

# 僧侶とは何者か

現代における戒律の意味<sup>1)</sup>

熊 本 英 人

## 一、はじめに 問題の所在

仏教における戒律とは、本来、仏教教団における修行規範と集団生活の運営規則である。釈迦牟尼が制定した規則をもとに、整理され解釈が加えられ成文化されていったとされる。その伝承によって、内容も必ずしも一つではない。

ここでは、教理的な戒律の内容の分析、解釈はひとまずおいて、戒律というこの仏教教団の基本ルールそのものが、どの様に理解され、用いられているかということ、近現代の日本の仏教、特に曹洞宗の場合を中心にいき、そこから、現代仏教の問題点、特に、僧侶の立脚点にかかわる部分を考察してみたい。

なお、無戒を旨とし、妻帯を当然とする真宗系とそれ以外の宗派とでは、前近代の議論においても、明治以降の宗教政策においても、問題を異にする。今回は、近現代の出家持戒

の宗派の問題に限定し、真宗の問題および教理史的な戒律の問題については取り扱わない。それはまた、一般における「僧侶」のイメージが、出家・持戒による部分が大きいと考えるからでもある。

また、ここにおける大きな主題の一つは「妻帯」ということであるが、それは、その言葉からも分かるように、男性僧侶における問題である。従って、僧侶と戒律という問題も、主として真宗を除く男性僧侶の問題として論じられることになるが、女性僧侶の問題については、別に項をもつけて考察する。

## 二、明治初年に見る戒律問題 僧侶の世俗化と戒律

近代仏教における仏教界の大きな変革の一つは、明治五年四月二五日の太政官布告第一三三三号「自今僧侶肉食妻帯蓄髮等可為勝手事」によるものである。

この布告の持つ意味は、僧侶というものが、出世間から世俗へと移り、身分から職分へと変わることを意味する<sup>2</sup>。

これまで、国法によって戒律も含めた仏教教団の規則を管理してきたのをやめ、法的にも一般と一律に扱う、という方針である。

したがって、これは、後に政府も言うとおり、必ずしも戒律の否定ではなかったが、結果として、戒律の形骸化に加速を付けることとなった。

この布告に対して、仏教各教団は、戒律の否定であると反発する。

曹洞宗においては、全国の曹洞宗寺院に対して、「陽守陰犯」と言われるような従来の破戒を戒め、これまで通り（以上）に戒律を遵守し仏法を護持すべき事を繰り返し説いている。

この布告から約一箇月後の同年六月五日、全国の曹洞宗寺院に対して、次のような布達を出している。

五年六月五日

全国未派寺院

自今僧侶肉食妻帯蓄髮等可為勝手ノ御布告有之ニ付事情不明之族旨意取違驚愕致候テ八不都合ノ儀ニ候条略弁シテ示スコト左ノ如シ

沙門ノ徒久シク游惰ニ流レ仏祖真実ノ道ヲ了スルコト能ハス。陽ニ解脱ノ形ヲ票シ陰ニ繫縛ノ念ヲ抱ク者十之

八九八皆是ナリ。夫宇内万国文明日新ノ秋ニ膺リテ独吾カ

皇國ノミスノ流弊ヲ坐視スルニ忍シヤ。然ト雖コレカ嚴規ヲ立テテ以テ之ヲ糾問セント欲セ八天下ノ僧侶將子遺ナカラントス。於是一回寛大ノ典ヲ降シ咸ク其好ム処ニ循ハシメ而後自然真偽趨ヲ異ニシ涇渭判然タラハ仏祖ノ大道再ヒ宇内ニ興隆センコト必セリ。是レ乃チ既往ヲ咎メス将来ヲ諫僧中ニ其人アリヤ否ヲ檢スル所以ノ微意ナリ。仏子ソレ枢機ヲ察セサルヘケンヤ。且夫仏戒ハ素ト仏弟子ノ禁ニシテ天下不率ノ律ニ非ス。然ルニ中世以降混シテ王制ノ如ク其犯戒ノ僧アレハ之ヲ罰スルニ王律ヲ以テス。且ク驚嶺ノ附囑ニ基クト雖亦甚シキコトアリ。今ヤ明令一タヒ降り仏律ハ沙門ニ委シテ委ハ勝手タルヘキノ義。自ラ是ヲ嚴整セシム。是ノ時ニ当テ仏子タルモノ速ニ回光返照シテ従前ノ不規ヲ改メ奮發激勵正法ヲ護持シ國恩ヲ報セスンハ更ニ何レノ日ヲ力待ン。是レ我等力龍天ニ誓テ未派ノ僧侶ニ希望スル所以ナリ。若又自ラ顧テ明ニ仏戒ヲ持シ仏種ヲ嗣クコト能ハサルガ如ンハ各自ノ好ム処ニ任セテ早く裁判セヨ。濫吹シテ法門ヲ汚ス聞敷事<sup>3</sup>

さらに、八年一月には、

番外説論

八年十一月廿四日

品行八人倫ノ要義ニシテ古今得失ノ因テ起ル所ナリ。嗚呼大覺世尊戒法ヲ末世ニ垂ル其旨深ヒ哉。其戒タル嚴且整ナリト雖トモ如何セン。漢季ノ際之ヲ持スル者幾ント希レナリ。就中媼肉ノ二戒ニ至テハ陽守陰犯自他ヲ欺

キ天鑑ヲ蔑如シ抗顏宗旨タル者尠シトセズ。是名実副ハス風俗ヲ汚染スルノ甚シキ者誠ニ憤マサル可ケン哉。嚮ニハ管制ノ保護アリテ陽守スル者アリト雖トモ一旦之ヲ解クニ当テ陰ニ犯ス所口断然之ヲ陽ニ行フニ至ル。今ヤ宗制之ヲ釐正セント欲スト雖トモ一時ノ能為ス所口ニ非ス。況ヤ匪教蔓延我教衰耗ノ秋之方備ヲ為ス日モ又足ラス。焉ソソ毛色ヲ論シテ相質ニ失フ可ン哉。要スル所口唯国律ニ触レス擅信ヲ失セスカラ布教ニ尽シ以テ今日ノ急務ニ勉勵センコトヲ。四來ノ議員此意ヲ体シ宗徒ヲシテ誤認勿ラシメンコトヲ企望ス

と、「陽守陰犯」を戒め、布教に努めるよう説いている。

明治政府は、このような動きに対して、宗規を廃止するものではない旨を仏教各宗派に向けて通達する。

しかし、これら各宗派の反発は、政府に向けての者であると同時に、現実には「陽守陰犯」の状態が拡大しさらには公然のものとなつていく流れに対するものであることは明らかである。

