

平成二十一年度浄土宗総合学術大会研究紀要

佛 教 論 叢

第五十四号

浄
土
宗

目次

基調講演 五重相伝について……………	柴田哲彦	1
シンポジウム① 五重相伝の歴史と現状……………	パネラー	24
	宇高良哲	
	正村瑛明	
	横井照典	
	今岡達雄	
シンポジウム② 五重相伝のこれから……………	コーディネーター	64
	パネラー	
	後藤真法	
	日下部謙旨	
	西城宗隆	
	林田康順	
	コーディネーター	
(研究発表—論文—)		
〈無量寿経〉発起序の一考察……………	石田一裕	122
「唐律」と中国浄土教—善導教学に見る「実存主義」的思想—……………	稲岡正順	130
万延以降の津軽領内浄土宗寺院の動向……………	遠藤聡明	139
宗教とツーリズム—サンティアゴ・デ・コンポステラ巡礼から考える—……………	小川慈祐	145
迦才『浄土論』における吉蔵の影響……………	工藤量導	152
聖光の浄土教思想に見られる对他宗的要素について—三部経の扱いを中心に—……………	郡嶋昭示	161

昭和前期における「宗教的情操」教育—雑誌『教育と宗教』からの一考察—	齋藤知明	168
法然浄土教における往生浄土—『三部経釈』における極楽浄土の説示—	齋藤蒙光	177
『無量寿経』所説の世自在王仏について	柴田泰山	184
法然上人の万徳所帰論について	曾根宣雄	191
永観の念仏観	高瀬顕功	197
獨湛と浄土宗の諸師—忍激と義山を中心にして—	田中芳道	206
『称名念仏奇特現証集』における奇瑞について—往生伝との比較—	永田真隆	212
良忠述『観経疏伝通記』における引用典籍について—元照『観経新疏』を中心に—	沼倉雄人	218
仏教と女性—法然における女人教化—	野笹浄照	227
法然上人「選択」思想の成立とその意義	林田康順	236
東向観音寺蔵良忠撰『浄土宗要集』について	南 宏信	244
養鷗徹定の著作より見る袋中蒐集一切経とその来歴	三宅徹誠	253
『釋浄土群疑論』に説かれる浄土の三界撰不撰論と善導教学との関係	村上真瑞	264
ソーシャル・キャピタル論を適用した宗教研究の成果と展望	横井大覚	270
「宗」の三義説—独尊・統摂・帰趣—(一)	吉水岳彦	278
(研究発表—研究ノート—)		
木魚念佛不退圓説上人研究(一)—不退上人像とその胎内文書について—	伊藤正芳	286
医療技術の進展と浄土教	今岡達雄	297
「仏教福祉」—述語整理上の問題点①	上田千年	303

五重相伝における日課誓約について―隆圓上人を中心として―	大田珠光	309
祭文の研究―曾根崎心中観音廻りと聖衆来迎―	加藤善也	318
昭和十八年『共生』誌における椎尾辨匡師の言説について	加藤良光	325
五重相伝について―浄土宗西山派との比較―	成田勝美	331
ヨコ社会の確立と五重講の役割(Ⅰ)	三宅敬誠	339
(研究発表―エッセイ―)		
『元祖大師御法語』の現代語訳本を出版して	鈴木知見	346
ヨコ社会の確立と五重講の役割(Ⅱ)	横井照典	353
彙報		356
編集後記		360
(研究発表―論文―)		
〈無量寿経〉の須弥山の有無をめぐる問答	齊藤舜健	1
Ārya-Vimukṣiṣeṇa 2489 Abhisamayālaṅkāravṛtti の第 8 章と奥付―梵文写本とその内容―	中村法道	13
(研究発表―研究ノート―)		
浄土宗声明の譜表等に関する一考察(X)	廣中宏雄	21

基調講演

五重相伝について

柴田 哲彦

司会 それでは、講師の柴田哲彦先生の紹介を、当大会
実行副事務局長でございます糸原恒久よりご紹介させてい
たきます。

糸原 柴田先生のご紹介をさせていただきます。

先生は、増上寺の聖書道場の教誡師をお務めでございます。
また、元大本山光明寺布教師会長、そして、元大正大
学浄土学の講師もお務めでいらつしやいました。また、浄
土宗聖典では、副編集長として特に伝法関係をご指導いた
だいたわけでございます。平成16年の第50回総合学術大会
では「私の共生についての理解と実践」というテーマでご
議論をいただきまして、パネラーをお務めいただいたわけ
でございます。

また、現浄土宗布教師会の理事長もお務めでいらつしや
いまして、横浜蓮勝寺のご住職であらせられます。

それでは、柴田先生にご講演を賜りたいと思います。先
生、どうぞよろしくお願い申し上げます。（拍手）

柴田 ただいま大それたご紹介をちょうだいいたしましたし
た柴田でございます。

大正大学の講壇に立たせていただきますのは、もう12年
ぶりでございます。先ほど京都の堀先生と一緒に地下鉄
を上がってまいりまして、方角を間違えましてとんでもな
いところへ行っちゃいました、やっとバックしてまいりま
して、校門にたどり着いたというようなことでございます。

そのようなことでもございますので、研究機関から大分遠ざかっております。総合学術大会にご参加の諸先生の前でお話しできるような内容は全くございません。

しかし、立场上、せっかく布教師会が多年にわたりまして共通テーマとして願望しておりました、五重相伝ということにテーマが決定いたしました。立场上ということもございまして、私が基調講演をさせていただくというようなことに相成ったわけでございます。

1時間半ほどということをお承っておりますが、全く内容は伴いませんけれども、この共通テーマにかかわるような冒頭の取っかかりの話として聞いていただければ幸いではないかというように思っておる次第でございます。

さて、私が五重相伝に関心を持たせていただいたのは、実はかなり前のことでした。昭和23年、戦後間もないころでございましたが、私どもの自坊で、先代の住職のころでございましたが、五重相伝を戦後3年目にして開筵したのでございます。

そのとき伝灯師に、おそれ多くも椎尾大僧正にお下がりをおいただく、そして、勸誠を鎌倉の大本山光明寺の、現在ご法主でいらっしやいます宮林台下のおじい様で、宮林大

廉上人にお願いをいたしましたして、受者百三十数名というところで行ったのでございます。

そのとき私は、小学校の3年生でございました、もちろん伝法道場には入れてはいただけませんし、下働きのことも邪魔だというようなくらいの状況であったのです。

そういうような中で、檀信徒の方々が大勢さん集まって、そして、大きな声でお念仏を称えて、立ったり座ったり、礼拝をなさって、そして、勸誠を聴聞している。そして、非常に感動されて会所のほうへ帰ってこられる。一体これは何なんだろうか。こういうことを感じたことがあったわけでございます。

先だって、7月22日でございましたか、皆既日食が大変話題になったのでございますが、ちょうどその年5月9日、北海道礼文島で皆既日食があった。間違いないかどうか、この前、北海道の先生に問い合わせをいたしました。松岡先生が、間違いありませんよ、礼文島で昭和23年5月9日にありましたよというようなことでした。そのちょうど1ヵ月前ぐらいに五重相伝が行われたということを私は記憶しておるわけでございます。

なぜそれを今ご紹介申し上げたかといいますと、だんだ

んと1日、2日、3日と進みまして、5日目に入った。午前中に要偈道場が、そして午後に密室道場というようなところまで来たわけです。ちょうど要偈が始まる直前でございました、椎尾大僧正がご到着になられた。みんなとにかく合掌のうちに、念仏の大合唱の中にお迎えをしたものです。そんな中で、肅々と要偈道場が行われ、そして、受者一同、白道を通って、会所のほうに下がられるというようなことになったのです。

皆さんがそれぞれ白道をお渡りになっていた。そして、全員が白道を踏み終わって会所に帰った。そのときに、受者の1人のおばあちゃんが、突然そこで亡くなってしまったのです。まさに劇的だったのです。

ここに西城宗隆先生がいらっしゃると思いますが、西城先生が昭和39年の椎尾大僧正の聖書の勸誡の講録をおまめいただいたいますが、そこにそれが載っているのです。とにかく、白道を渡り終わって、ぱったりとおばあちゃんが亡くなった。

そこで、椎尾大僧正を初め、受者135名の方々が一斉に合掌でお念仏を称えて、そしてその臨終を見守ったという、まさにドラマチックな五重相伝が行われたのです。

そのときに、小学校の3年であります私でもございませうが、非常に生涯心に刻まれるような出来事であったのです。長じまして、だんだんと中学、高校、大学、大学院というようにご厄介になったのでございますが、終始一貫、五重相伝というのが私の脳裏から離れることはなかったのです。

ちょうどその五重相伝の直前でございましたが、私事で大変恐縮ですが、伯母が突然他界をしたのです。当時まだ医療が十分な時代ではございません。2、3日前まで元気であったおばでございました。

14年間子供がいなかったということで、私を我が子のようにかわいがってくれていた伯母でございましたが、その伯母が突然他界してしまったのです。幾ら声をかけても答えが返ってこない。何で人間は死ぬのだろう。非常に私もその当時、疑問に思ったのです。

ちょうどまだまだ戦後の混乱のころ、横浜でも土葬で葬ったのですね。

そのときに、愛知県豊橋の寺の住職でございました伯父に、「何でおじちゃん、人間は死んで、伯母ちゃんは土の中に入っちゃって、どうなるのかね」と聞きました。

禪宗の臨済宗妙心寺派のお寺の住職ですが、そのおじが、子供の質問とも思えないように真面目顔になりました、うーん、どうなのかな、体は腐っちゃうんだろうな。だけど、魂はお浄土へ、極楽へ行くんだろうなと、極楽という言葉を使ったと思います。そういうことを言ったのです。ああ、そうかな。

これも五重相伝とリンクしまして、生涯ずっと忘れられない思いであったのですね。

そのようなことから、大学で学ばせていただいて、私は東洋哲学をやらせていただいておりましたが、いろいろな事情から大正大学で勉強させていただくことになりました、そして、ここにいらっしやると思いますが、教学院理事長の丸山先生とともに大学院に入らせていただいて、そして、服部英淳博士から、親しく、結構厳しく勉強させていたただいたわけでございます。

先輩の諸先生、もちろんご指導をいただいたのは、小澤勇貫先生初め、仏教学の佐藤密雄先生等々で、追いかけるだけが精いっぱいということでございます。

しかし、ずっと五重相伝には関心を持ちつつあったのですが、

昭和50年、今から34年前でございますが、服部英淳先生当時、主任教授でいらっしやいましたが、「君ちよっと、おれのかばん持ちをして行ってくれないか、」こういうお話があったのです。

それはどういうことかといえますと、九州の福岡に大仏大圓寺さんがございまして、波多野先生のお宅でございますが、ここが藤井正雄先生の親友でいらっしやるというようなことから縁があったのではないかと思えますが、こちらで五重相伝が開筵される、助勸誠師ということで、1コマか2コマおまえにしゃべらせるから、とにかく来いよ、こう言って声をかけてくださった。それで行ったのでございます。

何をしゃべったかわかりません。しかし、とにかく1、2席しゃべらせていただいて、そして、毎回宿が西鉄グラインドホテルというところでした。そこへ参りました。

そこへ帰ってまいりますと、大体9時ごろから、服部英淳先生の講義といたしますか、予習、復習が始まるのです。大体、平均しまして、夜の2時までやるんですね。1対1なのです。差しておしゃべりになるんですね。

そして、5時になりますと、「柴田君、もう5時だよ、」

こうやって起こされるんですよ。もう5時だったって、2、3時間しか寝てないのという感じなんです。とにかく起きたき起こされて、そしてまた夕べの続きをしゃべる。これを5日間。全く嫌なおやじだなど思っていました。

しかし、今つらつらと思えますと、あの服部英淳先生のおかげで、五重相伝の一部分をちよつとかじれるような感じになったというのは、まことにありがたいことだと、今は非常に感謝しております。

そんなことで、たまたま関心を持ったそんなときに、ここにいらつしやる丸山先生も一緒に、服部英淳先生が毎年夏の、8月1日になるまでの1週間ぐらい、長野ゼミというのをやったださいまして、そこで1週間、集中講義をしてくださったのです。いい講義でございました。

とにかく、そこへ参りまして勉強させていただく。勉強のほうは関心があったかどうかわかりませんが、そこでお迎えをしてくださる服部英淳先生のご家族、奥様の温かいお出迎え、いろいろな対応。

そして、藤井正雄先生ご夫妻がいつもそこへ帰ってこられるのですね。そしてお世話して下さいました。

とにかく、そこで簡条伝法というテーマで1週間、丸山

先生もよくご存じだと思いますが、びつちりと朝から晩までご講義をいただきました。

そこらあたりが、私、つらつらと考えてみますと、五重相伝に関心を持たせていただいた一番の原点だったのではないかと、実に実は考えております。

そして、昨今、見ますと、一宗挙げて五重相伝、全国規模で展開をいらつしやる。全国規模ですと、地域によって濃淡がございまして、いろいろと盛んな地域がございします。また、そうでもないところもございします。規模も小さいのも大きいのもございします。

私がかつて、茨城の水海道の報国寺さんで、瀬戸さんのところでございしますが、勧誠をさせていただいたことがございました。そのときなどは、関東でも500人から受者があるのですね。幾ら11間四面の巨大な本堂でも、500人は入り切れません。瀬戸住職はよく考えましたね。昼の部、夜の部、こういうことを考えられた。

昼の勧誠を終わりますと、ちよつと一休みします。はい、夜の部でございしますよと呼びに来られる。勧誠師は1人でございしますから、2回やったようなものでございしますね。

非常にいい勉強をさせていただいた。こういう体験もござ

いました。

また、もう15年ほど前でございますでしょうか、南米ブラジルの開教区の開教40周年の五重相伝をなさるといふことで、教学局のほうからお声をかけていただきまして、南米のブラジルで五重相伝をさせていただくことになったのです。

ところが、日系の方は100万ぐらいいらっしゃるのですか。その中で、ほとんどもう今2世、3世、4世ぐらいになっていきますね。現地の言語であるブラジルのポルトガル語でございます。あなた、向こうへ行つて、五重の勸誡をポルトガル語でやってください、こういうご希望があったのですね。

1年半猶予がありますよと（笑）。1年半です。まあ、知らない言語のポルトガル語で勸誡ができるわけがございませぬ。わかりました。では、ご挨拶だけいたしましょう。こういうようなことです（笑）。

当時のテープを聞いてみますと、なかなか、使っていると流暢に聞こえるのです。結構、自分のポルトガル語もよかつたんだな、ポルトガル語らしく思えたのですが、今は全然だめでございます。

そのような体験もしましたが、あの南米の開教区は、受者は近いところで300キロぐらい、遠いところは3000キロぐらいからおいになりませぬ。ですから、みんなお寺にお泊まりになっていらっしゃる。したがって、時間は十二分にあるんですね。大体、朝の8時から夜の8時ぐらいまでできますから、非常に集中講義的な勸誡ができるというので、これもいい体験をさせていただいたのです。そんなことから、ますます関心だけは五重というものに目が向いていったわけなのでございます。

さて、そんなことから、五重相伝とは一体何なのだろうか。世間一般ではどうなのだろうかと考えますと、なかなかおもしろいものです。今ここに持っておりますのは、『広辞苑』の第5版でございますが、五重相伝という項目、ちよつと読ませてもらいます。

浄土宗における宗義の秘奥を伝える儀式、五重とは、機行、解、証、信の大綱で、『往生記』、『末代念仏授手印』、『領了解末代念仏手印鈔』、『決答授手印疑問鈔』、凝思十念の五書、凝思十念これはおかしいですね。を、師が口ずから伝えていく。1393年（明德4年）、聖岡に始まる。

この程度の解説はあるんですね。ということ、岩波第

6版はどうなっていますか。

とにかく、世間一般の人でもこのぐらいの知識は持っている。こういうことは一応確認ができたわけでございます。

そこで、五重相伝というのは一体、ひょっこり成立したわけでもございません。必ず意味があつて、経緯があつて成立してくるわけですね。宇高先生初め、諸先生の貴重なシンポジウムでいろいろとご指導をいただけるわけでございますが、とにかく、何か理由があつて、因由があつて五重相伝というものが成立してくる。

宗祖法然上人時代は、五重相伝という名称すらないということになりますよね。それが現在は、五重相伝というものがお念仏の現場の第一線の非常に有効な、有力な布教の戦略になっている。これは非常におもしろいということと改めて感じたわけでございます。

そこで、現今の浄土宗の伝法規程、宗規の第7号、お手元のプリントの冒頭、1番というところに『浄土宗宗門法制類纂』の伝法規程のコピーがございます。

これを見ますと、そのとおりでございますが、5番目のところ、丸をつけてございますが、「五重相伝及び授戒は、寺院又は教会において七日の別行を修し、その第七日目に

伝法又は授戒を行うものとする。ただし、時宜により期間を縮長することができる。」、こういうことになっているのですね。これだけの規程でございます。

これは、直近は平成17年9月30日に改正をされたというようなものでございます。つまり、浄土宗の伝法の一部なのです。

これを整理してみますと、2番目の浄土宗の伝法として置いておきました。教師、あるいは、教師になろうとする者ですね。あるいは、助教師、在家者、この3つに分類できるかと思ひます。

ここで、教師のほうにまず目を向けたいと思ひます。伝宗伝戒道場、これは知増両山、知恩院と増上寺で毎年、定期的に開筵されております。加行道場でございます。

もう1つは、聖書伝授道場でございます。今年7月22日より、夏期の聖書伝授道場が増上寺さんでございまして、ここにいらつしやる法式の熊井先生にも大変いろいろとご厄介になったのでございますが、ともどもに同じ部屋で、小澤副学長と一緒に会座で7日間を過ごしたというようなことが、直近にはあつたわけでございますが、聖書伝授道場、この2つが実は教師に対する伝法だと伝法規程にはあ

ります。

ただ、現在でも不定期で行われております大五重、どこにも伝法規程には名称がないのです。どうしてないのか。これは私も非常に疑問に思っております。

大五重が伝法なのか、あるいは、講習会なのかというような議論さえ行われている昨今でございますね。どちらでも構いませんが。

しかし、現在、大五重と言われているものによって、現在の簡条伝法に基づく、現在行われております伝宗伝戒、あるいは、聖書伝授、これがすべて行われているわけですね。これをどう解釈するかが、これからの諸先生のご研究、あるいは、ご当局、宗議会のご判断に任せることになるのではないかと思います。

もう1つ、助教師に対して別開五重というものがありません。これは大体、毎年6月に行われておりまして、私も33年間でございました。つい数年前に一応中止したのでございますが、1年に1度、6月に、比叡山の黒谷、法然上人が25年間ご苦勞されました、あの場所に、知恩院さんのお許しをいただきました、毎年、結集をやったのですね。

ここにいらっしやる林田先生とか、糸原先生、いろいろ

な先生に講師にもなっていたかきまして、大変いい結集を、33年間思い出として残っておりますが。

その結集を終わらせて、総本山知恩院へ帰ってくる。そこで実は解散をするのでございますが、そのときいつもこの別開五重とかち合ったのですね。そこで勢至堂がお参りできない。33年間で一度だけお参りができたのですが。そのような思い出がございます。

比叡山黒谷のことでございますが、黒谷も昭和37年に服部英淳先生に連れて行っていただいたことがありました。そこで大変、当時は今のよう整備されておりません。あの黒谷青龍寺さんのご本堂をのぞいてみますと、畳の上に2〜3cmもほこりが積もっているというような状況だったのでございます。

その黒谷をお参りさせていただいたのは、3月7日でした。結構寒い感じでございました。「あしたはわしの誕生日なんだよ」と服部英淳先生がおっしゃっていらっしやったので、間違いないと思えますが。その黒谷で夕方、落日を拝んだ、この夕日は実に心に刻まれるものでした。

そんなことから、ますます比叡山の黒谷、また、五重等々に対する思いというものが広がったということもござ

います。

さて、話が脇道へ行っちゃったのでございますが、在家者のほうですね。これはどうなのかといえますと、この規程にあるとおり、五重相伝、結縁五重、化他五重、在家五重とも申しております。これがございます。

これが今申し上げるところの、これから組上に乗せるところの五重相伝というのは、在家者向けの結縁五重、化他五重、在家五重を指して我々が称しているということになろうかと思うのでございます。

そして、在家五重が一体どういう位置にあるのかということ短時間でお話しはできませんので、プリントの最後になろうかと思いますが、大本山善導寺の阿川文正台下が、かつて増上寺さんで伝宗伝戒、あるいは、聖書伝授のなさって勸誡をされていらっしゃったところに、作図をされたのですね。

これを私ちようだいいたしまして、昨夜も改めて阿川台下と電話で連絡しました。きょうあちらのほうは教化高等講習会があるのだそうですね。かち合っているのだそうですが、お許しをいただきまして、ここにプリントさせていただいたわけでございます。

これを見ますと、二祖相承、左のほうから行きますと、善導大師から法然上人に経巻相承と内証相承があった。つまり、二祖対面による直授があった、それ以前の経巻の相承があったということですね。

それから、基本的には唯授一人ということでございますので、1対1で伝法はなされていく。これが原則でございます。

これが三代相承につながって、いよいよ了誉聖岡上人のところに至ります。

この了誉聖岡上人が、五重伝法というものを創案されます。創案されて、実際に伝授されたのが明德4年、先ほど『広辞苑』にあったように、1393年になりますね。

しかし、『五重指南目録』、3枚目に入れておいたのでございますが、これを見ますと、応永11年、1404年ぐらゐになりますか。きちんとした書付が、10年ぐらゐのタイムラグがございますが、このようになっております。これを実は創案されたのですね。

これを見ますと、これは大正7年に刊行されました『浄土傳燈輯要』の上巻所収のものをお示し申し上げたわけでございます。初重から第五重まででございます。

この初重から見てもまいりますと、第二重、第三重、第四重となつていきますね。これは一応、言わないことになつてゐるそうでございます。第がつかのは五番目の第五重だけ。もう何十年前も前でございます。佛大であつたか、大正大であつたか記憶が定かでございますませんが、五重関係の、当時、教学大会と言つておりましたが、発表させていただきました折に、現在の坪井猥下が、質問じゃございません、ちよつとご注意申し上げます。こういうふうに言つてくださつたのです。

あなたは今、五重、五重とおっしゃつていたけれども、それだと五重相伝の五重なのか、五番目の五重なのかわかりませんよ。五番目だけは第五重と申して、あとは第をつけない。こういうことを、何十年前でしたかね、今でもそれは記憶に持つております。とてもいいご指導をいただいたのを覚えておりますが、これもそうなのです。第二重とか第三重とか、本当はないのがいいのかなと思ひます。

これを見ますと、初重は四箇条、そして、知り残しが一箇条。二重、三十七箇条ございます。そして、言い残しが一箇条あります。三重は一箇条で、書き残しが一箇条。そして、四重はどうかといひますと、一箇条で、言い残しが

一箇条。第五重が六箇条で、書き残しが一箇条ある。

こういうことをトータルしますと、本伝のほうが五十箇条、知り残し等が五箇条ですね。合計しまして五十五箇条、これが聖岡上人が創案されました『五重指南目録』にお示しをいただいておりますところの五重相伝の伝目の骨組みなのです。

後に本末八十三箇条になることもございますが、基本はこれでございます。こういうようなことで次第をしてきた。これが恐らく、ずっと次第されてきたのだらう、こういうふうに思ひます。

よく、伝法の二義といひまして、広義に解釈すれば伝道、狭義に解釈すればこれは伝法ですし、相承、写瓶相承だといふことが言われておりますが、やはり伝法でございますので、厳肅な宗教儀礼に伴つた相伝が行われたと思ひます。

恵谷隆戒先生の『新浄土宗辞典』570ページですが、拝見しますと、伝法というのは「厳肅なる宗教的儀礼儀式作法により教法の精髓を師資相承、親伝面授すること。」¹これが伝法といふ項目ですね。恵谷先生の『新浄土宗辞典』の項目に載つております。

ちなみに申し上げますと、この『新浄土宗辞典』の元版

は、昭和19年に出版されておりますが、そこには璽書伝授道場の項目はないのです。それはどうしてかといいますと、付法道場になっていっているのです。

戦時中、大変やかましい時代だったんでしょね。御名御璽の璽というのは避けたほうがいいという配慮だったのでしょうか。見よ項になっていきますね。璽書伝授道場の項目を見ますと、付法道場を見よ、こうなっている。

付法道場というのは、何でそんな名前をつけたのかということになるかと思えます。ご承知のように、浄土宗の伝法は、鎌倉系の本山伝と、末山系ですね、瓜連、常福寺系の末山伝と2つございます。

聖阿上人が本末を合流させますが、その時点までは両者は分かれております。鎌倉の伝書、この中にも鎌倉関係のお弟子さんがいらつしゃいますが、鎌倉の伝書を見る限り、璽書道場、璽書というボキヤブラリーは出てこないですね。全部付法になっています。

そして、瓜連系、あるいは、飯沼系と言ったらいいでしょうか、あの末山系を見ていると、璽書とずっと出てきますね。

ですから私は、アバウトに見ている限りでございますが、

末山伝のほうでは璽書と称し、本山伝のほうでは付法、このように称していたのかなということも考えられます。

とにかく、恵谷先生の『新浄土宗辞典』ではそのようなことに記載がなされている。

では、『浄土宗大辞典』では、現在、新しい『浄土宗大辞典』が編纂されつつありまして、年がら年じゅう原稿でおしかりを受けていまして、林田先生の顔なんか見るのも嫌なんですね。逃げて回らなければいけないところですが(笑)。しかし、できる限り早めにと思っております。

とにかく、旧の『浄土宗大辞典』には、「法門を師から弟子へ伝授すること」、こういうように記載がなされております。

その中に、義浄の『南海寄帰伝』の1巻に、晨旦観虫というところがあります。つい数年前に、宮林昭彦台下がご出版されたものなども拝見しますと出てきますが、その中に「師弟相承して用て伝法となす」ということを引用されていますね。どうも伝法というボキヤブラリーの所出というのとはここなのではないかと思えます。

意外や意外、大体、7世紀前後ぐらいから、伝法という用語が出てきたのではないかと思います、いずれにしても

も、「法門を師から弟子へ伝授すること」、こういうことになっております。つまり、1対1なんですな。

(3) の (三) です。「上人宣わく、口伝なくして浄土の法門を見るは、往生の得分を見失うなり」、これは非常に著名な『四十八巻伝』、勅伝の21巻のお言葉でございます。我々の法門においては、やはり法然上人がおっしゃること、口伝が大事なのだ。書伝も大事、しかし、口伝が抑えとしてなければならぬ。これは終始一貫、800年間ずっと続いておるわけでございます。

プリントの4番目でございますが、「唯授一人、面授口伝」の伝法から「一对多」の伝法になっていった。これが非常に浄土宗伝法が大きく展開をしていくところであります。いわゆる聖岡上人によりますところの五重伝法というもの、それが成立をしまして、そして、1人の師匠から大勢の弟子にそれが伝えられている、これがそこで成立したのです。これは非常に画期的なことでございます。

現在も、つい先だつての聖書伝授道場におきましても、95名の方が縁山においてにならしまして、伝法をお受けになったわけですが、1対95ではないですね。原則はあくまでも伝師台下と、そして、1対1であるという、

「唯授一人」というのが原則になっている。これは終始一貫、昔も今も変わらない。幾ら五重相伝、五重伝法になつても、これは変わっておりません。

ただ、当時の法然上人の形式を見ておきますと、(4) の (一) に載せておきました。「ここに法然上人浄土宗の義を以て、弁阿に伝う。今また弁阿相承の義ならびに私の勘文『徹選択』を以て、沙門然阿に譲り与え畢んぬ。これを聞かん人、たしかにこれを信じ、これを行じて往生を遂ぐべし。仍て秘法を録するの状、手次を以てす。」

これは、ご承知のように、余りにも有名な手次状です。『末代念仏授手印』の最後の部分に収められている手次状でございます。これをどう読むか、これが読法三口伝、あるいは、読みよりの習等々ならいがありまして、伝統的に聖書道場の根幹にもなっているわけですね。

ご承知のことではございますが、浄土宗聖典というものが編纂されました基本方針は、当時、そうそうたる先生方がそれをまとめられました。すべて収録の典籍は100%ルビを振る、こういうことが決定したのです。

したがって、それが正確であるか、間違っているかは別として、一応、浄土宗聖典を見ますと、ルビが振

つてありますから、読めるのです。非常にそういった意味では便利ですね。

あるときでございました。刊行委員会が行われまして、私は編集のほうでございますから、そんな意思決定機関のところに参加するような資格は全くございません。オブザーバーでおりました。そのときに、総ルビの話がたまたま出ました。

そのときに私は、発言権はないけれども、ちよつと実気になることがあるので聞いていただきたいとお話しをしたのです。

どうしてかといいますと、総ルビにするということは、『末代念仏授手印』も全部総ルビになるのですね。そうすると、手次状もルビをつけることになる。

手次状にルビを振ってしまつたら、浄土宗の最高の伝法だと言われております璽書伝授道場の読法三口伝のあれはどうするのですか。最初から仮名が振つてある、これで浄土宗宗門が800年来初めて聖典を刊行するというのに、それでよろしいでしょうかということをお話ししたのです。

そうしましたところが、亡くなられた玉山先生、あるいは、高橋弘次先生等々、亡くなられた深貝先生等々もおい

でございました。どういうふうにしようかということでも、そこでご論議がなされまして、最終的に、手次状だけはルビを振らないということになったのです。

ご自坊へお帰りいただきまして、聖典の第5巻、あの三巻七書のこの部分だけをごらんになってください。ほかはすべて総ルビですが、ここだけは振っております。私は筋が通つてよかつたなと思つておりますが、そういうような部分でございます。

そこで、この中であるのですね。やはり1対1である。それが、血脈としては、源空、弁阿、良忠、良暁、賢仙、このように次第をしているということになっております。

なぜ賢仙なのかといいますと、これは実は、2枚目の(7)の(一)というところですね。これをごらんいただきたいと思ひます。前後して大変恐縮ですが。

『末代念仏授手印』と要偈というところでございますが、「記主禪師所伝ノ本ハ、武州小机泉谷寺ニアリ。」というところが『浄全』の10巻の12ページ、養鷗徹定上人が「正宗国師授手印跋」に書いてございます。

そこに、武州小机、横浜の小机の泉谷寺さん。先だつてまで、大本山鎌倉の光明寺の執事長をされていらつしやっ

た久米上人のお寺でございます。ここにみると書いてあります。

私も隣寺でございますから、「久米上人ちよつと見せてください」と言いましたら、先生、ありませんよ、こう言うんですね。

ふと見ましたら、その左隣でございますが、大正6年に林彦明僧正が『末代念仏授手印』というものをお書きになっていらつしやる。

これを見ますと、「記主禪師自筆の授手印 曾て鎌倉に蔵せられ、義山校合の項、現存せしが如きも、今は何れにか散逸せる。』『同書』33丁とあります。林彦明先生がお調べになった。大正6年。そのときに、小机の泉谷寺にはなかった。ということは、明治14年から大正6年、この間に散逸したと記録上から考えられる。もしも、この記主禪師、良忠上人本が出てまいりましたら、大変な大発見でございます。

ただし、この写しと称するものが現存するのです。ここにいらつしやる川越の蓮馨寺の糸原恒久先生のところに立派なものが残っています。外題のところ「小机泉谷寺写」、こうなっている。

しかし、阿川文正台下と一遍拝見したのですが、その奥付を見ますと、良忠ではないです。良念に伝えたと。忠の字と、念仏の念の字と、下が心で似ていますから、間違えたのか、どうなのか。これはいささか疑問であります、これからの研究者の研究に期待をするところでございますが、そういうようなことで、現在は全く原本は行方不明。

そこで我々は、三祖良忠上人に伝承されました『授手印』はどんなものだろうかということで見ますときには、元亨2年に越前の西福寺にございます寂真伝承本というのが1本あるのです。それから、元亨4年に刊行されました賢仙伝承本、これがここに記載されておりますところの新知恩院に収蔵されているものが1本残っております。これ等が三祖系のもので一番古いものであるかと思えます。

これ以降、これまではないのですが、これ以降になりますと、いわゆる巻物の冒頭の袖書の部分、この部分のみならずそれぞれ格別の偈文であったのでございます。

現在でも九州のほうに4本、聖光上人『授手印』の原本がご承知のとおりございます。大本山善導寺さんには、生極楽に伝承されたものが1本。

博多の善導寺さん、円阿伝承本と言われております円阿に相伝されたものが1本残っています。

そして、熊本の往生院、肥後の往生院さんに1本残っている聖護伝承本。

そして、佐賀の大覚寺さんに唯称伝承本というのが残っています。

この4本残っておりますが、いずれもこれは袖書が違います。

しかし、良忠伝承本、現存しませんが、それ以降のものでいいますと、すべて、100%近く、今我々が称しております四句偈、究竟大乘浄土門、この偈文に統一されてくるのです。この統一されるということが、非常に浄土宗の伝法の上では大変大きな影響をもたらしてくるのではないかと考えております。

そういうような背景がありまして、『五重指南目録』の成立に來るのでございますが、もう一遍『五重指南目録』をごらんいただきたいと思えます。

この『五重指南目録』を見ておきますと、当初伝法道場をどういうふう構築されたのか、これはちょっとわかりません。現在は、勸誠があり、その間にお剃度等々ござい

ますが、とにかく基本的には要偈道場と密室道場というもので最終的に押さえるわけですね。

この要偈道場というのが、まさに今申し上げました、聖光上人の選述をされました『末代念仏授手印』の良忠相伝本以降に、ずっと袖書として残されてきますところの要偈によって構成されてくるのですね。

この『五重指南目録』を見ておきますと、二重のところには傳法要偈という部分が1番目にございます。四角く囲んでございます。この傳法要偈で、あと、二河白道のことが、恐らくこのあたりでされたのかもしれないですが、際立ったものはございません。

そういうふうになってまいりますと、五十プラス五箇条、五十五箇条で相伝をされていた、その伝法が極めて大部であり、そして、応仁の乱等々で緊急な折にはとてもできない。だから、作略をしたというような言い方で、これが言われてきております。

ちよつとご紹介を申し上げますと、箇条伝法は、2枚目の9番目に、手書きで大変恐縮ですが、『浄土宗大辞典』から抽出しておきました。

室町末期の戦乱の激しい時代において、長期間の加行を

することが困難となり、時代の要請にこたえて加行期間を二七日間にちに短縮しなければならぬことになった。そこで伝法も五十五箇条の全分を相伝することができないので、その中から肝要なもののみを選び取って伝法するという、簡略な伝法がおこなわれるようになった。これを普通に簡条伝法と呼んでいる。のであるが、この制度を創めたのは道譽貞把と感譽存貞である。

こういうように『浄土宗大辞典』では解説がなされております。まことにそのとおりだと思います。

しかし、私は、ずっと見ておりまして、簡略化した、確かにそういう部分はあると思います。あるいは、作略というボキャブラリーをよく使っていますが、私はそれはちょっと違うのではないかと思うのです。

むしろ、簡略をしたけれども、非常に要点を巧みに抽出して、そして、五重伝法の最もふさわしい相伝の仕方に変更した、これが簡条伝法ではないかと私は考えております。

なぜか。1つは、今ずっと申し上げた要偈です。あの要偈道場において、ご承知のように、りょうざい霊山浄土、二河白道の伝法道場を表顕するわけですが、非常に要偈を巧みに使用している。その要偈というのは一体何なのだろう

か。

私が考えておりますのは、これは単に二祖聖光上人がおつくりになったとか何とかという次元ではなくて、やはり相伝の大事な偈文であると考えております。それが伝々相承されて、現在の私たちに伝わっている。

それに関連したことは、プリント2枚目の(8)、要偈というところをごらんいただきたいのでございます。三祖良忠上人系の『授手印』袖書ですが、その袖書に記す偈文中心の伝法というものが組織されてきたのですね。

1番目、「我が高祖、源空上人、大和尚、夢定中に於て、半金色の大師を奉調して」、これは『浄全』の12巻、ママにしておきました。「大師に」かなと思つたのですが、「を」になっておりましたので。「奉調して、宗・教並びに心・行俱ともに決す。大師の滅後、四百五十三歳の末弟なりと雖も、親まのあたり写瓶相承し玉う。」

453年間の法然上人と高祖全導師との間は隔たりがあるけれども、親まのあたりに写瓶相承をされた。この二祖対面において。こういうことをおっしゃっているのですね。

確かに、『三國仏祖伝集』とか、聖岡上人の撰述書を皆様方もごらんいただいていると思いますが、夢に関する事

項というのが結構出てきますね。特に分類した五夢に分かれて、最終的には実夢、実際の夢というものは事実であるという実夢、これに収まってまいります。

現在はフロイトだとかユングだとか、深層心理学でかなり夢を扱っておりますが、我が浄土宗においては、もうそれよりはるか前から夢に改めて注目して研究がなされてきた。それが、内容はともかくとして、非常に関心があつたということはあると思います。

そこで、二祖対面とは一体何か。坪井俊映猥下のいい論文がございますね。「伝法における半金色善導像の形成」、非常に示唆を与えていただいて、勉強させていただいたことを思い起こします。

あの伝記の中において、精査してみますと、確かに、然上人が善導大師にお目にかかった、この事実は記載があります。しかし、その二祖が夢中で、夢定中において対面されたときに、あの要偈道場で行われておりますところの四句の偈、要偈が相伝されたという記載はどこにもありません。

しかし、私は、それはずっと口伝、相伝でもって伝わってきたと思っております。

そして、初出、文字に記載されるもの、これは何なのだろうかということを追ってみますと、(八)の2番目です。明貞という方は聖岡上人のお弟子さんで、聖聡上人と同門でございますが、この明貞さんが口で述べ、それを了暁、この了暁は慶善のほうですね。了暁慶善が筆録した。いわゆる『貞伝集』、あるいは『心伝集』とも言っております。これの下の本の5丁目のところを見ていただきたいと思えます。

上人四十三ノ承安五年三月十四日ノ夜、半金色ノ善導大師夢中に来リ玉テ、浄土ノ眞門西天伝来ノ秘蹟ひそく、悉ク上人ニ授ケ畢文。時ニ青天虚空ノ中、紫雲ノ上ニ即チ、二十八宿ノ暗夜ニ浮ブガ如ク、金字ニテ、此ノ四句二十八字連个トシテ羅列ス、則チ浄土ノ伝法要偈ナリトテ重テ之ヲ授タマフ。

これが私は初出ではないかと思っております。もしもほかにございましたら、またご教示をいただきたいと思っております。

ただ、この『貞伝集』。私が承知している限りでは、東北大学の狩野文庫に確かにございます。私も1本持つておりますが、非常に、なかなか見られないものでございま

て、活字にはなっておりませんが、これに出ております。

よく二祖対面、要偈ということが出てまいります。資料としてはこういうことがございますが、これはあくまでも相伝である、相伝が三祖良忠上人にお授けをいただいた、それが三祖一門、いわゆる白旗だけではない、ずっと流れ、すべて白旗系伝承本にそれが記載されているということになるのではないかと考えております。

こういうような要偈というものに着目して、そして、簡条伝法というものを大きく、深くしていただいた、簡条伝法創設者、これは先ほど申し上げた、あるいは、辞典にございました道誉貞把、あるいは、感誉存貞だけではございません。幡随意もございます。

そういうことを考えてみますと、あの道感二師のころに、浄土宗伝法の伝法改革がなされたのです。その時代の伝法の現代化をなされた。しかし宗義というものは、時代によって変わってはいけない部分かまず一つありますね。

11番目に、宗の三義というものを、たまたまこれは戒度の『靈芝観経義疏正観記』を根拠にしてあるわけでございますが、善導さんよりちよつと後輩になりますか。『靈芝観経義疏正観記』にあります宗の三義。

独尊、帰趣、統摂。きょうほかの先生のご発表で宗三義がございしますが、この三義を受けまして、三祖良忠上人はこれを取り上げて、まさに独尊に当たると、これが一番とうとい、本願称名の念仏行が一番とうと思ひ取るのですね。独尊の義に当たる。

いかにしてそれを世に広めていくかということが次の課題になるわけですが、この宗という、どんな時代でも変わらない、普遍的な本願称名のお念仏の義というのが一つあります。

それだけいいか。いいわけがないですね。時代は変わります。人も変わります。価値観も変わってくる。そういう中で、時々刻々と時代に合わせる、時期相応の教えに錬磨していく、これも非常に大事なことです。

二祖聖光上人が、通別のお念仏等々を主張されたのも、やはりその時代における本願称名念仏の義の現代化の一端であったのではないかと思います。今日、我々もやはりそれは大いに再考して、考えていかなければいけないものではないかと思っております。

今度は、最後の浄土宗の伝法をもう一遍ごらんいただきたいのですが、現今、問題になっておりますところの五重

相伝というのは、簡条伝法ですね。左ずつと行きまして、右側に結縁五重と阿川文正台下がお書きになっている、これなのでございます。これが現今、五重相伝と申しております。また化他五重であり、在家五重であるわけでございます。

基本的には簡条伝法になって、そして、五重自証門、浅学相承ですね。そして、宗脈本化他門、碩学相承、あるいは、学匠相承とも言っておりますね。

この部分の五重自証門、つまり、浅学衆に対する相伝をそのまま右へスライドして、これを改めて構築し直した。

これが結縁五重であります。

もちろんこれは、化他五重が相伝なされたのが、文明7年、1475年、大樹寺の勢誉愚底上人が岡崎城主の松平親忠公に相伝したのが最初となっております。これが『浄土宗大辞典』の記載でございます。

これが事実かどうか、それは別として、とにかく、結縁五重というものが成立してくるのです。現在あるようなものが出てくるのです。

その根拠は何かといたしますと、2枚目の13番目に出しておきました。五重相伝、いわゆる結縁五重に関する基本的な典籍を2つ挙げました。

今回の学術大会で、西城宗隆先生から詳しい伝承関係のご発表があるかと思いますが、私が見ている限り、現今の五重相伝の土台を成すのは、次の2つです。

順阿隆圓の『浄業信法訣』5巻、または4巻、これは意味があるのでございまして、5巻。もう1つは、山下現有、孝誉大僧正の『結縁五重伝書』、これは大正十三年に総本山知恩院の布教師会から刊行されておりますが、この2つが大体骨子になって組み立てられているのではないかと思っています。

それは、阿川台下の表にあるとおりでございますが、ここで1つ考えておかなければいけないことは、結縁五重、表を見ていただきますと、浅学相承の9箇条あるのですが、1から9、氣息伝まであるのでございますが、それを在家に對しては、右側ですね。焼香伝から第五の十念伝、5箇条にまとめました。

そして、3、4の自証往生伝と授手印伝の間に、ずつと初重から二重、三重と次第していく。最後に十念伝で行くわけでございますが、そのところに添口伝四箇条というのがついております。これがかなり有効なですね。仏祖対面伝、知識対面伝、亡識回向伝、睡時十念伝、4箇条が

あります。

これを調べてみますと、能化のほうにはどこにもこれが出てこないですね。一体何で在家のほうに四箇条が出てくるのか。

ですから、端的に言えば、能化が四箇条を知らないで浄土宗教師になる、五重相伝を受けた在家のほうを知っている、こういうことになりかねないのです。

私はやはり、これはどこかで能化に対する伝宗伝戒、あるいは、聖書伝授のとき、この添口伝四箇条をきちんと相伝しておかなければいけないというように思います。

ただ、言えますのは、浅学相承の第9の氣息伝のところに、鎮西已証として、こういうようなこいがちらちらと出てまいります。相伝の中でおっしゃるところの直正直面、これが出てきますから、これが展開していつて添口伝四箇条に発展してきたのではないかとというふうにも考えられますが、こういうことでございます。

さて、今、『浄業信法訣』と、孝誉大僧正の『結縁五重伝書』、そのことをお話しいたしました。いずれも絶版なのです。知恩院さんに問い合わせたのですが、数年前までは聖書伝授道場をジヨウマンされた方は、これをいた

だいて帰ってまいりました。私の弟子などは、聖書道場へ行って、知恩院さんを受けていらっしやいよと行って、ちゃんと貰ってきたんですね。今はないですね。

それから、『浄業信法訣』はどうかというと、大正10年に、大正大学の浄土学研究室が本拠になっていたようでございますが、宗書保存会ができました、ここで刊行されました『浄土伝灯輯要』、これしかないのです。

そこで今回、宗門の浄土宗布教師会では、改めて根拠になっているところの『浄業信法訣』を、解説をつけながら、大遠忌記念の刊行事業として出版をしようということになったわけでございます。

物が物でございますので、ナンバリングを打ちまして、現時点では一応限定の500部ということにしておりますが、すぐなくなる可能性もございますので、もしもご入用の向きには、あらかじめ留意していただければありがたいと思っております。

その『浄業信法訣』と、孝誉大僧正の『結縁五重伝書』、突き合わせてみますと、ほとんど同じですね。非常に似ております。全く文章も同じという部分も数多く見られます。ただ、大きく違うのが、添口伝の四箇条なのです。

これは、『浄業信法訣』で見ますと、仏祖対面伝と知識対面伝を一つにまとめているのですね。一箇条にしていません。そこで、三箇条になってしまう。そこに何を入れているかという点、左側の氣息伝を入れているのですね。これが違います。

しかし、孝譽大僧正は、増上寺から祖山に晋董された大僧正でいらつしやいますが、それを推敲されたのだろうと思います。あえて、大正13年刊行の『結縁五重伝書』、きょう私も持つてきておりますが、大正13年9月5日になっています。これには、阿川文正台下がお示しのように、仏祖対面伝から四箇条、睡時十念伝、これまでの四箇条にまとめています。

したがって、現在でも、どうでしょうか、現場で五重相伝を実際にご指導されていらつしやる先生方、どちらを採用されているかわかりませんが、2つのやり方があるというようなことも考えられるわけでございます。

いずれにしても、もう少しきちんと整理をして、現代そして未来に向けて大いにこれを点検して、検証していかねばいけないのではないかとすることも考えられませぬ。

さて、時間も余りなくなりましたので、一言、話をつけ加えさせていただきます。でございますが、なぜこんなに五重伝法というものが現代に継承されて、多くの人々の心のよりどころになっているのかということでございます。

これはやはり、要傷道場と密室道場というような、いわゆる知性の世界だけではない、感覚的な、感性の世界といえますか、非常に真つ暗であったり、あるいは、暗い中に火があつたり、煙があつたりというようなことで、人間は非常に魂を揺さぶられるようなことがあるのではないかと思います。

かつて私が大正大学にお邪魔していたころは、フレッシェマンガイダンスというのがありました。バスに全部新生を乗せまして、大正大学にかかわる浅草寺さんとか、あるいは、護国寺さん、増上寺さん、そして、川崎大師にお参りさせるのですね。

私なりに一般の学生たちに、どこがよかったか聞きますと、90%近く、残念ながら、増上寺ではないです。川崎大師だ、こう言う。何でよかったか。わからないけれども、よかったと言うんですね。

どうも、お迎えいただくと、川崎大師では護摩をたく。

そして、めらめらと火が見える、煙が立つ、そこへ読経の
声が流れてくる、ぐーっと盛り上がる。そこに仏教に対す
る関心の結縁というものがなされてくるのですね。

そういうような極端なケースを申し上げたのでございま
すが、やはり理性の論理の世界だけでは本当に教えとい
うものが浸透できないです。必ず理性で、論理で押してい
たところで、感性の世界で押さえる、これがないと宗教の
世界では本当の信仰には至りません。それを巧みに取り入
れたのが五重相伝ではないかと思っっているのです。

お釈迦さまがお亡くなりになったとき、何とおっしゃっ
たか。これはもう諸先生ご存じのように、パーリ語の原典、
『マハパリニツバーナ』、あの中で、私が見ておりますの
は、『南伝大蔵経』巻七長部經典二、の翻訳されたもので
ございます。

それを見ますと、「諸行は壞法なり。不放逸によりて精
進せよ。とこれ如来最後の言なり。」こうなっていますね。
諸行は無常なり。しかし、無常であるけれども、放逸する
ことなく精進していきなさい。これがお釈迦様の最後の
言葉です。

我が宗祖法然上人は、あの正月の23日、2日後にはご往

生されるといふときに、源智上人に与えた、かの一枚起請
文、伝法上では総稟承といえます。その中で「ただ一向に
念仏すべし」、これはお釈迦さまのおっしゃったことをま
さにそのまましつかりと受けとめて踏襲されたお言葉であ
り、お姿ではないかと思っております。

五重相伝、せっかくこのようなすばらしい宗教上の遺産
を私たちはちようだいでしております。いろいろな角度から
検討を加え、そして、伝統を踏まえ、今日、また、未来に
向かって、最もふさわしい五重相伝というものを、これか
らみんなで力を合わせて知恵を出し合って構築をして、ま
すます八百年に向かつて本願称名のお念仏というものを大
いに全世界、これから浄土宗布教師会では、フランスのパ
リで念仏結集をとということにもなっておりますが、大いに
地球上、六大大陸に念仏義を弘めていくことを念願して、最
後に皆様方ますますのご健康、ご精進を祈念いたしまし
て、時間になりましたので、終わりとさせていただきます
と思います。大変失礼いたしました。(拍手)

司会 柴田先生の基調講演でございました。どうもあり

がとうございました。

了

シンポジウム①

五重相伝の歴史と現状

今岡 総合研究所の今岡達雄でございます。最初に、皆様、お手をお合わせいただきまして、十遍お念仏をお称えしたいと思えます。

(同称十念)

今岡 本日は、「シンポジウム1」ということで、「五重相伝の歴史と現状」というタイトルでシンポジウムを開催させていただきます。

今回のシンポジウムのテーマとしている五重相伝は、午前中に柴田先生のほうからお話ございましたが、い

■パネラー

宇高良哲
正村瑛明
横井照典
今岡達雄

■コーディネーター

ゆる在家向けの化他五重、あるいは、正村先生の資料には、結縁五重という言葉がございますが、在家向けの五重相伝について、その歴史と現状について皆様方と考えていきたいと考えております。

最近、宗勢調査というのを実施しまして、宗勢調査の集計を担当させていただきました。宗勢調査から五重相伝のことについて見ますと、まず、過去10年間の実施率がございまして、実施寺院が平成19年、第6回の調査で15・6%という値になっております。

宗勢調査は10年置きにやっておりますので、10年前も同じ質問がございまして、10年前は17・1%だったので。

17・1%から15・6%へ、1・5%低くなっております。

全寺院の1・5%、大したことないかと思いますが、実際に10年以内に開蕪した寺院数で減少を見えますと、10%ということですから、結構大きな数字なのかなという気がします。

また、教区別に見てみますと、滋賀教区、伊賀教区、和歌山教区、ここあたりは80%以上の実施率になっておりますが、低いほうから行きますと、山梨教区ですとか、栃木教区ですとか、福島教区ですとか、私の所属しております千葉教区というのは実施率が10%以下でございます、大変実施率が教区別に大きな差があるというのが現状だということであります。

このような背景を踏まえまして、シンポジウム(1)では、在家向けの五重相伝、過去どういう形で行われてきたのかということと、最近どういうやり方で実施されているのか、こういった現状を振り返りまして、浄土宗の重要な布教手段である五重相伝を今後いかに進めていくかというところに結びつけていきたいと考えております。

今後どうするかにつきましては、明日のシンポジウムで主に議論をするということでございますので、本日は過去

から現在をずっと見まして、在家向けの五重相伝というのが、どういう意味合い、位置づけ、実施、行われているのかということを検討していきたいと思えます。これがシンポジウム(1)の大体の目標でございます。

この目標に対応いたしまして、きょうはパネラーの先生方をご依頼してございます。

まず、向かって左から、宇高良哲先生でございます。

(拍手)

宇高先生は、1942年、埼玉生まれ、大正大学大学院文学研究科博士課程修了でございます、現在、大正大学の教授、文学博士であります。浄土宗埼玉教区の十連寺さんのご住職でございます。

次に、正村瑛明上人でございます。(拍手)

正村上人は、昭和19年生まれでございます、日大の芸術学部放送学科卒業ということでございます。若いときに事故に遭われまして、道を求めてお念仏の道に入ったという経歴をお持ちでございます。浄土宗総合研究所の役員として長年にわたりご活躍いただきました、現在は浄土宗大本山増上寺布教師会の会長であります。

現在、各地で授戒会ですとか五重相伝会の勧誡をなさつ

ていらつしゃいます。東京教区豊島組正受院のご住職をされております。

3人目の先生は、横井照典先生でございます。(拍手)

昭和9年、極楽寺さまの長男として生まれまして、先生は日本大学工学部の電気工学科の卒業でございます。一般企業にお勤めになりまして、26年間にわたって採用とか労務管理をご担当されてきたということでございますが、昭和53年、会社退職後に住職にご専念、総本山知恩院さまの布教師に就任なさいまして、現在、浄土宗の常任布教師で、総本山知恩院の布教師でございます。

また、浄土宗で行われております五重推進委員会の委員にも就任なさっていらつしゃいます。現在は極楽寺のご住職ということでございます。

この3名の先生方に、歴史と現状ということでお話をいただきますと思います。

本日の進め方でございますが、まず、パネラーの先生方に、20分をめぐりましてプレゼンテーション、ご報告をいただきましたと思います。それから、若干の休憩を挟みまして、休憩の間に皆様方からのご質問を集めて、後半はご質問に回答するという形で進めていきたいと考えております。

す。

皆様方、お手元の資料の中に質問用紙が入っていると
います。各パネルの先生方のプレゼンテーションの間に
でもまた質問をお考えいただければと思います。

宇高先生の資料は「浄土宗の江戸時代の諸法度に見られる化他五重の取り扱い方について」という資料、正村先生の資料は「結縁五重相伝の現状」という資料、横井先生の資料は「五重相伝の歴史と現状」と題しましたものと、B4版の資料2枚でございます。

まず、皆さんのお手元には宇高先生の資料があるということでございますので、早速でございますが、宇高先生からプレゼンテーションのほうをお願いしたいと思います。

宇高 それでは、私のほうから、今、コーディネーターからご説明がありましたように、お手元のほうに「浄土宗の江戸時代の諸法度に見られる化他五重の取り扱い方について」という雑誌論文のコピーを配らせていただいていると思います。もしお持ちでない方は、拳手をいただきますれば、事務方が配付してくれると思います。

与えられました時間が20分ということですが、かなりの分量の論文を書いておりますので、全文を紹介するわけにはいかないだろうと思しますので、要旨を取りながら、一体、江戸時代の江戸幕府というものは、浄土宗の化他五重、この呼称についても後で説明をいたしますが、どういう変遷があったのか、概略を申し上げて、これからお話の参考にしていただきたいと思えます。

江戸幕府は、元和元年、西暦でいえば1615年ですが、浄土宗法度というものを制定して、その中で、江戸幕府は基本的に、この資料で申し上げますれば2枚目のところに、元和元年の浄土宗法度というところがあるかと思えますが、そのところで「対在家之人、不可令相伝五重・血脉事」という大変有名な条項がございます。

元和元年七月に江戸幕府が制定した浄土宗法度の中で、江戸幕府は、在家の人に関して五重を相伝することを禁止するという大変有名な条目を発布しております。

どちらかといえば、細かいことをご承知の方が少ないために、江戸時代には、江戸幕府が浄土宗法度で在家に対する五重を禁止したために、江戸時代を通して在家に対する五重は禁止であったというふうな認識で理解されている方

が多いようでございます。

江戸幕府は、浄土宗の在家に対する五重を禁止したという元和元年のこの法度が大変有名なために、そう思われている方が多いのですが、順次説明してまいります。正徳年間、そのぐらいの江戸時代の中ごろになると、条件つきで例外で許されてまいります。極めて限定されていきますが、元和の浄土宗の基本法度では禁止されていたけれども、正徳年間に入ってくると、例外措置で、数名の者に対しての化他五重が認められてまいります。

元和のそういう条例が基本になって、享保年間から天明年間、もう少し下がってくるともっと化他五重も例外的に許されてくるということがございます。

まずきょう一つ申し上げたいことは、元和元年の浄土宗法度で江戸幕府は間違いなく在家の方に対する五重を禁止したという条項が大変有名であるために、かなりの方々が江戸時代を通して幕府はずっと化他五重を禁止していた。

それに対して、潜るという言葉は俗な言葉になりますが、そこから抜けるような形で化他五重をやってきたと思われると大変気の毒なものですから、江戸時代の正徳年間以降、後になってくると、数の制限は設けられていたけれども、

篤信者に対して在家の化他五重は許されていたのだということをも具体的な事例を挙げながら、少しきょうは説明をさせていたかどうかということが、きょう私がお話をさせていただくねらいでございます。

今回、ほとんど布教師会のご要職にある方々がここでパネラーを務めていらつしやるのですが、私はそちらの方面は全くうといのですが、江戸時代の宗教史みたいなことを専攻しておりますので、そういう中で、特に幕府の法令や規則ということ、浄土宗だけではなくて、諸宗のいろいろなものも承知をしておりますので、そういうときに集めた浄土宗関係の法度、規則類の中で、化他五重についてはどういう取り扱いの変遷があったかということ、具体的に典拠を明示しながらお話をさせていただきます。

前置きが長くなりますと本論の話が少なくなってしまうので、恐れ入りますが、2枚目に入ってくださいまして、さつき最初に申し上げた元和元年の浄土宗法度というところで、在家の人に対し、五重と血脈を相伝せしむべからざるのことに書いてあります。

さつき言いましたように、基本的に浄土宗法度というのは、江戸時代を通して浄土宗教団の最も基本的な法度にな

ったものでございます。浄土宗法度というのは、原則として、江戸時代を通して最も基本となった法度です。

ただし、ここで化他五重という言葉は使っておりませんが、後の資料が在家の人に対する五重のことを化他五重と言っておりますので、ここでは化他五重というふうな言い方にさせていただきます。

元和の法度で禁止されたということはどうとらえるかということですが、江戸時代の江戸幕府の制定した法度というものは、現実に行われていた行為を禁止するために法度を作成しておりますので、江戸幕府の法度というものは、観念的な法度ではございません。

例えてみますれば、江戸幕府はたびたびキリシタンに対する取り締まりの法度を制定いたします。それをどうとらえるか。江戸幕府は、キリシタンを取り締まるためにたびたび法度を制定したと考えるのではなくて、江戸時代には隠れキリシタンの潜在的な力が非常に強かったので、江戸幕府はそれを取り締まるために法度を制定した。江戸幕府の制度というのはそういうものでございます。

ここで江戸幕府が在家に対する五重を禁止したということとは、このころ既に潜在的に在家に対する五重伝授が行わ

れていたというふうな見方のほうがよいと思います。江戸時代の法度に禁止条項があるということは、その逆で、そういうことが行われていたからそれを禁止したということのほうが、江戸幕府の制定のねらいでございます。

次に書いてありますように、室町時代中期、文明年間ごろに三河松平家の菩提寺である岡崎大樹寺の勢誉愚底が松平親忠に五重を相伝したことが最初だと後世の本には書いてあります。大樹寺関係の資料の中に、勢誉愚底が親忠に五重を伝授したというお話は書いてありますが、残念ながら、具体的な裏付けは持ち得ませんし、徳川幕府のことですから、松平家の祖先のことを出せば非常に強力だったのだ、そういうことを多分に言ったのだと思います。

私は、元和年間以前から在家に対する五重は行われていたのを、それが江戸幕府の方針に合致しないから禁止したのだと思っておりますが、どこまでさかのぼるかということについて、この松平うんぬんというのは、お話をつくる上で一番効果的な人物をとらえたのであつて、このときに具体的な事例の例証を求め得ません。よくわからないということは申し上げておきます。

ただし、江戸幕府は、いい加減なお坊さんたちが非常に

人々を迷わすとか、あるいは、キリシタンの宗教の力、一向一揆、法華宗などの宗教勢力というものが非常に政權担当者にとつて弊害をもたらしたことをよく承知しておりますので、できるだけ教団の力、寺院の力を抑え込もうとしておりますし、いい加減なお坊さんが教化をされるということを嫌っておりましたので、このような形で在家に対する五重をこのときに禁止したということだと思っております。

浄土宗法度はどのような経緯で制定されたかということ、このころ浄土宗で学僧として有名だった、伝通院を開山し、後に観智国師の後、増上寺に入つてまいります正誉廓山というお坊さんがおります。後ろのところを書いてあると思いますが、廓山上人が將軍の前に出て、浄土宗法度うんぬんという資料が出ていると思います。

これは、江戸幕府はいろいろな宗派の法度をこのときにつくっておりますが、江戸幕府が全部の宗派の法度をつくれるわけがないわけですから、事前にそれぞれの宗派の有力者に草案を提出させて、下書きを提出させて、それが江戸幕府の基本方針に合致しているかどうかチェックして、承認をしております。

このときに、浄土宗法度の草案の作成者は、伝通院の開山である正誉廓山でございました。彼が下書きを持っていて、江戸幕府の宗教政策に合致するかどうかのチェックを受けた上で、元和元年の七月に出されたのがこの法度でございます。

当然、廓山はそのころ、教団内部で行われていたいろいろなところの清規とか法度とか、いろいろな言い方をしておりますが、そういう規則を勘案した上で、この法度を江戸幕府の方針に合うように作成しております。

ということ、さつき言いましたことの繰り返しになりますが、彼は当然、いい加減な在家に対する五重を禁止することを江戸幕府がねらっていることを承知して、このような条項を入れたのだと思っております。

元和の法度の内容については、6ページ目に概要を書いておきましたが、ここでは、五重相伝と直接かわりがないので、7ページのほうへ行かせていただきます。

7ページのところで、元和に出された浄土宗法度の内容は、完全なものではなく、やがてこれらに細則や追加の条目がつけられて実施されてまいります。

基本的には、浄土宗法度が原則になっておりますが、時

代の要請やいろいろな問題をかながみて、付則や細則や変更が数多く出されていきます。

さつき申し上げましたように、江戸幕府の法令というのは、観念的なものではなく、極めて実質的なものでございますので、従来行われていた慣習、そのようなものの上で立ってこの法度がつくられたと思われまので、さつき言いましたように、逆説的に言えば、そのころ既に在家に対する五重も行われていた。

在家の化他五重も、当時、檀林以外の一般人でも実施されていたと思われませんが、僧侶の伝法の厳格化を図る幕府の方針、これは多分、ほかに書いたことがあります、室町期から江戸期に入ってまいりますと、檀林という組織が設けられて、浄土宗の僧侶の養成は檀林に一元化されますが、それよりもっと早い時代には、各地で私は浄土宗僧侶の養成が檀林に独占されない形で行われていたと思っております。

けれども、それだとはつきりしないお坊さんができてしまうので、江戸幕府はお坊さんの数を統制し、お坊さんは学間に専念させるという目的に合致しないので、檀林制度というものができて、お坊さんも組織化された。そういう

中で五重も必然的に禁止、化他に対する五重も禁止されていたということだと思っております。

そういうものが今度、原理原則はそうであったものが、時代の下降とともにどのように変わっていつているかというのを例に挙げながら申し上げてまいります。

7 ページのところへまいりまして、出典やいろいろなことを言っていると切りがありませんから、そこに書いてあるということでお許しをいただきますが、万治三年ぐらいになりますと、そこでも「猥（みだりに）」という言葉が入っておりますが、五重相伝、在家の人に対するものは禁止されております。

さらに、次の寛文五年、そこも8 ページのほうに資料が載っておりますが、そのところで、付則のところで「对在五重相伝可為停止」と書いてあります。

「但、五十余信厚之仁者可有用捨」と書いてありますように、「猥」と書いてあったものは、この辺になってくると、一律禁止ではなくて、このころで五十ということは老齢ということですから、老齢と篤信者には五重を授けてもいいよというふうには、「猥」という言葉に少し余裕が出てきています。

さらに、寛文十一年、そのところで、特に所化分の者能化でない者、それが五重相伝をやることを特に禁止しております。所化分の者や、隠遁の上人と違って、正式の伝法資格を持っていないお坊さんたちがたくさんにこれやっていたのだと思います。そのことを強く禁止するような条例が出されています。

8 ページの真ん中辺で、恵谷先生の論文から引用させていただいておりますが、恵谷先生はこの禁止条項をこらんならされて、この定書の意味からすれば、能化の人の化他五重は認めてあることが推測されると書いておられます。

これは後のところでもう1回資料を挙げて説明をいたしますが、能化ならば、伝法資格を持つていれば化他五重をオールマイティーで認めたとは、まだ江戸幕府の基本方針から考えて無理だと思っております。

そういうことで、次に、貞享三年まで行きます。諸檀林法度のところで、そこでも在家の人に対して五重や血脈を相承してはいけなくと書いてあります。

ただし、次の9 ページ目の1行目のほうに、「縦雖為寺持、限其寺檀那、五拾歳已上之者、或臨命終之者可除之」というふうにして、お年寄りや亡くなりそうな方に対して

五重を授けることは例外があるよというふうに、江戸時代もあるところから例外措置が出てきています。

「同行免許之於信心檀越者、可有用捨事」、だから、信心の深い高齢の者だったら在家の者でも、数が限定されているけれども、あるよという言い方をしております。

それから、貞享三年、元禄十年、そのあたりのところでも同じようなことが出てきますが、さつき冒頭で申し上げましたように、9ページ目の最後に正徳六年四月付の五重相伝の定書というものがあります。このところ、化他に対する五重相伝が大きく変化を遂げます。

このところの第1条目は、隠遁の者、道心の者、資格がない者がということですが、このところ「一、於末々寺院」うんぬんというのがあって、次の行に「但、於為其寺之檀越、或由緒有之老衰之信男・信女者可有容赦、雖然一箇年二不可過二、三輩事」というふうに、正徳六年のときに、お年寄りの信仰心のある男女については化他五重も許すよ、ただし、1箇年に2〜3人だよという形で、この正徳六年に初めて具体的な形で化他五重を今までと違って正式な形で許可を出します。

それがもう少し先へ行きますが、11ページの終わりから

4〜5行目あたりのところに、享保十八年の増上寺の僧録所が制定した璽書布薩戒の定書、その中で「寺院対在家、化他五重結縁相承之儀」、これは、化他五重と結縁相承は違います。化他五重の結縁相承と読まないで、化他五重と結縁相承と読むべきです。詳細は後で説明します。

「別而正徳六申年定法之通、選老輩之信男・信女、壹ヶ年之内、不可過二、三輩事」というふうに、さつき言った10ページに、正徳六年に法度の中で正式に数の限定はありますが、在家の人に対する化他五重を許すという条文が出た結果、それ以降では、正徳六年のときに許されたとおりの数を限定して許されるのだよと、江戸幕府の増上寺の僧録所の法度の中で公式に正徳六年の法度を先行させて、裏づけとして許し出していきます。

ここでは出しておきませんでした、これに基づいて、江戸のお寺でもちゃんとやった例も知っております。

同じように、次の12ページに入って、正式のものでない、璽書を許可されていない者がだめだということはこの法度の中では繰り返言っておりますが、さつき、化他五重と結縁五重が違うよと申し上げたことを、12ページの最後の行の規則のところをごらんください。

「寺院対在家、化他五重結縁相承之儀者、量自己之涯分、於伝法未熟者可有斟酌事」うんぬんと書いてあって、「二、三輩」、最後に行つて、次の行の真ん中より後、「乍然、於他寺檀那者一向可停止之」、よそのお寺の檀家についてはやつてはいけない、自分の寺のそういう者だけやつていい。「但、能化結縁相承者」、要するに、能化の結縁相承はと断つておりますので、さつき化他五重と結縁相承が違うと言つたのはそういうことです。

化他五重というのと、能化の結縁相承は「可為格別事」と書いてありますので、能化が結縁相承をやるのは化他五重と言つておりませんが、それはいいと言つております。私のこの文章の中で、13ページの前から7行目、能化には数や寺の制限はなく、一時に多数の人々に化他五重を授与することが許されていた。

これは私が言葉足らずで、資料どおり読めば、この化他五重というのは、結縁相承を授与することが許されていたとすべきであつて、化他五重まで言うのは言い過ぎだと思つておりますので、このこと、それから、最後の結論と同じ文章を引用しておりますが、ここは化他五重ではなくて、結縁相承と理解しております。

では、結縁相承とは何だと言われると、私も明確な解答は持ち得ませんが、資料を読んでいて感覺的な答えて申し上げますが、化他五重のような本格的な形のものではなくて、恐らく短期間の多くの方々を集めて授戒や何か、これに血脈伝持とか、そういうようなものに近い形のものではなからうかと考えています。

例えてみますれば、江戸時代に祐天上人達が奥女中さんや何かによくそういうものの伝授をされているのに、あれを1週間やつたとも、幾日もやつたとも思えませんので、そういうようなものを能化の結縁相承と呼んでいるのだからと、この部分は宇高の推測でございます。資料を読んでいる上で判断しております。そういうふうに化他五重の結縁相承とは江戸時代には分けていたよということだけは間違いありません。

その後ずっと同じようなことが続くのですが、14ページに行つて、真ん中辺からちよつと後のところに天明年間の資料を出しておきますが、そこでは今度は「化他安心相承者」という形で使っております。

それから、15ページの次の寛政年間、もつと年代が下がると、この資料でも「化他安心相承者」というような形で

使っております。

このあたりになってくるともう、前に先行したものが優先してまいりまして、14ページに話を返しますが、天明六年、その「化他安心相承者」の次の行、「其人之年齢・信心之厚薄等相糺、門中・組合証明致し、於本寺・触頭承届候上、許容者不可過五、三人、尤法式嚴重可執行事」というふうな、これが五、三人なのか、この書き方が五、三、十五人なのか、なかなか微妙なところですが、ともかく、このころになってくると、かなりの数が許されてきているということ、次の寛政六年でも、そのところの授ける人は五、三人を過ぎてはいけないと記されております。

右のとおり、天明六年前に出された法度というふうな形で、15ページの最後の行のところ、どうも天明六年以降、一般寺院での化他五重が手続を経れば公認されてきたようであります。一つの流れで行くと、最初、元和元年では禁止、正徳六年に例外処置を設け出し、天明年間、江戸時代の後半になってまいりますと、もう少し、自分の寺の檀家の篤信者に限って、化他五重が許されるということが合法化とか、幕府の規則の上で認められてきているということが言えるのだと思っております。

最後さらっと、16ページ以降で、今申し上げてきたことのまとめをしておりますので、確認のためもう一回そのところを少し触れながら整理をさせていただきます、私のご報告にかえさせていただきます。

まとめの16ページのほうへ移らせていただきます。

浄土宗の伝法は江戸幕府によって関東の十八檀林に限定されるまでは、各地の有力寺院がそれぞれ独自の伝法や僧侶養成を行っていた。これは私、ほかの論文で、安土の浄厳院などの例を出しながら、檀林以外でも幾らでも僧侶養成が行われてきたということを具体的に説明をさせていただいた、それを踏まえたものです。

ところが、各地で伝法が実施されて僧侶養成が行われると、江戸幕府の教団一本化を目指す寺院統制策上不都合が生じるので、幕府は自己の管轄下にある関東の十八檀林だけに伝法を独占させ、浄土宗の僧侶養成を支配下に置いた。当然、在家の伝法である化他五重も、各地で実施されていたものを、同様の理由で、元和の浄土宗法度をもって禁止した。

しかし、化他五重は、伝法資格のない所化や道心者が授与することは禁止されているが、早い時期から寺院住持が

檀家の老齢の篤信者や臨終間近の者に少数授与することは容認されていた。

この化他五重は、対象者から考えて、教義の相伝を伴わない、多分、結縁五重的な、ただ、この後、結縁五重という言葉が使われますので、化他五重、在家五重、結縁五重の江戸時代の使い方と、現在の使い方は多分違うことになると思います。

これは正村先生のほうからお話があると思いますが、この資料の法度を見ていただければわかるように、法度の中に、江戸時代には結縁五重という言葉はありません。在家五重という言葉もありません。在家に対する五重はという言葉はありませんが、圧倒的に一貫して化他五重という言葉が江戸幕府の法度に使われる、在家に対する五重の呼称でございます。結縁五重的なものであったと、多分、法度の中身から思います。

ただ、江戸時代の法度がたびたび所化や道心者の化他五重に禁止が通達されているので、隠れて授与するものが多かったことも間違いありません。

これは、さっき言ったように、江戸時代の法度というものは、違反する者があるから禁止条目を出すので、観念的

に前もって禁止条目を出すような江戸時代の組織ではありません。

正徳六年の五重相伝書によると、末々の寺院、すなわち一般の寺院でも、檀林以外でも檀家の篤信の老衰者に限り、一年に2〜3人の化他五重を許しております。

享保十八年の靈書布薩戒定書類を見ると、正徳六年の法度が証拠となつて、靈書を許された者、すなわち、伝法権を有する寺院住持は在家の求めに応じて化他五重を授与することが認められております。

しかし、依然として靈書を許可されていない所化や道心者の化他五重はこれ以降も禁止されております。寺院住持でも、伝法権を有していない者はできなかったのです。

享保二十年の布薩戒や靈書定書を見ると、本山や檀林住持である能化の結縁の化他五重は特別扱いをされております。能化には数や寺の制限はなく、結縁道場で一時に多数の人々に、前に言ったようにここも化他五重ではなくて、結縁相承と訂正しておかないと、前の説明との整合性を持たないと思います。授与することが許されております。

私はこのように、江戸幕府の法度類の流れから考えて、能化の化他五重が公認されるのは正徳六年以降。そして、

天明六年の檀林法度以降になると、一般寺院でも正式な手続を取れば化他五重が五、三人に限り可能になりました。

しかも、法式は厳重のこととあり、単なる結縁だけではなく、教義の相伝を条件としております。江戸幕府は後半、幕府はそういうものを許すかわりにきちんとやれということと言いつつ出していると思っております。

このような江戸時代当初、化他五重は全面禁止であったものが、多分、実質的、潜在的に、宗派内というか、どういう形であるか、化他五重の要請があったために、最終的に江戸幕府のほうがその要請にこたえるように政策を変えたのだと思っております。

ですから、決してある時代以降、浄土宗の化他五重というのは、幕府の法令に違反する形で潜在的に化他五重を行ったのではなくて、数の制限はあったけれども、許される者は化他五重を江戸時代の後半になると行っていた。

既に恵谷先生もおっしゃられておりますが、化他五重が一体いつごろから盛んに行われるようになったのか、今日明瞭にすることは困難ですが、これは恵谷先生の著書の引用でございますが、現存している化他五重の書籍類から見れば、大体において、江戸時代の中期ごろより次第に伝授

されるようになったものと考えられます。

現在の化他五重の伝籍によれば、いつ成立したかというのは、何らかの形で、著者が亡くなった年号を書いておきました。義譽観徹さんとか、祐天さんとか、利天さんとか。すなわち、その方が亡くなるよりも前にその本を書いた

ということは間違いございませんので、その一連の書物というものは、大体、正徳以降、享保ぐらいから後にそういう化他五重関係の書籍類が多数刊行されていることから考えて、このような本がたくさん発表されたということは、このころに化他五重の要請が当時の人々の中でもかなり高まっていたのだらうと考えさせていただきました。

18ページのほう、恵谷先生の引用は用例の紹介ですから省略させていただきます。

以上申し上げたように、多数の化他五重の伝籍を挙げて、江戸時代の中期より化他五重が盛んになったためであろうと推測されます。

私は正直に言って、これは人名と書名を挙げただけで、中身については承知しておりません。中身はよくわかりませんが、法度類の分析でも、正徳六年、享保十八年以降の書籍に化他五重というものが認められておりますので、

このような著書が刊行されたということと、江戸幕府の規制がそのころから緩められたということと相関関係にあると思っております。

江戸時代の初期、一律的に禁止された化他五重というのは、江戸時代の中ごろから後半にかけて、条件はついておりますが、幕府が化他五重を公認したというか、例外処置として認めていたのだというふうに考えております。江戸時代の法度類を集めて整理した結果、これについてどのようなことが言えるかという、私が江戸時代の宗教史をやっていた者として、江戸幕府の規則類を整理、編纂して、このような一定方向を導き出したということでございます。足らざるところは質問で受けさせていただきます。

失礼いたしました。

今岡 ありがとうございます。

今岡 引き続きまして、正村先生のほうから「結縁五重相伝会の現状」ということでお話を伺いしたいと思いません。

それでは、正村先生、お願いいたします。

正村 正村でございます。

初めに、平成15年度の総合学術大会発表の「結縁五重相伝会アンケート調査」中間報告をもとに、今日の一教区の現状報告を若干加えて発表いたします。

これは平成13年度の予備調査報告より、「四つの課題」「提言」を踏まえて、中心的と思われる部分について、抜粋して現状報告を申し上げます。ですから、最新ではございませんが、まとまったものだと思うところでございます。全国開筵状況、これは、現八木台下が当時研究代表で、各研究員の皆さんでつくり上げた調査、中間報告でございます。

スタッフはこのとおり、全国に及んでおります。

講題は、『現代における「結縁五重相伝会」のあり方』というところで、現代研究班で発表いたしました。

目的は、平成13年度の先ほど申しました予備調査研究報告、浄土宗総合研究所現代布教研究班、成果報告の『教化研究』の第13号を踏まえて、全国各地の「五重相伝会」の

実状調査を行い、その特色、課題、問題点を分析し、現代における「結縁五重相伝会」のあり方を研究するという目的で行われました。

その結果、13号に書いてございますが、4つの課題、経費の問題、スタッフの人材の問題、用具等に関しての問題、五重相伝受者のアフターケア、五重が終わった後、どのように念仏相続を応援、支援していくか、そういうアフターケアの問題。

それらをまとめますと、経済的なハードルで開筵がなかなか踏み出せない、あるいは、スタッフが不足していて、なかなか開筵できないということになるかと思えます。

中間報告は、このとおり、平成14年10月10日から15年2月にかけて「五重相伝会に関する調査」アンケートを、全国8ブロック、先ほどのスタッフの方々にお願いたしました。調査、集計いたしました。

対象は各ブロック16名の研究スタッフを通して、各スタッフ10ヶ寺を目標に、五重開筵寺院への調査協力をお願い申し上げます。

回答期限は平成14年12月31日、結果においては15年2月21日到着分までを集計いたしました。

その結果、対象は160ヶ寺ございましたが、ご回答いただいたご寺院は113ヶ寺でございました。

回答数113通、回答率71%、対象寺院160通。ただし、設問によっては記入されていないものを含むため、合計数は設問ごとに異なるということ、これは『教化研究』に細かく出ております。

まず、受者の人数で、西高東低ということが言われまして、西のほうが盛んで、東は余り盛んでないということでございますが、この年間における受者総数は17、332名で、113ヶ寺と先ほど申しました。

グラフで見ますと、左のほうから北海道ですね。一番右が九州という形でございまして、西のほうは非常に盛んでございますが、人数的にそう多くはございません。

片や東北が中心でございまして、数字が後ほど出ますが、一番上のところにございますとおり、18名から1、200名、平均すると153名という受者数でございまして、こちらは東北が多い。

開筵する寺院数においては西のほうが大変頻繁に開筵されていらっしやる。けれども、人数的にいうと、かなり逆になっておりまして、受者の人数は東高西低というような

感じてございます。

これは今のグラフの細かい数字です。

多い人数ですね。全日出席というのは、全部出席したパーセンテージが括弧にあります。東北で一番多い寺院は1、200名、しかし、全日出席された、最後の道場は全部受けるわけですが、そういうところを見ると大体20%。あるいは、1、013名ですと50%、1、003名ですと50%、800で60%、こういうふうになっております。

少数寺院、受者が少ないところ、これは東海で18名と一番少ないですが、100%。北陸も20名で、これもやはり100%。32名で100%。34名で99%、ご病気かもわかりませんが、少ないとかなり目立ちますから抜けられないということもあります。熱心な方があるということでございます。

これは今の数でございます。大体、50名から100名の間というのが多くございます。したがって、平均は153名ということでございます。

男女比は、6対4で女性のほうが多いということでございます。

未開筵地域、先ほど今岡先生からお聞きしますと12・6

%ということ、すごいなと、下から7番目に昇格していると思つたのですが、前に一宗で出たものではワースト5に入つておりまして、開筵率の非常に低い未開筵地域の代表的な教区がおります東京教区でございます。そこをちょっと見てみます。

東京は434ヶ寺、開筵数、10年で12会所です。1ヶ寺当たりの開筵率は0・03%、これは一宗でちゃんと出ております。

教務所直轄のものもありますが、10組ございます。城南組で1回、豊島組で3回、江東組で3回、それから、北部組というところで2回、玉川組で2回、八王子組で1回、こういうように12回ということ、0・03%です。

その後どうなったかといいますと、五重開筵ということに非常に力を入れ始めて、25回開筵されております。1ヶ寺当たりの開筵率は倍増しております、0・06%ということ、ありませんでした芝組でも開筵して、城南組は3回、城西はまだ開筵されておられません、豊島組は6回、江東組は5回、浅草1回、城北はまだでございますが、北部4回、玉川4回、八王子1回、こういうようにふえております。

それはまた後ほど説明いたします。

先ほど出ました4つの課題、経費の問題、スタッフ、用具等に関しての問題、アフターケアの問題、こういう課題に対して見ていきたいと思えます。

もう1つ提言は、経済的なハードルによって開筵がなかなか難しい、あるいは、スタッフがいらないというようなハードルがありますよということでございます。

まず、経費の問題、主催者側から見ますとどうなのかと申しますと、総収入・支出でございますが、総収入、これは90ヶ寺から回答いただいております。43という数は、約1,000万円と多いですね。その次が1,500万円。1,000万円ぐらいが収入で見えております。

支出はどうかというと、これもやはり501万円から1,000万円というところでございます。ちよつと数字がびつたり来ないのでございますが、収入の回答があつても支出の回答がないというような状況でございます。

そして、114ヶ寺のお寺さんからの回答を得ました。黒字になったのが42%です。それから、とんとんといひますか、収支ゼロ、びつたりというものが20%、23ヶ寺ございました。赤字というのが11%、書いていないというのが

7%、記入不備、どちらとも取れないのが7%、あと20%ということ、黒字というのが結構ございます。

それで、赤字の収支寺院13ヶ寺、243円の赤字から、360万円の赤字といろいろございます。見てまいりますと、東北160万円、関東はかなり持ち出しとございますが、北陸はこの調査では360万円とかなり持ち出して頑張つていらつしゃいます。

黒字は47ヶ寺からご回答いただきました、1万8,000円の黒字から、1,031万円の黒字というのがございました。1,031万円の黒字というのはどこかといえますと、見てみますと、東北です。

黒字というのは、趣旨がもう少し違うかもわかりません。つまり、境内整備、寺院、伽藍等を整備するために、結縁五重を通して整備しようというような意味、黒字の多いところはそういう意味合いが多分にあるだろうと推測しております。

受者の側はどうか。発起人というのを立てた場合、発起人、添え発起人といふのは30万円、一般の入行者は8万円に対して、3倍から4倍ぐらいの発起人ですね。

それから、20万円だと添え発起人が10万円とか。これは5万円。

発起人25万円、添え発起人が15万円、一般は8万円。

一番発起というのがあるそうでございますが、30万円、それから、発起人が15万円。その場合は3から4倍ぐらい一般の方よりも率先して納めるわけでございます。

それから、特別発起、発起、一等、二等、三等、こういうようなやり方もあるようですが、普通は三等だろうと思います。

5万円からすれば3〜4倍近くお布施をしていただいて、援助し、開筵を円滑に進ませてもらっている状況でございます。

再伝者の冥加料、初めての方が7万円だと、再伝の方は6万円、7万円、4万円、6万5、000円、4万5、000円、9万円で8万5、000円と、再伝の方は幾らか割引という感じでございます。

こういう例を見てまいりますと、受者の冥加料はどこが多いのか、これは条件がいろいろまちまちですからいかんともしがたいのですが、32あるのは5万円ですね。5万円という冥加料が圧倒的に多うございます。その次は3万円

ということです。

受者冥加料は、5万円が31%、3万円が15%、6万円が12%である。3万円から6万円が出しやすい、冥加料額かもしれないというようなことでございます。

それから、参考でございますが、全出席の受者の比率、先ほどちょっと出しましたが、回答150ヶ寺でございます。数字が違ふところはご勘弁ください。平均85%出席されている。大体の方が全日出席ですね。

そして、100%が20%、90から99%が48%、80%近くは大体よく出席されていらっしゃるということでございます。153名が全国平均の受者数です。その85%だとどれぐらいか、130名という数字ですと、皆さん出席率がいいのかな、見渡しがきいて、目が行き届く数かなと思います。

今まで挙げました少数寺院の全日出席率を見ると、100%が多く見られる。少人数だから休むわけにはいかないとしても、かなりな出席率である。全日出席者の%を高く保持するためには、受者数を50人までとするとよいのかもしれない。

2番目がスタッフの問題で、勸誠師と回向師の問題でこ

ございます。

— 勸誡師の方を見てもみると、A師という方が圧倒的な数でございました、非常に人気のあるお上人、20%を占めております。

あと、B師、C師、D・E師と、こういうふうになっております。

112ヶ寺中、勸誡師は48師、48のお上人が、先ほど言った全国の五重相伝会の勸誡をなさっていらっしゃる。

そして、勸誡師所属寺院はどこが多いかというと、ここですね。京都のお上人がなれていらっしゃるのか、関西が多いということでございます。ほかにも、九州もいらっしゃいますし、東海、それぞれ、関東、東北にもいらっしゃいますが、A師という方が大変人気があつて、多うございます。

— 回向師の先生はどうか。A師は16%、これも圧倒的に多いでございます。それから、B師、C師、D師。

98ヶ寺中、45のお上人が全国それぞれ回向師として活躍でございます、これは勸誡師の上人と回向師の上人、息の合ったペアといえますか、組んでなされる場合が多うございますから、1人の方に集中していくのだらうと思ひ

ます。

それはどうかというと、やはり京都のお上人ですね。お名前を言うときすぐわかりますが、その先生でございます。

同じことでございます。30は京都でございます。

— こういふのを見てまいりますと、勸誡師、回向師ともにもっともつと養成する必要があるということがおわかりいただけます。

用具に関しての問題、レンタル方式の採用、これは大山増上寺さま、光明寺さまでもお借りできるようでございます。あるいは、静岡教区さんなどは教区のほうで用具を持つていらっしゃいまして、開筵されますと持ち出し、レンタルということでございます。それから、それぞれお持ちの寺院から寄せ集めてやるというようなことがございます。

— アフターケアの問題、これが一番重要になると思ひます。五重が終わったら、ああよかったということではなしに、その後、念仏相続を最期、臨終の夕べまでしっかりと支えていかなければいけないわけで、例えば五重作札というのがどれほど開かれているかということ、九州、東海、北陸、近畿、中四国、五重作札が盛んでございます。一方、東の

ほうは余り開かれていないということでございます。

開筵後の教化活動の②は、本山参りですね。これも先ほどの五重作礼と同じように西のほうが多うございまして、中四国は当然、知恩院さま、あるいは、本山に近い関係もありましてこちらに参るのですが、近畿の方は余り近くてしよっちゅうお参りしているのです、あえて本山参りはしないということでありましょうか。こういう分布でございます。

それから、念仏講というのを組織して、以降、受者の方は念仏講に入るということは中四国、先ほどの本山参りも多うございまして、中四国は盛んに念仏講に入っていたいて、定期的に恐らくさまざま催しをなさっていらつしやることでございます。次は関東が多うございまして。それから、九州、北陸というふうになっております。ちょっとばらつきがございます。

それから、おてつき信行奉仕、これは受者の方でなくてもそれぞれなさっていることでございますが、あえてお聞きいたしますと、近畿、中四国、九州、数は少のうございしますが、おてつき信行奉仕として、総本山知恩院さまのほうへ開筵後の教化活動として参るということでございます。

そのほか、勤行、お勤めの会とか、詠唱の会とか、法話会等を開きまして、念仏相続を支えて、ともどもに念仏に励んでいるというのは、中四国は8、東北のほうは多うございましてね。関東、東海というような分布でございます。

未開筵地域への提言ということで、4つありますが、五重のスタッフを養成していく。特に勸誡師、回向師の養成は、総大本山、あるいは、教区で養成していく。組織的になさつたらいかかなと。

2番目に、受者の冥加料は、参加しやすい5万円前後が適当と思われる。

それから、全日出席率を勘案して、受者総数は50名までとする。

4番目、アフターケアは人気のある本山参りと寺院内教化活動をリンクさせ、信仰の培養を目指して、そのシステム化を図る。きちんと1つのシステムの中で念仏相続を続けていく、そういう支えをしていくということでございます。

先ほどの未開筵地域、東京教区、私の所属教区その後の取り組みということです。

たまたま法然上人八百年大遠忌記念事業が各地で行われ

ていますが、東京教区では記念事業、1つは法要、1つは教化事業、もう1つは法然上人の御影をおつくりするというの中の教化事業に五重相伝会開筵推進事業というのがございまして、実績と予定。東京教区434ヶ寺で、平成20年度は2ヶ寺ございました。豊島組、70ヶ寺ありますが、2ヶ寺。11月1日から4日。それから、11月25日から29日、これは両方5日五重で勤まりました。

21年、これは3ヶ寺ございました、城南組1ヶ寺、それから、豊島組1ヶ寺、浅草組1ヶ寺。これは四ではなくて五です。四日五重、四日五重、四日五重と違って、3ヶ寺が実施されました。

来年は2ヶ寺予定されておりまして、江東組が日時未定ですが1ヶ寺、それから、北部組で1ヶ寺、組五重、組が主催して行うものがございます。

それから、平成23年度ご正當の、秋に、1ヶ寺ございまして、玉川組です。

そして、実績と予定ということの受者のことですね。お寺は変わらないですが、満行受者数、平成20年度は116名、21年度が136名、少ないと思われるかもわかりませんが、東京教区では252名で平成21年度までに念仏の信

仰をする人がふえたということで、今後、来年、再来年とふえていく予定でございます。

ということを見てまいりまして、浄土宗信仰による寺院、教師の社会的存在強化ということで、未開筵地域の可能性、お寺は人的経費、これは奉仕だと。

未開筵ですから、全くまつさらなので、伝統がありませんから、みんな勉強しに行くんだよ、手伝いに来い、聖書を受けた者はどんどん来なさいということで、そこは勉強の場でありますから、経費がかかりません。

例えば、江東組などは交通費も出しません。それでもみんなが応援し合ってやっていらつしゃいます。それを継承してやっております。東京教区ですね。それがかえっていないのではないか。

それから、スタッフの養成、組自前のスタッフ、地域で檀信徒を育てていく。だれか最初は呼ばなければいけないでしょうけれども、地域で全員お互いさまで頑張って育成していく。それは、教師にとっては勉強の場であり、信仰培養の場であり、教化の場であると位置づけていく。

次、檀信徒は組、東京だと部という単位がありますが、組、部単位、要するに、地域単位の組織化、地域で支え合

いながら念仏相続を支えて、教化活動を続けていく。

2番目が、組、部単位の檀信徒の方々、ただばらばらにつながっているのではなくて、それを教区内のネットワークとしてつなげながら充実し、念仏相続の中に社会奉仕活動をという、これはちよつと余分なこともわかりませんが、自然とそういうような活動も生まれる可能性を持っているということでございます。

今後の課題、組内自立を目指して、勸誡師、回向師の育成と受者育成、指導者の養成、各組スタッフの充実、開筵推進充実、強化、これは当然そうなつていきます。これは大事なことでございます。

