

平成二十七年浄土宗総合学術大会研究紀要

佛 教 論 叢

第六十号

浄
土
宗

目次

基調講演	世界に共生（ともいき）を	その社会的実践	1
シンポジウム	世界に共生（ともいき）を	その社会的実践	27

コーディネーター	戸松義晴
コメンテーター	マーク・ブラム

（研究発表―論文―）

貞享以前の津軽領内浄土宗の寺院情勢	遠藤 聡明	98
良忠『観経疏伝通記』における『往生要集』の引用について	大橋 雄人	106
『釋浄土群擬論』敦煌写本S二六六三について	大屋 正順	114
袈裟について	西城 宗隆	121
四十八願における第四願と第五願の連続性	袖山 榮輝	128
『逆修説法』三七日に説かれる清浄光・歓喜光・智慧光について	曾根 宣雄	135
法然上人流罪考―その二―	中井 眞孝	142

『広疑瑞決集』における引用文献―その構成を中心に―	前島 信也
神谷正義氏所論「法然教学と共生」にお答えする	村上 真瑞

（研究発表―研究ノート―）

高校倫理教科書における法然上人の記述問題について	石田 一裕
浄土宗の布教―生きる意味と目的―	石田 孝信
現代の諸問題と仏教福祉	今岡 達雄
増上寺における清揚院殿靈廟造営と大法要	長田 正澄
ともに極楽に生じて仏道を成ぜん	勝部 正雄
祭文の研究―浪曲に現れた信仰譚―	加藤 善也
醍醐本『法然上人伝記』に見る法然上人の住処	中御門 敬教

彙報

編集後記

（研究発表―論文―）

「六処」という用語と縁起説	唐井 隆徳
仏滅後に説かれた初期經典の權威性―『長部』第10経「スバ経」を中心に―	清水 俊史

(研究発表―研究ノート―)

Yoga-sūtra Bhāṣya Vivaraṇa 試訳 (第1章 23～24)	近藤 辰巳
『浄土宗全書統』 検索システム公開について (I)	佐藤 堅正
『浄土宗全書統』 検索システム公開について (II)	齊藤 舜健

基調講演

世界に共生（ともいき）を その社会的実践

マーク・ブラム

司会 これより基調講演を開始いたします。本日基調講演を賜りますマーク・ブラム先生のご紹介を、浄土宗総合研究所主任研究員の戸松義晴先生からいただきます。

戸松 皆様、おはようございます。マーク・ブラム先生をご紹介させていただきます。先生は、カリフォルニア大学バークレー校の仏教学及び東洋学の教授です。

ほかに現在、ハーバード大学のライシャワー日本研究所の研究員で、日本にいらしたときは、東大、浄土宗総合研究所、大正大学にもいらしていただいていますし、大谷大学など仏教研究、浄土教研究のところには必ず顔を出されているところとご参加されています。

一九五〇（昭和二五）年、カリフォルニア州のロサンゼルスでお生まれになりました。大学はロサンゼルス郊外、

海岸沿いのすごくきれいなサンタバーバラという、宗教学で有名なところですが、その宗教学と東洋学を専攻されまして、大学の間に上智大学と国際基督教大学に留学されました。戻られて、今度はカリフォルニア大学ロサンゼルス校の日本古典文学科の修士課程に入られました。日本の古典文学を研究されて修士号を取られ、バークレーの博士課程、仏教学に入られました。

そのあと、いろいろ研究をされている過程で文部科学省のフルブライトの留学生として、京都大学、仏教大学、大谷大学で研究をされまして、博士号を取られました。それは東大寺での法然の浄土三部経の講説の研究で博士号を取られて、その論文が優れておられたということで、オックスフォード大学から出版されております。

マーク・ブラム先生は、日本語は大変流暢ですし、古文

も少なからず私よりもよく読まれます。漢文、サンスクリット、パーリも読まれます。そういうことで原文を正確に読むということに厳しい研究態度でいらつしやいます。

また、浄土宗総合研究所で現在、和語灯録、観経疏の翻訳を一緒にしておるところです。また仏教伝道協会からの依頼を受けまして、涅槃經の翻訳が完成いたしました。この八月にサンフランシスコで浄土教の国際学会がございまして、チベットの財団から優秀な翻訳に関してということでお賞をお受けになられております。

本日、お話しいただきますのは、大会テーマが「世界に共生を」ということですが、マーク・ブラム先生はまずは自分なりの法然上人の理解、あるいは、なぜ自分がこういう研究をしているかということを通して、共生のことを皆様と一緒に考えたいということです。マーク・ブラム先生は思われていることを正直にお話いただけるようお願いをいたしました。ということで、私どもには少し厳しいところ、あるいはまた激励のところもあると思います。

実はアメリカでは新学期が始まってすぐのときで、一番先生は忙しいときです。日曜の夜、日本に着きまして、今日・明日、そして木曜の午前中に日本を出られるというこ

とです。お忙しい中、わざわざこの学術大会のためにお越しをいただきました。

これから先生にお話をいただきます。どうぞ皆様、拍手をもってお迎えください。

先生のたつての願いと言いますか、基調講演の話っぱなしではなくて、できるだけ話し終わつたあとに皆様からご意見があれば、ぜひ伺いたいというお申し出がございします。お話が終わりましたら、皆様からご意見、ご質問をお受けする予定でおりますので、よろしくお願いいたします。

マーク・ブラム 南無阿弥陀仏 南無阿弥陀仏 南無阿弥陀仏

私、浄土宗の信者でも何でもないんですが、念仏が大好きです。

優しいご紹介、ありがとうございます。私、自分なりの話を少し言わせていただきました。その後で皆さんからの反論を聞きたいということは、私自身の法然に対する、あるいは浄土宗に対する理解がまだまだ物足りないと非常に痛感しているからです。

僕自身がここまでやってきた法然の研究ということは、ほとんど浄土宗の学者のおかげです。というより、浄土宗の人のおかげです。そういう意味では共に生きるということとは、浄土宗とともに僕は生きているという感じがしますので、ぜひこちらからもよろしくお願いいたします。

まずは、自分はどうのように法然と出会ったか、どのように法然の研究をするようになったかということからお話したいと思います。

私の育った家は、仏教という言葉さえ聞かなかったほど、まったく仏教との縁がなかったです。しかし、大学二年生のときから興味を持ち、仏教の入門的な授業を取りました。そのとき専攻は数学だったんです。

ただし、数学が好きだからやったのではなくて、数学は勉強をせずに満点取れたからやっていただけです。僕はどちらかと言うと遊び放題の学生だった。今の日本の学生とそんなに変わらないです。

ベトナム戦争の最中でしたし、徴兵もあったわけで、僕は大学一年生までは、学生ならば徴兵されないような取り扱いがありました。しかし大学に行っていない人から文句が出てきて、その免除がなくなっていました。

ちょうど大学二年のときに、私も明日、徴兵されるかもしれない、つまり自分の人生はこれからいつ終わってしまうかわからないような感じで、遊び放題という今の態度は何か足りないように痛感しました。

ちょうどそのときに仏教入門のクラスを取ってみようかなと思ったのです。当然、浄土教の話はほとんどなかった。法然の名前も出なかったと思います。

でも、仏教の思想が非常にすばらしい、欧米の心理学よりも仏教の心の分析のほうが私にとっては当てはまる。正確さが高いと思って、そうしたら、アメリカで、何で戦争してるかということがよくわからなくて、日本で戦争は大変だったから、戦争が終わってから、日本は平和の道に向いてるようなこと、心からほめるような気持ちになって、日本に住んでみたいと思った。

仏教の伝統のある国だったら、人生に対する考え方が違うか同じかわかるかもしれない。しかしそのときは日本語が一言もわからなくて、上智大学の国際部に入り、二年間、日本に留学しました。

そのとき、法然の名前すら知らなかった。ところが、今では日本仏教は独自の展開を遂げる過程において最も影響

を及ぼしたのは、空海と法然だと結論としては思っているわけです。この結論は、僕自身は真言宗、浄土宗、浄土真宗に精神的な関係を持つように言っているわけでも何でもないです。

むしろ、日本人の宗教表現は三つの範疇に入ると思う。

それは欧米人の学者は、皆、認めるところで密教と禅と浄土教、あるいはお念仏です。欧米での仏教学及び仏教教団の現状を見ると、密教がかなり流行してる。今現在は、欧米では必ず密教関係の道場が相次いで増えてます。密教に関する研究やお寺や道場のあるチベット密教に限らず、日本の真言宗でもとにかく密教が大人気です。

哲学の世界でも記号学の専門家は、密教の複雑な表現が大好きです。これは分析すればするほどおもしろいと思われるし、資料はまだまだ多いので、このトレンドはしばらく続くでしょう。

禅も同じように鈴木大拙のおかげで戦前から英語で資料がたくさん出ています。その英語の資料が余にも普及されているし、今でも禅についての英語の本がどんどん出版されています。最近、欧米人が禅について書いている本も多くなっている。

だから、まったく仏教の伝統的な言葉を知らなくても、密教でも禅でも簡単に勉強できるようになっています。

しかし、お念仏の場合はどうでしょう。お念仏とか浄土教のことは、欧米人はほとんど目立たない、ほとんど資料がない。どうしてだろう。

その理由の一つは、アメリカは仏教ブームというトレンドに対して浄土教のブームはまったく見えない点です。一般的な人は、浄土教と言うと、ああ、聞いたことある感じがするという程度です。研究者は少し増えたとしても、法然を専門的に研究する人はほとんどいないのは現状です。

教団の領域でも、浄土宗は二〇年以上前には立派な別院をロサンゼルスに作りました。開院直後の一九九〇年代には、仏教大学で教えていた梶山雄一先生など多くの学者が集まってきて、シンポジウムがあり、いろいろな講演がすばらしかった。そのときに僕はアメリカではこれから法然浄土学が黄金時代になるかなと思った。

しかし残念ながら、現在はそういう気配はないです。新しいお寺、お念仏の道場は、禅とか密教のように道場ができていて、念仏のセンターができていたとは聞いたことはない。私自身は、法然を研究したいという気持ちですが、だん

だん年が経つにつれて非常に興味がわきました。

今、私はカリフォルニア大学バークレー校で仏教学を教えています。仏教学のプログラムのスケールはかなり大きくて、欧米ではよく知られています。新聞記者からも、ときどき電話がかかってきます。「なぜ仏教ですか?」、「バークレーの仏教学はなぜこんなに大きくなっていますか?」とか、興味を持つ人が結構多いです。

でも、僕自身はそこよりも、知りたいのは、「なぜ法然なのか」、「どうして法然の念仏は日本ではあれほど受け入れられているのか」、「法然の主張する称名念仏はどれほど人氣が鎌倉時代に本當にあつたのか」、室町、江戸時代、明治、現在、どれほど人氣があつたのか、どうしてだろうか。僕は絶えずそういうことを思っています。

私はアメリカで浄土教のクラスを教えます。学生にとつては興味を持つ人も多いし、学生の反応が非常に強いです。積極的に学生は勉強すればするほど興味を持つようになります。

それで、学生にとって浄土教のどういうところがわかりづらいかと言うと、往生の信仰があればよかったということとは問題ないです。

一番わからないのは念仏です。「先生、なぜ念仏をあれほど根強い実践行となつていいのか」、「念仏は象徴ですか。それとも念仏は単なる記号ですか」、「念仏と真言はどう違いますか」、学生からそういう質問が出ます。

僕は教えれば教えるほど、一番ネックなのは念仏そのものです。それで『念仏の歴史』を書くことにしました。

数年かけて数多くの資料を集めて、現在執筆中です。本書はサンスクリットの翻訳語から日本の芸能的な表現まで念仏の歴史をできるだけ、包括的に書きたいと思っています。

その物語のピークはどこにあるかと言うと、やはり法然です。法然の人生にとっては念仏の歴史の中で最も目立ちます。善導さんが思想的なベースをつくつたとしても、中国には善導の影響は日本での法然ほどではないです。

法然の存在感は日本の宗教史だけではなく、日本史には余りにも比較にならないほど大きいということはわかってきました。そして法然の、自分の人生の意味は何であろうと言うと、やはり念仏が中心だから、結局、法然を理解するためには念仏を理解しなければならぬ。それが一番大事なことで、一番難しいことです。

日本では余りにも念仏の歴史が長いですし、念仏が発達

していると、どこでもあるような。曹洞宗のお葬式でも念仏を唱えるとか、日本人に念仏は完全になじみがあるわけです。しかし欧米人にとって、それはゼロに近い。だから、わかりづらいです。

法然は念仏の進化論と日本仏教の発展史の交差点にあると思う。つまり、法然のことを勉強すればするほど、念仏のことを勉強するようになる。日本仏教を勉強すればするほど、法然独自の影響の範囲の広さが計り知れないことが明らかになってきました。

このことは、日本では知ってる人が多いと思いますが、欧米人はほとんどない。あるいはまったく調べていないということも過言ではないだろう。ということ、誰かに言われたわけではないのですが、自分自身の研究する義務の一つは、法然の歴史的な存在感を英語の論文で説得的にできるかということ論述することにあると思っています。

なぜ、このようにして法然上人の研究に焦点を合わすようになってきたかということは、ほかの人が誰もやってないから、それを自分でも不思議に思っています。これまで自分が辿ってきた研究の道を振り返ってみると、少々不思議な気がします。日本と違う英語の世界では、法然の研究

はないことはないけれどもかなり少ないです。正直に言えば、余りにも品質がよくないんです。

学生のときから浄土教に興味はあったが、法然というテーマで書いている英語論文のほとんどは同じことが書いてある。それはどういうことかと言うと、まず「鎌倉時代の初期に天台僧として源信から影響を受けて」、源信と法然の間に何も書かれていない。「源信から直接『往生要集』の影響を受けて、天台宗の中の浄土教を熱心に勉強するようになり、天台の腐敗に呆れて別の教団をつくるため、はみ出し者として天台を出て浄土宗を設立する」、あるいは「法然のいわゆる専修念仏が鎌倉仏教の専修意識の原型だ」など、どちらかというと、日本の高校教科書レベルのような文章しか、英語にはありません。

法然を研究する論文が必ず出るときはこの話が出ます。それだけではなくて、日本史を勉強している学者もこれ以外の話はほとんどないんです。法然は仏教を庶民に広げるために簡単な実践方法としてお念仏を伝導した。そういうこともよく出てくるわけです。

つまり、法然が仏教を簡単にして、念仏の道を開いたということ、なぜ念仏かということを誰も触れてないんで

す。例えば、はみ出し者として本当に別の教団を設立するつもりがあったとか、そういう疑問が英語の論文にまったくないんです。法然の教団認識あるいは天台教団との関係などについては誰も取り上げていない。

一方、歴史を差し置いて思想の研究をしている人の論文では法然のイメージはどうなっているだろうか。思想や哲学の研究者の間では「鎌倉仏教」という熟語は英語でもよく使われます。思想史の観点から見れば、「鎌倉仏教」と言えば「庶民仏教」だ、「実践では一つの行を専修する」、「既成教団にない仏教、新しい解釈をします」などと解説されることが多い。これにこの時代の新しい思想家が数人いると欧米の本でも指摘されている。

その例を挙げるときには誰の名前が出るかと言うと、ほとんど例外なく3人だけ。道元、親鸞、日蓮。法然の名前は出てこない。それはなぜだろう。法然の思想を知ることができる資料が英語にないからです。『和語灯録』をわざわざ読もうとする人がいないし、難し過ぎる。

だから、欧米の歴史家や思想家にとって、「法然」のイメージはどういうものかと言うと、「法然さんは親鸞の教師だった」に過ぎないんです。

僕自身、大学院のとき、UCLAの修士課程のときは東本願寺出身の先生が指導教授だった。足利という人です。

やはり浄土教の研究は親鸞中心になってきた。修士課程が終わってから、日本の文部省のおかげで梶山先生の指導していた京大の仏教学に入った。それは二年半ぐらいでした。京大ではサンスクリット語や漢文を中心的に勉強しました。

しかし、たまたまそのときに大谷大学の坂東性純という先生が、京大の依頼により『選択集』について京大でクラスを担当するようになっていた。その頃、法然著作の英訳は「一枚起請文」しかなかった。私は「一枚起請文」の英訳を当然読めましたし、「一枚起請文」は難しくないんだけど、なぜ法然がこういうことを書いたのか、全然わからなかった。

「一枚起請文」ができたとはどういう問題に対してこれができたということがよくわからなくてね。私も坂東先生の授業を取ったということは、何よりも親鸞の先生だから、法然を知りたいということなんです。

それで、『歎異抄』は不思議な書物で、『歎異抄』の英訳はその時代にありました。僕は京大に入る前に『歎異抄』の英訳を読んだのです。その第二章には、「親鸞ニオキテ

ハ、タダ念仏シテ彌陀ニタスケラレマイラスベシト、ヨキヒトノオホセヲカブリテ信ズルホカニ、別ノ子細ナキナリ」というところは、私はびっくりした。

『歎異抄』のその文章もまったく、なぜ親鸞がそんなことを言うかよくわからなかったんですが、鎌倉仏教は最も日本的な宗教運動であり、中でも最も大きい教団をつくったのは親鸞という人と思っていた。

すると、親鸞がそれほど法然のことを尊重しているのだつたら、親鸞自身にとっては、自分の宗教的な立場が法然によって決まっているということがわかった。それなら法然を勉強しなければ、親鸞がわかるわけがないのではないか。でも『歎異抄』の英訳には、そういうことは書いていない。

私の、あるいは私の教師法然から教わった通りに従うだけで十分だということは、ならばどうして学者たちは親鸞ばかりを研究して法然のことを勉強しないのか。それも変だなと思いました。少なくとも親鸞も法然もよく研究、勉強しないのだめだと思った。

ちょうどその時期に鈴木大拙先生の英訳も出たんです。大谷大学のイースタンブディストという雑誌の部屋があり

まして、そのときに鈴木大拙先生の『教行信証』の英訳の授業もあった。坂東先生もそこに出ていました。坂東先生は、大谷でも授業を受けたし、京大でも授業を受けたわけで、坂東先生はある程度、関係ができるようになってきて、坂東先生も英語は非常に上手だったので、いろいろなことを聞きました。

『教行信証』の英訳の授業では、伊東慧明という人が指導していた。伊東さんが英語できないんです。英訳を読みながら日本語で教えてたの。出ている人は皆、外国人。結局、坂東先生が通訳したんです。

とにかく英訳に書かれた日本仏教に関する本を、できるだけ日本で親鸞のことを探した。親鸞はよく出るけど、法然についての知識は私にはゼロに近いと言えると思います。当時の僕の日本語の力はまだまだ弱くて、僕が京大の授業を受けたときはカセットレコーダーを持って行ったんです。授業を全部録音する。寮に帰ってきて、何回も聞く。先生が黒板に崩している字を書くときは、崩したのは読めないから、崩したままでノートにメモしておく。寮で日本人の学生に見せるわけ。これ、どう読むんですか。それは漢字じゃないよといういろいろ言われたけど、しょうがない。

坂東先生の授業ですが、『選択集』の授業の最初の日は、「真宗ではこの書物の題名は『せんじゃくしゅう』と読みますが、浄土宗では『せんちやくしゅう』と読むのが正しいです。この授業では『せんちやくしゅう』と言います」とはっきりと言ってくれたわけです。

日本仏教になじんでいる日本人だったらこの話はごく当たり前のことかもしれないですが、私にとっては非常に感動した言葉でした。なぜかと言うと、私が知っていたそのときの日本仏教の世界では真宗の存在感が非常に大きい。

英語の出版物は全部真宗ですから。浄土宗や法然よりもはるかに世界的に知られているし、親鸞も哲学者として研究されている。そのために大谷派の僧侶である坂東性純が別に浄土宗の読み方をわざわざ使う必要はないのではないかなと思った。

この発言は今でもものすごくよく覚えている。そのとき僕は二五歳ぐらいかな。真宗の僧侶でも知識人でも学者でもすごく法然を尊重していることがよくわかりました。法然と真宗の関係もすごく大事だということが、そこでわかったわけです。

それならなぜ法然の研究がないのか。英語の論文を書い

ている真宗の学者も法然のことをほとんど触れない。あるいは、真宗の学者にとっては、親鸞の理解が法然から伝わってきたと言っても、親鸞の理解が法然そのものと信じてるから、法然をわざわざ勉強する必要がない。親鸞を勉強すれば法然がわかる。非常に単純に皆、言っています。

その程度なら、法然に対する興味は親鸞を理解するための手段に近いに過ぎなかった、私の心の中ですよ。そのような考えがどこから由来するかと言うと、もう一つ考えられるのは、僕の育ったカリフォルニアの日系人のコミュニティです。カリフォルニアの日系人の宗教はほとんど真宗です。

日系人の人たちがアメリカに多いから、北米、カナダも入れて、多いからこそちょうど僕が育った時代には、三世になると日本語の聞き取りはある程度できるけれども、読み書きはまったくできない。

すると、真宗教団はアメリカでは英語と日本語がミックスされてしまし、英語の資料はどんなに出さなければお寺離れになってしまうという問題で、西本願寺が力を入れて、いろいろやってきたんです、英語で浄土教を説明することを。『浄土三部経』や『歎異抄』は、西本願寺系のも

のしかなかった。

もう一つは、七〇年代、八〇年代に仏教ブームが始まったところだ。欧米の仏教ブームはどういうものかと言うと、仏教は宗教ではなくて哲学です。だからこそ、私たちは勉強できるわけです。そういうことを言う人が非常に多かった。

信仰を強調する浄土教、浄土宗の話になってしまうと、皆、そんなものの結構です。余り興味がないわけです。それはなぜかと言うと、キリスト教も信仰を中心的にやっているからこそです。

仏教にキリスト教にないメリットはどこにあるかと言うと、思想と実践です。信仰ではなくて。だから、今でも、『信仰なし仏教』という本があります。それを欧米人が皆喜んで読んでいるわけです。

もう信仰はいいです。私、信仰なしでも仏教やりたい、仏教勉強したい、信仰なしで仏教、本当に勉強することできるかと言うと、とんでもないことなのに、皆、非常に単純に思っている。その思い込みがどこか自己満足と言えるかもしれないけど、欧米人の言われるところですよ。

坐禅を組み、悟りを開くのは、鈴木大拙の言っているこ

とで、鈴木大拙も信仰は要らない。坐禅すればするほど、自然に悟りが湧いてくる。どんな悟りかわからないですがね。

今でもおもしろいのは、禅センターが特にカリフォルニアには非常に多いです。禅センターに長く住んでいる学生が、パークレーに一人います。彼が言うのは、ときどきチベット仏教の道場から避難者が禅センターにやってくる。

避難者はどういうことかと言うと、仏教を勉強したい欧米人がチベットのセンターに行つて、仏教を勉強しようになる。そうすると、チベット系の仏教道場は教義も教える。信仰も強制する。そういう人はすぐ飽きる。いやいやいや、信仰だったら、教義だったらややこしい。そこを逃げて禅センターに来る。禅センターに来ると、大丈夫です。坐禅で十分です。勉強しなくていい。ご安心ください。喜ぶ。

とにかく、そういうことを見て、私は何かおかしいなと思つて、浄土教はもうちょっと理解したいと思つたし、真宗系の資料を使うことはなかったということはわかつたし、ちよつと不信感がしたんです。

京大の二年半ぐらいの留学で、『選択集』にも『涅槃経』

は出てきますが、親鸞にとつては『無量寿經』以外に一番引用している經典は『涅槃經』だから、僕は『涅槃經』に興味を持つようになったんです。

帰ってきて漢文がある程度読めるけれども、研究するほどの知識はまだなかったんです。だけど、現代の日本語は辞書を引きながら読めるようになっていくんです。それで、アメリカに帰る前に京都の本屋さんを回って、仏書をたくさん買って帰りました。

帰ってから読んでみると、法然についてすごい研究があるのがわかりました。法然は日本仏教史の中では最もでかい存在だとわかってきたわけです。親鸞自身が地獄に落ちてもかまわない、法然のことまったくそのままについていくということも見て、よけいに法然を勉強する気になりました。

法然の魅力については、僕自身、よくわかりません。勉強すればするほどわからなくて。論文を自分でも書く自信がないんです。謎のところが余りにも多くて。法然の人氣はどうだろう。彼の教えた内容がすばらしかったためか。それとも、法然自身にカリスマがあったからこうなったのか。

それとも、彼の周りに集まった弟子たちがまじめだからこうなってきたか。あるいは法然自身は階級や性別と関係なく人を受け入れたためか、よくわからない。あるいは全部かもしれない。法然がはなはだ人氣ある僧侶であったことは間違いないのですが、まだわからないところが随分残っている。

法然はどうしてそれほど大きな影響力があったかと言うと、もう一つ、法然の思想はどこか人を惹き付けることになったということをやとと考えている。それで、私は「人間法然」という言葉を最近使うようになって、日本語に今まであるとは知らなかったんだけど。自分自身はそう言っています。

なぜ「人間法然」と言うか。二〇世紀に入ると、キリスト教の中には、キリストも人間だということを強調する学者が随分増えていきます。キリストの宗教的な側面を余り強調し過ぎたら、人間としては遠ざかるわけです。すると、信仰もかえってしにくくなるわけです。「人間キリスト」という研究は、特に戦後発達してきたわけで、それをいろいろ読んでみて、すばらしいとわかりました。

では、同じように法然が余りにも大きな宗教的な存在だ

ったから、宗祖であるし、法然は例のない人だから、人間性が見えなくなってしまうということは、かえって私たちにはわかりづらいところの一つの原因かなと思った。

そういうことも悪くはないのですが、同時に人間としての法然はどういうことが言えるか。僕はそちらのほうに興味を持つようになりました。法然の伝記の研究も少しやりました。もうややこしくしてね。法然の伝記も一応、でかい論文を書こうと思ったけど、難し過ぎるので半分ぐらい勉強したら諦めました。

最近こういうふう思うようになりました。哲学の話になりますが、一つは行動主義的な解釈です。どういうことかと言うと、法然の念仏理解はウイトゲンシュタインのいわゆる行動主義的な言語哲学に近いと思います。ウイトゲンシュタインは、ご存じでない方もいらっしゃるかもしれませんが、二〇世紀の初めごろの最も影響を与えた哲学者でした。オックスフォード大学で純粋な分析哲学をやっていて、彼の最初に書いた本が随分ヨーロッパに影響を与えました。

彼はその本を書いて、自分があとで振り返って、間違いだらけと本人は思っ、て、大学を辞めてイギリスから元々の

オーストリアに戻って、本屋さんで働きながら庭の管理をするようなガーデナーになった。学問は辞めました。

自分のやっていることに不信感が余りにも深いし、哲学の歪んでいるところは、できるだけ正確な表現を求めるのが哲学の目的です。現実を反映している正確な言葉、ということとは普通の言葉よりも正確な、哲学しかよくわからないようなことを求めるのは、ウイトゲンシュタイン自身がよくやったし、彼の教師、バートランド・ラッセル先生がすごいほめてくれたし、ラッセル先生も自分の生徒からの刺激を随分受けたといっています。

ウイトゲンシュタインが二〇年ぐらいたってからまた悟りを開いて、やはり正確な言葉を勉強することが哲学の目的ではない。本当の哲学のいいところは、有意義的なところは、普通の言葉と心の理解の関係です。

そうしたら、行動主義的な新しい哲学をつくった。どういうものかと言うと、人間が思想を聞いて、それは合理的に納得するからこそ行動するのではなくて、むしろ誰かの行動を見て、自分もやってみる。

なぜ、その人がそういうことをやっているか考えずに、まずやってみる。例えば、イスラム教を考えてみてください

い。イスラム教は在家でも一日五回、祈らないとだめですよ。五回ですよ。

当然、こんなに生活に邪魔くさいことはないのではないかと。すると皆、大人になって、教わった教義は非常にすばらしいから、合理的であるし、その哲学に沿って、私は一日五回祈るというのではまったくない。むしろ子どものころから自分のお父さん、周りの大人たちが一日五回祈っているのを見て、どうぞ参加してくださいと言われて、自分も参加してみよう。

参加すればするほど、一日五回祈るといふどんどん宗教的な生活になってしまふという良さがわかるわけです。あとで思想を説明するようになりますが、元々は行動です。ウイトゲンシュタインはそちらのほうの力がわかってきて、哲学は優れているとか、正確な言葉を求めるならわかるとかではなくて、ごく普通の言葉と心の持っていることの間係を中心的に考えた方がわかりやすい。

私にとっては法然上人の念仏の理解もそれに近いと思う。そのときに岸一英先生伊藤唯眞先生と『明義進集』を仏教大学に留学したときにその研究会に入りました。『明義進集』のおもしろい話は、法然と明遍との対話があった。

明遍さんは真言系かな。とにかくものすごいインテリなんだね。

法然と明遍さんの話し合いでは、明遍さんはやっぱり称名念仏で成仏するなんてまずいと言ったんです。そのようなことがあって、法然は、あなたが思想的に納得することを頼んでない。お念仏をやってみてください。一日でもやってみてください。それに対して、明遍が称名念仏をやればやるほど、ものすごい感動する。そして法然の弟子になっ

てしまった。例えば、浄土宗が国際的により活躍するためにどういうアプローチをすれば役に立つだろうかと考えたと、さっきの禅センターの例を言ってみると、坐禅を組みなさい。坐禅を組んで、やればやるほど自分にとっては、ためになるかためになったんだかわかるから、あとで鈴木大拙先生でも何でも、禅についての本を読んでもいいんですが、まず坐禅をやってみてください。

だから、私は浄土宗も同じように海外にやってみようと思ったら、『選択集』とかいろいろな浄土教の教義を、合理的なシステムをつくって、それを人に見せるとか説明するというのは難しいし、信徒が中心になってしまったら、

仏教と縁のない人が阿弥陀仏に対する信仰を持つようになるのか。それだったら、聖書のキリストと神様で十分です。

浄土教の違うところは、お念仏です。だから僕は、勝手な話で申し訳ないですが浄土宗は何よりもお念仏の道場をつくってほしいです。欧米でも日本でも昔の別時念仏とか念仏三昧のこと、別に念仏三昧までいなくても念仏実践を中心的にやってみよう。そして説明は後でやるわけです。

つまり、念仏を経験することによって念仏の力がわかる。それによって本人が教義をそのときに求めるわけです。最初から教義を強制的にわかってもらうことはうまくいきません。

僕自身も、同じような経験です。私は学者としては、パーリ語やサンスクリット語の文献を読んで、いろいろ仏教の研究をやっている。法然の浄土教はものすごい人間間的。人間臭いと言いたい過ぎかもしれないけれども、人間は皆、凡夫である。ものすごい画期的な表現だと思っています。

そうだ。皆、凡夫だったら、凡夫に一番適切な行は称名念仏だと法然は言っている。でじゃ僕はどうか？僕も仏になる可能性がゼロだから、念仏を唱えてみようと思った

んです。それで不思議なことに、僕もやればやるほど好きになったんです。

僕の育った家は浄土宗でも何でもないんですよ。でも、私も念仏が好きなんです。坐禅も好きですよ。でも、やっぱり念仏は、どうしても声を出すと心が集中されることに価値が結構あります。

その辺でもう一つ、ちょっと違う話ですが、『大乘涅槃經』の翻訳をしています。『涅槃經』の十六卷に四つの物語に念仏が出ます。4つとも、人が大変困っているようになり、そのとき「南無仏陀・南無仏陀」を称える。釈尊が全然違うところに居るのに、その声を聞こえて間もなくその人の前に現れて肉体の苦しみを治す等、その人を慰めて問題を解決する。各物語の最後に「その人は助けられたが、実は私はその人に居るところまで行かなかった。その人の善根のため、つらい場面に私が来ているように思えただけでした。その解決は善根のせいだ。」と説明される。

こういうときに、念仏は帰依する意味ではなく、「タスケタマエ」の表現としてホトケを呼んでいることです。困った人が自分の善根の力によって問題を解決するようになったが、皆がそれを解らないから「仏のお陰様で」と解釈

する。釈尊はその人の称えた念仏に対しての救われるプロセスをはっきり説明しないが、少なくとも「今あなたが直面している苦しい状況に対して私は力になる」という意味を伝えようとする。

この物語に出る念仏の役割と浄土教に於ける念仏はどういう関係があるでしょうか。先ず一つは、どこに居ても困った人にお念仏が呼ばれているなら、その声は仏が聞こえて応じる。同じ様に往生ができるよう、つまり援助頼みよりも請願としての念仏なら、涅槃經の物語の念仏や浄土教の念仏でも共通と言っているでしょうか。『涅槃經』の念仏では善根のある人が念仏を称えたと、仏が反応するような親近感がある人の中に湧いてくることとその人の力になる。それが法然にとって仏は私たちを呼んでいるようにお念仏をくださった。これによって私たちは正しい方向に行動するのは、やはり他力に基づいた実践です。その辺はすごい普遍的なメッセージになります。だから、ある人はそれほど仏教を理解しているか、どれほど仏教のドウ（道）即ち マールカ（mārga）のほうに進んでいつているかなんて、法然にとって、それは大事ではない。それよりも皆、凡夫だということを普遍的に気づくのは実在

主義そのもの、僕にとっては実存主義の太祖は法然です。あるいは善導から法然かな、と思います。皆、凡夫であるというのは非常に大きな貢献です。ちょっと話がずれました。

もう一つ、法然の伝道の話です。恐らく法然の伝道によって念仏そのものが人格化されたと言って過言ではないと思います。これは法然が出发点から念仏を説法するものではなく、良忍とか平安時代のいろいろなお念仏について、別所で活躍していた念仏聖とかそういう人がいました。

それが基礎になってしまったのですが、その上に法然がまた何を足したかと言うと、恐らくウィトゲンシュタインが言うように、行動主義的な言語哲学です。それに、法然が社会的地位のない人の行動を見て、その人のお念仏のこととか踊りとか歌を見て、認めたんですね。

法然はそれを喜んで、自分の思想を受け入れて、それこそ念仏が普遍的だということは法然の思想にあった。

念仏すればするほど、私は存在感がはつきりしてくるわけで、阿弥陀仏は真剣に寄ってくるから、近づいてくるという仏の親近感によって自分の存在が守られているということが、よくわかるようになってきたわけですね。

現在、法然のことを、欧米人にとってはどの程度知ってるかと言うと、法然はほとんど知らないと言えるぐらいのことと、余り変わっていないです。それでどこに興味を持つようになるか、僕自身、浄土宗とか法然の研究についてこういうことを主張したいです。これはポイントが五つあります。

一つは、法然の著作の英訳が非常に大事です。今、僕なりの理解の行動主義的な法然の理解は、どこも書いてないです。非常に抽象的な話かもしれないけど、学者であればなるほど、なるほどで、批判する人も出てくるかもしれないですが、一般的な人はわからない。ウィトゲンシュタインは難しい。

浄土教、お念仏という知識が国際的にどれぐらいあるか。ほとんど真宗の人のおかげのものしか、今でもありません。鈴木大拙も『教行信証』の翻訳をしたけど、それも東本願寺系のものです。

法然さんが自分で書いたものの英訳で、当てになる英訳、言葉をよく考えている英訳があればあるほど役に立つと思う。それができない限りは、学者も気がつかないし、誰も勉強することができません。

二つ目は、言葉遣いは大事にしなければいけないと思います。戸松先生や廣川先生がつくった『選択集』の英訳は非常にすばらしくて、かなり役に立っていますが、申しわけない、その英訳は問題が多いと思います。

そのとき、言葉遣いは、浄土教の専門用語は真宗の資料しかなかったです。だから、皆、真宗の英訳をそのまま『選択集』の英訳に使っているわけです。僕は真宗の英訳は余り好きではありません。

僕は「荷物」(baggage) という言葉を言いますが、言葉の荷物は日本語では言わない。英語ではそう言います。言葉には荷物がある。どういうことかと言うと、荷物が重い。荷物を運ばないといけない。なぜ単語にする。運ばないといけない荷物があるかと言うと、その単語を今までに使ってきた歴史があるからこそ、その単語の連想する意味とかその単語の使われている場所とか、いろいろありますから。

私たち、英語ネイティブの人が宗教的な論文の翻訳を読むときは、その単語を見る、自分の知ってる英語の知識から意味が出てくるでしょう。そしたら、聖書的な単語を使うと、かえって聖書的な話になってしまいます。

戸松（義晴）先生がよく言うのは、仏教大学に私が初めて行ったときに、『選択集』の英訳ができて、すごく喜んで、邦訳ができましたと言ったら、どっか後ろに座ってて手を挙げて、「先生、これ、おかしいじゃないですか」と言われたという話です。

ごめんなさい。私はそのとき、「聖道門はホーリーパスじゃない」と言って、浄土教にはホーリーということがない。でも、浄土教にホーリーということがなかったら、浄土教は宗教でも何でもないです。聖と俗との区別になってしまう。その辺は非常にややこしい。

だから、浄土宗、あるいは法然なりの書いたものを英訳するときには、言葉をきれいに考えないとだめですよ。私自身もいろいろ翻訳しています。『和語灯録』もそうですし『涅槃経』、いろいろやっています。自分の英語に対する、いつも不自信感を持っているわけです。

一番よく使われている辞書は、オックスフォード英語辞書です。英英辞典。オックスフォードの英英辞典は歴史的に、英語の単語がどこで一番初めに使われ、どういう意味で、今までどのような歴史があるのか、つまり自分の知っている英語の歴史を勉強しなければならない。そうすると、

英語の連想する意味がだんだんわかってくる。そうすると、この単語を使ってはちょっとまずい。じゃ、この単語のほうで誤解を招かないように。責任感を深く感じます。

三つ目は、「人間法然」という言葉を言います。法然の人生です。法然の教義とか紹介はいいのですが、欧米人に法然を理解してもらうためには、法然はどういう人かということをもまずはっきりさせなければなりません。

法然の生きていた時代には、どういう社会的なプレッシャーがあったか。法然の弟子も死刑になっていることが有名です。法然自身も京都から追放されていますし、いろいろあった。大変なことです。

法然が命を賭けて、普遍的な仏教を伝道しようとすることは大きいことです。命を賭けて、それほど法然が決心したとか、人生のすべてをあげたということを、欧米人はわかってないから、これは大きなことです。

考えてみると、またキリスト教の話になりますが、イエス・キリストも死刑になって殺されました。キリスト教の信者さんは、彼の命を私たちのために犠牲にしたと言っています。それこそ皆、すごい涙が出て情熱的に信仰するようになる。

法然さんは死刑にはなったわけではないですが、ほぼ同じように人生を賭けてお念仏の伝道に励んだんです。それも理解してもらったほうが、ずっとためになると思います。四つ目は、私にとっては大事なことで、これからのことです。二一世紀というか、法然の時代を理解することのためになるのですが、私たちも自分の時代を理解しなければなりません。

日本仏教は、あるいは中国仏教、あるいはチベット仏教は、もうすでにチベット仏教ではない、日本仏教でもない、間違ひなく既に国際的な時代になりました。逆戻りにはないです。その中で国際的な言葉が英語になっていることは仕方ないです。

それは、うちの大学には海外から来ている学生の数が余りにも多くて、言葉がネイティブスピーカーでない人が結構います。それは、日本の大学のように5%の留学生という程度ではない。40%ぐらい。ものすごく多いです。白人の学生も過半数ではなくなった。パークレーの学生の中で白人は四割しかない。全世界から集まってきている。

皆、言葉が不十分なのに、論文を書かせます。論文の評価が足りないとかおかしいとか、外国人生徒に特別の指導

をするところにも行かせます。とにかく大学を出る前になり勉強してもらわないとだめです。でも、学生は皆わかっています。それこそ聞こうとする人がどんどん増えています。パークレーを受ける倍率はものすごいよ。毎年、ますます悪くなっている。

うちの仏教学の講師でも一割も取れないです。志願者の人数としては。なかなか人気がありますし、国際的な時代になったんですよ。だから、法然上人も一応国際的な「人間法然」だということを理解していただきたいんです。

そういうことを英語で当てになるような研究をどんどんいろいろな人にやってほしいです。いろいろな人にやってほしいと言っても僕以外にやっている人いないんだけど。これから自分自身の少しでもやったところ、少し貢献になれば、僕にしてもそれを読んで研究することになります。

そういうふうに浄土宗もより国際的なことを早めに気づいたほうが浄土宗のためになると思います。浄土宗なりの宗教文化はどれほど素晴らしいということは、私がアメリカで教えます。それは皆、興味あるんだけど、英語の資料がなければしょうがないです。それも大事なことだと思います。

この学会では、共に生きるという観点から少し述べさせていただきます。僕の理解している法然の教義はどこにあるかと言うと、前に言ったように僕自身の法然に対する理解はある程度、浄土宗の友だちのおかげ、坂東先生のおかげなんです。それをここに言ってる他力の一つの表現だと感じます。

主観的な立場で自分なりの理解があると言っても、皆さんの主観的な理解も僕の心に入ってきてます。それもやはり共に生きている、共に考えている、共に暮らしている自分の人生の一つの側面だということは、私、非常にありがたい気持ちがあります。

その辺には皆さんの人生の経験もある程度、僕の知っている限り、僕にも影響するし、今、イラン、シリア、イラクから避難者がヨーロッパに大勢来ているけれども、それを見てヨーロッパで大きな問題としても、私にも大きな問題だと感じるわけです。

なぜかと言うと、ヨーロッパとかインドだけとかではないからです。日本もそうです。そういう意味では国際的な時代になってしまします。その辺は、共に生きているということ、国際的に考えないとだめだということです。

日本の経済も国際的な参加がなければ、成り立たないことになったし、いろいろな意味で、私たちは共に生きているということにならざるを得ないです。

最後五つ目は、環境問題です。カリフォルニアでは雨が四年間降っていません。そして山火事は今年だけで六八〇〇件となっています。雨がこないな雷が落ちて山火事になります。ちょうどこちらに来る前の空港でテレビを見て、カリフォルニアのあちこちですごい山火事。消防車が止めたつもりなのに、急に風の方向が違ってしまつて、全然違うところが燃えてしまう。

環境問題、アメリカの場合は雨不足。日本の場合は洪水。アメリカ東海岸も洪水。環境も汚染の問題も皆、参加しているし、皆、影響を受けるわけで、国際的に考えざるを得ないです。その辺に皆、当面している。

そして、法然さんもこの辺でどういう接点があるかというの、皆、凡夫だということだと思えます。皆、凡夫だったら、誰かが私たちよりも言う権限があるということではないです。皆、民主主義的にできればできるほど、参加して環境の問題を皆の責任にあるということは当然、仏教に縁のないことではないです。

もう一つは、欧米人の仏教に対する関心を持つ人は、環境運動に参加しています。なぜかと言うと、聖書の黙示録には、人間は地球を開拓すると書いてある。神様が人間のために地球をつくった。だから、どんどん好きなように使ってください。それは環境運動にとっては思想としてはダメなんです。

今まで皆、ヨーロッパ人は特に、どこでもそういう態度でやっていたわけで、それでいろいろな問題になっていったんです。仏教にはそういう発想がないから、動物も衆生ですし、人間も衆生ですし、人間のことだったら、仏教のほうが環境運動に当てはまるじゃないかと思っている人が多いです。

これも二〇年前からそういう傾向がはっきり見えるようになってきました。そういう意味では、仏教と共に生きるということ、当たり前のことになっています。

それから、お念仏を中心的に、念仏道場ができればできるほど、人はやってくると思います。人がやってくることによって、浄土教は日本のものではなく、世界的なものになってしまふのは当たり前のことです。僕自身も外国人として外国からやってきているのに、浄土宗の人は、私のこ

とを歓迎してくれるし、受け入れるところばかりです。断られることはほとんどない。私は感動します。

しかしキリスト教はそうではないです。信仰がなければ入れてくれない、排他的なところがあります。そういう意味では浄土宗は一つのいい例として、それには国際的になつていくことがあると思います。

時間になりました。私も皆さんからの質問を聞きたいし、ご感想も願います。ご清聴ありがとうございます。

(拍手)

戸松 今、私が初めて知った話も幾つかありましたが、私とマークさんの出会いは、仏教大学です。そこで『選択集』を直接、私の以前から関わって、本当に多くの方が関わって、私がアメリカから帰ってきて、せっかくだからそれをアメリカの大学の出版局から出そうということで、今まで出た浄土教の英訳のすべてを調べて、辞書も調べて、その当時、聖道門は全部ホーリーパスでした。

これはホーリーパスで間違いないと思って私たちは書いて、できてこんなふうにできましたと言ったら、「すみません、よろしいですか」と後ろからマークが関西弁で、聖

道門の訳はちょっと違うんじゃないですか。

そのときに、私は、何だ、変な外国人だなと思ったんですが、確かによく考えてみると、聖道門を直訳すれば聖の道の門ですから、ホーリーは聖ということです。ところがマークは、浄土教は聖じゃないんですか。おかしいじゃないですか。

聖道門という意味は、自分が悟りを求めて努力をして悟りを開く道でしょう。「パス・フォア・セルフ・パーフェクション」のほうがいいんじゃないですかと言われてみたら、その通りでしたので、『選択集』は変えられなかったんですが、今、浄土宗総合研究所でやっています英訳はすべて「path to self-perfection」に変わっています。

それも一つのチャレンジで、そういうものが出て行くとこれから変わっていきますし、実はややこしいのが「三心」だとか、そういうテクニカルチームです。直訳すれば「スリーマインズ」ですが、マインズにのを付けるか付けないとか、英語で言えばまったく意味ないんです。そういうことを丁寧に、マークは非常に厳しい。

それから、古典も、実は今、『和語灯録』で古典の専門の人にも入ってもらってやっています。マークは文法的に

もすごい、私はマネージャーですから早く進まないと研究所の予算をいただいて、結論を出さないと当局に叱られますので、一生懸命早く早くと言っていますが、マークは、だめ。これはおかしいと言うと、一箇所、一つのセンテンスで一日かかってしまう。

そのぐらい厳しくやられている方で、私はいろいろなことを言われますし、お互いに引かないところがありますが、そういう意味で本当のことを言ってくれるところが一番私たちにとっても大事な。

今回、こうやって来ていただきましたが、私が逆の立場だったら絶対断っています。体のことを考えたりしたら、すごく悪い。そういう意味でも、ブラム先生の話された思いを皆さん、感じていただけたと思います。

マーク先生がぜひご意見がありましたら、皆様のお話をお伺いしたいということなので、いかがでしょうか。手を挙げていただいて、感想でも質問でもどうぞ。

質問（佐藤） ありがとうございます。大正大学で教員をしています佐藤雅彦と言います。ワシントンDCのジョージタウン大学のケネディエステイチュート・エシックス

で、少しバイオエシックス（生命倫理）を学びました。

先生のお話は本当に実体験を踏まえて、一つ一つの体験を踏まえて非常に納得できるすばらしいものだったと思います。その上で、今、世の中、世界のグローバルイズム、共生を考えていくときには、個別の宗教を尊重するところと、セキュラー（非宗教的）なエシックス、なるべく宗教的なものを排除して、皆が理解できる共有のものについていくべきだという考え方があります。

先生の法然研究の中で、そういうセキュラーなエシックスが非常に世の中に台頭している、中には持ち上がっているという状況に対してどのようにお考えでしょうか。お聞きしたいと思いました。

ブラム すみません。実は、僕もバークレーで生命倫理のコースを教えています。私にとって、セキュラーエシックスということは欧米でも日本でも宗教に対するノイローゼがあるから、宗教だったら拒絶反応の人が多いからこそ、宗教を超えた、あるいは宗教をさておいて、世俗的な倫理の共通点があればあるほど皆、納得できるようなことのほうが、哲学の人たちにとってはためになるだろうというの

が非常に強い。

それはわかるのですが、特に生命倫理の問題になってしまつと、あるいは生命倫理に関わらなくても、アメリカの社会の倫理に基づいた法律の歴史を見てみると、ほとんど宗教なしでは考えられないんです。

やはり宗教は、最終的には一番意義的な関心だから、宗教の言葉を使わなくても自分の人生は何だろう、何のために、僕にとって一番大事なことは何だろうということは、そこで倫理が決まるわけです。

だから、倫理は、価値観を要求します。価値観要求をはつきりしてください。そうなつてしまつと、どうしても宗教的な話になると思います。

でも、おっしゃる通りに、それぞれの宗教が違うから、共通点がないんじゃないか。だから、僕にとっては、根本問題は、倫理は社会によって違うということは当たり前です。

今のグローバルゼーションの時代には、さまざまな国の文化を超えて共通の倫理の発想ができるようになると思つたら、発想としてはあつたとしても、先に言つた行動主義的に言つと、これは国連がなんぼすばらしい発言をしても、

それぞれの国の見方が、その国なりの文化によって事は変わってしまうでしょうね。その辺が非常にややこしいと思う。

まだまだ私はそこまで行っていないと思います。まだまだアメリカ人が、日本人が、アフリカのケニアの人たちの倫理観をわかるようになってますか。わかってないでしょう。あるいは、イスラム教のスンニ派とシーア派の倫理観がかなり違うでしょう。どれほどの人がそれをわかっていますか。

その人の文化もその人なりの人生だから、それは仕方なく認めざるを得ない。その人が、例えばスンニ派出身のサウジアラビアの人として、国際的な倫理を求めている人がいれば、それは大歓迎です。国連はどちらかと言うと、その仕事を果たしているわけです。

でも、実際に一般的な人が納得しない限りは、影響は残念ながらまだまだ早いです。SFの映画だったら、百年間くらいでそうなるかもしれないけど、今のところ難しいと思います。

戸松 ありがとうございます。ほかにはいかがでしょう

か。

質問（中村） 郡山の善導寺の中村です。私も実はマーク先生とは三〇年ぐらい前にパークレーでお会いしております。今、アメリカでの念仏道場をつくるのが、浄土宗を広めるために大切じゃないかというお話がありました。

私がアメリカに行ったときに経験したことを思い出しました。と言いますのは、サンフランシスコには禅センターがあります。そこに保養所を兼ねた道場みたいなものがあります。そこに夏休みに手伝いに行つて、禅センターの坐禅を組んでいる人たちと、そのときに「念仏はどんなものなんでしょうか」という質問を受けて、実際に私、してみたんです。礼拝もやっただけです。

ですから、「ナムアマダブ、ナムアマダブ」と、そういうことをやったら、非常に興味を持ったんです。そのことを思い出しました。ですから、確かに坐禅をしている人たちにとってもお念仏は入りやすいんじゃないかということをおい出しました。ありがとうございます。

質問（武田） 今、海外の日系の宗教の研究者として、去

年もハワイに行ってきたところなのでよけいに感じるところがあります。

日系仏教、違いますね。日系浄土宗寺院、仏教ではなくて個別の、それぞれの寺院が置かれている条件が非常に厳しくて、日系人そのものがとても多様化して、世代が変わってきて、広がりが出てきています。そういう中で、これまでの日本的な国内のお寺がやっているのと同じようなことをやっていくことの難しさ。

それと今、先生がおっしゃったのは、言ってみると、一般の人々がカルチャーセンターよりはもっと深いけれど、自分の生き方を模索したり、知的に考えたりする中で、禅センターと同じように一週間に一遍、日曜日午前中、お念仏メデイーションみたいなことをしてみようか。ああ、心が洗われた。また来週来ようかなというようなことなのか、今言った念仏センターというのは。

今のお寺の代わりになり得るのか。それとも両方が車の両輪のように進んでいきながら、将来的に日系社会がどんどん薄まっていく中で、これまでの日本の国内のようなお葬式をやったり、法事をやったりという祖先崇拜型の日本のお寺のような役割は、アメリカなど海外では薄まってな

くなっていくのか、というようなことについて感想をお聞きしたい。

ブルーム　そうですね。祖先崇拜ということは、中国人、日本人、韓国人だったら、皆すぐわかる。でも、そうでない人にとっては、ほとんど無関心だね。祖先はもう亡くなったから、亡くなったあとのことはもう決まっているから、私たちが何をやっても関係ないんじゃないか。それは常識でしょう、欧米人の文化にとっては。

その辺はあってもいいんです。でも、それだけだったら、確かに日系人の人数がだんだん消えてしまうから。日系人同士で結婚しても、子どもをつくっても、言葉ができません。日本語ができなかったら、日系アメリカ人はどういう意味だろうか。今、五世になっています。五世の日系アメリカ人はアメリカ人と変わらないです。形がどうであっても。

僕、真宗系のお寺に呼ばれて、講演します。同じ問題が出てくる。私たち、やはり日系人をベースにできなかったお寺ですが、最近、日系人がみんな引越してしまうから、日系人としてお寺に来ている人はだんだん減ってしまう。

いわゆるお寺離れになっている。日本と同じ現象で、どうしたらいいと思いますかとよく聞かれます。

僕は、実践をやりなさいと言います。だから、真宗は、東本願寺は清沢満之の影響があるから、実践の価値がわかつていくけど、西のほうがほとんどわかっていない。念仏はどういうものかと言うと、信仰の対象しか説明しないから、あなた方の実践がなければ、周りの人たちが来ないんです。

ほかの仏教のセンターとか、禅系、密教系、いろいろなものがある。ビルマ系もすごい流行ってます、アメリカでは。そんなに伝道しなくても人はやってきます。つまり、要求が非常に高まってくる。お寺離れと言っても、教会離れも同じ現象です。ヨーロッパ、アメリカも教会に行く人がだんだん減っているわけです。

減っていつているけど、そういう人たちの宗教的なニーズはないかと言うと、そうでもない。宗教的なニーズは昔と変わらない。したら、そういう人たちは仏教に興味を持つかと言うと、仏教は宗教ではないですから。

つまり、教団に対する不信感がある。でも、実践に対する不信感はありません。やってみてください。だから、

おっしゃる通りですよ。念仏道場、念仏センターみたいなところがあつて、坐禅と同じように、中村さん、僕はたまこの夏、タサハラ禅センターに教えに行つたんです。頼まれて。僕、ずうっと何年も行っていないのに。

それでタサハラ禅センターでも二回ほど、講義したんだけれども、夜、坐禅があつて、禅堂、僕も入つて坐禅を組んだけど、そのときの法話（ダルマトーク）があつたんだけど、そのダルマトークの内容が非常に表面的でびっくりした。

びっくりしたんじゃないんだけど、大したことない。でも、そこに住んでいる人たちは数が多いんです。なぜかと言うと、実践があるからこそ。実践する場所を皆求めているんです。

そういう意味では、浄土宗の世界、国際的な社会に対する貢献はお念仏です。真宗も求めることは無理なんだ、浄土宗なんだよ。浄土宗が別時念仏を江戸時代までずうっとやってきて、明治時代でも光明会でもいろいろあつたわけで、僕は浄土宗に期待を持っています。よろしくお願いします。

戸松 どうもありがとうございました。ちょうど時間です。先生はこのあとらシンポジウムにも参加していただいて、今日のパネリストの方の発表に対してコメントをいただいて、皆さんと議論できるかと思っています。ぜひ、ご参加ください。もう一度、拍手をお願いいたします。

司会 マーク・ブラム先生、戸松先生、ありがとうございました。

(丁)

シンポジウム 第1日目

世界に共生（ともいき）を その社会的実践

■ パネラー

佐藤良純

前島格也

田中勝道

藤本浄彦

戸松義晴

■ コーディネーター

■ コメントーター

マーク・ブラム

司会 それでは、これより、平成二十七年浄土宗総合学術大会シンポジウムを開催いたします。本日ご登壇いただきましたのは、基調講演を賜りました、マーク・ブラム先生を含めた六人の先生方です。

シンポジウムのコーディネーターをしていただきますのは、浄土宗総合研究所主任研究員の戸松義晴先生です。

戸松先生、どうぞよろしくお願いいたします。

戸松 皆様、学術大会のレジュメをご覧ください。大会

のテーマとして「世界に共生（ともいき）を その社会的実践」と、浄土宗二十一世紀劈頭宣言の一節があげられております。

本日、第一日目は、このテーマのうち特に法然浄土教とそこから展開される共生の思想が現代社会においていかなる意義を持っているのか、という視点でパネラーの先生方にそれぞれの経験、あるいはご見解をお話しいただきたいと考えております。

ここで、なぜ今回の大会テーマが「世界に共生を」とな

ったかということについて、少し経緯をお話いたします。毎年、合同大会委員会において、浄土宗教学院、布教師会、法式教師会、浄土宗総合研究所のそれぞれの先生方が来年度の大会テーマを何にするかということを議論いたします。ここ数年、総合研究所では「世界に共生を」を大会テーマに提案してまいりました。それはなぜかと申しますと、これまで劈頭宣言の文言からテーマをあげてきましたが、この「世界に共生を」というテーマについては扱ってこなかったからです。

浄土宗には海外開教区で活躍している教師もいますし、マーク・ブラム先生のお話にございましたように、社会は非常にグローバルイズム・国際化が進んでいます。そのような中で、浄土宗が劈頭宣言であげている「世界に共生を」ということには一体どういう意味があるのか、あるいは私どもが国際社会においてどのような存在であろうとしているのか、もう一度考える必要を感じ、何度か提案をさせていただきました。本年度の大会テーマとなりました。

さて、本日のレジュメに、それぞれの先生方の発表の要旨をお書きいただいております。これに沿ってお話をいただきたいとおもいますが、昨日の夕方五時から三時間ほど

打ち合わせした中で、それぞれの先生方の本当の思いもお聞きいたしております。お一人一五分ずつ発表いただきますが、そのあと私から昨晩の打ち合わせの際に出たお話しも交えてそれぞれの先生に質問をさせていただき、さらにマーク・ブラム先生からコメントを頂戴する形で進めさせていただきます。会場の皆様には、その過程で出てきたご質問、ご意見を、ぜひ質問票にお書きいただいて、二日目にそれを取り上げていきたいと思っております。

それでは初めに、浄土宗教学院を代表して佐藤良純先生、よろしく願いいたします。佐藤先生は現在、浄土宗のこただけではなく、全日本仏教会が加盟しております世界仏教徒連盟(WFB)の国際会議にもお出ましいたदैて、インドにご留学されたご経験から英語で様々な発表をしていただいております。また、世界における共生(ともいき)ということを肌で感じてこられたと思います。先生、よろしく願いいたします。

佐藤 戸松先生からありましたように、劈頭宣言に「世界に共生(ともいき)を」がございます。確かに今まで「共生」については熱心な討論がございましたが、「世

界に」ということの中では議論がなかったのは確かなこと
でございます。

この共生（ともいき）は、皆様、ご存じのとおり、經典
の中にございます「願共諸衆生 往生安樂國」が由来とな
っております。大切なことは、「願共諸衆生」だけではだ
めなので、「往生安樂國」、つまり極樂へ共に生まれること
が重要でございます。大乘仏教の特色でございます菩薩の
心を表す慈悲・利他がこの中に含まれています。

この共生（ともいき）の、「生」、生きているということ
について、先日遷化された峰島旭雄先生は、まず、生きて
いるとはどういうことかを大乘淑徳学園の紀要に書いてい
らっしゃいます。もちろん、我々が生きているのは、物理
的に呼吸をしている我々、と同時にいろいろなものを思う
我々、という二つの意味があることは明らかでございます
が、峰島先生の論文は、あまりにも哲学的でございます。

私を含めた一般の方々にはやや難解ではないかと思ひます。
今日もご出席の藤本浄彦先生は、仏教における共生、あ
るいはともいきの思想ということで「往生」と「共生」を
取り上げて、「共に生まれる」から「共に生きる」、単に極
樂浄土に生まれるのではなくて、極樂浄土に生きる。さら

には還相廻向して、この世の中で生きるという積極的な意
味に捉えられている。私はこれがともいきの本当の意味で
あると思ひます。

単に物理的にその場所に生まれるのではなくて、そこで
生きていることが非常に大切である。では、生きていると
はどういうことが問題になります。先ほど申しましたよ
うに、生きているということは十人十色のお考えがあるで
しょう。しかし、ここでは「共に生きる」ということで考
えたいと思ひます。

ご承知の通り、共生（ともいき）の意味は、「共存」「共
榮」「共棲（生物学的な意味）」、一般的なものでは「同事」、
広くは調和、妥協の意味等々にも用いられます。例えば、
禪宗では、「《ともいき》という言葉は浄土教の願共諸衆生
の中の言葉であつて、我々は《同事》と言ひます」と強調
されます。

では、私が共生をどのように思っているか。自分の経験
からして、このように考えております。私は小さいころ、
体が弱くて、早生まれですから、小学校を七歳で上がると
ころを八歳、つまり今では考えられない、小学校一年生で
既に留年しているわけです。

その一年間でも小学校に行ったのは七〇日、通信簿の最後には大きな赤字で「出席不足につき評価不能」と書いてありました。それほど弱かったのですが、何とか生き延びました。しかし、二〇年前に胃がんになり、胃を摘出し、さらに一〇年前、七〇歳になったときに、心筋梗塞で文字通り死にかけた、むしろいっぺん死んでおります。

というのは、麻酔が覚めてみると、何か私の心臓の上に乗っかって、ぎゅうぎゅうと漬物の石みたいを押してるんです。思わず、「そんなに押したら私、死んじゃうよ」と言ったらしい。それは心臓マッサージで、医者の方が一生懸命心臓をもんでくれてたところでした。

さらに悪いのは、病院の心臓モニター、画面が、ちょうど足元にあるから見えます。まさにテレビで見えるような直線です。すうっと来て、あれは左から右まで一二、三秒だそうです。真ん中辺までまっすぐで、それから、さささ。そのさささで意識を取り戻した。

あとでお医者さんが言いますには、「そんなときに心電図を眺めている人はいない。しかもそこを眺めながら、『あれ、俺、死んでる、生きてる』と言ったのは貴方が初めてだ」と。

