

平成二十五年浄土宗総合学術大会研究紀要

佛 教 論 叢

第五十八号

浄
土
宗

目次

浄土宗の授戒の本質……………	宮林昭彦	1
シンポジウム 授戒会・帰敬式……………	パネラー	23
	阪口祐彦	
	西城宗隆	
	後藤眞法	
	林田康順	

コーディネーター

(研究発表—論文—)

『逆修説法』五七日における『無量寿経』解釈について……………	安孫子稔章	114
弥陀三尊の身量について—特に三尊の比率について—……………	石田一裕	122
元禄年代の津軽領内浄土宗の寺院情勢……………	遠藤聡明	129
『吉水瀉瓶訣』について……………	大澤亮我	135
良忠の仏土観—一乗浄土について—……………	大橋雄人	141
女人成仏・女人往生の問題について—五障観をめぐって—……………	工藤和興	147
聖光在世時における九州北部の仏教思想について—歴史史料を中心に—……………	郡嶋昭示	153
法然上人の『往生要集』観について—「往生要集註要」を中心に—……………	齋藤蒙光	163
『安樂集』と二諦説について……………	杉山裕俊	169

対人援助の観点から見た法然仏教（一）

——対人援助機能を果たす阿弥陀仏による凡夫の「確証」——……………曾田俊弘 178
報身について——「従因向果」と「従果向因」をめぐる——……………曾根宣雄 186

中世における往生伝について——往生伝として見る『四十八卷伝』——……………永田真隆 192

『興福寺奏状』「第七誤念仏失」の念仏義——法然念仏義の理解の一助——……………中御門敬教 202

絵師高田敬輔とその作品——「選択集十六章之図」と「無量寿経曼荼羅」を中心として——……………林竹人 210

白河義の思想について……………前島信也 219

『釋浄土群疑論』に説かれる浄土と三性……………村上真瑞 227

「宗」の三義説——独尊・統攝・帰趣——（3）……………吉水岳彦 232

（研究発表——研究ノート——）

宗歌の真意——現当二世の浄土宗——……………石田孝信 240

遣伝子診断の倫理的問題点……………今岡達雄 247

祭文の研究——祭文から音頭へ——……………加藤善也 254

彙報……………

編集後記……………

（研究発表——論文——）

北朝期の浄土教関係敦煌写経について……………大屋正順 1

Yoga-sūtra Bhāṣya Vivaraṇa 試訳 (2章—48—2章—55)	近藤辰巳	9

明治二〇年代の教育雑誌にみる宗教教育論	齋藤知明	16

パリ上座部における宿作因論批判—初期仏教から阿毘達磨教理へ—	清水俊史	23

高等学校公民科「倫理」教科書における法然上人と親鸞聖人の取り扱いをめぐる一考察		

—教科書記述への提言—	林田康順	32

(研究発表—研究ノート—)

浄土宗基本典籍の電子テキスト化—現状と展望Ⅰ—	佐藤堅正	38

浄土宗基本典籍の電子テキスト化—現状と展望Ⅱ—	齊藤舜健	45

基調講演

浄土宗の授戒の本質

宮林 昭彦

司会 基調講演に先立ちまして、本日ご講演を賜ります宮林昭彦大僧正台下のご紹介を、大正大学名誉教授・小澤憲珠先生よりいただきます。

小澤 それでは、僭越ですが、宮林台下のご紹介を簡略にさせていただきます。宮林昭彦台下は、ご承知のとおり、鎌倉大本山光明寺のご法主でいらっしゃいますが、光明寺さまにご晋山する前は大正大学の教授でした。

台下は長野県のご出身でして、大正大学の仏教学科にご入学後、一貫して仏教学研究室にて学究生活を送られ、また、宗門子弟の指導にも当たられてまいりました。その間、仏教学科長、さらには人間学部長を歴任されました。

台下のご専門分野は、今日のテーマにふさわしい戒律学

です。何うところによりますと、大野法道先生、さらには佐藤密雄先生のご指導を受けたと承っております。特に中国の道宣の戒律学は「ご専門中のご専門で、戒律関連の論文も多数ございます。また、戒律に関する著書として、『人間として―戒のある生活―』、『授戒―仏心を育てる』がございます。

また、宗内においては、大本山増上寺の伝宗伝戒道場、あるいは璽書道場におきまして、長年にわたり教誡師として戒脈、円頓戒のご勸誡を賜ってまいりました。

今日はそのようなご専門を踏まえた上での基調講演でして、貴重なお時間を先生より賜りたいと思います。よろしくどうぞお願い申し上げます。

宮林台下　ただいまご丁寧なご紹介をいただきました。今、お名前が出ました大野法道先生、そして佐藤密雄先生は恩師です。そして、特に伝法は椎尾弁匠先生です。在学中も椎尾先生が三度学長を務めまして、最後の学長のときにご恩を承りました。そして、佛大へ参りまして、恵谷隆戒先生とご縁を深くして、考えてみると、みんな私が専門といえます。戒律の関係者でした。しかし、馬齢を重ねて、そういう恩師の学恩は全く継いでおりませんで、生来怠惰ですので、じくじたるものがあります。

このたび、たまたま「授戒会・帰敬式」というテーマで学術大会があるということで、この基調講演にご指名いただいたようです。浄土宗は、何と言っても、伝宗では五重相伝が、我々自身、自証門として受けるわけですし、また、化他門として結縁五重等々があるわけです。私たち伝法では伝宗伝戒が宗規ですから、当然、授戒というものも、言われるわけです。

私の師匠も布教師でしたが、師匠の師匠というか、ご存じの方もおられましょうが、岩井智海大僧正がおります。五重相伝の講説を刊行された。そして、そのときに出版されなかったのですが、授戒の貴重な要録をいただきました。

それも二四〇二五席ぐらいの授戒会で、本来、授戒というものも七日間勤めるものです。その当時は五重相伝も一週間、授戒も一週間と、私は師匠から聞いておりまして、やはり浄土宗は授戒に対しても非常に熱心であったと思いました。

戦後、椎尾先生が一日授戒をなさいました。戦後の混乱期に、何と言っても、仏性の種をおろすのは授戒だということで、一日授戒ということ提唱されて、開催されました。

考えてみれば、私たちは結婚式もお勤めするのは戒師ですし、そしてまた、戒を受けた者、「戒名」の「戒」は、まさに授戒を受けた者に授ける法名ということにもなるわけです。ただ、ややといたしますと、浄土宗は、結歸一行三昧の立場であり、むしろ戒とは、法然上人は、建前から言えば、「難行・雜行」というような言い方もされますが、やはり念仏一行という風潮が強いです。

そういう中で、考えてみれば、仏教の実践は、三学を修行するということと言えるわけです。そして法然上人は三学非器ということを言われる。ですから、三学を受け入れる器ではない、凡夫であるということで、やや戒に対する

考え方には問題があるわけです。

私もかつて、『遺教経』という經典を読みました。私の出身は信州ですが、特にお葬儀になったときには、長野県は曹洞宗が多いのですが、誦経を一緒に唱えします。そうすると、必ず『遺教経』を読みます。

そして、私も浄土宗の葬儀でもよく『遺教経』を読んでいたのですが、この『遺教経』の中の「波羅提木叉を尊敬すべし」という言葉が耳に残っていました、子供のとき、波羅提木叉って何だろうと思っていました。

これは釈迦に説法ですが、戒律というものは「戒」と「律」という言語ですし、それから日本、特に大乘仏教圏では戒律という一つの言葉で伝えられているわけです。

私、大正大学在学中に海外研修がございまして、タイへ行きました。どこへ行かせてもらうのかと思いつながら、ちやうどそのとき、韓国の東国大学との交流がありまして、少し出向きました。

そのあと、南方仏教ということで、実はタイへ参りました。そして、せっかく行つたのだから、得度でもしようということ、安居の体験をしてきました。私が先ほど申しましたように、特に「律」は佐藤密雄先生に学んだのです

が、「せっかく行くのだから、衣の着方とか、私は知らないから、よく勉強してこい」と言われ、三衣一鉢の安居のささやかな体験のためタイへ行ってきました。浄土宗では藤吉先生がかつて行かれましたが、そのワット・パクナムという寺で半年ほど過ごしました。

そのとき感じたのは、上座仏教には「律」が生きているということ。戒律と言いますが、日本ではやっぱり律。言ってみれば、これは三学が規則ですから、きちっと四六時中その中で生活をするわけです。

例えば、朝、上座仏教も鐘によって起きるわけですが、そのときに、曇っているときは案外遅いのです。ずっと日が照っているときには、時間が五時であったり五時二〇分であったり。そうすると、日時計というか、そういう中で、お釈迦様のおっしゃった「律」というものを守る。もちろん時計を持っているのですが、それを見ながら、日時計で行動するというような習慣があるのです。それは、幾ら時代が変わっても、お釈迦様の説かれた律によって生活をするということ。です。

修行というものは、まず托鉢。昔から三衣一鉢と言いますから、あの黄色い衣を着て、そして、朝、托鉢に出るわ

けです。そのときにはもちろん裸足で参りまして、ずっと托鉢をする。

一軒一軒町中に立っておりまして、履物を脱いで、そして、施物としてご飯とか野菜とかいうものをくださるわけですが、その中に魚類なども入っています。

日本では生物は食べませんが、向こうはそういうものもくださるわけです。それを持ち帰って、やがて台所で沙弥がそれを料理して、我々は食べるわけです。

お釈迦様が亡くなりますときに、鍛冶屋の純陀がお釈迦様を供養したいと、毒キノコとか、あるいは豚肉とか、そういういろいろなものを差し出されたことがあったのですが、やっぱりお釈迦様も供養するものは選ばずに頂戴しました。ですが、必ずしも中国仏教のように、精進で行くとかいうことではなくて、案外召し上がったのかもしれないというような気もしたわけです。

あるいは、南方仏教の比丘たちが日本へ参りまして、私の友人が来て泊ってくれたのですが、最初、いわゆる日本的な精進料理を出したら、「これ、お腹がすいちゃって困るよ、もっとトンカツみたいなものかなって。そう言うてはいけないのですが」と言ってはいけないことを言い

ながら、親しいから、そういうことを言ったことがありました。

私の家族なんかも、そういうものを差し上げてもいいのかしらって、というような経験をしたのですが、食をいただくという、施食という考え方に対する風土というのが、中国仏教と今の上座仏教は異にしているような気もするのですが、そういう托鉢をしました。

そして、午前中は、「阿毘達磨」、それから、經典等を暗唱や講義に費やされるのです。それで、非時食ですから、当然、食事は昼前にいただく。ですから、一時ごろになると教師がしゃべり出しても、ノートをしまって、それより早くやめるようアピールをする。そこまでして、非時食をきちつと守っている。

そのかわり翌朝まで食事をいたしません。スリランカのほうでは、多少、水物とか、うがいする程度。タイではたまたま日系の副住職がそこにおりまして、牛乳ぐらいはと言っただけ入れをしてももらったこともあります。そういう生活なのです。

それから、律ということで、得度するにはスポンサーがつくのですが、私のスポンサーになってくれた人が、これ

も日系の人でして、父親が日本人で、母親がタイの人で、その方がスポンサーになってくれました。

その女性が訪問されたのです。ただ、タイは部屋へ蚊が来るものですから、ついに戸を閉めてしまふ。そうしますと、トントンと来て、「一体女性と二人で一部屋にいるということ、おまえ比丘として受け入れるのか」なんて言っておりまして。

なるほど、それは律で決まっています、女性と会うときには第三者が開けてその中で会うというのものもあるのですから、そういうような些細な日常生活も経験をしました。

それから、遊行と言つて、外へ出て、帰ってくるときには、必ず比丘は長老の前で懺悔をしますのです。随犯随制と言つて、その都度そこで行います。

どういうことを一体告白するのかと聞くのですが、例えば、女人を見て、美しい人がいるとか、あるいは物を食べているときによく考える。そういうことに対して、日常生活に対してこういうことを今日は思いましたとか、随犯ですから、それに対して日常生活的なことをそこで告白をして、懺悔をします。

それから、夜になると瞑想します。これはワット・パク

ナムによつて違うのですが、私が行ったのはトンブリという地区でした。水晶の玉を鼻から入れて、気持ちを清めて、そして、その水晶の玉を目の前に置くのです。それを見ながらメディテーションをする。

ですから、日本へ来たときも、山梨県へ行つて水晶の玉を欲しいなんて言い出したりしていました。そういうのが比丘の日常生活でした。

そうすると、律というものは、波羅夷罪二七戒条のパリー律の中でも、四つの淫盜殺妄、これは波羅夷罪である。それ以外は比丘としての生活、行動、マナーなのです。ですから、大雑把に言えば、サンガの規則によつて守られているというようなことです。

日本の仏教というものは、そういう律的なものは、特に「肉食妻帯勝手たるべし」という立場をとります。肉食は、先ほど申したとおり、南方でも、牛肉はいただきますが、そういうものはいただくわけです。しかし、太政官のお触れによつて、明治以降、私たちは非常に、いわば俗的な生活をしているわけです。

そういう中で、明治となり持戒を提唱されたのが、福田行誠上人です。浄土宗では、布薩戒を妄伝として無くして

しまった。行誡上人は、授戒、自律は、幾ら世法がそうであつても守らなければならないと言われた。このことは実は椎尾先生が非常に強くおっしゃったのです。

そうすると、浄土門であつても、やっぱり律持戒堅固でなければいけません。法然上人も「戒は仏法の大地」とおっしゃった。これは、龍樹の『大智度論』に出てきます。

おっしゃった法語というのは、『七箇条制誡』にあります。これは、その時代の南都の批判に対して、浄土門であろうが、やっぱりこれは仏法の大地として守るべきものである、という主張です。

一方で、凡夫は三学を守れない、という授戒に対する考え方と同時に、反授戒というか、そういうようなご法語も多々あるわけです。

そんなことを私が学生の時、大野法道先生が大乗戒の先生でしたから、そういう話を聞きながら、法然上人の念仏と戒の受けとめ方について考えました。

大体、結婦一行三昧におさまって、どうも戒というものは、浄土宗ではむしろ天台の円頓戒だからというような風潮が一時ありました¹⁾。しかし、そういう中で、浄土宗の伝戒というのは、現在は伝法条例によって定められているわ

けです。

こんなことは釈迦に説法の話ではありますが、何と言つても、浄土宗の伝法の伝宗伝戒が聖岡上人によるわけです。

この聖岡上人は、浄土宗において宗脈と戒脈の二つの血脈があつて、宗を伝えると同時に必ず戒も伝えると仰つてます。

法然上人の教えの本質は選択本願念仏です。ですから、念仏に絶対的な価値を認めている。だから、むしろ戒行は当然難行として捨て去るべきものだというような受けとめ方もあるわけです。

浄土宗の戒というのは、円頓戒によります。例えば、偏依善導と法然上人はおっしゃるのですが、偏依善導とおっしゃる善導大師の戒律は四分律です。「目を上げて女人を見ず」と有名な言葉がありますが、これは中国の終南山の道宣律師による四分律です。この影響を善導は受けています。

それに対して、法然上人は円頓戒でして、法然上人が出会いという中で、叡空上人との出会いを、椎尾先生は「偶然の必然」というようなことをよくおっしゃったのです。例えば、法然上人が四三歳、開宗という問題があつた。

これは七五〇年御忌のときですが、そのときに、実は香月乗光先生がおられて、椎尾先生は、本当の回心は、『選択本願念仏集』の撰述だということをおっしゃった。

だから、椎尾先生の真意は、我々は、承安五年三月という、あの言葉というものをして、開宗は四三歳と思ったのですが、本当は六六歳と言わんばかりの論文があるというので、香月乗光先生と椎尾先生のところにお邪魔したのです。

そして、そのことを申し上げたら、椎尾先生はもう八〇歳を過ぎておられましたから、目をずっとこう閉じて聞いておられましたが、「いや、それは四三歳でよろしい。お釈迦様は三五歳で成道された」とおっしゃるのです。

ですから、それは思想的に、六六歳のときになってあいう『選択本願念仏集』ができる。ところが、四三歳の回心されたことが究極のことであるということです。

お釈迦様は三五歳で悟りを開いた。天台宗の「五時八教」では、いわゆる五時の經典を挙げて、最後は『法華経』と『涅槃経』というふうにおさまる。しかし、天台大師はそういう言い方をして、お釈迦様はまさに三五歳で成道されが、それが六〇歳になって、七〇歳になって、だん

だん思想が変わってきて、そして、お釈迦様の教えというのが、究極は『涅槃経』だといえます。しかし、そういう受けとめ方は間違っているのではないか。

回心は、そこに絶対的なものがある。ですから、そこに信仰がどんどん深まる。そんなことも椎尾先生がおっしゃっていました。

そうしますと、法然上人の受けとめ方というのは、例えば、私たちは、自力聖道門は、知恵を極めて、聖淨を与える。他力淨土門は、うちに帰って、極楽に参るという道綽禪師の言葉は教判として受けとめるわけです。

我々は他力、聖道門は自力で行きます。聖道門は難行であるが、戒に耐えられる。ところが、他力淨土門は耐えられない、そういう法然上人の一つの姿勢だったのか、念仏というものは無碍の一道と言うから、自力、他力を越えて、そこにまさに私たちは究竟大乘という言葉を使いますが、まさにその究竟大乘です。

そうすると、法然上人の「三学非器」という言葉も、円頓戒は聖道門だから、それを法然上人は受けとめていると、私たちは捉えがちです。しかし、授戒とは、淨土宗の宗義上も、聖道門の戒を受けているのだというのは間違いない

ないでしょうか。というのは、宗祖は『選択集』十六章段に、「三経ともに念仏を選んで、宗致をするのみ」という一節があります。私は宗学に不明ですが、よく八種選択と言われますが、そこに結んでおられる。

法然上人は「戒定慧の三学の器物にあらず」という自覚をされて、そして、「末法の中には持戒なく、破戒なし」、

「その上は、持戒、破戒のさたすべからず。その凡夫のごときために教えるところの本願なればこそ、急ぎ名号を称すべきなり」と、こういうお言葉があるのですが、しかし法然上人は、三学について非常に円満、まどかにいうか、円頓戒を改変して、僧俗を選ばず、授戒もされているわけでありす。史実としては、またいろいろな歴史的にあるか知りません。

法然上人が三学非器の自覚のもとに言えば、現実のありのままに、煩惱具足の凡夫たるを自覚された。そこにまず法然上人は愚痴の出発点があります。

阿弥陀仏の本願にすべてお任せをして、導かれ、そして、守っていただく。そこに救いにあずかる。そうすると、救いにあずかるということは、自分の思慮分別ということなくすことであって、結局、阿弥陀仏に導かれて、勢い

悪をなすことはできなくなる。善をする心が自然にできるようになる。そこに口称念仏というものがある。また、易行の中に、実は自然に戒というものを保つことができる。

結論めいたことですが、まさに浄土宗の戒というものは、「念戒一致」に究極な姿があるわけでありす。

浄土宗では念仏と懺悔の関係について説かれます。例えば、善導大師様がまさにこの懺悔というものを説かれている。懺悔というものは、まさに目から、毛穴から血が出るような、そういう厳しい懺悔も説かれています。

しかし、大体、仏教の懺悔というものは、先ほども言ったように、初期の仏教、特に律を中心とした上座仏教では随犯随制の懺悔です。

ところが、大乘仏教になると、懺悔に二つあるわけです。一つは、律的な懺悔、二つには戒の懺悔です。懺悔・減罪と並べて言うわけですが、まさに他律的な懺悔です。

それに対して、自分自身が深く悔い改めて、自分自身の行為というものを恥じる。煩惱というものの扱い方というものがあるわけです。

ですから、どこでも、キリスト教でも「ぎんげ」という言葉で言いますが、懺悔の儀式的なもの。これが理の懺悔、

事の懺悔とあって、天台では理の懺悔、懺法という言葉があつて、儀式の中で懺悔をします。

ところが、事の懺悔が浄土宗では説かれるわけで、それは厳しい行懺悔にしてもそうですが、やっぱり日常生活の中で懺悔をする。こういう懺悔の分類があるわけです。

特に浄土宗は、念々称名常懺悔。我々自身がまさに、もちろん凡夫を自覚して懺悔すると言いますが、我々は凡夫であるから、なかなか懺悔の真心を探る、まことの心を探ることができない。

そうしますと、念仏懺悔・念々称名常懺悔ということをするわけであります。この辺が法然上人の懺悔に対する姿勢というものがそこに見られるわけです。ですから、念仏が滅罪するわけです⁽²⁾。

私が若い時に、浄土宗はどうも半自力、半他力だといわれたことがあります。「念仏為先」とは、まずお念仏をという意味で、それは私自身が称える念仏である。

ところが、浄土真宗は非常に純他力であつて、信の一念も如来様から賜っているのだという言い方をして、どうも浄土宗は半自力、半他力だということを、学生の時に真宗の人が来たときに、論争したことがあるのです。

最近、悪人正機の問題で、浄土宗は小消息によりますが、真宗はやはり悪人正機だと。悪人だから救われる。むしろ阿弥陀如来の本願は、善人というより、善人は救われるのだから、当然悪人は救われるという、この『歎異抄』の考え方です。

これに宗教の純粹というようなことを、私たちも浄土宗と浄土真宗を比べて、そんな議論があつた。有名なのは、柳宗悦さんの「お念仏の唱え方」もありますが、まさにそういう中で、法然上人のお念仏を、私たちは「一紙小消息」によります。

この悪人正機という正機説が、法然上人のご法語の中にどういう形でそれが表現されているか。その点については私も不勉強です。しかし、法然上人は、悪人正機のことを心得ながら、善人は善人ながら、悪人は悪人ながら、悪人が救われるぐらいなら、善人は当然救われるよ。善人が救われるのだから、善人は救われるというような考えは、非常に日常生活の中で法然上人は戒を説かれているというような気持ちもするわけです。

それから、聖岡上人の話をいたしました、実は聖岡上人の『顕浄土伝戒論』⁽³⁾（以下『伝戒論』）という著作があり

ます。この『伝戒論』では「天台宗の円頓戒は浄土宗が相承することが正当である」ということが述べられています。これは、ご存じのとおり、法然上人は叡空上人から伝授されるわけでした、歴史的にもまさに円頓戒の先達である叡空上人が、法然上人だけがこの円頓戒を本当に相伝されるものであると言いました。それを踏まえて、天台宗の円頓戒は浄土宗が相承するわけです。

実は、かつて大五重がありましたときに、もう亡くなりましたが、天台の大正大学教授だった大久保良順先生という方がおられました。そのときにお話を承ったのですが、天台宗では、円頓戒というものは、もちろん伝教大師の「十二門戒儀」もあるわけですが、しかし、本当に叡空上人から法然上人に伝えられた。今、我々は正当な伝宗伝戒として相承している円頓戒は、浄土宗の相承することが正当であるということです。

そして、このことが大事なのですが、「破戒しても戒体は失われない。有無戒の破戒は、無戒の無戒にまさる。」こんなことが大筋でありまして、こういう内容で聖岡上人の『伝戒論』は進められているわけであります。

それで、浄土宗は、この授戒というものは、当然、戒を

伝戒師によって伝えられる。中身は、「十二門戒儀」によるというのは決められているわけであります。

しかも、私たちの師匠が授戒や五重相伝に出かけるとき、今までは家族の部屋で寝ていたのが、ちゃんと仏間で寝るのです。明日から授戒に行くのだと、やっぱり身を正していくわけです。

だから、夫婦で寝ていても、ちゃんと別にします。私は、子供のころに、なぜそんな別に寝るのだろうと思いました。が、「明日は五重相伝、授戒に行くから。特に伝戒師で行くのだから、伝戒師で行くのだから」と言っていました。後になってわかったのですが、身を律して、そして、別の部屋で一週間ぐらいたってから出られた。

この伝戒師の「五徳」というのは、「一に持戒、二に十臘以上、三に律蔵を解し、四に禪定に通じ、五に三学を窮むるなり」。つまり、まず、持戒を守る。それから、法臘一〇年、そして律蔵を学び、それから禪定を学び、さらに三学に通達する。こういう五つの徳を実践をするということです。

それはなぜか。例えば、授戒もそうですが、授戒は、いわば釈尊から受けるわけです。ですから、お釈迦様のまさ

に身がわりとして、伝戒師がお釈迦様の戒を伝えます。人が伝えるわけです。ですから、人の縁と言いますか、まさに法縁はもちろん「十二門戒儀」にあるわけですが、戒を授けるという姿勢ですね。それは五師という、お釈迦様を中心にして、文殊、弥勒というふうなことです。

これは、『観普賢菩薩行法経』という法華三部経の中に出てきます。ですから、これをする場合は、戒和上はお釈迦様、それから、文殊は羯磨阿闍梨、弥勒は教授阿闍梨、そして、十方の諸仏は証明師、十方の菩薩は同学等侶。こういう五師というものを立ててやります。

これは加行でも当然ありますし、普通の授戒でもそういう形で立てます。そうすると、やっぱりお釈迦様の戒を伝える。ですから、戒師と言いますが、伝戒師である。その伝戒師の自覚というものを持って伝えなければという。

特に昔の師匠たちはそういうことを非常にきちつとしたような気がいたします。私自身も非常にぐうたらにしておりますが、いわゆる伝戒師、戒師になるという、まさにお釈迦様のかわりになるということです。

この問題も、例えば、浄土教だから、阿弥陀様から戒をいただくのではないかと言って、そうされた方もあります。

しかし、恵谷先生に伺ったときには、やっぱり浄土宗の円頓戒はお釈迦様だということで、お釈迦様、文殊、弥勒によつてとおっしゃっていました。

浄土宗の場合、それをきちつとそれを守ります。証空上人を見ると、円頓戒の円戒仏は、阿弥陀様から私たちはいただくのだというようなことも言われますが、浄土宗はしっかりとお釈迦様から受ける。これが建前というものであるわけです。

それから、大切なことは、今、私たちは授戒作法する。特に正授戒において、戒法、戒体、戒相、戒用というようなことを説かれるわけですが、もちろん授ける戒は三聚浄戒です。

三聚浄戒、一般的にいいますと、これは律であります。十重禁戒を授ける。浄土宗ではこれを授けるわけであります。

摂律儀戒。それから、摂善法戒。一般的には発菩提心、あるいは六道衆生と言いますが、これは念仏行ということですね。そして、最後は摂衆生戒。この三つの三聚浄戒が戒法として授けられるわけであります。

さて、戒法の中で、次は戒体、これが特に円頓戒では大

切なことであるわけです。天台では、「色法戒体」、「心法戒体」というものが天台大師によって説かれています。

ところが、法然上人は、特に性無作の仮色ととらえます。そうすると、心法戒体か色法戒体かと言うと、色法戒体です。具体的に、化色ですから、形にあらわれる。しかも、小乗の戒は罪を犯せばそれで失ってしまいますが、一得永不失の作法というものが「白四羯磨」によるわけです。この白四羯磨の法というのは、初期仏教でもこれはみんな白四羯磨で、律でもあったわけであります。ですから、性無作の仮色。この言葉はなかなか難しいところですね。

実は、南方仏教でも、例えば、戒律を守った場合、守ってどうなるのか。そうすると、二二七戒条、毎日毎日守っているうちに、比丘性が備わると言います。

円頓戒では戒体成就と言う。そうすると、一番大切なのは、戒体を成就する。これは、作法を通して白四羯磨で、三たびこれ、よく保つやいなや、ということです。

性無作の仮色を、今、思い出しますと、椎尾先生が、「二呼吸、一呼吸、息を吸い、息をはく。その自然が性無作の意味である。」こういうことをおっしゃっていました。これは、なかなか分かりいいような分かりにくい言葉で

あります。しかも、性無作の〈無作〉というのは〈ない〉ということじゃなくて、現に存在をする。無表。表にあらわれないですが、年々変わっていくところに仮色である。

ですから、まさに「よく保つやいなや」という中に、本当に本性が備わっている。阿弥陀仏のまさに、お救いの力が宿って、そして、そこに形になってあらわれる。身口意の三業にあらわれるのが、まさに性無作の仮色である。

身口意の三業にあらわれる。それは何によるかと言うと、それはまさに口称をもつて戒体が成就するのです。戒体が成就すれば、おのずから戒相にあらわれる、人間の行為にあらわれるのだという主旨のことを、椎尾先生から伺ったことを私はいまだに憶えています。

この表現いろいろあると思うのですが、今、私たちは宗教を問われている。それは、道徳、倫理が非常に退廃をしているからです。

たまたま私も道徳教育をしたことがあって、教育基本法を読んだのですが、まさにそれは、小学生に対しては、整頓、整理をする。中学生になると、命の大切さとか、そういうことを教える。

私は、教育基本法は非常によくできていると思うのですが、例えば、悪いことをするな、いいことをしようといった。七仏通戒偈の諸惡莫作、衆善奉行、自淨其意。この「自淨其意」という心。これはまさに私は戒体だと思うのです。

いわゆる授戒作法を通して、初めてそれが起こる。しかも、いいことしろ、悪いことするなというような根本の、いわゆる六根で感ずるものではなくして、特に念仏は魂を救う。ただ徳目を並べて、それを実践するというのではなくして、まさに根本的なことです。

魂と言うと、最近、理屈を言う人が多いです。魂というのは、何か聞いていると、仏教の無我説と、どうも異なるような表現じゃないか。仏教は無我論だから、そんなものではなくて、みんな空無じゃないですか。しかし、空と言いますが、まさに色即是空・空即是色なのです。

こんな議論を若い人とすることもあるのです。今、私たちは、特に宗教を求められている。いいこと、悪いこと、特に犯罪なんか見ましても、そんな徳目はいくらでも知っている。しかし、徳目は知っていても、どうしても業というものによって犯罪を起こし、どうすることもできない。

実は今、鎌倉では〈寺子屋教育〉というのを始めて、一年目になります。それは鎌倉で旗揚げをしました。

それはどういうことかと言いますと、彦根の病院の院長さん、森下一という方なのですが、この方は精神科の医者でして、ちょうど不登校の子供たちが続出したことがあるのです。

ちょうど風邪引いたようなもので、例えば、私たちが大学にいましたときには学園紛争がありまして、それがやがて沈むと、今度、高校、中学へ行って、低学年に登校拒否というものが起こってきて、子供たちが学校へ行かない。

一遍登校拒否した子供をまた完全に治すのはなかなか難しい。三年、五年かかる。

そのときに、やっぱり健全な子供を、登校拒否しないような心を育てる。そういうことをたまたま鎌倉へ来て講演をされて、じゃあ、寺子屋教育をしようと言うんで、その先生が中心になって、特に早稲田大学の池田雅之先生が非常に熱心で、その方が来て、建長寺と光明寺と、今は円覚寺も加わっていますが、そこで実践をする。

じゃあ、光明寺で何をしたか。そのときに、子供たち、懺悔道場、暗夜道場をやったのです。建長寺なんかは座禅

を組ませたりしたのです。

そして、暗夜道場をやりまして、夜、二・三泊するのですが、そのときに子供たちが真っ暗な中を懺悔の紙を持って行つて、そして、真っ暗な中で、伝統的な懺悔を言上する。

そうすると、子供はおもらしをする。そういう子供がいまして、そして、おもらしをしたという現象なのですが、極度に緊張する。

それから、また翌朝起きたときに、ちょうど光明寺は蓮の花を売り物にしておりますのですが、蓮の花を見ながら勤行をするわけですが、そのときに、美しい、こういう体験ですね。ああ、美しい。

しかし、美しいというのは、子供たちはテレビなんかで蓮の花のきれいなところはみんな見ているわけです。しかし、生きた、生の、眼前に、朝起きて見て、開いていた。それが夕方しぼんでおった。また朝開く。一週、一〇日たつとそれは散っていくわけですが、そういう体験。

それから、鎌倉の海辺ですから、たまたま漁業組合の人たちが、子供たちに網で魚を、それを自分でつかませて、それを今度焼いて食するという経験をさせたのです。そし

たら、魚をつかまえて、目の前でそれを焼くわけですから、食べるわけですから。そうすると、かわいそう。涙を流さんばかりに言う。中には、「ああ、おいしい、おいしいかったよ」とかという、むしろついている父兄なんかはそういう感じですが、子供は感受性というか、私は、暗夜道場にしても、そういう体験を通して、そして、人間の心、理屈で言えば、阿頼耶識ですかね、まさに六根を越えた第八識、魂と言うか、それを育てる。その縁をつくるのが授戒だろうと思うのです。

ですから、私たちは儀式として簡単に考えますが、きつと儀式を通して、作法を通して、本当にその人の心を育てるということ。そういう意味で、私は、儀式というものは非常に大切だなということを思うわけです。

私たちは葬儀一つにしましても、「一丁上がり」のような気分も、特に私なんか忙しいときにはそういうこともあります。そのときにふと私は、塚本善隆先生のお話を思い出します。釈迦堂の住職をされていましたが、そのときに、後ろを向いて、私は今こうして供養するのだけれども、皆さん方ももちろんそういう気持ちになって、回向する気持ちが大それたと説いた。

そしたら総代が、「先生、私たちは悲しみに耐えて生きていきます。しかし、この亡者をどう救ってくれるのですか。承ると、あなた方は三界の大導師だと。私たちにはできません。まさに引導を渡して、お浄土へ送ってください。

あなた方の頑張れ、しっかりしろなんていう話より、この亡者が本当に安心をしてお浄土へ行くという、そのことを私たち伝えてほしい」と言っておられたそうです。だから、そのときに余り信者に対して倫理的なことばかり説くのではなくて、本当に魂を救う。まさに三界の大導師というのは亡者を救うといいますが、そういう姿勢というものの大切さというものを感ずるわけです。

浄土宗では、何と言ってもお念仏である。しかし、戒は円頓戒。そうすると、最後は何か。それはまさに念仏と戒が一致をする。念仏行者の生活の上に事実としてあらわれる、価値や姿勢、そういうことが問われる。

それから、子供たちにもまさに授戒を通して、こういう帰敬文というがありますが、子供たちに得度するにしても帰敬するにしても、本当にその心を、まさに自浄其意の心を「十二門戒儀」を通して、形を通して授ける。その意味では、授戒会というものは、大事だと思っております。

私は、昔の『宗報』の中に、念仏為先ではなく念仏為本と書いてあり、それで、浄土宗は念仏為本じゃなくて、法然上人は念仏為先だと言って、何か宗会で問題になったという話を聞いたことがあります。

それは、三祖上人は、念仏為先、念仏為本。その為先は前後の先ではない。まさに法然上人は、「現世を過ぐべき様は念仏の申されん様に過ぐべし」と。根本なんだ、念仏為本なんだ。こう三祖上人も言い切るのです。そうしますと、やっぱり私たちは言葉にやや捉われる場合もありまして、為本なんていうことはおかしいよ。おかしいというか、往生為先と言ってるじゃないか。まずお念仏をと。まずお念仏ですが、まさにそれは本物の為本。全生活、全生命を救う。まさにそれが念仏です。

授戒というものを私たちは単に形を通して、まさに戒体を発得する。本当に心、魂というものをそれによって揺り動かすというか、念仏というものが生活の上にあらわれる。そのところをきちつと説くことが授戒の意味であろうと思います。

私、鎌倉に住んでみて思います。もう一二年目になりますが、やはり鎌倉仏教は生活仏教です。法然上人が「時機

相応」とおっしゃっていました。例えば、禪宗もそうですが、栄西禪師の『喫茶養生記』を見せてもらいました。これは寿福寺という寺にあるのですが、お茶を持ってきたのは禪宗の坊さん、沢庵和尚とかもそうですし、みんなこれ生活の中に、日本の文化として、茶道として伝えられる。

『喫茶養生記』を見てみますと、茶道は茶道としてありますが、お茶を通して養生する、命を守る、育てることですね。私はお茶に不明ですが、やっぱり日本の仏教は、特に鎌倉の仏教というのは、生活仏教の上に生活的な教化というものをきちつとなされている。

今こそ法然上人のお念仏が日常生活の中にあらわれる。子供の魂をまさに「自浄其意」にしなければならぬと思います。まさに授戒、そして、得度もそうです、スタートですから、そういう意味を込めて、また知恵を極めて、教化をしていただきたいと思います。

唐招提寺に森本孝順という管長がおられて、この方が、「創意工夫、これ仏道」ということを言われたのです。「方便を用いて」ということを言いますが、やっぱり私たちは、教化面では、子供に対して、あるいは老人に対していろいろ考える必要があります。

今みんな病んでいる。しかも、病んでいながら、物によって、例えば、浄土なんていう考え方はまさに死語になっているし、また、往生なんていうことも、まさにそれは死んでからの地だというような考え方があります。

椎尾先生は、「時は今 所足元 そのことに 打ち込む 命 永遠のみのち」とおっしゃいました。一般的な言葉が、地球、森羅万象、ともに生きるということもあります。が、共生というのは、まさに永遠のみのちなのですね。

今というのは瞬間、瞬間ですが、確実にあるのは未来です。年をとってありがたいと思うかは別として、少しずつ余裕を持って、お浄土が目前に参りますと、ご法事を味わいながら、本当に四十八願を一つ一つ見てみても、最後は「乃至十念せん」という言葉が本当にありがたくなっています。

これが年とりますと、体は衰えますし、本当に馬齢を重ねて、皆さん方に恥をさらしておりますが、また年をとって一日一日、生かされているという実感も強く来るわけです。

もう時間が参りました。大変雑な、思いつきのお話を申し上げて時間が過ぎましたことをおわび申し上げます。こ

れで終わらせていただきます。ご清聴ありがとうございます。
（拍手）

〔同称十念〕

司会 宮林台下には、長時間にわたりまして、懇切な、そして、貴重なご講演を賜り、まことにありがとうございます。
皆様、いま一度大きな拍手をお願いいたします。
（拍手）

【註】

（1） 法然に至る戒律思想

日本に戒律を伝播した鑑真のそれは、単なる小乗の戒律ではなく大乘戒であった。次いで最澄による円頓戒独立は中国仏教の伝統やそれを伝える南都の戒律ではなく、だから中国天台のそれですらく、小乗戒を棄て大小乗戒をも斥け、純大乘戒を主張したのであった。この後代の本覚思想を思わせる信を得戒の中心に据えた円頓戒とは、真俗一貫、僧俗一体であったため、出家の戒律を超え、戒にして戒を超えた無戒の戒として展開することになった。

法然は①持戒と②反持戒を同一次元において論じているのではない。末法の世にあつては念仏の前に②は相対化されると法然は言っている。

究極の次元で、本願念仏の独り立ちし助ささぬ絶対性が確認できれば、最早、①持戒も②反持戒もないものとなる。さて、そこから還相回向、再び日常生活次元に戻って降り立ってみれば、柳は緑、花は紅、方便Ⅱ助業としての持戒の意義も枯れ木に咲く花の如くに認められよう。

鑑真より法然に至る日本仏教戒律思想史と法然浄土教における持戒と反持戒の矛盾と止揚について述べたがそれは律藏に説く懺悔・滅罪・清浄化儀礼という密教の次元にとどまらず、鎌倉浄土教では大乘のより内省的な懺悔の存在を念仏行の中に確認しようという試みがあった。因果の理法を説く仏教であるが、その因果の理法を超えて念仏が懺悔と滅罪としてはたらく地平がここに開かれる。

(2) 念仏と懺悔

仏教の「懺悔」〔懺 = kṣama「悔」 = āpatti-praidesāna〕にみえる二つの態度をみれば、

①初期仏教の随犯随懺の懺悔

②大乘仏教のより根元的懺悔

の二種類がある。①を律の懺悔、②を戒の懺悔と再定義すれば、①が懺悔と滅罪がセットになった強制的、他律的、罰則的なものであるのに対し、②は自分自身深く悔い改めて自己の行為を恥じ、煩惱を取り除いて再び犯さないと決心する発菩提心の仏道実践なのである。

さて懺悔を規定するのは戒律だが、その懺悔が儀式

の形式をかりて一定の儀軌に準ずるとなると、理事二種の懺悔が説かれるようになる。身・口・意三業における懺悔は「事」だが、「理の懺悔」にあつては事を観相して自己の内面を掘り下げて罪を追求しなければならない。念仏懺悔では仏名を称念する、称名念仏が無明と果と業因の縁起の連鎖を断ち切るので、念仏はそのまま懺悔と滅罪のはたらきをする。但し、この念仏には救済を期待する呪術的な意味合いはなく、またこの念仏は滅罪＝功德を反対給付に要求する自力の行でもない。思議すべからざる弥陀の本願力による生活、本願念仏が体験されたときには、既にそこに自ずから懺悔の生活が形成されている。

(3) 伝法上の授戒 — 聖岡『伝戒論』 —

一三八七年に聖岡によつて著された『伝戒論』は、浄土宗が宗としての独立を内外に宣伝する教理上の基盤を提供するものであった。蓋し、「聖岡以前に於ては、浄土宗の僧は比叡山或いは他の寺に入つて、その宗旨の作法に随うか、然らずんば独立の僧と認められず、ただ道心者とせられるのみであった」「聖岡が宗戒伝承の形式を定めたのは、即ちこの欠点を補つて、

浄土宗をして形式上に於いても独立の一宗たらしめんが為めであった」(辻善之助『日本仏教史』第五巻「中世篇之四」)

『伝戒論』の内容―円頓戒の伝授について―

〔1〕天台宗の円頓戒を浄土宗が相承することは正当である。

①衆生の済度という大目的の前では方便手段の選択は二次的三次的な下位の問題に過ぎない。方便選択時の所属宗派による偏頗な執着や規制は無意味である。「学解」にあつては全てが学習対象であり、「修業」にあつても有縁の要法に依るのがよい。聖道・浄土の区別どころか、仏教・非仏教の区分けもなく、衆生済度の目的地に至る道の選択は融通無碍にすればよい。

②かく自由であるのだとしたら天台・浄土の偏執を超えて、浄土の円戒相承も是認される。

〔2〕円頓戒の正嫡は天台宗ではなく浄土宗である。

①相承にあつて重要なのは相承者ではなくて相承される当体である。夏―殷―周と中国古代の易姓革命、たとえ王朝の交替、為政者の首のすげ替え

があつても天下が乱れ社会の秩序が失われたわけではなかった。円頓戒の相承でも、天台から浄土に相承者が替わっただけで、円頓戒相承に乱れが生じたわけではない。

②円頓戒の相承は南岳―天台―湛然……伝教―慈覚―長意―叡空―源空と次第し、源空法然亡き後では天台の故地黒谷ではなく浄土の新黒谷が嫡法の地となった。元は竜宮の宝珠でも人の手に入り、人間社会に伝わる以上は人の宝であるように、今や円頓戒は天台ではなくて浄土のものである。

③円・密・禪・戒、日本天台の四宗相承にあつては四者は兼学で円頓戒は四分の一の割り当てだが、浄土の戒脈相承では一分の一、嫡々相承しているのだから、浄土こそ円頓戒の正嫡である。

師錬により提示された浄土「宗」の統計問題、即ち「無祖宗之定系」なる論題は、ここに円頓戒の正嫡としての浄土宗を宣言することで一応の回答を見たと言つてよい。

聖岡の『伝戒論』には先がある。聖岡は宗外からの批判に答えつつ同じ浄土教諸派からの批判に

も応じている。こちらは前篇とは異なり、一転、念仏と持戒の意味を問うという神学論争の趣を呈することになった。

専修念仏と持戒について

〔3〕 持戒は通仏教の基盤であり、雑行であるとの理由でそれを排斥するのは浄土教の伝統ではない。

- ① 称名念仏の一心一行Ⅱ専修念仏のみを尊び、それ以外の行全てを雑行として斥けると、出家・離欲・発菩提心も否定されてしまう。浄土教徒も仏教徒であるならば大乘の綱要、仏道の基趾、諸仏の通戒は――たとえ浄土教徒の目からみて雑行と見做されようとも――本来尊重されるべきものである。
- ② 持戒の本質が雑行であるとしても、それはⅰ通仏法の地盤であるから許容されるべきであり、大乘円戒の菩薩戒ではなく、それがたとえ小乗二百五十の声聞戒であっても、これを嫌う理由はない。
- ⅱ 善導も法然も、持戒に妨げられて念仏が疎かになるようなことはなかった。更にⅲ円頓戒は声聞戒と違って日常生活に行動の制約がなく何ら念仏に妨げにならない。

③ 法然、及び法然面授の弟子たちはみな持戒の人であり、伝戒の分があった。浄土には伝統として宗派に同じく戒脈の血脈があり、このことに不審はない。

〔4〕 念仏の一行は万徳を具えている。一向専修は余

法の兼修を嫌わない

① 浄土宗鎮西流白幡派では持戒の兼修を認め、伝法に同じく伝戒を尊重する伝統がある。

② 助業肯定の論拠を鎮西流の論疏二本に求める。

ⅰ 聖光『西宗要』は、一向専修の念仏を本として余法は助業とするという優先順位さえ確認できれば、善導のように堂塔を造り浄土変相三百余鋪をかくのも可なり、という。ⅱ 良忠『見聞』は諸行・余法を全面否定しがちな一向専修の念仏を批判する。念仏の一行には諸行・余法の万行の徳が具わっており、弥陀一仏には一切仏の徳が具わっている。諸行諸仏を寧ろにする理由はない。少分の兼行は許容される。但し念仏Ⅱ正行を妨げるまでに肥大した雑行は、いうまでもなく不可である。

〔5〕 浄土宗の円頓戒の受戒は正・雑の兼行ではなく、

少分の助業である故に雑業でもない。

- ① 正雑兼行といっても少分の兼行ならば浄土宗でも許容される。

- ② 「正（行）・雑（行）」「正（業）・助（業）」の範疇分けをして、雑業・助業に相当するものの少分の兼修をいうのだから、これは念仏と念仏以外の行が同価・同等で選択の対象となる（正行・）雑行（の兼行）ではない。

- ③ （正行）雑行（兼修・行）否定の論拠を鎮西流の論疏二本に求める。i 聖光『西宗要』は、廬山の慧遠は念仏を本とし余法を助業とするという優先順位が確認できる。ii 良忠『見聞』では、発心・持戒を己の業として正因と解するならば雑行と解されるが、念仏（＝正因）のための持戒（＝助業）なりと解するならば、同じ持戒でも雑行ではないことになる。

〔6〕 破戒しても戒体は失われない。有受戒の破戒は無受戒の無戒

- ① 頓戒の授受を勧める根拠としては、破戒を恐れる者が無戒を恐れぬは矛盾であり、しかも円頓戒

では破戒があっても受戒の功德が尽きないという利点がある。更には戒の持犯は受者の側の問題であって、受者の側はそれには関わらない。

- ② 円戒の持・犯論と円頓戒念仏者正機論がある。
i 声聞戒では二百五十の律条の一つでも犯せば犯戒となるのに、円頓戒では一戒でも持てば持戒の名を得る、ii 円頓戒では一得永不失の解体をもち、服薬戒の仏性開発の段階にある者には戒の持犯は問題にならない。iii 『菩薩瓔珞經』により菩薩戒には受法のみあつて捨法がないことを経証として一得永不失が確認される。iv 念仏者も円頓戒受持の正機である。

- ③ 円頓戒不信者に受戒を勧める理由として、浄土宗鎮西流白幡派の伝統として円頓戒受持があり円戒を排除し信心のみを強調する者は古徳の安心への不信者であると解される。但し宗脈のみを受持し戒脈相承を不要とする者は許容される。最後に円頓戒受持は浄土を欣求する念仏者に有意義であるばかりか、聖道門の人にも成仏作祖の直因となるものであり、通仏法的に普遍妥当することを主

張する。

(4) 念仏と持戒の優先順位は、明らかに念仏が上位にある。念仏は正行であり、その地位を脅かすものは持戒に限らず何ものも存在しない。まさしく「助をささぬ」「ひとりだち」の正行なのである。

念仏の一行は万徳を具えている。正因たる念仏の一向専修の中に持戒が所を得る。持戒は余法であり、雑行であり、助業であるが、その少分の兼修をば念仏は嫌わない。

シンポジウム 第1部

授戒会・帰敬式

司会 それでは、シンポジウムを始めさせていただきます。
す。

〔同称十念〕

今年のシンポジウムのテーマですが、大会テーマと同じ
「授戒会・帰敬式」ということで、3名のパネラーの先生
にご登壇いただきました。本シンポジウムはコーディネー
ター 林田康順先生のもとで進行していただきます。

林田先生は、皆様既にご存じのことと思いますが、簡単
にご紹介させていただきます。

現在、大正大学教授、また仏教学科長をお務めます。大

■ パネラー

阪口 祐彦

後藤 真法

西城 宗隆

林田 康順

■ コーディネーター

正大学の浄土宗の教職員組織であります大正大学杏葉会では学長、学監の次の幹事長をお務めでいらつしゃいます。宗内外で幅広くご活躍の林田先生に本日のコーディネーターをお願いいたしました。また、本大会の実行委員長も務めておいでで、そういう中でのコーディネーターをお願いしています。

では、林田先生、よろしくお願いします。

林田 ただいまご紹介をいただきました大正大学の林田
です。

これから平成25年度の浄土宗総合学術大会シンポジウムを始めさせていただきたいと思います。今回の大会テーマは「授戒会、帰敬式」で、午前中は大本山光明寺ご法主宮林昭彦台下に「浄土宗の授戒の本質」という貴重なご講演を頂戴いたしまして、それを受けての本日また明日のシンポジウムということです。

まず初めに、これからお話を頂きます3名のパネラーの先生のご紹介をさせていただきたいと思います。

ご発表の順ですが、浄土宗の総合研究所からのご推薦で、総合研究所の専任研究員、大本山増上寺布教師会の事務局長、東京教区円通寺のご住職、後藤真法先生です。（拍手）。続きまして、法式教師会からのご推薦で、大正大学非常勤講師、浄土宗総合研究所専任研究員、東京教区大雲寺のご住職、西城宗隆先生です。（拍手）。

続きまして、浄土宗布教師会のご推薦で、浄土宗布教師会の事務局次長、大阪教区の布教師会副会長、大阪教区正覚寺の阪口祐彦先生です。（拍手）。

あわせてまして、大正大学の林田です。よろしく願いします（拍手）。

法然上人は1175年、43歳のときに本願念仏への回心

をされ、また1198年、法然上人66歳のときに『選択本願念仏集』をおまとめいただき、選択本願念仏説を体系化されました。

おそらく、その43歳以前の時点で法然上人ご自身が「戒定慧三学の器にあらず」と述懐され、その三学非器のご自覚に加えて、回心以後、阿弥陀仏の前では皆凡夫であるという信機の自覚の中で体系化されたのが選択本願念仏思想です。

しかしその一方、法然上人は『四十八巻伝』巻三の中に皇田阿闍梨のもとで15歳のとき、久安3年、1147年11月8日、「黒髪を剃り、法衣を着し、戒壇院にして大乘戒を受けたまいにけり」とあるように、大乘菩薩戒を伝授されています。

そして、18歳のときには黒谷に参られまして、円頓戒相承の正統たる叡空上人からしっかりと円頓戒を相承されまして、伝書などには慈覚大師以来の「九代の嫡嗣」と記されています。

その法然上人が『選択集』撰述時、あるいはその前後の頃に、九条兼実公はもとより高倉天皇や後白河法皇が、さらには、これは『顕浄土伝戒論』などによれば山門・三井

の宗徒、すなわち、比叡山あるいは園城寺の僧侶、あるいは、東大寺や興福寺の高僧などが、法然上人のもとに雲霞のごとく集まって師事され、戒を授かり、講述を受けたという記述があります。

法然上人は、宮林台下のご講義にもありましたように、「七箇条起請文」の中で「戒はこれ仏法の大地なり」と記されており、法然上人はまさに持戒堅固の念仏行者であられました。

そのような法然上人の姿を受けて、聖岡上人が伝宗伝戒の制度を構築されました。その伝戒の中で、『顕浄土伝戒論』には「およそ浄土一宗において二つの血脈あり、いわゆる宗脈と戒脈とこれなり。もし宗を伝うるときは必ずもつて戒をも伝うべき」と示されました。

まさに車の両輪のごとく、あるいは翼の両翼のごとく伝宗伝戒を大切にして、私どもは加行道場でそれを伝授されています。

そのような形で私ども浄土宗僧侶は伝宗伝戒を頂戴しているという自覚に立ち、それをどのように受けとめ、そして1人でも多くの方に授戒会あるいは帰敬式を伝えていくべきかという課題のもとで、理解を深めさせていただくの

が、本日と明日のシンポジウムということとなります。それでは、本日の大会のテーマを二読させていただきま

す。
「大会テーマ「授戒会・帰敬式」。人間形成と信仰継承のために。」

人々の寺離れが指摘されて久しい。急激な社会変化に伴い、近年その傾向はますます加速している感がある。例えば、少子高齢化の進行に伴う单身者世帯、独居老人世帯の増加や核家族から個族へという家族のあり方の変容によって、長年にわたって続いてきた菩提寺との関係や念仏信仰の継承にも、大きな変化が起こってきた。昔からの熱心な檀家が代がわりによって、寺への思い、信仰への情熱が一気に薄れたということも多く多い。

一方で、仏教は静かなブームを呼んでいる。原発事故を契機に、便利、快適を求める消費社会や行き過ぎた個人主義が反省され、みずからの欲望を抑えて生活規範を取り戻そうという問題意識が高まったことが背景にあるという。

このように、現代を生きる人々にとって、寺と仏教は別々の存在になりかけている。両者を結び付け、念仏信仰へと導くためには、仏教徒としての、また檀信徒としての

自覚を促す出発点の存在が重要ではないだろうか。

このような問題意識から、本大会では授戒会と帰敬式をテーマとした。そうした問題意識のもとでの出発点として、授戒会・帰敬式という儀式、儀礼に大いなる可能性があると考えたからである。

本宗教化の現場では五重相伝が盛んに行われている。儀式の力は大きい。五重を受けた檀信徒の多くが宗教的感動を覚え、浄土宗信徒としての自覚が増したと述べている。

本大会を機に授戒会・帰敬式の意義や課題が広く認知され、より多くの寺院で営まれるようになることを、さらには宗教的感性を備えた人間形成と世代を超えた信仰継承が実現することを願ってやまない。」以上です。

このような問題意識のもとで、各パネラーの先生方からご報告を頂きます。

まず初めに「『授戒会開筵寺院へのアンケート調査』中間報告および、説戒に関する管見」と題して、後藤真法先生からご報告を頂きます。

後藤 浄土宗総合研究所、布教研究班の後藤真法と申します。私は、「『授戒会開筵寺院へのアンケート調査』中間

報告および、説戒に関する管見」という題でお話をさせていただきます。

『宗報』平成14年4月号から平成24年3月号に掲載の「法要奉修寺院」中、「授戒会」を行った全寺院を対象に、平成25年1月にアンケートを送付して、5月末に集計いたしました。今回はその中間報告です。私ども総合研究所の布教研究班では平成24、25年の統一テーマとして、授戒会の総合的な研究を行っており、このアンケートもその一環です。また、それぞれのアンケートの項目間のクロス集計等は、今回はできておりません。今日はあくまで中間報告です。

まず地域別授戒会開筵数ですが、これは『宗報』平成14年4月号から平成24年3月号によるものです。(表1参照)参考資料としまして、同時期の地域別の五重相伝開筵数も記載させていただきました。また、昨年時点での浄土宗の全寺院数、総、大本山・ハワイ開教区を除いた7039カ寺で割ったその開筵率および、教区ごとの開筵率も挙げました。

授戒会だけを見ますと、昨年までの10年間、この間、授戒会を複数回、10年のうちに3回行ったというところもあ

表 1 地域別授戒会開筵数 (『宗報』 H14 年 4 月号
～ H24 年 3 月号)

* 10 年間に授戒会を複数回行っている寺院は 1 件とする

			寺院数	開筵率
東 北	青 森	6	110	5.5%
	宮 城	3	56	5.4%
関 東	埼 玉	2	149	1.3%
	長 野	3	236	1.3%
東 海	静 岡	3	162	1.9%
	尾 張	4	215	1.9%
	伊 勢	3	253	1.2%
	伊 賀	1	49	2.0%
北 陸	富 山	3	66	4.5%
近 畿	滋 賀	41	471	8.7%
	京 都	10	599	1.7%
	奈 良	22	315	7.0%
	和歌山	1	197	0.5%
	大 阪	30	486	6.2%
	兵 庫	1	240	0.4%
中四国	鳥 取	1	42	2.4%
	岡 山	1	28	3.6%
	愛 媛	1	70	1.4%
九 州	福 岡	1	260	0.4%
	佐 賀	2	90	2.2%
	長 崎	4	67	6.0%
	大 分	2	57	3.5%
	三 州	3	44	6.8%
合 計		148	(7039)	2.1%

〈平成 19 年宗勢調査〉

過去 10 年以内に受戒会開筵 259 3.75%

りますが、それを 1 カ所と数えて、148 カ寺の記載がありました。7039 で割りますと、開筵率が 2.1% です。ちなみに、下に平成 19 年の宗勢調査、20 年の 8 月号の『宗報』に出ています。ここで「過去 10 年以内に授戒会を開筵しました」というお答えが 259 カ寺ありまして、これは 6900 カ寺という回答数で割って 3.75% という

数字が出ています。若干そちらの宗勢調査のほうが、数字が大きいということです。もちろん、10 年間の枠は我々のデータとは 5 年ほどずれております。さて、その授戒会の表ですが、未開筵の教区は省略しましたが、とにかく近畿ブロックに圧倒的に集中していることが一目瞭然でして、特に滋賀、奈良、大阪の 3 教区です。

表 2 (参考) 地域別五重開筵数 (『宗報』 同号)

			寺院数	開筵率
北海道	第一	2	74	2.7%
東北	第二	7	66	10.6%
	青森	13	110	11.8%
	岩手	1	34	2.9%
	秋田	0	48	0.0%
	山形	4	119	3.4%
	宮城	2	56	3.6%
関東	福島	1	166	0.6%
	群馬	1	75	1.3%
	栃木	2	79	2.5%
	茨城	1	101	1.0%
	埼玉	5	149	3.4%
	東京	5	437	1.1%
	千葉	2	146	1.4%
	神奈川	8	264	3.0%
	山梨	0	91	0.0%
	長野	10	236	4.2%
東海	静岡	9	162	5.6%
	岡崎	8	318	2.5%
	河内	8	215	3.7%
	張勢	29	253	11.5%
	伊賀	20	49	40.8%
	伊岐	2	89	2.2%
北陸	新潟	4	80	5.0%
	富山	11	66	16.7%
	石川	1	41	2.4%
	福井	13	85	15.3%
近畿	滋賀	121	471	25.7%
	京都	74	599	12.4%
	奈良	107	315	34.0%
	和歌山	57	197	28.9%
	大阪	134	486	27.6%
	兵庫	45	240	18.8%
中四国	鳥取	4	42	9.5%
	出雲	2	56	3.6%
	石見	2	51	3.9%
	岡山	4	28	14.3%
	広島	12	75	16.0%
	山形	12	140	8.6%
	南海	5	53	9.4%
	愛媛	2	70	2.9%
九州	福岡	35	260	13.5%
	佐賀	18	90	20.0%
	長崎	17	67	25.4%
	熊本	7	89	7.9%
	大分	5	57	8.8%
	三州	3	44	6.8%
合計		835	7039	11.86%

〈平成 19 年宗勢調査〉

過去 10 年以内に五重相伝開筵 1076 15.59%

次いで京都、青森と続きますが、青森教区のこの授戒会は津軽地方独特の信仰継承による大人数の結縁授戒会、それを指すものと思われます。

五重開筵のほうを見ましても、本当に授戒会と五重相伝に関しましては、お隣にお座りの阪口先生初め、今日お越しの関西の先生方を前にして、もう本当に何も申し上げられませんか。どんなに理屈を申しても実践することが第一で

あるということ、重々承知をしています。(表 2 参照)
ただ、この表には反映されていませんが、この 10 年間のうちには、私も所属している江東組で組主催の授戒会があったり、ほかにも東京教区城南組の授戒会というものもありました。林田先生が勧誡されたという神奈川教区京浜組の授戒会もあったとお聞きしております。

いろいろと授戒会を開筵したということは聞いているの

ですが、実際は報告をされていないのだということです。組主催なので宗に報告することもないと、案外届け出をしていない寺院もあろうかと思っています。

五重は4日間、授戒会は3日間というのは功績点に關しての決まりだけなので、少なくとも2日授戒であつても宗に報告はしたほうがよろしいのではないかと思います。また、大本山増上寺でも2年おきに4日間の授戒会を行つていますが、これもこの表には含まれておりません。

次に148件の授戒会の開筵日数と開筵月をまとめたものです。2日授戒も5件ありました。3日授戒が一番多いのですが、4日、5日の授戒もまだまだ多く見られます。

気になりましたのは、9日授戒という会所がありまして、

お電話を直接させていただきましたら、実は受者が140人近くいて、以前五重相伝を行つたら、もうぎゅうぎゅうであつた。それで、授戒会を行うときは70人ずつに分けて行い、初日は足揃え式を全員で行い、あと4日間ずつの授戒を2度に分けて行つたという9日授戒で間違ひありませんでした。

その下の開筵月に關しましては、4月から5月、10月から11月が最も多いですが、中には年末あるいはお正月の開筵という例もありました。これもよほど常日ごろからお檀家さんと緊密にされておられませんと、とても理解は得られないことだなと、ありがたいことと思ひました。

では、次に移りますが、ここからがアンケートの中間報告になります。(31ページ以降参照)

表 3

授戒会 開筵日数	2日	5
	3日	94
	4日	26
	5日	20
	6日	2
	9日	1
	計	148

開筵月	1月	1
	2月	3
	3月	10
	4月	21
	5月	24
	6月	10
	7月	0
	8月	0
	9月	8
	10月	22
	11月	48
	12月	1
	計	148

148通発送し、91通のご回答をいただきまして、回収率は61・5%でした。まず①総受者数ですが、「51〜75人」というところが1つのピークになっています。

大体50人から100人ぐらいまでが大多数ですが、ただ、「151人以上」という会所が4件あります。実はこれは先ほ

ども申しました青森教区の特有の結縁のための授戒会です。頻繁に行われている授戒会でして、300人、400人中には1000人というところもありました。アンケート全体では特異な例です。

②男性比ですが、男性が「41～60%」で、大体半々ですが、「81%以上」が男であるという会所も1件ありまして、これは部内18カ寺の総代さんを中心に授戒会を開筵したという特異な例でした。

③60歳未満の受者、若い方がどのくらい受けられているかという設問ですが、「ほぼ100%」が60歳未満という会所が5件で、また「80%程度」というところも10件で、思ったより多い。これは、これからお寺を守っていただく若い年齢層に対して意識的に住職の積極的なお誘いがある例だと思えます。

④は全出席された受者は何%ぐらいかお聞きしたのですが、ここでも「40%」、「20%」というのは、毎回引合いに出示して恐縮ですが、青森の結縁の授戒です。

⑤は説戒する方をどう呼ぶか。一般に、関西のほうでは説戒師、関東では勸誡師と呼ぶと思っていましたが、これも関西でも勸誡師というふうに呼ぶところも多くありまし

た。ちなみに、増上寺は授戒会でも勸誡師と呼んでいます。次に⑥を飛ばしまして、⑦の説戒総時間です。「10時間以内」というのが31件で一番多くて、平均して60分1席で10席という日程が一番多いという結果が出ました。

次に⑧と⑨は剃度式、懺悔式を行っていますかということですが、⑧の剃度式は22件の会所が「行っていない」という回答。青森のほうでは通常行っていません。関西でも行わないところが多い。その他は正授戒の中で一括して行うという所です。通常、剃度式においては授与日課が行われるので、五重の盛んな地域でも剃度式を日程に組まれることが多いということでした。

次の⑨懺悔会ですが、「行わない」が65件、近畿ブロックではほとんど行われておりませんでした。理由は、受者のほとんどが五重を受けて済んでいるからということですが、これは後ほどまた、授戒と五重のご意見欄紹介のときにお話をしたいと思えます。

次に⑩～⑬は飛ばして、⑭戒牒をどうされましたかということです。「総、大本山に依頼した」が大半ですが、「自坊で作成した」、あるいは、「その他」という回答もあります。「その他」というのは、組内の寺院に依頼したという

授戒会開筵寺院へのアンケート調査 中間報告

(148 通発送。91 通回答。回収率 61.5%)

(御協力頂いた御寺院には、後日報告書をお送り致します)

①総受者数	25 人以下	7
	26 ～ 50 人以下	20
	51 ～ 75 人以下	28
	76 ～ 100 人以下	19
	101 ～ 125 人以下	11
	126 ～ 150 人	2
	151 人以上	4
	未回答	0
	計	91

②男性比	20%以下	4
	21%～40%	18
	41%～60%	64
	61%～80%	2
	81%以上	1
	無回答	2
	計	91

③60歳未満の受者	ほぼ100%	5
	80%程度	10
	60%程度	11
	40%程度	14
	20%程度	14
	10%以下	35
	無回答	2
	計	91

④全出席された受者は？	ほぼ100%	64
	80%程度	15
	60%程度	7
	40%程度	2
	20%程度	1
	10%程度	1
	無回答	1
	計	91

⑤説戒する方を、どう呼ぶ？	1. 説戒師	61
	2. 勧誡師	27
	3. その他	2
	無回答	1
	計	91

⑥前回の授戒会から、どの位？	今回が初めて	19
	3年未満	1
	3年以上5年未満	5
	5年以上7年未満	4
	7年以上10年未満	12
	10年以上15年未満	19
	15年以上	21
	その他	10
	無回答	0
	計	91

⑦説戒総時間	6時間以内	5
	7時間以内	5
	8時間以内	15
	9時間以内	13
	10時間以内	31
	11時間以内	6
	12時間以内	11
	13時間以内	2
	13時間以上	1
	無回答	2
	計	91

⑧剃度式を行った？	いいえ	22
	はい	65
	その他	2
	無回答	2
	計	91

⑨懺悔会を行った？	いいえ	65
	はい	24
	その他	1
	無回答	1
	計	91

ものが多かったです。本来は総、大本山にお願いするものと思います……。

⑮の受者の冥加料ですが、かなりばらつきが見られました。1万円というところ、あるいは2万円というところ、これは地域別では、先ほどの青森は大人数なので平均2万円、近畿以外では関東、九州は大体3万円というような金額でした。

やはり近畿のほうは比較的高いと思いますが、5万円というところに1つのピークがあります。しかしながら、8万円とか、10万円も11件ですから、かなり多いですね。この10万円というところは、「40歳以上の受者は10万円、40歳未満を5万円にした」という会所も含めました。

次に、⑯が発起人の冥加料です。それぞれのお寺によって呼び方や金額の設定に違いがありますが、例えば檀家総代などの立場にある方の冥加料という意味でお答えいただいたのだと思います。50万円、60万円というのも、実際に発起人の冥加料としてお答えをいただいているものです。

⑰贈戒牒・贈授戒などの金額です。これも大体5万円ぐらい、呼び名は贈血脈、贈授戒、贈号、追贈授戒、いろいろありましたが、この表では常回向と塔婆回向等を除いて

贈何々というものだけをピックアップしました。10万円の贈りでも戒名を追贈しないという会所も数件ありました。

⑱～⑳は飛ばします。

㉑伝戒師様への法礼、㉒説戒師様への法礼、㉓回向師様への法礼、㉔出仕僧（執り持ち）への法礼云々ということも一応記入させていただきましたが、もちろん「法礼なし」というふうにお答えになっているのは、恐らくご住職みずから伝戒師、説戒師をお務めくださっているものと思います。

また、回向師、出仕僧への「法礼なし」というのも割と見られるのですが、地域、その部内での相互協力というふうに解釈できるかと思います。これもまたクロス集計を行いたいと思っています。

㉕は「定期的に五重相伝を行っていますか」という設問です。実際にはこの表以外に「これまでに五重を行っていますか」という設問もありまして、この表だと「行っていない」が11とありますが、これは過去随分前に、たとえば「30年前に行った」と答えた寺を含みます。よって、「1度もやっていない」というのは、この表ではないのですが、4件、そういう回答がありました。4件というのは青森の

⑩定期的に授戒会を？	() 年ごとに行なっている	48
	行なっていない	19
	今後行なっていくつもり	22
	無回答	2
	計	91

括弧内	5 年未満	1
	5 ～ 7 年ごと	9
	8 ～ 10 年ごと	17
	11 ～ 15 年ごと	6
	16 ～ 20 年ごと	8
	21 年以上	2
	受者の気運により	1
	無回答	4
	計	48

⑪受者はどのような法号を？	漢字 2 文字（戒名）	77
	漢字 4 文字（道号と戒名）	9
	その他	5
	無回答	0
	計	91

その他	漢字 1 文字	1
	戒○の 2 文字	1
	道号のみ 2 文字	2
	無回答	1
	計	5

⑫再伝者に新たに法号を？	漢字 1 文字を授与した	8
	漢字 2 文字を授与した	12
	授与しなかった	35
	その他	28
	無回答	8
	計	91

⑬贈り戒牒、贈り血脈に法号を？	漢字 1 文字を授与した	5
	漢字 2 文字を授与した	51
	授与しなかった	26
	その他	8
	無回答	1
	計	91

⑭戒牒は？	総、大本山に依頼した	71
	自坊で作成した	17
	その他	3
	無回答	0
	計	91

⑮受者冥加料	1 万円	2
	～ 2 万円	6
	～ 3 万円	12
	～ 4 万円	4
	～ 5 万円	17
	～ 6 万円	9
	～ 7 万円	7
	～ 8 万円	14
	～ 9 万円	2
	～ 10 万円	11
	13 万円	1
	無回答	6
	計	91

⑯発起人冥加料	3 万円	11
	6 万円	1
	7 万円	1
	10 万円	4
	20 万円	2
	25 万円	3
	28 万円	1
	30 万円	1
	35 万円	1
	50 万円	2
	60 万円	1

②4出仕僧（執り持ち）への法礼は？	法礼なし	27
	1万円未満	3
	1万円以上 3万円未満	15
	3万円以上 5万円未満	9
	5万円以上 10万円未満	15
	10万円以上 20万円未満	11
	20万円以上	3
	無回答	8
	計	91

②5定期的に五重相伝会を行っているか？	() 年ごとに行っている	62
	行っていない	11
	今後行っていくつもり	6
	その他	6
	無回答	6
	計	91

括弧内	5年未満	4
	5～7年ごと	12
	8～10年ごと	25
	11～15年ごと	7
	16～20年ごと	9
	21年以上	3
	不明	2
	計	62

②6授戒会と五重相伝会の開筵状況は？	どちらも均等に行っている	51
	五重相伝会の方が多い	31
	授戒会の方が多い	5
	無回答	4
	計	91

結縁の授戒が2件、あとの2件は「五重は行っていないのだけれども、まずは3日間ということもあり、授戒会から始めてみよう」という回答が2件ありました。

ですから、いずれにしても、今言いました4件以外は五重相伝を行ったことがあるということです。

②6「授戒会と五重相伝の開筵状況は」どうですか。「どちらも均等に行っている」というのが51件、「五重相伝のほうが多い」というのが31件、「授戒会のほうが多い」というのが5件、「無回答」が4件でした。

これも見ていただくとおわかりのとおり、「授戒会のほうが多い」というところは非常に特異な例でした。先ほど、授戒しか行っていないという青森の4件と、もう1件、実は滋賀のお寺でありました。

次に②7授戒会と五重相伝の順序をどう考えるかという設問です。「授戒会を受けてから五重相伝を受けるのが望ましい」が34件、「五重相伝を受けてから授戒会を受けるのが望ましい」が9件、そして「授戒会と五重相伝はそれぞれの意義があるのだから、順番は問わない」というのが一番多くて40件、その他7件、無回答1件とあります。

授戒会と五重相伝の関連については②8にご意見も書いていただきましたので、これに関してご意見を読みながら考えていきたいと思っています。

最初に、「1、授戒会を受けてから五重相伝」という方のご意見にはこんなこと

⑰贈戒牒・贈授戒などの金額	3千円	3
	～4千円	1
	～5千円	5
	～1万円	5
	～2万円	4
	～3万円	8
	～4万円	6
	～5万円	20
	～6万円	1
	～7万円	1
	～8万円	4
	～10万円	3
	13万円	1

⑱総収入はどの位？	100万円未満	4
	100万円以上 300万円未満	14
	300万円以上 500万円未満	22
	500万円以上 700万円未満	21
	700万円以上 1000万円未満	11
	1000万円以上 1500万円未満	12
	1500万円以上 2000万円未満	1
	2000万円以上	1
	無回答	5
	計	91

⑲総支出はどの位？	100万円未満	0
	100万円以上 300万円未満	20
	300万円以上 500万円未満	27
	500万円以上 700万円未満	18
	700万円以上 1000万円未満	15
	1000万円以上 1500万円未満	3
	1500万円以上 2000万円未満	3
	2000万円以上	0
	無回答	5
	計	91

⑳収支の結果は？	収支ゼロ	20
	黒字	51
	赤字	16
	無回答	4
	計	91

㉑伝戒師への法礼は？	法礼なし	45
	10万円未満	2
	10万円以上 20万円未満	2
	20万円以上 30万円未満	2
	30万円以上 40万円未満	1
	40万円以上 50万円未満	6
	50万円以上 70万円未満	11
	70万円以上 100万円未満	5
	100万円以上	9
	無回答	8
	計	91

㉒説戒師（勸誡師）への法礼は？	法礼なし	4
	10万円未満	0
	10万円以上 20万円未満	1
	20万円以上 30万円未満	7
	30万円以上 40万円未満	8
	40万円以上 50万円未満	13
	50万円以上 70万円未満	31
	70万円以上 100万円未満	17
	100万円以上	4
	無回答	6
	計	91

㉓回向師への法礼は？	法礼なし	7
	10万円未満	2
	10万円以上 20万円未満	15
	20万円以上 30万円未満	11
	30万円以上 40万円未満	18
	40万円以上 50万円未満	15
	50万円以上 70万円未満	10
	70万円以上 100万円未満	1
	100万円以上	0
	無回答	12
	計	91

が書かれています。一部を読んで参ります。

1-1、授戒会で正式な仏教徒となり、五重相伝の初重「機」とつなげたい。

1-3、浄土門は大乗仏教、持戒は大前提である。しかし往生行は念仏。懺悔・滅罪のため念仏は大切であり五重できちんと伝えるべき。つまり、順番を授戒、五重とするのはそういう意味だということですね。

1-6、授戒会はみずからの行動を反省する機会。五重を受けていただくための足がかり、というご意見。授戒は五重を受けていただくための足がかり、五重相伝を受ける

②7授戒会と五重相伝会の順序をどう考える？	1. 授戒会を受けてから五重相伝会を受けるのが望ましい	34
	2. 五重相伝会を受けてから授戒会を受けるのが望ましい	9
	3. 授戒会と五重相伝会にはそれぞれの意義があるから順番は問わない	40
	4. その他	7
	無回答	1
	計	91

意思を強く持つようになるから、授戒が先だということですね。

1-7、授戒の3日間を体験してもらい、五重の5日間を受けていただく。授戒で自分というものを確認して、五重でそんな私が救われると説く。だから授

戒が先、3日間のほうが受けやすいということです。

次に「2.五重相伝を受けてから授戒会」についての意見は4つありましたが、最初と終わりだけ読みましょう。

2-1、まず五重相伝を受けて、その6年後に復習を兼ねて授戒を受けていただく。そして戒名を2字追加する。

2-4、本来は授戒を先に受けたほうが受者にとって合理的だが、現実には授戒を受けて五重を受ける人は例外的である。それほど五重のウェイトは大きく、授戒は必要性が理解されない。

これはお檀家さんに理解されないのか、その地域で理解されていないのかわからないけれども、現実的には五重のほうが広く行われているのだから、これは五重を受けてからの授戒へと、スタイルとしてそうなってしまうというようなご意見でした。

「3.順番は問わない」というご意見ですが、3-1、車の両輪、鳥の両翼の譬えの通りです。これは一般的な意見ですね。

3-4、授戒会は仏教徒としての方向を示し、念仏の助業とし、五重は浄土宗の教え、念仏を称えることに主を置く。

②⑧五重相伝と授戒会をどのように関連づけているか？（文面は一部意訳）

→	1. 授戒会を受けてから五重相伝
1-1	授戒会で正式な仏教徒となり、五重相伝の初重「機」とつなげたい。（兵庫）
1-2	原則、授戒を受けてから五重を受けてもらう。（滋賀）
1-3	浄土門は大乗仏教、持戒は大前提。しかし往生行は念仏。懺悔・滅罪の為、念仏は大切であり五重できちんと伝えるべき。（埼玉）
1-4	授戒会は仏教全般を含めて初級入門、五重相伝は浄土宗の真髄。（尾張）
1-5	授戒会にて仏教徒としての生活規範を身につけてもらい、しかしながら、戒を守れない者も救われる念仏相伝の五重と位置づけている。（奈良）
1-6	授戒会は自らの行動を反省する機会。五重を受けていただくための足がかり。五重相伝を受ける意思を強く持つ様になる。（滋賀）
1-7	授戒の3日間を体験してもらい、五重の5日間を受けていただく。授戒で自分というものを確認して、五重でそんな私が救われると説く。（大阪）

→	2. 五重相伝を受けてから授戒会
2-1	まず五重相伝を受けて、その6年後に復習を兼ねて授戒を受けていただく。そして戒名を2字追加する。（奈良）
2-2	戒名授与の関係で五重を先に受けて頂き、のち授戒にて道号を授けるようにしている。基本的に授戒会受者は五重相伝受者のみ。（大阪）
2-3	五重相伝は6年～10年に開く。基本的には五重相伝を受けられた方に授戒会を受けてもらう。（大阪）
2-4	本来は授戒を先に受けた方が受者にとって合理的だが、現実には授戒を受けて五重を受ける人は例外的。それ程五重のウエイトは大きく、授戒は必要性が理解されない。（奈良）

→	3. 順番は問わない
3-1	車の両輪、鳥の両翼の譬えの通りです。（富山）
3-2	授戒会は佛教入門、五重相伝は浄土宗への入信。（滋賀）
3-3	授戒会は信仰の器であり、五重相伝会は信仰の内容。（大分）
3-4	授戒会は仏教徒としての方向を示し、念仏の助業とし、五重は浄土宗の教え、念仏を称える事に主をおく。（奈良）
3-5	授戒会は仏教徒としての自覚を、五重は浄土宗檀信徒としての自覚を、両方を通して念仏信仰の生活に入って頂く。（宮城）
3-6	授戒会－人生とは、人間とは、生き甲斐とは。五重相伝会－浄土宗の教え。（大阪）
3-7	授戒会で浄土宗信徒としての日常生活の生き方を、五重で浄土宗の信徒としての信仰と教養を身につけていただく。（宮城）
3-8	若いとき授戒（青壮年対象）。年輩になって五重（壮・老年対象）。（伊賀）
3-9	授戒会は若者、五重相伝は定年前後。（滋賀）

→	4. その他
4-1	「授戒会が先」が望ましいが、受けられる時に受けられるものを受ける。（滋賀）
4-2	本来「授戒が先」であるが、開延のタイミングで五重からという方もある。（京都）
4-3	今回90年ぶりに授戒会を開延した。五重がメインで、授戒は軽視されている。（奈良）
4-4	両方受けて頂くのがベスト。（どちらが先と言うより）ご縁のある時に受けて頂く。（大阪）
4-5	「授戒が先」と言いたいところだが、檀家にとって減多にない縁と考えれば五重相伝を優先する。五重が先の場合、念仏しかないを受け取っていただき、それをきちんと習慣づけるために授戒会を受ける。授戒が先の場合、仏道を歩む大切さを身につけて、それは念仏しかない、と関連づける。（長崎）

ということ、五重も授戒もそれぞれ別の意味があるから、組みあわせて考えなくても、別の行事として行っているというようなご意見が多かったわけです。

ただ、3・8と9は、「順番は問わない」に回答されているのですが、お答えを読みますと、若いとき授戒（青・壮年対象）、年輩になって五重（壮・老年対象）というふうに書いてあって、これだけ読むと授戒が先という意味のようにもとれますが、ここに書かれておりました。

3・9も同じです。授戒会は若者、五重相伝は定年前後というご意見がありました。

「4.その他」ですが、4・1を読みますと、「授戒会が先」が望ましいが、受けられる時に受けられるものを受けらる。現実的にはそのタイミングに合った時からということだと思います。

次の意見などもそういうことですね。開筵のタイミングで五重から受けてもらってもいいのだと。

最後、4・5、「授戒が先」と言いたいところだが、檀家にとって減多にない縁と考えれば五重相伝を優先する。五重が先の場合、念仏しかないと受け取っていただき、それをきちんと習慣づけるために授戒会を受ける。授戒が先の

場合、仏道を歩む大切さを身につけて、それは念仏しかない関連づける、というご意見をいただきました。

最後に「その他 ご意見欄」にもたくさんお書きいただいたので、せっかくの機会ですから、そのうち幾つかを紹介いたします。

A、戒と念仏をしっかりと関連づけたことと、差定や儀式等、なるべくシンプルにする事を心掛けました。浄土宗は円頓戒、それは能化には必要だと思いますが、在家信者に対しては帰敬式程度の三帰戒で十分だと思います。その分、日課誓約をするのであれば、知機の部分をしっかりと説いたほうが効果的だと思います、というご意見。

D、昨今の不景気な時代世相の中で、5日間も会社などを休むことがなかなか困難な現実。日数短縮を望む。授戒会において以前には懺悔道場を持たなかったが、授戒会こそ懺悔道場を持つべきであるという意見が強く、五重の暗夜から形を変えて授戒会でも懺悔道場を行う寺が多くなつた。これは滋賀です。