それから、受者育成の教化プログラムの研究、受者の方々を育成していく、それを指導するスタッフの育成、これが求められていると思います。

東京教区で今、成人大学の講座というのがありまして、そこへ受者の方々も呼ばれて、どんどん育成をして念仏信仰の培養を図っているというところでございます。

終わりに、寺院ネットワークを生かせ、総大本山、部、組、教区、センター、こういうところをもっと手を携えていけば、さまざまなことが可能であるのではないかと

と思います。

大変失礼いたしました。

今岡 正村先生、どうもありがとうございました。

今岡 引き続きまして、横井先生のほうからお話をお伺いしたいと思います。皆様お手元に資料はございますでしょうか。「五重相伝の歴史と現状」というA4の紙と、それから、B4の紙が2枚配付されていると思います。

横井 それでは、私から発表させていただきます。

まず、レジメにありますように、現在の私たち浄土宗寺院の宗教活動であります。皆さんが日常どういう仕事をしておいでになるか。地域によっていろいろ差があるかと思いますが、1つは、各お檀家に月参りがあるところがあろうと思います。

それから、お葬式があります。お葬式に関連して、枕経があり、お通夜があり、そしてお葬式、告別式をやり、そ

して、中陰があります。それから、年忌があります。こういう法務をしておられると思います。

それから、年間では、もう間もなく秋の彼岸がまいります。春、秋の彼岸の法要があります。そして、夏とは限りませんが、施餓鬼があります。あるいは、10月ごろから十夜があります。12月は仏名会があります。お寺によつては涅槃会があったり、あるいは、御忌法要があります。

即ち、こういう法務を日々やっておいでになるうかと思えます。これは浄土宗だけかという、既成教団は皆この宗教活動をしているわけでありませぬ。

そうすると、浄土宗と他宗の区別はどこですか、それは何かあるのかということになるうかと思えます。そして、よく考えてみますと、この宗教活動は、柱になっておるのは、先祖崇拜であります。

これは浄土宗だけではないに、真言宗であろうが、天台であろうが、日蓮宗であろうが、浄土真宗であろうが、これが柱だと思えます。

この宗教活動によつて我々のお寺は成り立っているわけですか。そして日々の生活ができていくわけでありませぬ。これがなかつたら、お寺の存続価値はほとんどないわけですか。

そこで、我々が他宗と区別できるものは何かあるかという話です。浄土宗だというのは何かあるかということですね。

これは、後でも申しますが、五重相伝以外ないわけですか。これは浄土宗だけのものであります。ほかの宗派にはありません。

そうしますと、皆さんがお檀家から、あるいは、一般人々から、おたくのお寺は何宗ですか、ハイ浄土宗です。五重をしなかつたら浄土宗の看板をおろしてもらわないといかんのではないのでしょうか。極端に言ったら。というのは、他宗と変わらんじゃないですか。簡単に言えば、そういうことになるうかと思えます。

しかし、よく考えていただきますと、我々の、日本の仏教というものを一度歴史的に考えていただいたらよくわかると思えますが、なるほど仏教は奈良時代に入りました。飛鳥大仏ができて、空海、最澄が中国へ行かれ、平安仏教ができました。

そのときに入ってきた仏教の根底には何かあるかということですか。これは、仏教がインドで生まれまして、そして、中国に入つて、皆さんもご存じだと思いますが、道教、そ

れから、儒教というものが中国で生まれ、仏教と合体して日本に入ってきた。それが我々の今、宗教活動をしている大きなものになっていくわけですね。

簡単に言ったら、道教、儒教の上に仏教というコートを着ているようなものであります。これが現在の日本仏教なのです。

そういう具合に考えていきますと、それでは、日本仏教の中で、我々の宗祖であります法然上人は、お釈迦様の考えを一番素直に受け取られたお坊さんだと思います。

法然上人の考えというのは、インド仏教に近い。また、その弟子である親鸞さんがそれをしっかりと受け継いでいる。だから、親鸞さんは、亡くなる前に、わしが亡くなったら遺体は鴨川へ捨てよ、カラスに食わせ、魚に食わせ、墓はつくる必要はないと言われたはずですね。

ところが、現実はどうかということですね。東大谷へ行きましたら、たくさんの真宗のお墓があります。あふれるほどあります。そうすると、宗祖の考え方と現実が違うということではないでしょうか。

そういう具合に考えますと、私たちは、特に浄土宗は、衆生を救いたもうことを本願とする阿弥陀如来様にすがっ

て、そして往生していく。すなわち、これが信仰の根本だと思えます。

浄土宗においては、往生して極楽に生まれるというのが浄土宗の考え方ですね。ただ一心に阿弥陀如来様にすがるということです。念仏をお称えするのが本當の信者ではないでしょうか。

しかし、先ほど申しましたように、現実が違うわけがあります。日本古来の先祖崇拜というか、習俗的なものも合わさって現在にずっと通じているのが、大体、東北アジア人の中に流れている基本的な物の考え方ではないでしょうか。

さて、先ほどお話がりましたが、江戸時代は寺請制度の中で浄土宗は存在したわけですが、このときは、浄土宗の組織というのは縦割り組織であります。

法然上人の時代から足利時代、室町時代までは、浄土宗の組織はどうかというと、これは横組織であります。念仏、同行者の集まりであります。それが浄土宗の本来の姿であります。蓮如さんが法然上人を慕ったところがそこにあるわけですね。その形で浄土真宗は、現在の浄土真宗に成長したわけですね。

浄土宗はどうでしょうか。お檀家はあります。ところが、お檀家の檀信徒の顔がちつとも出てこない。そうなってくと、本当の教団ということが言えるかどうか。そういうことが言えると思います。

というのは、法然上人は「我が遺跡は念仏のするところである」とおっしゃっていました。お寺は要らんとおっしゃったのです。現実が違うわけですね。

そういう具合に考えていきますと、我々の日常の法務というのは、本当の浄土宗の教義そのものに照らしたら合致するものではないと思います。しかし、現実的には、こうでなければいかんわけです。お寺を維持する以上は。

そういう面を考えて、今度八百年遠忌になります。この機会に、私たちの本当の布教の正念場が来ると考え。これから10年が浄土宗の正念場だと認識し。その場合で大切なのはやはり布教であります。

布教と言いますと、布教の原点というのは、あくまでも社会全体をつなぐような、全体感が生まれないとだめなのです。それは、布教とは念仏同行者の横組織をつくる、横社会をつくるということであり。庶民を救済するということでもあります。

それは、教義を流布することではなく、善導大師様がおっしゃいましたように、安心を流布することです。

浄土宗教団はあくまでも、本来、庶民に安心を与える念仏同行者の横組織でなければいけません。念仏申す者は皆同僚であり、すなわち、仲間であるわけであり。お坊さんが上ではないわけです。我々も阿弥陀仏のもとでは檀信徒と平等であります。

ここに、うっかりしてりますと、現在、浄土宗のご住職は、自分らが檀信徒より上やという感覚があるかと思えますが、それは違うわけであり。平等であります。だから、これらの人々とともに念仏をし、ともに喜び、そして、共生感を実現していく、悲しみも分け、そして、同じ念仏を申す同行者である、こういう意識が必要ではないでしょうか。

そういう意味におきまして、念仏の篤信者を我々がつくる、また、その展開をしていかなければいけない。それは他宗と違う法要、浄土宗独自の五重相伝を実施してもらおうということでもあります。それが非常に大事であります。

きょう朝からお話がありましたように、今も歴史的な経

過がありました。こういう形で伝統を守ってきたおられるけれども、現状の実施されている五重相伝の数ほどのくらいかということを書きました。

それは、教学局で調べていただきました。平成16年から20年までのデータですが、地域差は先ほど出ておりましたが、100件ぐらいであります。これは宗務庁に届け出た分です。届けていないのが若干あるかと思いますが。それでも年間100ヶ寺であります。100ヶ寺ということ、7、000ヶ寺の何%か。1・5%ほどです。

それでは、これが浄土宗の大きなメイン事業だとは言えません。ちょっと情けないのではないですか。せめて10%、年間500から700カ寺は五重相伝をしていただく。また、そういう形が出てきていいと思うのです。

我々は今度、法然上人の八百年大遠忌であります。法然上人に対する報恩というのは、何が最大のものであるか。やはり念仏篤信者をつくるということであり、何もならん生まれぬような法要をやっておったのでは、何もならんわけです。法然上人に申しわけないと思います。

もう1つは、篤信者をつくらうという使命感が浄土宗のお坊さんに欠けているのではないだろうか。使命感がない

ように思うのです。

その一例は、今、ご遠忌が再来年ですが、盛り上がりがないじゃないですか。これでよろしいのですか。せめて、法然上人に対する報恩のまことといえば、篤信者をつくる五重相伝をしていただく、浄土宗の看板を出しておるのであれば、それをやっていたくということが大事だと思います。それで初めて本来の浄土宗の姿です。

だから、もう一度法然上人の原点に立ち返って、ひとつ篤信者をつくる努力をしていただきたいと思えます。

それでは、檀信徒の少ないご寺院、あるいは、今まで余りやっていない地域というのは、先ほど出ておりました。では、五重相伝はできるのかというと、できます。住職の決断次第であります。

私が経験したのをそこへ書かせていただきました。これは実際にやりました。縁がありました。以前、おてつぎ伝道車で、延岡の来迎寺さんのほうへ参りました。そうすると、そこのご住職の高久上人が、うちで五重できますかと尋ねられました。できますよ。

どうしたらできるのか。まず勉強してもらわないといけないので、延岡から3人の若い人に実際3回来ていただき

ました。そして、1人の人には伝灯子に重点を置いて勉強していただき、1人は回向の仕方を重点に勉強して、1人はいろいろな準備をするところに重点を置いて、そして3人の人で一生懸命研修をしていただきました。

それにはマニュアルをつくりました。そのマニュアルに従って、事前の勉強、予習、復習をやりました。企業でいえばオンザジョブトレーニングであります。それをやりました。だから、五重の前日から来てもらって、朝も早うから、終わってから遅くまでやりました。

そういう形で、平成16年に、そこに書きましたように、10名で五重相伝をいたしました。そのときには、三州の浄青の人たちが皆応援して頂き。役割を決めまして、おのおのその役割を果たしたということがあります。

10名が終わった後、その10名の方には、講をつくってもらいました。五重講をつくってもらって、月に1回はお寺へ集まって、お花を入れたり、お供えしたり、お念仏をしたり、それから、年に1回五重ざらいをしております。これはずっと現在まで毎年やっております。10人ですが、その縁でまた、平成20年には授戒が20名実施されました。

そういう形でやっております。

このときにも、先ほど経費の問題がありました。最小限にとどめるということで、お昼弁当はほかほか弁当の250円。それは、ご飯とお漬物と味噌汁とホウレンソウだけ。明くる日はさがさがきゴボウと味噌汁と、それだけであります。そういう具合にして、すべての経費を抑えまして。

もちろん、若い人たちのご協力があつてできたわけですが、一切お礼はございません。お互いですので。そういう形でできたわけであります。

その勢いを持ちまして、浄土宗実務庁主催で沖繩の袋中寺で、9カ寺で71名の方に五重相伝が実施されました。このときに浄青の三州の人たちが皆参加しました。そして、応援をさせていただいたわけです。これも大成功でありました。

ここでも9カ寺の合同ですが、後で申しますように、講をつくっていただきました。だから、3人参加したお寺は3人で講をつくり、5人は5人で講をつくりということ、そこで月に1回お念仏をするなり、あるいは、集まって茶話会をするなり、お寺のお掃除をもらったなりということで、ずっと続いております。

そして、年に1回、袋中祭があります。このときには全員集まって袋中祭をやっていた。だから、沖縄は連合体ができていたわけです。

そして、五重のおさらい会も実施致しました。このおさらい会のときには、五重を受けた人だけではなしに、350名集まりました。各お寺で40人、50人と集まったわけです。そういうことで頑張っていたいております。

次に、東京教区、先ほどお話がありましたように、750万の五重奨励金を教区で設定されました。そして、1会所当たり75万円ずつ奨励金を出されたようであります。教区長さんにお伺いしますと、もし足らんようであれば補正予算を組むとおっしゃいました。本来は宗がやらなといかんことでしょうけれども、宗が今やっています、それを一教区で、本当のご英断だと思えます。そういうことで、現在、実施されておるといことは、非常にありがたいことでもあります。

さて、五重はやりっぱなしではなしに、必ず五重ざらいをしてもらう、そして、講をつくる。そして、各教区で講組織の連合体をつくってもらおう。そして、浄土宗として一

つの大きな連合体をつくっていただきたいと思えます。それでこそ初めて教団ということになろうかと思えます。

現在の浄土宗教団は何や。それは、お坊さんと寺庭婦人と、浄青の協同組合であります。教団ではないのです。檀信徒の顔が出てこないとだめです。ここへ檀信徒の顔が出てきて初めて教団という姿ができるのではないのでしょうか。だから、教団とは何かということもひとつ、この際考えていただきたいと思えます。

これをやっているのは浄土真宗ではないですか。だから、親鸞さんの七百五十年遠忌も250億円すぐ集まったではないですか。壇信徒の講組織の宗議会で決議されたら、すぐ集まりました。それがやはり講の力です。

この辺も私たちは考えなければいかなんと思えます。限られた時間でございますので、この辺でとどめたいと思えます。どうもありがとうございました。(拍手)

今岡 ありがとうございます。

今岡 皆様方、ご質問もあろうかと思えます。できまし

たら、10分ほど休憩をいただきまして、すぐさま質問用紙を回収させていただきまして、お答えできる質問にお答えしていこうと考えております。

時間が詰まってまいりましたので、早速、休憩に入りたいと思います。次は55分から再開したいと思います。よろしくお願ひします。

(休憩)

今岡 それでは、再開いたします。

皆様方からたくさん質問をいただきました。各先生、それから、全員と、いろいろな質問がございます。時間があと30分しかございませんので、すべてお答えはできないと思いますが、なるべくまとめてお答えをいただくようにしたいと思います。

まず、宇高先生にご質問が多数参っておりますが、第1は、増上寺を中心とする関東の資料で話されているけれども、関東だけの話なのかということ。

それから、幕府の宗教政策で、最初はかなり厳しい、だんだん緩やかなものになってきた。だけでも、実際はどの

程度行われていたのかということ。

それから、江戸時代以降、明治に至る五重の開筵というものは一体どうだったのかというようなところについて、ご質問がございましたので、よろしかったらお答えいただければと思います。

宇高 3点ほど今、パネラー、コーディネーターのほう

からご指示をいただきましたが、まず1点目、江戸時代には、江戸幕府並びに増上寺の僧録所というものが浄土宗の行政機関の最高責任者でございますし、そこから出された法度というのは全国に拘束力を持っておりますから、基本的に、増上寺、関東周辺の資料で論じても大勢に誤りはないものと判断しております。増上寺の当時の立場を考えると、増上寺の資料で一宗の僧録所、要するに、今の宗務庁のようなもの、最高責任機関が増上寺にございましたから、そこから出された資料は原則として全国に影響力を持っていると考えておりますので。

もう1点は、残念ながら、関東におりまして、地方のそういう関連資料を求め得なかったということをあわせて1点目の回答にさせていただきます。

2点目は、江戸の中期以降、実態がどうであったか、残念ながら、具体的に江戸のあるお寺でお年寄りについてやったという資料は知っておりますが、それが幾日間、どういう形でやったかということまで書いてありません。だから、その化他五重の内容がどういうものであったかというのは、逆に、江戸の中期以降出された書籍の中でお考えいただくしかなくて、法度類や何かの中に具体的な化他五重の内容については書いてありません。

それから、ご質問の中に、書籍類を書いたのはどのような人か。義誉観徹・行誉利天など、鎌倉の光明寺、それから、増上寺の歴代になられたような方であって、関東の檀林出身の方が一応どちらかといえばそのころの書籍の作成者で、関西はないとは言いませんが、関東の方が多いという感想は、ここに出てきている名前から感じます。

それから、最後のご質問が、江戸以降どうなったのかというご質問ですが、午前中の柴田先生の基調講演の中で、最初のところの現在の伝法規程についてご説明の資料があったはずでございます。そこを見ていただいてもわかりますように、現在の伝法規程の中にも在家、化他、結縁、何でも結構でございますが、一般の方々に関する五重の規程

はないはずでございます。

明治期以降の浄土宗の宗規、宗綱類をずっと拝見しても、結縁五重や持戒をいい加減にやってはいけないとか、差定の中に化他五重の何とかというのがほんの一部出ていたことは知っておりますが、明治以降の浄土宗の宗規、宗綱の中で、残念ながら私が承知している限りでは、在家の方々に関する五重の位置づけということについて、明確な規程はないまま来ているのだと思っております。

そのことですので、ことが推測していただけると思うのでございますが、明治以降、実施されていることは確かであるけれども、一宗が宗規、宗綱の中でそのような規程は、今ちょうど柴田先生がお見えになられたので、先生、きょうの午前中の基調講演の中で、現在の一宗の伝法規程の中に、在家の方に関する五重の規程はないという資料のご説明がございましたよね。

明治以降、現在に至るまでの化他五重、結縁五重、在家五重、そのことについてどういう取り扱いになっているか、どういう形であったかというご質問が出たのです。それについて私は、明治以降の一宗の宗規、宗綱の法度類、規則類、そういうものが何種類も教報社から出ておりますが、

そういうものの中に、在家の方々に関する五重の規程が一宗として定めたものを、きちんと確認できなかったと答えているのですが、現在の伝法の規程の中に明確な基準はないですよね。

これを読んでいただければわかりますように、在家の五重についての規程は、現行の一宗の規程にすら明文化されたものはない。明治時代はおして知るべしということでございます。

今岡 正村先生にご質問が来ております。共通するところを挙げていきますと、五重はわかったけれども、勸誡師ですとか、回向師ですとか、その他の大勢のスタッフが必要だということになりますと、スタッフの養成というものをどのように考えていったらいいのだろうかというような内容のご質問だと思います。先生、よろしくお願います。

正村 ありがとうございます。スタッフの養成につきましては、例えば、東京教区では江東組さんが20年近く五重相伝会、授戒会を開筵されていらっしやいます。

それを参考に東京教区もやってきたわけでございますが、

それはまず、勸誡師の立場といえますか、五重相伝というのはどういふことなのかということから始まりまして、一体どういふものを伝えていくのかという勉強会を、スタッフ予定者の若い人も含めまして、2回ほどいたしました。

東京教区でも2回やりました。それから、開筵するということが決まった、予定された組でも、新たに2回やります。

あとは法式ですね。各道場、回向等々、さまざまなことにつきましてのさまざまなことにつきましての勉強会も2回、マニアール本は東京教区は作成されております。江東組さんのものをほとんど参考にさせていただきまして、それに基づいて勉強いたします。

受付から、祝膳といえますか、記念写真も含めて、そういうスケジュールのこととか、どういう準備を進めて、何をやるのかということを細かく勉強いたします。

そして、実際にそれを実施する組におきましては、実施に当たっておおよその習礼をいたしまして、こういう動きがあるのか、このことはこうなのか、あるいは、参考に差し障りのない範囲での実務的なDVDというのが撮ってございますので、それを参考にして理解をしていただき、そして、実施にあたっては、先輩の方がある程度教えて、

何度か練習を重ねて当日を迎えるという、準備の段階で養成をしてみたいです。

ですから、勸誡師、回向師というのは、東京の場合はまだそうはつきりありませんが、教授師の先生方にご指導いただいて、受付からすべて、それから、各道場における動き、これにつきましても役割が決まっておりますので、マニュアルに従いまして勉強し、練習をし、当日を迎えるというように、スタッフの養成は、本当に未開筵でございますから、手取り足取り細かく勉強させていただきます。

2回ぐらい続けていきますと、おおよそ全体がわかって、全体の中で、今、自分は何をするのか、どういう意味があるのか、お檀家さんにどう接して頑張ってもらうのかというような、受者の心の中までケアするような心構えになっていくようにございまして、そのことによって各組で開筵されますと、その組でスタッフは養成されてくる。

それが何度か続けば、恐らく、将来は各組、10組東京教区はありますが、10組がそれぞれ勸誡師もおるし、これから回向師さんという、これは特殊な練習をしないとイケませんが、滋賀教区でも出されておりますものを参考にしながら、独自に詠唱を入れたり、さまざま工夫して回向を行

っておるところでございませう。

そういう意味で、スタッフの養成は、勉強会を全体でもやるし、開筵が決まったところでも最低2回、五重について、法式について、2回やります。

そして、いよいよ実施となると、段階を直前まで何回か分けて道場の習礼をしていくというように、実施に向けてのきめ細かな養成といえますか、勉強会が開かれており、それは大変有効だと思えます。

以上です。

今岡 どうもありがとうございます。

横井先生にいろいろご要望が来ておりますが、これは後ほど横井先生にお渡しするとしまして、質問としてこんなものがございます。

私はある大学で500人の学生に対して宗教を教えてください。はっきり申し上げて、ダイレクトに五重相伝の内容、そして、実践を指導することは至難のわざです。今後、一般の若い人に五重相伝を説明し、実践していく方法を教えてください。具体的な五重相伝の普及方法とでも申しませうか、こういったものについて、何か横井先生、アイデ

アがあつたらご教示いただければと思います。

横井 なかなか今の問題は難しいと思いますが、私自身の経験からいいまして、私は佛教大学を出ているわけではございません。大正大学も出ておりません。専門的にやっていなかつたわけです。もともと電気のエンジニアであります。

しかし、自分で私が企業の中で教えて頂いたのは、非常に厳しい上司であつたわけです。憲兵上がりの上司で、人間のやつたことはできるといふ信念のもとにやれと教えられました。だから、神仏がやつたんじゃない、人間がやることはできるんだ、できないといふのはまだ努力が足らん、決断したら自分が努力せいと言われたわけですね。それが私の心の支えになっております。

それで、多くの先輩からご指導いただき、同僚から指導していただいて、今、何とか人並みに五重のことがわかるようになってきたわけです。

しかし、多くの学生さんに教えるというのはなかなか大変だと思えます。やはり現場で教えんと、なかなかできんと思えます。

先ほど事例を挙げましたが、延岡の来迎寺さんの場合、延岡では五重がほとんどやられていなかつた。初めてであります。しかし、住職が、高久上人がやりたいのだ、できますかと言われたら、それはできるよと。しかし、問題は、住職の決断と努力以外にない。それだけ覚悟できるかと言つたら、できると言うから、私も引き受けました。

それで、指導書をつくりまして、マニュアルをつくつたわけですね。そして、1年間の計画を立てました。実施計画、準備していく順番、何と何を順番にマスターしていくかといふこともやりました。そして、短期間に養成できる方法で計画書をつくりまして、それのとおり実行したわけです。また、彼も実行してくれました。

まず、住職の場合は、伝書をつくらなければなりません。買ったものを読んでおるようではだめです。自分で書いてもらわないといかん。モデルを渡しました。私の伝書を渡しまして、それをまず読んで。わからんところは聞いて。その次は書いて。まず自分で自分の伝書を書いて頂く。先代がないですから、書いてもらう。そういう努力をしていただきました。

そして、書き上がったときに「どうや、少しわかっ

た？」と言ったら、「大体意味はつかめました」と彼は言いました。

それでは、いよいよ実施できる準備をしようやないかということ、先ほど申しましたように、延岡の組から、宮崎組から3人に来てもらって、おのおの分担を決めながらやってもらったわけです。本当に厳しかったと思います。

大変やっただと思います。予習、復習は1時間で済みます。それを何回も繰り返してやってもらいました。

そういう熱意で3人おのおのができるようになった。全体もわかるようになったということですね。

ですから、その人たちが中心になって、来年、実は、鹿児島、昔の大口市、浄光寺さんで五重をします。それは若い人が、参加したその人たちが中心になってやってくれます。もちろん住職にもことしの4月、私のほうへ引き受けまして、私が勧誡するお寺へ頼んで、一緒に中へ入ってもらって勉強してもらいました。本当のオンザジョブトレーニングであります。そこで予習、復習をしながら進めたわけです。

だから、そういう体験をしながらやっていかないと、理屈ではわかってても、身にはつかないと思います。本当にわ

かったというところは、お念仏と同じで、念仏を称えてみるとだめですね。それと同じことで、そういう形で、及ばずながら、ご支援させてもらっておるわけです。そうすれば、初めての方でも必ずできます。

できないのは努力が足らんということや、そういう具合にお考えいただければ、必ずできますから、よろしくお願ひしたいと思います。

今岡 住職がやる気を起こさせるのが一番で、やる気になればできる、こういうお話だったと思います。

正村先生にもう1つ質問がございます。よろしゅうございますか。2名の方からほとんど同じような質問でございまして、現在、檀家制度や伝統的な社会が崩壊していく中で、五重相伝といっても、これは檀家の囲い込みにしかならないのではないかと。念仏の信仰、信者をふやすことに本当につながるのかということ、それから、檀家以外の方にどうやって勧めていったらいいのか、こういう問題が提起されておりますので、お答えいただければと思います。

正村 大変難しいことかもわかりませんが、囲い込みは、

まず、縁の深い檀信徒を教化しなければ始まらないのではないでしょうか。それから、檀家以外の方が結構受けられます。うちは実家が真言宗ですが、受けていいでしょうか。どうぞ受けてください。

どこにどういいう縁があるか知りませんが、縁を結ばれた方は、ともかく一生懸命五重に勧誘いたします。例えば、法話をいたしましても、檀信徒の方よも、近所の方が来やすいということもありますが、檀信徒以外の方のほうが結構熱心になっていくのです。それはいろいろな心理も働くのかもわかりませんが。

要は、囲い込みで、檀家さんだけを相手にやっているのではないか、まずそこから始めなければ核ができないのではないのでしょうか。深い深い縁のある檀信徒さんも教化できないで、よそを向いて何ができるかなというふうに自分に言い聞かせて、奮い立たせてささやかな活動をしております。

今岡 住職がまず奮い立って五重だというお言葉で、横井先生と共通する考え方がそこにあると思います。

五重を受けると、念仏に対する心構えが随分変わってき

て、念仏講のような横の組織にも参加するきっかけになるし、ということ、その効果はわかるのですが、具体的に、それでは、お檀家さんでも、あるいは、お檀家さんの周辺の方々でも、そういった人たちを五重に参加しようという気にさせる、そのことを醸成していくことがないと、なかなか、では、住職が頑張つてやりますよと言ったって、なかなか受者を集めることが難しいのではないかという気がするのですね。

その日々受者を養成していくような、何か日々の活動ですとか、心構えといったところを、横井先生と正村先生、それぞれお伺いできればと思います。

横井 私のほうでは、定期的に五重、授戒、五重、授戒といたします。人数が少ないときもあります。20人ぐらいのときもあります。ですけれども、5年ごとに、5年したら五重がある、5年したら授戒があるということですね。ですから、今逃したけれども、次の五重のときできますとかいう具合に計画してくれるようにする。

だから、お寺が習慣的に、定期的に五重をしていくということは大事だと思います。5年置きなら5年置き、3年

置きなら3年置き、10年なら10年という具合な計画をしていただいて、5年来たらまた授戒をする、五重をするというように勧めていただいたら、できると思います。壇信徒もそのつもりでおります。今回逃したけれども、次のときはぜひお願いしたいということになります。

また、お寺によっては、人数が多過ぎたら困るので、年齢制限しておいになるお寺も奈良教区の場合があります。だから、今回逃した、もう少ししたらその年になりますから受けますよというようなことですね。そういうお寺もございません。

よい習慣づけをしてもらうと、必ずお寺では、20年に一遍とか、30年に一遍ではどうもなりません。人数が少なくても、定期的に5年なら5年ずつしてもらったら、檀信徒もそのつもりで心構えができますので、それがよいかと思えます。よい習慣づけをしてもらいたいと思います。

正村 今のお話と大体同じでございます。

今岡 それにつけ加えまして、例えば、私の所属している千葉教区というのは、開筵がほとんどないですね。何年

に一遍ぐらいしかない。そうなりますと、なかなか習慣もございませんし、ではやってみようといったときに、どうやってプロモーションといいますか、お檀家さんに、実はこういうものがあつてということを一から説明していかなければいけないのけれども、なかなか説明の仕方が難しい。

先ほど、学生500人に五重相伝を説明するのは難しいというのと共通するように、そういう習慣のない地域においては、まず五重相伝というものを説明しなければいけない。その説明というのは非常に難しいのだと。それをどうやっていったらいいのかというところを、正村先生にお伺いしたいと思います。

正村 説明というのは難しいですが、開筵の盛んなところは、「和尚、いつやるんだ」というような感じでボトムアップで下から突き上げでやるという大変うらやましい環境でございますが、例えば東京におきましては、なかなかそうはいきません。

したがいますして、まず、どうしたらいいか。組ですね。江東組さんなどは非常に参考にしておりますが、1カ寺で

できなければ数カ寺で協力して、連携して、うちで3人ぐらい、うちは5人だよというようなことで、少人数でもいからまず中核をつくっていく。

例えば、私のお寺では、授戒会はやったのですが、その後、雨漏りが発見されて、五重を準備していましたが、工事のため、ついにできないで今日に至ってしまいました。今、耐震工事をしておりますのは、本堂の改修を始めましたが、それはなるべくいい環境で五重を勤めようということを出発したのですが。

そのように、スタッフがおれば開けると思っています。そして、例えば、開筵を決めてしまえば、それについて、1カ寺で無理なら組で協力してネットワークで勉強して、そして、檀家さんにチラシ、前ぶれですかね、五重とはこういうことですよとか、五重というのがありますよ、あなたがたい方の文章なども定期的に載せていきますので、五重を受けた受者がいれば、壇信徒がいればですね。

私どもは増上寺さん、あるいは、豊島組での五重にそれぞれ何人かついておりますので、そういう方の感想文を載せます。そうすると、を通して受けていない方にも呼びかけることができると思います。

あとは、和尚の人間関係でしょうか。幾ら言っても信頼できないような住職だと、何を言ってもだめだと思えます(笑)。信頼できないと言っては悪いですが。

そういう意味では、新年会を開いて、忘年会を開いて、まず人間関係、役員の人間関係をやって、役員の方は比較的五重は受けてくださいます。受けてくださった方を中心にまた、自分のお寺でやる場合は非常に協力してくださると思っております。

ちよつと地味ですが、そういう地道な活動しかないのかなど。どう言ったらどうなるというのは、ちよつと私ばかりません。

今岡 どうもありがとうございます。

時間もだんだん押し迫ってまいりました。最後に、各先生に一言ずつお願いしたいことは、きょうずっとお話を聞いてまいりまして、浄土宗の伝統ある手法が連続と続いてきている、そして、その効果は、例えば、幕府が禁止するぐらいの効果がある。宗教的な意味合いから、幕府がこれを禁止するというところまで行ったような、大きな効果のある五重相伝を、これからどういうふうにしていったらいい

いか。

もうこれが浄土宗の神髄であるということ、積極的に
行っていくということならば、そういうことを大きな声で
おっしゃっていただくということで、最後に一言ずつ、宇
高先生から、今後の五重をどうしたらいいかという希望で
もお願いできればと思います。

宇高 ご指示でございますから、思ったまま、正直に申
上げますので、失礼があったらお許しをいただきたいと
思います。

私は、在家の方々に対して念仏を勧めるという意味での
五重相伝というものは、浄土宗はかなり早い時期からやっ
ていて、そのことに伴う弊害を江戸幕府が禁止したことは
承知しております。

そのような中でも、あえてまた小規模な形で復活をし、
現在まで継続されてきていることから考えて、自信を持っ
てどうぞおやりくださいということ、です。

それと、多分、在家の方々に対する五重というのは、時
代によって動いてきていると思います。これまでも動いて
きたということは、これからも動いていくということだと

思っております。基本的な理念さえ間違わなければ、今後
の激しい動きの社会の中で、在家の方々に対する五重を浄
土宗としてどうやるべきか。

これまでも動いてきたということは、これからも時代即
応という形で、骨格さえ残せば動くこともあり得るのだと
いうふうには、宇高は歴史をやってきておりますので、その
ような感覚で認識しているということです。

答えになりませんが、これまで継続したことを大切にし
てください。ただし、時代即応という形で動いてきており
ますので、今後、どのような形がよろしいのか、皆さんが
お智恵をお出しいただくことだろうと考え、以上が宇高の
考え方でございます。

正村 五重相伝会開筵につきましては、灯火だと思っ
ております。ささやかな人数、受者が少なくても、あそこ
お寺で何かやっている、そこで何人かの方がお念仏を相続
していく方が生まれるということは、灯火を灯すというこ
とです。

それしか浄土宗はやるのではないかと思うく
らい思っておりますので、その灯火が大きくなるか、小さ

くなるか、これはわかりません。ご縁次第です。ともかく灯火を灯し続けて、ああ、あのお寺は何か灯しているな、そして、その人が真つ暗闇になったとき、ちよつとあの灯火のところへ行ってみよう、そういう灯火だけは消さないでお寺はあり続けたい、こんなふうに思っております。

横井 私の考え方ですが、ささやかな体験から、先ほども言いましたが、五重を受けた人は、念仏の篤信者であります。これはなかなかお寺の存続が難しい時代になります。特にだから念仏の篤信者をつくってもらおうということ。

そして、我々お坊さんに、先ほど言い忘れましたが、蓮社号というのがついております。これは何かなしについておるのではないわけでありませう。これは、善導大師さまがきちんと指摘をしておいでになるわけですね。講の組織の代表者が蓮社であります。

我々、蓮社がつくのであれば、それだけのものをしてもらわないといかんと思います。そうでなかったら何もならんわけです。聖書を受けたたら蓮社号がつくのだけというわけではないわけですね。本来は、善導大師さまがおっしゃ

っていますように、講の組織の代表者の総称であります。

そういう意識を持ってもらって、念仏篤信者をつくってもらう、これがお寺を支えるこれからの力になると思います。これがなかつたら、つぶれていきます。

先ほど申しましたが、これから10年が浄土宗の布教の、一番大事なときであろうかと思えます。だから、このご遠忌を中心に、ぜひひとつ皆様のお寺で五重相伝が盛んになりますように。

また、場合によつたら、言っていたいただきましたら幾らでも協力させていただきます。ご支援させていただきますから、言っていたらいいと思います。

そして、本当ににぎにぎしく五重相伝があちらでもこちらでも行われ、講組織がまとまるといことが、浄土宗教団を本当に強固なものにできると思えます。そうでなかつたら、つぶれるよりしようがない。衰退いたします。私はそう思います。

だから、将来に希望を持って、ともに頑張りたいと思えます。どうぞよろしく願いたいと思えます。

そして、五重相伝で、住職として非常に重要な事、五重相伝の伝書の問題があります。

本来、五重相伝の伝書は、晋山の時前任職から、過去帳伝衣と共に引継ぐものです。所が前任職が所持していない場合、既に発刊、販売されている伝書を活用する住職が多いですが、出来れば自分で作成して頂き度い。七代聖問上人が五重相伝の儀則を設け、三卷七書であります。

そして、書伝と口伝に分れ、加行の時、知恩院問跡、増上寺台下から口伝で直伝されている。

浄土宗のお念佛の根幹にかかわり、浄土宗の根幹でもある。

其故、各教区で、又住職個人で伝書を作成販売することは、絶対許される問題ではない。

五重相伝の伝書の重さを再確認して頂きたい。

今岡 五重相伝は、時代に即応して、社会の灯火となるような、そして、信仰のコミュニティーをつくっていく、こういった活動であるというようなことにまとめられるかもしれません。

コーディネーターの時間の配分がなかなかうまくいきませんで、皆様方のご質問すべてにうまくお答えできたかどうか、甚だ心もとないところでございますが、時間が参りましたので、この辺でシンポジウム（一）を終了させていただきます。

ただきたいと思えます。

パネラーの先生方に盛大な拍手をいただければと思えます。（拍手）

（了）

シンポジウム②

五重相伝のこれから

進行 それでは、これより昨日のシンポジウム（1）を

受けまして、「五重相伝のこれから」というテーマの下に3人の先生をパネラーにお迎えし、コーディネーターは正大学の林田康順先生にお願いいたします。

それでは、早速コーディネーターの林田先生にマイクをお譲りいたしますので、よろしくお願いいたします。

林田 失礼いたします。ただいまご紹介いただきました。正大学の林田と申します。

まずは、開式に先立ちまして、お十念から始めさせていただきます。

■パネラー

後藤真法

日下部謙旨

西城宗隆

林田康順

■コーディネーター

〔同称十念〕

林田 失礼いたします。ただいまから、平成21年度浄土宗総合学術大会の2日目のシンポジウムを始めさせていただきます。

本日のテーマは、昨日の基調講演、柴田先生により「五重相伝について」とシンポジウムの（1）「五重相伝の歴史と現状」、この基調講演とシンポジウムを受けまして、「五重相伝のこれから」と題して進めさせていただきます。きのうは歴史的な部分や現状の部分についてお話をちよ

うだいたしましたが、本日はそうしたお話を受けて、これから浄土宗がどのように五重相伝に取り組んでいくべきなのかについて、先生方から貴重なご提言をちょうだいしたいと存じます。

それでは、はじめにバネラーの3先生を紹介させていただきます。

まず、皆様方から向かいます。一番左手でございます。浄土宗総合研究所研究員をお務めの後藤真法先生でございます。どうぞよろしくお願いいたします。(拍手)

後藤先生は、浄土宗総合研究所の研究員であられまして、昨日正村先生にご発表いただきました「結縁五重相伝アンケート調査」の中心となつてご尽力いただいた先生でございます。

また、大本山増上寺布教師会会員、浄土宗の常任布教師、現在は東京教区江東組円通寺のご住職でございます。

続きまして、中央でございますが、大本山金戒光明寺布教師会副会長の日下部謙旨先生でございます。(拍手)

日下部先生は、金戒光明寺布教師会副会長であられますとともに、浄土宗常任布教師、総本山知恩院布教師、大本山増上寺布教師、大本山清浄華院布教師であられ、また、

佛敎大学の非常勤講師として伝道学をご担当いただいております。

数年前まで布教師養成講座で多くの若手布教師を育成され、現在五重相伝や授戒会の勸誡師、教授師として多方面にわたつてご活躍でございます。兵庫教区の灘組・慶光寺のご住職でもございます。

それでは、向かいます。一番右手でございます。浄土宗総合研究所の専任研究員、西城宗隆先生でございます。(拍手)

研究所の研究員であられます西城先生は、現在大正大学の非常勤講師として法儀研究をご担当、法式のスペシャリストであるとともに伝法にも深い造詣をお持ちの先生でございます。

皆様方のご自坊にもおありになるかと思ひますが、浄土宗出版の『結婚式』、東京教区青年会の『死の儀礼』などご著書も多く、齋々坊から出ております『浄土宗の法式』、『五重相伝・授戒会』の編纂に従事されました。東京教区の江東組大雲寺のご住職でございます。

以上、3先生からお話をちょうだいします。昨日の宇高先生のお話の中で、「五重相伝の継続」とい

う視点で、800年来の御教えを伝えていくんだという継続の部分と、また、時機相応ということも大切だとお示しいただきました。

正村先生には、宗祖・法然上人から続く「灯火」を消さない、絶やさないように五重相伝というものをより活性化していかなければいけないというご提言、お話をちょうだいいたしました。

また、横井先生からは、これからの10年はまさにお寺の危機を迎える。その際に、お寺の檀信徒の核を、篤信者を育てる。そのための方策として五重相伝以上のものはないというお話をちょうだいいたしました。

また、横井先生からは、浄土宗には「五重相伝開筵推進委員会」があり、北海道、沖縄を初め、その推進委員会に基づく五重相伝が日本全国にわたって広げられていること紹介してくださいと言うことでした。

それでは、早速、3人の先生方からお話をちょうだいしたいと思いますが、タイムスケジュールとしては、昨日のシンポジウム(1)と同じように、各先生方から約20分程度のお話をちょうだいいたします。

3人の先生方からお話をちょうだいしました後、休憩を

とらせていただきます。お手元に質問用紙が配られているかと思えます。ご質問のある方は、それをご提出していただければと思っております。

休憩時間中にその質問用紙を先生方にお目通ししていただきまして、後半ではその質問に答え、また、時間がございましたら、フロアからのやりとりをさせていただきたいと思っております。

まずは、総合研究所研究員の後藤真法先生からお話をちょうだいしたいと思います。それでは、後藤先生、よろしくお願いいたします。

後藤 失礼いたします。総合研究所の後藤真法でございます。まず、このような場所で多くの先生を前にしてお話をさせていただくことを本当に心から申しわけなく感じている次第でございます。

私がここに呼ばれました理由は、きのうのパネラーでありました正村瑛明上人を中心に行いました平成12年～13年度の予備調査、そして、平成14年～15年で本調査という形で行われました現代布教研究班の五重研究に私も加わったからだと思えます。

ただ、今から6年前のデータでございますので、実際その後の東京、あるいは埼玉などで五重が開筵されている状況を見ましても、その当時とは大分変わってきているなども感じております。ですから、まずは古いデータであることとお許しいただきたいと思えます。

その研究の最後に総合研究所の『教化研究』15号で、現代布教研究班からの提案というか、いわゆる未開筵の地域でという限定の下で、この方法なら可能ではないかという「五重開筵案」を一応のたたき台として出させていただきました。きょうもちょっとそれをお示ししたいと思えます。その後、いろいろな方とお話をさせていただきますと、皆様に「後藤さん、自分でやってみなければだめですよ」とよく言われました。「研究所でどんなに提案しても机上の空論です」と当然のおしかりをよくちょうだいしたわけがあります。

「五重は研究ではなく、実践だ」ということを知った上で、かといって、ここで私が話せることは限られておりますので、その実践の部分につきましては、次の日下部先生が熱く語ってくださると思いますので、私は正村先生の後を受けまして研究所の五重の調査を紹介させていただきます。

こうと思えます。

幸いにしまして、私もこちらにお座りの西城先生も東京教区江東組に所属しております。そこで組主催の五重相伝、あるいは授戒会を4年ごとに開筵しております。

私も浄青時代から考えれば、授戒会を2回、五重相伝を2回、特に3年前の平成18年五重相伝のときには実行委員に入れていただきまして、全般にかかわって仕事をさせていただきますました。

また、4年ごとに自坊から篤信な方、お檀家さんで施餓鬼、十夜には必ず来る方には、その都度「受けてみませんか」とお誘いし、少ない人数ではございますが、毎回大体3〜4人ほど受けていただいております。五重開筵の少ない東京においては、非常に恵まれた環境にあらうかと思えます。

そのお檀家のお1人に、結縁では物足りないのか、その後とうとう教師の資格までとってしまった方もいらっしゃいました。

さて、正村先生が報告されなかった部分で、きょうは総合研究所の五重研究で各地からいろいろアンケートをとらせていただいた中から、最後の「何かご意見はございます

か」という記述欄をご紹介させていただこうかと思ひます。又、その当時、各地からスタッフを何名も募集しまして、そのスタッフの上人からいろいろお聞きしたご意見、あるいはご提供いただきました資料の紹介の中から、珍しい五重の開筵例を後でプロジェクトで紹介させていただきます。それをもつて今後の五重の可能性、あるいは未開筵地域におけるこれからの五重の発展ということを発表させていただこうと思ひます。

まず、レジュメがございしますが、その最初の「はじめに」の下に「現在の結縁五重のスタイルは絶対なのか」と書きました。これはどういふことかと申しますと、先日の総選挙ではありませんが、いわゆる五重において「チェンジ、改革か」あるいは「伝統の踏襲か」といった意味でございします。

もちろん一言で現在の五重相伝のスタイルと言つてもたくさんあるわけでございまして、地域によっては儀式的な部分だけではなく、日程もそうですし、受者全体の人数、また、総予算に関しても規模が非常に違うわけでございします。

一般に800人以上が普通という地域もあれば、平均50

人という地域もあります。また、みんなそれを全部一様に「五重相伝」と呼んでいるわけですから、それぞれの地域において現在の形の伝統的スタイルは絶対なのか、どこまで見直しができるのかという意味で書かせていただいたものでございします。

ここで考えなければいけないことは、当然ながら五重のその規模、地域は関係なく、「何を目的にして五重相伝は開かれているのか」という点だと思ひます。

きのうの横井先生も、五重の目的は「念仏の篤信者をつくること」とおっしゃつておりました。何と言つても、檀信徒の方に1人でも多く念仏の行者になつていただきたいということに尽きるのではないかと思ひます。また、突き詰めれば日課念仏の勧奨が五重の目的ではないかとも思ひます。

その目的のために、教学、法式、そして、勧誡、その三者のコンビネーションによる浄土宗最高の布教の手段ということにならうかと思ひます。そういった観点から、「ならば、それぞれのスタイルは今ベストなのか」という見直しが必要かと思ひます。

それでは、そのご意見を読み上げさせていただきます。

皆様のお手元に表がありますが、時間がございませんので、プロジェクトに映ったものだけを讀ませていただきます。

これは五重の新しいスタイルを考えていると思われる声、五重の現状を改革したいというような思いの声だけを私がピックアップしたものでございます。

ですから、これは全体意見でも何でも全くないわけです。「ご意見をお書きください」と言っても、こういう記述式の調査の場合は、現状に満足されている方がわざわざ意見を書くわけがございませんので、全体意見ではないということに気をつけなければならぬと思います。

今考えますと、「五重で変えるべき点は何がありますか」といった設問のスタイルにすれば、こういった問題はなかったかと思いますが、

まず、ご意見の1つ、近畿です。

「もっと簡単にできないものか。期間等すべてにおいて、もっとわかりやすく受者に気軽に受けてもらえるように。費用もたいそうすぎる。本人も受者も体力的にぎりぎりです。伝統もわかりませんが、時代に合った考え方も必要」

というご意見です。次に、同じく近畿です。

「ふだんから感じることですが、五重相伝は単なる手段に過ぎないと思います。念仏会、別時会をしないのなら五重相伝はお祭りで終わってしまう。そうした意味で、いま一度五重相伝のあり方を本気で考える必要があると思います。問題の1つとして、聞法会になっていないか。お念仏（念仏一会）中心の五重相伝はできないものではないか。もちろん勸誡と伝法儀式も必要ですが、お念仏を称えることが第二になっていることが多いと感じます」

というご意見です。北陸からです。

「古老は伝統を重視する傾向にあるが、現代ではそぐわないことが多く、遵守しないほうがよい結果につながる人が多い。基本さえしっかりしていればよいと思う」

というご意見。その「古老」と思われる方がここにいらっしやらないことを願うわけでありませう。北陸です。これは似たようなご意見だったので、2つ並べました。

「お手伝いの僧侶数が多すぎる。10名ぐらいがちょうどよいと思うが、他寺院へのお返しという都合があつて、そうならないのが現状」

これは以前、相互扶助的な五重の意味もあるのだと私は聞いたことがございます。中四国地方です。

「勸誡師・回向師よりも、門中寺院手伝いへの御礼が
かさむのが悩みの種」

とのこと。同じく中四国です。これは「住職の独り言
ですが…」と書かれておりました。

「時の趨勢が、手作りの慎ましい五重がやりにくい。
大金をかけて（慣れている人と呼んで）お任せする五重
がはやってるから。それでは五重が富裕な寺しかでき
なくなる」

ということ。次を最後にします。九州ですが、

「都市型市民の参加可能な五重の方法（受者10人程度
でも可能な）はないのか。春秋の二期に分け、4〜6
日ごとに7時〜10時まで開筵。夕食を含む。この願いは
積年のものです。伝統法式と新法式があってもよいので
は。日本人の生活様式はすっかり変わっているのだから、
時期相応な方策を何とぞお願いします」

というご意見でした。

以上のようなご意見を紹介させていただきました。あく
まで全体の意見ではなく、改革を望んでいる声のピックアップ

アップにすぎませんが、例えば、開筵に当たってもうちよつ
と自由度が欲しいな、あるいは既にスタイルが決まってい
て、融通が利かない。上からこうやるものだと言われ、な
かなか思いどおりにならないといった実態が伺えるわけ
あります。

レジュメの3に移らせていただきます。「結縁五重のい
ろいろな開筵例」ということです。

今のは改革を望む声だったわけですが、今度は逆にやつ
ている、つまり、これは珍しいなと我々が思った開筵例を
紹介させていただきます。日程表をご紹介しますにとどめま
すが、これは五重相伝の今後の可能性を示唆するものとも
思います。

まず、四日五重の例を2例出します。東京教区では、こ
の形が多く見られます。ちよつと見にくいので恐縮ですが、
黄色い部分が勸誡の時間であります。全部そうですが、時
間軸は左から右に日が進んでいてと考えてください。

青がちよつと見にくくなっておりませんが、若干色が違っ
ている初日の一番下の広い部分が剃度式です。2日目が懺
悔会になります。3日目は勸誡が5、6、7と全部90分の
勸誡ですが、7席。90分の7席ということで、最後の日に

四日五重日程（1） 勸誠（90分）×7席

	初日	第2日	第3日	第4日	
時間	5月3日 (木)	5月4日 (木)	5月5日 (金)	5月6日 (土)	
7:00	係・受付集合				
7:30	打ち合わせ	係・受付集合	係・受付集合	係・受付集合	7:30
8:00	受付	打ち合わせ	打ち合わせ	打ち合わせ	8:00
8:30	説明	受付	受付	受付	8:30
9:00	開白法要	農朝法要	農朝法要	要偈道場	9:00
10:00	勸誠 1 (90分)	勸誠 3 (90分)	勸誠 5 (90分)	記念写真・小憩	10:30
11:30	日中法要	日中法要	日中法要	日中法要	11:30
12:00	昼食・休憩	昼食・休憩	昼食・休憩	昼食・休憩	12:00
13:00	勸誠 2 (90分)	勸誠 4 (90分)	勸誠 6 (90分)	密室道場	13:00
14:30	休憩	休憩	休憩	休憩	14:30
15:00	剃度式	懺悔会	勸誠 7 (90分)	成満会	15:00
16:30	受者解散	受者解散	受者解散	受者解散	16:30
17:00	日没法要	日没法要	日没法要	慰労会	17:00
17:30	反省会	反省会	反省会		

四日五重日程（2） 勸誠（90分）×7席

	初日	第2日	第3日	第4日	
時間	5月2日 (土)	5月3日 (日)	5月4日 (月)	5月5日 (火)	
7:30	係・受付集合	係・受付集合	係・受付集合	係・受付集合	7:30
8:30	受付	受付	受付	受付	8:30
9:00	開白法要	農朝法要	農朝法要	農朝法要	9:00
10:00	勸誠 1 (90分)	勸誠 3 (90分)	勸誠 5 (90分)	勸誠 7 (90分)	10:30
11:30	日中法要	日中法要	日中法要	日中法要	11:30
12:00	昼食・休憩	昼食・休憩	昼食・休憩	昼食・休憩	12:00
13:00	勸誠 2 (90分)	勸誠 4 (90分)	勸誠 6 (90分)	密室道場	13:00
14:30	休憩	休憩	休憩		
15:00	剃度式	懺悔会	要偈道場	記念撮影・小憩	15:00
				成満会	15:30
16:30	受者解散	受者解散	受者解散	受者解散	16:30
17:00	日没法要	日没法要	日没法要	慰労会	17:00
17:30	反省会	反省会	反省会		

要偈道場あり、記念写真、昼食、日法要を挟みまして、午後1時からの密室道場で成満会、終わりというパターンであります。

勧誡だけを見てみますと、90分の7席なので630分。時間にしますと、10時間半です。60分の勧誡とすれば10席ちょっとという、やはり少ないと感じられる方も多いことかと思いますが、これには関西の先生方は大分びつくりされることと思います。

次に、四日五重の2つ目の例です。これは要偈道場を3日目にしています。それ以外の違いは、勧誡の席数等は余り変わりがありません。しかし、第3日目の最後の少し青く、薄くなっている部分に要偈道場が来まして、4日目の午前中の黄色になっている部分が勧誡の7、そこを入れ替えたこととなります。それで午後には密室道場というパターンになります。

これは前に法式の熊井先生にお伺いしたところ、このパターンのいいところは、受者の生活パターンとして行生活が4日間一定なので、最後に必ず道場が来るということ。体がそのように慣れてくるから、そういう利点はある、ということでした。慣れない行生活で「きょうも最後は道

場で終わるんだな」というように受者が思うように。ただ、問題は勧誡師にとっては、ただでさえ足りない最後の貴重一席に何を説くかということが考えどころになるわけです。

いわゆる前方便を終えての正伝法という原則に基づきますと、勧誡が終わっていないのに要偈、密室が始まるというのはいかがなものかという先生もいらっしやるでしょう。また、要偈までは四重を終えたとして、最後の勧誡、大事な90分に何を説くのかという問題も、第五重だけでは時間の配分があわないのではないかというご意見もあろうかと思えます。これはまた後ほど提言させていただきます。

次に、これは非常に珍しいのですが、三日五重の例であります。これは私が懇意にさせていただいている東京のある先輩のお坊様が、まだ今のように、東京で「五重、五重」と取りざたされることもない13年前に、「東京でやってみよう」と発願した開筵の例であります。

とかく3日は短すぎると。これは私も日ごろからいろいろな方とお話しておりますが、そのお方に関しましては、常日ごろから「とにかくやってみよう」という、その行動

三日五重日程 勸誡9席×一席平均 55分

	初日	第2日	第3日	
時間	11月1日 (金)	11月2日 (土)	11月3日 (日)	
8:30	受付	受付	受付	8:30
9:00		晨朝法要	晨朝法要	9:00
9:30	開白法要	勸誡 4 (60分)	勸誡 8 (60分)	9:30
10:30	休憩	休憩	休憩	10:30
10:45	勸誡 1 (75分)	勸誡 5 (45分)	勸誡 9 (45分)	10:45
11:30		日中(半齋)	日中(半齋)	
12:00	日中(半齋)	昼食・休憩	昼食・休憩	
12:30	昼食・休憩			
13:00		勸誡 6 (60分)	記念写真	13:00
13:30	勸誡 2 (60分)	休憩	要徳道場	13:30
14:15	休憩	勸誡 7 (45分)		
14:45	勸誡 3 (45分)	剃度式		休憩
15:30	日没法要		密室道場	15:30
16:30	解散	解散	成滿式	16:30
			解散	17:00

七日五重 勸誡 (20分×17席+40分×31席) ≒26時

	初日	第2日	第3日	第4日	第5日	第6日	第7日		
時間	1月16日 (土)	1月17日 (日)	1月18日 (月)	1月19日 (火)	1月20日 (水)	1月21日 (木)	1月22日 (金)		
8:30	足揃式	勸誡 10 勸誡 11	勸誡 20	勸誡 27	勸誡 33	勸誡 39	勸誡 45		
8:40	20分休憩								
9:00	勸誡 1	勸誡 12	勸誡 21	勸誡 28	勸誡 34	勸誡 40	勸誡 46		
9:20	法式 1	勸誡 13							
9:40	20分休憩								
10:00	勸誡 2	法式 4	勸誡 22	勸誡 29	勸誡 35	勸誡 41	勸誡 47		
10:20	法式 2	勸誡 14							
10:40	20分休憩								
11:00	開白法要	勸誡 15	勸誡 23	勸誡 30	勸誡 36	勸誡 42	説明 48		
11:40	20分休憩								
12:00	昼食								
12:30	作務								
12:50	10分休憩								
13:00	法式 3	勸誡 16	法式 6	勸誡 31	勸誡 37	法式 8	祝膳		
13:20	勸誡 3	勸誡 17							
13:40	20分休憩								
14:00	勸誡 4	勸誡 18	勸誡 24	勸誡 32	備徳道場	勸誡 43	20分休憩		
14:20	勸誡 5			20分休憩					
14:40	20分休憩								
15:00	勸誡 6	勸誡 19	勸誡 25	剃度式		勸誡 44			
15:20	勸誡 7								
15:40	20分休憩								
16:00	勸誡 8	法式 5	勸誡 26	法式 7	勸誡 38	要徳道場			
16:20	勸誡 9								
16:40	日没礼拝(自由参加)								

力に私は非常に敬服していますし、その姿勢は本当に立派であると思います。

ただ、実際この勸誡の時間は最初75分、次は60分、45分と大分変わりますが、55分の平均で9席となりますと、全部の時間は495分で8時間15分、普通の勸誡の8席とちよつとという、確かに短くなってしまうわけです。

この方も「終わった後にいろいろな人が難癖つけてきて、かなりへこんだ」とおっしゃっておいりました。

私は以前八木季生増上寺台下とお話をさせていただいたときに、「やはり三日五重というのは、どうしても説き切れないですね」とおっしゃっていたことを非常によく覚えています。

つまり、宗教的な情操を涵養するためにはどうしても勸誡の時間が足りない。ゆえに、全体的に日数も3日ではやはり無理だということをおっしゃっていたのを思い出します。

勸誡に限れば初重に至るまでの前説、初重において知機二重の中で信機と順を追って、初めて我が身は、罪悪生死の身であると掘り下げていくだけの席数が取れませんか、たしかおっしゃっておいりました。

次でございますが、今度は長い例で、これは七日五重の例でございます。これも関東では珍しいのですが、住職が伝巻係以外の全部のお役を務める、あとは息子さん2人と寺庭のみで毎年行っている7日の五重であります。

毎回受者は10名ほどだそうです。そして、ちよつと見にくくて恐縮ですが、黄色い部分が非常に細切れになっているのがわかると思います。実は最初のうちが20分の勸誡で17席、途中から慣れたところに40分の勸誡で31席、都合全48席になるといった考えであります。

「なぜ20分でちよつとずつなんですか」と聞いたなら、やはり最初のうちは慣れないんだと。初めての人がやって来るので、慣れさせるために勸誡を20分ずつやっていきますということでした。

そして、だんだん慣れてきたところで40分に変えるんだけれども、「人間の集中力というのは40分が限界だと、私はそう思っているんです」ということで、その住職の信条としては、「とにかく受者に飽きさせないようにという工夫なんです」ということでした。その住職の「飽きさせないために私はこういうふうに組んだんだ」といった思いは、本当にすばらしいものだと思います。

これは20分で17席、40分で31席の都合26時間になります。
26席分はしっかりとれるわけでありませう。

また、この一つ一つの勸誡には、何を、どこで説くかということまでちゃんと一覧ができておりまして、再伝の人には「もう1回聞きたいところがあつたら、いらつしやい」と。何席目は三心、何席目は至誠心、次の席は深心、次は廻向発願心と1つずつ当てがっている表を配られるんだそうです。

次ですが、これは非常に珍しい滋賀の夜間中心案です。

この黒くなっている部分というのはお寺にいないわけですから、初日が日曜日に始まりませう。11月21日に始まりまして、2日目の月曜日は夜5時半に始まり、日没法要が終わつて勸誡2席を聞いて解散。

そして、3日目は勤労感謝の日なので、これは朝から来ていただいて5時に解散。4日目、5日目、6日目、7日目とその4日間はまた平日ということなので、5時半に集まつてもらつて、勸誡が黄色くなつてるところですが、剃度、そして、ここは懺悔式と書いてあつて、最後は日曜日に終わります。

ここで要偈、密室といつて終わるわけですが、これは勸

夜間中心案 勸誡 (60分) × 14席									
時間	初日 11月21日 (日)	第2日 11月22日 (月)	第3日 11月23日 (祝)	第4日 11月24日 (水)	第5日 11月25日 (木)	第6日 11月26日 (金)	第7日 11月27日 (土)	第8日 11月28日 (日)	時間
8:30	受付		受付					受付	8:30
9:00	誦読		誦読					誦読	9:00
9:30	入行式		農務法要					農務法要	9:30
10:00	開法法要 回向		回向					勸誡 14 (60分)	10:00
11:00	休憩	10:30	休憩					日中法要	11:00
11:30	日中法要		勸誡 5 (60分)					昼食	11:30
12:30	昼食	12:00	日中法要					要需準備	12:15
13:00	回向	13:00	回向						
13:30	勸誡 1 (60分)		勸誡 6 (60分)					休憩	13:30
14:30	休憩	14:30	休憩					密室準備	14:15
15:00	回向	15:00	回向					七回忌法要	15:00
15:30	勸誡 2 (60分)	15:30	勸誡 7 (60分)					御供内拜	15:30
16:30	日没法要	16:30	日没法要					祝勝	16:00
17:00	解散	17:00	解散					解散	17:00
17:30	誦読	17:30	誦読		誦読	誦読	誦読	誦読	17:30
18:00	日没法要	18:00	日没法要		日没法要	日没法要	日没法要	日没法要	18:00
18:30	勸誡 3 (60分)	18:30	勸誡 8 (60分)		勸誡 9 (60分)	勸誡 11 (60分)	勸誡 13 (60分)	18:30	
19:30	回向	19:30	剃度式		回向	回向	禱告式 懺悔式	19:30	
20:00	勸誡 4 (60分)	20:00			勸誡 10 (60分)	勸誡 12 (60分)		20:00	
21:00	解散	21:00	解散		解散	解散	解散	21:00	

五日五重日程案 1 勸誠 (60分) × 13席

時間	初日	第2日	第3日	第4日	第5日
	月 日 () ()	月 日 () ()	月 日 () ()	月 日 () ()	月 日 () ()
8:30	受付	受付	受付	受付	受付
9:00	入行式	農朝法要	農朝法要	農朝法要	農朝法要
9:30	開 白	勸 誠 4 (60分)	勸 誠 8 (60分)	勸 誠 11 (60分)	要湯道場
10:30	休 憩	休 憩	休 憩	休 憩	
10:45	勸 誠 1 (60分)	勸 誠 5 (60分)	勸 誠 9 (60分)	勸 誠 12 (60分)	昼食・休憩
11:45	日中(回向) 半 齋	日中(回向) 半 齋	日中(回向) 半 齋	日中(回向) 半 齋	密室道場
12:30	昼食・休憩	昼食・休憩	昼食・休憩	昼食・休憩	
13:30	勸 誠 2 (60分)	勸 誠 6 (60分)	勸 誠 10 (60分)	勸 誠 13 (60分)	成満会
14:30	休 憩	休 憩	休 憩	休 憩	祝宴
14:45	勸 誠 3 (60分)	勸 誠 7 (60分)	剃度式	懺悔式	
15:45	休 憩	休 憩			
16:15	日没法要	日没法要	記念写真		
17:00	解 散	解 散	解 散	解 散	

誠席数が60分で14席とれているということで勸誠の時間は十分にとれています。もちろん、この中にはこういうスタイルはいかなるものかという方もいらっしゃるでしょうが、私は先ほどの現代的な、いわゆる都市型人間、会社がなかなか休めないという檀家さんに対するアプローチとしては、これは本当によく考えられているのではないかと思っております。

続きまして、4番の「未開筵地域における結縁五重の可能性」に移らせていただきます。現代布教研究班で検討した開筵案であります。

日程に関しましては、ここでちょっとお出しするだけなんです。これは昨日正村先生がおっしゃっていたとおり、いろいろ浮かび上がってきた1. 経費の問題、2. スタッフの問題、3. 用具に関する問題、4. アフターケア、受者の五重ざらい等の問題があります。

ということ、とりわけ「経済的なハードル」と「人的ハードル」、スタッフなどのそういった人間の数ということと考えると、少数でいきたいと思います。このように極めてお話した結果、日程に関しましては、このように極めてオードックスなスタイルを出させていただきました。

五日五重にしまして、60分で13席。非常によく見る案をとりあえず提示させていただきました。もう一案は70分で12席といったパターンであります。要偈道場と密室道場を最後の4日目、5日目で分けた場合です。

こうすることによって、少ないスタッフで要偈から密室へのしつらえを速やかに変えることができます。これを記念写真、昼食等の間で変えるとなると、少ない人数で要偈から密室へ変えるにはどうしても難しいところがありますので、4日と5日に分けることによって、時間をたっぷりとって道場を変えることができるという利点でこうしたものであります。

開筵例の日程はこういうものでありますが、予算案に關しましては、ちょっと見にくいと思いますので一応資料に添付させていただきました。「設定」というものが細かい字で書いてあって非常に読みにくいと思いますが、これは以前『教化研究』のほうに出させていたものであります。

「条件づけをしなければ、こんなのではとても」と言われる可能性がありますが、この詳細は時間もございませんで見ていただければと思います。これを最初、関西の先

五日五重日程案 2 勸誠 (70分) × 12席

	初日	第2日	第3日	第4日	第5日
時間	月 日 ()	月 日 ()	月 日 ()	月 日 ()	月 日 ()
8:30	受付	受付	受付	受付	受付
9:00	入行式	晨朝法要	晨朝法要	晨朝法要	晨朝法要
9:30	開白	勸誠 3 (70分)	勸誠 7 (70分)	勸誠 10 (70分)	密室道場
10:40	休憩	休憩	休憩	休憩	成満会
10:50	勸誠 1 (70分)	勸誠 4 (70分)	勸誠 8 (70分)	勸誠 11 (70分)	記念写真
12:00	日中(半齋)	日中(半齋)	日中(半齋)	日中(半齋)	祝宴
12:30	昼食・休憩	昼食・休憩	昼食・休憩	昼食・休憩	解散
13:20	勸誠 2 (70分)	勸誠 5 (70分)	勸誠 9 (70分)	勸誠 12 (70分)	
14:30	休憩	休憩	休憩	休憩	
15:00	剃度式	勸誠 6 (70分)	懺悔会	要偈道場	
16:15	日没法要	日没法要			
17:00	解散	解散	解散	解散	

予算案

収入			
項目	金額	内 訳	備 考
受者賞加料	1,400,000 円	(発起人) 150,000円 × 3人 (通常賞加料) 50,000円 × 27人	・植葉紙代を発起人とする
贈五重賞加料	850,000 円	(贈り五重) 50,000円 × 5重 (塔婆) 贈向 3,000円 × 200監	・贈り五重は受者の宗祖に限る ・日程中に回向法要を1回務める ・塔婆贈向は宗参加者も受け付ける
寺院積立金・拠出金	750,000 円	寺院会計より積立金 150,000円 × 5年間	・準備期間5年と設定
繰入金	0 円		・役員は徴収する
収入合計	3,400,000 円		
支出			
項目	金額	内 訳	備 考
伝灯師 法札	0 円		・伝灯師は住僧が勤める
勧誦師 法札	500,000 円		・宿旨せず通っていたらごに設定
教授師 法札	300,000 円		・宿旨せず通っていたらごに設定
加法宗院法札	750,000 円	100,000円 × 5人 (部内鎌倉寺院) 50,000円 × 5人 (辻巻・友人贈)	
勧誦師等 交通費	150,000 円	勧誦師30,000円 教授師20,000円 他10,000円 × 10人	いわゆる単代
その他の人件費	100,000 円	贈い・一鼓手紙いお札 (のべ10人分)	・可志
仮餐代	127,500 円	米巻 2,500円 × 20巻 贈り 1,500円 × 5巻 度標 1,500円 × 20巻	・本山より下付していたらご ・本山により買加金が適う
儀事代	350,000 円	昼 食 お弁当・お茶菓子 ≒1,000円 × 50名分 × 4日 お控膳 桜花堂弁当 ≒3,000円 × 50名分 × 1日	
仏前荘前費	250,000 円	仏前荘前、五重用真鍮用の御札 等	・極力ご縁のある寺院に適用する
堂精・備品代	300,000 円	堂精・備品代 等	・仏具、仏前供物等も極力簡素にする
会費費	250,000 円	会費・誓札の食事代 等 ≒50,000円	・誓札2個、会費3個
事務通費費	70,000 円	印刷・発送費	・指掌会員に2度、参加者に1度通知
受者経費	195,000 円	受者浄衣1,000円 ・ お鉢敷1,000円 ・ 紙燈籠1,000円 記念品代2,000円 ・ 記念写真代1,000円 ・ 糖米500円	・仏具店により糖米あり、大体の平均
予備費	57,500 円		
支出合計	3,400,000 円		

生にお見せしたところ、「これ、詐欺ですよ」と言われました。「えっ、何ですか」と言ったところ、「贈五重回向をどこでするんですか。こんな日程でこんな数をさばき切れないでしょう。回向の時間がないでしょう」と言われましたが、東西のずれというものを非常に感じた瞬間でございました。

私ども東京の人間からすれば、「回向師」といった概念は余りなくて、1霊ずつ丁寧に節をつけるといった回向ではなく、いわゆる東京での「塔婆回向」の読み上げを想定したものであります。

関西の先生が「そんなのはもう回向とは言わない」というようなことをおっしゃられたのを思い出します。ということで、「五重未開筵の地域でなければ、この設定は無理だね」と釘を刺されたわけでありませう。

また、勧誦師の法札につきまして、ここで金額を決めるというのは非常に難しいことではあります。まるで「お通夜のお布施を幾らにしますか」と聞かれているようなものでありまして、幾らと言ってしまうと、数字だけが独り歩きしてしまうので、これは金額を相当考えました。大体1席平均4〜5万ぐらいの13席ならば50〜60万ぐら

いで勘弁していただこうということで決めさせていただいたものであります。

また、山口教区様のほうでいろいろ出されている五重プランによりますと、「受者の数×1万円」ぐらいでどうですかと。そこでは80人参加なら80万円、教授師はおそらくその半額で40万円というような数字を出されていた事も参考になりました。

いずれにしても、これが総合研究所でこう書いてあるからと決めつけることはとてもできませんし、「五重未開筵の地域における」という前提で言わなければならないと思います。

プロジェクトはこれで終わりですので、電気をつけていただけますか。この表の一番下にご意見をちょうだいしたものがございます。この予算を見て、近畿の方から、

「(この予算書を見て)拙寺では不可能である。経費をかけないようにはできないが、そのためには当地方、少なくとも部内寺院の共通理解が必要である。10〜30年の間隔での実施なので、なかなか申し合わせができません」

ということでした。中四国の方からは、

「(この予算書を見て)概要はこの程度でよろしいかと思えます。それでも経費のかかることなので、檀家の少ない寺院は合同開催の方法を考えるべきでは？」

という意見をちょうだいいたしました。

こういったことで、私どもから提言させていただいたわけではありますが、いずれにしましても、こういった金額を決めるのは非常に難しいことであります。

たとえば「10〜20万位で…」と言いますと、最近の人は大抵必ず10万のほうを選んでしまうわけです。どうしても安いほうをとってしまうと思います。

しかし、我々の提言にしますと、「そうだね、じゃあ、60〜70万だね」と書いたところで、恐らく「いや、これじゃ失礼になるから」ということで、多分もっと高い金額を選ぶことになるのではないかと思います。この予算書は、あくまで経費がなるべくかからないようにというところに注意してつくったつもりであります。

さて、時間もほとんどないので、少し早口にさせていただきます。5番にいきます。これは当然時間はないだろうなと思いましたが、

「諸師の勸誡録比較による勸誡内容の変化」と申しまして、

ここには北条的門師の『信法要決辨釈』、そこから次に時間軸で、吉岡阿成上人の『點睛録』、そして、岩井智海上人の『五重講説』という3つの勸誡録を挙げさせていただきます。

これに関しての細かいところはこの『教化研究』に書いてあるとおりなのですが、この中でいろいろなと読めてくる部分というものを発表させていただいております。今、会場に並んでいるもので第19号だけは、この学術大会でもお持ち帰りできるようになっているようであります。

「大日比法洲上人の『信法要決』について」ということで、宮入良光研究員及び八木英哉研究員と私と3人で書かせていただいたものがこの『教化研究』第19号に載っております。

ここでどういったことを申し上げたいかということですが、実は勸誡録というのは非常に最近のものなんですね。伝書というものは江戸時代数多く残っておりますが、では勸誡録の「ルート」というのはそもそもどれだろうということで見ますと、これは的門の『信法要決辨釈』なんだろうなというところに落ち着いたわけでありまして。

敬称略にいたしますが、たびたび出ます隆円の『浄業信

法訣』という本があります。その第1巻というのは前方便部分になりますので、勸誡に関して書かれていますことではありますが、これは勸誡の心得、いわゆる手引書でありまして、その『浄業信法訣』を引き継いで実際の席数で配分したものが、朋友であります大日比法洲上人の『信法要決』と言われているものであります。

それが現在手に入りやすいのは、同朋舎より出ている『浄土宗選集』の第8巻が一般的に一番知られているものであります。実はこの『浄土宗選集』に書かれているものは法洲さんのものではなくて、的門さんの『信法要決辨釈』そのものなのであります。

これは非常に誤解されやすいので一言申し上げますと、実は『浄土宗選集』は、ことしまた同朋舎で復刊されることになるようであります。ただ、全く同じものの復刊になりますので、恐らくこの「著者・法洲」というところも全く同じに出ると思います。

「著者・法洲」となっていて、また後ろの改題部分にも、そのことについては、何の解説も書かれていないので非常に誤解されやすいのですが、内容は的門の『辨釈』と全く同じものが選集に載っております。

これは意外と関西の先生も勘違いされているところでもありますので、一言申し上げさせていただきました。

それでは法州の『信法要決』というものが本当に存在するのかということ、この『教化研究』第19号において宮入研究員が実際にいろいろと探しているということでもあります。

さて、的門、吉岡呵成、岩井智海というこの3師に関しましては、時代背景が非常に複雑に変わるわけです。的門はもう古い江戸末期の法話スタイルであります。吉岡呵成はもう文明開化の後、大教院時代があったり、あるいはもう国民総教育、いわゆる学生制度が明治19年に始まりました。

そういったことで、科学的知識が世間一般に非常に高まった時代において、旧態依然の法話というものが非常に難しくなったわけです。そういうことで、これはもう本当に時間がなくなっていく紹介できないんですが、非常におもしろい比喩などを利用した呵成さんの『點睛録』というのがまたありがたいわけにあります。

なぜありがたいかと申しますと、法そのものは全く変わっておりません。法そのものをいじくってははいないんです。

あくまで比喩、因縁の部分で科学的知識というものを非常に巧みに使っているわけです。

例えば、プリズムの事が、「とがり硝子」という言葉で出てくるのですが、お念仏というのは、非常に単純な行であるけれども、「南無阿弥陀仏」という中に三心も四修もこもっているんだぞ。念仏というのは本当に簡単だけれども、そこに三心四修がこもっているんだということを、最近よく見かける「とがり硝子」に太陽の光を当ててみれば、七色に分かれるだろう。いわゆるプリズムのことを「最近みんな見かけるだろう」と紹介して、太陽の光だつて無色透明だけれども、実は七色が隠されているようなものだ。こういった比喩の使い方がそこら中に溢れているんですね。

ただ、法はそのまま、昔のとおり。吉岡呵成さんのありがたいところ、さらに、岩井智海上人の『五重講説』になりますと、これは日清・日露戦争が終わりまして、これから大日本帝国として戦争に突入する時代の中において、岩井智海上人が実体験、いわゆる従軍布教師として戦地に行ったときの体験談が因縁話として盛り込まれるわけですが、説くべきところはその状況での本願念仏なんです。そこにはおれがないです。

お念仏を正しく説くために、方法論が変化する例として、非常にありがたい3冊であったということでもあります。

さて、ごめんなさい。これはテーマからも逸れてしまうのでこのぐらいにさせていただきます。そして、「おわりに」に移らせていただきます。

「おわりに」に「日課念仏の勸奨」と書きました。これはどういふことを申し上げたいかと申しますと、実は先日山口教区の教化高等講習会で、きょうもいらつしやっていますが、大澤亮我先生が五重相伝の講義をされているときに、「日課誓約というのは、どうして剃度式で行うんでしようね」という素朴な問題提起をされていたのが、私にはすごく印象深かったわけでありませう。

「日課誓約がどうして剃度式なんですかね。なぜかと言ったら、要偈道場の伝目にもともとあつたじゃないですか」と、「隆円上人の『信法訣』」の中でもちゃんと要偈の伝目に日課誓約があつたのに、そこじゃないんですかね」という大澤先生のご提案でした。

ふと思つたのは、きょうのコーディネーターの林田先生が以前やはりそんなことをご指摘されていて、「ああ、そうだな。確かに」と思つたわけでありませう。

要は先ほど申しましたように、何のための五重かということに注目しますと、1人でも多くの念仏者を育てるための五重であるということ。念仏者を育てるための五重がともすれば十念伝で終わってしまうような懸念というのは、隆円さんが指摘しているとおりであります。

『浄業信法訣』の中で「よく日課念仏を務めていたのにね。あの人は、五重を受けた後、十念きりでいいと言っているらしいよ。これじゃ、まるで一念義に九念ふえただけの十念義じゃないか」と隆円さんが嘆かれています。そういった懸念をしまして、やはり要偈のときに日課念仏を説くわけです。

さらに言えば、次に「小消息の勸誡等」という、これも可能性として挙げたわけですが、今申し上げました門上人の『信法要決辨釈』の中にこういつたくだりがあります。「いよいよ明日は正伝法なれば、各々身器清浄にして早朝より来詣せらるべし。なお又、明後日は御礼の礼拝なれば前行中の如く早朝より参入せられよ。初重にて和字の御法語を説き残し置きたれば、両席にそれを弁示して、今般伝法授与の総括とすべし」といつた締めくくりをされて、その後に2席、正伝法が終わつた後に2席小消息の勸誡をさ

れているということがあります。

これはもちろん『浄業信法訣』の隆円上人に実際習われていた門上人だから、なるほどと。最後に小消息の話を授けるといのは、実は意識的にあえてそのようにして、最後に十念伝で五重を印象づけないようにという、五重総括という配慮ではないのかと私は思ったわけがあります。

先ほど要偈道場と密室道場を2日間に分けた場合、密室道場直前の勸誡時間がどうしても1席空いてしまので、ここで何か有効に説けないかと思ったときに、第五重と共に、小消息をそこに持つてくることも一つの方法ではないかと。例えば、林靈法台下の勸誡録などでも、最後の1席は、実は第五重の後に自身の信仰体験を持って『一枚起請文』を説かれているわけです。そういった例もあるんです。

ですから、第五重をもってサッと勸誡が終わるというのではなくて、最後に振り返って初重に戻るといのは、非常に効果的な方法ではないのかなと思うわけがあります。

いろいろな昔の勸誡録を読みますと、ここからは伝灯分、ここからは正説分と、あえてきちつ、きちつと分けていらっしやらない方も多いようでありますし、そこら辺に勸誡の自由度というのは残されているのではないかと、

最後にご提言をさせていただきまして、私の拙い発表を閉じさせていただきましたと思います。ご清聴ありがとうございます。ありがとうございました。(拍手)

林田 後藤先生におかれましては、五重相伝の可能性というところで、昨日の正村先生のご発表、ご提言を受けまして、これからの五重相伝を見越してさまざまな開筵寺院からの改革のご提案、あるいは開筵例のご提言とその可能性について、また、諸師の勸誡録の比較を通して、変えてはいけないものである法説の部分、そして、時代に応じて、時機相応に比喩の部分を変えてこられた点について、わかりやすくご指導いただきました。まことにありがとうございます。

それでは、続きまして、大本山金戒光明寺布教師会副会長、日下部謙旨先生からお話をちょうだいいたします。先生、よろしくお願いいたします。

日下部 よろしく申し上げます。お手元のレジюмеに従ってお話を申させていただきます。

私は九州の長崎の生まれであります。現在は兵庫県の神

戸の灘区というところで住職をいたしております。いわゆる五重の盛んな地域に生を受け、育ち、そして、今住職をしているというところでございまして、多く、五重の現場を知っているといえますか、かかわらせていただくご縁が多かったことを大変な喜びといたしております。

さらに、現在は勸誡が中心ではありませんが、教授師というお役目、また、回向師というお役目としても五重相伝を経験しております。

また、5年余り前になりますか。一度伝燈師、住職の立場で檀信徒70名を相手に五重相伝を開筵いたしました。そういう「現場」の立場から、きょうは「五重相伝のこれから」と題してお話を進めさせていただこうと思っております。

本音のところでも申し上げますと、アンケートでありますとか、また、そこに出てくる数字、答えを先日来拝聴し、また『教化研究』等でいろいろと見させていただきましたが、どうしても現場の実感とのずれがあるんですね。

どうしても数字には出ない、こういう答えには出ない部分で「現場」は五重を受けとめているというのが偽らざるところであります。

信仰というものは、ましてや五重相伝というものは、「教学」が中心になることは当然ではありますが、そこにはやはり感動、感性に訴えるものが合わさって伝えられているものであると感じております。

きのう柴田先生もおっしゃいましたが、やはり理性・論理だけではなくて、その上に感性・感動の世界でとらえているのがこの五重相伝の現場であり、そこが大変ありがたいところだと思っています。どうしても数字との違和感、感覚のずれを感じてしまっているところがございます。

2番にいきますが、「結縁五重」というものは、念仏者育成のための浄土宗で最も優れた法要（行事）であると私自身は確信いたしております。逆に言うならば、五重相伝を開筵するということは、念仏者、篤信者、念仏行者の育成のため、この一点を決して踏み外してはならないということ。このことを私自身肝に銘じておりますし、忘れてはならないと思います。いろいろな事情があることは存じておりますが、やはりお金もうけのための五重相伝であってはならないということでありましょう。

その下に「総合布教、総合芸術」と書かせていただきました。先輩の布教師さんであり、また、お坊様等が五重相

伝のことを「総合布教」と名づけてくださったり、総合芸術のようなものなんだと感動を持ってお伝えしてくださったことがあります。

もちろんこの五重相伝には、宗学、教学というものももとにありながら、さらには布教、法式といったものが見事にミックスされています。具体的には、勧誡、回向等も含め、儀式を通して念仏信仰が伝わっていく大変尊いものであるということでございます。

その五重相伝を受けられた方々のいろいろな意見を聞かせていただくことがございます。伝燈師、住職として、檀信徒の声も聞かせていただきました。また、勧誡師、教授師、回向師それぞれの立場で、いろいろな意見を聞かせていただき、私自身が本当に感動させてもらうこともありました。

5年前に70名の受者で伝燈師として開筵いたしました。その受者の1人が一昨年亡くなりました。受者の中で初めて往生されたことになるわけでございます。その方が、遺言書とは正式には言えないのかもしれませんが、ご息子さん、関係者あての最後の手紙の中で「この五重相伝に間に合いました」ということを繰り返し書かれておられます。

た。

ご主人が亡くなられた縁で五重相伝を受けられたわけですが、五重相伝に出会ってよかった、間に合った。そして、そういう縁を必ずお子さんに、そして、お孫さんに結んでほしいというようなことを書いてくださる。そうしたお手紙をご親族から見せていただいたときに、本当にありがたく、本当に住職冥利に尽きると申しますか、伝燈師冥利に尽きる、そうした思いもあつたわけでございます。

さらに、勧誡師、教授師等でお世話になったよそのお寺の受者のお言葉を幾つか紹介しますと、こういう感想がございました。

「五重を受けてから、毎日お仏壇の前でお勤めをするのが日課となりました。経本を見ながらお勤めをし、お念仏を称えています」とか、「私にとつて1日で一番気持ちの落ち着く時間、これがお念仏を申す時間です」。

さらには、「人生を発見できた大切な修行、それが五重相伝でした。お念仏をお称えし、往生するときのお土産にいたします」、さらに、「他人にはかくあるべきだと発言し、行動していたことが恥ずかしく思います。これからはただひたすらに阿弥陀様におすがりするだけです」。

また、「愚かですまらない私が阿弥陀様のお陰で幸せにさせていただきありがたいと思います。南無阿弥陀仏とお念仏をお称えしていきたいと思います」。

こんなのもありました。「五重の縁に会い、お念仏を申すことの尊さをわからせてもらいました。朝晩のお念仏のとき、仏様のお顔を拝み、御教えのごとく念仏申しております。この後何年の命をいただけるかはわかりませんが、心残りなく、余生を送らせていただける気がいたします」。

もう1つだけ紹介させていただきます。 「五重相伝とはどのような法要なのか具体的には何もわかっていませんでした。ただ、浄土宗では生前に五重相伝を受けると、戒名に誉号をつけていただけるというぐらいしか知りませんでした。五日間、五重相伝の儀を受けさせていただきました、ただただ、その荘厳な儀式に感動し、心が洗われる思いでございました。ご一緒に五重を受けた方々とも檀家としての一体感がわいてきて、毎朝お寺へ行くのが不思議と楽しかったです。そして、この一大法要をお若いご住職様が立派にお務めなされたことに感激し、涙を禁じ得ませんでした」。

そうした感想等を多くいただくにつけ、実際五重相伝以

外でこれほどの感動のお言葉なり、そうした念仏生活に結びつくような言葉というものを余りいただくことがないと思しいますか、やはり最高の布教の手段として五重相伝があるのではないかと。そのことを実感させていただいているわけでございます。

さらに、この受者だけではなくて、五重相伝を開筵することによって、例えばご住職が、寺族が本当に自信を持って、活動をなさっておられるという話も多く聞かせていただきます。

また、昨年ですか、兵庫県の神戸での話です。あるお寺の娘さんが半分嫌々ながら、お父様に言われて近くのお寺で五重を受けられたそうです。その五重を受けた後にやはりガラッと変わりましたね。

それまでは「絶対お寺には嫁に行かない」と言っていたその彼女が「お寺に嫁に行きたい」と宣言しましたね。この11月に結婚式があるようです。本当にありがたいですね。そういう大きなきっかけにならせていただく、これはもう受者だけではなくて、本当に住職としても、寺族としても、寺庭としても、そういったご縁が多くあるのではないかと思うわけでございます。

3番の「結縁五重開筵は住職のヤル気次第！」と品のない表現になっておりますが、本日この場には、未開筵地域の関東の方が多いという前提で話を進めさせていただいております。まずは、住職ご自身が五重の現場を知ること、これが大事だと思っております。

マニユアルも大切です。マニユアルは必要ですし、利用もさせていただきませんが、余りにも現場を踏まえない、マニユアルだけがひとり歩きをするということに対する危惧をどうしても持っております。

いろいろなご縁を通して、実際にご住職自身が、将来伝燈師になるべきそのお方に、五重の現場を体験していただくということが、何よりもこれから五重相伝が未開筵地域に広がっていく一番の大きなきっかけになっていくだろうと思っております。

西高東低といわれますが人数ではなくて、開筵数ではやはり西のほうが多くあるようでございまして未開筵地域の方には、ぜひ現場を知っていただく。これが大前提であろうと。そして、その現場を見、そういう受者の姿を見、そういう中でぜひ自分のところでもやりたいという、そのやる気さえあれば、必ず後のことはついてくる世界だと私は

思っております。

次に、「五重相伝としての加行」と書いております。我々も加行道場ということで五重相伝を受けているわけですが、若い学生さんなど加行を受けた人たちに聞いてみても、その実感というものがほとんどありません。

悪いけれども、加行を受けた方々の多くは感動というものがありません。だから、日課誓約も受者のほうは三百遍以上のお念仏を相続しているけれども、若いお坊さんは日課誓約を何遍したかも忘れた。そして、実践していないという割合がグンと大きくなっているといった現状があるような気がいたします。

これはきょうのこのテーマとは少し外れますが、「僧侶養成」には、そこに本当に「教え」と「感動」というものが合わさっていかなければならないのになと思っております。ところでございます。

3つ目に「日常の教化の延長」と書かせていただきました。これは次の問題ともかかわります。「トップダウンよりもボトムアップ」、やはり五重は日常の教化の延長にあるべきで、五重相伝の開筵にはこうしたマニユアルがあるから、浄土宗がこういう委員会をつくったから、じゃあ開

きましよう、と言つても、そう簡単に開けるものではないんですね。

本来は、やはり日常の教化による檀信徒の厚い信仰、そういう思いの住職、そして、その信頼関係の中からぜひ自分も五重相伝を受けたいといった檀信徒からのそういう声で本当は開筵すべきものだと思います。

未開筵地域からうまくいくためのノウハウが欲しいといった意見があることは十分承知しておりますが、やはりマニュアルとかトップダウン式のものが多くありましても、現実としてそれだけでは開筵に結びつかないことでございます。

ただ、一方で私は、未開筵地域ゆえの可能性というものも感じております。この頃若いご住職方が関西で五重相伝を開いております。申しわけないけれども、かなり縛りが多いと申しますか、「これが伝統だ」とか「組のやり方だ」といったこと、もちろんそういった大切な意見を聞かせていただくことは大切なことではあります。それらの意見に翻弄され本当にやりたい、理想とする五重から遠ざかっていくという現状が結構あります。

そう言われるくらいなら、そうされるくらいならもう五

重相伝はしばらくやめておこうという意見も多く聞いております。ただ、未開筵地域はその心配が要らないということとであります。

ですから、本当にいいものをいい形で、こういうものにするんだということが割とやりやすいのではないかとこの一面があります。現在、埼玉県をはじめ関東でも五重相伝が広がっていきつつあるようですが、その中では無駄なものを省き、本当にいいものだけをピクアップし、伝えていくノウハウができつつあるなどということを見させていただきます。

4番に「変えて良いこと、悪いこと」とございます。これもランダムに書かせていただきました。時代の変遷に伴うこと、今でも限られた地域ではございますが、期間も七日五重から関西、九州等では五日五重へと多くシフトしているような気がいたします。

先ほどお聞きしましたところ、もう関東では四日五重というのがスタンダードになっているという現状であります。もうすぐ3日になるでしょう。2日になって、一日五重はできないかという議論がいつかされるかもしれません。そういう心配、危惧を感じております。

これもやはり、余りにも現場を知らないのかなという思いを私はしております。四日五重の経験は一度ありますが、私は五日五重、六日五重、七日五重を多く経験させていただいています。

本当に受者が一日一日と信仰が深まり、念仏の声が大きくなり、その受者同士の雰囲気盛りがついでいくような、ああいった姿を見ると、これを簡略化しようなどと思うどころか、本当に受者のほうから「もう1日あってもいいな」と思われるぐらいの五重相伝にしていかなければならないと思っているところでございます。

ですから、私は個人的にはせめて「5日」の線は守りましょうよと。いろいろなノウハウ、やり方があることは存じておりますが、これを4日にすると、必ず3日の声が出てくる、1日という声が出てくるのはもう時間の問題のような気がして恐れております。もう5日、5日間。「もうこれ以上は短くしないんだ」と思っていたら、私はそのように感じているわけでございます。

神戸などでは受者はもうほぼ100%座布団から椅子席になりました。震災以後100%です。そう考えますと、いわゆる五体投地の礼拝などはほとんどできません。椅子

に座つての礼拝というのはありますが、五体投地を正式にしているのは内陣の僧侶だけで、受者はずっと座つて頭を下げるだけというような形でありましたり、木魚を打つてお念仏をするといったことができにくかったり、そういった今まで当然のこととしてやっていたことができにくくなってまいりました。

そのために儀式のやり方も大きく変わったところがあります。さらには、お軸などがプロジェクター等に変わって勧誡で使用されておられる方もいらっしゃいますし、あの二相対面や二河白道のお軸もプロジェクターであらわすようなことになると思います。これは時代の流れとして認めにくいことだと思っております。

さらに、五重相伝と言いますと、今、後藤先生のお話にもありましたが、昔はやはり篤信者を対象とした五重相伝であったことに間違いはないと思います。それが今多く、仏教入門者、浄土宗入門者対象の五重相伝となっていることも否定できない事実であります。

そういうことによつて勧誡の内容等も本当に入門のところからお話ししなければならなくなってきたということ、本当は昔以上に勧誡の時間も回数も必要なくらいだと思う

わけです。

そういったときに一方では短縮しようとする。本当に伝えるべきものが伝わっているのかなという思いもあるわけでございます。

さらには、「法要、儀式の演出」と書かせていただきました。これはやはり時代とともに変えていいものと変えてはいけないものの両方あると思います。ややもすると、我々も含めまして本当に変えてはいけないものを平気で変えて、そして、どうでもいいこと、時代に即応すべきことに固執しているという一面が五重相伝などでは多く見受けられると思っております。

