

新型コロナウイルス感染症から 考える宗教の役割

—慶讃法要をお迎えするにあたって—

二〇二一年十一月十二日、第十回宗門教学会議がオンラインにて開催されました。今回のテーマは、「新型コロナウイルス感染症から考える宗教の役割—慶讃法要をお迎えするにあたって—」です。

新型コロナウイルス感染症（以下、新型コロナウイルス感染症）が流行し始めて、約二年が経過しました。その間、日本では緊急事態宣言やまん延防止等重点措置が繰り返し発令され、私たちの生活は今も大きく制限され続けています。

私たち宗門においては、二〇二三（令和五）年に親鸞聖人御誕生八五〇年・立教開宗八〇〇年慶讃法要が勤められます。「慶讃法要」まで約二年を切った今、新型コロナウイルス感染症の流行によって引き起こされた事態の人類史上の意味を検証しつつ、『慶讃法要「趣意書」』に記された危機意識と「より多くの人びとと心を開いて共に生かされて生きることの尊さと、喜びを伝えうる開かれた宗門へ」という法要の目標を再確認し、諸活動を迅速に展開していかねばなりません。

そこで本年の宗門教学会議では、新型コロナウイルス感染症流行下において、「親鸞聖人御誕生八五〇年・立教開宗八〇〇年慶讃法要」をどのようにお迎えすれば良いのか、また新型コロナウイルス感染症が流行した世界において宗教の役割は何なのかという二つの困難な課題を問うために、「新型コロナウイルス感染症から考える宗教の役割—慶讃法要をお迎えするにあたって—」をテーマとしました。

第十回宗門教学会議では、会議委員として東京大学大学院人文社会系研究科教授の蓑輪顕量氏、東京大学名誉教授の小林康夫氏、勸学寮頭の徳永一道氏をお招きしました。座長は、浄土真宗本願寺派総合研究所長丘山願海、司会は、浄土真宗本願寺派総合研究所副所長の満井秀城が務めました。

なお、報告は今号を含め、二回に分けて行います。今号は有識者の先生からの提言、次号は全体討議を報告いたします。

「宗門教学会議」総長あいさし

本日は、ようこそ宗門教学会議へご参集くださいました。宗門教学会議は、宗教者が持つ知見が現代社会においてどのような位置にあり、よりよい社会の創造のために、いかなる役割を果たし得るか、宗門の活動の方向性を考えていく重要な会議として位置付けられております。

さて、本日のテーマは「新型コロナウイルス感染症から考える宗教の役割―慶讃法要をお迎えするにあたって―」であります。宗門では来る二〇二二（令和五）年に宗祖親鸞聖人のご誕生八五〇年を、また翌年には立教開宗八〇〇年をお迎えするにあたり、二〇二二（令和五）年に慶讃法要がお勤まりになります。

法要の目的を示した『親鸞聖人御誕

生八五〇年・立教開宗八〇〇年慶讃法要「趣意書」には「こうした人類の破滅をもたらすような閉塞した現代世界の方向性を、互いに響き合って生きていける方向へと転換し逆転させていくことは、世界のすべての宗教が果たすべき役割です。しかしながら、日本のみならず世界各地では硬直した宗教からの離反現象が広がりつつあり、宗教は、その役割を十分に果たしているとはいえません」とあります。

この「趣意書」は二〇一九年八月に発表されました。それ以後、世界中で新型コロナウイルス感染症が拡大し、「趣意書」に示されるような、人類の破滅をもたらすような閉塞した現代世界の方向が

生み出されてしまいました。

慶讃法要まで約二年を切った今、新型コロナウイルス感染症のパンデミックによって引き起こされた事態の人類史上の意味を検証しつつ、『趣意書』に示された危機意識と「より多くの人びとと心を開いて共に生かされて生きることの尊さ」と喜びを伝える開かれた宗門へ」という法要の目標を再確認し、諸活動は迅速に展開していかねばなりません。

本日はお忙しい中、ご出席いただきました袁輪顕量先生、小林康夫先生、さらに徳永一道勸学寮頭には深く感謝を申し上げますとともに、本会議の重要性をご理解賜り、宗門の新たな未来を開くためにお知恵をお貸しくくださいますよう、何とぞお願い申し上げます。

発題一

袁輪顕量氏 「遠忌法会の意義と親鸞聖人の目指した世界

——「はからい」のないこと——

一・ 仏教における法会

本日は、「遠忌法会の意義と親鸞聖人の目指した世界——「はからい」のないこと——」というタイトルを付けて、法会・法会に関するの歴史的なことと、親鸞聖人の教え、目指した世界について、私なりに注目する点はどこかということ、仏教史的にどのような意味を持つのか、修行道の観点から考察し直すということを考えています。

まず法会ですが、この言葉のもととの意味は、仏法の会座というものであったと言っていると思います。これは、東アジア世界の仏教が持った特徴の一つではないかと考えています。大変に重要な儀礼というのは、現在の東南アジアの仏

教圏等を見てみますと、夏安居の終わった後に行われるカティナ衣の献上、カティナ会という名前前で呼んでいいと思いますが、これが盛大に開かれています。しかし、そこに儀礼的なものというイメージはあまり強く感じることはありません。

