

「仏教の社会的実践を問う」という営み

岡崎 秀磨

はじめに

近年、日本において「宗教」が「倫理」「実践」「社会」「公共性」「社会貢献」といった諸概念のもとで問い直されるが多くなっている。その大きな契機が東日本大震災であったことは間違いないが、東日本大震災以降に限定されるとい意味ではない。大谷栄一は、一九九〇年代後半から「日本仏教の公共的機能」が議論されていたと指摘し、その理由として以下の四点を挙げる¹⁾。

- ① 一九九五年のオウム真理教地下鉄サリン事件をきっかけとした宗教法人法の改正
- ② 二〇〇〇年代前半以降の公益法人制度改革の実施
- ③ 一九九八年以降の社会福祉基礎構造の改革
- ④ 二〇〇〇年代半ば以降の政府による「新しい公共」の提言

櫻井義秀は「宗教」の活動と日本における政策との関わりについて、戦前から戦後に大きな変化があったことを次のように指摘する。

日本では戦後の高度経済成長によって社会福祉がアジアでは最も充実し、その結果として、宗教団体が社会支援や地域福祉から撤退して宗教活動に専念できる環境が継続されてきた。そのことは宗教団体が立派な外装をこらし、信者たちの満足感も大いに高める余裕を生んだが、同時に社会の公共的空間において役割を喪失する過程、すなわち世俗化にもつながっていった。²⁾

戦前の日本において「宗教(宗教団体)」は、公共的空間において積極的な役割を果たしていた。しかしながら、戦後、「宗教(宗教団体)」が担っていた分野を国や自治体といった行政が行うことになったことで、公共的空間における「役割」は喪失していったという。

大谷、櫻井が指摘するように、戦後、公共的空間における「宗教」の役割が喪失していったことは間違いない。しかしながら、いわゆる「宗教的領域」のみに限定された活動を「宗教」が行うこととなり、現在においてもそうである、とは言い難い側面がある。小川有閑は二〇〇〇年代以降、「若手世代の持つ危機感」と「仏教が持つ力への期待・希望」を背景として、宗教の社会活動が大きく展開していることを指摘し、次のように述べる。

自分たちの時代のうちはまだ檀家制度が維持されて、なんとかなるだろうという楽観はなく、死者だけではなく、生きていく人々、社会に向き合わなければいけない、この時代にこそ仏教を伝えなければという僧侶としての危機感と使命感が若手世代に共有され始めている。³⁾

小川が指摘するように、二〇〇〇年代以降、「宗教界」においても新たな動きが展開され始め、それに並行するように大谷、櫻井をはじめとした「宗教」と「社会活動／社会貢献」といったテーマの研究も飛躍的に進展している。

こうした状況を「宗教」の側から見渡すとき、何が問われるべきか。ここでは、東日本大震災後の宗教者の活動、とりわけ「心のケア」に関する動向を取り上げながら、「宗教」に問われるべき問いを提示した高橋原の言葉を参考にしたい。

「宗教」と「臨床」の（再）接近は、宗教者、さらには宗教そのもののアイデンティティの問い直しの進行を意味するものとして見る事ができるのである。⁽⁴⁾

高橋は、「心のケア」という領域そのものは宗教者に限定されたものではなく、誰もが担い得る領域として成立したからこそ、「心のケア」に「宗教者」として取り組むことがそのまま「アイデンティティ」の問い直しを意味すると指摘する。「宗教」と「倫理」「実践」「公共性」「社会貢献」などの関係を問うことは、「宗教者とは」「宗教とは」という問いでなければならないというのである。筆者自身の立場に照らすならば、「親鸞の教えとは」「浄土真宗とは」という問いでなければならないこととなる。

そこで、「真宗学」における「実践」の研究がどのように進展してきたのかについて概略を確認し、その後、仏教の「実践／倫理」に対する研究の中でも親鸞教義解釈に重要な視点を提示している島蘭進、末木文美士の論考を確認することとしたい。これによって、「真宗学」において「実践／倫理」を研究するとはどういうことであり、その研究にはどのような視点が必要になってくるのか、について一つの視点を提示してみたい。

一、「真宗学」における「実践」に関する研究史

「真宗学」の歴史について、村上速水・信楽峻磨「真宗学研究の回顧と展望」^⑤における時代区分に従って見ていく。村上・信楽は、「真宗学」の成立と展開を第一期（明治四十四年より大正十年まで）、第二期（大正十一年より昭和五年まで）、第三期（昭和六年より昭和二十年まで）、第四期（昭和二十一年より昭和三十五年まで）に分ける。ここでまず重要なのは、第一期から第二期にかかる大正十年から十一年である。なぜなら、大正十一（一九二二）年の大学令によって「真宗学」が誕生することによって、

従来の伝統的研究法の旧殻を脱皮して近代的研究法に基礎を置く新しい性格としての「宗学」、即ち近代真宗学への方向転換がいよいよ明確に行われるようになった。^⑥

と指摘されるような、「近代的研究法」を基礎とする新しい「宗学」⇨近代真宗学へと方向転換が行われたからである。「近代真宗学」が持つ「新しさ」は、その学が批判する「伝統的研究法」が内在させる問題点から考えることができる。「伝統的研究法」とは、いわゆる「伝統宗学」と称される学問研究を指している。「伝統宗学」に対する批判で注目したいのは、

三業惑乱当時にはさまざまな学派が起こって研究が盛んになったが、それ以後は学説が慎重になり、堅実ではあるが目立った発展は見られなくなった。^⑦

るいは、「帝国主義的」戦争の不可避性と、「国家主義的」平和の不可避性ととの二重性」（吉本隆明「非行としての戦争」）としてあらわれている現在の状況下で真宗者である、ないしそれであろうということがどのようなことであるのかという問いを問いつづけることであろう。⁹⁾

福島が結論において「現代教学を樹立するということはとりもなおさずこれまでの教団と教学のありようとその根底から否定することであった」と述べるように、「本願寺教団」と、その教団が形成・保持する「教義・教学」に対する問い直しを「戦時教学」という歴史を背負う「現代」においていかに行っていくのか、という問題意識がある。¹⁰⁾ この問題意識が「教団」あるいは、「真宗学」に通底していたからこそ、「現実の課題」へと必然的に向きあう必要性を訴える力となったことを端的に表すのが、

