

〔共同研究〕

仏教文化におけるメディア研究会 中間報告

仏教文化におけるメディア研究会

一、本報告の趣旨

世界宗教の一角に数えられる仏教は、紀元前五世紀頃の古代インドに実在したとされる釈迦によって創唱された宗教である。当初、インド北部の地域宗教として始まった教えは、次第に教線を拡大し、世界各地の広域へと伝播することになる。その原動力となったのが、情報を媒介して伝達するメディアウムの存在である。初期伝道の段階においては、仏教の根本原理であるダルマを、人から人へと口伝により伝えていたが、釈迦の入滅後、教主の言行が亡失するのを防ぐために、次第に文字言語による教理の保存と継承を試みる。他方、一般民衆の間で仏教信仰が隆盛を見せ始めると、文字が読めない人々を含めた幅広い社会階層への教化に対応するため、視覚や聴覚などの身体感覚に作用する媒体による布教活動が展開する¹⁾。仏教は、これらの伝達手段を活用することで、時に受容に対する激しい反発を引き起こしながら、インド周辺から東アジア全域まで伝播し、西欧諸国にも認知されることとなる。

こうして世界各地で受容されていた釈迦の教えは、時代や地域ごとに、政治体制や権力関係、経済構造、社会階級、異宗教、性別、役割関係、芸術、習慣、思想、価値観などの諸観念と融合し、新たな解釈が加

えられ、多様化をみせる。間断なく変容し続ける仏教観は、媒体表現により形成されるイメージの変容という現象にも表れており、テレビ・ラジオ・インターネットに代表される現代メディアの中でも、様々な諸觀念が組みこまれた構造体としての仏教的イメージが再生産され、拡散され続けている。仏教イメージの多様化という現象の背景には、地域と文化を越境し、異なる文化と接触することで、対立を伴った融合を経て、世界宗教化していった文化交流のプロセスがあり、今日、形象として目の前に現れる仏教的なものが、そうした歴史の中で、様々な文化集団に属する創造者たちにより積み上げられた表現手法とイメージの蓄積を拠り所としている事実は言うまでもない。

ところが、従来の視覚的イメージ研究は、教理・経典などに定められた、ある形式に基づいて描かれる視覚表現を読みとり、仏像や聖像の形態を判別するような図像学的試みが大部分を占めている。このため、仏教が発展するうえで最大の武器となったメディアの社会的機能性に注目する研究は少ない。また、メディアが理性だけでなく感性にも作用する性質のものである点や、媒体を通して形成される仏教の形象が、宗教者の規範となる教理や経義のみならず、多分野からの諸觀念を内包した文化的所産であることを指摘する論考は、未だにほんの一握りしかない。仏教文化におけるメディア研究会が、メディアウム、とりわけ視覚的媒体表現の生み出す仏教的イメージの問題を中心に取り上げ、仏教文化と呼ばれる現象の一端に迫ろうとしているのは、このような現状に憂慮してのことである。共同研究に参加する研究分担者たちは、哲学、仏教学、宗教学、社会学、比較文化、歴史学といった其々の専門分野から、必然的に仏教文化・メディア・イメージの諸問題へと目を向けることとなる。これにより、解明しようとしているのは、仏教文化におけるメディアとイメージの用いられ方であり、メディアによって変遷してきた仏陀信仰の広がりという深遠な問題である²⁾。それを解決するために、我々の取り組みでは、次にあげる六つの項目を設

定し、共通の論点から目指す課題に迫ろうと考えている。

① 仏教メディアの種類

現在に至るまで仏教に関連して用いられてきたメディアウムの未知なる種類を発掘し、そこで表現されてきた主題やモチーフについて明らかにする。

② イメージが形成される背景

各研究分担者が取りあげるイメージの形成される過程を検証し、そこから読みとれる文化的背景について明らかにする。人類には、現実にあるものを再現する以上に、目に見えないものを目に見えない形にしてきた歴史がある。宗教世界でも、人間にとって良いものであれ、悪いものであれ、見えないものの力をコントロールするために、多様な形象が生み出されている。^③初期仏教では、法輪や菩提樹、仏足石といった記号により、肉体的存在として消滅した釈迦を表わし、その後、誰も見たことのない釈迦の姿をインド世界の聖人像に重ねあわせ、人格的な仏像として表現したのも同様の理由によるものである。

③ 仏教的イメージの形態

媒体表現により具現化された仏教的イメージの形態を考察し、それを形象化するために用いられた表現手法について確認する。

④ イメージの意味内容

仏教的イメージからは、読みとれる意味内容（観念的イメージ）について検討する。なお、イメージは、形象自体が一つの記号として意味を生み出すものではなく、それがいかに表現されてい

るかによっても、異なる意味が生成されるため、考察においてはあらゆる部分に注意を払う。

⑤ メディアとイメージの機能

仏教的イメージに具わる諸機能が、人間の精神と身体とに及ぼす作用を論証し、それによって生じる集団的思考や行動について解明する。イメージには、一方的にみられる対象ではなく、こちらを見つめ返したり、人間を守護し治療したり、人間を聖なる世界へと誘ったりと、人間の身体や諸感覚に積極的にかかわる機能がある。^④インドにおいて観る(ダルシヤン)ことは、その対象を感じる能動的な行為であり、身体との関係性が強い。^⑤

⑥ イメージに投影された世界宗教と地域宗教という仏教の二面性

世界宗教の普遍性と地域宗教の特殊性という両義性を持つ仏教の文化的性質を、オルタナティブ(先進的)な周縁文化のメインストリーム(大衆)化という現象から考える。同時に、世界宗教化した仏教が、様々な文化集団間の接触により葛藤を伴いながら伝播していく過程で、各時代・地域に流布する諸文化と融合し、変容していくという問題に着目し、比較文化的観点から論じる。

二、仏教文化に関する既存の見解

浄土宗佛教文化研究所の機関誌として一九五一年に発行した『佛教文化研究Ⅰ』では、知恩院第八十三世門主の岸信宏が記した「巻頭言」の中に、「文化日本が世界に誇りうべき素材は佛教文化を除いて外にない」とまでいはれている^⑥という一文が見られる。また、龍谷大学仏教文化研究所初代所長を務めた増山頭珠は、一九六二年に創刊した同研究所の機関誌である『佛教文化研究所紀要 第一集』の「題言」で、

物質文化に對峙する精神文化を洗練させる有効な手段として、仏教文化研究の重要性を説いている。それは以下の通りである。「憶うに、明治以来西洋文明の移入とともに、物質文化は極度に発達したが、その反面に於いて、精神文化が著しく軽視されていることは甚だ遺憾なことであつて、現代のこの跛行的傾向を是正するためには、ぜひともわれわれ仏教者の考え方を確立することが急務と思われる。そういう意味に於いて、仏教文化の綜合的研究が切望される」⁷⁾。

記述を見るかぎり、仏教文化の詳細な定義はなされていないが、岸と増山の文だけがそうなのではなく、実のところ、この概念をめぐっては、明確な意味づけがほぼ試みられないまま、曖昧な状態で学術的に用いられて続けてきたところがある。そのような状況の中で、ある程度の説明が加えられるのは、一九九三年刊行の『佛教文化学会紀要 創刊号』に序文として収録された真野龍海の「仏教文化学会紀要発刊を祝う」においてである。

そこで申し上げたいのは、仏教は学問仏教学―これはこれとして―のみ本旨があるのではなく、衆生―人間の把握であるということである。学問仏教学は学問のための学問として、仏教研究の基礎であるし、梵語を杖として仏典を語学の問題として読んできた私自身、今までの年月の多くの、その非常に態度を可をして、過ごしてきた。それを不可とは思わない。しかし、改めて、上記の様な事を、私自身で解明してみると、仏教の研究は抽象的な観念的なものだけではないことを知るのである。

「一念三千」は人間論である。

この意味に於て、当仏教学会が仏教だけでなく、人間とその文化との関わりに於て、広く学究の場を展開したことに甚深の期待を持つものである。

これに関して僅かな私の体験がある。何年か「仏教文化」という講義テーマで講義をしつつ学ばせてもらった。奈良平安の仏教文化、『源氏物語』、『平家物語』等がその素材であった。日本初期の仏教は仏教学というよりは仏教文化であった。仏教伝来当時、漢字も読めない、理解もないはずの大和民族にどうして、仏教が把握されたであろうか。僧侶も僧侶試験（度牒試験）の項目には、心経等が暗唱できる事とあるから、理解、学習というよりも儀式的な読誦である。大陸、半島からは、そのような低い学問的理解を見越したように、仏像、仏寺、仏教芸術の専門家が相当に来日し、文化財を作り、先ず、それらを伝わって、次第に仏教の理解が進んだのである。仏教文化によって仏教が受容されていったのである。

『源氏物語』の意図は仏教ではないとされたが、紛うことなく、『妙法蓮華経』の影響は大きく、『平家物語』は『観無量寿経』の人間化に拠る所が多い。それらの文学や音楽の文化を通じて、大衆は、仏教を受け止める。最後の段階ではそれが仏教であるとは考えられないような、こなれ方になっていて人々の血となり肉となつている。例えば、涅槃経の「無常偈」は「いろは」に変化し、梵語文字表で「アイウエオ」が出来ていても、人々のほとんどは、その事は知らない。しかし、人が一生使うわけであるから、そのまま、知らないままに、水や空気のような無色の仏教を受容して生きていく事になる。仏教なのに仏教は仏教に拠って理解するより、仏教が文化に発展した状態で見た方が、理解し易い。それは、観念的でないからである。

以上のように仏教と文化とは相関関係にある。⁸⁾

右に引用した文章に示される仏教文化は、經典精読を中心とする従来の近代仏教学とは別の、歴史学あ

るいは文化学的分野における概念であり、難解な仏教の法理を人々が理解する方法として制作された仏像、仏寺、仏教芸術、文学、音楽などのメディアを包括するものである。これらを通じて表現される仏教は、元の形から大いに変質している場合もあり、人々は、水や空気のような無色の仏教を受容してきた。真野の言を借りれば、「仏教なのに仏教は仏教に拠って理解するより、仏教が文化に発展した状態で見た方が、理解し易い」からこそ、仏教文化という現象は成立している。つまり、この概念が提示しようとするのは、特別な知識を持たない大衆が、伝播した地域での文化混合を伴いながら、様々なメディアウムを用いて仏教を受容してきた一連の過程である。

では、現状としての仏教文化は、どのようなものとして考えられているのか。それを知るには、京都にある佛敎大学大学院文学研究科仏教文化専攻修士課程のウェブサイトで手がかりを与えてくれる。この専攻では、「仏教文化専攻の教育研究上の目的」の「人材養成の目的」という部分に、「一、仏教文化（文化現象としての仏教）を中心に、日本の宗教文化・思想に関する高度な専門的知識・能力を持ち、博物館学芸員などの専門職に就きうる人材を養成する」という一文を掲げている。また、これに続く項目として「その他の教育研究上の目的」の「1、教育」でも、「生涯学習として仏教文化を中心に、日本の宗教文化・思想を研究しようとするニーズに応えらるとともに、知識基盤社会を支える高度で知的な素養の涵養に資する教育課程を提供する」という記述がある。ここでの仏教文化には、「文化現象としての仏教」という意味が与えられ、日本における宗教文化・思想の一つとして位置づけられている。ただし、「仏教文化専攻の研究領域と主な専攻科目（二〇一三年度参考）」と題したページには、佛敎大学の仏教文化専攻が扱うテーマとして「アジア全域にわたる文化現象としての仏教」という区分が存在するため、研究地域としては、仏教の色合いが強いアジア全域を範囲に含めていることが分かる。

