

平成二十年度浄土宗総合学術大会研究紀要

# 佛 教 論 叢

第五十三号

浄  
土  
宗

# 目次

基調講演「宗侶とは」	1
シンポジウム1「宗侶教育の現状と課題」	28
シンポジウム2「宗侶教育の現状と課題」	64
質疑応答及び討議	
上田見宥	
林田康順	
熊井康雄	
上田見宥	
林田康順	
熊井康雄	
水谷幸正	
研究発表―論文―	
撰門『浄家進学日札』について	110
解釈のあり方―『婆沙論』を通して―	117
善導『観経疏』凡夫説の一考察	125
大乘非仏説論と近代日本の仏教	135
嘉永・安政年間の津軽領内浄土宗寺院の動向	146
宗教とツーリズムの接点―東京都青梅市御岳の事例を中心に―	154
日本中世の願文・表白と浄土三部経	161
聖光の諸行往生説について	167

無量寿経における菩薩の往生―極楽に「往詣」する菩薩たち―……………齊藤舜健

明治二〇年代における仏教教団と公教育……………齋藤知明

法然上人における出離生死の道―六道の因果を中心に―……………齋藤蒙光

『大阿弥陀経』所説の歎仏偈対応箇所について……………柴田泰山

万法の弥陀について……………曾根宣雄

勢観房源智上人記『臨終記』について……………曾田俊弘

『阿弥陀経』と『無量寿経』光明歎徳章―称讃を中心に―……………袖山榮輝

念仏獨湛について―『扶桑寄帰往生伝』―……………田中芳道

往生伝における「三昧」……………永田真隆

洋行前の萩原雲来……………西村実則

良忠における深心積について―『伝通記』と『光明抄』における「信」の解釈を中心に―……………沼倉雄人

懐感の「是心作佛是心是佛」積に関わる一考察……………村上真瑞

社会関係資本概念の一考察……………横井大覚

元照における二種の往生……………吉水岳彦

〔研究発表―研究ノート〕

地球環境問題と浄土教……………今岡達雄

「与謝蕪村の青年時代」を偲ぶ……………梅田慈弘

祭文の研究―「弱法師」と天王寺西門考―……………加藤善也

浄土宗報国会について……………加藤良光

千葉満定上人の思想と行動	西城宗隆	321
徳本行者全集拾遺 — 岸和田 光攝寺—	阪口祐彦	329
浄土宗西山派への他力念佛の相承	成田勝美	338
供養絵額の風習について	吉田祐倫	345
<b>〔研究発表—研究ノート〔共同研究発表〕—〕</b>		
ヨコ社会の確立と五重相伝 (I)	三宅敬誠	351
ヨコ社会の確立と五重相伝 (II)	横井照典	358
<b>〔研究発表—エッセイ—〕</b>		
宗教的情操の涵養—童話「ごん狐」の教材化—	望月充現	364
彙報		
編集後記		379
<b>〔一般研究発表 研究ノート〕</b>		
浄土宗声明の譜表等に関する一考察 (IX)	廣中宏雄	1

## 平成二十年度 浄土宗総合学術大会 基調講演

### 「宗侶とは」

浄土宗教育資団理事長 水谷幸正

司会 それでは、基調講演のほうへ入らせていただきます。今回のシンポジウムのテーマでもございます「宗侶教育の現状と課題」に関連いたしましたして、「宗侶とは」ということで、浄土宗教育資団理事長の水谷幸正上人より基調講演をちようだいさせていただきたいと思ひます。

水谷先生に關しましては、既に皆さんよくご存じかと思ひますが、ご紹介をさせていただきますと思ひます。

1928年、三重県にお生まれになりました、佛敎大学、龍谷大学等で学問を研さんされまして、仏敎学、特に如来像思想の研究で有名でございます。

佛敎大学名誉敎授、文学博士、また、伏見の永福寺のご住職でもあられます。

佛敎大学敎授を経て、1979年から89年まで学長、そ

して、99年から2006年までは、皆さんよくご存じのよ  
うに、浄土宗の宗務総長であられました。

また、日本と中国の国際交流などにも力を入れられま  
して、日中友好協会名誉副会長もお勤めでございます。

著書には「仏敎概論」や、「善導大師と法然上人」など、  
多数ございます。

それでは、水谷先生、どうぞよろしくお願ひいたします。

(同称十念)

水谷 おはようございます。私のごとき者が、この基調  
講演の適任者であるかどうか、疑問に感じております。

しかし、この学術大会の主催者である浄土宗、詳しく言  
えば、敎学院、布敎師会、法式敎師会、総合研究所の方々  
のご指名でございますので、甘んじて受けることにいたし

ました。適切な者ではございませんが、お許しを賜りたいと存じます。

皆様のお手元にあるプログラムによりますと、先ほども司会者からご紹介がございましたように、「宗侶とは」というテーマになっております。

この6月ごろでしたか、ご依頼を受けましたときには、僧侶養成の課題ということで、先生がいろいろと長らく携わってこられたことの経験をもとにして、そういうお話をしていたいただきたいということでございましたので、僧侶養成の課題ということを入れて、きょうのお話の内容を考えてまいりました。

でも、「宗侶とは」ということは、結局は僧侶養成の課題ということにつながるわけでございますから、僧侶養成の課題ということのお話をいたしましたも、「宗侶とは」、「僧侶とは」ということになることは当然でございます。

私自身、申し上げるまでもなく、宗侶でございます。したがって、自分自身の反省からお話を申し上げさせていたいただきたい、このように思います。

昭和23年、つまり、ちょうど60年前になります。私は伝宗伝戒の加行を受けました。そして、浄土宗の教師に

なったわけでございます。

戦後の新しい日本社会の展開の中におきまして、法然上人以来の芯の通った浄土宗の宗義、これを一言で言えば、「智者の振る舞いをせずして、ただ一向に念仏すべし」に尽きると私は受けとめておりますが、このことを腹に据えて、現実の社会に対応する僧侶として、何ほどのことができきたかということをお反省いたしますと、私は実に怠惰な、怠け者の僧侶であったと、つくづく60年間を省みて、慙愧にたえないところであります。

いつも、あしたからはちゃんとする、あるいは、来年からはちゃんとしたお坊さんになりたい、このように、これからは、これからはと決意しながら、怠惰の繰り返し。いわば決意の空手形を何千枚も発行してきた、こういう60年間ではなかったかと、省みておるわけでございます。

私に対していろいろとご指導いただきました先輩の諸大徳、あるいは、同輩、後輩の方々に対して、さらにはまた、いろいろ有縁の方々に対して、ただただ頭を下げるのみであります。

しかし、考えてみますれば、このような私なればこそ、自己反省の前向きの展開として、何か申し上げることがで

きるのではないか、さらにつけ加えますならば、私は戦後、浄土宗の宗侶の、つまり、お坊さん、僧侶の道に入ってきましたが、その60年間の主たる道は、佛教大学でありました。

言いかえれば、佛教大学によって育てられて、私の今日がある。そのまた佛教大学は、浄土宗に育てられた佛教大学である。こういうことから言いますと、私は浄土宗に育てられた、まさに佛教大学という浄土宗そのものに育てられた者である。こういうことになりまして、今や、80歳の老僧になりました。まことに恥ずかしいことでございます。

今申し上げました私自身のありよう、僧侶としての生きざまを基本軸に起きながら、老人のたわ言にならないよう、前向きに話をするることによって、皆様とともに、僧侶養成の課題について考えていきたいと思うわけでございます。

いろいろお話ししたいことがございますが、まずは、私がかねがね主張しておりますことからお話を進めていきたいと思います。

その第1は、僧侶養成における寺庭婦人の役割が極めて大事であるということでございます。きょうは寺庭婦人の

方はいらっしやいせんが、私はこのことをかねてから一貫して、僧侶養成の最も大事なことは寺庭婦人だということとを訴え続けてまいりましたので、そのことからお話に入りたいと思います。

学長の時代、あるいは、宗務総長、あるいは、総合研究所の所長、いろいろと身の程でもない大役を仰せつかつてまいりましたが、どのときでも、私は何か講演がありますと、なかならず寺庭婦人の会では、寺庭婦人の方々に前にして、本当に心からそのことを訴え続けてきたわけでございます。

つまり、浄土宗の、私たちの教団の盛衰、栄えるか衰えるか、このかぎは寺庭婦人の皆様が握っていらっしやるのだ、こういうことを寺庭婦人の方々にお願いしてきたのであります。

もちろん、僧侶自身のありようも大事なことであります。しかし、私は、僧侶養成というのだったら、何よりもまずは寺庭婦人だ、今でもそのことを思い続けております。

例えば、ある寺では、お坊さんはとても立派なお坊さんである。檀家の皆さんからも尊敬されている。ところが、どうしたことが、奥さんが、つまり、寺庭婦人が檀家の皆

さんから評判がよくない。こういう寺はだんだんと衰えていくようです。

ところが、どうもお坊さんがだらしが無い、うちの住職は何かだらしが無い。檀家の方がそう思っていらいっしやる。ところが、奥さんが立派な寺庭婦人で、非常に評判がよい。ご本尊様へのお給仕、寺庭の掃除、あるいは、檀信徒への思いやり、応対、こういうすばらしい寺庭婦人のいらいっしやるお寺は、だんだんと栄えていっているようです。

だから、檀家の方々も、和尚さんはどうでもいい、このような立派な奥さんが私どものお寺を守ってくださいというからには、一生懸命やらないといかんという気持ちに檀信徒がなる、そういう寺がすばらしい寺になる。

このようなことを寺庭婦人会で申し上げておったわけでございます。

今から申し上げる後継者の養成は住職の責任である、ということとは当然であるにしても、その最も大事な仕事を担っているのが寺庭婦人なのです。寺の奥様のことを大黒さんと言いますが、まさに大黒柱、お寺の大黒柱は寺庭婦人だ、このことを皆様にはまず訴えたのであります。

寺庭婦人の方はいらっしやいませんが、お帰りになった

ら、僧侶養成の課題ということで、基調講演で水谷がそのことばかり言っておったよと言って、寺庭婦人の方々に伝えていただければありがたいと存じます。

なぜかといいますと、要するに、お寺で生まれて、お寺で育つ、そういう人が何%かということは後で申し上げますが、とにかく、お寺で育つということになりますと、大體、高等学校まで行けば18年間、大学まで行けば22年間、お寺の中で寺庭婦人の背中を見て僧侶は育つていっているわけであります。

だから、養成とか育成というのは、まず二十歳までが養成、育成であるとするならば、これをしているのが、もちろん住職、さきほど申しあげましたように責任者であります。1つ誤解のないようにしてくださいませ。これは言わずもがなのごとでございますから、あえて強く言わないだけでございます。しかし、あえて言えば、住職よりも寺庭婦人なのだということを、ここで強調しているわけでございます。

後で申し上げると言ったことを申し上げますが、去年の10月1日、第6回宗勢調査、その統計が、ことしの宗報の8月号、先々月に皆様のお手元に送られてきたと思いま

す。それを皆さんもごらんになったと思います。

—その宗勢調査によりますと、正住職5、629人のうちの79%、約4、500人。それから、正住職ではないけれども、浄土宗教師10、744人のうちの73%、つまり、約7、800人、この7、800人が、浄土宗の寺で生まれて、浄土宗の寺で育つておるのでございます。

現在の浄土宗の僧侶の約7割以上が、寺で生まれ、お仏飯をいただいて、そのお仏飯もいろいろございしますが、法然上人のお仏飯をいただいて、そして、母親、寺庭婦人の背中を見て、また、住職のやっつていふことを見て育つていっているわけです。

8月号の宗報を見られた方は、今さら私が申し上げなくても、浄土宗の1万人からの教師の7割も浄土宗のお寺で育つていふのかなということを感じられたかと思えますが。

こういうようなことからいっても、僧侶養成の大きなかぎは寺庭婦人である、このことを皆さんに訴えますとともに、なればこそ、僧侶そのものが、私たち住職そのものがうかうかしておつては、せつかくの寺庭婦人の背中に陰りがさす。

—それどころか、寺庭婦人そのものが住職のありようによつて左右されるとするならば、僧侶養成のかぎを握っている寺庭婦人に、すばらしい寺庭婦人になつてもらう、そのかぎはまた私たち住職にあるのだということ深く自覚していただきたいと思うわけでございます。私たち僧侶みずからが、大いに研鑽、努力して、法然上人のみ心に沿う念仏者としての僧侶にならなければならぬことは当然であります。

2つ目に申し上げたいことは、僧侶養成については、3つの部門がございます。1つは、僧侶養成について研究する学術部門、2つ目は、僧侶養成の制度、内容を決める政策部門、3つ目は、僧侶養成を行う実施部門。

つまり、僧侶養成とは何かということの研究する学術部門、そして、その学術研究に基づいて、それを政策として決めていく政策部門、その決まった政策に基づいて、僧侶養成を実施する実施部門。

まず、2から言いましょ。政策部門は、これは宗務庁、教学局初め、そこに所属するいろいろな僧侶養成委員会、これが2番目の僧侶養成の制度、内容を決める政策部門です。

それから、3の実施部門は、大正大学、佛教大学、あるいは、養成講座等々、これが実施部門です。

1の学術研究部門におきましては、もちろん大正大学、佛教大学等において、宗義、仏教思想の研究ばかりではなく、僧侶養成という研究にも力を少しは、少しはと申し上げたのは、やはり大学というところは、僧侶養成ということよりも、学術研究というのは思想とか教理とか、そういうものの研究が主でございますから、余り僧侶養成の研究は大正大学、佛教大学等では、力を入れていないとは言いませんが、やはり少ない。

そのためにこそ、浄土宗では総合研究所ができています。僧侶養成の研究は、両大学より、総合研究所がこれに力を入れてやるべきだというのが、私が研究所長になったときの1つの大きな、私にとつての、総合研究所としての目標でございます。

そのことを詳しく今から申し上げたいと思いますが、総合研究所におきましては、平成7年度より5年間、平成12年まで、組織的に僧侶養成の研究をいたしました。

この5年間にわたる研究を特別研究といたしまして、僧侶（宗教的指導者）、僧侶とは何か、仏法僧の僧に侶をつけ

て僧侶という言葉ができておりますが、これも私も無意識に僧侶と使っております。

僧侶とは何かということとは、僧侶とはどうあるべきかということにつながってくるわけですが、また、宗侶とも言っている。

大体、宗侶という言葉は、別に辞書を引つ張つたつて出てきません。宗侶とは何か。字の意味は何かと言われても、これは浄土宗の僧侶だ、だから宗侶なのだ。簡単に言えばそういうことになるのです。

宗侶という字義がどうかという問題ではなしに、最初に申し上げましたように、宗侶とはということは、浄土宗の僧侶はどうあるべきかということと同じことでございます。

したがって、あえて私は、ここで、総合学術大会の基調講演だからといって、宗侶の意味は一体どういうことなのか、僧侶とはどういうことなのか、そういうことは申すことを控えさせていただくことにしました。

一言で言えば、総合研究所でも、宗教的指導者、僧侶とは現在の宗教的指導者、このように位置づけまして、「僧侶（宗教的指導者）養成の総合的研究」、こういうことで、当

時、牧達雄先生が総本山知恩院執事長になられたかと思えますが、ともかく、牧先生を研究代表といたしまして、11人の研究員が、現代の課題として、浄土宗における僧侶養成の歴史、つまり、十八檀林とか、明治以後の、あるいは戦前、戦後、僧侶養成の歴史、そして現状を研究して頂きました。

浄土宗だけではなくして、各宗派の僧侶養成はどのようにしているか。日本の国だけではない、韓国、中国、台湾、あるいは、小乗仏教と呼ばれるタイとかミャンマー、スリランカ、こういうところでの僧侶養成はどのようにしているか。さらに言うならば、キリスト教、あるいは、イスラム教等の宗教的指導者の養成はどのようにしているか、そういうところまでウイングを広げまして、総合研究をしたわけでありませう。

その成果につきましては、「教化研究」の第7号、これは皆さんに毎年お渡ししておりますが、したがって、皆さんは熟読していただいていると思えますから、これは省略いたします。それから、第11号、これも皆さんのお手元にお送りいたしております。

こういうところで、研究成果の一部を発表しながら、同

じく「教化研究」第12号、これは非常に厚うございます。前の第11号とか7号というのは、2冊でこれだけの厚さでございまして、第12号はその倍以上の厚さのものを、これも皆さんにお渡しいたしておりますから、これを読んでいただいた方は、約200ページが総合研究について皆さんに詳しく、研究成果の一部でもあるわけですが、発表いたしました。

きょう皆さんのお手元にいるものを渡してあります。が、「教化研究」第12号、1枚べらべらの紙。いろいろな資料は受付でいただいておりますね、私の話の資料。1枚の紙、これを見てください。これでございます。

中身全部200ページ、皆さんにコピーしてお渡しすることもできませんので、うっかり読み忘れたなどか、あるいは、読んでいたけれども、もう一度読みたいという方は、お寺へお帰りになってから、「教化研究」第12号、これの1ページから198ページ、そのところを読んでいただきたいと思えます。

初めの2ページには、目次が出ております。目次を見ていただければ、大体、中身はどういうことを論じているかということがわかりますし、初めの3ページから、代表で

あります牧達雄先生が「はじめに」という言葉を書いているらしいです。

ちよつとここを読ませていただきます。僧侶養成の課題はいろいろなところで言われておることでございますが、総合研究所が、先ほど申し上げたように、広い視野のもとに総合研究を5年間いたしましたので、その成果でございます。部分的に読ませていただきますが、初めのところですよ。

「21世紀を担う僧侶の養成は、我が宗門に限らず、各宗派、各教団にとつても喫緊の課題であるが、浄土宗総合研究所では、平成7年度から、僧侶（宗教的指導者）養成研究所を組織し、この課題に取り組んできた。

研究班の目的は、これらの僧侶養成を考えるものであるが、我々はこの課題を次の2つの視点から検討を重ね、研究を進めた。

第1の課題は、僧侶とは何かという本質的な問題である。

我々は、僧侶を宗教指導者としてとらえ、ここが大事なところでございます。まず、僧侶の理念に関する研究から始めることにした。

現在の僧侶に対するさまざまな批判や、増加傾向にある

と報道される宗教離れ、それとは裏腹に、特定の宗教にのめり込む若者たちの増加など、我々を取り巻く多くの問題の根本にあるのは、仏教、宗教そのものの無用論ではなく、指導者たる僧侶のあり方や、聖職者意識の欠如に対する不信感である。

そこで、21世紀に求められる宗教的指導者はどうあるべきかを探究し、望ましい僧侶養成像を求めることを第1の課題とした。

第2は、宗教的指導者としての僧侶養成の方法論に関する研究である。

宗教的指導者には2つの側面が考えられる。1つは、教えに生きる信仰者としての立場、もう1つは、その教えを人々に伝える伝道者としての立場である。どのような教団にも、教えを實踐し、広めるための指導者が存在している。教団によってその立場や名称はさまざまであるが、伝統仏教でいえば、僧侶がこれに当たると言えよう。

理想とする僧侶像は、当然ながら、教団により異なるものであり、それぞれの僧侶養成を教団が体系化されるとともに、その教団の理想とする僧侶を養成するための方法として確立されるが、伝統仏教ではその歴史の重さゆえ、形

式的に旧来からの養成法を踏襲する部分が多い。必ずしも時代や社会の変革に適応してきたとは言いがたい面がある。

このような現実を踏まえて、浄土宗を初めとする伝統仏教教団や、新宗教における僧侶養成の歴史と実態等を調査研究し、現在の僧侶養成システムや、カリキュラムに関する問題点を明らかにすることが第2の課題である。」

後はまた読んでいただきたいと思いますが、こういうことを課題として、研究所といたしましたして、私は一番大事な課題であるということで、もちろんこの研究会に私は出ておりましたが、組織的に、牧先生を代表といたしましたして、これに取り組んだのが、「教化研究」の第12号に200ページにわたって書いてあります。私はこれにつけ加えることが、あるといえませんが、ないといえはない。

皆さんがこれを熟読していただければ、私はこの壇からおりてもいいのではないかとさえ思うほど、浄土宗としてはまとまったものを書いてあります。

また、それ以外にも、僧侶養成の課題ということは、いろいろなところで、例えば、教化高等講習会とか教学講習会、あるいは、各教区の普通講習会等々で部分的に論じら

れておりますし、また、討論会もなされた教区もございすから、そのようなことも参考になります。

私が研究所長をしているときの、もう1つこのことについて付け加えて申し上げたいことは、この総合研究をやっておりますときに、一種の中間報告的な意味も兼ねまして、「僧侶養成を考える 若者が問う浄土教」というテーマのもとに、公開シンポジウムをいたしました。

しかも、この内容につきましては、平成8年の「浄土宗報」の9月号、10月号、11月号に掲載いたしております。もう12年も前だから、あときは読んだけれども、もう忘れたという方もいらっしゃるかもしれませんが。

当時の総合研究所の推進役でございました鷺見定信先生、現在、大正大学の教授をしていらつしやる鷺見先生が、もちろん研究所の所員として、シンポジウムを企画し、そして、シンポジウムの進行役として、提言者が牧先生で、パネラーが、その当時の教学局長をしていらつしやった吉田照炳先生、それから、増上寺の布教師会の会長をしていらつしやった土屋光道先生、それから、大正大学の教務部長をしておられた、今事務局長をしていらつしやいます、柏木正博先生、この方々がパネラーで、不肖私は所長をし

ておりましたから、私がまとめ役をいたしました。司会は、総合研究所の研究員の新井先生にいただきました。

いずれにいたしましても、驚見先生が中心になって、大本山増上寺で公開シンポジウムをいたしました。

もう一度申しますが、家へ帰ってもう一度探し出して、平成8年の9月号、10月号、11月号をお読み下さい。

これが研究部門のことでございますが、研究部門、あるいは、政策部門、さらには、実施部門、そういうものをひっくるめて、3部門を総合的に、これからの浄土宗のあり方、浄土宗の将来、21世紀の浄土宗の宗門はこういう宗門になってほしい、こういう強い願いを持っています。

私は20世紀から21世紀の変わり目のときに総長をいたしておりますから、新しい21世紀を迎えるに当たって、浄土宗はどういう教団にならなければならないか、そのかぎは何といっても、これから21世紀を背負っていただく若い僧侶の養成だ、こういうことを腹の底に据えて、21世紀における浄土宗の発展の基本構想、あるいは、基本計画、さらには、行動計画、そういうものを、いろいろな委員会をつくりまして立案をしていただき、そして、行動計画ではいろいろな行動に移してまいりました。

その基本的なことの一部を、きょう皆さんに資料としてお配りいたしております。浄土宗基本構想並びに基本計画、皆さんのお手元にお渡ししておりますのはこれのごく一部を抜粋したものであります。

この中の、皆さんにお渡ししているもののページでいえば、30ページに人材教育、1. 僧侶の育成。A. 現行制度の問題点、B. 行と学、31ページ、こういうように、部分的なものだけお渡ししておりますが、このことに非常に力を入れました。

現在、私どもは21世紀の初めのときだけの僧侶でございます。21世紀を見渡しますと、これから生まれてくる僧侶は、今から40年先、50年先を支えていただく。今私のこの話を聞いていただく方も、21世紀の前半まで生きていらっしゃる方は少ないのではないかと。私はあと1〜2年生きておられるかなとさえ思っているのですが。

指針としては、その年の初めに、基本計画、行動計画まで含めて、基本構想を立てました。我々の先輩が21世紀の初めにこれだけの基本構想、基本計画を立ててくれたのだというのを、これから僧侶になる、次の代、私たちの孫の代、孫のまた孫の代になりますか、21世紀の終わりごろ

はそんな代になると思いますが、指針となるように、これからのいろいろな委員会で問うてみたい。

その中で、必要な部分だけを抜いて、今皆さんに申し上げているわけです。

行と学との機能分離、これは後でまたご説明させていただきますますが、そういう方向が今、教学局のほうで現に行われておるわけです。

それから、次の31ページのC、僧侶の公募制。これはいろいろ問題があると指摘なさる方もありますが、約8割近くの僧侶、この方も、量的に言っても、いろいろな意味で非常に貴重な存在ですが、教団にとって、また、公募ということもあっていいのではないかと。

事実、そういうことをやりましょうということ、私が内局のときに内局会議で提案したことを覚えております。60歳ごろまで定年で、ほかのところまで辛苦を重ねながら、辛抱しながら、また、世の中の酸いも甘いもかみ分けて、苦勞して定年を迎えた、こういう世の中の实情に非常に詳しい方が発心して僧侶になる、そういうような方々も私たちの同じ僧侶仲間。

きょう私の話を聞いていらっしやる中にもそういう方が

いらっしやるかと思えます。そういう方々はまた、お寺育ちのお坊さんとは一味も二味も違った味を持っていらっしやる。こういうような方々も、やはり私は、同じ教団の僧侶の仲間として入っていただくことが、僧侶の今後のありようについて大きな刺激を与えていただくのではないかと。こんなことで、いわゆる一般の社会人としての経験を教団の中に吹き入れていただく、こういうことも大事ではないかと、こういうことでございます。

あとはいろいろ書いてございますが、これはまた後で読んでおいていただいたらよからうかと思えます。

次は、これはまた非常に難しいというか、大きな問題があると言われていることですが、僧侶の再教育でございませう。

これにつきましては、皆様のお手元に、浄土宗基本構想、行動計画策定会議中間報告書というのをお渡ししておりますが、しかもこれは、11ページに、僧侶養成検討会議をやりました。委員の方々の名前もここに出资せていただいております。

あるいは、委員の方がお見えになっていらっしやるかも知れませんが、後でまたこのことについてお話ししますが、

大事なことだけ先に申し上げておきたい。それは、教師の再研修ということでございます。

10日ほど前の新聞にも載ってりましたが、学校の教員、小学校、中学校、高等学校の教員は10年研修をするということ。文部科学省がはっきり方針を打ち出しました。現にやっている府県もあるようです。10年ごとに研修する。

1回教員免許状をもらったなら、60歳まで教員としてそのまま行くのではない、10年ごとに研修する。その研修を受けない者は、教員をやめてもらう。教員免許状を取り上げる。こういう方針を打ち出しました。

ところが、こういうことは、実は前から我が浄土宗の教団でも言われておることです。1回加行を受けて、少僧都の資格を得たら、そのままずっと何も研修しない。

もちろん、教学高等講習会、教化高等講習会等々、いろいろ講習会はありますが、これは希望者だけが行くのであって、私もいろいろな講習会へ出ましたが、大体お話を聞きに来られる方の半分以上は、常連という言葉は悪いですが、非常にまじめな方がたです。来ない方は恐らく、1

回加行を受けて教師資格をもらったなら、そのまま行ってしまふというのが非常に多いのではないか。ごく一部のまじめな方が、高等講習会とか、教化高等講習会、その他、普通講習会にお見えになる。

では、聖書道場があるじゃないか。聖書道場も、必要に迫って聖書道場を受ける方もいらっしやる。五重相伝とかいろいろなことですね。しかし、これもいわば希望者だけでございます。別に聖書道場を受けなくても僧侶として通るわけです。

私が総長をいたしておりますときに、10年研修をやるうじゃないかということを内局会議で提案しましたが、内局会議の方が、総長、言うはやすく、行うは難しいですよと言われました。私もそのとおりだと思いました。

そのころ、臨済宗の妙心寺派が10年研修をやるといううなことが中外日報にも載っておりましたから、妙心寺へ行つて話を聞きに行こうと思つておりましたら、また情報が入りまして、やると決めたけれども、なかなかやりにくいというようなことで、頓挫しているようだということになりました。

現在はやっているかどうか、情報は入っておりませんが。

しかし、これは大いにやるべきだというのが、私の今の考えでございます。

これを言いますと、あなたは2〜3年で死んでいくんだから、10年研修には関係ないわな、10年研修関係ないの言うたって効果ないよ、と。そのとおりでございます。

私は、きょう話を聞きに来ていらっしやる30代、40代の方が、これから10年研修をやるうじやないか、加行を受けて3年、4年の方から、大いにやるうじやないかという声がふつふつと沸いてくる、こういう教団になれば、こういう僧侶がふえてきたら、私は浄土宗の将来は非常に明るく思っています。

大抵の方は、水谷というのは10年研修にも関係ないのに言ってるから、あんなものは自分の都合のいいことだけ言ってるんだよ、教団のことを思って言ってるんじゃないと誤解されることが多いと思いますが、これは本当に教団の、私たちの後輩のことがよりよくならなければ、教団はよくならない、こういう思いの中からあえて申し上げているわけでございます。

もし10年研修ができるのだったら、私は60年研修になりますが、僧侶になって60年間ですから。私は10年研修の中

に入りたい。総長が目の前にいらっしやるのに、はばかりながら申し上げているのでございますが、ほんまにそういうことを実施していただくならば遅かれしということになります。でも私は一緒にやりたいという気持ちを持っております。

しかし、10年研修なんかやるんだったら、私はもう浄土宗をやめるよ、そういうお坊さんもたくさん出てくるだろうというようなことが、私の耳に入ってきております。

教師資格を取っても、10年ごとにやらなければ教師資格を剥奪するというような、そんな教団だったら、いつでも単立寺院になれるのだから、単立寺院になる。こういうような人がたくさん出てくるのではないかとこのことを恐れておる。

恐れているから、やらなければならぬことはわかっておってもできないのではないか、こういうようなことを私に言う人がありますが、私は、総長を目の前に置いてまことに勝手なことを申し上げますが、そのようなことを心配しているようでは、浄土宗は何もできないのではないかと。

単立になりたい者はほとんど単立になってもらいたらいじゃないか、そんな坊さんは浄土宗には要らない、浄土

宗をやめてくれとこっちから言ってもいいんじゃないか。

今7、000カ寺あるけれども、宗団の力はお寺の数で決まるのではない、質のいいお寺が残ってくれば、質の悪い、法然上人のお寺であるにもかかわらず、個人のお寺であると思って、住職の自由になるのだということ、ただの住居がわりに使って。これ以上申しませんが。

とにかく、10年研修をやるようだったら、おれは出て行くという人は、そういう人に出て行ってもらってこそ、浄土宗の質が非常によくならないか。仮に4、000カ寺に減っても、7、000カ寺のうち3、000カ寺が単立になった、それだけでまた浄土宗何々派という集団をつくるかもわかりませんね。10年研修のない派という(笑)。浄土宗10年研修のない派という派を、どうぞおつくりになったらよろしい。雑物が出て行くのですから。質をよくするのですから。

そして、質のよい4、000カ寺。仮定の話をしているのですよ。4、000カ寺で、また、本当の法然上人の心を心とする住職の、「智者の振る舞いをせずして、ただ一向に念仏すべし」、こういうことを心の底に入れた宗団になる。

水谷のように60年間怠け者であったという坊主でも、私には常に反省する。毎日毎日が懺悔の毎日でございました。さつきも申しました。何千枚の空手形を、あしたからやるんだ、来年からやらないかん、きょうはだめだった、またあしたからちゃんとした法然上人の心を心とする坊主にならないかんということを、常に夜寝る前に懺悔して、あしたからやるぞという空手形ばかり出してきた坊主でございます。

でも、空手形を出しておつても、やらなきゃならんという気持ちを持つているならば、10年研修も、10年ごとに研修を受けるといことが、よりすばらしい。年を取るに従って、だんだん惰性というものが出てくる。

また、だんだんと宗学がわかり、宗義がわかり、檀家と寺の関係ということがいろいろわかってきますと、若いときわからなかった、私のような怠け者でもわかってくると良い面もあるけれども、惰性に流されるとい悪い面もございいますから、惰性を食いとめる努力が必要。

また、年を取ってわかってきたことを、研修において確認する。10年たつてわかってきたことを研修で確認する。また惰性に流される、その惰性を食いとめる。こういうこ

とです。

しょうもない問題が出ましたので、私は傷ものの宗務総長になりましたが、私の心は、あのときに10年研修を提案して、皆さんから、まず宗会議員の方々から反発もあるかもわからん、あるいは、いろいろな問題が出てくるかもわからん。しかし、あえて問題提起をしているわけです。

再び私は宗務総長になることはあり得ないし、それどころか、ことしか来年ぐらいはお浄土へお参りさせていただけるということでしょうが、私はお浄土へ行つてからでも、この世に向かつて、もし還相ということできる、私が還相してくるならば、10年研修だけでもそれを引つ提げたい(笑)、還相したい。

法然上人のお寺を預からせていただいているんだ、私のような者でも、法然上人のお寺を預からせていただいているんだ。これでよいかな、これでよいかな、これが私は僧侶の一生だ。そう思いながらも、なかなか、法然上人のご期待に沿うことができない。申しわけないな、この申しわけないというのが、僧侶における愚者の自覚だ、このようにさえ受けております。

やはり浄土宗の僧侶は、愚者に帰つて、謙虚な人柄にな

る。愚者の自覚というのは、お人柄が謙虚になるといふことだ。

そうか、水谷よ、おまえにとつて、もつともこの言葉が大事だな。一番謙虚でないのはおまえじゃないかという声がそこから出てきそうです。ですが、しかし、やはりお坊さんとして大事なのは、そういうことではないかというところで、謙虚な人柄になるためにこそ、10年研修が大事なのだ、お坊さんとして世間離れをしているだけではなしに、傲慢な生活になりがちでありますので、あえてそういうことを申し上げたわけでございます。

それから、後で申し上げますと言いましたことでございますが、浄土宗基本構想中間報告書の中の僧侶養成、再教育。これは時間が30分ぐらいしかございませんが、要点をご報告いたします。

ここの「はじめに」。浄土宗基本構想、行動計画策定会議中間報告書の最初のところ。5ページでございます。僧侶養成、再教育の実施、宗門女性の教化施策について、こういうふう書いてあるところの初めを読みかかっているのですが。

これは、皆さんに部分的なものしか渡しておりませんが、

1. 僧侶養成、再教育から、ずっと項目別に、いろいろな問題を取り上げて検討していただいたのでありますが、その5ページが「はじめに」ということです。

「宗教教団にとって、檀信徒や一般大衆の指導者たるべき僧侶の育成が、いつの時代においても最重要課題であることは言うまでもない。」

このとおりでございます。どんなところでも常に言われていることでございます。

「浄土宗において、『僧侶は、教師、助教師及び宗徒とする』と規定し、『僧侶は、仏祖に奉仕し、総本山に帰向し、大本山を尊崇し、その護持に当たり、宗門の和合、及び、宗門の宣揚を念じ、自行化他、寺門の興隆に務めなければならぬ』と義務づけている。

『宗派の目的は、僧侶、檀信徒、その他の者を教化育成し、本宗を護持発展させることにある』と規定しております。このように、教団及び僧侶の相応の立場において、僧侶のあるべき姿を明記するものである。

しかしながら、本宗としてどのような僧侶、及び、どのような教師を養成していくかという基本的な理念については、残念ながら、まだ一定の方向性を見出していません。」

ちょっとこれは言い過ぎたかと思いますが、でも、これは事実だと思います。

現状を踏まえ、これからの時代における浄土宗僧侶の理想像の追求と、一貫した生涯学習法を確立しておく必要があるのではないのでしょうか。

さきに申しあげた基本構想、研究法の中で、僧侶の育成に関して、現行制度の問題点、行と学との機能分離、こういうことは先ほど紹介したことでございます。寺院の子供の教師化、僧侶の再教育に関して、講習会等のプログラムのレベルアップが規定されております。

これらを逐一、是非を論じ、可及的速やかに自主自作の方策を審議する策定会議において、重要項目が新たに取上げられ、検討の対象となりました。

こういうことで、16の課題を取り上げたのです。この第1番目が僧侶養成、再教育、14番目が宗門女性の教師化、こういうことでやったわけでございます。

その次のページを開いてください。7ページ。3. 教師10年ごとの研修の大綱。これはさきほども申しあげましたから申し上げますが、基本構想、基本計画の中で提案いたしましたとおりです。

4. 宗立研修センターの建設。そういうことが、ご遠忌の事業として取り上げられているやに私は承っております。

宗門師弟養成講座のあり方、教師修煉道場のあり方、尼僧道場のあり方、女性教師の処遇、寺院の子供の伝宗伝戒道場入行勸奨、等々、ずっと書いてございますが、11番目の教師資格取得希望者の身体障害者への対応、これも大きな問題でございます。

これから、身体障害者をどのように待遇していくか、具体的なが、私が内局のときに、検討はされましたが、身体障害者にもいろいろありますから、身体障害者という1つの言葉だけでくくったのでは対応できない。どの部分に障害を持っているのかということによって対応が違ってくると思いますが、こういうような問題をとりあつかっております。

こういうことを申し上げたいと思って、これを出したわけでございます。これもひとつ、後で詳しく読んでいただいたらありがたいです。

今読んだ中間報告書、これは各寺院にお送りいたしました。ですから、決して目新しいものではなしに、既に皆さ

んも読んでいただいている、このように思っております。

大体、皆さんにお渡しした資料については説明したかと思いますが、「宗侶とは」はまだ説明いたしておりませんね。「宗侶とは」というのは、私が今回、基調講演をするということで、教学局の稲田さんに頼んで、まとめてもらいました。

きょうの私の話は、こういうことを話をするということでまとめていただいたのですが、これも読んでいただければわかることでございます。

問題は、5番目、7ページ、宗侶養成における諸課題について。その特に大事なことを力を込めてお話ししましたが、個人的な見解とかはともかくとして、宗侶養成の諸問題、諸課題として、1つの模範回答のようなものとしてまとめれば、7ページになると思います。

水谷個人の見解はどうかということではなしに、大体、浄土宗の現在の僧侶の考えを模範回答的に出せば、こういうことになると思います。

まず1. 明治期の妻帯解禁が今日の寺院の世襲化につながっているのではないか。明治5年の太政官布告により、僧侶の妻帯が解禁された。妻帯によって、後継者安定確保

ということですね。師弟関係から親子関係になったが、明治の初めは、小僧の修行は厳然としてなされていた。

ところが、特に戦争前から戦後、終戦後の日本社会の劇的な変化、寺院の世俗化、寺院環境の変化、小僧修行は今や過去のものというようになっていく。過去のものとなっているときに僧侶養成を受けたのが、現在の我々である。

師弟関係の崩壊。80%は師ではなく、親としての考え方が前面的になる。

中には、私の知っているお坊さんでも、私はお寺で生まれ育った。私の親は、私の先代だ。しかし、私の親は、本来に明治の教育を受けたのか、厳しい親だった。子供として私を扱ってくれなかった。本当に小僧として、昔の小僧の修行のようにして私を鍛えてくれた。これが現在の私は非常にありがたいと思うてる。

小学校へ行っているときから、本堂どころじゃない、庫裏の掃除から、きちんと掃除しなければ学校へ行かせてもらえなかった。時間がないときは、学校から帰ってきてから、朝でできなかった本堂の掃除から全部やらされた。

そのときは、こんな寺に生まれて、なんだったら寺を出ようかと何回思ったかわからん。それほど厳しく、たた

かれもしたし、鍛えられた。しかし、今になったら、本当にありがたい教育を受けた。

しかし、残念ながら、私は、おやじが僕にしてくれたようなことはできない。やはり甘くなっているというのか。その点、私のおやじは、心を鬼にして、本当の小僧教育でこのお寺を守っていくためには甘やかしたらいかんということ、心を鬼にして僕を鍛えてくれたんだと思うと、今だったらありがたいと思う。

立派なお坊さんでした。亡くなりましたが。

こういう話を聞きますと、いや、すばらしいな、すごいなと思うというところは、そういうお坊さんはほとんどおられないからですね。ほとんどのお坊さんがそういうことをしておれば、当たり前のことですね。ところが、実は当たり前じゃない。このことが、師ではなく、親としての考え方が前面的にあつてだめになった。

そういう厳しい師匠、親でありながら、本当に昔の小僧、江戸時代から明治の初めにかけてずっと流れが来ておつた、本当に厳しい父親が師匠として子供を鍛える。憎くて鍛えているんじゃない、この寺を、お念仏の教えをしかと宗教的指導者としてやってもらわねば困るということ、

人物を鍛えているのだ。

そういうときに、陰になり、日向になって、息子ですが、その小僧を擁護してくれたのが寺庭婦人なのです。そういう意味でも、寺庭婦人は非常に大事なですね。母親が、おまえ、これが修行なんだ、一人前になったらわかることや、これだけの教育を受けることによって、本当に立派なお坊さんになる。

お父さんはきついことを言ってるけれども、心を鬼にしているんだ。おまえのために、おまえがいいお坊さんになってもらうために言ってるんだよと言って、ともに私の苦しみを受けとめてくれて、私がつらいことで泣いているときに、一緒になって泣いてくれた。おまえもつらかるうなどといって、母親と一緒に泣いてくれた。

これが本当に珍しい存在ということになってきた。

それから、現在の実情。寺院のビジネス化。檀信徒教化の伝道師ではなく、職業の1つ。

職業の1つということで、皆さんに1つ申し上げたい。職業信頼度調査というのがあるのです。アンケート調査です。日本リテイル研究所、これはいろいろな世論調査をして、分析している有名な会社ですが、現在、日本の社会で

どの職業が一番信頼されているか。その職業調査。2年1回やっております。

今から3年前、2005年度、日本の社会で最も信頼されている職業は何だと思われませんか。ごらんになった方はご存じだと思いますが、ごらんになっていない方に参考のために申しましょう。最も信頼されているのは消防士なのです。2番目が保育士、3番目が裁判官、4番目が看護師、5番目が薬剤師、6番目が弁護士、こう続くのです。僧侶というのは、なかなか出てこない。

何番目に出てくると思いますか。ようやく、25番目に出てまいります。

その2年前、2003年度の職業信頼度調査では、17番目でした。2003年度のために、ベスト10には入らないけれども、20のうちに入ったかと思いましたが、17番、今度は25番目に下がりました。

リテイル社というのが20年ぐらい前から、あるいは、戦争前から世論調査をしてくれとつたら、もつと僧侶というのは尊敬されておったかもしれない。尊敬だけではない、信頼。信頼度と尊敬度は別だと理屈を言うと、へ理屈に近くなる。尊敬されるからこそ信頼もされるわけですから。

信頼されるということは、尊敬されているということですから。

だから、だんだんとお坊さんは信頼もされなくなってきたし、尊敬もされなくなってきた。現在、僧侶して活躍している時代でさえも、だんだんと、17番から25番に落ちている。

落ちるところまで落ちたほうがいいんじゃないかという考え方もないではないけれども、要はこういうことなのです。

世論調査といったら、自民党が何%とか、今の福田内閣はどうかという世論調査ばかり言われていますが、どの職業が一番信頼されているかというのは、余り表に出てこない。これは知る人ぞ知るでございます。

こういうようなことも思いますと、私は、3番目の現在の実情、僧侶は職業の1つとなっておる。職業の1つとなっているのだったら、信頼される職業になっただったらいいけれども、まだ25番目だっっていじゃないかと思うのは、坊主がますます墮落していくものになるのではないのでしょうか。

ある浄土宗の跡継ぎの結婚式で、関係があつて招かれて

行ったのです。たまたま私の席が弁護士と医者とおったのです。もう1人、お坊さんの私の友達がおりました。

そのときに、医者でも弁護士でもない、会社の経営者の方がいらつしやいました。その人いわく、この席は坊さんと医者と弁護士とがそろうてるな。そこまではよかったのですが、坊さんと医者と弁護士というのは、人が困ったときにもうける職業だな。

人が病気になるって苦しんでいるときにもうけるのが医者だ。人がいろいろと金をだまされたとか何とかいって困っているときに金もうけするのが弁護士だ。人が死んで困っているときに金もうけするのが坊さんだ。困っているときに金もうけする人がうまいことそろうてますな、なんて。大阪の結婚式だったから。京都の檀家はそこまで言わないのではないか、それ以上厳しいことを言うかわかりませんが。

でも、僧侶は葬式ばかりしているわけではない。教育、福祉、人生相談などいろいろな仕事をしている。しかも、葬式そのものも極めて大事な仕事である。このようなことを多くの人に理解してもらえるように、大いに努力せねばなりません。

ともあれ、資格ありきの経営者的な僧侶になってはいけない。資格さえ取得できれば。資質の低下。これは私が10年研修を、先ほど熱を込めて申し上げた理由でございます。

世襲化の弊害。実子が自動的に住職となる。将来的安定。研鑽不足。研鑽不足ということも世襲化の弊害なのです。世襲化だからこそののだという、よいことに転換できることにすることが、これからの長期的な大きな課題なのです。

教師就任後の研鑽、研修の義務づけ、資格の更新制、現状の講習会、研修会のあり方。兼職教師への働きかけ。これは先ほど申し上げたことの中に尽きると思います。

これで大体お話ししたと思います。ただ、問題は、私が総長をしていますときから、教学局長の岡本さんと一緒になって、今までの研修を変えていかないといかんなどというようなことでやってきまして、教師養成の制度が変わってきております。

これについては、教師養成道場に関する資料ということで、皆さんのお手元にも渡しておりますが、これは私がおしゃべりするより、まだ時間が10分ほどありますから、稲田さん、ここへ来て説明してもらいます。

教師養成道場に関する資料、これを開いてください。せっかくの教師養成の課題ですから。現にやっているわけですから。

稲田 ご指名でございます。浄土宗教学局の稲田と申します。どうぞよろしくお願いいたします。平素は、宗行政に何かとご理解、ご協力いただきまして、まことにありがとうございます。

基調講演の水谷先生からのご指示でございます。まことに僭越ではございますが、教師養成道場を中心に説明させていただきます。水谷先生は、基調講演の「宗侶とは」というテーマの中、僧侶の養成ということについてご講演をいただいておりますが平成18年度から浄土宗の制度が大きく変わったわけでございます。これはまさに、水谷総長時代に大改正されたものでございます。

そのうち、浄土宗が直接開設をいたしております教師養成道場、その概要につきまして、従前から開設しておりました律師養成講座、そして、少僧都養成講座との違いといえますか、相違点を中心にしながら、簡単にご説明をさせていただきます。

制度の改正に至る間、多くの有識者、具体的には教育、

教化法制委員会という機関でございますが、その委員会において2年にわたりましてご協議をいただき、策定されたものでございます。

この教師養成道場、どういうことで制度改正の必要があったのか、その審議の経過をまずさせていただいたほうがいいのですが、時間都合によりまして、詳しい内容は割愛させていただきます。

なお、教師養成道場に関する資料及び、先ほど水谷先生の資料の基本構想行動計画策定会議中間報告のほうにも、その趣旨が述べられておりますので、ご覧おきいただければと存じます。

それでは、先ほど申し上げましたとおり、改正の要点について、律師養成講座、少僧都養成講座と比較しながら、ただいま行われております教師養成道場のポイントとなる点を幾つかに絞ってお伝えをいたしたいと存じます。

まず、第一は教師養成道場に関する資料の1ページにございます行、学の機能分離というところでございます。これにつきましては、皆様方からいろいろご意見もあろうかと存じますが、基本構想行動計画策定会議の中間報告の趣旨をもとにいたしまして、現状の律師、少僧都養成講座

を分析、検討させていただきました結果、行と学を分離して履修する形態を取るべきということになったものでございます。

そして、ただ今は、修行道場と修学道場という2種類に分けて実施をしているという現状でございます。

ご承知のとおり、従前の律師養成講座、少僧都養成講座、ただいま行われております現行の教師養成道場も、短期促成の養成制度でございます。わずかな期間にかかわらず、数多くの学科目を詰め込んで、そして試験を行い、さらにまた、法式など、体で会得しなければならぬというものもございます。特に律師養成講座では、履修時間はおろか、休憩時間もなかなか思うように取れないという現状がございます。そのような点を改善し、効果的な制度を確立するため、現行の教師養成道場というものを開設したものでございます。

2ページに図表がございます。律師養成講座、少僧都養成講座、そして、下のほうが教師養成道場の修行道場、修学道場の中身となっております。律師養成講座は1期、2期制、少僧都養成講座は3期制で、現行の教師養成道場は、修行道場、修学道場ともに2年制で実施しております。

ただ、行、学の機能分離ということを申し上げましたが、その理念は理念といたしまして、実際には、修行道場においては学科目の一部、修学道場においては法式等の時間が少しだけ組まれております。

それがこの図表にありますとおり、例えば修行道場でございますましたら、僧侶の実践科目及び浄土学、仏教学、現代社会と教団に関する科目の一部ということで履修内容を掲載させていただいております。ご了解いただきたいと思っております。

この状態については、現場の指導員等の意見を反映した結果でございます。完全に行、学を分離したというもので実施はしておりません。この点ご承知おき願いたいと思っております。

2番目でございますが、入行試験を導入したことでございます。従来の律師、少僧都養成講座でも、その制度が終わる前の5年ほどについては、入行試験と称するものを実施してりましたが、これはどちらかといいますと、師僧と入行者同伴の面接ということに重きを置いたものでございました。

かつては律師や少僧都養成講座の入行者で、師僧と本人

が一度も会ったことがない、まさに書類上だけの師弟関係というところでもないようなケースが少なからずあったわけでございます。そのようなことから、師弟同伴の面接を実施し、あわせて、簡単な筆記試験と、偈文の一部を読ませるといふ程度の実技試験を実施してまいりました。

ということは、全員が合格をするということが前提に近い入行試験でございます。

ただいま行われております教師養成道場は、それとは違いまして、より厳正な形で入行試験というものを実施しております。

筆記試験は、仏教読本の高校生用のテキストから出題し、仏教に関する設問、浄土宗に関する設問といったことで、宗徒として当然、知識として備わっていなければならないことを受験生に要求をいたしております。

そして、実技試験ということで、法式でございます。如法衣を試着した上で、一人で日常勤行、これを健稚を用いてやっていたり。試験官が3人ほどおりまして、その中で1人でやってもらうわけです。非常に厳しいといえますか、過酷な実技試験でございますが、当然、誦経、念仏一会の場合、健稚が合間打ちできなければ、厳しい結果にな

るわけでございます。

この入試の導入については、さまざまところで批判的なご意見もあることも承知をいたしております。しかし、先ほど申し上げましたとおり、教師養成道場というものは、短期促成の道場でございます。入行者は一定の水準を持って入ってもらいませんと、道場全体の運営、あるいは、指導に支障が出るわけでございます。

何よりも、団体生活の中で、本人が皆よりどんどん遅れていって、大変つらい思いをしなければならぬということになるわけでございます。

そして、もうひとつ、この入行試験を課しているねらいでございますが、師僧が自らの手できちんと弟子を育ててほしいという願いが込められているわけでございます。

僧侶分限規程（宗規第34号）、これには、「師僧は、得度をした者が教師の資格を付与されるよう育成しなければならぬ」と規定づけられているわけでございます。すなわち、教師になるための訓育をする義務が課せられているということをご認識していただきたいと思うところでございます。またそのような観点から、この制度の改正と相まって、師僧の資格条件を厳しくさせていただいております。

す。

従来は、伝宗伝戒を経て、僧階を得た者はすぐに師僧になり、徒弟を取ることができたわけでございますが、これも水谷総長時代に宗規を改正させていただきまして、現在は住職認証後5年以上、または、僧階新叙任後15年を経過した教師でない師僧になれないということを規定いたしました。

それだけ師僧というのは責任があるということで、伝宗伝戒を終えて、いきなり僧階を取っただけで師僧というのはどうかというところからの発想でございます。

そして第三に、3ページに科目が出ております。教師養成道場というのは、律師叙任のための最低限の履修を行う道場であるということでございます。

従来は、律師、少僧都ということで、僧階別の養成講座を開設しておりました。簡単に言いますと、中卒、高卒の方は律師、大学生あるいは大卒の方は少僧都ということで、学歴で分けていたわけでございます。したがって、それぞれ取得する科目が違っておりました。

現行の教師養成道場は、その境を取り払ったわけでございます。すなわち、大学生、大卒であろうと、教師養成道

場を修了し、伝宗伝戒を終えた者は、律師ということでございます。つまり律師叙任のための最低限の科目を履修するという道場で設定をさせていただいたわけでございます。

現在、教師養成道場は、中学卒業、高校卒業、大学生、大卒の方、いろいろな方が入行されていますが、実際に授業を受け持っていたいてる先生方には、非常に難しい状況で指導をしていたいてるのではないかと、困難があるのではないかと思量しております。これについても、今後、改善をしていかなければならないと考えております。

最後に、細かい相違点については、資料の末に表を添付しております。旧制度、現行制度という比較表がありますので、これをごらんいただければ、十分にその違いがご理解いただけるものと存じますので、その点よろしくお願ひします。

平成18年度から、教師養成道場の新設とともに、佛教大学、大正大学を含めた僧侶養成制度が大きく変容いたしております。簡単に申し上げますと、取得単位が大きく改正されたことございます。体系的に分類されましたことや、新たに詠唱が必修化されたということもございます。

これは、「宗侶とは」の資料の巻末に、僧階、教階、学階取得単位表ということで、平成18年4月1日に施行されたものです。これに基づいて大正大学、佛教大学でもそれぞれ履修の科目、単位を設定していただいているという状況でございます。

もうひとつ、僧侶養成制度の大きく変わったところでございますが、伝宗伝戒の満行者には、申請行為をすることなく、全員に律師が叙任されるということでございます。今までは、伝宗伝戒を終えても、僧階新叙任の申請をしていただいております。平成20年度、ことしの伝宗伝戒道場、総本山知恩院、大本山増上寺の満行式には自動的に律師の辞令を伝達するというふうに改めております。

法式と詠唱の階級制も変更されました。6級式師、が追加され、全員に付与されます。また、詠唱が必修化されたことによりまして、詠唱の階級であります5級詠唱講司が、伝宗伝戒の満行の際に付与されるというものでございます。これも資料に出ておりますので、ご確認いただければと存じます。

教師養成道場は、本年度の修学2年次道場をもって、第1期生が全課程を終え、伝宗伝戒道場に進むということに

なります。

まさに真価が問われるわけでございますが、宗務当局といたしましては、1クールを終えた段階において、現場で講義をお願いしている講師の先生方、行生とともに、寝食をともししている指導員の先生方のご意見、さらには、師僧、入行生の声も十分聴取した上で、総合的な検証を行いまして、今後よりよき制度になるよう、必要な措置を講じたいと考えております。皆様方からも忌憚のないご意見を賜りましたらありがたいと存じます。

最後になりますが、今年度第1期生の入行試験を、先週、京都で、それから、今週は東京で実施することになっております。担当する者として感じるのですが、初年度、そして、昨年度に比べまして、受験生の習熟度が全体的に向上していることが明らかとなっております。

この傾向は、私どもといたしましては、私どもの趣旨が全国の寺院に徐々に浸透してきているのではないか、また、ご理解をいただきました師僧各位のご努力の賜物であるところでありがたく感じているところでございます。

非常に雑駁な説明で申しわけございませんが、教師養成道場を中心とした制度の改正について、水谷先生の補足的

な説明とさせていただきます。ありがとうございます。

**水谷** 私は現在の教師養成がどのように変わったかということについては的確に申し上げられませんでしたので、稲田課長からかわって説明させていただきます。

まだこれも序の口だと思えます。さきほど申しあげましたように、長期的な展望のもとに着実に改革していかなければならない。今からどんどん変えていくものは変えていかなくてはならない、このように思うわけでございます。

また、大学の教師養成の課題につきましては、先ほど総合研究所のシンポジウムのご紹介申し上げました、現在の大正大学の事務局長をしておられる柏木先生が平成9年に「大学における僧侶養成の課題」ということで、かなり詳しい論考を発表していらっしゃいます。このこともつけ足して申し上げておきたいと思えます。

先ほどかなり過激なことも申し上げたかも知れませんが、たとえば単立というような論題とは関係のない要らんことを申し上げました。失言であるとお詫びします。やはり3年先にご遠忌を迎える浄土宗でございます。7、000カ寺の僧侶を挙げて、法然上人の800年大遠忌を迎えなければならぬ。

現に単立になっていらっしゃる方々には、一日も早く浄土宗のすばらしい教団に帰っていただく努力をするというのが当然のことです。

しかし、10年研修は何とかひとつ物にしていきたい。7、000カ寺がふえていって、しかも10年研修ができるとなれば、なお私の願がかなうわけでございます。

いずれにいたしましても、現代社会において重要な、存在感のあると言いかえてもいいと思いますが、そういう僧侶にならなければいけない。そのためには、まず私たちが身を慎んで、厳しく反省、懺悔しなければならないことが多々あると思います。

いろいろあると思いますが、具体的に言えば、私利私欲がない、そして、人様に対して思いやりのある、心やさしいお坊さんに、我々僧侶の目標として努力していけば、信頼される、尊敬されるお坊さんとして、必ずやベスト10どころか、ナンバー1、ナンバー2、3ぐらいにはなるのではないか、こういう夢のようなものを持つておるわけでございます。

これが私のきょうの結論でございますが、ともあれ、この後、きょうは15時から、それから、明日は午後早々、熊

井、林田、上田、武田の4先生によって、僧侶養成の課題についてのシンポジウムが行われますので、私はその話のつまというか、そういうものです。基調講演というのはそれたものではございません。序論のようなことを皆さんに申し上げた次第でございます。

本当に長い間ご清聴ありがとうございました。(拍手)

(同称十念)

# 平成二十年度浄土宗総合学術大会

## シンポジウム【第1日】

### 「宗侶教育の現状と課題」

発表者

法式教師会代表

熊井康雄

教学院代表

林田康順

布教師会代表

上田見宥

司会

総合研究所

武田道生

司会 お待たせいたしました。それでは、シンポジウムを始めさせていただきたいと思えます。ことしのシンポジウムのテーマは、「宗侶教育の現状と課題」というテーマでございます。

まず、シンポジストの紹介をさせていただきたいと思えます。皆様から向かって右手から順にご紹介をさせていただきます。

まず、法式教師会代表の熊井康雄上人でございます。

(拍手)

教学院代表の林田康順上人でございます。(拍手)

布教師会代表の上田見宥上人でございます。(拍手)

それから、司会をお願いいたしております総合研究所の武田道生上人でございます。(拍手)

シンポジウムの時間でございますが、質疑応答と討論は明日改めていたしますので、きょうはおひとりおひとりの発表が中心になります。

それから、皆さんのお手元にこのような質問票があるかと思えます。もし、ご質問等がございましたら、一番下に氏名と所属を書く欄がございますので、こちらに氏名と所属をお書きください。そして、質問の内容は、できるだけわかりやすく書いていただけますと幸いです。

それから、司会の武田上人のほうから、できれば、質問

を書くときは、答えていただきたい方を指名していただくと幸いということでございますので、ご協力のほどよろしくお願いいたします。

それでは、同称十念で始めたいと思いますので、よろしくお願いいたします。

〔同称十念〕

武田 浄土宗総合研究所の武田と申します。コーディネーターという難役をさせていただくことになりました。2日間にわたりまして、よろしく皆さんのご協力をお願いしたいと思います。ぜひ、お一人お一人の発表を聞いて、それぞれの先生に質問をいただきたいと思っております。

質問ばかりではありません。ご意見、感想、何でも結構です。すべてに答えられるとは限りませんが、できましたら、そうしたご意見を吸い上げて、明日のシンポジウムを盛り上げていきたいと思っております。

まず、シンポジストの先生方のご紹介をいたします。皆様から向かって右から、発表順に、法式教師会代表の熊井康雄先生です。先生は、現在、浄土宗総合研究所の主任研究員を務めていらっしゃいます。

先ほど、水谷先生の基調講演に出してきました、『教化研究』

の第12号の「僧侶、宗教的指導者養成の総合的研究」の全体を取りまとめた主務を当時務めておりましたのが熊井先生です。

次の、林田康順先生は、大正大学人間学部仏教学科准教授でいらっしゃいます。現在、学生の指導を行う立場で、現場で悪戦苦闘をしているという状況を本日はお話をさせていただけると思います。

そして、上田見宥先生は、知恩院布教師会の顧問をなさっておりますし、現在、宗務庁の布教委員会の委員長をなさっておりますし、以上それぞれの現場の各先生方に、忌憚のないご発表をいただきます。

さて、現在、教師養成の問題は浄土宗だけの問題ではありません。たとえばキリスト教、仏教、神道、新宗教まで含めた、20教団ほどの各教団が持っている研究所があります。教団付置研究所と申します。そこで研究大会を毎年1度開いております。来月、西本願寺で開かれるのですが、そのテーマも、「教師養成について各教団の忌憚のない意見を交換し合う」ということになっています。

さて、午前中の水谷先生のお話にもありましたように、いわゆる肉食妻帯令が出て、我々僧侶が、妻帯し、子弟を

養成するようになってから、恐らく70〜80年ぐらいたちます。明治の半ばから後半にかけて実際に始まっていくわけですが、もう三代から四代の世襲の寺院が出ている。

こうした状況の中で、水谷先生のお話のように、社会の変化が寺院の家庭のあり方にまで大きく侵入をしてきて、現在、どの教団も同じような悩みを抱えています。

そうした状況を踏まえた上で考えると、我々だけの問題ではなく、現在の伝統宗教すべてが抱えている問題がここに集約されているといっても過言ではありません。そうした意識の中で、2日間この問題を考えていきたいと思っています。

では、まず初めに、熊井先生からご発表をいただきます。よろしく願います。

**熊井** ご紹介いただきました法式教師会の熊井でございます。

武田先生のお話にもありましたように、私も総合研究所で、先ほど水谷先生がお話になりました「僧侶養成の総合的研究」というプロジェクトに携わっておりますので、そのことも踏まえながらお話をさせていただきたいと思っております。

レジュメのほうは、まず（Ⅰ）に、「教師養成道場の概要」というふうを書いてございましたのですが、これについては、もう先ほど、水谷先生と福田課長からお話ございましたので、ここはもう割愛をさせていただきたいと思っております。（Ⅱ）のところからお話をさせていただきたいと思っております。

まず初めに、ここで、徒弟とか宗徒とか宗侶とかいろいろな言葉が使われておりますので、この辺をちよつとまず整理をしておきたいと思っております。

徒弟というのは、僧侶分限規程という、我々の、僧侶としてのあり方を定めた宗規がございますが、その第9条に「師僧より僧籍登録をされた者」と規定をされております。

そして、浄土宗の宗徒というのは、同じく第23条に「得度をし、度牒及び僧籍登録をされた者で、いまだ助教師、または教師に叙任されていない者」と規定をされております。

そのように、いずれも、僧籍登録をされた者というふうな意味ですが、広い意味では、徒弟というのは、住職以外の、教師、助教師まで含まれるということがありますが、一応ここでは、徒弟というのは教師になる以前の人のこと

た意味で私は使わせていただきたいと思っております。

また、この大会で用いられております「宗侶」という言葉は、これは、いわゆる正式用語といましようか、宗規などでは出てこない用語ですが、一般的には、「浄土宗の僧侶」といったような意味合いで用いられているというふう

に理解をしていただいてよろしいかと思えます。私のこのレジュメのほうでは、師僧が育成すべき弟子というような意味で、徒弟という言葉を使用しております。

なお、タイトルに「徒弟育成」というふうに書きましたが、ここでいう徒弟育成というのは、浄土宗であるとか、あるいは宗門大学などで行っている教師養成課程に入る以前のことを一応、私はテーマにしたいと思っております。

つまり、教師養成道場、あるいは宗門大学に入る以前、僧籍登録をしてからそういったところに入ってくるまでの過程について、どうあるべきかといったようなことを見てみたいと思っております。

そこで、徒弟というのは、先ほど申しましたように、師僧から僧籍登録をされた者ということです、その前提には、同じく第24条に「師僧は、得度した者について、度牒及び僧籍登録の申請を宗務総長にしなければならない」と

規定されているように、僧籍登録の前提は得度なんですね。

そして、同じく僧侶分限規定の中に、「師僧は、得度をした者が教師の資格を付与されるよう育成しなければならぬ」と定められているわけです。

したがって、徒弟の基礎教育というのは師僧の義務であるとするのが、教師養成制度の前提でもありますし、これは浄土宗に限らず、ほとんどの伝統仏教教団の考え方もあると思うわけでございます。

そのために、先ほどもちよつと稲田課長が触れておりましたが、教師養成道場では、師僧による、徒弟への教育の程度を確認するといったような意味で、入行試験が行われております。先ほどは、ことしの入行試験では大分レベルが上がってきたというお話がありました、それが事実であれば大変喜ばしいことなのですが、果たしてそうかなといったように、私はちよつと疑問を実は持っております。

これは、「宗報」の議事録に出ている数字ですが、教師養成道場の入行者、現在、1期生、2期生が入行し、それぞれ研さんを積んでいるわけですが、平成18年度に、第1期生として申請をされました方が112名。そして、一次試験といましようか、試験で合格をされた方が88名。しか

し、その後の二次試験で辞退をされた方を除いて全員が合格をしている。

さらに、平成19年度から入られる第2期生の人ですが、これも、たまたま申請者が112名で同じであります。最初の試験の合格者は55名だと報告をされております。合格は申請者の半分以下ですね。

ところが、二次、三次と試験をされまして、結局全員合格になっている。つまり、極端に言えば救済されているわけですね。でも、この入行試験については、後ほど、また次の項目で触れてみたいと思います。

一方の、宗門大学のほうですが、佛敎大学、大正大学の教師養成の課程がありまして、そこでも、当然ながら、入学するまでに僧侶としての基礎的な教育をしてほしいということは、恐らくお師匠さんをお願いしているのでしょうが、大学全入時代の今日ではなかなかそういったことであるに落とすということは難しいと思ひまして、恐らく志願者全員入学ということが実情であると思ひます。

これに関しては、この後林田先生からお話があると思ひますので、私は、触れるのはちよつと控えております。

レジュメの(Ⅲ)ですが、「徒弟教育の現状」ということ

でございます。教師養成道場、あるいは、宗門大学に入る以前に施されるべき徒弟の教育、その現状を見てみたいと思ひます。

私は、実はことしの3月まで、大正大学で法式の初級を担当いたしておりました。で、毎年、最初の授業のときに、学生に「自坊でどのような指導を受けていたのか」といったようなことを、アンケート調査をしておりました。レジュメの裏にグラフがございますが、これは、その質問のごく一部をグラフにしたものがございます。

まず、①「あなたは寺院の出身ですか？在家の出身ですか？」という、まず出生の質問をしておりますと、これは5年間の平均でございます。寺院出身が87・8%、在家出身が12・2%。

そして、②で、「あなたは、その寺院の後継者、あるいは予定者ですか」というふうに聞いてみると、現在所属をしている寺院の後継者であるというのが、67・9%。ほかの寺院を継ぐ予定だというのは4・4%。まだ決まっていないというのは、27・7%ございました。ここまでは学生の立場についての設問と回答でございます。

①については、恐らく、教師養成道場の場合には、もう

少し在家出身の比率が高いのかなあといったように思っております。

問題はこのあとでございまして、③ですが、先ほど、「僧籍登録の前提は得度である」というふうに申し上げました。その得度は、得度式によるということが決められておりますが、学生に、「あなたは得度式を受けましたか」という質問をしますと、「受けた」と答えるのが、55・6%。「受けていない」というのは、14・2%なんです。ところが、「わからない、覚えていない」というのは、30・2%ということになります。

大正大学の教師養成課程に入学をする者は、僧籍登録を済ませるということが条件となっておりますが、その僧籍登録の前提である得度、つまり形の上で出家をするということですが、これについては、半分強の学生は「受けている」と答えております。

「わからない、覚えていない」というのは、これは、受けていないというふうに断定はできませんで、本人が余り記憶していないけれども、実は受けているというのもあるかもしれませんから、もう少しこの率は上がるでしょうが、いずれにせよ、宗規による僧籍登録をするには得度を受け

なければいけない、という規定自体は、ある意味、空文化をしているということが、学生のアンケートではつきりしてまいります。

④は、今度は具体的に、「勤行を勤めていますか?」。朝、晩とはいいませんが、朝のお勤めと私は学生に言いますが、「していますか」という質問をしますと、「ほとんど毎日している」というのは10・2%。「時々勤めている」というのが27・8%。そして「勤めていない」というのは62%でございました。

それから、⑤ですが、「お経を習っていますか」、「お経を教わっていますか」という質問です。「習っている」というのは14・0%。「前に習ったことがある」というのは44・6%。「習ったことがない」というのは41・4%。

「お経の本なしでお経が読めますか」ということは、つまり、簡単な日常勤行式ですね、「香燭から送仏偈までの簡単な日常勤行式ができますか」というふうに聞きますと、これは極端に落ちまして、「読める、できる」というのは5・2%。お経の本を見れば、「できる、読める」というのは44%ですね。

「読めない」、恐らく読んだこともない分を含めてですね、

自信がないということでしょうが、50・8%ということでした。

それでは、お坊さんとして、当然、白衣着て、黒衣着て、如法衣をつけてということになるのですが、衣、袈裟はともかくとして、まず白衣着たことがあるのかということで質問をします。

「ひとりりで白衣着られますか？」といえますと、「着られる」というのは43・8%。「着られない」が31・4%。「着ることがない」というのは24・8%なんです。大学に入ってくる18歳以上ですね。ほとんどお寺で生まれ育っている学生です。

勤行を勤めていない、お経が読めない、白衣着られない、あるいは着たことがない、というのは半数以上。お経を習ったことがないというのは4割以上。つまり、おおむね学生の半数程度は、お寺の徒弟として教育をほとんど施されていない、そのように育成をされていないというのが、数字の上で出てまいります。

もう1つ、一番下のグラフですが、これは昨年実施をされました第6回の宗勢調査です。その中に、徒弟の育成に関する項目がありました。住職に関しての質問ですが、「教

師資格取得前の徒弟をどのように育成していますか」という複数回答に対する答え、これは棒グラフにさせていただきます。

日常勤行の実践は33・62%。年中行事・法要に参加をさせるというのは41・26%。境内の清掃が33・01%。法務、法要等の手伝いは14・55%。その他が0・45%あります。グラフには入れておりません。何もしていないが22・80%ですね。

日常勤行式の実践というので、33・62%というのは、大正大学の学生の、勤めていない62%の裏返しでございます。ある意味でこれを裏づける数値でもあると思います。

このように、大正大学や宗勢調査のアンケート調査から見えてくるものは、お師匠さんや普段の生活のバックボーンといえます。先ほど水谷先生もおっしゃっていましたが、寺庭婦人の方々の徒弟育成ということに対する認識の薄さがここから見えてくるのではないかなあといったように思います。

もう1つ、最近の師僧の意識というものが伺えるようなことですが、ことし3月の第93次の宗議会におきまして、教師養成道場に関する質問が何人かの議員さんから出てお

ります。これも宗報に載っておりますし、インターネットでも公開されておりますので、そのうちの幾つかの意見をちよつとここに抜き出してみました。

「教師養成道場はあくまでも教師の養成が目的でありますから、浄土宗の万民救済、平等の精神にのっとり、申請者が全員入行すべきであつて、基本的には入行試験は不要である」といったようなご意見。

あるいは、「如法衣の着脱というのは、教師養成道場の中で本来教えるべきものである」といったようなご意見。

「自坊での指導の重要性も感じてはおりますが、今の時勢の流れと合致しないのではないか。どちらかというところ、行に入ってから指導というふうには観点を變えていただくほうが宗のためになるのではないか。」

あるいは、「自分の子息を大学に行かせるために下宿をさせたり、早ければ高校から下宿させている場合もございませう。手元で育てるといふのは理屈ではわかりますが、地方の状況を考えていただきますと、実際には、大学生のときには、手元におりませぬ。つまり、自坊で師僧として指導をすることは、現実は無理である」といったようなご意見もありました。

また、「自坊で教えられるそのお師匠さんにも、果たしてどれだけの実力があるのか。例えば、宗議会の開会式の勤めの中でも、合掌を下ろすタイミングなど、みんなバラバラである」といったようなお話も出ておりました。

そのように、徒弟教育というのは養成機関で行うべきものだという意見が、何人かの議員の先生方から述べられていました。

いずれの意見も実情を反映したものではあると思いますが、お師匠さんが何の指導も全くないで、すべて養成道場とか大学に任せるといふのは、ちよつといかがなものかなというふうには私は思います。

確かに、如法衣の着脱などは入行後に指導するというほうが適切かとも思います。しかし、せめて子供のころからお勤めを実践するという程度のことではできないのではないかと、思うわけでございます。

地方の寺院であつても、小中学生のころは、恐らく、ご自坊から通学をしているはずですから、そのころに、徒弟の育成というの、何も専門的な知識を教えたり、あるいは、正しい法式を指導したりということまでいかななくても、そのお寺の、宗教的、仏教的な環境の中で、寺院の子弟と

しての習慣を身に付けさせるということだけでもいいわけですから、それはできるのではないかなと思っております。

そこで、もうちょっと話を進めさせていただきますが、(Ⅳ)の「師僧として」というところになります。

つまり、徒弟の育成ということを考える場合に、お師匠さん、あるいはそのお寺の中ですべきこと、それから、それをバックアップすべきことがあると思うんですね。やはり、お寺の中でぜひしてもらいたいというのは、これは、よき子弟の育成というのはそのお寺の活性化、ひいては安定化につながるということを、ぜひしっかり考えていただきたいと思うのです。

檀家さんは、みんな菩提寺のご子弟が、その後継者として育つということを願っています。後継者が明らかになる、この息子さんが跡を継いでくれるんだというふうになれば、これからも私たちは菩提寺のために一生懸命に頑張っていかなければいけないといったような気持ちも高まるでしょうし、お寺とお檀家の絆というのは深まると思います。

そういった意味で、非常に卑近な言い方かもしれませんが、お寺の活性化、安定化のためにも、徒弟の育成という

のは、絶対条件ではないかというふうに思います。

有識者の方の中には、「世襲制が寺院をだめになっているとか、世襲をやめて外の血を入れるべきである」といったようなご指摘をされる方もあります。確かにそれも一理あるんだと思います。

しかし、百年來、寺院の中に住職の家庭があり、生活をしているという現実がある以上、まずその中で改善することを考えるのが、どちらかと言えば現実的な方法ではないのでしょうか。

また、将来の宗門のため、あるいは、仏教界の未来のためにも、優秀な人材をといたったようなご意見ももちろんあります。

このようなことを言うとおしかりを受けるかもしれませんが、私は、こういった大上段な立派な意見で、そういった理由を子弟養成の理由とする前に、まず身近な我が寺のために後継者の育成が必要なんだというふうに考えていただければ、どのご住職でもみんな、自分のお寺は大事だと思っんですね。自分のお寺と言っただけではないかもしれませんが、現実に住職をしているお寺は大事なんだと思います。

ですから、そのお寺の後継者をしっかりとつくるということがお寺のために大事なことなんだということをお考えただいて、それから始めていただく。それぞれのお寺の後継者がしっかりと育っていけば、その中からやがて、宗門とか、仏教界、宗教界に貢献できる人材を輩出できるのではないかといったように思うわけでございます。

そのためには、世襲、つまり寺院内にお師匠さんとお弟子さんが同居しているという、師弟育成には、ある意味ではこの上もない有利な条件があるわけですから、それをプラス要因にしていくということが大切なことではなかるうか。

よく例に出されるのは古典芸能の世界ですね。歌舞伎などがいい例ですが、古典芸能の世界では、父親が師匠であって、その名跡を我が子に託す、継承するために、自分のすべてを伝えるといったようにして仕込んでいきます。そこまですとはいかなくても、やはり、師僧としてのある程度の厳しさといましようか、これを求めるのは果たして無理なことかどうかということでございます。

現在の寺院の多くは、父母が、子供に対して非常に過保護である。師僧、寺庭婦人としての自覚が欠けているとい

うことは、やはりどうしても見えてまいりますので、その辺を何とかしていかなければいけない。

そのような中で育ってまいりますと、教師を目指す立場でありながら、ご本尊様や法然上人、善導大師といった祖師方を尊崇する心も薄くて、浄土宗僧侶の第一歩ともいってべき、お十念すら声に出して唱えられない。

実際に、大学に入ってきた学生に、最初に十念の称え方を教えました。「はい、みんなで称えましょう」と言いますと、声が出ないんですね。人の前でお念仏を唱えるのが恥ずかしい、声に出せない、現実にはそういう学生がたくさんいます。

お師匠さんが僧侶としての背中を見せる、やはり、ここでお勤めのことですが、お師匠さんとご子弟で勤行を勤める。極論すれば、もうこれだけで、ある意味、現在の徒弟教育問題の半分といましようか、一番重要な問題の半分は解消していくのではなかるうか。勤行を勤めるという形だけではなくて、それによって、涵養されていく信仰心とか、そういったようなことも含めてですができるのでなかるうか、というふうに思うわけでございます。

しかし、お師匠さんだけに、あるいは寺庭婦人だけにそ

の責任を負わせるということの問題が解決するというわけでもないと思います。

そこで、(V)の「教区・組寺の役割」というところですが、昔は、近隣寺院の長老であるとか、先輩であるという方が、寺院子弟の指導をされたり、あるいは、有力寺院などでは、随身として徒弟を受け入れて育成をされておりました。

しかし、最近はそのようなケースが非常に少なくなってきた。そこで、その役割を、地域の寺院、つまり教化団であるとか、浄青であるとか、寺庭婦人会であるとか、そういったようなところが、担い、サポートすることができないのだろうか。地域の寺院関係者の協力といったようなことを、ぜひお願いをしたいと思うわけでございます。

例えば、浄青で、夏休みに、夏季僧堂とか、夏安居といったような、短期でも結構ですから、研修の機会を設けていくといったようなことも、やっているところもありますが、ぜひ、なるべく小さい単位でやってもらったらどうなんだろうか。

たとえ短期間でも、幼少のころからそういった仏教的な環境の中で、寺院の子弟同士が寝食をともにするというこ

とは、成長をした後で、浄青運動、あるいは寺院活動にも必ず有益になるのではなからうかと思えます。

もちろん、今のお寺さん、特に都会のお寺さんの多くは、ある意味、セレブな生活に慣れておりまして、団体生活が苦手な子供も実際に多いということがあります。できるだけ、今どきの子供たちが興味を持って参加するような企画も考えなければいけないと思います。

そのような企画をしても、それに参加をさせようという、お父さん、お母さんが少ないかもしれません。そこを、組であるとか、寺庭婦人会などがバックアップをしていただいて、「ぜひ、息子さん、一緒に行きましょうよ」といったようなことで、サポートをしていたら、少しでも多くの子弟が参加するように後押しをする。浄青、組、教化団、寺庭婦人会など、地域の寺院の組織がこぞって協力をするといったようなことが必要であると思えます。

また、これは、水谷先生が、先ほど口を酸っぱくして言っておりましたが、現在の寺院における徒弟教育というのは、師僧のみではなし得ません。寺庭婦人の協力が不可欠である。その力のほうが確かに大きいかもしれません。

しかし、最近是在家からお寺へ嫁いでくる寺庭婦人が非

常に多くなつてまいりました。これは、私どもの宗派ではありませんが、日蓮宗では、0%近いというふうな統計が出ているようでございます。

どこの宗派でも同じなんでしょうが、そういったような、お寺と縁のなかつた若い寺庭婦人の方々がお子さんを産んで、そして、どのようにそのお子さんを育てていくべきか。お寺の後継者としての育て方といましようか、そういったようなことは、手探り状態の方も多いのではないかと思います。

ぜひ、教区とか、あるいは組の寺庭婦人会で、その子弟育成のための寺庭婦人の研修会といったようなものを開催してみてもどうなんだろうか。浄土宗では、若葉寺庭婦人研修会というのがあっておりますが、これは、年一回、宗で行っておりますので、なかなか多くの人が集まるというのは難しいと思います。なるべく小さいブロック単位でそういったような研修の機会、親睦も含めて、そういった機会を設けて、同じ環境、境遇の寺庭婦人同士が語り合い、協力し合うといったような機会ができればいいのではないかと思います。

もちろん、これには、実際にはそういった若奥さん方はな

かなか出ることではできませんので、住職であるとか、大奥様の協力が絶対に必要でございます。寺庭婦人会というのと、どうしても大奥様が出ていく機会が多いかもしれませんが、そういう若い子供を持った、あるいは、これから子供を産むといったような方たちこそ、こういった研修会が必要ではないかと思ひます。

最後になります。(Ⅵ)ですが、「宗門は師僧に厳しさを求めるべきである」ということなんです。

これは、お師匠さんに対しては、養成道場からはある程度厳しさを求めるのですが、それ以前のところが、やはりないのではなからうかと思ひます。

宗門が、僧侶養成に関して主に行っているのは、最初に述べました教師養成道場を初めとする教師資格取得のための方策でありまして、そこで表面化してきたのが、教師養成以前の問題、つまりその徒弟育成という課題であります。

現在のところ、この問題に関しては、残念ながら、お師匠さん任せということであろうと思ひます。浄土宗の将来といったことを考えたときに、最も必要なことはこの徒弟育成の、ある意味で制度化といひましようか、これをつくっていくことではないかと思ひます。

ぜひ、浄土宗として、師僧の意識向上、あるいは余りきちんと行われていない得度式といったようなものを重視した方策を講ずることをお願いしたいと思います。

先ほどお話がありましたのが、以前は教師であればすぐに師僧になれたわけですが、最近では、法規が改正されて、住職5年以上、あるいは、僧階新叙任後10年以上といったようなことになりましたが、それだけでも、やはり、師僧の意識向上にはつながらないと思います。

そこで、第1の提案としては、宗門として、徒弟育成策を制度化をさせる。これは、総研の「研究成果報告」であるとか、あるいは、その後に出されました「浄土宗基本計画」などにも出ていることですが、宗門師弟教養講座というのを充実をさせて、公的な得度式を、できれば教区単位ぐらいで開催をしていくといったようなこと。

宗門師弟教養講座というのは、現在、知恩院で毎年夏に行われておりますのが代表的なものでありまして、その最終日には、ご門主から得度を受けることができるといったような、将来、浄土宗の教師となるべき徒弟にとつては、この上もない僧侶としてのスタートではないかと思いません。

現在の受講資格は中高生となっておりますが、これを小学生以上、僧籍登録は6歳以上ですから、小学生以上とかにしまして、本山、あるいは各教区の有力寺院などを会場として開催をするといったようにしていただく。

もっと言うならば、公的機関の得度式を受け、そして、浄土門主、またはご法主、あるいは教区長など、そういったような方々の発行をした度牒を授けられていない者は僧籍登録を受理しないというぐらいの、まずスタートの厳しさ。まず得度式が最初のスタートであるということをや、ぜひ制度としてつくっていただきたい。

もう1つは、お師匠さんの意識向上を図るための方策として、お師匠さんの研修会、師僧の研修会ですね、そういったようなものを、少なくとも教化センター単位ぐらいで開催をして、そして、これから新しく徒弟を僧籍登録をしよう、師僧となろうという方は、この研修の受講をしていたら、受けていない人は師僧として認めないといったぐらいの厳しさがあってもいいのではなからうか。

そして、できるならば、もう1つ問題があるのは、入行とか入学の直前になって僧籍登録をするというケースが時々あるわけですね。これでは全く徒弟教育などができな

いわけですので、僧籍登録をしたらば、一定期間、例えば半年から1年といったような期間は、その期間を徒弟の育成期間として、教師養成道場などの入行申請を受け付けずに、この期間を徒弟に勤行を勤めさせる、あるいは、僧侶としての自覚を持たせるといったように、育成をする義務を負わせるというぐらいの、お師匠さんに対する厳しさというものを考えるべきではなからうか。

ただ、恐らくこのような厳しい状況に課すということは、反対意見も多くて実現は困難かもしれませんが、やはり宗門として、少しでもそういった師僧に対する責任、厳しさというものを持つていただくことが、まず第一ではなからうかといったように思います。

ちよつと時間がオーバーしたかもしれません。失礼いたしました。

**武田** 熊井先生、ありがとうございます。

今まで、常に世襲制のマイナス面ばかりが往々にして批判されてきたわけですが、そこを逆手にとって、プラス要因に変えていく。一番身近なものが、まず徒弟の教育をしていくというような、かなり具体的で踏み込んだ、そしてかなり外科的な手術の必要性など、さまざまなアイデアや

示唆をいただきました。どうもありがとうございます。続きまして、現在の大学教育の問題を、林田先生からご報告をいただきます。

**林田** 失礼いたします。ただいまご紹介をちょうだいいたしました林田と申します。

もとより、その任ではありませんが、コーディネーターの武田先生がおっしゃっていただきましたように、大正大学という場で、若い学生さんたちと悪戦苦闘をしながら、教師養成にたずさわっている者として、また、教務担当として、プログラム、カリキュラム等々を直接考えさせていただくといったことで、この場を与えられましたことを、まことに感謝申し上げます。

お配りした資料でございますが、このシンポジウムの標題、「宗侶教育の現状と課題」の中、私が与えられましたものが、「宗門大学における教師養成を中心に」ということでお話をさせていただきます。

宗門大学といった範疇に入ります前に、先生方におかれましては、【I】「大学教育の現状とジレンマ」ということについて、ぜひご周知をしていただければと思つて、まず掲げさせていただきました。

すでに巷間でもさまざま言われていることと重複する  
とが多くございますが、現状の大学教育というものを、ま  
ずご周知いただければと思っております。

ご存知のように、第2次ベビーブーム世代のころは学生  
さんが200万人いました。ところが、それが今120万  
人になっている。5分の3になっているというようなこと  
で、①ですが、「少子化に基づく大学全入時代」というのが  
言われております。

文部科学省が、2007年に、大学全入時代がやってく  
るということ言われ、それから数年過ぎましたが、数字  
上は大学全入にはなっておりませんが、現状としては、希  
望する大学を少し落とせば、ほぼ学生が入れるというよう  
な状況になっているのは、ご存知のところだと思います。

そして、バブルが崩壊したところに、大蔵省主導によりま  
す金融機関の「護送船団方式」というのが言われておりま  
したが、大学も御多分に漏れず、文部省、あるいは、文部  
科学省による、東京大学を頂点とする「偏差値輪切り教育」  
というものが行われているような現状があります。

そして、そういったことの弊害といたしましては、「大学  
の没個性化」いうことが考えられると思います。

その一方、学生が200万人いたときがあり、大学運営  
というものが大きくなってしまいました。しかし、それが、  
学生が減ってきているというようなことになって、教職員  
をその数に合わせて減らすわけにはまいりませんので、大  
学運営が肥大化をしているということが言われておりま  
す。

その結果、私立大学が定員割れを起こしている。日本私  
立学校振興共済事業団調べによりますと、1998年、わ  
ずか10年前には、8%であった定員割れの学校が、  
2008年では、565校中266校、47・1%、半数近  
くの学校が定員割れをしているというのを新聞等々でご存  
知のところかと思えます。

対策といたしまして、各大学が、例えば、建学精神のア  
ピール、佛教大学、大正大学であれば、法然上人の精神に  
基づく、あるいは我が国唯一の、総合仏教大学等々といっ  
たことをアピールし、あるいはオープンキャンパスの多様  
化ということで、春から秋にかけて、毎月のように高校生  
を中心に彼らをお迎えする、そういったオープンキャンパ  
スが繰り広げられております。

高校の生徒さんが参りますと、昼食の切符を渡してみた

り、さまざまなグッズを渡してみたり、いろいろと試みながら、生徒さんに来てもらうようにということ頑張っております。

その一方、教育内容の見直しということで、文部科学省に提出をする学則別表とまではいかなかったとしても、毎年のように細かいカリキュラムが変わってまいります。

あるいは諸資格取得の充実。よく大学の専門学校化ということが言われますが、それこそ理容師さんとか美容師さんとか、そういった資格まで大学で取れるんだぞということをアピールするようになってきているという現状があります。

そして、「就職支援の拡大等」と書いておきましたが、私のおります大正大学でも、キャリアエデュケーションセンターとって、就職を補助する、お手伝いをするといった業務を中心に拡大しております。

あるいは、就職支援ではありませんが、私どものときには考えられなかったような、懇切丁寧な指導があります。例えば教育実習がありますが、私たちの頃は教育実習などには、おまえら勝手に行き、しっかり頑張ってこいよというだけだったんですが、今は、大正大学の場合には、1都

3県、あるいはその周辺も教員が行けるのであれば、その学生さんの教育実習の現場を見てきて、しっかりと授業を聞いて高校の先生方にご挨拶をするといったことをさせていただいております。

さまざまな大学がこういったことで対処をしておりますが、現状としては手探りの状態であります。

その結果、大学が、一番の学生募集の手取り早い方法、対策としてとられているのが、推薦入試と、AO入試の拡大です。AO入試と申しますのは、Admissions Officeと申しまして、事務局主導の自由応募入試というものでございますが、それが拡大をしている。

推薦入試、あるいはAO入試と申しますのは、書類、面接、あるいは小論文等々で、入試の合否が決まるという制度でございます。

これも統計ですが、2000年に30%であったものが、私大では50%までこういった入試で学生を採っているようです。国公立大学でさえも、2008年度からこれを引き上げまして、50%まで推薦入試等で学生を採ってもよろしいということ、学生の「青田刈り」というものがどんどん進行しているという状況があります。

ただ、そういった状況ですと、3年生の1学期までの成績でほぼこういった推薦入試、AO入試の結果が決まってしまう。

必然的に学力低下が付随してきます。「受験勉強による学力維持機能を大学自らが率先して放棄している」と書いておきましたが、私自身も含めまして、お座りの多くの諸先生方が、やはり、高校3年生の大学入試というものによって、学問に対するモチベーションと申しましようか、勉強の難しさ、厳しさといったことを学ばれたかと思いますが、現状ではもうほぼ半数以上の学生が受験勉強をしていないという現状があるということをご周知いただければと思っております。

それとほぼ同時並行的に「②ゆとり教育の弊害」ということが盛んに叫ばれております。その見直しもいろいろと言われてはございますが、例えば、大学側でも受験科目の削減といったことが、今盛んに言われております。

あるいは、中等教育のほうでも、私は中学高校で教えておりましたが、例えば、高校には公民科という科目があります。その中に、政治経済と倫理と現代社会という3科目があります。平成14年の学習指導要領の改定によりまし

て、政治経済と倫理が2単位、2単位で4単位必修、そして、現代社会が4単位必修だったものが、現代社会だけの2単位でいいということになりましたので、今、低きに流れると申しましようか、公民科という科目などでは、現代社会のほうに雪崩を打ってシフトしているということが言われております。

こういったことが、報道にもありましたが、世界史の授業時間問題などにもあらわれますが、文系で申せば、日本史、あるいは古典・古典講読の選択化ということがあります。これによって、日本史や古典離れ、漢文離れに拍車がかかっています。もちろん、それ以上に世界史や現代語をしっかり勉強していただければいいのですが、決してそういうわけではない。こういった現状ではやはり大学に入ったあとの専門科目の充実がおぼつかないということが申し上げられるのでございます。

この①と②が相まって、現状の大学教育というのは、本当に大変なジレンマを抱えていると申し上げることができません。

もちろん、大学側としても手をこまねいているだけではなく、対策といたしまして、高大連携に基づく接続学習の

導入を、大正大学でもさせていただいております。秋に、推薦入試が決まった学生さんに対して、そのまま半年間遊ばせておくのではなく、本学でも、3度程度、課題を工夫して、レポートを出させまして、それで「赤ペン先生」をさせていただいて、学生にそれを送り返してといった添削指導をしたり、あるいは春休み中にスクーリングということとで学校に来てもらって、指導日を設けたりといったことをしております。

また、「一般教養科目の改変」ということで、私どものころは、それこそ、人文科学、社会科学、そして自然科学と行うことで行ってりましたが、一般教養科目というものが多くの大学で改変を図られておりまして、とりわけ初年時教育ということが盛んに言われております。

大正大学では、大学入門と申しまして、ガイダンスを丁寧に、すなわち1年生の春学期に、履修のシステムであるとか、あるいは学生生活としての送り方等といった時間をたくさん設けております。

もちろん、読む、書く、話すといった基本を復習させるリメディカル授業はとても大切な役割で、高校までで本来習うべきものだったものに対して、補修授業などをしてお

るのでございます。

こういった現状がありますが、やはり、なかなか個々の大学や教員の頑張りでは限界があり、我が国全体がこういった流れになっているというようなことを、まずもってお伝えさせていただきました。

【Ⅱ】に行きまして、それでは、「大正大学における教師養成の現状と対策」ということで、述べさせていただきます。

本学の、仏教学科浄土学コース（少僧都・輔教・擬講取得）の場合を紹介させていただきます。もちろん、資料の中には、教養科目、語学、あるいは資格科目等々が入っております。

先ほどの水谷先生のお話、あるいは熊井先生のご発表にもありましたように、小僧修行はもはや過去のものというようなことが現状なのかと思っております。

そういった学生さんを、1年次では、基礎仏教学Ⅰ・Ⅱというところで、釈尊伝・大乘仏教、あるいは仏教漢文Ⅰ・Ⅱ（初級・上級）、そして、サンスクリット語研究のⅠ・Ⅱというところで、Ⅰだけが必修ですが、そして、浄土宗法儀研究のⅠ・Ⅱがございます。

この法儀研究に付して、大正大学では、春道場と秋道場を1泊2日で、そして、夏期道場というのを5泊6日で、組ませていただいております。

そのほかに、浄土宗法儀実習ということで、これは杏葉会と申しまして、大正大学の浄土宗関係の全教職員組織を挙げて、正式な大学の単位認定ではないのですが、270分、3時限分を半分に割りまして、それを通年で1年生と2年生の学生さんに、法式の授業をさせていただいていきます。

そして、基礎ゼミというものを来年度のカリキュラムから設けようということで、これは、やはり、昔のように、1、2年生はほったらかしで、3年、4年生でようやくゼミに入るということで、学生さんの退学ないしは休学というものが、10年ほど前の2倍、3倍になっているというようなことがよく言われておりますが、学生さんに、本当に懇切丁寧に、手取り足取り、ホームルームのような授業を設けなければいけないということで、来年度から入ってくる学生さんに、コースごとに基礎ゼミというのを設けようとなりました。

2年次になりました、基礎仏教学Ⅲ・Ⅳ（中国仏教・日

本仏教）そして浄土宗学の授業に入りました、浄土教理体系（宗義概説）、浄土教団史研究（宗史）、それから浄土宗典概説、これは、教理史的内容を、今、学生に伝えておりますが、そして、選択集、浄土宗法儀研究のⅢ・Ⅳ、これには前述の夏期実践道場が加わります。

同じように浄土宗法儀実習、これも正式な単位の認定はありませんが、これを受けなければ法儀の単位は与えないという形をとらせていただいております。

そして、今回の教師養成システムの改革で追加されました浄土宗の詠唱のⅠ・Ⅱ、Ⅰが必修でございます。そして、仏教の人権論、宗教法人法、あるいは仏教社会福祉論、臨床心理学概論、宗教学概論、こういったことが選択で学生さんの課題になっております。

そして、これは平成22年度からになります、1年次の基礎ゼミで、懇切丁寧に、手取り足取りしていったものを、ここで手放してはいけないということで、浄土宗典講読という科目を、基礎ゼミに続けて開講しようというようなことに、仏教学科を挙げて決まりました。

このようにゼミに至ります前に1年生、2年生で、杏葉会組織を挙げてサポートをしていこうという方向に、今、

大学教育はなっております。

3年次になりました、ゼミを、浄土専門研究と申しますが、少人数でさせていただき、そして浄土教理研究A・B・C・Dということで、基礎の修得を終えた学生さんに三巻書や円頓戒、あるいは浄土宗伝道学ということで、これは伝道学道場が2泊3日です。

そして、仏教思想・仏教文化・他宗教理体系・他宗教団史研究などの講義を選択で取らせております。

さらに、実践僧侶学。これも単位認定なしの科目ですが、これについてはまた後ほど言及させていただきます。

4年次で、総まとめといたしまして、ゼミと卒業論文というものが課せられております。

このように、繰り返しですが、杏葉会を挙げてサポート体制を充実してまいります。

こうしたサポートをしっかりとしていきまさんと、ドロップアウト、退学や休学をする学生さんが大変多くなっているというようなことも申し述べさせていただきます。

次に、【Ⅲ】「より良き教師養成への提言―「自信教人信」の体得を目指して―」というところで、この部分に関して、先ほど武田先生がおっしゃっていたいただきましたが、私

も、浄土宗総合研究所で、僧侶養成の総合的研究というプロジェクトの末席を汚させていただきました、「法然上人に学ぶ宗教的指導者像」という論文を書かせていただきました。

その論文を基礎にいたしまして、「自信教人信の体得を目指すには」ということで、愚考をめぐらせていただきます。

私の好きな逸話から紹介をさせていただきます。まず読ませていただきますと、「①真観房、予れに告げて云く、連日の御学問の間、御老体、定んで窮屈せしめたまわんか。夜中の御念仏も御大事に候う。今より已後は、二日に一度、御参るべきかと。これに依って、弁阿（聖光上人）一日参ぜざりしに、上人の御房より、即時に、御使いを以て仰せられて云く、今日は、など遅く来たまう。利利、御渡りあれ。法門の沙汰有るべく候うと。弁阿、この言を聞いて始めて、上人、伝法の志し、予れに深きを知り、涙を抑えて、走り参りたりき」という、良忠上人の『決答授手印疑問抄』のお言葉がございます。

資料のページ数が限られておりましたので、現代語訳をしておりますが、ちよつと申させていただきますと、「真

親房が私に告げて語るには、『連日続く学問のご精進によって、ご高齢の身である、師・法然上人のお体は、さぞや疲労困憊であられよう。また、夜中におさめられるお念仏も大層大切である。きょうからは、師への参上は、2日に1度にしたらいかがであろう』と。感西のこのような勧めに従って、私が1日参上しなかつた折り、師の御房から、すぐさま使いが遣わされ、次のようなお伝えがあった。『どうしてきょうは遅れているのだ。即時にお越しなされ。あなたに伝えるべきお念仏の教えがあるのだから』と、私は、師のこの言葉をうかがい、初めて師が、お念仏の教えを私に伝えようとする志の甚深であることを知り、そのうれしさともったいなさから、あふれ出る感涙の涙を抑えつつ、急いで師のもとへ走り参上つかまつたのである』と、このように訳すことができるかと思えます。

この逸話からは、弟子の手本ともなつた御自身の念仏実践はもちろん大切であるが、そのお念仏の尊きゆえんを誤りなく弟子に伝えなければならぬとする、法然上人の決意に満ちた深い思いが伝わってくるような気がいたします。

こういった法然上人の姿勢は、非僧非俗を宣言し、「わが

弟子」という認識を否定した真宗の師、親鸞上人の姿勢や、出家至上主義を宣揚し、在家成仏を否定した曹洞宗の祖・道元禪師の姿勢の中道をいくものとして、私どもが何よりも大切にしなければいけない姿勢ではないでしょうか。

ともすると、法然上人のこうした姿勢は、これらの宗派を中心に、言われなき不徹底のそしりをこうむることがあつたかと思いますが、今の日本仏教の現状を虚心坦懐に見据えたならば、ただいまの熊井先生のお話にもありませんように、法然上人のこうした姿勢が今こそ大切なのではないかとあらためて思うようなことがございます。

つまり、念仏行者としての一面、②と③です。「②学問をして、念の心を悟りて申す念仏にもあらず。」

これは現代語訳はよろしいでしょう。

「③学生骨になりて念仏やうしなわんずらん。」

これは「学者ぶつて、念仏をあれこれ議論をしていれば、いつしかお念仏を称えなくなってしまうことでしょうか」と訳されるかと思えます。

こういった、法然上人のお念仏、日課六万遍、あるいは、七万遍の実践というようなものを、まず第1に、法然上人がお示しになられ、そして、これを、二祖様、三祖様へ継

承された。こういったことはもう申し上げるまでもないのですが、その一方で、法然上人は、浄土宗僧侶、布教者・教化者としての一面を堅持された。これは、修学の重視ということで、④と⑤のご法語を紹介させていただきます。

「④念仏往生の旨を知らざらん程はこれを学すべし。もしこれを知り已りなば、幾ばくならざる智慧を求めて称名の暇を妨ぐべからず。」

念仏往生の道理がしっかりと理解できていないうちは、これを学ぶべきです。しかし、この道理が理解できたならば、いかほどの成果も見込めない、仏法の智慧を求めようとして、かえって、称名のいとまを妨げることがあつてはなりません。

「⑤往生のためには念仏第一なり。学問すべからず、ただし、念仏往生を信ぜん程はこれを学すべし。」

往生をかなえるためにはお念仏が第一です。学問は必要ありません。ただ、念仏往生の道理が信じられるようになるほどには学問を修めるべきです、という、法然上人のご法語でございます。