「信心の社会性」は、教学の問題性を、教学自体からではなく、信心（教学）のもたらした惨禍（差別の正当化や戦争への加担）によって被害を受けた人々からの告発によって問う営み、すなわち「教学の他者」からの告発であるがゆえに、真俗二諦論への批判は自明なのである。「信心の社会性」は、教学の内容を問う視点であるとともに、教学（信心）が機能する場所の問題をも問う視点なのである。¹¹⁾

と指摘される「信心の社会性」という言葉であった。

では、「本願寺教団」からの別離だけが「真宗学（近代真宗学）」の「新しき」をあらわすものなのか。村上・信樂が、第二次世界大戦勃発から終結までにあたる第三期と、昭和三十五（一九六〇）年までの第四期に「真宗学」が直面した様々な経験を踏まえた上で、

戦後の真宗教学の動向は、一口に云って、教学の現代化ということに、苦悶の中から懸命に努力してきたということができるであろう。

と指摘したような「教学の現代化」には、それ以上の意味はないのであろうか。このことを、「真宗学」における研究成果の発表という点から見えていくなれば、昭和四十四（一九六九）年から平成に入るまでの約二十年間に「方法論」に関する多数の研究が発表されていることが注目される¹²⁾。先に引用した福島の論文はその最初期にあたる論集『真宗教学研究』第一集（永田文昌堂、一九七二）に収められている。この時期の特徴の一つは、「真宗学」が誕生したことそのものに関連する問い、すなわち、「真宗」とは何か、「真宗学」が「学」として成立するとはどういうことか、という「方法論的課題」が主要な論点として問われたことである。例えば、信楽が「真宗学」に対して次のように述べている。

両者の相伴統合とは、単に浅い層における両者の妥協として両立しうるとか統一されると言うことではなくて、つねに先ず客観的、科学的に徹底して真宗を究明していくと言うことの営みの中で、しかも同時に、自己自身の成仏と言う真宗学の根本目標に導かれつつ、またそれがもつ限界を自覚して、主体的実践的な歩みを続けてゆくと言うことにおいて成立するものであり、それは言わば客観的、科学的な究明を基盤とし、それを軸として、より深い層において両者のきびしい緊張関係を含みつつ、しかもなおそれが不即不離の関係において統合されてゆくべきものであって、ここに真宗学・真宗教学の成立があると理解されるのである¹³⁾。

信樂は、「真宗学」において近代的研究法にのっとった研究という側面（客観的、科学的な解明）と、自らの成仏する道を学ぶという側面（主体的、実践的な領解）とが同時に成り立っていないなければならないという。信樂がいう「実践的な歩み」とは、自己自身が仏道を歩むともいえるべきもので、現在問題となっているような「実践」の意味ではない。しかし注目すべきは、信樂は自身が提示する「真宗学」を基本的立場とし、その上に様々な諸領域が考えられうるとして「真宗倫理学」という言葉を用いていることである。

信樂が提示した「真宗倫理学」がどのようなものであるかは判然としない。しかし、信樂が脳死・臓器移植等の生命倫理に対しても発言していることからすれば、現代的課題に対して「真宗学」からどのように応えていくべきかといった内容であったと考えることは可能であろう。信樂が提示した「真宗倫理学」が、現代の「真宗学」に問われている「実践」を考えることと共通だとするならば、以下の二つの指摘を踏まえたものでなければならぬ。一つは、

親鸞教義における念仏者の実践倫理の演繹という試みは不可能であるといっても過言ではない。¹³⁾

と述べられるように、「親鸞教義」から直接「実践」を根拠づけることは不可能であるということである。しかしながら、同時に徳永一道が、

それでいてなおわれわれは親鸞救済論の中から社会性・倫理性を引き出す何らかの手がかりを見つけないければならない。それは親鸞自らが浄土の真宗を「大乘の至極」すなわち大乘菩薩道の中核に位置づけているからである。¹⁴⁾

と述べているように、親鸞教義が大乗仏教の理念である「菩薩(道)⁽¹⁶⁾」を中核に位置づけていることから「社会性・倫理性」を引き出そうとしていることである。「社会性・倫理性」について徳永は、

昨今の情報技術のめざましい発展や、先端医療技術による生命の操作、あるいは一千万人単位の人間を一瞬にして抹殺するような兵器や、地球規模のこれほどまでの破壊を、過去において誰が予想し得たであろうか。しかし、好むと好まざるとにかかわらず、現代の人間の一人一人がこのような地球規模の問題を背負っており、またその深刻さも従来⁽¹⁷⁾の比ではなくなっている。

と述べるように、「真宗学」がこれまでとは異なる問題に直面しているという「現実」を前提として論じている。そのため、ここでの「社会性・倫理性」とは、「好むと好まざるとにかかわらず、現代の人間の一人一人がこのような地球規模の問題を背負って」いるという「現代の人間の普遍的な問題」から問われ直されるべきと指摘されるのである。

「真宗学」はその成立時から「実践」を問い続けたといえる。親鸞の教えがなぜ戦争を肯定する教えとして説かれてしまったのかという問いが、「親鸞の教えとは」という問いと不可分であったことからすれば、「真宗学とは」という「アイデンティティ」が問われ続けてきたとも理解できよう。こう理解するならば、現実的課題に対して「教義」から一義的に答えを提示すること以上により重要なことは、「現実的課題から教えが問い直されている」ということである。

このことは、「宗教」と「生命倫理」との関係を厳しく問う安藤泰至の視点に通じる。安藤は、「宗教」が主張する「有限ないのち」という言説が「生をあきらめさせ」、「死へと向かわせる」方向へ人々を追い込んでいく可能性⁽¹⁷⁾がある

ことを強く意識した上で、

私たちが問わなければいけないのは、私たちが現に生きている「いのち」を生き切れるように、宗教はその人を支えているのだろうか、都合の悪い割り切れないものを体よく排除し、死なせることに加担していないのか^⑱

と問う、「いのち」から宗教を問い直す必要性を訴えている。

「実践」を論じていくことが「真宗学」を問い直すことを不可欠とするならば、「実践の論拠を求めること」^⑲、あるいは「実践倫理の演繹」という方法以外を考えていかなければならない。例えば、自死、生命倫理や環境問題などが存在する現代社会の諸課題に対して、「真宗・仏教がいかにしてその使命を果たしうるか」という課題に答える」ために、