そうではない。変えてはいけないその御教えを全く変えずに、それを勧誡の中の譬喩であるとか、また、儀式等の演出ということにおいては、大胆に変えてもいい時代に来ているのではないかと思います。

そこにはやはり昔と違って光とか音といったものを使ってもいいのではないか。実際もう新興宗教が五重相伝を真似て、そういう儀式をやっているという噂も聞いております。白道の渡河などは、光と音などを利用して、あの白道から踏み外れることが怖いくらいの演出をするような、そ

ういった新興宗教等もあると聞いております。

そこに学べとは言いませんが、我々が通り一遍に、昔どおりにやることだけが儀式ではない部分もあるということ。そこを考えなければならぬのではないかと思います。

それに対応して勧誡、伝書という問題があります。その中でやはりこれもきょうのテーマとは直接結びつかないのかもしれないですが、五重の勧誡と伝法というものが結びつかないんです。結びついていないという現状があります。

勧誡は勧誡をやりつ放し、そして、儀式は儀式。ですから、現状からいきますと、例えば要偈道場あの四句の偈要偈細積をするけれども、なかなか受者に伝わってまいりません。

なぜかというと、入門編でありながら三部経についても説くことがない勧誡というものが多いわけです。それが伝法の時だけで、この第一句、究竟大乘浄土門は三部経で言えば、無量寿経に当てはまりとか、そういったお話をされても、何のことかわからない。

勧誡と伝書、伝法というものは、お互いもつとリンクしたものになっていかないといけない。勧誡は勧誡、そして、伝法は伝法で、余にも別々のものになりすぎていると思

っております。

「その他」ということで、これはきのこの横井先生のご指摘にもございましたが、やはり地元の青年僧侶の育成、スペシャリストといえますか、エキスパートといえますか、そういった方々を育てたいなと思っております。

中央から、本山から、また、いろいろなところからの派遣部隊というものもきつかけとしては大切であるけれども、今後を見据えたときには、やはり地元の、とりわけ若手の方々がこういったことに前向きに、積極的に取り組み、学んでいく。そして、地元のスタッフで五重が多く開筵できるように形になりませんと、いつまでもこの派遣部隊だけが中心になっていては、深まっていけないと思っております。

今法式にかかわる若い僧侶の皆さん方も多くいらつしやいます。そういった人々には、やはり回向などを通して現場を知りながらやっていただく。また、布教の勉強をしようという若い人々も今本当にふえてきています。そういった人々が五重の勧誡を聞き、学ぶことによって、それは何も五重のためだけではなくて、ふだんの布教であり、ふだんの回向、そういった日常の活動にも十分通じていく

ことですから、こういったことをきつかけに深めて、広げていただければと思います。

さらに、五重相伝の現場で感じるのには特に若い方々に字を書ける人がいないということです。もうこれは回向ができる人とか、勧誡ができる人以上に字を書ける人が本当に少ないということで、最近哑然とするようなことになっております。

ですから、私が言うのもまことにおこがましいですが、字を書けるといっただけでも、本当に五重相伝において貴重な戦力になっていっただけで現状があることをちよつとつけ加えさせていただきます。

費用、スタッフの問題は、先ほど後藤先生のところでもありましたが、決めつけられるような問題ではございません。しかし、こういうスペシャリストが育っていきますと、本当に人数も少なく、費用も抑えながら、そして、いい五重へとなっていくことと思います。

そして、「おわりに」ということです。繰り返しますが、結縁五重はやはり念仏者育成のための最高の法要であるということ、現場を通して感じさせていただいております。そして、受者にとつての本当に念仏相続、念仏往生とい

うところ、この大前提を踏み外さないように勉強させていただき、また、かわらせていただければなという思いを強く持っているということで、時間でございます。こままとさせていただきます。(拍手)

林田 日下部先生、まことにありがとうございました。

日下部先生におかれましては、勸誡師、あるいは回向師、教授師としての豊富なご経験、さらには、伝燈師としてのご経験から、受者の言葉から始まって、住職のやる気次第で化他五重、結縁五重が開筵できるんだということ。

また、時代の変遷に伴い変えてよいこと、とりわけ私たちが受者の方々にどれだけ信仰の感動を与えられるかといったことに関しては、これからさまざまな工夫が必要ではないかということ。その一方で、二祖三代の「所求」、「所帰」、「去行」といった基本的な部分に関しては、決して変えてはいけない部分だということを強く訴えていただきました。ありがとうございます。

それでは、続きまして、本日最後のパネラーのご発表でございます。浄土宗総合研究所専任研究員、西城宗隆先生にお話をちょうだいいたします。先生、よろしくお願

いたします。

西城 西城でございます。東京教区江東組に所属しておりますので、江東組青年会、江東組と部内近隣の数か寺で五重相伝を行いました。また、増上寺の内侍、法務の経験に基づきまして、福西先生監修の『五重相伝・授戒会』の編集に従事したことがございます。

また、藤井大僧正から椎尾弁匡大僧正台下の璽書の勸誡のテープ起こしを3回ほど頼まれました。そういうことで昨日勸誡の中に柴田先生のお寺の話があったわけでございます。

このような経験によって、これから話をさせていただきます。

本年は、この東京教区の数組が組主催の五重相伝を行いました。その先駆けである江東組の五重相伝を初めに紹介します。次に、これから五重相伝を初めて厳修したい方のために参考となるものを挙げて、その心構えを話したいと思います。最後に、浄土宗総合研究所の国内開教研究班が行った五重相伝の受者へのアンケートの分析結果を紹介いたします。

五重相伝がなかなか厳修できない理由には、さまざまな理由があるかと思えます。特に経済的な面などの問題点があるかと思えます。その中で大きな理由は、大勢の住職、副住職を始め、多くの人を何日も拘束しなければならぬことだと思えます。

そして、五重相伝が行われていない地域では、まず檀信徒にどのように五重相伝を知らしめるかということ。次に、僧侶自身がどのように五重相伝を行ったらいいのか。そして、五重相伝そのものがよくわからないということが大きな理由であるかと思えます。

江東組の五重相伝

昭和59年江東組青年会、「江東浄青」と言っておりますが、青年会創設10周年記念として、全く何もわからないままやる！という、この決断力によって五重相伝を江東組のご寺院の協力によって厳修いたしました。

第1の問題は、どこで五重を行うかということでした。そのときに五重相伝をぜひ行いたいというご住職があらわれまして、会所が決まりました。そうすると、話がとんとんと進みまして、勸誡師、教授師、伝戒師がすぐ決まりました。そして五重相伝の次第などを何十回も行い、

本番に臨みました。

そのときの五重相伝は、ちょうどNHKの『おしん』が放送されていたところで、2月の寒いときに行われましたが、皆必死で行い熱気に包まれた感じでありました。

その当時は、増上寺で五重相伝と授戒会が隔年で行われていましたので、檀家には増上寺の五重相伝を受けるようにと勧めておりました。東京の寺院では五重相伝を行うという意識が余りありませんでした。江東浄青の五重相伝の後には江東組が主催となり、会所は部の持ち回りで決めて、定期的に五重相伝・授戒会を行うようになりました。

伝燈師、伝戒師は、その部の会所の住職、または部の長老が担当しました。江東組の寺院の教師が全員出仕することになっていきますので、さまざまな法要の役割は各部に振り分けました。例えば最朝法要のときには、その部の責任で導師が贈五重の回向をする人などを決めました。

江東組の五重相伝は4年ごとに各部の責任で会所を決めて行うという持ち回り制にしましたので、これが継続的な五重相伝になったと思えます。五重相伝は最初の決断力、そして、継続性が大切だと思えます。

近年の五重相伝の受者は、念仏を称える篤信者というよ

りは、よくお参りに来られる方でございます。お寺の檀信徒ではありますが、仏弟子になる作法も受けているという人はほとんどいません。開白の法要の前に五重相伝を受け心構え、威儀作法などを説明しますが、あまり時間がありませんので、十分に説明することができません。

このようなことから、日常勤行式などの威儀作法を少し体得していただくためにも、五重相伝を受ける方は、五重相伝の一環として帰敬式を受けていただきたいと思います。よろしくお願いします。

また、この受者の中には新入生と同様に五重相伝を受けるに当たっては何かと不安があるかと思えます。五重相伝の開筵に先立って、説明責任を果たすための説明会というよりは帰敬式を行ったほうがよいと思えます。

江東組のあるご住職は、威儀作法などを教えるために前もって行ったそうであります。五重相伝を行って足揃式の必要性を知ったわけでございます。

この江東組では足揃式に習って「帰敬式」を行いました。法式、儀礼は、昔から伝わっていて、体に染み込んでいるものですから、他の地域で行われている作法はとても違和感があります。

五重相伝は特に地域性がありますが、いいところを盗んだほうがよいかと思えます。足揃式を「帰敬式」と称したのもこの例でございます。他の地域で五重相伝に携わった人が「ここはこうしたほうがいいよ」と言うと、ついそうなってしまいうことが多くございます。それを行って、2～3回目からはそれが伝承儀礼となってしまいう傾向があります。

江東組の五重相伝は「日中法要」と称しています。法式の先生から「なぜ半齋供養を行わないのか」ということを質問されたことがございます。ご本尊と贈五重の諸精霊の位牌の前にはお膳をお供えします。

これは「ノウマクサラバー」ではなくて、日常勤行式を少しでも体得していただくために、あえて半齋供養を行っていません。また、関東の贈五重は、先ほど後藤先生も仰いましたが、単に追善回向であって贈号することはございません。

江東組の回向の対象は先祖代々の回向ではありません。それぞれの五重の会座にすることができなかった方の戒名で回向を行っております。没後戒名で誉号をつけた方は贈五重の回向をして、五重相伝を受けたということが現状で

ございます。

この贈五重の申し込みが多いときには、受者が帰った後に一座の法要を行いました、若手の僧侶が回向師となって回向を勧めております。これは1人でも多くの五重のエキスパート、後継者の養成のためでもあります。次回の五重相伝のときには贈五重の回向ができるようにと願っているものでございます。

また、受者には出席カードを配り、毎朝判子を押ししています。もし、剃度式などを欠席した場合は、別室に呼び出しまして伝燈師と1対1で作法を行いますので、欠席しにくくしております。

五重相伝を受けた方には、江東浄青主催の別時念仏会に毎月参加していただくようにしております。江東浄青では、以前から青年会のみで細々と別時を行っていましたが、五重相伝以後の別時念仏には五重の受者の方も大勢参加するようになりました。

また、この別時念仏は会所を組寺内の持ち回りで開催しておりますので、菩提寺以外のお寺にもお参りすることができます。また、組寺内でなく、増上寺様始め東京教区の由緒あるお寺にも別時会を行っております。

また、江東浄青の檀信徒さんにも参加する人が多く、同じ江東組の檀信徒としてお互いに親睦を深め、毎月別時で会うことを楽しみにしている人も多くいます。

私のお寺の総代も五重相伝を受けましたので、別時會に参加して多くのお寺を参拝しました。私が書院を再建するときに恐る恐る話をしたわけですが、総代さんは「立派なお寺さんを見てきたので、ぜひ、私が生きているうちに建てなさい」と即答していただきました。これも五重相伝、お念仏の功德と感謝しております。

また、五重相伝に始めて携わった若い僧侶は、現場に立ち会うことよって五重相伝のあり方を再確認することができました。加行と結縁五重の「密室道場」という名称は同じですが、浅学相承と結縁相承であり、厳密には違います。若い僧侶が五重相伝に出仕することよって加行のことを思い出して、五重相伝そのものを知ることでもできました。

五重相伝は檀信徒にとっても、僧侶にとっても道場であり、その意識を持って厳修すべきかと思えます。

型とその精神

法式の先生は、どうしても伝統を継承することと音声、

威儀を主することが多いと思います。例えば、五重相伝の中で道場の荘厳、威儀作法はどうしてこうなのかを知った上で実際に行くか否かが問題になるかと思えます。

この「型の精神」を大切にしなければいけないと思えます。例えば、滋賀教区の初めて五重相伝をする住職のため『結縁五重撮要』、五重の準備から法要までなど、さまざまなマニュアルがあります。それを見て確認しながら、五重相伝を実施することが多々あります。

また、初めて伝燈師をなさる方は、伝書をそのまま読まざるを得ない場合も多いようです。それはそれなのですが、正しく五重の精神を理解した上で正伝法に臨むべきかと思えます。

五重相伝のテキストとえば、隆円上人の『浄業信法訣』でございます。

その最初に「一住職として化他をしようと思うのは、かねて自行のために、観徹の『三部経合讚』、『往生論注』、『選択集』、四十八願、三巻七書、向阿上人の『三部假名抄』を泣いても、笑っても、せめてこのぐらいは学ばなければならぬ」と説いています。

さらに、浄土宗の僧侶として知っておかなければならぬ

四か条があるとして、『選択集』の第三章段、大原問答、聖阿上人の『教相十八通』、四十八願、一枚起請文です。ともかくこれだけは勉強しなくてはいけないと述べているわけでございます。

さらに、『浄業信法訣』の在家五重の受者の資格は、50歳以上で、三万遍以上の日課念仏を称える信心決定の行者であつたとしております。

そうなりますと、伝燈師の資格は受者が三万遍ですから、伝燈師は六万遍ということになるかもしれません。この現行の伝法規定には、伝燈師の資格は定められておりません。

今月の宗会で伝法規定の改正案を提出する予定でございます。やっとここで伝燈師は璽書を受けた人とするということが制定されるわけでございます（平成21年9月の宗会では質議が行なわれなかった）。

このように、五重相伝は正伝法などを伝授する伝燈師、浄土宗の教えを講義する勸誡師、勤行・贈五重を始め儀式を司る教授師または回向師が三役となつて行います。準備開筵に際しては五重の巻物と贈五重をつくる伝巻師が教授師の下で行います。

特に五重相伝は、法式、儀礼が主となりますから、五重が行われる前に教授師または回向師が伝燈師と勸誡師を仲介として三者会談を密にすべきだと思います。このときに伝燈師さんの伝書は何を用いるかを知っておくとよいかと思えます。

伝燈師さんは要偈、密室の正伝法のときに滋賀教区の『結縁五重伝書』、または知恩院布教師会の『結縁吉水伝書』という伝書をお使いになる方が多いと思います。隆円上人の『浄業信法訣』の泣いても笑ってもいいという読み方ではなく、逆の読み方もあるのではないかと思います。

まず、最初に正伝法で用いる伝書を暗記するぐらい読む。そして、耳で聞いてわかるようなわかりやすい文章にし、それをパソコンで打ち直す。作法しながら、原文を読むときにはページをめくらないようにしておくことも大切だと思います。また、巻物ではなく、折本がよいと先輩から教わりました。

伝法は正しく法を伝えることが大切で、経文のように一字一句間違わないように奉読したいものだと思います。

実際に五重相伝で使われた伝書を見たことがございます。句読点など間を持たせるところは朱で書かれておりました。

何度も何度も読んで正伝法に臨んだと思われるような伝書を手にとってみますと臨場感を味わうことができました。

そして、伝書、マニュアルの次は、昨日柴田先生も仰いましたように、知恩院の山下現有大僧正の『結縁五重伝書』を読み、重複するところが多々ありますが、『浄業信法訣』の第3巻、4巻のところを読み、そして、三巻七書等々を拝読するということです。

この読み方は要偈道場で行う伝授作法と同じなわけです。三部経の結論である要偈を先に授かって、浄土宗的視線で三部経等々をもう一度読み直してきなさい、勉強してきなさいというのがこの伝授作法の趣旨でございます。ただ、よくわからない包みを渡しているだけではございません。この伝授作法の威儀を知っておくべきであります。

本日の副題を「型と精神」としたのも、これが言いたいためであります。伝授作法を初め、儀礼には重要な意味があるということを理解できるかと思えます。

次に、五重伝書の中に今岡達音先生の『化他五重』という本がございます。これは勸誡に隆円上人の『浄業信法訣』を用い、そして、正伝法にはこの妙瑞上人の『化他五重指南』を勧めております。妙瑞上人は、伝書を網羅した

『浄宗伝燈提耳籤』を編集した伝法学者でもございます。

これらの本はなかなか手に入らないと思いますので、全寺院に配布されている林田先生等がお書きになった『布教羅針盤 勸誡編』をお読みになるのが最良かと思えます。

その次に、山口の西円寺蔵版の『浄土真宗吉水正流安心相承』以下が伝書として現在用いられているものがございます。そして、滋賀教区の静永賢純上人の『吉水五重相伝』、それを改訂したもので、現在一番使われていると思われるのが滋賀教区の『結縁五重相伝』、そして、上田見宥上人、知恩院布教師会から出版されているものもあります。

さらに、五重相伝のマニユアルは多々ございます。五重は葬儀式、施餓鬼と同様に地域性が富んでまいります。

『法要集』の式次第どおりには厳修されておりません。その意味で地域限定的ではありますが、一部挙げておきました。

また、活字による滋賀教区の『結縁五重撮要』、写真や図説の『五重相伝・授戒会』という本でございます。これには私も携わりましたが、これはだれでもできるようにしたものです。ただ、逆に法式の先生から食いぶちがなくな

るのではないかというようなことも言われました。

そして、DVDの『浄土宗五重相伝』、それから、大阪教区青年会の映像などによるマニユアルも多々あります。

また、贈五重のCDもございます。これらは五重相伝を普及するためのものがございます。しかし、この五重の準備から手伝いをして体で覚えるのが一番よいかと思っております。

『布教羅針盤』には近江、大和法式の懺悔式を初め、江東組の五重相伝を掲載しています。五重相伝は地域によってさまざまな厳修方法がありますが、受者のためにいろいろと創意工夫がなされています。他の地域の法文化のいところを盗むこともよいかと思っております。

受者からみた五重相伝

これまでが僧侶側から見た五重相伝です。それでは、この受者にとって五重相伝をどのように思っているかを見えます。

浄土宗総合研究所の国内研究班は、平成18年に行われた沖繩組と江東組主催の五重相伝の受者にアンケート調査を行いました。それを紹介いたします。

沖繩組はこれまで五重相伝が全く行われていなかった地

域で、今回が初めての五重相伝であります。江東組は組担当で何回か五重相伝、授戒会が行われておりますが、受者のほとんどが初伝の方です。

ここで取り上げているのは、沖縄組、江東組という特定の地域であります。しかも、回答の数が各々60と少ないので問題は多々ありますが、五重相伝に対する受者の意識の一端が伺えるかと思えます。

このアンケートの分析をなさった武田道生先生の論文は、『教化研究』第18号に掲載しておりますので、ご参照ください。

その幾つかの設問の中で「五重相伝を受けて、浄土宗の教えに対する理解が深まりましたか」という回答は、沖縄組、江東組のいずれも約9割というほとんどの人が理解、またはよく理解できたとしています。

このアンケートは主催者側が実施していると思われるのか、試験の自己採点のように評価が甘いという面も伺われます。しかしながら、受者自身が理解できたということが極めて重要だと思えます。

これは五重相伝が浄土宗の教義を伝える「教化儀礼」としての存在理由を見ることができます。また、五重相伝を

厳修すべき意義がこの数値からも理解できるのではないかと思います。

近年阿弥陀様、浄土の心を幾ら説いても、なかなか理解してくれないと嘆いている方がいらっしやいます。五重相伝で行う二河白道の要偈道場と極楽の蓮の台で聞法する密室道場を受けることによって、往生浄土の理解から念仏信仰への道に進むことができるのではないかと思います。そのためにも五重相伝という儀礼を通じた教化が望ましいと思います。

また、「五重相伝を受けた後で、自分の中で変わったことがありますか」という設問に対しては、7割、8割と多くの方から何らかが変わったと回答されています。沖縄・江東組の受者は、ともに初めての五重相伝だけに宗教的な感動も大きかったと思われれます。

五重相伝は、多くの受者に極めて高い比率で宗教的变化を与えているということが伺えます。受者のコメントの中には、「1日300回の日課誓約の念仏を欠かさない。常に感謝で優しくなったと思う」とか、「仏教徒として、慈悲の心を介護師としての職場で生かしている」など、日常の意識と行動に浄土宗の信者としてのあり方が自然に実践

されているように思われます。

この分析をした武田道生先生は、五重相伝を「浄土宗の教義と念仏の意味を説き明かし、宗教的回心を起こさせる信仰教化儀礼である」と説いております。

次に、「五重相伝で一番よかったところは何ですか」という、受者にとつて何がよかったか、宗教的に感動したところを尋ねてみました。五重相伝の構成は、「勤行」、「勸誡」、「伝法」の3つからなります。

勤行の中には、贈五重も含まれます。あくまでも勤行、念仏が主であり、贈五重回向は従であります。

伝法の中には、まず、仏弟子となる懺悔会・剃度式と、念仏者となる要偈・密室の正伝法の2つに分けられます。通仏教儀礼と浄土教儀礼でもあります。

沖繩組は、この第1が贈五重と勸誡です。勤行の中の贈り回向が3割、勸誡が同数の3割、伝法儀礼が約3割、それぞれ3等分になっています。これに対して江東組は、勸誡が5割、伝法儀礼が3割、贈り回向が1割です。

このように沖繩組は贈五重と勸誡が多く、江東組は2人に1人というように多くの人が「勸誡」と答えているのが特色であります。

これに対して、私事で恐縮でございますが、増上寺の加行のときを思い出しますと、要偈の白道、密室の大座具の散華を始め、道場の荘厳とその講説に感動いたしました。

一番思い出になるのが懺悔会でした。それに対して教誡師上人には申しわけないんですが、余り記憶がございません。沖繩組、江東組のアンケートに答えた人に比べて、まことに恥ずかしい限りでございます。

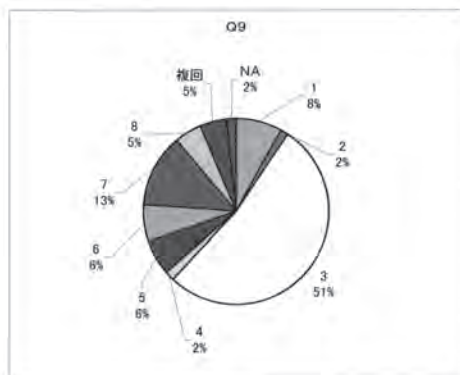
懺悔会はともに6%です。なぜこんなに数値が少ないのかと思われました。近江五重、大和五重などの五重相伝の盛んな地域ではどのような回答になるのか興味があるところでございます。

沖繩組で贈五重が多い理由は、沖繩の地域性によります。特に沖繩はこれまで檀家制でもなく、戒名も授与せずに葬儀を行うこともあり、今回の五重相伝のときに亡き人の戒名を授けてもらった人もいたそうでございます。その中で、西山精司先生の回向師さんによる叙情的な贈五重の節に感動して涙をした人も多くいたというところでございます。

五重相伝を受けることによって、初めて仏教的な回向と戒名の宗教的な意味が理解できて、感動的な法要になったと思います。

[五重相伝会で一番良かったところはなんですか]

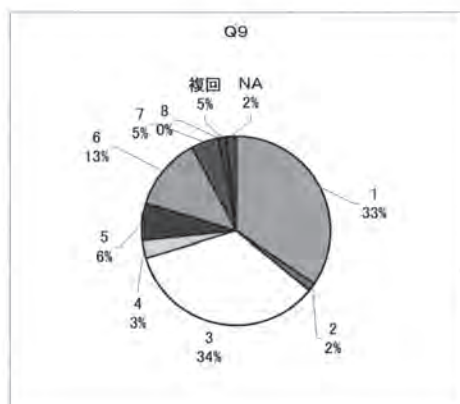
〈江東組〉



Q9

1 諸回向	5 人
2 礼拝	1 人
3 勸戒	33 人
4 剃度	1 人
5 懺悔	4 人
6 要偈	4 人
7 密室	8 人
8 成満	3 人
複回	3 人
NA	1 人
計	63 人

〈沖縄組〉



Q9

1 諸回向	22 人
2 礼拝行	1 人
3 勸誡	22 人
4 剃度式	2 人
5 懺悔式	4 人
6 要偈	8 人
7 密室	3 人
8 成満	0 人
複回	1 人
NA	1 人
計	64 人

受者は、「供養させていただいたことに感謝することができた」とか、「母の回向をしてもらい、ありがたかった」等ございました。このように、これまで仏教によって追善供養しておらず、この五重相伝によって初めて宗教的意味が理解できたので、この高い数値になったと思われれます。

これに対して江東組は追善供養に慣れ親しんでいるんでしょうか。沖繩組よりも贈五重の数値が少ないわけでございます。

五重相伝は勸誡の時間が多くを占めております。勸誡、聞法がよいと回答したかたが多く、その中には「勸誡がわかりやすくよかった」とか、「二祖三祖の話が聞けたことがよかった」、そして、沖繩組の人からですが、「弥陀と2人で自分の生き方を問い直し、強く生きる自分の目的が見えたように思えた」という方もいました。

この会場の中には1人のコメントではないかと言う人もいらっしやるかと思いますが、1人でもこのような妙好人がかく言わしめる五重相伝は、自己を宗教的に見直すことができるすばらしい儀礼であると言えます。

現行の『法要集』には増上寺的な懺悔会の式次第が記されています。先人たちは、懺悔会を創意工夫して、それぞ

れの地域に合った法式文化を形成しました。要偈と密室は改変することができませんので、懺悔会に対する思い入れがあることがわかります。

法式儀礼に携わっている者としては、もう少し伝法儀礼の評価が高くてよかったのかなと思います。勸誡師さんがわかりやすく説くのに対して、要偈・密室道場での伝燈師さんは、キーワードを初め、儀礼作法が多く、受者にとつてはわかりにくかったのかもしれない。

授戒会で行われている十二門戒儀の勸誡と正授戒の講説には一貫性があります。これに対して、五重相伝の勸誡と要偈・密室での正伝法は余り連携性がなく、また、正伝法は主に儀礼的なことが多く、宗義に関するものが少ないので、よく理解できなかつたのかもしれない。実際には、キーワードがよくわからないので、評価が低いのかもしれません。

これからの五重相伝

静かなる自己変革

それでは、どのようにしてわかりやすくするかということです。懺悔会などの法要の前には勸誡師さんから説明があります、どのように行うのかがよくわからないのでは

ないでしょうか。教授師、回向師は式直前の前説で威厳を持って法要の意義、威儀作法ではなくて意義ですが、重要な内容を簡潔に説くことが必要かと思えます。

例えば、懺悔会は懺悔念仏して伝法を受けるに値する身となるための法要ですとか、懺悔する道場ですから、決して私語してはいけないというようなことになるかと思えます。

また、勸誡師さんが法要の意義を、教授師さんが威儀作法というように分担してもよいかと思えます。密室道場などでは、すべて教授師が要領よく説くべきだと思えます。

五重相伝は、さまざまな法要が数日間行われる大会です。多数の人数を要します。組主催の五重相伝は船頭さんが多くて困ることも多いですが、これからの五重相伝は少人数でもできるような式次第を考慮してもよいかと思えます。

伝燈師の講説を主として、その前の式次第等を従として簡略化することも考えてもいいのではないのでしょうか。また、近隣の住職を余り拘束しないように伝法儀礼のみにしてもらおうとか、期日も四日五重はもう一般的にやっております。そして、誉号の撰字理由は、成満後に個々に説明責任を果たすべきかと思えます。

江戸時代は、この「篤信者のための五重相伝」でしたが、現在は「篤信者になるための五重相伝」です。これは「教化のための五重相伝」です。都市部の寺院は寺と檀信徒のつながり、または檀信徒同士のつながりが希薄化してしま

す。

五重相伝は信仰によって菩提寺と檀信徒のつながりが密接になります。これは「寺院経営のための五重相伝」だと思えます。五重相伝を受ける前は、「家としてのお寺の信徒」であり、たまたまその「菩提寺の檀信徒」であることが多いかと思えます。

五重相伝を受けて、本当に浄土宗の教えがよいと判断し、本当の「浄土宗の檀信徒」、お念仏を申す人となって、そのお寺の檀信徒の核となる存在となってほしいと思えます。そのためにも、五重講のような会を受者が自発的に発足できたらよいかと思えます。そして、例えば別時念仏を始め、団参などを行うときに、他の檀信徒をリードしていくメンバーになっていただければよいと思っております。

檀信徒のつながりは葬儀・法事という葬祭仏教のみではなく、五重相伝・授戒会などの「教化儀礼」を通した個人的な信仰によるメンバー制のような新たな檀家制度のよ

うなものが確立できればいいのではないかと思っております。

これからの五重相伝は、単に現状の嚴修方法などを変え、することも大切ですが、檀信徒とのつながりを大切にするためにも五重相伝を行う習慣をつくるべきだと思います。

ただし、この五重相伝は定期的勤めることが大変難しいです。そのために「帰敬式」、または「一日授戒」などを勤めるとよいのではないかと思います。日常的な法話を始めとして、法話の会などでは五重勸誠と連携性のある組織的な法話をするとういのではないかと思います。

また、「帰敬式」は新檀家の人、または世代交代をした人などに行うことも必要ではないかと思えます。特に日常的、葬儀のときの法話こそ大切にしたいと思っております。『浄業信法訣』は篤信者、行者のための五重相伝でしたから、所求、所帰は当然のこととしてあまり説かれておりませんで、去行のみ説かれております。近年、五重相伝の勸誠はそれを改めて浄土、阿弥陀様のことを説かれております。

「伝統文化とは、近代に自己変革に成功した文化である」と説く人もいますが、儀礼も時代によって変化しております。

す。浄土宗の教義の原則は変えるべきではありませんが、初重の前に仏教の流れがどう始められ、阿弥陀様のこと、浄土のことを少しでもわかりやすく、時代に即して説くことが必要かと思えます。これからの五重相伝であり、「信仰教化儀礼」ともなります。

この導入部分を五重勸誠と連携性のある組織的的法話で統一を図っていただきたいと思えます。特に林田先生始め教の先生に、インド、中国、日本というような浄土教の流れを統一的に教示していただければありがたいと思えます。

江東組の五重相伝の例を紹介しましたが、やはり菩提寺の住職から直接授かりたいものがございます。組主催の五重相伝を勤める中で、何人かの五重のエキスパートを育成し、少人数でもできる五重相伝にする。そして、組主催の五重とともに、1か寺でも五重ができるようにしたいものがございます。

その五重は住職の友人たちで行うとか、また、施餓鬼の随喜のように、結のように、相互扶助として五重を行えるようになればいいと思っております。そのためにも、五重を開筵するという決断力を養い、常日ごろお念仏を称え、浄土宗の教えをよく学びたい、五重の原点をもう一度改め

て問い直す必要があるかと思えます。

最後に、服部英淳先生の五重の精神を紹介して終わります。

「五重相伝をするときには、念仏者の戒め、社会道德の規準はこういうものだと言いき、我々は罪を犯すに従って懺悔しなければならぬ。私えども、私えども捨て切れぬのが煩惱である。その場合に阿弥陀様のお力添えをいただいて、この人生をどんなに苦しいことがあっても助け合って渡っていかうじゃないか。これが五重の精神ではないか」と服部先生はおっしゃっています。ご清聴ありがとうございます。（拍手）

林田 西城先生、まことにありがとうございました。西城先生におかれましては、「これからの五重相伝」ということで、昨日柴田先生にもご言及いただきましたように、椎尾弁匡大僧正台下、藤井実応大僧正猊下の増上寺御法主時代のさまざまな貴重なお話を聞かせていただきました。

また、昨日正村先生にもおっしゃっていただきましたように、東京教区のさまざまな組で五重相伝が広く開筵されるようになったきっかけとなった江東組での五重相伝の開

筵、その中心的な役割をお果たしになった視点から、また、最近の沖繩組での五重相伝、そういった広い視点から、私も僧侶が持つべき五重相伝へ向けての心がけについてご指導をちょうだいいたしました。

お話を拝聴いたしましたして、資料等にも載っております隆田上人撰『浄業信法訣』、これはお話にもありましたように、巻の1の前方便に記されている箇所でございます、まさに私ども浄土宗僧侶が五重を開筵させていただき、あるいは、勧誡をさせていただくに当たっての大切な心がけであろうかと思えます。

こういった説示からも、法然上人の教えの何たるかということをしっかりとわかまえた上で五重相伝の開筵を進めていかなければいけないというような思いをいたすことでございます。

ちなみに私の名前を出していただきましたが、資料の真ん中の下のあたりに『布教羅針盤』についての言及がございます。これは水谷幸正先生が宗務総長であられたころに五重相伝の開筵を進めようということ、5年間にわたって出させていただいたもので、平成13年～17年に全ヶ寺に配布いただいたものでございます。

その中には先ほどお話しいただきました江東組の五重相伝や静岡教区の五重相伝への取り組み、あるいは近江式・大和式の懺悔道場の細かい法要の次第等々が書かれてございますので、ぜひご参考にしていただければと思います。

先年ご遷化なされました羽田恵三先生とご一緒に5年間書かせていただいたことをありがたく思い起こしております。

私のコーディネーターの不行き届きと先生方の思い、また、事務局の不手際等々がございまして、昨日と同じように時間が随分押しております。また、これから10分ほど休憩をとらせていただきまして、55分から再開させていただきますければと思います。どうぞよろしく願います。

それでは、一旦休憩とさせていただきます。

〔同称十念〕

(休憩)

林田　そろそろ時間がまいったようでございますが、お集まりいただけますでしょうか。よろしいでしょうか。

急がせてしまい大変申しわけございません。いま1度お

十念から始めさせていただきます。

〔同称十念〕

本当に多数のご質問をちょうだいいたしました。何度か、このような立場をさせていただいたことがございますが、質問がほとんどなく、白紙のものを読みながら進めたこともございました。今回は本当にいただいたものにすべてお答えいただけるかどうか、そのようなことを危惧している大変ありがたい状況でございます。

時間によりまして、いただきました質問のすべてにお答えいただけない場合もあるかと思いますが、ご容赦いただければ幸いです。

それから、3先生にというご質問が多くございますが、時間の関係で代表の先生にお答えをいただくという場合がございますので、ご了承ください。

それでは、早速後藤先生にお答えいただければと思います。

まず、「五重開催ワースト1の教区にいる者からの質問です。現在、私の組内寺院では、五重を受けなくても番号

を授けています。これが開催ワースト1の一因のような気もしています。すべてとは申しませんが。誉号の授与について宗規で原則を定めるべきでありましょうか、どうでしょうか」という質問がございました。

また、別の方からも誉号に関して「初伝の方には誉号が授与されますが、再伝の方にはほかに何か授与されていることはございますか」という質問に対して、後藤先生、いかがでしょうか。

後藤 まず、最初の質問ですが、その教区の方は、誉号を五重に関係なくつけているのが現状だということですが、実は、私ども東京でもそういったことは多々あることでもあります。

実は私のお寺でも先代、先々代の時代は戒名に誉号が多くついております。大体6文字で、誉号つきという戒名が多いわけですが、もちろんうちのお檀家さんもみんな五重を受けているわけではないので、何と申すか、あまり気にせずにどんどんつけていたんだなということは前々からわかってはおりました。

江東組においても、私どもの檀家さんを五重相伝にお誘

いして、お出ししていれば、私も「誰にも誉号があるというのでは、それこそ全くありがたみがなくなってしまう」とそのときに感じましたので、それ以降、本当に篤信だなどという方以外、自分がつくる戒名での誉号はもう一切出さないように変えています。

また、その誉号をどうつけるかですが、例えば、もう既に五重を受けられ誉号はついているという方の場合でしたら、それぞれの住職の考えの下、その誉号以外に、また新たに道号をつけようかとか、8文字の戒名にしようとか、東京の場合は逆にやりようがあるわけです。

私もそうしておりますし、あるのではないかと思います。全体、バランス感覚ということで、今のところは何とか対応ができています。

ただ、今後東京というか、今ご質問のあった方の教区でもそうでしょうが、盛んになればなるほど、誉号がほかでもほんほんあるとなると、住職ご自身が後ろめたくもなってくるのではないかと思いますし、それはもちろん長い経過が必要になっていこうかと思えます。

また、2番目の質問は、そういったことでどういった事例がありますかという質問でございましたか。

林田 再伝の方に何かほかに授与されていることがありますがかということでした。

後藤 再伝に関してでしたか。これは私どもの調査でもその項目がございますが、いろいろな例がございましたので、ちょっとここで読み上げても、口で言うだけでは。ですから、一概にこちらの地域ではこう、こちらの地域ではこうということでは全くありません。

特に近畿のほうでいろいろなお答えをつけましたところ、戒名によってすべて追贈もすると。院号を12文字にする、あるいは禅定門、禅定尼というものをつける。あるいは軒号とか禅定門、禅定尼と、近畿でもいろいろあるんだなと思っっています。

そういったデータが『教化研究』15号にありますので、ごめんなさい、一概に言えません。この1つの地域の中でもこんないろいろなパターンがあるのかと。番号以外に2文字つけるとか、番号と法号の4文字、番号と戒名の4文字だけとか、4文字をそのときにつけるとか、寺院ごとにそれぞれ結構違うんじゃないかと思ひまして、回答が

1つだけというのはないと思います。

林田 ありがとうございます。そのあたりのところも『教化研究』に記載していただきましたので、ぜひごらんいただければと存じます。

それでは、日下部先生にお答えいただければと思います。お二方のご質問を読ませていただきます。

「お念仏が自然と口をついて出てくるようになって、あるいは、講組織ができて、はじめて五重が成功したか、しなかつたかの判断になると思います。いかがでしょうか。また、受者の感動がなかつたら、失敗だと思ひますが、いかがでしょうか。儀式と贈五重回向等の総合的演出効果により、受者は感動すると思ひますが、いかがでしょうか」というご質問です。

あわせまして、五重相伝の音楽的な部分、あるいは、光などの映像的な部分といった演出に関してのご質問をちゅうだいしております。先生、いかがでございますようか。

日下部 ありがとうございます。もうおっしゃるとおりというのがお答えになるかと思ひます。

講組織はどういう形がベストなのか、地域性、まずは未開筵地域の開筵が先でございますので、そういったところへとつながっていくことができれば、それこそトップダウン式ではなくてボトムアップ式に、いわゆる受者の感動がみずから講をつくり、そうした念仏の実践に具体的につながっていく。そういったものになることができれば、それは理想とするところであり、求めるべきところであろうと思っております。

ただ、私自身の体験を申しますと、五重開筵のあと、まず、具体的には翌年五重のおさらい会を開き、さらには、五重相伝を開いた後に毎年二十五霊場の参拝といったことを企画いたしました。

一応全檀信徒に案内をしましたが、実際にはやはりそれがもう五重ざらいのような形で、受者を中心とした方々に集まっていたいて二十五霊場を一昨年成満しました。

また、受者の声があつて、善導大師の下にお参りしたいということ、昨年数十名を連れて、香積寺様を初め中国へとご案内するご縁に結ばれていったわけでございます。

また、日常の生活を見ても、やはり詠唱であつたり別時、写経会等も受者が中心になっております。

ですから、私自身、講組織に準じたようなものしかやっていないので申し上げにくいんですが、そういったことを目標にさせていただければよろしいと思います。

これも先ほど申し上げたとおり、やはり信仰というものは、体験を通して感動が伴うものだと思います。理屈だけでは絶対つたわらない、そして、続くものではないと思いますし、その代表的なものが五重相伝であると思います。

また、総合布教、総合芸術とおっしゃった方がいらつしやいましたが、五重相伝というのはどの分野からもアプローチできるし、深めていくことができると思います。それについての研究と工夫が、これからの時代必要だと思っております。

先ほど申しましたとおり、私は特に「光」と「音」を有効活用すべきと考えています。具体的なことを申す時間もございませんが、そうしたものはどんどん利用してもいいのではないかと、そのような思いをしているということでお答えとさせていただきます。ありがとうございます。

林田 ありがとうございます。

それでは、西城先生にやはりお2人からほぼ同様のご質

問をちようだいしておりますので、お答えいただきたいと思ひます。

「伝書等手に入るものが余りに少ないと思ひます。必要な書類は宗で刊行していただけないでしょうか」、あるいは「五重相伝の伝書は一宗で決める必要があるのではないのでしょうか。そして、聖書道場を受ければ一宗から伝書を授与するような形にしたらいかがでしょうか。また、その伝書を中心に儀式等を決めればよいのではないのでしょうか。一宗として伝書の統一について一考されるべきであると思ひますが、いかがでしょうか」というご質問でございますが、西城先生、いかがでございますでしょうか。

西城 確かに知増で加行を行なっておりますが、その東西で内容が変わつてしまうということが一番問題でございます。

先ほども申しましたとおり、伝書は滋賀教区が一番多く使われていると思ひます。それが一番使いやすいというのか、一番いいかと思ひます。やはりご質問者のとおり、浄土宗としてもある程度まとめることも確かでございます。また、増上寺でも伝書を作成していると聞いておりますので、そ

の伝書は聖書をお受けになったかたは手に入りますので、それをいろいろと伝燈師の方が選択しまして、それで用いていただくのがよろしいかと思ひます。

私としては、伝書としては何冊か手に入りますので、それを選んで、ご自分でそれをお書きになるのが一番よろしいかと思ひます。

増上寺さんで今つくつてしていると聞いておりますので、私もぜひそれを購入したいと思つております。

林田 柴田先生がいらっしゃいます。今、大本山増上寺様の話が出ましたが、ご予定などはいかがでございますか。

柴田 柴田でございます。実は明日の5日ですが、成田前台下の一周忌をお勤めでございますが、その前に伝書作成についての会がございます。やはり結縁の伝書とはいえ相伝の書でございますから、非常に慎重に、しかも時間をかけてやっていただいているようでございます。

ほかにもいい伝書が多々ございますが、増上寺に伝承する伝法を十分踏まえた伝書を作成したいというのがご当局の願望でございます。例えば、儀軌九則、要偈道場には

九つの伝目がございますが、結構多くがカットされており
ます。

例えばの話でございますが、そういったものを最後の念
仏回向、9番目まで一応全部カバーしたものを出したとい
うような意向で進めておられるということ承っております。

私もお手伝いの中のお手伝いですが、少しはお手伝いを
させていただいていることも事実でございます。以上でござ
います。

林田 ありがとうございます。先ほど西高東低という
お言葉がございましたが、西城先生がお示しいただいた資
料にも、やはり西の伝書が多く示されていたようでござい
ます。増上寺様でも今伝書をおつくりいただいているとい
うことですので、大変ありがたいことでございます。突然
でございましたが、柴田先生にお答えいただきました。あ
りがとうございました。

西城先生、今の件で伝書プラス、いわゆる法要儀式につ
いてですが、法要集等でも道場についての次第が載ってい
ます。そうした中、例えば懺悔道場等でも地域によって違

いがあると思いますが、そういった道場についてはいかが
でしょうか。

西城 お施餓鬼とかお葬式には、地域によって本当にさ
まざまな作法がございます。先ほども言いましたように、
法式文化というのがありますので、やはりその地域に合っ
た法式文化を大切にしていただいたほうがいいのではない
かと思っております。

私自身も増上寺に勤めておりましたものですから、体
染み込んでおりました、それが一番いいなと思っております。
す。教義的にはいろいろとあると思いますが、やはりその
地域に伝わってきているものですから、私は正しく伝承す
るというのがいいと思っております。『法要集』には増上
寺式的な懺悔会の式次第が掲載されています。

ただ、回向師さんがいろいろな地域から来られます。例
えば、回向師さんが作法はすべてこういうふうにするべきも
のだと言われますが、東京で五重相伝を行なったときには、
やはり反発があったようございます。

私も近くの滋賀教区出身のご住職の五重相伝のときに、
知恩院の方から回向師さんが来られました。しかし、「回

向はやるけれども、要偈とか懺悔会ことは、すべてあな
たの地域でやっているとおりにしてください」とおっしゃ
っていたので、そういう面で回向師さんと他の地域
の僧侶とはうまくいきました。

統一するということも一つですが、統一することに
よって法文化が絶えてしまうというのもあると思います
ので、その点は長年伝わっていたわけですから、そのとお
りに伝承することが大切です。

また、「どうしてもこれをしなくちゃいけない」という
ようなことではなく、やはり少し法式の先生も頭を柔らか
くしていただいて、と言っては失礼ですが、他の地域のや
り方でいいところはよく学んで、盗んだほうがいいかと思
っております。以上です。

林田 今のお話ですと、例えば先生が中心になっておま
とめになられました仏式結婚式、浄土宗出版から出された
仏式結婚式の中でも、A案、B案、C案と言えましょいか
簡略化された式次第からもっと丁寧な式次第までござい
ます。

一つの道場でも多くの地域の伝統があるけれども、やは

り「これだけは絶対に外してはいけない」ということをお
示しいただくといったことになるのでございませうか。

西城 伝法というのは正しく法を伝えることです。口伝
は大切ですが書伝も重要です。私は『五重相伝・授戒会』
という本について京都の先生から怒られたこともございま
す。「何で伝法のことを書くのか」と言われたこともあり
ます。

そういったことで怒られましたが、やはり五重相伝を弘
めるためには、これはどうしてもやっていったほうがいい
のではないかと思っております。よく江東組でもマニユア
ルを見ながら莊嚴をしている人を見ております。

それから、結婚式も能化、檀信徒というようにいろいろ
選択をしてもらっていますが、結婚式でも一番簡略化され
たやり方をしているようにございます。また、行華もとて
もいいということ、真言宗のお坊さんの結婚式のときに
行華の作法をやりました。当然日課はしません。いいと
ころを盗んでいるというか、いいところをとっているとい
うこともありませうので、いろいろないいところを学ぶとい
うことは大切だと思っております。お葬式始め儀礼は簡略

化が進んでおりますが、大切なことは省略すべきではないと思います。

林田 ありがとうございます。それでは、続きまして、後藤先生にお答えいただければと存じます。

本日のパネラーの先生方の中でも若い後藤先生にお答えいただければと存じます。

「五重相伝を受けた方で、よかった、感動した」という話は聞きますが、よくなかった」という否定的な話は聞いたことがありません。在家者でリタイア組は勧誘しやすく、実際に入行者は多くこの世代であります。一方、第一線で働いている世代に入行してほしいと思うと、5日間の休暇は極めて長期で不可能に近いと思います。このような世代に多く入行してもらうための工夫などをご教示ください」ということでございます。後藤先生、いかがでしょうか。

後藤 これはまさに先ほどの意見の中でお読みしました最後の九州の方の声がこういった声だと思っんですね。都市型市民が参加可能な、いわゆる引退された方ではない世

代、仕事を持っている世代の方ということでは、どうしてもスクール形式、講習会形式の五重というのではないとなかなか受けていただけていただけではないのかと思います。

それが余りにも過度になってくると、日下部先生のおっしゃるとおり、今度は五重そのものの雰囲気としてぶち壊しということになってしまおうと思います。

ですから、そこら辺は伝統方式、新方式と2つあってもいいのではないかとこの九州の方の意見、あるいは先ほど表でお見せしました夜だけの五重など、そういった可能性というものもそれぞれのお寺で考えていくのが一番ではないかと思えます。

また、受者の否定的な意見というのは確かにあまり聞けないですよ。実際は私も最近法話のアンケート調査というのをやまして、「日ごろ法話を聞いておかしかったなと思えますか? 納得できないという法話はありますか」ということで、本山等でいろいろな方にアンケートを配って声を聞いたのですが、やはりそういった意見は少ないです。

自分から法を求めて足を運んだ方は否定的な意見という

のは書きませんから。逆に聞くほうがおかしいと怒られたこともあります。

いずれにしても、本心はどう感じられたかというのは、当然我々のほうも考えなければいけませんし、それは受者の気持ちになって、例えば要偈・密室が余りにも拘束時間が長すぎるのであれば、これはやはり一回別の日にするということも考えてみた方が良く思っております。

実はある場所で要偈道場の後、下にお漏らしの跡があったといったことを聞きました。これは余りにもそのときの受者がお気の毒というか、本当にもうどんなお気持ちで参加されていたのかと思いますと…。そういったことを含めて、まさに調読から始まる2時間以上の拘束になるわけです、受者の気持ちになってそういう道場等を考えれば、本心はわからないにしても、そういった否定的な意見というのは減っていくのではないかと思います。こんなことですみません。

林田 ありがとうございます。これが本当に浄土宗、広くは伝統仏教団全体の課題かと思えます。お若い方たちにも五重相伝を初めとするさまざまな法要に参加してい

ただく方策を共々に見出していければと考えております。

それでは、続きまして、日下部先生に質問でございます。

「宗学、教義にのっとったしつかりした勸誡のできる人材育成をお願いしたい。各本山の布教師さんたちであれば教義にのっとった勸誡はすべての方ができているのでしょうか。すべての方が日下部先生のような話ができれば申し分ないですが」というご質問。

これは昨日来いろいろ問題になっておりますスタッフ、とりわけ勸誡師の養成についての質問ですが、広くそういった視点から日下部先生にご教示をいただければと思います。いかがでしょうか。

日下部 ありがとうございます。難しい問題であります、が、避けて通れない大切な問題だと思います。

私も本山の布教師会等に所属し、いろいろと勉強させていただいております。総本山知恩院様でもそうした授戒、五重の勸誡、説誡ができるようになるための道場を開いておられますし、私も金戒光明寺布教師会の役をさせていただいておりますが、先日の役員会でもそういった意見が出てまいりました。やはり本当に多くの方がそれを求めている

という現状は痛感いたしております。

そして、幸いなことにと申しますか、今若い方々が、布教のほうにかなり向いてきているという現状はあると思います。

— そういったチャンスを見逃さずに、本当にいろいろな先輩方の力を借りて、勸誡師を、ともに勉強しながら育てていかなければならないという思いであります。

具体的にだれが、いつ、どのようにするかというようなことは、それぞれの布教師会であり、教区であり、また個人がかかわっていくべきところであろうと思います。

さらに、先ほど少し申しましたが、やはりこの伝法の内容というのは、尊い教えであるし、勸誡で説く教えとピタッと一致するのが浄土宗だと思っております。

例えば、俱会一処の世界等もあの密室道場で体現できると思いますか、そうした世界も教えの通りに感じられる世界だと思っております。

そのためには、勸誡においてこの浄土三部経の世界等をやはりしっかりと説かなければ、五重相伝の、儀式との関連性もあいまいになってくるし、要偈道場そのものが成り立たなくなってしまう現状があるような気がいたしております。

ますので、ふだんから我々はやはり外してならない部分、三部経であり、また、そこから説かれる所求、所帰、去行といったものをきちつと説き続けることが、きちつとした勸誡のできる勸誡師を育てることにつながるものだと思います。以上でございます。

林田 ありがとうございます。先生がおっしゃるように、八総大本山の布教師会、また布教師養成講座等々でも布教の研鑽が積まれていることは、皆さんご存じのところでございます。今後も、より一層、宗が、あるいはまた総大本山、教区、組が布教師養成のシステムを深めて、広めていただければと思います。

それでは、続きまして、西城先生に質問です。

「五重相伝は檀信徒布教において最も重要なものだと思いますが、入門者が受者の多くを占めるのであれば、帰敬式、授戒会の役割を再考すべきなのかなと思います。五重に入る前に帰敬式、授戒会に参加することで、五重の期間などを簡略することも可能ではないでしょうか」ということです。

また、同様のご質問で、「五重相伝を開筵する前段階と

してのプレ五重、五重相伝の体験版のようなものの可能性について教えていただけますでしょうか、よろしくお願いたします」ということですが、西城先生、いかがでしょうか。

西城 先ほど帰敬式のことを述べました。結婚式も帰敬式でございますので、なるべくその入門者のために、まず最初に、日常勤行式ができるということが一番大切かと思えます。

しかし、檀信徒の日常勤行式は、『浄業信法訣』にも書いていますが、朝「光明偏照」の文と念仏を称えて、仕事行つて、そして、帰つてきて寝るときにまたお念仏をして、「願以此功德」の十念で終わる。これが一番いい日常勤行式であると思います。

その香燭、三宝札からというのは、五重相伝とか特別な儀式のとき、或いはご命日などにするときはいいと思えます。先ほども言いましたように、五重相伝ではなかなか時間をとることができませんので、なるべく帰敬式をしたほうがいいと思います。

やはり数珠のかけ方とか、お袈裟のかけ方というものを

前もって研修会というか、帰敬式を行ったほうがいいと思えます。

それから、そのプレ五重、体験五重のような帰敬式を行なうことによつて五重相伝の期間を短くすることは可能かと思えます。

特に『一枚起請文』の写経をしたり、先に三心起行も「南無阿弥陀仏」という口伝がありますが、結論的に「南無阿弥陀仏」ということを先に言つてから『一枚起請文』を称えるというような法要を行なう。江東組でも五重相伝は4年に一遍がやつとです。そういうことから言えば、例えば五重ざらいを沖繩でやつたところ、すごく大勢さんが来たそうでございます。

ですから、五重ざらいは五重相伝のあとですが、その前の一般仏教、先ほど申しましたように、受者に浄土宗の教えをわかつてもらうためには浄土宗の入門というような話をする。1日で行けるような法要を何回かしていけばいいのではないかと思います。

そういうわけで、「五重相伝の前行」と言うのでしょうか。一日五重相伝と言つてはいけなかもしれません、一日授戒があります。そういう面で「帰敬式」と称したほ

うがいいと思います。

林田 ありがとうございます。先生方に多くのご指導をちょうだいいたしました。そろそろ時間でございます。最後のご質問と合わせて、三人の先生方から一言ずつお言葉をちょうだいできればと思います。

『五重相伝のこれから』がテーマとなる場合、これまでの形式の中での変革が必要か。それとも新しい形式での改革が必要か。未来の浄土宗の発展のための課題という視点から質問させていただきます」ということです。

こういった未来の浄土宗といった視点から、3先生から一言ずつ最後のお言葉をちょうだいできればと思います。まずは、後藤先生、いかがでしょうか。

後藤 時間も少ないので少し早口で申しますが、私はやはり改革は絶対必要だろうと思います。今までの形式を別に否定するわけではないですが、やはりこれから広げていく、「これから」ということを考えますと、変えていい部分は積極的に変えていかなければいけないと思います。

しかし、変えてはいけない部分というのは、先ほどの日

下部先生のお話にありましたとおり、やはり三部経を説かないような五重は全くおかしいのではないかと思います。

また、昔と違って今の五重は平素余りお寺にお参りなさらない、ご縁の薄い方に縁を結んでいただいて、浄土宗を理解していただくような色彩の五重ということになりますので、どうしてもそれは「浄土宗入門法話」ということになります。

そうなりますと、西城先生がおっしゃったように、五重前に、今「帰敬式」とおっしゃいましたが、「足揃え」でもどういう言い方でも、とにかく五重の前に来ていただきまして、1日だけでも釈迦一代の仏教における浄土門のスタンスといった、いわゆる基礎をまず説いた上で五重に入っていたら。

そして、三部経をしっかり読誦正行等のところで説いていくのが一番だと思いますし、また、「何でお念仏が必要なのか」ということです。私も入っております増上寺の布教師会で、「法然上人報恩念仏会」というものを1日開催で各地で行っているわけですが、そのとき、かなり積極的に「日課念仏の相続」という一点に絞って、日課念仏相続帳というものをお檀家の方にお配りし、理解していただくた

めに、2時間お話をしながら、その相続ということを説いているわけでございます。

もちろん熱心なお寺で開催しますので、皆さん満足して帰られていくのですが、やはり説いているほうとしては、「何で念仏が必要なのか」、この現実社会においてどうして念仏なのかを説くには、ちょっと時間がなさすぎるなと思います。

そうなると、やはりこれはもう五重相伝といった形をとる以外にはなかなかないだろうなと思います。しかし、それに当たっては現状維持ではなくて、受者の立場に立って、受けやすいスタイル、内容は変えず、いわゆるハード面を変えていくということが必要ではなからうかと思えます。ありがとうございます。

林田 ありがとうございます。それでは、日下部先生、お願いいたします。

日下部 ありがとうございます。やはり私は改革は必要だと思っております。大胆な改革もこれからの時代は必要になってくると思いますし、きのうの話ではありませんが、

もう既にこの歴史をふり返っても、大きな変化になって、今に伝わっているということが多くあります。

ただ、昔のものがすべて悪く、これから全面的に変えていかなければならないということではありませんで、やはりこうして続いてきたこの伝統というものも大事にしなければならぬことがあることは申すまでもないことだと思っております。

やはり形式のよき、今だからこそそれを守らなければならぬ世界も必ずあるはずでありますし、そこには先ほどのお話ではありませんが、変えていい部分と悪い部分、このところは一方で大胆に、一方では慎重にしなければならぬ。そういうった思いをしております。

そして、もう1つは、変える、また、改革を叫ぶ以前に、そのお伝えする教えそのものの実践、日課念仏を能化、我々自身がどれだけ果たしているのかという反省があります。

また、たとえば睡時十念の伝が密室道場ではありますが能化の者が本当に実践しているのか、そういった問題等がかなりあると思うんです。やっていないから、伝法を省略しよう、変えようというような改革ということでは当然あり

ませんで、やはり伝統として、そして、教えとして伝わっている世界というものをやはり自らが実践しつつ、訴えて、その上でそれこそしっかりと見直し、また、現代に通じる布教法という形で考える、変化は必要であると思うと同時に、大胆に、そして、慎重にやっていきたい問題だなと思っております。

林田 ありがとうございます。それでは、最後に西城先生、お願いいたします。

西城 私は法式でございますが、超保守主義ではございません。やはり社会環境が変わってきておりますので儀礼も変わってきております。要偈道場も江戸時代には白道がありませんでしたが、明治期頃からは白道があります。

しかも、要偈の文も最初は檀信徒と能化と区別していましたが、既に隆円さんあたりからすべての要偈が同じであります。きのう宇高先生も言われたように、変わることは当然でございます。

そして、先ほども申しましたが、茶道を研究している人の言葉で「伝統文化とは、近代に自己変革に成功した文化

である」という言葉があります。自分たちが絶えず創意工夫をしないといけないと思っております。以上です。

林田 ありがとうございます。3先生に長時間にわたりました、さまざまご指導をちょうだいいたしました。また、皆様方からのご質問に対しても、すべてお答えいただくことができました。

平成21年度浄土宗総合学術大会は、「五重相伝」を大きなテーマに掲げさせていただき、昨日の柴田哲彦先生により「五重相伝について」という基調講演を受けまして、昨日と本日シンポジウムを開かせていただきました。

その2つのシンポジウムの中で、やはり一貫して先生方が指摘しておられたことが「時機相応」という点かと思えます。法然上人ご自身が八百年前に「南無阿弥陀仏」という選択本願念仏の御教えの確立によって、まさに仏教を改革していただきました契機が時機相応の精神なのだろうと受けとめております。

そうした意味で、五重相伝は多くの皆様方のご総意、ご創見によって、私どもが時機に相応するように、改革すべき、変革すべきところはっきりと新たに構築していくべ

きであろうと受けとめられます。

その一方で、変えてはいけない部分もございます。私どもは浄土宗でございます。法然上人の御教えが八百年來貫いていることは申し上げるまでもございません。

— そういった意味で、法然上人が所依の經典とされた「浄土三部經」と阿彌陀様・お釈迦様・六方の諸仏、この三仏三經という世界觀、そして、五重相傳の傳書もまた変えるわけにはいかない教えです。ほかのお宗旨の傳書を持つてくるといふわけにはいかないのです。

— その傳書こそは申し上げるまでもなく、善導大師・法然上人、そして、法然上人・聖光上人・良忠上人という二祖三代の教えの綱格に基づいているわけでございます。

— こうした時機相應の部分と法然上人以來の八百年來の伝統的な部分をしっかりと合わせ持った、そういった視点の中で私ども僧侶が五重相傳について学び、研鑽し、お念仏の教えを伝えていくという姿勢が大切なことであります。

— 昨日横井先生がおっしゃっていただきましたように、私ども浄土宗僧侶が「蓮社号」をいただいているのはどういった意味があるのかということを変更して深く見つめ直し、

また、五重相傳を受けた受者の皆様方に誉号をお授けすることの意味を改めてしっかりと受けとめるということが大切なことだと考えられます。誉号については、『觀無量壽經』の「白蓮華」とそれを受けた善導大師の五種の嘉譽が源流ですが、そのように仏様から譽められているという意味を持つ、誉号をいただけることの意味、これは申し上げるまでもなく、お念仏を喜ばせていただく私たちに生まれかわらせていただくからということに他ならないでしょう。

— そのような意味で、教学院、布教師会、法式教師会、総合研究所という4団体が浄土宗総合学術大会という大きな大会の中で法然上人八百年大遠忌の直前に、五重相傳が取り上げられたということは大変大きな意義があることでしょう。

— 日下部先生がおっしゃいましたように、五重相傳は、まさに総合芸術、総合布教であろうかと思えます。法然上人の御教えという教学とそれを伝えていくという布教、あるいは「信は莊嚴より起こる」という法式の部分をお私どもがしっかりと磨いて、また、連携をとりながら、よりすばらしい五重相傳を作り上げ、1人でも多くのお念仏の行者を育てていくことが、私ども浄土宗僧侶に課せられた使命で

あり、法然上人が私たちに望まれている最大にして最上の願いではないでしょうか。

以上のことをまとめとさせていただきます。昨日の柴田先生、宇高先生、正村先生、横井先生、今岡先生、また、本日パネラーをお務めいただきました後藤先生、日下部先生、西城先生に感謝を込めて、大きな拍手をちょうだいできればと思います。(拍手)

ありがとうございます。ふだんのシンポジウムですと、お十念で終わるのですが、ただいま申し上げましたように、御仏様とお祖師様へのご恩をかみしめまして、自信偈とお十念で閉じさせていただきます。

〔自信偈、同称十念〕

これを持ちまして、シンポジウム(2)「五重相伝のこれから」を終了させていただきます。まことにありがとうございます。

(了)

〈無量寿経〉 発起序の一考察

石田 一裕

0. 研究にあたり

本稿は〈無量寿経〉における発起序、すなわち經典の冒頭部分を考察対象とする。筆者がここに関心を寄せるのは、この部分はどの〈無量寿経〉テキストを取ってみても、非常に共通性が高く、それは〈無量寿経〉の成立当初から存在した部分と見ることができないのではないかと考えているからである。つまり、この部分の考察は、〈無量寿経〉の成立を考察することに直結すると思っているのである。

〈無量寿経〉の成立を考察することは、ただ一大乗經典の起源を問うにとどまらず、いわゆる初期大乘經典に分類される〈無量寿経〉の起源がわずかにでも明らかにされることで、大乘の起源についても何らかの知見が得られる可能性がある。筆者が興味をよせる点はまさにそこにある。

筆者はアビダルマを専門の研究領域とするものであるが、現在の初期大乘をめぐる研究状況は、アビダルマ研究と初期大乘の研究の一部を結び付けつつある。そのような状況の中で、本稿が試みることは初期大乘經典といわれる〈無量寿経〉を、いわゆる小乗仏教と結びつけて考えるための視点を確保することである。

1. 先行研究について

〈無量寿経〉と初期仏教との関係を考察する研究は、藤田宏達氏によって行われている。氏は浄土教研究の泰斗であり、様々な視点から浄土教を考察している。その中で本稿と特に関連する研究は「Sukhavatīvyūha ʾ Paṭi-śāstra」である。この研究は〈無量寿経〉ならびに〈阿弥陀経〉とパーリ語聖典のパラレル三十三例を取り上げ、それに対し

て氏の考察を添えたものである。また『原始浄土思想の研究』においては、浄土三部経に見られる様々な思想について関連ある原始経典を見いだし、浄土思想の源流を解明しようとして試みている。

これらの研究を通して、藤田氏は浄土思想を原始仏教の延長線上に誕生したもの、あるいは原始仏教にすでに浄土教的な要素が胚胎していると考えているようである。おそらく、このような見解は〈無量寿経〉にとどまらず、ほとんどの初期大乘経典に当てはまるといえるであろう。また初期大乘仏教をめぐる昨今の研究成果³は、大乘仏教の誕生を部派―嚴密には出家者とするべきかもしれない―と関連付けつつある。

このような状況の中で藤田氏の研究をふまえてつ、〈無量寿経〉と原始経典のパラレルを確認することは、それなりの意味を有することと思われる。そこで本稿では藤田氏の研究を補う形で、氏が示さなかった一つの例を考察したい。

2. 着目点

本稿における考察対象となるのは〈無量寿経〉の冒頭部

分における釈尊についての描写ならびにそれに対する阿難の反応である。紙幅にそれほど余裕があるわけではないので、ここでは我々にとって最も身近な魏訳の当該部分を考察したい。(理解を促すため番号・下線を付した。和訳については浄土宗総合研究所三部経研究班による訳を用いた。)

①爾時世尊。諸根悅豫。姿色清淨。光顏巍巍。

②尊者阿難承佛聖旨。即從座起。偏袒右肩。長跪合掌而白佛言。

今日世尊。諸根悅豫。姿色清淨。光顏巍巍。如明淨鏡影暢表裏。威容顯曜超絕無量。未曾瞻觀殊妙如今。唯然大聖我心念言。今日世尊住奇特法。今日世雄住諸佛所住。今日世眼住導師行。今日世英住最勝道。今日天尊行如來德。去來現佛佛相念。得無今佛念諸佛耶。何故威神光光乃爾。

③於是世尊告阿難曰。云何阿難。

諸天教汝來問佛耶。自以慧見問威顏乎。

④阿難白佛。

無有諸天來教我者。自以所見問斯義耳。

⑤佛言。

善哉阿難。所問甚快。發深智慧真妙辯才。愍念眾生問斯慧義。如來以無盡大悲矜哀三界。所以出興於世。光闡道教。

欲拯羣萌惠以真實之利。無量億劫難值難見。猶靈瑞華時時乃出。今所問者多所饒益。開化一切諸天人民。

⑥阿難。當知如來正覺其智難量多所導御。慧見無礙無能遏絕。以一漚之力能住壽命。億百千劫無數無量。復過於此。

諸根悅豫不以毀損。姿色不變光顏無異。所以者何。如來定慧究暢無極。於一切法而得自在。阿難諦聽。今為汝說。

⑦對曰唯然願樂欲聞。

①その時釈尊は、全身から喜びがほとばしり、お姿には一点の汚れもなく、光り輝くお顔は「威嚴に満ちあふれ」神々しかった。

②そこで、「私」尊者阿難は釈尊のみにつき動かされて、すかさず自席から立ち上がって「御前に進み、衣から」右肩を露にして、長跪し合掌して釈尊に「次のように」申し上げたのである。

「本日只今、世尊は全身から喜びがほとばしり、お姿には一点の汚れもなく、光り輝くお顔は「威嚴に満ちあふれ」神々しく、まるで磨き上げた鏡に反射する光が「ものの」

表面（はもとより）、内部にまで行き届いているように感じられます。その威嚴に満ちたお姿は、これまでとは桁違いの輝きを放っておられます。「私は」今日まで「世尊の」これほどまでに尊い「お姿」を拝したことはございません。そうですとも、世尊。私が思いますに、本日、世にも尊き方（世尊）は、誰にも到達し得ないような極めて尊い真理を体現しておられます。本日、世にも雄々しき方（世尊）は、諸々のみ仏とともに「覚りという境地に」安住しておられます。本日、世間の人々の眼を開く方（世眼）は、人々を導く行に専念しておられます。本日、世間において智慧の最もすぐれた方（世英）は、「煩惱に」打ち勝った無上の覚りの道を歩まれています。本日、神々も及ばぬ尊い方（天尊）は、「人々を導く」如來としての徳を修めておられます。「思いますに」過去・未来・現在のみ仏方は、互いに念じておられます。今、世尊もまた、諸々のみ仏を念じておられないことがありますか。いったいどういう理由があつて「世尊の」威嚴にあふれた「お姿」が「まさしく」このように光り輝いているのでしょうか」と。

③そこで釈尊は「私」阿難に仰せになった。「「おやおや、」どうした、阿難。天人たちが汝に仏「たる

私」のところに聴きに來させたのか。「それとも自分で」理解したことに基づいて、「私の」威厳あふれる顔について自分から尋ねたのか。」

④阿難は釈尊に申し上げた。

「私のところに来て来て、「そのように」教えてくれた天人たちは誰一人としていません。「自分で」理解したことに基づいて、その「顔色の」意味するところを尋ねたまです。」

⑤「そこで」釈尊が仰せになった。

「よくぞ〔申した〕、阿難よ。「汝の問い」は大変快いものである。「汝は今」深い智慧をはたかせ嘘偽りのない巧みな弁舌をふるった。「汝は」人々を傷ましく思って、「私の」この「顔色の」意味するところを尋ねたのだ。如来とは、尽きることのない大悲の心で迷いの世界〔の人々〕を憐れむ。それ故、「迷いの」世界にお出ましになって覚りへの道を弘く説き明かして、あらゆる人々を救おうと願って、恵みとして「覚りの世界へ導くという」真実の利益を施す〔方なのである〕。「ただし」無量億劫〔という計り知れない永い時〕を経ても〔このような如来に〕出会うのは大変難しいことで、「ちようど」靈瑞華が〔三千年に一度

咲くという〕その時がめぐって初めて花開くというようなものである。「如来たる私がいる」今、「汝が」問うたいうことは人々を救い摂ること多大にして、すべての天人や人々を〔覚りの境地へと〕導くのである。

⑥知るがよい、阿難よ。如来に具わる覚りの智慧は推し量り難く、「人々を覚りの境地へと」導くこと多大である。

〔その〕智慧は何ものにも妨げられず、遮られることもない。「また、わずか」一度の食事によって寿命を保つこと、億百千劫〔という途方もなく永い時間〕はおろか、無限の時間、さらにそれ以上さえも〔保つ〕のである。「しかも」全身から喜びがほとばしり、何一つ損なわれることなく、〔その〕お姿は不変にして、光り輝くお顔も変わることはない。それは何故かというと、如来は禪定と智慧が自由自在で極まりなく、その際限がなく、あらゆることについて思いのままにできるからである。阿難よ、しっかりと聴くがよい。今、そなたのために〔教えを〕説こう。」

⑦〔阿難は〕答えた。

「〔仰せの〕ままに。どうかお聞かせ下さいませ。」

この一段は、《無量寿経》の諸本において、その詳細に

は異同があるものの、大枠としてみればほぼ一致している。試みに大意を取れば以下のようにまとめられるかと思う。

- ① 世尊の姿が光り輝く
- ② それを受けて阿難がその理由を問う
- ③ ②に対する世尊の反問
- ④ ③に対する阿難の答え
- ⑤ ④の回答を聞いて世尊が阿難を褒める
- ⑥ 如来の徳とその理由を明かし、正宗分を説くことを阿難に告げる
- ⑦ ⑥に対する阿難の返事

ここでは段落を七つに分けたが、そのうちの①・②・⑥には下線を引いた。①と⑥は藤田氏によってパリー聖典とのパラレルが指摘されている箇所である。氏の指摘によれば①の下線部については「パリーでは、ゴータマの諸感官の澄浄を示す文は、慣用句としてこのほかにも處々に説かれている」とされる。

また⑥の下線部は、アミターユスの由来に関連して考察されており、小乗の〈涅槃經〉がパラレルを示す文献とし

て採用されている。ここで藤田氏は小乗〈涅槃經〉と〈無量壽經〉の關係について注意深く言及し、両者の間に直接の思想交流はなかったであろうと推測している。すなわちこの学説は「南方上座部や有部・大衆部などにおいて、幅広く取り上げられているものであるから」〈無量壽經〉の編纂者は部派の教説を通してこの学説を知ったのであり、「必ずしも『大般涅槃經』を予想しているとは言えないであろう」と言うのである。

パリー聖典と〈無量壽經〉の比較を通して藤田氏が目指すところは、〈無量壽經〉に説かれる様々な思想が、決して非インド的あるいは非仏教的なものではなく、インド仏教の流れの中に自然に位置づけられるものであることを示すことのようなから、これ以上の考察は問題とならなかったのかも知れない。確かに氏の業績は〈無量壽經〉に説かれる様々な思想について、原始仏教や部派仏教の中に、その起源となるようなものが見いだせることを示した。筆者は更にその作業を継続したいと願う者である。そこで氏が、⑥下線部のパラレルについて『大般涅槃經』を予想しているとは言えないであろう」というその点について検討してみたいのである。

この作業の着目点は⑥の下線部が小乗（涅槃經）とパレルの関係にあるのみならず、①の下線部もまた②の下線部と関連させることで、その構造が小乗（涅槃經）に類似するという点にある。①のパレルは確かに様々なパーリ聖典に見いだせるのかもしれないが、②の下線部とそれを複合的に扱うことで、筆者は（無量壽經）と小乗（涅槃經）の構造的な類似を指摘したい。

3. パレルの確認

さて、実際の作業に入ろう。小乗（涅槃經）はパーリ・サンスクリット・漢訳がそろったテキストであり、厳密な考察のためにはすべてのテキストを考察して論を進めるべきであるが、ここでは紙幅にかぎりがあるので、そのうちの一つである「遊行經」を挙げて考察を進めよう⁸。

爾時。世尊顔貌縱容。威光熾盛。諸根清淨。面色和悅。

阿難見已。默自思念。自我得侍二十五年。未曾見佛面色光澤。發明如金。即從座起。右膝著地。叉手合掌。前白佛言。自我得侍二十五年。未曾見佛光色如金。不審何緣。願聞其意⁹。

「遊行經」のこの部分は、マツラ族のブックサという人物から世尊が金色に輝く衣を受けとり、阿難がそれを世尊に着させた直後の場面である。そのとき世尊の顔は輝き、身体は光り輝いた、全身からは喜びがほとばしり、表情は穏やかとなった。

それを見た阿難は心中にふと思いを抱く。すなわち自分は釈尊に仕えてから二十五年になるが、このような釈尊は見たことがない。そこで阿難は恭しく座より立ち上がり世尊の前で問いかける。「私は釈尊に仕えて二十五年になりますが今日のように光り輝く釈尊は見たことがございませぬ。どうして釈尊はそのようになっているのでしょうか、どうかその理由をお聞かせください」と。

ここで我々は先に挙げた『無量壽經』とこの「遊行經」の類似を確認できる。比較のため対応箇所を並べてみよう。

①

『無量壽經』 爾時世尊。諸根悅豫。姿色清淨。光顏巍巍。

「遊行經」 爾時。世尊顔貌縱容。威光熾盛。諸根清淨。

面色和悅。

②

『無量寿経』 未曾瞻觀殊妙如今。

「遊行経」 自我得侍二十五年。 未會見佛面色光澤。

先にあげた『無量寿経』の①・②の下線部に「遊行経」はほぼ対応することがわかる。何よりも注意を払わねばならないのは、釈尊の神々しい姿を、阿難が初めて目撃するというシチュエーションについてである。筆者はこの点を、両経の構造の一致として捉える。

釈尊の感官が澄み渡っているという表現はそれほど珍しくないものかもしれないが、それを阿難が初めて目撃するという状況まで同一となると、果たして珍しくないものといえるであろうか。

もちろん、より大きな状況やそれが説かれる位置はけっして類似しているとはいえない。また文脈を詳細に検討しても、両者が同一の文脈で用いられているわけではない。

『無量寿経』はこの状況を經典の説き出しとして設定し、「遊行経」は釈尊の般涅槃をほのめかせる状況に結び付けている。それにもかかわらず両経は同一の状況を經典内に説いているのである。

4. まとめ

本稿ではこれ以上両経の関係について考察する余裕がないので、両者の関係から推測される事態を指摘して、拙論を終わりにしたい。

筆者がこのパラレルに気がついたときに直感したことは、〈無量寿経〉が釈尊の般涅槃を強く意識しているという点とである。本稿で考察したパラレルについて、「遊行経」はそれを仏滅をほのめかすものと設定している。〈無量寿経〉の編纂者達はそれを十分に承知の上で細部を変えつても、その大枠を維持して自らの經典に組み込んだのではないか。〈無量寿経〉が釈尊の最晩年、しかも入滅の直前に説かれたということをほのめかすために。そして少なくとも、小乗〈涅槃経〉を知る者にとっては、〈無量寿経〉は釈尊が入滅間近に説いた教典と意識されるように思われる。今後は、本稿で指摘したパラレルが二経の関係を裏付けるものになるかを、より詳細に研究していきたいと思う。

1 〈無量寿経〉の原初形態を想定するに当たり藤田宏達氏は「〈無量寿経〉の諸異本すべてを比較対照し、原

- 則として各異本に共通の部分抽出する。この部分は〈無量寿経〉の最初期から成立したものと見なしてよい」(『原始浄土思想の研究』p.172)と言う。氏の見解に従えば無量寿経のどの異本にも通じる発起序は、この経典の原初形態から存在したものといえよう。
- 2 『北海道大学文学部紀要』第18巻1号
 - 3 初期大乘仏教に関する諸研究(ついでにはSamawadee CHAROENSRISERT「大乘仏教起源説の問題をめぐって—Kusana 朝における仏教を中心として—」(印仏研57-1)が諸説をコンパクトにまとめており便利である。
 - 4 正蔵一二巻 p.266b-c。浄土宗聖典一巻 pp.12-15。引用文はいわゆる流布本に従った。
 - 5 『原始浄土思想の研究』p.187参照。
 - 6 『原始浄土思想の研究』p.326参照。
 - 7 前註に同じ。
 - 8 〈無量寿経〉の諸テキストと小乗〈涅槃経〉の諸テキストを用いた詳細な考察については別稿を期すつもりである。
 - 9 『佛説長阿含経』三(正蔵一・p.19c)

「唐律」と中国浄土教

—善導教学に見る「実存主義」的思想—

稲岡正順

・先行研究

善導の思想についての先行研究は膨大であるが、唐代の刑法「唐律」が「觀經疏」に及ぼした影響についての研究は少ない。しかし中国仏教史の大家、道端良秀博士の数々の著書には関連する言及が多く認められる。それらの著書論文を挙げて参考に資したい。

・道端良秀著作単行本

「唐代佛教史の研究」(法蔵館 昭和五六年刊 初版昭和三二年)

「中国佛教史」(法蔵館 昭和三三年刊 同一四年初版)

「佛教と儒教倫理」——中国仏教における孝の問題——(平

樂寺書店 昭和四三年刊)

「中国佛教史の研究」(法蔵館 昭和四五年刊)
「中国佛教思想史の研究」——中国民衆の仏教受容——(平樂寺書店 昭和四四年刊)
「中国佛教社会経済史の研究」(平樂寺書店 昭和五八年刊)

・道端良秀論文

「唐代浄土教徒の精神生活」(『大谷学報 大谷大学大谷学会』88(194))
「中国佛教に於ける奴隸出家の問題」(『印度学仏教学研究』早稲田大学における第十一回学術大会紀要 一)

・この他に左記の著書・論文を参照した。

牧田諦亮著「浄土仏教の思想 五善導」(講談社 平成十二年刊)

藤本浄彦著「実存的宗教論の研究」(平樂寺書店 平成一年刊 昭和六一年初版)

藤本浄彦著「法然浄土教の宗教思想」(平樂寺書店 平成二〇年刊)

福永光司著「莊子—中国古代の実存主義—」(中公新書 平成二〇年刊 昭和三九年初版)

加地伸行著「沈黙の宗教—儒教」(ちくまライブラリー 99 平成一年刊 同六年初版)

加地伸行著「儒教とは何か」(中公新書 989)

大谷旭雄「善導・法然における孝道論」(大正大学研究紀要第七〇輯)

● 「唐律」と「孝思想」について

「唐律」は歴代の律を集大成した刑法であり、儒教の「孝思想」がその底辺にある。この刑法の眼目は、第一に家族制度の護持、第二は階級制度の維持である。国家体制を維持するための理論武装として、朝廷の正統的な教学に組み入れられた儒教(孝思想)は、中国の朝廷にとって生

命線であり、国家や社会、家族や個人の生活もすべてここに集約され、その結果刑法である「唐律」を定めるに至った。刑法の目的である「見せしめ」のため、「唐律」には多くの残酷な刑罰が存在することで有名である。この唐律の刑罰についての先行研究としては大谷旭雄氏の「善導・法然における孝道論¹⁾」にも詳しい。

ところで、我々日本人は「孝」というと父母に対する孝養のみを考えるが、中国哲学史の研究者である加地伸行氏は著書「儒教とは何か²⁾」で次のように「孝」について説明する。

招魂儀礼の祭祀の主催者はだれかという、子孫である現在の当主である。しかしこの当主もいずれば死んで祖霊となる。とすれば、祖先の祭祀を続けてくれる一族が必要となる。すなわち子孫を生むことが必要となる。(略) 儒教は、この関係をばらばらのものとならないで、一つのものとして統合する。(略) ふつう、孝と言えば、「父母への敬愛」だけのように考えやすが、それは誤りである。「祖先の祭祀」、「子孫を生むこと」、この二者もまた孝としたのである。

このように、中国においては「子孫を生むこと」も「孝」

なのだから、子をもうけないのは不孝であり非難され、「唐律」によって罰せられる。このように「唐律」は権力による生活規制でもあり、朝廷への「従属生活」を強いるという性格が濃厚である。この「唐律」の下で苦しい生活を営む唐代の民衆の現実を見つめ、衆生済度を使命とした善導の教学に、「唐律」がどのように影響したかを見るのが本論のテーマである。善導以前の中国仏教者は民衆の現実存在に目を向けて、その悪や苦を論じることにはなかった。人間を本質論で概念付けた上の空疎な観念論に終始し、決して向下的な菩薩道に結び付けるものではなかった。しかし善導の人間を見る目はそのような普遍的な本質論ではなく、千差万別である人間個々の現実存在を重視し、その上で万民を救済する教義を打ち立てたのである。

この唐代の民衆の現実存在は刑法法である「唐律」に規制された生活であった。「唐律」が直接的に善導教学に影響を与えたとは言い難いが、善導の衆生済度の思想は民衆の現実存在に深く関わりがあるのは事実である。この現実存在とは、次に述べる「実存主義」思想における「人間の捉え方」に関わるテクニカルタームと云って差し支えない。

● 実存主義とは

実存主義を概略的に記すのは困難であるが、敢えて云えば「人間の本来的なあり方を主体的な実存に求める哲学的立場」と云える。実存主義思想は次のように主張する。

- ① 人間は普遍的な本質論などで規定は出来ないし、人間らしさとは各人の自由と責任によるものである。
- ② 人間の身分、階級、種族などの差別は各人の裁量によるものでなく不条理に支配されるものである。
- ③ 社会の底辺で、まるで牛馬の如く生きる民衆の「根源的無の状況」がエネルギーとなり、その状況から脱出しようとする主体性が発動される。

そして人間精神を高めるのはこの「主体的内面性」であるとし、超越者（神・仏）の前で主体的に、単独者として生きることを「宗教的実存」と呼んだのである。

この「実存哲学」が定着するのは、第二次大戦後のフランスにおける、J・P・サルトル（一九〇五—一九八〇）においてである。だから通常「実存主義」の展開は、二十世紀中葉のフランスにおいてであると認識される。

しかし、ここで日本の中国思想史の研究者、とりわけ老荘思想・道教研究の第一人者であり、元京都大学名誉教授だった福永光司著「莊子―古代中国の実存主義―」³における著者の主張に注目したい。福永氏は、古代中国の思想家莊周（莊子）の思想を、前掲書においてするどく分析し、莊周の思想と西欧の「実存主義」との共通性を指摘している。福永氏はその著作において、実存主義哲学がどのような性格のものであるかを詳細に論証した後で次のように述べている。

我々は莊周の哲学がまたこれと類似した精神的風土の上に立ち、幾つかの点で共通した精神の傾向性を示していることに気づくであろう。すなわち、莊周もまた前四世紀の古代中国において、死と悲惨が人間性を凌辱し圧殺してゆく絶望的な歴史的現実の中に生きていた。

このように福永氏は二〇世紀中頃のヨーロッパと紀元前四世紀の中国には同じような政治的・社会的状況が存在し、莊周もまた二〇世紀の西欧人と同様な人間性の喪失感を味っていたと主張する。さらに氏は、二〇世紀ヨーロッパと中国戦国時代の「時間的隔絶」を問題視する批判に対して

次のように言及する。

人間が自己を自覚し、自己の自由な生き方を問題とする場合に、古代や中世や近代という区別がどれほどの本質的な意味をもちうるのであろうか。近代社会の自由だけが本質的で、その他はみな非本質的だというのは、近代人の勝手なうぬぼれにすぎない。

これら福永氏の数々の論考は、西欧における一般の哲学概念としての実存主義を、普遍的で汎時代的な概念として敷衍するものである。小論は福永氏の論考を元に、紀元前四世紀の古代中国の莊子、七世紀の唐代の善導、第二次大戦後（二十世紀中葉）の西欧のサルトルにある共通性を「極限状況」というキーワードを通して見るものである。さらに十三世紀日本の法然の時代を付け加えなければならないが、紙数の制約上今後の研究課題とする。なお、法然の思想における実存主義的特徴については、藤本浄彦氏の「法然浄土教の宗教思想」⁴にて詳細に論証されていることを特記したい。実存主義思想と善導の教学とは直接的に干渉するものではない。しかし善導の「凡夫説」は民衆の現実存在に基づいた人間観が基盤となつているのも事実である。

だが注意すべきは、『観経疏』に在る民衆の「現実存在

に基づいた人間観」と、同じく『観経疏』内に多く見られる「孝思想」的説示との間には、一見すると矛盾と思われる二律背反が存在することである。しかしその二律背反は善導が意識的に用いた技法である可能性がある。

●善導の『観経疏』に見る「孝思想」の例

まず『観経疏』における善導の「孝」論を見ることにするが、それは「序分義」の「孝養父母」の解釈に現れる。ここには中国で現れた偽経「佛説父母恩重経」が引かれていて、そこでは父母の恩の重さが説かれている。その部分を次に挙げる。

若無父者能生之因即闕。若無母者所生之縁即乖。若二人俱無即失託生之地要須父母縁具方有受身之處。(もし父なければ、能生の因すなわち欠けるであろう。もし母なければ、所生の縁すなわちそむくであろう。もし二人がともになければ託生のところを失って、身を受ける道理がない。)

と、父母への報恩を強調する。善導のこの説示には重要な要素がある。と云うのは、原始仏教においては、煩惱の根源としての渴愛や、肉親間の愛情を意味する恩愛などは

「超克すべきもの」として否定されるからである。また一方で、中国仏教は出家剃髪を不孝とする「儒教」側からの批判に対し、仏教こそ真の「孝」を説く教えであることを強調するために、父母への報恩を説く「偽経」を編纂し広く普及させたという事情がある。そして、この善導の叙述に影響を与えた「佛説父母恩重経」は、牧田氏によれば「主権者の意に副わんとした」偽経と分類されるのである。「主権者の意に副う」とは、朝廷の正統的な教学「儒教」孝思想」を擁護するために編纂された「偽経」という意味である。

この他にも『観経疏』「序分義」には、「飢饉の時の積尊と比丘による食事についての問答」をはじめとして多数存在する。また「序分義」のみならず、「般舟讚」や「法事讚」にも父母に孝養しないものは地獄に墮すという説示が多くあり、善導は「不孝父母」を強く戒めて父母への孝養を勧めているのである。

ここに善導の「朝廷を擁護する」立場としての一面が認められ、一見すれば善導が朝廷の施政に迎合し、民衆にたいして「権力」に従えと説く姿勢に見える。これが民衆を解放しようとする善導の志向との間に在る二律背反性と受

け取れるものである。しかし善導は「序分義」においては、朝廷に背き徒に「唐律」に違反する行為の虚しさと不毛をいましめ、後の「散善義」において、自己の「主体的内面性」を保ちながら超越者（神・仏）の前で主体的に生きる「宗教的実存」に民衆を導こうとしているのである。それは「散善義」において善導が「一明三福以爲正因。二明九品以爲正行。」（一つに三福を以て正因と為すを明し、二つに九品を以て正行と為すことを明す）と断言していることが証左となるだろう。「孝思想」そのものは迫害に直結するものでなく、むしろその思想は穏やかな道德的規律である。大衆が苦とするのは、国家体制の維持を目的とする「唐律」による苛酷な刑罰であり、それが民衆の現実存在を形成すると善導は受け止める。善導は『観経疏』において「孝思想」を勧めるが「唐律」の刑罰までも認めよとは説いていない。

大衆に浸透していた「孝思想」思想を説くことは、自らが凡夫であることの「信知」を促す方便として必要かつ重要なのである。

●善導の著作に見る「実存主義」的思想の例

善導の著作「五部九卷」のすべてが能化の為のものでなく、凡夫＝大衆の為のものであることは、「玄義分」の「経論相違門」において「四出文來證定爲凡夫不爲聖人」（四つには文を出して、来し定めて凡夫の爲にして、聖人の爲にせざることを證す）としていることで明白である。この確認のもとに、以下『観経疏』における善導の実存的思想のうち主な例を二つ挙げる。

①『厭苦縁』における韋提希夫人の苦惱への対し方
善導は『観無量寿経』の「言自絶瓔珞者。此明夫人身莊瓔珞猶愛未除。忽見如来羞慚自絶。問曰。云何自絶也。」について次の如く説示する。

答曰。夫人乃是貴中之貴。尊中之尊。身四威儀。多人供給。所著衣服皆使傍人今既見佛恥愧情深。不依鉤帶頓自掣卻故云自絶也。言舉身投地者。此明夫人内心感結怨苦難堪。是以從坐踊身而立。從立踊身投地。此乃歎恨處深。更不事禮拜威儀也。言號泣向佛者。此明夫人婉轉佛前悶絶號哭。言白佛已下此明夫人婉轉涕哭量久少惺。始正身威儀。合掌白佛。我自一生已來未曾造其大罪。未審。宿業因縁有何殃咎而與此兒共爲母子。（浄土十卷 p26b）

(以下傍線部書き下し)

a 拳身投地と言うは、これ夫人、内心感結して、怨苦堪え難し。ここを以て坐より身を踊らせて立ち、立より身を踊らせて地に投ずることを明かす。これすなわち歎恨処り深ければ、更に礼拝威儀を事とせざるなり。號泣向仏と言うは、これ夫人、仏前に婉転して、悶絶號哭することを明かす。

b 我れ一生より已來、いまだかつてその大罪を造らず。不審し宿業の因縁何の殃咎有つてか、この兇と、ともに母子と為るやということを明かす。

善導はこのように、韋提希夫人の苦惱に理解を示しつつも、夫人についての視線は冷静で、激情的な振る舞いや、身辺の威儀はすべて召使いに任せている貴人としての立場にやや批判的でさえある。

重要なのは韋提希のすべての苦惱を「宿業因縁」という「悪」の相(因果応報)を以て説明していることである。

これは自身で選択することが不可能なる自身の生き様、不条理に支配された人生、それを運命的に生きる凡夫である韋提希夫人の姿として捉えているのである。貴人韋提希も大衆も共に不条理に支配された人生を歩んでいるという善

導の認識は、極めて実存主義的である。

この凡夫韋提希の往生については、『観経』に「ほとけ韋提希に告げたまはく。汝は是れ凡夫にして、心想羸劣なり」と説示され、後の『得益分』においては「皆まさに往生すべし。彼の国に生じをはりなば、諸佛現前三昧を得むと記したまふ」と凡夫韋提希の往生を印可している。『観経』のこの経文は善導の「凡入報土」を生成する重要な要素であることが窺える。ここに挙げた『厭苦縁』における善導の説示は、深心積における二種信相―信機―の前提といっても過言ではない。