次のE、以前から部内では7日五重が当然として長年にわたり各寺院で勤めてまいりましたが、近年社会の風潮から5日五重を勤める寺院が出てまいりました。しかしなが

その他 ご意見欄より紹介（文面は一部意訳）

A	戒と念仏をしっかりと関連付けたことと、差定や儀式等なるべくシンプルにする事を心掛けました。浄土宗は円頓戒、それは能化には必要だと思いますが、在家信者に対しては帰敬式程度の三帰戒で十分だと思います。その分、日課誓約をするのであれば、知機の部分をしっかりと説いたほうが効果的だと思います。（埼玉）
B	剃度式、懺悔会有り授戒会をしましたが、もし、今後行う時は道場は正授戒だけにして、日課授与もひかえ、「戒」を伝えることに徹したいと思います。（長野）
C	日曜学校・子ども会が50年余りつづいており、寺院・経典に親しむ青年が多いことが授戒ができる背景にある。（伊賀）
D	昨今の不景気な時代世相の中で、5日間も会社等を休むことがなかなか困難な現実。日数短縮を望む。授戒会において以前には懺悔道場をもたなかったが、授戒会こそ懺悔道場を持つべきであるという意見が強く、五重の暗夜から形を変えて授戒会でも懺悔道場を行う寺が多くなった。（滋賀）
E	以前から部内では7日五重が当然として長年にわたり各寺院でつとめて参りましたが、近年社会の風潮から5日五重をつとめる寺院が出て参りました。しかしながら7日とする考えも強く従来のものを崩せないという力と、一方では授戒をせよと云う力の中で迷いに迷って、受者達にも7日の線を崩さずに納得してもらう形で、前3日を授戒と後5日を五重としました。～ 尚、今回の経験から授戒と五重は別にする方がよいと思いました。（滋賀）
F	授戒会については、現代の社会のあり方を鑑み青年層にも広めて行く必要がある。つまり、「自戒」の精神を早い時期に植え付け、ともすれば自己中心的わがままがまかり通る今の社会を正すために必要と思われる。（滋賀）
G	授戒会・五重相伝ともに平日は18時より、休日は午前もしくは午後より実施。サラリーマンでも少し帰宅時間を調整してもらって出席できるよう配慮し、出席状況が半分以下だった場合は冥加料を返金する。（滋賀）
H	伝巻に関して、自作する寺院が多く問題視すべきだと思う。釈迦の軸を本尊前にかけて、御本尊を隠してしまう寺院があるが、それも問題。当山は釈迦は位牌で本尊前におまつりする。（奈良）
I	現在の世相をみる時、授戒会の必要性はいよいよ高まっているといえる。さもないれば社会の混乱は深まり、人心の荒廃はひどくなり、幸福が薄くなるばかりの時代となる。（奈良）
J	かつては授戒も五重も5日間でしたが、今般初めて3日間で開きました。勧誡は時間不足を感じました。いつも「戒体発得」作法等、現代人に素直に受け入れられるか不安を抱えながら聞いています。今後は五重中心になるのではなかろうか？（大阪）
K	檀家数100軒程度の寺にとって、受者勧誘はむづかしくなると思います。今後は五重相伝中に中2日授戒会を含んで開筵しようかと思っています。（大阪）
L	本心、檀家さんにとって、五重と授戒の違いはわからないと思います。（大阪）
M	当地域は五重・授戒の盛んな所であり、伝統的に続いてきたが、少子化・高齢化・別居家庭の増加等で、近年どの寺でも受者集めに苦勞している。受者が10人以下になり開筵を中止した寺院もある。将来が心配。（大阪）
N	戦後の人間生活に道徳が軽んじられてきた事を感じ、宗門に於いても、我が寺に於いても、授戒会開筵なしの現状にいささか不満を感じ、今回に至りました。（長崎）
O	広く仏縁を結ぶためには、授戒会は大変有効だと感じます。やはり、五重と授戒の両輪であるべきだと考えますが、現代に則した新しい形式を一宗の方針として打ち出して下さると五重も授戒も開筵が増えると思います。（大分）

ら7日とする考えも強く、従来のものを崩せないという力と、一方では授戒をせよという力の中で迷いに迷って、受者たちにも7日の線を崩さずに納得してもらう形で、前の3日を授戒、後の3日を五重としました。云々。なお、今回の経験から授戒と五重は別にするほうがよいと思いました、とあります。

G、授戒会、五重相伝ともに平日は18時より、休日は午前もしくは午後より実施。サラリーマンでも少し帰宅時間を調整してもらって出席できるように配慮し、出席状況が半分以下だった場合は冥加料を返金する、というご意見がありました。

H、伝巻に関して、自作する寺院が多く、問題視すべきだと思う。釈迦の軸を本尊前にかけて、ご本尊を隠してしまう寺院があるが、それも問題。当山は、釈迦は位牌で本尊前におまつりする。

J、かつては授戒も五重も5日間でしたが、今般初めて3日間で開きました。勧誡は時間不足を感じました。いつも「戒体発得」作法等、現代人に素直に受け入れられるか不安を抱えながら開いています。今後は五重中心になるのではなかるうか？

L、本心、檀家さんにとって、五重と授戒の違いはわからないと思います。

N、戦後の人間生活に道徳が軽んじられてきた事を感じ、宗門に於いても、我が寺に於いても、授戒会開筵なしの現状にいささか不満を感じ、今回に至りました。

最後、O、広く仏縁を結ぶためには、授戒会は大変有効だと感じます。やはり、五重と授戒の両輪であるべきだと考えますが、現代に則した新しい形式を一案の方針として打ち出して下さると、五重も授戒も開筵が増えると思います、というご意見をいただきました。

次に実際に送っていただきました開筵の日程表を三例挙げておきました。(表4参照)

左上は、関西で広く行われている普通の例ですが、道場は正授戒だけです。右上は関東で開筵された例ですが、関東の場合は剃度も懺悔も正授戒もだいたい皆行われているということですが。

下は特殊開筵例としまして、先ほどご意見でいただきましたが、6時半以降で平日行い、日曜日だけは2時、それでも2時と遅いですね。要するに、サラリーマンが帰れるぐらいの時間で授戒会を開いたという例でして、特徴的だ

ったので挙げさせていただきました。

次に、五重相伝と授戒会の位置づけです。

アンケートのご意見を受けてということで、今お読みしたいいろいろなご意見はそれぞれにありがたく頂戴し、私なのまとめをしたいと思います。江戸末期、明治期に活躍された北条的門上人が授戒会勸誡録『普通圓戒辨釈』という書籍を残されています。その序文を写したのですが、「授戒は制教にして誡門なり。五重は化教にして勸門なり。また授戒は仏法の通法、五重は浄土の別法なれば、法門の筋道、大いに差別あり」と言っているらしいです。的門さんのお言葉ですと、五重と授戒は法門の筋道として別のものであると。いわゆるどっちが先云々ではなくて、全く別のものというようなご意見をここに示されていることがわかります。

この「誡門」、誡めの門と「勸門」、ここでは念仏を勧める門という言葉に関して、その的門上人が直接師事をされていた大日比三師の法洲上人『講説大意』には「浄教講説の肝要は、勸誡二門の策略にあり。もし勸門に偏なれば、一念義のごとく本願に誇りて悪無過の邪見に墮し、もし誡門に偏なれば、聖道偏信の徒のごとく、超世本願の講説は、

勸門七八分に誡門二三分を加説するなり」と、一部抜粋しましたが非常にわかりやすく浄土宗の教えを体系づけてくださっていると思います。

まさに浄土宗の布教というのは「勸門」、「誡門」二門の策略、「勸」つまりお念仏を勧めるお話、そして「誡」、悪行を誡める、もつと言えば、おのれ自身の存在を見直し、誡めるお話ということです。

そのバランスは七割、三割くらいがいいのではないかとというようなご意見ですが、いわゆる勸誡師という、その勸誡という呼び名もまさにそういうことなのでしょう。念仏を勧め、おのれを誡めるお話が浄土宗の布教師イコール勸誡師なのかなと思います。別の言い方をすれば、摂取門、抑止門とか、あるいは大正大学、曽根先生の言葉ですが、法然上人のみ教えは「規範性と寛容性の絶妙なバランス」にある。それを説くのが浄土宗の布教であって、その伝法道場がまさに授戒会と五重相伝なのだというふうに思い、まとめとさせていただきます。

こういったことを踏まえて、明日は授戒会の説戒に関する管見として、お話をさせていただきたいと思います。例えば「性無作の仮色」を仏性と断言していいのか？」と

表 4

関西 開筵例 説戒 (60 分) × 10 席

時間	初日	第2日目	第3日目
	5月3日(祝)	5月4日(祝)	5月5日(祝)
7:30	集 合		
8:00	入行書院式		
8:30	休 憩	集 合	集 合
8:45	調読・入堂	調読・入堂	調読・入堂
9:00	開白法要	晨朝法要	晨朝法要
9:30	説 戒 1 (60 分)	説 戒 5 (60 分)	説 戒 9 (60 分)
10:30	休 憩	休 憩	休 憩
10:45	説 戒 2 (60 分)	説 戒 6 (60 分)	説 戒 10 (60 分)
11:45	日中・半齋	日中・半齋	日中・半齋
12:10	昼食・休憩	昼食・休憩	昼食・休憩
13:00	回向・礼拝	回向・礼拝	正授戒
13:30	説 戒 3 (60 分)	説 戒 7 (60 分)	
14:30	休 憩	休 憩	
14:50	説 戒 4 (60 分)	説 戒 8 (60 分)	写真・休憩 お礼礼拝
15:50	日没法要	日没法要	成満式・散会
16:30	解 散	解 散	

関東 開筵例 勸戒 (50 分) × 10 席

時間	初日	第2日目	第3日目	時間
	5月3日(祝)	5月4日(祝)	5月5日(祝)	
8:30	受 付	受 付	受 付	8:30
9:00	開白法要	晨朝法要	晨朝法要	9:00
10:00	勸 戒 1 (50 分)	勸 戒 5 (50 分)	勸 戒 9 (50 分)	10:00
10:50	休 憩	休 憩	休 憩	10:50
11:00	勸 戒 2 (50 分)	勸 戒 6 (50 分)	勸 戒 10 (50 分)	11:00
11:50	日中(回向) 半 齋	日中(回向) 半 齋	日中(回向) 半 齋	11:50
12:20	昼食・休憩	昼食・休憩	昼食・休憩	12:20
13:10	勸 戒 3 (50 分)	勸 戒 7 (50 分)	正授戒	13:10
14:00	休 憩	休 憩		
14:10	勸 戒 4 (50 分)	勸 戒 8 (50 分)		
15:00	休 憩	休 憩	写真・休憩	15:00
15:20	剃度式	懺悔会	成満会	15:30
16:30	受者解散	受者解散	受者解散	16:30
17:00	日没法要	日没法要	日没法要	17:00

※ 日没法要は受者の参加無し。

特殊開筵例 説戒 (60 分) × 8 席

時間	初日	第2日目	第3日目	第4日目	第5日目	第6日目	時間
	11月17日 (水)	11月19日 (木)	11月19日 (金)	11月20日 (土)	11月21日 (日)	11月22日 (月)	
2:00					入堂・勤行		2:00
2:30					説 戒 7 (60 分)		2:30
3:30					小休・回向		3:30
4:00					剃度式		4:00
6:00					写真・夕食		6:00
6:30	足揃え式	入堂・勤行	入堂・勤行	入堂・勤行	入堂・勤行・回向	6:30	
7:00		説 戒 1 (60 分)	説 戒 3 (60 分)	説 戒 5 (60 分)		7:00	
8:00		小 休	小 休	小 休		正授戒	7:30
8:10		回 向	回 向	回 向			8:00
8:30		説 戒 2 (60 分)	説 戒 4 (60 分)	説 戒 6 (60 分)			回 向 退 堂
9:30	退 堂	回 向	回 向	回 向	お礼礼拝 退 堂	9:30	
10:00		退 堂	退 堂	退 堂		10:00	

いう声、あるいは先ほど宮林台下のお話にもありましたが「念戒一致」というような、そのあたりの言葉に何か非常に反応される方も多いようです。

こういったことも皆様のご意見を聞かせていただければ、また明日それに触れさせていただきたいと思っています。

いわゆる仏性だ、念戒一致だということは枝葉末節で、理屈はどうでもいいとおっしゃる方もいらっしゃると思いますが、せっかくのこういう機会を与えていただきましたので、こういったことを論点に挙げさせていただければありがたいことと思います。(拍手)。

林田 ありがとうございます。後藤先生には、現在、浄土宗総合研究所の布教研究班で進めています、特に授戒会を厳修された法要奉修寺院へのアンケート調査に基づきまして、詳細に私どもにご指導を頂戴いたしました。また、それを踏まえまして、近世の門上人や法洲上人などの説示を踏まえて五重相伝と授戒会の位置づけについて貴重なご提言を頂戴いたしました。また明日、この続きを頂戴する予定です。

それでは引き続きまして、法式教師会、西城先生から

「結縁授戒会と帰敬式の変遷」と題してご報告を頂きます。西城先生、よろしくお願いします。

西城 法式教師会の西城です。

平成21年に、「これからの五重相伝」のシンポジウムで後藤先生と一緒にお話をしました。昨年の学術大会では懺悔会に関する発表をいたしました。

これまでに教化儀礼として、儀礼を通して教化の実際をどのようにしたらよいかという方法論とマニュアルづくりをしてまいりましたので、そのようなことでパネラーの推薦を受けました。

授戒会の変遷

授戒会の定義としては、「信仰の内容を整えることを目的とし、念仏信仰に命を与え、実践していく力を養い、念仏生活をより充実させるもの」としています。これは平成19年の教学局長の答弁です。

授戒会は釈尊から伝えられてきた戒法を伝戒師が伝える式ということです。この結縁授戒は法度等に規定がないと言われていますが、果たしてそうでしょうか。

『浄土宗法度』の第3条には碩学衆の円戒伝授のときに

は道場の規式を調べて行いなさい、修学5年にして五重を受け、さらに10年をたつてから、宗脈のときに円頓戒が授けられます。

その浅学衆に対しては円頓戒をみだりに授けてはいけないとあります。したがって、檀信徒には円頓戒を授けられないこととなります。

第4条に、在家の人に五重をして血脈を授けてはいけないとあります。

さらに、第26条には結縁のために十念を授けることも禁止しています。しかも、血脈を与えることは法賊とも称しています。

これらの法度から見ますと、五重を受けてから円頓戒を受けることとなります。

では、法然上人はどうだったかといいますと、ご法語等を見ますと、「尼女房達に示す御詞」には「上人まず戒をさづけられ、その後浄土の法門を述べたもうに」（昭法全731頁）とあります。まず授戒を受けてから五重相伝となると思います。これは先ほどの後藤先生のどちらを先に受けるかというアンケートを見れば、どちらがいいのかは伝戒師の考えだと思います。

1615年の法度以降の観徹上人、信岡上人、音激上人の授戒の動向を見てみます。結縁五重と同様に結縁授戒も行われるようになっていきます。

観徹上人は享保5年に、常福寺で菩薩戒を弘めていますし、また十念を授けてから日課を授けています。

信岡上人は十善戒を授けて、9日間の授戒で452人も授けています。音激上人は代官所の役邸で、本堂以外で授戒会をしています。このほかに貞極上人、関通上人等も授戒を行っているという記録があります。

そして義柳上人は、『浄土戒学織路』という本で、化他五重の授与、五重をしてはいけないということはあるけれども、結縁相承の円戒授与に関することがないのはどういうことなのかと問うています。

この結縁の円戒授与が全くないわけではないが、今は余り行われていない。観徹上人、忍激上人、義山上人、慈光上人等の上人らが授与していることは聞き及んでいるけれども、その詳細の作法は知りませんと述べています。

当の義柳上人は三聚浄戒とか十重をわかりやすく説明して、廃悪の心を勧めています。

「豎の方を結縁相承の戒脈と称し、横の方を学生相承の

戒脈と称する」としています。このときに豎の戒脈を授けています。これによって義柳上人は古本戒儀によって結縁相承の円戒を弘通するとありますから、この黒谷古本によっています。

ちなみに、浄土宗の伝宗伝戒道場では、円頓戒の伝巻の中身は、豎・横・許可です。豎横許可^{コカ}の三通を我々は相承しているわけです。

このように、結縁五重と同様に法度によって禁止されているにもかかわらず、結縁授戒で血脈を授けたり、結縁のために行われたりしています。結縁授戒は五重に対して余り行われていなかったことと、人としての生き方を説くので、法度等にも書かれなかったかもしれません。

明治6年4月、宗務局（増上寺の塔頭の宝珠院のところに宗務局が置いてあった）は、諸国浄土宗寺院に授戒会の修行僧の取り締まり令を出しています。

結縁授戒の伝戒師となるならば、まず自身はその器たるかを考えるべきであるとしています。昔は五徳全備の僧でなければ戒師の勤めができないとしています。先ほだ宮林台下がおっしゃった五徳というものです。末世であるから、そのような人はいるかどうかかわからないが、主催する寺院

は持戒堅固な人で、心行ともに修行の積んだ僧侶を推挙して授戒を執行するべきだとしています。持戒堅固ではない不律僧が授戒するのを禁止しています。

また、五重相伝も同様に如法に修行すべきであるとしています。

伝聞ですが、伝灯師さんのお母さん曰く、「あんたには言われたくない」と、お勤めをしていない伝灯師さんがお念仏を称えなさい、「日課念仏若干遍、よく持つや否や」と問われたときにそう思ったそうです。

ですから、伝戒師たる人は授戒会が始まる前、精進潔斎すべきです。これはまさに宮林昭彦台下のご先代のように、始まる1週間前からきちんとお酒は絶つべきなのかもしれません。

五徳はさまざまな説がありますが、持戒・十臘とあります。「伝法規定」には規定はされていないのですが、この伝戒師は聖書伝授者でなければなりません。

隆円上人の『吉水寫瓶訣』四には、たとえ五徳を具せざる身であっても、伝教の師となって円戒を伝授して、仏祖の恩徳に報いなさいと述べています。

明治政府は王政復古の号令のもとに、祭政一致の宗教政

策をとり、神道を国教として神仏分離を断行して、廃仏毀釈の運動に移行していきました。明治6年に浄土宗は5カ条の説教師の心得を「説教規則」として、「人倫の道に配して、五戒十善の法を示し」なさいと通達しています。

しかし、明治5年に神道国教施策として「三条の教則」、明治6年1月に教務省は法談説法の名称を廃し、説教と称してほしいうちにこれを行うことを禁じています。「説教規則」に基づいて、五重ではなく、五戒十善戒を説いて、仏教としたかったのですが、浄土宗の宗義を布教する余地などはありませんでした。

この当時の増上寺は、明治6年4月に増上寺の本尊様は台徳院殿の御霊屋に移されてしまい、本堂には天照大神等の神様を大殿に安置しています。その中で宗務局は、授戒修行僧の取り締まりを出しているわけです。

7月に本山号に関する条約書状を提出しまして、増上寺が大本山になることによって、知恩院などで加行が出来ることになりました。

12月の末に増上寺大殿は放火されてしまいます。これらによって仏教・浄土宗の教えを説くことは全くできなかったのではないかと思います。

明治10年に神仏合併大教院の解散によって、布教が出来るようになりました。明治初期は江戸文化が否定され、キリスト教の布教が盛んになるのに対抗して、仏教が各宗派合同で布教が盛んになりました。特に700年御忌に向けての明治20年、30年以降です。

後述しますが、懺悔会に関する写本もこの時期に相当しています。

これに関しては、『浄土宗布教伝道史』と中野隆元師の『本山布教の活躍 第二編』があります。これは増上寺の布教師のことですが、ここに詳しく明治の700年の御忌の頃の布教師といろいろな街頭布教を行ったことが書いてありますので、一読していただくと思います。

懺悔会

伝法学者である鈴木靈真師の『浄土伝書類聚目録』には『浄宗伝灯提耳懺』『蓮宗信入籤』と『伝書類聚』などを始め、伝法に関する書籍を掲載していますが、懺悔会に関する記載が一切ありません。また、『諸回向宝鑑』『浄土宗法式精要』『浄土宗法要儀式大観』にも懺悔会に関する記述は全くありません。

金井秀道師の『浄土苾芻宝庫』は、「化他五重法要式」

という項目で懺悔会に関する記述が最初かと思われます。

「この夜は一層身心清浄にして懺悔すべし。道場無灯あたかも黒暗の如くならしめ、帳読して受者1人ずつ入堂せしめ」云々が書いています。この式の名称は書かれていませんが、懺悔会が行われています。この出版は明治27年です。明治28年に、京都教区の観音寺さまで行われた『五重剃度式 五重懺悔式』という写本があります。そこには闇夜にしない懺悔式と闇夜道場の五重懺悔式を2つの式を書いています。この観音寺さんでは闇夜にしない懺悔式が行われています。

ここには、他の地域の寺院では闇夜道場の式と称して道場を暗くする式もあるが、この道場を明るくしているのは、前行中に礼拝念仏の功德によって、もはや罪が減していることをあらわしているということで、懺悔式と称しています。

次に、これも明治期に写された写本で、『剃度懺悔両式及疏』というものがあります。この式も常灯の明かりのみをつけて、導師が入堂してから受者が無言入堂。導師はこの儀式を闇夜道場と言い、また懺悔の道場とも言うといひます。各々一々に懺悔することができないので、懺悔の文

を受けて、懺悔の思いをなして唱えよと言い、懺悔偈を3回唱えて十念して献灯する式です。三毒の罪を懺悔する式です。

次に『懺悔秘書』は恐らく昭和初期のものです。懺悔道場式」と書いてあります。お線香1本ずつと鉦を3つ打つとあり、道場の由来とか広懺悔を点読したり、略懺悔の文と十念して献灯する式です。暗説はしていますが、式の由来だけであって、口伝化されていません。

大正15年、椎尾大僧正が建中寺のご住職だったときに懺悔会が行われています。椎尾大僧正は後に『一日授戒』という本で、お授戒ということがどうしたことだと、これをするための懺悔会であり、また説戒の席でしたと書いてありますから、建中寺の懺悔会というのは授戒の話をなさったと思われます。

千葉秀胤師は『授戒の勤め方』（『浄土宗布教全書』で増上寺方式の結縁授戒をどのように勤めたらよいかというマニュアル本を著しています。マニュアル本としてはこの活字化したものが初めてであると思います。

昭和22年の『増上寺日鑑』には、戦災で本堂などが焼けてしまった中での伝宗伝戒道場の式次第を記しています。

増上寺の懺悔会の変遷を見ますと、千葉秀胤師の書いた本では本尊前で焼香懺悔する式です。そして22年の日鑑では懺悔文を奉呈しています。そして椎尾大僧正の頃から、懺悔紙を梵焼するという式に変わっています。

増上寺の場合は本尊前の内陣、須弥壇と前機の間に壇を設けて尊顔を拝する懺悔式です。

滋賀教区遠忌局の出した『結縁五重相伝』（昭和33年）は懺悔道場の説示が示されています。座敷式には東照神君、懺悔式では懺悔道場説示とあります。式名は懺悔式であり説示であって、口伝にはなっていません。

『新訂 浄土宗法要集』は、平成2年に制定されました。この授戒会の項目の中に縁山式の懺悔会が初めて掲載されました。

前机と導師机の中間に浄梵用の香炉を用意し、道場内を消灯して、懺悔の紙を燃やします。浄梵用の香炉はできれば鉄製の火鉢のほうがよいかと思っています。

受者は浄紙に懺悔文と名前を書きます。中にはその罪のことを書く地域もあるようですが、増上寺では、「無始以来無量罪」という懺悔偈と名前だけを書いています。

各自が道場内に持参して、合掌礼拝し、本尊前で焼香し

て、自筆懺悔紙を所定のところに置きます。この間摂心念仏を行っています。広懺悔を誦読中に懺悔紙を浄梵します。懺悔偈十念を称えます。「阿弥陀如来の光明は」と発声すると明かりをつける式が行われています。

増上寺ではこの五重相伝と授戒会を隔年に行っています。五重相伝と授戒会とともに懺悔会が行われています。

『法要集』の授戒会の項目にはこの懺悔会の式次第が掲載されていますが、五重相伝の中には懺悔会がありません。どのような経緯で、縁山式になったかという記録が残されていませんので、詳細はわかりません。

五重相伝では、暗夜道場が行われています。授戒会では懺悔会（懺悔道場）が行われていない地域が多いようです。増上寺ではこの授戒会のときに必ず懺悔会が行われていますので、『法要集』を制定する際に、大和方式と近江方式を用いずに、縁山式の懺悔会になったと思われる。

『布教羅針盤』（平成14・15年）にはこの近江方式による懺悔道場が掲載されています。要偈道場で読むべき「浄土宗安心相承制誡」を棒読しています。暗夜説法では暗夜者が閻魔様と称せられています。また大和方式の懺悔道場では、二河白道・二尊遣迎の表示を述べられています。

これまでの数少ない明治時期以降の写本から推察しますと、式名の変化が見られます。懺悔式から懺悔道場または暗夜道場と名前が変わっています。そして説示から口伝になっています。しかも、懺悔式は、懺悔道場式自体がパフォーマンス化されています。

名称の問題では、暗夜道場とか懺悔道場という道場名を称すると、要偈道場、密室道場と同一になってしまいます。つまり、正伝法と同格になってしまうということです。次に、口伝化の問題では、暗夜説法の口伝イコール暗夜道場の伝法化です。伝法化してしまいますと、いわゆる要偈、密室と同じような正伝法になってしまいます。

懺悔会で二尊遣迎（二河白道）の莊嚴にすることは、要偈道場の伝目と重複してしまいます。つまり、浄土宗の法式は浄土宗学に基づいた儀礼構造にすべきであると思います。

藤堂俊章台下は、「なぜこの懺悔道場で二尊遣迎、二河白道の話をしなければならないか」とおっしゃっています。授戒会の懺悔では二河白道、二尊遣迎を説くべきではありません。授戒会での懺悔は原点に戻って懺悔することに専念するべきです。

帰敬式

平成16年の宗議会で水谷宗務総長の答弁です。「浄土宗の教化の基本はもちろん五重相伝です。念仏の非常に大切な助業として授戒会も当然大事にしなければなりません。五重相伝も授戒会もすぐに行うことが無理だという寺院は、半日でも1日でもできる帰敬式がございます」と、何気なく帰敬式を紹介しています。

しかし、「檀信徒規定」（宗規第5号）の第3条というのがあります。「新たに檀信徒になろうとする者は、その旨を寺院に申し出て、その仏前において帰敬のまことを宣誓する帰敬式を受けなければならない」とあります。ですから、檀家になるときは必ず行うべき式としています。

平成20年の浄土宗勢調査結果報告書には、過去10年以内に宗規で定めている臨時法要を勤めた奉修率が掲載されています。葬儀式76・84%、施餓鬼が74・03%の7割台になります。そして追善法要が59・68%の約6割、棚経が47・93%です。そして五重相伝が15・59%です。そして授戒会は3・75%です。

これに対して、帰敬式は3・13%です。帰敬式は平成元年が1%で、ほとんど行われていないというのが現状です。

帰敬式の変遷

明治9年、諸本山と檀林が合意した宗規である『浄土宗鎮西派規則』というものが有ります。そこに三皈式、日課式、授戒と五重等の法要を明記しています。

三皈式と日課式の式次第がよくわかりませんが、大玄上人の『授日課法則』というものと同様のものと思われます。その式次第は、香偈、三宝礼、三帰三竟は帰依西方阿弥陀仏、懺悔、発心は四弘誓願ではなく厭離穢土欣求浄土畢命を期となし誓って中止せざれではという厭欣です。

正授法では、「これはこれ、弥陀の本願、釈尊の附屬、諸仏の証誠にして、往生極樂の浄業、正因なり」として、「汝等今、日課称名の若干遍、今日より畢命を期として、誓って中止せざれ。よく持つや否や」というように、これを三説するのです。多分このように行つたのではないかと思ひます。

明治31年に發布された「浄土宗制」第2章では、「本宗帰入式は三帰及び日課念仏を誓約するものとす」とあります。

大正4年に法式条例が制定されて、このときに帰入式という式次第ができました。

この和上の説示は、式の前に説明してもよいし、途中でよいということが書いてあります。1に合掌礼拝十念作法と書いています。そして2番目に本宗本尊及び祖師の恩徳、3番目が安心起行作業の綱要、4番目は教会衆心得、5番目は三帰の大意、6番目は罪障懺悔です。そして受者の懺悔、三帰三竟、授与日課をします。この当時は奉請と送仏偈を称えない式次第です。

千葉満定師の『浄土宗法式精要』（大正11年）も帰入式であり、大正13年版の『法要集』の式次第と全く同じです。昭和14年に『浄土宗法要集』が改定されました。このときの表白には入信の作法とあります。この昭和14年版の『法要集』になって、帰入式から帰敬式となっています。帰入、帰敬、どちらも帰依の意味ですが、浄土宗の信者としての入門式から本尊に帰依するというような意味が強くなったのが帰敬式です。

「入信者着席」となっています、その他ほとんど同じなのですが、「十念の受け方」になっています。十念の受け方ですから、授与十念の受け方なのでしょう。この帰敬式の場合は十遍の南無阿弥陀仏を称えるほうがいいのではないかと思います。

確かに結縁のための授与十念も良いのでしようが、やはり十念は十遍南無阿弥陀仏をまず称えることが肝要かと思えます。

現行の『法要集』は、昭和14年版の『法要集』のとおりです。この平成2年に制定されました式次第は施餓鬼会を始め、大幅に変更されました。しかし、この帰敬式は帰敬証の例文を示したのみで、ほとんど同じ儀礼です。教会衆の心得が信者の心得に、洒水灌頂が灌頂に、三帰礼が三唱礼になったぐらいで、ほとんど式次第は変わっていません。帰敬式と教化儀礼の儀礼構造を比較してみます。

儀礼を通して教化するものが教化儀礼と称しています。

この共通な儀礼として、1つは式の意義と心構え、2つは懺悔の文、3つはみ仏の慈悲と知恵の水によってお導きとお護りいただく灌頂、4つは三宝帰依、5つは日課としての念仏を称えることです。基本儀礼としては懺悔と三宝帰依と日課念仏です。したがって、結婚式は帰敬式という感じになるかと思えます。

平成4年に浄土宗総合研究所は『新しい檀信徒のために』という小冊子をつくりました。最初は平成4年に、住職と寺族でできる、ないしは副住職の3人ぐらいでできる

ような「住職と寺族でできる入信式」を発行しました。

帰敬式ではなく入信式と命名した理由は、説示開導、いわゆる祖師の恩徳とか安心起行作業の綱要というのを省略したからだそうです。そして、主たる理由として、驚見先生は、一般の人には帰敬式は読めないというのです。だから仏教は難しいという認識になる。そして、浄土宗の信者にする儀式であるから、入信式と称するとおっしゃいました。

そのときに入檀式にしたほうがいいのではないかと進言しました。お寺の由来とか施餓鬼などの年中行事の話など、どうなのでしょうと言いましたが、浄土宗としては入信式なのだと強くおっしゃったのです。しかし、オウム事件が起きました。イニシエーションとか入信式は危険な式という認識になってしまったわけです。オウム事件以前の総合研究所は、住職と副住職と寺庭婦人のできるような入信式を提唱しましたが、オウム事件以降は入檀式と名称を変更しました。しかし、実質は同様のものです。

そして、檀信徒関係、ボーイスカウトの関係での本は『新しい檀信徒のために やさしくできる入檀式の手引き』と『これならわかる子供信行道場ガイド』という書があり

ます。これはまた明日に述べたいと思います。

最後に、授戒会は伝法伝戒ですから、個人の考えで変えることはできません。これに対して、帰敬式は教化のためにいろいろなバリエーションに対応可能な法要と言えます。これからの教化法として仏事等の信仰継承を伝えるためにも、もっと帰敬式を行うべきかと思っています。実際の教化儀礼の詳細は明日に申し上げます。

林田 ありがとうございます。西城先生におかれましては、近世から近代にかけてのさまざまな資料を駆使していただきまして、その歴史を中心に、授戒会、懺悔会そして帰敬式の三法会を取り上げて、丁寧にご指導を頂戴いたしました。

それでは、次に、現在、五重相伝や授戒会を中心にご勸誡を広くなさっておられます浄土宗布教師会事務局次長、阪口祐彦先生から「授戒会から学ぶ―布教の現場から」という講題でご報告を頂きます。阪口先生、よろしくお願いします。

阪口 阪口祐彦と申します。よろしく願います。

私は昨日こちらのほうへ参りました。皆さんもご存じの一昨日、東京オリンピック決定という大きな喜ばしい出来事がありましたですね。

滝川クリステルさんがこういう手の動きで、たった5文字でしたが、「おもてなし」とされたことは、すばらしかったと私は思います。あのホスピタリティというような英語で言っていたら、あれほど感動を呼べなかったのではないかと思います。

そして、最後に滝川さんが合掌されましたね。あれも私はすばらしかったのではないかと思います。

あの言葉の力というのはすばらしいと思います。おもてなしという言葉はすばらしいです。あの「おもてなし」という言葉の語源を調べたのですが、「もってなし遂げる」というところから来ている。つまり、何をもって、何をなし遂げるかということです。

我々、浄土宗僧侶は何をもって何をなし遂げるのか。もちろん、お念仏をもって極楽往生をなし遂げるということです。もう今大変な時代になっていますが、その原因はこの檀家制度の上にあぐらをかいておって、常に上から目線のようなところがあったからでしょう。しかし、もう一度

見直して、おもてなしの心というのも我々には必要ではないかと思います。

昔、私が小学校のときに、親の職業調べというのがありました。私はお寺の息子ですから、農業でも漁業でもないし、どうしたものかと思つて、先生にお尋ねしたのです。そうしたら、邪魔くさそうに、「おまえのところはその他にしておけ」と言われてね。

うちの父親の職業は「その他」かと、ずつと思つておりましたが、あるとき、もう10年ほど前ですが、ある研修会で経済学の先生がおいでになりまして、そのときに質問をしました。

実はこういうことで、小学校のとき以来ずっと私の職業は「その他」かと、思つておりましたが、どうしたらいいのでしょうかとお尋ねをしましたら、「うーん」としばらくお考えになって、「サービス業としなさい」とお答えいただきました。

ああ、やつぱりそうかと、そういう意味で見えますと、やはり我々も上から目線ではなしに、おもてなしの心というのが大変必要になってくるのではないかと思います。

そういう意味におきまして、どうして、何をもつて、ど

ういうふうにおもてなしをするか、それでその中に五重相伝も含まれてきましょうし、授戒会もあるでしょうし、さまざまなものがその中に含まれてくると思います。

まず、このテーマは「授戒会・帰敬式」となっていますが、授戒会の前にまず五重相伝についても少し触れさせていただきたいと思います。

布教の現場からということで、私ども、特に大阪は和泉ですが、和泉は大和、近江と並んで、その五重相伝の非常に盛んな土地柄です。授戒だけというのは非常にめづらしいと思いますので、その点、少しお話をさせていただきたいと思います。

昔から五重と授戒は車の両輪と言われていますので、自坊のこの五重の開筵記録を調べました。

そうすると、ここにありますように、初出、最初は文久2年、1862年に初めて、資料が残っている限りでは始められたようです。それから明治、大正、この時代は頻繁に行われています。そして昭和と平成、約150年間に51回開催されています。

これは私の知る限り、和泉では多いほうですが、突出した例ではなくて、もっと2年に一度開催している寺院もあ

るぐらいです。それほど盛んなのですが、ここで考えなければいけないのは、なぜこれほどの開筵数ができたのかということです。それはもちろん伝統ということもあります。そして住職の熱意、それから檀信徒の渴望というのもあったでしょうが、やはりやりやすいこのシステムというのが構築されておったのではないかと私は分析をしました。まず、どうしても五重相伝といいますと費用がかかります。まず第1番は、門中寺院に対する法礼がないこと。これはお互いさまということもありますが、何よりも教化事業最大の柱として、そして一寺院のみならず地域全体の信仰をとともに手を携えていこうという意味合いからではないかなと思います。

それから2番目、儀式のとき以外は必要最低限の寺方人数。伝灯仏子、勧誡師、回向師、あと1人2人おれば、儀式のない日は用が足りるのですね。

ところが、よその地域のお寺を見ますと、用もないのにたくさんのお寺方がいるのですね。朝から夕方まで控室でしゃべっているだけで、それでその人たちに日当を払わなければいけないという、そういうことがありますから、そういう面で気を使いますが、私どもの場合はこういうこ

とで費用がかからない。

そしてまた3番目、回数を重ねて経験を積んでいるので、習礼は一切ないということ。儀式の前にご門中がさっと集まってきた、終わればさっと帰っていくという、そういうことになっています。

それから4番目、これも大切だと思いますが、和泉地域では伝統的に暗夜道場がなかった。かわりに、真つ暗ではないところで、懺悔式の中で血誓を行うという儀式があります。

最近私も、暗夜道場を実施されたご寺院があり、勧誡師としてお手伝いをさせていただいたのですが、やはりあれは人手が大変かかります。習礼も必要ですし、熟練した指導者がないとなかなか難しい。これは初めて開筵するご寺院にとっては高いハードルになっているのではないかと思います。

今、一宗で推進をしている五重相伝は、あの手引のように暗夜道場が必修のように思われる方もあるでしょうが、あくまでも後世の付け足しですし、本来必修のものではないと思います。

そしてまた、あれをやりますと、受者の感想ですが、あ

の暗闇の印象ばかりが残って、正伝法がおろそかになるきらいがありますから、私としてはあえてする必要はないのではないかなと思います。

そして、もう1つ問題なのは、近年やはりいろいろな人がおられて、暗闇に入ってパニックを起こされたという方もおられます。このことから考えても一宗で推進されている五重相伝のあり方には、やはり一考が必要ではないか。もうそれがあるのが伝統になっているところはよろしいけれども、初めてやる場所はやはりそれがハードルになると思います。

さて、この化他五重ですが、皆さんご存じのように、法度でたびたび禁止されていたにもかかわらず、密伝とか、そういうものがありました。しかし、江戸後期になると、私の自坊が文久2年、1862年にしたように、だんだん開筵されていくようになりました。浄土宗宣布の要法ということでね。

そして享保18年の1733年、「増上寺覚書」にこう書いてあるんですね。「縁に従って寺院住職しむるにおいては、その請いに応じ、在家に化他五重を許す。かつ布薩の血脈候事寺院住職の職分となす」と書いてあります。

これは、檀家制度にもたれなかったことによる寺院の荒廃や僧侶の墮落に対する教団内部の反省や復興意識から許可をし、そして推進したものと思われます。

現在、一宗で行っている五重相伝の推進の意義も、檀信徒側の問題ではなくて、本来は浄土宗僧侶自身の問題として、やはり見ていくべきではなからうかと思っています。

しかし、これほど五重相伝の盛んなこの私どもの地域においても、年々やはり高齢化とか核家族化によりまして、檀信徒の受者数が減ってきておりまして、20人ほどで開筵される寺院もめずらしくなくなっていました。

以上のような土壌のもと、次に授戒会のお話をさせていただきますたいのですが、これも授戒会の拙寺における開筵記録を見てみます。まず初出、初めてが明治38年、1905年に第1回目が行われたようです。

そして明治、大正、昭和、平成と来まして、大体100年間に15回開筵されているから、6、7年に1度の割合で開催をされているようなところですよ。

この授戒会の初出は、五重相伝におくれること43年なのです。五重相伝は文久でしたから、そこから43年おくれているのです。これはなぜか。江戸時代、化他五重というの

は厳しく禁止されておりましたが、結縁授戒は禁止されていないにもかかわらず、開筵がなかったのはなぜかということ、私は疑問を感じまして、いろいろ調べてみました。

先ほどの増上寺の覚書にも「布薩の血脈候事寺院住職の職分」、寺院住職にしなさいというようなことをおっしゃっているのではないかなと思うのです。

次に、明治45年に浄土宗が「布薩戒は妄伝である」と、これちょっと、先ほど大澤先生の研究発表を聞いたのですが、どうも大正12年に伝法条例制定ということで、布薩戒が廃止になったようです。

それで、いろいろなところを見ていきますと、開通上人の伝記に、1つの答えがあるように思います。「戒は律僧のことなるべし。官僧は無戒を本式とすべし。官僧の戒、あるいは執行せば律僧の風儀になりて風儀を失うべし」。つまり、当時、授戒は律僧の行うもので、官僧はなすべきではないという、そういう思想があったみたいで、だから、この律僧であるところの開通上人なんかは3万人に授戒をされたというような記録もあります。

しかし、その内容を見えますと、大玄著『円戒啓蒙』

によると、それは「机戒」と言われるもので、「高座等を設けず、机一脚を置きたるまでにてざつと行いたるゆえに机戒儀と名づく。結縁の授戒なるがゆえなり」、そして「今身より仏身に至るまで、この三聚淨戒を能く持つや否やと、わずか14文字なり」と書いてありますから、今のお授戒の形とは大分様相が違っています。

つまり、内容はともかく、当時は高德の律僧に授けてもらうことに意義があったようです。

この形がずっと続いているのが善光寺の尼公上人による「おかみそり」に見ることができないかと思えます。

このような歴史的背景もあって、五重相伝と授戒会を比べてみますと、五重相伝は多いですが、授戒会は少ない。和泉地域においても授戒会の開筵のない寺院も多数です。で、全国的に見ても現状として授戒会は非常に少ないということです。

次に帰敬式ですが、調べてみましたが、帰敬式という名称自体はそもそも浄土真宗の「おかみそり」がどうも始まりのようで、明治9年に東本願寺が命名したということですが。したがって、そのままお名前を頂戴しただけで、浄土

宗にはもともとその伝統がありません。

そして、五重や授戒の伝統が深く根ざしている私どものような地域にこういう帰敬式を持ち込むと、混乱を来すように思います。

帰敬式というのはあくまでも私は五重相伝や授戒会の、この伝統がまだない地域で前段階として行うならば意味があるでしょうが、一般に五重や授戒を行っているところでそれを持ち込むと混乱を来しますし、そしてまた問題なのは、三帰戒のみで、しかも戒名まで授けてしまうとなると、余計に混乱すると思います。

例えば、物見遊山のついでに善光寺さんへお参りをして、そしてほんのわずかな時間、三帰戒のみで1000円でしたか1500円出して、ずらりと並んでね。それは高德の方からいたくのは意味があると言われれば仕方ありませんが、戒名まで授かるというのはいかがなものか。実は私どもでもそういうものを檀家さんが持ってくるのですよ。非常にその扱いに困るのですね。ある方なんか、それは5枚も6枚も持ってくるのですね。しかも、皆違うしね。女性のある方は、「こんなものをもらいましたが、これは男の戒名と違いますの」とね。だから非常に難しいのです。

が、そういうものの扱いに苦慮するのです。

そこで、私見になりますが、名称を、帰敬式というよりもお念仏の、浄土宗はお念仏だから、「念仏入門式」、「念仏入門会」として、そして1日程度で行うのならば、ここに書いてありますとおり、浄土宗の本尊・阿弥陀如来、お念仏についてとか、元祖法然上人についてとか、合掌の仕方について、お念仏の申し方について、それからあととはお別時の実践、それぐらいを1日で行って、そしてあとお数珠を授与するぐらいで私はよろしいのではないかなと思います。

帰敬式というのはもう少し考えたほうが、私はいかなということです。

続いて、現代の世相と戒の必要性というところに入ってまいります。

言うまでもなく、現在は自己中心主義、倫理観の欠如が甚だしい。さらに、善悪の判断基準をも見失っているような、この今の世の中です。「極楽」や「浄土」という言葉よりも「天国」という、皆「天国」と言うのですね、今。テレビのインタビューを見ていても、皆「天国」といっています。下手をしたら、仏式でお葬式をしているのに、

弔辞に「天国」が出てきていて、「○○さん、天国で安らかに」とかおっしゃいますからね。もう力が抜けますけれども。

ところが、あるところへ行きますと、「極楽」という言葉頻りに皆使うのですよ。この関東で言えば、熱海とか鬼怒川とか、関西方面であれば白浜とか有馬とか。そういうところへ行きますと、皆温泉につかって「極楽」と言うのですね。間違っても温泉につかって「ああ、天国、天国」と言う人はないわけです。

これはどういうことかと言ったら、死んだら天国、極楽は気持ちいいとか楽だとかいう意味と誤解している。新聞等も悪いですからね。皆もう天国、天国と書いてありますよね。教養としてそれは恥ずかしいことだと、もう全日本仏教会から抗議してもらわなければいけないと思うのです。そして今、なぜ人を殺してはいけないのかという、そういうような問いにまで答えなければいけないような時代です。NHKの大河ドラマ「八重の桜」みたいに「ならぬものはならぬのです」と言って、一言でおさまらぬのですね。難しい時代です。

また今、テレビゲームが横行していますから、あのゲー

ムで死んだらリセット、全部生前の行いはチャラだというような感覚に陥っているのではないかと思います。

そういう今だからこそ、「今でしょ」と言っている人もありました。今だからこそ、やはり戒の精神というのが必要になってきているのではないかと思います。仏教道德、戒の精神なくして、お念仏のみ教えはないと思います。

先ほど林田先生がおっしゃったように、法然上人も、まず授戒を受けられました。「戒は仏教の大地」ですから、まず我々も授戒を檀信徒教化の第一の門とするべきではないかと思っています。

そしてもう1つ言えることは、私の経験上、授戒のほうが五重相伝より開筵しやすいことです。なぜかというと、その儀式が剃度と正授戒の2座のみでし、しかも必要な用具類が少なく済みます。

そしてその上に、五重の伝巻と比べて授戒の戒牒は中身が1枚ですから、すごく準備がしやすいわけです。

そして、日数においても、私どもでは今五日授戒をやっています。工夫をすれば3日で10席がとれますから、連休の3日間を充てて、そして授戒をするということが考えられます。

もう1つ言えることは、「今忙しいから、3日も時間を割けない」という方もあるでしょうが、やはり逆に3日ぐらないとだめだと思えます。これは経験上、五重相伝を開筵していますと、私どもは6日間していますが、3日目ぐらいからだんだんその受者のお念仏の声が出てくるのです。

そういう意味におきましても、やはり3日は必要ではないか。そして、お念仏を体に身につけていただくには、やはり3日必要ではないかなと思うところです。

だから、できればもう帰敬式にかえて3日の授戒をどんどん推進していけば、まさに結縁授戒ですから、それを縁として、また五重相伝への道も開けてくるのではないかなと思います。

今、五重を一宗でも推進していますが、今の時代だからこそ、この戒というものが必要になってくる。善悪の判断がつかない、先ほど申しましたように、そういう方が多いわけですから、そこで一宗としても授戒は取り組むべき喫緊の課題ではないかなと思います。

次に、人間形成ということについてですが、この大会テーマの解説に、「昔から熱心な檀家が代がわりによって寺

への思い、信仰への情熱が一気に薄れたという声を聞くことも多いという。」と書かれています。そうでしょうか。それは人のせいにしすぎているのではないかなと思います。私は、この人間形成というサブタイトルを聞いたときは、これは檀信徒の人間形成よりも、まず我々僧侶の人間形成を問うべきではないかと思いました。つまり、「檀信徒としての自覚」とか書いてありましたが、檀信徒としての自覚を問題視する前に、「浄土宗僧侶としての我々の自覚」というものを促すべきではないかなと思っています。

浄土宗に限らず、浄土真宗でもそうです。今、教化者としての僧侶の資質向上ということが非常に叫ばれています。何か悪いことがあると社会のせいとか人のせいにする前に、まず自分たちはどうか。法然上人の、まず自分自身を振り返るという、そういう視点を持つて考えるべきではないかと思います。

檀信徒の手本になるべき僧侶であるだろうか。さらに、僧侶である前に人としてあるべき姿であるかということを、真摯に考えなければいけないと思います。

西山浄土宗の、ホームページに出っていますが、その中に葬儀屋さんにアンケートを出しているのです。どこの僧侶

がどんなイメージで見られているか。もう見たくない言葉がずっと出ています。聞きたくないような言葉が。世間の見方はそういうものだなということです。

そして、この僧侶の社会というのが一般の社会と比べてちよつと異常ではないかと私は思います。檀家制度にあぐらをかいて、普通の商売ならもうつぶれているようなお寺がいっぱいあるのではないかと思いますね。今はなんとかなっていますが、将来はどうかと考えたら、どうでしょうか。もう浄土宗に限らず、既成の仏教教団は壊滅的な危機的状况にあるということです。

その象徴的な例が「直葬」です。私、あれを見たとき、「産地直送」なら聞いたことがあるけれども、直葬とはどういうことかと思いましたけれども、その本質は、この宗教心や人間性がもう微塵もない。つまり、遺体処理になっただけですね。これでいいのでしょうか。弔うという意識それがひとつもない。

また、ある会合の席で、大学の名誉教授の先生からこういう言葉を聞きました。「都会では若者が、菩提寺は親から受け継いだ負債だと考えている。そんなお寺との付き合いは要らない。」そういうような感覚になっているのです

ね。

それが葬式無用論とか、「戒名は要らない」という本まです。我々が世の中に必要のないものと思われてきているということですね。これは最大の危機です。

そして、この2013年の『週刊ダイヤモンド』という雑誌がありますが、これにこういことが書いてあります。「強固な集金システム 布教の努力怠る」という見出しで、「寺が存亡の危機を迎えつつある。仏教は檀家制度という強固な集金システムに守られていたため、先祖供養業務だけに集中。人々の悩みを聞き、布教するという努力を怠った。その結果、檀家という顧客からもそっぽを向かれ始めた」と書いてあるのですね。何ということでしょう。なぜこうなってしまったのでしょうか。

一般社会では、努力した者とか成果を挙げた者に対しては、やはり正当な評価と、それから報酬がもたらされます。また、怠った者には必ずペナルティが科されるのが普通の一般社会です。

ところが、我々の社会はどうでしょうか。僧侶はもとものとその評価や報酬を求めて勤めているのではないのですが、

現在、家族を持ち、経済社会の中にいる者として、やはりそれは求めずにはおれません。

そして現状では、その僧侶の能力や努力にかかわらず、そんなのは関係なしに、寺の大小やら檀家数の多少によって、そういう評価と報酬すべてがはかれるという現状です。すね。

だから、この小さな寺院の住職は、布教に対するモチベーションというものはなかなか上がってこないのが現状ではないかなと思います。兼職の方もおられます。やはりどうしてもそうやってきますと、軸足をどっちに置くかということになってまいります。

また、大きな寺院の住職がそういう教化活動を怠ったとしても、何のペナルティもないですね。この辺がやはり我々僧侶社会が抱えている問題ではないかと思えます。

それに対して、浄土宗は宗課金という莫大な資金を持っている。ですから、一宗でそれに対して何か方策がないものでしょうか。

ただ、今、「寺離れ」という言葉がありますが、本当は決して寺離れなんかしておりません。寺や仏教から人々の心は離れておりません。寺や仏教抜きにして日本文化は語

れません。京都に皆さんはたくさん観光、お参りに参りますから。それは実態を言うなら、そうではなくて、「寺離れ」ではなく（僧侶離れ）になっているということです。

最後に、少し耳の痛い話をさせていただきたいと思います。二宮尊徳の『二宮翁夜話』というのがありまして、その71話にこういうお話が出てまいります。「俗儒を戒む」という話です。

儒学を講ずる大先生が、あるときたらふくお酒を飲んで酔っぱらって、弟子の前で醜態をさらしたということです。それを見た弟子は、「何ということだ、こんな師匠についていたらだめだ」と言ったそうです。そうしたら、酔いから覚めたその儒学者は、「何を言うか。講じている儒学の内容は高邁」、つまり気高くて優れているのだとおっしゃったということです。

それを聞いた二宮尊徳さんはどうおっしゃったかというのと、これを評して、「純白の飯であっても、もし糞桶に入れてあればだれも食うまい」と。まさに炯眼ですね。

同じく仏教の教え、法然上人のみ教えというのはまことに尊くありがたいものですが、今日の我々僧侶がその尊徳翁の言う糞桶と化してはいないだろうかということを、本

当に猛省すべき、反省すべきではないかなと思います。

檀信徒の信仰心が薄れている。それを言う前に、まず自分がどうあるかということを考えるべきではないかと思ひます。

そして、我々僧侶もやはり戒の精神というものをもう一度学ぶべきではないか。人間形成について学ぶ機会として、自坊で授戒会をやはり開筵すべきではないかと思ひます。

この授戒は「菩薩戒」ですし、また「道俗一貫の戒」と言われます。出家も在家も同じ、一貫の戒と言われますから、授戒会を開筵することは、檀信徒教化の場だけではなくて、我々僧侶の自己研鑽の場としてとらえるべきだと思います。

そういう意味におきまして、授戒会をますます取り組んでいく。今だからこそ取り組んでいくべきではないかなというふうに思う次第です。（拍手）

林田 ありがとうございます。阪口先生におかれましては、ご自身あるいはご自坊の歴史を振り返っていただきまして、豊富な五重相伝や授戒会の開筵と勸誡等のご経験から貴重なご提言を頂戴いたしました。

またあわせて、現在の世相と戒の必要性に視点を据えて、私どもがいかに檀信徒の皆様方に対して授戒会ないしは帰敬式という法会を活用、生かしていくべきかというようなテーマを深く掘り下げていただきました。

そもそも浄土宗僧侶の位置づけ、あり方というのはいかにあるべきなのだろうか、さらには、そうした教師養成を司る宗務庁あるいは総・大本山等も含めて、いま一度そうしたことを根本から考え直していくべきではないかという、実に厳しい、しかしまことに的を射たご提言を頂戴いたしました。

以上、3先生からそれぞれ貴重なご報告、ご指摘を頂戴いたしました。本日の与えられた時間はもうほとんどなくなっておりますが、後藤先生と西城先生と阪口先生から一言ずつ、ご自身以外のお二方の先生へのご提言も踏まえて、感想を頂戴して、本日のシンポジウムを閉じたいと思ひます。

まずは後藤先生から、両先生へのコメントをしていただきたいと思ひます。よろしくお願ひします。

後藤 失礼いたします。後藤です。

まず西城先生は、同じ東京教区江東組で、日ごろから親しくさせていただきまして、私が疑問に思うことをいつも隣で教えていただけるような間ですので、今日ご発表いただきましたことも、以前いろいろご指導いただきました。

特に帰敬式に関しては、西城先生のご発表にありましたように、とりわけ浄土宗の帰敬式の大もとなつたのは、大玄『授日課法則』であつて、差定等を見ると、やはり三帰三竟を阿弥陀様に対して行うとなつてゐるところが、私自身は興味をもちました。

そして、阪口先生にお話しいただいたことですが、もう本当に一番教化の進んでいる大阪教区に於いて、とりわけ阪口先生のご自坊でももう授戒は何度もされていきますし、私どものアンケートにもお答えをいただいております、ありがたいことと思います。

特に最後の人間形成に関して、本当に檀信徒の人間形成よりも我々僧侶側の人間形成、もっと言えば私自身の人間形成というところまで逆上つて考えさせられました。特に昨年私は授戒会の勧誡を勤めさせていただきましたが、そのとき本当に私でいいのだろうかと思つて手当てて考えました。こんな私が人に戒を説いていいのだろうかという

ころから振り返つて、我々僧侶側というか、私自身の人間形成を常に自問自答しなければいけないのだな、というふうなことを思わせていただきました。

林田 ありがとうございます。それでは、続きまして西城先生から、よろしく願ひします。

西城 まず阪口先生の五重開筵のご報告で、明治時代の559年あたりは、東京では廃仏毀釈で仏教の「ぶ」の字も言えないときに、五重相伝を盛んに行つてゐるところに、私はびっくりしました。

五重相伝を行つていない地域は、やはり帰敬式を盛に行うほうが良いと思つてゐます。

実は明日、自坊のでサラナ親子教室を行います。始まる前にお念仏をします。初めてのときに1分やればいいかなと思つたのですが、1分でやめてしまったら、「もうやめちゃうの」と子供が泣き出して、私のほうが、お念仏が足りないなというふうに感じました。

夏休みの子供会では「流しそうめん」をするのですが、その前に、来る子は百万遍のお数珠繰りをします。親玉を

5回ぐらい頭にいただいたら終わるよといいます。そういうときにちゃんと、そうめんが食べたいのか、よくわかりませんが、結構一生懸命お数珠を回してくれます。

子供会の終わる三月に、帰敬式の説明してから、簡単に帰敬式を行います。子どもには、よくわからないのかもしれないですが、よかったのかなと思っています。

それはなぜかという、私は得度式は750年御忌のときに椎尾大僧正より得度式を受けました。藤井御前から、「得度式にどのようなことを話したのか」と尋ねられたことがあります。「全く忘れしました。とにかく寒かったときなので、灌頂洒水の水がとても冷たかった」ということを述べましたが、藤井御前は、「それだけでもよかったのだ」とおっしゃいました。

ですから、とにかく、小さなときからいろいろな仏教に触れるようにしたい。確かに大人になってからでもいいのでしょうか、やはり子供のときから仏教に触れるような帰敬式を行っていくほうがいいのかなというところでやっています。

私の江東組では、五重相伝とか、帰敬式も組で行っています。私の寺だけでは五重相伝はなかなかできないもので

すから、それに向けて、私は帰敬式を子供会で行っています。少し言葉が足りませんが、せめて帰敬式はやりましょうということです。

林田 ありがとうございます。それでは阪口先生から、よろしく願います。

阪口 後藤先生の本当に細かいアンケート、感心をさせていただきました。その中で、戒牒を自坊で作成したというのがありますが、五重の伝巻でもたまにそういうお寺があります、私個人としては、あれはどうかと思います。制誠に「血脈、書籍、披見せしむべからざるのこと」とされているのに、印刷屋へ出して、それをつくるというのはね。

いろいろな人が印刷屋さんで勤めていますから、いろいろな人が見る。「何だ、こんなものか」ということになつてしましますし、それはお金だけのことを考えずに、やはりご本山からいただくべきものではないかと思えます。

それを言うと、「本山でも印刷屋でやっているじゃないか」と言う人もありますが、そんな理屈をこねられては、

ちよつと困りますけれども。

それから、後藤先生の中で、受者数のことについて書いてありましたが、一番大切なのは、開筵してもやはり出席率ということではなからうかと思えますね。よく『座布団五重』なんて言われて、そんなこともあります。

1日目、行ったら全部座っておつて、2日目に行ったら前のほうだけだと、そんなことで、それが授戒、五重として成立するのかということになりますと、いささか疑問を感じますから、やはりこれは出席率。

そのために、私どもの寺では出席カードをつくりました。朝来たら、それを受付に出して、判を押してもらつて、午前、午後出席する。で、帰りにまた出席カードを持つていく。で、また次の日、朝来たらそれを受付に出すというようなことで、そういたしましたら、もともと出席率はよかったです、ほぼ100%に近くなりました。

もしどうしても病院とかの都合で帰られる方は、「申しわけないですけれども」とおっしゃつていきますから、そういうことも大切だと思いますし、やはり開筵するからには、ちゃんと出席率ということも念頭に置かなければならないと思います。

それから、西城先生のお話の中で、本当に事細かく歴史的なことをお話しいただいて、ありがたかったと思います。

この中で懺悔紙を梵焼というか焼くという、そういう演出ですが、もう五重、授戒に関してはだんだん付け足し、付け足しがふえて、演出、演出、演出になって、その本質が何か失われてきているような、ちよつとそんな気がします。

本当に所によつてさまざまな演出がどうもあるようで、私の聞いたところによりますと、石川県の能登のほうでは、夜にその暗夜道場をすると。そして、新受者が本堂の周りを夜に回るのだと。

そして古受者がここへ来て、上からコンニャクをつるして、おばけ屋敷みたいなことをするのだと。そして脅かしておいて、本堂へ入ったらもう受者がガタガタ震えているような、そんなようなお話も聞きますから。

所々によつていろいろなことがあるのだと思いますが、やはり本筋というものをしっかりとしておかなければいけない。

そして、実情にそぐわないことをやはりやっても意味がないと思います。その地域、地域、そしてそのお寺、お寺

に実情はありますので、それに合うようなことをしていかなければならないのではないかなと思います。

この五重と授戒ということについて言いましたが、平成24年の10月から平成25年の9月号の『宗報』で開筵の報告がされていますが、これについてちょっと見てみました。

74カ寺で五重が開筵されておりまして、そのうち69カ寺が西日本です。東日本は5カ寺なのです。93%が西日本で、東日本は7%です。そのうち56カ寺が近畿地方でありまして、76%ということですね。

1年間見ただけでもこれだけ違いがある。授戒のほうに至っては15カ寺、そのうち西日本が14カ寺、東日本が1カ寺ということで、これも西日本が93%ということです。

なぜかと思うのですが。やる気さえあれば私はできると思います。やろうと思えばできると思いますから、できたらもう東の方もほとんどその授戒、五重を、今しなければ、5年後、10年後、20年後、30年後には、それはもう大変なもう取り返しのつかないようなことになってくるのではないかなと思います。

開筵したら赤字になることもあるでしょうが、やはりそうするとその場、そのときは赤字かもしれませんが、後々

やはりトータルしたら、信仰として形が残っていく。そのほうが大事なことではないかなと思いますので、また東のご寺院の方もこの開筵をしていただけたらなと、そのように切に願うようなことです。

林田 ありがとうございます。以上、後藤先生、西城先生、阪口先生から、両先生へのコメントを頂戴いたしました。

本来ですと、それぞれの先生方からのご質問に対して、再度お話を頂戴すべきですが、その辺りのことも含めまして、明日また15分間ずつ先生方からご提言を頂戴しますので、楽しみにしていただきたいと思います。

いかがでございましたでしょうか。本年度の「授戒会・帰敬式―人間形成と信仰継承のために―」という大会テーマのもとで、3先生からまことに多面的、多角的なご提言を頂戴いたしました。また明日も別の視点から続編ということで本日のお話を深めさせていただきます。

先生方におかれましては長時間にわたりましてご報告、ご提言を頂戴いたしましたこと、心から厚く御礼を申し上げます。いま一度、3先生に大きな拍手をいただきたいと

思います（拍手）。

〔同称十念〕

（了）

シンポジウム 第2部

授戒会・帰敬式

林田 それでは、シンポジウム第2部を始めさせていただきます。

〔同称十念〕

昨日の基調講演で、宮林台下より「浄土宗の授戒の本質」という、貴重なお話を頂戴いたしました。その後、午後には「授戒会・帰敬式―人間形成と信仰継承のために―」というタイトルの下で、三先生からご報告をいただきました。

本日のおおよその流れを説明いたしますが、昨日申し上げましたように、三先生から一人15分のお話をいただきます。

■ パネラー

阪口 祐彦

後藤 真法

西城 宗隆

林田 康順

■ コーディネーター

す。その後、会場の皆様からの質問に対する、各先生からのご回答をいただき、最後にシンポジウムの総括をさせていただきます。

それでは、パネラーの先生方からご順に昨日の続きのお話を頂戴したいと思います。まず、後藤先生よりお願いします。

後藤

総合研究所、布教研究班の後藤です。レジュメをご覧ください。（左記参照）昨日も申しましたが、昨年の5月、江東組で組主催の授戒会が開筵され、僭越ながら勸

誠師の任を担うこととなり、その原稿を作る際、いろいろと勉強をさせていただきました。そのとき思ったことを、ここに書かせていただいたのです。

授戒会の説戒（勸誡）に関する管見

① 浄土門帰入前の受者と帰入後の受者では、説戒内容を変えるべき？

↓ 的門『普通圓戒辨釈』における通・別二規を参考に。

② 色法戒体「性無作の仮色」を「仏性」と断言して良いのか？

↓ 各布教師の「説戒」本においては「仏性」が当たり前？

③ 「念仏」と「持戒」の位置づけをどう説くか？

※『宗要』一に云く「廬山の慧遠、十八の大賢は皆な持戒の人なれども、是れ念仏を本と為るの上に、余法を助業と為す」と。ゝ何ぞ正雜兼行と云わんや。『見聞』に云く、『観経』の上中二品の発心と持戒とは、各々己れの業を以て正因と為すが故に雜行なり。『観念法門』の唯須持戒念仏は念仏の為の持戒なるが故に雜行に非ず」と。（聖岡『顕浄土伝戒論』）

④ 「念戒一致」という用語の濫用？

※ 浄土宗義においては戒は念仏に対して助業（異類助業）とされるが、これは念仏教徒をして「はぐくみ」助け、正しい行為をなすべく導くものである。したがって、平常、戒の精神を持っているならば、戒徳が次第に身心に薰習して、自然に戒法にかなった行為をすることになる。この時になって助業とされた戒法は念仏生活の中に溶融して意識せざる戒法となる。これを先学は念戒一致、または無戒の戒とも呼んでいる。（平成6年度『布教・教化指針』）

↓ ほぼ同様の内容が昭和56年～平成6年度の『布教・教化指針』に説かれている

※ 要するに、上求菩提下化衆生の精神を三聚浄戒というので、往生浄土の道は安心起行具足で、往生を願うは上求菩提で、その目的は一切衆生を済度せんがためであるから下化衆生である。故にこの三聚浄戒は悉く念仏生活にありと教えるもので、これを念戒一致という。（滋賀教区発行『授菩薩戒儀』）

思うところが幾つかあり、それがここに①、②、③と書

いた内容です。この全容を正しく理解したいとは思いましたが、伝宗、伝戒史などの知識や天台教学等々の知識が不可欠らしい。そうすると、私のような者にはとても扱いきれるところではありません。

もちろん、その理屈や枝葉末節のこだわりのような、難しい話をお檀家さんに話すつもりはありません。しかし、私が納得できていなければ、檀家さんに自信を持って説教できません。

勧戒師であるためにはまず自分が納得していなければというので、いろいろ考えていくうちに、皆さんはどう思われるのでしょうかと問題提起をした次第です。

まず①、浄土門帰入前の受者と帰入後の受者に対してでは、説戒内容を変えるべきか、ということです。副題で、的門上人『普通圓戒辨釈』における通・別二規を参考にと書きました。

まず、一言で授戒会と言っても、仏教徒になるために、もっと大きく言えば、人の生き方、道徳を説くための授戒会と、浄土宗のお檀家の方を対象に、例えばお施餓鬼などに毎年毎回通われるような、篤信の方のための授戒会では、説戒の内容はやはり違うべきなのかと思ったのです。つま

り、開筵する目的が違ってくるのではないかと。

一例ですが、京都家政短大の学長でもあった三枝樹正道先生の授戒の本、『浄土への願い』という本を読みました。これは学生対象の授戒会でした。

この本の中で、先生が授戒を行った時に、学生の中にカトリックの神父さんのお子さんがいて、「うちの子を仏教徒にされては困る」と神父さんが抗議にいられた。

すると三枝樹先生は、「いや、授戒会というのは仏教徒にするためではない。人間として良心の目覚めを促すために行うのだ。真人間になっていただくための行事である」とちゃんと説明をしたら、「そういうことならば結構だ」と理解してもらったと書いてありました。

学校研修などの授戒会や帰敬式は、まさにその目的であって、仏教徒以前に人の生き方、道徳などを学ばせる現場、学んでいただく場、それはそれで大事な授戒会です。

それとは別に、今度は浄土宗の信者に対する授戒会ならば、説戒の内容は変わるべきではないでしょうか。その回答のヒントとなったのは、ここにお書きしました的門上人の『普通圓戒辨釈』という勧戒録でした。これは、浄土宗総合研究所の井野先生が八百年遠忌の論集にこのことを取

り上げていたので、私もあるほどと思ったのです。

簡単に申しますと、浄土宗の授戒会には、通規と別規とがあるだろうということです。通・別二規なのだと。ほかの仏教と同じように説く部分、これを通規。別規、これは浄土宗の安心起行に違反しない、本願念仏を説く部分。こういう二元論的に説戒するのがよいのではないかという提案です。

例えば、十二門戒儀の第二、三帰ですが、三帰はもちろん通規で、当然「帰依仏両足尊」、お釈迦様に対して帰依する。「帰依法」、八万四千のすべての法門に帰依する。「帰依僧」は仏教教団に対する帰依。この三帰ですが、これを一度説いたあと二元論的に、浄土宗では阿弥陀仏に帰依し、浄土三部経に帰依し、そしてさらに観音勢至、両菩薩、善導、法然、両大師に帰依することが大事なのだと、二元論的に説かれていました。

さらに言えば、これは伝法上の「正授戒」道場では、本尊がどうなるのか、本尊論という問題が出てきますが、今私が申しているのはあくまで勸誡中の説明として、ということです。

例えば第五、発心。発心というのは、これは発菩提心で

あり、当然ながら四弘誓願のことであることは間違いないのですが、浄土宗のお檀家さんには二元論的に浄土宗ではこれは願往生心であるぞと説くことが大事という内容です。なるほど、お檀家さんに話す上では、臨機応変に説戒を工夫し、このようにするのも整理づけられて良いと思います。

次に②にですが、「授戒」授ける方の戒、戒体発得の部分ですが、色法戒体「性無作の仮色」を「仏性」と断言してよいのか？ 各布教師の説戒本、勸誡録においては「仏性」が当たり前？ という様に、これもクエスチョンマークとしました。

あくまで私が見る限りですが、戒体に関しては、昔から碩学の先生方が、様々な論文を残して下さっています。私も一所懸命読んでみるのですが難しすぎる。確かに天台宗では、真如仏性をもって戒体とする云々、仏性戒の記述が多く見られますが、しかし、色法戒体がイコール仏性とは、ストリートには書いていないように思えます。

ところが、布教師の先生方が残された勸誡録では、私が昨年集めた7冊のうち6冊が、ほぼ全員の方が戒体とはイコール仏性、イコールとは書いていない方もいますが、ど

う読んでも戒体は仏性であると説かれていらつしやいます。一人だけお名前を出しますと、恵谷隆戒先生は「仏性戒と理解する説もある」くらいで、イコールとはおつしやつていないようですが、もちろんそのような布教の先生方に物申すつもりなど毛頭ありません。ただ、皆様が一樣に仏性と説いているので、これでいいのでしょうかという問題提起です。

そもそも法然上人は、師匠である叡空上人と立破再三に及ぶほどの戒体論争をして、「性無作の仮色」であるとされた。我々の「心」の側にあるものではないと否定されていらつしやるのですから、我々は天台の戒体論ではなくて法然上人のみに準ずるべきではないかと思つたのです。

しかし、私にはもうこれ以上どうということとは申せませんので、これは教学の先生方に、明確なご意見を頂戴したいとお願ひするところです。

③、「念仏」と「持戒」、今度は持つ方の戒です。持戒の位置づけをどう説くか。私が昨年勤めたときの受者は、ほとんど五重相伝を受けていない、初めてそういう機会に参加されたという方ばかりでした。

それならば、必然的にまずお念仏のことを説かねばなら

ないし、戒だけではなく、我々が勤めるお念仏の理解をしていたかなければならない。両方お話ししなければなら

ない。
勸誠録の中には、特に関西の先生の勸誠録の中には、全くお念仏のことを説かれていないものもあるのです。それは当然五重相伝をすでに受けている方を前にして、こんなことは当然でしょうと、お念仏のことは二・三行しか出てこないという本もございます。

私はお念仏の生活と戒を保つことの位置づけを分かりやすくお檀家さんに説くことが第一の問題でした。

まずは浄土宗の戒脈を理論づけられた聖阿上人の、昨日の宮林台下のお話にございました『顕浄土伝戒論』、阿師のお言葉がこの文章です、

『宗要』一に曰く「廬山の慧遠、十八の大賢は皆持戒の人なれども、これ念仏を本と為るの上に、余法を助業と為す」と。「何ぞ正雑兼行といわんや。『見聞』にいわく、『観経』の上中二品の発心と持戒とは、各々己れの業をもつて正因と為すが故に雑行なり。『観念法門』のただ須らく持戒念仏すべきは、念仏のための持戒なるが故に、雑行にあらず」といふ、この言葉をそのまま読ませていただき

ました。

もう時間がありませんので、大まかに言いますと、初めの『宗要』というのは、二祖様の『西宗要』でして、十八大賢というのは、慧遠が結社した白蓮社の十八人の指導者、この方たちも戒を持っているけれども、念仏を本としているから持戒は助業となると、二祖様がおっしゃっていて、『何ぞ正雜兼行といわんや』と。

またさらに、『見聞』とは、三祖様の『浄土宗要集聴書』です。三祖様がおっしゃったのは、『観経』の上品と中品に説かれている発心と持戒は、雜行であるけれども、善導大師が『観念法門』の中で「ただすべからく持戒念仏すべし」とおっしゃっており、これは念仏のための持戒だから、雜行ではない。では何かと言えば、前半にある「異類の助業」ということになります。

私はそれで納得していたのですが、そこで疑問に思ったのが、④の「念戒一致」という用語の濫用です。

念戒一致、もちろんこれは私も加行で聞いておりましたが、今自分がそれを人に話す立場になって、「これは本当に分からない」と感じたのです。

念戒一致、ここに書いたのは平成6年度の『布教・教化

指針』ですが、「浄土宗義において、戒は念仏に対して助業（異類助業）とされるが、これは念仏教徒をはぐくみ、助け、正しい行為をなすべく導くものである。したがって、平常、戒の精神を持っているならば、戒徳が次第に身心に薰習して、自然に戒法にかなった行為をすることになる。このときになって助業とされた戒法は念仏生活の中に溶融して意識せざる戒法となる。これを先学は念戒一致または無戒の戒と呼んでいる。」この同様の内容が昭和56年から平成6年の14年の長きにわたって、浄土宗教学局が出す『布教・教化指針』に掲載されています。

最近では浄土宗のホームページから浄土宗ネットワークにログインし、デジタルアーカイブを見ると、この『布教・教化指針』を全部テキストデータで見ることができ、ます。浄土宗の『布教・教化指針』として、これが永久に残っていくのはいかなるものかという気がします。このことは元佛教大学の明山先生も論文に書かれています。

ちなみに、昭和61年度、62年度は、布教の具体的方法として、仏教徒たる自覚という中に、イ、授戒会、ロ、五重相伝、ハ、念戒一致、ニ、別時念仏と、同列に挙げられています。

この他にも、滋賀教区発行で、授戒会においてスタンダードとして用いられることの多い伝書がございます。

多くの方が使われていると思いますが、この中にも、「上求菩提下化衆生の精神を三聚淨戒というので、往生淨土の道は安心起行具足で、往生を願うは上求菩提、その目的は一切衆生を済度せんがためであるから下化衆生であるゆえにこの三聚淨戒はことごとく念仏生活にありと教えるもので、これを念戒一致という」と、まとめられています。これをお檀家さんに説こうと思うと、これを言うことによつて、かえつてわかりにくくさせてしまうのではないかなど、私は思いました。

ですから、私はもちろん自分が説くときは念戒一致とも説きませんでした。また、戒体についても仏性とイコールとは説きませんでした。私が自分で分らないことは、人にはしっかりと伝わらないと思ったからです。

皆様いろいろご意見やご批判があるかと存じますがご容赦いただき、また、ご指摘をいただければ幸いです。

林田 ありがとうございます。それでは引き続き、西城宗隆先生より、昨日のご報告の続きをいただきたいと思います。

います。よろしく願います。

西城 まず授戒会の懺悔会などの問題点について述べ、次に『浄土宗法要集』に記載されていない法会と帰敬式の概念を広義に解釈して展開した法要を紹介いたします。

帰敬式を始め、結婚式なども教化儀礼と称して、通過儀礼を仏教式の儀礼で行うということを檀信徒に勧めることを提唱します。仏教徒ならば仏教式に通過儀礼を行うという考えです。

つまり、「通過儀礼」＝「帰敬式」＝「教化儀礼」なのですが、授戒会のための帰敬式のみならず、胎児、幼児、子供、成人と、あらゆる世代のための帰敬式、檀信徒になるための入檀式、信仰継承のための帰敬式と、世代交代するときの帰敬式などを紹介いたします。

これは檀信徒教化でもあり、寺院経営のための帰敬式でもあります。授戒会は戒師対大衆に対して、帰敬式は一对一ないし是一对二というような対機説法です。

まず授戒の勤め方に対して、一言申し上げたいと思います。「難しいことをやさしく、やさしいことを深く、深いことをおもしろく」。これは井上ひろしさんの言葉です。

勧誡師はこれでよいのですが、正授戒、正伝法のときにもしろおかしく説いた方がいらっしやいました。伝法伝戒は深いことを重々しく述べるのが重要だと思っています。

表白の捧読法は、この近年の御忌の唱導師上人等を見ますと、読み聞かせみたいなの、または原稿を読むような方が多くなっています。やはり「一枚起請文」を読むようにお経的な、少し抑揚をつけた捧読法が望ましいのではないかと思います。「菩薩戒經の序」と脇師は、自ら理解し暗記するほど読みこなすものだと言っています。

五重相伝の要偈道場で捧読する「授手印の序」も同様で、自ら理解できなければ、檀信徒である受者は全くわかるわけがありません。増上寺の大野法道台下は結縁五重で「授手印の序」のかわりに「一枚起請文」を読まれたこともあります。

これは坪井猗下の説ですが、「安心請決」は明治期に伝法用語を全く省略して現在捧読している「安心請決略抄」となったとあります。結縁五重のときの「授手印の序」はもっとわかりやすくしてもいいのかなと思います。

また、この『菩薩戒經』の序文は名文ですが、「とらわれたる者の獄を出でたるがごとく」というようなところを

省略して、もう少し簡潔にしてもよいのかなと思っています。

『十二門戒儀』は黒谷古本と新本があります。増上寺は現在でも黒谷古本によっています。恵谷先生は新本のみで行われていると『続浄土宗全書』で解説をしています。現在増上寺道場では黒谷古本によっています。

黒谷古本と新本を比較しますと随分違います。伝戒師と伝教師、三帰一竟と二帰三竟。相伝戒、発得戒とか一得永不失戒、衆生受仏戒という語彙は新本にありません。説相も変わりませんが、このように新本と古本が違うのだとご理解いただければありがたいと思います。

法式は、どうしても本山等で行われていることが、正しいと思われがちです。例えば、脇師が五師を奉請し、証明師を立てて証明する場合があります。これは高齢な伝戒師のために略したものがそのまま伝統化された儀礼です。

第三の請師は伝戒師みずから不現前の五師を奉請するものです。第八の証明は伝戒師が仏菩薩に告げて証明を請う作法ですので、伝戒師自らが釈尊前に向かって捧読するのであって、脇師、証明師が代読するものではないと思います。これは『十二門戒儀』を読んでいただければご理解できます。

るかと思っています。

次に、授戒本尊の奉安法は、五重の要偈道場と、授戒会の正授戒での掛け軸の脇師が違います。釈迦三尊であるからといって、要偈と授戒の三尊を間違えて借りてしまっていることが多々あります。

授戒三聖は釈尊・文殊・弥勒で懷色の法衣、そして要偈の釈迦三尊は文殊・普賢の脇師で莊嚴服ということだけでも憶えていただきたいと思います。

恵谷先生は『結縁授戒講話』で、本尊前に授戒本尊の掛け軸を奉安すれば、本尊を拝むことができないので、本尊に向かって右側の内陣に掛け軸を奉安すれば、本尊と授戒本尊を拝むことができると述べています。

この恵谷先生の説によれば、本尊は釈尊なのでしょうが、阿弥陀三尊による授戒になってしまいます。授戒会の本尊は釈尊です。

このように、阿弥陀三尊の尊顔を拝めるように、掛け軸を奉安する工夫が必要だと思います。須弥壇の前とか前机の前に奉安して、阿弥陀様の尊顔を拝することができるようになります。

四天王を奉安する場合、恵谷先生の説のときは本尊阿弥

陀如来の場合と同じようになってしまおうのですが、四天王の御木像はそのままで、正授戒のみ四天王の幡は変えている場合もあります。

妙瑞上人は、『略述大乘戒義』で、大乘戒壇について述べています。妙瑞上人は、伝承を集めた『浄宗伝灯提耳懺』を著した伝法学者です。続浄の解説には西山の人と書いていますが、飯沼弘経寺のご住職で浄土宗の僧侶です。妙瑞上人の書いた「大乘戒壇」には本尊釈尊、脇士僧形の

文殊弥勒、そして壇の真ん中に如意宝珠を安置するとあります。これは仏舍利を納めた金銅の多宝塔です。『浄土苾芻宝庫』にある塔が多宝塔です。

酒水のための金瓶に戒法智水、大乘律と書いてありますが、これは『梵網經』を奉安しています。四方に五宝、五穀、五葉、五香などを供えています。

義柳上人が書いた戒壇莊嚴略図には『大乘律』と『顕戒論』を奉安しています。

このように丁寧な莊嚴することができなかったのか、『法度』に「道場の儀式を整え施行すべし」と述べたと思います。多宝塔のある寺院があれば、画像の前に奉安し、その脇に菩薩戒經を奉安すると、仏・釈尊、法・菩薩戒經、

僧・戒師・大衆という三宝の莊嚴になると思います。

現行は、この1軸の授戒本尊と十方一切如来、十方一切菩薩の2基の位牌を奉安しています。恵谷先生は釈尊でなく阿弥陀三尊の授戒にしたかったのでしょうか。よくわかりませんが、先人も同様に考えておりました。

例えば、靈芝の『芝園遺篇』には、「弥陀を請して和尚とし、観音を羯磨とし、勢至を教授となす」と書いてあります。

また、林彦明師は信空上人が用いられたと伝えられている『授菩薩戒儀 白河 青蓮藏』の菩薩戒儀を紹介しています。この第3の請師のところは、靈山浄土とか金色世界、觀史多天というところを朱字で極楽に変えています。

釈迦のところを阿弥陀、文殊師利を觀世音、弥勒を大勢至としています。朱字を入れたのはいつだかわかりませんが、阿弥陀三尊の授戒会にしています。

次に、結縁相承・机戒儀です。成誉大玄人上人は『円戒啓蒙』で3つの戒儀があるとしています。庭儀は天皇・將軍のときに行うもので、堂内で行う堂上戒儀は学生相承、いわゆる僧侶のためです。机戒儀は結縁相承としています。「檀信徒であるから、伝灯の師位の器ではなく、戒体を

発得しようということでもない。結縁までの儀式なり。この人には豎の譜脈を与うるなり」とあります。

本尊のことは書いてありませんが、高座等を設けず、机1脚を置くだけでざっと行うので、机戒儀となったとあります。机戒の授戒は「今身より仏身に至るまで、この三聚浄戒を能く持つや否や」という、「わずか十四字なり」と述べています。

この机戒儀は三帰・三聚浄戒・十重禁戒のみで、十二門戒儀ではありませんが、どちらかというところと授戒会というよりは帰敬式に近いと思います。これで豎の譜脈を授けています。帰敬式で十重禁戒を説いて、戒名を授けている方は、この説によっているのかなと思います。

ここで戒名を授与するならば、帰敬式の名称を用いずに、簡易授戒とか一日授戒と称したほうがいいのではないかと思います。

椎尾大僧正はこの授戒会で相伝の戒も発得戒も念仏にと言い、相伝戒を述べて、発得戒、いわゆる三羯磨の作法を終えたあとで、「この三聚浄戒は、三つの姿を三念の念仏の中をしっかり受けていくことで、三遍お念仏をしますから、一声ずつ続いて行ってください」と言って、「南無阿

弥陀仏、南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏」と称えています。

また、「正伝法」という伝法道場がございました。そのときに椎尾大僧正は、この授戒作法でよく持つや否やということに対して、よく持つということではなく、南無阿弥陀仏で答えるようにと述べたことがあります。

この授戒会の場合は問題があるという方もいらつしやいます。しかし、この念仏のための三聚淨戒なれば、三聚淨戒も南無阿弥陀仏という思想があつてもよいかと思えます。例えば、この日課誓約の場合は「日課念仏、若干辺、よく持つや否や」、これを能く持つ、南無阿弥陀仏と十遍の南無阿弥陀仏と答えてもよいのではないかと思えます。