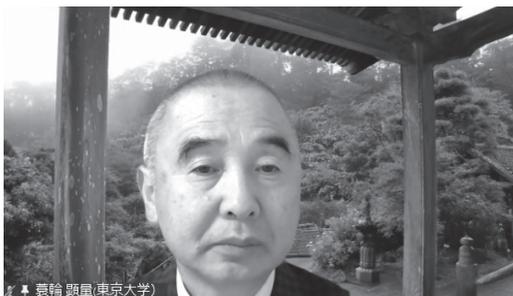
では、東アジア仏教を考えていく上で、法会が行われるようになった背景ですが、実は仏教以外のところにあります。中国の後漢の時代に、皇帝による『孝経』の講説というのが史料に見えます。これは、臣下と言いましても官僚さんたちと言った方がいいと思うのですが、そういう人たちに皇帝が日常の戒めというようななかたちで経典を講説するということが行われたようでありまして、この講説が一定の作法を伴って、儀礼的

なものとして定着していきます。

中国世界においては、道教の教えと儒教の教えの二つが中国の人びとの思想的な営みを考えたときに大変重要になるとよく言われます。中国の南北朝時代から隋・唐代にかけては、仏教が社会の中で重要な価値観を提供する教えとして位置付けられますが、五代十国、そして宋代のころに逆転しまして、社会の中で重要なものは、儒教に取って代わられてしまします。その儒教の一つの特徴というのは、人間関係、それも特に親子関係を大事にするということではないかと思えます。そして、その大事な価値観を示すためにどうしたらよいか、その徳目を表すために、ある一定の行動様式を人びとに要請するようになり、これがさまざまなことを規定していくようになります。その一定の行動様式として登場するものが、「礼」です。「礼」の中で、私たちに一番なじみのあるものが、喪の習慣です。「礼」では、慶事を慎む、喜び事を

慎むというところにポイントがあったと言われているが、そうしたある一定の行動様式を要請するという考え方が仏教の中にも適用されていきます。

では、具体的に法会の中で何が行われたかと言いますと、最初に行われたものは經典の講説でありました。内容をしっかりと把握するために質疑応答が存在し、あらかじめ質問者が決められていました。格式を持って行うために、一定の役割が設けられており、代表的なものが



袁輪 顕量(東京大学)

都講、それから、質問をする人たちは問者と呼ばれました。特に南北朝時代、南朝の仏教の特徴として、講経が盛んに行われていたことが知られています。

今でも中国仏教を研究するときには、皆さん必ず目を通した方がよいと言われているものに、横超慧日先生の『中国仏教の研究』があります。その中で、中国の南北朝時代には、仏教界の存在の形態として、北地においては修禪の伝統が栄え、南地においては經典の講説、講経の

伝統が栄えたという二つの大きな区分があったということが述べられています。

二. 法会における講説・唱導の役割

実際に法会という場で經典を講説して行うことは、唱導とも呼ばれました。法会と唱導というのは、切っても切り離せないような関係にあり、例えば、南朝の梁代につくられた『高僧伝』の中には、「唱導とは、法理を述べ唱えること

袁輪 顕量氏

【略 歴】

一九六〇年生まれ。博士(文学)。日本学術振興会特別研究員、財団法人東方研究会専任研究員、愛知学院大学文学部日本文化学助教授、教授を経て、現在、東京大学大学院人文社会系研究科教授。二〇二〇年より日本マインドフルネス学会の理事を務める。専門は日本の仏教、仏教思想史。一九九九年に日本印度学仏教学会賞を受賞、二〇〇〇年に中村元賞を受賞、二〇〇三年に鈴木学術財団特別賞を受賞。著書に、『中世初期南都戒律復興の研究』(法蔵館、一九九九)、『日本仏教の教理形成—法会における唱導と論義の研究』(大蔵出版、二〇〇九)、『日本の宗教』(春秋社、二〇〇七)、『仏教瞑想論』(春秋社、二〇〇八)など。

法会・唱導の定義

- ・『高僧伝』卷十三、
- ・「論曰、唱導者、蓋以宣唱法理開導衆心也。」
- ・論じて曰う、唱導とは、法理を述べ唱えることによって、多くの人々の心を開き導くことである。」
- ・人々に仏法を知らせて導くこと。

によって、多くの人びとの心を開き導くことである」とあります。人びとに仏法を知らせて導くことが唱導と呼ばれています。格式を持った法会の場において行われる、格式を持った經典の講説が唱導という名前にふさわしかったのだと考え

られています。

つまり、法会の場において經典を講説するというのは、どのような目的を持っていたかと言うと、多くの人びとの心を開き導くこと、それは、人びとに仏法を知らせて導くことだと言うように言い換えてもいいかと思えます。

三．日本における法会

実際に日本で最初に行われたものは何であったかと言いますと、正史の上に出ている記述では、經典の講説が重視されたことがわかります。実際に仏教が伝えられてくるのは、百済の聖明王が初めて仏像、經典、幡蓋等を伝えたという記事が『日本書紀』の中に登場します。五三八年、五五二年などの諸説がありますが、だいたい六世紀の半ばぐらいに、百済の聖明王が公式に仏教を伝えたというところになっています。