曹洞宗では、明治一九年に初めて制定された「宗制」で、

僧侶とは何者か（熊本）

寺院への女性（異性）の寄宿（居住）を禁止したが、その条項は、明治三九年の改訂に於いて削除され、結果として「陽守陰犯」の状況を黙認することとなる。

明治三〇年代には、既に各教団とも、明治初年の戒律問題としての議論から、現実の陽守陰犯状態をどうするか、具体的に、僧侶の結婚、配偶者の問題をどう扱うかという、寺院・教団の現実面での対応という課題へと議論を移しており、さらに、大正期にはいると、僧侶の配偶者の保護や相続問題という、寺院運営、教団の行政上課題となるのである。

ここに至るまで、僧侶の妻帯の是非をめぐる、様々な議論が繰り返されたのであるが、問題は、その内容よりも、結局、ここにおいては、そして、今現在も、戒律と僧侶の妻帯の関係も、そして、僧侶の妻帯の是非も、教団として「結論を見ていない」というところにある。

### 三、曹洞宗の活動にみる戒律

このような流れの末に、曹洞宗を初めとする仏教各宗の僧侶は、基本的に妻帯し、そして、寺院相続も主として世襲によつて行われることが当然となつていった。

戒律そのものはまったくそのままである以上、結果として「陽守陰犯」が当たり前の状態になった、といえる。

一方で、曹洞宗では、戒律を擅信徒に授ける「授戒」を布

教化の一つとして位置付けている。これは、中世以来行われてきたものであるが、近年では、「葬式仏教」「戒名料」(ただし、基本的に僧侶は「戒名料」という言葉は使わない)への批判に対して、「戒名」を死語の名前として付けるのではなく、信者に対して生前に授与するということのような意味が加えられている。

ここにおいて、持戒(戒律を守る)する者であると同時に、授戒(戒律を信者に授ける)する者であるはずの僧侶自身の矛盾が明らかになる。しかしこのことは、いわば現実優先の教団運営、寺院運営のうえで、仕方ないこと、当たり前のこととして、「陽守陰犯」そのものが議論されることは既にまわである。

近年、曹洞宗教団においては、この「授戒」の検討に加えて、「戒律」そのものの検討が改めて行われるようになってきた。

すなわち、

現代の日本においては、戒を受けることは出来ても戒を護り続けることは非常に困難である。すると初めから護ることが出来ない戒を受け、また授けることなどのような意義があるのか、宗侶自身が疑問を抱きつつ、受戒をし、授戒会を催し、葬儀をしているところになる<sup>6)</sup>。

というような問題意識である。

そこには、

講演の後、例によって質疑応答が行われたが、驚いたことに、その質問のほとんどはテーマであった「環境問題」とは関係なく、「僧侶に対する不信」や「仏教のしきたり」に関わるものであった。私が、学者であるとともに「僧侶」であったことによるのであろうが、この時とばかり、中心テーマはさておいて、僧侶である私に、日頃の仏教に対する疑問や僧侶に対する不満がぶつけられたのである。

とはいえ、このことは故なきことでもなかった。講師の紹介にあたって聴衆に回覧された私の著書の中の、曹洞宗における「十六条戒」の解説を見ての質問がその発端であった。その十六条戒とは、「三帰戒」と「三聚浄戒」と「十重禁戒」の三種を合わせた次の十六条の戒法である。

【三帰戒】 帰依仏 帰依法 帰依僧

【三聚浄戒】 第一摂律儀戒 第二摂善法戒 第三摂衆

生戒

【十重禁戒】 第一不殺生戒 第二不偷盜戒 第三不邪

淫戒 第四不妄語戒 第五不酤酒戒 第六不説過

戒 第七不自贊毀他戒 第八不慳法財戒 第九不

## 願憲戒 第十不謗三宝戒

この中で三帰戒の中の「帰依僧」（僧に帰依する）と十重禁戒の中の「第十不謗三宝戒」（仏・法・僧の三宝を毀つてはならない）についての疑義であり、「私は、仏と法には帰依できるが、僧にはどうしても帰依できない。どのような僧であつても帰依し尊ばなければならないのか」という厳しいものであつた。

この質問を皮切りに僧侶に対する不満が連鎖的に発言されたのである。僧侶（の人格）に対する不信任、お布施、戒名の問題などなど。

そういえば以前、寺院の護持会長クラスを集めた講演会に招かれた折、引き続き行われた分科会においても、テーマそつちのことで、菩提寺の住職批判が異口同音に出されて、困つたことがある。私を、宗門の中枢から派遣された監察官とも思つたのであろうか、「住職を何とかしてほしい」「指導してほしい」というのである。

というような現実が確かにあるのである。ここに至ると、もはや、戒律問題というよりは、宗教者としての資質の問題とでもいふべき様相さえ呈してくる。

ともあれ、一部の僧侶は宗教活動の現場で確かに葛藤している。

昨年の「授戒シンポジウム」において、会場参加者の

僧侶とは何者か（熊本）

中に「戒法を守ることは不可能だから、戒を説くことは止めようと思つ」という趣旨の意見があつた。自分自身における戒法の意義を考える上で考えてみなければならぬ問題だと思ふ。

『人はなぜ宗教を必要とするのか』（阿満利磨著）の中に、「日本仏教における戒律」は、現実には「破戒」と言つより「無戒」というのがふさわしい状況でした。」と記されている。そして、「清僧」を建て前としている既成仏教の僧侶が「戒律」を放棄しているのは許し難い、むしろ「戒律」を守れないことを本気で考えてきた浄土系の在家主義的な「無戒」の方が共感が得られるといふふうに書いてある。

曹洞宗の僧侶は受戒をして出家し、在家の人に授戒をして葬儀を執り行つてゐる。「清僧」であるべきかどうかは別として、常に戒を守らなければいけない立場にある。しかし現実はどうなのかが、戒を守るということには悲観的にならざるをえない。本気で考えていけば、戒を授けること戒を説くことに消極的になりかねない。

知らないで法律に違反した人と、法律に違反している<sup>と知りながら違反した人とはどちらが罪が重いのか。法律では、知つていながら違反した人の方が罪が重いと考</sup>えられている。ところが仏教では、知らないで罪を犯す

人より、知つていながら罪を犯す人の法をよしとしている。罪の自覚を大切にしているからである。

「破戒」と「無戒」とのどちらかを選ぶとすれば、「破戒」であつても「無戒」であつてはならない。戒を無視するのではなく、戒を破つているという自覚が大切である。戒を守れない心を考えていかなければならないのである。

戒は「守り保て」なくとも、「護り持つて」いかなければならない。

しかし、このような自省的な考察とは別に、そこにおいて具体的問題とされるのは、戒律をどのように解釈して、現実と結びつけるか、という方向である。たとえば、この和田の見解からしても、戒律を守るべきルールではなく象徴として掲げる、というような、自身の現実に対する改善は無視したかのような傾向が受け取れる。

このことはまた、葬儀中心、死者に対する儀礼中心の現実に対し、生身の信者にどのように仏教を伝えるか、という重要な課題とも関係してくるが、そこにおいても、寺院活動の現状が基準におかれ、そして、そこでは、「陽守陰犯」に対する自省、自戒はほとんど問題とされることはない。