②『観経疏』深心積中の「二種信相」における凡夫説善導は散善義の三心積において次の、いわゆる「二種信相」の説を提示している。

一者決定深信自身現是罪惡生死凡夫曠劫已來常沒常流轉無有出離之縁二者決定深信彼阿彌陀佛四十八願攝受衆生無疑無慮乘彼願力定得往生

善導教説の最大のテーマとも云えるこの「二種信相」説は、もともと「実存主義」的であると云える。貧困、服従、差別、不自由という実存の中にある自己の主体とは何か。そ

れは、自らの「実存的悪」（根源的無の状況）から超克し得ないでいる存在であり、また、自己に内在する「宗教的悪」（常没常流轉無有出離之縁）の主体であることを同時に認識（信機）せよと善導は求めるのである。そして人間実存の極限状況からの脱出を仏の本願に求め、その救いを全的（無疑無慮）に信じようではないか（信法）と相い勧めるのである。

善導は、私自身も現にあなた方と同じ罪惡生死の凡夫であり、不安、差別、不自由の中に存在している。しかしこれは、人間存在の不条理な偶然性であるにすぎない、そんな不自由や恐怖から完全に解放されるために仏の本願に乗じて「定得往生」することを深く信じようと語りかけている。自己回復を果たし、生きることの無意味感や挫折感から解放された、意志的な生き方を選択する人々の念仏こそ「三心」を備えた正定業である。

●むすび

以上、善導と民衆の生活に深い影響を及ぼしていた儒教、特に「孝思想」を基にして発令された「唐律」が民衆に与えた苦悩について見た。その時代の民衆が身を置いた現実

は自ら選択したものではない。人間の不自由や差別という存在も人間の自由裁量によるものでない。この不条理が支配している人間の現実に注目する「実存主義」的思考と、善導の思想が一致していることを認識した。大乘仏教運動が勃興した後の「聖道門」の世界でも、人間を画一的な本質論で概念化しようとする思想が支配的であった。これに對して人間の本来的なあり方を、人間の主体的な実存に求める哲学的立場を重視した善導の思想は画期的であった。

この「実存主義」は二十世紀の西欧が占有する思想ではなく、人間の不自由の極限状況が存在する限り、汎時代的・地域的に在ることを確認した。善導の時代の民衆には、弱者の悲哀と苦渋、戦乱と飢餓などが充満し、彼らに与えられた苛酷な歴史的現実には「苦惱」そのものであった。善導はこの民衆の置かれている現実存在を目の当たりにした。そして大衆と共に苦惱し、「孝思想」のもとで生きること、むしろ道徳的なものとして許容しながら、なおかつ「凡夫」としての自らの「機根」を民衆と共有したと云える。この民衆にたいする視線と慈愛こそ、善導の民衆救済というテーマを貫通するものである。

- 1 大谷旭雄「善導・法然における孝道論」(大正大学研究紀要第七〇輯)
- 2 加地伸行著「儒教とは何か」(中公新書989 p19)
- 3 福光光司著「莊子—中国古代の実存主義—」中公新書36 (中央公論社)
- 福永光司氏は、一九一八年生まれ。一九四二年京都帝国大学文学部哲学科卒、東京大学文学部教授、京都大学人文科学研究所所長などを歴任。二〇〇一年十二月逝去。著書多数。中村元氏らと共に岩波仏教辞典を編纂。
- 4 藤本浄彦著「法然浄土教の宗教思想」第四部 法然浄土教の世界宗教的普遍性 p349
- 5 牧田諦亮氏の「疑経研究」では、疑経を分類して次の六種を挙げている。
 - ① 主権者の意に副わんとしたもの、
 - ② 主権者の施政を批判したもの、
 - ③ 中國伝統思想との調和や優劣を考慮したもの、
 - ④ 特定の教義信仰を鼓吹したもの、
 - ⑤ 現存した特定の個人の名を標したもの、
 - ⑥ 療病迎福などのための単なる迷信に類するもの
- 6 浄全2巻 p30上「然佛在世時。遇值時年飢儉」以下。

万延以降の津軽領内浄土宗寺院の動向

遠藤 聡明

一 基礎資料、代用資料、補完資料

年来調査した江戸時代の青森県西部(旧津軽領)の浄土宗諸寺院の動向につき、本稿では万延(一八六〇)以降の分を紹介する。基礎資料として従来依用してきた『弘前藩庁日記』(以下『國日記』)は、元治元年(一八六四)末分の清書で明治四年(一八七一)の廃藩置県を迎えている。作業ラインが一本ではなかったようで、慶応三年(一八六七)の分が元日記方の家から複製本で発見されている。結果的に慶応元年と二年の『國日記』が欠本となるが、この期間は御用人による『御用留書』^③があり、目線はいくぶん異なるものの藩政の概要を伝えている。欠本にあたる二年間の分は、この資料で代用した。

安政五年(一八五八)以降の『寺社方御用留』^④が現存、

補完資料として用いた。『國日記』は清書を急ぐ当局の施策もあつてか記載省略が多く、他資料での補足に頼らなければ事態が理解できないことも少なくない。『凶事帳』^⑤も有力な補完資料である。反対に従来補足に用いた『御用格』は、安政以降の記事がないため対象外とした。

「万延以降」の下限は、資料が存在する明治四年に取りたかった。しかし戊辰戦争が始まった慶応四年には幕府の治世に否定的な記述が開始、職制も変わって一律には扱にくい。『國日記』が存在する慶応三年末を下限とするのが無難とみられ、その期間の特徴的な出来事を探索していきたい。

二 正覚寺後住問題後日談

強引な裏工作で安政三年(一八五六)二月に青森正覚寺

へ入山した良聖観海は檀中の離反にあつて問題となり、三年後に寺外隠居の処分が下された。前住龍玄とその弟子序玄も処罰を受けている。同年末に大赦があつたが三者とも赦免の対象とはならなかつた。

文久元年（一八六一）三月、「此度限他国出之儀者願之通被仰付候旨」と序玄の他国出禁止が解かれ、さらに同年十二月には観海の寺外隠居、序玄の寺院住職差留、龍玄の法王寺預他出差留がいずれも赦免された。赦免の理由は悔俊の情と年数の経過である。観海はその翌々年に病死しており、病状悪化への配慮とも考えられる。

序玄が罪に問われたのは正覚寺後住問題の本山への報告が「御領法を茂不弁不恐上致方不届」と断ぜられたもので、若さと正義感に溢れた行為が勇み足となつたように見受けられる。文久二年、僧録貞昌寺役僧であつた同人は「序之字差障之儀御座候而龍弁と改名」する。その後は白狐寺（兼帯）住職から西福寺（貞昌寺門内）に転じ、後述する通り一代御目見の榮譽にも浴している。明治五年には因縁の正覚寺に入山、十四年には青森栄町の阿弥陀寺を開山した。没年齢からの逆算では天保六年（一八三五）の生まれとなり、文久元年時点では満二六歳である。『専稱寺入寺

帳』では「文久元酉年四月廿六日奥州桑折観音寺住良寅祐定卜良和尚証之」とされているが、他国出御免からひと月で、また偽名で他領の住職になることは可能であろうか。

三 相次ぎ止まぬ下転、禁足

禁足は正規の量刑が決定されるまでの当座の自発行為であつたはずだが、軽微な違反に対する罰則として定着した罪状により、本寺や僧録が禁足伺いを出すことも慣例化している。境内地の杉の無断伐採や失火、膏葉の無断販売といった過誤が明瞭なものもあるが「寺内不取締之儀有之、御締合相拘候」のように問題行為が具体化されない記述も多く、発生件数も少なくない。他に不具合がなければ十五日前後の禁足で済んでいるが、後日その取り沙汰による処罰追加の例もある。

文久二年八月二十二日、板柳大善寺（良浄順導）が失火、禁足の申し出があつた。

當寺昨夜四ツ時頃内佛線香分漏火ニ相成庫裏并本堂焼失仕御取扱ニ相成奉恐入候依之禁足奉伺候

これに対しては同二十九日、

（前略）尤本尊焼失不仕尚類焼等無御座候旨申出候間、

御用捨ヲ以禁足旨申付候

とされたのであるが、翌月に事態は変わって

其方儀常々行状不嗜僧侶不似合甚所業取乱^⑮候旨無相違相聞得、外々御締合^⑯相拘不屈^⑰付隠居之上法類工引取候様被仰付之

の裁定となつた。

また、初犯は禁足で再犯はより重い処罰といつた事例もある。文久三年、西光寺（良本憐榮）は前述の曖昧な理由で半月の禁足に処せられたが、慶応二年（一八六六）には右同僧儀常々行状不宜平生過酒之上寺務緩怠、殊^⑱本寺不法之仕儀有之旨（下略）として、下転を命ぜられている。

この時期五名に対して執行された下転は、弘化二年（一八四五）に本覚寺良底寿音に対して初めて適用された罰則である。不名誉な刑に違いないが、当座の任務とやり直しの機会が与えられるので温情判決とも言えそうである。

四 僧侶個人への褒賞

かつて文政から弘化にかけて、良誠意全が藩主からの褒賞として金品や「生涯年頭御目見」という列席権を下賜さ

れたが、この時期にもその種の恩典を受けた僧がいる。まづ文久三年、白狐寺（龍弁）と徳増寺（聴音）が

浄土宗法定式^⑲而修学登并諸納金年々不少處、貞昌寺誓願寺名代^⑳而專稱寺^㉑罷登減少向嘆願^㉒及往古分之定式^㉓而不容易處不一通骨折、夫々本山表聞届相濟御国益^㉔相成候旨格別奇特^㉕付、格段之以御沙汰金三百疋宛被下置、同僧共生涯年頭御目見被 仰付之

となつた。相手が本山とは言え、俗世間的行為の金銭交渉という成果に対する評定としてはどうか。多々実績を積んで「常々行状宜老年まで寺務無怠相勤、一宗之規鑑^㉖も相成」と目された意全と肩を並べる「生涯年頭御目見」の待遇は、評価が高くはないだろうか。

元治元年、曹洞宗四か寺と西福寺（龍弁）が、「平日行状宜寺務出情之旨奇特^㉗付為御賞」として銀十両または七両が下された。これも本来は当然の行為で、格別褒美の対象とされることではあるまい。『國日記』の浄土宗関係最終記事は慶応三年の、「徳藏寺周導儀、此度一代之内年頭御目見被 仰付候^㉘付（下略）」である。同人はここまで他資料にも類似や関連の記事がみられず、何がどう賞賛されたのか、その行跡が確認できない。

つまりこの時期には、事例としては少ないながら行状の過大評価による褒賞がなされている。僧侶として当然のことが行なわれなくなり、一方で社会的な才覚が期待されるようになったとも言えよう。もともと一代御目見については、藩主と資格者が対面する寺社年頭札というその実体も名誉を保障する大名の身分も、消滅直前の時期であった。

五 他領出身者への冷淡な対応

他領からの勧進や六十六部等を領内に入れぬようにとの通達は『国日記』では明和八年（一七七一）以来、後発のものほど対象者を増しつつ以後たびたび出された。この時期にも他領から五組の僧侶が「宗用有之」として来訪した。止宿させることになった寺院からの報告に対しては「宗用相済次第早速出立致せ候様」が恒例の返答であり、たいていそのように対応している。しかし滞在中に病気になるって長逗留、中には三週間も湯治に行っていた例すらあつては問題視もされよう。

領内在住の他領出身者も、査問の場合は差別されたように見受けられる。文久元年、

其方儀役寺迄取立²²預^リ候^ニ付萬端心ヲ入寺務可致所無

其儀、却而役寺之威權ヲ以不正之扱向有之、殊^ニ不如法之儀有之趣無相違相聞得不埒^ニ付

との理由で徳藏寺が、「格段之御沙汰ヲ以下転」とされた。一見正当な理由であるが、同人が処罰の対象となった元々の理由は「南部出生²³而幼年より不言行之旨相聞得」である。他領の者に防衛上の警戒心らしきものがあつての応対であることは理解できるが、根底に横たわる憎悪めいた思いが見え隠れする。

六 特別法要

この時期の『国日記』には領内の特別法要として、文久元年の貞昌寺の榮源院位牌所屋根改修以外に記事がない。しかし『寺社方御用留』には貞昌寺と誓願寺の正月の御忌、十月の十夜をはじめ、貞昌寺と西光寺の五穀成就祈禱、貞昌寺と白狐寺の御霊屋や稲荷宮の屋根修復、西光寺の金光上人六五〇回遠忌、諸末庵の百万遍など、種々の特別法要が記録される。文久二年の照蓮庵（五所川原市）の開山百五十回忌国家安全武運長久心経一千部誦誦七日間や、慶応二年の龍馬山観音堂（外ヶ浜町）の堂修復観音開帳七日間は、在方末庵ながらこの時期稀な堂々たる法会である。

記録の前例がない法要として、元治二年三月貞昌寺の安国院殿（徳川家康）遠忌と、慶応三年四月の真宗による元祖聖人六五〇回遠忌（正蓮寺）がみられる。

七 終焉直前の稲荷神社別当白狐寺

弘前新寺町熊谷稲荷別当白狐寺は、数代続いた白旗派の法脈が文政一〇年（一八二七）の弟子の逃亡により維持できず、以後名越派僧で住職歴がない、もしくはごく浅い者が「兼帯」するとの名目で、何とか法燈を維持してきた。

万延元年時点の（兼帯）住職はおそらく良真定樹であるがさしたる事績はなく病養のうえ死去、良本憐栄が一年ほど「兼帯」して文久二年に良正龍弁が継承した。龍弁は留守中の看守貞存の杉伐採不備などもあったが、稲荷本宮屋根の修復や前述の本山との交渉も成し遂げ、元治元年西福寺に転住する。後住は貞昌寺役僧であった、浄満寺良仁苗山弟子の良勝慈山である。ほどなく良普洲山に継承され同人の転住による無住化のうえ神仏分離の結果、稲荷の神体を貞昌寺に移して廢寺ということになっている。この異色の寺院についてはその特徴的事象に極力言及してきたが、なお研究の余地を残している。

八 おわりに

三三〇九冊の『國日記』、天明年代分の検討を棚上げにしているがひとまず終点到達した。『國日記』に浄土宗寺院の動向を探る作業はかつて『金光上人関係伝承資料集』編集の補助的に始めたもので、江戸時代の金光上人顕彰の動きに関する記事を求めてのことであった。そのため当初は、上人顕彰にかかる他資料の傍証として『國日記』を用いた。しかし文化年間の良鼓意全の顕著な活動以外に、まとまった気運めいた記録はなかった。散発的にみられた上人の遠忌法要、ゆかりの仏像の秘仏化や開帳のようなきごとを極力紹介してきたのはこの機縁による。

本来連続的である歴史を恣意的に輪切りにして見るとき直近区分は必然的に似た傾向を示すが、今回は直前の嘉永・安政期と特徴的に酷似していた。弘め札関係の記事がみられなかったことを除けば、独自性を見出すことが難しい。万延元年から慶応三年という検討対象の区分自体が割り算の「余り」的なもので独立扱いの必然性がなく、大げさに言うなら江戸時代全体の残余のような印象すら受ける。同時期の『國日記』は、採録記事の質量とも物足りない。

この不備は補足資料の存在によって顕在化した。その充実した内容に助けられ、迷走する社会の中で在り方に困惑するかのような寺院の諸相が垣間見られた。

前述の金光上人顕彰気運の傍証的に『國日記』を用いた時期の分については、再検討の必要性を痛感している。歴大な関連資料を有する天明年代、今回の時期に続行する神仏分離という未曾有の改革が断行された明治初期などは、未知の史実を発掘できそうである。

註

- ① 弘前市立弘前図書館蔵。
- ② 『弘前図書館蔵郷土史文献解題』による
- ③ 弘前市立弘前図書館蔵。
- ④ 正規の資料名は寺社方の『御用留帳』。弘前市立弘前図書館蔵。
- ⑤ 弘前市立弘前図書館蔵。
- ⑥ 『國日記』安政三年二月十五日他。詳細は『佛教論叢』五三号拙稿参照。
- ⑦ 『國日記』文久元年三月二十二日条。
- ⑧ 『國日記』文久元年十二月十九日条。
- ⑨ 『國日記』安政六年八月十九日条。
- ⑩ 『寺社方御用留』文久二年五月十七日。
- ⑪ 吉水成正編『浄土宗名越派資料集』一六〇頁。
- ⑫ 『凶事帳』文久三年四月十七日。
- ⑬ 『凶事帳』文久二年八月二十二日。
- ⑭ 『凶事帳』文久二年八月二十九日。
- ⑮ 『凶事帳』文久二年閏八月二十六日。
- ⑯ 『凶事帳』慶応二年六月二十四日。
- ⑰ 『國日記』文久三年十二月一日条。
- ⑱ 『國日記』弘化二年十二月二十八日条。
- ⑲ 『國日記』元治元年十二月十八日条。
- ⑳ 『國日記』慶応三年十月二十一日条。
- ㉑ 『寺社方御用留』万延元年六月二十九日
- ㉒ 『凶事帳』文久元年三月九日。
- ㉓ 『凶事帳』文久元年三月八日。

宗教とツーリズム

—サンティアゴ・デ・コンポステラ巡礼から考える—

小川 慈 祐 (小川 祐 子)

1. はじめに

ここ近年の傾向として、ツーリズムの活動に「宗教的なもの」に対する関心が高まっている。日本の場合は、中年のみならず、若い世代にも四国八十八カ所の札所を巡礼する遍路が一大ブームとなっているのははじめとして、一泊二日の尼僧体験(信貴山玉蔵院)、宿坊宿泊、またクラブツーリズムの「こころの旅」のように日本各地の霊場や仏教伝来に関わる国々を巡る商品を提供する旅行会社もある。

これまで取り上げてきたように、修道院宿泊に対する人氣は、ヨーロッパやカトリックの伝統の強いラテンアメリカにも見られた。ヨーロッパ中世に全盛であったスペイン

北西部のサンティアゴ・デ・コンポステラを目指す巡礼も、スペイン人はもちろん、ヨーロッパ各国からフランスを通り、スペイン国内だけでも約八〇〇キロの道程を歩く巡礼者で活況を呈している。

兵役や納税といった強いられた旅ではなく、個人の自由な意志による移動は、エジプトへの大旅行を試みたヘロドトスや、布教という使命から再三再四日本への渡航を試みた鑑真和尚の例を挙げるまでもなく古代にも見られ、中世の巡礼もまた、名目上であれ深い信仰心からであれ、個人の自由な意志に基づいている。

けれども自由意志で移動する人々の量的拡大を可能にしたのは、十九世紀の産業革命に由来し、制度的に自由な移動を認める近代社会の存在が前提になる。近代の成立によ

って、人々は宗教上の理由がなくてもツーリズムが可能になった。映画『八十日間世界一周』（一九五六年²）を見ると、一連の技術革新によって出現した交通機関を駆使して、世界各地を主に植民地の国々を中心として訪れ、ツーリズムの誕生を謳歌している。

宗教から解放され、自由な選択が可能になったツーリズムの活動に、なぜ「宗教的なもの」が求められるのか。本発表は、伝統が途絶え、忘れられた存在であったサンティアゴ巡礼が活況を呈するその背景を、ヨーロッパを取り巻くマクロな視点と、個人の内面、特にフランスの場合を例に取り、ミクロな視点から考察することを目的としている。

2. 荒廃した一九八〇年代までのサンティアゴ

巡礼路

フランコ（一八九二―一九七五）は、国内での軍部とカトリック教会の支持に加え、ヒットラーとムッソリーニの軍事援助を得てスペイン内戦（一九三六―三九）に勝利した。しかし一九四六―四七年に、国連でスペイン排斥決議が採択され、フランコのスペインは、国際社会からの孤立とアウトアルキー（自給自足）を余儀なくされ、重大な危機

に直面した。この時期フランコはサンティアゴ教会の第二次発掘調査を開始させ、聖ヤコブ像を捧持した宗教行列を行い、内戦で分断されたスペインの政治と社会を統合する象徴として、聖ヤコブを利用した。「聖ヤコブの年」³にあたる一九五四年、新任のサンティアゴ大司教がガリシア出身のフランコの同意を得て、巡礼振興に乗り出すが、フランコ体制への批判も手伝って七〇年代の巡礼は低調であった。

一九八〇年に出版された『サンティアゴの巡礼路』⁴は、わずかに残る石畳のくぼみが巡礼全盛期の往時を物語り、棄てられた道、廃墟となった村のかつての巡礼路を紹介している。その序で、「中世人の心理と信仰は、近代人には納得しがたい非合理的な迷妄であり、容易に理解できない。（中略）物欲と安楽を求める現代人には、このような巡礼は何の意味もなかるうが…（以下省略）」というくだりがあり、この時期巡礼が全くかえりみられていなかった様子が伺える。

また、一九八四年の「サンティアゴ巡礼路の観光的考察」⁵という論文では、巡礼路が私有地となったり、途切れたりして曖昧になっているが、周辺の住民が黄色のペンキ

で矢印を書いて方向を示したり、自宅の入り口や国道の公的な標識に看板を下げたりして巡礼路を維持していると述べている。そして「太陽とビーチ」のツーリズムにない内面の豊かさや身体解放を求めるツーリズムにも目を向けようと訴えかける。つまり、それほど巡礼路を歩くもしくは訪れる人が途絶えていた。

発表者は、一九八六年から一九八七年にかけてスペイン政府奨学金を得てサラマンカ大学に留学したが、サンティアゴ巡礼について当時のスペインでは「興味深い歴史的な事実」ではあっても、実際に巡礼を行うという話はほとんど聞いたことがなかった。

3. 一つになろうとするヨーロッパ…マクロの視点

一九九三年サンティアゴ巡礼路は世界遺産に登録された。これはスペインの多様な観光資源の知名度を上げるため、世界遺産を一つのブランドとして活用する観光戦略の一環である。実際ユネスコやEUからの資金援助を受け、巡礼路や宿泊施設の整備が進み、道に迷ったり、宿探しに苦労することがなくなり、プロモーションとしての効果も大き

かったといえる。

けれどもそれだけで今日の巡礼ブームは説明できない。表1-1に示したように、一九八二年の「聖ヤコブの年」、当時のローマ教皇ヨハネ・パウロ二世がサンティアゴ・デ・コンポステラを訪れた。それはキリスト教の聖地であることのアピールであり、これを契機にサンティアゴ巡礼を訪れる人が増加し始めたといわれる。

関は、中世のサンティアゴ巡礼を次のように述べている。「聖と俗の両性を具有した民衆運動として、それは相互に分断された中世ヨーロッパの断片社会を、共通の信仰により『下から』統合し一体化する機能を果たした。」この指摘は、現代の巡礼ブームを考察する際にも有効な視点ではないだろうか。現在ヨーロッパ連合（EU）の教育文化総局は、「サンティアゴ巡礼は、カトリックとプロテスタントによって分断される以前のヨーロッパ統合の象徴」と位置づける。

EU、国民国家、地域という3つの行政主体が並存し、一つになろうとしているヨーロッパは、文化的多様性を認め合う「ヨーロッパ市民」を生み出した。「ヨーロッパ市民」概念の誕生は、同時に「外国人」の誕生でもある。ア

表一1 ヨーロッパ統合の動きとサンティアゴ巡礼路の変遷

年	ヨーロッパ統合の動き	サンティアゴ巡礼関連
1965		「聖ヤコブの年」 巡礼者数 200 万人
1967	EC 発足 (6 カ国)	
1971		「聖ヤコブの年」
1973	第 1 次拡大 EC (9 カ国)	
1976		「聖ヤコブの年」
1981	第 2 次拡大 EC (10 カ国)	
1982		「聖ヤコブの年」 巡礼者数 600 万人 ローマ教皇ヨハネ・パウロ 2 世サンティアゴ訪問
1986	第 3 次拡大 EC (12 カ国)	
1993	EU 発足 (12 カ国)	「聖ヤコブの年」 サンティアゴ巡礼路、世界遺産登録 「サンティアゴ巡礼路の友人の会」連盟結成
1995	EU 加盟国 15 カ国	
1999		「聖ヤコブの年」 巡礼者数 1100 万人
2002	ユーロ導入	
2004	EU 加盟国 25 カ国	「聖ヤコブの年」
2007	EU 加盟国 27 カ国	
2010		「聖ヤコブの年」

出典：関哲行（2006）：『スペイン巡礼史―「地の果ての聖地」を辿る』、講談社現代新書、p.8。

ジア・アフリカからの移民が、家族を呼び寄せ、定住化が進む。ヨーロッパの移民の半数近くはイスラム系である。共通の社会空間の中での複数民族集団の共存が問題となってくる。

ヨーロッパは、ギリシャ・ローマの文化とキリスト教を共通の基盤とする一つの世界という歴史文化的概念である。それが、ヨーロッパ共同体（EC）、そしてヨーロッパ連合（EU）として、現在もさまざまな問題を抱えながら、一つの世界になろうと動いている。現代ヨーロッパの政治・社会的状況が、ヨーロッパ各地から集まる巡礼者に「現代のレコンキスタ^⑦」という役回りをさせていないと断言できるだろうか。

4. 個人の内面的な動機…ミクロの視点

フランスでは、「キリスト教徒でなく、白人でもなく、フランス語をしっかりと話せない」者にも市民権を与えてよいという意見が大勢を占める。「キリスト教徒ではない」という条件が、「イスラム教徒」を暗示していることは容易に推察できる。宗教と人種の相違は、国家内部の「他者」を排斥する強力な武器となる^⑧。アラブ・イスラム系住

民に対する襲撃事件は日本の新聞でもしばしば報道されている。

映画『サン・ジャックへの道』⁹は、遺産相続の条件に約一五〇〇キロのサンティアゴ巡礼路を歩くことを課せられた3人の兄弟が、巡礼ツアーに参加する。同行者には、好きな女の子が参加するというので追いかけてきたアラブ系移民の少年と、その少年に「メッカ巡礼」と騙されて苦しい家計の中から母に二人分の参加費を出してもらった従兄弟の少年、そして生活のためにツアーガイドをしている3人のアラブ系移民がいる。

メッカ巡礼と信じ込んでいた少年が、実はキリスト教の巡礼であり、しかもその対象は、「イスラム教徒殺しの聖人」であると知って驚くのだが、「キリスト教徒のメッカだ」と理解して納得してしまう。彼にとつては異なる宗教であっても、ツアーに参加し歩き続けること自体が目的となっていく。

ヨーロッパ社会の中で生まれ、生活し、教育を受ける移民二世や三世と、親世代との間に、異教徒との結婚、ヨーロッパ的な自立を求める女性など、移民家庭内で断絶や価値観の相違が生じることは予想される。¹⁰

移民問題を内包するフランスの縮図のようなサンティアゴ巡礼ツアーは、途中有色人種である三人の宿泊拒否などを乗り越えて、全員でサンティアゴに到着する。

5. まとめ

宗教から解放され、自由な選択が可能になった現代のツアーリズムが、「宗教的なもの」に関心を寄せるということは、関心を失えばまた別の対象に移っていくことでもある。

宗教という点、内面の信仰という問題に目が行きがちであるが、歴史を少し振り返ってみれば、戸籍制度を背景とした身分証書は、キリスト教でいえば洗礼証明書が出生届となり、婚姻証書と埋葬証書も、教区司祭の管轄下にあった。日本の場合も、江戸時代は寺請制度によって婚姻・旅行・住居移転・奉公など戸籍事務を仏教寺院が担った。一七八九年に始まる大革命前のフランスでは、プロテスタントはカトリック教会の台帳に登録されないで、子ども達もは私生児となり、洗礼証明書の無い死者の埋葬は大きな困難を伴った。プロテスタントやユダヤ教徒であるということは、合法的な差別を受け、社会のシステムからはじかれただ存在であった。

宗教は、信仰というよりもむしろ社会の制度に深く関与し、近代になって戸籍を行政が管理することになってようやく宗教の自由と呼ぶに価する信仰の問題となったのではないだろうか。

ツーリズムの対象としての「宗教的なもの」は、現代社会における人間と宗教との距離感の一つの表象ととらえることはできないだろうか。

註

(1) 近畿日本ツーリストを母体とする通信販売専門の旅行代理店。「こころの旅」は、一九八五年に販売が始まった。「仏像特集」という商品もあり、秘仏巡り、特別拝観のツアーもある。

(2) 原作は、ジュール・ベルヌ(一八二八—一九〇五)で、一八七二年新聞連載、一八七三年刊行。彼は、「スエズ運河を利用すると八十日間で世界一周ができる」というフランスの雑誌記事に着想を得た。一八七二年には、既にトマス・クック社主催による世界一周ツアーが行われており、彼はこれに刺激されてこの作品を書いたと言われている。ベルヌは、実

際に取材したわけではなく、世界の地理や風俗に関する資料を丹念に調べて現地の情景描写を行い、ブラッドショウの時刻表などを参考に、机上で旅程を組んだ。映画は、マイケル・アンダーソン監督で、一九五六年アメリカで製作。日本公開は一九五七年。二〇〇四年製作のリメイク版もある。

(3) 聖ヤコブの祝日である七月二十五日が日曜日にあたる年を「聖ヤコブの年」と呼び、その年に巡礼を行うと特別な恩寵に預かるといわれている。十一年六年五年六年の周期でめぐる。

(4) 柳宗玄(一九八〇)『サンティアゴ巡礼路』、講談社、一〇二四ページ。一九七五年フランコの死によって、独裁から民主化への移行が始まる。政治的には一九七八年に新憲法が制定され急速に民主化が進行するが、経済的に成長し発展する以前の特に疲弊した農村部の姿が生々しい。

(5) José Luis Herrera (1984) : Consideración turística del Camino de Santiago, *Estudios Turísticos*, No.84, pp.17-30.

(6) 関哲行(二〇〇四)：「巡礼と観光」、甚野尚志・堀

越宏一編『中世ヨーロッパを生きる』、東京大学出版会、二六九～二八六ページ。

(7)

レコンキスタとは、七一年にイスラム軍の侵攻を受けたイベリア半島の土地をキリスト教徒が奪取するための戦争で、一四九二年に完了する。十一世紀末から十三世紀のイベリア半島のキリスト教諸国では、このレコンキスタが十字軍と連動し、この時期がサンティアゴ巡礼最盛期と重なる。レコンキスタの守護聖人が聖ヤコブ（スペイン名・サンティアゴ）で、別名「マタモロス・イスラム教徒殺し」である。

(8)

工藤庸子（二〇〇七）：『宗教Vs.国家―フランス（政教分離）と市民の誕生』、講談社現代新書。

(9)

監督・脚本コリーヌ・セロー、二〇〇五年フランス製作。日本公開二〇〇七年。

(10)

十五歳の女子中学生のスカート事件は、親に強制された場合は別として、移民系ムスリムの若い女性という二重三重にマージナルな存在の彼女達がスカートを身につけるのは、イスラムが政教分離を許さないからではなく、政教分離「ライシテ」という原則

にたつ今日のフランス共和国の中で、生まれながらにして周縁化された者としてもっともシンボリックな異議申し立てであるからだ。

引用・参考文献

(1)

関哲行（二〇〇六）：『スペイン巡礼史―地の果ての聖地』を辿る』、講談社現代新書、三七ページ、一〇七～一〇八ページ。

(2)

梶田孝道（一九九九）：「統合と分裂のヨーロッパ―文化と民族の視点から」、西川長夫・宮島喬編、『ヨーロッパ統合と文化・民族問題』、人文書院、二五二～二七九ページ。

迦才『浄土論』における吉蔵の影響

工藤量導

1、はじめに

迦才は著作に『浄土論』三巻があることのみ知られ、各種僧伝などにその名は見えず事蹟はまったく不明である。

ただし、著書である『浄土論』の冒頭に「帝京弘法寺釈迦才撰」と署名があることから、唐代初期の長安の弘法寺に住していたことが分かる。弘法寺は武徳三年（六二〇）に正平公李安遠によって長安城の長寿坊に建立され、神龍元年（七〇五）に大法寺へと改名された¹⁾。

弘法寺に住歴のある人物としては静琳（五五四―六四〇）が注目されてきた。迦才との関係は不明だが、ほぼ同時期に弘法寺に住していたようである²⁾。静琳は当時の長安仏教界を代表する学僧とも広く交流があったため³⁾、従来の研究においては静琳の交友関係から迦才の教学背景を探る

うとしてきた。⁴⁾

他に「弘法寺」に関して注目される記事に以下のものがある。

①『維摩經義疏卷第一 長安弘法寺沙門吉蔵撰』

∴『維摩經義疏』卷第一⁵⁾

②『毘尼討要序 長安弘法寺 釋玄暉纂』

∴『毘尼討要』卷第一⁶⁾

「同鈔數義一卷 分六卷長安弘法寺沙門釋玄暉纂云云」

∴永超『東域伝灯目錄』⁷⁾

まず、①は隋代の碩学として有名な三論宗の吉蔵（五四九―六二三）であり、②の玄暉（一六六―一八八）は『法苑珠林』などの著作のある道世のことである。右の記事によると両者とも弘法寺に居住したようだが、伝記資料にはこれに関する記載がまったくみられない。その活躍年代からみ

て、吉蔵はおそらく迦才以前に、道世は迦才よりやや後に弘法寺に住したものと思われる。

吉蔵が弘法寺に住したとする記事はこれまでほとんど注目されてこなかった。あわせて迦才の教学に対する吉蔵の影響についてもほとんど言及されていない。本稿では吉蔵が迦才『浄土論』へ影響を与えた可能性について論じてみたい。

2、吉蔵の弘法寺居住の可能性について

先に挙げた吉蔵『維摩経義疏』の著述年時および弘法寺の居住に関して、平井俊榮氏による以下の指摘がある。

『義疏』には「長安弘法寺沙門吉蔵撰」という署名がある。『統高僧伝』の吉蔵伝には弘法寺に住したことには何も関説されていないが、この寺が当時長安にあったことは事実であり、道宣は吉蔵が武徳初年（六一八）十大徳の一人に撰ばれてから実際寺と定水寺に、さらに延興寺に住したことを伝えているので、あるいはそれ以前、弘法寺に住したことがあったのである。とすれば、『義疏』の成立は、三論の注疏とならんで大業年中（六〇五—一六）ということになる⁸うか。

これによると『維摩経義疏』は吉蔵の最晩年の著作として認められるようである。ただし、既述したとおり、弘法寺は武徳三年（六二〇）の建立であるから、弘法寺への居住期間および『維摩経義疏』の成立は六二〇—六二三年の間に訂正すべきである。また、吉蔵が最後に住したとされる延興寺は、弘法寺と同じ長寿坊の隣に位置している。静琳の伝記には、

武徳三年。正平公李安遠。奏造弘法。素奉崇信。別令召之。琳立意離縁攝慮資道。會隋末壅閉唐運開弘。白歸依光隆是慶。乃削繁就簡。惟敷中論爲宗。餘則維摩・起信。權機屢展。（『正蔵』五〇、五九〇頁下）

弘法寺に移り住んでは、とくに『中論』の講究に力を注ぎ、残りを『維摩経』『起信論』にあてたという。それまでの経歴のなかで「華嚴」「楞伽」「十地」「唯識」「撰論」を修めてきた静琳が突如として「中論」「維摩経」「起信論」を志したことは、吉蔵が隣寺の延興寺に居していたことと無関係ではあるまい。道宣『統高僧伝』の「吉蔵伝」には、

武徳之初。僧過繁結置十大徳。綱維法務宛從初議。居其一焉。實際・定水・欽仰・道宗。兩寺連請延而住止。遂通

受雙願。兩以居之。齊王元吉。久掛風猷親承師範。又
屈住延興。異供交獻。藏任物而赴。不滯行。(『正藏』
五〇、五一四頁中)

とあり、武徳の初め(六一八)に吉藏が十大徳(9)に選ばれ、
實際寺と定水寺に講願を受けたため二寺ともに止住し、そ
の後、齊王元吉の願いを受けて延興寺に住したと伝える。
實際寺と定水寺は同じ天平坊で隣り合っているので、同時
に住止することが可能だったのである。さらに「藏任物
而赴」とあるから、晩年も招聘に応じて活発に動き回った
ようである。このような晩年の経歴からみても、弘法寺と
の繋がりには充分に考え得る。位置関係からいえば、延興寺
と弘法寺も同じ長寿坊で隣り合っており、同時に住するこ
とも可能である。もし弘法寺に住したとすれば、吉藏の
手による数多くの著書や多数の大乗経論等の蔵書が残され
ていたとしても不思議はないだろう。

次節以降では、迦才『浄土論』と吉藏の論書との思想的
な接点について考察したい。

3、吉藏の教説による影響(1) —『中観論疏』『勝鬘宝窟』の影響—

迦才『浄土論』の冒頭に次のようにある。

有滯俗公子。問淨土先生曰。蓋聞佛教冲虚。語言路斷。
法門幽簡。心行處滅。此則言語出自妄情。心行無非倒
想。今乃欲寄西境專讚彌陀。路斷之語容非。處滅之言
罕是。但情近滯未達大方。請扣雷門。發斯蟄戸。然域
内非穢。淨自是心。注想西方。曉所未曉。十方咸淨。
偏缺一隅。用此纏情。願爲開決。(『浄全』六、六二八
頁下)

ここは滯俗公子と浄土先生なる架空の人物が登場する場面
であり、この後に本題の問答がはじまる。まず、滯俗公子
がこれまでに学んできた仏教の法門について語り、そのう
えて西方弥陀について教えて欲しいと浄土先生に請うてい
る。

さて、右の傍線部の内容について筆者はこれまで『起信
論』に説示される「離言真如」等の教説をあてて読み解く
べきと考えていた。⁽¹⁰⁾ところが、今回、吉藏との接点を踏ま
えて再検討した結果、むしろ吉藏の論書に影響された部分

が小さくないと判断した。ここでは『中観論疏』と『勝鬘宝窟』を取り上げる。

【吉蔵『中観論疏』】

①若雜世俗言說則無所論者。此第三句。外人云汝心既不受。口何意言口遂有言。則心有所受。是故答云。若心無所受則心行處滅。若口無所言則語言道斷。則實主杜默。何所論耶。今諸佛菩薩出世。正欲爲物論於正道。若不隨俗言者。則不得論道也。〔『正蔵』四二、九六頁上〕

②外人云。眼見有世出世一切法。云何言說破耶。汝口壁無我眼見有。寧信我眼見爲實。豈用口虚言耶。下半呵責。明理無生滅。生滅出自妄情。上來以窮其理。今復破窮理之言。汝以癡妄故上來破汝癡。今云何復以妄見爲證耶。攝論無塵並皆是識。更復立於識。以破塵故云似根識似塵識似我識似識識。此論明。實無一切物。但是想謂有耳。〔『正蔵』四二、一三七頁中〕

【吉蔵『勝鬘宝窟』】

③此名爲說不思議攝受正法。實相之理爲正法。舊云。顯證在心。名爲攝受。今謂録法在心爲攝。如法領證爲受。大宗猶是悟解於理。與理相應名攝。攝受之德。妙出心

言。名不思議。即是心行處滅。言語道斷也。勝鬘於無名相中。爲衆生故。以假名相寄言標顯。故名爲說。

〔『正蔵』三七、二七頁下〕

④別就常倒中有三。一無常者。是倒所迷法。二言常者。是倒所建立。三言想者。是倒想也。體是真見。通名說想。又無爲有。故名爲想。〔『正蔵』三七、七七頁中〕

右の①④より、迦才の傍線部の一節にある「言語路断（＝言語道断）」「心行処滅」「出自妄情」「倒想」の語句を見出すことができる。

まず「言語道断」「心行処滅」は『大智度論』等にみられる有名な文句であり、^①真理は深遠であつて言葉で言ひ表すことも心で思ひはかることもできないとの意味である。この文句は吉蔵の著作中に頻出するが、^②では維摩居士の一黙にこれをあて、^③では諸法実相の理を証悟・相応するといふ『勝鬘經』の「不思議攝受正法」といふ語句に相当させている。次に「出自妄情」については、^②に言説は多く虚言に過ぎず、真理として生滅はないはずなのに自らの妄情より生滅が生じているという。また「倒想」については、^④に無であるはずのものを有と見做すことが倒想であるといふ、^②の後半部にも同内容が説かれている。

以上、『浄土論』冒頭の滯俗公子による一節と吉蔵の論書との対応を確認した。もちろん、他の論書からの影響も否定し得ないが、少なくとも「言語道断」「心行处滅」「出自妄情」「倒想」といった語句が同一論書中にあらわれるのは、管見の限り吉蔵の著作において他にないようである。¹³⁾

迦才は、滯俗公子に対する浄土先生の返答のなかで、

但聖教弘規。位階八萬。要而論之。無過理事。此之二門。其猶車有兩輪鳥有二翼。若闕其一則不能冲虚遠逝。

如起信論。有止觀二門。止則緣理。觀則緣事。如未達

此二。則構虚生滯耳。而語斷心滅者理也。期西念佛者事也。(『浄全』六、六二八頁下)

といい、「理」語斷心滅」「事」西期念仏」とする。すなわち、迦才は大乗仏教の教えを理事に分けたうちの、理として冒頭の滯俗公子の一節をあて、事として浄土往生の教えを説く。『浄土論』において、理の教相について言及があるのは、この滯俗公子と浄土先生の問答部分のわずかな記述だけである。よって迦才が想定する阿弥陀仏信仰以外の仏教思想は滯俗公子の一節、すなわち「言語道断」「心行处滅」を理想とする仏教思想に代表されており、このような理解の背景には吉蔵の教説の影響があったのではないか

と思われる。迦才と吉蔵に直接的な交渉があったかは定かでないが、少なくとも弘法寺という環境によって吉蔵の思想が伝えられた可能性は十分に考え得るであろう。

4、吉蔵の教説による影響(2)

—『勝鬘宝窟』の封疆説の影響—

迦才『浄土論』の第一章「定土体性」に次のような問答がある。

問曰。法身浄土。理遍可知。報化二土。應有封疆。西方既具有報化土。據何文證。

答曰。報化二土。或有封疆。或無封疆。如報土中實報土者。即無封疆。謂如來行圓八萬。時滿三僧祇。二教獨備。五分明顯。相窮海滯。好盡岳塵。三明既朗。二智双照。其猶龍吟雲應虎嘯風隨。寧得以殊寶飾。不可以封疆限。此土唯佛自矚其美。菩薩未之寓目也。事報土者。謂下生金剛之柱。上瑩琉璃之地。外圍七寶欄楯。內盈八德清池。珠寶筏於翠林。寶網絡於綺殿。既是身充萬德。亦乃土盈衆美。如此土者。即有封疆也。化土之中。據大悲願力。等衆生界。無所不遍。則無封疆。若據身為化衆生。新新生世。數數涅槃。則有封疆也。

『浄全』六、六三一頁上)

ここでは「封疆」という用語を用いて、西方浄土の領域・分限について論じている。迦才は仏土論として四土説を採用しているため、以下のように封疆の有無が配される。

・法身浄土…理として諸方に遍満しているため、議論の対象外

・実報土 ……封疆なし

・事用土 ……封疆あり

・化身浄土…衆生化益の面(封疆あり)

大悲願力の面(封疆なし)

ちなみに、「封疆」とは、『諸橋大漢和辞典』によると「境界、国境」の意であり、名畑応順氏は「疆界」「疆域」、望月信亨氏は「方位疆域の分限」と解釈している¹⁴⁾。この封疆に関する議論は、一般的な中国浄土教の諸師(曇鸞、道綽、善導、懷感など)にはみられない。この議論は仏国土の広大さ(＝分限)のみを論じているように見えるが、実はそうではない。

吉蔵『勝鬘宝窟』には、仏国土の「封疆」に関する比較的まとまった分量の記述があり、その議論の内容を知ることができるとができる。

彼佛國土下。第二次明依果。今且前論土義。古注云。

國土是養衆生封疆之域秤也。以理推驗而實成佛者。則不必待乎記證。既以權記。引於庸信。故成佛必云封疆是妙。然封疆實是衆生惑報。既以惑盡成佛。佛焉得有惑報之封疆哉。但道極則兼化物。故示居惑報之封疆耳。苟得摧級之旨解亦無傷於佛實無土也。而衆生惑報封疆復劣不同者。寔由資善有濃淡。煩惱有厚薄也。若惑薄善濃者。致報則妙。惑甚善微者。報必穢惡。經論備明也。所以授浄土記者。一表勝鬘心淨故生浄土。二欲引同行眷屬發願往生。(『正蔵』三七、十九頁中)

これは『勝鬘經』において、仏が勝鬘夫人に受記を授ける場面を注釈したものであり、以上の内容から、吉蔵は「封疆」に積極的・消極的の二面の解釈をなしていることが分かる。すなわち、積極的な側面としては衆生教化のために敢えて仏国土の「封疆」を設けること、消極的な側面としては「封疆」が衆生の「惑報」と同義であるとの解釈である。後者のような解釈は、おそらく『維摩經』の心浄土浄説など、衆生心と浄土・穢土の対応を説く唯心浄土的な発想によるものだろう。吉蔵『大乘玄論』には、

此五皆是衆生自業所起。應名衆生土。但佛有王化之功。

故名佛土。然報土既五。應土亦然。報據衆生業感。應就如來所現。故合有十土。（『正藏』四五、六七頁上）

といい、五種の浄土（浄・不浄・浄不浄・不浄浄・雑土）を立てるが、これは衆生の業感に応じて仏が所現するという衆生と仏の相関関係によって浄土が成立しているのである。実には衆生の報土と仏の応土にそれぞれ五土があり、合わせて十土になるのだという。つまり、仏国土の封疆とは、仏が衆生利益のために用意したものであると同時に、他ならぬ衆生自身の業感が作り出したものであることが知られよう。このように吉蔵は、仏国土の封疆について、仏の側からは積極的な面を説き、衆生の側からは消極的な面を明かしたのである。

ここで吉蔵の議論を踏まえてあらためて迦才の説示を見直してみたい。問いに「報化二土。應有封疆」とあり、報土と化土に封疆ありとすることは、質問者の側の一般的な理解であったと思われる。そもそも、報土と化土は衆生摂化のために所現した処であるから、封疆は両土において不可欠な要素である。とすれば、この問答の意図は実報土ならびに化身浄土（大悲願力の面）に封疆なしと主張する点にあると考えるべきだろう。

結論から言えば、迦才は報土・化土ともに封疆の有無の両面があることを主張している。吉蔵の指摘するように、封疆には惑報に類する側面があるから、単純に報土・化土に封疆ありとするだけでこの問題は片付けられない。衆生摂化のための封疆はあくまで仏土としての一面であり、本来的には報土・化土ともに「封疆＝惑報」を窮尽した性質を保持していなければならないのである。ゆえに、報土については仏自身が居住する唯仏与仏の境地である上位の報土（＝実報土）を説き、化土については大悲願力の面から等しく衆生界に遍満している点を示し、これによって報化両土における封疆の絶妙なる一面を明らかにしているのである。

5、 結論

ここまで迦才『浄土論』における吉蔵の影響について考察してきた。まず、迦才が居たとされる弘法寺に吉蔵が居住していた可能性は充分に有り得たことを確認した。もちろん、直接の交渉などは明らかにならないが、迦才は吉蔵の論書群を充分に閲覧できる環境にあったと考えられる。また、教学的な接点として、『中観論疏』と『勝鬘宝窟』

の教説の影響について指摘した。吉蔵の所説を踏まえることによって、迦才の教説内容を多面的に捉えることが可能になったと思われる。本稿で指摘した以外にも、吉蔵『観経疏』や諸著作にみられる多様な仏身仏土説など、浄土教に関連した迦才との接点がまだ多く残されているはずである。今後の課題としたい。

(1) 小野勝年『中国隋唐 長安・寺院史料集成』史料篇(法蔵館、一九八九年)、二八六～二八七頁。

(2) 『続高僧伝』によると、静琳は弘法寺の建立直後に入寺し、貞観一四年(六四〇)に同寺で卒したとある(『正蔵』五〇、五九〇頁下)。迦才の在任年代は不明だが、『浄土論』に貞観二二年(六四八)に寂したとされる姚婆の記事を伝えているから、六五〇年前後には弘法寺に居していたと推定される。

(3) 静琳は、七歳で出家して後、各地を遊行して『十地経』『華嚴経』『楞伽経』『撰大乘論』等を学び、自らも『十地経』『撰大乘論』を講じた。玄奘、法常、智首等の当時の長安仏教界を代表する学僧と交流があり、とくに撰論学派の法常は臨終時に立ち会うほど親密な関係であった。また

『華嚴経伝記』では、智儼が静琳のもとで仏道の究明に進じたことを伝えている。迦才の教学に『撰大乘論』や

『起信論』の影響が大きいのは、静琳自身の幅広い教学や交友関係に準じた弘法寺の環境によるところが大きいと思われる。実際に迦才が提唱する四土説は法常や智儼等の説と近似しており、他にも智儼との間に多数の共有問題を指摘できる。迦才が撰論学派に属したと推定される所以である。『撰大乘論』や『起信論』を中心的に研究したグループであった地論・撰論・華嚴学派等の教説は、迦才の教学

思想の同時代性を考える上で十分に注意を払う必要がある。

(4) この点については、成瀬隆純「弘法寺釈迦才考」(平川博士記念論文集『仏教思想の諸問題』一九八五年)、同「迦才『浄土論』成立考」(『印仏研究』四二・二、一九九四年)に詳しい論及がある。

(5) 『正蔵』三八、九〇八頁下。

(6) 『正蔵』四四、三〇八頁上。

(7) 『正蔵』五五、一一五五頁中。

(8) 平井俊榮『中国般若思想史研究』(春秋社、一九七六年)三七五頁。また「静琳は習禅者であるが、法朗門下の智炬の弟子であり、三論系の人であったことから、長安時代の

吉蔵がこの寺に遊んだことは十分考えられる」と指摘する
〔同〕三八〇頁)。他にも靜琳の伝記を紹介し、智矩の弟子である点から「三論の系統に数えられてよい人であろう」としている〔同〕三〇〇頁)。

(9) 鎌田茂雄『中国仏教史』五(東京大学出版、一九九四)

二二一～二二二頁、小田義久「唐初の十大徳について」

〔鷹陵史学』五、一九七九年)など参照。

(10) 拙稿「迦才『浄土論』における実践行体系―五念門の受容を中心として―」〔三康文化研究所年報』三九、二〇〇八年)。

(11) 『大智度論』(『正蔵』二五、六一頁中、七一頁下、四四八頁下)、『金剛仙論』(『正蔵』二五、八一八頁下、八三一頁上、八四〇頁下)、『仏性論』(『正蔵』三一、八〇一頁中)などにみられる。

(12) 吉蔵の著作中では、『法華義疏』(『正蔵』三四、五二四頁中)、『涅槃經遊意』(『正蔵』三八、二三四頁下)、『浄名玄論』(『正蔵』八六八頁上・中、八九一頁上)、『十二門論疏』(『正蔵』四二、一七九頁中)、『大乘玄論』(『正蔵』)、『百論序疏』(『正蔵』四二、三〇一頁中)、『大乘玄論』(『正蔵』四五、六二頁中)など数多くの用例が見られる。

(13) CBETA 電子佛典集成 version2009 を用いて検索した。

よって検索対象は『大正蔵』(一一五五、八五卷)、『中統蔵』(一一八八卷)である。ちなみに「出自妄情」の四字が存するのは、迦才『浄土論』と吉蔵『中観論疏』『勝鬘宝窟』の三書のみである。

(14) 名畑心順『迦才浄土論の研究』(法蔵館、一九五五年)五九頁、望月信亨『中国浄土教理史』(法蔵館、一九四二年)一六七頁。

(15) 『正蔵』一一、二二七頁中。

聖光の浄土教思想に見られる對他宗的要素について

—三部経の扱いを中心に—

郡 嶋 昭 示

1、はじめに

聖光上人（以下敬称略）の思想の特徴として、従来より他の人師の説に対応するために説かれたとされるものが指摘されている。例えば、菩提心の説示が梅尾の明恵の説に対する反論であるというものや、『授手印』に見られるいわゆる「三邪義」が西山義等の法然の門弟系統の人師に対する批判であるという説があげられる。これらの説は明恵と法然の門弟に対するものであるが、本稿では対天台宗という目的のうえに主張したであろう聖光の思想について指摘を行いたいと思う。

以前、私は聖光の活躍した当時の九州北部が、太宰府を中心とする諸寺院が寺領を有し、また最澄が中国に渡航し

たころから天台を中心とした仏教が広がっていた地域であったという点、さらに比叡山の寺領はほとんど確認できない地域であったという点から、聖光は太宰府系諸寺に属する天台僧に対して浄土教の教義を伝えていたのではないかと指摘を行ったことがある¹⁾。もしそうであるならば、聖光の教学の中に、このように天台僧の中で活動したことを裏付けられる対天台的要素が見られるのではないかと考えるのである。この点について明らかにすることが本稿の目的である。方法としては、天台僧が有していた『法華経』を中心とする教義を前に、聖光が法然浄土教で所依の經典とされる浄土三部経をどのように扱って説示しているのかという整理を通じて論じていくことにする。本稿では聖光の著作の中、唯一所依の經典について深く論じている『西

『宗要』の説示を中心に見ていくこととする。

2、善導の三部経選定に関する問答

『西宗要』の構成を見ると、冒頭に「第一 浄土三部経事」の算題が設定されており、経典論から始まっている。

その内容は、第一問答で

問、善導和尚意、立^{ニテ}浄土宗^ヲ明^シ玉^{ヘリ}往生極樂ノ行^ヲ。
爾者引^{ニテ}何ノ経^ヲ為^シ本経^ト立^ト浄土宗^ヲ可^レキヤ^乎。

答、善導和尚意、一代聖教中、定明^ニ往^ル生^ノ浄^ト土^ニノ行^ヲ。
引^キ、立^テ浄^ト土^一ノ宗^ヲ、明^ニ玉^{ヘリ}往^ル生^ノ行^業ヲ。依^レ之^ニ見^ルニ善導所判ノ観経ノ疏ノ第四卷^ヲ、此観経弥陀経無量寿経^ト積^シ玉^{ヘリ}。

と云って、善導が一代聖教の中から『観経』『阿弥陀経』『無量寿経』の三経を選びとって浄土一宗を立てられたことを主張している。その後の問答を見ると、次の問答では大阿弥陀経^ト、無量清浄覚経^ト有^リ之^ヲ。是^ヲ不^レ引^ク今何^ノ限^ニテ観経弥陀経無量寿経^ニ、為^シ玉^{ヘリ}一宗^ヲ依^テ憑^ト乎。

と云って、『大阿弥陀経』や『平等覚経』といった異訳が現存する中、なぜ三経に限って選び出したのかという『無量寿経』の異訳の問題を中心とした問答が行われ、これ以

降は同様に同本異訳の経典間で問題となる点について問答が行われている³。これらの問答の後には

問、善導和尚意、正^ク依^テ三^部経^ニ立^ト念^仏宗^ヲ者、何^レノ処^ニ正^ク積^ム玉^{ヘリ}乎⁴。

という善導が三部の経典を選び出したその証拠はどこに記されているのかという問答が行われ、それ以降も善導の説示に関する問答が繰り返されている⁵。その後は『阿弥陀経』が別時の念仏を説く経であって正依の経典にするのはいかなものかという問いや、『大寶積経』と『無量寿経』の本願文の関係等について問答を行って「第一 浄土三部経事」は終わっている⁷。つまり、『西宗要』の冒頭では、善導が三部の経典を選定した理由について、同本異訳の経典に関する問題を中心に論じているのである。このように聖光は『西宗要』の冒頭で法然の開宗した浄土宗は善導が選定した三部の経典を根本としたものであるということを主張している。しかし、この問答の内容からは本稿で論じようとしている対天台という要素を見出すことはできないようである。

3、三部経の正当性を主張する問答

冒頭の「第一 浄土三部経事」に続いて「第二 浄土論事」「第三 一向専修事」「第四 専雑二修得失事」「第五 別時意趣事」と主題が設定されているが、これに続いて「第六 浄土本経證誠事」「第七 随自意事」「第八 頓教一乗事」の三算題で、三部経に関して諸仏證誠の經典、釈迦の随自意、頓教一乗であるという点を論じている。以下この三つの主題について内容の確認を行いたい。

〈諸仏の證誠〉

まず、「第六 浄土本経證誠事」では冒頭で、

問、善導和尚ハ、寿経觀經弥陀經ヲ以テ、一向専修ヲ立テ給ヘリ。爾ハ者三部経共ニ六方恒沙ノ仏、成ニ証誠ヲ乎。

答、云。

といい、三部経全てが六方諸佛によって證誠されているの
か否かについて問答を行っており、これについて、

法然上人ノ義ニ有リニ義一。先ヅ、觀經双卷経ニハ無キカ諸
仏ノ証誠一歟。其ノ故ハ弥陀經ニハ一向ニ念仏往生ヲ説
故ニ有リ証誠一。觀經ト寿経トニハ亦雜行ヲ説故ニ、諸仏

不レ証誠一歟。

といつて、法然上人の説によるならば、まず『觀經』と
『無量寿経』は證誠されないという説と、

二、可レ有歟。阿弥陀經ニハ念仏往生目出キ故ニ有リ証誠一。
故ニ觀經寿経ニモ亦可レ有ニ証誠一也。

という『阿弥陀經』が諸仏によって證誠されているのなら
ば、同じ念仏往生を説く『觀經』と『無量寿経』も証誠さ
れているという説を取り上げている。そして続いて

弁阿西国ニ下リ諸ノ経藏ヲ尋ルニ、ムナカタノ社ノ一切経
藏ニテ、大乘莊嚴経ヲ勘ルニ、其ノ中卷ニ十方恒沙ノ諸仏出
広長ノ舌相ニ証誠シ玉フノ文明カニ有レ之。

といつて、聖光自らが新たに伝わった『無量寿経』の法然
未見の異訳『大乘無量寿莊嚴経』に諸仏證誠の文を發見し
たことを主張し、『無量寿経』も諸仏が証誠している經典
であることを経証を示して主張している。この『無量寿
経』が諸仏の証誠する經典であるとする主張は聖光独自の
説示としても指摘し得るものである。

〈釈迦の随自意〉

次に「第七 随自意事」では、より明確な天台に対する

姿勢が見られる。冒頭の問答では、

問、善導和尚ハ、觀經ニ所レ明定散二門ヲ以テ隨自意隨他
意ヲ分別シテマヘリ。爾ハ者以テ何シテ門ヲ為テ隨自意ト、以テ何シテ
門ヲ為テ隨他意トヤ乎。

答、以テ散善ヲ為テ隨自意ト¹²

といい、善導が隨自意と隨他意を論じているが、何を隨自
とし何を隨他とするのかと問い、『觀經』の散善をもつて
隨自であるとしていることを説いている。そしてその後に、

難ク云、如キハ天台宗ノ、二乗成仏久遠実成ヲ以テ隨自意ト
名ク、四十余年末頭真実ノ權説ヲ以テ隨他意ト名ク、爾前ノ
淺教ヲ云ニ隨他意ト、法華甚深ノ説ヲ云ニ隨自意ト也。

例レルニ之ニ全ク以テ定散二善ヲ不レ可レ積ニ隨自隨他トハ只ク
無請ノ説有請ノ説ト云フヘケレ。全ク不レ可レ云ニ隨自隨他トハ
如何。¹³

といい、善導が『觀經』の散善を隨自意としていることに
対して、天台宗では『法華經』を隨自意とし、それ以前の
四十余年の間に説かれた經説を隨他意としているので、定
散をもつて隨自と隨他を論ずることはいかがなものかとい
う問題提起をしているのである。これに對して、

答、經經所説ノ旨ニ任テ自他ハ各人師法門ノ義勢ヲ以テ建立シテマ

事不レ同也。…中略…善導御意ハ常途通漫ノ人師ノ經論ヲ

勸所レ立ル廢立ニハ異也。故ニ諸師ハ定善ヲ深トシ、散善ヲ淺トス。
善導ハ今觀經所説ノ旨ハ、以テ念仏ヲ為テ往生ト、深善ト思
食ス也。非ニ念仏ニ定散ノ諸善ハ淺ト思食ス也。

といつて善導の説示は天台宗に代表される多くの人師が、
定善はその功深く、散善は浅いとするのに対して、念仏往
生を深いとする立場に立つことから、その立場は根本的に
違ふことを主張している。ここでは明らかに天台の教義で
説かれるものを起点として問答が行われており、天台を意
識した説示であることが明らかである。

〈頓教一乗〉

続く「第八 頓教一乗事」では明確に天台や華嚴等を取
り上げた問答が行われている。まず第一問答では、

問、善導和尚ハ以テ觀經ノ念仏往生ノ説ヲ、約レ教ニ約ソ乘ニ
積レマ之ヲ。爾ハ者念仏修行ノ人ハ是漸頓ニ教ニ約セシマヘリ。
教、一乘三乘ニ約セン時ハ何シノ乘トヤ乎。

答、約レル教ニ時ハ頓教約レル乘ニ時ハ一乗トモ積シ給ヘリ¹⁵
といつて、善導の意によると、『觀經』の念仏往生の説は
漸頓ニ教のうち頓教であり、一乗か三乗かを論ずるときは

一乗であるとしている。これを説明する中で、

唐土ノ人師、或ハ向ニ經藏ニ、或ハ向ニ論藏ニ、是ヲ取テ我が
本經本論トスル時。¹⁶

といつて、この文に続いて天台妙楽、法藏杜順、嘉祥興皇、善無畏一行の所依とする經典を示し、皆それぞれを頓教一乗であると主張していることを指摘している。さらに聖光は、

而今大經ハ寶積經、四十九會ノ中ノ弥陀一会也。此ノ經ノ

中ニ小乘声聞ノ得度アリ。依レ之頻婆娑沙羅王ハ小乘ノ不還果ヲ得、極樂淨土ニハ阿羅漢果ヲ得ル人若干ナルヤヤ乎。若シ爾ラハ不レ可レ云ニ頓教一¹⁷

といつて、『寶積經』に頻婆娑羅王が小乗の不還果を得たと説かれているとして、善導の説に不審と思われる点を指摘し、

決定姓ノ不還ノ小乘ニハ非ス。故ニ善導ハ於レ小ニ不レ住、即
転ノ向ヲト大ニ積シ給ヘリ。彼ノ無量義經ニ一法出生ノ義ヲ説キ
問タ、無量義經ニ暫ク説テ三法四果ニ道不^一ト、小乘ノ果ニ
蘇息^ニシカ^シ。然^ト云テ無量義經ヲ小乘經トハ^レ言、是レ法
華ノ開經也。¹⁸

といい、善導は小乗に止まらず後に転向して大乘になると

説明し、さらに『法華經』の開經とされる『無量義經』にも小乗に止まることが説かれているながら小乗經と呼ばないことを例としてこれを退けているのである。ここでは明らかに天台で重要な位置にある『無量義經』の説を取り上げて説明しており、対天台という意識のもとで經典論を論ずるにはとても効果的な説示であったと見ることができる。

4、『西宗要』前半部の構成の特色

以上の整理の結果、『西宗要』ではまず冒頭で、善導の意は浄土三部經によつて浄土教を説くことであるということとを提示し、続いて行を中心とした基本的な項目を提示した後に、それらの名目を傍証する作業が行われているといえる。特に冒頭の經典論に対しては今回整理したように、諸仏証誠、釈迦の随自意、頓教一乗という点からこれを傍証しており、しかも『西宗要』の前半部分にまともになっていることから、聖光の意識がどれだけ集中していたのかがうかがうことが出来る。聖光の他の著作をみても、『授手印』や『三心要集』は行と心とに重点を置いた限定的な説示で、その他の体系的な著作である『念仏名義集』『名目問答』『徹選択集』上巻はほぼ『選択集』と同様に教判論から説

示が始まっており、經典論から始まる『西宗要』は聖光が独自に構成したものと見ることが出来る。そのような点から見ても、聖光はまず經典論を論じて浄土三部經に関する問題を解決したかったと推察できるのではないだろうか。

5、おわりに

以上のように、『西宗要』の前半部で經典論が論じられる背景としては、天台で方等時と位置付けられる三部經についてその正当性を主張し、法然の教説を論じる基盤を形成したかったのではないかと考えるのである。そしてこれが聖光自らの問題意識の上に成立した聖光教学の独自性をなすものとしても指摘しうるのではないだろうか。またそれは『西宗要』が門弟を前にして行われた講義録であるという文献的性格もヒントになるのかもしれない。また、本稿で検討した説示のほかに、『西宗要』の後半部分に「念仏仏出世本懐」の説示が見られるなど、対天台的要素は他にも見られるようである。この点については別稿にてさらに検討を行いたい¹⁹。

1 拙稿「平安末鎌倉期における九州北部について―聖光

研究の視点から―」（『浄土学』第四五輯、二〇〇八年）

2 浄全一〇・一二九頁・下

3 浄全一〇・一三〇頁・上（一三二頁・上

4 浄全一〇・一三二頁・上

5 浄全一〇・一三三頁・上（下

6 尋云、以阿弥陀経浄土宗為依憑本経、甚以無謂。其故

阿弥陀経者は別時念仏本経也。非長時念仏本経然一宗

正意易行中易行。長時念仏以、為本別時念仏者難堪行

也（浄全一〇・一三五頁・上）

7 尋云、弥陀本願宝積経中幾挙乎（浄全一〇・一三六

頁・下）

8 浄全一〇・一五一頁・下

9 浄全一〇・一五一頁・下

10 浄全一〇・一五一頁・下

11 浄全一〇・一五二頁・上

12 浄全一〇・一五二頁・下

13 浄全一〇・一五二頁・下

14 浄全一〇・一五二頁・下

15 浄全一〇・一五三頁・中

- 16 浄全一〇・一五四頁・上
- 17 浄全一〇・一五四頁・上
- 18 浄全一〇・一五四頁・上(下)
- 19 本発表の内容は自信教人信会主催の勉強会で知り得た視点をもとにまとめたものである。関係の諸師にはこの場をかりて深く御礼申し上げたい。

昭和前期における「宗教的情操」教育

—雑誌『教育と宗教』からの一考察—

齋藤 知明

1. はじめに

日本における宗教教育研究では、宗教教育を、宗派教育、宗教知識教育、宗教的情操教育と三種類に分けて考えることが多い¹。しかし、他の二つと比べて宗教的情操教育は現在においても様々な解釈がおこなわれている。それは、「宗教的情操」についての学術的な研究が数少ないということにも起因している。そこで、本稿は雑誌『教育と宗教』（教育と宗教社、昭和四年～昭和十五年）を用いて、近代日本において「宗教的情操」がいかに語られたのかを考察する。同誌は、昭和一〇年の「宗教的情操ノ涵養ニ関スル」文部次官通牒を経ていることもあり、その前後の言説の比較が可能である。

近代日本における宗教と教育の関係についての研究は数少ない。その上、実際に宗教教育関連の雑誌を取り上げた研究は管見の限り皆無である。また、昭和一〇年の文部次官通牒についての先行研究²はどれも政策面や審議面からの研究であり、具体的にどのような宗教教育の議論がされたかについては触れられてこなかったのである。

2. 昭和前期までの宗教と教育に関する政策とその背景

具体的に『教育と宗教』でどのような議論がおこなわれていたかを見る前に、同誌が発刊された時代の背景を概観しておく。

明治三二年に私立学校令とともに出された文部省訓令一二

号「一般ノ教育ヲシテ宗教外ニ特立セシムルノ件」により、正規の学科課程をおこなう全ての学校で宗教教育が禁じられた。しかし、明治末期から、資本主義の急激な展開による階級対立が問題となり、さらに大逆事件が起こるなど、教育勅語による国民道德の徹底が必要とされた。そして、数々の国家主導によるさまざまな思想統制の試みがおこなわれた。³ その流れのなかで、政府が国民道德の涵養のために宗教教団・宗教者を政治的に利用しようとした。

このように、明治末期より、宗教教団・宗教者と政府が国民道德の涵養を目的として接近するようになっていった。大正期に入ると、自由主義・人道主義的な思想の高まりのなかで、普遍性や高い精神性を持っているとされる宗教思想の復興が声高に叫ばれるようになる。また、教育界も今までの画一的な学校教育に対抗した、自由で児童を尊重する教育の研究や実践が数多くおこなわれた。⁵

昭和期にはいると、昭和二年には帝国教育会主催の第七回全国小学校女教員会で「宗教的信念の基礎を培養する」⁶ 決議をはじめ、教育関係の大会・会議で同様な決議が相次いだ。昭和三年の日本宗教大会教育部会では訓令一二号の改正が求められた。⁷ そして同年の、全府県視学官会議で、

文部参与官の安藤正純から中等学校における宗教教育の推進についての方針が出された。そこでは、国民精神の涵養には宗教による情操教育が必要であり、そのためには訓令一二号を廃止せずに、解釈を広くとって対応していくとことが述べられた。⁸ このように、新しい教育を研究する風潮と、宗教思想による教育効果を期待する高まりが合さり、主に公立学校でも可能な宗教教育を研究・推進する動きが盛んになってきたのである。

3. 『教育と宗教』

3. 1. 特徴

「宗教的情操」の涵養が教育では必要であるという情勢から、創刊年の前年である昭和三年より浄土宗僧侶であり、教育学を教えていた大村桂巖が中心となって「宗教教育研究会」を作り、月一回の研究会を行っていた。¹⁰ 『教育と宗教』は、この研究会が中心となって作られた月刊誌である。執筆陣は、宗教学者や仏教学者、教育学者などの知識人が中心となっているが、¹¹ 他にも、私立の学校の教員や、大学生、仏教日曜学校、日本仏教童謡協会なども執筆しており、昭和一〇年代になると、陸軍省新聞班なども寄稿して

いる。

掲載されている論文の種類は、宗教教育の理論や歴史などを含んだ学術論文、各学校の宗教教育の実践紹介、詩や随筆、諸外国の宗教教育紹介、そして宗教界の時事など、多岐に及んでいる。終盤には、「時局」というタイトルが目につき、戦争についての論述も増えてきている。

同誌は、太平洋戦争に突入する昭和一六年に、戦争遂行に不要なものとして、政府当局の指示により廃刊させられた。¹²

3. 2. 内容

それでは、どのように「宗教的情操」が語られていたかを見ていきたい。特に、昭和一〇年の「宗教的情操ノ涵養ニ関スル」文部次官通牒を境にどのように言説が変化したかを以下に見ていく。なお、括弧内の数字は、(巻数―号数、和暦)となっている。

(1) 昭和一〇年以前

創刊から昭和一〇年までは、「宗教的情操」とは何かという論や、宗教教育の実践の紹介、いかにして「宗教的情

操」を育むかという方法論などの議論が主に掲載されている。

i. 神宮皇學館の教授であった鶴藤幾太は、「宗教教育上既に宗教の価値」(二一一〇、昭和三年)で、既成宗教による宗教教育ではなぜいけないのか、ということの説明したうえで宗教的情操の重要性を論じる。

假令宗教的信念は人格の中心的基礎的要素をなさねばならぬものであるにしても、完全円満なる人格は其中心の周囲、其基礎の上に、該博深奥な学問的知識や芸術的趣味や、道德的実行力や経済的独立能力を含有せねばならぬものである。宗教的信仰さえあれば、知識も趣味も職業も無用なりとする如き房論には絶対に賛成することが出来ない。然も昔の殉教者・狂信者は斯くの如きものに外ならなかったのである。

或は既成宗教から離れた一般普通の宗教的信念と言ふ如きものは、殉教的精神や宗旨狂に見る如き熱情を欠く意味において、一見力が弱い様に見えるかも知らぬ。然しながら、今日の時代において必要なるは、斯かる熱狂的の感情の力ではなくして、例えばスピノー

ザやブルーノーに見る如き知識の基礎の上に立った冷静な底力である。(一四—一五頁)

既成宗教による宗教教育は、その宗教思想を絶対的な価値としてしまい柔軟性がなくなると一蹴し、「知識の基礎の上に立った冷静な底力」としての宗教的信念こそが「今日の時代」には必要であると論じている。つまり、「今日の時代」は、宗教的な生活を必要とはしておらず、そのため宗教的信念を、「時代に応じた健全なる生活」(一五頁)をするための人間の中心的価値として求めているのである。

ii. 横浜浦島小学校長である平戸喜太郎は、「宗教心の芽生えを育てる上から見た新読本」(五一—六、昭和八年)で、小学校で新たに用いる教材とその期待される効果について説明している。その教育法は、第一部は初歩の童謡で、第二部は敬語を用いた学校生活と家庭生活についての短文と童謡を音読し、第三部はこちらも敬語を用いて短文と物語を音読するという構成になっている。第三部の例を挙げる。

「ヒノマルノハタ バンザイ バンザイ」

「ガツコウノモンガミエマス、ミンナガゲンキヨクア
ルイテイキマス」(一三頁)

期待される効果は、前者が日の丸を見て、思わずバンザイと言うような「国民的宗教」を芽生えさせること、後者は教育上深い意義を持つと考えられた「学校を信仰する心」を芽生えさせることとしている。ここでは、学校で育てるべき「一般的広義の宗教教育」(八頁)は、「国民的宗教」や「学校を信仰する心」に置き換えられていることが分かる。

iii. 同誌の主幹である大村桂巖は、創刊当初より、学校で用いることができる宗教教育教材の論考を載せたり、諸外国でおこなわれている宗教教育の紹介をしたりと、実際に学校でもおこなうことができる宗教教育について研究していた。そのような研究の総論として昭和八年より「宗教的情操の涵養方法」(五一—八—一〇、一一、昭和八年)という論文を連載している。

ここでは、宗教的情操を「倫理的道德の要求」が通らない不完全な現世を補う「神仏に対する敬神奉仕を楽しむ感

「情」や「信念」であると示す（八、二四頁）。また、情緒と情操との比較では、情緒が「本能、気質、衝動」などといった「動物的生硬的な部分が多い」のに対して、情操は「理的でありいろいろの觀念が統覚的に結合せる高尚な感情である」としている（八、二七頁）。このように、「情操」の概念は理想的かつ倫理的な価値を含んでいる。

そこで、どのように「宗教的情操」を涵養するかについて、大村は、五つの提言をしている。

- 一、教育者が宗教に親しみ信念を持つこと（一〇、五頁）
- 二、子どもの発達に沿って適切な教育や教材を選択すること（一〇、六一―一一頁）
- 三、情操を訓練すること（一二、五一―八頁）
- 四、芸術に触れさせること（一二、八一―九頁）
- 五、各教科の教材を宗教的教材として有効に取扱うこと（二一、一〇頁）

このような教育は、最終的に「日本民族的宗教情操の潜在底潮を噴出せしむることが我国民教育に於ける宗教的情操涵養の根底をなす」（二二、九頁）ことを目的としている。

（2）昭和一〇年以降

それでは、昭和一〇年の文部次官通牒は、同誌の論調にどのような影響を与えたのだろうか。文部次官通牒は、実はかなり「宗教的情操」を限定している。特に、「宗教的教育は…宗教国体の活動による教化にまつものにして一般の学校教育は一切の教派、宗派、教会などに対して中立不偏の態度を保持すべきものとす」、「固より学校教育は教育勅語を中心として行わるべきものなるが故に、これと矛盾するが如き内容及方法を以て宗教的情操を涵養するが如きはこれを許さず」と、「宗教的情操」は「宗教国体」「教育勅語と矛盾せず」ということが政府によって定められたのである。決してこれまでの「宗教的情操」に国民精神的色彩が無かったわけではなく、むしろそれを前面に出していたが、それを国家が認めたことにより、国民精神涵養としての宗教教育の研究に拍車がかかる。一方、国民精神は宗教教育を考える上で前提となったため、それを前面に出さない研究も見られる。それは、主に理想の教師論として語られた。

i. 文部次官通牒が出された三年後に「我が国に於ける宗教的情操涵養方法の要項」(一〇一一、昭和一三年)という特集が生まれ、諸分野の知識人たちの主張が載せられている。そこでは、多くが宗教的情操を涵養するためには、「宗教的信念」「宗教的精神」「宗教的雰囲気」と表現されるような「国民精神」「日本精神」を伸ばす必要があるとし、例として、「教師の指導」や「祖先崇拜」などを挙げている。

また、大村桂巖は、昭和一〇年以降、「祭政一致と政治教育」(九一四、昭和一二年)、「戦争と教育及び宗教」(九一八〜一〇、昭和一二年)、「国家成仏の提唱に就て」(一〇一一、昭和一三年)など、戦争や国民精神と宗教教育がどのように関わるかについての論を主に掲載するようになる。このような動きは、特に大村だけに見られるものではないが、昭和一〇年以前の大村が具体的な宗教教育について研究を進めてきたことに対照されるのではないかと思う。

ii. 滋賀県の玉緒小学校長であった広瀬長寿は、「初等教育に於ける宗教教育実施案」(八一―一、昭和一一年)で、

「学校に於ける宗教的情操の涵養は、信仰に迄の教育であつて、決して信仰そのものの養成ではない」(九頁)として、教科ごとの宗教情操教育についての実践を挙げ、学校教育でも宗教教育が可能なることを論じている。最後には、教師が「宗教的信念」を持っていることこそ重要であると言く。

教師が内に深く絶対者を信じ、之に依つて生くる敬虔謙虚な生活態度が出来、更に宗教教育に深き関心を持つてゐる時には、意識的または無意識的に発せられる簡単な言語や動作が、よく児童の宗教的情操の琴線に感受せられ、何時とはなしに教師同様の絶対者を感じせしめ、敬虔謙虚なる生活態度を修得せしむるに至るものである。(一四頁)

このような教師こそ宗教的信念を持って教育をしなればならない」という考え方は、師範学校の教授法にも多く影響していた。東京豊島師範学校に所属していた三木省巳は、「師範学校に於ける宗教教育実施案」(八一―二、昭和一一年)で、教師の「宗教的情操」について以下のように

に論じる。

宗教的情操の陶冶は正しく教師その人の人格に依拠するものであると言われ、ひいては師範教育にこの方面の期待が最も多く持たれるようになったのである。

(二二頁)

それゆえ、今回の文部省通牒においても、第一項で師範学校に宗教科を設置する可能性について述べられているし、三木も「宗教教育の真面目を考うれば師範教育が他の諸学校における普通の宗教教育では甚だ物足らぬ」(二五頁)ので宗教科を設置することが望ましいと論じる。このように、「宗教的情操」論は、具体的な教授法よりも理想的な教師論に帰結することが多かったといえよう。

4. おわりに

ここまで、『教育と宗教』にみられる「宗教的情操」を考察してきた。特徴としては、以下の四点に整理できる。

①「宗教的情操」の概念は、理想的・倫理的な価値を含むものであり、当時の求められる国民像と求められる教育

像に接近することにより、「国民精神」涵養などの文脈で使われることになった。これは、創刊当時からみられることであり、世論が「宗教的情操」を教育に求めた背景とも重なっている。

②学校教員の多くが宗教教育を求めている、さらに学校教員自らによる実践例などを紹介している。これは、当時の宗教教育を求める動きが、国家主導ではなくて、大正自由教育運動を経た教育界から起こったことを示唆する特徴である。

③具体的な「宗教的情操」の涵養の方法は、文部次官通牒前後で比較してもさほど変化はない。各教科で宗教的情操の素材を見つける、地域の神社仏閣に行つて宗教的なものに触れる、高尚な宗教者の話を聞くなどは、共通して見られる方法である。このことは、文部次官通牒以前においても、すでに「宗教的情操」が国家的であったことを暗に示している。

④①③に関連して、「宗教的情操」あるいは宗教教育研究全体の話として、具体的な教授法が求められる一方、教師の在り方が大きく問われている。つまり、教師の人格が宗教的であることが求められ、宗教的人格を持った教師

によって子どもを感化する、という主張が多く見られるのである。教育者は学校における理想的・倫理的な「宗教者」として期待されたのである。

最後に、宗教と教育の関係から考えると、教育界から教育に宗教を導入することを求め、宗教界もそれに応えようとした昭和前期は、両者が非常に好意的に接近した時代であったといえよう。それは、国家が主導したわけではなく、教育勅語による道徳教育の閉塞感や、大正デモクラシー、大正自由教育といった民主的な運動を通過していたことなども要因として挙げられる。ここでその詳細について取り扱うことが出来ないが、「宗教的情操」を考える際に、明治末期、大正期の宗教を好意的に捉える動きに焦点をあてて、宗教と教育の関係を把握する必要があるだろう。

1 家塚高志「宗教教育と宗教的情操教育」（日本宗教学会「宗教と教育に関する委員会」編『宗教教育の理論と実際』鈴木出版、一九八五）。

2 山口和孝「文部省訓令第一二二号（二八九九年）」と「宗教的情操ノ涵養ニ関スル」文部次官通牒（一九三五年）の歴史的意義について」（『国際基督大学学報』

—A 教育研究』第二二二号、一九七九）、同「宗教的情操」教育の概念と史的転回」（『季刊 科学と思想』

第三五号、一九八〇）、鈴木美南子「天皇制下の国民教育と宗教」（伊藤弥彦編『日本近代教育史再考』昭和堂、一九八六）、高橋陽一「宗教的情操の涵養に関する文部次官通牒をめぐって—吉田熊次の批判と関与を軸として—」（『武蔵野美術大学研究紀要』第二九号、一九九八）、土屋博「日本における宗教云教育の公共性—「宗教的情操」をめぐって—」（『北海道学園大学学園論集』第一三八号、二〇〇八）。

3 たとえば、明治四一年の戊申詔書公布、明治四二年の修身教育の重視の訓令など。

4 その企画の一つが明治四五年の三教会同であった。島蘭進・高橋原・星野靖二「宗教学の形成過程 解説」（『宗教学の形成過程』第九巻 クレス出版、二〇〇六）によれば、「きわめて形式的な会合と決議に終り、三教会同の実効は少なかったと言えよう」と評されている（解説四〇頁）。

5 このような動きを大正自由（主義）教育運動と呼ぶ。しかし、中野光が指摘するように、大正自由主義は決

して反体制的性格を持っていたのではなかったし、公立学校にまで、その思想や学習方法が浸透していたわけではなかった(中野光『大正自由教育の研究』黎明書房、一九九八〔一九六八〕)。

6 帝国教育会編『帝国教育会五十年史』(一九三三、年表六二頁)。

7 島蘭進・高橋原・星野靖二『宗教学の諸分野の形成』第六卷(クレス出版、二〇〇七) 四四七―四四九頁。

8 『宗教教育講座』第一四卷(大東文化社、一九二八)時事一頁を要約。これは、訓令一二号では、学校教育において、宗派的で儀礼をおこなうような宗教教育は不可能だが、宗教的な情操教育は可能と、訓令を拡大解釈していくことを文部省が明確にしたものである。

9 大村桂巖(一八八〇―一九五四)滋賀県愛知郡葉枝村(現在の彦根市)の常光寺の長男として生まれる。浄土宗学本校高等正科を卒業後は、東京帝国大学哲学科で教育学を専攻した。東山中学校長、宗教大学教授、大正大学教授・学長など、浄土宗関連の教職を歴任するかたわら、陸軍教授も務めている。浄土宗関連校で多く教鞭をとった大村であるが、実際は一般的な教育

学を教えていた。宗教教育についても、特に仏教や浄土宗を前面に出すことはなく、通宗教的な宗教教育の研究・推進をおこなってきた教育学者であるといえる(『東運爾語』大村先生記念文叢刊行会、一九五五、浄土宗大辞典刊行会『浄土宗大辞典』山喜房仏書林、一九七四、大橋俊雄『浄土宗人名事典』斎々坊、二〇〇一を参照)。

10 「発刊の辞」(『教育と宗教』創刊号、一九二九)五頁。著名な執筆者として、宗教学では宇野圓空、加藤玄智、増谷文雄、仏教関係では椎尾辨匠、赤松智城、高神覚昇、高島米峯、土屋詮教、友松圓諦、神道関係では紀平正美、教育学では吉田熊次、谷本富、小原國芳、政界からは安藤正純などがいる。

12 静永孝英「『教育と宗教』誌と主幹」(『東運爾語』二〇九頁。その述懐の通り、同誌最終刊(前年の昭和五年)には、同誌が終刊を迎えることを記されていない)。

法然浄土教における往生浄土

—『三部経釈』における極楽浄土の説示—

齋藤蒙光

はじめに

「往生浄土」という語には、「往生」と「浄土」という二つの論点が見出される。今回は法然における西方極楽浄土の説示を中心に考察したい。浄土の意味内容に言及する法然資料は少ないが『選択集』に先立つ漢文資料、「無量寿経釈」「観無量寿経釈」（以下、「観経釈」と略す）「阿弥陀経釈」の『三部経釈』および「逆修説法」では説明がなされている。今回は『三部経釈』に注目したい。

『三部経釈』は跋文によるならば、文治六年（一一九〇）に、東大寺において三部経を講説した際の聞き書きであり、南都諸宗の学僧が対象となる。「選択」思想が所々に見られることから、石井教道氏は第三の選択念佛期の著作と位

置づけたが、それらの箇所は後から挿入されたとする岸一英氏¹や林田康順氏の説²により、講説の時期が選択念佛期よりも遡る可能性などが指摘されている。これらを踏まえ、『選択集』と重複する部分は除外したい。

三部経釈の主題に注目するならば、書名の通り浄土三部経の「釈」である。では法然が三部経それぞれをどのよう

に受け止めているのか。「無量寿経釈」に、その大意は次のように説かれている。

一ニ大意ト者 釋迦捨テ、無勝浄土ニ出ニ玉テ 此ノ穢土ニ事ハ
本ト説テ浄土之教ヲ勸ニ進フ衆生ヲ爲レナリ 令レカ生ニ浄土ニ 彌
陀如来捨テ、穢土ニ出ニ彼ノ浄土ニ事ハ 本ト導ニテ穢土ノ衆生ヲ
爲レナリ 令レ生ニ浄土ニ 是レ則テ諸佛ノ出ニ浄土ニ出ニマヌ 穢土ニ御
本意也³

釈迦佛、阿弥陀佛、諸佛による穢土と浄土の往来が列挙され、その目的は「衆生をして浄土に生まれしめんがため」であると説かれている。次に「観経釈」の大意では、『無量寿経』と『観無量寿経』（以下「観経」と略す）との説時を「寿前観後」と位置付け、次のように結論付ける。

依^レ之^レ可^レ有^ル來意^一 彼雖^レ説^フ佛因果^ヲ未^レ説^フ行者修

因感果^ヲ 故^ニ次^ニ佛修因感果^ニ行者修因感果^來⁴

『無量寿経』において佛の因果のみが説かれているので、『観経』では行者の酬因感果、つまり往生浄土という果とその因行が説かれると説明する。また『古本漢語燈録』所収録の「阿弥陀経釈」の来意では、「上の」観経では諸行の説明が長く、念佛を説く部分は狭いので、『阿弥陀経』では諸行を捨て但念佛往生のみを説くと説明している⁵。

このように法然は、浄土三部経が説かれる目的が『無量寿経』↓『観経』↓『阿弥陀経』という順番に推移していると位置付け、中でも最初の「無量寿経釈」は衆生の往生の因果に先立つ佛の酬因感果が大意であるとして、その正宗分が四十八願興意、依願修行、所得依正、さらに往生行業という科分の順序で説明されていく。つまり、経を「釈」すという態度から、佛の側の因果が詳説されるので

あり、それに関連して極楽浄土についても言及されている。もともと岸氏により、右のような正宗分の科分や佛と衆生の因果という視点は、浄影寺慧遠や吉藏、憬興などによる伝統的な分段に則っていると指摘されている点も注目し値するであろう⁶。これらの点を念頭に置きつつ、具体的に該当箇所を挙げていきたい。

①「無量寿経釈」

大意の説明に続き、道綽著『安樂集』に基づく聖浄二門の教相判釈を説くが、『選択集』などとは異なり、『無量寿経』の「横截五恶趣」に対する説明を引用している⁷。道綽は、生死輪廻の境界とは本来、佛道実践によって輪廻すべき因を「漸次」に断ち切っていくことでしか離れられないと述べている。ところが往生浄土においてはまず境界が変わることにより、「横截」、たちどころに迷いの因果が断ち切られるというのである。法然はそれに基づいて、往生浄土の意義を次のように説く。

往生浄土之法門^ハ雖^レ未^レ断^ニ煩惱之迷^ヲ依^ニ弥陀ノ願力^ニ生^{スル}極樂^ニ者^ヲ永^ク離^ニ三界^ヲ出^テ六道生死^ニ 故^ニ往生浄土之法是未断惑出三界法⁸

極樂に往生するならば、自身は未だ煩惱の迷いを断たない凡夫そのままに、三界六道という生死輪廻の境界を永く離れることができるという。このように、法然における往生浄土の意義とは、浄土に生じることのみならず、迷いの境界を離れられるところに重点が置かれている。よって極樂がいかなる世界であるのかを問題視するならば、極樂そのものよりも、むしろこの迷いの境界がいかなるものであるのかを省みることが先立つべきであろう。

そして法然は「弥陀の願力に依って」とあるように、凡夫における往生浄土・出離生死の根柢を阿弥陀佛の酬因感果に見出していく。まず「四十八願の興意」の説明において、四十八願は全て一切衆生を救おうとする大慈悲の心から発されていると説き、各願を大悲〓拔苦・大慈〓与樂の義で分類していく。

乃至十八念佛往生ノ願ニ有リニ意ニ出離生死ハ是レ拔苦也往生極樂ハ是レ與樂也 生死衆苦一時ニ能ク離テ浄土ノ諸樂一念ニ能ク受ク 若シ弥陀ニ無ク念佛ノ願 衆生不レ乘ニ此ノ願力ニ者ハ五苦逼迫ノ衆生云何ニ可レ離苦界ノ過去生生世世不レケレハ 値ニ弥陀ノ誓願ニ者于レ今在三界皆苦ノ火宅ニ未ニ至ニ四徳常樂ニ寶城ニ⁹

特に第十八・念佛往生の願には、出離生死の「拔苦」と往生極樂の「与樂」の両方の意があると説かれ、「三界皆苦の火宅」である生死界に対して、浄土とは「四徳常樂」という徳に彩られた「宝城」であると表現されている。

法然は続けて極樂浄土の生活における樂にも言及する。

耳ニ聞ニ深妙ノ法ヲ毎レ聞増ニ耳根ノ樂ヲ 鼻ニ聞ニ功徳ノ法香ヲ毎レ聞増ニ鼻根ノ樂ヲ 舌ニ嘗ニ法喜禪悦ノ味ヲ毎レ嘗増ニ舌根ノ樂ヲ(中略) 極樂世界ノ一一境界皆ニ離苦得樂之計也 風ノ吹クモ寶樹ニ是レ樂也 枝條華菓韻ニ常樂ノ波ノ洗クモ金沙ニ是レ樂也 微瀾廻ニ流ス四功徳¹⁴

浄土においては四徳・常樂の法が、宝樹や宝池の波など、有相莊嚴によって奏でられる。またその他にも、六根を通して見聞き、接触するものが全て「樂」であると説かれているが、その樂とは世俗的な樂ではなく、「功徳の法香」や「法喜禪悦の味」など、佛法としての樂なのである。「四徳」とは佛における「常樂我浄」という徳である。法然に先んじて、善導の『法事讃』に次のような文がある。

弟子等敬テ尋ニスルニ 諸佛ノ境界ヲ唯佛ノミ能ク知玉ヘリ 精華ハ非ニス凡ノ所ニ測ル(中略) 使下ム釈迦諸佛不レ捨ニ慈悲一ニ直ニ指中 西方十萬億刹上 國ヲ名ニケ極樂一ト佛ヲ號ニス彌陀一