ところが、実際には、欽明天皇の治世

下においてですが、伝えられた仏像をどうしようか、と天皇は迷い、臣下に諮ったという記事が出てまいります。そうして、蘇我氏と物部氏の意見の対立があったとされますが、蘇我氏がその仏像をもらい受け、飛鳥の地の、向原の邸宅にお祀りになったと出てきます。実はこのときの記述にはその後がありません。祀ってから二年ぐらいたって、飛鳥の地にはやり病が起きてしまうのです。それに対して物部氏が、仏像を祀ったから、このような病が起きたんだと進言して、蘇我氏のお堂は壊され、仏像は難波の地に持っていかれて、海に棄却されたという記事が出てまいります。

この記事の一連の流れは、どのように理解できるのかということですが、まず天皇が仏像を祀らなかつたのは、天皇が自分で祀ることができるのは、自分の直接の祖先神である天照大神だけで、百済からもたらされた仏さまを自分では神祭することができないと考えて、臣下の者

に諮った委託祭祀であったらと解釈されています。

その後、実際に仏教が重要とされるようになるのは少し時間がかかり、五八〇年代ぐらいからです。一番重要なのは、やはり推古天皇の時代になり、聖徳太子が登場されて、活躍されるようになってからです。正史の上に出てくる仏教の記事の中で、聖徳太子が『法華経』を岡本宮で講じたという記事が出てまいります。このとき天皇は大いに喜んで、播磨の国の水田百町を皇太子に施し、これが法隆寺（斑鳩寺）の経済面を支える寺田になったという記事が登場いたします。

古代の一番大きな法会は何であったかと言いますと、東大寺が創建されたときに行なわれた大仏開眼供養会です。東大寺の大仏開眼会の記録は、『東大寺要録』に詳細な記録が残っています。「天皇は慎み敬いて請う（皇帝敬請）、隆尊律師」と出てきますので、臨席していたことがわかります。この法会の場に講師と読師

といわれる方が、登場していたのであろうと考えられます。

それから、經典の講説として護国三部經の中では『法華経』がいろいろなところにおいて講説されていきます。東大寺におきましても、桜会というのが創始され、「名僧を囑請し、方便門を開き真実相を示す」と表現されるように、『法華経』の講説が行われていたことがわかります。また、「始終相い具して五日九坐の勤めを致せり」と出てきます。この記述から、実は古代の法会というのは、結構長い日にちをかけてやっていたことがわかります。

一日に何回法会場の場を設けるかというのも、古代から特徴があり、飛鳥・奈良時代のみ「六時の法会」と言いまして、一日を六つに、つまり、四時間ごとに分け、何らかの行事をしていたことがわかっています。現在、このタイプの法会は、東大寺のお水取りがその典型だと言われています。また、一日に三回、これ

は三時の法会ですけれども、奈良時代にあつたことが知られています。一日二回やるのは、院政期以降に多くなってくるということが指摘されています。この場合には朝座と夕座が行われています。古代からは、二時、三時、六時というのが存在していますが、特に院政期以降に二坐形式のものが多くなったと言われています。

このような法会が基準になり、中世の時代に格式の高い法会が幾つも設けられてきます。院政期から中世の前半期にかけて、日本で一番格式の高い法会として、法勝寺御八講、宮中最勝講、仙洞最勝講があります。これらの法会に出仕する人たちは、天皇陛下による公請、または上皇、院の御請によって選ばれていることが知られています。

いずれにいたしましても、法会における經典の講説は唱導と呼ばれまして、これが鎌倉末のころになりますけれども、虎関師鍊の『元亨釈書』の中には、「唱

導者、演説也（唱導とは演説なり）」という言葉で出てまいります。法会の目的は何かと言うと、仏法を人びとに教え諭し導くことであつたことが知られます。

四. 親鸞聖人の目指した世界

—「はからい」のないこと—

ここで話が変わります。親鸞聖人の目指した世界を、どのように考えればよいかという視点から、私は最近「はからい」という言葉がとても大切ではないかと考えております。

「自然」といふは、「自」はおのづからといふ、行者のはからひにあらず。しからしむといふことばなり。「然」といふは、しからしむといふことば、行者のはからひにあらず、如来のちかひにてあるがゆゑに。「法爾」といふは、如来の御ちかひなるがゆゑに、しからしむるを法爾といふ。この法爾は、御ちかひなり

けるゆゑに、すべて行者のはからひなきをもちて、このゆゑに他力は義なきを義とするべきなり。

〔註釈版〕六二二頁

信心を浄土宗の正意とするべきなり。このころをえつれば、「他力には義のなきをもつて義とす」と、本師聖人（源空）の仰せごととなり。「義」といふは行者のおおののからふころなり。このゆゑにおのおのはからふころをもたるほどをば自力といふなり。よくよくこの自力のやうをころうべしとなり。

〔註釈版〕六七三頁

という記述があります。この「はからふころ」というのが、私たちを悩ませる一番のものになっていゝるのではないか。そして、はからいがないうころというのは、広く捉えてもいいのではないかと思つています。

鈴木大拙先生が『妙好人』という本の中で、

われのちからで、でるとはおもつた、そうじゃなかった、おやちから。たりき、たりきと おもつていたが、おもつたころが みなじりき。じごくきらいひの ごくらくのぞみ、のぞむころも、みなじりき。こうかあかとはかりていたが、はかるがでない、ただのただ。ああ、