このように、法然上人が私たちに浄土宗僧侶として、布教者・教化者として、しっかりと学ぶということ、修学の

重視ということをおっしゃっておられたことは、決して見落としてはならないのではないかと思います。

こうした学びをさせていただくことによって、信機(内)の自覚と伝統仏教教団を取り巻く客観的状况(外)の把握を持つことが大切かと思っております。

私ごとでございますが、私自身も、当時の少僧都養成講座で学ばせていただいた者ですが、一般の大学に行つておつたときに、自称、無宗教の方、そして創価学会、あるいは幸福の科学、原理研究会といった、新宗教の友達がいっぱいおりまして、そういった友達に、私が浄土宗のお坊さんの卵だということを知られますと、浄土宗の教えについて、「お浄土なんて本当にあるの、阿弥陀さまなんて本当にいないの」、あるいは、「お念仏なんて大したことはないのじゃないの」というようなことを、何度も言われておりました。まさに「所求」、「所帰」、「去行」、浄土宗の教えの三本柱に対する疑問をぶつけられました。その後、学ばせていただく中で、もちろん、そういったことが科学的に説明できるわけではないのですが、そうしたことをしっかりといただくためには、やはり、「信機」というものをはっきりと自覚する、そういった修学の方角性を私どもはしっかりと構築

していかなければいけないのではないかと考えています。

そして、同時に、伝統仏教教団を取り巻く、先ほどの水谷先生のお話にもありましたように、特に戦後、日本社会の劇的変化ということによって、信仰の希薄化、あるいは寺院の経済的基盤の弱体化、まさに、伝統仏教教団はある意味、危機的な状況になっているのではないかとというようにも受け取らせていただくことができるのではないかと思えますが、そういったことをしっかりと学んでいくということが大切なことであると考えております。

そして、念仏行者として、あるいは浄土宗僧侶として、内と外の学びという両者がリンクしてまいります。宗・伝戒、愚鈍念仏第一の機というような信機をしっかりとお伝えし、そして、もちろん伝宗の中で、結帰一行三昧といったこと、お念仏を中心に私どもは生活をしていくということをお伝えをし、そして円頓戒でございますね。

戒という、僧侶としてしっかりと、それこそ先ほどの水谷先生のお話ではありませんが、多くの職業の中でベストテンいやナンバーワンにお坊さんが信頼をされる、尊敬をされるといふようになるためには、こういった部分もしっかりと伝統的に伝えられているわけですので、例えば、捨

世派、あるいは、興律派と呼ばれているような、称念上人、あるいは忍激上人、大日比三師、徳本上人、そういった方々の伝記等をしっかりと学ばせていただくということが大切であります。

こういった諸先達がいらっしゃったからこそ明治の廃仏毀釈の中で、仏教の危機的な状況が救われたといっても過言ではないかと思えますが、私どももそういった方々の伝記を学ばせていただくことによって、得るものが大変多くあると思っております。

現在の日本の小学校教育などでも、偉人の伝記をもう一度しっかりと伝えなければいけないのではないかとということがさかんに言われておりますが、私どもも、こういった諸先達の生活を学ばせていただくことが大切ではないかと思っております。

もちろん、これは、檀信徒の方々には結縁五重、結縁授戒ということの、より広い開筵としてお伝えさせていただくことが大切かと思えます。

もちろん、この内と外の学びという両者の関係は有機的に関連するものでございます。少し抽象的になりますが、Aには、「実践宗学・臨床浄土学の体系化（現代における所

求・所帰・去行の教化への提言」と書いておきました。

私がかつて書いた著書を総合研究所の主任研究員をしておられます今岡先生が読んでくださり、実践宗学と申しませうか、臨床浄土学といったものをまとめてくれというようなことを、言われたことがあります。

やはり、所求・所帰・去行といったものをしっかりと変えないで、どのようにして布教教化に生かしていくのか、伝えていくのかといったことを考えていくということが、とても大切なことかと思えます。

そして、これは、死生学・生命倫理・カウンセリング・臨床心理学・社会福祉学・医学・看護学、あるいは教育学・宗教学・民俗学・文学・史学・人権論・マスコミュニケーション論・在家僧侶論、こういったものを踏まえた中ででき上がっていくものでありましょう。

次に、Bでございます。

「実践僧侶学・臨床仏教学の模索」と書いておきました。こういったものを、宗を挙げて、学生さん、教師の卵の方たちに、上手に伝えていくというカリキュラムをつくっていくことが大切だと思います。

多少の実践でございますが、先ほどちょっと保留をして

おきました、大正大学では、実践僧侶学というような授業を3年生に設けています。これは、杏葉会には社会福祉の先生、あるいは民俗学、宗教学、文学、史学といった専門の先生方が多くおられます。そして生命倫理等々を中心に、総合研究所にも多く先生方がいらっしゃいます。

こういった先生方を上手にコーディネートして、3年生に1年かけて、しっかりとこういった部分をお伝えして、現代人にしっかりとお念仏の教えを説けるような、あるいは自信を持っていけるようなお坊さんになってほしいなあと考えております。

少し具体的になりますが、A—a①として、「自信」確立の鍵と書いておきましたが、信機の自覚は三学非器とは違うんだということでございます。浄土宗のお坊さんは、ともすると、「天台宗や真言宗や禅宗は悟るけれども、浄土宗の僧侶は：、」というような言い方をしがちのような気がいたしますが、浄土宗義の立場から言えば、もう天台宗も真言宗も禅宗もみんな凡夫でございますので、そういった、徹底した人間観というものをしっかりと伝えるということが大切です。

そして、②勝劣難易二義の意義の把握と書いておきました

た。ともすると、お念仏というものは難しい修行よりも大した功德がないのではないかといったことを思いがちですが、決してそんなことはないのです。しっかりと法然上人が易しいお念仏の勝れた功德をお伝えいただいたのです。私たちは、お念仏に自信を持つということ、カリキュラムの中で徹底をしていく。

そして、③聖浄兼学、聖光上人がおっしゃっていたきました、あるいは、随他扶宗ですね、聖岡上人がおっしゃっていたきました。聖岡上人で言えば、二藏二教二頓教判の再興と書いておきました。こういった他宗の勉強を、しっかりとさせていただくことによって、浄土宗の教えのすばらしさをしっかりと伝えていくカリキュラムが必要ではないかと思っております。

B―bにまいます。①宗門大学、あるいは各種道場・講習会の有機的活用ということを書かせていただきました。

例えば、現状の教師修練道場、これが2週間で4回ございます。布教師養成講座、これが全部で9週間ございます。こういった道場や講座に準じたプログラムの策定を大々しないしはブロック、教区で、しっかりと策定していく。

現在、宗務、そして佛大、正大の三者で、教師養成道場が終わった後のプログラムを策定中ですが、よりよきプログラムが組めるようにとお手伝いをさせていただければと思っております。

そして、②僧階・教階・学階進叙と絡めた生涯教育の提示ということも、やはり宗から提示していくべきではないかと考えております。

いずれにしても、こういったプログラムによって、浄土宗僧侶としての自信の確立と、檀信徒、あるいは、大衆への「教人信」の実現を図っていくことが大切なことであると思っております。

いろいろと申し上げましたが法然上人のお言葉で閉じさせていただきます。⑥「有る時上人示して云わく、浄土宗の学者は先ず此の旨を知るべし。有縁の人の為には身命財を捨てても、偏に浄土の法を説くべし。自らの往生の為には諸の囂塵を離れて専ら念仏の行を修すべし。此の二事の外、全く他の営みなしとぞ仰せられける。」そして、⑦でございますが、「我れ頸を截らるると雖も、

此の事を云わざるべからず。」法然上人のこうしたご法語の思いを私どもがしっかりとちょうだいすることに

よって、一歩一歩、一人一人の歩みは小さいものかもしれませんが、着実に自信教人信が実現していくのではないかと考えております。

つたない話でございましたが、ご清聴まことにありがとうございます。失礼いたします。

**武田** ありがとうございます。まず最初に、大学の学生の現状をご報告いただきました。そして、その中から、さらに学生に対する期待を強めるための大学改革ないし、カリキュラム改革を実現して行く。本当に苦闘をしている様子を拝聴させていただきました。

最後に、上田先生から、「僧侶教育の現状と課題」というテーマで、布教の現場から、実態と、そして先生の考える現代における教師養成についてのお話をしていただければありがたいと思います。

それでは、よろしくお願いいたします。

**上田** 上田でございます。2人の先生方から、微に入り細にわかったさまざまな教示をいただきました。私のほうも、もっぱら精神論のようなことになろうかと思いますが、お許しをいただきたいと思います。

京都へまいりますときに、電車の中から見えておりました

ら、空がどんよりと曇っておりましたが、曇りだけではなく、どこかに青空がぼつぼつと見えたのでございます。それが今の浄土宗の姿のような気がいたしました。危機感をも持つております。

何とも言えない危機感が現在ありますが、しかし、危機感だけではなく希望もあり、青空がぼつぼつとところどころに見えております。その青空を広げるように、私どもは努力をしていかねばならないと思うのでございます。

お2人の先生方から、難しいお話をほとんどしていただきましたし、私の話と重複するところもありますが、まことに恐縮ではございますが、少しお時間をちょうだいしたいと思えます。

まず最初に、水谷先生もおっしゃっていました「宗侶」というものについてですが、私は、衆徒も助教師、教師も全部含めて、これは浄土宗の宗侶ではなからうかと思っております。

世間の方々は、だれが教師でだれが助教師で、だれが衆徒でということとはわからないわけで、改良服を着ておりますと、みんな同じようにごらんになるといって、そういう一般の方々の見た目というものは、毀誉褒貶と申しますか、

世間の評価と申しますか、そんなことはどうでもいいじゃないかと言えばそれまででございますが、それがまた大切なことであろうか思っています。

改良服を着ております者が世間の人々から評価されるような、そういう行き方を我々は望みたいと思います。

その「宗侶教育の現状と課題」ということでございますが、宗侶の教育というものは、先ほどからいろいろとお話をちょうだいしておりますように、まず新しい教師の育成をどうしていくかという問題があります。

2番目には、教師の再修練と申しますか、厳格な安居のようなことで鍛えていく必要があります。

水谷先生が、10年ごとのとかおっしゃっていましたが、その方法は別といたしまして、やはりいつも鍛えてまいる姿というものがなくてはなかるうかと思えます。

先ほど申しましたが、檀信徒から見た宗侶というものは、教師であろうが非教師であろうが、その区別はなくて、檀信徒の期待に応えられるようなお坊さんでなければならぬと思います。

そして、私は、1つの目標を持たねばならないと考えています。それは、我々にとつての理想像として、どうい

お方があるのかということでございます。

釈尊があり、宗祖の法然上人がいらつしやる。あるいは各祖師方がいらつしやる。そういう方々の生涯と行き方というものを、我々は理想像として、その理想には近づけないかもしれないけれども、少しでも目標として私どもはそういうお姿をいつもちょうだいしていかねばならないと思っております。

「無量寿経」を読ませていただきますと、「算計文芸射御を示現し、道術を博綜し群籍を貫練す。(中略)老病死を見て世の非常を悟り、国と財と位を捨てて、山に入りて、道を学ぶ」。お釈迦様が出家されましたそのお姿を、私どもはしっかりといただいでまいらねばならない。また、それを若い後継者にも伝えていかねばならないと思えます。

これはちょっと余談になりますが、お伝記などを拝見しておりますと、いろいろなことが出てまいりまして、「お釈迦様は29歳で出家」などと、我々は思っておりますが、例えば「十六門記」などを拝見いたしましたら、「御年19にしてお釈迦様が出家をされた」とかいろいろなことが出てまいります。

それはそれとして、ここでちょっと「十六門記」の御文

を引かせていただきます。「昔、本師、釈迦尊は、御年19にして父の大王に忍んで、密かに王宮をいでて、ついに成仏して、無量の衆生を済度したまえり。今、自らは、生年13、（これは法然様のことです）、暇を悲母に申し、法山に登り、出家、修学して、父母の王の深恩を報じ、みな仏道に引導し、我も人も悟りを開き奉らん。返す返すも嘆きたもうことなかれ」と、お母様に別れを告げて行かれます。そのお覚悟のほどが書かれています。

そして、そのあと、「それ仏も流転三界中恩愛不能断棄恩入無為真実報恩者と説きたもう」。

これはほかのお伝記にもこの偈文は出てまいります。本当に出家していくことが真実の報恩なんだということでございます。「自らも早く四明に登り、速やかに一乗を学んで、二親の菩提を訪いなば、あに真実の報恩にあらざらんやと、条々に理を尽くして申しければ、母も理に屈して、泣く泣くいとまを許しけり。」

このようにして、法然様が比叡山へ登られます。もちろん、お父様の遺言のこともございます。さまざまな思いを秘めて、法然様がお山へ登っていかれる。

そういうものを私どもはいつも振り返り、若い人々にも

そのお心を伝えていくということが、大切ではなからうかと思えます。

次に、宗侶教育の現状ということでございますが、私は、先生方のように、大学に勤めているわけではございませんから、そういう実際の教育の姿というものには疎うございますが、まず、世襲化、世俗化の問題、師僧の力量の問題、形骸化した徒弟制、宗門大学の限界とものを感じております。

先ほどからお話ございましたように、世襲化が全部悪いことではございません。その中にも世襲化であるが故のいい面もまた出てくることでございます。しかし、この世襲化の弊害というものもまた大でございます。そこはしっかりと反省していかなばなりません。

そして、この師僧の力量というものは、先ほども熊井先生が、古典芸能の世界では、お父様がお師匠様ということをおっしゃいました。そのお父さまが師匠になりきれないところが悲しいことでございます。

寺庭に教育の自信がございません。熊井先生がおっしゃった歌舞伎の役者やお能の世界は、お父様が本当にプロに徹して子供を仕込んでいく。悲しいことでございます

が、現状を見ておりますと、我が宗門は、お父様がプロではないのです。

学校の先生をしたり、市役所へお勤めになり、一般企業にお勤めになり、お寺のことはほとんどやっていらつしやらないというご住職も、また目にするところでございます。

私が知っております先生も、これは校長先生までされた方ですが、お寺のことは全く寺庭まかせでありました。京都の方ですが、お寺で法事がございまして、寺庭の奥様が、お花からお盛りものから何もかも全部用意をして、日曜日とその法事がございます住職は学校がお休みですから、法事のお勤めをただするだけということでございます。

そういう生活で、果たして歌舞伎の世界、お能の世界、狂言の世界のように、子供を仕込んでいけるでしょうか。これは本当に難しい問題でございます。

それから、そういう方は、これは本当に悲しいことでございますが、「檀信徒がこれ以上ふえると困る」とおっしゃるのです。お勤めに行っておられますから、「これ以上檀信徒がふえて、お速夜参りしてくれ」と言われても、わしは行けん。だから、これ以上ふえたら困るんだ」というわけでございます。

新興宗教の方は、1軒でも檀家をふやすように、1人でも信者をふやすようにするために、それはそれは熱心に、折伏なり勧誘をしていらつしやるけれども、悲しいことに、檀家がふえると困るとおっしゃるお方があるというのが、偽りのない現状でございます。

私が知っているあるご住職は、鏡鉞一つ叩けません。もう50、60になっても、まだあの鉞が叩けないのです。ご自身がそうであるのに、どうして子弟の教育ができるのでありましょうか。こんな席で言うのはまことにいやなことでございますが、これも悲しい現実の姿でございます。

ですから、徒弟制が形骸化しているということでございます。制度の上では、師僧がだれ、徒弟がだれと決められておりますが、本当のお師匠様ではない、本当の弟子ではない。弟子と師匠のような関係で日常暮らしているのではない。まことに形骸化したものでございます。

先ほど林田先生が宗門大学のことをずっとおっしゃってくださいまして、本当に努力をしておってください。何か余分のことをしなければならぬような負担がかかって、お気の毒なように思いますが、そこに、まだ宗門大学としての、本音で言えば、立派な後継者を育てきれ

ないような限界点があるのではないかと、私は思うの  
でございます。

しかし、ぬるま湯につかったような生活で、何とか日々くらししておりますから、その危機感がひしひしと迫ってはこないでございます。

私は大阪にありますが、お葬式があると檀家が減っていくというのが現実であります。若い者は別居したり、関東のほうの会社に勤めたりします。東京、神奈川、千葉、埼玉とかに、ややもすれば1軒の家を買って、そこで独立していく。子供はそこで学校に行く。実家に残っているのは、年寄り2人だけであります。

「1人が亡くなっても、私1人がここにあります。知らない土地に行くのは寂ししゅうございます」ということで、お婆さんがいらっしゃいますが、そのお婆さんが亡くなれば、その檀家は減っていくのであります。

これは、もう都市周辺のすべてのお寺がそういうことを実感していらっしゃるはずであります。そして、「お葬式があれば、ご不幸があれば、檀家が減っていくんだ」という声を、切実なものとして、私は聞いております。

まことに難しい時代になってまいりましたが、このとき

に、我々は一体どのような気持ちで暮らしていけばいいのか。親が子を殺し、子が親を殺し、だれでもいいから殺したくなつたから殺すんだという、まことに難しい時代でございます。

しかし、こういう宗門の危機なら危機というものは、今に始まつたことではなく、昔もあつたように勉強させていただいております。

この「両脈玄談」というものは、これは寶譽顯了という方がお書きになつたお書物でございます。このお方は、増上寺のご住職を59世、60世と2度された方でございます。茨城の大念寺の31世のころに、文化13年、この年にはまだ増上寺にはきていらっしゃいませんので、この大念寺の時代にお書きになつたご本でございますが、今から200年ほど前、江戸の末期に書かれたお書物でございます。

そして、「浄土傳燈撰要」の340ページから始まり、古今の傳法、中古の傳法、後世の傳法とずつとお書きになり、それから大五重の話になってまいります。

読ませていただきます。これは342ページに載っているものでございます。

「傳え残った処は大五重にて口訣」 大五重と云うは、中古の通りに加行を勤め、三巻七軸の講読・本末口傳など懇勤に相承せしむるを大五重と名づけ、亦是総五重とも云う。扱てこの大五重と云うは、感譽上人時の御定めなれば、三年に一度づつ諸山に於て修行すべき筈なり。爾るに凡そ百年已來廢れて行われざるは、時運とは云いながらまことに悲しきことなり。(中略)故に初心の者多く傳法の道筋に闇し。この故に今の傳法の信仰も薄く聞き誤りも出来るなり。自分等も報恩の為生涯に責めて一度は大五重を執行したく思えども、いづれ相手がなければ出けぬ法なり。さてその相手と云うは所化や末寺なり。その所化と云うた所が當山なれば據なく相承すべき者は隨身の衆ばかりなり。その外には有りとも見えず、末寺と云うた処が、所詮十日も引つ越して隙を缺き、金を遣い法を求むる人は、當山に限らず田舎には多分有るべきとも思われず。例年の行人と云うた所が、年数ばかり高くて実の処は頌義や名目も、責めて丸呑みにもしたやらせぬやら覺束なし。況んや少々味を齧み分けている人は有るべしとも思われず。されば三巻七軸を読み渡して五十八の口傳を授けた処が、馬の耳に風の如く、濡れざる手に粟の付かざるが如くなるべし。時に何

と其の方達、この度三巻七軸読み渡し、八十三箇の口傳を授けんと云うたならば、扱て扱て有り難き思召しなりと云うて喜んで聴聞すべきや否や。その方たちの心は知らず。去年までの行人には、歎ぶ程の人はなかりしなり。是れ畢竟時運にて自然と人の志が浅き時節故、所詮二年や三年の企てにては一度の執行も出来ようとは思われず。其れ故是非なく黙止して居るなり。(後略)」

寶譽顕了上人が嘆いてこういうことを書いておられるのですが、これを読ませていただきましたら、昔も今も一緒だなという思いがしてまいります。

ですから、「何とかせねばならん、何とかせねばならん」と思っておつてくださったのではなからうかと察するのでございます。

もう一つ、「浄業信法訣」というご本があります。有名なものでございまして、これも「浄土傳燈掛要」の中に入っております。京都の専念寺の順阿隆圓上人のお書き残しくださいましたお書物でございます。

ここに示されておりますのが、やはり同じような嘆きを、この上人がお持ちになり、そして、こうあらねばならんという姿を、私どもに教えておつてくださるように思うので

「)ざいます。

ですから、こういう先輩たちも、いろいろな思いの中でご苦労して、法を残してくださったのだ、お弟子を養成してくださったのだという思いで、我々もまた努力をせねばならないと思うのでございます。

ちよつと読んでみます。

『巻五』宗脈結縁分(相承傳目七箇条)

\*初めに勸誡に七門有り。

① 剃髪出家は固より渡世の為にあらず。只是れ出離生死の爲なり。經に曰く、若し人一日一夜出家の功德は高さ三十三天に至るの塔を造るにまされると。忝くも今出家の儀相を具えて三寶の地に住在するは、多生の善種子の薰ずる処なり。容易の思を作さず、尊無過上の身にして、龍樹達磨の真相梵風、己身に具せる事を思察して、正法己身に生ぜん事を念ずべし。若しその初め名利渡世の為に剃髪したる者と雖も、宜しく重き漸愧を生じて意樂を改轉して一心に正念せよ。

② 戒法は佛家に住在せる者、随行せずんば有るべからず。若し持せずんば、木頭畜生に異なる事なし。是の故に宗宗教相門戸を異にすれども、大小二乗、持戒

随行異なる事なし。是の故に光明大師は目を挙げて女人を見給わず。持相本律の制にも過ぎたり。元祖大師は萬行を闡いて専修念佛し給えど、傍らに圓頓菩薩の大戒を廢せず。

③ 虚受信施は能施所施、皆地獄に墮するとは、觀佛三昧經の説なり。汝等箸の頭より落ちる一滴の水と雖も、皆在家より滅罪生善の為に、妻子の分を奪つて施せる物なり。是れ全く世尊白毫光中の福分にして、道業を成ぜしめんとて与え給う処なり。爾るにこの信施を受けながら、飽くまで喰らい、暖かに衣て誦經念佛撰心行道せざるのみならず、剩え姪酒肉食等に施物を費やす者、その報い三途にあらずして何処ぞや。誤つて驢胎馬腹の裏に落ちざる間に、重く漸愧を生ずべし。

(後略)

以下④～⑦まで続きますが、そういうものを我々はずっかりとちようだいし、我が身を律していかねばならない、自分の使命というものをしっかりと果たしていかなばならないと思うのでございます。

NGO「ペシャワール会」の伊藤和也さんは、本当に身をあの土地に投げうって、タリバンのために31歳の命を落

としていきましたが、ああいう姿もまた、私どもにとりまして大きなお手本ではなかるうかと思えます。伊藤和也さんのあのお姿を我々もしつかりちょうだいしていかねばならないと思います。

その次に、「一宗として僧職志願者の受け入れの方法はないのか」ということでございます。

私ももう80歳でございます。水谷先生とは同級生です。ですから、いよいよ後期高齢者でございますが、この私に弟子入りを希望する人がございました。丁重にお断りをいたしました。今さらこの年になって、一人前のお坊さんに育てる自信はございません。ですから、お断りをせざるを得なかったのですが、せっかく僧職につきたいとおっしゃるお方でございますのに、先ほど申した弟子と師匠の関係になれば、やはり佛大なら佛大に上げて、一人前のお坊さんにせねばならない。

明日の我が身がわからないのに、「では、うちにおいでください」とはちよつと言いくうございますので、「この年でございますから、どうにもなりません。せっかくのご希望ですが」と言つて、お断りしたのでございます。

朝の水谷先生の話では、公募制ということをおっしゃい

ました。お坊さんを養成する在家の方を公募するとおっしゃったわけでございます。

しかしながら、これには師匠と弟子というものが、今の制度では必要でございます。師匠もないのにお坊さんにはなれません。しかし、私に頼みにきたその在家の方は、「先生がだめだったら、ご本山ではだめですか。ご本山は受け入れてくれないのですか」とおっしゃったのでございます。しかし、ご本山も、師匠のない人は受け付けてくれないでしょう。また、そういう徒弟を教育するような組織も、ご本山にできておるとは思いません。

知恩院も増上寺もほかのご本山も、「だれでも構わないので、飛び込んできなさい。うちでお坊さんにしてやろう」というご本山はないでしょう。

やはりこの徒弟制というものが付いてまわります。そして師匠は弟子を一人前にせねばならない責任があります。そういうことについても先ほどのお話の中になりました。

ですから、せっかくお坊さんになりたいとおっしゃっているお方、そして在家の目から見たら、「ご本山はどうなんでございますか。そういう制度はないんですか」と聞かれるのですけれども、まことに悲しいことでござい

ますが、それは「ない」と言わざるを得ないのでございます。

そういうところに浄土宗の弱いところもあるのでございましょう。もちろん、これは浄土宗だけでなくほかの宗派もそうでございましょうが、そういうところが何とかならないのかということが、私の、逆にこちらからお願いをしたりする道を教えてほしいと思うのでございます。

もう1つ、近隣の子弟を育てるといってお話をさせていただきます。

これは熊井先生もおっしゃったお話でございですが、私の経験談でございします。ご近所のお寺で「お子たちを何とか法式を教えてほしい」という希望がございました。これは時期がそれぞれ違います。しかし、私は4人の方に初步の法式からずっとご指導申し上げました。

1度に4人なら楽なんです、時期が違っていきまして、ぼつぼつでございします。高校生に入ったところの若い子供が、高校を出るまでの3年間、上宮高校でしたが、お寺のご子息でございします。「月に2回ぐらいいらっしやい」ということで、曜日は決めなくて、私の暇なとき、また先方さんも学校の行事がありますから、両方の都合のいいとき

に月に2回、ただし8月は休みということで、ずっと初步から法式をご指導申し上げました。

私は法式の先生でも何でもないんですが、私の知っている限りの法式をお教えしました。そうすると、3年間やりましたら、終いには、知恩院でやっております「賛念仏」から阿弥陀経の切割笏からいろいろなことをご指導申し上げます。

初めは、もうどうにもならない。声が出ないのです。恥ずかしがって、声が出ない。小さい声で、願我身浄とか一心敬礼の節付けをやりましたら、まともな節が出てまいりません。

「あなた、音痴やな」と言ったぐらいですが、その音痴でどうにもならない子供が、あるとき、突然、ぱつと、打って変わったように、節ものでも上手に称えるようになってくれたのでございます。

そのときは、もう泣くほど嬉しゅうございましたが、何とか高校3年の間に恥ずかしくないように、ということ、ご指導を申し上げたのでございます。

これは、近所の者が、近所のお寺が、近所の子弟を教育してまいらねばなりません。親はなかなかできませんか

ら、お互いにそれを教え合う、ご指導申し上げるといふこととでございます。

お菓子をあげてみたり、いろいろな手を使いまして、ご指導申し上げたのでございますが、その方が佛大に入りました。そうすると、「実践仏教」という講座があるのでしようか、先生がびつくりされたということです。「君、上手や。だれに教えてもらったんだ。どこでけいこしたんだ」と言われ、その先生に誉めていただいたということとでございます。

今は住職をしておりますが、いまだに喜んで、そのときのことを振り返り、話をしてくれます。

ですから、自分の子弟はなかなか教育はできないかもしれませんが、近所同士のお寺がお互いにほかのお寺の子弟を、暇をつくりながらご指導申し上げます。そして、二畳台の上がり方から礼拝の仕方から、いろいろなことを高校3年を卒業するころには、かなり上手にやってくれるようになります。

そういうことが、私の一つの経験上のお話でございます。レジュメの「宗侶教育の課題」から以後は、時間が足りなくなりましたが、明日また申し上げる機会があるように

思います。残りましたところは明日少しお話をさせていただきます。きょうはこれで終わらせていただきます。

レジュメの途中で終わりましたことをおわびをいたしまして、お話を終わりたいと思います。

**武田** どうもありがとうございます。

さまざまな話題を盛り込みながらお話をいただきました。先ほどの熊井先生のご提言とも重なる部分を、実例として挙げていただいたり、三先生のご発表で重なる部分があるように思います。

明日は、重なっていることだけを検討するのではなく、三先生の発題をヒントにして、さらにもっとさまざまなアイデアを出していただきたいと思います。

今回のシンポジウムは、学術的というよりも、参加者の方々の、自分たちで実際にしていることとか、こういうこともできるとか、さまざまなアイデアをいただいたりして皆様のいろいろな意見を吸い上げていきたいと思えます。

質問などを本日中に書いていただきました。帰りに受付のところにお持ちくださいますようお願いいたします。

また、間に合わない方は、明日でも結構ですが、なるべく、本日中にお書きください。

そして、明日は、活発な議論を展開していききたいと思います。

どうもありがとうございました。(拍手)

司会 どうもありがとうございました。

質問票は、できるだけきょう提出していただけますと幸いです。

本日は長時間ありがとうございました。また、シンポジストの方々、本当にありがとうございました。明日もどうぞよろしくお願いいたします。

皆様、お疲れさまでございました。これでシンポジウムを閉会させていただきます。最後に同称十念で終わらせていただきます。

〔同称十念〕

どうもありがとうございました。

(丁)

# 平成二十年度浄土宗総合学術大会 シンポジウム【第2日】

## 「宗侶教育の現状と課題」（質疑応答及び討議）

発表者 法式教師会 熊井康雄

教学院 林田康順

布教師会 上田見宥

司 会 総合研究所 武田道生

総合司会 それでは、おおよそ1時になりましたので、昨日午後に行われましたシンポジウムの続き、続編をただいまよりまた始めさせていただきますと思います。

テーマは「宗侶教育の現状と課題」ということで、昨日は各シンポジストからそれぞれご意見をちょうだいいたしました。今日は、その補足、それから質疑応答、さらに討論ということで進めさせていただきます。

本日初めて参加されたという方もあるかと思えますので、もう一度シンポジスト、パネラーの方のご紹介を簡単にさせていただきますと思います。

皆様から向かって右側からご紹介させていただきます。

法式教師会を代表されまして、熊井康雄上人でございます。

（拍手） 教学院を代表されまして、林田康順上人でございます。

（拍手） 布教師会を代表されまして、上田見宥上人でございます。

（拍手） 司会を総合研究所の武田道生上人にお願いたします。

よろしくお願いたします。

（拍手）

同称十念をさせていただきますと思います。

〔同称十念〕

では、よろしくお願いたします。

司会（武田） 失礼いたします。昨日、それぞれのお立場

から、「宗侶教育の現状と課題」というテーマでお話しいた

いただきました。本日からご参加の方もいらっしゃるかもしれませんが、初めに、昨日の簡単なまとめと、言い残しがございます方、お話を5分から10分ほどいただきます。きょうの全体討議に移らせていただきたいと思えます。

それでは、まず法式の立場からということで、熊井先生からお願いいたします。

熊井 法式教師会の熊井でございます。よろしくお願ひいたします。

私、昨日、30分ずつで上げろということで、30分、時間をはかりながら目いっぱい、自分で一応予定したことはお話しをしておりますが、きのう申し上げましたように、私は総合研究所のほうにもかかわっておりますので、総合研究所で僧侶養成の問題について研究をいたしました、その取りまとめをしたりといったようなことがございました。

そういったことからお話をさせていただきましたが、そのとき申し忘れましたのは、総合研究所の僧侶養成研究班のまとめである、僧侶養成の課題という部分を執筆いたしました。その中で幾つかの問題点を取り上げまして、主な提言として3ついたしました。

1つは、浄土宗僧侶のあるべき姿、すなわち、僧侶の理念、目指すべき僧侶像といったものが、浄土宗としてはいま一つ具体的になっていない。もちろん宗規の中にはあらわされているわけですが、漠然としていて、その辺が明確ではない。これをやはり明確にしていかなないと、僧侶、教師を育成していく上でも目標が定まらないのではないかと、いった点を1点挙げました。

これにつきましては、お隣にいらっしゃる林田先生を初め、何人かの先生から、考え方といったことを執筆していただきます。それが「教化研究」の第12号にそれが掲載されております。それが1点でございました。

もう1点は、寺院における徒弟育成、徒弟教育の問題点、そして、それに対する宗門としての徒弟育成のあり方といましようか、そういったことも提言をしてまいりました。これについて私は、一応、自分の立場として、昨日、中心にいたしました。自分なりの考えを述べさせていただいたわけでございます。

そして、3つ目は、僧侶としての生涯研修の重要性。幾ら教師養成、僧侶養成といっても、やはりそれにはお師匠さんが当然第一になってくる。今、若い坊さんを目指す人

たちの質が落ちていくといったことが盛んに言われますが、それはとりも直さず、宗のやり方というよりも、基本なお師匠さんの育て方に問題があるのではないかと。

であるならば、お師匠さんを初めとする教師資格を既に取られた方が生涯、何らかの研修をして、次の世代を育てていくような認識をしつかりと持っていたことが必要ではないのか。そういったことも含めて、僧侶としての生涯研修といったことを重要点として取り上げるべきであるといった、この3つを書かせていただきました。

これについて昨日、水谷先生からお話がありましたように、浄土宗基本構想、あるいは、基本計画、それから、基本構想行動計画策定会議の中間報告といったところでその主なものが取り上げられまして、宗の方向として定められたといった経緯がありました。

そこで、昨日申し上げた寺院内における徒弟教育の問題ですが、これは一人師僧なり、寺庭婦人なりに責任を押しつけるだけではやはり無理であろうと思います。もちろんその自覚を持っていたかどうかということが大切ですが、そこにやはり宗としても何らかの関与をしていくことが必要なのではないかということを申し上げました。

その中で、お師匠さんの意識を高めるために、あるいは、何らかの義務的なものを求めるべきであるといったことも最後に申し上げましたが、それと同時に、今、一番欠けている僧堂的な生活といましようか、仏教的な環境の中の生活、そういったことが今の寺院の中で一番欠けているということ、宗として短期でもいいから、小さいうちからお子さんたちに徒弟としての仏教的な体験をさせるような、いわば基本中の基本を身につけさせるような宗徒教育、宗徒僧堂を取り入れるといったことを申し上げてまいりました。

これには、実は1つ、参考になるかどうかわかりませんが、日蓮宗の方法がございました。昨日も日蓮宗の寺庭婦人が、約90%が在家の出身であるといったようなことをちらっと申し上げたのです。日蓮宗の話ばかり私はしているようですが、実は私は、地元が東京の深川というところでございます、深川というのはある意味寺町なのですが、浄土宗が約半分でございます、残りの半分以上が日蓮宗。浄土宗と日蓮宗がかなりの数を占めている地域でございます。

普通はちょっと浄土宗、日蓮宗というのは余りうまくい

かない例が多いようですが、深川はどういうわけか非常に気が合いました、日蓮宗とよく話したり飲んだりいたします。そういった中で、日蓮宗の話を、おたくどうなんだいといったことで聞いたことがあります、ちよつと話をするわけでございます。

しましたが、正式に日蓮宗の宗務院などに確認をした話ではございませんが、現在、小学校の高学年から中学生になりますと、1週間ほどの僧堂を開きまして、そこでまず、日蓮宗ですからお題目を称えるのですね。それと、基本的なお経を教えるといったようなことで、そういったものになれさせることをしている。

さらには、教師の資格を取るためには、信行道場というのに入るそうです。これは1カ月ちよつとあるようです。ただ、それも最近浄土宗と同じようなことで、質が落ちていくことから、その前に高校生、高校を卒業したぐらいでしようか、そのぐらいになりましたらば、信行道場に入る前に、5日間ぐらいの予備道場をしている。そこで、それこそ衣のたたみ方、つけ方といったようなことから、基本的なお作法をまず身につけさせるといったことを最近はされているようです。

ですから、やはり浄土宗も、実質的には同じような状況だと思えますので、そういったような教師養成に至る以前の仏教的な環境の中の生活、あるいは、基本的なことを身につけさせるといったことをぜひ考えていただきたい。きのうと同じようなことになるかもしれませんが、具体的な話として申し上げて終わりたいと思います。

ありがとうございます。

司会（武田） どうもありがとうございました。

それでは、林田先生、お願いいたします。

林田 失礼いたします。大正大学の林田と申します。昨日のまとめと補足をとということでございますので、本当に概要でございますが、もう一度振り返らせていただきたいと思えます。

昨日、資料として表と裏からなる1枚のものを配らせていただきました。その中で、大きく3点を申し述べさせていただきます。

1番目は「大学教育の現状とジレンマ」ということで、学力低下をはじめ、大学に入ってくる学生さんたちのおかれている状況が大変厳しい状況になっていることをまずもって申し上げます。

もちろん、巷間で言われているように、大学生の学力が落ちてきているのは、高校の教育のせいだ、あるいは、中学の教育のせいだ、あるいは、小学校の教育のせいだ、そして、幼稚園あるいは保育園のせいだ、最後に、幼稚園、保育園の先生方が、家庭教育のせいだというようなことで、責任逃れのようないことが盛んに言われております。

もちろん、お釈迦様がおっしゃっていたように、すべては縁起でございますので、決してどこが出発点ということではないかと思いますが、こういった積み重ねが現状を引きおこし、遡れば、私どもの選挙の1票がこういった現状を招いているということをまずもって認識しなければいけないかと思えます。

そういった高校生を4年間大学であくからせていただきました、精いっぱい法然上人の教えを中心に伝えをさせていただくということで、2番目に入りまして、「大正大学における教師養成の現状と対策」ということで、もちろんこれまでも先生方が一生懸命取り組んで下さったわけでございますが、それ以上に頑張らなければいけないというところで、さまざまに、単位とは関係ない部分での学生の指導というものも一生懸命頑張っております。

大正大学は三宗四派と申しまして、天台宗、真言宗の豊山派、智山派といった宗派と共同で運営させていただいておりますが、きのう申し上げましたような、例えば法儀実習は、浄土宗で始めて、そして、他宗に広まっていきました。

このように大正大学では杏葉会という組織を挙げて、至らない点が多いかと思いますが、頑張つてさせていただいております。

3番目は、「より良き教師養成への提言―「自信教人信」の体得を目指して―」というところで、お坊さんとして、仏教徒として、4年間に、仏様、仏教の教えをいただく者で本当によかったなと、お寺に生まれて本当によかったなと、そういうような気持ちを持っていた。浄土宗ということ、浄土宗のお坊さんということであれば、浄土宗の教えで本当によかったなと、法然上人がお祖師様で本当によかったなという気持ちになってもらうことです。

これはもちろん、決して他宗をどうこうというわけではありませんが、少なくとも浄土宗のご本尊様が阿弥陀様であり、そして、高祖善導大師、宗祖法然上人に対して、日々子どもがお給仕をさせていただいています。

そういう中で、阿弥陀様、善導大師、法然上人の教えの  
ありがたさ、尊さというものがわかるような実感を育てて  
いく、育んでもらうということが一番大切なことなのであ  
ろうということ、「自信教人信」の体得を目指して」と  
いう話をさせていただきました。

そして、現代の広いさまざまな学問体系がある中で、あ  
るいは、種々雑多な情報が流れていく中で、それらを上手  
に整理していったって、学生さんたちに効率的に順序正しくお  
伝えしていく手段、これを構築していかなければいけない  
のではないかということ、実践宗学であるとか、臨床浄  
土学であるとか、実践僧侶学、臨床仏教学という体系を構  
築していかなければいけないということを述べさせていた  
だきました。

もちろん、大学が頑張ってもらわないと、というご意見  
はおっしゃるとおりでございます。ただ私も手をこま  
ねいて見ているだけではなく、佛教大学、そして、大正大  
学の教師養成にかかわっている者は、よりよき宗侶養成を  
目指して取り組んでいるということをご理解いただければ  
ありがたいと思います。

— その「自信」の部分、浄土宗の教えでよかつたな、お念

仏の教えはありがたいなというようなところに行けば、学  
生さんが卒業されていった後に、それぞれの能力を発揮し  
ていただいて、人にそれを伝えていかなければいけないと  
いう使命がおのずからはぐくまれてくると思います。これ  
が「教人信」であり、それがやはり「真成報仏恩」につな  
がっていくのではないかと思います。

以上、昨日の補足とさせていただきます。ありがとうございました。

**司会（武田）** どうもありがとうございました。

最後に、上田先生のきのうのご発表、そして、少しきの  
う時間が足りなくて残っております部分、その部分につ  
いてもお話をいただけるとありがたいと思います。そこに  
つきましては、次の部分にも入ってしまうのですが、きの  
うで言い残しの部分について、知恩院浄土宗学研究所の副  
主任の本庄先生から、質問も来ておりますので、よろしく  
お願いいたします。

**上田** 失礼いたします。上田でございます。昨日のこと  
をちょっと振り返りたいと思いますが、宗侶の教育の問題、  
そして、檀信徒から見た宗侶、一体、檀家のほうはどのよ  
うに我々を見ているのか。

教師であろうが、助教師であろうが、あるいは、資格を取っておらない者でも、改良服を着ておれば、檀家の人はお坊さんと見てくださる。そして、それなりに対応もしてくださるし、また、それなりに批判も受けねばならん。非常にこれは難しいところですが、そういう我々の姿というものの、そして、理想として我々はお釈迦様や宗祖、あるいは、祖師様方のお姿を眺めながら、少しでもそれに近づくようにしていかなければならん。

しかしながら、現状を考えますと、まことに寒々しいものでございまして、ちよつときの方は暗い面ばかりを申し上げたように思うのでございます。

寶譽顕了上人の『阿脈玄談』、あるいは、順阿隆圓上人の『浄業信法訣』、こういう江戸末期の2つのご本を紹介させていただきまして、そして、やはり昔もそうなのだ、今もそうであるけれども、昔からそうなのだ。我々の反省すべきところは、もう昔から同じようなところを行ったり来たり、行ったり来たりしながら今日まで来ておるのですが、そういう反省すべきところは昔のお書物を拝見させていただいて、そして、しっかりと胸にいただいでいかねばならん、そのように思うのでございます。

しかし、現実はやはり世襲化、世俗化、そして、きのうも少し申し上げましたが、師僧の力量というものの、なかなか自分のお寺の徒弟を仕込んでいくだけの力量というの、あるいは、そういう環境というものがなかなか整わない。そして、漠然とした危機感といえますか、そういうものがありながら、ぬるま湯の中でうかうかと暮らしている。そういうことにつきまして、少し触れさせていただきました。

そこで、宗門大学の限界ということを書き留めておきましたので、これに対する質問もございましたので、この機会でございますからちよつと申し上げておきますが、別に難しいことを申し上げる気持ちにはななかったのでございます。

林田先生からいろいろと大学のご苦勞話を聞かせていただきましたまして、本当に学校の先生方も一生懸命やってくださる。しかし、そこには限界があるのではないか。二十歳前後の青年にどれほど申し上げても、やはり人生経験が足りない。遊ぶほうがおもしろい、いろいろな原因はございませうけれども、今のこの世の中の流れというものの中に、若者がなかなか宗教心をしつかりと持つてくださることは

難しいのではないか。

そこで、我々が宗門大学に余り期待を寄せ過ぎまして、子どもを仕込むのは大学に任せておいたらいいんだ、そういう安易な考え方ではなくて、やはり師僧が責任を持って育てていかねばならん。主体はやはりお師匠様にある。大学のほうに余り期待を寄せてさしあげるのも、大学としては迷惑なのではないか。私はそのように考えまして、こういうことを書かせていただいたのでございます。

そして、私の経験といたしまして、ご近所の宗門子弟の方を何人か、教育と言えはおこがましゅうございますが、入門のお育てをさせていただいた経験を申し上げまして、そういうことが本当に大切なのではないかということを書きの上申し上げたのでございます。

本当に宗門の危機が近づいておるように思います。そして、大学のほうでいろいろとご期待を申し上げるのですが、やはり若いときには、いろいろな教育がございませうけれども、まず仏教徒としての自覚を持っていただくことも大切ですが、それと並行して、あるいは、それ以前に、レジュメに書いておきましたような、全人教育と申しますか、賢くなれ、賢くなれというだけの教育ではない、智情意、

それに聖を加えた、そういうすばらしい人格をまず持つていただくかねばならん。その上で仏教の勉強をしていただいたら、これは鬼に金棒でございますが、なかなかそれは実現が難しい。

「伽藍が栄えて仏法が廃れ、仏教学が栄えて仏教が滅びる」ということを書いておいたのでございますが、仏教学が栄えて仏教が滅びると申しますと、大学でそういうことを申しますと、甚だまた叱られるかもしれませんが、どれほど仏教学が栄えましても、現実の救いとしての仏法が廃れていけば何もなりません。

そして我々は、きのうも少し申し上げましたが、非常にただいま難しい時代に入っております。明治初期の廃仏毀釈のときに、さまざま先人たちが仏法を守ってくださいました。この間も、5月14日でございますが、NHKを見られた方がいらつしやいませうけれども、「そのとき歴史が動いた」という、廃仏毀釈のころを取り上げてくださいましたが、どんどん仏像が壊されていく、それを岡倉天心が、これはいけない、日本人の心を守れということ、仏像の破壊されていくのを救うてくださった。ご在家の方でも、そうして仏法の、仏像の壊れていくのをとめてくださる。

あるいは、福田行誠上人とか、さまざまな我々の先人たちも、ご苦労にご苦労を重ねて仏法を守ってくださいました。

あの廃仏毀釈と今日の問題とは、若干内容も違うように思いますが、やはり仏法の危機は危機でございますので、どうぞ我々は、そういう先人の姿を我が心として、しっかりと今の時代に立ち向かうていかねばならないと思うのでございます。

そして、私は布教師でございますので、布教師会の立場から、どんどんと布教のできるお方が育ってほしい、そういうことで、布教師会におきましても一生懸命努力をさせていただきます。微力でございますが、ご奉仕をさせていただきます。よろしくお願いいたします。

布教委員会のほうでも、布教指針をつくり、いろいろなことをさせていただいて、そして、これからの浄土宗の布教ということに少しでもお役に立ちたいと思うておりますが、私が、追加のこともございますが、時間を取りますので、1つだけ申し上げたいことは、私のレジユメの最後から3行目、そこに書かれてございます、「あなたの勸誡で妙好人が何人生まれましたか？」という質問を受けたことがあるのであります。

別にこれは皮肉でおっしゃっているわけではない、冗談でおっしゃっているわけでもない。しかし、あなた布教師さんでしょう。あるお坊さんから言われたのですが、あなたの布教で一体何人の妙好人が生まれましたか？

自分の生涯を通じて、妙好人というのは、よくご承知のとおり、本当にお念仏に生かされるご在家のお方のお姿。真宗などでよく妙好人、妙好人、たくさんの方が妙好人と言われておりますが、そういうお方を、あなたが生涯、布教で、たった1人でも2人でもいいから、本当の妙好人が生まれるような、そんなお導きをされましたかという質問でございます。

そう質問されますと、「はい。私はこれだけのお方を妙好人に育てました」という自信はなかなかございません。お念仏を申してくださいさるようなお方、お念仏を喜んでくださるようなお方は何人かは誕生してくださいさったことでございましょうけれども、本当に妙好人と呼ばれるようなお方をお育てしたことは、なかなか「はい」と自信を持って言う資格はないように思います。

ただ、我が身の至らなさを恥じるばかりでございますが、妙好人を1人でも育てたい、本当にお念仏に生きてくださ

る方、お念仏を喜んでくださる方、先ほど林田先生のお言葉にもございましたように、浄土宗でよかった、お念仏でよかった、法然様でよかった、そういうお方を我々は育てていかねばならないと思います。そういう布教師でありたいと思います。

ご在家の方々にそういうお方が生まれてほしい、そのような思いと同じように、我々の宗門子弟におきましても、先ほど先生の話にございましたように、浄土宗でよかった、お念仏でありがたい、何か夢のある、喜びのある、そういう宗門にならねばなりません。そのためには、末端の意識の改革もまた必要でございます。中央のお方がどれほど笛を吹けども、末端が踊らずでは、具合が悪うございます。

あるいは、ここで宗門子弟のことをいろいろ問題に取り上げても、これが宗務当局に本当に届くのでございましょうか。宗門のご当局の方が本当にこの声を聞いてくださるのでございましょうか。あるいは、宗会議員の方がこれを実際の宗門の運営面で生かしてくださるのでございましょうか。

こういうとうとうとい時間をちょうだいして、とうとう議論をいたしながら、これが空振りに終わるようなことでは具

合が悪うございますので、どうぞ宗門中央でこれを取り上げていただきたい。議員さん、また、これを実際の宗政に生かしていただきたい。

あるいは、「仏教論叢」に載りましたら、末端の方々も読んでいただいて、末端の意識改革に役立てていただきたい。みんなが寄って、やろうじゃないか、よしやろう、そういう雰囲気は宗門の中に生まれてこなければ、何をしてもむなしなことだと思います。

どうぞ皆様方がその先兵を切って、また、ご近所のお寺にもこういうことを吹聴していただいて、ともどもに明るい未来のある宗門をつくっていかう、そういうことでお力をみんなが合わせて、協力して、宗門づくりをお願い申し上げます。私の追加の話を含めまして、終わらせていただきます。ありがとうございました。

**司会（武田）** ありがとうございます。きょうの最後のまとめを全部言っていたいただいたような感じがいたしました。私の言うことがなくなっていました。

三先生に、昨日、また、本日も含めて、いただいた質問、感想等にお答えいただきたいと思いますが、四人で話し合った結果、まず、最初から大所高所から話すのではなく

て、具体的なところから話しながら、最終的にまた大きく戻っていこうという方向にいたしました。ご了承いただきたいと思います。

さて、一番質問の多かったのが、大学教育、僧侶教育のあり方という問題です。1つ目は、東京教区の生西寺の椎尾先生からです。「有相に偏った浄土宗の教えの説き方は、とりわけ若者たちへの説得力が低下しているように思います。そんなことはないのでしょうか」という質問なのですが、いかがでしょうか。

**林田** ご質問ありがとうございます。おっしゃるように、現代という時代の中で、法然上人がおっしゃった、西方の極楽浄土、それから、酬因感果の阿弥陀様を直接お伝えするというのは大変、難しいことだと思います。

きのうもお話の中で申し上げましたように、私自身も大学のときに、おまえは本当に阿弥陀様がおられるということとを信じているのか、そして、お浄土があるということとを信じているのか、お念仏なんか大したことないだろうと言われ続けたことをお伝えしました。そういう中で、大正大学に入らせていただきまして、勉強させていただいた結果、私が今ここにいるわけでございます。

学ばせていただく中で、大宇宙そのものが仏であり、お浄土であり、あるいは、お釈迦様がおっしゃった縁起、おかげさまそのものが阿弥陀様であり、お浄土であるというような理解、あるいは、唯心浄土、己身弥陀と俗に言われる、私の心がお浄土であり、私自身が阿弥陀仏である、そういう理解が法然上人以前、以後を問わず、広く言われているように、そういったことをお伝えしていくべきだということのように、そういったことをお伝えしてまいります。

もちろん法然上人も、そういった唯心浄土や己身弥陀といった阿弥陀様やお浄土のとらえ方は百も承知であります。しかし、百も承知の上で、法然上人はなぜ有相の阿弥陀様やお浄土を説かれたのかというようにな点に行きつくのではないかと思います。

きのう死生学ということを申し上げましたが、法然上人がおっしゃった阿弥陀様やお浄土をまずもって自分自身がいただくためには、一人称の死であるとか、二人称の死であるとか、そういったところから語っていかなければならないと思います。人間の弱さということをしつかりと受けとめられるか、まさにこれは信機につながっていきますが、そこをしつかりと若者たちにも、もちろん学生さんたちに

もお伝えできるように努力をしているつもりです。

かつて「国宝探訪」というとても素敵なたレビ番組がありました。そこで天台宗の大原三千院の往生極楽院が取り上げられたことがあります。そちらには、とても素敵なた様、観音様、勢至様がおられますが、まさに観音様、勢至様がつま先立ちになって今にも私たちのことを迎えに来てくださるような、そういうお姿、有相で描かれております。

多くの方がその仏様、菩薩様に手を合わせてこられて、仏様の来迎、そして、往生を願って手を合わせてこられたのですが、番組の最後に、三千院の天台宗のご住職が、実は、阿弥陀様やお浄土は、まさに目の前の自然そのものであるという話を始めたのでございます。

天台宗の教義ではそれでもいいのかもしれませんが、多くの方が、なぜ仏様や観音様、勢至様の今にも自分たちのことを迎えに来ていただくようなお姿に手を合わせてこられたのかということをお考えいただいたのが、法然上人であられたのです。

そして、やはりそういった有相の極楽浄土であり、ご修行いただいた阿弥陀様でなければ私たちは救われないのだとはつきりとおっしゃっていただいたのが、法然上人でございます。

ございます。

それを崩してしまえば、法然上人の教えではなくなってしまうので、法然上人が宗祖ではなく、まさに浄土宗のご本尊様、あるいは、高祖様、宗祖様のお像をお取りかえしなければいけないという事態に陥ってしまうのであります。

私たちは、法然上人がおっしゃった阿弥陀様とお浄土、そして、お念仏をどのように説いていくか、所求、所帰、去行の基本的な部分は外さないで、しっかりとそのありがたさをどのように説いていくのかということをお私どもは考えていかなければいけない。それが昨日申し上げました臨床浄土学、実践浄土学の体系であると思っております。

答えになつていかどうか分かりませんが、以上のようなことで失礼いたします。

**司会（武田）** 私のほうから質問させていただいてよろしいですか。今、林田先生のおっしゃった実践浄土学を含めて、一番の基本は法然上人の説かれた人間観だと思っております。その人間観を、現代の若者に共通のものとして伝えるというようなことが、授業のどこかで行われているのですか。

林田 システム上、人間観という授業はありませんが、例えば、『選択集』であれば、『選択集』の第1章段のところで徹底的に人間というものが、どうして浄土宗の教えでなければいけないのかという部分、浄土教理体系であれば、所求、所帰、去行をお伝えする前に、どうして法然上人が浄土宗を開かなければいけなかったのかということを徹底的に伝えております。

そして、五重相伝でも、機・法・解・証・信という構造の中で、まず機を徹底的にお伝えすることが肝要であります。そこがしっかり受けとめられませんか、阿弥陀様、お浄土がどんどん別の方向に行ってしまうということだと思いません。

司会(武田) ありがとうございます。もう一つやはり、私、宗教学というのをやっているので余計思うのですが、宗教にとっては、教えと儀礼は車の両輪のように重要だと思っております。

全く着たこともない。つけたこともない。初めて声を出す、そうした学生たちに、儀礼の持っている重要さと、みんなで称えることの一体感であったり、高揚感であったり、そうしたところまで、浄土宗の儀礼の持っている宗教的力

というのでしょうか、それを学生の4年間で体にしみ込ませることは、現在のシステムで可能でしょうか。熊井先生いかがでしょうか。

熊井 浄土宗の場合は、比較的そういったことについては弱い点があるかと思えます。ただ、実際に私、大正大学で去年まで学生たちに法式を教えておりまして、その中で、足りないとはいえ、実践の道場を夏に約1週間、その他にも少しずつ、それこそ香葉会の先生方のお力添えで道場を開いていただけで、その中で教えて、あるいは、実践させていたわけですが、浄土宗の場合にそれが一番言えるのは、やはり礼拝であり、別持念仏であると思えます。

礼拝というのは、最初のうちはつらいだけのことかもしれないのですが、だんだん、特に加行などに私も以前携わっております、実際にともに礼拝をしておりますと、やはり暗くしたお堂の中で、阿弥陀様に一身に心を定めて、礼拝をしていく、これは浄土宗としては非常にすばらしいことではないかと思っております。

別持念仏ももちろんいいのですが、これは確かに足が痛くなったりといったことがあります、礼拝というのは特に、三唱礼の音律といましようか、そういったことも含

めて、比較的うまくみんなが気持ちをそろえていくと非常にいい、インシエーションと言つてはいけなかもしれないかもしれませんが、行になつていくと思つております。

司会（武田） ありがとうございます。

今の話の続きになります。浄土宗総合研究所の水谷浩志先生から、こういう質問が来てございます。「昨日の水谷先生の基調講演によつて、教師養成講座制度が改革されるに至つた経緯を明瞭に理解させていただきました。一方、林田先生のご発表で、宗門大学、大正大学での教師養成の現況の報告があり、杏葉会等のご協力を得て大変なご尽力をなさっていることに敬意を表しつつも、教師養成講座の改革に比べて、大学の制度上はあるとは思いますが、制度そのものには手がつけられていないという感想を持ちました。特に、浄土宗基本構想並びに基本計画の中で指摘されるように、宗門大学における僧堂教育の不十分さを今後どのように改善していかれるのか、その方向性をお示しただけであれば幸いです。」

この質問にもできましたらお二人の先生にお答えいただけますとありがたいのですが。

林田 まず林田からお答えさせていただきます。熊井先

生の「教化研究」のご報告にも記しておられますが、大正大学でも、あるいは、佛教大学でも僧堂教育をさせていたっていました。

ただ、時期に関しては、それこそ大正大学、佛教大学が始まったときからずっと続いてきたということではないのであつて、大正大学では昭和53年に同心寮、そして、女性の紫雲寮ができ、佛教大学でも浄山学寮であるとか、黒谷学寮というものができて1年間ずっとやつておりましたのが、平成5年からセメスターということになりました、半期になりました。

平成10年に寮での僧堂教育という形がなくなつて、水谷先生がおっしゃるようなきちんとした僧堂教育ができていないというようなおしかりはたくさんいただいているところでございます。

そうした点を補うために、大正大学では、きのうも申し上げましたように、5泊6日等々の宿泊の行事を多く開催して対応しています。そして、本来の授業ではない、2時間ぶつ通しの法儀実習といった授業も用意して、衣を着させて授業をするといったプログラムを組んでいるというのが実情でございます。

佛敎大学でもやはり、3泊4日の14週間ですか、そういった宿泊を伴うプログラムが組まれております。大正大学でも、なるべく大本山等に上らせていただいて、僧堂教育に準じたものを順次進めていきたいと考えております。

まだまだ水谷先生がおっしゃるような僧堂教育には程遠いものがあるかと思いますが、今の限られた時間の枠の中で背一杯させていただいているというのが現状でございます。またいろいろとお知恵をちようだいでできればと思っております。よろしくお願ひいたします。

**司会(武田)** よろしいでしょうか、林田先生。今の続きで。現状でできるぎりぎりを努力なさっているというのはわかるわけですが、理念としてどうか、理想的にはどうあるべきで、そこに向けてどういう歩み方というか、アプローチをして行こうと考えていらっしゃるのでしょうか。

**林田** やはり、檀林教育のような、1年間なら1年間の僧堂に入って修行するというのが一番の理想なのかと考へております。ただ、現状としては諸問題がありますので、それらを解決できませんと実現は難しいと思ひます。

**司会(武田)** ということは、方向としては、前進ですか、後退ですか、現状維持ですか。何がそうさせている理由な

のでしょうか。大学の問題ですか。いろいろ理由はあると思ひますが。

**林田** 大学の問題であるとともに、そういった1年間寮に入るというのが、高校3年生ないしは保護者の皆様方にとって身体的、そして何よりも精神的に大変なご負担になるということが挙げられます。

もちろん寮は、プラスの面がとて多いかと思ひますが、そういった問題点が寮を引き継げなかつた理由だと思ひます。

**司会(武田)** それも1つの理由になつていふことですか。

**林田** はい。

**司会(武田)** 熊井先生、いかがでしょうか。

**熊井** 大学のことに関して、私も余り言えないのですが、少なくとも僧堂というのは、できれば長いほうがいいと思ひます。これは間違いないことです。ですから、例えば禅宗系統のように、最低1年間は僧堂に入って修行していくといったようなことができれば、一番望ましいのであろうと思ひます。

ただ、現実にそれは、先ほど上田先生のお話にもありま

したように、宗門大学の限界というのは確かにあると思います。宗門大学であつても、以前のように、浄土宗学校であるといった僧侶養成のための学校であつた時代であれば、当然これではできません。

しかし、今は、佛教大学さんであれ、大正大学さんであれ、総合大学と言つていいのでしょうか、いわゆる僧侶養成だけの大学ではなくて、一般の学生さんたちがはるかに多い大学になっておりまして、その中にある仏教学科と云つたことになっていて、仏教学科の中でまた教師養成課程、教師資格取得のための単位を取れる学校ということになってきますと、どうしても僧堂教育というところまでは当然できないと思います。

「教化研究」の中にも書きましたことですが、大学で行つております仏教学関係の授業と、そして、浄土宗の教師資格取得のためのものというのは、似ていて非なるものがあると思うのです。したがつて、どうしても今の大学で、佛教大学さんでは幸いに黒谷学寮でまだ一応僧堂の体験をさせているということがありますが、大正大学の場合にはそれができなくなつてしまつたということ。

細かい点で、例えば、少しでも短期の僧堂の教育の機会

をふやしていこうといったような努力はしていただいていると思いますが、半年であるとか、1年であるといった形でしていくのは、大学としては恐らく無理なのだろうと思います。

もしそれを望むのであれば、まだご紹介されていませんが、法式教師会の小川先生からご提案がありました。宗門大学で4年間みっちり勉強させて、その後1年間、本山で僧堂に入れて修行させろといったようなご提案がありました。それが、そういったことができるのであれば、かなり今は違つた教師が養成をされていくのだらうと思いますが、なかなかそこまで踏み込んでいただけるのかどうか、難しい問題ではないかと思ひます。以上です。

**司会（武田）** どうもありがとうございます。

このことは、先ほどの椎尾先生のご質問とも全部つながっていることですね。教師というか、宗教者は、まず基本としては学が必要だということはあると思いますが、その次に来る儀礼であつたり、芯をつくり上げるための儀礼の喜びであつたり、人との交流とか、一番大事な部分が今、ちよつとバランスが欠けているかなと思つるところは、私も感じます。

特に、知識教育は一生懸命覚えて試験をやればいいわけですが、儀礼に関しては、自分の中でそれを血肉化していくというか、称える喜びであったり、自分でそういう感動がないと、人に伝えることはとても難しいような気がします。そうした意味で、なるべく機会が多いことは間違いないとおっしゃることはそのとおりだと思います。

次の質問が来ておりまして、これはお名前が書いていない方なのですが、「葬儀の席や法事の席で、参列者が気にしているものが何かということ聞いてみると、1、声、お経のよいか悪いか。2、布教が心に響くか。3、遺族への接し方。それが余りよくないお坊さんが実はとても多いという点が大きいです。

その中で、現在の教育プログラムでは、お坊さんとして知らなくてはいけないことを覚えること、それに沿った布教をすること、生活をするといった目的があるように感じます。しかし、知らなくてはいけないことを覚えることを中心に置き、布教はお坊さんになってから、資格を取ってから、研鑽するという構造が見られる感じがします。

もし大学4年間や、養成道場の中で、レベルの高いお坊さんを養成するのであれば、まず、布教してみても、問題点

を自覚してから勉強するという流れもありなのではないかと思えます。もしくは、1年から4年までずっと布教の授業のコマをつくるべきではないかと感じます。卒業後、布教現場に立って無知を自覚する人が多いのでは、その経験は早いほうがよいのではないかと感じます。」という感想です。

つまり布教のインターンシップ制度というか、現場実習というのも本当は必要なのではないか。先生の前とか、学生同士で幾ら話をしたって、現実の心に響く話はできないよ、という意見だと思うのですが、この問題はそれぞれの先生方にご意見をお伺いしたいと思います。

**林田** では、私からさせていただきますと思います。ご質問いただいた先生、まことにありがとうございます。

先生がおっしゃるように、本当に、1年生から4年生まで毎年布教の授業ができるようなプログラムを、大学の単位とは別に組ませていただくことがもちろん理想的なことかと思っておりますので、しっかりと持ち帰らせていただきますと思います。

ただ、現状の話だけさせていただきますと思いますが、大正大学では、昨日も申し上げましたように、2年生でよ

うやく浄土宗のいろはを学ぶわけでありませう。浄土教理体系、浄土教団史研究等々でございます。その上で、3年生になって、ようやく伝習伝戒の内容、三巻書、円頓戒、そして、伝道学という授業が組まれております。

これは先生もご存じのとおり、布教あるいは伝道と申しますが、布教の教は浄土宗の教えであり、伝道の道というのはまさにお念仏の道でありましょう。大学に入りたての1年生で、一生懸命布教の練習をするというのももちろん大切なことかと思いますが、先ほども申し上げましたように、お念仏の教えのいろは、浄土宗の教えのいろはがわかった上でないと、なかなかしつかりとした布教ないし伝道というものがおぼつかないとも言えましょう。

自分勝手な受けとめ方で、もちろんその誤りを教員が指導する機会をその都度もうけるべきだとは思いますが、一応、現状のカリキュラムでは、2年生で浄土学の基礎、法然上人の教えのいろはを学んでいただいた上で、3年生になって伝道学があり、実際に学生さんたちに発表の原稿をつくらせて、2泊3日の道場でそれぞれの実践をしていて、そこでいろいろとお作法のいろはもお伝えしているというのが現状です。

もちろん先生がおっしゃるように、そういった授業もより多く組ませていただければと思っておりますので、参考にさせていただきます。ありがとうございました。

司会（武田） それでは、上田先生、お願いいたします。

上田 伝道の問題でございますが、今、お話にございましたように、道を伝えるということでございます。

道を伝える前に、もう1つ、道を求めるところがございます。続けて申しますと、求道と伝道でございますが、ご質問にございますような、大学へ入って4年間で伝道の勉強をする、布教の習練をする、これは本当は難しいことではないかと思えます。

今、林田先生がおっしゃいましたように、2年生になってからいろはを覚えるのだという、それで布教ができるのか。布教というものはそういうものではないように思えます。人生のさまざまな苦しみ、悩み、20代ではわからないような人生のあや、そういう年を経て、そして30になり、40になり、あるいは、自分の子供も生まれて、子供の成長の姿も見て、あるいは、親の死にも会ってみてとか、いろいろなところから本当の布教ができるのではないかと思えます。

と申しましても、私どもの若い時分も、学校には伝道部というものがございました。先輩がおりまして、その先輩に引きずられまして、そして、若さの至りでございますが、習いたてのことを、声を大きくして、がなり立てるように仏法のお話をさせていただく。それはそれで貴重な経験でございますが、本当の布教というものは、それほど生やさしいものではないです。

そういうことをしっかりとわかっていただかねばならないと思うのですが、それも学校のほうに負担をかけるということ、本当に酷なことではないかと思えます。

たゞいま布教師養成講座というのを宗門のほうでやっております。初級、中級、上級、前期、中期、後期、9回に分かれまして、5日間ずつ、ずっとカリキュラムを組んでやっておりますが、本当にご親切なことでございます。

私どもの若い時分は、そんなものはありません。本当に布教しようと思えば、これという先生のかばんを持って、手弁当で、そして道場の隅に座らせていただいて、きょうどこどこで五重があるといえ、その五重のお寺へ寄せていただいて、恐れ入りますが、お昼御飯だけのご接待をし

てくださいますようお願いをして、そこで布教の勉強をしたものがございます。そういう実際の、私がやるのだという気持ちのある者だけが布教の道に入っていました。

しかし、教師である者は全部布教師だという建前からすれば、教師であればだれでも布教できることはもちろん望ましいことでございますが、まずご本人にやる気がなければ話にならないことでございますから、そういうやる気のある方が本当に布教の習練をしていただきたいと思えます。それほど生やさしいものではないです。

まず第一番に、布教師の心得、法を説く者は、本願を深く信ずべし。二十歳前後でなかなか本願を深く信ずることとはできないでしょう。

報佛恩の心得に住すべし。仏のご恩に報じてまいるという、その心をしつかり持ちなさい。時機を鑑むべし。時と相手の機ですね。時機と相手の人柄をしつかりと考えなさい。そして、文義に分別なるを要する。しつかりした言葉で、間違いないこと、あやふやな、生半可な自信のないしゃべり方をするのではなしに、しつかりとしゃべりなさい。

そして、言語の粗野を慎むべし。あるいは、威儀を厳粛

にすべし。申してなかなか失礼なことになります。申してなかなか失礼なことになりませんが、そうでない方もいらっしゃるでしょうけれども、お若い方ではなかなかこの威儀というものができないのであります。

本堂の裏から内陣へ入ってきなされるそのお姿の中に、歩く姿の中に、既に布教ができておる。その布教師がご本堂に入ってこられる、その威儀の中に、一足一足の中に自然と布教ができておる。何ともいえんありがたい雰囲気を押ませていただく、そういう人柄になってもらわねばなりません。

また名利の念を慎まなければなりません。自分の名前や、あるいは、利益のためでなく、名利を捨てて布教せねばなりません。そして、聞く者に信を与えるということをしつかりと踏まえて布教せねばなりません。

ですから、今この質問にちょうだいいたしましたようなことは、なかなか難しいことでございます。この道に志される方が、大学の4年間にそういう道を一步でも踏み出してくださることはありがたいことでございますが、それですべてができればいいわけではございません。これは一生の問題でございます。

私どもも、何遍か壁にぶつかりました。壁にぶつかるた

びに、もうやめようと思ったこともございます。自信をなくしたこともございます。そのたびにまた気を取り直して、やつとでその道に励ませていただいて、そして、やつと今日を迎えました。

いまだに壁にぶつかることがございますから、布教を志すということは、それほど生やさしいものではない。しかし、自信教人信、法然様のみ教えを一人でもたくさんの方にお伝えしよう、その熱意で一生懸命勉強して下さることはありがたいことでございます。その思いをしつかりとお持ちくださいますご修行くださいますことが大切でございます。

また、布教の八事と言うことがございます。まず第一番に、声のよいことです。これは布教の場合もお経を読みます場合もそうでございます。次に声、そして弁です。弁格という、人格の格でございますが、おしゃべりの弁にも格がございます。そして、その方にどれほどの行が積まれているか。その方にどれほどのお徳があるか。その方にどれぐらいの博学な面があるか。

これはもう、聞いていらっしゃる方は、お医者さんもいらつしやいますし、いろいろな科学者の方もいらつしやい

ましようし、そこで例え話、比喩、因縁につまらんことを申し上げて、専門家の方が聞いていらつしゃつたら、それはうそでしょうというようなことを、得々とおしゃべりになることがございますが、それでは具合が悪うございます。1つのことで、その方のお話が全部、値打ちがなくなってしまう。だから、非常に難しゅうございます。

そして、お慈悲の心。この人を救うていかねばならん、そのお慈悲の心。そして、我は我で道を求める道心というもの。そういうさまざまものが要求されますから、それを心得て、そのような道に進んでいただくことが結構でございますが、しっかりとそういうことも思い浮かべていただきますして、ご修行いただきたい。

このすべてを大学のほうにお任せをするということは、私はとてもでないが、これは無理な話、ご迷惑な話でなからうかと思えます。

以上でございます。

**司会（武田）** どうもありがとうございます。確かに、大学の4年間ですべてをというのは無理なわけで、まず基礎というか、思いを伝えようという気持ちを持つというか、その程度でも大事かなと思います。

最近、大学では、入学したその段階から、自分探し、自分にはどういうことが向いているのか、どういう性格か、自分をきちんから見つめ直す為に、1年の秋ぐらいから、いわゆるキャリア教育や就職指導が始まります。4年間、就職指導をずっとやります。1年生のうちからそれをやっていかないと、就職もよその大学に負けてしまう。

そういう時代の中で、お坊さんだけは3年からいいのかなと思ったりします。例えば、布教が得意な人とか、法式はいいけれども、布教は難しいとか、一般の人に話すのはできない、檀家には話せるとか、いろいろな状況だったり、その人の持っている、自分の能力や資質を知ることですね。そうした教育システムもとても重要かなと思います。

大学の問題にかかりましては、もう1つ、お名前が書いていないのですが、「僧侶養成とは、宗教者としての自信を育てることだと思ふ。そのためには、大学、養成講座といった短期間のシステムでは不可能であろう。この点において、熊井上人の言う、教区、組、寺庭の役割は大切であると思ふ。

さらに、後継として、地元地域の中で、1人の人間とし

て育つという環境の中で、宗教者になるという意識づけはどのようなすべきかを考える必要もあるだろう。

この意味で、全員に質問です。大学、養成講座といったシステム以外で、宗侶養成に有効だと思うこと、それぞれの立場、教学、布教、法式の中で、具体的に考えてください。また、有効性を発揮している例があったら、具体的に教えてください。」ということですが、これに關しましては、フロアの方でもしご意見のある方がいらつしやいましたら、挙手をしていただけたらありがたいと思います。

まず、それぞれの先生、いかがでしょうか。この問題はとても難しい問題で、大学と養成講座以外に、宗侶養成に有効な手段はあるだろうかというところですが、熊井先生いかがでしょうか。

**熊井** ちよつと難しいと思いますが、1つの例として申し上げます。

私、昨日提案をした中で、お寺の中でなすべきこと、地域でなすべきこと、特に寺院組織の中でなるべきこと、それから、宗のなすべきことといった3つに分けてお話をさせていただきましたが、その中で、地域でなすべきこと、昨日申し上げたのは、例えば、教化団であるとか、寺庭婦

人会であるとか、青年会であるといった組織のことを言いましたが、実は私は東京の江東組というところですが、その組の中で、当時は若手でしたが、今は中堅僧侶になって後輩がおりまして、なかなかこれは面倒見のいい人なのです。兄貴肌でございました。

彼が、例えば私であれば熊井塾といった、通称そういったものを始めたといましようか。最初は1人2人、近所のお寺のお子さんたちにお経を教えるよといつて集めて始めたのですが、それがだんだん伝わっていきまして、結構、何人かグループが集まってまいりました。今そういったところでお経を教えてもらった人たちが、結構、青年会の中樞になって頑張っているといったような例がございます。

これはなかなかそういう人がいるかどうかという問題はあるのですが、昔であれば、近所のお寺の先輩方が後輩を指導したといった同じような例かと思いますが、そのように地域のお寺さんの中でグループをつくって、何らかの形で若い人がある程度、学生時代から一緒にやろうよといつて、余りかた苦しくなく、いろいろなことを教えていく。

もちろんその中には、未成年の間は飲ませられませんが、一緒に終わったら食事しようかといって、近所のお好み焼き屋へ行ったりといったようなことをしたり、そのようなこともしながら、楽しみながら若い人を育てていった。

そんな例もありますので、別に珍しいことではないかもしれませんが、今の時代ではなかなかそういったことができませんので、ぜひそういったようなことを、例えばここにいらっしやる皆さん方であっても、特に青年僧侶の方々、大勢いらっしやいますので、そういった方々も、自分の後輩たちを引っ張っていこうといった気持ちでやっていただけるとまた1ついいのではないかと思います。

林田 私にご質問に答えられるようなものは何も持ち合わせておりませんので、本当に基本的なことしか申し上げられない点をまずもっておわびさせていただきます。

実は昨年、大正大学で行われました浄土宗の総合学術大会で、宗教教育を取り上げまして、家庭、学校、社会の3部門に分けまして、さまざまに先生方の実践、また、フロアの皆様方からの実践のご報告がありましたので、ぜひ昨年の『仏教論叢』をごらんいただきたいと思います。

最近、IQではなくて、人間力と申しましょか、EQ

の大切さがよく言われております。

4年間、学生さんと接しさせていただきまして、知力よりもとより、人間性豊かな学生さんが行く行く、いろいろな場で活躍されることを感じています。

感受性であるとか、宗教的情操であるとか、そういったことは、とりもなおさず、ご家庭の愛情を感じていく中で、あるいは、社会の中で、地域の中で、学校の中で、人間性豊かにコミュニケーションを多く取っていく中で育まれていくのであり、そうした心が、法然上人の教えを学ぶ、あるいは、それを伝えるという意味で、とても大きな役割を担っていると思うのです。

法然上人のお言葉が、800年前も、800年後の今も、私たちの胸に響くのは、法然上人の教えが尊いことは言うまでもないのですが、法然上人ご自身の生きざまが、法然上人の遺された感受性豊かなお言葉が、今でもとてもありがたく私たちの心に響くからに他ならないでしょう。

僧侶も、その言葉に説得力を持つというのは、その部分であろうかと思えます。やはり法というのは人によって広まるという意味で、人間性豊かな感受性豊かな一人一人の僧侶を育てていくことが大切なことかと思っております。

す。

答えにもなりません、失礼させていただきます。

上田 今の問題につきましては、きのうちよつと申し上げましたが、私のつたない経験でございますが、4人ほどの若いお方を法式のほうで指導申し上げます。高校の1年生から3年間、高校の間のお方が、次から次へとお越しになりまして、そして、月に2回、法式の勉強をご指導申し上げますのでございます。それをきのう申し上げました。

それから、質問にございますように、教区とか組とか寺院の役割の大切、そして、地域、地域でということでございますが、私は大阪でございますので、大阪の例を取って少しお話をさせていただきたいと思えます。しかし、この例が全国の各教区でできるとはちよつと考えにくいかもしれません、単なる参考でございます。

と申しますのは、大阪は割と小さな府県でございます、面積が狭いものがございますから、夜の6時ごろから会合を開きまして、北から南まで、その日のうちに帰れる、そういう地域の特長がございます。

隣の兵庫教区へ参りますと、日本海から瀬戸内海まで非常に教区の南北の幅が広がりますから、教区議会を開

いても1泊せねばならんお方があるというような教区もございますから、これは本当に難しい問題でございますが、大阪の特殊な例かもしれません。

昭和47〜48年ごろでございますか、今から35年ほど前でございますが、教化センターができました。そしてやがて、その教化センターの1つの仕事として、各教区で布教師会をつくってほしい、そういう依頼が参りました。

ちよつと昭和53年ごろでございます。今からちよつと30年前であります。私が大阪教区の教化団長をしておりました。そのときに、布教師会を大阪教区でつくりたいという話になりました。いまだに各教区で、布教師会のない教区も多々あるように聞いておりますが、幸いなことに、大阪教区は布教師会が発足いたしました。

教化団と重複するではないかというような意見もありましたが、何とか中央から来たひな型の規則をもとにいたしました。そして細則をつくり、発足したのでございます。

それから、明くる年でございますが、布教師会の中で布教講習所というものをつくりました。これは教区全体に案内をいたします。布教講習所というのは、募集をいたしまして特定の方に人数を限って、集中的に修練をしていただ

くものでございます。1期2年でございます。ことしも2年で、ちょうど15期のお方が終わりました。第15期の例を取りますと、受けてくださった方が二十数名であります。そこへ聴講生、これが五十数名ありました。受講生と聴講生という2つの組分けをしております、同じ会場で勉強するのですが、講習生のほうは実演をする義務がございます。いろいろな先生の講義を聞きまして、後で講習生の実演を2人ずつぐらい行います。毎月であります。聴講生のほうは、実演の義務がなしに、五十数名の方が聴講なさる。

その中で優秀なお方を総本山知恩院の布教師に推薦いたしましたしまして、あなたならもう総本山の試験を受けてもよろしゅうございましょう、そういうお方を総本山のほうへ送り込みます。そして、検定試験を受けていただくのでございます。

ですから、大阪教区はかなり本山布教師がたくさんいらっしゃいます。そのようにして努力を重ねて、歴代の会長さん、歴代の幹事長さん、あるいは、幹事のお方、ずっとご苦労くださいます、そして若手を育てていく、そういう取り組みをしております。

今の方の質問に答えられるかどうか知りませんが、その地区、地区、地域、地域の力をというご質問でございますので、何かの参考になれば結構でございます。ちよつと組単位ではやりにくいかもしれません。

大阪の場合は、総寺院数500近くありますから、その中から来ていただくのでございますから、もし40軒ぐらいの教区であれば、またこれはしにくいかもしれません。

しかし、私の存じております鳥取教区などは、本当に寺院数が少のうございます。そういう教区でございますが、そこもまた立て続けに総本山の布教師の検定をどんどんと受けてくださるようなことがございました。やはり何か教区で講習会のようなことをしていらっしゃったに違いないと思います。わずかな年数に、かなりの方が検定に合格していただきました。ですから、地域の力というものが私は非常に大切だと思います。

ひとえにかかって、地域の指導者たるべき年代の方、教化団長とか、その他もろもろのお方が力を入れてくださいまして、そして、その熱意のもとで、それを補佐してくださる方がいらっしゃって、みんなの力で盛り上げて、そういうことが成り立っていく。1人ではできないことでも、

組織の力、同志の力、同じ目的を持つ者のありがたい熱意によって物事は成就していくのではないかと考える次第でございます。

大阪の例を挙げまして、お答えになるかどうかわかりませんが、ひとつご参考にしていただけましたら結構でございます。

**司会(武田)** 私は発題者ではないですが、もともと専門の一部でやっている新宗教の例などを話させていただきました、基本的には万人布教師です。信者はその宗教に入信していない者を入信させる義務を負う。正しい宗教に導かななくてはいけないという使命感を信者に植えつけます。当然、だれもが皆、一生懸命布教に努力する。布教の専門家というのはいないわけです。布教のコーディネーターはいます。支部長さんとか。でも、一人一人が全員努力する。

その中で、とても私は重要なことだなと思うのは、お寺でもよく婦人会とか詠唱部とかをつくっていらっしやるところもあると思いますが、それと同じように、教師のひよっこ子とか、まだメダカぐらいの、子供から小学生、中学生、高校生、地域でも浄土宗でも、言ってみれば得度から始まる登録制みたいな形も含めて、少年部全国大会、地域

大会とか、研修会という制度を、小中高という、大学に入つて資格を取る前に、横の組織をつくるという努力がどれだけなされているのかなと思います。

逆に言えば、きょう来てくださったっている皆さん方に、「うちの教区はあるよ」、そういう方がいたらぜひ、挙手でも結構ですが、具体的な例をお話しただきたいと思えます。信者レベルまでは行かなくても、まず教師が横のつながりの中で、小さいときから育まれていくシステムです。

私の例で申しわけないですが、副住職は、小学校3年生のときに、東京教区が行った子供夏安居に1回出たことがあるのです。その時の印象がものすごく強くて、それから後も、あの時に一緒にいただれだれ君がこうなつてるとか、まだ自分の意識の中にあるのですね。小学校で年1回しかなかったけれども、彼にとつてはものすごく大きな体験のようです。

だから、小学生でできること、中学生でできること、例えば、青年部で、チャリティーの募金を行うなど、いろいろな世代層で組織化していくという努力が、浄土宗は余りにも足りないのではないかと気がします。

組織化というのは、決定的に伝統仏教に欠けている。そ

の中でも、浄土宗はほとんど機能していないような気がします。

そういう、他宗や他教団がやっていることを学ぶ必要があります。組織化というのは、個人でできないことは当然ですが、例えば、宗門の中に、いわゆる教師養成局といった専門部局をつくるというぐらいの熱意をもって展開していくことがとても大事だと思います。

いわゆる徒弟制度という話が出てきましたが、きのう上田先生のおっしゃっていたような例ですが、私の知っている近所の石屋さんたちは、自分の子供を高校卒業すると、よその石屋さんの子供たちと取りかえっこをするんですね。それで、2年間よそに行って修行させるというのをみんなですystem化してやっています。

こういうようなものを見ると、お寺って甘いなと思うところがともあります。さまざまな職業、熊井先生から昨日、伝統文化における継承の話題が出ました。あの厳しさは何かというところ、それをきちんと伝えなかつたら、人氣に響くし、すべてがだめになる。

ところが、お寺は、檀家がいるから平気、みたいな世界ですから、危機感がそうした意味で全くない。そのような

状況が、いろいろな現代の問題を引き起こしているのではないかと思うところがあります。

そうした意味で、次の課題として、師弟関係の問題に移らせていただきます。大正大学大学院の沼倉先生が、師僧の意識という点について、「大学に通わせ、少僧都、擬講等が取得可能なカリキュラムの中にありながら、資格（律師）さえ取ればとして、律師、加行単位の取得を目標とさせ、徒弟の能力、教養を向上させるように導かない師僧の意識の低さについて、先生方のお考えをお聞かせください」と来ています。

きのうからこのお話も家庭教育の問題も含めて出ておりますが、いかがでしょうか。具体的な例をお願いします。

**林田** 非常に卑近な例になってしまつて恐縮ですが、大正大学では、伝道学Ⅰという春学期の授業を履修いたしまして、秋学期に伝道学Ⅱという授業につながるのですが、その前に、夏休みに二泊三日の道場を開催しております。

一人の学生さんが、エントリーはしていたのですが、当日になって来なくなりまして、連絡を試みたら、今ご質問のように、律師だけもらえればいい、だから道場は行かないということ、私どもも本当にあっけにと取られたよう

なことがございました。私自身もこういったことは初めてだったので、先生方で協議いたしましたして、今対応を練っているところですよ。

それは学生さん本人の強い思いというよりも、家庭教育と申しましょいか、そういったものに発端がある、師僧の意識の低さと申しましょいか、先ほど来申ししております「自信教人信」、お念仏の教えがありがたいな、法然上人の教えで本当によかったなということをしっかりお感じになっておられないということだと思えます。せつかく大正大学に入ってきたのに、なんとももつたないことです。今後は、そういった事態を二度と招くことのないように努めたいと思っております。

**熊井** 私は、大学ではなくて、昔の養成講座のことをお話ししたいと思います。

今は、教師養成道場に一本化されましたが2年前までは、律師養成講座と、少僧都養成講座に分かれておりました。ご承知のように、律師のほうは3週間2期、少僧都のほうは3週間3期ということでした。

そうしますと、確かに、これは一応基本的に学歴で分かれていますので、高校卒業以下の方たちは律師養成講

座に入ることになっていたのですが、当然、律師養成講座に、立派な大学を出られた方が何人も入っているのです。なぜかという、2年間で取れるから、非常に簡単なことなのです。僧階は何でもいいのです。律師であれば、少僧都であれ、何でもいい。とにかく、僧階を取ればいいんだ。

将来、恐らくどこかのお寺に入られることなのでしょうけれども、今は仕事があるから、できるだけ短いほうがいい。2期だけでいいということで、律師を取るといったような方が結構いらっしゃいました。実際に私も、身内であるとか、あるいは、比較的近くにいる方でも、そういう方を何人も見ております。

そういったことが原因かどうかかわかりませんが、今は一本化されましたが、今度は逆に、この話とはずれてしましますが、入ってくる方たちのレベル差といましょいか、非常に意識の低い、能力的にもちょっと劣るといった方から、かなりしっかりとできる方まで一緒に入ってくるという制度になって、今度は実際に入った中で、バランスを取るといましょいか、どういった人たちに重点を置いて指導していくのかということで、今指導員の方たちは非常に

迷っているという現状にもなっております。

そういった意味で、やはりお師匠さんの意識を変えていかなければこの問題も解決しないのですが、なかなかそれは口で言っても、幾らこういう場で申し上げてもむずかしいのです。こういう場にいらっしゃる方は非常に意識の高い方なのです。意識の低い方というのは、絶対こういう場に出ていらっしゃらないのです。ですから、そういう方たちにはどのように意識を高めてもらうかとなれば、強制的にやるしかないのです。

きのう申し上げましたが、お師匠さんの意識を高めるために、どんな方策を講じるか。義務的なことをしっかりとやってもらうということを、宗門がきちんとやらない限りは、お師匠さんの意識というのは、それでももちろん十分には行かないと思いますが、少しでもそれを解決していくには、それしかないだろうと思います。

上田 非常に難しい問題でございまして、お師匠様の意識を変えろということ、なかなか至難のわざでございませぬ。しかし、そこなのです。そこを本当に皆が危機意識を持って、末端に至るまで、よし、やろうという機運といえますか、そういうものが宗門の中にみなぎってくるよう

なことでなければならぬと思います。

これは本当にどうにもならぬことでございまして、ここに宗務当局の方もいらっしゃいますし、宗会議員さんもうらっしゃいますこととございまして、そういう方々がしっかりと組織づくりをしていただかねばなりません。

ここで議論したことを宗務の上の方の頭の中にしっかりと入れていただく、あるいは、議員さんの頭にしっかりと入れていただく、そして、それを反映していただく、そういう組織づくりの面から必要でございませぬ。

それと相まって、我々もまた努力をして、一般の方々の意識改革、本当に歯がゆいようなことを思うときもございませぬが、どうして意識が改革しないのだろう、どうしてやってくださらないのだろうと思っておりますが、どうぞ、本当に一人一人の熱意と申しますか、一人一人のパワーをちょうだいしてまいりたい、このように思います。

本当に氷河期に入ったような気がするきょうこのごろでございませぬが、こちらのほうは氷が解けてもらわぬと困りますので、地球の水が解けると困りますが、我々の宗門の水はどんどん解けていただいて、温かい雰囲気宗門になつていただきたいと思います。

司会(武田) だんだん暗くなってきて、だんだん落ち込んでくるような状況ですが、急に今、50代、60代の方に意識を変えろというのは、ほとんど不可能に近いことで、意識改革もとても難しいだろうと思います。

きのうの水谷先生の話の流れからいえば、世襲化が始まった明治の末ごろから、だんだんポディーブローのように危機感がなくなつて、とうとう末期症状にきているような気がいたします。

昔の、初代が興した店を2代目が守り、3代目がつぶすという言葉がありますが、今、世襲3代目で、そろそろ危ないお寺も出てくるのではないのでしょうか。

よく講習会でそういう話をして、先ほどの熊井先生のお話と同じように、熱心な聞く耳を持っている方は来てくださるのだけれども、危機感がなくて全然来ない人に伝えたいことを来ている人に向かって言つても、とてもむなしというか、どうやってこの危機感を伝えたらいいのか? それもだんだんくしの歯が抜けるように、高齢化が進み一人一人亡くなっていくという状況の中で、本当に大丈夫なのですか? と言いたい。

そういうお寺に関しても、浄土宗としては手当てをしな

くてはいけないというのが、宗門のつらいところです。今後の社会状況の中で、寺院は人々から選ばれていくわけですね。寺院が檀信徒を選ぶ時代はとくに終わつてしまいました。

今では、葬儀、法事、すべての場に、他宗教の信者の人たちがいっぱい来ているわけです。私も親戚の法事で創価学会の寺院にも行きますし、曹洞宗の寺院も行きます。そういうところに行つて座つていて聞いていると、「何ちゅういい加減なことをやっているんじゃない」と思うようなところもいっぱいありますし、ものすごく熱心で感動するところもあります。そういうふうには、実は見られている。

先ほど上田先生が、お医者さんの前でいい加減なことを言つと、というようなことをお話ししましたが、その状況は実は宗教者も見ているし、もつと我々より勉強している一般の人がいっぱいいて、さまざま宗派のことをよく知っている人もとても多い。坊さんだけがそういう人があるというのを知らなくて、みんな檀家のような顔をして話していても、半分以上の人が他の宗教の信者だったりする。

この人たちに浄土宗の魅力をどうやって伝えるか、もつ

と引いて、宗教の持つている魅力をどのように伝えていくかというようなことを、先ほど宗教の必要性というのが出てきていましたが、視点を転換させること、今の社会はどのようなになっているかというようなことへの理解が必要なのではないかと思えます。

そうした意味で、これからそれこそ音を立てて厳しい時代がやってくる。ここにいらっしゃる方も、実はほとんどが寺院の夢の時代を生きてきたわけです。戦後の高度経済成長期から現在に至るまで、ずっと上り坂だったわけですから、右肩上がりです。

私もよく大学の授業で、この中で本堂とか庫裏をここ30年ぐらいで建てかえた人はいるかと聞くと、かなりの数の学生さんが手を挙げます。今までそんな時代はあり得なかった。皆さんは実は幸運な時期に当たっただけなのです。

これからは、若い世代の人たちが、厳しい時代の中でお寺の運営をしていかななくてはいけない。親の遺産をそのまま引き継いでいくなつていうことはあり得ないことだと思うのです。

例えば、去年、全九州の浄青の総会が鹿児島で開かれま

したが、そのときの統一テーマが「伝統を引き継ぐ」というテーマだったのです。思わず耳を疑って聞いてしまいました、2度も3度も。本当にそんなテーマでやるんですか。伝統を引き継ぎ、さらに、どうやって変えていくかということを考えなくちゃだめなんじゃないですか。次の世代にも、はつきり言つて危機意識がない。今の青年住職たちに。

そうした意味から言うと、彼らに今、危機感を持たせて、さまざまな方法を模索して、新しい組織をつくったり、いろいろなことをやっつけていかなければ、自滅していくのではないかと思えます。

そうしたところで、家庭の問題というのは到底一気に片づかない。本当にそれぞれの家のことはなかなか、どうやれ、こうやれというのは言い切れないところがあります。そして、それが3代続いてきた中で、今子供たちの半分以上がお箸の持ち方がちゃんとできない。大体、家族を見てみると、親ができないのです。その辺からだめになつてきている。つまり、3代前ぐらいから緩やかにだめになつてきたのが、今出ている問題ではないかと思えます。

これを急に戻すということはほとんど不可能ではないか

と思います。せめて若い人たちに危機感を持ってもらおう。それで、危機感のない人たちには、ゆつくりとお浄土に行っていたかどうかというような、荒療治、外科手術が必要なのではないかと思います。

さて、最後になりますが、最初に上田先生がおっしゃっていたのですが、宗政にかかわることです。

今まで、こういう大会もそうですが、常にシンポジウムをやって終わり、やりっぱなし、ああ、やってよかったなの世界だったわけですが、今回のテーマに関しましては、それこそ皆さん全員の一致した意見として、宗政に反映させるということを各所で声を大にして伝えてもらいたいということがあります。

宗会議員の方々も含めて、事あるごとに地元と議会で言っていたことはとても大事ではないかと思っっているのです。

そこで、それぞれの方にもう一度、これは教学院の巖谷先生ですね。「研究調査で得られた知見、熊井先生が発表された内容など、今後、政策に反映していくために最も必要と思われることはどのようなことでしょうか。師僧の義務を明確化することは、とても賛成です」という意見です

が、それぞれの先生にこの問題についてお考えいただきたいのですが、いかがでしょうか。

**熊井** 今後、政策に反映していくためには、私は政策に反映する立場ではないものだから、どうしているかわからないのですが、現在の教師養成道場の最初に、伝道につながるという意味で、講話の時間が設けられておりまして、お念仏についてのお話を聞くという時間が何時間かございます。

当初、この制度を立ち上げるに当たって、林田先生がおっしゃいましたように、私は何人かの過去の教師養成道場の指導員の人たちとも意見を交換し合って、その中で出てきた、最初に五重相伝をやってくれという意見を申し上げたのです。

五重相伝というのは、皆様浄土宗の教師ですから、もちろん能化分の五重を受けていらっしゃるわけで、多くの方は聖書も受けていらっしゃると思います。

ただ、能化分の五重と、お在家に対する結縁五重というのは、伝目が違っています、したがって、教師になる過程で、お在家の方に授けるといいますでしょうか、お伝えをする五重相伝というのを皆様は受けていないのです。

ですから、やはり最初に浄土宗の教師を目指す宗徒として、五重相伝を受けることは大事なことでないか。そこでお念仏のお話をしっかりと体で受けとめて、それからお坊さんの修行に入っていくという制度をぜひそういった形につくってほしいと、教育・教化法制委員会の冒頭でお願いをしたのです。

しかしながら、五重相伝はちよつと無理だろう、最初から無理だろうになつちやうのです。これは別に宗務当局がということではなくて、委員会全体の雰囲気としてですね。一部の先生は賛成していただきましたが、ちよつと無理だろうということではもうちよつと簡単に、お念仏の話でも聞く会を少し設けるといふことはどうなのだよといったようなことで、だんだんと私どももトーンダウンしていきまして、ないよりはいいだろうということ、その辺で手を打ちましようかというふうなことになつちやうたのです。

そういったように、いろいろな提案をいろいろな方がしても、それを実際に政策に反映するといましようか、これは本当に難しいのだなとそのときに思いました。

それはやはり、人それぞれによつて思いが違ふのです。

教師養成ということに対して、何のためにやるのか。私は、入ってくる、今でいうと入行者、当時でいうと受講生、その人たちがいかにお坊さんになるかということを考えて、そのための方策を練るべきだと考えておりました。

しかしながら、一部の先生方の中には、なるべく苦労しないでお坊さんにしてやったほうがいいよといったお考えもやはりあるわけです。そうしますと、実際に形をしつかりとつくるという段階では、その辺が何となく折衷案みたいなことでできてしまう。現実には私がはつきり感じましたが、そういうことがあるわけです。

ですから、やはりこういう場で発言の機会を私も与えられまして、かなりきのうから、特に宗務当局に対しては過激な発言をしたかもしれませんが、そういったような声をぜひ皆様に聞いていただいて、多くの方々の声として、宗務当局なり、実際に何かを行うためには、先ほど武田先生がおっしゃったように、宗議會を通らなければいけません。ですから、宗議會議員の先生方の意識ということにも当然かかってきます。

ですから、ぜひそういった浄土宗の中枢にかかわっている皆さんに意識を高めてもらう、これが実は一番政策を反

映していくためには大事なことであろうと思うわけでございまして、そのために私たちは、できることであるならば、骨惜しみをすることは無いと思っております。

**司会(武田)** 同じく、巖谷先生から林田先生に、「法儀研究、法儀実習と、杏葉会のお世話になつていっているものについて、宗としての位置づけを明確にし、宗としてサポートすべきことを明らかにすることによって、宗議会等の理解も深まるのではないかと思いますか、いかがでしょうか」という意見です。

**林田** ありがとうございます。巖谷先生におかれましては、毎年、法儀実習、法儀研究の実践道場にご指導いただいております。この場をおかりして厚く御礼申し上げます。ありがとうございます。

先生もご存じのように、佛敎大学、そして大正大学に浄土宗から多大なる補助をちょうだいしております。あわせて、大学そのものとは別に、杏葉会に対して宗侶養成、教師養成の援助金という形で、こちらも多大なるご援助をちょうだいしております。一宗に對しまして心から御礼申し上げます。

ちなみに、昨日も申し上げましたが、杏葉会とは、大正

大学の中で、浄土宗に關係する教職員組織であります。

これは専任の教職員以外にも、非常勤の先生方、嘱託の先生方等が会員として入つてゐる組織です。杏葉会が中心になつて、浄土宗の僧侶養成を全面的にサポートしてゐます。

そういったことで、宗からも教師養成の補助金をちょうだいしていることをまずもつて御礼と共にご報告申し上げます。

ただ、申し上げましたように、これからの僧侶養成は、これまでになく一段と厳しいものになっていくということで、数年前、新しい教師養成道場が開設される前後から、宗務当局、佛敎大学、そして大正大学の三者で、教師養成に關しての定期的な会合を持つていただいております。

もちろんこの会合ももう少し頻繁に、細かいところまで突つ込んで議論ができるように、そして、お互いが上手に連携して、よりよき教師養成ができることを念願してありますので、私からも頑張つて働きかけてまいりたいと思つます。

また同時に、熊井先生もおっしゃつていただき、巖谷先生もご心配いただいておりますように、具体的な実行がス

ムースに行くようになるためには、宗議会の先生方のご理解をいただかなければいけないというのはおっしゃるとおりでございます。きのう申し上げたような、あるいは、先生方からおっしゃっていただきましたような、かなり厳しい現場の状況を、宗議会の先生方にもご理解いただくように念願しています。

**司会(武田)** 具体的なサポートとしては、どのようなことが挙げられますか。

**林田** そうですね、例えば、現実問題としては、今、特に地方の学生さんは、お寺の大小によるかと思いますが、経済的に厳しい状況にあります。ですから、1人当たりの学生さんに対して、これまでも教師養成のための金銭的なサポートをしていたいておりますが、それにプラスアルファする形で、ご家庭の事情等を踏まえ、きめ細かい奨学金制度などのサポートが有効な手だてなのかなと思っております。

**司会(武田)** どうもありがとうございます。

同じく巖谷先生から、上田先生に質問がございます。これは昨日、上田先生のご発表の中にありました寺院の徒弟制度の問題です。「徒弟制、所属寺院制度が、弟子を取るこ

とを躊躇させている、障害となっていると思います。師弟の師が遷化されたときに、弟子をどうするかという議論がもつと必要だと思います。」ぜひその問題点、課題などを整理していただけるとありがたいと思います。

**上田** ご質問いただきましたが、私の力ではどうにもならぬ問題でもございましょうか、ご承知のとおり、お師匠様が亡くなられましたら、法類総代なり、そういうお方に師僧かえをして、ご修行いただくというようなことでございます。

私も法類総代をしておりますお寺で亡くなりまして、かわりに師僧になった経験がございますが、法類総代、あるいは、法類全体が協力をして子弟を育て、そして、そのお寺を盛り立てていく。そういう意味におきまして、やはりお寺同士の連携と申しますか、ふだんからの仲のよい関係、そういうものも必要でございましょう。

最後でございますが、私が暗い話ばかりしたような気がいたしました。まことに申しわけございませんが、明るい浄土宗をひとつつくりたい。皆様方のお力で、一人一人が努力して、そして、希望に満ちた夜明けのような、曙のような、明るい浄土宗をつくらうではないか、そういうこと

で、皆様方のお心をちようだいたしそうございます。

現実を見ますと、つい暗い話になります。そうではなくて、いろいろな私の発言もおわびを申し上げまして、希望に満ちた将来を望みたい、そのように思っております。

司会（武田） ありがとうございます。

宗政に関するいろいろな問題、望むところは皆さんもありません。例えば、僧侶養成研究も、実は研究所としては、きのうの水谷先生の話があったように、平成7年ぐらいから続いています。実現化されたものとしては、少僧都養成講座と律師が合体して教師養成道場という形に新しくなったことがあります。

この人たちが修了する中で、授業の内容も大きく今までと変わって、期間も変わったということで、実は質問も来ております。その中で、「選択集の時間がかなり少なくなつたと聞いていますが、宗務当局でどのように検討されて、教師養成のことが変わったのですか。」