結果として、「陽守陰犯」という自己矛盾の中で、「戒律」あるいは、「修行」といつとらるに、しかも、内容よりも形

式において頼らざるを得ない、というような方向が見られる。

先に引用した、多田孝文・末木文美士編『現代戒相 出家と在家のはざまでは』は、『仏教タイムス』紙に、各教団に所属する研究者たちによる連載として二〇〇三年に掲載された記事を編集したものである。この中で、末木は、次のようにまとめている。

日本の仏教は確かに早くから世俗化した。都市でも村落でも、どこにでも寺院があり、仏教は社会の中に定着してきた。それはすばらしいことであり、日本の仏教が誇つてよいことである。しかし、過去の栄光に奢り、現在の努力を怠るならば、そこには衰退しかない。はたして日本の仏教界がどれだけそのことを自覚しているだろうか。今回の連載を通読していささかの危惧を覚えたことは、そこに過去の戒を現在どのように受けとめるかということは真剣に考えられているのに対し、未来に向けて何を創造していこうとするのか、その積極的なメッセージがもうひとつ伝わってこなかったことである。それが杞憂に過ぎないことを心から願っている。

#### 四、尼僧問題にみる戒律 戒律とジェンダー

最初にも述べたとおり、ここまで論じてきたのは、戒律に

において、特に僧侶の妻帯というところから発する問題、すなわち、男性僧侶の問題であった。これに対して、女性僧侶の問題はどうか。

一般に、女性僧侶は、独身を守り、修行に専念し、献身的に仏に尽くし、人々にその教えを説く、というふうな、ありがたい宗教的イメージがある。

このイメージそのものが、仏教の教理に基づくものではなく、ジェンダーバイアスがかかったものだとするとどうか。

明治政府の宗教政策は、女性僧侶にもまた婚姻を認めるものであった。すなわち、明治五年の太政官布告二三三三号に対し、翌明治六年一月二二日、太政官布告第二六号として、「壬申第三百三十三号布告僧侶肉食妻帯蓄髮等可為勝手官被仰出候ニ付テ八自今比丘尼ノ儀モ蓄髮肉食縁付帰俗等可為勝手事」と、比丘尼(女性僧侶)についても同様の布告がなされた。

ここにおいては、「縁付帰俗」とあるように、実際には、尼僧の婚姻はそのまま還俗を意味していた。つまり、僧侶の婚姻解禁という国の布告に対し、男性僧侶は既婚が当たり前のこととなっていたが、女性僧侶は全くそうはならなかった。男性僧侶は妻帯してもそのまま男性僧侶であり続けたが、女性僧侶は結婚してそのまま僧侶を続けることが非常に困難であったのである。

内野久美子は、

蓄髮、結婚は還俗を意味し、戸主のもとに組み込まれることであり、尼僧を職業とし、家庭をもつということ  
は、実質的に不可能であった<sup>①</sup>。  
と指摘する。

問題は、この、「実質的に」という由来である。

そもそも、先にも述べたとおり、太政官布告の条文の「縁付帰俗」という言葉自体、「縁付または帰俗」ではなく、「縁付」帰俗、「縁付して帰俗」という趣向を持つものであると考えられる。この根拠は、決して仏教の教理のみに基づくものではない。教団内の、そして、社会の持つ男性中心の視点から見た尼僧観なのである。

内野は、このような尼僧の置かれた状況を、  
これらの状況は、当時の社会の女性観を反映したものであり、当時もつとも穩健な比丘尼論は、男僧との分業論であった。男僧は教義、文筆、法をその本分とし、尼僧は婦女の教化を行ない教団の慈母となることが理想とされたのである。この男女分業論は尼僧界においても主流を占めており、『城林』四号の巻頭において尼学林長近藤疎賢は、尼僧の本分としてこれを強調している<sup>②</sup>。  
とする。

ただし、ここで注意しておかなければならないのは、「尼

僧界において」というときに、いったいその「尼僧界」とは何かということである。

内野の指摘にある、尼学林長近藤疎賢は、尼僧ではなく男性僧侶である。これに限らず、尼僧の教育における指導者層は、たいていは男性僧侶なのである。つまり、尼僧界の主流というのも、実は男性性によって作られたものであり、しかもそれが、尼僧によって享受されているという事実がある。そして、身分から職分へと推移した僧侶の地位は、男性僧侶においては自覚的に意識することもする必要もなかったのにもかかわらず、である。

たとえば、曹洞宗の眞首にまでなつた栗山泰音(一八六〇〜一九三七)は、寺族問題を論じた『僧侶家族論』において、「僧侶」には、一般論として尼僧は含めていない。しかし、「第七十一章 両性問題に於ける尼僧の地位如何」によると、僧侶の妻帯問題と「同一の値のもと」で研究されねばならないとしている。さらに、僧侶の場合より、「一層痛切に、一層深刻に研究すべき」問題であるとしつつも、「尼僧が僧籍のままにして蓄髪縁付するとせば、常習上の感想より見て如何なるものか」など、世間一般常識としての問題が大きいとし、具体的方策も持っていない<sup>12)</sup>。

また、来馬琢道(一八七七〜一九六四)は、「尼衆問題解決の一路」として、次のように述べている。すなわち、「既に

比丘に許したる以上は、比丘尼に対して許さぬという(片手落は)宜しく無い、速に解放して、結婚又は行欲を自由ならしむべしと。是は戯言として可なるも、苟も實際に當つて考へて見たら、斯かる事が無造作に許されるであらうか」と言い、「社会はこれに対して、何等の不快を感じないであらうか」としている。そして、「僧の妻又は女布教家として在家同様の生活をなす」か、「尼衆たる者は、僧団の状態などを相手とせず、独立独歩仏戒を厳守して進むべきである」という二者択一の道を示している。このことは、僧が在家化した教団の限界を明快に表しているということではあるが、同時に、同じ仏教者、宗教者としての共通概念に基づいた活動が不可能であるということにもなる<sup>13)</sup>。

これが決して仏教界内部のみでの感想ではないことは、日本史学者の喜田貞吉(一八七二〜一九三九)の「明治仏教に於ける肉食妻帯」にも明らかである。

明治五年四月僧侶の蓄髪並びに肉食妻帯が国家から公許せられたに拘らず、此の時どうした事か比丘尼の事が忘れられた。かくて翌六年正月に至り、比丘尼の蓄髪、肉食、縁付、帰俗が許されたのは、上に述べた如く其の前に忘れられた所のものを補つたに過ぎないのであるが、ここに帰俗の語の用ひられたのは如何なる故であらうか。帰俗は即ち還俗である。還俗は各自の任意で、そ