現ニ在シテ説法シマフ 其ノ國清淨ニ具セリ四徳ノ莊嚴ヲ¹⁰

本来、諸佛の境界とは、ただ佛においてのみよく知ることができ、凡夫には計り知ることなどできない。よつて釈迦・諸佛は西方極樂浄土を指し示す。その国土は四徳によつて莊嚴がなされているという。「常樂」についても『觀經疏』では、この世界の「穢身」や「苦」を厭ひ、「常樂」を求めるように記されている。また源信の『往生要集』第一大文では、人界において免れることのできない「無常」の相と極樂浄土の「常樂」が対比されている。¹²

「常樂我浄」とは本来、衆生における「四転倒」という迷える立場を表す語であつた。衆生とは、無常より逃れられず生滅変化する仮の存在であり、突き詰めるならば無我である。その自己存在を「常」住の確固たる「我」と思い込み、一切皆苦にして穢れに満ちた境界を、「樂」「浄」と思い執着する。大乘佛教では、それを前提としつつ、さらに迷いの在り方を超越した佛の境地には、真の「常樂我浄」という「四徳」が具わるといふ。¹³つまり佛においては、無常・無我という存在の不確かさを徹底した上に、なおも揺らぐことのない「常」住の「我」が見出され、絶対的な「樂」と「浄」が見出される。阿弥陀佛はその四徳をもつ

て浄土を莊嚴したのである。また善導、源信、法然においては、四徳がさらに「常樂」、常住の樂というところに集約されている。つまり、法然における極樂浄土では、佛法の智慧が衆生の存在を否定するのではなく、佛の「計ごと」により、「常樂」といふ、確固たる存在および限りない生命と、一切皆苦の生死界を超えた樂として、衆生に与えられるのである。

また法然は「依願修行」として、法蔵菩薩が願成就のために実践した修行とは六波羅密の実践であると説明し、その布施波羅密の実践について、『悲華經』に基づき神話的・写實的に説明する。ここでは、兆載永劫という時間の中で、身を投げ出し続ける法蔵菩薩の慈悲と、それを食らい続ける凡夫の貪りの営みが続いたという。続く「所得の依正」の報身の説明では、次のようにも記されている。

以レテ寶ヲ與レカハ人ニ成ニ樂寶國土之主ト 以レテ床ヲ施レテ人ニ得テ¹⁶
大寶華王之座ヲ 布施ヲ爲ソ庫蔵ト收ソ百福莊嚴之財¹⁶

依正二報の莊嚴とは、布施波羅密という因行に報いる果であると説かれている。これらの記述から法然における極樂浄土とは、人格佛としての阿弥陀佛が、大慈悲心から衆生済度のために発願し、また衆生の無尽の貪りに対する布施

行を成就した末に建立したという、徹底して衆生との関係において莊嚴された世界であると読み取ることができる。

② 「観無量寿経釈」

『観経』は衆生の往生浄土の因果を説く経であると位置付けられており、定善十三観の説明には、次のような視点が貫かれている。

雙卷ニ雖レ説ニ七寶ノ地ニ未レ説ニ觀地往生之旨ヲ 唯見ニ彼相ニ未レ知ニ此ノ旨ヲ 然ニ今至ニ此ノ經ニ之時始知ニ觀地往生之旨¹⁷

『無量寿経』では浄土の地が説かれていたが、ここではその宝地を観ずることによる往生について説かれているという。このように「観経釈」では、経文に沿って解釈するという態度から十三観を往生の因行として説明しており、それに伴い極楽浄土は、あくまでも観の対象として説かれている。よって法然は十三観それぞれの方法や功能の説明に重点を置いており、浄土に対する説明は存外に少ない。

③ 「阿弥陀経釈」

「極楽依正」の説明について「此レ等ノ依正ノ功德前キニ已ニ

顯了¹⁸」と説明を省く。もともと「無量寿経釈」において、いまだ説明がなされていない正報の眷属については説明を続け、次のように説く。

復タ能ク我レ等無始已來¹⁹ノ父母師長朋友知識妻子眷屬有²⁰ニ前²¹テ去²²レル者ニ豈ニ不²³ニ相見²⁴哉 以²⁵レ是²⁶ヲ思²⁷レ之²⁸ヲ欲²⁹ハ相³⁰ニ見³¹ト³²生³³生³⁴世³⁵世³⁶ノ父母師長妻子眷屬朋友知識³⁷者³⁸可³⁹レ往⁴⁰ニ生⁴¹ス極樂世界⁴²ニ者⁴³也

法然は、聖衆のみならず、無始以来、生々世々の父母や師、朋友や妻子なども再会できると言うのである。ここでも自身およびそれを取り囲む人々の存在・生命に寄り添うかたちで、苦の克服が説かれていると読みとることができよう。²⁰

おわりに

『三部経釈』は浄土三部経を「釈」という態度で貫かれている。その態度に基づき、「無量寿経釈」においては、衆生の出離生死に先立つ阿弥陀佛の酬因感を説き、「観経釈」においては、極楽浄土を観の対象として説き、「阿弥陀経釈」においては、「俱会ニ処」の文から浄土において父母や師、朋友や妻子との再会も果たされると説く。

「無量寿経釈」を中心として、以下のことを読み取った。

①往生浄土とは出離生死と表裏一体であり、極楽の意義を探るならば、むしろ迷いの境界の何たるかを省みるべきである。

②極楽では佛法が衆生の存在・生命を否定するのではなく、佛の「計ごと」により、常住の存在・生命および迷いの境界を超える楽が与えられる。

③極楽浄土とは、佛自身の自内証そのままの世界ではなく、大慈悲によって、衆生のために莊嚴された世界である。

「無量寿経釈」では、諸師の伝統に則って「因果」という視点から説かれ、「四徳」などの通佛教的用語に彩られている。また「観経釈」などにおいても、法然独自の念佛思想よりも経の記述に基づく解釈が先行している箇所が散見される。これらの特徴は、『三部経釈』の資料的性格と照らし合わせるならば、説かれた時期が早い、つまり法然自身の念佛体験・思索・表現がまだ突き詰められていないという可能性、また法然の浄土教がまだ浸透していない時代的な状況や、対象が他宗の学僧である、三部経に対する「釈」であるなどの状況が、理由として推測できるのではないか。これらの可能性から、『三部経釈』に見出さ

れる極楽浄土の説示は、「逆修説法」や「選択集」によって研ぎ澄まされていく、法然独自の念佛論の土台に位置するものと受け止めるべきであろうと考える。

1 『逆修説法』と『三部経釈』（藤堂恭俊古希記念浄土宗典籍研究）研究篇、昭和六三年）など

2 「法然上人『三部経釈』に説かれる『選択』をめぐって」（『三康文化研究所年報』三一、平成一一年）など

3 浄土宗宗典研究室叢書『寛永・承応・正徳三版対照無量寿経釋』一頁。寛永版により筆者翻刻。誤字等は諸本および『昭法全』を参考に訂正した（以下同様につき省略）。

4 『寛永・承応・正徳三版対照観無量寿経釋』三頁。

5 『浄土佛教古典叢書 古本漢語燈録』三・八頁。

6 『無量寿経釈』古層の復元——『三部経釈』の研究（二）——（佐藤成順博士古希記念論文集 東洋の歴史と文化）、平成一六年）

7 『寛永・承応・正徳三版対照無量寿経釋』三頁。『浄全』一・七〇四頁。

8 『同』二頁。

- 9 『同』一四頁。
- 10 『浄全』四・三頁。
- 11 『同』二・二頁、二七頁。
- 12 『同』一五・四九頁。
- 13 下田正弘氏「常樂我常―佛教におけるアートマン受容の―通路」(『佛教学』三一、平成三) など参照。
- 14 『寛永・承応・正徳三版対照無量壽經釋』一五頁。
- 15 『同』一五頁。
- 16 『同』二一頁。
- 17 『寛永・承応・正徳三版対照觀無量壽經釋』六頁。
- 18 『同』六頁。
- 19 『寛永・承応・正徳三版対照阿弥陀經釋』七頁。
- 20 林田氏は「二人称の死→死苦→浄土往生→個の連続」を前提としつつ、「二人称の死→愛別離苦→俱会一処→關係の連続」が成り立つと論じている。

『無量寿経』所説の世自在王仏について

柴田泰山

『大阿弥陀经』では「佛告阿難。次復有佛。名樓夷巨羅。在世間教授。壽四十二劫。」と説き、『平等覺经』では「復次有佛。名樓夷巨羅。在中教授四十二劫。皆已過去。」と説き、『無量寿经』では「阿難白佛。彼佛國土壽量幾何。佛言。其佛壽命四十二劫。」と説くように世自在王仏の最大の特徴は四十二劫壽命説といえる。では、この「四十二劫」という数字にはどのような意味があるのであろうか。

一仏の壽命に限らず「四十二劫」という用例を整理すると、竺法護訳の『弥勒菩薩所問本願经』に

佛語阿難。菩薩以四事不取正覺。何等爲四。一者淨國土。二者護國土。三者淨一切。四者護一切。是爲四事。彌勒菩薩。求佛時。以是四事故不取佛。

佛言阿難。我本求佛時。亦欲淨國土亦欲淨一切。亦欲護國土。亦欲護一切。彌勒。發意先我之前四十二劫。

という箇所に「四十二劫」という数字を見ることができ。『弥勒菩薩所問本願经』においてこの「四十二劫」という数字は、釈尊以前に弥勒菩薩が「一者淨國土。二者護國土。三者淨一切。四者護一切。」という四事を發願したという記述であり、かつ四十二劫という時間差がありながらも弥勒菩薩と釈尊とが同一の誓願を建立している。そしてこの四十二劫の間、弥勒菩薩は四事の実践を続けていたのである。

また『弥勒菩薩所問本願经』所説の弥勒菩薩の本願が「使其作佛時。令我國中人民。無有諸垢瑕穢。於姪怒癡不大。慇懃奉行十善。我爾乃取無上正覺。」であつたこと、から、この本願の根底には「一者淨國土。二者護國土。三者淨一切。四者護一切。」があるものと思われる。換言すれば、弥勒菩薩が単身で四事を実践していた四十二劫とい

う数字の中には、弥勒菩薩の本願が反映されていると考えられる。

また『弥勒菩薩所問本願經』の「我本求菩薩道時。欲護一切悉令得淨。處於五濁姪怒癡中。樂在生死。」という記述から、弥勒菩薩から四十二劫後に四事を發願した釈尊が、その四事を実践すべく五濁・姪・怒・癡の世界において仏となり、釈尊自らこのことを「我以大哀普念一切。爲此輩人講說經法。」と述べている。つまり弥勒のみならず釈尊も四事を実践し、そして五濁・姪・怒・癡の世界において仏となり、種々の悪業を犯し続ける人々を救済しようとしているのである。このことを釈尊の四事と見るならば、「四十二」という数字には釈尊の衆生救済も内包されているものと読み取ることができる。

ここで『大阿弥陀經』所説の世自在王仏について見直してみよう。『弥勒菩薩所問本願經』所説の「四十二劫」という数字の背景には、弥勒菩薩と釈尊が同じ誓願を起こし、かつ弥勒菩薩の「使其作佛時。令我國中人民。無有諸垢瑕穢。於姪怒癡不大。慇懃奉行十善。我爾乃取無上正覺。」という本願が反映され、そして釈尊の五濁・姪・怒・癡の世界における成道が意図されていると考える。そして『大

阿弥陀經』では樓夷巨羅仏の壽命として「四十二劫」という数字が提示されている。ここで『弥勒菩薩所問本願經』所説の「四十二劫」説を、『大阿弥陀經』に投影してみると、どのようなことが考えられるであろうか。

まず『弥勒菩薩所問本願經』所説の弥勒菩薩と釈尊が同じ誓願を起こしたという点について、『大阿弥陀經』の場合は樓夷巨羅仏が曇摩迦に二十四願を教示し、かつ阿弥陀仏も二十四願を教示し続けているということは、樓夷巨羅仏と曇摩迦はともに二十四願を發願したものと考えられる。そして『大阿弥陀經』では弥勒菩薩と釈尊の發願の時間差が四十二劫であったが、『大阿弥陀經』では樓夷巨羅仏の壽命を四十二劫として設定することで、二十四願そのものの連続的継続性を保持しようとするものと思われる。つまり『大阿弥陀經』所説の「四十二劫」説は、『弥勒菩薩所問本願經』と同様に樓夷巨羅仏と曇摩迦がともに二十四願を發願したことを意図する数字として読み取ることができるといえる。

次に『大阿弥陀經』所説の「四十二劫」という数字の中には弥勒菩薩の「使其作佛時。令我國中人民。無有諸垢瑕穢。於姪怒癡不大。慇懃奉行十善。我爾乃取無上

正覺。」という本願が反映されているということをも、『大阿彌陀經』内で考えてみよう。『弥勒菩薩所問本願經』所説の弥勒菩薩の「使其作佛時。令我國中人民。無有諸垢瑕穢。於姪怒癡不大。慇懃奉行十善。我爾乃取無上正覺。」という本願は、『大阿彌陀經』の「佛告阿逸菩薩等。諸天帝王人民。我皆語汝曹。諸欲往生阿彌陀佛國者。雖不能大精進禪定持經戒者。大要當作善。一者不得殺生。二者不得盜竊。三者不得姪淫姦愛他人婦女。四者不得調欺。五者不得飲酒。六者不得兩舌。七者不得惡口。八者不得妄言。九者不得嫉妬。十者不得貪饕。」と対応している。また、ここで『大阿彌陀經』の対告衆が「阿逸菩薩」、つまり「弥勒菩薩」であることに着目したい。『弥勒菩薩所問本願經』では弥勒菩薩が自らの「使其作佛時。令我國中人民。無有諸垢瑕穢。於姪怒癡不大。慇懃奉行十善。我爾乃取無上正覺。」という本願を理由に弥勒菩薩が覺りの獲得に至っていないという記述であった、『大阿彌陀經』は積尊が十善などを実践することで必ず阿彌陀仏国に往生できると説示している。また『大阿彌陀經』内で特に阿逸菩薩が大歡喜する場面は

①阿彌陀佛國爲最快。八方上下無央數。諸佛國中衆善

之王。諸佛國中之雄。諸佛國中之寶。諸佛國中壽之極長久也。諸佛國中之衆傑也。諸佛國中之廣大也。諸佛國中之都。自然之無爲。最快明好甚樂之無極。所以者何。

阿彌陀佛本爲菩薩時。所願勇猛。精進不懈。累德所致。故能爾耳。

阿逸菩薩即大歡喜。長跪叉手言。佛説阿彌陀佛國土。快善明好最殊無比。乃獨爾乎。

②阿彌陀年壽甚長久。浩浩照照。明善甚深。無極無底。誰當能信其者。獨佛自信知爾。

阿逸菩薩聞佛言大歡喜。長跪叉手言。佛説阿彌陀佛壽命甚長。威神尊大。智慧光明巍巍快善。乃獨如是。という二箇所である。ここに『弥勒菩薩所問本願經』の世界觀を導入すると、①については弥勒菩薩が求めるべき世界、つまり四事が完全に成就されている世界が阿彌陀仏国であり、②については弥勒菩薩が自らの本願を阿彌陀仏と阿彌陀仏国の存在によつて永遠に補充し続けることとなるものと思われる。換言すると、『大阿彌陀經』で阿彌陀仏と阿彌陀仏国について聴聞し大歡喜している阿逸菩薩は、実は『弥勒菩薩所問本願經』において積尊より四十二劫以

前に四事と誓願を起こした弥勒菩薩が投影されており、阿逸菩薩（＝弥勒菩薩）は自らの菩薩行の完全なる完成形態を阿弥陀仏の存在に見出し、それ故に『大阿弥陀経』で釈尊が阿弥陀仏と阿弥陀仏国について説示して際に独り大歡喜したものと読むことができる。

このように考えた上で再度、『大阿弥陀経』の四十二劫説を見直すと、四十二劫は樓夷巨羅仏の寿命であるとともに、この四十二劫は弥勒菩薩が釈尊の登場を待っていた時間を想起するものでもあり、『大阿弥陀経』では曇摩迦所説の二十四願こそ弥勒菩薩の本願の完全なる内容であり、また阿弥陀仏と阿弥陀仏国の存在こそ弥勒菩薩の四事の完全なる内容として説示されている。換言すると、『大阿弥陀経』ではこの四十二劫という数字の中に、阿逸菩薩（＝弥勒菩薩）が自らの誓願と菩薩行の完全なる完成形態を阿弥陀仏の存在に見出しことが意図されているものと考えられる。

次に『弥勒菩薩所問本願経』において弥勒菩薩より四十二劫以後に弥勒菩薩と同じく四事を発願し、五濁・婬・怒・癡の世界において成道した釈尊の存在を『大阿弥陀経』において見直してみたい。『大阿弥陀経』では五悪段

の直前で「今我於是世間作佛。爲於五惡五痛五燒之中作佛。」¹²とあり、『大阿弥陀経』でも釈尊は五惡五痛五燒の中で作仏したからこそ、『大阿弥陀経』では釈尊が「五惡とは惡世の諸相そのものであり、かつ世間の人々は自らの惡行の故に激しい生存的苦痛に襲われており、このような状況を脱却するには十戒を保持するなど廢惡修善を目的と具體的な善行を實踐しなければならない」ことを主張しているのである。つまり『弥勒菩薩所問本願経』で四十二劫という数字に投影されている釈尊の五濁・婬・怒・癡の世界における成道は、そのまま『大阿弥陀経』では釈尊が五惡五痛五燒の中で作仏したという記述に通じるものと思われる。ここで『大阿弥陀経』の四十二劫説を見直すと、四十二劫は樓夷巨羅仏の寿命であるとともに、この四十二劫は本経を説示する釈尊の五惡五痛五燒の中で作仏を意図するものであり、さらには釈尊と阿弥陀仏の入滅までも想起させる要素を有する数字であると思われる。

ここまでの整理から『大阿弥陀経』所説の四十二劫について、

①樓夷巨羅仏と曇摩迦がともに二十四願を發願したことを意図する数字

②阿逸菩薩（＝弥勒菩薩）が自らの誓願と菩薩行の完全なる完成形態を阿弥陀仏の存在に見出しことが意図されている数字

③釈尊の五悪五痛五焼の中で作仏、さらには釈尊と阿弥陀仏の入滅までも想起させる数字として見る事ができる。

この『大阿弥陀経』所説の四十二劫説を通じて、『大阿弥陀経』における樓夷亘羅仏の存在を考えると、この樓夷亘羅仏は自らの意志においてその寿命を四十二劫と限定することによって『大阿弥陀経』全体の舞台装置を構築しているものと思われる。そして自ら阿弥陀仏となるべき者に対して二十四願を説示し、仏としての地位を譲り与える存在として見ることができ。換言すると『大阿弥陀経』でその寿命を四十二劫と限定している樓夷亘羅仏は、『弥勒菩薩所問本願経』における弥勒菩薩や釈尊の動向を知り尽くした存在でもあり、いかなれば釈尊・阿弥陀仏・弥勒の存在と個々の成仏の過程を知っている存在でもあり、三世を通観している極めて奇異なる存在とも言い得るであろう。

次に、現行の『無量寿経』を見ると世自在王仏について、爾時次有佛。名世自在王如來應供等正覺明行足善逝世

間解無上士調御丈夫天人師佛世尊。時有國王。聞佛說法心懷悅豫尋發無上正真道意。棄國捐王行作沙門。號曰法藏。高才勇哲與世超異。¹³

と説いている。これを『大阿弥陀経』の名樓夷亘羅。在世間教授。壽四十二劫。乃爾時世有大國王。王聞佛經道。心即歡喜開解。便棄國捐王。行作沙門。字曇摩迦。作菩薩道。爲人高才。智慧勇猛。與世人絕異。¹⁴

と比較すると、「壽四十二劫」が削除され、「心即歡喜開解」が「心懷悅豫尋發無上正真道意」に改変されていることが分かる。「壽四十二劫」の削除は、『大阿弥陀経』に対して『無量寿経』が「四十二劫」という数字に象徴性を求めず、意図的に

於是世自在王佛。即爲廣説二百一十億諸佛刹土天人之善惡國土之粗妙。應其心願悉現與之。時彼比丘聞佛所説嚴淨國土。皆悉觀見超發無上殊勝之願。其心寂靜志無所著。一切世間無能及者。具足五劫。思惟攝取莊嚴佛國清淨之行。

阿難白佛。彼佛國土壽量幾何。

佛言。其佛壽命四十二劫。

時法藏比丘。攝取二百一十億諸佛妙土清淨之行。如是
修已詣彼佛所。稽首禮足遶佛三匝合掌而住。白言世尊。
我已攝取莊嚴佛土清淨之行。佛告比丘。汝今可說宜知
是時。發起悅可一切大衆。菩薩聞已修行此法。緣致滿
足無量大願。比丘白佛。唯垂聽察。如我所願當具說之。¹⁵
と説くことで、世自在王仏に対して法藏が五劫という時間
を要して整理した四十八願を説きせるといふ役割のみを
与え、法藏の存在を仏道へと向かわせる存在として表現し
たものと思われる。また「心即歡喜開解」が「心懷悅豫尋
發無上正眞道意」に改変されていることから、『大阿弥陀
經』では樓夷亘羅仏と曇摩迦はともに二十四願を發願した
ものと読むことができたが、『無量壽經』では世自在王仏
と法藏の誓願は別個のものであり、『無量壽經』では法藏
の誓願の偉大性と完全性が強調されていることからも分か
るように、『無量壽經』では世自在王仏の誓願については
積極的には考慮していないものと思われる。

て表現されている。つまり『無量壽經』内の弥勒は、『大
阿弥陀經』内の阿逸菩薩のように自らの誓願と菩薩行の完
全なる完成形態を阿弥陀仏の存在に見出し大歡喜をするよ
うな存在ではなく、「無量壽經」の受持」と「無量壽仏の
名を聞く」という行為、さらには「一向專念無量壽仏」お
よび「願生彼國」を仏滅後の世界にあつて自らが成仏する
まで伝持することを要求された存在として捉えることがで
きる。

次に五惡五痛五燒の中で作仏した積尊について考えてみ
たい。確かに『無量壽經』でも五惡段が説示されているが、
『無量壽經』でも『大阿弥陀經』を受けた上で「今我於此
世間作佛。處於五惡五痛五燒之中。爲最劇苦。」と説示し
ているが、『大阿弥陀經』所説の五惡段と『無量壽經』所
説の五惡段を比較すると『無量壽經』は明らかに『大阿弥
陀經』とは異なった主旨で五惡段を展開しているものと思
われる。つまり『無量壽經』は『大阿弥陀經』のように
『弥勒菩薩所問本願經』の世界観を受けることなく、むし
ろ『弥勒菩薩所問本願經』の世界観とは別個の独自の無量
壽仏のみによって形成される世界観を構築しようとしたも
のと思われる。

ここまでの考察から、まず『無量寿経』所説の四十二劫
 説について、これを『大阿弥陀経』のように『弥勒菩薩所
 問本願経』の世界観と関連して解釈することは困難であり、
 むしろ『無量寿経』自体が『弥勒菩薩所問本願経』との関
 連性を拒絶したようにも考えられる。次に『無量寿経』所
 説の世自在王仏について、『大阿弥陀経』のように『弥勒
 菩薩所問本願経』との関連から釈尊・阿弥陀仏・弥勒の存
 在と個々の成仏の過程を知っている存在として解釈するこ
 とは困難であり、あくまでも法蔵菩薩の師仏的な存在とし
 てのみ描かれ、他の性格は排除されているようにも思われ
 る。このことは現行『無量寿経』があくまでも「無量寿仏
 の存在と救済の永遠性」を主旨としたことに起因するもの
 であり、『無量寿経』は無量寿仏一仏のみで經典内の世界
 観を構築しようとした結果、『大阿弥陀経』内に看取する
 ことができた樓夷亘羅仏の由来を全て削除したものと推察
 できる。

- 1 大正蔵12・300頁・下
- 2 大正蔵12・280頁・上
- 3 大正蔵12・267頁・下

- 4 大正蔵12・188頁・中
- 5 大正蔵12・189頁・上
- 6 大正蔵12・189頁・上
- 7 大正蔵12・189頁・上
- 8 大正蔵12・311頁・上〜中
- 9 大正蔵12・189頁・上
- 10 大正蔵12・308頁・上
- 11 大正蔵12・309頁・上
- 12 大正蔵12・313頁・下
- 13 大正蔵12・267頁・上
- 14 大正蔵12・300頁・下
- 15 大正蔵12・267頁・上
- 16 大正蔵12・275頁・下

法然上人の万徳所帰論について

曾根 宣雄

①はじめに

法然上人（以下敬称を略す）は、『選択集』第三章において、阿弥陀仏が念仏を選択された理由について試みに「勝劣の義」と「難易の義」をあげて説明している。この勝劣・難易については、これまでも多くの考察がなされてきているが、近年松本史朗氏は次のような指摘をされている。

私は、法然の思想的本質は難易の義の方にあると考え
るが、私が批判的に扱いたいのは、勝劣の義の方であ
り、端的に言つて、私はそこに「行の神秘化」¹、専修
の密教性² というものを、指摘せざるを得ないのであ
る。——中略——というのも、「万徳所帰」の「万徳」と
は、「阿弥陀佛が因位にあつたとき修したすべての功

徳」ではなく、文字通り「あらゆる功德」を意味する
のではないかと考えるからである¹。

つまり松本氏は、勝劣の義に示される「万徳所帰」を
「あらゆる功德」を意味するものであるとされ、密教的な
論理であるとするのである。今回は、こういった指摘が妥
当なものなのか検討してみたい。

②法然の説く「万徳所帰」論

法然は『選択集』第三章の勝劣の義において、

初めに勝劣とは念佛は勝、余行はこれ劣なり。ゆえは
いかんとなれば、名号はこれ萬徳の帰する所なり。し
かればすなはち弥陀一佛のあらゆる四智・三身・十
力・四無畏等の一切の内証の功德、相好・光明・説
法・利生等の一切の外用の功德、皆悉く撰在せり。故

に名号の功德最も勝とす。余行はしからず、おのおの一隅を守る。これをもって劣となす²。

と説いている。まず、名号を万徳の帰するところであるとす。そして、阿弥陀一仏の四智・三身・十力・四無畏等の内証と相好・光明・説法・利生等の外用の功德が名号に撰在するとしている。いうところの内証とは、所証の理（内なる悟り）をいい、外用とは摂化利生の用（救済のはたらき）を意味するものである。このことから法然の説く「万徳所帰」とは、本願を成就された阿弥陀仏の仏身上に具足されたすべての功德が名号に撰在することを意味するものであることが判る。つまり、法然の説く「万徳所帰」論は、あらゆる功德を意味するものではなく、阿弥陀仏の所有する「内証外用のあらゆる功德」なのである。端的に言えば、阿弥陀仏の内証外用に限定された論であるといえるのである。

③源信・永観の名号論

法然の「万徳所帰」論が阿弥陀仏の具足した功德であることは、確認されたが、では他の諸師の名号論はどうなのだろうか。

源信は、『観心略要集』において、

仏の名を念ずとは、其の意云何ん。謂く、阿弥陀の三字に於いて、空仮中の三字を觀すべきなり。彼の阿とは則ち空、弥とは則ち仮、陀とは則ち中なり³。

と述べ、阿弥陀の三字に三諦を配当し、それぞれ「阿―空、弥―仮、陀―中」であることを示している。同じく『観心略要集』に、さらに詳しい説明がなされている。

問ふ、理觀を修せずして、只一佛の名号を称する人、往生を得るやいなや、如何。

答ふ、亦往生すべきことを得べきなり。彼の繫念、定生の願に、未だ理觀を修せよと云はず。聖衆來迎の誓ひは、只是れ至心の称名なり。夫れ名号の功德莫大なるを以ての故なり。所以に空仮中の三諦、法報応の三身、佛法僧の三宝、三徳、三般若、此の如き等の一切の法門、悉く阿弥陀の三字に撰す。故に其の名号を唱ふれば則ち八万の法藏を誦し、三世の佛身を持つなり⁴。

ここは、理觀に比して称名念仏の功德が劣らないことを説明する箇所である。まず、理觀を修せずして称名念仏を修した人は、往生するのかどうかという問いがなされている。それに対して、源信は称名念仏によって往生することがで

きるとする。なぜならば、第二十願において理観を修せとは説いておらず、聖衆來迎の誓いは至心の称名念仏に對してなされているからだとし、それは名号の功德は莫大であることよるとしている。そして「阿弥陀」の三字に空仮中の三諦、法報応の三身、佛法僧の三宝、智斷恩の三徳、実相・觀照・方便の三般若が撰在しているとしている。これらは、名号のなかに一切法が含まれることを示すものである。

続いて永観を見てみよう。永観は『往生十因』において、故に知ぬ。弥陀の名号の中に則ち彼の如來の初發心より、乃至佛果まであらゆる一切の万行万徳皆悉く具足して歎滅あることなし。弥陀一佛の功德のみにあらず。また十方諸佛の功德を撰す。一切の如來は、阿字を離れざるを以ての故に此に因りて、念佛の者は諸佛に護念せらる。今此の佛号は文字少なしと雖も、衆徳を具足す。如意珠の形体少なし雖も、無量の財を雨ふらずが如し。いかに況んや四十二字の功德円融無礙にして一字に各の諸字の功德を撰す。阿弥陀の名も是の如し。無量不可思議の功德を以て合成せり。ひとたび南無阿弥陀佛と称うれば、則ち廣大無尽の善根を成す⁵。

と述べている。永観は、阿弥陀仏の名号には、阿弥陀仏の初發心から仏果に至るまで修した一切の万行万徳がことごとく具足されているという。さらには、阿弥陀仏の功德のみならず、十方諸佛の功德を具足するという。また一切の如來は、阿字を離れないので、念仏衆生は諸佛に護念され、阿弥陀仏の名号はあらゆる徳を具足するので、南無阿弥陀仏と称えれば、廣大無尽の善根を成したことになるという。

このように源信は、名号の中に三諦・三身・三宝・三徳・三般若の「一切法」が含まれるとし、永観は「衆徳」が具足されると解釈している。両者に共通しているのは、阿弥陀仏の名号の中に「あらゆる功德」が含まれるとしている点である。

④法然と諸師の相違

前述したように、法然の説く「万徳所歸」とは、阿弥陀仏一仏の内証（所証の理）と外用（摂化利生の用）を言うのであって、阿弥陀仏所有の功德に限定された論である。これに對して、源信及び永観は、阿弥陀仏の名号に「一切法」「衆徳」というすべてが含まれるとするのである。こ

のこと自体は、末木文美士氏も指摘されているところである。問題となるのは、この違いが何を意味するものなのかということである。要は名号に「すべての法（一切法）・すべての徳（衆徳）」が含まれるという解釈と「阿弥陀仏所有の功德」が含まれるとする解釈の違いは何であるのかということである。

法然は、『逆修説法』六七日において永観の『往生十因』の説示を批判して次のように述べている。

南無阿弥陀佛と申す功德殊勝なることは、通号の佛という一字の故なり。阿弥陀と云う名号の目出た貴も、彼の佛の名号なるが故なり。然るに阿弥陀の三字を名に付き給える故に、功德殊勝なる佛にて坐す様に申す人も候。其れは僻事にて候なり。

法然は、阿弥陀仏の「仏」という通号がある故に殊勝の功德があるのだとし、「阿弥陀」の三字に功德があるとする論理を否定している。このことは、あくまでも本願成就ということによって阿弥陀仏に功德が具わることを意味している。

法然の説く阿弥陀仏とは、本願成就によって真如の理を悟り（内証Ⅱ所証の理）、救済作用（外用Ⅱ摂化利生の用）

を出すのである。その意味において四智・三身・十力・四無畏等は、阿弥陀仏の内なる悟りの功德である。したがって、そこに示される内証とは、有漏を離れた境界を意味するものであることを確認する必要がある。法然の捉えた阿弥陀仏とは及び浄土とは、あくまでも無漏の境界にあるのの相の仏であり浄土なのである。

それに対し、源信・永観は、阿弥陀仏の名号の中に「すべての法（一切法）・すべての功德（衆徳）」が含まれるとする。これは、小さなことのようにであるが、法然の解釈とは大きく異なるのである。筆者は別稿において「万法の弥陀」説について検討し、その中において指摘したが「万法の弥陀」という定義は、有漏無漏のすべてが阿弥陀仏の中に摂在することを意味する。すなわち阿弥陀佛の中に森羅万象・苦楽等の娑婆世界の現象までもが含まれることを示している。「すべての法（一切法）・すべての功德（衆徳）」が名号に摂在するという解釈もこれと同様である。阿弥陀仏の名号の中にすべてが摂在するという論理は、阿弥陀仏がすべてを内包することを示すのであり、有漏無漏の両義を含むことになるのである。こうなると阿弥陀仏は、極楽浄土を構えている仏という意味だけではなく、必然的にす

べてを司っている仏、もしくはすべては弥陀の顯現であるという論理になってくるのである。こういった捉え方は、ひいては「佛と凡夫」「浄土と穢土」「煩惱と菩提」を一元的に解するものに他ならない。

それに対して名号に、内証（所証の理）と外用（摂化利生の用）という阿弥陀仏の仏身上に備えられた功德が撰在するとされていることは、無漏の境界にある阿弥陀仏の名号の功德を意味するのであって、その功德に有漏は含まれないことを示すものである¹⁰。法然にとつての阿弥陀仏は、無為涅槃界にあつての有相の仏であり、阿弥陀仏と凡夫は、相即関係にあるのではなく、あくまでも救済者と被救済者という二元的な関係にある。阿弥陀仏及び浄土は、凡夫及び穢土を超越した仏であり場である。その意味において、阿弥陀仏の功德に有漏等が内包されるならば、有漏の諸現象は阿弥陀仏の顯現ということになるのであり、弥陀と凡夫、浄土と穢土という構図自体が成立しないのである。

⑤おわりに

「万徳所帰」という定義はあくまでも、阿弥陀仏の選択によって実現したものである。その意味において、名号に

「すべての法（一切法）・すべての功德（衆徳）」が撰在するのではなく、「内証・外用」の功德が撰在することは、阿弥陀仏によつて選択されたものであることを忘れてはならない¹¹。いうなれば名号に「すべての法（一切法）・すべての功德（衆徳）」を含まず、自らの「内証・外用」の功德を含むとされたのは阿弥陀仏の選択に基づくのである。

源信・永観の名号観と法然の説く「万徳所帰」論は、一見似ているように見受けられるが、その意味する内容は大きく異なっている。法然は弥陀の名号の功德の中に「すべての法（一切法）・すべての功德（衆徳）」を含むとせず、阿弥陀仏の内証・外用に限定することによつて、「救済者弥陀・被救済者凡夫、願浄土・厭穢土」という構図を実現したのである。

1 松本史朗著『道元思想論』一一三～一一四頁。

2 浄土宗聖典版『選択集』二四～二五頁。ちなみに『往生浄土用心』では内証外用について、

彌陀如來この事をかなしみおほして、法蔵菩薩と申し、いにしへ、我等か行しかたき僧祇の苦行を、兆載永劫のあひた、功をつみ徳をかさねて、阿彌陀は

とけになり給へり。一佛にそなへ給へる四智三身十力四無畏等の一切の内證の功德、相好光明説法利生等の外用の功德、さまざまなるを、三字の名號のなかにおさめられて、この名號を十聲一聲までもとなへん物を、かならずむかへん、もしむかへずは、われ佛にならしとちかひ給へるに、かの佛いま現に世にましまして佛になり給へり。名號をとなへん衆生往生うたかふへからすと、善導もおほせられて候也。

〔昭法全〕五五七〜五五八頁〕

と説かれている。

3 『恵心僧都全集』一、二七七頁。

4 『観心略要集の新研究』六六頁。

5 『浄全』十五、三七二頁。

6 末木文美士氏は、阿弥陀三諦説においては名号に三諦をはじめとするさまざまな真理を撰在しているとするのに対し、法然の説く名号は弥陀所有の一切功德であるとされている。(『鎌倉佛敎展開論』一四四頁。)ただし、末木氏は、三諦説が法然の名号勝行説に影響を与えたとされている。この点については、筆者は見解が異なる。

7 『昭法全』二七〇頁

8 拙稿『浄土敎における仏辺と機辺』について(仏敎文化学会紀要第一二号所収)を参考にしていただければ幸いである。

9 たとえば、天台の忍空『勸心往生論』(一一五四年撰述、一一五五年再治)に説かれる「万法の弥陀」では、万法即弥陀という定義のもとで、森羅万象のすべて(地獄までもが)阿弥陀佛の顯現とされている。(拙稿「万法の弥陀について」・『佛敎論叢』第五十三号所収)内証というのは、真如の理を踏まえた上での証果を示すものである。

11 林田康順氏稿「法然上人「選択思想」と「勝劣難易二義」の位置」(『佛敎論叢』第四十三号所収)参照。

永観の念仏観

高瀬 顕 功

はじめに

永観の念仏は、しばしば法然の念仏と比較され、論じられてきた。先行研究での評価は、「一心」「三昧発得」「法身同体」といったキーワードをもとに、称名を説くが根本的立場は法然と相容れない、永観の浄土教思想は聖道門の立場を脱却していない、といった法然浄土教的視点からの批判的なものが多い¹。そこで、本稿では、いったんその枠組みを外し、永観の名著『往生拾因』をもとに、永観がどのような念仏を行として規定し、またそこで何を目指していたのかについて考察をしていく。

一、『往生拾因』とその研究視点

『往生拾因』は、康和年間に撰述された永観の著作で、

称名念仏が往生の果をもたらすことを十種の因によって示すものである。そこで示される「拾因」とは以下の内容である。

- 一、廣大善根の故
- 二、衆罪消滅の故
- 三、宿縁深厚の故
- 四、光明摂取の故
- 五、聖衆護持の故
- 六、極樂化主の故
- 七、三業相應の故
- 八、三昧発得の故
- 九、法身同体の故
- 十、随順本願の故

先行研究では、このうち第七因から第九因を中心に扱い、永観の浄土教思想の性格を位置づけるものが多い。これは第八因の終わりに「十因の興意、斯の因に在り²」とあること、また、『往生拾因』の注釈書『往生拾因私記』を著した了恵がこの点を引き、永観が念仏行を勧めるのは三昧を発すためであると解していることなどからくると思われる。

たしかに、永観が念仏によって目指したのは三昧発得であったことは首肯できる。しかし、先行研究では、続く第九因の法身同体観を観ずることが三昧発得であり、永観の念仏は、結局は観想念仏に帰着するという説が多い。これは、永観が密教色の濃い三論僧であったということから導かれる結論であるが、宗教的実践が多岐にわたった永観が、自身の念仏観をこの一点のみに帰着させるだろうか。永観は跋文で、「一因として十因の行を具えずということ無し、一念として九品の因を成ぜずということ無し」として、一因に十因が具わり、極楽往生が可能であることを述べている。このことから、十因は並列かつ、相互内在的な関係にあるといえないだろうか。この視点に立つて、次章では『往生捨因』の中で、永観が念仏行をどのように規定し、さらには「法身同体」をどのように往生浄土と結びつけたかをみていく。

二、永観の念仏行

『往生捨因』における永観の念仏行に対する記述は、観想念仏の要素を含むものの、声に出す称名念仏が強く示されている。それは、序にみられる、「道綽の遺誡に依って

火急に称名し、懷感の旧儀に順って励声に念仏せよ⁵」から既にうかがえ、第一因においては、「凡夫の行者煩惱の胎の中にして、一たび南無阿弥陀仏と称する、この一音声は余の音声に勝れること頻伽卵の聲、衆鳥に勝るが如し」といい、さらに章末の沙弥教信と勝如の往生伝にもみられる⁷。また、第七因では、「声をして絶えず仏号を称念す⁸」るところこそが三業相應の念仏行であり、『観無量寿經』を引いて「心を至して称名して、声をして絶えざらしめよ⁹」と、はっきりと称名の優位性を説いている。

しかしながら永観の念仏行は、称名の一行だけにとどまらないのもまた事実である。たとえば、第八因には、

行者若し衰老に及んで励声に堪へずんば、試みに地想観を作せ。(中略)若し此の地を観ずる者は八十億劫の生死の罪を除き、身を他世に捨て、必ず浄国に生ず。心に疑ひ無きことを得よ。斯の説誠なるかな。往生浄土の業、観地の法に如くは無し。¹⁰

と、観想念仏が往生業として説かれており、また、先行研究では常に論じられる、第九因法身同体の章にもその趣意は表れている。

第九因冒頭部では、『大乘起信論』を引き、

『起信論』に云はく、「修多羅の説の如し、若し人西方極樂世界の阿弥陀仏を専念して、所修の善根を回向して、彼の世界に生ぜん」と願求せば、即ち往生を得て、常に仏を見るが故に、終に退くことなし。若し彼の仏の真如法身を觀じ、常に勤めて修習せば、畢竟往生して正定に住するが故に」已上。(中略)今諸法無自性を以ての故に、法性阻て無く、法界一相なり。是れ一相の故に心分別無し。分別無きが故に妄念即ち止み如來の平等法身を頓悟す。仏と衆生とは同体無異なり。

衆生同体の仏なれば穢土を利するに障り無く、諸仏同体の生なれば淨土に往くに何ぞ隔てん。¹¹

と、阿弥陀仏の真如法身を觀ずることが淨土往生を可能にし、正定を得る行であると示している。さらに、この第九章末には、『心性罪福因縁集』からの摘要とみられる、比丘の話をあげているが、この説話の挿入は、法身を觀じ、諸法の真如一味を觀じることが行として示す意図で行われていると考えられる。¹²したがって、ここで示される念仏とは觀想念仏を意味するだろう。

また、先の第九因冒頭部は、永觀が法身同体をどのようにとらえていたかがうかがえる部分でもある。ここで、法

身同体とは、諸法は無自性であり、本来は分別無きものであるため、仏と衆生とは本質的には同一であると示される。これは密教で目指すところの即身成仏に通じる考え方もあるが、永觀はこの感得を目的とするのではなく、あくまで仏と衆生が同体不二であることを往生の一因として主張している。

このことを考慮すれば、ここではあきらかに即身成仏とは違う、往生の因としての法身同体が採用されていたことがわかる。すなわち、『往生捨因』で示される法身同体とは、往生可能性の根拠として理解されるべきものであり、念仏による極樂往生を裏付けるものであったといえよう。

このように、永觀は、念仏行として、称名を強く説きながらも、觀想も行として認めた。さらに、法身同体をあくまでも往生の因としてとらえることで、行を支える根拠として往生業に取り込んだ。このような念仏行の両義性は十因の中にも示されている。ここでは、十念の釈について『往生論註』を引用して次のようにいう。

問ふて曰く、「幾ばくの時をか名づけて一念とする

や。」答えて曰く、「百一の生滅を一刹那と名づけ、六

十の刹那を名づけて一念とす。此の中に念と云ふは、

此の時節をば取らざるなり。但、阿弥陀仏を臆念するを言ふ。若しは総相、若しは別相、所觀の縁に隨て心に他相無く、十念相續するを名づけて十念とす。但し、名号を称ふることも亦復た是の如し¹³。」

ここでは、「念」とは所觀の縁に隨つて他相なく觀ずることであるとほつきり述べている。しかしながら、最後に「名号を称ふることも亦復た是の如し。」とあるように、名号を称える称名念仏は、阿弥陀仏を臆念する觀想と同じであると示されている。すなわち、永觀にとつて念とは觀念であり、また称念でもあるのである。この「觀」、「稱」並立こそが、永觀の念仏行のひとつの特徴であるといえよう。

三、三昧発得と見仏

行において称名、觀想とともに認めた永觀が、念仏行によつて三昧発得を目指していたことは先行研究にも示されている。では、永觀のいう三昧発得とはいかなるものだろうか。本章では、称名念仏、觀想念仏が説かれるそれぞれの記述から、そこで示される三昧発得を導き、永觀が三昧発得で目指していたものを考察する。

まず、第八因は、「一心に阿弥陀仏を称念せば」で示さ

れる「一心」が、俱舍や唯識でいうところの等持定であることを示している¹⁴。そして、「和尚（善導大師）は既に是れ三昧発得の人なり、豈に謬りあらんや。故に知んぬ、一心とは等持定なりと¹⁵。」といい、一心とはすなわち三昧発得であるとしている。この記述に先んじて、一心（＝三昧発得）の様子が經論から描かれているので、以下に紹介したい。

『文殊般若』の下巻に云はく、「仏言はく、若し善男子善女人、一行三昧に入らんと欲せば、応に空閑に処して諸の乱意を捨て、相貌を取らず、心を一仏に繋げて専ら名号を稱し、仏の方所に隨つて端身正向して、能く一仏に於いて念々相續すべし。即ち念中に於いて能く過去未來現在の諸仏を見たてまつる¹⁶。」

善導和尚云はく、「若し口稱三昧を得れば心眼即ち開き、彼の淨土の一切の莊嚴を見る¹⁷。」

このように經論から、三昧の状態では、視覚的認知として諸仏や淨土の莊嚴が得られることを説く。右の「善導和尚云はく」は、『觀念法門』からの引用であるが、その原典中にも先の『文殊般若經』が引かれる部分がある。そ

ここでは、ともに見仏浄土三昧増上縁として説かれている。したがって、この経論は、見仏が可能である因縁を明らかにするために引用されたと考えてよいであろう。

さらに、この後に、『釈浄土群疑論』を取り上げて以下のようにいう。

又、感禪師の云はく、「念仏定を学せば、声をして絶えざらしめよ。遂に三昧を得て仏、聖衆を見る。故に大集日藏分経に言はく、大念は大仏を見、小念とは小仏を見る。大念とは大声称仏なり、小念とは小声称仏なり。斯れ即ち聖教なり。何ぞ惑ひ有らんや。現に見るに即ち今諸の修学の者、励声に念仏せば三昧成り易し、小声に称仏せば馳散多し。此れ乃ち学す者の所知なり。外人の曉すに非ず。子、若し信ぜずんば、請ふ試みに学せよ。もし得ること無くんば、修せざれ。何ぞ疑惑するや。」¹⁸

ここでも、三昧を得た状態とは、仏や聖衆を見ることができている状態であるといひ、そのためには「声をして絶えざらしめる」励声念仏を勧めている。大念とは大仏を見ることであり、大念とは大声に念仏することである。そして、小声では集中力が散漫になり、小仏しか見ることができな

いという。すなわち、声を大きくはりあげる念仏が、「見仏」という三昧発得のために有効であることを示している。このような視覚的な見仏は、観念的な観仏とは明らかに異なる状態であったといえよう。

一方、観想念仏ではどのような三昧の獲得が目指されたのであろうか。第八因では、年若い励声に念仏を勤めることが難しくなったら観想せよという記述箇所があるが、そこでは以下のように三昧の状態を表している。

行者若し衰老に及んで励声に堪へずんば、試みに地想観を作せ。将に今入観せんとせば、略して五位有り。初めは肉眼をもって目を閉じて闇夜に對するが如くせよ。次に池水の想を作せ。既に池を見已って当に氷想を起すべし。氷の映徹するを見て瑠璃の想を作さば、影像粗く現れん。次に影像纔かに現ると雖も猶未だ明相を得ず。(中略) 念々に之を觀じて極めて明了ならしめよ。行者即ち瑠璃の地に居るを念ず。但し、目を閉じれば見え、開けば見えず。已上の二観は水想觀なり。次に已に心住を得て三昧漸く発し粗く淨妙瑠璃の宝地の内外映徹を見る。目を閉じ、目を開くに散失せしめず。是れを影像成就と名づく。次に影像成ずと雖

も、猶想心の見なり。今、想を借りず直ちに淨妙瑠璃の宝地の奇麗清淨にして衆綵雜飾し、微妙赫奕として了々分明なるを見る。是れを所作成就と名づく。已上の二観は地想観なり。¹⁹⁾

この部分は『観無量寿經』の水想観、地想観の記述より着想したものであることは疑いない。ここで示される観想のうち、「影像成就」と「所作成就」が三昧発得の状態であるといえよう。「目を閉じれば見え、開けば見え」なくなってしまう水想観を経て、その先の地想観では、三昧を得て、淨土の様相が目を開いても散失しないといっている。さらに、その次の段階では、想をなさなくても淨土の清淨にして微妙なる様を分明に見ることができるようになるのである。

水想観から順に説きながらも、「行者若し衰老に及んで勸声に堪へずんば、試みに地想観を作せ。」と地想観を勧めるのは、地想観によって三昧が発得し、「観淨土」ではない、「見淨土」を体得させんがためであろうと思われるのである。この観法で見えるのは仏や聖衆ではないが、淨土の莊嚴を視覚的にとらえることを目指している。やはり、三昧の状態とは、具体的映像として仏や淨土をとらえるこ

となのであろう。

では、このように、視覚的に淨土をとらえることは何を意味するのであろうか。永観に限らず、淨土教者がおしなべてその最終目標とするのは、偏に淨土へ往生することである。その念仏者にとって、往生の確信を得るということ、また一つの目的でもあった。すなわち、往生が確約された状態にあることを自覚する「何か」を得ることである。このことをふまえれば、見仏とは永観にとって往生の確信を意味するものであった可能性を指摘できよう。『拾遺往生伝』にもあるよう、永観は、仏舍利供養をして順次往生を発願し、その可否を仏舎利の増殖に託しているように、往生の証をしばしば求めている。²⁰⁾ そのような永観が、決定往生を裏付ける証拠を、「見仏」に求めたとしても何ら不思議ではない。²¹⁾ 今、『拾遺往生伝』における永観の実践をみてみると、「弥陀の宝号を唱へ奉ること幾許なるかを知らず。初めは毎日に一万遍、後に亦六万遍、別に百万遍を満ること三百度²²⁾と勸声念仏を勤め、「漸く暮年に及んで、舌乾き喉枯れて、只観念を事とせり。」²³⁾と、観想念仏も修したとある。そして、その結果、「拳印を結んで極楽の地を思惟するに、夢想の中に丈六の尊像を見たり。覚めて後、

髣髴として猶し眼前に在り。」²⁴と、目を開いた状態で阿彌陀仏を見ている。これによって、おそらく永観は往生の確信を得たに違いない。

往生極楽のため、本願行である称名念仏に絞り込んだ後世の浄土教家たちとは、この点において一線を画している。永観にとって、往生極楽を確約するものは、仏舎利の増殖や「見仏」といった瑞相であり、それを得るための手段として採用されたのが念仏であった。したがって、三昧発得とは往生の確信であり、念仏とはその確信を得るものとしての位置づけがなされていたのである。だからこそ、称名も観想も区別なく、さらには密教の行法である陀羅尼であっても、「見仏」という三昧発得へ向かう行として並立させることができたのである。

おわりに

本稿では、『往生拾因』に示される永観の念仏行、それによって得られる三昧発得、またその三昧発得の意味について考察してきた。ここでは、念仏行は、称名、観想ともに等しく往生の行として認められている。これら行に差別を設けないのは、どちらも三昧発得に通じるものだからで

あり、永観のいう三昧発得とは、「見仏」「見浄土」というような、具体的様相を視覚的にとらえることであった。このように、称名、観想の念仏行によって三昧発得を目指したのであり、これらの行のうちでも三昧を得やすい、三業相応の行である称名念仏を特に勧めるのである。

しかし、永観の念仏は、往生の確信を得るために三昧発得を目指すものであったが、三昧発得が往生の必要条件であると述べられていない。紙幅の都合上、ここでは詳述しないが、他の因では、廣大善根であったり、衆罪消滅であったり、聖衆護持であったりと、念仏行に対する別の価値を見出していることにも注意を払うべきである。これは、永観が自身の行として課す念仏とは別に、受け手の機根に合わせた念仏のあり方を認めるという立場にあったからである。²⁵十因並列の視点に立てばこそ、このような永観の念仏観が浮かび上がってくるのである。

1 永観浄土教についての先行研究は、大谷旭雄「永観―念仏宗の人―」（『法然浄土教とその周縁 乾』、山喜房、二〇〇七）をはじめとして、香月乗光「永観の浄土教―特に法然との関連について―」（『佛教大学学

- 報』第三十号、一九五五）、藤堂恭俊「禅林寺永観律師の浄土教思想」（『日本仏教学会年報』第二十二号、一九五六）、奈良博順「永観の浄土教思想の性格」（『東京教育大学文学部紀要』五十五号、一九六六）、ロバート・F・ローズ「永観の念仏観―法身同体の思想を中心として―」（『大谷学報』第八十一卷第二号、二〇〇二）、ほか多数のものがある。
- 2 『大正蔵』八十四卷、一〇〇b
「凡そ一生の間、顕密の行業甚だ多し。」（『全仏』六十八卷史伝部七、二二四）と『拾遺往生伝』にあるように、永観の実践行は幅広いものであった。同史料には、弥陀の名号を日に一万遍、後には六万遍と称え、さらには百万遍の別時念仏を三百回も行いながら、密教の行法である阿弥陀供養法を三時に怠らず、尊勝陀羅尼を三十八億九万九百二十回も唱えていることが示されている。
- 3
4 『大正蔵』八十四卷、一〇二b
同右、九十一b
5
6 同右、九十一c
7 同右、九十一c参照。
- 8 同右、九十七a
9 同右、九十七a
10 同右、九十八b・九十八c
11 同右、九十九a
12 同右、一〇〇b参照。
13 同右、一〇〇c
14 同右、九十七b参照。
15 同右、九十七c
16 同右、九十七b
17 同右、九十七c
18 同右、九十八a
19 同右、九十八b
20 『全仏』六十八卷史伝部七、二二四
21 石田瑞麿氏も「永観においては平生のうちに見佛して、往生に対する何らかの確証をえたいと欲した点が注目されるだろう。」と述べている。「念仏と見仏」（『佛教思想史論集』大蔵出版、一九六四、七二七）
- 22 『全仏』六十八卷史伝部七、二二四
23 同右、二二四
24 同右、二二四

たとえば、第八因では、一心^二三昧発得であると述べられているが、ここでいう「一心」が他で用いられる「一心」と同じとは限らない。事実、第一因には、「散乱の人、観法成り難き為、大聖悲憐して称名の行を勧めたまふ。称名は易き故に相續して自念して昼夜に休まず、豈に無間非ずや。又、身の淨不淨を簡はず、心の專不專を論ぜず、称名絶えざれば必ず往生を得る。」(『大正藏』八十四卷、九十三a)と、「心の專不專を」問わない称名を往生行として認めている。また、『般若三昧經』と『往生礼讚』を引き、

爾の時、阿弥陀仏、是の菩薩に語つて言はく、「我が国に來生せんと欲す者は、数々專念して休息有ること莫かれ。是の如くせば我が国土に來生することを得。」已上。是の故に一切の時処に一心に称念して、昼夜寤寐に間斷有ること勿れ。問ふ「凡夫の行者、心は野馬の如し、仏名を專念すれども何ぞ無間なることを得ん。」答ふ。「誰か言ふ。初心の行者に全く余念を雜起せざれと。」導和尚の云はく、「若し貪瞋等の煩惱來し問えれば、隨犯隨懺し、念を隔て、時を隔て、日を隔てず、常に清淨ならしむるを亦無

間修と名づく」已上。(『大正藏』八十四卷、九十三a)

ともいう。ここでは「一切の時処に」において「一心に称念」すべきといい、それは、『往生礼讚』でいうところの、念と時と日を隔てず行う無間修であるとしている。すなわち、ここでの「一心」とは、心に留め続けるといふ姿勢であり、三昧発得の意味ではない。このようなことから、永観の「一心」の定義には幅があり、対象に応じた多義的な「一心」が考えられていたといえる。

獨湛と浄土宗の諸師

— 忍澂と義山を中心にして —

田中芳道

江戸時代に隠元（一五九二～一六七三）と共に来日して浄土念仏の教化にも尽くした黄檗山万福寺第四世獨湛の伝記『黄檗第四代獨湛和尚行略』には獨湛と浄土宗諸師との交流が記されている。この節では忍澂や義山の行業記を中心にして浄土宗側から見た獨湛を探ることにする。

獨湛の弟子悦峰^①（一六五五～一七三四）は享保十二（一七二七）に珂然（二六六九～一七四五）編の『獅谷白蓮社忍澂和尚行業記』^②に序を寄せているが、その中には次のような記述がある。

師會^テ親^ニ近吾^カ獅林老人^ニ問候不^レ斷^ヘ時々來訪^ソ玄譚^シ
疊々^ト竟^レ日^ヲ有時^以三^ニ西方^ノ變相^ヲ被^レ贈^ニ老人^ニ老人寄^ニ
之^ヲ崎陽^ノ東明^ニ予因^ニ令^下メ^ニ彼^ノ地^ノ諸人^ヲ瞻禮^上皆生^シ難^シ
遭^フ之^ノ想^ヒ發^スル^モ正信^ヲ多^シ矣^③

つまり、忍澂（一六四五～一七一）は獅林の獨湛と親しい交友であった。しばしば忍澂は獨湛を訪問し、終日語り合っていた。ある日忍澂は獨湛に西方の変相図を贈り、獨湛はその変相図を長崎の東名山興福寺に寄進した。悦峰は興福寺の諸人に瞻礼させたが、人々は皆遭い難い浄土変相図であるとの想いを生じ、正信を起こした者が多くいたというのである。

この『獅谷白蓮社忍澂和尚行業記』（以下『忍澂行業記』）と珂然編の『洛東華頂義山和尚行業記并要解』^④（以下『義山行業記』）には獨湛との交流を詳細に伝えているが、『忍澂行業記』では、元禄十三年（一七〇〇）忍澂五十六歳、獨湛七十二歳の時のことを次のように記している。

本邦黄檗山第四世獨湛禪師ハ乃^チ普照國師隱^ニ元老和尚^ノ

嫡子。嘗^チ從^テ國師^ニ不^レ懼^ラ鯨波之險^ヲ附^シ海船^ニ東^ノ方^ノ遊^ニ
本邦^ニ禪師^ヲ佩^テ西來直指心印^ヲ而^モ以^テ淨土^ニ爲^ス歸宿^ノ
地^ト恆^ニ唱^ヘ佛號^ヲ誦^シ彌陀經^ヲ日^ニ爲^ス常課^ト爲^ス人度生^亦
唯^ク以^テ念佛^ニ三昧^ヲ心^ニ無^シ他務^ヲ禪師^ノ平居^ノ勸^ニ化^{スル}ニ四
衆^ヲ無^レ說^ク餘事^ヲ唯^ク念佛^ヲ耳^ノミ^コ⑤

つまり日本黃檗山第四世獨湛は隱元に随つて共に波濤を越え来日。菩提達磨が西方から伝えた禪の真髓を体得していたが、西方極楽浄土を以て帰趣するところとしていた。獨湛は仏号を唱え、阿弥陀経を誦することを日課とし、人々を教化するのにも念仏三昧を以つて、専らそれを緯としていた。四衆を教化するのにも、念仏以外の教えは説かなかつた、と述べている。

次に『義山行業記』では、

禪師^ヲ禪^ニ而^{シテ}念佛^ス可^シ謂^フ永明^ノ所謂^ル如^キ虎^ノ戴^カ角^ヲ
之^ヲ禪^ト矣^且禪師^ノ平居^ノ勸^ニ化^{スル}ニ四衆^ヲ不^レ說^ク餘事^ヲ唯^ク
以^テ念佛^ニ一^ニ宜^ヘナリ^{禪師ノ}随^ニ喜^{スル}師^ノ講^説良^ト有^リ以^也^ユ⑥

とある。つまり獨湛は禅僧でありながら念仏を修していた。それは法眼宗の永明延寿（九〇四〜九七五）が禅と念仏を修し、さらなる威力を身につけていたようなものである。平生、獨湛は四衆を教化するのに念仏以外を教化する

ことはなかつたが、獨湛の講説を聞く者が随喜したというのはもつともなことである、と述べている。

冒頭の書き出しは、獨湛のように禅僧が念仏を修して更に念仏の教化をすることは、当時の日本仏教教団から見ると珍しいことであつたことがうかがわれる。

また同じく『義山行業記』には獨湛と善導の教義との出会いについても次のようにある。

又一年嘗^テ講^ス觀經^{四ノ}帖疏^及行儀^分黃檗^{獨湛}禪師^{大ニ}隨^ニ喜^シ之^ヲ（中略）又^タ本山^{知恩}秀道^{大和尚}主^レ寺^ニ之日師^ノ之道^友無^盡居士^摸畫^彩飾^當麻^元圖^高丈^餘大^曼陀^羅一^鋪以^テ藏^ニ本^山禪師^復隨^ニ喜^シ之^ヲ登^レ山^一拜^瞻大^ニ加^欽讚^一歸^路訪^華頂^ノ草^菴二^面謁^ソ師^ニ曰^ク我^レ於^ニ支^那一^聞講^餘經^及禪^律ノ^法門^未聞^講演^ス導^師ノ^觀經^ノ疏^實是^レ本^邦彌^陀ノ^本願^有緣^ノ之^地佛^法東^漸之^現驗^者ノ^ナリ^ト也^其ノ^褒賞^ノ之^語合^坐聞^テ之^爲師^ノ光^榮一^清話^移時^盡懽^心一^別禪師^歸山^之後^不任^敬服^追慕^之至^ニ自^畫師^ノ像^一手^書三^像贊^復寄^贈師^一其^ノ贊^辭曰^ク一^句阿^彌一^粒珠^會ス^只阿^彌是^レ眞^珠念^得眞^珠滿^身轉^ス百^歲幾^粒粒^佐盤^纏⑦

つまり、「師」即ち義山がかつて善導の『観経疏』と「行儀分」の講義をした時、獨湛はそれを聞いて随喜した。白誓秀道^⑧（一六三一一一七〇七）が知恩院の四十二世であつた頃、義山の道友である無塵居士^⑨が『観経疏』に基づく）當麻曼荼羅を模写し、彩色を施して知恩院に寄進した時、獨湛は知恩院にのぼり、その曼荼羅を見て敬いたたえた。獨湛は知恩院の帰りに華頂山^⑩で義山に会い、獨湛は「中国でさまざまな經典や禪律の法門について聴聞したが、善導の『観経疏』については聞いたことがない」と義山に語り、更に「実に日本は阿弥陀仏の本願の有縁の地であり、仏法が日本に到り着いた証である」と褒賞の言葉述べたので義山は光栄に思つた。世俗を離れた仏法の話で一時を過ごし、獨湛は獅林に帰り、敬服追慕の思いにたえず、義山の肖像を描き自ら賛を添えて義山に贈つた。その賛は「念仏の声の一句と数珠粒の珠が会合する。それを阿弥陀仏の真珠（宝珠）と念ずることが出来る。その真珠が（念仏を通して）全身に満ちわたる。そうして百年にもなればどれほどの珠の数となつて、それが浄土への旅の糧として佐けてくれる」というもので、つまり往生は確實であると記されている。

獨湛の念仏觀の一面について『義山行業記』では次のように述べている。

衆等無始至^三輪廻^{スル}六趣^ニ如^ニ塵點^ニ今生^ノ慶幸得^テ人身^ヲ凡夫ノ宿障猶深重^{ナリ}年積^ミ月累^テ不自^ラ知^ラ罪ノ聳^ル如山過^レ海^ノ今辰^{（時也）}滌^レ慮^リ洗^ヒ心身^ヲ扣^テ投^シ慈尊^ニ求^メ懺悔ス願^ハ佛不^レ違^ニ本誓願^ニ常寂光中^ニ哀^シテ授^テ命^ヲ我^ヲ往^シ昔^{ヨリ}至^ルマテ今生^ニ業果凋零^シ罪花殞曠^ス大劫來^レ生死^ノ因今日和^レ根^ニ盡^テ拔^テ断^セ〔言^ハ心^ハ禪師ノ懺悔依^テ佛願力^ニ令^メ玉^トナリ非^ス止^ト凋^ト零^ト歿^ト除^ス罪事業障ノ花果^ヲ曠^テ大劫來^ノ生死^ノ因和^シ其^ノ根^ニ盡^テ悉^ク拔^テ断^セ也〕^⑪

つまり、衆生が今日に至るまで六趣を輪廻してきたことは量りしれない。今生の慶幸は人間として生まれたことであるが、それでも凡夫の宿障は深重である。日々に積み重ねる罪が山より高く海より深いものであることを知らない。今思いを洗淨し、心身も洗つて、慈悲の阿弥陀仏に心をかけ帰投して求めるに懺悔して、願わくは仏がその本誓願の如くに常寂光の真如の光の中に慈哀を以て摂取してくださう。それによって昔から今に至るまでの業の果報が枯れ落ち、罪過も失われ、遠い過去より今までの生死の原因が今

日、その根元と共に尽くひきぬかれ断たれますようにして下さいというものである。つまり懺悔念仏によってすべての罪が断たれるようにという。この懺悔滅罪の思想は、獨湛が善導流の教義を拠り所としたものと考えられる。

また『義山行業記』では獨湛の念仏のもう一つの利益として次のような記述がある。

予（禪師）六七歳時キ育ニセラシク于外王妣曾孺人ニ寝席ニ見ニ王妣毎夜高聲ニ誦ニ此ノ偈ヲ復テ高聲ニ念佛ス予問フレ之レニ此シ何ノ爲メヤ妣曰ク我レ今マ勤勤ト念佛ス死日無シ病生セント于浄土ニ也年シ六十七果然ハタシテ無シ病別レテ家人ニ坐逝ス人皆ナク歎異ニ云ク如ク婦ノ言トシテ無シ病分明ニ善ク終ル世ニト多ク見一也予方ニ知念佛ノ人ハ必定フ作佛スルコトヲ自モ亦毎日念佛ス今將ニ七十餘年ナラント矣^⑫

つまり、獨湛は六、七歳の時に母方の祖母に育てられた。寢床でその祖母が毎夜高声で「一句阿彌一粒珠會ス只阿彌是眞珠」念シ得タリ眞珠满身ニ轉ス百歳幾ク粒佐ニ盤纏^⑬の偈文を誦して念仏を称えているのを見た。獨湛は祖母に何のために念仏をし、偈文を誦する理由を問うと、祖母は、私は念仏を常行として勤めているため死ぬ時には病に苦しむことなく、浄土に往生するだろうと答えた。実

際に六十七歳で病にかかることなく、家族と別れて座ったまま寂したため、人々は「祖母は病にかかることなく明らかに善き臨終を迎えた。このような人はあまり見ることがない」と感嘆した。獨湛はそれによって念仏の人が必ず成仏することを明らかに知って、自らも毎日念仏して七十歳になろうとしているというのである。

以上の記述から獨湛の晩年の念仏教化が忍濃と義山との交流などから生まれたものであるということが知られるのである。つまり善導流浄土教の影響を受けた念仏懺悔による滅罪思想、さらに幼少時における祖母の念仏信仰の中にある念仏による無病長寿観のあったこと、念仏による成仏が分かる。このように忍濃・義山両師の伝記から日本における善導浄土教の受容土着に獨湛が感嘆の念を懐いていたことが知られるのである。

獨湛の遷化に際して諸師が獨湛に香語を寄せ、それを集めたものが『輓偈稱讚浄土詠』であるが、宝永三年には井上玄桐が序を寄せている。その序には次のように述べている。

師即チ題ソ曰念佛法門如圓光大師可修今果シテ遷化ソ以テ成ニ鶴鼠ノ靈異ナルコト矣僕聞ニ道人ノ語ニ益ク信ス^⑭

つまり獨湛は「念仏法門は法然の教えによって修するべし」。今果たして遷化して鶴鼠の靈異なることを成ずる。今その話を聞いてますます信仰を深めたと述べている。

以上のように獨湛は浄土宗諸師と関わりをもちながら念仏の教化活動をしていたが、それは獨湛晩年のことであり、その念仏法門は善導法然によっていることが知られる。日本において獨湛を一層念仏信仰に導いたものは浄土宗諸師との交流、當麻曼荼羅との出会い、善導の五部九卷の聴講などであり、加えて獨湛の高齡、法兄との死別の中で「念仏の法門は圓光大師の如く」という生涯が固まっていたのであるうと考えられる。

① 悦峰道章（一六五五～一七三四）字は。先名は法賢。錢塘（浙江省）の人。一〇歳にして出家し、華嚴学を、のち禪を学ぶ。貞享三年（一六八六）長崎に渡来し、興福寺に住す。元禄七年（一六九四）独湛性瑩の法を嗣ぐ。二二年間、興福寺に住して諸堂を再建、中興となる。宝永四年（一七〇七）五月黄檗山八代の住持となる。享保一九年五月九日示寂。世寿八〇。悦峰は珂燃や祐天や法然の円光諡号を申請した了也大僧正のと

交流があった。

② 『獅谷白蓮社忍澂和尚行業記』（佛敎大学所蔵・西谷寺文庫、『浄全』十八卷52

③ 『獅谷白蓮社忍澂和尚行業記』卷上（佛敎大学所蔵）序

④ 『洛東華頂義山和尚行業記并要解』（佛敎大学所蔵）、『浄全』十八卷107

⑤ 『獅谷白蓮社忍澂和尚行業記』卷下（佛敎大学所蔵）十四丁

⑥ 『洛東華頂義山和尚行業記并要解』（佛敎大学所蔵）三十一丁右

⑦ 『洛東華頂義山和尚行業記并要解』（佛敎大学所蔵）三十右～三十四丁左

⑧ 秀道、元禄七年（一六九四）正月に知恩院住職に台命され、宝永四年（一七〇七）寂。

⑨ 無塵居士と曼陀羅について義山は『當麻曼荼羅述獎記』卷第一の序に次のように述べている「無塵居士ハ予カ舊識ナリ也今年春正月居士爲ニ先考遠忌之追福ヲ買ニテ縮本ノ曼陀羅一鋪ニ彩ニ飾ス之ヲ居士カ別墅在ニ巖倉山ニ方ニ起筆ノ際ニ其ノ庭際ノ古石自裂テ出ス九色ノ彩土ヲ居士未レ

知レ之適ク登遊ノ觀レ之ヲ引テ画工ヲ視セシム之工驚歎ノ輒チ
 磨_ト爲_レニ粉_ト乃無上ノ彩具_ニ而光耀潤澤_ニ非_ニ人間ノ物_ニ也
 居士初得_ニ彩土_ヲ之夜夢_ニ登_レ山_ニ拜_ス祠_ヲ有_レテ人告_ク熊
 野ノ權現_{ナリト}覺_テ後聞_ニ之巖倉山_ハ即權現_ノ所_{ナリト}鎮_{スル}也因
 知_ル所_レ得_ル彩土_ハ即是權現_ノ所_{ナリト}ヲ賜_ツ也填彩事畢_テ納_ニ
 之_ヲ別墅_ニ追遠_ノ之_ヲ遂_ス矣其_ノ粉_ノ之餘_ハ者緘_テ而閣_ク之其
 後居士又欲_ス彩_ニ飾_ニ曼陀羅_一鋪_中藏_ト本山知恩院_ニ白髻
 大和尚聞_テ而嘉_ス之聖圖始現_ニ於_ニ昏_ニ者_ノ珍藏_ノ在_ニ空_ニ也
 院_ニ斯_レ乃性愚之所_{ナリ}置也大和尚特_ニ命_ヲ出_{シメ}之_ヲ以爲_ニ
 其_ノ寫_本而寫_ス一丈五尺_ノ大曼陀羅_ヲ寫_了又命_ニ居士_ニ
 令_下詣_ニ當_中麻_ニ質_中諸聖圖_ニ於是_ニ居士歷_ニ拜_ニ舊_正新_正ノ三
 圖_ヲ孝_研照_數無_レ不_レ罄_ニ精_微一_成而藏_ニ諸_本庫_ニ眞_ニ
 叔世之偉_審ナリ也山野拜_ニ其_ノ圓_ヲ與_ニ世_間所_レ傳_者ノ異
 同不_レ少_{カラ}蓋_シ當_麻ノ聖圖九百餘年_ニ而大半難_シ見_寫者_ノ
 皆_レ以_ニ胸臆_ヲ凝_レ之_是ノ故_ニ多_シ舛_誤今此_ノ新圖_於ニ補_新
 之後_ニ研_精ノ寫_シテ之_ヲ描_ニ取_ス其_ノ全_眞所_下以_ニ興_ニ世_ノ
 所_レ傳_不同也茲_ニ從_テ新圖_ニ作_ニ之_カ註_説ヲ虔_テ踏_襲ヲ轍_ヲ
 不_三敢_任ニ愚_懷ニ因_テ題_スル_ニ以_ニ述_獎ヲ梓_ヲ以_レ行_ツ之庶_ハ
 使_下人_ヲ據_ニ其_ノ正_ニ而辨_中其_ノ誤_上云爾元祿十五壬午七
 月佛歡喜日洛東華頂沙門義山叙_一〔佛敎大學所藏〕一

丁

⑩ 義山は知恩院の麓の入信院の住持であつた。

⑪ 『洛東華頂義山和尚行業記并要解』（佛敎大學所藏）三

十一丁左

⑫ 『洛東華頂義山和尚行業記并要解』（佛敎大學所藏）三

十五丁右

⑬ 『洛東華頂義山和尚行業記并要解』（佛敎大學所藏）三

十四丁右三十五左

⑭ 『輓偈稱讚淨土詠』二左ノ三右（京都大學圖書館所藏）

『称名念仏奇特現証集』における奇瑞について―往生伝との比較―

永田真隆

一、はじめに

隆堯（一三六九―一四四九）はもともと天台僧であったが、応永十年（一四〇三）石山寺に参籠し、向阿証賢が著した『三部仮名抄』を感得して専修念仏に傾倒するようになった。そして金勝山に通世し、以後浄土教に関する著述の書写や述作をするなどして念仏信仰の布教に専念した。

本稿はこの隆堯の著した『称名念仏奇特現証集』における奇特（後述するように広義には奇瑞といつて差し支えない）の在り方を考察し、それによって、同じく奇瑞を重要な要素として成立する「往生伝」との相違点を論じ、これによって往生伝がいかにして往生伝たるかを再定義しようというものである。そしてひいては筆者の考える、往生伝が後年、編纂されなくなった理由の一端にも触れていき

い。

二、『称名念仏奇特現証集』とは

先学による『称名念仏奇特現証集』の先行研究はすでにいくつか見受けられるので、本稿では書誌学的な考察は詳しくせず、まずはおおまかにその内容を述べたい。

本書は著者の隆堯が見聞した念仏行者の奇特（不思議な現象）の諸例話を集めたものである。序には、

是によりて称名の奇特不思議なる事、耳目にふるゝところ、これおほし。今これを注せんとおもふに、ことごとくもつて記しがたし。然れば其中におひて殊に念仏と余善と相對して、念仏の利益の余善に勝れたる事のみを僅かに聞ける分を注し置処也。猶も此類のことあらは、後輩こゝに書加へよ、宜しく万代の亀鏡にそ

なへよ、こゝろさす所ひとへに是時機に相応する弥陀の本願を弘通して出離の道にまよへる衆生を易行の道におもむかしめむ。ねかはくはこれを見聞の輩の信者は、いよいよ信を増し、或は速に廻心せよ。²⁾

とある。つまり隆堯はこれら奇特によって末代にあつては余善に比べて念仏のほうが優れていることを示し、衆生に念仏を勧めんと考えたのである。上巻には十一話が収録され、各例話の主人公は僧俗の比率が半々となっている。これに対し下巻に収録される十話は、すべて出家者の話である。上下巻ともに近江国湖南地方の居住者、あるいは金勝寺、延暦寺など隆堯ゆかりの近江寺院の僧侶の例話を集めている。なお慶安四年（一六五二）版には正徳二年（一七二二）版に見える上巻の第十一話目が欠けている。

本書の成立年時をあげると、上巻は応永二十七年（一四二〇）、下巻は永享三年（一四三一）である。このように上下巻の成立年時がかなり離れていること、さらには上巻の第十一話の最後に後跋があることから、隆堯はもともと上巻のみをもって完結した完本と考えていたと推測され、下巻は追加編であつたとみられる。本書の隆堯自筆原本は残念ながら現在まで伝わっていない。しかしながら前述の通

り、慶安四年版、正徳二年版の二版本があり、江戸時代にはかなり流布していたことが伺える。

三、『称名念仏奇特現証集』における奇瑞

本書名中にも出る「奇特」とは何であろうか。隆堯は、「奇は謂く奇異。特は謂く殊特。尋常無き所故に奇特と曰う」と説明するが、これは「不思議な現象であり、それと同時にすばらしい現象」と解していいだろう。これは往生伝において語られる「奇瑞」とそう変わりない。往生伝の奇瑞は特に臨終時の不思議な現象と思われがちであるが、実際には平生のものも多分に含むためである。

奇瑞の傾向としては御圍（みくじ）にまつわるものが多数見られることをまずは挙げたい。³⁾ たとえば、上巻第二話「江州の禪者、御圍に依て念仏に帰する事」では禪者と念仏者が勝負を争った際、仏意をはかることとなり阿弥陀仏の宝前で三度御圍をとった。すると御圍は三度とも念仏に下りた。しかしなおも禪者が不審をあらわしたため、住吉大明神の前で三度御圍をとった。するとここでも三度とも念仏におりた、とある。また、上巻第四話「宝蔵房良舜、御圍に依て、真言を止て念仏に帰する事」では、僧良舜が

念仏と真言のどちらをたのみとするべきかに悩み、これを御圖で決めようとしたところ、八度くりかえすもすべて念仏に帰するように出た、とある。また、下巻第十三話「同法印（西塔喜楽房法印秀覚）、御圖に依て、三千座の護摩を止めて一向念仏せらるる事」では、秀覚法印が越州白山で大行を果たし、帰山後、三千座の護摩を行うとの立願をする。しかし護摩をするか、念仏に帰すかを決することとなり三つの御圖を引くこととなる。この三つとは、一つ目は立願をやめて一向に念仏する事、二つ目は立願のように護摩を行う事、三つ目は立願を代官に行わせて、自身は一向に念仏する事である。ここから一つ目の御圖が出たため護摩を廃して一向に念仏することとなった、とある。

この他、御圖ほどではないが靈夢にまつわるものも多数見られる。たとえば上巻第七話「慶阿弥、餓鬼道に墮して、念仏の追善を乞ふ事」では夢に餓鬼道に落ちた知人が念仏の追善を請う靈夢感得譚である。さらには臨終に狂乱していた病者が念仏によって正念を得る話などもあり、これは往生の奇瑞を記述する往生伝と類似していると言えよう。

また上巻第三話「彈正忠守貞熊野権現の靈夢感得の事」では守貞が熊野権現の使いという山伏に病氣であると言わ

れ、医書として浄土三部経を授かるという夢を見たのである。靈夢もまた、当時、神仏の意思を推し量る重要な基準のひとつであった。

四、往生伝との比較

『称名念仏奇特現証集』が奇瑞を記述する点で往生伝と似ていることは先に述べた通りである。しかしその一方で、『称名念仏奇特現証集』は往生伝には含まれない。この理由として従来から挙げられるものに『称名念仏奇特現証集』の各話が臨終に限られないということがある。つまりある特定の人物の臨終までを描く伝記としての性格を持たず、あくまで奇特を中心に各話が構成されている点で往生伝と異なるのだ。隆堯は臨終ということにはこだわらず自ら見聞きした念仏にまつわる奇特を集めていった。これは著作意図という観点からも往生伝とは大きく異なるといえる。

さて『称名念仏奇特現証集』ではしばしば念仏と余行の優劣判断は御圖という聖意によって決定される。前述の上巻第二話では、

或人のいはく我等無智の身をもつて、かくにこときの

法理を論ぜん事、理非さえあに済へからず。然は詮論は互に是無益なり。⁴

といひ御鬮による聖意にしようという。御鬮によって眞実性を占うという手法は中世庶民信仰ではよく使われるものの一つである。⁵一方、往生伝において念仏と余行の優劣判断はどのように行われるだろうか。そもそも往生伝においては特殊な場合を除けば余行と念仏が比べられるということとはない。⁶行者がある往生行を行う。その後、その者が臨終時に来迎を蒙る。この事実こそが行者の往生行の正しさを証明する。もつとも各往生伝にはそれぞれの傾向があり、念仏者の多い往生伝、法華を修する者の多い往生伝などの傾向があつて、これによって読み手が往生行の優劣判断を行う場合はあるが、各伝の往生行がその伝中で相対的に判断されることは稀である。つまり、往生伝においては来迎という事実によって往生行の価値は絶対的に評価される。この違いを考えたとき『称名念仏奇特現証集』はいささか俗的であるとの印象を受ける。往生行がその本質には触れられず御鬮によって評価されているからだ。しかしながら中世においてはこの御鬮こそが仏や神の冥慮を直接伝えるものとして展開している。そして熱心な専修念仏の人であ

つた隆堯であつても御鬮に対して方便として見るのではなく、まさに信仰や行動を支えるものとして絶対的な信頼を与えており、十分に聖的なものであつたのだ。

	『称名念仏奇特現証集』	「往生伝」
相対的		絶対的
俗的		聖的

五、小結

往生伝中における往生行の価値は絶対的なものであり、相対的に価値を判ずるものではない。これは来迎の描写が出来る往生伝だからこそであり、臨終を描かない『称名念仏奇特現証集』においては念仏の優位性を示すには相対的にせざるを得なかつた。往生伝が往生伝たるには来迎が欠かせないのである。一方、『称名念仏奇特現証集』では御鬮に聖意を託すが、これも往生伝中のみられる仏菩薩の来迎と比するときにはあまりに俗的というほかない。しかしながら実際には往生伝よりも現実的なものとして人々が価値を認めて受容し、江戸期にはかなり流布していた。このことからわかることは御鬮に聖意を託すことの一般化、またこれと同時に、来迎そのものの価値の低下、もつと言え

ば来迎描写の真実味の低下である。やや時代は下るが、実際に江戸期から明治期にかけて往生伝はその形式を変化させる。詳しくは稿を改めたいが、江戸末期から明治初期にかけての往生伝では臨終の来迎描写が減少していく。来迎の価値の低下がその理由のひとつであるのだ。この根底には先に述べたような民衆の捉え方があったのではないだろうか。奇瑞の在り方の傾向、ないし民衆の奇瑞の捉え方の変化はこの『称名念仏奇特現証集』のそれを通して裏付けられるものである。このような傾向の後、往生伝は編纂されなくなる。往生伝が往生伝たる根幹である来迎描写の信頼性が揺らいでしまった為であろう。

《キーワード》

称名念仏奇特現証集、隆堯、往生伝、奇瑞、来迎

- 1 玉山成元「『称名念仏奇特現証集』について」(『大正史学』三、一九七三)、福島尚「『称名念仏奇特現証集』攷」(『語文と教育』五、一九九一)、笹田教彰「『称名念仏奇特現証集』について」(『仏法と教育の森』、一九九一)、伊藤唯真「隆堯法印の『称名念仏奇

特現証集』について」(『日本仏教の史的展開』、一九九九)、湯谷祐三「金勝山浄厳房隆堯法印『称名念仏奇特集』の解題と翻刻」(『同朋大学仏教文化研究所紀要』十九、一九九九)

2 前掲湯谷論文一五四頁。

3 各話の詳しい奇瑞は添付資料に挙げた通りである。

4 前掲湯谷論文一五五頁。

5 前掲伊藤論文。

6 余行を行うものが地獄から帰ってきて念仏を勧め、後に往生すると言う話もあるが、基本的構造としては本文の通り。

7 拙稿「明治期における往生伝とその影響」(『日本仏教教育学研究』十八、二〇一〇) 掲載予定。

8 大橋俊雄「明治期における往生伝について」(『佛教論叢』二二、一九七八)などに詳しい。

『称名念仏奇特現証集』

体験者	奇特	往生行の変化・勝劣	奇特の時期	居住地・奇特の現場	その他の人物
上・1 誓願寺真阿	蘇生（心了西堂）	禪→念仏（貴賤道俗）	応永十九年冬	相国寺	
2 江州の禪者	御圖	禪→念仏	近年	栗本郡浮気の里	玉善坊隆憲
3 彈正忠守貞	靈夢	念仏	応永二十三年十二月晦日の夜	栗本郡浮気の里	僧
4 宝蔵房良舜	御圖	真言→念仏	応永二十二年	栗本郡釣安養寺	
5 讀岐房	臨終正念	念仏	応永十三年五月十二日	高辻油小路	
6 三河房円盛	靈夢	真言→念仏		金勝寺	
7 慶阿弥	夢（日來知音なりし人）	念仏	近來	京都	
8 隆克	靈夢、御圖	法華頓写→念仏	応永十三年三月		僧尼
9 願行聖	夢、御圖	念仏		常陸国久慈郡	頼朝の靈
10 大進房光運	老母憑依	念仏	去年二月二日以前	金勝の里	幼者、下女
11 大河内禪門	臨終に三尊御影	念仏	去年七月十五日	近江愛知郡上河瀬	
下・12 喜楽房法印秀覚		真言→念仏	応永二十九年七月二十日	草庵	
13 喜楽房法印秀覚	御圖	護摩→念仏		不動の御前	
14 良俊法印	御圖	觀音經等読誦→一向專修	第13話以降	愛染、山王の宝前	
15 宮禪房法印	薬師仏の示現	行法→念仏	応永二十三年二月一日	栗本郡駒井の園の内、大堂の里	
16 月輪院慶覚律師	御圖	×雜修、○專修	応永二十三年三月二日	愛染、山王の宝前	
17 大喜房永雅	靈夢	觀音經読誦→念仏	応永三十三年六月三日	野洲郡欲賀	
18 大夫といへる若法師	御圖	×余行、○念仏	永享三年四月二十一日	清水觀音の宝前	
19 持善房豪運	御圖	撰法→念仏		持仏堂本堂不動の宝前	
20 持善房豪運	御圖	×諸行、○念仏	去月	三十番神の宝前	
21 小僧	御圖	念仏	永享三年五月二十二日	釈迦の宝前	

※奇特、往生行の変化で特に指示のない場合は体験者のもの

※往生者の変化・勝劣で念仏と記入の場合は単に念仏者の奇特

良忠述『観経疏伝通記』における引用典籍について

—元照『観経新疏』を中心に—

沼倉 雄人

はじめに

良忠は『伝通記』のなかで宋代文献の記述を多く引用しているが、とくに元照の説示を多数引用しており、またその数は諸師の『観経』注釈書のなかでも群を抜いている。¹

高雄義堅氏はこのような良忠の引用態度に対して「新渡の宋代諸撰の大半を網羅せるもの、如何に彼が新学に対して進取的な態度を有せるかを雄弁に物語るものである。」と述べている。この高雄氏の見解はその引用数をみる限りもつともなものであるが、良忠が禅・戒律と念仏との双修を説く元照の著作を多く用いる理由はどのようなものであるか。³

本稿においては、『伝通記』における元照の著作、とくに

に『観経新疏』の引用例を整理し、良忠が元照の説示を用いる理由について考察を試みたい。⁴

一・宋代浄土教典籍について

宋代仏教典籍については法然『選択集』に『宋高僧伝』『龍舒浄土文』などが用いられているが、⁵こと宋代の浄土教典籍にいたってはあまり引用がみられない。

宋代浄土教典籍の将来については、いずれの先学も凝然『三国仏法伝通縁起』の記述と、⁶その他さまざまな背景を踏まえて泉涌寺・俊苻が宋代浄土教典籍を将来したとして一致している。⁷

その将来した具体的な書名は明らかになっていないが、建暦元年（一一二一）に帰朝した際に多くの典籍を持ち帰

つたと記されている。⁸つまり、宋代浄土教典籍が日本に移入流布したのは俊苳が帰朝した建暦元年以降ということになり、法然の門弟の時代になって以降のことである。

先に指摘したように法然の著作には宋代浄土教典籍の引用がほばみられないが、法然門下において引用が多くみられるようになり、⁹伝記類を除けばその中心は元照系統のものである。高雄氏は法然門下における宋代浄土教典籍の引用状況について、時代が下るにつれて、引用する宋代浄土教典籍の種類とその引用数が増えることを指摘している。¹⁰

また石田氏は俊苳のもたらした元照系浄土教の法然門流への影響について検討を加えている。石田氏は法然の主張のなかには法然自身に深い理解があったであろう大乘仏教的な理念の裏づけをほとんど与えていないとして、その門下において称名念仏の実践が大乘仏教の具体的な実践道であることを明らかにするために、元照系浄土教がその理念の裏づけを与えてきたものであるとしている。¹¹

では、このような背景を一端に持ちながら、良忠は宋代浄土教典籍、とくにその中心とされる元照の著作をどのように用いているのだろうか。

二、『伝通記』における元照著作の引用数

前述したように俊苳が宋代浄土教典籍を将来して以後、とくに親鸞・長西以降、その著作に引用が目立つようになった。

石田氏は法然門流の宋代浄土教典籍の引用傾向にも言及し、全般的にみる場合、その受容のされ方は文字注釈的なものにとどまっている傾向が多いとして良忠の引用傾向についても一言し、元照の善導批判に対して反論的態度が弱いと指摘している。¹²

では実際に良忠の引用傾向はどのようなものであろうか。まず元照著作の引用数から整理を行いたい。

高雄義堅氏は『宋代仏教史の研究』において、宋代浄土教典籍の日本移入に対する諸師の態度を論じており、浄土教各諸師の宋代仏教典籍の引用数を計上している。¹³高雄氏の整理からその数を見るかぎり、宋代浄土教典籍のなかでもとくに元照の著作からの引用が多いことは明らかである。

今回、管見の限り、『伝通記』にみられる元照の著作とその引用・指摘を整理してみると左記のようになった。

	元照著作名	『伝通記』 中の引用数	引用箇所（『浄全』二巻）
①	『孟蘭盆経疏新記』	3	P77 上、P251 下、P437 上
②	『四分律行事鈔資持記』	1	P82 上、
③	『観経新疏』	150	多数のため略
④	『阿弥陀経義疏』	3	P141 下、P193 下、P263 下
⑤	『四分律刪補隨機羯磨疏濟縁記』	1	P253 下
⑥	『仏制比丘六物図』	2	P276 上、P276 上～下

このように『伝通記』において元照の著作は六点引かれており、それらからの引用数は一六〇箇所を数え、とくに『観経新疏』の引用が多いことがわかる。

さて、その引用例についてみてみれば、『観経新疏』以外はほぼ善導『観経疏』の語句に対する逐語解釈として用いられる傾向にあり、さほど重要な教義的問題には関係しない。『観経新疏』の引用例についても一五〇例中、約三分の一は経文もしくは善導『観経疏』の語句に対する逐語解釈のために用いられている。次に『伝通記』における『観経新疏』の引用傾向を整理し

てみたい。

三・『伝通記』における『観経新疏』の引用傾向

まず良忠が『観経新疏』のどのような部分から引用しているかという点、仏教および『観経』が説かれた所以を述べる「興教来致」と十六定善の利益を解説する「顕示利益」、および流通分の注釈からの引用は無く、それ以外の部分からはまんべんなく引用している。

その引用例をみると前述したようにほぼ語句解釈のためか、または自説の裏づけとして用いることが多く、肯定的に用いられる傾向が大勢を占める。そのようななか、元照の説示に対して批判を加える箇所がいくつか見受けられる。