第1期生が出た中で、これからのように変わっていくのかというような実態もございます。『選択集』の時間が削られたというのは、全体の授業が少僧都に比べれば少なくなつたというふうに考えてよろしいのですか。

熊井 今、林田先生が確認しておりますが、確かに少僧

都養成講座と比べれば、日数的に減っているわけです。少僧都は3週間、3期ありましたから、今トータルで約57日間ですか、それと比べますと日数的に減っている。

しかも、その中に、詠唱であるとか、伝道も以前よりふえたかもしれません。法式もふえていると思います。そういったことがありますので、教学の講義時間としては減っているのだと思います。その辺が多分、ご指摘にはあるのではないかと思います。

今の教師養成道場に関しては、律師養成講座と少僧都養成講座の中間的なところを何となく取ってしまったという、結果的にはそういうことになってしまったのです。ですから、今、宗規では60日以内と決められておりますので、これを変えれば別ですが、その範囲内でのようにしていいかということ、恐らく第1期生が修了した時点で、聞くところによりますと、宗務当局のほうでも、受講生の人たち、各寺院に対してのアンケート調査などをしていくということがございますので、そういった中でよりよく改革をしていこうといったようなお気持ちではないかと思っております。

林田 ご質問いただきありがとうございます。『選択集』の時間に關しては、先生のおっしゃるとおりで、正確な時間数までは明確に答えることができないことを、まずはおわびさせていただきます。

先生がおっしゃるのように、数学を扱う時間は全体的に減っていると思います。

もちろん、そうした結論もいろいろな委員会、宗議会等を通った上のことですので、与えられた時間枠の中で、ベストの成果を出せるように努力をするのみであります。

もちろん、宗務当局の方もおっしゃっていただきましたように、より良い僧侶養成を目指して不断に改革をしていくことが何よりも大切なことだと思います。

司会（武田） ありがとうございます。

奈良の三宅先生から、こういうような質問が来ているのですが、「昨日の発表の中で、檀信徒がふえると困るから受けないというような住職が周りにいる」というようなことがありました、やはりそれはプロの住職とは言えない。宗務の研修など、専業と兼業住職に分けて行うべきであり、一緒に扱うことは適切ではない。税務署のように、甲乙とか区別をつけて扱わないと、専業者に対して失礼と思うが、

如何。上記のような寺でも寺を手放さないのは、要するに、価値観が経済、金中心であるからだ。経済的に損か得かと考える人が多い。宗侶のプロを育てるには、宗教学とか歴史学、実証史学などではない歴史を徹底的に教育すべきだと思う。」

宗教の世界では、俗世と価値観が逆転していることを認識していない人が多いと思います。つまり、最近よく言われる「世間の常識は坊さんの非常識」という言葉がありますが、こうしたことだと思っております。

実は、以前の少僧都養成講座も、新しく始まった教師養成道場も、宗教学を、私の師である、プログラムの検討委員会の先生が死守してくださいまして、宗教学は絶対に必要だ。つまり、ほかの宗教と浄土宗はどういうふうに違うのか、どういう特徴があったり、さまざま宗教の違いの中から浄土宗の意味を明確にしていける。浄土宗だけやっていけるのではなくて、他を知ること初めて浄土宗のよさがある。

また、現代社会では、社会がどんどん変わっていく中で、寺院の役割がどのように変わってきているのか。救済の内容、どういう求めが多いのか。どういうふうに変わってきて

ている中で、新しい宗教はどのように今あるのか。つまり、新宗教とか、新々宗教だとか、カルトだとか、ファンタメンダリズムとか、ああした新しい宗教の持っている救いは何なのだ。何でそういう宗教に入る人がいるのか。こういう授業を「現代社会と人間」というテーマで今回から行っております。

しかし、大正大学の林田先生がきのう報告してくださった中を見ると、大学では宗教学は選択科目なのです。必修ではありません。取らなくても済むことになっています。ですから、皆様方の中にも、大学で宗教学という授業を受けていない方がいらつしゃるのではないかと思います。私は宗教学をやっているから言うわけですが、やはりこれは必修のほうがいいのではないかと思います。

社会とお寺とかを含めた、日本の仏教は、例えば浄土宗だけでできたわけではないし、浄土宗の中にもさまざまな民俗宗教の慣行だったり、お葬式などを見てみると、儒教、道教、さまざまな宗教の要素が入り交じっています。そうしたことをきちんと、教学とは別として、現実の浄土宗寺院がどのようにあるかということを知ること、とても大事なことだと思っております。

いわゆる幅の広いというか、バランスの取れた、社会の求めはどういうふうになっているかを考えて、お寺のことを押しつけるだけではなくて、檀信徒の立場に立って物を見るという姿勢が、それこそ世襲3代目ぐらいから、とてもおろそかになってきてしまっているような気がするのです。

私が逆に三宅先生に答えてしまったのですが、そうした意味で、先生のご意見はプログラムをつくるという中で宗政には反映されております。

次に、宗政全体に関しまして、厳しいご意見をいただいております。奈良教区の横井先生。「集団組織での人材育成は非常に難しい。長期戦略が必要である。どんなよい教育システムができて、教育を担当する指導者に人を育てる熱意がなければならぬ。そうでないと失敗する。」

また、管理者（組長、分団長、教化団長、教区長、宗議会、評議員など）が範を示して、日常業務に当たるか、また、宗の行政機関全員（一般職員、課長、局長、部長、総長）はもちろんのこと、範を示して業務を行っているか。加えて、宗全体の管理監督者の教育が必要条件である。また、各総本山の役職者も同様、現在の浄土宗では、ノー

である。管理者、監督者のレベルが低すぎ、認識がない。何ら教育をしていない。組織のトップ次第で決まる。各代表者の意見を伺いたい」という意見と質問が来ているのですが、どうでしょうか。きょうここまでの話の中で、かなり会場の皆様方がそれぞれの思いをお持ちではないかと思えます。

時間も大分押してまいりました。幾つか、最後にご報告させていただきます。大変おもしろい僧侶像をご提案くださいましたのは、総合研究所の今岡先生です。

「一般の人々にとって、さまざまな生き方が認められている世の中において、宗侶教育も画一的方法で行えるものではないと思う。宗侶に望まれる資質や能力は、時代とともに拡大し、これに対応して、宗侶教育にも多くの内容が盛り込まれるようになってきた。

しかし、残念なことに、1人の人間ができる能力は限られている。宗侶教育においてもその方向性を変化させていくことが必要なのではないか。確かにプロ野球も、セットアップとか、ストッパーとか、先発というように、分業化が進んでいます。

その一つの方法は、宗侶の分業化にあるのではないで

しょうか。分業といっても、教学、法式、布教といった専門分業ではなく、福祉を専門とする福祉僧、事業経営僧、学校とか寺院を経営する僧侶、スポーツ僧など、僧侶の活躍する場面を想像できる姿と、そこに至る養成過程、子供時代のお稽古事を含めた、ピアノ、バイオリン、野球、サッカーなどが容易に想像できる。具体的僧侶像による専門分業です。

理想像としての釈尊、宗祖だけではなく、身近に感じられる目標たる宗侶像が見えなくなっているのではないのでしょうか。どのような宗侶を当面の目標にするか、各先生の意見をお伺いしたい」という質問です。

宗侶像につきましては、大正大学の糸原先生からも、「称名念仏を相続する寺院制とは、希望と真実に向かって現世を生き抜くこと、また、如来に守られ、導かれる他力に供託する日暮らしの中で、みずから享受し得る最良の人生を構築せられるという、生きる念仏の具現者、布教者であるという浄土宗の僧侶であるという対極的な意義と責務の自覚を促すこと。それが宗侶養成には不可欠である」という意見がありまして、僧侶像についてご質問が来ておりますが、簡単にいかがでしょうか、それぞれの先生。例えば、

大学、法式、布教も含めて。ほとんど最後のまともに近いことかと思いますが。

林田 では、まとめということで、今岡先生と、久米原先生のご意見を踏まえて、私なりの答えを申し述べさせていただきます。

まず、今岡先生がおっしゃっていたいただきましたように、現状の多角化された研究分野もそうなのですが、分業化というのとはとても積極的なご提言であると受け取らせていただきました。

昨年、杏葉会で作くらせていただいたパンフレットがございます。そこには、今岡先生がおっしゃっていたいただきましたように、OB紹介として、卒業してお坊さんをやっていくという学生さんがもちろん一番多いのですが、それ以外の、教員であるとか、社会福祉施設で働いている方であるとか、コンピューターのプログラムの技師、会社員もおりますが、そういう卒業生をこぞって紹介させていただきます。

また、大正大学には社会福祉学科であるとか、表現文化学科であるとか、史学科であるとか、いろいろな学生さんがおりますので、そういった学生さんを中心に取り上げさ

せていただいて、そういう場で学んでも浄土宗のお坊さんになれる。あるいは、浄土宗のお坊さんの資格を取って、さまざまな場で働いて活躍しているんだということを前面に出したパンフレットを作くらせていただきました。

残念ながら今年度は仏教学会全体で作成するというところでそういった方針が採用されなかったのでございますが、そういった思いは、私ども杏葉会全員が共通してもつていくところがございます。

そういう意味で私自身も、先生がおっしゃることはとても大切だと思います。ただ、きのう林田が申し上げたところは、本当に基本的な部分でございまして、その点は、ぜひご理解いただければと思っております。

基本的な部分と申しますのは難しいことではなく、法然上人の『一紙小消息』の文言で言えば、所求では、「十方に浄土多けれど、西方を願うは十悪五逆の衆生の生まるる故也」というような、西方の極楽浄土であって、所帰でいえば、「諸仏のなかに弥陀に帰したてまつるは三念五念にいたるまでみづから来迎し給う故也」という、御みずから来迎してくださる阿弥陀様であり、去行では、「諸行の中に念仏を用いるはかの仏の本願なるが故也」という、お念仏は、

その阿弥陀様をご本願にお誓いいただいた、仏様のお名前を呼ぶということです。

その所求・所帰・去行、本当に基本のその部分だけしっかりとおさええていただければ、あとはそれぞれの持てる力を充分發揮できる場でご活躍をいただきたいというのが、私ども大学の教職員の願いであります。

また、これから先は本当にそうでなければ、よっぽど大きなお寺さんでなければ、お寺だけで食べていくというのはとても大変な時代がやってくると思っておりますので、先生のおっしゃる通りであろうと思っております。

ただ、卒業していく学生達に対し、卒業式のときに、学科あるいはコースごとの謝恩会等、それぞれの場で学生さんによくお話しさせていただくのですが、きのう、「身命財を捨てても偏之に浄土の法を説くべし」という法然上人のお言葉を紹介しましたが、浄土宗のお坊さんになった以上は、どんな仕事にしようとも、それこそ消防士さんになろうが、弁護士さんになろうが、警察官だろうが、どんな場においても、お寺にいなかったとしても、その基本的な部分だけは外してはいけないということをお伝えしております。

その中で、お念仏を一生懸命させていただいて、阿弥陀様の光明に照らされて、清浄光・歓喜光・智慧光という阿弥陀様の光明を当てていただければ、おのずから、人様から見て、戒定慧というものが備わっている立派なお坊さんにさせていただけるのです。

これはサラリーマンでも何でもいいのでございますが、その方がお坊さんであって、浄土宗のお念仏を一生懸命称えておられるから、やはりご立派な人格なのだ、だからあの方の一挙手一投足、そして、あの方のお言葉には重みがあるのだとなっていくのが、とても大切なことかと思えます。

それが私どもにとって、久米原先生がおっしゃるような、生きるお念仏であり、願往生を目指して、阿弥陀様に必ず救い取っていただけるのだという心からの安心感につながっていくと思うのです。

「生けらば念仏の功積もり、死なば浄土へまいりな。とてもかくてもこの身には思いわずらふことぞなし」という法然上人の尊いお言葉がありますが、そういう日暮らしを送らせていただければ、私たちの一言一言が重みを持つてくるのであります。

浄土宗の僧侶として、お念仏の教えを一人でも多くの方にお取り次ぎをさせていただいて、お念仏を称えていただくような方になっていただけることが、私どもの目指すところではないかと思っております。

今岡先生と久米原先生のお2人の先生の質問に対する回答になったかどうか甚だ心もとなし次第ですが、まとめということで述べさせていただきます。ありがとうございます。

熊井 私は、実は今岡先生とは総研のご同役でございまして、常日ごろから、大変に今岡先生は幅広い識見をお持ちなので、本当に感服しております、それに対して私は、法式というごくごく狭い分野ばかり見ておりましたものですから、いつも至らなさを感じております。そういった中で、非常に思いがけないご提案をいただきますと、それに対して何と答えていいかわからないのですが、

今岡先生のところまでは私も行かないのですが、確かに、1つのことに興味を持って、専門とは言いませんが、それを僧侶としての中心としていくことは必要だと思っております。オールマイティーのお坊さんというのはなかなかそうは出ないと思います。

そういった意味で行きますと、私は法式の分野で、最近では法式をかなり志してくださる方は多くいらっしゃるのです。それはありがたいことだと思っておりますが、逆に、法式講習会などで私が言うのは、「法式バカ」にならないでくださいと言っています。

というのは、法式なら法式を一生懸命やっております、やればやるほど、法式中心に考えてしまうのです。そこには極端に言う、教学もなければ、布教もないといったような、ひどい言い方をすれば、信仰があるのかしらと思うような、法式の形ばかりを考える方が時にはいらっしゃるのです。それではやはり法式はいけないと思います。

ですから、法式ばかりを考えないで、やはりもう少し幅広い知識、専門ではなくてもいいから、幅広い、薄い意味での博学でいいのですが、知識を持って、その上で、自分は法式を特に重点を置いてやっていくのだといったような考え方をしてもらいたいということをしばしば申し上げております。

そういった意味で、今岡先生のご提案、まさにそれをもっと幅広く広げて、例えば、先ごろオリンピックで松永君がレスリングで銀メダルを取りました。それまで全く知られ

なかったことですが、彼が静岡県のお寺の次男坊であるというので、僧籍までは入っておりませんが、彼などがスポーツを通じて人々に、浄土宗のお寺の息子なんだってねということ、少しでも浄土宗ということがそこでまた人に知られてくるということ。これもやはりある意味で、僧と言えるかどうかわかりませんが、書いてあるスポーツ僧といったように広い意味で通じてくるのではないかと。

そういった意味で言うならば、自分で得意とすることを、何とか法然上人の浄土宗につなげてもらおうといったようなことができるならば、本当にすばらしいことだと思っております。

上田 私は、布教の面から申しますと、三業説法ということがございまして、いわゆる身・口・意の三業で説法していくのだ、そういうことが言われておるのでございますが、身のほう、何となくあの方には品格がある、そういう人柄になっていただきたい。

先ほど申したと思いますが、ご本堂から入ってきなさいとお姿自体がとうとうというような、見るからにあの方には品格がある。そしてこれは、青年養成のところ、二十歳ぐらいではそれは無理かもしれませぬということをお申

しましたが、年齢とともにそういう磨きがかかってくるという、その身。

そして、口のほうは、口業説法でございます。宗祖の教えを伝えるには、これは欠かすことができません。伝供は言葉によって正確に伝えられてまいりましょう。

そして、身・口・意の意のほうでございますが、深い信心。あるいは、至誠心、あるいは、大慈悲心、そういうものが三位一体となって布教していく、教えを伝えていく。

今、今岡先生のおっしゃいます分業僧というところで申しますと、福祉のことをなさるお坊様も結構でございます。医学のほうで専門の方もいらっしゃいます。さまざまの方がいらつしやると思います。しかし、きのう申し上げましたように、それがそれだけに終わってしまつて、法式もできない、鉞一つ叩けないというのでは困る。ですから、仕事をしながらお念仏か、お念仏の中の仕事か、そういう法然様のお言葉がございしますが、お念仏が先であつて、そして、スポーツならスポーツ、福祉なら福祉、あの方に私を見ていただいたら、本当にあの方の人格をつくづく、しみじみといただくことができる。そして、あの方の口から出るお言葉はやさしい、その裏には大きな慈

悲の心がある、そういう身・口・意の3つがそろった、そういうお姿というものが、分業の中にも伝わってくる。

私は、お花の先生、お茶の先生、お寺の和尚様がそれをなさって、お茶ならお茶を通じてその方の人格に触れていただく。そして、あの方がお念仏をしっかり申していられしやるならという、それを見ていただく。自然とそれが説法になっている。そういうことが望ましいのではないかと思えます。

昔のことでございますが、理学博士のキリスト教の牧師さんを存じておりました。すばらしい方でございますが、専門はどちらかといえは理学のほうでございます。

大阪にも、お名前は控えさせていただきますが、原子物理のほうで東大の先生がいられっしゃいました。金曜日にお寺へ帰ってこられまして、土日、ご法務をなさって、そしてまた月曜の朝、東大のほうへ帰っていかれる。お師匠様もすばらしい方でございまして、お坊さんとしての威儀、すべて心得たお方でございますが、それでありながら、東大の原子物理の教授をされていらっしやいました。

ですから、分業大いに結構でございますし、その分業を通じて、その方の人格が信者の方々に自然と感化を及ぼす

というような姿が望ましいのではないかと思えます。

そして、布教のほうで申しますと、もちろん口業説法、お言葉で伝えていかねばなりません、法式も大事でございます。もちろん、正しく伝えるためには、教学も必要でございます。ですから、布教師なら布教師でも、法式も教学も、そして、布教のほうも、これも三位一体でなければなりません。

おしゃべりはできるけれども、動作が粗野であるというのでは、これはお話になりませんし、礼拝をさせても何をさせてもできないというのでは困りますし、お話の内容が間違っておつても困りますし、ただ笑わすだけ、ただ泣かすだけの話では具合が悪うございますから、法式、教学、布教、全部そろわねばなりません。そして、身・口・意の三業もまた、一つにならねばなりません。

そのような理想の姿を今岡先生のご質問から私は感じておるわけでございます。

**司会（武田）** 三先生、本当にありがとうございます。司会が不手際なために、時間がもう来てしまいました。

昨日の水谷先生の基調講演にほとんどすべての問題点が提示されてしまいました。そして、浄土宗としての対応、

各寺院としての対応すべきこと、まだ手がついていないところの問題点などが、具体的に昨日の午後からきょうまでの3部門の先生方の発表の中から見えてきたと思われるます。

この問題への取り組みは本当に始まりでありまして、早速に手をつけなければ浄土宗の未来がない。浄土宗の未来がないというよりも、日本の伝統的な価値観や、物の考え方や、大切なものがどんどん失われていく。その社会の流れに拍車をかけることになってしまおうと思います。

そうした状況下で、各寺院の寄って立つ場所の中で、それぞれの教師がまず、檀信徒の宗教的な支え、指導、自坊の子弟の養育から、椎尾先生は「おなかの中にいる赤ちゃんの段階から子弟教育は始まっているのだ」とおっしゃっておりませんが、命の大切さ、そして、親子のつながり、信頼。そうしたことが、地域社会や檀信徒のモデルになるような寺院の運営と、住職の家族のあり方というものをつくっていくかなければなりません。お経は立派だけれども、あの家族はめっちゃやだよね、ではどうしようもないわけですから。生活の中で我々が、教えはもちろん重要ですが、教えが生活としてあらわれて、それが地域や檀信徒の

人たちの信頼を得るとというのが基本ではないかと思えます。

そうした意味で、今回は、宗門として要求すべき問題点と、各寺院が持つて帰ってやらなければいけない問題、そうしたものがかなりのレベルで見えてきたかなという気がいたします。

そしてこれは、10年以上かかって、宗門を挙げて基本構想会議などの中で出されてきたことが、やっと半歩歩み始めたぐらいだと思います。これを加速化させていく力というのは、我々の意見をどれだけ宗務に反映させられるかということに尽きると考えています。

そしてもちろん、それぞれの寺院のお役目をきちんと行いつつということですが、そうした二本柱、車の両輪として、浄土宗をこれから、力をさらにとするか、落ちないようにする、維持する努力、今まさに日本の社会というのは、維持こそ向上と同じぐらい重要なことになりましたので、そうした努力を、皆様方含めて、我々全員でしていきたいと思っております。

つたない司会で、シンポジウムがうまくまとまらなくて本当に申しわけございませんでした。時間も少しオーバー

してしまいました。これにてシンポジウムを終了とさせていただきます。どうもご協力ありがとうございました。  
(拍手)

〔同称十念〕

(了)

## 撰門『浄家進学日札』について

石川達也

はじめに

常誉撰門上人（以下敬称略）は『三縁山志』や「檀林志」など近世浄土宗史を研究するために不可欠なテキストを残しているにも関わらず、その生涯などこれまであまり関心がもたれなかったように思われる。本論は大正大学浄土学研究室に所蔵されている撰門の直筆と想定される『浄家進学日札』を紹介し、撰門の生涯の一端をみていきたい。

### 撰門の伝記

まず撰門の生涯について確認していききたい。撰門の伝記としては以下のものがあげられる。

- ・鷲尾順敬「撰門の事蹟」『佛教』177、明治34年
- ・中谷在禅「撰門上人伝」『浄土教報』894、明治43年

・森銑三「山県大弐の孫竹尾善筑」『江戸時代の人々』、昭和17年9月、『森銑三著作集』7（昭和64年）に再録

・山田勘蔵「撰門上人略伝」三重県郷土資料叢書『南勢雜記』所収、昭和50年

この中でもっとも知られているのが「撰門上人伝」で『浄全』二〇巻に収録されている。近年では、本居宣長記念館の山田勘蔵氏が『来迎寺縁起』を元に撰門の生涯をまとめている。『来迎寺縁起』は撰門が三重県松阪市飯南町深野にある来迎寺の縁起について執筆したもので、そのなかに「予略記」という撰門自身の誕生から三十四歳（文化十二年）までの自伝が含まれており、最も信頼のおける伝記資料といえよう。これを踏まえて「予略記」を中心に撰門の前半生をみていきたい。

## 撰門の前半生

撰門は天明二年（一七八二）二月十三日に、山県大弐の息子である斉藤好春の長男として江戸品川で生まれた。十三歳で伊勢国に行き、十四歳で深野来迎寺の讚譽吟龍のもとで出家し、名を察龍とした。寛政十年（一七九八）、十七歳にして江戸に行き増上寺の源嶺の寮に入った。撰門はかねて大光院の高誉泰嶺に入門しており、その弟子である源嶺のもとに落ち着いた。十月に源嶺が高輪正覚寺の住持になると撰門もこれに従っている。翌年に泰嶺が鎌倉光明寺に移り、この年に撰門は光明寺で五重を受けている。その後享和二年（一八〇二）、二十一歳で速誉撰心に隨身して心法寺に入り、この冬に宗脈を光明寺で受けている。文化三年（一八〇六）、二十五歳の時撰心が遷化し、寺務を担当した。翌年京都に遊学し、法類である新善光寺廓然や清涼寺待麟の許に寄寓して、経歴や立道のもとで学んでいる。文化八年、三十歳で江戸に戻り、十一月に逝去した瀧山大善寺察常の事務処理をしている。翌年、増上寺学寮在心室の在雲が尼崎如来院の住職になったので撰門が学寮を引き継いだ。文化十二年に撰心の遺言や増上寺典海の意向によ

り、名を察龍から撰門に改めた。「予略記」の記事はこの年で終るが、「撰門の事蹟」によれば文政元年（一八一八）に『華嚴原人論』を講義し、『講解』三巻を著している。文政二年には『三縁山志』を著し、『続三縁山志』も執筆している。一文字席まで出世し、順風満帆に見えていた撰門であつたが、文政四年十月、突如として還俗し竹尾次春と名乗り、湯島に住み、江戸城で表坊主を勤めた。還俗については『浄家進学日札』の内容に関わることなので後述したい。

## 『浄家進学日札』について

『浄家進学日札』があまり知られていないのは、ひとつに所在が不明だったからである。『仏書解説大辞典』では「続浄宗進学日札」という項目があるものの、大日本仏教全書続刊予定書目とあるだけで所在は示されていない。『国書総目録』では「浄家進学日札<sup>(マヤ)</sup>・樹門著<sup>(マヤ)</sup>・大正大学所蔵<sup>1</sup>」とあるが、図書館のカード目録には見当たらないし、樹門とあるので一見撰門とは関係がないように思われる。戸松啓真氏は「檀林学寮における修学について<sup>2</sup>」において、『浄宗進学日札』正統五巻が大島泰信氏に書写され八百谷孝保氏

が所蔵していると記している。この本について現在のところ所在を確認していない。大橋俊雄氏は『浄全』二十巻の解題「檀林誌・四本山志および浄土宗史 解説」で『縁山進学日札』を引用し、撰門の来歴を述べているが、所在を示していない。

今回取り上げる浄土学研究所蔵の『浄家進学日札』は全5冊で、大きさは概ねタテ25<sup>センチ</sup>、ヨコ17<sup>センチ</sup>である。それぞれの標題と丁数は「浄家進学日札卷之中」（49丁）「浄家進学日札卷之下」（63丁）「続浄家進学日札卷之上」（30丁）「続浄家進学日札卷之下」（31丁）「浄家進学日札附録」（36丁）である。本来なら「浄家進学日札卷之上」があったはずであるが、欠本となっている。

この本の巻頭に「撰門」と署名があり、「覚斎」と捺印がされている。覚斎とは撰門が還俗してから名乗った名前のひとつである<sup>3</sup>。このことから撰門直筆本と考えられる。

本書の成立年代について、「撰門の事蹟」によれば、

同四年十月廿一日、増上寺を出て俗に帰す、其増上寺を出つるにあたり、進学日札三卷、同続編一卷を作りて大衆に與へ、且つ置文一篇を作りて寮にとむ

とあり、還俗するにあたり著述したとある。また『続浄家

進学日札卷之下」「再述居士外護」の中で文政四年九月成立の『即時考』についての言及がある。「撰門」の署名と「覚斎」の捺印があることから、「撰門の事蹟」がいうように、撰門が文政四年十月に還俗する前後に書かれたものと考えられる。

『浄家進学日札』各巻の目次は以下の通りである。

浄家進学日札卷之中

新来夜行不可十条 浄家法衣 道具衣 熊谷蓮生功多宗門  
勇学遊京 道中定宿 関東中徘徊僧 役所名別 宗門の弘  
通は檀家力にあり 在家外護 伊勢山田大信寺

十句観音經 他宗の在家は猶出家にます 令条可触出 寺  
院住可撰人 他宗へ附財不相応 什金不可遣用 御法諱不  
可犯 一宗由緒書可為書出 聖光勢観二上人へ諡事

四ヶ大寺兼学となる 拝綸僧可心得事 山主の名を下に付  
る 開山忌饅頭 記録護持の手当 非常口通用可禁 日光  
山に宿坊定度事 学頭寮移境 年々法令改 山主称号 院  
寮門前イ僧可禁 品川問答評 御忌 知恩の寺号多し

浄家進学日札卷之下

護法有淺深 宗門殊に敵多 著書の人浄家を妬毒す 諸所  
寺院の地割 幹事人を撰べし 宗旨の盛衰 仏神流行も時  
代に相変 諸宗祖徳優劣対 台命地寺院 浄土宗寺院起立  
宗名 開運記の沙汰 宇喜田久世等 有徳院殿 善性寺僧  
御年譜附尾 文政苛政 徳匠を不挙 法財不可持保 西山  
流をも扶起せず 神祖御遠忌 大樹寺御証文のさた 他宗  
大山多 緑山の仏名会 所化役者可撰任 山下地割の俗  
緑山の財は緑に等 執務役不相当名 寮司職の名 子院改  
衣 各寮牌名 資財の贖可相止 方丈可称本坊 外陣審  
櫛木売店 毎月放生会 山内取締

続浄家進学日札卷之上

院号 殿号 御祈願 浄家近世説法者 了的廓山天海等の  
従軍 諸伝記の僻 寺院風儀 院蓮社の号 重て院蓮社の  
評 在家勸諭の有無 鎮西流の名 寺院住僧の意業

続浄家進学日札卷之下

元祖等の号俗称 再述居士外護 再弁開運記述由 祐天大  
僧正の名号の袖書 再出御年譜の作評 祐天公の檀林へ奉  
住職 谷中日蓮等寺院并仏法沿革 文昭院殿御帰縁 珂然

護国論 生誉靈玄大僧正 浄家徒印相 梵字 諸宗俗歌  
浄家は兼学の如し 宗門古来高哲評 著述

浄家進学日札附録

他宗となれる諸侯并麾下方次第不同 諸大名方菩提所武鑑  
と相違 浄家麾下衆三千石以上の分 同二千石以上 日蓮  
宗へ移られし諸大名方奥方武鑑に無之分 堂上方浄家の分  
江戸町人分限者の内浄家の分荒増 かはらもの浄家の分  
同分限他宗あらまし 辞山正意 大樹寺入庫宝書 慈眼大  
師被召出 夢訓 初登山入寮教訓書

本書の内容は主に、撰門が豊富な濫蓄を披露すると共に、  
辞山するにあたって自由な立場から宗政や僧侶の弊風を批  
判している。その一例をあげると、『浄家進学日札卷之下』  
の「所化役者可撰任」では、寺家・所化役者というような  
一宗の宗務を掌る人物を学問や徳行によって選んでおら  
ず、山主の所存で決められているとし、山主でさえも、

代々の貫首皆守愚の老僧、殊に年臘ともにたけて制範  
校正に堪ず、悲むべし<sup>4</sup>

と痛烈に批判している。それは撰門の愛宗護法の方法の精神によ

るものであったが、「予辞山ひとへに是より起れり」と述べている。

### 撰門の辞山について

このように撰門は山内を批判し、還俗にまで及ぶのであるが、『浄家進学日札附録』の「辞山正意」では、一転して内省的になり、かつて『辞山の夢』一卷を書いて、十条の理由をあげて山制を笑ったが、それは今思うと恥ずべきことであつたと反省している。この一見矛盾した撰門の行動はどう捉えるべきであろうか。

撰門の還俗について「山塚大弐の孫竹尾善筑」に引くところの大八木醇堂著『醇堂叢稿』によれば、

その生れたる家に猶子の絶たるをもつて、已むを得ず蓄髪し、俗に帰りて家を襲ぎ、名を善筑と改めて、表御坊主を奉仕せり。

とあり、家系を存続させるために還俗したように思われる。それは『浄家進学日札附録』に、

亡父好春世にありしとき、たゞ子孫の榮茂せん事を神にねき仏にぬかづきてあらゆる本朝の霊場に詣て、先祖の家系を絶しめずして胤裔の永久ならん事をはから

れし<sup>7</sup>

とあるように、家系を存続させることが父の遺言でもあつた。しかし撰門は、

我祖の家系絶せりとて、さはかりの武名の高きにもあらず。

と述べ、還俗は自分の墮落であり、信施を受けるのに耐えられなかつたのだと告白している。

このように撰門は他者に対しても自己に対しても厳しい態度で臨んだ。それが結果として還俗という結果になつたのではないだろうか。

### おわりに

以上撰門の『浄家進学日札』を不十分ではあるが紹介した。本書は撰門が文政四年十月、還俗する前後に書かれたものであり、愛宗護法の精神に基づいた諫言であつた。撰門の厳しい視線は他者だけでなく、同時に自己にも向けられたのである。

1 『大正大学図書館和漢書類目録中浄土宗乘図書分類目録』（昭和3年）にも同様に「浄家進学日札・樹門」

とある。

- 2 『大正大学研究紀要』52号、昭和43年
- 3 この他に竹尾次春、善筑、察阿と名乗っている。
- 4 『浄家進学日札卷之下』49丁ウ。
- 5 『浄家進学日札卷之下』50丁オ。
- 6 『森銑三著作集』7、392頁。
- 7 『浄家進学日札附録』21丁オ。
- 8 『浄家進学日札附録』22丁オ。

2008年9月9日 浄土宗総合学術大会  
撰門 竹尾次春・善筑・浄家進学日札



## 解釈のあり方―『婆沙論』を通して―

石田 一裕

はじめに

本稿は、仏教における解釈のあり方というものを、婆沙論を通して考察することを目的とする。

この解釈というものは、おそらく釈尊在世の時から、その教えについてなされたものであろう。しかし、覺者たる釈尊が生きていれば、ある教えに対する解釈が、大きく紛糾することは考え難い。なぜならば、その教えを説いた釈尊自身に問いただし、事の是非を確定することができるからである。しかし、仏滅後はそうはいかなくなる。そして時が下れば下るほど、一つの教えに対し種々の解釈が生じ、各説が折り合いのつかないまま、深刻な対立を生んだ場合さえ考えられる。このような見解は、後世の論書によって支持される。すなわち、現存する論書の中で最大の規模を

誇る『大毘婆沙論』には、ある説について種々の解釈が挙げられる。『大毘婆沙論』はその中で説一切有部のそれをして以て正義とするのであるが、そのような有部の教理とそれ以外の教理の溝は埋め難いように思われる。ある説に対していくつかの解釈が挙げられ、それらの対立が深刻であること、このような教理の異なりが、実際の教団運営に何らかの影響を与えることは想像に難くない。このような現象はインドにおいてのみ起ったのではなく、仏教が伝播した多くの国で起こった現象である。

そこで本稿では、『大毘婆沙論』における解釈の具体例を考察することで、仏教における解釈の一端を示したい。

### 問題の所在

既述のように『大毘婆沙論』は説一切有部の教理を以て

正義とする。その説一切有部とはカシミールの説一切有部である。それ故、カシミール有部以外の教理に対しては、たとえ同じ有部であっても排斥される。これは『大毘婆沙論』がカシミール有部の教理に基づいて編纂された論書であることを意味し、またその解釈の基準がカシミール有部の教理に則つたものであることを意味する。

しかし、その解釈はすべてが理路整然と行われるわけではない。その中には、カシミール有部の主張が間違つている場合もある。そのような場合には、間違いを間違いとして認めず、それは一見間違いであるが、それには意味があることを主張するのである。

私は、その点にたいへん興味を抱いている。そこにはカシミール有部の根本的な態度が示され、またそれは『大毘婆沙論』の性格の一面を垣間見せるのである。そこで、本稿では、『大毘婆沙論』において、その理論にはころびが見えるような場面を考察したい<sup>1</sup>。

### 考察の前提として

婆沙論という論書がカシミール有部の教義を宗とするところは明白である。それは婆沙論がカシミール有部の有す

る何らかの意図に基づき編纂されたテキストであることを意味する。

カシミール有部は婆沙論を編纂するにあたり、彼らの有する膨大な内容を誇るであろう三蔵から、彼らの意図に適うものをピックアップし、自身の説の裏づけとしたであろう。当然、婆沙論の前提となるべきところの論書である『発智論』に対して、カシミール有部以外の解釈のあり方もあつたと思われるが、それを知るために必要なカシミール有部に所属しない有部論書―つまり『発智論』の非カシミール系統の注釈書―が見当たらない以上、その全貌をつかむことは不可能である。

ところで、カシミール有部は自説を裏付けるために三蔵を用いたのであるが、彼らの有する三蔵の中に、彼らの支持する説と相反するものも存在した。当然、彼らもそのことを理解していたであろうし、他学派はそこを弱みと思つて論難を試みたことであろう。

要するに、カシミール有部には自説と相反する説、あるいは矛盾する説を解釈しなくてはならない要因が、内にも外にも―おそらくそれはどの部派にも共通であつたに違いない―あつたということである。

筆者は婆沙論—とりわけ玄奘訳『大毘婆沙論』—は、現存する論書として、そのような営みの頂点に位置するものであると考える。その中には、様々な説が紹介され、あるものは自説の裏づけとして用いられ、あるものは異説として退けられる。そして、彼らの有する三蔵と彼らの説が一致しないような場合は、解釈を通して一見一致しない説を自説の裏づけとなるようにし、そうでなければ少なくとも相反しないこと、あるいは矛盾しないことを示して見せるのである。つまり婆沙論とは、注釈書という体裁を取りつつも、カシミール有部の正統性を主張するために、様々な学説を網羅的に収集し、種々の解釈を施す論書なのである。その解釈は時に独善的であるが、それこそが婆沙論のもつ本質の一面である、と私は考える。

このような態度は、伝統に則った学説を保持しようとする態度である。自身の教団が伝えるところの学説の正しさを証明することは、とりもなおさず教団の権威を宣揚することであり、この意図が婆沙論の解釈の前提の一つである。

他方、彼らは自らの教説のすべてが理に適ったものではないことを理解していた。伝統的な学説はところどころにほころびが生じているのである。それを指摘された時、ある

いはそれに気づいた時に、彼らは彼らの理論を修正する必要に迫られる。これは伝統を保持しようという態度と対立するものである。彼らは、おそらく、たとえ伝統説であっても間違いは正されねばならない、と思えるほどは理性的であった。これが解釈におけるもう一つの前提である。

すなわち、一方に伝統を守ろうという態度があり、他方にそれを修正しなくてはならないという態度がある。この相反する二つの態度がカシミール有部の解釈の前提なのである。

### 具体例の提示—「有別意趣」—

さて、これから具体例を示しつつ婆沙論における解釈のあり方を検証したい。先にも述べたが、本稿で提示する具体例は、カシミール有部の理論にほころびが見える場面である。そこには明確に、伝統を保持しようという態度と理論的であろうという態度という二つの相反する態度が見取れるのである。

ここで、我々が取り上げるべきは「有別意趣」という表現である。これは文字の如く、「別の意図がある」という意味であり、テキスト間に相違が生じた場合の解釈における

キータームである。この表現は自分たちの保持するテキスト―婆沙論を含めたカシミール有部が伝える論書―が、理にかなっていない場合に、本来であればそう―理にかなつたかたちに―なっているべきであるが、そうでないのは「別の意図がある」からであるとする場合のことである。これは時として婆沙論の文言そのものに「別の意図がある」と解釈することとなる。これは、カシミール有部が彼らのテキストの間にある矛盾を指摘された時、あるいはその可能性があるような個所について、その矛盾を解消するため議論を展開したものと考えられる。私の管見の範囲で、このタームは『大毘婆沙論』においては二九回表れるが、以下そのうちの一つをあげて考察を進めよう。

『大毘婆沙論』大正二七・三三三下

問為無間道能斷諸結。為解脫道能斷諸結。

設爾何失。

二俱有過。

所以者何。

若無間道能斷諸結。此文所說當云何通。如說苦法智所斷結。乃至道類智所斷結。

若解脫道能斷諸結。智蘊所說當云何通。如說諸結見苦所斷彼結非苦智斷是苦忍斷。乃至諸結見道所斷彼結非道智斷是道忍斷。

答應作是說。唯無間道能斷諸結。

問若爾善通智蘊所說。此文所說當云何通。

答此文應作是說。有九部結。謂苦法智忍所斷。乃至道類智忍所斷。而不作是說者有別意趣。

謂忍屬智是智助伴。諸忍所斷名智所斷。如臣所作名王所作。

復次無間道正能斷結。解脫道持令不生。謂無間道雖正斷結。若無解脫道持令不生者。彼結還起便為過患。顯解脫道於斷有用故。此文說法類智斷。

復次無間解脫同一所作。於斷結事俱有勢力。如二力士同害一怨。一撲置地一令不起。不爾還起能為過患。又如二人同逐一賊。一驅令出一牢閉門。不爾還入能為過患。又如二士同捉一蛇。一內瓶中一牢蓋口。不爾還出能為過患。無間解脫斷結亦然。顯解脫道於斷有用故。此文說法類智斷。

復次欲顯解脫道於無間道所斷結中有多作用。此多作用如根蘊說。故此文說法類智斷。

復次諸無間道正斷結。得諸解脫道與彼諸結斷得俱生。既得

彼断有断彼用。故此文説法類智断。

復次断有二種。一別二通。別唯無間通解脱。此依通説故不違理。

復次此中諸忍以智名説能引智故因立果名。如飢渴名因彼因觸。故能断結唯無間道。

この問答は、上記引用の前段で「有九部結。謂苦法智所断結。乃至修所断結」(『大毘婆沙論』正藏二七・三三三上)という一文を受けてのものである。これは九部結、すなわち九種類の煩惱(二結)についての定義である。この定義に由るならば九部結とは①苦法智所断結、②苦類智所断結、③集法智所断結、④集類智所断結、⑤滅法智所断結、⑥滅類智所断結、⑦道法智所断結、⑧道類智所断結、⑨修所断結、以上の九種の煩惱である。これは煩惱を、それがどのように断たれるのかという観点から分類したものである。最初の問いかけはこの定義に向けられている。すなわち有部の定義に由るならば、煩惱とは智によって断たれるのではなく、忍によって断たれるからである。ところが、ここでの定義は明らかにそれに反している。「智所断」すなわち智によって煩惱が断たれるとは、解脱道において煩惱が

断たれるということである。そうではなく煩惱は忍、すなわち無間道において断たれるのである。それゆえ質問者は、煩惱はいつたい無間道と解脱道どちらで断たれるのかと確認をする。そして、どちらにせよ「有九部結。謂苦法智所断結。乃至修所断結」という定義はおかしいことを示すのである。

それに対してカシミール有部は、当然「唯無間道能断諸結」と答える。そうすると最初の定義と辻褃が合わなくなる。実はこの「有九部結。謂苦法智所断結。乃至修所断結」という定義は『発智論』結蘊(正藏二六・九四〇下)のものなのであるが、そうすると『発智論』の中にすでに矛盾があることとなる。ここでは『発智論』智蘊の「有九部結。謂苦法智忍所断。乃至道類智忍所断」という所説が正しく、『大毘婆沙論』はそれを認めて、最初の定義も本来であればそうなっているべきであるというのである(引用文傍線部参照)。

もしもこの議論がここで終わりならば、『大毘婆沙論』は己の誤りを完全に認めることとなるし、また『発智論』自体に矛盾があることを認めることにもなるのである。しかし議論はここで終わらない。『大毘婆沙論』は「而不作是説

者有別意趣」といって最初の定義はただの間違いなどではなく、ある意図に基づいていることを明かすのである。そして、喩えを交えながら、その別の意図を解き明かしていく。その終わりに「故此文説法類智斷」や「不違理」といって自分たちの主張には理が通っていて、間違いでないことを示すのである。

### 具体例の考察

それでは上記の婆娑論での議論を考察したい。まずは議論の流れを確認してみよう。

この議論は、『発智論』結蘊をそのまま踏襲した『大毘婆沙論』の定義から始められる。それに対して、質問が提起される。この質問は有部の基本教理を確認するような質問である。答えは当然、基本教理に従ったものとなる。それに対して質問者は、この回答と先の定義が矛盾することを指摘する。この指摘を受けてカシミール有部は定義が間違っていることを認め、本来の形を提示するのである。これは『発智論』結蘊が間違った定義であり、本来は『発智論』智蘊の説が正しいことを意味する。しかし、これをただの間違いとしては扱わない。そこに意図を見出すのであ

る。喩えを用いつつ、その定義が完全なる誤りであることを否定するのである。定義として、表面上は間違っているが、実はそれには意味があつてのことだと主張するのである。

この議論は、我々に二つのことを理解させるように思われる。

第一点は、最初の質問がカシミール有部内のものにして、もう一つは、最初の質問がカシミール有部が、自分たちの伝える学説を間違っていると認識するほどは理性的であるということである。これは「此文應作是説」という表現に見て取れる。彼らは伝統がすべて正しいとは思っていない。よりよくする余地はあると考えているのである。

二点目は、一点目と矛盾するようであるが、やはりカシミール有部は伝統に縛られているということである。これは「而不作是説者有別意趣」という一文が表現している。どんなに良い形があろうとも伝統は簡単に変えられないのである。間違った形には、意味を読み込まねばならない。理論に合致することよりも、伝統を保持することが必要とされるのである。

カシミール有部にとっては、ただ誤りを訂正し、よりよ

い形を保持していこうというような―それは「理長為宗」といわれる態度であるが、明確な態度は取りえないのである。自己の誤りは理解しつつも、伝統は必ず保持されねばならない。「正しい理論」と「誤ってはいるが権威ある伝統」とのジレンマの中で、カシミール有部は解釈をする必要に迫られているのである。

## まとめ

私が本説において示したかったことは、カシミール有部の有するジレンマについてである。彼らは様々に提起される問いかけに対して、初めから否定的で、自説がすべて正しいとは思ってはいない。また彼らは、自分たちが伝える教説にも間違いがあり、訂正されるべき点があることを十分に理解しているのである。しかし、それにもかかわらず伝統の権威は巨大であり、重くのしかかり、彼らを縛りつけるのである。それは、たとえ訂正すべき教説であっても、文言をわずかにでも変えることは許されなく、間違いに対して意図を読み込むという解釈に迫られるのである。婆沙論に見られる解釈のあり方には、すくなくともこのような一面がある。

この婆沙論の有するジレンマは、おそらく有部の中から、外からも批判の対象になったに違いない。特に有部の教理に精通し、その誤りを認識するものにあつては、間違つた教説をそれでも伝える、という行為を許せないと思う者も存在したであろう。それは婆沙論を尊重しつつも、その徹底しない態度を批判し、より理の通つたものとしようという姿勢につながつたのではないか。

以上は多分に私の予想を含むものであるが、婆沙論が理論と伝統の間で揺れ動く中で、様々な解釈を行つていくということは本稿で示した通りである。婆沙論の性格にこのような一面があることは否定できないであろう。カシミール有部が自己の正統性を示すような解釈は、時に不安定な土台の上でなされているのである。

1 本稿を執筆するに当たって、佐々木閑「六足と『婆沙論』」（『印度学仏教学研究』五二―一）には多大な影響を受けた。「婆沙論」といわれる「六足発智」論との関係は、カシミール有部の解釈を探るにあたり、最も重要な点である。佐々木氏の研究が今後より一層進展することが望まれる。

〔関連語句〕 婆沙論・カシミール有部・有別意趣

## 善導『観経疏』凡夫説の一考察

稲岡正順

### 一、はじめに

#### ①問題の所在

善導大師（以下敬称を略す）没後の中国仏教界において、『観無量寿経疏』（以下『観経疏』という）が市中から消滅してしまった事実が先学の論説に多く現れるが、原因については未だ明確な論究がなされていない。また善導がどのような社会的・政治的状况の下で布教したか、また当時の既成仏教界との対峙姿勢についての把握も同様である。

#### ②研究の方法

大乘仏教は普遍主義のもとに興起したにもかかわらず、一般大衆に対する差別的姿勢は後世まで多く残存した。その例証として、大乘仏教界と一般大衆との接点を「善男子善女人」という文言を中心に見る。さらに善導の著作に現

れる「凡夫」観がその先進性と独創性のゆえに既成仏教との間に軋轢を生じさせ、結果として『観経疏』が中国仏教界から消滅したのではと云う可能性を探る。なお、本論では善導『観経疏』に特化し、諸師の『疏』については今後の研究としたい。

#### ③先行研究について。

善導の凡夫説に関する研究は、その研究課題も多岐に亘り、その数は膨大である。それらのすべてをここに網羅することは不可能であるが、それら善導研究の内から本論文に関わりが深いものを註に置く。

### 二、善導没後の『観経疏』

牧田諦亮氏はその著「浄土仏教の思想五―善導」<sup>ii</sup>において、

善導の著述が、『往生礼讃』を除いては大藏経にも収められることなく、弟子たちによっても勤持されなかったことは注目すべきことである。(略) 懐感の『釈浄土群疑論』において、ほとんど採りあげていないことも不審の感がする。これらについては宗学者諸賢の今後の研究にまちたい。

と述べている。さらに、佐藤成順氏はこれに関連して、その著「善導の宗教」の中で、

善導には、道宣が「士女奉ずる者無量」と感嘆の情を含んで書くほどであるから、多数の信者がいたことは疑いない。しかし、後世に名の伝わる弟子は少ない。

懐感と懐惇のみは知られている。それはおそらく、主として在家庶民を布教し、学派や教団の類を形成することがなかった善導の性格ゆえであろう。

と述べている。この「善導の性格のゆえ」という表現に内包されるものとして、善導が生涯、朝廷や既成仏教とは関わりを持たずに、専ら大衆の中で活動していたその「生き方ゆえ」という意味もあると考えたい。

また、『観経疏』が経疏としての体裁を備えていないことが理由とされることがある。しかし牧田諦亮氏は前掲書に

おいて次のように述べている。(傍線筆者)

近ごろの若い研究者の中には、善導の『観経疏』は、いわゆる経疏ではなく念仏興行のための台本ではなかったかと疑う人もいる。それだけに、善導の『観経疏』そのものについても、今日の時点で、読み返す必要もあるのである。(p126)

この「読み返す」ということの意味は、『観経疏』は、時の権力や既成仏教から蔑視されていた「凡夫」を救済の対象とした書であることを「再認識する」ことであろう。

### 三、大乘仏教における民衆(凡夫)の扱われ方

多くの大乘經典における民衆の取り扱いは「善男子善女人」という文言の発生とその多用に如実に現れる。平川彰著「初期大乘仏教における在家と出家」<sup>iv</sup>には次のようにある。

道行般若経卷四「嘆品」には、(略) 善男子・善女人が共に法師となつて説法することを説いている。善男子・善女人が法師となることは、梵本の八千頌般若経にも説かれている。

ここで云う「善男子・善女人」とは「良家の男子と女子」

で、いわば在家者のうち、特別な教育を施された子女である。それらの子女が法師となって説法するのであるが、この法師がどの時代に現れたかについても平川氏は、前掲書において、

法師が、最古の大乗經典である道行般若經に現れる点で、大乗仏教には最初から「法師」があつたことが知られる。

と述べている。さらにまた佐々木閑氏はその著「大乗仏教在家起源説の問題点」において、

この善男子、善女人という言葉は阿含經典の中ではほとんど重要視されていない。大乗になつてから異常に多用されるようになった言葉である。

としている。このように、「善男子善女人」「法師」は部派仏教には少なく、大乗仏教の、それも当初からあつたと考え得るのである。

大乗仏教の教義は、菩薩行の可能性を在家に開放したという点に特徴があつた。だから大乗仏教界はこのことを在家者に喧伝して、多くの在家者の支持を得ることで発展させようとした。その手段として大乗經典が編纂され、「善男子、善女人」の文言が多用されたのである。大南龍昇氏

は「大乗經典のゴーストライター」において次のように述べている。

大乘における法師の存在を客觀的に見るならば、經典製作に関わる者として、法師が最も近くに位置する存在であつたということはいえない訳ではない。但しその場合の法師は、単なる宣布者としての法師ではなく、彼らの中の極めて有能で選ばれた者でなければならなかつた。『小品般若』や『法華經』は、法師が各々の經典の意趣する教法の体得者であり、そのような法師を仏と等々に敬重すべきであるとか、如来の使者と見ることが強調する。

このように大南氏は大乗經典の編纂者の可能性として「法師」を挙げている。ここでは法師は「仏陀の教法の仲介者」という「聖者」の役割を当てられていたのである。法師（善男子善女人）以外の「凡夫」は、仏教に帰依した「聖者」「聖人」との対立概念として定義されていたのである。大乗仏教に根強くあつたのは民衆輕視であつた。

#### 四、漢訳経典への儒教の影響

仏教史上における仏教の最大の変容は、中国に伝来した大乘経典が中国在来思想である儒教と混交したことである。当時の中国の知識階級である士人は、もっとも先鋭的な儒教精神の守護者だったのであるが、その士人たちが経典の漢訳にたずさわったからである。道端良秀氏は著書「仏教と儒教倫理」<sup>vii</sup>で次のように述べている。

中国の高僧といわれ、居士といわれ、経典を訳出し、それを注解し、一宗を開いた教祖といわれる人々も、みな悉くこの士人であり、儒教的教養を身につけた人であったということに注意しなければならない。(略)漢訳仏典による仏教は、悉く儒教的仏教である筈である。儒教的思想を持つ人々の手によって翻訳され、注釈されているからである。

このように、漢訳された経典は儒教の影響を強く受けていたことが理解できる。次にその儒教の影響が善導の思想にどのように現われているかを見る。

#### 五、儒教の「性悪説」と「二種信相」について

荀子は孟子とともに儒教の大成者である。その荀子（紀元前二九八―二三五）の性悪説とは「人の性は悪なり、その善なるものは偽なり」と説かれる。「偽」とは、後天的な努力（悪を克服する礼や信、学問）を云うのである。限りのない欲望をもつ人間は、同じような欲望をもつ他者と争いをおこし、その果には社会的混乱があることから「偽」の必要性を説くのである。一方儒教には孟子（紀元前三七二―二八九）の性善説<sup>ix</sup>があるがその説明は卷末の註に置くことにする。

儒教が中国社会に浸透していた唐代に生きた善導は、当然この「性悪説」にも接している。したがってこの「性悪説」を善導がどう捉えて民衆を教化したかは重要である。

善導の「人はすべてみな凡夫」という大きな命題は性悪説と相似する。つまり善導の「すべての人は愚かで煩惱のなかに埋没し生死の世界に輪廻する」という人間観と、性悪説の「ひとの性は悪なり」という人間観とは思想的に同質である。

この性悪説が「三心積」に現れ、深心積の「二種信相」

の「信機・信法」に通じて行つたのではないか。この二種信相の説は善導の最も重要な教義である。ここでは、自らが「凡夫」であることを深く信知せよ（信機）とし、その「凡夫」に「疑い無く慮無く、かの願力に乗じて、定んで往生を得」ることを信ぜよ（信法）と説くのである。

人の性を悪なりとし、その悪を克服する「礼や信」を勧める荀子と、自らの凡夫性を深く認識し、「疑い無く慮無く、かの願力に乗じて、定んで往生を得」とする善導とは哲学的に共通している。このように、善導が性悪説（儒教）を方便として民衆を専修念仏に誘導したことは考えられなくはない。

#### 六、『観念法門』における儒教思想

善導が「性悪説」をこのように受容したことを窺わせるものとして、『観念法門』の「依經明五種増上緣義一卷」（經に依りて五種増上緣義を明す一卷）の中の次の部分に注目したい。

又問曰。釋迦說教示悟衆生。何故一種佛法即有信不信共相譏毀者。有何所以。答曰。凡夫機性有其二種。一者善性人。二者惡性人。（淨全4卷 p243 上段以下）

また問うて曰はく。釋迦の説教衆生を示悟す。何が故ぞ一種の佛法に、即ち信不信ありて、共に相ひ譏毀することは何の所以か有る。答えて曰はく。凡夫の機性に其の二種有り。一には善性の人、二には惡性の人なり。

これは極めて儒教の「性悪説と性善説」に近い表現であり、善導の内にある儒教的特徴であると考えられる。この「凡夫機性有其二種。一者善性人。二者惡性人。」の説に続いて善悪二性を詳細に説明している。（淨全4卷 p234 下段、自其善性人、至答上問竟）ここでは凡夫の善性と惡性を、儒教の。特に「孝思想」を用いて縷々説明し、そして最後に次のように「一切罪惡の凡夫」と「聖人」とを比べて、「凡夫」こそが得生することを保証している。

（略）又白諸行人等。一切罪惡凡夫尚蒙罪滅證攝得生。何況聖人願生而不得去也。上來總答前問攝何等衆生得生淨土。（淨全4卷 p235 下段）

（略）又た諸の行人等に白す。一切罪惡の凡夫すら、尚を罪滅を蒙むり、得生を證攝す。何に況んや聖人、生を願じて去ることを得ざらんや。上來總して前の間に

何等の衆生を攝して、淨土に生ずることを得せしむると云ふことを答す。

このように「凡夫の機性に其の二種有り。一には善性の人、二には悪性の人なり」という表現を見ると、儒教の「性善説」「性悪説」との共通性が見える。

善導の「凡夫」観は民衆蔑視の思想と真つ向から対立する。それ故に、高宗や則天武后xiの保護下に身を置いて朝廷の施政を掩護する「士人」の立場にはなり得なかつたのである。そしてこの生き方こそが中国唐代における『觀經疏』の埋没という命運を決定づけたと云えないだろうか。善導の「凡人報土」説が―その革新性の故に―時の仏教界から、常識を逸脱した特殊名目（Technical term）の羅列と見なされ、非難されたのではなからうか。同じような理由で、先進的な理論や思想が、時の権威による恣意的な排斥を受け、「異端者」として指弾されるという事例は、世界の科学・宗教史上に多発している。

## 七、玄奘訳『稱讚淨土佛攝受經』の問題点

善導の生き方を探る視野を少し広げてみたい。

現行の羅什訳『阿弥陀經』の異訳として、玄奘訳になる

『稱讚淨土佛攝受經』がある。この經には念仏行者善導と既成仏教の権威者玄奘との関わりを見る上で興味深い一節が存在する。すなわちその一節とは次のようである。

また舍利子よ、もし諸の有情、かの土に生ずる者は皆、不退転にして、必ず復た諸の險悪趣、辺地、下賤、蔑戾車の中に墮せず。常に諸仏清淨の国土に遊びて殊勝の行願、念々に増進し、決定してまさに阿耨多羅三藐三菩提を証すべし。舍利子よ、かの仏土の中には、かくのごときの功德莊嚴を成就す。甚だ愛樂すべし。この故に名づけて極樂世界と爲す。（西村実則著『稱讚淨土佛攝受經』訳註、14xiiより。原漢文）

この「蔑戾車」という文言について、西村実則氏は、『稱讚淨土佛攝受經』にみる「蔑戾車」(mleccha)という興味深い論文xiiiを発表している。その中で西村氏は、前記の傍線部を「往生者はもはや退転することがなく、したがって悪趣、中央に対する辺地、蔑戾車のようなところに墮することがない」と注釈し、中村 元博士の説xivを左記のように引用している、

ムレーツチャとは異民族のことであり、それを輕蔑しているのである。かれらをけなすのは、仏教の普遍主

義と矛盾する。恐らく、グプタ王朝（西紀三二〇年）以後のサンスクリット復興、バラモン教中心主義の影響であろう。

このように中村元博士は「蔑戾車」の意味を示している。さらにまた、西村氏は前掲論文に次のように述べる。

中国唐代の善導（六一三～六八一）が同時代に生存した玄奘（六〇二～六六四）による翻訳を顧慮たにせず、もっぱら羅什訳『阿弥陀經』のみを重視したのは、玄奘自身に対する反発のみならず、この記述の有無が大きかったにちがいない。してみると玄奘訳にみえる「辺地」「蔑戾車」の語は、①初期經典以来存在したバラモン教的考え方の余波が奇しくもここに現われた、②玄奘（もしくは門下）による加筆、のいずれかと考えられる。（前掲佛敎論叢P107）

筆者は②の説を支持するものだが、その理由は、唐の太宗の皇太子が長安に建立した大慈恩寺には翻經院が作られ、インドから帰朝した玄奘がその上座となったという背景がある。これは、玄奘が朝廷立の訳經道場の訳主となったという意味である。訳經道場は多数の士大夫で構成（訳場九位）されたので、時には玄奘も道場内の門下の加筆に目

が届かないこともあっただろう。しかし、玄奘には訳主としての最終校閲責任は有る。このような差別的な文言が存在する「玄奘訳『稱讚淨土佛授受經』」を、差別思想と対立する善導がどのように受け止めたかは興味深い。二人は同時代人であるが、玄奘は朝廷立の翻經院の上座として活躍する時代の寵児、方や善導は庶民の魂の救済のために地道な布教活動に専念する念仏行者であった。この生き方の相違も同じ仏教者として埋めることの出来ない溝であり、善導の立場をあやうくした理由でもあったろう。

なお、この『稱讚淨土佛攝受經』の一節に対応する箇所は梵文にはないし、現行の羅什訳『阿弥陀經』にも存在しない。

## 結

大乘仏敎運動は仏敎の偉大な変革であったが、その中心的思想としての「普遍主義＝平等主義」は完全に遂行されたとはいえない。仏典における「善男子善女人」という文言が多用されたことにそれを見た。また、「凡夫」とは「聖者」の対語として扱われ、これまた仏敎の救いの対象として見られることはなかった。しかし、善導が『觀經疏』で

説くところの「凡入報土」説には当然「差別」や「蔑視」はなく、むしろ「凡夫」こそを唯一の救いの対象と捉えている。

善導の「凡夫説」は、善導の時代に社会に浸透していた儒教思想の影響抜きには論じることが出来ない。善導が儒教の思想を積極的に取り入れた理由は、その教化の対象が「凡夫」であり、「凡夫」が理解し易い表現は儒教的である必要性による。「凡夫」に高邁で難解な仏教理論を説くことは無意味である。しかし荀子の「性悪説」は当時の世に浸透し民衆が理解するに困難はなかった。これは善導の「深心釈」における「二種信相」に深い示唆を与えたと考える。

これら善導の布教活動を取り巻く状況は「既成仏教」聖道門との深刻で決定的な対立であった。絶対的な權威である既成仏教に批判的で、また朝廷にくみすることなく活動した善導の生き方そのものが、『観経疏』が市中から消滅した大きな理由の一つではなからうか。しかし、武后が進めた竜門石窟最大の仏像である奉先寺大盧舍那仏の造像（六七五年）の検校を善導が務めたという記録もあり、複雑な晩年の生き方を検証する必要がある。今後のさらなる研

究の要は言を俟たない。

#### 註

i 牧田諦亮著「浄土仏教の思想五―善導」

道端良秀著「仏教と儒教倫理」

大谷旭雄著「善導・法然における孝道論」（大正大学研究紀要第七〇輯一八）

・善導の教義とその生涯については次の書を参照した。

佐藤成順著「善導の生涯」中国仏教の革新（浄土選書三四）

・儒教については主に次の書を参考とした。

池澤優著「孝思想の宗教学的研究」（東京大学出版会）  
加地伸行著「沈黙の宗教―儒教」（筑摩書房、ちくまライブラリー99）

ii 「浄土仏教の思想」第五卷 善導（講談社）

iii 浄土宗選書「善導の宗教」（浄土宗出版） p200。

iv 仏教学第三十一号 1991年7月。

v 佐々木閑著「インド仏教変移論 ―なぜ仏教は多様化したのか―」付論2「大乘仏教在家起源説の問題点」

2000年大蔵出版。

vi 大南龍昇著「大乘經典のゴーストライター」(印度学仏

教学研究第三十九卷第二号 平成三年三月)

vii 旧中国における支配階級の称。古代社会に天子、諸侯、

大夫、士、庶民の五階層があったという伝えに基づく。

士以上は支配階級に属し、君主の庶民統治を助けるものである。士大夫は当時の世上に特権階級として認められた貴族を指し、あらゆる面において一般庶民と峻別された。自己の家系を守り続けるのが士大夫の誇りであり、この古い歴史を持った名誉ある仲間には、庶民が参加することはできない。そして士大夫の助力によらなければ政治も人事も運営できない。士大夫が尊崇された本来の意義は、世々学問を絶たず教養ある文化人であった点にある。

viii 「仏教と儒教倫理」―中国仏教における孝の問題―(平楽寺書店)

ix 孟子(紀元前三七二―二八九)の性善説とは、人間には惻隠、羞惡、辭讓、是非の四つの感情がある。しかしこの四つの感情はひとこのころの糸口であり端緒なのでまだ道德とはいえない。しかし、仁・義・礼・智

の四つの徳がこの四つの端緒(四端)惻隠、羞惡、辭讓、是非)を糸口にして表われると云う。だからこの四端をもつ、人のすべての本来的な性は善なのだといくのである。孟子は、儒教の祖と云われる孔子(紀元前五五一―四七九)より後の思想家で、孔子とは直接の接触はないが、儒教の盛んな時代に活躍した人物たちである。そして孟子の性善説は、儒教の基本的教義の一つである「五倫五常」をもとに説かれているのである。「五倫五常」とは、君臣・父子・夫婦、兄弟・朋友の身分や血縁の関係が、社会的倫理または秩序のあるべき姿であるとして、これを支える道德が五常(仁・義・礼・智・信)なのだという説である。儒教はこの孟子、荀子の思想をもつて完成したと云う。

x 浄土宗全書第二巻の巻末に、香月乗光氏の「善導大師の觀經疏解説」があるが、その中で著者は次のように述べている。

またその著書として現存するものは、一般にこの『觀經疏』四卷に、『法事讚』二卷、『往生礼讚』、『觀念法門』、『般舟讚』各一卷を加えて、五部九卷と称している。ところが『觀念法門』の後に、「依經明五種増上縁

義」という一巻の書が合綴されており、古来これを「観

念法門」の一部分と見なしてきたのであるが、しかしこの中に明すところは、直接『観念法門』と連絡のない内容であり、明らかに『依經明五種増上緣義』一巻という標題が別置されているのであるから、これは独立した別種の著書と見なければならぬ。従つてこの五部九巻は、嚴密には六部十巻といわなければならぬ。

xi

624～705 中国、唐の高宗の皇后。并州文水(山西省文水県)の人。永徽6年(655)、高宗の皇后となり、682年、高宗が没するとますます政治的支配力を強めていった。載初元年(690)には国号を周に改め帝位に就いた。この武周革命を思想的に支えたのは薛懷義や法明など仏教僧で、彼らは大雲經に付会して「武后は弥勒の下生であり、この世の主となる」との讖文を製し、『大雲經疏』の中でも「女身を以て当に国土に王たるべき者は、聖母神后是なり」などの解釈を施した。690年には、大雲經を天下に頒布し、諸州に大雲寺を置き、僧千人を度した。武后が進めた「仏教保護政策として、竜門石窟最大の仏像である奉先

寺大盧舎那仏の造像(675年)がある。

xii

三康文化研究所第三十号、平成十一年三月三十日発行

xiii

佛敎論叢第四十五号

xiv

中村元他訳註『浄土三部経(下)』(岩波文庫)、p24

2～243参照。

xv

中国では訳経事業も多くは国王の保護のもとに行われたので、訳場も宮殿禁苑内で行われた例が少なくない。また特定の大寺院がこれに当てられることもあり、隋唐以後になると特別の訳場(翻経館、翻経院、訳経院など)がつくられもした。大部の經典を翻訳する場合は、訳場内における職務の分担が定められた。訳主、証義、証文、書写、筆受、綴文、参訳、刊定、潤文を「訳場九位」と呼ぶ。

## 大乘非仏説論と近代日本の仏教

江島 尚俊

はじめに

西洋の文献学的手法や実証主義は日本の仏教・仏典研究に非常に大きな影響を与え、明治以降の研究をそれ以前のものとは区分することは自明となっている。しかし明治以降の研究が、どのような背景や目的のもとで行われてきたのか、いわば仏教研究の政治性についてはほとんど関心が払われてこなかった。そこで本稿では、明治期の学術的成果として学界・仏教界を巻き込んで大きな論争を巻き起こした大乘非仏説論を取り上げ、それを主張した三人の研究者（井上哲次郎、姉崎正治、村上專精）の目的が何であったのかを明らかにする。三人の共通点・相違点を比較した後、近代日本の仏教を再考してみたい。

さて、そもそも大乘非仏説論とは、仏典に対する歴史意

識<sup>1</sup>が無ければ主張することはできない。中世仏教史が専門の高木豊によると、鎌倉期の南都および新仏教の仏教者らは、当時の日本仏教や自己を歴史的に回顧するとき、三國伝来の仏教史を基盤としていた。<sup>2</sup>平安末期から鎌倉期に起こってくる新しい仏教者たちの歴史的アイデンティティも、基本的には古代からの仏教と同じ世界観、つまり「三國伝来」という歴史観に根ざしており、それは中世・近世を通じて概ね共有されていた。

しかし、富永仲基（一七一五―一四六）はそうではなかった。富永は法華経批判の結論として「年数前後乃広大ノ方便力。古今ノ人士ヲ熒惑スル者。何ソ限ラン。嗚呼孰レカ之ヲ蔽スル者ソ。出定如来（＝富永自身のこと）ニ非レハ能ハ不也」<sup>3</sup>（括弧内・筆者）とする。ここでは、經典の記述年代の矛盾を指摘したことも重要であるが、より着目すべ

きは、仏教が提示する歴史や世界観から抜け出た自分を「出定如来」と表記している点である。「出定如来」とは自然科学的な歴史意識にもとづいて実証的な仏典研究を行うという姿勢の表明でもあった。姉崎正治が「仏典に歴史的批評を与へた富永伸基氏：其功を彰し其恩を謝す」として富永の姿勢に高い評価を与えたように、大乘非仏説論にとつて歴史意識は切つても切れない関係にある仏教的歴史観・世界観とは全く異なる自然科学的な思考が前提となる。しかしながら、従来論争では、大乘經典が仏説か非仏説かを論じることが主目的とし、各論者が、どのような意図に基づいて大乘非仏説論をとなえていたのかに焦点を当ててこなかった。以上のことより各論者の目的意識という観点から、三人の研究者の大乘非仏説論を読み直してみたい

## 第一章 井上哲次郎の大乘非仏説論

### — 理想的・倫理的模範としての釈迦 —

井上哲次郎は『釈迦種族論』（明治三〇年）・『釈迦牟尼伝』（明治三五年）において歴史的に実証可能な人物としての釈迦を明らかにしよう試みる。というのも「釈迦の事蹟は正確なる事実を執へて、之を叙述すること極めて困難なる

ものなり、是れ後世の仏教信者が祖師の人格を崇拜するの極、多く神經不思議の説話を混入したればなり」というように、大乘經典に出てくる釈迦および釈迦の直説とされている經典は、後世の人間によつて様々な脚色が施されると考えているからであった。とはいえ、井上はただ単に歴史的な事実として釈迦を探究することを目的としているわけではなかった。

井上は釈迦を「世界的偉人」として扱い、「吾人々類に取りて公共的聖師の一人なり」と位置づける。釈迦の死後、釈迦が説いた教え（＝仏教）は東アジア諸国に様々な影響を与えてきた。ゆえに、釈迦の実態を明らかにすることは、仏教の影響下にあった地域の人々の精神構造を理解する一助となる、と井上は考えていた。しかし、「我邦の仏者が指して仏教とするものは寧ろ日本仏教と云ふべきもの」というように、日本の僧侶が説く仏教はあくまで「日本仏教」であると理解していた。井上がインド仏教に着目する必然はここにあった。東洋の「精神的構造」を明らかにするためには、釈迦そのものを歴史的事実に沿つて理解しなければならぬ。「日本仏教」は「原始的仏教」が様々に変遷したもので、直接、「原始的仏教」を研究しなければなら

ないというのであった。「原始的仏教」の研究および經典の歴史の変遷を考証した結果、阿弥陀仏や観音・勢至菩薩、不動明王などは「釈迦以後に起れる神名にして釈迦は夢にも知らざりし所なり」というように、井上は大乗非仏説論の立場に立つこととなった。しかし、これまで述べてきたように非仏説自体を目的として井上は仏典研究を行ったのではなかった。あくまで釈迦の歴史的事実を明らかにするとともに、それを通して東アジア諸国の精神構造を解明しようとしていたのであった。

さらに、井上は釈迦を古代インド思想史上における変革者として結論づける。当時、宗教的儀礼や教化活動がバラモンにしか許されていなかったにも拘らず「刹帝利（「クシャトリア」）の身を以て公然宗教を講演せり、唯此一事已に革命的の行為と見做すに足る」<sup>10</sup>（括弧内・筆者）と釈迦に対して高い評価を与える。そして、釈迦を理性的・知的な人間として理解し、「神靈的感応」を有する点において「世界的偉人」として扱う。さて、このような釈迦像を描く過程において、井上が比較宗教学的な視点で釈迦を相対化していたことは見逃してはならない。たとえば、菩提樹のもので釈迦が四九日の禪定を行っている最中に幾度となく悪

魔が誘惑してきたという説話に対し、イエスが死海付近の砂漠で悪魔の誘惑に打ち勝ったことや、ムハンマドのヒーラー山洞窟中の出来事を並列して記述し、それらは「世界的偉人」の説話として共通して見られる出来事だと評している<sup>11</sup>。また、釈迦の成道やイエスによる神の子としての確信、ムハンマドの信念など、その他孔子やルターらのことを総括して「彼らは或る時期に於て心境忽然変じて夢の醒めたるが如く、塵俗を超脱して独り別世界に入るが如き感覺を生ずる」<sup>12</sup>というように、釈迦を様々な歴史的人物と同列に扱い、「世界的偉人」の一人として釈迦の存在を相対化しようとする意図が垣間見れる。釈迦は絶対的な信仰対象ではなく、模範となるべき「世界的偉人」として井上は扱おうとしていたのであった。

## 第二章 姉崎正治の大乗非仏説論

### ― 発達史的な大乗非仏説論 ―

姉崎正治は『仏教聖典史論』（明治三十一年、以下『史論』と表記）において大乗非仏説論を展開する。宗教学的の視点では、各宗教が重要視するそれぞれの經典・聖典などに対して研究者の視点から聖性を認めることはなく、教団組織

化や権威構築の産物と理解する傾向が強い。日本の宗教学の祖とされる姉崎は『史論』において、釈迦の死後約二世紀を経て編纂されたとされる阿含経三藏五部の制作過程に着目した。姉崎によると、その当時、大衆部といわれる勢力が上座部に対立するかたちで勢力を伸ばしていた。そこで上座部が主体となつて「仏教の正統を伝えて異端を制し、此正統の教権に依りて教団を統一」<sup>13</sup>しようとして「聖典」を制作したと姉崎は理解する。しかし、その「聖典」に対して大衆部は様々に独自の解釈を行い、その解釈をもとに大衆部によつて新しい「聖典」全てが編纂されていったとする。これが大乘仏教教典の元になつたと姉崎は主張し、同時に大乘経典は非仏説であるとの結論に至つた。

一方で姉崎は、上座部「聖典」が釈迦の直説であるかどうかについても疑義を呈している。姉崎によると、上座部「聖典」に所収されている阿毘達磨<sup>14</sup>とは、上座部が自らを正統化するために釈迦の直説に対して注釈を加え、編纂していったものであつた。その結果、阿毘達磨は「教団の教権として、仏説に次ぐべき若くは同等なる聖典」<sup>15</sup>と位置づけられていったと結論づけた。姉崎は、アシヨーカ死後の二百年間を「此時代は、大衆部にては経文誦出改竄の時代に

して上座部にては阿毘達磨論成立の時代」<sup>16</sup>と指摘する。大乘・小乗の「聖典」の基礎はここに形作られたと姉崎は考え、また、これら「聖典」は当然非仏説であるという結論に至つたのである。

ここまで見てきたように、姉崎は大乘経典および小乗経典阿毘達磨に関して非仏説の立場に立つ。それは歴史意識に基づいた年代考証を経て得ることのできた結果であつた。柏原は『史論』を「仏説でない経典を仏説として用いる大乘仏教を非科学的とし、まず仏教の歴史的批評から出発すべきことを主張した」<sup>17</sup>著作と評している。確かに、姉崎は歴史的な文献考証を重んじる必要性は説いてはいるが、ただ単に大乘仏教を非科学的として扱つたのではない。姉崎にとつて大乘経典は「仏教自然の発達」<sup>18</sup>として位置づけられていた点には着目すべきであろう。なぜ大乘経典を「自然の発達」として捉えるのか。それは、大乘仏教における「法身即智身常住の信仰は、仏教の宗教并に哲学」<sup>19</sup>を生み出した、と理解していたからである。姉崎は、大乘経典を非仏説として結論づける一方で、それらは「阿毘達磨の新教権に反対して自家が仏説なりと信ずる旧教権を主張する復古運動」であり、「新信仰を渴仰」し、「宗教的熱情」

に支えられたものであった、としたのである。<sup>20</sup> 姉崎が、大乘仏教を「非科学的」と批判した真の矛先は、当時の日本の仏教者らであり、大乘経典を釈迦の直説として崇拜・權威化している仏教者達の姿勢を批判したのであった。姉崎は、大乘経典および大乘仏教の展開そのものを否定していたわけではなかった。むしろ大乘仏教とは、上座部の自己權威化に抗して、釈迦への純粹な信仰に基づいて展開されたものとして理解しており、それゆえに姉崎は「此新仏教は即大乘なり」と、大乘仏教を新しい仏教として評価したのである。

ちなみに、その後の姉崎は『現身仏と法身仏』（明治三七年）および『根本仏教』（同四三年）において、大乘仏教および南方系仏教を完全に否定する。「東方の仏教は花蕊、南方の仏教は枝葉。花蕊の色彩に眩して根底を忘れ、枝葉徒に繁茂して幹茎に疎なるは仏教の現状ともいふべきか」というように、両者はともに釈迦在世の「根本仏教」を喪失してしまつたとされる。それは、両者が時間の経過とともに自らを權威化することを目的として「聖典」を作成したからであったと理解されている。その流れを汲む日本の仏教も日本伝来から千年以上が経過し自らを權威化してし

まっております、「宗教的熱情」が失われたものとして姉崎の目には映っていた。そこで可能なかぎり歴史的に実証し得る釈迦の直説を追い求め、また釈迦そのものに回帰し「宗教的熱情」を復活すべく、姉崎は上記二つの著作を上梓したのであった。

### 第三章 村上專精の大乘非仏説論

#### —信仰と学問のあいだ—

村上專精といえは大乘非仏説を論じた『仏教統一論大綱論』（明治三四年、以下『大綱論』と表記）の刊行によつて、大谷派僧籍の自主返上に追い込まれた人物である。また、その後も仏教界から様々に批判されたように、当時の村上は、周囲から大乘非仏説論者の筆頭格として認識されていた。村上は雑誌『仏教史林』刊行（明治二七年）を皮切りに仏教の歴史研究を牽引し、その成果の端緒として刊行されたのが『大綱論』であった。

『大綱論』の「緒言」において「日本の現今の仏教界を見るに、其教理は四分五烈<sup>23</sup>であり、「例へば曹洞宗の教を聞きて、浄土宗の説教を聞き、日蓮宗の演説でも聞くと、皆別々で、何れが本当だらうと忽ち迷はなければならぬ」<sup>24</sup>状態

であったと村上は述べている。そこで村上が志したのが、大乘經典の「統一的合同調和」<sup>25</sup>による教理の統一であり、大乘經典に記されている教理を歴史的に研究することであった。村上には二つの特徴があり、一つは、大乘仏教宗派間での教理の差異を歴史的発達の産物と捉える史観、そして、もう一つは、各宗派の比較を通して教理の差異を時間的に遡っていくという方法を用いることであった。先に触れた井上と姉崎の二人は、原始仏教を日本仏教と切り離して考え、可能な限り釈迦に直接近づこうとした。ゆえに、二人は大乘經典には重きを置かなかつた。しかし村上は、大乘經典には釈迦の真意が継承されているという前提を有していた。村上にとって大乘經典とは、釈迦の真意が様々に解釈され発達していったものであつた。よつて、現在「四分五烈」してしまつている各宗派の教理の差異を時間的に遡っていく、言い換えれば、いつ教理の差異が生まれたのかを歴史的に溯つて検証していく方法によつて、最終的に釈迦の真意にたどり着けると考へていたのである。村上は、このような立場を「仏教主義」とし、大乘經典のなかにこそ釈迦の真意を見出そうとしていた。各宗派の教理の違いを従来の教義論争のように論じるのではなく、あくま

で差異と捉える視点には比較宗教学の影響があつたようである。「比較宗教学の潮流を聞くと共に、余をして其必要を感じしめたるものは仏教各宗の比較研究なりき」と村上が述べているように、当時の新しい研究方法であつた比較を用いて『大綱論』を上梓したのであつた。しかし、どのような意図があれば、歴史の実証を用いて經典を研究するのであれば、大乘非仏説論にたどり着かざるを得ない。当然、村上も大乘非仏説論の立場に立たざるを得なかつた。しかし、村上にとって學術とはあくまで釈迦の真意にたどり着くための道具、または、信仰を獲得する手段として位置づけていたことは着目しておかなければならない。

『大綱論』を上梓した同じ年、村上は「宗教と學術」という演目で講演を行っている。その講演は「宗教と學術とは、如何なる關係を以て居るか」<sup>27</sup>を明らかにすることが目的とされていた。そのなかで村上は、世間で一般に考えられているように宗教と學術は対立するものではなく、文明が進んでくるにしたがつて「此二つが並存して居ることは万国に通じて確かなる事実」と考へていた。なぜ「並存」することができるとか。それは、學術とは「単に知ることのみを専務とする」一方で、「之を行ふ」ことができるのが宗教

であり、「行ふ」ことによって「社会を救済し、人民の指導」をすることができからであるという。<sup>29</sup> ここに見られるのは、知識獲得を目的とした学術と実践を目的とした宗教の相互補完関係である。

村上によると「学問は独り宗教を破壊するのみならず、反て又宗教を建設する能力を具備して居るもの」<sup>30</sup>であるという。この講演で用いている「学術」「学問」という語は、最先端の知識・知見と置き換えて読んだほうが理解しやすい。最先端の知識や知見は、旧来の常識や思考形態を破壊・刷新していくのであるから最先端であり、村上にとつてそれは「学術」「学問」であった。村上曰く、学術を修める者は宗教を古い時代遅れのものとして扱い、宗教者は学術を破壊者として忌避する傾向にあるが「近來西洋の学術が吾国に流行せし影響として学術が吾が仏教の教理を証明して居ることは随分タントある」<sup>31</sup>ように、最先端の知識や知見が仏教の教理を証明していることも多い。ゆえに、両者を対立するものとして扱うのではなく、むしろ宗教は最先端知識としての学術を実際の現場に応用しようと心がけねばならないという。また、「学術は実行的の宗教がある為に其価値を世に示すことが出来る」と云つても善いのである。

る、されば学術は親で宗教は子である、親が盛んになれば子は盛んになるのは世間の通則<sup>32</sup>というように、学術と宗教が相互に役割を担っていると考えていたのであった。学術的には大乘非仏説論の立場に立たざるを得なかった村上であったが、そこで得られた釈迦の真意は最先端の学術によって明らかにされたものであり、僧侶にとつても大きな意味があるものとして考えられていたのであった。

### おわりに

本稿で取り上げた三人は、大乘経典が非仏説であることを主張するのが主目的ではなかった。井上は、歴史的人物としての釈迦を理解しようとし、それを基盤として東アジア諸国の「精神的根源」の解明を図ろうとした。姉崎は、権威化してしまっていた教団に対する「信仰的復古運動」として大乘仏教を理解しようとした。そして村上は、各宗派間の教理の差異に着目し、それを歴史的に溯ることによって釈迦の真意にたどり着こうとした。各々の目的のもと、それに付随するかたちで大乘非仏説論という結論に至った。

池田英俊は、明治期になると歴史的な仏教研究の勃興お

よびその成果によって、宗派的な教学の範囲を超えて、人間としての仏陀、そして祖師の精神を中心に仏教思想や信仰が形成されなければならないという機運を生み、仏教の近代化が推し進められたとする<sup>33</sup>。しかしながら、価値自由な立場にたつことのできる学術を仏教研究に導入することは、教団側にとつては大きなリスクを伴う行為でもあった。価値自由な立場で常に新しさを追求める学術と、一定の価値体系の下で固定的なものを見出していく教団とは、その根底で決定的な齟齬が生じてしまうからである。明治期になって突如あらわれた「学者」という権威は従来とは異なった「仏教」を、学術的成果というかたちで数多く発信していった。今回取り上げた大乘非仏説論や歴史の実証に基づいた「仏教」はその一例である。その一方で伝統教団や僧侶から発せられる「仏教」も依然として社会的に有意なものであった。両者は緊張関係を保ちつつも、相互に作用し合つて近代日本の仏教概念形成に影響を与えていたのである。

歴史的事実を重んじる歴史主義という態度についてM・エリアーデが興味深い指摘を行っている。エリアーデは、歴史主義が結果として導き出す歴史的事実という時間的限

定が、原始的もしくは伝統的な社会において実践される「人間の周期性」を撤廃してしまったと述べている<sup>34</sup>。エリアーデによると、儀礼を周期的に反復することは人間の自由と創造性が見出せる行為であったが、儀礼に歴史を見出してしまふ（たとえば、第△回といったように儀礼を時系列に並べてしまふ）歴史主義はそれを奪ってしまったと言っているのである。歴史化することは、あらゆるものを一つの時間軸に沿つて把握することであり、その結果、自由と創造性を奪うことになるのである。エリアーデはそれを「歴史の恐怖」と述べている。本稿の文脈に沿うとしたら、釈迦や大乘経典を歴史化することは、それぞれがどのような背景をもつて誕生したのかということを問うことであり、信仰対象としての釈迦、真理として的大乗経典という日本伝来以来の前提を揺るがすことでもあった。学術的に論証された大乘非仏説が伝統教団にどのような影響を与えたのか、今後、十分な検証が必要であろう。

最後にまとめを行う。本稿で扱った三人が活躍した明治三〇年代とは、各宗教の歴史に着目し個別性を見出しにくく時代であった。歴史的事実を追いつめていく作業はあらゆるものを時間的限定の存在として理解することであり、

仏教の歴史研究とは、仏教を歴史という条件下のもとで理解する試みである。学術的に仏教の歴史（個別性）を追求しようとするほど、井上の試みに代表されるように、仏教は相対化されていく。なぜなら、仏教の歴史を認めることは、他の諸宗教の歴史を認めることでもあるからである。それは、姉崎や村上のように仏教にシンパシーを持つ者にとっては自己存在が常に限定されていくことでもあった。つまり、自由と創造性を発露することの出来る場が制限されていったのである。本稿で取り上げたのはそのような歴史主義の流れのなかで起こってきた大乘非仏説論だったのである。信仰対象としての釈迦ではなく、釈迦という

歴史的事実とどのように対峙するか、エリアーデ流に言えば「歴史の恐怖」にどのようにして耐えるのか。その有力な解決策の一つとして、学問と信仰の分離という論理が誕生していくのではないかと筆者は考えているが、その詳細については別稿を期したい。（尚、本稿の第二章部分については、当該箇所を下敷にして拙稿『仏教文化研究』第五号掲載）において更に詳細に論じているので参照されたこと。）

1 歴史意識に着目する視点とは、阿部謹也に大きなヒントを得ている。歴史意識について「社会現象を時間的契機において捉え、その推移に主体的にかかわりあつてゆうこうとする意識」（項目「歴史意識」『日本語国語大辞典』から引用）という定義に、阿部は概ね同意しており、本稿でもその定義をもとに論述を進めている。

2 高木豊『鎌倉仏教史研究』（岩波書店、一九八二）「初出：一九七六」。「鎌倉仏教における歴史の構想」を参照。

3 中村元・増谷文雄・ジョゼフ・M・北川『現代仏教名著全集 第一巻 仏教の諸問題』（隆文館、一九七二）六頁。尚、引用元の原文は訓読文であるが、本文中に引用する際に当たって読みやすさを重視し書き下し文とした。

4 姉崎正治「仏教聖典史論」（『姉崎正治著作集 第九巻 已弁集（仏教聖典史論）』国書刊行会、一九八二）原著：一八九九） 八六頁。

5 井上哲次郎『釈迦牟尼伝』（哲学書院、一九〇二）二頁。同書、四頁。

7 井上哲次郎『釈迦種族論』（哲学書院、一九九七）原著：..