このような生命の危険を経験して思ったことは、やっぱり私は生かされているんだということです。死ぬのは簡単ですが、生かされていることに気づいたのは、まさに私の心電図がまっすぐから動いたときです。それまでは、「生かされている」と口に言い、人に説いていましたが、自分としてはどうなのかと言われると、言葉に詰まるところがございました。しかし、その経験を経て、自分も周りの人々に生かされている、同時にそれは多分、私も皆のためになっている、互いに生かされ、生かせることに気づいたというのが、私の本音です。

体験はこれくらいにしまして、次にまいります。この願共諸衆生の共生の思想を仏教運動に高められたのは、増上寺法主の椎尾弁匡先生が初めてございました。思想は、どんなに優れていても実践を伴わなければ意味がないわけでございます。主張するだけではなくて、椎尾先生はさまざまな場でそれを実践に移していかれました。

工場へ赴いて、労働者のみなさんに共生を説かれたり、また代議士に出られた際にも政治活動の面でそれを活かしていってしゃったりされました。これはのちに問題になりました、お坊さんが政治活動をするのはいかがなものかと

いう批判がありました。あるいは戦争中、阿弥陀様と天皇陛下のどちらが偉いのかと問われたときに、もちろん我々浄土宗僧侶としては阿弥陀様をうえにたてるべきですが、両方とも偉いと言っても言うのと、そのころは軍部に「それは不敬罪になる」といわれる時代でございましたので、椎尾先生も大変ご苦労をなさったと思います。また、教育の面では、東海学園では「共生」をモットーに教育を進められました。

つまり、椎尾先生は、工場での労働者、政治、教育という三つを共生、ともいきの思想の実践の場として選ばれたということでございます。

細かいことはさておきまして、「共生」という言葉は使っておりませんが、例えば、渡辺海旭先生の救済運動、長谷川良信先生は「マハヤナ学園」を創設されまして、小さい子どもたちの教育を進められた。これらは言葉には表れておりませんが、同じ共生の精神、そして実践の場を押さえた両先生がおいでになります。

どんな優れた思想であっても、それに従う者、またその思想を広める者がいないとうまくいきません。例えば、お釈迦様の場合には、知恵の舍利弗、神通力の目連、言い方

を変えれば、理論の舍利弗、実践の目連でございましょうか。古い經典を見ますと、舍利弗のことを「お釈迦様」、「ブッダ」と呼んでいる例が多くございます。目連の神通力は、実は方便でございします。何かわからない人が人を惹き付ける力があつたのでしょう。この舍利弗、目連がいたおかげでお釈迦様の教えは広まっていって。

これはキリスト教でも共通することです。キリストが亡くなった後、その教えを弟子の方々が広められた。また近代の運動にもございます。インドにラーマクリシュナ・ミッションがございます。これも創始者であるラーマクリシュナがいて、それを広めたヴィヴェーカーナンダの二人がいたからこの教えが広まったということです。というのは、一方はヒンドゥー語しかできなかった。でももう一人は、シカゴの万国宗教博覧会に出て、英語でその思想を広めたということでございます。

今朝もマーク・ブラム先生がおっしゃいましたが、やはり人間、伝える人が必要です。オリジナルなものを考え出す人だけではうまく広まらない。浄土教学にいたしましたも、法然上人がおっしゃったことを聖光上人・良忠上人、三代の祖師方が広められて、浄土宗が広がっていった。こ

それは同じようなことでございます。

そういう意味で二代目、三代目は非常に大切です。特に共生（ともいき）の思想も、ご承知のように建築家の黒川紀章さんが都市工学、建築学の立場から広められた。黒川先生は共生の思想を初めて英語で出版され、それを日本語にして、今で言う逆輸入の形で日本に広められました。

そのように創始者とその後継者、つまりその教えを広める人という二つの違ったタイプの方がいらっしやって、いろいろなことが広がっていく。そのように共生、ともいきの思想でも同じようなことが言えるのではないかということをも、申し上げたいと思います。

戸松 佐藤先生、時間内に収めていただきましてありがとうございます。

続きまして、布教師会を代表して前島格也先生よりご発題をいただきます。前島先生は、ご自坊で寺子屋塾を開かれるなど、いろいろな活動をしておられます。また教師として三〇年にわたって奉職をされ、そのあと、ご住職としての活動に専念されたということでございます。

それでは先生、よろしくお願いいたします。

前島 よろしく申し上げます。資料の一番目、この一〇

年間大切にしてきたこと、二番目、実践の中から生まれた実感、この二点を通じて、私の「ともいき」感のようなものについて話をさせてもらいます。

「ともいき」は幼稚園の先生が子どもたちに声を掛けるように、一足飛びに「みんな、仲良くしましょう」とか、「世界は一つ」とか、みんながつながっておるといような単純なものではないことは明らかです。

私は、紹介がありましたように五五歳まで高校の教師をしてきましたが、一〇年前に寺を継がさせていただきました。今、六五歳です。しかし、この年になっても未だにこの人だけは許せない、顔も見たくない、話もしたくないというような感情を捨て切れなっています。だから、「ともいき」について語ることも資格がないかもしれません。恨みも怒りも悲しみも絶望も抱えて生きている人間です。

近所の人から「寺の木を切れ」と言われる。私が「切らない」と言う。「四年に一度、木を切る約束をしているじゃないか」、「和尚さんの言うことは信じられない」と言われ、「何を！」となってしまつて、ほうきを叩き潰したこともありました。

寺の世話人に、「和尚さん、修行や修行や、修行やで」と諫められて、ここまできても「まだまだやな」と気づかされるのが、ついに二、三年前でも起こっていました。

そんなまだまだ修行の至らない身であるのは事実です。ですから、「ともいき」は簡単なことではないということを十分自分の体で承知しています。

本当に生き方に直接作用して、生き方を変えるものが宗教である。信仰によって生き方が変わり、私が変わり、頭が下がるようになる。そう思いますが、寺に育って、小学校五年生から棚経の手伝いをして、ずうっと寺に関わって生きてはきましたが、五五歳で教師を辞めて住職を拝命して、「これまでは準備期間だった」、「ここからが自分の人生の本性、本番だ」と思えて、一年一年を積み上げてきました。これが実感です。

「三年、三年また三年。一〇年座れば冷たい石も暖くなる」。一〇年のこの間の体験を通して、この冷たい石に三年、三年と座り続けてこれた。その力や勇氣や耐えること、何ものも恐れないということ、冷たいものも必ず座り続けていたら暖かくなると、将来へ希望をつないで、今も歯を食いしる。その思いというか、後ろ杖というか、そ

のような力をただけているのは、私にとつてはお念仏だった。これは本当に実感をしているところです。

「法然上人はお念仏だけをしておつたらよいと言われた。ボランティアをしろとは法然上人は言っておられない。こういう指摘をいただいたこともあります。

しかし、私にとつては、活動の中でいろいろなことに直面し、それを乗り越えていく。その過程でお念仏が支えてくれて、お念仏が深まった。お念仏が深まることによって、また活動が広がっていった。それは淡々とした道では決してなかったんです。

私にとつては、まさにお念仏に育てていただいて、お念仏に後押しをしていただいて、さまざまな困難、まさに一文不知の愚鈍の身、この至らない身を引く張ってきていた、それがお念仏だった。これが実感です。

何べんも繰り返しますが、私にとつてはこの一〇年、目の前の冷たい石や困難や壁や絶望を乗り越えていく力を感じてきたのがお念仏だったと思えてきます。その延長上に見えてきたのが「ともいき」ということです。いろいろな子どもたちを支援する。支援することの中に喜びがある。子どもたちが笑顔になる。その喜びがまた自分の喜び

になるという体験です。

また「共生（ともいき）」という言葉は、法然上人のご法語の中にある。それをなぜ使うんだ」というご批判をいただいたこともあります。

私は体験を通して、「共生（ともいき）」こそ法然上人のご一代の生き方そのものであったのではないかと、自分の感覚で受け止めています。「父の仇を討つな」といわれ、その恨みを乗り越えていく道。その延長上には「共生（ともいき）」しかなかったのではないか。すべてのものが生かされていく道、すべてのものが受け入れられていく道が「共生（ともいき）」です。恨みを越えて、恨みを許し合って、すべてを受け入れていく中にこそ、「共生（ともいき）」があったのです。

その生き方を支えてきたのが、いや、その生き方を法然上人に目覚めさせたのがお念仏であつたのではないかと思います。「共生（ともいき）」とは、共にお念仏に生かされていくことであると思います。

法然上人がお念仏の中に、怨親平等に思いやりの愛を持つて生きる、生きられる、そのことを法然上人のお側でしっかりと理解しておられたからこそ、源智上人は法然上人

の一周忌に向けてあの四万数千人もの結縁交名の念仏全国運動を展開された。まさに源智上人のなさったことも、「共生（ともいき）」の実践であつたと思えてきます。

「教主・世尊が六根常に清らかに、み顔とこしなえにうるわしくいましはうち靈応に満ち給ひければなり」と、弁栄上人が発願されました。法然上人もお釈迦様のように法然上人のお心に南無阿弥陀仏とお称えする中で阿弥陀様の靈応を、魂を、み心をいただいて、「共生（ともいき）」の中に生きられ、お念仏を私たちに勧めてくださることになつたのではないか。

法然上人は、お念仏に目覚め、まさに無生身を証された。お念仏の悟りを得られた。それが「共生（ともいき）」ということではなかったのか、すべてを赦し、すべてを受け入れる「共生（ともいき）」は、まさに阿弥陀様の心であり、法然上人のお心であり、お念仏の心に生かされていくことなのではないかと思えてきています。

戸松 ありがとうございます。皆様、レジユメを見ていただければ、前島先生のいろいろなご活動、お考えはおわかりいただけると思います。

実は打ち合わせのときに、劈頭宣言の「共生（ともいき）」という理念はどういうことだと抽象的に「説明をいただくよりも、できるだけご自身の経験、あるいは実感されていることをご自身の言葉でお話していただきたい」とお願いをいたしまして、レジュメとは少し違いますが、発表をしていただきました。

続きまして、法式教師会を代表して、田中勝道先生、よろしく願います。田中先生は法儀司として浄土宗の法式のあり方について、長らくご研鑽とご活動され、あるいは私どもにご教示いただいております。

また田中先生は、ハワイ開教区などの法式講習の講師を勤められ、ハワイあるいはロサンゼルス開教本院等における現状もよくご存じでいらっしゃいます。そういった経験からお話をいただきたいと思います。よろしく願います。

田中 皆さん、こんにち。法式教師会の田中勝道と申します。

大歌手の言葉に「一声、二姿、三に顔」というのがあります。私はお坊さんもそうだと思います。この三つが優れ

ていれば、非常に一般の方々「ああ、いいなあ」と思われるようになります。見ていただけでもいいなあということになるでしょうが、私は、一番目は何とか両親の下で支えられたのですが、二つめの姿と三つめの顔というのはどうやら不合格だと思います。

したがって、私も皆様方に一番得意なことを生かしたものをお伝えするのがいいかと思いますが、今日はそうはいかない。ここですばらく恥をしのぐ思いで、私の共生（ともいき）についての考え方を述べさせていただきます。

浄土宗を挙げて、今回「世界に共生（ともいき）」の具体策を見出すべく本大会が催されております。どのようにするかというとき、内と外があります。内には各自の生き方を見つめて、周りを生かす方途を探るという営みがあると思います。外に対しましては、共生（ともいき）が天下和順にして万民救済を願う柱になるようなことを念じて、周知を集めんとする試みであろうと思います。

したがって、皆様方お一人お一人の共生（ともいき）の考え方がこれからの浄土宗、ひいては九年後に迎えます開宗八五〇年の精神的な支柱になるものと思います。しかしながら、このように言いまして、戸惑いもある

うと思います。この戸惑いを乗り切るためには、誰がということではありません。それぞれの立場の人が共生（ともいき）の本当の意味を体解、体でおわかりいただいて、自らの勤めに生きるといことが仏様の教えでもありますし、宗祖法然上人の願いでもあると自覚するところが大事なことだと私は思います。

大本山増上寺八六世御法主藤堂恭俊台下の「けふもまた南無阿弥陀仏とすがりなば導き受けて日々に新たに」というお歌の心を私どもは全身でお受けしまして、ありがたいものだなと思っているところであります。こういう観点で私は今大会に臨みましたので、お手元のレジュメを用意させていただきます。

まず共生（ともいき）をどう理解しているかということをお伝えいたします。

私が共生（ともいき）について意識したのは、大本山増上寺八二世椎尾辨匡台下、今朝、大会の開闢をお務めいただきましたのが八八世の八木台下であります。下ると六世前の椎尾辨匡台下が提唱されました「共生会」、その共生会運動から受けた影響が少なくありません。

私自身は共生会の結集に参加したことはありませんが、

次の増上寺の大僧正台下でございます、大野台下、またその次の大僧正台下になられた八四世の藤井實應台下より共生会のお話をたびたび伺うことができました。と申しますのは、私は当時、大本山増上寺に公室という課がありまして、内侍を束ねるところにいたものですから、大僧正台下から共生会のお話を聞く機会が多かったです。

藤井台下がおっしゃいますのは、結集の参加者は僧俗を問わず起床から作務、食事の世話まで椎尾台下が先頭に立たれて（ここが尊いところです）、平等に勤められたということであります。正しく「語るより歩む」ということをお示しになったと思います。

現在、私ども僧侶の歩みの中に欠落しているのはこれであらうと思います。先頭に立って何かを指導する、伝える、自らが歩むということが、私自身を振り返りまして足りないなど。私も二六歳で縁あって住職に就任させていただきました。当時、紅顔の美少年でした。今は見る影もありません。いよいよ来迎が近くなった段階にきましてもまだ共生（ともいき）ができません。まだ「俺が」、「私が」というものに満ち満ちております。

こんなことではしょうがないと思っておりました矢先に

法式教師会の先輩方から、今回、「冥土の土産だと思ってあの一文字席に座ってこい」と言われまして、思い切ったこの場に連なることになりました。やはり語るより歩むという信仰運動が実践されていたということでもあります。

椎尾台下がいろいろな集いでお示しになったという次の偈頌の意図するところを私は「共生」と理解しております。いろいろあります。

このお示しは、「今日好日、所在道場、所作已辨、用畢速去」という四字一句の四句であります。これはいろいろな集いに参加する方によりまして、意識のほうはお変えになったようであります。

初めの「今日好日」は、「今日もよい日だ、元気でいこう」というようなことで、これはどの会でも共通してお述べになったようであります。

しかし、「所在道場」になりますと、通常大人の方がお集まりのときには、「どこにしよう」と目覚めて、覚めて」とお示しになりました。ところが、若い女性や子どもたちが集うときには、「いつでも何でも精一杯」とお伝えになりました。

「所作已辨」については、通常は「やること、なすこと

すべてを活かし」とお伝えになり、子どもたちのときには、「素早く、正しく、にこにこ」とお伝えになりました。

「用畢速去」については変わりません。「用がすんだらさつさと次へ」。これはどなたにでもこのようにお伝えになりました。

一句目と四句目はこのようにお伝えになり、二句目と三句目は結集の人々によって変えられたようであります。

ご覧になってすぐおわかりのように簡単に申しますと、「今日もよい日だ、元気でいこう。毎日のこと、とにかく目が覚めたことを喜びなさい。目覚まし時計や奥様の声や何かで目が覚めたなんて思うんじゃない。天地一切が総がかりとなって目覚めを促してくれたんだ。したがってぐずぐずしてはいけけない。暖かな布団にもう五分なんて言うのはとんでもない。すぐに起きろ」ということです。

「所在道場」につきましても、共生同人の覚醒を促していると思います。こんなにやっているのという「のに」が出てきたときは、自分の不満の気持ちがいっぱいときです。そうではなくて、自分が今、置かれているところ、どんなに苦しくてもそこが自分の人格を完成してくれる道場だから、どこにしようと思覚めて覚めてということ、

台下はおっしゃいました。

まさに仏教かくあるべしと、参加者各自の信仰の進みを問わず、真摯に共に切磋琢磨する真の実現を高く掲げていらっしゃると思います。

第三偈では、各自の身口意三業の働きがすべてを活かすようでなければなりません。佛教大学の田中典彦先生が、「生活」の「生きる」と「活」という字で、「自分の日々の行いが周りを生かしているかどうかを考えて日々歩まなければいけない」と、去年お示しがありました。正しくこのことだと思います。

私どもが一番陥りやすいのは、「用畢速去」であります。が、ついつい自分が今心地よいところにいると、そこに長く留まりたい、こんな楽しいことならばいつまでもいたいと、そこに留まりたいと思うものであります。そこを見事にはねつけておられます。「用が済んだら、さっさと次へ」。ですから、椎尾台下は、次から次へと説法に歩まれ、本当に次から次へであったようであります。

そのことが半歩でも一歩でも前に進むようにと、「信仰」ではなく「進行」という字でお示しになりました。「昨日と同じ自分ではだめだ」、「蛇が皮を脱ぐような生活を営ま

なければだめだ」という強いお示しがありました。私はこのことこそ、共生（ともいき）だと理解しているところでもあります。

レジュメで二番目にお示ししましたのが異文化体験と共生（ともいき）であります。

今、戸松先生からご紹介がありましたように、いろいろと海外開教区に赴くことがあります。一番初めには平成四年（一九九二）に浄土宗北米開教区において、今は開教本院と言っておりますが、当時別院と言っておりました建物が落慶したときであります。当時の大僧正台下は中村康隆台下でありました。その時に私はお手伝いにまいりました。

その折りに雅楽を奉納することになりました。私は増上寺雅楽会に所属していますが、UCILAの雅楽部の方々がたくさんおられ、女性もかなりいらっしゃいました。皆さんと一緒にお稽古もしましたが、いわゆる日本で私どもが習っていると同じ譜面を用いられて、奏法譜を用いてお稽古をされました。いわゆる青い目の方々が、皆さんよくご存じの「越天楽」ですと、「トーラーロ、オールーロ、ターアロラ、アーア」と唱える、笙という和音を出す楽器の場合ですと、「ボーオーイーイーチ、オツーオツ」。全

員これです。

そのときは、宮内庁式部職楽部を退官された東儀季信先生が英語を交えてご指導にあたっておられました。しかし、言葉は英語交じりですが、こういうものをお伝えするときには必ず日本でやっているのと同じようなやり方でお伝えになった。

ということとは、大切なものはその国で育まれたもので伝えていかなければならないということでもあります。お念仏も然りであります。どこへ行きましてもナムアマミダブ、ナムアマミダブであります。これ以外、お伝えすることはない。もちろんこのお念仏の意味については言語を用いてお伝えにならないといけないでしょうが、大事なことはナムアマミダブであります。

それからまたいろいろと行くことになりました。平成二十二年（二〇一〇）一二月に北米開教区で初めての五重相伝が勤まりました。その折りにも、勸誡をなさったのは当時の知恩院布教師会の会長（二〇一五年八月三〇日退任）、ですが、勸誡は全部日本語で行われました。もちろん、勸誡の内容を開教区で英語に翻訳したものをお渡ししてあります。しかし、「何ページをご覧ください」と勸誡師さん

はおっしゃらないです。全部自分のありのままの身振り手振り、高座に立ち上がるぐらいの勢いでなさいました。

そうしますと、言葉を超えて伝わっているのです。すごいなと思いました。ああ、ものを姿を見ているだけではない、迫力、気というものはちゃんと伝わるものです。アメリカ人の受者で涙を流している方がいらっしやいました。

手伝いに行った者が皆、感激しました。私たちは勸誡師の言葉がわかります。わかりますからもちろん一層受け取りがあります。でも言葉がわからなくても、向こうの総監と開教師が「胸を打たれた、という受者がいましたよ」とおっしゃっておられます。どんなにか嬉しかったことを覚えております。

したがって、心を投げ打って、この方々のために念仏の教えを伝えたいという思いがあれば、その熱意は必ず伝わるということであります。

これから私ども寺院が過疎の問題とかいろいろなことを味わわなければならぬのですが、開教区では既に始まっております。そういうことを思いますと、一人でも念仏者が留まっておられれば開教はやめない。浄土宗はその人が亡くなって、誰もいなくなったときに撤収するのだと、私

は宗として新聞の一面に大きく広告なさったら、浄土宗への求心力は増すと思います。

今、お念仏の教えを喜んでいる方々を、浄土宗は我々一人になっても救いの手をやめないんだなという思い、これは強いものがあると思います。ありがとうございます。

戸松 ありがとうございます。最後に刺激のかつ大切な、「一人も捨てず」という姿勢を、身をもって浄土宗が示すべきであることをご教示いただきました。

続きまして、浄土宗総合研究所所長の藤本浄彦先生より発題をいただきます。皆様、ご存じのように藤本先生は、早稲田大学を卒業された後、大谷大学で学ばれ、さらにドイツへ留学され、キリスト教神学、哲学など、幅広く学ばれました。また佛教大学で長年教鞭を取られてきた先生でございます。

それでは、先生、よろしく願いいたします。

藤本 ご紹介にあずかりました藤本です。よろしく願いいたします。

先の三人のパネラーの先生方がご経験豊かに話題を述べ

てくださいましたあとに、私がいかほどのことができるかわかりません。ただ、戸松先生が、この話題は総合研究所でこれまでずっと所望していたことなのだと最初におっしゃいましたので、いささかプレッシャーがかかっております。私は私なりにということでもよろしく願いいたします。

レジュメにいろいろと書き出してしまいました。実は「世界に共生を」という折りにまず、私は風土・習俗・言語・文化・価値などの狭間や相違ということを思いました。

「浄土宗二十一世紀劈頭宣言」の実践方向がここにあるのではないかと思います。この宣言の書き出しは「法然上人を宗祖と仰ぐ浄土宗は」であり、続いて四項目が掲げられています。そして、まとめは「浄土宗は住職・寺院一丸となって法然上人の心を家庭に社会に世界に広げていくことを誓う」と結んであります。

その四項目は、(一) 愚者の自覚を、(二) 家庭にみ仏の光を、(三) 社会に慈しみを、(四) 世界に共生(ともいき)を、という実践使命を重層的に命題化していると思います。

この背景についてもこの宣言書に以下のように書かれてありまして、「近現代の科学技術・合理的思惟が進歩の観

念の中で、人間中心的な可能性を無反省的に追及する営みがもたらす、負の遺産をも含む現代の状況・風潮」としています。そういう事柄を前にして、宗祖法然上人のみ教えを自ら血肉化し、向かい立つべき宗教者としての浄土宗僧侶の意識の啓発が込められていると思います。

その眼目は、宗祖法然上人のみ教えを現代に活かすこと、法然上人の心をしっかりと自己把握し、家庭に、社会に、世界に広げ深めていく積み重ねの中で、「世界に共生（ともいき）」を「はこの宣言の画竜点睛であろうと思います。

「愚者の自覚」、「家庭にみ仏」、「社会に慈しみを」の三つは、法然上人がお念仏を申すという中心軸を離れずに処々で語っておられます。二十一世紀を生活する我々にも重なる重要な方向を指し示してください。

四番目の「世界に共生（ともいき）」という一句は、先ほどのご指摘にもありましたが、法然上人の生き方を語るご法語や伝記においては、過去世、現世、来世または極楽世界、浄土の語は多見されますが、近現代的用語として現代人に通じる視点を捉えることができるかどうかというようなレベルにあると思います。

これはどういうことかと考えますと、「世界」と「共生

（ともいき）」という用語は、時機相応の法然仏教が二十一世紀の現代思潮に対峙し、必然的に取り組むべき課題であると受け止めるからです。「いかなる時代の誰もが生きている。今の切り口を体験する」という状況を自覚すると共に、「世界に共生（ともいき）」の社会的実践は、具體的には副題で掲げました「風土・習俗・言語・文化・価値などの狭間・相違」の事態に直面するわけです。

まずは劈頭宣言に関することから話題に入りましたが、今日の第一部では、理念を考えるとということ、（レジュメの）次のページの最後の部分までを話題にしたいと思います。あとは明日の第二部として、実践への私的意見・提案ということで提案してまいります。

「世界」、「共生（ともいき）」という用語につきましては、先ほど佐藤先生がおっしゃいましたので、時間の関係上省略いたします。ただ、仏教用語としての「世界」と「共生（きょうせい）」と言いましようか、「共生（くしやう）」と言いましようか、「縁起」という言葉も押さえておく必要があると思います。

それから、近現代用語としての「世界」と「共生（ともいき）」も大事なことだと思います。例えば、「世界」とい

う語を用いる場合に、我々はこの世的な世界、あの世的な世界、さらに人間の心識・精神、スピリチュアルな世界と、使い分けているように思います。

「共生（ともいき）」につきましても、実は異種異類の共生、共に生きるという意味、さらには共生・共存世界、これは政治・経済に関連しまして、社会における共生、グローバル化という意味が付いている「共生」もあろうかと思っています。また、その翻訳に関しても、佐藤先生がご指摘なさいました通りであります。

そのように辿っていきますと、此の世的な経済、医学、科学、そういう意味で生きることへの価値・意味が集中する現代人間世界の中で、風土・習俗・言語・文化・価値などの狭間・相違を必然的に経験する人と人との、明るく・正しく・仲良く生きる^レことが、共生（ともいき）の社会的な実践と言い得ると思います。その原動力は言うまでもなく「法然上人の浄土の教行（口称念仏）」であります。

二十一世紀の現代世界の諸問題と積極的に切り結び、新たに意味付けする概念として「共生（ともいき）」を考えてみたいと思います。例えば、ここ一、二年、「MOTTAINAI」とか「OMOTENASI」という言語が取

り沙汰されていますが、同じように私どもは「TO—MO—I—KI」という言葉を確立していくことの意味があるように思います。

そういうわけで、新たな意味による方向付けとその実現がこの二十一世紀劈頭宣言の「世界に共生（ともいき）を」という句が提示していると受け止めるわけです。

それは、海面上の氷山が見えない水面下の七分の六によって支えられているように、（一）愚者の自覚を、（二）家庭にみ仏の光を、（三）社会に慈しみを、という三層の重層的な支えによって（四）世界に共生（ともいき）を、が成立する。氷山すべてが海水を必須とするように、この話題を始終において成立せしめるのが「法然上人の浄土の教行（口称念仏）」であるということ、浄土宗全体として、また私どもが貫く規範として捉えることができる故に使命とすることができると思います。

口称念仏に任せ切ることが、この四句を貫く広がりと深みであり、それが共生（ともいき）＝ TO—MO—I—KI の社会的実践の中で発現していくのであります。これも私がつくった勝手な言葉ですが、浄土宗の教行の「時機相應力」を発揮することへと方向付けできるものがあるのでは

ないかと思えます。そこには、変わらざるものと変わるものという観点があるかと思えます。変わらざるものをどのようにこの変わりゆく時代に活かしていくか、またどのようにそれを受け止め、一人一人の課題にしていくなか、これが共生（ともいき）という言葉がはらんでいる深みと聞きたいと思えます。

そのようなことから具体的な実践に関しまして、「開教」について新たな視点と課題と提案を二点ばかり話題にいたします。その場合にも、一人一人の現実をじっと見ていく「愚者の自覚」から、念仏する心の構えができてくることは言うまでもありません。

実は「世界に共生（ともいき）を」を社会的実践の課題として捉える場合、そこには直面することとして、風土・習俗・言語・文化・価値などの狭間・相違の相克を現実として経験します。これはカルチャーショックのレベルを超えて、その現実を経験する者に厳しい試練を与えます。

風土・習俗・言語・価値などの狭間・相違を感じないように見える場合においても、実はそうではありません。厳密に言いますと、例えば、この日本の国においても一人一人の成長・生活・体験の個性・個別化を否定しえないとす

るならば、一人一人が大なり小なり「風土・習俗・言語・文化・価値などの狭間・相違」体験を持ち合わせていることになり、各々がそれに気づくべきではなからうかと思えます。

私自身の体験で言いますと、私は瀬戸内の島の田舎のお寺に生まれ、一八歳までお寺で育ちました。それから東京に出てまいりまして、多情多感な時期を過ごしました。そして京都に移り、三〇年近くを過ごしました。そして故郷に帰ってきました。よく振り返ってみますと、帰ったばかりのときには、今申しましたような狭間というか、体験というか、そういうものが強く横たわっていました。

しかしながら、それを貫くものが何であったかというところが「世界に共生（ともいき）を」に対する非常に大事な提言になるのではないかと思います。それは先ほど申しましたようにお念仏、口称念仏に任せ切るとか、私自身のそういう課題解明ということであることは事実です。

したがって、私どもはボーダーラインをつくって、自己と他者、国の内と外という区別的な場に立つのではなくて、両者の間の領域、つまり境界線上（on the boundary）の現場に立っていることを自覚することが、

「世界に共生（ともいき）を」ということを考える際に大事な点であろうと思います。

そこで私も浄土宗徒として、一つの明確な有り様ということで、先生方もおっしゃっていますように、口称念仏することがもたらすもの、口称念仏でなければ得られない事柄、それが教義的に言えば、所求・所帰・去行という、既に私どもに提示されているものだと思います。

究極的に私たちが求めているものは何でしょうか。究極的に拠り所とするものは何でしょうか。何をすることによって、そのことへと到達し、また救われていくのでしょうか。そのことを、既に浄土の教えは伝統的に指し示していると思います。

このことを私どもが最も特化すべき包括的な行為とすれば、法然上人がおっしゃっていますように「わが耳に聞こゆるほどの口称念仏」の心構えと実践行が一步前に出て、「世界に共生（ともいき）を」ということへと開かれていく。今後の私たちの有り様を決めていくのではないかと考えております。

それに伴いまして、三つ四つのポイントがありますが、時間の関係でまた後ほど話題としたいと思います。

時間が超過いたしました。どうもすみません。

戸松 藤本先生、ありがとうございます。

先生方、もつともっとお話になりたいことがありましたと思いますが、時間の都合でお許しください。ありがとうございます。

ここで一〇分ほど休憩を入れて、そのあと私からのご質問にお答えいただいたり、マーク・ブラム先生からコメントをいただいたり、あるいは先生方同士でお話をいただくような形で進めてまいりたいと思います。

（休憩）

戸松 それでは、シンポジウム再開させていただきます。さきほどご説明いたしました進め方と少々変更して、まずはマーク・ブラム先生からコメントあるいは質問をしていただきます。よろしく願います。

マーク・ブラム 五分ぐらいの勝手なコメントで申しわけないのですが、「共に生きる」という話になって、今日

の話聞いてびっくりしたのは、田中先生がされた東儀先生の話です。私、東儀先生の楽団に一年間入ったことがあります。そう、箏の役は僕だった。越天楽でしょう。ものすごい楽しかった。不思議なもんやなあ。

東儀先生も浄土宗と縁があるんですか。

戸松 どうでしょうねえ。

マーク・ブラム そうなると、ひょっとしたら僕の法然との出会いは東儀先生の雅楽の楽団が初めてだったかもしれない。

もう一つ気がついたのは、前島先生が共生は簡単なものではないとしっかりおっしゃってくださったのですが、私は大学の教授としてうちのワイフも大学の教授で、私たちの生きている世界は藤本先生のハイデッガーの引用で、言葉が家です。

それこそ言葉の表現が上手ではない人に対する言葉が最も大事だと思います。私は、学生が前に出てきていろいろ問答するときには、ちゃんと自分の意見を述べなさいといいますが、やはり大学のレベルではなかなか表現できない

人がいます。大学以外の人は特にそうです。

でも、言葉で生きている人もいれば、余り言葉にこだわらない人もいっぱいいます。そういう人たちが言葉が出なくても自己を表現していることは、私たち、言葉に頼り過ぎている人たちにとっては、どうやって聞こえる、どうやってそういうことが早くできるかということは、私にとつては宗教的な責任として非常に大事だと思います。

そこは難しいことです。それこそ藤本先生の「時機相応力」という言葉、「時機」に「相応力」という言葉をくつつけることを知らなかったので、なかなかよかったです。時機相応は大きな仏教の貢献ですね。

特に最近、私が悩みに悩んでいるのは、アメリカのマインドフルネスという運動についてです。ご存じでしょうか。日本でもありますか。ある。

マインドフルネスは集中することです。マインドフルネスの元々の仏教の単語はどういうものかと言うと、サンスクリット語の「samadhi」です。つまり「念仏」の「念」です。不思議にマインドフルネスは宗教を超えている運動として、アメリカのテレビ番組、雑誌の表紙でもどこでもみられるようになりました。

特に、大きなコンピュータ会社、グーグルとかアップルは、マインドフルネスのような特別な教育を社員に授けているわけです。これはかなりためになっているわけで、まったくコンピュータと関係ないような一般的な会社でも、余りにもコンピュータ会社がうまくいつているから、それを探り入れているわけです。

最近、パークレーでは小学校でも教えるようになっていきます。パークレーの小学校では子どもにマインドフルネスの授業がある。それはなぜかと言うと、子どもが落ち着かないでしょう。気が短いわけで、先生も大変だし、子ども自身もなかなか勉強が続けられない。そのためマインドフルネスによって集中することを教えると、皆、静かにしてくれる。アメリカではどのようにやっているかと言うと、まず静かに座って、「何も考えないで」というわけ。つまり精神的に何もしない。それでどうなるかわからないけど、とにかく世の中、時代がだいぶ変わってきている。時機相応力と言うと、アップルが世界で一番大きな会社になった。車をつくっていると、飛行機をつくっているのではありません、単なる携帯電話にコンピュータを入れたという発想がすばらしかった。誰も考えたことがなかったんだね。

私はアップルユーザーで、そのようにアップルが大会社になったけど、問題は、最近のアメリカ、日本はどうか知らないけど、アメリカの大きなニュースになっているのは、若いおかあさんが赤ちゃんの面倒を見ているときに、電話に友達からメッセージが来ると、子どもから目をそらして電話を見るわけ。そしたら子どもの面倒を見てないということに気づかない。友だちと何度もメッセージのやり取りをしているから。

僕はデボーションと言うんだけど、そうすると結局、普段、自分がやるべきことに集中しているはずが、気がつかないうちに気がそれてしまうことが非常に多くなっている。そして、車の事故につながったり、子どもがゆりかごから落ちてしまうなど、いろいろな事件・事故が起こっています。それこそ、今の時代であれば、これからこういう問題がますます悪くなるに決まっています。

株式会社とかテレビの番組をつくっている会社や映画会社も、どうやって物が売れるかということに鋭い人たちが集まっているから賢いです。ほんとにおもしろくてすごく儲かるわけだから、なかなか無視できない時代になりました。それこそ時機相応力をこれから考えないとだめです。

相手が集中できない人たちであることを前提として、どうやって集中してもらうか、あるいは集中してもらったとしてもたかが知れている。

大学の授業でも学生が四〇人になるともうほぼ終わり。僕がもっている仏教のクラスには一二〇人ぐらいの学生が来てる。そのクラスではコンピュータを使っていけないことにした。電話も使ってはいけない。ノートを手で書くこと。なぜかと言うと、コンピュータ、電話が出てくると、また別の話・情報が入ってくるでしょう。よその刺激が入ってくる、それこそマインドフルネスが必要。でもマインドフルネスは「念」なんです。そういう意味では、これからは念仏の念が最も大事だということを強調したいです。そこで、藤本先生に限らない、皆さんに時機相応力は、これがどこにあるとお考えになっているのでしょうか。

戸松 先生方、どなたかお答えいただけますでしょうか。
では、前島先生、お願いします。

前島 静かに座って何もしてないはいかんのぞ、念。信仰が私たちを変える、生き方を変える、念。お念仏が生

き方を変える。

「共生（ともいき）」は、法然上人の生き方であったのではないかと、先ほど言わせていただきました。それなら、「共生（ともいき）」が法然上人の生き方であったと思えるような自分の生き方を積み重ねていきたいものです。なかなかできないけども、静かに座っているだけではなくて、自分をつくりかえていかなければならないと思えてきます。その点で、ハツと思った視点になる新聞記事がありましたので紹介をします。その方は七三歳のお医者さんで、東北の三陸に住んでおられる。気仙地方と呼ばれる地域で地元言葉の研究に取り組まれて、新約聖書を「気仙語」に訳した山浦玄弦という先生です。

この方があの震災についてこう言われた。「震災がなぜ起こってきたかと問うことに意味はない。ここに住めば三〇年から四〇年に一度必ず津波を体験する。それは仕方がねえことです。どうせ人間は死ぬ。理不尽なようにできている。家流され、親が死んだ。子どもが死んだ。そいつをぐつと飲み込んで故郷を再建するしかねえ。この世は神様がつくった。何かのために自分はつくられたのだから、こいつはいいやつだ、めんこいやつだと思っていただけだよ

う、心の目を澄まし、目を凝らし、神様に何をすれば喜んでいただけるかを考え、行動するんです」

これを読んだときに、私はこの「神様」を阿弥陀様、仏様、法然上人に言い変えてそのままだいた。「何のためにこの私はこの世へ送られ、つくられて、生かされているのか。そんなら、おまえはええやつや、めんこいやつやと仏様に思っていただけに、自分の心の目を澄まし、目を凝らし、仏様に何をすれば喜んでいただけるか、法然上人のお心に、何をすればかなっておるかと考えながら、行動をする」。お念仏をお称えして、お念仏の中で自らが一步二歩と育てられ、生かされ、変わっていく。この自分が変わることからしか、「ともいき」は進んでいかないと考えてきます。

戸松 なるほど、前島先生にとって、時機相應力はお念仏の中で自ら育てられ、生かされ、変わっていく私たち、教師一人一人がそういうふうに変わっていくことである。では、今、先生のお考えになっている時機相應の共生（ともいき）ということは、具体的にはどういうことになるのでしょうか。

前島 私は、今のこの時代に時機相應に生きることができ私へと、私を時機相應に変えていかなければならないと思います。

戸松 ありがとうございます。それでは、佐藤先生、お願いします。

佐藤 時期相應というのはどうも私には無理なようです。ね。絶望的になってくる。

なので、ちよつと違うことになりましたが、今、マーク・ブラム先生がおっしゃったように、生徒たちに黙って座つてろ、何も考えないでいろというのは無理ですよ。絶対無理です。

禅宗のかなり高名なお坊さんに同じような質問をしたら、同じことをおっしゃいました。禅宗の無念無想というのは一〇〇％嘘で頭の中を空っぽにすればするほど、今晚一杯飲みたいな、きれいなおねえちゃん、歩いてこないかな、明日、何を買おうかなということではいいになる。

その方は逆説的に、いろいろな有念有想が出てくるというところが当たり前なんだということに気がつくことが重要

で、そうすれば自然に悟りとは何だろうなということも、お酒飲みたいなど同じように出てくると言えます。そう思った瞬間に全部の思いがぱつと消える。これも私はちょっとできない。

では、絶望的かと言うと、そうではなく、我々の世の中に何が起こっているか、自分にどういう雑念が起こるかということを知る。お釈迦様も法然上人も、世の中に今起こっていることは全部その通り受け止めていらつしやいます。痛いと思ったら痛いんです。ときどき、我々は痛いと言うのはいやだから、痛いと思わないようにと思う心がどこかにあります。お金がないと言うと、お金があつたほうがいいという思いもする。

つまり、世の中で起こっていること、娑婆世界で起こっていることは全部現実として受け止めて、じゃあ、どうしようかということが大切なような気がします。これから私は今、八三才とちょっとですが、恐らく死ぬまで、お酒はそんなにいらなけれども、何かおいしい物が食べたいなあと思いついて死ぬだろうと思つています。

戸松 ありがとうございます。では、田中先生。

田中 私はとにかく、一息一息の呼吸の中で自分が何をしでかすかわからない人間であるということを思っています。ですから、新聞紙上やテレビに報道されることは、私の身にいつ起こるかわからないと思つています。ここから上は大丈夫だと思つていますが、ここから下はわかりません。

お念仏を離れたら、何をしでかすかわかん人間ですから、お念仏はいつでも時機相應であります。唱えて、お念仏を申していくという生活を離れたら、もう何をしでかすかわかん人間であります。私はそう考えております。

戸松 藤本先生、お願いいたします。特に藤本先生には、新たに意味づけする概念としての「世界に共生（ともいき）」ということをおっしゃられておられましたので、その点も踏まえて、具体的に先生がお考えの時機相應はどういうことかお話し願います。

藤本 はい。ありがとうございます。やはり、まずは自分自身のこととして取り組むということだと思います。そのためにいろいろな媒介物、言語もそうですし、行動もそ

うです。今、はっきり思い出せないのですが、法然上人のお言葉で「我が身にあておきて人の思いを知るべし」という御法語があつた気がしますが、定かではありません。

それはどういふことかと言うと、今日、マーク・ブラム先生が、私たちは一つ一つの言葉に荷物があるとおっしゃいました。私は、言葉が人間と同じように生まれ故郷への一種の郷愁をいつも持っている、生まれ故郷を持っていると思います。したがって、時機相応という場合に一方ともう一つとを、時機を客観的に考える限り全く意味がないし、また解説しても仕方がない。そういう意味で力があるのではないかということです。

もう一つは、言葉が存在の家であり、その言葉を語る人がその言葉の中に住む。こういう言葉感覚は、マーク・ブラム先生の今日のお話で言うと、行動から言葉が出てくるという大事な一点として私は受け止めました。

したがって、時機相応力は、いろいろな形で言い得るかとも思いますが、私どもはそれをただ法然上人の時代には時機相応であつたとして、距離を置いて、いつも理解しようとしている。実のところ、それは今の私たちの問題でもあると向い合うことが大事なことだと思ひますし、そ

れが共生（ともいき）ということへと土台をつくつていくと思ひます。

戸松 ありがとうございます。

マーク・ブラム先生、よろしいですか。

マーク・ブラム いや、これ非常に単純なんだけど、（藤本）先生がおっしゃつてるように法然が自分の時代に時機相応のようなことを思ひついて伝道してきたんだけど、そういう意味では、その時機に適応する浄土宗をつくつたわけです。

だから、この時代でもまた浄土宗をつくつてほしいです。いいですか。今までの浄土宗に問題があるから言っているわけではないんです。でも、今の時代は、毎日、今までやってきたこと、先入観だけでやっていけるといふことは、ある意味では、さっき言った学生さんの気がそれと同じような恐怖感が私にはあります。

だからこそ、浄土宗が生き物として、活かせるためにこれからの浄土宗をつくつてほしいです。今までやってきたことを基礎として、その上に社会を見て、自分の理解を見

て、自分なりの浄土宗をどんな皆、活躍したら、私はありがたいです。

戸松 ありがとうございます。私どもの心に響くマーク・ブラム先生の思いでした。

さて、法然上人は比叡山から下りられて開宗し、配流されても命を賭けて、その決意をもってお念仏をひろめられたわけです。

それぞれの先生方に、今、「共に生きる」ということを私どもが考えていくなかで、新しい浄土宗のあり方、あるいはご自身の僧侶としてのあり方でも結構です、そのあたりを具体的にお話いただければありがたいと思います。

前島 時機相応に関わりながら、私たちはどう動くかというのですが、お念仏がなかなか抜まらないというか、受け入れられないということもあるかとおもいます。その点に関して二つ、私の実践をお話いたします。

一つは、お通夜やお葬式のときに、「他宗派の方もお見えでしょうけれども、故人のご縁のある人たちがお参りいただいたのですから、今日は曲げてどうぞ一緒にお念仏

をお称えいただいて、即得往生です。極楽浄土へお送りをさせていただきますましょう。どうぞ」と言って木魚でお念仏をしていたら、お十念も一緒にお称えいただくということが続いています。

そういう意味では、お寺でお葬式をさせていただくと、お寺に木魚がいっぱいありますから、皆に配って、一緒に木魚を持つてやってもらいます。斎場でやるお葬式も多くなっていますが、斎場では、皆さん、きちっと座っておられますから、それはそれでこの会場いっぱいにお念仏をお称えして、故人のお心を思い、送らせていただきますようにとお伝えすると、皆さん、お参りに来てくれているわけですから、声に出して称えてくれます。これは今後も続けていこうと思います。

もう一つは、レジュメにも記載しておきました。平成三年（二〇一一）五月一九日のことです。シンカイくんの川での事故死があります。彼は小学校六年生で日本へやってきて、中学校三年生のときには一メートル八〇センチまで背が伸びて、バレーボールで最優秀選手にもなりしました。しかし、最優秀選手になった翌日に、大陸の子で泳ぎが得意ではないのに、三人の友達と川へ泳ぎに行つて亡く

なっています。

日赤病院からシユンカイくんを私とお父さん、お母さんと一緒に車に乗せて帰ってきて、お寺に安置して、お世話をした。ちょうど、その時期は中間試験に入ってきているときでしたが、お通夜に友達・先生方を含めて一六〇人が参列されました。本堂に入り切りませんから周りの引き戸などを取り払って、なんとか入ってもらいました。

私は東京・観智院の土屋光道先生の教え子でもありまして、その関係からご子息の土屋正道上人にもいろいろお教えをいただいております。その観智院さんへお念仏をされに西浦さんという看護師をなさっている方を中心とした台湾人のグループの人たちがおられます。シユンカイくんのお通夜の時、神奈川県から西浦さんがかけつけてくれました。グループの方たちは、日本に来ている台湾の人たちの中に、どこかでご不幸があると、念仏ボランティアとして、それぞれのお宅へうかがい夜通しお念仏をされるのです。在家の方々だけでも、すごくよくお念仏をされます。

節がついた、哀愁を持った台湾のお念仏を、正に「南無阿弥陀仏」と言ってるんですが、本当に心にしみるお念仏を徹夜で称えられる。西浦さんは、それを念仏ボランティア

アと称して回っているんです。

私がこういう中国の子どもたちに日本語支援していることをすごく喜んでくれていて、応援もしてくれていました。その一人であるシユンカイくんが亡くなったことを聞きつけて、病院を休んでお通夜に駆けつけてくれたんです。お通夜のご回向が済んで、そのあと、七時半ぐらいからでしょう、西浦さんが内陣に上がられて「一緒にお念仏をしましょう」とおっしゃり、一六〇人の中学生、一般の人も交えて、約一時間、お念仏をお称えました。

一時間続けるつもりではなかったけれども、皆が涙を流しながら、皆がお念仏に呼応しながら、続けて、続けて……。中間テストが明日から始まるというのに九時を過ぎてきた。中学校の先生もいらつしやる。帰さないといかんしかし、子どもたちが立ち上がらない。私はお念仏を止めて、シャロームの歌を歌いました。これはお別れのときによく歌うので、歌いながら起立して、回れ右して、シャロームで本堂から送り出すというところで終わった。

翌日も彼らは試験が終わって、昼からのお葬式にもやって来た。引導作法、「てらこや塾」の子どもたちの別れの言葉、校長先生の別れの言葉が終わったあと、「何かシユ

ンカイくんに言いたいことがあったら、皆さん、時間をとりますからいいですよ、話しする人はいますか」と言って、マイクを向けました。

そしたら、一人、一人、また一人、クラブのバレーボール部だった子たち、後輩、クラスの子たち、皆、立ち上がって語った。一人の子が「シュンカイは本当に一人でよう頑張つて、日本語を覚えて、よくやつてた」ということを言いながら、「ただ一つ残念なのは、シュンカイから中国語を学ぶことをしなかったことだ」。

それは本当に生きた生命の授業となりました。お葬式が生命の授業に変わった。そして、それを支えたのは西浦さんがやってくれたお念仏でした。

私たちは、シュンカイくんの死をそのままにはできないと思って、彼の戒名を光山俊明善士としました。翌年から俊明忌をつくりまして、午前中法要を行い、午後から国際交流広場を開催して、皆で楽しくやる。元気な明るい子だったのでそれをやる。シュンカイを絶対に忘れないと。

そして、一六〇人の子どもたちには、毎年案内のハガキを出しています。彼らも、高校一年生、二年生、三年生、そして今年、就職をしたり大学に進んだりしました。それ

でも三〇人ぐらいは来しました。ずっと続ける。彼らが何かに行き詰まったときに、ハガキが届いて、そしてシュンカイに会ってこよう。あのときのあのお念仏、あのときの皆が一時間もかかった、お葬式の中でのあの言葉は彼らの中に確実に残っていると思うのです。

一六〇人が一〇〇人に減つて、七〇人、三〇人に減つた。だからやめようなどとは思わない。続けて続けて、続けていったとき、一〇年経ったときに、彼らの中の一人でも、「あ、シュンカイに会いにいこう」と、あのときのお念仏をと思い出す子が必ずいる。

それまで私たちはこのことを続けていくのだというのが、私たち「てらこや塾」の二二名のスタッフの合言葉になっています。お檀家さんはそれに協力してくれて、喫茶店をやっていた高石さんというご夫婦は、天ぶらそばを全部自分もちでやってくれる。皆に三〇〇円で買ってもらう。これが「てらこや塾」の財源にもなっていく。

交流会へ来た研修生、実習生の人たちが、「てらこや塾」で日本語を学びたいと言ってくれる。シュンカイくんは卒業したら、私たちの元から離れていく子だった。でも、川で命を落としたシュンカイくんは、この世からは命を落と

したけれども、逆に慶蔵院という寺に残って、光山俊明善士として毎年、毎年、皆を集めてくれる大きな力を私たちにしてくれていると思えます。

戸松 お話を伺いたかったのは、「新しい浄土宗」のあり方という点です。マーク・ブラム先生がおっしゃった、今までずっとやってきたことをただ踏襲するのではなくて、法然上人がされたように命を賭けて、現代に合った新しい浄土宗を私たちはどう考えるのか、どう伝えるのかということです。

今いただいたお話では、檀家のご葬儀を頼まれたから行っているということだけではなくて、そういうご縁のある方であれば、檀信徒でなくてもほかの国籍の方でも気持ちを含めて皆で一緒にご回向する。そういった寺院のあり方を考えさせるものであったと思います。

ご葬儀のあと手紙を出したり、回忌法要を行ったりするなかで、恐らく多くの人たち、あるいはご遺族やご縁のある方たちの悲嘆が癒されているのだと言われております。アメリカのホスピスや日本の病院でも亡くなられた方のご遺族をケアしていこうという、いわゆる宗教者によるグリー

ーフケアが医療の世界でも始まりつつあります。

前島先生のお話は、死を契機として、ただ檀信徒の方たちに伝統的・形式的なことだけではなくて、グリーフケア、人々の悲しみに寄り添うようなことが、新しい浄土宗にも必要であり、これからは高齢化で多死社会になるわけで、私たちもそのようなことを実践していくべきであると理解してよろしいでしょうか。

前島 そうですね。ありがとうございます。

戸松 ありがとうございます。では佐藤先生、お願いします。

佐藤 法然上人の念即称、つまりお念仏は憶念の念ではなくて、唱えることに意味がある。これが非常に大きな法然上人の教えの骨格をなすものだと思います。

私がお通夜を務めているときに、遺族は皆、わあわあ泣く。私は「わあわあ泣きたかったら泣きなさい」とおもいます。しかし、あまりにも悲しみが深く泣き声が大きいきにはお経を止めて、少し落ち着くのを待っています。外

国ではわざわざ泣き女を雇って泣くこともあると聞きます。あるいは、イスラム教では「アッラーアクバー」という言葉をお念仏のように繰り返します。意味は「アラーは偉大なり」です。

インドのヒンドゥー教の場合にオームです。デリー大学の寮の裏庭がジャングルでした。孔雀がつつきに来ても石の上に座って、オームを繰り返す。これは実は非常に大変なことです。

世俗的なことで言うと、労働組合でも「頑張ろう」と掛け声をかけたりする。宗教的なレベルと世俗的なレベルを同じにして比較しては申しわけないけれども、声に出して言うということは、連帯感を強める。そしてまた自分自身がそこに参加している。私はお通夜のときに、わざわざ「わあわあ泣いてくれ」とは言いませんが、そこが非常に大切だと思います。

そういう意味で、法然上人が念即称、口に出せ、憶念の念はだめとおっしゃったのは、正に正論中の正論だと思っております。

戸松 ありがとうございます。もう少しお伺いしたいこ

ともあったのですが、時間が過ぎますので、またあとの時間をお願いいたします。

では、田中先生、お願いいたします。

田中 私は、念仏を申せば体が丈夫になる。健康が維持できるということをお伝えする意味でも、各ご住職が元気でいらつしやるのが一番望ましいと思います。

それには、声を出すということについて、皆様がもう少し関心を払っていただくのでしょうか。いい声とか悪い声というのはありません。ご両親からおもらいになったもので、その中でご自分の声をもう少し、人々にどのようになれば話が伝わるとか、お経の声がホールの端から端まで聞こえるのかということ、一番遠い方に聞こえないとだめですから。

そういうことに関心を払っていただきますと、法式のほうで皆様からよく問われるのは、「形式が始まると崩壊が始まる」という一句ですぐ括られます。形を整えていくということとは真実から離れていくと言われますが、私はそうではないと思います。

法式がしっかりしていないとだめです。特に僧階が上が

れば上がるほどだめになる。ですから、ここところは皆さん、よほど考えないとだめです。

ですから、私は今までの使命、今はもう何と言っても叱られる年ではないので、これが続けていきたいと思っています。

戸松 ありがとうございます。田中先生は、宗会議員でもあられるわけで、今、僧侶の再研修や、僧侶の資質向上のことが話題になっております。ぜひいろいろと実現していただければと思います。

では、藤本先生、よろしくお願いいたします。

藤本 宗議会に同席させていただいて、関連質問になりますと、いつ矢が飛んでくるかわからないという経験をこのころしております。話の流れでいきますと、私が新たな意味による方向づけという、新しい言葉で表現したことに発端があるようです。

実は、私たち自身自身のこととして、念仏する、信仰するということは、いつの時代にでもなされてきた、また今も求められていることだと思えます。しかし、個人は一人一人異なりますから、その方、その方に新しさということ

がある。まさにマーク・ブルム先生がおっしゃったように、行動主義的な教義という特色が浄土の教えではなからうかと思えます。

ここで改めて、新たな意味による方向づけと申しましたのは、浄土宗二十一世紀劈頭宣言の持つアピールは、これまでの浄土宗の伝統を深く土台として、そこに現代の我々がどう行動していくかということではないかと思っています。

したがって、先ほど申しましたようにどう行動していくかという点、念仏を申す、阿弥陀さまへの信仰については、いつの時代もそれは話題であります。それを踏まえて、私どもが置かれている状況の中で念仏・信仰を改めて捉え直していく、または自覚していくということが常に自分自身の中に含められているのではないかという意味で、「新しい」ということを言いました。

戸松 ありがとうございます。ちょうど時間になりました。

明日二日目のシンポジウムでは、本日あげられた課題に対して、では私たちはどうするのか、「世界に共生（ともいき）を」の具現化に向けて私たちが一体何をどうしたら

よいのか、私たちがすべきことは何なのかということを、具体的にお話をしていただきたいと思います。

今回、「世界に共生（ともいき）を」をテーマとして進めるなかで、その前提といたしまして、マーク・ブラム先生に基調講演をいただきました。そのなかで、本当に私どもには皮肉な話ですが、今、世界的に仏教が仏教国以外でブームになりつつあるという、事実を伺いました。ところが、残念ながら、このブームには浄土宗も浄土真宗も含めて、「浄土教」はそこに乗っていないことをお聞きしました。

そういった現状のなかで、法然上人のお念仏に基づく教えを少しでも多くの方に伝えて、社会に貢献できる存在であるためにはどうするのか、それは時期相応ということでもあるかと思いますが、そういうことを踏まえながら、ディスカッションを進めていきたいと思います。

その点を踏まえながら、明日は具体的に私たちが何をしていくべきかということをご発題いただいて、ご参加の皆様にしつかりとお持ち帰りいただいて、一人一人、私どもがそれを考えて少しでも実践できるような契機にしたいと思います。

また明日、この続きを議論いたしますので、よろしくお願ひいたします。ご清聴ありがとうございます。（拍手）

司会 先生方、長時間にわたりまして、ご発表、ご討議いただきましたありがとうございます。特に、マーク・ブラム先生、午前中から長い時間、ご登壇いただきました、まだ長旅の疲れも残っておられると思いますが、一日中参加していただきました、まことにありがとうございます。先生方への感謝も込めまして、十遍のお念仏を皆さまと一緒にお願いします、シンポジウムの本日の部を閉会とさせていただきます。

〔同称十念〕

先生方にいま一度大きな拍手をお願いいたします。（拍手）

ありがとうございます。

（了）

シンポジウム 第2日目

世界に共生（ともいき）を その社会的実践

■ パネラー

佐藤良純

前島格也

田中勝道

藤本浄彦

戸松義晴

■ コーディネーター

■ コメンテーター

マーク・ブラム

司会 それでは、これより、浄土宗総合学術大会シンポジウムの二日目を開始したいと存じます。

〔同称十念〕

それでは、シンポジウムの進行を、コーディネーターの戸松先生にお願いいたします。

よろしくお願いいたします。

戸松 皆様、こんにちは。「世界に共生（ともいき）」を

その社会的実践」というテーマで、昨日は、共生（ともいき）の思想、あるいはそれがどういう意味を持っているかということをお話いただきました。本日（二日目）は、「社会的実践」ということで、私どもは具体的に何をすべきかというところをお話させていただきます。

本日は、最初の発題が終わりましたら、昨日、皆様からいただきました質問をもとにご意見をお伺いしたいと思います。よろしくお願いいたします。

それでは、佐藤先生からお願いいたします。

佐藤 共生（ともいき）運動は、椎尾先生のあとは、増上寺ご法主藤井實應台下が受け継がれ、ハガキ通信のようなものをお出しになって、啓蒙に務められました。それを陰から支えてくださいましたが、当時の古屋教学局長さんなどでした。ただ、共生運動は、基本的に現在組織的には行われておりません。

昨日、お話しした黒川紀章先生がいろいろ世界的に共生（ともいき）運動についてお書きになっている。これは、インターネットで見たので詳しいことはわかりませんが、N T T西日本で「生き生き共生運動 全ての社員が信頼と共生に基づき互いに認め合い、自己の能力を最大限に発揮することのできる企業・文化・風土に向けて」を二〇一〇年より展開しているそうです。もし先生方の中でN T T西日本でこういうことをやっているということがおわかりでしたら、ご教示いただければありがたいと思います。恐らくこれは、椎尾先生、黒川先生の物を読まれてか、あるいはそうでなくて、独自にこういうことをしていらっしゃるか、その辺は定かではございません。

それから、共生（ともいき）に関連して、主に環境問題を取り扱っている、ノルウエーのアルネ・ネス（一九一二

年（二〇〇九年）という人がいます。一九七三年に「ディープ・エコロジー（Deep Ecology）／シャロー・エコロジー（Shallow Ecology）」という概念を発表しています。直訳すると「深い環境運動、浅い環境運動」ということです。

このことを取り上げましたのは、このあとに我々が共生（ともいき）を世界に広げていく場合に二つの重要な要素があるためです。一つめは言語、いかに「共生（ともいき）」という概念を、外国語をもって日本から伝えていくか。二つめはそれが実践運動として、昨日マーク・ブラム先生がおっしゃったように行動が伴わなければいけない。この二つがなければ、共生（ともいき）運動は世界に広がっていかないということです。

アルネ・ネス氏はもちろん共生運動はご存じないわけですが。一例として氏がどういう用語を使って「ディープ・エコロジー／シャロー・エコロジー」という概念を伝えているかというところでございます。

シャロー・エコロジーの考えに従って、汚染問題と資源の枯渇はだめだ、だめだと反対する運動を起こすだけではだめだと言います。この意図するところは、彼の文章を訳

してみますと、「現在の地球環境問題は近代以降、人間が自然に対し誤った態度をとっていたことに由来する。自然は近代人が考えてきたような征服すべき対象ではない」となるかとおもいます。これはまさにヨーロッパの二元的しか知らない人の発言にしては驚くべきものです。

我々にとつてみれば、この発言は、今更こんなことを言うことすらおかしいと思うかもしれませんが、一九七〇年代のノルウェーでは、「人間は自然を征服する」、「動物は我々に食べられるために神様が創造したもの」という思想がまだ主流を占めていることを、はっきり表しているわけでございます。

アルネ・ネス氏の運動も大きな波にはなりませんでした、その中で七つほどの原則を挙げております。いくつかおもしろかったのは、一番目に「独立して環境の中に人間が存在しているのではなくて、網の目のごとく相互に関係している」と言っている。「網の目のごとく」とは、ご存じかとおもいますが「インドラネット」です。「インドラ網」という譬えが仏教教典には二五〇〇年前からあるわけです。

この世の中は網の目のようなもので、その一つ一つには

光る玉がついていて、それがキラキラ光っている。光は隣の光と反射し合って、一つのキラキラ光る網、これは帝釈天の網と言う。まさに世の中は縁起の世界であることを示しており、奇しくもアルネ・ネス氏は、「網の目のごとく」という言葉を使っているわけです。

二番目には、人間中心主義ではなくて、生態圏平等主義（バイオスフィリケル・イーガーリタリアニズム）という言葉。

三番目に、生命の多様性と共生、この場合、多様性はダイバーシティ（Diversity）です。共生としてはシンバイオシス（Symbiosis）という言葉を使っております。

私がよく行っておりますインドは、「多様性ある統一性」が建国のモットーでございます。ご存じのようにインドには一六の公用語、二〇〇〇から三〇〇〇の地方語があります。その文化をどうしてまとめているのかということ。つまり、ユニティ・ダイバーシティ（Unity Diversity）です。アルネ・ネス氏のなかにもダイバーシティとシンバイオシスというものがあると我々は考えなければいけません。その次は平等主義の原則から、反階級制度の姿勢、アンティ・クラスポスチュアライと言います。つまり、南北間

の経済格差の問題も含めて、いろいろな格差問題についても関係している。

おもしろいのは、コンプリケーション・ライク・ノット・コンプリケーション・バット・コンプレクシティ (Complication like not Complication but complexity)、つまり「混乱」とは区別された意味での複雑性を認めなければいけない。これはまさに現在の世界を見るとそのままですね。

それを「混乱」と言うか、「複雑」と言うかは人によって違うと思いますが、「混乱」ではなくて「複雑」という点に解決の糸口を認めようという立場でございます。シンバイオシスという言葉をここで使っている。

