを意味し、その空間を一步外れた空間に存在する非宗教者（参詣者）は現前に現出している阿弥陀仏に「救済される者＝十方衆生」として存在する。これによって、阿弥陀仏の救済のはたらきが現出している空間（大行の世界）が表現されるというのである。

僧侶という宗教儀礼の「執行者」が存在しなければ「宗教儀礼」は成立しない。だからこそ、「儀礼空間を如何に躍動的なものにするか」は「儀礼を執行する僧侶の肩にかかっている」と言いうるが、宗教者だけが存在すれば「宗教儀礼」「儀礼空間」が成立するのではない。「儀礼空間」とは「僧侶」と「非宗教者」（葬送儀礼ならば参列者、仏教寺院での法要であれば参詣者など）が仏（本尊）を中心としてともに意味づけられて存在することで成立するのである。僧侶は単に仏に対峙しているだけではないのではない。非宗教者も僧侶の行為や所作を傍観的に眺めておけばいいのでもない。こう考えるならば、僧侶のみに宗教儀礼成立の可否の「責任」があると単純に考えることはできない。しかし、先の指摘に従うならば、僧侶には、「仏―僧侶」という関係性が構築する世界が「非宗教者」へと向けられた救済の世界であることを現出させる重要な契機となっているとも言わねばならない。

「演劇」を中動態によつて捉えた松村の指摘を宗教儀礼に対して当てはめることで、宗教儀礼を考える視点を論じた。「演劇」と「仏を中心とする宗教儀礼」とを「中動態」という観点から見ていったのであるが、ここで「中動態」がどのようなものであるか國分功一郎の論述から示しておきたい。

二 中動態という態―「する／される」と「責任」と「意志」⁽⁹⁾―

「演劇」を中動態で捉えた松村が強調するのは、「能動態／受動態」という枠組みでは「演劇」という行為をうまく説明できないこと、そして、「中動態」によって「責任の所在が曖昧」になるということであった。國分が明らかにしたことも、「能動態／受動態」の枠組み、すなわち「する」「される」の対立を用いて考えるからこそ、「責任」を問ひ、「意志」を問う言説が生じることであり、ほとんどの行為や出来事は「能動態／受動態」の枠組みでは捉えきれないということである。

國分は、「能動態／受動態」の枠組みでは捉えきれない行為・出来事を次のような例えで説明する。

人を好きになることは果たして能動なのか受動なのか。すぐわかると思いますが、惚れるというのは能動でも受動でもありませんね。「あいつのことを好きになろう」と思っても好きになれないし、「あいつのことを好きになれよ」と強制されても、好きにはなれません。「好きになる」、「惚れる」ということはつまり能動でも受動でもない。惚れるというのは、自分のこころのなかに何か強い思いが出て、自分がそれに引っ張られるということですね。「欲望する」もそうです。⁽¹⁾

「能動態／受動態」の枠組みは、「私が何かをする」「私が何かをされる」という「する／される」で行為・出来事を捉えていく。「私が誰かを好きになる」ということを言い表す場合、「私」が自発的・積極的、あるいは主体的に「好きになつていく」ことを意味しているように受け取ってしまう。しかしながら、「誰かを好きになる」ことは、「私」が誰かのことを「好きになろう、好きになろう」と思つて、その結果ようやく「好きになった」ということではな

いはずである。その逆に、「誰か」が「私」に対して「好きになれ」と強制された結果として、「好きにさせられて、好きになった」ということでもないはずである。だからこそ國分は、

能動と受動の区別は、すべての行為を「する」か「される」かに配分することを求める。しかし、こう考えてみると、この区別は非常に不便で不正確なものだ。能動の形式が表現する事態や行為は能動性のカテゴリーにうまく一致しないし、だからといってそれらを受動の形式で表現できるわけでもない。¹²⁾

と述べるのである。

では、「能動態／受動態」を用いずに行為や出来事を記述する枠組みがあるのか。國分は、「能動態／受動態」の枠組みが普遍的・本質的なものではなく、比較的新しい文法規則であり、「能動態／受動態」以前に「能動態／中動態」の枠組み・対立があったという。國分の『中動態の世界 意志と責任の考古学』は、なぜ「能動態／中動態」から「能動態／受動態」への変化が起こり、変化が起こったことでのどのような事態が生じたのかを詳細に明らかにしているが、ここでは以下の二点に注目したい。