ありがたい、なむあみだぶつと書かれています。この「はかるがでない、ただのただ」というころの在り方というのは、どういふものなのか。妙好人の言葉で考えていくと、今起きていることをありのままに受け止めていて、余計なころのはたらきを起こしてないというように理解することができるのではないのでしょうか。

五. 仏教の修行道——身心の観察

このような考え方の背景を仏教の修行道の伝統に戻つて考えてみると、どのよ

うに言えるのか。これを最後のところでお話ししたいと思います。

お釈迦さまが悟りを開かれた心身の観察はどのようなものであったかと言いますと、「念処」と翻訳されますけども、サティパッターナという名前と呼ばれる観察の仕方がその基本になるのではないかと考えられます。『念処経』という経典がありまして、長部の経典の中で『大念処経』、中部経典の中で『念処経』という名前前で収録されています。この冒頭部分に大変に興味深い記述があります。

比丘たちよ、この道はもろもろの生けるものが清まり、憂いと悲しみを乗り越え、苦しみと憂いが消え、正理を得、涅槃を目の当たりにするための一道です。すなわちそれは四念処です。四つとは何か。ここに比丘は、身に於いて身を観つづけ(anupassī)、熱心に、正知をそなえ(sampajāno)、念をそなえ(satiṃā)、

世界における貪欲と憂いを除いて住みます。

大事な点は、この世を観察することによって「憂いと悲しみを乗り越え、苦しみと憂いが消え」る。つまり、仏教の目指していた世界は何かとときに、私たちは、正理だとか涅槃とかにとらわれがちですが、私たちが日常に起こしている憂いや悲しみ、苦しみ、そういうものが消えていく、越えていくというのが大切だという視点をずっと持っているということが確認できるということです。

サティパッターナの実際のやり方について、『念処経』の中で述べている部分があります。

つぎにまた、比丘たちよ、比丘は進むにも、退くにも、正知をもって行動します。真っ直ぐ見るにも、あちこち見るにも、正知をもって行動します。曲げるにも、伸ばすにも、正知をもって行動します。大衣と鉢衣を持つにも、正知をもって行動しま

す。

「飲むにも、噛むにも、味わうにも」と言っていますけれども、正知をもって行動する。具体的にどうということかと言うと、注意を振り向けて、しっかりと把握すること、と考えられています。つまり、歩いているときには、足が上がって、足が下がります。また足が上がって、足が下がります。その自分の行動に注意を振り向けて、しっかりと把握していく。あるいは「飲むにも、噛むにも」と出てきますから、何かご飯を食べているとき、ご飯を口に運んでいる。それを口の中でしゃくして、噛んでいく。その噛んでいるときの噛むということも、きちんと、しっかりと把握していくというのが、サティパッターナの実際にやっていることだということに捉えることができます。

この身体の行動を一つひとつ全部把握していくというのは、実は日本の茶道の中にも流れ込んでいます。江戸時代になる前に、千利休が登場いたしますけど

も、その後継者で千宗旦という方の書もとにしたとされる『禪茶録』の中では、お茶の作法を「氣続立」、氣が続くたて方というように表現しているのですが、茶杓で粉茶をお腕に入れて、茶せんでかき回す。その一つひとつに全部氣を注いでやりなさいと言っています。表現は違いますけれども、一つひとつを全部しっかりと正知をもって行動しているということになると思います。

六、「はからい」のないことと、「第二の矢」

そういうことをしていると、どのようなことが起きてくるのか。これについて述べている資料として、『サンユッタニカーヤ』があります。第二の矢がない状態、「受け止めた後の心の反応が生じないように心が変化する」ということです。

私たちは、外界の刺激を感覚器官で受

け止めて、「何々な」というふうにはつきりと受け止めます。それがきつかけになって次の反応が起きます。これを『サンユッタニカーヤ』の中では、

比丘たちよ、聞をそなえていない凡夫は、苦受に触れられると、悲しみ、疲れ、悲泣し、胸を打って泣き、迷乱します。彼は二の受を感受します。身に属するものと、心に属するものです。比丘たちよ、たとえば、男性を矢が射抜くとします。直ちに第二の矢が付随の傷を射抜きます。比丘たちよ、このようにして、その男性は二の矢によって受を感受します。比丘たちよ、ちょうどそのように、聞を備えていない凡夫は、苦受に触れられると、悲しみ、疲れ、悲泣し、胸を打って泣き、迷乱します。かれは二の受を感受します。身に属するものと、心に属するものです。しかもまた、その苦受に触れられると、いかりを懐く者になります。

と表現されています。

「聞をそなえていない」というのは、お釈迦さまの教えを聞いて実践していない。つまり、サティパッターナ、そういう心身の観察をしていない人は、苦受に触れられると、それがきつかけになって、次々にはたらきを起こして迷乱する、ということを行っているわけです。ところが、心身の観察を行って、注意を振り向けてしっかりと把握するという練習をしていると、第二の矢と表現された苦しみや怒りが生じないように変わっていきます。具体的な例で第二の矢を考えるとみますと、道を歩いていて肩と肩がぶつかる。これは皆さんよく経験したことがあると思います。そうすると、私たちの身体は痛みを感じます。ですから、痛いというふうに了解していく。その次に涙が出てきたり、あるいは、ぶつかってきた人に対して怒りの気持ちが生じて、「どこを見て歩いている！」といった反応、怒りが生じる。