れは男僧にあつても同様でなければならぬ。然るに政府が之を特に比丘尼に対してのみ附け加へた所以のものは、其の真意の那邊にあつたかを知るに苦しむ。或は殊更に比丘尼の遺俗を奨励する意味を含ませたものかも知れぬ。併しすでに比丘尼が遺俗すれば、もはや彼の女は比丘尼の境涯から脱出した訳であるから、是は自づから問題が別になる。その蓄髮、肉食、縁付なるものは、僧侶の肉食、蓄髮、妻帯に相当するもので、僧尼共に同一の破戒が国家から許された訳なのである。然るに其の後僧侶の方には、妻帯、蓄髮等が普通に行はれる様になつても、比丘尼の縁付なるものの公然行はれた場合は甚だしく、蓄髮に至つては殆ど之を見るに至らないのである。(中略)比丘尼の蓄髮、縁付が、何故に事實上殆んど行はれなかつたのであらうか。理由は甚だ簡單である。僧侶は蓄髮、妻帯しても、依然として僧侶であり得るが、比丘尼が蓄髮、縁付すれば、世間ではもはや之を比丘尼として認めなくなるからである。併しながら、既に僧侶の妻帯、蓄髮が許される以上は、理論上比丘尼にもそれが許されて一向差支へない筈である。(中略)或は寺院の内方即ち梵妻なるものも、有髮の儘の尼僧であつても然るべきものであるかも知れぬ。社会がそれを認むるまでには今暫くの年数を要するものと思はれるが、いづれは斯く

僧侶とは何者か(熊本)

の如き時代の必ず来るべき事が想像される。即ち蓄髮肉食の僧侶の配偶者として、蓄髮肉食の比丘尼が存在し得る訳なのである。併しながら、既に斯くの如きの状態にまで推移したならば、それは僧尼でもなく、又比丘尼でもなく、習慣上僧又は尼と呼ばれる所の俗人であると言つてもよいのであるかも知れぬ。仏教を信じ、仏菩薩に仕へ、口に仏法を説くものが、必ずしも僧尼でなければならぬ理由はない。(中略)随つて如法の禁欲生活がいやなもの、旗幟鮮明に遺俗を敢へてしても差支はない筈である。併しそれでは家賃や租税のいらぬ寺院に住み、仏飯に生きる事が出来ぬといふならば問題は自から別である。<sup>(5)</sup>

昭和八年の時点におけるこの予言は、男性僧侶のその後の歴史を半ば言い当てている。無論、これは、当時において「寺族」という言葉が仏教界で公然と使われていたことからわかるように、実際にはすでに喜田の予言は予言ではなく現実をなぞつたに過ぎないとも言える。その一方で、女性僧侶(尼僧・比丘尼)に対する世間、社会の認識は、何ら変わつていなかったたのであり、それはまた七十年以上たった現在においてもなお、蓄髮肉食縁付の尼僧は少数派でしかないのである。

ここで注意しておかなければならないのは、既に指摘した

ことであるが、尼僧の問題は、寺族女性（寺院住職の配偶者）の問題と関連して論じられることが少なからずあるが、たいの場合、女性の地位向上ではなく、尼僧と寺族女性とどちらが上位かなどといった、男性僧侶の立場からの非建設的な議論に終っているということである。しかもそれは、寺族と尼僧との間に対立を生むこととなっている。

このことは、結果として、男性優位の価値観に尼僧も寺族女性も部分的にはあるがとりこまれていくという事実を示すものである。そもそも、仏教の教理的根拠のない明治以降の男女の僧侶の差異についてはむしる信仰の証として享受してきた嫌いすらある。すなわち、かかる閉塞状況におかれた女性僧侶たちは、結局のところ、自らの立場を固定化し、そしてまた、寺族という矛盾的存在を批判するというところに陥っているところが少なからずあるのである。「尼僧は違う、尼僧は特別」というプライドを維持するために保守反動にとどまり、一方で、寺族に対しては、権利拡大を警戒し、「大切なお布施が寺族の衣装や化粧に化ける」などと非難する。すなわち、無自覚にジェンダーを再生産しているとも言えるのである。

これはまた、女性僧侶同士においても、黒田隨應が指摘するような、寺で生まれたり、幼児期に寺と養子縁組して寺で育ち出家した尼僧が、在家で育ち人生の途上で出家者となっ

た尼僧に対して優越感を持ち、「在家出身」「途中出家」と差別的に呼ぶといった例も、同様の構造を含むものと言えよう<sup>16</sup>。尼僧における戒律の問題をみると、それは、男性中心の仏教界におけるジェンダー不平等の最もはつきりした例であると同時に、不平等が更に不平等を生むジェンダーの再生産の例としてとらえることができる<sup>17</sup>。

##### 五、若干のまとめ

このように見てくると、結局、戒律によって護られているのは、信仰か？ 僧侶（の立場）か？、さらに言えば、仏教か？ 教団・寺院か？ という疑問が生じてくるということである。

それはまた、仏教が、社会に対していいのか、教団の内に向いているのか、という問題でもある。

僧侶とは何者か。一般人とどこが違うのか。そういう一般人の素朴な疑問に答えることが重要なのではない。僧侶のアイデンティティの喪失は、仏教が社会に何をするか以前に、仏教が社会とともに存在する意味すら見失わせつつあるのである。

僧侶の自己満足のために、有名無実化した戒律を免罪符のごとくかざすことは無意味である。なによりもそれは、見てきたように、一般信者には説得力を持たない自己満足、根拠

のない自信しが生まないのである。

その根拠のない自信を支えるものとして、たとえば、そこに、はじめに紹介したような、『がんばれ仏教！』に取り上げられた「お寺ルネサンス」と呼ばれるような運動が思い浮かぶ。上田は、仏教に対する深い危機感の中で、伝統仏教に批判を加え、そして、時代の苦悩に向かい合い、新しい行動を起こし始めている僧侶に注目する。目覚めた僧侶は、「イベント僧」になり、「イベント寺」の活動を行うとする。それが、僧侶が時代に立ち向かい、未来を切りひらく行動の一つであるという。

ここに登場する僧侶たちは、たしかに、魅力的な僧侶であり、魅力的な人物であろう。しかし、逆に言えば、それは、普遍的な仏教ではなく、個人の資質による部分が多い活動ということになる。しかもそこには、寺院格差や地域格差といった、個別の事情に対する配慮はなく、一般化するのには困難である。さらに言えば、あくまで男性中心の活動としてしかとらえられておらず、現実的に大多数の寺院が世襲相続、家族経営という形態をとっているにもかかわらず、それを支える寺院のスタッフ＝家族は全く無視されている。もちろん、経済的な背景としてある檀信徒の存在も、その面では全く無視されている。

つまり、「がんばれ仏教」と言つとき、応援している対象

僧侶とは何者か（熊本）

は、仏教なのか、個人なのか、ということである。

そして、こうした運動に「お寺ルネサンス」「仏教ルネサンス」といった意味付けをすること自体、社会運動を仏教の視点から定義づけているだけとも言える。つまり、仏教が社会参加しているのか、それとも、社会運動を我田引水的に仏教の意義として利用しているのか、ということである。それは結局、上田自身が批判している伝統仏教の、再構築無き再定義、無批判な権威付けとして利用されることにもなる。