「中動態」とはどのようなものか。國分は、次のように述べている。

能動態と中動態の対立に見出されるのは、主語が、動詞によって示される過程の外にあるか内にあるかの区別である。中動態は動詞の示す過程の内に主語が位置づけられる事態を示し、能動態はその過程が主語の外で完了する事態を示す。¹³⁾

能動態というのは主語の外部 (exterior to the subject) で過程が完結するのに対して、中動態は主語の内部

(interior to the subject) で過程が完結する。⁽¹⁴⁾

ここから國分が中動態において「惚れる」「欲望する」「謝る」といった行為・出来事がうまく説明できるということも理解できる。「惚れる」というのは、「誰かを好きになる」という出来事が「私（主語）」において起こっていることそのもの、あるいは、「私（主語）」が「誰か」に対して好意を抱いているという過程そのものが「惚れる」ということであるからこそ、「能動態／受動態」では一面的にしか言い表されないのである。

「能動態／中動態」の対立が「能動態／受動態」に取って代わられることでどのような変化が起きたか。國分は、「意志」と「責任」という概念を指摘する。

そこ（能動態と中動態の対立…筆者挿入）では主語が過程の外にあるか内にあるかが問われるのであって、意志は問題とならない。すなわち、能動態と中動態を対立させる言語では、意志が前景化しない。⁽¹⁵⁾

能動態と受動態の対立は意志の概念を強く想起させるが、能動態と中動態の対立はそうではない。そして、能動態と中動態を対立させるスペースが残存していたギリシア世界には、意志の概念が存在しなかった。⁽¹⁶⁾

「能動態／受動態」が「する／される」の対立である限り、何らかの行為は「私がしたのか」「私がさせられたのか」が問題となる。この「能動態／受動態」の枠組みは、「意志の存在が強くアピールする。この形式は、事態や行為の出発点が「私」にあり、また「私」こそがその原動力であることを強調する⁽¹⁷⁾。そして、意志という概念を用いれば、行為は意志を有する者（人）に帰属させることができる。「自分がやろうと思って何かをした」という場合、

その「したこと（行為）」は、その行為を意志した人に帰属するからである。國分はこの行為と意志とが問われるのはいかなる場面かについて次のように述べる。

では行為が僕のものであるかどうか、どういう場面で問題になるかというところ、それは「責任」を問う時です。行為が僕のものだとすると、その行為の責任は僕にあるということになり、僕のものではないとすると、それは僕の責任ではないことになる。その根拠として出てくるのが意志の概念であり、能動と受動の区別はこの意志の概念を強調するものです。¹⁸⁾

國分が中動態によって明らかにしたことは、「能動態／受動態」という一般的な思考様式・枠組みが、いかに「意志」や「責任」という概念を生み出し、私たちを縛り付けているか、ということである。このことは、國分が二〇一一年に『暇と退屈の倫理学』（朝日出版社）を発売したことをきっかけに薬物・アルコール依存症者の自助グループとの関わりを持ったことが『中動態の世界 意志と責任の考古学』執筆の理由であることと深く関わる。だからこそ國分は中動態を明らかにした上で、スピノザによりつつ「自由」へと論を展開する。國分は、行為を意志の実現と見なし、「それに基づいて責任を問う」という考え方に支配されている社会¹⁹⁾が現代であるという。しかし、

一つの行為は実に多くの要因の影響下にあります。それらが協同した結果として行為が実現するわけです。つまり、行為は多元的に決定されているのであって、意志が一元的に決定しているわけではない²⁰⁾

のであるからこそ、意志や責任を問う思考から解放されることで、「私たちはもうすこしだけ自由になれるのでは

ないか^④」と國分は述べるのである。

三 中動態で考える「浄土真宗における儀礼」

國分が中動態において明らかにしたのは、「意志」や「責任」を問う「能動態／受動態」の枠組みでは行為・出来事のひとつは捉えきれないということであった。この中動態で儀礼を考えていくならば、「宗教者が儀礼空間を成立させようという意志をもって行為することが儀礼空間が成立するか否かを決定する」ということそのものが、「能動態／受動態」の枠組みからの思考であって、否定されるべきものとなる。「儀礼をもって仏・菩薩の充滿する聖なる儀礼空間を実現」することは、僧侶のみに責任が帰せられるものではないのであり、儀礼空間とは僧侶のみで成立させられるものでもない。阿部泰郎は、浄土真宗の勤行と法儀の基本を確立した蓮如の伝承を伝える真宗大谷派城瑞別院善徳寺における法会の様子から、儀礼が宗教空間を成立させるのは多様な声と所作であることを次のように述べている。少し長いが引用する。