仏教文化専攻の研究領域は、「1、文献（思想テキスト・文学テキスト・歴史テキストなど）を資料とする仏教文化研究を推進する」と「2、造形（彫刻・絵画、建築など）を資料とした仏教文化の研究を推進する」という二つに分類されている。¹²⁾ その中には、先ほどあげた「アジア全域にわたる文化現象としての仏教」という項目の他に、絵画・仏像・神像といった美術資料、歴史記録・文学作品・経典注釈といった歴史資料、この他に思想史・文化史・美術史・書誌学といったものが対象とされる。¹³⁾

三、仏教文化という概念

文化という概念をめぐっては、文化人類学、考古学、歴史学、文化研究、社会学、民俗学、生物学などの諸学、またいくつかの相容れない異なる思想体系において、無数の定義がなされており、今日に至るまで、複雑な歴史的発達をとげた概念となっている。

文化 (culture) という言葉の前形は、ラテン語の *cultura* (耕作) で、語源は *colere* である。 *colere* の意味は、「住む」・「耕す」・「守る」・「尊敬」・「崇拜」と広く、こうした意味のいくつかは、英語の *colony* (植民地) や *cult* (崇拜) といった様々な派生名詞を生んでいる。 *culture* の初期用法は、全ての過程を示す名詞で「何かの世話をすること」をいった。¹⁴⁾ 一方、日本語における文化という語は、「文徳で民を教化すること」、「世の中が開けて生活水準が高まっている状態」、「人類の理想を実現していく精神の活動」という正当性や権威に基づく教化や洗練を指す語義を有する。それが明治以降から、英語の *culture*、ドイツ語の *Kultur* の訳語として用いられ、*nature* (自然) の対立概念を表す意味を帯びる。¹⁵⁾ この意味で用いられる時、文化は没価値的に人間の営為の総体を指す近代学術用語として認識される。

今日、社会科学・人文科学の諸分野では、主に自然と対立する概念として文化を捉えているが、その定義は、極めて多様であり、時代的な変化も見られる。レイモンド・ウィリアムズの『キーワード辞典』には、文化についての主な定義として三つの用法があげられる。

(一)「知的・精神的・美学的発達の全体的な過程」をいう独立した抽象名詞。一八世紀からの用法。⁽¹⁶⁾
(二)「ある国民、ある時代、ある集団、あるいは人間全体の、特定の生活様式」をさす独立名詞で、一般的にも個別的にも用いるヨハン・ゴットフリート・ヘルダーとグスタフ・フリードリヒ・クレーム以降の用法。⁽¹⁷⁾

(三)「知的、とくに芸術的な活動の実践やそこで生み出される作品」をいう独立した抽象名詞の用法。現在ではこれが最も広く普及した用法と思われることが多く、culture (文化) といえは「音楽・文学・絵画と彫刻・演劇・映画」のことである。Ministry of Culture (文化省) の管轄はこれらの特定の活動であり、これに哲学・学問・歴史が加わることもある。⁽¹⁸⁾

他にこの概念を、人間が異なる意味を持たせている行動制御及び情報処理の規範となるシステムとして捉える定義もある。⁽¹⁹⁾

また、文化は、次にあげる四つの要因によって成立しており、これらの要因が同時に存在し、時間の流れに従って絡み合うことで、歴史的に変化し続けている。

a、気候・地形・資源など、外からもたらされ、人間が人為的に反応し、操作を加えることによって、初めて文化の要因となる自然的要因。

b、原始的な石器から、ハイテクによる産業生産物にいたる、人間が作り出した目に見え、実在する人工物。物的要因。

c、芸術（音楽、文学、絵画、彫刻、演劇、映画などを創作する実践）、理論的認識（哲学・学問・歴史）、宗教、感情表出などの精神的、観念的、身体的要因。

d、生活技術、生産様式、市場経済メカニズム、法律、社会制度など、人間の集団生活における実践的行為が作り出した、生活的・社会的要因。²⁰⁾

文化という概念は、実に多義性に富んでいるが、レイモンド・ウィリアムズはこの事に関して次のように述べている。

このように複雑でなおも動き続けるこの語の歴史をまのあたりにすると「真の」、「適切で」、「科学的な」意味を一つ選びだし、ほかの意味はあいまいでややこしいものとして捨ててしまおうといった反応が出てきやすい。こうした反応はクローバーとクラックホーンの名著、『文化―概念と定義についての批評的考察』(Culture : a critical review of concepts and definitions) にすら徴候が見えるが、この研究では北米の人類学における用法が事実上の規範とされている。学問分野においては、概念の意味を明確にしなくてはならないのは当然のことである。しかし一般的にいうと、重要なのは複数の意味の広がりや重なるのほうである。語義のからまりあいは、議論のからまりあいを示すものであり、それは人間全体の発達と特定の生活様式との関係、またその両方と芸術・学問の作品・実践との関係をめぐる議論である。とりわけ興味深いのは、考古学や文化人類学(cultural anthropology)で

culture とか a culture というとき、おもに物質的な生産をさすのに、歴史学や文化研究 (cultural studies) では、おもに意味ないし象徴の体系をさすことである。そのため「物質的生产と象徴的生产の関係」という本題が混乱することも多いが、それよりもこの本題そのものが見えなくなるであろうがはるかに多い。最近の議論では、両者を対比するより、むしろつねに関連づけるべきだとする見解もある (拙著『文化と社会』(Culture and Society) を参照のこと)。この紛糾した議論では、実質的に重なり合う立場もあれば、根本から対立する立場もあるが、当然のことながら、解けない問いや見当違いの答えも多い。しかしこうした議論や問題は、実際の用法の複雑さを減じたところで解りできるものではない。(中略) こうしたバリエーションは、この複雑な語がさす活動・関係・家庭についての別の見方を必然的に伴っている。つまり、こうした複雑さは結局のところ、この語そのものにあるのではなく、その多様な用法が意味深長に示している問題の方にあるのだ。

文化は、多様な事象と事物を包括しようとする概念であるため、その全体を捉える定義をすることは、非常に困難である。ウィリアムズが指摘したように、だからこそ研究者たちが多数の意味を作り出してきたのであり、一言の定義を持ってその全体を把握することは不可能である。それでも、本共同研究の遂行上、広い意味での文化という枠組の中に含まれる仏教文化の概念について定義を避けて通るわけにはいかない。このため、暫定的ではあるが、文化をめぐる有力な定義と、諸分野の学説を参考としながら、仏教文化の概念を次の項目によって定義することとした。

I、仏教文化とは、文化現象としての仏教であり、仏教に関係する知的・精神的・美学的発達の全体的な

過程である。

一九八九年に刊行された『仏教文化事典』の序文である「『仏教文化事典』の刊行に当たって」において、監修者の金岡秀友は、「仏教文化」の名称を冠した同事典の趣旨が「文化現象としての仏教を総合的に捉え」、「諸文化現象から帰納して仏教の真の骨格を把握」⁽²²⁾することにあると説明している。仏教文化を「文化現象としての仏教」とする捉え方は、佛教学大学院文学研究科仏教文化専攻修士課程のウェブサイトにでも同様の見解が提示されていることから、第一定義として据えることにした。「仏教に係る知的・精神的・美学的発達の全体的な過程である」の部分については、レイモンド・ウィリアムズが『キーワード辞典』であげた(一)の用法にならったものである。

Ⅱ、仏教文化には、全人類的に当てはまる普遍性と、時代、地域、国家、集団、血縁といった社会的範囲によって異なる特殊性の両義的性質があり、異なる集団であっても共通する文化が認められる場合もある。

第二定義は、ウィリアムズの用法(二)に、宗教人類学者の綾部恒夫と文化人類学者の桑山敬己の主張を組み入れたものである。綾部と桑山は、文化には、「人類すべてに当てはまる普遍的(universal)側面」と、特定の民族集団だけに当てはまる特殊的(particular)側面⁽²³⁾がある」としている。

Ⅲ、仏教文化は、知識、思想、価値観、信仰、芸術、法律、習慣、その他、人間が社会の成員として獲得

した能力や生活様式として見出されるものである。

第三定義は、ウィリアムズの用法(三)、文化人類学者であるエドワード・バーネット・タイラー、ならびにアルフレッド・ルイス・クローバーとクライド・クラックホーンの定義を参考に設定したものである。タイラーは、一八七一年に刊行した『原始文化』(*Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*)の中で、広く民族学で使われる文化、あるいは文明の定義とは、知識、信仰、芸術、道徳、法律、慣行、その他、人が社会の成員として獲得した能力や習慣を含むところの複合された総体のことであると記している²⁴⁾。また、クローバーとクラックホーンは、一九五二年に刊行された『文化―概念と定義についての批評的考察』(*Culture: a critical review of concepts and definitions*)において、後天的、歴史的に形成された、外面的および内面的な生活様式の体系であり、集団の全員または特定のメンバーにより共有される²⁵⁾として文化を定義する。

IV、仏教文化とは、物質的な生産により生み出される人工物と、意味ないし象徴的体系の双方を指す概念である。

第四定義は、ウィリアムズが「考古学や文化人類学(cultural anthropology)の culture とか a culture」というと、おもに物質的な生産をさすのに、歴史学や文化研究(cultural studies)では「おもに意味ないし象徴の体系をさすことである²⁶⁾」と記した、文化をめぐる概念の二重性に着想を得たものである。この定義に関しては、イメージの概念と同様に、文化が物質と観念をまたぐものであることを示す意図によつ

て加えている。

V、仏教文化とは、仏教的集団に参加している人々、或いはそれに準ずる個人の思考と行動、自己を取り巻く世界を認識するための規範となる世界観であり、間断なく形成され、再生産されるものである。

人々は、他者や異なる集団とのコミュニケーション行為を通じて具現化する文化的現象や、メディアにより表現される文化的表象を目的にすること、それを自己の文化を意識的あるいは無意識に再確認し、他者の文化を支持し、相互に影響を及ぼし合う。

第五定義は、アメリカの社会学者であるタモツ・シブタニの定義を下敷きにしたものである。シブタニの定義によれば、「文化とは、ある特定の集団に参加している人々によって分有されているパースペクティブを指すものである」⁽²⁸⁾。パースペクティブとは、「実際に知覚された諸事象の体系であると同時に、想起されたり、予期されたりした諸事象の体系でもある。何があり得て何が可能かに関する組織化された認識のことである。つまり、パースペクティブは、人間がそれを通じて自らの環境を知覚する基盤を構成する」⁽²⁹⁾。「体系化されたパースペクティブを持つていて、人々は、絶えず変化している世界を、比較的安定したものとして、秩序立ったものとして、そして予測可能なものとして捉えることが出来る」⁽³⁰⁾。「人間のパースペクティブとは、「実際の」経験に先立って、その経験を定義し方向付ける大まかな分類表である」⁽³¹⁾。それぞれの文化的集団に属する人々は、その集団の成員が分有する思考と行為の基準となるパースペクティブを前提とした予測をもって他者と接触する。そして予期されたことが実現することで、双方の間で、パースペクティブを再確認し、支持し合う。ゆえにシブタニは、「文化とは、コミュニケーション