真宗・仏教そのものからの実践的な研究の展開とともに、諸科学との学際的かつ総合的・融合的な研究を推進する研究教育機関^⑳

として創設された「実践真宗学研究科」が標榜するような「実践的な研究」であろう。しかし、「実践的な研究」がどのようなものであるかははっきりとしない。そこで、近年、「現実的課題から問い直される宗教」という視点をもって「宗教」「仏教」、あるいは「親鸞思想」の意義を再提示していると考えられる代表的人物二人の論考を参照することとしたい。宗教学者の島蘭進、仏教学者の末本文美士である。

二、「仏教ははじめから「社会参加仏教」である―島蘭進による「正法」概念

宗教学者である島蘭進が、「仏教思想の可能性を生活実践、社会実践に関わるところから考えていきたい」という目的をもって著したのが『日本仏教の社会倫理』（岩波現代新書、二〇一三）である。島蘭の問題意識を確認した上で、その主張の特徴を見ていくこととする。

島蘭は、日本における仏教研究の水準が「世界に誇りうる立場にある」と認める一方で、それらの研究に対して、「人々が日々直面してる問題や、日本社会、グローバル社会が苦しみながら取り組んでいる諸問題について、日本仏教の思索は深められているだろうか。こうした問いに対してはポジティブな答えは出せない、と私は感じている」、「宗門の内側、あるいは日本の限られたサークルの内側にとどまっており、世界へ届くような声になっていない」と批判を行う。その上で、島蘭は「実証的な基礎研究の世界とバランスがとれるような比重で、そうした基礎研究と結びつく実践教学や、現代思想として機能しうる仏教研究の発展がぜひとも必要である」と主張する。

この主張の背景には仏教を取り巻く二つの状況が関係している。

一つは、現代社会において、「生きる指針を仏教に求める人々、仏教の当事者ともよぶべき人々」からの仏教に対する「潜在的なニーズ」は高いことである。島蘭は、ニーズに応えるために「仏教学が文献学的な専門性に固執してはならず、「できるだけ現状から遊離せずに考えていく」必要性があるという。

もう一つは、上記のような問題意識を持つ島蘭にとつて東日本大震災後の仏教界の動向は注目すべきことであり、また問題提起ともなったということである。島蘭は東日本大震災後の仏教界の活動を念頭に、「それはどのような仏教思想によるものとして自覚され表出されるべきものなのだろうか。これは大きな問いだ」と述べている。

こうして求められたのが、日本仏教を貫く概念として提示された「正法」を中心に据えた「新たな社会倫理思想」

である。^①ここで島蘭が重視するのは、これまでの仏教研究への反省、具体的には「近代的」仏教研究によって見落とされてきた点である。特に明治期の「近代国家の形成という大目標」のもと「近代的知識体系の流入と近代教育の普及」が行われた日本において、仏教、あるいは仏教研究においても「現世主義化や世俗化」を強めることを受け入れたことで、

明治期の仏教が出家主義を守るという方向に進まず、在家主義的な方向に傾斜していった（『日本仏教の社会倫理』二十八頁。以下、本書からの引用は頁数のみを記す）

という。そのため島蘭は、日本仏教において「社会倫理思想の踏み込んだ考察は乏しく、社会倫理実践を支える思想的な力が微弱である」理由に対して、

在家主義的な伝統、戒律軽視の仏教伝統に対する反省が不足していること、出家や戒律の思想的意義の考察が不十分であること、さらには慈悲や菩薩行といった倫理理念の考察も奥行きが足りないことにあるのではないか。（三十一頁）

と指摘し、「出家」「戒律」に注目していく。

島蘭は、出家の意味、そして出家し戒を守っていくことの意味を、釈尊の仏伝から理解し直す。ここで重視されるのが、

この物語は生と死の一体性を浮き彫りにしている。人が生きることが他者や他の生きものの死を前提としている。生と死は暴力を介して深く結びついている。(四十二頁)

と指摘される、釈尊の出生と同時に母のマーヤー夫人が亡くなったといった物語である。出家の理由は一般的に「苦からの脱却」と説明されるが、その「苦」には、「無常・死」だけではなく、生に必然的に伴う「暴力」という意味があると指摘する。「暴力」に注目するからこそ、出家後の生活、すなわち不殺生を第一とする「戒律」をたもつ生き方は「非暴力」という生き方につながっていく。

仏教において戒律が重い意義を担ったこと、戒律の根本には不殺生、つまりは非暴力という規範があること、このことと苦諦の教説とを結びつけて考えるのが自然ではないか。(四十六頁)

と述べられるように、「戒律に従う出家という生き方」が「暴力の克服を求める生き方」を象徴するものだと理解されるのである。

しかし、暴力の克服が出家の目的だとして、その出家者自身が「暴力の克服」をなしえたとしても「社会倫理」の構築とは直結しない。「出家」と「在家」、あるいは「社会」をいかに接続していくのか。この点に対して島園は、

そもそも出家者は在家者にとつて尊いことをするために出家するのである。それは「自利」の事柄だけではない。つまり、私的な事柄だけではない。とすれば、出家の目的ははじめから社会的な次元、とりわけ社会的な暴力に関わる次元を含んでいることにならないだろうか。出家はそもそもその動機や目的のうちに社会倫理に

関わる側面を含んでいるのではないか。(四十九～五十頁)

と問い、石井米雄によるタイの上座部仏教の研究に従いながら、「正法」概念を中核とした出家者と在家者の「共生の構造」を提示する。

サンガが俗世界にもたらすものは、「功德」というよりも「正法」による秩序である。それはサンガが目指すものであり、また国王をはじめとする在家者が求めるものでもある。国王はサンガを経済的、政治的、軍事的に支えつつ実は「正法」の守護者たらんとし、そのことで権威を高める。つまり支配の「正統性原理」を得ることができると。サンガは「正法」を「嗣統」し具現している存在だからだ。そういう建て前の下で僧侶は戒律に則った僧院での修行生活を行うのだ。(五十一頁)

戒律を守り、悟りを求め生活を行う出家者の生活そのものが「正法」の秩序を世俗にもたらす意味をもつ。「正法」の秩序とは、出家者が「暴力の克服」「苦の脱却」を求め生活していることよって、「正法」が保持されていくと同時に、その出家者集団である「サンガ」を世俗が支えていくことよって、「世俗」においても「暴力の克服」「苦の脱却」を意味内容とする「正法」による統治が構築されていくことをいう。⁽²²⁾