授戒会の懺悔会

授戒会で懺悔会が行われない理由を三つ挙げてみます。

まず、莊嚴の問題では、暗闇になるので、正授戒よりも印象に残る法要になってしまうからという説です。

次に、経済的問題として、暗幕の経費と多数の寺方、執り持ちさんが出勤するからという理由もあると思います。

そして、教義的な問題は、二尊遣迎・二河白道の莊嚴は五重相伝で行うべきものであるという認識があるからかもしれません。

この授戒会の中で正授戒が一番印象深い法要にするためにはどうしたらよいかということです。伝宗伝戒道場で一番感動した法要は何であるかと尋ねたことがあります。知恩院の行僧さんはすべて御身拭式です。増上寺の行僧さんは懺悔会始めいろいろな法要を挙げています。私は懺悔会でした。

授戒会の中で檀信徒にとつて、正授戒よりも暗闇の中で行う懺悔会のほうが印象深いかと思えます。そこで、懺悔会のパフォーマンスよりも正授戒に、莊嚴等に力を注ぐべきかと思えます。

そこで、その懺悔会の莊嚴はやはり本尊の尊顔を拝することができるとの薄暗さにして、暗幕はしない。そして、ご本尊を目の当たりにできる内陣で懺悔が専念できるような仕組みにする。それから、二尊遣迎ではなく、閻魔に対するものでもなく、阿弥陀如来の御前で懺悔念仏するということが大切だと思います。そして、尊顔を拝して南無阿弥陀仏と念々称名懺悔の儀礼が良いかと思えます。

また、剃度式は行うが、懺悔会（暗夜道場）はしない場合があります。そのときには懺悔会と剃度式を合体して、1人ずつ誘導するときに本尊の前で懺悔念仏して、剃度式

を行った例もあります。懺悔に専念することが望ましいと思います。

檀信徒が内陣に入る機会がありませんので、真つ暗では本尊の尊顔を拝することもできません。本尊を目の当たりにして拝むことができる機会は懺悔会しかないと思います。少し明るくすれば、暗幕の経費も執り持ち・寺方も少なくてできます。そういう意味で、授戒会こそ懺悔会をすべきかと思っています。

正授戒の本尊前の荘厳

授戒会の正授戒のときのみ、本尊前に授戒本尊の画像を奉安します。五重相伝、授戒会を含めた一連の本尊の荘厳は、それぞれ特徴のあるものにしたほうがよいかと思っています。

例えば、密室道場で伝法仏が御像の場合は正面でも問題ありませんが、掛け軸の場合は正面ではなく向かって右側の内陣に奉安します。そうすると正授戒のときに正面に授戒本尊の軸物を奉安しても、荘厳の変化が見られるわけです。檀信徒の方々もそれぞれで感応道交の道場になるのではないかと思います。

この授戒本尊の軸物が全紙大、大きなものであれば、正

面のほうがいいかと思いますが、半切の大きさぐらいの軸物は、恵谷先生の説によるか、または先ほど申したように須弥壇または前机の手に奉安して、少しでも大きく感じる荘厳法があるかと思っています。なるべく本尊の尊顔を拝する位置です。

そういう意味で、いろいろ創意工夫なさって、なるべく本尊様が拝めるようにしたほうがよいかなと思います。

さまざまな帰敬式と通過儀礼

帰敬式の主要儀礼は懺悔と三宝帰依と日課念仏です。仏教徒はすべて仏教儀礼によるべきです。通過儀礼を仏教儀礼化すると帰敬式になります。例えば行華焼香の作法を入れれば結婚式になります。当然、本尊は阿弥陀如来です。

通過儀礼には、例えば結納、結婚式、胎教（安産祈願）、お七夜に行く命名式、七五三、十三参り、成人式、結婚式、それから子供が生まれたら子供の通過儀礼、子供会とか子供信行道場、そして入檀式、生前戒名授与式、継承者の世代がかわるとき、五重相伝、授戒会の受者のガイダンスとしての帰敬式等が挙げられます。

最初に結納ですが、この民間習俗を仏教儀礼化に展開す

ることが目的の1つです。語呂合わせの結納品から、お互いにご先祖にお供えするお線香またはお香を交換したほうがよいと思います。

婚約指輪を交換することは行華の出典と同じ『仏本行経』に、お釈迦様の前世のお話でヤシヨダラに指輪を差し上げた経説に基づいて指輪の交換をします。

最初は仏前に向かって三宝帰依し、お互いに対面してからこの指輪交換を行います。お互いに合掌して挨拶する作法を勧めます。これは知識対面の伝を具現化したものです。

『結婚式』（浄土宗・平成11年）は、第1式は僧侶、第2式は檀信徒、第3式はホテルなどで簡略に行う場合の3つのパターンを掲載しています。

私は東京浄青時代に、青年教化として仏式結婚を青年会として提唱しました。そのときの懺悔は無始より以来の罪ではなく、元彼女と別れてごめんねというような意識になってしまっているので、懺悔の作法を省略してしまったのですが、驚見先生にひどく怒られました。浄土教は懺悔を必ずするべきものであるとおっしゃいました。青年会がすると、思い切ったことができるかと思います。

「誓いの言葉」も例文を示して、2人で考えてもらうこ

とが大切だと思います。

次に、胎教は、八木台下から教わりました。十夜法要の始まる前に、お檀家さんの最前列に妊婦さんを座っていただき、作法するわけです。やがてお子さんが生まれて初参りのときには、通常はその親とか年長の人が先頭になって話をするわけですが、このときばかりは若いお母さんが主となって話し合えます。

つまり、胎教の縁によって、住職というよりは寺庭婦人、次世代の人とコンタクトができるというのが、この胎教のよいところであると思います。

七五三も、『般若心経』などを読誦して、無事成長の祈願後、転向して、灌頂、簡略な三宝帰依をして、そしてお守りを授与するということです。

子供信行道場

『これならわかる子供信行道場ガイド』で、いろいろな式をつくりました。ともし火の集い・帰敬式・懺悔式もあります。屋内で行う帰敬式もありますが、これは小学校の低学年、高学年、そして中高生によって、その三宝の帰依文を選択しました。

私のお寺では、昨日も言いましたように、サラナ親子教

室を行っているのですが、幼稚園に入るので卒業する子を始め、儀式を主とした簡単な帰敬式を行っています。

三宝帰依の文は、この椎尾大僧正の、「明るく正しく仲よく」です。これもすべて通仏教です。ボーイスカウトも、通仏教の方がよいかと思っています。

生前戒名授与式

これは五重相伝ないしは授戒相伝者のための院号と位号を授与する式です。五重相伝のときには誉号とかその戒名の選定理由を説明する機会がありませんので、ここではその話をし、十善戒と、それから五重ざらいを簡単に授与する式です。

ここでの三帰は浄土宗の三帰です。帰依願王阿弥陀仏、帰依浄土三部妙典、帰依極楽世界清浄大海衆です。法は善導大師の教え、法然上人の教えもという人もいますが、いわゆる浄土宗の三帰をいたします。

この生前戒名授与式は、その遺された人に迷惑をかけたくないという、継承者がいないケースが本当に多くなっています。いわゆる「終活」です。

元氣なうちに戒名などを決めておいて、葬儀の打ち合わせ、そして御石塔に戒名を彫って、普通は戒名の二文字を

朱字にしますが、もうそのままにしておきます。朱の色を入れない戒名を彫ってしまう。そうして甥っ子や姪っ子さんになるべく迷惑をかけないために、あらかじめ戒名を授与する式です。

確かに、この五重の盛んな地域の人たちは何事かと思われませんが、葬儀のときに、戒名を授けてしまうよりは、教化的です。その継承者がいないときには本当にもう時間がないというようなことがあります。

この生前戒名の利点は、当人からこの字を入れて欲しいという希望が必ず出てきます。そして選字の理由を述べることができます。そして、ご縁があったら五重相伝を受けるてくださいというのが、結びの言葉です。

入檀式は「檀信徒規定」に基づく式ですが、ほとんどの人が行っていないというよりは、その規定すら知らなかった人が多いと思います。このときに寺院の由来、宗派名、本尊、寺参りの作法、合掌、十念、年中行事、法事の仕方などを話したらいかがでしょうか。

まず、檀家としての認識を持っていただき、そして後に浄土宗の信者になっていただく方法もあるかと思っています。このようなことで、帰敬式と言わずに入檀式と称したほう

がよいかと思ひます。

その次に、世代継承式というか、名称はよくまだ決めていないのですが、継承者が代がわりした場合です。「檀信徒規約」の継承者名を変更するときに行う式ですが、仏事の継承のための式です。

親とか祖父母がすべて仏事を一手に引き受けていますので、これに関することに関与していない場合が多いのです。そのために年回法要とか施餓鬼会などと年中行事を中心に話す機会を設けるとよいと思っています。

また、法事を始め、お葬式の意味、意義についてもお話しするとよいかと思ひます。また、帰敬式とは別ですが、やはり新盆の暮らし方の説明会などを別に開くと、多くの方が出席してくれています。このような式も大切な式であると思ひます。

これまでさまざまな帰敬式を述べてきましたが、1つには、仏教徒はすべて仏教儀礼にのっとるべきであるということです。2つ目に、菩提を弔うための菩提寺ではなく、菩提を薦めるための菩提寺となるべきです。そして結納など始め、伝統を踏まえつつ、時代に即した儀礼を付加して、新たな儀礼を再生していくのが帰敬式です。

この住職、副住職、寺庭婦人でできる帰敬式は、五重・授戒に対して経済的、規模的、時間的にも行いやすく、思い立ったらすぐできます。『安・近・短』という、安く、近々にでき、短時間にできるというのが帰敬式です。

五重、授戒の盛んな地域でも、お待ち受け法要として帰敬式を行っていたければ幸いかと思っています。檀信徒の家族ぐるみの教化も必要かと思ひます。

最後に、「これからの五重相伝」というシンポジウムの際に、服部英淳先生の五重相伝の精神ということを紹介しましたが、授戒会の精神にも通じますので、もう一度述べさせていただきます。

授戒会を勤めるときには念仏者の誠め、社会道德の基準はこういうものだと言き、我々は罪を犯すに従つて懺悔しなければなりません。払えども払えども捨てきれないのが煩惱です。そのときに阿弥陀様のお力添えをいただいで、この人生をどんなに苦しいことがあつても助け合つていこうじゃないかというのが、授戒の精神であると思ひます。

林田 ありがとうございます。それでは続きまして、阪口先生から昨日のお話の続きをお願いします。

阪口 昨日は授戒会、帰敬式、そして人間形成というところまでお話をさせていただきました。やはり何をおいても私ども僧侶側の問題が大きいのではないかなと、つくづく思います。

檀家さんで、おばあちゃんが亡くなった。夜中11時ごろ、電話がかかってくる。そうすると、「もう夜遅いから、あした行きます」なんておっしゃる和尚さんがあるそうですね。

これはどうかと思えますね。檀家の方が亡くなっているのです。そして、泣いているのです。葬儀屋さんは当然来ているのです。あわてて行っても、その人は生き返るわけではないけれども、そのときに行つてこそ、菩提寺の和尚の値打ちがあるのではないでしょうか。

私は、どんなに遅くても、寝ておつても何しておつても駆けつけて、枕経に参ります。ご遺体の前で、「本当に長い間お疲れさまでございました、ご苦労さまでございました」という思いでお念仏を申させていただきます。

今も直葬、家族葬などと、遅く行くから、業者の段取りで物事が進んでしまう。ですから、やはり亡くなったと電

話があつたら、万難を排しても我々は駆けつけるべきではないかと思えます。

また、こういう方もおられるようです。遠方で亡くなった。枕経と言われたら、「遠いから、もうそちらの和尚さんに頼んで。葬儀屋さんに言つたら紹介してくれるでしょう」と、そんな呑気なことを言う。

私は、どんなに遠くても、何をおいても駆けつけます。さっきの夜中の話でも、「夜遅いから、あしたにして」と言う方に限つて、夜中2時でも3時でもお酒を飲んでいるのです。「遠いから、もう堪忍して」と言っている和尚さんに限つて、海外旅行でもどんな行かれるのでしょうか。我々の使命は何でしょうか。そのことをじっくり考えなければいけないと思います。そういうところからやはり襟を正していかなければと思います。

世の中全体が自分さえよかつたらの自己中心主義。そしてもう1つは、今さえよかつたらの刹那主義。この2つが世の中のムードになっているように思います。我々もその空気に包まれているのでしょうか。

我々も今の状態でいいのでしょうか。このままだったら、恐らく大変なことになるというのは、もう想像に難くない

と思います。

それで、私はこの信仰の継承ということについて考えました。信仰の継承ということについて一番壁になっているのが、やはり核家族化でしょう。高齢化もあるでしょうが、核家族化。今はもう子供たちが成人すると皆別居が常識のようになっていきます。

そういったしますとどうなってくるかというと、当然お仏壇がないわけですから、別居すると、その若いご家族は子供さん始め全部、そのお仏壇と縁が薄くなっていく。時折親の家へ行つて仏壇を拜むこともあるでしょう。そして、手を合わせることもあるでしょうが、やはり縁が薄い。

そして、その親の、おじいちゃん、おばあちゃんの手を合わせる後ろ姿を見ることが、そしておじいちゃん、おばあちゃんのお念仏の声を聞くことも、本当に少なくなっているのではないかな。

また、単身赴任を余儀なくされておられるお方なんか、もちろん仏壇と離れ離れですからね。

そうなってくると、この親と子、菩提寺、お仏壇との接点が非常に少なくなってくる。そうすると、信仰の継承というのも大変難しくなってくるのではないかと思います。

お仏壇のないご家庭で育てられた子供は、その自分の親が亡くなるまで仏壇がないということになってまいります。そうすると、どうでしょうか。

自分の親が亡くなったとき、これ、何宗かわからない。菩提寺もわからないということになって、どうしようかということで、そこで葬儀屋さんに頼んだら、「任せておきなはれ」ということになり、そこと結託している方がおいでになって、とにかく済ませていくという、そういうようなこともあり得ます。

ですから、菩提寺、仏壇との縁というのをよく考えなければいけないと私は思います。

この核家族化の流れをとめることはもうできませんが、どうしたらいいのかと私なりにこれは考えました。仏縁をつなぐ手立ては何かないのかと考えて、皆さんのお手元のチラシにあるようなものを考えました。

これをちよつと回していただいたいと思いますが、この「結縁仏」を作りました。正面には阿弥陀如来、右側には何々家先祖代々と、そして左手にはお念仏、それから菩提寺とか住所とか、全部書いてあります。（次頁参照）

こういうものを無料で配らなければいけません。檀家さ

んに押しつけて売るのではなしに、やはり無料で、これをどうぞおまつりくださいと。そして、まつっていただければ、たとえお仏壇のないお檀家さんでも、これがあれば、あることによって、自分の宗旨、菩提寺、お念仏、そういうものでつながるのではないかなと思います。

なぜこんなことを思いついたかというと、実は、6月のことですが、檀家さんの分家で、おじいちゃんとおばあちゃんがおられまして、その子供さんがない。で、おじいちゃんが亡くなった。おばあちゃんが認知症になっていました。

当然そこは仏壇がない。で、おばあちゃんの弟さんが京都から出てこられて、これは困った。菩提寺はどこだ、お寺はどこだと聞いたって、認知症になっているおばあちゃん1人でわからない。

困ったな、困ったなと言って、家捜しをしたら、そこに去年檀家さんにお配りしたうちわ、正覚寺、住所、名前、宗旨を書いたうちわが1枚あったのですね。それを見つけてくださった、それでうちのお寺に電話がかかってきた。それでつながった。たった1本のうちわで、ややこしいお葬儀にならずに、ちゃんとしたお葬儀ができたというふう

家先祖代々霊



毎日声に出してお念仏

南無阿弥陀仏と申す 合掌

浄土宗



住所



電話

に思っています。

だから、こういうものがあれば、より強固に結びつきができるのではないかなというふうに思っていますので、ぜひともこの量産をして、皆様方のご協賛を得てつくりたいと思っています。

今、浄土宗にとって、法然上人滅後の最大の危機のような気がします。

法然上人のご伝記を見ても、「建永の法難」という最大の危機を乗り越えて、そして「このことを言わずばあるべからず」と申され、ご流罪、流される。

それも朝恩と受け取って、辺地にお念仏のみ教えを伝える好機だとおっしゃった。そのご苦労があつての、この八百年後の我々ではなからうかと思ひます。法然上人は見事にピンチをチャンスに変えられた。

今まさにこの我々もピンチですが、法然上人の遺志を継いで、同じ志を持って難事に当たれば、必ず光が差ししてくると思います。まだ諦めるのは早いです。先がどうなっているかということをよく考えて、先にどうありたいか、どうなつてほしいかということを考えて、今どうするべきかということを考えていけば、必ず光が見えてくると思ひま

す。

檀信徒が皆、我々一人一人を見ているのですね。何を見ているかといつたら、やはり姿勢、我々がどういうふうに真剣に物事に取り組んでいるか。お経でもちゃんと魂を込めて、ただあれは音声を発したらいいというものではなくて、魂を込めてお経を上げる。そこに意義があるわけですから、あるタレントさんが、あるとき若手の芸人を集めまして、何をしたかといつたら、お芝居をするのだと。

それをどうするかといつたら、本当に田舎へ持つていって、田舎のおじいちゃんやおばあちゃんたちに見せて喜ばせてあげたいから、一所懸命、若手芸人が稽古をする。ところが、やれどもやれども、やはりうまくいかない。間違つたり失敗するのです。

そうしながら、いよいよ当日を迎える。そして、その当日の幕が上がる寸前に、そのタレントさんは、その若手芸人を集めて何と言つたかといつたら、「皆、ええか、一所懸命やれよ。失敗してもええ。間違うてもええ。この辺のお年寄りらはな、せりふ一つ間違うてもわかれへん。わかれへんけどな、ただ一つわかることがある。それはな、この人たちが真剣にやつてるかどうか。お年寄りというのは人

生経験が長いから、この人たちが真剣かどうかというのはよくわかる。だから、一所懸命、真剣にやれよ」と言って、幕が上がった。

そういうテレビを見せていただいて、そのとおりだなと思いましたがね。我々もそういう姿勢が大事です。そのことをやはり最後にお伝えさせていただいて、私のお話を終わらせていただきたいと思います（拍手）。

林田 ありがとうございます。それでは、フロアの皆様からいただいた質問に基づき、3先生からご回答をいただきますと思います。それでは、まず初めに後藤先生に対してですが、「後藤先生は授戒、五重の順序をどうお考えですか」というご質問です。いかがでしょうか。

後藤 昨日、アンケートの結果の中で、授戒会と五重相伝の順番をどういうふうに考えていますかという設問をしたところ、大分意見が分かれたということで、私はどう思っているかということですが、大多数の方が答えられたように、普通は授戒で仏教徒となつて、五重相伝で念仏者となる。あえて順番をつければ、もちろんその順になると思

います。

しかし現実問題として、五重のほうがよく開筵されているのであれば、それが先になつて授戒会があつても何の問題もないと私は思います。正直、3〜4年の間が過ぎまして、お檀家の皆様、3〜4年であっても、恐らくその3〜4年前の内容はそれほど覚えていらつしやらないのではないでしょうか。

実際はお念仏の教えにしても、繰り返し繰り返しの法話を、それこそ薫習、聞いていただいて、初めてお念仏がありがたいというふうにとり着くのだと思っています。

だから、あの方は五重を受けているとか、あの人は授戒を受けているとか、そういったことを言つても、実はお檀家さん側に見れば、我々の理解のように、その2つの違いや意味合いを何人の方がわかっているかというところと疑問です。

ですから私は、どちらが先と順番をつけることなく、的門上人のご指示のように、2つの入口は別の入口である。実際、どっちの入口から入つていただいても、最終的に念仏者になつていただければいい。ただ入口が2つあるだけだと思えばいいと思います。その意味からすれば、も

つと授戒会でも本願念仏のことを説いたほうがよろしいのではないかと思います。

林田 ありがとうございます。次に、西城先生、阪口先生にご回答いただきたいと思います。「剃度式と帰敬式、授戒会との関係、位置づけを知りたいです」というご質問ですが、まず西城先生、いかがでしょうか。

西城 順序は、帰敬式、剃度式、授戒会という関係です。帰敬式は、いわゆる子供会とかボーイスカウトなどでありあえず仏教に触れる。手を合わせるとか仏教入門というような感じということで認識いただければありがたいと思います。

剃度式ですが、これに対して得度式があります。得度式はお坊さんになるための式です。剃度式は檀信徒のための式ですが、大体これは五重とか授戒会の中に剃度式が行われています。いわゆる「おかみそり」ですので、仏弟子になる作法です。

授戒会は、この人間として、仏教徒としてなるといふか、そういう人間として自覚を持っていたかどうか、菩薩と

して人生を歩んでいただくような式であるということです。帰敬式、剃度式、授戒会の関係というところ菩薩となっていたくというような感じの法要ということを確認していただければありがたいと思います。

また、五重相伝の場合は、妙好人になっていただくような式ということです。

林田 ありがとうございます。それでは阪口先生、いかがでしょうか。

阪口 剃度式はやはり授戒会、五重相伝の中で行われるもので、帰敬式では剃度はないほうがいいと思います。

ただ、私ども、昨日申しましたように、あくまでも入門ということですので、まだ五重や授戒が根づいていない地域において執り行うなら、入門することでもいいかなと思います。

できれば、昨日も申し上げましたように、その授戒会も取り組んでほしいというように思います。

林田 ありがとうございます。フロアの皆様方からも、

ただいまのお剃度、帰敬式、授戒会あるいは五重も含めた関係や位置づけについて、それぞれご意見をお持ちの方も多いかと思いますが、ここで決するということはなかなかできないことです。ただいまの先生方のご意見を大いに参考にさせていただきたいと思います。

それでは続きまして、後藤先生へのご質問です。「戒体を仏性と断言してよいのか」という疑問はもつともだと思えます。色法戒体である以上、外部から入ってくるもので仏性ではないのではないでしょう」というご質問ですが、いかがでしょうか。

後藤 先ほどのお話の続きです。また今追加の質問がありまして、五蘊仮和合である以上、発得した戒体は死んだあとと続くのかという質問でした。それはもちろん『吉水瀉瓶訣』などには極楽に行っても残るというようなことが書いてあるのですが、六道へ行っても残るのかどうかは、私も全然そこまで考えてもみなかったです。

一得永不失はどう関係するのか、戒体は死後存続するのかというご質問ですが、申しわけありません。私の中で本来に戒体そのものが消化されていないので、本来にあえて

教学の先生にお聞きしたいです。戒体に關しましては戒体論争が元祖様の時代からずっと続いているので、私が付け焼き刃でちょっとやそっと勉強したからといっても何も語れないし、また昨晚も教学の若い先生方といろいろ話させていただきました、それぞれにやはり若干違うのです。

もちろん、仏性戒体と説く方だって、いわゆる仏性というものをどう説いているかはまた違うのです。外から入ってくる戒法そのものが仏性だと説かれる方、外から入って仏性が戒体になると説かれる方もいらっしやいますし、あるいは心のような、いわゆる心法戒体的な仏性を説かれる方もいらっしやいます。

要するに、この時間ではとても論じられない問題なのですが、私はわからないことはお檀家さんに余り話さないようにと思っています。

ただ1つだけ、先週見つけたこの論文だけ、ちょっとここでご紹介したいなと思います。大野法道台下の戒体に関する論文でありまして、「法然上人と円頓戒―色心戒体の論争について―」という論文の中に、大野台下はほかの論文でもこういうことをおっしゃっていますが、性無作の仮色の「性」について円戒の特色を見ることが、古来教学の伝

統になっている。円教思想の実相、本具の性徳の「性」と解す。いろいろ意味があるが、この語に果たしてそういう内容が盛られているのかという問題がある。私見では、私はこの性無作の仮色の「性」は単なる性能の意味だけだと思うのだ、と書いてあるのですね。

さらにその先に、円観すなわち実相の理念はむしろ心法戒体の領域に属す。つまり性無作の仮色の戒体説をこういつた論理で円観すなわち実相の理念にくっつけて解釈するということは、むしろそれは心法戒体の領域に属するのではないかと論文に書かれています。

なるほど、性無作の仮色という天台教学で一般的に説かれているその「性」の理解を、大野台下が根本から違っているのではないかとおっしゃっていることが、私にとつてはすごく刺激的でした。

またこういうことも勉強していくと、今までこうだと思ってきたものも少しずつ変わっていくのではないかなと、教学の先生方にまた教えていただきたく、よろしくご指導をお願いします。

林田 ありがとうございます。戒体についての説明は、

まことに、後藤先生がおっしゃっていただきましたように、それぞれの先生方の中でも多様であって、「浄土宗はこうだ」と誰しも納得できるやさしい言葉で説示されているものがないというのが現状だと、林田自身も認識をしております。

後藤先生からのご提言を受け、教学・布教、そして法式の先生方とともに、今後学ばせていただきたいと思えます。

それでは続きまして、お念仏と戒ということについて少し深く掘り下げまして、「念仏と戒の関係について適当な表現方法などがあれば、お示しく下さい」ということです。これについては阪口先生と後藤先生とから一言ずつ頂戴したいと思います。まずは阪口先生、いかがでしょうか。

阪口 戒と念仏について、非常に難しい問題ですが、いろいろと「念戒一致」、それから岩井信道先生なんか「念戒一如」と言われているし、どうかというような気もしますが、そしてこの『布教羅針盤』、小澤先生は助業ということで、いろいろありますが、1つ解釈の仕方として、福原隆善先生がこういうことをおっしゃっておられます。

3つの立場があるのだと。まず、「戒法厳修」という、「小罪をも犯さじと思うべし。仏、悪人を捨てたまわねども、好みて悪をつくること、これ仏の弟子にはあらず、一切の仏法に悪を制せずということなし」という、そういうところ。

それから「戒法難行」という、これは「本願の念仏にはひとり立ちをさせて助をささない。悪人は悪人ながら」、そういうくんだり。

それからもう1つは、「戒法随分」という、これは「しかれども分に従いて悪業をとどめよ」。戒には皆さんもご承知のように、全受と分受がありますから、そしてその続きに「縁に触れて念仏を行じ、往生を期すべし」という法然上人のお言葉があります。

法然上人が深い内省に基づいて、ご自身は戒定慧三学非器としながらも授戒をしているのをどう理解するか。また聖阿上人は「守れなくても戒は受け入れるべし」、とおっしゃっている。確かに往生のための念仏行であることは第一義であるが、あくまでも釈尊の教えである戒を守ろうとすることを完全に放棄、例えば真宗のように無戒の立場にしてしまうと、悪人としての自覚がなさなくなるといっ

た、一貫した思想が背景にあると福原先生はおっしゃっています。

理事長の上田見宥先生はよくこういう現場でこういう表現をなさいます。「戒はお薬、お念仏は御飯ですよ」とおっしゃいますね。

お念仏は毎日申さなければいけない。御飯も毎日食べなければいけません。しかし、人間というものは病気になるます。そのときには戒というお薬が必要ですということですよ。

あの授菩薩戒儀の第一開導のところに「生死の大海は戒を船筏となし、三途の重病人は戒を良薬となす」と出てまいりますから、上田先生のような表現なんかは非常にわかりやすいと、私は思っています。

林田 ありがとうございます。それでは、後藤先生からも一言お願いできますでしょうか。

後藤 私は「念仏の助業」としての持戒で十分だと思ひ、ほかの位置づけはないと思います。また、念戒一致ということに関しては、あえて私は念戒一致というような、その

用語を軽々しく使うのはいけないのではないかと。

もうご承知の方は、それが妄伝の浄土布薩であつたり、あるいは西山の教義であつたりというところから念戒一致という言葉が来ているということがある程度ご理解いただいていることと思います。

またあえて『布教・教化指針』に書いてあるような理解をしようとすれば、法然上人『逆修説法』の三七日目のお言葉で、「至心に専らこの阿弥陀仏の名号を念ずれば、すなわち彼の仏、無貪清浄の光を放ちて照触摂取したもうがゆえに」、略しますが、「持戒清浄の人と均しきなり」ということだと思えます。

つまり清浄光を放っていたから、持戒清浄の人と同じくなれるという、確かにご法語がありますので、あえて言えば念戒一致というのはこういう境地なのかなと思います。

しかし、念戒一致という言葉をお檀家さんに言う必要はないと思います。むしろ私はお隣に座っていらっしゃる林田先生がこの『現代戒想』という本に書かれている内容が、非常にわかりやすかったです。

簡単に言えば、戒と念仏について法然上人のご一生を通

して話して理解していただくのが非常にわかりやすいし、いわゆる法然上人の一代記の中を通して、法然上人の歩まれた道をたどれば、戒というものが理解できるのではないかと。そしてさらに念仏につながるのではないかと。

さらに言えば、念仏すれば何をやってもいいのだという弟子たちが出てきたときにも、法然上人の戒に対するお言葉というのがまたわかりやすいのではないかなということです。そういったことをお檀家さんにお話しして、余り大仰に念戒一致とか、そんな説き方は、私はかえって軽々しく思えるし、それなら言わないほうがいいと思います。

林田 ありがとうございます。両先生からお念仏と戒の関係についてご報告をいただきましたが、阪口先生が言及いただきました、小澤先生が、今、この会場にいらっしゃいます。ご存じのように平成23年度から3年間にわたって『布教羅針盤 授戒編』というテーマでご論文をおまとめになっておられます。小澤先生から『羅針盤』のご著者を代表して、お言葉がありますでしょうか。

小澤 布教師会からの要請がありまして、大乘菩薩戒の

展開ということ、インド、中国、日本と分けて書かせていただきました。その中に、私も日ごろから思っていることとの思いを少しだけ述べさせていただきました。

そういう中で、念戒一致という言葉が先ほどから出てきていますが、やはり無理に念と戒を一致させることはないのでないかと私は常日ごろ思っています。やはり浄土宗は戒脈と宗脈の二本立てですので、二本立ては二本立てで、一如にさせることはしなくてもいいのではないかという気がしています。

また、私自身は実際に三聚浄戒としてお授けするものから、三聚浄戒というのは私の持論なのですが、やはり摂善法戒というものが重要だと私は思います。ですから、摂善法戒というのは浄土宗にとっては念仏の教えですから、もう三聚浄戒、よく保つということは、私はお念仏の教えをこれから実践していきますという誓いになっているのだと、こんなふうに私は理解しているつもりです。

林田 ありがとうございます。突然のご指名にもかかわらず、適切なご指摘まことにありがとうございます。詳細は、今申し上げます、『布教羅針盤』に、丁寧な解説

を施してくださいますので、ご一読をいただければと思います。

それでは、次のご質問に移らせていただきます。

今度は法会の開筵についてのご質問ですが、阪口先生、また西城先生にお答えいただければと思います。「これまで授戒会をしたことがありません。授戒会開筵をお檀家さんに勧めるのに効果的な方法がありましたら、ご教示ください」ということです。

また、別の方から、やはり阪口先生に、「3年に1回の五重を行っておられるということでしたが、どのように新規のお檀家さんを誘うのですか。コッなどがあれば教えてください」ということです。いかがでしょうか。

阪口 一言で言うと、ありません。私が昨日もお話しさせていただいた150年間に50回ということですが、近年はもう3年ごとに五重、授戒、五重、授戒と、私どもの寺ではやっています。

しかし、年々この受者の数が減ってまいりまして、来年は五重できるだろうか、人数あるだろうか、とにかく人数さえ集まれば、あとはこっちの努力で何とでもなるのだから

ら、とにかく人数をとということで、心を尽くしていろいろしています。

だから、五重の案内の紙一枚配っただけで、そんなものではないのです。やはり詠唱の会もやっていますし、それからおてつき運動もしていますし、それから団体参拝、名利寺院参拝なんかも行つて、檀家さんと一緒に、親しく話をする。

それから、このごろ檀家さんいろいろな趣味を持つておられますので、そういう発表の場として市民会館の近くのホールを借りて文化祭をするとか、さまざまな行事をします。

そしてもう1つ大切なことは、開筵への熱意ですね。決めたからにはどうしてもするのだと、それさえあれば、必ずできると思います。

たとえ10人になつてもいいじゃないですか。たとえ赤字になつたとしてもいいじゃないですか。それを続けていくことによって、その信者が、信心が確立してくれる人ができればいいじゃないですか。本人がやる気があれば絶対できると思います。やりましょう。

「老人力」という言葉がありますが、私は「僧侶力」と

いうか、そういうことが大切ではないかなと思います。このポスターセッションにも張つてありましたが、僧侶に求めるものの一番はやはり人徳です。

1つではなくていろいろなことで、そのお檀家さんに訴えていくしかない。そして、この人は本当に真剣にやる気があるのだというふうなことを訴えていくしかないと思います。そんな、「はい、行け」という、そんなものはないと思いますので、ともどもに協力していけば、何とかなると思います。

林田 ありがとうございます。先ほどの授戒会と五重相伝の前後というようなことも含めて、阪口先生には貴重な熱のこもったご提言をいただきました。ほぼ同じ質問が西城先生に来ておりまして、読ませていただきます。「帰敬式は、仏教また浄土宗の信者になる入口として重要であると思うのですが、各寺院、組、教区などで行う場合、どのように檀家の方々に勧めていけばよろしいでしょうか」ということですが、いかがでしょうか。

西城 江東組でも4年ごとに授戒会または五重相伝を行

っています。その中間の年に帰敬式を行っています。各寺院にチラシを配るわけですが、たしか浄総研の沖縄のアンケートにもあったのですが、やはり住職のロビー活動が一番だと思っています。

それからもう一つは、世話好きの女性が必ずいらっしやいます。その人は何人かの友達を誘います。五重相伝の人数がふえたということがありますので、住職と世話好きの女性ということです。

林田 ありがとうございます。阪口先生はご自身のご自坊、また先生の組の伝統という中で、また西城先生は西城先生が中心になって進めてこられました江東組単位での授戒・五重の開筵について貴重なお話を頂戴しました。

昨日、後藤先生にも御紹介いただきましたが、私が所属しております神奈川教区京浜組でも、江東組さんを見習い、授戒会・五重相伝を開筵させていただきました。後藤先生、西城先生がいらっしやる江東組の熱心さに本当に感銘をしているところです。

そして、阪口先生がおっしゃるような僧侶の意識というものを高く持ち続けるということが何よりも大切なことな

のだと思います。

それでは次の質問に入らせていただきます。総合研究所の袖山先生より、「寺檀関係とは別の領域かもしれないが、例えば宗内関係学校や寺院、僧侶が指導するボーイスカウト等において、浄土宗檀信徒と限らずとも帰敬式を行う場合もあるかと思われます。それも教えを広める入口としては重要、貴重な機会だと思います。寺檀関係をベースとしない帰敬式の可能性をどのようにお考えになりますか」ということで、これに関しては、3先生よりもふさわしいということで、総合研究所の東海林先生にお答えいただくこととなっています。東海林先生、よろしく願います。

東海林 総合研究所研究員の東海林です。私、浄土宗のスカウト連合協議会の事務局員をさせていただいておりまして、本日は前理事長の岡本先生もおられるのですが、皆様にご説明を申し上げます。

浄土宗スカウト連合協議会では昭和41年から仏教章研修会という研修会を行っています。ボーイスカウトといいますのはバッチシステムと申しまして、それぞれのスカウト

たちが、例えば炊事章や、野営章など、いろいろなプログラムに挑戦をしまして、そういう章を取得します。

そして最終的にスカウトたちの最高の章である富士章を目指して、皆さんそれぞれ野外活動を行い奉仕活動に励むのですが、その富士章に進むために、仏教章というものの、宗教章というものを取得しなければなりません。

仏教章というものが、浄土宗の場合ですと、昭和41年から研修会が行われておりまして、毎年2泊3日の研修会を行っています。今年も3月に滋賀教区の草津の西方寺様におきまして第56回の仏教章研修会が行われました。その研修会の中で必ず帰敬式を行っています。

その帰敬式に入ります前に、研修会に参加する前には、それぞれ全国から集まってまいりますので、40名ぐらいのスカウトなのですが、それぞれが地域の浄土宗寺院の教導職の先生方に、ご住職たちに事前の研修を受けてまいります。

宗派の名称を知ること、総本山の寺号、所在地、ご本尊のお名前、宗祖のお名前、礼拝、浄土宗宗歌、仏壇の荘厳法、仏教行事の日常勤行を事前に研修してまいります、本研修は2泊3日ございまして、その中で釈尊伝、教え、

法然伝、教え、そして帰敬式があります。

この帰敬式は、本日西城先生から資料の中、13ページに紹介されています。牧達雄先生が昭和56年におまとめになりました青少年帰敬式授戒会の手引というものに基づきまして行われる帰敬式でございまして、音楽法要、仏教聖歌、そして教授師の説示がありまして、ともしびを使った儀礼です。そして三帰三竟があるという、そういった帰敬式の内容です。

これまで56回ございましたので、2000名以上のスカウトたち、高校生、中高生がこの研修会、仏教章研修会受講しました。

今年の3月にございました研修会の中で、帰敬式を終えたあとに子供たちが感想文を書いてくれています。ここで3名のスカウトの感想をご紹介します。

これは中学校3年生の女性の方ですが、「ボーイスカウトをやっていたら、このような素晴らしい体験はできなかった。明るく正しく仲よく、3つのことを仏様に誓ったことを、これからの人生で忘れないようにしていきたい」。

これは高校2年生の男の子ですが、「これまで自分は仏

や神について全く信仰心を持つことができず、正直に言えば、なぜ科学が発達した現代に宗教なのかと疑問を感じていました。それを変えてくれたのが今回の帰敬式でした。

確かに、浄土宗における極楽や阿弥陀様は科学的には実在するものではないかもしれない。釈尊に関する伝説も本当にあった話ではないのかもしれない。しかし、それを受け入れ、よい人生を歩むために役立つのなら、それは確かに存在していると言える、改めて感じました」。

また、これは高校1年の男の子ですが、「帰敬式を受けたあと、自分が進むべき、明るく、正しく、仲よくできる道が示されてきました。自分が仏様に見守られていることを常に忘れることなく、自分が仏教徒であることを誇りに思い、今回帰敬式で誓ったことを、準備のこれからの人生の糧にしたいと感じた」。

以上のような感想を書いてくれています。

これが万能薬とは言えないと思いますが、日本のボーイスカウトは、1983年には、33万人おりましたが、2013年には14万人にまで減少しています。この傾向はこれからも続くと思います。

浄土宗スカウト連合協議会といたしましては、これから

も活動を続けていきたいと考えています。

また、もう1つ、最近、指導者の方やご父兄から、浄土宗の教えをもう少し知りたいというようなお話もいただいています。

私たちが研修会で普段お会いしている子供たちは、お檀家さまからいえば、ご当主の孫世代に当たる方だと思えます。お父さん、お母さんたち、ご当主からすればお子さんの世代、子育てをしておる世代から、もっと浄土宗のことを知りたいというご意見もいただいていますので、このこともあわせてご報告させていただきます。

林田 ありがとうございます。東海林先生には、ご自身の体験に基づきまして、貴重なご報告を頂戴いたしました。恐らく袖山先生は大本山善光寺また長野教区主催で行われている子供信行道場、そういったことを踏まえてご質問いただいたかと思いますが、一言コメントをいただければと思いますが、いかがでしょうか。

袖山 帰敬式の場合は、やはり子供会や何かでそれぞれ、夏休みのたった1日の子供会の中、あるいは1泊の子供会

の中に入れることがあると思いますが、当然お檀家さんのお子さんだけではなくて、お檀家さんのお子さんの友達と一緒に来るとか、そういうパターンがあると思うのですよね。

そういう中でも、何とか仏教に触れていただく機会、あるいは浄土宗の教えに触れてもらえる機会が1日でもふえればいいなと、そういう意味で、チャンスさえあれば帰敬式もやったほうがいいのではないかなと思っています。

今、昨日のお話が比較的寺檀関係をもとにしたお話が多かったものですから、寺檀関係とはまた別のところでも教えを広める機会というのがあるのではなからうかと。

で、その帰敬式という儀礼が、今東海林さんのお話の中にもあったように、興味を持ってくださる方の輪を広げるという役割を果たすのではないかなと思って、先ほどのような質問をさせていただいた次第です。

林田 ありがとうございます。袖山先生がおっしゃったように、1人でも多くの方に仏縁またお念仏のご縁を結んでいただくということが何よりも大切であることは申し上げるまでもないかと思えます。

しかしその一方、東海林先生がおっしゃったように、ボーイスカウトの会員数の激減という現状、また総本山知恩院や大本山増上寺等で帰敬式等の行事に参加される檀信徒の数が少しずつ減っているということも耳に入ってまいります。

やはり私ども1人1人の僧侶や家族がいろいろなところに声をかけて、積極的に働きかけていくということが大切なことなのでしょう。

それでは、次の質問です。後藤先生に、「授戒会、五重のアフターケアのことを伺いたいと思います。授戒会等を受けたあと、お別時などに参加するようになったとか、お墓参りがふえたとか、そのような調査報告はあるのでしょうか」ということですが、いかがでしょうか。

後藤 まず、アフターケアに関しましては、それは4年前の学術大会のシンポジウムで、一昨年往生されました正村瑛明先生がまとめられた未開筵地域での五重相伝における4つの課題の中にございます。まず1つ目は経費である、2つ目はスタッフである、3つ目が道具である、4つ目は受者へのアフターケアであるというふうに挙げられており

ましたが、とにかく1回五重、授戒会をやって、ああ終わったと言っても、何かあとが続かなければ、打ち上げ花火の1回で終わって、また受者はもとに戻ってしまうというようなことを、正村先生が問題提起をされておりました。

まことにやはりアフターケアということも考えていかなければ、1回五重、授戒があつたから、それでいいというわけではないということは重々承知していますし、江東組だと青年会の別時念仏が毎月行われるというのは、まさにアフターケアのために始まったものでした。

また、その4年前に、このシンポジウムのパネラーでありました横井照典先生が盛んに念仏講をつくるべしと語られておりました。講の結成、今の時代では、講組織をつくるということはなかなか難しいことかと思いますが、やはり授戒、五重を1回やっただけではなくて、定期的なものをつくるのが大切なのだということが、これも回答なのかなと思います。

もちろん五重ざらいや念仏講だけではなくて、別時念仏云々、お寺に通ってもらい、思い出していたくというところが大事だと思います。

もう1つ、お墓参りがふえたという調査報告があります

かということですが、これは今日の資料の中には入っていません。なかつた部分でありまして、今回「授戒会を行ったことで、檀信徒の変化があつたらお書きください」という欄に、本当にたくさん書いていただきました。

回答を書いてくださる方はそれぞれに皆一所懸命書いてくださいますので、1つ1つ全部紹介したいぐらい、すべてが「よかった」「よかった」「やってよかった」というような内容です。4つだけ、ちょっと早口で説明させていただきますと、長野のご住職は、「授戒会を満行したときは喜びで皆いっぱいですが、数日もすればもとに戻ってしまうのが現代人の姿であり、お寺参りをさせることは非常に難しいです。五重のあとで授戒を受けているので、五重のおかげによる意識変化以上のものを認めることは難しい」と書いてありました。これは授戒に対して、五重よりは変化がそんなにないというような感想でした。

またやはり長野の方で、「受者に仏教徒としての自覚が芽生えたように思います。また、こういうことは戒に抵触しますかといった具体的な質問を受けることが多くありました。私たちが思っている以上に、一般の方々は戒を大切に考えてくださっているようです」とお書きくださいまし

た。

あと2つ読みます。佐賀で「そんなに簡単に変化は出ません。変化がそんなに簡単ではないからこそ、5年に1度の授戒会、それからお念仏による修養会を実施しています。あと、26年に授戒会をやつて、31年に五重をやつて、私は住職を退職する予定です」。ここまで計画されているという方もいらつしました。

最後、大分の方のご意見ですが、「開筵後数年の間は確かによい方向へ変化します。受者の感動が持続することが多い。しかし、10年近く経過すると、授戒会、五重相伝ともにその感激も薄れがちです」というようなご意見をいただいております。やはりアフターケアが大切なのだろうなと思います。

林田 ありがとうございます。後藤先生から、さまざまな五重相伝や授戒会のアフターケアの報告、また後藤先生ご自身が所属しておられます江東組のアフターケアについて丁寧なご報告を頂戴いたしました。

今後、これから五重相伝、授戒会あるいは帰敬式を進めていくに当たりまして、1発だけの花火の打ち上げという

ことに終わることなく、やはり定期的に進めていくことを念頭に、アフターケアというのはやはりとても大切であるということを変更して確認させていただきました。

次に西城先生にご質問を頂戴してあります。「帰敬式を行うべきということでしたが、阪口先生のおっしゃっていたような念仏入門会ではなく、帰敬式である意味は何でしょうか。違いを教えてください」というご質問です。いかがでしょうか。

西城 やはり念仏入門というより仏教入門だと思います。先ほど袖山先生が申し上げたのですが、やはり手を合わせるといふこととか仏前というのが大切だと思います。

私の寺のサラナ親子教室では、幼稚園に入る前の子供たちがいますので、手を合わせることとか、いわゆる花祭りから始まりますので、どうしても本尊さんは誕生仏が一番いいかなと思いました。

お釈迦様のかわいい姿を見て手を合わせてくれるということがとても大切だと思います。

それからまた、お花を上げたり、そして木魚を打つということも、小さな子供でもポクポク打つてますので、そう

いう意味では念仏は小さいのですが、称えてくれますので、とりあえず仏教に触れる、そして手を合わせるということが一番大切なと思います。

林田 ありがとうございます。ただいまのご回答は、昨日来の議論にもありましたように、どちらかというと授戒会の伝統のないところでは帰敬式の開筵を契機として、まず仏様のみ教え、手を合わせる心を育むということから始めましょうということなのであります。

それに対して、阪口先生のように伝統的に授戒会のある地域では帰敬式よりもやはり授戒会の開筵を目指すべきというようなことで、それぞれの立ち位置と申しましょうか、伝統というものを踏まえて、より実りのある、その地域の実状に合った法要、法会を行っていくべきということとなるのでしょうか。

それでは続きまして、今度は浄土宗総合研究所の武田先生から阪口先生へのご質問です。実は先生のご質問は2方面があるかと思うので、阪口先生からの回答のあとに西城先生からも回答していただきたいと思います。「正授戒を中心に、暗夜道場は変えてもいいのでは」というご意見

でしたが、私が行った受者のアンケート調査では、ハワイでも沖縄でも江東組でも、暗夜道場に対する、生まれ変わったという宗教的な感動の意見が圧倒的でしたが、体験の深さについて、先生はどのように思われますか」というご質問です。

阪口先生、よろしくお願いします。

阪口 私も、その暗闇の体験というのは、その効果は認めますし、否定はしておりません。

一番顕著なのが善光寺の戒壇めぐりですよ。あれは学問的にどういうことになるのでしょうか、擬死再生ということでしょうか。1度暗闇の中に入って死んだつもりになって、そしてまた明るところへ出て、生き返ったような気持ちになって、また気分が変わる。だから、そういう意味において、効果は確かにあります。ただ、昨日も申しましたように、パニックになる方もいます。それからもう一つ、やはり何人ものお手伝い、取り持ちが要ります。

また五重や授戒には暗夜がないとだめだというものではないわけです。和泉ではもう伝統的に暗夜はないわけで、それで十分信心が確立しているわけですから、それでいい

と思います。

それで、もう1つ言いたいことは、初めて開筵するお寺にとつて、それが高いハードルになっているということだと思います。どうしてもしなければいけないものではないということです。

北海道のほうで五重されたお話を聞きましたが、何をしたらかという、時間をとつて、そしてちょっと暗くして、先に誘導しておいていただいて、入堂し、本尊さんだけ明かりをつけて、そしてお別時したというのですね。これは私は良かったのではないかなと思いますね。

お別時、やはりお念仏を申しもたらうことが第一の目標で、お念仏を体験づけることが大事ですから、そういう工夫もいいのではないかなと思います。

もう1度申し上げますが、この武田先生がおっしゃっているように、私は別に暗夜を否定しているわけではないということです。暗夜の伝統があるところは、大和、近江はやればよいと思つているのです。

林田 ありがとうございます。それでは、西城先生からも一言お願いできますでしょうか。

西城 暗夜道場はすべて目張りをして光を入れないというようなことがあります。

増上寺のように少し明るいというか、電気を少し暗くするというようなことで、本尊様のお顔が見えるほうが、よいかと思ひます。

例えば、増上寺の懺悔会もやっていますと、行僧が本当に懺悔して、ずっと、本尊様の目の前で反省している人がいます。やはり阿弥陀様の顔が見えるということと、同時に一番本尊様の真近に立てることが何よりもよい式であると思います。

そういう点で、私は懺悔会で仏様と相對して懺悔を行つたほうがいいのかと思つています。

いろいろな説がありますが、私は授戒会ときには懺悔会をやつたほうがよいかと思ひます。私の経験で、やはり増上寺で加行を受けたときも、すごく感激した法要です。懺悔会は本尊様の目の前で、南無阿弥陀仏を一言でも称える形のほうがいいのかなと思ひます。

林田 ありがとうございます。ただいまご質問いた

きました武田先生、もし何かコメントがあればお願いします。

武田 私もお2人のただいまのお答えが一番ふさわしいかなというふうに思いました。

これは、私はその自分で体験したあとで大学院に入り直しまして、大正大学で宗教学というのを学んだときに、ああ、これだったのだというふうに気づきました。

人を生まれ変わらせるさまざまな宗教儀礼というのは世界中にあるのですが、浄土宗のこの事例が一番優れているなというふうに、比較してみて思ったぐらい、優れた儀礼を伝統的につくり上げてきている。

日本の宗教伝統というのはすごいなというふうに感動したことがありますので、授業を受けて、その授業と照らし合わせて、やはりこういう直接的な、真つ暗闇かどうかは別としまして、私の場合は増上寺ですし、阿弥陀様の中に吸い込まれていくような体験をしました。ちょっと私にとっては神秘体験でした。

神秘体験をすることは、浄土宗は否定しているかもしれないのですが、でも、生まれ変わるといような意識を持

たせたり、その結びつく、阿弥陀様とつながるといような感覚を体で感じ取る。

正授戒はまさに頭で感じさせて、それをさらにということですから、その前段階でまず自分がその宗教的存在としてそのまま受けとめられる。その阿弥陀様の存在を受けとめるというような、こういう体験があつて初めて、正授戒がさらに意味を持つのではないかというふうに今感じています。浄土宗はすばらしいなということです。

林田 ありがとうございます。阪口先生、西城先生、武田先生、それぞれのご意見を拝聴させていただきました。

西城先生のお話にもありましたように、懺悔会、懺悔道場の歴史的な経緯、また阪口先生のお話にもありましたように、伝統的に大阪には懺悔会がない形での授戒会が行われてきたという経緯、また武田先生のご意見、それぞれ非常に大切なご指摘であると思いますので、皆様方には、今後授戒会を開筵されるに当たりまして、ぜひ参考にしていただきたいと思います。

それでは引き続き、質問に戻ります。奈良教区の横井先生からのご質問です。「授戒の菩薩道をどうお説きになら

れますか。授戒成満者が歩む菩薩道の事例を挙げていただければありがたいと思います」ということですが、これについては後藤先生からご回答いただきましたと思います。

後藤 横井先生、こちらにいらっしやるので、一言いただきましたいですね。私、昨日も横井先生と沖繩での五重の勸戒のことも話させていただきました。

横井先生はその質問の中にあります、授戒の菩薩道をどう説くのか、菩薩道というような書き方をしているのかわかりませんが、要は三聚浄戒の摂衆生戒、ということはどう説くのかというような質問でよろしいですね。

2番目のその成満者が歩むその菩薩道の事例をというところで、これは実はアンケートを横井先生のご自坊にもお願いしましたところ、本当にこんなに沢山の貴重な資料を送っていただきました。

さらに、横井先生が今年の7月に佐賀教区の普通講習会で授戒会のことを話されたときの資料も頂戴しました。その中で横井先生は、先ほどのように講組織の結成ということと同時に、勸戒の中では必ず菩薩道の事例を説くべしというふうなご指示をされているのです。

菩薩道の事例というのはつまり、具体的にこのようなことをされた方がいらっしやると言って、有名な、杉原千畝外交官、いわゆるたくさんユダヤ人にビザを渡して、ナチスから救ったという杉原千畝さんのこととか、乞食僧の月僊上人、あるいは知覧特攻の母で、零戦で命を亡くした若い人たちに母親のかわりとして1機1機を見守ったという鳥濱トメさんという方のこと。

あと、これは私、知りませんでした、安城市の本田桂吾さんといって、みずからも筋ジストロフィーにかかりながらも、お母さんと一緒に、自分と同じような難病や障害を持った方に対する施設をつくったという、これは最近の方の事例ですね。

このように実際に菩薩行、いわゆる慈悲の行をされている方の事例を説いたら効果的であるという、横井先生の授戒勸戒における方法でした。

これはこれでありがたく頂戴させていただきました、またそういったことをこの場でご紹介させていただきました。

また最初の質問に戻りますが、授戒の菩薩道をどう説くかということで、私がどういうふうにしたかといいますと、先ほど申しましたように、私は勸戒のときに林田先生が

『現代戒想』で書かれているように、元祖様の一生を説いているうちに戒と念仏の関係性が自然と説けていって、元祖様がまさに菩薩道の実践者であるというような話になっていったように思います。

また、例えば正直言って歴史に残るような聖人君子の生き方を皆さん真似しようと言っても、なかなかこれは誰にでもできることはありません。

しかし高砂の漁師夫婦が法然上人に「殺生戒を犯すことがつらくてつらくて仕方がない、でも漁をやめるわけにはいかない」と涙を流したお話。元祖様にすがりついて、まさに「殺生戒を犯さずにはおられないのだ」と言っていて涙した、その漁師ですね。

それから、「不邪淫戒を犯すことがつらい」と訴えた「室の泊」の遊女であったり、こういった戒を犯さずには生きていけないのだという方々の、その生き方を、また私たち、自分の姿に照らし合わせる。それこそ五戒ということと言ったって、十重禁戒にしたって、1つ1つ見ていったら、「ああ、ちゃんと守っているかな」というふうに自省する。

そっちの生き方を、むしろその聖人君子ではない生き方

を説いたほうが、特に現代社会ではなかなか自分を省みることに慣れていないような世相ですから、訴えかけられるのではないかと、私はそのようにお話ししました。

林田 ありがとうございます。それでは、ご質問を頂戴いたしました横井先生、一言コメントがあれば頂戴したいと思いますが、いかがでしょうか。

横井 恐れ入ります。先ほどもちよつとおっしゃいました儀式のことですね。授戒、五重の場合に、先ほどおっしゃったように暗夜道場、要偈道場、密室道場とあります。やはりこの道場が大事なですね。

というのは、人に我々、人間に感性を訴えるわけです。それによって人間は感動するわけです。これがなかったらだめですね。だから、なぜ要偈道場があり、暗夜道場があり、密室道場があるか。

それを上手に訴えるという、その工夫はやはり必要だと思います。それだけで受者の人は大きな感動を受け、そして精進してくれるということです。

それから、先ほどもちよつとありましたが、復習という

ことで、必ずおさらい会をしてもらおう。だから、五重それから授戒、おさらい会をするわけですが、なかなか人を集めるのは大変です。

だから今、併修してもらったらいと思います。例えば、自坊で御忌があれば、御忌さんと五重のおさらい会あるいは授戒のおさらい会を兼ねるといことですね。それからまた彼岸ですね。お彼岸と、それから五重のおさらい会、授戒のおさらい会を兼ねてやる。そうすると、人がある程度集まってくれる。

そういう具合にして、ずっと継続していくことがやはり大事だと思います。

林田 ありがとうございます。ただいま横井先生から、さまざまな年中行事と、五重や授戒のおさらい会を兼ねて勤めていくという、大変貴重なご提言をいただきました。

それでは続きまして、阪口先生へのご質問です。お二方からほぼ同一の内容をいただきましたので、読ませていただきます。「浄土宗教師は戒脈を受けています。しかし、僧侶こそ身をただすべきだという論旨は、授戒の効果は発揮されていないということにはなりませんか」というもの

です。あるいは「信、信仰、信じることといったものを我々がどのように受けとめ、それをどのように一般の方々、檀信徒に伝えていくべきだとお考えでしょうか」というご質問です。それでは、阪口先生、いかがでしょうか。

阪口 戒脈を受けているのに僧侶こそ身をただすべきだという論旨は、重要なご質問ですが、逆にこちらから質問したいですが、この質問をしている方はいいのでしょうか。自分の胸に手を当ててじっくり考えてみていただいたら、わかるはずだと思いますね。

あの法然上人でさえ、ご自分のこと、法然上人は皆さんご存じのように叡空上人から円頓戒を授かっています、法然上人でさえ愚痴の法然房とおっしゃったのですよ。押して知るべしではないかなと思います。これ以上のことはもう申し上げる必要はないと思います。

それからもう一つ、「信仰心といったものを我々がどのように受けとめ、それをどのように一般の檀信徒に伝えていくべきだとお考えでしょうか」という質問に対しては、これはもう「自信教人信」ですね。やはりまず自分ですうね。

みずからお念仏していいのに、信仰もないのに、やはり人に信仰をとというのは無理ですから、やはりまず自分、「自信教人信」ということではないかなというふうに思います。

林田　ありがとうございます。阪口先生のご指摘は、私ども浄土宗僧侶の1人1人の胸に突き刺さる、やはり浄土宗僧侶の矜持を保っていくということが何よりも大切だということとなりましょう。

いよいよ最後の質問となりました。

滋賀教区の田原上人から頂戴しております。「すべての課題も現代仏教僧侶の社会的使命感に立っていけば、問題は解決の方向に行くものと思います。阪口先生の言われるとおり、檀信徒は僧侶の生き方を見ておられる。我々僧侶の1人1人の姿勢が問われているように思いますが、これについて3先生のご意見をお伺いしたいと思います」。昨日、私どもに阪口先生から投げかけていただいたまことに貴重なご提言、それを受けての田原先生のご質問です。こちらは3先生から昨日からのシンポジウムのまとめの意味を込めてお言葉を頂戴したいと思います。

まずは後藤先生、よろしくお願いします。

後藤　たしかに檀信徒は僧侶の生き方を見ている、我々僧侶1人1人の姿勢が今問われているという、こういったご意見でございました。まことにそのとおりです。自分のことばかり申しますが、やはり自分のことから考えていかねばならないと思います。

昨年、授戒会の勸誡師という任を受けてつくづく思いました。皆様も伝戒師という立場になったら、そしてまた自分よりご年配の皆さんに戒を説く立場になったらどうでしょう。それこそ身が引き締まるどころか、自分はどう見られているだろうと、毎日の生活、行動を省みることから始まりました。

それでいつぱいいつぱいになりました。原稿をつくればつくるほど、そんな偉そうなことを言える自分なのかなという思いでいつぱいになり、とても上から目線などにはなりません。少なくとも授戒を開筵しようと住職が決めた以上、自分の生きざま、生活スタイルを見直すよい機会には絶対になろうかと思っています。

私もそうになりました。もう見られているという意識から

始めました。朝のお勤めひとつでも、聞かれているという意識を持つてするようになった。ただ私自身、受者の皆様に対して胸を張って言えることは、例えば十重禁戒を1つ1つ振り返っては、またやってしまった、やってしまったと言つて、懺悔念仏をしています。

それこそ四十八輕戒なんていったらもう、これもだめ、これもだめの連続です。「戒を説く資格がないのに戒師を勤めてはいけない」「立つてお説教してはいけない」とか、全部アウトになるかなと思うと、四十八輕戒はほとんどだめですね。

せめて十重禁戒1つ1つ振り返って、またやってしまったと言つて懺悔する。その毎日である。そのぐらしか、受者の皆さんに堂々と言えることはありませんでした。

そんなことで、まさに私自身の姿が問われているという反省を持つて、今日もこういうお話をさせていたただいていくわけです。人のことは申せません。自分のことだけ申し上げます。

林田 ありがとうございます。それでは続きまして、西城先生からお言葉を頂戴いたします。よろしく願いしま

す。

西城 最後に『梵網經』の一節を読ませていただきます。1つは総合研究所の宣伝でもあります。『布薩の日は新学の菩薩、半月、半月に布薩し、十重四十八輕戒を誦すべし』とあります。

毎月15日と晦日、旧暦の満月と新月のときには過去半月間の反省し合う法会、法要です。その戒經、『菩薩戒經』を一人誦して、これを聴聞してそれを反省する。

これを半月布薩式と言っていますが、今はもうほとんど廃絶しています。いわゆる布薩式と誤解されてしまっているようなので、廃絶している法要ですが、総合研究所は公開講座として平成26年1月にこの半月布薩式を、復元、再生するように努めています。

もう1つ、授戒会を勤めるに当たって、戒師始めはもう1度その『菩薩戒經』の訓読を誦すべきだと思います。その一節には、一切の法を解せずして、理解しないで、しかもそのために師となつて戒を授ければ、輕戒を犯すとあります。

檀信徒の教化、教化というよりは、まず伝戒師・勸誡

師・回向師を始め手伝いをする僧侶がその一文を肝に銘じて、励むべきかと思えます。

林田 ありがとうございます。それでは続きまして、阪口先生、よろしく願います。

阪口 私もやはり、今まで檀家制度の上にあぐらをかいて、人の上からものを言っていたようなきらいがあったから、こういうことになってきたのではないかなと思います。同じ目線で、そして僧俗一体というその点で、言うなれば我々お寺の住職、僧侶は極楽へ渡る船の船長さんではないだろうかと思えます。

その船長さん、できるだけたくさんの人に乗っていただき、そしてそのかじとりを誤らないように、転覆せぬように安全に、この乗っておいでになるお檀家さんを極楽へ渡す。それが使命ではないかと思えます。

先ほど申しましたように、直葬とか何たらとか、「釜前経（カマエキヨウ）」なんていうのがあるそうですね。「釜前経」なんて5048巻を探して、どこにあるのかなと思うのですが、炉の前で短いお経をしてくれという意味

だそうです。

とんでもない。つまり、いわゆる我々僧侶の存在意義が問われているわけですが、ここで大切なことは、自分自身が何のための浄土宗僧侶かということを深く考えなければいけない。

そして、我々はなぜ僧侶になったのか。800年前、法然上人がご苦労にご苦労に本当にご苦労を重ねられた、そのおかげです。だれのおかげで今浄土宗僧侶としてあるのか。それはとりもなおさず法然上人様のおかげですし、檀信徒のおかげですから、我々は身を粉にしてその報恩の誠を尽くすことを考えなければいけない。このように思います。

そういうふうなことを考えなければ、やはりいけないと思います。とにかく魂を込めて真剣に取り組む姿勢こそが何よりも大事だと私自身は思っています。

林田 ありがとうございます。阪口先生、西城先生、後藤先生から、それぞれのご意見を拝聴させていただきました。

田原先生のご質問を、いま一度少し読ませていただきます

す。「現代仏教僧侶の社会的使命感に立っていけば、さまざまな問題は解決の方向に行くものと思われれます。檀信徒は僧侶の生き方を見ておられる。我々僧侶の1人1人の姿勢が今問われているように思う」というご指摘ですが、それを受けた3先生方のそれぞれの思いを学ばせていただき、私どもは今後勤めてまいりたいと思います。

それでは最後に、昨日からのシンポジウムの総括を述べさせていただきますと思います。実は4年前に私は、やはり、浄土宗総合学術大会のシンポジウムで、五重についてのコーディネーターをさせていただきました。

4年前のシンポジウムを踏まえ、加えて、法然上人の教、また浄土宗学、伝法を少しばかりかじらせていただいている私ですが、法然上人の名著である『選択集』あるいは各種御遺文、そして、聖阿上人が戒についてご提示されました『顕浄土伝戒論』、さらには五重あるいは戒の伝書の説示内容、そうしたことに基づきながら、総括をさせていただきます。

昨日も申し上げましたように、法然上人は15歳で皇円阿闍梨から大乘戒を授けられ、18歳で黒谷において円頓戒相承の師、叡空上人から、慈覚大師からのご相伝を受けられ、

「九代の嫡嗣」となられました。

しかしその一方で、法然上人は、「戒行において一戒をも保たず」という三学非器のご述懐を吐露されたのも事実です。

そのように嘆きながらも修学を重ね、43歳、本願念仏への回心を果たされ、浄土開宗のご決意をなさいました。

その一方で法然上人は、多くの方々へ授戒をされました。もちろん、これは決して自分が三学非器のご自覚を失ったということではなく、三学非器のご自覚とともに、阿弥陀様の光明に照らされた信機の自覚の中で、戒を守った日々を送るべきだというご確信があつたからこそ、ご授戒をなされたのではないかと受けとめることができるでしょう。

なるほど、法然上人は61歳から62歳にかけて行われたとされる『逆修説法』の三七日の中で、先ほど後藤先生が言及してくださいましたが、阿弥陀様の十二光のうち清浄光、歓喜光、智慧光によって私どもの貪瞋癡の三毒煩惱の働きの抑えられ、戒定慧が自然に具足されるとお示しです。その中で、「無貪善根の身となりて持戒清浄の人と等しきなり」と、念仏行者は、自ずと持戒清浄の者となるとおっしゃっております。そのような法然上人の思いをまとめ

くださったのが、66歳の『選択集』であります。

先ほど後藤先生もおっしゃっていただいたように、私は『現代戒想』の中で法然上人における戒について、「私の戒想―法然浄土教徒として―」と題して、いささか駄文を弄したことがあります。本日は『選択集』第1、2、3、4章の内容を当てはめると、次のようなことになるのではないかと受けておめています。すなわち、第1章・聖道浄土二門篇の中、私どもは浄土門にしか救われる道のないことが明らかにされます。そのような中で、第2章・五種正行篇と第3章・念仏往生本願篇の中では、阿弥陀様が戒を選び捨てられた、非本願の行であるということ明らかにされるわけです。

そしてこれら3つの章段を通じて、私どもが念仏行者へなるべきことが順を追って進んでまいります。

そして、第4章・三輩篇では、その選捨てられたさまざまな行、特に、戒が含まれる雑行が「異類の助業」として復活をします。

ご法語の中では「決定往生の信をとりての上は」とおっしゃっておられますが、要は法然上人は、念仏によって往生ができるという確信をいただいた方にすれば、まさに戒

も「異類の助業」として復活してくると説示されているのです。

この辺りのところを踏まえて、聖岡上人は『顕浄土伝戒論』の中で「異類の助業」として戒を位置づけてくださったと受けとめられるのではないかと思います。

そのような思いの中で聖岡上人が伝宗伝戒のシステムをご構築いただきました。言うまでもなく伝宗伝戒というのは、お念仏と戒の両立ということになると思いますが、その両者を結びつける紐帯を仮に五重の伝書の中に求めるとするのであれば、初重『往生記』の「和字の法語」に当たるのではないかと受けておめています。

言うまでもなく、機を語る『往生記』の中で二重の『授手印』の説示へとつなぐ部分の中で、「一紙小消息」が記載されています。

その冒頭には「末代の衆生を往生極楽の機に当ててみるに」とあります。まさに今21世紀の我々も当たっているわけですが、その私たちが抱くであろう4つの疑い、四疑の中で、法然上人は、第2の疑いとして「罪人なりとても疑うべからず、罪根深きをも嫌わじとのたまえり」と、罪を犯したものも救済にあずかることをお示しになります。

その後「受けがたき人の身を受け」から、五段階の自覚を促す最後に「生まれがたき浄土に往生せんこと喜びの中の喜びなり」と訴えられます。

さらに法然上人は『念仏往生義』の中でも「構えて、善人にして、しかも念仏をも修すべし。これを真実に、仏教に従う者というなり」と、仏教者として戒を守って生活する善人となるべきことを促しているのです。

この初重『往生記』の末尾に語られている「和字の法語」に続けて、そうした思いが結実されたのが聖光上人の

さらには、『東大寺十問答』には、念仏行者には五念門もおのづから具足されるとお示しです。つまり、礼拝門、讃嘆門、私たちの身と口の働きというものも、おのづから阿弥陀様に恥ずかしくないような日暮らし、あるいは言葉の働きができるようになってくるとお示しなのです。

つまり、念仏一行の相續と戒の実践とが何らのさわりなく同時並行的に成立し、進んでいく姿に、私たち念仏行者はなっていかなければいけないのです。そして、3先生方が重ねてご指摘いただきましたように、私ども念仏行者のあるべき姿こそ法然上人を鑑とした姿であることはあらためて指摘するまでもないことでしょう。

昨日と本日の長時間にわたりますシンポジウムのコーディネートを務めさせていただいた立場から、以上のこと

を総括とさせていただきたいと思います。

そして、その法然上人を鑑とした私たち自身のあるべき姿を求めて、教学・布教・法式の立場からの研究、さらには総合研究というものが、今後より一層深められ、広く共有されるようになることを強く切望するものです。

そしてその結果、私ども浄土宗僧侶はお檀家の方を対象とするだけというような目線ではなく、僧俗分かたず、広くすべての方々に向けて、人間形成と信仰継承とを旨指した授戒会、帰敬式のさらなる開筵に努めるということが、何よりも大切なことであり、それを私ども浄土宗僧侶の使命として、自覚しなければいけないということが必要となるのです。

もちろん、そうした法会の開筵は、1カ寺だけではなくとも、部や組、教区やブロックを通じてでも構わないでしょう。そうした法会を開筵していくという姿勢こそが法然上人や聖岡上人の願いに応えた姿勢であり、さらには私ども念仏行者、浄土宗の僧侶が阿弥陀様に「よく頑張ったなあ」と、お喜びいただけるような姿になっていくのであります。

以上、長時間にわたりまして、3先生から貴重なご提言、

ご報告をいただきましたこと、心から御礼を申し上げます。
心からの感謝の意をこめてあらためて3先生に大きな拍手をお願いいたします。

(拍手)

〔同称十念〕

(了)

『逆修說法』五七日における『無量寿經』解釈について

安孫子 稔章

一、問題意識

『逆修說法』における法然上人（以下、祖師の敬称を略す）の浄土三部經講説について見てみると、初・三・五七日では『無量寿經』と『阿弥陀經』について、二・四・六七日では『觀無量寿經』について説かれるという分類はあるものの、その内容は重複している部分が少なくない。今『無量寿經』解釈について注目すると、法然は『逆修說法』五七日の中で『無量寿經』について説き終わった後に、『無量寿經』の中で念仏を説いている箇所が七箇所あるとし、さらにその七箇所を「本願」（本願・願成就）と「三輩」（上輩・中輩・下輩）と「流通」（無上功德の文・特留此經の文）の三つに分類している。^①この分類は五七日において初めて明確化されるものの、初七日・三七日において

も同様にこの三つに関する言及がある。では、各七日における『無量寿經』解釈にはどのような相違があるのだろうか。本論では、本願と流通という二つのトピックに関して三・五七日における説示を比較検討し、その教学上の相違について考察していきたい。^③

二、本願について

・三七日

三七日では、

- a. 次雙卷無量壽經者、淨土三部經中猶此經爲根本也。其故一切諸善願爲根本。然此經說彌陀如來因位願謂、乃往過去久遠無量無數劫有佛、申世自在王佛。其時有一人國王。^④（中略）
- b. 今宗淨土人、依此經可持四十八願法門也。持此經

者、則持彌陀本願者也。即法藏菩薩四十八願法門也。其四十八願中、以第十八念佛往生願而爲本體也。⁽⁵⁾（中略）

c. 抑法藏菩薩、何者、捨餘行唯以稱名念佛而立本願給云、此有二義。一者念佛殊勝功德故、二者念佛易行故遍于諸機故。⁽⁶⁾（中略）

d. 雖立如此誓願、其願不成就者、非正可憑。然彼法藏菩薩願、一々成就既成佛。其中此念佛往生願成就文云、諸有衆生聞其名號、信心歡喜乃至一念、至心回向願生彼國、即得往生住不退轉。云々。⁽⁷⁾

とあり、まず淨土三部經の中で『無量壽經』こそ根本の經であるとし、法藏説話・四十八願の諸相について述べられる。次に、淨土宗の人はこの四十八願を保つべきであるとし、そのうち第十八願こそが本体であると述べる。続いて、ではなぜ法藏菩薩が余行を捨てて念仏を取ったのかということについて、念仏は殊勝の功德があるからという理由と念仏は行じやすいからという理由の二点を挙げている。最後に、願成就文を挙げて確かにこの誓願は成就していることを述べている。

これらを整理すれば、

a. 『無量壽經』の内容（法藏説話・四十八願の諸相）について

b. 第十八願が本願であり、念仏の教えの根本であること

c. 念仏の勝行性と易行性について

d. 願成就文について

という構成であるとまとめることができる。

・五七日

五七日では、

a. 次無量壽經者、如來說教事皆爲衆生濟度也。故衆生根機區故、佛經教亦無量。而今經爲往生淨土說衆生往生法也。阿彌陀佛修因感果次第、極樂淨土二報莊嚴之有様委説給、爲令勸衆生發欣求心也。然此經所詮、説我等衆生可往生之旨也。⁽⁸⁾

（中略）

b. 但釋此經、諸師意不同也。今且以善導和尚御意心得候、此經偏説專修念佛旨、爲衆生往生業也。何以知之者、先説彼佛因位本願中云、設我得佛、十方衆生、至心信樂欲生我國、乃至十念、若不生者不取正覺。云々。⁽⁹⁾

（中略）

c. 然往生行我等點今始可計事不候。皆被定置事者也。法藏比丘若惡選立給者、世自在王佛猶左可有歟。令説彼願共之後。何授記決定可成無上正覺乎。⁽¹⁰⁾（中略）實我等衆生取自力許而求往生、此行等爲叶佛御心、又有不叶不審覺、往生不定可候。申念佛願往生人、非自力可往生也、只他力往生也。本自唱佛定置之名號、乃至十聲一聲令生給者、十聲一聲念佛一定可往生、其願成就成佛給云道理候。然者唯一向仰佛願力可決定往生也。以我自力強弱、不可思定不定。⁽¹¹⁾

（中略）

d. 彼願成就文在此經下卷。其文云、諸有衆生、聞其名號、信心歡喜乃至一念、至心廻向願生彼國、則得往生住不退轉。云々。⁽¹²⁾

とあり、まず釈尊が衆生済度のためにさまざまな経を説くなかで、この『無量寿経』は衆生の往生について述べられた經典であるとするが、詳しい説明は省略されている。次に、善導の意によればこの経は偏に専修念仏を説いたものであるとし、その根拠として第十八願の願文を引用する。続いて、往生の行はすでに定め置かれたものであり、我々が自力で往生しようとするからこそ念仏という往生行が不

審に思われてしまうのであって、ただ仏願力を頼りとして往生すべき旨が述べられている。最後に、三七日同様、願成就文について言及されている。

これを整理すれば、

a. 『無量寿経』の内容について（ただし詳細は省略）

b. 『無量寿経』の要旨は専修念仏（第十八願＝本願）にあるということ

c. 念仏は定め置かれた往生行であり、他力に任せて往生すべきこと

d. 願成就文について

という構成であるとまとめることができる。

三七日と五七日の説示構成の流れは基本的に同じであるが、大きく異なるのはc部分の説示である。ここは前の記述を受け、「それではなぜ阿弥陀仏は念仏一行を選択し本願行としたのか」という問いに対する答えの部分であるが、三七日では念仏の勝行性と易行性について述べるのに対し、五七日では我々の考えの及ぶところではないので、ただ仏によって定められた念仏の一行を信じ他力に任せることが述べられる。

この三七日の説示については、林田康順氏の論文でも詳⁽¹³⁾

細に考察されているように、念仏の勝行説に留まるものであつて、念仏諸行の勝劣義というところまでは説かれていないと見て取れる。これに対し、五七日説示は『選択集』説示とも形を異にしており、念仏諸行の勝劣義といった面からは考察できないが、阿弥陀仏の選択ということについて疑いの心を起こすことのないよう促すものである。これにより、念仏一行を本願となすことは、機辺からの選び取りではなく仏辺からの選択であるということが実に明確に示されている。すなわち、この『逆修説法』三七日時点で経疏を典拠とした念仏諸行の勝劣義という明確な提示ができず、それでは念仏一行に励むべき理由として少し弱いと考えた法然は、五七日においては、念仏が勝易の行であるというような理論的説明を離れ、ただ我々には測ることのできない甚大な仏意によつて選択された行が念仏であるとし、ここをもつて我々が念仏を行すべき唯一無二の理由として提示したのである。

そして、この本来我々が測ることのできない仏意を推し測つて、三七日の念仏勝行説に組み込んだものが、まさに「聖意測り難し」として勝劣義を述べた『選択集』第三章段説示であると考えられる。そういう意味でこの五七日

の説示は、『選択集』に説かれる念仏実践理論体系を構築するために必要な段階であつたと言えるのではないか。

三、『無量寿経』流通分について

・三七日

三七日では、

a. 次至流通、云々。其有得聞彼佛名號、歡喜踊躍乃至一念、當知、此人爲得大利、即是具足無上功德。

云々。善導御意、上盡一形下至一念之無上功德也。依

餘師意者、但舉少而況多也。云々。(中略)¹⁴

b. 次當來之世經道滅盡、我以慈悲哀愍、特留此經止住百歲、其有衆生值此經者、隨意所願皆可得度。云々。

以此末法萬年後、三寶滅盡時往生而思、顯一向專念往生義也。其故說菩提心經皆滅者、依何知菩提心之行相。

大小戒經皆失依何持二百五十戒。(中略)以彼思今念佛行者更於餘善根不具一塵、決定可往生也。¹⁵(中略)

c. 但修稱名念佛一行、至一聲可往生云也。是亦彌陀本願故也。即彼本願之遠攝一切義也。

とあり、まず「無上功德」の文を引用し、一生の念仏からたつた一念の念仏まで無上の功德であるとする善導の解釈

を挙げる。次に、三宝が滅尽してしまえば菩提心や戒を知るための経も滅びてしまうのだから、それでも念仏により往生が遂げられるということは、余善なくして一向専念だけで往生がかなうという意に他ならないとする。最後に、念仏で往生できるのは弥陀の本願であるからだとしている。

まとめれば、

- a. 念仏は無上の功德であること
- b. 念仏のみで往生がかなうこと
- c. 念仏が弥陀の本願であることとなる。

・五七日

五七日では、

- a. 次此經流通分中説云、佛語彌勒、其有得聞彼佛名號、歡喜踊躍乃至一念、當知、此人爲得大利、即是具足、無上功德。已上。上三輩文中雖說念佛外諸功德、不讚餘善、但舉念佛一善、讚嘆無上功德流通未來。
(中略) 念佛即大利也、餘行即小利也。念佛亦無上也、餘行亦有上也。惣願往生人、何捨無上大利念佛、而執有上小利餘行乎。⁽¹⁶⁾ (中略)

- b. 次此經下卷奥云、當來之世經道滅盡、我以慈悲哀

愍特留此經止住百歲、其有衆生值此經者、隨意所願皆可得度。云々。善導釋此文云、萬年三寶滅、此經住百年、爾時聞一念、皆當得生彼。云々。釋尊遺法有三時差別、正法像法末法也。(中略) 經皆悉滅時、但此經許留給事何事歟覺候。釋尊以慈悲留給事、定深意候覽佛智實難測矣。應但阿彌陀佛機緣深于此界衆生坐故、釋迦大師留於彼佛本願矣。⁽¹⁷⁾ (中略)

- c. 被說特留止經止住百歲者、唯此二軸經卷獨可殘聞候。然而實經雖失、但念佛一門許留、百年可有乎覺候。彼秦始皇燒書埋儒之時、毛詩許殘申事候。其文被燒、詩留在口申、詩人々暗覺、故毛詩許殘申事候。以之意得候此經留百年可在申、經卷皆隱沒南無阿彌陀佛云事、留于人口百年間傳事覺候。經者亦所說法申事者、此經獨說念佛一法。然者爾時聞一念皆當得生彼善導釋給也。此秘藏義也。輒不可申。⁽¹⁸⁾

とあり、まず「無上功德」の文を挙げたあとに、三輩の中で念仏だけが無上功德と讃嘆されることを述べ、波線部に見られるように、念仏は大利・無上であり、諸行は小利・有上であるとする対比がある。続いて、「特留此經」について説いた後、なぜ全ての経が滅びた後もこの『無量寿

經』のみ残るのかということについて、仏智は測り難いとしながらも、阿弥陀仏とこの世界の衆生との機縁が深いので釈尊が慈悲によって阿弥陀仏の本願を留め置いたと解釈する。最後に、「特留此經」の真意として、『無量寿經』自体はなくなったとしても念仏は残るということであると述べ、波線部にあるようにこれを「秘藏の義」であるとしている。

まとめれば、

a. 念仏は大利・無上であり、余行は小利・有上であること。

b. 念仏は機縁が深いので末法の後も『無量寿經』は残るということ

c. 『無量寿經』がなくなっても念仏は残るということ
(秘藏の義)
となる。

以上、三七日と五七日の説示を比較検討すると、まず a については林田康順氏によって指摘されている大小義の明言である。詳説は省略する。⁽¹⁹⁾

続く b の部分は、三七日では菩提心や余善が減びてしまつても念仏による往生は残るという解釈から、念仏一行に

よる往生が証明されていると読み取っているのに対し、五七日では、なぜ念仏(『無量寿經』)のみが残るのかという点について考察されている。念仏一行による往生はすでに本願によって誓われ、三輩部分で一向専念に励む旨が説かれており、今ここで重ねて念仏一行による往生を説くよりも、なぜ念仏のみが残るのかを説く五七日説示の方が「特留此經」の説明として適切であると考えられる。

また c の部分は、特に五七日に見られる『無量寿經』は減びてしまつても念仏は残るとする「秘藏の義」は『選択集』にも見られない説示である。これは外記禪門に対する説法という『逆修説法』の極めて限定的な環境であるからこそ説かれた説示であると言えるのではないか。⁽²⁰⁾ 法然は『無量寿經』のみが末法の後も残ることについて種々考察しているが、やはり「聖意測り難し」であつて、どれも確信的なものではなかったのではないかと推察できる。ただし、たとえ『無量寿經』が減びてしまったとしても、念仏だけは人の口に残るということについては、確信を持っていたのではないか。だからこそ、『選択集』のようなしつかりと教理的に体系化された教義書には書くことはできなかったものの、『逆修説法』では善導の「万年三宝滅」の文を

独自に解釈し、「秘蔵の義」として説いたのではないかと推察できる。これは逆説的に、『逆修説法』が説かれた環境が法然にとって本音を隠さずに説くことができたような法然浄土教的に洗練された場であったということの証明にも繋がるのではないかと私は考える。

四、小結

ここまで、『逆修説法』に説かれる『無量寿経』解釈について、三・五七日の説示を比較検討してきた。『選択集』への展開という視座も含めてここに簡単にまとめるならば、○本願については、三七日の説示が『選択集』へとつながるが、五七日説示は仏辺からの選び取りを明確に示しており、その段階として必要であったと考えられる。