の所産である」³²と指摘する。第五定義では、文化Ⅱパースペクティブを文化的枠組によって認識し、形成された物の見方・考え方、すなわち世界観として換言している。

また、定義に盛り込んだ「自己の文化を意識的にあるいは無意識に再確認し」という文は、仏教学者の真野龍海が仏教文化について述べた『佛教文化学会紀要 創刊号』に依拠するものである。真野は、「文学や音楽の文化を通じて、大衆は、仏教を受け止める。最後の段階ではそれが仏教であるとは考えられないような、こなれ方になっていて人々の血となり肉となつている」³³という記述によって仏教に生じてきた文化的変容を説明し、人々が、仏教が変質したものを、「そのまま、知らないままに、水や空気のような無色の仏教を受容して生きている」³⁴ことを指摘している。

VI、文化現象としての仏教は、「Aの求心力によりBが減少として発生した」ではなく、「AとCの関係性が成立しあつたからBという現象が発生した」という相互依存関係から生じ、融合し、多元化し、変遷していく。

第六定義は、異文化間の集団や人物、あるいは芸術作品に認められる、領域・範疇を越境した影響受容の関係、それに伴う交流、葛藤、変化、それによって形成される多元的・重層的・動態的な構造体としての文化現象（文化コンプレキシティ）について研究する比較文化学の観点³⁵を盛りこんだものとなる。この学問で重視されるのは、複数存在する文化的要素の間にみられる相互作用・因果関係・相関関係である。つまり比較文化学から観る仏教文化とは、単独の個人や集団によって牽引され、内向的に展開する閉ざされた性質のものではなく、対人関係、異文化集団化の社会的なコミュニケーションの相互的關係により再

生産され、変容していく現象である。このような前提に立つと、仏教教団は、特定の社会に複数存在する文化集団の一つに過ぎず、特定の文化集団で共有される思想形成に影響を及ぼす個人や、他文化集団との間に成立する相互支持的関係性においてのみ、新たな文化現象が起こりうることになる。それゆえに本会の共同研究では、相互依存関係という観点から仏教文化という現象を論じようと考えている。

VII、多様性に富んだ仏教文化は、釈迦の説いた仏法を認める、あるいは理解を示すことを前提として緩やかに形成される包括的概念である。

第七定義は、カテゴリを確定する根拠を明確にするものである。文化現象の仏教は、その拡大と共に益々多様な種別に分離していくことになるが、それらを一つの概念としてまとめる基準になるのは、その意味について異なる解釈であったとしても釈迦と仏法の存在を認め、あるいはそれらに理解を示す人々が過去から現在まで存在しているという事実である。

四、本年度の活動について

発足から二年目を迎えた仏教文化におけるメディア研究会では、来年度以降に控える本研究会への昇格を見据え、各分担者が取り組む研究を推進するための具体的な試みとして、二〇一四年十二月六日（土）に大正大学単鴨校舎で開催された第二十四回学術大会仏教文化学会での研究発表を行った。当日設けられた会場のうち第五部会において、比較文化学・仏教学・宗教学・哲学・社会学・歴史学を専門とした本会

に参加する七名が各自の研究を報告し、聴講者からも貴重な意見を頂戴しながら活発な議論を行うことができた。我々にとって初の試みではあったが、共同研究会の全体的方向性を意識し、公の場で、各々が分担する研究テーマを一つの形として提示する機会を得たことは、また、今後の進展にとっても大きな追い風となったことは言うまでもない。

なお、仏教文化学会学術大会において行った各主題と発表順次については、次の通りである。

親鸞伝における六角夢告の語り―その表象と変遷―

東京工業大学大学院博士後期課程

大澤 絢子

高橋五山と仏教紙芝居―勢至丸様を中心に―

出版社全甲社

高橋 洋子

出版の思想に寄与する役割―岩波文庫「読書子に寄す」より―

大正大学総合仏教研究所 研究員

嶋田 毅寛

絵本『とげぬき地蔵さま』にみる巢鴨の地域学習

大正大学総合仏教研究所 研究員

森 覚

佛教メディアとしての寺院建築―慶州仏国寺の思想的背景―

大正大学総合仏教研究所 客員研究員

金 永晃

古代インドにおける仏教文化の形態

大正大学総合仏教研究所 客員研究員 藤近 恵市

須弥山の宇宙観の伝えるもの

この中で、研究代表者である森の発表は、大会テーマである「地域社会と仏教 巣鴨地域を中心として」に併せたものであるが、その他のものは、現時点における本共同研究に関連した研究内容である。これらについては、二年間に及ぶ仏教文化におけるメディア研究会の助走活動期間を総括する成果でもあるため、次章からは、各分担者が取り組む研究内容についての概要を紹介し、報告とする。

(大正大学総合仏教研究所研究員／研究会代表・森 覚記)

五、近現代の仏教絵本におけるブツダのイメージ研究

児童伝道を目的として大正時代から制作された日本の仏教絵本には、開祖ブツダ（釈迦）を題材にした作品が存在する。絵本に描かれるブツダは、仏教宗派の教理や活動、西欧発祥の近代仏教学に裏づけられた、読者を信仰世界へと誘導する存在である。一方でこのキャラクターは、時代の世相を意識し、通俗的な仏教観やキリスト教等からの外的影響を受けつつ、既存の宗教美術と宗教物語を再構築する事で象られた創作物でもある。そこで本研究は、近代以降、仏教の根源的人格とされたブツダ像が、時代によって様々な文化的事象と融合し、社会的に形象化された表象である事を、絵本におけるイメージの再生産という観点から解明する。

美術史学や芸術学において「像」や「画像」、「形象」等と訳出されるイメージは、抽象的かつ観念的な対象・理念・世界観を指し、メディアウム（媒体）の表現によって図像・映像・写真・彫像に形象化される、

物質と精神との間を横断する概念である。³⁶⁾

近年の人文学分野では、イメージを中心に読解する研究が盛んに進められており、その動向は、仏教学にも及んでいる。アメリカの仏教学者ドナルド・ロペスは、*Critical Terms for the Study of Buddhism* 所収の *Buddha* という論文³⁷⁾において、ブッダのイメージへと向けられた思想や見解の問題を論じる。古代インド以来、アジアの仏教徒が崇拜するブッダの容貌は、超越性の象徴である三十二相八十種好という人間離れした身体的特徴をそなえる形象で表わされてきた。しかし、十九世紀後半の西欧仏教学では、ブッダを歴史上の人間として捉え、近代合理主義にもとづき、その特異な身体表現を、常人と同じ現実的肉体と見て解釈しようとした。この点についてロペスは、肉髻と呼ばれる仏像頭部の突き出た瘤状の部分をターバンや王冠、巻き毛等と解釈した学者たちの見解を紹介しており、それらの事例によって、西欧の仏教学が形成したイメージが、アジアで信仰されるブッダ像とは異なるものである事を鮮明にする。³⁸⁾

論文 *Buddha* は、頭部の肉髻をめぐる解釈の多様性を示す事により、特定の思想や価値観を背景としながら、ブッダが異なるイメージで思い描かれ、観る者からも別の解釈が加えられてきた事実を明らかにする。ただし二〇一四年に刊行された『ブッダの変貌―交錯する近代仏教』で林淳が指摘するように、ここでは、ブッダのイメージに関する具体的な考察がなされていない。また、西欧の人間のブッダ観をいかに捉え、自分たちの超越的ブッダ観の中へ取りこもうとしたのかというアジア側からの具体的な検証も不足している。林は、今後こうした課題へ取り組むには、「仏教学の方法では、難しいかもしれないが、他の学術的な方法や視角を駆使すれば可能になるかもしれない³⁹⁾」と述べ、学際的な仏教学的イメージ論の展開を提案している。

ロペスや林が論じ始めた、このような研究を発展させるには、ブッダのイメージを単に人から見られる

像としてではなく、特定の共同体、或いは共同体間の文化的交流によって形成される社会的機能を持った創造物として捉える必要がある。ブッダのイメージは、アジアの仏教信仰や近代仏教学の枠組を超えて、他宗教や通俗的な宗教観からの影響を受けながら、思想のみならず国家、経済、階級、習俗、芸術、世相、家族、ジェンダー等の諸観念を背景として形成される。

仏教学から分野を転じると、こうした視点は、イメージ人類学の聖像研究に同じく見受けられる。この新しい研究アプローチは、二〇一一年に刊行された水野千依の『イメージの地層』や、二〇一四年に国立新美術館と国立民族学博物館が共同開催した「イメージの力 国立民族学博物館コレクションにさぐる」により日本でも注目され始めているが、国外では、デイヴィッド・フリードバーグの『イメージの力』、ハンス・ベルティングの『イメージ人類学』等の先行研究で知られている。イメージ人類学は、狭義の「芸術」という概念を超えて、さまざまな文化におけるイメージの価値や機能をとらえ直し、人々へ何らかの意味や力を伝達するものとして形成されるイメージの機能、或いは、イメージが観る者の精神や身体感覚へと反応を及ぼす受容の形態に注目する学問である。現在、キリスト教美術や民族学的テーマの研究が多くを占めるこの分野の聖像研究では、目に見えない神々や精霊、過去に生きた人物や祖先のイメージが形成される過程を、社会的過程、礼拝儀礼、神話叙述等といった文化人類学の観点から構造的に理解する事が目指される⁴⁰。

本研究は、ロペスの論文 *Buddha* とイメージ人類学が提示する問題意識と重なる部分が多い。研究代表者は、これまで『仏教絵本の研究 宗祖伝絵本の形成』等の論文を発表しながら仏教絵本研究を継続してきたが、そこで一貫する論点の一つは、思想や世相等を反映しながら繰り返し再生産されてきた物語のキャラクター像である。教育的読物としての性格を有する絵本には、読者を教導するための様々なイデオ

ロギーが組み込まれており、仏教絵本では、最澄、空海、法然、栄西、道元等の仏教各宗派を立教開宗した宗祖が、そうした体系的諸観念を具現化したキャラクターとして表わされる。たとえば、浄土真宗の親鸞像は、明治期に受容された西欧学術から始まった宗祖の史学的調査、宗教の聖典を重視する仏教学の影響から近代に再評価された宗祖の著作物、大正期の仏教文学作品により形成された部分が大きく、キリスト教からの影響や近代的な家族像の反映が認められる。また、日蓮宗の日蓮は、幕末から十五年戦争時代に刊行された絵本等の出版物において外敵を調伏する国家ナシヨナリズム的英雄とされ、戦後は、庶民出身の民主主義的仏教者として表現される。つまり宗祖像は、過去に実在した本人の生涯を再現するのではなく、各時代の読者の関心や世相を反映したイメージとして作られているのである。

こうした表現傾向は、仏教絵本のブツダ像にも同じく認められるものであると考えられる。十九世紀のヨーロッパ歴史学で議論されたイエス・キリストと対比され、一つの宗教を確立した史的人物として捉えられたブツダの近代的イメージは、近現代の仏教絵本で表現されるキャラクター像に様々な影響をもたらしていると推測される。本研究では、近現代の日本における社会の実情や人々の心情と深くかわりながら、絵と文を主体とした絵本表現により、様々なイメージへと繰り返し再生産され、語り変えられるブツダ像の諸相を明らかにするが、このような着想は、過去の宗祖伝絵本研究から見えてきた問題点に起因するものである。