島菌の主張の特徴として次の二点を挙げたい。

一つ目は、「仏教」は本来「正法」の具現を目指す「社会参加仏教」であったとする点である。『日本仏教の社会倫理』において島菌は、古代から近現代に至るまでの日本仏教史において「正法」がいかに重要視されてきたのかを跡づけている。例えば、鎌倉時代における叡尊、忍性らによる戒律復興運動に対して、

真正なサンガを復興し、自ら戒律を守り精進し、悟りを求めるとともに、社会に仏教の理念を行き渡らせ、それによって人々の平穏と福利をもたらすという理念が明瞭に提示された仏教実践の形態と言えるだろう。
(一八八頁)

と高い評価をしている。そのため島藺において「仏教の倫理性が存在しない」といった主張はまったく否定されるのであるが、そうした言説が存在することにこそ、

大乘仏教の優位性を疑わず、また、大乘仏教の中でも鎌倉仏教に高い達成があると見るような仏教理解、日本仏教理解の伝統に沿ったものである。(二四八～二四九頁)

と指摘されるような、「これまでの日本仏教理解」の問題点が認められる。ここに二つ目の特徴が浮かび上がる。

二つ目は、鎌倉仏教を高い位置に見るような伝統的な日本仏教理解において重要な位置を占めると考えられる浄土教、あるいは法然、親鸞に対する理解である。島藺は、「受戒が十分に機能せず、戒律が遵守されず、権勢の拡充に明け暮れるような状態で、いったいどう本来の仏法(正法)を広めていけばよいのか(一五九頁)」という問題意識があった平安末期から鎌倉時代にかけての時期に、

法然や親鸞の場合は、統一サンガの興隆と正法の具現化に努めることを確信的に放棄した(一六九頁)

という。そのため、末法思想を背景に興隆した浄土教においては、

救われない個人であることを痛切に自覚して、ひたすら阿弥陀仏の慈悲にすぎる信を確立する。日本浄土教においては、これが宗教実践の根幹と見なされた。ここではこの世に正法の支配をもたらすことは問題にならず、戒律を厳格に実践する出家者集団（サンガ）も必要ではない。（五四頁）

と述べている。しかし、浄土教において「正法」がまったく無価値になったというのではない。

正法がそもそも従来⁽²³⁾の形では成り立たないような社会のあり方を前提として、いかにしてそこに仏教が関わってくるのか、というのが法然以降の浄土教に共通する認識だ⁽²³⁾と思います。

と、浄土教は積尊以来の「正法」概念を用いずに、社会との関わりを問題視していると述べているが、この点に関しては、親鸞以降の覚如、蓮如に触れながら、

教義的には末法であるが故にこの世での正法の具現のための活動をいっさい放棄したはずの浄土教勢力が、仏法に基礎づけられるべき政治的共同体を維持するという、まことに逆説的な事態が生じたのだ⁽²⁴⁾。二〇二二

などと述べられているのみで詳細な言及はされていない。

出家者が戒律を守り、悟りを目指していくことは、そのまま「暴力」が存在する「社会」、あるいは「苦」と向きあう他者と関わることなくして成立しない。なぜなら、出家者の仏道実践は、「暴力の克服」「苦の脱却」を目指す「正法」の具現化と無関係ではないからである。だからこそ、仏教は本来的に「社会参加仏教」である。これが島園の主張の要点であると理解するならば、浄土教は島園のいうように、釈尊以来の「仏教」とは大きく異なる枠組みであると言わざるをえない。では、浄土教独自の「社会倫理」とはどのようなものか。

「浄土教独自の倫理」、この問題に向きあっているのが末木文美士である。

三、仏も凡夫も「菩薩」である―末木文美士の「菩薩の倫理学」

仏教学者の末木文美士は、「他者／死者」という概念を中核に据え、浄土教、中でも親鸞に対する新たな解釈を提示することで、「仏教と倫理」の問題に向き合っている。しかし、末木の姿勢は単に浄土教や親鸞の再解釈だけを指すものでない。「他者／死者」という概念は、

従来見落とされてきた他者／死者の問題を投げ込むことで、大乘仏教の従来見えなかった側面に新たな光を当てるのが可能になるのではないかと思われる。それは、単に解釈のための解釈ではない。他者の問題はそのまま社会参加仏教の問題につながり、死者の問題は、生死を超えた他者との連帯の可能性を開くとともに、伝統的には仏教言説から消し去られていた葬式仏教の再検討へと導くものでもある。仏典解釈はそのまま現代の実践的問題に結びついてくるのである。²⁶⁾

と述べているように、「社会参加仏教」「葬式仏教」といった日本仏教が直面している現代の実践的問題につながるものとして提示されている。このことは、

はたして親鸞は、「人のためにボランティアをすることは、自力だからしてはいけない」といったことを言っているのでしょうか。自分で求め、努力することなしに、他力がはたらくということがあるのでしょうか。そうした問題を、もう一度じっくり考え直していかねければなりません。そういう視点から、浄土教を考え直し、親鸞を読み直さなければいけないのではないかと思います。⁽²⁶⁾

と述べ、東日本大震災以後における仏教界の活動において親鸞の思想とボランティアという実践との間に生じた問題を念頭に親鸞を読み直すという末木の態度にも繋がっている。

末木の特徴として大きく二点指摘できる。

一つ目は、末木の問題意識が「近代的」解釈への批判を土台にしていることであり、この点は島菌と同様である。末木は、親鸞教義に対する近代的解釈には、「社会的な活動が教学的に位置づけられない」「死者の問題がすべて排除される」「浄土真宗が他の仏教諸派とは全く異なった思想をもつことで、他宗派との相互交流を否定するようになった」という問題が生じているという(『親鸞・主上臣下、法に背く』ミネルヴァ書房、二〇一六、一一九―一二〇頁。以下、頁数のみの表記は本書からの引用を意味する。⁽²⁷⁾)。

二つ目は、現代的課題に対する仏教側の「実践」が「理論的に基礎づけられなければならない」と考えていることである。末木は、仏教が直面する現代的課題(ボランティア以外に、医療、福祉、教育、貧困、平和といった問題を挙げている)に対して仏教(者)が対応していく際の「理論的基礎づけ」を目的としているのであり、そのた