- 一八九五(二) 四二頁。
- 8 井上、『釈迦牟尼伝』、二三頁。
- 9 同書、二四頁。
- 10 同書、二四頁。
- 11 同書、一二四頁。
- 12 同書、一三一頁。
- 13 姉崎、前掲書、二六頁。
- 14 阿毘達磨(あびだつま、abhidharma[アビダルマ])は阿毘曇(あびどん)、毘曇(びどん)などとも音訳され、対法・無比法・勝法などと意識される。阿毘達磨とは「ダルマの研究」の意味である。また、ダルマを釈迦の悟りの法と解釈し、このダルマを理解する弟子たちの智慧をアビダルマと見なすこともあった。「阿毘達磨」(『岩波 仏教辞典』第一版、岩波書店、一九八九) 一 二―一三頁。
- 15 姉崎、前掲書、三六頁。
- 16 同書、三六頁。
- 17 柏原祐泉『日本仏教史 近代』(吉川弘文館、一九九〇) 九〇頁。
- 18 姉崎、前掲書、四六頁。
- 19 同書、四六頁。
- 20 同書、四七―四八頁。
- 21 同書、四六頁。
- 22 姉崎正治『根本仏教』(博文堂、一九一〇) 一頁。
- 23 村上專精『新編 仏教統一論』「第一編 大綱論」(群書、一九九七「原著…一九〇一」) 三頁。
- 24 村上專精「宗教と学術」(浅井見明編『村上博士 仏教講論集 第一集』、鴻盟社、一九〇二) 六二頁。
- 25 村上、『新編 仏教統一論』、四頁。
- 26 同書、三頁。
- 27 村上、「宗教と学術」、六一五頁。
- 28 同書、六一五頁。
- 29 同書、六二七頁。
- 30 同書、六一七頁。
- 31 同書、六一七頁。
- 32 同書、六一七―六二七頁。
- 33 池田英俊「第四章 近代社会における仏教の実態」(中村元・笠原一男・金岡秀友監修・編集『アジア仏教史 (全三〇卷) 日本編Ⅷ 近代仏教(政治と宗教と民衆)』、佼成出版社、一九七二) 二六三―二六四頁。

ミルチャ・エリアーデ著／堀一郎訳『永遠回帰の神話』  
(未来社、一九六三)を参照。

# 嘉永・安政年間の津軽領内浄土宗寺院の動向

遠藤 聡明

## 一 基礎資料、補完資料

年来調査した江戸時代の青森県西部（旧津軽領）の浄土宗諸寺院の動向につき、本稿では嘉永・安政年間（一八四八～六〇）の分を紹介する。基礎資料は『弘前藩庁日記』（以下『國日記』）であるが、その記述が簡略なため『御用格』<sup>③</sup>、『凶事帳』を参照しないと事態が把握できない事例も多く、これらを補足資料として用いている。また、従前の存在も想定される記録ではあるが安政五年以降の『寺社方御用留』、安政五年分に限れば『貞昌寺留帳』が現存する。『國日記』は宗教的事情の記録が主要目的でないにせよこれらとの重複記事が一見して少ないのは、かなり記載省略が行われたことの証左でもあり、後述する通り『國日記』の採録日に精度を欠く場合もある。この意味からいくぶん

概略的な『國日記』の記事を一連の資料で補足しつつ、同時期に特徴的な出来事の真相を探っていく。

## 二 後年の大事件の発端となる、さりげない布石

僧録貞昌寺（良示廓全）が嘉永二年（一八四九）、禁足を申し出る。『凶事帳』の記述は簡潔である。先手を打った罪状不明の禁足願には、当局も困惑したことであろう。

一 拙僧儀此度配下移轉練替之儀、付不順之目論仕候段  
奉恐入候、依之拙僧禁足奉伺候、以上

七月十六日 貞昌寺

奉行申聞届候不及禁足旨申遣之

『國日記』に本件に関する記事はなく、直近の情報は十二月八日の貞昌寺に対する取り調べ事項を列記した記事となるが、翌年三月六日の記事からその背景が知られる。青森正

覺寺（良昇龍玄）を桑野木田（つがる市）浄圓寺へと転住させたことが問題視されている。

其方（貞昌寺）儀、青森正覺寺を桑野木田村浄圓寺<sup>江</sup>住職申付候儀<sup>ニ</sup>付吟味之処、先前之通配下取扱可致處正覺寺望<sup>ニ</sup>寄浄圓寺<sup>江</sup>住職申付候旨委細申出、然者浄圓寺者正覺寺今次第下<sup>ニ</sup>有之儀<sup>ニ</sup>付、以内々願出候共取上申間敷処無其儀、内意取上浄圓寺<sup>江</sup>住職申付候儀不埒<sup>ニ</sup>付禁足被 仰付之（中略）青森正覺寺檀中之者共、正覺寺永々無住<sup>ニ</sup>有之候而者難洪<sup>ニ</sup>付早速後住被 仰付度旨委細申出、此度浄圓寺<sup>ニ</sup>罷有候正覺寺再住被 仰付候間其旨差心得候様

正覺寺を空けるといふ廓全による強引な人事は龍玄を正覺寺へ引取のうえ禁足、再住となりひとまず白紙に戻された形である。廓全の申し出の「不順之目論」は確信犯であり、後年の大事件の発端はここにあったことが知られる。

### 三 藩主の御用宗教的な側面

この時期には天候不順や若殿様の重病があつて、城下僧録貞昌寺と白狐寺が五穀成就や疾病平癒の祈祷を行ない、御守札を藩主に献上している。嘉永六年（一八五三）六月、

日照り続きのため貞昌寺が祈祷を申し出る。

⑤ 貞昌寺申出候、此度天氣照續<sup>ニ</sup>付御國恩為冥加自分

物入を以、明廿五日分來月朔日迄一七日之間、御國

家安全五穀成就御祈祷執行仕度儀、願之通被仰付之

これは「今以照續」という結果に終わり祈祷継続の申し出があるが、次項に触れる。翌月には白狐寺が、

⑥ 白狐寺申出候、當社稻荷宮御本社并御供所手入被仰

付、依之來<sup>ル</sup>今廿七日迄二七日之間開帳之上御國

家安全五穀成就痲瘡安全之御祈祷執行（下略）

と申し出ている。これら二つの法会は開筵の理由が異なるのでたまたま続行したものであるが、翌七年三月、白狐寺から<sup>⑦</sup>於稻荷宮別段御祈祷三七日執行相済御守札一通差上候」旨、貞昌寺から「五十日之間別段御祈祷執行相済御守札一通差上候」旨、それぞれ申し出がある。こちらは明らかに同趣旨の法会の競合である。

「祈祷」は浄土宗では特例的な法会ながら、寛政四年（一七九二）から白狐寺で正五九の一七日執行として行なわれたことが記録上確認できる。また貞昌寺での祈祷は、これを召し上げた形でその後に至っている。祈祷は結願後の「御守札差上」が通例で、藩主御用達的な法会と言える。

#### 四 特別法要、開帳、弘メ札

特別法要としては、天保一〇年（一八三九）二月の出火で伽藍が失われた誓願寺の本堂再建入佛供養という、嘉永五年（一八五二）三月の慶事が挙げられる。

一誓願寺申出候、本堂以 御威光再建成就仕、随而來<sup>レ</sup>四月五日迄同十四日迄十日之間入佛供養興行仕度、尤十日之間日々御国家安全為五穀成就之護念經一千部執行之儀申出之趣、別而差障之筋相見得不申候間申出之通被 仰付候様附紙之通申付之

相對勸化の成果が局地的に悪い様子が三年三月に記される。

（前略）<sup>12</sup>青森正覚寺今別迄在浦、桑野木田村淨圓寺檀家之内、兎角勸物相集不申候<sup>二</sup>付右在浦<sup>五</sup>早速勸物調達<sup>三</sup>相成候様（後略）

前述龍玄の異例の転住は、この窮状を打破する企図とみられる。次なる関連記事は、

一（前略）<sup>13</sup>青森町正覚寺申出候<sup>二</sup>者、什物積尊佛牙舍利灘通持参之上開帳仕度旨申出候得共、右之儀者差障之筋御座候間難被 仰付候

である。誓願寺の勸化とは無関係であろうが、出開帳が企図された灘通とは勸物の集まりが悪い「青森今別迄」の沿岸諸集落をいう。この出開帳申し出は却下されている。前項に触れた貞昌寺の祈禱は成果が思わしくなく、期間の延長とともに金光上人の阿弥陀如来像の開帳となった。

一（前略）<sup>14</sup>昨朔日結願相済候得共今以照續<sup>二</sup>付、明三日今七日迄五日之内寺庵西光寺弥陀如来開帳之上雨乞祈禱執行仕候、尤先例茂御座候間（後略）

文政五年（一八二二）六月十四日より七日間、西光寺如来開帳のうへ五穀成就祈禱が認められた前例がある。恵みの雨は依然もたらされなかったが、この年は豊作となった。

翌嘉永七年七月に、弘前龍泉寺身代地藏尊を青森と黒石に仮安置の上、病難平癒の祈禱をとの貞昌寺からの申し出が『御用格』にみられる。要は出開帳であるが、「差障之筋御座候間難被仰付候」とされた。居開帳は認可の一方で出開帳は却下といった例は文化年間にもみられたが、警備上の問題があったようである。

他領からの出開帳も却下された。安政六年（一八五九）七月仙台領加美郡往生寺が、「大師御安置之御影堂并其外修復為助情、諸国勸進願之通被仰付候」とのうかがいを立

てきた。前々年に増上寺から往生寺に発せられた「勸化證状」を後ろ盾としたものであったが、松前警衛の多大な出費と先年の凶作のため領内は疲弊しているととして、「一先本山<sup>江</sup>貞昌寺<sup>品</sup>品能御斷差遣候様」にとの裁定が下った。厳密には却下となったのは領内勧進であつて出開帳ではないが、この開帳が行なわれなかつたのは事実である。

安政五年二月、白道院より寺廻大破修復のためとして弘め札興行の申し出がある。この時期には興行に関する記録は少なく、すんなり認可されている。

安政八年（一八六二、万延二年）正当の法然上人六百五十回遠忌は、いかなる事情かかなり先行して行なわれた。貞昌寺での取越法会の安政三年四月十六日から十日間はまだしも近い方で、黒石来迎寺境内の「宗祖圓光大師六百五十回忌」石碑は嘉永五年七月に建立されている。

御忌会が一月、施餓鬼会が七月に仰せ付けられていることが、『寺社方御用留』から知られる。『國日記』の清書省略か、当該書面が日記方に回付されなかつたものか。

## 五 青森正覚寺後住問題

本件は昭和九年の『青森寺院志』<sup>19</sup>に触れられており、そ

の記述の通りではあるが、『國日記』の一部をそのまま述べたような文面である。七十年以上を経たいま、現存する寺社方の記録である『青森正覚寺一件之留』等を基本にさらに詳述されるべき問題であろうが、ここでは紙幅の都合もあり概略を述べるにとどめる。宗門としては天明の「聞岌事件」に比肩する、教団レベルの大不祥事ではある。

嘉永三年、淨圓寺転住を解かれ正覚寺再住となつていた龍玄は安政二年（一八五五）三月、誓願寺住職に任命されるが、病氣を理由に境内願昌寺へ隠居することとなつた。後住は湊迎寺（良称智全）が次順と目されたが、貞昌寺（良示廓全）の差し金により天徳寺（良聖勸海）に内定、『國日記』によれば翌三年二月十五日に仰せ付けられた。

しかし勸海は檀中より離反の憂き目をみる。『國日記』安政五年（一八五八）六月二十日、

一三奉行申出候、貞昌寺寺庵天徳寺儀青森正覚寺後住仰付候處同町の檀家共不帰依<sup>二</sup>而、岩城本山役寺安養院<sup>江</sup>及直訴候儀<sup>二</sup>付（後略）

同七月十一日、

一三奉行申出候、（中略）一件懸合之者共私共口聞詮議之処、同僧儀元来不如法之儀有之且正覚寺後住之儀

者次順に茂無之處分、法中不和合<sup>三</sup>而不一通故障之趣相聞得候故檀家共不帰依相違無之旨<sup>二</sup>候得共、檀家共申出茂有之上者取締<sup>二</sup>茂相聞得(後略)

ここで勸海は「吟味中他出差留法類見繼」の身となった。

『國日記』日付では翌安政六年八月十九日、一応の決裁がなされた。記述が多方面に及ぶ長文であるが、正覚寺檀家儀兵衛、喜代松は鞭刑十八鞭のうえ所払い、主立ち九名に戸締り十五日の実刑判決が下った。さて、ここで勸海が反発されたのは、次順の湊迎寺を差し置いて貞昌寺が役寺勤功をたてに正覚寺に据えたことが表向きではあるが、実は勸海の内意による談合人事であった。そうした事情は檀家側には本来無関係で、拒絶の要件たり得ない。勸海が「故障之趣」と指弾されたのはなぜだったのだろうか。

勸海は弟子の長福寺(つがる市)了合を間に立て、檀家に「正覚寺後住内命有之、妾離縁<sup>二</sup>付帰依いたし呉候様」頼み込ませている。これが色良い返答どころか心証を害したのではないか。同日、処分が決定する。まず勸海は、

一順序<sup>二</sup>茂無之所貞昌寺<sup>江深</sup>く内意申込正覚寺後住<sup>三</sup>相成、殊<sup>二</sup>不行状之儀相聞得僧侶不似合之處分檀家共不服<sup>三</sup>相聞得、不届至極<sup>二</sup>付寺外隠居被<sup>三</sup>仰付候

前住(隠居)龍玄は再住をはかったのが不届きとして、鯨ヶ沢法王寺へ御預のうえ他出差留。岩城安養院へ内訴に及んだ龍玄弟子序玄<sup>三</sup>は他国出并寺院住職差留という形で、一応の決着をみた。正覚寺の後住は同年十一月、皮肉にも天徳寺(良信圓隨)が仰せ付けられている。

天明の「聞岌事件」は町人のために立ち上がった僧侶および取り巻きの行業が異例であるとの科で断罪されたもので、町人への問責はない。一方本件は、僧侶側もさりながら町人側にも多くの処罰者が出たこと、また町人達が和尚を拒絶するに至った理由がどうやら勸海個人の身辺事情にあったことが、「聞岌事件」と性質を異にしている。そしてこの一件は結果的に安政三年から六年の出来事となったが、既述の通り、嘉永二年に端を発しているのである。

## 六 荒法師、たび重なる蛮行

白狐寺兼帯であった弘化二年(一八四五)、「道々行状不<sup>三</sup>宜、過酒之上寺内取乱」として禁足を蒙った良称智全は嘉永初年には清岸寺(青森市)にあり、長福寺を経て同七年(一八五四)、湊迎寺へと転昇した。

前項の正覚寺後住選任に際しては自分が次順との意識

だったようであるが、前述の通り良聖勸海が「役寺勤功」により内定したため、これを不服として僧録貞昌寺へ強気の直談判に乗り込んだ。取り合おうとしない廓全に立腹した智全は、西光寺良覚享導あてに、殺害をも辞さずとの脅迫状を書き置きする。さすがにこれは捨て置けず、一部に強硬論もあつたものの、

(前略) 湊迎寺儀、移轉之儀<sup>三</sup>付祿所申論を不相用意意募僧侶不似合之至<sup>リ</sup>、一宗令動揺候之段委細別紙之通申出不届<sup>ニ</sup>付其俣差置候間、急度御締方被仰付(後略)との暫定処分が下される。

正式処分は『國日記』では十一月十二日であるが、これは僧録への出頭命令の日付で、申し渡しは『凶事帳』の十七日が正当であろう。両者ほぼ同文面である以上、『國日記』の採録日は内容に対して一部不正確になっている。

誓願寺は無住であったが法王寺良時端及が内定しており、その監視のもとに禁足となった。これは十二月二十一日には許されるが、この時期慣例化していた再禁足伺いを申し出て受理され、二十六日に禁足御免となった。前例はないものの、以前ならば追院もしくはそれ以上の行業である。安政六年(一八五九)には正覚寺後住選任にあたり、

再度その候補者とみなされたことであろうが、ここで性癖が問題となる。『凶事帳』の記述が簡明で理解しやすい。

一以手紙啓上候、十三町湊迎寺儀寺務不取締之儀<sup>ニ</sup>付書拔を以詮議之處、委細答書を以申出候得共、同僧儀常々過酒僧侶不似合之儀有之候間、此度限下轉可申旨并(後略)

下転先は一連の資料には記されていないが、良覚享導の前任地の摂取院(藤崎町)であった。かように血の気が多く物騒な存在とみえるがこの智全、実力もあつたものか、そこから転昇を重ねて最終的には貞昌寺に住している。

## 七 おわりに

嘉永二年、久々に遊行上人の廻国があつた。『國日記』には六月十七日、上人より御守札差し上げとの簡略な記事しかない。『遊行上人御扱向』という覚え書きに詳細が記されるが、寛政七年(一七九五)に廻国は修行であるから過度の接待をしない旨確認があり、以前より応対が簡素化されている。説法や賦算は貞昌寺で行なわれたが、これは厳密には領内浄土宗寺院の動向ではない。

嘉永・安政年間の『國日記』十三年分百四十八冊の中の

浄土宗寺院関係記事という数え上げは、すでに意味をなしていないが以前との比較のために。最多の増上寺への將軍代参三十六件は領内の動向ではないので除外し、二十九件あった住職の就退任・隠居等の定例の記事が僧侶の行方不明、不善、犯罪、禁足に関するもの二十七件をわずかに上回る。だがこれは『國日記』に記されなかった禁足仰付が相当数あり、もっと多くなっていたかも知れない。(特に貞昌寺と)藩主の交渉の十六件は直前の天保・弘化期並み、特別法要がこの時期いくぶん多く十一件を数えた。前述の通り記事としては施餓鬼の通達はなく、綱紀肅正要請の類もみられなかった。

『寺社方御用留』と『國日記』で、重複記事が少ない。記載事項は補完的に用いれば良いが、『寺社方御用留』の記事は決して特殊な内容ではなく、かつては『國日記』に採録されてきたレベルのものが多く、すなわち『國日記』ではかなりの記載省略がされていることになるが、何らかの線引きがどうなされたか、今のところ見定められない。

この時期の記事は僧侶の赤裸々な欲望が渦巻いた「正覚寺後住一件」が多くを占め、僧侶の禁足を伝えるもの多さとあいまって後味の悪さが残る。雑然たる世情に寺院、

僧侶も吸収され、同化してしまったかのように見える。

#### 註

- ① 弘前市立弘前図書館蔵。
- ② 原本は弘前市立弘前図書館蔵(閲覧停止)。刊本『御用留』第三次追録本により内容を知見、検討に用いた。
- ③ 弘前市立弘前図書館蔵。
- ④ 正確には寺社奉行の『御用留帳』と寺社方の『御用留帳』が維新直前まで残る。子細な記事が多い後者が特に有用で、この通称で扱った。弘前市立弘前図書館蔵。
- ⑤ 弘前市立弘前図書館蔵(岩見文庫)。
- ⑥ 『凶事帳』嘉永二年七月十六日付。
- ⑦ 『國日記』嘉永三年三月六日条。
- ⑧ 『國日記』嘉永六年六月二十四日条。
- ⑨ 『國日記』嘉永六年七月十二日条。
- ⑩ 『國日記』嘉永七年三月一日条。
- ⑪ 『國日記』嘉永五年三月十七日条。
- ⑫ 『國日記』嘉永三年三月十二日条。
- ⑬ 『國日記』嘉永五年三月三十日条。
- ⑭ 『國日記』嘉永六年七月二日条。

⑮ 「奥州真似牛往生禅寺勸化證状」、宮城県栗原郡色麻町曹洞宗往生寺蔵。『金光上人關係伝承資料集』五一頁所収。

⑯ 『國日記』安政五年二月二十七日条。

⑰ 『國日記』安政三年三月十七日条。

⑱ 『寺社方御用留』安政五年一月。

⑲ 一戸武逸編、昭和九年。青森通俗図書館発行。再刊昭和五十一年、歴史図書館社発行。

⑳ 弘前市立弘前図書館蔵。

㉑ 天明の飢饉に際し僧聞岌が出国、江戸屋敷の藩主に国元の窮状を直訴せんとした。またこれに端を発する一連の浄土宗内の紛糾不祥事を、便宜上称した筆者の造語。

㉒ 『國日記』安政二年九月一日条。

㉓ 『國日記』安政三年二月十五日条。寺院後住人事は從來一日付け採録がほとんどで、珍しい例ではある。

㉔ 『國日記』安政五年六月二十日条。

㉕ 『國日記』安政五年七月十一日条。

㉖ 『國日記』安政六年八月十九日条。

㉗ 同前。

㉘ 同前。

㉙ 序玄は後年龍弁と改名し、明治五年には正覚寺住職となっている。

⑳ 『國日記』弘化二年八月二十一日条。

㉑ 『凶事帳』安政二年十月二十四日付。

㉒ 『凶事帳』安政二年十一月十七日付。

㉓ 『凶事帳』安政六年十一月十四日付。

㉔ 弘前市立弘前図書館蔵。

㉕ 『國日記』寛政七年四月一日条。

# 宗教とツーリズムの接点

## —東京都青梅市御岳の事例を中心に—

小川慈祐（小川祐子）

### 1. はじめに

東京都青梅市にある御岳山（みたげさん）は、宗教的伝統を有する信仰の山として知られている。標高九二九mの山頂には、御岳信仰の中心である武蔵御嶽神社が鎮座している。中世においては関東の修験の一大中心地であり、江戸時代以降は御岳講がさかんに結成され、御師が関東一体を広範囲に配札を行い、参詣する檀家に宿や食事を提供する宿坊を経営している。

発表者は、これまでツーリズムにみられる「宗教的なもの」に対する関心の源を考察することを目的として、スペインにおける修道院宿泊や、サンティアゴ・デ・コンポステラ巡礼を事例として取り上げてきた。

本発表は、平成十九年と平成二〇年の二回にわたり、日本大学文学部社会学科の社会学入門演習の調査実習として、御岳山の持つ宗教的伝統の側面に着目し、宿坊を経営する御師に対して聞き取りを行った調査に基づいている。今回は、信仰の山としての御岳山とツーリズムのあり方について考察することを目的とする。

### 2. 江戸期以前の御岳山

武蔵御嶽神社には、日本武尊東征の際の武具を納めた社という社伝があり、畠山重忠（一一六四—一二〇五）奉納の国宝「赤糸威大鎧」をはじめ、国宝「金覆輪円文螺鈿鏡鞍」などの武具が数多く社宝とされている。鎌倉時代の有力武将達が、こうした日本武尊伝説にあやかかって戦勝を祈

願した。また平安時代の延喜式神名帳の大麻止乃豆乃天神社<sup>2)</sup>との説もある。

武蔵御嶽神社は、伊勢神宮の宮司であった大中臣国兼が中興の祖といわれている。一二五六年に国兼が作成した「御嶽縁起事」によれば、国兼は霊夢によって御岳山が蔵王権現垂迹の地と告げられ、一二三四年から草庵を営み修行を重ねたという。

平安時代中期から鎌倉時代後期にかけて、貴族の帰依を集め、吉野金峰山を支配していた興福寺の勢威を背景に、山岳信仰が修験道を通して関東の御岳山にも及び、御嶽蔵王権現と呼ばれ、多くの信仰を集めていた。

### 3. 宿坊街の形成

武蔵御嶽神社は、一五九一年関東へ入国した徳川家康から、朱印高三〇石を下賜された。江戸の後背地である多摩地域の開発が始まると、重要な神社として存在するようになった。一六〇五年、大久保長安が普請奉行として社殿・堂社の造営と大規模な修復を行う。実際には、江戸城改修工事のため、もともと五千石あった御岳の土地を召上げ神木を伐採し、その見返りとして江戸城鎮護のため東向きに

し、社殿の改修工事を行ったといわれている。<sup>3)</sup>この朱印地内(山上三石及び山下二七石)に居住しない者は、御師(神職)とみなさいとされたため、御師の経営する宿坊が集中する形態となり、江戸期には五五軒の宿坊が存在した。現在は、山上に二六軒、山下に六軒となっている。

### 4. 御岳講

江戸時代中期になると、御岳詣でが盛んになり、庶民による数多くの講中(御岳講)が結成され、明治期に最盛期を迎える。御岳山は、多摩川すなわち「魂の川・タマノカワ」の源流であり、水を守る聖なる山として水分信仰の対象であった。農業にとって欠くことのできない水の神様として、武蔵・相模・甲州等の関東一円の農家の崇敬を集めた。また一部には東京湾近郊の漁師たちも盛んに講を結成した。海での漁業も、山から海に注ぎ込む水によって守られている。山が荒れ、森林がなくなると漁獲高にも影響する。近世後期、御岳山信仰の興隆により、御師家は、御岳山を信仰する檀家によって経済的に支えられていた。御師は檀家の家々を回ってお札を配り(配札)、御岳山に参詣して宿坊に宿泊する檀家が増加した。他の御師の檀家への介入

は互いに禁じていた。御師による檀家の家産化が進む一方、檀家は講中を結成した。

こうした講は、地域の共同体の上に成立し、お祭り等に熱心な氏子集団を母体に構成されている。一つの宿坊で、約三〇から六〇講（約千戸）を有し、講員の家に泊まった日、日帰りしたりしながら、秋から冬にかけて配札（一戸三千円程度）を訪れる。御師は完全な世襲制で、男子のみ相続する。

講員は、春の種まきの前に収穫祈願に御岳山を参詣し、これを春山と呼ぶ。宿坊は、武蔵御嶽神社の分社として、室内に内拝殿を備えている。御師は、神主・神職・宮司・社家・宗教家であり、講員のための祈願を行う。

## 5. ゆらぐ宿坊の伝統と宗教者としての御師

御岳山の宿坊は、戦前までは講員のためだけの宿であったが、近年自動車等の交通機関の発達によって大半の講員は宿泊せずに日帰りする。また講員の高齢化は著しく、講によっては解散する場合もある。御岳講だけでは宿坊を維持することが難しい現状である。一般の宿泊客も受け入れているが、宿坊であることに関心を持つ一般客は、全体の

約一割程度である。調査で御師の方々に聞き取りを行うと、民宿や旅館とは違うことに誇りを持っているが、その違いを一般宿泊客にどのように伝えるか、ツーリズムと宗教的伝統の間に葛藤があることが伺える。

## 6. ツーリズムとしてみた魅力

御岳山は、秩父多摩甲斐国立公園内に位置し、東京都内とは思えない良好な自然環境に恵まれている。一方、江戸日本橋から西方十六里（六四km）ほどの都内近郊であると同時に、JR・バス・ケーブルカー等の公共交通機関を利用して訪れることのできる利便性を有している。生活用の許可車両以外の一般車両は、ケーブルカー乗り場まで、それからは乗り入れ禁止のため、山内は静寂な雰囲気を保っている。昭和十年開通のケーブルカーは六分ほど到着するが、勾配（約二三度）が急なため前方が遮られ、一気に別世界へ舞い込んだような錯覚を覚える。

夏でも冷涼な気候で、小規模ながら原生林である極相林があり、ハイキングから本格的な登山コースまでよく整備されている。ロックガーデンと名づけられた清流沿いの遊歩道は、三〇分程度の沢歩きのコースで、夏は爽やかであ

る。七代の滝から、禊の神事や滝行を行う綾広の滝まで約一・五kmあり、神の山を感じさせる。

## 7. 信仰の山とツーリズム

二〇〇四年に「紀伊山地の霊場と参詣道」がユネスコの世界遺産に登録されるのに先立ち、「信仰の山の文化的景観」に関する専門家会議が開かれた<sup>5)</sup>。この会議では、宗教的な要素を持つ信仰の山について、ツーリズムの側面とその管理について言及している。信仰の山における文化と自然の遺産価値を保護することが、観光計画策定への必須事項であり、世界遺産とツーリズムは密接に関連しつつ、その価値を相互に高めるとしている。

信仰の山は、伝統的慣習を通じて地域社会の精神と結びつき、人間と自然の間の特殊な精神的関係を具体化している。こうした山岳地域は、文化の多様性を表すと同時に、しばしば重要な生物の多様性の核ともなっている。

巡礼及びツーリズムの諸活動は、信仰の山の世界遺産としての性質に重要な影響を与える。巡礼活動は、信仰の山の文化遺産としての価値の証拠であるとともに、ツーリズムの側面も持っている。そしてこうした活動が、地域社会

にも経済的利益をもたらし得る。しかし、外部からの多くの訪問者の流入は、文化遺産及び自然遺産である信仰の山の価値に多大な影響を及ぼすと同時に、地域社会の生活及び生活基盤にも影響を及ぼすものである。

この会議によって、「熊野三山」、「吉野・大峯」、「高野山」とその参詣道が、世界遺産となるにあたり、地元及び地域社会の発展を重視しながらも、関係当局と現場の管理者は、信仰の山の基本計画に、遺産の保護を統合することが強く求められた。具体的には、信仰の山の訪問計画指針とその管理計画、旅行者やガイド向けの教育訓練プログラムが勧告された。また一般ツーリストが立ち入ることが望ましくない信仰の山も存在することも強調された。

ツーリズムは、文化交流と文化保存の牽引力となり得るものである。健全な観光計画は、ツーリストを満足させるのみならず、地域の古くからの文化的慣習をも尊重する。観光活動と観光収入が、遺産・地域社会・管理者のそれぞれに対して利益となるように、信仰の山の観光計画策定プロセスに関わることが必要である。信仰の山における文化と自然の遺産価値を保護することが、観光戦略を進める上で、最も考慮すべきことであると、結論付けられた。

## 8. ツーリズムとしての展開

御岳山の自然環境が、都内とは思えないほど豊かなのは、偶然の所産ではない。信仰の山として、大切に守られ、維持管理が施されてきたからである。農業だけでなく漁業においても、水が大事な資源として、人々に認識され信仰の対象になってきた。

往時は信仰という名でとらえられてきたが、今日ではそれは環境保護であり、環境を維持するための教育ととらえることができる。

現在エコツーリズムという言葉がさかんにもてはやされているが、信仰の山とされてきた意味を知り、学ぶことも一つの領域であり、現代的な課題である。

今日御岳山を訪れるツーリストの多くは、そこが信仰の対象の山であることを知らない。狭い山内になぜこれほど多くの宿坊という名の宿泊施設があるのか、滝に注連縄が張っているのはなぜか、なぜ講中の名前を刻んだ石碑が参道に沿って林立しているのか、そうしたおぼろげな疑問を抱きながらも、軽度な山歩きの対象で終わってしまった。都市化した生活の中では、御岳講が現在でも生きてい

て、御師という人たちが、講員との人的つながりを大事にしてお札を配っていることを見聞きすることもほとんどない。

宗教や信仰という点と抵抗感があるが、滝行の日帰り体験コースなどを設定することで、こうした歴史的な経緯や文化的な伝統が、ツーリズムと乖離せず、「知る欲び」「体験する楽しみ」に結びつくことは可能であろう。江戸時代に生まれた講も、もともと信心と結びついていたからこそ、当局に認められ、代表者が選ばれて御岳山に参詣できた。ある意味では楽しみのための旅行クラブとしての機能も果たしてきたといえよう。

## 9. まとめ

御岳山は、江戸時代は、朱印地を下賜されることによつて神職としての生活を保障されてきた。しかし明治維新後は、旧社領地のうち山林が上地となり、旧神主家や御師家への課税など社会的な変動の中で新しい時代を迎え、旧社領地などの開拓によつて生活への活路を見出そうとした。第二次世界大戦後は、神社を取り巻く環境は大きく変容し、そして現在、山林経営による収益も宿坊経営による収益も

大幅に減少し厳しい現状である。

しかしそうした荒々しい時代の変動にあっても、御岳山はその度に変革を遂げてきた。山内の生活において御師の組合的つながりは特に重視され、現在もその団結が大きな役割を果たし、御師の団結による御岳山の自治制度は維持されている。御師の年齢差によつて意識の相違はあるものの、御岳山は、信仰の山としてツーリズムを積極的にとらえ、観光活動による文化と自然の遺産価値の保護を模索する興味ある事例といえよう。

#### △脚注▽

- 1) 紺絲威大鎧「大山祇神社」(愛媛県大三島町)と小椋章黄返威鎧「厳島神社」(広島県宮島町)と合わせて日本三大鎧といわれる。
- 2) 現在では、東京都稲城市大丸の大麻止乃豆乃天神社が式内社であろうと比定されている。
- 3) この江戸城改修工事の際に、奥多摩地区からの石材運搬のため、既存の吉野街道に加え、新たに青梅街道が新設された。
- 4) 内神殿ともいう。

5) ユネスコのアジア・太平洋地域における信仰の山に関する専門家会議で、日本政府、文化庁、和歌山県、ユネスコ世界遺産センターの主催で、二〇〇一年九月五日から九月十日まで和歌山県で開催。オーストラリア・中国・インド・インドネシア・イラン・日本・キルギス・モンゴル・ネパール・フィリピン・韓国・文化財保存修復研究国際センター・国際記念物遺跡会議・国際自然保護連合・山岳研究所(米国)・ユネスコ生態科学部門の各専門家が参加した。

#### △引用・参考文献▽

1. 武蔵御嶽神社及び御師家古文書学術調査団編(二〇〇四)『武州御嶽山文書第一巻—金井家文書(一)—』、法政大学・青梅市教育委員会。
2. 武蔵御嶽神社及び御師家古文書学術調査団編(二〇〇五)『武州御嶽山文書第二巻—金井家文書(二)—』、法政大学・青梅市教育委員会。
3. 日本大学文理学部社会科学部社会学入門演習(小川担当)編(二〇〇八)『東京都青梅市御岳宿坊調査報告書』。
4. 谷奈々(二〇〇五) <http://www.wsk.or.jp/work/d/>

[tani/05.html](#) (財) 和歌山社会経済研究所。

キーワード：御岳山、ツーリズム、信仰の山

# 日本中世の願文・表白と浄土三部経

工藤 和興

はじめに

願文とは、法会を開催する主催者が、自らの悟り(自利)と他者の悟り(利他)のため、仏に対して誓いを述べる(誓願)文章のことである。拙著<sup>①</sup>の中で、八世紀から一二世紀前半(奈良〜平安期)の願文の考察等を行ったが、鎌倉期の願文には、それまで用いられることのなかった「浄土三部経」という言葉が記されるようになる。

周知のように「浄土三部経」は、法然が『選択本願念仏集』にて、「初に正しく往生浄土を明せる教とは、謂く三経一論これなり。三経とは一には無量寿経、二には観無量寿経、三には阿弥陀経なり」(浄全七・三頁)と初めて用いた概念である。ところで『無量寿経』は、平安期の願文には管見した限りでは、法令で単独に書写されたという記述を

見出すことができない。周知のように、『無量寿経』は、阿弥陀仏の誓願によって、往生が可能となる教えが説かれている。

本論では、従来注目されることの少なかった願文を分析することによって、法然が説いたとされる称名念仏による極楽往生に対する当時の人々の理解や、他の仏教教理との融合について若干の考察を試みたい。

## 一・法然在世中の願文

### ―「逆修功德願文」について―

①元久二年(一一〇五)五月二十五日「逆修功德願文代比丘尼淨意」(『本朝文集』巻第六十四)は、「淨意」と称する尼が、自らの逆修法会を開催した時に作成された。「淨意」という尼僧については、良忠『観経散善義伝通記』巻

首をみると、「貞心三年正月二十五日比丘尼淨意（聖覺妹）  
為法然上人第十三周忌辰報恩、書寫淨土依憑經論、於二尊  
院、開題供養導師聖覺云、先師法印示予云見聖教。」（浄全  
二・三六五頁）と記され、聖覺（一一六七～一二三五）の  
妹と同名である。伊藤唯真氏によると、八条院（鳥羽天皇  
皇女暲子内親王・一一三七～一二一一）女房に「淨意尼」  
と名乗る尼僧がいること、願文は、淨意出家の年齢を「五  
廻年暮」と記していることから、年代的には聖覺の妹よ  
り八条院女房の方が合致するとしている<sup>2)</sup>。願文は次のよう  
に記されている。

弟子比丘尼淨意合掌、向仏而作是言、西有安養世界矣、  
易往之法門高闕、南無阿弥陀仏焉、大悲之願船惟忙、  
若人欣求、往生不疑者也、（中略）十全術空、五廻年暮、  
是以起心帰仏、落飾為尼、（中略）爰有一上人、利生為  
本、偏勵念仏之精勤、欲為得果之勝行、弟子蒙其唱導、  
寤寐勵此勤行、（中略）因茲為祈順次之往生、為慕逆修  
之功徳、抛隨分之微資、當最小之善業、迺奉造立皆金  
色三尺阿弥陀如来像一、奉書寫無量寿經七部十四卷、  
觀無量寿經七卷、阿弥陀經七卷、件經者為充食香之諸  
七日、調貫華而写七部也、般舟三昧經一部三卷、十往

生經一卷、浄土阿弥陀經一卷、同以繕写、（中略）方今  
夏之仲月、月之下旬、延囑彼上人、敬為此導師、調冊  
八種之淨財而施之、擬冊八願之勝因而祈之、彼末法万  
年之利益者、弥陀一教之功能也、我若不遇此教之流布  
者、豈蒙偏増之益哉、我若不遇上人之教諭者、豈住專  
修之心哉、極樂教主之悲願甚深（以下略）

淨意尼は、「五廻年暮、是以起心帰仏、落飾為尼」ること  
を決意する。そして、「爰有一上人、利生為本、偏勵念仏精  
勤、欲為得果之勝行、弟子蒙其唱導、寤寐勵此勤行」と、  
願主が「一上人」の教導によって、念仏を唱えるようになつ  
たこと、さらに「順次往生」を祈るために「三尺阿弥陀如来  
像」の造像とともに、「無量寿經七部十四卷、觀無量寿經七  
卷、阿弥陀經七卷」の三經が並列して供養の対象となつて  
いるが、平安期の願文には、単独で『阿弥陀經』や『觀無  
量寿經』が書写された例があり、三經がまとめて書写供養  
される願文は、「逆修功徳願文」が最も早い事例の一つと考  
えられる。また、「彼末法万年之利益者、弥陀一教之功能也、  
我若不遇此教之流布者、豈蒙偏増之益哉、我若不遇上人之  
教諭者、豈住專修之心哉」と、「一上人」の教導によって、  
「專修之心」による念仏信仰を述べている。この「一上人」

が具体的に誰を指すのかは不明である。法然もしくは法然の立場に近い僧侶であった可能性も考えられる。

## 二・法然没後の願文

### —「浄土三部経」と『法華経』—

②貞永元年（一二三二）九月廿日「為亡男某五旬忌修冥福願文」（『本朝文集』卷第六十五）の願主は田中宗清（一九〇〜一二三七）。願文は、弟の章清の五十日忌日法会のために作成された。代々石清水社の別当職を相承してきた田中氏出身の宗清は、元久三年（一二〇六）三月二十九日に石清水八幡宮権別当に任ぜられた。願文は次のように記す。

方今奉図絵來迎阿弥陀如来像一鋪、奉模写妙法蓮華經一部八卷、無量義、觀普賢、阿弥陀、心經各一卷、并浄土三部経等、（中略）加之臨終行軌、匪直也人、雖無善知識之教、深仰弥陀尊之願、面向西方界、口称南無仏、以十念為決定往生之業、盈卅遍示分段別離之悲、隨則得脱之由、旁□夢想之告、不知浄藏浄眼、仮來我家而為善友、又不知藥王藥上、忝乘忍力而勸菩提、悲喜交侵、（中略）仰願本尊界会、弥陀種覺、伏乞大乘究

竟、妙法華経、知見精誠、納受白善。然則遂生一仏土、覺宿世事、共証三菩提、得転法輪。

この願文は「浄土三部経」という言葉が記された例としては最も早い例である。

願文には、「深仰弥陀尊之願、面向西方界、口称南無仏、以十念為決定往生之業」と、弟の章清が、十六歳という若さで死去したことの悲歎が述べられるが、注目されるのは、章清が臨終にあたって、「十念」によって「決定往生」を遂げたと記されていることである。「決定往生」は、周知のように浄土往生が約束されることであり、称名念仏こそ阿弥陀の本願の行業であるとして法然が定めた言葉である。もちろん、平安期の願文でも、阿弥陀仏の四十八願の重要性は記されているし、臨終に際して念仏を唱えて往生を期すという記述もみられる（『二品長公主四十九日御願文』『本朝文粹』卷第十四）。

しかし、それは「決定往生」という意味ではない。『法華経』に説かれる提婆達多品の竜女成仏（即身成仏）などと共に表記されることが大半であったし、極楽往生についても、往生の後、不退転の菩薩として還相廻向し、衆生済度を行うことを目的とした往生であった。つまり、悟りを得

る上での方法の一つとして理解され、殊更、念仏による往生とその絶対性が主張されているわけではなかった。しかし願文では、「決定往生」と記すことによって、章清が他の方法で悟りに至ることを望んではおらず、阿弥陀仏の本願に拠った済度を期待していた明らかにされる。

ところで、願文には、「決定往生」を遂げた章清が宗清の夢に現れたことが記されている。その内容は、章清が実は、「浄蔵浄眼」「薬王薬上」であったというものだった。「浄蔵浄眼」「薬王薬上」とは、『法華経』妙莊嚴王事品第二十七の「妙莊嚴」王の二人の王子「浄蔵」「浄眼」菩薩と、その二人が転生した「薬王」「薬上」菩薩のことである。二人の王子は、衆生済度のために出家し利他行を励行した菩薩と『法華経』では説かれている。つまり、章清が実は「浄蔵」「浄眼」菩薩や「薬王」「薬上」菩薩の化身であって、宗清の「善友」となり「菩提」を「勧」めるために章清に化身したと示唆されているのである。願文では、「浄蔵浄眼」菩薩・「薬王薬上」菩薩と明かされることによつて、「決定往生」が、宗清や法会に参集した人々にも教示されたことと述べているのである。

「仰願本尊界会、弥陀種覺、伏乞大乘究竟、妙法華経」と

記されたのも、極樂往生のためには、十念の念仏を唱えることによつてのみ「決定往生」を遂げるという往生の方法を示した章清が、『法華経』の菩薩になぞらえられることによつて、「決定往生」への仲介を『法華経』が果たしたと示唆していることになるのである。

### ③「念仏房願文」

念仏房（一一五七〜一二五二）は、天台の学僧であったが、『法然上人行状絵図』巻四十八によると、「上人の勸化によりて、浄土の出離をもとめ、たちまちに名利の学道をやめて、ふかく隱遁の風味をこひねかはれ」と、浄土門に深く帰依し、嵯峨に往生院を建立し念仏による仏道修行を行ったと言われている。

建久二年九月日付の「嵯峨念仏房往生院修善文」（『願文集』続群書類従第二八輯上）によると、五〇〇名の僧侶にそれぞれ誓願を記させ、それを舍利に凝らし、往生院の本尊である阿弥陀仏像に納め、『法華経』等を書写供養したことを祈願した。また、建保六年（一一一八）一月に、嵯峨野清涼寺・棲霞寺阿弥陀堂等が焼失した折に、阿弥陀堂の再建のために奔走した。貞応三年（一一二四）二月には、清涼寺阿弥陀堂造営のため、「嵯峨念仏房五種行十種供養

願文』(『願文集』)を表し、『明月記』嘉祿元年(一二二五)十月十日条には、念仏房の勧進で食堂を建立するために、五種行(受持・読誦・読経・解説・書写)の作善を行い、法要には、聖覚が説法を勤めたと記されている。

ところで、法然やその門下である聖覚との交流が伺える念仏房は、文暦二年(一二三五年)二月に「念仏房願文」(『鎌倉遺文』七巻・文書番号四七三五)を述べ、その中に「浄土三部経」という言葉が記されている。

願文は、釈迦入滅の月日に合わせて法会が開かれ、多宝塔一基の建立・仏舍利の安置、念仏を修したことが次のように記されている。

右弟子者、以念仏為名、以念仏為字、所修者念仏三昧、所入者念仏一門、雖隔驚路子之智恵、幸値烏曇花之教法、法花経云、今此三界皆是我有、其中衆生悉是吾子、情思此文、専有其憑、如来自称衆生之父、小僧何非如来之子、為人父之者、慈愛之意甚深、為人子之者、孝行之道惟大、然則、如来為弟子定垂慈愛、弟子為如来須抽孝行、拜釈尊生身第三伝之像、(中略)春之第二月、月之十五日、八十之化縁忽尽、四八之妙相永蔵、殊卜今日又就当寺、開此二会即有二意、一者尤当慈父之遠

忌、可修衆生之追報、一者年来所思老後所期、宜以二月十五日如来之忌、必為一期百廿年臨終之期、而今不知今年、不知明年、余生難憑、為仏忌辰為我忌辰、(中略)如見從地涌出之旧勢、錦繡覺高、仰視則楚鳥入雲、瑠璃扉浄、瞻礼亦只牛喘月、聚砂团土之戲、童子猶結成仏道之縁、一紙半錢之勤、施主重獲無尽蔵之移、念仏者如来之使也、請各住我命、念仏者諸衆之師也、願共証此言、当時往詣聽聞之人者、当来於離解脱之友也、不嫌親疎、併□濟度。

念仏房が、「念仏三昧」を修し「念仏一門」であったことが記されるが、『法華経』の言葉も多く引用されている。例えば、「其中衆生悉是吾子」は、『法華経』譬喩品の「其中衆生悉是吾子」の引用であり、「如見從地涌出之旧勢、錦繡覺高」は見宝塔品、「聚砂团土之戲、童子猶結成仏道之縁」は方便品からの引用である。さらに、「念仏者如来之使也、請各住我命、念仏者諸衆之師也」という言葉は、『法華経』法師品の、「若是善男子、善女人、我滅度後、能竊為一人、説法華経、乃至一句、当知是人、則如来使、如来所遣、行如来事、何況於大衆中、広為人説」を転用した言葉である。『法華経』では、釈迦滅後、衆生濟度のために『法華経』を

説く者がいたならば、それは釈迦の教え（『法華経』）を伝える人Ⅱ「如来の使」という意味である。その主語が「念仏」となることによつて、釈迦が説いた教えの真髄は念仏往生にあり、阿弥陀如来の本願こそが真の衆生済度となりえるのだという意味に転換していくことを示唆している。

念仏房は、天台の学僧であるから、『法華経』は『涅槃経』と共に、天台の根本を成す経典であった。しかし、念仏房は、その『法華経』に説かれている内容は、法然の説いた念仏往生を支える教えであると解釈したのである。

## まとめ

本論で取り上げた願文から、法然とその門下による、極楽往生の方法としての称名念仏が知られるようになるにつれ、皇族から貴族、尼僧といった様々な階層へと浸透してきたことが伺えた。

しかし願文には、法然の教えによつて説かれた称名念仏の教えと深い帰依を述べつつも、すでに慣れ親しんでいた『法華経』の教えが法然の説いた念仏往生を助けてくれるという理解も同時になされていった。それは、阿弥陀仏の誓願や法然の念仏往生を否定するのではなく、『法華経』

をはじめとする他の教えは、実は念仏往生の教えを支えるために説かれたもの、すなわち聖道門は浄土門を支えるために説かれたという、天台と念仏の習合としての理解が示されたのである。つまり、称名念仏での極楽往生を選択する流れの一方で、他の経典（とくに『法華経』と併存）との関係性の中で、法然の教えが捉え直されていったことを示唆しているのではないだろうか。阿弥陀仏の本願や念仏往生の教えが「浄土三部経」に説かれていることを強調しつつも、他の経典を否定するのではなく、他の経典や教理が念仏往生の教理へと導く教えであることが、天台系の僧侶やその檀越の中で広まり受容されていったと考え得るのである。

## 註

(1) 工藤美和子(工藤和興)『平安期の願文と仏教的世界観』(思文閣出版、二〇〇八年)

(2) 伊藤唯真『浄土宗の成立と展開』(吉川弘文館、一九八一年)

# 聖光の諸行往生説について

郡嶋 昭示

## 一、問題の所在

従来の研究において聖光上人（以下尊称略）が、称名念仏以外の諸行による往生を説いたということが指摘され、その評価についてこれまでに諸論が提唱されている<sup>1</sup>。その

根拠としては四十八願中の第十九願に説示される「設し我れ仏を得たらんに十方の衆生菩提心を発し、諸の功徳を修し、至心に発願し我が国に生ぜんと欲せんに、寿終の時に臨んでもし大衆の与に圍遶せられて其の人の前に現ぜずんば。正覚を取らじ<sup>2</sup>」の文にある「修諸功徳」の解釈において、聖光がこの説をそのまま「諸々の功徳を修したものが往生する」と捉えている点が中心となっている。しかし従来の研究では諸行による往生を説いたということに対する賛否がその大半を占め、聖光がどのような意図のもとこの

ような説を提示したのかという点については未解決な問題であると考えられるのである。したがって本稿では聖光の第十九願の理解と、その他の諸行の理解について再度検討し、聖光の諸行往生説がどのような意図をもって説示されたものなのかを明らかにしたいと思う。

## 二、第十九願所説の「修諸功徳」の理解

聖光は『無量寿経』の第十九願について、『浄土宗要集』（以下『西宗要』）の「第六十六 第十九願事」において以下のように説示している。

又有人ノ云、修諸功徳、云ルハ、是レ諸行往生ノ本願ニテコソアレ。答、是ハワロシ、（…中略…）修諸功徳ノ者、

往生スレヲ来迎セント云フ願ナレハ、来迎ヲコソ願トハ立テ給ヘリ。

この説示は、第十九願を「諸行往生の願」とすべきである

との説を否定して「来迎の願」とすべきであるというものであるが、ここでは「是ヲ諸行往生ノ願ニ取テハ来迎ノ願ハ何レ処ニアルソヤ」といつて諸行往生を論議するよりも四十八願中に来迎の願を設定することに目的が置かれている。先学の指摘によると、ここで聖光は第十九願を来迎の願としているが「修諸功德ノ者、往生来迎セント云フ願」であるといい、諸の功德を修する者の往生を許容しているとされている。実際に聖光は第十九願所説の「諸功德」が具体的に何を指すのかという論議を行っておらず、問題が残されることになったといえよう。

では聖光は自著において「諸行」をどのように捉えているのであろうか。聖光の「諸功德」に関する見解を整理すると、『西宗要』では「第十五 双卷経三輩散善事」で、『無量寿経』の上輩者に説かれる「修諸功德」について、

問、双卷経ノ意、三輩ノ機、俱ニ是レ散善ナリヤ乎、ハタ定善ニ互ルト可レ云乎。

答云。

難云、只限テ散善ニ不レ互ニ定善ニ言ハ者、道理不レ可レ然。

といい、『無量寿経』の三輩は『観経』でいう散善であるとし、

修諸功德ノ中ニ定テ定善ヲ可レ入、其ノ故ハ以ニ観経ヲ見レハ修諸功德ノ中ニ、一切往生ノ行ヲ入レシニ、十三定善豈ニ不レ入乎。サレハ修諸功德ノ内ニ定散ニ可レ通ズ也。

といつて、『観経』の意によるならば、三輩に説かれる「修諸功德」には一切の往生行が収まるというべきであり、『観経』の十三定善も上輩の「修諸功德」に収まるとしている。つまり、『無量寿経』上輩所説の「修諸功德」は称名念仏と定散二善という一切の往生行が含まれると解釈しており、念仏行以外の諸行を「諸功德」の中に位置付けているのである。

また、聖光は『西宗要』「第十三 観経定善機事」で『観経』の定善十三観について、

問、観無量寿経ノ中ニ明ニ定善修行ノ人ヲ。爾ハ者所レ云テ定善修行ノ人ハ者、此土得聞入聖得果ノ機ノ為メ也トヤセン、ハタ彼土往生極楽ノ機ノ為ニ定善ヲ説ク可レ云乎。

答云。

難云、若為ニ往生極楽ノ説ニト定善ニ法ヲ云ハ者、道理不レ可レ然。

といい、定善を修することで往生を得る者がいるとし、依ニ此ノ定善ノ功德ニ、他方ノ浄土ニ生セント願セン者ハ、定善往

生ノ機ト可レ云。教ノ非ス所ニ制スル。

と云つて、定善の功德によつて他方の浄土（西方浄土）に生ぜん願う者は定善往生の機であり、このことは仏の教えによつて制限されていないことであるとして、定善の功德によつて往生する機根もあるとしている。しかし、続けて「但シ、至ニテハ無生法忍ヲ得ハ何ソツ往生セント云難ニ、此ニ有ニリニ義」といい、定善修行によつて無生忍を得て往生するか否かという点については「一ニハ、經ニ無生忍ヲ得ル者、在世間經ノ現座ノ得益ヲ説ク也」といつて『觀經』において十六觀を説き終つた後に韋提希夫人が無生忍を得たとの文についてを、<sup>8</sup> 積尊の説法の会座における得益を説いたものであるとし、積尊の説法の会座に限定されるものであるとしている。また、続けて次のようにいつている。

又一義云、娑婆穢土ニ父母ヲ持テ、父母ノ所生身トナレルハ、是生身得忍、菩薩也。此ノ生身ノ其ノ業尽、他方

生ヲ受シテ時極樂浄土ノ生ヲ受ト云シ、有ニ何ノ失カ。

すなわち、『菩提心論』等に「父母所生身、速證大覺位」とあつて即心成仏を得ると説かれる「父母所生身」が、業によつて成仏を得るのであれば、その者が浄土に生ずることは不可能では無いとし、念仏行以外の業によつて往生可能

であるとも説いているのである。

しかし、このように諸行による往生が説かれる経論の説をとりあげながらも、続けて

有人ノ云、有人ハ韋提無生ヲ手本トメ、我等モ証得無生ト可レ習フ也。韋提ト少モタカハスヒトシキ者ト思ヘト教エ候ハ如何。

師云、サル事アラハヤ。赴機能引ト云フ事ヲ不レ知也。増上慢コサンナレ。無生忍ハ次キ也。先ツ六根浄ヲニモ日本<sup>二</sup>得ル人無シ。

といい、韋提希を手本として無生忍を得べきとする有人の説に対して、これは増上慢であり、六根浄を得た者すら日本にいないとして、実際には不可能な行であることを強く主張しているのである。

さらに散善については「第十四 散善機事」において、問、善導和尚釈ニル觀經ノ機ヲ、定散ニ善ヲ積シテマヘリ。且定

善ヲ往生ノ機ト云カク散善ノ機モ往生スト可レ云乎。

答、散善ノ機モ可ニ往生ス爾カ也。釈ノ所判也。

といい、前の定善の機が往生可能であるとした説に続き、散善の機も往生可能であるとしている。しかし、散善も定善と同様に

双卷經ノ三輩・觀經ノ三福是レ散善也。此レ往生スト云ハ者、阿弥陀仏ノ支度方便也。<sup>12</sup>

といい、往生可能ではあるが仏によつて説かれた方便であり、散善の功德によつて往生を願うべきではないことが最後にまとめられている。

以上のように、聖光は定散二善による浄土往生を、仏説であることを根拠として否定せず、仏の教えのうえで往生が可能であるとしていくことがわかる。但し自らの根拠では定散二善による功德では往生不可能であるということ強調し、定散二善による往生を廃しているのである。

さらに、本願理解に関連する聖光の諸行往生説として、法蔵菩薩の本願に諸善を修すべきことが説かれているという説がある。聖光は『西宗要』「第四 専雑二修得失事」において、諸善は七仏通戒偈にも説かれているように諸仏が修すべしとした行にもかかわらず、善導が正行以外の諸善を雑行と位置付けたことに対して、次のように説示している。

答、如ク前ノ総別ノ二願アリ法門無尽誓願知ト云ハ者是レ総願也。亦云フ通願トモ。法蔵菩薩此ノ総願ヲ発ス上ニ於テ衆生ヲ易行易度ニ生死ヲ出シ、極楽ニ往生セシメンガ為ニ亦別願ヲ

発シ給ヘル也。<sup>13</sup>

つまり、法蔵菩薩の誓願に総別の二願があることを説き、念仏行は別願で誓われ、諸善については総願において誓われているとして、諸善も法蔵菩薩によつて修すべきものとされていると説明している。諸善を修すべきであると法蔵菩薩が誓っているとしたこの説も諸行往生説の根拠となっている。

しかし、ここでは法蔵菩薩によつて善根功德が総願で誓われているというものの、善根功德が往生行として誓われているとは説示していないことが指摘できる。つまり、法蔵菩薩は往生行として善根功德を説いていないということに注意する必要がある。さらに、「第二十九 発菩提心事」において、

浄土門ノ四弘誓願ハ者、極楽往生ノ為ニ、自行ニ所レ修スル念仏正行モ助行モ、先ツ衆生ト共ニ往生セント願シ、衆生ト共ニ法門ヲ知ント願シ、与ニ衆生ト共ニ離ニ穢土ヲ往ニ生セント願シ、与ニ衆生ト共ニ成仏セント願ス。<sup>14</sup>

といつて浄土門の四弘誓願を別途設定し、諸仏共通の総願の中での浄土門の特殊性を主張しているのである。したがつて、聖光は善根功德を積むことを否定しない立場をと

りつつも、これを往生行として説示することはなく、ここでは法蔵菩薩の誓願が仏教共通の概念になつたものであることを提示することによって、浄土門の普遍性を主張しているだけであるということがわかる。

### 三、六度万行の理解

以上のように、聖光は諸行による往生を、韋提希をはじめとする釈迦の説法の対告衆等に限定されるものとし、聖光在世時に諸行による往生を願う者は増上慢であるとして否定しており、むやみに經典の説示を否定することを避けるといふ意図のうえに、諸行往生が説かれていることが確認できる。このような説示によって聖光の諸行往生説が確認できるが、それでは阿弥陀仏の本願文に直接説かれぬ諸行を、聖光はどのように扱っているか。諸行の例として「六度万行」を取り上げて検討することにした。

聖光が六度万行に関する説示を行っているのは、六度万行と念仏の関係を論じた部分において説示されている。聖光がはじめて念仏三昧と六度万行の関係を論じたのは、『西宗要』の「第三 専修念仏事」の算題中に見られる。すな

わち、

念仏三昧<sup>ト</sup>者、六度<sup>ヲ</sup>中ノ禪波羅蜜也<sup>15</sup>。

として、念仏三昧が六度万行中の禪波羅蜜であると指摘する説示である。この説示が行われた意図については、

難<sup>ズ</sup>云、念仏三昧<sup>ハ</sup>是<sup>レ</sup>大小乗ノ中<sup>ニハ</sup>何ノ乗<sup>ニ</sup>ヤ乎。三乗ノ中<sup>ニハ</sup>何ノ乗<sup>ニ</sup>ヤ乎。

答、大小乗ノ中<sup>ニハ</sup>大乘也。三乗ノ中<sup>ニハ</sup>菩薩乗也<sup>16</sup>。

といい、念仏三昧を大乘・菩薩乗であると主張し、念仏行は仏教一般の定義をもつてしても上位に格付けられる行であることを主張したところにある。さらに、聖光は念仏三昧が菩薩乗ならば、念仏行を修しながらも六度の法を必ず用いなくてはならないのではないかと問い、これに対して、天台の教義において、方法が一如であることは仏意の深意を得た後に知り得るのであり、これを悟る以前では八万四千の法は別々に捉えることになるといふ説<sup>17</sup>を取り上げ、

善導和尚極<sup>ニ</sup>淨土ノ底<sup>ヲ</sup>、悟<sup>リ</sup>得<sup>玉</sup>、念仏ノ源<sup>ヲ</sup>之時、往生ノ行<sup>ハ</sup>只念仏ノ一行也<sup>ト</sup>、悟<sup>リ</sup>得<sup>給</sup>フ（…中略…）依<sup>レ</sup>之<sup>ニ</sup>善導ノ御意<sup>ハ</sup>、念仏ノ一法<sup>ヲ</sup>以<sup>テ</sup>方法<sup>ヲ</sup>收<sup>メ</sup>給<sup>フ</sup>也。既<sup>ニ</sup>念仏ノ一行<sup>ヲ</sup>名<sup>ニ</sup>念仏三昧<sup>ト</sup>。念仏三昧<sup>ト</sup>者六度ノ中ノ禪波羅蜜也<sup>18</sup>。

といい、善導も「浄土の底」を極め「念仏の源」を悟り、往生行は念仏一法であることを明らかにし、念仏一法に万法が収まるということを知り得た後に往生行としての念仏一行を説いたのであるとしている。

つまり、ここでは念仏三昧を大乘・菩薩乗であると位置付けるために「万法一如」の教義を用いて念仏一行に万法が収まることを明らかにし、念仏一行が菩薩行であることを主張しているのである。

しかし、この説明で念仏一行に万法が含まれることを指摘したにもかかわらず、念仏三昧は「三昧」と呼称されることから具体的に禅波羅蜜がこれにあたと指摘しているのである。これについては、続いて、

此ノ禅波羅蜜ニ余ノ五度ヲ收ル義有リ（…中略…）其証拠大智度論八十二卷四十卷四十五卷三分明三見ヘタリ。

といい、禅波羅蜜に他の五度が収まるという説があることを『大智度論』の説によって示し、念仏一行には六度万行が含まれていることを主張している。このような説は「第七十六 念仏行者六度内外事」にも、

於ニ六度ノ菩薩ニ有リ通ト別ト二ノ行者一。一人ニテ通ジ六度ヲ行スル菩薩、又一人ニテ六度ノ中ノ一行ヲ修スル菩薩アリ。菩

薩ノ行各別ナカ故ニ以テ檀波羅蜜ヲ為スル一行ト人有リ云々云々。念仏三昧ハ者一行也。<sup>21</sup>

といって菩薩に六度のすべてを修する菩薩と、六度の中の一行を修することで六度のすべてを具える菩薩の通別二行の菩薩がいることを取り上げて、念仏三昧は一行を修する別の行者のように、一行によって六度のすべてを具えるようなものであるとの指摘がある。また「第二十九 発菩提心事」では「往生極楽ト者別メ一類ノ菩薩カ往生スル也。」<sup>22</sup>として、一類の菩薩が往生することを往生極楽としている。

以上のことから、聖光は六度万行を尊重しながらもこれを修するべきであるとは説かず、念仏行に万法が収まり、なおかつ大乘・菩薩乗であるということを証明するために、禅波羅蜜を修することで六度万行が具わることを例としてとりあげるといふ点において、六度万行が用いられているのである。つまり六度万行は菩薩行として上位の行として捉えながら、念仏行を上位の行と位置付けるための例として取り上げているのが確認できる。

このように称名念仏が菩薩行であると位置付ける作業は、『徹選択集』巻下に説かれる「不離仏・値遇仏」にも

問曰、念仏三昧ト者何ノ義ニヤ乎。答曰、念仏三昧ト者

是レ不離仏之義也。問曰、不離仏トハ者何ノ義ソヤ乎。答曰、不離仏トハ者值遇仏之義也。問曰、值遇仏トハ者何ノ義ソヤ乎。答曰、值遇仏トハ者因地下位之菩薩ハ、必ス値遇果地上位之如来ニ、刹那片時モ不レコト遠ニ離スヘカラ仏ヲ。譬ハ如ニ嬰兒ノ不レカ離レ母ヲ也。<sup>23</sup>

といい、念仏三昧は常に仏と離れず值遇する行であることから、地前位位の菩薩も地上の菩薩が必ず仏と值遇することと同様であるとし、念仏三昧を菩薩行と同格に位置付けているのである。しかし、ここでは「刹那片時も仏と遠離せず、譬えば嬰兒の母を離れざるが如し」という部分から、念仏三昧は一時的にはなく、「刹那片時も」仏と值遇すべきことが主張され、念仏行を相續することではじめて菩薩行として位置付けられると主張されている。さらに

問曰、受持読誦等ノ行モ亦可レキヤ名ニ念仏ト乎。

答曰、爾カ也。念スルカ仏教ヲ故ニ修ス受持読誦等ノ行ヲ。是レ則不離仏值遇仏之義也。<sup>24</sup>

といい、受持読誦等の行も仏教を念じて仏と值遇することに変わりがないことから念仏であるとしている。しかし、この説には、続いて念仏について総別二種があるとし、

問曰、善導宗ノ意ハ、於ニ万法ノ中ニ取テ名号之一法ヲ

名ニテ念仏ト、其ノ外之法ヲ不レ名ニ念仏ト。何ソ今以ニ一切ノ法ヲ皆名ニ念仏ト乎。

答曰、今於ニ念仏ニ有ニ総別二種之義一也。所謂ル総シテ而言ハ之万行皆是レ念仏也。別シテ而言ハ之ヲ、以ニ口称名号ヲ為ニ念仏ト也。但シ善導ノ意ハ捨テ総ヲ取玉ヘリ別ヲ也。<sup>25</sup>

といい、「菩薩行としての万行」と「口称念仏」とを明確に分けて、それぞれが念仏という基準において同位であるとし、ここでも念仏行（口称念仏行）を上位に位置付けるために、万行が取り上げられているのである。

### おわりに

以上、聖光の諸行往生説について、本願文の第十九願所説の「諸行」の理解を通じてその説示意图について検討し、併せて「諸行」理解の一例として聖光の「六度万行」理解についても検討を行ったが、諸行往生は釈迦説法の会座に限定して可能であるとし、經典の説示を否定することを避けることを意図して説示されたものであるということがいえる。また、聖光は万行を、称名念仏行が菩薩行であり、上位に位置付けられる行であることを主張するための例として取り上げているのであり、万行を修することによる往

生は説示してはいないということがいえよう。

- 1 聖光の諸行往生説に対しては、かねてより親鸞を祖師とする立場から、石田充之氏（『法然上人門下の浄土教義の研究』（大東出版社・一九七九年下巻）など）によって、聖光の第十九願理解と六度万行すべてを念仏とみる説が批判され、聖光を祖師とする立場からは、香月乗光氏『法然浄土教の思想と歴史』（山喜房仏書林・一九七四年）によつて聖光の説は法然の説を継承したものであるとして指摘されている。
- 2 『浄全』一・八頁
- 3 『浄全』一〇・二二九頁・上
- 4 『浄全』一〇・一六八頁・下
- 5 『浄全』一〇・一六六頁・上
- 6 『浄全』一〇・一六六頁・下
- 7 聖光は「浄土ノ法門ハ穢土ニ<sup>ミ</sup>得道スヘキ<sup>ス</sup>本体ヲ捨テ、他方ノ浄土令ヘル生」（『浄全』一〇・一七九頁・上）等といつて、此土に対する浄土を「他方浄土」と説示しており、西方浄土以外の浄土という意味では用いていない。
- 8 説<sup>下</sup>「是ノ語ヲ時、韋提希與<sup>三</sup>五百ノ侍女<sup>下</sup>。聞<sup>キ</sup>佛ノ所説<sup>一</sup>。

- 應<sup>レ</sup>時<sup>ニ</sup>即見<sup>ル</sup>極樂世界ノ廣長ノ之相<sup>ヲ</sup>。得<sup>レ</sup>見<sup>ル</sup>佛身及  
二菩薩<sup>ヲ</sup>。心<sup>ニ</sup>生<sup>ジ</sup>歡喜<sup>ヲ</sup>歎<sup>ニ</sup>未曾有<sup>ノ</sup>下。豁然<sup>ト</sup>大悟<sup>ヲ</sup>得<sup>ニ</sup>  
無生忍<sup>ヲ</sup>。（『浄全』一・五〇頁）
- 9 『浄全』一〇・一六七頁・上
  - 10 『正藏』三二・五七四頁・下
  - 11 『浄全』一〇・一六七頁・下
  - 12 『浄全』一〇・一六八頁・下
  - 13 『浄全』一〇・一四五頁・上ノ下
  - 14 『浄全』一〇・一八三頁・下
  - 15 『浄全』一〇・一四一頁・下
  - 16 『浄全』一〇・一四一頁・上
  - 17 『浄全』一〇・一四一頁・上ノ下
  - 18 『浄全』一〇・一四一頁・下
  - 19 『浄全』一〇・一四一頁・下
  - 20 『大智度論』卷八二「釋曰。須菩提聞<sup>ニ</sup>菩薩摩訶薩大利根相<sup>一</sup>。所謂<sup>一</sup>一波羅蜜邊能生<sup>三</sup>五波羅蜜<sup>一</sup>。行<sup>ニ</sup>一波羅蜜<sup>一</sup>即能具<sup>三</sup>五波羅蜜<sup>一</sup>。（『正藏』二五・六三五頁・下）等。
  - 21 『浄全』一〇・二三九頁・上
  - 22 『浄全』一〇・一八三頁・下

25 『浄全』七・一〇七頁・上  
24 『浄全』七・一〇六頁・下  
23 『浄全』七・九八頁・上

# 無量寿経の菩薩の往生―極楽に「往詣」する菩薩たち―

齊藤 舜健

## 1. はじめに

〔無量寿経〕に述べられる菩薩の中で他方の国土から阿彌陀仏国に到来する者たちは、「どのように阿彌陀仏国に到来するのか」という観点から次の二種類に分類することができる。すなわち、(1)他方から「往生」する場合と、(2)他方から「往詣」する場合とである。(1)の場合、梵本では *upa√pad* や *pratyā√jan* が用いられ、漢訳諸本では「往生」「來生」のように「生」という文字が訳語中に現れる。往生によって阿彌陀仏国に到来する場合、他方の命終が往生の条件となるが(例えば三輩段)、これは菩薩であっても同様である(例えば『無量寿経』卷下に述べられる觀世音、大勢至の往生)。(2)の場合、梵本では *upaśam.√kram* や *ā√gam* が用いられ、漢訳諸本では

「飛到」「往詣」「來詣」などが用いられて「生」という文字は訳語中には見られない。

(1)の場合には往生前の命終が明示され、「生」を意味する語が用いられることから、往生することによってその者が所属する国土が阿彌陀仏国に移動する、すなわち本国の転換を伴うと考えられ、(2)の場合には逆に「生」が用いられないことから、本国の転換を伴わずに阿彌陀仏国に往詣するようである。

(1)についての記述は次の箇所に見られる。

(a) 願文：

(a1) 『阿彌陀經』第七願、『平等覺經』第十八願

(a2) 『無量壽經』第二十二願(必至補処の願)とそれ

に対応する梵本およびチベット語訳の第二十一願

(b) 觀世音菩薩、大勢至菩薩：『無量壽經』、『如來會』、

『莊嚴經』、梵本、チベット語訳

(c) 三輩段 …

(c1) 上輩…『大阿弥陀經』、『平等覺經』

(c2) 中輩…『莊嚴經』

(c3) 三輩すべて…『無量壽經』、…三輩対応箇所について…『如來會』、梵本、チベット語訳

(d) 蓮華化生の大菩薩（疑惑往生との対）…『無量壽經』、

『如來會』、梵本、チベット語訳、（『莊嚴經』）

(e) 不退の菩薩の往生…（『無量壽經』）すべて

この内、(a1)は(c1)に対応する。往生後の得果について明示されるのは(a)と(c)とである。(a2)の菩薩は往生後に一生補処となるのであるからその前段階で不退転となることが含意される。(a1)の菩薩は往生後に不退転（阿惟越致）となり他方へ往還することが可能となるとされ、これに対応して(c)についても最終的には往生後に不退転となり他方へ往還することが可能になるとされる。〈無量壽經〉諸本では、不退の菩薩を自由に他方へ往還することができる菩薩と捉えているようである。そうすると他方の不退の菩薩は阿弥陀仏国に往生してなくても阿弥陀仏国へ往詣することが可能であり、(e)のごとく不退の菩薩の往生を説く必要はないはずで

ある。

(e)に示されるような他方へ往還する能力を持つ菩薩が、往生せず、本国の転換を伴わないままで阿弥陀仏国に往詣することについての記述が(2)に相当する。

(2)の記述は願文に対応する内容はないものの、〈無量壽經〉諸本に共通して見られる。いずれも東方の諸仏国土から諸菩薩が阿弥陀仏国に到り阿弥陀仏にまみえて供養することから始まり、十方の諸仏国土から諸菩薩が阿弥陀仏国に到ることを述べ、『大阿弥陀經』を除いて散文部分に続いて「東方偈（往觀偈）」が置かれる。しかし、特に『大阿弥陀經』、『平等覺經』、『無量壽經』を含む後期無量壽經の間ではこの記述が置かれる場所を含めて異同が激しく、そこには阿弥陀仏国に往詣する菩薩の位置づけについて諸本の編纂意図の相違も垣間見ることができるようである。本稿では、特に(2)について『大阿弥陀經』、『平等覺經』、『無量壽經』の記述を整理し、併せて菩薩の「往詣」が述べられる意義を考察したい。

## 2. 『大阿弥陀經』の場合

『大阿弥陀經』では十方から諸菩薩が「飛到」することを

散文のみで述べる。この記述の前後を見ると概ね次のような構成となっている。

(1) 阿弥陀仏国の諸菩薩が他方の諸仏を供養することを

諸菩薩中。有意欲供養八方上下無央數諸佛。即皆俱前爲佛作禮。白佛辭行。供養八方上下無央數佛。佛即然

可之。(大正12、306a)

と述べた上で、具体的に供養の内容について、華などを諸仏諸菩薩に振り撒く等と説明し、最後に彼らが阿弥陀仏国に帰国することを、

諸菩薩供養聽經訖。便皆起爲佛作禮而去。即復飛到

八方上下。無央數諸佛所。供養聽經。皆各如前。悉遍

已後。日未中時。各飛還其國。爲阿彌陀佛作禮。皆却

坐聽經竟大歡喜。(大正12、306c-307a)

と述べる。この中で阿弥陀仏国への帰国を「日未中時」とすることから、一連の記述が阿弥陀仏国における一日の流れを記述するものであることが推測される。

(2) 引き続いて、阿弥陀仏国での食事の様相について触れた後に、阿弥陀仏の説経を聴くことについて述べる。その際、まず

佛告阿難。阿彌陀佛。爲諸菩薩阿羅漢說經時。都悉大

會講堂上。諸菩薩阿羅漢。及諸天人人民無央數。都不可

復計。皆飛到阿彌陀佛所。爲佛作禮却坐聽經。(中略)

諸天人皆復大作伎樂。樂阿彌陀佛及諸菩薩阿羅漢。當

是時。快樂不可言。諸天更相開避後來者。轉復供養如

前(a)(大正12、307ab)。

と阿弥陀仏が菩薩阿羅漢のために説経する時、菩薩阿羅漢、諸天人が阿弥陀仏の所に到って教えを聞くことを述べ、続けて彼らによって阿弥陀仏が供養されること述べる。ここに述べられる諸天人は出身地が明示されてはいないが、極楽世界の住人と考えられる。

(3) これに続けて十方から諸菩薩が「飛到」することを述べる。全文は次のとおりである。

即東方無央數佛國。其數不可復計。如恒水邊流沙。一

沙一佛其數如是。諸佛各遣諸菩薩無央數。不可復計。

皆飛到阿彌陀佛所。作禮聽經。皆大歡喜。悉起爲作禮

如去。西方北方南方四角諸佛。其數各如恒水邊流沙。

各遣諸菩薩無央數。飛到阿彌陀佛所。作禮聽經亦復如

是。即下方上方諸佛。其數各如恒水邊流沙。皆遣諸菩

薩。都不可復計。飛到阿彌陀佛所。作禮聽經。更相開

避。如是終無休絶時也(b)。(大正12、307b)

東方を始めとする十方の諸仏によつてそれらの国土の菩薩たちが阿弥陀仏の所に派遣され、教えを聞いて喜び、礼拝して去る、という内容である。この記述は、(2)に引き続いて阿弥陀仏が説経する際の状況に関する記述であり、また聴経のあり方について(2)の傍線(a)と(3)の傍線(b)とが共通した形式を示していることから、(2)(3)と併せて、阿弥陀仏が説経する時の(2)極楽世界の住人と対になる形で(3)他方の諸菩薩の聴経、供養を記述したものと考えられる。

(4)続けて諸仏を恒水辺流沙に例えることの説明を挟んで、阿弥陀仏の説経を聴くことの得益について次のように述べる。

佛語阿難。阿彌陀佛。爲諸菩薩阿羅漢說經竟。諸天人  
民中。有未得道者。即得道。未得須陀洹者。即得須陀  
洹。未得斯陀含者。即得斯陀含。未得阿那含者。即得  
阿那含。未得阿羅漢者。即得阿羅漢。未得阿惟越致菩  
薩者。即得阿惟越致菩薩。阿彌陀佛。輒隨其宿命時。  
求道心所意願。大小隨意。爲説經授與之即令疾開解  
得。皆悉明慧。各自好喜。所願經道。莫不喜樂(大正  
12、307bc)。

聴経の得益は、具体的には諸天人民について須陀洹→阿惟

越致菩薩を得るとし、さらに各自が宿命の時の求道心に応じてそれぞれに利益を得るとする。阿弥陀仏国の諸天人民と併せて他方から飛到した菩薩の得益を述べることで、阿弥陀仏から説経を聞いた者たちが等しい利益を得ることが意味される結果となる。ここでは阿弥陀仏の説経を聞くことに価値が置かれており、説経を聞くために往生を遂げようと飛到しようと、価値の違いはない。

全体の構成は

- (1) 阿弥陀仏国の諸菩薩が他方に到り諸仏の供養する、
  - (2) 次に阿弥陀仏国の菩薩阿羅漢諸天人民による阿弥陀仏の供養、(3) 他方の諸菩薩による阿弥陀仏の供養、
  - (4) (2)と(3)に対する得益。
- となり、(1)に対して(2)→(4)が置かれ、(2)に対して(3)が置かれる、という構造となっている。

### 3. 『平等覚経』の場合

次に『平等覚経』の場合を検討してみよう。『平等覚経』全体の中での位置は『大阿弥陀経』の場合と同様であるが、記述の内容に大きな異なりがある。全体の構成は次のようになる。

(1) 阿弥陀仏国の諸菩薩が他方の諸仏を供養することについて、次のように述べ始める。

諸菩薩中。有意欲供養八方上下無央數諸佛。即皆俱前。爲無量清淨佛作禮。却長跪叉手白佛辭行。欲供養八方上下諸無央數佛。無量清淨佛則然可之。(大正12、285c)

以下、阿弥陀仏国に帰国するまで(大正12、287a)、『大阿弥陀經』とほぼ同様に述べられる。

(2) 続けて阿弥陀仏国での食事の様相について触れた後、阿弥陀仏の説經が述べられる。阿弥陀仏への供養を含め、『大阿弥陀經』とほぼ同様に述べられる(大正12、287a~287c)。

(3) 十方から諸菩薩が「飛到」することについて、次のように述べ始める。

則東方無央數佛國。不可復計。如恒水邊流沙。一沙一佛其數如是。諸佛各遣諸菩薩無央數。不可復計。皆飛到無量清淨佛所。則爲無量清淨佛作禮。以頭面著佛足。悉却坐一面聽經。聽經竟。諸菩薩皆大歡喜。悉起爲無量清淨佛作禮而去。(大正12、287c)

これは『大阿弥陀經』とほぼ同じ記述であるが、『大阿弥陀

經』では東方以外の九方について、「西方北方南方四角諸佛」および「下方上方諸佛」としてまとめてしまっているのに対し、『平等覺經』では西方、北方、南方、下方、上方の一々について同じ記述を繰り返して冗長な文となっている(四維については「則復四角無央數諸佛國」としてまとめる)。

(3)ここまでの部分は内容上『大阿弥陀經』と大差はない。ところが、『平等覺經』では続いて「譬若如恒沙刹東方佛國如是」から始まる東方偈(往觀偈+流通偈)が置かれる。冒頭、

譬若如恒沙刹東方佛國如是各各遣諸菩薩稽首禮無量覺西南北面皆爾如是恒沙數土是諸佛遣菩薩稽首禮無量覺(大正12、288a)

として、まず(3)の部分を偈頌で述べ直し、続いて十方から飛到した諸菩薩は自己が建立する国土も阿弥陀仏国と同様であるように(於佛前住自說願使我利如此(大正12、288b))、と述べる。続いて彼らが阿弥陀仏と国土を称讚した後に、蓋樓巨(觀世音)菩薩と阿弥陀仏との次のような対話が述べられる。すなわち、これら十方から飛到した菩薩たち(衆世界諸菩薩到須阿提禮佛)は、

・神通を得ること(已到此嚴淨國便速得神足俱眼洞視耳徹

聽亦還得知宿命（大正12、288b）。

・授記されること（無量覺授其決（対象12、288b））

が述べられ、更に

・阿弥陀仏の本願の説示。本願によって来生した者が不退転となること（我前世有本願一切人聞説法皆疾來生我國吾所願皆具足從衆國來生者皆悉來到此間一生得不退轉（大正12、288b.c））

・菩薩たちが安樂国と同様の国土を建立したいと思うなら安樂国に到るべきであると勧め（若菩薩更興願欲使國如我刹亦念度一切人令各願達十方速疾超便可到安樂國之世界（大正12、288c））、往生の利益として無数の仏を供養してから阿弥陀仏国に還ることができることを述べる（至無量光明土供養於無數佛其奉事億萬佛變化遍諸國恭敬已歡喜去便還於須摩提（大正12、288c））。

当初十方から飛到した菩薩について述べ始めたものの最終的には往生を勧めることに主題が変化している。これに続いて「流通偈」の内容となり、この経名を聞くことが可能なる者などについて述べ、最後に世界に満る火をも過ぎて法を聞く者は必ず世尊となつて生老死を度すことを述べ

る。

(4) 東方偈が終わると、阿弥陀仏の説経を聞いた得益について、『大阿弥陀経』とほぼ同じ記述があり、諸天人民について須陀洹（阿惟越致菩薩を得るとし、各自が宿命の時の求道心に応じて利益を得るとする（大正12、288a））。なお『平等覚経』には諸仏を「恒水辺流沙」に例えることの説明はない。

全体の構成は、

- (1) 阿弥陀仏国の諸菩薩が他方に到り諸仏の供養する、
- (2) 次に阿弥陀仏国の菩薩阿羅漢諸天人民による阿弥陀仏の供養、(3) 他方の諸菩薩による阿弥陀仏の供養、
- (3) 東方偈、(4) (2)と(3)に対する得益。

となり、(1)に対して(2)～(4)が置かれ、(2)に対して(3)が置かれる、という構造となっている。ところが、途中に(3)の東方偈が置かれることによって、(2)と(4)との関係が曖昧になっている。東方偈は十方から到った菩薩について阿弥陀仏自身が解説し、さらに他方の菩薩に対して往生を求めべきことを述べる。また往觀偈部分の末尾以降でも往生を勧めている。 (2)(3)を対象として阿弥陀仏の説経があるのだから、この東方偈がその説経の内容と考えられる。また

十方から到った諸菩薩は(3)に示されるように各自にの本国に帰国する。すると彼らが本国において阿弥陀仏の経説を説くことを意図した経説となっているとも考えられよう(後段に述べるように『無量寿経』ではこの点がより明確となる)。このように東方偈を他方から到った菩薩のための経説と理解すると、一方で、既に往生を遂げてしまった(2)の阿弥陀仏国の菩薩たちにとってはあまり意味のある説経内容とはいえない。(4)では得益の者に諸天人民が含まれているから、(2)の者たちも対象として含まれているのは間違いない。(3)の挿入によって説経の対象が(3)の他方から飛到した菩薩に偏ることになり、(1)～(4)の流れが不自然なものとなっているのを感じざるを得ない。また東方偈の中には蓋樓巨菩薩が登場する。蓋樓巨菩薩は、東方偈では既知の菩薩であるかのように登場するが、実際には、『平等覚経』では東方偈が初出であり、この箇所から更に後ろの部分(大正12、200a)で阿弥陀仏国の菩薩について述べる中、最尊の菩薩として摩訶那(大勢至)菩薩とともに初出であるかのごとくに紹介されている。この点でも、東方偈が『平等覚経』のこの位置に置かれることに不自然さが感じられる。

#### 4. 『無量寿経』の場合

『無量寿経』では十方から往詣する菩薩は下巻の三輩段の直後に置かれる。次のような構成である。

- (1) 三輩段。無上菩提心を発し、一向専念無量寿仏した者の往生(大正12、272bc)。
- (2) 三輩段が終わると、十方から往詣する菩薩について次のように述べる。

佛告阿難。無量壽佛威神無極。十方世界無量無邊不可思議諸佛如來。莫不稱歎。於彼東方恒沙佛國。無量無數諸菩薩衆。皆悉往詣無量壽佛所。恭敬供養及諸菩薩聲聞大衆。聽受經法宣布道化。南西北方四維上下亦復如是。(大正12、272c)

『大阿弥陀経』と同様に、東方から往詣する菩薩についてのべ、他の九方については取りまとめる。阿弥陀仏国で経法を聴受して、「宣布道化」することが述べられる。他方から往詣した菩薩が自国に還ることは述べられていないが、この「宣布道化」は自国に還ってそこで阿弥陀仏からの教えを宣布することであろうか。なお、この一句は『大阿弥陀経』『平等覚経』には見られない。

(2) 続けて東方偈が置かれる。冒頭、

爾時世尊而説頌曰

東方諸佛國其數如恒沙彼土諸菩薩往觀無量覺南西北四  
維上下亦復然彼土菩薩衆往觀無量覺 (大正 12、272c)

と、(2)の内容をまとめる。以下の構成は次のとおりである。

十方から来た諸菩薩が阿弥陀仏を讚歎し、自己が成道した世界が阿弥陀仏国のようになりたく願う。続いて阿弥陀仏が口から光を放つ。その故を觀世音菩薩が問うと、阿弥陀仏は、これから諸菩薩に授記を与えるのだと答える。その内容は嚴浄土を志求するこの諸菩薩はその国土を完成するというもの。ここから主語が諸仏に替わる。諸仏が自国の諸菩薩に「安養の仏」すなわち阿弥陀仏にまみえるように勧める。まみえれば、神通を得て、授記され、等覺を成ずる。阿弥陀仏の本願力は聞名して往生を願えば往生して不退転に到ると説く。これに対して諸菩薩は、自分の国土も阿弥陀仏国と異なることがないように、すべての者を濟度し、名が十方に達するように、と願う。続けて億の如來に奉事し、諸仏国に到り、安養國に還り到ることを述べる。この部分も『平等覺經』と同様に、当初は十方から来た(他方を本国とする)菩薩について述べていたのに、往生を勧

め往生した場合の利益を述べる内容に変化してしまう。これに続いて「流通偈」の内容となり、この經名を聞くことが可能な者などについて述べ、最後に世界に満る火をも過ぎて法を聞く者は必ず世尊となつて生死を度すことを述べる。

以上の内容は、文脈上からも内容からも、十方から往詣した諸菩薩を対象とした經説であつて、(2)に見られる「宣布道化」と併せるなら、彼らが帰国したのち、本国にて阿弥陀仏に関する經説を説き、往生を勧めるように求めるものであろう。

なお、途中に觀世音菩薩が登場することの不自然さは『平等覺經』と同様である。

(3) 東方偈が終わると、阿弥陀仏国の菩薩について

佛告阿難。彼國菩薩。皆當究竟一生補處。除其本願。

爲衆生故。以弘誓功德而自莊嚴。普欲度脫一切衆生。

阿難。彼佛國中。(大正 12、273b)

と皆が一生補處であることを述べ、続けて菩薩及び声聞の光明に言及し、さらに最尊第一の菩薩として觀世音、大勢至の二菩薩について、

諸聲聞衆身光一尋。菩薩光明照百由旬。有二菩薩最尊

第一。威神光明。普照三千大千世界。阿難白佛。彼二菩薩其號云何。佛言。一名觀世音。二名大勢至。是二菩薩。於此國土修菩薩行。命終轉化生彼佛國。(大正12、273b)

と、彼らが娑婆世界から命終轉化して阿弥陀仏國に往生したことを述べる。以下、往生人が三十二相を具えることなどについて述べる。東方偈の後には、阿弥陀仏國に往詣した菩薩の得益について触れることはない。

以上の内容をまとめると、『無量寿經』では

(1)三輩段の往生人に対する形で(2)の他方の諸菩薩の往詣が述べられる。(2)東方偈を置いて、他方の諸菩薩について言及しつつ、阿弥陀仏國への往生を勧める。(3)阿弥陀仏國の菩薩の様相を述べる。

という構成になる。(2)の他方の諸菩薩の往詣は(1)往生人と対応して述べられるのである。そして菩薩の往生後の得益について東方偈中で述べ、(3)で阿弥陀仏國の菩薩について述べる、という流れとなっている。「往詣」という本国を転換しないあり方の菩薩について述べてはいるが、往生を勧めることに主眼があるようである。往詣した菩薩は『大阿弥陀經』では阿弥陀仏の經説を聴く者たちの一部に位置付

けられているのだが、その位置付けが希薄になり、阿弥陀仏國に到ってその説經を聞く菩薩として位置付けられるようになったようである。そのため他方からの往生を説く(1)三輩段と組み合わせる形式としてこの位置に移動させられたのではなからうか。

## 5. まとめ

以上、『大阿弥陀經』『平等覺經』『無量寿經』に見られる十方から往詣する諸菩薩についての記事を検討してきた。梵本、『如来會』、『莊嚴經』についても併せ検討すべきであるが、これらの諸本では東方偈がさらに整理され前半(往觀偈)と後半(流通偈)に分けられて、流通偈部分が經典末尾に移動しており、『無量寿經』までの三本と比べていよいよ複雑な様相を呈している。成立も『無量寿經』以後と考えられるので、今回は検討の対象からはずした。今後、検討を進めることにしたい。

『大阿弥陀經』の十方から往詣する諸菩薩は、(1)阿弥陀仏國から十方へ往詣する諸菩薩に対して、彼らの帰國後、阿弥陀仏の説經を(2)阿弥陀仏國の菩薩諸天人民と(3)十方から往詣した諸菩薩が聞き、それによって(4)得益する、という

流れのなかで言及されたものであった。(1)に対して、(2)他方からも諸菩薩が往詣する、という対応関係を示すだけであるから、そこに他方の菩薩の往生を勧める記述はない。

ところが、『平等覚経』では、東方偈が挿入されたことによつて、往詣した諸菩薩についての記述でありながら、「往生」を勧める内容に変化する余地が生じた。そして『大阿弥陀経』の構成である、(2)(3)↓(4)という流れを曖昧にし、(4)の得益が(2)(3)に対するものであるという関係を希薄にしようという構成上の不具合を生じる結果となった。

〈無量寿経〉では菩薩の往生については第一節の(a)に示した各願に誓われている。願文以外でも第一章(b)(c)(d)(e)に示したように多く述べられている。特に(e)に示した不退の菩薩の往生は長文で述べられただけ多くの不退の菩薩が阿弥陀仏国に往生するのを列挙している。その往生の仕方については、(b)に示した観世音大勢至の往生や(c)の三輩段対応個所では明らかに「命終」が往生の前提とされている。一方、他方から「往詣」する菩薩については本願中に述べられてはいない。第二章以下で検討した各段に示されたものがあるのみである。従つて阿弥陀仏国に往詣する菩薩について積極的に述べてようとする動機が希薄であった

とも思われる。そこに往生について勧める東方偈が挿入される余地があったのではないか。さらに『無量寿経』では、往生という点で関係を持つ三輩段の後に移動させられることになったのではなからうか。

東方偈が『平等覚経』になつてから新しく附加されたものであること<sup>\*2</sup>は藤田宏達博士、香川孝雄博士が共に主張されることである。観世音菩薩が偈中に唐突に登場することからも後の挿入であろうことは間違いないと考える。

それでは、そのような不自然な挿入が何を目的としておこなわれたのか。すでに述べたように『平等覚経』『無量寿経』ともに、東方偈を他方から往詣した菩薩に対する説経とみなすことができ、その経説を聞いた菩薩たちは自国に還つてからその内容を「宣布道化」することになる。すなわち阿弥陀仏、その国土、往生に関する教えを説く役割を担う菩薩として往詣した諸菩薩を位置付けることができる。初期無量寿経はあらゆる衆生が往生を契機として仏道を成就することを主張する。その主張に沿つて、『大阿弥陀経』では単に阿弥陀仏の説経の座に連なるだけの位置しか与えられていなかった他方から往詣した菩薩に対して、往生を勧める役割を担わせるべく、東方偈を挿入したと考

えることはできないだろうか。經典の説示内容を菩薩に説示させようとする菩薩の位置づけは『法華經』に見られる「如来使」「法師」としての菩薩の役割との類似性を推測させる。実は〈無量寿經〉、特に初期無量寿經では、阿弥陀仏の前に到る前に途中で七宝の城に止まること（『法華經』「化城喻品」との類似性<sup>\*4</sup>）、阿弥陀仏の入滅説示後に示される多数の同名の釈迦牟尼仏の存在（『法華經』「見宝塔品」等の分身の諸仏との類似性<sup>\*5</sup>）といった、『法華經』と類似した經説が散見される。今後このような『法華經』との関連も意識して〈無量寿經〉の編纂意図を説明してゆきたい。

\*1 ただし東方偈で用いられる a\ sam は、文脈上、往生を意味すると考えられる箇所もある。

\*2 藤田宏達『原始浄土思想の研究』（東京：岩波書店、1970年）p.169。

\*3 香川孝雄『浄土教の成立史的研究』（東京：山喜房仏書林、1993年）p.278。

\*4 『大阿弥陀經』、大正12、310b。『妙法蓮華經』、大正6、25c-26a。

\*5 『大阿弥陀經』、大正12、309b。『妙法蓮華經』、大正

## 明治二〇年代における仏教教団と公教育

齋藤 知明

はじめに

明治二〇年代は、近代日本の教育制度の整備が行われた時期であった。大日本帝国憲法（明治三二年）や教育勅語（同三三年）によって国家主義体制の根柢が示され、小学校令（同一九年公布、二三年改正）や中学校令（同一九年公布、二四年改正）によって近代公教育が整備されていった。本稿ではこの時期に着目して、宗教と公教育が当時どのような関係を持っていたのかを明らかにする。具体的には、仏教教団が行っていた、僧侶志望者と同時にそれ以外の者（一般子弟）も混合して行った学校教育（以下、一般人教育）の展開と挫折に着目し、当時の公教育における政策と宗教教団が考える学校教育との関わりについて検討していく。

宗教教団による一般人教育研究は、キリスト教教団に関

するものが圧倒的に多い。一方、それに比べると仏教教団に関するものは少なく、そのほとんどが教団からの視点によって描かれている。学制や学校令など法制度からの研究は数えるほどしかない。

斎藤昭俊は明治前期の仏教教団による教育は「あくまで仏教の教師（僧侶）を養成するところ」であり、一般人教育は重視されなかったとしている。また、武田道生は仏教教団が一般人教育に乗り出したのは明治二〇年以降になつてようやく始められたとするが、「実態はまさに僧侶養成機関である。こうした一般男子教育という視点の欠如した教育方針が、（仏教教団による学校教育の）初期の大きな特徴」（括弧内、筆者）であると論じている。両者ともに、当時の仏教教団が行っていた学校教育は、僧侶の再教育、あるいは教師養成という性格が強く、一般人教育にはあま

り力を入れてこなかったと指摘している。

一方、明治二〇年前後の仏教教団による一般人教育はあ  
る目的を持って行われていたことに着目した研究もある。  
中西直樹は貧民層を対象にした小学簡易科<sup>3</sup>の設置を仏教者  
が担ったという例を挙げ、この時期には「学校教育に仏教  
主義教育の成立しうる可能性が残されていた」と指摘して  
いる。また谷川穰は、明治一〇年代から二〇年代における  
仏教教団の一般人教育に注目し、「あくまで俗人をエリー  
ト僧侶候補生として囲い込むための学校」という特色と、  
「慈善」事業としての性格を持っていたと述べている。

以上のことからわかるように、仏教教団が公教育とどの  
ように接点を持ってきたかについては数少なく、まだまだ  
未整理の分野である。また、前出した先行研究は教育勅語  
発布以前についてが主であるが発布以後の研究となると管  
見のかぎりでは見当たらない。本稿では、宗教と公教育が  
分離していかなかった例として、明治二一年に開校し、明治  
二七年には一時一般人教育が頓挫してしまう大谷派の中学  
校経営を挙げる。結論を先取りすると、さまざまな「宗教」  
が社会から「選択」されていく風潮のなか、大谷派の一般  
人教育は仏教の社会的意義を見出すための活動という意味

合いが強かった。この仏教の社会的意義を大谷派教学体制  
はどう捉えたか、以下ではそのように至った経緯を国家の  
教育政策と教団の教学体制の変遷、および中学校経営の実  
態を中心に検討する。

## 1. 明治前期の教育政策と実態

まずは宗教と学校教育に関する政策の変遷、およびそれ  
に伴って仏教教団がどのように学校教育を行ってきたかを  
整理する。明治五年に「学制」が発布され、近代日本の学  
校教育政策は始まる。明治六年四月に「学制二篇」が追加  
されるが、同年九月には「学制二篇」から、宗教立の学校  
であっても学制に準じた学校教育を行っていれば宗教教育  
を行ってもよいという趣旨の「神官僧侶学校ノ事」の項目  
が消され、制度上学校教育のなかで宗教を教えることがで  
きなくなった。そして明治八年には大教院が廃止され、教  
団は教導職としての人材を独自に教育していかなければな  
らなくなった。この年は、天台宗、真言宗、浄土宗、大谷  
派、真宗本願寺派、曹洞宗などの仏教教団各派が、相次い  
で僧侶養成のための学校である「教校」や「教院」を設立  
させている。宗教教団が、宗教教育を一般人に施すことが

できなくなつたこと、仏教教団各派が独自に僧侶を育てなければならなくなつたことなどにより、この時期の仏教教団の学校経営は、「僧侶養成機関」としての意味合いが強くなるのである。

義務教育の徹底化を目指した明治一三年の改正教育令では、第十五条で「父母後見人等ハソノ学齡兒童ノ小学科三箇年ノ課程ヲ卒業サル間已ムヲ得サル事故アルニアラサレハ少クトモ毎年十六週日以上就学セシメサルヘカラス」と、就学期間を厳密に決め、またその期間が過ぎたとしても相当の理由がなければ毎年就学を続けさせなければならぬとしている。このような状況から教育の場となる学校施設の設置が必要となるが、それについては第九条で「各町村ハ府知事県令ノ指示ニ従ヒ独立或ハ連合シテ其学齡兒童ヲ教育スルニ足ルヘキ一箇若クハ数箇ノ小学校ヲ設置スヘシ」と地方自治体にすべてを負担させている。だが、これでは十分な小学校が確保できないと考えられ、「但本校小学校ニ代ルヘキ私立小学校アリテ府知事県令ノ認可ヲ経タルトキハ別ニ設置セサルモ妨ケナシ」と私立小学校が公立小学校の代替となることを示している<sup>6</sup>。

この公立学校の代替としての私立学校の性格を、仏教教

団が経営する学校である「教校」が持つていた。教校は、本部となる大教校、地方の支部となる中教校、各府県に置かれた小教校とヒエラルキーをもって日本全国に展開していく。これは、大教院制度が廃止されても仏教教団に対する教導職の任が残つていたために、教導職の養成という意味で地方僧侶の教育も視野に入れていかなければならなかつたからである。また、この時期の教校では、宗乗だけでなく世俗の学校で教えられているような一般学科課程（以下、一般学）を身につけなければならないという風潮が出てくる。たとえば浄土宗では「将来指導的地位に就かなければならない一宗の僧侶は、外典の履修によつて幅広い教養をもつ必要があつた<sup>7</sup>」としている。そのことにより、一般学を学科課程に組み込む教校が増加していくのである。つまり、教校が義務教育を教授する役割を果たしていったのであつた。

その後、明治一九年に諸学校令が公布され、これにより近代日本の学校体系の基礎的確立となつた。特に初等教育、中等教育はそれぞれ小学校令、中学校令で定められ、国民教育の量的整備と質的向上が図られた。小学校令では小学校簡易科が設置され、仏教教団による一般人教育に対

して追い風となった。しかし、中学校令では、尋常中学校が原則一府県で一校と定められる。また、その後の明治二三年の小学校令改正によって、これ以上の発展がないと考えられた簡易科は廃止され、明治二四年の中学校令改正により学科課程がさらに一般学を重視するようになるなど、仏教教団が一般人教育を行っていくのが制度的に困難になっていったのである。

## 2. 大谷派教学の展開

大谷尋常中学校が設立されたのは、前期のように仏教教団が一般人教育を行うことに対して逆風が吹いているさなかであった。大谷派の僧侶養成は、大教院離脱後の明治八年、それまでの僧侶養成機関であった貫練場に、大中小の教校が設置されたことによって変革を遂げる。大谷派は、教校で教育を行い、その後試験によって教導職資格の選別を行った。これは当時、寺院の住職になるためには国家が公認する教導職資格が必須だったことによるものであった。大谷尋常中学校の初期の前身である京都府下小教校は明治八年に設立され、当初は初等教育に重点が置かれていた。明治一三年には、地方の教校で宗乗・余乗に加えて「外

学」と呼ばれる一般学（修身・習字・作文・算術・野画・地理・歴史・物理）を中心としたカリキュラムが組織され、京都府下小教校もそれに準じることになった。明治一四年には京都府下小教校は京都教校と名称を変え、明治一七年には中教校レベルの教校を京都の大学寮に所属させて大学分寮とし、そこに一般学を重視する兼学科を設置した。明治一九年には大学寮は専門部とともに兼学部を設置し、兼学科の昇格が図られる。ここまでの大学寮は寺院子弟のみが対象であったが、明治二〇年には一般人教育を行う兼学部簡易科の設置が行われた<sup>10</sup>。ここでは京都府に住む青少年を対象に、正信偈・和讃・英語・数学・簿記がカリキュラムに組み込まれていた。明治二二年には学則改正が行われ、一般の中学校同様外国語を重視する学科課程へと変更された。これからもわかるとおり、兼学部の性格は小学校のものから中学校のものへと次第に変化していったのである。なぜならば、「公立の小学校の充実に伴い」<sup>11</sup>小学生の数が増えたが、明治一九年の中学校令によって中学校設立が規制されたため、兼学部は行き場のない小学校卒業者のための受け皿としての役割を担うことになる<sup>12</sup>。この時期の、一般人教育を積極的に行う大谷派の教学体制は他の仏教教

団各派では見られない動きである。

明治二一年に大谷派は京都府尋常中学校の経営を京都府から委託されることになる。この委託は京都府の財政難が主な理由であったが、兼学部簡易科での一般人も含む教育の実績や、兼学部のカリキュラムの充実さなども評価されたと考えられる。公立中学校の委託は、大谷派の学部長であった渥美契縁と京都府知事北垣国道との談合を経た上のもので、東京帝国大学を卒業したばかりの清沢満之を校長に据えて、それ以来大谷派による一般人教育が本格的に、しかも公立の尋常中学校という場で行われていくことになった。<sup>13</sup>これにともなうて、大学寮から兼学部のみを尋常中学校へと移し別科とし、一般人教育と僧侶教育が同時に行われた。

しかし、この一般人教育と僧侶教育の同時教育は決して成功したとは言えなかった。たとえば、当時の生徒は、

兼学部と府立中学との併合でいちばんの困った問題は、英語教科の力の違いでありました。兼学部の生徒はアルファベットのABCをやっと習い覚えた程度であるにひきかえ、府立の生徒はナショナル・リイダ

の巻三——巻一から巻五までであるうちの——を習っている。……結局（兼学部の学生で）百人余もいたうちの半分以上は途中で止めて、英語教科のない専門部みたいな方に転じていき、五十人内ぐらいに減じてしまいました。<sup>14</sup>（括弧内、筆者）

と、既存の中学生と兼学部の学生とは学力の違いが大きかったことと、それに伴って兼学部の学生が半減したことを述べている。結局、開学当初には過半数を占めていた兼学部学生が数年後には十分の一に減ったことから、大谷派独自の尋常中学校経営について宗派内で議論され、結果的に明治二六年に京都府尋常中学校を京都府に返還し、新たに宗立の大谷尋常中学校が開校されることになったのである。<sup>15</sup>

### 3. 教学刷新運動と挫折

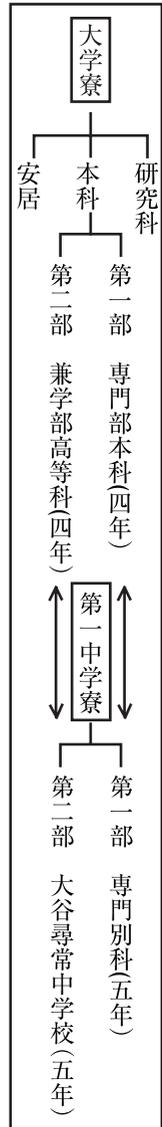
大谷尋常中学校は、開校にあたり校長に澤柳政太郎を招聘する。澤柳は清沢の大学時代の親友で、文部官僚であった。<sup>16</sup>澤柳は、校長就任当時二八歳であったが、学生時代より在家のまま釈雲照に師事するなど仏教について深い造詣

があった。<sup>17</sup>しかし澤柳は、大谷派そのものと関係があったわけではなく、清沢との縁故のみで校長兼教学部顧問に任命された。澤柳は、大谷派の教学体制を改革する清沢らが中心となった大谷派教学刷新運動にとって欠かせない人物であった。その一方で、改革失敗の原因を作った人物であったともいえる。

澤柳は元文部官僚であったため国家の教育行政に明るく、明治二三年には『公私学校比較論』を著わし、そこには独自の私立学校観を見ることができるといえる。その本のなかで、国家の教育を公立学校ではなく私立学校に任せればよいという意見に対して、「今日の私立学校の組織を観察するに、頗る不完全不整備の点多くして、固より公立学校に比すへきに非ず」と、私立学校の不備を挙げ、私立学校を公立学校の代替をさせることを否定している。しかし、私立学校そのものを否定しているわけではなく、仏教教団としての私立学校は「先づ第一に教学の為に力を尽さ、るべからず」と、宗乗などの教学を重視した学校であるべきと<sup>19</sup>している。後述するが、大谷尋常中学校や大谷中学寮の教学刷新運動でも仏教学校固有の特色を出そうとしたのが窺えるのである。

さて、大谷尋常中学校が設立されてから、清沢と澤柳、後の第一中学寮長となる南条文雄、さらに後に清沢と共に教団改革を進めていくことになる今川覚神、稲葉昌丸などが中心となって、教学刷新運動が進められていく。この改革は「勸学ノ基礎ヲ定メ以テ布教ノ大本ヲ立テ」、<sup>20</sup>一般学よりも宗学を学科課程の中心に据えるものであり、明治二七年七月に「大・中学寮条例及同職制」が發布されることによって大谷派教学組織の改編に端を発する。改革案では、大学寮を最上位に位置づけとし、中学寮をその下部に配置する。大学寮に入るためには、中学寮を卒業していなければならず、また中学寮も、宗乗を専門的に学ぶ第一部と、宗乗と一般学を同時に学ぶ第二部に分けられ、大谷尋常中学校を中学寮第二部へと合併していった。この改革は校長から中学寮事務加談となり、本格的に教学刷新運動に着手していた澤柳が中心となって行われたとされている<sup>21</sup>が、この上部組織と下部組織の有機的な連携や修業年限などは、当時の文部省の教育行政を模倣したといってもよい。図にすると次ページのようになる。

次の改革は、同年八月に發布された「大学寮中学寮所化制服制定」による制服規定の改正である。これによると、



中学寮の生徒（ここでは「所化」と呼ばれている）はそれまでの洋服ではなく、麻衣・黒袈裟の着用が義務付けられた。これが、仏教学校として固有の特色を打ち出したものであった。しかし、この制服規定の改正に対し生徒たちが不満を持ち、一〇月二十九日に中学寮の生徒二百余名がストライキを起こす。教学刷新運動に反対していた教学部長の渥美契縁は、この混乱に乗じて澤柳を解雇、他の改革派のメンバーを減俸処分とし、教学刷新運動は挫折したのであった。結局、仏教思想を中心に据えた学制の改正に反対する生徒のストライキと教団上層部からの圧力が原因で、教学刷新運動はわずか一年半で挫折するが、この挫折が後に白河党と呼ばれる清沢を中心とした浩々洞の結党につながっていった。

### おわりに

宗教と教育を分離させる国家の教育行政に従って、多く

の教団は「僧侶養成」に力を入れていった。しかし、これまで見てきたように大谷派の一般人教育は「僧侶養成」という性格は確かに持ちつつも、公立学校の学制の変化とともに教団内の学制を変えていき、なおかつ他宗派の学校教育よりも一般人教育に目を向けていたことが特徴であった。京都府尋常中学校という元々は公立であった教育機関を、仏教教団に経営委譲すること自体極めて異例のことであった。これは、明治二〇年前後には不振であった義務教育を仏教教団が担うことによって、仏教の社会的意義を発信することを目的としていたと考えられる。教団上層部に位置していた渥美契縁が、明治二十一年に教学部長に就任した後その傾向が顕著になっていったことは特筆されることである。<sup>23</sup>

これに対して、清沢、澤柳らが中心となって教団の教育の地位を再建しようとする動きが、明治二十六年から起こる教学刷新運動であった。これはいわば、「仏教(者)の

原点回帰」ともいえる運動であった。

清沢の教育思想を挙げれば、教育には「複雑」に進んでいくものと「単純」に帰るものとの二つの進路があるとして、「単純中に複雑を見ねば、真相を見たとは申されませぬ」と「単純」に帰る教育を行っていくことを重視している。言い換えれば、「複雑」を近代以降輸入された西洋の学問、「単純」を日本固有の精神性を有している仏教に据え、教学教育では「単純」としての仏教を中心に学ぶことを説いている。また「吾仏教は啻に吾国家教育と相容れざるなきのみならず、これを補翼し、これを助長し、ますます国民の道徳を進歩発達せしめ得べき」と、仏教精神によって国家教育や国民道徳を発展させるべきであると述べる。

澤柳も、澤柳自身が厳格な戒律主義者ということもあって、仏教精神を特に重んじている、仏教の再興のためには「其改良にあらずして、実に其復古にあり」とし、「復古」によって仏教は社会的意義を持つものとしている。

渥美および清沢・澤柳の意見は対立しているように見えるが、実は「仏教の社会的意義」という点で共通していることがわかる。前者は国民教育を仏教が担うことによって教育行政の代替サービスとして社会的意義を見出しているの

に対して、後者は仏教者が原点に帰り人民を教化することによって仏教教団の社会的意義を見出せるとしている。このような「仏教の社会的意義」の方向性の違いが、教団の教学体制をめぐって対立したのであった。

大谷派の明治二〇年代の一般人教育は、たしかに当時の仏教教団の学校経営としては特殊だったといえる。しかし、その後、大谷派教学刷新運動で挫折した澤柳は、明治三一年に文部省に復帰し、普通学務局長として義務教育制度構築に深く関わるようになる。そして、文部省主導で明治三二年、私立学校令の公布と宗教と教育を完全に分離させた訓令一二号の発布を同時に行ったことは、今回の一連の騒動と関係が深いものと言える。<sup>27</sup> このような経緯からも、大谷派の一般人教育は近代日本の宗教と公教育の関係を考える上で大きな転換点だったと言えるだろう。

1 斎藤昭俊『近代仏教教育史』（国書刊行会、一九七五）一〇一頁。

2 武田道生「明治前期の仏教教育の目指したもの」（国学院大学日本文化研究所編『宗教と教育』弘文堂、一九九七）八八頁。

- 3 「明治十九年（一八八六）の小学校令により設置された簡易な形態による初等教育機関。尋常小学校を設置することが困難な地域において、これに代わる施設として認められたものである。（中略）明治二十三年の小学校令によって廃止され、代って三年生の尋常小学校が設置された」（『日本近代教育史事典』（平凡社、一九七二）八九頁）。
- 4 中西直樹「教育勅語成立直前の徳育論争と仏教徒「貧児教育」」（『龍谷史壇』一〇五号、一九九六）六頁。
- 5 谷川穰『明治前期の教育・教化・仏教』（思文閣出版、二〇〇八）三二七頁。
- 6 ここで取り上げた法令は、文部省『学制百年史 資料編』（一九七三）を参照した。
- 7 大正大学五十年史編纂委員会『大正大学五十年略史』（一九七六）一七頁。
- 8 これらの教育政策の変遷については、仲新監修『日本近代教育史』（講談社、一九七三）、名倉英三郎編『日本教育史』（八千代出版、一九八四）、柴田義松・斉藤利彦編『近現代教育史』（学文社、二〇〇〇）、米田利彦『近代日本中学校制度の確立』（東京大学出版会、一九九二）を参照。
- 9 以下の大谷派僧侶養成制度・機関の変遷については、三明智彰「明治初期の真宗大谷派における研究教育とその体制―護法場・学校組織を中心に―」（『真宗総合研究所研究紀要』第十一号、一九九三）、『大谷大学百年史△通史編▽』（二〇〇一）を参照。
- 10 明治二〇年七月八日「大学寮兼学部付属簡易科設置」（『本山報告』第二五号、依拠は『大谷大学百年史△資料編▽』（二〇〇一、一一二頁）。
- 11 『大谷中高等学校九十年史』（一九六四）二四頁。同前、二八頁。
- 12 尋常中学校委託についての詳細は京都府教育界編『京都府教育史 上』（第一書房、一九八三）を参照。
- 13 前掲『大谷中高等学校九十年史』三六〇頁。
- 14 なお、「一府県一中学校」であった明治一九年公布の中学校令は、明治二四年に改正され、「土地ノ状況ニ依」って複数の設立が可能になった（『学制百年史 資料編』（一九九頁）。
- 16 澤柳は、「修身教科書漏洩事件」によって前年文部官僚を辞職している。

- 17 澤柳の宗教観については、拙稿「澤柳政太郎における宗教と教育」(『佛教論叢』第五十二号、二〇〇八)を参照。
- 18 澤柳政太郎『公私学校比較論』(一八九〇、依拠は『澤柳政太郎全集 第三卷』国土社、一九七八、一八頁)。
- 19 澤柳政太郎「卑見」(一八九四、依拠は『澤柳政太郎全集 第七卷』国土社、一九七五、二六五頁)。
- 20 明治二七年七月発布「大学寮条例改正等に関する垂辞」(依拠は前掲『大谷大学百年史(資料編)』一五一頁)。
- 21 前掲『大谷中高等学校九十年史』六二頁。
- 22 学齡児童就学率は明治一六年に五三%だったのに対して、明治二〇年は四五%に落ち込んでいる(前掲の『日本近代教育史事典』を参照)。
- 23 渥美は短期間で教団の負債を返済した能力の持ち主であったが、清沢から後年、財政のことに集中し教学の発展をおろそかにしたと非難されていた(清沢満之「我内事局長の失責」(『教界時言』第二号、一八九六、依拠は大谷大学編『清沢満之全集 第七卷』岩波書店、二〇〇一、二〇―二二頁)。渥美の一般人教育の重視は、一般学に重きを置いた教学体制を築くよりかは、
- 一般子弟から授業料を徴収するということにウェイトを置いていたのではないかと考えられる。
- 24 清沢満之「教育の二進路」(一八九三、依拠は前掲『清沢満之全集 第七卷』三四一頁)。
- 25 清沢満之「吾教界の教育家に警告す」(『教界時限』十七号、一八九八、依拠は前掲『清沢満之全集 第七卷』一五三頁)。
- 26 澤柳政太郎「将来の仏教宗派」(『伝燈』一八九一、依拠は前掲『澤柳政太郎全集 第七卷』二二〇頁)。
- 27 事実、澤柳は事件後の著述で、教育と宗教は分離すべきとの見解を出している(澤柳政太郎「信仰の危機」(『反省雑誌』一八九六、依拠は前掲『澤柳政太郎全集 第七卷』国土社、一九七五、三〇七―三一〇頁)。