ここでは念仏の声が、勤行法要の範囲でのみ聞こえるのではない。経と偈と和讃、また文と伝というさまざまな位相のテキストが読誦され詠唱される、法会全体の交響のうちで、その基調音として響くのであり、更には法話、絵解き、開帳という語りの布教唱導に駆使される言葉の技と音声をも貫くものである。それらが複合重層した、多彩で多元的な方便を以て展開される儀礼の過程において、今も参詣者を誘い導く声の豊かなはたらきに満ちている。門徒たちは、しかしそれをただ享受するのみではない。法話や絵解きの一座がおわる毎に、聴衆の口から自ずと発せられる「受け念仏」の声にこそ耳を傾けねばなるまい。それはあまりにも自然で寄せ

ては返す波の引き潮をようであるが、その交響が同行という念仏共同体をあらしむる。ひいては、法話を受け門徒同志が己の安心を語らい合う座も、かつてはそこかしこに生じたという。⁽²²⁾

「交響」という言葉が二度使われている。読誦、法話、絵解き、受け念仏、語らい合う座、という言葉（声）と宗教者による行為・所作によって、宗教者を中心とした読誦、念仏の声による「交響」と、法会に参加した参詣者たちが発する念仏の声による「交響」が成立することで「念仏共同体」が成立するというのである。

「念仏共同体」とはいかなる空間であるのか。筆者が、「伝灯奉告法要」を論じた拙論において、

伝灯奉告法要に参加するものは、宗祖親鸞聖人と歴代の宗主、更にいえば、宗祖、宗主によって体现される浄土真宗のみ教え、阿弥陀如来の本願の教えに接続しうるからこそ、伝灯奉告法要を中心的に執行する現宗主による発信も力を持ち得るのではないかと考えられる。⁽²³⁾

と指摘したことに従うならば、「念仏共同体」とは「み教え」が顕現している状態といえる。「み教え」、あるいは「阿弥陀仏」が中心となつている空間こそが、浄土真宗という「儀礼空間」である。だからこそ、その儀礼空間を成立させることを補助するものも、「阿弥陀仏が中心である」ことを軸にして構成される。そのことを山田雅教は、

浄土真宗にあつては「仏の側へ」という矢印は存在せず、すべて阿弥陀如来の「本願力回向」として、「仏の側から」いただくものである、ということから来ているのだろう。だから、参詣者から見ても正面になるように、⁽²⁴⁾
莊嚴がなされる。

と述べ、梯實圓は、

世界の中心に自己をすえて世界を構築していく自己中心的世界観が逆転し、本尊・如来を中心とした全く新しい世界観が成立していくように設定されているのが本堂という儀礼空間であるといえよう。²⁵⁾

と述べている。浄土真宗における儀礼空間が、「浄土の阿弥陀仏の法座」につらなり、「阿弥陀仏の大作の世界」に入ることを意味する限り、宗教者であろうと非宗教者であろうと「自己中心的世界観」から「新しい世界観」へと移行するという意味を持つことは変わらない。その「新しい世界観」、阿弥陀仏が中心となる浄土真宗の世界観を徳永一道は次のような例えで述べている。

たとえば、「向こうに山が見える」という表現においては、山を見ているのはあくまでもこの私であるのに、ここにはその「私」という主語がない。それは、「私は向こうの山を見ている」という表現とは根本的に違うのであって、それをあえていえば向こうの山が私の目にとびこんできてくれるということではなからうか。先に述べた他力的世界観というのはこういう見方をいうのである。²⁶⁾

「私が山を見ている」という事実を、「山を見る私」と「見られている山」として対立的に語るのではなく、「私」という主語を消してしまって、「向こうに山が見えている」と表現されるような世界観であるという。徳永は、こうした世界観こそが浄土真宗における「信心(本願を聞く・本願が聞こえる)」の基本的意味であるという。主語が存在しながら、同時に主語が消えてしまっているような状態、これこそが浄土真宗という「信心」であるならば、