めの中心的概念が「従来見落とされてきた他者／死者の問題」だったのである。末木の基本的立場を表しているとも言い得る文章を引用することから始める。

倫理はあくまで世俗の〈人間〉のルールの問題だ。むしろ、僕たちはつねに〈人間〉のルールに回収できない問題に直面しなければならず、そのほうがじつは大きな問題なのだ。〈人間〉の相互了解を超えたところで出会われるのが他者であり、なかんずく他者の中でも死者である。他者や死者との出会いからどのように出発できるか。それが倫理を超えた超・倫理の問題である。⁽²⁹⁾

末木によれば、「倫理」とは「言葉によって意味づけを与えられ、秩序化⁽³⁰⁾」された「人の間」である〈人間〉の領域において成り立つ⁽³¹⁾とされる。それ故、末木にとって「倫理」とは、「話せばわかる⁽³²⁾」といった形で「了解可能」な間柄において成り立つ「ルール」とされる。しかしながら、末木は社会における「ルール（倫理）」が普遍性をもたないこと、あるいは、私たちの日常において「語りえない何か」が存在していることを否定できないことそこに注目する。「語りえない何か」、これこそ末木が重視する「他者」である。

皆さんも私の履歴とか見て、ああこういう人なのだという肩書きは分かるかもしれませんが、私がどういう生活をして、どのようなことを考えているか、それはやはり分からないわけですね。不思議なことです。お互い分からない同士がそうやって会話を交わし、そして、いわば分からないのに分かり合って、私たちの日常は成り立っているわけなのです。⁽³³⁾

私たちの日常を振り返れば、どこまでも理解不能な部分、言語化しえない部分がある。それは他人に対しても、自分に対しても、である。末木は、この「どこまでも理解不能」でありながら、「私たちが不可避的に出会わなければならない」³⁴存在を「他者」と呼び、この「他者」を領域に入れるのは「倫理」ではなく、「超・倫理としての「宗教」の問題」³⁵であるという。この「他者の典型」³⁶とされるのが「死者」である。

末木がいう「倫理」と「超・倫理」は、

日常そのものが〈人間〉の領域として完結したのではなく、〈人間〉を超えた超・倫理をはらんでいる。³⁷

と述べているように、〈人間〉が構築する「倫理」が本来的に「倫理」の領域を超えた「他者」を含む「超・倫理」の問題と不可避的に向きあわなければならない、という関係である。この関係を前提にした上で、末木は「世俗的な倫理は、本来宗教によって裏付けられなければならない」³⁸という視点から、「他者」をも取り込んだ形での「新たな倫理」を構築しようとしているのであり、それが「菩薩の倫理学」と呼ばれる。

なぜ「他者」を取り込む形での「新たな倫理」を「菩薩の倫理学」として提示しようとするのか。それは、

大乘仏教になると、他者との関係は不可避となる。それは菩薩の観念が導入されることによる。〈中略〉菩薩は、利他行と言われるように、自分を差し置いても他者を救済しようとする。それゆえ、菩薩の利他という実践が入る時、他者は不可欠の要素となる。他者なしに利他ということはあり得ない。言い換えれば、菩薩とは徹底して他者と関わっていくという生き方である。(一二七―一二八頁)

と述べられるように、理解不能な他者との関わりを不可欠とするのが大乘仏教で説かれる「菩薩」だからである。

末木は、「菩薩」理解に対して『法華経』を重視する。末木によれば『法華経』における一つの中心は、「一切衆生は他者との関わりなしにはあり得ない」ということを「一切衆生は菩薩である」と主張していることだとい、これを「存在としての菩薩」と呼んでいる。この「存在としての菩薩」が、見宝塔品第十一、如来寿量品第十六をへることで「実践としての菩薩」になるといふ。「存在としての菩薩」から「実践としての菩薩」への変化において重要なことが、

死者を受け入れながら、未来へ向けて新しい世界を作っていく決意⁽³⁹⁾

であるという。この「死者」を受け入れるとはどういうことか。末木は、『法華経』に従って次のようにいふ。

見宝塔品では東方宝浄国の多宝如来が出現する。多宝如来は、他の世界で『法華経』が説かれるときに出現しようとして、死後もミイラ状態となって宝塔の中に納まっていたが、釈尊が『法華経』を説いていると知って、娑婆世界に現れたのである。まさしく死者としての仏である。その死者である仏と生ける釈尊が並び、一体となることで、仏の力は全開する。それが、如来寿量品第十六に出る久遠の釈尊である。⁽⁴⁰⁾

末木は、ここで「仏(久遠の釈尊)」の力が發揮されることに不可欠な要素として「死者」があることを主張する。「死者(他者)」と関係を結ぶことが「菩薩」の生き方に大きな変化をもたらす要因というのである。この理解を浄土教にどのように展開させるのか。

第一に、浄土教における救済者である阿弥陀仏に、救済者の側面と同時に菩薩の模範という側面があると理解する。第二に、私たち（衆生）が「凡夫」であったとしても、他者と関わっている存在であることにおいて、衆生も菩薩であるといえると理解する。

仏は利他を求める菩薩の完成形であり、それに対して、凡夫も他者との関わりの中にいる菩薩であるとすれば、菩薩ということを紹介して仏と凡夫は同質ということが出来る。（一三八頁）

ここで「菩薩であるとすれば」と仮定して述べられているが、末木の解釈によれば、私たち（凡夫）は不可避免的に「存在としての菩薩」であると理解できる。そして、大事なことは「存在としての菩薩」から「実践としての菩薩」へと変換すること、すなわち、端的な事実として「私たちは他者とともにある」という状態から、「ともにある他者に関わっていかう」とする状態へと変わっていくことである。

この変化にとって不可欠な要素は、「他者（死者）」であり、親鸞教義においては阿弥陀仏である。

凡夫においても、仏の還相回向の力がはたらくとすれば、他者のためにはたらく凡夫の活動は、そのまま仏の活動となると言っても、誤りとは言えないであろう。（一三八～一三九頁）

と述べているが、凡夫において阿弥陀仏（他者）のはたらきは常に存在しているのであり、そのはたらきを受け入れるところに凡夫の「実践としての菩薩」という側面が成り立つと考えられているのである。このことを末木は『大阿弥陀経』第四願に注目しながら、

自らの名号を聞かせるという弥陀の側の呼びかけに対して、衆生の側が応答するという構造になっている。すなわち、名号とはまさしく衆生の応答を求める如来の呼びかけということになる。その応答が「信」と呼ばれることになる。(一四三頁)