# 法然上人における出離生死の意義―六道の因果を中心に―

齋藤蒙光

はじめに

昨年に引き続き、『選択本願念佛集』（以下『選択集』と略す）に記される、いわゆる「略選択」と呼ばれる一文の「夫<sub>レ</sub>速<sub>ニ</sub>欲<sub>ハ</sub>離<sub>ニ</sub>生死<sub>ヲ</sub>」という言葉を始点として、法然上人（一一三三―一二二二、以下敬称略）における「生死」の課題と、念佛往生によってその課題から「速」に「離れる」ということの意義を探っていききたい。

さて『選択集』では、「三界」「六道」という世界における「生死」「輪廻」などの語が散見されるが、法然自身の言葉によってそれらに対する具体的な説明が施されているところは少ない。その中でも今回は、十二章の私積に記される深信因果の説明に注目したい。

深信因果<sub>トハ</sub>者付<sub>レ</sub>之<sub>ニ</sub>有<sub>リ</sub>一<sub>一</sub>者世間ノ因果<sub>ニ</sub>者

出世ノ因果<sub>ナリ</sub> 世間ノ因果<sub>トハ</sub>者即六道ノ因果<sub>ナリ</sub>也 如<sub>ニ</sub>正法念經<sub>ニ</sub>說<sub>ガ</sub> 出世ノ因果<sub>トハ</sub>者即四聖ノ因果<sub>ナリ</sub>也 如<sub>ニ</sub>諸ノ大小乘經<sub>ニ</sub>說<sub>ガ</sub>

ここでは世間の因果とは、『正法念処経』に説かれる「六道の因果」であると説かれている。この六道の因果を中心に、法然資料から関連する文言を抜き出して考察したい。

『正法念処経』および『往生要集』所説の六道の因果について

『正法念処経』<sup>3</sup>は、源信（九四二―一〇一七）の『往生要集』においても、第一大文・厭離穢土篇の地獄・餓鬼・畜生界や天界の説明において多用されており、また源信は六道の有様を記した後に次のように述べている。

問<sub>ニ</sub>以<sub>テ</sub>何等ノ相<sub>ヲ</sub>應<sub>ヤ</sub>生<sub>ス</sub>厭<sub>ハ</sub>心<sub>ヲ</sub>答<sub>セ</sub>若<sub>ク</sub>欲<sub>ニ</sub>廣<sub>ク</sub>觀<sub>セント</sub>如<sub>ク</sub>前<sub>ノ</sub>所

説「六道」因果不淨苦等<sup>4</sup>

厭離穢土の実践とは、「六道の因果」とそこに伴う不淨や苦の相を観ずることであると記されている。法然においても、この『往生要集』厭離穢土篇を意識しつつ、世間における苦樂の因果を『正法念処經』の六道の因果へと展開したと考えられる。

では六道の因果とはいかなるものであるのか。『正法念処經』では全七十巻を通して、地獄・餓鬼・阿修羅を含む畜生界という悪趣および、欲界・色界・無色界に広がる天界の光景と、そこに生まれた者が受ける罰や樂について詳説されている。また人界については個別に章を設けていないが、悪趣及び天に含まれる一々の境界を説明するはじめには「知業果報」という語が記されており、殺生・偷盜・飲酒・妄語・邪見・五逆などの罪により地獄に墮ちるといふように、それぞれの境界に趣く因となる業についても具体的に記されている。<sup>5</sup>このように今生と来世に趣くべき境界は、業を通して因と果という関係で結ばれている。

そしてその六道の因果を受け継ぎ、中世日本の社会に広く浸透させたのが、『往生要集』である。坂東性純氏は『往生要集』の厭離穢土篇における地獄に関する描写に注目し、

「罪の重さを（一）地獄の責め苦の殘忍さ、受ける苦痛のはげしさの度合、（二）落ちる地獄の深さ、（三）その地獄に留まらねばならぬ時間の長さ等により、具体的に且つ象徴的に描写することによって因果応報の鉄則を如実に読者に訴えかけている。」と論じている。<sup>6</sup>

「象徴的」という言葉に注目して P. Tillich（一八八六一九六五）の言葉を借りるならば、象徴的表現においては使用される語がその本来的な意味に止まらず、新たに「それが、それ以外の方法では閉ざされている實在の相をわれわれに開示」し、また「さらに、そのような實在の次元ないし要素に対応するわれわれの靈魂の次元ないし要素を開示する」という特徴がある。<sup>7</sup>人間は、生においては自らの欲するままに生きることが叶わず、またその終着点として必ず死を迎えるというように、常に有限的な存在である。その有限性ゆえに、自覚の有無に関わらず、誰もが常に不安に脅かされているのである。その不安は、様々な事象を通して対象化されるが、中でも自身の死と向き合うことでもっとも明確に恐怖として自覚される。<sup>8</sup>

しかし死とは人間にとって最も恐れるべき出来事でありながら、生の終着点であるが故に、生における経験で得た

知識では計ることのできない不可解なものであり、また言語をもって直接的に表現することも不可能でもある。よつてあらゆる宗教は死後の世界に言及するが、その世界は既存の言語を象徴として用いることでしか表現し得ない。

『正法念処経』をはじめとする佛教の経論も、象徴的表現をふんだんに用いながら、衆生における顛倒の生と死の相を説き、またそれ以外の方法では閉ざされている實在の次元を開示してくる。つまり、その生と死が切り離されない六道の因果を深く信じるならば、死に対する恐怖が悪趣に受ける罰に対する恐れとしてより明確に対象化され、さらにはその因である自らの悪業に対する罪の意識として自覚される。このように人間社会の中で生のみを問題視する日常の心では、隠されて曖昧なままの不安が、六道の因果を通して罪の意識として明確に自覚されるのである。

ところで『往生要集』厭離穢土篇では、人間界に対する説明において次の三つの視点を提示している。

明<sup>ニサハ</sup>人道<sup>ハ</sup>者略<sup>ヲ</sup>有<sup>リ</sup>三相<sup>一</sup> 應<sup>ニ</sup>審<sup>カニ</sup>觀察<sup>一</sup> 一<sup>ニ</sup>ハ不  
淨<sup>ノ</sup>相<sup>ニ</sup> 二<sup>ハ</sup>苦相<sup>ニ</sup> 三<sup>ハ</sup>無常<sup>ノ</sup>相<sup>ヲ</sup>之

肉身に備わる不浄、誕生から休むことなく与えられる苦、そして何人も抗うことのできない無常という三点を提示し

ている。また『正法念処経』や『往生要集』においては、天界の様々な境界についても説明がなされている。そこは浄土にも似た華やかな莊嚴がなされた世界であり、様々な楽を享受できるが、前世に作した善業の報いである寿命が尽きると衰え、再び死を迎えて流転していく。つまり天界における生と楽もやはり有有限的である。このように無常という法則ゆえに、不浄で苦に満ちた生と死が終わることなく繰り返されていくのであり、突き詰めるならば、六道生死という在り方そのものが苦なのである。よって六道生死における有限性とは、死によっても終ることのない在り方そのものとして徹底されている。

### 法然における六道の因果の課題と出離について

ではどのように六道生死から出離すべきであるのか。

『選択集』の深信因果の説明においては、世間の因果のみに止まらず、出世の因果に続いている。「出世<sup>ト</sup>因果<sup>ト</sup>者即四聖<sup>ノ</sup>因果<sup>ナリ</sup>也 如<sup>シ</sup>諸<sup>ノ</sup>大小乘經<sup>ニ</sup>説<sup>ガ</sup>」<sup>10</sup>とあるように、法然は迷える世間より出離するための因果を、佛・菩薩・声聞・縁覚という四乗における因果と位置付け、各経典に説かれる教えを四乗に当てはめる天台の五時の教相判釈を記して

「深信因果ノ之言 遍普ク該羅セリ於一代<sup>一</sup>」と論じている。つまり法然における深信因果とは、六道の因果を前提として、聖道門の戒定慧に属する修行によつてそこからの出離が果たされると信じていることである。言い換えるならば深信因果とはそれのみで完結するものではない、広く聖道門に共通する因果であるとも言えよう。ところが法然は、聖道門における理論・実践に対して「三学非器」と述懐し、自身においては、戒・定という佛道実践を成就することも難しく、生死を解脱する智慧を体得することは不可能であると悲しみを吐露している。法然においては、佛道成就が不可能であるという「三学非器」という自覚を通して、終わることのない六道生死が、決して逃れ得ない課題として、より主体的に深められるのである。<sup>12</sup>

よつて『選択集』八章に記されているように、善導・法然における生死観は信機の自覚として集約される。そこでは「自身<sup>一</sup>、現<sup>ニ</sup>是<sup>レ</sup>罪惡生死<sup>一</sup>、凡夫<sup>13</sup>」と表明されるように、自身の罪によつて六道生死に留まらざるを得ないと受け止めている。ティリツヒはまた「罪」とは、実存的分析の光に照らすならば、人間の、その本来的存在からの疎外であるといえよう。」と論じている。<sup>14</sup> 自らの罪において、人間は本

来はそうありたい・そうあるべきと願い求める在り方からずり落ち、疎外されていると受け止めると言うのである。それと照らし合わせるならば、「曠劫<sup>ヨリ</sup>已來<sup>タ</sup>常<sup>ニ</sup>没<sup>シ</sup>常<sup>ニ</sup>流轉<sup>シテ</sup> 無<sup>レ</sup>シト有<sup>ニ</sup>ト出離<sup>ノ</sup>之縁<sup>一</sup>」という、常に沈み流転し続ける出離の道なき生死輪廻とは、終わることのない疎外でもあると言えよう。

そして法然浄土教においては、右のような機の自覚を持つ者に対して、次の一文を深く信じるように呼び掛ける。

二ニハ、決定<sup>シテ</sup> 深ク信<sup>下ズ</sup> 彼ノ阿彌陀佛四十八願<sup>ヲ</sup> 攝<sup>ニ</sup>受<sup>シタ</sup>マフ衆生<sup>一</sup> 無<sup>レ</sup>ク疑<sup>ヒ</sup> 無<sup>レ</sup>ク慮<sup>乗<sup>ニ</sup>ジテ</sup> 彼ノ願力<sup>一</sup>ニ定<sup>テ</sup>得<sup>ト</sup>中<sup>往</sup>生<sup>上</sup>ヲ<sup>15</sup>

阿彌陀佛の本願を信じて念佛するならば、必ずやその願力に乗じて往生することができるというのである。『選択集』十一章においては、念佛の利益が滅罪として論じられている。『観經』下品下生の「五逆重罪」と、天台における「無明淵源ノ之病」を比較して「今此ノ五逆<sup>ハ</sup>重病ノ淵源<sup>ナリ</sup>」と位置付けられており、<sup>16</sup> また「十惡輕罪破戒次罪各通<sup>シ</sup>上下<sup>ニ</sup>」と説いている。<sup>17</sup> 法然は天台のように、人間存在における迷いそのものを問題視し、智慧によつて克服することを目指す道には立たず、あくまで生活の中に作す罪業を問題視し、

その最も重い五逆罪を「淵源」と位置付けている。また真言における総持門を例えとして、「若シ非ニ念佛三昧ノ醍醐ノ之藥ニ者 五逆深重ノ病甚爲難ト治シ」と説いている<sup>18</sup>。念佛三昧は最も重い五逆の罪すら滅するのであるから、迷いのものを断ちえない凡夫のままに、往生浄土が許され生死輪廻を出離することができると言うのである。その理由について、「正如房へつかはす御文」では、次のように説かれている。

われらか往生は ゆめ、わか身のよしあしきにはよ  
り候まし ひとへにほとけの御ちからはかりにて候へ  
き也<sup>19</sup>

念佛における滅罪とは、「わか身のよしあし」という行者の資質・能力を超えて「一聲におのゝ、八十億劫かあひた生死にめくるへき罪を滅」することが叶う。なぜならばそれは、衆生に先んじて佛道を成就し、智慧を体得して、平等の慈悲を具えた阿弥陀佛の力に依るからである。

また法然は欣うべき浄土についても、『選択集』において具体的な説明していないが、二章において『往生礼贊』から引用する最後に次の一文がある。

上在<sup>ニルハ</sup>一形<sup>ニ似</sup>如<sup>タレトモ</sup>少苦<sup>ナルニ</sup> 前念<sup>ニ</sup>命終<sup>シテ</sup>後念<sup>ニ</sup>

即<sup>ニ</sup>生<sup>ニレテ</sup>彼ノ国<sup>ニ</sup> 長時永劫<sup>ニ</sup>常<sup>ニ</sup>受<sup>ニク</sup>無為ノ法樂<sup>ヲ</sup> 乃至  
成佛<sup>ノマデ</sup>不<sup>レ</sup>経<sup>ニ</sup>生死<sup>ヲ</sup> 豈<sup>ニ</sup>非<sup>レ</sup>ヤ快<sup>キニ</sup>哉 応<sup>ニ</sup>知<sup>ル</sup><sup>20</sup>

浄土に生ずるならば、無量の寿命を得て無為の法樂を受け、成佛に到るまで二度と六道生死に墮することはない。また「無量寿経釈」においては、次のように説明している。

過去生生世世 不<sup>レ</sup>レケルハ 値<sup>ハ</sup>彌陀ノ誓願<sup>ニ</sup>者 于<sup>レ</sup>今在<sup>ニ</sup>三三  
界皆苦ノ火宅<sup>ニ</sup> 未<sup>レ</sup>至<sup>ニ</sup>四德常樂之寶城<sup>ニ</sup> 過去皆<sup>テ</sup>以<sup>テ</sup>  
如<sup>レ</sup>此<sup>ノ</sup> 未來亦空<sup>ク</sup>可<sup>レ</sup>送<sup>ス</sup><sup>21</sup>

過去からのあらゆる生と時代を貫いて、迷える自我がずり落ち、流転し続けてきた、無常・苦・不浄に満ちた「火宅」のような穢土に対して、浄土とは阿弥陀佛によって、顛倒することのない真の常・楽・我・浄という功德で莊嚴された世界なのであり、無量の寿命とは、もはやずり落ちることがないという生である。よって往生することが叶うならば、疎外された存在であるべき凡夫は迷いを断ち切ることなく、有限性から解放されて本来的な生を取り戻すことが可能となるのである。

### まとめ

今回、『選択集』における深信因果の説明の中に記されて

いる「六道の因果」に注目した。その抛り所となる『正法念処経』は、六道の有様を説く経論の中でも、そこに趣くべき業因について特に細密に説いているという特徴を持つ。その因果と真摯に向き合うならば、来世に悪趣で受けるべき苦を恐れる心から、そこに墮ちる因となる今生の悪業を罪と自覚することになる。また『往生要集』は、人間界をはじめとして六道に蔓延する無常を記しているが、それは死の恐怖よりも死によってすら終わらないという在り方を強調する。

もつとも六道の因果は四乗の因果と対であり、そこから本来は聖道門における出離生死を目指すべきである。それに対して法然は三字非器を根拠に、善導が表明した信機の自覚に立つ。それは六道輪廻という有限的な在り方そのものを、自身の罪業による終わりなき「疎外」の状態であると受け止める主体的な問題意識である。

そして法然における浄土門においては、阿弥陀佛の本願を信じて念佛を行することにより、生死の因である罪業が滅すると説く。それにより浄土往生して出離生死するということは、凡夫が凡夫のままに、もはや疎外されることのない無限的・本来的な生を得るということである。

1 『土川勸学興隆会本』一二六頁

2 『同』一〇二頁、同様の文が「逆修説法」にも見られる。

3 『大正蔵』第十七卷

4 『浄土』一五・五一頁・上段

5 石田端麿氏は『正法念処経』と『増一阿含経』や『大

智度論』などにおける地獄の描写を比較し、この整然かつ精細に業因を説いているところに、他の経論には見られない『正法念処経』独自の特徴があると論じている。(『地獄』七三頁)

6 『往生要集』における業思想」(『仏教学セミナー』二〇・三一頁)

7 谷口美智雄訳『信仰の本質と動態』五八頁

『Dynamics of Faith』(GEOGE ALLEN&UNWIN LTD) 四二頁

8 野呂芳男訳「実存分析と宗教的象徴」(『テイリツヒ著作集』四) 参照

『Existential Analyses and Religious Symbols』

(『Contemporary Problems in Religion』)

9 『浄土』一五・四七頁・上段

10 『土川勸学興隆会本』一〇一頁

11 『浄全』七・九五頁・上段

12 藤本浄彦氏は三学非器の自覚に注目して、「そこにまた、本来的な自己から、ずり落ちた（投げ出され）在り方としての実存があり、罪悪」ということが問題となる淵源もある。」と論じている。（『実存的宗教論の研究』二七五頁）

13 『土川勸学興隆会本』六三頁

14 野呂芳男訳『ティリツヒ著作集』四・三三二頁

『Contemporary Problems in Religion』五〇頁

15 『土川勸学興隆会本』六三頁

16 『同』九一頁

17 『同』九五頁

18 『同』九三頁

19 『龍谷大学善本叢書一五 黒谷上人語燈録（和語）』六三三頁

20 『土川勸学興隆会本』二二三頁

21 『寛永・承応・正徳三版対照無量壽經釋』一四頁

キーワード

△法然・六道・出離生死▽

## 『大阿弥陀経』所説の歎仏偈対応箇所について

柴田泰山

はじめに

『無量寿経』内の偈頌には歎仏偈・四誓偈・東方偈の三種があるが、異訳の『阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道経』（以下、『大阿弥陀経』と略称）および『無量清浄平等覚経』（以下、『平等覚経』と略称）の対応箇所を確認すると、『大阿弥陀経』には偈頌がなく、『平等覚経』には歎仏偈と東方偈の対応箇所がある。このことは『大阿弥陀経』から『平等覚経』を経て『無量寿経』に至る訳経史上、偈頌に関しては次第に増補されていったことを意味している。

歎仏偈に関する先行研究は了慧道光や義山・深励などによる註釈をはじめ、荻原雲来氏の「無量寿経の研究」、藤田宏達氏の『原始浄土思想の研究』<sup>2</sup>や『梵文和訳無量寿経・阿弥陀経』<sup>3</sup>や『浄土三部経の研究』<sup>4</sup>、あるいは香川孝雄氏の

『無量寿経の成立史的研究』<sup>5</sup>などで取り上げられている。これら諸研究では『大阿弥陀経』から『平等覚経』への移行に際して偈頌が増広された具体例として歎仏偈が挙げられている。また桜部建氏は「無量寿経の偈頌について」<sup>6</sup>で、『無量寿経』の歎仏偈と往觀偈は『平等覚経』の影響を受けていることを指摘し、さらに『無量寿経』の偈頌の訳語の特異性などについて若干の指摘をしている。一方、梵本『無量寿経』所収の歎仏偈については、足利惇氏が「梵文無量寿経の偈文」<sup>7</sup>および「大無量寿経歎仏偈の梵本について」<sup>8</sup>で榊亮三郎氏将来の梵本を紹介し併せて日本語訳を附している。藤田宏達氏は『原始浄土思想の研究』<sup>9</sup>で梵本『無量寿経』の詩句が「北西ブランクリット」であることから遅くとも紀元後3世紀までに北西インドで成立し、中央アジア方面に早くから流布していた可能性を示唆している。

また阪本（後藤）純子氏が「Sukhāvayūha の韻律と言語―歎仏偈・重誓偈―」および「Sukhāvayūha〔梵文無量壽經〕歎仏偈―原典批判と訳―」<sup>11</sup>で、「歎仏偈は内容・韻律・言語に関し大乘經典として顕著な古さを示し、本来、より素朴な光明を特質とする仏の賛歎とその前での誓願を内容とする独立した作品であった可能性がある。重誓偈は全ての点で歎仏偈より新しく、歎仏偈を意図的に模倣した節が窺える。歎仏偈の原初形態は、西北インド（またはそれに近い中央アジア）で紀元前1世紀から紀元後2世紀頃（恐らくイラン系勢力の影響下に）中期インド西北方言で成立したかと推測される。」と指摘している。この阪本（後藤）純子氏の指摘は梵文歎仏偈の原初形態の成立が非常に早いことを示唆するものであり、また従来は『大阿弥陀經』から『平等覺經』への移行に際して偈頌が増広されたと考えられてきたが、阪本（後藤）純子氏は『大阿弥陀經』が意識的な改作を行なった可能性があることを指摘している。<sup>14</sup>

この阪本（後藤）説を受けた藤田宏達氏は「浄土三部經の研究」<sup>15</sup>で「『平等覺經』には、現存のサンスクリット本に見られるような偈文があり、その中には言語と韻律から見てインド西北方言で書かれた最も古い形態の嘆仏偈が含まれ

ているから、それは『大阿弥陀經』の原本にも本来はあったもので、翻訳に際して省略されたのではないかという推測も可能である。」と述べ、阪本（後藤）氏と同様に『大阿弥陀經』訳出時点での省略を示唆している。

そこで本稿では『大阿弥陀經』に見ることができざる歎仏偈対応箇所の内容を整理してみたいと思う。

### 『大阿弥陀經』所説の歎仏偈対応箇所

『大阿弥陀經』中に偈頌はないが、曇摩迦が樓夷巨羅仏に帰依して最初に發言する願文的な内容を『無量壽經』所説の歎仏偈に対応可能な箇所と見ることができるとなる。なおこの部分に関しては既に藤田宏達氏は『原始浄土思想の研究』<sup>16</sup>で『大阿弥陀經』には「歎仏偈」の代わりに、他の諸本に相当する箇所のない一二九字の長行の文があるが、これを「歎仏偈」の前身と見ることが困難である」と述べ、「大阿弥陀經』には歎仏偈との対応箇所が見られないと指摘している。確かに藤田氏が指摘するように該当箇所は曇摩迦から樓夷巨羅仏への讚歎の文章ではない。だが、『無量壽經』所説の歎仏偈を見てみると讚歎と同時に願文的な要素があることから、藤田氏が対応しないと述べた箇所を再検討す

る必要があると思われる。

『大阿弥陀經』では過去仏が列挙された後に

A・佛告阿難。次復有佛。名樓夷亘羅。在世間教授。壽四

十二劫。

乃爾時世有大國王。王聞佛經道。心即歡喜開解。便棄

國捐王。行作沙門。字曇摩迦。

作菩薩道。爲人高才。智慧勇猛。與世人絕異。<sup>17</sup>

と説示されている。ここで寿命が四十二劫であることが明

示されている樓夷亘羅仏と、国王であった曇摩迦とが登場

し、曇摩迦が樓夷亘羅仏に対して帰依し出家している。

そして曇摩迦が樓夷亘羅仏に対して次のように述べてい

る。

B・往到樓夷亘羅佛所。前爲佛作禮。却長跪叉手。白佛

言。

我欲求佛爲菩薩道。

令我後作佛時。於八方上下諸無央數佛中。最尊智慧勇

猛。

頭中光明如佛光明所焰照無極。

所居國土。自然七寶極自軟好。

令我後作佛時。教授名字。皆聞八方上下無央數佛國。

莫不聞知我名字者。

諸無央數天人。及蜻飛蠕動之類。諸來生我國者。悉

皆令作菩薩。阿羅漢無央數都勝諸佛國。

如是者寧可得不。<sup>18</sup>

この一段が、藤田氏が歎仏偈と対応しないと述べた箇所で

ある。内容的には願文に近く

① 一切諸仏の中で自らが最尊の仏になること

② 一切諸仏の中で自らが智慧深き仏になること

③ 一切諸仏の中で自らが勇敢な仏になること

④ 自らの光明が樓夷亘羅仏とまったく同等で際限がな

いこと

⑤ 自らの世界が不可思議な七種の宝でできていて、最

も素晴らしい世界であること

⑥ 仏としての自らの名前が一切諸仏の世界に知れ渡

り、その名を知らないような人がいないこと

⑦ 自らの世界に來生した者はすべて菩薩や阿羅漢とな

り、その数に際限がなく、いかなる仏の世界よりも

勝れていること

ということが説示されている。この時点で曇摩迦は樓夷亘

羅仏の前で自らが一切諸仏の中で最尊であり、自らの光明

は一切諸仏の中で最勝であり、自らの世界が最勝であり、自らの世界への来生者の数と階位も最勝であることを願文に説示しているのである。つまりこの七種の願文的な表現は『大阿弥陀經』に説かれる二十四願の枠組み的な内容を有しており、以後の『大阿弥陀經』の内容に深く関わっている<sup>19</sup>と見るべきであろう。

さらに『大阿弥陀經』では次のように説かれている。

C・佛語阿難。其樓夷巨羅佛。知其高明所願快善。即爲曇摩迦菩薩說經言。

譬如天下大海水。一人斗量之。一劫不止。尚可枯盡令空得其底渥。

人至心求道。何如當不可得乎。求索精進不休止。會當得心中所欲願爾。

曇摩迦菩薩。聞樓夷巨羅佛說經如是。即大歡喜踊躍。

其佛即選擇二百一十億佛國中。諸天人民之善惡。國土之好醜。爲選擇心中所欲願。

夷巨羅佛說經竟。曇摩迦便一其心。即得天眼徹視。悉自見二百一十億諸佛國中諸天人民之善惡。國土之好醜。即選擇心中所願。便結得是二十四願經。則奉行<sup>20</sup>之。精進勇猛勤苦求索。如是無央數劫。所師事供養。

諸已過去佛。亦無央數。

ここで『大阿弥陀經』は樓夷巨羅佛が曇摩迦に対して「心中所欲願」は必ず発することができると述べた上で、まず樓夷巨羅佛が二百一十億諸佛国中から選択した内容を曇摩迦に見せ、次にその中から曇摩迦が二百一十億諸佛国を見通した上で自ら選択して二十四願を発願することを説示している。『大阿弥陀經』が説く「選擇心中所欲願」および「選擇心中所願」が二十四願そのものであり、この二十四願が上述の歎仏偈対応箇所である

① 一切諸仏の中で自らが最尊の仏になること  
② 一切諸仏の中で自らが智慧深き仏になること

③ 一切諸仏の中で自らが勇敢な仏になること

④ 自らの光明が樓夷巨羅佛とまったく同等で際限がないこと

⑤ 自らの世界が不可思議な七種の宝でできていて、最も素晴らしい世界であること

⑥ 仏としての自らの名前が一切諸仏の世界に知れ渡り、その名を知らないような人がいないこと

⑦ 自らの世界に來生した者はすべて菩薩や阿羅漢となり、その数に際限がなく、いかなる仏の世界よりも

勝れていること

を根拠として成立したものと考えられる。

次に『大阿弥陀経』は

D・其曇摩迦菩薩至其然後。自致得作佛。名阿彌陀佛。

最尊智慧勇猛光明無比。

今現在所居國土甚快善。

在他方異佛國。教授八方上下諸無央數天人民。及蜻飛

蠕動之類。莫不得過度解脫憂苦。<sup>20</sup>

と説いている。ここで着目すべき点は、『大阿弥陀経』では二十四願説示以前に阿弥陀仏の成仏を説示しているということである。そして上述の歎仏偈対応箇所そのまま対応する形式で

① 阿弥陀仏が一切諸仏の中で最尊であるということ

② 阿弥陀仏の智慧が一切諸仏の中で最も深いということ

と

③ 阿弥陀仏が一切諸仏の中で最も勇敢であるということ  
と

④ 阿弥陀仏の光明が一切諸仏の中で最勝であるということ  
こと

⑤ 阿弥陀仏が所居する世界が極善であるということ

⑥ 他方世界に対しては「自らの名前を教示すること

で」、他方世界のすべての人々を救済するというこ

と

が説示されているのである。特に「在他方異佛國。教授八方上下諸無央數天人民。及蜻飛蠕動之類。莫不得過度解脫憂苦。」という一文は、阿弥陀仏が具体的に教授する内容は明示されていないが、前出の「令我後作佛時。教授名字。皆聞八方上下無央數佛國。莫不聞知我名字者。」<sup>21</sup>を前提とすると、教授の内容は明らかに「名字」つまり「阿弥陀仏」という仏名そのものと読み取ることができる。また二十四願以前にこの内容があるということは、『大阿弥陀経』は二十四願成就の結果として生成する阿弥陀仏の具体的な仏身をあらかじめ説示しておくことで、二十四願の主旨が「最尊智慧勇猛光明無比。今現在所居國土甚快善。在他方異佛國。教授八方上下諸無央數天人民。及蜻飛蠕動之類。莫不得過度解脫憂苦。」なる阿弥陀仏の根拠であることを説示しようとしたのであろう。

だからこそ『大阿弥陀経』では次の一段で

E・佛語阿難。阿彌陀佛爲菩薩時。常奉行是二十四願。珍寶愛重。保持恭愼。精禪從之。

與衆超絶。卓然有異。皆無有能及者。<sup>22</sup>

釈尊が阿難に仰せになった。

と説示し、曇摩迦が二十四願を完成させて阿弥陀仏となったことと、この二十四願が極めて勝れた本願であったことを強調しているのであろう。

## 小結

このように見てみると『大阿弥陀経』内の歎仏偈対応箇所は阿弥陀仏の成仏後の具体的な様相を願文的に表現し、また二十四願の全体的な枠組みを構成している。そして阿弥陀仏入滅説を併せ考えるとこの二十四願こそが永続的に継承されていく内容と読み取ることができるのである。また藤田宏達氏や阪本（後藤）純子氏が指摘しているように『大阿弥陀経』が原本歎仏偈の偈頌を意図的に長行に改変したと仮定すると、『大阿弥陀経』翻訳者は偈頌から特に願文的な内容のみを抽出し、さらに後述のD・「曇摩迦菩薩至其然後。自致得作佛。名阿彌陀佛。最尊智慧勇猛光明無比。今現在所居國土甚快善。在他方異佛國。教授八方上下諸無央數天人。及蝟飛蠕動之類。莫不得過度解脫憂苦。」<sup>23</sup>と対応する形式で文体を改変したとも推測することができる

る。もしそうであるとすれば、『大阿弥陀経』翻訳者は実に良く『大阿弥陀経』の構成と内容を理解した上で翻訳作業を進めており、歎仏偈に対応するB・「我欲求佛爲菩薩道。令我後作佛時。於八方上下諸無央數佛中。最尊智慧勇猛。頭中光明如佛光明所照無極。所居國土。自然七寶極自軟好。令我後作佛時。教授名字。皆聞八方上下無央數佛國。莫不聞知我名字者。諸無央數天人。及蝟飛蠕動之類。諸來生我國者。悉皆令作菩薩。阿羅漢無央數都勝諸佛國。如是者寧可得不。」<sup>24</sup>は『大阿弥陀経』翻訳者が二十四願を強く意識した上で挿入した一段と見ることができるのである。

1 『荻原雲來文集』（東京・荻原博士記念会、1938年）所収、234頁

2 『原始浄土思想の研究』（東京・岩波書店、1970年）、169頁

3 『梵文和訳無量寿経・阿弥陀経』（京都・法蔵館、1975年）、51頁～54頁

4 『浄土三部経の研究』（東京・岩波書店、2007年）、88頁

- 5 『無量寿経の成立史的研究』（東京・山喜房仏書林、1993年）、278頁
- 6 『足利惇氏記念論文集』（東京・国書刊行会、1978年）、475頁～481頁
- 7 『印度学仏教学研究』第1巻第1号（1952年）、233頁～241頁↓『足利惇氏著作集』第2巻（東京・東海大学出版会、1988年）、2頁～13頁
- 8 『仏教学研究』8-9号（京都・龍谷大学、1953年）、1頁～8頁↓『足利惇氏著作集』第2巻（東京・東海大学出版会、1988年）、28頁～35頁
- 9 『原始浄土思想の研究』（東京・岩波書店、1970年）、241頁～242頁
- 10 『印度学仏教学研究』第42巻第2号（1994年）、930頁～935頁
- 11 『人文研究／大阪市立大学文学部紀要』第48巻第8分冊（大阪・大阪市立大学、1996年）、55頁～79頁
- 12 『人文研究／大阪市立大学文学部紀要』第48巻第8分冊（大阪・大阪市立大学、1996年）、61頁
- 13 『人文研究／大阪市立大学文学部紀要』第48巻第8分冊（大阪・大阪市立大学、1996年）、61頁
- 14 なお藤田宏達氏は『浄土三部経の研究』（東京・岩波書店、2007年、498頁）でこの阪本（後藤）純子氏の指摘を受け、『大阿弥陀経』の原本にも歎仏偈があったが翻訳に際して省略された可能性も推測できると述べている。
- 15 『浄土三部経の研究』（東京・岩波書店、2007年）、498頁
- 16 『原始浄土思想の研究』（東京・岩波書店、1970年）、169頁
- 17 大正蔵12・300頁・下
- 18 大正蔵12・300頁・下～301頁・上
- 19 大正蔵12・301頁・上
- 20 大正蔵12・301頁・上
- 21 大正蔵12・300頁・下
- 22 大正蔵12・301頁・上
- 23 大正蔵12・301頁・上
- 24 大正蔵12・300頁・下～301頁・上

# 万法の弥陀について

曾根 宣雄

## 一、はじめに

「すべては弥陀のはからい」「すべては（阿弥陀佛の）おかげさま」というような説示は、どのような立場から示され得る論理なのだろうか。さらにいうならば、森羅万象を阿弥陀佛の顕現や作用と解することは、どのような論理を根拠にしているのだろうか。また、このような阿弥陀佛の解釈は、法然上人（以下敬称を略す）の教えと合致するものなのだろうか。本論では「万法の弥陀」と言われる内容に着目し、その一端について考察を加えてみたい<sup>1</sup>。

## 二、恵心僧都源信作とされる『観心往生論』について

現行版『浄土宗大辞典』では、「万法の弥陀」について「源

信の『観心往生論』より出た説」と記されている<sup>2</sup>（傍線は筆者が挿入）。ところが、恵心僧都源信作と伝えられている書物の中に『観心往生論』は存在せず、あるのは『観心往生論』である。

では、『観心往生論』にはどのような内容が示されているだろうか。『観心往生論』の巻頭には、

道は観にあらざれば得ず。観は心にあらずんば成ぜず。二つは相兼ねて用をなす。故に佛通を求むるには、観心を以て宗となす。夫れ三千依正は一念に具し、  
円融の三諦は一心にあり<sup>3</sup>。

と述べられ、佛道を修めるには観心が重要であり、三千世間は一念に具足され、空仮中の三諦は一心にあることが明らかにされている。

『観心往生論』では他にも「ひそかにおもんみれば、地獄

界は我が心の所具なり」<sup>4</sup>「また佛法界は我が心の所具なり」<sup>5</sup>という説示があり、すべてを心の所具と捉えていることが判る。こういった論理は、

妄念の一念は、なお能く流来生死の苦種を植う。真如の一念、あに浄土菩提の真道を隔てんや<sup>6</sup>。

という一説によく示されている。妄念の一念は生死輪廻の苦種であり、真如の一念は浄土菩提の真道なのである。苦も菩提も一念によるのであるが、その一念が「妄念」か「真如」かによって異なるとされているのである。

そして、

我れ今願う所、四土不二の極楽なり。此の界即ち淨刹なり。念ずる所は三身即一の弥陀なり。是心即ち如来なり。六十万億身量方寸ありて、不増不減なり。八万四千相好、一心に備わり。即ち空仮即中なり。莊嚴妙土、他に求めず。六八の弘誓また何にか在らん。あに娑婆を離れて、別に極楽を求めんや。何ぞ己心を超えて別に弥陀を念ぜん<sup>7</sup>。

と説いている。すなわち、この娑婆世界が浄土であり、自らの心が如来であるというのである。したがって娑婆世界を離れて極楽浄土を求めず、己心を超えて別に阿弥陀佛を

念じないというのである。これらより源信の『観心往生論』に説かれる内容は、「娑婆即浄土」「己心の弥陀」であることが判る。ただし、「万法の弥陀」という語を見いだすことはできない<sup>8</sup>。したがって、現行版『浄土宗大辞典』には、万法の弥陀が「源信の『勸心往生論』より出た説」とされているものの、これが源信の『観心往生論』ではないことが確認できるのである。

### 三、『勸心往生論』に説かれる万徳の弥陀について

では『浄土宗大辞典』にあげられている『勸心往生論』とは、どの書物を指すのだろうか。それは、天台宗の忍空の『勸心往生論』のことであると考えられる。奥書によると、本書は仁平四年（一一五四年）に撰述され、久寿二年（一一五五年）に再治されたので草本を用いないように記されている。

『勸心往生論』では、「恵心の随事の念佛とは、即ち是れ境に託し、観を修する規模なり」といい、随事の念佛が観を修する手本であるとする。そして、

一つには、心性は本と是れ佛法なることを明かす。二

つには、万法みな是れ弥陀なることを辨ず。三つには、  
歴縁対境念佛を釈す。<sup>10</sup>

と述べ、

一、心性は本来佛法（佛性）である。

二、万法はみな弥陀である。

三、六塵に対する念相を釈する。

の三つをあげている。この内の二がいわゆる「万法の弥陀」といわれるものである。

以下、その内容についてみてみよう。『勸心往生論』には、  
第二に万法即ち是れ弥陀なることを辨ぜば、即ち前の  
観の意を用い、別して弥陀を観ずなり。阿弥陀とは此  
れ無量寿と翻す。あるいはは無量光という。あるいは無  
量清浄光等と名づく。無量寿とは豎の利益を顕す。三  
世の益物限量なく、故に此れ法身常住の妙徳を表す。  
無量光とは横の利益を顕す。十方界を照らして撰取し  
て捨てたまわず。此れ般若照明の妙徳を表す。清浄光  
とは利益の用を顕す。無量の業垢を消滅す。故に此れ  
解脱無累の妙徳を表す。佛徳多しといえども、三徳を  
出でず。三徳の秘蔵は万徳を含む。<sup>11</sup>

と述べられている。ここでは、阿弥陀佛に三徳があること

が明らかにされている。整理するならば、次のようである。

A 阿弥陀佛の三徳（三徳は万徳を含む）

① 無量寿—豎の利益—法身常住の妙徳

② 無量光—横の利益—般若照明の妙徳

③ 無量清浄光—利益の用—解脱無累の妙徳

続けて、

阿とは、無の義。是れ即ち空、般若の徳、権智、実智、  
三観、四恵、四智、十智、十八空智、五百総持、八万  
四千牟尼の法蘊、十方の諸佛無量の妙智、みな阿字あり。  
弥とは量の義。是れ即ち仮、解脱の徳、大慈、大  
悲、三脱、四弘、六度、十力、十八不共、三十七品、  
三十二相、八十随好、百八三昧、八万四千諸の対治門、  
十方諸佛無辺の徳海、弥の字に含蔵す。陀とは、寿の  
義。是れ常住法身の徳、第一義諦、二諦、三諦、四諦、  
八諦、凝然たる万徳、八万四千の諸波羅蜜、十方無限  
の妙理、陀の字に具包す。故に一字を称るに、即ち万  
徳を備う。もし弥陀を称すれば、諸佛と等し。<sup>12</sup>

と述べている。「阿」「弥」「陀」のそれぞれに対する説明で  
ある。整理するならば、次の通りである。

B 「阿」「弥」「陀」の三字

①阿—無の義—空—般若の徳

②弥—量の義—仮—解脱の徳

③陀—寿の義—中—法身の徳

さらに『勸心往生論』では、

また次に空即仮中の故に三般若あり。実相は法身なり。觀照は般若なり。文字は解脱なり。故に阿字の中に即ち三徳を具す。仮即空中の故に三解脱あり。性淨は法身、円淨は般若、方便は解脱なり。故に弥字の中にまた三徳を具す。中即空仮なる故に三法身あり。実相は法身、法門は般若、色身は解脱なり。故に陀字の中にまた三徳を具す。一つにはみな三を具して三三相い冥す。三ただ是れ一一無一不縦不横なるを以て、秘密藏と名づく<sup>13</sup>。

としている。ここでは、空仮中の三諦円融の説明がなされている。整理するならば、次の通りである。

C 空仮中の三諦

①空即仮中—三般若—実相—法身・觀照—般若・文字

—解脱

②仮即空中—三解脱—性淨—法身・円淨—般若・方便

—解脱

③中即空仮—三法身—実相—法身・法門—般若・色身  
—解脱

そして、

此れ三徳の体即ち是れ方法、三諦にあらざることなきが故なり。故に知りぬ方法即ち是れ弥陀なり<sup>14</sup>。

と述べ、三徳の体が即方法であり、三諦でないことがないという故に方法（一切）が阿弥陀佛の顕現であるとするのである。このような立場からは、次のような内容が提示されることになる。

苦道は即ち法身なり。無始生死、二死、三界、四生、五趣、六入、七識、八寒八熱、九居、十界、二十五有、三千の依正、みな寂靜の門なり。即ち是れ弥陀内証の妙理、外用の色身なり<sup>15</sup>。

ここでは、煩惱と業によってなされる輪廻がそのまま法身であるとされているのであり、無始より続いている生死の苦しみ等はいずれも寂靜の門であるというのである。したがって、森羅万象すべての存在（地獄までもが）阿弥陀佛の内証の妙理、外用の色身の顕現であることになるのである。この説示は、私達に重要な点を示してくれている。一つは、法身は有漏無漏の両方を含むということであり、二

つめは一切を阿弥陀仏の顕現とするならば、浄土のみならず地獄も阿弥陀仏の顕現となるということである。

#### 四、「万法の弥陀」の検討

Aに示したように阿弥陀佛は「無量寿—法身常住の妙徳・無量光—般若照明の妙徳・無量清浄光—解脱無累の妙徳」の三徳によって説明される万徳を具えたとされている。では法然は、どのように解しているだろうか。『逆修説法』の三七日には、

然らば今其の名号に付きて讚歎したてまつるは、阿弥陀とは、是れ天竺梵語なり。此れには翻して無量寿佛といひ、また無量光佛ともいふ。また無辺光佛・無碍光佛・無对光佛・炎王光佛・清浄光佛・歡喜光佛・智慧光佛・不断光佛・難思光佛・無称光佛・超日月光佛ともいふ。是れに知して名号の中に光明寿命との二つの義を備えたりと。彼の阿弥陀佛の一功德の中には寿命を本となし、光明勝れたりとす。<sup>16</sup>

と述べられている。阿弥陀佛の名号には、無量寿・無量光の二義が備えられているとし、阿弥陀佛の功德の中には寿命を本とし光明を勝とするとしている。そして無量光につ

いては、

初めに無量光とは、經に云く。無量寿佛に八万四千の相あり、一々の相におのおの八万四千の随形好あり、また八万四千の光明あり、一々の光明遍く十方の世界を照らして念佛の衆生を攝取して捨て給わず。<sup>17</sup>

としている。ここでは『觀無量寿經』の真身觀に基づき、無量光によって念佛衆生が攝取されることが示されている。『逆修説法』では、この他に十二光の説明や常光・神通光の説明がなされているが、無量光を般若照明の妙徳とするような説示はみられない。また「是の如き殊勝の光を得たまう事は、則ち因位の願行に酬いたり」として、<sup>18</sup>無量光をあくまでも本願成就の果報としているのである。

無量寿については、同じく『逆修説法』三七日に、

惣じて佛の功德を論ずるに能持所持の二義あり。寿命を以て能持といひ、自余の諸の功德を悉く所持と云うなり。寿命はよく諸の功德を持す、一切の万徳は、みな悉く寿命に持する所なる故なり。此れは、当座の導師が私義なり。即ち彼の佛の相好光明説法利生等の一切の功德、及び国土の一切莊嚴等の諸の快樂事等、ただ彼の佛の寿命無くば、彼等の功德莊嚴等何に依りて

か留まる。然らば四十八願の中にも寿命無量の願に自  
余の諸願をば納めたるなり<sup>19</sup>。

と述べている。法然は「寿命―能持・諸功德―所持」とし、  
四十八願に關しても寿命無量の願に諸願を納めるとしてい  
る。しかし、無量寿を法身と關連づけることは、当然なが  
らなされていない。

Bに示したように、「阿」「弥」「陀」の三字とは、「阿―  
無の義―空―般若の徳・弥―量の義―仮―解脱の徳・陀―  
寿の義―中―法身の徳」であるとされている。法然は、『逆  
修説法』六七日において永觀の『往生十因』の説示を批判  
して次のように述べている。

南無阿弥陀佛と申す功德殊勝なることは、通号の佛と  
いう一字の故なり。阿弥陀と云う名号の目出た貴も、  
彼の佛の名号なるが故なり。然るに阿弥陀の三字を名  
に付き給える故に、功德殊勝なる佛にて坐す様に申す  
人も候。其れは僻事にて候なり<sup>20</sup>。

法然は、阿弥陀佛の「佛」という通号がある故に殊勝の功  
徳があるのだとし、「阿弥陀」の三字に功德を見いだす論理  
を完全に否定しているのである。

Cにおいては、空仮中の三諦によって阿弥陀佛が説明さ

れ、三徳の体が即方法であり三諦でないことがないという  
ことから、森羅万象すべての存在が阿弥陀佛の内証の妙理、  
外用の色身の顯現であるとされている。まず指摘せねばな  
らないのは、法然が阿弥陀佛を説明するのに三諦説を用い  
ていないということである。また法然は内証・外用につい  
て『選択集』第三章に勝劣の義として、

初めに勝劣とは念佛は勝、余行はこれ劣なり。ゆえは  
いかんとなれば、名号はこれ萬徳の歸する所なり。し  
かればすなはち弥陀一佛のあらゆる四智・三身・十力・  
四無畏等の一切の内証の功德、相好・光明・説法・利  
生等の一切の外用の功德、皆悉く撰在せり。故に名号  
の功德最も勝とす。余行はしからず、おのおの一隅を  
守る。これをもって劣となす<sup>21</sup>。

と説いている。内証とは、四智・三身・十力・四無畏等の  
所証の理（内なる悟り）をいい、外用とは相好・光明・説  
法・利生等の撰化利生の用（救済のはたらき）である。あ  
くまでも内証外用というのは、本願を成就された救済者阿  
弥陀佛の功德である。そこには有漏は含まれず、あくまで  
も無漏の境界にあっての有相の佛であり浄土である。した  
がって、無漏有漏の一切の存在を内証外用の顯現とするよ

うな解釈とは、まったく別物であるといえよう。<sup>22</sup>

## 五、おわりに

法然は『逆修説法』六七日に「娑婆の外に極楽あり、我が身の外に阿弥陀佛ましますと説きて、此の界を厭い、彼の国に生じて無生忍を得んとの旨を明かすなり」と説いているように「娑婆即浄土・己身の弥陀」を明確に否定している。娑婆と浄土、凡夫と阿弥陀佛は相即関係にあるのではなく隔絶した存在なのである。あくまでも厭うべき娑婆・願うべき浄土、被救済者凡夫・救済者阿弥陀佛というのが法然浄土教の教えである。

それに対して「万法の弥陀」という捉え方は、有漏無漏の一切の存在を阿弥陀佛の内証外用の顕現とするものである。これは、娑婆と浄土、凡夫と阿弥陀佛を相即関係でみるものに他ならず、而二相對論ではないのである。法然の説く阿弥陀佛は報身であり、本願成就身・光明摂取身・來迎引接身の救済者である。『浄土三部經』には、森羅万象が阿弥陀佛の顕現であるとは説かれていないのである。「すべては弥陀のはからい」「すべては（阿弥陀佛の）おかげさま」という言葉は、阿弥陀佛が森羅万象の一切を司ってい

るか、森羅万象の一切が阿弥陀佛の顕現であるという論理からしか導き出されないのである。<sup>24</sup>しかし一切を阿弥陀佛の顕現とする「万法の弥陀」という考え方に基づいた場合、浄土のみならず地獄も阿弥陀佛の顕現となってしまうことを忘れてはならない。そして、それは法然の説いた教えとは相容れないものである。

1 「はからい」「おかげ」というような語を用いる場合は、あくまでも「護念」の意で用いられるべきであろう。

2 『浄土宗大辞典』第三卷、三五七頁。

3 『恵心僧都全書』第三卷、五七一頁。

4 『同右』

5 『同右』

6 『同右』

7 『同右』、五七三頁

8 基本的な思想内容ということでは、『観心往生論』と『勸心往生論』で説かれている内容は矛盾しないといえよう。

9 『浄全』十五卷・五三六頁の上

10 『同右』

- 11 『同右』 五三七頁の上
- 12 『同右』 五三七頁の上～下
- 13 『同右』 五三七頁の下
- 14 『同右』
- 15 『同右』 五三八頁の上
- 16 『昭法全』 二四五頁
- 17 『同右』
- 18 『同右』
- 19 『昭法全』 二四八頁
- 20 『昭法全』 二七〇頁
- 21 浄土宗聖典版『選択集』 二四～二五頁
- 22 松本史朗博士は『道元思想論』(一一三～一一四頁)の中で、法然の説く万徳所帰論について密教の論理であるとされ、「万徳之所帰」の「万徳」は文字通り「あらゆる功德」を意味すると解されている。しかし、筆者は本覚思想的な阿弥陀仏の解釈と法然では根本的に異なっていると考えおり、万徳所帰論も従来の解釈とは似て非なるものであると考えている。この点については、別稿において考察してみたい。
- 23 『昭法全』 二七一～二七二頁

24 阿弥陀佛の根源に法身を想定する論理についても、同様に注意する必要があるだろう。

# 勢観房源智上人記『臨終記』について

曾田俊弘

## 一、はじめに

筆者が発見、紹介した大徳寺本『拾遺漢語灯録』には、法然上人（以下すべての尊称略）の臨終の様子を記録した『臨終記』（『大徳寺本』の目次は『臨終記』となっており、本文の題名は『臨終日記』となっている。本稿では『臨終記』と呼称する）が収録されている。この『臨終記』は、後でも見るように、『法然遺教の第一結集』と評され、後続の各法然伝に大きな影響を与えたと言われてきた醍醐本『法然上人伝記』に収録されている『御臨終日記』とほぼ同文と言ってよいほど近似していることから、良質の史料であることが明らかである。

そして、さらに『臨終記』の末尾に、「私云、臨終記雖<sub>レ</sub>非<sub>二</sub>上人之語<sub>一</sub>同<sub>ク</sub>在<sub>二</sub>見聞ノ奥<sub>一</sub>。為<sub>レ</sub>令<sub>二</sub>人<sub>一</sub>取<sub>レ</sub>信<sub>ヲ</sub>、

同載<sub>レ</sub>之者也。見者得<sub>レ</sub>意<sub>ヲ</sub>」<sup>(1)</sup>という註記が付されていることから、『拾遺漢語灯録』の編者である了慧道光の手にした『臨終記』は、勢観上人記『浄土宗見聞』の末尾に付録として付け加えられていたことが知られる。このことはすなわち、『臨終記』が紛れもなく常随給仕の弟子勢観房源智が師法然の臨終に待座し、その様子を具に記録した貴重な史料であることを意味しよう。

本稿では、この『臨終記』の史料性格を明らかにすべく、若干の考察を試みたい。

## 二、『臨終記』と『御臨終日記』の相違点の検討

先にも述べたように、『臨終記』と『御臨終日記』の間には、細かい相違点は見られるが、記事の内容はほぼ一致している。その相違点のほとんどが『御臨終日記』の誤写脱

字と見なせるものである。ここでは重要と思われる相違点一箇所を取り上げて検討したい。

『臨終記』の「自<sup>二</sup>廿四日酉時<sup>一</sup>至<sup>二</sup>同廿五日午時<sup>一</sup>漸<sup>レ</sup>細<sup>レ</sup>高声<sup>ハ</sup>時々相交<sup>ル</sup>、雖<sup>レ</sup>然高声念仏無<sup>レ</sup>絶<sup>ル</sup>」<sup>2</sup>、弟子五六人番々<sup>ニ</sup>助音<sup>ス</sup>という記述が、『御臨終日記』では「自<sup>二</sup>廿四日酉時<sup>一</sup>至<sup>二</sup>廿五日高声念仏無<sup>レ</sup>絶<sup>ル</sup>、弟子五六人番々<sup>ニ</sup>助音<sup>ス</sup>、至<sup>二</sup>廿五日午時<sup>一</sup>二声漸<sup>レ</sup>細<sup>レ</sup>高声<sup>ハ</sup>時々相交<sup>ル</sup>」<sup>3</sup>となっている。『臨終記』は、念仏の声がだんだん細くなっていき時々高声が混じるという状態になっていったのを、二十四日午後六時頃から二十五日真昼頃にかけてとしているのに対し、『御臨終日記』は、二十五日の真昼頃、すなわち命終の直前からとしている。はたしてどちらの記述が正確なのであろうか。

それを検討すべく、『西方指南抄』所収『法然聖人臨終行儀』（以下『臨終行儀』）を見てみると、「おなじき廿四日の酉の時より、廿五日の巳時まで、聖人、高声の念佛をひまなく申たまひければ、弟子ども、番番にかわりて、一時に五六人ばかりこゑをたすけ申けり。すでに午時にいたりて、念佛したまひけるこゑ、すこしひきくなりにけり。さりながら、時時、また高声の念仏まじわりてきこえ侍け

り」<sup>4</sup>となっている。高声念仏が二十五日の午前十時まで続いたという記述は『臨終記』にも『御臨終日記』にも見られないが、二十五日の真昼頃から念仏の声が低くなってきたと記していることは『御臨終日記』と一致する。また『九卷伝』・『四十八卷伝』の記述は『臨終行儀』と同様である。以上の結果を見ると、命終間近に念仏の声が細くなってきて時々高声が混じるとしている『御臨終日記』の記述の方が自然であり正しいように思われ、『臨終記』の記述は、転写の過程で書写人が「至<sup>二</sup>廿五日午時漸細高声時々相交<sup>一</sup>」と「至<sup>二</sup>廿五日高声念仏無<sup>レ</sup>絶<sup>一</sup>」とを誤って繋げてしまったもののように思われるかもしれないが、私見ではそうとは思われない。

なぜなら、一つには、『臨終記』の記述は、この二つの文を「雖<sup>レ</sup>然」という言葉で明確に分けているからである。したがって、誤写ということはありえない想定である。

二つには、『臨終記』にはこの文の前に「自<sup>二</sup>廿三日<sup>一</sup>至<sup>二</sup>廿五日<sup>一</sup>殊<sup>ニ</sup>強盛高声念佛<sup>一</sup>給事或一時或半時也」という文があり、『御臨終日記』にもほぼ同じ文（『臨終記』の「一時或半時」が『御臨終日記』では「一時或二時」となっているが、『知恩講私記』も『臨終行儀』も『臨終記』と同じ

記述なので、『御臨終日記』の誤写と考えられる)があるが、これを続けて読むと、『御臨終日記』の方は、二十三日から二十五日まで高声念仏を称え、二十四日から二十五日まで高声念仏が絶えなかった、と同じ意味の文を繰り返して記しており、いかにも不自然だからである。二十三日から二十五日まで高声念仏を称えたが、二十四日の午後六時頃から段々声の調子が変わってきたとする『臨終記』の記述の方がはるかに自然であろう。

三つには、嘉禎三年(一二三七)に制作され、湛空が詞書を書いた、早期成立の法然伝に数えられる『伝法絵流通』(『四卷伝』)には、「廿四日より、廿五日の午正中にいたるまで、念仏高声にして、如し夢文を誦し給事、時にかなへり」とあり、声が徐々に細くなっていたことは記されていないが、廿五日正午まで高声念仏が続いたとしており、『臨終記』と一致するからである。

四つには、隆寛(劉官)によって安貞二年(一二二八)以前に制作されたと推定される法然伝の中でも最古層に属する『知恩講私記』の第四讚嘆文(以下『知恩講』)第三にも、「廿四日酉ノ尅以□ハ称名迫<sup>セ</sup> 躰<sup>ヲ</sup>無間無余、助音人、ハ雖<sup>トモ</sup>及<sup>ニ</sup>窮屈<sup>ニ</sup>暮齡病惱ノ身勇猛<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>絶<sup>ニ</sup>声<sup>ニ</sup>未<sup>レ</sup>曾有<sup>レ</sup>事也<sup>ヲ</sup>」

と、廿四日以降勇猛なる称名念仏が絶えることがなかったとしているからである。

以上の理由から、筆者は、源智自筆本は『臨終記』のよな記述になっていたと考えるのである。それが後に、『醍醐本』の編者によって、現行の『御臨終日記』の記述に改変されたのではなからうか。そして『臨終行儀』においては、高声念仏が続いた期間が「廿四日の酉の時より、廿五日の巳時まで」と改変されるに至り、それが後に、『拾遺古徳伝』・『九卷伝』・『四十八卷伝』・『黒谷源空上人伝』(『十六門記』)・『法然上人絵詞』(『琳阿本』)等の伝記の記述に直接的あるいは間接的に影響を及ぼしたと考えるのである。

ちなみに、これらの伝記の記述は、いずれも「廿四日の酉刻より廿五日巳刻いたるまでは、高声念仏体を責て無間なり。無余なり。弟子五六人番々に助音す。助音の人々は窮屈によふといへとも暮齡病惱の身勇猛なることは奇特の事也」(『拾遺古徳伝』)といったように、先に挙げた『知恩講』の記述に『臨終行儀』の記述を組み込んだような記述となっており、『知恩講』の影響も見て取ることができる。なお、『臨終記』は決して完璧な写本というわけではなく、

以下のような誤写が見られる。

①弟子不弟子不スト云奉（↓弟子不スト云奉）：「弟子不」を重ねて書いている。『御臨終日記』は「弟子云不奉」。

②善事（↓哀事）：『御臨終日記』は「哀事」、『臨終行儀』は「あわれなる事かなと」、『十卷伝』は「嗚呼哀哉々々」、『四十八卷伝』は「哀れなるかなや」。③人皆尋之（↓人皆奇之）：『臨終行儀』は「人みなあやしみて」、『四十八卷伝』は「看病の人人怪しみて」

しかし、いずれも転写の際の単純なミスと見做せるものであり、意図的な改変とは考えられない。したがって、『臨終記』は源智自筆本に極めて近い姿をとどめた良質な写本と言えよう。

### 三、『臨終記』と『知恩講私記』との関連性

阿川文正氏は、「醍醐本」（『御臨終日記』のこと―引用者注）と『知恩講私記』とは密接な関連性を有して居⑨ると指摘されている。そうだとすると、『御臨終日記』とほぼ同文である『臨終記』もまた『知恩講』と密接な関連があ

るということになろうが、『臨終記』と『御臨終日記』が源智自筆原本を起源とするものであり、『臨終記』の方が原本により近い姿を伝えていることが明らかになったことで、『臨終記』と『知恩講』にどのような関連性があるのかを改めて考え直す必要が出てきたと言える。そこで、以下この課題に取り組みたい。

さて、『知恩講』には、

「有テ一ノ雲客ニ七八年前ニ夢ミテ上人ノ臨終ニ可ク誦ス此文ヲ往日之夢ヲ与レ今ニ符合シ誰カ不レ帰信ニ乎ヤ」⑩

という記事がある。ここには、一人の僧が、七八年前に、法然の臨終には「光明遍照 十方世界 念佛衆生 撰取不捨」という四句の文を誦されるという夢を見たが、果たしてその通りであったことが述べられているが、これと同じ内容の記事が『臨終記』にも見られる。すなわち、

「或人七八年之前感ニ靈夢ヲ有レ人見ニ以外ノ大雙紙一思ニ何文一而見レ之諸人註ニ往生ヲ文也若法然上人ノ往生ヲ

注スル處カ有ルト見レハ遙ニ至レ奥ニ注レ之有ニ光明遍照等不レ捨之文一法然上人誦ニ此文ヲ可ク誦ス被ニ往生ヲ云セ夢覺テ不レ語ニ上人一不レ語ニ弟子一今ニ以テ付ニ合シ此夢ニ作ニ奇特ノ思ヲ上人往生之後ニ以テ消息ヲ被ニ注ス送ニ恐レ繁ク載レ之⑪

と。後半の文から、この記事は、法然が往生した後に、「或人」から源智へ送られてきた消息に基づいて記したものであることがわかる。

伊藤唯真氏は、この記事が、『指南抄』所収『諸人霊夢記』の最初の記事、すなわち、

「中宮の大進、兼高と申人、ゆめにみたてまつるやう。或人もてのはかにおほきなきなさう□をみるを、いかなるふみぞと、たちよりにみれ□、よろづ人の臨終をしるせる文なり。聖人の事やあるとみるに、おくに入りて、「光明徧照、十方世界、念佛衆生、撰取不捨」とかきて、この聖人は、この文を誦して往生すべきなりとしるせりとみて、ゆめさめぬ」<sup>12)</sup>

と同じであり、これが『御臨終日記』の中に取り入れられたと主張されている。<sup>13)</sup>

そうだとすると、『臨終記』に記されている、法然往生の後に源智に対して霊夢のことを注し送った人物とは、中宮大進兼高ということになる。この兼高は、『尊卑分脈』によると、藤原長方の四男ということである。父長方は権中納言で葉室家の祖である藤原顕隆（一〇七二〜一一二九）の三男顕長の子、つまり孫に当たり、葉室氏の流れを汲む人

物である。

この事実から想起されるのが、源智と葉室氏の関係である。源智の親類の秘妙なる人物の母が紀成清の女であり、その女が葉室光親の妾であることが野村恒道氏によって指摘され、源智が葉室家と遠戚関係にあることが明らかに<sup>14)</sup>なった。この事実と先の事実から、兼高は源智の遠戚に当たるといふ事実が浮かび上がってくるのである。したがって、遠戚関係にある兼高から源智に消息が送られたとしても何ら不思議はなく、「或人」とは葉室（藤原）兼高と見て間違いないであろう。

そうなると、『知恩講』の作者隆寛に兼高の霊夢についての情報を提供したのは、兼高の霊夢が認められた消息を所持していた源智と考えるのが自然であろう。これはすなわち、法然の臨終に関する記事については、『臨終記』が『知恩講』に影響を与えたということを意味しよう。

確かに、三田全信氏が指摘されるように、『知恩講』には独自の記事が見られ、それは作者の隆寛が、「上人の臨終に待座しているから、『御臨終日記』にも見えないところの助音の弟子達の窮屈した事、これに反して上人の勇猛の念佛の事が、記されたのであると考え」<sup>15)</sup>られるので、『知恩講』

と源智が記録した『臨終記』とは別系統の記録であり、どちらかが一方的に影響を与えたという関係にはないのかもしれない。しかし、兼高の霊夢については、『知恩講』が源智の情報に依拠していることは間違いなく、少なくともこの点に限っては両書の密接な関連性が考えられるのである。

なお、『諸人霊夢記』には、他にも源智が蒐集した可能性のある記事がある。一つには、三番目に載せられている、三條小川陪從（へいじゆのぶたか）信賢の後家の尼のもとにいた幼き女子が乗願房という聖に語った霊夢である。この乗願房という人物は、『尊卑分脈』によれば、葉室長方の子、つまり兼高の兄弟（弟）なのである。したがって、この記事も、源智が乗願房から聞いて記録したということは充分にありえただであろう。

二つには、七番目に載せられている、故惟方の別当入道の孫の霊夢である。『尊卑分脈』には、惟方は葉室顕隆の長男顕頼の二男とあるので、源智と遠戚関係にある人物ということになる。したがって、この記事も、源智が本人に直接聞いたか、あるいは惟方を通して聞いて記録した可能性が高いであろう。

以上の事実から、『諸人霊夢記』を蒐集・記録したのは源智であった可能性も充分考えられる。そうだとすると、ほとんどの法然伝に『諸人霊夢記』と同様の記事が見られることから、法然諸伝における法然の臨終に関する記事は、かなりの部分を源智の記録（『臨終記』と『諸人霊夢記』）に負っているということになろう。この仮説の当否の検証を今後の課題としたい。

#### 四、おわりに

以上、『臨終記』の史料性格を明らかにすべく、『御臨終日記』と『知恩講』との比較を中心として考察した次第である。粗雑な考察であるが、『臨終記』の善本性を多少なりとも明らかにできたと思う。しかし残された課題は多く、中でも最大の課題は、今回充分に行うことが出来なかった『臨終行儀』との比較検討である。これについては他日を期したい。

註

(1) 梶村昇・曾田俊弘「新出『大徳寺本 拾遺漢語灯録』について」、『浄土宗学研究』第二十二号、知恩院浄土宗学研究所、一九九六年、六一頁。

- (2) 『浄土宗学研究』第二十二号、六〇頁。
- (3) 『藤堂恭俊博士古稀記念 浄土宗典籍研究 資料篇』、同朋舎、一九八八年、二二七頁。
- (4) 赤松俊秀ほか編『増補 親鸞聖人真蹟集成』第五卷、法蔵館、二〇〇五年、三三四～三五頁。『定本 親鸞聖人全集』第五卷、法蔵館、一九六九年、一四〇頁。
- (5) 『浄土宗学研究』第二十二号、六〇頁。
- (6) 井川定慶集解『法然上人傳全集』(以下『法伝全』)四九四～四五頁。
- (7) 『法伝全』一〇三七頁。
- (8) 法然上人伝研究会編『法然上人伝の成立史的研究』第三卷(対照篇下)、知恩院、一九六二年、二七三頁。
- (9) 阿川文正「知恩講私記と法然上人伝に関する諸問題」、『大正大学研究紀要』五一輯、大正大学出版部、一九六六年、四一頁。
- (10) 『法伝全』一〇三七頁。
- (11) 『浄土宗学研究』第二十二号、六一頁。
- (12) 『増補 親鸞聖人真蹟集成』第五卷、三三七～三八頁。
- (13) 『定本親鸞聖人全集』第五卷、一四一頁。
- 伊藤唯真「『知恩講私記』と古法然伝」、『浄土宗史の研究』(伊藤唯真著作集Ⅳ)、法蔵館、一九九六年、二七頁。
- (14) 野村恒道「勢観房源智の親類紀氏について」、『三康文化研究所年報』第一六・一七号、三康文化研究所、一九八五年、参照。
- (15) 三田全信『成立史的法然上人諸傳の研究』、平楽寺書店、一九六六年、一五〇頁。

# 『阿弥陀経』と『無量寿経』 光明歎徳章 称讚を中心に

袖山榮輝

はじめに 問題の所在

『阿弥陀経』には「讚歎」「称讚」「称説」といった語が見出せる。経典の後半部分において釈迦牟尼仏は阿弥陀仏の不可思議功徳を讚歎し、六方の諸仏もまた釈迦牟尼仏と同じく讚歎することが示され、またいわゆる六方段の後では釈迦牟尼仏が諸仏の不可思議功徳を称讚し、諸仏もまた釈尊の不可思議功徳を称説するのである。

讚歎・称讚・称説というこれら三つの語を、仮に「称讚」の一語を以て一括りとするならば、『阿弥陀経』後半は釈迦牟尼仏をはじめ諸仏による阿弥陀仏への称讚、さらに釈迦牟尼仏と諸仏のいわば相互称讚を物語る構成となっている。『阿弥陀経』は称讚について、いわば二層構造を有する経典なのである。

称讚を中心に

ところで、こうした称讚の二層構造は『阿弥陀経』だけにとどまるものであろうか。もし他の浄土教経典に同様の構造を見出せるとしたならば、称讚の二層構造について、浄土教における一つの特徴として位置付けられるか検討を進める必要があるかと思われる。

そこで、今回注目したのが魏訳本『無量寿経』（以下『寿経』）に含まれる、いわゆる「光明歎徳章」である。

## 1、『阿弥陀経』における称讚の二層構造

まず『阿弥陀経』について称讚に類する用例を概観し、称讚の二層構造を確認しておきたい。

A、舍利弗如我今者讚歎阿彌陀佛不可思議功徳東方亦有阿閼鞞佛：<sup>1</sup>

B、汝等衆生當信是稱讚不可思議功徳一切諸佛所護念經

(一六方の各段に共通)<sup>(2)</sup>

C、舍利弗如我今者稱讚諸佛不可思議功德彼諸佛等亦稱  
說我不可思議功德<sup>(3)</sup>

このうちAの我は仏、すなわち釈迦牟尼仏であり、釈尊  
のことであるが、ここでは釈尊による阿弥陀仏不可思議功  
徳の讃歎が示され、さらに如我今者の「如」を次節の東方  
亦有阿閼鞞佛云々の「亦」が承けて、東方以下六方の諸仏  
が釈尊と同じく阿弥陀仏の不可思議功德を讃歎していると  
読み取れる。<sup>(4)</sup>

次にBにおいては讃歎ではなく称讚という語が用いられ  
るが、『阿弥陀経』における不可思議功德はAのそれが初出  
であり、それに続く用例がBとなっている。Bの時点に至  
るまで不可思議功德という語は阿弥陀仏のそれしか言及さ  
れず、また釈尊はじめ諸仏以外がそれに言及することはな  
い。すなわちBの称讚の動作主は釈尊をはじめ六方の諸仏  
であり、またここでいう不可思議功德は阿弥陀仏に具わる  
ものしかなく、称讚は讃歎からの言い換えと考えられるの  
である。

またCにおいては釈尊、すなわち釈迦牟尼仏をはじめ諸  
仏についても不可思議功德が具わっていることが示され、

釈迦牟尼仏のそれには称讚という語が用いられ、諸仏のそ  
れには称説という語が用いられている。

そして、ここでもAと同様に如我今者と「亦」の語があ  
り、釈迦牟尼仏が諸仏の不可思議功德を称讚するのと同じ  
く諸仏が釈迦牟尼仏のそれを称説するというのである。如  
我今者の繰り返しは称讚の繰り返しを強調するものである。  
うし、「如」と「亦」の二文字がある以上、ここでの「称讚」  
と「称説」は同義と考えられよう。

以上、『阿弥陀経』の称讚について、その用例を概観し考  
察してみた。その結果、

①、釈迦牟尼仏（釈尊）ははじめ諸仏による阿弥陀仏不可  
思議功德への讃歎がある。

②、釈迦牟尼仏（釈尊）と諸仏の不可思議功德について  
の相互称讚がある。

③、①②の称讚はともに「如我今者」と「亦」の二語が  
用いられることで、称讚の動作主が釈尊を起点に諸  
仏へと及ぶ文章構成になっている。

④、二回に及ぶ「如我今者」「亦」の繰り返しは称讚の重  
層的な有り様を意識したものと言える。

⑤、「讃歎」と「称讚」、「称讚」と「称説」は換言される。

といった点を見出すことができ、『阿弥陀経』に称讚の二層構造が組み入れられていることが、改めて明らかにされたと思う。

## 2、『無量寿経』「光明歎徳章」に見られる称讚

次に『無量寿経』「光明歎徳章」において称讚に類する語の用例について概観してみたい。以下は光明歎徳章の一連の経文に改行を施し、文頭にD～Gの記号を付したものである。

D、無量壽佛光明顯赫照耀十方諸佛國土莫不聞焉<sup>(5)</sup>

E、不但我今稱其光明一切諸佛聲聞緣覺諸菩薩衆咸共歎譽亦復如是<sup>(6)</sup>

F、若有衆生聞其光明威神功德日夜稱説至心不斷隨意所願得生其國<sup>(7)</sup>

G、爲諸菩薩聲聞大衆所共歎譽稱其功德至其然後得佛道時普爲十方諸佛菩薩歎其光明亦如今也<sup>(8)</sup>

ここで、まず注目しておきたいのがEである。Eの我は仏、すなわち釈尊であり、ここでは釈尊が無量寿仏の光明を称し、さらに「不但」「亦」「如是」といった語により、釈尊ばかりではなく一切の諸仏等もまた釈尊と同じく無量

寿仏の光明を歎譽しているというのである。また「我今」の語もあるなど、Eは第1節の引用文Aと類似する文章の構成を有し、AとEはほぼ同じコンセプトを保持する文章であると見て差し支えない。

次に注目しておきたいのがGである。ここではFにおいて無量寿仏の国土へと往生を遂げた者たちが諸菩薩らによつてその功德を歎譽、称され、さらに仏道を成じて仏となったならば諸仏菩薩らによつて、その光明が歎じられ、しかもそれは「亦如今」、つまり釈尊をはじめ一切諸仏等が無量寿仏の光明を称するのと同じであるというのである。

Gにおいては第1節引用文Cに見られるような釈迦牟尼仏と諸仏間の相互称讚が認められるわけではない。しかしながら、仏になるということは究極的には十方諸仏に組み入れられることであるから、その仏がまた新たに仏となった者の光明を称賛するのである。新たな仏は称讚されもし称讚もする双方向的な存在なのである。

このように「光明歎徳章」においても釈尊と諸仏による無量寿仏の光明に対する称讚、さらには釈尊をはじめ一切諸仏等による新たに仏となった者の光明への称讚という、称讚の二層構造が認められよう。

『阿弥陀經』のそれとはやや類型が異なるものの、称讚の二層構造が『阿弥陀經』にとどまるものではないことは確かであると見えよう。

### 3、『阿弥陀經』と「光明歎徳章」の接点

ところで『阿弥陀經』と「光明歎徳章」における称讚の二層構造は、どこかに接点を見出せるのであろうか。そこで着目したのが「聞」を伴った用例である。

じつは筆者は、いわゆる無量寿経群のうち『無量寿経』に先行して訳出された『阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經』（いわゆる『大阿弥陀經』、以下『大阿』）に見られる「聞阿弥陀仏声」という用例について言及したことがある。この用例は『寿経』「光明歎徳章」に対応する部分の一節に含まれ、今は略するが、両者の経文はほぼパラレルな関係を示している。

さて「光明歎徳章」における「聞」の用例は第2節引用文DとFに見ることができる。Fについては聞の対象は無量寿仏の光明威神功德であり、Dについては明示がないものの、文脈上は、無量寿仏の光明であろうと思われる。しかし、光明を聞くとははたしてどういうことなのであろう

か。

そこでひとまず『大阿』から、第2節引用文D・E・Fの対応箇所を参照しておきたい。

D、阿彌陀佛光明名聞八方上下無窮無極無央數諸佛國諸天人民莫不聞知聞知者莫不度脱也<sup>9)</sup>

E、佛言不獨我稱譽阿彌陀佛光明也八方上下無央數佛辟支佛菩薩阿羅漢所稱譽皆是<sup>10)</sup>

F、佛言其有人民善男子善女人聞阿彌陀佛聲稱譽光明朝暮常稱譽其光明好至心不斷絶在在所願往生阿彌陀佛國<sup>11)</sup>

D'・F'は一連の文章であり、便宜上、改行を施し文頭に記号を配したが、筆者はすでにこのD'・F'についての考察を試みている。

その際、「阿弥陀仏声を聞いて光明を称譽するという限りは、阿弥陀仏の光明と阿弥陀仏声とが不離一体の同時性を有していると規定され」「阿弥陀仏声については」「阿弥陀仏の光明を『阿弥陀仏』という呼び名を以て諸仏、諸菩薩、阿羅漢らが称賛していると理解するのが妥当で」「阿弥陀仏光明名聞の名聞とは、具体的にはそうした称讚のことであり、光明と名聞は並列に解釈してよい」との見解を発

表している。<sup>12)</sup>

こうした見解に準じるならば、Dにおける聞の対象とは無量寿仏の光明に伴う名聞、すなわち称讃が想定され、Fの「聞光明威神功德」はF、「聞阿弥陀仏声」からの変換と考えられるのである。

ところでF、「聞阿弥陀仏声」に類似した用例が『阿弥陀経』に見出せる。すなわち六方段直前の段落中、

I、舍利弗若有善男子善女人聞說阿彌陀佛執持名號若一日

若二日若三日若四日若五日若六日若七日一心不亂其人

臨命終時阿彌陀佛與諸聖衆現在其前是人終時心不顛倒

即得往生阿彌陀佛極樂國土<sup>13)</sup>

という一節に含まれる「聞說阿弥陀仏」がそれである。

さて、この引用文Iであるが、これをF'、Fと比較対照してみると、次の表のように相互に同様の文章構造を保持していることが一目瞭然となる。

これらの引用文はI<sup>③</sup>で途中省略した以外は何の変更も施していない。一々のコメントは略するが、①から⑥に至るまで表現の相違や省略があるものの、言葉の順序等、基本的には同じ文章構成を保持しているのである。

このうち『大阿』が最も古く、「光明歎徳章」引用文Fと

							I 『阿弥陀経』
①	若有 善男子善女人	其有人民 善男子善女人	若有 衆生				F' 『大阿』
②	聞說阿彌陀佛	聞阿彌陀佛聲	聞其光明 威神功德				F 『寿経』
③	執持名號 若一日 若七日	稱譽光明 朝暮常 稱譽其光明	日夜 稱說				
④	一心不亂	好至心不斷絶	至心不斷				
⑤	(中略) 心不顛倒	在心所願	隨意所願				
⑥	即得往生 阿彌陀佛	往生 阿彌陀佛國	得生 其國				

『阿弥陀経』引用文Iは、ひとまず『大阿』F'にまでその源泉を辿ることができよう。またIが称讃の二層構造を構成するEとGに挟まれたFと同様な文章構成を保持しているということは、IとFを『阿弥陀経』と「光明歎徳章」の接点と位置付けることが可能と言えるのである。

#### 4、二層構造の原初性

『阿弥陀経』における、いわば称讃の二層構造のうち釈迦牟尼仏（釈尊）と諸仏の相互の称讃について、藤田宏達は「これまでの主題であった阿弥陀仏（ないし極楽）の不可思議な功德は説かれず、いわば無視されている。つまり、主題は阿弥陀仏から釈尊と諸仏にかわってしまっている」と論じ、「阿弥陀経」の後半の部分は、本来、阿弥陀仏思想に關係がなかった教説を結合したのではないか、という推定が可能」と評し、「結合した後半部分の主題を阿弥陀仏思想に統一することを見過ごした」との見解を示している。<sup>(16)</sup>

氏は釈迦と諸仏の相互称讃は阿弥陀仏思想の外側にあるものと示唆していると思われ、氏の見解に従うならば『阿弥陀経』に見られる二層の称讃は阿弥陀仏思想に統一できなかった産物と位置付けられてしまうのである。

それでは「光明歎徳章」における称讃の二層構造もまた阿弥陀仏（無量寿仏）思想に統一できなかった産物なのだろうか。そこで確認しておきたいのは、二層のうち第2節引用文Gにおける称讃の対象が光明であるということ

ある。しかもその称讃は釈尊が無量寿仏の光明を称するのとあたかも同じものであるから、ここでは「主題が無視されている」という評価は当たらないと思うのである。

また、その光明を『大阿』にまで遡って言及するならば、前出引用文Gに対応し、F'に続く、

G'、可得爲衆菩薩阿羅漢所尊敬若其然後作佛者亦當復爲  
八方上下諸無央數佛辟支佛菩薩阿羅漢所稱譽光明如  
是也<sup>(17)</sup>

とある称誉光明の光明に対応し、その光明はまた阿弥陀仏の二十四願中、

J、第二十三願使某作佛時令我國中諸菩薩阿羅漢皆智慧  
勇猛頂中皆有光明得是願乃作佛不得是願終不作佛<sup>(18)</sup>

と誓われたうち「皆有光明」が成就したものと「光明歎徳章」に見られる新たな仏への光明称讃は『大阿』にまで遡れば阿弥陀仏の誓願に辿り着くことができるのである。

また称讃の二層構造のうち、諸仏による無量寿仏・阿弥陀仏への称讃は『寿経』では第十七願、遡っては『大阿』第四願に誓われているところである。

称讃の二層構造は『大阿』E'、F'、G'にまで遡ること、

その原初性が認められるのであり、『阿弥陀経』の二層構造についても、枠組みとしての原初性を認めた上で、相互称讃の評価を下すべきだと思ふのである。

### まとめ 今後の課題

本稿には、「聞」や「説」の用法など、まだまだ論究すべき点が多い。とはいえ『阿弥陀経』と「光明徳章」に見られる阿弥陀仏・無量寿仏への称讃とそれ以外への称讃について、それらがそもそも一組の二層構造を保持しているとの指摘はできたと思う。今後は二層構造を成立させている要因等について検討していきたい。

- (1) 浄全一、五四頁
- (2) 浄全一、五四頁以下
- (3) 浄全一、五五頁
- (4) 「如我今者」と「今」とある以上は、『阿弥陀経』内部に讃歎の具体的な内容が説示されているはずである。この点は別途検討したい。引用文Cの「今」について同様のことが言える。

- (5) (6) (7) (8) 浄全一、一三頁

- (9) (10) (11) 浄全一、一〇九頁下

- (12) 『大阿弥陀経』に於ける光明と聞我名字』『無量寿経』研究の一視座として』(本誌『佛教論叢』第四九号、平成十七年、浄土宗)

なお(8)のDについて浄全は「阿弥陀仏の光明の名は八方上下に聞いて」と訓ずるが、ここでは「名聞」を一語と理解して論述した。

- (13) 浄全一、五四頁
- (14) 藤田宏達『浄土三部経の研究』一四八頁
- (15) 一四九頁
- (16) 一五三頁
- (17) 浄全一、一〇九頁下
- (18) 浄全一、一〇八頁上

キーワード

称讃の二層構造 聞説阿弥陀仏 藤田宏達

# 念仏獨湛について

## — 『扶桑寄帰往生伝』 —

田中芳道

中国明代の隱元（一五九二—一六七三）と共に日本に渡  
來した臨濟宗系の禪僧黃檗萬福寺第四祖獨湛（一六二八—  
一七〇六）は淨土宗の忍激や義山などとも交流し、『勸修作  
福念佛図説』による教化を行いながら、『扶桑寄帰往生伝』<sup>①</sup>  
という念仏による往生伝を著したことで知られている。

『扶桑寄帰往生伝』の序文は次のように記されている。

寄帰傳者寄レ此ヲ以歸ニ于震旦ニ也震旦舊有ニ往生傳ノ所レ  
載ル但中華ノ之人ニテ未レ及ニ于徼外ニ也迨テ雲棲大師ノ所ニ  
輯竟ニ得ニ烏菴國王ノ之一ヲ耳海東ノ諸書未レ經ニ慈眼一  
以レ故ヲ日本諸往生ノ者皆闕ク採「焉余來ニ扶桑ニ已ニ經ニ  
二十餘年ヲ禪餘略展ニ和書ヲ見ル其ノ所ヲ載四輩往生ノ者  
甚夥シ乃隨レ筆ニ記錄シ并ニ近日見聞ノ之ヲ共ニ得ニ二百餘  
人ニ問有レハ要義一掲レニ之ヲ以レス贊ヲ始レテ自ニ推古ニ終ニ于寛文  
ニ但其ノ問往生ノ人必多メ不レシ及ニ備ニ採ルニ姑ク存ニニ萬分ノ

之一ヲ耳名テ曰ニ寄歸傳ト豈ニ但補クミナラシヤ支那傳記ノ之闕  
有レテ見テ西方金蓮國土即ニ在ニ滄海ノ之東ニ使西人  
知レテ所ニ感懐一而發レ起セ來朝ノ之願者ナリ矣

皆

龍飛歲次ニ癸丑ニ臘月除夕

支那嗣祖沙門性瑩獨湛題ニ遠州初山方丈ニ<sup>②</sup>

すなわち書名の「寄帰伝」とは、日本から中国にこの往  
生伝を送り伝えることであるという。それは中国で編纂さ  
れた往生伝が中国人のみを載せていて、他国の人の往生伝  
がないからであるという。しかし例外的に雲棲株宏の『往  
生集』卷之二にはただ一人、中国人でない人物「烏菴國  
王」が収載されている。『海東高僧伝』なども新羅の人の  
みの伝記であるため、日本の往生人の記述は見当たらない。  
私は日本へ来て二十余年が経った。その間和書を読んだ

が、そこに載っている四輩の往生の記述は夥しい数である。それらを記録して、更に近年に見聞した者の伝記も記述すると二百余人を集めた往生伝になった。時々、要義があればそれをあげるために贊を付加した。この往生伝では推古天皇<sup>⑥</sup>から始まり寛文の時期までの往生人を紹介した。この期間の往生人は多いが、ここに採録した者はその万分の一に過ぎない。当往生伝を中国に送り伝えて、中国に存在する往生伝の欠を補うのみでなく、西方金蓮国土（の信仰）が滄海の東（日本）にもあることを見て、人々に心が心に懐いているところを知ってもらい来朝の願いを起さしめんとしたものである。この序は獨湛が一七九三年に初山宝林寺（静岡県浜松市）で述べたものである。

『扶桑寄婦往生伝』の構成は上下二巻からなり、上巻に沙門往生類九十人の伝記がのせられ、その中に中国人が一人含まれている。下巻に皇帝往生類に五人、皇后往生類に二人、皇子往生類に三人、臣僚往生類に二十六人、尼僧往生類十五人、士庶往生類三十人、そのうち中国人一人含まれ、婦女往生類二十六人、そのうち中国人四人あげて、八類に分けている。収載した往生者の数は他の往生伝に比して多いが、紀年を欠くものも多く、個々の伝記も簡略であって、

史料としては不備である。江戸時代の紀年が記されている往生人は十八人で、全体の一割弱にすぎないが、その往生地は獨湛の行動範囲ともいうべき、近畿・東海地方に集中している。このなかでは獨湛の来朝後（順治十一年（一六五四）に没した往生人が十六人で大部分を占め、なканずく寛文中の往生人が十四人と多く、獨湛が黄檗山に入山した隠元（寛文三年）のもとから離れて浜松の宝林寺に晋山してからの者は十人におよぶ<sup>⑦</sup>。

『扶桑寄婦往生伝』の形式は「序」にあげている株宏の『往生集』と覺訓の『海東高僧伝』に順じている。つまり往生者の分類がほぼそれらを踏襲しており、各々伝記を述べた後には「贊」を付している。贊を付す形式は『元亨釈書』にも見られる。しかし『往生集』や『海東高僧伝』、『元亨釈書』のように全ての人物に贊を付しているわけではない。構成の形式からみると『扶桑寄婦往生伝』は「沙門往生類」、「皇帝往生類」、「皇后往生類」、「皇子往生類」、「臣僚往生類」、「尼僧往生類」、「士庶往生類」と「婦女往生類」となっている。一方『往生集』は、「沙門往生類」、「王臣往生類」、「處士往生類」、「尼僧往生類」、「婦女往生類」、「悪人往生類」、「畜生往生類」、「諸聖同歸類」と「生存感應類」となっている。

るが、最後の二つは伝記ではない。このように構成からみると『扶桑寄帰往生伝』が『往生集』を踏まえたものとみてよい。しかしこの往生伝に「寄帰伝」という呼称を与え日本に仏教が伝来して以来の日本人往生者を中国で紹介しようとの意図は獨湛以前には見られない。この「寄帰伝」という呼称で最も著名なのは、唐の義浄(六三三〜七一三)が南海の仏教国(室利仏逝国)から、インドの仏教僧伽の生活の様式の実態を中国につたえようとした『南海寄帰内法伝』であるが獨湛にもそうした思いがあったのであろう。

「序」によると当往生伝は推古天皇(五九二〜六二八在位)から始まり寛文時代までの往生人の伝記をあげている。ところで「皇帝往生類」に十六代天皇応神(二七〇〜三一〇在位)の次のような記述がある。

應神皇帝生<sub>ル</sub>時天降<sub>ス</sub>八ノ幡<sub>ヲ</sub>在位四十五年崩後因<sub>テ</sub>立<sub>ニ</sub>廟<sub>ヲ</sub>一日託語<sub>シ</sub>云我<sub>レ</sub>名<sub>ハ</sub>自在王菩薩無量劫來託<sub>ニ</sub>生<sub>シ</sub>

三有<sub>ニ</sub>化<sub>ニ</sub>度<sub>ニ</sub>有<sub>情</sub>僧行教請<sub>レ</sub>見<sub>シ</sub>眞身<sub>ヲ</sub>現<sub>ス</sub>阿彌陀佛觀音勢至<sub>ノ</sub>像<sub>ヲ</sub>世方<sub>ニ</sub>知<sub>ル</sub>帝係<sub>ル</sub>彌陀<sub>ノ</sub>化身<sub>ニ</sub>以<sub>テ</sub>主<sub>ヲ</sub>挾<sub>レ</sub>件<sub>ヲ</sub>故<sub>ニ</sub>殿内<sub>ニ</sub>仍<sub>テ</sub>安<sub>ス</sub>三像<sub>ヲ</sub>壽<sub>ヲ</sub>一百一十<sub>一</sub>。

この伝記の前半は『元亨釈書』卷二十「欽明天皇」にある応神の記事により、後半は『元亨釈書』の行教伝によっ

ている。両伝記で補いながら読むと次のようになる。

応神天皇が生まれた時に天から八つの幡が降った。天皇の在位は四十五年間。崩御後、「欽明天皇の在位に豊前国(大分県)宇佐郡の厩峰の麓の菱潟池のほとりにひとりの容貌奇異な鍛冶の翁が住んでいた。この土地の神主で大神オホカミ比義ヒヨシという者が、翁に仕えること三年。ある日、比義は「もし神ならば私の前に姿を現してください」と祈ると、翁は三歳の童子に姿を変えて」「我が名は自在王菩薩なり、無量劫の間に三有に生を託され衆生を教化する」と告げたことから最初の廟が建立された。(貞觀元年(八五九)行教は宇佐八幡に詣で、夢に応神が現れて「我は王城のそばに行き天皇を護る」と告げた。そして京都の山崎でまた応神が現れ男山を指した。行教はそのことを帝に報告し、男山に新宮が建てられた。)伝えによると行教は大神(眞身)を見ることを願うと阿彌陀佛觀音勢至像が(袈裟の上に)現れ、(応神天皇)が彌陀の化身であることを世に知らされた。それから阿彌陀仏を中心とする三尊を(男山八幡宮殿)に安置した。

ところで日本に仏教が伝来したのは欽明天皇(五三九〜五七一)の在位の時であるといわれている。応神と欽明と

の間には三百年ほどの年代差があるが、獨湛は応神に対し  
ての賛に「欽明已・然佛法未<sub>レ</sub>至安<sub>シ</sub>有<sub>ニ</sub>往生<sub>ニ</sub>耶蓋<sub>シ</sub>八幡  
天降<sub>ル</sub>之時佛法来<sub>ル</sub>之兆<sub>也</sub>」<sup>14</sup>、すなわち欽明天皇以前には  
仏教は日本にまだ伝わっていないから、どうして往生したも  
のなどいいたであらうか。おそらく八幡が天から降りたこと  
が仏教伝来の兆しを示しているというのであろう。

阿弥陀佛と応神天皇の係わりは欽明天皇の時に応神の神  
格が出現して八幡神として祀るようになった。平安時代初  
頭に八幡神と仏教との習合が深まり、大自在王菩薩、護国  
靈驗威力神通大菩薩、護国靈驗威力神通大自在王菩薩、八  
幡大菩薩などと呼ばれるようになった。さらに平安時代中  
期以後の本地垂迹説の発展に伴い、八幡大神は阿弥陀仏を  
本地仏として、大帯命・比売神は観音・勢至などを本地と  
するに至るのである。<sup>15</sup>したがって獨湛のこの往生伝では浄  
土教が欽明天皇以前に日本に伝わっていることになってい  
るが、それは神仏習合、本地垂迹説の關係で応神天皇を阿  
弥陀仏の応現としたからであると思われる。

『扶桑寄婦往生伝』の記述内容を表に整理すると次のよ  
うになる。(形式上最後に置く)

獨湛は『扶桑寄婦往生伝』巻上で九十人の沙門の伝記を

あげている。その中の大半は平安時代の僧であり、半分は  
天台の僧である。そして浄土宗の源空法然や融通念仏宗の  
良忍のような開祖の伝記も上げている。獨湛がこの中に中  
国人を六人載取したことの理由は不明である。来朝して日  
本で往生したことを示そうとしたとも考えられるが、没地  
が記していないため特定できない。沙門類に中国僧の「大  
海」を挙げている。大海の記事は『雲棲浄土彙語』の「香  
光室奉安弥陀聖像記」に記されているが、しかし獨湛在世  
当時まで「大海」<sup>17</sup>の伝記が見当たらないため、補おうとし  
たととも考えられる。

表で見ると、沙門類、皇帝類、皇后類、皇子類、臣僚類、  
尼僧類の各々の記述順の前半は「元亨釈書」<sup>18</sup>を典拠として、  
後半は『日本往生極楽記』<sup>19</sup>、『続本朝往生伝』<sup>20</sup>、『撰集抄』<sup>21</sup>を  
典拠としている。序文によれば、本書は延宝元年(一六七  
三)十二月、初山宝林寺において完成をみた。この時期ま  
でに開版されていた往生伝といえば、『日本往生極楽記』一  
巻(寛文九年、延宝二年)、『続本朝往生伝』一卷(万治二  
年・延宝二年)などの古代往生伝のみであったから、近世  
にあらたに編纂された往生伝としては本書をもって先駆と  
すべきであらう。ただし本書の版行は獨湛没後まもなくの

宝永三、四年であったので、世に出るのは元禄二年（一六八九）に上梓された壬生安養庵了智の『緇白往生伝』三巻に次ぐこととなった。<sup>22</sup>

『扶桑寄帰往生伝』の編纂意図は「寄帰」という表現が示しているように、中国では未聞の日本の往生人を中国に紹介することであり、また応神天皇の記述のように仏教は日本では神道と習合していることも示そうとしたのであるう。

- ① 『続浄土宗全書』一七巻、『大日本大藏経』所蔵。
- ② 西谷寺文庫所蔵『扶桑寄帰往生伝』巻上一丁右～二丁右。（宝永丁亥（四）歳子孟夏月 文富堂田宗移繡梓）
- ③ 『往生集』三巻東晋から明までの往生者の伝記を集めたもの。『正蔵』五一巻126b～153a。
- ④ 烏菟國王について瀨東沙門曇噩述『新修科分六學僧傳』巻第二（『正統』七七巻）には「南天竺烏菟國王」とある。諸橋轍次『大漢和辞典』には印度の国の名。Udyānaの音訳。印度カシミールの西北とある。
- ⑤ 『海東高僧伝』京北五冠山靈通寺住持教學賜紫沙門（臣）覺訓奉宣撰とあり、現在二巻のみ現存。韓国最古の僧

伝であり、流通一之一と一之二のみが現存し仏教を朝鮮半島に伝えた高僧の伝記が載せられている。（『大藏経全解説大辞典』参考）。『正蔵』五十巻015a～1023a。この往生伝の序には飛鳥時代の推古天皇（在位五九二～六二八）から始まり、江戸時代の寛文年間（一六六一～一六七三）に終わる期間の往生人を収載したとある。しかし推古天皇の伝記は見当たらない。聖徳太子の伝記をあげることによって推古とは人物ではなくその時代を表したと考えられる。

- ⑦ 長谷川匡俊著『近世浄土宗の信仰と教化』380～382。伊藤唯真稿「往生伝と浄土伝燈の史論 解説」（扶桑寄帰往生伝 二巻）『続浄土宗全書』一七巻内参考。長谷川氏と伊藤氏の論文には人数について異なるところある。上巻の沙門往生類九十人と下巻の土庶往生類二十九人とある。土庶往生類に「白河上人」の伝記がある。計算するとき両氏はこの上人を沙門として扱ったと考えられる。
- ⑧ 長谷川匡俊著『近世浄土宗の信仰と教化』380～382。伊藤唯真稿「往生伝と浄土伝燈の史論 解説」（扶桑寄帰往生伝 二巻）『続浄土宗全書』一七巻内参考。

- ⑨ 『日本書記』と『古事記』には十五代天皇と伝えられている（『国史大辞典』）。『元亨釈書』第二十卷（欽明天皇の項目）と『扶桑略記』第三卷には十六代とある。それは応神天皇の父である仲哀天皇が崩御後に応神天皇が生まれ、その間母である神功皇后が執政したので『扶桑略記』では神功皇后を十五代天皇としているため、応神天皇は十六代となる。
- ⑩ 西谷寺文庫所蔵『扶桑寄帰往生伝』巻下一丁右。
- ⑪ 『扶桑略記』第二卷（『新訂増補 国史大系』十二卷31）、『元亨釈書』第二十卷（『国訳一切経 和漢撰述 88 史伝部』326）で補う。
- ⑫ 行教は平安前期の三論宗の僧、生没年不詳。大安寺に住して三論、密教を学び、八五九年清和天皇のために宇佐八幡宮に赴き、九十日間の参戸籠の結願日に託宣を受ける。その後山城八幡男山に宇佐の八幡大菩薩を勧請し、平安京鎮護の基を開いた。護国寺を神宮寺と改めた。
- ⑬ 『元亨釈書』第十（行教）。
- ⑭ 西谷寺文庫所蔵『扶桑寄帰往生伝』巻下一丁左。
- ⑮ 『国史大辞典』吉川弘文館、『日本仏教史辞典』今泉淑夫編、『総合仏教大辞典』法蔵館参考。
- ⑯ 『正新纂續藏經』第六十二冊。
- ⑰ 大海について、『佛祖歴代通載』巻十九に「宣徳五年歲庚戌六月下澣永寧住山釋大海書」とあるが、大海の伝記は存在しない。
- ⑱ 『元亨釈書』三十卷（虎関師鍊著一二七八～一三四六）（『新訂増補 国史大系』第三十一卷内）
- ⑲ 『日本往生極樂記』一卷（慶滋保胤著（九九七））（『続浄』十七卷 1～16）
- ⑳ 『続本朝往生伝』一卷（大江匡房著（一〇四一～一一一一））（『続浄』十七卷 17～32）
- ㉑ 『撰集抄』作者不詳西行（一一一八～一一九〇）に仮託された説話集。九巻からなり神仏の靈驗、寺院の縁起、高僧、往生、発心遁世等の一二二を載せる。
- ㉒ 長谷川匡俊著『近世浄土宗の信仰と教化』参照。

## 『扶桑寄歸往生伝』巻上

	名	生地	贊	宗学派	時代	備	出典
1	泰澄	越前	有		奈良		元亨 巻15
2	善仲善筭	撰州	有		奈良		元亨 巻15
3	相應	近州	有	天台	平安	無動寺	元亨 巻10
4	圓仁	野州	有	天台	平安	座主三世・慈覚	元亨 巻3
5	成意	x	無	天台	平安	延暦寺定心院	元亨 巻9
6	良忍	尾州	有	融通念仏宗	平安	開祖	元亨 巻11
7	以圓	x	無	天台	平安	首綾楞嚴院住僧	元亨 巻11
8	教真	x	無	天台	平安	楞嚴院の学徒	元亨 巻11
9	源信	和州	有	天台	平安	恵信	元亨 巻4
10	戒深	x	無	天台	平安	尾張 賢林寺	元亨 巻11
11	圓珍	讃州	有	天台	平安	座主五世	元亨 巻3
12	寂禪	左京	無	天台	平安		元亨 巻11
13	證加	撰州	有		平安	勝尾寺 座主	元亨 巻9
14	隆海	撰州	無	三論宗	平安	元興寺	元亨 巻3
15	智光 禮光	内州	有	三論宗	奈良	元興寺	元亨 巻2
16	良源	近州	有	天台	平安	座主十八世	元亨 巻4
17	千観	x	無	天台	平安	延暦寺阿闍梨	元亨 巻4
18	維範	京兆	無	真言	平安	高野山檢校十一世	元亨 巻11
19	道寂	x	有		平安		元亨 巻14
20	圓能	和州	有		平安		元亨 巻19
21	濟源	x	無	三論宗	平安	薬師寺十五世	元亨 巻10
22	増賀	平安城	無	天台	平安		元亨 巻10
23	禪喜	洛城	有	天台	平安		元亨 巻4
24	經源	洛京	有	法相	平安	興福寺	元亨 巻11
25	暹覺	豊州	有		平安	崇敬寺	元亨 巻11
26	明祐	賀州	無	華嚴	平安	東大寺戒壇	元亨 巻13
27	光勝	x	無	踊り念仏	平安	空也	元亨 巻14
28	延昌	加州	無	天台	平安	座主十五世	元亨 巻9
29	性空	平安	有	天台	平安		元亨 巻11
30	實因	x	無	天台	平安		元亨 巻4
31	大海	中国	無			香光室泰安弥陀聖像記	雲棲浄土彙語
32	仙命	x	無	天台	平安	無動寺で占	元亨 巻12
33	信敬	x	無	天台	平安	楞嚴院の飯室学徒	元亨 巻12
34	源空	作州	有	浄土	平安		元亨 巻5
35	覺勝	作州	有		飛鳥	阿弥陀院	元亨 巻11
36	俊苾	肥後	有	戒律	鎌倉	泉涌寺開祖	元亨 巻13
37	永観	平城	有	三論・浄土	平安	東大寺七十三世	元亨 巻5
38	理滿	内州	有				元亨 巻11
39	西行	x	有	歌僧	平安～鎌倉	撰集抄著	
40	大庭	相州	無		鎌倉	相州大庭野聖事	撰集抄 巻7第3
41	正直	美濃	無		平安		撰集抄 巻3第8
42	西住	x	無	真言	平安		撰集抄 巻6第5
43	聞僧都	鎌倉	無				
44	寛印	x	有	天台	平安	延暦寺楞嚴院	元亨 巻5
45	善謝	美濃	無	法相	奈良・平安		元亨 巻2
46	平珍	x	無		平安	法広寺	日極(24)
47	増祐	播磨	無	天台	平安	如意寺	日極(25)
48	入圓	x	有	天台	平安	延暦寺東塔住僧	続本(18)
49	廣道	x	有			大日寺	日極(21)
50	豊嶋僧	x	有			箕面	日極(23)
51	成尋	x	有	天台		大雲寺	続本(21)