これもまた、戒律や修行を権威付けに用いる伝統仏教の僧侶たちと構造を同じくする一面を持つていると言わざるを得ないのである。

結局、戒律は、それを守るか否かという宗教的課題でもなく、寺院や教団の活動が持つであろう公共の課題でもない、というところに至っている。それは、ある時には男性僧侶の権威付けに用いられ、ある時には女性僧侶の囲い込みに用いられる。

これが、仏教徒が生活の基本とすべき戒律の現実的一面である。

律蔵研究者の佐々木閑は言う。

社会の要請が仏教の理念と対立するとき、出家者はどう行動すべきか。律蔵に答えはない。乞食の道を絶たれて修行の場としての僧団を放棄するか、それとも信念を

曲げてでも僧団存続をはかるのか。先年日本の仏教世界が直面した深刻な事態に対して本書は役に立たない。おそらく予め答えを設定しておくことは不可能だろう。まわりを取り巻く一般社会が自分たちに要請していることが、シヤカムニの思想と背反するものかどうかを見抜く智慧、何を捨て何を守るかを正しく判断する洞察、そして捨てるべきものを正しく捨てることのできる覚悟、仏教の僧侶にはそういったものが個々の事態に際して不断に要求されている。予め決まった答えなどない。僧俗の区別が曖昧な日本仏教において「出家」の意味を問うのなら、こついつた問題を真剣に受けとめている者が「出家」であると答えるしかないであらう。

だからこそ、応援も大事だが、ラディカルな批判が、今、重要になってくるのである。

注

(1) 本稿は、二〇〇七年六月一〇日、駒澤大学において開催された「宗教と社会」学会第一五回学術大会におけるテーマセッション「仏教ルネッサンスの向こう側 ラディカルな現代仏教批判」の配布レジュメ集に掲載された筆者の報告要旨を一部修正し、注を付したものである。

このテーマセッションは、川橋範子名古屋工業大学准教授と熊本(筆者)の共同企画で、発表者は、川橋範子、ジェンダー平等 仏教の理想と現実、根本治子花園大学、「ピハ」ラ活動の問題点 介護と宗教者、大谷栄一(南山宗教文化研究所)「仏教の平和運動 歴史認識のポリティクス」、熊本英人「僧侶とは何者か 現代における戒律の意味」、コメントーターは、福島栄寿(札幌大谷大学)、三土修平(東京理科大学)というものであった。

テーマセッションの趣旨は、

現代日本の社会には、宗教への漠然とした期待がみられる。仏教においては、寺院を核としたコミュニティへの期待や、精神世界への希望というような、いくつかのムーブメントが現れている。しかし、残念ながら、仏教教団や僧侶たちはそうした動きに一喜一憂することを繰り返すのみで、せつかくの仏教ブームも、仏教とそれが存在する社会の本質的な改革とはなり得ていない。時勢に即応した運動のみがルネッサンスなのではない。

本セッションでは、うわついた一過性のブームに流されず、よりラディカルな問いかけをすることにより、あらためて仏教再生とは何かを探求し、仏教と社会とのより健全で望ましい関係を考察しようとするものである。

仏教界の現実に目を向けたとき、そこにはこれまで看過

されてきたいくつもの問題がある。

たとえば、仏教教団の男女共同参画、介護、医療現場での仏教理念実現の実践、戦後の仏教の平和運動など、仏教の社会参加が最近注目を集めているが、そこにどのような問題が隠されているか。さらに、その担い手である僧侶たちは、特に近代以降、一般社会の家父長制と性別役割分担をその基盤とし、出家主義と在俗生活という矛盾を抱えることになった。しかも実際には、教理よりも教団運営がその中心であり、出家の理念を支える戒律は権威として象徴的に使われるだけで、厳格に守られることはない。これらの二面性は、教団内の女性差別、すなわち、寺院と呼ばれる出家僧侶の配偶者の不可視化や、戒律主義を唱える男性僧侶の女性（女性僧侶も含めた）軽視、女性僧侶の女性蔑視へとつながる。こうした傾向は、仏教教団での人権問題の硬直化した語りかたにもみられ、仏教の社会参加に制約を与えているともいえる。

このような歴史と構造を明らかにしてはじめて仏教は閉塞感から脱却して再生へと向かうことが可能となるのである。広い視野から仏教の現実を直視した上で問いかけこそが仏教再生にとって最も重要なのである。それはまた、仏教教団の成立要素である聖職者「出家が如何に定義づけられるか、如何にあるべきか、ということでもある。過去

僧侶とは何者か（熊本）

の歴史を無視した自己満足や自己正当化に陥るのではなく、伝統の継承と改革の両面から仏教再生をすることができるのはどのような人か、ということが問われているのである。

これらの問題提起によって、仏教を学ぶ者、信じる者、実践する者の主体が浮き彫りにされることになろう。（文責：川橋・熊本）

といつものであった。

まずはじめに、熊本により以下のごとき問題提起が行われ、その後、基調報告が行われた。

現代の日本社会には、宗教への不信感と、宗教への漠然とした期待とが混在している。仏教については、「葬式仏教」への批判を背景に、寺院を核としたコミュニティ形成への期待、寺院主催のイベントの隆盛、仏教の精神世界への羨望というようないくつものムーブメントが見られる。しかし、現状では、これらは繰り返しておとすれる一過性のブームともいうべきものでしかない。しかも仏教教団や僧侶たちはそうした動きに一喜一憂することを繰り返すのみである。

本テーマセッションの表題に掲げた「仏教ルネッサンス」あるいは「お寺ルネッサンス」は、上田紀行『がんばれ仏教』（二〇〇四）等に見える言葉であり、先に述べた現代仏教を

めぐるムーブメントを象徴する言葉である。そこには、「世間から期待されない仏教」ではなく、「時代を切り開く仏教」というテーマがある。そこでは、仏教界の現状に対する批判はあるものの、ボランティアやNPO、イベント活動などの新たな試みが評価されている。

だが、そもそも「仏教」とは何なのか、現代社会における「仏教」の役割とは何なのか。そのことをあらためて省みた時、その答えは一樣ではない。

たとえば、寺院中心、教団中心に語られる「仏教」とは、仏教のもつ救済の側面よりも、寺院や教団の維持存続という課題が背景にある。それらは、個人の問題として語られる傾向が強く、寺院や教団の活動が持つであろう公共性の問題にまで議論が及んでいるとは言い難い。また、新たな試みを積極的に行う仏教者や寺院の取り組みは、どのような社会的意義を有するのであろうか？

本セッションでは、うわついた一過性のブームに流されず、仏教界の歴史と現状、その活動に対して、よりラディカルな問いかけをすることにより、あらためて現代社会における仏教の役割とその存在意義を探索し、仏教と現代社会との、より健全で望ましい関係を考察しようとするものである。すなわち、そこで取り扱うのは、仏教に対する漠然とした「期待」ではなく、仏教界の客観的事実の洗い直