と述べている。

私たちが「実践としての菩薩」として他者と関わるためには、阿弥陀仏からはたらきかけを受け入れる必要がある。この「はたらきかけ」を行、「受け入れる」ことを信と理解するならば、親鸞教義において避けることのできない問題が関わってくる。

そこには衆生の主体性が入る余地はまったくない。呼びかけるのも仏であり、それに応えるのも仏である。仏が自ら呼びかけ、自ら応答するという、自己循環ともいえるべき構造になっている。〈中略〉これは仏の壮大な一人芝居であり、宇宙規模での仏の自己救済劇である。(一四六～一四七頁)

親鸞教義においては、「行」も「信」も阿弥陀仏のはたらき、「他力」によると説かれる。そうであるならば、私たちの「主体性」はどこに見出していけばいいのか。末木はここから、「自力」と「他力」の問題へと展開させていく。⁴¹ここでは、自力諸行から自力念仏、そして他力念仏へと転入していったという三願転入によりながら、他力念仏への転入が「一回起ればもはやそれでよいというものではなく、つねに「今」において捉えかえされてゆく体験(一五六頁)」であるとして、「自力」と「他力」の関係を次のように結論づけている。

他力と自力を全く隔絶したものと、他力になればもう絶対そこには自力はない、というふうに単純に二分化することはできない。むしろ、他力は自力のあるところにおいて、その自力への絶望と否定において初めて成り立つものである。(一五七頁)

末木は、自力がなければ他力を受けることはできず、しかも、他力のはたらきを受けた後においても他力のはたらきを受ける不可欠な要素として自力が存在しているというのである。ここで重要なことは、「他力のはたらきを受けた後の自力」を末木は、単純に「自力」とは考えていないことである。

第十八願に帰した上は、諸行はもはや自力の行ではなくなる。(一五八頁)

信を得た後の行は、すべてが念仏と化するということであろう。ちょうど日常すべてが禅になると同じである。もちろんそれは容易なことではなく、常に自力に墮しながら、それが一瞬一瞬他力に救い上げられていくのである。(一五九頁)

末木によれば、私たち(凡夫)は本来的に「他者」と関わりをもった「菩薩(存在としての菩薩)」である。その私たちが、阿弥陀仏(他者)のはたらき(末木は「還相回向の力」と表現する)を受け取ることによって「実践としての菩薩」へと変わる。重要なことは、「実践としての菩薩」へと変わるためにこそ、「主体性」をもった他者との関わり、更に言えば、「あくまで他者救済の思いを抱きながら、その実現不可能性に挫折(一三二頁)」することが必要なことであり、それを「自力」と理解していることである。そして、「実践としての菩薩」となれば、あら

ゆる行（諸行）は「自力」として批判されるのではなく、念仏を中心として位置づけられていくというのが末木の所論と理解できる。

四、「仏教」から「実践／倫理」をどう論じていくのか

仏教が「実践／倫理」を課題とすることは、「実践／倫理」から仏教が問い直されることでもある。近代的研究あるいは近代に提示された仏教・親鸞理解に対して批判的検討を加える島菌、末木の所論は、参考すべき点が多い。島菌は「正法」、末木は「他者／死者」という概念を投入することで、仏教、あるいは親鸞教義が本来的に「実践的」「倫理的」であったことを提示したと理解できる。その上で、両者の研究に続こうとするのであれば、「実践／倫理」に対する両者の違いこそが重要であるかもしれない。

島菌のいう「倫理」とは、あくまで「社会倫理」である。出家し戒律を守るサンガが形成されることで、「正法」を社会にひろめ、平安な社会へと導いていくと考えられている。島菌はこうした社会倫理実践が、近代以降も行われていたとして、仏教福祉事業、自死念慮者への活動などを指摘した上で、葬儀においても社会倫理的な意味があったとして次のように述べている。

仏教的な葬祭は、無常の自覚を促すとともに、この世の交わりの中で生きる意義を顧みる場ともなっている。実際、社会奉仕活動に立ち働く仏教僧侶は、葬祭においても檀家の心のケアに習熟している人たちであることが多い。実際、彼らの多くは、葬祭とボランティア活動はまったく異なる領域の事柄とは感じていないはずである。（二五四～二五五頁）

葬儀において仏教の価値観（「無常の自覚を促す」）の提示が、「心のケア」や「ボランティア活動」と異なるものではないとの指摘は、小川有閑が仏教界における自死対策活動を振り返りながら、「僧侶だからできること」を、

社会の価値観を相対化する視点を有することにあり、ときには反社会性・暴力性すら含むもの⁽⁴²⁾

にもなりかねない。「脱」社会性」にあると指摘することに通じており興味深い。

これに対して末木は、島蘭が指摘（二四二〜二四九頁）しているように「倫理」を超えた「超・倫理」の領域こそが「他者／死者」との関わりを持つ宗教の領域であると理解する。そのため、一般的な「実践／倫理」は第一義的には否定的契機として肯定されていると理解できる。その「実践／倫理」とは、あくまでも自己自身の成仏を目的とする中で課題とされ続けるものである。末木のいう「実践／倫理」に対して、島蘭がいうように「悟りへ向けての個人の向上のための方法としての意義しか認めていない（二四七頁）」とも批判できるが、末木はその点にこそ「倫理（菩薩の倫理）」の成立根拠を見ていることは間違いない。なぜなら、

菩薩とは特別のことではない。他者を配慮し、他者とよりよい関係を築くことに他ならない。（二八五頁）

と述べられるように、「菩薩」として生きることは、「他者」（末木は、現在だけでなく、過去・未来の他者まで含むとする⁽⁴³⁾）とともに「生きよう」とすること、それはそのまま他の幸福を目指すことにつながると理解されているからである。

島菌、末木の所論から「実践」について次の点が確認される。

「実践／倫理」という言葉を、人間社会のルール（善悪・正しい／正しくない）と理解するならば、島菌の「正法」、戒律、「暴力の克服」という視点は示唆的である。「暴力の克服」という視点は、行為選択の規範となりうるからである。これに対して末木がいう「菩薩」には、そうした行為選択の規範はない。末木は、「四弘誓願」が示す「無限の衆生の救済を誓い、最高の理想へ向かって進む」という実践目標に進むことを「菩薩」の生き方として提示するのであるから、「他者とともに生き続けようとする事」そのものに「実践」を見出そうとしている。

島菌、末木ともに、現代的課題を前にしてそれぞれが「仏教とは」という問いに立ち戻りながら、立論していた。最後にこの点について「真宗学」の立場からどう考えていけるかについて、私見を述べておきたい。