身心の観察、すなわち注意を振り向けてしっかりと把握していると・・

- 第二の矢と表現された、苦しみや怒りが生じないように変わっていく
- 例 第二の矢 道を歩いている肩と肩がぶつかった
 - →痛い！ → 泣くあるいは何処見て歩いているの！と
 - 怒りが生じる
- 第二の矢がない
 - 肩と肩がぶつかる →痛い！（ここでおしまい）

ところが、第二の矢が生じないようにところが整えられていると、肩と肩がぶつかる、「痛い」という感受だけで止まることができるようになっていくといふふうには、理解することができると思います。

私たちの日常というのは、感覚器官を通じて世界を受け止め、判断が生じる。その判断がきっかけになって、自動的に次から次へとところが動いていきます。その受動的に次から次へと動いていくのが、悩み苦しみそのものだというふうには、お釈迦さまは捉えていたと思います。私たちのところに、第二の矢が生じないようにところを整えていく。これが、悩みや苦しみから解放されていくことになると思うことができます。

この第二の矢が生じないような在り方を、親鸞聖人の「はからいのない」という言葉と関連付けて理解することができるところではないかと考えています。私たちのところに何かあったとき、「ああすれば、こうすれば」といった、「はからう」という第二の矢に相当するはたらきが普通は起きてしまうんですけども、これを起こさないと受け止めていくということまで含んでいるのではないかと。

このように考えていきますと、阿弥陀

さまの本願への信心というのが、私たちのところが起こす第二の矢、この第二の矢は、後に戯論という言葉で呼ばれるようになりませんが、戯論を起こさせないようには、起こさせない機能を持っているといふふうには、考えてもよいのではないかと、思うわけです。

そのよい例が、さきほどの妙好人の言葉、「こうかあかとはかりていたが、はかるがでない、ただのただ」。次のはたらきが出てこない。何事もそのままに受け止めて、第二の矢のない、すなわち戯論のない境地と重なるのではないかと考えています。こういうふうには、考えていきますと、親鸞聖人の強調される他力の信心、はからいのないところというのは、仏教の修行道が伝えてきた第二の矢が生じないという世界と重なっていくものではないでしょうか。これを戯論が生じない状態を、「信」を媒介にして可能にしているといふふうにも言い換えることができるのではないかと思います。

す。

ここから、今、世界中が直面している新型コロナウイルス感染症の混乱の中で、私たち

が起こしているはたらきから、少しでも楽になっていければよいのではないかということを考えております。

発題二

小林康夫氏「阿弥陀如来の存在へ」

一．出発点としての「祈り」

— 宗教的なものの地平 —

皆さま、よろしくお願いいたします。

今回、まず申しあげたいのは、事前に打ち合わせをしたときに、非常に衝撃を受けたことです。何かと申しますと、ご依頼を受けたとき最初の反応は、「祈り」という言葉で論を組み立てることにした。ところが、その打ち合わせの際に「浄土真宗では〈祈り〉という言葉は使わない」と言われまして、どうしようか悩みました。悩んだのですが、やはりその言葉を手がかりに語らせてもらおうと

思い、そのためにもオンラインではなく対面で、と本日ここに参りました。

どうして、「祈り」にこだわったのか。「祈り」という言葉は、フランス現代哲学を学んだ私が宗教的なものに哲学的思考として、どう立ち向かったらいいかと考えたときに、たどり着いた私の思考の出発点だったからです。それが、二〇〇〇年刊行ですから約二十年前に、私がある原点として書いた論文が、「祈りのコロナ」という論文だったのです。

宗教的なものの地平を考えると、神や仏という超越者の側から、それを前提にして考えるのではなく、あくまでもこの俗なる人間、まだ信仰に入っていない

ような人間から出発して、人間一般にとつての「宗教的なもの」が語れるのか、語れないのか。これをどうしても考えなければならぬのではないかと、ということとです。

それで考えたのは、「祈り」とは、単に宗教的な人間、信仰を持っている人間が祈るというのではなくて、信仰のあるなしにかかわらず、どんな人間も祈るのではないかと。ある意味、祈らない人間はいない。無神論者だって祈る。「祈り」は、人間にとつて最も根源的な地平ではないか。そのことを出発点にしたかった。そこで私が展開したのが、「信」でした。「信」を自分が生きている世界の限界を超える行為＝運動ととらえた。つまり、世界とその限界という問題において、「信」の構造を明らかにしようとしたのです。そのタイトルは、「credo, quia absurdum est (不条理ゆえにわれ信ず)」でした。「不条理ゆえに」、つまり理性的な論理を超えたところにこそ「信」があ



るということ。最初に、「限界と世界」として論じました。さらにそれを受けて、一般的な意味で「祈り」とは何か、という問題を考えようとなりました。

「祈り」とは、私にとっては「行」です。行為です。「祈り」というぎりぎりの、限界の行為をどう考えるか。そこでは、「祈り」、そして「信じる」ということが、理性的なものを完全に超えたかたちで生起してくることであると言おうと

しました。そのときに私が使わせていただいたのが、ノーベル賞を取った小説家の大江健三郎さんの「井伏さんの祈りとリアリズム」という講演テキストでした。『あいまいな日本の私』（岩波新書）の中に入っています。