しと批判的考察である。

とくに今回は、仏教界の現実の批判的検討と、仏教集団の社会参加の再検討を行う。

仏教界の現実を目を向けたとき、そこにはこれまで看過されてきたいくつもの問題がある。これは、仏教が社会に迎合したもので、社会に対峙することを避けてきたもの、社会の抑圧構造をそのまま取り入れさらにそれを補強したものの、などがあげられる。

ここでは、仏教界の現実における問題点、すなわち、教団内ジェンダー秩序と、僧侶のアイデンティティの問題、および、仏教者、仏教教団の社会参加における問題点、すなわち、医療・介護と、平和運動の問題を取り上げる。

たとえば、そのそれぞれについて、既成仏教教団の暗黙の了解や、従来の価値観を疑うことなく、結果としてそこから見落とされている部分、あるいは、故意に無視されている部分を明らかにし、議論の課題としたい。それは、仏教の社会参加のあり方を考える上での前提となる問題である。

仏教の社会参加については、一九九〇年代以降、欧米の engaged Buddhism 研究を通じて、多くの問い直しがなされている。この概念は「社会参加仏教」、「行動する仏教」、「闘つ仏教」などと訳され、上田氏の「がんばれ仏教」と

いっような提起も、この概念に基づいて述べられている。engaged Buddhismは、定義も様々であるが、日本においても、さまざまな展開を見せている。しかし、社会参加が教団の布教化という枠を越えて実践されていると言えるかどうか。社会運動やNPO活動、NGO活動等にくらべて、社会に対して積極的な働きかけができていない点に、現代仏教の問題点があるのではないか。

本セッションの根底には、そもそも「仏教」とは何かという問いかけがある。この問いについては宗教的・哲学的課題も存在するが、ここでは宗教学的・人類学・社会学的な問題意識を重視する。とくに多種多様な仏教観に基づいて行われている様々な社会活動、および、それを実践する運動家の視点も明らかにしていくことで、現代日本における仏教の存在意義の明確化に一步でも近づけるのではないか。ラディカルな現代仏教批判を通じて、仏教ルネッサンスの向こう側にあるものを展望してみたいと思う。

これらの問題提起にもとづく本セッションは、仏教界に関わる当事者の立場性を洗い出す作業であると同時に、現代仏教や現代社会に向き合う研究者の研究のスタンスをも問い直すことになるであろう。参加者からの忌憚のない意見、批判を望みたい。

この後、川橋、根本、大谷、熊本の順で報告が行われ、本稿  
僧侶とは何者か（熊本）

はこの熊本の報告部分に当たる。他の三名の報告内容については、『宗教と社会』第一四号掲載予定の報告書に譲るが、これらの発表に対して、福島・三土がコメントし、それに報告者が応答、その後、フロアからの質疑応答を行い、最後に川橋がまとめる、というようにセッションは進められた。

そして、このテーマセッションの進行中、会場にいた会員の  
上田紀行氏から発言があった。

会も終盤にさしかかって、司会に対して、上田氏から、自分の活動を、それは間違っていると書かれているのだから、ちゃんと反論する機会を与えてもらいたい。一方的におまえのやっている活動は、こんな問題点があるといわれているのだから、何も言わないわけにはいかない。自分だって「宗教と社会」学会員なのだから、という要請がなされたのである。

後半を司会進行していた川橋氏は、時間の制約を理由に、コメントのコメントとそれに対する応答の後に時間が確保できれば、ということまで進行を続けた。そして、その時点にいたって、上田氏がどうしてもということなので、時間を用意する。ただし、上田氏は色々なメディアにも出ていて、発言する場の確保というのは色々な所であり、語る権利ということは平等に分配されるべきということで、簡単な発言を促した。

これに対して、上田氏は、そんな権力的なことを言うのなら  
発言しない、メディアでどんな発言していようが、この場にお

いては、自分の名前が言及され、それが批判されているのだから、メディアでどうこうという問題ではなく、ちゃんと発言権が与えられるべきだ、と抗議し、五分程度という約束で、次のような主旨の発言を行った。

まず、自分(上田)はこの十年間くらい、幽霊会員だった。なぜかと言えば、十年前くらい、出てきたら、本当に宗教と向かい合う学会ではなくて、私たちの宗教社会学の discipline (分野)はどうか、ということにすこいこだわっていて、社会的現実に向かい合うよりも、discipline のほうに向かっているような気がした(それは一部団塊の世代の問題だとは思っだけれども)。今回、「仏教ルネサンス」とか、あるいは「がんばれ仏教」というのが出てきて、こんな事を取り上げていただけなんだということで大変感謝の気持ちを持って出てきた。

自分が『がんばれ仏教』を書いたのは、仏教というのは公共性のあるところで語られる問題にならなければいけない、あともう一つ、この時代の苦しみにどうやって向かい合っっていけるのか、どうやって救っっていけるのか、その点から論じた。そのときに、お坊さんを見たときに、本当に誇りのない人、プライドのない人が多い。だからもうパターンナリストティックに威張るしかないし、そして一方ではものすごい無力感を感じていて、誇りもプライドもない人も多い。その中でどうやって主体性というものを取り戻していくのか。あるいは、世間の方から、

葬式仏教とか批判されていて、仏教なんてもう終わったものだというような中で、どういつ世間の評価を取り戻していくのか。つまり、どうやって仏教というものを公共性の中に出していくのかという強い信念を持ってこれまで「仏教ルネサンス」をやってきた。

学会だからしょうがないけれども、知的エリートの方の頭の良さというが、頭のいい人の頭の悪さというのをすごく感じる。たとえば、今日の話は、自分は地方にも行くし、宗門の研修会にも行くけれど、やっぱり分からない人が多い。僧侶の方々が駒澤大学で、大正大学で、どういう教育を受けてきているんだか知らないけれども、現代の公共性にマッチするような教育というのを本当に受けているのか。自分はその中で危機感をすごく感じる。その中でその人に通じるという言葉をはか話していくか。

方便としてやっていて、そこに訴えかけていることを、あなたの後者側にはフェミニズムのそれはないとか、寺のスタッフの問題が取り上げられていないとか、冷たい知恵の部分だけ切っ、それでそれを葬り去って、それをあたかも仏教とは違うみたいなのを言うのは、本当に仏教なのか、という気がする。

自分はその後、去年の十二月にダライ・ラマ法王と対談させていただいたが、一つだけ申し上げれば、ダライ・ラマ法王と

議論した中で、法王が、慈悲から生ずる怒りを持ち続けなければならぬ、仏教者として、社会的な不正があつたり殺人があつたりしたら怒らなきゃいけないのは当然、でもそれは慈悲から生ずるものだから、その怒りを強く持ちながら、行動するのである、というようなことが自分には大変印象に残っている。

その意味では、方便でやっていることを、学会で知恵の方から切られて、それでこういふところが足りないといふようなそつこつぱつぱり切るみたいなことは、実践者として果たしてどうか、ということをお願いしたい。