○流通分については、五七日説示が『選択集』へとつながるが、「秘蔵の義」など『選択集』に見ることのできない説示もあり、『逆修説法』の書的特徴をよく示している。

といったことが挙げられる。特に五七日における『無量寿経』解釈は、『選択集』に通じる部分もかなり多く、教学的にもほぼ近いものであると考えられる。

全体を通じて言えることとして、『逆修説法』説示は初

七日から順に章を下るに依じて、換言すれば「逆修法会」における外記禅門への説法が進むに順じて、法然教学的に精錬されていく様子を窺い知ることができる。だからこそ法然は三重に及んで同様の構成で經典講説を施したとも見て取れよう。それが法然の意図して構成したものなのか、はたまた説法を進める中で法然教学自体が進展していったのかは定かではないが、いずれにせよ『逆修説法』は法然にとってその浄土教思想形成の上で大きな役割を果たしていることに異論はないであろう。

- 1 『昭法全』二六八―二六九。
- 2 初七日は『無量寿経』に関する説示分量が少ないため、ここでは比較対象から外す。
- 3 本論文と同様に『逆修説法』内の説示を比較検討した研究として、林田康順「法然上人における勝劣・大小・多少相對三義の成立について―「念仏多善根の文」渡来の意義―」（宮林昭彦先生古稀記念論文集『仏教思想の受容と展開』）がある。氏は念仏諸行の勝劣・大小相對について考察する中で、『逆修説法』の初七日・三七日・五七日の説示を比較検討し、勝劣相對に関しては『逆修説法』全体を通じてはつきりと認めることはできないものの、大小相對に関しては四七日までは認められないが五七日には認めることができると結論づけている。
- 4 『昭法全』二五一。
- 5 『昭法全』二五二。

つてこの部分が特にピックアップされ、「秘蔵の義」とされるま
でになったということがわかる。

- 6 『昭法全』二五三。
7 『昭法全』二五三。
8 『昭法全』二六六。
9 同右。
10 同右。
11 同右。
12 同右。
13 林田康順「法然上人における勝劣義の成立過程―『逆修説法』から廬山寺藏『選択集』へ―」（『佛教文化学会紀要』八、一九九九）。今ここで『逆修説法』に注目して氏の説を見るならば、『逆修説法』三七日では第十八念仏往生願建立の由縁を明かす中で、阿弥陀仏が念仏一行を本願として選択した由縁を、念仏は殊勝の功德であり、同時に易行であるからとしているが、これだけでは念仏の勝行説ではあっても、念仏諸行の勝劣義とはなり得ないとしている。また、ここで称名念仏が大善根であることの典拠として用いられる「西方要決」は『選択集』では用いられず、偏依善導一師観も未成立であると述べている。
14 『昭法全』二五四。
15 同右。
16 『昭法全』二六七。
17 『昭法全』二六八。
18 同右。
19 林田康順「法然上人における勝劣・大小・多少相對三義の成立について―「念仏多善根の文」渡来の意義―」（宮林昭彦先生古稀記念論文集『仏教思想の受容と展開』（註3参照）。
20 『無量寿経釈』を見てみると、善導『往生礼讃』所説の「万年三寶滅」の文を引く後に「始皇燒五經毛持不失誦、在人口之故、称弥陀名号可例之。」（『昭法全』九六）とあり、『逆修説法』に至

弥陀三尊の身量について―特に三尊の比率について―

石 田 一 裕

一、はじめに

本稿は『観無量寿経』（以下、『観経』）に説かれる阿弥陀三尊の身量について、その比率を考察するものである。

『無量寿経』『観経』『阿弥陀経』の三経は、『往生論』とともに「三経一論」として正に往生浄土を明かす教えを説き、「浄土三部経」として浄土宗の所依の經典と定められている。浄土宗の教えの背骨は「浄土三部経」であり、「三経一論」は浄土教信仰の根幹であり精髓なのである。⁽¹⁾

それゆえ浄土宗の教義や実践は「三経一論」に基づいて構築され、また莊嚴なども教えに基づいていることが望ましいということができよう。本稿では、弥陀三尊を『観経』に基づいて制作しようとした場合、三尊の比率がどのようなものになるかを考え、さらにこの考察から見える

『観経』の成立についての私見を述べるものである。

二、問題の所在

浄土宗において読誦される『観経』は、第九観・第十観・第十一観において、無量寿仏・観世音菩薩・大勢至菩薩の身量を説いている。本稿は、この記述をもとに弥陀三尊の身量の比率を求めることを目的とする。

弥陀三尊の身量を求めるということ、つまり經典の記述を完全に現代語化するという作業は、ある意味徒勞である。經典にあらわれる無量や無数（阿僧祇）といった表現、あるいは那由多や劫という膨大な数や年月を表す単位を、現代の表現や単位に変換することは困難な作業である。また、經典そのものがそのような表現・単位を、具体的なものとして用いていない可能性もある。

実際に私も浄土三部經の現代語訳の研究に従事し、研究会においてはそのようなことも話題になった。そして現在の『現代語訳浄土三部經』（以下、『現代語訳』）は「由旬」「劫」「那由他」などをそのまま用い、翻訳をしていない。これは翻訳の一つの態度であり、三部經を現代語に訳すに当たっての方針であつた。

しかしながら、「由旬」「劫」「那由他」などを徹底して現代語訳にするというのも、また一つの方針である。私は、試みにそのような作業を行ないこれまでいくつかの論考を発表している⁽³⁾。本稿で試みるのもこの作業の一環である。

三、研究の前提

阿弥陀仏の身量を考察するというのは、ある意味において徒勞である。それは『觀經』自身が阿弥陀仏の身量について「無量寿仏は身量無辺なり。これ凡夫、心力の及ぶ所にあらず」（聖典一・三〇五）と述べるからである。阿弥陀仏の身量は『觀經』において「六十万億那由他恒河沙由旬」（聖典一・三〇〇）とされるが、義山はこれを「非数量なり」（浄全一四・六一三下）と解し、阿弥陀仏の身量を数値として説いているのは「行者の機休め」（同）であ

ると述べる。

私はこれを理解しつつ、しかし聖典の現代語訳化を進めようと試みる。「那由他」や「由旬」を翻訳することで、より經典の意図が明確になることもありうると思えるからである。

さて、これより弥陀三尊の身量について考察するが、これには『觀經』の諸テキストの分類が必要である。『觀經』には様々な写本・版本があるが、弥陀三尊の身量は諸テキストによって異なって記述されている。つまり『浄土宗聖典』所収の『觀經』——いわゆる「流布本」——と異なる記述を持つ系統がいくつか存在するのである。

以下に諸テキストによる異なりを明示し、それぞれのテキストが三尊をどのような比率で現しているかを考察する。

四、諸テキストにおける弥陀三尊の身量

『觀經』のテキストは細かな異読を含めると様々な種類がある。我々が日常の読誦に用い、また『現代語訳』の底本ともなっている聖典版は「流布本」といわれ、他に『大正新脩大藏經』の底本として用いられる『高麗版大藏經』の系統や、宋版や明版などのその他の大藏經の系統、そし

て敦煌から出土した写本の系統がある。これら種々の系統の『観経』において、実は、弥陀三尊の身量は一致しないより厳密には、特に観世音菩薩の身量についていくつかの異説が存在するのである。以下に、弥陀三尊像の身量についての記述に基づいて『観経』のテキストを分類する⁴。

阿弥陀仏の身量

「六十万億那由他恒河沙由旬」（聖典など）

「六千万億那由他恒河沙由旬」（スタイン二五三七）

観世音菩薩の身量

A…八十萬億那由他由旬

『聖典』

B…八十億那由他恒河沙由旬とするもの

計一四本…敦煌写本九本（スタイン一九五〇、四六

三一、四八四二、六四九七、六七六四、六九五三…

北京図書館一九八、二〇一、二〇七）、石経二本

（房山雲居寺石経二、三）、大蔵経二本（高麗版、金

版）、日本写本一本（明遍書写本）

C…八十億那由他由旬とするもの

計一三本…敦煌写本一三本（スタイン九三九、一五

一五、一九五六、二五三七、三一一五、三二四三、

三六九五、四四〇四…北京図書館一九九、二〇四、
二〇五、二〇九、二一〇）

D…八十萬億那由他恒河沙由旬

慧遠・知礼が注釈したもの⁵

E…八十億那由他由旬とするもの

計一本…敦煌写本一本（北京図書館一九七）

阿弥陀仏・観世音菩薩の身量について、版本や写本また注釈の引用まで含めて分類すると、以上のA～Eまでの五つのグループが存在する。このうちE「八十億那由他由旬」は「由旬」の誤写と考えることができるので、全体を四つのグループに分類できる。

阿弥陀仏の身量については敦煌写本「スタイン二五三七」が、聖典などで「六十万」とあるところを「六千万」としているが、その他は異説がない。また大勢至菩薩についてはすべてのテキストが観世音菩薩と等しいとしている。

五、三尊の身量の比率

弥陀三尊の身量、特に観世音菩薩のそれについて異説があることを紹介したが、上記A～Dまでのグループの記述に基づいて、三尊の身量の比率を求めるとどのような

かをここに示したい。

Aグループ(『聖典』)に基づく比率

まず『聖典』の記述に基づいて三尊の身量の比率について考えよう。聖典に基づく三尊の身量は以下のようになる。

○阿弥陀仏の身高＝六十万億那由他恒河沙由旬

(原典…『聖典』一・一六五／『浄全』一・四三、書き下

し…『聖典』一・三〇〇、和訳…『現代語訳』二〇四頁)

佛身高六十萬億那由他恒河沙由旬

佛身の高さ、六十萬億那由他恒河沙由旬なり。

〔また〕その身長は六十万億那由他恒河沙由旬〔と

いうとてつもない〕高さである。

○観音菩薩＝八十萬億那由他由旬

(原典…『聖典』一・一六七―一六八／『浄全』一・四四、書き下

し…『聖典』一・三〇一、和訳…『現代語訳』二〇六頁)

此菩薩身長八十萬億那由他由旬

この菩薩の身の長、八十萬億那由他由旬なり

觀世音菩薩の身の丈は八十万億那由他恒河沙由旬もの

高さであり…⁶⁾

○勢至菩薩＝八十萬億那由他由旬

(原典…『聖典』一・二七一／『浄全』一・四五、書き下し…『聖典』一・三〇三、和訳…『現代語訳』二〇九頁)

此菩薩身量大小亦如觀世音

この菩薩の身量大小、また觀世音のごとし

この菩薩の身の丈は觀世音〔菩薩〕と同じで…

『聖典』に基づいて三尊の身量を考察すると阿弥陀仏の

身量は「六十万億那由他恒河沙由旬」、觀世音・大勢至菩

薩の身量は「八十万億那由他由旬」であり、大きく異なる

のは「恒河沙」の有無であろう。恒河沙という単位がどれ

ほどの桁を示しているかを確定することは非常に難しいが、⁷⁾

ここでは試みに『塵劫記』に基づき「十の二十三乗」と解

して、大まかな比率を考えたい。

『聖典』に基づく阿弥陀仏と觀世音・大勢至の両菩薩

の身量の差は、少なくとも「十の二十三乗」由旬ある。言

い換えると、「十の二十三乗」分スケールが異なっている。

これを具体的な比率として考えると、脇侍として二二セン

チメートルの両菩薩を用意すると、本尊は地球からアンド

ロメダ星雲までの高さを有することになる。經典の説示か

ら考えると、阿弥陀仏が二菩薩と比較して際立って大きく、

身体的な面から阿弥陀仏の偉大さを説示しようという意図

を推測することができる。

Bグループに基づく比率

Bグループによると、観世音・大勢至菩薩の身長は「八十億那由他恒河沙由旬」であり、阿弥陀仏は「六十万億那由他恒河沙由旬」である。このグループは弥陀と両菩薩の身量の単位は「万」の桁分異なっている。これは先ほどと同様に二二センチメートルの両菩薩を用意すると、本尊は「二二センチメートル×一〇〇〇〇」の高さとなる。「二二センチメートル×一〇〇〇〇」とは「二・二キロメートル」であり、Aグループと比較すると本尊と脇侍の差は小さいが、やはり本尊の大きさが際立っている。

Cグループに基づく比率

Cグループでは、両菩薩の身長は「八十億那由他由旬」とされ、ここで考察する四つのグループの内で、最も両菩薩と阿弥陀仏の身量の差異が大きくなる。このグループはAグループと比較して、弥陀と両菩薩の身量の差はさらに「万」の分大きくなる。すなわち、その差は「十の二十三乗」×「一〇〇〇〇」＝「一〇の二十七乗」という差になる。これはAグループの差のさらに一万倍であり、相対的ではあるが弥陀の身長が際立って大きく考えられている。

Dグループに基づく比率

Dグループはこれまでの三つのグループと異なり、両菩薩が阿弥陀仏よりも大きく想定されている。このグループにおける両菩薩の身長は「八十万億那由他恒河沙由旬」であり、阿弥陀仏は「六十万億那由他恒河沙由旬」であるから、両菩薩が阿弥陀仏よりも「二〇万億那由他恒河沙由旬」分だけ大きくなる。ここでは阿弥陀仏と観世音・大勢至の両菩薩が同様のスケールであり、その比は「六・八」となる。これまで同様に脇侍を二二センチメートルとする、と、本尊は一六・五センチメートルとなる。立像の脇侍に、座像の本尊を想定すれば、この比率は非常に現実的な値を示している。

以上、四つのグループにおける比率を考察したが、ここから『観経』の系統を考えると、AとCの阿弥陀仏が両菩薩より大きいグループと、Dの両菩薩が阿弥陀仏より大きいグループに分けることができる。

AとCグループでは阿弥陀仏が両菩薩よりも大きくなり、阿弥陀仏の偉大さが強調されていると考えられることができる。一方、Dグループでは阿弥陀仏は両菩薩よりも小さいが、三尊は同様のスケールであるから、観想が容易であつたと

想像できる。

六、まとめ

以上、本稿では『観経』の諸テキストに基づいて弥陀三尊の身量の比率を考察し、またこの観点から『観経』の成立に言及した。以下に私見を述べて結びとする。

『観経』は称名念仏の功德を説き、阿弥陀仏を信仰する典拠となる經典であるとともに、観仏經典として観想のマニユアル經典であったと考えることができる。また『観経』は図像に影響を与え、あるいはその影響を受けているという指摘がある。⁽⁹⁾『観経』の成立はトヨク石窟などとの関係から考察され、『観経』をもとに作成された図像や、あるいはその逆にすでに作られていた図像が『観経』に与えた影響を顧慮して研究が進められている。

『観経』の成立をめぐる考察は様々な視点から研究されるべきであろうが、私はその問題に対して、本稿において考察した三尊の身量からアプローチしてみたい。

弥陀三尊の身量を考察すると、「阿弥陀仏が両菩薩より大きいグループ」と「両菩薩が阿弥陀仏よりも大きいグループ」に分類することができた。前者は阿弥陀仏を相対的

に高めようとする意図がうかがわれ、後者は観想の実践、あるいは図像の制作に適したものであると考えることができる。もちろん、前者のグループによって観想が行なわれ、あるいは図像が作成された可能性は否定されない。

『観経』の原形を想定して成立を考える場合は、これらのグループの分類、あるいはいくつかの観点から現存するテキスト群を分類し、その流伝を研究する必要がある。そして『観経』が中央アジアで成立したと考えられるのであれば、どの系統のテキストが石窟の図像と合致するかを見極めることで、より原初形態に近い『観経』を選定することが可能となるであろう。

このような作業によって選定された原初形態に近いテキストが、我々が日常読誦する『観経』と相違しても、その意義が失われることは全くない。すでに「生きた經典」として信仰のよりどころとなっている『聖典』所収の『観経』は、一つのテキスト系統としてゆるぎない地位が築かれている。

あるテキストが、ある時代に「生きた經典」として取り扱われ一定の権威が生じると、その後の変化は難しいものとなる。⁽¹⁰⁾『観経』に様々なテキストが存在するのは、短時

間で―権威化が生じる前に―広範囲に流布した可能性も考えられるが、それは今後の研究によって明らかにされるべき点である。

シミール有部が、自身の伝持するテキストのある部分の記述が不十分であると認識しつつも、それを頑なに伝持した点を指摘した。ガンダーラ有部はそれとはことなる『品類足論』を有し、カシミール有部はそれを評価している。

- 1 『現代語訳』、監修の言葉（五頁）。
- 2 『聖典』一卷、序（一頁）。
- 3 拙論「無数とは何か―有部におけるアサンクヤ解釈の諸相―」（『浄土学』第四十八輯）、同「極楽浄土までの距離」（『浄土学』第五十輯）
- 4 以下の作業については藤田宏達『浄土三部経の研究』（岩波書店、二〇〇七）「附章 浄土三部経の諸本対照表」に基づいて行った。
- 5 慧遠『観無量寿経義疏』「此菩薩身長八十萬億那由他恒河沙由旬」（大正三七・一八一中）、知礼『観無量寿仏経疏妙宗鈔』「身量。應云十八萬億。今云八十者。翻過佛身二十萬億。故知誤也」（大正三七・二二六下）。
- 6 『現代語訳』のこの箇所は誤訳。正しくは「八十萬億那由他由旬」。翻訳に携わった一人としてお詫び申し上げます。
- 7 『現代語訳』（二二六―二二七頁）観経註五八参照。
- 8 佐藤健一訳・校注『塵劫記』初版本―影印、現代文字、そして現代語訳―（研成社、二〇〇六）
- 9 宮治昭「観経變の成立をめぐる―トヨク石窟・小南海石窟・敦煌初唐窟―」（『日本仏教学会年報』六七）、山部能宜「中央アジアにおける禪觀の実践について」（『駒澤大学仏教学部論集』四二）を参照。
- 10 拙論「品類論」と西方諸師」（『三康文化研究所年報』四〇）参照。この論考では有部の『品類足論』の流伝を考察したが、カ

元禄年代の津軽領内浄土宗の寺院情勢

遠藤 聡明

一 津軽領内浄土宗寺院の勢力分布

年来江戸時代の青森県西部（旧津軽領）の浄土宗諸寺院の動向を調査した中で、言及していない事項が多々ある。この調査は元来、金光上人の顕彰気運の史実的裏付けを求める目的で行なったものであり、領内浄土宗の情勢を概観する意図は当初なかった。特に元禄年代（一六八八―一七〇四）の分については作業の開始段階であり、心營蓮池の活動を列挙するにとどまった。同時期に来訪した諸勧進については先年多少のことを述べたが、これは他領僧に振り回された様相であり、領内寺院の主體的な動きではない。本稿では元禄期の『弘前藩庁日記』^{〔1〕}（以下『國日記』）に記された出来事をいくつか紹介する。

これまで自明の理として述べてこなかったが、領内の浄

土宗寺院の力関係について触れておかねばなるまい。まず名越本山専稱寺の末寺が僧禄の貞昌寺、僧禄並の誓願寺、西津軽郡鰺ヶ沢町の法王寺、東津軽郡今別町の本覚寺の四か寺である。通例そのように扱われるが、『蓮門精舎旧詞』^{〔2〕}の記述からは、東津軽郡平内町の浄林寺も専稱寺末ということになる。貞昌寺末が一四か寺、誓願寺末が九か寺ある。これら諸寺院が有する末庵は、無寺格で概ね何某村庵と称された。以上の名越派寺院が開創された以後に他領の白旗派僧によって開かれ、主に白旗僧が継承した寺院が三か寺ある。寺院号を有してはいたが、貞昌寺配下の無寺格末庵のように扱われた。

貞昌寺が六十石、誓願寺が三十石の寺禄を有したが、他寺院はほとんどが無禄であった。貞昌寺門内の西光寺が十三石、五所川原市の湊迎寺が二十石を与えられていたのは

例外である。白旗派白狐寺の九石は、緑の有無だけではなく創建から廃寺に至るまでのすべてが異色と言える。

二 青森正覚寺の本寺替願い

青森市は今でこそ県庁所在地であり東北では大都市ながらその歴史は比較的浅く、寛永元年（一六二四）以降外港として開発が行なわれた。この新興都市に浄土宗寺院をと誓願寺門内の龍泉寺開山良故龍吞により寛永五年に開創されたのが正覚寺である。

宗教統制上は誓願寺末とされた同寺の檀越、大和屋清左衛門以下十一人から出された瓜連常福寺への本寺替願いが却下された。以下は元禄三年（一六九〇）二月の裁定である。

一（前略）青盛⁽³⁾正覚寺檀那之内、今度水戸之常福寺^エ正覚寺ハ無本寺と申遣候得共、正覚寺ハ元来誓願寺末寺^ニ相極候を無本寺と申越候、不届

一 正覚寺檀那之内十人連判仕、常福寺^エ本寺願從惣旦那中と申越候十一人之外旦那不存處、從惣旦那中と申越候、不届

一 寺社奉行并拙者共^ニ一應之断不仕、殊 殿様御遠慮

之御時節右之段他国^エ申遣候、不届

右之通無調法^ニ候故、十人之人者共^ニ判形之候書付無調法之段申上候様^ニと色々申付候得共、其儀不罷成由^ニ用不申候、然者重々不届者之儀^ニ御座候間、急度被仰付候様^ニ御沙汰奉願候 以上

二月廿日

楠美小左衛門

三月七日、水戸の者と接触のあった宿屋大和屋清左衛門ら四人が首謀者とみなされ、追放処分を受けたが元禄六年、四代藩主信政正室一周忌の恩赦で「弘前青盛^マ共御免被成」となった。問題発覚時点の住職は良超智察であるが、同人はじめ寺院側に瓜連常福寺の末寺となる利点や必然性が認められず、この件は檀家の町人一部の独走とみられる。

他宗派の例を参考までに。同年、真宗大谷派の圓明寺末、黒石市の圓覚寺から西本願寺への本寺替えの願い出があった。本末変更どころか転派になるので、却下されている。

三 鰻ヶ沢法王寺後住問題

元禄一三年二月、專稱寺^二〇世良往名で貞昌寺と寺社奉行あてに、「法王寺儀永々無住有之候間、此度從當山後住之僧申付追付可差下候（下略）」という書状が届く。この

件について貞昌寺が寺社奉行にあてた口上書には、明暦三年（一六五七）開創以来の住持の状況が記されている。

開山良心開益の時「住職之内拾ヶ年程過專稱寺罷登直末成罷下候」と、本山直末になった経緯が知られる。二代は開益弟子の良曜靈益、三代は檀家の要望により本山から派遣された良以玄覚とする。四代良誓祖郭は北津輕郡板柳町の大善寺から本人の希望で転住したものの病身で、ほどなく貞昌寺深誓玄覚が隠居させ、以来無住が三年続く。

五月に貞昌寺一誉清南より示された後住候補は、正覚寺隠居の良超智察と弘前新寺町圓城寺良遣善龍の二人であった。いったんは五月末に津輕の寺社奉行が專稱寺あてに出した書状の、「法王寺儀茂先格之通被申付」として智察が内定するが当人が病身を理由に辞退する。七月にさきの善龍と今別本覚寺良證天秀が改めて候補とされるが、この両者は『國日記』にも法王寺の歴代にもその形跡はない。

專稱寺側は不快の念を示し、「御領内之事而候得者縦何分被仰付候共御自由御座候得共、全躰其元而御極被成候而者本末之訳不相立、惣而末山之例罷出、於拙僧に至極迷惑存候」といった書状を末寺最勝院を使僧として持参させている。地元の人事は現地の僧祿がと言う貞昌寺と、

本末のことは本寺がとする專稱寺の主張の対立は、後年にも影響した。

『國日記』の記事から概観する限り、貞昌寺の対応にやや粗雑な印象を受けるが、この時期には東大寺龍松院が貞昌寺を宿坊として勧進に訪れている。そうした事情を抱えていては、年来の問題が疎かになったとしても致し方ない。この人事は次項で意外な事実が知られる。

四 元禄大飢饉餓死者供養施餓鬼

元禄八年は大凶作となり、同年と翌年に多数の死者を出した。領内の諸宗大寺院には、その供養のための大般若や施餓鬼の執行が命ぜられた。元禄一五年七月一九日、

（前略）亥子兩年為餓死之者共、於弘前流灌頂大施餓鬼三日之内法事 被仰付候間左様可被相心得候、且又

青森正学寺鰺ヶ沢法應寺兩寺而施餓鬼兩日宛被仰付

（後略）

との通達があり、二二日には派遣の役人、布施額、支給の金子、法要執行の概略が通知された。貞昌寺は二二日から三日間、正覚寺と法王寺は二五日より二日間の開筵が命ぜられ、その差定（法要次第と配役の列記）が『國日記』に

記載されている。この式次第は三か寺でやや内容が異なるが、最後は貞昌寺は岩木川に、他の二寺は面前の湾に流す水施餓鬼である。紙幅の都合で、本稿では検討対象としない。

正覚寺の役配中、導師正覚寺（重誓宅傳）の次位に正覚寺隱居良起とある。おそらくは良超の誤読で、前項で取り沙汰した智察その人である。同人が正覚寺の施餓鬼法要に出仕している以上、同日程の法王寺の法会（実際には三日間行なわれた）への列席は不可能である。だとすればこの時の法王寺住職は、ごく短期間在任した智察の次代の良広祖観とみられ、おそらく本山から派遣された僧である。

五 心營蓮池の活動、補足

蓮池は元禄期には南津輕郡藤崎町の白旗派摂取院の住持として同院の興隆に尽力した。宝永以降は住職を辞し、元禄元年に焼失した誓願寺の復興に挺身した。この経緯はすでに精査したつもりでいたが、初期の資料収集時点の採録基準が現今とは異なり、遺漏となっていた記事がある。

⑫ 一當月朔日江戸相立候御飛脚ニ申來候ハ、藤崎之寺蓮院と申出家常念佛相立候処ニ退轉仕候ニ付而、爰元

迄罷登祐和尚^エ願申立候処、念佛取立之儀ニ候間名号千幅御調其外大幅之名号并増正寺傳^マ隨院靈巖寺之名号をも祐天之御肝煎にて申請、御屋敷^エ茂罷越私^エ杯^エ茂右之段申候ニ付津輕將監殿^エも申上候、近日可罷下候何茂^エ茂罷越右之段可申上由申候間其段申出候ハ、名号之契約等多可有御座候、大切之名号多相調候間不実ニ無之様ニ可被仰付候、大奥様ニ茂御拝見被遊候様ニ仕候様ニと將監被仰則被遊高覽候而、右之出家ニ御最花杯被下候 以上

右之通從江戸申來候間寺社奉行可申渡由津輕輒負被申候ニ付而、今右之趣於 御城寺社奉行^エ申渡之

始めの部分の「藤崎の寺蓮院」は誤記で、「藤崎の寺、蓮池」と解すべきである。この記事は蓮池の元禄九年の事跡を述べており、近日帰国する旨記されている。同人は翌年末にも江戸より帰国の記録がある。すなわち江戸行きは二年連続で、従前の仮説を証する資料である。

六 他領からの諸勧進、補足

四項で述べた貞昌寺等の餓死者供養施餓鬼の一か月前、信州善光寺戒善院の出開帳が弘前に至る。青森で正覚寺を

宿坊と会所に開帳を行なった後の弘前來訪である。先年これを元禄一〇年としてしまったが、一五年が正しい。兩寺の状況は同様にみえるが、貞昌寺は恒例の藩命による施餓鬼法要が間にあり、三事業の連続でより多忙をきわめたことであろう。元禄一五年六月の事情は次の通りである。

一報恩寺并藥王院看主千寿院、神宮寺袋宮寺書付¹⁴而今度信州戒善院於江府 御公義^ニ御願申上、諸国相対勸化之儀御免被 仰付候付、御當地^エも罷越候筈^ニ御座候、先達而申上候通日光御門主様より天台一宗之廻状申來候、戒善院事天台一宗之儀御座候間、拙僧共宜取持候様^ニと申來候、尤戒善院上下廿三人にて南部迄罷下候由風聞承候、御當地宿坊之儀何方可被仰付候哉と委細申立候^ニ付八兵衛^エ相達、弘前^ニ而ハ宿坊之儀貞昌寺^エ申付候旨須藤五太夫より寺社奉行^エ申達之

(二項略)

一信濃戒善院青森^エ参着候節いよ／＼正覺寺宿坊^ニ申付候、就夫座敷疊数々積候付近江表^ニ而拾二疊表替申付候事

一同所湯殿雪隠無之^ニ付仮^ニ輕々申付之、并水風呂桶

無之候由^ニ付是又申付候、右之出来候様^ニ可申遣旨
五郎太夫 一戸儀右衛門^エ申付之(以下略)

戒善院は賓客待遇であり、当事者の苦勞は容易に察せられる。遊行上人を接待した実績があったには違いないが、津輕天台四山が、自宗の法主である戒善院を浄土宗に押しつけたようにみられる。それで通った事情ははかりがたい。

参考として他宗派、出羽湯殿山注連寺の例を紹介する。¹⁵元禄四年九月、注連寺から寺社奉行あてに書状と進物が届く。六月に焼失した諸堂を再建すべく大圓寺を拠点に勸化を願いたい、秋田領南部盛岡領にも申し出をしたとの打診であった。実際の來訪はほぼ一年後で、この経緯は割愛する。藩主親子にもうまく渡りをつけ、後年申し出た材木の融通も獲得、これもそつなく返礼の品を献上している。

七 おわりに

以上、駆け足で元禄期の津輕領内浄土宗の寺院情勢を概観した。この時期の中ごろから『國日記』の一記事あたりの記載分量が次第に増加し、本稿で取り上げたれをとつても単独で論ずることができるほどである。

先年、宝永¹⁶・正徳期(一七〇四〜一六)の分について再

検討を試みた。その時期と比較しようとするのは、確定した現在と未発生との未来の対比となり、方法論として疑問もあるが、連続する期間において類似の事象を消去してしまうとそれぞれの時期の相違が理解しやすい。

これを試行すると、以下のようになる。まず元禄の善光寺如来の出開帳と正徳の遊行上人廻国は、他宗賓客の受け入れという点で類似する。元禄の餓死者供養施餓鬼と宝永の榮源院百回忌法要は、藩命による大法会である点が共通する。宝永・正徳期で入誉の身辺と立項した一件は資料が少なく全貌を描き得なかったが、入誉の身上に名越本山との確執の誘因があり、法王寺後住問題に連なるものがある。元禄の誓願寺火災と宝永・正徳の白狐寺の造営に共通点はないが、その期間限定の特殊な事例として除外できる。

やや強引な手法ではあるが、『國日記』の特徴的な記事についてこうして比較するなら、残るのは元禄期では正覚寺本寺替願いの一件、宝永・正徳期では四十八夜念仏の盛行である。これが両時期の記述事項で、最も色合いの異なるものと言える。この両件は、名目だけを見ると本寺替は寺院本末という民衆に無関係の事象で、四十八夜は信者主体の行事のようにみえる。しかし事態の本質は、前者は一

部檀家の暴走が制止されたものである。一方後者は寺院僧侶側が主導、少なくとも提唱した行事である。『國日記』の資料的性格にもよるが、力関係めいたものが窺われる。

- 1 弘前市立弘前図書館蔵。
- 2 『浄土宗全書』統一九卷七九三頁。
- 3 『國日記』元禄三年三月四日条。
- 4 『國日記』元禄六年八月五日条。
- 5 『國日記』元禄三年十月二十六日条。
- 6 『國日記』元禄十三年三月十七日条。
- 7 同前。
- 8 『國日記』元禄十三年九月二十三日条。
- 9 同前。
- 10 『國日記』元禄十五年七月十九日条。
- 11 『國日記』元禄十五年七月二十七日条。
- 12 『國日記』元禄九年十一月十七日条。
- 13 『國日記』元禄十年十二月十七日条。
- 14 『國日記』元禄十五年六月二日条。
- 15 『國日記』元禄四年九月十三日条。
- 16 『佛教論叢』五六号拙稿参照。

『吉水瀉瓶訣』について

大澤 亮 我

はじめに

隆圓の『吉水瀉瓶訣』は浄土宗伝法に於いて同じ隆圓の『浄業信法訣』と共に非常に重要な書物とされている。とりわけて江戸後期の学生相承のあり方を窺い知ることが出来る資料としても大きな位置を有している。大正十年（一九二一）に宗書保存会から出版された『浄土傳燈輯要』に納められていて、誰しもが親しく読む事が出来るものである。その解題には

順阿隆圓撰

本書は、京都専念寺の隠侶、順阿隆圓上人が、文政六年十一月、其徒の為に説ける者にして、第一因縁分、第二道場分、第三密室分、第四宗脈分、第五引導分、第六圓戒分、第七璽書分の七篇及び傳法或問より成る。

此の中圓戒分、璽書分の二篇は、附記と知るべし。迎譽貞嚴僧正知恩院六十五世の序文に云く、専念順阿隱師所撰の吉水瀉瓶訣、浄業信法訣は、傳法口訣の精且つ粹なる者と。之に依て本書の敘述が、簡要適切なるを知るべし。

と記されている。以降『仏書解説大辞典』（昭和十年 大島泰信解説）も、恵谷隆戒篇『浄土宗辞典』（昭和十八年）記述にも同様に説かれ、更には『浄土宗大辞典』（昭和五年）にも

隆圓撰。本書は一八二三年（文政六）一月に、京都専念寺順阿隆圓が伝法の口訣を講述したもの。隆圓の自序によれば、伝法に出家のための伝法と、在家のための伝法とがあり、明かに出家のための伝法であることが知られる。本書の内容は、（一）因縁分、（二）道場分、

(三)密室分、(四)宗脈分、(五)引導分、(六)円戒分、(七)璽書分、ならびに伝法或問の七門より成っており、五重・宗脈・戒脈・璽書について詳述したもので、種種の伝法書中の白眉である。

とあつて殆ど変わらない説明が成されている。しかしよく見るとこの『浄土宗大辞典』にある「(一)因縁分、(二)道場分、(三)密室分、(四)宗脈分、(五)引導分、(六)円戒分、(七)璽書分、ならびに伝法或問の七門より成っており」と言うのは少し可笑しい表現である。つまり第七璽書分と、伝法或問は全く別物であり『浄土傳燈輯要』の解題のように「七篇及び傳法或問」とすべきで、全くの誤りである。しかしまたこの言葉も『吉水瀉瓶訣』を見ると不自然な表現であることが理解される。つまり「……及び傳法或問」なら『吉水瀉瓶訣』第四卷までの内容であつて、第五卷にある拾遺四篇(蓮門授受十念真訣・伝法時処考・吉水蓮光説・蓮光余説)を含まないことになるからである。伝法或問が第五卷の最後にあれば、この説明で良いのであるが、伝法或問は第四卷にあり、まだ第五卷が残っていて不自然であり、「……及び傳法或問、拾遺四篇からなる」とすべきではないのか。そこで現存する写本を基にもう一度『吉水瀉瓶訣』を見直

してみると傳燈輯要本と写本の間には大きな相違があることが判明したのである。この大きな相違点について検討して、『吉水瀉瓶訣』の考察の一助としたい。

刊本と写本

『吉水瀉瓶訣』は刊本としては『浄土傳燈輯要』下に収録されるだけで有る。

写本には次の数種が知られている。

- 大谷大学所蔵本 五卷五冊 (谷大本)
- 佛教大学所蔵本 四卷・五卷のみ (※一巻―三巻欠) (佛大本)
- 大正大学所蔵本 (正大A本) 五卷二冊
- 大正大学所蔵本 (正大B本) 五卷四冊
- 大正大学所蔵本 (正大C本) 五卷五冊
- 龍谷大学所蔵本 五卷五冊 (龍谷本)

この中、傳燈輯要本の底本となつたのは大正大学所蔵(正大A本)で、江戸末期の写本を基に、他本と校合し新たに書き入れや註記などが朱筆でなされたものであり、傳燈輯要本と一致する。

相違点から明らかなこと

諸本を比較すると大きく分けて二系統に大凡分かれる。

(一)、傳燈輯要本・正大A本・正大B本・正大C本

(二)、谷大本・佛大本・龍谷本

『吉水瀉瓶訣』の主な各巻の内容を比較してみると下図のようになる。

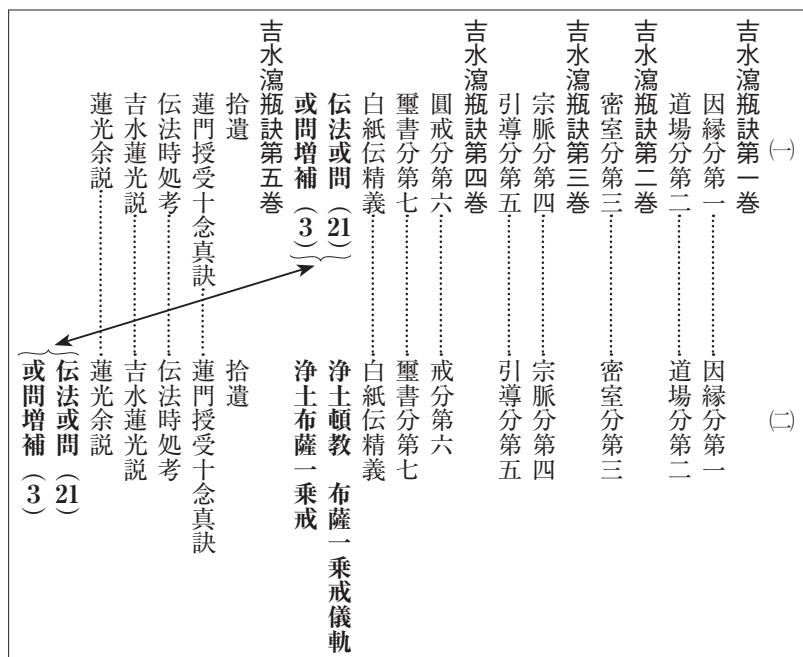
つまり第一巻から第三巻までは(一)と(二)とともに全く同じ内容を持つているが、第四巻と第五巻では大きく異なる。

一つには第四巻の「淨土頓教布薩一乗戒儀軌」・「淨土布薩一乗戒」が(一)では完全に欠如している事である。二つには伝法或問と或問増補が(一)では第四巻、(二)では第五巻に納められている事である。前者には次の二つの事が考えられる。つまり布薩の削除か、布薩の増補かである。後者には前者の問題が大きく係わって来るのである。そこで傳燈輯要本の底本と見なされる正大A本に付いてみておきたい。

正大A本について

正大A本は傳燈輯要本の底本とされるものであるが、この正大A本を仔細に見ていくと面白いことが判ってくる。

『吉水瀉瓶訣』各巻の主な内容



この本には多くの虫食い跡が有り、その虫食い跡の位置やその連続性からみてみると

- ① 白紙伝精義の最後には虫食いが全くなく、伝法或問の最初には多くの虫食いが見られる。

↓ 卷第四の白紙傳精義と伝法或問・或問増補は連続していない

- ② 卷第五の蓮光余説の最後のページには多くの虫食い跡が有り、これが卷第四にある伝法或問の最初のページと全く一致する。

↓ 伝法或問と或問増補は卷五の蓮光余説の後部に存在したこと

の二点が大きく浮かび上がって、編集の痕跡が明白となるのである。そうなると傳燈輯要本の第四卷の圓戒分・璽書分・白紙伝精義だけでは僅か六ページにも満たないことになり不自然であり、本来あったものがなくなっていると考えられる。つまり(二)の諸本に存在する「浄土頓教(専持名号)布薩一乘戒儀軌」と「浄土布薩一乘戒」が全て削除されていると考えられ、その削除した分量が余りに多いので、第五卷の伝法或問・或問増補を第四卷の削除部分に移したことで理解される。

以上のことから傳燈輯要所収の『吉水瀉瓶訣』は布薩關係記載の全てを削除し、編集し直したものと見なすことが出来る。

正大B・C本について

そこで問題なのは、正大のA本は善しとしても、その他の写本であるB本とC本が、A本と同じく「浄土頓教(専持名号)布薩一乘戒儀軌」と「浄土布薩一乘戒」を欠いていることである。これをどの様に考えれば良いのであろうか。その両本を見てみると先ずB本は刊本のように書写され五卷五冊で、第三卷には第四卷にあるはずの圓戒分・璽書分・白紙伝精義を含み、第四卷には伝法或問と或問増補第五卷には拾遺四篇のみとし、順序としては傳燈輯要本と同じ体裁である。ただ第四卷の最初には、あるべきはずの「吉水瀉瓶訣 第四」の文字が無く、それは第三卷の中に含まれていて編集の跡が明らかである。

次に正大C本であるが五卷四冊となっていて第三卷と第四卷(圓戒分・璽書分・白紙傳精義)が合冊となっていて、四冊目には第五卷として拾遺四篇と伝法或問と或問増

補からなっている。順序からは傳燈輯要本とは異なり(二)の写本と同じである。このC本については「嘉永五子年三月」と「檀梁敬識」の文字が記されており、(二)の佛大本と同じ年号と記名が見られることから同一写本の別写本と見なすことが出来る。つまり正大C本にも本来、「淨土頓教(專持名号) 布薩一乗戒儀軌」と「淨土布薩一乗戒」があったと考えられる。惜しむらくは佛大本には第一巻から第三巻が欠如していることである。

以上のことから正大に蔵される三本共に布薩関係の全てを削除し編集したものであると結論づけられる。つまり傳燈輯要本にある『吉水瀉瓶訣』は原本にあった「淨土頓教布薩一乗戒儀軌」「淨土布薩一乗戒」を削除し、編集し直したものであることが明らかとなる。

布薩削除の何故

では何故に布薩関係が削除されなくてはならなかったのかの問題が残る。それは江戸中期の四休庵貞極(一六七七一七五六)や増上寺四十五世成譽大玄(一六八〇―一七五六)が称えた「布薩亡伝」に起因し、福田行誠(一八〇七?―一八八八)の『傳法復古』(明治二〇年)に

古来は五重を初度とし、宗脈を中度とし、布薩を最後度とす。今日にして考るに学校卒業の器度を量て兩脈を初度一回とし、亦卒業の器宇を度て璽書を授くべし。兩脈の前加行或は三七日とす。其第二七日戒脈を授け第三七日結願の日宗脈を授く。譜脈もとの如し。璽書を授る祖法の如くなるべし。布薩の法は廃すべし。

の提言に基づくところである。これらをうけ淨土宗が『伝法条例』を大正二年九月に制定し、布薩を廃止し璽書を復古した伝法改正によるものである。大正二年に廃止された布薩伝法を、大正十年に淨土宗の伝法関係書籍を集め編纂することになった『淨土傳燈輯要』にそのままの姿で記載することは出来なかったと考えられる。つまり大正大学に置かれていた宗書保存会が一案として原本の第四巻にあった「淨土頓教布薩一乗戒儀軌」「淨土布薩一乗戒」を削除し体裁を整え直したのが現在の傳燈輯要本『吉水瀉瓶訣』である。

まとめにかえて

最初に疑問に思えた『淨土傳燈輯要』の解題にある「第一因縁分、第二道場分、第三密室分、第四宗脈分、第五引

導分、第六圓戒分、第七璽書分、七篇及び傳法或問より成る」という説明が、「傳法或問・或問増補」が元々は原本の第五卷の最後にあつたことから、「及び傳法或問」で原本『吉水瀉瓶訣』の全てを説明したものであると理解される。しかしこの『吉水瀉瓶訣』が伝法条例の改正に基づき、布薩を削除し傳法或問・或問増補を第四卷に移された事により傳燈輯要本とその解題に生じた矛盾と疑問であつた。

布薩伝法の問題は大正二年の布薩廃止から以降も賛否兩論の意見が見られるように、何が亡伝で何が必要なものかを改めて考える必要があると思われる。そのためにもこの『吉水瀉瓶訣』は私達に大きな示唆を与えてくれる書物である。

良忠の仏土観——一乗浄土について——

大橋 雄 人

一、はじめに

善導が『観経疏』において阿弥陀仏の仏身仏土を報身報土としており、法然以降、浄土宗における阿弥陀仏の仏身仏土に関しては善導の説を踏襲していることはいままでもない。浄土宗第三祖である良忠上人（以下敬称略）においても同様であるが、良忠は『伝通記』において阿弥陀仏の浄土を「一乗浄土」（一乗土）という表現を用いている箇所が見受けられるが、善導・法然にこのような表現はみられない。

善導は『観経疏』において「五乗齊入」と示し、阿弥陀仏の浄土に「五乗が齊しく入る」としているが、善導がどのように示した浄土を良忠が「一乗浄土」と表現することをどのように理解したらよいであろうか。

本稿においては良忠の「一乗」に関する解釈と、また良忠がこのような表現を用いた背景について検討を試みたい。

二、「一乗」の用例

先述したように良忠は『伝通記』において阿弥陀仏の浄土に対して「一乗浄土」という表現がみられるが、これは善導『観経疏』十四行偈の「我菩薩藏頓教一乗海」という句の「一乗」の解釈において使用されるのが『伝通記』のなかでの初出である。なお良忠は『観経疏』のこの一句について、善導が十四行偈を説示した意図を述べているものであると解釈している^①。

まず、良忠が「一乗」という語を含めてどのような表現を用いているか整理を試みたい。単に「一乗」とのみ用いる箇所もいくつか見受けられるが、それ以外については次

のような語句がみられる。

● 一乗浄土（『浄全』二、一〇七頁上）

● 一乗土（『浄全』二、一〇八頁下、二一五頁上、四〇六頁下）

● 一乗教（『浄全』二、一〇七頁上、一一一頁上、四三三頁下）

● 一乗頓速浄土（『浄全』二、一五一頁上）

● 三乗一乗（『浄全』二、一五七頁下）

● 一乗真実（『浄全』二、一九三頁上）

● 一乗頓極之機（『浄全』二、二二四頁下）

これら語句の用例を分類すると、仏土、機根、教門について「一乗」という語が用いられており、はじめに提示した「浄土」のみに係る問題ではないように考えられる。

三、『伝通記』における「一乗浄土」

では、良忠は「一乗」をどのように理解・解説しているのだろうか。先に示した『観経疏』十四行偈の「一乗海」に対して『伝通記』において次のように解釈している。

【我依菩薩藏頓教一乗海】とは、此の偈の文相、論の偈に依ると雖も、而れども其の意、別なり。謂わく、

彼の修多羅は廣く三經に通ず。此の菩薩藏は唯だ『觀經』に局る。藏教の義、下に至りて辨ずべし。

【「一乗」と言うは、三乗の異なり無きを名づけて一乗と爲す。今、此の經に一乗浄土を明かすが故に一乗教と云う。』（『浄全』二、一〇七頁上）

ここで良忠は「一乗」について、三乗の異なりが無いことを「一乗」であると解釈し、『観経』に明かされている浄土、すなわち阿弥陀仏の浄土が一乗浄土であり、これが明かされている故に一乗教であるとしている。この根拠として次下に『大智度論』『往生論』『往生論註』の説示を引いている。⁽²⁾

良忠はこのように「一乗」を解釈しているが、ここで一乗浄土が説かれる教門を一乗教とすることについて次のような問いを設けている。

問、若し、能詮の教、一乗なりと言わば、今『經』の序分に即ち父王の阿那含の益を擧ぐ。中三品の中には小果を證することを説く。『大經』の得益には法眼淨、及び那含、漏盡の小益を明かせり。何ぞ一乗と云わん。（『浄全』二、一〇七頁上）

この問いが問題とすることは、『観経』が一乗教であると

しながら、『觀經』に父王の得益が説かれ、また中品に小果が説かれ、『無量壽經』には小益が説かれているという、小乗の得益が説かれている点にある。

これについて良忠は次のように答えている。

答、父王は既に此の『經』の機に非ず。得益も亦、是れ序分の光益にして、正説の益に非ず。

次に中輩の益は下に分別するが如し。

次に『大經』の小益とは、憬興の云わく「此れは次に聲聞の益なり。法眼淨とは、即ち預流果なり。漏盡とは障盡なり。意解とは智滿なり。衆、此の方の穢惡厭うべきを聞くが故に、聲聞の果を得」。

次に大乘の益を釋して云わく「此れは後に菩薩の利なり。彌陀佛の威徳廣大なるを聞くが故に、不退轉を得」已上。

是れ則ち『大經』の正意は、専ら彌陀の因果を説く。

因果、大なるが故に、其の益も亦、大なり。但だ厭穢欣淨の爲に、因みに三毒・五惡・五痛等を明かす。時に更に小機有りて、是の如く説くを聞きて、小益を獲得す。故に『大經』の本意の益に非ざるなり。（『淨全』二、一〇七頁上〜下）

良忠はいずれも小乗の益が示されているものの、それらは正説の益ではなく、また本意の益ではないことからこの問題を退けている。

続けてこの問答を発端として淨土門における三乗の機法について以下のように述べている。

凡そ淨土三乗の機法に就きて、廣く諸説を集むるに三義有るべし。

一つに云わく、若し今家の意は『觀經』中三品の説、及び『智度論』に準依して、安養界に三乗の機の爲に三乗の法を説くことを許す。

二つに云わく、若し鸞師の意は『悲華經』、及び『淨土論』に準じて、極樂界の中に三乗の機無く、三乗の法無し。

三つに云わく、若し感師の一義は『法華』等に例して、西方國の中に小乗の法有りて、小乗の機無し。（『淨全』二、一〇七頁下）

良忠は三乗の機法について善導、曇鸞、懷感の説を示し、善導の説は淨土においては三乗の機のために三乗の法を説くことを許しているものであるとしている。これに続いて善導が準依しているとする『觀經』中品と『大智度論』の

説示を引用したうえで、次のような問いを設けている。

問、若し三乗の機と法と有らば、彼の國を何ぞ唯一乗の土と名づけん。(『浄全』二、一〇八頁上)

これは先までの良忠の解釈の矛盾を指摘した問いとなっている。この問いに対して良忠は次のように答えている。

答、一乗の土なりと雖も、而も本願に由りて、暫らく四諦を説きて小果を得せしむ。復、果を證すと雖も、灰斷の情無し。即ち大に轉向して一乗に歸せしむ。故に一乗と云わんに、何の鉾楯か有らん。彼の土は報なりと雖も、願力に由るが故に五乗齊入す。何ぞ妨げん。土は一乗なりと雖も、本願に由るが故に、暫らく四果を證することを謂うこと莫れ。——中略——

總じて、而も之れを論ぜば、土は是れ一乗清淨、機は是れ正に佛果を期す。何ぞ三乗の土と名付けん。(『浄全』二、一〇八頁上)

これによれば、阿弥陀仏の浄土が一乗の土であり、そこで小果を得るといっても、大乘に転向して一乗に帰するものであるから矛盾はないとしている。これに続けて離垢世界を例に挙げ、『法華經』『法華文句記』『維摩經疏記』を引いている。この問答に続いてさらに阿弥陀仏の浄土を三乗

の土であるとする問いが設けられ答えているが、基本的には浄土に三乗の機があり、三乗の法があることを許す立場をとっている。⁽³⁾

良忠は続けて曇鸞、懷感の説についても解説を施し、それぞれの説を総括して

已上の三義、始終・同異、此れ亦、知り難し。

一つに云わく、三義の始終、同じからず。上に辨ずる所の如し。

二つに云わく、三義、終に是れ同なるべし。先ず今家に就きて二師を会せば、鸞は譏嫌を斥う。何ぞ見修兩惑の斷道に四諦觀を用うることを妨げん。感は小を聞きて四諦の理を證することを許す。故に此の二師、今家に同じく、三乗の機と法と有りと許すなり。云云。

(『浄全』二、一一〇頁下)

と述べて、曇鸞、懷感の説も終には善導と同じであるとしている。

以上の説示から良忠は一乗を三乗の異なりが無いことととらえるが、一乗浄土というときには決して浄土に三乗の機と法が無いということではないと述べており、一乗浄土の一乗とは声聞・縁覺の小乗の機が大乘に転向して菩薩と

なるものであると解釈している点から一乗浄土と表現しているものと考えられる。

したがって、良忠は『観経疏』十四行偈に示される「一乗海」の「一乗」を機根・教門の意に理解し注釈を行っているものであり、それらが実現する浄土として「一乗浄土」また「一乗土」という語を用いているものである。

四、まとめ

以上、整理したように良忠は阿弥陀仏の浄土を往生した諸々の衆生が大乗に転向し仏果を求める浄土であることから一乗浄土と表現していると考えられる。

最後に良忠が「一乗」をこのように解釈し「一乗浄土」という表現を用いた背景について、若干の指摘をしておきたい。良忠が他師の「一乗」解釈について『伝通記』に言及はないが、『東宗要』に次のような説を示している。

有人の云わく「一乗とは弘願の一乗なり。文に云わく『莫不皆乘阿彌陀佛大願業力爲増上縁』」云云。

今云わく、一乗の土を説くが故に一乗教と名づく。文理分明なり。何ぞ別義を存せんや。〔『浄全』一一、七頁下―八頁上〕

この有人の説は一乗を弘願と解釈しているものであるが、良忠はこの説を批判している。ここに示された「有人」が誰かは定かではないが、「一乗海」の解釈から確認できるかぎりは以下の説示が指摘できよう。

まず証空の『自筆鈔』には、

一乗というは因より果に至るまで、直ちに彌陀の願に乘じて終に法身の徳を顯わす。中間に二つの乗なし。

故に一乗と云う。〔『西山全書』一、二三頁上〕

とあり、阿弥陀仏の誓願に乗ずることを一乗というとしている。次に凝然の『浄土法門源流章』に幸西の『略料簡』の説示を指摘し、

幸西の略料簡に云わく「一乗海と言うは、法喻、雙べ標するなり。一乗とは即ち弘願なり。弘願は即ち佛智なり。佛智は即ち一念なり。海とは衆流の海に入るが如し。一切善惡凡夫、皆、彼智願海に歸し生ずることを得」〔已上。〔『浄全』一五、五九一頁下〕

とあるとして一乗を弘願と解釈している。ここで法然門下および良忠の弘願解釈について整理をする紙数は無いが「二乗」の解釈については大きな隔たりがあるといえ、この点については門下の異説に対応した一面がみえるといえ

よう。

また良忠が「一乗」を機根・教門の意に解釈する典拠について、『東宗要』には一乗と大乘の同異についての問答が設けられているが、その問いに対して良忠は「若し三論に依らば、大乘即一乗なり」(『浄全』一一、七頁下)と答えている。同様の説示は『伝通記』にもみられ、今回整理した良忠の一乗解釈はこの三論宗の釈義から展開しているような印象がうかがわれる。良忠がこのように三論宗の釈義をもって一乗を解釈した理由については、良忠が善導の教学背景が三論宗にあるとしており、良忠は善導の教学背景に基づいた『観経疏』解釈を試みているとおもわれる。

1 【我等愚癡身 二乃至 往生安樂國】とは、自下の五行は發起序を明かす。此の文の中に就きて細分するに四つ有り。

一つに初の二行は願生の意を明かし、二つに次の一行は説偈の意を述し、三つに次の一行は造疏の意を叙し、四つに後の一行は廻向の意を述す。(『浄全』二、一〇三頁上)

2 【智識】三十八に云わく「一乗清淨無量壽世界」と「此れは諸佛の淨土に通ず。今は通を引きて西方を證す」。

『往生論』に云わく「永く身心の悩を離れて、樂を受くること、常に間無し。大乘善根の界、等しくして、譏嫌の名無し。女人及び根缺、二乗の種は生ぜず」。

【註】の上に云わく「國濁るに由るが故に、一つを分ちて三つと

説く。是の故に願じて言わく、我が國土をして、皆、是れ大乘一味、等味にして、根敗の種子、畢竟じて生ぜず。女人殘缺の名字も亦、斷ぜず。是の故に『大乘善根界、等無譏嫌名』と云う。同じき下に云わく「往生を願う者は、本は則ち三三の品なれども今は一・二の殊なり無し。亦、漕漉一味なるが如し。焉んぞ思議すべけん」已上。

之に準ずるに、所詮の國土、既に是れ一乗なれば、能詮の教門も亦、是れ一乗なり。(『浄全』二、一〇七頁上)

3 故に知んぬ、彼の土に三乗の機有り、三乗の法有ることを。

又、縦い彼の土に機無くして法有りと許すとも、何ぞ安養は本願に由るが故に、機法俱に有ることを妨げん。謂わく、彼は但だ法を願するが故に機無し。今は機法を願す。故に機法有り。願の意、各別なり。何の相違か有らん。(『浄全』二、一〇七頁下)

4 若し三論の嘉祥の意に依らば、一乗と言うは即ち是れ大乘なり。(『浄全』二、一一〇頁下)

5 『伝通記』には善導の宗について以下のような説示がみられる。

然るに今師、何れの宗と云うことを知らず。但だし釋義、性宗に順ぜり。所謂る、【兩垢如普該含識】と云うが故に。「二萬劫盡復生心」と云うが故に。「不覺轉入眞如門」と云うが故に。性宗の中に於いて天台・華嚴に似ず。二藏の名目、三論宗に順ず。

又、彼の宗の血脈に云わく、法朗大師に二の弟子有り。嘉祥大師・明勝法師なり。『新修傳』に云わく「善導、幼くして密州の明勝法師に投じて出家し、『法華』『維摩』を誦す」已上。知んぬ、三論なりと云うことを。(『浄全』二、九七頁下)

また『東宗要』においても善導の本宗についての問答が設けられている(『浄全』一一、三頁下・四頁下)。

女人成仏・女人往生の問題について―五障観をめぐって―

工藤 和興

はじめに

日本に仏教が伝来して以降、とくに奈良時代から平安・鎌倉時代にかけて、尼僧の数は増加し、在家女性たちによる積極的な仏教活動が行われたことを示す数多くの史料が残されている。しかし仏教と女性をめぐる問題を論じるとき、女性は五障をそなえ変成男子をしなければ容易に成仏や往生を遂げることはできないと結論づけられてきた¹。しかし、数多くの願文に五障という言葉を女性自身が積極的に用いていることに気づかざるを得ない。ではなぜ彼女たちは五障という文言を用いたのだろうか。五障は女性は成仏や往生をとげることは困難な存在という意味を有しているのだろうか。

そこで本論では、女性と仏教の問題を考える上で、①仏教経典や教義書に記された五障の意味を確認するとともに、②平安時代から鎌倉時代にかけて作成された願文に記された五障の意味を考察するという二点を中心に五障観の変遷をたどってみたい。

一・仏教経典にみる五障

仏教経典では五障はどのように理解されているのだろうか。『雜阿含經』卷第二十六には、「五障五蓋」は「貪欲蓋・瞋蓋・睡眠蓋・掉蓋・疑蓋²」を意味し、男女関係なく仏道修行者全体の問題とされ、「五障五蓋」を滅する方法は「七覺支」によって智慧が増長され「涅槃」にいたるのだとされる。初期大乘経典の『大宝積經』卷第三には、在

家の菩薩には三種の修める修行があり、「六法」を得て「五障」を除くと説いている。この「五障」とは「離間語・妄語・意樂・嫉妬・耽著諸欲」の五事、すなわち身・口・意の三業が作り出す十悪を五障と記し、女性蔑視的な意味として用いていない。

ところで、一般的に知られている五障の意味は『法華経』提婆達多品にもとづいている。『法華経』提婆達多品は、前半部は釈尊殺害を計画した提婆達多という悪人がいかに成仏するのか、また後半部は釈尊説法のために登場する龍女の話で構成されている。その内、龍女の成仏をめぐつて五障が説かれている。龍女は海中で文殊菩薩の説く『法華経』を聞き即身成仏を遂げたが、そこに小乗の修行者智積菩薩と声聞の舍利弗が登場し、龍女の成仏について疑いを述べる。とくに舍利弗は「女人の身には、猶、五つの障あり。」と異議を称え、「一には梵天王と作ることを得ず、二には帝釈、三には魔王、四には転輪聖王、五には仏身なり。云何んぞ、女身、速やかに成仏することを得ん。」⁴と述べる。その時龍女が舍利弗の眼前で一瞬にして変成男子し仏の相好を表したが、これは植木正俊氏によれば、問題になっているのは「男は仏になれる、女は仏にならない」

という小乗的男女観に固執する舍利弗の成仏であるという⁵。つまり、龍女が問題なのではなく、釈尊の法を聴聞しているにも関わらず「女性は仏にはなれない」と考えにとらわれている舍利弗の煩惱が問題であり、その煩惱こそ舍利弗の成仏を妨げているという。龍女の変成男子は舍利弗の煩惱（女性は仏にならない）が間違ひであることを気づかせるため、舍利弗が固執している煩惱に合わせた成仏の姿を見せたことになる。つまり女にも男にもなることで男女の成仏に差異はないのだということを示したのである。

では、『法華経』教義書には龍女についてどう理解されているのだろうか。天台大師智顗『法華玄義』巻第五上の中で「亦是龍女於刹那頃、發菩提心成等正覺。即是涅槃明、發心畢竟二不別。如是二心前心難。此諸大乘悉明円初發心住位也。乃至第十云々」⁶と、煩惱の自覚が發菩提心につながり等正覺になると指摘し、龍女の即身成仏こそ天台宗の要となる教えだと解釈している。龍女成仏は即身成仏であり、天台が頓教であるという他宗に対する優位性を示す論拠となった。この考えは日本天台宗でも継承されていく。例えば円珍は『授決集』のなかで、龍女は海中で即身成仏しているにも関わらず、衆生の前にあえて三十二相を具現

した仏の姿ではなく、女身のままで説法したのだと解釈している。

では、五障という言葉自体どのように理解されていたのだろうか。智顗『法華玄義』の註釈書である湛然『法華玄義釈』巻第一には、智顗が『法華經』信解品の「汝恒に作す時、欺怠瞋恨怨言有ること無く」の「欺怠瞋恨怨」を「言排障者如信解品云、無有欺怠瞋恨怨言。欺為信障怠為進障瞋為念障恨為定障怨為慧障。若根增長能破五障故名為力。」と理解し、この自覚によって菩提心が生じ、即身成仏が得られると述べている。最澄の弟子で天台座主の義真も『天台法華宗義集』で慈停心・数息停心・因縁停心・不淨停心・念仏停心の「五停心」が「嫉妬・覺觀・癡・貪・障道」の五障に対応して滅することができると述べている。以上、五障は女性に成仏できないという意味ではなく、煩惱という意味で理解され、それは男女関係なく仏道修行者全体に当てはまる問題として考えられてきたのである。

二．平安・鎌倉時代の願文にみる五障

日本で仏教書以外で五障が確認された極めて早い史料は、元慶八年（八八三）「式部大輔藤原朝臣室家命婦の為の逆

修の功德願文」（『菅家文章』巻第十一）である。この願文はある女性が亡き父母のために『法華經』二部を書写し逆修を行ったときに作成された。願文には、「弟子重ねて願を發して曰く、生有り、老有り、病有り、死有り。（中略）將に後事を属せんとするに、一も生ずる所無し。道の三塗、身の五障、誠に哀れむべし。是故に我今唯一心を發し、三寶に歸依す。（中略）奉行耳に盈てるは、常樂我淨に非ざるは無し。隨喜心に欣ぶは、皆是れ菩提薩埵」と述べられる。子がいない願主の女性は、自らの「後事」をたのむ術がなく、そのことを「道の三塗、身の五障」と述べている。しかしそのような身の上であるからこそ、菩提心を生じ仏への帰依を誓い自らの成仏を願われる。また、自らの成仏だけではなく、仏事に参集し『法華經』の講読を見聞した人々の成仏も願われるなど利他行を行っていることもわかる。

寛和元年（九八五）「大納言藤原卿息女女御の為の四十九日の願文」（『本朝文粹』巻第十四）は、花山天皇女御藤原為光女の四十九日追善法要のために父為光を願主にして作成された。願文は娘の死を悲しむ父親の気持ちを吐露するとともに、娘の後世について「生ずる所の功德、累業を

銷滅せん。努力人中の雲雨となること莫れ、自愛して天上の快樂を受けざれ。又其れ此の五障を奈何せんと欲す、其れ彼の五衰を奈何せんと欲す。弟子早く幽霊を引き、偏に極楽に在らしめん。弥陀尊の蓮台を設くるや。上品を望み、又下品を仰ぐ。法華經の仏果を説くや、我が女をして龍女に異ならざしめん。彼は即身なり是は後身なり」と述べて

いる。娘の死後が「人中の雲雨」（人道）や「天上の快樂」（天道）に生じることがないように願われる。それはそれぞれ「五衰」「五障」がともなうからであった。ところが『法華經』に目を通したところ、娘と龍女が同じ即身成仏を遂げていたことに気づいたと述べられている。ここでは「五障」は「人中の雲雨」と対句であるから人道に生じた者がもつ煩惱という意味で用いられている。すなわち願文の中心は、死者が人道か天道かに転生するかと案じていた考えが龍女の即身成仏によって誤った認識であったことが明かされる。

十一世紀末から十二世紀に入ると女性願主の願文の中に、積極的に五障の身であることを主張する願文が多く作成されるようになる。

応徳元年（一〇八四）「女弟子某氏敬白」（『江都督納言

願文集』卷五）には、「伏して惟れば厭うべきは三界の身なり。求むべきは一実の道なり。（中略）弟子五障の雲恨を遣す。七旬の雪頭に満てり。」と記される。「五障の雲」という言葉は、空海の『金剛般若波羅蜜多經開題』のなかで煩惱のことを「五障の雲」と表すなど成仏への妨げという意味で用いられている。

応徳三年（一〇八六）「讃岐前司室家の多宝塔」（『江都督納言願文集』卷五）は、「側に聞く、止観の羽翼を刷ひ、真如の虚空に至ることは、雁塔の力に若かず。五障の暁雲を破り、三惑の暗夜を照らすことは、月輪の光に過ぎたるはなし。」と、「止観」法を成就する前提として「五障の暁雲」「三惑の暗夜」を除去したいと述べている。

天永元年（一一一〇）「顕季卿室の千日講の結願の願文」（『江都督納言願文集』卷五）は、『法華經』『阿弥陀經』の書写を願主自ら行ったことについて「婦女の堪えざるの性を以て、究竟難解の文を書す。」と女性にとっては大変な作業になるのだと述べながら、それは何の為に行ったのかについて、「夫れ化他の道還りて我に資す。自業の果將に誰に属せんとす。一切衆生の貪愛を除いて、我秋胡陰氏の廉潔を得ん。一切衆生の瞋恚を除いて、我莊姜嫄大任の慈

忍を得ん。一切衆生の愚痴を罷めて、我龍女釈女の智恵を得ん。一切衆生の輪廻を罷めて、我妙覺等覺の極位を得ん。(中略) 弟子五障の雲重しと雖も、証入を無垢界の正覺に望む。三業の塵深しと雖も、払拭を有頂天の成道に期す。」と述べる。經典書写が「一切衆生」の「貪愛・瞋恚・愚痴」の三毒を除去するためであり、そのことで衆生が「輪廻」を脱し「龍女釈女の智恵」といった悟りを得ることになるとする。願主自らは「五障の雲」「三業の塵」を負った身であると述べる。この場合、五障は三業と対句になっておりそれぞれ雲と塵という言葉で示す意味が煩惱であることが分かる。その自覚をもつことこそ「無垢界の正覺」「有頂天の成道」につながるのだと述べられる。

鎌倉時代でも五障は煩惱という意味で願文に記されている。例えば元九二年(一一〇五)「逆修功德の願文」(『本朝文集』巻第六十四)は、淨意という女性が出家の決意を固め念仏を唱えるようになったこと、「順次往生」のために阿弥陀如来像が造像され浄土三部經を書写することを誓う亡いが記されている。その中で「彼の末法万年の利益は、弥陀一教の功能なり。我若し此の教えの流布に遇はずば、豈に偏増の益を蒙らんや。極樂教主の悲願甚だ深し、

袂を反して自ら勝へず。善知識の方便尤も苦し、心に銘じて暫く忘れん。(中略) 仰ぎ願はくは世尊哀愍納受したまへ。然れば則ち五障の雲晴れ、光明無量の月常に照らす。六根の露潔し、来迎引摂の蓮遂¹¹⁾。」と述べられる。造像や經典書写などの仏教的作善によって「五障の雲」が滅し「光明無量の月」という阿弥陀如来の「光明引摂」による救済が果たされることが願われている。ここでも「五障」は「雲」という文言が意味するように極樂浄土往生への妨げとなる意味を有しているが、それは念仏をはじめとした仏教的作善によって消滅する煩惱という意味で理解されていた。

おわりに

以上のように、五障は煩惱の意味を有していた。なぜ女性たちを中心に五障という言葉が用いられたのかについては、真理の完成者である仏に對して、自らの未完成な存在(煩惱を有する存在)であることを懺悔するための言葉として適していたためであろう。それとともに、五障を引用することで提婆達多品の龍女成仏を想起させる意味もあった。

ところで、鎌倉時代に入ると五障には新たな意味が付与されるようになった。それが「女性がなれない五つの位」という意味である。あたかも女性蔑視的な意味を有しているように見えるが、注意しなければならないのは、五障の意味の転換が仏や経典がもつ衆生救済の働きに注目が集まる鎌倉時代と密接に関係することである。たとえば阿弥陀如来の誓願の働きに関心が寄せられることで、それ以前の願文に記されるような煩惱の身を懺悔し自他の悟りを目指すという「私は仏に何をすべきか」という衆生側の働きかけよりも、「阿弥陀仏の誓願とは何か」という仏から衆生への働きかけが大きな関心を集めていたことである。阿弥陀如来の本願による往生しか救いはないという教えが広く受容されていくなかで、自らの働きかけだけでは救われなという根拠を、提婆達多品などの経典や論から引用し、諸仏に見捨てられた女性だからこそ阿弥陀如来が救済するのだという、それまでにはなかった逆転の発想で五障という文言が理解されたのではないだろうか。今後は、阿弥陀如来による新たな救済がはじまっているという思想が、当時の社会や人々の間に受容される上で必要な転換だったのではないかという点を中心に女性の成仏や往生の問題につ

いて考えていきたい。

- 1 笠原一男『女人往生思想の系譜』（吉川弘文館、一九七五年）、岩本裕『仏教と女性』（第三文明社、一九八〇年）、平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二年）。
- 2 大正蔵第二卷・一八九頁下段。
- 3 大正蔵第十一卷・十六頁上段。
- 4 坂本幸男・岩本裕訳注『法華経』下（岩波文庫）
- 5 植木正俊『仏教のなかの男女観』（岩波書店、二〇〇四年）
- 6 大正蔵第三十三卷・七三四頁中段。
- 7 大正蔵第三十三卷・八一九頁上段。
- 8 菅家文章』（日本古典文学大系）。
- 9 『本朝文粹』（新日本古典文学大系）。
- 10 六地藏寺本叢刊第三卷『江都督納言願文集』（汲古書院、一九八四年）。
- 11 『本朝文集』（新訂増補国史大系）。

聖光在世時における九州北部の仏教思想について

―歴史史料を中心に―

郡 嶋 昭 示

一、はじめに

浄土宗二祖聖光上人（以下祖師の敬称略）は法然の直弟子として活躍した祖師である。従来の日本中世に関する研究では、師法然については鎌倉期の社会の中でどのような位置にあったのかが論じられてはいるが、聖光を含むその門弟世代の人師に関しては親鸞を除いてほとんど論じられないまま、とるに足らない存在と認識されることもあった。そこで、これまでに聖光の活動が当時の社会でどのような位置にあったのかを論じるため、まずは聖光が活躍した九州北部の社会がいかなるものであったのか、九州北部の仏教を中心とする社会状況について論じてきた。これまでの検討では、九州北部には南都や京都の社寺の勢力がおよび

ながらも、九州を拠点とする大宰府の影響下にある安楽寺、観世音寺、宇佐弥勒寺といった組織や、大宰府に関係するものかははっきりしないが、高良社、油山などの寺社がそれぞれ大きな勢力を持っていたということと、しかしながら叡山の影響は少ない地域であったということが指摘できた⁽²⁾。本稿では社会的にこのような状況であった九州北部において、仏教の儀礼や思想についてはどのような状況であったのかということについて論じ、聖光の活動がどのような意味を持つのかを論じたいと思う。その方法として、本稿においては聖光の著作に取り上げられている当時の思想について、九州北部の状況を伝える他の史料にも見られるものについて整理を行いたいと思う。

二、聖光の著作にみられる当時の仏教

〈浄土經典読誦に否定的な説〉

『浄土宗名目問答』には『般若経』『法華経』『薬師経』の読誦を助業とせずに、なぜ『浄土三部経』を読誦することのみを助業とするのかという問いがある。まずは、『般若経等の経』を取り上げる説示である。

問、何故^ル以^レ読誦^{スルヲ}三部経^ヲ為^ニ助業^ト、以^レ読誦^{スルヲ}余^ノ般若等^ノ経^ヲ不^レ為^ニ助業^ト耶。

答、三部経^ノ中^{ニハ}明^シ弥陀殊勝^ノ功德^ヲ、説^ク極樂^ノ細相^ヲ、故^ニ読誦^{スレハ}三部経^ヲ往生^ノ心^ヲ増盛^也。依^テ之^ニ念仏^ノ心^ヲ弥^ヨ勇猛^之、故^ニ読誦^{スレハ}三部経^ヲ為^ニ念仏^ノ成^ニ助業^ト也。彼^ノ般若等^ノ経^ノ中^{ニハ}、不^レ明^ニ弥陀^ノ功德^ヲ、不^レ説^ク極樂^ノ細相^ヲ、故^ニ不^レ成^ニ助業^ト也。

(浄全一〇・三九八頁上)

これによると、浄土三部経の読誦を助業とすることについて、般若經典の読誦をなぜ助業としないのか、という問いが取り上げられている。これに対して阿弥陀仏の功德を説かない經典の読誦は往生の助業にはならないのだと説明している。ここでは具体的に『般若経』という經典が取り上

げられており、『般若経』に重きを置く思想があったことがうかがわれる。『般若経』の読誦とは、六〇〇巻と言われた膨大な量の經典を読誦することで、ことさら功德が大きいという主張は広まっていたであろう。

そして、続く次の問答では、浄土經典以外にも阿弥陀仏の浄土を説く經典があり、これらの經典の読誦は助業にはならないのかという主張が見られる。それは

問、若爾者法華経^ノ中^{ニハ}、説^キ即往安樂世界阿弥陀仏^ノ国^ト、薬師経^ノ中^{ニハ}、明^{セリ}願生西方極樂世界^ト。読誦^セハ此等^ノ経^ヲ可^レ成^ニ念仏^ノ之^ノ助業^ト。然^{ルニ}何^ヲ只云^下限^ニ三部経^ト成^ニ助業^ト耶。

答、三部経^ノ中^{ニハ}、自^レ初至^{マテ}于終^ニ、始中終共^ニ説^{ケリ}阿弥陀仏之功德、極樂之細相^ヲ。彼^ノ法華経、薬師経^ノ中^{ニハ}、雖有^ニ一兩^ノ文^ヲ、不^レ如^ニ三部経^{ニハ}、故^ニ以^ニ余^ノ経^ヲ不^レ為^ニ助業^ト也。

(浄全一〇・三九八頁上)

という説で、阿弥陀仏の浄土を説く經典の例として『法華経』（『薬王菩薩本事品』）と『薬師経』（『薬師如来本願功德経』）が例として取り上げられている。これらの經典には確かに聖光が引用した通りの阿弥陀仏に関する説示が見られるが、ここでは『法華経』と『薬師経』に重きを置く

(浄全一〇・三六四上)

思想があつたというよりも、ここに阿弥陀仏の浄土に関する説示があるという聖光の指摘とも見ることも可能なかもしれない。しかしこの一連の問答で指摘されたのは読誦の功德に関わる指摘で取り上げられた『般若経』と、阿弥陀仏の浄土が説かれるという指摘の上で取り上げられた『法華経』と『薬師経』であり、目的が往生浄土ということに限られるものであれ、浄土經典に重きを置く思想に対してこのような批判をする人師がいても不自然ではなかったのではないだろうか。

『法華経』や真言こそ尊いという説

このように浄土經典以外の經典こそ尊いという説は他にも見ることができる。『念仏名義集』には称名念仏行は他の仏教思想に対して劣った教説であると説く者の説が紹介されている。まずは、

或人此念仏ヲ惡ミテ申ス様ハ、何ソ必シモ阿弥陀仏ノ名ヲ奉^レ唱ノミ、万ヅノ功德善根ノ中ニ取分テ、普ク平等ノ功德トハ云ソヤ。異ナル仏又余ノ功德ヲモ正業ト立ヨカシ。南無薬師、南無地藏等此等ノ仏菩薩ノ御名ヲ奉唱モ、普ク平等ナル正業ト可云。然ルヲ何ガ故ゾ只阿弥陀仏ノ名ヲ奉唱ノミ往生極樂ノ正行ト云哉。

といつて、阿弥陀仏の名のみを唱えることに対して懷疑的な者をとりあげている。ここでは「南無薬師」「南無地藏」といった仏菩薩の名を称えることも等しく尊いのではないかという説が見えるが、実際にこれらの称名の行が一般であつたかは明らかではないにしろ、薬師如来や地藏菩薩に対する信仰が比較的強い傾向があつたのかもしれない。さらにこれに続いて、

或人念仏ヲ難ジ侍ル様ハ、抑我此法花経並ニ真言コソ

忝ク御座、甚深上乘ノ御法也。念仏ハ云ニ無^キ甲斐^ニ愚鈍、無智ノ尼入道ノ徒者ノサテシモ有ンヅルカトテ責^テ事ニ仏法ニ令結縁トテ佗言ニスル事ニテコソアレト。去レバ法花経ハ勝レタリ真言ハ増リ念仏ハ劣リタリト思ヘル也。此難如何。(浄全一〇・三六七上)

という説示があり、この部分からは、阿弥陀仏の名を称える称名念仏は「言うに甲斐なき愚鈍無智の尼入道のともがら者」のためのもので、これに対して『法華経』の思想や真言こそが奥深く位の高い尊い教えであるという説が取り上げられている。ここでは先の『般若経』読誦の功德や『法華経』、『薬師経』の説示を指摘する主張のように具体

的に『法華經』という經典名と真言が取り上げられているが、「或人」の説として紹介され、また内容も称名念仏行を批判し、『法華經』と真言こそが尊いという限定的な主張が行われていることなどからもこのような人師がいたということとは疑いないといえよう。

〈秘密の教えや論義の中にこそ尊い教えがあるという説〉

また、ここで取り上げたい文献に『念仏往生修行門』(以下『修行門』)がある。この文献は長きにわたり『法然上人行狀繪図』逸文のみが伝わっていた文献であるが、このたび京都の陽明文庫から発見され全文が明らかとなった。しかし、成立の年時や撰述の意図については明記されておらず明らかではない。内容を見る限りは法然の伝記や法然の念仏義を正しく伝えるという意図が強い印象を受けるが、読解が難しいけれども他の仏教を取り上げた説示が見られる。

『修行門』の一説に、念仏の教えは、秘密の奥深い教えがあるものではなく、広く一切の者のために広めなくてはならないという主張の中に、真言の密教と、「論義」こそ尊いという説が取り上げられている。

めてたき事ありとて人にはかくれへたつるなといひて

心さしある人にはせいもんきしやうをか、せてゆるす
なといふ。さることやあるへき(中略)ほとけはこれ
らの人をかきらいいつれの物をかきらいたまへる
た、十はうしゆしやうをしつかはねんふつをしんして
こくらくへまいれと仰られたるに、たれかは十方より
ほかの人まできらいへたてたるへきや。させる人に
かくすなといふ事はしんこんと申ほうもんこそ
みつけうなと申めれ。又ろんきの中にこそめてたき
ひきなと申斗も侍れ。ここにいまこれねんふつと申
はまつ代あくせのこのころむにんむさんのなん女くち
むちのあまや入道のいかにしてもしやうしをはなるへ
きやうもみえぬ物をあわれみたまいて、大たう上人せ
んたうおしやうねんふつくわんしんのふみをつくらせ
たまいてこれをすゝめ給う。我てうほうねん上人はこ
んとしやうしをはなれん事をいか、せんとなげきかな
しみ給いてみいたしたまへるほうもんなるを我ごとく
にしやうしを出よとまんせのしよ人はた、一すちに思
ひとりてせん道の御すゝめのねんふつ申をこと人をき
らはすおしへたまへることなれ。(中略)せん道の御
すゝめのねんふつを申をこそ人をきらはすおしえ

給える
たまへることなれ。

(一〇丁裏)

浄土門の教えは秘密の教えでもなく、多くの人々に広まるべき教えであるが、真言の法門（真言宗か）こそ秘密に伝わる尊い教えであるという説があり、また論義の中にこそ尊い秘義があるという説を取り上げ、これに対して念仏の法門は奥深い秘密の教えがあるわけではなく、全ての人に伝えるべき教えであるという主張をしている。ここでは秘密の教えと論義に重きを置く説が当時の仏教思想の一例として取り上げられており、これに対して聖光は浄土門の教えは広く万人に広めるべき、万人のための教えであることを主張しているのである。ここで聖光が取り上げた「論義」だが、同じ『修行門』の中に

この小（小僧）そうへん（弁阿）あは、そのかみて（天台）ん大のおし（教え）へを
ならひ、（習い）ろんぎ（論議文）もんにかたとりてふつほうをいとなみ
（明かし暮らし）あかしくらし侍りしほとに

とあり、聖光がもと天台の教えを学んでいた際に論義文によって天台の教えを学んでいたことが記されている。論義とは、法会などで行われる問答で、ここで聖光が「論義の中にこそめでたき秘義」と指摘する論義が天台のものに限

られるかは定かではないが、当時、三会、三講等という大々的な法会でも行われていたもので、多くの寺院で盛んだったことが予想される。つまりここでは秘密のうちに伝わる教説や、問答によって学問を研鑽して浮かび上がった法門こそ尊いとする説で、尊い教えは真言をはじめ学問を研鑽しなくては理解できないものだという教えが指摘されているように感じられる。

三、資史料に見られる九州北部における当時の仏教

以上聖光の著作を中心に、聖光当時流布していた仏教思想とはいかなるものだったのか整理を行ったが、これらの整理で浮かび上がった仏教思想は、当時の九州の状況を物語る歴史資料の上でも同様にみられるのか、『般若経』読誦の功德と『法華経』を例に指摘した思想と、「論義の中における秘儀」とする思想について若干資史料が見つかったので紹介したい。

〈高良社における大般若転読会〉

まず、『般若経』読誦の功德に言及した思想について、聖光が比叡山で就学していた時期の史料として、文治四年（一一八八年）の日付を持つ『高良山施入帳』の記事を指

摘したい。そこには、

施入

大般若經一部六百卷（黄紙、朱軸、香表紙）

奉納螺細厨子一脚（在金銅々子鍍）

奉納絵三面扇菩薩像

二体三藏等影六体

件施入趣者、当社大自（本力）安經、去治承之比、依天下逆乱自然散失、後適所有經等破損、或不具、旁有惱于転読、仍為宛長日之転読、永安置于宝前、更不可（出脱力）社壇之外矣。

（中略）

文治四年（歲次戊申）七月廿五日

金剛仏子權僧正法印大和尚位

『久留米市史』第七卷、四六九頁～四七一頁）

この史料によると、聖光が法然のもとから九州に戻り、初めに別時念仏を行ったとされる高良山麓厨寺がある地域の領主であつたであろう高良社に「大般若經一部六百卷」が施入されたとある。また、このその体裁は朱軸を具えるなど立派な体裁であり、さらに施入の目的が転読の要請によるものであつたというのである。さらには聖光が法然のも