大江健三郎さんは、ハンディキャップを背負っていらつしやった息子さんは言葉をしゃべれないとずっと思っていた。

ところがある日、北軽井沢の別荘の近く

で、子どもを連れて歩いてるときに鳥

の声でした。とんとんと鳴いた。そうすると、頭の上でおぶっている息子さんが「クイナ、です」と言ったというわけです。

「私は幻聴かと思いましたが、自分が何か空想したのかなと思った。しかし鳥がもう一度鳴いたらいいと思った。そして息子がもう一度『クイナ、です』と言ったならば、注意して聞くんだからそれは本場で、そうしたら私の子どもは人

小林康夫氏

【略歴】

一九五〇年生まれ。パリ第10大学で博士号を取得。東京大学名誉教授。東京大学教養学部助教授、教授、評議員、21世紀COEプログラム「共生のための国際哲学交流センター」拠点リーダー、グローバルCOE「共生のための国際哲学教育研究センター」(UTCPC)拠点リーダーを歴任。二〇一五年より二〇二〇年まで青山学院大学院総合文化政策学研究所特任教授。専門は表象文化論・現代哲学。二〇〇三年にフランス政府よりChevalier des Palmes académiques(学術栄誉賞)を授与される。著書に、『若い人のための10冊の本』(筑摩書房、二〇一九)、『人間』への過激な問いかけ―煉獄のフランス現代哲学(上)―(水声社、二〇二〇)、『フランス現代哲学との遭遇(下)』(水声社、二〇二〇)、『存在の冒険』(小声社、二〇二〇)など。

間の言葉を話す可能性があるんだと思いましてね。そのときどうしたかという、私は祈っていたわけなんです」と、書かれています。

しかも、大江さんはすぐに言います、「私は無信仰の者なんです。カトリックを信じない、プロテスタントも信じませんし、仏教も信じない。神道も信じていない。信じることができない。だけど祈っていた。祈ったというよりも、集中したというほうが正しいかもしれませんけど。目の前に一本の木がありませんね、まだ若いダケカンバの木なんですけど、その木を見ていました。いま、自分がこの木を見て集中している、他のことを考えないでコンセントレートしている。このいまの一刻が、自分の人生でいちばん大切なときかもしれないぞ、と思っていたんです。そして、もう一度クイナが鳴きましてね、息子が、『クイナ、です』と言ったんです」と。

無信仰の者だとはっきり断言している

人間がみずから祈ったという状況が書かれていて、これこそ私の哲学的な思考にとつて、宗教的なものを考えることの出発点になるのではないか、と思ったのです。

「祈り」は、この世界の限界に向かうんです。そして、私はそのとき「もし祈りが世界の限界へと向かうのだとすると、そこには、かならずしも祈る者の主体性や意志には属さない切迫や促しがあることになるだろう。われわれはすでに自分にむかって——まるで世界の外からであるかのように、到来しつつある時間のなかで祈りへと促されるのだ。祈りとは、来つつある時間を受容し、それを見守ることなのだ」と、書くことができました。これは私にとつて、「宗教的なもの」について考える原点となったのです。

そのとき、結論で私は「コロナ」という言葉を使いました。私にとつて大事な言葉は「分有」です。われわれの存在が

われわれだけのもの、私のものでなくてはなくて存在そのものが根本的にシエラ（分有）される。そこに、「祈り」の根源を見いだそうとしました。簡単に言えば、世界に対するいわゆる理性的な理解が食い込むことができないようなもの。「現在の」という時間の支配、あるいは存在と存在者との一致によって規定された世界文法そのものが燃え上がるようなもの。自分と他者の区別とか、時間と空間という差異、つまり言語的な区別が全部一挙に燃え上がるような、そういうものこそが「祈り」なのではないかということでした。その論文の最後には、

「私」というこの特異性とやはり同じように特異な他者との世界内的是な、がしかし完全にこの世界の外にあるわけではないような分有の地平が、太陽のコロナのように、光輝いているのである。信とは、この世界の光とけつして別のものではないこの光への根づきを信じること

だ。祈りとは、世界の金環食がはじめて見えるようにしてくれるこの燃え上がるコロナを直視しようとすることなのだ。

と、私は書きました。「祈り」とは「コロナ」なのです。

二・苦・無常・共生

その後私は、The University of Tokyo Center for Philosophy (UICP) という東京大学の国際哲学研究センター拠点リーダーとして、いろいろな活動をやりましたが、宗教的なものの地平を問い続けようという気持ちはずっと持っていました。宗教が人類にとって、人間にとってどういうものであるかを、根底から考えるべきではないかという路線を歩もうとしました。ですからUICPの活動の中に、「今、仏教を問う」というシリーズを設けました。まず最初に私自身、釈迦牟尼の原始佛教、『スッタニパータ』

をいくらか読むことを通じて、佛教の原点を自分なりにたどろうとしました。

そのときの私の結論が、じつは「ブツダよ、私にはできない。あなたの説くことは私にはできない。あなたの言うことは、無理、できません。なぜならばあなたの言っていることは、究極的には、『人間であることをやめろ』ということだから、私にはできません」という非常に激しいものでした。ブツダが言っていることをそのまま受け取ったら、どこかで人間が人間でなくなるところにまで行かざるを得ない。それは、私には絶対にできないということを確認したのです。