そこで、最初に戻りまして、我々が世界に向けて共生(ともいき)のことをお話するために、まず用語の問題がございます。何と言っても人は言葉でコミュニケーションする。自分の思っていることを口に出していかなければ伝わりません。以心伝心と言いますが、これは限りがあります。

以心伝心だといっても、欧米では男の子も女の子に常に「アイラブユー」と口に出す。これはブラム先生には申し

わけないですが、日本人はしょっちゅう奥さんに「アイラブユー」と言っていないです。「自然にわかるでしょ」と言うのが日本人です。

マーク・ブラム先生にとつては耐え難いと思いますけど、先生はいつも奥さんが見えたと、そつと「アイラブユー」と言っている、羨ましいなと思いました。

レジュメに「共生」に対する訳を記載しました。
「Coliving」・「Coexistense」・「Concurrence」・
「Concomitance」・「Coincidence」・「Symbiosis」・「Living Together」・「Living in Battle」。

「Living Together」と「Living in Battle」は反対語になります。これは主な出処は、シソーラスという、同義語辞典から引用しました。

結論的には、「ともいき」・「お念仏」・「南無阿弥陀仏」は、訳せない。「お念仏」は「Onembutsu」・「悟り」は「Satori」というようにそのまま訳さないで世界中で通用するようになっております。しかし、最近、ある辞典が出てびっくりしました。「ディクショナリー・オブ・アントランスレイタブル」・「翻訳できない言葉」と言う辞典で、二〇センチぐらいの厚みがあります。

主にこれはラテン語とイタリア語の関係です。ラテン語が語源であるけれども、イタリア語で意味が全く違う例が既にある。ラテン語直系のイタリア語ですら、翻訳できない言葉があるんです。

そういう辞典が出るくらいでございますから、ある言語、思想を伝えるためにほかの言語に訳すということは、極端に言うと、不可能でございます。

ではどうしたらいいのか。だめだ、だめだと言うだけでは問題の解決にならない。そこでどうしてもしょうがないので、なるたけ近い意味を持ったものに言い換える。これは異論があると思いますが、英語と日本語を考えていても例えば、私は「蝶々がフライング、飛んでいる」と言ってはだめだ。蝶々はフラッター、風に乘ってふわふわ行くんです」と言います。

この辺の語感、我々、英語を母国語にしていない者には全くわかりません。極端な例は、「歩く」と「ウォーク(walk)」は違います。なるほど、酔っ払ったときのよろよろ歩き、そぞろ歩き、急ぎ歩き、形容詞をつければ「歩く」でいいのですが、「ウォーク」という言葉自身は、「歩く」とは違います。

同じことは「立っている」と「スタンド」。「ガススタン」。「スタンディング」。「立っている」のと「スタンディング」とは違う。このように言語は極端に申しますと、全部、アントランズレイタブルです。

ですから、私は、この共生（ともいき）運動を世界に広めるための手段としては、一つには言語をなすだけ日本人的意思に近いものにする。ただ、気をつけなければいけないのは、昨日もマーク・ブルーム先生は、「ホーリーパスはだめだ」とおっしゃっていましたが、大体英語、ヨーロッパ言語関係では、キリスト教をベースにした単語が宗教用語に使われています。

下手をすると、例えば、「ラブ (Love)」。仏教の愛は渴愛です。だから退けるべきものです。でも現代我々が言う「愛 (Love)」は、仏教的概念でいえば「コンパッション (Compassion)」となるのではないか。これは戸松先生が大反対なんです。つまり「愛 (Love)」に対しては「コンパッション (Compassion)」という言葉を使う。「コンパッション」は「慈悲」となります。仏教的に言えば、まさに仏が人を愛するはコンパッションです。そういうふうな言葉の持つ意味、響きというものは、我々が外国語で伝

えるものと一〇〇%反対とは申しませんが、かなり違ったものであることはわかります。

もう一つ雑談ですが、「ブッダ」、目覚めた人という言葉。英語で「エンライトンメント (Enlightenment)」と言いましたら、あるインド人が「私は毎朝ブッダになって、夕方になるとブッダではなくなる」と。つまり毎朝起きて、夜寝るから、朝はブッダで夕方はずブッダではない。皆さん、笑い話と思うでしょう。インド人は真剣にそう言ったんです。

そういうことで、一つは言葉の問題、もう一つはマーク・ブルーム先生が強調された行動主義。つまり、我々がいかんに生きているか、いかに毎日を過ごしているか。よく言います。「あの人、言うこととやっつてること反対じゃないか」。これは絶対だめです。

ですから、我々ができるだけもとの近い意味で言葉を発する。そして我々がちゃんとした生活をする。これが、我々が共生（ともいき）を世界に広める一番の基本であります。しかし、そんなに難しいことではありません、ということです。

戸松 ありがとうございます。

それでは、前島先生、よろしくお願いいたします。

前島 失礼します。レジユメをご覧ください。

私が一〇年間で取り組んできたことは「てらこや塾」という活動、ベトナム支援の「スカラシップの会」、ネパール現地の人からOKバジと呼ばれている垣見一雅さんが支援している村との関わり、この三つを積み重ねてきました。それをご覧いただきながら話を進めさせていただきます。

私たちの活動は、初めに何か方針や企画や計画があつて取り組みがなされてきたというものではありません。向こうから「何とかしてもらえないか」とやってきたことに対して、私たちはどうしたらよいか、一緒に考えて検討して、その事態を受け止めて、やれることからやってきたということからすべての活動が始まってきました。

目の前に困っている人がいて、助けを求められて、何とかそれに応えられないかということで、一つ一つ考えながら、苦しみながら取り組んできた結果が、今日の「てらこや塾」をつくってきたと考えています。

この「てらこや塾」の始まりは、元々、二〇〇八年三月

に中国から来た単意という中学校三年生の女の子の高校進学
の相談を受けたことから始まりました。彼女は日本語が
できなかったのも、何とかこの子に無料で日本語を教えて
あげられないかということから「てらこや塾」が始まりま
した。

すると、どんどんと中国の子どもたちが来るようになり
ました。その子どもたちが学校の勉強にもついていけるよ
うに、日本語だけではなくて学校の教科の勉強も教えだし
たところ、日本人の友だちも「私たちも教えてほしい」と
やってきました。

一年後には塾へ行くお金がないという子、あるいはいろ
いろな事情があって学校の勉強ができない、家庭の事情が
あるという日本人も受け入れて、学習支援をするようにな
りました。

現在、外国人の子どもは一人です。あとは研修実習生、
地域の人たちを含めて六名、日本人の出入りがありますが
二六名います。三〇名弱の日本人、外国人、大人が学んで
いる「てらこや塾」です。

スタッフは二二名。スタッフに対しては当初から有償、
費用弁償するということで、一時間助けてもらった人に一

〇〇〇円をお返しする有償ボランティアという形で進めて
きました。その費用をどのように捻出するかということも、
一つずつ積み重ねてきた活動でした。

この「てらこや塾」の活動が軌道に乗り出したところ、
「スカラシップの会」をシンガーソングライターの横井久
美子さんたちと一緒につくりました。二〇一〇年です。二
〇一一年からは、無料でベトナムの子どもたち、中高生を
「てらこや塾」へ呼んで、生活支援、食事支援をしながら、
六月、七月の六週間、向こうがちょうど夏休みなので、二
〇一五年までで二三名の生徒を卒業させてきました。

ベトナムへ行つて試験をして、四級レベルの日本語能力
を持った子を招いて、さまざまな体験、文化交流をさせて、
三級レベルに上げて戻すという支援です。年間一〇〇万を
超えるお金を使います。今年が一〇四万七六八〇円かかり
ました。渡航費が四人で四〇万です。

この費用の資金としては、共同代表の横井久美子さん、
ベトナム戦争以来ベトナムにずっと関わってきた方だ
すが、この方の全国の三〇四〇〇〇人のファンの方が支援
をしてくれるという形でお金が集まります。

さらに不思議なご縁で、私の教え子が、うまく人につき

合えず、会社勤めがうまくいかなかった。この子をネパールにいる垣見一雅さん、OKバジに会ってこないかとネパールに送り出したことから縁がつながって、垣見一雅さんの活動ともつながりが生まれました。

ということ、この一〇年間、「てらこや塾」、ベトナム支援、ネパールの村の支援をしてきたわけです。それを財政的にお檀家さんや、私の昔やっていた教員仲間など、いろいろな繋がりで「てらこや塾」に年間九〇万円ぐらいは支援してくれる人たちがいます。現在、「てらこや塾」で一年間二〇〇万円を使います。

それだけのお金をつくっていかねばならないということがあって、この発展の中で財政活動をどのようにしていくかということが、英語教室、茶道教室、シユンカイくんが亡くなった翌年から続いている交流広場などを毎年続けています。

それから、昨年からやり出したニンニクづくりです。ニンニクをつくって、黒ニンニクにして市価の半値で売っています。これが全国に飛ぶように売れます。お檀家さんが空いている土地を「和尚さん、何に使ってもいいから」と言ってもらって、お檀家さんの力も借りながらやっていま

す。

たまたまこれもご縁ですが、うちのお檀家さんの中に黒ニンニクをずうっと一五年、研究してきた人がいました。

この人と提携をしてやったという、奇跡のようなものですが、今年で三期目に入ります。

今年の六月に収穫した二期目の収穫は、「てらこや塾」の子どもたち、保護者を含めてお檀家さん等々、オーナー制もつくりましたから、延べ二〇〇名の人たちがニンニクの収穫に関わってくれました。収穫祭のときには、ベトナムの子どもたちが来ていますから、ベトナムの子どもたちとも一緒にやるという交流会になっています。

なぜこういうことに取り組まなければならなかったかという、最初に出会った単意という女の子です。社会的な状況を言いますと、二〇〇八年、単意がやってきたときの三重県の状態です。

資料としてはつきり出ているのは、津に住む外国人の小学生、中学生、就学年齢の子どもたちが六〇〇人いました。そのうちの約三%に当たる一七人が公立学校にも外国人学校にも通っていない不就学の状態である。これは『中日新聞』が発表したものです。

私たちが調べた伊勢市では、ずっと低くて就学児童生徒は一人でした。一〇〇〇人ぐらい外国人が住んでいます。就学児童は、津が六〇〇人に対して伊勢市では一人です。少ない人数なのでそれがいいことなのかというと、一人しかいないから、教育委員会は手うすで、しっかりとフォローを考えず学校へ入れてしまふ。専門の日本語教師が足りないのです。

私たちはこのことを感じて、何とかしたいと申し出ていくと、「あんたたち、外国人のことだけ考えているだけだろう。自分たちにはいっぱい教育課題があるんだ」という状態でした。これは何とかしなければならぬというのが「てらこや塾」初期の私たちが抱えてきた問題でした。

例えば、津に住むブラジル国籍の一七歳の少女は、小学校一年生のときに来日をして、小学校のときは公立学校へ通っていた。津や松坂、四日市、鈴鹿、大きな都市は外国人が多いですから、教育委員会も手を入れている。小学校のときには、この少女に特別な授業を組んでくれていた。抜き出し授業とか日本語を教える専門の先生をつけるとかあるいは教育委員会でそういう機関を持つとか、やってきてくれた。

しかし、彼女が通うことになった中学校にはなかった。やがて、勉強が難しくてわからなくなり、皆に笑われることが嫌で学校へ行かなくなつて、半年ほど引きこもりになった。そのようなところに派遣会社が目をつけて、一三歳に見えないから働かせようということになって、彼女はそれ以来ずっと働いている。自分の妹が小学校二年生になって、自分は日本語ができなくて苦しんだから、この子は何とかしてやりたいと思う優しい子です。

単意のお父さん、お母さんは、彼女がやってくる七、八年前に伊勢市へ来ました。中国料理店で働いています。両親が日本に永住ができるようになって子どもを呼び寄せたわけです。でも、単意にしてみれば、日本語がわかりませんが、親が来いと言うから泣く泣くやってきているんです。ですから、この子を何とかしてやりたいということから始まった。この子はよく頑張りまして、高校へ入った。卒業式では答辞を読ませていただいた。そして愛知学院大学のグローバル英語学科に入つて、この四月に卒業して社会人になりました。私たちと一緒になつて、この「てらこや塾」をつくつていく原動力になった子であり、私たちに幸せをくれたし、勇気をくれた子です。

このように私たちは、ともかく皆が力を寄せ合って、支援が必要な子どもたちに対して、また現代の子どもたちが抱えているいろいろな問題、貧困の克服ということも含めて、人の力、地域の力を信じながら、私たちにできる支援の輪、助け合いの輪を広げていきました。

思っていることは、半径五〇〇メートルの人の顔が見える地域に、例えば小さなことであっても、小さな単位をよくしていく。小さな積み重ねがだんだんと広がりを持つていく。半径五〇〇メートルに目を向けて、そこに「共生（ともいき）」があるというふうに活動を続けてきています。

戸松 ありがとうございます。

それでは、続きまして、田中先生、よろしくお願いいたします。

田中 お疲れさまでございます。共生（ともいき）の社会的実践というものを皆様にお伝えするのが、今回のシンポジウムが一番大事なところであろうと思います。コーディネーターの方からは、本音を話せと言われているのですが、なかなかそうはいきません。

皆様、平成三六年には開宗八五〇年を迎えます。あと九年後に迫りました。

今日、例えて言いますならば、直葬という葬儀の非常に変わった形が出てきております。大都市圏で、かなりとは言い切れませんが、見られております。

これは必ず地方に波及してまいります。三割ルールというのがあるそうです。直葬を望む方が三割を超えたら、雪崩を打ったようにそちらに傾くと言われます。この九年間でいろいろなことをよほど取り組んでいかなければなりません。

ですから、私も平成三六年の開宗八五〇年は、「新生浄土宗の誕生」という位置づけで全宗門人が臨まなければ、今後の浄土宗は危ういものになるのではないかと思います。私もこれから息子に住職を譲りますが、こんな荒れた状態にして、今まで何をやってきたんだと言われるようなことになっては、内心忤怩たるものを感じます。やはりここは頑張っていきたい。

今まで考えてみますと、私なりに身も心も緩んでおりました。ここでしっかりとやっていくために一つの例を皆様にお話しいたします。

これはキリスト教の方々の例であります。一九世紀後半のフランスの話で、アフリカのほうへキリスト教の開教に若い神父さんたちが出向かれたそうです。アフリカ宣教に赴いた若い神父たちが次々と土地の部族に殺された。いわゆる異教を広めに来るのですから、外敵として殺されてしまうでしょう。

出発前、彼らは特別に書き込まれた宣誓書に署名していった。その宣誓書には「殉教を覚悟して」という一文がありました。それに皆、宣誓署名して行ったわけです。そしてその時代ほど志願者が多かったことはない。私はここに打たれました。行けば半分以上の人が殺される。そこへ、はい、私も行きます、私も行きますと手を挙げる方が、この時代ほど多かったことはない。

この気持ちを今の浄土宗はこれから持ち続けていかなければいけないだろうと思います。普段の生活のなかで「死」を忘れていても、皆いずれ死にます。我々が死ぬまでにやることは、やはりお念仏の教えをしつかり広げていくということです。そのなかでいろいろと困難なこと、非常に自分の身に辛いことを課さなければならんと思います。

もう一つ。今皆様、テレビをご覧になっていますと、コ

マーシャルで「家に帰れば、何とかハウス」というのが流れているでしょう。このコマーシャルは、今度、家を建てる方のために広告費を何十億と打っています。しかし実は、そのコマーシャルはこれから家を建てる方を念頭に置いているのは三割、あとの七割は、今までにその会社で家を建てた方が「この会社で家を建てたので安心だ」、「いいものを建ててよかったね」、「少々瑕疵があってもやっぱりここのでよかったね」と思わせるためにやっているそうです。

昨日も少し申し上げましたが、「念仏衆生攝取不捨」、攝取して捨て給わずということ、今までの布教教化の結果、浄土宗の檀信徒になられた方々に対して、浄土宗は皆様お一人がいなくなるまで布教教化を続けますという意思を、新聞の全面広告で出してもらいたいと思います。

そうすれば、今までの方々に「浄土宗は最後まで見捨てないんだな」ということが意識づけられる。これはかなり大きい効果だと思います。もちろん、どのようにしたって過疎になっていくという地域の状況を止めることは我々には難しいかもしれません。しかし、こういうことを大々的に銘打つことによって、それをご覧になった檀信徒の方は、宗門に対する信頼度を増し、我々にとっては、先ほどの殉

教を覚悟する視点に通じるのではないのでしょうか。

ところが、布教についても費用対効果が取り沙汰される。このようなことを言っていると、人口が少ない過疎地域のようなどは撤収することになり、残された一人一人のところに温かな血が届くようなことはなくなってしまうのではないのでしょうか。私はこういう覚悟が薄らいでいます。ですから、今ここで考えなければならぬと思っていますわけです。

同時に皆様、お念仏をそれぞれにお伝えになっていると思います。ご自身がお勤めになるときもお念仏を木魚で打たれるときには合間打ちをなさっていると思います。よく、檀信徒と一緒に合間打ちはできないから頭打ちでやっているということ聞きます。

しかし、合間打ちの意味をもう一度考え直していただきたいのです。合間打ちにいたしますためには、六字の「ナムアーミダーブ」と、声を伸ばして唱えなければなりません。「ナ」のあとには長くなくて母音の「ア」が出る、「ム」のあとには「ウ」の母音が出る、というように声を長く伸ばさなければならぬ。

声を長く伸ばすということになれば、勢い、肺活量もか

かります。心肺能力も鍛えなければなりません。同時に、間に鍵稚が入るということは、お念仏の声を鍵稚、打物によつて消さないという効果がここに込められています。

お念仏をこのように合間打ちにすること、もう一つは、一人の方が「ナムアーミダーブ」あるいは同称十念で「同称十念」と「ナ」と同じ音の高さで出すことができる。このように同じ声で出すということは、音楽用語で言うところと斉唱と言います。これが非常にまた人々に感化するというか、シンパシーを与えることも多いのです。

また、これから難しいと思いますのは、女性教師が増えてまいりました。女性教師は、意外と音が低いのです。皆様、カラオケに行くと経験されると思いますが、女性歌手の歌を歌おうとすると、私たち男性は音高を直さなければならぬので苦労してらっしゃる様子がわかると思います。ですから、女性教師が混じったときでも同じ音域でお念仏を申すとなると、他人のことを気遣う、周りのことを気遣うということがあります。まず、お念仏の声を鍵稚で消さない、次に音の高さは同じようにする、そして速度も同じようにするということは、自分一人のお念仏では考えないようなことを考えなければならぬ。

これは人のつき合いの中でも周りのことを考えることに
つながります。どんなよいことでも独りよがりでは広がっ
てまいりません。そのようなことを考えると、音楽家の
方々に、「浄土宗のお坊さんは非常に協調性がありますね」
と言われます。そうだと思います。お念仏を唱えるについ
てもここまで配慮してやらなければならないということで
す。

この合間打ち。檀信徒の方々には合間打ちはできないと
お思いでしょうが、そんなことはありません。日頃から合
間打ちで法要のときに臨んでいただければ、だんだんでき
るものです。

もしそうならないのであれば、ご住職が頭打ちになっ
ていらつしやと思います。そういう方々は増上寺の法式修
練道場へおいでいただければ、たちまちに直して差し上げ
ます。合間打ちがおできにならないのは、浄土宗のお坊さ
まとしては少し勉強していただきたいと思います。訓練で
必ず直ります。直らない方は今までにおられないのです。
必ず直ります。

合間打ちのお念仏をそう重く思わない方がいらつしやい
ますが、今申しましたように実はとても大事なことです。

いろいろと周りのことがあって初めて実践されることがあ
ります。共生（ともいき）の社会的実践につきましても、
大きな覚悟をもって、その方々のために伝えていくんだと
いう思いでもって、必ず「南無阿弥陀仏」とお唱えをする
ことをお伝えいただく。

そして、皆様、同称十念を、檀家さんに、四遍、四遍、
二遍とお伝えなさいますでしょう。皆さんとお唱えになっ
て、「四遍、続かなかった方、ありますか」と手を挙げて
もらいます。手を挙げた方がいらつしやったりしたら、
「その方はお寺へ来る前に医者に行ってください。何か心
肺に特段のご病気がない限り、普通は四遍続きます。これ
が続かないのは、何かおありになる」と、このように笑わ
せながら、お寺はいいところだなと、来ていただく。

とにかくお念仏の中に生活を整えていただく。皆さん、
暇ができたらお念仏と言っていたのでは、暇はできないで
す。一体、いつ暇ができるんですか。それは火葬場へ行く
までできないです。

ですから、お念仏の中に日々の生活を打ち立てるという
ことを、いつも繰り返し繰り返し、とにかく繰り返ししか
ないです。繰り返し繰り返しお伝えをしていただきまして、

お念仏の声が満ちてくれば、それぞれが何をすべきか。一宗なら何をすべきか。ご住職なら何をすべきか。寺庭の方なら何をすべきか。それぞれ自分の使命というものがおわかりになり、お気づきになるはずであります。

このように勤めていきたいなと私は思っております。ありがとうございます。

戸松 田中先生、ありがとうございます。

それでは、藤本先生、よろしくお願いいたします。

藤本 実践ということを本日のお話にするとのことであります。レジュメをお開きいただいて、始めたいと思います。

昨日、時機相応力という話題を提供しました。そのことに関して現在の時代をどう捉えることができるだろうかというのを、このように定義したいと思います。

現代日本は国際化を経てグローバル化の世界である。国際化という着眼点には国 (nation) とか言語 (language)、そして地理・風土などが意識化されて、各々の身元・同一性 (identity) が保持される人間の営みが優位を占めるも

のであります。

ところが、現在、どんどん進んでいるグローバル化という着眼点は、政治・経済の営みに価値観を置く、調整・平均化、デジタルが優位を占める傾向にあります。つまり、国、言語、風土、地理などの具体的な身元、同一性への意思、いわゆる「人間の問題の究極的な解決」、「生きることの意味」、「宗教的欲求」が二次的になり、希薄化されている方向を持っているのではないかと思います。

そういう折りにこそ、「世界に共生（ともいき）を」は、非常に大事な、我々が掲げる課題です。そこで五つの観点を用意しながら捉えてみたいと思います。「言葉」とそれによる「人間の存在」、「文化」。それらに土台を置きまして、私ども浄土宗徒にとって当然の営みでありますお念仏があります。

①我々が用いる言葉は、人間と同じように「その生まれ故郷への一種の郷愁を持っている」。そういう言語感覚があります。これは昨日、マーク・ブルム先生がおっしゃったように、単語には私たち一つ一つのニュースがあるからだということに通じると思います。

②「言葉は存在の家である、言葉を語る人がその言葉の

中に住んでいる」という指摘です。これは言葉が言葉だけで浮遊するのではなく、行動がそこにはある。そういう理解をすることができます。

それから、宗教はどういうものかという場合、③岸本英夫先生の定義では「人間が生きることにについての究極的な意味、人間の問題の究極的な解決に関わる」とおっしゃっています。また、④西谷啓治先生は、人間の持つ「宗教的な欲求」に注目されています。

今指摘しましたようなことが、言葉、人間が存在する、生きているということであるわけですが、それにもう一つ加えまして、文化です。⑤「宗教は文化の実体であり、文化は宗教の表現である」という捉え方をしています。つまり、文化は宗教の表現である。

私どもには宗教者として、今申しましたような五つの点を土台としながら「世界に共生（ともいき）」を」という非常に具体的な行動が実践になるのではないかと思います。

その実践には、直接的な実践と間接的な実践があると考ええます。例えば、言語の翻訳は間接的な実践です。大変大きな意味があります。また、社会的な営みとして、慈悲の心をボランティアという形で実践することは、直接的な実

践。そういうふうにならなければならないと思います。

そういう中で、仏教は伝播、つまり、伝わってきた、伝えられてきた歴史を持つ。それを一つ一つ見ていきますと、非常に明確に見えるものがある。

それはどういうことかと言いますと、どのような宗教も私どもの日本仏教も、それが受容されるためには、その国の「風土・習俗・言語・文化・価値など」に溶け込み、入り込まなければ、人々に「生きることの究極的な意味」を教えたり、「人間の問題の究極的な解決」の役割を果たすことができないということです。そういう意味で日本仏教は非常に特色を持ち、また力強いものを持っています。

そういうことを言いますと、「世界に共生（ともいき）」という最前線を、浄土宗は「使節」「伝道」を意味する「ミッション（mission）」と呼び、さらに「開教」と呼び、皆様方、ご存じのとおりに展開してきました。

開教をどのように定義づけているか。『浄土宗布教伝道史』には「無仏教の地に浄土宗の教を種まきし広める」と定義してありました。この精神が「世界に共生（ともいき）」に重なると思います。申すまでもなく、現在では南米開教区、北米開教区、シカゴ教会、ハワイ開教区、オ

ーストラリア開教区、フランス開教区の五開教区一教会で「開教」という言葉が使われます。

もう一つ、国内では、過密人口地域と浄土宗寺院不在の地域に向けての国内開教が語られます。実は国外でも国内でも、厳密に言えば、昨日申しました「風土・習俗・言語・文化・価値などの狭間・相違」に立ち止まることなく、*「一歩出て会う」*という営みです。一歩出て会う、エンカウンターです。単なるカウンターでなく、エンカウンターが実践につながります。

現代日本におきましては、社会状況などを見ますと、法務省の統計では、二〇一四年末現在の外国人登録者は一八五万人になる。二〇〇万人近くです。レジユメに分別を記載しておきました。

そういたしますと、浄土宗の信者さんが何人だろうが、外国人登録者がこれほどになるということは、私どもがこの日本にいながら今言う「世界に共生（ともいき）を」の課題に直面していることに気がつきます。そういう方々に、先ほど指摘しましたような意味と、昨日、具体的に手立てを講ずることが先生方によって述べられましたが、「世界に共生（ともいき）を」というのは、私どもの足元の現状

であるとも言えますし、またグローバル化の中の課題であると言ったことができます。

そういうことから、私は四つの開教を提示したいと思います。つまり、「無仏教の地に浄土宗の教を種まき広める」という言い方は、極端な言い方かもしれませんが、現代社会のグローバル化の中ではそれぐらいの覚悟が要るのではないでしょうか。

四つのうちの第一は、国外開教のための開教使の役割、第二には過密人口地域と浄土宗寺院不在の地域に向けての開教、第三に在日されている外国人への開教、第四はもう既に切実な課題になっていますが檀家制度の中での開教。この四つが非常に大事な実践になると思います。この四つの開教が「世界に共生（ともいき）を」を醸成し、造り上げていくと思います。

その場合、重要かつ基本的な考え方と姿勢があります。宗祖法然上人のご生涯を辿り、それを知る。「なぜ法然上人が往生浄土の教を打ち立てたのか」という問いです。そこには法然上人の時代の状況がありますが、我々の社会の状況もあります。それを相対的・客観的にはなく、私どもの課題として取り組み、説明責任を果たすことが僧侶

の大事な役割だと思っています。宗祖を遠いところに置いて解説する態度ではなく、私どもの課題と衝突させると言ってもいいかもしれません。私どもが浄土宗の僧侶である限り、そのように申してもご無礼ではないと私は感じています。

つまり、「宗祖へのならない」ということですが。実は、私も四〇年近く佛教大学で教鞭を取り、浄土宗僧侶養成課程の授業をいたしました。そのなかで、法然上人の御伝記を初めから終わりまできっちり読んだ学生は数えるほどしかいない。つまり、法然上人の伝記にはこういうものがあり、あんなものがある。それらの記述を比べたらどちらの記事が正しいか、どちらが資料的に古いのかなど、知識・学問的なことは話題にしますが、法然上人のご生涯に直接触れていこうとするようなことはなかなかしません。しかし、ご生涯に直接触れることが、浄土宗における実践力を増していくことになるに違いないと思い、実は今、私は反省しながらお話ししております。

したがって、昨日マーク・ブラム先生がおっしゃった「人間法然」という点につながります。宗祖としての法然、私ども浄土宗では教団人としては、これは絶対に大事なことです。しかし、現代が求めているものは何だろうか

ということに敏感になることから言うならば、まさに「人間法然」が大事だと思いますし、また、そういう目線でまとめられた本もあるように思います。

今申しているようなことを実践しながら、「世界に共生（ともいき）を」は、風俗・習慣・言語・文化・価値などにおいて、そこに浸透していく法然仏教だと思います。したがって、これはどこまでも人間の問題であり、言葉の問題であり、文化の問題であるという突破口を、私どもが持つということが実践につながるのではないのでしょうか。

次にレジュメに挙げました（１）先祖供養に留まらない。儀式を儀式で終えない。儀式の意味と意義の説き示しによって宗教性・倫理性・道徳性の中に入り込み、人としての生き方の原理を提示できるのではないか。生老病死の器である人間の問題を提示する。

儀式は人間の情感的な切り口において体験する導きですが、説明を十分に尽くしていくことが必要です。説明責任を果たすことです。そういう目で見ますと「一百四十五箇条問答」のような法然上人の言葉は、特に私どもの問題意識の中で読み返しながら、ヒントを得ることができます。

（２）現代社会は参加型社会です。念仏するという実践

がもたらす特色を僧俗共に味わう機会を提供することが大事だと思っています。これは昨日マーク・ブラム先生もおっしゃいました。私は、禅仏教に対する念仏仏教を提唱いたします。つまり、共に念仏するという興味の差し向け方が、お寺という空間において実践できると考えます。

実は、三〇年ぐらい前、私は京都に住んでおりまして、京都のお寺さんは月に一回、お念仏の例会を持たれて、ご講師様をお呼びになられたり、そこに多くの僧俗の方が参られていました。私どももそういうお参りに一人で、また家族で参りました。それが急激になくなってきたのはなぜでしょう。

これは私の個人的な意見ですが、寺院が家族的になり過ぎた。つまり、一般の家と同じようになってきたことがあるのではないか。寺院の開放ということと念仏する道場にしていくということが、私どもの足元であるべき実践だと思っています。

そのことから、マーク・ブラム先生が念仏道場を開いていくということの手応えを、昨日教えてくださったと思います。まず隼より始めよということであります。

(3) 対機説法です。これはまず相手を受け入れること

です。自らの生活体験と念仏体験を、習慣・風俗・言語・文化のレベルにおいて具体的に言葉化することだと思っています。言葉化するときには面と向かって相手がいると考えることが対機であり、「自行化他」の実践以外の何ものでもありません。

それは、相手の関心や興味を引っ張り出す柔軟性を培い、実践していくことになると思います。柔軟性ということと「共に」ということは、共通するものがあります。

法然上人の問答を解説しますと、私たちはその問答の文字面だけを見ようとしますが、誰に何をどのようにお答えになったかという目線があります。このようなことを読み取る読み方によって大変なことを教わると思います。

(4) 宗教の役割が問われます。安心と希望と人として生きる道筋は、究極的な関心であり、いかなる人にとっても大事なことです。人種、言語、文化が違うからといって異なるものではありません。人は誰もが、そういうものを常に希求しています。

そのことについて言えば、浄土宗の教義であります往生浄土を求める「所求」、阿弥陀仏に帰依する「所帰」、そして念仏申すという「去行」が、人として生きる道筋の究極

を指し示してくれているすばらしい提示だと思っています。

その場合に私はいつも言うのですが、それは、例えば、濃縮ジュースのようなもので、濃縮ジュースを、相手を見ずにそのまま出しても誰もおいしく味わってはくれない。むしろ、苦痛かも知れない。大事なことは、それを差し上げる方が味つけをして、この方にはこういう味で、この方にはこういう味でというのが、まさにおもてなしであり、御接待であり、教化だと思っています。

したがって、究極的なところの所求・所帰・去行をそのまま提示するのは、濃縮ジュースを差し出しているようなもので、なかなか飲み込めません。それを私どもは教化者として僧侶として、味つけをする。そのために対機説法の大事さがあると思います。どこまでも対機説法であることによつてそのことが実つていくと思います。

例えば「一紙小消息」を解きほぐしながら、その方その方のご理解で提示してみることが、相手に響きます。受け売りの言葉は響かず、そこには「共生（ともいき）」はないと思います。

(5) 次のように定型化すると問題がありますが、人間と隔絶しているGodの絶対性に対して、阿弥陀仏に憑む

(namo) ことによつて阿弥陀仏 (amida-buddha) と共に生きる生活と阿弥陀仏の迎えを得ることのできる死の安穩さを強調し過ぎることはない、私は思っております。

これは「南無阿弥陀仏」をいくら解説しても意味がないのがお名号です。称えることによる意味はあとで言いますが、これは国際語だと言えます。

「南無阿弥陀仏の称名念仏を通して生きること」を縦軸として共生（ともいき）が実践されるということ、これはつまり、浄土仏教の最高の特化性であると思いますし、人類が希求していることではないかと思っています。

時間をお許しただけなのであれば、最後に3つ、まとめのようなお話をさせていただきます。よろしいでしょうか。

戸松 はい。

藤本 すみません、急ぎます。(1) 共に生きることを一歩進める宗教的情熱と浄土宗僧侶としての使命があります。仏教、キリスト教、さまざまな宗派など、いかなる具体的宗教の真実をも、柔軟に対立なく包み込むことができ

る。それがローカル、個人・習慣・風俗・言語・文化を足場として普遍化されていったものが、口称する南無阿弥陀仏だと思っています。

したがって、それは「ナムアミダブツ namo-amida-buddha」という国際語である。この口称一行の念仏に任せて、おおらかさと確信をもって何事にも出会っていく。

そこに共に生きていくことが自然に開かれてくるのではないかと少し楽観的な考えを持っています。

(2) その口称念仏は、私どもの身業・口業・意業の三業において体得されていきます。口に南無阿弥陀仏の音声を発することは、その人の身体と心意とに深く関わり浸透していく。「万徳が帰入し内に証し外へと働く名号の功德を獲得する」と『選択集』で力強く語られていることです。

それを、「ただ一向に念仏すること」に凝縮されている法然上人、それを私どもは実行していく。法然上人の「生ければ念仏の功積り、死ならば浄土へ参りなん、とてもかくても此の身には、思い煩うことぞなき、と思ひぬれば生死ともに煩い無し」という言葉、実は人生の縦糸となる共生(ともいき)として捉えられると思います。

(3) は私の願ひです。「TO—MO—I—KI」を国際語に

して全世界に発信しよう。二〇〇万人近い在住外国人の方がいらつしやり、また外国人観光客二〇〇万人を日本は目標にしています。

浄土宗寺院を訪問・参拝し、その方々が念仏する機会を提供する場を、私どもは用意する使命があるのではないかとまり、住職も寺族も迎える意識を培って、いろいろな言語による「法然上人および浄土宗の歴史・教義・現状」のパンフレットや「日常勤行式」などを、全国津々浦々の浄土宗寺院の本堂や参詣受付に常備する。これはすばらしいことだと思ひます。

法然上人のみ教えの真実を、世界に共に生きる方々へ発信することが、二十一世紀現代の法然末裔である、私どもの時機相應の責任であると思ひます。

戸松先生にお願いして、時間を頂戴しました。私は全て語りました。ありがとうございます。

戸松 ありがとうございます。

昨日、皆様からのご質問をいただきました。それに添ってパネラーの方に少し質問をさせていただきます。

質問をいただいた中で一番多かったのは、お念仏に関す

ることです。お念仏の理念的なこともございます。具体的に今に合った念仏と別時念仏を考えられないか。共に生きるということはコミュニケーションが大事で、私たちにとつては念仏そのものが一番大事なコミュニケーションではないですかというご意見。

ご自坊には墓地がなくて、マーク・ブラム先生がお話になられた念仏センターの可能性を常々考えていらした。特に、一般の別時念仏ですと、お檀家の方に高齢の方が多いと感じられていて、とりわけ若い方に何とか参加してもらえないだろうか。例えば、ブチ修行会のようなものではないから、若い方に参加してもらえないか。あるいは、新しい今に合った念仏会、別時念仏がないだろうかというご質問が来ております。

先生方、どなたでも結構です。

また、田中先生には、ご指名で「同称十念と言つても、皆さん、余り一緒に称えないので、ご一緒にどうぞと言つて、新しい別時念仏会とか、お念仏のあり方とか、お話しただけだと思います。

田中 別時念仏は、どこのお寺でも、これから勤めていたいただきたいと思います。それを公にする。何月何日の何時から、毎月お決めになれば定例の別時念仏会ということで、お決めになればなりません。ご都合があつてお出になれないときは何か方法を考えるということとで、とにかく自分の身に課していかなければならないと思います。

どうしても毎月は難しいということであれば、お朝時を六時から勤めます。このときにいらしてください。時間は二〇分ですから、早くおいでにならないと終わつてしまいます。これでもいいと思います。

そうなれば、起きて、必ずやらなければなりません。何か、自分に課して、それを公にしてください。自分を追い込んでいく。お寺ではこの時間は必ずやっているということでお朝時を別時念仏化されるのも一つです。

それから毎月の定例二五日にするのも一つです。何かそういうことをしていただくのがいいと思います。

別時念仏におかれましても、必ず合間打ちで勤めてください。この合間打ちで勤めることは初めは難しいと思います。いわゆる表打ちというのか、頭打ちのなむ・あみ・だ

ぶ・なむ・あみ・だぶ。このお念仏は非常に自分自身の信仰が深まるところがありますが、弱点があります。独りよがりのお念仏になりやすいのです。

先人が合間打ちに決めたというところの意味を今少し深くお考えいただきまして、合間打ちでお勤めをいただきましたと思います。

共々に同称十念をと言われていますが、ご一緒にどうぞと言われているのは大変結構だと思います。このときも、初め、儀式のときは本尊様に向かっておられて、多分、お通夜などでは振り返ってから亡くなられた方に共々にお十念申しましようと言うときは、必ず会葬者に向かい、あるいは檀信徒に向かってやっていただくのです。

よくご一緒に申しましようと言ってから、本尊様に振り返る方がいますでしょう。これは誤りです。結縁のお念仏ですから、必ず檀信徒に向かっていたします。そうすることによって、ありがたいことが伝わります。

このようにお受け止めいただきまして、ぜひとも同称十念をお勧めいたしたいと思います。タイミングが難しゅうございますね。「それでは皆様、ご一緒」という言葉を加えなければなりません。

ですから、「同称十念、それでは皆様、ご一緒に」と言っ
て、間髪に、間を明けないでやってください。うまく続
かないのは間が悪いのです。間が悪いというのは、聞いて
らして、間が悪いねとなりましよう。間が悪いと間抜けと
いうことで、この間がとても大事です。

ですから、お十念がどうも皆さん、ついてこないとい
うのは、そういうところに何か研究の余地がおりになる
と思います。どうか、そのようにお願いをいたします。あ
りがとうございました。

戸松 いかがですか。

前島 私も一〇年前に住職を拝命して、一人ではなか
な続かないだろうということで、ご法語の中にある「ひと
り、こもりいて、申されずば、同行と共行して申すべし」
を実践しようということで、最初に月二回の写経会を始め
ました。

しばらくしてたくさんの方が集まってきてくれて一緒に
やれるようになってきました。年間計画で水曜日の夜を定
例にしました。七時半からです。第一水曜は寅さんの映画

を見ます。第二週は念仏会、第三週が詠唱で、長いこと詠唱をやってみえたおばあさんたちが八〇歳になって、四名になりました。なかなか若い人が入らないんです。みなさん上手です。私は下手ですからおばあちゃんたちと一緒にはなかなかできないので、私は男性御詠歌詠唱隊を呼びかけました。私はまだ五級ですから…。

楽譜で一日二曲ずつやりました。テープを聴きながらですが、一緒に大きな声で。今、男性ばかり八名、六〇代の方々がうわあっと一時間半歌います。台所まで声が聞こえて、すごいなあという感じ。

すると、お檀家さんの中から、やつとつたらちよつと詠唱隊の大会も見学に行つてこようとか、リンを入れようとか、リンまではちよつとようやらんとか、いろいろな意見が出ますが、意見がまとまるまではこれでいきましょうとやっています。

第四週は、読経会です。これはいっしょに勤行を勤める。これらをずっと続けています。毎年一〇月末には来年一年間分の年間計画を決めてお檀家にお渡しするようにしています。

劈頭宣言が出てからは、二五日に戦没者慰霊をやつてい

ます。一二時に鐘を撞いています。

朝参りと言われましたが、時間が早かったり、やらなかったり、遅くなったりしましたので、これをもう二年半前になりますか、六時に決めました。自分が続き出したのでお檀家さんにも呼びかけたら、今、月曜日だけ来るという人も含めてですが、毎日、来ておられる人が五名。若い方もいます。ときどき、高校生もてらこやの子も来ます。

ただ、今なるほどと思ったのは、合間打ちにしているのです。独りよがりの念仏というのはよくわかります。私の息の続くことに檀家さんが挑戦してきます。和尚さん、今日は一息、一六回で終わったとか、ちよつと体の調子が悪いんじゃないですかとか。そういう意味では、また皆と相談しながら挑戦してみようと思います。

それから、東日本大震災が起こつて、何かをやらねばならんという思いもありまして、自分の修行としてやろうということ、四月からお墓で辻説法をやっております。誰も聞いてなくてもご先祖様に聞いてもらえばいい。水曜日の朝八時に立つて、一五分お念仏をして、一五分しゃべる。五分ぐらい延長することはあります。

風の日も雨の日もありましたが、今までで誰もいなかった

た日はありません。今日（九月一六日）は水曜日ですが、出張してますので辻説法はお休みです。でも、私の代わりに家内が本堂を開けてお灯明をあげ、お檀家さんが勤めてくれますから、朝参りは年中無休でできるようにいたします。

毎月つくっている「いちよう」と名づけた新聞では、どんどん来てください。いつでもやりますからという呼びかけをして、ぼつぼつ人が来てくれるようになっていきます。それは、全部、自分の修行のつもりでやってきましたし、今もそのつもりです。私一人でやっていたら、こんなことは絶対続かなかったと思います。でも、お檀家さんが一人でも二人でも来てくれる。それで自分はここまで続けてこられた。

一〇年、お念仏をさせてもらって、自分が少しずつでも変わってきたという思いをいただいています。ありがとうございます。

戸松 藤本先生いかがですか。

藤本 お寺というのは、寄り合いの場所だと思っています。

寄り合いの場所にはバリアーはありません。元来、お寺はそうであつたと思います。

それから、共生（ともいき）、共に生きるというこの言葉は親しさの度合いだと思います。親しさです。ですから、我々の教義で言うならば、三縁です。親縁、近縁、増上縁という阿弥陀様と親しいという浄土教の一つの柱は、大事なことだと思います。そのことを通して周りの方との親しさということです。

私のお寺では、檀家さんがよくお見えになります。そうしますと、まずこちらから「〇〇さん」と相手の姓を呼び声を掛けます。そして良寛さんの言葉でしたでしょうか。「喫茶去」という言葉があります。「まあお茶でも飲んでみてください」ということを繰り返しています。

これも初めは難儀なことですが、「共に」ということは、今生きている私どもの日常茶飯事にいろいろあります。そのところを一つ一つ直面しながら、私どもはこの言葉が広く広く、深く深くなっていくのだと感じています。

別時ということも、先ほど申しましたが、かなり頻繁になさっておいでのご寺院は少なくなりました。でも、きつちりとなさっているご寺院さんもあります。私は、そこ

にお邪魔することがあります。

取りも直さず、自坊で人が来るとか来ないとかではなくて、阿弥陀様と親しくなるその機縁を住職がまず実践し頂くつもりで、別時をそれぞれのお寺でやっているということが、大事なことだと思っています。

私のお寺も毎月二五日には半日かけて、それをやっています。寄り合いです。そこでお念仏を申す。阿弥陀様の御前で皆が共に過ごすということによって気がつき感じ取ることが、共生であると思います。

戸松 ありがとうございます。

マーク・ブラム先生に二つ質問がきております。一つは、仏教の他教団がアメリカで布教するために行っている経済支援や人間的支援、要するに、ほかの仏教の団体が実際にアメリカでどういうことをやっているか。それは、社会的に見れば共に生きるということにも恐らくつながること。

もう一つは、言葉として、世界に「共生（ともいき）」を伝えていくためには、英訳も大事だけでも、まず現代の人に現代語訳をして、ちゃんと意味をわかってもらうこと

も同じように大事だろう。その点で、何に気をつけなければいけないか。

その二点をお願いします。

マーク・ブラム 言葉の問題は確かに大きいです。佐藤先生がおっしゃるように無理だということも思います。

一つ大事なところは、言葉そのものが生き物としてころ変わるっています。私たち自身も、自分もそうだけど、自分が一〇年前に書いた論文を読むと、ちよつと恥ずかしいところもあります。

発想よりも言葉遣いとか、特に、僕が翻訳をやっているところは割に多いし、自分の翻訳は必ずできあがったところで出す前に、最初から全部、読んで直します。

そして、翻訳自体も英語としては、何かこのところ曖昧だと思ったら、もういつぺん原文を見て、原文の理解も足りないかもしれないとか、あるいは英語の単語、昨日申し上げた荷物の問題で連想する単語ではちよつと誤解を招く可能性があるということが気になると、また考え直すわけです。

特に、もう一つ言いたいことは、日本の仏教用語は漢文

からきている。漢文の漢字の使い方が日本語になってしま
うと当て字が多い。例えば、「悪」という言葉は「あし」
か「わるし」で意味が若干違うでしょう。悪行、悪人と
言う意味が違う。だから、僕自身、特に共著、単著に
限らず、翻訳、英語専門に関して、不満が非常に多いです。

「悪」という語を辞書で引いて、「イーブル」だったら
「イーブル」にしましょうと。「悪人」だと「イーブル・バ
ースン」になる。一〇〇年前の英語の宗教論文ではよく
「イーブル」という言葉が使われていました。ですが、今、
「イーブル」という言葉を使つてはいけないと思います。

それはなぜかと言うと、私たち、今、心理学の時代に来
ている。心理学の時代には犯人とか、いろいろなひどいこ
とをやっていた人がカウンセリングを受けるようになって
しまつて、「イーブル」という言葉を使うと、その人がよ
けいに落ち込むわけで、よけいに表現でなくなるし、よ
けいに話ができないわけです。

なぜかと言うと、聖書の教義から、文化的にもとても広
まってきた「イーブル」という言葉は「邪悪」という
意味で、救われないイメージが欧米人にとっては非常に強
いです。そういう意味では、英語の「イーブル」は日本語

の「悪」という言葉とは全く違います。全く違うと言つて
も重なっているところがないことはないです。重なってい
る意味はありますが、その重なっているところにするか、
それとも別の単語にするか、その選択は微妙に大事なところ
です。

前の看板に出してしまったけど、「念仏」の綴りでも「念」
を「nem」で書くか、「nen」で書くかということも大き
なことです。

私たちにとって、綴りは、単なる発音に過ぎないけど、
念仏を「nenbutsu」と書くと、「念」と「仏」ですね。で
も「念」を「nem」と表記するとそれにあたる意味が日本
語も英語もないです。そうするといろいろな意味が機縁す
る要因でもあります。

いろいろな意味があるからこそ、「nem」と書くか、ひ
らがなということ。それも小さなことだけど、かなり影響
が高いと思います。

もう一つは、大正・昭和の初めごろ戦前の人で、バフチ
ンというロシアの言語学者が、「ダイアロジック
(dialogic)」という言葉をよく使つて、アメリカの教育学
にかなり影響している。また応用言語学にも随分影響して

います。

どういうものか言うのと、「ダイアログ (dialog)」は会話・対話です。「ダイアロジック」はダイアログを形容詞にする。どういうことがダイアロジックかと言うと、人間のコミュニケーションは根本的にはダイアロジック。だから、私の「言葉」とは相手の「言葉」から絶えず影響を受けているものです。私たちの知っている言葉、僕はテキストを見て、何かこれを英語にする。原文で読んでいる知識、言葉の把握とそれを英語に表現する知識、両方ともダイアロジック的に考えなければだめなんです。

つまり、僕の知ってる原文の理解も人の会話の上に行っているからこそ、また自分の表現することも人との対話の上に行けるはずで。それと同じように、自分の言っていること、自分の表現することは、相手の反応を見て、その影響を受けて、ある意味では想像して考えないとだめです。だから、自分のやっている翻訳、自分のやっていることは自分のことではないんです。他の言葉でも自分の言葉でもないんです。個人の翻訳なので僕の名前が本に載っているけど、僕のものでも何でもありません。単なる周りの対話的、談話的、会話的な流れが私にも流れている。ある

いは僕の中に入っている。それによってある程度のものできるということ、私が翻訳したものはあと一〇年か二〇年したら、また誰かにやり直してほしいということ、ということは、英語も変わってしまうし、また原文の理解も変わってしまうかもしれない。その辺では、当てになることはない。例えば、『大無量寿経』には同じ無量寿経が七回ほど翻訳された。

チベット仏教と中国・日本仏教の違うところ、チベット仏教の場合は経典が翻訳されてまだしばらくして、二回目、三回目に翻訳されたら、前の翻訳は捨ててしまう。でも、漢文の場合はそうではない。残すわけ。全部残っている。そうなると、どの無量寿経にするか、大きな問題です。

でも、問題ないみたい。親鸞、法然、皆、いろいろな無量寿経の訳を自由に使っているわけです。この表現がこの翻訳に出ている。その表現は別の翻訳に出ている。合わない。そうしたら無量寿経は何か。何が無量寿経か。なかなか答えられない。でも、全てが無量寿経ということは、多面的・多側面的に経典も私たちも考えないとだめだということ。これもダイアロジックです。

例えば、山本晃紹という真宗のお坊さんがハワイにしば

らく住んでいて、一九五〇年代に涅槃経を翻訳したけど、誰もわからないような英語に翻訳した。実は漢文からの英訳ではなくて、『国訳一切経』を英訳した。それでも、私はその人の翻訳を見なければなりません。あるいは漢文のいろいろな書き下しも日本人の昔からの、常盤大定（一八七〇—一九四五）とかいろいろな書き方の解釈として読まなければなりません。ということは、全部それも把握して考えてないと、翻訳することは無責任だという感じがします。

そういう意味では、言葉にすることは一つのチャンスとすることも言えるわけです。非常に複雑で、不安定なことだということですが、やりがいがある。

戸松 ありがとうございます。今、時間が押しています。他にも大事な質問があります。それは休憩のあとでさせていただきます。

「共に生きる」ということは、例えば、浄土宗のコミュニティ、お念仏を共にして同じ信仰を持っている人たちの間なのか、それとも異文化であり、違った価値観であり、違った宗教、そういう人たちに対しても、共に生きるとい

うことを私たちはやっていくのかという質問をいただいております。

マーク・ブラム 先生にはご指名で、仏教の他教団がアメリカで布教するために行っている経済的支援や人間的な支援、共生（ともいき）のような具体例をお話しただけですか。

マーク・ブラム 伝統的な日系関係の教団は、互助会が普通です。おもしろいところは、新しいセンターです。つまり、東洋系でないお寺がいろいろあちこちにできている。その場合はいろいろな方法があります。

互助会というのは、例えば、別時念仏みたいな感じで道場をつくって、月に一度、定期的に集中的な実践をやるために人に来てもらって、お金を納める。結局、お金は手数料と考えられ、それが場合によっては、一万円、二万円にもなる。それもお金になってしまう。

禅センターの場合は、山の上に道場がある。その道場は非常に環境がきれいで、温泉にもなっているから、半年間ぐらい、普通の宿泊の温泉になってしまうわけ。そこに住んでいる人たちはお客さんにお手当するわけ。そして、

皆がお金を払って、お寺と関係ない人がお金を払って温泉、仏教と温泉の経験に行きます。

私、この夏に行ってきた、三〇年間、毎年来ている人が何人も「こんなすばらしいところはない」と言いました。そして、あそこの溜まっているお金で禅センターが三つの場所を応援するに十分です。

戸松 多分、質問の意味は、アメリカで浄土宗以外の宗教団体が、具体的に経済的支援なのか、何か人間に関する支援をしているのかということです。

マーク・ブルム キャンペーンとか募金などいろいろあります。そういうことはよくあります。カトリックの場合は、定期的に毎週、来てもらってるからこそ、行くたびにある程度のお金を納める習慣になってるから。そのうえに難民の問題で、今日はこういうキャンペーンをやってますからお願いますと、牧師さんが言う、そういうことが非常に多いです。

戸松 わかりました。それと、異なった宗教、異文化、

そういうなかでの共生（ともいき）をどう考えたらいのかということについて、どなたか、パネラーの方、いかがでしょうか。

では、藤本先生、お願いします。

藤本 今年の四月頃の新聞文化欄でだったと思います。

ダライラマ法王のインタビューの中に、イスラムのいろいろ話題になっている考え方にどう対応するかという質問に對して、「それでも対話を必要とします」と。この言葉がやはり一つの信念のようなものではないかと思っています。

そういうのを一つの象徴的なこととして述べているのですが、先ほど申しましたように、言語の問題、それから人間が存在、生きているんだということ、文化の捉え方をちよつと変えて、私どもが、こちらがバリアーを作らなければ、「世界に共生（ともいき）を」は現実に広まってくるのではないかと思っています。

その折りに私どもは、南無阿弥陀仏の声の宗教としてお念仏を申すことに託す、それが全てだと思います。私もそういうことで試みたいと思います。

戸松 ありがとうございます。

それでは、ここで休憩いたします。質問用紙をお書きになった方は回収させていただいて、休憩後お答えします。残りました質問で幾つか大事なことも、例えば、格差、貧困を解消するために何をすべきかという質問もございまして、それについてもパネラーの方にご質問させていただいて進めたいと思います。

（休憩）

戸松 それでは、再開させていただきます。先ほど、お話しいたしましたように、昨日いただきましたご質問でまだパネラーの先生方にお伺いしていないものもございまして、加えて今いただいたものも併せてということで進めてまいります。

まず一つには、共生（ともいき）には、多面的な意味があるかと思います。単純な対語、それに対する言葉として共に生きるの逆に共に死なない、共に殺さないという言い方があるかと思います。そうした面についてどのように考えられますか。今までそのことは共生（ともいき）を考える

なかでは研究されてないと思います。

できれば、藤本先生、いかがでしょうか。よろしくお願ひいたします。

藤本 非常に難しい問題かとも思います。共生（ともいき）という言葉を日常用語として使えば、いろいろな場面面にそれが広がっていくかと思えます。しかし、私どもは浄土宗の僧侶としての、そしてお念仏を申す教団の者として捉えるならば、共に死なない、共に殺さないという点よりも、むしろ「殺さない」というのが、「授戒」のときに私どもが身につけていることであります。

共に死なないということにつきましても、『無量寿経』では「独り生れ、独り死、独り去り、独り来る（略）代わる者あらず」と言います。また「諸行無常」でも、「是生滅法 生滅滅已 寂滅為楽」と捉えられているところから考えていくということではなからうかと思えます。

戸松 ありがとうございます。

田中 一言いいですか。

戸松 はい、どうぞ。

田中 この問題を考えますときに、一番初めに「共生」という言葉を出された椎尾台下のお言葉に戻ってみたいと思います。

椎尾台下に質問する方は多くいらっしゃいました。台下に「仏教とはどういうことですか」と聞くと、「生きることである」とおっしゃいますね。常に「生きる」、「生きる」とおっしゃいました。ですから、死んでも生きる。生きることに尽きる。どうやって生きていくか、生かされていくかということで、その言葉の中にいろいろな意味がもっていると思います。

戸松 ありがとうございます。

いかがでしょう。ほかの先生方、よろしいでしょうか。

それでは、次の質問に移らせていただきます。

「世界に共生（ともいき）」という素晴らしい理念を具現化するためには、身近なところから行動しないとだめだと思っています。格差社会、特に経済的な意味での格差を解消するために、私たちは何を行うべきでしょうか。私たち

のできるところから、そういう問題を解決するには何をしたいけばいいのでしょうかという質問です。

いかがでしょうか。前島先生、いかがですか。

前島 はい。一つ一つ、目の前にある具体的な経済的格差を見てみると、そういうことが見えてくるのではないかと思います。

例えば、私が直面しているのは、外国人の子どもたち、それからその子たちと出会った日本の子どもたち。母子家庭であったり生活保護家庭であったり、不登校の子であったりです。

それから、私の師匠のような方でしたが、子どもがなくて奥さんと二人暮らしだった沢野さんという方がいらっしゃいました。奥さんを亡くして、写経に参加されるようになって、七年間続けられました。月二回の写経皆出席、毎日一枚は書く。写経のときにそれを持ってきて、納経する。七年続けられた。ところが、ガンになられました。一旦、全部摘出してよかったのですが、喉頭ガンでお亡くなりになりました。

一人暮らしの人は檀家の中に七軒あります。その人たち

は、大きな立派な老人ホームへ行くお金ありません。自分が病気になったらどうするということも話し合い、私が「心配するな、何か考えるから」と言って、時間が経ちました。

沢野さんがガンだとわかったときに、今年中に、何としても彼が元気なうちに、例えば、空家を借りて何人かの人と一緒に皆が助け合って、ホームホスピスと言いますが、在宅ケアと言いますか、そういうことをお寺としてつくりたいということを思い、檀家に空家を貸してほしいと四月号の新聞で訴えました。それが三軒、今、四軒、空いているから貸してくれるというところが出てきました。

このように、日本中の経済学者が考えるということではなくて、私たちが地域の中にいて、目の前で自分が直接檀家、半径五〇〇メートルの顔の見える檀家の中で、その人たちが何に直面しているかということを考えて、そこから何ができるかと考える。何によって問題を突破していくかということとは、ご縁や人との関係がいります。自分一人ではあるものではありませんから、協力を訴える。

私ができることを新聞に書きました。すると五月に在宅医療をやっている遠藤先生が私のところへ研修生を連れて飛

んできてくれました。喫茶店に行ったら「先生、こんなこと書いてるで、うちの和尚さんが」と言われたのを聞いて、先生が私のところへ来てくれた。

「前島さん、伊勢で一〇年かかって在宅のホスピスをつくった人がいます。ご存じですか。知りません。それは、何が困難だったかと言うと、家を貸してもらうことが困難だったと言うわけです。でも、お寺が、私がこういうことを考えているから貸してと言ったら、すぐに三軒、四軒、パツと集まる。「先生、うちは空いてますから」、「じゃ、お盆が過ぎたら……」「このことをぜひ年内に具体化していくために力をお貸しください」とつながっていく。

何でそれがつながっていくのかなと思うと、ああ、私がやろうとしていることが仏様の心になつており、沢野さんには間に合わなかったけど、沢野さんのことを思っていることを考えていったことを、沢野さんも向こうから後押ししてくれるんだと思うと、もう南無阿弥陀仏しかない。力をいただいていると感じます。

戸松 ありがとうございます。

ほかに、どなたか、いかがですか。具体的な共に生きる

ということを弱い立場の方、困っている方、そういう方たちのところで実践するということ、あるいは、どうやって格差を私たちの生き方から変えていくかということもですが、どうでしょうか。

では、私から少し。

ベトナム出身の詩人であり僧であるティク・ナット・ハーンが提唱した社会に関わる仏教、あるいは行動する仏教という「エンゲージド・ブディズム」というのがございます。なぜ格差社会、貧困が起きているのか。もしそういう社会があるなら社会制度だけではなく、自分たちの生き方としても深く見ていき、自分たちとその関係がわかってきたら、自分たちの生き方で変えていけるような、要するに無駄な物は買わないとか、そういう格差を埋めるような、なるべく加担をしないような生き方をしていく。

それにどう気づかされていくかというと、宗教によって違います。私たちの場合は、やはりお念仏を唱えて、凡夫であることに気づいていく。そして自分の生き方をできるところから実践していく。こういうふうと考えていくことが問題解決につながっていくのではと、私は感じております。

次の質問にまいります。シリアの難民についてニュースでも毎日報道されています。ヨーロッパに何万人、何十万人と難民が動いて（移動して）おります。

そのことに関連して、グローバル化が進み、そういう難民に対して、またそのような具体的な問題に対して、私たちは何かすべきではないですかという質問でございませう。いかがでしょうか。

前島

戦後、戦災孤児が一〇万人いました。その子どもたちを長野県の円福寺の和尚さんがお寺に連れて帰って、八人を預かった。ほかの皆のお寺でも一人ずつそのような子たちを預ければ、戦災孤児を救えるではないかと日本中に訴えて取り組んだそうです。

それが今の里親制度の元になった。「希望舞台」という地方を回っている劇団がそれを「焼け跡から」という劇にして、公演しました。これを今年の三月七日に実行委員会で五〇〇名を入れて、教え子たちと一緒に取り組みました。これは本当にすばらしい劇だと思えます。その元になった円福寺の和尚さんの存在を知ったことも大きいです。

世界があんなふう動いていますが、私たちが自分ので

きるところからやろうとして、うちでは何ができるかを考え、実行する、外国人を受け入れようということを皆でやっていったら、それはできていくことだと思います。

戸松 ありがとうございます。

今お話を伺いながら、またこの質問を考えながら、直接私たちの身近でないものにどう関わっていけるかという問題について、仏教界全体では仏教NGOネットワークの活動と支援の取り組みが 있습니다。

例えば、浄土宗では、公益財団法人浄土宗ともいき財団が 있습니다。公益財団法人という国から公益性を認定された法人が 있습니다。ともいき財団では、ミャンマーに寺子屋の設立を行ったり、日本の各地域でも地域創生・活性化をお寺が中心となつてさまざまな活動をするために支援を行っております。これが社会に対して私ども浄土宗がやっている共生（ともいき）の実践の形になるかと思ひます。

多くの非包括寺院のご住職や、あるいはその檀信徒の皆様にも、ぜひこのともいき財団の事業活動等を知っていただき、そういった取り組みについて積極的にお伝えいた

だきたい。具体的にこういう問題が起きているときに浄土宗ではこういう活動をしているということをお伝えする。こういうことも、共に生きるということの具現化の一つの形かなと、お話をうかがったり、ご質問をいただいて感じたところであります。