このような上田氏の質疑に対して、熊本が応答することになる。

自分（熊本）はその問題について触れているので、当然回答しなければならぬと思つたが、ぱつぱり切つたつもりはない。もともと論議が既に「仏教ルネッサンスの向こう側」といつつとで、上田氏も自分の著書に関するテーマと受け取つたと思つたが、ただ、それは、最初にもあるように、「仏教ルネッサンス」、あるいは、上田氏の本なり説なり運動なりを批判するといふデイスカッションではなくて、実は、出発点は同じ、つまり、仏教に対する危機感と、それと運動して社会参加をどうすべきか、どうあるべきか、その中で、今現在の仏教、あるいは仏教ブームを象徴する言葉として「仏教ルネッサンス」といふ言葉が選ばれた。

僧侶とは何者か（熊本）

そういう前提があつて、実際に自分は既に『現代と仏教』の中で上田氏の『がんばれ仏教』を取り上げ、ぱつぱり切つていかどうか分らないが、確かにフェミニズムの視点に欠けていることなどを指摘した。そこが足りない、という批判は成り立つはずである。しかしそれは、上田氏ではなくて仏教界に足りない、という答えも用意されているであらう。

個人的に、上田氏の『がんばれ仏教』は面白く読ませていただいたし、興味深いし、むしろいい提言の本だと思つたが、同時に、指摘しなければならぬ問題点もあつたということに過ぎない。

それについて議論をすることも必要であらうが、個々の一々の批判に対する反論、討論ではなく、ここで重要なのは、上田氏の捉えた仏教が一人歩きし始めたとき、つまり、がんばれ仏教、お寺ルネッサンスといふことが、一般の僧侶たちにどう受けとめられていくのか、という問題である。理想的な部分だけで受けとめられるわけではないはずだし、あるいは逆に、いい意味で受けとめられるのではなくて、こんなことは持てる寺の持てる人間がやれることであつて我々はむしろそんなふうに頑張れと言われても迷惑だと感じる人もたぶんいるであらう。当然色んな感想を持っている人がいるはずで、自分もその中の一人であつて、上田氏の行動や理論を全否定するとかぱつぱり切るといふ話ではない。上田氏の反論は当然だろうが、その一々に

ついで議論する時間ももう無いし、前述のような理由から、特にその必要も感じていない。

時間切れということもあり、議論はここで終わり、川橋氏が短くまとめて、セッションは閉じられた。

当初、このテーマセッション(パネル)のまとめは、原稿用紙五枚程度に要約されて、「宗教と社会」学会の学会誌『宗教と社会』に掲載される予定であった。従って、本稿も、それを補つものとして熊本個人の報告として準備されたものであった。

ところが、本稿脱稿直前の六月三〇日、「宗教と社会」常任理事会から、セッションの責任者である川橋氏・熊本の両名に宛てて、セッション報告に関する要望が出された。

それは、セッション『仏教ルネッサンスの向こう側』の運営にあたり、不都合があったのではないかという声が大大会終了後に常任委員会に寄せられ、それに対し委員会で討議を行った結果、このセッションの討論の延長戦を『宗教と社会』誌上で行うてもらえないか、というものであった。それは、「セッション報告(まとめ)」を事前に上田氏に見せ、「まとめ」あるいはセッション全体へのコメント・意見を上田氏が執筆、それに続き、「上田見解へのコメント・意見」をセッション責任者が執筆、という構成で最終的な「セッション報告(まとめ)」としてはいかがか、という提案であった。もちろん、この要望は、

強制力を持つものではないし、「討論」という以上、セッションメンバーと、討論相手双方の了解が成立条件とされていた。

これ以上の具体的な情報は持ち得ていないが、セッションにおける上田氏への「一方的な」批判に対する反論の場が極めて不十分なものであったという、上田氏本人が、または、聴衆からの異議申し立てがあったと推測するのが妥当であろう。

本セッションからは、七月四日頃に(川橋氏が回答したため、正確には不明)、委員会の要請を受け入れる旨を回答した(その後、上田氏も要請を受け入れた旨、委員から川橋氏宛に八月九日に連絡があった)。

現時点(初校終了時九月二四日)において、セッション報告がどのようなものになるか未完成のままであるが、結果は、『宗教と社会』第一四号をご覧頂きたい。

『週刊仏教タイムス』二〇〇七年六月一四日号で、このセッションが紹介されている。

会場で推移を直視していた上田氏は「現代の公共性」の観点から反論。主宰する仏教ルネッサンス塾や著書などでは、苦しむ人たちをどうやって仏教は救うのか、また仏教はどうやって公共性を出していくのかに主眼がおかれているとし、視点の相違は「智慧と方便と怒りの問題」と指摘した。

熊本氏は、現状の仏教に対する問題意識には同じものが

あるとトーンダウン。上田氏の主張に新たな反論はしなかった。

実際に、ある聴衆からは、(熊本は上田氏に)シッポを振ったと非難を受け、また、同じくセッションを聴いていた吉津宜英駒澤大学仏教学部教授からは、後日、もっと端的に立場の違いを明確にすべきだったとのコメントを頂いた。

一方で、川橋氏自身、「上田さんの仏教への思いとどこか通じる部分があるのではないかと思います」ともまとめてコメントしている。

トーンダウンとされ、不都合とされ、消化不良とされたセッションの終盤は、先に見たようなものであった。

話の流れから見えて意外に思われるかもしれないが、このセッションのタイトルは熊本によるものではない。むしろ、熊本は、主題がかえってぼやけてしまうので、別の論題にするよう提案したのだが、協議の結果、この論題に落ち着いたのである。

当然の結果として、この論題は、一部の「宗教と社会」学会員と、そして、上田氏のみを引くこととなった。

一方で、実は、上田氏からの予想されるであろう議論に関しては、想定もその対応策も、全く準備されてはいなかったのがある。もちろん、とりわけ、私(熊本)の怠慢が原因で準備が不十分であったことも原因の一つにあげられよう。もっとも、質疑応答でも述べたように、このセッションの中では上田氏の

僧侶とは何者か(熊本)

著書への批判についての一々の問題に関する想定質問やその応答の準備も必要性も私(熊本)自身感じてはいなかった。

しかし、上田氏が大会に参加し、当セッションへの出席がほぼ確定になった時点で、私は、上田氏との応答をどうすべきか提言した。一々の問題について討論する必要性はないにしても、予想される反論の存在そのものを無視し得ないと考えたからであるが、これもまた協議の結果、却下された。その時に、象徴的だったのは、「上田氏に持って行かれる」という危惧を複数のパネラーが持っていたことである。当初、私はその指摘に実感が湧かなかった。しかし、前述の如き、発言を制限しようとする川橋氏の努力と、上田氏の抵抗を見て、そのニュアンスは次第に分かってきた。そして実は、そのことこそが、私の上田氏の仏教に対するエールに対する違和感と同じ意味であったと理解したのである。

