

解を如実に体现する存在を見出した。彼らは真宗の信心を徹底させたためにかえって禅との接点を多分に有することになったのである。普遍的宗教意識たる「日本の靈性」を提唱し、禅の立場に留まらず浄土教をも論じる必要があった大拙にとって、妙好人、特に浅原才市とは禅と浄土教の橋渡しを可能にする存在だったのである。彼が晩年に至るまで妙好人を追い続けた背景には、このような禅との思想的親和性が見出せるのではないだろうか。

東西靈性交流における「靈性」の問題

峯岸 正典

「身体性を通じてしかわからない宗教上のレベルが存立する」という宗教学の根本問題に関わる問題意識もあり、東西靈性交流の討究を試みたい。外的特徴は、①禅とベネディクト会系の修道院で、相互の修行・修道生活を体験する。②社会的にアピールをしようとすることは意識されてない。③言語を通じての対話が二義的になっている、の三点である。最近、小布施祈恵子博士(オックスフォード大学)が提唱している並列主義Parallelism、つまり、相互の信仰を尊重し、宗教としての優劣を原則として争わないで、対話、交流するという立場をふまれば、本交流は、この並列主義という枠のなかに入る。では、なぜ「靈性交流」なのか。当時、「日本の靈性を深く掘り下げ、また、ヨーロッパの靈性を深く掘り下げれば、共通の地下水脈に当たる」といった趣旨の言及もあった。これは鈴木大拙の『日本的靈性』等に基づく述懐と思われる。一方、大拙が

用いる「靈性」という言葉を道元が批判していることから、「大拙の説は基体説に当り、その主張に非仏教的なものがある」(石井修道『道元禅の成立史的研究』大蔵出版、一九九一年)という提議もある。仏教徒にとってもわかり安い説明は、フィリップ・シエルドレイクの「神の御霊に逆らうすべてのもの」という意味で『肉』の反意語だ(『キリスト教靈性の歴史』教文館、二〇一〇年)という叙述である。補足するならば、「肉」への傾きから materiality や sensuality が生じけると発表者は考える。また以前は「靈性」という名詞はほとんどの場合に聖職者に関連していた。(同一八頁)ので、「聖職者」同士の交流が最初から意識されていたと推測される。これらの「靈性」に関する言及をふまえ、武藤亮飛氏(筑波大学大学院)の紹介事例を考えてみたい。第一一回東西靈性交流(二〇〇九年)で、武藤氏は、禅の雲水たちが修道院において修道士に「なりきる」ことに徹していたことを報告している。(『現代における宗教の組織存続のための試み―宗教間対話再考―』(筑波大学大学院、修士論文、二〇〇九年十二月)その一方で修道士たちから、雲水が「禅僧として」振る舞うことを要請されたという。この事例から、禅僧が、修道生活の型を徹底的に模倣することに於いて修道生活の何たるかを学ぼうとしているのに対し、修道士も、禅僧としての型、立ち居振る舞いから、禅が持っているものを学ぼうとしていた節が伺える。そもそも中世の女子修道院には食事の沈黙を守るため、身体を通じて意志を通じさせる数多くのサインが存在していた。こうした伝統は、修道生活全般のなかで、話すこと、もしくは書くことを超

えて、振る舞うということにおいて、何かが表現され、伝えられてきたことを推察させる。本交流においては、それぞれの振る舞い、身体的表現を通じて出会うことに強い関心が持たれた。ここで言うところの身体的表現とは、長年の集団的修行、修道生活のなかで磨き上げられてくる宗教的人格の発露、具現化であり、宗教的熟成が個々の人格を形成し、その人格は、自ずと身体性において発露される、という受け止め方が双方にあったことを想起させる。そうした伝統のなかでの出会いの積み重ねが本交流であったとするならば、そこでは、宗教的人格を深め育むものが「靈性」と意識されていたということになる。宗教的人格を深め育むものは、本交流の枠のなかでは「修行」とか「修道」と呼ばれているから、「靈性交流」が継続される根底に、「修行」、「修道」の経験が存立していると言えよう。武藤氏は、修道士と禅僧が短時間の内に極めて親密になることを観察している(前掲論文八四頁)。このことは、教義理解が極めて困難である一方、修行、修道という共通項があることにおいて、双方ともに容易に理解しやすいものが存立していることを示している。

白山——『泰澄和尚伝』試論——

小林 一葵

『泰澄和尚伝』記載の紀年月日が何を意味し、そして登場する道照(道昭)、行基、玄舫(玄昉)の三大徳から白山修験道の何が推知できるのか、試論を述べたい。

『泰澄和尚伝』所載の元号のうち養老元年、神護景雲元年は

改元以前に新元号を使用している。これは『泰澄和尚伝』をして、成文化が後世のものだと暗に諭しているかもしれないものの、注視するほどの事ではない。もともと養老の元号は白山修験道にすれば意味がある。それよりも問題にしなければならぬのが、『泰澄和尚伝』成立年とする天徳の元号と三月廿四日という日次である。将門の乱以降、比叡山は隆盛をきわめ、十五代座主延昌治山の頃までに越前馬場下白山の平泉寺は天台末になっていた。この延昌治山中の天徳元年(九五七、『元亨釈書』越知山泰澄伝は同二年)に『泰澄和尚伝』成立と設定していることは偶然ではないだろう。というのも平安京遷都後、初の内裏焼亡が天徳四年九月二十三日で、天徳から応和への改元理由の一つが「天徳は火神号也」であった。「法性房の焼け扉」でも知れるが、火雷神が猛威をふるっていたのである。その天徳元年に『泰澄和尚伝』が成立したとするのは、雪の民俗信仰を原有する白山修験道の立場を象徴したものと考えられよう。要は火に対する雪の民俗信仰をもつ白山修験道を世に喧伝せしめるためであった。天徳の次元号である応和四年に勧学会も延暦寺で開始される。

三月廿四日という日次をみる。この応当日を探索すると『平家物語』にあるように平家が滅亡した月日である。だからといって『平家物語』成立以降に『泰澄和尚伝』が成立したのかというと、そうではない。平泉寺ではこの平家滅亡の記憶は忘れてならない出来事だったのであり、結論をいえば延暦寺末のもとで、雪の民俗信仰を表出する『泰澄和尚伝』は平家滅亡の文治元年以降、弘安五年までには成立していたことを明らかにしたい。