「念仏」も同じ状態であることは間違いない。「念仏」について梯實圓は次のように述べている。

本願の念仏は、たしかに私の口に称えあらわしているものにちがいない。しかし、それは私の自己中心的な妄念の心から出てきたものではない。そのことを「行文類」には「しかるにこの行は大悲の願より出でたり」といわれている。大行が如来の大悲の誓願（第十七願）から出てきているということは、称名はたしかに私が称えている事実であるが、それは私を念仏の衆生に育てあげて救おうと願いたたれた如来の誓願が私の上で実を結んで²⁷⁾いるすがたであるといわれるのである。

浄土真宗という儀礼空間とは、松村の「それは観る、観られるという区別を越えて、同じ場所で、両者自他一体に影響し合いながら進んでいく中動的な現象なのだ」との言葉と同じように、宗教者も非宗教者も共に、念仏を中心とした世界観、阿弥陀仏のはたらきが現出している空間を意味するのである。

「阿弥陀仏のはたらきが現出しているか否か」が、浄土真宗の儀礼空間成立・不成立に関わるのであるからこそ、僧侶が「儀礼空間」成立の「責任」を負うべき存在ではありえないのである。僧侶自身が「阿弥陀仏のはたらきを現出している空間」を成立させる力を持っているとは言い得ないからである。こう考えるならば、問われるべきは、先に「僧侶には、「仏—僧侶」という関係性が構築する世界が「非宗教者」へと向けられた救いの世界であること」を現出させる重要な契機となっていると言わねばならない」と指摘した点である。それは倫理学者の大庭健が、

責任（リスボンシビリティ）とは、第一次的には、互いに応答（リスポンス）が可能だという、問柄の特質である。

これは、個人のつながりが、人の間であるための根本的な条件である。〈中略〉個人ないし行為主体に帰

せられる責任とは、そうした呼応可能な間柄を維持し、育てていく態度に他ならない。呼応可能性を支える信頼関係を引き受け、自分の出方にコミットメントを引き受けていく。こうした態度を備えた個人が、「責任ある」主体であり、重要な場面で、こうした態度を放棄する人は、無責任な人なのである。⁽²⁸⁾

と述べるような「責任」である。基本的に僧侶が存在しなければ、「宗教儀礼」は存在しない。しかし、僧侶と仏とが対峙するだけでも宗教儀礼は成立しない。宗教儀礼には、「非宗教者」の存在が不可欠なのであり、その非宗教者に対して僧侶がどのような関係を構築するかが重要になる。大庭が指摘するように、その関係とは僧侶と非宗教者と呼応可能な間柄を構築すること、具体的には非宗教者からの「呼びかけ」や「求め」に応え続けようとする態度を持ち続けることである。

だからこそ「儀礼空間を如何に躍動的なものにするか」は「儀礼を執行する僧侶の肩にかかっている」と述べた山田が、その前段で「僧侶のふるまい」を指摘していることは注目すべきである。「ふるまい」に関する考察の中で坂部恵は、

もろもろの〈ならい〉hexisは、元来、こうした、〈ふり〉による、力動的な学習、編成、改編のくり返しを通して、形成、蓄積、伝達、沈殿されると考えられる。⁽²⁹⁾

と述べている。坂部は「ふり」という模倣的再現としての表現行為が、繰り返されることで、自分自身に「ふるまい」として定着していくという。それは、「僧侶」として繰り返し学び続けること、すなわち伝統や歴史、地域性を背景にした「ふり」を学び続けることが、「私」の「ふるまい」として現実化していくこと、それを「僧侶としての

ふるまい」の形成というのである。「僧侶としてのふるまい」が「ふり」を通して形成され続けるのであれば、それは、阿弥陀仏を含む「他者」から学び続けることを意味しなければならない。大庭の論に従えば、それは、「他者」から呼びかけられ、求められ続けることに背を向けず、その時その時に「ふるまい」続けようとする事、そのことが「僧侶のふるまい」を形作っていく。恐らくこうした態度こそが宗教者に問われている。書籍、ウェブ上での葬儀に関わる質問項目(Q & A)を収集・分析した浄土真宗本願寺派総合研究所による「考えさせられる」葬儀(一)葬儀についての問いから、葬儀の何が語られないのかを分析する」では、