次のご質問ですが、多くの先生がマーク・ブラム先生も含めて、「世界に共生（ともいき）を」という社会的実践でもその根幹にはお念仏があるということを皆様、非常に熱く語られました。これによってお念仏が共生（ともいき）の活動の根幹であるということがはつきりしたと思ひます。

その中でも念仏行も本願念仏思想も、それは昔に言われたことですが、もう一度それを現代的な共生（ともいき）という形で理解しないと、なかなか広まっていけないのではないだろうかというご質問です。いかがでしょうか、先生方。

マーク・ブラム 私はやっぱり集中的な別時念仏のところに興味があるから、その話をちょっとしたいのですが。別時念仏、今、浄土宗ではやっているとあるんでし

ようか。あまり聞かないですね。昔は、江戸時代でも徹夜して、三日間でも一週間でも本当に禪宗のほうのやり方とほぼ同じようなかたちでやっていたと思います。

アメリカの禅センターの温泉のようなところでも、新しい集中的な念仏の実践の方法も考えたらどうでしょうかと思います。例えば、歩きながら念仏を唱えるとか、お寺を回ってきてね。

そういうことも見たことはないけど、あるいは三日間、どこかお寺に泊まって、温泉につかって、五時間ぐらい念仏して温泉に入って、ああとリラックスするとか。今までやったことがないことを考えても悪くはないと思います。

さっき言った僕の好きな行動主義、まず念仏をやって、しばらくやってみてから教義的な興味がある人にはその話をするこゝでもいいと思います。今までにやったことがないことをやったほうが目立つかもしれない。

また、人から聞いた話では、アメリカでは不思議と禪宗の坐禅をやっているのは若い人が多いです。同じようにアメリカでも念仏をしに若い人が来ないかというところ、するところがない。場所がない。誰もそういうチャンスをつくつてないんです。

日本でも何かおもしろいことをやるのだったら、若い人が集まってくるものが多い。お寺に行くと、残念ながらお年寄りの人が多いですね。日系人のアメリカもやっぱりお年寄りの人が多いです。だけど若い人が興味ないことはない。

最近、僕の大学の仏教クラスもいっぱい、一二〇人くらいですが、まだウエイティングの人が何人もいます。若い人の興味が非常に深い。それも実践するチャンスがあれば、台湾でも中国でもどこでも参加します。一〇年ほど前から台湾の佛光山で、主に欧米人の学生さんが一ヶ月お寺の生活を経験できるようにする「Wooden Fish（ウーデン・フィッシュ ※「木魚」の英訳）」というプログラムができました。飛行機代は自分持ちであとは全部お寺が持つ。これもすごい人気で、なかなか入れない。それが余りにも人気があるので、第二のウーデン・フィッシュをつくれれば、絶対に多くの人の参加があると思います。

戸松 どうぞ。

佐藤 昔から、光明会が非常に熱心な別時念仏会を開催されていました。異端と言われたのは、先ほど田中先生が

ご指摘されましたが、お念仏が頭打ちなんです。さらに見仏をものすごく強調して、とにかく唐沢山の道場でお念仏をしなすが、仏さんが見えたか、見えたかときゅうぎゅうやるんです。一応異端とは御当局はおっしゃいませんが、私は浄土宗義からすればやっぱり異端だと思います。

ただ、それを実践されたのが跡見学園の創始者の跡見花蹊先生です。この方の自伝を見ますと、弁栄上人のお念仏をよくなさっていらつしやり、日記がございます。晩年の一〇年ぐらい、毎朝毎朝お念仏をすると、必ず仏様が目の前にいらつしやつたと書いてあります。そういう意味で非常に影響力があつたのではないかと思います。

あまり見仏と頭打ちはだめだということで、その流れを汲む土屋光道先生が眞生運動を展開されています。特長は、インターネットを使って世界同時に同じ時間に、東京でもパリでも京都でも大阪でも、それから鎌倉の大仏様のお庭で一晩中お念仏を申すことができるということです。

こういう今の流行りのSNSつまり、ソーシャルメディア・ネットワークを使ってお念仏をする。これは誰でも参加できるという利点があります。ただ、お互いに顔が見えないというところが、やや不十分なところがあるかと思

ます。

山崎弁栄上人の『ミオヤの光』には英訳があります。浄土宗の方はほとんどご存じないのですが、全部で5冊ぐらいあります。その翻訳がいいか悪いかは別にして、どこか心の端に止めていただければ幸いです。

戸松 ありがとうございます。今、佐藤先生が異端という言葉を使われて、正直、私には違和感がありました。浄土宗ではお念仏を称えるというところに集約されて、宗教体験は個々別々だと思います。

ですから、個人的には正統も異端もなく、仏様に出会える方、見える方、会わなくても、お念仏を称えればそれに集約されるのが法然上人のお考えかと思っています。藤本先生、いかがですか。

藤本 そういうこと（正統とか異端というようなレッテル）とはまったく関係なく、発言したいのですが、「選択本願念仏」という法然上人のお念仏は、「内証外用万徳所帰の称名念仏」です。したがって、それに基づく限り、共生（ともいき）という私どもの有り様、また課題はつな

がつてきます。念仏の再解釈はまったく必要ないと思います。

私は、劈頭宣言の「愚者の自覚」から「世界に共生（ともいき）」を」ということ、それにはすべて念仏をするということが関わっている、念仏申すことを土台として成立しているというところに、この「世界に共生（ともいき）」が語られるという受け止め方をしております。

先般、（平成二十七年）九月二日に浄土宗青年会の全国大会が山口教区で開かれました。私も講師として出講いたしました。私の話が始まって一〇分ぐらい経ちましたら、火事になりました。ボヤですが。

それで四二〇―三〇人の方々が整然と避難されました。ホテルは何も誘導しませんでした。そして三〇分ほど経ちまして再開いたしました。そのときに大会を運営する方が、「お念仏をしましょう」とおっしゃり一〇分ばかり皆でお念仏をそれぞれの席で申しました。

大変な落ち着きと、また今、申しているようなお念仏を申すということの味わいを、青年僧は感じたのではないかと私は確信しました。

戸松 ありがとうございます。

前島 そのことに関わって。私は恩師が土屋光道先生です。大正大学で伝道学を習った。三二年間、高校の教師で現場を回っておりましたから、先生と年賀状も交わすことはありませんでした。

高校を退職しましたらなぜですかね、どういうご縁からか、先生が『お念仏に生かされて お念仏を喜ぶ人に』という本を出されて、送ってきてくださいました。それを五回読み返して、大学時代に引き戻された。それが一〇年前の私の住職の始まりだった。

すぐ観智院さんにお伺いすることになって、また中野善英上人の大念仏にも出会わさせていただきました。毎月、第一土曜、第一日曜に比叡山の坂本の松禅院でやられている。私は大念仏に、人数は少ないですが檀家さんを連れて出かけさせてもらうようになり、私がこの一〇年間住職を務めさせていただくお念仏の原点を育ててもらった。

今度、八回目になります。十一月一日ですが、慶蔵院大念仏ということで、土屋正道上人に来ていただいて、ご指導をお願いしております。

その間に、正道上人が二四時間念仏を増上寺で始められ、また今度は九月に清浄華院さまで四回目をやられるということにも、僅かながらお手伝いをさせてもらっています。

私にとつてのお念仏への道を、三二年の時空を超えて恩師の光道先生がほんとあの本を送ってくださった。不思議な御縁を感じます。

そして、そこからお念仏の道をずうつとつないでいたのだ。関谷喜与嗣上人とは入れ違いのようにしてお会いすることはできなかったけれども、私は辻説法に毎回、中野善英上人のお言葉を印刷して配りながら、墓に立つて、お伝えをしています。

集まる人は一人二人、一〇人ということですからいっばい余る。それを本堂に置いておいて、来た人に持つていってもらうということを二〇〇回続けてきています。その勇氣や力と言いますか、続ける支えは本当にお念仏からいただいています。

戸松 ありがとうございます。ちょうど時間がまいりましたが、まだ一つ質問が残っております。それは平和の問題で今の安保法案のことでございます。これはあとで私が

責任をもつてお答えをいたします。ここでは時間がございませんので、渴愛させていただきますので、私のところへいらしていただきたいと思います。

本年度、マーク・ブラム先生には基調講演をいただいて、なおかつ昨日と本日の二日間にわたりシンポジウムにおつき合いをいただきまして、本当にありがとうございます。

マーク・ブラム先生のお話では、世界的には仏教一つのブームになりつつあるが、浄土教は残念ながらそこに乗っていない、特に法然上人のことが理解されていない、それは英語の文献、要するに言葉で伝えるものの数が圧倒的に少ないという指摘がありました。

これについては現在、浄土宗総合研究所で翻訳作業を進めております。皆様も海外に行くことがあれば、少しでもぜひ法然上人のことをお話しただく、あるいは私どもにも叱咤激励をいただいて、さらに翻訳が進んでいくように努力をしていきたいと思っています。

また、マーク・ブラム先生は、念仏をするということ、浄土真宗のアメリカのお寺さんに行つて念仏しろと言うぐらい、ずっと勉強をされて確信を持つておられる。それは多分私たちに対する一つの叱咤激励であり、そういうこと

をもう一度気づかせていただく大事な機会であると思います。

二日間行われたシンポジウムを総括いたしますと今大会のテーマであるこの「世界に共生（ともいき）」をその社会的実践」にある「共生（ともいき）」の具現化には念仏を称えるということが活動の根幹にあるという結論に集約していきましました。

それは私たちの身近なところから実践していかなくてはなりません。本日、お話があったように、願わくは浄土宗の個々のお寺が檀家や信者、一般の方にもお念仏に出会える場を積極的に提供していく。それこそホームページで、今日お寺でお念仏をしたと思ったら、できる浄土宗のお寺が探せるような努力を私たちがして、形にしていくことが、恐らく「世界に共生（ともいき）」のまず社会的実践の基本であるということだと思います。

それから、藤本先生が具体的に実践の中に展望として、三つの取り組みをお示しいただきました。特にその前にご提案いただいた五つの具体的な取り組み、私はこれを読みまして、本当に必要な取り組みだと感じております。

また、身近ではないが、社会的な問題に対しては、浄土

宗ともいき財団という、それを具体的に実践している公益財団として認められた組織がありますので、この「世界に共生（ともいき）」を「は、私どもが一人一人、少しでもともいき財団に関わって、さらに具体的な形で伝わるようにしていきたいと思います。

四人のパネラーの先生方に、私、無理をお願いいたします、いただいたレジュメをもとに理念や概念を発題いただくのではなく、なるべくご自身の経験にもとづいたお考えや見解をお話しいただきました。本当に失礼があったかと思いますが、どうぞお許しください。

ご参加いただいた皆様にも、本当はフロアからも直接で質問を受けたかったのですが、限りある時間でありましたので失礼いたしました。二日間、長時間にわたり一緒にこの問題をお考えいただきまして、本当にありがとうございます。

これをもって「世界に共生（ともいき）」をその社会的実践」のシンポジウムを終了させていただきます。ありがとうございます。（拍手）

司会 以上をもちまして、二日間にわたりましたシンポ

ジウムを終えさせていただきます。いま一度、コーディネーターの戸松先生はじめ、パネラーの先生方に大きな拍手をお願いいたします。（拍手）

（了）

貞享以前の津軽領内浄土宗の寺院情勢

遠藤 聡明

一 基本資料、参考資料

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、見落としていた、または触れずにきた事項が多々ある。貞享以前（一六八四）と言っても遡り得るのは永禄年代（一五五八）にとどまる。資料の性格に起因することは言うまでもない。

まず『弘前藩庁日記』⁽¹⁾（以下『國日記』）の記録は寛文元年（一六六一）に始まるもので、貞享末年以前の分は三十年に満たない。しかも宗派に関わらず寛文一〇年（一六七〇）の遊行上人来訪までは、寺院関係の記述は簡略であった。

以前この年代区分で概観した際、『永禄日記』⁽²⁾『平山日記』⁽³⁾を参考とした。その後に『津軽編覧日記』⁽⁴⁾『本藩明實

録』⁽⁵⁾が、閲覧しやすい形で資料提供されたので、今回はこれらも参考とした。ただしいずれも後年の編纂物で、しかも『永禄日記』を参照しているとみられる。記載の重複や記年の不一致もあるが、同一内容に言及する記事の比較により、およその状況が知られる。

二 大光寺村三重塔、貞昌寺、誓願寺

大光寺村は平川市中心部の西側に位置する。豪族下國氏の明応六年（一四九七）撤退以降は滝本氏の勢力下にあったが、津軽氏初代となる為信により平定され、津軽左馬助建広（妻は為信の娘富）の居城となっていた。

この地に三重塔が建立されたことは、諸文献ほぼ一致している。元禄一四年（一七〇一）の『浄土宗諸寺院縁起』⁽⁶⁾の冒頭、貞昌寺の沿革は次のように書き起こされている。

開山圓蓮社笈禪法庵上人者出所京城之人也、當初太守於「當国大光寺之地」建「一塔」給時、自「京都」招下而為「開眼供養師」、且任「別當職」而別立「一寺」而令_レ住_レ彼云々

この文は問題が二点ある。この大光寺村の塔は、貞昌寺やその開山笈禪とは無関係である。また、これに続く文に先行事実が記されており、縁起の体裁をなしていない。

さて、貞昌寺の開創に関する『浄土宗諸寺院縁起』の、

永祿三_{庚申}歳三月八日、前太守 守信公之御臺御逝去、

則以「法庵和尚」為「引導師」而令_レ葬之、謚_レ奉號「桂屋

貞昌大禪定尼」、故世普唱呼「貞昌寺」、自而為「寺号」

因以「法庵上人」為「開基師」然也、

との一五六〇年に関する記述は概ね正当である。若干補足するなら為信の義母の葬儀を京極誓願寺五八世笈山上人に願ひ出たところ、弟子の笈禪法庵が遣わされ、大光寺村の貞昌寺開山となったということはほぼ首肯される。笈禪法庵はのちに隠居して、近隣に誓願寺を開く。『浄土宗諸寺院縁起』では「慶長元年_{丙申}右京太守為信公御代 圓蓮社笈禪法庵上人建焉」と、その開創を一五九六年としている。ところで大光寺村の塔とはどういうものか。慶長八年

(二六〇三)のこととして『本藩明實録』には、「為信公御願にて為御菩提大工河原三右衛門と申者御下し、大光寺等へ三重の塔被成御建候_⑦」とあるが、ここからはその性格を知り得ない。『永祿日記』にはいくぶん詳しい記述がある。

(上略) 大光寺城跡御普請被成、左馬頭様御住居被成候所、御奥方様病死被成候。

大工河原三左衛門と申者下り申候。右者左馬守奥方御病死被成候処、為信公御歎き被遊、為御菩提大光寺之御寺二三重之塔御立可被遊由二而、町わり屋敷割御座候。_⑧

超宗派的施設として塔だけ而建てたのではなく、左馬助の菩提寺の境内に三重塔が建てられたことがわかる。それがどこかを知り得るのが『津輕編覽日記』で、畑山解読本に、四月廿一日大光寺左馬助殿御奥方_{富姫}御遠行被成、長雲山藤先寺_{江葬る}、然慶妙悠大姉、此時寺領七石を増し為御菩提為信公より大光寺におゐて三重之宝塔を御建立被遊、年を経て成就_⑨す。

とある。つまり藩主為信が、病没した娘の菩提をとむらうべく大光寺村の曹洞宗藤先寺に、三重塔の建設を始めたのが慶長八年だということである。同寺は耕春院(現在の宗

徳寺)の末寺であり、特別な法要があれば本寺の住職が導師を務めるのが常態である。さきに貞昌寺や笈貞法庵の関与を否定した所以である。

その後はどうか。『津軽編覧日記』畑山解説本、慶長一〇年(一六〇五)にみられる記事である。

七月去々年より御取立被成候大光寺之塔成就、棟梁江戸大工川原佐右衛門其外大工三十人にて成就す。八月十五日、大光寺塔成就之供養有之。¹⁰⁾

着工から二年後に落慶法要があったことが知られる。棟梁名の不一致は音写の問題で、無視して差し支えない。

これから数年後、藤先寺も貞昌寺も誓願寺も、弘前城の造営にともない城下に移転させられる。同地の三重塔は後年落雷で焼失するが『本藩明實録』は寛永七年(一六三〇)とするも同一〇年にも同記事があり、『永禄日記』では同九年、後年の藩撰史書『津軽一統誌』では同八年としている。このばらつきは、最も記録の確度を問われる一件である。

三 在方の諸寺院、弘前城下へ

『永禄日記』は、慶長一五年(一六一〇)のこととして

いる。

弘前城建立大光寺館等引上堀越並在々之寺院宮々、弘前御城下へ引越被仰付候間、段々引移申候。¹¹⁾

大光寺や堀越等の出城を廃し弘前に本格的な城を構える政策が、翌年にはほぼ完成した。これにともない在方寺社が城下に集められ、最終的には複数の寺院街を形成する。元和元年(一六一五)、弘前城南西の茂森山を削平して曹洞宗の「長勝寺構」三三か寺が取り立てられた。前述の藤先寺もこの一角への移転である。浄土宗、真宗、日蓮宗は連立する形で、城の東側に寺町を形成した。天台宗と真言宗はほとんどが特別な神社の別当寺院であり、当該神宮と境内をともして、寺町に名を連ねることはなかった。

変わった例が誓願寺で、城の西側、新町への移転である。以前、『國日記』の修復願の出され方から強引にそう推測したが、正保年代の『津軽國弘前城之絵圖』により一目瞭然である。境内には専求院、龍泉寺、不退院が侍していた。

誓願寺は『本藩明實録』によると、慶長一五年(一六一四)には弥陀大仏安置とあり、移転後の整備の早さがかがわれる。同じく『本藩明實録』寛永六年(一六三〇)には、「十月十二日、誓願寺大堂六ヶ年にて成就、入仏供養

有之候⁽¹³⁾とある。この文に続き、「今年無量山正覚寺開基」とある。当時の新興都市青森の町割りにより寺院も置かれ、誓願寺塔頭龍泉寺開山の良故龍吞が正覚寺を開山している。

「元」寺町時代の浄土宗寺院関係の記事はほとんどなく、活動の状況を知り得ない。弘前は城や諸寺院による空前の建設ラッシュとなったはずであり、仮普請でしのいでいた寺院もあったと推察される。

四 新寺町寺院街の成立

寺町の寺院は慶安二年（一六四九）、横町（東長町）算盤屋久兵衛を火元とする火災で延焼した。同三年のこととする文献もあるが、いずれ再建は断念され南溜池の南側に「新」寺町を設置、再出発することとなった。なぜその地が選ばれたかについては、『本藩明實録』の次の記事が明快である。

四月新寺町地割有之同所派町仕立候ニ付住居被仰付候、寺院ハ北の方春日の辺ニ御沙汰も有之候処、毎度南風御城下へ強く吹当り候ニ付、風防ぎに林仕立可然旨ニて南の方ニ地割被仰付候。⁽¹⁴⁾

問題はこれが慶安元年（一六四八）とされている点で、寺町の火災はそれ以後である。その他の同文献の記事内容はほぼ首肯できるもので、少々列記する。

慶安四（一六五二）九月九日、遊行上人着、此年貞昌寺造 営

承応元（一六五二）四月廿六日、貞昌寺本堂棟上新規成就 明暦元（一六五五）七月十五日より廿四日迄、貞昌寺千部 法会有之

万治元（一六五八）七月於貞昌寺御先祖桂屋貞昌大禅定尼、 百年御法会千部供養あり

ここまでは『國日記』記録開始以前のもので、貴重である。『國日記』以降でも『本藩明實録』の記述は示唆に富む。そもそも『國日記』は特定寺院の内部事情を記録する性格のものではなく、藩政当局が関与しない事項は記されない。いま少し、『本藩明實録』の記事を追っていく。

寛文一〇（一六七〇）同（四月）十八日、遊行上人、同勢ハ拾人計ニ而南部口より着（下略）
五月廿日、法立寺（日蓮宗）棟上
同二（一六七二）四月七日、本行寺（日蓮宗僧録）本堂 供養

七月五日、貞昌寺阿弥陀入仏、

延宝元（一六七三）真教寺（真宗僧祿）鐘鑄、

同 三（一六七五）閏四月、貞昌寺石塔供養有之候

天和元（一六八一）貞昌寺寢釈迦供養有之、

同 三月二日、本行寺焼失（『永禄日記』

二月）

こうしてみると、貞昌寺は新寺町へ移転を余儀なくされた寺院の中では、いくぶん良好な再出発ができています。

異色の記事が『永禄日記』にみられる。延宝八年（一六八〇）、「萬日念仏堂願主言語坊死ス」⁽¹⁵⁾とある。この時期には土手町大橋下東方にあった白道院の開山浄誉欣求である。

さて先年、前述『津軽國弘前城之絵圖』の寺町の「門徒、天台、法華、法華、浄土、門徒、門徒、門徒」という配置につき、新寺町移転時に北側の門徒寺と天台寺を入れ替えてという私見⁽¹⁶⁾を記した。同絵図と、『國日記』記録開始の寛文元年（一六六一）時点の比較であればこの愚論も成立しようが、絵図の正保年代には天台宗報恩寺がまだ存在しない。つまり寺町に報恩寺はなく、他の天台宗寺院も既述の事情で寺町にない。では同絵図の「天台寺」とは何だろうか。「天台宗寺院建設予定地」との仮説をたてざるを

得ない。

五 天台宗報恩寺の創建

本稿の標題とは無縁な立稿であるが、新寺町寺院街の成立という観点から確認しておかねばなるまい。

正保元年（一六四四）、南溜池の南東に大円寺が開かれる。境内西側の寺沢川をはさんで修験司頭の大行院があり、ここから西側に寺院街が新たに形成されたと言いたいところであるが、それは後年の状態である。寺町から貞昌寺はじめ諸寺院が移転した時点では、大行院の西隣に空き地、おそらくは未着手の土地が存在した。

ここに天台宗の新寺が建立される。『本藩明實録』には明暦元年（一六五五）のこととして、

御三代、桂光院様 御諱名、信義、（中略） 明暦元乙未年十一月廿五日、於江戸御逝去。⁽¹⁷⁾（下略）

とあり、同三年、

九月朔日、輪王寺一品親王公怙⁽¹⁸⁾を以て号を補し、一輪山桂光院報恩寺と給る、東叡山の末寺二加り、寺代三百石供料百俵被下、層衆^{ミヤ}五ヶ寺仰付候。⁽¹⁹⁾

と記されている。三七歳で没した前藩主の菩提を弔うため

報恩寺が建てられたのであるが、その段取りがよく窺われる。『永禄日記』は明暦三年（一六五五）に「報恩寺立」と、簡潔に記している。

環境は次第に充実していく。『本藩明實録』は万治元年（二六五八）、「九月五日、報恩寺鐘鑄申候」、翌年「四月廿五日、報恩寺鐘樓堂立申候」とあり、その翌年には、

土佐守様御法事、貞昌寺千部之御経読誦有、同報恩寺御石塔立此石塔十三より船にて登せる、

とあり、墓所の整備の様子が知られる。さらに後年、子院が東西に設置される。『永禄日記』延宝五年（一六七七）、「八月報恩寺内ニ観音堂始ル」、天和二年（一六八二）、「同年報恩寺内ニ万日念仏堂建立、願主猿賀町派武田彌左衛門禪門二成、則、新寺町二住」とある。東隣接地観音堂は大行院を移転させて建立された無量院、西隣接地万日念仏堂は善入院である。

報恩寺には開創時から敷地内、すなわち本堂前の左右に塔頭寺院が三か寺ずつ配置された。西の無量院側は新寺町通りから報恩寺に向かって光善院、観明院、正善院。東は同じく了智院、理教院、一乗院である。これら塔頭はいずれも十五石を受けた。

報恩寺は三百石を受け、天台宗の僧祿となる。同寺が新寺町の東方に位置して寺院街として充実し、以降同寺は『國日記』にも多くの記事がみられる。ただし『國日記』を軸に言うならば、ようやく間に合って登場した格好である。貞享四年（一六八七）正月九日、同寺は失火で焼失、さらに同年三月廿七日、末庵二軒が焼失と多難な出発であった。なお、万日念仏堂について。前項に言及した浄土宗の浄誉欣求による万日念仏堂白道院が寛文三年（一六六三）の開庵で、こちらが若干先行している。このため、以降の文献にみられる万日念仏堂とは、白道院をさすことが多い。

六 誓願寺焼失

二度の移転を強いられた貞昌寺に比べ、大光寺村からの移転だけで済んだ誓願寺は貞享五年（一六八八）、火災に見舞われる。三月十九日の『國日記』に、「昨夜子刻誓願寺出火本堂寺共ニ不残焼失、阿弥陀其外寺什物共ニ不残焼失」とある。寺社奉行の調べに対する誓願寺、塔頭専求院、同龍泉寺の口上書は火事についてはほぼ同内容で、平時火の気のない場所が外側から燃えており、放火ではないかと三者とも述べている。ただし誓願寺からは最後に、

大切成御建立所焼失仕候儀、無調法可申上様無御座候、依之在郷末寺^江引籠申度奉存候。²³⁾

という進退伺いがある。前年一月の報恩寺の火災では住職翁存が退任しており、その例にならったものであろう。

この一連の記述が『國日記』における貞享年代最後の浄土宗寺院関係の記事で、九月末日に元禄と改元、十二月六日の沙汰が次の関係記事である。

誓願寺從寺内出火ニ付遠慮仕候段尊聞候處、御免之段被仰出候、右之旨此御飛脚致到着候而、五日十四日廿五日廿七日右四日之内御精進日ニ可申渡趣、今二日到来之飛脚ニ就申来候、今日申渡之。²⁴⁾

右の日付は初代藩主為信、二代信枚、三代信義およびその正室の忌日である。この措置は四代信政の温情と言えよう。

七 おわりに

貞享以前の『國日記』を再検討し、同時期の文献を参照して津軽領内浄土宗の寺院情勢を概観した。この期間の『國日記』が長文を記録するようになったのは、寛文一〇年（一六七〇）の遊行四二代尊任上人への対応の段取り書き以降である。それ以前には、浄土宗寺院関係の記事は絶

対数も少ないうえ最低限に近い短文が多く、詳細を知りたい。援用した他の記録はいずれも後年の編纂物という性格が露呈し、人名や記載の年時などに不正確な点もあったが、おおよその事態を考えることはできる。

以前から気にかかっているのは、貞昌寺と誓願寺（および各末寺）の、門流としての位置付けである。笈禎は具名を圓蓮社寂普法庵笈禎という。京極誓願寺の僧である以上、西山禅林寺派の所属である。しかるに笈の字は、藤田派が用いた名乗りである。この両派の関係を問題とすべきではあるが、貞昌寺と誓願寺は名越派本山專稱寺の末寺として江戸時代の宗教統制を過している。本末関係はある程度の年限を経て、地域の事情などを考慮して定められる場合もある。しかし貞昌寺の開山時点で何派の所属であるかの取り沙汰はなかったのであろうか。

これは奇しくも「貞享以前」が分界点で、貞享の頃まではそうした意識がさほど強くはなかったようである。それが明確になるのは元禄初年に全国の浄土宗寺院から徴集した、寺歴の書出であろう。その集成がいわゆる『蓮門精舍旧詞』であるが、これは各寺の歴史より、本末関係の確認や確定に主目的が置かれている。同書で貞昌寺は開山僧に

ついで「圓蓮社良貞上人字法庵上都人氏族未詳」⁽²⁵⁾と名越派らしき表現をとり、しかも肝心の部分は曖昧にしている。

名越派の学僧義山の『圓光大師行狀画図翼賛』⁽²⁶⁾巻五八には、金光上人入滅の地に関して、「或_レ宗派_三云々被_レ遣_{ハシ}下_サ奥州津輕_ニ於_ニ彼處_一入滅_ス」⁽²⁷⁾と記されている。禅林寺貞準の『浄土宗派承継譜』の記述をさすもので、「或宗派」という表現はこの時期の義山の、西山派への対抗意識の表れといわれている。

- 1 弘前市立弘前図書館蔵。
- 2 青森県文化財保護協会刊みちのく叢書一
- 3 同前みちのく叢書二三
- 4 二〇〇六年の畑山信一氏解説本一三冊と、二〇一〇年以降刊の弘前図書館作成の対訳本がある。拙稿にいう対訳本は、原資料一冊から三冊上を収載した後者第一製本。原本は弘前図書館蔵。
- 5 前掲みちのく叢書四五、『本藩明實録・本藩事實集』上
- 6 弘前市立弘前図書館蔵。
- 7 前掲5本二二頁。
- 8 前掲2本一六頁。
- 9 4に示した畑山解説本一卷、一三二頁。原本により訂正。
- 10 同前一巻、一三三頁。
- 11 前掲2本二四頁。
- 12 『日本城下町繪圖集』東日本篇所収。日本礼文社、一九八〇。
- 13 前掲5本四五頁。

14 同前六〇頁。
15 同前五三頁。

16 『佛教論叢』五九号一〇六頁。
17 前掲5本六八頁。

18 原本の文字は「怙」と読むべきながら、意味が通らない。住職任命書を示す「公帖」であろう。

19 前掲5本七二頁。青森県立図書館蔵原本により訂正。
20 同前七五頁。

21 前掲2本五一〜五六頁。

22 弘前市立弘前図書館蔵『報恩寺之図』による。

23 『國日記』貞享五年三月十九日条。

24 『國日記』元禄元年十二月六日条。

25 『浄全』統一九卷七九三頁。

26 元禄八年編纂開始、同一六年刊。

27 『浄全』一六卷九四九頁。

良忠『観経疏伝通記』における『往生要集』の引用について

大橋 雄 人

はじめに

良忠は生涯のなかで多くの著作を著わしている。それら著作の大半は善導、法然、聖光の著作に対する注釈書であるが、法然の浄土教帰入のきつかけともなったとされる源信『往生要集』⁽¹⁾に対しても注釈書を著わしている。また良忠自身も幼いときに聞いた父と三智法師の『往生要集』の談義が浄土教に興味を持つきっかけとなっている。⁽²⁾

さらに良忠の著作活動のなかでは最晩年に『往生要集義記』⁽³⁾を撰述している。この点について大谷旭雄氏は『義記』の撰述と目的について簡単に結論づけることはできないとしながらも、三代の相伝と宗義の視点から浄土宗的『往生要集』⁽⁴⁾解釈を行ったものであり、思想的に重要な位置にあることを指摘している。では、法然・良忠両者に

とって浄土教帰入のきつかけともなり、『義記』が大谷氏の指摘するような意図のもとに撰述されたとすれば、源信『往生要集』は良忠の善導『観経疏』解釈上どのような影響を与えているのであろうか。

本研究では、『観経疏伝通記』（以下『伝通記』）における『往生要集』の引用を中心に整理を行い、その影響について考察を試みたい。

一、『伝通記』における『往生要集』の引用箇所

はじめに『伝通記』に引かれる源信の著作について整理を試みたい。『伝通記』において引用される源信の著作は、『往生要集』をはじめとして『阿弥陀経略記』『一乗要決』があり、そのほか書名は示されていないものの「慧心云」などとして源信の言葉を引用している。

管見のかぎり、それぞれの引用回数を示すと

- 『往生要集』……………九回
- 『阿弥陀経略記』……………三回
- 『一乗要決』……………一回
- その他……………一回

以上、総計一四回となり、『伝通記』全体の典籍引用数からは決して多くはない数字である。⁽⁵⁾ そのうち『往生要集』は九回の引用が確認されるが、それが『伝通記』のどこに引用されているか、また『往生要集』のいずれの章から引かれているか、『伝通記』の引用箇所と出典を整理すると

以下のようになる。

これらのなか、No 3は『往生要集』の書名のみで説示の引用はしておらず、またNo 9は割注で源信の説を簡略に示している箇所であり具体的な書名はみられないが、その指摘内容を『往生要集』に求めることができる。

表をみるとわかるように、良忠は『往生要集』の第四正修念仏、第五助念方法、第一〇問答料簡からの引用が九割を占め、それ以外は第九往生諸業から一回のみ引用している。

No.	『伝通記』引用箇所	『浄全』2	『往生要集』該当箇所	『浄全』15
1	『玄』十四行偈①	P85ト	第五助念方法	P108ト
2	『玄』十四行偈②	P112ト	第四正修念仏	P87ト
3	『玄』和会経論相違門「諸師解」	P172上	第一〇問答料簡	P135ト～P136上
4	『玄』和会経論相違門「道理破」	P179上～ト	第五助念方法	P96ト
5	『序』化前序	P230上	第九往生諸業	P132ト
6	『序』散善顕行縁	P281ト～P282上	第四正修念仏	P69ト～P74ト
7	『定』第九真身観	P357上	第四正修念仏	P86上～ト
8	『散』上品中生	P411上	第一〇問答料簡	P135上～ト
9	『散』下品下生	P431上	第一〇問答料簡	P142上～ト

二、『伝通記』における『往生要集』引用の概要

先述のように良忠は『伝通記』において『往生要集』の四章目から引用を行っている。では『伝通記』においてそれらがどのように引用されているだろうか。

『伝通記』に『往生要集』を引用する傾向としては、『伝通記』のなかの問答、とくにその答えとして良忠が自説を述べるなかで引用される。先の整理から良忠は『伝通記』に『往生要集』から九箇所引用・指摘をしているが、そのうち八箇所が問答内における引用である。唯一No.8のみが『観経疏』散善義・上品中生の「恐此間七日」という語を解釈する箇所において引かれる。

これは『観経』上品中生に華開以後の得益を示す箇所において、「七日を経て、時に応じて即ち阿耨多羅三藐三菩提に於て不退転を得」（『浄全』一、一一頁）とある説示を、善導が『観経疏』において、『観経』の「七日」は浄土における七日ではなく、此土の七日であると解釈している点に対する良忠が解釈を示している箇所である。良忠はこれを

【恐此間七日】とは、古師、多くは彼の方の時劫に約

す。故に且らく【恐】と云う。（『浄全』二、四一〇頁上（下））

と釈し、『観経』の「七日」について諸師がさまざまな解釈をしていることを指摘する。続いて浄影寺慧遠、吉蔵、懷感、璟興ら浄土の七日であると釈する諸師の説を取り上げ、

慧心の云く「此土の日夜なり」（三云）。

感師は一室の弟子なりと云うと雖も、大師の解に違し、慧心は萬里の波濤を隔つと雖も、今家の釈に同ず。

（『浄全』二、四一〇頁下）

と述べている。良忠は『観経』上品中生の時劫の解釈に対する善導の釈義について、弟子である懷感よりも源信のほうが準じているとしており、続いて、以下のように『往生要集』の説示を引用している。

『要集』の下に云く「彼の九品に遷る所の日時を判ずること、諸師不同なり。懷感・智憬等の諸師は、彼の国土の日夜の劫数と許すは、誠に責むる所に当たれり。有師の云く、仏、此土の日夜を以て之れを説きて、衆生をして知らしめたまう、と三云云。今謂く、後の釈、失無し。且らく四例を以て助成せん。——中略——。

此の理、有るが故に、後の釈、失無し」〔已上〕。

靈芝の云く「一小劫とは、亦、此土の増減に據りて言を為す」〔已上〕。

『往生要集』の引用をみてもわかるように、源信は九品の日時の解釈について懷感の説を批判し（波線部a）、また波線部bの説を示して「後の釈、失無し」としている。波線部bの説は懷感らが批判対象とする説であり、これは善導の解釈に近似しているとされる⁶。

良忠は『浄土大意抄』において懷感を「善導上足の御弟子・懷感和尚」（『浄全』一〇、七二二頁下）と評しているが、一方で『伝通記』に示されるように、善導の説と異なる点については批判を加えている。

したがって、九品の日時に関する解釈について、懷感を批判し、『往生要集』の詳細な説示を引用していることから、良忠はこの点に関しては全面的に源信の説に依っていることが指摘できる。すなわち、良忠は善導の九品の日時に関する解釈も源信が『往生要集』に示した説とほぼ同様の背景を有していたとみていたと考えられる。しかし、この点のみをもって『伝通記』において『往生要集』が大きな影響を与えているとはいい切れない。

次に問答において『往生要集』が引用される箇所を概観してみる。それぞれの問答においてどのような問いが設けられているか、その問題点をまとめると以下のようになる。

No. 1…十四行偈の「無上心」は菩提心か否か（菩提心について）

No. 2…十四行偈の末尾「願以此功德」は造疏の功德の回向となりうるか（功德の回向について）

No. 3…なぜ悪縁のない浄土での修行の功德が娑婆世界での功德に劣るのか（娑婆と浄土との修行の勝劣について）

No. 4…『観経』をなぜ釈尊出世の本懐とするのか（出世本懐について）

No. 5…在家の者が心乱すことがあるとしたら、在家の菩薩はどうなるのであろうか（機根について）

No. 6…なぜ『観経疏』では行福の四句のうち「発菩提心」をさらに分けて解釈をしているのか（菩提心について）

No. 7…なぜ真身観において白毫の一相を観察させるのか（白毫相について）

No. 9…五逆を犯した者は十念を満たさずとも往生できる

のか（十念について）

いずれの問答のなかにおいても、ほぼ自己の見解を述べたうえで自説の根拠のひとつとして引用される傾向が多い。

また『伝通記』に引用される『往生要集』の説示には『往生要集』が引用する典籍の説示を含んでいることが多いように見受けられる。

三、『往生要集』における引用との比較

では、『往生要集』に引用される説示と『伝通記』に引用する説示にはどの程度の共通性、また影響がみられるだろうか。試みに先述の整理の範囲内において確認してみたい。

先に整理した『伝通記』に引用される『往生要集』の説

示のなかで、『往生要集』内に引用が確認されるのは、No. 2、3、4、6、7、8、9の七つである。それぞれの箇所引用されている典籍を整理し、さらにそれらが『伝通記』の別の箇所において引用されているか確認すると以下のようになる⁷⁾。

以上、七つの『往生要集』引用中には、五二の引用が見受けられる。これらの引用と『伝通記』における引用を比較したところ、両書に共通する引用が五箇所確認することができた。この範囲に限ってみると、『伝通記』の引用典籍において『往生要集』の影響は大きいとはいえないと考えられるが、それぞれの典籍の引用意図について概観してみたい。

No.	引用典籍	出典	『伝通記』引用
No. 2	慧苑『統華嚴經略疏刊定記』	現存部分には無し	『散記』（『浄全』一、三九一頁上）
No. 3	『無量寿經』	『正蔵』一二、二七七頁下	『玄記』（『浄全』二、一七一頁下～一七二頁上）
No. 4	有論・龍樹『大智度論』	『正蔵』二五、六一四頁下（取意） ⁸⁾	『定記』（『浄全』二、三五〇頁下）
No. 6	『過去現在因果經』	『正蔵』三、六五二頁上	『散記』（『浄全』二、三九一頁下）
No. 8	『無量清浄平等覺經』	『正蔵』一二、二九二頁上～中	『定記』（『浄全』二、三二一頁下～三二二頁上）

No.2―慧苑『続華嚴經略疏刊定記』

『伝通記』における『刊定記』の引用は、随喜する過去・現在・未来の善根の回向について述べられるなかに引かれている。過去・現在・未来の善根の回向についてはすでに十四行偈「願以此功德」の解釈において上記の『往生要集』の説示を引用している。したがって、その十四行偈での解釈を踏まえたうえで、『往生要集』に引用される慧苑『続華嚴經略疏刊定記』の説示のみを再掲したものとみることができる。

No.3―『無量寿経』

『伝通記』では『観経』上品中生の「七日」が此土・彼土どちらの時間にあたるかという問答の後に娑婆・浄土において修する善根の勝劣について問答を設け、その点について『往生要集』に説示されていることを指摘している。したがって、『伝通記』では『無量寿経』の説示をもって一説を示し、さらにその傍証として『往生要集』ならびに『群疑論』に同様の問題が示されていることを指摘したものであると考えられる。

No.4―有論・龍樹『大智度論』

『往生要集』では、第五助念方法における第三・対治懈怠の一六・悲念衆生を証する説示の引用の一つとして引かれている。『伝通記』では『大智度論』の譬喩の原文を直接引用する箇所は非念仏者に対する光明の摂取・否摂取についての問答においてのみであり、間接的に引用するのは、『往生要集』の説示以外では、その前に設けられている「摂取」の義を問う問答における伝智顗『観経疏』の説示内にみられる。また『玄義分義記』において『観経疏』『言護念者即是上文』の「護念」の語を釈するなかで元照『観経新疏』が引用されているが、そのなかに『大智度論』のこの譬えが引かれている。

この箇所のみ『大智度論』を直接引用しているのは、問答の内容から、他の諸師が引用している前半部分のみでは説明不足であり、『伝通記』に直接引用されているように、この問答の答えとして譬喩の後半部分の説示が必要であったためであり、『往生要集』のみの影響ではないと考えられる。

No. 6―『過去現在因果經』

『伝通記』において『因果經』を含む『往生要集』の説
示が引用されている箇所は取意略抄されており、そのなか
には『因果經』の説示は表れていない。そもそも『往生要
集』では、第四正修念仏・作願門中、菩提心の行相を明か
すなかにおいて、設けられている問答の一つに引用されて
いる。それに対して『伝通記』では、廻向発願心釈のはじ
めに述べられている「随喜他善」の「随喜」の語の解説と
して引用されている。したがって、『往生要集』の引用意
図とは異なる用い方をしており、『往生要集』に引用され
ていることは把握しつつも、それを踏まえて引用したもの
ではないと考えられる。

No. 8―『無量清浄平等覺經』 同箇所を指摘

『往生要集』では、九品の時節関する問答のなかで源信
が自説を展開するなかで引用されている。一方、『伝通記』
では、問いのなかに『無量寿經』の異訳の説示との相違を
指摘するために引用されたものであって、『往生要集』と
は引用意図が異なり、また問題意識も異なるものとみられ
る。

まとめ

以上、本研究では、『伝通記』における『往生要集』の
引用を中心に整理を行い、その影響について考察を試みた。
良忠が『伝通記』において『往生要集』を引用する回数
は、全体の引用回数と比較すると特別多く引用しているわ
けではない。さらに『往生要集』の第四正修念仏、第五助
念方法、第一〇問答料簡から主に引用していることが明ら
かとなった。

また、限られた箇所ではあるが、『往生要集』の引用典
籍を整理し、それらが『伝通記』において別の箇所引用
されているか確認し、共通する引用についてその意図を概
観した。

確認した箇所において共通する引用の数はさほど多くは
なく、さらにその共通して引用される部分についても『往
生要集』に引用される意図とは異なる用いられ方をしてい
るように見受けられた。

今回、限られたなかで引用を校合した結果、『伝通記』
において『往生要集』からの大きな影響は見いだされな
かった。しかし、『往生要集』全体にわたって引用を校合す

ることによって今回とは別の結果が得られる可能性がある
と考えられる。

1 例えば、醍醐本『法然上人伝記』には「是の故に『往生要集』
を先達と為して浄土門に入るなり」（『法伝全』七七四頁上）とあ
る。

2 道光『然阿上人伝』に「十一歳の時、『要集』の悪趣の苦患、浄
土の快樂を談ずるを聞きて、屢々、浄土を欣う」（『三上人研究』
四二三頁下／『浄全』一七、四〇六頁上）とある。

3 近年、良忠の『往生要集』注釈書である『往生要集鈔』から
『往生要集義記』への成立過程について南宏信氏が「良忠撰『往
生要集』注釈書の成立過程」（仏教大学総合研究所編『法然仏教
とその可能性』法藏館、二〇一二）などに発表し、『義記』への
展開過程のなかで、良忠以外の関与を指摘している。

4 大谷旭雄「『往生要集義記』について」（『法然浄土教とその周
縁』坤、山喜房仏書林、二〇〇七）七七九頁。

5 拙稿「良忠『観経疏伝通記』における引用典籍」（廣川堯敏教授
古稀記念論集『浄土教と仏教』山喜房仏書林、二〇一四）参照。

6 石田瑞麿訳注『往生要集』（下、岩波文庫、一九九二、二六一
頁）では『群疑論』の該当箇所を示し、善導の説を批判している
ものとしている。

7 『往生要集』の引用出典については石田瑞麿訳注『往生要集』
上・下（岩波文庫、一九九二）の脚注等を参照した。

8 『正蔵』二五、三三三頁上にも類似の説示あり。

『釋淨土群疑論』 敦煌写本S二六六三について

大屋 正 順

はじめに

『釋淨土群疑論』（以下『群疑論』と略称）には写本と版本が合わせて九本現存し、七本は日本のもので二本が敦煌の写本である。敦煌写本の一本は、矢吹慶輝氏によって早くから紹介されていた「S二六六三」で、長らく『群疑論』の敦煌写本はこれのみとされてきたが、公益財団法人武田科学振興財団杏雨書屋刊行の『敦煌秘笈』に『釋淨土群疑論第七』（羽〇二二）が確認されて二本となり、『群疑論』の敦煌写本が比較可能な状況となった。^①「羽〇二二」は、萬歲通天元年（六九六）と年紀がある点で極めて資料的価値が高く原本に近い存在であると考えられる。識語のない「S二六六三」はこれまであまり深く掘り下げられることはなかったが、年紀がある写本の登場により新たな展

開の可能性が出てきた。^②

S二六六三の基本情報

現在スタイン・ナンバーについては、上海師範大学と英国国家図書館との合編で、中国側は方廣鎰氏、英国側は呉芳思氏が主編となつて『英国国家図書館藏敦煌遺書（漢文部分）』が桂林の広西師範大学出版社から順次出版されている。二〇一一年九月に一一〇卷（S六三九まで）、二〇一三年三月に一一〇卷（S一三二二まで）、二〇一三年十二月に二一〇卷（S一九六〇まで）が刊行された。英藏敦煌遺書の前半六千余号部分は、一九八一年に台湾から『敦煌宝蔵』として刊行されたが、図版の品質や編集などに問題があったとされている。それに対して本書は鮮明な図版を用い、スタイン・ナンバー一万四千余号すべ

ての敦煌遺書を影印収録する予定で、特に後半六千余号の大半は初公刊であることから大変貴重であり今後最初に参照すべきスタイン・ナンバーの基礎資料となる。

しかし残念ながら、いま抜おうとするS二六六三を含む巻は未刊のため影印で確認することができない。よって現在日本で確認できる資料の中で最も確実かつ鮮明である、東洋文庫に所蔵されているマイクロフィルムからの紙焼き資料を用いた。これに付されているマイクロフィルムのコマ数（No13まで）は、原本の紙数とは一致しない。本文中、文字単位で場所を指示するときは基本的には総行数で表記し、大きなまとまりで指示する場合はコマNo（算用数字）を使用することにする。

S二六六三が公になったのは昭和二年（一九二七）のことで、矢吹慶輝『三階教之研究』に付図一四として断片一部の写真が掲載されてその存在が知られるようになった。『金子・研究』（九三〜九五頁）では、『正蔵』での対校作業の問題点や記載の誤り、欠損している文字について言及があり、「村上・研究」では三九頁で紹介されている。S二六六三は識語や題号をもたないため内容から『群疑論』と判断されたもので、『正蔵』四七卷（No一九六〇）四五

頁上段二二行目〜四九頁中段一三行目に当たる。現行本の第三卷に相当し、標目としては「第六 会経異説破他謬謬」で三階教者との対論が記されており、三階教者の主張を強く批難する箇所が『群疑論』の立場が明確になる重要な部分である。この写本には全部で二六二行残っており、一行の文字数は二〇〜二七字ほどで定まっていない。三・四・五・九・一四・三〇行目の上部は一〜六文字ずつ欠け、No3〜10は欠損なく、No11後半からNo13は上部が欠損しており二二二行目からは各行一〜四文字ずつ欠け、下部は欠損が少なくほぼ判読可能な状態である。

裏紙の使用について

No8の後半（一六四と一六五行目の間）からNo13の最後（二六二行目）まで左右反転した文字が薄く写っており、裏紙を使用して書写したことがわかる。既に文字が書かれたものを裏返しにして行間に新たに書いていくため、基本的には文字が重なっておらず判読可能な文字も多い。そこで、No8〜13の写真を左右反転させてみたところ文字群がいくつか浮かび上がり、それを手がかりにSATで検索したところ、紙背文書は『四分戒本疏』巻第二であることが

分かった。これにより、『敦煌遺書総目索引新編』（二〇〇〇、中華書局）でS二六六三が「四分戒本疏卷第二」となっている理由が明らかになった。日本では矢吹慶輝氏の指摘によりS二六六三は『群疑論』でありその後半に裏紙が使用されていると認識されてきたが、敦煌研究院ではS二六六三は『四分戒本疏』であり、その前半に裏紙が使用されていると理解したことになる。ちなみに新編が発刊される以前の『敦煌遺書総目索引』ではS二六六三の項には『群疑論』と『四分戒本疏』どちらの記述もなく内容が分からないものとして扱われている。

『四分戒本疏』は『正蔵』の目次では「二七八七 四分戒本疏 卷第一・第二・第三（三卷）[cf. Nos.1429.1806]」となっており、『四分律比丘戒本』・『四分律比丘含注戒本』との比較検討を求めている。巻第一はP二〇六四、巻第二はS二五〇一、巻第三はP二二四五を原本にし、巻第二には対校本としてS一三を使用している。また、『敦煌遺書矢吹慶輝博士将来』四一にもこの『四分戒本疏』が数本掲載されており、No六九に「S二五〇一 四分戒本疏」「一三四 四分戒疏」「四六四 四分本疏」、No七五に「S四〇五 戒本疏」と見出しがある。名称は異なるがいずれも同

一のものを指しており、『正蔵』では触れられていないテキストも見られる。

紙背文字の判読

手がかりとなった文字について、「S二六六三のNo／行数（何行目と何行目の間に見えるか）／読み取ることができた文字／『正蔵』八五で相当する頁・段・行」を示す次の通りである。

①No.13／二六一・二六〇／奪比丘衣戒／五九二・上・一五
②No.13／二五四・二五三／本規同？／五九二・上・二七～二八

③No.12／二四〇・二三九・二三八／□？戒？有？？犯人二有病畜藥之縁三殘藥已下所畜藥鉢四／□？七日五過？結罪下釋中初句可知第二言有病者律云秋月？／五九二・中・二五～二八（文字の異同・過不足あり）

④No.11／二二八・二二七／不犯者如上／五九二・下・一九
⑤No.11／二二九・二二八／解中初句可知第二句言春殘一月在求雨／五九三・上・五～六

⑥No.10／二〇四・二〇三／安居未竟不能輒受佛爲利益施主及潤比丘潤時／五九三・中・三～四

⑦ Na 10 / 一九九・一九八 / 有急施衣比丘尼知是 / 五九三・中・二三 / 一四 (文字の異同・過不足あり)

⑧ Na 9 / 一八五・一八四 / 一切不犯 / 五九三・下・一一 / 制意者出家 / 五九四・上・二三

⑨ Na 9 / 一七六・一七五 / 已施僧今施尊者得受無罪若言此物 / 五九四・中・二三 / 一四

⑧では「一切不犯」のあと判読不能の数文字があつて「制意者出家」と続くが、『正蔵』と対照すると五九三・下・一二から五九四・上・二二まで落ちてゐることが分かった。

欠落部分は「有難蘭若離衣六宿戒二十九」全部で、「制意者出家」(「迴僧物入己戒三十」の冒頭)から再開しているので、『正蔵』版の原本となつてゐる「二三」とは構成が違うテキストであることが分かる。また、数字が見えていないので、戒の項目の数え方が違うテキストであることも考えられる。いま「二三」と記したが、『正蔵』で活字化されている「S 一三」と矢吹博士将来の紙焼き資料 Na 六九の「一三」を比較すると、始まりも終わりも同様で同一のテキストであることを確認できるものの、一方はスタイン文書とし一方は所蔵を示す符号を付していない。そこで『敦煌遺書総目索引新編』と『英国国家図書館藏敦煌遺書』

を確認すると、「S 一三」は妙法蓮華經であつたので、『正蔵』の「S 一三」という表記は誤りであることが分かった。よつて、ここでは「一三」とした。

①～⑨で示したように、S 二六六三の紙背文書は『四分戒本疏』であることが分かった。『群疑論』を書写する必要性があつた人物が『四分戒本疏』を書写したものを手に取る環境にあつたということは、両テキストが近い存在であつた証左であるし、その人物あるいはその人物が属する集団でこの二本のテキストが何らかの理由で必要であつたことを示している。

書体の変化について

S 二六六三には書体に変化する箇所が数箇所ある。一行目から順に書体のまとまりを示すと次の通りである。

- A ○○○一〇二三(行目)△二三(行数) 行草書体
- B ○二四〇二九△六 楷行書体
- C ○三〇〇一五△八六 行草書体
- D 一一六〇一三一△一六 楷行書体
- E 一三二〇一三七△六 行書体、字粒が大きい、D・Fとは異質。

F 一三八―一五二(一五) 楷行書体
G 一五三―二六二(一一〇) 行草書体、一六四と一六五行目の間から反転した文字あり。

このように、 $A \cdot C \cdot G$ は行草書体、 $B \cdot D \cdot F$ は楷行書体、 E は行書体で、 $A \cdot C \cdot G$ と $D \cdot F$ は共通点が多く、 E だけ少し異質な印象がある。大部分を占める行草書体($A \cdot C \cdot G$)は、行書を基本としながらも点画の省略が多いものが数多く見られ、草書体をとるものも比較的多い。運筆は速めで軽快に書き進められ、一行の文字数にも規則性はなく、美しく保存する目的で書かれていないことは明らかである。 $D \cdot F$ の楷行書体は、横画の起筆や終筆をみると楷書体を基本にしていることが分かるが、次画への連続性や転折部分などは行書体ととれるものが多く見られる。字粒は安定しないものの、丁寧な運筆の意識を感じ取ることができるし、比較的行が真っ直ぐに通ってすすき見える。 E には楷書的要素はみられず、この六行だけ他の行書体とも異質であり、字形のとり方では文字の下半身が大きくなったり、運筆では筆の開閉が安定せず極端に太い線が突然入ったりしている。

また、 A と B の境界ははっきりしているものの、 B と C

の境界は曖昧で、楷行から行草への変化が自然である。例えば、二八行目―一九文字目(以下数字のみ表記)「生」と三〇―一四「生」、二九―一七「普」と三一―三二「普」などを比べると変化がよく分かるが、二九―一八「法」と三〇―一七「法」、二九―二三「第」と三〇―一七「第」を比べるとあまり変化がない。「別」から始まる B の書き出し(二四行目)からしばらく楷書を基本に書いていたが、二九―一八「法」あたりから調子づいて少しずつ運筆の速度が高まったとも考えられる。そうすれば $A \cdot B \cdot C$ は同一の書き手の変化という可能性も出てくる。

以上のことから、 $A \cdot C \cdot G$ の行草書体と B の楷行書体は関わりが考えられ(同一の書き手の変化であるという即断は避ける)、 $D \cdot F$ の楷行書体は類似性が高く、 E のみ異質な行書体であるということから大きく三つのまとまりに区分することができる。

「S二六六三」と「羽〇二二」行草書体の類似性

ここで、「羽〇二二」との比較を試みる。羽〇二二については以前筆者が書体の変化について言及し(『仏教論叢』五九)二二行目と二三行目が境界であることを示した。そ

の前半部分（二二行目以前）とS二六六三の各グループから同様の文字を拾ってみると、A・(B)・C・Gのグループと類似性が高いことが分かった。同一グループ内でも当然ながら線の出かたは変わるので完全に一致することは難しいが、運筆やくずしの理解が同様であることを指摘できる。

また、羽〇二一の後半部分（二三行目以降）の行草書体とS二六六三のD・F、あるいはEのグループとの類似性は見出しに lacked。ここでは、S二六六三のA・(B)・C・Gグループと羽〇二一前半部分（二二行目以前）の行草書体は運筆法や点画の理解などにおいて類似性が高いことを指摘したい。

小結

『群疑論』の敦煌写本は、矢吹慶輝氏によって早くから紹介されていた「S二六六三」一本のみとされてきたが、公益財団法人武田科学振興財団杏雨書屋『敦煌秘笈』の中に『釋浄土群疑論第七』（羽〇二一）が確認されて二本となった。S二六六三は、これまであまり掘り下げられてこなかったが、羽〇二一の登場により新たな展開の可能性が

出てきた。

No.8の後半（一六四と一六五行目の間）以降に見られる左右反転した文字を解析することで、紙背文書は『四分戒本疏』巻第二であることが分かった。『群疑論』と『四分戒本疏』が近いところにある事実は、書き手が属する集団の修学状況を知る手がかりとなり得る。

S二六六三には全部で二六二行残っているが、七つの書体のまとまりに分けてそれを三つのグループに区分した。一つは大部分を占めるA・C・Gで、あまり型を意識せず軽快に書き進めている行草書体グループ。BからCへの変化が自然であるためBの楷行書体も暫定的にこれに属するものとした。一つはD・Fで、楷書を基調にしながら行書体も多用しており全体的に丁寧な運筆を感じさせる楷行書体グループ。一つはEで、これのみ異質な行書体で字形の安定感が欠け行のまとめ方にも統一感がなかった。

注目したのは両テキストの行草書体で、S二六六三のA・(B)・C・Gグループと羽〇二一前半部分（二二行目以前）は運筆法や点画の理解などにおいて類似性が高いことを指摘した。同一の書写環境を想定できる決定的な材料はないが、両者が近い存在である可能性は否定できないと

考える。

なお、図版を使用した論攷を『小澤憲珠名誉教授頌寿記念論文集』（ノンブル社、二〇一五）に掲載したのでこちらも参照されたい。

1 『敦煌秘笈』については目録冊所収の吉川忠夫館長「公刊の辞」に詳しい。また筆者は、『敦煌秘笈』所収の写本について、「北朝期の浄土教関係敦煌写経について」（『佛教論叢』第五八号）で羽六〇五・佛説無量壽經卷上を、「北魏敦煌鎮写経の書風について」（『大正大学研究紀要』第九九輯）で羽〇〇四・大方廣佛華嚴經卷第二十四を取り上げた。羽〇二一については、拙稿「杏雨書屋所蔵『釋浄土群疑論第七』について」（『佛教論叢』第五九号）を参照されたい。

2 『釈浄土群疑論』には金子寛哉氏『釈浄土群疑論』の研究』（大正大学出版会、二〇〇六、以下「金子・研究」と村上真瑞氏『釈浄土群疑論』の研究』（建中寺出版部、二〇〇八、以下「村上・研究」）の研究があるが、羽〇二一は、両氏の出版段階では公開されていなかった資料ということになる。

袈裟について

西城 宗隆

はじめに

義浄（六三五～七一三）は『南海寄帰内法伝』で、袈裟被着などの問題を提議している。この記述は現在にも相通じる点が多々ある。七九条袈裟の被着法に関する記述は、実際の被着法と差異がある。そこで、まず七九条の被着法・七九条の二条部分の形状と、次に天竺衣・南山衣の概念を考察したい。

『浄土法要集』上（新訂改第四版・平成二四年）には、『袈裟に僧伽梨（九条乃至二十五条）、鬱多羅僧（七条）、安陀会（五条）があり、これを三衣という。別に七九条がある』と記述している。また、『浄土法要集』（昭和一四年版）には「其他特別の物に七九条あり」とあるのみで詳述されていない。七九条は、一つながりの九条袈裟に対して、

七条と二条を継ぎ合せて九条仕立てにした袈裟であり、七条あるいは九条となるので、七九条という名称となっている。^①

これまでにさまざまな法式に関する著作があるが、昭和初期までは七九条に関する記述があまり見られない。必夢『諸回向宝鑑』（元禄一一年）・大雲『啓蒙随録』（明治五年）・金井秀道『浄土苾芻宝庫』（明治二七・八年）・千葉満定『浄土宗法式精要』（大正一一年）と『浄土宗法要儀式大観』（昭和八年）は、七九条について触れていない。東京深廣寺の堀井慶雅師（二八八五～一九四五）が『法式教案』（昭和一三年）で七九条の詳細を述べた。管見ではこれが初出であろう。

『法式教案』『浄土宗法儀解説』等の七九条の被着法

この『法式教案』は、法式協会で協定した内容を基に、堀井師自身の教案としてさまざまな事例根拠等を集めて記述したものである。法服法の項目で、「七九条とは錦繡等の七條の外に二条を別に製したるものを云う。被着の場合継ぎ合せ、右角を左肩にいたらしむるなり。通常は七條として用ゆるも、第一正装の場合に九条大衣として用ゆるに便なるが故なり。近時協会として九条仕立にせんことを希望あり」とある。⁽²⁾ここで、明らかにしておきたい点は、七九条の右角が左肩にいたるといふ記述である。顕色の七条の場合は右衣角が左胸のあたりであるが、七九条にした場合は天竺衣の如法衣のように、左肩を覆うようになるという。

京都大超寺の宍戸壽榮師（一八九〇～一九七一）は『浄土宗法儀解説』（『続浄土宗法儀解説 上』）で、昭和初期から四十年頃までの法式の実際の記録を述べている。ここでは、「七九条は錦繡等の七條の外に二条を別に製したるものであつて、被着の場合に継ぎ合わせ、右角を左肩に至らしめるもので、常に七條として用い、正装の場合に九

条として用うるに便ならしめんが為に作られたものである」とある。⁽³⁾このように『浄土宗法儀解説』は、『法式教案』の記述とほぼ同文である。『法式教案』は昭和一四年刊行の『浄土法要集』を編纂するに際して、法式協会が協定したものである。これによって、記述内容が同じになることは当然のことであるが、ここでも右角を左肩にいたらしめるとあり、同様の被着法である。