その後、二〇〇五年十二月ですが、曹洞宗の宮川敬之さんをお呼びいたしました。「行」について、そして、佛教の根底にある存在は苦であるというテーゼ、それから根源的な「無常」について考えようとなりました。われわれは「行」をすることによって、常に自分をつくっていく。何かをつくっていく、つくらざるを

得ない。「はからい」を一切抜くと言っても、「はからい」を一切しないという「はからい」をしている。その限りでは必ず私というものは残り続ける。だけどその「行」の主体は、必ずしも私がつくっているわけではない。いわば「無常」が、「無明」である「無常」が「諸行」している。そして同様に「無我」が、つまり「無明」なる「無我」が「諸法」している。ここで、「諸行無常」と、「無明」である「無我」が「諸法」ということを確認して、私自身の佛教の理解の基盤をつくったのです。

つまり、私が世界に存在しているということを経験する、観察する、そして、それを哲学的な思考として追いかけていくと、必ず自らの出生以前から続くもの、そして自らの死後も続くものとしての生死を超えた「苦」、「無明」の存在に恐れを持って思っていたことが、その最低限の姿勢であることがわかっていく。自分の出生以前の存在のことに思い

いたす。あるいは当然ながら、自分の死後の存在にまで思いをいたす。それが全て「苦」である、「無明」であるというふうに思いをいたすことに佛教の根本があると、私の哲学的思考はたどり着きました。

その後、UTCPの活動に本日ここにいらっしやいます丘山願海先生をお迎えして、「共生」という問題を扱うセッションも行いました。根源的共生において自他の無区別、自他の区別がないということとは、言語の論理によっては根拠は与えられないということです。つまり、「自己を捨てる」というようなことに必ず佛教はなるのだけど、自己を捨てるという思いそのものは、まだ自己を認定している。つまり、「はからい」はないというのが、「はからっている」という堂々巡りに必ず陥る。これをどうやって切り抜けるか。そのようなことを問題的に再構成しながら、私は、佛教の教えの究極は、自他の区別以前に、すでに自他の無区別

の世界があるということを感じることに
あると考えるようになりました。

三. 末法

— 親鸞聖人の生きた「末法」と現代

このように、一つの呼び掛け、一つの出会い、それが連鎖して、今、私はここで、皆さまの前で何かを語らせていただくことになったわけです。ここまですりませんが、次に私の言いたいことは一つです。

今こそ人類のこの歴史的な大転換期において、宗教を否定するのではなくて、これは私の師であったフランスの哲学者ジャック・デリダの用語ですが、宗教をアイコンストラクション（脱構築）しなければならぬ。問題は新型コロナウイルス感染症だけではありません。資本主義社会が社会格差を増大させ、さらに情報テクノロジー、地球温暖化、資源枯渇、人工物質の汚染の拡大、経済効率第一主義、未

曾有の問題が山積しています。それはすべて、人間がこの地上に「浄土」を構築しようとしている結果です。

極論するならば、誰も極楽浄土への往生を求めていません。この地上で自分だけは極楽を味わいたいと思っただけです。それは「末法」です。しかし、終末ではありません。そして、今の「末法」という状態は、親鸞聖人の時代の「末法」とは全く様相を異にしています。あの時代の「末法」から、親鸞聖人はその「末法」を生きるぎりぎりの仕方を提示しました。

親鸞聖人の生きたときの「末法」は、まさに人間がそのままでは生きることができない、誰もが戦わなければならぬ、その意味では人を殺さなければならぬ、そのように押し付けられている時代でした。あの時代、どこに希望があったでしょう。親鸞聖人に関連する文献を今回読み直して思ったのは、絶望です。その絶望がわからないで、親鸞聖人の

やったことは理解できないと思います。

親鸞聖人は、法然聖人の門下の死罪に遭い、ご自身は流罪に遭った人ではないですか。どのぐらい絶望が深かったか。その絶望こそが、その絶望を反転させる道を切り開かせたのです。あえて言わせていただければ、支配、戦闘の時代、必ず人を殺す、必ず悪人にならざるを得ない。そういう時代です。そういうものを全部受けて、比叡山に行つて佛教を学んだが、そこでもまた支配も権力もある。それに気付いたのが親鸞聖人ではなかったか。

そのときに親鸞聖人は、「無の祈り」に到達します。私はあえて「無の祈り」と言わせていただきます。

他力と申すは、仏智不思議にて候ふ
なるときに、煩惱具足の凡夫の無上
覚のさとりを得候ふなることをば、
仏と仏のみ御はからひなり。さらに
行者のはからひにあらず候ふ。

〔註釈版〕七七六頁

他力と申し候ふは、とかくのはからひなきを申し候ふなり。

〔註釈版〕七八三頁

私の拙い理解ですが、存在を「名号」に還元し、それを「信」として受け止めるということは、論理的に見た場合には、原始佛教、大乘佛教、全部を引き受けて、それを「名号」というただ一点のほとんどなんでもない「無」のようなところに持つていった。すごい「革命」です。親鸞聖人はそれが実は、いかに多くの知識によって確固として裏付けられているかを示すために、『教行信証』を書くしかなかったのではないかと私は推測します。

「絶対他者」と「私」、「愚かなる私」という二項対立をもつて、それをある意味では最もエコノミクな仕方です。最もスマートな仕方です。鏡像的に対比した。つまり、膨大なものをただ一点、阿弥陀如来の本願にかけて、信をそこにかけることによって、絶望の穢土から