52	尋祐	河内	有	天台	平安	松尾山寺	日極(29)
53	瘦僧	x	有	天台		延曆寺東塔住僧	日極(12)
54	兼葍	x	無	浄土教	平安	梵釋寺	日極(12)
55	尋靜	x	無	天台	平安	延曆寺楞嚴院	日極(14)
56	春素	x	無	天台	平安	延曆寺定心院	日極(15)
57	明請	x	無	天台		延曆寺	日極(19)
58	真頼	x	有	真言	平安	石山寺	日極(20)
59	能圓	x	無	念佛僧	平安	太宰府觀世音寺極樂寺	続本(22)
60	高明	x	無	天台	平安	太宰府大(本)山寺	続本(23)
61	増命	x	有	天台	平安	座主十世	日極(6)
62	桓舜	x	無	天台	平安	延曆寺碩学	続本(11)
63	仁實	和州	無	天台	平安	興福寺英才	続本(13)
64	理光	x	無	天台	平安	無動寺	続本(17)
65	範久	x	有	天台	平安	延曆寺楞嚴院	続本(20)
66	良範	x	有	天台	平安	延曆寺楞嚴院	続本(19)
67	延慶	x	無	天台		阿闍梨	続本(27)
68	慈忍	x	無	天台		延曆寺楞嚴院	続本(7)
69	覺暹	洛陽	無	天台	平安	延曆寺	続本(8)
70	安修	x	無	天台	平安	太宰府安樂寺碩学	続本(24)
71	助慶	x	無	天台	平安	園城寺の碩学	続本(25)
72	覺尊	x	無	天台		延曆寺	続本(28)
73	賢救	x	有				続本(29)
74	覺超	x	有	天台	平安	源信の弟子	続本(17)
75	重怡	伯州	有	天台	平安	鞍馬寺	元亨(11)
76	延朗	但州	有	天台	平安~鎌倉		元亨(12)
77	行仙	x	有	念佛行者	鎌倉		元亨(11)
78	陽生	豆州	有	天台	平安	延曆寺座主(僧都)	元亨(10)
79	無忍	肥前	無				
80	闍徹	江州	無		寛文3	来迎寺	
81	貞信	洛城	無		寛文7		
82	林濟	駿州	無		正保		
83	旭譽	洛城	無		寛文12	西遠寺	
84	仰願	洛城	有		寛文11		
85	永福	x	無			瑞応寺	
86	永豊	x	有				
87	覺豊	紀州	無			永正寺	
88	織席人	x	無				

日極	日本往生極樂記
続本	続本朝往生伝
元亨	元亨釈書
	撰集抄

凡例

## 『扶桑寄帰往生伝』巻下

	名	生地	贊	没年	備	出典	類
1	応神皇帝		有		16代天皇 在位270～310年	元亨 卷10 卷20	皇帝
2	貞観皇帝		無		56代清和天皇 在位859～877年	元亨 卷17	
3	永延皇帝		無		66代一条天皇 在位987～989年	続本(1)	
4	延久皇帝		有		71代後三条天皇 在位1069～1074年	続本(2)	
5	嘉応皇帝(高倉)		有	建久3年3月13日	(77代後白河天皇在位1169～1171年)元亨		
6	皇太后歎子		有		後冷泉天皇の皇后	元亨 卷18	皇后
7	安徳天皇后		無	文治元年5月1日	建礼門院		
8	聖徳太子		有			日極(1)	皇子
9	性信太子		有			元亨 卷11	
10	眞譽太子		有	久寿2年3月9日		撰集抄 卷2第2	
11	和真綱尚書		無			元亨 卷17	臣僚
12	藤良相僕射		有			元亨 卷17	
13	次將藤義孝		有			元亨 卷17	
14	高良臣進士		無			元亨 卷17	
15	源顯基		有			元亨 卷17	
16	将軍平維茂		無			元亨 卷17	
17	別駕親源	越州	有		元亨釈書には「別駕射親元」	元亨 卷17	
18	刺史源親元	房州	有			元亨 卷17	
19	中散大夫橘守輔	京兆	有			元亨 卷17	
20	三司源俊房		無			元亨 卷17	
21	博士善為康	越中	有		拾遺往生伝著者	元亨 卷17	
22	吏部侍郎藤敦光		有	天養元年10月28日		元亨 卷17	
23	諫議大夫平実親		有	久安2年2月		元亨 卷17	
24	著作郎慶保胤		有		日本往生伝著者	続本(31)	
25	右大臣頼宗		有		堀川右大臣	続本(3)	
26	刺史大江為基		有			続本(32)	
27	参河守大江定基		無			続本(33)	
28	刺史大江舉周		有			続本(34)	
29	少將源章任		無			続本(29)	
30	右佐真覚		有			日極(27)	
31	主簿定真		無				
32	散位小槻兼任		有			続本(37)	
33	奥州守義時	奥州	無	承久2年6月			
34	小松大臣重盛		有				
35	親釋聖太守		無				
36	黄門侍郎大江匡房		有		『本朝神仙伝』・『続本朝往生伝』		
37	中将新尼		有	宝亀6年3月10日		元亨 卷28	尼僧
38	藤尼		無			元亨 卷18	
39	妙尼		無	正暦3年		元亨 卷18	
40	妙法尼		有			元亨 卷18	
41	頼俊少女尼	陸州	無			続本(39)	
42	妙縁	賀州	無			続本(41)	
43	安養尼		無		源信の妹	続本(40)	
44	伊勢尼	伊勢	無			撰集抄 卷7第15	
45	腰痛尼		無			日極(36)	
46	寛忠女兒		無			日極(31)	
47	上平尼	伊勢	無			日極(32)	
48	大安	宇治	無				
49	清雲		有	寛文6年8月23日			
50	教譽		無	寛文中			
51	大賢		無				

52	熊谷二郎直実		無				
53	大瀬三郎		有			撰集抄 卷五第二	
54	清信俊		無			元亨 卷17	
55	播磨平野農民		無				
56	葉延	美州	無			元亨 卷17	
57	尋寂	和州	無			元亨 卷17	
58	乘蓮		無			元亨 卷17	
59	秦武元		無			元亨 卷17	
60	願西		無			元亨 卷17	
61	源伝	摂州	無			元亨 卷17	
62	野敦末		無			元亨 卷17	
63	玄海	陸国	無			日極(26)	士
64	源愨		無			日極(35)	
65	葉連	信国	有			日極(28)	
66	由比浦漁父		有				
67	道益	摂州	無				
68	一樂	遠州	無	寛文元年10月15日			
69	久四郎童子	洛城	有	寛文11年			庶
70	子壽		無				
71	槐庭	西国	無				
72	宗源	遠州	無	寛文9年			
73	法真	肥前	無	寛文8年			
74	善古	肥前	無				
75	善十郎	江戸	無	寛文10年			
76	靈澤	江州	無				
77	白河上人	洛東	有		白河は地名である。(京都)		
78	楞山	紀州	無				
79	陳昇真	中国	有				
80	西壽	遠州	無				
81	藤氏	野州	有			元亨 卷18	
82	特進妻		無			元亨 卷18	
83	鎌倉婢女	鎌倉	有				
84	敦家母	伊州	無				
85	忠遠妻	武州	無			続本(42)	
86	伴氏	江州	有			日極(37)	
87	野氏		無		小野氏	日極(38)	
88	石山寺法師妹		無				
89	藤原氏		無			日極(39)	
90	息長氏	近江	無			日極(40)	
91	飯高老婦		無			日極(41)	
92	加賀女	加賀	無			日極(42)	
93	澤山女	江州	無				
94	福山夫人		有				
95	亀山媼	伊勢	有	明暦元年6月			
96	青木母	江戸	無				
97	女海岸	大阪	無	寛文中			
98	照雲	武州	無	慶安元年6月14日			
99	妙香	神崎	無	寛文 年11月20日			
100	市郎右衛門乳母	武州	無	明歴			
101	性敬	武州	無				
102	芳譽	紀州	有	寛文9年12月9日			
103	張氏	中国	無				
104	文氏	中国	有				
105	董少双	中国	有				
106	貞女周敬	中国	無				

## 往生伝における「三昧」

永田真隆

### 一、はじめに

「三昧」とは *samādhi* の音写であり、「三摩地」「三摩提」とも音写される。*samādhi* を意識したものとしては「定」「正受」「調直定」「正心行処」「息慮凝心」などがあるが、すでに先学によって指摘されるように「三昧」の語は文献ごとにさまざまに解されうる<sup>1</sup>。

本稿では往生伝における「三昧」の語を抽出し、その用法について考察する。これによって往生伝中で語られる三昧の語義になんらかの方向性が見いだせるのではないかという試みである。また本稿では特に「三昧」は行ずる（あるいは修する）ものであるか、得るものであるかというところに着目して見ていきたい。つまりこれは三昧が方法論としての行の性格を持つのか、心の平靜状態を得るような、

状態を表すものなのかということを吟味するということである。これは前述の『「三昧」の語は文献ごとにさまざまに解されうる』という話題と相反するものではあるが、一つの文脈ごとにこのような課題を意識しながら読むことで往生伝特有の性格が見えてくるのではあるまいか、と私は考える。往生伝は往生者の伝記であるという特性からその人物の人となりとその行状を羅列している。その中で行としての三昧ならその人物の往生行として述べられていると考えられ、状態としての三昧なら、その人物が「三昧発得の人である」という事実を伝えんがための描写であると考えられる。

### 二、中国の往生伝類にみられる「三昧」<sup>2</sup>

「三昧」の語について、『浄土論』第六往生人相貌」では

「道綽伝」中においてのみ、

又放光明一名見佛<sup>一</sup>。此光覺悟命終者<sup>一</sup>。念佛三昧

必見佛。命終之後生佛前<sup>一</sup>（『大正藏』四七・九八b）

と記述される。ここでは「念佛三昧」と見佛が関連する。

ここでは念佛三昧という行法により見佛を得るのか、念佛三昧の境地には見佛という現象が生じるといふことか、判別しえない<sup>3</sup>。

次に『往生西方浄土瑞応刪伝』における三昧の用例を見ていく。三昧の用例は、

「道綽伝」

唐朝綽禪師并州人。玄忠寺講觀經二百遍。三昧七歳

並解念佛。自穿樓珠。勸人念佛。語常含笑。不會面背

西語善導曰。道綽恐不往生。願師入定爲佛得否。善導

入定。見佛百餘尺曰。道綽現修念佛三昧。（『大正藏』

五一・一〇五b）

「善導伝」においては、

入綽禪師道場。遊三昧而嘆曰。（『大正藏』五一・一〇

五c）

「大行伝」においては、

求法華三昧。感普賢菩薩現身。教師念阿彌陀佛。

（『大正藏』五一・一〇五c）

「感法師伝」においては、

三年專志。遂得見佛金色玉毫。證得三昧。（『大正藏』

五一・一〇六a）

「劉遺民伝」においては、

修念佛三昧。時始涉半年。於三昧中見佛毫光伸手引

接。請佛求僧願。速捨壽而生浄土（『大正藏』五一・一

〇七a）

と七例を数える。「道綽伝」・「劉遺民伝」における「念佛三昧」は修するものである。しかし「感法師伝」・「善導伝」においては「三昧」は得るものであり、「三昧に遊ぶ」ということ、もしくは「三昧に於て」という文意は三昧発得の境地にあるといえる。それは「修する」ものではなく「得る」ものであり、また見佛と関連付けされる。

次に『浄土往生伝』における三昧の用例を見ていく。三昧の用例は、

「慧永伝」

布衣疏食樂以終歳。嘗欲宅心靜境習諸三昧。（『大正

藏』五一・一〇九b）

「慧思伝」

現已身心勇猛。得悟法華三昧大乘方等之旨。（『大正藏』五一・一一四c）

既而又曰。若十人能修般舟三昧。隨其所須。（『大正藏』五一・一一五a）

〔智顛伝〕

及説四安樂行。顛止蘇山。行法華三昧。（『大正藏』五一・一一五b）

非我弗知。此乃法華三昧前方便也。（『大正藏』五一・一一五b）

惟於三三昧三觀智用以諮審。餘皆炳然自曉。（『大正藏』五一・一一五b）

〔法智伝〕

教以念佛久則功。功則化。化則三昧現前。（『大正藏』五一・一一七a）

と七例を数える。ここで「法華三昧」「般舟三昧」は「修する」ものであるし「行ずる」ものであり行法である。しかし「法智伝」における三昧現前というのは念仏の利益としての状態である。

三、日本の往生伝にみられる「三昧」<sup>4</sup>

『日本往生極樂記』における三昧の用例は、

〔聖徳太子伝〕

太子ノ宮中ニ別殿有リ。夢殿ト号ツク。一月ニ三度沐

浴シテ而入りタマフ。若シ諸ノ経疏ヲ制スルニ、義

ニ滞ルコト「者」有レハ、「即」此ノ殿ニ入りタマヘリ。

常ニ金人有リテ、東方自り至リ、告クルニ妙義ヲ以チ

テス。太子戸ヲ閉サシ出テ不ルコト七日七夜、時ノ人

太タ異ム。惠慈法師曰ハク、太子三昧ニ入りタマヘリ

宜シク驚カセ奉ルコト莫カル《宜》シト。（『往生伝集』

二五三頁）

〔円仁伝〕

大同三年出家シ、伝教大師ニ師トシテ事ヘタリ。三年

楞嚴院ニ蟄居シ、四種三昧ヲ修ス。（『往生伝集』二五

八頁）

〔尋静伝〕

弟子ニ命シテ三時ニ念仏三昧ヲ修セ令ム。二月上旬、

弟子等ニ語りテ曰ハク、我レ夢ミラク、大キナル光ノ

中ニ、数十ノ禅僧、宝輿ヲ将テ音楽ヲ唱へ、西方従リ

虚空ノ中ニ住ス。自謂ハク、是レ極楽ノ迎ヘナリ。  
「也」トオモフ。五、六日ヲ歴テ、更ニ沐浴ヲ加ヘ、三  
箇日ノ夜、永ク食飯ヲ絶チ、一心ニ念仏ス。(『往生伝  
集』二六三頁)

「弘也伝」

天慶ヨリ以往、道場聚落ニ念仏**三昧**ヲ修スルコト希有  
ナリ「也」。何ニ況ヤ小人愚女多ク忌メリ「之」。上人來  
リテ後、自ラ唱ヘ他ヲ令テ唱ヘ《令》ム「之」。爾ノ後  
世ヲ挙ケテ念仏ヲ事ト為ス。誠ニ是レ上人衆生ヲ化度  
スル「之」力ナリ「也」。(『往生伝集』二六五頁)

と四例を数える。ここでは念仏三昧と四種三昧が修するも  
のとして記述される。そしてその結果どうなったのかとい  
うことはこれらの伝の中には記述されない。「尋静伝」に  
はその後、夢中に「極楽からのお迎え」を観じたとあるが、  
時間経過が不明であり、念仏三昧そのものの効果によるも  
のとは断定できない。臨終における来迎であるから、尋静  
のそれまでの行業によるものと判断することも出来るわけ  
である。

さて「聖徳太子伝」における三昧は少し異なる。ここは  
太子が夢殿に籠もる場面であるが、惠慈法師は「太子は三

昧に入られたのだ」と言う。ここでの「三昧ニ入り」とい  
う表現が「三昧を行ずるために夢殿に入った」のか「三昧  
の状態に入った」のかはどちらとも言えない。どちらとも  
取れる表現になっている。

「続本朝往生伝」における三昧の用例は、

「覚運伝」

爰ニ慈恵僧正以下、相ヒ議リテ曰ハク、若クノ〔如キ〕  
人大業ヲ遂ケ不ルハ〔者〕、道ノ〔之〕恥ナリ〔也〕トイフ。  
推シテ豎義セ令ム。四種**三昧**ノ義ヲ立テリ。暮年ニ  
及ヒテ、布衣ヲ着テ堂ニ入ル。見聞ノ大衆、歎息セ不  
ルモノ莫シ。題ヲ読ム剋ニ、「意ニ止観ヲ論スル者ハ、  
西方阿弥陀仏ヲ念ス。」トイフニ及ヒテ、覺エ不涕泣セ  
リ。(中略)慈恵**〔忍〕**僧正ハ、道ノ為ニ未タ曾ニモ有  
ラ《未》ル全得ノ「之」人ナリ。我レ將ニ精義《將》ム  
トイフ。「六観世音ヲ付広スレハ、〔即〕是レ廿五**三昧**  
ナリ。」ノ「之」題ニ付キテ、問フニ真言六観音ノ種子ノ  
「之」義ヲ以チテス。(『往生伝集』十四頁)

「安修伝」

一生ノ「之」間、只仏事ヲ勤メタリ。千日ニ一乗ヲ講ス  
ルコト、全ラ三遍ニ及ヒ、六時ニ**三昧**ヲ修スルコト、

已二七句ヲ踰エタリ。偏二人ノ世ヲ抛テテ、唯浄土ヲノミ期セリ。「于」時ニ春秋七十五ナリ「也」。〔『往生伝集』二四頁〕

〔覺尊伝〕

或ル人曰ハク、多年ノ難行苦行、頗ル感應有リタルヤ  
〔乎〕トイフ。答ヘテ曰ハク、法花三昧ヲ修スルコト有リ。六牙ノ白象王ヲ見タレトモ、菩薩ノ〔之〕色身ヲ見タテマツルコト能ハ不リキト〔云云〕イヘリ。〔『往生伝集』二五頁〕

と四例を数える。「四種三昧」、「二十五三昧」、「法華三昧」などと記述され、ここでは明らかに用として三昧である。

〔拾遺往生伝〕における三昧の用例は、

〔最澄伝〕

同年九年一日、清滝峰高雄寺ニ於イテ、毘盧遮那ノ都會大壇ヲ造リテ三部三昧耶法ヲ伝授セ令ム。同月十六日、右大臣勅ヲ奉スラク、「入唐受法ノ最澄阿闍梨ニ、伝燈ノ為ニ〔公験ヲ〕与ヘヨトイヘレハ〔者〕。」治部省勅ニ依リテ公験ヲ与ヘタリ「矣」。又弘仁三年七月、〔法〕花三昧堂ヲ〔造リ〕、淨侶五六ヲ簡ヒテ、昼夜断エ不、法花經ヲ讀ミ奉ラシメヌ。〔『往生伝集』四二頁〕

〔安惠伝〕

天長四年、及第得度シ、名ツケテ安惠ト曰フ。紀年ノ〔之〕間、三部ノ念誦、四種三昧、一切經ヲ修習セリ。〔『往生伝集』四五頁〕

〔定照伝〕

右、定昭若年ノ〔之〕時従リ、法華一乘ヲ誦ヘ、并ニ念仏三昧ヲ修ス。先年往生極楽ノ〔之〕記ヲ蒙リテ、〔而〕近曾夢中ニ惡趣ニ墮ツ可キ〔之〕由ヲ見ル。定テ知ル、件等ノ寺務ニ依リテ示現スル所ナリ〔也〕ト。〔『往生伝集』四七頁〕

〔仙命伝〕

中年自リ始メテ、更ニ西土ヲ願ヘリ。松門ハ跡ヲ閉サシ、花城ハ望ヲ断ツ。〔以〕法花三昧ヲ身行ト為シ、〔以〕弥陀念仏ヲ口業ト為ス。〔『往生伝集』四八頁〕

〔維範伝〕

此ノ日〔於〕彼ノ処ニ、理趣三昧ヲ行ヘリ。夢ニモ非ス覺ニモ非ス、空中ニ声有リテ曰ハク、千載一出ノ〔之〕沙〔砂〕門、只今滅度スト〔云云〕イヘリ。是クノ如キ奇異、万ヲ省キ一ヲ記スノミ〔耳〕。〔『往生伝集』五一頁〕

「無名上人伝」

爰ニ沙門有り、慶寛ト名ツク。北山ニ居リテ西土ヲ慕ヒ、一心三觀ニ住シテ、四種三昧ヲ行フ、此ノ時施无畏寺ノ東ノ頭ニ於イテ一室ヲ構ヘテ常行三昧ヲ修セリ。(『往生伝集』七四頁)

「相応和尚伝」

爰ニ内供并ヒニ御衣ニ預リス。然雖身ハ御衣ニ触レ不、室ハ供米ヲ入レ不、併ナカラ東西両塔ノ四種三昧ノ僧ニ施セリ[矣]。(『往生伝集』九八頁)

「真能伝」

其ノ臨終ノ[之]時、衆僧ヲ屈請シテ、理趣三昧ヲ行シタリ。自ラ念仏ヲ唱へ、西ニ向ヒテ[而]卒セリ。瑞相モ亦有リ[矣]。[于]時ニ嘉保三年、春秋七十三ナリ。(『往生伝集』一〇七頁)

と十例を数える。ここでは「念仏三昧」、「四種三昧」を修している。また「四種三昧」の中でも特に「常行三昧」を修するという記述がある。「念仏三昧」よりも「四種三昧」が多い。また「理趣三昧」が初出。『佛教語大辞典』において「理趣三昧」とは「礼讃のために『理趣経』を誦する勤行をいう」とあるが、ここでの「三昧」という語は熱心

に続けて修するというほどの意味であろう。

『後拾遺往生伝』における三昧の用例は、

「良源伝」

同シキ八年九条右丞相楞嚴院ニ登リ、法花三昧堂を草創ル。丞相大衆中ニ於イテ、自ラ石火ヲ敲チ、誓ヒテ曰ハク、願ハクハ此ノ三昧ノ力ニ依リ、我カ一家ノ[之]榮ヲ盛リナル可ケレハ[者]、敲ツ所ノ、限、限石火ルニ三度ヲ、以チテセヨトイヘハ即ニ敲ノ[之]間、忽[焉]トシテ火ヲ出セリ。(『往生伝集』一五五頁)

「普原順季伝」

人有リ問ヒテ曰ハク、累日ノ[之]程、念仏如何ニト。答ヘテ曰ハク、怠リ無シ怠リ無シト。已ニ死期ニ及ヒ七箇日ニ先タチ、僧徒ヲ(口+屈)ヒ、念仏三昧ヲ修シ、法花ノ懺法ヲ行ス。(『往生伝集』一八二頁)

と三例を数える。「良源伝」の一つ目の用例は固有名詞でありここでは問題としないが、次の「三昧ノ力」で家が榮えるとの記述は何を意味するのであるうか。「三昧」という行を修したことによる利益として家の繁榮が約束されるということであろうか。それならばここでの「三昧」は行である。また法華と念佛の併修がみられる。

『三外往生伝』における三昧の用例は、

「良忍伝」

小庵ヲ〔結ヒ〕構ヘ太原ニ止住ス。十二時ニ〔三昧〕行ヲ修シ、年来懈倦セ不。兼ネテヲ被閱一切経論シ、堂舎仏像ヲ造立ス。多年ノ〔之〕練行齢首ハ記シ尽シ難シ「矣」。(『往生伝集』二一〇頁)

「信敬伝」

翌日微微ニ念仏シ、安然トシテ氣絶ユ。幾程モ歴不、法花堂ノ〔三昧〕陽快夢ミラク、天童一人降り来リテ云ハク、此ノ山ニ迎講有ル可キナリ「也」。一度ハ既ニ過キ了リヌ。(『往生伝集』二一一頁)

「雅俊伝」

又一基ノ塔ヲ造リ、六口ノ僧ヲ置キ、法花〔三昧〕ヲ修セ「令ム」。自他ノ「之」行、年来懈ラ不。(『往生伝集』二一六頁)

と三例を数える。「良忍伝」では「三昧」は行であるとし、修している。「雅俊伝」でも修するものであり、自他の行という。

また『本朝新修往生伝』には三昧の用例は出現しなかった。

#### 四、小結

以上の検索結果をまとめれば次のようになる。

「三昧」単独なら状態(三昧の境地にある状態)、「——三昧」なら修行方法として解釈される場合が多く、後者の場合、その文脈における「三昧」は熱心に不断に行うという意味であろう。また、この傾向は中国・日本の両方で見られる傾向であるといえる。とはいうものの、日本では「三昧」では修行方法として解釈されると判断できる場合が多く、三昧の境地、心の平静としての意味で使われることは稀有である。

齊藤隆信氏は中国述作經典における三昧の語義について「本来の Samādhi は、心の平静状態を意味するものに対して、述作經典などに現れる三昧の語義は、広く仏の教えであり、仏道の実践そのものを意味し、個々については妙技、奥義、徹底する、熱中する、打ち込む、などというほどに理解され<sup>5)</sup>」としている。このような態度は日本においてより顕著なものとなってきたのではないだろうか。特に往生伝においては往生人の行業を賛嘆する傾向にあるため、念仏、法華等の行における熱心さ、徹底した姿勢を強調せ

んがために、仏教的な三昧としての意味合いではなく、「熱中する、打ち込む」といったほどの意味で三昧という語が使用されたと思われる。三昧という微妙なニュアンスの語が漢訳された時、その語義の変遷があったように、日本においても語義の誤解の再生産が行われたと考えられる。

本稿においては以上のようにひとまずは結論をつけた。しかしながら三昧の用法を解釈するのは難解であり、今後検討を重ねる必要がある。

### ◎註

1 『大乘經典解説事典』一三五～一三八頁「三昧〔經典〕部」の項参照。

2 本稿では紙数の都合上、迦才『浄土論』、『往生西方浄土瑞応刪伝』、『浄土往生伝』を使用した。これら三文献を選んだ理由は拙稿「中国往生伝における来迎描写の変遷」(『佛教大学大学院紀要』三六)に詳しい。

3 『浄土宗大辞典』「念仏三昧」の項によれば念仏三昧の語は仏の姿形や光明、功德莊嚴などを憶念して專注する状態になる方法、およびその状態になることである。

仏を憶念する方法によって三昧に入れば、散乱した心のはからいを忘れ、憶念の対象となる仏が虚心明朗な我々の心の鏡に写り、この法を繰り返し返して行くうちに肉眼肉耳では見聞することのできないものも、色あり形ある色身の姿として見聞することができるようになる。このような境地にいたる方法とその状態を指して念仏三昧という。

4 この際、国文学研究資料館編〈真福寺善本叢刊第二期7〉(史伝部三)『往生伝集 訓読・解題・索引篇』(本文中では『往生伝集』と略称)臨川書店刊によった。詳細な凡例はこちらを参照してもらいたい。

5 齊藤隆信稿「中国述作經典における三昧の語義」(『佛教大学総合研究所紀要』五)

## 洋行前の萩原雲来

西村実則

明治維新以後、原典にもとづく研究がヨーロッパで盛んであることを知った仏教界では、それを学ぶべくまず真宗大谷派が南條文雄、笠原研壽の二人をオックスフォードに、本願寺派が藤島了穂、藤枝扱通をパリ、高田派が常盤井堯猷をドイツへと送り出していた。南條、笠原の出発後、十二年経った一八九九年に浄土宗の萩原雲来がドイツに出発することになった。ここでは萩原雲来が洋行に至るまでのいきさつを追ってみよう。

### 就学時代の師

十歳で萩原は浄土宗で布教、教育面の泰斗であった萩原雲台（一八二八—一九〇三）の弟子となり、名を雲来と改め、姓も萩原と名乗った。師雲台は浄土宗学本校で教鞭をとり、雲来も浄土宗支校からこの宗学本校に進んだ。

時の校長は黒田真洞（一八五五—一九一六）で俱舎と浄土学を専門とし、『法相以呂波目錄』や『法然上人全集』を編纂した<sup>(1)</sup>。

本校での萩原の師は勤息義城（一八四八—一九二二）であり、発智、俱舎を講じてた。勤息は神谷大周（一八四一—一九二〇）が福田行誠の新見解に従って、浄土宗の教学の根幹となる「伝法」で使用するテキスト五種の第一に伝統的な『往生記』に代って『選択集』を採用しようとしたことに反論し、神谷の説を斥けた人でもある<sup>(2)</sup>。

同じ頃、本校の教授には大鹿愍成（一八五七—一九二五）がおり、唯識・因明を講じていた。萩原は同年代の野上運外（一八六七—一九四五）、福原隆成（一八七二—一九三二）とともに勤息と、大鹿を師とするゆえ、やはりその講延に列した<sup>(3)</sup>。大鹿はのち大正九年（一九二〇年）には京都帝大

で唯識、因明を講じているが、このことは性相学分野での大鹿の学才を示すものといえる。性相学の分野ではのちに法隆寺の佐伯定胤（一八六七—一九五二）が大正十五年に東大、昭和九年に京大で講じている。

こうした黒田、勤息、大鹿の三人が俱舎、唯識を講じていたことは荻原が自分の専門を俱舎とする上で大きな影響を与えたのである。これら三人がいずれも京都泉涌寺にいた性相学の大家佐伯旭雅（一八二八—一八九一）に学んだことも注目してよい。旭雅の著作『冠導本俱舎論』は今でも『俱舎論』を学ぶ上で必須の手引書とされるし、また『名所雑記』（俱舎の中で難解とされる箇所を摘出して論じたもの）も重視されているからである。してみると荻原の学んだ性相学は少なくとも旭雅の学流を汲むものといえる。

### 就学時代の仲間

本校時代の荻原の同期にはのちに「三羽鳥」といわれた渡辺海旭、望月信亨がいた。渡辺は荻原が洋行した翌年に同じくドイツに赴き、望月はのちに浄土学の初代教授となった。

荻原の本校時代の仲間で勤息義城について俱舎の学問を修めた者には先の野上運外、福原隆成以外に、漆間徳定（一八六九—一九四四）、大谷愍成（一八七二—一九二八）、今岡達音（一八七二—一九二九）らがいた。宗学本校では荻原の二才上の桑田寛随（一八六七—一九三九）は唯識を、一才上の林彦明（一八六八—一九四五）は因明を専門とした。林は昭和六年（一九三一）には京都帝大で日本浄土教史を講じてもいる。

荻原は就学を終えてまもない二十五歳の時、この林彦明と因明の三支作法について論争をし、一年の間に二度も林の論文に批判を加えている。<sup>(4)</sup> この論争について林ははるか後、荻原が没した際に當時を回顧し、「古いことにて其論旨は殆ど忘却、唯だ学兄の卓説にて大いに益する所あつた事だけ想ひ出<sup>(5)</sup>すとした。後年に及ぶ荻原の論争精神はすでにこの時からきざしていたといえよう。小石川での就学、新任教師時代の勉学ぶりについては当時の仲間の回顧談から窺うことができる。同期の望月信亨によれば、

荻原君は頭腦明晰な人で、且大の勉強家であつた。諸学科内で英語が最も得意であり、英語にかけては全校中、君に及ぶものはなかつた。君は東京支校在學以前

から青山の英和學校に通つて英語を習はれたそうで、これが他日大成の基礎をなしたのである。<sup>6)</sup>

と、荻原は東京支校入学以前から英語を習得していたため、この点では、全学中に荻原の右に出る者はいなかつたという。また、

君は常に冷靜であつて多くの友を作らず、學校時代から獨有の號を用ひて居られた。趣味はトランプであつて、舶來品を買込み、土曜の夜などには渡邊を始め、予等もしばしば招集されたものである。將棋も趣味の一つであつたが、しかし餘り強くはなかつた。

と、荻原が生涯自分の雅号とした「獨有」の語は学生時代から多くの友を作らないことにちなむとか、荻原の興味深い趣味まであげている。当時小石川にあつた本校の寮は一部屋五人もつめ込まれていたというが、

君の聲望の世界的であつたことは、君を産んだ小石川の豚小屋と呼ばれた宗學本校の名譽とせなければならぬ。

と、荻原がいたことは豚小屋の名譽になつたという。あるいは荻原より七年年少の椎尾弁匡（一八七六一一九七二）によると、

十七年宗派管長制度を設けられること、なり、教學を設定せられ、東西兩校が改められて淨土宗學本支校となり、君は東京支校に入り早く渡邊海旭君と麟兒鳳雛相並ぶこと、なり、勿頸金蘭の交を以つて終始すること、なる。進みて廿九年六月淨土宗學本校を卒へ、三十二年十月十日擬講に叙せらる。<sup>7)</sup>

と、すでに荻原は渡邊海旭とともにいずれも麒麟児、鳳雛であつたとする。

長野の天台宗寺院出身で、のちにチベット語を専門とした池田澄達（一八七六一一九五〇）は、

其時先生は既に小石川に在つた淨土宗専門學院の教授で、傳通院の横にゐられたのである。私はまた其頃學林を止め、中學から高等に入學せんと志し、故郷の學生等五人と一緒に同じく法藏院の部屋を借り、神田の正則英語學校に通つてゐた。先生は私等が出入りする道路に沿ひ柵があつたが、それを隔てた南向の部屋で、三方にはおそろく佛書であつたらうと思はれた夥しい書物の積れた中で、室にゐられた時はいつも南面して机に向ひ一心不亂に勉強してゐられた。實に私等のやうな者の眼にも、なんといふ勉強家だらうと、映じた

程であつた。<sup>8)</sup>

と、自身本校近隣の寺（法蔵院）に住み、他方、新任教師の萩原は道路をへだてた一室に住み、書物に埋もれ一心不乱に勉強していたと伝える。十歳年下の矢吹慶輝（一八七九—一九三九）も、

自分が萩原博士に始めて御目にかゝつたのは、博士の法資であつた故松尾眞善君が小石川傳通院山内の法蔵院で、博士と同室して雑用に當つてゐた時であつた。法蔵院の別室には東北支校出身の同窓が寄宿してゐた關係などで、數々博士の室前の庭園を繞る杉垣を隔てて、いつも机に正座してゐる三十代の壯年學匠を見受けたが、當時淨土宗高等學院教授に新任されて間もない頃であつた。その時から萩原氏の居常を知つてゐるものは、皆同教授が規律嚴正で、在室時は明けても暮れても何時でも研究に没頭せられてゐる精進振りに関心しないものはなかつた。<sup>9)</sup>

と、いずれも萩原の勤勉な姿を伝えている。

### 洋行二年前（一八九七年）

この年萩原の師雲台は本校校長に就任した。教授として

の雲来は俱舍、宗教史、英語の授業を担当するとともに、セイロン王統史である『マハーヴァンサ（大史）』を和訳し始めた。もつとも原典のパーリ語から訳したわけではなく、一八三三年にウツパムによつて英訳されたものからの重訳であつた。<sup>10)</sup> 当時、日本でパーリ語を修得した者にセイロンに留学した真言宗の釈興然（一八四八—一九二四）がいた。興然には河口慧海（一八六六—一九四五）らがパーリ語を学んだ。<sup>11)</sup> しかし萩原は『マハーヴァンサ』を直接パーリ語から訳していないことから、当時はまだパーリ語を学んでいなかったと推測される。

この年の一つの大きな出来事は高楠順次郎（一八六六—一九四五）が長年にわたる欧州留学から帰国したことである。高楠はオックスフォードでマックス・ミュラーについたあと、ドイツのキール大学、ベルリン大学さらにフランスへと渡り、帰国後東京帝大の梵語講師に着任した。

萩原もそうした事情やヨーロッパの研究に注目していたことは、すでにマックス・ミュラー、ロックヒル、オルデンベルクなどの本を読んでいたことから知られる。萩原によれば、当地の仏教研究が「潮の如く涌き疾風の如く卷<sup>12)</sup>」き始めたとし、萩原のブツダ生誕の地に関する論稿からは

フューラー (Führer)、ビューラー (Bühler)、カニンガムによる報告を知ることができる。<sup>13)</sup>

この年、同輩の渡辺海旭はきわめてセンセーショナルな論文を発表した。それは「奮つて聖典原文の研究に従事せよ」と題するもので、そこでは仏典の研究の上で、

經典原文の研究は古來區々煩鎖の解を一掃して、革新、實績を與ふべし。而して其言語學上より得る史的考證の偉大なるは更に完美の効果を收むることを斷言するに憚からず。歐西の學者が佛教を討究するや力を盡くして根本資料の討究に力む。其勵精の切なる實に人をして驚嘆せしむるもの存する也。(略) 身佛徒として學解を研磨するものありては、宜しく大に牢固堅實の討究をなし、奮うて根本資料に溯り、以て偉大なる討究を聖典の原文に試みよ。支那譯の經典を以て、満足すべきの秋は既に過ぎぬ。巴利の小乘經典大に研むべし、梵文の大乘經典亦大に研むべし、西藏の二大藏も討究すべし、其討究の結果は實に大なる者あらむ也。

と題名にあるとおり原典そのものを研究すべきで、漢訳だけで満足する時代は秋に近づいたという。さらに浄土宗、

浄土真宗の正依たる『無量壽經』『阿彌陀經』、天台、日蓮系で重視する『法華經』を具体的にあげ、

眼を放つて世界の學者が如何に佛典原文の討究の其全力を傾けしやを思へ。浄土の寶典原文はマクス・ミュラーの手を着くる所となり、法華經はピュルヌーフ、ケルム等の効果を收むる所となり、巴利の本生經及律藏は、デウキツト、フウスベル等之が先鞭を着け、西藏も尼波爾も暹羅も緬甸も大抵歐人の研究する所となり了れり。古來羅什玄奘等の偉蹟を思ひて今佛徒の爲すなきを思ふに憤慨に勝へざるもの存するなり。吾人佛徒たるもの何ぞ此間に立ちて大に奮はざるを得むや。嗚呼聖典原文の討究は實に佛徒の至大責任なり。と、いずれもすでに校訂本があるではないかとし、写本といえどもいまやイギリス、ネパールに多数現存すると強調する。

聖典原文の散在するもの、尼波羅に大般若、密嚴、十地、三昧王、楞伽、法華、如來秘密、普曜、金光の所謂九部の大乘經、悲華、賢劫、孔雀王等の顯密諸經ありて現に英國の書庫に珍藏す。其他、大小乘諸論の一、二の梵文西藏尼波藏爾に存する尠少にあらず。

この渡辺海旭も荻原出版の翌年にドイツに赴くが、洋行以前にこのような論文を発表したことは特筆に値する。

### 洋行前年（一八九八年）

この年、東京帝大の姉崎正治（一八七三—一九四九）が浄土宗本校に出講し、印度史、宗教史を、同じく高楠順次郎も来講し、『金七十論』の梵本を講じた（これはインド六派哲学の『サーンキヤ・カーリカー』のことであろう）。高楠によれば、荻原が梵語研究を決定したのはこの授業によるかと解している。<sup>15</sup>

さらにこの年にはフランスの梵語学者シルヴァン・レイ（S. Lévi）がインドに次いで、日本を訪問した。フランスを代表する仏教学者の来日は盛事であったにちがいない。レイの来日は自分の許に留学した藤島、藤枝からの伝聞、さらにマックス・ミュラーが日本の寺院に現存していた『阿弥陀経』『金剛般若経』『尊勝陀羅尼』の梵語写本の校訂出版から日本仏教に興味を覚え、二層の写本の発見、慈雲尊者撰『梵学津梁』の調査、『俱舍論』の伝統的研究の知見が目的であった。<sup>16</sup> 荻原自身、来日時のレイについて次のように記している。

其研究の方たるや少数なる耶蘇宣教師を除いては皆宗派的偏見を離れ、博覧篤學著名の學匠にして唯だ人類知識の爲の之を研究し、畢生の能力を盡瘁するなり。

故に其研究の結果は頗る依信すべきの價あり。彼に謬あらば我彼に教ゆべし、我に謬あらば彼に依るべし、何ぞ洋の東西と時の前後とを問はん。而して佛教歴史は其教理を除いては彼に取るべきもの甚だ多く、我の教ゆべきもの甚だ少し、彼等は實に學問の忠なるものと云べし。彼等の足跡は東洋各國之なきはなし。現に俱舍論研究の目的を以て遠く我國來遊中のモシユ、レイの如き其一人なり。蝸牛角上兄弟相闘ぐの佛子、煩瑣哲學に戀々たるの法孫、起つて世界の知識に寄與し、世界の幸福を助長するの勇氣なきか。<sup>19</sup>

ここでははるばる欧州から研究調査のために来日したことを伝えるとともに、事實は事実として學問に忠実であるべき「勇氣」あれ、とまで主張している。この頃、渡辺、荻原とも意気盛んなことが窺われる。荻原はこの年、オランダ・インド学の創始者ケルン作『インド仏教入門』（*Manual of Indian Buddhism*）の冒頭部を邦訳し始めた。「印度仏教史綱要」と題するのがそれにあたる。

いよいよ荻原が高楠順次郎の紹介によってドイツ、シュトラスブルク大のロイマンの許に赴くことになったのは翌一八九九年である。

荻原、渡辺ともに歩調を合わせるがごとく、原典研究すべきと強調するのは、すでに明治二十七年（一八九四年）に浄土宗が海外留学制度を發布していたから、その時点でこの二人の留学が内定していたとも思われる。

### 注

- (1) 以下の人の年代、事跡は次の辞典類によるところが多い。『浄土宗大辞典』、大橋俊雄『浄土宗人名事典』（平成十一年、斎々坊）
- (2) 林彦明「伝灯血脈と五重伝書」（『専修学報』第五号、昭和十三年）一頁―三一頁、恵谷隆戒「近世浄土宗伝法について」（『佛敎大学研究紀要』通巻第四一号、昭和十三年）参照。
- (3) 富貴原章信「佐伯定胤老師——法隆寺の故和上を偲んで」（『仏敎学セミナー』第十号、昭和四十四年）、六一頁―六二頁参照。
- (4) 「林彦明氏の因明作法に関する論を読む」「林彦明氏に告ぐ」（『荻原雲来文集』、昭和四十七年、山喜房）、九二七頁―九三二頁参照。
- (5) 『荻原雲来文集』付、余影、一五六頁。
- (6) 望月信亨「小石川時代の回想」同、一〇九頁―一一〇頁。
- (7) 椎尾弁匡「荻原雲来君の思ひ出」（同書所収）、一一一頁参照。
- (8) 池田澄達「荻原雲来先生の思ひ出」（同書所収）、一三九頁参照。
- (9) 矢吹慶輝「荻原雲来博士」（同書所収）、一二五頁―一二六頁参照。
- (10) 桜部建「ドクトル渡邊海旭―真に学を愛した現代的仏敎者―」（『仏敎学セミナー』第九号、昭和四十四年）、三七頁参照。
- (11) R・ジャファイ「釈尊を探して―近代日本仏敎の誕生と世界旅行―」（『思想』第九四三号、平成十四年）、七四頁―八〇頁、奥山直司『評伝河口慧海』、平成十五年）、一〇六頁、一一八頁参照。
- (12) 荻原雲来「仏敎の研究」（『同文集』、一〇九頁参照）。

(13) 荻原雲来「釈尊誕生地」(同)、一一三頁—一二五頁参照。 キーワード 浄土宗、原典研究、渡辺海旭、高楠順次郎

(14) 渡辺海旭「奮って聖典原文の研究に従事せよ」(『壺月全集』下)、九頁—十二頁参照。

(15) 高楠順次郎「荻原雲来博士の世界的学績に就て」(『荻原雲来文集』所収、餘影)、一〇四頁参照。

(16) インドの戯曲、天文学、唯識関係の重要な仏典写本を発見した。cf. Leumann, Rapport de M. Sylvain Lévi, in *Kleine Schriften*, S. 555 渡辺海旭「仏教梵文学の研究と巨匠の精進」(『壺月全集』下)、三三六頁—三三八頁参照。

(17) F. Max Müller. *Buddhist Texts from Japan* (Anecdota Oxoniensia) Oxford 1881 F. Max Müller, Bunyiu Nanjio. *Sukhavatya*. 1883. *The ancient Palm-leaves*. 1884.

(18) 前嶋信次『インド学の曙』、世界聖典刊行協会、昭和六〇年、一四八頁—一五三頁参照。

(19) 荻原雲来「印度仏教史綱要」(『同文集』)、一四〇頁—一四一頁参照。

## 良忠における深心釈について

—『伝通記』と『光明抄』における「信」の解釈を中心に—

沼倉 雄人

はじめに

深心とは念仏行者が具えるべき三心のうちのひとつであり、三心とは浄土教実践における内容組織である安心・起行・作業のなかでは安心にあたる。この三心を実践のうえで重要視し、かつ浄土教的に解釈し詳説したのは善導大師であり、宗祖法然上人は『選択集』第八章において善導『観経疏』の三心釈をそのまま引文として示され、自身の私釈はほとんど加えていない。これによって法然上人の三心理解が善導大師の三心釈とほぼ同様であることがうかがわれるが、法然門下に至って三心の理解に差異が生じることとなり、三祖良忠上人は著作のなかで他の法然門流に対して反論を行っている。このような法然門下の教義的な差異は

三心の理解だけでなく、善導『観経疏』に対する理解そのものにあるとおもわれる。

本来であれば、法然門下の『観経疏』注釈書すべてを検討して良忠上人の三心について述べるべきであるが、今回は諸行本願義・長西『観経疏光明抄』（以下『光明抄』）と良忠『観経疏伝通記』（以下『伝通記』）における深心釈を比較し、両者の説示内容にどのような相違点があるかを検討してみたい。

なお、以下、本論においては諸師の尊称を略す。

### 一．『光明抄』について

『観経疏光明抄』（十八卷）は覚明房長西（一一八四—一二六六）による善導『観経疏』の講義録とされている。現

存する『光明抄』は金沢文庫に所蔵され、一部十八巻のうち「玄義分」一冊・「序分義」二冊・散善義二冊がある<sup>1</sup>。またこれは長西滅後の文永五十六年（一二六八—一二六九）にかけて京都万里小路阿弥陀院において永源が書写したものである。長西が実際に講義した年代は定かではないが、凝然『維摩経菴羅記』<sup>2</sup>には弘長元年（一二六一）七月に長西が『観経疏』の講義をしたことが記されており、そのころに成立したのではないかとする説もある<sup>3</sup>。

なお、『光明抄』の本文中には「私云」として私解が加えられているが、長西本人の説であるか講義を筆録した門弟の説であるか判然としない点が見られる。この点について石田充之氏は『光明抄』を長西の思想を伝える著述である<sup>4</sup>とみて問題ないが、私解については長西の説であるか門弟の説であるか判別に注意すべきとしている<sup>4</sup>。

## 二．長西と良忠の三心に対する立場について

良忠は自身の著作のなかで長西もしくは諸行本願義の説示に言及する箇所がある<sup>5</sup>。この良忠と諸行本願義の関係について、廣川堯敏氏の研究が挙げられる。

廣川氏は「然阿良忠と諸行本願義」<sup>6</sup>において良忠の『観

経疏』解釈と長西の説示が極めて似ていることを指摘し、長西『光明抄』と良忠『観経疏聞書』を比較検討している。廣川氏は良忠が『光明抄』を参照して自著を撰述したとする立場に立ち、その参照の仕方を九項目に分類し検討している。その結果、良忠が『光明抄』を参照したとみられる箇所が六十四箇所あるとし、その思想的基盤の類似性を指摘している。

また廣川氏は「法然門流における至誠心積の展開」<sup>7</sup>において法然門流における至誠心積を大別して、衆生の側に立つ至誠心積・仏の側に立つ至誠心積の二つの立場を示し、長西および諸行本願義系の諸師を聖光と同じ衆生の側に立つ至誠心積であるとしている。

よって、長西は基本的に三心を衆生が持つものとしている立場に立っているものであり、立場としては良忠も同様であることがわかる。では同じ立場に立っていないながら、その理解にはどのような相違があるのだろうか。

## 三．長西と良忠における「深」と「信」に対する理解

善導は深心について「即ち是れ深く信ずるの心」、つまり

信心であるとしている。この深心釈において、「信」という語が重要な要素を持つことになることは明白であるが、これに加え、程度を表す「深」という語も「信」の理解によってはその内容が異なってくる。よって「深」と「信」について両者の説示を比較してみたい。

### 【長西「光明抄」】

長西は『光明抄』深心釈のはじめに、次のような問答を用いて「深信」を解釈している。

「深信者即深信之心也亦有二種」等事<sup>8</sup>

疑云、「深」之義難知。何云「深信」歟。

答、惣入仏法必以信心為能入。故今、三心中可有信心有。又付世俗勝義尤可有信心。

而本願文説「至心信樂欲生我國」。「至心」者至誠心也。

「信樂」者深心也。「欲生我國」者廻向發願心也。『大論』

云「仏法大海中信為能入、智為能度」。淨影云「二者

深心」。信樂暨至欲生彼國」（『宗学研究』一四、一六三頁）。

これによれば長西は「深」という語について知り難いとする問いに対して、答えにおいて「深」にはとくに触れず、

「信」を中心に解説している。

長西は仏教の必要条件として信心の必要性を示し、三心のなかにも信心があるべきとしてその信心にあたるものを三心のなかに求めている。長西は第十八願「至心信樂欲生我國」を三心と照らし合わせて、「信樂」が深心にあたるとしている。また仏法上における信の重要性を説いたものとして『大智度論』を引き、深心が信樂であることを示したものととして淨影寺慧遠『觀經義疏』を引いている。

さらに長西は「信」とはどのようなものであるかという問いを發している。

又、今所言「信」者、解信・仰信中何歟。

答、解信也。挙三經解知故。

有云、挙三經、只所信体故也。『玄義』如云「仏密意弘

深教門難曉<sup>9</sup>何〇」等、仰信也（『宗学研究』一四、一

六三―一六四頁）。

この問いに対して長西は解信、つまり領解したうえで信じることであると、その理由を後段（信法）において三經（三部經）を挙げてその内容を解知するからであると述べている。それに対して『玄義分』に「仏の密意が弘深であるから教えを明らかにしがたい」と説示されていることを指

摘し、「教えを明らかにしたいためにそのまま受け入れること」を仰信であるとしている。

なお長西は至誠心釈のはじめに三心それぞれを概説しているが、深心について以下のように述べている。

尋云、三心大体、之何可得意歟。

答、此即大件事也。尤可爾也。但付此三心異解蘭菊也。

雖爾、今且依一解可有○解。

謂、一○約心解。(―中略―)深心者知仏語無虚妄解也(―後略―)。

二次約能所。至誠心者能成心也。発得至誠時、必業事成弁故也。深心・廻向二心所成心也。意云、設雖有深

心・廻向二心解了、若无至誠心者不可往生。故又若无

至誠心名深心等也(『宗学研究』一四、一五五頁)。

これによれば、長西は深心を仏語に虚妄無しと知る解であり、さらに至誠心が無い場合、深心・廻向発願心の内容を理解していたとしても「深心」等とは呼べないとしている。

長西は以上の理由によつて信を解信であると示したうえで問答を続けて、信の対象について言及している。

又、所信之境有機・法歟。

答、機與法二也。謂、「一者」「二者」等標是也。諸宗

機・法・師三為所信境也。而今師、挙二也(『宗学研究』一四、一六四頁)。

長西はこの問答において信の対象として機と法を挙げているが、機・法の具体的な内容については触れず、諸宗には信の対象として機と法と師の三つがあることを指摘し、善導がこのうちの機と法を示したものであるとしている。

また、長西はいわゆる信機の一文に対するはじめの問答として「決定」と「深信」の違いについて問いている。

疑云、「決定」與「深信」有何別歟。

答、「決定」者忍許也。即信体也。

「深信」者澄淨也。即信用也。

有云、「決定」者印持決定也。印可義也。印下者大地法中勝解之心所也。印可名勝解。故信者大善地法中信心所也。故別也(『宗学研究』一四、一六四頁)。

この説示によれば、長西は信の本体として忍許があり、信の作用として澄淨があるとしている。また「有云」として「決定」を印可の義として解釈する説を挙げている。「有云」の説示がどこまでを指すか判断としないが、とくに否定していないところを見ると長西は「決定」を印持決定とみる見解を認めていたと考えられる。

以上の説示より長西は深心を信心であるととらえながら信を解信であると理解し、その対象として機と法を挙げてゐる。また信の体は忍許であり、信の用に澄浄があるとみたくうえで、この信を五位七十五法における大善地法中の心の心所であると認めている。長西は「深」について触れなかつたが、信を解信であることとらえている点より考えると、長西における「深」とは機・法の理解に対するものではないだろうか。

### 【良忠「伝通記」】

良忠は深心積を分科して善導が深心は深信なりとした文を「深心の体は是れ信心なることを明か」していると解釈し、次の二つの問答を置いている。

(1) 深心を信心とすることの理由とその根拠について。

(2) なぜ至誠心・廻向発願心には「深」といわず、深心のみを「深」心とするのか。

まず(1)に対して良忠は典籍の名を明示しないが、『大智度論』の文言を用いて仏教における信の重要性を示し、それは往生浄土を願う場合でも何ら変わりはないとしている。その根拠としては長西と同様に十八願文の「至心信樂

欲生我國」を三心に当てはめ、「信樂」が三心では深心にあたるとしている。

さらに良忠は「信樂」について語句解釈を行い、次のように述べている。

「信」謂忍許、「樂」謂愛樂。愛是信功。故云「信樂」。  
〔浄全〕二、三八〇頁下。

良忠はこのように「信」を忍許とし、「樂」を愛樂としている。良忠の「信」に関する説示については他の箇所にもみられ、玄義分・積名門を解釈するなかに次のように述べている。

若委分別信慧体、信是大善地法。忍許・澄浄為義。慧大地法。簡括為性。〔浄全〕二、一五〇頁上。

これによれば良忠は信について、五位七十五法中の大善地法であると理解しており、その心作用に忍許・澄浄の義をみている。この忍許・澄浄については『決疑鈔』に解説しているので参考に見てみると次のように述べている。

凡就信有忍許・澄浄之二義也。

言澄浄者、所謂能令心澄浄故、如水精珠能清濁水。言忍許者、謂於四諦・三宝・善惡・業果等法忍許不疑也。〔浄全〕七、二六九頁上〜下。

この説示を踏まえて考えてみると良忠は信について、「心をして澄淨ならしむる」というように心を浄化させる作用があるとみており、また四諦・三宝等のあらゆる法をそのまま受け入れ疑わないことであるととらえている。

続いて(2)の問答において深心のみを「深」心とすることに於いて次のように述べている。

疑心易起、信心難成。謂別行人多、破往生。為之失信  
疑怯心起、便從輪廻。是大失故、別置「深」言、誠其

狐疑、立真實信、以除猶豫不定之心。故下文云「真實深信」等。是故不為四重破所動亂破壞。以此分齊名為「深心」。前後二心、不為破人所動亂者、依信心功。故不云深(『浄全』二一、三三〇頁下)。

別行の人による難破によって、往生に対する疑いが起こって信を失い、結果、輪廻に迷うことになってしまう。このようなことが無いように、とくにこの信心について「深」の語が置かれたとする。「深」とは「浅」に対する語であるから、この語について「程度」の問題があり、良忠は「四重の破に動亂破壊せられ」ない程度が「深」であるとしている。

以上の点から良忠は深心を信心であるとし、『大智度論』

の説示によって仏道上における「信」の必要性を主張している。良忠は「亦有二種」以降は「信相を明かす」として、その信の対象となるいわゆる信機・信法について解釈しているが、信機を解説して次のように述べている。

凡諸教中未有此信。唯在當心性珠、以顯本有理。

今則不爾。先信我機分無出離期、次信仏願、以損此機。

是時、往生之信、指掌指。聖僧之教・証定之言、深信此説耳(『浄全』二一、三三一頁下)。

これによっても良忠が理解する信は、単に「信じること」であると理解でき、長西がいう解信・仰信のうちには仰信にあたると思われる。

#### 四. 『伝通記』における「仰信」の用例

『伝通記』深心釈において「信」を「仰信」とするとする明確な説示はないが、『伝通記』における「仰信」の用例を確認しておきたい。

『伝通記』において「仰信」という語は十三箇所みられる。それらすべてについて検討する紙数はないので、長西が「仰信」であると示した玄義分の「又仏密意弘深」以下について良忠の見解をみてみよう。

又、仏密意、弘深。教門難曉。三賢・十聖弗測所闕。況、我信外輕毛、敢知旨趣。

仰惟、釈迦此方發遣、弥陀即彼国来迎。彼喚、此遣。豈、容不去也。唯可勤心奉法畢命為期、捨此穢身、即証彼法性之常樂（『浄全』二、二頁上）。

良忠はこの部分を「自下、明果位難思發迹入源。是仰信分」（『浄全』二、一三三頁上）と述べ、さらにこれを分科し、「仰惟」以降が二仏（釈迦・弥陀）の方便を仰信することを明かしているとしている。

良忠は「仰惟く容不去也」までの部分について以下のよう述べている。

「仰惟」等者、此明仏意甚深、難知、教、亦、難解。但雖不知其甚深致、釈迦發遣・弥陀招換、其文、分明。

唯作仰信、定得往生（『浄全』二、一三四頁下）。

これによれば良忠は、仏意が知り難く、またその教えが理解し難い故に、奥深い理を知らないとしても釈迦の發遣・弥陀の招換は經文の上に明らかであり、釈尊が示されたことと念仏により阿弥陀仏が来迎されることに對して「仰信」を作せば、念仏により往生することができると理解している。

る。

すなわちこの説示によって良忠が往生のために必要とする信はあくまで「仰信」であり、「解信」でないことがわかる。

### 小結

本論では長西と良忠の深心釈について「信」のとらえかたを中心として、合わせて「深」についても検討した。長西・良忠ともに三心は衆生の側にあるとする立場に立ち、両者ともに「信をもって能入と為す」という『大智度論』の説示により、「信」を仏道上の必要条件としているにも関わらず、長西が示す解信・仰信という判別でいえば、良忠は「仰信」であると理解しているとみられ、それぞれ立場を異にしていると考えられる。

このように良忠が「信」を單純に「信じる」として理解した背景には、善導が上品上生のはじめに有縁を明かすなかに「一明能信之人」と挙げていることがあるのではないかとおもわれる。この箇所について良忠は次のような解釈を述べている。

「一明能信之人」者、指『經』「若有衆生」句。即拏具

三心人。而唯拳信者、三心之中深心是勝。故偏標之  
〔浄全〕二、三七五頁下。

これによると良忠は上品上生のはじめに「能信の人」とあるのを具三心の人として理解しながら、善導が「能信」としている点に注目している。良忠は經文に「願生彼国者發三種心」とありながら善導がただ信のみを示しているのは深心を特に重視したからであると考えられている。善導が深心を「深く信じる心」としている以上、良忠は「信じる」という点を強調して「信」の解釈を行ったものと考えられる。

- 1 玄義分・序分義に関しては一冊一卷であるが、散善義については一冊二卷の合冊になっている（『宗学研究』一四、一四三頁解説参照）。この金沢文庫蔵『光明抄』は真宗大谷派宗学研究會によって翻刻され、『宗学研究』九・一一・一四〜一六号に本文が掲載されている。
- 2 仏書刊行會編『大日仏』五、二二六頁。
- 3 石田充之『法然上人門下の浄土教学の研究』下、七五頁・註一〇。
- 4 石田充之『法然上人門下の浄土教学の研究』下、七九

頁。

5 『東宗要』において「有曰、至誠心者勇猛心也。即可同夫人真心徹到。——中略——今人非如夫人真心徹到者、不可往生<sup>云</sup>。難云、一切浄土機、可同夫人、未尽理」〔浄全〕一一、七七頁上〜下）とあり、また「有云、起行有浅深。三心無浅深。——中略——<sup>云</sup>。今難云、若約此義者起行亦不可有浅深」〔浄全〕一一、八三頁下）として、諸行本願義の説を批判している説示がみられる。

- 6 『印仏研』四二—二、一九九四年。
- 7 『印仏研』三五—一、一九八六年。
- 8 「内は『観經疏』の文であるので、波線部の「深信」は実際には「深心」であり、おそらく筆録者の誤字であるとおもわれる。
- 9 おそらく「印可」とおもわれる。

# 懷感の「是心作佛是心是佛」 釈に関わる一考察

村上真瑞

懷感は『釋淨土群疑論』の中で『觀無量壽經』に説かれる「是心作佛是心是佛」の文を解釈しているのであるが、その解釈が懷感の本意を示すものか、そうではないのかについて、考察してみたい。

まずこの問題は、善導が『觀無量壽經疏』卷第三定善義において「是心是佛」の解釈を以下のようにするとところから始まる。

言ハ是心是佛ト者心能想スレハ佛ヲ依テ想ニ佛身而現ス。即是ノ心佛ナリ也。離ニ此ノ心ヲ外更ニ無ニバナリ異佛ト者也。言ニ諸佛正徧知ト者此明下諸佛得ニ圓滿無障礙智ト作意ト不作意トニ常ニ能徧ク知ニ法界ノ之心ヲ。但能作セバ想ヲ即從ニ汝カ心想ニ而現シ玉フ似ニ中ヲリト云々如生上ニ也。或ハ有ニ行者一將ニ此ノ一門ノ之義ニ作シ唯識法身ノ之觀ト或ハ作ニ自性清淨佛性ノ觀ト者其ノ意甚錯レリ。絶テ無ニ少分モ相似一

也。既ニ言テ想レハト像ヲ假ニ立セル三十二相ト者ノ眞如法界ノ身豈ニ有レテ相而可レ縁ズ有レテ身而可レシヤ取ル也。然ニ法身ハ無色ニメニ絶ニ於眼對一更ニ無ニ類トメ可レ方フ。故ニ取ニ虚空ニヲ相喩ニ法身ノ之體ニ也。又今此ノ觀門等ハ唯指レシ方ヲ立レテ相住レテ心ヲ而取レシム境ヲ。總テ不レ明ニサ無相離念一也。如來懸ハルカニ知ニ末代罪濁ノ凡夫ノ立レテ相住レテ心ヲ尚不レシ能レ得ル。何ニ況ヤ離相ヲ而求レメハ事ヲ者如下コトシト似無ニキ術通一人ノ居レメ空ニ立レシカ舍ヲ也。

ここにおいて注意せねばならないことは、善導は取えて「唯識法身之觀」という固有名詞まであげて否定したことである。しかしここで必ず唯識法相からの反論が推測されることである。善導は唯識の止観ではないとだけ述べただけで、その詳細な理由は述べられていないことにある。逆に唯識側からしてみればどれだけ唯識の止観について知っ

ていて否定しているのか、説明を要求しても当然と思われ  
る内容である。そこで唯識側からの厳しい反論に対して懐  
感が答えたわけである。それは、『觀無量壽經』の「是心作  
佛是心是佛」の説明の一つ前の問答から読めばなおさら明  
らかである。『釋淨土群疑論』卷第六によると、

問<sup>テ</sup>曰ク。何ガ故<sup>ニ</sup>稱讚淨土經<sup>ニ</sup>ハ說<sup>下</sup>西方<sup>ハ</sup>去<sup>ニ</sup>此<sup>ノ</sup>世界<sup>一</sup>  
過<sup>レ</sup>百千俱胝那庾多<sup>ノ</sup>佛土<sup>上</sup>。此<sup>レ</sup>即チ四遠<sup>中</sup>之<sup>ニ</sup>ハ  
是<sup>レ</sup>於處遠<sup>ナリ</sup>。觀經<sup>ニ</sup>ハ乃チ言<sup>ニ</sup>ヘル阿彌陀佛<sup>一</sup>、去<sup>レ</sup>此<sup>ヲ</sup>不<sup>レ</sup>  
遠<sup>カラ</sup>。二一文相違<sup>ス</sup>。請<sup>フ</sup>辨<sup>ニ</sup>其<sup>ノ</sup>義<sup>一</sup>。釋<sup>メ</sup>曰ク。案<sup>ズルニ</sup>  
極樂<sup>ノ</sup>之邦<sup>ハ</sup>去<sup>ニ</sup>此<sup>ノ</sup>世界<sup>一</sup>百千俱胝那庾多<sup>ノ</sup>佛土<sup>ナリ</sup>。  
誠<sup>ニ</sup>爲<sup>ニ</sup>處遠<sup>ト</sup>。今言<sup>ハ</sup>ル不<sup>レ</sup>遠<sup>ト</sup>、自<sup>ラ</sup>有<sup>ニ</sup>別義<sup>一</sup>、聊<sup>カ</sup>陳<sup>ニ</sup>  
十釋<sup>一</sup>以<sup>テ</sup>會<sup>ニ</sup>斯<sup>ノ</sup>文<sup>一</sup>。

と説かれるように、西方極樂淨土は、この世界から無限の  
数の佛の国土を過ぎた先にあり、遠い距離を離れた遠處で  
ある。として、百千俱胝那庾多の佛土を過ぎた遙か遠い国  
であることが本意であると先に示しているのである。善導  
の指方立相と変わらない説である。但し、遠くない場所  
あるというのは別の道理から言うのであるとして、十通り  
の解釈をあげている。その中の第四番目にあげた説とし  
て、「四<sup>ニ</sup>自<sup>心</sup>ト<sup>ハ</sup>者<sup>、</sup>經<sup>ニ</sup>言<sup>、</sup>是<sup>ニ</sup>心<sup>ニ</sup>作<sup>レ</sup>佛<sup>一</sup>是<sup>ニ</sup>心<sup>ニ</sup>是<sup>レ</sup>佛<sup>ト</sup>」<sup>(六)</sup>と説かれ

るように、別の解釈として、『觀無量壽經』の「是心作佛是  
心是佛」の解釈をあげているのである。

そこで、次の問答に移ると、『釋淨土群疑論』卷第六による  
と

問<sup>テ</sup>曰ク觀經<sup>ニ</sup>言<sup>ク</sup>是<sup>ノ</sup>心<sup>ニ</sup>作<sup>レ</sup>佛<sup>一</sup>是<sup>ニ</sup>心<sup>ニ</sup>是<sup>レ</sup>佛<sup>ナリ</sup>。諸佛正遍  
知海<sup>ハ</sup>從<sup>ニ</sup>心<sup>ニ</sup>想<sup>一</sup>生<sup>シ</sup>ト。云何<sup>ソ</sup>是<sup>ノ</sup>心<sup>ニ</sup>即<sup>チ</sup>能<sup>ク</sup>作<sup>レ</sup>佛<sup>ヲ</sup>也。釋<sup>メ</sup>  
曰ク案<sup>ズルニ</sup>唯識<sup>ノ</sup>之理<sup>ヲ</sup>心<sup>外</sup>ニ無<sup>シ</sup>別法<sup>一</sup>。萬法<sup>ハ</sup>萬相<sup>ハ</sup>皆<sup>チ</sup>是<sup>レ</sup>  
自<sup>心</sup>ナリ。故<sup>ニ</sup>起信論<sup>ニ</sup>言<sup>ク</sup>心<sup>ニ</sup>生<sup>ス</sup>レバ諸法<sup>ニ</sup>生<sup>ス</sup>。心滅<sup>ス</sup>レバ諸  
法滅<sup>ス</sup>ト。維摩經<sup>ニ</sup>言<sup>ク</sup>隨<sup>テ</sup>其<sup>ノ</sup>心<sup>ニ</sup>淨<sup>ニ</sup>即<sup>チ</sup>佛土<sup>ニ</sup>淨<sup>シ</sup>ト。又言<sup>ク</sup>  
心垢<sup>ナルガ</sup>故<sup>ニ</sup>衆生<sup>ニ</sup>垢<sup>ナリ</sup>。心淨<sup>ナルガ</sup>故<sup>ニ</sup>衆生<sup>ニ</sup>淨<sup>ナリ</sup>ト。故<sup>ニ</sup>  
知<sup>ヌ</sup>萬法<sup>ハ</sup>皆<sup>チ</sup>心<sup>ノ</sup>變現<sup>ナルヨ</sup>。當<sup>下</sup>用<sup>ニ</sup>此<sup>ノ</sup>心<sup>一</sup>ヲ、觀<sup>ニ</sup>スル<sup>レ</sup>彼<sup>ノ</sup>  
佛<sup>一</sup>時<sup>ニ</sup>阿彌陀佛<sup>ヲ</sup>爲<sup>ニ</sup>本<sup>ニ</sup>性<sup>ニ</sup>相<sup>ト</sup>衆生<sup>ノ</sup>觀<sup>ニ</sup>心<sup>ニ</sup>緣<sup>ニ</sup>スル<sup>ト</sup>キ、彼<sup>ノ</sup>如  
來<sup>一</sup>ヲ、不<sup>レ</sup>能<sup>ク</sup>心<sup>外</sup>ニ見<sup>ル</sup>佛<sup>ニ</sup>眞相<sup>ヲ</sup>、當<sup>ニ</sup>觀<sup>ニ</sup>心<sup>ニ</sup>變<sup>メ</sup>作<sup>ス</sup>影  
像<sup>ノ</sup>相<sup>ト</sup>是<sup>レ</sup>影<sup>ノ</sup>相<sup>ヲ</sup>名<sup>テ</sup>曰<sup>ク</sup>相分<sup>ト</sup>。能<sup>ク</sup>觀<sup>ニ</sup>之<sup>ニ</sup>心<sup>ハ</sup>是<sup>レ</sup>於<sup>レ</sup>見  
分<sup>ナリ</sup>。見<sup>ニ</sup>相<sup>ノ</sup>兩分<sup>ハ</sup>皆<sup>チ</sup>不<sup>レ</sup>離<sup>ニ</sup>於<sup>レ</sup>自證分<sup>ニ</sup>。見<sup>分</sup>ノ力<sup>能ク</sup>  
現<sup>ニ</sup>相分<sup>ヲ</sup>。故<sup>ニ</sup>名<sup>ニ</sup>是<sup>ニ</sup>心<sup>ニ</sup>作<sup>レ</sup>佛<sup>ト</sup>也。此<sup>ノ</sup>相分<sup>ハ</sup>、自<sup>ラ</sup>證<sup>ニ</sup>  
分<sup>心</sup>ナリ。無<sup>シ</sup>別<sup>ニ</sup>有<sup>レ</sup>體<sup>ト</sup>。故<sup>ニ</sup>名<sup>ニ</sup>是<sup>ニ</sup>心<sup>ニ</sup>是<sup>レ</sup>佛<sup>ト</sup>。欲<sup>ス</sup>レ<sup>ニ</sup>  
觀<sup>ニ</sup>ト<sup>ハ</sup>如來<sup>ノ</sup>一切<sup>ノ</sup>功德<sup>ヲ</sup>皆<sup>チ</sup>用<sup>ニ</sup>自<sup>心</sup>所<sup>ニ</sup>變<sup>メ</sup>影<sup>ノ</sup>像<sup>ヲ</sup>。故<sup>ニ</sup>名<sup>ニ</sup>  
諸佛正遍知海<sup>ハ</sup>從<sup>ニ</sup>心<sup>ニ</sup>想<sup>一</sup>生<sup>シ</sup>ト也。或<sup>ハ</sup>由<sup>ニ</sup>心<sup>ニ</sup>想<sup>一</sup>修<sup>ニ</sup>種<sup>ノ</sup>  
行<sup>一</sup>。爲<sup>ニ</sup>萬德<sup>ノ</sup>因<sup>ト</sup>、名<sup>ニ</sup>正遍知海<sup>ハ</sup>從<sup>ニ</sup>心<sup>ニ</sup>想<sup>一</sup>生<sup>シ</sup>ト故<sup>ニ</sup>賢

護經ノ第二ノ初ニ言ク菩薩モ亦爾ナリ一心ニ善思見レ諸ノ如  
 來ヲ。見已テ即住ス。住シ已テ問上ル義ヲ。解釋シ下ハ歡喜メ即  
 能ク思惟セヨ。今此ノ佛者從何ノ所來而我ガ是ノ身ハ復  
 從レ何ク出ル。觀ニズルニ彼ノ如來一竟ニ無ニ來處及以去處。我  
 身モ亦爾ナリ。本ヨリ無ニ出處一豈ニ有ニ轉還ニ彼レ復應レ作ス  
 如レノ思惟ヲ。今此ノ三界ハ唯心ノミ。是ノ心ニ有レ佛。何ヲ  
 以ノ故ニ。隨ニ彼ノ心念ニ還テ自見ル心ヨ。今我從テ我心見レ  
 佛我心作レ佛ト。我心是レ佛ナレバ我心是レ如來ナリ我ガ  
 心是レ我身ナリ。我心見レ佛ヲ。心ハ不レ知心ヲ、心ハ不レ  
 見レ心ヲ。華嚴ニ亦言心ハ工ナル畫師ノ畫ニカク種種ノ五陰ヲ。  
 一切世間ノ中ニ無ニ法ト而不レ造。如レ心ノ佛亦爾ナリ。  
 如佛ノ衆生モ然リ。心ト佛及衆生ト此ノ三无ニシテ差別一。  
 心ニ有レ垢位ヲ名テ曰ニ衆生ト。心純淨ナル時ヲバ名テ曰レ爲レ  
 佛ト即其義ナリ也。

と説かれるように、懷感がわざわざ唯識の義を案ずるに  
 として断つた上で説明を加えた問答は外に見出すことがで  
 きないこと(九)から、懷感はやほど、これは自説ではなく唯識  
 の立場から説明しているのであることを強く主張したかつ  
 たのであると言うことができる。その意味からもこれは懷  
 感の本来の立場からの説明ではない。すなわち、唯心淨土

の立場から心が清淨なるにしたがって、佛土は心の中に作  
 られるのであるとして、西方という方角と取像性について  
 何も述べられていない。阿弥陀如来の本願力が加わること  
 のない、まさに唯識の立場そのものを一方的に示している。  
 師の善導が否定した唯識觀そのものである。

ここで示された、『維摩詰所説經』、『大乘起信論』の「心  
 淨佛土淨」「心生諸法生」等の説は、拙集『釋淨土群疑論索  
 引』で檢索しても  
 しんじょう(心淨)

1 卷 18 帖 3 行 <心淨> 即佛土淨此之心淨經文乃約  
 十地菩

1 卷 18 帖 3 行 心淨即佛土淨此之<心淨>經文乃約  
 十地菩

1 卷 18 帖 14 行 地之位<心淨>土淨之文不信觀經伏  
 現行惑

1 卷 21 帖 7 行 相此淨穢相是淨穢心現<心淨>土淨  
 心穢土

1 卷 23 帖 9 行 豈指殊方蓋由万境万心隨<心淨>穢  
 唯識妙

2 卷 35 帖 9 行 如維摩經所現淨土爲除舍利弗等<心

淨〕即

4卷 17帖 14行 諸惑不善之〔心淨〕土衆生无斯惡境

故乘本

6卷 16帖 2行 摩經言隨其〔心淨〕即佛土淨又言心

垢故衆

6卷 16帖 3行 生垢〔心淨〕故衆生淨故知萬法皆心

變現當

しよほうしよう〔諸法生〕

1卷 27帖 14行 〔諸法生〕不有不无者第一義諦離有

離无等

1卷 27帖 15行 四句也〔諸法生〕者世諦從因緣等世

間出世

1卷 27帖 16行 間種種〔諸法生〕也又言雖觀諸佛國

永寂皆

6卷 16帖 1行 心故起信論言心生〔諸法生〕心滅諸

法滅維

すべて唯識または、縁起の説明で用いられているものばかりであり、浄土教による解釈は不可能である。

したがってこの「是心作佛是心是佛」釈の問答は、後の問答と関連させて解釈すべきである。

問曰觀經三言ク。若見上レハ眉間白毫ヲ者、八萬四千ノ相自

然ニ當レ見ル。云何ソ得レ見トヲ无見頂相一ヲ。釋メ曰、有ル釋

者ノ言、此ノ无見頂相ハ既ニ名ク无見頂ト、實ニ不可カラ見ル。

然ルニ言ハレハ見ニルト八萬四千ノ相一者此ノ實ニハ除テ无見頂相一

但見ニ餘ノ八萬三千九百九十九相一ヲ。以レ少ヲ從レテ多ニ

摠メ名テ爲レ見ト。其レ實ニハ不レ見ト斯ノ一相一ヲハ也。不レハ爾ヲ

名義遂ニ即相違ニシテ。如下レ須彌ノ被テ焚カ唯一塵ノミ在ル、大

海ノ將レニ竭ト、唯一一滴ノミ在ルヲ不レ可ニラ説テ言フ有リト山海

在ルト。此亦如是ノ摠メ觀ニル諸想ヲ、皆悉周遍セリ。唯

此ノ一相ノミ不可ニカラ觀見ニ不可ニ説テ言フ不レトハ觀ニ諸相一ヲ

有カ釋メ言。此ノ相雖下復不レ同ニカラ諸相ニ、多分不レヲ以見

名中ト无見頂相上ト。佛ノ威神力加ニ被メ衆生ニ於ニ觀行ノ

中ニ、還復得レシメ下フヲ見ト。然モ他受用身變化身等從レリ首

至レテ足ニ皆爲レニ物現令得レ瞻仰一ヲ利益ヲ利ニ益シテ下フ有情一ヲ

他既ニ不レ見、即无ケン利益一、何ソ得レニ名テ爲レト、他受用身ト。

即應シ此ノ之一相ハ非ニ他受用ニ。爲ニ顯シテ此ノ相殊勝第

一ナルヲ令中カ物ヲ尊重重多不レレカ得レ見ト故ニ。名ニクレモノ无

見頂相ト、復爲ニ衆生ヲ現ニ斯ノ衆相ト、令下フ他ヲ受用シ尊

重一セ。修スル者ノ何ソ妨レ得レ見ト。如下レ釋迦佛ノ爲ニ剃ニ

除センカ髮一ヲ、上セテ令シメ下シカ見レ頂ヲ、彼ノ佛モ亦然ナリ。不レ

可<sup>三</sup>カラ執<sup>レ</sup>メテヲ以<sup>テ</sup>取<sup>ル</sup>其<sup>ノ</sup>義<sup>ヲ</sup>、即<sup>令</sup>三<sup>メ</sup>トフ一切衆生ヲ<sup>メ</sup>觀<sup>ニ</sup>見<sup>セ</sup>  
此<sup>ノ</sup>相<sup>ヲ</sup>。<sup>(九)</sup>

と説かれるように、「是心作佛是心是佛」の説明を唯識のみで行なった懷感が、後の問答では、その立場を翻して、汚れた衆生の心に対して阿弥陀佛からの大きな本願力の増上縁によって、无見頂相といえども見ることができるようになることである。この説明は唯心淨土説からは説明できないものであり、まさに師善導の指方立相の立場を貫いたものと言わざるを得ないものである。

よって、善導の『觀無量壽經疏』における「是心是佛」の解釈で「唯識の止観は間違えである」と名指して否定した説に対して、唯識法相からは、厳しい反論と詳細なる説明要求が行われたであろう。『大乘法苑義林章』もそのよい例と言えるであろう。それに対して、懷感は「是心作佛是心是佛」釈を取って「唯識の義に案ずるに」と断って唯識からの要求に答えるかたちによって説明したものである。またそれは、すでに前の問答においては、淨土は「遙か彼方の国」と理解することが正しいのであり、「ここを去ること遠からず」ではない、と自分の立場を明らかにした上での説明である。また、後の問答では、「是心作佛是心是

佛」釈において唯識のみで説明を行なった懷感が、その立場を翻して、本願力が加わった時、汚れた衆生の心に対して阿弥陀佛からの大きな本願力の増上縁が加わることによって、无見頂相といえども見ることができるようになると主張するのである。これは、唯心淨土の立場では説明できないものである。以上の証明によって、懷感は「是心作佛是心是佛」釈を取って唯心淨土の立場から行ったものがあり、懷感の本意ではないと結論することができるのである。

## 註

(一) 『淨土宗全書』第二卷四七A・B

『稱讚淨土經』 Ⅱ 『稱讚淨土佛攝受經』 於是西方去此世界。過百千俱胝那庾多佛土。有佛世界名曰極樂。  
『大正藏經』 一二卷三四八c

(二) クテイ 俱胝 1. 数の単位で十の七乗。十万・千万、あるいは億・万億または京とする。2. 毘俱胝 觀音の略。3. 七俱胝父母の略(広) 339d ナユタ 那庾多 Ⅱ 那由他 (nayuta) 数の単位名。1000億の俱と。

(三) 四遠 『阿毘達磨俱舍論』卷第二十一 「傳説。遠性

總有四種。一相遠性。如四大種。雖復俱在一聚中生以相異故亦名為遠。二治遠性。如持犯戒。雖復俱在一身中行以相治故亦名為遠。三處遠性。如東西海。雖復俱在一世界中方處隔故亦名為遠。四時遠性。如過未世。雖復俱依一法上立時分隔故亦名為遠。』『大正藏經』二九卷一一一頁B

(四) 觀經 II 『觀無量壽經』阿彌陀佛去此不遠。『大正藏經』

一二卷三四一頁c

(五) 寶永版 『釋淨土群疑論』六卷一四帖

(六) 寶永版 『釋淨土群疑論』六卷一五帖

(七) 寶永版 『釋淨土群疑論』六卷一五帖〜十六帖

(八) 拙集 『釋淨土群疑論索引』からの檢索に基づく。

(九) 寶永版 『釋淨土群疑論』六卷一七帖九行、一八帖一

行

# 社会関係資本概念の一考察

横井大覚

はじめに

筆者は寺院の社会的活動を分析するための方法として社会関係資本という概念を導入することを視野に入れていく。そこで、本稿ではこの理論の有効性と問題を論じる。社会関係資本とは social capital の訳語であり<sup>1</sup>、現在、様々な学問分野で最も研究がなされているテーマの一つである。しかし、社会関係資本を扱った研究には、その概念を十分に吟味しないうまま使用しているものも存在している。その結果、社会関係資本がすべての問題を解決する「万能薬」として期待され、取り上げられている。このことは、社会関係資本の概念に対する誤解があることに由来する。そこで、本稿は、様々に論じられている社会関係資本概念をより厳格に使用するために、その理論的貢献を果たした

ジエームズ・コールマン、ロバート・パットナム、ナンの社会関係資本論を取り上げる。最後に、彼らの社会関係資本から得た見解をもとに、社会関係資本という概念が寺院の社会的活動を分析するために有効な方法であることに触れたい。

## 1 社会関係資本概念

社会関係資本とは、その名前が表すように、人と人との関係を資本として捉えることができるという考え方である。コールマンは人的資本と社会関係資本を次のように論じている。人的資本は「人間に変化が生じて、技能や能力を身につけ、それまでとは違った仕方で行為ができるようになる」ものであり、社会関係資本は、「行為を促す人々の間の人間関係が変化することで創出される。……個人間の

人的資本：頂点  
社会関係資本：線

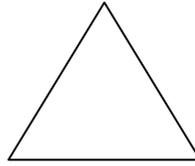


図1 人的資本と社会関係資本<sup>3</sup>

関係の中に存在している」ものがある。<sup>2</sup>

## 2 コールマン

コールマンはアメリカの社会学者であり、『社会理論の基礎』という著作において、合理的選択理論を大成させたと評価されている。コールマンは合理的選択理論の枠組みに社会関係資本を導入した。

この目的は、合理的選択理論の個人主義的な前提を維持しつつ、行為者の社会的な文脈も取り入れることにあった。<sup>4</sup> 合理的選択理論とは、「人々の行為を合理的に選択されたものとして説明することを通じて、人々の行為の結果として生じている社会現象を説明する、という形式を持つ理論的試み一般のこと」<sup>5</sup>である。つまり、この理論は人々の行為を独立変数、社会現象を従属変数とする説明形式である【図2：C↓D】。しかし、このとき、人々の行為の意図は、「主観的制約条件の下で、自己の選好または効用を最適化すると自ら信じる選択肢を選択

する」という仮定のもと、合理的であることが所与とされる。合理的選択理論は【B↓C】への移行を合理的に選択されたものとして説明するが、行為者がなぜ行為【C】を行うような選好・効用【B】を持っているかについては説明されないのである。

このような合理的選択理論の分析枠組みに対して、コールマンは【B】に影響を及ぼす行為者の社会的な文脈を社会関係資本【A】として、以下のように定義した。

社会関係資本は、その機能(function)によって定義される。それは単一のかたちをもつ存在ではなく、いくつかの異種はあるが、それらに共通する要素が二つある。ひとつは、すべての社会関係資本は社会構造という側面を備えているという点である。もうひとつは、すべての社会関係資本が、個人であれ、団体という行為者であれ、その構造内における行為者の何らかの行為を促進するという点である。<sup>7</sup>

つまり、コールマンにとっての社会関係資本【A】とは、行為者に特定の行為【C】を促進(または抑制)させるよ

うな行為者の選好・効用【B】に影響を及ぼす社会構造の機能なのである【A↓B↓C】。

ところで、合理的選択理論は先に挙げた定義のように、ミクロレベルにおける行為者の行為を説明することを通じて、その結果として生じるマクロレベルの社会現象を説明するものである。

A : 社会関係資本 (マクロレベル)  
 B : 選好、効用 (ミクロレベル)  
 C : 行為 (ミクロレベル)  
 D : 社会現象 (マクロレベル)

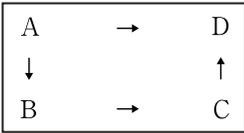


図2 ミクロ-マクロ・リンク<sup>8</sup>

この説明形式は、社会関係資本概念を導入した後も変わらない。コールマンが社会関係資本を行為者の行為を促進・抑制させる機能を持つものとして、行為者の行為から社会関係資本を特定しようとしているのも、合理的選択理論の説明形式によるものである。

しかし、機能によって社会関係資本を特定することは、次のような問題が生じる。それは、社会関係資本の機能が【A↓B↓C】であるのに対して、それを特定するには【C↓B↓A】としようように、行為者の行為から遡って明らかになければならない。このよ

うに、結果から原因を説明しようとする方法は、行為【C】と社会関係資本【A】は関係しているのかという問題を孕むのである。【A↓B↓C】という説明形式は、社会関係資本が独立変数、行為が従属変数である。けれども、従属変数の結果から独立変数を規定することは、他の独立変数が行為に与える影響を無視してしまう危険性が生じる。

また、コールマンが社会関係資本を様々に異なったものの総体として論じている。そして、社会関係資本の例として、「恩義と期待」、「情報チャネル」、「社会規範」を挙げている<sup>10</sup>。これらがどのように行為者の行為に影響を及ぼすかはここでは詳述しないが、問題はこれら社会関係資本同士の関係である。理論的には、社会関係資本として捉えられる様々な社会構造の機能が、どのように組み合わせられて行為者の行為に帰結するのか。この点に対しては、定量的調査よりも定性的調査によって研究が行われている。このとき、社会関係資本は集団の特徴として記述される。ここでは、社会関係資本の測定は定量的に行われず、行為の結果の違いが測定されたとしても、原因としての社会関係資本は集団の特徴の違いとして定性的に記述されている<sup>11</sup>。しかし、このような定性的な記述も、上記で論じたものと同

じ問題に陥る危険性がある。というのも、社会関係資本を集団の特徴に代替させるといふ説明形式は、集団Ⅱ社会関係資本として捉え、その集団内の行為者の行為が集団外の要素に規定されているという可能性を見落としてしまう危険性があるのである。このような例として、投票行動と天候の関係を挙げる事ができる。行為者が所属する集団によって投票行動に影響を及ぼしているとする。しかし、行為者の投票行動は当日の天候にも影響される。集団と天気とは相互に関連性がないことは明らかである。よって、集団の特徴から行為者の投票行動を説明しようとすると、天候によって影響を受けている行為者ということを見落とすことになる。

これらの問題は、コールマンの定義する社会関係資本概念によって捉えられる社会構造の範囲の広さに由来している。そのため、社会関係資本という概念はあたかもすべてを説明する、また、すべての問題を解決することのできる「万能薬」として論じることができるのである。次に取り上げるパットナムはコールマンの理論を基礎にして、マクロレベルでの定量調査を行っている。そして、「万能薬」としての社会関係資本という誤解を与えた人物である。

### 3 パットナム

パットナムはアメリカの政治学者であり、社会関係資本論の第一人者である。現在、社会関係資本が論じられるときは、必ずといっていいほどパットナムが——肯定的であり、否定的であれ——取り上げられる。ここでは、パットナムがイタリアの制度改革を分析した著作である『哲学する民主主義』<sup>12</sup>の内容を紹介し、本書において社会関係資本概念がどのように定義され、論じられているかを考察する。

本書は、一九七〇年にイタリアで実施された制度改革によって地方分権化された諸州を二十年にわたって分析したものである。パットナムの関心は、地方分権によってすべての州が同じ制度や権限をもっているにもかかわらず、政治がうまくいっている州とそうではない州とに分かれたのはなぜかということにあった。本書の目的は州ごとの差を明らかにすることにあつた。

パットナムは、まず州政府がうまく機能しているかどうかを制度パフォーマンス指標<sup>13</sup>として独自に測定した。そして、この違いを説明するものとして、経済発展のレベルと市民共同体とを挙げた。まず、第一の説明である経済発展

のレベルは、イタリアの南部と北部との違いを説明することは可能だが、州単位での違いを説明することはできなかった。そこで、第二の説明である市民共同体の違いによる説明を試みる。パットナムは市民共同体の特徴として、「市民的積極参加」、「政治的平等」、「連帯・信頼・寛容」、「自発的結社・協力」といったものを挙げている<sup>14</sup>。そして、このような特徴を独自の指標を用いて市民共同体指数として測定した。このとき、市民共同多指数を代替するものとして使用された項目は、①優先投票、②国民投票への参加度、③新聞購読、④スポーツ文化団体の不足である。パットナムは、この四項目によって測定した市民共同体指数が制度パフォーマンスの違いを説明することができる<sup>15</sup>と論じている。パットナムの考察はこれにとどまらず、そもそも州ごとで市民共同体指数の差があるのはなぜかということまで論じている。そして、市民共同体の違いは市民的伝統の違いによるものであるとし、その伝統は十二世紀から現在まで続いていると論じた。

以上のようなパットナムの議論に対して、社会関係資本は測定された市民共同体指数の根拠として論じられている。本書において、パットナムは州レベル（マクロレベル）

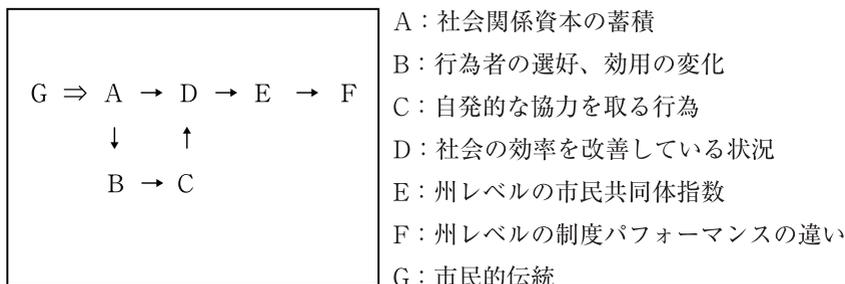


図3 パットナムの説明形式（筆者作成）

の定量調査を行ったが、そこで示されているデータは州レベルの市民共同体指数【E】と州レベルの制度パフォーマンスの違い【F】のみである。そのため、市民共同体の特徴がなぜ州の制度パフォーマンスの違いとして表れるのかを説明する必要がある。また、市民共同体指数【E】である四項目が、市民共同体の特徴をマクロレベルで捉えているというを示す必要があった。そのために、パットナムはコール

マンの社会関係資本論を援用したのである。

このような意図をもって、パットナムは社会関係資本を「調整された諸活動を活発にすることによって社会の効率性を改善できる、信頼、規範、ネットワークといった社会組織の特徴をいう」と定義した。<sup>15</sup>したがって、この定義は政府をうまく機能させることができる市民共同体の特徴を前提としているのである。このように、パットナムにとつての社会関係資本とは、制度パフォーマンスをうまく機能させるために有用な「信頼」、「規範」、「ネットワーク」を備えた人間関係を指しているのである。そして、この定義が社会関係資本を「万能薬」として誤解されることの原因となっているのである。

しかし、パットナムの定義に対して様々に批判がなされている。以下では、これらの批判を論点ごとに分類して取り上げる。第一に、【G↓A】に対する批判である。これは、市民的伝統が何世紀にもわたって存続するのかという批判である。<sup>16</sup>第二に、【A↓D】に対する定義への批判である。鹿毛利枝子はパットナムの定義に対して、定義自体に原因と結果が含まれていることを指摘し、「信頼」が必ずしも「社会の効率を改善する」ものではないという研究を例示して、

批判している。<sup>17</sup>第三に、【D↓E】に対する批判である。この批判は、市民共同体の特徴をもった社会を、市民共同体指数として挙げた四項目が代替変数として妥当なのかどうかというものである。<sup>18</sup>最後に、【E↓F】に対する批判である。これは、社会関係資本が結果である制度パフォーマンスの差をどれくらい説明できるかということに疑問を呈するものである。<sup>19</sup>

これらの批判のうち、第二の定義に対する批判が社会関係資本を分析概念として使用する上で最も重大な批判である。鹿毛が指摘したように、定義に含まれている原因【A】と結果【D】は、それぞれ個別にそれが社会の効率を改善するものであるということを示さなければならない。このように、パットナムの定義する社会関係資本は【A↓B↓C↓D】の過程自体を含んでいる。この点について、小藪明生は、「目的達成に効果的であると思われる社会関係をあらかじめ研究者が分析対象ごとに想定しており、そのような社会関係にある特徴をそれぞれ研究者がSC (Social Capital // 社会関係資本) の指標として設定するだけでもない(括弧内…筆者)」と批判している。<sup>20</sup>

## 4 リン

リンはアメリカの社会学者であり、ネットワーク理論による転職研究と中国研究を専門としている。リンは上記のようなコールマンやパットナムへの批判を回避し、別の視点から社会関係資本を概念化している。リンは社会関係資本を「目的的行為によってアクセス・動員される、社会構造に埋め込まれた資源」と定義している。<sup>21</sup>ここでの社会構造とは、目的を達成するという行為を行う行為者の社会における職業や地位といった階級的な位置であり、かつ、行為者同士のネットワークである。リンの社会関係資本論がコールマンやパットナムと異なる点は、「社会的ネットワークそれ自体は社会関係資本ではない」と主張し、行為者がそれを認知することによって社会関係資本となると論じていることである。<sup>23</sup>このように、行為者が認知することを前提とすることによって、コールマンやパットナムによる理論の問題であった、研究者の恣意性というものを回避しているのである。

しかし、リンの社会関係資本論にも問題がある。上記のようにリンが社会関係資本を理論化する背景には、リンが

転職研究において社会関係資本を論じていることによるものである。行為者が転職という目的を持った行為（＝目的的行為）を達成するために、個人の能力だけでなく、社会関係資本も重要であることを論じている。筒井淳也はリンの社会関係資本論に対して、「個人の競争的優位を追求することのみ利用され、全体の効率性に貢献する余地のない理論となってしまう可能性がある」と指摘している。<sup>24</sup>このように、リンの社会関係資本論は、パットナムが論じる社会の効率性を改善するという主張とは逆の結果である社会的ジレンマを引き起こすことになる。<sup>25</sup>

### おわりに

以上、社会関係資本論の発展に貢献してきたコールマン、パットナム、リンがどのように社会関係資本を概念化してきたか、またそれぞれの問題点をみてきた。これらを踏まえ、若干の考察を行いたい。三人にとって社会関係資本は「目的限定的」である。コールマンやリンは行為者の目的を達成するものとして、また、パットナムは制度パフォーマンスを機能させるものとして捉えていた。このように、達成しようとする目的によって必要な社会関係資本は異な

るのである。したがって、社会関係資本は使用される目的を明らかにすることによって有用なものとなる。そのため、リンの論じる個人にとって有用な社会関係資本は、社会を不平等に再生産する可能性があるように、社会関係資本の機能や影響は限定的であり、決して「万能薬」ではないのである。社会関係資本が「万能薬」であるという誤解が生じたのは、パットナムの定義が社会の効率を改善するものとして限定されていたためである。確かに、社会関係資本は目的を達成することを可能にするが、その側面のみに着目すると、その背後に存在するかもしれないネガティブな側面を見落としてしまうのである。

最後に、寺院の社会的活動を分析する概念として社会関係資本を使用することの利点を挙げてみたい。それは行為者同士を比較することである。社会関係資本という分析枠組みは、ある目的を達成するためにどのような人間関係が重要かを明らかにするものであり、また、その目的達成の過程に焦点を当てるものである。このような分析枠組みが可能にすることは、同じ社会的活動を行っている行為者、たとえば、NPOの社会的活動と寺院の社会的活動とを比較できるということである。両者を比較するとき、その活

動内容が同様であったとしても、社会関係資本という概念は活動に至る過程に違いがあることを明らかにできる可能性を持っているのである。単に、寺院の社会的活動を、寺院が行っていること自体が新しいこととして論じるのではなく、寺院という枠を取り払うことによって、逆に寺院の特徴を明らかにできるのではないかと筆者は考える。社会関係資本はこの点で有用な概念である。今後の課題は、ここで提示した分析枠組みを使用して、実際に寺院の社会的活動を考察していきたい。

1 社会関係資本という訳語の妥当性、変遷については、石田光規「解題」(ナン・リン著／筒井淳也他訳『ソーシャル・キャピタル―社会構造と行為の理論―』ミネルヴァ書房、二〇〇八〔原著・二〇〇一〕、三二七―三三九頁)を参照。

2 ジェームズ・コールマン著／金光淳訳「人的資本形成における社会関係資本」(野沢慎司編・監訳『リーダーズ ネットワーク論―家族・コミュニティ・社会関係資本―』勁草書房、二〇〇六) 二二―二頁。

3 ジェームズ・コールマン著／久慈利武監訳『社会理論

- の基礎(上)』青木書店、二〇〇四「原著…一九九〇」、四七八頁。
- 4 同書、二〇五頁。
- 5 盛山和夫「合理的選択理論」(井上俊編『現代社会学の理論と方法』岩波書店、一九九七)一三七頁。
- 6 佐藤嘉倫「合理的選択理論批判の論理構造とその問題点」(『社会学評論』四九号(二)、一九九八)四八頁。
- 7 コールマン、二〇〇六、二〇九頁。
- 8 コールマン、二〇〇四、二八頁。
- 9 同書、二〇九頁。
- 10 同書、二一四―二一八頁。
- 11 Richard L. Wood. "Does Religion Matter?: Projecting Democratic Power into the Public Arena". Corwin. Smidt (ed.), *Religion as Social Capital*. Baylor University Press. 2003.
- 12 ロバート・パットナム著／河田潤一訳『哲学する民主主義―伝統と改革の市民的構造―』N T T出版、二〇〇一「原著…一九九三」。
- 13 パットナムは州政府を評価する方法として、以下の12項目から分析した。①州政府の安定性、②予算成立の迅速さ、③統計情報施設の充実度、④広範な分野における一貫した立法制定、⑤立法のイノベーション、⑥人口あたりの保育施設数、⑦人口あたりの家庭医の数、⑧産業政策手段の多様性、⑨農業支出の規模、⑩医療・保健分野への支出、⑪中央政府からの住宅・都市開発予算の使用程度、⑫官僚の応答性(同書、七四―九八頁)。
- 14 同書、一〇三―一〇頁。
- 15 同書、二二七頁。
- 16 鹿毛利枝子「ソーシャル・キャピタルをめぐる研究動向(一)―アメリカ社会科学における三つの「ソーシャル・キャピタル」―」(『法学論叢』一五一巻三号、二〇〇二)一〇八頁。
- 17 同書、一一四頁。
- 18 桜井政成「ボランティア・NPOとソーシャル・キャピタル―パットナムを越えて―」(『立命館人間科学研究』三〇号、二〇〇七)。
- 19 この批判に対するレビューは、鹿毛利枝子「ソーシャル・キャピタル」をめぐる研究動向(二)・完―アメリカ社会科学における三つの「ソーシャル・キャピタル」

- 」(『法学論叢』一五二卷一号、二〇〇二)を参照。
- 20 小藪明生「ソーシャル・キャピタルと社会的ジレンマ」  
 (『社会学年誌』四六号、二〇〇五) 九八—九九頁。
- 21 リン、前掲書、二九頁。
- 22 同書、v頁。
- 23 同書、三二頁。
- 24 筒井淳也「ソーシャル・キャピタル理論の理論的位置  
 づけ…効率性と公平性の観点から」(『立命館産業社会  
 論集』一三二号、二〇〇七) 一三〇頁。
- 25 小藪、前掲書。
- 26 リン、前掲書。ピエール・ブルデュー著／石井洋二郎  
 訳『ディスタンクシオン―社会的判断力批判―』藤原  
 書店、一九九〇〔原著…一九七九〕。