担当する分担研究では、仏教学やイメージ人類学等の先行研究から見えてきた課題をふまえ、主に三つの点を明らかにしたい。(一) 原始仏教をブツダ本来の思想とし、大乘仏教を否定する西欧仏教学と、その反動として大乘仏教研究を進めた近代日本の仏教学と仏教教団とが及ぼす、絵本におけるブツダのイメージ形成への影響について解明する。(二) 明治期以降に都市部で拡大したキリスト教の児童伝道を模

做して成立する仏教絵本に描かれ、また、西欧仏教学により史的イエスと対比されるブツダのイメージ形成に組み込まれた、キリスト教と西欧美術の影響を明らかにする。(三) ブツダのイメージを再生産するために利用された既存の仏教美術や仏教説話、或いは、近現代の大衆メディアに見られる、時代の世相を反映した通俗的な仏教観からの影響を明らかにする。

本研究で得られる結果は、仏教絵本のブツダ像が、西欧仏教学やキリスト教の影響下で、日本仏教界の超宗派的イメージ及び東洋世界の代表的人物像として表現されると同時に、通俗的な文化レベルでは、大衆メディアを通じて、柔軟な解釈が積極的に加えられてきたという事実の具体的な提示である。これまでの仏教図像学では、イメージの形状から仏や神々の種類を判別し、イメージの歴史的形成を現地調査や文献資料から明らかにする研究が主流をなしていた。しかし、ドナルド・ロペスのような問題意識は勿論の事、信仰の問題を含む幅広い文化的視野から、美術の領域だけに留まらない仏教的イメージの形成について考察した論考は少ないのが現状である。また、イメージ人類学でも、近現代における仏教の文化的イメージに関する論考は極めて少なく、仏教文化研究の進展が重視されている昨今において、本研究は十分に意義がある。仏教絵本は、朝倉書店刊行の『絵本の事典』に項目が設けられ、絵本学会第十四回大会のテーマにもなる程注目されている。しかしながら、研究代表者以外に体系的な研究が行われておらず、一次資料となる絵本の喪失が懸念されている事情もあり、収集と調査が急がれる。

(大正大学総合仏教研究所研究員／研究会代表・森 覚記)

六、古代インドにおける仏教文化の形態 藤近 恵市

日本における文化の取り扱いは、文化財保護法第二条第一項第一号で有形文化財が規定され、建造物・絵画・彫刻・工芸品・書籍・典籍・古文書などが分類されている。また第二号では、無形文化財が規定され、演劇・音楽・工芸技術、さらに人間国宝などが含まれている。これらの分類は、人間の感覚器官で見たり聞いたりでできる世界である。

仏教文化の場合も文化財保護法の範疇で分類されているが、現象として表れた文化の背後にある宗教的本質に着目する必要がある。つまり仏教文化は、目や耳などの感覚器官で認識される具象的世界と感覚器官ではなく宗教的感性による抽象的世界の二つで構成されているのである。具象的世界は、文化財保護法という有形文化財と無形文化財の両方が含まれていて、仏教文化として鑑賞され、また現象面の文化として研究される領域である。一方抽象的世界は、仏教文化の根底にあるダルマの世界であり、ことばで概念定義できない領域である。釈尊の抽象的で形のない悟りの世界は、有形と無形の根底にある宗教的真理観である。すなわち釈尊の語られた法や大乘仏教の般若波羅蜜に直結した領域である。それはヴェーダやウパニシャッドのブラフマンのような最高原理であり、宇宙や現象世界を成立させる創造的原理の世界である。このような領域は、文化現象の背後にある真理の世界を探求する態度であり、哲学的な思想に関連した仏教学の学問研究に属するものである。このような抽象的世界のダルマが、具体的な形態で現象化したものが仏教文化であり、ストゥーパ・寺院・仏像・文献・梵唄・声明・各宗派の儀礼・能・歌舞伎・仏教劇・仏教紙芝居・仏教絵補などの文化財を成立させるものである。

これらの具象的世界と抽象的世界の探求は、ヘレニズム思想の根底にあるギリシア哲学において研究さ

れてきたものである。ギリシア思想と相互交流した古代インドの仏教文化は、ガンダーラ仏のような現象面とその背後にある思想の両側面を研究する必要があると考えられる。このような研究方法は、経典などでも同じであり、文字の背後にある哲学的世界を理解することにおいて真理内容が理解できるのである。いずれにしても古代インドから西域、中国、朝鮮半島、チベット、モンゴル、東南アジアなどに伝わった仏教文化は多岐にわたるが、その背後には普遍的なダルマが存在するのである。仏教文化は、具象的世界と抽象的世界の二面性で構成されている。特に抽象的世界のダルマは、仏教の本質であり、見落としてはならない重要な真理観である。

古代インドにおいて、涅槃に入った人格体は、具象的形態で捉える事の出来ないものと考えられていた。そのために釈尊入滅後は、法輪や菩提樹、仏足石（跡）などで釈尊を表現していたのである。法輪は、釈尊の悟られたダルマの世界を示して、時間と空間を超越して現前していることを表現している。菩提樹は、禪定に入り悟りを達成した事実を表している。仏足石は、古代インドの礼法である接足作礼であり、王や高貴な聖者の足に頭をつけて敬意を表す挨拶である。このような礼法に則り覚者である釈尊の足跡を通して民衆からの敬意を表現している。

これらの表象的表現法は、古代インド人の宗教的感性であり、ヴェーダ・ウパニシャッド時代から培われてきたものである。形無き宗教の本質は、口承で伝えられ、暗記することで保持されてきた。また神の声を聞く主体者の宗教経験により真理は、心身に顕現して浸透し、定着する過程をとる。古代インド人は、このような本質をブラフマンやダルマとして見なし、禪定においてその真理と合一することを目指してきた。いずれにしても釈尊に顕現した形無きダルマは教えとして広まり、アジアの諸地域における民間信仰と融合しながら多くの仏教文化を構築させてきたのである。それらは単なる美術鑑賞の対象物ではなく、

仏教信仰に基づいた人間の根源的な生命力や真理が表現されている。

(大正大学総合仏教研究所客員研究員・藤近 恵市記)

七、思想とメディアとの関わり の歴史 嶋田 毅寛

メディア（媒介物）についての研究会ということ、研究会内発表では「電波によるメディアで伝えられる思想」、佛敎文化学会においては「出版の思想に寄与する役割」との題で研究発表を行った。今回電波及び出版といった現代メディアを中心に論じてみたが、それというのも古代の遺跡や口伝、神話等ではメディアに値しないと捉えているからである。メディア（媒介物）とはその製作者が何かしらの情報を伝達することを意図しているときにのみその名に値するのであって、そうでなければ結果的にそれが情報を伝える役割を担ったとしても真に媒介物とは言えないからである。その意味でメディアとして捉えるのであれば、それはやはりルネサンス期以降に発達した出版活動から始まるべきである。それ以前の著作物は古代の神話から中世の神学、教学の作品に至るまで、果たしてその作者により広く一般に触れられることを想定されていたのかどうか不明である。しかし出版という文化が確立された以上、製作者はたとえ生前そうと意図していなくとも自らの死後にメディアとして伝達される可能性を危惧しないわけにはいなくなるのである。ルネサンス期に人文主義者・神学者のエラスムスが常に出版にかかる費用や売れ行きのため読者の評価を気にしていたことや、天文学者のコペルニクスがカトリック教会からの攻撃を恐れて生前中には地動説を主張する自著の公刊をためらっていたことなどは、まさにこのことの好例であろう。そしてこのような近現代メディア研究における論点は、メディアによる伝達者と受信者との間の対等性で

ある。

へ1〉出版の思想に寄与する役割——岩波文庫「読書子に寄す」より——

岩波文庫を開いてみると最終ページには必ず「読書子に寄す」との発刊の言葉が、創業者岩波茂雄（一八八一—一九四六）の署名で昭和二年（一九二七）七月とあることが伺える。^①そしてこの文章の草稿は哲学者三木清（一八九七—一九四五）の手によるものである。^②このような我が国における文庫本の原型は岩波文庫であると言われており、署名者である岩波はもちろんのこと草稿を書いた三木のその刊行における意気込みを読み取ることができる。

①思想を広めるための媒介物

「真理は万人によって求められることを自ら欲し、芸術は万人によって愛されることを自ら望む。かつては民を愚昧ならしめるために学芸が最も狭き堂宇に閉鎖されたことがあった。いまや知識と美とを特権階級の独占より奪いかえすことは常に進取的なる民衆の切実なる要求である。」

「読書子に寄す」の冒頭である。ここからもうかがえる通り、かつては少数の独占物であった思想は今や万人に共有される可能性のあるものとなっている。記録に残された印刷物が歴史的に見ても、思想を広めるための媒介物としての役割を果たしてきたことは周知の事実である。しかし例え世界宗教の聖典と言

えども、広く民衆の手に入るものとならなければ本当の意味で思想の媒介物とは言えないであろう。そのため媒介物にすべくその印刷物を広める役割を果たすことになるのが出版事業である。

「いやしくも万人の必読すべき真に古典的価値ある書を極めて簡易なる形式において逐次刊行し、あらゆる人間に須要なる生活上の資料、生活批判の原理を提供せんと欲する。」

この引用にある通り、印刷物という媒介物が広まるためには安価かつ簡易な形式であることが大切である。たとえ後世に残るような記録の形を取っていたとしても、それが少なくそして高価であったり複雑な形式であったり、万人によって触れられるものとはなりえない。この宣言に見られる文句は、出版事業者として万人に触れられる出版をすることが人類に対する文化的貢献であることを自負していることを示しているであろう。

このように示されている三木及び岩波の出版に対する思いを探る手がかりとして二つのものが考えられる。まず一つは三木が愛読していたと言われる、浄土真宗の開祖である親鸞の言行を弟子が記したという『歎異抄』⁽³⁾、そして二つ目が近代ヨーロッパの人文主義者の大家であるエラスムス及びその生涯である。

②三木と『歎異抄』——思想を広めることの意義

三木は幼少のころから宗教的関心を持ち、自らの生家が浄土真宗であることもあり、特に親鸞の思想に親しみ、そして彼の遺稿も『親鸞』である。

「元来私は真宗の家に育ち、祖父や祖母、また父や母の誦する『正信偈』とか『御文章』とかをいつのまにか聞き覚え、自分でも命ぜられるままに仏壇の前に座ってそれを誦することがあった。……いったい我が国の哲学者の多くは善について語ることを好み、東洋哲学というとすぐ禪が考えられるようであるが、私には平民的な法然や親鸞の宗教にはるかに親しみが感じられるのである。」⁴⁴

三木は平・民・的・な・浄・土・真・宗・の・信・仰・に・よ・つ・て・死・ん・で・ゆ・く・の・は・な・い・か・と・も・述・べ・て・お・り、獄中死の後残されていた遺稿が『親鸞』である通りにまさにその通りになってしまったことが悲劇的である。⁴⁵

遺稿『親鸞』において宗教的真理とは特殊性と普遍性の合一でなければならぬと述べられてある。なぜなら（特に大乘）仏教における真理すなわち「救い」とは「十方衆生」の普遍性だからであると三木は言う。しかしその普遍性は現実性を喪失した単なる抽象ではなく、あくまで現実への関係性において含まれているものであるとも言う。⁴⁶