繰り返すが、私(熊本)は、上田氏の、仏教に対する応援の対象や、基づく概念の是非を問っているのではない。ここで上田の仏教観や方法を全否定しようというのではない。

上田氏は、仏教に対する世間の正当な評価をどう取り戻していくのか、仏教を公共性の中にどう出していくのかの問題だとする。そして、「がんばれ仏教」もいわば方便の一つであり、その方便の一々を批判することは、実践に対する妨げだといふ。

しかし、上田氏の方法は、仏教の様々な運動に評価を与え、自らの理論に当てはめ、上田氏の作ったパンテオンを示しているに過ぎない。それが仏教再生の「方便」であるとしても、それは結局、戒律や修行を権威付けに用いる伝統仏教の僧侶たちにとって、新たな権威として好都合なものとなっていることもまた事実である。そして、ダライ・ラマ法王さえ自分のステージに上げてしまう。ダライ・ラマ法王も上田氏にとっての方便なのか？

つまりは、この「方便」という言葉の登場自体が、上田氏が高見に立って仏教界を指導しているということを図らずも示しているものであり、さらにはダライ・ラマ法王もまた、その上田氏の権威とその正当性を証明する「方便」として登場していると言え言えるのではなからうか。そこでつながってくるのが、先ほどの「持って行かれる」という評価である。

ここでのラディカルな批判とは、権威を権威としない、常識を常識としない、これまで問題とされなかったようなことまで含めて再検討再構築してこそ公共性の問題といえると考ええる。同じく仏教の危機を感じているといいながら、その立場の違いは明確である。

川橋氏は、最後のまとめで、教団の中に身を置く研究者、教団と向き合った研究者は、どのような立場から誰に向かってどのように発言していけばよいのか、という福島氏の指摘に触れ、

禅で脚下照顧というように自己を見つめ直すと言うことが大切で、教団の中だけでしか通用しない研究者が教団の批判をしても、やはりそれは真剣に受けとめられることはないのであり、そうではないところでもちゃんと語れるような、そういう学問性を持った上で教団批判というものもされて行かなくてはならないのではないかという自戒の念も含めて、これからまた研究と活動を続けていきたいと思っていますと結んだ。

これは、中でも特に私（熊本）に対する批判であり、あるいはさらに、「宗学」などと呼ばれる各宗の教学に向けてのメッセージでもある。

いずれにせよ、時間不足、消化不良に終わることの多いであろうテーマセッション、パネルディスカッションに対して、このような機会が与えられることはおそらくは稀なことで、むしろありがたいことで、学会事務局に対しては深く感謝するものである。

と同時に、このことは、昨今の宗教学界での、セッション、パネルの流行（流行という用語があまり好きではないが、特に二〇〇五年のEAHR東京大会前後からその傾向が顕著になったように感じられる）に関しての問題提起にもなっていると考える。事前の討議、事後の総括がいかに行われるかこそが、このスタイルの存在意義であろう。しかし、実際には、準備不足、時間切れを感じさせる場面が多いのも事実である。本セッション

ンもまたその例外ではない。いずれにせよ、スタイルだけの、ただパネルを開いたという実績だけのためのセクションならば、もちろん、それなりの問題提起や研究成果は提示されるであらうが、セクションとしての魅力は全くない。

予定調和的な結末に終わらなかったことこそが、このセクションの問題提起が意義あるものであったということだと考えたい。貴重な機会を与えてくれた川橋範子氏、パネラーの諸氏、上田紀行氏、そして、「宗教と社会」学会に感謝する。

- (2) 森岡清美「身分から職分へ 明治維新期の法制改革にみる僧尼の世俗化」(刊行会編『竹中信常博士頌寿記念論文集 宗教文化の諸相』山喜房仏書林、一九八四年) 参照。
- (3) 『自明治五年至明治十一年 曹洞宗阿本山布達全書』曹洞宗務局(四裏)五表。
- (4) 『自明治五年至明治十一年 曹洞宗阿本山布達全書』曹洞宗務局(六四裏)。
- (5) 池田英俊『明治仏教教会・結社史の研究』刀水書房 一九九四年、参照。
- (6) 晴山俊英「現代僧侶としての戒法の意義」(『そつせい』二一五号、二〇〇一年一月)、二〇頁。
- (7) 角田泰隆「戒と僧の現状と提言」(多田孝文・末木文美士編『現代戒相 出家と在家のはざままで』仏教タイムス社、二〇〇四年)、四三 四四頁。

僧侶とは何者か(熊本)

- (8) 和田善明「破戒か無戒か」(『そつせい』二一五号、二〇〇一年一月)、二二頁。
- (9) 末木文美士「現代における戒律とその課題」(多田孝文・末木文美士編『現代戒相 出家と在家のはざままで』仏教タイムス社、二〇〇四年)、一四五 一四六頁。
- (10) 内野久美子「近代仏教における女性宗教者 曹洞宗における尼僧と寺族の地位向上」(『宗教研究』第二五三号、一九八二年九月)、二二頁。
- (11) 同上、二六頁。
- (12) 栗山泰音『僧侶家族論』桜樹下堂、一九一七年、参照。
- (13) 来馬琢道「尼衆問題解決の一路」(『洞上公論』第一〇号、一九二五年一〇月) 参照。
- (14) 喜田貞吉「明治仏教に於ける肉食妻帯」(『現代仏教』第一〇五号、一九三三年七月)、一四九 一五〇頁。
- (15) 中村生雄「日本仏教にとって肉食妻帯とは何だったのか(四回)」(『寺門興隆』二〇〇三年九 二月) 等参照。
- (16) 川橋範子・熊本英人「弱者の口を借りて何を語るのか 仏教界の『女性の人権』の語りをめくって」(『現代思想』第二六巻七号、一九九八年六月) 参照。
- (17) 黒田隨應「女性僧侶に対する三つのマイナス評価」(『ジェンダーイコールな仏教をめざして 続・女たちの如是我聞』朱鷺書房、二〇〇四年)。併せて、飯島恵道「蹴っ飛ばしたい

僧侶とは何者か(熊本)

現実」(同書)等参照のこと。

(17) この項、熊本英人「近代仏教教団と女性」(二) 曹洞宗

における「尼僧」(『駒澤大学仏教学部論集』第三五号、二〇

〇四年一〇月)、同「仏教とジェンダーフリー・パッシング

(性差)」(末木文美士編『現代と仏教 いま、仏教が問うもの、

問われるもの』佼成出版社、二〇〇六年)参照。

(18) 上田紀行『がんばれ仏教! お寺ルネサンスの時代』日

本放送出版協会、二〇〇四年、参照。

(19) 佐々木閑『出家とはなにか』大蔵出版、一九九九年、二九  
四頁。

本稿は、平成一七、一九年度日本学術振興会科学研究補助金  
基盤研究(C)「日本におけるフェミニズムと宗教研究の再編  
成」(研究代表者・川橋範子)による研究成果の一部である。