本項では良忠の元照への批判例をいくつか挙げ、また先にも指摘した元照『観経疏』の善導批判である十六定善説への良忠の対応をみてみたい。

批判例①

四明夫人見仏傷歎中、『経』「自絶瓔珞」者、今釈可見。浄影云「《自絶瓔珞拳身投地》、身業懊惱。《白世尊》下口業怨傷」¹¹。此同今意。只是忽見如來。羞慚自絶

而已。

又靈芝云「挽断項環持用献仏。投身于地以竭其誠」。

『妙宗鈔』云「自絶瓔珞拳身投地号泣向仏」、即三業供養。《絶瓔》《投地》是身。《号泣》是口。以二顕意」^上。

此二師意供養瓔珞。然『経』不説供養。故難依用

〔浄全〕二、二五八頁上（下）。

批判例②

問、三種浄行為一人行。

答、今家釈有单行・複行・具行之義。具如下文。

又嘉祥云「此之三種撰世・出世、撰大撰小、撰一切善尽。故明此三種也。然此三善、得是三人、得是一人。

三人者如向。得是一人者、始從凡夫任運修習此善、次入仏法受三帰五戒、乃至從小入大乘。始終一人、具足修此三善也」。

『妙宗鈔』云「此三種業、得前前者不得後後。得後後者必得前前」。

又靈芝云「所以先明三福者、即是修観行人、合行事業。非観無以導其福。非福無以成其観。有観無福則闕於莊嚴、有福無観則牽於異趣。闕莊嚴則獲報非勝。牽異趣

則往生莫由。二法、相資無往不利」^上。此非今意〔浄全〕二、二八三頁下（二八四頁上）。

批判例③

七明観成中、『経』「粗見極楽世界」者、非是「思惟」。即指「正受」猶名「粗見」。未見本質。而見影像且云

「粗見」。如彼像観正受名麁。又至後観時見前観境、其境彌勝。故望後見正受名「粗」。

故知礼云「楼観成四事都現。是故至此得総観名。雖云総見、若望後観、此猶約略。故曰《粗見》」^{如著}。

然靈芝云「言《粗見》者即思惟也。下文《若見此》者即正受也」^上。

此釈不然。楼観成時、亦見前境。雖是正受、即望後見方説《粗見》。豈是思惟。況「若見此」下別説滅罪益。

何垂文相属正受見〔浄全〕二、三三四頁上）。

以上、元照の解釈に対する批判点を三点挙げたが、良忠の元照批判は善導の説示・理解にそぐわない点を探り上げて行われていることがわかる。『伝通記』が善導「観経疏」の注釈であるためこのような批判は当然であるが、それ以上に逐語解釈において肯定的な用例が多い点を見ると、高雄氏が指摘する「新学に対して進取的な態度」とともに

新学を含めて検討し善導の『観經』解釈を正しく後進に伝えようとする良忠の姿勢がうかがわれる。

十六定善説批判

続いて元照の十六定善説に対する良忠の対応をみてみたい。元照は先にも指摘したように『観經新疏』において善導の十三定善・三輩散善説を批判している。これは『観經新疏』の科文のうち、玄義の第四・異同料簡のなかの第二・定散を弁ず、に述べられている。

二弁定散

善導玄義云「前十三観為定善、後三福九品対前三福為散善」。

今謂不然。若如所判、即応止有十三観。那名十六観耶。況下九品。上品結云「是名上輩生想名第十四観」。中下亦然。何得後三、独名散善。止用此求不攻。自破、依法不依人。涅槃極誠至後九品。当更弁之（『正蔵』三七、二八三頁上〜中）。

右記のように元照は善導の説を否定してその理由として、①（観法が）十三であるならば「十六観」といわずに「十三観」とすべきである、②上品の結文に「第十四観」とある、ことを挙げている。元照は上品を解釈する前に「十四

已下三種観彼徒衆」（『正蔵』三七、二九九頁中）というように、いわゆる三輩九品も観法であると位置づけている。

この違いは経文の「教我思惟、教我正受」の思惟・正受の理解の相違によるものである。善導以前の諸師が思惟を三福、正受を十六観と解釈したことに対して、善導は『華嚴經』の説示を指摘して思惟・正受を三昧の異名とし、さらにその前段に示される「教我観於清浄業処」という文を指摘して韋堤希が請しているのはあくまで「処」であることを主張して思惟・正受ともに定善としていることは周知の通りである。

これらの説に対し、元照は玄義の第四・異同料簡の初め「福観を明かす」において、経文・諸師・善導の説示を挙げたうえで、「即知、《思惟》《正受》祇是請観耳。観前方便故曰《思惟》、正観成就故名《正受》」（『正蔵』三七、二八三頁上）と述べ、善導の説に一部依拠しながらも、独自の見解を展開している。

さきに石田充之氏が『伝通記』において元照の十六定善説に対する反論的態度が極めて弱いと指摘していることを述べたが、その際に石田氏が指摘している『伝通記』の説示は釈名門のなかの「又大師、若存十六定善之義者、靈芝

那破。靈芝、若迷今家釈義猥作破文末学彌迷」(『浄全』二、一四九頁上) という点を受けてのこととおもわれる。しかしながら実際には良忠は『伝通記』定散料簡門において定善・散善の分類について『観経疏』の「如斯解者將謂不然」という一文の解釈にあたり、はっきりと諸師の説を否定し、善導の解釈に依っている。

したがって十六定善説への良忠の対応については定散料簡門における説示をみるべきであろう。

良忠は『伝通記』において『観経疏』の「合十六観以為定善」(『浄全』二、五頁上)の解釈にあたり、浄影寺慧遠、智顛、吉藏、元照の説示を紹介している。つづく「如斯解者將謂不然」の解釈において十六観を定善とする諸師の説を否定し、なによりも善導自身のことばに「不然」とあることを指摘して善導の立場を明確にしている。そのうえで良忠は次のような問いを置いている。

問、次正破中唯破思惟散善之義、不破十六定善之義。
故知、十六定善之義、自他共許。(『浄全』二、一六六頁下)。

これは善導自身が十六観すべてを定善ともしていたとみた解釈である。つまりは実際にそのような解釈をする者が

いたことの証左となるが、この見解について長西『観経疏光明抄』の次の説示が注目される。

難云、諸師与今師云文異義同者如何。元照『観経疏』云「次弁定散。善導玄義云『前中三観為定善、後三観九品対前三福為散善』。今謂、不然。若如所判、即応止有十三観。那名十六観耶。況下九品上品結云『是名上輩生想、名第十四観』。中・下、亦然。何得後三独名散善、止用此求不攻自破。依法不依人涅槃極誠」^文。以此又証、諸師与今師解积水火也。何云文異義同歟。

答、爾也。難勢一往來。但至次下定散門先釈自義云「從日觀下至十三観已來名為定善、三福九品名為散善」^文。次拏他解云「諸師將思惟一句用合三福九品以為散善、正受一句通合十六観以為定善」^文。此釈意、顯諸師解釈与吾解釈不違之由也。(『宗学研究』九、二〇〇頁)。

長西は元照の説示を指摘して元照が主張する十六定善説を受容し、元照の説が善導の意になつたものであり、善導自身も諸師と異なる見解を示したのではないことを主張しているとしている。すなわち長西は善導と元照の説の会通を試みたが、結果的に元照の影響を受け、元照の十六

定善説を支持する形になり、善導も十六定善説を肯定していたとする説を示すに至ったと考えられる。

良忠はおそらくこの長西の説を受けて問いを設定し対応したものであろう。良忠は善導があくまでも諸師の十六定善説を否定し、十三定善・三輩散善の立場にあることを明示したうえで次のように述べている。

若云今家亦存十六定善義者、縦使玄義雖是幽隱、更至依文応灼然積三輩定義。然全不見汝所立旨。況乎、分科・結文、併分定・散際限。何固迷錯（『浄全』二、一六六頁下）。

これによると、善導がもし十六定善の義を認めていたとするならば、後段の序分義以降において三輩が定善であるとの解釈を示すはずであり、問いに主張されるような説示はみられないと断言している。

これに続いて良忠は元照の善導批判の一文を引用し、「靈芝、豈、謬解今釈耶」（『浄全』二、一六七頁上）と述べている。この点に加え、さきに指摘した釈名門の一文を含めてみたならば、一見すると単に元照自身を批判しているだけのようにも見受けられる。しかしながら良忠は元照の善導批判の説示を用いることによって、元照も善導はあ

くまでも十三定善・三輩散善としていたと理解されていることを確認し、長西『光明抄』の説示が誤っていることを指摘したと考えられる。

つまり良忠は元照の善導批判の説示を用いることによって善導の立場をより明確に示し、さらには元照の影響を受けた法然門下の解釈にも対応していると考えられる。¹⁵

小結

本稿においては『伝通記』中における元照『観経新疏』の引用のなかでも、とくに批判的用例について検討し、そのうえで良忠が元照の説示を用いる理由を考察した。

その引用の多くは語句解釈に用いられ肯定的な受容が多いものの、経文解釈にあたっては、その説示を引用してはつきり批判する点も見受けられ、肯定的にも否定的にも語句解釈のうえで用いられることが大勢を占めていた。また善導の教学に沿わない点についても採りあげその説示を検討しているが、その点に関しては元照の説示を批判しつつ、法然門下の異義についても対応したものであると考えられる。

良忠当時において宋代浄土教典籍はほぼ新規に流入したも

のであり、法然門下にも用いられた始めた時期であっただけにその影響は大きく、善導の『観経』理解をゆがめさせてしまふほどのものであった。

そのようななか、良忠は新しいものを受け入れながらも善導の理解に基づいた『観経』解釈を提示し、宋代浄土教典籍、とくに元照の影響を受けた法然門下の教義について対応しようとしたと考えられる。石田氏は『伝通記』における元照の善導批判に対して反論的態度が弱いことを指摘していたがそのようなことは無く、善導の説とは異なる元照の十六定善説は良忠にはけっして受容し得ないものであった。さらに元照の影響を受けた『光明抄』の説示は法然が「偏依善導一師」と表敬した善導の教義を曲解したものであり、良忠はその対応に迫られたものである。

1 元照の『観経』解釈の立場として指摘されるのは、その序文の「然則諸師著撰各尚所宗。後進披尋莫知攸往。由是參詳名理酬校古今。撫取優長芟除繁瑣。述而不作」(『正藏』三七、二七九頁上)や、上巻末の「又前代解釈凡有數家。隋朝慧遠法師天台智者大師皆有章疏。唐善導和尚亦立玄義。並行於世。而各尚宗風互形廢立

故。今所摺善從之。必有差訛不無紀正」(『正藏』三七、二八五頁下)などが挙げられる。

2 高雄義堅『宋代仏教史の研究』(百華苑、一九七五)一八二頁。

3 宋代仏教の日本への影響を取り扱った研究としては、石田充之編『鎌倉仏教成立の研究 俊苒律師』(法蔵館、一九七二)所収の各氏の論文や、高雄義堅『宋代仏教史の研究』(百華苑、一九七五)などが見受けられ、良忠に関してもそのなかで触れられるが、宋代文献の具体的な引用例を扱った研究はみられない。

4 なお、良忠は他師の引用文のあとに「靈芝同之」など諸師の名前のみを提示する場合がある。今回はこのような場合も引用と同様に指摘した。

5 『聖典』三、一一頁、一七頁、七八頁、八七頁。

6 泉湧俊苒不可棄法師、遠越波瀾入宋學法。正伝台教・律宗、兼伝靈芝淨教。即是淨教相伝規模(『日仏全』一〇一、一〇五頁)。

7 高雄義堅『宋代仏教史の研究』、石田充之「鎌倉浄土教と俊苒律師」(石田充之編『鎌倉仏教成立の研究 俊苒律師』、法蔵館、一九七二)など。

- 8 所将来者、仏舍利三粒、普賢舍利一粒、如庵舍利三粒、
 釈迦三尊 三幅 碑文、十六羅漢二本 三十二幅、
 水墨羅漢 二十八幅、南山・靈芝真影 各一幅、律宗
 大小部文三百二十七卷、天台教觀文字七百一十六卷、
 華嚴章疏百七十五卷、儒道書籍二百五十六卷、雜書四
 百六十三卷、法帖御書堂帖等碑文七十六卷、雜碑等不
 能委記。都廬二千一百三（『日仏全』一一五、五二七
 頁上）。
- 9 石田充之「鎌倉浄土教と俊苒律師」（前掲書）一九〇
 頁。一九四頁参照。
- 10 高雄義堅『宋代仏教史の研究』一九一頁。
- 11 石田充之「鎌倉浄土教と俊苒律師」（前掲書）一九五
 頁。
- 12 石田充之「鎌倉浄土教と俊苒律師」（前掲書）一九八
 頁。
- 13 高雄義堅『宋代仏教史の研究』一八二～一八三頁。
 『光明抄』自体には表記したように記されているよう
 であるが、脚注を付して「前十三観為定善、後三福九
 品対前三福為散善」の書き誤りであろうとしている。
- 15 長西のこのような元照の受容のしかたは、その立場と

俊苒との関係からその影響は大きなものがある。
 高雄氏は長西の宗風について「長西は諸宗兼学の人で
 あり、かかる立場での所見が純正浄土教に縁遠きこと
 は自然の理わりである。殊に長西は俊苒との関係から
 元照浄土教を重視し、おそらくその法門を自己教学の
 組織内容に摂取したものと推測される」（高雄義堅
 『宋代仏教史の研究』一九一頁）と述べている。

仏教と女性 — 法然における女人教化 —

野 笹 浄 照

一、はじめに

今日、世界では様々な側面から人権尊重の声があがっている。これはつまり、社会生活の中で一人ひとりが人間としての尊厳が守られ、よりよく生きることのできる社会、この実現を促す動きである。古くから人々は人種、年齢、性別、職業などによる差別を受けてきた。これらの差異は往々にして、その環境、時代、その地域の価値観、思想によって差別の対象とされ、ひいては、一人の人間を傷つけ、何にも変えられない人としての尊厳を奪った。権力によって抑圧され、苦しみに耐え忍んでいた人々も少なくはなかっただろう。さて、昭和六十年（一九八五）には男女雇用機会均等法、平成十一年（一九九九）六月二十三日には男女共同参画社会基本法が制定されている。また近年、ジェンダー論が盛んとなえられ、仏教にもジェンダー論から

の視点が導入されてきている。

本稿では、宗祖法然が、当時救われ難いとされていた女性に対して救いの道を指し示した事柄を見ていく。そして、法然の二つの伝記と、そのゆかりの三寺院より女性の救いと往生について言及したい。

二、インド・中国・日本における女性観

それでは、仏教はどのような女性観を持っていたのだろうか。仏教の開祖釈迦は、どのような教えを説き、実際に、インドの社会はどのようなものであったのであろうか。釈迦の説いた仏教の教えは、男女平等に悟りを求め仏に成ることを説いているが、実際のインドでは、「四姓制度」による階級差別や男女差別があった。それを示す代表的なものに法律書（紀元前二世紀頃成立）の『マヌ法典』に次のような「三従」思想が見受けられる。

幼年と青年と老年とを問わず女子は何事をも独立になすことを得ない、自分の家においても亦同じである。

幼年には父に従属すべく、青年にはその手を執りし(夫)に、夫の死後はその子に(従属する)、婦女は決して独立することを得ない。

この「三従」思想は、インドだけでなく、儒教の国である中国にもあり、仏教がインドから中国にわたり、仏典が漢訳された時に「三従」と「五障」の思想が取り入れられるようになった。

インドの社会において女性の地位が低く置かれているという背景がありながら、釈迦は人間の絶対的平等を説いている。しかし、仏教が中国へ伝わった時に、「五障三従」の思想ができあがり、やがて、日本に仏教が伝わった時には、汚穢思想と相まって、女性が排除されていく歴史をたどるのである。

三、男女平等観を説く法然の教え

日本の中世、鎌倉時代までは、仏教はややもすれば特定の上流階級の者にしか救いの手が差しのべられなかった。

法然はそれを万人平等の救いへと変革させたのだが、この

ように差別を受けてきた女性たちに対して法然はどのような教えを説いたのであろうか。法然が京都の吉水の庵で、たずね来る人々に念仏の教えを説いている場面があるが、そこでは、老若男女さまざまの人々が法然の教えに耳を傾けている。

そのような法然の説法の中に『百四十五箇条問答』がある。これは女人との問答であるが、ここで女人が、

月のはばかりのあひた、神のれうに経はくるしく候ましきか。

と問うたのに対して法然は、

神やはばかるらん、仏法にはいます、陰陽師にとはせ給へ⁴

と答えている。女性の「五障三従」の思想の上に、日本の神道の思想が織りまざっているのであるが、これを少し説明したいと思う。神道における穢れには、人畜の死に関わる「死穢」と女性の月経や出産に関わる血穢とあり、非日常的、神秘的なものを恐れ、聖なるものも穢れとしての觀念をもたらししているのである。仏教においても、インドではなく、中国で発生したとされる『血盆経』がとえられようになる。⁵ そのようなことから先に述べたような疑問

を女人は抱いたのである。しかし法然は仏法には障りなしとなえていることから、男女に差別なしの視点を見ることができる。又、法然は女性の往生について以下の見解を示している。

『無量寿経』に説かれる法蔵菩薩の四十八願のうち第三十五願（女人往生の願）に、

設我得仏。十方無量不可思議諸仏世界。其有女人聞我名字。歡喜信樂發菩提心厭惡女身。壽終之後復為女像者。不取正覺。

とある。これを法然は『無量寿経釈』で、

これについて疑いあり。上の念仏往生の願は男女を嫌わず、来迎引接の男女に亘る、繫念定生の願もまた然なり。今別にこの願有り、その心云何。（中略）道宣、経を引ききて云く、「十方世界に女人ある処にはすなわち地獄有り」と云云。如之内に五障有り、外に三従有り。（中略）これに因て往生有るべき故、この理を鑑て別にこの願有りと云云。善導この願を釈して云く「すなわち弥陀の大願力に由るが故に女人仏を称すれば正しく命終の時に、すなわち女身を転じて男子と成ることを得。」（中略）道俗有りて云く、女人浄土に生

ずることを得ずと云ば、これはこれ妄説にして信すべからずと云云。これすなわち、女人の苦を抜きて、女人に樂を与うる慈悲の御心の誓願利生なり。

と説く。このように、法然は女性の置かれていた状況を明らかにして、そこからよりよい方向へ導いたのである。ちなみにここに出てくる道宣の引用は『浄心誠観法』に見られる。同書は二巻からなり、修行と教化の方法を説いている。浄心とは心の汚れを除いて清浄にすること、誠観とは悪を離れ真理を獲得するという意味である。その中に女人の十悪をあげており、引用部分はその中の第一番目の悪を述べる箇所にて、

誠観女人十悪如實厭離解脫法第十一

女人十悪者。具說難窮。今略言之令生厭離。一者貪姪

無量無厭。經云。十方國土有女人處即有地獄。一切障

道此為是苦。女人欲男如海吞流。百千萬劫畢竟不滿。

得一望一。心意狂亂。見可意男悉願與交。猶火納薪多

益多熾。晝夜行坐無忘欲時。受五道身皆女形攝。先際

已來女根未轉。徹窮劫世不免女身。故名貪欲無厭。

とある。さて、このように位置づけられていた女性たちを法然はどのように教え導いたのであろうか。具体的に記さ

れている法然の伝記を見ていきたい。

四、法然伝における女人教化

(一) 『本朝祖師伝記絵詞』(四巻伝)より

『四巻伝』は「善導寺本」によると法然滅後の二十五年後の嘉禎三年(一二三七)に成立し、詞書の執筆者は就空、絵図は観空である。その詞書の第二九図に以下の遊女の話がある。

室津につき給ければ、君たちまいり侍けり。むかし小松天皇、八人の姫宮を七道につかハして、君の名をとどめ宮中に、天王寺別当僧行尊、拜堂のためにくたられる日、江口神崎の君達、御船ちかくふねをよせける時、僧のふねにみくるしくやと申ければ、神哥をうたいいたし侍ける。

うろちよりむろちにかよふ尺迦たにも羅睺らハハはありとこそきけ
と打いたし侍けれハ、さまざまの纏頭し給ける。

又をなしきとまりの長者、老病にふして、最後に今様哥。

なにしに我らかおいにけん思へハいとこそかなしけれ

いまハ西方極楽のみたのちかひをたのむへし

とうたひければ、むらさきの雲、青海波にたなひき、

音楽人に聞て、異香身二かおりつつ、往生をとけ侍り

ければ、今、上人をおかみたまつりて、同じく其縁

をむすはむと、をのをの申侍ける。¹⁰⁾

以上の文は法然が念仏の法難を受け、四国へ配流となりその旅路の途中で出会った人々の話である。内容は小松天皇及び天王寺別当行尊拜堂の時、江口神崎の遊女への祝儀の故事を引き、播州室津において法然が遊女に対して念仏教化をしたことを掲げている。

(二) 『法然上人行状絵図』(四十八巻伝)より

四十八巻伝は法然の百回忌を記念してその前後頃に成立したのではないかと考えられ、この伝記は鎌倉時代から複数絵巻が製作されている中でも、法然の行状をもっとも克明に記録したものである。編著者は舜昌とされ、後伏見上皇の勅令によって編纂されたという。以下に述べる文は上記の四巻伝より後にできたものであるが、遊女の教化の話が現在にも語り継がれ、室津の場所においても、法然と遊女にまつわる資料や遺品とされるものなどが残されている。昔、室の泊は港町として栄え、遊女の集まる場であった。

第三十四卷

遊女申さく、「世を渡る道まちまちなり。いかなる罪ありてか、かかる身となりはんべるらん。この罪業重き身、いかにしてか後の世助かり候ふべき」と申しければ、上人あはれみでのたまはく、「げにもさやうにて世を渡りたまふらん、罪障誠にかろかるざれば、酬報又計りがたし。若し、かからずして世を渡りたまひぬべきはかりごとあらば、すみやかにそのわざを捨てたまふべし。若し余のはかりごともなく、又身を顧みざるほどの道心いまだ起りたまはずば、ただそのままたて、もはら念仏すべし。弥陀如来は、さやうなる罪人のためにこそ弘誓をも立てたまへる事にてはんべれ。ただ深く本願を頼みて、あへて卑下する事なかれ。本願を頼みて念仏せば、往生疑ひあるまじき」由ねんごろに教へたまひければ、遊女随喜の涙を流しけり。
(中略) 帰洛の時ここに尋ねたまひければ、「上人の御教訓を承りて後は、このあたり近き山里に住みて、一節に念仏はんべりしが、幾ほどなくて、臨終正念にして往生を遂げはんべりき。」と人申しければ、「しつらん、しつらん。」とぞ仰せられる。¹¹

以上のように室の泊で遊女が法然によって、阿弥陀仏の本願を頼りにして念仏を称える教えを聞き、歡喜の涙を流して、山里に住み、念仏往生を遂げたという。このように法然は善人も悪人も老若男女貴賤問わず、阿弥陀仏の救いは皆、平等であることを説いているが、同じ四十八巻伝の他の巻にも見ることができ。その中の第二十五巻においては、以下の文が述べられている。

第二十五巻、貴女武人の信仰の巻

鎌倉の二品の禅尼金剛界帰依もとも深くして、蓮上房尊覚を使ひとして、念仏往生の事尋ね申されたりければ、かのご返事にいはく、「(前略) 弥陀の昔誓いたまひし本願は、あまねく一切衆生のためなれば、有知・無知、有才・無才、善人・悪人、持戒・破戒、たとき・卑しき、男・女も隔てず、若しは仏の在世の衆生、若しは仏の滅後の衆生、若しは釈迦の末法万年の後、三宝みなうせて後の衆生までも、ただ念仏ばかりこそ、
現当の祈りになり候ふめれ。¹² (後略)

以上、第三十四巻と第二十五巻に述べられているように、女性、なかでも遊女の救いについて、実際に今も語り継がれている兵庫県尼崎市の如来院、西明寺、たつの市室津の

浄運寺という寺院について述べていきたい。

五、寺院において伝承されている遊女の教化

まず、如来院は行基が開祖で現在は法然上人二十五霊場の第四番札所となっている。そこに語り継がれるものとしては、法然が神崎に立ち寄った時、五人の遊女（吾妻・宮城・刈藻・小倉・大仁）が罪業深き自分たちでも救われるのかと救いを法然に求めたところ、法然は一心に念仏を称えることによって極楽に往生できると答えている。五人の遊女は安心と喜びのあまり、黒髪を切り、念仏を授かり出家の身となり神崎川で入水往生を遂げたという。この寺院には法然作の和歌が伝えられている。

身と口と 心のほかの 弥陀なればわれをはなれて
唱えこそすれ

次の西明寺は、法然が開基で如来院と同じ尼崎市にある。西明寺は如来院に語り継がれる神崎川で入水往生した五人の遊女にまつわる伝承がある。法然は彼女らを弔うため、神崎橋の杭をもつて、自ら刻んだとする法然上人立像がある。遊女たちの黒髪が神崎橋にかかって亡骸が浮かんだと伝わっているのである。こちらの寺院には、以下のような

『五人遊女塚由来絵巻物』が保存されている。

建永・承元（一二〇六年～一二二一年）の頃に至りては、娼家・嫖房、覺を聰ね、歌吹の海に弘誓の船を泛かべ、粉黛の巷に（中略）名をば、五妻・宮城野・刈藻・小倉・代忍とよびぬ。（中略）彼の五人の白拍子等、打つれて、上人の船に推参し、教化を」仰ぎ願ふにぞ。源空深く之をあわれみ、厭離穢土・欣求浄土の法門、最懇いとねほこるに説き示されければまのあたり一念発起して、丈なす烏うしつの黒髪を切り、手箱に入れて、上人に捧げ奉れば、源空感慨禁じ難く、尚も後世の大切なることを聞かせて、欣喜の涙にくれつつ、頓やがて出家せさせ、各法名を与へ、十念をも授け給へば、いづれも痛く打よろこび、不勝の涙に咽むせび入りつつ、お暇を上げ、上人の御前を立さりしも、道すがら浅猿あさましき身の所為を悔い嘆き、石の朝露の現世をはかなみ、罪障の程恐ろしく思ひて絶えずやありけん。直に手を引き会ひて、神崎川の橋の上に至り、念佛の聲、諸共に身を踊らして、うたかたの水泡みなわとこそは消え果てけれ。時に紫雲空にたなびき、異香四方に薫じ、あたら嬌名嘖々として、世に時めし五つ、もとの名は川波に散う

せてけり。人々驚き、死骸を水中より橋の上にゆりあげ見れば、合掌乱れず、瞑目笑めるが如く、花顔柳容、仏果を得て、乙女の傍を存し、往生の素懐をとげたり。此時より、その橋をゆりあげ橋とよびけるとぞ。上人、これを聞きて、船をかへし、死骸にゑかうし、里人と共に程近き別所の地に、五人一穴に埋め玉ひぬ。是、遍に上人化度の因縁、弥陀本願の利生、いと尊く、諸人随喜の涙に咽びけり。承元四年（一一一〇年）八月、上人勅免ありて、嘉運再びここに開き、同じき十月帰路の時、勝尾山に行かるる途上、釈迦堂にいりて、化度遊女の石碑一基を築かせ、猶追善の為に、二夜三日の別時念仏を営み、弔はせ玉へり。

次の浄運寺は法然の弟子の信寂が開祖である。語り継がれるものとしては、遊女友君は木曾義仲の三人目の側室（四十八巻伝の絵図には女房装束姿で描かれ、山吹御前という）で白拍子であり、義仲亡き後は子を身ごもるが幼くして亡くなり、その後は遊女となったという。しかし、彼女は遊女としての報酬を受け取らず、ただ亡き義仲の菩提をとむらう気持ちで線香のみを受け取った。室泊で法然と出会い、念仏の教えを聞いた。その時、友君に詠ったとい

われている和歌がある。

かり染めの 色のゆかりの 恋にだに あふには身を
も 惜しみやはする

法然はそこで三日間、滞在し友君に自ら自身の頭の像を作り、四国へおもむいた。そして、友君は粘土と線香の灰で法然の体の像を作った。その後、友君は室の港より少し離れた山里に住み、念仏往生を遂げたということである。

六、終わりに

前半では古来、女性が社会的、また思想的に置かれていた状況を明らかにしてきたが、本来、人間として尊ばれるべき女性が悲しくも、差別されてきた歴史があり、それが仏教という人間の平等、生きとし生ける者すべての絶対的平等を説く教えにより、その差別について見つめ、人間がよりよく生き、また後生にあつても救われる道を説いたのが法然であつたということがいえる。それは、阿弥陀仏の名を称える者は、皆ことごとく救われるということであり、法然は老若男女貴賤問わずさまざまな人々に教化したのである。つまり、釈迦の説いた、一人ひとりの特性に応じた対機説法をしたということである。『阿弥陀経』の一節

「池中蓮華 大如車輪 青色青光 黄色黄光 赤色赤光 白色白光 微妙香潔 舍利弗 極樂国土 成就如是 功德莊嚴」はそれを表現している。阿弥陀仏がまします極樂浄土の池中に咲く蓮華は、青色、黄色、赤色、白色とさまざまに光をはなち、香りをただよわせている。一つひとつに美しさがある。一つひとつ異なる美しさを發揮しているということから、人間も一人ひとりの特性（老若男女等）を認め、支え合うことが、今後の仏教における教化のあり方ではないだろうか。

また後半では、法然のそれぞれの伝記とそれにゆかりのある寺伝について述べてきたが、共通して言えることは、当時、女性であるということ、また男性の宴席に披露し、枕席に侍する生業の女性を差別してきた時代をうかがい知ることができる。法然は阿弥陀仏の四十八願の中の十八願を本願とし、念仏を称えることによって、老若男女貴賤問わず、みな平等に救われ、臨終時には阿弥陀仏の来迎を得て、極樂浄土に往生できることを説いたのである。その教えは多くの女性を救ったといっても過言ではないだろう。また、遊女たちは自らを罪業深きものととらえているところが見受けられるが、それは、『平家物語』の祇王の段を

例として挙げるができる。すなわち、平清盛が寵愛していた白拍子の祇王がいたが、突如現れた白拍子の仏御前に心が移り、祇王は館を離れ、家族とともに山里に住み念仏生活を送ることになる。気が晴れることのなかった祇王であるが、仏御前は世のはかなさを感じ、自ら清盛のもとを離れ、祇王とともに念仏の生活を送り、往生を遂げたというものである。

このように遊女たちは一時の楽しみははかないものであり、それを積み重ねることに罪や苦しみを作ってしまうことに気づいたのである。だから法然に救いを求めたのではないだろうか。法然は、人間はみな罪業深き凡夫であり、そのことに気づき、称名念仏によって往生できることを説いたのである。入水往生のように今あるこの命を自ら奪ってしまうことは決してすすめられないが、法然は念仏を通じて救われることを信じて、人生の最後までよりよく生きるといふことを伝えているといえるのではないだろうか。

《註》

1 中野義照訳『マヌ法典』（日本印度学会、昭和二六年）

一三九頁

- 2 三従について『大智度論』卷九九には次のようにある。
 女人之禮。幼則從父母。少則從夫。老則從子。(『大正藏』二五卷七四八頁b)
- 3 五障について『妙法蓮華經』卷四には次のようにある。
 時舍利弗語龍女言。汝謂不久得無上道。是事難信。所以者何。女身垢穢。非是法器。云何能得無上菩提。佛道懸曠。經無量劫勤苦積行。具修諸度。然後乃成。又女人身猶有五障。一者不得作梵天王。二者帝釋。三者魔王。四者轉輪聖王。五者佛身。云何女身速得成佛。(『大正藏』九卷三五頁c)
- 4 『昭法全』六五九頁
- 5 女性は産血によって、大地、河川、神仏を汚す罪を犯し地獄で苦しんでいるため、それを救うという内容が説かれる。
- 6 『大正藏』一二卷二六八頁c
- 7 『昭法全』七五頁一五行―七八頁四行
- 8 香川孝雄「法然上人の女性観」『井川定慶博士喜寿記念 日本文化と浄土教論考』(井川博士喜寿記念会出版部、昭和四九年)三一―三三頁
- 9 『大正藏』四五卷八二四頁a
- 10 中井真孝『善導寺版 本朝祖師絵詞』卷第三(浄土宗 大本山善導寺、平成二〇年) 六八―六九頁
- 11 早田哲雄『勅修法然上人御伝全講 昭和更編校注』(佐賀県西念寺、昭和三九年)一二二―一二五頁
- 12 同、七三九―七四一頁
- 【キーワード】法然、女人教化、『四十八卷伝』、『四卷伝』、『五人遊女塚由来絵巻物』

法然上人「選択」思想の成立とその意義

林田康順

一、はじめに―本稿の視座―

法然上人は、その主著であり、浄土宗第一の宗典である『選択本願念仏集（以下、選択集）』において弥陀・釈迦・諸仏三仏同心からなる本願称名念仏の選択に基づく浄土宗義を体系化すると共に、阿弥陀仏の化身たる善導大師（以下、祖師の尊称略）ただ一師に偏に帰依することを明かされた。現在までに筆者は、念仏と諸行の選び取り・選び捨ての主体を機辺から仏辺へ、つまり我々凡夫の側から弥陀・釈迦・諸仏という覚者・如来へと転換・昇華された画期的な選択思想^①に注目し、法然の思想史を通じ、種々の拙稿において、さまざまな視点から論じてきた。

本稿は、そうした一連の拙論を踏まえ、康僧鑑訳『無量寿経』の異訳であり、法然が「選択」というタームの典拠

とされた支謙訳『阿弥陀三耶三仏薩樓佛檀過度人道経（以下、大阿弥陀経）』や支婁迦讖訳『無量清浄平等覚経』に注目された時期を探りつつ、選択思想の成立とその意義について考察を加えるものである。

二、『逆修説法』の説示を追って

―「一向」から「選択」へ―

既に拙稿で指摘しているように、選択思想の提示は『逆修説法』が初出であり、それと同様に『大阿弥陀経』への注目も『逆修説法』が嚆矢であると結論づけられよう。とりわけ、『逆修説法』二七日における『大阿弥陀経』への言及がその濫觴であり、『選択集』へと継承される選択思想の原型は『同』三七日において構築されたと指摘できる。こうした経過は、『逆修説法』の説示を初七日から五七日

へと順を追って見ていくことによって自ずと浮かび上がってくるのである。

1、『逆修說法』初七日

—「一向」をキーワードとして—

そこで、まずは初七日の説示である。

今日所被講讚者、此三部中雙卷無量壽經阿彌陀經也。先無量壽經、初說阿彌陀如來因位本願、次說彼佛果位二報莊嚴。然者此經說阿彌陀佛修因感果功德也。則上卷初所說四十八願等、彼佛因位發願也。同卷奧及下卷初所說淨土莊嚴并衆生往生因果、彼佛果位願成就也。一々本誓一々願成就、經文明也。不違具釋。其中說衆生往生因果者、則念佛往生願成就之諸有衆生聞其名號文、及三輩文是也。若依善導御意者、就此三輩業因、可立正雜二行。就正行亦有二、正定助業也。三輩俱一向專念者、則正定業也。順彼佛本願故、又其外有助業、有雜行。開經文、當觀經疏正雜二行。此中輩文有起立塔像句。其像者、經文雖不見何佛像、懷感禪師群疑論、立都率西方十五同義中、有造像

同之義。釋其造彌陀形像之證據、引此中輩起立塔像文。故知、彼像者是彌陀形像、往生助業也。凡此三輩中、各雖說三菩提心等餘善、望上本願、專在令稱念彌陀名號。故云一向專念。上本願者、指四十八願中第十八願也。一向之言、對二向三向之義也。若念佛外並修餘善者、可背二向義也。求往生人、專依此經、必可意得此旨也。雙卷經大意略如此。

ここで法然は、仏經功德讚歎として『無量壽經』と『阿彌陀經』を取り上げ、それぞれの經典の概要を述べている。そして、『無量壽經』には、大きく「阿彌陀如來ノ因位ノ本願」と「彼ノ仏ノ果位ノ二報莊嚴」との二つの内容が説かれているとし、その中、念仏往生に關する説示として、念仏往生願成就の文、及び、三輩の文を指示している。さらに、三輩に説かれる念仏と諸行の關係については、善導『觀經疏』に説かれる正雜二行と正助二業によつて分別し、やはり『觀經疏』の「上来、定散両門ノ益ヲ説クト雖モ、仏ノ本願ニ望ムレバ、意、衆生ヲシテ一向ニ專ラ弥陀仏ノ名ヲ稱セシムルニアリ」との文を受けたと思われる「此ノ三輩ノ中ニ各々菩提心等ノ余善ヲ説クト雖モ、上ノ本願ニ

望ムルニ、専ラ弥陀名号ヲ称念セシムルニ在リ。故ニ一向
專念ト云ヘリ」と述べ、念仏こそ「正定業」であり、だか
らこそ、浄土往生を求める者は、念仏を専修すべきと主張
している。もちろん、講説時間の関係もあつたのだろう、
その説示内容が少ないので、明確なことまでは指摘し得な
いが、こうした一連の説示内容は、『選択集』の第二・
三・四・十二章のいづれにも関連しており、『選択集』撰
述時の視点から言えば、その内容が多岐に及び、一貫性を
欠いている感があることを否めない。しかし、こうした説
示の仕方は選択思想が未成熟であつたことを推測させるも
のであつて、その内容からも、この時点での本願念仏説示
のポイントは『無量寿経』と『観経疏』に説かれる、釈尊
を主格とした「一向」に収斂されると指摘できよう。

2、『逆修説法』二七日

—『大阿弥陀経』言及の嚆矢—

次に二七日の説示である。

次明下稱二名號一往生上者、經云、佛告阿難汝好持是
語持是語者即是持無量壽佛名「云々」。善導釋レ之云、
從佛告阿難汝好持是語已下、正明下付屬彌陀名

號一流中通於退代。上來雖レ説ニ定散兩門之益、望ニ
佛本願意在三衆生一向專稱彌陀佛名「云々」。
凡此經中雖レ説ニ定散諸行、不以下ニ其定散付屬、但
以ニ念佛一行付屬阿難流三通未來也。流通ニ退
代一者、遙トス法滅百歲。即末法萬年後、佛法皆滅不
聞ニ三寶名字之時、唯此念佛一行留百歲可レ在。
然レ者聖道法文皆滅、十方淨土往生亦滅、上生都率亦
失、諸行往生亦失之時、唯此念佛往生一門留、
雖ニ其時一念必可往生、故指レ之云ニ退代也。是則
擧レ遠攝レ近也。望佛本願者、指ニ彌陀如來四十八願
中第十八願也。今教主釋尊捨ニ定散ニ善諸行、付ニ
屬念佛一行一事、彌陀本願行故也。一向專稱者、
指下雙卷經所レ説三輩文中一向專念也。一向之言捨
餘之詞也。此經初廣雖レ説ニ定散、後一向擇念佛
付屬流通給也。然欲下遠隨彌陀本願、近
稟釋尊付屬上者、一向修念佛行可レ求往生也。
凡念佛往生之勝、于諸行往生有多義。一者因位本
願。謂彌陀如來因位法藏菩薩時、願發四十八願
設ニ淨土ニ成レ佛之時、立ニ衆生往生行撰定時、撰ニ
捨餘行撰ニ定唯念佛一行而立、于往生行。此選擇

願トイヘル者、大阿彌陀經ノ說也。⁽⁵⁾

ここで法然は、仏經功德讚歎として『觀經』を取り上げ、その中、本願念仏による浄土往生について、『觀經』流通分の一節とそれを受けた『觀經疏』の文を示して解説を加えている。その際、『無量壽經』に説く、法滅百歳までも念仏を留めるといふ「特留此經（念仏）」の一節と初七日で述べられた『無量壽經』や『觀經疏』に説かれる「一向」の文によつて論を進めている。その説示内容は、『撰択集』では、第四・六・十二章に関連している。初七日同様、『撰択集』撰述時の視点から言えば、その内容が多岐に及び、一貫性を欠いていると指摘できよう。そして、この時点での専修念仏説示のポイントも、やはり「一向」といふ言葉に集約されよう。

とはいへ、「一向ノ言ハ、余ヲ捨ツルノ詞也。此ノ經ニハ初メニハ広く定散ヲ説クト雖モ、後ニハ一向ニ念仏ヲ撰ビテ付属シ流通シ給ヘル也」と説示し、初七日には見られない、「一向」と「捨」や「撰」というタームを直接結びつけていることは、次に述べる「撰択」を踏まえての言及であると指摘でき、大いに注目すべき点である。

続けて法然は、「念仏往生ノ諸行往生ニ勝ルコト多義有

リ」として、「浄土三部經」や『般舟三昧經』などから六義を提示し、その第一に『無量壽經』に説く法藏菩薩の「因位ノ本願」を挙げている。ここで法然は、法藏菩薩が「衆生往生ノ行ヲ立ント撰定シタマウ時、余行ヲ撰捨シ、唯念仏一行ヲ撰定シテ、往生ノ行ヲ立テタマヘリ。此ノ撰択ノ願ト云ヘルハ、大阿彌陀經ノ說也」と述べ、「撰定」や「撰捨」と共に、はじめ、阿彌陀仏を主格とした「撰択」というタームを用い、それが『大阿彌陀經』の説示に基づいていると指摘している。先に見たように、初七日においても「彼ノ仏ノ因位ノ發願」について説示がなされているにもかかわらず、そこには一言も『大阿彌陀經』や「撰択」についての言及はない。この二七日は、『觀經』についての仏經功德讚歎を語る場であつて、「念仏往生ノ諸行往生ニ勝ル」六義をごく簡潔に言及しているに過ぎないのに、その第一に「撰択」の義が説示されている重みを見過することはできないであろう。即ち、この短い一節こそ、法然が『大阿彌陀經』に言及され、「撰択」というタームを明示された嚆矢であると指摘できるのである。無論、法然の中にあつて、初七日から二七日の間に、『大阿彌陀經』を被閲せしめるだけの契機があつたことが予想されるが、

その点については、稿を改めて言及したい。

3、『逆修説法』三七日―「選択」思想の構築―

次に三七日の説示である。

次雙卷無量壽經者、淨土三部經中、猶此經爲根本也。其故一切諸善願爲根本。然此經說彌陀如來因位願、謂乃往過去久遠無量無數劫有佛、申世自在王佛。其時有一人國王。聞佛說法、發無上道心、捨國棄王出家。成沙門、名曰法藏比丘。即詣世自在王佛所、右遶三匝、長跪合掌、奉讚佛白言、我設淨土欲度衆生。願爲我說經法。爾時世自在王佛爲法藏比丘、說二百一十億諸佛淨土人天善惡國土微妙、又現之與給。法藏菩薩聞佛所說、又見嚴淨之國土已後、五劫間思惟取捨、從二百一十億淨土中撰取、而設四十八誓願。從二百一十億之國中、善惡之中捨惡取善、微妙之中捨麤取妙、如是取捨選擇發此四十八願故、此經同本異譯大阿彌陀經、此願被選擇。其選擇之樣粗申開候者、

ここで法然は、仏經功德讚歎として『無量壽經』を解説

するにあたり、阿彌陀仏の本願を論じる『無量壽經』は「淨土三部經」の「根本」であるとし、続けて、法藏説話を趣意し「二百一十億ノ國中ヨリ、善惡ノ中ニハ、惡ヲ捨テ善ヲ取リ、微妙ノ中ニハ麤ヲ捨テ妙ヲ取リ、是ノ如ク取捨シ選択シテ此ノ四十八願ヲ発シタマフ」と述べ、阿彌陀仏による四十八願の選択（取捨）が、〈取善・妙・捨惡・麤〉という御意に基づいているとし、だからこそ、『無量壽經』と「同本異訳」の『大阿彌陀經』には「選択ノ願」として説かれているのだと結論づけている。『選択集』第三章私釈段では、『無量壽經』や『大阿彌陀經』の經文を冷静かつ正確に引用した後に「選択」と「撰取」が同意であることに言及しており、その説示の順序が逆になっているものの、その説示方法は同一であり、初七日や二七日に説かれるような、釈尊を主格にした「一向」というチームによって念仏と諸行の關係を論じていこうとする姿勢とは明らかに異なっていることが知られよう。即ち、独自の切り口を獲得された法然が、阿彌陀仏を主格とした選択本願念仏を自由闊達に説き勧めている姿を彷彿と浮かび上がらせてくれるのである。こうした三七日の説示が、『選択集』第三章へと継承されることは言うまでもなく、

ここに法然が選択思想を構築せんとする起点を見出すことができるのである。

4、『逆修說法』五七日

—「我等ガ計フ可キ事ニハ候ハズ」—

次に五七日の説示である。

次無量壽經者、如來說、教事皆爲衆生濟度也。故衆生根機區、故、佛經教亦無量。而今經爲往生淨土説、衆生往生法也。阿彌陀佛修因感果次第、極樂淨土報莊嚴之有様委説給、爲令勸衆生發中欣求心上也。然此經所詮、説下我等衆生可往生之旨也。但釋此經、諸師意不同也。今且以善導和尚御意心得候、此經偏説專修念佛旨、爲衆生往生業也。何以知、之者、先説彼佛因位本願中云、設我得佛、十方衆生、至心信樂欲生我國、乃至十念、若不生者不取正覺。「云々」。彼佛因位法藏菩薩之昔、於三世自在王佛所、從二百一十億諸佛妙土中、選發四十八誓願。設淨土成佛、可令衆生、我國行業選願給全不立餘行、但立念佛一行也。故大阿彌陀經、既彼佛願選擇立給故也。大阿彌陀經與此經同本

異譯經也。然往生行我等點、今始可計事不候。皆被定置事也。法藏比丘若惡選立給者、世自在王佛猶左可有歟。令説彼願共之後、何授下記決定可成中、無上正覺乎。法藏菩薩立、彼願、兆載永劫間難行苦行積功累德、既成佛給者、昔誓願一々不疑、而善導和尚引此本願文曰、若我成佛、十方衆生、稱我名號、下至十聲、若不生者不取正覺、彼佛今現在世成佛、當知本誓重願不虛、衆生稱念、必得往生云々。

ここで法然は、仏經功德讚歎として『無量壽經』を解説するにあたり、如来が法を説かれるのはすべて衆生救済のためであり、阿彌陀仏が成仏されて極樂淨土を用意されたのも我々衆生のためであると述べている。だからこそ『無量壽經』の所詮は、我々が淨土往生を遂げるための行を述べることにある、それは善導によれば、專修念佛の旨を明かすためである。そして、法藏菩薩が、第十八念仏往生願において「全ク余行ヲ立テズシテ、但、念仏ノ一行ヲ立テタマヘル」意圖と『大阿彌陀經』に説かれる「選択」の姿勢とは共通しているのであり、その理由として、三七日同様、再び「大阿彌陀經ト此ノ經トハ同本異訳ノ經」だから

であると述べている。だからこそ、我々凡夫が往生行について自身の見解をとやかく語る必然性などまったくないのであって、法蔵菩薩が兆載永劫のご修行を積まれ、すでに阿弥陀仏として成仏を遂げられている以上、阿弥陀仏ご自身が定め置かれたままに本願念仏を修めるべきであると結論づけている。

三、おわりに

―「選択」・揺るがぬ盾と最強の矛として―

以上、『逆修説法』に説示される『大阿弥陀経』の引用を中心に考察をめぐらせてきたが、ここで指摘できるのは、第十八念仏往生願を解説するにあたって、『無量寿経』や『観経疏』に説かれる積尊を主格とした「一向」をキーワードとして論理の組み立てをしていた初七日や二七日の説示から、『大阿弥陀経』に記載される阿弥陀仏を主格とした「選択」を根拠として論理を構築している三七日や五七日の説示への質的転換である。このことは、選択思想を語る上で実に大きなターニングポイントとなっていると指摘できよう。なぜなら、積尊を主格とする「一向」の文だけでは、我々衆生（機辺）がただひたすら専修念仏に励む勸

奨であることは認知できたとしても、阿弥陀仏が主格となつて念仏一行を選択し、諸行を選捨するという阿弥陀仏ご自身（仏辺）による往生行の取捨という明確な御意にまで踏み込んで論じることができないし、ましてや、念仏と諸行をめぐる阿弥陀仏（仏辺）による勝劣難易の二義を構築するための理論的経証には到底なり得ないからである。そう言った意味で、『大阿弥陀経』に説かれる阿弥陀仏（法蔵菩薩）ご自身による選択思想の説示こそ、法然にとって、行者をして専修念仏・一向念仏に向かわしめる、仏辺に基づく難易義という理論的根拠を主張し得る揺るがぬ盾であり、浄土立宗にあたっては他宗に対して念仏と諸行をめぐる仏辺に基づく勝劣義・大小義・多少義を主張し得る最強の矛となるのであり、その結果、法然は本願念仏をして「ひとりだちをせさせて、すけをささぬなり」と明言することができたのである。そして、だからこそ法然は、『逆修説法』以降、数年間にわたって選択思想の理論的構築に邁進され、選択の主体を弥陀一仏だけではなく、釈迦や諸仏にまでその主体の幅を広げ、あわせて、善導弥陀化身説に基づいた偏依善導一師のスタンスを構築し、自身が見出された「選択」の語を冠して、その畢生の書『選択本願念

仏集』を撰述されたのである。

【註】

- (1) 石井教道博士『選択集全講』三頁～四頁、香月乗光氏「法然上人の浄土開宗における仏教の転換」（『法然浄土教の思想と歴史』所収）を参照されたい。
- (2) 『昭法全』二二六～二二七頁。
- (3) 『浄全』二・七一・b。
- (4) 拙稿「『選択集』の構造―偏依善導一師―」（『印度学仏教学研究』五五―一）を参照されたい。
- (5) 『昭法全』二四三頁。
- (6) 『昭法全』二五一頁。
- (7) 『昭法全』二六六頁。
- (8) 「つねに仰せられける御詞」『昭法全』四九三頁。

東向観音寺蔵良忠撰『浄土宗要集』について

南 宏信

【はじめに】

東向観音寺は京都市上京区に在る真言宗泉涌寺派の寺院であり、この寺院が浄土宗鎮西派第三祖然阿良忠（一一九九～一二八七）撰『往生要集鈔』を所蔵している。この『往生要集鈔』は正和三年（一二三二）の書写奥書を有する。それは良忠滅後二十七年にあたり、伝本中で現存最古である。厳密な読解には諸本との比較対照が必須であり、筆者は現在作業を進行中である。

本稿で扱うのは『往生要集鈔』と同木箱に収められた書名不明の「端本」である。首尾欠であるため、外題・内題・尾題や奥書の有無も確認できないが、『往生要集鈔』と同筆であることから見蓮房如導（一二八四～一三五七）の筆である³。本書もまた正和三年前後をそう遠く離れない

時期の書写であると予想される。

この「端本」を繙くと、いわゆる良忠撰『浄土宗要集』五巻の「草稿本」と位置付けられている『浄土宗要肝心集』三巻に概ね一致しているようである。如導が『往生要集鈔』とこの「端本」を書写している事実は非常に興味深い。『往生要集鈔』と共に良忠晩年の著作であるので著作の前後関係を探る上でも看過できない一書である。

【先行研究】

良忠関係の論文は多くあり、『浄土宗要集』に関しては廣川堯敏氏が先鞭をつけている⁵。既に『浄土宗要集』と『浄土宗要肝心集』の構成を比較し、良忠の著作全体に対する『浄土宗要集』の著作意図を位置づけようとしている。現存する諸本については【表】の通り。諸本については既

に廣川氏が簡単に紹介しているが、今新たな写本を加えて再度以下に挙げる。まず東向観音寺蔵本を紹介し、次いで諸本との比較の概略を述べる。

【東向観音寺本について】

京都東向観音寺所蔵。正和三年（一一三二）頃の書写。楮紙。粘葉装。每半丁一七〜一八字七行。押界。縦二六・二cm、横一六・四cm、界高二二cm、界幅一・八cm。前欠・尾欠で外題・内題・尾題・奥書等は確認できず。『浄土宗要集』より『浄土宗要肝心集』の方に一致する。しかしこの「端本」は『浄土宗要肝心集』とは断定できない相違を有する。

【「端本」の書名について】

東向観音寺本は前述の通り首尾が欠落しているためにどのような書名が附されていたかは知ることができない。しかし粘葉装である本書には、剥がれの為にしばしば柱題・巻数・丁付けが確認でき、これが手がかりとなる。例えばそれには「宗二 十」とある。東向観音寺所蔵の「往生要集卷上鈔第三」には「要上三 三」とあり、内題と照合す

ると「往生要集卷上鈔第三」の「三葉目」に当たる。『浄土宗要肝心集』と『浄土宗要集』はともに「宗」を書名に有するので「端本」がどちらの意図を以て附されたのかは不明である。

そこで金沢文庫所蔵『浄土宗要肝心集』を見ると、東向観音寺本と同様に剥がれの為「肝上 廿一丁」の丁付けの筆が確認できる。この「肝上 廿一丁」は「浄土宗要肝心集上」の「二十一葉目」に該当する。

このように『浄土宗要肝心集』を指す場合は「肝」を、そして巻数を表すには「上」を使用する。『浄土宗要肝心集』はすべて「上中下」の三冊であり、「一二三」は使用しない。とすれば「端本」の「要二」は「浄土宗要集第二卷」を指すことになる。しかも「端本」は『浄土宗要肝心集』では上巻に該当するので、『浄土宗要肝心集』として書写するのであれば「二」を使用する訳がなく、「上」もしくは「一」と表記されなければならない。よって「端本」は『浄土宗要集』として書写されていると判断できる。これは書名で『浄土宗要集』が確認できる嚆矢である。

『浄土宗要肝心集』の諸本

(1) 金沢文庫蔵写本（マイクロフィルムからの紙焼き複写による確認）。塚本善隆氏が「浄土宗学上の未伝稀観の鎌倉古鈔本」（『浄土学』五・六号、一九三三年）で紹介しているその奥書には「弘安十年丁亥十月十六日／鎌倉名越善導寺^ニ書写處^ニ」とある。弘安十年十月十六日（一二八七）といえば良忠没後三か月の書写である。塚本氏の紹介では尾題箇所の見開きと奥書の写真が掲載されているのみであるが、紙焼き複写で確認したところ、次のような特徴を有する。

書写者不明。粘葉装。附訓点。首欠。尾題「浄土宗要肝心集上」柱題「肝上」。柱の丁付け「廿丁」から始まる（今いう柱の丁付けの一丁は四丁分に相当する）。途中欠損があり、二十丁～二十五丁、二十八丁、三十丁～三十五丁が現存する。每半葉十七字～二十字七行。

(2) 松井達音氏寄贈本（佛敎大学蔵）。写本。三卷三冊。写本。楮紙。四つ目綴じ。每半葉十九字九行。無界。若干の虫損はあるが、本文の読解に支障はない。しかし三冊共右下に焼け焦げと、水濡れの後が見られる。表紙にはその

ような後が無いことから後補である。全体に訓点が附され、朱筆で断句や挿入文、校注がある。また白墨による文字の修正も確認できる。仮名交じり。縦二六・五cm、横一八・四cm、字高二・三cm（上巻）。奥書などはないが、江戸時代の奥書を持つ（4）（5）と同様であるので、江戸時代の書写であると思われる。

(3) 紀氏諦念氏贈本（佛敎大学蔵）。現在欠本。『統浄土宗学関係書籍目録稿』には「三冊。二八cm。外題「浄土肝心集」とのみある。廣川氏は以下のように紹介する。「表題には『浄土肝心集』とあり、内題には『浄土宗要肝心集』となっている。各巻の表紙『仙誉護持』と記されており、紀氏諦念師の寄贈本である。」

(4) 天性寺文庫本（佛敎大学蔵）。写本。上巻の一冊のみ現存。表紙は左下が破損している。柿洪の跡がまばらに残る。原装。五つ目綴じ。楮紙。每半葉二十字十行。縦二七・四cm、横一九・一cm、字高一七・六cm。無界。附訓。朱筆で挿入符等の書き込みあり。遊紙二丁、本文四十一丁、遊紙一丁。表紙裏の遊紙二丁裏に「西光院什物／寺外不出」とある。奥書「于時享保十六年亥九月廿五日寫之畢／輒問書^ス」とあるように享保十六年（一七三二）の書写で

ある。

(5) 大正大学蔵本。写本。三卷一冊。四つ目綴じ。縦二六・七cm、横一八・六cm、字高二・三cm。每半葉二十字十行。無界。保存状態は良好。題簽に「合冊」とある通り、各巻ごとに内題、選者名、目次、尾題が確認できるので、本来三巻三冊のものを合冊して一冊にしたのであろう。遊紙二丁、上巻四十一丁、中巻三十四丁、下巻二十八丁、遊紙二丁。朱筆で断句、人名・経典名の線引き、校注を有する。奥書も朱筆である。廣川氏がいうように、本文とこの朱筆と同一人物であるかどうかの問題は残るが、少なくとも慶応四年(一八六八)が下限であろう。奥書「慶応四年正月七日一校了 練阿(朱筆)」。

諸本を通じて撰者号を確認できるものは全て「沙門良忠述」とある。

『浄土宗要集』の諸本

(1) 真福寺蔵本。写本。黒板勝美編『真福寺善本目録続輯』(一九三六年)には「浄土宗要集卷第二 一冊／＼縦七寸九分 横六寸六分／天授二年(永和二年)寫本、袋綴、紙數四十六枚、内題下に「釋良忠述」とあり。／永和二年八月日

於洛中圓福寺書寫之畢 淨空(花押)」とある。每半葉十七字十九字九行。附訓。永和二年(一三七六)の奥書を持つ本書は、管見では現存最古にして唯一の写本である。本書は他の『浄土宗要集』版本と比べて、文章に若干の出入りがある。五巻中第二巻のみの現存ではあるが貴重な資料である。

(2) 寛永十年版(二六三三)。『佛書解説大辞典』補訂版国書総目録』によつて龍谷大学・大正大学の所蔵が確認でき、廣川氏の論稿にも諸本の一つとして紹介している。しかし確認したところ、ともに浄土宗鎮西派第二祖聖光房弁長(一一六二～一二三八)撰『浄土宗要集』であることを知り得た。同時代を生きた弁長、良忠、顯意(一二三九～一三〇四、西山派第三祖)の著作が同名を有していることは興味深い、この事例を勘案するなら、良忠撰『浄土宗要集』の寛永十年版はそもそも刊行していない可能性が高い。

(3) 寛永十二年版(一六三五、佛教大学蔵極楽寺文庫本)。五巻五冊。四つ目綴じ。附訓。每半葉十九字九行、中黒口、花口魚尾、双边、無界。原裝、柿渋。縦二七・九cm、横一八・一cm、版面二〇・二cm(第一巻)。若干の虫

損があるも状態は良好。刊記「寛永乙亥孟春中旬杵田勘兵衛刊行」。補刻の跡あり。

(4) 慶安四年版(一六五二、佛教大学蔵)。紀氏諦念寄贈本。五巻五冊。五つ目綴じ。表紙は柿洪で寛永十二年版に比べて厚い。版式や丁数、字体、匡郭等の細部にわたる特徴や柱題の表記が一致することから、寛永十二年版と同一であると思われる。また刊記だけを変えた形跡が奥付に見受けられる。但し巻一の尾題「浄土宗要集第一」の「二」が欠けている。虫損などあるが、保存状態は良好。

巻五巻の刊記は「慶安四辛卯曆仲秋吉辰寺町通圓福寺町秋田屋平左衛門刊行」とある。

(5) 無刊記本。龍谷大学蔵本。五巻五冊。原装。四つ目綴じ。縦二七・五cm、横一七・二cm。尾題・柱題の特徴が寛永十二年、慶安四年版と同一。外題は順に「浄土宗要集一」「同二」「同三」「同四」「同五」。いずれも朱筆。綴じ穴の数と、刷りがしっかりしている(磨滅が少ない)ので、寛永十二年の方に近いであろう。推測の域は出ないが、刊記がないので寛永十二年より前の刷りになるうか。この他に龍谷大学蔵本がある。五巻中第一巻のみであるので、刊記未詳。後補の表紙。こよりで二箇所の下綴じのものに、

四つ目綴じを施している。縦二六・二cm、横一七・五cm。特徴は、寛永・慶安と同じ尾題・柱題の特徴を持つ。保存状態は良好。

(6) 文政二年版(一八一九)。佛教大学蔵本の一つに「現流布之旧本慶安四辛卯調割至文政二己卯凡歴百六十年/旧本ハ標目ヲ出ニ巻別ニ始一今全部ノ標目總而首巻之始ニ挙レ之」とある。了道が拝写した良忠と白旗上人の挿絵と、増上寺大僧正騰誉実海の序文がある。

(7) 明治期版(佛教大学蔵)。文政二年版の覆刻である。

【『浄土宗要肝心集』諸本比較】

管見では『浄土宗要肝心集』は現存四本で写本のみである。これらは二系統に大別できる。一つは最古の写本である金沢文庫本である。他三本は全て同じ系統であると思われる。他三本の内一つは享保十六年(一七三二)、二つは慶応四年(一八六八)の書写である。奥書が無く、書写年代が分からない三つ目の写本もこの時期をそう遠くは離れない書写であろう。但し、これらの中でも多少の相違が確認できる。

この二系統の相違の一例を挙げれば、金沢文庫本は『観

念法門』について「観念法門云惣不論照撰余雜業行者」と引用する箇所を、他三本では「要集三云不言弥陀光明照餘行者」としている。更にこの相違を『浄土宗要集』では両書共に引用している。他にも金沢文庫本では確認できるが、その他では欠けている箇所が数か所ある。

東向観音寺本の内容は金沢文庫本に一番近く、前述の相違は全て東向観音寺本も同じである。但し一部金沢文庫本より文が少ない箇所もある。

基本的には『浄土宗要肝心集』の構成でありながら、『浄土宗要集』の書名を有し、一部『浄土宗要集』のみに確認できる文章を含んでいることに東向観音寺本の特徴が見て取れる。

【『浄土宗要集』諸本比較】

一方『浄土宗要集』は真福寺本（一三七六）以外、全て同系統の江戸期の版本になる。諸本は時系列に真福寺本から寛永十二年版・慶安四年版に、そして文政二年版へと変遷する。それぞれに文字の修正や、読解を容易にする為の文字を補ったりしている。中でも真福寺本から寛永十二年版の間に相違が多い。

【おわりに】

成立問題に関しては、本稿の指摘を念頭に置きながらの全体的な検討と『浄土宗要集』の末疏『浄土宗要集問書』二種を含めた抱括的な検討が必要である。

廣川氏は、『浄土宗要肝心集』と『浄土宗要集』とを二分しての考察であった。今回の結果、五卷中第二巻のみの比較であるが、どれも完全には一致しないことを知り得た。それによって『浄土宗要集』はその名を有する頃から増広・編集され続けて現在の形になっていることが予想される。具体的な諸本の様相は続稿で検討予定である。

本稿では紙面の都合上、東向観音寺本の紹介と、この書が『浄土宗要肝心集』から『浄土宗要集』への転換期の様相を伝える伝本として重要な位置にあることのみを指摘するに留める。

・ 附記

今回閲覧の機会を賜りました、東向観音寺上村貞郎住職、並びに上村法玄副住職に厚く御礼申し上げます。

また本稿は平成二十一年度科学研究費補助金（若手研

究・スタートアップ)による研究成果である。

仏教学研究 四一・二二

一九九一年「選択集略鈔と選択伝弘決疑鈔」(『印度学

1 この寺院の調査は、平成十五年から細川武稔氏を団長

とし、東京大学の大学院生を中心とする東向観音寺史料調査団が現在も調査を進めている。

2 大塚紀弘氏・細川武稔氏「東向観音寺史料目録(1)」

(『東京大学日本史学研究室紀要』第九号、二〇〇五年)

3 如導については、大塚紀弘稿「中世都市京都の律家」

(『寺院史研究』一〇、二〇〇六年)参照。

4 先行研究は『良忠上人研究』(一九八六年)や『源

智・弁長・良忠 三上人研究』(一九八七年)、梶村昇著『聖光と良忠』(浄土宗出版、二〇〇八年)等で目録が作成されている。

5 管見では廣川氏の良忠研究には以下のものが確認でき

る。

一九八五年「良忠述『浄土宗要集』の成立をめぐる諸

問題(一)」(『浄土学』三六)

一九八六年「良忠述『浄土宗要集』の成立をめぐる諸

問題(二)」(前掲『良忠上人研究』所収)

一九九六年「初期良忠教学の形成過程—金沢文庫本『観経疏玄義分聞書』第一を中心として—」

(『浄土宗学研究』二三)

6 法然の門人で、諸行本願義を立てた覚明房長西(一一八四—一二六六)の編集した『浄土依憑経論章疏目録』(『長西録』)には「従_レ是記主上人作」として

「宗要_{論議}五卷」「肝心宗要論議三卷」とあり(前掲廣

川論文、一九八五年)、必ずしも『浄土宗要肝心集』

『浄土宗要集』の書名のみではない。しかし目録には

必ずしも正式名称のみを採録するのではないので、今

は現存している書名のみを扱う。

7 前掲廣川論文、一九八五年。

8 このことと関連して大正大学が良忠撰『浄土宗要集』

の写本を所蔵していることを確認できるが実際には顕

意撰『浄土宗要集』であった。『佛書解説大辞典』は

他にも良忠の著作で、貞享三年(一六八六)刊本、天

保二年(一八三一)刊本を採録するも未確認である。そしてこれは弁長と顕意の著作でも採録されている年

号である。良忠のみに限らず、他二書の追認作業が必要であろう。また、後藤憲二編『寛永版書目并図版』（青裳堂書店、二〇〇六年）にも寛永十年の出版は弁長の『浄土宗要集』しか確認できないことも傍証になろう。

9 刷り具合以外の根拠として、和田恭幸稿「杉田勘兵衛刊本の一特色」（『国文学論叢』第五二輯、二〇〇七年）で論じている寛永年間の出版事情を参照されたい。

10 善導『観念阿弥陀仏相海三昧功德法門』「但有專念阿彌陀佛衆生。彼佛心光常照是人。攝護不捨。總不論照攝餘雜業者。此亦是現生護念増上縁。」（『大正藏』四七卷二五頁中段一行）

【表】『浄土宗要肝心集』『浄土宗要集』現存諸本一覧

	浄土宗要肝心集	浄土宗要集					明治期（文政2の後半）	刊年不明
		写本	寛永10（1633）	寛永12（1635）	慶安4（1651）	文政2（1819）		
東向観音寺	正和3（1314）頃 如導筆							
金沢文庫	弘安10（1287）巻上のみ							
真福寺		永和2（1376） 書写						
佛教大学	・3冊（写本、松井達吾寄贈） ・1冊（享保16.1731書写）→（写本、紀氏謄念寄贈）欠本 ・3冊→（写本、紀氏謄念寄贈）欠本 いずれも書写年代は不明ながらも江戸時代であろう。			『秋田勘兵衛刊』	記録では3セツ下有り。本文を参照。	記録では9セツ下有り。「三縁山藏版」「大村屋総兵衛刊」「宇田総兵衛三縁山藏版」の3種有り。版心には「訂正 東宗要」とある。		これまでの五巻五冊を五巻二冊に合冊する。
大正大学	【私書】には2冊（写本）、1冊（写本）を 確認。 現在は、三巻合冊の 一冊本のみ。	【国書】により 確認するも別本 で、顕意の「西 山宗要」である	欠本				【国書】により 確認するも、欠 本	
大谷大学				○		○		
龍谷大学			【国書】『私書』 で確認するも 『西宗要』	『秋田屋平左衛 門刊』（京都寺 町）	○			巻一、一冊 無刊記五巻五冊
東洋女子短期大学				○				
立正大学						『浄土宗要義』 2巻		

【参考文献】

- 『国書総目録』【国書】
 『古典籍総合目録』
 『仏書解説大辞典』【私書】
 廣川晃敏「良忠述『浄土宗要集』の成立をめぐる諸問題」1985年、『浄土学』36
 『浄土宗学関係書籍目録概観』1980年
 『経浄土宗学関係書籍目録概観』1988年
 その他、各大学図書館のインターネット検索を利用した。

養鷗徹定の著作より見る袋中蒐集一切経とその来歴

三 宅 徹 誠

はじめに

袋中良定（一五五二～一六三九）は、江戸時代初期頃の浄土宗名越派の学僧である。元和八年（一六二二）、南都に移住し、降魔山善光院念仏寺を草創した。寛永元年（一六二四）頃、弟子たちとともに一切経の蒐集を始め、念仏寺の経蔵に収めた。これが袋中蒐集の念仏寺一切経である。しかし、念仏寺経蔵にあった一切経は、江戸末期に散逸し、今では国内外を問わず散存する状況である。

折りしも念仏寺の一切経が散逸した頃、大和の古寺を訪れ古経を捜索していたのが養鷗徹定（一八一四～一八九一）である。当時増上寺の新谷学寮にいた養鷗徹定は、念仏寺等に蔵されていた古経類を入手し、増上寺へ持ち帰った。

しかし、一体、養鷗徹定がどの程度の袋中蒐集の念仏寺一切経を持ち帰ったかは不明であった。藤堂恭俊氏は、「養鷗徹定の古経蒐集と念仏寺蔵古経」（以下、藤堂恭俊「一九七三」^①）で、養鷗徹定の著作『古経捜索録』『古経題跋』を精査し、彼が持ち帰った念仏寺蔵本を比定した。筆者は、各地に散存している袋中蒐集一切経の調査を続けているが、その結果、藤堂恭俊「一九七三」が比定した古経類以外にも、養鷗徹定の著作中に記載される古経類に、袋中蒐集一切経が含まれていることを知り得た。

そこで養鷗徹定の著作『古経捜索録』『古経題跋』を再検討し、新たに袋中蒐集一切経と考えられるものを見いだし、養鷗徹定が持ち帰った古経類の中に含まれている袋中蒐集一切経を明らかにするのが本稿の目的である。更に、養鷗徹定が著作に記したそれらの経典の奥書等から、来歴

を可能な限り明らかにしていきたい。

一、藤堂恭俊「一九七三」における念仏寺藏古経比定の確認

藤堂恭俊「一九七三」が、どのようにして念仏寺藏古経を比定したのか、その方法について以下に説明する。

養鷗徹定が持ち帰った古経類を判別するのに、〔Ⅰ〕縁山学覺に収めた古経類、〔Ⅱ〕『古経搜索録』中に記載された袋中蒐集一切経、という方法でまず検討している。

〔Ⅰ〕縁山学覺に収めた古経類

養鷗徹定の古経関係の主な著作には、次の二種がある。

嘉永五年（一八五二）初冬に増上寺で編集された『古経搜索録』、文久三年（一八六三）に校刊された『古経題跋』である。

まず、『古経搜索録』に掲載されている中で、所蔵する寺院を記していないものはすべて養鷗徹定の所有となった古経であるとみなすことを前提としている。

『古経搜索録』に掲載されている古経で、更に『古経題跋』の「武州縁山古経堂藏」及び「武州縁山猶龍窟藏」の

項に掲載されている古経を抽出する。それらが奈良より持ち帰った古経類であるとした。

巻下「武州縁山古経堂藏」↓全五十一部中、四十八部

巻下「武州縁山猶龍窟藏」↓全三十九部中、十七部

附録「武州縁山古経堂藏」↓全二部中、二部

合計六十七部が、奈良より持ち帰ったものである。

〔Ⅰ〕の六十七部のうち、袋中の書き入れ、「一切経南都善光院」の朱印のあるものを念仏寺旧蔵本とみなす。

袋中の書き入れあり↓六十七部中、六部

「一切経南都善光院」の朱印あり↓六十七部中、一部

計七部が念仏寺旧蔵本であることが判明した。

〔Ⅱ〕『古経搜索録』中に記載された袋中蒐集一切経

『古経搜索録』中には、「右三十八部 袋中上人鑑定爲寶龜以前宸翰 有題跋目錄一卷」とあり、その三十八部の古経類はすべて念仏寺旧蔵本である。

全三十八部の中、一部は、〔Ⅰ〕の中の袋中の書き入れありと重複する。

よって、計三十七部を念仏寺旧蔵本とした。

以上、〔Ⅰ〕六＋〔Ⅱ〕三十七＝四十三部、更に国宝『菩薩処胎経』五卷は、『松翁年譜』から養鸕徹定が念仏寺より入手したことがわかるので、その一部を含め、計四十四部とした。

その他に、『是法非法経』『冥法記』には袋中と思われる書き込みがあるので、それら二部を含めれば、四十六部となる。

よって、計四十四部（もしくは四十六部）を、養鸕徹定が持ち帰った袋中蒐集一切経であると藤堂恭俊「一九七三」は比定した。

以上の計四十四部（もしくは四十六部）はすべて古経堂蔵であって、「武州縁山猶龍窟蔵」に記載される經典は、一部も袋中蒐集一切経（念仏寺旧蔵本）となっていない。

しかし、筆者の調査等によって、養鸕徹定が「縁山猶龍窟」に収めた經典中にも袋中蒐集一切経が存在することが明らかとなってきた。それに関して次項で詳しく述べたい。

二、養鸕徹定が持ち帰った念仏寺蔵本の再検討

袋中蒐集一切経の特徴は、袋中の書き込み、「一切経南

都善光院」の朱印、元禄年間に念仏寺経蔵を訪れた仏船^④という僧侶の奥書などがあることである。

また、調査により、袋中蒐集一切経の来歴が少しずつ明らかになってきた。浄瑠璃寺一切経、金峯山寺一切経、大和国山辺郡下深河荘社頭御経^⑤などからまとまった点数の古写経・版経を入手したのである。^⑥

以上のことを踏まえつつ再検討していきたい。

二―一 『古経題跋』に記載される古経類に含まれる袋中蒐集一切経の再検討

藤堂恭俊「一九七三」が述べるように、『古経搜索録』と『古経題跋』の古経堂蔵・猶龍窟蔵の双方に記載される六十七部の古経類が奈良より持ち帰ったものであることを前提とする。

その中で藤堂氏が念仏寺旧蔵本ではないとした古経類の中に、本当に袋中蒐集一切経は含まれていないのであろうか。その点に着目し、まず『古経題跋』「武州縁山古経堂蔵」において、筆者の検討に基づき、藤堂氏は比定していないが袋中蒐集一切経であると思われるものを以下に挙げ（ゴシック体は『古経題跋』の原文）。

○弘道廣顯三昧經一卷

右二卷標背押法塔印。按法塔院在大和西大寺續日本紀曰。神護景雲元年三月壬子 高野天皇幸西大寺法塔院令文士賦曲水賜五位已上。

『唐招提寺古経選』に『弘道広顯三昧経』卷第一の写真が掲載されており、そこに見える「大乘教歟 无熱池中説 一校」という墨書は、袋中の手によるものと思われる。また、養鸕徹定の跋文がある。よって、現在唐招提寺蔵の『弘道広顯三昧経』卷第一が、「弘道広顯三昧経一卷」であり、袋中蒐集一切経である。

「武州縁山古経堂蔵」に関しては、以上の一本のみが、藤堂氏の比定しなかった袋中蒐集一切経である古経である。次に、「武州縁山猶龍窟蔵」について、袋中蒐集一切経であろう古経類を以下に挙げる。

○大般若経全部 和州相樂郡海住山寺舊蔵也。

卷第廿五 建長七年八月日

卷第三十二 正平壬辰年二月日 本座一和尚賢尊

卷第四十 正平壬辰年二月日 大願主本座一和尚

卷第二百九十一 建長七年八月日修補 正平七年壬辰

二月上旬 中山瀧寺伊豫法橋賢尊

卷第三百八十 正嘉二年戊午九月廿六日辰時寫了。

佛子隆尊 奉安置山田大宮金峰山御

寶前。願主物部成俊 般若第一教、

此經法縁者、雖有重業障、必定得解

脱。

海住山寺旧蔵の『大般若経』は、袋中が蒐集して念仏寺の経蔵に収めていることが、念仏寺所蔵文書から知られる。以下は嘉永七年（一八五四）「口上覚」中に記載されている棟札の写しである。

山州相樂郡甕原天神林山居而經

南无阿弥陀佛 二春其内二求大般若一海住山五大部一經

本經者西小田原九躰佛蔵也依人々志少々取籠了同十五年書此札老躬八十七歳袋中(花押)

よって、念仏寺の経蔵より散逸したものを、何らかの経緯で養鸕徹定が入手し、増上寺の猶龍窟に収めたのである。

石川登志雄氏によれば、海住山寺は、慶長三年（一五九八）に一切経を興聖寺（京都市上京区）へ売却したようである。⁽⁸⁾ その約三十年後頃の寛永年間（一六二四～一六四四）に、袋中が『大般若経』を海住山寺より入手したことを鑑みれば、当時、海住山寺は疲弊していた時期なのかもしれない。

○摩訶般若波羅蜜多經三十卷

大和國山邊郡下深河莊社頭御經 文安二乙丑歲三月十

七日勸緣釋・永圭謹誌

大方廣佛華嚴經六十卷 款識同前

大方等大集經三十卷 款識同前

上記の奥書を持つ經典は、現在筆者が確認し得た袋中蒐集一切經中に、写経・版経を問わず散見する。

・写経

『大方等大集經』卷第四 大東急記念文庫藏

『大集經月藏分』卷第二 中国国家図書館藏

・版経

『大般涅槃經』卷第十四 大東急記念文庫藏

『大方広仏華嚴經』卷第五十八 大東急記念文庫藏（袋

中蒐集一切経か未詳）

大東急記念文庫藏『大方等大集經』卷第四の奥書は次の通りである。

大和國山邊郡下深河庄社頭御經也。人々奉加。文安二年乙丑三月十七日勸緣 小比丘釋 永圭謹書

「人々奉加」が付加されているが、それ以外は同じ文章である。更に、「一切經南都善光院」の朱印と「古経堂藏」の朱印が確認できた。つまり、これが「大方等大集經三十卷」中の巻第四である。

○佛本行集經六十卷

仁平元年六月廿日 願以書寫功 往生極樂界 一見一

聞者 同證大菩提

四天王寺大学図書館恩頼堂文庫藏『佛本行集經』卷第五十は、「一切經南都善光院」の朱印が認められることから袋中蒐集一切経である。それを収める帙の内側には次のようにある。

古経配献之記

佛本行集經六十卷。仁平中如法修行者某。所以折骨刺血也。衆久藏之今有志願其於諸佛國中自選古刹。滿六

十數。各猷一軸。故準六部軌轍遙行禮佛也。若其有受
持者。有讀者。誦者。則併打骨之人及我具五法師悉地
満足。仰願慈悲□垂納受。

明治戊子初夏 朝日琇宏欽上

ただし、『仏本行集經』卷第五十には「仁平」云々とい
う奥書はない。『仏本行集經』の他の巻を見て、上記のよ
うな奥書を記したのであるうか。そうであるならば、『古
經題跋』中にある「仏本行集經六十卷」の卷第五十がこの
恩頼堂文庫所蔵本ということになり、袋中蒐集一切經であ
ると考えられる。

○觀佛三昧經十卷

保延六年閏五月廿二日 依此經書寫功德力 次生決定
生極樂 不經一宿花開敷 見佛聞法悟無生普賢行願悉
圓滿 自他同證無上道 成佛以後遍法界 利益群生導
極樂

『古經搜索録』卷上には、「觀佛三昧經、龍樹菩薩傳等、
所捺。」とあり、小さな塔の黒印がある。

これは、袋中蒐集一切經の一本である東北大学蔵『幻土
仁賢經』の紙背に押された蔵書印と同じである。『幻土仁

賢經』には次のような奥書がある。

保延六□（庚申）五月廿四日金峯山寺一切經内 勸進
聖人靜嚴

『幻土仁賢經』は靜嚴による金峯山寺一切經の一本であ
る。その紙背に前述の黒印が押されていたことから、『觀
佛三昧經』十巻も、本来金峯山寺一切經であつたと考えら
れる。西魏写經『菩薩処胎經』五巻中、巻第一は奥書から
金峯山寺一切經であることが知られるが、このように袋中
蒐集一切經中には金峯山寺一切經が少なからず含まれてい
る。それ故、この『觀佛三昧經』十巻も袋中蒐集一切經で
ある可能性が非常に高いのである。

○發覺淨土經卷上

保延六年庚申五月十一日勸進沙門靜嚴
卷下
保延六年五月於祇陀林寺書

郁迦羅越問菩薩行經一卷

金峯山寺一切經之内勸進沙門靜嚴

大愛道般泥洹經一卷

金峯山寺一切經之内、為過去大中臣氏、滅罪生善所書

也。大中臣知盛

以上四卷は、『観仏三昧経』と同じく金峯山寺一切経である。よって、これらも袋中蒐集一切経である可能性が非常に高い。

○優婆夷隨舍迦經一卷

承安五年乙未二月十六日敬奉書寫 佛子融信

袋中蒐集一切経で融信と署名された奥書には、大東急記念文庫蔵『智炬陀羅尼経』、妙蓮寺蔵『金剛頂経金剛界秘密三摩地礼懺文』がある。

・『智炬陀羅尼経』奥書

願以書寫力 父母及衆生 永離三惡趣 速證大覺位
自他法界同利益

承安四年六月十日書寫了 西小田原一切経内也 佛子

融信寫

・『金剛頂経金剛界秘密三摩地礼懺文』奥書

願以書寫力 父母及衆生 永離三惡趣 決定成菩提
自他社家内利益

西小田原之一切経内也 承安四年六月十日書之了 佛

子融信之

以上の奥書から判断して、『優婆夷隨舍迦經』一卷は淨瑠璃寺一切経の一である。袋中は淨瑠璃寺より一切経を購入入しているので、淨瑠璃寺旧蔵であれば、ほぼ袋中蒐集一切経と言つて間違いない。

○彌勒菩薩所問本願經一卷

康治元年十月八日未時書寫 大法師仁義

『古経搜索録』の記載も同じである。

調査により、現在は、北京の中国国家図書館に蔵されていることが明らかとなった。

「一切経南都善光院」の朱印があり、袋中のものと思われる書き込みがある。以上のような特徴から袋中蒐集一切経であると言える。ただし、「古経堂蔵」の印は見当たらない。袋中がどこから入手したかは不明である。因みに「按日本康治元年、當宋高宗紹興十二年。此書雖不二頗有蕭散之畢。乙酉季守敬記。」という楊守敬（一八三九―一九一五）の跋文が付されている。

念仏寺より散逸したのを養鷗徹定が入手し、再び散逸したのを楊守敬が入手し、現在は中国国家図書館に収められているのである。

○普賢修行念誦儀軌一卷

青龍寺山林院一切經

これは、現在中国国家図書館に蔵される『金剛頂瑜伽化自在天理趣會普賢修行念誦儀軌』であろう。

「一切経南都善光院」（朱印）、「松坡図書館蔵」（朱印）、「北京図書館蔵」（朱印）が捺されている。巻首と巻尾に「青龍寺山林院一切経」と墨書がある。内題右下に「〔蔵本用之〕とあり、一紙一行目下方に「粗校 袋中」と墨書があるが、共に袋中によるものであろう。また、経文中にも袋中ものと思われる書き込みがある。袋中蒐集一切経であることは明らかである。

以上から、『古経題跋』「武州縁山猶龍窟蔵」に記載された古経類のうち、金峯山寺旧蔵のものを袋中蒐集一切経であると断定するならば、十部が養鷗徹定の持ち帰った袋中蒐集一切経であると言える。

「武州縁山古経堂蔵」から一部、「武州縁山猶龍窟蔵」から十部が、新たに養鷗徹定が持ち帰った中に含まれていた

袋中蒐集一切経であり、『古経題跋』に記載されている古経類であることが明白となった。

二二 『古経搜索録』に記載される古経類に含まれる袋

中蒐集一切経の再検討

『古経搜索録』に記載された古経類には、浄瑠璃寺一切経、もしくは金峯山寺一切経であると認められるものがある。袋中蒐集一切経中には、それら両寺院旧蔵の古経類が少なからず含まれているので、養鷗徹定が持ち帰った袋中蒐集一切経である可能性が非常に高い。

『古経搜索録』中に「右十卷共有承安五年乙未二月十五日申時敬書佛子融信之題名」とある十卷は「融信」と署名されることから、前述したように浄瑠璃寺一切経である。以下の十卷である。

- 梵志計水浄経一卷 求欲経一卷 優婆夷墮舎迦経一卷
- 智炬陀羅尼経一卷 七佛父母姓字経一卷 菩薩内習六
- 波羅密経一卷 受歳経一卷 阿難同學経一卷 箭喻経
- 一卷 陀隣尼鉢経一卷

次に「右六部共有保延六年庚申五月十一日勸進沙門静嚴之題名」とある六部は、「静嚴」とあるように、金峯山寺

一切経である。六部は以下の通りである。

善住意天使所問經三卷 發覺淨心經二卷 觀佛三昧經
十卷 優填王經一卷 觀察諸法經一卷 百千印陀羅尼
經一卷

この中、「觀佛三昧經十卷」は、既に「武州縁山猶龍窟藏」の項で触れた。「觀察諸法經一卷」は、「右三十八部袋中上人鑑定爲寶龜以前宸翰 有題跋目錄一卷」に含まれる「觀察諸法經卷第四」と同じではないかと考えられる。よって、ここでは、新たに四部が袋中蒐集一切経であることが判明した。

また「右六部共仁平中物也」とある古経類がある。

中阿鉛經 増一阿鉛經 雜阿鉛經 別譯雜阿鉛經
佛本行集經 起世因本經十卷

「佛本行集經」は、既に「武州縁山猶龍窟藏」の項で触れたものと同じであろう。

本件に関係する『別訳雜阿含經』は、現在大東急記念文庫に蔵されている巻第二十であろう。その奥書には「仁平元年五十九日書了」とあり、「一切経南都善光院」の朱印と「古経堂蔵」の朱印が確認される。おそらくこの巻第二

十こそが、上記の「別譯雜阿鉛經」であろう。

以上のことから、上記六部の仁平年間古経は、袋中蒐集一切経である可能性が高い。よって、「佛本行集經」を除く五部が、新たに袋中蒐集一切経であると確認された。

『古経搜索録』に記載された古経類の再検討により、合計十九部が、養鸕徹定が持ち帰った袋中蒐集一切経であることが判明した。

結び

藤堂恭俊「一九七三」で考察された念仏寺蔵古経について再検討してきたが、「武州縁山古経堂蔵」で一部、「武州縁山猶龍窟藏」で十部、更に、『古経搜索録』中から十九部が、新たに養鸕徹定が持ち帰った袋中蒐集一切経であることが明らかとなった。よって、養鸕徹定が入手した袋中蒐集一切経は、藤堂氏の比定した四十四部（もしくは四十六部）に追加すれば、七十四部（もしくは七十六部）まで明らかとなった。おそらくまだ全てではないと思われるので、更に検討していきたい。

筆者は、現在、各地に散存している袋中蒐集一切経の研

究を行っているが、藤堂恭俊「一九七三」における研究を受け継ぎ、更に袋中蒐集一切経の全貌を明らかにすべく調査研究を進めたい。

【附記】

本発表は、平成二十年度科学研究費補助金（若手研究（B））「江戸時代初期における一切経蒐集事業の研究―袋中による一切経蒐集を中心に―」の成果の一部である。

【註】

- (1) 藤堂恭俊「養鷗徹定の古経蒐集と念仏寺蔵古経」(『史学仏教学論集 藤原弘道先生古稀記念』、一九七三年、五〇五―五二八頁)。
- (2) 猶龍窟は、新谷と同じく増上寺の学寮の一つ。
- (3) 『松翁年譜』には次のようにある(『浄土宗全書』十八巻五七六頁下段)。

嘉永五年壬子三月。(中略) 購求奈良念佛寺古本還。其中有西魏隋唐古經。及和銅養老天平以來古寫經若干卷。

「西魏」とあるのが、西魏の年号である大統十六年(五五〇)の奥書をもつ『菩薩処胎経』のことである。
- (4) 知恩院所蔵『首楞嚴三昧経』巻下の巻末に「元禄二己巳二月十七日 南都念佛寺於經藏書 佛船(花押)」と墨書があることから、佛船が念仏寺の経蔵を訪れたことがわかる。現在知恩院所蔵の西魏写経『菩薩処胎経』巻第一の奥書にも、元禄二年(一六八九)の仏船の奥書がある。彼については、それらの奥書から元禄年間に存在したことがわかるのみで、それ以外の事績は不明である。
- (5) 下深川荘は、南北朝期から見える荘園名で、興福寺寺門領である(『角川日本地名大辞典』)。「社頭」の「社」とは、現在、奈良市下深川町にある春日神社のことか。
- (6) 拙稿「袋中蒐集一切経の来歴と現況」(『国際仏教学大学院大学研究紀要』第十二号、二〇〇八年三月) 参照。
- (7) 堀池春峰・田中稔・山本信吉編『唐招提寺古経選』(中央公論美術出版、一九七五年) 四四頁上段。
- (8) 石川登志雄「興聖寺と一切経」(京都府教育委員会編『興聖寺一切経調査報告書(京都府古文書調査報告書第十三集)』、京都府教育委員会、一九九八年三月、四四四―四四五頁) 参照。
- (9) 「一切経南都善光院」の朱印が押されているため、袋中蒐集一切経の一とわかる。

(10) これらの仁平年間古経の紙背には、同じ宝塔黒印が押し
てある。目下検討中であり詳しくは別稿を期したい。

『釋淨土群疑論』に説かれる浄土の三界撰不撰論と善導教学との関係

村上真瑞

岸覚勇氏は、『統 善導教学の研究』において、浄土有漏論及び三界撰不撰論において、懷感と善導との相違を次のように述べている。

(懷感は) 如来の無漏土は無漏なるも、凡夫の心は有漏なれば、如来の無漏土の上に有漏土を變作してその中に生ずとして、凡夫の生まるる浄土は有漏なりとしている。(中略) 然るに善導は弥陀の浄土は唯報土とするから、漏無漏を論ずれば無漏土となす事は明瞭であるから、この点は大いに異なるというべきである。(中略)(懷感は) 浄土は有漏なるも、三界撰不については二釈あり、一は欲色界の撰すなわち三界の撰なりとし、他は有漏の名は寛く、三界の名は局るが故に、有漏なれども三界の撰にはあらずとするのである。然るに善導は、散善義に、既述せる如く、極樂の莊嚴即ち鳥身、微波、林樹、風光、羅網等は、すべて三

界のものごときも、阿弥陀仏の願心成就なれば、三界の撰にあらずとの意である。(中略) 両者異なるのである。岸覚勇氏の論をまず検証してみたい。柴田泰山氏の『善導教学の研究』によると善導の阿弥陀仏の浄土について、『觀無量壽經疏』「定善義」を引いて善導は阿弥陀仏の浄土に関して、阿弥陀仏自らの因と行とが完備・完成して成立した存在であり、阿弥陀仏が佛身として有する「無漏」そのものを根拠として成立していることを示唆している。として、「依持圓淨」の出典を攝大乘論真諦訳に求めながらも、法界真如を浄土成立の根拠とはせず、阿弥陀仏の四八願という佛身としての独自性の依持を無漏に求め、その国土である仏土にも無漏を規定している。とし、その後には『觀無量壽經疏』に現れる無漏の用例を八箇所引用し、阿弥陀佛の佛身も仏心も光明もすべて無漏であり浄土も無漏

であると柴田氏は説明している。ただし、ここで注意しておきたいのは、善導は常に阿弥陀仏の立場から浄土を説いているのであり、そこに往生する凡夫からの立場について述べているのではないと言うことである。

さて、『観無量壽經疏』に説かれる浄土の本質が無漏であることはよく理解することができるが、岸覚勇氏の言うように、懐感の説くところと善導の説との間に矛盾があるのであろうか。