とから九州に戻り、高良山麓厨寺で別時念仏をしたという承元元年（一二〇七）の翌年にあたる承元二年（一二〇八年）の記事である『鷹尾社五節句瓶子配分差定等写』には、

注進 承元二年惣勘文

神立用

高良上宮大般若供米

六石九斗（加洗米定） 一部供米 七斗上分米

（『久留米市史』第七卷、四七四頁）

とあり、大般若会に対して米が寄進されたとあつて、恐らくは転読会が行われたと思われる。そして、高良宮に大般若供米が供えられたとの記事があり、まさに聖光が活動していた時期にその地域で確かに大般若の読誦がその功德を願つて行われていたようである。

〈『法華經』信仰と論義の流布〉

次に『法華經』に重きを置く思想についてだが、この地域から多数発掘されている経塚に収められていた經典から、『法華經』に重きを置く仏教の存在が指摘できる。

関秀夫氏の研究によると、九州北部には古代から中世にかけての経塚が多く発掘されており、それは修験の山で知られる英彦山、求菩提山、四王寺山、背振山などからも発

掘されているという。この時期のものはこの九州北部の地域以外ではほとんど発掘されないようである。経塚に収められている遺物は多くの経塚に共通して『法華経』の写経紙であるという。発掘されたものの多くは原型をとどめないものが多く、内容が確認できるものは非常にすくないというが、確認できるものの多くは『法華経』と『無量義経』、『観普賢経』だという。若干の内容が確認できるもので九州北部から発掘されたものを整理すると次のようになる。

福岡県浮羽郡石垣観音寺 天永三（一一一二） 妙法蓮華経 八卷

福岡県北九州市守恒 永久六（一一一八） 妙法蓮華経残欠

福岡県糟屋郡四王寺 元永元（一一一八） 墨書経

福岡県鞍手郡山口 保元二（一一五七） 墨書経

福岡県北九州市蒲生 永久六（一一一八） 八卷分残欠

福岡県甘木市楢原 大治元（一二二六） 『妙法蓮華経』と

『無量義経』、『観普賢経』

※関秀夫氏『経塚の諸相とその展開』一六四頁の整理より抜粋

内容までは判明しないものが多いが、それ以外はみな『法華経』である。これらの例から見ても当地域における経塚

の主流は『法華経』を納入することで、『法華経』の信仰が浸透していたことが推測できる。

また、聖光在世時の建永元年（一二〇六年）、大宰府安楽寺では「一夏九句の法華講」なるものが行われていたという。『大宰府神社文書』『天満宮安楽寺草創日記』には、

廟院一夏九句

法華結衆三十人、建永元年自四月十四日至七月十三

日、供料寄進、薩摩国鹿兒島所当二十六斛、是者刑

部卿敦高卿御時、得鹿兒島之寄進、始被寄年貢内於

夏供米、昔者淨円檢勸供僧等、一向被致無垢之供花、

（『大宰府・太宰府天満宮史料』巻七、二九一頁）

とあり、『大宰府・太宰府天満宮史料』の見出しには「四月十四日（乙丑）、安楽寺に、一夏九句の法華講を行い……」と記されている。つまり安楽寺にて夏安居に当たる期間に

「法華講」という「講」が行われていたのである。この

「講」がいかなるものかという点については不詳だが、『法

華経』信仰に根付いた講であったことには違ひなからう。

そして、この講に対して鹿兒島からの二十六石の供米があ

ったとあり、講の規模の大きさがうかがえる。

（『論義』の開講）

このように大々的に行われた法華講とは、恐らく先の論義の講会だったとも考えられるのではないだろうか。高良社での講会に関する記載のある、長保五年（一〇〇三年）成立とされる『高良十講会縁起』には次のようにある。

高良十講会縁起

当国一靈山、名曰高良、以高良名山称、盖有以也、山有権現、是古仏垂跡乎、府国致誠、効驗揭焉矣、敦頼為宰吏、敬之如在、偏設礼奠、不如神之素意、仍從今年三月十五日、限以未來際、設五十座之講、然講法華經之次、每座欲加講諸大乘經、奉書妙法蓮花經一部、開結二經、仏頂尊勝陀羅尼、般若理趣經、心經、各一卷、仁王經一部二卷、金光明經一部四卷、永安置山、以宛講演、奉賁兩宮権現、九王子、及一切神祇冥道等也、但選定十口僧侶、互為講師問者之勤、山僧有修学之志、令学仏教門、欲令法住世也、

『久留米市史』第七卷、一九頁

これによると高良山において「高良十講」という法会が行われており、五日にわたって十座の「講」があるのだという。その一講目は『法華經』に関するもので、内容は講師と問者がいて互いにこれを勤めるとあるので、恐らくは講

師と問者が問答を繰り返すものだと考えられる。安樂寺における「法華結集」もこれと同じようなものだったのかもれない。もしそうだとすると、聖光が『修行門』で取り上げて意識していた「論義」はこのように安樂寺や高良山で行われているようなものだったのかもしれない。さらに、長保六年（一〇〇四）年に大宰府が太宰府觀世音寺に当てた『大宰府牒案』によると、

府牒 觀世音寺

□□三月八日以後五箇日毎年勤修最勝会事

□牒、中納言兼帥平卿宣、維摩詰浄名、是往古哲人住世聖者也、智慧明了、廣慶衆生、猗尊称嘆其智永、文殊闍提其言泉、古往今来、莫不蒙利益矣、公家依斯尊仰、即於南京興福寺、修件維摩会：中略：爰公家以每年正月上旬於八省大極殿、被修御齐会、同以每年三月於南京藥師寺被修最勝会、会号雖異意趣是同、購説經王皆是最勝妙典也、抑静檢案内、当府是悉同朝廷、名忝祖外朝京洛、雜事之中、鎮護国家之願移修当府有何誹謗乎、仍始蒞当境之時、深企興復之志、以此三会修件等处、自爾以降年穀豐饒、桑麻鋪芬、病患不発、恠異無聞：中略：毎年令勤修、官人檢校、勿令疎略、願

以会遙伝不朽、至于未来際、期弥勒出世者、牒送如件、
寺悉之状、依件令修、故牒、

長保六年十一月十九日 少典日下部在判

少式兼肥後守平朝臣在判

『新熊本市史』史料編第二巻 八〇頁・平安遺文四三五号）とあり、当時の講会を代表する南都の三会になぞらえて観世音寺にて最勝会を毎年行うことを求めている。このためが承諾されたとすると、観世音寺にてまさに「論議」の代表格である南都の三会を模した「論議」が行われていたことになり、聖光が活躍したのは一五〇年ほど後だが、伝わっていた可能性はあるのではないだろうか。

以上の記事から九州北部の仏教の状況についてうかがえることは、

①時を同じくして大般若の転読会が行われていた。

②『法華経』の信仰が深く広く伝わっていた。

③「論義」の講会が観世音寺と高良山で行われていた。
ということがうかがえるのである。

これらの整理から推察すると、中世初頭の九州北部には今回指摘したような思想をはじめとして、様々な仏教思想が広まりを見せていたということは間違いないさそうである。

このように一つの地域に多くの仏教思想が広まっていた例は全国的に見て多くはないのではないだろうか。そして、このような例から考えると、九州北部は他の仏教思想が広まることに關しては寛容的であり、拒絶したのは寺領に關することが中心だったようにも考えられる。

四、九州北部での聖光の活動の位置とは

以上、聖光の著作とその他当時の歴史史料より、当時の仏教について整理を行ってきたが、このような仏教思想が広まる地域での聖光の活動の位置とはいかなるものだったのかを考えてまとめたい。細かな活動内容や主張し続けた思想のそれぞれについては別稿に譲るが、まず、聖光は本稿の整理で分かるように、『般若経』や『法華経』をはじめ各種仏教諸宗の思想が広まりを見せ、また具体的にこのような經典を貴ぶ思想が身近で提唱されていた地域において法然淨土教の教えを説いていたのである。聖光の思想提唱の一目的として、『授手印』に代表される法然の門弟と名乗るものが法然の教説を正しく伝えていないことを嘆き、これらの思想に対して正しい法然の教えを主張するという目的があったことが広く知られているが、実は聖光

の活動していた地域は浄土教に限らず、古くから各種仏教思想が広まっていた地域であり、これらの思想を提唱する人師に対して浄土教を伝えていたという一面も本稿で明らかにした。つまり聖光はこれらの人師の主張に対応しなくてはならない状況にあり、そのためには聖浄兼学という聖光が修めてきた学問姿勢の特色を自ら主張しなくてはならなかったであろうし、また、聖光の著作には天台の説を例にした主張や、浄土經典の優位性を主張する經典論そして称名念仏という行を重視する思想などが幾度も記されているのだが、こうした聖光が主張した諸思想は、本稿で指摘したような状況下で成立し、さらにはこうした仏教組織の思想に吸収されることなく、法然から受け継いだ浄土教思想を主張し続けたという聖光の新たな一面が垣間見られるのではないだろうか。

1 平雅行氏『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二年）、末本文美士氏『鎌倉仏教形成論—思想史の立場から』（法蔵館、一九九八年）など。

2 拙稿「平安末・鎌倉期の九州北部について—聖光研究の視点から—」（『浄土学』第四五輯・二〇〇八年）、「聖光の事跡と当時の社会について—天福寺と厨寺をめぐって—」（『佛教文化学会紀要』第二〇号、二〇一一年）など。

3 恋田知子「陽明文庫蔵『道書類』の紹介（十）—弁長作『念仏往生修行門』翻刻・略解題—」（『三田国文』第五四号・二〇一一年）

4 奈良の南京三会（興福寺の維摩会、薬師寺の最勝会、大極殿の御朱齋会）、京都の北京三会（法勝寺の大乗会、円宗寺の法華会、最勝会）、三講（法勝寺御八講、宮中最勝講、仙洞最勝講）といった法会や東大寺、興福寺、延暦寺、高野山大伝法院、園城寺等の寺内法会にて論義が盛んであったという。研究史については箕輪顕量氏「法勝寺御八講問答記」にみる論義再考」（『印仏研』六一—二、二〇一二）を参照した。論義に関する研究は近年でも幾度か発表されている。

5 この『修行門』に関する分析は、平成二十五年、六月に行われた増上寺布教師会総会研修会における善裕昭先生のご講演に依る点が多い。記して深く御礼申し上げたい。

6 関秀夫氏『経塚の諸相とその展開』（雄山閣出版、一九九〇年）聖光の行動については、拙稿「聖光の事跡と当時の社会について—油山、善導寺、往生院をめぐって—」（『浄土学』第四九輯、二〇一二年）などで検討を行った。思想については拙稿「『徹選撰集』の思想提唱の意義について」（『仏教論叢』五六号、二〇一二年）、「九州における聖光の活動について—勧進と門弟教化を中心に—」（『佛教文化学会紀要』第二二号、二〇一二年）などで論じた。

8 例えば『西宗要』では冒頭で「浄土三部経事」として浄土三部経の他の經典に対する優位性を説き、また、その中で天台の「五時八教」の教判を用いて論じ、『徹選撰集』では称名念仏行を「不離仏値遇仏」の思想を用いて菩薩行と同様の位置にあると主張するなど、このような主張は各所に見られる。詳細は別稿を期したい。

法然上人の『往生要集』観について——「往生要集詮要」を中心に——

齋 藤 蒙 光

はじめに——問題の所在

石井教道氏は、選択本願念仏期に至るまでの、法然の念佛思想の深まりを三段階に区切り、各段階に法然遺文、特に教義書を配当した。⁽¹⁾この時間の経過に伴う三段階の軸線は、今日においても法然の思想の変遷や法然遺文の成立年代を論じる上での大きな基準であるが、種々の問題点も見出されてきている。石井氏の功績を尊重し、それをより発展させるためにも、基準軸の再規定や、補助軸線の設定などを試みていく必要があるだろう。

この研究発表では、その第一段階である浅劣念佛期の著作と位置づけられる、『往生要集』（以下『要集』と略す）の四種の註釈書、すなわち「往生要集詮要」「往生要集料簡」「往生要集略料簡」「往生要集釈」（以下それぞれ「詮

要」「料簡」「略料簡」「釈」と略す）に注目したい。石井氏は、四釈書共に四十三歳の立教改宗以前の著述としつつも、「後期に逆観して批判的に述べられている点もある」⁽²⁾と幅を持たせている。また石井氏の前後にも、四釈書の成立年代や順序に関して多数の説が発表されているが、未だ結論は導き出されていない。⁽³⁾

今回は、論拠が明確に示されている末木文美士・服部正穂⁽⁵⁾両氏と林田康順氏の論に則り考察したい。この三氏は共通して、四釈書は三部経講説前後までの間に段階的に成立したと見なしているが、その成立順序は異なる。

末木・服部説：「詮要」（立教開宗以前）↓「料簡」

「略料簡」↓「釈」（三部経講説前後）

林田説：「料簡」「略料簡」↓「釈」↓「詮要」（三部

経講説以前）

四種の注釈書の中でも評価が分かれるのが、特異な記述を多く含有する「詮要」である。

ところで服部氏や林田氏は、四釈書に本願念仏説が全くみられない点について、法然自身はその著述当時、既に善導の本願念仏に帰依していたが、『要集』ではそれが明示されないとい捉えていたために、敢えて説かないのだと論じている。そこには、法然自身の念佛思想の深まりと、その『要集』観とを分離する視点が垣間見える。確かに法然は『要集』を先達として浄土門に入ったが、そのみでは立教開宗に至り得なかった訳だし、『要集』四釈書や三部経講説、またその他の法語などにおいて、善導と源信との相違点に言及することもある。一方『選択集』は巻末に「偏依善導」を唱えながら、その巻頭に「念佛為先」という源信の言葉を掲げており、善導の念佛思想と源信のそれとを近しく会通してある。法然の『要集』観は一樣ではなく、そこに深化・進展などの変遷があったことも想定できよう。その変遷を読み取り整理することができれば、法然の念仏思想の形成や法然遺文成立の過程を探る一つの基準軸ともなり得るのではないか。

その第一歩として、今回は「詮要」や「釈」「料簡」、な

らびに法然伝における立教開宗当時の記録や三部経講説などから読み取れる『要集』観を比較しつつ、末木・服部両氏や林田氏の主張を検証してみたい。

1. 観勝称劣の立場は、

立教開宗以前の思想という説について

「釈」や「料簡」「略料簡」は、『要集』第四大門「正修念佛」の観察門に関して、殆ど何も注釈しない。だが「詮要」だけは「依^テ勝劣^ニ先^ツ雖^レ勸^ト観念^ヲ、約^ニノハ難易^ニ専^ラ唯勸^ニ稱念^ヲ也^⑦」と解釈している。服部氏は、そこに示される観勝称劣の立場を、比叡山における師、叡空との問答以前の思想と見なし、「詮要」の成立は叡山時代でもかなり早期まで遡る可能性があると論じている。だが法然伝における問答の記録を実際に見てみると、『拾遺古徳伝』には、次のように記される。

或時黒谷の幽栖にして、叡空上人、往生要集を談せられけるに、観稱の二をたて、稱名を觀佛にいれて、觀佛すくれたるよし、義を成せられければ、上人末座に列て、この義不可然。稱か家の觀なり、されは序にかへりて其意を得へし、依念佛一門。^⑧

そこでの法然は、観佛と称名念佛とを区別して、『要集』序文に「念佛の一門に依る」と有るが「観佛に依る」とは無いと主張するに止まり、称名念佛の方が勝行だとまでは主張していない。一方、『琳阿本』や『四十八巻伝』を見ると、法然は「阿彌陀佛、稱名を本願とたて給へる故をもつて、この故に稱名にすくる、行あるへからず」⁽⁹⁾などと主張し、観空に反論されると、善導の言葉をもつて応じたと記録されており、『要集』には全く言及されない。また最初期に成立した法然伝である『醍醐本』では、観空と法然が議論したこと自体は「別伝記」に記されるが、その内容は記録されていない。その一方で「一期物語」冒頭の法語によると、法然は序文に「易覚易行」とある点から『要集』の「念佛の一門」に興味を持ったが、称名念佛で必ず往生できるという確証が得られず、善導へと関心を移し、「順彼佛願故」の文によって、初めてその確信を得たと読み取れる。いずれの法然伝によっても、法然は立教開宗を果たした四十三歳の時点で、『要集』の記述内容のみによって観勝称劣を克服することはできないと考えていたと推測できよう。⁽¹⁰⁾ よって、この点を論拠として、「詮要」を立教開宗以前の成立だと絞り込むことはできない。

2. 『要集』第五大門「助念方法」の

「総結要行」に対する解釈について

先行論文において「総結要行B釈」などと呼称される、「詮要」の「総結要行」釈では、その末尾に「又念佛往生有^二一^一。一ニハ但念佛、二ニハ助念佛也。今此ノ要集ノ意ハ、以^二助念佛^一云^二決定往生業^一哉^一」⁽¹¹⁾と説かれている。「料簡」では「詮要」とほぼ同じ「総結要行B釈」が記された後に、「又云⁽¹²⁾」として、助念仏を「助念門ノ意、非⁽¹³⁾此ノ集ノ正意⁽¹⁴⁾」と位置付ける、「総結要行A釈」の結論部分が続くが、その部分は加筆挿入の可能性が指摘されている。また「略料簡」では「総結要行A釈」のみが記され、「釈」では「総結要行A釈」が記された後に、重複部分も含めて再度「総結要行B釈」が、これもおそらく後から加筆挿入されている。

末木氏や服部氏は、助念佛往生こそが『要集』の正意だとする、「詮要」の「総結要行B釈」は立教開宗以前の思想であると主張し、また林田氏は、それ自体を後の加筆と見なして除外し、本来の「詮要」の構造では、もはや助念方法に触れず、称名念佛の一行に向かうのだと論じている。⁽¹⁵⁾

そこで「無量寿経釈」を見ると、助念佛について次のように説かれている。

二^ニ異類ノ善ト者、是^レ往生要集ノ意也。彼ノ集ノ中ニ立^ニ十門^ヲ、釋^ス念佛往生^ヲ。且^ク其ノ中ノ第四ハ正修念佛、第五助念方法ナリ。云^ニ正修念佛ト者、此ニ有^ニ五念門^一。其ノ中ノ第四觀察門ハ正^ク是^レ念佛門也。云云助念方法ニ有^レ七。其ノ七ト者。云^ニ且^ク第七ノ惣結要行ニ、問^テ云^ク上諸門中等。云云此ノ義ハ即似^ニ今ノ經ノ意^一。此ハ即以^テ異類ノ善根^ヲ助^ニ成念佛^ヲ也。彼ノ集ノ意、以^レ助^ニ念佛^ヲ爲^ニ決定往生ノ業ト。云^ニ隨^ニ能助^ニ者、可^レ謂^ニ諸行往生ト。今ハ且^ク隨^ニ所助^ニ。以^レ此亦爲^ニ念佛門ト^一。

ここで法然は、「彼の集の意、念佛を助くるを以て決定往生の業と爲す」と説き、助念佛往生は能助から見れば諸行往生だが、所助の方から見れば念佛門と位置付けることができる、苦しい解釈をしている。少なくとも三部経講説の時点で、法然は助念佛が『要集』の正意だとする考えを捨てていないようであり、この点をもって立教改宗以前と断じることができない。また「料簡」や「略料簡」「釈」に記される「総結要行A釈」も、末木氏や林田氏により「苦しい解釈」と評されているが、法然には、そのよ

うな苦しい論理を用いても、「総結要行」を「此の『集』の正意に非ず」と会通しなければならぬ必然性があつたのだろう。法然にとつてこの話題は、『要集』解釈における重要な課題の一つであつたと推測され、『要集』の注釈書でありながら「総結要行」に言及しないというのは不自然なように思える。よつて私は、「詮要」にはもともと「総結要行B釈」が存在したと見なすべきだと考える。

3. 「詮要」における、法然の『要集』観について

林田氏は、「詮要」二度目の「開合」義における「助念已下ノ四門ハ助^ニ成^ス上ノ正修ノ一門^ヲ」の「助成」という語に注目し、その語は三部経講説や『選択集』に踏襲されている語であるし、第五「助念佛方法」を「助成」と位置付けるのは、それを『要集』の要・取とする「総結要行B」と矛盾すると指摘する。だが『選択集』などにおける「助成」の語は、正に助業を表現するために使用されている。

また林田氏は、「詮要」の第十大文釈において、善導の『往生礼讃』より三心や四修の説明を引用する点や、懷感の『群疑論』を引用して「恵心モ詮要ニハ引^ニ用^テ善導ノ專釋^一」二修^ヲ決^ス往生ノ得否^ヲ。而^モ嫌^ニ雜修雜行^一勸^ニ專修^一之志^シ、

以^レテ之可^シ知^⑬」と、専雜二修を強調する点を重視する。だが『往生礼讃』よりの引用は源信の「言^ハ如上^一者指^ニ禮拜等^ノ五念門、至誠等三心、長時等四修^ヲ也^⑭」という言葉に従属するものであるし、善導の「専修」には（同類の助業ではあるが）助業が許容される。そして「詮要」ではその後、末木氏らが指摘するように「用^ニ惠心^ヲ之輩^ハ、必^ス可^レ歸^ニ善導^ニ哉矣^⑮」などの言葉がなく、「総結要行B釈」が続く。これらの点からすると、そこに挙げられる三心や四修も、助念方法だと位置づけられることになる。つまり「詮要」は、称名念佛を往生の至要、専修念佛を詮要と位置付けつつも、全体を通して、助念佛こそが往生の要、肝要、『往生要集』の正意であると解釈する資料と見るのが妥当と考える^⑯。

おわりに

今回、法然の『往生要集』観を基準軸として、「詮要」の特質や成立年代について考察した。すなわち、法然自身の念佛思想と法然の『要集』観とを切り離して考え、『要集』の念佛思想を善導のそれと、どの程度会通しているかという点に注目した。

その結果、「詮要」は全体を通して、助念佛往生を『要集』の正意だと解釈していると見なすことが出来る。四釈書の中で比較すると、「詮要」の方が『要集』の記述に忠実に解釈しており、「料簡」「略料簡」や「釈」の方がより善導に近づけて解釈していると見なすことが出来る。

ただし、観勝称劣を立場とする『要集』観は立教開宗以後も継続したと考えられ、また助念佛を『要集』の正意とする点など、「詮要」独自の記述には「無量寿経釈」と相似の点も散見する^⑰。よって「詮要」の成立年代の下限は立教開宗以後、三部経講説の前後にまで近づけることができると考える。

もともと三部経講説の中でも、「上^ニハ搜^リ善導道緯ノ御意^ヲ、下^ニハ依^ニ往生要集等ノ意^ニ」解釈する「無量寿経釈」と、源信の『阿弥陀経略記』を論拠に多用する「阿弥陀経釈」とでは、源信教学の扱いが異なるようにも感じる。その当時の法然の『要集』観には幅があったのかもしれない、四釈書の内容の相違がそのまま成立の順序を意味するかどうかについては、より厳密に検証しなければならない。

1 『昭法全』序、「元祖教学の思想史的研究―特に念佛思想と門下

の動向について―」〔浄土学〕二五、一九五七年。

2 『昭法全』五頁。

3 それら先行研究の内容を整理したものととして、南安信「法然『往生要集』諸釈書の六義について」〔佛教大学大学院紀要〕三十四、二〇〇六年）や高橋寿光「近年における浄土学研究の状況―法然浄土教の研究状況―」〔教化研究〕二十二、二〇一〇）などがある。なお諸説の中には、資料の取り扱いや法然の念佛思想の定義などに問題があるものも多い。

4 「源空の『往生要集』釈書―その撰述前後をめぐって―」〔印度学佛教学研究〕二十四・二、一九七五年「初期源空の文献と思想―『往生要集』釈書を中心に―」〔南都佛教〕三十七、一九七六年。

5 「法然の『往生要集』観」〔東海学園女子短期大学紀要〕十七、一九八二年、「法然の『要集』末疏成立に関して」〔同〕十八、一九八三年、「法然上人の往生要集観（2）―『要集』の正意に関して―」〔佛教文化の諸相〕一九八四年、「法然上人の往生要集観（3）―詮要、料簡、略料簡―」〔東海佛教〕二十九、一九八四年、「法然の『往生要集』末疏成立年時について」〔浄土教論集〕、一九八七年、「法然の『要集釈』と『大経釈』の成立前後の問題」〔印度学佛教学研究〕三六・一、一九八七年。

6 「法然上人『往生要集』四釈書の研究」〔印度学佛教学研究〕四四・一、一九九五年、「法然上人『往生要集』四釈書の研究―助念方法門、惣結要行釈をめぐって―」〔法然上人研究〕五、一九九六年、「法然上人『往生要集詮要』の研究―特に往生階位釈について―」〔佛教論叢〕四〇、一九九六年、「法然上人『往生要集』釈義撰述についての一考察」〔佛教文化学会紀要〕四・五、二〇〇五年。

7 『佛教古典叢書 古本漢語灯録』第六・三三頁。

8 『法然上人伝の成立史的研究』二・対照篇三九頁。

9 『法然上人伝の成立史的研究』二・対照篇三九頁。

10 法然が『要集』の観勝称劣を最終的に克服し得たのは「選択集」第三章に説かれる勝劣義においてであろう。その万徳所帰論の表現にも、『要集』の影響が垣間見れる。

11 『佛教古典叢書 古本漢語灯録』第六・四二頁。

12 『佛教古典叢書 古本漢語灯録』第六・二五頁。

13 『佛教古典叢書 古本漢語灯録』第六・二五頁。

14 林田説は示唆に富んでおり非常に興味深いが、後の加筆を裏付ける客観的証拠に乏しい点が課題となろう。

15 『佛教古典叢書 古本漢語灯録』第六・三一頁。

16 『佛教古典叢書 古本漢語灯録』第六・三七頁。

17 『佛教古典叢書 古本漢語灯録』第六・三六頁。

18 「料簡」『佛教古典叢書 古本漢語灯録』第六・二〇頁。「略料簡」や「釈」にも、ほぼ同様の言葉が記される。

19 また「詮要」では、この「至要」「詮要」「肝要」などの関係が把握し難い。「釈」の「広・略・要」という構造の方が洗練されているようにも感じる。

20 林田氏は、前述の、第十大文釈における『群疑論』引用部が、「無量寿経釈」の「善導補助の七師」と合致する点など、「詮要」と「無量寿経釈」との相似を指摘している。

21 『昭法全』九六頁。

『安樂集』と二諦説について

杉山 裕俊

一、はじめに

道綽『安樂集』を通観すると、そこには「二諦」や「二諦大道理」という言葉が複数回使用されており、道綽は自らの浄土教思想が二諦の道理に順じていることを主張するとともに、念仏三昧の実践による往生浄土こそが大乗仏教の要路であることを明かしている。このように、二諦説によって大乗仏教における浄土教の正当性を証明しようとする姿勢は曇鸞にもみられなかったものであり、また道綽以後の浄土教典籍においても確認することができないため、まさに『安樂集』独自の教説として位置づけられる。ところが、先学の研究を回顧すると、『安樂集』において二諦説が重要な概念であるということは論じられているものの、道綽が提示する二諦説がいかなる構造を有しているのかと

いうことまでは解明されていない。そこで本論では、『安樂集』における「二諦」の用例を整理し、道綽の二諦説ならびに二諦の大道理について再検討を試みたい。

二、『安樂集』における「二諦」の用例

『安樂集』における「二諦」の用例は、以下の一〇箇所で確認することができる。

① 第一大門第八節「該通往生を明かす」

道綽は阿弥陀仏の浄土が本質的には無相土でありながらも、凡夫が有相行を修して往生できる相土にも該通しているという独自の仏土論を提示した後、『往生論註』下巻に示される二種法身説を引用して、

天親菩薩『論』云、「(…中略…) 諸佛菩薩有二種法身。一者法性法身、二者方便法身。由法性法身故、生方便

法身。由方便法身故、顯出法性法身。此二種法身異而不可分。一而不可同。是故廣略相入。菩薩、若不知廣略相入、則不能自利利他。無爲法身者、即法性身也。

法性寂滅故、即法身無相也。法身無相故、則能無不相。是故相好莊嚴即是法身也。法身無知故、則能無不知。

是故一切種智即是眞實智慧也。雖知就緣觀總別二句、莫非實相也。以知實相故、即知三界衆生虛妄相也。以知三界衆生虛妄故、即起眞實慈悲也。以知眞實慈悲故、即起眞實歸依也。今之行者、無間縑素、但能知生無生不違二諦者、多應落在上輩生也。^①

と述べている。すなわち、『往生論註』の二種法身説によつて示された「広」と「略」の相即關係を依用し、凡夫の繫念対象である色身相好（＝有相）と法身（＝無相）とが、二種法身と同じく相即關係にあることを明かしており、道綽は自らが勸示する凡夫の有相往生が二諦の道理に順じたものであることを強調している。このような説示から、道綽の二諦説が無相（＝第一義諦）と有相（＝世俗諦）の相即關係を前提として成り立っていることがわかる。また仏の覺りである法身（＝無相＝第一義諦）とは眞實の智慧であり、これを獲得した者はあらゆる衆生の虚妄の相を知る

ことができ、そのために慈悲の心を発すとあることから、色身相好（＝有相＝世俗諦）とは、まさに仏の慈悲によつて顯現されたものであると考えられる。

②第二大門第一節「發菩提心を明かす」

答曰、菩提正體理求無相。今作相求。不當理實。故名人遠也。是故『經』言、「菩提者不可以心得、不可以身得也」。今謂行者雖知修行往求、了了識知理體無求、仍不壞假名。是故備修萬行、故能感也。（…中略…）今祈菩提但能如此修行、即是不行而行。不行而行者、不違二諦大道理也。^②

ここでは「菩提を求めることは菩提に執着することであり、結果として菩提の獲得から遠ざかるのではないか」という問いに対して、『維摩經』および『略論安樂淨土義』の第五問答から『大智度論』を孫引きし、^③菩提の本体は無相であり、菩提を求めるといってもそこに具体的な相を求めているわけではないから仮名の理論までは破壊してないといと答えている。さらに、道綽は本質的には無相である菩提を求めて如実に修行することを「不行而行」と称し、この「不行而行」を実践する者は二諦の大道理に相違するところがないとしている。^④

③④⑤第二大門第二節「異見邪執を破す」

答曰、如此計者將謂不然。何者、一切諸佛說法要具二緣。一依法性實理。二須順其二諦。彼計大乘無念但依法性、然謗無緣求。即是不順二諦。如此見者墮滅空所收。(…中略…)今勸行者、理雖無生、然二諦道理非無緣求一切得往生也。⁵⁾

この問答では「大乘仏教は無相を第一義とするにも関わらず、何故に浄土という相を取って自らの煩惱を増やすのか」と問い、これに対して一切諸仏の説法には法性の実理と二諦の道理に順じて説かれたものがあるとし、有相浄土への往生は二諦の道理にもとづいて説かれた教えであり、無相・無念に固執してこれを批判することはかえって一切諸仏の仏法を破棄することになるのではないかと反論している。ここでも道綽は「順二諦」の重要性を主張し、法性の実理(＝第一義諦)を根拠として説かれた往生浄土を願って修行することもまた大乘菩薩道であると述べている。

続いて、道綽は菩薩の大慈悲に関する問答を設けて、
答曰、菩薩行法功用有二。何者、一證空慧般若、二具大悲。一以修空慧般若力故、雖入六道生死、不爲塵染所繫。二以大悲念衆生故不住涅槃。菩薩雖處二諦、常

能妙捨有無、取捨得中不違大道理也。是故『維摩經』云、「譬如有人欲於空地造立宮舍、隨意無礙。若於虛空終不能成、菩薩亦如是。爲欲成就衆生故、願取佛國。願取佛國者、非於空也」。⁶⁾

と述べ、菩薩の行法には般若波羅蜜を証することと大慈悲を具すという二つの功用があり、菩薩は般若波羅蜜と相應するからこそ生死輪廻の世界においても煩惱に染まることなく、また大慈悲をもつて衆生を念ずるからこそ涅槃に入ることがないとしたうえで『維摩經』を引用し、菩薩は衆生を救済するために仏国土という相を取るが、この取相は有相・無相に偏執したものではなく、二諦の道理に反するものでもないと説く。

さらに次の問答では西方浄土を願生する由縁について、
答曰、但法性浄土理處虛融、體無偏局。此乃無生之生、上士堪入。(…中略…)自有中下之輩、未能破相、要依信佛因緣求生浄土、雖至彼國、還居相土。又云、
「若攝緣從本、即是心外無法。若分二諦明義、浄土無妨是心外法也」。⁷⁾

と述べ、法性浄土の実理を考えれば往生は無生の生であり、心の外に浄土の存在を認めるべきではないが、二諦の道理

を分ければ浄土を心外の法として捉えることも可能となるため、信仏の因縁による西方浄土への願生を否定すべきではないとする。

⑥⑦第二大門第三節「広く問答を施す」

行者亦爾。念阿彌陀佛時、亦如彼人念渡、念念相次、無餘心想間雜。(…中略…)但能專至相續不斷、定生佛前。今勸後代學者。若欲會其二諦、但知念念不可得、即是智慧門。而能繫念相續不斷、即是功德門。(…中略…)若始學者未能破相。但能依相專至、無不往生。不須疑也。⁽⁸⁾

この第四問答では念仏三昧が阿彌陀仏を間断なく念じ続けることであるとした後、さらに『往生論註』下巻にみられる「智慧門」⁽⁹⁾と「功德(門)」⁽¹⁰⁾を二諦説と合釈し、二諦の道理に順じているから相を破すことができないう大乗始学の者でも「繫念相続(＝功德門)」すれば必ず浄土に往生することができるといっているのである。

また第六問答では往生に關して、

答曰、言衆生畢竟無生如虛空者、有二種義。一者如凡夫人所見、實衆生實生死等。若據菩薩往生、畢竟如虛空如兔角。二者今言生者、是因縁生。因縁生故即是假

名生。假名生故即是無生。不違大道理也。非如凡夫謂有實衆生實生死也。⁽¹¹⁾

と述べ、『往生論註』を引用し、往生とは実の生死ではなく、凡夫にとつての往生と菩薩にとつての往生が虚空のようなものであることは二諦の道理に違わないとする。

⑧第四大門第一節「念仏要門の師承を明かす」

道綽は(一)菩提流支三藏、(二)慧龍法師、(三)道場法師、(四)曇鸞法師、(五)大海禪師、(六)齊朝上統という六名の大徳が皆、二諦の道理を理解したうえで浄土の教えを讃歎してきたことを明かすとともに、後学の者もこれら六大徳のように念仏三昧を実践して浄土に往生すべきことを勧めている。⁽¹²⁾

⑨第七大門第一節「此彼の取相を明かす」

如『十地經』云、「初地菩薩尚自別觀二諦、勵心作意。先依相求、終則無相。以漸増進體大菩提。盡七地終心相心始息。入其八地絶於相求、方名無功用也」。(…中略…)故雖是取相、非當執縛也。又彼浄土所言相者、即是無漏相、實相也。⁽¹³⁾

ここでは『十地經』を典拠として、菩薩が有相によつて覺りを求めるのは七地を尽くすまでであり、ここで相を必要とする心が止み、八地以上の菩薩は無相を修することが示

されている。おそらく、ここでのいう菩薩が別観する二諦も相・無相を指すものと思われ、浄土の本質とはあくまでも「無漏の相」であり、「実相の相」であるから、西方の浄相を取ることにによって往生が成立するのであろう。

⑩ 第八大門第三節「往生の意を釈す」

答曰、只欲疾成自利他利物深廣。十信三賢攝受正法。契會不二、見證佛性、明曉實相。觀照暉心、有無二諦、因果先後。十地優劣、三忍三道、金剛無礙、證大涅槃。大乘寬運、欲無限時住、爲盡無邊生死海故。¹⁵⁾

この問答を通じて、道綽は浄土に往生して無量寿を獲得することは、一切衆生を救済して無辺の生死海を尽くすという大乘仏教の眼目に適ったものであり、往生浄土の教えが大乘仏教において正当性を有していることを証明しているが、ここで使用される二諦もやはり相・無相を意味していると考えられる。

以上の用例から、『安樂集』における二諦説とは第一義諦と世俗諦の相即関係を前提として成り立つものであり、道綽にとって第一義諦とは法身・無相・無生・無念・不行等と表現されているように、仏の覚りそのものであるといえる。これは道綽自身が「佛地果徳眞如實相第一義空」¹⁶⁾や

「法身菩提者、所謂眞如實相第一義空」¹⁷⁾と述べ、『涅槃經』の中で第一義諦として定義される「第一義空」¹⁸⁾を仏果および法身菩提と解釈していることにも合致する。一方、世俗諦については具体的な説明こそみられないが、第一義諦の対概念として提示される色身相好・有相・行・大悲念衆生・繫念相続等を指すものと思われ、道綽にとって世俗諦とは第一義諦、すなわち仏の覚りを絶対的根拠とした衆生に対する仏の慈悲・教化・救済を包括するものとして理解することができるのではないだろうか。このように、道綽の二諦説とは単なる有相・無相の相即関係を示すための議論ではなく、仏身論や仏土論、さらには実践論にまで関わる重要な概念であり、念仏三昧による往生浄土が大乘仏教の要路であるという『安樂集』全体の教義思想を支える「大道理」として位置づけられる。

三、『安樂集』における二諦説の特徴

本項では道綽以前の二諦説として、浄影寺慧遠『大乘義章』「二諦義」の内容を概観し、そのうえで『安樂集』における二諦説の特徴を明らかにしたい。

a. 第一節「名を釈す」

慧遠はまず世俗諦について、

第一釋名。言二諦者、一是世諦、二第一義諦。然世諦者、亦名俗諦、亦名等諦。世名爲時。事相諸法、生滅在時。就時辨法。故云世諦。若爾、無爲非生滅法、應非世諦。釋言、有名不盡諸法。何等諦之中、該攝有爲無爲之法。有爲是世、無爲非世。從有立稱。故云世諦。與前衆生假名相似。又云世者、是其世人。一切事法、世人所知。故名世諦。故『涅槃』云、「世人所知名爲世諦」。(…中略…)聖人雖知此法、隨世故知。是故猶名世人所知。又復聖人、就彼世人所知法中知其虛假。虛假是其世法之實。故名世諦。(…中略…)世法虛假。雖是聖知非精上。故非第一。非第一故、判入世中。¹⁹⁾

と述べ、「世諦」「俗諦」「等諦」という三種の異名を提示しており、このうち世諦を「時に就いて法を弁じたもの」と「世間の人々の所知」という二つの側面から規定している。また、世法における真実を虚仮とし、世人・聖人いずれの知であれ、世諦における真実は第一義諦ではないとしていることから、世諦と第一義諦を会通しない意図が窺える。

次に第一義諦については、

第一義者、亦名眞諦。第一是其顯勝之目。所以名義。

眞者是其絕妄之稱。世與第一、審實不謬。故通名諦。

眞即可實。世法虚誑。云何名諦。言虚誑者、對眞辨義。

然於世法、事實不無。故得稱諦。又復世諦實是虚誑。

故名世諦。²⁰⁾

と述べ、第一義諦の異名である「真諦」とは虚誑である世諦と完全に断絶したものであることを明かし、真諦を真実、世諦の真実を虚偽と判じている。また「諦」を「審実」「不謬」という同義語で説明しているが、これらの記述から慧遠が二諦を真偽として明確に区別していたことがわかる。

b. 第二節「体を弁ず」

続いて、慧遠は地論宗南道派の伝統説とされる四宗と併せて二諦説を提示しているが、注目すべきは第四の顕実宗に関して、

・第四宗中、義別有二。一依持義、二縁起義。(…中略

…)今此宗中、妄有理無以爲世諦、相寂體有爲眞諦也。

若就縁起以明二者、清淨法界、如來藏體縁起、造作生

死涅槃。眞性自體説爲眞諦、縁起之用判爲世諦。²¹⁾

・眞諦之中、義別有二。一有、二無。有者所謂如來藏性

恒沙佛法。無中有五。一者眞實如來藏中、恒沙佛法同體緣集、無有一法別守自性。名之爲無。二此眞中、無彼凡夫橫計我人。故『經』說言、「如來藏者、非我衆生、非命非人」。三此眞中、無彼凡夫取立自性。四此眞中、無彼二乘取因緣相。五此眞中、無彼妄想空如來藏。此五通就如來藏體第一義中、隨義分別。同是眞諦。⁽²²⁾

と述べているように、如來藏を第一義諦と規定していることである。

また、慧遠は「二諦義」の中で四宗の二諦それぞれの即離關係を論じているが、慧遠が使用する「即」という語は文脈上、必ずしも対立・矛盾する二項を同一と見なす相即關係を意味するものではないということが先学によって指摘されており、慧遠の二諦説を相即關係に限定して理解することは困難であると思われる⁽²³⁾。

上記のように、慧遠と道綽の二諦説にはいくつかの相違がみられる。すなわち、慧遠の二諦説における最大の特徴は、やはり第一義諦に如來藏を適用したことであるが、そもそも『安樂集』では「如來藏」という言葉は一度も使用されておらず、道綽の第一義諦に如來藏を規定することは

妥当ではない。また世俗諦について、慧遠は眞諦とは完全に断絶した「虚誑」であるとしているが、道綽は第一義諦を獲得した者が衆生の虚妄の相を知ることによって慈悲の心を発し、そのような慈悲の心をもって体现される仏の教化・救済までを世俗諦に包括していると考えられる。さらに二諦の關係性について、慧遠の場合は必ずしも相即關係であるとは限らないが、道綽の場合はそこに絶対的な相即關係が必要となり、この二諦における相即關係こそが道綽にとって大乘仏教の構造そのものであったと推察される。

四、おわりに

本論では道綽が提示する二諦説の構造を明らかにすべく、第一に『安樂集』における「二諦」の用例を整理し、第一義諦（＝無相）と世俗諦（＝有相）が『往生論註』の二種法身と同じく相即關係にあること、さらには道綽にとっての世俗諦が単なる有相や言説ではなく、仏の覺りを根拠とした衆生に対する慈悲・教化・救済の具体相であるということを確認した。第二に慧遠『大乘義章』『二諦義』との比較から、両者の二諦説には如來藏の有無や世俗諦の解釈に相違がみられることを示唆したうえで、『安樂集』にお

ける二諦説の位置づけについて再検討を試みた。これまでの考察から、以下の四点を指摘することができる。

(一) 『安樂集』の二諦説とは、第一義諦である法身菩提

(「仏の覚り」と、それにもとづく仏の慈悲・教化・救済の具体相である世俗諦との絶対的な相即関係によって成り立っており、道綽はこの相即関係をもつて「二諦道理」や「二諦大道理」と呼称している。おそらく、道綽があらゆる大乘經典を博引傍証する背景には、第一義諦に裏づけられた仏の言説という認識が深く関わっていたものと思われる。

(二) 道綽は第一義諦に如来蔵を採用せず、相即関係に限定して二諦を論じていることから、慧遠『大乘義章』

「二諦義」というよりは、むしろ『中論』や『大智度論』に示される二諦説との間にその近似性を見出すことができるのではないだろうか。

(三) 道綽が提示する二諦説とは、単に有相・無相の相即

関係を論じるためのものではなく、『安樂集』全体の教義思想を支える重要な概念であるとともに、このような二諦の大道理こそが道綽にとっては大乘仏教の構造そのものであったと考えられる。

(四) 道綽は二諦説と併せて曇鸞の著作を度々引用して

おり、こうした傾向は『安樂集』における曇鸞著作の引用を研究する際にも重要な指針となり得る。

今後は本論での研究成果を踏まえ、『安樂集』における二諦説の典拠、さらには念仏三昧・十念・称名といった実践論との関わりについて考察を進めてゆきたい。

- 1 『大正蔵』四七、七頁上。
- 2 『大正蔵』四七、七頁下。
- 3 『淨全』一、六七〇頁上。
- 4 なお、この「不行而行」について、『往生論註』下巻には「眞如是諸法正體。體如而行則是不行。不行而行名如實修行」(『淨全』一、二四九頁上)と記されている。
- 5 『大正蔵』四七、八頁中。
- 6 『大正蔵』四七、八頁下。
- 7 『大正蔵』四七、八頁下〜九頁上。
- 8 『大正蔵』四七、一一頁上〜中。
- 9 『淨全』一、二五二頁上。
- 10 『淨全』一、二五四頁上。
- 11 『大正蔵』四七、一一頁下。
- 12 『淨全』一、二二二頁下。
- 13 『大正蔵』四七、一四頁中。
- 14 『大正蔵』四七、一八頁中〜下。
- 15 『大正蔵』四七、一九頁中。
- 16 『大正蔵』四七、五頁中。

- 17 『大正蔵』 四七、七頁中。
 18 『大正蔵』 一二、六〇三頁下。
 19 『大正蔵』 四四、四八二頁下。
 20 『大正蔵』 四四、四八二頁下。
 21 『大正蔵』 四四、四八三頁下。
 22 『大正蔵』 四四、四八四頁下。
 23 浄影寺慧遠の二諦説については、岡本一平「浄影寺慧遠の二諦説」(『駒沢短期大学仏教論集』一〇、二〇〇四年)によって詳細な整理が行われている。

対人援助の観点から見た法然仏教(一)

―対人援助機能を果たす阿弥陀仏による凡夫の「確証」―

曾 田 俊 弘

はじめに

法然上人(以下、尊称略)の教説には、衆生に対して「止悪修善」を勧めるものが多く見られる。この教説に対しては、従来「凡夫往生を力説する法然の称名念仏のうちには、なお悪を転じて善を志向する自力向上門的意向が残されていたように思われる。…この念仏を「悪人正機」の念仏にまで掘り下げようとしたのが親鸞である^①」といったように、自力聖道門的思考の残滓、(悪人正機説に比して)阿弥陀仏の本願への信の不徹底が見られると批判的に捉える向きが少なくなかった。

しかし、筆者は、法然の「止悪修善」の教説は、対人援助の観点から見て極めて大きな意義を有していると考え

ものである。その意義を明らかにすべく、本稿では、法然の「止悪修善」の教説を、法然との思想的親近性が高く、教育・福祉・看護等の対人援助の領域に大きな理論的貢献を齎しているマルティン・ブーバーの思想を構成する重要な概念の一つである「確証」(独 Bestätigung: 英 confirmation)という概念に照らして考察したい。

第一章 ブーバーの「確証」

ブーバーは、『原離隔と関わり』で、「確証」という概念を次のように提示している。

「人間が、人間として、人間を離隔し自立的にする。人間は、自己と同じ人間に囲まれて生きる。かくて人間のみが、人間そのものとして、自己と同じ者に対し

て関わり得るのである。「人間―対―人間―人間―存在」
（共―人間―存在）の基礎はこの二にして一なること―
各人が彼が在るところのものとして、さらに彼が成り
得るところのものとして、他の人々によって承認され
たいという各人の「願望」と、共にいる人々をちよう
どそのように承認するという、人間にもつて生まれた
「能力」との、二にして一である⁽³⁾

ここでブーバーは、互いを「彼が在るところのもの」とし
て、更に「彼がなり得るところのもの」として「確証」
（承認）し合うことを、人間が「人間・対・人間・人間・
存在」⁽⁴⁾、「人間とは何か」で言う「人間と共存しつつある人
間」になるための必須条件としている。ここで言う「彼が
在るところのもの」として「確証」するとは、『共同的な
ものに従うこと』で言う「私は汝を汝のあるがままに受け
取る」⁽⁵⁾と理解できよう。そして「彼がなり得るところのも
の」として「確証」するとは、『罪責と罪責感情』で言う
「本質」(Wesen) 即ち、「個人のなかの本来固有のもので
あって、個人がそれになるように定められているところの
もの」⁽⁶⁾を承認（確証）することと考えてよからう。

この、相手の存在をありのまま「受容」し、更に相手の

本質を「確証」することこそが「真正な対話、従ってまた
人間と人間のかかわりの真の充実」⁽⁷⁾に他ならず、この真正
な対話・関わりによってこそ、人間は、「人間と共存しつ
つある人間」という本来的な人間存在の在り方へと生成・
発展を遂げ得るとブーバーは主張しているのである。

更にブーバーは、この主張を『人間の間柄の諸要素』で
次のように敷衍している。

「真の対話においては、まったく真実に相手に向かう
こと、要するに本質の対向が生じる。話し手の各々は
ここで、彼が向かうその相手…を、この人格的実存と
みなすのである。…だが話し手は、彼にとつてこのよ
うに現存する者を単に承認するだけではない。彼はそ
の者を彼の相手^{パートナー}として受け入れるのである。つまり、
彼が彼の承認の及ぶかぎり、この他なる存在を承認す
る…。勿論、このような承認は決してただの同意で
はない。しかし常に私が他者に抵抗している場合でも、
私が彼を真の対話の相手として受け入れることによつ
て、私は人格としての彼に「然り」を言ったのであ
る」⁽⁸⁾

ここでブーバーは、真の対話においては「本質」の対向、

即ち本質の「確証」（相互承認）が生じるとし、その「確証」は、単なる他者の唯一性の「受容」ではなく、それを包含したより高次の概念であると主張している。ここからブーバーが、向い合う相手のありのままの存在を「受容」するだけでは対話として不充分であり、相手の本質を「確証」してこそ真正な対話と言い得ると考えていたことが看取されよう。

このことは、一九五七年に米・ミシガン大学で交された臨床心理学者カール・ロジャーズとの対話での次のブーバーの発言に平易かつ明瞭に示されている。

「受容：はまだ、「他者を確認する」ということで私が言おうとしているものではありません。なぜなら受容することは、ただその瞬間においてだけ、すなわち他者の現状においてだけ、他者を受け容れることだからです。確認するとは：他者の可能性全体を受け容れることを意味し、そして他者の可能性について決定的な特徴を見つけ、ほかとの相違を際立たせることを意味します。：およそ彼の中に認められうるもの、知られうるもの、それは：生成するように創造されている人格なのです。：これが：把握せねばならないもののな

です。そうして、私は、その他者ありのままに受容するだけではなく、まず私自身の中で、やがて彼の中でも、彼に予定されている可能性が確認され、展開され、現実の生活に活かされることになるのです。彼は、程度の差はあれ、こうした領域にまで達することができ、しかも、私もまた、何らかの手助けができます。

そして、確認には、受容よりもさらに深い目標があります。例えば、一組の男女、一組の夫婦を例に取りあげましょう。そこで、彼は：まさに彼女との関係全体にもとづいて言います、「ぼくは君をあるがままに受容しているよ」と。しかし、それは、「ぼくは君に変わってほしくない」という意味では：なく、「ぼくは君の中に、まさにぼくの受容的な愛によって、君が生成するべく予定されているものを、ぼくは君の中に見つけているよ」と言っているのです^⑨」

ここで注目すべきは、ブーバーが、「ただその瞬間においてだけ、他者の現状においてだけ、他者を受け容れる」こと、即ち「受容」(acceptance)よりも、「他者の可能性全体を受け容れ、他者の可能性について決定的な特徴を見つけ、他との相違を際立たせる」、「生成するべく予定され

ていること」即ち「本質」を確認する「確証」(confirmation)こそが真の「愛」であることを示唆していることだろう。

ここに筆者は、ブーバーが教育者に次のように「確証」を勧めた理由を見出すのである。

「彼はこれら個人の各々を、一回限りの、唯一の人格となる素地を与えられているものとして：認容するのである。彼、教育者にとって、各々の人格的存在は、このような現実化の過程にまだとどまっているものとして現れる。：彼は自分をこの現実化してゆく諸力の援助者と見ることを心得ている。：この教育者の方法は、正しき素質を、まさにそれがここで生じようと望むように開発し、それが発展するのを助けることが許されており、またそうすべきなのである」⁽¹⁰⁾

ブーバーは、人間各人の中に一回限りの唯一の人格的な在り方で付与されている「正しき素質」を「開発」し現実化(生成・発展)することを援助することが、教育者(援助者)の役割・責任であると主張しているのである。そして、その「正しき素質」の「開発」は、「真の対話」においてこそ行い得るものであり、

「他者はこの彼のもつ潜勢力ポテンシャルにおいてのみ開発されるべきであり：教化によってではなく、出会いによって、つまり一存在者と一成長可能者の間の実存的交わりによって開発されるべきである。：開発的な教育者は、各人の中で固有な姿に成長するために、あらゆる人間の内部へ：散布されている根源力を信じている。彼はこの成長が折々に、彼もまたそれを与えるために呼ばれているあの出会いの際に与えられる助けをのみ必要として」と確信しているのである」⁽¹¹⁾

と、援助者(一存在者)と被援助者(一成長可能者)の間の「実存的交わり」によってこそ、被援助者の「正しきもの」(潜勢力・根源力)の「開発」と、個性的な存在としての成長が齎されるとブーバーは力説するのである。

以上考察してきたブーバーが論じた、まさに「愛」の実践とも言うべき「確証」は、「人間の尊厳」を実現・保持しようとする行為・態度に他ならない。葛生栄二郎氏は、人間の尊厳という原理の一要素として、人格の「可塑性」かそせいを挙げ、「その人の状況がどうあれ、すべての人は変わりうる可能性をもっており、誰もが潜在的な力を秘めていると信じるこそが、その人に人間としての尊厳を認める

こと」⁽¹²⁾と説明しているが、これが、ブーバーの強調した「潜勢力」(本質)の生成・発展への確信そのものであることは論を俟たない。人格の可塑性への確信をもって、被援助者と真の対話・実存的交わり、即ち(ブーバー思想の根幹をなす)「我―汝」関係に入り、被援助者の「本質」に積極的に働きかけることは、援助者にとって不可欠な態度なのである。

第二章 法然の教説に見られる

阿弥陀仏による凡夫の「確証」

以上、ブーバー思想の対人援助に関する重要概念である「確証」を考察したが、筆者は、法然による「止悪修善」の説示こそまさに「確証」の実践そのものと考えてるのである。

法然は、念仏を称える者は、阿弥陀仏の本願に、善人悪人・有智無智・富貴貧賤等の区別なく、「生レ付ノマ、」の姿で救われると説く一方で、悪を止めて善を修すべきことを次のように説いている。

「罪八十悪五逆ノ者ナヲ生ルト信シテ、少罪ヲモ犯サシトオモフヘシ。罪人ナホムマル、イハムヤ善人ヲ

ヤ」⁽¹³⁾(『黒田の聖人へつかはす御文』)

ここでは、「十悪・五逆の罪人であっても往生できると信じる」べきことが説かれた上で、「少罪をも犯すまい心掛けよ」と説かれている。「十悪・五逆の罪人であっても往生できると信じる」とは、たとえ十悪・五逆の罪人であっても、念仏さえ称えれば、阿弥陀仏は、罪人の罪人という現状をそのまま受け容れた上で救い取ってくれると信じることであり、ブーバーが言う「受容」を信じることになるだろう。一方、「少罪をも犯すまいと心掛けよ」とは、阿弥陀仏の無条件なる慈悲(受容)に甘えることなく、悪の抑止に努めよということである。なぜ法然はこのような説き方をしたのであるか。それは法然が、阿弥陀仏の慈悲に「受容」を超える働きを見出していたからではないだろうか。そのことを示していると思われるのが、以下の法然の言葉である。

「仏は一切衆生をあはれみて、よきをも、あしきをもわたし給へとも、善人を見てはよろこひ、悪人を見てはかなしみ給へるなり」⁽¹⁴⁾(『念仏往生義』)
「悪をあらためて善人となりて念仏せん人は、ほとけの御心になふべし」⁽¹⁵⁾(『諸人伝説の詞』)

「悪をもすて給はぬ本願ときかんにも、まして善人は、いかばかりかよろこひ給はんと思ふへき也」¹⁶（『十

二箇條の問答」

以上の言葉から、阿弥陀仏が一切衆生（凡夫）に対して、「悪を改めて善人となつてほしい」と望んでいると法然が受け止めていたことが如実に窺えよう。このように阿弥陀仏がすべての凡夫に悪人から善人へと転換することを期待しているということは、換言すれば、阿弥陀仏が凡夫一人ひとりに善人となり得る「素質」を認めている、即ち「確証」しているということではないだろうか。

法然が、阿弥陀仏を凡夫の善人となり得る「素質」を「確証」する仏と領解していたことは、法然が、阿弥陀仏の光明に「人格形成作用」（倫理的作用）を認めていたことから容易に推察できよう。法然は『三部経大意』で、「光明ノ縁ト名号ノ因ト和合セハ、撰取不捨ノ益ヲ蒙ラム事不可疑¹⁷」と、阿弥陀仏の光明と凡夫が称える名号とが因縁和合することによって救いの利益を受けることができるとし、その利益について、『逆修説法』¹⁸で、阿弥陀仏の「十二光」の中の「清浄光」と「歓喜光」と「智慧光」の働きのよって三垢（貪・瞋・痴）具足の凡夫が「戒法を持

った清浄の人」「忍辱の行を修した人」「智慧ある人」と同等な人格者となることであると説いている。¹⁹この称名念仏によつて成立する阿弥陀仏と凡夫との人格的呼应関係（我―（永遠の）汝―関係）の中で生起する光明の倫理的作用は、まさに阿弥陀仏による凡夫の善人となり得る「素質」の「確証」であり、その素質を「開発」しようとする働きにほかなるまい。

したがって、法然が「止悪修善」を説いた真意は、一切の凡夫をして、自分の中に潜在している善人となり得る「可能性」（素質）を阿弥陀仏が「確証」し、それを「開発」しようと働きかけてくれていることに気づかしめることにあつたと考えるべきだろう。

そしてそうすることによつて、「正にして真と認識されたもの」―それはまさしくそのゆえに「他者の実体」の内にも賦与されているに違いない―を、「他者の実体」の内においてまさしく私の影響によつて、個体化に適応した姿において、発芽させ成長させ²⁰ようとした、即ち人間一人ひとりが持っている善くなる可能性をそれぞれの個性に即した形で「開発」し、最も善なる姿を引き出そうとしたと言えるのではないだろうか。

ここに筆者は、阿弥陀仏の聖意を我が心として、衆生を「確証」し、自らの人格の尊厳に目覚めさせようとする法然（我）の衆生に対して「汝」として語りかける態度、即ち「愛」と、法然が紛れもなく対人援助の実践家であった証拠を見出すのである。

おわりに

以上の考察によって、法然が阿弥陀仏の救いの働きに、凡夫が「悪を改めて善人となる」潜在的可能性（素質）を「確証」し、「開発」させる倫理的作用を見出していたこと、そして法然が「止悪修善」を説いたのは、この倫理的作用を一切の凡夫の間に実現するためであり、まさに愛（慈悲・利他）の実践・対人援助実践であったことが明らかにになったと考える。

本考察が、これまで否定的な評価に晒されてきた法然の「止悪修善」の教説の再評価に対する機縁となることを祈念しつつ擲筆したい。

1 河野真編『人間と悪』（以文社、一九八七年）一四四～一四五頁。

2 法然とブーバーの思想的親近性については、拙稿「法然浄土教における仏・凡の關係について」（高橋弘次先生古稀記念論集『浄土学佛教学論叢』山喜房佛書林、二〇〇四年）、「法然浄土教と「共生」（『仏教福祉』第八号、浄土宗総合研究所、二〇〇五年）、「老いと死—法然浄土教の立場からの一試論—」（『仏教福祉』第一号、二〇〇八年）で論じた。

3 ブーバー、稲葉稔訳『原離隔と関わり』（ブーバー著作集4『哲学的人間学』みすず書房、一九六九年）一九～二〇頁。

4 同右、児島洋訳『人間とは何か』（理想社、一九六一年）一七四頁。

5 同右、稲葉稔訳『共同的なものに従うこと』（ブーバー著作集4『哲学的人間学』八八頁。

6 同右『罪責と罪責感情』（同右）一二五頁。

7 同右『原離隔と関わり』（同右）二〇頁。

8 同右、佐藤吉照・佐藤令子訳『人間の問柄の諸要素』（ブーバー著作集2『対話的原理Ⅱ』みすず書房、一九六八年）一一一～一二頁。

9 ロブ・アンダーソン・ケネス・N・シスナ編著（山田邦男監訳、今井伸和・永島聡訳）『ブーバーロジャーズ対話』（春秋社、二〇〇七年）一九三～六頁。

10 ブーバー『人間の問柄の諸要素』（ブーバー著作集2『対話的原理Ⅱ』一〇五～一〇七頁。

11 同右、一〇八頁。

12 葛生栄二郎編著『新・人間福祉学への招待』（法律文化社、二〇一〇年）二七～二八頁。

13 『昭法全』四九九頁。

14 同右、六九二頁。

15 同右、四六二頁。

- 16 同右、六八一頁。
- 17 同右、三一頁。
- 18 同右、二四五～二五一頁。
- 19 高橋弘次『改版増補 法然浄土教の諸問題』（山喜房佛書林、一九九四年）「第五部 法然浄土教の倫理性」参照。
- 20 ブーバー『原離隔と関わり』（ブーバー著作集4『哲学的人間学』二〇～二二頁。

報身について

―「従因向果」と「従果向因」をめぐって―

曾 根 宣 雄

一、はじめに

周知の通り、浄土宗においては阿弥陀仏及び極樂浄土を報身報土と規定する。これは、道綽禪師・善導大師・法然上人（以下、祖師の敬称を略す）において一貫している。しかしながら、阿弥陀仏を「従因向果（従因至果）」の報身として見るのか、「従果向因（従果至因）」の報身として見るのかによって阿弥陀仏の捉え方は大きく異なることになる。今回は、この問題について法然と親鸞に着目し考察してみたい。

二、法然の阿弥陀仏の解釈

法然は『無量寿経釈』において次のように述べている。

報身とは、前の因に報いて感得するところの身なり。

―中略―凡そ万行の因に答えて万徳の果を感ずること、依因感果、華の果を結ぶが如し。業に酬いて報を招く、響の声に随うに似たり。これ則ち法蔵比丘実修の万行に酬いて、弥陀如来は実證の万徳を得たまえる報身如来なり。^①

法然は報身とは、万行の因に報いて感得する身であるとし、法蔵比丘の実修の万行が報いられて、実証の万徳を得たのが阿弥陀仏であり、報身如来であるとする。すなわち法然の解する報身とは、因願果成の仏身であり「従因向果（従因至果）」の仏である。

こういった「従因向果（従因至果）」としての阿弥陀仏というのは、『逆修説法』一七日における真化二身論にお

いても同様である。真化二身論では真化の二身を説くことは『無量寿経』に基づくものとした上で、『観無量寿経』の真身觀の説示を用いて阿弥陀仏の相好と光明攝取について説明している。真身とは四十八願を発した後に、兆載永劫の間六度万行の修行を行いそれによって得られた「修因感果身」であるとし、「從因向果（從因至果）」としての阿弥陀仏を説いている。

また『選択集』第三章の勝劣の義において法然は、次のように述べている。

初に勝劣とは念佛は是れ勝、餘行は是れ劣なり。所以はいかんとなれば、名號は是れ萬德の歸する所なり。然ればすなわち彌陀一佛のあらゆる四智・三身・十力・四無畏等の一切内證功德、相好・光明・説法・利生等の一切の外用の功德、皆悉く阿彌陀佛の名號の中に攝在せり。故に名號功德最も勝とす。餘行は然らず、おのおの一隅を守る。ここを以て劣とす。⁽²⁾

ここは、阿弥陀仏が念仏一行を本願行として選択された理由について「勝劣の義」を用いて説明している箇所であるが、注目されるのは報身と定義されている阿弥陀仏を「内証・外用」という視点より説明していることである。

整理するならば、法然は報身の阿弥陀仏を次のように捉えていたといえよう。

内証―四智・三身・十力・四無畏等―所証の理（内なる悟り）

外用―相好・光明・説法・利生等―摂化利生の用（救済作用）

三、法然の解釈と山口益氏の論考

この法然の説く報身の阿弥陀仏の特徴についてみる上で、注目されるのが山口益氏の論考である。報身論については、数多くの論考がみられるが、その中でも報身という仏身の特徴を的確に指摘しているのが山口氏の論考であると考えられる。山口氏は、次のように述べられている。

仏陀 (buddha・目覚めたる者) とは、真実に目覚めて、真実の世界 (tathata・真如) に到達した者・真実の世界に去って行った者 (tathāgata → tatha + gata・如去) ということであり、如来とは、仏陀・如去として真実の世界に去って行った者という意味とは逆に、真実の世界より来生したる者 (tathāgata → tatha + āgata) ということである。それは、正覺を

成就せる仏陀ということにおいて、迷妄（凡夫）の世界から真実（仏）の世界へ如去したという往相的な動向を、また、説法を開始せる如来ということにおいて、真実の世界から迷妄の世界へ如来したという還相的な動向を示している。——中略——

まことに、報身・受用身とは、正覺の智慧が大悲の説法となつて展開せんとする、すなわち、仏陀が如来となつて展開し、説法をもつて、一切衆生を救済せずにはおかぬという智慧の意志・約束・本願である。

それは、一切の自己矛盾をあえておかしても、そうせずにはおれなかつた仏陀の苦惱そのものであり、仏陀が如来になつたといふことの深い意味が、この報身・受用身といういい方の上に見られるのである。^③

このように山口氏は、「如去」と「如来」という語に着目して、仏には真如を悟るという側面と真如より来たりて法を説くという側面があることを指摘している。これは、「如去」の智慧が「如来」の大悲として示されることを表すものである。そして、智慧（無分別智・勝義諦）が、衆生済度の慈悲（清浄世間智・世俗諦）として展開する根拠に仏の智慧の意志及び本願があることを指摘している。こ

の論考から報身とは、体得した不可言説の智慧の境界を衆生済度のために可言説という形によつて凡夫に提示する仏身であり、悟りから救済へと展開する仏身といふことができるだろう。山口氏の論考によれば、

如去——真実の世界に到達した者・真実の世界に去つた者
如来——真実の世界より来生した者
とすることができる。

ここで山口氏の論考を引用したのは、法然が報身の阿弥陀仏を内証と外用という視点より説明を加えているからである。法然の内証・外用論は、阿弥陀一仏を二つの視点（証果と化用）より説明するものであり、山口氏のいう報身の二側面について法然は「内証」と「外用」という語によつて言い表しているといふことができる。すなわち、

如去＝内証

如来＝外用

とすることができよう。

前述したように法然は『無量寿経』に基づき阿弥陀仏の出現を「法蔵比丘↓阿弥陀仏（報身）」という流れで捉えている。そして、阿弥陀仏が真如法身を体得したことを「内証（無分別智）」という語で表現し、阿弥陀仏が四十八

願成就により、指方立相の浄土を構え、有相性・人格性を有した救済者となったことを「外用（無分別後智・清浄世間智）」という語で表現している。この内証外用論は、山口氏のいう如去から如来への展開を示すものに他ならない。すなわち、法然の「法蔵比丘↓阿弥陀仏（報身）」という流れは、あくまでも従因向果（従因至果）であり、その意義は「如去（内証）から如来（外用）」という展開にあるといえるのである。

四、親鸞の解釈

次に親鸞の解釈についてみてみよう。『唯信鈔文意』には次のように述べられている。

しかれば佛について二種の法身まします。法性法身とまうすは、いろもなし、かたちもまします。しかればこゝろもおよばず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらわして方便法身とまうす、その御すがたに法蔵比丘となりのたまひて不可思議の四十八の大誓願をおこしあらわれたまふなり。―中略―この如来すなはち誓願の業因にむくひたまひて報身如来とまふすなり、すなはち阿彌陀如来とまうすなり。⁴⁾

ここでの仏身論は、曇鸞の『往生論註』に説かれる二種法身説について独自の解釈をなしたものである。法性法身とは色や形を有さないものであり、心が及ばない不可言説のものである。方便法身とは真如より到来し法蔵比丘となり、四十八願を起こして阿弥陀仏となったものであり、これを報身如来としている。すなわち「法性法身＝真如の理＝法身、方便法身＝有相如来＝報身」と解釈していることが判る。これは「真如法身↓法蔵比丘↓報身の阿弥陀仏」という流れで理解したものであり、報身の阿弥陀仏の根源に真如法身を想定するものであるから「従果向因（従果至果）」ということができる。

五、従因向果と従果向因について

法然は法蔵菩薩が五劫思惟して本願を立て、兆載永劫の修行によって成仏したのが阿弥陀仏であるとするのであり、「法蔵比丘↓阿弥陀仏」という展開に着目して阿弥陀仏を報身と定義する。一方、親鸞は真如より法蔵比丘が出現し報身の阿弥陀仏が出現すると解するのであって、「真如法身↓法蔵比丘↓阿弥陀仏」という展開の中で報身の阿弥陀仏を説き、その報身の阿弥陀仏はイコール方便法身である

とされる。つまり、法然の報身論が「從因向果（從因至果）」であるのに対し、親鸞は「從果向因（從果至因）」の中で報身を説いているのである。

前述した山口氏の報身の解釈を参考にしつつ言うならば、法然の内証外用論は「内証（内なる悟り）⇨如去」の境界に入った阿弥陀仏が「外用（救済作用）⇨如来」という展開をするということになる。したがって法然の場合「真如の体得（如去⇨内証）⇨人格を有する救済者・有相の浄土を構える（如来⇨外用）」という展開の主体は、あくまでも阿弥陀仏（法藏菩薩）にあるとされるということである。法然は、あくまでも阿弥陀仏の本願・救済意志によって報身報土が実現していると受け止めているのである。

一方、親鸞の説く阿弥陀仏とは「真如より出現する報身」である。岡亮二氏の説明によれば、「阿弥陀仏とは、真如が動いて、無上仏とは何かを、凡夫に信知せしめるために出現した、真如そのものの「はからい」となるのである⁵⁾、真如のはからいこそが「阿弥陀の御ちかい」ということになる。本来、真如は不可言説であり非人格的であるにもかかわらず、そのように表現されることになる。言語的な矛盾を承知の上であえていうならば、主体は真如という

ことになるだろう。両師の捉え方は、

法然―阿弥陀仏は真如法身を内包した報身仏であり、

その作用は凡夫救済にある。

親鸞―阿弥陀仏は真如そのものであり、真如のはから

い（⇨弥陀の誓い）をなす。

とすることができ。ではこのことは、教義の上でどのような相違を生じさせるのだろうか。法然の場合、真如法身は阿弥陀仏に内包されている（内証）であるから、作用として真如のはからいをなすことはない。阿弥陀仏はあくまでも娑婆で苦しむ凡夫の救済者であり、いかなれば作用は抜苦与楽である。親鸞の場合は、阿弥陀仏が真如そのものであり、真如のはからいをなすことから、森羅万象を司る仏という解釈がなされることになる。そこより、「すべてが弥陀のはからい」という類の説明がなされることになる。

六、おわりに

法然と親鸞は、報身の阿弥陀仏を説く点は共通している。しかしながら、法然は法藏菩薩が五劫思惟して本願を立て、兆載永劫の修行によって成仏したのが阿弥陀仏であるとするのであり、「法藏比丘⇨阿弥陀仏」という展開の中で阿

弥陀仏を報身と定義する。すなわち、法然の阿弥陀仏報身論は『無量寿経』に基づくものであり、「従因向果（従因至果）」としての報身である。法然が「内証・外用」論によって報身の阿弥陀仏を説明するのは、前述した報身の二側面を説くものであり、このことは真如法身を踏まえた上で救済がなされることを示すものである。法然の説く阿弥陀仏は、あくまでも凡夫の救済者なのであり森羅万象を司る仏ではないのである。

一方、親鸞は真如より報身の阿弥陀仏が出現すると解するのであつて、報身の阿弥陀仏はイコール方便法身でもある。「真如法身↓法蔵比丘↓阿弥陀仏」と解するのであるから「従果向因（従果向因）」としての報身である。私達が確認しておくべきことは、そもそも真如法身とは有漏（穢）と無漏（浄）の両義を包括する概念だということである。ここで指摘しておきたいのは、真如のはからいとは、凡夫にとって必ずしも抜苦与楽であるとは限らず、衆生に対する不利益をも含むことになるということである。すべてを「弥陀のはからい」と解することは、病や災害といったことまでも含むことになるのである。これについては「衆生に試練を与えてゝを気づかしめる」とか「衆生に試

練を与えて成長させる」というような説明をするのかもしれないが、娑婆の苦しみにあえぐ凡夫にとってそういった説示が意義を有するとは思えない。その意味で私達は、法然の説く阿弥陀仏が「従因向果（従因至果）」の報身である意義を再確認せねばならないのではないだろうか。法然はおそらく「阿弥陀仏＝真如のはからい」と解することは、浄土三部経の説示に違うものであり、救済者阿弥陀仏を説くものとならないことはもちろん、法然以前に説かれていた天台の阿弥陀仏観に逆行するということを認識していたと考えられるのである⁶。

- 1 『昭和重修法然上人全集』七八～七九頁
- 2 『浄土宗聖典』四・一一八頁
- 3 山口益氏稿「如来」について―特に報身の意味に関して―
〔教化研究〕七二号 三頁。
- 4 『真宗全書』二・六三〇～六三二
- 5 岡亮二「親鸞の仏身・仏土観―和語聖教を中心に―」七〇頁。
- 6 拙稿「万法の弥陀について」『佛教論叢』五三号を御覧いただければ幸いである。

中世における往生伝について ―往生伝として見る『四十八卷伝』―

永田 真隆

一、はじめに

本稿では『法然上人行狀絵図』（以下『四十八卷伝』と略す）に所収される往生人の往生行、臨終の様子などを整理することで、中世における往生伝の特徴の一端を見ていく。⁽¹⁾これによつて古代より近世、あるいは明治期まで連綿と流れる往生伝の変遷を追つていきたい。周知のとおり、中世往生伝はその数が少ない。⁽²⁾しかしながら、往生伝とは銘打たれていないもののなかでも往生伝的性質をもつもの（中世往生伝類）が存在し、それらも往生伝と同様に扱い、考察することが重要であると考ええる。

二、中世往生伝研究概観

日本における往生伝の嚆矢は慶滋保胤による『日本往生極楽記』（九八五年以前）である。これ以後、平安時代には大江匡房『後本朝往生伝』（一一〇三年ごろ）、三善為康『拾遺往生伝』（一一一一年以後）、同『後拾遺往生伝』（一一三七年以後）、蓮禪『三外往生記』（一一三九年以後）、藤原宗友『本朝新修往生伝』（一一五二）が成立した。このような平安期の往生伝の隆盛により、従来、往生伝といえば、この時代の往生伝とも言え、たとえば、速水郁氏は「わが国の往生伝の嚆矢であり、以後の往生伝の範とされた保胤の『日本往生極楽記』が、平安時代の往生伝に画期をもたらした源信『往生要集』と同時期に成立し、しかも

保胤と源信が善友としての深い関係で結ばれていたことを思えば、いわゆる往生伝とは、平安浄土教の発達を背景に生まれ、平安浄土教の終焉とともに、その役割を終えた一群の伝文学^③であると述べるほどである。このように往生伝の研究といえば、古代往生伝（平安期往生伝）や幕藩体制において封建的倫理観に基づき、編纂された近世往生伝（江戸期往生伝）の研究が一般的であり、中世の往生伝はあまり顧みられることはなかった。この原因としては、現存する中世往生伝の多くが残闕本であり、その全容や編集の実態を把握しづらいという点、あるいは鎌倉新仏教の開や浄土宗徒の宗教活動の中に中世往生伝の存在を位置づけにくいという点が指摘されている^④。また近世往生伝の先駆けとして有名な了智『緇白往生伝』にも

是以於三国間若緇素若貴賤奇瑞往生類最夥焉、所謂印
度有往生験記等、震旦有宝珠往生伝、新修往生伝（此
二本不伝世）、浄土往生伝、瑞応伝、往生集等、日域
有拾遺往生伝、三解往生伝、皆修往生伝、今撰往生伝
（此四本不伝世）、日本往生記、続本朝往生伝、後拾遺
往生伝等而流布尚矣^⑤

とインド・中国・日本の三国に伝わったとされる往生伝を

挙げて、数多くの奇瑞を伴う往生を遂げた者がいたことが記述されるのだが、ここでは古代往生伝までの流れのみが語られ、中世往生伝について言及されておらず、旧来よりこのような認識がなされてきたことがうかがえる。また、井上光貞氏は「日本の浄土教史は、法然を分水嶺として前後にわかれるから、本書は往生伝の主流から孤立している。しかし歴史の実相は、転機を超えてなお、その残照をあとにのこすものである。（中略）本書は、平安朝往生伝の残照、つまり分水嶺以前の主流と以後のその接触面の所産として、思想上逸することのできない貴重な価値を持っている^⑥。」と一定の価値を認めつつも中世往生伝について平安朝（平安期）往生伝の残照として意義付けしている。さらに笠原一男氏に至っては「中世を通じて往生伝は土中に埋もれたがために、世に伝わらなかったのではない。中世においては往生伝の編纂そのものは行われなかったのである^⑦。」と、中世往生伝の存在自体すらも完全否定するよう述べている。

さて、このように認識されていた中世往生伝であるが、谷山俊英氏は「各時代の往生伝に顕現した宗教思想や編者の質的变化を無視した考察が妥当性を欠くことは言うまで

もない。そこで、今後の研究においては、平安期の往生伝のみが往生伝の正統であるという偏見を払拭した上で、各時代の宗教思想の展開の中に往生伝諸作品を位置づけ、その中で個々の往生伝の思想的・作品的な価値を論究する作業が必要となると思われる^⑧とその重要性を説き、改めて中世往生伝の価値を見出している。中世往生伝としては如寂『高野山往生伝』（一一八七年以後）や昇蓮『三井往生伝』（一二二七年）、行仙『念仏往生伝』（一二六二年以後一二七八年以前）が挙げられる^⑨。これらの編者たちは平安期往生伝のそれとは一線を画している。つまり、平安期往生伝の編者は主に文人貴族であり、中世往生伝においては僧侶であるという点である。これこそが古代と中世の往生伝に生まれる差異の一因であろう。田嶋一夫氏は中世往生伝の特徴として

① 『三井往生伝』が三井寺の往生者を、『念仏往生伝』が法然教団の往生者を、『高野山往生伝』が高野山一山の往生者を、と言うように、一宗一派による編纂が見られること。ここにはさまざまな宗派の往生者を、まとめるのではなく、雑修性に対することばとしての専修性を指摘できよう。

② 編者はいずれも文人貴族ではなく、縉流の徒である。それも「聖」と呼ばれる人々が多くなっている。

③ 実態の明きらかなものが少く、その多くが歴史上から忘れ去られようとしていた（当然忘れ去られたものもある）。

という三点を挙げている^⑩。そこで本稿では『四十八巻伝』を往生伝として見た場合、いかなる往生人の行状を見て取ることができるかという視点から、前述の中世往生伝の特徴が『四十八巻伝』においても見受けられるかを次節において確認する。

三、往生伝として見る『四十八巻伝』とその特徴

そもそも往生伝として『四十八巻伝』を読むことは可能であろうか。これについて、古くは隆円（一二七五—一八三四）が『尊念法語』において

しかるに円光大師の勅修御伝ハ、就中往生伝の最たるものなり^⑪。

と述べている。また大橋俊雄氏は「往生伝には、複数の往生人の伝記が収められ、往生人についてはその俗系と人間的・宗教的条件、それに往生の相が記されているのが通例

であるが、『法然上人行状絵図』には人間的条件を欠いている。平安時代や江戸時代に成立した往生伝には、質実・柔和・慈悲といった善人的条件が記されているが、『法然上人行状絵図』中にそれが見えていないのは、宗教的行為が先行していたことを意味している。『法然上人行状絵図』に所収されている往生人は、全て専修念仏者であった。

(中略) 法然上人は問われれば適切に念仏往生の道を説いたから、民衆は法然上人から直接に、またその弟子をとおして往生論を耳にすることができた。往生論は、人それぞれの立場でいかに生くべきが、いかに死ぬべきかを説いた教えである。法然上人や弟子たちの時代には往生伝は必要としなかった。必要としないから往生伝を作る必要はなかった。しかし、上人やその弟子たちが没した時代になると、再び往生伝が要求されるようになった。しかも、その往生伝は、法然上人の教説を裏付けしたものでなければならなかった。こうした要求にもとづいて作られたものが、往生伝とは明記していないが、『法然上人行状絵図』であったと思われる。『法然上人行状絵図』が作られたのは、上人の没後百年のころであったから、すでに上人から直接教えるを聞いた人はいない。そこで法然浄土教的立場に立った往

生者の伝記を、法然上人伝中に所収しておきたいと考えたのではあるまいか。⁽¹²⁾と述べている。筆者もこのように『四十八巻伝』を往生伝として見ることは可能であろうと考える。そこで本稿では『四十八巻伝』に出る往生人の往生行や奇瑞を分析してみた。⁽¹³⁾ここでの登場人物を往生人として選別したかの基準を示す。『四十八巻伝』には多くの登場人物が存在し、その多くは往生をしたであろうとの記述がされている。しかしながら、往生の様子が記述されていないものも存在する。たとえば第四十八巻に出てくる金光房は浄土の奥義に達したことを法然が褒めたたえたということが記されているが、その臨終は記されていない。また第四巻には、法然が後白河院の臨終にあたり、善知識として招かれた旨の記述があるが、その後の院の臨終は記述されていない。このような場合は省略することとし、厳密に往生の様子が語られる、あるいは往生したとの明記がある場合のみを取り扱うこととする。

まず、往生者の往生行について見ていくと、『四十八巻伝』における往生人はおしなべて、念仏者であることがわかる。法然の幼少に亡くなっている時国でさえ、「仏を念じて」往生しているとの記述がある。⁽¹⁴⁾また他行・他宗の者

が専修念仏に入る話が多い傾向にあることもわかる。法然との出会い、あるいは専修念仏との出会いを中心に伝が構成されている。第十九卷所収の仁和寺の尼は法華経を誦読していたものが転向し、念仏者となっている。第二十四卷所収の妙真尼も法華の持者であり、真言も修していた。また第二十卷所収の作仏房は熊野参詣の山伏であった。さらに第四十卷所収の公胤や静遍、第四十一卷所収の明禪、第四十三卷所収の信空、心寂、湛空、第四十四卷所収の隆寛、円照などはみな顕密をまなび、その後、専修念仏へと入った者である。

次に、往生者が行った臨終の用意について見ていく。臨終に際し、往生を予見した往生者が、沐浴をして身を清めたり、臨終の念仏のために袈裟をかけた、頭北面西したりするなどのさまざまな記述がなされている。また第四十四卷所収の隆寛のように五色の糸をかけるなどといった法然が自身の臨終においては拒否した、旧来からの臨終行儀を修するものも存在する。また臨終における善知識に関しては第十二卷の藤原経宗の臨終には法然が善知識として登場し、同じく第十二卷の隆信の臨終には善知識として住蓮・安楽が登場する。第二十五卷の弥次郎入道は蓮台房を