「宗教的真理は実存的真理、言い換えると、生ける、この現実の自己を救う真理でなければならぬ。親鸞が求めた教法はまさにかくのごとき実存的真理であったのである。『弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり』と『歎異抄』に言われている。」⁴⁷

この引用にもある通り、「救い」とは現実の人間との関わりなくしては真理たりえないのである。しかし同時に「真理は決して体験的なもの、心理的なもの、主観的なものであり得ない」⁴⁸とも述べており、ここに特殊と普遍という相反する性格の合一こそが仏教（特に浄土真宗）の真理に値するというのである。

ではどうして「親鸞一人がためなりけり」という救いが普遍性を有することになるのであろうか。三木が言うには「十方衆生」という普通のうちには自己が含まれるのであり、現実を遊離した単なる抽象的なものではないという。浄土真宗とは絶対他力の信仰であり、「煩惱具足のわれらは、いづれの行にても生死をはなるることあるべからざるをあはれたまひて⁽⁴⁹⁾」という阿彌陀仏によらなければ救われまいというものである。現実の一人一人は厳密な理論や高邁なる説法よりも具体的に救われることを欲しているのである。「親鸞一人がためなり」とはまさに三木の言う通り「実存的真理」である。しかし大乘仏教は単に一人の自覚覚醒を目指すものではなく、大きな乗り物で広く「十方衆生」が救われるものであるから、自分一人の救いとどまってはならない。三木は「教を自ら信じた自己は人を教えて信じさせる⁽⁵⁰⁾」と述べており、「親鸞一人がためなり」の信仰は広められることよって「特殊性をそのままに含む具体的な普遍なる⁽⁵¹⁾」のであるという。しかしこれは親鸞という聖職者によつて衆生が救われることと捉えられてはならない。

「親鸞は弟子一人もまたさふらふ。そのゆへは、わがはからひにて、ひとに念仏をまうさせさふらばこそ、弟子にてもさふらはめ、ひとへに弥陀の御もよほしにあづかて念仏まうしさふらふひとと、わが弟子とまうすこと、きはめて荒涼のことなり⁽⁵²⁾」。

『歎異抄』におけるこの引用にある通り、絶対他力の浄土真宗では阿彌陀仏により念仏をさせられているとみなすので、それを弟子ということはできず、「親鸞は弟子一人もまたさふらふ」というのである。こういうところに「平民的な自然や親鸞の宗教に親しむ」という先の引用が思い起こされる。そしてそれに「いま

や知識と美とを特権階級の独占より奪いかえすことは常に進取的なる民衆の切実なる要求である」の文言を照らし合わせてみると、それを構想しているときにこのような三木の宗教観が反映されているとも見られる。

③三木とエラスムス——読みやすい書物を出版すること

三木が直接エラスムスについて論じることはおろか、具体的に引用もしているわけではない。三木とエラスムスをつなぐものはオーストリアの著述家・評論家であるシュテファン・ツヴァイク（一八八一—一九四二）による著作『エラスムスの勝利と悲劇』（一九三五）である。この著作を三木が興味を持って講読していたとの記録が残されている。⁵³ただ三木が『エラスムスの勝利と悲劇』を入手したと言われるのは一九三六年ごろであるため、そこから「読書子に寄す」についての着想を得たのではなく、その原案者である三木がそこに共感できるものを見出していたと捉えるべきである。

『エラスムスの勝利と悲劇』によると、エラスムスの最も幸福な瞬間は当時の高名な出版業者の印刷工房において自身の著作や評論、聖書のラテン語訳などが印刷されるそのはしから、インクも乾き切らない初稿を印刷工たちとともに校正を行っているときだったという。⁵⁴ルネサンス当時のアカデミズムにおける公用語はラテン語であり、出版業者にとってもそれは必須の言語であった。そのため印刷工房は自然と学者たちの集会所と化すことになり、エラスムスの名声はこのような出版事業を通して広められたと言われる。

「エラスムスのどっしりと生真面目で、学問的な鎧を着け、着け過ぎたさまざまな主著と比較すると、

この不敵な小風刺詩は初めは、いくらか少年ぼく羽目をはずしたもので、何か腰が細く足の軽いもののように見える。・・・文学の空間において長命なのはたいいて分厚い書物よりは小型版の方である。・・・筆まめなエラスムスの無敵の大型版の書物のうちでは、ただ陽気な気まぐれから生まれたこの偶然の子、このきらめく精神の戯れ、『痴愚礼賛』⁵⁶だけなのである。」

「今日ではもはやほとんど一つの名前以上のものではない」⁵⁶と述べられているように、近世ヨーロッパにおいて各国の王侯貴族をも詣でさせたという「エラスムス」という名前は、もはや歴史の一ページに見られるだけのものとなっている。そんな彼の不朽の名作は『痴愚礼賛』という風刺小説である。この著作は当時のローマ・カトリック教会に対する徹底的な皮肉・風刺であり、本人自身の意図はともかく、宗教改革の先鞭をつけたものと位置づけられることもある。「長命なのは小型版」であると同ヴァイクも記している通り、小型版は広く読み継がれるのに好都合であり、実際にエラスムス自身も書物の刊行においては、小型であること、そして読みやすさを重視して、外見や装飾の華美さには関心がなかったらしい。先の「読書子に寄す」における「極めて簡易なる形式において」提供せんと欲すという一節と照らし合わせて考えると、構想者である三木が関心を寄せたということが理解できよう。

またエラスムスは自ら聖書をラテン語訳して当時の公認訳ヴルガタ版聖書における誤りを指摘し、後のルターに見られるような聖書の各国語訳への道を開いたと言われている。

「福音書の内に語られているキリストの生涯はこれ以上、僧侶や司祭やラテン語学者の特権であり続けてはならない。全民衆がその分け前にあずかるべきだし、あずからずにはおかないのであ

る。……学者である彼はウルガタ聖書、すなわち協会が許容し認可している唯一のラテン語訳聖書も、あとからいろいろとあいまいにされ、文献学的な意味で難点のあることに気づく。⁵⁷」

エラスムスは一般民衆に理解できないラテン語で語っており、果たして彼がどこまでこのように考えていたのか疑わしい。しかし改革者であることよりも学者であることを望むであろう彼にとつて、聖書に対しては文献学的関心が強かったのはまちがいでなく、その難点を改めることが最優先であつたらう。なぜなら当時のアカデミズムにおいてはラテン語こそが共通語であり、そして当時から普及しだした活字印刷と相まって、エラスムスの名声はヨーロッパ中広まったのであるから、ラテン語から離れることなど彼には思いもよらなかつたであろう。そう考えてみると聖書の教えに帰ること、そのために原典から改めて聖書をラテン語訳するという厳密な姿勢がエラスムスの内にあり、各国語に訳されることはルター以下の後人に託されたと見ることもできる。このようなエラスムスについての見解に対して、先の「読者子に寄す」で見られる「民衆の切実なる要求」という点からして、原案者の三木が共感を寄せたということがあり得る。以上のことから「読者子に寄す」を構想した当時の三木が、後に『エラスムスの勝利と悲劇』に大いに興味をかきたてられ、自分にもかつてのエラスムスが抱いていたような学問に対する姿勢や欲求があつたと捉えられるのである。

④思想に關しての書物の問題点

著作物に關する問題点はその解釈の多義化とそこから引き起こされる論争であろう。『歎異抄』の冒頭においても、「ひそかに愚案をめぐらして、ほぼ古今を勘ふるに、先師の口伝の真信に異なることを歎

き、後学相統の疑惑あることを思ふ⁵⁵⁾」ため、「故親鸞聖人の御物語のおもむき、耳の底に留まる所いささかこれをしるす⁵⁶⁾」とあるように、その当時から思想に曲解や誤解があることは問題であり、それを歎く人々が真意を伝えようとして著述するのである。しかしこのような著作がかえって解釈の違いを生むのであり、それが出版されて数多く出回ればそれはさらに増幅されることとなるであろう。そしてなにより多様な解釈によりさまざまな論争を引き起こした最大の例の一つは聖書であろう。もともと聖書の解釈はローマ・カトリック教会により統一されてきたが、その各国語訳が出回るようになってから、宗教改革、新旧両派の対立、宗教戦争と進展していったことは歴史の事実である。また著作物は時代とともに色あせていき、後世になると時代にそぐわなくなることにも当然の結果である。そのような場合に取るべき手段の一つは著作に対して時代の方を合わせようとするのであり、もう一方はその時代に合わせて解釈しようとするのである。前者の方は「狂信」であり、後者は改悪とみなされることもある。独の哲学者ヤスパース (Karl Jaspers, 1883-1969) は聖書を一義的に解釈したり、時代に合わせて「非神話化」するよ
うな行為に対して、「あらゆる神話世界すなわち暗号の王国一般を我々から奪い、全き豊饒性と多様性においてある超越者の言葉を我々の実存から取り去ってしまう⁵⁷⁾」と述べており、そのような聖書の言葉は我々一人一人に解読を課せられている暗号 (Chiffre) であるという。『エラスムス』のうちにおいても、エラスムスが如何に狂信に対して敵意を抱いていたかが記されている⁵⁸⁾。

他方で三木が「極めて簡易なる形式において」提供せんとしていること自体に、思想に対する影響も見られる。エラスムスは著作の出版にかかる費用や売れ行きに追われ、常に読者の評価を気にしていたという。その意味で彼を「ジャーナリズムの最初の犠牲者⁵⁹⁾」と見る向きもある。メディアとは言わば媒介物としての手段であり、あくまで目的は伝達されるべき思想のほうである。しかし俗に言う目的と手段の取り

・
違いがここに見られる。媒介物という手段が目的となり、売れる著作を出版するために一般的に受けのよい内容にならざるを得ないというのである。

「その性質上経済的には最も困難多きこの事業にあえて当らんとする吾人の志を諒として、その達成のため世の読者子とのうるわしき共同を期待する。」

「読者子に寄す」の最後はこのような文言で締めくくられている。当然三木及び岩波にとつてもこういった問題点が現れることは承知していたのであろう。それでもあえて文庫本刊行事業に乗り出したのは、誤解・論争や経済的損益にも関わらず広く民衆へと「万人の必読すべき真に古典的価値ある書」を刊行することが使命であると自覚していたからであろう。しかし出版業者からの一方通行ではなく、その受益者である読者との相互諒解によつて初めてそのような出版物の刊行が成り立つのである。確かに誰もが芸術的、学問的、文学的価値のある著作を望んでいるとは限らない。「その達成のため世の読者子とのうるわしき共同を期待する」との文句には、このような学際的出版物が世に広まることに對する疑念と、それをあえて読者に期待するという苦悩がにじみ出ているようにも捉えられるのではないか。

へ2へ 電波によるメディアで伝えられる思想

独の哲学者ヤスパースはバーゼル放送の依頼に応じて一九四九年に哲学のラジオ講演を行い、一九六四年にはバイエルン放送の依頼で哲学のテレビ講座を行っており、それぞれ後に『哲学入門』と『哲学的思

『索の小さな学校』（邦題『哲学の学校』）という著作に講演内容がまとめられている。このような電波放送によるメディアの普及は我々人類に対して、幅広くかつ簡易に思想の伝達を可能にする一方で、歪曲や脚色、そしてその簡易さから思想が本来持っていたその重みを矮小化させてしまうこともありえる。