地域の伝統・習慣が薄れ、当たり前が当たり前でなくなっている状況にあつては、一人ひとりの僧侶が、葬儀をする・しないという「選択」、どういう葬儀を行うのかという「選択」に直結する情報として、葬儀や通夜の意義を、わかりやすい言葉で、丁寧に、繰り返し説明していくことが必要ではないか。³⁰⁾

と述べ、「宗教儀礼」が成立するための背景が薄れていく中で、「僧侶」が「非宗教者」に問われていることに応えて、続けていく必要性と、その必要性が拡大していることを指摘している。

四 まとめとして

僧侶、あるいは宗教者は現代においてどのような存在意義を有するのか。あるいは、何ができるのか。そうした問いと並行して、「宗教儀礼」そのものの存在意義や役割が批判にさらされることが多くなっている。そうした現状に対して、僧侶独自の価値観や行動を提示する必要性を訴える言説は社会に多い。そのこと自体に異を唱えるつ

もりはないが、では、果たして僧侶がやれることとはどういったことか。葬送儀礼に顕著に見られるような劇的な変化に対して、僧侶はどこまで関与し、何をすべきなのか。こういったことを考える上で、「受動態／能動態」、「意志」や「責任」、「自由」という概念を問い直していった國分功一郎の研究は有意義なのではないか。そう思ったことが本論の動機である。

論述といえるものではなかったが、本論から幾つか指摘できる点を挙げることにしたい。

第一に、本論において十分な検討をしておらず、最も問題とすべき箇所であるが、「中動態」をどういう範囲で考えていくか、ということである。先に引用した國分の言葉にも明確に規定されていたように、「能動態／受動態」は「する／される」の枠組みであるのに対し、「中動態」とは「能動態／中動態」という枠組みは「外／内」の枠組みである。これを受けた松村は、「演劇を観る」「演劇を観られる」ということから構成される「演劇」を中動態で考えていた。すなわち、松村の説には國分と違って、最低二人の人物が登場していることになり、「中動態」に対する國分の概念規定と同一とはいえない。國分が示した「中動態」に対する基本的な概念規定を、今後どのような形で応用していくかが重要となってくる。

第二に、僧侶には「宗教儀礼」を完全に成立させる能力はない。どれほどのことを僧侶が行いえたとしても、宗教儀礼が「非宗教者」の参加を不可欠な要素としている限り、國分が「能動態／受動態」ではない中動態の例として「謝る」ことを挙げた際に、

実際には、私が謝るのではない。私のなかに、私の心のなかに、謝る気持ちが現れることこそが本質的なのである。³¹

と述べていたように、どこまで「非宗教者」の内に、阿弥陀仏のはたらきへの心（伝統的に、仏徳讃嘆、報恩感謝と述べられている内容を指すと考えられる）が現れているかということが重要であり、「宗教儀礼」を構成する様々な要素も、その点に従って考えられるべきである。

第三に、第一の点を踏まえた上でなお「僧侶に責任がある」とするならば、それは、どこまで「非宗教者」に対して応答可能な立場を保持し続けられるか、である。「非宗教者」に対して「僧侶としてふるまい」続けていくこと、それは「僧侶としての私」を問われ続けることでもある。そこから背を向けずにいること、その時その時「僧侶としてふるまい」続けようとするところにこそ、「自由」があるはずである。國分は次のようにいう。

自由になるといふのは、だから、何か束縛がなくなるといふことはなくて、自分の力が十分に表現できるようになつていくことなんです(32)ね。

儀礼、特に「宗教儀礼」は、思想、文化、地域といった様々な要素を取り込みながら構築されてきたという歴史をもつ。そのため、僧侶の行為や儀礼を成立させる諸要素は、一つひとつに意味を持ち、宗教儀礼を成立できるよう構成されている。しかし、「すでに決められている」ことにただ従うのではなく、「すでに決められている」中で、僧侶として何ができるかと問い続けること、そうした営みの中で僧侶ができることを自分自身が見出していくことが求められているのであろうし、國分がいう「自由」もこうした営みをいつているのだと考えられる。