京都真教寺宍戸榮雄師（一九二〇～一九九五）は『仏具大事典』の「浄土宗の法具」の項目で、「特殊なものに七九条というものがある。顕色で作られ、通常の七條の外、取外しのできる二条が別に作られるのである。七条のときは南山衣形式で、九条にしたときは天竺衣形式となり、他宗ではみかけぬものである」と述べている。⁽⁴⁾そして、同師は『本堂の莊嚴 付法服と執持』で、天竺衣は前縁が左肩まで覆うものとし、南山衣は金襴七条の形式のように前縁が左脇までしか届かないものとに分類している。⁽⁵⁾これによって、七九条は天竺衣と同様に、左肩を覆うような被着法になる。

羽田芳隆師・福西賢兆師は、『浄土宗莊嚴全書』の「莊嚴衣としての法衣」の項目で、「本七条と同じ生地 of 二条

を右衣角に継ぎ合せて被着するもので、大衣九条と同格に扱われます。(中略)七条につけ加えられた二条により左肩を完全に覆い、先端部分は左肩の少し後ろまで下がります」と述べている。⁶⁾この説は堀井師と穴戸師と同様の被着法となる。

この『法式教案』『浄土宗法儀解説』『仏具大事典』『浄土宗莊嚴全書』の七九条の被着法は、すべて左肩を覆うような表現をとっている。では、実際はどのように被着しているのだろうか。知恩院蔵の靈巖上人像とその画像は九条袈裟であるが、七九条の二条にあたる部分を左肘にかけている。また、知恩院等の御忌大会の唱導師は、七九条の二条部分を左肘にかけている。七九条は九条としてかけているので、九条と同様に左肘にかける形式をとっている。しかし、これらの書物によって七九条を知り得た人は、左肩を覆う形式の袈裟が七九条と思い込んでしまうであろうけれども、左肘に二条部分をかけているのが実情である。記述内容と実際の被着法の差異は、どうして生じたのであるのか。義浄は、左肩を覆うようにかけるべきであり、左肘にかける象鼻のような被着法を非法とした。

義浄の象鼻批判

義浄は『南海寄帰内法伝』で、七世紀インド仏教僧伽の日常生活の経験を基にして、当時の中国仏教をインド仏教の正則と比較して、これを批判している。名指しはしていないが、道宣に対する批判である。例えば、道宣は絹の使用を禁じているが、義浄は容認している。さまざまな問題提議の中に、袈裟の被着法の一つである象鼻批判がある。これは南山衣と天竺衣との問題でもある。「衣の右角を左肩に寛げかけるのであって、之れを背後に垂して、(後述の象鼻のように)肘上に安(在)いてはならないのである」と述べている。⁷⁾さらに、大衣の右角を(肘上に)垂らすのは、象鼻という非法の着方であるとしている。象鼻の流行の原因は、材質が絹で滑りやすく肩から落ちてしまうためとしている。渡来のインド人苾芻も三藏法師玄奘も肩へのかけ方である搭肩法を中国に伝えたが、中国の古徳は旧来のものを親しみ、象鼻という誤った袈裟のかけ方を改めることが出来なかったと述べている。義浄は釈尊と同様の被着法である偏袒右肩を是とし、中国の古徳が好む左肩を覆わないで左肘にかける象鼻を非法とした。

このように義浄の言葉は、現在も同様なことが繰り返されてきている。法式の本には左肩を覆うように被着すべきものであると記述しているが、旧来より伝わっている被着法によって左肘にかけるようになってるのが実情である。袈裟の材質が錦繡であれば薄手で軽く、左腕の負担はかからない。しかし、近年七九条を作成するにあたって、錦繡でなく金欄の厚手で重い袈裟になっている。導師は差貫・道具衣・本領帽・七九条・水冠という衣体で、左腕の負担がかかりつつ諷誦文を捧読し、礼拝などの所作を勤めている。本七条の被着法は、左衣角の三条部分のヒダが二重となつて左肘の上にかける。七九条の場合には、その左衣角の上に右衣角の二条部分の袈裟をさらに覆うようにしてかけている。その左肘から二条部分の右衣角が外側に象の鼻のように垂れているので、これを象鼻と称している。

義浄はじめ堀井師・宍戸師の記述通りに右衣角を左肩にかければ、少しでも左腕の負担が軽減されるのではないかという説がある。二条を継ぎ合せる七条の右側の縁は、地上に対して垂直である。これに二条を繋ぎ合わせれば、自然に左肩を覆うようになるはずである。これに対して、二条部分を左肩に垂らした方が視覚的にはよいが、礼拝する

時に二条部分が前に垂れて袈裟の裏側が見えてしまうので、肘の当たりに二条を掛けるようにしているという。ある法衣店はそれぞれの導師の身体と意楽いぎょうに合わせて、肘と肩の中間などの位置を変えて仕立てているという。『浄土法要集』には被着法が定められていないので、二条の位置はそれぞれの意楽によることになる。では、七九条はいつ頃に製作されたのであろうか。

七九条の製作年代

井筒雅風氏は『袈裟史』で、「九条を七条と二条に分割して、平素は七条として使い、重要な儀式には九条として使う。簡便な形式は新しい便法である」と述べている。^⑧年代は明記されていないが、近年であることが分かる。

増上寺所蔵『幹事便覧』六には、享保五年（一七二〇）に寺社奉行が増上寺の装束について尋ね、所化役者円龍が回答している。三縁山大僧正装束として、「素絹 紅精好、剃貫（マ）禁色 八藤、表袴 瓜二蔽、直綴、九条、七条、五条、座具、珠数、帽子、檜扇子、沓」を列記している。^⑨この時点では、大僧正の袈裟としての七九条は存在していなかったであろう。

『知恩院史』には、文政六年（一八二三）の鳳詔頂戴式の式次第が掲載されている。そこには「七導師 道具衣九条念珠座具」とあり、九条袈裟を被着していたことが分かる。^⑩「大永の御忌鳳詔」という詔勅を礼拝する儀式で、この式を修してから御忌大会を勤められるという重要な儀式である。唱導当日もこの衣体で勤められたであろう。

明治一二年（一八七九）に御忌に関する「達書」が発せられた。その「御忌法要則」の第七条には、「唱導師ハ七九条直綴座具水冠差貫領帽等を着用スヘシ 但シ服色ハ皆其身分ニ応スル」とあり、この時に唱導師は七九条を被着することが施行された。^⑪このように七九条は、『袈裟史』の記述のように、御忌唱導師のために七九条袈裟を作成されたものと思われる。なお、大正三年一月一日に施行された宗規第六十号「法式条例」には、袈裟の第一礼装として、大僧正・正僧正・権僧正が九条であり、大僧都・権大僧都が九条または七条と記し、管長服の大礼装の袈裟を九条としているが、七九条の記載は見られない。

七九条の二条

七九条の七條は通常するときにも被着するので、従来通り

の仕立てである。したがって、七条の四隅には四天（角帖）がある。そして、二条の部分にも、右衣角の上下に四天が二つある。七九条が九条仕立てにしたときは、七条に四天が四つと二条に二つあるので、合計六つになる。七九条は、九条を七条と二条に分断したものであり、その形状も九条袈裟と同形である。如法衣等は長方形であるが、本七条の左腕に掛ける左衣角の部分は「右下がりのそり」がある形状となっている。また右衣角の二条部分は同様に「右上がりのそり」がある。九条袈裟は身長にともなうので、背中の部分はやや短く、両端の方で少し長く仕立てている。このような九条は臨濟宗の袈裟と同形である。『袈裟史』には臨濟宗の九条袈裟にからすま帽子の図があるが、浄土宗と思われるように似ている。^⑫禅僧のまとう大袈裟は、宋で好まれた形であり、日本にとっては最先端の仏教を学ぶことを明示する装いであつたであろうという。^⑬『四十八卷伝』等にある二祖対面の図のように、善導は禅衣であり、法然は教衣である。^⑭善導が被着されたであろう直綴と七条（南山衣であろう）は素直に受け入れられたと思われる。^⑮天台の教衣（素絹）から禅衣（直綴）への移行は、禅宗的な葬送儀礼への展開と共に同時進行したものと思われる。

次に、七条と継ぎ合わせる二条の部分の形状は、関東と関西で差異がある。それは七条に継ぎ合わせる二条の部分に縁があるかないかの違いである。増上寺蔵の明治期の七九条の二条は、継ぎ合わせる部分に縁がある。これに対して、関西仕立ての二条の継ぎ合わせの部分の縁は省略されている。

つまり、「コ」の字のような「一条半」の形状である。⁽¹⁶⁾この理由は、一つに二条を継ぎ合わせて被着するのが前提であることと、二つに継ぎ合せ部分である縁が幅広くなってしまうので省略されたものと思われる。これに対して、関東仕立ては文字通り二条仕立てにしたと思われる。⁽¹⁷⁾

天竺衣と南山衣

堀井師は『法式教案』で『画像須知』によって天竺衣と南山衣を説明している。天竺衣は天竺の正制に依っているのでこの名があり、唐の義浄三蔵が伝えて、河内の慈雲和尚、三井の顕道和上等が復古著用したという。紐で結び、右角を左肩に至るようにかけるとしている。南山衣は道宣律師流儀諸師がかけた四分律家の法服で、⁽¹⁸⁾鍔鉤かんかぎをつけたもので、現在の莊嚴衣は南山衣としている。

『写真図解 浄土宗の行儀』は、天竺衣を紐結び、南山

衣を環結びとしている。⁽¹⁹⁾これに対して、宍戸榮雄師は、天竺衣を左肩まで覆うものとし、南山衣は金襴七条の形式のように前端が左脇までしか届かないものとしている。この宍戸説の分類では、七九条を被着して肘にかけると南山衣となり、左肩にかけると天竺衣になる。同じ形状の袈裟が、肘と左肩にかけることによって名称が変わることになる。

『画像須知』説である義浄の紐結びを天竺衣、道宣の環結びを南山衣と称した方が的確な分類法と言える。

まとめ

本稿では、諸師の記述と現況から七九条の形状と被着法を考察した。『法式教案』などの記述は、義浄が主張したかけ方と同様である。これに対して、七九条の二条部分を肘に掛けることは、義浄の嫌った象鼻である。換言すると、『法式教案』などの記述は天竺衣のように肩に掛けると記述されているが、現行では肩ではなく肘の上に掛けている。このことは、書物で知り得た知識（書伝）よりも現場で体得した視覚的・身体的な威儀法、形にあるものの方が伝承されやすいことの証である。九条袈裟の伝来以来、象鼻というかけ方をしているので、天竺衣のようにかけ直すこと

は難しい。東京の堀井師、京都の宍戸師が天竺衣のように左肩を覆うようにかけるという記述があることを記憶していただければ幸いである。最後に、七九条の作成に際し、一つには大会のときに九条を被着し、通常法要のときに七条を被着できる合理的・経済的理由があげられる。二つには、僧階によつて九条が被着できない場合があり、そのために僧階にかかわらず被着できるように新たに七九条という袈裟を作成した平等的な理由があつたのではなからうか。

1 『あなたの知らない 法然と浄土宗』というQ&A形式の新書版が刊行され、そのなかで「高僧でもめつたに用いない『七九条袈裟』とは?」というコラムを掲載している。これによつて、一般の方が七九条の存在を承知してくれるのではないかと思う(洋泉社・二〇一三年・一二二頁)。

2 私家版・一九三八年、『復刻 法式教案』二〇一〇年・三五丁。『法式教案』と『浄土宗法儀解説』とを対比するために傍線をほどこした。

3 『浄土宗法儀解説』一九六六年、一九九二年・九六頁。『続浄土宗法儀解説 上』一九七二年・二四頁。

4 鎌倉新書・一九八二年・五二二頁。

5 浄土宗近畿地方教化センター・一九七七年・一四五頁。

6 四季社・一九九六年・四二七頁。

7 正蔵五四・二一五、『現代語訳 南海寄帰内法伝』法蔵館・二〇〇四年・一三五頁。

8 雄山閣出版・一九六五年・二八三頁。

9 『三康文化研究所年報』第三九号、合冊本・二〇〇八年・一七〇頁。

10 『知恩院史』一九三七年・六一三頁。

11 『知恩院史』六一七頁。

12 井筒雅風『袈裟史』文化時報社・一九六五年・図九一

13 『ころもを伝えるところを繋ぐ 高僧と袈裟』京都国立博物館・二〇一〇年・二三〇頁。

14 総本山知恩院・浄土宗『国宝 法然上人行状絵図 I』二〇一

四年・第七卷・一七二頁。

15 義浄(六三五)〜(六七一)〜(六九五)〜(七一三)は、道宣(五九六)〜(六六七)、玄奘(六〇二)〜(六七〇)、善導(六一三)〜(六八一)と同世代であつた。道宣・玄奘は南山衣であり、善導も南山衣であつたのであろうか。『四十八巻伝』の二祖対面の図も、道具衣に南山衣のようである。

16 『袈裟史』図一五七

17 浄土宗の袈裟・法衣などは、俗に関東仕立てと関西仕立てがある。その顕著な相違は、顕色七條の環が袈裟の表にある合理的に改良した関東仕立て、天竺衣の如法衣のように環が袈裟の裏にある関西仕立てである。その他、水冠・誌公帽子・法衣・袴などにも微妙な差異がみられる。

18 『復刻 法式教案』三五丁。中西誠応『画像須知』弘化五年(一八四八)二丁ウ。

19 『浄土宗の行儀』(浄土宗東京教区教務所・一九七四年)一六頁。

四十八願における第四願と第五願の連続性

袖山榮輝

はじめに

筆者はこれまで、いわゆる無量寿経研究の視座を求める一環として、無量寿仏が発した誓願の並び順をめぐって論考をめぐらしてきた。⁽¹⁾ 誓願の並び序から、無量寿経、とりわけ四十八願経の成立過程における何らかの編纂意図を読み取りたいと考えたからである。

そうした試みには、まず誓願文の並び順には何らかの脈絡、必然性を保持した連続、つまり連続性があると仮定し、その一々を見出す作業が重要と思われる。そこで本稿では、四十八願中、第四願の第五願の並び順について取り上げ、その連続性の有無を論じてみることにする。

一、問題の所在（連続性の可能性）

まず康僧鎧訳とされる『無量寿経』上巻に説かれる四十八願のうち、第四願は無有好醜願と称される。まずは願文を記しておく。

設我得佛國中人天形色不同有好醜者不取正覺⁽²⁾

続く第五願は宿命智通願と称され、これまたその願文を記しておく。

設我得佛國中人天不識宿命下至不知百千億那由他諸劫事者不取正覺⁽³⁾

無有好醜願の誓うところは、無量寿仏の仏国土における人天の姿形に美しいとか醜いといった違いが現れないようにするという容姿に関することにあり、宿命智通願の誓うところは、同じく人天が遠い過去世の出来事を限りなくは

るか昔に至るまで悉く知り尽くすという神通力に関するところにある。以上の二願は、かの仏国土における人天に関する誓願という共通項を除けば、一見する限り、何ら脈絡がないように思われ、連続して配置される必然性を読み取ることは困難と言わざるを得ない。

とはいえ、この第五宿命智通願以降第十願までは、かの土の人天に関する誓願として、第六天眼智通願、第七天耳智通願、第八他心智通願、第九神鏡智通願、第十速得漏尽願と六神通に関するものが続く。当然ながら、第五願から第十願までの六願は一連の誓願として無条件に連続性を認めることができる。

一方、第四願について言えば、その直前に示される第三悉皆金色願と脈絡のあることは疑いようもない。悉皆金色願の願文は略すが、無有好醜願同様、かの土の人天に関するものであり、その人天がみな金色であることを誓うものである。第三願からすれば少なくとも身体の肌の色に関して好醜を論ずる余地がなく、そうした観点からすれば第三願から第四願への並び順に脈絡を保持した連続性が見出すことができるのである。

さて第三願と第四願、六神通に配される第五願から第十

願はそれぞれ連続性を保持しているが、これらはみなかの土の人天に関する誓願である。そうした誓願は第二願から第十一願まで連続している。この第二願から第十一願までが、何らかの筋道に沿って編纂されているとするならば、第三願と第四願、第五願から第十願の接点となる第四願と第五願の並び順についても、一見脈絡がなくとも、何らかの並び順の必然性、すなわち連続性が見出せるはずなのである。

二、第四願成就とその問題点

諸願の並び順に言及するのであれば、それらの成就がどのように説示されているか、その点についても言及すべきであろう。第四無有好醜願の成就是『無量寿経』上巻における、

A 其諸聲聞菩薩天人智慧高明神通洞達咸同一類形無異狀
但因順餘方故有天人⁽⁴⁾之名

といった経文中の「二類」(傍線部)がそれに当たると指摘されている⁽⁵⁾。

引用文Aに従えば無量寿仏の仏国土における声聞、菩薩、天、人は智慧が勝れ、かつ神通力を具え、さらにはみな一

様の姿形であつて異なるところもないと読み取ることができ。ちなみに「因順餘方」についてひとまず義山の『無量寿経随聞講録』巻上之四を参照すると、

因順餘方等者有其二義一隨本業謂往生者或有資人業生或者資天業生雖生彼時無異形因順本業有人天名言淨土一等菩薩ナレトモ本聲聞生有或天生有或人生有是約本業聲聞人天名呼也（中略）因居處謂彼土中或有依地居或有在空居雖彼果報無異狀隨其所在處有人天名言彼土菩薩蹈地行時呼云人飛行虛空時呼云天又觀四諦十二因緣起時呼云聲聞緣覺是皆約當體也⁶

と指摘されている。つまり人とか天という名称は往生する以前のもといった世界での有りように因んだ呼び名であったり、あるいは無量寿仏の仏国土における折々の居場所因んだ呼び名であったり、同じく折々の修業内容に因んだ呼び名であったりするが、かの仏国土においてはみな「一等の菩薩」であるという。この場合の一等は差別なく平等、同一という意味であろうから、かの土においては名称こそ異なるものの実質的には菩薩のみが存在するというのである。

つまり第四願の成就是、かの仏国土の人天たち、成就の

文の文脈から言えばさらに声聞や菩薩も含まれるが、その方々は実質上菩薩であつて一様に同じ姿形となつてゐることを説き示すものであり、第三悉皆金色願と併せると、かの国土には姿形ばかりでなく身体の色も含めて、見た目には何らの違いもない菩薩だけが存在するということになる。さて、ここで一つの疑問が生じてくる。すなわち、みな同一の姿を示し、過去世の有りように従つて呼び名が異なるだけというのであれば、かの仏国土の菩薩方はお互いをどのようにして識別するのであろうか、という疑問である。

三、第四願から第五願への脈絡

こうした疑問については、じつはもう遙か以前に着目されている。良忠上人（以下、良忠）の著作に、同様の疑問を背景にしているであろう良忠の見解が記されているのである。すなわち善導大師『往生礼讃』に、

洗心甘露水 悦目妙華雲 同生機易識⁷

という一節があるのに対し良忠『往生礼讃私記』が、

同生等者彼土人天知宿命故知彼人天前生修業知佗心故同生之人雖形無異互知其人⁸

との解釈を施している。

ここで良忠は「同生」の内実を「かの土の人天」と位置付け、その上で「同生之人」について「形無異」と特徴付けている。この「形無異」が引用文A「咸同一類形無異狀」を背景としていることは容易に想像できるであろうし、加えて言うならば「人天」についても同A「因順餘方」に倣い、それらはもといた世界での有りように因んで呼び名であつて、實質上は義山が指摘する「一等の菩薩」として理解してよいと思われる。

そして、このような「同生」すなわちA「同一類形無異狀」の菩薩方は宿命を知るが故に自身の前生の修業を知り、他心を知るが故に他者の前生の修業を知り、それが故に姿形に見分けがつかなくても他者の前生の記憶を知ることと相互の識別が可能になるというのである。第四無有好醜願を誓う以上、それが成就した場合、かの土の人天における相互の識別が問題となることをあらかじめ解決しておくというのが、宿命を知ることであり、他心を知ることなのである。

ところで、ここである「知宿命」は六神通の一つ、いわゆる宿命智通によってもたらされ、「知陀心」も同じく他心智通によってもたらされる。宿命智通については第五願

において、他心智通においては第八願において誓われているのは上述の通りである。第四無有好醜願の後に第五願として宿命智通願が配されるという並び順には、かの土の人天における相互の識別という観点からして必然であり、連続性を見出すことができるのである。

四、天眼智通願と他心智通願の並び順をめぐる

上述の通り第四願と第五願の連続性についてはひとまず指摘できたと思われる、第三願と第四願、さらには第五願以降、六神通にかかわる第十願まで何らかの道筋があり得るとの仮説も主張できよう。ただし、問題点も残る。相互の識別という観点から第四願と第五願の脈絡を指摘するのは妥当と考えているが、もし、その観点だけを重視するのであれば、第五宿命智通願の後には第八他心智通願が配されるべきだと思われるのである。

じつは『無量寿経』に対し初期無量寿経に配され、二十四願を説くいわゆる『大阿弥陀经』のでは、第九願に「令我國中諸菩薩阿羅漢面目皆端令正淨潔殊好悉同一色都一種類」云々とあり、こうした内容が概ね『無量寿経』第三願と第四願に対照されるが、続く第十願は「令我國中諸菩薩

阿羅漢皆同一心所念所欲言者豫相如意」云々とあり、これについては『無量寿経』第八他心智通願に対照されるとされている。^⑪『大阿弥陀经』においては、『無量寿経』に言う第四願から第八願へという連続性が示されているのである。上述の「第五願の後には第八願が配されるべき」との指摘もあながち的外れではない。

しかし実際には、そのような並び順にはならず、第五願の後には第六願には天眼智通願が配されている。ということは、そこには相互識別以外の何らかの観点があるのではないかと思われるのである。

ちなみに『大阿弥陀经』において宿命智通願に対照される誓願について言えば第二十二願として配されている。また『大阿弥陀经』の二十四願中、六神通に関する事項は概ねすべて誓われているが、複数の神通が一願の中に盛り込まれていたり、あるいは六神通に関する誓願がひとまとめに並ばず連続性が見出せない。

その一方で、やはり初期無量寿経で二十四願経であるいわゆる『平等覚経』について言えば、そこでの誓願の並び順は『無量寿経』の第一願からと、若干の前後はあるものの概ね一致し、『無量寿経』における第三願から第四願へ

の連続性、第五願から第十願における六神通に関する連続性と同様の連続性を見出すことができる。加えて経文の引用は省くが、第四願から第五願への並び順、第五願から第六願への並び順も『無量寿経』と同様であり、無有好醜願から宿命智通願、宿命智通願から天眼智通願という並び順は『平等覚経』の段階からすでに保持されていると判断できる。では、何故に宿命智通願の後が天眼智通願なのであろうか。^⑫その並び順の脈絡について一つの仮説を提唱し、ひとまずは本稿のまとめとしておきたい。

五、第五願と第六願の連続性

～まとめにかえて～

宿命智通から天眼智通と並ぶ順序について言えば、まず以て三明が思い浮かぶ。三明は仏・阿羅漢が具えている宿命明、天眼明、漏尽明の三つの智慧のことであるが、それらは釈尊の成道の過程において語られることがある。

例えば Majjhima nikāya 36 (参照『南伝大蔵経』中部經典一・四三二以下、『薩遮迦大経(マハー・サッチャカ・スッタ)』)によれば、成道の過程において禅定を深める釈尊は、第四禪と言われる境地に達した後、夜の初更に

宿命智通をめぐらし無限とも言える一々の過去世における自身について事細かに憶念し、ついで中夜に天眼智通をめぐらし有情の未来について、卑賤・高貴、美・醜、幸・不幸をそれぞれその業に随って知り、加えて悪趣に堕ちるか善趣に生じるかを見て取るのである。さらに後夜において漏尽通をめぐらして四諦を觀じて生死解脱の境地に達したとする。

こうした成道の過程から第五宿命智通願から第六天眼智通願への連続性について何らかの仮説を導くことが可能ではないかと考えているが、この場合、続く第七願に速得漏尽願が配されているのが望ましい。しかし実際に速得漏尽願が配されているのは第十願であり、三明の並び順に沿って第五、第六願が配されたと、そう簡単に解釈するわけにはいかないのである。

ところで馬鳴の『仏所行讃』は、上記とはほぼ同様のモチーフを以て釈尊の成道を叙述する。その中、釈尊が宿命智通をめぐらすと、一切の衆生はかつてみな自身の親属であったと知り、それ故に大悲心が沸き起こって（悉曾爲親屬而起大悲心）、さらに大悲心の心で生死輪廻を繰り返す彼ら衆生を觀察し（大悲心念已又觀彼衆生）、天眼智通を以

て衆生それぞれの未来を見定めていくのである。⁽¹⁴⁾ ちなみに「而起大悲心」や「大悲心念已」に対照し得るであろう *Buddhacarīa* 本文には、*tataḥ satteṣu karuṇyaṃ cakara karuṇāmakaḥ* / 144 とある。⁽¹⁵⁾ 「諸々の衆生に慈悲を注ぎ慈悲を体現していく」とでも意識できようが、第五願から第六願への脈絡について仮説を立てる際、こうした馬鳴の叙述を参考にしてよいのであれば、天眼智通は宿命智通によって生じる大悲心を動機とするとの脈絡を指摘することができよう。

第四願と第五願の連続性について論述した結果、第五願から第十願に配される六神通の並び順について、その脈絡の解明という課題が生じた。六神通の並び順についてそのパターンを整理した上で、第五願から第十願の並び順の特徴を把握し、第二願から第十一願までの脈絡について読み取ってきたい。

1 「『無量寿經』第三十五願考察の一視座——前後する諸願の連続性——」（高橋弘次先生古稀記念論集『浄土学仏教学論叢』山喜房仏書林、二〇〇四）
「『天阿弥陀經』に於ける願文の配列をめぐって」（浄土宗教学院『佛教論叢』五二、二〇〇八）

- 2 『浄土宗全書』 一・六
- 3 『浄土宗全書』 一・六
- 4 『浄土宗全書』 一・一七
- 5 了慧『無量寿経鈔』卷五（『浄土宗全書』一四・一五五下）
- 6 『浄土宗全書』一四・三九〇下～三九一
- 7 『浄土宗全書』四・三六九下
- 8 『浄土宗全書』四・四一三下
- 9 『浄土宗全書』一・一〇六下
- 10 『浄土宗全書』一・一〇六下
- 11 藤田宏達『原始浄土思想の研究』（岩波書店、一九七〇）三八二
- 12 藤田宏達『原始浄土思想の研究』（岩波書店、一九七〇）三八二
- 13 『大正蔵経』を検索する限り、六神通の並び順にはいくつかのパターンが見出せる。
- 14 『大正蔵経』四・二六下
- 15 E.H.Johnston “The Buddhacarita or acts of the Buddha”
(Motilal Banarasiass, 1984) 157p

『逆修説法』三七日に説かれる清浄光・歡喜光・智慧光について

曾 根 宣 雄

一、はじめに

『逆修説法』六七日に「娑婆の外に極楽あり、我が身の外に阿弥陀仏ましますと説きて、此の界を厭い、彼の国に生じて無生忍を得んとの旨を明かすなり」⁽¹⁾とあるように、法然上人（以下、敬称を略す）は「娑婆即浄土・己身の弥陀」を明確に否定している。法然浄土教においては、所求である極楽浄土はあくまでも指方立相であり、所帰としての阿弥陀仏は自己に内在するのではなく人格的な救済者である。田村芳朗氏は、法然教学について「而二相對（相對的二元論）」と定義されているが、法然が信の深まりや三昧発得という宗教体験を得ても、阿弥陀仏と凡夫の不二を説いていない点には注意せねばならない。しかしながら一方で、私達が信仰の深まりによって凡夫以上の存在に向上

していくという説示や阿弥陀仏と不二になるという説示も存在している。⁽³⁾本論では、『逆修説法』三七日に説かれる光明の説示を取り上げ、その内容をいかに受け止めるべきなのかについて考えてみたい。

二、法然の宗教構造と二種深信

法然の宗教構造について高橋弘次氏は、次のように整理されている。

- (1) 阿弥陀仏の救済のはたらきとしての光明
- (2) その光明に浴するための口称念仏の行
- (3) その口称念仏の行のなかに生ずる宗教意識⁽⁴⁾（信機・信法）。

このうち信機信法は、口称念仏の行によって阿弥陀仏の光明に浴する中において生じるものであるとし、この宗教

意識が浄土教における普遍的な宗教体験であるとされている。⁽⁵⁾

法然は『浄土宗略抄』において、信機信法について次のように説いている。

二つに深心といは、すなわち善導釈してのたまわく「深心といは、深く信ずる心なり。これに二つあり。

一つには決定して我が身はこれ煩惱を具足せる罪惡生死の凡夫なり、善根薄少にして、曠劫よりこのかた常に三界に流転して出離の縁なし、と深く信ずべし。二つには深くかの阿弥陀仏、四十八願をもて衆生を摂受したまう、すなわち名号を称うること下十声に至るまで、かの仏の願力に乗じて定めて往生を得と信じて、乃至一念も疑う心なきが故に深心と名づく。——中略——この釈の意は、始めに我が身の程を信じて後には仏の誓を信ずるなり。後の信心のために始めの信をば挙ぐるなり。⁽⁶⁾

「信機」とは、阿弥陀仏の御前において、自らが煩惱を具足した罪惡生死の凡夫であり、はるか昔より出離の縁のない存在であることを信じてのことであり、「信法」とは阿弥陀仏の本願によって、念仏を称えたならば間違ひなく往

生できると信じてのことである。また法然が「信機・信法」を、「はじめに我が身の程を信じ、後に仏の誓いを信じて」とし、「信法」のために「信機」があるとされていることも注目せねばならない。このことは、まず凡夫の自覚があり、そういう私達凡夫がやりたいことに四十八願によって救われて行くことを信じてという関係にあることが判る。この二種深信を考察する上で、示唆的なのが西川知雄氏の考察である。西川氏は、人間が本有仏性であると規定するのは仏の立場から人間を見た場合であるが、人間の立場に立つて人間を本有仏性ということは高慢に外ならないと指摘した上で、信機について次のように述べている。⁽⁷⁾

浄土教においては、人間は「自己の仏性」を自覚することにより仏（正覚）から遠ざかり、「自己の凡夫性」を自覚することにより仏（正覚）へと近づくのである。ところで自己の凡夫性の自覚は、その自覚が深められ徹底すれば、自己の仏性への絶望へと達する。人間の側において、人間が自己の仏性に絶望したまさにそのとき、仏の側においては人間の仏性の真の開發が始まるのである。——中略——しかし、ここで云う「絶望」とは、人間であることを絶望することではない。自力に

よる自己の仏性の開発に絶望することであり、むしろ自己の人間であることを「信ずる」ことである。浄土教ではかかる「絶望」を「信機」として表現する。信機とは、自己に仏性開発の期なきこと（出離の縁なきこと）を「信ずる」ことである⁽⁸⁾。

まず、西川氏の指摘の中で、注目されるのは、「自己の仏性」を自覚することにより仏（正覚）から遠ざかり、「自己の凡夫性」を自覚することにより仏（正覚）へと近づくという指摘であろう。

法然は『要義問答』において、

阿弥陀仏の本願の文に「もし我れ仏を得たらんに、十方の衆生、至心に、信樂して、我が国に生ぜんと欲して、乃至十念せんに、もし生ぜずんば正覚を取らじ」という。この文に至心というは『觀經』に明かすところの三心の中の至誠心に当たれり。信樂というは深心に当たれり。欲生我国は廻向發願心に当たれり⁽⁹⁾。

と述べ、「至心」至誠心・信樂「深心」欲生我国「廻向發願心」であることを明らかにし、「三心」も阿弥陀仏が定められたものであると解している。これを踏まえるならば信機における自己の凡夫性の自覚（自己の仏性への絶望・

自己に仏性開発の期なきこと）というのは、他ならぬ阿弥陀仏の要請であり、その自覚こそが阿弥陀仏の意に添うものであることが確認できる。このことは、教学上極めて重要であろう。それ故に、私達の仏性に対する絶望が、人間の眞の仏性の開発の始まりということになるのであるが、それはあくまでも「仏の側（仏辺）」においての問題である点に注意が必要であろう。

三、法然の「能令瓦礫變成金」の理解について

ここでは、凡夫が念仏の功德によってどのようなふうになるのかについて、法然の「能令瓦礫變成金」の理解を取り上げ整理してみたい。なお、人間を瓦礫と呼称することについては、高橋弘次氏が悉有仏性という人間の本質的立場を否定するもの、もしくは無視するものという指摘をされていることを踏まえておきたい。『念仏往生要義抄』においては、

されば『五会法事讃』にいわく「多聞と淨戒を持つとを簡はず、破戒と罪根の深きとを簡はず、ただ心を廻して多く念仏せしむれば、能く瓦礫を變じて金と成さしむ」。この文の意は、智者も愚者も、持戒も破戒も、

ただ念仏申さばみな往生すという事なり。⁽¹¹⁾

と述べ、凡夫が念仏によって浄土に往生することを、「瓦礫を変じて金と成さしむ」としており、變成金とは凡夫の浄土往生を意味していることが判る。『往生浄土用心』においては、

されば念仏は一声に八十億劫の罪を滅する用あり、弥陀は悪業深重の者を来迎したまう力ましますと思召し取りて、宿善のありなしも沙汰せず、罪の深き浅きも顧みず、ただ名号称うる者の往生するぞと信じ思召すべくそうろう。すべて破戒も持戒も貧窮も福人も上下の人を嫌わず、ただ我が名号をだに念ぜば、石瓦を變じて金となさんがごとし。来迎せんと御約束そうろうなり。⁽¹²⁾

と述べ、念仏衆生に対する救済がすべての人々になされることの譬えとして「石瓦を変じて金となさんがごとし」と述べられている。ここである變成金も、阿弥陀仏の救済を示すものであり、来迎や浄土往生を意味するものとなっている。これから、法然の説く「能令瓦礫變成金」とは、娑婆において瓦礫のような凡夫が金に変わるという意味ではなく、瓦礫のような仏性無きに等しい凡夫であっても念

仏によって浄土に往生できることを言い表していることが確認できる。

四、『逆修說法』に説かれる光明

法然は、『逆修說法』三七日において、阿弥陀仏の光明について説明している。その中で注目すべきなのは、清浄光・歡喜光・智慧光の説明である。清浄光については、

次に清浄光とは、人師釈して云く。無貪の善根所生の光なり。貪に二あり、姪貪財貪なり。清浄とは、ただ汗穢不浄を除却するのみにあらず、その二貪を断除するなり。貪を不浄と名くが故なり。若し戒に約さば、まさに不姪戒不慳貪戒とに当たれり。然らば法蔵比丘の昔の不姪不慳貪所生の光なるが故に、此の光に触れる者は、貪欲の罪を滅す。もし人貪欲盛んに不姪不貪の戒を持つことを得ざれといえども、心に至し専ら此の阿弥陀仏の名号を念ぜれば、すなわち彼の仏無貪の清浄の光を放ちて照触摂取したまうが故に、姪貪財貪の不浄を除き、無戒破戒の罪愆を滅して、無貪善根の身となりて、持戒清浄の人に均しき。⁽¹³⁾

と述べている。清浄光とは、法蔵菩薩の不姪不慳貪によつ

て生じた光であるので、この光に触れる者は、貪欲の罪が滅せられる。そして、不姪不貪の戒を持つことができなくても、専ら弥陀の名号を念ぜば清浄光によって 摂取されるので、姪貪財貪の不浄が除かれて無戒破戒の罪を滅せられ、無貪善根の身となり、持戒清浄の人に均しくなるとしている。歡喜光については、

次に歡喜光とは、此は是れ無瞋の善根所生の光なり。久しく不瞋恚の戒を持ちて此の光得たまえる故に無瞋所生の光と云う。此の光に触れる者は瞋恚の罪を滅す。然らば瞋増盛んなる人と雖も、専ら念仏を修すれば、彼の歡喜光を以て摂取したまうが故に、瞋恚の罪滅して忍辱の人に同じ。是れまた前の清浄光の貪欲の罪を滅するが如し。¹⁴

と述べている。歡喜光は、法藏菩薩が久しく不瞋恚の戒を持つことによって得た光であるので、この光に触れる者は、瞋恚の罪が滅せられる。したがって、瞋恚が盛んである人であっても、専ら念仏を修すれば、歡喜光によって摂取され、忍辱の人と同じ身になるとしている。智慧光については、

次に智慧光とは、此は是れ無癡の善根所生の光なり。

久しく一切の智慧を修して、愚痴の煩惱を断じ盡して此の光を得たまう故に、無礙所生の光と云う。此の光はまた愚痴の罪を滅す。然らば無智の念仏者なりと雖も、彼の智慧の光を以て照らして摂取したまう故に、愚痴の愆を滅して、智者と勝劣有ること無し。¹⁵

と述べている。智慧光は、法藏菩薩が久しく一切の智慧を修して愚痴の煩惱を断じて得た光であるから、無礙所生の光といい此の光は愚痴の罪を滅する。したがって、無智の念仏者であっても、智慧光によって摂取され、愚痴が滅せられ、智者と勝劣がなくなるとしている。

ここで、問題となるのは、「持戒清浄の人に均しき・忍辱の人に同じ・智者と勝劣有ることなし」という説示をどのように解釈するのかということである。私達凡夫が光明に浴することよって娑婆において実際に、そのように変成することを示すものであり、念仏者がそのように受け止めるべきであることを意としているのだろうか。もしそうであるならば、罪惡生死の凡夫の自覺が求められる信機の内容と違背するという問題が生じるのではないだろうか。また、「智者のふるまいをせずしてただ一向に念仏すべし」という教えとも齟齬を生じるのではないだろうか。さらに、

前述した西川氏の論に基づくならば、私達が娑婆に於いて持戒清浄・忍辱・智者になると認識したならば、仏から遠ざかるということになるのではないだろうか。少なくとも私達の信は三心であり、その要が信機信法にあるとするならば、それと矛盾してはならないといえよう。

この問題を考える上で重要なことは、「持戒清浄の人に均しき・忍辱の人に同じ・智者と勝劣有ることなし」と認識する主体が阿弥陀仏なのか念仏衆生であるのかということであろう。まず、『逆修説法』の説示は、阿弥陀仏の光明による滅罪を説いているものであり、仏の立場からの光明の作用を示したものであることを確認せねばならない⁽¹⁶⁾。阿弥陀仏の御前において念仏衆生になされる功德ということであるならば、阿弥陀仏の目から見れば、念仏衆生は三毒の罪が滅せられ、持戒清浄の人と均しく、忍辱の人と同じ、智者と勝劣がない者になると解するべきであろう⁽¹⁷⁾。したがって、凡夫が念仏行を通じて、この娑婆において実際に持戒清浄・忍辱・智者になるということを機辺の立場において受け止めるべきではなく、滅罪によって阿弥陀仏の視座からはそういった存在になると見なされるということではないだろう。つまり、「持戒清浄の人に均しき・忍辱の

人に同じ・智者と勝劣有ることなし」と見なす主体は、阿弥陀仏と考えられるのである。

五、おわりに

娑婆における私達は、念仏を通じて阿弥陀仏と呼応関係を有することができるが、凡夫以上の存在にはならない。それが、法然の而二相對の教えであろう。法然が「能令瓦礫變成金」を仏性が無きに等しい凡夫が往生できることを表す言葉として解釈している点に留意せねばならない。

もし娑婆において実際に私達が持戒清浄・忍辱・智者に変成すると受け止めるのであれば、信機から信法へという流れは成立しても、信法からまた信機へという連続関係は成立しえないであろう。念仏者の三毒の煩惱が、阿弥陀仏の光明に照らされることにより、一層明確化され凡夫の自覚を深めることとなることが信機であり、その三毒の罪が阿弥陀仏の光明によって滅せられ摂取されることを認識することが信法である。そして滅罪と摂取という阿弥陀仏の光明に触れる故に自己の凡夫の自覚が深まり、また信法から信機へと展開していくのである。凡夫が娑婆において持戒清浄等の人と等同になると認識したならば、信法から信

機への展開は成立しえないであろうし、仏から遠ざかることになりかねないのである。

そもそも、阿弥陀仏が衆生に要請しているのは、念仏行であり信機信法である。その意味において、念仏衆生が持戒清浄・忍辱・智者になるというのは、あくまでも阿弥陀仏の視座に立った時に語られることであり、娑婆において凡夫たる自己がそういった存在になると受け止めるべきではないと考えられる。私達には、信機信法の深まりがあるのみである。念仏行を通じて凡夫の自覚・四十八願に対する信の深まりがなされた姿が、阿弥陀仏の意に添うものである故に、阿弥陀仏の視座からすれば持戒清浄・忍辱・智者となるとされると受け止めるべきではないだろうか。

「持戒清浄の人に均しき・忍辱の人に同じ・智者と勝劣有ることなし」と認識する主体は阿弥陀仏であり、それは仏辺において語られるものと考えられるのである。そのように受け止めるならば「智者のふるまいをせずしてただ一向に念仏すべし」という教えと矛盾しないであろう。

紙面の都合上意を尽くせない部分もあるが、別稿においてさらに考察を加えてみたい。

1 『昭法全』二七一―二七二頁

2 田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』参照

3 藤井正雄氏は「阿弥陀仏の名を専ら称する行為は、宗教心理学の上からみても、その心理状態は阿弥陀仏のほかのものは一切入りこまない状態でなければならない。そこでは阿弥陀仏と私とは「われ」と「なんじ」の関係ではなく、「阿弥陀仏自身」「われ自身」となる」と述べられている。藤吉慈海編『念仏の理解と表現―浄土シリーズ5―』（知恩院宗学研究所）四二頁。

4 『改増補法然浄土教の諸問題』二七三―二七四頁。

5 『同右』

6 『聖典』四・三五六頁

7 西川知雄『法然浄土教の哲学的解明』一〇五頁

8 『同右』

9 『聖典』四・三八九頁

10 『前掲高橋著』三六頁

11 『聖典』四・三二九頁

12 『聖典』四・五四九頁

13 『昭法全』二四六頁

14 『昭法全』二四六頁

15 『昭法全』二四六頁

16 藤堂恭俊氏稿「阿弥陀仏信仰論―とくに仏凡の呼応関係を中心として―」六―一二頁参照

17 前掲註6参照

法然上人流罪考——その二——

中井真孝

上横手雅敬氏は、「建永の法難」について、後鳥羽上皇の「私刑」説を提示される。^{〔1〕}事件は小御所の女房である坊門局（西御方）と安楽・住蓮らによる風紀紊乱にあつて、これに激昂した後鳥羽上皇による恣意的な私刑であつたと言われる。死刑は保元の乱で復活したが、公家法では死刑を行わず、死一等を減じて流罪にする慣例であつた。しかし、安楽・住蓮らの死刑は朝廷の正規の手続きを経た様子が見られず、また念仏停止の宣旨は出されなかつた。^{〔2〕}法然上人を流罪に処する罪状について、『伝法絵流通』（四巻伝）卷三に、

念仏の行人の中に宣下云、顕密有宗焦丹符而歎息、南
北衆徒捧白疏而鬱詔、^{〔3〕}誠可謂天魔遮障之結構、寧只非
仏法弘通之怨讐乎。遂ニ源空門弟等、不思議を示て、
仰咎於本師、遠流に処らる。

とみえる。『法然上人伝記』（九巻伝）卷六上に、「顕密兩宗」から「怨讐」までを「建永二年^{卯丁}二月、念仏の行人に下さる、宣旨云」として引き、「源空」以下も宣旨の一部ないし要約と思われるので、建永二年（一二〇七）二月に法然上人らを流罪に処した宣旨と見なさざるを得ない。^{〔3〕}上人に対する罪状は（門弟等が不思議（風紀紊乱の行為）を示した咎を本師に仰せた）とあるだけである。ところが、公家法（律令）に、弟子の犯罪をもつて師僧を処罰するという規定はない。『拾遺古徳伝絵』巻七に、門弟の「不慮」の事件で「ことの計会おりふしあしく」、興福寺の学徒の奏事が「左右なく勅許」になつたと記すように、すぐに罪名の議定に及び、素早く遠流の勅宣が下つたというのが、事件の成り行きの実情であらう。ここに上皇の「逆鱗」の様を看取するのである。

さて、『法然上人行狀絵図』（四十八巻伝）巻三三に、法然上人は流刑の報に接し歎き悲しむ法蓮房（信空）らに、「流刑さらにうらみとすべからず」とか「すこぶる朝恩ともいうべし」という有名なお言葉を述べられている。その中で特に注目したいのは、

ただしいたむところは、源空が興ずる浄土の法門は、濁世末代の衆生の決定出離の要道なるがゆへに、常随守護の神祇冥道さだめて無道の障礙をとがめ給はむか命あらむともがら、因果のむなしからざる事をおもひあはすべし。

という一節である。このお言葉の原拠は『法然上人伝記絵詞』（琳阿本）にあつて、『古徳伝』そして『行狀絵図』へと継承された。流暢な詞書をもつて知られる『古徳伝』によれば、

但いたむ所は、源空興ずる浄土の法門は、濁世衆生の決定出離の要道なるがゆへに、守護の天等、定て冥瞰をいたさん歟。若爾者貧道が流罪、弟子^{住蓮}が斬刑、如是の事前代いまだきかず。事常篇にたへたり。因果のむなしからざること、いきて世に住せば思合べきなりと云々。（中略）又後に信空上人云、先師の言相違

せず、はたしてその報あり。如何者、承久の騒乱に東夷上都を静謐せしとき、君は北海の島の中にまし／＼て多年心をいたましめ、臣は東土の路の頭にしてい時に命をうしなふ。先言不違、後生宜聞云々。

とある。『行狀絵図』は為政者への批判の態度は薄められるが、『琳阿本』や『古徳伝』は法然上人が「源空興ずる浄土の法門」は仏法守護の天等が冥瞰するであろうと予言し、さらに「貧道が流罪、弟子^{住蓮}が斬刑」は前代未聞の「事常篇にたへたり」と、その理不尽さを非難し、「因果のむなしからざること」を思い合わすべしと断言されている。これは承久の乱による後鳥羽上皇の隠岐遷幸が建永の法難の報いである、という歴史認識を提示したものと注目される⁽⁴⁾。承久の乱を目にした信空は、上皇が北海の島に多年心を悩まし、寵臣が東国への路頭で命を失ったので、（先言不違は、後生宜しく聞くべし）と語っている。

ところで、上人の配流先が土佐国に決したことについて、平雅行氏⁽⁵⁾は九条兼実の知行国であったことを理由にあげ、『三長記』元久三年（一二〇六）四月三日条を取り上げる。

天曙聞書到来、以越後・讃岐、被申替土佐、入道殿御計也。抑故殿御事、上皇殊有御悲歎、彼西国御一忌之

間、不可及沙汰歟。讃州忽可飛行之由、依有其間、入道殿令申替給也。邵伯之仁及甘棠、中陰之間両国相違、可痛哭之世也。

九条家の当主・良経（兼実の二男）が同年三月七日に三八歳で突如亡くなった。入道殿（兼実）の申し出により、知行国の越後・讃岐の両国を土佐国と交換したのである。故殿（良経）の死を悲歎した後鳥羽上皇は一周忌までのまましておこうと考えたが、国主の死亡で讃岐が忽ち乱れるという風聞があったからだ。日記の記主・藤原長兼が「中陰之間両国相違、可痛哭之世也」と嘆くように、知行国の交換はあまり感心した行為でなかった。しかし、「参法性寺殿、土佐国務間事、有被仰下旨等」（四月四日条）、「今日土佐国先遣使、以職景奉書遣在庁官人中也」（四月五日条）などと、すぐさま土佐の国務が兼実によって行われている。要するに「建永の法難」の時点で土佐国が兼実の知行国であったことは疑えない。

平氏は、治承三年（一一七九）平清盛のクーデターで関白を解かれ出家した松殿基房が大宰府に流されるとき、出家を勧めた前大納言藤原邦綱が清盛に申請して基房の流罪先を自分の知行国の備前国に改め（『山槐記』治承三年十

二月十四日条）、また建仁三年（一二〇三）聖徳太子の墓を暴いて歯を盗み、遠流に処せられるべき僧淨戒と見光を、東大寺大勧進重源の申請によってその知行国である備前国と周防国に配流した（『百鍊鈔』建仁三年五月二十八日条）という二つの事例をあげ、「囚人預置」慣行^⑥に従って、後鳥羽上皇は兼実の知行国である土佐国を法然上人の流罪先に決め、流罪中の上人の身柄管理を兼実に委ねたという。

平氏があげた囚人の配流先を自己の知行国に変更した事例は、いずれも縁者の「申請」に基づくもので、法然上人の場合は少し事情が異なる。第一に「遠流」の流刑地が「遠国」の土佐国であることに意味があり、上人の配流先の決定に兼実からの「申請」が存したかは分からない。第二に土佐が兼実の知行国であるゆえに決まったとしても、幡多という土佐でも西端の地ではなく、親鸞が越後の国府であったように、土佐の国府で良かったはずである。以上の点から平説にいささかの疑問を抱くのである。

ところが、上人の配流先は土佐国から讃岐国に変更され、小松庄に着かれた。『行狀絵図』巻三四に、

さて禪定殿下、土左国まではあまりにはなる程なり、わが知行の国なればとて、讃岐国へぞうつしたて

まつらける。

と記し、讃岐国が禪定殿下（兼実）の知行国であったからだとするが、この『行状絵図』の記事は『法然聖人絵』（弘願本）卷三の、

遠流の時ことさら九条殿の沙汰にて、土佐へは御代官をつかはして、上人をばわが所領讃岐におきまいらせ給ける。

を承けており、「わが所領」のある讃岐国という方が事実を表していると思われる。小松庄は九条家の莊園であつた。

そもそも流刑は現住所追放の処罰であり、「囚人預置」慣行の下では、身元保証人の引き受けがあれば、罪人を留め置いて、代人を流刑地に遣わすことが可能であつた。例えば隆寛は陸奥国に流刑される所を、途中の相模国で森入道西阿が引き請けて飯山に安置され、配所へは隆寛の門弟実成房が「代官」として遣わされている。

それでは法然上人の「御代官」に土佐国へ遣わされた者は誰か。隆寛作と伝える『法然上人秘伝』下（浄全本）に、
月輪ノ禪定殿下ノ御ハカラヒトシテ、兵衛入道随蓮、カタチ上人ニ似奉ル間、御代官ニ土佐ヘ流サレ、上人ヲバ我ガ所領ノ讃岐国ニオキ奉ラセラレキ。

とあり、随蓮であつた。随蓮のことは『琳阿本』卷九に「又沙弥随蓮は、上人の配所へ御供したりしものなり。出家ののち、常に上人の御坊へ参りけり」と見え、『秘伝』を傍証している。

さて、法然上人は承元元年（建永二年十月二十五日改元）十二月八日、宥免の勅を賜るが、本来の流罪先の土佐国司に宛てた勅免の太政官符は、次の通り（『行状絵図』卷三六）。

太政官符 土左国司

流人藤井元彦

右正三位行権中納言兼右衛門督藤原朝臣隆衡宣、奉勅、件の人（は）二月廿八日事（に）つみて、かの国に配流。しかるをおもふところあるによりて、ことにめしかへさしむ。但よろしく畿のほかに居住して、洛中に往還する事なかるへし者、国よろしく承知して、宣によりてこれをおこなへ。符到奉行。

承元々年十二月八日 左大史小槻宿禰

権右中弁藤原朝臣

勅には「但よろしく畿のほかに居住して、洛中に往還する事なかるへし」と言う付帯条件が付いた。洛中に往還する

ことが許されないから、摂津国勝尾寺にしばらく滞在される。摂津国は畿内に属するために、従来は「畿の内」と読んでいたが、「畿のほか」が正しく、但しこの「畿」は山城一国を指すと思われる。⁹⁾

そもそも僧尼を流罪に処すときには度縁を召し俗名を与えたが、これは僧尼令の「凡僧尼有犯、准格律合徒以上者還俗」の規定に従って、還俗して俗人の身分になることを要したからである。中世の公家政権が執行する処罰は、形式的とはいえ律令に準拠した手続きを踏んでいた。例えば応安五年（一三七二）正月二十二日に「流人宣下」が行われて、一乗院門主実玄らを流罪に処するに当たり、彼らを還俗せしめる旨を治部省に、流罪先の国司にそれぞれ宛てた太政官符を発している。¹⁰⁾ そうした事例から臆測するに、上人の勅免の付帯条件は僧尼令の「凡僧尼有犯百日苦使經三度、改外国寺、仍不得配入畿内」に準拠したものである。『令集解』に「仍不得配内、謂配外之僧、後日更不得配入也」と註するように、畿外国の寺に配された僧尼は再び畿内には入れない規定であった。こうした規定はすでに実効性を失っていた時代であったにも拘わらず、形式的に準拠法令として用いられ、法然上人は「畿外」に居住し洛

中往還を禁ぜられたのである。

平雅行氏は、法然上人が宥免の勅が出て京都への帰還が許されなかったため一時的に勝尾寺に逗留されたのは、「勝尾山に、勝如上人往生の地、いみじくおぼして、しばらくおはしけ」と（『四卷伝』巻三）、法然絵伝が一貫して採る浄土教ゆかりの聖地説を否定し、勝尾寺への積極的な支援者であり、九条兼実の弟である尊忠法印の差配であったとする。平氏によると、尊忠法印は上人の勝尾寺への一切経奉納にも関与したという。その根拠は『琳阿本』巻七の、

當山に一切経ましまさるよし聞召ければ、上人所持の經論をわたし給ふに、寺内の老若上下七十余人を遣はして、さかむかへに上人の弟子、殿法印御房、古臈の住侶等、花を散し、香をたき、蓋をさしてむかへてまつる。住侶各随喜悦よろこびして、法印聖覺を唱導として、開題讚嘆の詞に云、

とある記事をあげ、「殿法印御房」（摂関家の子息で法印の位にある貴僧）が尊忠法印を指し、一切経奉納の坂迎え（出迎えの儀式）に上人の弟子や古老の住侶らと共に加わっているからだと言うのである。平氏の法然上人勝尾寺逗

留の尊忠差配説は一種の〈状況証拠〉が存するに過ぎず、蓋然性が高いとでも評するべきであろう。

同じく蓋然性といえば、野村恒道氏が提示された安居院の聖覚法印との関係も興味深い。野村氏によれば、一切経奉納の開題供養に導師として聖覚が京都からわざわざ招かれたのには、それなりの理由があったはずで、勝尾寺と安居院とは聖覚以前から密接な交流があったと推測する。一切経奉納の坂迎えに出た「上人の弟子」の中に聖覚も含まれていたと思われるが、確実なのは信空である。『四巻伝』卷三に、

恒例引声念仏聴聞のとき、衣裳ことように侍ければ、弟子の信空上人に件子細をしめして、装束勧進のよし侍ければ、ほどなく法服一襲十五具す、めいたして、持て参給ける。感にたえず、住侶等臨時に七日七夜の念仏勤行し侍ける。

とある。法然絵伝の古形では、一切経奉納よりも引声念仏に用いる装束十五具寄進を強調する。勝尾寺は源平の内乱で寿永三年（一一八四）二月に焼失した。同年作成の「勝尾寺焼亡日記」¹²によると、焼けた常行堂には「鈍色装束十五具」が、一切経蔵には「貞元録定五千余卷」が存してい

た。「勝尾寺再建記録」¹³によると、文治四年（一一八八）秋に「知識米六十余石」をもって常行堂を再建したが、建久元年（一一九〇）七月に「常行堂簀子等并板敷等」を造営し、建久五年（一一九四）三月に「常行堂四仏之光、ハク八十枚^{ウチオロシ}」を行なうなど、細部の工事は続けられていた。建久六年七月の塔の建立をもって主要な堂塔伽藍が造営を終えたが、什物類はまだ整っていないかったようである。勝尾寺の窮状を見兼ねた法然上人が装束十五具を新調し、寄進されたのである。このときに周旋したのが弟子の信空であり、一切経奉納にも信空の働きがあったものと思われる。

以上を要するに、法然上人の勝尾寺逗留には、九条兼実の弟の尊忠法印、上人の法友の安居院の聖覚法印、高弟の信空ら、上人に近い有力者の配慮が背景に存したものと考えられる。

1 上横手雅敬「建永の法難」について『鎌倉時代の権力と制度』所収。

2 拙稿「専修念仏者禁制について」『佛教大学』歴史学部論集『五号にて詳細に論じた。』

3 宣旨に「誠是可謂天魔障遮之結構、寧亦非仏法弘通之怨讐」と

- 専修念仏を非難する言辭があつたとしても、それは「顯密両宗」(南北衆徒)の「白疏」(奏狀)の文章をそのまま用いたに過ぎず、専修念仏に対する直接的な批難ではないと考えられる。
- 4 拙著『法然上人絵伝の研究』第二部第三章「法然上人伝絵詞」(琳阿本)について。
- 5 平雅行「大系真宗史料」(文書記録編1・親鸞と吉水教団)「解説」、同「建水の法難と九条兼実」今井雅晴先生古稀記念論文集『中世文化と浄土真宗』所収。
- 6 「囚人預置」慣行については、海津一郎「中世社会における「囚人預置」慣行」『日本史研究』二八八号を参照。
- 7 九条兼実置文。『鎌倉遺文』第一四四八号文書。
- 8 『法然上人行狀絵図』卷四四。
- 9 拙著『法然上人絵伝の研究』第三部第三章「法然上人行狀絵図」所収の太政官符について。
- 10 『後愚昧記』応安五年正月二十二日条。当該条には治部省に宛てた太政官符のほか、伊豆国司・安房国司・常陸国司に宛てた太政官符(食馬官符)や流人交名(僧名と俗名の一覧)などを転記する。なお、流人交名を見ると、流罪僧に与えた俗名は、その僧の出自の本姓、出家前の本名ではなく、適当に付けた姓名であつたと思われる。
- 11 野村恒道「法然の勝尾寺逗留の背景」阿川文正教授古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』所収。
- 12 『箕面市史』史料編一、第二六号文書。但し「元暦元年二月日 日記之」の奥書をもつ。
- 13 同右、第三二号文書。

『広疑瑞決集』における引用文献 ―その構成を中心に―

前 島 信 也

はじめに

『広疑瑞決集』^①は法然上人（以下諸師の敬称を略す）の上足の信空・隆寛を師に持つ敬西房信瑞の著作の一つである。信瑞の著作の内、『浄土三部経音義』は、予てより良忠著作に引用される事が指摘されている。^②本稿では『広疑瑞決集』の引用文献を整理し、その構成と特徴について言及したい。

一、『広疑瑞決集』の構成及び引用文献の調査

『広疑瑞決集』は諏訪信仰にある上原敦広と信瑞との問答書である。引用文献の整理にあたり、まずこの『広疑瑞決集』の構成を整理したい。

『広疑瑞決集』は二五の問答で構成され、さらにその中

に問答が加えられている。祢津宗伸氏は『中世地域社会と仏教文化』内でその問答に六二の番号を付した表を作成している。^④この表を元に六二の問答内容の分類を行うと、①浄土・念仏に関する内容、②通仏教的内容、③民俗信仰・世事、④その他、⑤神道に関する内容、⑥殺生に関する内容の六種類に整理できることが確認できた。これらを表にまとめたものが後の資料である。^⑥この資料を元に『広疑瑞決集』の各巻の特徴と引用文献について考察を行いたい。

第一巻、第①疑〜第⑪疑（問答1〜問答25）

【構成】

資料に示されるように、この第①疑問答1から第⑪疑問答25までは、浄土・念仏思想についての問答が多くなされているが、問答1・5・15・7・19については、浄土・念

仏思想と異なる内容である。しかし問答5・17・19は法然や善導といった人物・伝歴等に関する問答であり、問答15は問答13の返答を受けての語句説明を求める疑であるため、浄土・念仏に内包されると判じられる。

第①疑問答1については既に口頭発表を行ったが、この問答は、「慢」を問題提起にして、第①疑問答2の「弥陀の他力」に集約させ、この後の浄土念仏思想に展開していくために配置されていると考えられる。

【引用文献】

第一巻の引用文献のほとんどが浄土典籍を論拠に使用していることが確認できる。特に第②疑・第④疑（問答3・問答12）、第⑪疑（問答24）は、その典拠に善導の著作や『選択集』、法然門下を中心とした法語を使用している。最も使用されるのが善導であり、以下法然・源信・隆寛・曇鸞・信空・明遍・良源等を引用しながら浄土念仏思想について言及している。またその中で「相伝の一義」や「浄土宗の実義」といった語を使用しながら疑に返答する点が特徴として挙げられる。これらの諸師の引用は『明義進行集』に通じているが、信瑞の思想の特徴とされる「無観の称名」という言葉は使用されていない。

また、第一巻における外典の使用については、主に音韻の解釈として第④疑問答9に『左伝（春秋左氏伝）』『杜預注（春秋左伝正義）』『東宮切韻』『広韻』『唐韻』の引用があるが、これらは信瑞『三部経音義』の内容とほぼ一致する。⁽⁸⁾

以上、第一巻は総じて浄土念仏思想についての質問がまとめられ、その返答には「相伝の一義」等のタームによって浄土念仏思想を論じた巻であると判断できよう。

第二巻、第⑫疑・第⑬疑（問答26・問答47）

【構成】

第二巻は第⑫疑から第⑬疑までが民俗信仰・世事、第⑭疑から第⑮疑までが、通仏教に関する問答である。民俗信仰・世事の内容は殺生に纏る具体的な内容が主となっている。その中では殺生の軽重や、殺生をせざるを得ない状況等についての具体的な問答が中心となっている。一方通仏教の内容は、殺生の内容ではなく、善知識や睡眠の過、仏事の日時の吉凶といった雑駁な内容となっている。