善知識としている。その一方で第十九卷の聖如房の伝においては法然が凡夫を善知識とはせず、仏を善知識としなさいと諭す場面が記述される。

次に、臨終の時の様子については、「ねむるがごとく」「ゑみをふくみ」「禪定に入るがごとく」という臨終に正念であった記述が半分以上の伝においてなされ、これは近世あるいは明治期のようにほぼ全ての伝において確実にみられる表現というほどではないものの、念仏者は臨終に來迎を蒙り、それにより正念を得ることができることを示す役割を果たした表現であろう。

最後に、『四十八卷伝』における往生人の來迎描写を見ていくと、奇瑞に関しては夢告や紫雲、空中に音楽を聞くなどの旧来からの典型的な奇瑞描写が踏襲されている。また法然の伝であるが、これは体系的な往生伝の中の一伝と見て取れないのでここでは詳しく述べないが、『四十八卷伝』のいたるところにちりばめられており、その様相も多彩である。古代往生伝は文人貴族の結縁意識より來迎の奇瑞を説くことを主眼としてきたものであった。それと比較すれば、中世往生伝は來迎描写の分量は減るはずである。來迎描写そのものよりも中世往生伝においては「何を修し

て」往生に至ったかが重要であるからである。しかし、もちろんその修した行の正当性を証明するためにも必要不可欠である。このような特徴を見て取ると、総じて中世往生伝は宗派色をもつものとなっていることがわかる。文人貴族ではなく、特定の宗派の信仰をもつ僧侶が編纂され、一宗一派による編纂がなされることによって、編者自身の専修的な信仰を色濃くうかがうことができ、その宗派性に起因して他宗・他行と比較して自宗、自派を讃仰する傾向がみられるといえる。もっと言えばこれは教化を目的とした往生伝となっている。

四、各時代における往生伝の特徴

中世往生伝は宗派色をもったものとなっていることがわかった。これは近世以降の往生伝にも共通する特徴である。また近世以降の往生伝の特徴として大きなものに、伝中に往生者の道徳的性質を明記するという構成があるが、これは中世には見ることはできない。また臨終に正念であることを明記するものは中世往生伝より見られるものであるが、近世においてはもっと顕著なものとなっている。

筆者は以前に中世から明治期に至るまでの往生伝の特徴

を左記のように示したことがある。¹⁶⁾

【平安往生伝】

来迎

【近世往生伝】

道徳的性質＋臨終正念＋来迎

【明治期往生伝】

道徳的性質＋臨終正念

ここに中世往生伝の構成を前節の『四十八巻伝』の記述を踏まえて、右記の図を修正すると左記のようになる。

【平安往生伝】

来迎

【中世往生伝】

臨終正念＋宗派色＋来迎

【近世往生伝】

道徳的性質＋臨終正念＋宗派色＋来迎

【明治期往生伝】

道徳的性質＋臨終正念＋宗派色

五、小結

以上、『四十八巻伝』を往生伝として読んだ場合、往生伝の流れの中でどのように『四十八巻伝』を位置づけ得るかという課題について試みた。『四十八巻伝』所収の往生者を詳しくみていくことで『四十八巻伝』は色濃く宗派色を持つという中世往生伝の特徴を有するものであるということがわかった。また中世往生伝の特徴とともに各時代の往生伝の特徴を数点あげること、古代から明治期の往生伝の中でどのような内容の変遷があったのかということの

一端をしめすことができた。

さて、谷山氏は、

宗教思想の一大変革期にあたるこの時代は、法然、日蓮、親鸞といった雄弁な宗教家が陸続と登場したこともあって、一般に、往生を「伝」ではなく「論」で説いた時代だと認識されてきた。このことが大方では間違いない事実であるとしても、その一方で、緇流の徒が編纂した宗派性の強い往生伝が厳然として存在していたという事実から目を背けてはならない。¹⁷⁾

と述べるが、中世往生伝を論じるにあたり、この『四十八卷伝』も一つの「緇流の徒が編纂した宗派性の強い往生伝」と考えて読むことが必要と考える。

なお今後は他の法然伝との比較なども行いつつ、それぞれの往生人の行状のどの部分が重視されたのかということも考えていきたい。

1 これに近い作業が大橋俊雄氏によってなされている。〔法然上人伝〕下、〔法然上人行状絵図〕について「ここでは往生者の名の後に生地・人間的条件・宗教的条件・没年月日・往生の相・没年・出典が示されている。しかし、筆者の作業はこれより詳細であり、また抽出する往生人も若干異なっている。

2 日本における中世の範囲についてはさまざまな論があるがここでは平氏政権の成立（一一六〇年代、平安時代末期）から、鎌倉時代を挟んで、安土桃山時代（戦国時代末期）までとする。なお中世に続く「近世」の始期については、（一）織田信長の上洛（一五六八年、室町末期）、（二）豊臣秀吉による全国統一（一五九〇年、戦国時代末、安土桃山時代後期）、（三）江戸幕府の成立（一六〇三年）の三説があるため、それによって中世の終期が異なるのだが、今回用いる資料では特に問題とはならないのでここでは問題としない。

3 速水脩『日本文学と仏教』第三巻、九〇頁。

4 谷山俊英『中世往生伝の形成と法然教団』二九頁要約。

5 『統浄』一七、一二七頁。

6 井上光貞『往生伝法華験記』七五九～七六〇頁。

7 笠原一男『日本史にみる地獄と極楽』一〇二頁。

8 前掲谷山、一二頁。

9 この他、本稿で取り上げる『四十八卷伝』のように往生伝とは銘打っていないものなかで往生伝的性質をもつもの（中世往生伝類）としては『明義信行集』などがあげられる。

10 田嶋一夫「中世往生伝研究―往生伝の諸相と作品構造―」（『国文学研究資料館紀要』一一、一四八頁）

11 長谷川匡俊『専念法語』全二八二頁。

12 大橋俊雄『法然上人伝』下、三四五～三六二頁。

13 添付資料。なお発表時にはすべての往生人（五十九人）について考察したが、本稿には紙数の都合上、一部のみを抜粋している。

また考察する項目自体も発表時のものから大幅に減らしている。

14 なお『四卷伝』、『弘願本』、『琳阿本』、『古徳伝』、『九卷伝』、『十六門記』には念仏、あるいは高声念仏と明記されている。

15 笠原一男『近世往生伝の世界』七八～八四頁参考。幕府が民衆

に求めた世俗倫理が反映された形で正直、孝行、貞節といった人間的条件が伝中にとかれるという構成になっている。

- 16 拙稿「明治期における往生伝とその影響」(『日本仏教教育学研究』十八、一五九頁)、同「明治期における往生伝とその影響②」(『日本仏教教育学研究』二〇、一五二頁) など参考。

- 17 前掲谷山、一二六頁。

「四十八番謡曲住生入一貫」(一部抜粋)

番名	役名	平生の通称	通称にける通称	実名の通称	平生の住生行	通称の住生行	通称の用度	享年	没年月日	通称時の様子
12-1	藤原経光	文相(平定平定、平相)			出家	名仏	法名が僧知照	71歳	文永6年7月28日	正念にて
12-2	東経	花山殿在大臣			戸隠式、出家	名仏	法名が僧知照	54歳	正治8年7月16日	正念にて
12-3	藤原	右所増大元、成心			名仏、出家	名仏、東治の僧	住通米が僧知照	64歳	元久元年7月22日	通念合掌
12-6	公卿	野宮左臣	藤々の守護		名僧弘法、兼上にも心す		法名が僧知照	59歳	寛治3年1月30日	
13-1	聖徳院御品親王	神皇			大般若経疏解一巻弘法	名仏、一万五千通	法名が僧知照	39歳	建久3年7月13日※	正念
14-1-5	藤原	平朝を仏に愚ゆ門天来			藤原の行香一巻弘法、兼上にも心す	名仏	法名が僧知照	61歳	建久3年11月14日	正念
16-1-5	明通	法名が僧知照人に与え			法名が僧知照、兼上にも心す	名仏	法名が僧知照	83歳	承安3年6月16日	正念にて
17-1-5	聖覚	自身と法名との通称治癒			名仏、兼上にも心す	名僧弘法、兼上にも心す	法名が僧知照	49歳	文永2年7月5日	通念合掌
18-4	肥後即勝				名仏	名仏	法名が僧知照			正念
20-1	天野四郎	後同所弘法、真四郎			名仏	通念名仏兼十通				正念
20-2	沙弥通達	夢に法名を現し通称の			名仏					通念正念
20-3	作山房	藤原通達宗親			通念弘法(僧人)	通念弘法	通念弘法			通念正念、その
24-6	妙真尼	化仏	住生予僧、法名天に		法名通達一巻弘法	通念弘法				通念正念、その
25-2	実秀		通念、音通		名仏	通念弘法				通念正念
26-2	宇都宮弥三郎通達	通念通達			名仏、出家	名仏				通念正念、法名
26-3	藤田大郎成実	通念、小室の上人			名仏、出家、常光通達	通念弘法、兼上にも心す				通念正念、法名
26-4	西明寺御門				名仏	通念弘法				通念正念、法名
27-1-5	藤谷及郎通達	通念			名仏	通念弘法				通念正念、法名
28-1-3	津野三郎兼守	通念			名仏、出家、常光通達	通念弘法、兼上にも心す				通念正念、法名
33-1	安秀房				名仏、出家、常光通達	通念弘法、兼上にも心す				通念正念、法名
35-3	九条通達	月輪殿			名仏	通念弘法				通念正念、法名

35-5	寶蓋所		夢に寶蓋を現し、往生す		念仏、阿彌陀佛に祈願				遷轉正念
37-6	鼻頭正門入道		青蓮		念仏、法然真影を慕る				往生の無難
38-3	堀川大徳入道		西山の徳夫の夢		念仏、觀堂の法を習得				
40-1	公衆		宗憲		現世道者、念仏				
40-3	神運		大崎實傳、心門房		真言一巻、法華經、文 徳實教を信ず				
41-1-3	明神		宗憲		觀經一巻、念仏				
43-1	法道圓信空		持弁		白蓮を信ず				
43-2	西山阿心院		阿尊		念仏、別時念仏				
43-3	正圓阿通空		大崎實傳、公衆		三誓一巻、念仏、二尊 經、念仏、三尊經				
43-4	信敬所		大崎實傳、公衆		三誓一巻、念仏、二尊 經、念仏、三尊經				
43-5	佛眼所、赤蓮		竹谷		念仏、別時念仏を信ず				
44-1-4	佛意		別時にて寶蓋と白蓮と 増正		念仏、別時念仏を信ず				
44-5	北条朝直朝臣		相模の四郎、武藏守		念仏、別時念仏を信ず				
44-6	建通阿用		信守、是庵		念仏、別時念仏を信ず				
45-2	神助所				念仏、別時念仏を信ず				
45-3	靈源		天狗の不思議		念仏、別時念仏を信ず				
46-1-5	聖光阿弁長		増城の實教、化仏、圓 音、五色の雲、法華、夢 に現露		念仏、別時念仏を信ず				
47-1-4	普賢阿延空		増城、聖弘の夢 往生す如		念仏、別時念仏を信ず				
48-6	真觀阿都百		道仁入道		念仏、別時念仏を信ず				

『興福寺奏状』『第七誤念仏失』の念仏義

―法然念仏義の理解の一助―

中 御 門 敬 教

はじめに

法然上人、聖光上人、良忠上人（以下敬称略）はことあるごとに、念仏觀の相違の面で三昧系念仏である「觀念」を危惧する（*cf* 拙稿「二〇一一」）。「一枚起請文」の冒頭に出る如くである、しかし、この「觀念」を探ることで、一方では法然の念仏義を理解する一助にもなる。よって今回の考察では、その格好の資料となる、解脱房貞慶（一一五五―一二一三）著（起草）『興福寺奏状』（以下、奏上）『第七誤念仏失』における記述を、引用・参照・批判の面から考察したい。当時の第一級の学僧が法然浄土教を念頭に置いて、「念仏觀」を整理し披露している。

一、前提・善導理解という視点

―自分に引きつけた上での善導理解―

貞慶は『奏状』『第七誤念仏失』において、善導教説を自分に引きつけた上で理解する点を先ず指摘しておきたい。この点は「宗」概念にも関わる重要な前提である。本文中には「善導宗」という言葉すら登場する。この立場はすでに成田（一九八一）、善（二〇〇二）（二〇〇四）によって指摘されている。今回の考察にあたって、両氏の論攷からは他の諸点においても大いに裨益を受けた。

二、「第七誤念仏失」における

引用・参照と批判との傾向

筆者は実証的に裏付けがとれた点を中心に、以下に、「引用・参照の傾向」、「批判の傾向」を念頭にして、語釈形式をもって整理を行いたい。なお鎌田、田中（一九七二）所収の田中久夫校注『奏状』原文（三一四～三一五頁）を参照し、同訓読（三八～四十頁）を底本とした。

○「能念の相について、或いは口称あり、或いは心念あり」

念仏を「心念口念」に分けるものに迦才著『浄土論』がある。

cf. 迦才著『浄土論』（『浄全』六・六四〇頁上）「念仏者復有二種。一是心念。二是口念。心念者復有二種。一念佛色身。謂阿弥陀仏身有八万四千相。（中略）二念佛智身。謂阿弥陀仏有五分法身大慈大悲力無畏等也。二口念者。若心無力須將口來扶。將口引心令不散乱。如経説。若人念阿弥陀仏得百万遍已去。決定得生極樂世界。（中略）」

これは高弁著『摧邪輪』（『浄全』八・六八九頁上）、珍

海著『決定往生集』（cf.『浄全』十五・四九三頁下）に引用される。工藤（二〇一三）四一六頁は「迦才が示す念仏行には上根行の念仏（心念・口念）と中下根行の専念阿弥陀仏名号があり（中略）」という。

○「かの心念の中に、或いは繫念あり、或いは観念あり」

田中（一九七一）三八頁註は、『観無量寿経』『阿弥陀仏、去此不遠、汝当繫念諦観彼国浄業成者』（正蔵一二一三四一C）と出す。一般的には止観行の止の階梯において、対象と心とを結び付ける作用。この場合、「所念の仏（念ずる対象の仏）」であるから、「繫念（定）」は仏と行者の心とを結びつける作用とも考えられる。貞慶著『心要鈔』『第六念仏門』冒頭には、念仏と定との関係を以下のようにいう。

cf. 貞慶著『心要鈔』『第六念仏門』（『大正蔵』七一、No. 二三一一、五八頁上二～五行）

「第六念仏門 先示相者、念者謂別境中念。於曾習境、令心明記不忘為性。定依為業。謂数憶持曾所受境。令不忘失能引定故。」

○「かの観念の中に、散位より定位に至り、有漏より無漏に及ぶ」

源信著『往生要集』「大門第十問答料簡」に出る「尋常念相」の四種念仏、すなわち、一、定業、二、散業、三、有相業、四、無相業と極めて類似する。

cf. 源信著『往生要集』（『浄全』十五・一四〇頁上）

「第四明尋常念相者此有多種。大分為四。一定業。謂坐禪入定觀仏。二散業。謂行住坐臥散心念仏。三有相業。

謂或觀相好、或念名号、偏厭穢土、專求淨土。四無相業。謂雖称念仏、欣求淨土、而觀身土即畢竟空、如幻如夢、即体而空、雖空而有、非有非空、通達是無二、

真人第一義。是名無相業。是最上三昧。」

有漏・無漏が有相・無相に対応する点は、『往生要集』

「大門第十問答料簡」の「華嚴經の偈」を参照。

cf. 源信著『往生要集』（『浄全』十五・一四〇頁上）

「問若有相觀亦見仏者云何。華嚴經偈云。凡夫見諸法、但隨於相転、不了法無相、以是不見仏。有見即為垢。

此則未為見、遠離於諸見、如是乃見仏」

「凡夫見諸法（中略）以是不見仏」の出典は、実又難陀訳

『大方広仏華嚴經』「昇須弥山頂品第十三」（『大正蔵』十、

No. 二七九、八一頁下十九～二十行）。「有見即為垢（中略）如是乃見仏」の出典は同八二頁中十九～二十行。

ここには、相を見ることがあれば垢（有漏）となる。相に対する諸見（有漏）を離れ、そのように仏を見なさいとあるので、有相から無相への觀を、有漏から無漏への觀と読み替えて差し支えない。成田（一九七七）二頁には同（一九七六）を踏まえて、『奏狀』所説の貞慶の念仏義を以下のように整理する。

「念仏に対する理解についても、彼の晩年の作である『法相心要鈔』及び『興福寺奏狀』等に於て説かれているが、それはどこまでも法相教學的立場からの理解であることが知られる。」

貞慶著『心要鈔』の念仏義は確かに法相教學を基本とした弥勒念仏である（cf. 平岡（一九七七）二〇三頁、二二四頁）。しかし上記『往生要集』との対応の点からも、「どこまでも法相教學的立場からの理解」とは言い切れない。貞慶の浄土思想は『往生要集』の影響下にもあるともいえる。○「しからば口に名号を唱ふるは、觀にあらず、定にあらず、是れ念仏の中の麁なり浅なり」

「繫念」と「觀念」とを承けた表現。例えば、先に出した源信著『往生要集』の四種念仏説では、念仏を指して「是最上三昧」という。貞慶は専修者の念仏を非三昧系の

念仏、非正統の念仏と理解している。念仏と三昧との密接な関係については櫻部（一九七六）を参照。

○「観念を以て本として、下口称に及び、多念を以て先として、十念を捨てず。（中略）その導き易く生じ易きは、観念なり、多念なり」

cf 貞慶著『心要鈔』『第六念仏門』『不能念者観念為本故。称名復念。故得三昧得見仏也。善導和尚現成三昧。專勸口称念仏』（『大正藏』七一、No. 二三一一、五八頁上）

cf 善（二〇〇四）五二三頁

観念を基本としつつも、それができない者には称名を勧める。そうすればいずれは三昧を得て、見仏できる。善導和尚は事実、そうして三昧発得したのだ。だからこそ和尚は口称念仏を奨励するという趣旨。

こうした初学者と熟達者とに応じた「念仏」の提示は『往生要集』と一致する。『往生要集』『序文』『是故依念仏一門聊集経論要文。披之修之易覚易行』（『浄全』十五・三七頁上）、「大文第四正修念仏」「第四観察門者初心観行不堪深奥」（『浄全』十五・七九頁上）、「若有不堪相好、或依婦命想、或依引摂想、或依往生想、応一心称念」（『浄全』

十五・八五頁下）とあることし。

cf 拙稿（二〇一一）三六頁註十六

またこの他、法然著『選択集』第五章に、「若約念仏分別三輩此有二意。一随観念浅深而分別之、二以念仏多少而分別之」（cf 『昭法全』三二五頁）とあるように、念仏を「観念浅深」と「称念多少」とに分けるやり方は一般的にあったようだ。問題はその理解、解釈にある。

○「観経に云く、「もし人苦に迫められて、念仏を得ざれば、まさに無量寿仏と称ずべし」と云云」

田中（一九七一）三九頁註に出典を出す。

cf 『観無量寿経』下品下生段。「如此愚人臨命終時、遇善知識、種種安慰、為説妙法、教令念仏、此人苦逼、不遑追念仏、善友告言、汝若不能念者、応称無量寿仏」（cf 『聖典』一・一九〇頁）

貞慶著『心要鈔』『第六念仏門』にも同じ教証が引用される。

cf 貞慶著『心要鈔』『第六念仏門』『観無量寿経』云。或有衆生作不善業五逆十惡具諸不善。此人苦逼不遑念仏、善友告言、汝若不能念者、応称無量寿仏。如是至心令声不絶」（『大正藏』七一、No. 二三一一、五八頁上）

『観無量寿経』の引用は草稿本『興福寺奏達状』第七「謬軼念仏奥儀之極」には見られない。対応する『奏状』第七「誤念仏失」と、貞慶著『心要鈔』「第六念仏門」には示した如く、同じ『観無量寿経』の教証が確認できる。

共通する教証の利用から、『心要鈔』と『奏状』第七「誤念仏失」の著者とを同一、すなわち貞慶とみて矛盾はない。○「既に称名の外に念仏の言あり、知りぬ、その念仏は心念なり、観念なり。かの勝劣両種の中に、如来の本願、寧ろ勝を置きて劣を取らんや」

法然著『選択集』第三章の勝劣義では、念仏（称名）が勝、余行が劣とされる。その理由として名号の万徳所帰が説かれる。この称名を勝とする立場は、貞慶の立場と正反対である。

○「善導和尚発心の初め、浄土の図を見て嘆じて云く、
「ただこの観門、定めて生死を越えん」と」

cf. 文読、少康著『往生西方浄土端応刪伝』善導禪師第十二「唐朝善導師。姓朱。泗州人也。少出家。時見西方
变相歎曰。何当託質蓮台。棲神浄土。及受具戒。妙開
律師共。看観経悲喜交歎乃曰。修余行業。迂僻難成。

定超生死」（cf.『続浄土』十六・五頁）

『往生西方浄土端応刪伝』を澄憲、ならびに彼の甥にあたる貞慶は使用する（cf.善（二一〇四）五二三頁）。引用傾向の一致が『奏状』にも確認できる。

○「念仏の名、観と口とを兼ね」

貞慶の立場は念仏を観念とも称念ともいう。しかしこれは、法然が念仏は称であり、それは阿弥陀仏、善導の本意である、とする立場を批判する文言である。

○「観経付属の文」

田中（一九七一）三九頁註に典を出す。

cf.『観無量寿経』「仏告阿難、汝好持是語、持是語者、即持無量寿仏名」（cf.『聖典』一・一九三頁）

○「杭を守る儻」

cf.『日本国語大辞典』四、七四〇頁

「中国の宋で、木の切り株に当たって死んだうさぎを得た農夫が、また、うさぎを得ようとして、農耕をやめて株を見張って暮らしたという「韓非子―五蠹篇」の故事から、意味のない古いことを後生大事に守る。旧習にこだわって臨機応変に処する方法を知らないことのたとえ。」

○「たとひまた口称に付くと雖も、三心能く具し、四修闕くることなき、真実の念仏を専修とす」

「専修」観の相違点から専修者を非難する。貞慶は、三心四修が具わった真実の念仏こそ「専修」であるという。

貞慶の眼から見た専修者は、五種正行以外の余行を捨てること（専）、ただ口と手とを動かすこと（修）とに特化した「専修」と批判。「専修観」については平（一九九二）一九二―一九六頁を参照。

*貞慶が「三心四修」を出す点について

善導著『往生礼讃』の冒頭には「三心、五念門、四修」が挙げられる（*cf.*『浄全』四・三五四―三五六）。源信著『往生要集』はこの立場を承けている（*cf.*『浄全』十五・一三八頁）。法然の立場では「五念門」が「五種正行」に置き換わる。正定業の称念を中心とした「三心、四修」である。貞慶は『選択集』を披見していないといわれるが（*cf.*石田（一九六六）一二三―一二四頁）、ここで「五念門」を出さずに「三心、四修」を挙げるごとく、風評としては専修者の立場を、ある程度正確に把握していたようだ。この点については今後の課題としたい。

○「ただ余行を捨つるを以て専とし、口手を動かすを以て修とす」

貞慶の目から見た専修者像。数珠をくりながら口称して

いるに過ぎないと批判。実際、法然が数珠を奨励したことは『東大寺十問答』に確認できる。

cf.『東大寺十問答』「必ず念珠を持つべき也」、「念珠をはかせにて、舌と手とも動かす也」（『昭法全』六四四頁）。

○「虚仮雑毒の行を憑み、決定往生の思ひを作さば、寧ぞ善導の宗、弥陀の正機ならんや」

善導大師の至誠心説に拠って、専修者の立場を「虚仮雑毒の行」と批判する。すなわち正しい善導理解に立っていないという批判。

*cf.*善導著『観経疏』「散善義」「真実心中、不得外現賢善精進之相内抱虚仮。貪瞋耶偽奸詐百端恶性難侵。事同蛇蝎、雖起三業、名雑毒之善。亦名虚仮之行。不名真実業」（『浄全』二・五五頁下）

「善導宗」については、聖光『徹選択集』「善導宗意於万法中取名号一法」（『浄全』七・一〇七頁上）、同『末代念仏授手印』「善導宗意行三心五念之法、必可具四修」（『浄全』七・一〇七頁上）等の用例がある。浄土宗全書検索システムを利用して「善導宗」で検索した結果、法然門下では先の聖光、批判的立場としては高弁の著作に多く確認で

きた。

○「江湖の浅深は分ち難く、行道の遠近迷い易し」

対句表現。石田瑞磨著『例文仏教語辞典』（小学館、二七七頁）を参照して、「江湖」を「議論」と仮に理解した。禪の用語である。その場合、この文脈は議論と実践、合わせて仏法の修学の難しさを譬えた表現と理解できる。ちなみに道昭（七世紀の人）は南都に法相を伝える際に禪も伝えたと伝承される。

○「諸宗の性相」

この場合は諸宗の学問の意味。文脈は専修者の偏った学問傾向を批判している。

○「ここにわが法相大乘宗は、源寂尊慈氏の肝心より出でて（中略）相承謬ることなし。道綽、善導の説たりと雖も、未だ依憑に足らず」

cf. 田中（一九七二）四〇頁註

cf. 北京靈泰法師著『成唯識論疏抄』（『正統蔵』五〇、No.

八一九、三〇八頁上）「然唯識説。即依六経十一論。

而造唯識論故。彼六経十一論。皆是本経本論也」六経とは、華嚴経、深密経、如来出現功德莊嚴経、阿毘達磨経、瑜伽経、厚嚴経。十一論とは、瑜伽論、顯揚論、

莊嚴論、集量論、摂論、十地論、分別瑜伽論、観所縁縁論、二十唯識論、弁中辺論、集論である。

師資相承の面で専修者の立場（例『選択集』第一章『昭法全』三二三頁）はインドまで遡れず、弱いと批判する。

○「しかれども彼もまた三昧発得の人たり」

貞慶は『選択集』を披閲していないとされる点からも、永観著『往生拾因』が原拠の可能性として指摘できる（cf. 石田（一九六六）一二二頁）。

cf. 永観著『往生拾因』（『浄全』十五・三八四下）

「善導和尚云、若得口称三昧者、心眼即開見彼浄土一切莊嚴。已上。和尚既是れ三昧発得之人也」

上記出典については、加藤弘孝氏に御教示頂いた。

cf. 貞慶著『心要鈔』「不能念者觀念為本故。称名復念。

故得三昧得見仏也。善導和尚現成三昧。専勸口称念仏」（『大正蔵』七一、No.二三一一、五八頁上）。

○「互に会通を求めて、乖諍を好むことなかれ」

専修者との間で会通点を探り、背きあい争うことを諫めた提言。『奏状』冒頭や、「副」での「源空、一門に偏執」等に見られる激しい非難とは趣きが異なる。この点につい

ては、例えば貞慶教学を継承した良遍（一一九四—一二五二）による「不二論」が直接とはいわないまでも参考にはなろう。彼は法相教学の新たな展開のため、法相宗と三論宗との会通融和をはかった「不二論」を展開する（*cf* 鎌田、田中（一九七二）五三六頁）。善裕昭氏に御教示頂いた。

主な参考文献（副題省略）

石田充之『鎌倉浄土教成立の基礎研究』（百華苑、一九六六）、鎌田茂雄、田中久夫校注『鎌倉旧仏教』（日本思想体系）十五、岩波書店、一九七二）、楠淳證「龍谷大学図書館禿氏文庫蔵『興福寺奏状』について」（『龍谷大学佛教文化研究所紀要』四八、二〇〇九）、工藤量導『迦才『浄土論』と中国浄土教』（法蔵館、二〇一三）、櫻部建「念仏と三昧」（『奥田慈應先生喜寿記念 仏教思想論集』、春秋社、一九七六）、末木文美士「源空浄土教とその批判」（田村圓澄、田村芳郎編『仏教内部における対論 日本』（『仏教思想史』五）、平楽寺書店、一九八二）、善裕昭「中世山門史料と善導」（伊藤唯真編『日本仏教の形成と展開』、法蔵館、二〇〇二）、同「安居院澄憲の善導受容をめぐって」（『高橋弘次先生古稀記念論集 浄土学佛教学論叢』一、山

喜房仏書林、二〇〇四）、平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二）、中御門敬教「法然上人による観念」（『佛教大学「仏教学部論集」、二〇一一）、成田貞寛「法然の専修念仏義成立の波紋」（『仏教文化研究』二二、一九七六）、同「南都浄土教における善導教学の受容」（『仏教文化研究』二三、一九七七）、同「南都聖道諸師の善導観」（『佛教大学大学院研究紀要』九、一九八二）、平岡定海『日本弥勒浄土思想展開史の研究』（大蔵出版、一九七七）、米澤実江子「法然浄土教に対する批判とその背景」（『佛教大学総合研究所編『法然上人八〇〇年大遠忌記念 法然仏教とその可能性』、法蔵館、二〇一二）

（附記）知恩院浄土宗学研究所の諸氏に種々の御教示を頂いた。

絵師高田敬輔とその作品

―「選択集十六章之図」と「無量寿経曼荼羅」を中心として―

林 竹人

はじめに

「選択集十六章之図」^①は、法然浄土教の根本教義『選択本願念仏集』の十六章各章を絵画表現したものである。上段中心部に、第七章「撰取章」の阿弥陀仏が光明を十方に放ち、念仏者を撰取不捨する姿を配し、周りには各章の真義を象徴的に絵画表現したものである。これを為したのが、近江の絵師法眼高田敬輔である。絵画化が正徳三年（一七一三）、翌、正徳四年（一七一四）の開版である。さらに同年、浄土宗所依の經典『無量寿経』をもとに中台部分に極楽浄土を、その四縁を十九の絵相に区分けし表現した「無量寿経曼荼羅」^②がある。

そこで、本稿では、二軸の曼荼羅の概要と、その制作背

景を探ることにより、絵師高田敬輔が描く『浄土の世界』を明らかにしたい。

今回は、この図絵を制作した絵師高田敬輔について、先行研究から人物像や主な画業をみながら、その人となりを探るとともに、各宗の僧侶や各寺院との広範囲にわたる仏教的環境の豊かさを探り、その中でも、特に浄土宗の基本的な素養を与えた良照義山^③の存在をあきらかにする。

一、絵師高田敬輔の生涯

高田敬輔の人物像について、最も詳細に記すのは、『敬輔画譜』^④である。冒頭、老泉戒如による「高田敬輔翁畧傳」に、近江日野郷の生まれ、名を隆久、後に敬輔と号し、幼少から絵が得意。長じて狩野永敬に師事し、仁和寺の法

親王に仕えて高田豊前大目と称し、藤原の姓を賜り、数年致仕したこと。さらに、京や畿内に頻繁に旅し、一時、洛東の小松谷に寓居し、主の慈光師と善く交ったこと。寺中の障壁画はみな敬輔が描き、また別に五百羅漢や水墨や小像も描いたが奇観であったこと。そして、素から仏理を愛し、峨山の鳳潭師に拝謁し、華頂の義山師にも見え、深く浄理に通じたことを知ることができる。

本論文で扱う「選択集十六章之図」と「無量寿経曼荼羅」の作成については、

正徳中 作選擇集十六章圖 山師一觀而謂之曰 善哉
是舉也 深得集中之趣

又作無量壽経曼荼羅 是圖區別經始末宛然如對經文 山師揭之壁間 拱手
嘆曰 公以画作佛事者耶

とあり、「選択集十六章之図」は正徳年間に作られたもので、義山師が一見して善しとし、集中には趣があり挙げてもよいと謂ったということから、良照義山から賛辞を受けたことを知ることができる。

さらに、「無量寿経曼荼羅」についても、壁間に掲げて拱手して詠嘆したとあることから、これも同様に賞賛と許諾を得たことを知ることができる。さらに、

皇太后尔命作十六章圖 圖成獻之 厚加褒賞 由是
世人益知君之非庸流也

皇太后に命じられて「十六章之圖」を作り、献上したところ厚く褒賞を得、さらに、世人の益になったこと。

そして、

仁和寺法親王 特召為天下和順圖 是尔壽経中事具狀天下和順日月清明國豐民安崇徳興仁務修禮讓之
賞賜尤渥 命叙法橋位 無幾又轉法眼 自後稱高田
法眼

仁和寺の法親王から召されて「天下和順圖」を描いたことから法橋に叙位、間もなく法眼にも叙され、その後高田法眼と称するようになった経緯が述べられている。

先是 皇女林丘尼公尤重壽経曼荼羅 因親書章段於
圖間 又請縁山察公題賛其上

遂白官印頒于世 是圖併十六章圖延享中錄于梓令現藏郷信樂院 時人榮之 又有二河白
道図

また、林丘尼公が「壽経曼荼羅」を重んじ、章段に親書したこと。さらに、縁山察公に題賛を要請し、官に申し出て世に印頒した（この図と十六章図を併せて延享中に鏤み、版木は故郷の信樂院に現蔵する）というのである。そして、「二河白道図」もある事が述べられている。

君延寶甲寅生 寶曆乙亥終 壽八十有二

そして、宝暦五年（一七五五）八十二歳で没していることから生年は延宝二年（一六七四）である。

「高田敬輔翁略傳」の記述から、二つの曼茶羅について最も影響を与えたと思われるのが良照義山であり、皇太后（東山天皇中宮、承秋門院）、仁和寺の法親王（仁和寺第二十五世慈仁）、皇女林丘尼公（靈元天皇皇女、林丘寺二世）、縁山察公、峨山鳳潭、小松谷の慈光ばかりか、縁山仏心院、礫川伝通院、本所羅漢寺、日野信樂院、老泉戒如等の諸宗の高僧や関係寺院の名が記されており、その広範な親交の様相を知ることができる。

さらに、その画風は、白井華陽の『畫乗要略』^⑤に、人物は善く、模倣せず独自の画風で描き、その画は流麗で力がみなぎり、壮年には京や摂州を巡り、最も名を知られるようになったこと。越後の呉俊明と並んで、画壇の一派をなし、柴田義董が言うには、敬輔も呉俊明も田舎に居て自己満足することなく都会で活動したならば、著名な狩野山楽や海北友松等とひけをとらない画業を果たすほどの実力をもった人物であったことが記されている。また、『續近世畸人傳』^⑥には、近江日野の薬屋の子であるけれども、若い

頃から御室御所（仁和寺）に奉仕し、専ら画を描くことを好んだこと。その頃、画に長じた浄福寺の古潤（礪）に水墨画を学び、狩野派の極彩色の画法や絵も学び、後に一家をなした旨が記されている。

二、絵師高田敬輔の主な画業

このような高田敬輔は、四十歳で「選択集十六章之図」、翌年「無量寿経曼茶羅」を作成後、六十歳頃までの作品が見当たらないが、それ以降は、仏画は勿論のこと水墨画の技法を取り入れた山水画、神仙図、動物画、植物画、天井画など様々な作品を制作している。中でも特に、現存する仏画を取り上げると、

- 「選択集十六章之図」正徳三年（一七一三）四十歳
- 「無量寿経曼茶羅」正徳四年（一七一四）四十一歳
- 「天下和順圖」享保十八年（一七三三）六十歳
- 「法橋」位に叙任。享保二十年（一七三五）六十二歳
- 「八相涅槃図」「仏涅槃圖」六十二〜六十九歳の作。
- 「釈迦・阿難・迦葉図」元文五年（一七四〇）六十七歳

* 「法眼」位に叙任。寛保二年（一七四二）六十九歳

・信楽院天井画「八大竜王図」「韋駄天図」寛保三年（一七四三）七十歳

・「釈迦三尊像」寛保四年（一七四四）七十一歳。

・「阿弥陀来迎図」法眼叙任後、寛保四年頃の作か。

・「無量寿経曼荼羅」息三敬が版刻。延享二年（一七四五）七十二歳

・「釈迦三尊像」寛延三年（一七五〇）七十七歳

のようになっていて、浄土宗とつながりが深い作品をみることができる。

三、「選択集十六章之図」と

「無量寿経曼荼羅」の種類と研究史

「選択集十六章之図」と「無量寿経曼荼羅」、それぞれについてどのような種類のものがあり、どのような研究があるのかみると、

（二）「選択集十六章之図」について

*その種類は、

①「選擇集十六章之圖」紙本摺印着色（一二・八×五

〇・六） 滋賀県立琵琶湖文化館

②「選擇集十六章之圖」紙本摺印（一一四・三×五六・

二）妙泉寺

③「選擇曼荼羅尊像」絹本着色（一三七・〇×六八・

〇） 知恩寺第五十八世光誉慈専の模写版。知恩寺

④「選擇集十六章之圖」銅版印刷（六四・二×四四・

六） 豊田愛山堂版。明治二十三年（一八九〇） 佛教

大学図書館

*その解説書は、

①『選擇集十六章図説』⁽⁷⁾ 湖月著。延享二年（一七四五）

「書林今井重左右工門」版の「選擇集十六章之圖」を

湖月が解説。

②「選擇集十六章之圖略解」⁽⁸⁾ 堀尾貫務著 明治二十三

年（一八九〇）「豊田愛山堂」開版の銅版『選擇集

十六章之圖』を堀尾貫務が解説。

なお関連書として、『通俗圖繪選擇本願念佛集』⁽⁹⁾ 京都二

尊院刊 延享元年（一七四四）があるが、これは西山派の

慈門専阿の和字、挿図は、高田敬輔画の表記が無いが、敬

輔原画と図相が酷似している。

また、『圖画和字選擇集』⁽¹⁰⁾ 沢田吉左衛門刊 延享元年

（一七四四）には、関連の和字、挿図は高田敬輔の原画と

は全く異なった和様の絵相を画僧忍海が描いており、その

解説書として『雲介子關通全集 第五卷^①』がある。このように、高田敬輔開版の一部変形版や模写版などの掛幅が数種類みられることや、関連書も数点あることから「選択集十六章之図」の十六章各章ごとに対照することにより、その制作背景や意図、経緯、各章の捉え方等を知ることができる。

(二)「無量寿経曼荼羅」について

*その種類は、

- ①「無量寿経曼荼羅」紙本摺印（一五六・六×六八・八） 延享二年（一七四五）信楽院蔵版 佛教大学図書館蔵

- ②「無量寿経曼荼羅」紙本摺印（一四三・〇×六七・五） 天保六年（一八三五）願壽寺蔵版 佛教大学図書館蔵

等があり、延享二年版と天保六年版を対照すると、共通点は、高田敬輔の開版の図相が全面的に使われているが、「無量寿経曼荼羅」という題字の書体が異なること、「林丘寺二世松領元秀」による章段書き入れの『無量寿経流通文』の経文に異字や欠字があることを知ることができる。さらに、この書き入れをした「林丘寺二世松領元秀」を通

して、敬輔と仁和寺、後水尾天皇等の皇族、良照義山、京狩野派四代目永敬等との関連を探ることができる。

また、「無量寿経曼荼羅」の詳細に亘る解説書として『大経曼荼羅開壇記^②』があるが、これは『縁山三大藏目錄^③』を編集した増上寺知蔵の隨天^④が著したもので、個々の図相や典拠が明確に記され、曼荼羅理解に重要な役割を担っている。

さらに、「無量寿経曼荼羅」の理解をより深めるため、良照義山の『無量寿経隨聞講録^⑤』、『當麻曼陀羅述獎記^⑥』は、「無量寿経曼荼羅」と「當麻曼陀羅」の「中台」部分の極楽浄土について、共通部分が多く見られることから、高田敬輔と良照義山が教授したとすることの関連性を探るために必要不可欠な書となっている。

さいごに

以上、高田敬輔が開版した二つの曼荼羅は、様々な形で各方面に大きな影響を及ぼしている。

「選択集十六章之図」は、『選択本願念仏集』を絵画表現したことにより、一般衆生に視覚から受け容れやすい曼荼羅化がなされたとともに、さらに読みやすい「和字本」の

各章ごとの挿図の基本図相として発展している。

また、「無量寿経曼荼羅」は、それまでの『観無量寿経』に基づく「當麻曼陀羅」が描く《浄土の世界》に加えて、『無量寿経』に基づく《浄土の世界》を展開することになったのである。

さらに、隨天の『大経曼荼羅開壇記』を端緒に、真言宗の学僧諦忍の『坐具顕正録』⁽¹⁷⁾『獅子林漫筆』⁽¹⁸⁾と震純の『彈坐具顕正録』⁽¹⁹⁾を通して論争を引き起こすことになる。特に『獅子林漫筆』には、

今此大経曼荼羅ハ華頂義山指南シテ敬輔ニ画シムル所ナリ 義山元來文盲ニシテ不_ル知_ラ律_ヲ 故ニ如_レ是ノ糺謬アリ(中略)

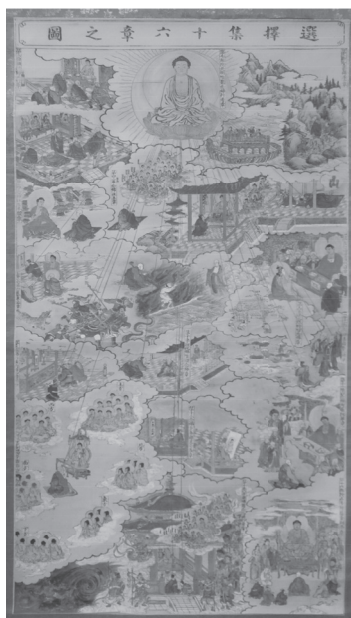
隨天夢ニモ此事ヲ知ラス 却テ不正義ヲ演口スルハ老耄ノ甚シキナリ(後略)

と「義山」「敬輔」「隨天」を名指しで、「文盲」「老耄」と批難しており、注目に値するものである。

また諦忍が自ら認めているように、「此大経曼荼羅ハ華頂義山指南シテ敬輔ニ画シムル所ナリ」と他宗の立場でありながら、良照義山と高田敬輔の師弟関係について明確に言及し、その存在を評価しているのである。

このように、「選択集十六章之図」「無量寿経曼荼羅」は、絵師高田敬輔が独自に描いた曼荼羅ではなく、江戸中期の浄土宗典籍研究第一人者の良照義山の教授のもとに、教義理解を踏まえた上での画図資料として、存在価値があり、評価されるべきものであると考える。

1 「選択集十六章之図」 紙本摺印着色（九七・四×四九・三）



*上記図絵（林個人蔵）には、「選択集十六章之図」の制作経緯を記す銘文欄が無いが、高田敬輔開版の図絵には左記内容の銘文が図相最下段に添えられている。

《選択集十六章之図》の制作経緯を記す銘文》

選擇集者蓋淨業者之龜鏡也 予常置之座右以自護心行也
有年矣 夫耳目之接物也 各有感發其心而目之接物也
最易感發而物又莫善於畫圖也 人或對泥塑之圖則悚然
畏懼忽生懺摩之心者或有之 樂土之變則莞爾進趣俄欲遊
其境者則豈非目之接物也 最易感發而物又莫善於畫
圖也耶 予昨歲選擇一部十有六章每章形容人三之畫圖都為一
軸以掛窓壁雖無虎頭之妙手聊倣陳氏之巧思今秋偶遊
京師之次自携示華頂山公公一瞬欣賞曰善哉 子之有為人
佳趣也 盍為壽梨 予唯々而去 遂從其言付之剞劂
世之譏與稱於予如越人肥瘠也

正徳甲午季冬近州蒲生日野高田敬輔題於平安旅寓

第一章 二門章	第五章 利益章	第十一章 約對章	第十六章 慰屬章
第二章 二行章	第六章 特留章	第十二章 付屬章	
第三章 本願章	第七章 撰取章	第十三章 多善章	
第四章 三輩章	第八章 三心章	第十四章 証誠章	
第五章 三心章	第九章 四修章		
第六章 三心章	第十章 化讚門		
第七章 三心章	第十一章 多善章		
第八章 三心章	第十二章 多善章		
第九章 三心章	第十三章 多善章		
第十章 三心章	第十四章 証誠章		
第十一章 三心章	第十五章 護念章		
第十二章 三心章	第十六章 護念章		



無量寿経曼荼羅		
・三輩往生・天下和順・此土修善		
法藏菩薩の 発願と修行 7. 妙土莊嚴 6. 積功累德 5. 成滿大願 4. 五劫思惟 3. 現諸佛土 2. 出家修道 1. 特留此	浄土の莊嚴 ・虚空段 ・宝池段 ・宝樓段 ・宝樹段 ・宝地段 * 諸根悦豫 ・序分說法 ・正宗說法 ・流通說法	貪瞋愚過 (三惡段)
五 惡 痛 曉		
三 途 無 量 苦 惱 ・八大地獄 ・餓鬼道・畜生道		

※上記図絵（林個人蔵（天保六年版））には無いが、高田敬輔開版

《延享二年》には、最上段に増上寺大僧正連察による左記の題賛、
右縁下部、左縁下部にそれぞれ款記がある。また、延享二年開版
と天保六年版には、「元秀尊尼」書き入れの経文に異字や欠字が
あり、《無量寿経曼荼羅》の題字にも書体の異なりがみられる。

* 《題字》の増上寺大僧正連察による題賛
稽首西方朝宗處爛然後素聞靈知河沙聖凡休分
辨升陰莊嚴各々奇到頭只勸蓮華藏趣向阿堵返
照時即象珍重見無象事在至勲那有涯
増上寺大僧正 連察敬賛

于時延享乙丑冬十月
* 《右縁下部款記の無量寿経曼荼羅并流通文者林丘寺宮松領元秀御
筆》とある「無量寿経」流通文の書き入れの経文に一字異字、三
字欠字あり。

【此 故我法 如是作 如是説 應當信順 如法修行】
（異字） （文字欠字） （文字正字）

← 【是 故我法 如是作 如是説 如是教 應當信順 如法修行】
（正字） （文字正字） （文字正字）

* 《左縁下部の制作経緯を記す款記》
【此曼荼羅者正徳甲午初秋家翁法眼敬輔経華頂義山長老之檢閱而自
画今在延享仲冬雕刻流行于世之
江州日野町 高田三敬梓 信楽院藏】

天保六年（一八三五）江都浅草願壽寺版
江州日野町 高田三敬梓 信楽院藏

- 3 珂然『洛東華頂義山和尚行業記并要解』寛保元年（一七四一）
- 4 老泉戒如『高田敬輔翁畧伝』（谷田輔長『敬輔画譜』 文化元年（一八〇四）
- 5 白井華陽『畫乘要略』卷二 天保二年（一八三一）
- 6 三熊思孝編纂・伴蒿蹊校閱『續近世畸人傳』第五卷 寛政十年（一七九八）
- 7 湖月『選沢集十六章図説』延享二年（一七四五）
- 8 堀尾貫務『選沢集十六章之図略解』明治二十三年（一八九〇）
- 9 慈門專阿『通俗圖繪選沢本願念佛集』二尊院刊 延享元年（一七四四）
- 10 関通和字、忍海画『圖画和字選擇集』澤田吉左エ門刊 延享元年（一七四四）
- 11 「向譽上人行狀聞書第六卷」（雲介子関通全集第五卷 轉法輪寺藏版）昭和十二年（一九三七）
- 12 隨天『大経曼荼羅開壇記』澤田吉左衛門刊 安永九年（一七八〇）
- 13 隨天『縁山三大藏目錄』（増上寺の宋本、元本、高麗本の三大藏経を対照した目錄。）延享五年（一七四八）
- 14 隨天（増上寺知蔵として、延享二年（一七四五）九月より寛延二年（一七四九）八月まで在職、『縁山三大藏目錄』等を編集）
- 15 良照義山『無量寿経隨聞講録』（浄全第十四卷）
- 16 良照義山『當麻曼荼羅述獎記』今井重左衛門刊 元禄十六年（一七〇二）
- 17 諦忍『坐具顯正録』澤田吉左衛門刊 宝暦十四年（一七六四）
- 18 諦忍『獅子林漫筆』八事山興正寺八事文庫 天明五年（一七八五）
- 19 震純（明和二年頃、浄土宗増上寺学寮袋谷の学頭、蓮馨寺二十八世雄蓮社絃譽震純）『彈坐具顯正録』写本 大谷大学図書館

白河義の思想について

前 島 信 也

法蓮房信空上人（以下諸師の敬称略）は、法然門下の中で最も長く法然に仕えてきた人物である。しかしながら信空自身の著作は現在確認されておらず、浄土宗系の書籍に断片的にその思想が記されるのみである。今発表では、この信空（白河義^①）の思想について調査と考察を行なう。

信空に関する先行研究としては、塚本善隆・三谷光順「法蓮房信空上人の研究」、吉田清『源空教団成立史の研究』などが挙げられる。これ等を参考に白河義を抽出し、その思想の特徴的な点を考察し、法然・鎮西義の思想との比較を行う。

一 断片的にあらわされた白河義の抽出

一・一 諸典籍に著わされる、信空の法語調査

今回の調査においては一三〇〇年前後までに成立した典籍、特に以下の物を中心に行う。

敬西房信瑞著『明義進行集』^②・敬西房信瑞著『広疑瑞決集』^④・良忠著作『伝通記』等・良忠門下著作『和語灯録』等・『一言芳談』^⑤・『祖師一口法語』^⑥

これらを中心に資料を作成し、それを基に整理・考察を行なう。

一・二 白河義の思想の整理

抽出した思想を内容で整理すると以下のようになる。

念仏の修し方・一五カ所 三心・一一カ所

四修・五カ所 不净念仏・三カ所

余行・三カ所 念仏三昧・二カ所

念仏相続・二カ所 念仏功德・二カ所

無観称名・二カ所 助業・一カ所

他力の信心・一カ所 本願・一カ所

その他 四カ所

抽出した中で一番多く述べられていたのは「念仏の修し方」である。もちろん「不浄念仏」「念仏相続」「無観称名」についても「念仏の修し方」に分類できるので、信空の法語の多くは、どのように念仏を行なうかについてのものであると見ることができる。

次いで多いのが「三心」である。「三心」に関しては必ず具足しなくてはならないものとしているが、その内容を述べる部分は少なく、念仏を修すれば自ずと具足するものであると説く物が多い。

次に「四修」である。「四修」に関しては「三心」と異なり、具足していなくとも往生できるとしている。これに関しては後に取り上げる。

二 信空の教義

では、次に一・二を基に、信空の教義について考察を行ないたい。信空の思想の中で特徴的な部分は「無観称名義」と「四修」に関する部分であろう。⁽⁷⁾まず、この二点を

中心に考察を行ないたい。

二・一 無観称名義

「無観称名」という名称は望月信亨「明義進行集と無観称名義」⁽⁸⁾の中で信空の造語であることが指摘されている。

史料の中で挙げられる「無観称名」の言葉は、『明義進行集』の信空の項の中に見られる。

【下野守藤原朝臣が女の念仏の義への疑問に対する返信】
観法などをして申す事にては候はず、只口はかりにて申す事にて候なり、さてこれをは無観称名と申し候なり、観法するをは善導和尚にたてはけて観仏三昧といひ、観法せずして只口はかりにみなをとなふるをは別門にたてて念仏三昧と説けり

【修理亮惟宗の忠義の不審十四箇条に答えた内の第十段】
観仏三昧といは名をとなへす繩床の上に端坐して心を一境に閑にして弥陀の相好を観するなり、念仏三昧といは一相をも不観せず只名号はかりを余念なく一心にとなふるなり、是を無観の称名といふ、おほよそ浄土宗のおしへ専修念仏の至極善導和尚のまさしきところはこれひとへに称名念仏なり。

これらの法語から「無観称名」の典拠は、善導『観經

疏』と『往生礼讃』であることが指摘できる。それは『観経疏』玄義分

今此観経即以観佛三昧爲宗亦以念佛三昧爲宗一心⁽¹⁰⁾

『往生礼讃』

如文殊般若云一行三昧唯勸獨處空閑捨諸亂意係心一佛不觀相貌專稱名字即於念中得見彼阿彌陀佛及一切佛等問曰何故不令作觀直遣專稱名字者有何意也答曰乃由衆生障重境細心麤識颺神飛觀難成就也是以大聖悲憐直勸專稱名字正由稱名易故相續即生⁽¹¹⁾

である。どちらの法語も『観経疏』に示されるように観仏三昧と念仏三昧を対比しており、念仏三昧こそが無観称名であると示している。また『観経疏』における念仏三昧の内容は、柴田泰山『善導教学の研究』によると、

『観経疏』中における念仏三昧とは「専念弥陀名号」であり、かつ「正定之業」と同義ということになる。⁽¹²⁾

としていることから、「専念弥陀名号」と「念仏三昧」は、「無観称名」と同義として考えられる。その一方で、実質的な内容は『往生礼讃』に引かれる部分で説明しており、「不観相貌専称名字相続往生」であるとしている。

二・二 四修不必⁽¹³⁾

「四修」に関する部分は、『明義進行集』⁽¹⁴⁾『東宗要』⁽¹⁵⁾『選択集大綱抄』⁽¹⁶⁾『真宗遺文纂要』⁽¹⁷⁾に記されている。

『東宗要』『選択集大綱抄』では、四修を具足する必要があることについて述べられている。『東宗要』にあるような四修不必の詳細な説明は、他の典籍には見られないが、四修は修することのできる人、できない人がいることを示している。一方、『明義進行集』では「わるき行者」で四修が欠けていても往生する人はいるとしている。しかしその中では、四修が欠けても往生する人物がいるという事実を述べるだけで、積極的に四修の必要性を示しているわけではない。『東宗要』も、その事実を踏まえているからこそ「一切必ず具足すべしと言うにはあらず」という表現になっていると考えられる。また『明義進行集』の別の書簡に

極楽に生せむとをもひてうるはしくは多く申すへけれどもせめてすくなからむ定十度ひ南無阿彌陀仏と申せば昔の本願に叶ひまひらするかゆへに極楽へまひる事にて候なり、このほかには又させる風情もなき事にて候なり

と示され、『和語灯録』に

た、數遍のおほからんにしかす詮するところ心をして相續せしめんかため也かならずしもかすを沙汰するを要とするにはあらずた、常念のため也數遍をさためたるは懈怠の因縁なるかゆへに數遍をすゝむる也

とあることから、信空は念仏を相續することの重要性は積極的に示しているといえるだろう。信空の主張点は、念仏を積極的に相續すべきであるが、それにも増して念仏を称える点であると考えられる。つまり『東宗要』『選択大綱抄』で示されるような、往生に必要な必要かどうかにとらわれることなく、できるだけ念仏を称えるという実践的な面を示していると言える。

二・三 信空のスタンス

以上のように信空の教義は念仏の実践方法に関してがほとんどである。その信空のスタンスを示すものとして『明義進行集』に

おほよそ一朝の戒師万人の依怙なり⁽¹⁸⁾

彼上人内外博通智行兼備念仏宗先達可謂傍若無人⁽¹⁹⁾

とあるように、念仏の行者でありながら、法然と同じように戒を保ち念仏を修していたことが確認できる。また『一言芳談』では

浄土谷の法蓮上人は、資縁省略のうへ、形のごとくの朝食し、往生極楽のつとめに、わすられて、世のつねならず。これがために、これをいとなむ。念仏心に入ときは、飯にもあらず。粥にもあらぬ体なり。年にしたがひ、日を、ひて、容顔おとろへ、身力つきぬ。良友たづねきたりて、訪て返事云

西へゆく⁽²⁰⁾すち一だに たがはずは 骨とかはとに 身はならばなれ

とあり、念仏に住持したことが確認できる。このように信空は師の法然のように戒を保ちながら実践的に念仏を修し、平易に教化を行なっていたことが窺えるのである。

三 法然、鎮西義との相違

では次に二の白河義の思想を元に法然の思想と、鎮西義の思想との比較を行っていく。ここでは特に二に挙げた無観称名と四修不必に関して述べたい。

三・一 無観称名

「無観称名」に関する法然の記述は見られないが、『選択集』の第三章段に『往生礼讃』の「問曰く相續即生」の文が引用されている。この部分は諸行と念仏の難易の義を示

す箇所であり、念仏は障りの重い衆生を憐れんで釈尊が示した行であることを示している。

次に鎮西義の思想と比較したい。良忠は『往生礼讃私記』で、無観称名の典拠たる『往生礼讃』の箇所を解釈して以下のように述べている。

▶不観相貌者問上五念中有觀察門何引違文合釋之耶答
上對五念機明觀察門今對不堪機嫌云不觀又今不觀者顯
無別觀上言觀者稱名一行亦具五念謂稱名字有總想歸依
念以屬觀察是故上文具引三心五念四修已令結歸稱名一
行只是付一行具心行業故祖師云源空目見三心五念四修
皆南無阿彌陀佛蓋此意也²¹⁾

これによると、不観相貌の文に対して聖光の『末代念仏授手印』の結歸一行三昧をあてて解釈している。そしてその後「無観称名」の語を用いて

稱名易故六字相續便生淨土今文符合下品說無観稱名
方成直因此譬中明珠也²²⁾

としている。さらには、『往生礼讃私記』以外にも良忠の典籍の中で「無観称名」という語が挙げられる箇所が二箇所ある。そしてそのどれもが不観相貌の文に対して『往生礼讃』に引かれる『文殊般若経』の引用箇所を引いている

ことから、「無観称名」がこの不観相貌の事を指しているという良忠の認識があると確認できる。良忠は『往生礼讃私記』で、その「無観称名」の典拠に対して聖光の『末代念仏授手印』の文をあてること、意図的に「無観称名」は法然から鎮西へと伝わる流れと同等であることを示しているのである。つまり、「無観称名」に対しての信空・鎮西の思想の差異というよりも、良忠は信空という法然の上足を傍証として組み込もうとしたと考えられる。²⁴⁾

三・二 四修

四修に関する法然の言及は少なく、『選択集』を基に、法然が四修を必須のものとしたかどうかを判断するには難しい。法然が四修を言及する書としては『往生要集釈』の諸本、『選択集』等が挙げられている。『選択集』では第九章段に「念仏行者可行用四修法」として『往生礼讃』『西方要決』を引用し四修が説かれ、その私釈段において四修の説明を施している。その一方で「一枚起請文」や「善導寺御消息」に説かれるように念仏を修すれば三心・四修を具足すると説いている。このように『選択集』での教義的部分と「一枚起請文」等の実践的部分を含めて法然の思想であったことを念頭におかねばならないであろう。

一方、鎮西義は四修を必ず具足せねばならないという立場である。先にも挙げたとおり『東宗要』の中で信空の四修不必論を示した後に四修が必要であることを示している。²⁵ 白河義と鎮西義との大いなる相違点はここにある。但し、先の法然の思想を見ても、両者が法然の思想に違うわけでは無いと考えられる。白河義は、四修全てを修していなくとも往生するとはしながらも、念仏を相続すれば往生は可能であるとする。これは法然の法語部分に近いものであり、四修というものがありながらも、そこにこだわらずに念仏相続を勧めている。鎮西義は、四修は三心同様に往生に必要なものとしながらも、それは念仏を称えることで具わるとする。どちらも法然の教義的・法語的部分を示していると考えられる。このように、現在の史料を見る限り、白河義の思想と鎮西義の思想は、法然の思想の一面を示しており、法然の思想に内包されるものであると言うことができる。

このように、信空の思想と鎮西義の思想について大きな差異と考えられる部分は見受けられなかった。もちろんそこには信空の実践的な念仏行者としての立場のものと、聖光・良忠の法然の教義的な思想理解というものを念頭に置

かなくてはならない。しかし信空の実践的な思想は、一四世紀には下火になっており、良忠は信空の思想を傍証的に用いている。この両者の繋がりをどのように考えればよいだろうか。これについては、勢観房源智の存在を踏まえなくてはならないだろう。

四 信空と源智

勢観房源智については、近年詳細な研究がなされているが、今回は、信空との繋がりがあると考えられる点について、言及するのみに留めたい。勢観房源智は紫野門徒という流派をもっていたとされ、その弟子蓮寂と良忠の赤築地談義において、その鎮西義の正統性を認めたと『四十八巻伝』に記されている。この源智に関して、吉田清『源空教団成立史の研究』によると、『浄源脈譜』²⁶『華頂誌要』²⁷に記述される知恩院の歴代略譜を疑問視している。これらの書では

第一世・円光大師

第二世・勢観房源智上人

第三世・本仏房道宗上人

第四世・道舜上人

となっている。その一方で『四巻伝』の

元仁元年^{甲申}正月、大谷修正に詣、梵唄引之後、念仏

に交。同八月三日、定生房往生の跡に、五日、法蓮上人の沙汰として、以「定仏」為「後房主」⁽²⁸⁾

という記述から、法然が亡くなつてすぐに源智が知恩院に入つたのではなく、定生房感西がまず入り、その後定仏房が入つたとし、この二人の間を信空が管理していたとしている。そして信空が安貞二年（一二二八）に亡くなつてゐるから、それ以降に源智が管理し、文暦元年（一二三四）に再興したと指摘している。⁽²⁹⁾ただしこれらの史料のどちらが正しいかは判断できない。

しかしながら『浄源脈譜』では、黒谷金戒光明寺の第二世が源智であり、『黒谷誌要』では信空となつてゐる点では、信空が正しいと考えられるため、『浄源脈譜』は信憑性にやや欠ける点がある。吉田氏は初期の源空の墓所は信空系白河門徒の手に握られたとし、信空の没後源智の手に移り、鎮西系良忠門派に吸収されたとしている。つまり、信空と源智は法然滅後の念仏集団を指揮しており、信空滅後は源智が実際の指揮をとり、その後は鎮西義の中に内包されたと考えられるのである。

結論

以上、断片的に存在している白河義の思想を抽出し、その特徴を法然・鎮西義と比較を行った。その結果、白河義の思想は「無観称名」「四修不必」という特徴を持ちながらも、法然・鎮西義と大きく異なる部分は見られなかった。吉田清氏は『源空教団成立史の研究』の中で、『明義進行集』の中に見られる「このころ念仏の義をやう、に申し候」という間に「念仏のことはやすきさまにて様もなきことにて候也、しらぬものとものでなきこと、もを申候をはき、いれさせ給ふへからす」と答えている点を指摘し、これこそが信空が祖訓を守り実践的に念仏を勧めていった姿であるとしている。⁽³⁰⁾この指摘こそが信空の在り方すべてを物語つてゐるといえるだろう。信空自身は法然の思想を解釈するのではなく、法然の教えのままに生き、「念仏を申せば往生できる」ということを体現しようとしたのである。しかし、だからこそ、その実践的な正統性は理論的に解釈を施された鎮西義に組み込まれたと考えられる。

1 「白河」という文字については、「白川」という地名を元にして

いるが、ここでは『明義進行集』に「白河」と説かれるため、これに倣いたい。

- 2 敬西房信瑞は、信空の弟子であり、法然の孫弟子にあたる。その詳細は不明であるが、多くの著作を残している。『浄土三部経音義』や『泉涌寺不可棄法師伝』、『四十八巻伝』では「法然上人伝」を記したとされている。

- 3 『明義進行集』は一二世紀後半に敬西房信瑞によって記されたとされる言行録で、禅林寺静遍・蓮華谷明遍・長楽寺隆寛・空阿弥陀仏・法蓮房信空・住心房覚倫・安居院聖覚・毘沙門堂明禪が記されている。現存しているのは全三巻のうち第二巻と第三巻のみである。

- 4 『広疑瑞決集』は敬西房信瑞によって記された書であり、諏訪を信仰する上原敦広との念仏と神道に関する問答書である。

- 5 『一言芳談』は一二世紀後半から一四世紀前半に記された法語集である。

- 6 『祖師一口法語』も『一言芳談』と同様に製作された法語集である。著作者不明であるが、『一言芳談』と同じ法語もあるため、ほぼ同系統の書とされる。

- 7 なお、「念仏三昧」の定義、「念仏の方法」にも異なる点は見られるが、この点に関しては後の研究としたい。

- 8 『浄土教之研究』（日本図書センター 一九七七）

- 9 同右 九六八

- 10 『浄全』二・三下

- 11 『浄全』四・三五六上

- 12 『善導教学の研究』（四六七）

- 13 この「四修不必」という語は、石井教道『選択集全講』内で信空の思想に対して用いられているのに倣っている。

- 14 『明義進行集 影印・翻刻』一四八

- 15 『浄全』一・九六下

- 16 『浄全』八・五四上

- 17 『昭法全』七五三

- 18 『明義進行集 影印・翻刻』（大谷大学文学史研究会 二〇〇一）一三九

- 19 『明義進行集 影印・翻刻』一四〇

- 20 この文の「浄土谷」に実際、信空が住していたとする記述は他に見ることはできない。吉田清『源空教団成立史の研究』では、寺史から法然滅後の信空の動向を研究されているが、そこでも浄土谷に関する言及はなされていない。

- 21 『浄全』四・三八三上

- 22 『浄全』四・三八三下

- 23 『伝通記』『浄全』二・一八五上 『観経疏略鈔』『浄全』二・六

- 二二下

- 24 この部分に関しては、二〇一三年度印度学仏教学研究にて発表を行ったので、割愛させて頂く。

- 25 『浄全』一・九六〇九七

- 26 『浄全』一九・一二九下〜一三〇上

- 27 『浄全』一九・一八六下〜一八七上

- 28 『浄全』一七・七九上

- 29 『源空教団成立史の研究』（名著出版 一九九二）二二二

- 30 『源空教団成立史の研究』二二四

『釋淨土群疑論』に説かれる浄土と三性

村上真瑞

『釋淨土群疑論』において、凡夫の往生すべき浄土は、円成実性・依他起性・偏計所執性の三性の内どこに収められるかを、有所得無所得・有相無相と関係づけて論じている。今回このような浄土と三性の関係について論じてみたい。

『釋淨土群疑論』一卷において

問曰如大品經等說內空外空內外空等今淨土即是外空衆生即是內空既爾有何衆生爲能生有何淨土爲所生又維摩經言諸佛國土亦復皆空又問以何爲空¹

と説かれるように、最初に反論者の質問をあげている。

『大般若波羅蜜多經』²『維摩詰所説經』³などの説を引いて、浄土は空であるとの説を展開し、有相の浄土に対する疑問を呈している。

それに対する回答は、『釋淨土群疑論』一卷によると、

答曰以空空等又言菩薩云何觀於衆生維摩詰言如第五大第六陰第七情十三入十九界等法法花經言諸法從本來常自寂滅相般若經言如來說莊嚴佛土者即非莊嚴又言實无衆生得滅度者⁴

として、ここで答える立場は、懷惑の反駁の常套手段として、反論者の立場に立つて先ず解説をしている。『維摩詰所説經』⁵『妙法蓮華經』⁶『金剛般若波羅蜜經』⁷などを引いて浄土の莊嚴は本來空であり、非莊嚴であることを解説する。続いて『釋淨土群疑論』一卷において

如是等諸大乘經究竟了教咸言諸法空寂何因今日説有西方淨土爲所生之土衆生爲能生之人勸人著相起行依不了義經此乃不得諸佛深義取著有相不名習學大乘法也⁸

前に同じく反論者の立場に立つての解説である。有相の莊嚴に心を集中することは執着であり大乘佛教の立場をな

いがしろにしているとしている。

続いて、『釋淨土群疑論』一卷によると

解深密楞伽經及瑜伽論攝大乘論唯識論等三性三無性義

一圓成實性二依他起性三遍計所執性圓成實性離相眞實

依他起性非有似有遍計所執性情有理无猶如龜毛兔角等物^⑨

と説かれるように『解深密經』^⑩、『楞伽經』^⑪、『瑜伽師地論』^⑫、『攝大乘論』^⑬、『成唯識論』^⑭唯識の論疏に解かれる三性三無

性をその意味を概説する。

続いて、『釋淨土群疑論』一卷によると

而汝所引大品經等或約圓成實性畢竟空理佛説爲空實非

空也或約遍計所執猶如空花佛説无法今説淨土等教約依

他起性從因緣生法非有似有因果之義万法宛然^⑮

と説かれるように、以前に反論者が『大品般若經』や『維摩經』を引いて淨土教を批判した論への反駁が始まる。今

回は三性をもって答えている。最初に結論を出す論述形式

をとり、淨土を三性に当てはめるならば、空無である圓成

實性ではなく、因縁假和合を説く依他起性こそが淨土のあ

り方であり、有でなく有に似た存在が淨土であるとしている。

続いて、『釋淨土群疑論』一卷によると、

而子但見說圓成實性无相之教破遍計所執畢竟空无之文

遂不信説依他起性因縁之教法也即是不信因果之人説於

諸法斷滅相者^⑯

と説かれるように、それでも圓成實性が、依他起性にすぐ

れた究極の真理であると反論に対して、それは現実の存在のあり方から目を背ける斷滅論者であると言い切っている。

続いて、『釋淨土群疑論』一卷によると、

故經文寧起我見如須弥山不起空見如芥子計斯言誠可誠

也又說空有皆俗隨機第一義諦非空非有故說淨土佛國空

者皆俗隨機令其入法何是何非^⑰

と説かれるように、『安樂集』^⑱から『無上依經』を引いて

「佛告阿難。一切衆生若起我見如須彌山。我所不懼。何以

故。此人雖未即得出離。常不壞因果不失果報故。若起空見

如芥子。我即不許。」『大正藏經』四七卷八 a 世俗諦にも

また真理があることを説く。また、淨土を空であるとする

のは空教に重きを置く者を入信させる方便と説く。本当の

淨土は、空でもなく有でもないとして、依他起性の淨土こ

そが眞実であるとする。

続いて、『釋淨土群疑論』一卷によると、

問曰淨佛國土離衆穢惡一得往生超絕生死永離三惡道無復五燒苦皆是正定之聚悉是阿鞞跋致无量壽經言次如泥洹之道若爾者不可著相凡夫具衆罪業心有所得而得往生當須依諸大乘經文及中百等論廣學无所得法方可往生淨土¹⁹

と説かれるように、反論が述べられる。『無量壽經』²⁰の「無為自然。次於泥洹之道」を典拠として、執着を無くした無所得の者でなくては往生できないのではないかとする。

続いて、『釋淨土群疑論』一卷によると、

今乃勸人依觀經等作十六觀寶樹寶池等及佛菩薩相好色身或稱名號存心住相豈非是有所得心住著諸相成於病也既是有病未免輪廻如何得生西方淨佛土也²¹

と説かれるように、反論の続きである。『觀無量壽經』に説かれる觀法は執着であつて、輪廻迷いの元であり、極楽往生の行ではないとする。

続いて、『釋淨土群疑論』一卷によると、

釋曰若能觀一切諸法畢竟空寂无能觀所觀離諸分別及分別作此觀察得生西方咸爲上輩生也如觀經中說上品生等於第一義心不驚動此人臨命終時阿弥陀佛與諸聖衆來迎行人讚言法子由汝解第一義諦我來迎汝即生西方无量

壽國²²

と説かれるように、反論に対して反駁する。先ず『觀無量壽經』²³の上品生の者に注目するならば、その往生は無所得無執着のものであるとして、決して觀法が執着の所産ではないことを示す。

続いて、『釋淨土群疑論』一卷によると、

然凡愚之人在俗紛擾不能廣習諸大乘經觀第一義諦作无所得觀或復淨持禁戒孝養尊親或修行十善專稱念佛雖有所得亦是不可思議殊勝功德皆得往生西方淨土如經具說但往生淨土行門非一往生之人九品差別豈得唯言无所得法而得往生不信三福十六觀等往生淨土也²⁴

と説かれるように、上品生以外の凡愚の者は無所得無執着の往生はかなわないが、中品下品の者でも三福十六觀称名念仏をなすことにより、阿弥陀仏の本願力に乗じて往生するとしている。ここに本願力の重要性を打ち出している。

続いて、『釋淨土群疑論』一卷によると、

又有所得心通於三性善不善業咸能感報今三福等悉是善業經言是三世諸佛善業正因既是善業寧容不感淨土之報子今云何唯以无所得而得往生有所得心不得生者出何經教既无聖典何所依憑²⁵

と説かれるように、先に続いて、有所得の者であっても善悪無記の三性に通じていて特に『觀無量壽經』⁽²⁶⁾に説く三福は善業であり極樂往生を得られるものであり、有所得の者も往生することは保証されているとする。

続いて、『釋淨土群疑論』一卷によると、

今觀經等具明三福十六觀等作此相業說得往生文義顯然不可誹謗寧容不依聖教自率凡情言有所得心不得生於淨土以有所得心是善性有殊勝福能滅娑婆重罪得生西方淨土⁽²⁷⁾

と説かれるように、最終的には、三福十六觀を修する有所得の者も本願力に依るならば間違いなく往生するとして、無所得の者のみ往生できるとした反論者を厳しく論駁している。

続いて、『釋淨土群疑論』一卷によると、

如地觀等言作是觀者除八十億劫生死重罪捨身他世必生淨土心得無疑此豈不是作有相觀等生西方也若不信如是等言教便成不信受佛語論成就十惡輪罪也⁽²⁸⁾

と説かれるように、有相有所得の者の往生を否定した反論者に対して、『觀無量壽經』の佛説を信じない十惡を犯す者として断罪している。

続いて、『釋淨土群疑論』一卷によると、

又言稱佛名故於念念中滅八十億劫生死之罪得生西方極樂世界如此等經文誠證非一不可非廢衆多聖教言不得生唯言學无所得而得往生也⁽²⁹⁾

と説かれるように、だめ押しとして、称名念仏によって八十億劫もの生死の罪を滅し極樂往生を可能にするとして、ここに本願力が加わることにより、より一層有所得の往生の根拠を補強している。無所得の者のみの往生を厳しく否定している。

続いて、『釋淨土群疑論』一卷によると、

以往生衆生有凡有聖通小通大有相无相或定或散利根鈍根長時短時多修少修咸得往生而有三輩九品差別花開早晚有異悟道遲速不同故知往生既有品類差殊修因亦有淺深各別不可但言唯修无所得而得往生有所得心不得生也
以往生者非唯聖人凡夫亦生也⁽³⁰⁾

と説かれるように、すべての者の平等の救いには、凡夫も聖人も有所得の者も無所得の者も大乘も小乗もすべて往生することを説く。ここで特に有相・有所得の者の往生できることを強く肯定することにより淨土は依他起性に含まれるものであることを証明している。

以上懷感は、『釋淨土群疑論』において凡夫の往生すべき淨土は、有相・有所得の具体的に姿を有する依他起性に収められることを結論として導き出している。

- 1 宝永版『釋淨土群疑論』一巻二十四帖～二十五帖
- 2 『大般若波羅蜜多經』『大正藏經』五卷一三頁B
- 3 『維摩詰所說經』『大正藏經』一四卷五四四頁b～c
- 4 宝永版『釋淨土群疑論』一巻二十五帖
- 5 『維摩詰所說經』『大正藏經』一四卷五四七頁B
- 6 『妙法蓮華經』方便品第二『大正藏經』九卷八頁B
- 7 『金剛般若波羅蜜經』『大正藏經』八卷七五四頁A『大正藏經』八卷七四九頁A『大正藏經』八卷七五三頁A
- 8 宝永版『釋淨土群疑論』一巻二十五帖
- 9 宝永版『釋淨土群疑論』一巻二十八帖～二十九帖
- 10 『解深密經』玄奘訳『大正藏經』一六卷六九三A
- 11 『大乘入楞伽經』實叉難陀訳『大正藏經』一六卷六一〇頁B
- 12 『瑜伽師地論』玄奘訳『大正藏經』三〇卷三一頁C『瑜伽師地論』玄奘訳『大正藏經』三〇卷三六二頁C『瑜伽師地論』玄奘訳『大正藏經』三〇卷三六三頁A『瑜伽師地論』玄奘訳『大正藏經』三〇卷七三二頁B
- 13 『攝大乘論本』玄奘訳『大正藏經』三一巻一三三A『攝大乘論本』玄奘訳『大正藏經』三一巻一三七c～一三八A
- 14 『成唯識論』玄奘訳『大正藏經』三一巻一四頁B
- 15 宝永版『釋淨土群疑論』一巻二十九帖
- 16 宝永版『釋淨土群疑論』一巻二十九帖
- 17 宝永版『釋淨土群疑論』一巻二十九帖

- 18 『安樂集』『大正藏經』四七卷八A
- 19 宝永版『釋淨土群疑論』一巻二十九帖～三十帖
- 20 『無量壽經』康僧鎧譯『大正藏經』十二巻二七五B
- 21 宝永版『釋淨土群疑論』一巻三十帖
- 22 宝永版『釋淨土群疑論』一巻三十帖
- 23 上輩 上位の者。三輩の第一。善根の厚い修道者。善き行いをなす仏道修行者。『觀無量壽經』『大正藏經』十二巻三四五頁b
- 24 『広説佛敎大辞典』八九三頁a
- 25 宝永版『釋淨土群疑論』一巻三十帖～三十一帖
- 26 宝永版『釋淨土群疑論』一巻三十一帖
- 27 『觀無量壽經』『大正藏經』十二巻三二一頁C
- 28 宝永版『釋淨土群疑論』一巻三十一帖
- 29 宝永版『釋淨土群疑論』一巻三十一帖
- 30 宝永版『釋淨土群疑論』一巻三十二帖

「宗」の三義説―独尊・統撰・帰趣―（3）

吉水 岳彦

一、はじめに

独尊・統撰・帰趣という「宗」の三義説は、中国宋代の律系浄土教者戒度（生没年不詳）が、靈芝元照（一〇四八―一一一六）の『観経新疏』の「宗」を注釈するにあたり、永明延寿（九〇四―九七五）の『宗鏡録』に散説されている「宗」の解釈をもとに構築した説示である。

日本の法然浄土教においては、良忠（一一九九―一二八七）『観経疏略鈔』や『観経疏伝通記』に用いられることによって、その門流において広く使用されるようになる。

これまで「宗」の三義説の淵源を探り、日本における受容を良忠から聖問に至る門流の説示の中に確認し、その内容の展開を考察した^②。ちなみに、聖問以前の諸師による議論の中心は、『観経』一經の「宗」の解釈において、念仏が

独尊の一義だけでなく、三義すべてに通ずるか否かにあった。そのようななかで、『選択集』所説の廃助傍の三義と重ね合わせて解釈される新義が登場し、法然浄土教のなかに「宗」の三義説が吸収され、独自の展開をしていく時期にあったことが確認することができた。

これに引き続き、本稿では聖問『伝通記糅鈔』で取り扱った『観経』の「宗」解釈から離れた「宗」の三義説を取り扱いたい。そこでまず良忠門下による「宗」の三義説を用いた浄土宗の「宗」解釈を考察する^③。

二、道光『選択集大綱抄』における

浄土宗の「宗」解釈

現在確認できる「宗」の三義を用いた浄土宗の「宗」解釈の嚆矢は、三条派了恵道光（一二四二―一三三〇）の

『選択集大綱抄』の説である。『選択集大綱抄』には次のようにある。

問う、夫れ宗と言うは獨尊の義なり。既に淨土宗と云いて二門の出離を許すべからず。台宗の如きは、三教當分の益を許すと雖も、有教無人にして終に一實に歸す。此の義を以ての故に宗の義即ち成ず。淨土は然らずんば獨尊の宗義頗る成立し難し如何。答う、聖道と淨土の宗義永異なり。例同すべからず。謂く、二門俱に實益有りと雖も、機に約し時に約し、則ち廢立有り。所立の法を以て獨尊の宗と爲すに何の疑滯か有らん。例えば觀佛と念佛との兩宗を立つと雖も、而も觀佛を廢して唯念佛を以て所立の宗と爲すが如し。《中略》我が宗の意は、且く因位斷證の始めに約して聖道亦た實益有りと許すと雖も、斷無明の後は還りて淨土に歸す。故に宗家門門見佛得生淨土と判ず。《中略》入地の菩薩、若し報淨土に生ぜずんば、何ぞ能く菩提に至ることを得んや。但し、始めは隨縁の報土に歸すと雖も、終りには皆な彌陀の淨土に歸入して受記成佛す。故に大經に云く、東方諸佛の國、其の数恒沙の如し。彼土の菩薩衆往て無量覺を覲る。南西北四維上下も亦

復た然なり。〔乃至〕十方より來れる正士吾れ悉く彼の願を知れり。嚴淨の土を志求して、決を受けて當に作佛すべし。〔乃至〕菩薩の道を究竟し、諸の功德本を具し、決を受けて當に作佛すべし。大論四十三に云く、菩薩に二種有り。一つには、慈悲心をもて多く衆生の爲にす。二つには、多く諸佛の功德を集む。衆て多く功德を集むる者は、一乘清淨無量壽國土に至る。〔已上〕。又た普賢大士、諸の菩薩の爲に十大願を發す。

廻向の願の中に偏に極樂往生の事を願す。恐くは是れ西方は成菩提の土、彌陀は亦た是れ正覺門の覺王なる故か。觀念門に云く、過去の諸佛、是の念阿彌陀佛三昧を持て皆な成佛することを得。現在の諸佛未來の諸佛皆な作佛することを得。〔略抄〕宗家の所判、密教の意に叶へり。聊爾にすべからず。又た楞伽經七に云く、十方の諸刹土の衆生、菩薩中、所有の法報佛、化身、及び變化皆な無量壽極樂界の中從り出づ。方廣經の中に於いて應に知るべし、密意の説。〔已上偈文〕。

一切の諸佛は極樂從り出づ。豈に歸入無くして出づること有らんや。⁽¹⁾

道光は、「宗」とは獨尊の義であるから、淨土宗と名乗

る以上は聖道・浄土二門の出離生死を許すべきではない。天台宗の場合は、藏・通・別の三教の利益を説くけれども、これはただ教えのみあつて仏果を得る人はいないため、みな円教一教に帰入する。この意味で天台宗は独尊であり、「宗」の義を成立させている。しかし、浄土宗の場合は、天台宗のようになっていないので、独尊の宗義が成立しないのではないかと問いを立てている。これに対して、聖道門と浄土門の宗義は異なるものであるので混同してはならないことを断つた上で、次の図のように、法を受ける機根が凡夫であり、時代も末法濁世であるから聖浄二門に自ずから廃立があると答えている。すなわち、『観経』に二宗を立てても、観仏を廃して念仏のみを所立の宗としていくように、浄土宗の意は、しばらく菩薩の修行・断惑証理にことよせて聖道門に利益があるとすれば、聖道門諸宗の教えもまた無明を断じた後には浄土門の教えに帰すると道光は述べているのである。

【時機による廃立】

聖道門の教え―実益有り・時機相応ではない―廃

浄土門の教え―実益有り・時機相応である―立

さらに、これを証明するために、善導『般舟讚』『観念

法門』の他、『無量寿経』『大智度論』『楞伽経』等を引用し、聖道門の教えを受けて修行した者も極楽へ向かい、菩薩の受記も三世の諸仏の成仏も極楽浄土・阿弥陀仏に依らなければならぬことを説明している。図示すれば次の通りである。

【菩薩の受記・成仏の流れ】

高位の地上菩薩↓随縁の報土↓阿弥陀仏の極楽浄土

十方諸仏国の菩薩↓極楽浄土↓阿弥陀仏の授記↓成仏

【諸仏の成仏も極楽浄土・阿弥陀仏に依る】

念阿弥陀仏三昧↓三世の諸仏が成仏

極楽浄土↓法報化身や变化身の仏の出生

このようなことは、大乘の経論のなかに多く説かれており、諸々の菩薩のために発された普賢十大願に極楽往生が願われていることも、極楽が菩提成就の土であり、阿弥陀仏が正覺門の覺王であることに依るとし、道光は一切の諸仏が極楽から出生し、聖道門の者であってもみな浄土の教えに帰入することを論じているのである。