【註】

- (1) 調査結果は、真宗教団連合HP(<http://www.shin.gr.jp/activity/event/800/>)に掲載されている。
- (2) 梯實圓「浄土真宗の儀礼と荘嚴」『浄土教学の諸問題 下巻』永田文昌堂、一九九八
- (3) 「荘嚴と儀礼―総論」『真宗儀礼の今昔』(永田文昌堂、二〇〇二)七八頁
- (4) 『神仏と儀礼の中世』(法蔵館、二〇一三)十二頁
- (5) 『神仏と儀礼の中世』(法蔵館、二〇一三)十一頁
- (6) 『中世日本の宗教テクニクス体系』(名古屋大学出版会、二〇一三)七頁
- (7) 本論では、寺院での法要や法事、葬送儀礼などの仏教的儀礼を指して「宗教儀礼」または「儀礼」といい、その「宗教儀礼」が行われる空間を「宗教空間」または「儀礼空間」ということにする。また、「宗教儀礼」の執行者については、本論が特に仏教的儀礼を念頭に用いているため「僧侶」といい、「僧侶」以外については「非宗教者」という語を用いることにする。
- (8) 看護師のためのwebマガジン「かんかんー」<http://igs-kankan.com/article/2018/04/001105/>
- (9) 「座談会 これからの真宗儀礼を考える②」(『季刊せいてん』六七号、二〇〇四)において、浄土真宗における儀礼のアイデンティティーを指摘した小野真の発言。
- (10) 中動態については、『中動態の世界 意志と責任の考古学』のほか、『談』一一一号「特集 意志と意志の外にあるもの……中動態・ナッジ・錯覚」(水曜社、二〇一八)、國分功一郎『エチカ スピノザ』(NHK出版、二〇一八)、森田亜紀『芸術の中動態 受容／制作の基層』(萌書房、二〇一三)を参照。本節は特に國分の一連の研究に従っている。
- (11) 『談』一一一号、十二頁
- (12) 『中動態の世界 意志と責任の考古学』二二頁
- (13) 『中動態の世界 意志と責任の考古学』一〇〇頁
- (14) 『談』一一一号、十五頁
- (15) 『中動態の世界 意志と責任の考古学』九七頁
- (16) 『中動態の世界 意志と責任の考古学』一〇三頁
- (17) 『中動態の世界 意志と責任の考古学』二二頁
- (18) 『談』一一一号、十九頁
- (19) 『談』一一一号、二六頁

- (20) 『エチカ スピノザ』 八七頁
- (21) 『エチカ スピノザ』 九三頁
- (22) 『中世日本の宗教テクスト体系』 三五九頁
- (23) 「伝灯奉告法要の意義」『浄土真宗総合研究』 十号、二〇一六
- (24) 「荘厳と儀礼―総論―」『真宗儀礼の今昔』 七八頁
- (25) 「浄土真宗の儀礼と荘厳」『浄土教学の諸問題 下巻』
- (26) 千葉乗隆 徳永一道『親鸞聖人―その教えと生涯に学ぶ』（本願寺出版社、二〇〇九）一五〇頁
- (27) 梯實圓『教行信証の宗教構造』（法蔵館、二〇〇一）一四四頁
- (28) 『責任』 つてなに？（講談社現代新書、二〇〇五）二八頁
- (29) 『へふるまい』の詩学（岩波書店、一九九七）
- (30) 『宗報』 二〇一八年五月号。記事の中では、「死後の問題について語られることは、葬儀が宗教的な意味を持ちうる一つの生命線のようなものであり、この部分が欠如してしまうと、僧侶がなぜ必要なのか、宗教者が執り行う葬儀がなぜ必要なのか、といった点が曖昧になってしまう」とも述べている。
- (31) 『中動態の世界』 十九頁。その他、「相手の心のなかに、そうした気持ちの現れを感じとれた時に、初めて、僕らは「許そう」という気持ちが見れるのを感じる。ただ、それは自分でやろうと思ってもできるものではありません。そうした気持ちが見れるためには、たぶん何らかの条件がそろわないといけないのだと思います」（『談』 一一一号、一二頁）ともいう。
- (32) 『談』 一一一号、三三二頁

【キーワード】

儀礼 中動態 責任 自由