五、小結

島菌、末木の所論を受けた上で、「真宗学」から「実践」を論じる際、最も注意すべきは、島菌が法然や親鸞の浄土教は、「統一サンガの興隆と正法の具現化に努めることを確信的に放棄した」という理由ではないだろうか。なぜ放棄したのか。島菌は、社会秩序の混乱に原因を求めている⁴⁵。しかし、親鸞教義から考えるならば、『唯信鈔文意』において、

れふし・あき人、さまざまなもの、みな、いし・かはら・つぶてのごとくなるわれらなり。⁴⁶

と述べられるような、殺生を生業とする獵師などと自分自身とを同じとする親鸞の立場を考えるべきではないだろう

うか。親鸞は生きるために不可避的に殺生せざるをえないものとして自分を位置づけている。つまり、親鸞教義においては、「実践的／倫理的」たり得ない人間において「実践／倫理」がいかなる形で成り立つかが問われなければならない。この点は、島蘭の「暴力の克服」、末木の「菩薩」で主張されたような、積極的に「実践的／倫理的」であろうとする立場とは異なる。「実践的／倫理的」になりえないものが、それでも「実践的／倫理的」であろうとするのはなぜか。あるいは、「実践的／倫理的」になりえないものの「実践／倫理」とはいかなるものか。親鸞教義から「実践／倫理」を問うとは、こうした問いになるのではないか。それはいわば「人間の弱さに眼差しを向ける倫理学^⑦」である。

「人間の弱さに眼差しを向ける倫理学」とは、帰結主義や義務論に代表されるような「偏りのない公平な視点」から「…すべき」等の規範を導き出すのではなく、人間の個性性、かけがえのなさ、後ろめたさ、後悔、怒り、憎しみといった当事者それぞれが持つ「弱さ」への眼差しを持ち続けることにおいて語ることができるのではないだろうか。

【註】

(1) 「なぜ、お寺が社会活動を行うのか？」大谷栄一編『ともに生きる仏教―お寺の社会活動最前線』(筑摩書房、二〇一九)二八頁。なお、大谷栄一は「なぜ、お寺が社会活動を行うのか」に対して、「それは社会のニーズに応え、「ともにする」ためであり、「ともにある」ためである。「ともに生きる仏教」とは「ともにすること」であり、「ともにあること」でもある。そのための拠点が地域であり、寺院である」(四七頁)という。

(2) 「日本人の幸福感と宗教」『しあわせの宗教学・ウェルビーイング研究の視座から』(法蔵館、二〇一八)四一頁。なお、櫻井は宗教の社会貢献について、一、現代とは、宗教の社会貢献活動が問われる時代である、二、宗教が積極的に社会と関わることで、独善的教説や反社会的活動に陥る教団の発生に一定の歯止めをかけることができる、三、社会貢献活動を通して、教団が現代的な市民社会組織としても洗練されていくというメリットが期待できる、四、宗教の社会貢献活動は、教団の教線拡大や社会的威

- 信を得ることは必ずしも直結しないというデメリットをもつ、という四点を指摘している（「現代宗教に社会貢献を問う」稲葉圭信、櫻井義秀『社会貢献する仏教』世界思想社、二〇〇九）。
- (3) 「僧侶による“脱”社会活動・自死対策の現場から」西村明責任編集『いま宗教に向きあう2 隠される宗教、顕れる宗教 国内編Ⅱ』（岩波書店、二〇一八）一二六頁
- (4) 「大震災後の宗教者による社会貢献と「心のケア」の誕生」西村明責任編集『いま宗教に向きあう2 隠される宗教、顕れる宗教 国内編Ⅱ』（岩波書店、二〇一八）一三三頁
- (5) 『親鸞聖人の教学と伝記』百華苑、一九六一。本書は、親鸞聖人七〇〇回大遠忌記念出版として発刊され、村上・信楽論文は、親鸞聖人の六五〇回大遠忌法要が修められた明治一四（一九一）年より昭和三六（一九六一）年の七〇〇回大遠忌法要が営まれる五十年間にわたる真宗学の動向を展望している。
- (6) 龍溪章雄「真宗学方法論研究学説史―その一―」『龍谷大学大学院紀要』五号、一九八三
- (7) 西村玲「教学の進展と仏教改革運動」『新アジア仏教史13 民衆仏教の定着』（佼成出版、二〇一〇）
- (8) 石田慶和『教行信証の思想』（法蔵館、二〇〇五）三四―三五頁
- (9) 『真宗教学研究』第一集、一二四・一二五頁。福島はこの論文の中で「教団の危機感」という言葉を用いている。
- (10) この問題意識が現在においても重要であることは、親鸞聖人七五〇回大遠忌を期して「真俗二諦」の問い直しが行われ、浄土真宗本願寺派勸学寮から「浄土真宗と社会―真俗二諦をめぐる諸問題―」（永田文昌堂、二〇〇八）が発刊されたことから理解できる。
- (11) 一般財団法人同和教育振興会編『講座同朋運動西本願寺教団と部落差別問題』（明石書店、二〇一九）九八頁。なお、「信心の社会性」とは浄土真宗本願寺派備後教区・安芸教区・部落解放同盟広島県連合会による過去帳差別記載と部落問題への取り組みから発足した「同朋三者懇話会」が提起した課題である。その詳細は、季平博昭「同朋三者懇話会の経過と今後の課題」（『同和教育論究』一三三号、一九九二）を参照。
- (12) 「真宗学方法論関連論文目録」『真宗研究会紀要』三〇号、一九九八
- (13) 信楽峻磨「真宗学研究序説―その性格と方法論について―」『龍谷大学論集』三八八号、一九六九
- (14) 内藤知康「親鸞における実践の論理構造」『真宗学』七五・七六号、一九八七
- (15) 徳永道雄「常行大悲の益」の今日的課題」（『日本仏教学会年報』七二号、二〇〇六）。その他に、「新しい真俗二諦」の構築か「信心の社会性」の確立か―浄土真宗における社会性・倫理性の問題―」（『浄土真宗と社会・真俗二諦をめぐる諸問題』永田文昌堂、二〇〇八）、「開かれた浄土真宗―教を床の間に飾ってよいのか?」（『本願寺白熱教室』法蔵館、二〇一五）