①思想とは万人に伝えられるものか

「哲学が人間としての人間にかかわるものであるとするならば、それは一般的にも理解せられ得なければならずである。哲学体系のむずかしい展開ではないとしても、おそらくその根本思想のいくつかは、たとえ簡単にでも伝達されうるものと信じる。」⁶⁾

「バイエルン放送がテレビ大学で三カ月にわたって毎週一回、哲学の講義をするようにと私を招いたとき、私は驚いてしまった。これは何と素晴らしい放送の冒険であろうか。また講義をする者にとっても何と大きな任務であろうか。私はためらわなかった。哲学は人間としての人間のために、言い換えれば我々一人一人のために存在する。表題として私はこう提案した。『哲学的思索の小さな学校』」⁶⁾

ヤスパースにとって思想とは万人に伝えられなければならないものであり、それは体系や学説による高度な知識というものにつきるものではない。哲学する (philosophieren) ための根本思想とは万人に対して開かれているものでなければならず、その意味で公共性の高い電波放送による講義に対してヤスパースは積極的に自らの使命を見いだしていたとも考えられる。

ヤスパースはバイエルン放送での哲学講義に対して「哲学的思索の小さな学校」と名付けた。彼によると小さな(Klein)という意味は「哲学上の小さなことから」でもなければ、「哲学的思索の準備としての小さなことから」⁽⁶⁶⁾ということでもないという。彼にとつて哲学とは人間存在そのものにかかわる問題であつて、とるに足らない小さな教説やこまごまとして小問題を取り扱うことは「哲学すること」に値しない。しかし複雑な体系や学説を解せずとも、哲学することはわずかな問いかけによつて可能であり、その意味で「小さな」思索の学校と名付けられたのだという。そしてヤスパースは『哲学の学校』においてマスメディアについて以下のような発言をしている。

「我々は今日、特に講演者と著述家、新聞と出版、ラジオとテレビの世界を、公開性と名付けている。この公開性は一なる真理の場所ではなくて、真理をめぐる戦いの場所である」⁽⁶⁷⁾」

これと冒頭の記述を合わせて見てみると、ヤスパースはメディアによる思想伝達は万人により開かれているものであり、しかもそれは一方的な見解の押しつけではなく真理をめぐる争いの場という意味での「放送の冒険」と見て取れる。公共性の高い放送媒体はとかく一方通行であり、そこにはプロパガンダに陥る危険性がある。彼も公開性を妨げる閉鎖性の原因を権力意思としている。それと同時に彼は「公開性という冒険は全ての個人にとつて、一つの人格的冒険である」⁽⁶⁸⁾と述べており、各人が公開の場に入ることは自己決定に任されていることを強調する。つまりメディアによる公開の場に出てくるということは、各人の自由な行為というのである。「真理をめぐる戦いの場」であるとする以上、一方的に受容するのではなく、それに対して自由な意思をもつて立ち向かうことで各自が真理を見出すようなきっかけをあたえることが、

彼の言う「放送の冒険」ということであろう。

②メディア上での仏教の現状

日本においては一九四六年にNHKラジオで『宗教の時間』がはじまり、その後一九六一年にはテレビへと媒体を映し、一九八二年には『このころの時代』に改題されている。しかしこれはあくまで教育番組の一環としてのテレビ講座であり、布教を目的とするものではない。日本では日本国憲法に記された信仰の自由が拡大解釈されている傾向があり、公共性の高い放送において特定の信仰を助長、あるいは誹謗するような表現をしてはならないという放送指針がNHKの他にも民法各局において独自に設けられている。^⑧

- ① 宗教の自由及び各宗派の立場を尊重し、他宗、他派を中傷・誹謗する言動を取り扱わない。
- ② 宗教の儀式を取り扱う場合、またその形式を用いる場合は、尊厳を傷つけないように注意する。
- ③ 宗教放送では科学を否定するようなものは取り扱わない。
- ④ 特定の宗教のための寄付の募集などは扱わない。

上記は日本民間放送連盟によって定められた「放送基準」である。一読して布教を目的とした放送がタブー視されていると見て取れるが、ここで注目したいことは「科学の否定」に対するタブー視である。現代科学において証明できない思想は少なからず宗教の教義に含まれる。しかしこれは科学という特定の「信仰」を暗黙の内に認めているのである。確かに科学・技術の恩恵を受けて我々はこの現代社会において生きているのであるが、科学は自然現象を普遍的に抽象化・数値化したものにすぎず、決して人類の究

極・的・真・理・で・は・な・く、ヤスパースが言う意味での世界定位 (Weltorientierung) という世界観的な方向付けの一つ以上のものではない。つまり特定の信仰を擁護しないというスローガンのもとに、科学「信仰」に対する批判がタブー視されているとも言える。

実際にNHK教育テレビ「こころの時代」における玉城康四郎の講義を基にした『ブツダの世界』の「あとがき」を見てみよう。

「本編は対象的思惟ではなく全人格的思惟の立場、すなわち本来の学に立ち戻ることから出発する。そのためには本来の学をこの身に実現していかねばならない。その実現に私は五十年あまりの時間を要した。いわば全生涯を賭けたことになる。この過程を述べることは私自身の個人的な課題であると同時に、公の意味を含むものである。というのは一人の平凡な人間がブツダの説法の通りに学んでいくことによって、自然に道が開けてきたからである。それは自ずからそうなっていく必然の結果であり、仏教の枠組みを超えた人間普遍の道である」⁽²⁰⁾

玉城はブツダの悟ったダンマ（法、ダルマ）を「形なきいのち」であるとし、これを仏教にとどまらないある意味人類全体にかかわる究極の真理であるとする。このように見てみると先の「放送基準」と照らし合わせて、仏教講座というよりは人間教育の講座の一環としての「ブツダの生涯」に関する講義と捉えられる。

このような公共放送において仏教の伝道には「放送基準」という制限がある。あくまで上記のように「学」の立場においてこそ人間ブツダに触れることができる。ただこのような製作側による自主規制が思

想の自由に抵触していることは疑いえない。確かに公共放送は「一」対「不特定多数」という性格が強くしかも「一」からの一方通行であるためプロパガンダの危険性があり、製作者側に慎重さが求められる。しかし同時に我々受け手側にも取捨選択する意思の自由が求められている。メディアを通じて伝えられる情報をどのように受け止めるかは受け手側の責任であり、それを鵜呑みにするのも個人の自由である。ヤスパースの言う意味での「我が物化」(Aneignung)である。本来仏教のダンマとはブツダの悟りにより体得されたものであり、各人がその身でもって体得していくことが理想である。しかしブツダがこの法についての伝道の道へと入り、後に大乘仏教において広く衆生を救済するという菩薩信仰が発生するに至り、必ずしも出家者のみが救われるというのではなく、在家者に対する法の伝道が中心になる。一切衆生は苦集滅道の四聖諦に見られるように、執着によって無明に囚われており、否自ら苦しみに囚われているのである。ヤスパースが自らのテレビ哲学講座でも明かした通り、講義は各自が哲学するためのきっかけを与えるにすぎず、それにより哲学することが始まるのか否か、伝道により意識を変革して無明を脱するか否かはその受け手側次第である。そのために放送の送り手側には広い公開性求められ、受け手側には我が物とするための意志の自由がなくてはならない。その意味でヤスパースがメディアを真理の戦いの場と評したことは実地的確であった。

鈴木健次氏が述べている通り、メディアの発達により既に「一」から「不特定多数」という図式は崩れ、「一」対「一」、あるいは「不特定多数」対「不特定多数」という双方向のメディアがインターネット上でできている。テレビ布教が行われていたアメリカにおけるキリスト教とは異なり、檀家制度の上に安穩としていた日本仏教もこのニューメディアに無縁ではいられない時代となりつつある。

〈おわりに〉

ヤスパースは「公開性」に関して、検閲や秘密保持は真理の追求を妨げるとしている。出版・報道の弊害として現れるプロパガンダやデマゴグといった危険性に対してそれらが必要であるとの議論については、「出版報道の自由に向かう意志は、成年としての能力ある国民を前提として⁽⁷⁾」と述べており、人々の知的能力の水準を問題とするならそれを判断できるのは神だけとしつつ、メディアの受信者にもそれ相応の能力が要求されているというのである。先に見た「読者子に寄す」の最後の文句である、「読者子とのうるわしき共同を期待する」と照らし合わせてみると、何と近似した思想であることか。哲学者がメディアについて語る場合、単なる情報の伝達にとどまらず、その受信者にはそれに応じた知的水準、能力の必要性を訴える点でヤスパースと三木の両名には近いものがある。ヤスパースの場合、彼の哲学における重要概念の一つである交わり (Kommunikation) から来ているのであろうが、三木の場合先に見た、浄土真宗及び『歎異抄』が彼の思想の背景をなしていることは既に見た通りである。

ヤスパースよりも一回りも年少である三木は獄中で非業の死をとげたが、彼が戦後も生き抜いていたら果たして後のラジオやテレビといったニューメディアを彼はどのように捉えただろうか。そこに新たな可能性を見出していたか、それともその危険性を憂慮したであろうか、今となっては知る由もなく、三木の悲運を歎かずにはいられないのである。

(大正大学総合仏教研究所研究員・嶋田 毅寛記)

八、「仏教メディアとしての寺院建築」——慶州仏国寺の思想的背景——金 永晃

寺院建築とは、単なる僧侶の修行空間だけではない。そこにはいかに仏教思想を外に伝えるか、いかに感動させるかによって意味が違ってくる。そして現実的、空間的仏教世界をメディアとして体験させイメージさせるかという特別な空間でもある。また、そこには仏教のイメージを発信する総合美術的・宗教的意味において強いメッセージ性がある。今回の研究は、慶州仏国寺をモデルとして地域と時代を超えるイメージをどのように具現し、疑似体験へと生かしたのかについて考察である。

仏国寺は寺院名通りに仏国という変わった名前から、大きく三つの区域に分けられる。「本堂（大雄殿領域）」と「極楽殿領域」並びに本堂領域の後ろ回廊の形式に守られている「毘盧殿と観音殿」があり、寺院領域全体には「石築と石階」が創られている独特な寺院配置をなしている。

仏教的側面から強い象徴性と空間性のメッセージを発している。全体的発想としては須弥山思想を、部分的発想として華嚴思想や法華思想を表している。今回の研究は全体的発想についてのみ考察である。

仏国寺は西暦五二八年（新羅法興王十五年）創建され、「華嚴仏国寺」または「法流寺」と呼ばれるようになった。その後、西暦七五一年（景德王十年）当時の宰相金大城によって再び起工され、今の名前を持つようになった。「仏国」という言葉はすべてが完全に備わった安楽と清潔な国になろうとする意味が込められている。

仏国寺に関する解釈的接近は、大きく「美術史」と「仏教学」に二分された建築と歴史などの分野であったが、一九九七年には仏国寺という単一取材として「新羅文化祭学術発表会」で『仏国寺の総合的考察』という研究実績を残すようになった。これらの本格的な研究は建築の方面から始められたが、その本格