懐感は『釋淨土群疑論』巻第一において、極楽浄土とは、いかなる範疇に入れられるべきかと言うことについて論述している。まず、極楽は有漏界であるか、それとも無漏界であるかを論ずる。すなわち、極楽世界は阿弥陀仏如来の無漏智の変現であるが、有漏の凡夫が救済され、往生していく場所でもある。したがって本来その土が有漏であるのか、それとも無漏であるのか、という問いがおこされる。それに対する回答は、二つの立場からなされている。もし如来が変現した本来の国土の立場から見ると言うならば、無漏なる煩惱の滅した国土に往生するのであるということができる。また、もし凡夫自身の心を変現した国土に、如来の国土に、如来の国土を受け入れる立場からいうならば、

有漏なる煩惱の存在する国土に往生するのであるということができる。しかし、煩惱が存在するとはいっても如来の煩惱を滅した国土にすべてをまかせて変現するのであるから佛の煩惱を滅した国土を現することとなるから、諸々の悪やとがや憂いはない。と示されるように、如来側の立場と凡夫側の立場との矛盾を凡夫の煩惱が如来の無漏土にすべてを託することによって清浄化され、如来の無漏土にきわめて近似して顕現する、という浄土自体に凡夫の煩惱を清浄化する力があるという考え方によって解消している。

ここにおいて、懐感はいくまで如来側の立場では、無漏土であるとしている点から考えて、岸覚勇氏の言うような善導との矛盾は見いだすことができない。次に懐感は浄土の有漏、無漏論の展開を基盤として、浄土は三界の撰であるか、不撰であるかを論究し、はじめに三界の撰であるという立場を示している。『釋淨土群疑論』巻第一によると、凡夫所変の土が有漏であるならば、それは、欲界、色界、無色界の三界において、いずれの界に含まれるのであるかを問う。凡夫所変の土は有漏であるから、それはそのまま、三界の撰に他ならないということになる。また、この三界の中でも、欲界の姪欲、食欲等の欲を離れることが

できない者が、欲界の中においての善、又は真実に導くための方便のもついで、『観無量壽經』に説かれる三福、十六觀の行を修して浄土に往生するならば、この欲界の中における心の変現であるからそのまま欲界の摂となる。また同様に、諸欲を断じた清浄な物質世界に住する者が、十六觀を修して浄土に往生するならば色界の摂となる。しかし、これらの論は懷感自身によつて後の浄土の三界不摂の論証においてくつがえされていることを念頭においておかねばならない。柴田泰山氏は、その著『善導教学の研究』において、大變詳細に資料を考察して、善導（A. D六一三～六八一）の説く、唯識法身の觀に対する批判の相手は淨影寺慧遠（A. D五二三～五九二）、であり、その思想内容は『大乘義章』に説かれるところであろうとされ、その思想背景には、真諦訳の『攝大乘論』及び、『攝大乘論世親釈』の存在をあげている。私は善導の対論相手については柴田氏の説により理解することができたが、懷感の対論相手は、善導とは違い、新進氣鋭の玄奘の持ち帰った法相唯識であると考えている。つまり、地論宗慧遠が『大乘義章』に説く唯識法身の觀に対して善導が『観無量壽經疏』によつて批判を行い、その善導の説に対して法相宗の

基が『大乘法苑義林章』により批判を行い、それに対して懷感が『釋淨土群疑論』によつて反駁したという図式が成り立つのではないであろうか。ではその詳細について論じてみたい。玄奘が印度から帰り法相唯識が盛んに学ばれ、玄奘の高弟慈恩大師基（A. D六三三～六八二）は、『大乘法苑義林章』巻第七佛土章において法相唯識の立場から浄土の三界摂・不摂を論じている。懷感の生没年代は前述の論のように西暦七世紀後半（A. D七〇〇没、金子説ではA. D六九九没）であるから『釋淨土群疑論』が懷感によつて編纂されたのは西暦八世紀初頭と考えられる。しかも基も懷感も活躍した場所は同じ長安である。したがつて法相唯識の立場から種々の問題を主体的に論じている、基の著、『大乘法苑義林章』を懷感が読み、多くの影響を受けた可能性は極めて高い。『往生西方淨土瑞應傳』においても「感法師居長安千福寺。博通經典」と記されるように、博く經典に通じていた懷感であるから、同時代、同地域の著名な学者である基のものを讀まないはずがない。そこで基の『大乘法苑義林章』巻第七末、佛土章に注目してみよう。法性土は真如の理であり、自受用土は法界に充ちているから、特に決められた場所はないのであるが、他受用身につ

いては、『佛地經』において、三界に形成された場所を超えたものである、と説かれる箇所を引用してそれを三方面から解釈するが、その中、「如実の義」として、次の解釈を示している。『法華經』において衆生は、世界の住劫（存続の時期）が尽きて、大火に焼き尽くされる時、今まで自分の住んでいた娑婆世界を、安穩であり天人が満ちていると感じるのと同じように、十地の菩薩が見れば報土となり、地前の菩薩が見れば化土となる。それぞれの心に随つてそれぞれの心に浄土が現れるのであるから、どうして、方向を定めて、一つの場所を特別に定めることができようか。として、まさに善導の指方立相に対する論難がなされている。そして、そのような指方立相は、衆生に浄土へのすぐれたあこがれの心を起こさせるために、特別に定めただけのことであつて、本来は、心の浄らかな様子によって、それぞれの浄土の浄らかなのである。だから凡夫の変現するような化土は、三界の迷いの世界の物に心を至して変現するのであるから三界摂以外の何ものでもない。それなのに古人は、この三界摂の浄土に理屈をつけて、三界の外に特別にある場所だと述べている。しかし、本当の道理は決してそうではない。凡夫によつて変現された浄土には、

必ず清浄智に転じられていない異熟識（阿頼耶識）がある。異熟識が残っている心は、三界の摂に他ならない。どうして三界を出過しているといえよう。三界のあらゆる煩惱から解放されてこそ三界を超えたといえるのである。だから、指方立相のように、浄土という場所が特別にあるのではない。変現された心に随つて浄土はあらわれるのであると示される。それに対して懷感は、まず第一に浄土の三界摂の立場を出した本意は、単に凡夫が変現するところの浄土は三界摂であることを認めながらも第二の浄土の三界不摂の立場を証明する段階で、阿弥陀如来の不可思議・横・閉なる本願力をおおぐことによつて第一の立場をことごとく否定することにあつたのではないか、と考えられる。というのは、第二の浄土の三界不摂の立場を証明する段階で、第一の立場で証明した問題がすべてくつがいされているからである。これはそのまま、法相の論難に対する反駁に他ならない。懷感は、次に第二の立場である、凡夫の心変現の浄土であつても三界不摂であるとする考え方を示す。『釋浄土群疑論』巻第一によると、第二の立場は、凡夫の心変現の土は、有漏識所変の浄土であるが三界不摂であるとす。それに対して、第一の立場からの問いが発せられる。

すなわち、浄土が有漏の識心所変であるなら、すでに有漏の心は三界の摂であると述べたはずである。それにもかかわらず、どうして三界不摂であることが証明できるのか、と問うのである。それに対して、有漏は三界を出過できないことを肯定しながらも、立場を変えることによって、有漏であつても三界を出過し得るとする三界不摂の見解を示している。少なくとも三界不摂の見解は、凡夫自心所変の土を、それが依託している如来の無漏土とのかかわりに於て論じられてのことである。すなわち、三界より有漏の名の法が寛いというのである。それを証明するために懷感は「悪趣」の名に注目して、以下の経証を引く、先ず『無量壽經』巻下において「横^ニ截^テ五悪趣^ヲ悪趣自然^ニ閉^ス」と説くように、有漏の凡夫が西方往生するのは滅道の二縮にかかわることであつて、決して苦集二縮に結びつかない。このことをふまえて依託している無漏土に具わる力用を強調して、三界不摂を論証しようとするのである。そして前述の第一の立場である三界摂の見解を証明した理由をすべてくつがえしている。すなわち第一の立場では、『無量壽經』を引いて、阿弥陀佛の国土に四天王や忉利天があると説いている（巻上）のは、欲界があることを現わし、又地より

已上浄居天に至るまでのあらゆる莊嚴の事を見ると説いている（巻下）のは、欲色二界があることを示しているが、ここにおいては、同じ『無量壽經』巻上によってこの第一の説を破している。浄土にいる聲聞や菩薩や天人といわれる人々の智慧は高くすぐれていて、よく六神通に達している。またその身体は同じ顔かたちをしていて、身体のちがいは全くない。しかしこれらの人々を聲聞や天人と呼ぶのは、救われるべき衆生に対して、わかりやすく説き示すために表わしただけである。浄土の人々の顔や姿は立派で勝れていて世に比べる者がなく、姿かたちの妙なることは天上界にも人間界にも比較するものがなく、みな悟りにかなった身であり、円満至極の身である、と示されている。ここで注目したいのは、第一の立場で説いた、浄土には天人がいると説かれているから三界摂であるとした見解を否定するために、『無量壽經』巻上に説かれる指方立相論を引用していることである。この指方立相引用のねらいは、単に第一の立場を否定するにとどまらず、先に述べた基の『大乘法苑義林章』巻第七末に説かれる指方立相批判に対する反駁でもある。すなわち、『無量壽經』巻上に説かれる「余方に因順するが故に」とは、救われるべき衆生のた

めに、阿弥陀佛みずからの世界を、人間世界において用いられる方角と、人間が本来具有している取像性とを用いて説き現わすこと、すなわち、指方立相である。したがって、浄土に在るといふ天人は、本来すべて自然虚無、無極なる身である。つまり、第一の立場を証明するためにあげた天の名は、すべて有名無実のものとなり、第一の立場、すなわち三界摂の立場は、確実に否定されることとなる。しかしここで懐感第二の浄土の三界不摂の立場を証明するために『無量壽經』『阿彌陀經』を引用して、浄土には、五悪趣（人、天も含む）不摂であることを証明したが、直接三界不摂の証明をしていない。そこで『釋淨土群疑論』では詳細に三界不摂を説明し、前述の基の『大乘法苑義林章』の説を否定する型式を用いて論じている。最後に、『釋淨土群疑論』に説くところの、この問題に直接回答を与えている問答をあげておきたい。『釋淨土群疑論』一卷によると、邪念を交えず二心のない心の上に様々な清淨なまたは、穢れた姿などが存在することは、心に多くのアラヤ識中に薰ぜられる潜在余力が有ることによって、数多くの姿を現し出すことができるのである。また本願をもちいて人々に願力をあたえて浄土を現し出させることができ

るといふ理由による。人々は浄土の姿を心に久しくとどめ置いて、仏のいます所に行つて大いなる願いをおこして深く穢れた心を厭い捨てて清淨なる行を修めるのである。阿弥陀如来の浄土の姿の上にすべてをまかせらば、人々の心がたとえ煩惱にまみれていたとしても、阿弥陀仏の清らかな佛の国土を現し出すことができることは、ちょうど世に尊敬される仏陀が現し出した煩惱のない清らかな佛の国土と同じようである。これは阿弥陀仏の本願のはたらかが往生するための強い力となるという理由によつて、この煩惱にまみれた心に阿弥陀仏の浄土の姿を現し出させるのである。以上善導教学において、浄土はあくまで佛の側から語られ、それは無漏以外に何ものでもないものであるが、法相宗基の『大乘法苑義林章』には、衆生の側からの浄土に対する主張が述べられ、善導の所説では十分に答えることができなかつたものを、敢えて懐感の衆生の側からの答えを出したものと云えるのではないかと考えることができる。したがつて岸覚勇氏の言うような善導と懐感との説の矛盾と受け取るべきではなく、善導が十分に言い尽くせなかつた部分を懐感が論理的に護つていった結果と考えるべきであると結論づけたと思う。（註略）

ソーシャル・キャピタル論を適用した宗教研究の成果と展望

横井大覚

はじめに

本稿の目的は、ソーシャル・キャピタル（以下、SCと略す）論を適用した宗教に関する研究を検討し、その成果と展望を考察することにある。SC（社会資本・社会関係資本）とは、一言でいえば、人と人とのつながりや関係性、またそこに生じる信頼や規範などを資本とみなす概念である。この概念を用いた研究は、一九九〇年代以降、アメリカを中心に活発化し、学界を越えて社会的にも話題を呼んだ。その背景には、パットナムの著書のタイトル『孤独なボウリング』に象徴されるように、アメリカ社会の個人化に対する人々の危機意識がある。それまでのアメリカの民主主義を支えてきた草の根の地域的ネットワークが弱体化していることに警鐘を鳴らしたのがパットナム等であった。

彼らのSC研究はその処方箋を提供するものとして期待されるようになったのである。

その流れの中でSC論は宗教研究にも適用されるようになった。分野としては信者組織の社会的活動や社会貢献に関する研究である。日本でも、従来、宗教の社会貢献事業を研究していた研究者らが、このところSC論に注目している¹。

その理由は、SC論が宗教の社会的活動を体系的に分析するための有効な手段を提供するのではないかという見通しがあるためである。宗教の社会的活動に対する学術的な比較研究は非常に不足している。すなわち、社会的活動の多さ・少なさと、信者間の人間的つながりの強さ・弱さほどの程度まで関係しているのか、さらに信者間のつながりの強さ・弱さはどのような社会的・個人的要因と相関関係

にあるのか、それらの点は宗教団体によってどのくらい異なるのか、その違いはその団体の宗教それ自体の特性によるのか、それとも他の原因によるのかといったことに関する実証的研究は遅れているのである。SC論はこういった問題について、宗教間比較や宗教的組織と世俗的組織の比較を体系的に行うことを可能にする理論と見られており、筆者自身もその可能性を追求したい。

一 パットナムのSC論

パットナムはイタリアで一九七〇年に実施された地方分権改革を二〇年にわたって分析した著作『哲学する民主主義』の中で、SCを「調整された諸活動を活発にすることによって社会の効率性を改善できる、信頼、規範、ネットワークといった社会組織の特徴をいう²」と定義している。本書の目的は、地方分権改革によってそれぞれの州が同じ制度になったにもかかわらず、政治的に上手くいっている州とそうではない州に分かれた原因を明らかにすることにあった。このとき、パットナムの見つけ出した答えがSCであった。

『哲学する民主主義』の後、パットナムはSC概念を用

いて現代のアメリカ社会を分析することを試み、二〇〇一年に『孤独なボウリング』として出版された³。

『孤独なボウリング』では、一九七〇年代からアメリカ社会の中のSCが減退した原因が示され、それがなぜ起こったか、その結果何が起きているか、そのような状況において何をすべきなのかが論じられている。SCの扱いに関して、『哲学する民主主義』と異なる点は、前者がSCを説明変数としていたのに対して、本書はSCそのものを主題とし、市民生活を支えてきたSCがなぜ減少したか、そしてそれを再生するにはどうすればよいかを論じていることにある。

本書においても、パットナムはSCを社会組織の特定の特徴としている。その特徴は、組織の内部にとってプラスに働くだけではなく、外部性を有する。前著において、SCの外部性は政治にプラスに働くものに限定されていたが、本書では、その外部性はプラスにもマイナスにもなることが指摘されている。その上で、アメリカの市民生活、コミュニティを支えてきたプラスのSCが減少していること、すなわち、SCを蓄積していた社会組織への参加の減少をデータによって示し、コミュニティを再生するための処方

箋を提示している。

二 SC論を適用した宗教研究

『孤独なボウリング』の中で、パットナムはSCと宗教の関係について次のように説明している。「組織所属の半数近くが教会関連であり、個人的な慈善活動全体の半数が宗教的性格を持ち、全ボランティアの半数は宗教的文脈の中で行われている。したがって、今日われわれが宗教にかにかかわっているかは、米国の社会関係資本にとって大きな意味を持つ⁴」という。

パットナムの研究以降、アメリカでは、SCの観点から宗教の研究が活発になされている。以下では、いくつかの研究を取り上げ、SC論を適用した宗教研究がどのような成果をもたらしたかについて論じる。これらの宗教研究は大きく分けると二つの方向がある。第一に、宗教がSCとしてどのように民主主義に寄与しているかを分析するものである。第二に、宗教が形成するSCにはどのような効果があるかを分析するものである。

(一) 民主主義に寄与する宗教の研究

第一の研究の先駆は、宗教学者アンドリュー・グリーリーによるSC論を用いた宗教とボランティア活動の関係の研究である⁵。彼によれば、SCに関心があるアメリカの社会科学者たちは宗教を取り上げるのを避ける傾向にある。しかし、宗教組織への参加者の方が他の組織への参加者よりも、ボランティア活動への参加の割合が高いことが報告されており、宗教抜きにはアメリカ社会のSCを捉えることはできないとグリーリーは論じた。グリーリーの研究は一九九七年のものであるが、その後、SCと宗教の関係を扱う研究は増加し、二〇〇三年には『SCとしての宗教』という論文集が出版された⁶。

この本のなかで、宗教学者のジョン・コルマンは「アメリカにおいて、宗教が他のアメリカの組織より「SC」を生み出すことは今やほとんど決まり文句である」と述べている。宗教学者のコーウィン・スミットは、宗教によって形成されるSCが世俗の組織によって形成されるSCとは、次の五つの点で異なると論じている⁸。それは、①量、②持続性、③範囲、④互恵性を生む能力、⑤社会的格差との関係である。宗教が形成するSCは、世俗組織よりも量

が多く、より持続するという。また、「宗教はしばしば、その信仰者に他者と積極的に関わることを促す」というように、範囲も広い。さらに、宗教には、人々が協力するためのより強力な基礎（物質的利益関心ではない利他的精神）を提供するという能力がある。また、宗教のSCは教育格差によつて増減しにくく、低所得の人々の間でもSCを形成するという。

このような研究に対して、宗教社会学者のロバート・ウズノウは、民主主義を再活性化させるには、SCに加えて制度も考慮に入れる必要があると論じている。¹⁰ この指摘は、パトナムがイタリアの諸州を比較分析したとき、制度という変数が一定であったからこそ、SCが重要であるという主張に説得力があつたことを示している。また、制度とともに文化も重要であるという指摘がある。宗教学者のリース・ウィリアムズは宗教を組織としてではなく文化的資源として捉え、民主主義への参加に対して宗教言語がどのように機能しているか、その言語に公共性があるかどうかを考察している。¹¹

以上のように、宗教が民主主義を支えるSCを形成しているという研究は盛んだが、批判も起こっている。SCに

注目するあまり、他の要素を考慮していないというものである。SC論を用いて宗教の社会的活動や社会貢献を分析するには、SCだけではなく、他の要素も検討する必要があるという課題が出されている。

(二) 宗教的組織と世俗的組織の比較研究

第二の研究のなから、ここでは、宗教学者のリチャード・ウッドの研究を取り上げる。¹² ウッドの研究は、Pacific Institute for Community Organization（以下、PICOと略す）という宗教に基づいた組織の政治参加・市民活動を調査したものである。

PICOは、アメリカに多く存在している「教会に基づいたコミュニティ組織」の一つである。これは数十の地域の教会に支えられている、地域の問題や政治的な問題に取り組み組織である。特徴は、地域の教会から人々を長期に動員して活動を行うこと、市や国の役員や議員、専門家などと協力していること、組織の外部のネットワークを利用して問題解決に取り組むことなどである。

筆者は、前述の第一の研究よりもウッドの研究の方がこれからの発展可能性があると考えている。その理由は、第

一に、この研究が、第一の研究と同じ関心を持ちながらも、SCが重要であるということを前提とするのではなく、どのような効果があるかを検討しているからである。第二に、宗教と非宗教の組織を構造的に比較した研究であるからである。

第一の理由から見えていく。ウッドはPICOの調査を通じて、宗教がどのように民主主義に寄与しているかを明らかにしようとした。PICOの主要な目的はアメリカにおける低所得者層を民主主義に参加させることである。ウッドはSCをPICOが利用できる資源として扱っている。ウッドは地域の教会が社会にプラスのSCとして機能しているということを前提として分析するのではなく、PICOが地域の教会で形成されている人々のつながりをどのように利用しているかを分析しているのである。SCを独立変数として効果を検討することで、SCがすべての問題を解決する万能薬であるとして扱われているという批判を回避することができ、すべてをSCに還元してしまうという問題も解決できるのである。

次に、第二の理由とした比較研究である。ウッドは地域の教会とそこに所属している人々を活動に動員するPICO

Oとの関係を「構造的共生」として次のように説明している。そもそもPICO自体は狭義の宗教組織ではなく、「宗教的信念へのアピール」を文化的戦略とする、人々がそのような信念を発揮する場としての組織である。PICOは活動を行うために、文化的戦略を通じて地域の教会で形成されたSCを利用している。また、単にPICOが一方的に利益を得るのではなく、教会側にも利益があるとウッドはいう。その利益としては、聖職者のリーダーシップ形成、教会の社会的倫理の教えによって社会を変えていくことに信者が積極的になること、信者が宗教的生活と市民的生活が統合されるという感覚を得ることなどを挙げている。このように、PICOは地域の教会で形成されたSCを利用して活動しているのである。

そして、ウッドは比較対象としてPICOと同じ文化的戦略を採用しているCenter for Third World Organizing（以下、CTWOと略す）という組織を分析している。理由は、CTWOの所在地、取り組んでいる問題、組織化の手法、人口層、資金などがPICOと類似しているからである。CTWOがPICOと異なっている点は、文化的戦略で使用するカテゴリーである。PICOが宗教に基づい

た組織であるのに対して、CTWOは人種に基づいた組織である。ウッドは文化的戦略に用いられる宗教と人種というカテゴリーの違いがどのようにSC形成の違いとして現れ、それがどのように活動の成功の違いとして現れるかを検討するために、CTWOを取り上げている。

ウッドによると、CTWOの文化的戦略はPICOに比べて、SCへのアクセスに困難を伴う。PICOの場合は宗教的信念にアピールして人々を組織化していたが、CTWOは多民族主義にアピールして組織化を行っている。しかし、CTWOに参加する人々が、最初からCTWOの文化的戦略である多民族主義のアイデンティティやネットワークを持つていることはまれである。さらに、CTWOに参加する人々はそれぞれの民族や人種の歴史が異なっており、それらを取りまとめる「結束の文化」を構成できるような文化の共通要素はない。それゆえ、組織内の人々のつながりや関係性は弱く、CTWOは組織を形成・維持していくために、かなりの時間と労力を必要とするという。したがって、同じ特定のカテゴリーに訴える文化的戦略であっても、宗教というカテゴリーによって形成されたSCを利用しているPICOの方が、アメリカにおける政治参加

や市民活動ではより上手くいっているということをウッドは明らかにした。

さらにウッドは、PICOに動員される三つの地域の教会を比較している。理由は、比較した三つの教会が一樣に強固なSCを持つているにもかかわらず、政治参加や市民活動に対する成果が異なっており、SCという観点だけではこれらの違いを説明できないからである。ウッドは、「三つの教会は異なった宗教文化を具体化しており、そのため、PICOの活動はそれぞれの教会におけるいくらか異なった文化的基礎に基づいている。その結果、これらの取り組みは異なった政治文化を形成する。もしこれら三つの教会の異なった成果を、内部の文化的ダイナミクスに「なげる説得力のある文化的分析を展開することができれば、文化というファクターはそれとして重要で、SCのみに還元はできない」ということの証拠になるだろう」¹³（下線筆者）と論じている。そして、三つの教会の政治参加や市民活動の成果の違いを文化的ダイナミクスの違いによって説明している。

ウッドの研究をまとめると、第一に、ウッドはSCを独立変数として、政治参加・市民活動を従属変数として分析

している。このように分析することで、ウッドは政治参加・市民活動にとってSCだけではなく、宗教文化も重要であることを指摘することができた。第二に、同じ目的を持った宗教と非宗教の組織を比較することで、宗教の方がより成功することを示すことができた。

おわりに

以上、SC論を適用したアメリカの宗教研究を整理したが、これを日本に適用するとどうなるだろうか。日本の宗教の社会的活動を分析する上で、SCを用いることで明らかになると筆者が考えるのは次の二点である。第一に、宗教がどれくらい社会貢献しているのかである。これは、主に量的比較によって明らかになるだろう。また、スミットが提示したように、量だけではなく、その持続性や範囲も明らかにすることができよう。そして、第二に、宗教がどのように社会的活動を行っているのかである。これは、ウッドの研究のように、SC以外の変数を一定にしたとき、相違点が見つかる可能性がある。また、SCが同じだとすれば、それ以外の要素が関係していることになり、宗教の社会的活動のさらなる特徴が見出される可能性がある。

筆者は、SC概念を用いることで、さまざまな組織をSCへと抽象化して、比較することができると考えている。しかし、一点注意しなければならないのは、比較研究を行うにあたって制度や文化などの変数を考慮しなければならぬということである。このことは、SCが説明できる範囲が限定されていることを意味している。この概念を万能視せずに、より洗練された比較研究を行い、SCの効果の多面性に目を向けるならば、この概念を活かした実質的な宗教研究が日本でも可能になると考えられる。

1 例えば、稲場圭信「宗教と利他主義——現代社会の新たな動きの分析」〔『宗教研究』八〇（四）、一八七一—一八八頁〕、堀内一史「SCとボランティアズム——宗教ボランティアと宗教的SCをめぐる」〔稲場陽二編『SCの潜在力』日本評論社、二〇〇八年、一〇五—一三三頁〕。これらの研究は本稿で取り上げるようなSCを用いた比較研究ではない。

2 パットナム・ロバート著／河田潤一訳『哲学する民主主義——伝統と改革の市民的構造』NTT出版、二〇〇一年、二〇六—二〇七頁。

- 3 パットナム・ロバート著／柴内康文訳『孤独なボウリ
ング』柏書房、二〇〇六年。
- 4 パットナム、同書、七三頁。
- 5 Greely Andrew, "Coleman Revisited: Religious
Structures as a Source of Social Capital." *American
Behavioral Scientist*, 40 (5) , 1997, pp.587-594.
- 6 Smidt Corwin (ed.), *Religion as Social Capital:
Producing the Common Good*, Baylor University
Press, 2003.
- 7 Coleman John, "Religious Social Capital: Its Nature,
Social Location, and Limits," (Smidt, 2003, op. cit.,
pp.33-47) p.33.
- 8 Smidt Corwin, "Religion, Social Capital and
Democratic Life: Concluding Thoughts." Smidt, 2003,
op. cit., pp.211-222.
- 9 Smidt, 2003, op. cit., p.217.
- 10 Wuthnow Robert, "Can Religion Revitalize Civil
Society?: An Institutional Perspective," Smidt, 2003,
op. cit., pp.191-209.
- 11 Williams Rhys, "The Language of God in the City of
Man: Religious Discourse and Public Politics in
America." Smidt, 2003, op. cit., pp.171-189.
- 12 以下で論じるサントの研究は次の著作を参照しよう。
Wood Richard, "Social Capital and Political Culture:
God Meets in the Inner City." *The American
Behavioral Scientist*, 40 (5) , 1997, pp.595-605. *Faith in
Action: Religion, Race, and Democratic Organization
in America*, University of Chicago Press, 2002. "Does
Religion Matter?: Producing Democratic Power into
the Public America." Smidt, 2003, op. cit., pp.69-86.
Wood, 2002, op. cit., p.157.

「宗」の三義説―独尊・統撰・帰趣―(1)

吉水 岳彦

一、問題の所在

近代の浄土宗僧侶の間では、独尊・統撰・帰趣という「宗」の三義説が広く使用されている¹。しかし、浄土宗におけるこの「宗」の三義説の使用は良忠上人の著作においてはじめてみられるものであり、善導大師や法然上人、聖光上人の言葉にはみられない(以下、尊称を略す)。良忠は法然・聖光が用いた文献の他、新たに宋代浄土教文献を積極的に受容している。「宗」の三義説も宋代浄土教者の著作から用いたものであり、善導『観経疏』の一経両宗を説明するなかで使われている。また、七祖聖罔は良忠の説をさらに展開している。これによって浄土宗における「宗」の三義説が定着したものと考えられる。

管見の限り、これまで「宗」の三義説を中心に整理を行

った研究はない。そのため、はじめに「宗」の三義説―独尊・統撰・帰趣―が形成されるまでの整理を行い、次に浄土宗における「宗」の三義説の展開を確認していきたい。当小論では、「宗」の三義説が形成されるまでを整理し、その淵源を確認する。

二、「宗」の三義説―独尊・統撰・帰趣―

独尊・統撰・帰趣という「宗」の三義説は、中国宋代を代表する浄土教者にして、戒律の復興者として有名な靈芝元照(一〇四八―一一一六)の『観経新疏』の注釈書『正観記』²においてはじめて提示される。すなわち「宗」の三義説は、『正観記』の著者拙菴戒度(生没年不詳)の創説といえる。

元照滅後三年から九年にあたる宣和年中(一一一九―一

一二五)に、四明延慶寺において草菴道因(一〇九〇—一六七)により『観経新疏』の批判書である『観経輔正解』³が出される。これに対して、元照の門人として滅後六二年後(一一七八)に『観経扶新論』⁴一卷を著わして元照の説を扶けたのが戒度である。

戒度は元来道因に教えを受けていたが、『観経輔正解』の講義を受けた後に二四項目にわたって両書を比較し、論破したとされる。戒度はこの他にも、「無量寿仏讚」の注釈である「無量寿仏讚註」、『阿弥陀経義疏』の注釈である『阿弥陀経義疏聞持記』⁵一卷(以下、『聞持記』と略す⁷)を作成して、元照の浄土教を顕彰している。戒度の行業については、この他ほとんど知ることができない⁸。

ともかく「宗」の三義説は、このような戒度による元照浄土教の顕彰作業の所産といえるのである。その「宗」の三義説であるが、戒度『正観記』に次のようにある。

辯經宗標示中以主釋宗。乃有三義。一者獨尊義。天無二日國無二王故。二者統攝義。如網之綱如裘之領故。

三者歸趣義。星必拱北水必朝東故。今經之主備茲三義。講者臨文詳而說之。

『観経新疏』経宗釈において、元照は「宗」を主の義で

あると解釈している。戒度が提示する「宗」の三義説は、元照が「宗」を主の義に解釈することの意義を、独尊・統攝・帰趣の義によつて説明するものである。

一つ目の独尊の義とは、天に二つの太陽はなく、国に二人の王がいないように、その世界の主にして、唯一無二の存在の意である。二つ目の統攝の義とは、網の綱、皮衣(裘)のえりのように、その主となるところを引けば、周りがすべてついてくる意である。三つ目の帰趣とは、多くの星が北辰を尊び取り巻き、西高東低の中国の地において水が必ず東へ流れていくように、主たるものに多くのものが集中していく意である¹¹。そして、『観経』の主もこの三義を備えており、『観経新疏』の講説者元照は『観経』の文について詳細にこの三義を説いているのであると、戒度は述べている。

すなわち、元照が『観経新疏』において『観経』の「宗」を観仏三昧とし、『観経』の主を観仏とすることに¹²、先に挙げた独尊・統攝・帰趣の三義が備わっていると戒度は説いているのであり、この「宗」の三義説は観仏を「宗」とすることが前提となっている論理展開なのである。以上、「宗」の三義説についてその内容を確認した。次に

こうした論理が形成されてくる過程とその淵源について考察を行いたい。

三、「宗」の三義説の淵源

そもそも「宗」という漢字は会意文字であり、神を意味する「示」と家屋を意味する「宀」で構成されている。本義は「みたまや」「祖廟」である。そのため、「宗」はまつりの主体という意味を持ち、「主」や「むね」の意味で用いられる。「宗」が「たつ」といいう意味に用いられるようになったのは、「宗」が「尊」と語頭の子音を同じくする双声であったことによるだけでなく、信仰の対象である祖廟を語源とするにも関係するのである。¹³ともかく、中国において「宗」は早くから「主」や「尊」と通ずる意味で用いられていた。

ところが、中国仏教史上において「宗」の概念そのものに言及するものは少なく、ほとんどが個別の經典の「宗」についての議論である。中国仏教典籍中で「宗」に「主」や「尊」の意味があると明示する文献があらわれるのは唐代中期になってからのことであり、天台六祖荆溪湛然（七一―七八二）の『止観輔行伝弘決』が嚆矢である。同書

には「宗尊也主也」¹⁴とあり、「宗」とは尊、主の義があることを述べている。¹⁵湛然に天台を学んだとされる華嚴四祖清涼澄観（七三八―八三九）の弟子華嚴五祖の圭峰宗密（七八〇―八四二）『行願品別行疏鈔』には、「第二辨教宗旨者宗者尊也。即語之所尚或心之所尚也。旨者旨趣、謂宗之所歸也」¹⁶とある。宗密は湛然と同じく「宗」とは尊の義であるとした上で、華嚴三祖法蔵（六四三―七一二）と同じく經典の語の表わすところが「宗」であり、その「宗」の帰向するところを「旨趣」としている。¹⁷このように、唐代中期を代表する僧によって「宗」とは尊の義を持ち、なおかつ「宗」の帰向するところを「趣」とするという説明がなされていくのである。

宗密滅後すぐに中国では破仏が行われたため、次に「宗」の概念についてまとまった見解が示されたのは北宋代になってからのことである。北宋代初期に活躍した永明延寿（九〇四―九七五）『宗鏡録』一〇〇巻は、この後に禪・天台・華嚴・浄土教を学ぶ僧侶に広く影響を与えた書である。この『宗鏡録』こそ、独尊・統撰・帰趣という「宗」の三義の原形と考えられる説示がみられる典籍である。はじめに『宗鏡録』標宗章には、「宗」について次の

ようにある。

或言宗者尊也。以心爲宗。故云、天上天下唯我獨尊。¹⁸

延寿は「宗」とは尊の義であり、「心」を「宗」として
いる。そして、「宗」に尊の意味があることの経証を釈尊
の誕生偈¹⁹にもとめている。詳細な説明はされないものの、
延寿によつてはじめて、「宗」に誕生偈に示されるような
独尊の義があることが示されるのである。

次に、統撰という用語について『宗鏡録』には次のよう
にある。

又心者統攝諸法一切最勝。無一法而不攝。王者統御四
海八表朝宗。無一民而不臣。²⁰

すでに「心」を「宗」としている延寿は、澄観の『華嚴
經疏演義鈔』の言葉を用いて、心こそが諸法すべてを統撰
するものであるから最勝であり、一つとして心からもれる
事物(法)はないと述べている。²¹これは「宗」についての
直接的な説明ではないものの、「宗」そのものである心の
属性について述べられていることは間違いない。つまり、
「宗」心は、諸法一切を統撰するものであるから最勝な
のであるとし、「宗」に統撰の義があることを示している。

最後に、帰趣という用語について『宗鏡録』には次のよ

うにある。

問立心爲宗、以何爲趣。答以信行得果爲趣。是以先立

大宗、後爲歸趣。故云、語之所尚曰宗、宗之所歸曰趣。
遂得斷深疑起圓信生正解、成眞修圓滿菩提究竟常果。

又唯識性具攝教理行果四法。心能詮者教也、心所詮者
理也、心能成者行也、心所成者果也。法藏法師依華嚴
經立因果緣起理、實法界以爲宗趣。《中略》是謂華嚴
無盡宗趣。以華嚴之實教總攝群經、標無盡之圓宗能該
萬法。可謂周遍無礙自在融通。方顯我心、能成宗鏡。²²

延寿は「宗」心」とする場合、一体何が目指すところ
(趣)となるのか、という問いを設け、信・行・得果の三
つこそが趣であると答えている。すなわち、先に信・行・
得果を内包する「宗」を立て、これをもって後の帰趣とし
ているのである。これは、法藏や宗密の「宗」についての
見解をもと導かれた理論であり、続けて引用される法藏の
宗趣説をもって説明されている。『華嚴經』の「宗」は無
碍融通にして方法を該攝する法界であるとする法藏の説示
を引用した上で、延寿はその法界そのものである心を顕か
にすることに、よく「宗鏡」を成ずると述べている。²³
つまり、延寿の説く「宗」心は、行者が向かうべき行

(顯我心)・果(成宗鏡)を備えている帰趣そのものでもあり、ここに「宗」の帰趣の義が示されているのである。

以上のように、戒度の「宗」の三義説の原形と考えられる説示が、延寿『宗鏡録』のなかにみられるのである。この他、「宗」の三義説に使用される譬喩もそのほとんどが『宗鏡録』のなかに確認することができる。²⁴ これらのことを勘案するならば、戒度が延寿『宗鏡録』の説示をもとに「宗」の三義説を構築したことは間違いないく、「宗」の三義説の淵源は延寿『宗鏡録』にもとめられるのである。戒度は、延寿が心を「宗」とすることを前提として用いている。独尊・統撰・帰趣の語を、元照が『観経』の「宗」を主とすることの意義について転用し、さらに『宗鏡録』所載の譬喩を用いて「宗」の三義説を形成しているのである。

四、まとめ

当小論では、近代のみならず現代も浄土宗布教師の間で用いられている独尊・統撰・帰趣という「宗」の三義説の内容と提唱者について確認を行うとともに、その説示の淵源について考察を行った。「宗」の三義説は、宋代に活躍した延寿の『宗鏡録』の「宗」解釈をもとに、戒度が元照

『観経新疏』の「宗」解釈において構築した説示である。すなわち、「宗」を主の義であるとする元照の説を、補完するための論理が「宗」の三義説なのである。「宗」の三義説は『観経新疏』注釈に登場することで、以後日本の浄土教者に用いられることとなる。

ここで注目されるのは、戒度の説く「宗」の三義説が、元照のいう「宗」の主の義を説明するためにつくられ、元照の説く観仏を前提としており、当然、善導の説く本願念仏を想定してつくられたものではない点である。これは、後代に「宗」の三義説を浄土宗的内容に展開する良忠や聖岡等の説示をみていく際に、気をつけて考察しなくてはならない点であろう。ここでは紙数の都合上、「宗」の三義説の淵源について論述するに留め、良忠と聖岡における「宗」の三義説の展開については、今後別稿にて取りあげたい。

1 山崎弁榮上人『人生の帰趣』(一九二三年、光明修養会)、渡邊海旭上人『仏教の国家観』(『壺月全集』下巻四一頁)、「現代布教の中心点」(『壺月全集』下巻一二二頁)等に見られる。

- 2 『浄全』五卷、『正統蔵』二二卷所収。
- 3 道因『輔正解』そのものは現存しないが、戒度『扶新論』によって二四項目にわたり引用されている内容から、その内容の一端をうかがい知ることができる。
- 4 『正統蔵』七四卷所収。
- 5 日置孝彦氏「宋代戒律史上にあらわれた元照の浄土教」(『金沢文庫研究紀要』第一三号、一九七六年)には、『釈門正統』と『仏祖統紀』の記述をもとに、道因が『輔正解』をもって元照説を批判したのが宣和年中(一一一九―一二二五)のことであり、それに対して戒度が『扶新論』を著わしたのは淳熙五年(一一七四)であると指摘されている。
- 6 『正統蔵』七四卷所収。
- 7 『浄全』五卷、『正統蔵』二二卷所収。この『聞持記』一卷は、淳熙年間(一一七四―一一八九)に戒度が病没してしまい、それより二〇年以上後の嘉定一〇年(一二二七)に同じく元照の律学の門流に属する法久によって補筆されている。高雄義堅氏『宋代仏教史の研究』(一九七五年、百華苑)一三四頁所載の元照門流の系譜図参照。
- 8 『仏祖統紀』往生高僧伝中に「極楽戒度律師」という人物の伝記が紹介されているが、この伝記中に元照著作の注釈を行ったことなどに一切触れられていないため、拙菴戒度の伝記ではない可能性も考えられる。そのため、戒度の行業については『扶新論』(『正統蔵』七四所収)に掲載されている記事以外、詳細は不明である。
- 9 『浄全』五卷四四四頁下。
- 10 『観経新疏』(『浄全』五卷三五五頁下、『大正蔵』三七卷二八〇頁b)には、「初定經旨。宗是主義。一經之主義須辨示」とある。
- 11 『正観記』の「星必拱北」は、『論語』為政の「子曰、爲政以德。譬如北辰居其所而衆星共之」を典拠とした言葉と考えられる。加地伸行氏『論語』(二〇〇四年、講談社)三四頁には「天空の中心である北辰に対して、衆星が取り巻き回転するさまは「共にし尊ぶ」状態である」と説明されている。ちなみに「拱」は、こまねく、とりまくの他、両手をこまねいて礼を示す意もある。
- 12 元照は『観経新疏』(『浄全』五卷三五五頁下、『大正

- 蔵』三七卷二八〇頁b)において天台『観経疏』・慧
 遠『観経義疏』・善導『観経疏』の経宗に関する説示
 を引用して会通している。そのなかで元照は「此經以
 觀佛三昧爲宗。此則通就能所而立也。觀雖十六依正不
 同而主在觀佛。即下經云、於見身中得念佛三昧。念即
 是觀」と述べ、觀仏三昧を「宗」とし、觀仏三昧と念
 仏三昧を同義であるとしている。
- 13 諸橋『大漢和辞典』三卷九五四頁参照。
- 14 『大正蔵』四四卷、一四四頁a。
- 15 天台智顛『法華玄義』（『大正蔵』三三三卷六八三頁a）
 には「宗者要也」とあり、一經の「要」とするも
 「尊」「主」とはしていない。明曠『天台菩薩戒疏』
 （『大正蔵』四〇卷五八一頁a）は、『法華玄義』の説
 示を受けて「所言宗者要也、趣也。從始至末依體護持
 趣期圓果名爲宗也」としており、やはり「尊」「主」
 の義は取りあげていない。この他、華嚴三祖法蔵『般
 若波羅蜜多心経略疏』（『大正蔵』三三三卷五五二頁b）
 には「第三宗趣者、語之所表曰宗、宗之所歸曰趣」と
 あり、經典の語の表すところを「宗」とし、その
 「宗」の帰向するところを「趣」としている。木村清
- 孝氏によると、法蔵のいう「宗趣」とは、本来実践の
 書である經典の思想的本質を指すものと考えられる。
 『中国華嚴思想史』（一九九二年、平樂寺書店）六四頁
 参照。このように法蔵も「宗」に「尊」「主」の義を
 挙げていない。ちなみに元照『四分律行事鈔資持記』
 （『大正蔵』四〇卷一八一頁c）には「宗是尊義主義。
 萬行之中戒爲尊主所以」とあり、本文に挙げた湛然と
 同じく「宗」に「尊」「主」の義を用いている。
- 16 『正統蔵』五卷二四四頁c。
- 17 註15参照。
- 18 『大正蔵』四八卷四一七頁c。
- 19 『長阿含経』など諸經典には「天上天下唯我爲尊」と
 あるものの、延寿はインドで玄奘が伝聞した『大唐西
 域記』所載の「天上天下唯我独尊」という誕生偈を採
 用している。
- 20 『大正蔵』四八卷四三二a。
- 21 澄観『華嚴経疏演義鈔』（『大正蔵』三六卷五九九b）
 には、「心者統攝諸法一切最勝故。王者統御四海爲最
 勝故」とある。
- 22 『大正蔵』四八卷四四八頁b。

『宗鏡録』（『大正蔵』四八卷五五四頁b）に「則知心法界法界一心」とあるとおり、延寿における「法界」は「一心」であり、著作中において「一心法界」と熟語化されて頻繁に使用される。また、延寿のいう「宗鏡」の「宗」とは一心であり、「鏡」とはその一心が方法を照らしだすことの譬えである。すなわち「宗鏡」とは一心と方法の関係性のことであり、ここではそこに悟入することを意味すると考えられる。吉田剛氏「永明延寿の華嚴思想とその影響」（二〇〇五年、

『禅学研究』特別号所収）参照。

『宗鏡録』には「宗」の三義説で用いられる譬喩のほとんどがある。国王の譬え（『大正蔵』四八卷九三六頁b）、衣のえり・網の綱の譬え（『大正蔵』四八卷六八三頁a）、北斗星の譬え（『大正蔵』四八卷八七一頁a）。この他、延寿の説く統撰の義に使用される「朝宗」と言う語は、「宗」の三義説で用いられる「水必朝東」という譬喩と同義である。延寿『宗鏡録』は後世に多大な影響を与えた著作であり、元照も戒度も延寿の『宗鏡録』に深く通じていたことが予想される。

木魚念佛不退圓説上人研究(1)

—不退上人像とその胎内文書について—

伊藤 正芳

はじめに

現在浄土宗において、誦経や念佛を修する際木魚を用いるのが一般的である。しかし乍ら江戸期において、誦経や念佛に木魚を用いることは異風の作法であった。

元々木魚は字の如く木製の魚の形をした法器のことである。これを木槌で叩いて寺院内で大衆を集める合図とし、食事や起床の時に用いていた。時代の経過と共に魚形(一首 鯉型・鯪型)から円形(一首 魚型・二首 龍型)に小型化・変形していく中、承応年中(一六五二—一六五五)に黄檗宗隠元禪師が東来され、万福寺にて誦経の際木魚を使い拍子をつけて鳴らしたのが始まりとされる。

木魚による念佛の歴史は江戸中期の浄土宗の僧、不退圓

説上人(一七一四—一七五九)が最初である。

『続山家学則』^①によると、

誦経にて木魚を鳴らすこと、甚だ宜しからぬ風儀なり。(中略) 木魚を叩き経を誦し念佛することは、浄土宗不退和尚より始まりて大いに法論になりしことあり。

それゆえ浄土宗にても華頂山、禪宗の五山妙心寺大徳寺などには決して木魚を用いず。

とあり、圓説上人は日本仏教の殆どから異端とされ数々の批判を受けることになる。その後木魚念仏が浄土宗内に認められるようになるのは、明治期前後になるまで待つこととなる。

一、不退圓説上人

『浄土宗大辞典』にて圓説（以下尊称を略し、文中は圓説に統一する）は、

えんせつ【円説】一六九六一一七五九（元禄九―宝暦九）。江戸中期の人。号は鈍性または不退。近江栗太郡（滋賀県）の人。八歳のときに父に死別、妙楽寺单誉の門に入って出家。一五歳のとき芝増上寺で性相の学を究め、宗戒兩脈相承の後、諸国を遍歴した。一七三五年（享保二〇）郷里に帰り、のち京都正覚寺に移り、一〇年の間三時礼誦、日課六万の修行にはげんだ。四九年（寛延二）山城鳥羽法伝寺に住んで日課念仏を授けた者一万五千人におよぶ。浄土宗で木魚を用いた最初の人という。（八・一寂）

と解説されている。

幾つか相違が見られるので『続日本高僧傳』『城州法傳寺沙門圓説傳』³等を参考に訂正する。まず生没年月日は「二七二四―一七五九（正徳四―宝暦九）」⁴（八・三寂）の誤りである。「字は鈍性、別号は不退」、一五歳のときには三縁山増上寺に「掛錫」し、性相を「研究」する。京都

（洛西七本松）正覚寺に移り云々となる。

『続日本高僧傳』から圓説の往生伝を補足説明すると、

圓説は資性篤実であり、八歳（一七二一）の時に父を喪い母に請うて妙楽寺单誉の下に出家した。（中略）十八歳の時、自身を顧みて「出家は亡き父の追福と自身の解脱の為である。今空しく月日を過ごしたならば、再び生死の海に流転するであろう。徒に方便を守り、解脱という目的を忘れてゐる。」として宗戒相承の後諸国を遍歴する。

享保二十年（一七三五）郷里に戻り妙楽寺にて説法を行い、武士庶民群集して法雨に浴した。その後京都七本松正覚寺の住職となり、吉水正流を宣布し邪命説法を弾斥していった。又三時礼懺を行い、日課称名六万遍の修行を十余年間休まず行つた。

寛延二年からは鳥羽法傳寺の住職となる。圓説の説法はますます広まり、四部の弟子は慕効していくのである。宝暦年中になると六群輩より妨難⁴が起り、法戦となったが、魔属は退散し、圓説の説法はますます盛んになり、僧俗皆欽伏した。圓説は平生において衣服や房舎を飾らず、粗食を自戒として守っていた。

宝曆九年秋七月頃に病にかかり、自らの死期を悟り、一心に念佛を修す。同年八月一日後時を弟子に託し、八月三日の夜九時頃頭北面西に臥せ、僧伽梨を頂戴し、肋聲念佛を百遍行つた。その時虚空を指し示し、「南無極樂世界阿弥陀佛。南無觀世音菩薩。蓮台蓮台。南無勢至菩薩。善哉善哉」と合掌高聲し、唱え終わりに寂した。壽四十六、法臘三十五。隣邑の人が、紫雲が屋上を覆っているのを見て、圓説の臨終を知つたという。

これにより圓説は浄土律・一向専修念佛主義の人ということが判る。圓説は所謂捨世派の僧であり、法傳寺流念佛の祖なのである。以上が圓説の略歴である。

今回、圓説が住職をしていた京都法傳寺より不退上人像が発見され、修復の際胎内文書も併せて発見された。明治四年に当時の宗金寺住職説譽隆音が、『不退上人一件記』三巻を法傳寺に寄贈した際、併せて上人像も所縁のある法傳寺に託したものと推測される。尚、宗金寺とは大阪天満にて圓説が復興し、京都警策の後移り住した寺である。

二、不退上人像

圓説像（資料Ⅰ・Ⅱ）は木造 桧材 寄木造 胡粉下地 彩色仕上げで、像高30・8cmの坐像である。顔は正面を向き、目には玉眼を嵌入してある。口は閉じ、直綴と袈裟を着け、両手にて念珠を爪繰る姿を表現している。

台座も同じく桧材 寄木造 胡粉下地彩色仕上げで礼盤座の上に畳を置く形となっている。

像底は布張りとし、朱漆で「宗金寺開山不退上人像」とある。

頭部は（資料Ⅲ）首下で軀幹部から離して差し首になっており、そこから文書が発見された（資料Ⅳ）。頭部は一切接着の跡が無く、何時如何なる時にも胎内の文書を取り出せる様になっていたと推測される。

三、胎内文書

I、不退上人像縁起（資料Ⅴ）

縦28cm×横39・9cm 楮 未晒し紙 横に二つ折にし、折目を下に書かれており、所謂折紙の書式になっている。包み紙はかなり損傷が激しい為、今は詳細を省く。



資料Ⅱ



資料Ⅰ



資料Ⅳ



資料Ⅲ

攝州大阪北□佛光山宗金
 寺初祖
 光蓮社觸譽上人鈍性圓說
 不退大和尚
 師諱圓說自號鈍性不退光
 蓮社觸譽者蓮門傳法
 嘉号也姓橫井氏□□□□
 郡下笠村人年甫八歲喪父
 慨然發心自乞出家母氏感
 其志許投州之南笠村妙樂
 寺單譽上人雉染志學而藉
 江戶增上寺解行功成稟承宗
 戒而脈遂一舉萬里遊化諸
 國日課念佛六万遍孜々不怠
 護持禁戒操履惟慎初住洛
 西正覺寺後移鳥羽法傳寺又
 創建伏見光月菴大阪宗金寺
 弘化以為己任吉水餘波大溢都
 鄙一旦坐力辟邪被警跡于山

攝州大阪北 佛光山宗金
 寺初祖
 光蓮社觸譽上人鈍性圓說
 不退大和尚
 師諱圓說自號鈍性不退光
 蓮社觸譽者蓮門傳法
 嘉号也姓橫井氏
 郡下笠村人年甫八歲喪父
 慨然發心自乞出家母氏感
 其志許投州之南笠村妙樂
 寺單譽上人雉染志學而藉
 江戶增上寺解行功成稟承宗
 戒而脈遂一舉萬里遊化諸
 國日課念佛六万遍孜々不怠
 護持禁戒操履惟慎初住洛
 西正覺寺後移鳥羽法傳寺又
 創建伏見光月菴大阪宗金寺
 弘化以為己任吉水餘波大溢都

資料V

州於是乎默欣益深閑居宗

金寺猶以弘濟之道不可虛弄

於其行暇講訓唱導寶曆九

年己卯八月三日遘病吉祥 而

寂闋世四十六法壽三十五其在世

現驗臨末祥瑞載在別記

師滅既歷五十有六年唯留畫

真而未有木像之可傳千歲者

予深慨歎之因命工就画彫木

訂其似不似于有親度之弟子

在募緣有信以造此像冀佛光

破蒙永鎮我山云爾

文化十一年甲戌秋八月

見住宗金寺五世賢蓮社

皆譽德阿頑愚 佛山謹識

斡旋 洛陽見性寺佛譽慈心

專念寺順阿隆圓

書き下し文

尚、穴空きの部分は『近世念佛往生傳』にて補足する。

攝州大阪北野佛光山宗金寺初祖

光蓮社觸譽上人鈍性圓説不退大和尚

師の諱は圓説なり。自ら鈍性不退と号す。光蓮社

觸譽は蓮門傳法の嘉号なり。

姓は横井氏江州栗本郡下笠村の人なり。年甫八歳

にして父を喪い慨然として発心し自ら出家を乞う。

母も氏のその志に感じ許す。江州の南笠村妙楽寺

単譽上人に投じて雑染す。志学にして江戸増上寺

に藉り、解行功成す。宗戒兩脈を稟承し、遂に一

挙万里し、諸国を遊化す。日課念佛六万遍孜々と

して怠らず。禁戒を護持し操履惟慎しむ。初め洛

西正覺寺に住し、後に鳥羽法傳寺に移る。又伏見

光月庵大阪宗金寺を創建し弘化す。思えらく吉水

の余波大いに都鄙に溢れんこと己が任とせり。一

且辟邪の力に坐し、山州是に警跡を被るや。厭欣

益々深く宗金寺に閑居す。猶以て弘濟の道を虚去

すべからず。其の行の暇に唱導を講訓す。寶曆九年己卯八月三日病に遭い吉祥して寂す。

闕世四十六法壽三十五、其の在世現驗臨末祥瑞の載、別記に在り。師滅して既に五十有六年を歴る。唯画真を留むるにして未だ木像有らず。之を千歳に伝えるべく、予深く慨歎の因、工に命じ画に就きて木を彫り其の似不似を訂す。親度の弟子有りて、有信の募縁在り。以て此の像を造る。冀くは佛光蒙を破り、永く我山を鎮めんと云爾。

文化十一年甲戌秋八月

現住宗金寺五世賢蓮社

皆譽徳阿頑愚 佛山謹識

斡旋 洛陽見性寺佛譽慈心

專念寺順阿隆圓

見性寺⁷⁾の佛譽慈心についての詳細は不明だが、隆圓の蓮友同志と推測される。

專念寺順阿隆圓（一七五九—一八三四）は知恩院で九年間六役を勤め、終生を往生伝や往生論の編集と刊行、伝書

の研究に努めた学僧である。

隆圓の著書は極めて多いが、『近世念佛往生傳』⁸⁾二編卷之四にて圓説を「大阪天満宗金寺圓説和尚」として紹介している。胎内文書の「現驗臨末祥瑞載在別記」はこれを指すものである。二編卷之四が刊行されたのが文化五年九月であるから、その六年後に隆圓らの斡旋にて上人像が造られたことになる。

『近世念佛往生傳』で隆圓は「師の行履、今猶人口にのこるといへども、その事実を記せるものなし。このゆゑに其門人の伝ふるところをうつして、こゝにあぐ」とある。このことから『近世念佛往生傳』は圓説の生涯を書いた最初の文献であり、極めて重要視しなければならないものといえる。

『近世念佛往生傳』の圓説伝に関しては別の機会にて詳細に述べたいと思う。今回は『近世念佛往生傳』『続日本高僧傳』に見られない記述を中心に述べていくものとする。

「姓横井氏」

「師滅既歴五十有六年唯留畫

真而未有木像之可傳千歳者

予深慨歎之因命工就画彫木

訂其似不似于有親度之弟子

在募縁有信以造此像冀佛光

破蒙永鎮我山云爾」

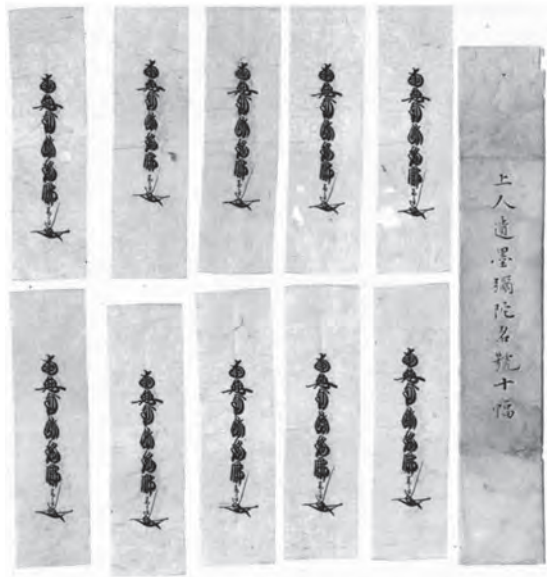
先の文では圓説の姓が横井氏であることが判る。又、『近江栗太郡志』⁹⁾には「僧不退は下笠村小字寺内横井七兵衛の子なり」という記述もある。

藤堂恭俊氏の論文「横井金谷伝の一研究―特に浄土宗侶としての活動を中心として―」¹⁰⁾にて氏は圓説と金谷の関係について推察されている。その文中で「円説と金谷が同じ下笠の出身者であり、しかも（当時宗金寺の住持をしていた）円忠は金谷の生母の弟」とある。圓説の姓が横井氏であるということは、氏の考察を更に一步踏み込み横井金谷との縁戚関係の可能性を高めたものではなからうか。

次の一文は圓説滅後五十六年の間に先ず絵像が造られ、その絵像を基にして今回発見された木像が造られたということが判る。今後絵像の発見が待たれるところである。

II、上人遺墨彌陀名號十幅（資料Ⅵ・Ⅶ）

これは圓説真筆の弥陀名号である。雁皮 未晒し紙、薄様。横3・8cm×縦14cmで、十幅全てが丁寧な書写されて



資料Ⅵ



資料Ⅶ

いる。

包み紙は楮 未晒し紙 縦26・8 cm×横20・9 cm、縦に五つ折にされ、天地は6 cm程で折られており、「上人遺墨 彌陀名號十幅」の題字がある。

名号は大別して総・本山の高僧のものと捨世派のものに分けられるが、圓説の名号は捨世派の特徴が顕著である。

一種独特な雰囲気と神秘性を持つ、素晴らしい名号といえよう。「不退（花押）」の署名の位置は中央に配され、僧名で書かれている。これは江戸中期以降の捨世派の名号の特徴の一つでもある¹¹⁾。

また、法傳寺所蔵の圓説の名号の掛軸（資料Ⅷ）と比較しても同一の筆であることが確認される。これに依り掛軸の名号も真筆といえよう。



資料Ⅷ

圓説の名号の「南」の字の「羊」の部分は「申」の様な独特の書体であり、他にあまり類を見ない。『浄土高僧名号手鑑』『浄土列祖遺芳集』『南無阿彌陀佛の書』で圓説の名号と諸師の名号を比較してみると、捨世派の向譽閑通の名号と非常に類似していることが判る。また名号全体の雰囲気は顕譽祐天・香譽祐海に似ている。

閑通の名号から諸師の名号の特徴を比較すると、「南」は無能上人、「無阿彌陀佛」は圓説に似ていることが窺える。

また圓説の「無」の字の如く、横に長く彎曲する様は徳本や徳住の名号に見られる特徴である。

『近世念佛往生傳』¹²⁾圓説伝にて圓説と閑通の關係を示唆する記述がある。今はこの文を挙げて小括とする。

〔前略〕仏告て今より二十年の、ち一向専修念仏を弘通する二人の僧あらん、その時をまつべしと、のたまふとて、弟子等にかたりて、汝等報名あらば、その人に値遇すべしとまうされき、その、ち二十年ばかりにて、師の念仏弘通したまふにあへりとて、師資の芳契をぞ結ばれる、おもふに二人の導師とは、その一人は

関通和尚ならん歟、それ同時の人なればなり」

【註】

- (1) 『統山家学則』〈『統台宗学則』〉(『近世仏教集説』四五頁)
- (2) 『蓮門六時勤行式』安政四年(一八五八)に「誦經木魚或ハ割笏」「念佛 鉦鼓或ハ木魚 一千遍」とある。
- (3) 『続日本高僧傳』卷一〇 (『大日本佛教全書』一〇四 三二〇頁)
- (4) この法難のことを『不退上人一件記』では「伏見騷動」と称している。また天明五年(一七八五)の伏見奉行の横暴を幕府に直訴した伏見義民の一件も「伏見騷動」と称するので、江戸時代には二つの「伏見騷動」が存在する。
- (5) 『徳本行者全集』第六卷研究篇 六八頁
三田全信著『浄土宗史の新研究』一二二八頁参照
- (6) 『不退上人一件記』において「法傳寺流之念佛」「法傳寺講」の語句が見られる。圓説の念佛講は法傳寺講と呼ばれていた。また余談だが法傳寺歴代上人の記録の中には「木魚開山 圓説」「木魚本山 圓説」の記述も見られる。
- (7) 見性寺に關しては『京都浄土宗寺院文書』二六五頁参照。
- (8) 大橋俊雄編『専念寺隆圓上人集』一七九頁
- (9) 『近江栗太郡志』卷二 五九六頁
これには、「僧不退は下笠村小字寺内横井七兵衛の子なり、天和三年生る初め南笠の明樂時にて剃髮し佛典を修し後ち大津の華階寺に座し又去て京都六波羅の西福寺に住す、概然として曰く僧たる者豈古寺を守るに已むべけんやと去て鳥羽の小庵に寓し風雨を別たず寒暑を論ぜず遠近巡杖して法を説き兼て托鉢し其の布施を蓄積して千数百金を得たり、即ち一寺を建て願望を達したり、鳥羽の法林寺マツ是なり、時人大に尊敬し不退上人と呼ぶ、寺邊の街道を今に不退道といふ浄土宗に木魚を打ちて念佛するは不退の建言によりて始まりといふ。寶曆九年八月三日大坂に客死す年七十七光蓮社觸譽不退上人と諡す。」と記載されている。『栗太郡志』の内容には他には無い初見の文面も多数見受けられるが、典拠が不明

であり、他の圓説伝との相違が著しい為、信憑性に
関しては疑問視せざるを得ない。

(10) 『日本宗敎社会史論叢』五六四頁～五六五頁

(11) 八木宣諦『南無阿弥陀佛の書』二五頁「五、捨世派
の名号」参照

(12) 『専念寺隆圓上人集』一八二～一八三頁

医療技術の進展と浄土教

今岡達雄

一 先行事例の研究

医療と宗教、医療と仏教に関して論述された文献は、一九八〇年代後半から見られるようになってきた。一九九〇年代前半に多くの文献があるが、これは「医療と宗教を考える会」の影響が大きいと思われる。次に医療と宗教関連の文献が見られるようになるのは二〇〇三年以降であり、この十年間は日本の経済活動ばかりではなく、医療と宗教の関連研究についても失われた十年となっている。先行事例研究として対象としたのは以下の文献である。各論文の概要紹介は省略する。

① 医療と宗教を考える会『医療と宗教 生命・こころ・文化』シンポジウム1、一九八八年十月、シンポジウム2、一九九〇年一月

② 仏教と医療を考える全国連絡協議会『現代日本の仏教と医療 いのちと日本人』一九九三年八月

③ 医療と宗教に関する専門委員会『医療と宗教』本願寺教学シリーズ4、一九八六年十月

④ 岩波講座宗教と科学7『死の科学と宗教』一九九三年二月、岩波書店

⑤ 神居文彰・田宮仁・長谷川匡俊・藤腹明子『臨終行儀日本格的ターミナル・ケアの原点』一九九三年十二月、北辰社

⑥ 池口恵観『仏教と医療』一九九二年十月、東方出版

⑦ 林田康順『宗教と医療の接点 付、日本人の宗教心と法然浄土教』大正大学総合佛教研究所年報十九、一九九七年三月、『宗教と医療の接点を求めて』印度学佛教学研究第四十六巻第二号、一九九八年三月

⑧ 国際宗教研究所『現代宗教2003 宗教・いのち・医

療』二〇〇三年三月

⑨ 中西直樹『仏教と医療・福祉の近代史』二〇〇四年五月、法蔵館

⑩ 杉田暉道・藤原壽則共著『今なぜ仏教医学か』二〇〇四年六月、思文閣出版

⑪ 大下大圓『癒し癒されるスピリチュアルケア』二〇〇五年三月、医学書院

⑫ 池口恵観『「医のこころ」と仏教』二〇〇六年九月、同文館出版

⑬ 影山教俊『仏教の身体技法』二〇〇七年二月、国書刊行会

⑭ 藤腹明子『仏教看護論』二〇〇七年十一月、三輪書店

二 先行研究に見られる言説の整理と反証

(一) 仏教と医療は同根であるとの言説

先行研究では、仏教と医療の関係を考える上で重要なこととして、仏教も医療も生老病死から生み出される苦痛・苦悩へ対応するものであり、本来同一の目標に向かい方法論的にも共通するものが有るといふ言説が多く見られる。

ブッダの医学として王舎城の医師ジーバカ（耆婆）の治療

の話、あるいは古代インドのアーユルベータを採り上げ当時の医療知識が優れたものであったことが述べられている。

しかし、近代医学は二千年以上前の釈迦当時の医療とは異なり、近代科学の方法論に基づいて病気の機序の科学的検証を経て導入されたものである。この方法は、経験主義的な方法論よりも、原因と結果を合理的に説明することができる。分析的方法論によって病状と原因の関係を明らかにし、物理的あるいは生化学的に原因を取り除くことによって症状を緩和するのが近代医学であり、その結果を臨床に適用するのが近代医療である。この方法論は精度の高いためであり、充分信頼できるものである。確かに近代医療をもってしても対応の困難な難病も多く存在するし、治療の方法が尽きた場合の医療現場における対応方法などにも課題が残されているが、それは近代医学や医療の価値を損なうものではない。検討すべきは、近代医療を越えた問題にどのように対応したらよいかという問題であり、このような認識のもとに、生老病死の苦悩からの救済という同じ目標を持つ仏教は一体何ができるのかを考える必要があるう。

(二) 代替医療としての可能性

近代医療が対応できない問題について、伝統的な中国医学・インド医学・イスラム医学、伝統的に行われてきた民間療法、食食同源として食べ物に注目するマクロビオティックのような食事療法など様々な療法が溢れている。また、気功・ヨーガ・整体などの身体技法による効果も喧伝されている。仏教の修行法の一つに身体技法があり、仏教研究者によってその生理学的効果の研究も行われている。また、加持祈祷による病気の平癒についても医師の資格を持った宗教者から研究報告が行われている。これらの言説は、近代医療が対応できない問題について気功・ヨーガ・整体などの身体技法や加持祈祷による病気の平癒が代替医療として大きな可能性を持っていることを示唆している。

しかしながら伝統医学、民間療法、食事療法、身体技法、加持祈祷などによる代替医療の効果については、科学的な検証が行われていないことが大きな問題点である。代替治療は、それぞれ科学的に見えるデータを提示しているが、その多くが本来の科学的手続きを経て検証が行われたものではない。中には科学的手続きを経て報告されたものもあるが、他の大多数は非科学的である。確かに非科学的で

あることが、その効果を否定することにはならないが、効果もたらされる機序は不明確でありその信頼性については疑問符を付けざるを得ない。特に、仏教の修法に基づく代替治療については、その機序や効果の科学的検証が進展することを期待する。

(三) 近代医療から取り残された問題への対応

近代医療が得意とする領域は、病因の解析が進んで治療法が見つかっている領域である。例えば、病状は良くわかっているが病因の解析が進んでいない領域については、経験的療法あるいは副次的にもたらされる病状への対処療法でしか対応できない。あらゆる治療法をもってしても症状の改善が望めない場合には、治療の対象でなくなってしまうという問題がある。生物はいつか生命の終わりを迎える訳であり、先端的医療技術の進展は死亡原因と成る疾病の治療回復を可能にするが、結局どんな時代になっても治らない病気で最後を迎えることになる。

これは近代医療が抱える問題であると同時に、実は、いつの時代にも私たちが抱えていた問題である。臨終行儀と呼ばれていたものが、終末期医療、ターミナルケア、緩和

ケア、看取りへと、使う言葉は変わっても昔から人類が抱える一大関心事であることは間違いないことである。この面で仏教は大きな実績を有しているが、近代医療との共同作業を行うにあたっては、医療の現場で何をなされるかについて仏教の側で明らかにし提案していくことが必要になろう。ビハラー活動はその一つの方向である、その活動が狭い範囲に限られている原因を再検討する必要があると思う。

(四) 近代医療がもたらした生命倫理の諸問題

近代医療がもたらしたもう一つ大きな問題が生命倫理の諸問題である。脳死・臓器移植、生殖補助医療、ES細胞を利用した再生医療などの先端的医療は、人類が初めて経験する医療技術であり倫理的な問題も内包している。例えば、ES細胞の利用に関連して、これまでは漠然と考えられてきた生命の始まる時期の厳密な定義が必要であり、臓器移植に対応して生命が終わるときに関しても厳密な定義が必要とされるようになってきた。これは、生命の始まる前や終わった後ならば人為的に利用してもかまわないという考え方に基づいているが、それが許されるものかという

問題。また、遺伝子診断や遺伝子治療など生きている生命についてもどの範囲まで人為的操作がどこまで許されるかといった問題がある。これらの問題に加えて、近代医療によって可能になるとされる延命や長寿が、人々を生老病死による苦痛や苦悩から救済することにつながるのかといった根本的な問題もある。これらの問題に対しては新しい倫理原則を定めて対応することになるが、その根拠として宗教的な生命観・身体観・生活観などを明確に主張することが必要である。

(五) スピリチュアルケアの可能性

前述した終末期のケアとしてスピリチュアルケアの可能性が指摘されている。世界保健機関(WHO)の憲章前文における「健康」の定義の改正案において、従来の「身体的、心理的、社会的に良い状態にあること」に加えて、「スピリチュアルに」という言葉が付加された。この話はスピリチュアルケアの可能性を主張する場合には必ず採り上げられるトピックであるが、現状では健康の定義にスピリチュアルを付け加える決議は行われておらず、健康の定義は従来そのままである。なお、WHOにおけるスピリチュ

アルの定義は「一、人生の意味・目的・成就を見出す欲求。二、生きる希望または意欲の欲求。三、自己・他者・神への信念と信仰の欲求」とされている。

一方、現在はスピリチュアルブームとされており、精神世界とか癒し系という言葉とともにヒーラーとかチャネラーと呼ばれる人達が跋扈し、各地でスピリチュアマーケツト、スピリチュアコンベンションが開催され、癒しグッズが販売されている。ここでは「生まれ変わり」「輪廻」といった言葉が使われており、宗教的なものとの境界さえ曖昧になっているという状況がある。

このような状況の中ではスピリチュアルという言葉の使用方には充分注意する必要があると思う。仏教者として終末期に与えることの出来るケアの内容が、WHOが定義しているスピリチュアルなものならば、例えば「仏教的ケア」という言葉を使い、その内容は「生きることの意味、死ぬことの意味を示し、宗教的信念に基づいて行うケア」というような定義をつくるべきであろう。

(六) 他界・来世の信仰の重要性

宗教学者脇本平也は恩師岸本英夫の死について分析して

いる。岸本教授は宗教学者としての信念から、全ての宗教を相対的・客観的に研究するため一切の宗教に入信しなかった。その岸本教授が末期ガンになったときの発言について次のようにコメントしている。「他界・来世の信仰は、世界中の諸宗教に広がっている。岸本も羨んだように、信じることができれば、それは、死を恐怖の対象からむしろ期待の対象へと変貌させる力をもつ。けれども、科学的世界観とは両立しえないものとして、岸本はこれを拒否したのであった。」

ここには他界・来世の信仰の重要性と、現代社会の基になる科学的世界観と両立し得ないという宗教学者としての結論が示されている。

三 医療に対する浄土教的対応

(一) 近代医学の功罪

医療技術は古来から「生老病死による苦惱」という人類が抱える根本問題に大きな影響力を発揮してきた。とくに、二〇世紀後半以降の近代医学やその源となる科学技術的方法論は、それまでの経験的知識の集成から実証的方法論として大きな力を発揮してきた。その成果として、幼児死亡

率は大幅に低下し、不治の病は治療可能になり、結果として平均寿命が大きく伸びた。このような近代医学の成果は評価すべきである。

しかしながら、実際には近代医学をもってしても対応できない状況が存在し、医療現場における終末期医療や看取りは大きな問題となっている。また近代医学は生命倫理の問題を内包しており、医学だけでは解決出来ない問題を抱えていることを認識する。

(二) 浄土教としての対応

終末期ケアや生命倫理の問題に対しては、浄土教としての対応が可能と考える。とくに終末期のケアに、生きることの意味、死ぬことの意味を指し示すことに大きな意義がある。それは宗教学者岸本英夫がつぶやいたように、他界・来世の信仰は死を恐怖の対象からむしろ期待の対象へと変貌させる力をもつからであり、浄土教はこの点で大きなアドバンテージを持っている。ここでの課題は、その信仰が現代社会の基になる科学的・世界的世界観と両立し得ないとの評価である。この評価は林田が指摘するように間違った宗教教育によるものかもしれないが、その前に我々が両立し

得ることを示すことが重要である。京都大学のカール・ベッカーは臨死体験や往生伝の重要性を指摘し、科学的世界観と両立し得ることを示そうとしているが、その前に我々が行うべき事は、檀信徒に対して、生きてゐる者と死せる者との関係について、両者の日々の交流について語ることである。

「仏教福祉」 述語整理上の問題点①

上田 千年

【はじめに】

「仏教福祉」とは何を示すのか？

現在もその疑点は解決されないまま更に混迷を続けたいと考える。

結果、「仏教福祉」という言葉は使用すべきではないという指摘は全く正しい。

しかし、言葉が恣意的に機能しない以上この述語の使用を一切禁止できるわけではない。せめて述語（一般用語）なり術語（専門用語）として規定するための一助として、過去の使用例を概観し整理・分類はできないかと考えたのが本稿の動機である。今回は「仏教福祉」という言葉は何時作られ、何時から使用されるようになったのか。またその使用に伴って生じた問題点も考えたい。

【「仏教福祉」の語源とそれに関わる問題点】

まず挙げられるのは、幾人かの先学によって釈尊在世の当時より「福祉（精神）」があると指摘された点である（一例に、福原亮巖・杉本一義『仏教福祉学』三十五頁。一九六七）。

ただ、多くは典拠が示されていないため判然としない。

また「福祉」の原語がみられるとする場合も、『仏教社会福祉辞典』（日本仏教社会福祉学会編、二〇〇六。）等に見られる特に精査せず仏典上の「*हित*（利益）」等の語を「福祉」と言い換える事例が殆どと言ってよい。（経典等の一部を抽出し、それを福祉思想の源流として「仏教福祉」と呼称する場合もあるが、述語と連関しないので触れない。）

更に、何故その語が「福祉」に該当するのか引用文献を示さない論述が多く確認は困難である。

また、漢訳仏典中に「福祉」の語義を示す箇所は見あたらなう。SAT検索によると、『大正藏』所収の仏典に「福祉」という述語は七カ所しか見いだせず、その「福祉」は「幸せ・幸い」といった状態を形容する意味以外に使用されてはいない（事例省略）。

つまり、仏典にある「福祉」という語は、ことさら重要視されることもなく「幸い」を形容する言葉として使用されている。更にそれは「天佑」や「吉祥」という意味に近く動詞のように扱われることもない（「利益する」というような「福祉する」という表現はない）。また「利益」の中に「福祉（幸い）」という意味が含まれることは考えられるが、福祉≡利益とする仏典や文献からの典拠はない。

ために、近年になって新たな語義・概念に変化した「福祉」という語を、元来、仏典にないものにも関わらず「利益」など仏教語と同義であるかのように言い換えてきた可能性が極めて高い。

従って、仏典にはない「(仏教)福祉」という語義・概念を後世の人間が仏教文献にある語に任意に当てはめて考

えているとするのが妥当ではないか（結果、「仏教福祉」の語義を混乱させていく要因となったと考えている。その事例・経緯は増論を避けるため別の機会としたい）。

ために、任意に仏教用語をわざわざ「(仏教)福祉」と呼称しているため、明確な語義概念を示すことができず混乱を生じて、述語整理上の障害となっている。

当然だが、釈尊在世の時点に「(仏教)福祉」という語はないので所謂「仏教福祉思想」の原点とすることがあっても「(仏教)福祉」の語源にはならない（筆者には「仏教福祉思想」という語義がよく理解できないので、あえて所謂と付ける。理解できない理由は「仏教―福祉―思想」という合成語がどのように機能するか多くの差異があるからである。ただ本稿より逸脱するので止める）。

では一体どの時点から「仏教福祉」を見いだすことができるのか？

現在、研究者の多くは明治以降の「仏教社会事業」にあると考えている。それは「仏教社会事業」≡「(仏教)社会」福祉」とし、思想的な源流がここにあるとしているからである（事例省略。『仏教社会福祉辞典』等を参照。また、その多くは「仏教福祉」と「仏教社会福祉」は同義と

している)。

「仏教社会事業」に関して、浄土宗関係者では渡辺海旭、椎尾弁匡、長谷川良信氏をはじめとする多数の著述がある(当時、浄土宗を「社会事業宗」と呼ぶ風潮すらあった)。

それらは「仏教社会事業」をどのように展開すべきかという点を「仏教徒による社会事業」として説く。それらは大乗至上であったり通仏教を重視する姿勢が見受けられ個人の情念が強く反映したものといえる(一例に『長谷川良信選集』上・下巻、一九七三)。

ただし、実際にその幾つかを披見してみると「仏教社会事業」という語は随所に使われているが「仏教福祉」という語は見あたらない。

主要な文献すべて披見できたわけではないが、明治～戦前期には「仏教福祉」という語は使用しないのではないのか。因みに昭和十九(一九四四)年の一般的な辞書『新明解』には「福祉」は「幸い」としかなく(そもそも戦前期に「社会福祉」という語はあったのか?二〇〇五年の『新明解』第六版には社会事業が「社会福祉に関する事業(後略)」とはある。「社会福祉」が「社会福祉事業」の省略として言い換えられる経緯は戦後からではないかと考えてい

る。未だ不詳であるので改めて確認したい)。

現在、筆者は、この明治～戦前期においても「福祉」は「幸せ」という状態を形容する言葉でしかなかったと考えられている。また「仏教(徒)の幸せ」というような表現を「仏教福祉」とする事例が伝えられているわけでもない。

従って、明治～戦前期にも「仏教福祉」という語はなく、前述の仏典上の語を置き換えるのと同様、後世の学者が「仏教(徒による)社会事業」と「仏教(社会)福祉」を同義とし論述する際にわざわざ置き換えたと考ええる。

現状から以上を「仏教福祉」の語源・起源とするのは極めて疑わしい。

また、任意の言葉の置き換えは、語義・概念の混乱のみならず初学者の誤解も引き起こしている(行基を学べば「仏教福祉」が理解できたとするような)。

さて、「社会事業」が「社会福祉」と言い換えられ、学問的価値が見いだされたのは戦後であろうが、「仏教福祉」がその中より生み出された事例がある。

佛教大学の社会福祉学科開設二十周年記念誌『あゆみ』には(十～十五頁、佛教大学社会福祉学科開設二十周年記念事業委員会・佛教大学社会福祉学科編、一九八三)。

である（以下、経緯の記述があるが省略）。

（前略）佛教精神をもって社会福祉事業界に挺身する人物を育成し、以て福祉国家建設の社会的要請に応えるべく、社会福祉学科新設がはかられ、昭和三十五年ごろより、社会福祉学科増設の機運がたかまり、文部省関係者と談合すること数回、佛教学部佛教学科という制約のもとでは、ただちに社会福祉学科の増設は困難であるとの結論に達し、ひとまず**佛教福祉学科**（太字引用者）増設を目指すこととして、まずそのための準備と、あわせて卒業生に対し、より多くの資格を取得させることを目的として開講科目の増加充実をはかることとなった。（中略）昭和三十七年三月二十三日付にて佛教福祉学科増設は許可されたのである。（中略）佛教福祉学科は、その名も本学にふさわしい学科として生ぶ声をあげたが、その根本である**佛教福祉学**（太字引用者）である基本理念については問題も少な

くなかった。ただ今後に予想される社会福祉学科創設の布石としての性格がうかがわれ、またそのためのものとも確実なる方法であるには間違いなく、その成功は後の社会福祉学科新設までまたねばならなかったの

まだ満足はできないが「佛教福祉」という語は基本理念や概念が定立せぬまま、何やら「社会福祉」的なるものとして作り出された用語とみることができ（佛教大学は当初の目的通り、「文学部社会福祉学科」、「社会学部社会福祉学科」と改称し現在に至る）。

更にこの一九六〇～七十年代から突然といつて良い程「仏教福祉」という語が非常に多く使用されることとなった。日本仏教社会福祉学会設立も関係しているが（その経過に関しては前出『あゆみ』、「社会福祉学会開催のこと」、二一五～二二三頁を）、多くの研究論文が挙げられたことが確認できる（『日本仏教社会福祉学会年報』既刊号総目次、『仏教社会福祉関係文献目録』、佛教大学佛教社会事業研究所、一九八六。学会創立20周年記念『仏教社会福祉関係文献目録』、日本仏教社会福祉学会、一九八七。参照のこと）。

筆者はここに「仏教福祉」の語源があるのではと考えている。

【最後に】

以上の点に補足して述語整理に関して以下のような問題点を挙げる。

「仏教福祉」という言葉を概念や用語として明確な位置づけがないまま、比較・検討することなく各人が任意に「仏教福祉」なるものを設定し続けている。結果、「仏教福祉」は述語（一般用語）としても混乱を生じ、まったく透徹した論理を持ってない。

「仏教社会事業」が「仏教福祉」であるとするのが多くみられる。ただし、その根拠の「仏教社会事業」は戦前期と戦後期の二つに大別できる。

戦前期の多くは「仏教社会事業とは何か」という問いよりも「仏教徒はいかに社会事業をなすべきか」という目的で述べているとみてよく各人の情念が強く反映している。

戦後期のそれは、孝橋正一氏をはじめ「仏教の持つ哲學的思惟」に立ち、「社会事業」を精査し新たに「仏教社会事業とは何か」を問い直すものであった。とくに孝橋正一

氏の言う「仏教の現代化」とは、仏教的思惟に基礎を置く近代社会事業の構築というのがよいかもしれない（孝橋正一『社会科学と仏教』、一八二―一八三頁、創元社、一九六八）。

しかし、「仏教福祉」はこの何れの性格を継承するものが検討されることもなく、ただ「仏教社会事業」を「仏教福祉」（或いは「仏教社会福祉」と置き換えているのみである。

そこで、「仏教徒による社会（福祉）事業」と「仏教的思惟を基礎に置く社会（福祉）事業」を混同したままの「仏教福祉」という語は、「仏教社会事業」という用語の持つ概念まで壊乱させる可能性を孕む。

「仏教福祉」という語は、六十年代後半、仏教徒の焦燥か或いは、時勢なのかは未だ判断としないが「社会福祉」との早急な結合を希求した故に基本理念や概念定立に関して不十分なまま作り出された可能性がある。

以上のように、各人の「仏教福祉」に向ける情念の故か「仏教福祉とは何か」という問いが何故か忘れられ、「仏教

福祉はどのようになすべきか」のみが先行してきたようにみえる。

「仏教」という冠も、先に述べたように各々が論理よりも情念に重きを置き、任意に設定し続けとくに比較・検討しなかったため、結果、語義・概念の混乱を起こし、肝腎の「福祉」すらも不明瞭にしまったのではないかと考える。

最後に今回、多くの事例を割愛したため、問題点の指摘が不十分であるので、次回には幾つかの事例を挙げ検討したい。また今後、それら事例の分類・整理を試みることを目指して本稿を終える。

五重相伝における日課誓約について——隆圓上人を中心として——

大田 珠光

はじめに

これまで法然上人・聖光上人（以下、上人号を略す）の著作を通して四修の中、特に無間修の研究を行ってきた。そして無間修は具体的には日課念仏を勤めることに帰結するといふ考えに至った¹。日課念仏を勤め続けるには、まず日々の念仏数を誓約しなければ始まらない。

一、研究目的

現在、日課誓約²は授戒会・結婚式等でも行われるが、多くは五重相伝で行われている。

法会の最後に新たな信心を持つて日課誓約をすることは、それ以後の念仏生活を相続する手だてとして大変意義深いことと思われる。それにも関わらず現代において日課誓約

は軽視される傾向にあるのではなからうか。化他五重の基盤を築いた隆圓（一七五九—一八三四）による著作中にも日課誓約に関する記述のあることが報告されているものの³、日課誓約そのものに関する研究はほとんど見受けられない。そこで、日課誓約の状況・起源を、隆圓を中心とした歴史的背景にもとづきながら探ることを目的とする。

二、先行研究

清水秀浩氏は、五重相伝等における付属儀式としての日課誓約ではなく、独立した日課誓約の儀式に関する研究を行っている。また、隆圓による『浄業信法訣』⁴『吉水瀉餅訣』の中にも日課誓約が記述されていることを指摘している⁵。

長谷川匡俊氏は、隆圓の生涯と隆圓による『近世念仏往

生伝』の編纂に関する研究を行っており、隆圓の著作を列記している。また、隆圓が五重相伝に限らず長きに亘り日課念仏を多くのの人々に授与したことを明らかにしており、往生人の日課念仏の数に至るまで精査している。⁶

三、五重相伝における日課誓約

三―一、江戸時代における五重相伝

現代では、独立した日課誓約の儀式はほとんど行われず、五重相伝等に含まれる付属の儀式として行われている。化他五重の普及し始めた江戸時代においては独立した日課誓約の儀式の方が主であった、それは化他五重が制限されていたからである。長谷川氏によれば、江戸時代前期（十七世紀）には化他五重がほぼ禁止され、江戸時代中期（十八世紀）には年齢的・宗教的制限の下に行われ、江戸時代後期（十九世紀）には布教・教化手段としての化他五重が広く行われるようになった。そのような事情もあり、江戸時代前・中期には寧ろ五重相伝とは独立した日課誓約の儀式が例えば厭求⁸（一六三三―一七一五）・無能⁹（一六八三―一七一九）・関通¹⁰（一六九六―一七七〇）・徳本¹¹（一七五八―一八一八）・隆圓¹²などによって多く行われていたように

ある。

三―二、隆圓などの日課念仏

五重相伝の規制が緩和されてきた江戸時代中・後期、日課念仏を勧める書物がいくつも出版されるようになってくる。表―一参照。

表―一 日課念仏に関する書物

日課誓約の儀式が無能・関通らによって行われると同時に、平易な文章で布教を目的とした日課に関する書物・記述が多く出版されることによって日課念仏の概念が広く民衆に浸透していったと思われる。

そして、それぞれの版本を見直すと、隆圓が専念寺の法灯を継いだところの師佛定（一七三四―一八〇〇）の『日課念仏勧導記』『日課念仏投宿編』、隆圓が関東掛錫中に師事した増上寺五十四世念海（一八一二）の『日課念仏士女訓』に対して序文を書いていることが明らかになった。

著者	題目	出版年	序文
貞極 (1677)―(1756)	『日課念仏勸誡鈔』	寛保3年(1743)	
諦忍 (1705)―(1786)	『日課念仏決定往生因説』 ¹³	延享2年(1745)2月	
佛定 (1734)―(1800)	『日課念仏勸導記』	寛政6年(1794)	文化3年(1806)隆圓
佛定 (1734)―(1800)	『日課念仏投宿編』	文化3年(1806)8月	寛政12年(1800)定玄、 寛政12年(1800)大察 文化3年(1806)隆圓(後序)
辨才	『日課要訓』 ¹⁴	文化7年(1810)	
念海 (1812)	『日課念仏士女訓』	文化8年(1811)	文政10年(1828)定傳、 文政10年(1828)隆圓(後序)
(不明)	『日課念仏の心得』 ¹⁵	安政4年(1858)初冬再刻 放光室蔵版	
徳本 (1758)―(1818)	『徳本行者日課勸誡聞書』		
法州 (1765)―(1839)	『日課念仏十二徳』		
文雄 (1700)―(1763)	『利剣名号折伏鈔』		

表―二 隆圓をめぐる師弟関係

表―二は伝記等からわかる隆圓を中心とした直接の師弟関係、またその日課念仏の数¹⁸を表す。

日課に関する書物に序文で贅を記していること、厭求より始まる日課念仏を厳修しているところの師弟関係を結んでいる¹⁹という事実から、隆圓は日課念仏を特に重視する系統に属していたことが明らかである。中でも隆圓の師佛定は日課と冠する書を二冊も世に出し、著『統蓮門住持訓』の中でも

慎デ導祖ノ嚴訓ヲ順奉シ。日課念佛三萬以上。懃重ニコレヲ務ムベシ。²⁰
日課称名ヲ勸ムル事。寺持ノ肝要ノ大事ナリ。親疎老若トナク。其寺ノ檀那ハ勿論。凡ソ百聲以上。力ヲ加へ心ヲ盡シ。
親切ニコレヲ勸メテ。西河ノ迹ヲ慕フベシ。古今高名ノ大徳。

祖師名	日課念仏数	日課に関する著作
厭求：寛永10年(1633)―正徳5年(1715)	六万遍	
貞極：延宝5年(1677)―宝暦6年(1756)	八万遍	『日課念仏勸誡鈔』
佛定：享保19年(1734)―寛政11年(1799)	三万遍	『日課念仏投宿編』、『日課念仏勸導記』
隆圓：宝暦9年(1759)―天保5年(1834)	(三万遍) ¹⁶	
法州 ¹⁷ ：明和2年(1765)―天保10年(1839)	三万遍	『日課十二徳』

化益ノ天下ニ満ル人モ。其基ハ日課ヲ勸メ。三歸ヲ授クルガ手始メナリ。²¹

と、住職たる者は日課念仏を修めよ、檀家には日課念仏を勧めよと諫言している。隆圓はこれらの言葉を佛定の口から度々耳にしていたことであろう。

三十三、隆圓の化他五重

隆圓は『浄業信法訣』という在家伝法の真意を寺持僧に示した書を著し、後世の化他五重の基礎を確立した。日課念仏を重視する系統にあつた隆圓は当然、五重相伝の中に日課誓約を取り入れた。隆圓が『浄業信法訣』を著した背景には、

今時五重ヲ受ザル者ハ。ヨク日課ヲ勤ムレドモ。五重ノ後ハ十念キリデヨイトテ。日所作ヲモ等閑ニスルモノ多シ。此等ハ五重ガ念仏相続ノ妨トナルナリ。²²

五重スレバ。モハヤ往生ハ済ンダ。助リテ仕マウタト落著テ。日課モ十念ニテ仕マイ。罪造リテモ往生スンダ身ジヤナンドト心得テ。伝法前ヨリ邪見ニナル者多シ。²³

という五重相伝を受ければ往生が決定し、日課を勤める必要がなくなるといふ誤った認識が民衆に広まりつつあつた。このような五重相伝に関する誤った風評があつたことを長谷川氏も

弥陀の本願を信じ日課念仏を勇進せしめるために授与される五重が、かえつて受者の念仏の妨げとなるといふ現実の矛盾―五重の邪義邪説による―こそ隆圓がもつとも問題としたところであつた。²⁴

と述べているように、本来の五重相伝の意図から外れる本末転倒のことであつた。その為に隆圓は『浄業信法訣』の中における十念の伝の解説で

唯此十念計リデ。多念申サズトモヨシト思フハ邪見ナリ。五重ノ正体ハ。是レ三心具足数遍ノ日課ナリ。其日課念仏ニテ往生スルヨリ外ニ別ノ子細ナシト安心決定シタル証拠ノ十念ト心得ベシ。²⁵