## 元照における二種の往生

吉水 岳彦

### 第一項 問題の所在

元照は中国宋代に南山律宗を復興した律僧であるとともに、宋代を代表する浄土教者でもある。管見の限り、これまで元照における「往生」がいかなるものであるかを直接取り扱った研究はみられない。そこで、本論では、元照における往生思想を取りあげ、その内容を明らかにしたい。元照における往生の解釈には、未死の往生と臨終の往生の二種あることが確認される。ここでは、元照特有の未死の往生を中心に検討し、元照における往生思想を明らかにしたい。

### 第二項 未死の往生

元照における二種の往生解釈のうち、はじめに、死せず

して心が往生するという説示からみていくこととする。「上檀菴書」には、

三者、觀無量壽佛經十六種觀、並以送<sub>二</sub>想西方十萬億刹之外、彌陀依正莊嚴<sub>一</sub>、求<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>淨土<sub>二</sub>。是故、初落日觀指<sub>二</sub>其路頭<sub>一</sub>。至<sub>三</sub>第三地想成已<sub>一</sub>、除疑破障。蓋心念已達<sub>三</sub>彼方<sub>一</sub>矣。天台疏序云、落日懸鼓用標<sub>二</sub>送<sub>レ</sub>想<sub>一</sub>方<sub>一</sub>。豈非<sub>二</sub>明據<sub>一</sub>。今人說<sub>二</sub>十六觀<sub>一</sub>反令<sub>レ</sub>觀<sub>レ</sub>心。乃是攝<sub>レ</sub>想。豈名<sub>レ</sub>送<sub>レ</sub>想耶。故知、地觀纔成、身雖<sub>レ</sub>未<sub>レ</sub>死心已往生。修<sub>二</sub>淨業<sub>一</sub>人蓮池中已有<sub>二</sub>華生<sub>一</sub>。良由<sub>二</sub>於此<sub>一</sub>。

とある。元照の考える『觀經』十六觀の觀法が、自らの想念を西方十萬億刹の外にある極樂淨土と教主阿弥陀仏へ送り、淨土への往生を求めるものであることを示している。そして、その第三地想觀が成就すれば、疑心や煩惱障を除

滅して、その心念はすでに極楽浄土へ到達すると説いている。また、天台『観経疏』を典拠として、衆生の心に仏を摂し、その心内の仏を観ずるといふ説は過つており、自らの想念を極楽浄土へ送る方が正しい『観経』の観法であると主張している。ここで元照は、その身は死せずとも、第三地想観を成就して自らの想念を極楽浄土へ到達させることをもつて往生としている。すなわち、『観経』十六観の観法を行う心識自体が浄土へ到達することを往生であると、元照は説いているのである。

ここで元照が極楽へ到達するとしている「識」とはいかなるものであろうか。これについて言及している次の『観経新疏』の文をみてみたい。

初中、大小観法並指第六意識爲能觀體。五陰之中善行陰攝。行前三心體唯無記。必取三行心成業。方能感報招<sub>レ</sub>生。準<sub>三</sub>下經文<sub>一</sub>、或名<sub>三</sub>想念<sub>一</sub>、或號<sub>三</sub>思惟<sub>一</sub>。名異體同。莫<sub>レ</sub>不<sub>下</sub>皆指<sub>三</sub>意思<sub>一</sub>爲<sub>中</sub>能觀<sub>上</sub>耳<sub>2</sub>。

ここで元照は、観法の能観の体が第六意識、五陰中には善の行陰であるとし、これらが自己の業因を結成してその果報を感じ、来生を招くものとしている。元照は、その他の識陰・受陰・想陰は本体が無記で業を形成しないため、観

法（善）を行うには善の行陰でなければならぬとするのである。そして、観法を行う当体である第六意識・善の行陰が、果報を感じて来生を招くというのは、来生を牽引する引業・満業の能造が第六識に他ならず<sup>3</sup>、この内容によって転生する際に受ける身が大きく異なるという意味であると考えられる。すなわち、『観経』において「想念」「思惟」とも呼ばれる第六識は、転生する際に主体となる第八識をどこへ牽引するかを決める引業を造り出すものであつて、第六識そのものが転生の主体とはいえないのである。これは往生についても同様であろう。第八識が往生、もしくは転生するとなれば、現世には戻れないことになる。元照がいう未死の往生は、極楽を「思惟」する自らの心そのものが浄土へ到達することとしているが、これは別の生を新たに得る意味での「往生」ではないのである。あくまでも、未死の往生は、現世において直接想念を極楽へ送ることで観見することを意味しているのである。

では、いったい何故に元照は第三地想観の成就をもつて、第六識である想念が浄土へ到達し、この世にありながら往生するとしたのであろうか。『観経新疏』の第三地想観解釈には、

【經】

佛告阿難、汝持佛語、爲未來世一切大衆欲脫苦者說是觀地法。

【疏】

敕阿難者、以前二觀止是此方之物、以爲發觀之端、及觀寶地心達彼方、定能脫苦破障除疑。重囑轉教意見于此。

とある。元照は「苦を脱しようとするすべての人のために觀地の法を説く」との『觀經』における積尊の言葉に注目し、これを重く受けとめて解釈している。すなわち、日想觀と水想觀は娑婆世界の物をもつて行かう觀法の発端であり、地想觀に及んではじめて極樂浄土へ心が到り、煩惱の障りや疑心を取り払うことができる、前二觀と地想觀との質の違いを説明している。そして、積尊は、心が極樂に到達する地想觀の成就が重要であることを、耆闍崛山に戻った後に再度述べるよう、阿難に命じたと解釈している。元照が地想觀の成就をもつて、心が極樂に到達するとした理由の一つに、積尊が前二觀ではなく、地想觀の再説を阿難に命じていることを挙げるができる。

また、もう一つの理由として、『觀經新疏』第三地想觀解

釈に

【經】

若得三昧、見彼國地了了分明。不可具說。是爲地想、名第三觀。

【疏】

二正受中、三昧正音三摩地。此翻正定、或云等持。想成見地不待作意任運契合見境分明。如人學射。初生後熟發無不中。言思回及、唯證方知。故云不可具說。

とあるように、第三地想觀がそれまでの二觀と異なり、三昧を得て分明に見ることができる境地であり、衆生の言思を超えた、ただ証り得たものにのみ知ることができる高い境界であるとしていることが挙げられる。元照は、この地想觀を三昧・正受を得て、その境界を見ることができると解釈しているのである。さらに、弓矢に熟達したものが必ずず的を射抜くように、一度宝地を見ることができれば、それ以後、見ようと意志を働かせずとも自然にその境界を分明に見ることができるようになると、『文殊般若經』の学射の譬えを用いて説いている。すなわち、元照は、一度三昧を得て宝地を見、この世にありながら心を浄土へ到達させ

た場合、二度目以降は作意なくこれを繰り返すことが可能であると、地想観成就の意義を述べているのである。

元照は、『観経』において釈尊が地想観の再説を阿難に命じたことと、地想観で三昧・正受を得てその境界を観見することになることの二点により、地想観を前二観と区別し、身はこの世にありながら心のみ直接極楽へ到達する、心のみの往生を説いているのである。

このような往生の解釈は、宋代浄土教者の著書のなかに直接確認することはできないが、宋代に流布していた唐懷感の『釈浄土群疑論』に類似する解釈がみられる。それは、

問曰、有<sub>下</sub>得<sub>二</sub>念佛三昧<sub>一</sub>見<sub>中</sub>彼西方浄土勝相<sub>上</sub>、雖<sub>レ</sub>未<sub>二</sub>身死<sub>一</sub>已<sub>レ</sub>見<sub>三</sub>其身<sub>二</sub>在於浄土<sub>一</sub>、或<sub>レ</sub>見<sub>二</sub>往生蓮華<sub>一</sub>相迎<sub>上</sub>。未

審。此境爲<sub>レ</sub>實爲<sub>レ</sub>虚。釋曰、此非<sub>レ</sub>虚也。且如<sub>二</sub>第十二普觀之中<sub>一</sub>、當<sub>下</sub>起<sub>二</sub>自心<sub>一</sub>、生<sub>二</sub>於西方<sub>一</sub>、於<sub>二</sub>蓮華中<sub>一</sub>結跏趺坐、作<sub>中</sub>蓮華合想開想<sub>上</sub>。如<sub>レ</sub>是等豈<sub>レ</sub>是謬耶。此三昧中見<sub>二</sub>身往生<sub>一</sub>。亦復如<sub>レ</sub>是。

という箇所である。ここで懷感は、身はこの世にありながら、自身が浄土に往生する様子、あるいは往生のための蓮華が迎えに来る様を、念仏三昧を得ることで見ることができると示している。この懷感の問答は、念仏三昧の境

界がいかなるものであるかに主眼がおかれており、第十二普觀の内容を経証として論じている。念仏三昧を発得したと伝えられる懷感の言及だけに、宋代においても説得力を持ったものとして取り扱われていたことが予想される<sup>10</sup>。ただし、懷感が「雖未身死已見其身在於浄土」といって、この世にありながら自己の往生の様子を「見る」と解釈するにとどめているのに対し、元照が「身雖未死心已往生」といって、この世にありながらすでに「往生す」と述べている点は、若干ニュアンスが異なる。加えて、懷感が第十二普觀をもって説明するのに対し、元照が第三地想観の成就をもって説明をしている点なども、両者の相違点として挙げられる。

元照は懷感を浄土教の祖師として高く評価していることから、元照が『群疑論』を見聞した可能性が考えられるのであり、『群疑論』の影響を受けて元照が類似する見解を示したことが予想される。そのため、その言葉のニュアンスは相違するが、元照の場合も三昧・正受を得て観想している状態について「身雖未死心已往生」といっているのであり、懷感同様に、三昧発得の境界を得て往生の意に住することを表現しようとしたことが考えられるのである。さら

に、懐感説ではことさらに取りあげられていないが、これを得ることで、臨終の往生も作意なく得ることができると、元照は明示するのである。

地想観の成就により、臨終の往生が確定することについて元照は『観経新疏』に次のように述べている。

此觀若成往生已決。如唐高僧大行於泰山結菴修淨業。未三七日見琉璃地心眼洞明。至後得疾其地復現。乃曰吾無觀實地復現。豈於安養無緣哉。即日終于所居。

元照は、この地想観が成就すれば往生が決定するとし、戒珠『浄土往生伝』所載の唐大行伝をその証拠として説明している<sup>12</sup>。唐の大行は、浄業を修して極楽の瑠璃地を一度観見していた。その後、大行は病を得た時に、ことさらに観想をなさずに再び宝地を目の当たりにし、その日のうちに示寂したとある。元照はこの大行のように、一度自己の想念を極楽浄土へ送り、宝地を観ずることができたならば、その後は特別に観想を用いずとも同じ境界に自然に在ることができると。つまり、一度三昧を得て心のみを極楽に送り、往生の意に在ることができれば、臨終の往生も確実に得ることができるのであり、この世にあって三昧を得、地想

観を成就することによって後の往生が決定するという意味で、元照は未死の往生を説いているのである。

### 第三項 臨終の往生

次に、元照における臨終時の往生思想について考察していきたい。そもそも元照における往生の説示の大半は、この臨終の往生についてである。臨終の往生とは先ほどみってきた未死の往生と異なり、臨終を迎えるに際して娑婆世界の身体を捨てて極楽浄土に往生し、極楽の身体を得ることを指している。そして、その臨終の往生の有り様は『観経新疏』に、

#### 【経】

行者見已歡喜踊躍、自見其身乘金剛臺、隨從佛後、如彈指頃往生彼國。

#### 【疏】

得生所感聖境一故、必歡喜。形留神往。有如一蟬蛻。十萬億土剎那即至彼佛威神、衆生業力易驅換報如反掌耳。

とあり、また

#### 【経】

行者見己心大歡喜。自見己身坐蓮華臺。長跪合掌爲佛作禮。未舉頭頃、即得往生極樂世界。

【疏】

坐蓮禮佛、識神即脫。

とあるとおり、来迎において観音菩薩が持ってきた蓮台に乗じて一瞬で極楽へ往生するのである。元照は、蟬の脱皮のように娑婆世界に古い形体を留め、神（たましい）のみ極楽へ行くのであり、「識」「神」が娑婆の穢苦の身を脱すると説くのである。そして、この時、仏の威神力と衆生の浄業を修した力の結果によって、本来受けるべき来生の報いを換え、極楽での身体を受けることとなるとしている。元照における往生の主体は「識」「神」であり、仏菩薩の来迎を受けることによって速やかに往生できると考えていたようである。臨終の往生は、未死の往生と異なり、想念（第六識）を送るのみならず、その「識」「神」が浄土に新たな生を受けるのである。

また、臨終往生のための行業については、『阿弥陀経義疏』に、

念佛法門不簡愚智、不擇豪賤、不論久近、不選善惡、唯取決誓猛信、臨終惡相十念往生。

此乃具縛凡愚屠沽下類刹那超越成佛之法。可謂、一切世間甚難信也。

とあるとおり、念仏の法門が人の持つ資質や行いに関係なく、ただ決定往生を誓って猛信すれば、たとえ臨終に悪相があっても十念で往生できるとしている。元照における十念は十声である故、持名念仏によって煩惱に縛られた凡夫や重罪のものが一刹那の間にこの世界から浄土へ往生することができると説くのであり、あらゆるものに実践可能な臨終の往生行として持名念仏を考えていたことが推察されるのである。未死の往生では、『観経』十六観の第三地想観の成就が必要であったが、臨終の往生の場合こうした限定はなく、十声の十念でも往生ができるとされている。

#### 第四項 まとめ

元照は浄土への往生を、『観経』第三地想観以降の観法の成就をもってこの世にありながら自己の想念のみ極楽に到達する未死の往生と、臨終に念仏などのさまざまな行業によって仏菩薩の来迎を受けて自己の「神」「識」が浄土へ往き、浄土の菩薩としての身心を得る臨終の往生の二種を示しているのである。このように二種の往生を示し、この世

にありながら心のみを極楽へ送り、往生の意に住する未死の往生を得れば、臨終の時の往生が決定すると説く元照の往生思想は、他に類を見ないものであり、元照独自の説である。また、未死の往生のように、三昧を得て観想を成就する高い境界に入る必要があるものを説く一方で、臨終の往生のように、臨終の十声の念仏をしたものまで可能な往生を説いている点は、元照が上根のみならず、下根のものも視野にいたれた浄土教を展開していたことを示すものである。

1 『芝園遺編』所収、『正統蔵』五九・六四六頁a。

2 『浄全』五・三二八頁上。

3 元照『孟蘭盆経疏新記』（『正統蔵』五九・四七三頁b）には、

問此二種業何識所造。答通大小乘並第六識造、以強勝故。前五識亦能造滿、不能造引、以力微故。第七識但與前六為染汙。第八止能含藏已成業種、並不能造二識。

とあり、引業と滿業の二業が主として第六識により造られるとし、微力な前五識では滿業は造れるが引業は

造れないとしている。

4 『浄全』五・三八七頁上。

5 『観経』水想観には、娑婆世界にもみられる水や氷の他、極楽世界の瑠璃地についても説かれている。しかし、『観経新疏』水想観解釈（『浄全』五・三八五頁上）において元照は、瑠璃地を見るなどの内容を地想観に属するものと説明している。

6 『浄全』五・三八六頁下。宋版に最も近い明暦版では「正受中」とあるが、その他の版では「正受」という分科が『観経』原文の前に付される形となっている。ここでは明暦版の表記に順った。

7 元照はこの一節を、第三観における「正受」の説明であると述べている。元照における「正受」とは、『観経新疏』（『浄全』五・三七九頁上―下）に

初修方便作意觀緣名思惟。觀想既成任運妙契名正受。如地觀云如此想者名為粗見極樂國地即思惟也。若得三昧見彼國地了了分明不可具說即正受也。善導玄義據華嚴經思惟正受並是三昧。與此地觀文證大同。

とあるとおり、観想が成就して自然にその境界に相応

することであるとしている。また、善導『観経疏』の思惟と正受を三昧と同義語であるとする説を受用している。

8 『大正蔵』四七・七五頁a。

9 金子寛哉氏は、『釈浄土群疑論』の研究』（大正大学出版会、二〇〇六年）三九六頁においてこの問答に注目し、「この意は三昧発得すれば身はこの世にありながら既に往生の意に住していることを示す」ものであり、それは「懐感の三昧発得という体験」に基づいた言及であったであろうと推論している。

10 元照は、唐代に活躍した浄土教祖師の一人として懐感を取りあげているものの、明確な引用がない。しかし、『観経新疏』には『群疑論』にみられる表現と類似する箇所が三箇所みられる。『群疑論』は元照が尊敬する延寿や遵式に多く引用されているため、その存在は元照以後も広く知られている。元照と面識があった義天によって同時代に作成された『新編諸宗教蔵総録』に書名を確認できないものの、『楽邦文類』や『楽邦遺稿』などにも『群疑論』を引用しており、宋代においても所覧可能な浄土教著作であったと考えられる。

11 『浄全』五・三八七頁上。

12 唐大行伝は『宋高僧伝』にも載せられているが、原文の「心眼洞明」以降の文章がない。これに対し、他の箇所にも引用が見られる戒珠『浄土往生伝』（『大正蔵』五一・一二四頁c）には、ここで重要な意味を持つ大行の疾病中における宝地の観見の記事を収載している。

13 『浄全』五・四一二頁上。

14 『浄全』五・四一七頁下。

15 『大正蔵』三七・三六三頁c。

16 元照は『観経新疏』と『阿弥陀経義疏』の両疏において、「十念即十聲」「十念謂十聲」と述べている。

17 元照は往生行として諸行を認めているが、ここでは最も易行であると考えられる十声十念による往生を例として挙げた。元照における諸種の往生行については、機会を改めて発表したい。

# 地球環境問題と浄土教

今岡達雄

## 地球環境問題とは

近年、地球の温暖化が大きな問題となってきた。「気候変動に関する政府間パネル（IPCC）」では数年おきに「評価報告書」を作成公表しており、国際政治および各国の政策に強い影響を与えている。平成十九年十一月に発表された最新の第四次評価報告書によれば、地球の平均気温は一九〇六年～二〇〇五年の百年間で〇.七四℃上昇した<sup>1)</sup>。地球の温暖化には自然現象由来の因子と人間活動由来の因子があり、その寄与率は議論の分かれるところであった。しかし、IPCCの第四次評価報告書では『人為的な温室効果ガスが温暖化の原因である確率は九割を超える』と報告された。もはや、議論の時期は終わり、具体的な対応策を講ずべき時期に入ったと考えられている。

## 環境問題の歴史的展開

環境問題は、戦前の足尾鉍毒、安中鉍毒事件から、戦後にはイタイイタイ病（一九五五年）、水俣病（一九五六年）、四日市ぜんそく（一九六〇年）、阿賀野川有機水銀中毒（一九六五年）等の公害問題が顕在化してきた。その後も廃棄物の不法投棄、酸性雨による森林枯死、有害廃棄物の不法国際間取引、オゾン層の破壊、地球温暖化など、環境の問題は複雑化・地球規模化してきた。このような環境問題を歴史的に考察してみると、三つの大きな傾向を読み取ることができるとができる。

第一は特定企業から産業文明への展開である。初期には産業活動の過程で発生する有毒廃棄物を、処理せずに投棄するという、特定企業の問題であったが、自動車の排気ガ

スによる大気汚染のように自動車産業や利用者を含めた複数の産業や国民全体が関係する、自動車文明そのものの問題になってきた。

第二には国内問題から国際問題への展開である。環境問題は足尾地区、水俣湾沿岸、四日市市のように地域的に限定された範囲の国内問題であったが、酸性雨による越境汚染、有害廃棄物の輸出と不法投棄、オゾン層の破壊などに至って一国では対応できない多国間の問題となってきた。

第三は生活環境問題から自然環境問題への展開である。初期の問題はぜんそく、水俣病、イタイイタイ病のように地域限定的な生活環境悪化の問題であったが、酸性雨による森林破壊、オゾン層破壊、二酸化炭素による地球の温暖化など、生活環境ばかりでなく将来の自然環境に対する問題となってきた。

## 地球環境問題の倫理

初期の環境問題は、企業の社会的責任論、つまり企業倫理に帰着される問題として、企業経営の評価に環境保全費用を取り込むという対応（外部不経済の内部化）が行われてきた。しかし、地球環境問題は企業の問題というよりは

科学技術文明自体の問題であり、直接的な生活環境の問題というよりは自然環境の保全を対象にした問題である。そのため企業倫理で扱える問題ではなく、新たな倫理基準が必要になった。このために導入されたのが環境倫理という概念である。地球環境問題への環境倫理として、加藤尚武<sup>2)</sup>が主張しているのは「地球の有限性」、「世代間倫理」、「生物種の保護」の三つである。

### ①地球の有限性（地球全体主義）

地球という有限な空間では、全ての行為は他者へ危害を加える可能性があるもので、全ての行為は倫理的統制の下におかれるという考え方である。例えば、地球上の構成物のうち人間に特別な権利を与える人間中心主義を採るのか、自然自体の存在権を重視する自然中心主義なのか、地球保全のためには自由な活動の制限も行う地球全体主義（エコファシズム）を採るのかといった問題が含まれる。

### ②世代間倫理（再生可能性）

現在の世代は、未来の世代の生存条件を保証する責任があるという考え方である。地球が何億年もかけて蓄積してきた結果である石炭・石油などの化石エネルギーを我々がここ二百年間で使い切つて良いのか。地中に存在する核分

裂物質からエネルギーを取り出し、放射性廃棄物を多量に次世代に残して良いのかということである。再生可能な範囲での資源利用という考えも出てくる。

### ③生物種の保護（自然の生存権）

資源、環境、生物種、生態系など未来世代の利害に関係するものについては、保存の義務を負うという考え方である。私たちは四つの方法で生物種を積極的に絶滅させてきた。第一は食糧や衣料として動物を乱獲し、第二に伝染病の根絶という医療的な目的で病原菌を駆逐し、第三には農業や畜産業のために自然を壊し、第四に心地よい住環境のために自然を壊してきた。しかし地球は人類だけのものではなく全ての生物種は保全される権利を持つ、山や川のような自然さえ生存権を持っているというのがこの考え方である。

## 科学技術文明と人間中心主義

十八世紀のイギリスから始まった産業革命に端を発する近代の工業化は、石炭・石油・天然ガスなどの化石燃料の利用、触媒や高温高压状態を利用した物質合成、規格化・標準化による大規模加工組立産業によって特徴づけられ

る。そして雇用を通じた労働者への富の配分と消費財の大量供給によって、欧米先進諸国における生活水準は飛躍的に向上した。その見返りとして大気や水質は汚染され、自然環境は破壊され続けた。これを科学技術文明と呼ぶならば、その発端はヨーロッパにあり、その文明の背後にはキリスト教という宗教的背景があることは事実である。

自然からの搾取に立脚した人間中心の科学技術文明は、その背景となるキリスト教の自然観に大きな影響を受けているとの指摘がなされてきた。例えば『旧約聖書』の「創世記（Ⅰ・二十六―二十九）」には、神が自然を創造したと、神が神に似せて人間を作ったこと、人間が支配し食糧とするために自然が与えられたこと等が示されている。この創世記の記述によって自然を壊し人間のために利用することが認められている。その結果として人間中心主義の科学技術文明が促進され、自然破壊が進行したと考えられてきた<sup>(4)</sup>。

## 環境と仏教に関するこれまでの研究

浄土宗総合研究所では平成五年三月に布教資料第七集として『環境問題への視座』<sup>(5)</sup>を発表している。また、平成六

年二月には浄土宗総合研究所公開シンポジウム「仏教と自然―環境問題を考える」が行われている。宗内の個人論文としては高橋弘次『環境と共生』<sup>(6)</sup>、小泉顕雄『環境問題と浄土宗布教―豊かな自然観の観点から』<sup>(7)</sup>などが見られる。

環境問題と仏教に関連した研究活動では文部科学省オーブン・リサーチ・センター整備事業（以下ORC）に対応して、龍谷大学の「人間・科学・宗教ORC」、東洋大学の「東洋思想に基づく「共生学」の構築」が採択され、それぞれ「仏教と環境」に係る学際的研究や東洋思想と地球環境問題関連の研究が行われている。

その他の個人研究としては淑徳短期大学芹川博通が積極的は活動を行っており、研究成果を書籍として発表している。<sup>(4)</sup> 芹川の研究は、仏教の自然観をたどるためインド仏教の自然観、中国仏教の自然観、日本仏教の自然観を概観し、現代の自然破壊に対応する仏教からの環境倫理について研究を行っている。

大阪大谷大学の梯信暁（論文発表時は早稲田大学所属）は仏教思想を援用して共生の意味をとらえ、自然との共生という観点から地球環境問題をとりあげ、仏教思想がこの問題にどのような理論を提供できるかを研究している。<sup>(9)</sup>

また、創価大学の山本修一<sup>(10)</sup>、財団法人東洋哲学研究所の川田洋一<sup>(11)</sup>等も地球環境時代と仏教、あるいは環境倫理と仏教についての研究発表を行っている。ここでは単に仏教の自然観からの環境倫理を提示するばかりでなく、依正不二と採りあげ、主体（正報）と環境（依報）の不可分性、縁起の思想から環境との相関性を倫理的要因とし、また、菩薩道の実践として環境問題の解決への取り組み、煩惱の克服を提唱している。

### 地球環境問題と仏教の接点

#### 自然仏性論（無情成仏論）

インド仏教とくに初期仏典では人間も人間以外の存在物もすべてが、縁起とか、無常とか、無我といった真理において平等であると見られていたが、仏性という観点では衆生がその対象であった。中国仏教では『大般涅槃経』の研究が盛んになった。同経典には「一切衆生悉有仏性」とあり、一切の衆生つまり有情には仏性を認めていた。しかし、草木あるいは壁や土石にいたる無情にまで仏性があり成仏するとは考えられていなかった。無情のものにも仏性を認める考え方は、三論宗の吉藏（五四九―六二三）の草木成

仏説、天台宗三祖の智顛（五三八～五九七）、華嚴宗の法蔵（六四三～七一一）の法仏二性説を経て、天台宗第六祖湛然（七一一～七八二）の無情仏性説に至って、衆生（有情）、無情を包含する全ての存在物が仏性を持ち成仏の可能性のある存在であるとする自然觀に到達した。これは中国固有の文化である儒教や道教などの影響を受けたものと考えられている。

日本仏教では日本古来の文化風土の影響を受けることとなった。古代より日本では有情と無情を区別しない上にときとして、無情（山、滝など）を神として崇める文化や風土があった。日本に伝えられた仏教は、日本の文化風土の中で、天台宗や真言宗などによる理論付けが進み、九世紀には「草木国土悉皆成仏」という文言と思想が出現した。さらに草木自ら発心成仏することが主張され、有情と無情が相互に転換する存在であり、それらの間には何の区別もないと考えられ、自然自体が仏であると考えられるようになった。

自然には仏性があるという点で人間と変わらないということは、その存在において人間と自然とを対等であると見なしており、自然の生存権を認める立場にある。

### 共生思想

高橋弘次『環境と共生』、梯信曉『浄土教と共生の思想』では、環境問題への考え方として椎尾弁匡の「共生の思想」を採り上げている。ここでは共生の思想とは、仏教の根幹をなす「縁起」の思想を和語で表したものと指摘し、更には善導の『往生礼讃』にある「願共諸衆生往生安樂國―願わくは諸々の衆生と共に安樂國に往生せん」、今一つは源信の『往生要集』に「共生極樂成仏道―共に極樂に生じて仏道を成ぜん」という言葉から選ばれたとしている。椎尾弁匡の思想は、「生きとし生けるものの平等の共生、また自然との共生」にまで展開し、生物学上で用いられている「共生―複数種の生物が相互関係を持ちながら同所的に生活する現象」に近づいている。

この共生思想を仏教における基本思想から導かれるものとして「自然の存在権」の基本概念とすること。そして「自然の存在権」を保証するための基本的な原理として、梯は「煩惱の制御」を、高橋は具体的な方策として遺教経の「少欲知足」を提案している。

### 法然上人の自然觀

法然上人は「自然」という言葉を「おのづから」という

意味でお使いになっている。いわゆる現代的な用法での「自然」<sup>しぜん</sup>については「法爾」という言葉をお使いになっており、「法爾の道理ということ有り。炎は空に上り、水は下りさまに流る。菓子の中に、酔き物有り、甘き物有り。これらは皆、法爾の道理なり。阿弥陀仏の本願は、名号をもつて罪惡の衆生を導かん、と誓い給いたれば、ただ一向に念仏だにも申せば、仏の来迎は法爾の道理にて疑い無し。」(常に仰せられる御詞)とある。ここに法然上人の自然観をみることができ、「法爾の道理(あるがままの自然のことわり)とは、疑う余地もなく受け入れべきもの」と考えていたであろうと思われる。つまり、法然上人の教えの根幹は念仏往生であり、極楽浄土での成仏にある。此の世での成仏ではなく、来世成仏であり、現世については「現世を過ぐべきようは、念仏を申されんかたによりて過ぐべし」とおっしゃられ、「三途へ還るべき事をする身をだにも捨て難ければ、顧み育むぞかし。まして往生程の大事を励みて念仏申さん身をばいかにも育み助くべし。」とおっしゃっている。つまり、念仏をする身体であるから大切に扱いなさい。現世は念仏のためにあり、念仏のために身体がある。つまり念仏中心主義であり、そこでの自然とはあるがまま

に受け入れるべきものとしている。

## まとめ

念仏中心主義から、環境倫理の要因に対する考え方を直接的に導き出すことは出来ない。しかし、「草木国土悉皆成仏」とする自然仏性論や「生きとし生けるものの平等の共生、また自然との共生」にまで展開した共生思想から、環境倫理上の地球の有限性や自然の存在権に関連した考え方を導き出すことが出来る。つまり「人間か自然か」といった二者択一ではない人間と自然との共生する原理と、それを具体的に実現するための「少欲知足」という行動指針を導き出すことができる。

## 参考文献

- (1) IPCC『第4次評価報告書統合報告書』平成十九年十一月
- (2) 加藤尚武『環境倫理学のすすめ』丸善、平成三年十二月
- (3) 加藤尚武『新・環境倫理学のすすめ』丸善、平成十七年八月

- (4) 芹川博通 『仏教の自然観』 淑徳短期大学研究紀要第四十号、平成十三年二月
- (5) 浄土宗総合研究所 『環境問題への視座』 布教資料第七集、平成五年三月
- (6) 高橋弘次 『環境と共生』 比較思想研究第二十九号、平成十五年三月
- (7) 小泉顕雄 『環境問題と浄土宗布教』 仏教論叢第四十三号、平成十一年三月
- (8) 嵩満也編 『共生する社会―仏教と環境』 法蔵館、平成十九年九月
- (9) 梯信暁 『浄土教と共生の思想』 日本仏教学会年報六十四号、平成十一年五月
- (10) 山本修一 『環境倫理と仏教の課題』 印度学佛教学研究第四十五卷、平成十一年三月
- (11) 川田洋一 『地球環境時代と仏教(上)』 東洋哲学研究所紀要第六号、平成二年十二月

キーワード

地球環境問題、浄土教、共生、法然

## 「与謝蕪村の青年時代」を偲ぶ

梅田 慈弘

### (一)

蕪村の経歴については、今なお疑問点が多い。現在では攝津国東成郡毛馬村（大阪市都島区毛馬町）に生まれたとされているが、大阪天王寺説、与謝説などの異説がある。これは蕪村が何故か積極的に自分の故郷を語らなかつた為である。そこで今回は河東碧梧桐（一八七三—一九三七）の著『画人蕪村』から青年時代の彼の足跡をたどり当時の彼の一端を偲んでみた。

### (二)

蕪村は享保元年（一七一六）に生まれおり性は谷口氏（蕪村の弟子几董著「夜半翁終焉記草稿」による）であるが、その家系も不明であり、また父母の名も蕪村の幼名、俗名

さえも伝えられていない。大阪某豪商のあるいは村長の妾の子であるとか、母は丹後与謝村の人であるとか、口碑伝説は各種各様に記録されているが確たる文献の根拠はない。しかし、彼の俳諧の師宋阿が京都から江戸に帰つた天文二年（一七三七）、彼は既に江戸に下つていたことが推察される。即ち二十歳を迎えた青年として、家郷を離れて江戸に漂浪していたのである。

### (三)

享保十七年（一七三三）の秋、蕪村は上野の町を、さも屈託したような足どりで歩いていた。ふと、一軒の骨董屋の前に立ちどまった。店には二三幅の掛物と支那製の香炉めいた陶器が置いてあるばかりだった。一方の本棚には古本が詰め込んであつて、その前に絵草紙が二三枚ぶら下げ

てあった。

掛物の一つは扇面に蘭を書いたものであり、他の一つは唐美人の極彩色ものであり、今一つは淡彩の文人画であった。それは精彩な筆使いで清楚な雰囲気に満ちていた。彼はそれを観て始めて画によって救われたような気がした。彼は飽くなくその画に見入っている時、奥から主人らしい老人が出て来て、うさんくさげに彼を尻目に見ていたが、その画を知ろうとする彼の真意を感じたのか、博学のありたけを傾けて、文人画の由来や支那伝来の明画が容易に手に入らない話など、真偽とりまぜて弁じた。

彼はその一語も聞きもらすまいとする程、感激に充て始終を聞いた。

文人画は本来、文人が余技として描いた絵であり、中国では古くから技巧性よりもその氣韻・風雅を尊んだ。明末、董其昌とうしやうらがそれらのうち山水画を一つの系譜にまとめ、南宋そうがを標榜してからは、文人画は南宋画とほぼ同義になり、日本では江戸時代に入って職業画家たちによって独特の発達を遂げた。

この店に入るまで絵というものを軽蔑していた蕪村は自らの蒙昧さを打たれたように思えた。今まで人に賞めら

れ、自分も巧いと思っていた絵は、ただ墨と色との無意味な行列に過ぎない気がした。もつと深遠で氣品が高くて、その上自由な絵画の天地のあることに目ざめさせられた。彼は貧しい財布を逆さにして、その店にあった古本の中から数冊の書伝や書集を売ってもらった。古ぼけた禿頭の老人は彼にとつての善知識であつたのだから。

#### (四)

ある日蕪村は、宿の四畳半の狭い一間に閉じ籠って、こらじゅうを絵反古だらけにしていた彼のうたた寝を驚かしたのはその屋の主人だった。主人は蕪村から宿賃の取れないのをさほど苦にもしない振りで、自らの顔の利く範囲内に彼を売り込んでやりたい親切で一杯だった。誰を彼の師匠にしたら良いか、と江戸の名うての画家を自分で数えたり、人に聞いたりした。蕪村はその親切を聞き捨てにもできず感謝していた。

驚いて居住まいを直す前に、主人は一人の武家を案内して来た。三十四五の分別盛りで年より老けて見える卑しからぬ人品だった。彼と瞳を合わせた時、蕪村は微妙な光りが網膜まで透るような威厳と潤いを感じた。

主人は紹介の勞をとるつもりで、その武士を正座に据え、結城（茨城県西部）譜代の砂岡四郎右衛門様だ、と言った。武士は大阪下りの町人あがりと見える無名の画人にも礼儀を致さないというより、むしろ下手に出るような丁寧な初対面の挨拶をした。蕪村はドキマギして拙い対応をしてしまった。

主人は簡単に武士は年来の顧客であり、また俳諧の友である、蕪村の事を話したところ、ぜひ会いたいと言われて案内した、わけを語った。蕪村は始めて会った彼に、人との暖かい息の通ような心持ちを覚えた。

砂岡四郎右衛門の雁宕と蕪村の運命的な結びつきは、この初対面が機となった。雁宕は下総結城の名家砂岡氏の出である。

## (五)

雁宕は宋阿の古くからの門人であった。宋阿は下野国那須烏山（栃木県那須郡烏山町）の人、で早野氏である。江戸へ出て、其角や嵐雪に学び俳諧師の道を歩んだ。享保十年（一七二五）頃京都へ行き、約十年間、京都俳壇で活躍した後、元文二年（一七三五）に雁宕に促されて江戸へ

戻った。

巴人・宗阿・宋阿と改号し巴人の号が、巴人が一般的である。

始めて蕪村に会った雁宕の洞察力は、やがて大成する彼の素質と真実味を打ち捨て得なかった。

蕪村は雁宕の前で語るに足らないヤクザな経歴を、まるで叔父か兄に告げるように赤裸々に告白した。

両親もなく、兄弟姉妹もない孤兒同様の彼は今後自己一個人をどう處理しようかの確たる目的を持たなかった。

## (六)

蕪村は大阪の主家を放逐された原因を人には話さなかったが、一人の小間使いとして来ていた一人の女の同情すべき境涯を知って、それを慰さめん為にできるだけの好意を盡したことが、世間にあり勝不義淫欲関係と見られたのだった。嫉妬や中傷を受けその家の問題の男となった。

元来、そういう家の主従関係に多少の不満を抱いていた彼は、自から妥協的になる道を知らないでも無かったが、騎虎の勢い我意を押し通そうとして、遂に体よく暇を出されてしまった。彼は結果的に自由に解放された悦びを皮肉

にもその主人に告げて大阪を去ったのである。

江戸に流れ来たのも、もとより身寄りがあり、また頼る家がある為ではなかった。江戸という土地に好印象を持っていたというより、忘れられない憧憬を感じていた一時の出来心であった。

少しの貯えも盡きて、働きの口も無い日をもう一ヶ月も過していた。好きな絵でも描いて、それを宿主に世話して貰っていた。どこかの染物屋の下絵書きにでも住み込む話も、宿主の口入れて出来かかっていた。しかし彼はそんな職人や経師屋の手伝い位で終りたくはなかった。画人として、唐人と拮抗する製作に従事したいという熱望を抱くようになっていた。そして、流浪生活をした江戸という土地に感謝しなければならぬと思うようになった。

食う為に働く以外、彼はもつと学問もし、また丹田を練らなければならぬ。石にかじりついても、この志望に生きなければならぬ。彼は何事も言い得る雁宕の前に、率直に本根を吐いてしまった。佛の前に身を投げ出し懺悔する気分でもあった。

雁宕はまた彼を知る為であろう。根堀り葉堀り問い質しては、快くうなづいていた。

## (七)

雁宕はその後、蕪村を供なつて、先づ俳諧師の門をくぐつた。湖十、超波、午寂、平佐・有佐、それら江戸座の各先輩に蕪村を紹介した。殊に儒者の出であった午寂老人は、彼の望むままに漢書の講義もしてくれた。金に自由のきく札差しの仲間には平佐のとりもちで出入りした。高価な秘蔵品である書幅（文字を書いた掛物。書軸）も彼の前に解放された。

彼はまた俳諧にも鈍感では無かった。それらの仲間によつて生きる道しか無かった彼は生存条件の糧として、俳諧に入室しなければならなかった。彼の進歩と気転は仲間驚異の一つに数えられた。彼の他の武器である絵画も手伝っていたであろう。また結城連として、先の時代から一勢力を持っていた雁宕の背景も加わっていたであろうが、彼が二十歳越えた時にはもう白面の一書生では無かった。彼はどこにも適者生存的に生き得る才能を機会あるごとに伸展して行く時代の子であった。

(八)

彼は其頃、俳號を『宰町』と言っていた。ただ何となくそんな字が念頭に浮んだようだ。強いて言えば、大阪で始めて着いた家の白梅から菅公を連想し、筑前の大宰府を憧憬するその因縁でもあらうと心の中で苦笑した。

享保二十一年(一七三六)の春三月、彼は雁宕に連れられて、常陸(茨城県)の櫻川の花見に出かけるために、兩國橋のそばから関宿行きの客船に乗った。一行は結城の早見晋我と下館(茨城県筑西市)の中村風篁の四人だった。

一番年長の晋我がそそかく色々失策をして一行を笑わした。晋我は早見家結城十士の流れを汲む名家の当主で、学芸にも造詣が深く、酒造業を営むかたわら、私塾を開いて漢学を教え、結城俳壇の長老でもあった。蕪村より四十五歳も年長であった。初対面した蕪村は天真爛漫な好々爺であるのが気に入った。また風篁はおっとりした気品の高さを見せていた。武士であると言う気位を抜きにしているようでも、何處か角のとれないのは雁宕だった。三人は先々代からの縁つづきであるせいもあらうか、お互いに肩の張らない水入らずの親しさを見せていた。こうした

雑多な人が乗り合わせて居る限られた浮世の縮図の中に三人のそれぞれの性格が錯綜し、衝突し、融和して行く顕著な事実を、彼は興味をもって眺めていた。

(九)

元文改元(一七三六)、の晩春、上方への旅を目論んで出発した雁宕は四月末になって帰江した。

江戸俳諧の混乱の渦中に一石を投ずる表看板として、その中心勢力として、本尊が必要である。そこで雁宕は六十歳になった巴人を訪ね、帰東を促してきたのである。雁宕に久しぶりに会った師の巴人はたいへん喜び、来年の夏までに帰東を約してくれた、との事だった。

雁宕の土産話は、それからそれと尽きようがなかった。蕪村にとつて、まだ何も知らない巴人という人を押し立てて一旗あげるといことが、餘計なことのように思われた。雁宕の力のみがかえって一つの冒険のように考えられた。

こんな話をやりとりしたあとで、雁宕は更に誰にも話すことの出来ない自からの秘密を彼に打ち明けた。おそらく雁宕は、それを自己一身に秘めて置く苦悩に堪えられないと同時に、その胸奥の人知れぬ悦びを他に分ちたかったの

だ。

それは雁宕が京滞在中に出来た、お互いに充分な信頼と生涯の運命をかけたある女のことだった。

雁宕は郷里の結城に、定まった妻と二人の子供さえ持つていた。京の女はそれさえ承知しているうえで出来合つたのだ、と誇り顔に言つた。やがて江戸に来るとさえ附け足した。

それを聞いた蕪村は、何だか自分自身が底知れぬ淵に沈んで行くような不安を持つた。またそれが興味ある波瀾を起こすような好奇の心を波立たせた。反面、雁宕がその女の為に傷つき悩むようにならなければと、人の世の宿業と縁について考えさせられた。

(十)

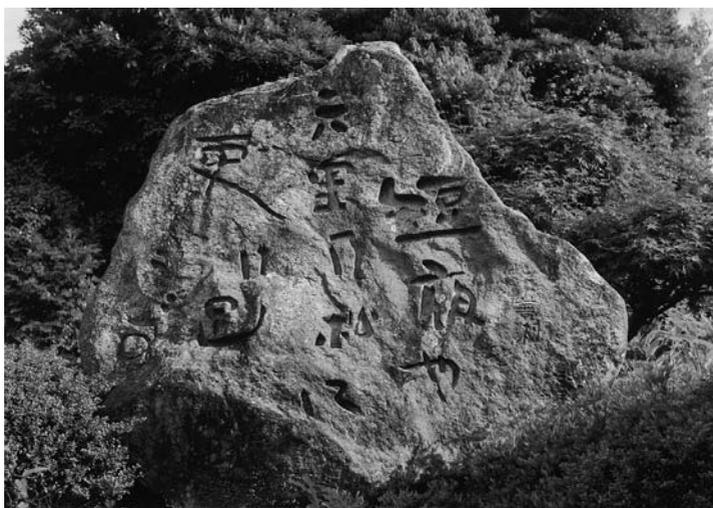
元文二年（一七三七）四月三十日、無事東海道の旅を終えて江戸入りをした巴人を雁宕と蕪村の二人が川崎で出迎えた。蕪村は始めて巴人の温容に接し、寂を帯びた、聞きとり難い低い調子の声を聞いた。旅の疲れでもあるうか、思ったより気力の衰えている様子が痛ましくもあつたが、どこかに気品の崇高な犯し難い純潔さが彼を威圧した。

雁宕は百萬の援兵を得た様に、包みきれない喜びで意気揚々として居た。しかし、品川での大歓迎ぶりに巴人は嬉しそうでは無かつた。

巴人は「自分の行く末はそうそう永くはない。窮屈な、気つまる思いをしているよりか、せめて手足を自由に、気がねのないのんびりとした餘生を楽しみたい。自分に何か欲しいものがあるか問われても、食べるものにも着るものにも、また宗匠で売り出そうというような名譽欲も、何一つ持ち合わせているものはない。ただ屈托のない、気楽な晩年を送りたいばかりだ」としみじみと言うのであつた。巴人はさらに、「雁宕が何かと心配してくれて有難く思つて、心で泣いているのだが、自分の心持ちをよく酌んで欲しい」と言つた。そうして「自身もこれほど意気地のない老いぼれにならうとは思つてもいなかつた」と淋しく微笑を浮べた。

(十一)

元文二年六月十日は蕪村にとつて一生記念すべき日となつた。それは巴人が日本橋本石町の家に移つて、そこに巴人庵宋阿の宿札を『夜半亭』と名付け宋阿と号する日だつ



見性寺境内にある俳人正岡子規の弟子、河東碧梧桐揮毫による蕪村句碑「短夜や六里乃松に更け足らず」。『佛教論叢』第四十九号拙稿「与謝蕪村と見性寺」参照。

た。

蕪村はそれまで、出来そこなった行脚俳人のように系統の曖昧な、一風来人だったが、この日から宋阿という長老の下に入門の弟子となった。彼が正式に師として仕えた人は前後にただ巴人庵宋阿あるのみだった。

こうして蕪村は宋阿を師として、また父と思ひ学び慕い有意義な幸せな日々を過すことになった。しかし、寛保二年（一七四二）六月六日、宋阿は枯木の倒れるように世を去った。蕪村二十七歳、宋阿六十七歳だった。

江戸の夜半享一門は宋阿の死とともに消滅した。宋阿が没したため、生活の基盤を失った蕪村は、一時雁宕のもとに身を寄せた。蕪村が浄土宗僧侶であったことは早くから言われているが、雁宕の菩提寺である結城の弘経寺蕪村は襖絵などを残しているから、この寺で得度を受けたかも知れない。その後、蕪村は一羽鳥の「釈宰鳥」と号して、関東のすみずみまで放浪して乞食修行に明け暮れた。後に弟子の月溪が描いた「釈蕪村像」によると、宰鳥（蕪村）は頭陀袋を首にかけ、竹の杖を曳いて、春夏秋冬を村から村へと歩いていったようである。孤独な修行のさまが偲ばれる。おそらくそうした行脚の先々で、宿を借りては画僧・俳僧

として振舞うこともあったに違いない。

夜半亭を去った後の十年に及ぶ歲月は、遍歴修行僧の苦行として長く意識されることになる。

（『佛教論叢』第五十二号、拙稿「浄土宗僧侶与謝蕪村」参照）

#### 参考文献

- 『画人蕪村』河東碧梧桐著 中央美術社
- 『与謝蕪村』田中善信著 吉川弘文館
- 『広辞苑』第六版 新村出編 岩波書店
- 『日本史小典』編者日笠山正治 日正社
- 『与謝蕪村』―翔けめぐる創意―ミホ美術館

# 祭文の研究

## —「弱法師」と天王寺西門考—

加藤 善也

はじめに

天王寺の西門に関わる信仰は歴史的に古く、ことに彼岸の中日にはちょうど西門の真西に夕日の沈む難波の海のかなたに西方極楽浄土を想定した信仰は意外にふかく、熊野詣での通り道にもあたる。

正安元年（一二九九）に編述された「一遍聖絵」をみると、天王寺西門と海浜際に立っている鳥居との間を目隠しをした念仏者らしきものが裸足で合掌しながら難波の海の方へ歩いていく絵があり、末法的な終末意識がふかく民衆の中に浸透した様子がうかがわれる。

南北朝、室町期になると西門、鳥居をめぐるゾーンはその性格を変え、迎講や入水行にみられた彼岸への憧憬が影

をひそめ、彼岸から此岸への転換期の姿をイメージとして形象化に導いたのが能の「弱法師」である。

説経祭文「しんとく丸」や浄瑠璃「摂州合邦辻」も基本線に此岸志向を継承し、現世利益的傾向を一層深めており、天王寺の西門をめぐる死と生の永遠の課題が宗教的装いを通して見逃すことのできない問題を提起しており文芸の面から考察してみたい。

### （一）迎講と入水死

天王寺の西門が極楽の東門に当たるといふ信仰は歴史がふかく、太子の自記「四天王寺御手印縁記」（寛弘四年・一〇〇七年発見）の奥書にある「昔釈迦如来転法輪所、宝塔金堂、相当極楽浄土東門中心」のことである。

その後、上東門院彰子の天王寺における日想観（栄華物語・殿上花見）今昔物語（巻十一第二十一話）梁塵秘抄の法文歌などによって天王寺の西門は西方極楽浄土への入り口であるとする信仰が流布していた。

天王寺の迎講、入水行も西方極楽浄土への憧れと再生を願う願望から生じた二つの行為で、二十五菩薩来迎と死をもつて終わる行である。

来世から現世へ、現世からふたたび来世へと往還するところの迎講の儀式として劇の本質があるが、本堂と上品堂をつなぐ橋懸かりこそ現世と来世が行き交い重なり合う場で能の橋懸かりは同じ原理である。

迎講は佛の来迎を目の前に見ることのできる儀式で、持戒をなし念仏を誦し佛の相好や浄土の莊嚴を観想し法悦を体感する。数多い往生伝にはこうした法悦の最中に極楽行きを果たした伝記が記されているが今昔物語巻十五、第二十三話に、迎講のとき仮装の佛の来迎をうけた聖人がその場でほんとうに命を終えるという目出度い話を載せている。

一遍上人絵詞伝（遊行上人縁起絵）には天王寺西門の前にある念仏堂の縁先に五人の念仏聖が座って入水の行者を

見守っている。彼岸中日の落日を拝しつつ目隠しの行者が今まさに難波の海に向かって入水すべく歩いている。この絵の構図は明らかに観無量寿経に説く日想観と言う行法を視覚化したものである。

目隠ししているのは目明きの持つ弱点、すなわち心を一点に集中できない障害を除くため、散心を防ぎ目を開くことで失われてしまうかも知れぬ極楽の映像を目隠しによって確実に享有しているのである。

このことは熊野那智の浜から南の洋上にあると信じられた観音浄土を目指して漕ぎ出していた聖たちの行業・補陀落渡海に似ている。

天王寺の入水の場合も熊野那智の補陀落渡海も浄土にいけるという保証はなくいわば確実な死であり、また迎講のように佛の来迎を待つのではなく、こちらから進んで浄土に入っていくという壮絶な行業であり熱烈な信仰心が画面から伝わってくる。

## （二）弱法師

迎講や入水行がある程度史実を基にした記録であるのに対して「弱法師」は観世元雅の作で、クリ、サシ、クセは

世阿弥の手になるものであると言われる。

これは、河内の国高安の里の左衛門の尉通俊が天王寺の西門で施行を行っていると「よろよろ歩き」の盲目の乞食が施行を受けに来る。この弱法師こそかつて通俊が人の讒言によって勘当したわが子俊徳丸であることがわかり、親子は連れだつて帰るといふ話である。

そのとき子は父とは知らない。

「やあいかに日想観を拝み給え」

と、いう通俊のことは、俊徳丸は揚幕の方を向き、心に映る落日を念じて合掌する。

「弱法師」のクライマックスシーンである。

日想観は観無量寿經にある修行のひとつで、西方の日没を見て極楽浄土を観想することである。

清純な俊徳丸の目には幼い頃見た難波の浦々のきよらかな情景が映じ無念無想の心境でイロエを舞う。

日想観が庶民にも普及し、天王寺西門鳥居が施行の場となり、「法然上人行状画図」十六にでている施粥の逸話は「弱法師」を理解する上で有力な傍証となっている。

文治元年（一一八五）法然上人は天王寺の別当であった慈鎮和尚の招きで草庵荒陵（あらはか）の新別所にしばら

く滞在された。後白河法皇も立ち寄り、日想観を行じられ、源平争乱を思いつつ万人の幸せを願われたのではなからうか。

明遍僧都の夢に「天王寺西門に病者かすもしらすなやみふせるを、ひとりの聖の鉢にかゆをいれて匙をもちて病人の口ことにいるるありけり」と描かれた聖は法然上人であり、感激した明遍僧都は顕密の諸行をなげすめて専修念仏の門に入った。

この話は伝説の域を出ないが、天王寺西門鳥居の付近が庶民化され、専修念仏の輩が出入りする場となり乞食や廃疾者が屯していたことは容易にうかがわれる。

ところで話をもう一度「弱法師」にもどすと、ある人の讒言で一子俊徳丸を家から放逐した左衛門の尉通俊であるが、その後不憫の思いに堪えかねて二世安楽のため四天王寺で七日間の施行を行った。

その満願の日、通俊の前に杖をついた盲目の青年が施行を求めに訪れる。盲目になったのは親に別れたふかい哀しみのなみだの所為で、まわりの人々から「弱法師」と呼ばれていたとはいえ彼の心眼にうつる浄土の観想はうつくしく、それをうたう謡もあかるい。

「げにげにここは難波の寺の、西門に出ず石の鳥居の、阿字門に出ずる阿弥陀のみ国も極楽の東門に向かふ難波の西の海、入り日の影も舞ふとかや」

通俊の施行をうける俊徳丸の袖におりしも梅の花がふりかかる。通俊が、

「花を袖にうけると花もそのまま施行になるのではないか」

「ええ、草木国土悉皆成仏し、このみ佛の教えも施行です」と、手を合わせ、曲舞を舞う。

そんな弱法師のすがたに通俊ははつと胸をつかれる。別れたわが子俊徳丸ではないか。しかし名乗りたい気持ちを抑え、日想観いまでも沈みゆく夕日とともに拝むのであった。

「住吉の 住吉の 松の木間より眺むれば 月落ちかか

る淡路島……」

俊徳丸の心眼に映るのは難波の海にせずむ夕日だけではない。淡路絵島、須磨明石、紀の浦まで透視している。単なる彼岸への憧憬だけでなく現世をも浄土として包含する煩惱即涅槃あるいは即身成仏的な観想である。

彼岸も此岸もひとつに融合している世界、この此岸彼岸を

超越した日想観こそが「弱法師」の特色で、迎講や入水行とは一線を画している。

### (三) 説経祭文しんとく丸

謡曲「弱法師」と説経祭文「しんとく丸」はおなじ系列に入る作品で、ともに信徳丸を主人公にしているが、場面の移行、登場人物の変化、中世中期に対する末期の天王寺の様相がはっきり示されている。

正本としては天下無双佐渡七太夫正本(正保五年三月刊)の「しんとく丸」がある。

河内の国高安郡信吉長者のひとり息子信徳丸は長者夫婦が清水観音に祈って授かった申し子である。実母が死に、父の後妻として入った継母が実子の乙の二郎に家督を継がせようと企む。継母の讒言、呪詛を受け癩病となり天王寺へ捨てられる。

信徳丸は観音霊夢により熊野本宮の峰の湯に入るべく熊野に向かうが途中許嫁の乙姫の館(和泉の国近木荘)ともしらず施行をうけ、館のひとびとに嘲笑され、辱めを受けた彼は天王寺引声堂に引き返し餓死を思い立つ。そこへ巡礼姿の乙姫が信徳丸を探しにやってきて、観音から授かつ

た鳥箒の呪具によって元の姿にもどしたのち末永く長者として栄えた。

これが物語の大意であるが、癩病者となり親から放逐された許嫁の信徳丸に献身的に仕え、果敢で行動的な乙姫の愛情と巫女的な性格が良く表現されている。

説経祭文の魅力のひとつは呪術的なものによって物語が進行するが、中世末期の現世利益的な観音信仰と融合して能の「弱法師」における観音信仰を更に徹底している。

信徳丸は癩病に冒されたわが身を恥じて引声堂の縁の下に隠れ餓死を決意するが、この引声堂はいかなる建物であるか不明である。「円光大師行状画図」（元禄十六年）には西門の前、鳥居内にあつて念仏宗の拠点になっていたと記している。ここに集まるひとびとは迎講や入水行をおこなった古代貴族や聖とも、また鳥居のところでは理想観をおこなった弱法師とも違う形の者らで、極楽浄土への憧憬や観想はさほど重視せず、恍惚境をもって彼岸への憧憬を指したものでろうか。

引声堂の縁の下は癩病に冒されたものの身を隠す場所とされ、説経祭文の基底にながれる死と復活、再生が信じられるところであつた。乙姫の介添えを得て観音の扨子と鳥

箒によって信徳丸の罪障は祓はれ蘇生と復活の劇は完結する。

観音霊場化した天王寺の引声堂は、慈愛と庇護のもとに蘇生する形となり「しんとく丸」蘇生に欠かすことが出来ない。

#### (四) 撰州合邦辻

俊徳丸を主題にした作品は近世中期の浄瑠璃「撰州合邦辻」にいたつて新しい局面を開くが、背景をなしている天王寺西門鳥居が陰の主役である。

河内国の高安通俊は讒言によつてわが子俊徳丸を追放する。俊徳丸は盲目の乞食となつていたが、彼岸の中日に父親と再会するのが謡曲「弱法師」の主題で、ここから古浄瑠璃の「しんとく丸」が生まれている。

これらを集大成したのが「撰州合邦辻」（上下二段構成、安永二年・一七七七年）で、偽りか真実か虚実ない交ぜの、母が子に恋をするテーマはギリシヤ悲劇とも共通性がある。

高安の通俊の後妻、玉手御前は先妻の子の俊徳丸とともに住吉神社に代参後、松原で休憩中俊徳丸に恋心を打ち明

ける。(上の段 松原毒酒)

俊徳丸はやがて癪病にかかり、出奔して天王寺で盲目の乞食となりはてる。そこへ許嫁の浅香姫が尋ねてくる。浅香姫のまごころにうたれた俊徳丸は名を明かす。そこへ俊徳丸の腹違いの弟次郎丸があらわれ浅香姫を奪おうと襲いかかるが、勸進僧の合邦に危機一髪のところを救われる。

(下の段 天王寺) 合邦は俊徳丸と浅香姫をかくまう。玉手御前は合邦の娘で、俊徳丸を慕って父合邦を尋ねてくるが、合邦は怒って家に入れない。母親がなだめ、思い切るように言い聞かせるが玉手御前は聞き入れない。この様子を聞いた俊徳丸と浅香姫は合邦の家を出ようとするが、二人をみつけた玉手御前は嫉妬に狂って浅香姫に襲いかかる。間に入った父の合邦はあやまって玉手御前を刺してしまった。苦しい息の下から玉手御前は真相を打ち明ける。わが子次郎丸が俊徳丸を亡きものにしようとの企みを知り、俊徳丸に毒酒をのませ癪病に罹らせた、と告白したのち玉手御前が自分の生き血を俊徳丸に飲ませると病氣は嘘のように消え去った。初めて知った玉手御前のところに人々は涙を流し、百万遍の回向をするなかで玉手御前は息絶える。(下の段 合邦庵室)

浄瑠璃中屈指の演目で、玉手の恋が真実の恋として演じられ、現代にもてはやされる理由となっている。

合邦は天王寺西門鳥居の脇で、参詣する善男善女相手に祭文を聞かせる乞食道心である。

地車に閻魔の像をのせ六道よろしく奉加錢を強要する地口はきびきびしていかにも近世の祭文語りを彷彿とさせる。

「えいさらえいさらえい 地獄の沙汰も錢次第 閻魔の御頂地車に乗せて勸化の道心者 参り下向をあてにして西門石の鳥居脇に建立の閻魔王 一錢二錢の多少によらずお志はござりませぬかな ござりませぬかな たった一文か二文で 閻魔様に近づきになっておくは得なもの：」

この祭文語りが「地獄は極楽の outlet」などと広言して、石の鳥居脇を地獄に見立てているのは「弱法師」と大きく異なるところである。

石の鳥居をはさんで内と外が極楽と地獄にわけられたのは「合邦」あたりが初めてであり、鳥居の脇には癪病を病む俊徳丸が身を入れる乞食小屋まで出来、引声堂の縁の下に隠れた「しんとく丸」と比べると浄と穢の対比が近世の社会相を敏感に反映している。

玉手御前は悪なのか善なのか分からぬ女性で義理の息子俊徳丸に恋慕し、かなわぬと知るや毒酒によつて相手を癩者にしたが最後には自らの鳩尾を切り裂いてふたたび俊徳丸を元通りの姿とし、悪と善とが分裂した印象を与えその人格を不透明にしている。

「地獄は極楽の outlet」という合邦のことばからは「悪は善の裏返し」という相對論的思考が演繹され近代論理学の萌芽が読み取れないだろうか。

玉手御前は合邦の子であるが、ふたりの生き様の綾は相似形でもある。合邦の新しさは浄と穢、極楽と地獄、善と悪という相對的思考が生命で、天王寺西門鳥居の際で合邦が唱えた祭文がある。

「弥陀や葉師觀音地藏 佛ばかりをたのむのは片手落ちなる信心者 おりには鬼や俱生神、閻魔王をば信心なされ…さすれば地獄極楽は元来一つの世帯なり、善悪邪正不二という ほとけのおしへはコレコレこの天王寺で…」

ここにはすでに近世的な精神の自由さと開放感の中で、極楽も地獄も茶化され、相對的思考がいきいきと躍動している。

## おわりに

今昔物語卷四「抱孛羅太子眼を抉り法力により眼を得る話」という天竺の説話から「弱法師」「しんとく丸」「撰州合邦辻」が生まれたともいわれている。此岸主義の立場を継承し、現世利己的な傾向を一層強めつつ精神史の一翼を担っていくという構想である。

逆境にあつても心底つねに清純な光をもとめ、風流の心を失わない俊徳丸。だからこそ境遇をいっそう悲劇的にきわだたせ、単純な筋立てにもかかわらず聞く者の心にふかい余韻を感じさせる。

「信徳丸」における觀音の行為は表面的には奇異な思いを抱かせる。信吉長者の願いをききいれて申し子として授けておきながら、一方ではしんとく丸を憎む継母の呪詛を聞き入れて彼を癩病にしたが、觀音のこの内股膏藥的な行為の意味も検討してみる必要がある。

觀音の慈悲の力によつてもどうにもならぬ人間苦の世界があること、逆に觀音の存在を今一度確かめ信じようとする語り手の眼であろうか。

古代から中世へと流れる時の中で場面が西門へとうつ

り、西門のそと鳥居のうちで繰り広げられた迎講や入水行の死と生のドラマは、時代背景の変化、場の構造の移動、話の担い手の交代などによりその都度意味や性格を変えていく。

「弱法師」「しんとく丸」の世界が西門外、鳥居うちの引声堂や鳥居に集まる乞食や廢疾者を主題にしていたのと同じく「合邦」もその流れのうえに浮き出た賤民層で、かれともども作品の世界を操る眞の発想者は賤民といわれた祭文語りたちである。

キーワード

祭文、天王寺西門、弱法師、説経祭文しんとく丸、浄瑠璃  
摂州合邦辻、

# 浄土宗報国会について

加藤 良光

本稿は、昭和十六年六月から昭和二十一年二月まで存在した浄土宗報国会について、以下の項目を設け、見ていくこととする。

- 1、略年譜
  - 2、発会式
  - 3、規約
  - 4、活動内容
  - 5、飛行機献納
  - 6、アルミニウム献納
  - 7、終戦前後の活動
  - 8、今後の課題
- 昭和十六年
- |               |     |                    |         |
|---------------|-----|--------------------|---------|
| 六月            | 三日  | 発会式・全員協議会          | 東京 明照会館 |
| 六月            | 四日  | 第一回委員会             | 東京 明照会館 |
| 六月            | 十八日 | 皇道精神と宗義顕彰に関する特別委員会 |         |
| 六月二十四日        |     | 東京支部 発会式           |         |
| 九月二十四日        |     | 特別委員会「我が國體と浄土宗に就て」 |         |
| 十月二十九日        |     | 宗門組織力發揮に関する特別委員会   |         |
| 十一月二十一日より二十三日 |     | 兵庫支部 報国挺身隊練成道場     |         |
| 十二月           | 八日  | 大東亜戦争宣戦布告          |         |
| 昭和十七年         |     |                    |         |
| 二月            | 六日  | 本部委員会              |         |
| 二月            | 七日  | 全国支部長会議            |         |
| 三月            | 十六日 | 浄土宗報国会練成要綱         |         |

八月二十一日 全国協議委員会・規約一部改正  
九月 一日 寺庭婦人会結成依頼

昭和十八年

一月 八日 浄土宗報国会会歌発表

三月 浄土宗報国会、宗制に規定

九月 一日 大阪より福岡へ炭坑奉仕報国隊

九月十三・十四日

浄土宗報国会本部会議

十二月十五日 宗報愛国機「明照号」献納を提唱

昭和十九年

二月 十二日 浄土宗報国会檀信徒代表者会議

アルミニウム回収運動を提唱

二月 十五日 浄土宗報付録 浄土宗報国会報

四月 八日 愛国機「明照号」献納式

六月 四日 陸軍へ愛国機「明照号」六機命名式

六月二十八日 浄土宗報国会本部会議

九月 二十日 海軍へ愛国機「明照号」十一機命名式

十一月 一日 浄土宗報国会常会運営要項を発表

昭和二十年

二月二十八日 浄土宗報国会委員会及協議員会

八月 十五日 終戦

十月 十五日 浄土宗報国会事業概要を発表

昭和二十一年

三月 一日 浄土宗報国会を解消、浄土宗興隆会発

会

## 2、発会式

浄土宗報国会の発会式は昭和十六年六月三日、東京の明照会館にて開催された。参加者は一〇二名。式次第は、開式宣言、宮城遙拝、国歌斉唱、回願、総裁垂示、誓約、会長挨拶、万歳奉唱、閉式宣言である。総裁は浄土宗管長郁芳隨圓猊下。垂示の全文をここに示す。

「御稜威ノ下大義ヲ八紘ニ宣揚シ坤輿ヲ一字タラシムルハコレ我ガ肇國ノ精神ニシテ亦コレ我ガ皇國佛教ノ理念タリ

顧ルニ支那事變勃發以來將ニ四星霜今ヤ國ヲ擧ケテ外ニハ東亞共榮圈ノ確保ヲ期スルト共ニ進ンテ世界平和ノ建設ニ貢獻シ内ニハ萬民翼贊ノ新體制ヲ樹立シテ高度國防國家ノ完成ニ邁進シツ、アリ寔ニ振古未曾有ノ重大世局ニシテ億兆一心奉公ノ赤誠ヲ抽スヘキ秋ナリ

老衲乏シキヲ以テ大日本浄土宗第八十一代ノ法燈ヲ繼キ佛

祖恩光ノ照益裡教化ノ重責ニ任シ夙夜兢々トシテ報國ノ大義ヲ切念ス

今正ニ機縁ノ熟スルアリテ本日茲ニ淨土宗報國會ノ結成ヲ見其發會式ヲ舉行スルニ至レルハ無上ノ宗幸ニシテ欣快ニ堪ヘサルナリ冀クハ本宗々侶タル者本會結成ノ因テ來レル時代の要求ヲ正認シ皇國佛教ノ精華タル淨土宗ノ本義ヲ闡揚シテ宗教報國ノ實ヲ擧クルト共ニ學宗一體ノ體制ヲ整備シ宗門活動強化擴充ヲ期スヘシ

コレ即チ淨土宗々侶トシテ大政ヲ翼贊シ奉リ臣道ヲ實踐スル所以ニシテ本會カ所期スル目的亦此ニ存ス闔宗ノ緇徒夫レ克ク之ヲ體セヨ

昭和十六年六月三日

淨土宗報國會總裁 郁芳隨圓 一

發會式に続き全員協議會が開かれ、總裁より役員の指名を受けた。總裁は淨土宗管長、副總裁は大本山住職四名、會長は淨土宗宗務長、顧問四十七名、協議員七十五名、委員二十五名、本部職員として書記長は淨土宗宗務所主事、參與十六名であった。

### 3、規約

淨土宗報國會の規約は、總裁が定めるものとし、十七条からなる。第二条には「本會ハ本部ヲ淨土宗務所内ニ支部ヲ各教区内ニ置ク」とあり、第三条には「本會ハ宗教報國ノ實ヲ擧クル爲擧宗一體々制ノ強化ヲ圖リ教綱ヲ振作シ教化ヲ擴充スルヲ以テ目的トス」と示している。第五条以下には役員についての条文が記されている。

#### 4、活動内容

##### ①特別委員會の設置

本部發會式の翌日、委員會が開かれ、二つの特別委員會の設置が決められた。皇道精神と宗義顕彰に関する特別委員會と、宗門組織力發揮に関する特別委員會である。前者においては、のちに宗教報國特別伝道講師の参考資料として『わが國體と淨土宗』を作成し宗報に掲載している。

##### ②支部の結成

昭和十六年六月三日の本部發會以来、各教区では夫々支部發會式が行われた。東京支部は六月二十四日増上寺において、發會。宣言文、決議文が決定し、実践要目が決められた。実践要目は、報國伝道の実施、国民貯金の奨励、同願念仏の励修、寺院の開放、青少年団及び教団の拡充強化を計る事、植樹の六であった。その他の教区支部において

も、支部毎の宣言、決議、実践要目が決められ組織化された。

③ 報国隊・挺身隊の結成

支部によっては、青壮年僧侶を組織して、報国隊または挺身隊の名称を付し、練成道場を開催する教区もあった。

④ 檀信徒会員の獲得

昭和十七年八月二十一日全国協議員会が開かれ、規約の一部更正案が協議され、檀信徒会員の獲得が決められた。

⑤ 寺庭婦人会の結成

昭和十七年九月一日、報国会本部から各支部長宛に、寺庭婦人会結成並に報告依頼に関する通牒が出され、未結成の所は結成の依頼をしている。

⑥ 浄土宗報国会会歌

宗報昭和十八年一月号には、予て一般募集していた報国会会歌の当選歌を発表。翌二月号には音盤収録し全国頒布の為広告を掲載している。

⑦ 掲示伝道資料

宗報昭和十八年二月号から四月号には、掲示伝道資料として、数種の成句が掲載されている。三月号の中には、「同生共死、同願共修、同心共力」の句も見える。

⑧ 宗制に規定

昭和十八年三月に開かれた第四十六次定期宗会において、浄土宗報国会は宗制に規定された。そのため、従来は浄土宗報国会規約は廃止となった。新たな規定のなかには、青年部、婦人部、少年部が置かれ、従来別立していた浄土宗青年会聯盟、浄土宗婦人会聯盟、浄土宗児童協会が解消され、報国会の機構の中に組み入れられた。

⑨ 炭坑奉仕報国隊

昭和十八年、大阪府仏教団では石炭増産報国のため各宗より青壮年僧侶三百名をもって勤労報国隊を組織し、九月一日から福岡県鞍手郡剣村の三菱新入炭坑に奉仕せしめられた。浄土宗から三十一名が参加した。

同年、千葉支部報国隊隊員五名は、十月九日仏教各宗派僧侶とともに北海道大夕張炭鉱へ向け千葉駅を出発した。

同年、函樽教区の三名、北海教区の二名は十二月十三日より北海道の美唄及び赤平炭山で働いている。

昭和十九年、報国会京都支部では協力令により鉾山勤労報国隊編成の命を受け、三十名が二月十五日秋田県尾去沢鉾山に向け京都駅を出発した。そのほか、日程不明であるが、滋賀教区から三菱方城炭坑、福井教区から第二高松炭

坑に行っている。茨城教区からは日立鉾山に勤勞してゐる。

## 5、飛行機献納

宗報昭和十八年十二月十五日号の表紙には『大詔奉戴二周年を迎えて―愛國機「明照號」の献納を提唱―』と題し、文章が記されている。その後半に、「本宗は過般第三回宗教報國特別傳道を實施し、併せて管長布教を行ひ全國八地方に於て協議會を開催し、現下緊要なる事項を附議し、只管戰時活動の推進強化に努むることにしたが、その際一宗として獻納運動を即時實行すべしとの聲が期せずして擧げられたるを以て、茲に大詔奉戴二周年を記念し報國會本部に於ては、總本山各大本山と協同し愛國機「明照號」の献納を決行することとなり、別稿趣旨書の如く、擧宗一體の下に吾等が報國の赤誠を捧ぐることになつた。」

とあつて、愛國機「明照号」献納が全国からの声に応じたものであると説いている。また、宗報同号の趣旨書に示された要項は以下の如くである。

「一、本宗寺院、教會所、宗教結社ニハ寺格等級ヲ標準トシテ最低擔當額ヲ定メ教務所ヲ經テ指令ス。但シ負擔個數一個ニツキ金拾圓以上トス(例示)能分一等金百圓以上

准別一等金二百圓以上 別格一等金五百五十圓以上

一、各寺院住職、教會主管者宗教結社代表者ハ直チニ各自檀信徒ヲ勸募シ擔當額以上ヲ昭和十九年三月十日マデニ教務所ニ完納サレタシ

一、教務所長ハ教區内寺院、教會宗教結社ノ住職等ヲ督勵シ昭和十九年三月二十五日マデニ必ず取纏メ宗務所ニ送納サレタシ

一、宗務所ハ四月八日コレヲ愛國機「明照號」ノ製作費トシテ陸海軍ニ獻納ス

一、前記獻納金ニ對シテハ宗務所ハ擔當者ニ相當功績點ヲ附與ス

淨土宗報國會本部 總本山知恩院 大本山増上寺  
同金戒光明寺 同知恩寺 同清淨華院

この趣旨に従い全国からは予定に倍する金百万円余りの献納資金が寄託され、四月八日、献納式を全国教務所長参列のもとに挙行し当日陸海軍へ第一回として各金五十万円を献納した。また四月二十日知恩院においても献納報告法要が行われた。陸軍へ献納の六機の命名式は六月四日京都市岡崎公園において挙行された。宗報昭和十九年七月一日号には、「午後一時開式、國歌奉唱、修祓、降神、献饌、祝

詞等の後献納者代表として浄土宗報國會總裁郁芳隨圓猋下  
の献納之辞あり陸軍大臣より「浄土宗報國會より献納せら  
れたる愛國機三五六九號より三五七四號を明照第一乃至明  
照第六と命名す」と嚴かに命名せられ感謝状を交付玉串奉  
奠、撒饌、昇神、京都府知事、京都市長の祝辞あり京都市  
國民學校兒童代表の壯途を送る辭、花束捧呈があり、一同  
海ゆかば齊唱、萬歳奉唱の後、命名式委員長の挨拶を以て  
閉式した。」と記載されている。

海軍へは第一回到五十万円、六月二十八日に第二回とし  
て三十八万円を献納した。海軍機「明照號」十一機の命名  
式は、九月二十日東京都新橋演舞場において挙行され、總  
裁猋下代理として里見宗務長が參列した。

## 6、アルミニウム献納

飛行機献納に続き、第二次運動としてアルミニウム回収  
運動が提唱された。昭和十九年二月十二日知恩院に開催さ  
れた浄土宗報國會檀信徒代表者會議において、三人の代議  
士の提唱による。宗報昭和十九年四月一日号には、「アル  
ミニウム回収運動實施要項

### 一、趣旨

戦局ノ現段階ハ苛烈ヲ極メ航空機ノ増産ハ刻下ノ急務ナル

ガ「アルミニウム」ハ航空機ノ製造ニ缺クベカラザル資材  
ナリ、仍テ寺院、教會、宗教結社並ニ檀徒、信徒ノ家庭ニ  
退藏セラレ又ハ破損不用ノモノヲ供出セシメ報國ノ一端ニ  
資セントス

### 二、方法

寺院、教會、宗教結社ヲ中心トシ檀徒各家庭並ニ各種團體  
ニ前項ノ趣旨ヲ徹底セシメ其ノ協力ヲ促スト共ニ各寺院教  
會等一定ノ場所ニ集荷ノコト

### 三、期間及報告

回収期間ハ來ル四月末日マデトシ供出シタル資材ノ數量ハ  
寺院、教會、宗教結社毎ニ教務所ヲ經由シ之ヲ宗務所ニ報  
告スベシ宗務所ハ前項ノ報告ヲ取り纏メ整理ノ上之ヲ軍需  
省ニ報告スルモノトス

浄土宗報國會本部

この趣旨書は宗報には四月十五日号と二回掲載された。  
以後の経過について宗報には詳しく記載されていない。

## 7、終戦前後の活動

宗報昭和十九年十一月一日号には、宗教団体戦時報國常  
会運動が実施されることが記されている。そして浄土宗報  
國常会運営要項が発表されている。この頃より浄土宗宗報

には報国会の活動報告記事は殆ど掲載されなくなった。

昭和二十年八月十五日終戦後、報国会はしばらく記事がなかったが、十月十五日号には、「浄土宗報國會は昭和十六年六月本宗教旨に基き奉公精神の昂揚宗教的生活の徹底を期して學宗一體宗教報國の實を擧ぐるを目的として結成せられ聊か戦時下の宗教運動として貢献し來りしが去る八月十五日終戦の大詔御渙發により大東亞戰爭に茲に終結を見る事になりたるも本會にこれを以つて其の事業を終止する事なく今後は本會本来の使命に基き彌々一宗の總力を結集して更に寺檀の緊密強化をはかり僧俗一體道義の昂揚につとめ宗門護持の運動邁進することになり」とあつて、檀信徒協議會、婦人会、青年部、少年部の事業概要が掲げられている。戦時中の言説とは格段の違いである。

昭和二十一年二月、浄土宗報國會は解消し、三月一日より浄土宗興隆會と生れ替わつた。

## 8、今後の課題

以上浄土宗報國會について見てきた訳であるが、今後も次の課題について考えていきたい。

### ① 宗教と国家

報国会運動には国家との関係が考えられる。文部省の指

導などについて追求していくべきと考える。

### ② 国家神道と浄土宗義

報国会運動には国家神道との関係が考えられる。浄土宗義特に教学、布教においてどのような言説がなされたのか調査すべきと考える。

### ③ 戦争と僧侶

報国会運動に参加した浄土宗の僧侶は戦争をどのように考えていたのか、そして終戦となりどのように考えを変えたのか考察していきたい。

## 千葉満定上人の思想と行動

西城宗隆

はじめに

千葉満定上人（以下、敬称を略す）は、「近代法式の始祖」であり、「縁山声明の中興の祖」と仰がれる法式・声明の大家である。しかしながら、『浄土宗大辞典』は、千葉満定の主著である『浄土宗法式精要』の項目で経歴を紹介しているだけである。また、浄土宗に貢献した数名の法式関係者しか掲載していない。従って、東西という法式の地域性にもよるが、認知されていない人が多く、伝承儀礼に携わっている人の経歴が正しく継承されていない場合もある。ここでは千葉満定の業績について明らかにしたい。<sup>①</sup>

福西賢兆師は『宗報』（平成四年九月号）の「近代高僧・名僧 近代法式の始祖 千葉満定上人」で千葉満定の事跡を紹介している。しかし、千葉家の伝承などによることが

多く、確証がとれないことが多々ある。ここでは、井上泰岳編『現代仏教家人名辞典』（大正六年刊、以下『井上辞典』と略す）と、大橋俊雄著『浄土宗人名事典』（平成一三年刊、以下『大橋事典』）とを参照し、『浄土教報』などによってその功績を述べたい。<sup>②</sup>

### 一、第一期 修学期（誕生〜法然院）

千葉満定は、文久二（一八六二）年七月二五日に、安芸国（広島県）豊田郡大崎中野村六九二番地の小川代三郎の次男として出生登録した（除籍謄本）。生前中に出版された『井上辞典』は、自身の出生について触れていない。千葉家の伝承では廻船問屋の中崎の子として生まれ、広島教区金竜寺（東部組3、府中市本町六二三）に弟子入りしたとあり、『大橋事典』は明治四年の九歳の時と記している。<sup>③</sup>

千葉満定の次男林定の伝聞では、明治一三年十一月に知恩院で加行を受けたという<sup>④</sup>。そして、『井上辞典』は京都鹿ヶ谷法然院二六世の白蓮社戒宏麟定（明治一五年晋山、大正九年三月没）の弟子となったとある。『大橋事典』は明治一八年四月、戒宏について得度し、戒順と称したとある。一三年加行説と一八年得度説は年数が合致していない。また、得度・加行の年月日などは、宗務庁に「僧籍簿」が現存していないので確認が取れなかった。

## 二、第二期 縁山流声明修行期（縁山学寮→明治四〇年）

江戸時代の縁山声明はその多くが將軍家の法事の場合であり、江戸幕府崩壊そして大教院時代には声明を唱える場がなくなった時もあり、また継承する僧侶も激減し廃絶に近い状況であった<sup>⑤</sup>。では、千葉はいつ増上寺山内に掛錫したのであるか。「近代高僧・名僧」には、法然院に二十五年止住したとあり、この伝承によれば明治四四年の七百年御忌の直前になる。しかし、『浄土教報』には、「（明治二二年）四月一二日、京都中崎満定氏、東京芝公園広度院へ住職」とある。この辞令によれば、京都教区所属の弟子であり、

中崎姓で満定という僧名を名乗る二六歳であることが明らかになった。

『井上辞典』には、「東京縁山学寮に学び又大学林に学ぶ」とあり、また中野隆元は宗学本校の開設したときに学んでいたと述べている<sup>⑦</sup>。東部学林は明治一七年一二月に、宗学本校は明治二〇年に開校している。『大橋事典』の説に従えば、千葉（中崎）は明治一八年に白蓮社戒宏の弟子となった数年後に戒順から満定と僧名を改めて、直ちに東京に行くことになる。『浄土宗法式精要』には、縁山三十坊の住職は声明が唱えられないと住職にはなれないとあり、「予備試験として『入伴（にゅばん）』と称し、住職前三カ年間、声明を習得させて見る、此の三カ年経過後に熟達の見込みありと認めた時漸く、住持たることを許したのである」と記している<sup>⑧</sup>。このように住職になるには、少なくとも三カ年がかかる時代があったことを述べている。縁山学寮に入った年数はともかくとして、千葉満定は二〇才前半で学寮に入ったと思われる。そして、千葉寛鳳などから法式と声明を修学した。

明治二六年五月、千葉満定は広度院より千葉教区泉水寺に転任している<sup>⑨</sup>。この転任前に千葉寛鳳の養嗣子となり、

中崎から千葉姓になっている。そして、同三一年五月に安養院の住職となり、三九年千葉寛風が遷化するまで声明道を修学したと思われる。

### 三、第三期 講義著作期（明治四〇年～昭和一五年）

『浄土宗法要儀式大観』は、「明治四四年、宗祖七百年御忌に際しては法式声明の全盛期時代を示した」とあり、また中野隆元は明治四〇年より千葉から声明を学んだと述べている<sup>①</sup>。七百年御忌を迎えるために法式声明の稽古が行われていたであろう四二年四月一日に、増上寺大殿などが全焼した。その翌四三年一〇月、千葉は編輯兼発行者として『浄土宗法要集並声明』を発行した。そして四四年四月、宗祖大師七百年御忌大会がこの経本によって厳修され、四月一五日の日中法要では千葉が梵唄を唱えている<sup>②</sup>。翌四五年四月四日の『増上寺日鑑』には、唱導師の式次修礼に「指南役満定師御来山」とあり、また十月の加行の時には威儀師として活躍している<sup>③</sup>。また、同じく四五年四月には千葉等の主唱による法式研究会を結成し、法式の統一をするために音声、法要式、威儀、健稚等を体系化して研究するこ

とを決め、講習会が系統立てて行われるようになった<sup>④</sup>。中野隆元は『本山布教師の性格と本山布教の歴史』で、「当時の法務は縁山法教科長として千葉満定僧正の全盛時代で、句頭は全部千葉師の仕事であった。式衆の制度や、辞令ができたのもこの時からである」と述べている<sup>⑤</sup>。

#### ①『浄土宗法要集並声明』と『浄土宗法要式』

千葉の著作には、声明関係の経本と法式の概説書とがある。『浄土宗法要集並声明』二巻は浄土宗務所の認定を受けて増上寺法務課が発行した。上巻は通常法要式と年中行事と「講式」と「放生会」を掲載し、下巻は「六時礼讃」と「阿弥陀懺法」と縁山声明の音声部のみの経本である。跋文には、「七百年御忌に際して、浄土宗諸法要式と譜の統一するために、魚山正統の惠隆師直伝の博士によって點譜し、縁山古老相伝の精髓について編成した」とある。本書に掲載された法要式と声明はすべて縁山に伝承されてきたものである。浄土宗としての音声を統一するために発行したとあるが、明治前期に廃絶の危機にあった縁山流声明を後世に伝えることが第一義であったものと思われる。

大正一二年二月、浄土宗法式会（増上寺内）の代表者で

ある千葉は、『浄土宗法要式 洋式音譜附』を発行した。この経本は檀信徒勤行式を普及するために音譜を掲載したものである。音譜は宮内省楽師東儀俊龍、洋楽家澤田柳吉の指導のもとに作譜した。この経本の特徴は五線音譜を採用したことと訓読の誦経である。朝の勤行は「四誓偈」「一枚起請文」、夕の勤行は「歎徳章」「発願文」とし、訓読して意味が理解できるようにした。また香偈・三宝礼・三尊礼などの偈文の上に五線音譜を掲載している。この音譜によつて、音の高さと長さなどの旋律が視覚的に理解できるようにした。ただし、この五線音譜のとおりに唱えることを勧めたのではなく、博士の代わりに回旋譜的な音譜という認識であったと思われる。檀信徒のために目で見えて唱えやすく、耳で聞いて理解できるようにした経本である。

## ② 『礼讃声明音譜』

大正一三年九月、浄土宗法式会は『礼讃声明音譜』を発行した。本書は東儀俊龍校閲、千葉満定、堀井慶雅、津田徳成共編で浄土宗務所の認定を受けている。本書の目的は、明治四三年版の『浄土宗法要集並声明』を五線譜化して、本宗の音声の統一を計るためである。香偈・礼讃の節

はすべて法式制定委員会で協定したものを作譜したと記している。ここでの声明は縁山流と祖山で用いられている天台流の二系統を掲載している。ただし、香偈と礼讃は縁山流である。これまでの礼讃と声明は伝統的な口授によっているので、それぞれ師伝の音律と緩急が異なっていた。そこで五線譜と略譜に経文を記して、一宗式典の音声の統一を計るために読誦法を作成した。伝統的経本というよりは五線音譜化した仏教音楽的経本である。本書の譜面をみると、「四智讃」の暁鳥と「伽陀」の柳などの譜面の表記法は、全音符にして旋律がわからないようにしてある。千葉にとつての声明は師匠より教わる師伝・口頭伝承であり、耳で聴いて唱え合やすことで覚えていく声明道であるから、あえて音譜を詳細に記していないと思われる。五線音譜では声明の微妙な節回しを表記することが難しいことと、簡略な譜面では却つて間違つた唱え方を伝えてしまうことを防ぐためにこの表記法を用いたと思われる。そして、浄土宗法式会は、『宗報』八八号（大正一三年一〇月）に本書の広告を掲載している。本書は浄土宗務所の認定を受けているので、大正一三年四月発行の『浄土宗法要集』と姉妹本であり、これによつて音声部の統一を図っている。

また同号の『宗報』には、教学部が『法要集』の広告文として、『礼讚声明音譜』を参考とされたならば一層明確にならしむることができる」とある。教学部は縁山流の香偈などの音声を勧めている。このことは一時的ではあるが、千葉の主張が認められたことになる。

### ③ 『浄土宗法式精要』と『浄土宗法要儀式大観』

大正一一年六月、千葉は『浄土宗法式精要』（浄土宗法式会）を発行した。これまでの浄土宗の法式関係の書籍を大別すると、『釈氏要覧』と『啓蒙随録』の事典的書籍の系統と、『諸廻向宝鑑』と『浄土苾芻宝庫』の諸経偈集的書籍があった。<sup>⑥</sup>この二系統に対して、この『浄土宗法式精要』は、浄土宗の法式を体系化し、その理論と実践を詳細に解説した最初の概説書といえる。本書は師匠である千葉寛鳳の声明法式作法の故実の筆録をもとに出版したとある。<sup>⑦</sup>明治中期から大正期は儀式廃止論者が多く、弁論・講演による理論的布教が主流であり、伝統的なものは顧みることがなかった。これに対して、本書の総括では、荘嚴な儀式・法式の大切さを述べている。その内容は音声部（声明の歴史と楽理）を述べ、威儀部以下は昭和一四年版『浄土宗法要

集』に通ずるものが多々ある。また、中嶋寛琇校閲の『正因縁』（明治四〇年刊）をもとにした式次第と簡易結婚式例を挙げて、仏教結婚式の普及を図っている。本書の特色は、『浄土宗法要集並声明』では触れることができなかった威儀部などを記して、これによって法式を統一することであった。また、伝承儀礼的なものばかりだけでなく、新たな仏教結婚式を教化儀礼として提唱し、伝統と創造とを融合した書といえる。

昭和八年六月、千葉は仏教伝道学の創始者である中野隆元と共著で、『浄土宗法要儀式大観』を発行した。中野隆元は「法式と布教は一元」であるとして、本書の全体の組織と編纂を行い、『浄土宗法式精要』を補説した。本書の特色は、中野が法式の理論とその実際を系統立てて論述し、「科学的法要研究」に基づいた「法式学」を提唱したことである。同年二月に発行した『法要儀式精説』『浄土宗教学体系』法式編上下二巻は同じ内容である。

### ④ 「法式統一に関する建議」

千葉の業績を述べるに際して、大正四年に『浄土教報』（一一四七号）に投稿した「法式統一に関する建議」と題す

重要な論考がある。明治四三年の『法要集』は浄土宗より認定されたものであるから、これによって法式の統一することを教学院議員に願ひ出ている。そして「明治四三年より宗祖七百年御忌記念のために山外伝授を發起し、我宗法式の統一を期せんがため出張教授を始め、又法式研究会なるものを創立し」とある。ここに自ら述べているように、千葉の業績は「(声明の)山外伝授の發起」と「法式統一のための講習」と「法式研究会の創立」の三つを挙げられる。

## まとめ

千葉は縁山流の法式・声明が浄土宗の法式であるという認識で、法式統一のために著作・講習活動を行った。しかし、浄土宗としての法式の統一は、昭和一四年版『浄土宗法要集』の制定にまで待たなければならない。ただし、現行の香偈や礼讃などには、縁山流の音声の原型が各所に見出される。また、威儀部などでは、『浄土宗法要集』の制定に際して『浄土宗法式精要』を基にしたと思われる部分がある。伝統的儀礼を的確に伝えるとともに、新しい教化儀礼をも推奨し、結婚式を仏教儀礼として認めたことも明記すべきことである。そして伝承儀礼は口頭継承という口伝

が重要であるが、誤伝を防ぐためにも書伝は大切なことであるとして経本と概説書を出版した。このこと自体が「法式の近代化」であり、「近代法式の始祖」と言われる所以である。さらに、増上寺山内のみしか唱えることができなかつた縁山声明と、その法式を一般寺院に伝承しようと開放したことは、「縁山流声明・法式の一般化」である。そのため、法式研究会を創立して法式講習会を開き、一般寺院に声明音律を流布し、廃絶の危機を脱したことは多大な功績であつた<sup>18)</sup>。さらに、式衆の地位向上を図るために、その制度を定め、法式は布教であるということを重視して、教階叙任の道を開く運動をもした。明治期は伝統的文化を顧みない状況であつた。そのなかで、千葉は法式・声明の故実の錯誤廃絶することを憂い、莊嚴な儀式・法式の大切さを述べ、法式・声明を継承興隆するという思想に基づき浄土宗の法式のために尽力をなした<sup>19)</sup>。

法式に関しては、声明などの継承と威儀作法などが重視されている。さらに、法式の儀礼の意義を理解し、これを檀信徒にわかりやすく説明することがより重要である。例えば、葬儀のときに、戒名の選字理由だけでなく、葬儀・戒名の意義を正しく伝えることがより教化的である。この

ためにも、千葉と中野の提唱した「法式学」を再構築することが急務であり、千葉の業績に対する報恩でもある。

【註】

① 宍戸寿栄と八百谷孝保は『浄土宗大辞典』に掲載されている。しかし、『法式教案』の堀井慶雅、堀練雄、横井孝中、八橋玉純、『浄土苾芻宝庫』の金井秀道等の項目はない。また、『浄土宗人名事典』は千葉の項目を載せているが、堀井以下の項目はない。

② 『井上辞典』は各宗派の僧侶が掲載されている紳士録的書物ではあるが、各宗務所の記録（本山の功勞・教階学階・教化事業の功勞）に基づいて人選したという。本書はこの意味で、千葉満定の事跡を知る上で重要な公式記録といえる。

③ 金竜寺に問い合わせをしたが、千葉が弟子入りしたことは伝承されていない。金竜寺の寺庭婦人は源興院出身であり、源興院は広度院・安養院と同じ部内寺院である。

④ 知恩院には蓮社号等の加行の記録簿が所在不明なので確認できなかった。

⑤ 「王政維新に至りて縁山支（ママ）院も勢力漸次衰滅し、声明堪能の先輩も漸次世を去り。斯道に傾心するもの益少く、今より二十余年以前、常行院一代藤井心願上人と不肖と此声明法式の故実錯誤廃絶せんことを憂え、其当時達者なる雲晴院小篠龍進師、源光院別所亮迪師、天光院真野觀堂、広度院千葉寛風師」に歴仕し練磨したと述べている。この記事にある二十年前は明治二八年に相当し、広度院住職になってからのことになる。（『浄土教報』一一四七号）。

⑥ 『浄土教報』九号

⑦ 『浄土宗法要儀式大観』一・一三。

⑧ 『浄土宗法式精要』五オ。

⑨ 『浄土教報』一四四号

⑩ 『浄土教報』三二五号

⑪ 『浄土宗法要儀式大観』一・一四。これをもって第三期の始めとする。

⑫ 『大本山増上寺史 本文編』五五五、（平成一年・増上寺）、『縁山』第六輯・臨時号（明治四四年・増上寺・外2285・経お）。

⑬ 明治四五年四月御忌に「阿弥陀懺法」を修したときに

「千葉師は、いと古き縮緬の服紗衣に小五条をかけ、右座に於きし木鐘に打木を採りて、如法合点を打つ。其異たる法、或は亦異綵ありて尊し。」(略)此式を拝まんとて声明所諸各員も列前にありて随喜せられたり」と、『増上寺日鑑』は法式の泰斗(五〇才)の情景を記している(日329・経あ3下)。

⑭ 『浄土教報』一〇〇二号

『本山布教の活躍 第二編』七六(大本山増上寺布教師会・昭和三年)。法式の弟子として深広寺堀井慶雅、正覚寺津田徳成、大眼院八百谷順応、浅草長福寺?垣見一誠を名手として挙げている。大正一二年には「式衆衆規定」を制定し、昭和六年「本山法式規定」を制定している(『大本山増上寺本末規約』昭和六年)。

⑮ 『浄土苾芻宝庫』(明治二八年八月刊)の著者である金井秀道は、長野法運寺、旭川善光寺(大本願旭川出張所)の開山である。明治二九年一月没。

⑯ 『浄土教報』一一四七号、「法式統一に関する建議」

大正八年、埼玉教区戦後経営特別伝道では、「声明の伝来の歴史を明らかにし、日本諸声楽即浄瑠璃義太夫長唄等の根底をなす事を明らかにし、鍛錬なる氏の声帯

は実地応用の妙を示して満場の喝采を博し、更に理論と實際を証明すべく宮内省伶人の調整に係る音律試し笛を取り出し壇上巧みに試験して其妙技に酔はしめ、暫くは拍手の殿堂の内外を動せり」『宗報』三〇号・大正八年。

⑰ 『浄土教報』一四五〇号

増上寺の法務実施には指南役の重責を務め、また宗教学講師・宗会議員・増上寺顧問などを歴任し、愛山護法と法式統一のため不惜身命の法式の大家であった。昭和一五年七月二五日遷化、世寿七九歳。院家のなかの最高位である法務大和尚に列せられ、最勝心院大蓮社孝譽上人慧阿戒順満定法務大和尚と号した。

キーワード 千葉満定 声明 法式 礼讃

# 徳本行者全集拾遺 — 岸和田 光攝寺<sup>こうしやうじ</sup> —

阪口 祐彦

## 一、はじめに

徳本行者（以下、行者と呼ぶ）の御遺跡である光攝寺には、徳本行者奉讃会（念佛講）がある。少人数ながら、毎月6日の行者の御命日のお勤めは休むことなく続けられている。又、年一回は行者の御遺跡を巡る日帰りバス旅行も実施している。当初は『徳本行者全集』<sup>①</sup>（以下、徳全と呼ぶ）を参考に参拝する寺院を決めていたが、毎年のご縁で日帰りで行ける範囲の所の寺院がなくなってしまう。そこで、自分で近畿周辺の行者とご縁のある寺院を捜すことになった。すると、多くの方々からご教示を頂くことができ、それに基き調査したところ、数々の縁故寺院が浮び上がってきた。

その結果、光攝寺同様、徳全に記載されていない行者の

御木像、名号塔、その他の関連する資料が数多あることを知り得たのである。

そういう意味で『徳本行者全集拾遺』と題して、まず、光攝寺から始めることとする。

## 二、光攝寺について

光攝寺は、正覺寺の隠居所である指月庵の本尊を文政四年（一八二二）の秋に譲り受け、五人の行者の信者（里井忠左衛門、川岸利兵衛、川岸清兵衛、池尻屋小兵衛、総屋仁右衛門）によって、行者の御遺跡として建立された。庵号も光攝庵と改め、行者を開基とし、その弟子である本珠<sup>ほんしゅ</sup>尼を二代住持とし、称蓮尼、称悦尼、称意尼、称岸尼の五人の尼僧達の道場であった。

その道場の規約から、五人の尼僧が丑の中刻過（午前2

時)の驚覚から亥の刻(午後9時)まで、かなり厳しい行を行っていた様子がかがえる。

什宝に、知恩院第六十五世貞厳大僧正筆の「般舟三昧場」という額があるが、これが示す通り、まさに念佛一行三昧の場として行者の遺風を継いで創められた。

よって、無檀家であったが岸和田藩主岡部公の帰依を受け、御三方(麗光院殿静誉致心大姉、清心院殿圭林妙璋大姉、浮雲院殿指月祥光大童子)の供養米として、三石五斗を毎年頂戴していた。その他、川岸家をはじめ、行者を慕う信者達の布施により、経済的基盤を成してきた。

やがて、明治維新に至り、扶持米もなくなり、廃庵となる。

しかし、川岸フジなる人の絶大なる尽力により、北河内郡牧野村大字養父(現在の枚方市)の一唱庵を移し、寺院として再興、その後、寺名を光攝庵から光攝寺と改めた。代々、正覺寺檀家(二代本琢、三代称光、四代称元、五代光元<sup>14</sup>)までは川岸家、六代浄恩は玉川家)より出家した尼僧で護持されてきたが、現在は正覺寺住職の兼務寺院となっている。

### 三、二体の行者御木像

嘉永二年(一八四九)、二代本琢尼の記録(前文は本弁上人の筆になる)によると、行者自らが御開眼され、その御胸に御名号を認められた御木像は、和歌山無量光寺二世、本弁上人よりの寄進とある。

又、明治十四年(一八八一)、三代称光尼の記録によると、嘉永六年(一八五三)冬の頃、大阪・高津の源正寺の徳誉本門上人よりの寄進とある。

従って、当時は二体の行者御木像が存在したと考えられる。

しかし、光攝寺には一体しか伝来していない。他の記録や御名号の有無等から勘案してみると、それは後者のものと判断できる。

そこで、前者はいったいどこにいつてしまったのか。

『御肖像記』には、

「御丈ヶ壺尺位、泉州かせ屋仁兵衛方ニ安置」<sup>15</sup>

又、

「御丈ヶ貳尺、御胸ニ御名号御認被遊御開眼也、泉州尼僧

庵ニ安置、京師西田立康作」<sup>16</sup>とある。

現在、光攝寺に伝来しているものは明らかに貳尺像であるが、御胸の御名号はない。

又、別に

「御丈ヶ老尺位、泉州岸和田尼僧庵ニ安置」<sup>(20)</sup>

とある。これは岸和田市並松町の専称庵に現存しているものである。

とすると、光攝寺伝来のものは貳尺像でありながら御胸に御名号がないという点で、徳全の記述と異なる。

昨年、この謎が解明された。予てより、正覺寺檀信徒、川岸晋也氏（<sup>(22)</sup> 総屋仁兵衛の末孫）方に行者像が伝来していると聞き及んでいたところ、十二月二十一日に持参、正覺寺に奉納されたのである。

永年、追慕申し上げていた行者像と対面、至心合掌して、御念佛でお迎えさせていただいた。愚僧、歓喜の余り、落涙に及べり。これこそ、まさに「御胸に御名号」のある行者像であった。しかし、御丈ヶは壹尺位である。つまり、徳全の記述が大きさについては錯誤していたということである。

ここにおいて、やっと二体の行者像が相そろったのである。



(正覺寺藏)



(光攝寺藏)