「浄土」へと向かう道を切り開いた。平安末期から鎌倉にかけての日本が、それまでの支配体制から打つて変わって、戦闘、人殺し、文字通りの「末法」の時代に突入したときに、それをどのように耐えて希望を灯そうとするか。そこに親鸞聖人のすごい覚悟があつたと思います。

四. 阿弥陀如来に存在を与え返す

―共生共存の地球的地平

それでは残った時間で、今回の私の思考が行き着こうとする先を、お話しさせていただきます。私が思うのは、われわれは親鸞聖人のようには絶望していないんじゃないかということです。ある意味では、自力を完全に捨てるどころまで絶望しきれないんじゃないか。われわれの誰一人、あの時代の親鸞聖人ほど絶望していない。それにもかかわらず、われわれはどこに希望を見いだしているかわからない。

皆さまは、例えば今回の親鸞聖人御誕生八五〇年・立教開宗八〇〇年慶讃法要と同じような法要を五十年後にできると考えるのでしょうか。はたして人類に「五十年後」はあるのでしょうか。今までと今後の五十年では、人類の歴史はまったく違っているかもしれません。これはまったく新しい「末法」ではないでしょうか。

しかし、この「末法」において一人ひとり、少しもこの現実を厭離して、早く阿弥陀如来の極楽浄土に行きたいと思っていない。なるべくこの世で「浄土」か「極楽」を味わいたいと思っている。みんながそう思っているのだけれども、地球全体はどんどんはや人類が住んでいけないような方向に行っているかもしれない。この「末法」状態を、それぞれの宗教がどのように受け止めるのか。それがいま、問われていると思います。私は、新型コロナウイルスで一番学ぶべきことは、生き延びるためには変異しな

ければならないことだと思っ
ています。ウイルスは変異し続ける姿を見せてくれています。しかし、変異しても無常です。デルタ株はもう減びているかもしれない。本当に無常の世界です。今回の新型コロナウイルスの流行ほど「無常」を見せつけてくれている時代はないのではないのでしょうか。

それは戦闘に明け暮れた鎌倉時代の「末法」とは違うものです。同じ手当てはできない。

とすれば、われわれはどうすべきか。そのとき、今日のこの場において、ここに、私にまさには阿弥陀如来に「存在」を与え返すべきではないかということを考えます。阿弥陀如来は無量光の存在です。今この時代、宇宙の存在がはっきりと見えてきているこの時代に、われわれは今こそ、宇宙まで含めた広いわれわれの世界の中で、阿弥陀如来にもう一度、「名号」ではなくその「存在」を与え返すべきではないかと思っ

皆さまが依拠なさっている大乘佛教は、さまざまな大乘經典をつくりました。そこでは、それまでの原始佛教的、『スッタニパータ』的な教えではなくて、宇宙全体にまで広がるような広大な宇宙観、世界観が開かれました。それを「世界のオペラ化」だと私は呼びたいと思います。ですから經典には必ず何劫前とか西にどのぐらい先とか、とてつもなく、誰も計算できないような数字が出ます。そして、一切衆生が出てきます。特定の人だけではなくて全ての人を相手に、全ての宇宙に向かって、佛の光が満ちているということを大乘佛教はいろいろな仕方です。それは、あの時代の文化形式でした。

今、われわれのこの時代、それをそのまま伝えるだけでは、もはや足りないのではないか。今こそわれわれは、自然科学がもたらした、われわれの宇宙がどのようにできていて、われわれの時間空間がどのようになっていて、われわれの生

命が遣伝子によってどのようにつながっているのか。その全ての知を引き受け、なおかつその上で、どのように宗教的なものの可能性があるのかを考えるべきではないでしょうか。

私は、そのときに阿弥陀如来という存在が、「山越阿弥陀」と言われているように、「西方浄土」と結びついているように、どこか向こうの遠くの、この地球という限界をも超えてこちらにやってきてくれる、やってき続けてくれている。そのような「存在」としてもう一度はつきりと認識すべきではないかと思うのです。つまり、「名号」ではなく、阿弥陀如来への「信」ではなく、阿弥陀如来の「存在」を皆さま方が感じ取り、そしてその「存在」を与え返すべきではないかと思いました。別の言い方をすれば、「名号」を超えて、阿弥陀如来の「やってくる存在」を、それぞれが感じ取るということになります。

無量光、地球、宇宙的存在、地球のか

なた、地球という地平線のかなたから、山越えして訪れてくる存在、その廣大無辺な慈悲の光。先ほど、大乘佛教というのはある種のオペラ化だったと言いました。今、われわれの時代に、まさにインシュタインが見いだしたような時空の地平の上で、もう一度われわれの共生共存の地球的地平を開くべきではないでしょうか。そのときに、阿弥陀如来の存在は、「光の存在」です。その圧倒的なスケール感といい、その非常に激しい、しかし、優しい「慈悲」の存在といい、まさに、宇宙的時空をわれわれに開示してくれるものなのではないだろうかと思うのです。

この広大な宇宙の中で人間は今、改めて自らの「存在」の使命を自覚しなければならぬのではないか。「声」としての、「光」としての「存在」、そのようなものを今、阿弥陀如来にこそ学ばねばならないのではないのでしょうか。

(総合研究所 教団総合研究室)