的研究の始まりは一九四四年（昭和十九年）米田美代治の『朝鮮上代建築の研究』であった。

「一般美術」は個人性と創作性が中心となるが、「宗教美術」はその宗教における重さを置くのが必然である。ここで伽藍配置の背景となる須弥山説が登場する。これは須弥山宇宙論ともいうが仏教的観点以前にインド文化の側面ともいえる。すなわち、インドの伝統的宇宙論を仏教的観点において修正し補って展開したのが須弥山宇宙論である。

仏教の宇宙論は宗教的観点から理想的観念によって展開する。つまり、古代宇宙論の中心軸に当たる宇宙山の構造がしばしば登場し、それは民族の起源と神話的観念が凝縮された神的境界を意味する。

宇宙山はこの世界と繋がる同一空間を想定する場合、聖と俗の境界による聖域であり神が居住する空間と同時に神の世界につながる軸の役割をする。その意味で須弥山はインド文化の宇宙山に当たる。実際に仏教の世界観である須弥山宇宙論はインド仏教の「経典」発生と「教理発達及び寺院建築」の背景になる。一般的寺院に入る構造は本堂を軸として一元化しているにも関わらず、仏国寺の場合は本堂と極楽殿の二重的軸の構造をしている。これは仏国寺が単純に須弥山宇宙論によるものだけではないということである。なぜならば、極楽領域は阿弥陀仏の誓願による極楽浄土であるので須弥山のような側面は存在しないからである。これらについては、次年度の研究課題とする。

（大正大学総合仏教研究所客員研究員・金 永晃記）

九、須弥山儀の伝えるもの 清水 浩子

須弥山とは仏教の示す宇宙観であり、それを形にしたものが須弥山儀である。この須弥山儀は嘉永三年（一八五〇）ごろ東芝の創始者田中久重（一七九九〜一八八一）によって習作が作られたがこの須弥山儀は今は写真を残すのみである。⁷³しかし、文政七年（一八二五）に作られた「須弥山器」は静岡市小島の龍津寺にあり、「文政七年」と墨書きがある。その外にはセイコー時計資料館（東京墨田区）、龍谷大学、石川県立歴史博物館、東芝科学館、和歌山の正立寺などに江戸時代から明治にかけて作られたものが残っている。

どうしてこんなに多くの「須弥山儀」が作られ残されているのであろうか。

日本も中国もキリスト教の布教師によって宗教的な面のみならず、西洋の自然科学の知識が伝播され、その最大のが地動説であったといえる。中国では遊藝が『天経或問』（一六七五）を著し、「アリストテレスの宇宙論」を紹介している。しかし、中国ではこの本は顧みられなかったが、日本においてはこの本は享保十五年（一七三〇）に西川正休（二六九三〜一七五六）によって訓点本が出版されると、「地球説」、「九重天説」、「四元素説」などが認識され、一部の僧侶は『天経或問』の地球概念や西洋の宇宙観が「須弥山説」を崩すことを恐れた。その代表格は京都蓮浄寺の沙門文雄（一七〇〇〜一七六三）である。彼は宝暦四年（一七五四）に『非天経或問』、『九山八海解潮論』を著して「須弥山宇宙論」を弁護している。それ以前にも須弥山宇宙を敬用する者に井口常憲や水戸の儒者森尚謙⁷⁴などがある。その後、司馬江漢（一七四七〜一八一八）によって地動説が隆盛を極めたころの文化六年（一八〇九）には高井伴寛（一七六二〜一八三八）が『須弥山図解』を刊行して「須弥山を解説し、インドの暦法」を述べている。また、

文化文政七年（一八一〇）には釈円通（一七五四〜一八三四）が『仏国曆象編』を刊行して「須弥山宇宙論」を広めようとしている。そして仏教天文説を目に見える形で表すために「須弥山儀」を考案するのである。

その後、仏教天文説の普及は弟子の環中（一七九〇〜一八五九）や孫弟子の晃巖（〜一八七一）によって受け継がれ、この二人の要請で、「からくり儀右衛門」として有名な田中久重によって嘉永三年（一八五〇）に須弥山儀が完成される。また、幕末から佐田介石（一八一八〜一八八二）は熱心に須弥山世界を鼓吹し、明治三年（一八七〇）に堺の鍛冶屋中谷桑南に教示して三台の須弥山儀を作らせる。そのうちの一つが和歌山の正立寺に現在も残っている。

嘉永三年に田中久重が完成させた須弥山儀は現在、龍谷大学にあり、太陽や月が須弥山の中腹の高さにあり、大きな弧を描いていて、須弥四州の上を回転するというものであり、一日の太陽の運行や一カ月の月の運行を目で知ることができる。また、最上段には星座盤があり、一日一回転し、二十四節気の針は一年で一回転するようになっていて、北斗七星の斗柄の方向で季節を知ることでもでき、この星座盤も一日に一回転するように作られていて一つの天文学と呼べる。

そして、佐田介石が須弥山儀を制作した目的は「仏教天文学の正確さを立証する」ためであり、「月の満ち欠けや星座の位置や角度を見て時刻や季節を知る方法を人々に教える」ためのものであった。だからその須弥山儀は人々の実際の生活に役立っていたのである。鍋島直樹氏はこのことを「月の満ち欠けや星座の位置、太陽の高度によって季節が変わっていく世界そのものが、仏説の世界であり、移り変わる季節や壮大な宇宙に、人々は仏の慈悲を感じ取ることができる。」と述べている。⁷⁶

（大正大学非常勤講師・清水浩子記）

十、高橋五山の仏教紙芝居の研究 高橋 洋子

高橋五山の手がけた仏教紙芝居について調査していく中で、長い間存在が知られていなかった作品が仏教系の幼稚園などに所蔵されていることが確認された。

高橋五山は自社の全甲社より仏教紙芝居を制作し、昭和十一年三月、『花まつり』を皮切りに『たままつり』『お釈迦様と鳩』『成道のお話』『聖徳太子さま』『良寛さん』および宗祖紙芝居の出版を手がけた。これらの仏教紙芝居は浄土宗僧侶で幼児教育家の内山憲尚と山田巖雄が高橋五山を訪ねてきたことがきっかけとなりスタートした。

内山憲尚『紙芝居精義』（一九三九）によると、『花まつり』は昭和十二年四月の東京総合花まつり大会で画面六畳敷という大きさに拡大され、日比谷公園音楽堂での大がかりな挙行に用いられた。さらに少年部の大会や小石川の花まつりにも用いられたことが認められる。

また『勢至丸様』『最澄さま』『興教大師』『日蓮上人』などの宗祖紙芝居も高橋五山の全甲社が手がけており、これらは宗派の組織から依頼され、その組織を通じて普及・販売が行なわれた。昭和十六年に制作された宗祖紙芝居『勢至丸様』は法然上人を紙芝居化したはじめての作品であると考えられ、浄土宗教学部が編集・発行所、江藤激英が発行者となっている。

江藤激英は『法然上人行状絵図』（大正十三）の編者でもあり、藤堂祐範・江藤激英編『法然上人行状絵図』は浄土開宗七五〇年記念の企画として知恩院所蔵『行状絵図』（四十八巻）の校訂刊行という形で発行された。紙芝居『勢至丸様』も江藤激英が関係しており、その凡例をみると勅修御伝（法然上人絵伝）を参考に作られたことが示されている。このように紙芝居『勢至丸様』は『法然上人行状絵図』の系

譜であると考えられる。

『勢至丸様』の内容についてみると、知恩院の境内にある勢至丸像が表紙に描かれており、知恩院との関わりが認められる。また二場面には「すやり霞」とよばれる絵巻物に用いられる伝統的な絵画表現がみられる。絵巻物の「すやり霞」は場面転換や時間経過を示す際に用いられるものである。三場面は椋の木に二流れの白幡が飛来してきた様子が描き出され、法然上人の伝記を踏まえて作られていることがうかがえる。法然上人の幼名を「勢至」とするのは『法然上人行状絵図』が最初であり、二流れの幡を二股の椋にかかわらせたのは『法然上人行状絵図』による（中井真孝『法然絵伝を読む』二〇〇五）。

このように『法然上人行状絵図』との共通性がみられる一方、伝記における法然像と異なる場面もみられる。『法然上人絵伝』巻一第三段の勢至丸は、庭で遊びまわる少年たちとは対照的に邸の西面の壁に向かって合掌しているが、その姿は紙芝居には描かれておらず、親しみやすい元気な勢至丸像に変えられている。『勢至丸様』は『法然上人行状絵図』のなかの勢至丸に焦点をあてて紙芝居化した作品であり、児童の興味をもって信仰に導こうという宗派の意図が反映されている。また紙芝居ならではの「急いで」、「少し早く」、「早く」などの画面の引き抜き方の工夫がみられる。

紙芝居は「絵解き」「絵巻」「のぞきからくり」「写し絵」といった中に、その要素が含まれていると考えられ、日本独自の文化として育ってきた。しかし昭和十一年から昭和十七年にかけて制作された仏教紙芝居の存在は一般には知られていない。紙芝居はテレビのない時代に視聴覚メディアとして活用されてきたもので、美術、演劇、文学の要素を持っている。また絵と言葉で語る紙芝居は現代に残る「絵解き」と言われており、仏教紙芝居に光をあてて多様な検証を試みることによって、新たな視点を提示できると思われる。現存する仏教紙芝居を中心に仏教メディアの研究を深めていきたい。

（全甲社・高橋 洋子記）

十一、親鸞伝における六角夢告の語り―その表象と変遷― 大澤絢子

六角夢告とは、親鸞が六角堂に参籠していた際に受けたとされる夢告をさし、親鸞の行状を記した『親鸞伝絵』（以下『伝絵』）の詞書には、「行者宿報設女犯 我成玉女身被犯 一生之間能莊嚴 臨終引導生極楽文⁷⁷」という偈文が記されている。本報告では、親鸞が六角堂へ参籠し、夢告を受けるという六角夢告に関する一連のエピソードが、特に近代以降の親鸞を題材とした文芸作品・親鸞伝においていかに語られ、変容を遂げてきたのかを明らかにすることを試みた。

六角夢告の最初のイメージである『伝絵⁷⁸』には、六角堂に参籠していた親鸞が、先ほどの偈文を救世菩薩より受け、その内容を群衆に宣説するように告げられる様子が描かれており、『伝絵』を制作した覚如は、その詞書においてこの出来事を「真宗繁昌の奇瑞 念仏弘興の表示なり⁷⁹」と記している。『伝絵』には、親鸞の女犯や妻帯（結婚）に関する記述はなく、親鸞が六角堂へ参籠した理由も語られていないものの、この夢告のエピソードは、親鸞個人の女犯問題の解決というよりも、念仏による衆生救済を示したものと表現されているのである。

ところがこのエピソードは、次第に親鸞の妻帯と結びつけられていく。特に江戸期における『伝絵』の注釈本に至ると、夢告と妻帯が強く関連づけられ、親鸞が参籠した理由は不明確であるものの、夢告をきっかけとした親鸞の妻帯が、在家修行の起源として語られていく。

六角夢告の語られ方は、『伝絵』以降、近世を通じて次第に変化し、親鸞の妻帯のきっかけ、さらには真宗における妻帯の宗風の起源として語られていくのであるが、明治四十四年の親鸞六百五十回御遠忌を契機に真宗教団内外問わず親鸞へ関心が向けられるようになると、親鸞の伝記や親鸞を題材とした作品が