- (16) 勸学寮編『釈尊の教えとその展開―インド篇―』（本願寺出版社、二〇〇七）一〇一頁
- (17) この点について安藤の指摘は厳しく、「いのちの相互依存性をめぐる宗教の言説が挙げられる。こうした言説もまた、脳死臓器移植のような人体を功利的に道具として利用しようとするシステムにおいて、その本質を隠蔽するために使われる言説システム（「いのちの贈り物」「いのちのリレー」）にたやすく取り込まれてしまう」（『宗教研究』八六巻四輯、二〇一三）とも述べている。
- (18) 「生命操作時代における「いのち」―いのちから医療と宗教を問う』『宗教と生命』角川書店、二〇一八
- (19) 普賢保之（信と社会的実践）『印度学仏教学研究』三四巻二号、一九八六）によれば、論拠を一、報恩思想、二、「親鸞聖人御消息」に「いまはさやうのころをすてんとおぼしめしあはせたまはばこそ、世をいとふしるしにても候はめ」（『浄土真宗聖典 註釈版第二版』七四〇頁）とある。「世をいとふしるし」、三、信心が菩提心であること、四、現生十種の益、に求めるものに分類できるという。
- (20) 内藤知康「実践真宗学研究科設立の意義」『龍谷大学論集』四七六号、二〇一〇
- (21) 「この理念が実は仏教史を通して存在していたのであって」（島蘭進「日本仏教の社会倫理思想―新しい仏教観と日本仏教史観のために―」『真宗学』一三四号、二〇一六）
- (22) 「正法」の理念は戒律や出家を尊ぶ僧侶集団（サンガ）が、社会の精神的価値の保証者として立ち現れることを願う信仰のあり方と結びついている。出家し戒律を守り悟りを求める生活を行うことは、自らが個人として解脱することを目指すとともに、社会に不殺生や節制と平安を望む精神が行き渡ることを目指すという社会倫理的含意をもつ。アショーカ王のような理想的な王が「王法」の守護者としてサンガを護るというのが、その分かりやすい形態である」（『日本仏教の社会倫理』一五〇頁、「サンガは個人の救いをもたらすと同時に正法を伝えていくわけなので、社会そのものの安穩、平安、それを目指しているということになる。ですから個人の悟りの場とみられるサンガは、そのまま社会の平穩のためであるというそういうコンセプトになる、これが正法ということの意味ではないかと思えますね」（島蘭進「日本仏教の社会倫理―日本仏教史を捉え返す―」『宗学院論集』八九号、二〇一七）、「正法」の中には「そもそも信仰生活は公共的な意味をもっている」また「公共空間は宗教的な価値を求めている」という理念が含まれているのであろうと思えます」（『日本仏教の社会倫理思想』『真宗学』一三四号、二〇一六）
- (23) 「日本仏教の社会倫理思想」『真宗学』一三四号、二〇一六
- (24) 島蘭は浄土教、特に親鸞の社会倫理を「慈悲」から論じられていることを、中村元、和辻哲郎の言説に従って検討しているが、そこでは、中村の著である『慈悲』において、中村は浄土真宗が慈悲の実践倫理を積極的に説いてきたということを示しているのだろうか。少々、疑わしいというのが私の判断だ」（『日本仏教の社会倫理』一二八頁）、「和辻や中村の日本仏教観では、正法

- 興隆、正法復興のための仏道実践という倫理的理念がほとんど考慮されていない。そして、僧団（サンガ）を飛び越えて、「個」と「絶対者」が強調される鎌倉新仏教の潮流にこそ、日本仏教の深い倫理性が顕現しているはずだと判断されている。こうして、キリスト教の「愛」に対応するものとして「慈悲」が注目されることになる。（『日本仏教の社会倫理』一三六頁）などと述べている。
- (25) 「大乘仏教の実践」『シリーズ大乘仏教三 大乘仏教の実践』（春秋社、二〇一〇）
- (26) 『浄土思想論』（春秋社、二〇一三）三四頁
- (27) 他の箇所では、同様の点を「社会的実践を含む諸行は否定されるのであろうか」「死後の問題は排除されているのであろうか」「親鸞の思想は大乘仏教と異なるものであろうか」とも述べている。
- (28) 『浄土思想論』一〇頁
- (29) 『仏教vs.倫理』（筑摩書房、二〇〇六）二五頁。なお、島菌はこの文章を引用したあと、「しなければならぬ」というのだから倫理に関わるはずなのだが、その「超・倫理」が何であるのかはこの書を読み終わってもよく分からない（『日本仏教の社会倫理』二四五頁）と批判している。
- (30) 『仏教vs.倫理』九九頁
- (31) 『仏教vs.倫理』一〇三頁
- (32) 『仏教vs.倫理』九六頁
- (33) 『浄土思想論』三八頁
- (34) 『仏教vs.倫理』一七四頁
- (35) 『仏教vs.倫理』一〇二頁
- (36) 『浄土思想論』四〇頁
- (37) 『仏教vs.倫理』六三頁
- (38) 「脱近代と菩薩の倫理学」サンガ・ジャパン Vol.31 『倫理』サンガ、二〇一八
- (39) 「脱近代と菩薩の倫理学」
- (40) 「脱近代と菩薩の倫理学」、『仏教vs.倫理』一七四〜一八一頁参照
- (41) この「主体性」、あるいは「主体性」と「自力」との関係については、「主体者を「私」と見なした場合、これを直ちに自力だと見なして念仏者の主体性を全否定するかのよう傾向性が、ややもすればあるのではあるまいか。私の身口意に生じた一連の振舞い・出来事を、何が何でも阿弥陀仏を主体とすることばで表現するしかない―そうしないと自力になる―と考えるのは一種の

- (42) 脅迫観念に近い」(『他力を誤解するなかれ』(探求者、二〇一八、九〇頁) という槻木裕の指摘もあるため、今後の課題としたい。
「僧侶による」脱・社会活動―自死対策の現場から」
(43) 「脱近代と菩薩の倫理学」
(44) 「脱近代と菩薩の倫理学」
(45) 「社会秩序が混乱し、收拾がつかないと感じられると、もはや正法は成り立たないとする動きが出てくる。末法思想とともに成長した浄土教はその代表的なものだろう」『日本仏教の社会倫理』二四八頁
(46) 『浄土真宗聖典 註釈版』七〇八頁
(47) 山内志朗『小さな倫理学入門』(慶應義塾大学出版、二〇一五) 七頁