【引用文献】

前半部分では殺生を戒める内容の經典を、外典について

も第⑩疑問答30の魂魄に関する疑の中で『淮南子』『白虎通』を引用する。

一方後半部分では、多くの経論疏を引用しながら返答しているが、浄土念仏関係の典籍を引用する箇所は無く、『摩訶止観』を中心に天台の解釈が使用されていることに注目できる。外典については第⑫疑問答43で、睡眠の過について「内外睡眠をいましむること」として『論語』を引用するに留まっている。

以上、第二巻は民俗信仰・世事、通仏教に関する内容を中心としながら、雑駁とした内容がまとめられていることが確認できる。

第三巻、第⑭疑（問答48―問答54）

【構成】

第三巻は神道と仏教にまつわる疑を挙げ、浄土・念仏の思想を以て返答しているが、殺生をテーマとするものは挙げられていない。この中では「神に仕えるものは次世では蛇身を受ける」ということから、その悪報からいかに逃れるべきかということについて述べられる。そしてその為には弥陀に帰し念仏を修するほか無いということが、本地垂

迹の思想を用いながら結論づけられている。

【引用文献】

ここでの特徴的な点は、先にはあまり引用の無かった説話を用いている点である。問答48では『日本霊異記』『日本往生記』『拾遺往生伝』等を引用し、問答50内では新羅明神の説話⁹、問答52では、良忍の名帳の説話を根拠として述べている¹⁰。

以上の様に第三巻では、神道と浄土念仏思想についての内容であり、本地垂迹の思想によって、皆念仏を愛樂することを説話の引用によって結論づけている。この点について伊藤唯真氏は『浄土宗の成立と展開』（吉川弘文館、一九八一）の中で「それまでの神祇背反の姿勢から転じて、神祇への積極的な接近を図った¹¹」とし、本郷恵子氏は「鎌倉期の撫民思想について」の中で「神祇信仰を肯定しつつ、阿弥陀の本願の偉大さも説いていて、諏訪社につらなる敦広のみならず、ひろく、伝統的神祇信仰・神罰への畏怖を抱いている人々への現実的な対応を示したものといえよう¹²。」としている。しかしその中で、「神に仕える」上原敦広の現実的な問題は殺生に纏るものであり、これについて第四・五巻の中で詳細に論じられることになるのである。

第四卷、第25疑（問答55～問答57）

【構成】

第四卷は第三巻と同じく神道と仏教に関連した内容であるが、浄土念仏思想は用いられず、殺生に主眼を置いて論じられている。それは、神に祭る「贄」の問題であり、信瑞自身は一貫して殺生を認めない立場をとり続ける。信瑞は先の本地垂迹の理論から、神慮に適う為の「清浄祭祀」と「無邪憐愍」の二つの論理を立てる。「清浄祭祀」とは、神事が清浄に行うべきものとし、肉を供える場合は「三種の浄肉」をもって祀るべきであるとする。「無邪憐愍」とは、民を憐れむことで神慮にあずかることとし、世の善政を行った人物の説話を挙げている。これについて伊藤氏は、信瑞は「諏訪信仰や、祖神に対する氏族的信仰を紐状にした武士団の存在¹³」が上原敦広の背景に存在していたとする。つまり信瑞は理想的な論理を以て、その上原敦広の在り方自体を本当に神慮に叶うべき物がなにかを問いたものであると考えられる。

また、第四巻では三つの問答しか挙げられないが、問答57が第四巻の三分の二を占め、さらにその中の「無邪憐愍」部分がその三分の二を占めている点に注目できる。こ

の箇所になぜ多くの丁数を割かねばならなかったのかについては後の研究としたい。

【引用文献】

この第四巻の特徴は三巻にも増して説話・外典が用いられ、仏教典籍はほぼ用いられていない。内容の大半を占める問答57だけで二三余もの説話、一〇余の外典が引用されている。さらにその引用は「無邪憐愍」内の根拠として示されている。

第五巻、第25疑（問答58～問答62）

【構成】

第五巻は第四巻と同じく第25疑の内容を引き継いだ問答となっているが、先のような神道に纏る物から離れ、純粹に殺生についての問答へと移っていく。それは問答61で殺生が悪業の中でも最も重罪であることを一〇件に分けて示している点¹⁴からも窺える。そしてこの中で信瑞は、これまで仏法に遇う事の無かった神職の人々に結縁することこそが自身の功德である事を主張している。

【引用文献】

ここに挙げられる文献はほとんどが仏教典籍である。説

話の引用は少なく、終始論理的に殺生の罪障について述べている。外典も一部引用されるが、人の子の父母同体の義の内容を示す為に述べられるに留まっている。

二、まとめ — 『広疑瑞決集』の全体の構成

『広疑瑞決集』の編集過程について、祢津氏は第⑩疑の「第四卷第五卷に委く明せり」という記述から「書簡をもとに信瑞が精力的に編集して成立した著作であることをうかがわせる」^⑮とし、その編集意図については「信瑞も返答に窮するような疑問も敢えて掲載していることから、敦広の質問の趣旨はほぼ反映されている」^⑯としている。先の項までで確認した様に『広疑瑞決集』各巻は、

第一卷・浄土と念仏 第二卷・民俗信仰・世事と通仏教
第三卷・浄土思想と神道 第四卷・通仏教と神道
第五卷・通仏教と殺生

という構造で論を進めている事から、ここには明らかに各巻ごとにテーマを定めて編纂した意図を見る事ができる。しかしこの問答書の根底的な思想は神道との問答書というよりは寧ろ現実的・実存的な殺生についての問答書であり、その一方で頑なに理想的かつ、現実的立場に寄り添う形で

浄土思想が述べられている。そして第五巻の最後に、
若し此巻を開き見て、百千人が中に一人と云とも、慈悲心を起して、殺生をとどめて、単に念仏せば、たとひ面をむかへ言葉をかさはさずと云へども、同じ一念仏して別道なきが故に、彼の人は、我が往生浄土の兄弟なり。(二四〇頁)

という記述があることから、この問答書は神祇信仰に身を置く人々の現実的な問題を受けて編纂された書であると言える。そして信瑞の立場から考えるならば、第三巻の内容が本来的なこの書の目的であることは間違いないが、その様々な切り口で問われる現実的な殺生に関する質問が本来の浄土・念仏への「勧進」たる目的を薄めてしまいい、逆にこの書の特徴として立ち現れたと考えられる。^⑰

巻数	疑	問	浄土 念仏	通仏教	民俗信 仰世事	その他	神道	殺生
1卷	①	1	○	○				
	②	2	○					
		3	○					
		4	○			○		
		5	○					
		6	○					
	③	7	○					

									2 卷																							1 卷
	⑱				⑰	⑯	⑮	⑭	⑬	⑫		⑪			⑩	⑨		⑧	⑦	⑥			⑤								④	
35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23	22	21	20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8					
									○	○	○	○	○	○	○				○			○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
○	○						○													○		○										
○	○	○	○	○	○	○	○	○	○																							
																	○	○	○													
○	○			○				○	○	○		○	○	○	○																	

				5 卷			4 卷							3 卷													2 卷
							25							24	23					22				21	20	19	
62	61	60	59	58	57	56	55	54	53	52	51	50	49	48	47	46	45	44	43	42	41	40	39	38	37	36	
				○				○	○	○	○	○	○	○													
○	○	○	○	○	○	○	○		○			○	○	○	○		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
			○												○												
																○											
				○	○	○	○	○		○	○	○	○	○													
○	○		○	○	○	○																					

1 『広疑瑞決集』には幾つかの諸本があり、その書誌学的な考察は既に幾つか考察を行った。

・『広疑瑞決集』の書誌的整理―宮城県鹽竈神社蔵本を中心に―
〔浄土学〕五二、二〇一五、二二二―二二六頁。

・『広疑瑞決集』の書誌的整理―大正大学附属図書館蔵青焼本と知恩寺蔵本を中心に―〔法然上人研究〕八、二〇一五年度内発行予定。

現在までの諸本を踏まえた上で、引用文献の調査に関しては、『国文東方仏教叢書』を使用に堪え得る物と判断する。以下『広疑瑞決集』の頁数はこの書に依る。

2 上田正『切韻逸文の研究』（汲古書院、一九八四、四九九頁）

の『浄土三部経音義』の項目に『東宮切韻』を、良忠が『観經疏伝通記』、『観經疏伝通記略鈔』、『法事讃私記』で孫引していることを指摘する。また、宮澤正順氏は「良忠上人の研究―その外学思想を中心として―」（『仏教論叢』二九、一九八五、二〇頁）内で、信瑞の著作と良忠の引用文献と比較する必要性を示している。

3 上原敦広についての詳細は不明である。祢津氏の論考の中では、「神官層に属し」「仏教的教養の豊かな人物」であるとしている。

4 『中世地域社会と仏教文化』三二三―三二五頁。以下、この二五疑の番号は丸付き番号で示し、六二の問答はそのままに示す事とする（例・第②疑問答3）。

5 『中世地域社会と仏教文化』三三六頁の殺生に関する内容部分を参考。

6 発表の際は全てに典拠を示したが、頁の都合上割愛した。

7 『浄土学學術大会』二〇一五年、五月三〇日、於大正大学。

・『広疑瑞決集』における信瑞の思想。

8 『大正』五七、四二五頁c。

9 なお、この説話と第24疑問答52の良忍の名帳の説話、第25疑問

答57の教待和尚の説話は『古今著聞集』に類似の説話があるようであるが、まだ確認はできていない。二書の関係について金光哲「殺生と和光同塵と諏訪大明神と神功皇后と」（『鷹陵史学』二二〇、一九九五、六三頁）の中で、教待和尚の説話のみを取り上げ、信瑞が『著聞集』を見た可能性は薄いとしている。

10 また、問答51では左衛門尉惟宗忠義の記した『不審十四箇条』に対して法蓮房信空が返答したもの（九段）が引用されている。この信空の返信は『明義進修集』でも第一段・第四段の返答が引用されている。大谷大学文学史研究会編『明義進修集 影印・翻刻』一四六頁―一五四頁。

11 『浄土宗の成立と展開』三五一頁。

12 鎌倉遺文研究Ⅲ『鎌倉期社会と史料論』九八頁。

13 『浄土宗の成立と展開』三五〇頁。

14 その一〇件を示すと以下の通りとなる。一・旧親の命を断、二・極悪、三・八大地獄の通業、四・十罪、五・三惡道の因、六・花果二報ともに悪、七・殺生の果報は得道の人までも尚まぬがれざる、八・殺生の果報は羅漢果の聖者までも尚まぬがれざる、九・殺生果報はつきずして仏果までも尚ある、一〇・殺生現身に其報を感じる。

15 『中世地域社会と仏教文化』三三八頁。

16 『中世地域社会と仏教文化』三八三頁。

17 この構成を踏まえた上で、今までの「無観称名義」とは異なった点から、信瑞の浄土思想を検討することを今後の研究としたい。特に「相伝の一義」等のキーワードを隆寛の思想と比較することで、その信瑞の思想の独自性を考える事ができるであろう。

神谷正義氏所論「法然教学と共生」にお答える

村上真瑞

神谷正義氏は『法然仏教の諸相』において、「法然教学と共生^①」という論文を掲載して、拙論「法然上人における諸行と共生^②」についてのいくつかの問題点という形により批判を展開している。今回それらのすべての批判に答えるスペースが与えられないため、いくつかの批判に対して論を展開していきたい。それ以外の批判に対しては改めてお答えしていきたい。

第一に神谷氏の論においては、拙論の論旨を正しく理解していないところを指摘しておきたい。根本的な誤解は、次の一説である。「村上氏は、法然は諸行往生を否定していないとして、諸行往生を認めることで慈悲や布施などの社会活動が可能となることを主張する。」^③と主張している。さて、拙論で諸行往生の可否について取り上げたことは全くない。拙論の主張は「雑行は本来往生の因ではないも

のが、真実深信・決定往生信の確立の心中において転向せしめられることにより、往生の因となる。これは行者の決定往生信の確立という心中において、転向せしめられたのであつて雑行自身の持つはたらきではない。そのとき雑行は異類の助成とよばれ、雑行が念仏の能助に高められたことを意味する。」^④と藤堂恭俊師の説すなわち

夫速欲^レ離^二生死^一、二種勝法中、且闍^二聖道門^一、選入^二淨土門^一、欲入^二淨土門^一、正雜^二二行中^一、且抛^二諸雜行^一、選應^レ歸^二正行^一云^⑤。

と説かれるこの中で、「しばらくさしおく」（且闍）「しばらくなげうつ」（且抛）と言っているが、「さしおく（闍）」「なげうつ（抛）」という否定辞に「しばらく（且）」という副詞が付けられている。と言うことは、「しばらくさしおかれた」聖道門も「しばらくなげうたれた」雑行も捨て

られて顧みられないのではないことを意味している。つまり、聖道門各宗において実践される諸善万行を雜行として往生浄土の行体系に組み込むことによって生かし得るのであり、「しばらくうたれた」雜行は、願生者に確立された眞実深信・決定往生信の中に廻向されることによって、正定業である称名の一行を助成するものとして、生かされるのである。

また、法然上人は、異類の善根のみにかぎらず、日常生活の営みに類するものにまで言及している。『法然上人伝記』（九卷伝）巻第四下によると、

念仏の第一の助業米に過ぎたるはなし。衣食住の三は念仏の助業なり。能々たしなむべし。妻を儲けること、自信助けられて念仏申さん為也。念仏の妨げに成ぬべからんはゆめゆめもつべからず。従類眷属も如是。所知所領を儲けん事も、惣じて念仏の助業ならば大切なり。妨げに成べくはゆめゆめ持つべからず。すべて是ををしは、自身安穩にて念佛往生とけんが為には、何事もみな念仏の助業也。⁵

と説かれるように、これら日常的な営みのすべてを念仏の助業となし得るのは、決定往生信の確立した人でなければ

不可能である。同じく、『法然上人伝記』（九卷伝）巻第四下によると、

念仏の助業ならすして今生の為に身を貪求するは、三惡道の業となる。往生極樂の為に自身を貪求するは往生の助業となる也。⁶

と説かれるように、日常的なものを世俗的水準にとどめず、往生極樂という出世間的な水準に縁を結ぶことであるから、行為の主体の内に結縁し念仏の能助までに高めうる力量がなくてはならない。

このように、法然上人は異類の善根を日常的営みまで拡大した。これは、日常的営みすら念仏の一行を助成するものにまで高めるべき事を示しているのである。

以上藤堂師の説を中心として考察してきたように、法然上人において、共生の活動である、布施や慈悲の行に限らず日常的な営みのまで異類の善根として認めていったのである。又、日常生活の営みも含めて念仏の一行を助成するのは、まさに、決定往生信を得た後の心作用でなくてはならない。したがって、その意味に於いて助業は単に称名念仏の助成するだけの触媒ではなく、助業自身が共生の活動にまで高められてこそ法然上人の御心になうものと言わ

ねばならない。

と述べたように、決定往生心の確立以前には念仏一行に徹するのを妨げる行として雑行と呼ばれ選捨されたものも、決定往生信の確立によって念仏の能助に高められたことを意味する。正定業である念仏を外して、雑行が異類の助成（諸行）として高められることはないし、諸行だけでの往生の可否について論じたものでもない。根本的に誤った理解から出発した神谷氏の論の展開は拙論に対して的外れの批判を展開している。

では、神谷氏の誤解の原因を作った可能性のある文章を解説してみたい。それは、拙論「法然上人における諸行と共生」の「同類異類を含めて助業は単に称名念仏の触媒ではなく」という一説ではないだろうか。この文章の理解で大事なことは、触媒という単語の用いられ方である。これは、平雅行氏が「助発とは、同類（助業）や異類（雑行）それ自体に価値はないが、念佛信心を増進させる触媒的機能を果たすことをいう。」⁽⁹⁾と使用されているところから始まる。触媒とは、元々「特定の化学反応の反応速度を速める物質で、自身は反応の前後で変化しないもの」をいう。したがって、この定義からすると、平氏のこの主張は「同

類異類を含めて助業は念仏を称える心に懈怠が生じることのないよう念仏を励ます働きをするが、助業自体は何も変化せず、往生浄土に関わることはない」と説明することができる。それを拙論では「助業は単に称名念仏の触媒ではなく」と否定的に取り上げたので、神谷氏は、拙論の主張は、「助業自体が往生浄土に関わるものである」と誤解しているようである。

では、喩えを挙げて説明してみたい。「触媒」というと、自動車の排出ガス対策を連想する。排出ガス中の有毒ガスを低減するために、排出ガスの通り道に酸化触媒である貴金属などを配して、有毒ガスを酸化させて低減する方法である。このとき排出ガスは清浄になるが貴金属には化学反応は起こらず変化はしない。ここで「有毒な排出ガス」を「念仏に対する懈怠の心」に、「助業」を「酸化触媒」に、「念仏の増進」を「排出ガスの清浄」置き換えるならば平氏のこの主張に合致する。

しかし、排出ガスを清浄にするための方法は酸化触媒によるだけではない。本田技研工業の低公害エンジン・CVC C（複合渦流調整燃焼方式⁽¹⁰⁾）は触媒を使用せずに排出ガスを清浄にしている。それは、ガソリンを薄くして爆発さ

せることで有毒ガスを低減する原理である。ただ薄くするだけでは爆発が起こらなくなるなどの弊害があるため、副燃焼室に通常より濃い混合気を導入し、点火プラグで確実に着火させ、孔でつながっている主燃焼室に燃焼火炎を吹き込み主燃焼室の薄い混合気を燃焼させることによって有害物質を低減させる方法である。ここで、「有毒な排出ガスを排出する濃い混合気」を「念仏に対する懈怠の心」に置き換え、「助業」を「主燃焼室に導入された薄い混合気」に置き換えるならば、有毒な排出ガスを排出する副燃焼室の濃い混合気（念仏に対する懈怠の心）を、主燃焼室に導入された薄い混合気（助業）によってもう一度燃焼させて排気ガスを清浄に（念仏を増進）するのである。このときの助業は正定業である念仏と共に燃え上がり懈怠の心を退治して念仏を増進させているのである。このとき、「正定業である念仏」（濃い混合気）が無ければ、単独で「助業」（薄い混合気）が燃え上がることはない。念仏と助業が相携えて燃え上がったときに念仏信心は増進されるのである。もちろんこれは、決定往生信を得た後のことであることを前提とせねばならない。私のいう単なる触媒ではないということは、逆に言うならば、念仏を励ます働きをする助業

（触媒と平氏が名づけたもの）が決定往生信を得た念仏によって変化させられ高められるということである。つまり、変化しない前提の「触媒」が決定往生信を得た念仏によって変化するという矛盾が生じるから、拙論では「助業は単に称名念仏の触媒ではない」と述べたのである。

したがって、私が、「助業は単に称名念仏の触媒ではない」と主張したのは、諸行往生の可否とは全く別の問題であり、決定往生信を得るならば、得る以前には、念仏の一行に徹するのを妨げるとして排されていた行までも念仏を増進させる行として受け入れ、正定業の念仏行と相携えて昇華され、互いに高められることを意味する。これは、同類異類を問わず助業側からの作用ではなく、念仏行者自身の心が決定往生心によって変化したからこそなされる心の転換である。

では、神谷氏の根本的な誤解を解明した上で、関連したの批判に対して答えていきたいと思う。神谷氏は同論文の中で次の批判を展開する。

法然上人の御法語『念佛往生義』において、

念仏して往生するに不足なしといいて、悪業をものはばからず、行ずべき慈悲をも行ぜず。念仏をはげまざら

ん事は、仏教のおきてに相違するなり。たとえば父母の慈悲は、よき子をも、悪しき子をもはぐくめども、よき子をばよろこび、悪しき子をばなげくがごとし、仏は一切衆生をあわれみて、よきをもあしきをもわたし給えども、善人を見てはよろこび、悪人を見てはかなしみ給えるなり。よき地によき種をまかんがごとし。かまえて善人にしてしかも念仏を修すべし。これを真実に仏教にしたこう者というなり。¹¹

と説かれるところを、この分の主眼は、念仏すれば必ず往生するからといって、悪業を働き、慈悲も実践せず、念仏しない輩への警告であって、念仏を励むことを論している⁹のであり、積極的に慈悲行を勧めているわけではない。としている。しかし、ここで注意したいのは、法然上人は、行すべき慈悲と述べられているところである。「べき」とは、くして当然だ。という当然の意味を表す助動詞である。したがって決定往生信を獲得されている法然上人にとっての慈悲行は、当然行うべきことであって、念仏を励ますことと同等の位置づけになっていることを見落としてはならない。雑行である慈悲行が法然上人の決定往生信の獲得によって正定業と共に昇華されたことを意味する。したがっ

て法然上人にとって慈悲行は積極的に外から勧められてするものではなく、至極当然、して当たり前の行なのである。このことを注意して解釈すべきである。

以上藤堂師の説を中心として考察してきたように、法然上人において、共生の活動である、布施や慈悲の行はまさに異類の善根である。又、日常生活の営みも含めて念仏の一行を助成するのは、まさに、決定往生信を得た後の心作用でなくてはならない。したがって、助業は単に称名念仏の触媒ではなく、共生の活動にまで高められてこそ法然上人の御心になうものと言わねばならない。

- 1 藤本淨彦先生古稀記念論文集刊行会編集『法然仏教の諸相』二〇一四年
- 2 佛教学総合研究所『法然仏教とその可能性』二〇一二年
- 3 『法然仏教の諸相』七三五頁
- 4 『法然仏教とその可能性』三七六―三七七頁
- 5 『土川本』『選擇本願念佛集』一二六頁
- 6 『法伝全』三九九a、b
- 7 『法伝全』三九九a、b
- 8 『法然仏教とその可能性』三七九頁
- 9 平雅行著『日本中世の社会と仏教』二〇六頁『法然仏教とその可能性』三七五頁
- 10 本田技研のホームページ参照
- 11 『昭法全』六九一頁―六九二頁

高校倫理教科書における法然上人の記述問題について

石 田 一 裕

一、はじめに

本稿は高等学校教育の倫理の教科書を中心にして、教科書における浄土宗の宗祖法然上人と浄土真宗の宗祖親鸞聖人の関係についての記述に関する問題を紹介し、これが問題として取り上げられた発端と、その後、マスメディアなどにおいて報道された経緯について紹介するものである。

二、問題の発端

この問題の発端は平成二五年二月に発表された林田康順「高等学校公民科「倫理」教科書における仏教教団祖師の取り扱いをめぐる一考察」（『佛法僧論集…福原隆善先生古稀記念論集』第2巻、山喜房佛書林）にある。林田氏は同年九月に開催された浄土宗総合学術大会（九月一〇、一一

日・於大正大学）において「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——」と題した発表を行ない、さらに同年一二月一四日に発刊された中外日報「論・談」において「教科書の「法然上人と親鸞聖人」——許容しがたい教義解釈」として、その主張が掲載された。翌二六年三月には総合学術大会での発表が『仏教論叢』五八号に論文として発表された（『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——」。このように、林田氏の一連の論文によって教科書における法然・親鸞の関係をめぐる記述が問題として取り上げられた。

三、浄土宗における問題の展開

林田氏の指摘を受けて浄土宗では、平成二六年三月二五日に開催された第五〇回教学審議会において、この問題が今後の課題となる旨が示された（『宗報』平成二七年二月号一七〇頁）。さらに同年九月三〇日から一〇月三日まで開催された浄土宗第一一〇次定期宗議会では、この問題が取り上げられ、浄土宗がこの問題に対応するための方策が検討されることが確認された（『宗報』平成二七年二月号一六三頁～一七一頁）。翌二七年三月に開催された浄土宗第一一一次定期宗議会でも再度この問題が取り上げられ、この問題への対策が議論された（『宗報』平成二七年八月号一八〇頁～一八五頁）。浄土宗は、第一一一次定期宗議会までに、総合研究所にこの問題に対して、研究プロジェクトを発足させることを任じており（同一一八三頁）、翌二七年四月に「法然上人の教科書記述研究」プロジェクトが発足した。

四、マスメディアにおける報道

教科書における法然・親鸞の記述問題は、浄土宗内で議

論されるのみではなく新聞や雑誌などにも取り上げられ、紹介された。ここでは時系列に沿って、それらの報道を紹介する。

京都新聞による報道

第一一〇次定期宗議会で議論されたこの教科書問題は、同年一月四日の京都新聞に「法然は親鸞より劣る？」と見出しが付され掲載された。この記事は初めに「高校で使われている倫理の教科書の記述に、浄土宗（総本山・知恩院、京都市東山区）の僧侶が苦言を呈している。宗祖法然について、その弟子で浄土真宗をひらいた親鸞よりも劣っているかのような印象を与える記述があるというのだ。浄土宗は、記述の内容や経緯を調べたうえで、出版元に再考を促す構え。過剰反応ではないかとの意見もあるが、教団にとっては譲れない一線のようだ」と述べ、その後には宗議会での議論が紹介されている。また記事の末尾には仏教教団が宗祖や教えに関わる表現について抗議した例を紹介している。

京都新聞の記事は、浄土宗が倫理の教科書において、法然が親鸞よりも劣ったものとして記述されていることにつ

いて不満を抱いている、という印象を与えるものである。

「教団にとつては譲れない一線」とは、宗祖が乏しめられたかのような記述を認めることができないことを意図した表現と思われる。もちろん浄土宗の教師にとつて、宗祖法然は尊敬し、大切にすべき存在であることは当然だが、教科書における法然・親鸞の記述問題はそれとは別の問題である。林田氏の論考に示されるように、これは倫理の教科書における法然・親鸞の記述が、教育基本法第一五条に違反する可能性を問題として指摘したものである。京都新聞では、その点に言及がなされていないことに留意すべきであろう。また宗議会での議論が一月後に報道されており、この問題に対する関心の高さが伺われる。

産経新聞による報道

京都新聞での報道から二か月半ほどたった平成二十七年一月一九日に産経新聞夕刊にて、この問題が報道された。この記事では「法然の教え、親鸞が「徹底」「発展」浄土宗、倫理教科書調査へ」と見出しが付され、最初に「高校で使われている倫理の教科書に、浄土真宗の宗祖、親鸞との師弟関係をめぐる不適切な記述があるとして、法然を宗祖と

する浄土宗（京都市東山区）が4月から調査研究に乗り出すことが分かった」と記されている。

この報道記事は現行教科書における法然・親鸞の関係を紹介し、それらの記述が宗議会で指摘された「法然が親鸞よりも劣る印象を与える」ものかどうかを読者に判断させる余地を与えている。また「浄土宗は、宗教に関する寛容の態度などを定めた教育基本法にそぐわない表現だと判断」と記されており、浄土宗の主張が教育基本法を意識したものであることを紹介している。

この記事は産経westの記事として、一月一九日一時にインターネット上に掲載され、それがYahoo newsに取り上げられ、話題を呼んだ。Twitterではこの記事を直接取り上げたツイートが一二〇〇を超え、Facebookでも記事に対して一八〇〇を超えるイイネが記録された。翌二〇日にはインターネット上サイト「NAVERまとめ」に「浄土宗が激怒！法然、親鸞の師弟関係に「不適切な記述」倫理教科書調査へ」(<http://matome.naver.jp/odai/2142167683576744801>) とし、この問題が言及された。こちらにも二〇〇〇人を超える人が閲覧した。インターネット上でこの問題は賛否を呼び、様々な意見や議論が交わさ

れたが、インターネットを通してこの問題に初めて知った人が多数いたことは間違いなく、その情報発信力を改めて感じさせるものであった。

朝日新聞による報道

産経新聞での報道から約二週間後の平成二七年二月四日には、朝日新聞においてこの問題が報道された。同紙は「公教育の教科書 宗教に不意な価値判断」と見出しを付し、教科書における宗教記述の問題をめぐるとして、この問題を取り上げている。この記事は「教科書の宗教をめぐる記述は中立で客観的—と思いきや、最近、疑問の聲が上がっているという。調べると、不意な価値判断や独善的な歴史観が紛れ込んでいる実態が浮かんできた」と書き始められ、この問題の提言者である林田氏のコメントを載せ、またこの問題が教育基本法第一五条を紹介して、公教育の教科書における問題であることを印象付けている。さらに『教科書の中の宗教—この奇妙な実態』（岩波新書、二〇一一）の著者である藤原聖子東京大学准教授のコメントを掲載し、日本で使われている倫理の教科書における諸宗教の記述を改定する必要があることを示唆している。

毎日新聞による報道

朝日新聞の報道から約二か月後の四月一五日、毎日新聞の地方欄（京都）がこの問題に言及した。ここでは「教科書記述に疑問」と見出しが付され、浄土宗が教科書の記述に疑問の声を上げたことを記している。また記事の中で教務局長の「浄土真宗との教義論争をするつもりは無い」という言葉を紹介し、あくまでも教科書における記述問題であることに主眼を置いた内容となっている。毎日新聞は、三月の浄土宗第一一一次定期宗議会においてもこの問題が取り上げられたことに言及し、これは京都のマスメディアが浄土宗議会において、この問題がどのように議論されるかに注目していることを示しているといえよう。

週刊ポストによる報道

教科書における記述問題は新聞での報道とともに、週刊誌でも取り上げられた。平成二七年四月一三日に発売された『週刊ポスト』（四月二四日号）では「浄土宗が浄土真宗『発祥』問題に「NO!」を突き付けた」と見出しを付されて報道された。

この記事は「法然と親鸞。あまりにも有名な2人の宗教

者をめぐって議論が巻き起こっている。高校の倫理の教科書に記されている二人の教えの関係性について、法然を宗祖とする浄土宗が苦言を呈したのだ」とはじめられる。全体としては、教学局長や林田氏のコメントを紹介し、また教育基本法にも言及するなど、教科書における記述問題であることを説明したものとなっている。ただし末尾に「一方、自身の『発祥』に「NO!」を突き付けられたかたちの浄土真宗本願寺派（本山・西本願寺）、真宗大谷派（本山・東本願寺）は、ともに「コメントは差し控えたい」と静観の構えだ」とあり、浄土宗が浄土真宗の発祥に対して批判した印象を与えるような記述がなされている。

報道についてのまとめ

教科書記述の問題は、平成二六年一月の京都新聞で取り上げられて以降、様々なかたちで報道されてきた。報道には、一瞥すると、この問題が浄土宗と浄土真宗、法然と親鸞の教義論争と受け取られかねないものもある。例えば、この問題を最初に取り上げた京都新聞は、その見出しが「法然は親鸞より劣る？」であり、また『週刊ポスト』は「浄土宗が浄土真宗『発祥』問題に「NO!」を突き付け

た」と見出しをつけており、これだけでは、法然と親鸞の教義優劣や、浄土宗と浄土真宗の論争という印象を与える。もちろん、記事の中では教科書における法然と親鸞の記述に関する問題であることに触れられているが、宗教的な問題との印象を与えやすいものとなっていると指摘できよう。また産経新聞では浄土宗が教科書の記述に対して異論を唱えていることを明確にし、朝日新聞は教科書における宗教記述問題の一例としてこれを取り上げている。報道各社にとって、この問題は多様な観点から報道できるものであると考えることができる。

五、問題点の再確認

様々な角度から報じられる倫理の教科書における法然と親鸞の記述問題の本質を、ここで再確認したい。この問題を提起した林田氏は、現行倫理の教科書にみられる法然と親鸞の関係の記述―それは多くの場合「法然の教えを徹底させた親鸞」というような記述がなされている―が教育基本法の精神に違反する可能性があることを一貫して指摘している。つまり、これは学校教育の問題であり、また法律の問題である。この問題には浄土宗と浄土真宗の教義の優

劣は無関係であり、換言すると、宗教上の教義論争ではない。

より広くとらえると、宗教が教科書の中でどのように記述されるかという問題であり、また本来平等に記述されるべき諸宗教や諸宗派の関係が、無意識のあるいは意図しない価値観に基づいて記述されている可能性があることを指摘するものである。

六、教科書記述の変遷と現状

筆者は浄土宗総合研究所の研究員として、平成二七年四月より開始された「法然上人の教科書記述研究」プロジェクトに参加している。このプロジェクトでは高校教育課程の倫理、倫社、現社の教科書を中心に、法然・親鸞の関係についての記述を調査している。

昭和二二年に教育課程の基準となる「学習指導要領」の初版が刊行されて以降、現行の学習指導要領『現行学習指導要領・生きる力』に至るまで、幾度かの改訂が加えられている。この改訂によって高校の教育課程にも様々な変化があった。法然・親鸞の教科書記述問題にかかわるのは、倫理、倫社、現社の科目であるので、これらの科目に關す

る変遷を国立教育政策研究所発行の『社会科系教科のカリキュラムの改善に関する研究―歴史の変遷（一）―』（教科等の構成と開発に関する調査研究）研究成果報告書（5）、平成一三年三月刊行）を参考にしつつ、確認しておく。

倫社（倫理・社会）が科目として設置されたのは、昭和三五年に改訂された『高等学校学習指導要領』によるものである。この改訂によって倫社の科目が教えられることとなった。なおこれは昭和三八年度に高等学校第一学年から学年進行で実施された。

昭和五三年に改訂された『高等学校学習指導要領』では現代社会が新設され、それにともない倫理が新たに設置された。これは昭和五七年度の第一学年から学年進行で実施された。

平成元年三月に告示された『高等学校学習指導要領』では、それまでの社会科が廃止され、新たに地理歴史科と公民科が新設された。現代社会と倫理は公民科に属する教科となった。これ以降現在に至るまで、公民科の科目として現代社会と倫理が教えられている。

総合研究所が中心的に調査するのは、昭和三五年度の改定

によって定められ昭和五年の改定で廃止された倫社、それ以降に科目として定められ、現在は公民科の教科である現代社会と倫理の教科書である。資料の収集ではこれらの教科書と、昭和三五年以前に出版された高校社会の教科書を合わせた、総計三四一冊を集めた。主な内訳は現代社会一五二冊、倫理八四冊、倫社九九冊、その他六冊である。

また現在使用されている倫理と現代社会の教科書は、清水書院、東京書籍、第一学習社、実教出版、数研出版、山川出版の六社から刊行されているものである。

収集した資料を概観すると、若干の記述の変遷は見られるものの、おおよその教科書が「親鸞が法然の思想を徹底（あるいは発展）させた」という旨の記述があるといえるが、この問題が新聞等に取り上げられて以降、第一学習社は『高等学校 倫理』（平成二七年二月発行）において、それまでの記述を改訂し「浄土真宗の開祖とされる親鸞は、師の法然の教えを継承しつつも、独自の道を歩むこととなった」（八三頁）としている。この記述はいくつかの新聞でも報道されているが、法然と親鸞との関係をより対等に扱ったものといえ、教育基本法第一五条に適ったものと考えることができる。

七、まとめ

本稿は高校倫理、現代社会の教科書の中における、法然と親鸞との関係をめぐる記述の問題について、その発端を確認し、またマスメディアによる報道を時系列で紹介した。この問題の所在やその解決策については林田氏の一連の論考によって明確にされているが、この問題がどのように取り上げられたかは、これまでまとめられてこなかった。本稿はその点に着目したものである。

今回のように、宗教教団が公的なもの——このケースでは公教育、特に倫理教科書——を批判すると、それが本来の意図からずれて報じられることもある。この問題では当初、浄土宗と真宗との教義論争として取り上げられる向きもあったが、明確な論拠さえ提示してあれば、マスメディアもより掘り下げた報道をするようになるといえよう。今後もあり良い教科書記述が実現されるために、現行の教科書記述が教育基本法と抵触する可能性があることを繰り返し指摘し、宗教的な教義論争ではないことを明確にしつつ、この問題の所在や歴史的経緯を詳らかにする学的な営みを続けたい。

浄土宗の布教——生きる意味と目的——

石 田 孝 信

Ⅰ. 浄土宗の教え

浄土宗の教えを布教することは、教師の使命であります。布教する際の指針として、次の二つの文章を取り上げます。

① 私たちの宗旨・「教え」（浄土宗）

阿弥陀仏の平等の慈悲を信じ、「南無阿弥陀仏」とみ名称えて、人格を高め、社会のためにつくし、明るい安らかな毎日を送り、お浄土に生まれることを願う信仰です。

文章の構成

信仰の三要素

1. 所求（目的）……お浄土に生まれること
2. 所帰（本尊）……阿弥陀仏
3. 去行（手段）……「南無阿弥陀仏」とみ名称える

信仰による救済

現世……人格を高め、社会のためにつくし、明るい安らかな毎日を送ることができる。（生きる意味）

後世……お浄土に生まれることができる。（生きる目的）

② 一枚起請文

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、往生するぞと思いとりて申す外には、別の仔細候わず。

現代語訳

阿弥陀仏の極楽に往生するためには、ただ南無阿弥陀仏とお称えして念仏往生を疑うことなく、必ず往生するのだと思ひ定めてお称えする以外には、特別なわけはありません。

文章の構成

信仰の三要素

1. 所求（目的）……往生極楽

2. 所帰（本尊）……阿弥陀仏

3. 去行（手段）……往生するぞと思いとりて申す

信仰による救済

現世……

後世……極楽に往生できる

以上、比較考察してみました。一枚起請文を拝読して、この内容を現代的に表現したものが、浄土宗の「私たちの宗旨」に記載されている「教え」であると理解できる檀信徒は少ないと思います。

理解を困難にしている要因として、往生と念仏の解釈の仕方が考えられます。以下、檀信徒に広く受け入れてもらえることを願い、問題点の解明を試みることにします。

Ⅱ. 往生の解釈

① 往生の原語

原語は、Pratyajayate（プラテヤージャーヤテ）です。

荻原雲来博士によると、原語は転生と再生の二つの意味を持つ言葉です。

因みに、広辞苑には、転生は生まれ変わること（輪廻転

生）、再生は精神的に生まれ変わること、という意味です。

このように二つの意味を持つ原語が、中国では往生と翻訳されました。このことによつて、往くという言葉から転生の一面だけが取り上げられることによつて、再生の意味が忘れられてしまい、今日に至っているようです。

尚、翻訳者の名譽のために、往生の訳語は適切であったことを補足します。白川静博士によると往の漢字の成り立ちは次のようです。

往……古い字形は徃。徃は王（王位の象徴である儀礼用の道具としての鉞の頭部の形）の上に、之（足あとの形で、行くの意味）をそえた形。

王の命令で旅に出るときには、王位の象徴である神聖な鉞の上に足を乗せる儀式をし、鉞の霊の力、霊力を身に移して出発した。

それで徃に「ゆく」の意味がある。のち、歩くの意味をもつゝを合わせて往となり、「ゆく」の意味となる。

このように、往には「ゆく」と「変わる」という二つの意味があつたので、転生と再生の意味をもつ原語を往生と翻訳したことは、まさに名訳であつたのです。ただ後の人が、これに気が付かなかつただけだと思います。

法然上人の当時、往生の梵語が伝来していたかどうかは、不勉強で分かりかねます。法然上人は、往生に転生と再生の二つの意味があると明言しておられませんが、両方の意味があることをご存じであったかのように、ご教示されておられますので、次にその用例を記述します。

② 転生の往生（場所の移動・死後）

往生ト言ハ、（捨此往彼 蓮華化生ナリ）、草庵ニ目ヲ瞑ノ間ダ、蓮台ニ跏ヲ結ブノ程 即弥陀仏ノ後ニ従ヒ 菩薩衆ノ中ニ在 一念ノ頃ニ西方極樂世界ニ往生スルコトヲ故ニ往生ト言フ也 『往生要集釈』

法然上人の代表的な往生の用例で、死後に極樂に生まれることを示す、正に原語の転生の意味に沿った解釈です。

因みに、往生極樂の目的は、「まず浄土に生まれて、彼にて悟りをもひらき、仏にもならんと思うなり」『要義門答』であることを忘れないようにしたいものです。

③ 再生の往生（状態の変化・現世）・転生を含む

いま、極樂をもとむる人は、本願の念仏を行じて、摂取の光明にてらされんとおもうべし。『大胡の太郎実秀が妻室のもとへつかはす御返事』

現代語訳

今、極樂往生を願う人たちは、本願に誓われたお念仏を称えて、阿弥陀さまの救いの光明に照らしていただくと思ふべきです。『法然上人のご法語①』

このご法語を拝読する限り、法然上人は往生極樂を死後のことに限定されていた、と解釈することは困難であります。ここでは、往生極樂を願う人に、現世での救いを促しておられます。それは精神的に生まれ変わることの意味します。正に、往生が再生の意味で用いられている実例であります。

そして、現世で阿弥陀仏の救い（精神的）をいただける事実を、お歌にされたものこそが、「宗歌月かげ」などがあります。

このことによって、念仏者は生きる意味と人生の目的に目覚め、「人格を高め、社会のためにつくし、明るい安らかな毎日を送り、お浄土に生まれる」ことができるようになるのです。

このように、法然上人は、往生に転生（場所の移動・極樂に生まれる）と再生（状態の変化・精神的に生まれ変わる）の両方の意味があることを理解され、相手や状況に応じて教示しておられたのです。

次に、法然上人は、お念仏を手段と目的の二通りの意味で用いておられますので、述べてみます。

Ⅲ・念仏の解釈

① 念仏の定義

ただ心を致して、専ら阿弥陀仏の名号を称念する、これをお念仏とは申すなり『大胡の太郎実秀へつかはす御返事』

現代語訳

ただ心を尽くしてひたすら阿弥陀仏の名号を声に出して称える、これを念仏と申すのです。『法然上人のお言葉・総

本山知恩院布教師会』

② 念仏の用法

1. 手段

詮ずるところ、極楽にあらざれば生死をはなるべからず。念仏にあらざれば極楽に生まるべからざるものなり。

『大胡の太郎実秀が妻室のもとへつかはす御返事』

現代語訳

詮じつめると、極楽に往生しなければ、生死の迷いの世界を離れることはできません。お念仏でなければ、極楽へ往生することはできません。『法然上人のご法語①浄総研』

このご法語では、お念仏を極楽へ往生するための手段とされていることは、明白であります。

2. 手段と目的

聖光房尋ねて申して云く。仰ぎて本願を信じ、実に往生を願ずれども、妄念鎮に起きて止め難し、散乱弥倍して静かならず、此の條如何候や。

上人答えての給わく。妄念余念をもちえりみず、散乱不浄をもちわす、唯口に名号を唱えよ。もし能く称名すれば、仏名の徳として妄念自ら止み、散乱自ら静まり、三業自ら調いて、願心自ら発るなり。『聖光聖覚両上人との問答』

現代語訳

聖光房が次のように尋ねました。本願を仰ぎ信じ、心から浄土往生を願っているとはいえ、妄念は音もなく沸き起こって止め難く、散り乱れる心はいよいよ盛んとなって静まることはありません。こうしたことはどのようにすればよろしいでしょうか。

法然上人は、次のようにお答えになりました。妄念や雑念が沸き起ころうとも顧みず、また心が散り乱れたり、清らかでなくともそれを問うことなく、ただ口にお名号を称えなさい。もししっかりお念仏を称えれば、そのお名号の

功德として自ずと妄念が止み、散り乱れる心が静まることでしょう。さらに身口意の三業が自然と調えられて、浄土往生を願う心がおのずから沸き起こってくることでしよう。

『法然上人のご法語③浄総研』

このご法語を拝読して、お念仏は往生極楽のための手段である、ということだけに限定して理解することは無理であります。

お念仏すると、そのお念仏に内在している功德が働き出して、その人の心に直接働きかけ、そこに様々な救いが現れるというのです。ですから、お念仏が、往生極楽のための手段であると同時に、そのお念仏が救いを現すのですから、称えることがそのまま目的にもなっているということでもあります。真にお念仏の奥深さを思わずにはおれません。

このところは、法然上人がご自身のお念仏のご体験から会得された独自の見解であり、口称念仏を強調された真意の一端が窺えるところです。正に「智者のふるまいをせずして、ただ一向に念仏すべし」（観念の念仏などをしないで、ともかく口称念仏だけしなさい）というご教示の根拠になっているところであります。口称念仏の実践こそが浄土宗の根本であることを思わされるところであります。

次に、お念仏には、手段と目的の両方の意味があるという根拠として、法然上人の教義の一節を記述します。

③ 名号の内容

名号はこれ万徳の帰する所なり。然ればすなわち弥陀一仏の所有する四智・三身・十力・四無畏等の一切の功德・相好・光明・説法・利生等の一切の外用の功德、皆ことごとく阿弥陀仏の名号の中に摂在せり。『選択本願念仏集』

現代語訳

阿弥陀仏のみ名には、仏のさとり功德も救済のお力も、すべての徳がこめられている。すなわち阿弥陀仏にそなわる四種の智慧、三種の仏身、十種の智力、説法の時の四種の信念など、内なるさとり功德と、尊い相好、光明、人びとを利益されるなど、外へのはたらきが、皆のこりなく仏のみ名の中におさめられている。『選択集講述、小澤勇貫、浄土宗』

阿弥陀仏の覚りの功德や救済のお力が込められていて、口称念仏すると、その人の心に直接働きかけてくださるということとは、体験無くして語ることはできないことです。法然上人の宗教体験を百パーセントとしたならば、0%から、その人に応じた体験の程度があるはずであります。

自分には無理だと諦めないで、法然上人の教えを信じてお念仏に取り組むことが大切であります。

お念仏する人は摂取不捨の光明に照らされる。それは、口称念仏することによって、名号に込められた救済力が働き出し、精神的に生まれ変わることができるということです。

そのことによって、念仏する人は人生の目的を自覚し、日々の生活に生き甲斐を感じるようになるのです。そして、人生の孤独や絶望からも救われるようになるのです。何故ならば、阿弥陀仏がこの世と後の世にわたって導き救ってくださるからであります。

勿論、その根底には、阿弥陀仏の本願力があつてのことである、ということは言うまでもありません。

IV・まとめ

浄土宗は、「私たちの宗旨」に立派な布教指針を掲げております。所求・所帰・去行を踏まえ、現当二世にわたる阿弥陀仏の救済を説いております。これを基本として、檀信徒に布教することが肝要であります。

しかし、そのためには、前述したように、法然上人の解

釈に従って往生と念仏を理解することが必要であります。従来の解釈に固執せずに、法然上人の真意を敷衍していくことが大事であります。

法然上人の専修念仏は、それまでの、そして当時の浄土教の智者達の理解を遙かに超えるものであります。

それまで死後の仏さまであつた阿弥陀仏を現当二世の救い主とし、死後に極楽に往生するための手段であつた念仏が、口称念仏することによって、現当二世にわたる救いそのものの（目的）にもなることを明らかにされたのです。

これによって浄土教の真意が開顕され、一切衆生の成仏を目的とする大乘仏教が、口称念仏に至って、初めて結実したのです。それが浄土宗なのです。

法然上人の布教には、お念仏を称えるということが不可欠でありました。檀信徒と共々にお念仏を称える、称えていただくことにつながる布教が求められています。

共々に浄土宗の興隆に勤めましょう。

現代の諸問題と仏教福祉

今岡達雄

はじめに

仏教福祉に関しては、これまでも仏教福祉の定義、仏教福祉に関する教学的研究、僧侶による仏教福祉実践史の研究、寺院による社会福祉活動の研究など多岐にわたる研究が行われてきた。特に浄土宗教団を対象としたこれらの研究活動に関しては浄土宗総合研究所仏教福祉研究会編『浄土宗の教えと福祉実践』に詳しく研究成果が総括されている。⁽¹⁾

仏教福祉を学問的に探求する活動は、一九六二年に佛教大学に仏教福祉学科が設置されたことよって系統的な研究が開始され、一九六六年の仏教社会福祉学会の発足を以て本格化された。浄土宗内での仏教福祉の研究拠点は佛教大学にあり、佛教大学仏教社会事業研究所から研究誌『仏

教福祉』が刊行されていた。一九九三年四月から第三代浄土宗総合研究所水谷幸正所長が着任し、一九九五年度（平成七年度）からは仏教福祉の研究拠点は浄土宗総合研究所に移された。佛教大学では第十七号で廃刊となっていた研究誌『仏教福祉』を一九九七年三月に総合研究所から再刊行し、活発の研究が行われるようになった。それから二十年、社会状況の大きく変化した仏教福祉に関しても新たな展開が必要になってきたと思う。そこで小論では仏教福祉の新たな展開方向についての可能性を探った。

一 これまでの仏教福祉研究

仏教福祉の新たな展開を考察する前に、これまで行われてきた仏教福祉研究を概観しておく。仏教福祉を概観した論文については、長谷川匡俊⁽³⁾、芹川博通⁽⁴⁾、石川到寛⁽⁵⁾らによ

る優れた論考があるが、筆者なりの問題意識で整理してみた。

① 仏教福祉の定義について

仏教福祉の研究にあたって、用語の概念規定自体が研究対象になっている。これまでの研究論文の中では、福祉、仏教福祉、社会福祉、仏教社会福祉、社会事業、仏教社会事業などの言葉が混在して使われている。多くの言葉が使われる理由は研究の対象となる実践的活動の種類、時代背景が異なるからであり、仏教と福祉との関係は時代と共に変化してきたと考えられる。わが国の古代には「福祉が布施・慈悲の行為」と理解されていた時代があり、布施行・慈悲行という宗教的实践が「福祉」であった時代がある。

一方、近代国家体制の下では「福祉とは社会構造の欠陥からもたらされる社会的弱者の救済行為」と定義され、この時代における仏教福祉とは、仏教者・仏教寺院・仏教教団が行う社会福祉の実践である。この時代においては国家的な弱者救済の体制が整わなかったため仏教者や寺院、あるいは教団が先行して弱者救済を行う場合と、国家的な救済体制が整い仏教者や寺院、あるいは教団が補助的な機能を分

担する時期に分けることができる。

このような歴史的背景はあるが、現在の仏教福祉とは仏教者・仏教寺院・仏教教団が行う社会福祉の実践であると定義できよう。

② 仏教福祉の浄土教学的研究

なぜ浄土宗の僧侶、寺院あるいは教団が仏教福祉を実践するのか。その理論的背景を研究する分野が、仏教福祉の教学的研究である。高祖善導大師、宗祖法然上人、二祖聖光上人、三祖良忠上人、七祖聖阿上人の諸上人の仏教福祉に関連する教学的研究が行われている。仏教福祉に関する浄土教学は、本願行としての念仏一行を重視するか、あるいは助業としての諸行を念仏生活の中にいかに位置づけるのかによって異なる立場になろう。念仏一行の重視とは「念仏による極楽浄土への往生こそ福祉」であると考えられるものである。福祉とは衆生の幸福であり、阿弥陀仏の極楽浄土こそ最高の福祉仏国土である。仏が選択された念仏一行こそが極楽浄土への往生の行である。利他的行動は還相回向によるものしかない。もう一つの考え方は、念仏を行いやすくするために行は、念仏の助業であると考え慈悲・

布施・利他行を積極的に評価し、仏教福祉の理論的根拠とするものである。

僧侶として止むに止まれぬ慈悲の実践は、念仏を行いやすくするための念仏の助業であるというのが小論の立場である。

③ 仏教による福祉実践史

仏教福祉の定義でも述べたように、仏教の実践自体が社会福祉につながっていた時代がある。飛鳥時代から始まる律令制の下では仏教を背景とした国家政策が実施され、聖徳太子によって建立された四天王寺には、敬田院、施薬院、療病院、悲田院の四箇院が設置された。また、行基や重源は、治水・架橋などの地域インフラの整備や雇用の創出や貧民救済などの社会事業を行った時代である。封建体制下（鎌倉～江戸時代）では戦乱の時代もあったが、江戸時代になって寺院は行政機能の一部を担われることとなった。この時代地域インフラの整備や雇用の創出は幕府あるいは藩の主要な業務になり、寺院は寺子屋のような教育を受け持つこととなった。権威主義体制下（明治・大正・昭和前期）では国家主導で社会政策が行われたが学校教育・病

院・養育院・盲学校などの分野では僧侶や寺院・教団が大きな役割を果たした。主として行政の補完機能であったが浄土宗は帰国奨学僧を中心としてめざましい活動を行い浄土宗は社会事業宗であると呼ばれるようになった。民主主義体制下（第二次大戦後～現在）では公的社会福祉制度の充実の中で、法的に位置づけられたこれを補完・支援する補助的な社会福祉機関を果たすことになった。長谷川匡俊によれば戦後の仏教福祉は四つの時期に分けられる。第Ⅰ期は終戦・戦後復興期で保育・更生保護、政策の補足的・補完的機能を果たした時期。第Ⅱ期は高度経済成長期で老人福祉・障害者福祉・児童福祉に進出した時期。第Ⅲ期は低成長からバブル経済期で、人権問題（同和）、国際ボランティア、ターミナルケアがスタートした時期。第Ⅳ期はバブル経済崩壊以降でホームレス・孤独死など新たな社会問題が出現した時期である。

このバブル崩壊以降に発生した新たな社会問題については仏教福祉として対応できていない。

④ 浄土宗僧侶による仏教福祉実践の研究

浄土宗僧侶によって行われた仏教福祉の実践やその思想

的背景についての研究も仏教福祉研究の一分野である。颯田本真尼の自坊である徳雲寺は明治二十三年の大津波によって被災した。その被災者を見て以後の生涯を難民救済に捧げようと決意した。翌明治二十四年の濃尾地震から大正十三年の高座郡藤沢町震災救援まで三十四年間、布施一行の生活を過ごした。困窮者を目の前にして止むに止まれぬ慈悲の実践する、これこそ仏教福祉の原点であろう。

渡邊海旭は、荻原雲来とともに第一回浄土宗海外留学生に選ばれ、明治三十三年にドイツ、ストラスブルグ大学に留学し印度学や仏教哲学で研究業績をあげた。それに加えドイツ社会民主党の社会改良主義の影響を受け、社会事業や慈善事業の必要を主張した。矢吹慶輝も浄土宗留学生を命ぜられ、大正四年四月に第一次世界大戦中の英国に渡りマンチェスター大学で学んだ。社会を「連帯共同体」と理解し、宗教大学に社会事業研究室をつくり、地方社会福祉行政を推進し、東京市社会局長にもなっている。彼らは当時欧州における最新の社会政策を、社会政策の立ち後れたわが国にもたらし、社会事業の祖となった。長谷川良信は宗教大学予科（現大正大学）に入学し渡邊海旭と出会い『社会事業とは何ぞや』を著し、児童養護施設「マハヤナ学

園」や淑徳大学を設立した。椎尾弁匡は東京帝国大学で哲学科宗教学を専攻して姉崎正治教授に師事し、浄土宗の社会化に尽力し多面的な社会活動、「共生」活動を提唱し、その実現のため「共生会」の設立、国会議員として政治活動も行った。明治から大正・昭和にかけて社会事業に活躍した諸師は、国家的な社会福祉体制が未熟な状況であったわが国に海外から社会事業を持ち込み、実施し、発展させた。戦後になって社会福祉体制が整備され、社会福祉機能は宗教教団の手から国家や自治体に移ったが、新たな社会問題に対してこの方法論はこれからも適応可能性がある。

二 現代の問題と社会福祉ニーズ

わが国は社会福祉が行き届いた国である。社会福祉法、生活保護法、児童福祉法、身体障害者福祉法、精神薄弱者福祉法、老人福祉法、母子及び寡婦福祉法、社会福祉事業法、老人保健法、社会福祉・医療事業団法、精神保健及び精神障害者福祉に関する法律、障害者自立支援法などをはじめとして、法律四三・政令二七・省令四〇に基づいて様々な社会福祉サービスが実施されている。このように制度化した社会福祉サービスがある一方で、何らかの社会

福祉サービスが必要とされる、独居老人の孤立死、ニートやひきこもり、自死・自殺、ホームレスなど現代の問題が起きている。

このような問題に対して仏教福祉の立場から研究が行われている。龍谷大学人間・科学・宗教オーブン・リサーチ・センターでは「現代に生きる仏教社会福祉」^⑥の研究を行っており、その中で現代社会の社会問題について仏教福祉の立場からいかに対応するかの考察が行われている^{⑦⑧}。また、全国社会福祉協議会の政策企画部による報告書では、制度外の社会福祉サービスに対するニーズ発掘と、それらニーズに対応するための組織経営のあり方についての提言が行われている^⑨。寺院の公益性という観点から、社会につながる寺院の可能性についての研究を行ってきた財団法人全国青少年教化協議会付属臨床仏教研究所では、その研究成果を出版しており仏教者の社会貢献の事例を紹介している。民間シンクタンク（株）三菱総合研究所では厚生労働省平成25年度セーフティネット支援対策事業補助金で新たな社会福祉需要の関連する報告を行っている。これら研究事例からみた新たな福祉ニーズとはどんなものであろうか。

① 新たな福祉ニーズ

全国社会福祉協議会政策委員会は、二〇一〇年に発表した「全社福祉ビジョン」の中で、現在の福祉課題・生活課題として、貧困、孤立死、ニート、ひきこもり、自殺、ホームレス、ゴミ屋敷、家庭内での高齢者虐待や児童虐待、DV、更生保護分野における高齢者、知的障害者への支援などを挙げている。三菱総合研究所の報告書では、新たな福祉需要として社会経済状況の変化に伴う低所得者やホームレスへの対応や虐待防止への取り組みを挙げている。臨床仏教研究所では貧困、不登校・ひきこもり、ニート、路上生活者、ターミナルケア、災害支援、過疎化・自死・孤独死、破壊カルト、虐待・ネグレクトなどを挙げている。このような新たな福祉ニーズをもたらす原因は、高齢化・過疎化・少子化・自由競争の激化など様々な原因が考えられるが、因果関係を明確にすることはまだ困難であり、原因を追及したり社会制度の修正をしている間にも自体が益々悪化することが予想される事象である。このような事象に対してはまず救済の手を打つことが必要であり、伝統的な仏教福祉、止むに止まれぬ慈悲の実践が必要であらう。

② 仏教福祉の活動主体

仏教福祉の担い手は、僧侶個人か寺院、あるいは教団となろう。保育、障害者福祉、母子福祉施設、介護施設などの従来型仏教福祉は、寺院の事業として位置づけられ僧侶が経営や労働を行ってきた。しかし、これからの仏教福祉はワーキングプア、独居老人の孤立死など社会のセーフティネットから抜け落ちた問題発見対応型の社会福祉である。これは僧侶個人や寺院単独では限定された救済しかできない性質のものであり、教団としての対応が必要となろう。

問題を発見するシステム、対応方法を検討し実現するシステム、人材のネットワークなどの構築は教団以外では実現できない。また、ターミナルケアやカウンセリングなどの現場では個人的なスキルが必要とされるので、かような個人資格型の社会福祉に対応するための教育機関も教団として保有すべきであろう。

③ これからの仏教福祉

最近の社会状況は、格差社会とか下流社会とかいわれている。少子・高齢化に対応して急拡大する医療費、年金などの社会保障費を捻出するために持続的な経済成長が必要

であるとして、自由貿易の拡大と規制緩和による自由競争の拡大が行われているが、実際には所得格差が拡大しており、今後は格差が再生産される社会に陥る可能性もある。

このような社会の中で仏教者、寺院、教団が取り得る方策は、当面の困窮者の救済である。これを教団の仏教福祉の方向性として定め、宗内外有識者による問題早期発見を可能にする問題発見システムを構築し、当面の救済策を検討し、公益財団法人を含めた宗内諸団体の力を結集して救済の実施するというのが、これからの仏教福祉のあり方であると考ええる。

- 1 浄土宗総合研究所仏教福祉研究会編『浄土宗の教えと福祉実践』ノンブル社、二〇一二年五月
- 2 佛教大学通信教育部編『二十一世紀の社会福祉をめざして』ミネルヴァ書房、二〇〇一年十二月、i頁
- 3 長谷川匡俊編『戦後仏教社会福祉事業の歴史』法蔵館、二〇〇七年五月、二四三～二五一頁
- 4 芹川博通『仏教と福祉―共済主義と共生主義―』北樹出版、二〇〇八年九月、一～十九頁
- 5 石川到覚『法然浄土教の福祉思想と実践の課題』前掲資料1、二四一～二四七頁
- 6 長上深雪編『現代に生きる仏教社会福祉』法蔵館、人間・科学・宗教ORC研究叢書5、二〇〇八年一月、
- 7 中垣昌美『仏教社会福祉学の動向と実践課題再考』前掲資料6、

一五二～一七一頁

8 中垣昌美「仏教社会福祉の地域福祉活動への参加と社会的貢献」
前掲資料6、一七五～一八五頁

9 全国社会福祉協議会政策委員会『新たな福祉課題・生活課題への対応と社会福祉法人の役割に関する検討会報告書』社会福祉法人全国社会福祉協議会政策委員会、二〇一二年十月

10 全国青少年教化協議会・臨床仏教研究所編『臨床仏教』入門』
白馬社、二〇一三年十一月

11 (株)三菱総合研究所『新たな社会福祉需要に対応した社会福祉法人の安定的運営のあり方に関する研究 報告書』(株)三菱総合研究所人間・生活研究本部、二〇一四年三月

増上寺における清揚院殿靈廟造営と大法要

長 田 正 澄

一

江戸時代の増上寺は徳川家の菩提寺として、また浄土宗の惣録所として宗内第一の地位にあった。特に二代秀忠や内室お江戸の方が葬られて以降、將軍の參詣や年忌法要などを通して密接な關係が築き上げられていった。しかし將軍の靈廟に關していえば、二代秀忠（台徳院殿）靈廟造営以後、六代家宣（文昭院殿）が葬られるまでの八十年間は行われていないのである。それは三代家光が日光山、四代家綱と五代綱吉は寛永寺に祀られることになったからである。四代、五代將軍の葬送に關しては、幕府への再三の訴えもむなしく、増上寺への靈廟造営は許されなかったのである。徳川將軍家の菩提寺としての地位が揺らぐかに思えたこの時期、將軍に準じて増上寺に祀られた人物がいた。

それが六代家宣の実父甲府宰相綱重（清揚院殿）である。宝永二年（一七〇五）の靈廟造営^①と五年後の修復及び三十三回忌法要は、六代家宣の靈廟が増上寺に造営されるまでの徳川家との關係をみる上で、注目すべき出来事であると考えられる。^②