ところで「宗」の三義を用いた解釈としたが、この道光の解釈には「宗」の三義すべてを用いていない。これは道光が三義すべてではなく、独尊の義のみで「宗」の義が成

立すると捉えており、意図的に帰趣と統攝を除いたものと推察されるからである。二義を除外した理由としては、道光自身が『観經』一經兩宗のうち、観仏を廢して念仏を立することを例に説明しているように、浄土宗の「宗」の解釈を良忠による『観經』一經兩宗の解釈の延長上に行ったことが挙げられるであろう。つまり、『伝通記』に

問う、兩三昧を宗と爲すことは三義の中に何に當たるや。答う、獨尊の義に當たるなり。又た念佛は獨尊の義に限り、觀佛は三義に通ず。⁽⁵⁾

といつて、『観經』一經兩宗のうちの念仏は獨尊の義のみを有しているという良忠の見解を意識して、浄土宗の「宗」解釈も行ったと考えられるからである。後段で諸菩薩・諸仏と極樂浄土・阿弥陀仏との關係を示す内容を述べているが、この内容は帰趣や統攝で説明可能なものであるにも関わらず、この二義を用いていないのも、この理由に依ると考えるのが妥当であろう。道光はこのように、高位の菩薩でも、他の宗派の教えを受けるものであらうとも、成仏するためには最後に極樂浄土・阿弥陀仏に依らなくてはならないという理論を獨尊の義において構築しているのである。

三、良心『決疑鈔見聞』における浄土宗の「宗」解釈

道光説の後に成立したと考えられるのが、藤田派持阿良心の『決疑鈔見聞』の説である。次に良心における浄土宗の「宗」解釈を見ていきたい。良心『決疑鈔見聞』には、罪惡凡夫の出離の要法は、唯念佛往生の門に有り。故に浄土宗と名づけ、此の要を顯さんが爲に聖道を立つなり。又た二門を以て末世の機に擬えるに浄土の法益は是れ獨尊なり。是れ最頂なり。《中略》今は立宗判教の義邊を例す。何ぞ全く彼に同ぜん。法相宗の如きは三時教を立てて偏有空を捨てて中を取るを要と爲す。即ち今の例なり、戒度は獨尊、統攝、歸趣の三義を釋するが故に、今は彼の獨尊の義邊に合せり。況や彼の聖道所修の事理、定散の業因を廻して浄土に生ずべし。此れ統攝、歸趣の義に非ずや。何に況や彌陀の果德、無上一乗の體用に何の法か歸せざるや。故に有る經に十方三世の佛、一切の諸菩薩、八萬の諸聖教は皆な是れ阿彌陀なり（已上）。『觀念法門』に『般舟經』を引きて云く、三世の諸佛は念阿彌陀佛三昧を持して皆な成佛を得（已上）。若し此の義に依らば、諸佛の所證、

一代の説經、彌陀の一法に攝入すと云うべきのみ。⁶⁾

とある。はじめに良心は罪惡の凡夫が生死の苦を出るために要となる教えは、念仏して極樂浄土へ往生する法門にあり、これを浄土宗と名づけ、聖道門はこの法門が肝要であることを顯かするために立てられたものであるとしている。良心は道光と同様にこの二門を末法惡世の衆生の機根にひきあててみることで、浄土の教えこそ独尊であり、最頂であるとして述べている。そして、聖道門が修するところの事理・定散の業因を廻らして浄土に生ずるといふのであれば、これは統攝と帰趣の義にあたり、阿弥陀仏の果徳にすべての教えが帰向しないことなどないとしている。この経証として良心は『阿弥陀仏根本秘密神呪經』や善導『觀念法門』等を引用し、道光と同様に諸仏の所証や釈尊一代の教説も阿弥陀仏を念ずる教えに帰一することを明らかにしている。この良心の浄土宗の「宗」の三義解釈を圖示すれば次の通りである。

【独尊】

末世の機において ○浄土門 ×聖道門

凡夫出離の要法 浄土門―所顯 聖道門―能顯

【統攝・帰趣】

浄土門 ↑ 聖道門の修行を回向

阿弥陀仏の果徳 ↑ 聖道門諸宗の教法

念阿弥陀仏の一法 ↑ 諸仏の所證・釈尊の教説

ここに示される良心の独尊の義の内容は、道光の独尊の義の前段とほぼ同じであるが、道光説の後段は、帰趣・統攝の内容として説かれている。加えて、道光が諸経論を数多く引用して示した阿弥陀仏・極樂浄土と三世諸仏・諸菩薩・八万諸聖教との關係性が、「十方三世の仏と一切の諸菩薩、八万の諸聖教もみなこれ阿弥陀である」という『阿弥陀仏根本秘密神呪經』の引用によって簡略にまとめられている。⁷⁾ 一見、道光の独尊の義を独尊と帰趣の二義に分けて説いているように見受けられるが、阿弥陀仏の果徳や念阿弥陀仏の教えに、三世の諸仏の所証とすべての教法が攝め取られる故に、帰趣とは逆の統攝の關係も成立することを暗に示している点は良心独自の見解といえる。良心によってあらためて統攝と帰趣という概念が導入されることで、独尊の語では諸宗を超過するという側面ばかりが強調されて聖道門諸宗との關係性が見えにくくなってしまっていた点が解消されている。すなわち良心の三義説によって、浄土宗の教えが諸宗を超過しながらも、諸宗と断絶するもの

ではないという関係性が明示されたのである。

四、名越派慧観・諸行本願義入阿等における

浄土宗の「宗」解釈

続いて、良心『決疑鈔見聞』にみられる名越派慧観や諸行本願義入阿等の説を見ていきたい。⁽⁸⁾ 残念ながらこの説示の典拠となる著作を確認することは出来なかったが、良心による長文の引用をもとに考察を試みたい。『決疑鈔見聞』には次のようにある。

又た恵観、甲斐の反寂、本願義の入阿等の義に云く、聖道と浄土の二門異なりと雖も、俱に浄土に生じ極果を證す。故に浄土宗と名づくと。此れに獨尊、統攝、歸趣の三義を具す。此の文を離れて極果を證すること無し。是れ獨尊の義なり。佛教多しと雖も當宗を出でず。是れ統攝の義なり。十方の菩薩悉く浄土に歸し、三世の諸佛皆な彌陀を念ず。是れ歸趣の義なり。《中略》當に知るべし。十方の諸佛菩薩衆の受記し佛土を成ずるは極樂に在り。華嚴經の文殊發願に云く、彼の國に生じ已りて諸大願を成満し、阿彌陀如来現前して授記す。已上 十方の如来、文殊の智水に浴し、三

世の諸菩薩、普賢の願海に入る。二聖の誓願此くの如し。何れの菩薩か之れに順ぜざらん。龍樹天親等の往生等此の義なり。般舟經に云く、三世の諸佛、念阿彌陀佛三昧を持て皆な成佛することを得。已上 楞伽經第六偈に云く、十方の諸刹土の衆生、菩薩中、所有の法報佛、化身、及び變化皆な無量壽極樂界の中從り出づ。已上 實に知りぬ。三世十方の諸佛悉く彌陀極樂從り出生し、更に餘途無し。然るに諸經の中に菩薩の記を説き、彌陀に依りて終に極果を成ずといえども、且く彼の益を隠して先ず之れを論ず。例せば、別時意の若くんば無垢月光佛を稱念して決定して當に作佛することを得るが如し。⁽⁹⁾

慧観たちは、聖浄二門共に浄土に生まれて極果を証するので浄土宗と名づけられるのであり、この浄土宗に獨尊・統攝・歸趣の三義があると述べている。すなわち、この浄土門を離れて極果を証することがないというのが獨尊の義であり、仏教多しといっても、浄土宗を超出するものはないというのが統攝の義であり、十方の菩薩が尽く浄土に歸入し、三世の諸仏もみな阿彌陀仏を念ずるというのが、歸趣の義である。このように三義を明確に定義した上

で、慧観等もまた道光や良心と同じく、十方の諸仏や菩薩が次に仏になるという記別を受けて仏土を完成させることは極楽に依るといふ説を展開する。経証には『華嚴經』『般舟三昧經』『楞伽經』を用い、三世十方の諸仏も尽く阿彌陀仏と極楽浄土より出生し、更に他に道はないことを強調している。上記の慧観等の説を図示すれば次の通りである。

独尊—聖道門諸宗も浄土門を離れて極果を証することができない

統攝—仏教には多門あるが、すべて浄土宗を出るものではない

帰趣—十方の菩薩はことごとく浄土に帰し、三世の諸仏も阿彌陀仏を念ずる

この慧観等の説は、道光や良心と異なつて浄土宗が時機相應の教えであるという点において独尊であるとする主張がみられない。そして、道光説後段と良心の統攝・帰趣説に通じる内容が慧観等の独尊の義となつてゐる。また、「浄土宗」を解釈するにあつて「宗」の三義を具備させたのは良心であるが、統攝と帰趣との差が曖昧であつたのに対して、慧観等の説は、一応統攝と帰趣の内容が明確に

説き分けられている。しかし、もっとも異なるのは、阿彌陀仏や極楽に依らずに成仏することはありえないという主張を強めている点であらう。そのことは良心が、

今云く、此の義誠に巧みなり。但し立義の如くんば、理に違し文に背く。先ず理に違すとは、諸佛菩薩の繫屬、結縁は法爾にして各異なり。《中略》此の道理に依りて各の縁佛に就いて極果を証すべし。何ぞ彌陀に局らん。故に観念門の記に然阿云く、念仏三昧經の如くんば、總じて諸佛を念ず。觀佛經の中に別して釋迦を念ず。般舟經中に彌陀を念ず。この三經各の一縁に逗じ、一切皆な彌陀を念ずるに非ず。(已上)次に文に背くとは、心地觀經に云く、十方の諸菩薩を化せんが爲に一佛十種の身を現ず。(已上)弘決一に云く、法身の説法は尚等覺をして最後品を斷ぜしむ。(已上)此れ等の文、明らかに第十地及び等覺をして最後品を斷ぜしむると見え、餘化に通ぜしむ。何ぞ彌陀に局らんと述べて、慧観等の説が道理に違反し、經論の文にも背くものであると批判している点からもうかがえる。道理に違反しているとは、縁のあつた仏に依つて極果を証することができるのであり、良忠の説示のように一切の仏菩薩がす

べて阿弥陀仏を念ずるわけではないという意味である。文に背くというのは、『心地観経』や湛然の『弘決』に説かれる通り、阿弥陀仏以外の仏の化導を受けることもあるという意味である。つまり、良心は三世の仏のすべてが必ず阿弥陀仏に依って極果を得る訳ではないことを主張し、慧観等の説が師説にも反していることを指摘しているのである。

五、おわりに

以上、良忠門流三者の解釈をみていき、浄土宗の聖道門諸宗に対する超勝性を示すものとして独尊・統摂・帰趣の内容が大きく変容していることを確認することができた。

道光以降の諸宗においては、三義を具備させることで浄土宗が単に聖道門諸宗を超絶したもの（独尊）であると述べるだけでなく、その関係が諸宗を束ねるものであり（統摂）、諸宗の人びとも最後には帰入すべきもの（帰趣）であることを、多くの経論を引用しながら巧みに説明している。そして、これら諸師の説はすべて『選択集』の末疏であり、第一章聖道浄土二門判における注釈であることから、聖道門諸宗に対する優位性が意識され、自ずと教判的性格

の強い「宗」の三義説が生じたと考えられる。独尊・統摂・帰趣は、戒度が「宗」の主の義を示すために作りだしたものである故、良忠門流の者が教判において使用するに
おいても、浄土宗が全仏教の中で主であり、諸宗の教説をも併呑するものであることを示すに十分なものであったことが察せられるのである。

1 拙稿「宗」の三義説―独尊・統摂・帰趣―（1）（『佛教論叢』五四、二〇一〇年）。

2 拙稿「宗」の三義説―独尊・統摂・帰趣―（2）（『廣川堯敏教授古希記念論文集』に掲載予定）。

3 本稿に使用する引用文献の漢文は、すべて書下し、注記には原漢文の収載されている箇所のみを付した。また、割注は一一の内にその書下しを記した。

4 『浄全』八、一〇頁下。

5 『浄全』三、一五三頁上。

6 『浄全』七、六八七頁上以下。

7 『阿弥陀仏根本秘密神呪経』（『統藏』二、八八八頁下）。

8 聖問「浄土術問口決鈔」（『浄全』一一、五九二上）に「昔日先師在生之時迎佐上人三十三年遠忘被修追善有十日十座講延正忌日結願論議問題業成論議也。爰善導寺慈觀惠觀同參聽聞其日講師盛蓮房問者善知房「始學善導寺後受長樂寺二也」とある。ここに登場する「惠觀」は、良忠の三十三回忌における業成論の議論に参加した名越派尊觀門下の慧觀良然を指すものと考えられる。

9 『浄全』七、六八七頁下。

宗歌の真意―現当二世の浄土宗―

石 田 孝 信

一 はじめに

「浄土宗は死後でないと救われないのですか」とか「阿弥陀仏は死者のための仏様なのですか」等の質問を受けることがある。またある時、有名な高僧がテレビで「阿弥陀仏は死後の仏様です」と説明をしていたことがある。

大変残念なことですが、大方の人はこのような印象を持っていると思う。しかし、これらは法然上人が浄土宗を開宗される以前、また法然上人以外の人達の考え方である。

『選択集』に「現当二世始終の両益あり」と述べているように、死後や死者に限るのではなく、現世と死後、生者と死者に渡るという意味ですから、現当二世こそが法然上人の立場なのです。

ですから、浄土宗は日々お念仏を相続し、現世では阿弥

陀仏のお護りとお導きのもと、人格を高め生き甲斐のある明るく正しく仲良い人生を願い、臨終の時は阿弥陀仏の来迎により死の恐怖（三種の愛心）が除かれ、後世は阿弥陀仏に導かれ（引接）極楽に往生し成仏する、教えですとお答えしたい。

この根拠こそが宗歌の真意なのです。以下宗歌を考察し論証を試みる。

二 宗歌について

1 作者 法然上人

2 典拠 『続千載和歌集』の第10巻釈教部に源空上人と記載があり、これを法然上人行状絵図第30巻に編纂した。

3 題 光明遍照十方世界念仏衆生攝取不捨の心

浄土宗は宗歌（月かげ）、浄土宗吉水講は「月かげの御詠

歌」と呼び、昭和44年に宗歌に制定される。

4 内容『月かげの いたらぬ里は なけれども』

ながむる人の 心にぞすむ』

①直訳 月の光りの 届かない里などは ないのに……

仰ぎ見る人の 心に住み・澄むのです

②意訳 夜空に皓々と輝く月の光りが、届かない所などなく、どんな田舎でも分け隔てなくすべてを平等に照らしているのに……（この素晴らしい月を見ない人がいるのは、残念なことです。）神々しい月は、まるで空中の月が池の水に宿るように、仰ぎ見る人の心にその姿が移り住み、その光りが映り澄むのです。（何と有り難いことでしょう。）

③私訳 西方極楽浄土に在ます阿弥陀仏は、（三毒の煩惱に縛られ自力で解脱する術もなく、六道に輪廻し苦しんでいる人々を救いたいと願い）あたかも夜空に皓々と輝く月が暗闇を明るく変えるように、お身体から放たれる無量の光明で無明の凡夫を成仏させようと、十方世界を隈無く照らしておられるのです。

（この光明を知らない人は、月を眺めない人と同じように気の毒なことです。また死後でないと救われな

いと言われてきましたが、実際は現世から救いが始まるのでした。そのことを月に託して表現してみました。）

悩み苦しみ（四苦八苦）の多い生死の世界から極楽に救われたと願い、阿弥陀仏に助けを求めてお念仏する人を誰でも平等に、まるで月が空中にありながら、仰ぎ見る人の心に月の光りを届けて住み澄むように、阿弥陀仏は極楽に在りながらその人を光明で摂め取るのです。すると、その人は現世での苦しみが和らぎ人格が向上するように導かれ、命終の時は阿弥陀仏の来迎により死の恐怖（三種の愛心）が除かれ、穏やかに極楽へ引接されるのです。

このように阿弥陀仏は現世から来世へと一貫して救い、決して捨てることはありません。そして極楽において成仏するまで私どもをお救いくださるのです。誠に阿弥陀仏は生きて在してお釈迦様がお説きのとおりなのです

以上、下記に述べる法然上人の御法語をもとに私訳を試みましたが、かなり独善的になってしまい忸怩たる思いを禁じ得ません。

三 摂益文との比較考察

1 「光明遍照 十方世界」と

「月かげの いたらぬ里は なけれども」

① 阿弥陀仏と月

宗歌は摂益文の心を題とするお歌です。そのため宗歌の理解を深めるために、摂益文と比較して考察する。まず阿弥陀仏の光明とその能力を述べる。

『無量寿仏に八万四千の相あり。一一の相に、各おの八万四千の随形好あり。一一の好に、また八万四千の光明り。一一の光明、徧く十方世界を照らして、念仏の衆生を摂取して捨てたまわず。』（観無量寿經）

『無量寿仏の威神光明、最尊第一なり。諸仏の光明、能く及ばざる所なり。』（無量寿經）

このように阿弥陀仏は諸仏に超えて勝れている。これを月に喩えるのですから、月は仲秋の名月や満月が想定される。また一一の光明を理解するためには「一月天にあつて、影満水に浮かぶ」の比喩を参考にしたい。

2 「念仏衆生 摂取不捨」と「ながむる人の 心にぞすむ」

① 摂取不捨は現世か来世か

はじめにで触れたように、法然上人の当時、阿弥陀仏は死後の仏で、修行を積んだ高僧でも臨終の時正念に住して来迎をいただけるかどうか、と懸念する状況でした。

このことについて、法然上人は明確に述べています。

『問うて云く、摂取の益をこうぶる事は、平生か臨終か、いかん。答えて云く、平生の時なり。（中略）』

平生の時、照らし始めて最後まで捨て給わぬなり。

故に不捨の誓約と申すなり。』（念仏往生要義抄）

阿弥陀仏の摂取不捨は、平生とか臨終に限定されるものではなく、平生から最後まで、つまり現当二世であるというのが法然上人のお立場であります。日々六万遍のお念仏相続の体験から導き出された結論は、当時はもとより現在でも画期的なことであり、お念仏が活きた信仰であることを裏づける浄土宗の肝要な特徴である。

② 摂取不捨の内容

次に、摂取不捨の内容をもう少し具体的に論究してみる。法然上人は次のように説いておられる。

『摂取不捨の光明、常に照らして捨て給わず。（中略）信心いよいよ増長し、衆苦ことごとく消滅す。』

『衆生のちをわる時にのぞみて、（中略）妄念うちに

もよほして、境界、自体、当生の三種の愛心きをひをこる。(中略) 臨終の時いたればほとけ来迎し給ふ。

行者これを見たてまつりて、心に歓喜をなして禪定に
いるがごとくして、たちまちに観音の蓮台に乗して、
安養の宝刹にいたる也。これらの益あるがゆえに、念

仏衆生、攝取不捨といふなり。』(共に三部經大意)

ここでは、攝取不捨の内容が現当二世にわたって説明されて
いる。現世では信心が深まり、人生における悩み苦し
みが和らぎ(消滅)、そして臨終の時、来迎により三種の
愛心(別れたくない・死にたくない・何処へ行くんだろ
う等の死の恐怖)が除かれ、穏やかに極楽へ往生させて
いただけなのです。つまり、攝取不捨には現当二世の利
益が含まれているのです。

③念仏衆生とながむる人

ながむるには思いを込めてじっと見つめる、遠くを望み
見るなどの意味がある。ただ物が見えているというのでは
なく、そこには見る人の意志が感じられる。ながむる人は
念仏衆生を喻えています。では念仏する人の意志、つまり
動機や目的は何であろうか。

『さればこのごろ生死を離れんと欲わん人は、証し難き

聖道を捨てて、往き易き浄土を欣うべきなり』『浄土
門というは、この娑婆世界を厭い捨てて、急ぎて極楽
に生まるるなり』(共に浄土宗略抄)

このように法然上人はお念仏する人には、生死を離れん
とか娑婆世界を厭うなどの動機が根底にあることを示唆さ
れている。往生浄土を願う念仏者はこのことを忘れてはい
けない。しかし実際のところ、五欲に執らわれこの世にし
がみついている凡夫にこのことが可能であろうか。初めか
らこのような高尚な心持ちになることは困難であるが、こ
の世は諸行無常である。当然誰も四苦八苦を免れることは
できない。このような苦難に遭遇した時、多くの人はこの
苦しみから救われたいと願う。そしてこの苦悩が耐えがた
く逼迫した時が正に、生死を離れん・娑婆世界を厭う入り
口にいる時なのです。このような状況に至る原因には無常
苦と罪悪苦の二つがあげられる。無常苦は死を自覚した時、
罪悪苦は煩悩を自覚した時に生じる、共に人間であるがゆ
えの苦悩である。つまりお念仏する人の根底には、死の自
覚や煩悩の自覚から生じた苦悩があるのです。この人生苦
から私どもを救ってくれるのが阿弥陀仏なのです。

『南無阿弥陀仏というは、別したる事には思ふべからず。

阿弥陀ほとけわれを助け給えということばと心得て、心に阿弥陀ほとけ助け給えと思ひて、口に南無阿弥陀仏と称うるを三心具足の名号と申すなり』

(つねに仰せられける御詞)

人生苦に遭遇した時こそ、「わが名を称えよ。必ず救う」の阿弥陀仏の呼び声に応じて、お念仏する好機なのです。そしてその行き着く先の目的は、

『往生浄土門というは、まず浄土に生まれ、彼にて悟りをもひらき、仏にならんと思うなり』(要義問答)

であることを見失つてはいけない。

④ 摂取不捨と心にぞすむ

まず月と月かげの違いを押さえておきたい。法然上人は西方極楽浄土の阿弥陀仏を月に、摂取不捨の光明を月かげに喩えているのです。

すむは和歌の手法である掛詞になつていたので、住むと澄むの二つの意味が考えられる。住むの場合、月かげが仰ぎ見る人の心に住むとなり、阿弥陀仏がお念仏する人を常に護念して離れることがないとか常にお導きくださるなどが推量される。また澄むの場合は、月が水の清濁を問わず月の姿を宿し、その面を輝かせ澄ましている状態を喩えて

いますから、阿弥陀仏の光明が凡夫の煩惱で濁った心を、煩惱があるまま煩惱が妨げにならず、人格を向上させてくれることが推定される。「洪柿の 甘柿となる 陽の恵み」のようなものである。

⑤ 摂取不捨の効力

阿弥陀仏の摂取不捨が真実であり現世で実現することは、法然上人の「欣慕已前の吾には、似るべくもなし」からも窺い知ることができる。聖光上人が「我が大師釈尊は、ただ法然上人なり」と仰がれたほど法然上人の人格が向上し円熟されていたのは、まさに阿弥陀仏の摂取不捨の光明の効力によるところであることは疑いようがない。ただし、その効力の現れ方は多種多様で度合いも人それぞれ皆違うのです。例えば0%から100%までの度合いがあるようなものです。またお念仏は往生極楽を願うものであつて、摂取不捨の効力は不求自得であることは言うまでもない。

次に摂取不捨の効力の根拠を述べたい。

『其れ衆生有て、斯光に遇うものは、三垢消滅し身意柔軟に歡喜踊躍して善心生ぜん』(無量寿經)

ここに効力が全人格に渡ることが説かれています。

ア 三垢消滅・智力

人生苦の根本は三垢といわれる貪瞋痴の煩惱です。この煩惱具足のために四苦八苦と苦しみ、果ては六道輪廻と迷うのです。三垢消滅はこの煩惱が消滅の状態、あつても妨げにならずむしろ転化活用されるようになることです。

例えば「この泥が あればこそ咲け 蓮の花」のようなものです。この過程をもう少し詳しく説明します。お念仏すると光明に照らされます。すると影が生じ「松かげの暗きは月の 光りかな」の状態になります。自分の愚かで罪深い影に気づかされ煩惱を自覚すると、誰もが罪の深さに耐え難い苦悩を感じ、阿弥陀仏に救いを求めてお念仏をせざるをえなくなるのです。実に煩惱が転化活用れることになり、救いが成就されていくのです。遂には、「ただ往生極楽のためには南無阿弥陀仏と申して疑いなく、往生するぞと思ひとりて申す外には別の子細候わず」を確信する智力等が備わるようなものです。

イ 身意柔軟・・感覚

お念仏の後で気付くことが多いようです。暗く沈んでいたのが明るく清々しい心境に、そして意固地で頑なであったのが広々とゆつたりとした心持ちに変わる等です。

ウ 歡喜踊躍・・感情

生きている実感が湧きそのことをただありがたく感じる。また生きとし生けるものを親しく思い感謝する等です。

エ 善心生ぜん・・意志

「松かげの 暗きは月の 光りかな」を実感し懺悔の念が強くなるため謙虚になり「少罪をも犯さじと思うべし」の心境になる等です。

四 阿弥陀仏の受け取り方

現当二世の宗義を内包する三身礼が相応しい。

三身礼

南無西方極楽世界 本願成就身阿弥陀仏・・報身

南無西方極楽世界 光明摂取身阿弥陀仏・・現世

南無西方極楽世界 来迎引接身阿弥陀仏・・後世

(新訂浄土宗法要集上巻)

五 おわりに

以上、稚拙で不十分な考察であったが、浄土宗が現当二世の救済を説く信仰であることを明確にすることができたと思う。いずれにしても往生極楽を願い、日々お念仏をおおらか(多く)に称えることを心掛け、相續していくこと

が肝要である。

遺伝子診断の倫理的問題点

今岡達雄

二十世紀後半に二つの大きな技術革新があった。情報技術（IT）とバイオ技術である。バイオ技術は一九五三年ワトソンとクリックによるDNA二重らせん構造の発見から、二〇〇三年ヒトゲノムDNAの完全解読を経て、遺伝子と疾病の関係が明らかにされる時代になってきた。その成果の一つが遺伝子診断である。遺伝子診断とは、人々が確実性の高い自分自身の未来予測を手に入れるということであり、これは人類がかつて経験したことのない事象である。このため人々の生命観、宗教観、倫理観に大きな影響をもたらすと考えられる。本論では遺伝子診断の倫理的問題点について考察する。

一・遺伝子診断の定義

従前の定義では、遺伝子診断とは遺伝子検査の結果に基

づいて遺伝病の有無、種類、病状などを判断することであった。また、遺伝子検査とは、米国立衛生研究所と米国エネルギー省特別委員会報告の定義によれば「臨床目的で遺伝性の疾患に関する遺伝子型、変異、表現型、核型の検査を目的として行うヒトDNA、RNA、染色体、タンパク質および、特定代謝物の分析」である。

近年、遺伝病のみならず生活習慣病と遺伝子情報の関連が明らかになりつつあり、遺伝子診断の適用範囲が拡大している。また、感染症の確定診断を行うために病原体の遺伝子検査、癌治療にあたって治療や投薬の方針を決定するために癌細胞の遺伝子検査などがある。また最近では遺伝子診断の範囲が疾病の範囲を超えて、肥満体質と肥満防止のような健康増進分野までが対象となりつつある。

ここでは遺伝子診断の定義として、遺伝子検査の結果に

基づいて遺伝子変異の有無、種類と発現する可能性のある疾病との関連を明らかにすることであり、遺伝子検査とは全ゲノム情報（DNA、RNA、染色体、タンパク質、特定代謝物）の分析を行って、遺伝子型、変異、表現型、核型の検査を行うこととする。

二．遺伝子検査・診断で出来ること

（一）診断の対象となる遺伝病の種類

遺伝子は複製時に発生する単純複写ミスや、光・紫外線・放射線・高温・高圧などによる物理的作用、たばこ・アルコール・薬物・発がん物質などの化学的作用によって変異が発生する。そしてDNA塩基配列の一部の塩基が他の塩基に置換されたり、塩基配列の欠失や挿入によって遺伝情報がずれたり、あるいは同一配列の反復数が変化したり、メチル化などエピジェネティック修飾の変化が起きて遺伝子変異として現れる。

遺伝子変異の影響は、変異が生じる細胞が生殖細胞か体細胞かによって大きく異なる。生殖細胞である精子や卵子の遺伝子変異は、次世代に変異が受け継がれるいわゆる遺伝性の変異になるが、体細胞の遺伝子変異は腫瘍化する場

合があるが遺伝性はない。従来の遺伝子診断は主に生殖細胞の遺伝子変異である遺伝病の診断を目的としていた。遺伝病には単一遺伝子病（メンデル遺伝病）、染色体異常、ミトコンドリア遺伝病がある。これら遺伝病の特徴は、特定の染色体や遺伝子の限定された領域の変異であり、極めて稀な難病、先天的疾患であった。例えば染色体異常の一般集団における有症率は千人中三・八人、単一遺伝子病の平均でも有症率は千人中二十人である。なお近年になって、喫煙・飲酒といった環境要因との相互作用が大きい多因子遺伝病が注目されるようになっていく。

ア．単一遺伝子病

単一遺伝子病とは、遺伝子の特定の箇所に変異があるために起こる疾患である。両親のいずれかが変異遺伝子を持っている場合に発症するものを優性遺伝、両親双方が変異遺伝子を持っている場合に発症するものを劣性遺伝という。優性遺伝する単一遺伝子病にはハンチントン病、フォンレックリングハウゼン病など、劣性遺伝する単一遺伝子病には筋ジストロフィー、血友病、囊胞性線維症、鎌状赤血球症、フェニルケトン尿症などがある。ヒト遺伝病に関する米国データベース（OMIM^②）には、約二千の遺伝病が登

録されているが、その大部分は単一遺伝子病である。単一遺伝子病は遺伝学のメンデルの法則に従った遺伝現象を示すためメンデル遺伝病とも呼ばれている。

イ. 染色体異常

DNAは折りたたまれて顕微鏡で観察できる染色体となる。染色体は二対の常染色体と一对の性染色体から構成されている。この染色体に数的変異や欠失・過剰などの構造異常が発生すると、複数の遺伝子の欠失や重複が生じて様々な身体症状として発現する。21番染色体が過剰に存在する21トリソミー（ダウン症）、X染色体が一本欠落しておきるターナー症候群がある。

ウ. ミトコンドリア遺伝病

ヒト細胞にはミトコンドリアとよばれる小器官がありATPによるエネルギーの産生を受け持っている。ミトコンドリア遺伝子に変異がおきるとエネルギー産生が出来なくなり様々な症状が発現する。ミトコンドリア遺伝病にはミトコンドリア脳筋症、レーバー病などがある。

エ. 多因子遺伝病

高血圧や糖尿病などの生活習慣病は、複数の遺伝要因と食生活・喫煙などの環境要因との相互作用で発症する多因

子遺伝病と考えられている。最近では高血圧症、糖尿病、各種癌をはじめ先天性心疾患、口蓋裂なども多因子遺伝病であると考えられている。また、身長・体重・知能などの形質は疾病ではないが、多因子遺伝形質と知られている。

(二) 遺伝子診断の種類

ア. 確定診断のための遺伝子検査

感染症では増殖する細菌やウイルスの遺伝子検査を行って細菌やウイルスの種類を特定することが可能である。従来は感染菌を特定するために感染菌を培養して確認することが行われてきた。またウイルスの特定に当たっても、これまででは感染後体内で作られる抗体検査を行って特定していた。この作業には時間がかかっていたが、病原菌やウイルスの核酸検査によって、早期に確定診断が出来るようになった。

イ. 発症前診断

家族性腫瘍に関与する遺伝子が特定されており遺伝子検査によって診断が可能である。被検者の該当疾患の発症可能性を事前に判断する遺伝子診断を発症前診断という。家族性腫瘍以外にも単一遺伝子病で遅発性疾患の場合には発症前診断が可能である。疾患発症の可能性が診断された場

合、発症を遅らせるための健康管理法や発症後の治療法がある疾患の場合には対処が可能であるが、治療法がなく急速に進行する疾患では、診断を行う前に診断の意義について十分な検討を行うことが必要である。

ウ、保因者診断

特定の疾病について家族や親族の罹患状況および原因となる遺伝子変異が明らかであり、特定の対象者については発現しないが、保因者として次世代に遺伝子異常を伝達する可能性がある場合がある。このような場合に対象者の遺伝子変異の検査を行い、保因の有無を診断するのが保因者診断である。対象者の家族で発症している罹患者の遺伝子検査を行ってから対象者の遺伝子診断を行うことになり、家族や親族にも影響を及ぼすと共に、遺伝子変異を次世代に伝えること、つまり子供をつくるか否かなど、診断を行う前に検討すべき問題が多い。

エ、出生前診断

胎児の遺伝病や遺伝子変異の検査を、羊水浮遊細胞や絨毛組織、あるいは胎児の血液の遺伝子診断を行うことを出生前診断という。二十二週未満の胎児である場合、遺伝子診断や染色体検査の結果で異常が見つかった場合、人工妊

娠中絶を選択することも可能である。ただし、母体保護法には胎児の異常を理由にした人工妊娠中絶は規定されていないので、出生前診断を行う前に必要となる情報を提供し十分検討することが必要である。

なお、体外受精を行った受精卵では八細胞期に一つの細胞を採取して遺伝子診断や染色体検査を行うことが可能であり、着床前診断と呼ばれる。着床前診断は日本産科婦人科学会の承認が必要とされているが、必ずしも順守されていない。

三、遺伝子診断の特徴

遺伝子診断とは、対象者の遺伝子情報（DNA、RNA、染色体、蛋白質、代謝生成物等）を遺伝子検査によって分析し疾病との関連を診断することである。そこで基本となる遺伝子情報が保有する特性によって様々な問題が引き起こされる。遺伝子情報の特性を、各種資料から抽出すると左記のようにまとめられる。

- ①生涯変化しない情報であること。
- ②血縁者間で特徴的な遺伝子情報の一部が共有されている。
- ③血縁関係にあたる親族の遺伝型や表現型が比較的高い確

率で予測できる。

④非発症保因者（遺伝子変異がある当人は発症しないが、次世代に遺伝子変異を伝える可能性のある者）の診断が出来ることがある。

⑤発症する前に将来の発症を確実に予測することが出来ることがある。

⑥出生前診断に利用できることがある。

⑦遺伝子情報が不適切に用いられた場合に、被検者および被検者親族に社会的不利益がもたらされる場合がある。

⑧過去に差別に結びつけられたことがあり、これからも差別に結びつきやすい情報である。

四．遺伝子診断の倫理的問題への対応

（一）研究段階での倫理的問題への対応

ヒトの遺伝子研究に関してはこれまでも倫理的側面からの議論が行われてきた。人体実験等の問題に対応して一九六四年世界医師会で「ヒトを対象とする医学研究の倫理的原則（ヘルシンキ宣言）」が採択され、その後ヒトゲノム計画の進展にともなって二〇〇〇年十月に修正が行われている。ヘルシンキ宣言における基本原則は以下の五項目で

ある。

①患者・被験者福利の尊重

②本人の自発的・自由意思による参加

③インフォームド・コンセント取得の必要

④倫理審査委員会の存在

⑤常識的な医学研究であること

わが国でも一九九六年の体細胞クローン羊産生の成功を受けてのヒト胚や特定胚研究の規制基準が作成され、二〇〇〇年にはヒトゲノム計画の進展にともなって、ヒトゲノムや遺伝子研究における倫理的指針が作成されている。

（二）実用段階での倫理的問題への対応

遺伝子治療に関連して遺伝医学関連学会から「遺伝学的検査に関するガイドライン（二〇〇三年）」が、民間企業による遺伝子検査の適正化を目的として（社）日本衛生検査所協会から「ヒト遺伝子検査受託に関する倫理指針（二〇〇四年）」が、医療的な診断では日本医学会から「医療における遺伝学的検査・診断に関するガイドライン（二〇一一年）」が発表されている。この外にも厚生労働省、文部科学省、経済産業省、各種学会から運用指針やガイドラインが発表されている。これらの骨子をまとめると以下

のようになる。

① 遺伝子検査の分析的妥当性、臨床的妥当性、臨床的有用性の確認すること。

② 被検者による自律的意志決定が行われるような事前説明を十分行うこと。

③ 書面による同意の確認を取ること。

④ 遺伝カウンセリングを行うこと。

⑤ 個人情報保護に留意すること。

五・遺伝子診断固有の倫理的問題点

遺伝子診断の実施に当たっての倫理的問題への対応は、基本的にはビーチャムとチルドレスによる生命倫理の四原則（自律、無危害、善行、正義）を応用し、遺伝子固有の家族性の問題に対応して個人情報保護や遺伝カウンセリングを採り入れたものとなっている。しかし、遺伝子情報の特徴によって生命倫理原則だけでは対応できない倫理的問題点がある。

ア．知りたくないという権利

遺伝子情報は血縁関係にある親族同士に共有されるため、被検者本人ばかりでなく血縁関係にある複数の人々の将来

的に発症する可能性の高い遺伝病や遺伝子変異による疾病の発症確率が分かる。本人はどのような状況を理解した上で同意し診断を受けるのであるが、親族の中には遺伝的な疾病の可能性について知りたくない人が存在する可能性がある。今後はこの「知りたくないという権利」を保障する方法が必要になる。

イ．遺伝情報による差別

現在でも持病があったり既往症があると生命保険や医療保険に入れなかったり保険料が高額になる。遺伝子検査・診断によって、被検者の遺伝子変異に起因する様々な疾病の発症確率を予測することが可能であり、保険加入の条件が変わることが考えられる。また、加入時に遺伝子診断が必要になる可能性も考えられる。また、就職時の健康診断の中に遺伝子診断が加えられ、遺伝情報が採用に影響する可能性がある。米国では二〇〇八年「遺伝情報差別禁止法」が成立しているが、わが国には遺伝情報に基づく差別を禁止する法律はなく、今後対応すべき大きな問題点である。

ウ．遺伝子特許

米国では特定遺伝子の構造や検査方法について特許権が

認められてきた。象徴的な特許はミリアド・ジェネティクス社の家族性乳癌に関連する遺伝子BRCA1とBRCA2の特許である。しかし二〇一三年六月米連邦最高裁は特許の無効を最終決定した。ヒト遺伝情報は私企業が独占するものではなく人類共有するものと判断されたといえよう。ただし、遺伝子変異と疾病の関係や検査方法を発明した企業の研究開発はどのように報われるのかなどの問題がある。

Ⅱ. 治療法のない遺伝子疾患

遺伝子変異による疾患には治療方法のないものが多い。原因となる遺伝子変異が分かっても、罹患者の生活の質を改善することは出来ないし、原因が判明したことによる心理的ショックの方が大きく作用するかもしれない。このような治療法の確立していない遺伝子疾患に関しての遺伝子診断を行うか否かは大きな問題である。

Ⅲ. 医療から遺伝子ビジネスへ

近年の遺伝子診断は単一遺伝病から多因子遺伝病に進んできた。つまり生活習慣病のような環境因子の大きい一般的な疾患や肥満などの体質診断にまで展開している。これまでに遺伝子診断は臨床目的の医療行為と考えられてきたが、これからは肥満体質や罹患可能性のある病気を事前に知る

ことによる健康維持・増進にまで広がっている。このようなニーズに対応して私企業による遺伝子ビジネスが展開しつつある。研究や医療でない遺伝子診断にはガイドラインの適用もなく野放しになる可能性がある。

六. おわりに

私たちは自分自身の将来を、知ろうと思っても知ることが出来なかった。しかし遺伝子診断は高い確率で病気になる可能性を予測することが出来るようになった。私企業による遺伝子診断は未来を知りたい人の欲求を刺激し、そして知りたくないと思っている人々にもその予測を押しつけることになる。このような状況が倫理的に許容されるかどうか慎重に検討すべきである。確かに新しい技術は様々な欲求を満たしてくれる。しかしそれを手に入れるためには、我々の生活の根幹である生命観、宗教観、倫理観を突き崩しかねない問題があることに気付くべきである。

1 宮地勇人『遺伝子の検査でわかること』九七頁、東海大学出版会、二〇〇六年

2 Online Mendelian Inheritance in Man

祭文の研究 — 祭文から音頭へ —

加藤 善也

はじめに

近畿地方でよく知られている江州音頭や河内音頭が「デロレン祭文（貝祭文）」の系統を引くもので、仏教芸能の範疇に入るものであることを知る人は少なくなつた。

デロレン祭文は、平安時代に始まつた山伏祭文の血脈を引き近世後期に出現した布教芸能である。しかし、明治以降浪曲にとつて変わられる形で衰退し、現在では古典芸能における共通の悩み、後継者がいないことから自然と消え去つていく運命にさらされている。

デロレン祭文が土地芸能盆踊りと結びついたのは関西地方で、八歌祭文の題材を用いた盆踊りが行われ、祭文音頭、祭文踊りと呼んでいるが、今日では江州音頭、河内音頭に吸収されている。

これらの音頭は、七五調の詩型を原則とし、単に盆踊り屋台音頭だけでなく、聴いて楽しむ座敷音頭としての面をひろげ、デロレン祭文の芸能が残されており、祭文から音頭へと考察してみたい。

一 音頭の本来

「音頭」は「おんどう」と発音し、本来は文字通り全体の「音」をリードする「頭」、トップ奏者を言い、「おんど」というのは詰まつて訛つた呼称である。

「音頭」という用語は、古くは雅楽や声明で用いられ、その主奏者をいうが、特に雅楽では、複数で演奏する各パートごとに音頭がいる。なかでも笛の音頭は楽曲の最初を独奏するし、曲の最後の「止手」と呼ばれる楽曲の結句は、各パートの音頭だけで奏する。

雅楽の楽器演奏での音頭は、担当楽器の頭に「主」の字を付けて、管楽器なら「主管」ともいう。主管に対して他の助奏者たちは「助音」「助管」「類管」などと呼ばれるが、弦楽器のリーダーは、それぞれの楽器名を付けて「主琵琶」「主箏」といい、その他の助演者は「助弦」「類弦」などという。

催馬楽や朗詠といった雅楽の歌曲では、音頭のことを「拍子」あるいは「句頭」ということが多い。

能や歌舞伎の「翁」「三番叟」で小鼓を演奏する主演者も「頭」といい、それを執り行うことから「頭取」と呼ばれるようになった。これは銀行の役職である頭取の語源にもなっている。

因みに近世邦楽では、リーダー格を「タテ」と称し、「立三味線」「立唄」などといい、「音頭」や「頭」の用語は用いていない。

いずれにしても、声が主体の楽曲では、曲の各部分の最初を「音頭」が独唱し、「付所」という一定の箇所から一同が斉唱で従う。

民謡や民俗芸能などで用いられる「音頭」は、こうした意味での伝統音楽の「音頭」が転じて用いられるようになった。

った。

二 転化された「音頭」

民謡や民俗芸能でも、重要な部分を独唱して全体をリードする人のことを「音頭」と呼ぶが、「おんど」と短くいう。そして、音頭として仕切る人という意味で「音頭取」とも呼ぶ。これが更に転じて、日常の慣用句として、ものごとを先頭に立って主導する人のこともいうようになった。

また、その音頭取りが独唱する曲節も「音頭」というし、音頭取りと囃子詞などが掛け合い形式で演じる演奏形式のことも「音頭」といい、「音頭一同形式」とも称している。民謡の音頭の本来は、作業の能率を上げるための仕事唄で、木遣り、土突き、綱曳きなどリズムカルな唄であった。田植え歌、酒造り歌などの作業歌や盆踊り歌などもこの種の「音頭」の形式を踏まえたものがおおく、曲名にも「何々音頭」とつく場合がおおい。

こうした作業歌から派生したと思われる「踊りをともなう音頭」は、村落社会の娯楽としても楽しまれ、住民の結束を強める機能的役割もはたした。

この種の音頭には、「相川音頭」「秋田音頭」「伊勢音頭」

「隠岐祝い音頭」「河内音頭」「江州音頭」「秩父音頭」「福知山音頭」などのように地名のついた「音頭」がおおい。

近年になっても、各地域の伝承などを盛り込んだ故郷志向の強い「ご当地音頭」が日本各地で作成されるようになっていくが、比較的新しい民謡やいわゆる新民謡では、「音頭」の名を持ちながら音頭形になっていない曲もある。

音頭形式の曲では、斉唱する部分を「付」とか「付歌」「連歌」などともいい、囃子詞や掛け声を入れる形の他、それが音楽的に発展した「合いの手」などを歌う形、音頭の歌を繰り返して歌う形などがある。盆踊りでは、「音頭取り」が中央の櫓の上で独唱し、踊り手たちが囃子詞を唱和する形式が多い。いずれも「音頭取り」の音量や歌い方、歌詞の即興的な面白さなどによって仕事の能率や踊りの楽しさが左右されるので、音頭取りの役目は重要であり、囃子詞のことを「唄囃子」といつている。

三 近世邦楽が摂取した「音頭」

近世邦楽の三味線音楽各種においてもこうした音頭の形式や曲節をしている楽曲を「音頭物」といつている。

比較のリズミカルな旋律に乗せて民謡風の歌詞を歌うも

のには、河東節「夜の編笠」や、その河東節の音頭を最後の方で四回繰り返して、絶望を越えた放心状態を上手よく表現している山田流箏曲「雨夜の月」、義太夫節浄瑠璃の『大塔宮職鏡』の三段目の音頭歌を取り入れた地歌「身替音頭」などがある。

願人坊主が広めた「伊勢音頭」の旋律を導入した曲節のある曲には地歌「山姥」、長唄「枕獅子」同「鏡獅子」の「川崎音頭」部分、同伊勢音頭、上方唄「伊勢音頭」などがある。また、民謡の「京音頭」「伊勢音頭」などから出たと思われるものは、上方唄「京の四季」の弾き出し部分があり、その他、江戸端唄の「槍鎗」「露は尾花」「潮来出島」「淀の車」などにも音頭の面影がある。なお地歌の「茶音頭（茶の湯音頭）」は「伊勢音頭を地歌化した」「女手前」の編曲であることから曲名に音頭がつくが、旋律や形式上では音頭の特徴はない。

四 盆踊りの歴史

「音頭」といえばすぐに「盆踊り」を連想するが、いま普通に言う盆踊りは、盆の時期に広場の中央に櫓を組んでその周囲を輪になって老若男女が踊る「共同体の娯楽行

事」として知られている。

しかし、盆踊りの本来は宗教行事で、年に一度、この世に戻ってくる死者の霊を迎えて慰めるという信仰に基づく民族行事であった。陰暦の七月十三日から十五日の盂蘭盆を中心に行う仏事で、種々の供物を祖霊や新仏、無縁の餓鬼仏に供えて冥福を祈り、苦しみの世界から救済されるべく此の世に立ち帰ってくる死者の霊を迎えて歓迎し、また彼岸へ立ち戻る霊を見送るための「踊り」であった。

集団舞踊自体の源流は原始の頃に遡るが、仏教が伝播して行くとともに、空也上人（九〇三―七二）や一遍上人（一二三九―一二八九）などの念仏聖によつて、死者を供養する「念仏踊り」が民衆に浸透していった。それらが、やがて先祖供養の踊りになっていったと推察されている。もちろん盂蘭盆以外にも集団の踊りが行われたが、これらは一般に「風流踊り」の名で呼ばれていた。

「風流」という用語は「雅やかな」の意から出たもので、趣向を凝らした華やかな意匠のことを言う。

『万葉集』では「みやび」と訓じていたが、平安末期から中世にかけては専ら「ふりゆう」と読まれて、祭りの山車や物見車に施す華美な装飾や、それらを警護する人々の

奇抜な衣装、宴席の飾り物の趣向なども含めて言うようになった。

都では貴族社会を中心にした風流が進展したが、次第にお互いの競争心を煽り立てて華美になり、しばしば朝廷から禁令が出たという。十四世紀の南北朝時代には、力を付けてきた町衆や地方の有力農民層にも「風流」が浸透していき、彼らが担い手となった祭礼の芸能化も進んだが、その後に起きた応仁の乱（一四六六―一四七七）のために都は荒廃し、その後の風流は周辺部で発展する結果となった。

とくに奈良では目覚ましい発展が見られ、盆の風流に、大がかりな作り物や囃子物に加えて揃いの衣装や被り物で飾り立てた「踊り衆」が登場する。すでに応仁の乱以前にも、興福寺大乘院第十八世門跡経覚の日記『経覚私要鈔』（内閣文庫に自筆本蔵）。『史料纂集』（所収）には「ヲドリ念仏」の記述があり、文明元年（一四六九）七月十七日条には「駒踊り」や「神興振」などの風流とともに、紙で作った桶を頭に乗せた者が二十人ほど踊ったとある。時を経ず十六世紀に入る頃には、奈良の盆会の風流では、踊りが中心となっていく。春日若宮社の神主中臣祐維の日記「春

日社司祐維記』（『大日本資料』所収）の大永元年七月二十日条には、高島郷の住民が若宮の神主館に風流を仕掛けたという記事があり、小袖を腰に巻いた踊り衆四十人が傘鉾三本を中心に踊ったとある。

京都の風流のほとんどが囃子中心であったが、念仏踊り系統の風流だけは踊りの要素が強まり、これが諸芸能を巻き込みながら盆の儀式としての「盆踊り」に大成していったと思われる。『太平記』第二十三に「御堂の庭に棧敷を打って舞台を敷き、種々の風流を尽さんとす」などの記述があることから仏教を背景にした風流踊りの様子が容易に推察できる。

江戸時代に入ってすぐの慶長九年（一六〇四）八月に京の町衆が秀吉の七回忌に演じた大がかりな風流踊りの様子が描かれている。『豊国神社祭礼屏風』からも風流の様子がしのばれる。なお、歌舞伎の祖といわれる出雲の阿国が始めた踊りや若衆歌舞伎の踊りも、こうした風流踊りを舞台化したものと言われている。

「風流踊り」では「風流踊り歌」とよばれる「歌詞」が重要となる。その歌詞は、囃子詞を多用する点や、一首の歌の最後に繰り返しの文句を挿入する点などが後の盆踊り

歌にも影響している。庶民が台頭する室町末期から江戸初期には、盂蘭盆会における盆踊りも、次第に民衆の娯楽として広がり、それにもなつて、歌われる「盆踊り歌」も次第に重要な要素となつていった。

ただ、盆踊り自体の成立過程から見ても、その形態が、列を作つて練り歩く形式のものと、輪になつて踊る形式のものなどの違いから、その踊り歌にはさまざまな種類がある。

五 現在の盆踊り

現行の盆踊りは盂蘭盆の期間、つまり旧暦の七月十三日の精霊迎えから十六日の送り火までの間に行われる。ただし、地域によって異なり、新暦に読み替えられたり、地藏盆や土曜日曜の夜に、地域住民の夏祭りの娯楽として盆踊りを行う例もある。

その盆踊りは、広場の中央に櫓を組んで、笛や鉦、太鼓を中心とした囃子方と音頭がその櫓の上に乗る、櫓の周囲を取り巻くように踊り手が幾重も輪を描いて踊るのが一般的である。

囃子方と踊り手が十数人で「連」を組んで、街を踊り歩

く徳島の「阿波踊り」や広島県三原市の「やっさ踊り」、富山県八尾の「風の盆」のような形式もある。また新盆の家を歴訪して踊る形式もある。このほか、歌われる口説の登場人物の扮装で、持ち物を打ち合わせながら踊る「仕組み踊り」や、「盆俄」なども特殊な盆踊りで、観光資源としても大切に伝承されている。

六 踊り口説と「音頭」

数ある盆踊り歌のなかで、民謡の方では「口説」と呼んでいる叙事的な長編の歌で、盆踊りの場合は「踊り口説」と称している。

江州音頭や河内音頭に代表されるこの「踊り口説」で、謡曲や平家物語にもクドキという曲節がある。それらの影響下に誕生した近世邦楽の義太夫節をはじめ常磐津節、清元節、新内節といった語り物の浄瑠璃各種や、歌い物の長唄にいたるまで「クドキ」と呼ばれる曲節がある。浄瑠璃のクドキは一段中のクライマックスに置かれ、その場の中心人物が、自分の胸中を切々と語る。当然聴衆は魅了され、そのサワリ部分が口端に乗る。『三勝半七』の「今夜は半七さん……」などはよく知られた例である。

踊り口説の叙事的な歌詞はいうまでもなく門付け芸能者の伝えた「門付祭文」の系譜であるが、盆踊りが隆盛するにつれて、他で流行していて耳に馴染みの伊勢音頭や念仏踊りなどの歌に倣った歌詞も作られるようになった。

江戸後期には七七五調の民謡や俗謡、浄瑠璃のクドキ、歌祭文などが音踊り歌の主流となり、踊りの手も繰り返し多い単純なものへと変化していき、民俗芸能の祭礼で見られるような風流の趣向も見られなくなっていた。

おわりに

盆踊りでの踊り口説は、主として音頭取りが独演し、踊り手が囃子詞を唱和する「音頭」の演奏形式で進行する。これには「何々音頭」と呼ばれる曲が多いが、音頭の用語がつかなくても音頭取り中心の演唱形式による「八木節」も「踊り口説」の代表的なものである。

「祭文踊り」は、「歌祭文」による大和古来の盆踊り音頭で、七七調または七五調三行で一節を形成し、一節ごとの囃子詞は「ソリヤ、ヨイヤマカ ドッコイーショ」という古態である。歌祭文のみならず、「貝祭文」にも踊りが付けられ、主として盆踊りで演じられた。

盆踊りは音頭が主体であるから、そこに祭文が取り入れられたといった方が良いかも知れない。

これが次第にととのえられて、七七調または七五調四行または五行で一節を形成する複雑な「祭文音頭」と呼ばれるようになり、これが本節の「江州音頭」の直接の母胎となるものである。

村々では長年、集落ごとの集まりなどで祭文音頭を継承してきたが、都市化と過疎化が進むにつれて、また、江州音頭が爆発的な人気を得るようになってきたことも相俟って、大方の村落では祭文踊りや祭文音頭の伝承が途絶えたが、脈々と伝えられている大和や伊賀などの存在意義は大きいと言える。

本来、芸能は流転しながら継承されていくもので、とくに娯楽性豊かな音頭の類は、時代に敏感に反応しつつ、また時代を牽引しつつ変身が続けていく要素がつよい。

大本山光明寺法主 宮林 昭彦 台下

經「光明歎德章」の引用をめぐって 袖山榮輝

平成二十五年年度・浄土宗総合学術大会は、平成二十五年九月十日・十一日の両日、東京の東正大学を会場として左記のとおり開催された。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。本号はこの学術大会における紀要である。

【大会日程】

九月十日（火）

受付

午前九時

開会式

午前九時三十分

基調講演

午前十時

記念写真

午前十一時三十分

一般研究発表

午後一時

シンポジウム

午後三時三十分

九月十一日（水）

受付

午前八時三十分

一般研究発表

午前九時

シンポジウム

午後一時

合同総会・閉会式

午後三時三十分

【基調講演】

浄土宗の授戒の本質

【シンポジウム】

「授戒・帰敬式」

パネラー

布教師会事務局次長

阪口祐彦

法式教師会

西城宗隆

総合研究所専任研究員

後藤眞法

コーディネーター

東正大学教授

林田康順

【一般研究発表】

▽第一部会（十日）

浄土宗基本典籍の電子テキスト化

ー現状と展望Ⅰー 佐藤 堅正

浄土宗基本典籍の電子テキスト化

ー現状と展望Ⅱー 齊藤 舜健

「興福寺奏状」「第七誤念仏失」における

念仏説 中御門 敬教

聖光在世時における九州北部の仏教思想

について ー歴史資料を中心にー

郡嶋 昭示

近世末の法然伝 ー法洲「御伝撮要講

説」を中心にー 東海林 良昌

法然「往生浄土用心」における「無量寿

▽第一部会（十一日）

『逆修説法』五七日における「無量寿

経」解釈について 安孫子 稔章

法然上人の「往生要集」観 齋藤 蒙光

『逆修説法』第一七日の「無量寿経」解

釈について 角野 玄樹

重源の浄土教 伊藤 茂樹

四十八巻伝現代語訳の変遷と問題点

ー第二十七巻を例としてー 小嶋 知善

高等学校公民科「倫理」教科書における

法然上人と親鸞聖人の取り扱いをめぐ

る一考察 ー教科書記述への提言ー

林田 康順

閻浮檀金による阿弥陀仏の体表について

神居 文彰

報身について ー「從因向果」と「從果

向因」をめぐってー 曾根 宣雄

▽第二部会（十日）

聖聡「厭穢欣浄集」について 武田 真享

中世における往生伝について

永田 真隆

良忠の仏土観 ー一乗浄土についてー

大橋 雄人
女人往生について

工藤 和興
伊勢の廃仏毀釈調査報告―神宮寺廃寺の

墓石群―

堤 康雄
光明山寺と南都浄土教

▽第二部会 (十一日)

前島 信也
白河義の思想について

勝崎 裕之
聖阿上人撰『教相十八通』所説の頓教判について

齋藤 知明
明治期教育雑誌からみた宗教教育論

江島 尚俊
近代日本における宗乗の変遷

平間 理俊
法然上人絵伝研究

遠藤 聡明
元禄時代の津輕領内浄土宗の寺院情勢

中国、京
生誕地より見た良忠上人伝

田原 聖朗
洛、伊勢、信州の教化について―

西山
五重相伝における相承のあり方―

勝美
派『十通』を手がかりに―

魚尾 孝久
三条西実隆の念仏信仰

▽第三部会 (十日)

初
パ―リ上座部における宿作因論批判―

期仏教から阿毘達磨教理へ―

清水 俊史

ヨ―ガ階梯に対するヴィヴァラナの解説

(調息・感官制御)

近藤 辰巳

④ 弥陀三尊の身量について

石田 一裕

曾和 義宏
感応思想と浄土教

村上 真瑞
寛永版『大蔵目録』について

松永 知海

▽第三部会 (十一日)

『略論安楽浄土義』と『讃阿弥陀仏偈』

の關係性について

後藤 史孝

『念仏三昧宝王論』と往生伝

加藤 弘孝

『安楽集』と二諦説について

杉山 裕俊

北朝期の浄土教関係敦煌写経について

大屋 正順

「宗」の三義説

―独尊・統攝・帰趣―

吉水 岳彦

不斷煩惱得涅槃分について

石川 琢道

『観經』の受容史について

柴田 泰山

善導における抑止門の着想について

宮澤 正順

▽第四部会 (十日)

授戒会・帰敬式を踏まえた一般法要、法

話について

福田 秀雅

授戒会の現況と課題

堀田 定俊

法然上人二十五霊場の詠歌について(6)

加藤 良光

八橋玉純師 所持資料について

八橋 秀法

縁山流声明考(1)

坂上 典翁

「吉水瀉瓶訣」について

大澤 亮我

▽第四部会 (十一日)

絵師 高田敬輔の描く浄土の世界

林 竹人

祭文の研究―祭文から音頭へ―

加藤 善也

地方(山口教区)における教化実践の現

状と課題

藤本 淨孝

大日比法洲の不浄説法観

宮入 良光

法然上人の教え、日課念佛六万遍如何に

したと称えられるか

大田 弘光

布教システムの再構築試論

佐藤 雅彦

特殊布教について

堀 芳照

五重相伝会次善の教化一案

松岡 玄龍

宗歌の真意について―現当二世の浄土宗

1

石田 孝信

対人援助の観点から見た法然仏教

曾田 俊弘

▽第五部会（十日）

寺院におけるPCの活用法 法澤 賢祐

遺伝子診断の倫理的問題点 今岡 達雄

新型出生前診断の問題点 吉田 淳雄

アンケートから見た過疎地域の寺院の現

況①

名和 清隆

アンケートから見た過疎地域の寺院の現

況②

石上 壽應

アンケートから見た過疎地域の寺院の現

況③

武田 道生

▽第五部会（十一日）

自治体と寺院の災害協定について（1）

― 東日本大震災からの考察 ―

宮坂 直樹

自治体と寺院の災害協定について（2）

― 一時避難所としての協定の例をもとに ―

間芝 志保

自治体と寺院の災害協定について（3）

― 遺体安置所としての協定の例をもとに ―

小川 有閑

狩野川台風と被災者―被災手記をもとに

魚尾 和瑛

東日本大震災被害者の言葉から学んだこと
井上 耕心

震災を通じて見えてきたもの

樋口 法生

檀信徒・社会から期待される僧侶像―各種調査をふまえて―

戸松 義晴

木魚について

伊藤 正芳

【ポスターセッション】

エンディングノートの研究

総研 生と死の問題研究班

過疎地域の寺院に関する研究

総研 過疎地域の寺院に関する研究班

浄土宗基本典籍の電子テキスト化―続浄

の場合―

総研 電子テキスト化研究班

21世紀の浄土宗寺院をめぐる諸問題

総研 21世紀の浄土宗の課題研究班

災害時における寺院の役割について

総研 災害対応研究班

聴衆の目から見た法話の現状と課題―

「各宗派 法話会におけるアンケート調査より―

総研 布教研究班

『浄土宗聖典』の英訳

総研 浄土宗基本典籍の英訳研究班

*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）

（石川琢道記）

編集後記

・『佛教論叢』第五八号をお届けします。

・本号は平成二十五年度・浄土宗総合学術大会（九月十日・十一日、於大正大学）における、基調講演とシンポジウムの講演記録、および一般研究発表の成果を掲載しております。

・基調講演・シンポジウムにおきましては、「授戒会・帰敬式」を共通テーマとして、大本山光明寺法主宮林昭彦台下をはじめ、諸先生方から貴重なご講演をいただきました。ここに厚く御礼申し上げます。

・一般研究発表は、その成果を『佛教論叢』編集委員会の厳正な査読を経て、許可されたもののみを掲載いたしました。なお今号から研究論文と研究ノートの二種のみを掲載することとなりました。

・本大会ならびに本誌につきましてのご意見やご感想を頂戴し、さらに充実したものの作り上げていきたいと存じます。何卒よろしくお願い申し上げます。

（宇高記）

佛 教 論 叢 第58号 〈非売品〉

平成26年 3月25日 印 刷

平成26年 3月25日 発 行

発 行 浄 土 宗
編 集 淨 土
京都府東山区林下町・浄土宗事務内

印刷 (株)共立社印刷所

どこまで電子テキスト上に再現するのかはそれぞれの電子化団体の見識によって定めるべきものであるとはいえ、このような例では、異なった団体間であっても、共通のコードを用いるような共通化を図るべきだろう。

3.5. 終わりに

タグであれ、文字コードであれ、電子テキスト化作業を行う団体が個別に対応したのでは、データを共有する際にさまざまな不都合が起こる。仏典の電子テキスト化は比較的小さな世界で行われている事業である。今後の作業にあたっては、それぞれの団体が共通のタグ、共通の文字コードを用いるという共通化が図られるのが望ましいと考える。そのための簡便な統一タグを設定することを提案する。

当研究班が使用しているタグは、現在のところの暫定的なものであり、今回の発表では使用したタグを全て紹介しているわけではない。今後、正式に続浄検索システムを公開する際には、これらの情報を公開することを検討している。

- 1) これは現状でどの程度の検索表示が可能かを提示するものであって、今後正式に公開するものは、検索システムの仕様やユーザーインターフェースを変更する可能性がある。
- 2) 数学者 Donald E. Knuth が 1978 年にリリースした組版処理ソフトウェア。参考書、解説書は多数あるので参照されたい。
- 3) 後述のように、他のプロジェクトとのデータ形式の共通化を目指すことが当研究班の方針の一つであったので、現在最も規模が大きく、先行するプロジェクトとして SAT を事実上の基準と考えていた。ただし、データ形式などが公開された場合である。
- 4) 当研究班が依頼した業者は、続浄の電子テキストに使用する $\text{T}_\text{E}\text{X}$ コマンド群を独自に開発した。このコマンドの著作権は業者にあり、コードは当研究班に対して開示されていないので我々は使用することはできない。しかし類似機能のコマンドが CTAN などオープンソースとして公開されているので、データの納入後はそれらを使用してデータを処理している。
- 5) 現に、続浄の $\text{T}_\text{E}\text{X}$ ファイルでは、本文右側に添えられた注記が、続浄 1 巻ではルビとして処理され、続浄 4 巻では注記 (annotation) として処理されている。
- 6) P5 Guidelines が最新版。 <http://www.tei-c.org/index.xml>
- 7) 文字鏡フォントの unicode 化は、対応表の公開が禁止されているので、いちいち手作業にて行った。
- 8) ただし現在の検索システムでは、ソフトウェアが完全に IVS に対応しているわけではないので、IVS 部分はすべて削除したデータを使用している。

3.2. TEI との関連

このような人文分野での電子テキスト作成にあたってどのようなタグを作成すべきか、という点について TEI (Text Encoding Initiative) という団体からガイドラインが提示されている⁶⁾。SAT や CBETA といった主要な仏典電子化団体が準拠しているものである。電子テキスト作成とタグ作成は TEI に準拠するのが望ましい。

3.3. タグの共通化

実際、電子テキストを XML ファイルとして作成する際の大きなテーマが、このタグの作成である。タグの作り方によっては構造化が崩れざるを得ない場合や、同じ情報をタグ化する際に複数の表現が考えられる、といったゆれがある。検索システムに組み込む場合、更に作成された電子テキストを変換する作業が必要になる。使用するデータベースのシステムによって取り扱うことが可能なデータの形式は違い、特定のタグを無視するといった仕組みが必要になるし、泣き別れ検索を実現するには改行タグを適切に処理しないといけない。検索システムを運営する団体が作成したタグはその検索システムで使うことを前提とする。電子テキスト化を行う団体がそれぞれ別個にタグの組織を作った場合、それぞれの互換性がいつでも保障されるわけではない。最低限必要なタグについては共通のものを使えば互いのデータを互いに使うことができるようになる。このような共通化が、今後、必要であろうと考える。

3.4. 文字の共通化

同様の共通化は文字の表現についてもいえる。当研究班のデータは、業者が作成したものは Shift-JIS と文字鏡フォントの併用であったが、これを unicode 化した⁷⁾。また IVS (異体字セレクタ) を使用して細かな字体の相異も反映できるようにしている (マスターデータにおいて)⁸⁾。さらにそれらで表現できない字形差は別途記号を用いて指示した。

unicode を使用する場合、特に IVS を使用した場合、同じ字形に複数の別のコードが割り振られる場合もある。この場合、見た目は同じ複数の文字が、検索するとヒットするものとヒットしないものに別れてしまう。同じ団体内で使用するコードを統一することが必要なのは言うまでもない。字形・字体の差を

okuri="" /> 此經<kunten kaeriten="一" okuri="" />。大分爲<kunten kaeriten="レ" okuri="" />三。一大意。二釋名。三入文解釋也。此

<honbun> は XML ファイルのルート要素（すべてのデータの起点）、<text> は『無量寿経集解』全体、<maki> は、『無量寿経集解』巻一（無量寿経卷上集解第一）、<pb ~ /> は改段を示す空要素である。続浄の一行で改行し、その冒頭に置かれた<lb ~ /> は各行の位置情報を示す空要素である。

3. まとめ

3.1. テキストデータ記述のための XML タグ

以上、続浄電子化にて作成した XML ファイルとそれを作成する経過を紹介した。ここに作成された XML ファイルはもともと「続浄の版組みの見た目を再現する」ことを目的とした T_EX ファイルから作成したものである。しかし続浄原本に表現されていることはそれだけではない。例えば、あるインデント以下の文字列が偈頌を示している、とか、本文の右側に小さく書かれた文字がルビであったり、注記であったり、といった情報が暗黙のうちに示されている。このような情報は、入力業者が読み取り判断して入力できることではなく、仮に読み取ることができたとしても、T_EX では区別して表現することはできない⁵⁾。XML タグはそれ自体に意味は無く、与えられたタグに意味付けをすることで様々に活用できる。ルビと注記に別々のタグを与え、同じ書式で表示することも可能である。ちなみに浄土宗総合研究所近世浄土宗学の基礎的研究班では、資料の内容についてのタグを付す作業を行なっている。その際、タグとして指定したのは人名、年齢、書名、地名、寺院名である。このようなタグ付けをすることで今後のデータの分析や資料の中に出現するデータの抽出が可能になる。データを活用するためにはこういった情報もテキストファイルに書き込んでおく必要がある。今後、続浄についてそのようなタグを作成附加することが必要になるが、これは業者に委託できない作業であり、研究者が読み込みながら附加する必要がある。

割書範囲を指示する `\warigaki{}` は `<warigaki></warigaki>` と置き換えた。

行番号などの情報は、各行の行頭に空要素として

```
<lb 12_0001A01 />
```

を置いた。一行を一つの要素として扱い、行全体をタグでくくる方式もあるが、用いなかった。

続浄の T_EX ファイルでは、`\ruby{ }{ }` の引数に文字鏡フォントを使用する場合には、文字鏡フォントのコードを `{\MO{010693}}` と括弧のように指示されている。一方で割書の中では `{ }` で括弧の必要がないという構造のブレがあり、更に割書の中にルビや訓点が置かれたり、注記にルビが付されたり、割書全体に対してルビや注記が付されるといった、コマンドの包含関係が一定しないことがあった。こういう書式の構造を意識していないと、XML 化する際にトラブルが発生することになる。実際の変換作業は、Perl のスクリプトを作成して一括して行ったが、書式指定の構造が一定しないこのような箇所については手作業での修正が必要であった。

2.4. 当研究班の XML ファイル

当研究班では以上の個別のタグによって続浄の電子化テキストを XML として表現し、マスターデータとしている。このマスターデータから検索システムのデータベース用や、ブラウザでの表示用に変換して使用している。続浄 1 巻（白弁『無量寿経集解』）の冒頭部分を紹介する。ただし XML 宣言の部分は省略している。

```
<honbun>
```

```
<text>
```

```
<maki>
```

```
<pb pageno="0001" column="A" />
```

(中略)

```
<lb textno="" textvol="0001" textpage="" zokujobvol="01"
zokujobpageno="0001" column="A" linenno="04" /> 將 <kunten
kaeriten="レ" okuri="" /> 解 <kunten kaeriten="二"
```


これらの情報を表示するには、T_EX でも XML でも複数の方法が考えられる。

続浄の T_EX ファイルの訓点は、

若以 `\kuntten{レ}{}` → 若以_レ
とされていて、「以」の左下に小さな「レ」、右下に小さく送りを置く、という指示を与えるように定義されている。同じように漢文の訓点を指示する別のコマンドでは、

`\KAN{有}{あ}{り}{ }{}{二}`

として、親字「有」を引数にとり、「有」の右訓として「あ」、送りに「り」、返り点として「二」を置く、という指示を与えるように定義されている。どちらも正しい T_EX コマンドであるが、訓点をつける対象の文字をコマンドの引数として指定するかしらないか、という考え方の違いがある。続浄では、返り点が行頭に置かれる場合があって、後者 `\KAN` では前の行の行末文字を引数に取らなければならない処理ににくい。そこで `\kanbun` を用いることにした。訓点を XML で表記する場合もルビと同様にいくつかの方法が考えられるが、当研究班では、

`<kanbun kaeriten="" okuri="" />`

という空要素のタグを訓点が置かれる場所に置き、その属性に `kaeriten`（返り点）と `okuri`（送り）を指定するという方法をとった。

ルビの表示を XML 化する場合、

`<ruby hurigana="ハナ">太</ruby>`

と、「太」という文字を要素とし、その属性値 `hurigana` に「ハナ」を指定する、という表記が考えられ（当研究班の XML タグはこれ）、あるいは HTML と同じように、

`<RUBY><RB>太</RB><RT>ハナ</RT></RUBY>`

とルビを含んだ文字列全体を `<ruby>` の要素とし、その子要素に親字「太」とルビ「ハナ」を指定する、という表記も可能である。T_EX の注記（`\annotation{ }{ }`）はルビと同じ形式の XML タグとし、本文を

`<annotation anottext="">本文</annotation>`

として囲んで表記した。

そこで当研究班では、データの汎用性と拡張性を重視したこと、先行する SAT が使用していること³⁾、という理由から、データ形式を汎用的な Markup Language である XML に変更するという方針を立てた。検索システムに組み込む場合も、マスターデータが T_EX であってはデータベースに登録するまでの処理が繁雑であり、その点からも最終的な電子テキストの形式を XML に変更することが必要であった。

そこで当研究班では、続浄の T_EX データで使用されている T_EX コマンドを全て抽出し、XML タグに変換する作業を行った。

業者からは、T_EX ファイルとそれから生成された pdf ファイルとテキストファイル、外字一覧表などが納入された。このテキストファイルには T_EX ファイル冒頭に置かれる各種の設定と使用するマクロの指示（プリアンブル）や改ページ指示の T_EX コマンドは省かれているが、書式を指示する T_EX コマンドはほとんどすべてが残っており、また、続浄の一行をテキストファイルの一行とし更に行頭にページ番号や行番号などのメタ情報を置いている。検索システムを構築するには行番号の情報が必須なので、このテキストファイルを変換元のデータとした。

2.3. T_EX から XML へのタグの変換

業者納入の続浄の T_EX ファイルでは書式を指示する T_EX コマンドとして

- ・ `\kuntten{ }{ }`（訓点）
- ・ `\annotation{ }{ }`（注記）
- ・ `\ruby{ }{ }`（ルビ）
- ・ `\warigaki{ }{ }`（割書）
- ・ `\MO{ };`（文字鏡フォント・`{ }`内は文字鏡コード）

の五種類と

- ・ `\newpage%p.1a`（ページの切り替えを指示）
- ・ `\quad`（文字間隔を指示）

が使用されていた⁴⁾。その他に、各行の行頭に

12,0001A01:

の形式で、位置情報が示される。右から、続浄の巻番号、続浄の頁番号、続浄の段、続浄の行数を示す。

研究全体の方向性は当研究班の佐藤堅正「浄土宗基本典籍の電子テキスト化 — 現状と展望 I —」に譲り、本稿では、続浄検索システムに使用する電子テキストの作成の現状と問題点を報告したい。

2. 使用した電子テキスト

2.1. 電子テキスト作成—業者作成のテキストファイル—T_EX ファイル

大量のテキストを電子テキスト化するには、入力専門業者への依頼が不可欠である。作成されるデータは機種やソフトウェアに依存しないテキストファイルが望ましい。当研究班は業者に、テキストファイルで「続浄の版面を電子的に極力再現する」ように依頼をした。業者から納入されたデータには、続浄本文だけでなく、訓点、ルビ（左右とも）、注記、割註などの情報も含まれている。また、使用する文字も極力再現するように努めたため、JIS 第一水準、第二水準に無いものであっても、文字鏡フォントを使う、あるいは何らかの記号で代替しその箇所を明示する、といった方法で電子テキスト上に情報を残すように対処されている。

入力を依頼した業者がたまたま T_EX という組版ソフトでのデータ作成を専門としていたので、データは T_EX ファイルとして作成された²⁾。T_EX では、A 4 縦組で出力するなどの大まかな版組みを指定し、さらに種々の T_EX コマンド（マクロ）を併用することによって訓点やルビなどの多彩な表現が可能になる。T_EX ファイルはテキストファイルであって、T_EX コマンドはテキストファイルの中にそれ自身テキストファイルとして入力される（例えば、`\ruby{ 淹 }{ エン }` と入力してあると「淹」と表示）。種々の書式情報を持つテキストファイルを作成する、という目的が達成できたのである。

2.2. XML 化

T_EX のようにテキストファイルの中に文書の構造や表示などの指示を埋め込むコンピュータ言語を Markup Language と呼ぶ。T_EX は元来数学書の出版のために作られたもので、続浄の版組みを再現するという目的のためには好都合であったが、検索や文書構造の分析などの電子テキストとして多方面に活用するためには不向きである。

浄土宗基本典籍の電子テキスト化

— 現状と展望 II —

齊 藤 舜 健

1. はじめに—「続浄検索システム（試用版）」—

平成 21 年度に浄土宗総合研究所「浄土宗基本典籍の電子テキスト化」プロジェクトが開始された。当初は『浄土宗全書続』（以下続浄）、および『宗綱宗規』の電子テキスト化が目標であった。対象を一度に電子テキスト化することは当研究班の年間予算の制約から不可能であったので、続浄については単年度当たり 3 冊程度の入力を業者に委託するというペースで作業を進め、本年度末までに続浄全 19 冊の内、15、16、17 巻の 3 冊の発注を残すのみとなった。来年度には入力作業が完了する予定である。

当研究班は当初は単なる電子テキスト化のみを目標としていたが、昨年度途中から検索システムとして公開することを目標の一つとし、それに合わせた電子テキスト化の方策を検討することになった。その際、大きな方向性として、この研究を、単なる電子テキストの利用にとどまらず、将来的には浄土宗に関する電子化可能なあらゆるデータ（テキスト情報だけではなく、音声、画像情報に至るまで）を継続的、体系的に収集整理検索が可能なシステムを構築することを見据えたものとして位置づけるべきであるという認識を持つことになった。当然、電子テキスト化もそのような汎用性と拡張性を念頭においてなされることになる。その成果として今般の浄土宗総合学術大会のポスターセッションにて「続浄検索システム（試用版）」を公開した¹⁾。使用した電子テキストは、検索システムに組み込むことを前提とせずに業者に依頼して作成したものである。一方、検索システムは研究班内部で独自に構築した。検索システムで使用するためのデータの仕様の設定、それに合わせたデータの変換、それを運用するデータベースの構築およびインターネットでの公開を前提としたユーザーインターフェイスの構築をすべて研究班内部で行ったため、その作業の中で「電子テキスト化」がはらむ問題点を図らずも浮き彫りにすることになった。

ちろん実現されている。

6 おわりに ―より大きなシステムの構築を目指して―

当研究班が念頭においているのは、汎用性の高いデータ形式と、例えば、デジタルアーカイブの機能を持ち、多くのデータを横断的に検索できるような、拡張性の高いコンピュータシステムの構築である。そのためには、どのようなデータ形式がよいか、コンピュータシステムとしてどのような機能を持つべきか、ということを具体的に試すために、続浄検索システム（試用版）を構築した。このシステムを開発することが当研究班の最終的な目的ではなく、汎用性の高いデータ形式はどのようなものか、拡張性の高いコンピュータシステムはどのようなものか、を実際に試してみるテストベッドが、続浄検索システム（試用版）である。その意味で、当研究班の研究の先には、浄土宗大データベース構想、と呼ぶべきものがある。それは、浄土宗に関係するありとあらゆるデータを収集保存し、データベース化して、デジタルアーカイブの機能を持った、情報を有効に活用できるようなコンピュータシステムの構想である。その研究はまだ始まったばかりである。

5 続浄検索システム（試用版）の現状

第2節で述べた様に、汎用性のあるデータ形式の電子テキストを用いた、高い拡張性を持ったコンピュータシステム構築の研究の第一歩として、XML形式の『続浄』データを用いた検索システムを構築した。これを、「続浄検索システム（試用版）」と呼ぶ。このシステム（試用版）をノートパソコンにインストールして、ポスターセッション会場にて公開した。

5.1 マスターデータは XML 形式

試用版のマスターデータは、XML形式のテキストファイルである。『続浄』の原文には、漢文の本文に、返り点、送り仮名、ルビといった調点が付き、さらに割書や註記といった様々な情報が付加されている。それらに加え、巻頁行の番号や段組みの上下という表示に関わる情報も、すべてXMLのタグを使って印を付けてある。

5.2 データベース化

マスターデータから検索用データを作る。RDBMS（Relational DataBase Management System、関係データベース管理システム）の実装のひとつである、MySQLというオープンソースのソフトウェアを用いた。

5.3 ウェブサーバーとブラウザの情報のやり取り

利用者がブラウザに検索文字列を入力すると、文字列はインターネットを経由してウェブサーバーへ送られ、ウェブサーバーがデータベースに問い合わせで結果を得る。ユーザーインターフェースとしてのブラウザ、ビジネスロジックを受け持つウェブサーバー、それにデータベースという、三層アーキテクチャを持つコンピュータシステムを構成する。

5.4 異体字の取り扱い

仏教関係の典籍を扱うコンピュータシステムに要求されるのが、新字・旧字などの異体字の適切な処理である。例えば、「佛」と「仏」と、どちらの文字で検索しても同じ結果が得られなければならない。当試用版でもこの機能はも

- 聖教電子化研究会 <http://www.icho.gr.jp/seiten/> (検 W)
大谷派版真宗聖典、真宗聖教全書。
- 電子達磨 # 2 <http://iriz.hanazono.ac.jp/newhomepage/daruma/> (T 画
検 W)
花園大学国際禅学研究所
抄物類のテキストデータを検索すると写本・版本の画像にリンク。
- 日蓮宗電子聖典 CD-ROM 2 枚 (検 C)
『妙法蓮華経』『昭和定本日蓮聖人遺文』『日蓮聖人全集』『日蓮宗事
典』

4 デジタルアーカイブ

ここまで、電子テキストについて見てきた。本節では、電子テキスト以外の電子データに触れる。例えば、古写本のデジタル写真を撮って作った画像データがあるとする。これ自体は貴重な電子データだが、電子テキストではない。写っている文字を検索することは出来ない。古写本の文字を読み取って、その内容を活字にして電子テキストを作れば、検索をすることができる。検索して見つかった文字の、古写本の対応個所の画像が表示されれば大変便利である。画像以外の、音声データや動画データについても同様のことが言える。例えば、法要の音声の録音や、録画された動画を考えれば、電子テキストを検索して法要の音声や動画の対応個所を探しだせる便利さは、容易に想像がつくだろう。前節で紹介した花園大学国際禅研究所のコンピュータシステムは、画像データについて、この機能を既に実現している。

この様に、電子データの内容を電子テキストにして、両者を関連付けると、電子データをさらに有効に利用できるようになる。電子テキストと電子テキスト以外の電子データをともに保存して、検索ができるようなコンピュータシステムとしてのデジタルアーカイブが重要になる。第1節で取り上げた、高い拡張性を持つコンピュータシステムの構築というのは、例えばこのデジタルアーカイブのような機能を持つものである。当研究班が研究に当たって常に念頭に置いているのは、色々な種類のデータを統一的に取り扱えるデジタルアーカイブの機能を持つコンピュータシステムである。

平楽寺書店『昭和新修法然上人全集』の教書篇テキスト

- 『浄土宗全書』 <http://www.jozensearch.jp/pc/> (T 検 W)
検索システム稼働中。
- 『佛教論叢』 <http://acad.jodo.or.jp/bukkyoronso/> (P 検 W)
第 53 号 (平成 21 年 3 月) から PDF ファイルダウンロード可。

3.2.3 浄土宗内個人

- 報恩蔵 (安達俊英師) <http://www.bukkyo-u.ac.jp/mmc01/adachi/data.htm> (TW)
『漢語灯録』、『選択本願念仏集』、『無量寿経』異訳など。
- 轉法輪寺 (兼岩和広師) <http://www.geocities.jp/tenpourinji/hounenkankei.html> (TW)
『昭法全』など、法然上人関係文献テキストファイル。