多く発表されていく。本研究では、そのうち佐々木月樵『親鸞聖人伝』（明治四十三年）、木下尚江『法然と親鸞』（明治四十四年）、倉田百三『出家とその弟子』（大正六年）そして石丸悟平『受難の親鸞』（大正十一年）の四作における六角夢告の語られ方を確かめていった。

これらの作品のうち、『出家とその弟子』を除く三作では、生死問題や自身の性欲、さらには社会問題に対して切実に悩み、解決の道を求めていく親鸞が、ついに参籠を決意する様子が描かれ、また倉田の『出家とその弟子』においても、六角夢告のエピソード自体は語られないものの、恋や人生に対する悩みを吐露する親鸞の姿が表現されている。このように苦悶する親鸞は、『伝絵』に描かれた親鸞像とは大きく異なるものであると言え、特に六角堂への参籠が親鸞自身の性欲に対する悩みの解決の道として明確に表現される点は、六角夢告のエピソードを妻帯という真宗の宗風の起源と結びつけて表現することとも異なっている。

六角夢告のエピソードは、近代、特に明治四十四年以降に至ると、夢告の内容よりもそこへ至る親鸞の個人的苦悶へ焦点が当てられていく。その中で夢告は、人生や己の性欲に苦悶する青年・親鸞にとって決定的な出来事として語られ、ついには性欲にひたすら悩む親鸞イメージが形成されていく。

人生問題に悩む親鸞、性欲に悩む親鸞とは、近代の親鸞伝・親鸞文学の書き手たちが自身の体験や思想を反映させることで形成させてきた親鸞イメージであると言えるのではないだろうか。六角夢告の語りは、近代的親鸞像が如実に表われている一場面であると言え、その背景、特に『歎異抄』の近代的解釈との関連を踏まえた追究は、今後の課題としたい。

（東京工業大学大学院博士後期課程・大澤 絢子記）

本文注釈

- (1) 長屋光枝「イメージの力―美術館の視点」(「イメージの力」実行委員会『The Power of Images―The National Museum of Ethnology Collection イメージの力―国立民族学博物館コレクションにさぐる』国立民族学博物館 二〇一四年) 二八頁。
- (2) 本研究会が考察対象とするメディアとイメージの定義及び範囲については、前年度の中間報告を参考にされたい。大正大学総合仏教研究所編『大正大学総合仏教研究所 第三十六号』大正大学総合仏教研究所、二〇〇四年、三四〇頁三四四頁。
- (3) 吉田憲司「イメージの力をさぐる」(「イメージの力」実行委員会『The Power of Images―The National Museum of Ethnology Collection イメージの力―国立民族学博物館コレクションにさぐる』) 一六頁。
- (4) 長屋光枝「イメージの力―美術館の視点」二八頁。
- (5) ヴィンディヤ・デヘーリア著 宮治昭・平岡三保子訳『岩波 世界的美術 インド美術』岩波書店 二〇〇二年 一三七頁。
- (6) 仏教文化研究所編『佛教文化研究』I、佛教文化研究所、一九五一年、一頁。
- (7) 佛教文化研究所編『佛教文化研究所紀要』第一集、龍谷大学佛教文化研究所、一九六二年、一頁。
- (8) 佛教文化学会編『佛教文化学会紀要』創刊号、佛教文化学会、一九九二年、二頁―三頁。
- (9) 「仏教文化専攻修士課程―大学院文学研究科―教育研究上の目的と3ポリシー―大学紹介―佛教大学」
<http://www.bukkyo-u.ac.jp/about/policy/f-g-literature/culture-master.html#p01> 二〇一五年一月一六日閲覧。
- (10) 「仏教文化専攻修士課程―大学院文学研究科―教育研究上の目的と3ポリシー―大学紹介―佛教大学」。
- (11) 「仏教文化専攻―文学研究科―学部・大学院―佛教大学」<http://www.bukkyo-u.ac.jp/faculty/g-literature/culture/> 二〇一五年一月一六日閲覧。
- (12) 「仏教文化専攻修士課程―大学院文学研究科―教育研究上の目的と3ポリシー―大学紹介―佛教大学」。
- (13) 「仏教文化専攻―文学研究科―学部・大学院―佛教大学」。
- (14) レイモンド・ウィリアムズ「Culture 文化・カルチャー」八三頁―八四頁(レイモンド・ウィリアムズ著 椎名美智・武田ちあき・越智博美・松井優子訳『完訳キーワード辞典』平凡社、二〇〇二年)。
- (15) 川田順造「文化」四九八頁―四九九頁(福田アジオ、新谷尚紀、湯川洋司、神田より子、中込睦子、渡邊欣雄編『日本民族大辞典 下』吉川弘文館、二〇〇〇年)。吉田禎吾、杉山光信「文化」三一八頁(波平恵美子『文化人類学「カレッジ版」』医学書院 一九九三年)。

- (16) レイモンド・ウイリアムズ「Culture 文化・カルチャー」八七頁。
- (17) 前掲書、同頁。
- (18) 前掲書、同頁。
- (19) 平野幸仁「比較文化序説論(一)」五頁(横浜国立大学編『横浜国立大学人文紀要、第二類、語学・文学』第四〇輯、横浜国立大学、一九九三年)。
- (20) 前掲書、二頁、六頁。
- (21) レイモンド・ウイリアムズ「Culture 文化・カルチャー」、八七頁―八八頁
- (22) 金岡秀友、柳川啓一『仏教文化事典』佼成出版社、一九八九年、二頁。
- (23) 織部恒雄、桑山敬己「文化とは何か」(『やわらかアカデミズム・わかる』シリーズ よくわかる文化人類学「第二版」)ミネルヴァ書房、二〇一〇年)六頁。
- (24) E.B. Taylor, *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, 2007 [1871], Kessinger Pub Co. 一頁。
- (25) A.L. Kroeber, and C.Kluckhohn *The culture : A critical review of concepts and definitions*, with the assistance of Wayne Untereiner and appendices by Alfred G. Meyer, Papers of the Peabody Museum, Vol.47, No.1, CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS, USA, Peabody Museum, 1952. 一八一頁。
- (26) レイモンド・ウイリアムズ「Culture 文化・カルチャー」八七頁―八八頁。
- (27) 長屋光枝「イメージの力―美術館の視点」二七頁。
- (28) Tamotsu Shibutani, *Reference Groups as Perspectives*, copyright © 1955 by The University of Chicago Press, Inc. タモツ・シブタニ著、木原綾香・奥田真悟・桑原 司訳「パースペクティブとしての準拠集団」鹿児島大学 二〇一三年 六頁。
- (29) 前掲書、同頁。
- (30) 前掲書、同頁。
- (31) 前掲書、同頁。
- (32) 前掲書、七頁。
- (33) 佛敎文化学会編『佛敎文化学会紀要』創刊号、二頁―三頁。
- (34) 同書、三頁。

- (35) 「東京大学比較文学比較文化研究室：大学院：このコースについて」 <http://fusehime.c.u-tokyo.ac.jp/graduate/index.html>。
 (東京大学比較文学比較文化研究室：比較文学比較芸術コース) <http://fusehime.c.u-tokyo.ac.jp/senior/lit-art/index.html> #second。二〇一五年一月十六日閲覧。
- (36) 長屋光枝「イメージの力―美術館の視点」二七頁。
- (37) 末木文美士、林淳、吉永進一、大谷栄一編『日文研叢書 プラダの変貌―交錯する近代仏教―』法藏館、二〇一四年、二九頁―六七頁。Donald S. Lopez Jr., "Introduction" in *Critical Terms for the Study of Buddhism*, edited by Donald S. Lopez Jr. Chicago: The University of Chicago Press 2005.
- (38) 前掲書、六一頁―六二頁。
- (39) 前掲書、一九頁。
- (40) 水野千依『キリストの顔 イメージ人類学序説』筑摩書房、二〇一四年、三四七頁―三五二頁。
- (41) ここでは岩波文庫『歎異抄』(一九三二、金子大栄校注)の「読者に寄す」に依った。
- (42) 「人と思想」シリーズ『三木清』(二〇〇九、清水書院、永野基綱著)、三―四頁においてこのことについての経緯が記されている。
- (43) 三木清、『読書と人生』(一九七四、新潮文庫)、八頁参照(初出不明)。
- (44) 三木清、『読書と人生』、二三三頁(初出『読書遍歴』、一九四〇)。
- (45) 前掲書、八頁参照。
- (46) 三木清、『哲学と人生』(一九七一、講談社)、四百九十八頁参照(遺稿『親鸞』)。
- (47) 前掲書、五百頁。
- (48) 前掲書、四百九十八頁。
- (49) 『歎異抄』、四十六頁。
- (50) 『哲学と人生』、五百一頁。
- (51) 前掲書、同。
- (52) 『歎異抄』、五十頁。
- (53) 『世界の歴史七・近代への序曲』(一九七五、中公文庫)、三百十五頁参照(島田雄次郎執筆)。
- (54) シュテファン・ツヴァイク、『エラスムスの勝利と悲劇』(一九六五、みすず書房、内垣啓一、藤本惇雄、猿田恵訳)、四十四頁

参照。

- (55) 前掲書、六十八頁。
- (56) 前掲書、七頁。
- (57) 前掲書、八〇～八十一頁。
- (58) 『歎異抄』、三十九頁。
- (59) 前掲書、同。
- (60) Karl Jaspers, *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Piper, 1962, S. 431.
- (61) 『エラスムスの勝利と悲劇』、八〇頁において「それゆえ彼（エラスムス）は宗教的、国家的、世界観的分野の別なく、およそ狂信と名のつくものに対しては、これをあらゆる和解の不倶戴天の破壊者とみなして戦ったのである」との記述がある。（括弧内筆者挿入）
- (62) 『世界の歴史七』、二百五十二頁（島田雄次郎執筆）。
- (63) Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, Artemis, 1950, S. 111.
- (64) Karl Jaspers, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, 1965, S. 13.
- (65) *Ibid.*
- (66) *Ibid.*
- (67) *Ibid.*, S. 123.
- (68) *Ibid.*, S. 129.
- (69) 『仏教の人間学Ⅱ——21世紀・仏教はどうあるべきか』（風濤社、一九九七、大正大学編、石上全應監修）、二百七十六頁（鈴木健次執筆）。
- (70) 『ブッダの世界』（NHK出版、一九九二、玉城康四郎、木村清孝著）、二百十六頁。
- (71) 『21世紀・仏教はどうあるべきか』、二百八十一頁参照（鈴木健次執筆）。
- (72) *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, S. 128.
- (73) 岡田正彦氏より教授。
- (74) 『天文図解』（一六九八年）の巻首に「須弥山図」を掲げている。
- (75) 儼塾、不染居士とも言われ、彼は『護法資治論』（一七〇七年）一〇巻を著し、その中で須弥天文学を擁護するが「我恐後世仏

- (76) 『法之難必自天文地理而始』(卷二、一六丁裏)と警告している。
- (77) 『親鸞の宇宙観と須弥山儀の再評価』、『印仏研究』六〇巻第二号、平成二十四年三月。
- (78) 『真宗聖典』真宗聖典編纂委員会編、二九七八—二〇一〇、七二五頁。なおこの偈の趣旨は、宿報のために女犯を犯してしまっても、私が美しい女性となって犯され、一生の間よく莊嚴し、臨終の際には極楽へ引導する、というものである。
- (79) 前掲書、同頁。