そこで本発表では、この件についておもに『江戸幕府日記』^④（以下『日記』）と増上寺蔵『清揚院殿三十三回忌勅会記』^⑤（以下『勅会記』）をもとに考察してみたい。

二

徳川綱重（以下清揚院殿）は三代將軍家光の次男で、すでに延宝六年（一六七八）に亡くなり小石川伝通院に葬られていた。しかし長男綱豊（のちの六代家宣）が五代將軍綱吉の養子となり、次の將軍になることが決まると増上寺

へ改葬されることになったのである。それは二十七回忌にあたる年でもあった。『日記』同年七月三十日条によると、

一、増上寺 桂昌院様 御仏殿料七百石、内百五拾石

御別当料増上寺所化惠元^{改仏心院}、百石番僧料五人、

清揚院様 御仏殿料七百石、内百五拾石御別当料

増上寺所化譜碩^{改通元院}、百石番僧料五人、

とあり、同年六月に死去した桂昌院の御仏殿料と同じ七百石が清揚院殿靈廟造営のために寄進されていることがわかる。その後十月五日に遺骸は増上寺に新たに設けられた宝塔に安置され、十日に宝塔供養、十一日から十四日まで法要が執り行われた。『日記』同年十月十四日条によると、

一、大納言様増上寺^{家宣} 清揚院様御仏殿^江 御参詣、御

供侍五時半行列、御供西丸御側衆大久保長門守・

井上遠江守、^(正長)

とあるように、法要結願となったこの日はじめて家宣が参詣した。しかしこの日は『日記』同日条に「公方様より者御名代無之」とあって、將軍綱吉の参詣も代参も行われなかったのである。その後の参詣も家宣による年二回の参詣以外は、將軍綱吉の代参は行われず、西丸付属の老中による代参が行われただけであった。つまり、この時点では將

軍と同等の祀られ方をされたわけではなく、あくまでも將軍継嗣となった家宣の実父として祀られただけにすぎないことを確認しておきたい。

三

次に家宣が六代將軍となった翌年である宝永七年（一七一〇）の靈廟修復についてみてみたい。その準備が始まったのは同年五月で、八月には家宣による特別な扱いがみられるようになっていった。『文露叢』⁵同年八月九日条によると「清揚院殿仏殿料三百石御加増、都合千石^三成」とあり、もとは桂昌院殿料と同じ七百石であったが、この度新たに三百石が寄進されている。また『輝光卿記』⁶同年八月二十三日条に「辰刻永資参内、依故権中納言源朝臣綱重贈征夷大將軍宣下也」とあって、この日綱重への征夷大將軍追贈宣下があり、その四日後の『輝光卿記』⁷八月二十七日条には「今日故征夷大將軍源綱重贈太政大臣正一位宣下也」とあって、太政大臣正一位が追贈されているのである。このように家宣は征夷大將軍の追贈に続いて、前年に死去した五代綱吉をはじめ歴代將軍に並ぶ太政大臣正一位の追贈を願い出るなど、清揚院殿を歴代將軍と同等に祀らう

としたのである。そして今回の法要に向けて準備してきたことはそれだけではなかった。『日記』閏八月二十四日条によると、

一、清揚院様御仏殿之 勅額^{仙洞御筆} 二条在番之大御番

酒井下総守組之組頭江原五郎左衛門、同組大久保

新六郎宰領^{二而}今朝伝 奏屋敷迄持参、(中略)

勅額之箱明之御目付 御同朋頭差添、御黒書院^江

表坊主^二為持兼而御上段江うすへり敷置之 勅額

置之、(中略)

一、御黒書院 出御、勅額被遊 上覧

とあり、閏八月二十四日には勅額が江戸に到着し、江戸城内の黒書院上段の間に置かれて家宣の上覧があったという。村上博了氏は『増上寺史』の中で「勅額は將軍家の葵紋と御靈牌と御宝塔に対する崇敬ともなり、幕府権力の表示と同時に社会生活の秩序を正し」と述べているように、將軍家への崇敬と幕府権力の象徴として、將軍の靈廟にふさわしい勅額が掲げられることになった。増上寺蔵「清揚院様御靈屋図」は宝曆十一年(一七六一)に建てられた護国殿が描かれていることから、それ以降の靈廟の様子を伝えるものである。これによると惣門から真つ直ぐ伸びる参道正

面の門が勅額門であったことがわかる。また『日記』同年六月二十九日条に「清揚院様御仏殿御修補^{二付而}、今日酉刻外遷座」とあり、家宣は法要を前に靈廟修復を行うなど着々と準備を進めていたのである。

四

こうして靈廟が整備され、同年九月に清揚院殿三十三回忌法要が執り行われた。その始まりは九月八日の万部開白法要で、十日には中日を迎え、十二日には万部法要結願となった。

ところで万部法要とは、將軍家の葬儀や年忌法要で執り行われるもので、明暦四年(一六五八)の台徳院殿二十七回忌法要を記録した『万部記』⁸⁾によると、この時は「読經之衆」として堂内に一千百人の僧侶が集まり、浄土三部經の読誦が五日間勤められている。一日ごとに「浄土三部經^{二千二百部}」と記載されていることから、毎日二部ずつ読誦して五日間の合計が一万部に到達するように執り行われたものと考えられる。清揚院殿三十三回忌法要も『勅会記』に「二日二千部充、依開白法要迄日数五日」とあり、五日間にわたって行われたことがわかる。

さて、清揚院殿の万部法要が終わると十三・十四日に勅会法要が執り行われた。「勅会」とは、將軍家の法要に勅使が下向し、焼香および贈経が行われる法要のことである。増上寺における勅会法要は、天和元年（一六八一）の台徳院殿五十回忌法要以来二十九年ぶりのことであつた。

勅会法要の内容については『勅会記』に詳しく記されている。これは増上寺の月番を勤めていた随学が記録したもので、表紙裏面には

勅会御法事始終之式、宝永七寅年之類聚ニ記之、又同年八月九月両度之日鑑ニ有之、但右類聚・日鑑ハ此記録未清書出来、以前任見聞記之、

とあり、当時まだ清書できていなかった類聚・日鑑にかわつて前任者から見聞したことをまとめたものであることがわかる。類從に詳しく記載されているように書かれているが、『増上寺史料集』四巻の解題で指摘されているように、伽藍経営や靈廟の修新に関わることをまとめた『漢文類聚』が現蔵されていない。またこの時代の日鑑⁹にも詳細な記載は見られないことから、本史料は清揚院殿の三十三回忌法要を知る上で貴重なものといえるのである。この史料によると、今回の勅会法要の導師は知恩院宮尊統法親王で、

その他参列の人員は増上寺門周、由緒寺院並びに檀林寺院、所化月行事、増上寺塔頭などで、それぞれに衣体が定められていた。塔頭寺院の衣体は、

中臈以下ハ色袈裟ヲ著スルコトアタワス、然モ勅会出勤ノ日ハ格別ノ大法会タルヲ以テ、中臈タリト云モ色袈裟聴著可然之旨 門主ヨリモ命セラル、ニ依テ、大僧正許容有テ、十三日十四日共ニ同ク色袈裟大衣ヲ著服セラル

とあり、本来中臈以下の色袈裟着用は禁じられていたが、「格別の大法会」であるから尊統法親王の指示により増上寺門周の許可がおりたのである。また声明については、

台徳院様三十三回御忌ノ勅会ニハ、当山塔頭十二人ニテ声明ヲ勤ム、京都ヨリ六役職衆召下サル、事ナシ、此度ハ懺法等新ニ執行セラル、ニ依テ、京都ニテ六役塔頭ノ中ニ兼テ稽古セシメ玉フ故召連ラレシナリ、

とあり、台徳院殿三十三回忌では増上寺塔頭十二人で勤めたが、今回は阿弥陀懺法等を新たに執り行つので、知恩院塔頭の僧侶に声明の稽古をさせて連れてきたことがわかる。このように内容を吟味しながら、事前に準備をしてきたことがわかる。

また増上寺にはないものがあつたようである。

勅額門ヨリ唐門迄障子廊下アリ、薄縁地布如前唐門ノ南方ニ舞台アリ、右方左方ニ飯屋アリ、幔幕(幔)ヲ引、金屏風ヲタテ、樂器ヲ飾リ、伶人列居セリ、飯屋ノ前ニ大太鼓鉦鼓ヲ飾レリ、惣シテ聞ニ大太鼓鉦鼓ハ上野ヨリ来ル、其外ノ樂器樂人ノ装束ハ日光山ヨリ来ルヨシこれによると、飯屋の前に置かれた大太鼓及び鉦鼓は寛永寺のもの、その他の樂器や樂人の装束などは日光山（輪王寺）から運ばれたものである。増上寺は五年前の宝永二年（一七〇五）閏四月一日に火災が起きていることから、その際に大太鼓や鉦鼓などを焼失していたのではないだろうか。前年には寛永寺で五代綱吉の葬儀が執り行われているので、それらを借用することによって同規模の法要を執り行おうとしていたのではないかと考えられる。

五

このように宝永七年の靈廟修復と三十三回忌法要はきわめて大々的であつた。家宣は勅会万部法要という台徳院殿と同規模の法要を執り行わせ、將軍権力の象徴ともなる勅額を靈廟に掲げるなど、実父綱重への特別な思いが感じら

れる。その背景には前年に六代將軍となつた家宣が四代家綱、五代綱吉と同様に三代家光の系譜を引くという出自の正当性を主張し、確固たる政權を築くねらいがあつたといえるのではないだろうか。

一方増上寺側からみれば、台徳院殿以来の將軍の靈廟造営であり、そして台徳院殿五十回忌以来の勅会万部法要であつたから、備品の調達や次第の吟味などを行つて盛大に執り行おうとしていた様子がうかがえるのである。

正徳二年（一七一二）十月、家宣は増上寺へ埋葬するやうにとの遺言を残して没する。その臨終に念仏を授けたのは『三縁山志』⁽¹⁾などによれば当時増上寺住職になつていた祐天である。祐天は宝永二年の改葬ときに伝通院住職であつた。もし推測がゆるされるならば、祐天は改葬および靈廟修復になんらかの関与があつたのかもしれない。しかし本稿では祐天及び大奥などとの関係にまで触れることができなかったのも、この点に関しては今後の課題としたい。

1 御靈屋あるいは御仏殿とも呼ばれるが、本稿では靈廟に統一する。

2 タイトルの「大法要」とは、『縁山志』卷十（『浄土宗全書』十九卷）の「同十月五日前後三位清揚院殿の靈體を伝通院より本堂

後へ御改葬御追贈大法会あり」に基づくが、本稿では同七年の霊廟修復と三十三回忌法要も含めて取り扱う。

- 3 従来の研究では村上博了氏『増上寺史』や吉水成正氏「増上寺と江戸幕府」(『佛教文化学会紀要』第4・5合併号)により触れられているほか、伊坂道子氏「増上寺の清揚院霊廟について」(『日本建築学会大会学術講演梗概集』一九九九年九月号)において建築史の観点から霊廟の建造物構成に関して考察を加えている。勅会法要の具体的内容についてはこれまで検討されていない。

- 4 『江戸幕府日記』は特に注記がない場合、国立公文書館デジタ
ルアーカイブを利用した。

- 5 『内閣文庫所蔵史籍叢刊』第四十八巻所収

- 6 『中御門天皇実録』第一巻所収

- 7 註6に同じ

- 8 『増上寺史料集』第九巻

- 9 宇高良哲著『増上寺日監』

- 10 『常憲院殿御実記』(『新訂増補国史大系』四十三巻)、

- 11 『浄土宗全書』第十九巻

ともに極楽に生じて仏道を成ぜん

勝部正雄

平成27年度の「大会テーマ」を受け、提起されている課題に焦点をしばり、実践報告を行う。

1. 現代社会と現代人の特性

大会テーマ入る前に、対象とする現代社会及びその社会に生存している【現代人の特質】について考えてみたい。さまざまな分野で論述されているが、私たちの日常的な生活の場では次の三点ではないかと考える。

① 人間中心主義（私たちは自己を最優先に中心として生きていく。）

法然上人の『登山状』に

「正に今、多生曠劫を経ても、生まれ難き人界に生まれ、無量劫を送りても、遇い難き仏教に遇えり。

釈尊の在世に遇わざる事は悲しみなりと雖も、教法流布の世に遇う事を得たるは、これ喜びなり。」「ここに我等、如何なる宿縁に応え、如何善業によりてか、仏法流布の時に生まれて、生死解脱の道を聞く事を得たる。然るを、今遇い難くして遇う事を得たり。」と、難値得遇の意義の深さとこの上のないお慶びをお示しくださっている。

ところが、現代社会に生きる私たちはいかなものだろうか。

人間の知識と能力は最高であり、人は万物の霊長であると思自負していることである。さらに、それを超えた叡知や機能は全く存在しないと認識している人が多い。一九世紀の哲学者・フョイエルバッハのことは「昔は神が人を創った。今は人間が神を創る。」との言葉はそのことを物語

っている。それ故に、もし神仏があるとしても、極めて個人的な所作であって、ほとんどは人間の情緒的発想と神仏も人間の創作の範疇であると考えられている。それだけに人間の英知を超えた真理への畏敬や憧憬の姿を見ることが少なく、神仏なき社会・神仏なき人生を過ごしている現状である。よって「教法流布の世に遇う事を得たるは、これ喜びなり。」「然るを、今遇い難くして遇う事を得たり。」という実感が日常生活の場で見ることができない。

② 唯物論的発想と思考（この世は物質の集まりであり、生命とは物質の中の一現象（働き）にしか過ぎない。）

「物質または存在」と「心・生命・真理」との関係において、どちらが重要であり、どちらが優先されるべきであるのかと見つめた時、「物質または存在」がより確かなものとして認識されている。

このことは、一八世紀の近代唯物論の論述に始まったことである。それによると、まず物質的なものの客観的存在を重視するところに認識傾向があり、その発想線上に沿って思想があり生活態度があると思える。

その発想に基づくかぎり、あらゆる存在はすべて物質に

視点が置かれ、靈魂・生命・靈性なども物体のある作用（生命は物質界の一現象）として説明され、神仏の存在は空想・創作の所産として認識されている。

この唯物論的発想と思考は、その後の社会に大きな影響を与え、人は経典・聖書と寺院・教会の権威から離れ、無神論が常識となるに至ったのである。

③ 自他断絶と自己防衛の世

私と他人、人間と動物や植物、人間と自然という関わりは、直感的・本能的に深い連鎖があるとは受け止められていない。自他ともにかけ離れた関係と見るが多く、関わりを通じて自己の合理的利益を優先し、利用する考え方に陥っている。すなわち、自己と対象という二元論的な発想である。

そこには、他との競争があり、他との対立があり、他との争いがあり、さらには中傷誹謗等の心労もともない、恨みとなり、排除となり、殺戮となる状況を生んでいる。さらに断絶の発想が、対象を支配・制覇することにより、より自己の幸福・快適・願い通りへと進むと認識される（自然を制覇することが文明の目的であり、これにより人類に

幸福が実現すると考える)に至った。

このことは、常に一面的合理性の追求と闘争の連鎖を生み、強き者が弱き者を利用・支配・排除・殺戮にまで至る社会の現象に至ったのである。

この三点が融合しながら織り成されている現代社会と現代人の心には、反仏教的感性と思考と行動が定着している現状がある。その閉塞感、およびこの流れの行く先は？と不安を抱かざるを得ない。この混沌の世に「法然上人の浄土教」がどのように関わっているのか。そして、どのように意義ある人生・安穩な暮らし・和合の社会が実現されて行くのか。法然上人、世に出てくださって以降の大変革に今日差しかかっている。それは浄土宗存続の危機は、即、同時に人間の生存の危機感に直面している現状と言える。如何にして阿弥陀仏の救済に出遇う環境・縁が整うのか。その成すべき時がこの八百年の大遠忌であったと考え、実に世間の仏教化を切望するところである。

梁瀬義亮著・『仏陀よ』刊・地湧社よりを参照

2. 「法然上人のみ教えが、現代社会にいかなる

意義を持つのか。」を考える。

「清浄な本心とは、言葉を変えていえば仏性である。仏性とは、すなわち仏の種である。

レンズを取って太陽に向かい、もぐさを当てて火を求めるときに、火はどこから来るのであろうか。太陽とレンズとはあいへだてたること遠く、合することはできないけれども、太陽の火がレンズを縁とし、もぐさの上に現れたことは疑いを入れない。また、もしも太陽があっても、もぐさに燃える性質がなければ、もぐさに火は起こらない。」と。『仏教聖典』第三章・二を抜粋・刊・仏教伝道協会

私たちは不十分この上のない存在であるけれども、「人間とは、本願のかけられた存在である」と言われるように「仏性」の与えられた存在なのである。

その仏性であるもぐさに、仏の陽光を「仏の智慧」と言うレンズで受けたならば、たやすく太陽の光でもぐさが点火されるように、私たちの信は自ずから火を放つことができるのである。と説かれている。

この私に、信の火を与えてくれる「仏の智慧」とは「五

「五種正行」である。

仏教の知識を一切持っていない人が、くらしの中で行われた「五種正行」により、程度の差こそ違えども、六波羅密の行為を内存する姿に変わり、「仏教的意義の深さを得た人」を何度か拝見してきたことである。この事実の体験にこそ、現代の私たちが更正されて行く先に往生へと導かれる縁が確定すると信じる。

「五種正行」への謙虚な信仰が、一分の狂いもなく「ながむる人のこころにぞすむ」を現象させる事実を、住職であれば檀信徒に実感されたことであろう。その自ずから得られた功德は、次の三分野であると受け止めている。

① 自己の至らぬところを常に認め、その一方で無心の五種正行に努め、他に対して謙虚にして親切、明るさと誠実さを秘め、成し終えたことを手柄とされず、一隅を照らされた人生。

② 自己の有限的生存を深く自覚し、同時に永久の生命に生きて往く「不死の道」を仰ぎ、輝かしき浄土へころ遊ばせ、後に続く人に浄土の实在を感じさせて往かれた人生。

③ 生存の慶びをいただかれ、安穩な人生を過ごされた

方。念仏の功德・護念・滅罪の徳の体験を得られた人生。

3. 「共生」の思想をふまえて社会への仏教実践について。

法然上人の浄土開宗より五百年の歴史が受け継がれた江戸時代。いよいよ十七世紀頃から村々に寺院が建立され、各家庭では仏壇を設け、念仏の声とよき香りが漂う豊かな集落が形成され、「五種正行」が人々に定着し、実に、世界に例を見ない仏教生活が日々のくらしの中に根づいたことである。

ここにおいて、社会の底流に仏法があり、人生に確かな帰依処を会得した生活が確立したことであった。世界の知識者は、「地球上で最も神仏に近い民族である。」と驚異したほどである。ここに至り、「生命に関する無知が人間の智慧の特徴である。」（ベルグソンのことば）との言葉知らずとも、無知の輩を自覚し「仏の智慧に依らなければ人になれない」との厚い思いがあったことである。この実践こそ浄土宗徒としての義務であると自覚されていた。

現在社会へ働きかける「共生の実践」とは何であるのか。個々においては、さまざまな社会的な取り組みが展開され

ているが、私の考える「共生」は「総願偈」における「自他法界利益を同うし共に極楽に生じて仏道を成ぜん」であると受け止めている。特に、「共生の実践」とは、社会的な奉仕活動も世への貢献も尊いことであるが、その中でも最も第一に据えてきたことは「すべての生命が、献身的な他者からの施しにより生存させてもらっている事実にめざめ、自他共に、仏心による大功德は、私たちの称名念仏の一途な正行による。」と信じ、十七世紀来の歩みを続けてきたことである。実に、拙い実践であるが、名もなき人の如来から受けられた功德の大きさは無量であつたことを今日の人々にお伝えしたい。

【現代社会への共生の実践（信仰の時と場と行の設定）】五種正行による世間の仏教化を図る。

檀家四五戸・信徒三一戸・人口二五八人。地域は一一五戸人口三二八人・地域に神社・他寺一・教会一

① 檀信徒を同行として迎え入れること。どの会も生活になじみ四十年は経過している。

子ども会活動・夏休み中、中学生は午前五時に集合し、六時半まで自学自習をする。質問は参考書を提示する。

小学生は午前六時半に集合。小・中学生ともにラジ

オ体操し、その後「十分勤行」後、中学生帰路へ。

小学生は午前七時から八時まで自学自習をする。質問は中学生有志先生が指導する。八時以降お遊び。

約三十六年し平成十八年より休会となったが、この力は今日の大人を創ったと考える。

青年会・二十分勤行・（地縁を自覚し懇親を図り奉仕作業等）月一回開催。参加者十名乃至五名。

壮年会・三十分勤行・（阿弥陀經典拝読・地縁を自覚し仕事を生かし村興しの懇親。）月一回。参加者二十名程。

婦人会・三十分勤行・（詠唱奉納・地縁を自覚し仕事を生かし村興しの懇親。）月一回。参加者二十名程。

老人会・三十分勤行・（別時念仏・法話・座談会）月一回。参加者二十五名程。

どの会も素朴で和やかで支え合いがある。この集いの功德として年間法要への参加と勤行が定着している。

② 広報活動

寺報発行・A4版4P編集・一九七〇年創刊・年間十八号発刊・本年末八二〇号となる。

はがき伝道・メール発信等・中陰中に毎週一回行っている。親族の別離は新たな出逢い。別れても離れない。

③ 年間の法要

修正会・御忌（二日間・雅楽奉納・法話）・春秋のお彼岸（七日間・阿弥陀經典和訳・念仏・法話）・釈尊の三大聖日法要（降誕会・成道会・涅槃会）・施餓鬼法要（一日で終日勤行）・お十夜（五日間毎夜・念仏・法話） 毎月一日礼拝会（午前五時より六時・勤行・礼拝・年間十二回）・仏名会（師走一夜）

【以上の例会・法要・日数は百二十日を超え、参詣者人数に変化はない。】

④ 葬儀式・法要は、菩提寺本堂で執行。本堂内荘厳は世話方の奉仕・手伝い隣組縁者・（ご本尊前で葬儀と三仏二役の僧侶以上のお経をお願いしたいというのが檀家の願い。）

⑤ 年忌のお勤め（施主家から前日に布施をご本尊へ・回向塔婆と参詣者の経本と座敷椅子を借用に来る。）

⑥ 世間への宗教情操啓発（地域にある他宗派寺院・神社・教会との交流と共に支援活動が望ましい。自治会から）地域の寺院の法要・神社や教会の大祭へはお供えをする。また、地域の婦人会の会員研修として各自参拝する。この連携が地域の宗教情操を高めている。また、自治会発

行の『村新聞』があり四十年継続しているところへの投稿依頼があり協力。最近「お宮さまのお話」を連続で掲載。）
⑦ 宗教的文化講座・法話・法縁への参加には提携・協賛を通じて、参加・支援をする。

祭文の研究 — 浪曲に現れた信仰譚 —

加藤 善也

はじめに

古代から中世にかけて、あれだけ庶民のあいだに仏教をひろめ、かつ浸透させた説経祭文は、浄瑠璃となつて近世の舞台芸術に出世下半面くずれ山伏の放浪芸におちたが、各地の芸能に大きな影響を与え、浪花節（浪曲）もその流れのなかにある。

かつての説経や祭文が仏教の故事や靈仏の縁起や本地を語つたのに比べれば、いちじるしく世俗化し、一般民衆が語り、歌うことが出来るには、語り物の「くどき」化だったのである。

このためどんな音痴でも、節を一つ覚えればよい。長い説経祭文から「くどき」への転回をもたらしただのが、「チヨンガレ」で、浪花節の前身といわれ、錫杖と法螺貝のかわりに三味線を伴奏するようになり、今日の浪曲の基が出

来ていたと思われる。

このようにして大衆演芸としての浪曲は、明治の中頃まで、デロレン祭文（貝祭文）の大道芸であつたため、文献資料は極めて少なく、デロレン祭文の系を引く芸能の人たちの言い伝えも参考にしながら、浪曲に現れる信仰心を探りたい。

一、口説きと節

江戸時代の初期に刊行された説経祭文の製本、「さんせう太夫」（寛永末年刊）の初めには「コトバ、ただ今語り申す御物語、国を申さば丹後の国」とあり、また「フシ、あらいたわしや御台所」とある。

このように、コトバ、フシ、クドキ、フシクドキ、ツメ、フシツメなどが付けられている。コトバとフシを交互に語るのが基本であつたようで、その中にクドキとかツメを加

えて変化を持たせている。ツメは今も使われているが、これは悲しみの調子をさらに、せきたてるようにする語り方である。

「コトバ」は地語りとも云うべき「フシ」でもっとも一般的に使用される。朗誦的な旋律をもつ「コトバ」と旋律をもたない講談調の「コトバ」がある。貝祭文の「フシ」でいえば「クドキ」と「白声」に相当する。

「クドキ」は五七五や七七五の短い小唄民謡形式のものと、七七や七五調の長い口説き盆踊り音頭形式のものがあり、浪花節が、何が何して何とやらが基本で長々とくどく、同じ節を繰り返すから「クドキ」なのである。

声調では、意味のない「何がなにしてなんやら、ものからものまでものとやら」から悲しさが、切なさが、或いは抑えきれない白声の喜びが出てくる。

祭文は声明で唱えられたので曲調は謹厳であるが、元禄の頃大道芸となり、白声で口演されたことが、『人倫訓蒙図彙』にある。「白声にして力身を第一として歌浄瑠璃のせずということなし。かかる事を錫杖にのせるは悲し……」とあり、完全に大衆芸能化した状況である。小屋掛けの舞台芸人になるものが出ると、芸の複雑化と洗練が起

こり、再びプロの芸となった。これが浮かれ節（浮連節）と呼ばれた浪花節である。

二、説経から浪花節へ

説経祭文は説経と祭文とが結合したもので、近世後期に流行し、相当の人氣があった。

ゞ御入来下さる皆々様に、勤めあげます段の儀は、どつと末にとまりましたら、所は確かに三丹州、丹後の国は（岩見重太郎）

浪曲は、以前は浪花節と言われたものだが関西では、その前に「うかれ節」（浮連節）といって、こんなふうに出すのが決まりであつた。その出しの文句は、浮かれ節、浪花節が、説経祭文から転化したものであることを明らかに示している。

説経節は、節付説教（節談節教）から派生した一種の仏教芸能であり、祭文も神仏の功德を説く宗教的なもので、語り物、話芸風のものと同謡風（歌祭文）とがある。

説経節の出しは、ゞただいま語り申す御物語、国を申さば丹後の国、金焼き地蔵の御本地を、あらあら説きて、（山椒太夫）

浪曲は説経、祭文を先祖として、明治御維新前後から大衆の中に育ってきた語り芸で、説経語りが無宿放浪の大道芸人であった様に浪花節語りも神社仏閣の境内や農家の軒先や市の盛り場の一隅で道行く人々に語り掛けた。無理やりにも聴かせて、いくらかの錢に有り付かなくては暮らしがたたぬ。それだけ必死一生懸命である。

さらば塩辛声を絞って、錫杖や法螺貝を合いの手に、因果応報、神仏靈験のあらましを節にのせ、寒風暑熱を凌ぎながら庶民の心情を掻き立てる芸を練磨した。面白くなければサッサと立ち去る事の出来る相手を、ともかくも釘付けしなくてはならず、なま半な芸では話にならぬ。厳しい修業だけが生活につながるのである。

説経節が觔を摺って語った門前時代から、座を設けて浄瑠璃説経へ発展したのと同じように、浪花節語りも葎簀張りから寄席の高座、つまり屋根もあり畳もある高座へ上がれるようになったのは明治十年頃であった。

昭和四十三年に八十余歳の高齢で亡くなった吉田大和之丞は、大和の祭文語り浮かれ節の出身で「先祖は澄憲さんや」と語っていたが、澄憲とは（二二二六―二二〇三）、保元の乱で殺された藤原信西入道の子で、唱導（説経）説

法を得意とし、澄憲の子聖覚が大成して安居院流の開祖となった人である。

中世の安居院流や三井寺流の節経師達は三周説法（法説、譬喩、因縁）などを通じて人生、社会の様相を活写し、感銘の深い話を口演し、近世には説教の五段法（讃題、法説、譬喩、因縁、結勸）の説経の型もでき、人情噺的な話し方、話芸の系譜ができた。日本人は、笑いともに涙を楽しむ性向がある。

唱導、説経が音曲化したのは平曲の刺激と仏教音楽の講式や和讃の俗化の影響によるものと云われているが、民衆の間に仏教を広める手段として試みられたものと、明らかに生活のための方法が織り混ざっている。

音曲化した説経は浄瑠璃となり、操り人形や三味線と結ぶ。説経浄瑠璃が浪花節の母指であることは言うまでもなく、大和之丞が澄憲さんを祖先と呼ぶのはそのためである。

三、浪花節の節調

浪花節には一声、二節、三タンカといわれ、節調には関西節（上方節、浮かれ節）と関東節と中京節（名古屋節）があり三様の節調当然であるが、浪花節の母体である祭文、

説経の節調等の味わいがにじみでている。

①まくら②早節③約節（四ッ間、かん違い、観音、説経）④憂い節（地節、流節、攻め）などがある。啖呵（台詞）の中に節が入り、それらの声の使い分けを一人の啖呵で語り、節付けする仕組みは、まぐらの歌詞、展開部の歌詞、切り節の歌詞になっている。

関東節を大成した浪花亭駒吉は説経節の名人薩摩若太夫に三味線を伝授されたといひ、三下がりの三味である。関西節は祭文語りの浪花伊助が阿波浄瑠璃に春駒節を加味し浮かれ節作り、三味線は駒も低く、弦も細目で、撥も小さく胴の張方も緩く水調子である。

この伊助が奈良興福寺南円堂の再建勧進に諸国を口演して回ったとも云われ、浮かれ節完成前、チョンガレ時代である。

チョンガレと云うのは、何か相手を茶化す、真実ではないが、うまく話して納得させる言葉で「チョンガル」という動詞の命令形であり、塵世遁（チリヨノガレ）とも書かれ、浮世を逃れる世俗間から遁世する、仏教的思想が背景にあり塵世遁節、浮かれ節である。

また、ちようかれん 弔歌連の訛ったものといわれ、安居院の澄憲が

亡父をはじめ藤原一門の冥福を祈るため今様の節をまじえて作った弔詞節ちようしから出たともいわれる。

説経は語り（内容）、祭文は読み（節）ともいわれ、浪曲が宗教音楽に発しており、それが墮落俗化の末裔であろうとも、民衆教化の役目を果たし、庶民的感觉をもって神仏の靈験語り続けて来たことは疑いもない。錫杖や法螺貝を捨てて三味線に改め、チョンガレ、うかれ節、浪花節になっても、霊場や寺社に集まる善男善女を相手錢を稼いだ当時の名残は、その読み物に伝承された。いわゆる五説経の「刈萱」「山椒大夫」「俊徳丸」「愛護若」「小栗判官」は、大道放浪芸の頃から浪花節の一八番であつたであらう。

「小栗判官」は二条大納言の子で、武蔵相模の郡代横山の一人娘と契つたため毒殺され、照手姫も追われて遊女に売られる。殺された小栗判官は閻魔大王に願つて餓鬼阿弥という醜い姿で娑婆に戻り、藤澤の遊行寺の上人によつて熊野本宮湯の峯へやられる。途中、照手姫と出合い、三日の旅を共にする。小栗は峯の湯で四十九日の湯治によつて本復し、熊野権現の加護によつて五畿内五ヶ国の領主となり、照手姫を救い出し夫婦として常陸に戻る。という物語である。波瀾万丈の中に仏の加護が随所にあり、奇蹟が

生じて、民衆の興味をひいた。「俊徳丸」もまた観音の御利益で癪らを克服する天王寺の靈驗譚である。

四、浪花節の信仰譚

うかれ節、浪花節の初期の頃迄はこれらの信仰譚が数多くあつた。説経淨瑠璃の焼直しであれば当然で、仏力の加護によつて奇跡的な運命のドンデン返しが実現することへの心情的感應を主題に津々浦々への仏典の弘布が行われた。

浪花節の読物を一変させたのが桃中軒雲右衛門の出現であつた。浪花節の外題付け、御入来なるいずれの様に、弁じ述べます表曰の儀は、をやめて枕言葉に入っている。奇縁奇瑞の神仏物の古臭さを一掃して、彼が口演に立ったのは赤穂義士伝であり、その爆発的な人気にのつて、猫も杓子義士伝に突走つてしまつた。明治御維新によつて初めて日本人としての自覚を与えられた一般庶民の愛国心を煽あおるのにきわめて有効なものであつた。雲右衛門の人気、ひいては浪花節の人気を全国的に高めたこの義士伝の嵐のお蔭で、仏法関連の読み物は影をひそめ、浪花節は寄席から劇場へ進出、その面貌めいけいを一新した。

因果応報、勧善懲惡、の説教臭いから、主従関係の義理

報恩を高唱する愛国的演説への転換が浪花節の主流れになり、乃木將軍の登場である。

この乃木將軍物には、戦争の悲哀、勝利のかげの残酷な特性がにじんでおり、「武士道」や「日本精神」の主題音が次第に鳴りをひそめたとき、狂女おみつが法華經の力で正気にもどる『佐渡情話』、俠盜木鼠吉五郎が僧になつて世人の難儀を救う『唄入り観音經』夫婦の信仰心に訴へたのが『壺坂壺坂靈驗記』であつた。

五、浪曲の信仰譚

『壺坂靈驗記』は、明治二十年、大阪彦六座初演の淨瑠璃で、名手豊沢団平の三味線で大隅太夫が語つたもの、その作者は団平の妻お千賀という。これを浪花節に取り上げたのが、『佐渡情話』で名をなした寿々木米若の叔父で、自ら工夫して『壺坂靈驗記』を浪曲化した。それを浪花亭綾太郎が乞うて譲り受けた、彼は生まれながら盲人で、まさに彼のために作られたものであつた。

ゞ岩をたて水をたたえて壺坂の、庭の真砂は浄土なる、真如の月は変らねど、目界めがい見えねば朝夕の、暮らしも細き竹の杖、すぎる仏や妻里の、情けによりて開く眼

の、三十三所第六番、壺坂寺の靈驗記、お里貞女の物語。

夫の眼病癒してとは願っても、満願の夜に谷へ落としては頼まぬと、自分も谷間へ身を投げる。所詮神仏を頼む他無き運命にある弱者が、その夫婦愛の頂点を心中に持ち込み、それが観世音菩薩の慈悲によって一転幸福への道をたどる。その転回の前提として、沢市お里の夫婦愛の深さを強調する演出がすばらしく、文字通り涙を絞ったものである。

三門博の『唄入観音経』は悲劇的な『壺坂靈驗記』とは質の違ったもので、その原材は講談からで民謡や小唄を節の中に取り入れ独特の浪曲を築きあげた。

全国放送は昭和一六年七月、当時の世相から、浪曲も戦時色一色に塗りつぶされ、ファンもまたそれを不思議としなかった時代だが、その暗雲低迷の陰い空氣を破って、『唄入観音経』は粹で軽妙な節にお経を乗せた奇想天外な演出で軍事浪曲にウンザリしていた浪曲ファンの大喝采を浴びた。

しかし甚兵衛さんや、観音経一卷を覚えるには、一心不乱に稽古しても、四、五、年はかかるぞよ。ウエ、

そんなに長くなって、あつさり教えて下せえ……観音経を唱え奉れば、御利益あらたかにましまして、自分の体に当たってくる刃物が、途中でポッキリ折れて、体に傷がつかずに命の。助かるということ。これを観音経になぞらえて、惑遭王難苦、臨刑欲寿終、念彼観音力、刀尋段々壊

木魚の口真似して難しい経文もこう歌われたら小唄なみの楽しさで、何よりもそこには大衆の心を落着かせ楽しませる芸があった。

おわりに

舌耕とは弁舌によって生活を立て、舌で人の心を耕すという。笑いと涙と様々な感動、特に生きる喜びさえも、講義や演説なども含まれている。しかし狭い意味では話芸、浪曲・講談、落語、漫才など指しており、浪曲に関する書物は多くの浪曲師自身の力量にウエイトをおいて、歴史や人物評価を語ってきた。

浪曲の宗教物はおよそ当たaraぬものというジンクスめいたものがあるが、それを見事に破ったのが『壺坂靈驗記』であり『唄入り観音経』だが、その他に文芸浪曲菊池寛原

作『恩讐の彼方』も宗教的色彩が強く投影されている。

ゞ槌に交じりて普門品。經文を取り入れて切迫した情景を描き出す氣迫の至芸。浪曲の芸の多様を示しており、その出し物や語り口、節調も含めて、日本の語り芸の行き着いた形である。

奇祥奇瑞が、庶民の間に娛樂以上の心の慰みを与え、それなりに納得させるといふのも説経、祭文との繋がりによるのであろうか。

檀信徒の前で「祖師伝」を語って賽銭の紙粒を降らせたり、「出家とその弟子」を浪曲化して口演したとき、聴衆の間から一節毎に「受け念仏」が起きたという。

熱心な禪の帰依者の苦闘時代を浪曲にして読んだ浪曲師は、一瞬の悟りによつて運命を開く転機のさまを浪曲にするのは容易でなく信仰譚の新しい扱い方を示した。「念ずれば生ず」の信念としての信仰が語られ近代的な宗教浪曲として注目されてよく、聴衆の反応は浪曲の力に何かがあつての事であらう。

数え上げたら信仰をテーマにした読み物は無数といつてよい。形式上新しい要素が加わるだろうが、説経、祭文の面影は浪曲から拭うべくもなく、そこに古くして新しく、

新しくして古い体質があるようである。

醍醐本『法然上人伝記』に見る法然上人の住処

中 御 門 敬 教

はじめに

『法然上人行状絵図』第六巻は、法然上人（以下敬称略）の住処の移動について記述する。そこに出る、広谷から移った「東山吉水の辺に、静かなる地」の具体的な住処については、三田全信『改訂増補浄土宗史諸研究』（山喜房仏書林、一九八〇、一二九頁―一三五頁）が詳しい。『門葉記』八二の、後白河法皇の如法経の記事（文治四年（一一八八）八月十四日）に出る「御先達源空上人 或号両界堂上人 或号穀断上人」の記事に注目され、「その頃の法然上人の住房は「両界堂」であったことが知られる」という。さらに類似の用例として、『華頂要略』三四の以下の記事も紹介する。「安居院 奉仕慈鎮和尚 聖覚法印 澄憲法印真弟 竹林院静厳法印弟子両界堂源空上人弟子探題」で

ある。この「両界堂」自体は不明とするが、「青蓮院の管理と思われる」と述べる。

さて本稿で扱う法然の住処問題は、いわばこの「吉水居住第一期」を扱うものではなく、『没後起請文』に出る「白川の坊」「嵯峨の辺り」を経た後の、「吉水居住第二期」の住処を扱うものである。いわゆる「吉水の禅房」の場所について諸説の整理を行い、それによって法然の教化伝道的一端、御法語の背景について考察することを目的とする。

なお第二期の具体的な住処については、以下の典籍類に記載されている。すなわち『没後起請文』、「京都白毫寺藏大谷古地図」（以下「白毫寺古地図」）、「円光大師行状画図翼賛」（以下『翼賛』）、「華頂誌要」である。さらに最初期の法然伝の一つである、醍醐本『法然上人伝記』の「三昧発得記」（以下『醍醐本』）にも、法然の生活環境について

記述が確認できる。ごく部分的な僅かな記述であるが、右記の中で最も基本の『没後起請文』の内容と一致する。その点の紹介も行いたい。

なお本稿で扱った、『醍醐本』の翻訳は、法然上人研究会（華頂短期大学）における輪読会の研究成果の一部（中御門担当）である。さらに本小考の考察においては、法然上人研究会の諸氏、知恩院浄土宗学研究所の諸氏から種々の御教示を頂いた。厚く御礼申し上げます。

一、吉水での法然上人の

住処に関する諸氏の見解

先行研究の整理から開始しよう。「吉水居住第二期」に扱うこの問題については、以下の三つが代表的な研究である。すなわち、今岡（一九八四）（十二頁～十四頁）、三田（一九八〇）（一七〇頁～一七一頁）、中野（一九九四）（三三五頁～三三七頁）である。今岡氏は「予案ずるに吉水西舊房の本主は、粟田の門跡慈円僧正を言ふならん」と述べ、慈円の庇護下に法然の生活があった点を指摘する。三田氏は『京都叢書』、『翼賛』、『同随聞記』、『華頂誌要』等の記述に基づき、「吉水居住第二期」には、吉水の地に三力所

に分かれて法然の坊舎があった点を指摘する。すなわち、「吉水中房は二つ岩禪房ともいい、今の御影堂の地にあった房舎という」、「吉水東新房は松下禪房とも上禪房とも称せられ、今の一心院墓地および附近あった房舎である」、「吉水西旧房は清水禪房ともいい下禪房ともいわれ今の三門西南の地に在った」と述べる。中野氏は、「吉水西旧房」について「具体的な所在地・人名等については他に証するものがないため確定できない」という前提のもと、「（吉水西旧房は）恐らくは法然の生活の根拠地となっていたためであろうと推考され」と指摘する。三田氏の見解、すなわち「吉水の中ノ房が法然上人日常の住房であったよう」（後述）と異なった見解である。

二、吉水における法然の

住処に関する基礎資料の紹介

以下に、『没後起請文』、『白毫寺古地図』、『翼賛』における、法然の住処問題に関する当該個所の紹介を行いたい。○『没後起請文』¹⁾（『昭法全』七八四～七八五頁） *建久九年（一一九八）四月八日著

【試訳】「一つ、房舎、資具、衣鉢、遺物等、諍論すべから

ずの事」

〔中略〕感西大徳も数年来、常に傍らで給仕してくれた弟子である。思ひは互いに一致しており、浅からぬものがある。給仕の恩に報いるために、やはり僅かであるが付属するものがある。すなわち、吉水の中房（もとは西山の広谷に在った）、高畠の土地一箇所（但売買之時半直与之）を付属し終わっている。吉水の東の新房は、円親大徳の所有である。この者が本来の持ち主であるからである。六條の尼御前がその養子とし、さらに六條の敷地も付属する。

〔六條の尼御前が〕自ら付属状を手書きして、与え終わっている。そうではあるが、源空の一生の間は、進んで〔移譲を〕行わない旨がかの〔付属〕状に記載されている。それゆえ、今や、二度にわたり付属するものである（その〔付属〕状には二つ在る。別紙が一つ）。長尊大徳は、〔今は〕亡き如行の死去の時に、覚悟房、並びに付帳の一口を始末して、これを与え終わっている。また白川の辺りに、一屋を買儲する時（價直与之了）。またこの吉水の西の旧房は、その本来の持ち主は明らかである。誰もが知るところである。分配することはできない。持仏堂（もとは大谷に在った）は、西の坊の尼御前が、自西尊成乗房之手乞之、

毀して移したものである。⁽²⁾この他に雑舎が一両あり、飾り付けを施したが、〔そのまま〕すべて西の本房に附属した。先例は一つではない。白川の房に巡ったときは、廊や門などを修造したが、〔そのまま〕主人に渡して去った。嵯峨の辺りに巡ったときは、新たに莊嚴を施し、新たに築垣を構えたが、同じように家主に渡して去った。この吉水の西房も同じである。修理し、改築したが、〔そのまま〕すべて西の房の本来の主に渡すことになった。思ひのままにはできない。これ以外に房舎はなく、領地もなく、自ら他の人々に付属することはできない。（中略）

三つの「房舎」の所有関係については明記されるが、その敷地の所有関係については何れも言及がない。上人自身の所有ではなく、借り受けた「敷地」であつたことが推測できる。

○「白毫寺古地図」

本稿では未掲載だが、善裕昭氏が解説された『法然上人研究』（四、一九九五）の口絵を参照されたい。この応永年間（一三九四～一四二七）の古地図によると、西房、中房、東の新房は大懺法院の正面に、散在せずに一所に集中している。その所在は現安養寺の西、八坂神社の東となる。

ちなみに吉水における大懺法院の造営は元久二年（一二〇五）とされる。大懺法院の詳細については、善（二〇一二）一〇七頁を参照。慈円による吉水僧坊の草創、並びに大懺法院の造営の以前に、すでに吉水の地に、三房が存在していたことになる。法然の宗教活動にも何らかの影響があったとも思われるが、その詳細は不明である。

○義山、円智著『翼賛』卷四十「地理」伝本第六（『浄全』十六、七〇三頁上）

「東山吉水」今丸山安養寺ニ水アリ（中略）大師ノ御住房鼎ノ如ク三所ニアリテ中ノ房（二岩今ノ影堂ノ処）、東ノ新房（松ノ下今ノ鐘樓ノ東北）、西ノ本房（清水今ノ三門ノ西南）ト云フ トモニ今ノ知恩院ノ墳内ニアリテ安養寺トハ別処也 凡ソ総名ヲ別処ニ属シ別処ニ総名ヲ通称スル事勿論ノ事ナリ」

なお『華頂誌要』（『浄全』十九、一六八頁～一六九頁）の内容は、前述の『翼賛』を踏襲している。

三、『醍醐本』における法然の住処

以下に法然に関する最初期の伝記の一つである『醍醐本』に出る「吉水居住第二期」への言及箇所を挙げる。

【現代語訳】「八月一日、以前のとおり七万遍の念仏を始めた。九月二十二日の朝になって、地想がはっきりと現れた。

周囲は七八段ほどであった。その後、二十三日の後夜、ならびに朝、またはっきりと地想が現れた。正治二年（一二〇〇）二月のころ、地想等の五観が立ち居起き臥し、思いのままに、心のままに、自然のままに現れた。建仁元年（一一二一）二月八日の後夜に、鳥の声を聞き、琴の音を聞き、笛の音等を聞いた。その後、日をおうごとに自在に音を聴いた。正月五日、三度、勢至菩薩の御背後に一丈六尺ほどの御顔が現れた。西の持仏堂の勢至菩薩の形であり（本文…西の持仏堂の勢至菩薩の形たり）、一丈六尺の顔が現れた。つまりこの菩薩はすでに念仏の法門を所証⁵の法門としたから、今は念仏者のためにその姿を示し現した。これを疑ってはいけない。同二十六日、念仏を始め、座処を下りると、四方一段ほどの青瑠璃地であった。今や経（『観無量寿経』、ならびに釈（『観無量寿経疏』）に照らして往生は疑いない。地想観の文章に、「心得無疑」（心に疑ってはならぬ）と説かれるから。「そのように」思うべきである。建仁二年（一二〇二）、二月二十一日、持仏堂にて高畠の少将殿にお会いした。その間、いつものとおりに念

仏していた。阿弥陀仏を見た後、障子をつき抜けて仏の顔が現れた。大きさは、高さ一丈六尺の仏の顔のようであった。たちまちにお消えになった。二十八日の丑の時刻（午前二時及びその前後二時間）であった。」

さて『没後起請文』には、西の旧房には「持仏堂、雑舎一画」が付属施設として挙げられている。『醍醐本』にも「西の持仏堂」が登場し、『没後起請文』の記述と一致する。この『没後起請文』の記述は、最初期の伝記の一つである『醍醐本』から裏付けが取れたことになる。古層に属する両資料が共通の指摘を出す点からも、『没後起請文』の記述は信憑性を持つことになる。その点から中野氏が指摘したごとく、「西の旧房」が吉水における法然の本坊と考えられよう。

次にこの点に注目して、『西方指南抄』中巻末に所収される「起請 没後起請事 一、葬家追善事」の問題について考えてみたい。そこには二条からなる条文の一条「葬家追善事」しか収録されない。ここで扱った第二条「不可諍論房舎資具衣鉢遺物等事」が収録されないのである。この問題について、中野氏は以下のように述べる。

「それにしても没後遺誠文に関しては、『漢語燈録』の

編集時に了恵道光が第二条を付加したとする考えるにはあまりにも不自然で納得がいかない。筆者は前述したように、『西方指南抄』が「起請没後二箇条事」と記していることから、これについては何らかの事由により編集あるいは書写の段階で脱落したものと考えている。」（中野（一九九一）五四頁）

『西方指南抄』に先行する『醍醐本』に、すでに「不可諍論房舎資具衣鉢遺物等事」と共通する記述（西の持仏堂）が出ている。中野氏が言及するように、「何らかの事由」によって編集上の割愛が行われたと見るほうが自然である。なお『没後起請文』には詳細はないが、『醍醐本』からは法然の住処には「勢至菩薩像」が安置されていたことが理解できる。その後この像が、どのように伝来されていたのかは不明である。『没後起請文』にも没後の付属者が指名されていない。ただし、『勅伝』第八巻第二段には、この同年代の記録として、法然が現前に見られた勢至菩薩を絵師に描かせて、その像を長期間、本尊としていた記録がある。これも註四で指摘した「堂舎供養」と同様、法然の勢至菩薩信仰の一端といえる。この点から推測できる点として、『醍醐本』に出る「勢至菩薩像」は仏像では

なく、画像の可能性も高い。なお『没後起請文』に出る、西の旧坊の形態、すなわち、持仏堂を含む、少なくとも三房ないし四房の生活環境は、当時の後世者（念仏者）の住環境と極めて一致する。その点を次に指摘したい。

○『一言芳談抄』（『一言芳談抄・祖師一口法語』（仏教古典叢書）国書刊行会、一九八四、十五頁 善氏による御教示）

「伝教記文云。後世者の住所は三間に不可過謂。一間は持仏堂。一間は住所。一間は世事所也」（良忠『往生要集義記』（『浄全』十五、二八三上段）にも引用あり）

法然は、生活環境の点からも、明らかに「後世者」すなわち念仏者の姿である。

小結 上記の整理

① 吉水居住第二期の吉水の禪房について

- ・ 三つの坊の位置関係を明記しない（『没後起請文』、『醍醐本』）
- ・ 三つの坊が一所に集在していた説（白毫寺古地図）
- ・ 三つの坊が散在していた説（『翼賛』、『華頂誌要』、三田氏）

② 法然上人の生活の中心となった房舎

- ・ 中坊を中心とする説（三田全信氏 び 三田（一九八〇）一四〇頁～一四三頁）

「建久九年（一一九八）四月八日に起草された『没後起請文』には吉水の中ノ房（『翼賛』には今の御影堂の所とす）同東ノ新房（鐘樓堂の附近とす。近年一心院の墓地に久我誓田尼を埋葬するに当って地下一丈の所から礎石が発見された。これが東ノ新房と推考されている。）同西ノ旧房（三門附近とする）の名が見えてある。しかし此等の房舎が悉く法然上人の日常生活に直接関係あったわけではなく、吉水の中ノ房が法然上人日常の住房であつたようで、その註記に、もと西山広谷にあつた房舎を移した事が記されてある。」

- ・ 旧の西坊を中心とする説（前掲、中野氏）

『醍醐本』を参照すると、中野説の信憑性が高い。

③ 旧の西坊が複数の房舎から成っていた。

- ・ 『没後起請文』、『醍醐本』

主な参考文献

- ・ 藤堂恭俊博士古稀記念会編『藤堂恭俊博士古希記念 浄

土宗典籍研究』資料篇（一九八八、制作同朋舎出版）

三田全信

・『改訂増補浄土宗史の諸研究』（山喜房仏書林、一九八〇）

清水擴

・『念誦堂と持仏堂』（『日本建築学会大会学術講演梗概集』、一九八七）

善裕昭

・解説「京都白毫寺藏大谷古地図」（『法然上人研究』四、一九九五）

・「慈円の大懺法院と怨靈滅罪」（池見澄隆編『冥顯論——日本人の精神史——』法蔵館、二〇一二）

中野正明

・「法然上人の没後遺誡文について——遺文としての信憑性——」（『浄土宗学研究』十七、一九九〇）

・『法然遺文の基礎的研究』（法蔵館、一九九四）

1 テキストの上の問題が随所に見られ、文字の特定など残された問題の多いが、『没後起請文』は一級の資料であることに変わりはない。理解のために、試訳という形で提出し、誤りなどについては諸賢のご指導を仰ぎたい。

2 清水（一九八七）九〇八頁）には、平安末期の持仏堂について以下のようにいう。

「以上のような限られた史料から推察する限り、平安末期の持仏堂とは、独立した建築の場合は居所の近傍に設けられ、安置仏にみあう形で規模も小さく、仏堂としての法名を持たない堂、ということになるうか。（中略）「持仏堂」の語は12世紀に入ってから一般化し、特に12世紀末以降に集中している。そしてこれらは居所に近接する小規模仏堂で、法名を持たない堂、あるいは居所内の持仏を安置した一隅ということになるう。（中略）」

3 五四丁表三行目く五五丁裏表五行目（cf. 藤堂古稀記念（一九八八）二三四頁～二三六頁）

4 『勅伝』第十三卷第六段に法然の勢至菩薩信仰の一端が伺える。左衛門府の第四等官藤原宗貞と、妻惟宗氏の娘の堂舎供養が場面設定である。堂内に勢至菩薩像がないことを理由にして、法然は供養せずに立ち去る。

5 本尊が何かしらの証明の為に、行者にその姿を見せること（現相）は、「自誓授戒」の定型パターンである。この段の書き手は「自誓授戒」の儀礼や教理にある程度、通じていた可能性がある。この個所に限らず、法然の所謂「三昧発得」における諸現象は、こうした「自誓授戒」との関わりからも考察の余地があろう。

（本研究は、東海学園大学共生文化研究所における研究テーマ「大乘經典『大宝積經』における死生観」の研究成果の一部である。）

■ 集 報

平成二十七年年度・浄土宗総合学術大会は、平成二十七年九月十五日・十六日の両日、東京の大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】

九月十五日（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

九月十六日（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】

世界に共生（ともいき）を

その社会的実践

カリフォルニア大学バークレー校仏教学教授

マーク・ブラム

【シンポジウム】

「世界に共生（ともいき）を その社会的実践」

パネラー

教学院

浄土宗布教師会

法式教師会

総合研究所

コーディネーター

総合研究所主任研究員

コメンテーター

マーク・ブラム

【一般研究発表】

▽第一部会（十五日）

法然上人における現世利益について―『選択集』と御法語を通じて― 丸山 孝立

法然思想背景としての南都浄土教①―懈怠

国説を中心に― 坂上 雅翁

法然浄土教における信の深まりについて 曾根 宣雄

法然上人における三心釈の受容と展開

（1）―『往生要集』四釈書を中心に―

林田 康順

法然上人流罪考―その2― 中井 眞孝

▽第一部会（十六日）

廬山寺蔵『選択集』における法然上人による推蔽―第三章段において削除された問答に注目して― 春本 龍彬

法然上人絵伝研究―伝法絵における臨終場面について― 平間 理俊

『逆修説法』における念仏論の構造について 安孫子 稔章

御法語の真偽について 長尾 隆寛

善導の専修念仏に対する法然の課題と選択本願念仏説 角野 玄樹

法然『選択証誠』成立考 南 宏信

醍醐本『法然上人伝記』に見る法然上人の住処 中御門 敬教

二相対面の紫雲五丈の飛昇について 宮澤 正順

▽第二部会（十五日）

絵師高田敬輔とその作品（その三）―『無量寿経曼荼羅』を中心として― 林 竹人

増上寺における清揚院殿靈廟造営と大法要

良忠『観経疏伝通記』における『往生要

集

長田 正澄

良忠『観経疏伝通記』における『往生要

集

長田 正澄

良忠『観経疏伝通記』における『往生要

集

長田 正澄

良忠『観経疏伝通記』における『往生要

集

集』の引用について 大橋 雄人

『徹選択集』の諸本について (二)

郡嶋 昭示

江戸時代における浄土宗と真宗大谷派の研究交流の一断面 曾田 俊弘

三条西実隆の念仏信仰―年忌供養を中心に― 魚尾 孝久

▽第二部会(十六日)

『茶店問答』『茶店問答弁証』について

星 俊明

金光上人の人物像について 工藤 大樹

聖問『教相十八通』第四重所説の宗体について 勝崎 裕之

『広疑瑞決集』における引用文献 前島信也

『明義進行集』再考 成田 勝美

千姫と了学上人 石川 達也

両国回向院本尊阿弥陀如来台座銘文について(続) 東海林 良昌

良暁と一向俊聖 一良忠門流の展開

伊藤 茂樹

貞享以前の津軽領内浄土宗の寺院情勢

遠藤 聡明

▽第三部会(十五日)

『六処』という用語と縁起説 唐井 隆徳

仏滅後に説かれた初期經典の權威性―『長部』第10經「スバ経」を中心に―

清水 俊史

四十八願における第四願と第五願の連続性

袖山 榮輝

『浄土宗全書統』検索システム公開について(I) 佐藤 堅正

『浄土宗全書統』検索システム公開について(II) 齊藤 舜健

▽第三部会(十六日)

『釈浄土群疑論』所説の逆謗除取十五家について

長尾 光恵

ヨーガ階梯に対するヴィヴァラナの解説⑥(自在神への祈念) 近藤 辰巳

曇鸞における疑惑について 後藤 史孝

『安樂集』における得生者の描写について

杉山 裕俊

知恩院寄贈ベルーの阿弥陀如来像について

田中 芳道

『釋浄土群疑論』敦煌写本S2663について

大屋 正順

浄土宗における回向思想序説

石川 琢道

「三縁の成立について」

曾和 義宏

善導『観経疏』所説の十四行偈について

柴田 泰山

▽第四部会(十五日)

伊勢地方の廃仏毀釈―仏像什物のゆくへ―

堤 康雄

地域社会の宗教的情操を高めるために―その社会的実践―

勝部 正雄

祭文の研究―浪曲に現われた信仰譚―

加藤 善也

「善の綱」について

坂上 典翁

袈裟について

西城 宗隆

布薩戒のあり方について

大澤 亮我

▽第四部会(十六日)

八橋玉純師所持資料について3

ボランティアー地域の中のお寺 社会の中

石原 成昭

過疎化の中での寺門維持の一方策

旭 俊雄

他宗における布教師養成システムとその指導方針①―浄土真宗本願寺派について―

後藤 真法

他宗における布教師養成システムとその指導方針②―日蓮宗について― 八木 英哉
他宗における布教師養成システムとその指導方針③―曹洞宗について― 宮入 良光
早田哲雄上人著「昭和更編校注勅修法然上人御伝全講」について 早田 晴久
昭和の仏教学者、友松圓諦氏 吉田 祐倫
浄土宗の布教と生きる意味と目的、

石田 孝信

▽第五部会（十五日）

過疎地域における浄土宗寺院の現状と課題

① 名和 清隆

過疎地域における浄土宗寺院の現状と課題

② 武田 道生

高校倫理教科書における法然上人の記述問題について 石田 一裕

日本倫理思想史研究における法然上人の位置づけ 市川 定敬

『縁の手帖』購入者アンケートの分析

工藤 量導

▽第五部会（十六日）

青年教化と災害支援 魚尾 和瑛

宗立学校における戦死者慰霊施設

小林 惇道

東日本震災後のコミュニティ再構築における宗教者の関与 齋藤 知明

少年期の宗教性―アンケート調査からみる知識・体験・意識― 高瀬 顕功

常時SSL化の流れと寺院Webサイトについて 水元 明法

現代の諸問題と仏教福祉 今岡 達雄

神谷正義氏所論「法然教学と共生」にお答えする 村上 真瑞

浄土宗綱第二章総本山及び大本山について 加藤 良光

【ポスターセッション】

高校倫理教科書における法然上人

『浄土宗聖典』の英訳 ジョナサン・ワッツ

現代における浄土宗批判の一断面 清水俊史

*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）



平成27年度 浄土宗総合学術大会 平成27年9月15日～16日 会場 大正大学

編集後記

・『佛教論叢』第六〇号をお届けします。

・本号は平成二十七年年度・浄土宗総合学術大会（九月十五日・十六日、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、「世界に共生（ともいき）」を「その社会的実践」を共通テーマとして、カリフォルニア大学バークレー校仏教学教授のマーク・ブラム先生をはじめ、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』編集査読委員会の厳正な査読を経て、許可された研究論文と研究ノートの二種のみを掲載いたしました。

・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を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。

（林田記）

佛 教 論 叢 第60号 〈非売品〉

平成28年 3 月25日 印 刷

平成28年 3 月25日 発 行

宗 土 土 浄 行 発
宗 土 土 浄 集 編
内 務 宗 土 浄・林下町山区東市都京

CBETA など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。P 5 Guidelines が最新版。<http://www.tei-c.org/index.xml>。

4) 異体字セレクタ。Ideographic Variation Sequence。

(ルビ、囲み文字、訓点表記など)。

3.2. 続浄検索システムについて

続浄検索システムの最大の特徴は電子化班内で自主開発した点にある。その長所と短所は以下のとおりである。

- 内部開発の長所
 - 小回りの利く開発：業者が介在しないので、自由に、即座に、修正、変更が可能。
 - システムのすべてを把握している：業者がソースファイルを開示しない、という弊害がない。
 - 利用者＝開発者：利用者の視点からシステム開発することになる→業者は研究者ではない。
- 内部開発の短所
 - 連絡の不足：開発者以外にプログラムの意味がわかりにくくなる危険性がある。

4. まとめと課題

続浄検索システムは、一昨年のスタンドアロン版の公開以後、浄土宗総合研究所内 LAN 上という閉じた空間で運用試験を行い、改良を進めてきた。今回、浄土宗総合学術大会期間内という限定ではあるが、初めてインターネット上に公開して運用した。2日間の運用期間のアクセス状況や使用してくださった方々からのご意見を参考にしてシステムの改善を図りたいと考えている。

また、大量の電子テキストの校正作業は多人数による必要があり、長期間に及ぶ。その校正を検索システムに反映させる場合に、入力ミス等のチェック、修正入力、データベースへの反映という複数の段階が必要になる。これらの条件にかなった校正システムが必要となることから、現在開発中である。