そして、この二体を比較対照してみると、大きさと御名号の有無を除くならば、全体の御姿、御顔、御厨子の形、椅子、前に置かれた柄香炉等、ほぼ一致するのである。ということはおそらく同時期に同じ作者によって、大きさを变更后作られたのではないだろうか。又、徳全の作者についての記述が正しければ、二体とも西田立康作ということになる。いずれにしても、当時、「生き仏」とまで尊崇された行者の御姿と、そこから醸し出される高い精神性をここまで表現できたのは、作者自身が実際に長い時間を行者と共有できたからであろう。間違いなく、その御姿からは御念佛が聞こえてくる。

#### 四、「御胸ニ御名号」の事

御名号の書かれた行者像は、『御肖像記』を見る限り三体しかない。その内一体は背中<sup>23</sup>に書かれている。御胸に御名号のあるものは前項のものと、『御肖像記』の一番目に記述されているものだけである。しかも、後者は

「御丈ヶ壱尺五寸、行者御菴室ニ奉安置御附属之御像、文政元寅年九月廿七日御胸江御名号被為遊候て御開眼、行者御代終之御開眼也」京師西田立康作<sup>24</sup>

とある。この記述によると、文政元年十月六日の行者御入滅の直前のことになる。これについては、『徳本行者伝』<sup>25</sup>にも「附属の真影」と記述されていることから、『御肖像記』のものと同一であると推察される。しかし、作者について『徳本行者伝』では西田立慶<sup>27</sup>としている点が異なる。一行院八木季生先生の説によると「西田立康作の一尺五寸程の肖像」ということであるから、『徳本行者伝』の錯誤であろう。

又、「行者御菴室」とは一行院のことである。一行院は戦災にあっている<sup>30</sup>ので、この行者像も今はない。とすると、川岸家伝来で現在、正覺寺にあるものが、唯一、「御胸ニ御名号」のある行者像ということになる。さらに「御胸ニ御名号」を行者自らが書かれ、御開眼されたということには他の行者像にはない重要な意味合いがあるのではないだろうか。焼失した一行院の行者像が「附属の真影」として、御名号を書かれたのであれば、川岸家伝来のものも信仰上同じの意味合いを持っていたと考えるのも不思議はない。

『言葉の末』<sup>31</sup>所収の

「徳本が本地あらわす南無阿弥陀佛  
いつも替らぬものすがたを」<sup>32</sup>や

「徳本は南無阿弥陀佛の異名にて

本家に帰れば主なりけり」<sup>(33)</sup>

という道歌や名体不離名号が示す通り、理屈ぬきにしてお念仏が行者のすべてであったということであろう。

## 五、おわりに

近世、文化文政時代から昭和初期にかけて一大念仏ブームをまき起こした一人の行者、「名蓮社号誉上人称阿弥陀仏徳本大和尚」とは、いったいどんな人物だったのか。調べれば調べるほど、いろんな資料が出てくる。光攝寺には御名号はもちろんのこと、「行者絵伝」「徳本上人御舍利塔」をはじめ、数々の資料や遺物が残されている。又、全国各地にも埋もれている多くのものがあるであろう。平成二十九年（二〇一七）は、行者の二百回忌に当る。その年に向けて、同信を集め、行者の顕彰事業ができればと考えている。高度経済成長の時代から念仏信仰が衰え、荒廃した現代こそ、行者の精神に学ぶべきではないだろうか。

合 掌

## ◎追補

右の論文を発表した後の調査で左記の事柄が判明した。



(桐生浄運寺蔵)

一、「御胸に御名号」のある御木像について

群馬県桐生市本町浄土宗浄運寺にも現存する。

この御木像については、『蓮華勝会巻拾上』の

「一、上州桐生浄運寺山内に念仏堂在之、右堂内江師の尊像を安置せん迎、皇都西田立慶と云へる仏師に刻せ玉ふ、当山に於て開眼在之、胸(身力)に師自分名号を書遣わさる」

(徳全第一巻二二一～二二二頁)

の記述に合致する。現地調査をした結果、現在、念仏堂はなく、本堂内に安置されている。大きさは、ほぼ等身大で、元は百八念珠を執持していたものと思われる。

二、「御背之方へ御名号」のある御木像

愛知県知多郡武豊町、西山浄土宗大日寺に現存する。

この御木像については『御肖像記全』の

「一、御丈ヶ五寸、五月廿日京都於勝尾寺上人御開眼、御背之方へ御名号真筆被為在ける智海筆持」

(徳全第三卷二〇三頁)

の記事のものと思われる。

『徳本流名号石考』(梶田稔編一九七八年発行)の記述によれば、像高一七、五センチとあるので、徳全の記述、五寸とほぼ一致する。

よって、この大日寺の御木像は『御肖像記全』の記述と同一のものであると思われる。

また、背中の行者御名号の左横には聖阿(奈良、当麻寺奥院、審蓮社誦誓規定)上人の御名号もあるが、これは後に書かれたものであろう。

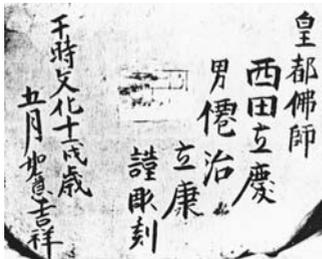
御木像裏側には、造像の年時が書かれていて、この点からも『御肖像記全』の記述と合致する。さらに、墨書には註(28)の御木像の銘文と同様に「立慶の男おとこのせだじ櫻治立康が謹んで彫刻した」とある。ことさらに立慶の息子であることを書いたのは、当時、立慶の知名度がかなり高かったか



(知多郡武豊町大日寺蔵)



(御背の御名号)



(御木像裏側の墨書)

(右、写真3点は梶田稔編『徳本流名号石考』より引用)

らではなからうか。もしくは、立慶と立康の合作ということであろうか。

三、まとめ

これによって、御名号のある行者御木像三鉢の所在が確認された。惜しくも、一行院のものは戦災によって失われたが、他の三鉢の現存が判明したことは幸いである。

『御肖像記全』には九十四鉢の記述があるが、その中で所在の判明しないもの、現存しないものがあるうし、又、『御肖像記全』の記述には漏れているが現存しているものも多数あると思われる。

各宗の祖師方以外でこれだけ数多くの御木像が造られたのは、おそらく徳本行者のみではないだろうか。しかも、そのほとんどが御生前に造られていることから、行者の偉大さがうかがわれる。

最後にまだまだ埋もれたままになっている行者に関する資料があれば、愚僧までお知らせ下さることを願い、筆を擱く。

以上

註(徳全のものは、関連名が出てくる頁も示した。)

(1) 『徳本行者全集』全六巻 戸松啓真編 山喜房佛書林

(2) 徳全第二巻二五五頁

(3) 徳全第三巻 三七八頁の東都御弟子尼衆之分の筆頭に出ている。元治元年十二月十四日西化 他、三九三頁参照、

(4) 徳全第三巻 四六一頁 川岸清兵衛の娘

(5) 徳全第三巻 三七八頁の東都御弟子尼衆之分の七番

目 四六一頁 総屋仁兵衛の娘

(6) 徳全第三巻 四七二頁 川岸利兵衛の娘

(7) 文政十年(一八二七) 遷化 等蓮社迎誉無礙行阿小石川伝通院を経て文政三年(一八二〇) 知恩院六十五世となる。行者と同時代の人。

(8) 位牌有 岸和田藩主岡部長慎(南山公)の生母。天保六年八月十二日寂

(9) 位牌有 天保九年四月十四日寂

(10) 位牌有 文政七年八月十日寂

(11) 家祖藤原市郎兵衛(江州彦根の浪士) 慶長年間、岸和田に来る。藩主岡部公入城後、藤原姓から川岸姓に変わる。

市郎兵衛 ……市兵衛(木匠・通称大市) ……元治

……慶応の頃、利右衛門（明治に至り、衛門の称を  
禁じられ利一郎と改名）

兄 利一郎

弟 利右衛門（紺屋・通称紺利）

兄 利兵衛

弟 仁兵衛（総屋仁兵衛・称心【徳全第三卷四二六頁】）

妻 戒誓香月智心（徳全第三卷四七〇頁）

長男 仁右衛門

次男 本最（俗名四郎兵衛・徳全第三卷四三二頁）

三男 本弁和上（和歌山無量光寺二代・徳全第三卷四〇七頁）

四男 六兵衛

長女 本香尼（徳全第三卷四五八頁）

次女 本美尼

三女 称意尼（徳全第三卷四六一頁）

〔本因〕（和歌山無量光寺三代）

本隆

称林尼

称号尼（徳全第三卷四九一頁・三七八頁）

称名尼（徳全第三卷四九三頁・三七八頁・岸和田に紫雲庵をつく

る。現在、廃庵）

### 参考文献

・『御大典記念昭和名鑑』

昭和四年九月一日発行

・川岸晋也家文書

※その他、川岸家と関連のある行者弟子

・称専（徳全第三卷四六九頁）

・佐登（徳全第三卷四六四頁）

・本導（徳全第三卷四三七頁）

〔12〕 明治二十七年七月九日西化

〔13〕 大正三年五月十六日西化

〔14〕 昭和二十六年十一月十六日西化

〔15〕 昭和五十三年四月三日西化

〔16〕 移転して現在は、大阪市阿倍野区阿倍野元町にある。

戦災の為詳しい資料はないが、境内墓地内には、徳  
本上人と徳住上人の名号塔がある。又、祐天上人開

基の寺院で祐天上人の名号塔もある。

(17) 徳全第三卷四二七頁

光攝寺藏の行者名号軸の裏書（和州当麻奥院現定和尚の筆）に「本門は泉州岸和田の産なり」とある。

(18) 徳全第三卷三〇九頁

(19) 徳全第三卷三一五頁

(20) 徳全第三卷三一四頁

(21) 移転しているが、元は下野町の墓地入口の大きな名号塔の前にあり、その名号塔をお守りする為の庵であつた。

(22) 徳全第二卷二五五頁（総屋は総屋の誤り）

(23) 徳全第三卷三〇三頁

(24) 徳全第三卷三〇三頁

(25) 徳全第五卷六五頁

(26) かつて一行院にあつた「附属の真影」も「御胸に名号」があつた。（徳全第六卷四八五頁）

(27) 大仏師西田立慶 京都寺町四条下ル住 定朝法印末派と称す。

（『江戸仏像図典』久野健編、東京堂出版）

(28) 天台宗円藏律寺（千葉県いすみ市深谷）藏の徳本上

人像（現在、いすみ市郷土資料館寄託）の台座の裏に彫りつけられた銘文「皇都仏師西田立慶むすこの男むすこ 僊治立康」から、立康は立慶の息子で俗名は僊治であることがわかる。

（千葉県庁文化振興課ホームページ）

(29) 徳全第六卷四八四頁

(30) 徳全第六卷四八六頁

(31) 徳全第四卷四三一頁

(32) 徳全第四卷四四九頁

(33) 徳全第六卷四九二頁

(34) 徳全第六卷二七頁

# 浄土宗西山派への他力念仏の相承

成田勝美

## 一、はじめに

宗祖法然上人には、嗣法の弟子と捨聖帰浄の弟子があり、二祖聖光は後者で、約七年間師事したといわれ、厳密には四年間位で、しかも直伝としての師資相承はほとんどなく、授手印相承は、二祖独断の相承形式であり、三祖良忠は、これを正統化している。浄土宗の基本聖典は、あくまでも『選択本願念仏集』（以下『選択集』と略す）で、『一枚起請文』は単なる補足的なものにすぎず、特に注目すべき点は、二祖聖光の偽作とまでいわれる研究者もある位である。

西山派の證空は、前者で、<sup>(1)</sup>十四歳から廿三年間仕えた上足で、『自筆抄』・『他筆抄』を中心に多くの直筆で残しており、中でも、宗祖より他力念仏が口伝にて相伝されており、

数を示す念仏はどこにもなく、宗祖の真意は他力念仏を基軸となされたもので、「順彼仏願故」は、願往生を示すものではあるけれども、願とは仏の側にあつてこそ他力の念仏で、二祖聖光は、数の念仏を強調し、自行の念仏を固辞しているけれども、相承という面で、これにはいくつかの疑問がある。二祖の念仏行重視は十分に評価されるが、学業共に宗祖の相伝を受けるべく器量の人物であつたかどうかは別問題である。本稿では、西山派の證空の記述を手がかりに、他力念仏の実像を求めて行きたいと思うものである。

## 二、證空への他力念仏の相伝

高校日本史の教科書に記載されている「悪人正機説」に対し、梶村昇氏は、「法然のことば」であつて、「親鸞のことばではない」と反論し、訂正文まで提示されている。そ

の典拠とされたのは、醍醐本『法然上人伝記』にある法然上人から嗣法の弟子勢観房源智に口伝として相伝された箇所、他の史料からの検証はない様である。「悪人正機説」は、他力の念仏を前提基盤に、悪人往生を説くもので、源智への口伝は、『歎異抄』の記述に対する反論の条件とされたもので、更に絶対不可欠なのは、他力の念仏で、絶対他力の念仏を標榜する浄土真宗側に対抗する条件としては基本的に不十分で、他力の念仏が明確にされない段階では、「悪人正機説」は出てこない訳である。

證空の弟子性（聖）達には、一遍宗の開祖一遍智真という弟子があり、曹洞宗永平寺二世懷辨は、證空に従って浄土教義の奥義を極めた一人とも言われ、『歎異抄』の編集には、浄土宗西山派による流伝、更に、真宗高田派が浄土宗教義に最も近いとされる背景に、西山派との密接な相關関係があり、小派といえども、浄土宗（鎮西派）にない幅広い専修念仏独自の発展があったといえる。

他力の念仏は、「悪人正機説」の前提条件と位置づけるべきもので、宗祖法然上人から嗣法の弟子善恵房證空には、どういう形で相伝されているのか、證空の記述を手がかりにしてみたいと思う。

西山派の證空が弟子の宇都宮実信房蓮生の質問に答えた『述誠』は、問答形式に編纂され、西山派における阿弥陀仏信仰の真髓が説かれている綱要書ともいうべき内容のもので、特に、第二と第九に他力の念仏に対する法然上人の口伝が確認でき、他に相伝された箇所が第二に見られる。更に、『女院御書』（上下二巻）にも共通した記述が随所に見られ、『観無量寿経』や中国唐の善導大師の『観無量寿経疏』を典拠とした記述が多い様である。『述誠』を手がかりに、他力の念仏に関する證空の見解は、「阿弥陀仏は命を惜しむ私たち凡夫を、自ら摂して成仏された仏であるから、私たちが今初めて命をささげなくても、阿弥陀仏の覚体に、往生は成しとげられている」というもので、往生とは、「阿弥陀仏が正覚を成就された時に成しとげられており、南無は我々凡夫の発す心で、三心である、この南無が、阿弥陀仏の願いに包まれて、南無阿弥陀仏となるのだと心得るところが往生である」と説き、他力の往生とは、

他力といふは機によらぬ事なり。機によらねば、一向仏体に付くるなり。故に、南無を具して覚体を成じたまへるところが、正しく他力往生にてあるけるぞと心得る外には、三心具足の色、別にあるべからず。

とあるように、私たちの往生は仏によって完成されたもので、衆生の側にはなく、全面的に仏の側にあるとするものである。要するに、阿弥陀仏は命を惜しむ衆生を自ら包み込んで成仏された仏であり、「かかる機を捨てたまはず、来迎引接したまふ所を、「以無縁慈接諸衆生」とは説かれたるなり。」とある通りで、

是れ先師上人の口伝の義なり。聴聞二十余年が間、上人に付き随ひ奉りたるに、二十余年の後、此の法門を授けられたり、と正しく書き付けられたり。

と、法然上人の口伝の義として證空が了解したものである。浄土宗（鎮西派）では、一般的に、「往生というのは、念仏を称えるにあたって、数を一日に一万二万ないし六万と定めて毎日欠かさず臨終まで怠ることなく行じて、仏の来迎にあずかって往生するものだ」と考えられているけれども、證空は、「此の事左右なく人に言ふべからず。能く能く我が身独りにて弁ふべし。」と他言を禁じている。その理由は、『西山国師絵伝』（第六卷）の終りに、「ふかく信心の窓の中に秘して、疑謗の門の前にいたらしむることなかるへし」とある如く、理解できていない人に言うのは逆に誹謗や曲解のもとになるからで、「無有出離之縁」の機の上に成

ずる法体を説くものにて、修行しても悟りを開くことができない身であると気づき、阿弥陀仏に帰命した上で善を修するとき、みな真実の善となるもので、悪人正機説を裏打ちした内容である。他力の念仏によって、「真実他力の故なれば、形の如く修する善も、皆真実の出離の縁となる所を、諸経に替る今の弥陀他力報仏の「多自在の徳と習ふ口伝の義なり。」と、真実他力の故にどんな善でも真実出離の縁となり、『観経』に説く弥陀他力報仏の「多自在の徳を嗣法の弟子證空に口授相伝されているのである。従って、他力の念仏は、念仏を称えるにあたって、「一日に一万二万乃至六万とも定め、是を日々に欠かさずして、正しく臨終まで懈る事なく行じて、仏の来迎に預りて往生すべし」と心得る」とする念仏行は、自力の念仏であり、本来の「念仏不捨者」の意味合いをまだ心得ざる所作で、他力の仏体である阿弥陀仏によって衆生の往生は既に完成されていることに気づく事が先なのである。

### 三、三祖良忠による西山派證空評

浄土宗二祖聖光による西山義評は、『末代念仏授手印』によると、

ある人の云く、行門、觀門、弘願門、この三門を立て、弘願門は往生を得、その行門の人は往生を得ず。弘願門の義を知らざるに依つてなり。これに依つて、学文して能く能く弘願門に帰すべし。云々

とあり、一念義と寂光土義をあわせて、三義共に「全く法然上人の義には非ず」としている。その原因は、念仏行にあり、聖光の意図する称名念仏とは、「朝夕にこれを歌うべし」と強調しているところで、果して「沙門が相伝に依つて、これを録して、留めて向後に贈る」という程の内容であろうか。

三祖良忠は、『領解末代念仏授手印抄』の中で、手印の使用について

問う、手印とは、真言より起れり、浄土宗の中に何ぞ恣にこれを用ゆるや。答う、世間の王法、なお齒印、手印有り。いまだ疑とするに足らず。

と、授手印相承が「疑とするに足らず」と念の入った説明で、これでは宗祖の意図するものは何一つ結びついていないし、見えて来ないのである。又『決答授手印疑問抄』によれば、

然るに上人御往生の後、一念義と云う事、繁昌せしよ

り已方、小坂の弘願義、世に興るに至つて、人、皆、先師の御遺誠に背き、多くは念仏の行を廃す。

と法然門下の潰し合いとなり、「多念・数遍を勧めんが為の故に、手印を以て、証驗と為して、記し置く所なり」というのである。その真相たるものは、夢の中に、高僧が出現して、「善惠房の義は虚空に面形したる様なり。聖光房の製作の『授手印』は末代に光を放つべき書なり」と間接的な手法で表現されている。聖光は、法然上人の専修念仏は多念・数遍の念仏で、「近代興盛の義」は全く先師の義にあらず、「相伝と号する事は、一向虚言なり」と言っており、一念義・弘願義は数遍を廢するから「失念仏行」としているのである。となると、他力の選択本願の念仏はどこにあるのであろうか。

#### 四、授手印相承のあり方

三祖良忠は、「末代念仏授手印」について

源空上人、鶴林の後、仏智弘願その義大いにそむ乖き、念仏称名その行、やや廢せり。これを顧みてこれを作れり。故に末代と号するのみ。

とあるように白刃が證空に向けられ、西山派とは異なる相

伝が「授手印相承」と位置づけている。「末代念仏授手印」こそが二祖聖光の正統で、「いまだ疑とするに足らず」という程自信満々に記述されている。では、授手印相承は、師法然上人と弟子聖光の間で正式に成立した相伝であったのであろうか。これに対して聖光は、「末代の疑いを決せんが為、未来の証に備えんが為に、手印を以て証と為して、筆記」したというのである。となると、宗祖の相伝とは、弟子の単なる思いつきで何とでもなるという軽薄なもので、捨聖帰浄の弟子には大きな過失があつた事は確かである。「末代の疑いを決せんが為、未来の証に備えんが為」と強調しても、宗祖のご意志と掛け離れた独断と偏見による自慰的な解釈で、これをもって宗祖の教えを継承したことにはならないし、筆者が敢えて聖光が元祖の学業を継承するに値する人物であつたか否かを疑問視するところはここにあるのである。

## 五、口伝による他力念仏往生

「念仏称名その行、やや廢せり」となつた理由は、弘願義の西山派ではなく、聖光の天台念仏止観を数遍の念仏としたところにあり、授手印相承には、宗祖による共通認識は

なく、明確な目的意識は見い出せず、宗祖の口伝とする他力の念仏はどこにもなく、数遍の念仏の一人歩きであつたと言えるのである。『法然上人行状絵図』で、證空について記述されている範囲で、他力の念仏相伝を示すところはなく、證空の自筆史料にのみ確認できる。

證空の短篇抄物の中にあつた『女院御書』（上下二巻）は、寛文十一（一六七二）年七月に究竟によつて命名された自筆文書で、上巻は、四条院女御宣仁門院藤原彦子の問いに答へたるもので、下巻は、中納言藤原基家の女、後高倉院の妃、後堀河院の御母藤原陳子の問いに答へた問答書簡である。上巻には、『述誠』の内容と重複する箇所が多く、もし散善を必要とするには、

若しそれ定善を本願とせば、思ひをやめ心をこらさざるものは捨られぬ。散善の修行はすべて往生すべからず。

とあるように他力の一行が定散を超えたものであると、理路整然とした返答がなされている。證空による往生とは、南無といふは、正しき我等が体なり。即ち三心なり。故に此の南無が阿弥陀仏の体に具せられて、名号となるぞ、と心得る所が往生にてあるなり。

とあるように、南無は私たちの発す心で、三心であり、この南無が阿弥陀仏の願いに包まれて、南無阿弥陀仏となるのだと心得るところが往生なのだといふのである。つまり、仏の力によって私たちの往生は成就されるといふもので、他力の念仏とは、仏の側にあり、阿弥陀仏に南無が具わって南無阿弥陀仏となったところが往生なので、「衆生の往生を以て彼の仏の成仏の体と心得る時、往生は決定する」のであって、鎮西派にいう「念仏を称えるにあたって、数を一日に一万二万ないし六万と定めて、毎日欠かさず臨終まで怠ることなく行じて、仏の来迎にあずかって往生する」というのは、「念々不捨者は名正定之業」を心得ていないとし、證空はあくまでも、「されば唱ふる功によりて往生するぞと申すにはあらず」と断言し、阿弥陀仏の存在そのものが凡夫往生そのものだとしている<sup>(5)</sup>。従って、数遍の念仏が往生を決定づけるのではなく、他力の念仏往生とは、衆生の側に関わりなく、全面的に仏の側にあり、仏の力によって往生は可能なのである。数遍の念仏と他力の念仏は、全く異質なもので、法然上人の口伝は、他力の念仏で、悪人正機説は自力の念仏には存在しないのである。

## 六、終わりに

浄土宗の師資相承という視点に立てば、二祖聖光、三祖良忠の著述内容は、自力の念仏をもって起行を重視していると言える。捨聖帰浄の弟子は、自行の念仏を、嗣法の弟子は、他力の念仏を継承しており、選択本願の念仏はいずれかとなる。『選択集』は、他力の念仏を説くもので、鎮西派では極力口にせざる風潮があつた様に見受けるところである。法然上人の相伝は、他力の念仏にあり、果して西山義を邪義とする良忠評は、正確なものだったのであろうか。

### 註

(1) 浄土宗西山派では、「西山浄土宗」と用いているけれども、西山上人(證空)が公然としていないのであるから、できれば、改めてよいのではあるまいか。

(2) 浄土宗三祖良忠は、三心積をめぐって、善導大師『観無量寿経疏』の散善義の中の三心と、證空の他力念仏における三心の解釈をめぐって異論を出しているけれども、證空の他力本願念仏の意図する点は確認されてはいない。他力の悪人正機は、下三品を対象とされて

いる。

(3) 一日に一万二万ないし六万と定める念仏は、典型的な鎮西派による自行の念仏で、證空の言う他力の念仏ではなく、他言を禁じているところで、宗祖法然上人の晩年は数の念仏となっており、藤吉慈海台下が、法然上人のご法語について、「何歳のものか確認すべきである」とされた点はここにもあるのである。

(4) 鎮西派による法然門下の潰し合いは、一念義・弘願義における「失念仏行」にあり、数遍の念仏は天台止観の念仏で、他力の念仏ではなく、宗祖の他力念仏が相伝されていない点に誤解の原因があったと見られる。

(5) 「念々不捨者是名正定之業」とは、自力の念仏ではなく、仏の側にある存在そのものを凡夫の往生としている。西山派にて確認すると、他力本願念仏は、宗祖が勝尾寺滞留中に、證空及源智に相伝なされたとのことである。

キーワード

嗣法の弟子、捨聖帰浄の弟子、師資相承、他力の念仏、口授相伝、授手印相承、悪人正機説、無有出離の縁

供養絵額の風習について



岩手教区  
極楽寺  
吉田  
祐倫

## 一、序

私の寺に、檀家の人が亡くなるとその肖像を絵に描いて、寺に奉納した。それを「供養絵額」と言い、広い意味では「絵馬」とも言う。それは主に、家柄のある家とか裕福な家のものが多かったようだ。

時代は、写真がまだ普及しないころの明治から大正の年代のものである。昭和に入ると、葬式が済むと間もなく、死者の肖像の写真を同じように菩提寺に収め、本堂に飾るようになり、その一部が現在も飾ってある。

これは戦後になると、裕福な家に限らず、ほとんどの家で行った。また、戦後のころから平成の初めまで、それら写真の中には人物画を写真とほとんど違わぬほど精巧に黒一色で描いた絵（人物の特徴をくつきりと描いて写真以上に個人に似る）もありかなり混っていた。これは私の町のことで、他は分からない。

ところで写真は単なる写真に過ぎないが、供養絵額は芸術作品だ。岩手県では各地にその風習があったが、現在残っている数は、岩手県の遠野市（柳田国男の「遠野物語」の民話の古里で知られる）の市立博物館平成十三年の調査

によると、私の寺の極楽寺が四十二点で数の上では日本一多いようだ。これを私は数年前、全部整理して文化財室と称して、本堂の一室に収めた。

そして、芸術的にも価値があると思われるこの供養絵額を後世に残すべく、その風習について調べて置こうと思いついたのである。

### 二、絵額の種類

「供養絵額」とは死者を供養するために、遺族や友人たちが寺院に奉納した絵額である。そして宗派とは無関係である。他に似た性格のもので、浮世絵の一種で「死絵（しにえ）」というものと、山形県の村山地方にその風習が現在でも見られる、婚礼の様子を描いた「ムカサリ絵馬」の三種類ほどに分けて、比較して見てみよう。

A、供養絵額 —— 一般的な故人の絵

ア、来迎型

イ、生活描写型とに分けられる。

B、死絵 —— 著名な人物が死後、その似顔絵に没年月

日や戒名、菩提寺名と時世の句や追善の歌句などを添えて売り出した浮世絵。描かれた人物は、主に歌

舞伎役者で、描いた人は浮世絵師や高名な戯作者。

最も古いものは、安永六（一七七七）年のもので、最後のものは昭和十（一九三五）年の中村鴈次郎の絵。明治時代に入ると写真の発達でその数を減らした。

最も多い人物は、人氣絶頂で八代目市川團十郎が、嘉永七（一八五四）年、三十二歳の若さで謎の自殺を遂げた時には、千種類以上の絵が出版されたそうである。

C、ムカサリ絵馬——ムカサリとは山形県の方言で婚禮の意味。おめでたい絵だが、若くして死んだ子どものために、親が死後の世界で幸せな結婚生活を願って寺に奉納したもの。天童市、東根市、村山市などに現在も風習が残っているそうである。

### 三、供養絵額の製作年代と絵師

製作は江戸時代の末期から明治時代にかけて盛んに行われたようで、私の寺のものは大正時代のものも少しある。岩手県内で、奉納年の記載のあるもので最も古いものは、遠野市柳幻寺蔵のもので、弘化二（一八四五）である。新

しいものでは、私の寺に大正十四年（故人の没年記載で、製作もそのころ）のものがある。

また、私の寺のものにはないが、供養絵額には描いた絵師の名前が記されているものがある。遠野地方のものに多く、その名は「外川仕候」「郡川孫作」「山尾孫四郎」「桂香」「月窓」「桃亭」「胡蝶」の絵師が分かっている。特に、「外川仕候」の供養絵額が、遠野地方の三分の一に及ぶ五十三枚である。

外川仕候は、遠野南部家に仕えた武士で、明治二十四（一八九一）年、八十一歳で没し、墓は浄土真宗の寺にあり、主に晩年六十歳から八十歳にかけて多く描いている。

### 四、来迎型の絵柄

供養絵額は前の二のAに記したように、画面の絵柄の特徴から「生活描写型」と「来迎型」に分けることができる。「生活描写型」は、遠野地方のものに多く、「来迎型」のものは、盛岡市、紫波町、花巻市、北上市、奥州市など岩手県の内陸部の北上川流域地方に多い。

だから、私の寺のほとんどのものが、来迎型。画面の左や右などさまざまな阿弥陀三尊が雲に乗って死者を迎え

に来る様子や、死者が極楽浄土へ向かう様子がほとんど描かれている。また仏に合掌している姿もある。

ほとんどが、戒名と死亡年月日が記され、一枚の画面に死者が一人だけのものは多いが、夫婦、親子（母と子）、子どもの兄弟などの二人が描かれ、それぞれに戒名と死亡年月日が記されている。一枚だけ両親と子の三人のものがあがる。子どものものには、地藏菩薩が描かれているものが多い。

来迎型の私の寺のものでも、相合い傘の親子、読書する青年、火鉢に鉄瓶など部屋の中の様子や家具調度品、机、花瓶の花、だるま、でんでん太鼓に笙の笛で一人遊ぶ子ども、他にラッパなど子どもなら玩具も描いたりなど、生活の描写も少しは混じる。衣装は皆、美しい着物を着飾ったり、正装である。描く構図は、皆さまざまですべて異なる。

英霊の絵額も二枚ある。一枚は、日清戦争で戦死した兵士で、もう一枚は明治三十五年、歴史的に有名な八甲田山の雪中行軍で遭難死した兵士の軍服姿のものである。

また、供養絵額のサイズはもろもろ同じものもあるが、量の三分の二ほどの大きいものから、縦横大小さまざまと言った方がよい。

母親と思われる女性と子どもが一緒に描かれても、子どもの戒名がないものもあり、これは現世では持てなかつた子どもであつたり、あるいは現世に残して来た子どもと思われる。また、子どもだけ亡くなつても、その家族と一緒に描かれることもある。子どもだけ楽しそうに遊ぶ場面もある。どの絵にも悲壮な感じはなく、極楽往生出来るようにとの思いの他に、亡くなつた家族が、死後の世界でも、楽しく暮らせるようにとの奉納した家族や友人たちの強い願いが込められているようだ。

### 五、供養絵額の風習

供養絵額の奉納が行われた地域について考えてみよう。前述の遠野市立博物館の平成十三年の調査によると、県内の所蔵数は、次の表のとおりである。

#### ●岩手県内の「供養絵額」数

市町村名	所蔵寺院数	所蔵点数
盛岡市	一	二十六
紫波町	二	五十

花巻市	花巻町	二	五
花巻市	大迫町	二	三
花巻市	東和町	七	四十四
北上市		五	三十四
奥州市		一	一
大槌町		二	四
遠野市		十二	百四十七
遠野市		四	七十二
遠野市宮守			
合計		三十八	三百八十六

そして、当博物館によると、供養絵額の奉納は岩手県の中央部（沿岸も含む）に見られた習俗として、他の県では見られないとしている。

これについて、私は先日、浄土宗の全教区に簡単なアンケート調査を行った。岩手を除く四十六教区に依頼したところ、三十二通の回答があり、ほとんど「ないと思う」か「わからない」であった。二、三「あるようだ」とあったが、死者の供養絵額とは違うようだ。それらは、機会を見てしらべてみようと思う。

## 六、結び

以上、私の寺に残された供養絵額についての概略について調べてみた。

なお、現在私の寺の本堂の廊下の壁面には、それに継ぐ遺影写真の額が数十枚掲げてある。どんどん増えるばかりなので、二十数年前ストップし、檀家に返した。しかし、その時どうしても残して欲しいという要望が強く、ゆつたりと飾る余裕だけの数十枚を残したのである。本堂には他にも掲示物があるのだが、檀家の人たちは寺に来て時間があると、毎年いつもその同じ写真を眺めているのである。いづれその写真は取り外してしまうつもりである。

本堂に供養絵額の風習は、岩手だけのもので他の地方にはなかったのか。また、そうだとすればなぜだったのか、次の機会に調べてみたいと思う。

### ●キーワード

「東北に残る風習」

「奉納と信仰心」

「檀家と寺の結び付き」

紫波町 極楽寺の供養絵額 (2005.6.9)

一口に「供養絵額」と称しても、その構図には地域差がみられる。担い手となった地元絵師の影響が大きいと思われるが、紫波町や北上市などで見られる供養絵額は供養対象の人物と、その導きのために来迎した阿弥陀如来や地藏菩薩の姿のみを描いたシンプルな構図が目立ってみられる。一方、遠野市や釜石市でみられるものは、生前の暮らしの一コマを切り取ったかのような写実性の高い額が多く見られる。



供養絵額 〈くようえがく〉

板絵着色 紫波町・極楽寺所蔵

〈上〉ははるか遠くに見える浄土へと向かう旅路にある夫婦の姿、〈右〉は地藏菩薩の導きを受ける童子の姿を描いている。



紫波町・蓮台山極楽寺 蔵

## ヨコ社会の確立と五重相伝 (I)

三宅敬誠

はじめに

昨年に引き続き、僧俗一体である浄土宗の本来の宗教教団としての社会組織の有り方を考えてみたい。原則的にいって、それは、「ヨコ社会の確立」であり、生活共同体としての信仰のコミュニティの復権であり、「講の復権」として捉えるべきであると考ええる。

日本の社会構造を分析して、日本が「タテ社会の人間関係」中心の社会と捉えたのは、中根千枝氏である。氏は、「日本のあらゆる社会集団に共通した構造」<sup>(1)</sup>のタテ社会が、日本の社会組織の貧困の要因になっているのは、その組織構造が、強い序列意識を生み出し、この序列意識が、「同僚との連帯意識はきわめて低調」なものにして、同僚・同種の集団は互いに敵となり孤独となることにあるという<sup>(2)</sup>。

私は、タテ社会とは反対のヨコ社会の典型的な社会組織が、宗教組織の原理であると考ええる。すなわち、宗教の社会組織の原理が、ヨコ社会であるということは、その社会集団内の関係が、浄土教で云うならば念仏の「同行」者ということである。「同行になるという心」は、本当の人間共存の心境であり、同胞と共に喜び、共に悲しむ生活である。このように、本来、原理的には、宗教の社会組織は、ヨコ社会を原則とするものでなければならぬ。

一、ヨコ社会の仏教を主張した法然上人とその

### 思想の壊滅

日本の仏教の歴史を見渡したとき、われわれ日本人が容認し、そして、日本人と日本社会が受け容れてきた仏教は、日本の仏教の始まりから、タテ社会に合う仏教であり、ま

た、タテ社会に合うよう変容させてきた仏教である。

概括的に云えば、南都仏教も平安仏教も、鎮護国家のための仏教であった。国家の秩序維持のための仏教であり、法然(1133-1212)が世に出るまでの浄土教も、平安末期の荘園体制維持という当時の権門の社会秩序維持のために貢献する仏教であった。そして、法然以前も以後も、日本仏教は、タテ社会の秩序維持のための仏教が、主流であり、また、それが主体となっている仏教なのである。

しかし、法然の仏教は、日本仏教史のうえで始めてヨコ社会の仏教を目指したため、思想的に革命的であるとされているけれども、また、そのため日本のタテ社会に馴染まない仏教として、その当時の社会から反発や弾劾を受けたのは当然のことなのである。

法然の仏教が、従前から日本に土着化し日本人に馴染んでいる仏教と、まったく異なっている仏教であることを、理論的に説明しているのは、法然の著書『選択本願念佛集』に対して反論した明恵(1173-1232)の『推邪輪』である。明恵は、法然の著書から、法然の思想が、全ての人が罪悪生死の凡夫であるから、全ての人は絶対他者たる阿弥陀佛に依る以外救われない、ということを読みとった。法然の

思想は、全ての人が阿弥陀一佛のみに頼る絶対他力の平等主義であり、全ての人が悪人であり罪悪生死の凡夫であるから、全ての人の佛性や菩提心を、実質的には靈魂を否定し認めないということを読み取ったのである。この法然の佛性・菩提心否定説を採れば、従前からの日本仏教や神道もその存在価値を否定されることになる。<sup>(3)</sup>

このため、建永の法難(1207)や嘉禄の法難(1227)は、日本仏教の思想上の相違が最大の問題点であったのである。建永の法難で世上云われているような安楽や住蓮の女性に関する不義密通事件にあったのではない。<sup>(4)</sup>

この法然没年前後の法難によって、歴史上は、法然によって主張された絶対他力主義は、壊滅状態に陥り、日本の仏教は、従前からの菩提心・仏性を認める自力主義の仏教に再び戻り今日の仏教にまで至っている。要するに、包括的には自力主義の勝利である。すなわち、人間の菩提心・仏性には、劣った機根の人と勝れた機根の人があり、劣機のひとは他力浄土門を勝機のひとは自力聖道門が割り当てられるということ、そのために八万四千の法門が仏法に在るといふ<sup>(5)</sup>バランスをとった考え方である。

これら法難により、二祖以降の浄土宗は、その組織の存

続のためには妥協に妥協を重ね、法然の主張した絶対他力主義が骨抜きとなつてしまつた浄土宗が、現在の他力浄土門の仏教を代表する浄土宗となつた。<sup>(6)</sup>

## 二、御忌大会と法然上人の神格化

相次ぐ法難によつて、法然の主張した絶対他力主義が壊滅状態に陥つた浄土宗は、従前からの旧教団の仏教と妥協し協力体制をとり、聖道門仏教へと著しく傾斜して行くとともに、時の権門である幕府や宮廷と深い関係を結ぶ教団に成長した。<sup>(7)</sup>

法然の生前の意思からいえば、閉眼後従来からの報恩追修の方法は退け、ただ至心に念仏による追善だけを要望し別時念仏も否定したとされている。<sup>(8)</sup>しかし、門弟達の間では、二十五日に報恩行や別時念仏は広く行われ、報恩のための御忌に発展していった。「寛元二年(1244)は三十三年の聖忌に当たるので、後嵯峨天皇は知恩院で修せられた法会に先立ち行幸せられ諡号下賜<sup>(9)</sup>」されるなど、早くも御忌の素型を形成していた。

勅会としての御忌は、後柏原天皇の大永四年(1524)正月十八日に下された、いわゆる「大永の御忌鳳詔」に基づ

くものである。また、『浄土宗便覧』によれば、「臣下としてその忌辰を御忌と称することは絶無であり、独り勅宣により法然上人のみ許された呼称である。」とし、「歴朝の尊儀に準じて御忌と称することは、大永の鳳詔によるもので、浄土一門の光榮<sup>(10)</sup>」とされている。

なぜ、後柏原天皇は、勅会として法然上人の御忌を命じたのであろうか。

後柏原天皇は、応仁の乱により、その朝廷の財政は逼迫しており、即位の礼を行うことも出来ず、在位二十六年の二十二年目に本願寺実如等の献金を受けようやく即位の礼を執り行うことが出来た程であつた。このように、応仁の乱により、朝廷の財政の窮乏とともに、天皇の權威も地に落ちていた非常に苦しい時代であつた。天皇自身は、仏教に帰依し、非常に熱心な仏教徒で、戦乱や疾病に苦しむ民を思つていた。

心だに 西に向はば 身の罪を

写すがみは さもあらばあれ

と詠じた和歌があるけれども、天皇自身は、朝廷の貧窮は自分の罪障が原因と考へて、阿弥陀仏の慈悲に希望を託したと言われている。

しかし、深く仏教に帰依していたと言っただけでは、歴朝の尊儀に準じて御忌と称する法要を命じる理由にはならないのではないか。天皇の尊儀に準じた法要を天皇自らが命じると言うことは、天皇自らが、浄土宗の宗祖である法然を神格化し尊崇したことになるのではないだろうか。

そこには、日本の宗教文化に古代より存在する怨霊思想が、深く関わっているのではないだろうか。後柏原天皇の時代、朝廷から見た法然に対する処遇については、その一時代まえ讒言によって左遷された菅原道真(845-903)の場合を、再び髣髴させたのではないだろうか。<sup>11)</sup>

南都北嶺の専修念仏の禁断の訴えに対して、種々の議論を経たとはいえ、最後の断を下したのは後鳥羽上皇である。それは、法然の流罪である。「法然は建永二年(1207)二月から建暦元年(1211)十一月まで、四年九ヶ月のあいだ都を離れて生活した。ほんとうに配所の月をながめたのは九ヶ月ばかりであったらしいが、入洛の許しはなかった。そのため摂津国の勝尾寺に長らく住していた。帰洛したのもつかのま、三ヶ月ばかりで入滅している。<sup>12)</sup>道真のように任地では亡くなってはいないけれども、法然も冤罪による配流によって亡くなったとも言える状況である。

また、日本仏教の各宗の宗祖の中でも、宗祖として朝廷により流罪に処されたのは法然のみである。因みに、親鸞の配流は、当時未だ法然の門弟であり宗祖ではなかった。日蓮の流罪は、鎌倉幕府によってなされたもので、朝廷が行なったわけではない。

このため、後柏原天皇にとつては、応仁の乱の戦乱による都の惨状・朝廷の貧窮・公家の離散・天皇の權威の低下などなど、自らの治世の原因を、怨霊思想によって、無実の法然を流罪に処した祟りではないかと考えを巡らしていたとしても、その時代としてはむしろ自然な論理感覚ではないだろうか。

このような考えがあったからこそ、菅原道真を神格化して天神として讃え祀ったように、法然を神格化することによって無実の罪に対する贖罪の意味も込め、御忌を勅会として盛大に執り行うことになったものと考えられる。そこには、阿弥陀佛はなく、法然が阿弥陀仏の化身として存在するのである。

三、法然の思想の下にあるという浄土宗幻想と

ヨコ社会の存在の希薄

浄土宗を開宗した法然の思想は、日本仏教史上では、革命的なものであったけれども、それは、法然の在世中のものだけであった。

むしろ、見てきたように、その後の浄土宗は、宮廷や幕府など時の権門と深い関係を結ぶ権威主義的な教団に成長し、タテ社会の組織を中心とする宗教教団となった。

現在の浄土宗は、法然の在世中の浄土宗とは、全く異なる思想の中で存在しているにもかかわらず、法然の浄土宗の思想を主体にした流れの中にあるという幻想を抱いている。

しかし、現実の寺院活動は、盆や彼岸、年忌や塔婆回向、施餓鬼や墓回向等々、それまでの日本仏教と同様、菩提心や仏性や霊を認めることで、活動の主体としている。法然上人の八百年遠忌をひかえているけれども、宗祖法然の教えは、阿弥陀佛への絶対的帰依であり、法然上人への帰依や信仰ではない。

現在の浄土宗の寺院活動の中の行事として、宗祖法然の主張する阿弥陀佛への帰依の教えを強調して在家信者を教化する行事は、化他五重のみである。

しかしながら、その化他五重でさえ、公式には徳川幕府

により禁止され、ようやく解禁され盛んに行なわれるようになったのは、明治以後の近代になってからである。それも、ひとつには、それまで浄土宗を庇護していた幕府が潰れ、廃仏の風潮により寺院が立ち行かなくなるといった危機感の中にあつて、原点に立ち返ろうとしたためではないだろうか。現在も、寺離れ、脱宗教、家族崩壊、近隣崩壊、少子化や東京一極集中による檀家の減少等々、寺院にとつての危機の時代でもある。

現在、法然の浄土宗を甦らせるには、法然上人への帰依や偉大さを喧伝するのではなく、あくまでも阿弥陀佛への絶対的な帰依や阿弥陀佛の偉大さを教化喧伝の中心としなければならぬ。そのためには、化他五重を盛んにして、念仏を申す仲間である五重同行を作ることであり、五重講を結成することである。このことよつて、念仏同行としての共生感を醸成し、連帯感を強化し、ヨコ社会の教団としての浄土宗を確立することが出来るのである。

#### 四、幻想を払拭し現実認識を持つこと

今日までの浄土宗は、法然在世当時の法然の思想を檀信徒に教化しているという幻想の中にあつて、現実を直視し

認識しているとは言えない。現実認識すると言うことは、幻想を払拭し、現実の実態を、まず受け容れることである。

現在の浄土宗寺院の諸行事の中で、法然の在世中の思想に最も近い阿弥陀佛への絶対的な帰依を檀信徒に要求するのは、化他五重のみであることを知るべきである。その他の諸行事は、ほとんど全て法然の思想とは相容れない菩提心や仏性や霊を認める従前からの仏教行事によって、寺院運営がなされ寺院の存在が認められている現実があり、また、われわれは、それを教化と称している現実がある。

われわれ浄土宗の宗侶が、そこから現実的に学ぶべきは、日々の寺院運営の存続発展のためには、浄土宗の宗乗以外の仏教知識を中心に研鑽をつむ必要があることの認識である。日常の現実の寺院運営を中心に考えるならば、僧侶は、少なくとも日本の宗教文化・習俗について、またひいては、日本文化について、檀信徒に説明出来なければならぬ立場や現実があるからである。

例えていえば、天台宗の先人が言ったように、仏道を習うとは「儒・佛・道」を学ぶことと言ったように、仏教以外にも道教や儒教も知ると言う広い知識である。そうでなければ、檀信徒から、仏壇の位牌の型ひとつについて尋ね

られても、浄土宗の知識からは説明できないからである。このように浄土宗の現実の日常の諸行事のほとんどは、法然上人の教えに背いていることを明確に認識しながら、寺門の運営をしていることを理解し、寺門の存続のため世のならいとして、従前の日本仏教・習俗を容認する現実から、研鑽に努めるべきなのである。

### 結びにかえて

しかし、われわれは、ここで、寺院運営とその存続のために、習俗に埋没してしまわないことも、考えなければならぬ。要するに、浄土宗の看板を掲げていることと、本来の宗教教団としてヨコ社会組織の存在の有無についての自己確認である。

現在、われわれの寺院が、いやしくも、浄土宗の看板を掲げて存在しようとするのであれば、その証しとしても、また、その贖罪の意味からしても、寺院の行事の中に化他五重を加え実施しなければならぬ。その行事が、かろうじて法然上人の思想を伝える行事であり、この行事によって念仏同行が結成されヨコ社会組織が生れるからである。

われわれの浄土宗教団は、宗教教団であるにもかかわらず

ず、歴史の遺構をその組織に受け継いでいるため、その時々  
の権門への関心はあっても、ヨコ社会に関心のない組織と  
なっている。

— 終わりに、われわれ、浄土宗教団を、将来に向けて存続  
させるためには、本来、ヨコ社会組織をその中心とする正  
常な宗教教団にしなければならない。そのためには、いま  
なお末端の多くの寺院で化他五重の後に結成されている五  
重講を中心とした講組織の育成に、教団あげて取り組まね  
ばならないと考える。

(註)

- 1、中根千枝著『タテ社会の人間関係』講談社 昭和四  
二年 七〇頁参照
- 2、同書 八九頁、一〇二頁—一〇三頁参照
- 3、袴谷憲昭著『法然と明恵—日本仏教思想史序説』大  
蔵出版 1998 二七一—二七五頁参照
- 笠原一男編『日本宗教史Ⅰ』出川出版 1977 1100  
頁 大橋俊雄執筆 参照
- 4、前掲 袴谷憲昭著 二六七頁参照
- 5、同書 二一〇頁、二七六頁 参考
- 6、同書 二七六頁—二七七頁 二八五頁 参照 一九

○頁参考

- 7、伊藤真徹著『日本浄土教文化史研究』昭和五十年  
一四三頁参照 一三九頁参考
- 8、同書 一三八頁参照
- 9、同書 一四二頁参照
- 10、同書 一二九頁参照
- 11、菅原道真の任地は讃岐国、子孫は備中美作守、その  
子孫は美作押領使として定着。
- 12、前掲書 『日本宗教史Ⅰ』一九九頁—二〇〇頁参照

## ヨコ社会の確立と五重相伝（Ⅱ）

横井照典

はじめに、

昨年において、三宅敬誠上人の後を継いで、今の浄土宗教団、今の布教はどう有るべきか、そして直面する法然上人八百年 大遠忌を迎えるに、法然上人に対する報恩の誠とは何かを再度提案したい。加えて浄土宗教団の針路を提言する。

### 一・浄土宗教団の歴史的推移

平安末期の仏教は、国家鎮護の仏教であり貴族階級の仏教で庶民の仏教では無かった。法然上人は、この現実の姿を見て、釈尊の教えに矛盾する事を痛感、釈尊の教えの中で、庶民が救われるものが必ずあると確信の元に修学、善導大師の観経の疏が眼に留まり、これ以外にないとの信念

のもと、口称念佛一行の念仏布教の活動に励まれる。

その基本姿勢は、阿弥陀仏の前では僧侶も一般の人々も平等であるという基本姿勢を實踐し、ヨコ社会の形成に努力、貴族仏教から庶民救済の仏教へ転換をはかった。

その結果、日本全土にお念仏の教えが広がりを見せた。

しかるに、独立教団としての評価は十四世紀になっても低かった。

法然上人の人柄に依るものと考えるが、時の後白河法皇高倉天皇、後鳥羽天皇の帰依を受け、授戒の戒師を勤められ、その功績として清浄華院（御所の横）の住職に任じられる。

又、関白太政大臣九条兼実公の篤い帰依に依り、時の権力者の保護も大きな力となる。

そして浄土教団としては法然上人の「阿弥陀仏の下では

平等に、全ての罪惡生死凡夫である」という念仏同行のヨコ社会が、歴代上人に引き継がれ、蓮如上人の活躍により大きく華が咲いた。

しかし、徳川時代に入り、徳川家康が浄土宗の信者であったので、浄土宗の外護者になり、仏教教団は、時の政治に組み込まれ、本来の姿を失い、縦割り組織となり、寺院は幕府体制の下、公権力機構の末端行政機関としての役割をする。その裏付として、寺領が与えられ、他宗からの改宗、新設寺院により、寺院数が七〇〇〇ヶ寺に大幅増となり、本来の宗教活動を忘れ、体質の弱体化となる。

この体制が、明治の廃仏毀釈、第二次世界大戦をへて、平成の今日に至るまで既成教団は、時代が大きく変化しているにもかかわらずタテ割りの官僚組織に執着したままの体制である

## 二、二十一世紀のお寺の存続、崩壊の危機！

既存教団（伝統仏教）、天台宗、真言宗、浄土宗、浄土真宗本願寺派、真宗大谷派、臨済宗、曹洞宗、日蓮宗等があり、仏教系の寺院数約八万六千ヶ寺、信者数は九一〇〇万人（二〇〇五年一二月）伝統仏教のお寺が九〇%を占める。

所が危機に直面している。繁栄を支えに檀家制度が形骸化。伝統仏教の信者数は一九八五年をピークに減少に転じている。それも八五年から十年で十七%減と猛烈な勢いで減っている。お寺が危ない。過疎、高齢者が進む地方で「葬式の度に檀家が1つ減る」と言われる。若者が集まる都市部も「お寺離れ」が止まらない。収入の柱の布施は減って運営は苦しい。「葬式仏教」という皮肉交じりの言葉すら成り立たなくなる危機感の中に伝統仏教の生き残りをかけた手探りが各地で始まっている。生計を保てる檀家数の目安は二〇〇軒と言われる。

だが、身内だけで葬式をする「家族葬」や「地味葬」や葬式をせず「直葬」で僧侶の仕事は減る一方。

浄土真宗本願寺派「代務寺院」が一〇〇〇ヶ寺、活動できない寺が一五〇ヶ寺ある。そのため長期振興計画を作成、過疎地都市対策の予算三十七億投資、日蓮宗は二〇〇六年過疎地対策専門委員会を発足させた。我が浄土宗の対応は、又宗議会議員の対応は何も無い。現状だと教団は潰れる。

### 三．今日本が直面する問題

① 自殺者総数が九年連続三五〇〇〇人超。内学生生徒は九％（二五人）増の八百八十六人、内小学生十四人、中学生は八十一人。（日二〇年警察庁）

② 児童虐待死。一二六人

（朝日新聞 日・二〇・三・一二朝刊）

③ 高齢者虐待。一二〇〇〇件。

六五歳以上の高齢者が家族や福祉施設で虐待を受けた件数（朝日新聞 日・一九・九・二十二）

④ 硫化水素による自殺（平成二十年四月）

自殺者八十人（ネットで共感）

⑤ 秋葉原無差別殺傷事件（平成二十年六月八日）

元派遣社員 加藤<sup>ともひろ</sup>智大（二十五歳）が七人殺害、トラック進入、2分間の犯行。なぜ悲劇が起きたのか。廻りの人に自分を止めてくれる人がいたら止まったと話してい

る。

従来の、日本文化が大事にして来た共生的な人間関係、寺院を中心とするコミュニティで、ヨコ社会の人間関係の欠如によると考えられる。要するに支えてくれる人を求めている。通常では家族で支えあう。その家族を支えているのが寺院僧侶の宗教力である。肌が触れあう生身の人間関係が少なくなり、インターネット、ITに依存する生活が、本来の人間性を歪ませる。集団生活で大切なヨコ社会が崩壊している。ヨコ社会の再編成が、今後日本社会の鍵となる。

### 四．五重相伝同行者の感動例

① 奈良教区 光明寺同行者

浄土宗の檀家に嫁いで来たので五重相伝に参加できて皆でお念仏が楽しく出来た

② 奈良教区 當麻護念院同行者

満行して自信を持つてお念仏が出来るようになった。

③ 京都教区 称名寺同行者

今少し若いときに受けられたら良かった。お念仏を杖として生きていける

④奈良教区 念仏寺同行者

中年の独身女性が住職の勧めで、受けた後、その母親から「人が変わったように、弟嫁との折り合いがよくなり、家族が日々円満に安心して過ごせるようになった」と伺った。

⑤三州教区 来迎寺同行者

どちらかと言えば、孤独な生活だが、五重を受けて十名ではありますが講が出来、毎月一回の同行の集まりに参加。皆でお念仏したり話し合ったりが楽しく毎日の暮らしに充実感もてるようになった。毎月の集まりが楽しみです。

⑥三州教区 常幸寺同行者

一緒に暮らしていた母親が亡くなり、一年が過ぎ淋しい思いをしていた私が、ひとりごとみたいで母と話していました。今は母の供養としてお念仏をとなえる事が出

来、嬉しく思っています。

五、法然上人八百年大遠忌事業の中で最大の使

命は念仏信者をつくること

教団の組織の拡大と、ヨコ社会である念仏信者組織化に、現代一番成果をあげる五重相伝を法然上人八百年大遠忌事業の柱にすべきである。

法然上人の御心に答えるには一人でも多くの念仏篤信者を育てる事が何よりの報恩であり教団の使命である。

布教とは、ヨコ社会をつくることだが、安心の流布であり、布教とは、念仏同行者のヨコ社会を作ることである。庶民を救済することである。それは、教義を流布することではなく、安心を流布することである。浄土教団は、本来庶民に安心を与える念仏同行者のヨコ社会なのである。

念仏申す者は、同輩であり、即ち仲間であると共に、喜び、悲しみを人々と共に生きているだという共生感を実感する。それは、人々に連帯意識を強化すると同時に安心を与え、信心を互いに深め合える場となる。即ちこのヨコ社会の組織こそが、念仏同行者の講であり、宗教結社であり蓮社なのである。ここに、浄土宗本来の庶民救済がある。

浄土宗先輩諸上人が、念仏篤信者の一番効果的方法を示してくれた五重相伝を八百年大遠忌の柱として全国展開し、浄土宗として、全力投球をしなければ法然上人に申し訳ないと共に浄土宗の明日はない。

しかるに、法然上人八百年大遠忌事業の一つに五重相伝の推進を上げながら平成十八年度北海道の法性寺、沖縄の袋中寺二ヶ寺、平成十九年度なし。年間八ヶ寺の予算を計上しながら、佐賀教区生蓮寺、長崎教区悟眞寺がセンターを通じて申し込むも両教区共に五重がよく実施されている教区だから否認されたとの事。これは本来の方針に反する。(九州センター長・橋田邦俊上人 証言)

予算もあり、申し込み寺院が予定の八ヶ寺以内であれば当該寺院として取り上げるべきである。生蓮寺で授者は十名、悟眞寺が十六名である。宗務行政が問題である。

## むすび

法然上人の八百年大遠忌事業に対して無駄なイベント事業のみで柱が無い。要するに、念仏信者を作り育てる使命感をもっていないのではないか。念仏篤信者づくりの五重相伝、平成二十一年、二十二年、二十三年に三億円を計上

し五重相伝・授戒開廷寺院に百万ずつ資金援助を無条件でする大胆な寺院への還元事業の施策がないと、イベントだけの遠忌になる。篤信者が実数となってカウント出来るのは宗定の法要でも、五重相伝の他にない。それ以外のイベントをして念仏 信者を作り育てられるなら、宗定の法要さえ宗はないがしろにしていることにならないのか。

本当に法然上人がお喜びになるのは何かを考えるべきである。

自殺、虐待(児童、高齢者等)、インターネットに関わる殺人・自殺はヨコ社会の崩壊の結果であり、檀信徒の弱体化も、五重相伝開廷により念仏篤信者の増加により活性化出来ると考える。そして念仏篤信者の講の連合体を構成し、その存在を示す政策が浄土宗の将来の光となる。

## 主な参考文献

### 一・稲城選恵 著

「法然上人と蓮如上人」

永田文昌堂 二〇〇二年

一・週間ダイヤモンド

「寺と墓の秘密」

二〇〇八年 一月十二号

二・二〇〇八年六月二日 朝日新聞社 朝刊

「お寺の存続 四苦八苦」

# 宗教的情操の涵養

— 童話「ごんぎつね」の教材化 —

望月充現

## 1. 作者紹介（略歴）

新美 南吉（にいみ なんきち） 1913（大正2）年

1943（昭和18）年

1913（大正2）年 愛知県知多郡半田町（現半田

市）岩滑（やなべ）に豊屋を

営む父渡辺多蔵、母りゑの次

男として誕生する。

1926（大正15）年 13才 県立半田中学校（現県立半田

高校）入学。

1932（昭和7）年 19才「赤い鳥」1月号に「ごんぎつ

ね」掲載。

東京外国語学校（現東京外国

1934（昭和9）年 21才 略血。

1936（昭和11）年 23才 東京外国語学校を卒業。神田

の貿易会社に勤めたが、再び

略血して帰郷。

1937（昭和12）年 24才 知多郡河和小学校の代用教員

となる。

同年7月 体調を崩し、退職。

同年9月 杉治商会に入社。

1938（昭和13）年 25才 安城高等女学校（現安城高校）

の教員となる。

英語、国語、農業を担当。

1941（昭和16）年 28才「手毬と鉢の子」刊行。

1942 (昭和17)年 29才 「おじいさんのランプ」刊行。  
1943 (昭和18)年 1月29才 病状悪化 (喉頭結核)。

2月 安城高等女学校を退職。

3月22日 逝去 (満29歳)。

同年9月 童話集「牛をつない

だ椿の木」刊行。

童話集「花のき村と

盗人たち」刊行。

## 主な作品

「ごんぎつね」「手ぶくろを買いに」「赤い蠟燭」「おじいさんのランプ」「ごんごろ鐘」「最後の胡弓弾き」など

## 2. 童話への回帰

テレビが無い頃に幼少年期を過ごした者にとって、童話は高級な楽しみであった。

戦前から戦後の一時期までの日本、とくに田舎では、本というものすら貴重なぜいたく品であり、童話や絵本のあつた家は中流家庭であつたといえよう。

童話や物語を読み聞かせてもらった時代、紙芝居の黄金バットに夢を描いた悪童たち、親が読んで聞かせてくれる物語の世界、本物を見たこともないキツネをイメージし、赤ずきんちゃんの話の中の悪いおばあさんに憎悪と恐れをかきたて、マッチ売りの少女に涙を流した……。この世代が、いわゆる「団塊の世代」である。彼らの時代は、ゆたかな自然に囲まれ、自然の恵みの中に育ち、「向こう三軒両隣」の人情の温かさがあつた。

こんな幼少年期を送った世代。彼らは、幸せを求めて貧困からの脱却を図り、成長してモータリゼーションとなり、「公団アパート」、一戸建て住宅」の夢を実現して、一応その目的を達成した。また、彼らは高学歴こそ人生の幸せを開く扉と考えて、我が子を受験競争のまっただ中へと追い込んでいった。しかし「団塊の世代」がその社会的役割を終えようとしている今日の世相は、人のいのちがあまりに軽薄なものになってきていると実感されることである。

生命倫理、人格の尊厳、ツェンダー (gender) 等々、人間の尊厳を重視する傾向が強まる中で、殺人、自殺の数は減らないし、その一方では、秋葉原無差別殺人事件 (2008.6.8) に見られた「殺す相手は誰でもよかった」とい

うような「動機の見えない」事件が多発している。

大人になっても社会生活に適應することができず、「オタク」と言われるマンガとパソコンの中に埋没した現代人。それに加えて「格差社会」の出現が人々の行き場を塞いでいる。こうした中で、自殺者の数は3万人を越えている。

「死をリセットする」という言葉がある。アニメ化された仮想空間の中で、子供たちは、虚構を現実化して捉えているのではないだろうか。それで思い出すのは、20年ほど前に、ある田舎の中学校教師が、魚についての授業を行っていたとき、生徒の中に、魚はスーパの水槽の中で生まれ育っていると真面目に考えている生徒がいた、と話していた。もっとひどい話は、「かまぼこは板をつけて海を泳いでいる」と答えたそうである。

これは驚くというよりも恐ろしい話である。すでに、この頃から人間の生活の場が、現実世界からバーチャル世界に居を移していたことの証左である。おそらく、何人かの生徒が、野菜は畑で穫れるのではなく、スーパで生産されていると考えていても不思議ではない。

こうした社会において、人と人のつながりは薄れ、ひとの痛みや悲しみ情けなど、分かるはずもない。死がリセッ

トできるものと考える人間が生まれてきても不思議ではない。だから、「殺す相手は誰でもいい」という人間も生まれてくるのである。

一方、寺院をとりまく社会環境の中でも、葬儀の形骸化が見られる。葬儀社主導の葬儀の中では、遺族が死者を弔い、死の意義を考えている暇も無い。また寺院側も、死者や遺族と接する時間が少なくなっているのではないだろうか。

「ごんぎつね」の中に、村の葬式のシーンが詩情豊に描かれている。村中総出で手伝いをし、僧侶と一つになって葬式を執り行う。心のこもった手作りの葬式である。死者を見送る村人の優しさ、おもしろいやりが手に取るように伝わってくる。

童話の中には、愛、夢、希望、人と人（あるいは動物）との心温まるふれあい、美しい自然描写、また、今は失われた昔のしきたり、風俗、風習など…、人間が長いあいだかけて育んできた社会のいきいきとした情景が表現されている。マンション暮らし、習いごと、塾通いに忙殺され、深夜にコンビニ弁当で夜食を取る子供たち…。いま童話を読む暇さえない子供たちが、童話を見直すことは失われた

心のふるさとへの回帰である。

退廃した現代社会について、澤田謙照師は18年度浄土宗総合学術大会の基調講演の中で、「結局は親、家庭、社会が子供に対して学力中心、物質至上主義を優先し、優しい心、慈しみの心を育てる教育をなおざりにしてきたことによると思うのです」（佛教論叢51号より）と指摘しております。ここに澤田師が指摘なされている「優しい心」、「慈しみの心」を育てることこそ急務であり、このための宗教教育の必要性は言うまでもありません。

今ここに取り上げる新美南吉の「ごんぎつね」は、情操教育、宗教教育の一端として現代人が失ったものを取り戻してくれる恰好のテキストといえます。

### 3. 「ごん狐」の活用

童話「ごんぎつね」は、1918年（大正7年）、新美南吉19才のときの作品である。1956（昭和31）年に小学校4年生の国語の教科書に採用されて以来、今日まで採用され続けている作品でもある。

「ごんぎつね」は6場面から構成されている。約20分ほどで読み切ることの出来る小品である。それゆえ、60分ほ

どの時間があれば、講演会や布教の場などで活用することができる格好の教材である。「ごんぎつね」を以下のような催し等で活用することができる。

- 1、講演会
- 2、布教
- 3、児童会：演劇発表
- 4、問題傾向を抱えたこどもへの課題テキスト
- 5、教誨

活用に当たっては、たとえば児童を対象としたときには、軽い気持ちで行ったことが思わぬ結果をもたらすことがあることなどを、本の中から抽出して課題とするなど工夫するとよい。また教誨では、ごんの死とお母の死を引き合いにして、理想的な生き方について問い掛ける工夫もよい。その場その場の対象者によって、取り上げ方に工夫をすることが必要である。

### 4. 各場面のあらすじと解説

#### 1 第一場面

◆ 第一場面あらすじ

ある秋の雨上がりの日、久々にごんは洞から出て川辺まで来ると、兵十がはりきりという網を使って魚を採ってました。兵十が川上へ移ったすきに、ごんはいたずら心が起きて、びくの中の魚を全部、川の中へ投げ込みました。いちばん最後にうなぎを投げ込もうとしましたが、うなぎはごんの首にまきついてしまいました。そこへ兵十が戻ってきます。驚いたごんは、うなぎをまきつけたまま、巢のある穴のところまで逃げ戻ってきました。

◆ 第一場面解説

① この本全体に流れているのは、民話的情景である。第一場面、第二場面、第四場面に描かれた村の風景は、村人の隣に狐が住むという昔では当たり前の日本の原風景です。物は無かったが人々が肩を寄せ合い助け合って暮らしていた農村社会の生活様式、習俗が読む者の心に訴えかけてきます。

とくに、第二場面兵十のおッ母の葬式の場面は、村中総出で手伝い、葬送するという当たり前の情景が、セレモニー化された葬式しか知らない現代人の心を打つのではないでしょうか。

② いたずら好きの狐ごんは、ひとりぼっちです。淋しさを紛らわすためにあちこちでいたずらを繰り返し、村人からも嫌われています。

兵十はおッ母と二人だけの貧しい農夫です。その母が病気で明日の命も知れないとき、兵十はおッ母の望みで、雨上がりの川にはりきり網を仕掛けてうなぎを獲っています。兵十が少しの間その場を外した隙に、ごんは大切なうなぎを奪ってしまいます。それはごんにとっては日常茶飯事のいたずらに過ぎなかった。しかし、大切なうなぎを奪われた兵十にとっては、おッ母の最後の望みとなります。まして第二場面では、おッ母が死んでいるのです。兵十にとっては最愛のおッ母に、最後にうなぎを食わせることが出来なかった無念さが残ります。こうしたごんのいたずらが後に大きな悲劇を生むことになります。

この場面から、今は流行らなくなった「親孝行」ということについて問題提起しても面白い。

物語は、ごんの内心の想いとその行動を軸に展開して

いきます。

## 2 第二場面

### ◆ 第二場面あらすじ

10日ほどたって、ごんが村の近くまで行くと、兵十の家で葬式がありました。

その日の午後、ごんは墓地の六地藏のかけから見てみると、葬式の列が墓へ近づいてきます。見ると、兵十が白いかみしもをつけて位牌をささげています。死んだのは兵十のお母だったのです。その事実が、ごんに大きな衝撃を与えます。

その夜、ごんは穴の中で考えました。「先日、兵十が川の中で魚を採っていたのはお母がうなぎを食べたいと言ったからだ。お母はうなぎを食べられないまま死んでしまった。あんなことをしなければよかった。」と、ごんは後悔します。

### ◆ 第二場面解説

第二場面では、3つの考察点があります。

#### ①ごんの内心のうごき

第二場面では、ごんは兵十のお母の死を知って、自分の犯したことの結果を認識するが、それは「ちょッ、あんないたずらをしなけりゃよかった」という後悔です。

それは次の、ごんの内心語から心の動きを読むことができます。

「ふふん、村に何かあるんだな。」

「何だろう…。」

「ああ、葬式だ。」

「ははん、死んだのは…。」

「兵十のお母は…ああ、うなぎが食べたい、うなぎが食べたいとおもいながら、死んだんだろう」

「ちょッ、あんないたずらをしなけりゃあよかった」

「ふふん」↓「ああ」↓「ははん」↓「ちょッ、あんないたずらを…。」

ごんの内心の変化に注目し、「あんないたずらをしなけりゃあよかった」という思考過程に注目したい。このときのごんは、後悔はしたが、真の反省（懺悔）はしていません。

もし、このとき自分の行為の愚かさに気付いていたならば、次の場面から登場する一方的献身的な好意はありえなかった。したがって悲劇的な結末もありえないわけです。

### ②兵十の心の内

第二場面では、兵十にも注目する必要がある。

兵十が雨上がりの危険な川で魚を獲っていたのは、病床のお母の願いでうなぎを獲っていたのです。お母にうなぎを食べさせることが出来ないまま、お母が死んでしまった。兵十の心に残った無念さは、お母の死によって倍増され、ごんへの恨みとなって心の中に蓄積されているはずです。

### ③葬式の様子

遠くに鐘が鳴り、ひがん花の咲き乱れる村はずれの墓地に向かう葬列の様子が、遠近感をもって美しく描かれています。詩情豊かな情景の中から、村中の者が一人の死を悼み、総出で弔う昔の風習を感じ取って欲しい。そしてセレモニー化された現代の葬儀と対比して考えてみたいものです。

## 3 第三場面

### ◆ 第三場面あらすじ

兵十が庭先で麦をといでいます。その姿を見たごんは、「おれと同じ一人ぼっちの兵十か」と思います。そのあとで、村にいわしを売りにきた魚屋の車の中から5、6匹のいわしを盗み、兵十の家に投げ込みました。ごんはうなぎの償いに、まず一つ、いいことをしました。

次の日、ごんは栗を拾って兵十の家に行きました。すると兵十が独り言を言っているのが聞こえました。

「いったいだれがいわしなんかを俺の家へ放り込んだのだ、俺は盗人と思われてひどい目にあわされた。」  
これを聞いたごんは、しまったと思いました。盗人に間違えられた兵十は、ぶんなぐられ、傷までついています。ごんは、栗をおいて帰ります。それから毎日、栗とまつたけを届けます。

### ◆ 第三場面解説

「おれと同じ一人ぼっちの兵十か」というごんの一方的な共感と同情…、いたずら好きのごんの心の中に芽生えた兵十に対する共感、同情の気持ち。そしてうなぎを盗んだことに対する後悔の念が、次の行動へと発展する。それが

魚売りのいわしを盗み、兵十の家に投げ込むという誤った償いの仕方となって表れます。しかし、ごんは「まずひとつ、いいことをした」と自己満足する。

このときのごんの行動には、罪の意識はまったくありません。翌日には、栗を届けに兵十の家に行くごん。そこで見たものは、盗人と間違えられてぶんなぐられた兵十でした。だが、ごんは「しまった」と思っただけです。兵十が殴られた原因が自分にあるという自覚に欠けています。

第一場面では、うなぎを盗んだことが兵十のお母の死に連結し、第三場面では、いわしを盗んだことが、兵十がぶんなぐられたことに連結しているわけです。

第三場面は、ごんの気持ちの中に償いたいという気持ちだけが先行しているわけで、そこに若いごんの行動パターンが見られます。間違った好意に気づかないごんの未熟さに注目して指導したいところですね。もしも、第三場面までに真の反省が見られたならば、最後の悲劇は起こらなかつたはずですね。しかし、次の日も栗を運ぶごんでした。

#### 4 第四場面

#### ◆ 第四場面あらずし

月のいい晩でした。ごんは村のおねんぶつに向かう兵十と加助の会話を耳にします。

兵十は加助に、

「お母が死んでからは、だれだか知らんが俺に栗やまつたけなんかを毎日毎日くれるんだよ。」と、毎日起きる不思議な出来事を話します。

ごんは二人の会話を聞き取るために、執拗に二人の後をつけていきます。

#### ◆ 第四場面解説

月のいい晩という設定の中で、松虫の音、お念仏の声、木魚の音…、澄み切った秋の夜の情景の中で、ごんの関心は兵十がごんの好意を喜んでくれているかどうかを知りたい一点にあります。そこに、好意（善行）に対して報酬を求めようとする人間の心理を垣間見ることが出来ます。自分の好意を理解してもらいたいというごんの願いは、次の第五場面にも続く。その期待は第五場面において、「きつと、そりゃあ、神様のしわざだ」の一言で脆くも裏切られます。「おれが、栗や松たけを持っていつてやるのに」と、ごんは大きな失望を覚えることとなりますが、それでも栗

を贈り届ける行為をやめようとしません。

また、第四場面に登場するおねんぶつは明らかに念仏講を指しています。念仏講の歴史は古いが、庶民に念仏講が広まったのは近世以降のことのようです。第二場面の葬送の情景と、第四場面のおねんぶつは、新美南吉がこの本を書いた昭和の初期頃の農村風景を彷彿とさせる美しい情景です。

念仏講が果たしてきた役割等を話してやることも意義深いと思います。

## 5 第五場面

### ◆ 第五場面あらすじ

お念仏が終わったあと、兵十と加助はそろって帰ります。加助が兵十に、

「さっきの話、きつとそりゃあ神様のしわざだぞ、だから毎日神様にお礼を言うがいいよ。」

「うん。」

この会話を聞いたごんは、自分の善行が認められなかったことへの大きな失望を覚えます。

### ◆ 第五場面解説

ごんは、おねんぶつがすむまで井戸のそばにしゃがんで、二人の帰りを待ちます。そして、兵十と加助のあとをつけ、二人の会話を聞き取ろうとします。ごんの心に蠢いていたものは何か。自分の好意に対する評価を確認したいという一心です。

加助が「そりゃあきつと神様のしわざだぞ」と断定すると、ごんは、「神様にお礼を言うんじゃア、おれは引き合わないなあ」と落胆する。大きな落胆を覚えながらも、第六場面でも尚且つ、ごんが栗を運び届けるのは何故か。ごんが求めていたものは、兵十に認められたいことでも、御礼の言葉でもない、一人ぼっち同士の心の触れ合いだったのではないだろうか。そこには栗の贈り主が自分であることを分かって欲しいというごんの願いが隠されています。しかし、物語は一方通行のまま、終焉を迎えていくことになります。

## 6 第六場面

### ◆ 第六場面あらすじ

あくる日もごんは、栗を持って兵十の家に出かけます。

狐の侵入を見つけた兵十は、この前、川でうなぎを盗んだ狐だと思い、火縄銃に火薬をこめて狐を撃ちます。倒れるごん。倒れたごんに駆け寄る兵十の目に、土間にかためておいてある栗が映ります。

「ごん、お前だったのか、いつも栗をくれたのは。」

ごんは、ぐったりと目をつぶったまま、兵十の声にうなづき息絶えます。

思わず兵十は、火縄銃をばたりと取り落します。

#### ◆ 第六場面解説

第六場面でもなお、栗を届けたごんの気持ちは第三場面の「おれと同じ一人ぼっちの兵十か」という共感と同情が引き金となって、一人ぼっち同士心の触れ合いを求めての行動であったと理解できます。しかし、それは一方的な片思いであり、兵十はごんを見つけたとき、うなぎを盗んだ憎きごん狐という先入観しかありません。報復、復讐という気持ちだけで兵十は銃の引き金を引きます。土間に置いてある栗を見つけた兵十が、その時、栗の贈り主が神様ではなく、狐のごんであったことにはじめて気付くわけです。

このとき、はじめて兵十の心にごんに対する憐憫の情が生まれます。

一方、心が通じたことに満足して、ごんは息絶えます。しかし、報復したはずの兵十の心に残ったものは、おっ母の最後の望みを絶ったごんを仕留めたことの喜びではなく、むなしさであった筈です。

最後に物語の流れを図式化してみる。

	要点		
兵十	ごん	うなぎ	第一場面
うらみ	いたずら	葬式	第二場面
濡れ衣	後悔	一人ぼっちの兵十	第三場面
	同情 贖罪と自己満足	盗み聞き	第四場面
	期待	神の仕業	第五場面
消	疑念の解	ごんの死	第六場面
	失望	満足	
	むなしさ		

#### 5. 指導上のポイントと留意点

宗教的情操の涵養という視点でこの童話を教材化する場合には、いたずら心から発した行為が、予想もしない結末へと発展するプロセスを考察することにより、行為の難し

さ、懺悔の大切さなど教えるように留意したい。

1、〔行為と結果について〕

孤独という淋しさを紛らわすために行った、いたざらという軽い行為が重大な結末を招いた。私たちの日常においてもこのようなことは、誰しも経験していることです。

行為の難しき、相手の立場に立つことの大切さなどを指導するようにしたい。

こどもを対象としたときには、小グループに分けて自分たちの経験を出し合って話し合うと効果的です。

2、〔反省について〕

第二場面の最後で、ごんが正しい反省をしていたなら、この時点で最後の悲劇は避けられたであろう点に注目して、反省（懺悔）の大切さを教えたい。

仏教では、業を重視します。善因善果・悪因悪果、ごんと兵十の行為を解析しつつ、ひとつの行いがもたらす結果について、身近な問題として取り上げたい。

3、〔恨み・復讐について〕

兵十がごんに銃を向けてためらいも無く射殺したの

は、おっ母のために獲ったうなぎを奪ったごんを恨んでいたからである。この感情のまま、兵十はためらいも無くごんを撃った。栗を届けていたのが神様ではなくごんであったことを知ったときの兵十の心の内には、うしろめたさ、むなしさが残ったであろう。

恨みや復讐の無意味さについて「法然上人伝」から、父時国の遺言などを引き合いに出して、復讐の無意味さとそれを乗り越えたところに現れる仏の慈悲心などを説くとよい。

また、これが狐でなく、人間だったらどうであろう。ひとの命の尊厳だけでなく、動物の命にまで思いを馳せる指導も必要である。

恨み・復讐については、法然上人が教えているところである。法然上人の話、あるいは「法句経」などを頼りに、恨みや復讐の無意味さ、命の尊厳、平和の尊さなど教えたい。

4、〔死について〕

誰しも死は避けられない。人生のしめくくりとして、やりのこしたまま死を迎えるか。

それとも満足のいく死を迎えるのか。

ごんの死は、自分の好意を理解して欲しいという願いが叶えられた死であるが、兵十のお母の死は、最後に望んだうなぎが食べられずに未練を残した死でした。

自分の人生に満足して迎える死と、未練を残して迎える死について問題提起して議論の輪を広げたい。そして念仏の中に迎える死を説くことが私たちの使命です。

## 参考文献

「ごんぎつね」 偕成社

「新美南吉童話集」 岩波文庫

「南吉研究」第23号 特集「ごんぎつね」について 新美南吉研究会

「小学校国語 学習指導書」四（下）はばたき 平成17年版 光村図書出版株式会社

「新美南吉記念館」ホームページ

■彙報

平成二〇年度浄土宗総合学術大会は、平成二〇年九月八日(月)・九日(火) 両日、京都の佛教大学を会場として左記の通り開催された。主催は浄土宗(教学院・布教師会・法式教師会・総合研究所)である。

【大会日程】

- 九月八日(月)
  - 開会式 九時半
  - 基調講演 十時
  - 一般研究発表 一時
  - シンポジウム 十五時半
- 九月九日(火)
  - 一般研究発表 九時
  - シンポジウム 十三時
  - 合同総会 十五時半
  - 閉会式 十六時

▼本号は、この大会における研究発表を収録したものである。本年は晴天に恵まれ、大過なく進行された。基調講演・シンポジウム、収録のものも含めた82名の一般研究発表があった。

【基調講演】

「宗侶とは」

浄土宗教育資団理事長

水谷幸正  
(敬称略)

【シンポジウム】

「宗侶教育の現状と課題」

法式教師会代表

教学院代表

布教師会代表

司会 総合研究所

(順不同・敬称略)

熊井康雄

林田康順

上田見宥

武田道生

【一般研究発表】

▽第一部会(八日)

『往生要集』所説の五念門について

和田典善

聖光の諸行往生説について

郡嶋昭示

聖光上人の一念・数遍観

大田明光

法然上人における出離生死の道

齋藤蒙光

法然文獻における至誠心積四句分別について

角野玄樹

良忠における深心積について 沼倉雄人

了恵の心具生不生論について 笠嶋崇信

『浄土述聞鈔』の成立背景―良曉の念仏思想― 伊藤茂樹

『臨終記』について 曾田俊弘

法然上人における選択について

藤本淨孝

万法の弥陀について 曾根宣雄

「二百四十五箇条問答」と『菩提心集』 坂上雅翁

▽第二部会(八日)

浄影寺慧遠『観無量寿経義疏』「第九化身観」

迦才『浄土論』第五章の私積について 伊藤瑛梨

迦才『浄土論』における本願論 曾和義宏

『無量寿経』所説の歎仏偈について 工藤量導

『阿弥陀経』と『無量寿経』光明歎徳章 柴田泰山

―称讚を中心に― 袖山榮輝

無量寿経における菩薩の往生 齋藤舜健

▽第一部会(九日)

『十七條御法語』について

長尾隆寛

▽第二部会(九日)

中国撰述經典と阿弥陀仏信仰 遠田憲弘

実相身・為物身について

道綽『安樂集』所説の難易二道について

石川琢道

善導「凡夫説」の一考察

善導大師の捨身往生と二人説について

杉山裕俊

『群疑論』の〈般舟三昧経〉理解

成瀬隆純

懷感の「是心作佛是心是佛」釈に関わる

一考察 大屋正順

元照における二種の往生

村上真瑞

### ▽第三部会（八日）

高齢者に対する心のケア―布教師としての

の関わり― 駒木根琴生

明治二〇年代における宗教と公教育

齋藤知明

供養絵額の風習について

吉田祐倫

宗教的情操の涵養―童話「ごん狐」の教

材化― 望月充現

浄土宗報国会について

加藤良光

五重相伝の日程の変遷について

長谷川善政

### ▽第三部会（九日）

徳本行者全集拾遺

阪口祐彦

生誕地より見た良忠上人

「日課念佛六万遍」を如何に称えるか

田原聖朗

伊勢地方の廃仏毀釈（一寺院の事例か

ら） 堤 康雄

『十二部・三十五部』―『観経』定善十三

観について― 石川三雄

幼稚園における教化教育の実践について

大慈悲の中に生かされる 佐藤和順

浄土宗声明の譜表等の関する一考察（Ⅸ）

廣中宏雄

祭文の研究―弱法師と天王寺西門考―

加藤善也

博士による和訳礼讃についての一考察②

荒木信道

礼讃について（2）

大澤亮我

「近代の音声について」公開講座を終え

て― 坂上典翁

千葉満定上人の思想と行動

西城宗隆

▽第四部会（八日）

解釈のあり方―『婆沙論』を通して―

唯識の諸経論における三性説（2）

石田一裕

『悲華経』における釈迦と阿弥陀仏

北條竜士

法蔵菩薩と阿閼菩薩の菩薩行

七百頌般若 梵語写本の系統分類

中御門敬教

袋忠菟集の古写経について

佐藤正正

大乘非仏説論と近代仏教

三宅徹誠

洋行前の荻原雲来

西村実則

▽第四部会（九日）

嘉永・安政年間の津軽領内浄土宗寺院の

動向 江島尚俊

知恩院七十世赫譽歎幢上人餘録

三輪晴雄

仏教福祉関連論文蒐集における一管見

上田千年

源氏物語と仏教

魚尾孝久

莊嚴の空間表現について―日本の遠近感

の新知見― 神居文彰

法然上人800年大遠忌に向けて―大本

山善導寺・鎮西研究所の動き― 江島俊雄

▽第五部会（八日）

明恵の仏身観について

高橋寿光

日本中世の願文・表白と浄土三部経

伊藤和興

往生伝における「三昧」について

永田真隆

浄土宗西山派への他力念仏の相承

成田勝美

念仏独湛について

田中芳道

撰門『浄家進学日札』について

石川達也

戦前・戦中における布教師の動向①―吉岡阿成について―

宮入良光

戦前・戦中における布教師の動向②―岩井智海について―

八木英哉

戦前・戦中における布教師の動向③―友松円諦について―

後藤真法

▽第六部会（八日）

慰霊空間といやし

名和清隆

近代知識人の法然上人像―植村正久「黒谷上人」をめぐる―

東海林良昌

地球環境問題と浄土宗

今岡達雄

『敦煌および中央アジアにおける観想画と変相図』

カレン マック

「往生と死への準備」プロジェクト 台

湾・アメリカにおける仏教ホスピスの現状と浄土宗ホスピス設立の可能性①

ジョナサン ワッツ

「往生と死への準備」プロジェクト 台

湾・アメリカにおける仏教ホスピスの現状と浄土宗ホスピス設立の可能性②

戸松義晴

▽第六部会（九日）

宗教の社会的活動の分析視点における一考察

横井大覚

現代社会に應える実践としての仏教について

野田隆生

「与謝蕪村の青年時代」を偲ぶ

梅田慈弘

宗教とツーリズムの接点―東京都青梅市御岳の事例を中心に―

小川慈英

化他五重最初の受者・松平親忠について

山口常賢

ヨコ社会の確立と五重相伝（Ⅰ）

三宅敬誠

ヨコ社会の確立と五重相伝（Ⅱ）

横井照典

\*大会プログラムに拠る。収録論文と題目

が異なる場合があります。

（各部会発表順・敬称略）

— 378 —

## 編集後記

◆『佛教論叢』第五三号をお届け致します。本号は、平成二十年九月八・九日に佛教大学で開催された浄土宗総合学術大会における、基調講演及びシンポジウムの記録、および一般研究発表を掲載しました。

◆「宗侶教育について」のテーマでの基調講演、それを受けてシンポジウムでは「僧侶教育の現状と課題」について三先生の意見発表と聴衆からの質疑・応答・討議がなされました。関係の方々に篤くお礼申し上げます。

◆一般研究発表では、三十余名の宗門学究人からの発表報告が掲載されています。それぞれに貴重な成果報告であり、査読のうえで論文・研究ノート・エッセイに分類して掲載しました。発表報告をお届けくださいました方々に篤くお礼申し上げます。

◆我が浄土宗門人による年に一度の総合学術大会は、宗門の学術活動の活性的現状を物語っています。より多くの宗門人の参加と発表活動によつて、総合学術の発展を願うところです。◆本大会ならびに本誌についてのご意見や感想をいただき、さらに充実した『佛教論叢』へと目指したく、今後ますますのご理解とご協力をお願い申し上げます。  
(藤本記)

佛 教 論 叢 第53号 〈非売品〉

平成21年 3月25日 印 刷

平成21年 3月25日 発 行

宗 土 宗  
土 土  
浄 土  
行 集  
発 編  
京 都 府 東 山 区 林 下 町 ・ 浄 土 宗 宗 務 庁 内

印刷 (株) 共立社印刷所

独唱 (♩ = ♪) 斉唱 (V) (V) (V)

願 弟 子 等 一 臨 命 終 時 心 不 願 倒 心 不 錯 ク 乱

(V) (V) (V)

心 不 失 ツ 念 身 心 無 諸 苦 痛 身 心 快 楽 ク 如 入

(V) (V) (V) (V)

禪 定 聖 衆 現 前 乘 仏 ツ 本 願 上 品 往 生 阿 弥 陀

(V) (V) (V) V

仏(ツ) 国 ク 到 彼 国 ク 已 得 ク 六 ク 神 通 入 十(ツ) 方 界 アイ

V V

救 摂 苦 衆 生 一 虚 空 一 法 界 一 尽 一 我 願

V rit.

亦 ク 如 是 一 発 ツ 願 已 至 心 一 帰 命 阿 弥 陀 仏

# 日没無常偈

独唱(一例)

ゆっくり

諸衆等——聴オ説ッ 日 子 没 ツー無常偈

人—間 忽<sup>ソ</sup>忽 營衆務 —— 不覺ク年 命—日 子 夜 —— 去

如 灯 風 中<sup>ジョ</sup>— 滅ツ難 — ン 期 忙 忙 六 夕 道 — 無 定 趣

未 得 ク 解 説(ッ) 出(ッ) 苦 海 イ —— 云 何 安 然— ン 不 驚 — 懼

各 ク 聞 強 健— ン 有 力 キ 時 自 策 ク 自 勵 — イ 求 常 住

独唱 齐唱

礼 懺 諸 功 徳 ク ウ 願 臨 一 命 終 時 イ 見

無 量 寿 仏 一 ツ 無 辺 功 徳 ク 身 一 我 及 一 余 信

者 ア 既 見 彼 仏 (ツ) 已 一 願 得 ク 離 垢 眼 一

往 生 安 樂 (ツ) 国 ク 成 一 無 上 一 一 菩 提

独唱

礼 懺 已 一 (ツ) 切 恭 敬

独唱 (V) (♩ = ♩) 齐唱

願 諸 衆 生 三 業 一 清 淨 一 奉 持 仏 一 教 和 南 (ツ) 切

賢 聖 願 共 諸 衆 生 一 回 願 往 生 一 無 量 寿 国 ク

独唱



至 心 ー ン 懺 ー ン 悔

独唱

齐唱



南 無 懺 悔 ー 十 方 仏 ウ ツ 願 滅 ツ ー 切 諸 罪 根 ー 今 將



久 近 所 修 善 ー ン 回 作 自 他 安 樂 ク 因 ー ン 恒 願 ー ン



ー 切 臨 終 時 イ 勝 縁 勝 境 悉 ツ 現 前 ー ン



願 觀 弥 陀 大 悲 主 ー 観 音 勢 至 十 方 尊 ー ン



仰 願 ー ン 神 光 蒙 授 手 ウ 乘 仏 ツ 本 願 生 彼



国 ー ク 懺 悔 回 向 発 ツ 願 已 至 心 ー ン 帰 命 阿 弥 陀 仏

独唱 齐唱

南 無 西 方 才 極 々 樂 々 世 界 大 勢 至 菩 薩 ー ツ

(V) V

願 共 衆 生 咸 歸 命 一 故 我 頂 礼 生 一 彼 国 ク

独唱 齐唱

南 無 西 方 才 極 々 樂 々 世 界 諸 善 一 薩 ー ツ 清 淨

(V)

大 海 衆 一 願 共 衆 生 咸 歸 命 一 故 我 頂 礼 生 一 彼 国 ク

独唱 齐唱

普 為 師 他 一 父 母 一 及 善 知 識 々 法 界 衆 生 斷 除 一

(V) (V) rit.

三 障 同 得 々 往 生 阿 弥 陀 仏(っ) 国 ク 歸 命 一 懺 一 一 悔

独唱 齐唱

南 一 無 西 方 オ 極 ク 楽 ク 世 界 阿 弥 陀 仏 一 ツ

独唱 齐唱

哀 イ 慙 一 ン 覆 護 我 一 令 法 種 増 長 オ

此 世 及 後 生 一 願 仏 ツ 常 撰 受 一

(V) V

願 共 衆 生 咸 歸 命 一 故 我 頂 礼 生 一 彼 国 ク

独唱 齐唱

南 無 西 方 オ 極 ク 楽 ク 世 界 觀 世 音 菩 薩 一 ツ

(V) V

願 共 衆 生 咸 歸 命 一 故 我 頂 礼 生 一 彼 国 ク

独唱 齐唱

南 無 西 方 才 極ク楽ク世界難思光仏一ツ

(V) V

願 共 衆 生 咸 歸 命 一 故 我 頂 礼 生 一 彼 国 ク

独唱 齐唱

南 無 西 方 才 極ク楽ク世界無称光仏一ツ

(V) V

願 共 衆 生 咸 歸 命 一 故 我 頂 礼 生 一 彼 国 ク

独唱 齐唱

南 無 西 方 才 極ク楽ク世界超日月(ツ)光仏一ツ

(V) V

願 共 衆 生 咸 歸 命 一 故 我 頂 礼 生 一 彼 国 ク

独唱 齐唱

南無西方才 極ク楽ク世界 歓喜 光 仏 一ツ

(V)

願 共 衆 生 咸 歸 命 一 故 我 頂 礼 生 一 彼 国 ク

独唱 齐唱

南無西方才 極ク楽ク世界 智慧 光 仏 一ツ

(V)

願 共 衆 生 咸 歸 命 一 故 我 頂 礼 生 一 彼 国 ク

独唱 齐唱

南無西方才 極ク楽ク世界 不 斷 光 仏 一ツ

(V)

願 共 衆 生 咸 歸 命 一 故 我 頂 礼 生 一 彼 国 ク

独唱 > 齐唱



南無四方才極ク楽ク世界無対光仏一ツ

(V) V



願共衆生咸歸命一故我頂礼生一彼国ク

独唱 > 齐唱



南無四方才極ク楽ク世界炎王光仏一ツ

(V) V



願共衆生咸歸命一故我頂礼生一彼国ク

独唱 > 齐唱



南一無西方才極ク楽ク世界清浄光仏一ツ

(V) V



願共衆生咸歸命一故我頂礼生一彼国ク

独唱 齐唱

南 無 四 方 才 極ク 樂ク 世 界 無 量 光 仏 一ツ

(V)

願 共 衆 生 咸 歸 命 一 故 我 頂 礼 生 一 彼 国 ク

独唱 齐唱

南 一 無 西 方 才 極ク 樂ク 世 界 無 辺 光 仏 一ツ

(V)

願 共 衆 生 咸 歸 命 一 故 我 頂 礼 生 一 彼 国 ク

独唱 齐唱

南 無 西 方 才 極ク 樂ク 世 界 無 礙 光 仏 一ツ

(V)

願 共 衆 生 咸 歸 命 一 故 我 頂 礼 生 一 彼 国 ク

例示2，日没礼讃偈

日没礼讃偈

独唱 齐唱

南 無 釈 迦 牟 尼 仏(ツ) 等 オ 一(ツ) 切 三 宝 我 今

稽 首 礼 一(イ) 回 願 往 生 一 無 量 寿 国 ク

独唱 齐唱

南 無 十(ツ) 方 三 世 エ 尽 虚 空 徧 法 界 一(イ)

微 塵 刹 土 中 一 一(ツ) 切 三 宝 我 今

稽 首 礼 一(イ) 回 願 往 生 一 無 量 寿 国 ク

独唱 齐唱

南 無 四 方 オ 極 ク 楽 ク 世 界 阿 弥 陀 仏 一(ツ)

(V)

願 共 衆 生 咸 歸 命 一 故 我 頂 礼 生 一 彼 国 ク

合は、譜面が読みずらくなるので、調子記号を使うのが普通である。ただし、無調の曲の場合は別である。この観点から、調子記号が合理的と思われる偈を列挙し、記譜を例示する。音楽理論的には、調子記号の記載が調性を読み安くするので、調子記号を使用する事が一般的である。

例示1, 三帰礼

## 三 帰 礼

独唱 齊唱

歸 仏 得 ク 菩 提 アイ 道 心 一 恒 不 退 アイ

願 共 諸 衆 生 一 回 願 往 生 一 無 量 寿 国 ク

独唱 齊唱

歸 法 薩 婆 若 ア 得 ク 大 一 總 持 門 オン

願 共 諸 衆 生 一 回 願 往 生 一 無 量 寿 国 ク

独唱 齊唱

歸 僧 息 ク 靜 論 オン 同 入 一 和 合 海 アイ

願 共 諸 衆 生 一 回 願 往 生 一 無 量 寿 国 ク

混在用法を例示する。

陽音階  
巻越調  
ウ 六 タ 山 ヨ ウ ヨ 山

陰音階  
巻越調  
ウ (b)ウ (六) タ 山 ヨ ウ (b)ヨ (三) 山

巻越調の陽音階と陰音階の六を比較すると実音はEとEsであり、半音の高低差がある。であるからなる階名を命名する。と云う事は許されない事である。陰音階の第2番目の音としての表現役割六は、何ら変化がないからである。何調であろうとも六は六である。比較高低差を論ずるのであれば、音名E、Esを、又は、平調、断金を用いるべきである。

ヨを比較すると実音はCとCであり、全く同じ音でありながら、ヨとヨになっっている。ヨは陽音階、陰音階の比較でなく、陰音階の上行形と下行形で音に変化するるので、上行形のヨ、下行形のヨと命名したのであろうが、比較高低差を論ずるのであれば、音名C、Bを、又は、神仙、鸞鏡を用いるべきである。

#### 十、③「♪」

♪は、短前打音とゆう名稱がある。

#### ④「> アクセント 強く発声すること」

>は、>の付された音を強く発音する。の意味である。音声部凡例を特定しての単語と推察はする。

#### ⑤「♪ = ♪ ♪と♪の一拍の音符の長さが等しいこと」

新たな曲の♪は、従来の曲の♪の長さに等しいことを示す。と記すべきである。何故なら、拍子記号によって、一拍に数える音符の種類をきめるので、拍子記号の記載がない譜表に於いては、一拍が如何なる音符か決定出来ないからである。なお♪ = ♪の指示が守られていない事を指摘しておく。

### 音声部

㊦と㊧との整合性の問題ではないが、譜表の記譜に関しては、主も重んじられるのは、読み安く。である。一曲中に嬰、変が臨時記号として多数必要な場

ある。この件について述べる。㊦59P. に次のような記述がある。

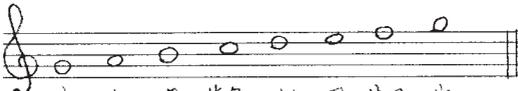
雅楽に七声があり、これは理論上の基本とされる七音音階の事で、五声（五音音階）の5つの音にえい【嬰】（#）又は【変】（b）を付けた2つの音を加えたもの。呂旋と律旋の2種がある。

呂旋は、相対的音程関係ソラシドレミファの七音音階。尙越調、双調、太食調がこれに相当する。

律旋は、相対的音程関係レミファソラシドの七音音階。平調、黄鐘調、盤渉調がこれに相当する。

この記述によって作られる所の7音音階を例示する。㊦の記述に例示はない。

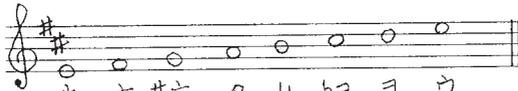
呂旋



双調

ウ 六 タ #タ ヲ ヨ #ヨ ウ  
ソ ラ シ ド レ ミ ファ ソ

律旋



平調

ウ 六 #六 タ ヲ ヨ ヲ  
レ ミ ファ ソ ラ シ ド レ

この音階は、七音音階にするため2つの音を新しく加えた。新しい2音の階名を命名のため、階名は五音音階の階名しかないため、やむなく呂旋では、タの短2度上C音を#タとし、ヨの短2度上F音を#ヨと命名した。律旋では、六Fisの短2度上G音を#六とし、ヨDの短2度下Cis音をbヨと命名した。以上の如くそれぞれ新しい階名を作り加えて、七音音階の理論的体制を構築した。

㊦の変商、嬰羽、変羽の用法については、上記雅楽七声（七音音階）の手法を遠用した結果の用法と思われる。

㊦の用法は、五音音階を七音音階にする必要性はなく、別種の論理であり、音名と階名の、又は、陽音階と陰音階の不明確な混在用法としかいえない。

# 浄土宗声明の譜表等に関する一考察（IX）

廣中 宏雄

浄土宗法要集下（平成12年10月1日新訂改版第1刷発行、発行浄土宗、㊦と略記）について、文部省編「教育用音楽用語」（平成6年11月16日発行、発行財団法人教科書研究センター、㊧と略記）との整合性について考察する。考察対象は「 」で提示する。

## 音声部凡例

### 一、「五線音符」

音譜には、一線音譜、四線音譜、七線音譜等有り、何線音譜と特定する必要のある時以外は、通稱の音譜又は譜表と記される事が多いが、㊦では、正式名稱として譜表を指定している。㊦は、五線音譜だけを使用しているので、正式名稱の譜表とすべきである。

二、三、九、十、の「五線音譜」も同様と考える。

### 四、「句頭」「同音」

譜表に記された句頭は独唱、同音は斉唱、と記すべきである。

### 五、「音程の変わる部分」

音程の変わる部分では、意味が明確でない。ここは、転調時一節、とすべきである。

### 七、「五音の名稱」

名稱は、音名か階名であり、音名か階名かを明記すべきである。ここは階名である。

### 七、「変商、嬰羽、変羽」

宮、商、角、徴、羽、は階名であり、階名は、その音が音階の第何番目の音か、を標記する役目を持つのであり、階名に変、嬰、を付することはない。変、嬰は、音を変化させる時付ける。したがって音名に付ける。

音名と階名の理論上不可解な用法がしばしば見られる事は、忌忌しき問題で