3.3 宗外

- SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (X 検 W)
東京大学内 大藏經テキストデータベース研究会 下田正弘東京大学教授
DDB (Digital Dictionary of Buddhism)、BDK (仏教伝道協会) と連携。
- CBETA <http://tripitaka.cbeta.org/> (検 W)
中華電子佛典協會。大正新脩大藏經など。
- CBETA 電子佛典集成 Version 2011 (検 C)
- GRETEL <http://gretel.sub.uni-goettingen.de/> (TW)
仏典とインド学関係典籍
- 日本印度学仏教学会 <https://www.jstage.jst.go.jp/browse/ibk1952/-char/ja/> (P 検 W)
『印度學佛教學研究』
- 天台電子佛典 CD (1 ~ 4) 天台宗典編纂所 (T 検 C)
- WikiArc <http://labo.wikidharma.org/> (検 W)
浄土真宗本願寺派。浄土真宗聖典。

ピュータシステムが作られて稼働している。これらのデータやコンピュータシステムを利用する立場に立って考えてみると、現在個々のコンピュータシステムで使われているデータをすべて一度に検索できるのが便利である。そのためには、データの形式が統一されていることが望ましい。

以下に、既存の電子テキストの例をあげる。決して世界中の電子テキストを網羅しようとするものではない。それぞれの電子テキストやコンピュータシステムがどのような性質のものを表す略号を添えておく。不明な場合もあるので、ひとつの目安である。

略号一覧

T：テキストデータ

P：PDF データ

X：XML 形式データ

画：画像データ

検：検索機能つき

W：WWW（ウェブ）公開

C：CD（コンパクトディスク）

3.1 総合研究所電子テキスト化研究班

- 『続浄土宗全書』（全 19 巻）の巻 1～巻 12、巻 18、巻 19。（X 検。W 予定。）
- 『宗綱宗規』明治 22 年～30 年、明治 35 年～40 年、大正 3 年～4 年。（T）

3.2 宗内

3.2.1 浄土宗

- 浄土宗デジタルアーカイブ <http://jodoshu.net/guide/archive/index.html>
宗報（P 検 W）、浄土宗新聞（P 検 W）、かるな（P 検 W）、
布教羅針盤（T 検 W）、など。
- 『浄土宗聖典』検索 CD-ROM（T 検 C）

3.2.2 教学院

- 『デジタル法然上人全集』CD-ROM バージョン 2（画 T 検 C）
『選択本願念仏集』各種写本画像及び

作り、研究用の小さなコンピュータシステムを構築した。研究対象とする典籍は『浄土宗全書続』（以下、『続浄』と略す。）とする。『続浄』に、ある文字列が入っているかどうか、あるとすればどこに、具体的には、何巻の何頁の何行目にあるのか、を調べるという研究を想定する。コンピュータ技術を用いてこの研究をする際に、コンピュータシステムに要求される機能は、検索機能である。この機能のためには、どの様なデータ形式の電子テキストが良いのかを決めることになる。当研究班では、XML（Extensible Markup Language、拡張可能なマーク付け言語）形式を採用した。このデータ形式は、テキストデータであり、本文に各種の付加情報をタグを用いて書き加えることができる。詳細は、次の論文「現状と展望Ⅱ」に説明されている。現在、当研究班では、『続浄』と『宗綱宗規』のデータ入力を進めている。そのうち、まず、XML 形式の『続浄』データを作成した。漢文の本文に加えて、訓点や頁番号などの情報を、XML のタグを用いて付加してある。

3 既存の電子テキストの例

電子テキストと一口に言っても、様々な形式のデータファイルが作られている。テキストファイルや、それにタグを付加した XML 形式のファイルがある一方で、PDF（Portable Data Format）ファイルのものも多い。PDF ファイルには、もとの文書をスキャンして画像にただけで、検索の出来ないもの、OCR（Optical Character Recognition）を用いて不完全ながらも検索ができるようにしたもの、さらに、完全な検索が出来るものがある。

また、データの公開方法で分類すれば、CD（コンパクトディスク）として流布しているものと、インターネットの WWW（World Wide Web、ウェブ）に公開されているものがある。

扱うデータの種類によって、コンピュータシステムの機能も様々である。テキストファイルをダウンロードさせるだけのものもあれば、データの検索ができて、表示された検索結果をコピー／貼り付けして電子テキストとして利用できるものもある。その場合、もとの典籍の頁番号や行番号といった本文以外の情報が付加されているものもある。

このように、現在は、様々な形式のデータが作られ、様々な機能を持つコン

浄土宗基本典籍の電子テキスト化

—現状と展望 I—

佐 藤 堅 正

1 はじめに

コンピュータ技術の進歩に伴って、浄土学、仏教学、あるいは、宗教学といった人文科学の分野でも、コンピュータ技術を使って典籍を研究する方法が広がっている。その際には、研究対象となる典籍が電子テキスト化されていなければならない。そこで、浄土宗総合研究所の電子テキスト化研究班は浄土宗の基本典籍を電子テキスト化することを目的として平成 21 年度に研究を開始した。「現状と展望 I」と題した本論文では、主として、典籍の電子テキスト化の現状について報告する。仏教関連典籍の電子テキスト化の例と、当研究班の研究の現状について述べる。

ある典籍を研究するに当たって、コンピュータ技術を利用する場合、どのような研究をするかという研究内容によって、コンピュータシステムに求められる機能が決まる。そして、その機能が働くのに相応しい、電子テキストのデータ形式が決まる。このように、電子テキストのデータ形式は、どのような研究をするかによって決まるはずのものである。

あるデータ形式の電子テキストが、様々なコンピュータシステムで使える時、それは汎用性のあるデータ形式を持つ電子テキストである。また、ひとつのコンピュータシステムに手を加えれば様々なデータ形式の電子テキストを使えるようになるのであれば、それは拡張性の高いコンピュータシステムだと言える。当研究班が最終的に目指すのは、高い汎用性を持つデータ形式の電子テキストを用いた、高い拡張性を持つコンピュータシステムを構築することである。

2 電子テキスト化研究班の研究内容

上記の最終的な目的のために、まず、当研究班では、実際に電子テキストを

宗の教義の優位性を明示することができなければ、その宗派に所属する教団構成員にとっては、人生観・世界観・死生観の根拠であり、日常生活の規範となるべき信仰の確立はおぼつかない。こうした意味合いにおいて、いずれの教団にあっても、自宗の優位性を説く教義は必要不可欠であり、法然の浄土宗教団と親鸞の浄土真宗教団においても例外ではない¹⁾。しかし、中等教育の場において、哲学的・思想的・宗教的に未熟で、かつ、不特定多数の生徒に向けて展開される倫理の授業という位置を鑑みた場合、それぞれの宗教や宗派の地位は等しく尊重され、かつ、現在もそれぞれの教団の教義に基づいて信仰生活を送っている者がいる以上、その地位はよりいっそう慎重かつ厳密に取り扱われなければならないのは明白であろう。だからこそ、本稿で紹介したような一連の教科書の記述は、法然ないし浄土宗教団の立場からは、「学習指導要領」や「教育基本法」第9条が提示する指針を著しく逸脱したもので、このままでは到底受け入れがたいものであることを喚起して本稿を擱筆したい²⁾。

- 1) 法然と親鸞の思想を巡る根本的相違点については、①「法然上人における俱会一処への視座—親鸞聖人との対比を通じて—」(『石上善應教授古稀記念論文集・仏教文化の基調と展開』第2巻、平成13年5月)、②「講演 新しい親鸞聖人研究に向けた一提言」(『真宗研究会紀要』36、平成16年3月)、③『講義録・法然上人のみ教え—法然上人と親鸞聖人—』(浄土宗兵庫教区布教師会、平成19年11月)などの拙稿で少しく言及したことがあるので参照されたい。
- 2) 本論で言及した10冊の教科書の記述中、例えば、最澄と空海、親鸞と一遍、栄西と道元、最澄と日蓮といった特定の関係性を有する祖師をめぐる記述において、法然と親鸞との関係において指摘されるような、一方が他方を徹底した、あるいは、その教えを深めたなどとするバランスを欠いた記述はまったく見出すことができない。

ある。」

- ⑤ 実教出版『倫理』（試案）「親鸞は、法然の専修念仏の教えを継承しつつも、独自の道を歩むこととなり、浄土真宗をひらいた。」
- ⑥ 数研出版『改訂版 高等学校倫理』（試案）「法然の教説をうけついで親鸞は、専修念仏の教えを独自の視点を通じて捉え直したことによって、後世の人びとから浄土真宗の開祖とあおがれた。」
- ⑦ 第一学習社『高等学校 改訂版倫理』（試案）「浄土真宗の開祖とされる親鸞は、師の法然から念仏往生の教えを聞くことによって迷いを脱し、その教えを継承しつつも、独自の道を歩むこととなった。」
- ⑧ 教育出版『新倫理 自己を見つめて』（試案）「法然の弟子親鸞は、師の教えを継承しつつも、独自の道を歩み、自らの身をいっさい仏にゆだねるという絶対他力の立場を説いた。」
- ⑨ 清水書院『現代倫理』（試案）「法然の念仏の教えを継承しつつも、独自の道を歩んで浄土真宗を開いたのが、親鸞である。（中略）その絶望ともいえる自覚の中で、いっさいの自己のはからいを捨てたとき、阿弥陀仏はそういう凡夫にこそ慈悲をそそぎ、浄土へと往生させると確信したのである。（中略）親鸞が確信したこの教説を悪人正機という。（中略）法然の教えとは一線を画し、独自の道を歩んだ彼の立場は、一般に絶対他力の信仰といわれる。」
- ⑩ 一橋出版『倫理 現在を未来につなげる』（試案）「法然の専修念仏の教えから出発しつつも、独自の道を歩んだのは、浄土真宗の開祖とされる親鸞である。親鸞は、ひたすら阿弥陀仏の衆生救済の誓い（本願）を信じ、それにすべてをまかせる絶対他力の信仰を説いた。」
- ⑩（注 1）教科書の注が付された記述の削除に伴い削除。
- ⑩（注 2）（試案）「救済を約束する阿弥陀仏にすべてをまかせる気持ちをこめたただ一回の念仏によって救われるというのが、法然が到達した確信であった。法然は生涯を通じてその念仏を継続すべきことを説いたが、親鸞は信心を得たあととなえる念仏を「報恩感謝の念仏」として説いた。」

なるほど、特に中国仏教における多様な宗派の成立にあたって、経論の分類方法を説き明かす教相判釈（教判）が掲げられ、自宗の教義こそ他宗に比して優位性を持っていることが主張されるようになった。もちろん、そのように自

『四十八卷伝』六（浄土宗聖典6・63）等の記述によっても明らかである。しかし、だからといって法然が、周囲の人々に「一日六万遍という容易ならぬ量の念仏を求めた」事実は見出せない。そればかりか、（注2）の前半に言及されている「救済を約束する阿弥陀仏にすべてをまかせる気持ちをこめたただ一回の念仏によって救われる（浄土往生が叶う）」と説いたのが、他ならぬ法然であることは、次のような一連の法語によって明らかである。

阿弥陀仏は、一念に一度の往生をあておき給える願なれば、念々ごとに往生の業となるなり。（『つねに仰せられける御詞』昭法全492、他）

行は一念十念むなしからずと信じて、無間に修すべし、一念猶生まる、いかに況や多念をや。（『一紙小消息』昭法全500、他）

信をば一念に生まると信じ、行をば一形にはげむべし。（『つねに仰せられける御詞』昭法全492、他）

このように、「救済を約束する阿弥陀仏にすべてをまかせる気持ちをこめたただ一回の念仏によって救われる」と説いたのが法然であることは明白であり、そうした理解の上で法然は、「無間」あるいは「一形」に言及し、念仏の教えに帰依したその瞬間から命尽きるその時まで、阿弥陀仏との関係を決して絶やさぬよう、生涯にわたり念仏を相続すべきことを訴えているのである。

2. 法然上人と親鸞聖人をめぐる教科書記述への提言

ここでは、上述した法然と親鸞をめぐる10冊の教科書の記述とそこに付された2つの注について最低限の変更を促していただきたく、以下のような改訂試案を示すことを通じて提言を施したい。

- ① 東京書籍『倫理』（試案）「こうした法然の教えを継承しつつも、独自の道を歩むことになったのが浄土真宗を開いた弟子の親鸞である。」
- ② 清水書院『新倫理』（試案）「法然が開いた浄土宗の教えを継承しつつも、独自の道を歩むことになったのが、浄土真宗の開祖、親鸞である。（中略）法然の立場と一線を画した親鸞の立場は、絶対他力とよばれる。」
- ③ 実教出版『高校倫理』（試案）「親鸞は、法然の専修念仏の教えを継承しつつも、独自の道を歩むこととなり、浄土真宗の祖となった。」
- ④ 山川出版社『現代の倫理 改訂版』（試案）「法然の教えを継承しつつも、独自の道を歩むこととなり、浄土真宗の開祖となったのが、弟子の親鸞で

法然が到達し得ず、表現し得なかった真意を親鸞が確信し大成したのであって、親鸞が開いた浄土真宗にこそ、その教えが継承されていると受けとめられかねない。教科書の説示を続ける。

- ⑩ 一橋出版『倫理 現在を未来につなげる』「法然の専修念仏の教えから出発して、しだいにそれをのりこえ、純粋な信仰の立場を確立したのは、浄土真宗の開祖とされる親鸞である。親鸞は、師法然の教えになお残っていた自力的な要素(注1)を否定し、ひたすら阿弥陀仏の衆生救済の誓い（本願）を信じ、それにすべてをまかせる絶対他力の信仰を説いた。すべては仏の誓いのおのずからなる働きであり（自然法爾）、仏の救いを信じて念仏をとるその瞬間の「信」によって往生が決定する(注2)、と親鸞はいう。」（平成 17 年 1 月 20 日刊、40 頁）

この教科書では、より直接的な表記によって、「法然の専修念仏の教え」を「のりこえ、純粋な信仰の立場を確立し」、「法然の教えになお残っていた自力的な要素を否定し」たのが親鸞の教えであると記されている。こうした説示からは、「法然の専修念仏の教え」は「のりこえ」られるべき、不純な信仰を内に含み、「自力的な要素」が残存した教えであると受けとめられてしまうこととなる。

ちなみに⑩の教科書記述中、「法然の教えになお残っていた自力的な要素」と「仏の救いを信じて念仏をとるその瞬間の「信」によって往生が決定する」という 2 箇所注が付けられ、それぞれ次のように記されている。

（注 1）「法然は、口称念仏を往生へみちびく道（手段）として、一旦六万遍という容易ならぬ量の念仏を求めた。」（40 頁）

（注 2）「救済を約束する阿弥陀仏にすべてをまかせる気持ちをこめたただ一回の念仏によって救われるというのが、親鸞がついに到達した確信であった。信心を得たあととなる念仏は、「報恩感謝の念仏」として説かれる。」（40 頁）

この 2 つの注については、確認の意味を込めて、いささか言及を加えたい。まず（注 1）についてであるが、こうした記述のままでは、あたかもすべての浄土願生者に対して法然は、日課六万遍の念仏を要請し、そうしなければ浄土往生は叶わないと主張されたかのように受けとめられかねない。なるほど法然自身が六万遍、晩年に至っては七万遍の日課念仏を定め、実践していたことは、

専修念仏をより深く、内面からとらえたことによって後世の人びとから浄土真宗の開祖とあおがれた。」(平成 19 年 1 月 10 日刊、70 頁)

- ⑦ 第一学習社『高等学校 改訂版倫理』「浄土真宗の開祖とされる親鸞は、師の法然から念仏往生の教えを聞くことによって迷いを脱し、その教えを継承し発展させた。」(平成 19 年 2 月 10 日刊、80 頁)

これらの教科書にも「法然の教説」や「専修念仏」「念仏往生の教え」を「より深く、内面からとらえ」、あるいは、「発展させた」のが親鸞の立場であり、浄土真宗の教えに他ならないと指摘している。やはりここでも、法然の教えは、親鸞の教えに比して、浅く、外面からとらえたもので、発展の不充分な教えであると受けとめられかねない。教科書の説示を続ける。

- ⑧ 教育出版『新倫理 自己を見つめて』「法然の弟子親鸞は師法然の教えを徹底し、自力の修行を捨て自らの身をいっさい仏にゆだねるという絶対他力の立場を選びとった。」(平成 19 年 1 月 20 日刊、96 頁)

①から⑤の教科書同様、この教科書においても、親鸞が「師法然の教えを徹底し」たと記述され、続けて「自力の修行を捨て」た「絶対他力の立場」であると記されている。こうした記述からは、法然の教えが、親鸞の教えに比して、自らの力で悟りを開くことを目指す自力の要素が残存していると受けとめられかねない。教科書の説示を続ける。

- ⑨ 清水書院『現代倫理』「法然の念仏の教えをさらに徹底させ、浄土真宗を開いたのが、親鸞である。(中略)その絶望ともいえる自覚の中で、いっさいの自己のはからいを捨てたとき、阿弥陀仏はそういう凡夫にこそ慈悲をそそぎ、浄土へと往生させるという、師法然の教えの真意を悟ったのである。(中略)法然に芽生え、親鸞が確信したこの教説を悪人正機という。(中略)法然の教えをさらに徹底させた彼の立場は、一般に絶対他力の信仰といわれる。」(平成 20 年 2 月 15 日刊、76 頁～77 頁)

この教科書では、「法然の念仏の教えをさらに徹底させ」たのが親鸞の教えであると説示しているだけでなく、その親鸞が「師法然の教えの真意を悟」り、「法然に芽生え、親鸞が確信した」教説こそ「悪人正機」の思想であり、その立場こそ「絶対他力の信仰」であると記されている。遠回しな表現になっているものの、こうした説示を通読して抱くであろう理解とは、やはり法然の専修念仏の教えは不徹底なものに留まっており、法然の中に芽生えてはいながらも、

高等学校公民科「倫理」教科書における法然上人 と親鸞聖人の取り扱いをめぐる一考察 —教科書記述への提言—

林 田 康 順

1. 「倫理」教科書の記述における法然上人と親鸞聖人の関係性を めぐって

本稿は、現行 10 冊の高等学校公民科「倫理」教科書中、浄土宗祖・法然上人と浄土真宗祖・親鸞聖人（以下、祖師の尊称を略す）をめぐる説示において、いささかの考察を巡らすものである。以下、順次、教科書の説示を見てみたい。

- ① 東京書籍『倫理』「こうした法然の教えをさらに徹底したのが浄土真宗を開いた弟子の親鸞である。」（平成 20 年 2 月 10 日刊、84 頁）
- ② 清水書院『新倫理』「法然が開いた浄土宗の教えをさらに徹底したのが、浄土真宗の開祖、親鸞である。（中略）法然の説いた他力をさらに徹底した親鸞の立場は、絶対他力とよばれる。」（平成 19 年 2 月 15 日刊、82 頁～84 頁）
- ③ 実教出版『高校倫理』「親鸞は、法然の専修念仏の教えをさらに徹底させ、浄土真宗の祖となった。」（平成 20 年 1 月 25 日刊、80 頁）
- ④ 山川出版社『現代の倫理 改訂版』「法然の教えをさらに徹底して、浄土真宗の開祖となったのが、弟子の親鸞である。」（平成 19 年 3 月 5 日刊、76 頁）
- ⑤ 実教出版『倫理』「親鸞は、法然の専修念仏の教えをさらに徹底させ、浄土真宗をひらいた。」（平成 16 年 1 月 25 日刊、57 頁）

これらの教科書には、共通して「法然の教え」「法然が開いた浄土宗の教え」「法然の説いた他力」「法然の専修念仏の教え」を「さらに徹底した」のが親鸞の立場であり、浄土真宗の教えに他ならないと指摘している。すなわち、これら教科書の記述の裏を返せば、法然の教えは、親鸞の教えに比して不徹底な教えであると受けとめられてしまうこととなろう。教科書の説示を続ける。

- ⑥ 数研出版『改訂版 高等学校倫理』「法然の教説をうけついだ親鸞は、

会と貴重なご意見とを与えてくださいました藤本淨彦先生・安達俊英先生・曾和義宏先生・齋藤舜健先生に心より感謝申し上げます。

- 1) 赤沼智善 [2 : p. 461.8-17]
- 2) 赤沼智善 [2 : pp. 435-462] ; 舟橋一哉 [1954 : pp. 2-23] ; 雲井昭善 [1978] ; 藤田宏達 [1979]
- 3) この点是有部・正量部の解釈と大きく異なる。平岡聡 [1993] [2002 : pp. 241-254]; 並川孝儀 [2001] (= [2011 : pp. 175-196]) を参照。
- 4) 上座部では身識相應の受のみが肉体的 (kāyika) なものであるとされる。Vis.(p. 461.1-14) を参照。一方の有部は前五識相應の受が肉体的 (kāyika) であるとされる。AKBh.(pp. 41.7-42.6) を参照。
- 5) 苦俱不善異熟身識および楽俱善異熟身識のこと。水野弘元 [1978(=1964) : pp. 155.11-156.3] および、水野弘元 [1978(=1964) : p. 160.1-11] を参照。
- 6) MilT.(p. 26.3-8) は、Mil. の記述が教理と矛盾しているので理解しがたいとも述べている。
- 7) 注意しなければならないが、初期仏教における宿作因論は業果の必然性・絶対性を主張する説ではない。
- 8) ANA. iii, 61 (Vol. II p. 274.11-28)
- 9) 業受 (kammavedanā) とは、心が善悪業の働きをしている時に俱生している受のことであり、「業の異熟による受」という意味ではない。
- 10) 第一説は、業の異熟による受のみならず、心が善・不善・無記の業を遂行している時にも受があるという意味である。これは受 (vedanā) が共一切心心所 (有部でいう大地法にあたる) であるため、心が如何なる状態であっても受が相應して起るという教理に基づいている。

第二説については前節でもみたように、上座部では (8) 業の異熟のみならず (1) 胆汁など他の項目についても業が間接的原因になっていると考えており、必ずしも両者の差異を明確に指摘しているものではない。
- 11) Vis.(p. 601.15-25)
- 12) Vis.(pp. 601.26-602.3); AbhSmhT.(pp. 129.35-130.19)

- ANA. *Aṅguttaranikāya-Atthakathā* (*Manorathapūraṇī*), PTS.
 Dhpa. *Dhammapada-Atthakathā*, PTS.
 Jā. *Jātaka*, PTS.
 Mil. *Milindapañha*, PTS.
 MilT. *Milinda-Tīkā*, PTS.
 MN. *Majjhima-Nikāya*, PTS.
 MNA. *Majjhimanikāya-Atthakathā* (*Papañcasūdanī*), PTS.
 SN. *Samyutta-Nikāya*, PTS.
 SNA. *Samyuttanikāya-Atthakathā* (*Sāratthappakāsinī*), PTS.
 SNT. *Samyuttanikāya-Tīkā* (*Līnatthappakāsinī*), VRI.
 Ud. *Udāna*, PTS.
 UdA. *Udāna-Atthakathā* (*Paramatthadīpanī I*), PTS.
 VibhA. *Vibhaṅga-Atthakathā* (*Sammohavinodanī*), PTS.
 Vis. *Visuddhimagga*, PTS.
 VisT. *Visuddhimagga-Tīkā* (*Paramatthamañjūsā*), VRI.

Bibliography

- 赤沼智善 [1-12] 『赤沼智善著作選集』 全 12 巻，赤沼智善著作選集刊行会。
 雲井昭善 [1978] 「業因業果と無因無縁論」，『仏教思想 3 因果』，平樂寺書店。
 並川孝儀 [2001] 「ブツダの過去の悪業とその果報に関する伝承」，『香川孝雄
 博士古稀記念論集：仏教学浄土学研究』，永田文昌堂。
 [2011] 『インド仏教教団 正量部の研究』，大蔵出版。
 平岡 聡 [1993] 「業観の変遷」，『佛教論叢』 37。
 [2002] 『説話の考古学』，大蔵出版。
 藤田宏達 [1979] 「原始仏教における業思想」，『業思想研究』，平樂寺書店。
 舟橋一哉 [1954] 『業の研究』，法蔵館。
 水野弘元 [1964] 『佛教の心識論』，山喜房佛書林。
 [1978] 『佛教の心識論』，ピタカ。

本稿は、浄土宗教学院研究会（2013 年 2 月 26 日、於：佛教大学）において
 諸先生より頂いた貴重なご意見・ご質問がその基礎になっています。発表の機

機能（令生・支持・妨害・破壊）のうちに“他業の異熟の勢力を削ぐ業（妨害業）”や、“他業を異熟しないように破壊してしまう業（破壊業）”があると説かれることから確認することが出来る¹²⁾。すなわち、たとえ悪業を犯してしまっても、より強力な善業を後から積みめば、悪業よりもその善業が優先的に異熟をもたらしたり、悪業の異熟を漸減したり消滅させたりすることが可能である。以上の点が、宿作因論に対する上座部業論の特徴であると考えられる。

4. 結論

上座部資料を通じ、初期仏教から阿毘達磨における仏教の宿作因論批判を考察した。次の結論が得られる。

1. 初期經典および Milindapañha では肉体的苦楽は必ずしも業によって引き起こされるとは考えられておらず、それこそが仏教の業論と、外道の宿作因論との違いであると考えられている。
2. ところが上座部教理では、肉体的苦楽や死は必ず業によって引き起こされると理解される。したがって初期經典および Milindapañha にある記述は教理と齟齬を起こしているが、註釈文献はこれらの記述が世俗説であると定義して齟齬を取り除こうとしている。
3. このように上座部教理に従えば肉体的苦楽や死は必ず業によって引き起こされるものの、業果の必然性までは主張されておらず、たとえ悪業をつくってしまっても、その後の努力や精進といった善業によって、その悪業の異熟の勢力を弱めたり消し去ってしまったりすることが可能である。このように現世における努力や精進を積極的に認める点が、宿作因論に対する上座部業論の特徴であると言える。

Abbreviations

AbhSmhT. *Abhidhammatthasaṅgaha-Mahāṭīkā* (*Abhidhammatthavibhāvinī*), PTS.

AKBh. P. Pradhan (ed.), *Abhidharmakośabhāṣya*, Patna, 1967.

AN. *Āṅguttara-Nikāya*, PTS.

3. 業論と宿作因論の差異

前節 2. までに上座部教理を検討し、肉体的苦楽や死は必ず業の果報によって引き起こされる点を指摘した。けれども、このような上座部の業論は、初期仏教で否定されていたはずの宿作因論に極めて接近してしまっている⁷⁾。そこで本節では、業論と宿作因論との差異がどこにあるのかという問題を考察する。両論の差異について ANA. iii, 61 (Vol. II p. 274.11-28) は次の五説を述べている⁸⁾。

	業論	宿作因論
第一説	業受 ⁹⁾ ・唯作受・異熟受の三受を認める。	異熟受のみを認める。
第二説	苦受の原因として次の八種を認める。(1) 胆汁、(2) 痰液、(3) 風、(4) 胆汁・痰液・風の和合、(5) 季節の変化、(6) 不規則な養生、(7) 突発生、(8) 業の異熟。	(8) 業の異熟のみを苦受の原因として認める。
第三説	順現法受業・順次生受業・順後次受業という三業を認める。	順後次受業のみを認める。
第四説	順現法受の異熟・順次生受の異熟・順後次受の異熟という三異熟を認める。	順後次受の異熟のみを認める。
第五説	善思・不善思・異熟思・唯作思という四思を認める。	異熟思のみを一つ認める

このうち上座部業論の特徴が最も表れているのは第三説・第四説・第五説の三つである¹⁰⁾。第三説や第四説によれば“現世の努力・精進によって現世や来世での望ましい果報を得ることが可能である”という点、第五説によれば“善・不善の意思を起こす自由意思が認められている”という点が、宿作因論に対する上座部業論の特徴であるとされる。この特徴は上座部の教理からも裏付けられる。上座部では過去に積み上げられてきた業のうち、(1) 重大な業、(2) 常習的な業、(3) 臨終間際の業、(4) それ以外の業、という順序で優先的に果報をもたらすと理解している¹¹⁾。またさらに、業の持つ四種の

2. 2. 上座部教理

ところが上座部論書を検討すると、苦受の場合と同じく、「たとえ非時死であつても間接的に業によって引き起こされている」と理解されている。

Vis.(pp. 229.12-230.1) :

またこの意趣されたところのこれ(死)は、時死と非時死との二種類である。そのうち、時死は、福德が尽きるゆえに、あるいは寿が尽きるゆえに、あるいは両者が尽きるゆえにある。非時死は、業を断絶する業によってある。…中略…。また、ドゥーシー魔やカラーブ王などのように、まさにその刹那にその場から死没させる効力のある業によって相続が断絶された者たちの〔死〕、あるいは過去の業によって剣で切られるなどの手だてにより相続が断絶された者たちの死、これが「非時死」と呼ばれる。

ドゥーシー魔は、MN. 50 に登場し、仏弟子たちに暴行を加えたために寿命がその場で断たれてしまったとされる。またカラーブ王は、Jā. 313 に登場し、菩薩に暴行を加えたためにその場で地面に飲み込まれ地獄に落ちたとされる。さらにダンマパーラによる註釈 VisT.(VRI : Vol. I p. 272.9-10) では、夜叉ナンダと青年ナンダを非時死の事例として加えている。夜叉ナンダは、Ud. 4, 4 に登場し、サーリブッタに暴行を加えたためにその場で地面に飲み込まれ地獄に落ちたとされる。青年ナンダは、DhpA. 69 の因縁譚に登場し、ウッパラヴァンナー比丘尼に乱暴を働いたためその場で地獄に落ちたとされる。

以上の四者は「非時死」の例として挙げられているが、いずれも本来もっと続くはずの寿が、犯した悪業の力によって断絶され、その場で地獄に堕ちている。従つて非時死であつても、業の力によって死ぬと理解されていることが解る。これは、夜叉ナンダが登場する Ud. に対するダンマパーラの註釈 UdA. からも確認できる。

UdA. 4, 4(p. 246.18-22) :

【問】ところで彼(夜叉ナンダ)は夜叉の状態のまま地獄へ趣いたのか。

【答】趣いていない。実にこの場合には順現法受の悪業があり、その力によって夜叉の状態に大いなる苦が起り、そして順次生受なる無間業によって死の直後に地獄に再生したのである。

すなわち上座部教理では、死は必ず業によって招かれると理解されている。

肉体的受の原因	SN. 36, 21	Mil.	註釈文献
風	×	×	△
胆汁	×	×	△
痰液	×	×	△
風・胆汁・痰液の和合	×	×	△
季節の変化	×	×	△
不規則な養生	×	×	△
突発生	×	×	△
業の異熟	○	○	○

○＝業因による、×＝業因によらない、△＝間接的に業因による

2. 死没

2. 1. Milindapañha

続いて死没の原因という視点から仏教の業論の特徴を考察する。Mil.(pp. 301.8-309.3) では死没する原因を種々に説き、業によって死ぬ場合（時死）もあれば、業によらず死ぬ場合（非時死）もある、と説かれている。Mil.(p. 302.6-29) は、時死と非時死の原因を次のように分類している。

	説 1	説 2
時 死	寿命を迎えての死	業の異熟による死
非時死	餓えによる死	風から起こる死
	渴きによる死	胆汁から起こる死
	蛇毒による死	痰液から起こる死
	薬物による死	風・胆汁・痰液の和合による死
	焼死	季節の変化による死
	溺死	不規則な養生による死
	殺害による死	突発生なる死

このうち説 2 の八項目は、前節 1. で検討した苦受を受ける八つの原因と全同である。したがって前節 1. の結論と併せて考えると Mil. における非時死とは、直接 / 間接的を問わず全く業によらない非業の死であると考えられる。

Mil.における記述と矛盾を起こしている。なぜなら、SN. 36, 21 と Mil. では、“業の異熟以外にも肉体的な苦楽を引き起こす原因がある”と説かれているが、上座部教理に基づけば、肉体的な苦楽は必ず過去世で積み上げた業の異熟でなければならぬからである。この問題を解決するために上座部註釈文献は、次のように再解釈を施している。

SNA. 36, 21 (Vol. III p. 82.14) :

この経 (SN. 36, 21) では世間の慣例というものが語られている。

SNT. 36, 21 (VRI : Vol. II p. 74. 13-15) :

「世間の慣例というものが語られている」とは、“胆汁から”などの呼称が世間で成立しているからである。もちろん肉体に属する受 (vedanā) は、まさに業により生起するのだが、1) それ (受) にとって現在時の縁であるから、以上のこの〔教説〕は世間の慣例としてあるのであり、2) そして説かれていることのみを把えて他説 (宿作因論) の排除がなされた、と見られるべきである。

したがって註釈文献は、SN. 36, 21 では世間の慣例に従って現在直接的に苦楽の原因となっている縁が説かれているに過ぎず、元を辿れば胆汁など七つの原因も業によって引き起こされると解釈している。これと全く同じ傾向が MilT. (p. 26.32-27.3) においても見られる⁶⁾。

MilT. (pp. 26.32-27.3) :

この問いにおける長老の〔発言は〕一部分回答になっていない。したがって、考察して、より妥当な〔結論が〕得られるべきである。その場合、つぎが〔その〕考察の有様である。…中略…。したがって長老にとっては、「まさに業の異熟からこの受が起った」という説がより理に適っていると把握されるべきである。

このように“肉体的苦楽は業の異熟以外からも起こる”という聖典の記述を、註釈文献は“肉体的苦楽は業の異熟からのみ起こる”という教理にあわせて再解釈している点が確認される。これらの態度を表にまとめれば次のようになる。

見られるという。また平岡聡 [1993] [2002: pp. 241-254] は有部所伝の律典を検討し、1) 初期仏教では否定されていた宿作因論的な考え方が有部では採用されて過去の業で現世の総てを証明する傾向がある点、2) その背後には業果の必然性・不可避性を強調していた点を指摘している。このように初期仏教および有部の理解については研究が進んでいるが、一方で上座部教理の理解については未だ明らかになっていない。そこで本稿は、上座部論師たちが業論と宿作因論との間にどのような違いを見出していたかを検討する。

1. 苦受

1. 1. 初期經典と Milindapañha

まず、苦受の原因という視点から仏教における業論の特徴を考察する。SN. 36, 21 (Vol. IV pp. 230.9-231.2) では、「この世で感受する苦楽のすべては業の異熟による」と主張する宿作因論に対し仏陀は、「感受は必ずしも業の異熟によるものだけではなく、1) 胆汁、2) 痰液、3) 風、4) 胆汁・痰液・風の和合、5) 季節の変化、6) 不規則な養生、7) 突発生という七つの原因によっても起こる」と説いている。

この初期經典の理解は Mil. においても確認される。Mil. (pp. 134.29-135.10) では「ブッダが入滅の間際に受けた肉体的苦痛は悪業の果報なのか」というミリンダ王の問いに対して、長老ナーガセーナは SN. 36, 21 を引用しつつ、業によってのみ苦受が起こるという理解は間違っており、胆汁など他の原因によっても起こると説いている³⁾。

1. 2. 上座部教理

ところが、時代が下るとともに事情が異なってくる。上座部教理では、苦・楽を精神的なものとの肉体的なものとの二種類に細分化したうち、肉体的⁴⁾な苦・楽は必ず業報によって生起すると解釈される。この事実は、ありとあらゆる心の状態を八十九種に分類するうち、肉体的苦受と相応した心と、および肉体的楽受と相応した心とは⁵⁾、いずれも異熟心（過去の業の異熟として起こった心）に分類される点からも明らかである。

しかしながら、このような上座部教理は、先に検討した SN. 36, 21 および

パーリ上座部における宿作因論批判

—初期仏教から阿毘達磨教理へ—

清水 俊 史

0. 問題の所在

我々が現世で受ける境遇や苦楽のすべては、前世で造った業の果報なのか。非業の死はあるのか。このような疑問は古代インドにおいて大きな関心を集めていたらしく、現世で受ける苦・楽・不苦不楽の原因をめぐり AN. iii, 61 では次の三つの邪説が紹介されている。

- ①宿作因論：苦・楽・不苦不楽は、すべて前世に造った業を原因とする。
- ②無因論：苦・楽・不苦不楽は原因なく感受する（業因業果の理を認めない）。
- ③尊祐論：主宰神や造物主によって苦・楽・不苦不楽が与えられる。

このうち①宿作因論はジャイナ教の、②無因論はマッカリ・ゴーサーラなど外道の、③尊祐論はバラモン教の説であったとされる。このうち②無因論と③尊祐論の両説は仏教の立場と著しく相違している。なぜなら仏教では業因業果の理を認め、主宰神（Skt : Īśvara, Pāli : Issara）や造物主（Skt : Prajāpati, Pāli : Pajāpati）の存在を認めないからである。ところが仏教も輪廻業報思想を受け容れているために、①宿作因論と仏教における業論との違いが必ずしも明瞭ではない¹⁾。そこで仏教における業論が、どのように宿作因論と異なるかについて、初期仏教を中心に多くの研究がなされてきた²⁾。藤田宏達 [1979] は、次の二点を初期仏教における業論の特徴として挙げている。

- (1) 現在の業因が未来の業果をもたらすという点で、人間の自由意思が認められ、それにもとづいて努力精進するところに大きな道徳的意義を認めている。
- (2) 宿作因論では現世における事情が過去世の業によって決定されると説くが、仏教の業論では現世で受ける境遇や苦楽すべてが過去世の業を原因とするわけではない。

藤田宏達 [1979 : p. 122.8-11] によれば、上記の理解は有部論書においても

ヘルバルト教育学を日本に多く紹介した能勢は、徳育論争やその後も一貫して宗教による道德教育を否定していたが、皮肉にも衝突論争後に「新しい」宗教教育を紹介する先駆者となったのである。

教育勅語の登場と衝突論争により、宗教そのものを道德教育に利用しようという主張が減ったのは明らかである。その一方で、衝突論争後は、欧米の教育理論において宗教の道德的機能を援用する議論があることが示されていったのである。

ここでは、衝突論争において宗教が教育から排除されたというこれまでの研究で言及されてきた以外の一面を『雑誌』を参照することによってみる事ができた。もちろん、衝突論争以前と以後では当時の社会がどのように「宗教」をみているかを注意しなければならない⁶⁾。今後は、他の教育系雑誌でもこの変遷は同様であったのか、またその流れがどのように明治三〇年代以降に継続されていったのかを検討していきたい。

- 1) 上沼八郎『『大日本教育界雑誌』解説—大日本教育界の活動と機関雑誌—』『帝国教育』復刻版刊行委員会編『帝国教育「総目次・解説」』上、雄松堂出版、一九八九年。
- 2) この当時、全国展開していた主要教育雑誌として他には『教育時論』『教育報知』などがある。
- 3) 福沢諭吉『徳育余論』[一八八二年]国民精神文化研究所『教育勅語渙発関係資料集』龍吟社、一九三〇年、一九頁。
- 4) 海後宗臣『海後宗臣著作集 第十巻 教育勅語成立史研究』東京書籍、一九八一年、五六二頁。
- 5) 原聰介他『近代教育思想を読みなおす』新曜社、一九九九年、一〇二頁。
- 6) 前者の時期は、宗教は国家・科学と「対立」するという宗教観、後者は、宗教は「道德の規範」であるという宗教観があり、磯前順一が論じるような宗教言説の変遷とおおよその合致をみることができる(磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』岩波書店、二〇〇三年)。

う語句を使わないが、畏敬の念から宗教を求めることを「宗教的要求（宗教的興味）」などという表現を使って教育学理論の重要な語句として扱っている。

『雑誌』上にも明治二八年に「宗教的興味の意義」という記事が掲載されている。読者の質問に識者が答える「応問」という項目での記事だが、ここでは、文部書記官などを歴任した能勢栄が答えている。質問は「ヘルバルト派教育家の称道する宗教的興味とは、果して某文学士の評せるが如く、耶蘇教主義を意味するものか」というものであり、それに対し能勢は「然らず」とし、「宗教的興味」の指すものは特定の宗教に関するものではなく、「天命と不可解なものに対して畏れ慎む心と、此の現世の實在の有り様を高尚優美なる理想上の有り様に進めんとする希望心とを斥したるものなり」と説明する。そして、宗教的興味は原語の *religiöses interesse* を直訳しただけのもので、本来は「天命的」や「敬虔的」と訳した方が妥当であると述べている。

ヘルバルト教育学以外にも、中島力造による「良心に対する諸説」では、道徳的行為を可能たらしめる良心がどのようにして人間に備わるかを欧米の哲学者の論を引きながら検討している。そこでは、良心は智情意の三方向において生来人間に備わっている能力が、宗教の倫理や国家の法律を遵守するなどの経験によって良心へと発達すると論じる。つまり、倫理学の学説に照らし合わせながら、宗教の道徳的価値を説明しているのである。

おわりに

最後に、これまで述べてきたことを整理することによってまとめにかえたい。

教育勅語登場以前では、宗教を用いる教育は、庶民の近代化の手段として語られている。それと同時に、宗教を近代化するための手段としても図られ、教育という実践の場において宗教が自然淘汰されていくと論じられた。この時期は、道德教育の国家指針が定まらず、また諸分野において近代化の必要性が説かれ、宗教もその一分野とされた。

一方で、教育勅語という当時において最も有力な道德教育基準が設定され、さらに井上哲次郎などによる強烈なキリスト教排撃論が起こった後は、上記のような宗教教育論はみられなくなる。ただし、直接的な宗教教育論ではなく、欧米の教育学・心理学・倫理学などに登場する宗教の扱い方についていくつかの論考がみられた。特にヘルバルト教育学と関連した論考が多かったといえる。

なお、徳育論争は明治二三年一〇月三〇日の教育勅語の登場において終結したとされている⁴⁾。終結に伴い、『雑誌』上でも教育勅語を離れた道德教育論はみられなくなる。

4 「教育と宗教の衝突」論争後の宗教教育論

明治二六年初頭に井上哲次郎が「教育と宗教の衝突」と題した論文を発表した。論文では「教育勅語」の遵守をキリスト教関係者らに迫りつつキリスト教を排撃したが、それに対して主にキリスト教徒からの反駁が相次いだ。明治二六年前後におこったこの論争がいわゆる「教育と宗教の衝突論争」であるが、この期間における『雑誌』上の宗教教育論は、それ以前に比べると数少なく、わずかばかりの論考も教育勅語と道德教育に関するものである。

一方で論争が終結する頃、『雑誌』上では新たな宗教教育論の兆候をみることができる。それらは、直接宗教教育を説いたものではないが、欧米における先進の教育学・心理学を紹介しながら、そのなかの宗教の扱い方や、教育的効果について論じているものと言える。特に目立つのが、ヘルバルト学派によるヘルバルト教育学の紹介である。

ヘルバルト教育とは、ドイツの教育学者ヨハン・フリードリヒ・ヘルバルト（一七七六―一八四一）が提唱した教育理論であり、特徴として①教育学をその目的に関わる倫理学と、その手段に関わる心理学の両者によって支えられた学問として提示、②道德性概念を教育目的の頂点におき、意志の陶冶を軸とした普遍的教育学を構想、③成長発達を感覚訓練による経験の内面化ととらえそれを心理学によって説明、④倫理学と心理学を統合し、かつ教育学を全体として基礎づけるものとして、美学を掲げている点が挙げられる⁵⁾。

明治二〇年代の日本では、ヘルバルト教育学について、特に徳性の涵養を教育の目的とするという目的論が注目された。ヘルバルトが教育目的として示した五つの近代的理念（内面的自由・完全・好意・正義・公平）の儒教主義的解釈や、教育勅語の徳目への還元的解釈などが試みられるなど、ヘルバルト教育学理念の受容について多く議論があり、論争まで至った。

このように明治二〇年代に翻訳され導入される教育理論は、ヘルバルト学派の影響が強いものが多いが、宗教教育論もその影響を大きく受けることとなる。たとえば、ヘルバルトが著わした『一般教育学』では、直接「宗教教育」とい

ってきたのは従来宗教（仏教）であったのだから、継続して宗教を道德教育に用いるべきであると論じるものである。教授者は僧侶であり、たとえ道德を教えることにふさわしくない僧侶がいるとしても悪質な僧侶を自浄する作用が教育にはあるとしている³⁾。

このような社会進化論を適用して宗教を教育に用いようとする福沢の主張を踏襲・発展させたのが東京大学の初代総理であった加藤弘之である。加藤は明治二〇年に『雑誌』に「徳育に付ての一案」として掲載し、宗教を道德教育に用いる主張を展開していく。加藤は、現在の日本に根付いている宗教によって道德教育を行うことを主張するが、日本に根付いている宗教（仏教、神道、儒教）だけではなく、キリスト教も教育に用いるべき宗教の中に組み込むべきと主張する。これは当時、日本よりも近代的と考えられていた西洋諸国の道德教育を模範にしていたがゆえに、その西洋諸国の道德教育の基盤であるキリスト教は近代性を有している宗教として加藤が捉えているからである。

さらに加藤は、なぜ宗教を道德教育に用いるかという理由について、「愛他心」を得ることができるからとする。つまり、自分のためだけでなく、他者や社会のために行動する感情を得るには、宗教が必要であると展開していくのである。また加藤は、教授者に僧侶や神官、儒学者、宣教師などの各宗教の宗教者を想定していた。そして、教授者の養成や教授者に対する給与などの一切は各宗教団体に負担させるべきと論じた。

この加藤の案に対して多くの対案が提示され、『雑誌』上だけでもかなりの数があがる。徳育論争の中心人物となった杉浦重剛、菊池熊太郎は徳育の中心に「理学」、能勢栄は「常識」を据え、いずれも宗教による道德教育を否定している。また加藤の議論以前に、矢島錦造が修養としての「信仰」を重視している点は興味深いといえよう。

一方で、加藤の論と異なる方法で宗教を道德教育の中心として論じているのは、キリスト教徒で函館師範学校長などを務めた村岡素一郎である。村岡は、キリスト教が神道・仏教・儒教と比較して最も徳育の中心として相応しいとする。しかし、学校で宗教を教えることは難しいので、①教師がキリスト教徒となって児童生徒に感化させる、②「安息日学校」を開設させて学科外でキリスト教を教える、の2つの方法によってキリスト教を小中学校で教えるべきと主張した。

和暦	月	日	号数	カテゴリー	執筆者名	論題名
23	10	15	101	論説	小林小太郎訳	倫理及宗教を論ず
24	3	25	104	論説	武居保	徳育
24	10	15	110	論説	井上哲次郎	勅語の衍義儀に就て
25	8	30	119	学術	能勢栄	修身科教の順序
26	2	25	125	論説	井上哲次郎	教育と宗教の衝突
26	3	25	126	論説	井上哲次郎	教育と宗教の衝突
26	4	27	127	論説	井上哲次郎	教育と宗教の衝突
26	5	25	128	興論一斑		小学道德の害物を論ず
26	6	25	129	論説	沢柳政太郎	勅語と道德教育との関係
26	6	25	129	興論一斑		小学道德の害物を論ず
26	10	10	133	学術		ロック氏の教育に関する思想 (156号までに全12回連載)
26	11	25	136	論説	井上哲二郎	学術と迷信
27	6	10	149	論説	今村有麟	国民教育の精神此こ在る乎
27	10	15	156	論説	能勢栄	教育学研究の順序
28	2	1	162	彙報		教育勅語の読方
28	4	1	164	論説	谷本富	フリードリッヒ、パウルゼンの 教育論弁に短評
28	5	1	165	内外新刊 教育書		小学校に於るヘルバルト教育学 の価値
28	5	1	165	応問	能勢栄	宗教的興味の意義
28	6	1	166	応問	能勢栄	教育に関する勅語とヘルバルト 派教育家の昌道する五箇の道念
28	10	1	170	応問	元良勇次郎	ヴンドとヘルバルトの心理説
29	3	1	175	学術	中島力造	良心に対する諸説

3 徳育論争でみられる宗教教育論

明治一〇年代後半から、道德をどのように教育するのが良いのか、国民道德の指針を何にするべきか、ということをも主題に起こった議論が徳育論争である。徳育論争では、思想家や哲学者、そして現場の教員などから多彩な意見が提出され、公の場で議論されることになる。

表には出て来ないが、道德教育に宗教を用いるべきかということについては明治一〇年代から議論になっていた。福沢諭吉が明治一五年に著わした『徳育余論』などはその一例である。その内容は、「下流の人民」の道德の基盤とな

などの「官報」である¹⁾。

このように全国的規模で展開し、論説者も先述した辻の他、西村貞、伊沢修二、能勢栄など当時の教育界を代表する錚々たる顔ぶれをそろえ、さらには毎号七十頁近い紙面を提供することから、当時の教育雑誌のなかでは『教育時論』、『教育報知』と並んで主流に位置していたといえる²⁾。

2 宗教教育に関する記事

左表は、明治二〇年代の『雑誌』内に掲載された宗教教育に関する記事である。太字は、次節から主に検討する記事になる。

和暦	月	日	号数	カテゴリー	執筆者名	論題名
20	1	15	47	論説	田中登作	徳育の方法
20	8	13	61	論説	矢島錦造	信仰の教育
20	10	15	65	論説	矢島錦造	信仰の教育
20	11	30	68	論説	加藤弘之	徳育に付ての一案
20	11	30	68	論説	杉浦重剛	徳育の前述
20	12	26	70	論説	菊池熊太郎	加藤君の道德教育方法案を読む
21	2	1	72	論説	能勢栄	徳育の方便
21	2	1	72	論説	菊池熊太郎	理学宗
21	3	1	73	論説	菊池熊太郎	理学宗
21	4	1	74	論説	菊池熊太郎	理学宗
21	4	1	74	論説	大熊氏廣	宗教と美術の関係
21	6	1	76	論説	能勢栄	道德の標準
21	7	1	77	論説	能勢栄	道德の標準
21	8	9	78	論説	村岡素一郎	真正の宗教に基かざる道德は特 むに足らず
22	2	10	83	論説	あーさー・め ー・なっぶ述、 高橋昌口訳	宗教の実用如何
22	2	10	83	論説		宗教に数種あるの利益
22	4	10	85	論説	元田直	日本道德の一斑
22	5	10	86	論説	神作広吉	理学宗に対する疑問
22	5	10	86	論説	菊池熊太郎	理学宗の説明
22	7	10	88	論説	元良勇次郎	愛国の心理
23	9	15	100	論説	小林小太郎訳	倫理及宗教を論す

明治二〇年代の教育雑誌にみる宗教教育論

齋 藤 知 明

はじめに

本稿は、明治二〇年代においてどのような宗教教育論が論じられていたのかを、明治期の教育雑誌『大日本教育会雑誌』を対象に検討するものである。なぜこのような作業をするかという、先行する研究では衝突論争においていかに井上哲次郎が宗教者・教団側を「屈服」させていったのか、あるいは宗教者・教団側が「従順」していったのか、といった「国家－宗教」という対立軸に焦点が当てられ、この時期における宗教を教育に用いる議論そのものに対する検討がされていないからである。今回は、教育勅語の登場と「教育と宗教の衝突論争」を分岐点として、どのように宗教を教育に用いる議論の内容が変化していったのかを考察する。

1 『大日本教育会雑誌』

まずは、今回対象とする『大日本教育会雑誌』（以下『雑誌』）について紹介する。『雑誌』は「大日本教育会」の月刊の機関誌として明治一六（一八八三）年の年末に創刊された（創刊当初は月二回刊行）。大日本教育会は、東京府内の有志教員たちがたびたび変更する教育関連法規の勉強や、教育問題に関する議論をおこなう「東京教育協会」が原型であり、明治二九年に「帝国教育会」に改称している。大日本教育会の初代会長には、当時の文部省大書記である辻新次を据えるなど発足時から半官半民の性格を有していた。発足当時の会員は八百名を超え、明治二〇年のピーク時で四、六五九名を数えるなど、当時の日本で最も大きく、かつ全国展開した初めての教育研究団体であった。

『雑誌』は、数本の論考を収録した「論説」欄と日本国内と海外の教育状況を伝える「彙報」欄で構成される。創刊当初は「本会録事」欄や「本会報告」欄があったが、明治一九年あたりから「報告」欄に、さらに明治二五年あたりから「雑録」欄に吸収されていった。このほか中心となるのは文部省令や訓令

3) 長さの単位。約9インチ。

4) “āksepin”という語に対して、“Bohtlingk und Roth, Sanskrit Worterbuch”はこの箇所を典拠にして「関わるもの」という訳語を与えており、他の復註は「捨て去る」とか「超越する」という意味にとっているが、Viv.が「満たす」と解説しているのに従って訳出した。

5) “prakāśāvaraṇa”の複合語分解に関する説明である。

6) 「識別知に至る知の輝き」に関しては、ヨーガ八階梯の解説に入る直前の、Viv.2-28で言及されているので、ここに、その一部を示しておく。

それら（八階梯）の実践に基づいて、五種の不浄なる誤った認識（無明“avidyā”、我執“asmitā”、貪欲“rāga”、憎悪“dveṣa”、生存欲“abhiniveṣa”）が消滅する。それらが消滅した時、完全な知の光が現れる。達成手段の実践が進むにつれて、不浄なるものは減少してゆくのである。また、マヌ法典（6-72）には、「止息によって罪垢を、凝念によって罪科を、制感によって感覚器官にたいする執着を、静慮によって、弱々しい徳を焼け。」とある。

そして、消滅が進むにつれて、つまり、消滅の度合いが大きくなるに従って、冬の終わりの太陽のように、知の輝きが増大する。そしてそれはどんどん増してゆき、どこで終わるのかといえば、識別知に至るまでである。つまり、グナとプルシャの本性を識別するに至るという意味であり、サットヴァとプルシャの相違に関する究極的・正確な知識を得るということである。

7) Y.S.1-34の記述。

8) Viv.はこのように解説しているが、Bh.では“madukararājam”となっており、ヴェーディックで記されていない。

9) 以下に、3つの不十分な感官制御の例が示されたのちに、ヨーガ行者が行うべき最高の感官制御が説明されている。

10) Bh.3-18にもその言が認められる。また、“Mahābhārata”や“Harivaṃśa”などにおいてもヨーガ行者として扱われている。

（主な参考文献）

Rukmani, T.S., Yoga-sūtrabhāṣyavivarṇa Vol.1, Munshiriram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd, 2001

Leggetto, Trevor, śaṅkara on the yoga-sūtra-s (vol.2), London, 1983

しないことが感官支配であるという意味である。正にそのことが、次のように説明される。

「自らの意志で、音などと正しく、即ち聖典で認められているように結びつくことである。」と、つまり、「矛盾しないものがたとえ望んだものであっても、それに関わる場合とそうしない場合がある」と、他の人々は考えるのである。

「貪りや怒りの気持ちがない場合の、楽も苦もない、つまり、取捨のない音などの認識が感官支配である。」とある人々は言う。(自らの意志で音などと正しく結びつくことという) 真ん中の主張では、貪りや怒りの気持ちの存在がまったく排除されていない。この点が違いである。

自説が述べられる。「一所に集中することによって、つまり、心が一所に集中することに基づいて、感覚器官が音などをまったく認識しないことである。」とジャイギーシャブヤ¹⁰⁾は考える。これこそが、これまでに述べられたすべてのうちで最高の感覚器官の支配である。心が抑制されている感覚器官は、それ以上に感覚器官を抑制するような、つまり、これまで述べられた感官支配に関する他の手段を支配のために必要としない。つまりこの時、努力してなされる更なる他の手段を、ヨーガ行者達は必要としない。[Viv.2-55]

以上、「敬礼さるべき聖ゴーヴィンダ尊者様の弟子であり、最高の苦行者であり、遊行者である師聖シャンカラ尊者作、聖パタンジャリ作ヨーガスートラに対する註釈の解明 (bhāṣya-vivarāṇa) 第二章 実修品。」

-
- 1) これ以降、止息 (prāṇāyāma) に関する解説は “Rājamārtaṇḍa” など Bh. 以外の註あるいは、“Tattvavaiśāradhī” や “Yogavārttika” など Viv. 以外の Bh. に対する復註の間で、記述内容にかなりの差異が認められるので、それらに関する詳細な検討が必要である。また、Viv. の作者を推定する場合に、止息に関する “Bhagavadgītā” や “Brahmasūtra śaṅkara bhāṣya” などの記述内容を比較検討することが非常に重要であると思われる。しかしながら、いずれの作業も多くの字数を必要とするので、本稿では最小限の記述にとどめる。
 - 2) Bh. や他の復註は、息を吐いた後で流れがないものを「外的なもの」とし、その逆を「内的なもの」としているのに対し、Viv. のみが、息を吸った後で流れがないものを「外的なもの」とし、その逆を「内的なもの」としている。

〈p.231 l.15〉

さて、制感とはいかなるものか。制感の特徴を説明しようとするものが質問する形式で始めている。感覚器官をそれぞれの対象から引き離すことだけが、他のものたちにとっての制感である。ここでは更なる特徴が述べられる。

感覚器官がそれぞれの対象に結びつかない時、心の本性をそのまま写したもののようになることが、制感である。つまり、それぞれのとは、音などのそれぞれの（感官の）対象に、聴覚などの感覚器官が結び付かない時に、禪定に入った者は、対象にとらわれる過失を知って、それぞれの対象から離れており、（自らの）心の本性をそのまま写したもののようになる。つまり、ヨーガ行者（の身体）がその（抑制された）心と同じようになることが、心の本性をそのまま写したもののようと言われるのである。

以上のことは次のように言われる。心が抑制された時、心と同様に抑制されたもの（つまり、感覚器官）は、抑制のための手段をそれ以上必要としない。心の抑制に基づいてのみ、それらは抑制されるのである。例えば“madhukararājānam”、これはヴェーディックであり、女王蜂がという意味である⁸⁾。女王蜂が飛び上がると、その後を追って蜜蜂が飛び上がり、降下するとその後を追って降下するのと同様に、正に、感覚器官は心が抑制された時に抑制される。以上が制感である。[Viv.2-54]

〈p.231 l.11〉

それによって、感覚器官の完全な制御。[Y.S.2-55]

以上、『聖パタンジャリ作ヨーガスートラ第二章実修品』

〈p.231 l.26〉

それによって、つまり制感の完成によって、感覚器官の完全な制御がある。以上という語は、完結をあらわす。制御の中でも、制感の完成に基づく完全な制御が獲得されることが説明される。⁹⁾

「音などに執着しないことが、感覚器官の制御であり、何度も（対象から）離れること、あるいは、（対象に）結びつかないことである。」とある人々は言う。執着（vyasana）という語を、結びつくことが、執着であると説明したのである。なぜならば、行者である彼を、近くにあるはずの素晴らしいものから引き離す、つまり、そらすことが執着だからである。

「あるいは、矛盾しない認識」とは、あるいは、矛盾している音などを認識

あるいは、それらの働く（空気）が段階的に順を追って、両方に入り込んだ後に、流れがなくなるのが第四の止息である。これが、第三と第四の違いである。

[Viv.2-51]

〈p.230 l.2〉

それによって、輝きを覆っているものが滅せられる。[Y.S.2-52]

〈p.230 l.17〉

それによって、輝きを覆っているものが滅せられる。それによって輝きが覆われているそのものが、輝きを覆っているカルマである⁵⁾。止息を修習しているヨーガ行者には、それによって識別知が覆われている、つまり、識別知を覆っているカルマがある。また、そのことは、他の聖典では、次のように説かれている。「大いなる迷妄をもたらす魔術の網によって、輝きを本質とするサットヴァが覆われると、それは正にしてはならないことに結びつく。」と。つまり、誤った認識をもたらす巨大な魔術の網によって覆われているサットヴァは、覆っているカルマによって、あらゆるしてはならないことに結び付けられるのである。その輝きの覆いであり、輪廻に縛り付けるカルマは、止息の修習に基づいて力が弱まる。そして、弱くなるだけでなく、次第になくなる。⁶⁾

また、次のように言われる。「止息よりすぐれた苦行はない。それ、つまり止息によって、ラジャスとタマスによって作られる汚れは浄化され、知識は輝くものとなる。」と。[Viv.2-52]

〈p.230 l.12〉

そして、マナスは凝念にふさわしいものとなる。[Y.S.2-53]

〈p.230 l.26〉

更に、止息の修習に基づいて、他のことが起こる。そして、マナスは止息に基づいてこれから述べられる凝念にふさわしいものとなる。なぜならば、「あるいは、息を吐いたり、止めたりすることによって」⁷⁾と述べられているからである。正に、（吐いたり止めたりする）両者に基づいてマナスが安定するということが、述べられたのである。[Viv.2-53]

〈p.231 l.4〉

感覚器官がそれぞれの対象に結びつかない時、心の本性をそのまま写したもののようになることが、制感である。[Y.S.2-54]

止している空気に、ある回数の吐気を行った後、突然第二の上昇が認められ、（その）止息は、中であると説明された。同様に第三がある。つまり、ある回数の呼吸の後、第三の上昇が認められる。そして、その第三の上昇は激しいと言われた。

まさに、それは、場所・時間・回数によって規定され、長い時間かけて段階的に修習される。また同様に、聖仙たちも、何年にもわたって（止息を）行じることが聖典に述べられている。故に、長いのである。同様に、空気の流れが長くまたわずかになるから、極めて細いのである。[Viv.2-50]

〈p.229 l.2〉

外的なものや内的なものの対象に入り込む⁴⁾のが、第四。[Y.S.2-51]

〈p.229 l.11〉

外的なものや内的なものの対象に入り込むのが、第四。外的なものの対象は、足の親指などである。外的なものとは、正に吸い込まれつつある空気が、体内の空間を満たす、つまり、入り込むのである。内的なものの対象は、地面などである。また、外に吐き出されつつあるそれ（つまり空気）が、場所・時間・回数によって規定されて地面などを満たす、つまり、入り込むのである。これ（つまり空気）が、外的なものや内的なものの対象に入り込むのが、第四の止息である。

場所・時間・回数によって規定された外的なものを対象とする（空気）が、入り込む、つまり、満ちるのである。同様に、場所・時間・回数によって規定された内的なものを対象とする（空気）が、入り込む、つまり、満ちるのである。いずれの場合も、長く、極めて細い。つまり、外的なものを対象とする場合、内的なものを対象とする場合のいずれも、長くて極めて細くなるのである。

更に、次のように説かれる。それに続いて、つまり、両方の対象に入り込んだ後に、段階的に、つまり、両方に働く空気が段階的に順を追って、外的なブラーナの働きと、内的なアパーナの働きの両方の流れがなくなったものが第四である。

第三と第四とがよく似ており、違いがないのではないかという疑問を想定して次のように説いている。第三は、その対象を想定せず、流れはたちどころになくなり、場所・時間・回数によって規定され、長く極めて細い。一方第四は、息がなくなるほどに吸気と吐気との両方の対象を限定していくことによって、

〈p.227 l.12〉

外的、内的、抑止的の三種類があり、場所、時間、回数によって規定され、長く、極めて細い。[Y.S.2-50]

〈p.227 l.27〉

そしてそれには三種、つまり、外的、内的、抑止的の三種類があり、場所、時間、回数によって規定され、長く、極めて細い。つまり、外的なもの、内的なもの、抑止的なものである。それらのうち、息を吸った後で流れがない場合、それが外的なものである²⁾。つまり、外部の空気を体内に取り入れた後に起こるものが、外的なものである。ある者は、外的なものをプーラカと名付けている。

〈p.228 l.11〉

それらのうち、息を吐いた後で流れがない場合、それが内的なものである。つまり、内部の空気を体外に吐きだした後に起こるものが、内的なものである。(ある者は、)それをレーチャカと名付けている。

一方、三番目の抑止的なものは、それら両者がいないもの、つまり、吸うことも吐くこともないものであり、それは、瞬間的に起こる。例えば、水が熱せられた石の上に注がれると完全に蒸発するように、瞬間的にプラーナなどの働きがなくなってしまうということを、二種類の流れが同時になくなることでであると、述べられたのである。

また、これらの三つは場所によって規定される。つまり、これだけの範囲の場所という意味である。例えば、外的なものである体内に吸い込まれた(空気)は、鼻先から足の親指までの範囲を満たす。同様に、内的なものである吐き出される空気は、足の親指から鼻先までの範囲を満たす。抑止的なものは、頭頂から足の裏までを満たす。あるいはまた、体外でも、ヴィタスティ³⁾などによって測られる空間を満たす。

時間によって規定される。すなわち、時間をこれだけと決めることによって(規定された)、つまり、これだけの時間を止息によってすごしたという意味である。

同様に、数によって規定される。つまり、ある回数の呼吸を行うことによって最初の上昇が認められる。例えば、抑え込まれて震えている空気が、突然頭頂に昇って停止するものが最初の上昇である。それは弱い。更に、上昇して停

Yoga-sūtra Bhāṣya Vivaraṇa 試訳 (2章-48～2章-55)

近 藤 辰 巳

* 使用テキスト：Patañjali-Yogasūtra-Bhāṣya-Vivaraṇa, Madras Government Oriental Series Vol.94, 1952

* 本稿中、下線を付した太字は Yoga-sūtra (以下、Y.S.) 本文、太字は Vivaraṇa (以下 Viv.) が引用した Vyāsa の Bhāṣya (以下、Bh.) を表す。(尚、テキストには、Bh. 本文も付されているが、今回は Y.S. と Viv. を訳出した。Bh. については、Viv. による引用部分を参照されたい。)

〈p.227 l.2 = テキスト 227 ページの 2 行目を示す〉

それに基づいて、両極に苛まれなくなる。[Y.S.2-48]

〈p.227 l.18〉

それに基づいて、両極に苛まれなくなる。それに基づいて、即ち、坐法の確立に基づいて、以下のことが確認される。即ち、寒さ・暑さといった両極に苛まれなくなる。[Viv.2-48]

〈p.227 l.6〉

それがなされている時、吸気と吐気の流れを断つのが、止息である。
[Y.S.2-49]

〈p.227 l.20〉

更に、止息などを行じることができるようになる。どのようにかという、それがなされている時、吸気と吐気の流れを断つのが、止息である。坐法が確立している時、外部の空気を吸うことが吸気である。水はつながっていて切れることがないから、管によって吸い上げられるのと同様に、アーパナ風に関係する外部の空気も、つながっていて切れることがないから、二つの鼻孔の管によって吸い込まれる。そのように吸い込むことが吸気である。同様に、腹中の空気を吐き出す、つまり、プラーナの働きに関係する腹中の空気を外に出すことが吐気である。その両者の流れを断つことを説明して、両者をなくすことが止息であるといわれた。¹⁾[Viv.2-49]

- 6) [藤田 2007] 附章 p.147。[広川 1981] では、P4506A 無量寿経卷下・P4506B 金光明経卷第二としているが、東洋文庫に現存するマイクロでは、4506 金光明経卷第二・4506bis 無量寿経卷下となっている。
- 7) 小川貫弉「西域出土の六朝写経」(龍谷大学論集 356、1957)
- 8) 附章 p.149
- 9) 『敦煌遺書総目索引』(中華書局、1983、p.325)
- 10) p.87
- 11) p.546
- 12) 落合俊典「李盛鐸と敦煌秘笈」(印仏研 52-2、2004)
- 13) 『敦煌秘笈』目録冊冒頭。吉川氏は高田時雄「李滂と白堅—李盛鐸舊藏敦煌寫本日本流入の背景」(『敦煌写本研究年報』創刊号、2007) に依っている。
- 14) 「敦煌遺書散録 李木齋舊藏敦煌名跡目録」に符合すると考えられるものには、原題名のあとにその番号が記されている。
- 15) 『敦煌秘笈』目録冊 pp.217-218、影片冊八 pp.169-177。目録の情報は次の通り。①番号 605/ 題名: 佛説無量壽経卷上 ②原番号 605/ 原題名: 無量壽佛經斷簡十三紙半 ③首題: 欠 ④尾題: 欠 ⑤用紙: 縦 26.1 × 横 480.4cm / 簾条数 5 (cm 当り) / 一紙長: 縦 26.1 × 横 36.6cm / 紙数 14/ 紙質: 麻紙 / 色: 黄橡 / 染: 有 ⑥一紙行数: 22/ 字詰め: 17/ 界高: 界線ナシ / 罫巾: 罫線不明 ⑦巻軸・巻軸長・径: 記載なし ⑧字体: 楷書 ⑨体裁: 卷子本 ⑩同定大正 No. : 360・第 12 巻・268 頁・中欄・22 行-272 頁・上欄・25 行 ⑪記事: 1. 経文異同 写本第 4 行目「設我得佛國中天人一切」は、大正藏經本デ「設我得佛國中人天…」トスル。
- 16) 【羽 605】の当該箇所は附章 pp.43-55。この表では、流布本を基準にして、敦煌本 16 点・トゥルファン本 2 点・石経 1 点・藏経本 8 点・日本写経 3 点・日本版本 3 点を校勘している。【羽 605】は特定の本との一致度が高いわけではなく、文字の配列で傾向を導き出すことは困難である。
- 17) 藤枝晃「北魏写本華嚴経」(『墨美』120、1962)・『大谷大学所藏敦煌古写経』(大谷大学東洋学研究室、1965、図版 pp.45-48)
- 18) 藤枝晃『文字の文化史』(講談社学術文庫、1999、p.183)

[附記]

部会発表終了後に、八木宣諦先生より、特に用筆の材質に注目するようにとの助言をいただいた。南北両朝の書風の違いについては、「北碑南帖」を改め「北鹿南兔」とすべきとの藤枝晃説などを加味しながら、その実体に迫っていきたい。また、宮廷写経が敦煌へ流れる場合もあるとの指摘も頂いた。こちらも併せて検討課題としていきたい。

最大の特徴としてあげた「貝・頁の縦画」は、元太榮の願經一群には見られないし、一般的に秀麗さをもつ、いわゆる南朝系のものには見られない特徴であるため、即座に隋唐へ分類することは避けた。同時に、「貝・頁の縦画」が同様であるからといって、令孤崇哲指導下の写經所の作業と位置づけるには、あまりにも字形のとりかたが違いすぎる。

最後に、北朝期の浄土教関係經典、すなわち冒頭に示した4本の『無量寿經』との関係性を確認し、まとめると次のようになる。

- P.4506 bis… 皇興5年(471)
- 大谷大本… 元大榮の願經か ※神瑞2年(415)には疑義あり
- 李盛鐸旧蔵本(敦煌遺書散録607)… 元大榮の願經か ※2013年現在も確認とれず
- 龍谷大本… 元大榮の願經か
- 羽605… 令孤崇哲指導下の写經体に加え南朝系の写經体を認知できた者の手によるもの

【羽605】を北朝期のものと位置づけるには根拠が乏しすぎるし、そうではない要素が多いが、令孤崇哲のものと関連する新たな敦煌本『無量寿經』が加わったことはいえる。

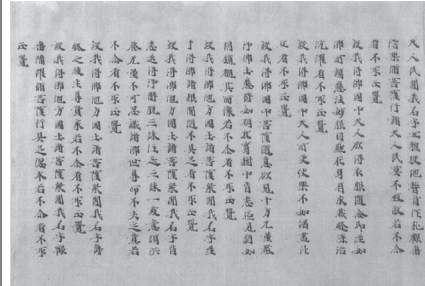
- 1) [広川1981]:「敦煌出土浄土三部經古写本について」(仏教文化研究27、1984)、[広川1984]『講座敦煌7 敦煌と中国仏教』「4 浄土三部經」(大東出版、1984、pp81-114)
- 2) [藤田2007]:『浄土三部經の研究』(岩波書店、2007)。なお、[藤田1970]:『原始浄土思想の研究』(岩波書店、1970)に内容を譲る部分がある。
- 3) [広川1981]
- 4) 漢訳『無量寿經』敦煌写本のほとんどが康僧鎧訳。それぞれの報告時点での現存状況は次の通り。
 - ・ [藤田1970] スタイン4、ペリオ1、北京図書館5、レニングラード1、李盛鐸旧蔵1、龍谷大学図書館1、大谷大学図書館1、計14点。(p.87)
 - ・ [広川1981] ペリオ1、スタイン4、北京5、レニングラード1(未見)、ベルリン1(未見)、大谷大学1、龍谷大学1、大谷家13(未見)、敦煌遺書散録2(未見)、計29点。(p.89)
 - ・ [広川1984] ペリオ1、スタイン5、北京5、レニングラード1、ベルリン1、大谷大学1、龍谷大学1、大谷家13、敦煌遺書散録3(未見)、計31点。(p.106)
 - ・ [藤田2007] スタイン4、北京図書館6、ペリオ1、ロシア科学アカデミー東洋学研究所サンクトペテルブルク支部所3、龍谷大学図書館1、大谷大学図書館1、李盛鐸旧蔵1(未見)、計17点。(附章 p.35、161)
- 5) 『大谷大学所蔵敦煌古写經』(大谷大学東洋学研究室、1965、pp.157-163)

○レッカ

【羽 605】 6-21-2	【谷大華嚴】 90 行-16
	

レッカは点が4つで、連続して書かれるのは共通だが、上部左右のバランスのとりかたなどは全く異なっている。

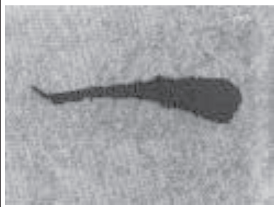
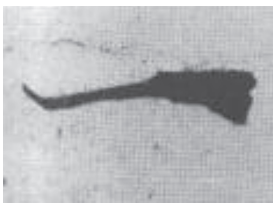
○全体の構成

【羽 605】 2	【谷大華嚴】 18-33 行
	

全体の印象としては、【羽 605】の方がより整っており、非常に鍛錬された写経生によるものであることがわかる。字形をやや縦長に、足を長めにとるので、すっきりとした印象を与えているし、文字間が若干詰まることにより、行が浮いてくるため縦の流れを感じることができる。

以上、若干ではあるが【谷大華嚴】を比較対象として、【羽 605】の書きぶりの特徴をみてきた。

令孤崇哲の指導下で書かれた【谷大華嚴】(513)の後に、元太榮の願経一群(530～534)がくるが、両者の書きぶりは異なっている。【羽 605】は令孤崇哲の指導下にあった写経生のものとも元太榮の願経の一つともいえず、さらには下るとみてよい。

【谷大華嚴】 14 行-11	【谷大華嚴】 36 行-10	【谷大華嚴】 57 行-14
		

起筆は鋭く、終筆は重く表現されている点では共通するものの、【羽 605】は細身な直線にコブが付されたイメージだが、【谷大華嚴】は送筆で多少のうねりをもたせ、徐々に太くし、終筆で押さえてからさらに少し引いている。

○右ハライ

【羽 605】 3-15-8	【羽 605】 2-10-17	【羽 605】 6-11-13
		
【谷大華嚴】 134 行-16	【谷大華嚴】 105 行-5	【谷大華嚴】 134 行-2
		

ハライに注目すると、共通点は見だしにくい。【谷大華嚴】の「味」「衆」のハライは一度筆を入れ直して、2画で右ハライを成立させていることは明確であるが、【羽 605】にはそれを見える形で残そうとした痕跡はない。「界」にいたっては、【羽 605】では点を打つように短くとめるのに対し、【谷大華嚴】では長く太めのハライにしている。

【羽 605】 3-10-7 願	【羽 605】 4-12-17 煩	【羽 605】 5-11-2 積
		

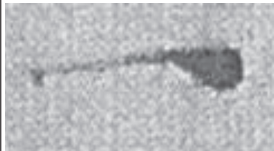
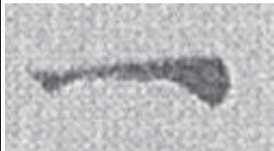
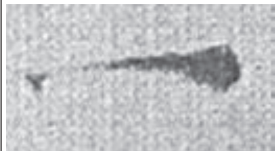
極端に太く長く、最終画の点に接しないようにのかなり下方まで伸ばし、ボリューム感をもって長めにハネ上げている。例外なくこのように書かれている。

ここで大谷大学所蔵北魏敦煌写本『華嚴經』卷第四十七¹⁷⁾ (【谷大華嚴】と表記)を比較対象として示したい。この写本の識語には、延昌二年(513)・敦煌鎮・經生張顥昌所寫・典經師令孤崇哲といった記述がみられる。令孤崇哲とは、511～514頃の北魏朝の治下で敦煌鎮に設けられた写經所の指導的立場にあった人物で、その門下生の張顥昌が書写したことになる¹⁸⁾。

【谷大華嚴】 57 行-3 願	【谷大華嚴】 90 行-14 煩	【谷大華嚴】 奥書 顥
		

このように、非常に特徴的な書きぶりが共通している点は注目に値する。

○「一」の起筆と終筆

【羽 605】 1-4-9	【羽 605】 4-10-5	【羽 605】 14-13-8
		

まず正蔵との校勘であるが、多くは〔藤田 2007〕諸本対照表に吸収されるため¹⁶⁾、ここでは、この表に現れない文字の異同のみ示す。

羽 605			正蔵 12 no.360	
紙	行	経文	頁・段・行	経文
5	18	觀法如 _是	269・c・18	觀法如 _化
6	3	一切諸 _諸 佛	269・c・26	一切諸 _仏
6	5	其香普 _薫	269・c・28	其香普 _熏
6	19	溪渠井 _谷	270・a・13	溪渠井 _谷
6	21	若无須弥	270・a・16	若 _彼 國土無須彌 _山
7	3	諸佛 _境 界	270・a・20	諸佛 _世 界
7	12	對光佛	270・b・01	_無 對光佛
8	5	尚 _困 能 _寛	270・b・15	尚 _困 能 _盡
8	17	沾取 _罌 一 _滴	270・b・29	沾取一 _滴
8	20	_因 目連等	270・c・03	目連等
11	15	調和冷 _温	271・b・13	調和冷 _暖
12	12	無所味 _罌	271・c・04	無所味 _罌

本文の内容にはほとんど問題は生じないといえる。

次に、その書きぶりの特徴を示したい。(【羽 605】については、紙数-行数-文字数の順で示す)

○貝・頁などの縦画

【羽 605】 1-10-11 讀	【羽 605】 2-6-17 寶	【羽 605】 2-14-3 類
		

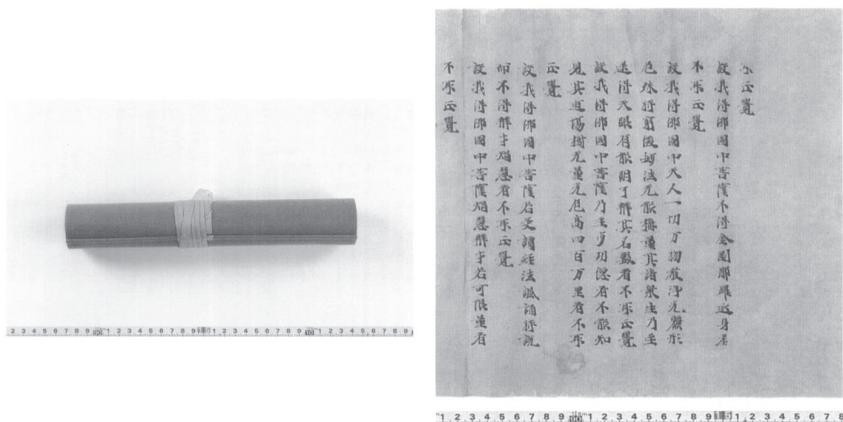
ている。

しかし、このたび李盛鐸コレクションが刊本『敦煌秘笈』という形で公開された。財団法人武田科学振興財団杏雨書屋が2009年より順次刊行し、目録冊1冊・影片冊9冊が2013年3月25日に揃った。落合俊典氏のことばを借りるならば、「敦煌藏経洞の発見以来百年の星霜を経てようやく敦煌写本の総体が明確になりつつある今日、唯一未公開のコレクション¹²⁾」がやっと公開されたことになる。

『敦煌秘笈』に紹介されている羽田亨コレクション736点は、李盛鐸コレクション432点とそれ以外のルートで入手したものの304点で構成されている。李盛鐸コレクションが羽田亨氏の手に渡った経緯については、杏雨書屋館長吉川忠夫氏の刊行の辞¹³⁾に詳しい。

この中に、李盛鐸旧蔵本無量寿経巻下が登場する淡い期待を抱いたが、案の定存在しなかった¹⁴⁾。2013年現在も「現物を確かめることは出来ない」と言わなければならない。羽田氏の手に渡る段階ではすでに李盛鐸コレクションの中には存在しなかったという事実が加わったのみである。

ここでは、新たに公開された無量寿経巻上【羽605】¹⁵⁾を紹介したい。唐僧鑑訳『無量寿経』第25願の「取正覚」から上巻の最終段まで、14枚の麻紙に書かれている（次の写真は全体像と第1紙）。



北朝期の浄土教関係敦煌写経について

大屋正順

浄土三部経の漢訳敦煌写本については、広川亮敏氏¹⁾が詳細な調査報告を行い、その後、藤田宏達氏²⁾が「浄土三部経の諸本対照表」で網羅的に示し、2007年時点での現存状況が明らかになった。

『阿弥陀経』や『観経』の書写がほぼ唐代に集中しているのに対して、『無量寿経』の書写は、南北朝時代（5、6世紀）にも見られることがわかっている³⁾。唐僧鑑訳『無量寿経』敦煌写本⁴⁾の中で、はっきりとした紀年があるものの、年代推定が可能なものとして以下の4点が挙げられるが、いずれも北朝期である。

- ①神瑞2年（415）？……大谷大本 ※元大榮の願経か
- ②皇興5年（471）……P.4506 bis
- ③6世紀中頃……李盛鐸（木齊）旧蔵本（敦煌遺書散録 607）※元大榮の願経か
- ④6世紀中頃……龍谷大本 ※元大榮の願経か

①大谷大本については、唐僧鑑訳『無量寿経』の訳出よりも早い年時であるため、野上俊静氏⁵⁾が可能性として竺法護訳出説を提起したが、[藤田 1970]が跋文そのものに異議を唱え、元太榮の願経説を提示した。この説は[藤田 2007]でも踏襲され、現在のところ、これに替わる説は示されていない。②P.4506bis は、P.4506 金光明経卷第二の末尾の跋文に基づいて、471年の張興保の願経と推定されている⁶⁾。④龍谷大本は、小川貫弑氏⁷⁾が元太榮の願経説を示し、[藤田 2007]⁸⁾もそれを踏襲している。

さて、③李盛鐸旧蔵本だが、「敦煌遺書散録 李木齋舊藏燉煌名跡目錄（第二部分）」に「0607 北魏寫本 無量壽經卷下（共三一三行長卷）」とあり、末題「瓜州李刺史元太榮所供養経」⁹⁾と示されているため、元太榮の願経としてその存在が信じられているが、[藤田 1970]では「現品を確かめ得ないのが残念である¹⁰⁾」、[広川 1984]では「未見である」、[藤田 2007]でも「現在実物を確かめることができない¹¹⁾」として、目録上のみの存在のまま今日に至っ