- 1) Mroonga については、<http://mroonga.org/ja/> 参照。
- 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) 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。

```
<zokujofont class="mojikyo" codepoint="038877"> ■ </zokujofont> 不急
```

T_EX で作成したテキストデータは、PDF に出力することで、閲覧や印刷することができる。一方、このようにしてできあがった XML ファイルは、その状態ではタグだらけで全く見難いし、そもそも書式などは再現されていない。そこで検索システムから閲覧する場合には、HTML ファイルに変換してブラウザ上で表示することにした。HTML ではルビや訓点の一部は表示できるものの、割書や左訓は表示できない。データとして記録されているので活用することができる。

この時点で未入力であった続浄 15、16、17 の 3 巻の入力は、別業者に依頼した。テキスト作成にあたり XML に対応し、XHTML での出力まで依頼した。その際に、XHTML で表現不可の部分は、書式だけでなく字形もタグに情報を付加してデータに残すようにした。ただし、納入されたデータをさらに電子化班内で変換して検索システムに組み込んでいる。

3.1.3. テキストデータの特徴

以上のようにして作成した続浄のテキストデータは、次のような特徴を持っている。

- 目視可能な書式情報（訓点、割書、註記、ルビ（左訓・右訓）、囲み文字、空白をデータ化（XML タグにて表現）／但し、続浄 1 ～ 14、18、19 では対応しきれていない箇所あり）を概ねデータ化した（表示できなくてもタグに情報を埋め込む）。
- 漢字の字形は Unicode（IVS を含む）で再現可能なものは再現した。
- 可能な限り文字鏡は Unicode に変換した。
- 字形の内、再現不能なものは、代替文字使用（元の字形をたどることができるように XML タグの属性値にコードなどを挿入）。
- 画像による代替はしていない（将来的に、画像ファイルの情報をタグに埋め込む可能性あり）。
- 続浄 15 ～ 17 巻については、全文字の字形データベース作成。
- ブラウザ上での表示には、HTML によって表現可能な書式を極力採用

ータとしてテキストファイルの上に挿入し記録しておくことができるようにした。また、字形についても、IVS⁴⁾まで使用することにし、それでもその字形に対応するコードがない場合は、代替文字を使用した上で、その字形を特定する情報をタグとして埋め込むことにした。

上に挙げた T_EX 入力例に対応する箇所は次のようになる。

天台大師云。略

```
<lb textno="" textvol="1401" textpage="" zokujovol="14"
zokujopageno="0001"
column="B" lineno="17" textname=" 即心念仏安心決定談義本 "
volname=" 靈空 " />
知<kunten><kaeri> 二 </kaeri><okuri></okuri><left-
okuri></left-okuri></kunten>
佛法大意 <kunten><kaeri> 一 </kaeri><okuri></okuri><left-
okuri></left-okuri></kunten>。
<zokujofont class="mojikyo" codepoint="002872"> 𠄎 </
zokujofont> 須 <kunten><kaeri>
下 </kaeri><okuri></okuri><left-okuri></left-okuri></
kunten> 覺 <kunten><kaeri>
二 </kaeri><okuri></okuri><left-okuri></left-okuri></
kunten> 悟無常 <kunten><kaeri>
一 </kaeri><okuri></okuri><left-okuri></left-okuri></
kunten> 懺 <zokujofont class="mojikyo"
codepoint="010659"> 𠄎 </zokujofont> 行 <zokujofont
class="mojikyo" codepoint="039010">
𠄎 </zokujofont><kunten><kaeri> 上 </kaeri><okuri></
okuri><left-okuri></left-okuri></kunten>。
豈可 <kunten><kaeri> 𠄎 </kaeri><okuri></okuri><left-
okuri></left-okuri></kunten>
馳 <kunten><kaeri> 二 </kaeri><okuri></okuri><left-
okuri></left-okuri></kunten>
```

T_EX の入力例とその出力例（続浄 14 巻 p.1b）

入力例：

天台大師云。略

知 \kuntēn{ 二 }{} 佛法大意 \kuntēn{ 一 }{}。 \TMO{002872} 須
 \kuntēn{ 下 }{} 覺 \kuntēn{ 二 }{} 悟無常 \kuntēn{ 一 }{} 懺 \TMO{010659}
 行 \TMO{039010} \kuntēn{ 上 }{}。 豈可 \kuntēn{ レ }{} 馳 \kuntēn{ 二 }{} \TMO{038877} 不急

出力例：

天台大師云。略知_二佛法大意_一。即須_下覺_二悟無常_一懺悔行道_上。豈可_レ馳_二逐_一
 不急

ただし、囲み文字、斜め割書、空白など、再現およびデータ化されなかった書式もある。また、どういうわけか文字コードとして ShiftJIS を使用しており、Unicode で対応可能な字形を文字鏡を用いて表示するといった問題があった。

この段階でできあがった電子テキストにはこのような問題点はあったものの、T_EX を使用したため、テキストファイルとして作成されており、書式等の指定がマークアップされている、という特性があった。この後、XML 化することになったが、この特性のために、変換が容易であった。

3.1.2. 標準的電子テキスト化

古典籍の電子テキスト化は、近年では XML を用いることが一般的になっている³⁾。電子化班では、続浄の検索システムを構築する方針を決めた際、電子テキストも XML 化することにした。文字コードも Unicode を用いることになった。「続浄の版面をそのまま再現する」という当初の方針は変更することなく、文字コードを Unicode 化し、書式等のデータを XML としてデータ化することにした。電子化班では、そのために必要な XML タグを洗い出し、作成した。この時点までの納入データは T_EX ファイルだったので、これを XML に変換するためのスクリプトを作成し、一括して XML 化した。その際に、T_EX コマンドで実現されていた書式等に加えて、再現されていなかった書式を記録するためのタグを作成し、画面や印刷の上で再現できなくとも、デ

- 平成 26 年：

続浄 15、16、17 の電子テキスト化が完了した。これで続浄全巻の電子テキスト化が完了した。検索システムを大幅に改修した。改修内容は主としてデータベースの設計に係るところで、UI には殆ど変更は加えていない。

- 平成 27 年：

9 月から外部サーバーにて試験運用開始した。平成 27 年度浄土宗総合学術大会期間中に限り公開した。

2. 続浄検索システムの構成

続浄検索システムの開発環境は、LAMP (Linux, Apache, MySQL, PHP) による。すなわち、

- OS : Linux (Ubuntu Server)
- HTTP Server (Web Server) : Apache
- Database : MySQL + Mroonga¹⁾ (全文検索エンジンである Groonga をベースとした MySQL のストレージエンジン) を使用
- Web アプリケーション開発言語 : PHP (Web ページを動的に生成 → Database への問合せ、検索結果の表示等)

試験運用に用いたシステムもこの環境を使用している。

3. 続浄検索システムの特徴

3.1. テキストデータについて

3.1.1. 【前提】当初の電子テキスト化の方針

電子テキストは使用目的によって作成の条件が異なる。電子化班発足時には検索システムの構築を予定していなかったので、検索システムで使用するための条件を考慮せずに電子テキスト化の方針が決められていた。業者に依頼した際の原則は唯一、「続浄の版面をそのまま再現する」というものであった。データ作成を依頼したのは T_EX²⁾ による PDF 作成を専門する業者であり、この条件に従って、続浄の頁上に印刷されている次の書式、字形を再現した。

- 訓点・割書・註記・その他の書式 : T_EX マクロによって実現
- JIS 第二水準漢字以外の漢字の字形 : 文字鏡フォントによって実現。ただしすべてが表示できたわけではない。

『浄土宗全書続』 検索システム公開について (II)

齊 藤 舜 健

1. はじめに—「続浄検索システム（試用版）」開発の経緯—

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（以下、電子化班）は、当初『浄土宗全書続』（以下続浄）、および『宗綱宗規』の電子テキスト化を目標として平成 21 年に発足した。続浄の入力作業は、予算上の制約から、単年度当たり 3 冊程度を業者に委託して入力するというペースで作業を進め、平成 26 年度に続浄全 19 冊の入力が完了した。そして今般、平成 27 年度浄土宗総合学術大会期間中に続浄検索システムを電子化班の研究成果の一部として試験公開した。本稿では、今回の試験公開に至る経緯と続浄検索システムの特徴について報告したい。電子化班発足から平成 27 年度までの作業経緯は以下のとおりである。

- 平成 21 年：

浄土宗総合研究所「浄土宗基本典籍の電子テキスト化」プロジェクト発足。当初の目的は『浄土宗全書続』（続浄）・宗綱宗規の電子テキスト化であった。続浄について、3 冊 / 年のペースで業者に電子テキスト化を委託した。

- 平成 24 年：

電子化班の目的に、続浄テキストデータベース（続浄検索システム）の構築と公開を加えた。電子テキストの汎用性を重視。標準的な電子テキストとするため、Unicode 化、XML 化を決定した。検索システムを内部開発する方針を決定した。

- 平成 25 年：

続浄 15、16、17 の 3 巻を除く電子テキスト化が完了した。入力業者を変更した。平成 25 年度浄土宗総合学術大会にて「続浄検索システム（試用版）」のスタンドアロン版を公開した。

場合、浄土宗教師からの意見は特に重要である。システム改良のためのご協力を切に願います。

謝辞

このたびの総合学術大会での検索システム仮公開に当り、『浄土宗全書統』の画像データを一時的にインターネット上に公開することを許可して下さった株式会社山喜房佛書林の浅地康平氏に心より感謝申し上げます。

- 1) 平成 27 年の総合学術大会での発表の後に、SAT 2015 というテスト版が公開されている。
- 2) 【画面 1】[枠 2]、【画面 2】で、巻数が「書名」に表示される場合と、「著者名」に表示される場合があるのは、残念ながらデータ形式が完全に統一されていないことによる。いずれはどちらか一方にのみ表示されるようにするか、或いは、「書名」「著者名」という表示の区分自体を変更する。

- ・赤：検索語

【画面1】[枠2]、【画面2】とも、検索語は赤字で表示される。

- ・緑：本文中小文字

【画面1】[枠2]、【画面2】とも、本文中の小文字はポイントを下げた緑色の文字で表示される。

- ・青：割書

【画面1】[枠2]、【画面2】とも、割書されている文字はポイントを下げた青字で表示される。1行を2行に割って表示される訳ではない。また、割書の改行箇所も示されていない。

- ・紫：割書（斜め）

「云云」や干支（例えば「甲子」など）は、しばしば斜めに割書される。その場合、斜めに割書された文字はポイントを下げた紫色の文字で横に並べて表示される。実際に斜めに表示される訳ではない。

- ・橙：割書中の割書

【画面1】[枠2]、【画面2】とも、割書の中で割書されている文字は、割書の文字と同じ大きさの橙色の文字で表示される。割書の中の割書も、1行を2行に割って表示される訳ではない。また、割書中の割書の改行箇所も示されていない。

- ・ルビ

【画面1】[枠2]では、ルビは丸括弧に入れられて本文中に表示される。【画面2】では、本文中の文字の上にポイントを下げた黒字で表示される。

- ・傍註

【画面1】[枠2]、【画面2】とも、傍註はポイントを下げた青字で本文中に表示される。

本文中の小文字、割書、割書斜め、割書中の割書、傍註が検索語の場合には、上に示したそれぞれの色ではなく、赤字で表示される。

3 おわりに

検索システムをインターネット上に公開した後は、かなり長期にわたって、データの誤りを訂正し、プログラムを修正し続ける必要がある。本システムの

頁単位の画像データを表示する【画面3】が開く。

【画面3】：頁単位の画像データを表示する。画像の上に、『続浄』の巻数、頁番号、および、300dpiの解像度でスキャンして作られた画像であることが表示されている。この画像は、『浄土宗全書続』第二版（山喜房）を解像度300dpiでスキャンして白黒二値のpngファイルにしたものである。dpiはdots per inchの頭文字を並べたもので、1インチ（約2.54cm）当たりを何個のドット（点）で表現するかを表わす数である。

画像の上には、「前の頁（巻_頁段行）」、「次の頁（巻_頁段行）」というリンクがあり、それらのリンクをクリックすると、表示されている頁のひとつ前の頁、あるいは、次の頁の画像データが表示される。

「閉じる」と書かれたボタンを押すと、その頁の画面が閉じる。

2-3 AND 検索

本システムでは、AND 検索が可能である。複数の検索語を全角か半角かのスペースで区切って入力すると、前後2行中にそれらの検索語を含む箇所が表示される。【画面1】[枠1]の「入力クリア」ボタンの下にはAND 検索の仕方についての簡単な説明がある。

ここで、AND 検索を行う範囲について記しておく。本システムでは、複数の検索語を探す範囲を『続浄』の2行にしている。範囲が狭過ぎると、複数の検索語を含む箇所は殆ど見つからない。逆に範囲が広過ぎると、遠く離れた場所に複数の検索語を含むような例をも見つけてしまって、実際には役に立たない検索結果が多くなる。参考までに、第1節「はじめに」に挙げた二つの検索システムがどの程度の範囲でAND 検索をしているかを記しておく。SAT 2012は、pseudo paragraph（みなしパラグラフ）という範囲を検索単位としている。これは、1行の文字数が27文字未満の行を段落の最終行とみなして、コンピュータが自動的に段落に分割する、というものである。教学院の「浄土宗全書検索システム」はAND 検索の範囲を5行にしている。

2-4 文字表示

文字色と文字サイズについて、【画面1】[枠1]内の表示をより詳しく説明する。

(南(無|无)阿(弥|彌)(陀|陁)(仏|佛)))」の検索結果、と表示される。例えば、検索語の2文字目は「無」という字だが、検索の際には、2文字目を「无」にした文字列をも探した、という意味である。4文字目以降の「弥陀仏」についても同様である。

3行目以下は表である。表の1行目には左から、「巻_頁段行」、「画像」、「書名」、「著者等」、「本文」と記されていて、それぞれの列の内容を示している。

「巻_頁段行」：初めの3桁は、書籍名と巻数を表す。1桁目が書籍の種類、続く2桁が書籍の巻数を表す。現時点では、書籍の種類は『続浄』を表すZのみ、巻数は『続浄』全19巻を表す00から19までである。4桁目は常にアンダースコアで、5桁目以降と区切る。5桁目からの4桁は頁数である。0000頁から9999頁までを表示できるようにしてある。9桁目はA(上段)かB(下段)として使用している。10桁目からの最後の2桁は、行数を表すのに用いている。例えば、「Z18_0456B02」は、『続浄』18巻、456頁、下段の2行目を表す。

「画像」：この列の「IMG」という文字には、頁単位の画像データが表示される【画面3】へのリンクが張ってある。

「書名」：書名を表す。巻数を含む場合もある²⁾。

「著者等」：著者名を表す。文書の巻数を含む場合もある²⁾。

「本文」：検索語を含む2行が表示される。2行を表示するのは、検索語が行をまたいでいる時にも検索語全体を表示するためである。検索語は赤字で表示される。

④【画面1】[枠2]の「巻_頁段行」の数字の列にはリンクが張られているので、数字をクリックすると【画面2】が開く。

【画面2】：頁単位の文字データを表形式で表示する。表示内容は、「巻_頁段行」、「書名」、「著者等」、「本文」であり、【画面1】の[枠2]に表示されるものと同じである。

表の上には、「前の頁(巻_頁段行)」、「次の頁(巻_頁段行)」というリンクがあり、それらのリンクをクリックすると、表示されている頁のひとつ前の頁、あるいは、次の頁が表示される。

「閉じる」と書かれたボタンを押すと、その頁の画面が閉じる。

⑤【画面1】[枠2]の「画像」の列の「IMG」という文字をクリックすると、

2 検索システムの解説

2-1 画面の構成

画面は【認証画面】と【画面1】から【画面3】までの4画面である。

- ・【認証画面】：ユーザー名とパスワードを入力するための画面。仮公開時のみ。システムの本公開時には用いない。
- ・【画面1】：検索語入力および簡単な説明のフレーム〔枠1〕と検索結果一覧表示フレーム〔枠2〕とからなる画面。
〔枠1〕は、「検索語入力」テキストフィールド、「Search!」ボタン、「入力クリア」ボタン、「AND 検索」の説明、「文字色と文字サイズ」の説明、「検索結果」の表示の説明、からなる。
〔枠2〕には、ログイン時には『浄土宗全書続』の写が表示されている。検索をした後は、検索結果の一覧が表示される。
- ・【画面2】：頁単位の文字データ表示。
- ・【画面3】：頁単位の画像データ表示。

2-2 操作方法

- ① URL (Uniform Resource Locator：インターネット上にある情報の位置を指定するもの) を手で入力するか、QR コード (いわゆる二次元バーコード) を読取って、本システムに接続する。【認証画面】が開く。
- ② 【認証画面】に、定められたユーザー名とパスワードを入力する。【画面1】が開く。
- ③ 検索語 (検索したい文字の列) を「検索語入力」テキストフィールドへ入力する。リターンキーか「Search!」ボタンを押すと【画面1】内の〔枠2〕に検索結果一覧が表示される。検索語を変更する時は、「Search!」ボタンの下にある「入力クリア」ボタンを押すと、「検索語入力」テキストフィールド内の文字が消去される。

【画面1】〔枠2〕内の表示内容は、1行目が「続浄簡易検索システム (試用版)」という名称、2行目が入力した検索語と、新字・旧字の組み合わせを変えた「検索対象」、見つかった文字列の件数である。新字・旧字の組み合わせの例を示す。検索語が「南無阿弥陀仏」の場合、「南無阿弥陀仏 (検索対象：

『浄土宗全書続』 検索システム公開について（Ⅰ）

佐 藤 堅 正

1 はじめに

浄土宗総合研究所の「浄土宗基本典籍の電子テキスト化」プロジェクトでは、『浄土宗全書続』（以下、『続浄』と略す。）の検索システムを開発している。平成 27 年の総合学術大会では、聴衆にも携帯電話あるいはスマートフォンを用いてシステムを利用してもらった。本稿は、その際の使用方法の説明を文書にしたものである。

本システムは、『続浄』全 19 巻の内容を検索するものである。既に稼働中の他の代表的な検索システムと比較しておく。大藏經テキストデータベース研究会（SAT）制作の、「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース」は、2012 版（SAT 2012）が最新版であり、『大正新脩大藏經』85 巻までの内容を検索することができる¹⁾。また、浄土宗教学院と浄土宗が制作した「浄土宗全書検索システム」を使うと、『浄土宗全書』全 23 巻のうち、20 巻までの内容を検索することができる。

本システムの稼働試験は、初めはネットワークに接続されていない 1 台のコンピュータ上で行った。次に、総合研究所内のネットワークに接続された専用のコンピュータを 1 台用意し、研究員が研究所内でのみ使用できる環境を用意して、データの確認、プログラムの修正を行った。このたびの総合学術大会に際し、民間業者の VPS（Virtual Private Server：仮想専用サーバ）上にシステムを構築し、インターネット上に仮公開した。仮公開なので、固定ユーザー名と固定パスワードを設定して接続を制限した。最終的には、浄土宗が契約するサービスプロバイダの提供する環境にシステムを構築し、世界中のどこからでも誰でもがインターネットを通じて接続できるようにするのが目標である。

い、特殊なプルシャである自在神が定義された⁶⁾。[viv.1-24]

「訳注」

1) Y.S. では、以下の三種類の三昧成就法が説かれている。

①サーンクヤ哲学に依って、プルシャとブラクリティに関する識別知を獲得し、叡智と離欲に基づくもの

②ヨーガ階梯を順に行じてくもの（これについては、仏教論叢第 55 号～ 59 号の拙稿参照）

③自在神への祈念に基づくものである。

そして、これ以降のストトラでは、③の自在神への祈念に基づくものが解説される。

また、自在神への祈念は、Y.S. 第 2 章で説かれるヨーガ階梯の第 2 番目である「内制」の一つとしても数えられているが、Viv. においては、当該個所の解説が欠損しているので（仏教論叢第 56 号拙稿訳注 9 参照）、ヨーガ階梯に関する解説を補完する意味も含めて、Y.S. 第 1 章における自在神への祈念に関する Viv. の解説を今回以降の研究対象とする。

2) Bh. は、kleśa, karma, phala, āśaya を煩惱・業・果報・潜在力と説明しているが、Viv. は煩惱の蓄積・業の蓄積・果報の蓄積と解説している。

3) 三種の束縛は、サーンクヤカーリカーで説かれるものであり、これらを離れる必要があり、離れた上でヨーガの成就をみる者に対する記述であり、本稿註記 1) の①に関する成就法である。

4) つまり、自在神の有する卓越性は、何か他のものに依るのではなく、自らの内にある完全なサットヴァを原因とすると説明されている。

5) “nimitta”を “prāmaṇa”と解説する副註としては、9 世紀のヴァーチャスパティミシュラの Tattava-vaiśāradhī が挙げられるが、Viv. の作者を 8 世紀のヴェーダーンタ学派のシャンカラだとする考えとは矛盾する。Viv. の作者推定には、尚、詳細な検討が必要である。

6) 以上より自在神の性格をまとめると、

①業の蓄積などと全く無関係である

②常に解脱している

③それを凌駕する力を持つものも、同等の力を持つものも存在しない

④特殊なプルシャである

⑤自らの完全なサットヴァを原因とする恒常なる卓越性を備えている

（主な参考文献）

Rukmani, T.S., Yoga-sūtrabhāṣyavivarāṇa Vol.1, Munshirram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd, 2001

Leggetto, Trevor, śāṅkara on the yoga-sūtra-s (vol.1), London, 1983

生じたということは、推量と知識によって確認される。聖典を根拠とするものが卓越性であり、自在神を根拠とするものが聖典であるというような関係がないとすると、聖典と卓越性の間に依存関係がなくなってしまう。

問う。聖典によって自在神が根拠づけられ、それを根拠として、聖典が根拠づけられるというのならば、互いに依存関係にあるのではないか。

答える。自在神を根拠づけるのは推量であるので、過失はない。

以上により次のことが言える。なぜかという、自在神の優れたサットヴァを拠り所とする至高の知識と卓越性は常に結びついており、原因と結果という関係が恒常であるから、次のことが言える。彼は常に解脱しており、常に自在神である、と。そしてまた、彼のすべてのものを自在にあやつる力（自在力）は、それと同等なものや、それを凌駕するものはない、と推量の結果が述べられている。また、それがスートラの意味するところでもある。

凌駕するものがないということについて説明して、まず、他の自在力によって、それは凌駕されない。どうしてか。もしも何か他の自在力がそれを凌駕すると考えるならば、それは正にそれ、つまり、私が述べているところの自在力に他ならない。そのものに他のものを凌駕する自在力があるものこそが、自在神なのである。また、それと同等の自在力も存在しない。同等の卓越性をもつものは存在しないからである。

なぜならば、一つの王国に二人の王がいることはない。また、王国が二つであれば、(王は)一人ではない。そんなことが起こると、二つの違うものが同じになってしまいます。また、ある人が二つの内のどちらか一方におこした欲望を捨てない限り、もう一方に対しては欲望は起こせない。また、一人の人が、同時に全く同じ二つのものに欲望をおこすことはできない。欲望を起こされた対象は、同じもののなのにどちらかに優劣をつけねばならないという矛盾に陥るからである。つまり、同じものに優劣をつけねばならぬということによって、その者は苦悩に陥る。それは、言葉の上での苦悩ではなく、(同じ二つのものうち)一方が、姿や内面において優越であるという矛盾が生じるのである。同等であることと卓越していることが共に、いま説明された。

〈p.57 l.14〉

従って同等のものも、凌駕するものもない自在力をもつものが、自在神なのである。以上のようにプラダーナ（プラクリティ）ともプルシャとも関係がな

最初は不完全なものであるので、聖典（知識そのもの）は何を原因としているのか、と言われた。つまり、知識が（原因なしに）自ら得られるとするならば、まともな理由のない酔っ払いや狂気の人々の知識のようになってしまう。また、上記のように、原因があるならば、つまり原因に基づくとなると、最初は不完全なものであると考えられる。（がいかがか？と問われたので）

まず、原因がないということではなくて、（自在神の）完全なサットヴァを原因とするのである。つまり、完全なサットヴァに依ると述べられている。従って、知識が（原因なしに）自ら起こるという過失はない。更に、知識が自ら起こるということについても、まともな理由のない酔っ払いなどの知識のようではない。常に煩惱などから離れているサットヴァに依っているからである。つまり、知識と潜在印象と記憶の間にある関係は、互いに原因と結果になり合うので、種と芽のように無始よりの関係がある。それと同じように、聖典（知識そのもの）と卓越性は、自在神の心において常に働いており、無始よりの関係がある。そこにおいては、卓越性は知識によってもたらされる。つまり、その原因が知識なのである（更に、知識の原因が完全なサットヴァである。）⁴⁾。

他の者は⁵⁾、次のように説明している。nimitta という語は、prāmaṇa（推量の根拠）を表す。それにとって、聖典がnimitta つまり根拠なのである。正にそれ（聖典）によって、彼の卓越性が推量されるのである。更に、聖典は何を根拠としているのかというと、自在神の汚れなきサットヴァが根拠である。清浄なサットヴァは卓越しているので、聖典の根拠になるのである。マヌ法典などと同じように。同様に聖典には、「マヌらによって語られたことは、なんであっても薬になる」と説かれている。また同様のことが、世間ではグルたちによって語られたことについても言える。

〈p.56 l.8〉

その聖典と卓越性、つまり、根拠とその対象の間には、無始よりの関係がある。

問う。自在神のサットヴァに存在しない聖典によって、その卓越性を推量することはできないではないか。

答える。そのような過失はない。それから生じたものは、その内に存在するからである。それ（サットヴァ）から生じた聖典は、全知者性に基づいて、その内に存在し続ける。世間でも、それから生じたものは、その内に存在する。糸などが（それから生み出された）織物などの内に存在するように。それから

縛は、つまり煩悩などの束縛は過去にはない。束縛を離れたものにとって、束縛の終わりが解脱の体現によってわかる、つまり過去の束縛から離れるのとは全く異なる。過去の束縛がなくなるのとは違うからである。また、今後もない。プラクリティに帰滅を果たしたものにとっては、つまり輪廻することがないものにとっては、未来の束縛の終わりが認められるのとは全く異なる。輪廻するものや、プラクリティに帰滅を果たしていないものにはいまだ制御する必要があるので、過去や未来の束縛の終わりが認められるのである。以上のように、それは常に束縛から離れているので、時に関する言及はなされなかったのである。つまり、彼は常に解脱しており、常に自在神なのである。

ここで、特殊なプルシャが自在神であると述べられているのは、(普通のプルシャは、業などの蓄積の報いを受けるが) 自在神たるプルシャは何者にも支配されず、また、心は完全に制御されており、また、(何者にも支配されない) 至高の支配たる状態は完全な心に結びついていると認められるから、上記のような意味になることを次のように述べている。完全なサットヴァを原因とするので、かの自在神の卓越性は恒常であると。常に至高で、全知で何者にも支配されず、優れた能力をもっていることが、卓越性である。

〈p.55 l.4〉

ここで、論点を明確にするために、質問の形で始めている。それ(卓越性)には原因があるのか、あるいは、ないのか。nimittaという言葉は、kāraṇa(原因)と同義語である。それには原因があるのか、あるいは、ないのかという意味である。この質問は何のためかと言うと、もしも、原因があるとするならば、常に自在神であるということが正しくなくなってしまう。(原因がある場合のみ卓越性が認められるので) 恒常ではなくなるから。また、原因がない場合は、卓越性は作られるものであるので、存在しないことになってしまう。なぜならば、一般に原因なくして結果はありえないからである。

ここで次のように答えている。原因がないのではなく、(自在神が説いた) 聖典が原因であるからと。聖典とは知識そのものである。つまり、実在するもの、本質、証明されるもの、証明するもの、時間的に隔たっているもの、距離が離れているものに関するすべてものを常に対象とする知識そのものが(原因)である。

もしそうであるならば、知識は先に得られた他の情報から順に得られるので、

〈p.53 l.7〉

煩惱・業・果報の蓄積と無関係な、特殊なプルシャが自在神である。[Y.S.1-24]

〈p.53 l.21〉

煩惱とは、無明など人を悩ませるものが煩惱である。その者が過去に行った業には、善い悪いがある。つまり、善いもの、悪いものがある。「と」が省略されている。善いもの悪いものとは、善いものと悪いものが混じり合っているということである。その報いが果報であり、生まれ・寿命・資産を決定する。正にそれら煩惱などが、完全に断ち切られるまでは、煩惱・業・果報は蓄積される²⁾。そして、煩惱などが蓄積されたものが、煩惱・業・果報の蓄積である。

それらは、実際はマナスの内にあるが、つまり、マナスにおいて作用するのであるが、プルシャに帰せられる。どうしてかと言うと、それ（プルシャ）が、それらの報いを受けるからである。例えば、兵士の勝ち負けが、将軍に帰せられる、つまり、（戦闘の）結果が王のものとなるのと同様である。

〈p.54 l.10〉

（自在神は）そのように報いを受けることから離れていると述べられている。時に関わる言及がないので、詳しく説明すると、今現在触れられていないし、これからも触れられないし、過去にも触れられたことがないという意味が含まれている。煩惱・業・果報の蓄積と全く無関係であるという意味である。

スートラの意味を明確にするために、次のように述べた。その場合、独存にいたるのかと。つまり、たまたま煩惱などに触れられていない場合にも、独存状態にあるものが多くいるが、それらもすべて自在神なのか（いや、そうではない）。過去に触れたことがあるかもしれない場合には、完全に煩惱などに触れられていないとは言えない。つまり、そのものたちには触れたことがあったり、なかったりする。（ので自在神ではない）。自在神は決して触れることはないのである。言葉の意味が正確に決定されない間は、「触れられていない」という語が使われてはならない。従って、彼は完全に触れられていないので、正に「触れられていない」と述べられたのである。

その者たちは、三種の束縛を³⁾、つまり、プラクリティに関わるものと、プラクリティから転変したものに関わるものと、祭式に関わるものを、完全なる知恵によって捨て去って、独存にいたる。しかし、自在神には、そのような束

Yoga-sūtra Bhāṣya Vivaraṇa 試訳 (第1章 23～24)

近 藤 辰 巳

* 使用テキスト：Patañjali-Yogasūtra-Bhāṣya-Vivarāṇa, 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.52 l.16= テキスト 52 ページの 16 行目を示す〉

あるいは、自在神への祈念に基づいても。[Y.S.1-23]¹⁾

〈p.52 l.27〉

それよりも三昧に近いものが何かあるのか。それを獲得する何か他の方法があるのか、あるいは、ないのかと問われたので。他の方法があると言って、あるいは、自在神への祈念に基づいても。と説かれた。自在神という言葉の意味は後で説明される。まずここでは祈念を説明して、特別な信仰に基づいて専心されたと述べられている。

〈p.53 l.15〉

(その自在神は) 恩恵を彼に、つまり、卓越した信仰をもつそのヨーガ行者に振り向け、願いのままに、つまり至高の自在力に基づいて、たいした努力をしなくても、ただ単に望むだけで、恩恵を与える。そして、その恩恵に基づいても、一層、三昧の獲得と結果に近づくのである。[viv.1-23]

さて、プラクリティともプルシャとも異なる、この自在神とは何であるかは、サーンクヤの聖典では自在神の存在が明らかにされていないので、わかっていない自在神の特徴を明らかにするために、(そのように) 問いかけたのである。そしてそれに対して、次のように定義された。煩悩・業・果報の蓄積と無関係な、特殊なプルシャが自在神である。と。

- 11) TheragA. 453-458 (Vol. II p. 193.8-13)
- 12) TheragA. 537-546 (Vol. II p. 227.26-28)
- 13) PvA. 22 (VRI : p. 123.15-17); PvA. 22 (VRI : p. 127.3-4)
- 14) PvA. 38 (VRI : p. 210.19-20); PvA. 38 (VRI : p. 222.17-19)
- 15) VvA. 37 (VRI : p. 139.13-17)
- 16) VvA. 47 (VRI : pp. 167.19-168.3)
- 17) VvA. 63 (VRI : p. 217.2-6)
- 18) VvA. 74 (VRI : p. 250.12-16)
- 19) VvA. 84 (VRI : p. 287.2-7); VvA. 84 (VRI : p. 298.13-14)
- 20) DNA. 1 (Vol. I p. 6.9-20); Vin. (Vol. II p. 286.1-8)
- 21) 後代の註釈文献においては、本経が何れの結集において合誦されたのが度々問題視されていることから、このような結集の伝承が、經典の正統性を保証する上で重要な役割を果たしていたことが解る。DNA. 1 (Vol. I pp. 17.31-18.16); DNT. 1 (Vol. I p. 31.24-28) を参照。
- 22) DNA. (Vol. I pp. 15.30-25.14) において、ブッダゴーサは「仏陀の言葉 = 三蔵 = 八万四千の法蘊」という等式を述べている。
- 23) 上座部の伝承に従えば、Kv. をのぞいた阿毘達磨六書はすべて仏陀の直説であり、Kv. といえどもその論母は仏陀によって直接に説かれたものである。
- 24) VinT. (Vmv). (VRI : p. 21.10-14) においても DN. 10「スバ経」や MN. 108「ゴパカ・モッガラーナ経」が八万四千の法蘊に含まれると理解されている。
- 25) 本書は散逸している。
- 26) このうちの第一説を理解するためには補足がいる。ここでは、Therag. 1024 偈において「この八万四千の法蘊は、アーナンダが仏陀あるいは比丘から受け取ったものである」と説かれているので、アーナンダ自ら説いた教説を八万四千の法蘊の中に入れられないのではないか、という点が問題となっている。そこでこの第一説では、「比丘から受けとった法蘊」のなかにこの DN. 10 経を含めることで八万四千の法蘊に結ばれていることを証明しようとしている。
- 27) 馬場紀寿 [2008 : pp. 215.7-217.15] は、ブッダゴーサが上座部三蔵の範疇を排他的に定めたことに着目している。
- 28) この結集と上座部三蔵の関係については別稿にて論じる予定である。

(本研究は科研費 (若手研究 (B) 15K16622) の助成による成果である)

Kokusai Bukkyoto Kyokai, 2002, pp. 55-67.

Bond, George D.

- [1975] “Two Theravada Traditions of the Meaning of ‘The Word of the Buddha’,” *Maha Bodhi Journal*, Vol. 83 (10), pp. 402-413.

Collins, S.

- [1990] “On the very idea of the Pāli canon,” *JPTS*, vol. XV, pp. 89-126.
[2005] “On the very idea of the Pāli canon,” *Critical Concepts in Religious Studies : Buddhism*, Vol. 1, London : Routledge, pp. 72-95.

Norman, K.R.

- [1997] *A Philological Approach to Buddhism : the Bukkyō Dendō Kyōkai lectures* 1994, London : School of Oriental & African Studies.

清水俊史

- [2015c] “The Doctrinal Canonization of the *Kathāvatthu*,” *Journal of Indian and Buddhist Studies*, Vol. 63, No. 3, pp. 149-155.

馬場紀寿

- [2008] 『上座部仏教の思想形成 —ブッダからブッダゴーサへ—』, 春秋社.

本庄良文

- [1989] 「阿毘達磨仏説論と大乘仏説論 —法性、隠没経、密意—」, 『印度学仏教学研究』 38 (1), pp. 59-64.
[2011b] 「アビダルマ仏教と大乘仏教 —仏説論を中心に—」, 『シリーズ大乘仏教 2 大乘仏教とは何か』, pp. 173-204.

- 1) MNA. 124 (Vol. IV p. 197.2-3); MNT. 124 (VRI : Vol. II p. 126) を参照。対応する漢訳『中阿含』巻8, 第34経 (T01. 475a13-14) においても「一時。佛般涅槃後不久。尊者薄拘羅遊王舍城。在竹林加蘭哆園」とある。
2) MNA. 124 (Vol. IV p. 192.22-23); TheragA. 225-227 (Vol. II p. 88.17-19)
3) MN. 124 (Vol. III p. 125.8-9)
4) DNA. 22 (Vol. III pp. 897.36-898.5)
5) 清水俊史 [2015c]
6) 本庄良文 [1989] [2011b]
7) MN. 108 (Vol. III p. 7.13-15); MNA. 108 (Vol. IV p. 70.25-27)
8) SNA. 9, 5 (Vol. I p. 292.4-20)
9) SNA. 16, 11 (Vol. II p. 177.7-20)
10) TheragA. 169-170 (Vol. II p. 45.7-10)

を占めていたことが確認される²⁸⁾。

Abbreviations

DN.	<i>Dīgha-Nikāya</i> - PTS.
DNA.	<i>Dīghanikāya-Atthakathā</i> (<i>Sumaṅgalavilāsinī</i>) - PTS.
DNT.	<i>Dīghanikāya-Tīkā</i> (<i>Līnatthappakāsinī</i>) - PTS.
MN.	<i>Majjhima-Nikāya</i> - PTS.
MNA.	<i>Majjhimānikāya-Atthakathā</i> (<i>Papañcasūdanī</i>) - PTS.
MNT.	<i>Majjhimānikāya-Tīkā</i> (<i>Līnatthappakāsinī</i>) - VRI.
PTS	Pali Text Society.
Pv.	<i>Petavatthu</i> - PTS.
PvA.	<i>Petavatthu-Atthakathā</i> - VRI.
SN.	<i>Samyutta-Nikāya</i> - PTS.
SNA.	<i>Samyuttānikāya-Atthakathā</i> (<i>Sāratthappakāsinī</i>) - PTS.
SNT.	<i>Samyuttānikāya-Tīkā</i> (<i>Līnatthappakāsinī</i>) - VRI.
Therag.	<i>Theragāthā</i> - PTS.
TheragA.	<i>Theragāthā-Atthakathā</i> (<i>Paramatthadīpanī</i>) - PTS.
VibhA.	<i>Vibhaṅga-Atthakathā</i> (<i>Sammohavinodanī</i>) - PTS.
VinT (Sd).	<i>Sāratthadīpanī-Tīkā</i> - VRI.
VinT (Vjb).	<i>Vajirabuddhi-Tīkā</i> - VRI.
VinT (Vmv).	<i>Vimativinodanī-Tīkā</i> - VRI.
Vin.	<i>Vinaya</i> - PTS.
VRI	<i>Vipassana Research Institute.</i>
Vv.	<i>Vimānavatthu</i> - PTS.
VvA.	<i>Vimānavatthu-Atthakathā</i> (<i>Paramatthadīpanī</i>) - VRI.

Bibliography

An, Yang-Gyu

- [2002] “Canonization of the Word of the Buddha : With Reference to Mahāpadesa”, *Buddhist and Indian Studies in Honour of Professor Sodo MORI* (森祖道博士頌寿記念・論文集), Hamamatsu :

ばれているのか、〔結ばれて〕いないのか。【第一説】そこで、まず『無礙解難語釈』²⁵⁾には、「〔アーナンダ〕自ら説いた法蘊のうち、比丘から受けたものだけを集めて、このように述べたと理解されるべきである」と説かれている。【第二説】然るに、「世尊から与えられた方法に則って説かれたのであるから、〔アーナンダ〕自ら説いた諸々の法蘊についても“仏陀から受けた”というここに含めて説かれた」と、ここではこのように説くことがより理に適っているように見られる。実に世尊によって置かれた方法に則って沙門が法を説示するのである。また、まさにそれゆえに、第三結集において長老モッガリブッタティッサによって説かれた『論事』も“仏陀の所説”と呼ばれるようになった。したがって、「スバ経」(DN. 10)など自ら説いたものであっても結集に載せることによって、長老アーナンダによって「このように私は聞いた」と言われたのである。

ここでは二説が挙げられ²⁶⁾、そのうちの第二説をサーリブッタは採用している。すなわち、たとえ仏弟子たちによって説示された經典であっても、それが仏陀の残した教えに基づいて正しく説かれたものであれば、仏説として三蔵に含まれ得るということである。

結論

このように上座部では、たとえ仏滅後に説かれた教説であっても、それが仏陀の教えに適合していることが認められれば、“仏陀の言葉”と同等の權威が付託されて三蔵に加え得ると理解されている。このような仏説論は、五世紀のブッダゴーサ註釈において既に見られ、はるか後代のサーリブッタ（十二世紀）にまで引き継がれている。この理論に従うならば、上座部は際限なく三蔵を肥大化させることが可能であったはずである。しかし、理論としては可能であっても、新たな仏説（仏陀の言葉）が、上座部において際限なく増殖することはなかった。このような三蔵の肥大化を食い止めた要因の一つとして²⁷⁾、仏滅後に説かれた DN. 10「スバ経」の權威性について、それが第一結集によって収載されているか否かという「因縁の真偽問題」が問題にされていることから、新たな教説を三蔵に加える為には「結集」というプロセスが重大な位置

第2節 八万四千の法蘊と『論事』(Kv.)

続いて本節では、八万四千の法蘊(= 仏陀の言葉²²⁾)にこの DN. 10 経が含まれているかどうか、という点から考察する。DN. 10 経の權威性を巡る疑義は、前節において検討した以外の上座部文献においてもたびたび言及されている。まず十世紀ごろ著されたとされる VinṬ (Vjb). では、「この DN. 10 経は八万四千の法蘊から外れてしまうのではないのか」という疑義に対して、Kv. を引き合いに出しながら次のように解答している。

VinṬ (Vjb). (VRI : p. 20.24-26) : 【問】 スバ経 (DN. 10) は、「世尊が般涅槃して間もないころ」と説かれているので、八万四千の法蘊のうちに結ばれていないのではないか。【答】 そうではない [結び付けられている]。世尊の〔在世〕時に獲られた方法によって『論事』が〔説かれたのと〕同様である。

ここで言及されている Kv. とは、仏滅二百年後に開かれた第三結集において編纂された論書である。したがって本来ならば、仏語の集成である三蔵から除外されて然るべき典籍であるため、DhsA. においてこの Kv. が阿毘達磨に相応しいか否か激しい議論が交わされている²³⁾。この議論において上座部は、たとえ Kv. が“声聞の所説”であったとしても、(1) 仏陀が論母を置いていること、(2) その論母の分別が一切智性智に適っていること、という二点を満たしているため“仏陀の言葉”と同等の權威が認められると理解している。この理解に基づいて、上記の VinṬ (Vjb). における主張も説かれていると考えられる。従って、Kv. と同じく DN. 10 経も、仏陀が残した教説に基づきながら正しく説示しているゆえに八万四千の法蘊に含まれる、というのである。この理解は、十二世紀にサーリプッタによって著された VinṬ (Sd). においても踏襲されている²⁴⁾。次のように説かれる。

VinṬ (Sd). (Vol. I, p. 93.7-15) : 【問】 またこのうち、「スバ経」(DN. 10) と「ゴーパカ・モッガラナ経」(MN. 108) とは、世尊が般涅槃してから長老アーナンダによって説かれたので、八万四千の法蘊のうちに結

「世尊が般涅槃して間もなく」「世尊が般涅槃してから一月程度の時に」である。

上座部の伝承に従えば、仏滅から二十一日目に、マハーカッサパが結集を呼びかけ、それから一月のあいだ精舎を修繕し、その後に法と律が合誦されたことになっている²⁰⁾。従ってこの DN. 10 経は、仏滅後まもなくアーナンダによって説かれ、その後に第一結集で合誦されたことになる²¹⁾。

このように DN. 10 経は、狭義の意味における仏説（すなわち仏陀の肉声を収めたもの）ではあり得ない。この問題についてブッダゴーサとダンマパーラは、本経を註釈して次のように述べている。

DNA. 10 (Vol. II, p. 387.4-8) : それゆえ長老によって「聖なる戒蘊」と示されたそれらについて、さらに「では、君、アーナンダよ、どのように聖なる戒蘊があるのでしょうか」と個別に質問した。長老も、仏陀の出現を彼に示して、聖文 (tanti) の法を示しつつ、順次、世尊によって説かれた通りに全てを答えた。

DNT. 10 (Vol. I, p. 504.9—12) : 「世尊によって説かれた通りに」とは、「沙門果〔経〕の説示などにおいて世尊によって示された通りに」である。これによって、この「経」が“師の所説”であること、〔すなわち〕“勝者の言葉”であることを示している。

すなわち、仏陀自身が説いている教説をアーナンダが踏襲しながら説法しているゆえに DN. 10 経にも仏説（師の所説、勝者の言葉）と同等の権威が付託される、と説かれている。この場合の「世尊によって説かれた通りに」とは、DN. 2「沙門果経」において仏陀が説示している戒蘊を、そのままアーナンダが本経において引用していることを意味している。ただし上記の註釈にもあるように、仏説としての権威性が認められているのは「経」そのものに対してであるから、仏陀の肉声を引用している箇所だけにこの権威性が付託されているわけではない。

(1) 仏陀が論母を置いていること、(2) その論母の分別が一切智性智に適っていること、(3) 仏陀の「随喜」によって事後承認を得ていること、という三条件が重要である⁵⁾。ただし、仏滅後に説かれた Kv. の場合には仏陀から事後承認を受けることが不可能であるため、上記 (3) については必須条件ではない。すなわち上座部のこの理論に基づけば、仏滅後に説かれた声聞の所説であっても、仏陀の残した教えに基づいて正しく解説したものであることを証明し切れれば、それにも“仏陀の言葉”と同等の権威が付託され、三蔵に加え得るのである。この点においは、説一切有部が、「たとえ仏陀の金口直説でなとも、法性に適えば仏説（仏陀の言葉）として認められる」と主張していた点と類似している⁶⁾。

これに続いて本稿では、未だ考察し得ていない上座部経蔵に収載される經典のうち、とりわけ「仏滅後に仏弟子によって説かれた經典」に着目し、これがどのような理論を以て仏説（仏陀の言葉）として三蔵に加えられているのかを検討する。

第1節 DN. 10「スバ経」とその註釈

上座部経蔵に収載される初期經典のうちには、先ほど言及した MN. 124「パークラ経」の他にも、DN. 10「スバ経」や MN. 108「ゴープカ・モッガラナ経」⁷⁾、SN. 9, 5「アーナンダ経」⁸⁾、SN. 16, 11「衣経」⁹⁾、Therag. 169-170 偈¹⁰⁾、Therag. 453-458 偈¹¹⁾、Therag. 537-546 偈¹²⁾、Pv. 22 経¹³⁾、Pv. 38 経¹⁴⁾、Vv. 37 経¹⁵⁾、Vv. 47 経¹⁶⁾、Vv. 63 経¹⁷⁾、Vv. 74 経¹⁸⁾、Vv. 84 経¹⁹⁾などが仏滅後の出来事を収載していると伝承されている。このなかでも、後代の註釈家が特に問題視して取り上げるのは DN. 10 経である。この経が仏滅後に説かれたものであることは、既に經典のうちに明示されている。

DN. 10 (Vol. I, p. 204.2-4) : このように私は聞いた。ある時、尊者アーナンダは、世尊が般涅槃して間もないころ、サーヴァッティ近くのジェータ林にあるアナータピンディカの僧院に滞在していた。

DNA. 10 (Vol. II, p. 384.4-6) : 「世尊が般涅槃して間もないころ」とは、

仏滅後に説かれた初期經典の權威性

—『長部』第10經「スバ經」を中心に—

清水俊史

問題の所在

パーリ三藏のうち「經藏」に収載される諸經典は、仏滅後すぐに開催された第一結集において合誦されたものであると一般的に知られている。しかしながら、この經藏をつぶさに検討すると、必ずしも仏在世時の出来事だけではなく、仏滅後に起こった出来事までも伝えている經典が散見される。この典型例はMN. 124「パークラ經」であり、本經は、仏滅百余年後に開催された第二結集において經藏に収載された旨が註釈に記されている¹⁾。このMN. 124經に登場する比丘パークラは、八十歳の時に出家して²⁾、さらにその八十年後に本經を説いてから入滅したと伝えられるので³⁾、彼は百六十歳まで生きていたことになる。このように、これら上座部の傳承に従えば、本經が説かれたのも、それが經藏に収載されたのも仏滅から数十年後ということになる。

ところで、このような仏滅後に成立した諸文献が三藏に含まれることは、奇異なことではない。ブッダゴーサ自身も、上座部の三藏が第一結集だけでなく三度の結集を経て成立したことを述べている⁴⁾。成立が古いとされる經藏においてさえも、先ほどのMN. 124經だけではなく、複数の經典が仏滅後（もしくは第一結集後）に成立したと伝えられている。ただし、これら仏滅後に声聞たちによって説かれた諸經典は、狹義の意味における仏説（仏陀の言葉）ではあり得ないため、その權威性と正統性は何に基づくのか、という点が問題となる。

この問題を解明するための予備的考察として、筆者は、仏滅二百余年後の第三結集において阿毘達磨藏に収載された『論事』（*Kathāvatthu*, Kv.）に関する論考を発表している。結論として、上座部は、仏陀以外の者が説いた教説にも“仏陀の言葉”と同等の權威を附託し得る理論を有しており、そのためには、

ここでは、断定 (vinicchaya) という語を用い、また、他者を貶めるような表現を用いて、優劣を争っている。別の用例でも、偈自身やその前後の文脈からこの表現の多くが誤った見解や思想を表していることが分かる。

このように、最古層における見たこと (ditṭha)、聞いたこと (suta)、考えたこと (muta) という表現が、誤った見解 (ditṭhi) と関連していることは、南清隆 [1985: pp. 92-93] が『スッタニパータ』の四章に多く現れる ditṭhi の語が自派の思想の優位性を強調するために用いられていると指摘していることから分かるように、最古層の資料に仏教以外の自由思想家への批判が反映されていることも大いに関連しているであろう。そのため、認識作用を持つ用語も鼻、舌、身という見解や思想に関連しない用語はあまり見られず、眼、耳、意という見解や思想に関連する用語が多く見られると言える。

ditṭha, suta, muta という表現に関しては Jayatilleke [1963: pp. 60-61]、Bhattacharya [1980]、荒牧典俊 [1983]、中村元 [1984: p. 425] を参照。

- 3) Sn. 171 SN. 1, 3-10 (Vol. I p. 16)
- 4) Sn. 284, 337 Th. 195, 252, 455, 535
- 5) Sn. 387 Th. 455, 895 SN. 4, 2-5 (Vol. I p. 111)
- 6) Th. 643
- 7) Sn. 759 SN. 4, 2-7 (Vol. I p. 113)
- 8) Th. 1099
- 9) SN. 5, 9 (Vol. I p. 134)
- 10) Th. 116 Ud. 3, 5 (p. 28)
- 11) SN. 35, 117 (Vol. IV pp. 97-101)
- 12) Cf. 平川彰 [2: p. 314]

アッタカヴァッガを中心に ― 『佛教大学大学院研究紀要』 12. 1985. pp. 83-104

[註]

1) SN. 12, 2 (Vol. II pp. 2-4)

2) 最古層では、感覚器官とその対象に関して全く説かれていないのではなく、別の表現が多く見られる。それは、見たこと (ditṭha)、聞いたこと (suta)、考えたこと (muta) という眼、耳、意に関する表現である。最古層の資料を検討すると、この表現は誤った見解や思想を表している可能性がある。

Sn. 796

Paraman ti ditṭhīsu paribbasāno yad uttarimkurute jantu loke,
hīnā ti aññe tato sabba-m-āha : tasmā vivādāni avitvatto.

人は世間でより勝れているとするものを、諸見解のうちで最上のものであるとして留まる。

彼は、自分とは別の人々が劣った者達であると、全ての者に言った。それ故、彼は論争を超えない。

Sn. 797

Yad attanī passati ānisaṃsaṃ ditṭhe sute sīlavate mute vā,
tad eva so tattha samuggahāya nihinato passati sabbam aññaṃ.

見たこと、聞いたこと、習慣と宗教的行為、考えたことについて、自己に利点があることを見る。

そこで、彼はそのことに執着し、他の一切のものを劣ったものと見る。

Sn. 796 では、見解 (ditṭhi) について優劣を争っており、次偈では、下線部の表現が優劣の争点となっており、ditṭhi と下線部の表現が類似しているとも考えられる。

また、Sn. 1078 では「見解 (ditṭhi) によって、伝承 (suti) によって、知識によって、巧みな沈黙の聖者達はこの世で語らない。」と述べ、次偈 (Sn. 1079) で「いかなる沙門やバラモン達も、見たこと (ditṭha) によって、聞いたこと (suta) によって清浄を語る。」と説かれるように、誤った見解や思想を表す単語である ditṭhi や suti が、ditṭha や suta という過去受動分詞の形に言い換えられているとも言える。このように誤った見解 (ditṭhi) と見たこと (ditṭha) などの表現は、完全に同じ意味とは言えないまでも、ある程度、類似している可能性がある。

Sn. 887

Ditṭhe sute sīlavate mute vā ete ca nissāya vimānadassī
vinicchaye thatvā pahassamāno bālo paro akusalo ti ca āha.

見たこと、聞いたこと、習慣と宗教的行為、考えたこと、これらに依って軽蔑を見る者は、

断定に立ち、喜びつつ、「他の者は愚かであり、不善である」と言った。

- (1) 最古層では、感覚器官とその対象を六つに分類することがなく、六処という用語も見られない。
- (2) 古層では、感覚器官とその対象を五つや六つに分類しており、また、六つの処 (cha āyatana) や六触処 (cha phassāyatana) という六処に類似した用語も見られるようになった。
- (3) 散文資料においても、縁起説を除けば、六処という用語がほとんど用いられていないことを指摘し、縁起説の展開過程で六処という用語が成立したのではないかと推測した。
- (4) 以上の考察から、他の支分とは異なり、六処という用語が縁起説専用の用語として使用され始めた可能性を指摘することができたが、なぜ、六処のみ「六」という基数が付加されているのかという点は明らかにできなかった。この点については今後の課題としたい。

【略号と先行研究】

SN.	<i>Samyutta-Nikāya</i> . PTS
Sn.	<i>Suttanipāta</i> . PTS
Th.	<i>Theragāthā</i> . PTS
Ud.	<i>Udāna</i> . PTS
Bhattacharya [1980]	Kamaleswar, Bhattacharya. "Diṭṭhaṃ, Sutaṃ, Mutāṃ, Viññātaṃ" <i>Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula</i> . London and Sri Lanka. 1980. pp. 10-15
Jayatilke [1963]	K. N. Jayatilke. <i>Early Buddhist Theory of Knowledge</i> . London. 1963
荒牧典俊 [1983]	荒牧典俊. 「Suttanipāta Aṭṭhakavagga にみられる論争批判について」『仏教と文化—中川善教先生頌徳記念論集』同朋舎出版. 1983. pp. 117-146
中村元 [1984]	中村元. 『ブッダのことば』岩波書店. 1984
平川彰 [2]	平川彰. 『平川彰著作集』第二巻 春秋社
南清隆 [1985]	南清隆. 「初期経典の一樣態 — 『スッタニパータ』

このように、六処という用語が韻文資料だけでなく、縁起説を除けば、散文資料にもあまり見られないというのはいかなる理由によるものであろうか。そこで推測するならば、支分の少ないものから多いものへと展開すると考えられている縁起説は、ある展開過程で六つの感覚器官を導入する段階があった。しかし、眼～意、色～法のように、並列で述べられていたり、六内処 (cha ajjhattika āyatana) や六根 (cha indriya) や六触処 (cha phassāyatana) のように、二語以上で表記されていると、縁起説の支分として相応しくない。そこで、六処という用語が複合語として用いられるようになったのではないだろうか。以下に、この推測を支持し得る一つの資料を挙げる。

SN. 12, 24 (Vol. II p. 37. 20-23) :

… Phasso kho āvuso saḥāyatanaṇidāno saḥāyatanaśamudayo saḥāyatanaajātiko saḥāyatanaśabhavoti|| Channaṃ tveva āvuso phassāyatanaṇaṃ asesavirāgaṇirodhā phassaṇirodho|| …

「…友よ、触は六処を因とし、六処を原因とし、六処から生じ、六処から生起する」と。「友よ、一方、六触処が残りなく離れ、滅することにより触の滅がある。…」

この資料によれば、苦の原因を追究して六処に至り、苦の滅を説く場合は六触処と言い換えており、六処と六触処が同義であることを示している。また、六処 (saḥāyatana) を用いている箇所は全て複合語の前分であるため、そこに六触処を代入する等、二語以上では表記しがたいとも考えられる。したがって、縁起説を説く形式に合わせて、六処という複合語が用いられるようになった可能性があるとも言えるのではないだろうか。

以上のことから、六処の体系が構築されつつある古層でも説かれる六触処という用語の方が先にあり、六処という用語は縁起説の展開過程で成立したと推測できる。

3. 結論

初期經典を通して、六処 (saḥāyatana) という用語について考察した。以下に結論を述べる。

加えて、Th. 455, 895 ; SN. 4, 2-5 (Vol. I p. 111) では、五つの欲望の対象が「意に適えるもの (manorama)」として扱われており、「意一法」という要素を他の要素と同様、並列に用いるのか、他の要素をまとめるために用いるのかが定まっていない。

尚、古層において対象の分類に比べ、感覚器官の分類はあまり説かれていない。

このように、最古層に比べれば、古層における感覚器官と、特にその対象の分類は進んだと言えるが、明確に六つに分類するという傾向ではない。それが理由であるのか分からないが、六処 (saḷāyatana) という用語是最古層と同様、古層にも見られない。しかし、六つの処 (cha āyatana) という用例は一例見られ⁹⁾、感覚器官が āyatana として六つにまとめられている。また、六触処 (cha phassāyatana)¹⁰⁾ という用例が一部見られるようになった。

2. 縁起説における六処

前節 1. を振り返ると、最古層では感覚器官とその対象を六つに分類するという考え方がなく、六処という用語も見られない。古層では、感覚器官の対象を中心に五つや六つに分類しており、複合語ではないが、六つの処 (cha āyatana) という六処 (saḷāyatana) に類似した用語や、六触処 (cha phassāyatana) という用語が見られた。しかし、最古層と同様、六処という用語は見られない。したがって、韻文資料には六処という用語が見られないということが分かる。

それでは、散文資料において、六処の体系はどのように表現されているのかと言うと、六処という名称を与えず、単に眼～意、色～法と述べたり、六内処 (cha ajjhātika āyatana)、六外処 (cha bāhira āyatana)、六根 (cha indriya)、六触処という表現がなされている。ニカーヤの中で SN. 35 は六処相応 (*Saḷāyatana-Samyutta*) と呼ばれ、六処の体系に関して二百七経説かれているが、管見によれば、六処という用語が用いられるのは僅か一経¹¹⁾のみである¹²⁾。

(rūpa)、声 (sadda)、味 (rasa)、香 (gandha)、触 (phassa) という五つの対象が説かれるのみである。感覚器官とその対象が六つに分類されていないので²⁾、縁起説において頻出する単語である六処 (salāyatana) という用語も見られない。

1. 2. 古層における六処の体系

最古層から古層への変化として顕著なことは、感覚器官とその対象が散文資料のように分類されるようになったことである。例えば、pañcakāmaguṇā loke manochaṭṭhā paveditā³⁾ (世間において五つの欲望の対象があり、意が第六と知らされた。) という表現では、未だ不完全とも言えるが、明らかに六つの分類を意識している表現である。また、ここでの五つの欲望の対象 (pañcakāmaguṇa)⁴⁾ は最古層ではほとんど見られず、古層から現れる単語である。この対象に関して言えば、古層では五つの分類と六つの分類が説かれており、以下に示す。

- 色 (rūpa)、 声 (sadda)、 味 (rasa)、 香 (gandha)、 触 (phassa, phoṭṭhabba)⁵⁾
- 色、味、声、香、触⁶⁾
- 色、声、味、香、触、法 (dhamma)⁷⁾
- 色、声、香、味、触、法⁸⁾

以上のように、列挙される順番は不規則であり、韻律によるものと考えられるが、まだ分類の整備が進んでいないとも考えられる。また、対象を五つに分類する場合、それらをまとめる形で、以下の用例のように法 (dhamma) という要素が用いられる場合もある。

Sn. 387

Rūpā ca saddā ca rasā ca gandhā phassā ca ye sammadayanti satte,
etesu dhammesu vineyya chandaṃ kālena so pavise pātārāsaṃ

諸色、諸声、諸味、諸香、諸触は衆生達を陶醉させる。

これら諸法に対する意欲を取り除き、彼は適時に朝食に取りかかるだろう。

「六処」という用語と縁起説

唐 井 隆 徳

0. 問題の所在

初期經典に説かれる縁起説において、「識→名色→六処→触→受」という縁起関係が、認識作用を持つ用語で構築されていることは言うまでもない。ただ、それら認識作用を持つ用語のうち、六処 (saḷāyatana) は特異な支分であるように思う。なぜなら、縁起説の支分の中で唯一、基数と名詞との複合語となっているからである。縁起説を解釈する經典¹⁾を見れば、六処は「眼処 (cakkhāyatana)、耳処 (sotāyatana)、鼻処 (ghāṇāyatana)、舌処 (jivhāyatana)、身処 (kāyāyatana)、意処 (manāyatana)」という六つの感覚器官に分類される。それと同様に、渴愛は六つの渴愛に、受は六つの受に、触は六つの触に、識は六つの識に分類される。このように、六処以外の支分も六つに分類されているにもかかわらず、六処のみが基数と名詞との複合語となっている。また、文法的にも基数と名詞との複合語は、いくつかの場合を除いて認められていない。以上のように、他の支分の用語とは異なり、六処という用語自体を考察する余地がある。

本稿では、初期經典の中でも最古と言われる *Suttanipāṭa* の第四章 *Atthakavagga*、第五章 *Pārāyanavagga* を最古層とし、その他の韻文資料を古層として、六処の体系がどのように説かれているのかを見ていく。そして、その展開を考慮に入れながら、散文資料に説かれる縁起説の六処という用語について考察する。

1. 韻文資料における六処の体系

1.1. 最古層における六処の体系

最古層における感覚器官とその対象に関して、散文資料のように六つに分類する捉え方は見られない。唯一、それに接近する用例として、Sn. 974 に色