と五重相伝の正体・本質があくまでも日課の念仏であると警鐘を鳴らしている。このことは現代において我々も五重相伝を開く際に十分注意せねばならない問題であり、近年良く耳にする「若干遍」といふ曖昧な数の誓約は日課念仏に重点を置く隆圓の本意に反しているのではないだろうか。

四、結論

現代の日課誓約は、五重相伝の中の付属的儀式として行われるのが一般的である。江戸時代中期までは、五重相伝が制限されていたこともあり、独立した儀式として頻繁に日課授与が行われていた。この時代に日課念仏・日課誓約を重視していた僧侶が日課誓約に関する書物を多数著し、多くの人々に日課授与を行っていたところ、五重相伝開筵の制限が緩和された江戸時代後期に隆圓は五重伝書『浄業信法訣』の中で化他五重の基盤を築き、当然のごとく五重相伝の中に日課誓約の儀式を取り入れた。隆圓の『浄業信法訣』に初期の例として見られる五重相伝の中の日課誓約の儀式は、現在まで継承され、行われ続けられている。以上の様に、現代の日課誓約は江戸時代のものを受け継いでいるが、その捉え方に大きな差がある。現在は日課誓約を五重相伝などの付属的儀式として扱う傾向にあるが、江戸時代では非常に重視され、独立した儀式として成り立つほど普及していた。隆圓に至っては五重の日課誓約を単なる付属的儀式として捉えるのではなく、寧ろ五重の本質が日課誓約にあると主張するほど重視していた。

今回では隆圓の『浄業信法訣』が化他五重の基盤であると考えられたが、日課誓約の起源であるという確証はない。今後の課題として、隆圓と同時代、あるいは彼以前の五重に関する書物を渉猟し、起源を探りたい。

参考文献

一次文献

『念仏名義集』巻下（『浄土宗全書』（以下『浄全』）第十卷所収）

『浄業信法訣』（『浄土傳燈輯要』所収）

『吉水瀉餅訣』（『浄土傳燈輯要』所収）

『厭求上人行状記』（『浄全』第十八卷所収）

『無能和尚行業記』上（『浄全』第十八卷所収）

『関通和尚行業記』上（『浄全』第十八卷所収）

『徳本行者日課勸誡聞書』（『徳本行者全集』第四卷所収）

『日課念仏勸誡鈔』（『四休庵貞極上人全集下巻』所収）

『日課念仏決定往生図説』川口高風（一九九五）の報告に

よる（発表者未確認）

『日課念仏勸導記』（佛教大学所蔵）

『日課念仏投宿編』（佛教大学所蔵）

『日課要訓』（大正大学所蔵、発表者未確認）

『日課念仏士女訓』（佛教大学所蔵）

『日課念仏十二徳』（『大日比三師講説集』下巻所収）

『利劍名号折伏鈔』（『廣疑瑞決集／利劍名号折伏鈔』所収）

『続蓮門住持訓』（佛教大学所蔵）

二次文献

石井教道『昭和法然上人全集』（平楽寺書店、一九五五年）

稲岡覺順『浄土傳燈輯要』（山喜房佛書林、一九七五年）

伊藤祐晃『廣疑瑞決集／利劍名号折伏鈔』（了蓮寺、一九一四年）

大田珠光

大田（二〇〇七）「念仏相続について―修行者の態度四修を中心として―」（未出版、二〇〇七年佛教大学へ提出の学士論文）

角田俊徹『四休庵貞極上人全集下巻』（西極楽寺、一九三

二年）

川口高風

川口（一九九五）『諸忍律師研究』上巻（法蔵館、一九九五年）

清水秀浩

清水（一九八九）「浄土宗法式雜考（4）日課誓約の一形態」『佛教論叢』三三三号所収（浄土宗教学院、一九八九年）

世良諦元『大日比三師講説集』下巻（西円寺出版、一九一〇年）

戸松啓真『徳本行者全集』第四卷（山喜房佛書林、一九七八年）

長谷川匡俊

長谷川（一九八〇）『近世念仏者集団の行動と思想―浄土宗の場合―』（評論社、一九八〇年）

長谷川（一九八八）『近世浄土宗の信仰と教化』（溪水社、

一九八八年)

1 聖光著『念仏名義集』卷下「故法然上人ノ仰セラレ候

シハ此ノ無間修ガ四修ノ中能ク能ク念仏ヲ勸メタル

修ニテ有リト仰セ候也。能ク能ク此ノ行ニ心ヲ留ムベ

キナリ。念仏ヲ構ヘテ構ヘテ多カランニ申セナンドト

勸ムルハ此ノ無間修ノ心也。一万三万六万返ナラント

勸ムルハ皆是無間修ノ心也。」(『浄全』十卷三七七頁

下)とあるのに基づく。また、中村辨康氏も共著『浄

土宗讀本』三九六頁に「日課念仏は、四修の中の「無

間修」の具体化である。即ち「念時日の三無間」の

「日無間」に相当する念仏である。具体的に云ふと、

毎日若干辺の数を定め、怠らずそれを実行するのであ

る。」と述べている。大田(二二〇〇七)を参照。

2 日課誓約には、証師を立てて師僧等から日課念仏を授

与される場合と、証師を立てずに自ら神仏に日課念仏

を誓う場合の二種類があると念海著『日課念仏士女

訓』にも書かれている。今回は五重相伝等で行われる

前者を中心に扱う。参照『日課念仏士女訓』日課念仏

門第五、二二頁「日課念佛を誓ふには。出家に随ひ作

法して受くべし。さなくては決定の心立ちがたし。若

し授くる出家なき所か。又若き人様(など)。出家に

受くるをいむ事あらば。自身如来の御前にして誓ふべ

し。」

3 清水(一九八九)一四二頁、長谷川(一九八八)一七

九頁〜一八八頁。

4 隆圓は『浄業信法訣』(『浄土傳燈輯要』一〇一八頁)

一〇一九頁)で在家信者に日課三千遍以上を誓約させ

ていることを指摘しておく。

5 清水(一九八九)一四二頁

6 長谷川(一九八八)一七九頁〜二一八頁

7 長谷川(一九八八)六〇頁〜七二頁

8 『厭求上人行状記』(『浄土宗全書』(以下『浄全』十

八卷六四頁下)「日課を授るものには血脈を与えて結

縁す。凡そ日課を授与するもの数十万人なり。」長谷

川(一九八〇)九〇頁参照

9 『無能和尚行業記』上(『浄全』十八卷一二五頁下)

「抑勸化の最初より。終焉の時節まで。日課同所の数

を計るに。総て十六万九千一百七十余人を得たり。此

中百遍以上十万以下を勧めらる」長谷川(一九八〇)

九〇頁参照

10 『関通和尚行業記』上(『浄全』十八卷二二五頁下)

「先ツ今世ニ於テ予カ所勸ニ帰シテ日課念仏ヲ信受スル者其数千万人ヲ得。」

11 徳本はほとんどの説法の終わりに日課授与を行っていた

たようである。例えば、『徳本行者説法聴書上』(『徳本行者全集』四卷三六頁以降)参照。

12 天明元年(一七八一)から享和三年(一八〇三)までの二十二年間に各地で計一二〇三人に日課念仏を授与

したことが専念寺所蔵『回向帳』に記載されている。

長谷川(一九八八)一八四頁〜一八六頁参照。

13 川口(一九九五)四三八頁による。

14 発表者未確認であるが、『仏書解説大辞典』に大正大学所蔵とある。

15 長谷川(一九八〇)に記載されていない、佛教学所蔵の書である。

16 隆圓が日課念仏を何万遍していたか明確な記述は見受けられないが、『浄業信法訣』(『浄土傳燈輯要』九二九頁)「サレバ出家分上ノ傳受ゴトニテ。猥リニ在家ニ授ルコトハ御制状アリテナラスコトナリ。サレバ在

家ニテモ。五十歳已上ノ老人。三万遍以上ヨク日課念

仏ヲ申シテ。信心決定ノ行者ト見定メヌレバ。」と、

日課三万遍以上の篤信の者には五重を授けて良いという独自の定めを出しているのが、隆圓自身も最低三万

遍以上の日課をしていたと思われる。

17 隆圓著『浄業信法訣』を基に法州は五重勸誡伝書の

『信法要決』を著わしている。

18 『三部経大意』(『昭和重修法然上人全集』四五頁)「本

願ノ意趣、上品ノ来迎ヲマウケ給ヘル物也、何ソ強ニ

是ヲスマワムヤ。又善導和尚三萬已上ハ上品往生ノ業

也ト云ヘリ。数返ニヨリテモ上品ニ生スベシ。又三心

ニツイテ九品アルベシ。信心ニヨリテ上品ニ生マルベ

キカ。上品ヲ欣フ事、我身ノ為ニアラズ、彼ノ国ニ生

マレヲワリテ、カヘリテ疾ク衆生ヲ化セムガ為也。是

佛ノ御心ニカナハザラムヤ。」とある。善導の『観念

法門』(『浄全』四卷二二四頁下)に説かれている上品

往生の条件であり、また還相回向によって衆生を救済

する目的を遂げるためにも三万遍以上を必要としたの

ではなかるうか。善導と法然がこのように語る以上、

後の浄土宗門人の日課誓約も三万遍を理想や目標とし

たのではないだろうか。

19 隆圓は捨世隱遁の志を持っていたが、師佛定はそれを許さず、専念寺第十七世を隆圓に継がせた。長谷川

(二九八八) 一八一頁

20 『続蓮門住持訓』 三頁

21 『続蓮門住持訓』 七頁

22 『浄業信法訣』(『浄土傳燈輯要』 九二四頁)

23 『浄業信法訣』(『浄土傳燈輯要』 九三二頁)

24 長谷川(一九八八) 七七頁

25 『浄業信法訣』(『浄土傳燈輯要』 一〇三四頁)

祭文の研究

—曾根崎心中観音廻りと聖衆来迎—

加藤 善也

はじめに

曾根崎心中を仏教思想の立場から解釈するならば、近松門左衛門の心中作品は厭離穢土、欣求浄土の念で、曾根崎心中は形式的にも聖衆来迎をふまえており、「観音廻り」はその一つである。

「観音廻り」の道行きを推定すると、左手一本で駕籠を遣いながら文句に当てた振り付け、舞踏的所作で観客の喝采を浴びて進む。お初女人形が突然観世音の金色に光る尊体に変化し、人々のどよめきのなかでこの道行きは終わる。

「近松の浄瑠璃本百冊読むときは習わずして三教の道なり」（戯財録・享和元年）というが、当時の仏教儀礼、庶民の思想、信仰形態は多岐にわたっており、曾根崎心中

「観音廻り」を当時の観音信仰、阿弥陀信仰、聖衆来迎思想を文芸の面から考察してみたい。

(一) 古浄瑠璃と祭文

近松が識っていた浄瑠璃は、現代人が認識している浄瑠璃とは大きな逕庭がある。いわゆる近松以後、古浄瑠璃と認識した世界のもので、いわば中世的、より宗教的なもので愛欲や恩愛の情を語ってきた祭文や説経浄瑠璃の伝統を多く受け継いでいる。

近松自身のことばを借りるならば、「昔の浄瑠璃は今の祭文同然にて花も実もなきもの」『難波土産』（新群書類従巻六、穂積以貫書）とするそれであった。

それを「某出て加賀掾より筑後掾へうつりて作文せしよ

り、文句に心を用る事昔にかりて一等高く」と自負する
ごとき、改革を行ったのが近松である。

これは筑後掾（義太夫）のために「作文」するようになって以来、の意ではなく、「某出て」浄瑠璃を「作文」して以来の意である。そして、このような誇らしげな回顧談は筆録者穂積以貫がしばしば耳にしていたに違いない。

加賀掾は近松より二歳あったから、恐らくその指導を受けながら書いたし、貢献もあったと考えられ、民俗的な語り物から、文芸まで仕上げたのが近松である。

もともと浄瑠璃という語り物が祭文や節説経として「平曲」は貴族や武家の上層階級の鑑賞の対象となつたのに対して、より一層低い大衆を相手にしたものであったから、その根元は神仏の本縁を説き、浮かばれぬ靈魂を救う語り物で、祝詞であり、祭文であり、霊験譚、流離譚であった。「平家物語」や「太平記」が一種の歴史物であるのに対して、古浄瑠璃が、民俗的文芸であったのは、より生活的であり、空想的であり、宗教的であった。

東北のいたこの語る「おしら祭文」や青島の巫女の唱える「為朝の祭文」あるいは彦岐のいちじょうの語る「百合若祭文」のごときで、「平曲」は男物、「浄瑠璃」は女物の

系譜で、より巫女的語り物である。

(二) 近松の浄瑠璃姿勢

『梁塵秘抄』の中に「瑠璃の浄土は潔し月の光はさやかにて」とあり、瑠璃の浄土は浄瑠璃光菩薩（葉師如来）の浄土で、「浄瑠璃」という名称が『浄瑠璃十二段』とか『浄瑠璃姫物語』牛若蘇生の霊験譚から起こつたと云われている。

のちに浄瑠璃姫と牛若丸との「忍びの段」の文芸的要素が強調され、のちの浄瑠璃の「くどき」という重要な中心部となつた。

「くどき」は浮かばれぬ霊が巫女の口を借りて生前の苦しみを訴えくどくのが中心部で、古浄瑠璃が持っていた生活性、宗教性を変質しつつ、「語り」が男の歴史譚とすれば「くどき」は女の心情譚なのである。

近松の浄瑠璃姿勢は慰みで、巫女的語り物から芸術的語り物として、未来成仏という思想を積極的に転化し、来世で救われるからこの現世の恋愛なら恋愛の葛藤を悔いなく生き抜こうとするドラマの世界を創造している。

『難波土産』の序文「虚実皮膜論」に「浄瑠璃は憂いが

肝要なりとて」と情をこめなければいけないといっている。「皮膜の間というが此也、虚にして虚にあらざ、實にして實にあらざ、その間に慰みが有るもの也」(難波土産)。虚と實の間に慰みというものがあり、情をもって慰めるというのが近松の考え方で、民衆の生活にとつて現実の世界は、いつの世でも、そのまま受け入れるには苦渋に満ち、夢だけではこれまた生きて行かれない。救済とは苦界をそのままの姿で救いとるしかなく、「虚にして虚にあらざ、實にして實にあらざ」といった近松の一貫した態度は「古浄瑠璃」の世界が果たしてきた民衆救済の役割とが一致した「慰み」の精神に到達している。

「救済」から「慰み」「遊び」的な要素を持ち、「芸」が成立し、芸は実と虚との皮膜の間にあり、これが「慰み」を成立させ、遊びとなり、「遊び」こそが生きるための救いであった近代という時代と思われる。

(三) 観音廻り

元禄十六年(一七〇三)四月七日、大阪曾根崎の森で醬油屋の手代徳兵衛と北の新地の天満屋の女お初とが心中死を遂げた。

ふたりの死は歌舞伎、浄瑠璃、浮世草子、歌祭文などにとりあげられて流布し、沈滞した元禄の人々に鮮烈な衝撃を与え、心中物がこの時から始まり上演された。

初段の「お初観音廻り」は、心中で死んだ浮かばれぬ身寄りのない女郎の霊を呼び出して観音廻りをさせるのが祭文の形で、招魂の法でもあり鎮魂の意でもあった。

徳兵衛をとりまく複雑な主従関係や人間関係の中に置かれ、それが結果として死へ追いやった真因となったが、九平次の悪魔のような跳梁を聞くのであるが、これを大衆に定着させるには古浄瑠璃がもっていた生活性、空想性、宗教性を変質しつつも心情を保持して見事に成し遂げている。

笈摺を背に菅笠をかぶり脚絆、甲掛をつけ、草鞋を履くというきままつた装束で寺に巡礼札を納め、哀調帯びた御詠歌、客に迫ってくるお初の愛らしさは男への純愛から死を願う印象をつよめるため実際観音廻りをしたこと、もしくは寺の名くらい知っている観客には特別の興味が湧いたであらう。

歌祭文風な浄瑠璃や舞踊により現実を人形の世界まで飛躍させ、まだ世話物になじまない観客を考えると、これだけの注意が必要だったと思われる。

「げにや安楽世界より、いま此の娑婆に示現して、われらがための観世音仰ぐも高き屋に、登りて民の賑ひを、契り置きし難波津や、三つづつ十と三つの里、札所札所の霊地霊仏廻れば、罪も夏の雲・(中略)・頼み有りける巡礼道、西国三十三所にもむかふと聞くぞ有り難き、巡礼一番に天満の大融寺」

観世音が衆生を濟度するために三十三身に変ずるといふ仏説により、観世音をまつる三十三箇所を巡礼し功徳を受け、冥福を得ようとする風習が江戸時代盛んに行われた。

名高いのは西国三十三箇所であるが、ここでは大阪三十三箇所を巡礼するのである。

観音廻りが観音信仰であるのは云うまでもないが、三十三番の三津寺の条に「三津寺の大慈大悲を頼みにて、掛くる仏の御手の糸」とある。その御手に五色の糸を掛け臨終にそれを持って往生極楽のためとするのは阿弥陀仏である。

『栄華物語』の道長の往生(巻第三十)『拾遺往生伝』巻中の沙門境妙、『後拾遺往生伝』^③巻上の前豊前守藤原促足、同じく巻中の入道従一位左大臣俊房、『三外往生記』の叡山宝幢院僧某等すべて対象は阿弥陀仏である。

つまり「観音廻り」のなかに「阿弥陀仏信仰」が紛れ込んでいる状態で、それを奇異としない素地が観客にあったのである。

この『曾根崎心中』の観音廻りが阿弥陀仏信仰に通ずるものと考えられるが『浄瑠璃文句評註難波土産』^⑤に、「くわんをんめぐり故二十五の菩薩の来迎のぐぜいの舟によそへていう也」

観音信仰である観音廻りと阿弥陀仏信仰である聖衆来迎の区別がなく、ひとつのものと考えるのが当然という書きぶりである。

(四) 仏教説話 和讃

その時代の仏教享受のあり方を知る大きな手掛かりは、仏教説話や和讃である。

「聖衆来迎会」のおこりとなった当麻中将姫の物語は、時に近世ひろく流布した仏教説話の一つで「当麻曼荼羅」とそれに付随する「絵解」によって広く普及し、能に、浄瑠璃に、歌舞伎に、説経祭文に、和讃へと展開している。

『日本庶民生活史料集成』第十七巻所収の古浄瑠璃『中将姫本地』の第五段に「とてもものことの御じひには御名を

くわしくかたらせ給へとのたまへはにかう聞召れ、なんぢ
しらずやさいはうごくらくせかいのきやうしゅあみだぶつ
とは我事也」

この場で説明されているのは二尊だけであり、中将姫の
前に現れて法を説くのは阿弥陀仏で、曼荼羅を実際に織る
のが観世音である。俗に「聖衆来迎会」起こりといわれる
中将姫の物語でこの二尊のみ並列に取り扱われている。

近世初期の成立と考えられる『曼荼羅供略和讃』があり、
二十五菩薩来迎の聖衆では、「化尼はすなはち極楽の 阿
弥陀如来の化身にて 悪女の女人をひかんため 假初めな
がら罪ふかき 比丘尼に様を変え給ふ 大悲の程ぞ不思議
なり 観音菩薩は織女にて 蓮糸をくりて絵とし 一夜三
時に織り給ふ」とあり、弥陀、観音しか謡われていず、聖
衆来迎においては「阿弥陀信仰」と「観音信仰」とは同じ
内容のものであると考えられる。

和讃について混同を示すものとしては、『日本歌謡集成』
巻四「和讃雑集」所収の『大慈利益和讃』（二三）に「願
はくば弥陀観世音 行者の誓ひを憫念し 大悲誓願あやま
たず 来迎引接たれたまへ」と謡われ、「観音和讃」（四
七）には「現在西方阿弥陀仏 娑婆に示現し観世音 三世

利益の御容：中略：只管称名唱ふべし 南無や大悲の観世
音 南無阿弥陀仏 阿弥陀仏」と謡われている。

近世の「観音信仰」「阿弥陀仏信仰」の享受の一つの様
相を示しており、近世庶民仏教思想のある部分は阿弥陀仏
と観世音を性格の違うものとしては捉えていなかったとい
える。この「観音和讃」は南岳大師の作とされる偈に「昔
在靈山名法華 今在西方弥陀 娑婆示現観世音 三世利益
共同一体」を引用している。

これは「昔釈尊靈鷲山で経王とされる法華経を説いて衆
生を教化し、末法の今は阿弥陀仏が西方浄土の主として衆
生を導き、濁った娑婆に示現してくださるのは観世音であ
る。過去、現在、未来にわたって救っていただく釈尊、阿
弥陀仏、観世音菩薩は名こそ違え元は同じく一体である」
の意である。

この偈は「観音経」を読誦して極楽往生を願い、西国巡
礼しながら念仏もといった重層的仏教観を理由づけるに都
合がよく、「観音信仰」の立場からも「阿弥陀仏信仰」の
立場からも中世以来大いに活用された跡がある。

(五) 謡曲 浄瑠璃

謡曲では頼朝の「観音信仰」を主題にした「盛久」^⑦、「阿弥陀仏信仰」による「誓願寺」があげられる。

『盛久』では「昔在靈山の 御名は法華一仏 今西方の主又 娑婆示現し給ひて われ等が為の観世音」と引用され、『誓願寺』では「聖衆来迎す 落日の前とかや 昔在靈山の御名は 法華一仏 今西方弥陀如来 慈眼視衆生現れて 娑婆示現観世音 三世利益同一體ありがたやわれ等が為の悲願なり」と謡われ、聖衆来迎は「阿弥陀仏信仰」と「観音信仰」とを同時に内包している。

『日本庶民生活史料集成』卷十七所収の古浄瑠璃「桂泉観世音御本地」には「其時行基大僧正 大音声にて曰ふは ござい西方妙阿弥陀 しゃくさいりやうせん妙法花 ちよくせの末代妙観音」(下之巻)

この偈が多くいろいろのものに引用されていると云うことは、阿弥陀仏であれ観世音であれ信心には変わりがないという、庶民の仏教受容のあり方の例といえる。

近松門左衛門も世話物浄瑠璃『女殺油地獄』のなかにこの偈を引用している。

「しゃくざいれうぜんめうほつけ ござい西方めうあみだ しゃばげんくわんぜ音 三世のりやく 三ねんつづき」(上の巻)

阿弥陀仏も観世音菩薩も同一体という考え方は近世においてもある程度普遍的なものであったと考えてよいのではなかろうか。

前述のような考え方は近世に始まったものでなく、古く『今昔物語』には多くの人の往生を伝えた往生説話があり、「法華信仰」「阿弥陀仏信仰」と分類されるものと『法華経』を誦し同時に念仏を唱える、あるいは念仏を唱え不動尊を念ずるという分類不可能なものがある。そしてこの二つは、今昔物語においてどちらが優れているということなく、同じように往生を遂げている。

一般的に「雑信仰」といわれるような流れが読み取れ、このような仏教受容のうえに「曾根崎心中」一曲は成立したのである。

おわりに

お初が生玉の茶屋から現れるのは観音廻りを終えてここで休んでいたのであるが、そのことはあとのお初の言葉で

わかる。

「今日は田舎の客で、三十三番の観音様を廻りまし。ここで晩まで日暮らしに、酒にするじやと贅云ひて」。当時の世話物は今日復活上演される場合と全然性格がちがって、三十三所に御身をかけて 塵の世にあわれみたまひ色でみちびき 情で教え 恋を菩提の橋として 救ひたもう観世音、それはなまなましい現代劇であったが、今日では切り捨てられている。後の筋には影響はなく、聖衆来迎思想のため観音廻りが必要であった。

「阿弥陀仏信仰」と「観音信仰」が合体して聖衆来迎思想になったのではなく、聖衆来迎思想そのものが「阿弥陀仏信仰」と「観音信仰」を内包している。

『曾根崎心中』一曲が「聖衆来迎絵」を形式的、精神的にふまえているからこそ「観音廻り」が『曾根崎心中』一曲のなかに有機的な位置を与えている。

そう考えたときにはじめて『難波土産』の「くわんおんめぐり故二十五の菩薩の来迎のぐぜいの舟によそへていう也」と「道行」における徳兵衛の「冥途にまします父母には追付御目にかかるべし 迎え給えと泣きければ」「誰が告ぐるとは曾根崎の 森の下風音に聞こえ 取伝え 貴賤

群衆の回向の種 未来成仏疑ひなき 恋の手本となりにつけり」という聖衆来迎の視座ができる。

(補注)

- ① 岩波、「日本古典文学大系・栄花物語下」
- ② 佛書刊行會刊「大日本佛教全書」第一〇七冊
- ③ 同書
- ④ 同書
- ⑤ 「新群書類従」第六
- ⑥ 「日本歌謡集成」第四卷「和讃雑集」一五二
- ⑦ 中央公論社刊「解註謡曲全集」巻五
- ⑧ 同巻二
- ⑨ 岩波「日本古典文学大系」二四
- ◎ 近松世話物浄瑠璃本引用は「近松世話物全集」(富山房刊全)三卷藤井乙男校注による。

昭和十八年『共生』誌における椎尾辨匡師の言説について

加藤 良光

本稿は、昭和十八年に財團法人「共生會」によって刊行された月刊『共生』誌の一月号から十二月号までに掲載された椎尾辨匡師の執筆文、講演録の中から椎尾師の言説について、検討するものである。

椎尾師の言説について以下の項目を設け、見ていくこととする。

- 1、年頭の辞
- 2、五条の誓願
- 3、対米英感
- 4、敵愾心
- 5、教育
- 6、宗教
- 7、学徒出陣

1、年頭の辞

「大東亞戦も既に第二年に入り、國策彌々整ひ戰意益々堅く、吾等の覺悟も更に新なるものがなければならぬ。

黄金、資財、鐵油、炭鑛物量をたのみ唯物主義から脱却するのが第一である。それらは如何に豊富でも盡期あり、之にすぎる人は餘れば横暴贅澤となり乏しければ搾取侵略となる。須らく天地無限の生々發展力を頂戴すべし、(中略) 我か身に生命、物に財權、心に自由靈能を主張する個人主義から脱却するのが第二である。自覺獨立人權などの勝手な主張や自分のみ息災延命得福せんと祈願する迷信やを捨て、一大生命に歸一せんがために承諾必謹歸佛精進すべきである。我が榮華や錢儲や自由やでなく、この全身み業に勵み大御心に遵ふばかりである。

欽乏に立ち上り艱難に踊躍刻々の業務に帝業を賛し如來を拜み眞人の有難さを感謝する銃後日本國民の新體制、眞生活態度を確立するのが今年の急務であり、以て長久に戦線を推進し得べく、又以て萬邦を新序眞體に導成し得る譯である。」

〔『共生』誌、昭和十八年一月号・一頁「年頭の辭」、執筆文）

とあつて、椎尾辨匠師は昭和十八年の年頭の辭として、大東亞戦争の第二年目にあたり唯物主義個人主義から脱却して承詔必謹大御心に従うことが銃後の日本國民として急務であると説かれている。

2、五条の誓願

椎尾辨匠師は昭和十八年六月二十二日、共生記念日にあたり、本年に念願する要目五カ条を発表された。その五とは、

- 一、信根を確立し時論の指導たるべきこと。
- 二、躬行に精進し實踐の礎石たるべきこと。
- 三、大御いのち大御心に歸一し大御業に勵むべきこと。
- 四、行届かぬは我が過と省み縁の下の力持ち葉がくれの

勤に勵むべきこと。

- 五、長期の國難をも忍受し脚下の事務を徹底すること、特に増産、造船、重點力行、勤儉貯蓄、日本の教育
信行に勉むべきこと。」

椎尾師は各条の解説の結語を以下のように述べられている。

〔一、信根を確立し時論の指導たるべきこと。〕

「かくて共生同人は二十餘年一貫した信仰に育てられたが、愈々明るい信仰の上に立ち、信根をしつかりと立て、時論の指導たるべき様に努むべきである。」

〔二、躬行に精進し實踐の礎石たるべきこと。〕

「此の秋に當つて共生同人は愈々信仰を人間生活、日常生活の中に立て、益々身を以て精進し、衆の範となり實踐の礎石とならねばならぬ。」

〔三、大御いのち大御心に歸一し大御業に勵むべきこと。〕

「佛教は業道を説いたが徹底せず本當のものが失はれたが、共生同人は廿年來業務道について、本當にまともた道として學び實踐し來つた筈である。此際一層奮起して、大御心にすべてを歸一し奉り、陛下の大み業を歎喜奉行せんことを切望する。今日程、大みいのちに歸一し、大御業

に捧げ働く事の大切なる時機はないのである。」

「四、行届かぬは我が過と省み縁の下の力持ち葉がくれの勤に勵むべきこと。」

「共生同人は廿年來、會の盛大、會員の多數を目標にせず、たゞ黙々國のため道のためと捧げて來た。今や時局まことに重大、一層縁の下の力持ち葉がくれの勤めに勵まねばならない。」

「五、長期の國難をも忍受し脚下の事務を徹底すること、

特に増産、造船、重點力行、勤儉貯蓄、日本の教育
信行に勉むべきこと。」

「時は今である。處は脚下である。共生同人はよろしくこの重大時局下に立つて且つ意義ある共生記念日を通して決心を新にし猛進されん事を切望して已まない次第である。」

〔『共生』誌、昭和十八年八月号・二頁〜七頁「五條の誓願」、昭和十八年六月二十二日・東京教善寺にての講演録）

このように、椎尾師は昭和十八年の共生会実践要目として時論指導・実践礎石・天皇帰一・葉隠勉勵・脚下徹底を挙げられている。

3、対米英感

「米の準備は段々と増強し刻々に日本を壓迫して來た事である。昨年四月までは米は全敗であつたが四月からは日本にも多少の損害があつた。本年五月からはアリユーシアン、ソロモン方面の戦局では五分々々一進一退といふ膠着状態となり戦は日毎に苛烈を加えて來た。（中略）一昨年の戦争の開始以前は、ルーズヴェルト等首腦部の動きであつたが、今日は全米人が意識して進めてゐる。即ち西洋文化の支持、西洋文物及民族を保存するための戦ひであると、米人心、歐米の人心を新にして抗日をあふつてゐるのである。（中略）思想生活に於ては日本には大なる力があり、必ず切り抜けること、考へるが、一般民衆を支配するものは米英模倣である。之を撃滅し盡してその殘滓を出さない様にしなければならぬ。米英思想を持つものは、米英が調子づいて來るともう駄目だと考へる、是は知らずして敵の謀略にかゝるのである。」

〔『共生』誌、昭和十八年十月号・十一頁〜十二頁「聖業に生きる（一）」、昭和十八年八月九日・共生会中部結衆・愛知龍泉院にての講演録）

とあつて椎尾師は、アメリカ軍との戦いが昨年と異なつて日本にも損害があり、アメリカは西洋文物及び民族保存のために日本と戦つており、日本の一般民衆にはアメリカ・イギリスの思想を持つている者がいるがその考えは敵の謀略にかかることになるから撃滅し尽くすべきと論じられている。

4、敵愾心

「米英は歐米文化の支持、西洋文物及民族を維持するための戦であるといふが、この西洋文化に對して我は如何なる態度をとるか、米英が病院船を襲ふに對して我は斷じて是をなさずと云ひ、米英が幼兒を殺傷するとも我は是をなさずとする。父は敵彈に死すとも我は大義に生きんと教へる母の言葉こそ眞の敵愾心である。單なる復讐心ではない。七百年前の仇討ではなく、陛下の大御心を貫く敵愾心を、正しい敵愾心を一切を抱擁しつゝ、不義不徳をせぬといふ堂々たる敵愾心を以て對するのである。」

『共生』誌、昭和十八年十一月号・十三頁「聖業に生きる
(二)」、昭和十八年八月九日・共生会中部結衆・愛知龍泉院にての講演録

とあつて椎尾師は、アメリカ・イギリスに對し正しい敵愾心を持つべきであると主張されている。

5、教育

「教育に於て教育者の教育技術は、歐米の模倣であつて、末節的な研究や技術の發達があつて、眞面目な意味の教育はなく妙な處に發達を遂げたのである。(中略) 本年からは時局指導は教育に依らねばならぬといふ事が一層強調されるやうになり、國民教育の考察も進められ、大御心を體して日本精神の確立に邁進、皇道に則る教育に拍車をかける様になつた事は喜ばしい次第である。」

『共生』誌、昭和十八年十月号・十四頁「聖業に生きる
(一)」、昭和十八年八月九日・共生会中部結衆・愛知龍泉院にての講演録

とあつて椎尾師は、従来の教育は欧米の模倣であつたが、本年から皇道教育に拍車がかかったことは喜ばしいと説かれている。

6、宗教

「將來の宗教は少くとも社會の教化力とならねばならぬ。」

大御心に歸一し、大生命に隨順して共に生きる喜びを感じる、共同の信仰とならねばならぬ。個人々々の信仰や、宗派教派を越え、共同の大生活に一致せしめる様にするための一大教化力となる必要がある。

宗教團體法は個人靈魂を否定してゐる。國家は共生を取入れたとは云はないが、共生、共同生命の上に立つてゐる。本當の信仰は大生命主義であつて、全世界は一つにつながり一國として處を得ざるることならしむ八紘爲宇の信念である。即ち宗教に根本的な改革を興へてゐるのである。傳統の宗派教派に拘泥するものには大きな悩みである。」

〔『共生』誌、昭和十八年十月号・十四頁・五頁「聖業に生きる（一）」、昭和十八年八月九日・共生会中部結衆・愛知龍泉院にての講演録〕

とあつて椎尾師の説く宗教とは、大御心に帰一する信仰、つまり天皇を中心とする宗教であり、伝統の宗派教派を越えたものであるとされる。

7、学徒出陣

「本年に入つて中等教育も高専大學も皇道に則る教育に新しく出發した。然るにその教育の課程に、理工醫等も多

分に米英の模倣あり、事實に於て日本的ならぬものが多い。またその思想も、先生の個人主義、自由主義も、日本的とは云へない。是らから米英主義を取去ることは至難に近かつた。

然るに學徒の出征といふ壯舉は是等の問題を解決する事となつた。學徒の出陣は壯丁の必要より起つた事であるが、而して全學徒といふ事であるが、結果は法文系の者が即時入営となり、十二月一日乃至十日に入つて軍的教育を受け、來年一つばいにてその資格を得るのである。理工科は即時入営ではないが、その學地に於て軍的教育を受けるのであるから、結局は同じで全學徒が茲に軍的教育を受ける事となつたのである。（中略）要するに教育は軍と協力する軍的教育となり、又一方實生活に必要なもので空虚なる教育は叩き破り、鍊り直し、以て剛健實質で大御命に従ひ大み業に捧げる皇國民となすのである。

學徒の戦陣に走せ參じるのは決して職業のためではない。唯だ至純君國のために筆を捨て、走せ參ずるのである。此の青年將校の下に又青少年が走せ參じ、茲に新鮮優秀なる軍力が倍加されるのである。

學徒の出陣は商人の轉廢と共に大いなる教育の變化を來

し、更に都市の農村化と共に決戦下の一大改革であり斯くして着々と自由主義より舉國一體へと邁進するのである。』
『共生』誌、昭和十八年十二月号・二頁～三頁「教育の
方向」、昭和十八年十一月二十二日・東京靈巖寺にての講
演録）

とあって、椎尾師は学徒の出陣は皇道教育に基づき、徴兵の必要から起こった壮挙であると言われ、純粹に国家のための一大改革であるとして肯定されているのである。

以上、昭和十八年『共生』誌における椎尾辨匡師の言説について、年頭の辞・五条の誓願・対米英感・敵愾心・教育・宗教・学徒出陣の項目を立てて検討してきた訳であるが、ここに見られるのは、太平洋戦争が二年目となり、アメリカ軍との戦いが昨年と異なって日本にも損害があることから、敵愾心を持ってアメリカ・イギリスの思想を撃滅し、皇道教育・天皇中心の宗教を進め、学徒の出陣は国家のための一大改革であるとの主張である。

五重相伝について

―浄土宗西山派との比較―

一、はじめに

浄土宗の教学研究と五重相伝の伝法を同一視することは不自然といえる。何故ならば、五重相伝は浄土宗のもつ特有な布教教化活動であり、明治以来在家五重として様々な試行錯誤が繰り返され、研究目的ではないからである。が、浄土宗の相伝となれば、宗祖法然上人の門流である浄土宗鎮西派と浄土宗西山派に求められ、派祖（聖光と證空）の宗祖からの相伝に大きく影響していたことは申すまでもないことである。本稿では、総本山を知恩院とする鎮西派と栗生の光明寺を総本山とする西山派両者の五重相伝において、念仏相承の違いを念頭において、五重相伝のあり方を検討してみたいと思うのである。

成田勝美

二、五重相伝における西山派との比較

<p>鎮西派</p>	<p>初重 『往生記』法然上人作 ○難遂往生機 四障 疑心、懈怠、自力、高慢 四機 信心、精進、他力、卑下 ○種々念仏往生機愚鈍念仏往生 「いかなる愚かな者にても」と機根を説示する。 行者に於ける「機根」は、自行念仏に重点を置いている。</p>
<p>西山派</p>	<p>初重 安心 起行 作業の口訣 「散善義」「観門義」「散他筆鈔」「往生論」 三心（至誠心、深心、回向発願心）、起行、南無阿弥陀 仏、作業（恭敬修、無餘修、無間修、長時修） 私から「誠を至す」のではなく、阿弥陀如来から「至れる誠」をそのまま頂く、弥陀他力の真実に帰した念仏の相伝。</p>
<p>二重 『末代念仏授手印』二祖聖光作 三心（至誠心、深心、回向発願心） 起行（念仏実践方法） 作業（四修、三種行儀） 「南無阿弥陀仏と称うれば」と阿弥陀仏に救われるにはいかなる行をすればよいのか数遍の自行念仏を重視する。</p>	<p>二重 三種行儀用三想之口訣 三種行儀（尋常行儀、別時行儀、臨修行儀） 初重の相伝によって安心を領解し、日々の生活が念仏生活となった人について、その念仏生活が営まれる形式（行儀）を伝えるものである。行儀の時は、「我が身、口、意の三業を清めて」念仏せよと教えられている。</p>

三重

『領解末代念仏授手印鈔』三祖良忠作

三慧（聞慧、思慧、修慧）

「往生するぞと思いとり」と念仏で救われることがはつきりと了解されたとうけとるものである。

「授手印の結歸一行が我々衆生の行業」への結歸一行の念仏とみる。

四重

『決答授手印疑問鈔』三祖良忠作

二河は白道の比喩

二河
水右陰北貪欲
火左陽南瞋恚

白道―往生を願う清浄心

異学異見―別解別行の声

「一点も疑いなく」と受けとり、念仏生活の中で実際に起こる疑念を全て払いのけ、信仰が自分自身のものとな

三重

弥陀仏願教十念之口訣

十八願の文と円相とが示され、阿弥陀仏の本願は四十八願あるもすべて十八願に窮まるもので、その本願力によつて救いの力として成就遊ばされたとする。弘願教の十念は、十の字の横の一点は十方衆生の往生を示し、縦の一点は三世諸仏の内証の大慈悲を救済の力として成就なされた阿弥陀如来の正覚を示すとす。

四重

釈迦要門教十念之口訣

要門とは、弘願に入る門という義で、要門教は、発遣教主釈迦牟尼如来が阿弥陀仏の慈悲を私共に説いて聞かせて、その願力に乗じて往生せしめたまうという教えということである。

願行具足の念仏は、一声一念ごとに、他力の南無阿弥陀仏で、我々の往生業が成就するのである。口に南無阿弥陀仏と称え出す所に衆生往生の願行が具足し、仏体の功

させる。心に阿弥陀仏、我を助けたまえと思ひ口に阿弥陀仏と称うれば、三心具足の念仏と申すなり。

五重

『往生論註』曇鸞

○口授心伝の相伝

「信」こそ念仏相統の信仰に生きる必須の決定事項とす。念仏の口授相伝で、在心―心について、在縁―相手について、在決定―時節の心理状態を含み置き、単信口称の勝方便を、口伝にて相伝するものである。

徳は悉く名号に含まれているので、これを正定業の念仏とする。

五重

決定往生安心十念之口訣

色身当処の十念とも、面相の十念とも、又、西山一流八幡相承ともいう。西山上人の御法語に、「たたらふむ鑄物師が鑄型土なれど中に黄金の仏こそあれ」と、凡夫のこの身に貴い仏様の住居があるとある如く、凡夫の往生を確約したるものである。更に十念の口訣がある。

三、法然上人の念仏相承

法然上人の念仏は、あくまでも選択本願口称他力の念仏である事に相違ないけれども、浄土宗（鎮西派）二祖聖光は、『徹選択本願念仏集』（上下二巻）（以下『徹選択集』と省略す）において、「念仏と言うは、これ諸師所立の口称念仏なり」、「本願」と言うは、これ善導所立の本願念仏なり、「選択」と言うは、これ善導所立の本願念仏なり」としている。聖光は、法然上人畢生の著『選択本願念

仏集』（以下『選択集』と省略す）には一切関与せず、すべて字義の解決をもって『徹選択集』を記している訳で、「そもそも弟子某甲（聖光をさす）、この『徹選択集』を造って、上人の『選択集』に添えるの意は、深く以てその選択の義を述し徹せんが為なり」としているけれども、法然上人にはすでに嗣法の弟子證空が『選択集』の編集に加わっており、選択本願念仏の本義の意図するところは證空に託されており、ただ筆写を許可された聖光の身分で、「今、浄土門に入る後、またこの選択本願念仏往生の義を相承

す」とまでよく口にできたもので、「今また重ねて『徹選撰集』を造ること、何の要用有りや」とあるも、「先師上人（法然上人）の広学博覧の智徳を顕さんが為なり」といつては見ても、果して聖光にはそれに答えられるものがあったのであろうか。「この『選撰集』を抛つて、今案の私義を立てるの間、異義蘭菊にして邪徒紛紛たり」というのであれば、何故同門の兄弟子となる證空に事の理非を問い正さないのかも疑問である。

最重要点となる他力と自力の念仏について、「問うて曰く、ある人の云く、他力往生はこれ往生の正行、自力往生は全くその正行に非ず。この義、如何。」に対し、聖光は、「偏に信心を取つてこれを以て他力とすること、全くその本文無し。」と答えている。『浄土宗聖典』（第三卷）の解題では、「然師所立の選択念仏において、はじめて念仏の教えが確立することを明らかにしている。」とある。となれば、人のふんどしで土俵に上がり、勝敗の論議をする様なもので、『選撰集』（第四章～第六章）では、九品往生を明確にしており、下三品の往生が悪人正機と位置づけ、善導勸化の念仏にない元祖独自の見解が加えられ、そのルーツとなるものは、天台大師にあり、その手がかりを示して

いるのが西山派の行観で、与門、奪門、合釈という弁証法にて解明されている様で、ただ単なる自力の念仏によるものではなく、他力の中に「悪人正機」（下三品を対象）とする二段階解消法にて「念仏往生」を位置づけてあり、数遍（自力）の念仏には結びつかぬものである。

四、「授手印相承」についての真意

浄土宗において「授手印」の相承は、二祖聖光著『末代念仏授手印』によると「弟子（聖光）が昔の間に任せ、沙門が相伝に依つて、これを録して、留めて向後に贈る。仍つて末代の疑いを決せんが為、未來の証に備えんが為に、手印を以て証と為して、筆記する所左の如し。」とある様に、浄土の業を止さんがために、手印をもって証とするものである。従つて、「手印」とは、二祖聖光による独特な相承にて、念仏行においても、「たしかに以て、口に唱うる所は、五萬六萬誠に以て、心に持つ所は、四修三心なり。これに依つて自行を専らにするの時は、口称の数遍を以て正行と為し、化他を勧むるの日は、称名の多念を以て浄業と教う。」と自行の数遍の称名念仏であるとし、自行（自力）の念仏相承を示すものである。三祖良忠著『領解末代

念仏授手印抄』によれば、「手印」とは、

問う、手印とは、真言により起れり、浄土宗の中に何ぞ恣にこれを用ゆるや。答う、世間の王法、なお歯印、手印有り。いまだ疑とするに足らず。

とあるけれども、当時、世間一般に、手印は「いまだ疑とするに足らず」といえる程軽いものであったのであろうか。

更に『授手印伝心抄』では、「今この『手印』製作の由来は、誠心の体なりといえども、因みに一宗の要義法数を積す。」「正しく記主（良忠）の本意は、一行三昧に結帰するの処に在り。この口伝を挙げて、以て今この『手印』の奥旨と為す。」と七祖聖問は記し、ここに要義とか奥旨といえるだけの意味があるのであろうか。『決答授手印疑問抄』によれば、「禅勝房の所伝の旨趣は貴しといえども、学問無きが故に、経釈の文義に符合すること能わず。」とあり、「所謂、昔宇都宮の禅門に誘引せられて、一日、善恵上人の三心の義を聞くに、一字一言も相伝の義に非ず。」と良忠は述べているけれども、「学問無きが故に」、「誘引せられて、一日」というのは理解できるけれども、何の経釈の文義に符合しないのか、又善恵房證空の三心について何が相伝の義と合わないのか、具体的な事例のないままに、

果して、「およそ古今水火し、師資雲泥なり。いかでか相伝と言わん。」とまでいえるのであろうか。それでもつて、「故上人の門徒の中に愚人多く、上人の御義を黷す。」とは、まさに『選択集』（二巻）編集時における安楽房邊西の「予若し筆作の器足らずばかくの如き会座に参ぜざらまし」と吹聴したがる如く、人間性が問われても仕方がないことである。更に「授手印」について詰めてみると、「今、御作の『授手印』必定して、御稟承の決印とは仰ぐべく候うらん。」に対し、まず「失念仏行」と言うは、一念義・弘願義を立てる輩、数遍を廢す。この義を痛んで、『授手印』を作るなりと申され候」と答えているけれども、たったこれだけの内容で、「近代興盛の義、ともに全く先師（聖光）の御義には非ず。」とは浄土宗も廢れたものである。「然るに上人御往生の後、一念義と云う事、繁昌せしより已来、小坂の弘願義、世に興るに至つて、人、皆、先師の御遺誠に背き、多くは念仏の行を廢す。然るに弁阿、先師（法然上人）の御教訓を守つて、毎日六萬遍、畢命を期と為す。」と元より噛み合わせ自力の念仏を正統化しても、「授手印相承」の説明にはなるけれども、「多念・数遍を勧めんが為」の自力の念仏と選択本願の念仏は異質なもので、所詮、

九品往生には結びつかないのである。

五、「選択本願の念仏」とは何か

浄土宗二祖聖光は、『徹選択集』（上巻）の中で、法然上人の選択本願念仏について

第一に、「念仏」と言うは、諸師所立の口称の念仏なり。

第二に、「本願」と言うは、善導所立の本願念仏なり。

第三に、「選択」と言うは、然師所立の選択念仏なり。

と三段階に分けて解釈している。静永賢道師によれば、「法然上人の本願念仏とは如来の行が大悲本願として衆生にはたらき、それが衆生に聞きとどかれて衆生の口をついて出て来るところの歓喜感動をともなったところの乃至一念の口称念仏で、単なる口先の念仏ではない」と記され、

『「選択集」ではその行が仏の側にあつて、仏が長年の修行の結果仏の側で用意され、しかもその行が大悲本願を内容として衆生にはたらきかけて来るといのである。衆生の側に行がないということは仏の側において万行が修せられているからである」と順彼仏願故の称名を他力本願の念仏とされている。¹⁾藤堂恭俊師の見解によれば、「是名正定之業順彼仏願故」は称名念仏の行が他力であり、易行である

所以を示している。称名の一行という正定業は往生の決定した行業である。」となされている。聖光の著述の中で、念仏行が「他力」であるとするものではなく、『末代念仏授手印』による限り、元祖の本願念仏には否定的で、淨影寺恵遠の修心往生の三心積をもって、「この宗の大事はこの三心なり」としているけれども、『三部経大意』に、「他力に乗じて往生を願するを至誠心なり」とあり、自行自力の念仏を結帰一行の口称念仏とすることは不可能で、『選択』とは他力の念仏で、本願は仏の側にあり、「順彼仏願故」は、選択本願念仏が我々衆生を救わんがために用意下さった念仏往生の事なのである

六、結びにかえて

浄土宗の相伝、相承においては、ダブル視された面がある様である。ひろさちや氏は、法然上人は念仏伝道の闘士、證空は学者という視点で捉えておられる。²⁾

浄土宗の教理、教学面では、西山派の證空に求められるべきであるけれども、念仏行は、果して聖光に正しく相伝されているのであろうか。選択本願の念仏が、形骸化し、寓宗化の一途をたどらざるを得なかった理由の一つに、聖光

の「授手印」による念仏相承があったことを忘れてはならないのである。

註

(1) 藤吉慈海編『現代の浄土宗―浄土宗シリーズ6』一五一頁。又静永師は、他力について、「仏の大悲が名号という形をとって我々にはたらきかけてくる。自己を越えた彼岸からの力がこちらにはたらきかけて来る。これが他力である。」と日本で始めて他力的立場が見出されたとされている。

(2) ひろさちや『法然上人とその弟子西山上人』一二二頁、一四七頁。ひろ氏は、法然上人を宗教改革運動の闘士とし、その後継者として代表は親鸞聖人でしょうとされているけれども、教理、教学面での説明は一切ないようである。

追記 浄土宗（鎮西派）の五重相伝は、『布教羅盤―勸誠

編「証」―』を参照。

西山派の五重相伝については、西山派総本山栗生光明寺教学局にて『五重相伝略説』を頂き、教学部長より転載許可をもらって比較資料としたものである。

キーワード

他力の念仏、多念、数遍の念仏、授手印相承、大悲本願の念仏、三段論法二段階解消法、浄影寺恵遠の三心釈

ヨコ社会の確立と五重講の役割（I）

三宅敬誠

はじめに

日本のあらゆる社会集団に共通した構造を、タテ社会の人間関係中心の社会として捉えたのは、中根千枝氏である。そして、そのことが、日本の社会組織の貧困の要因になっているとした。それは、その社会に強い序列意識を生み出し、この序列意識が同僚との連帯意識をきわめて低調なものにし、同僚は互いに敵となり孤独となり、足の引つ張り合いの関係となる。

私は、このタテ社会と正反対の関係にあるヨコ社会が、あらゆる人が共生や共感というヨコの連帯意識でつながる本来の宗教の社会組織であり、それが、宗教の社会組織の原理であると考えられるものである。従前から述べてきたように、中根氏の云うよう、タテ社会が中心でヨコ社会が希薄

であると考えれば、この日本の社会では、本来の宗教組織の存在が希薄であるということになる。いうならば、本当の意味での宗教の教団は、日本には存在していないと言うこともある。

このことは、現在、この国に既成宗教教団は多く存在してはいるけれども、その教団組織もタテ社会中心であり、ヨコ社会が希薄であるということ、檀信徒の互いの連帯感も低調であるということである。われわれの浄土教の教団組織で言うならば、師匠と弟子というタテの関係の意識はあっても、念仏の同行者という関係が希薄であるということである。

要するに、本来原理的にもヨコ社会であるべき宗教組織において、連帯感や共生感は希薄であり、本来の宗教教団として存続するためには、その教団組織においてヨコ社会

の確立が課題となるのである。

われわれは、このヨコ社会の確立を、わが既成仏教教団において『講の復権』として捉えて行こうとしてきたのである。

一、習俗仏教―仏教の衣をまとった儒教―

現在の浄土宗の通常の寺院活動を振り返るならば、その活動の主体をなす思想は、宗祖法然上人の在世中の浄土宗とは、まったく異なる思想の中で存在しているにもかかわらず、法然の浄土宗の思想を主体にした流れの中にあるという幻想を抱いている。

法然上人の思想は、すべての人が阿弥陀一佛のみに頼る絶対他力の平等主義であり、その根柢はすべての人が悪人であり罪悪生死の凡夫であるということである。そして、すべての人が悪人であり凡夫であるということは、すべての人の仏性や菩提心を認めないということになる。この法然上人の仏性・菩提心否定説は、実質的には靈魂を否定して認めないという考え方となる。

そして、法然上人のこの考え方は、靈魂（アートマン）を全面否定した本来積尊の仏教の無我の思想でもある。仏

教は、本来、靈魂否定説である無我を主張してきたのであるから、本来の法然上人の思想も、本来の仏教に忠実であったということになる。

しかしながら、現在、われわれの日常の寺院の行事の中心を占める活動の主体は、先祖供養である。盆や彼岸、年忌や施餓鬼、塔婆回向や墓回向、葬式や中陰回向、命日参りや逮夜参り等々、これらを活動の主体として、寺院運営が行われ、寺院の維持発展が可能となり、教化活動も、これらの行事を中心に行われている。

これらの行事は、おしなべて先祖供養を主体にして展開されており、先祖の靈や菩提心等を認める前提で行われているのである。そして、これらは、浄土宗に限らず、この国では多くの既成仏教の宗派で広く行われている仏教の習俗といえるものである。

そしてそれらは、先祖供養言い換えれば祖先祭祀である。加地伸行氏によれば、この国の祖先祭祀は、儒教によって成り立っており、「儒教の祖先祭祀は、日本においては日本仏教の中で生き続けて、今日に至っている」という。要するに、われわれが仏教の習俗として考えている先祖供養の習俗は、儒教の祖先祭祀であり、われわれが日々行って

いる仏教習俗としていたものは、多くは仏教の衣をまとった儒教の祭祀を行っているのである。

二、家族（イエ）の宗教としての仏教

ご先祖さまがいなければ

今の私はいないのだ

沈む夕日の彼方には

ご先祖さまがおわします

（蓮池光洋 増上寺「三縁」9月号）

儒教の祖先祭祀が、仏教に融合しその主体は先祖供養となったため、その習俗の目的は家族の連帯であり生命の連続の確認である。その中心に仏壇がある。そして、仏壇は、家族の精神的中枢であり精神的紐帯となり、その家族を支える最大の手段となる。

加地氏は、儒教は「家の宗教」であるとし、そして、「儒教の祖先祭祀は日本仏教の先祖供養と融合しているで、現実には仏壇が中心になる。」仏間や仏壇、位牌、位牌の表に書く戒名など、細かいところを見ても、「日本では家にある仏壇が儒教の諸儀礼を行なう核となっている。」そして、仏壇がその家の精神的紐帯となっている」とし、

「家ごとにある仏壇——これが日本の家庭を安定させているのである。」としている。

また、東北アジアの風土で生まれた儒教は、心身二元論であり、「人間は精神と肉体とから成り立っていると、精神を主宰するものを」（魂）、肉体を支配するものを（魄）とした。」そして、遊魂を招魂するために神主・仏教では位牌を作り、形魄を拜むために墓が作られた。この「魂（祖先祭祀・先祖供養のための神主・位牌）・魄（墓）」に基づく宗教性は、西暦前の古くから現在に至るまで、微動だにせず東北アジア人の心の中に流れている。」としている。

これらのことからすれば、われわれが行っている仏教の日常の活動は、個人の宗教でなくて、家の宗教である。そして、この日本の宗教は、家の宗教として家族の安定に貢献しているのである。

現在の日本にあっても、欧米のキリスト教文化の下にあつての近代の個人主義の影響から、宗教は個人の宗教が理想型のように考えている人がいる。しかし、この日本の宗教の歴史的文化的伝統の下にあつては、われわれの宗教心情の基盤は、あくまでも先祖供養という家の宗教なのであ

る。この国の風土では、個人は、自らの家族を構成する一員としてであり、そして自らの自我は自らの家族によって支えられており、そしてそれらはまた先祖に支えられることによって現在の家族の存在があると思つてゐる。これらのが、自明の理であると誰しも無意識の内に感じ理解してゐるのである。このため、仏壇や墓が、個々人の家にあつても、誰も宗派さえ意識せず、また誰もいわゆる個人の宗教のために存在してゐると思つてゐない。であるからして、西洋流の個人の宗教の定義でもつて、「あなたの宗教は」と質問されても「無宗教」と応えざるを得ないのである。それは、この国の宗教が、家族・イエを単位とした宗教であるからである。

個人の宗教は、欧米の近代思想の下、自我の確立と相俟つて言われてきたことであるけれども、どちらも欧米のキリスト教という一神教文化の産物である。確固たる、言い換えれば、頑固な自我を有することが出来るのは、他の一切の神を認めない排他的な一神教を内面に採り入れている個人の自我があり、その文化を認めてゐるからである。

それに反して、まったく正反対に、われわれの仏教文化は、本来無神論で靈魂否定の無我の文化であり、自我は認

めたとしても、無我を理想としての自我であり、社会的に生きていくための必要悪としての自我であるといえよう。また、宗教文化の基層として一神教の文化ではないため、それらのものを内面に採り入れて形成される自我も、一神教のキリスト教文化の下にある欧米人と比べた場合、論理的には、強固なものにはならないと考えられる。

キリスト教文化圏の中では、一人一人が、神との契約という觀念の下で結ばれてゐるため、個人の宗教としても確立されたものとはなるけれども、個々人がまったく互いにバラバラということには成りえない。それは、各自がそれぞれ信じてゐる神が、唯一の一神教であるため、それぞれの信じてゐる内面の価値観や正義の内容は、ほぼ同一のものとなるからである。そして、欧米の場合、個人主義や自由主義や民主主義などの近代思想とはいへ、それが神から与えられた正義として存在しているときは、絶対的な正義であり、妥協を一切許さない価値観として君臨するのである。

欧米の個人主義からの個人の宗教が、宗教の理想型と考えてゐる人から見れば、家の宗教は、古い封建的な時代の残滓のように考へてゐる人は多い。因みに、現在の『浄土

宗基本構想ならびに基本計画』においても、「家から個人へ」と述べ、「個人単位となった檀信徒」や「個人との契約」の時代へ移行することへの対応などといった考え方で書かれている。しかし、家といった場合、封建時代のイエを連想するけれども、現在、そのようなイエは存在しない。今、イエといった場合は、家族のことである。

果たしていま、この日本の宗教基盤であるイエの宗教の下で、個人の宗教を是とすればどのようなことになるだろうか。家族の成員個人が、バラバラになり、人々は常に家族崩壊の可能性の中で暮らすことになる。排他的な唯一の神教の宗教文化的基盤のない日本では、家族成員個人が信じる宗教は、それぞれバラバラに異なる可能性があり、そのようになれば家族の結束や家族の安定は壊され、家族崩壊の悲劇を見ることになる。

このような結果からしても、われわれ日本の場合、家の宗教を認めた前提で、宗教あるいは仏教あるいは浄土宗というものを考えていかなければならない。

三、ヨコ社会の確立と五重講の役割

いま見てきたように、西洋のように一神教の風土でない

この国の宗教は、個人の宗教でなくて、家の宗教によって、各家族あるいは親族ごとの結束や心の安定は保たれてきている。そして、このような唯一神教でない宗教的基盤の風土に、個人の宗教を持ち込んだ場合、家族の安定は壊され、家庭的な悲劇を生み出してきたことは、われわれの周囲で多く見聞きするところである。

しかしながら、宗教は、人と人を結びつけ、社会やコミュニティの最終的な結束を形成するものであるけれども、家族・親族だけが、社会ではなく、近隣社会をはじめ家族の外に社会は大きく広がっている。そしてまた、家族の外の世界も、ある一定のまとまりのある地域として、ある一定の結束の輪が拡大していきないうまく生活できないと考えられる。それは、ある一定の地方かもしれないし、国やあるいは国を超える世界かもしれない。

各家族どうしを互いに結び付けるには、一定の地域やコミュニティが同一の宗教や宗派であることである。それによつて、同じ仲間であるとしてのヨコ社会ができ、互いに共感することができ連帯感が生まれ、ひとつの社会として統合されるのである。この国の場合、国としては多くの宗派には分かれているけれども、仏教が国全体に一応行き渡

っており、ある面では仏教国として統合されていると言えるだろう。

このように考えるならば、われわれ浄土宗の場合、浄土宗によって各家を横断的に結束させるものとして存在するのである。すなわち、浄土宗の檀信徒のヨコ社会として、浄土宗は存在するのである。そして、ヨコ社会をつなぐその中心は、一神教的な法然上人の思想であり、すべての人が阿弥陀一佛のみに頼る絶対他力の平等主義なのであった。浄土宗の寺院であることとしての檀信徒への教化行事として、阿弥陀仏への帰依の教えを中心とするものとしては、化他五重の儀礼が存在する。

この化他五重は、個々人それぞれが、阿弥陀仏の本願にすぎる信仰であるので、宗の基本構想のいうとおり「家から個人へ」というように、阿弥陀仏と信者個人との関係であり、一見まさに個人の宗教の関係でもある。宗教を、個人の内面から見た場合は、まさにそのとおりであるけれども、宗教は、人と人を結びつける社会的なものでもあり、この場合、それぞれの家族出身の成員が、同一の宗教であることを確認できる場を持つということができたということである。

信仰や信心と言うものは、ひとりでは存在し得ないものである。一見、宗教は個人の内面に関わっているため、人は、宗教は個人的なものと考えがちである。しかし、デュルケムも言うように、「個人の信仰や信念は、社会の仲間によって共有されているときにのみ、信仰や信念が維持できる」のである。この意味において、五重講は、念仏同行者としての仲間の確認であり、浄土宗の念仏の信仰や信心は、この五重講が存在してこそ、はじめて維持・存続できるのである。

要するに、檀信徒への五重相伝は、この化他五重によって、檀信徒に法名を授与することが目的のではなく、ヨコ社会である念仏の仲間を形成することなのである。化他五重により、念仏の同行者ができる、すなわち、五重講が結成されることが目的なのである。

結びにかえて

今年度、東京教区では、化他五重の開催に対し七十五万円、五重奨励金、七百五十万円を予算化された。この度の教区の五重奨励金により、五月のゴールデン・ウィークには、寺単位あるいは組単位で開催され、奨励金への申請も

殺到し予算オーバーしているやに仄聞している。

それまでの東京教区は、幕府時代の化他五重禁止という「浄土宗法度」を幕府のお膝元ということで、今も忠実に守られているのではと思われるくらい、化他五重が行われにくい土地柄に見受けられた。

この度、この奨励金によって、東京教区において、化他五重が多く開催されたということは、浄土宗にとっても東京教区にとっても、歴史的な事柄であり、歴史的快挙ではないかと考えられる。東京教区に、敬意を表する次第である。

化他五重は、前にも述べたように、浄土宗の法要儀礼としては、先祖供養の儀礼でない唯一の儀礼と言っていいくらいの宗定の儀礼である。すなわち、浄土宗の教えを伝える唯一の浄土宗固有の儀礼であることを理解するならば、浄土宗の行政施策の中心も、東京教区同様、化他五重の奨励に重点が置かれなければならないものと考ええる。

〔主な参考文献〕

袴谷憲昭著 『法然と明恵―日本仏教思想史序説―』 大蔵出版

加地伸行著 『沈黙の宗教―儒教―』 ちくまライブラリー
阿満利磨著 『日本人はなぜ無宗教なのか』 ちくま新書
多田孝正著 『お位牌はどこから来たのか―日本仏教儀礼の解明―』

『元祖大師御法語』の現代語訳本を出版して

鈴木知見

当山で昨年二〇〇八年『元祖大師御法語』の現代語訳版を出版した際の苦勞話や、現代語訳の作業をしながら思ったことなどを述べたいと思います。

そもそも現代語訳を出版しようと思った経緯ですが、当山では毎月寺報を出しておりまして、B4用紙を半分折りにしてB5版の四ページだてにしたものを三百部ほど刷って、檀家さんを中心にお配りしております。これは先代住職が二十五年程前に始めたもので、今では三百号になろうかというところですよ。当初は住職一人で執筆していましたが、しばらくして庫裏と当時副住職であった兄が手伝うようになり、いわば寺族でがんばって書いてまいりました。先代は三年前に亡くなりまして、副住職が住職になって以降担当ページが2ページに増えましたので、腕慣らしの意味も込めて、『元祖大師御法語』（以下『御法語集』）を毎

月一話ずつ解説する記事を「法語独解」と称して連載することにいたしました。しかしながら紙幅の都合上、原文を紹介できませんので、私が「これでは、この記事で初めて御法語に接する檀信徒の読者に少々不親切じゃないか。これを機会に現代語訳を付けた『御法語集』をお配りしよう」と言い出したのが、今回の現代語訳版の出版のきっかけです。

当初私は、「浄土宗か知恩院から『御法語集』を現代語に訳した本が出ているだろうから、それをさらに、檀家さんにわかるような簡単な訳語を当て直すなりすればいいだろう」ぐらいにしか思っていませんでしたが、しかし、探してみても『御法語集』の現代語訳はないことがわかり、こうなれば自分でやるしかなくなりました。住職もそうですが、私は高校生の時に律師養成講座を受けて僧階を取得

し、大学では兄弟共々西洋哲学を専攻しましたので、仏教
学や浄土教を高等専門教育で学んだわけではありません。

古文や漢文も高校で習ったまでの知識しかありませんので
無謀なことでしたが、しかし法語の解説の連載は進む一方
ですのでやるしかありませんでした。

さて、実際の本のつくりですが、何はともあれ一般の人
が読んでもわかるようにということを第一に心がけました。

まず、原文、訳文および注記を三段組みにし、また、原
文と訳文は段落を合わせることで、原文と訳文を見比べる
際にページがあつちこつちに行かなくてもいいようにしま
した。この体裁は偏差値教育の中で育ったマニユアル世代
の習いなのでしょうが、これはこれで便利だと思えます。

訳文はなるべくやさしく、読者を中学生に想定して、仏
教用語をなるべく使わず訳文に訳しこむように努めました。
例えば「一枚起請文」の「観念の念にもあらず」の部分で
見ますと、「心をしずめて阿弥陀仏を思い浮かべながらと
なえる念仏でもない」というような具合です。ただ、「極
楽」「念仏」「往生」「本願」などといった最も基本的な言
葉についても同様にすると訳文が冗長になりすぎますし、
これを機会にこうした言葉に馴染んでもらおうという意味

も込めて、訳しこむことはやめ、巻頭でまとめて解説しま
した。また、「念仏って南無妙法蓮華経のこと？」という
人が読んでもいいように、基本的なものも含めできるだけ
多くの言葉に注をつけるようにしました。

また、少しでも抵抗感なく読んでもらえるように、すべ
での漢字にルビをつけ、字もできるだけ大きくしました。

原文については基本的に、知恩院から出されている『御
法語集』を底本としました。最近『平成版』が出されまし
たが、今回の現代語訳作業中には間に合ってませんので、
使っておりません。旧版では以前から指摘が多かったデタ
ラメな句読点について、自分の判断で適宜打ち直しました。
原文の表記も現代仮名遣いに改めました。古語を現代表
記にすると、例えば「候う」が「さうらふ」から「そうろ
う」となるように、いざ古語辞典を引く際にはかえって調
べにくいことになるのですが、ここでは読み上げのことを
優先させて現代表記にしました。また、地の文と会話文や
引用文の区別のためにカギカッコも適宜つけました。

編集方針としては以上のような次第です。

さて次に、参考にした書籍類についてです。先ほど申し
ましたように、この『御法語集』には現代語訳版がありま

せんので、なにか適当な本はないかと探してみましたところ、まとまったものとして藤吉慈海上人の『法然上人御法語講話』（上下二巻／山喜房仏書林）というのがありました。『法然上人法語集』（山喜房仏書林）というもう一冊とで『御法語集』所載の法語はほぼ網羅されています。この本は「講話」とありますように、現代語訳が主ではなく、あくまで藤吉上人の講話のほうが主です。しかし、本文に挟み込まれた形で書かれたここでの訳はよくこなれたもので、大変に参考になりました。ただ、上人自身も「私訳」と本文に但し書きされていますように、もしこれを定訳本だと言ってしまうと、上人自身が固辞されるのではないかと思われまます。もともと、藤吉上人は宗学研究所主任や大本山光明寺の法主にまでなられた方ですし、しかも『御法語集』に的を絞った書籍がこれしか見当たらない以上、事実上の定本なのでしょうが、やはり体裁の上から言っても「現代語訳の定本」とは言いにくいと思います。

次に、浄土宗総合研究所の『法然上人のご法語（消息編・法語編・対話編）』の三巻本ですが、『御法語集』に収められたもの全てが訳されているわけではありません。

他に目についたところでは、大橋俊雄上人（『法然全集』

全三巻／春秋社）や村瀬秀雄上人による法然上人の諸々のお言葉の現代語訳があります。これらは大変な労作であり、感服する次第ですが、十数冊出されている村瀬上人のものに至っては自費出版であるように、個人の力によるところが大きくて、誰もが手取りやすい定本と呼べる状況にあるとは言いがたいと思います。

結局、これらの書籍を大いに参考にしながら、辞書や参考書をひっくり返しての翻訳作業となりました。なにせ高校生程度の古文の学力ですので、作業は遅々として進まず、都合三ヶ月はかかったかと思えます。

実は私、今回の翻訳作業で初めて『御法語集』を通読しました。もちろんこれまで折に触れて読むことで一通り目を通してはいますが、一気に読み通したことはありませんでした。しかし、それも現代語訳があればそう苦労することなく読めるわけです。私自身、高校生の時に律師養成講座でせっかく『御法語集』を手にしたのに、一度パラパラとめくっただけでほとんど中身を理解することなく脇にほっておいたという経験があるものですから、その時の思いを込めての作業でもありました。

さて、実際に出版してから改めて読み直してみると、真

ん中の現代語訳の段を読むだけで一般の人が中身を理解できるようにと心がけてはいたものの、原文の構造が入れ子構造になっていてのを入れ子構造のまま訳すなど、原文に引きずられて読みにくい箇所が気になるようになりました。

他にも例えば、「後編・第十／深心」では、冒頭で「はじめにはわが身のほどを信じ、後には仏の願を信ずるなり」と説く部分を、「二種深信」という浄土教の用語に引っぱられて、「愚かな我が身への信心」と「阿弥陀の本願への信心」と訳したのですが、最初の「愚かな我が身への信心」は、「自覚」（もしくは「信心（自覚）」とカッコ付き）にするべきだったと思います。

これらは、翻訳作業をしながらも「原文の読みにくさも含めた翻訳」か「中身の理解を優先した翻訳」か、言い換えれば「直訳」か「意訳」かで悩んだところでもあります。が、中身の理解をより優先させるべきだったと反省するところです。この現代語訳版は古文や仏教書に慣れていない人のためのものであつて、専門書ではないので、なるべく現代語訳の段を読み通すだけでわかるようにもつと心がけるべきでした。それ以外にも案の定、誤字などありましたので改訂版をいずれ出す予定ですが、その際にはもつと読

みやすくしたいと思っております。

また、今まで完全に読み違いをしていたところがあったことにも気づきました。例えば「前編・第二十八／来迎引接」の章ですが、その中に「菓子のうちにつき物あり、あまき物あり。これらはみな法爾の道理なり」というくだりがあります。私はこれをそのまま「お菓子には好きな物や甘い物がある」と理解していたのですが、なぜそれが「法爾の道理」なのかと、これまでなにか変な感じがしておりました。そこで改めて調べてみると、「菓子」というのは古くには「果物」のことも言うそうで、また、「すき物」というのは「好き物」ではなく、酸っぱいの古語「酸し」の音便形で「酸き物」ということ、つまり「酸っぱい物」だということがわかりました。つまり、このくだりは「果物の中には酸っぱい物や甘い物がある」ということであつて、これは確かに「法爾の道理」といえます。

このような勘違い、読み違いは、専門に浄土教学を学んだ人ならいざ知らず、原文の古文を眺めているだけでは普通なかなか気づきにくいことです。「一枚起請文」の「念仏を信ぜん人」を、「念仏を信ずる人」「念仏を信じようという人」という意味ではなく、「念仏を信じない人」と意

味を取り違えるのも初学者ではありがちなことです。浄土宗僧侶と言ってもその初学者や、さらには檀信徒や一般の方がこのような無用な間違いをしないためにも、ぜひとも適切な現代語訳が必要だと実感した次第です。

さて、浄土宗に現代語訳の定本がないというのは、なにも『御法語集』だけの話ではありません。浄土宗のホームページを開くと『選択集』の読み下し文が全文載っています。が、残念ながら現代語訳が載っていません。そもそも、浄土宗には宗祖の名著たる『選択集』の宗定の訳がいまだにありません。それ自体が大問題と言わざるを得ませんが、それにしても、一般の方が多く見るであろうホームページの性格を考えると、ここには試訳でもいいから現代語訳を載せるべきところだと思えます。「浄土宗、法然上人関係の書籍は余り数がさばけないので、そうした出版状況を考えると出版物が少ないのは仕方がない」という裏事情めいた話を時々耳にするのですが、ホームページにそうした出版事情はまったく関係ありません。ホームページでのこうした姿勢を見ると、出版事情云々はただの言い訳にしか聞こえず、それと同時に、なにか現在の浄土宗の一般の人への布教の姿勢を象徴しているようにも思うわけです。ぜひ

なんとかしてほしいものです。

ある仏教書専門の本屋さんに行った時、雑談してこう言われました。「言ってはなんですけど、世間の人は浄土宗のことを浄土真宗の一派くらいにしか思っていないんじゃないですかねえ」。返す言葉がないとはこのことです。が、世間一般での法然上人や浄土宗への理解というのはこのあたりだと考えても特段間違いではないと思います。こんな話には親鸞聖人自身がびっくり仰天、極楽でびっくり返っているんでしょうが、浄土宗の人間としてはあまり笑えない話だと思えます。

宗家としてだけではなく、思想家としても法然上人は日本を代表する人物だと私は思っているわけですが、浄土宗はその嫡流を自任しているのですから、「法然上人のことは浄土宗に行けばなんでも手に入る」ぐらいの状況でないとおかしいのではないのでしょうか。

そうした中で、特に身近なものとして存在するはずの『御法語集』の現代語訳は、末端の一僧侶に過ぎない私のような者がやるようなことではなく、本当は宗や本山がやっているべきことだと思います。御門主のお話のパンフレット（『法然上人からのメッセージ』）が知恩院から送られ

てきますが、巻末にある、知恩院の宗学研究所の担当者が付けられた注釈を読んで、その適切にして丁寧な解説ぶりに私は舌を巻きました。その一方で、先日、知恩院から『御法語集』の何十年ぶりかの改訂版が出されましたが、見ると、句読点の打ち直しと仮名遣いの変更がされているだけです。言葉は悪いですが、錚々たるメンバーが揃っていないながらこれだけのことしかできなかったのかと、正直私は大変残念な思いになりました。これでは知識の出し惜しみで、あまりにももったいない話じゃないでしょうか。

現代語訳本の表紙には、表題の『元祖大師御法語』より大きな字で「誓願寺」と入れました。しかし、これは何も傲慢からそうしたわけではありません。『平成版』のあとがきによれば本山は『御法語集』を「聖典」と位置づけていながら、その中身の理解においてずつと役立つであろう現代語訳を、本山や宗よりも先に末端の一寺院が自主的に出版したことへの異議申し立ての思いがあつてのことです。当山で現代語訳を出版して以降、僧侶仲間の方から「これは蛮勇だ」「ある意味『世間知らず』だからできたことだ」と言われました。これらをすべて、私は都合よくほめ言葉として聞いたのですが、確かに宗定訳の出版ともなれ

ば、研究者同士いろいろ検討するべきことがあつて、一筋縄でいかないだろうということはわかります。ですが、こは本当に布教に使える『御法語集』の現代語訳を、適任者の手によって出版していただきたい、そう強く思うところ です。

これは住職の言葉ですが、「檀信徒のために出版したはずのこの現代語訳本は、実際に配つてみたら、檀信徒よりも同業者である僧侶仲間のほうに受けがいい。これは一体どういうことだ」と言うのです。この訳本はいわばプロのほうにこそ需要があるんじゃないか、それはつまり、浄土宗がそれだけ宗の内に向かつてさえも布教ができていない証拠だろうと言うのです。これは教団としてかなり深刻なことではないでしょうか。宗の外に向かつてはなおさら、「推して知るべし」と言うべきでしょう。

最後になりますが、本音を言うならば、法然上人の全著作は言うに及ばず、善導大師や二祖聖光上人、三祖良忠上人の著作の現代語訳は浄土宗が出版していて当たり前だと思ふのです。再来年の「八百年大遠忌」に向け、宗を挙げて各行事の準備が進められています。国宝の大修理も大事でしょう。しかしながら大遠忌によりかかった、派手で目

立つだけの事業もあるのではないでしょうか。そのようなお金があるならば、浄土宗の基本的な出版物にそのお金をかけて、いつでも手に取れるようにとまでは申しませんが、せめて、探せば手に入れられるようにはしていただきたいと思うところです。そのほうが、地味な布教活動ながらも法然上人はお喜びになられるのではないのでしょうか。

ヨコ社会の確立と五重講の役割（Ⅱ）

横井照典

はじめに

三宅敬誠上人の後を引き継いで現在の浄土宗行政に更に強い警鐘を鳴らして、ヨコ社会の確立を提案すると共に、五重講の重要な役割を明らかにしたい。

一・浄土宗の日常の宗教活動

浄土宗だけでなく、全ての既成教団が、日常行っている宗教活動、葬式に関する法要（枕経・通夜・葬式・中陰等）年忌、春秋彼岸、お盆行事、施餓鬼、御忌、十夜、念仏会等、その柱は全て先祖供養である。それで、この法務を果たすことに依って現在のお寺は運営できている。平安時代に、平安仏教は、儒教、道教を取り入れた中国仏教が、日本に根を下ろし出発点となり、以後儒教流の先祖祭祀に

基づく先祖供養や道教流の現世利益に基づく祈祷が、日本仏教の大きな柱となっている。

この非インド的な仏教の流れを批判したのは親鸞上人である。親鸞上人の生死観は、インド仏教に回帰している。親鸞上人はインド流に「自分の死体は物体に過ぎず、死後は鴨川に投げ捨て魚に食わせ」という有名な遺言をしている。

現在の浄土真宗では、本来儒教流の先祖供養などないはずである。浄土宗では、衆生を救い給う事を本願とする阿弥陀如来にすがり浄土に往って生きる。即ち往生することが、信仰の根本である。

浄土に往き、そこで生きることが、可能であるから輪廻転生はない。それ故、先祖供養に用いる位牌や墓は不要である。唯だ一心に阿弥陀如来にすがり念仏を唱えるのが、

本當の信者である。

しかし、現実はどうか。京都東山にある大谷本願、累々たる墓石群、宗祖親鸞の心に反してでも墓を作る日本人の心の中にある魂への思い、先祖供養、墓参りという心情を確かめざるをえない。

先祖供養や、墓への本質的要求は、江戸時代よりもはるか以前からずっとあった。日本人のその本質的要求に対して、それでその時代や社会的システムがかかわっただけのことである。

先祖供養、墓に基づく宗教性は西暦前の古くから、現在に至るまで微動だにせず、東北アジア人の中に流れている。いわば歴史的深層を、ずっと流れ続けているのである。そして、深層にある宗教性が、各時代に依って形を変えて、表層に現れてくるのだ。その各時代はその時代の社会的構造に基づいている。たとえば、江戸時代は寺請制度の中に姿を現しているにすぎない。我々浄土宗の日常法務は浄土宗の教義にはなく法然上人大遠忌も法然上人の思想に合致しない。

二・布教の原点は何か

今が浄土宗の布教の正念場だ。

習俗に甘んじていては、本當の宗教活動とは言えないし完全な宗教的救済はできない。

そして、布教の原点を支える社会全体をつなく全体観が出来ない。布教とは念仏同行者のヨコ社会を作ることで、庶民を救済することである。それは教義を流布することではなく、安心を流布することである。浄土宗教団は、本来庶民に安心を与える念仏同行者のヨコ社会なのである。念仏申す者は、同輩であり、即ち仲間であると共に、喜び、悲しみを人々と共に生きているのだという共感を実感する。それは人々に連帯意識を強化すると同時に安心を与える。そして信心を互いに深め合える場となる。法然上人八百年大遠忌にかかげている「法然共生」即ち、このヨコ社会の組織こそが、念仏同行者の講であり、宗教結社であり、テーマは誠に良いが方法論を示していない。ただの言葉だけである。これを実現する場が、ヨコ社会なのである。蓮社なのである。ここに浄土宗本来の庶民救済がある。法然上人八百年大遠忌を迎えるにあたり、法然上人に対する最大

の報恩はなにか。それは、念仏篤信者を育成することである。私共、浄土宗の看板を上げていながら他宗と明確に区別される法要は、五重相伝以外にない。しかし現状はどうか。最近五年間で五重相伝実施寺院数は平均年間百カ寺ンコンコである。全寺院数の1・5%にすぎない。浄土宗の看板が泣くだけでない。法然上人に申し訳ないのではないのでしょうか。また僧侶に念仏篤信者を育成する使命感が感じられないのは、私一人だけでしょうか。ここ十年が浄土宗の念仏篤信者育成の正念場である。八百年大遠忌を生きかさないと教団の弱体化になる。また教団も寺院も衰退する。中小寺院にまた五重相伝未開廷寺院の最大ネックは運営資金である。宗の大遠忌事業の一部を中止してでも会所寺院一ヶ当り、百万円の奨励金を出す大胆な援助政策をねがいたい。今年、東京教区（鈴木宏脩教区長）では七百五十万を計上し、一会所当り七十五万円の奨励金を出し、予算全額活用されている。宗が実施寺院年間八ヶ寺程度では、その姿勢が問われる。江戸時代、浄土宗法度を守っていた地域では、余り五重相伝は行われていなかった。が。しかし今回の東京教区五重奨励金は歴史的快挙である。

三・宗の五重講連合体の結成

五重相伝が成満すれば、各寺院毎で、五重講を結成し、年間一回は五重作礼を行うと共に、年に数回の五重講の自主運営もする。そして教区で連合体を結成、定期的に年間一回の講の大会を開催し、宗では宗の連合体を、教学局又は社会局で統括、年一回の連合大会を開催することにより、宗との一体感が壇信徒に芽生え宗の強化となる。

これで本来の教団となるのではないのでしょうか。この一体感がないと浄土宗の明日はない。

今の浄土宗は、単なる僧侶の協同組合に過ぎず本来の教団ではない。

主な参考文献

一・沈黙の宗教 儒教

著者 加地伸行

筑摩書房

一・お位牌はどこから来たのか

著者 多田孝正

興山舎

平成二十一年度浄土宗総合学術大会は、平成二十一年九月三日（木）・四日（金）の両日、東京の大正大学を会場として左記の通り開催された。主催は浄土宗・教学院・布教師会・法式教師会・総合研究所である。本号はこの学術大会における紀要である。

【大会日程】

- 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① 午後三時
- 九月四日（金）
- 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② 午後一時
- 合同総会 午後三時三十分
- 閉会式 午後四時

【基調講演】

五重相伝について
浄土宗布教師会理事長

柴田哲彦
（敬称略）

【シンポジウム①】

五重相伝の歴史と現状
パネラー 大正大学教授

宇高良哲

大本山増上寺布教師会会長

正村瑛明

総本山知恩院布教師

横井照典

コーディネーター

今岡達雄

総合研究所主任研究員

後藤真法

五重相伝のこれから
パネラー 総合研究所研究員

日下部謙旨

総合研究所研究員

西城宗隆

コーディネーター

林田康順

【一般研究発表】

大正大学准教授
（順不同・敬称略）

▽第一部会（三日）

十七条御法語について 長尾隆寛
明恵『解脱門義』所説の図印について 高橋寿光

法然上人における浄土観 齋藤蒙光
法然の廃助傍の三義に関して 角野玄樹

法然上人の万徳所帰論について 曾根宣雄
法然上人「選択」思想の成立とその意義 林田康順

▽第一部会（四日）

良忠上人における諸行観 高津晴生
東向観音蔵良忠撰『浄土宗要集』について 南宏信

聖光の浄土教思想に見られる対他宗的要素について——往生経典の扱いを中心に—— 郡嶋昭示

宗教間対話における法然浄土教市川定敬 吉田淳雄
覚明房長西の修学について 了慧『無量寿経鈔』の引用文献について 曾和義宏

良暁・尊観の論争——一念多念業成を中心に—— 伊藤茂樹

鎌倉仏教における選択と統撰——良忠と良遍を中心に—— 坂上雅翁

阿弥陀経釈古層復元本（稿） 岸一英

▽第二部会 (三日)

永観の念仏観

高瀬顕功

良忠述『観経疏伝通記』における引用典

籍について—元照『観経新疏』を中心

に— 沼倉雄人

撰門『檀林志』巻一について 石川達也

念仏獨湛について—そのⅡ— 田中芳道

聖阿自身による『頌義』の註釈について

東海林良昌

近世中期近江における浄土宗寺院住職の

異動について 伊藤真昭

▽第二部会 (四日)

『安楽集』における「善知識」について

杉山裕俊

雲棲株宏における精進—『阿弥陀経疏鈔』

と『禪関策進』の関係— 石上壽應

『群疑論』における見仏と往生について

大屋正順

「唐律」と中国浄土教—善導『観経疏』

に見る「唐律」の影響— 稲岡正順

迦才「浄土論」における吉蔵の影響

工藤量導

「宗」の三義—独尊・統攝・帰趣—

吉水岳彦

中国北朝の浄土教信仰—造像銘を通じて

石川琢道

『釋浄土群疑論』に説かれる浄土の三界

撰不撰論と善導教学との関係 村上真瑞

阿弥陀浄土成仏授記の表現 神居文彰

▽第三部会 (三日)

観経の九観・光明体験と仏像(イルミネー

ション)について—念仏三昧と空観—

法山直然

〈無量寿経〉発起序の一考察 石田一裕

〈無量寿経〉における世自在王仏につい

て 柴田泰山

『阿弥陀経』における「説」について—「聞

説阿弥陀仏」を中心に— 袖山榮輝

〈無量寿経〉の須弥山の有無をめぐる問

答 齊藤舜健

浄土教における現生論 糸原恒久

▽第三部会 (四日)

ソーシャル・キャピタル論を用いた宗教

研究の成果と展望 横井大覚

昭和前期における「宗教的情操」—雑誌

『宗教と教育』からの一考察— 齋藤知明

「日本近代仏教」の研究視座に関する一

試論—仏教史から宗教史へ—江島尚俊

京都大学所蔵七百頌般若梵語写本の位置
付け 佐藤堅正

Arya-Vimuktisena による『現観莊嚴論

註』(Abhisamayālaṅkāravṛtti) 論文

写本とその内容—第8法身章を中心に

— 中村法道

敦煌仏学の報告—阿弥陀経・観経の変相

図を中心に— カレン マック

養鷹徹定の著作より見る袋中蒐集一切経

とその来歴 三宅徹誠

興学舎と浄土教報社および記念継志学舎

について 三輪晴雄

近代における原始仏教学の導入西村實則

▽第四部会 (三日)

誕生地より見た良忠上人伝—石見、安芸

に於ける教化について— 田原聖朗

木魚念仏—不退圓説上人像とその胎内文

書について— 伊藤正芳

『称名念仏奇特現証集』における奇端に

ついて 永田真隆

万延以降の津軽領内浄土宗寺院の動向

遠藤聡明

増上寺日鑑「隠密加行次第」と『三脈口

訣』による伝法様式の解明 真柄和人

▽第四部会 (四日)

浄土宗の仏陀観―善導の仏陀観―

大田信弘

仏教と女性

野笹浄照

椎尾共生論の形成―共生主張の起点―

神谷正義

祭文の研究―曾根崎心中観音周りと聖衆

加藤善也

来迎―

梅田慈弘

少年期の与謝蕪村―その思想的背景につ

いて―

木下尚江の法然上人像―『法然と親鸞』

を中心―

五重相伝における日課誓約について

大田珠光

五重相伝―特に大和の暗夜懺悔道場につ

いて―

五重相伝―特に近江の暗夜懺悔道場につ

いて―

▽第五部会 (三日)

博士による和訳礼賛の表記についての一

荒木信道

考察③

板倉宏昌

法式資料(一)

浄土宗声明の譜表等に関する一考察(ⅴ)

廣中宏雄

「六道講式」について

坂上典翁

緑山式「懺悔会」について

廣本榮康

葬儀式の回向について

熊井康雄

▽第五部会 (四日)

花まつりの「シュミレーションゲーム」

山仲良隆

化について

昭和18年「共生」誌における椎尾辨匡師

の言説について

加藤良光

『元祖大師御法語』の現代語訳本を出版

して

現代僧侶の社会的役割―民生児童委員活

動を通じて―

「子ども虐待」を考える―児童相談所で

出合った事例を通して―

安西法師の行履―奇蹟以上の大事業―

小島泰雄

通夜・葬儀における文書伝道

辻本光信

たましいと命について

石割広全

▽第六部会 (三日)

五重相伝の推進について―埼玉教区開筵

における一考察―

五重相伝について―浄土宗西山派との比

較―

源氏物語と仏教

石川三雄

ツリズムと宗教

魚尾孝久

在阿法師について(Ⅲ)

小川慈祐

▽第六部会 (四日)

「祇園精舎の鐘の声」―平家物語序の構

想―

福田行誠上人の『伝語』をめぐる問題に

ついて

十阿義聞『二時食作法文諺註』について

八橋秀法

ヨコ社会の確立と五重講の役割

三宅敬誠

ヨコ社会の確立と五重講の役割

(2)

「仏教福祉」述語整理上の問題点①

横井照典

往生と死への準備プロジェクト報告①

上田千年

仏教と医療―Scientific Evidence and

Compassion in Action (ヨーロッパ国

際会議報告)―ジョンナサン ワッツ

往生と死への準備プロジェクト報告②

在宅ケアにおける浄土宗寺院の役割―可

能性と限界―

医療技術の進展と浄土教

今岡達雄

▽第七部会 (三日)

浄土宗における授戒戒の位置づけ

井野周隆

葬儀社の目から見た法話の現状と仮題―

「葬儀における法話のアンケート」よ

り―① 宮入良光

葬儀社の目から見た法話の現状と仮題―

「葬儀における法話のアンケート」よ

り―② 八木英哉

「お葬式に関するアンケート調査 寺院

対象編」第一次分析報告① 和田典善

「お葬式に関するアンケート調査 寺院

対象編」第一次分析報告② 名和清隆

「お葬式に関するアンケート調査 寺院

対象編」第一次分析報告③ 武田道生

*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)

(林田康順記)

編集後記

◆『仏教論叢』第五四号をお届けいたします。

◆本号は平成二十一年度・浄土宗総合学術大会（九月三日・四日、於大正大学）における、基調講演と二回の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。

◆基調講演と両日にわたる二回のシンポジウムにおきましては、「五重相伝」を共通テーマとして、浄土宗布教師会理事長・柴田哲彦先生をはじめ、諸先生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る次第です。

◆一般研究発表は、その成果を浄土宗教学院編集委員会の厳正な審査を経て、論文・研究ノート・エッセーの三分野に配当した上で掲載いたしました。

◆わが浄土宗門人による年に一度の総合学術大会は、宗門の学術活動の現状を物語っています。今後も、より多くの方々の参加と研究発表によって、ますます大会が発展することを願っています。

◆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考えております。何卒よろしくお願い申し上げます。

（廣川堯敏／大南龍昇記）

佛 教 論 叢 第54号 〈非売品〉

平成22年3月25日 印 刷

平成22年3月25日 発 行

宗 土 淨 土 宗
行 集 淨 土
発 編 行 集 淨 土
京 都 府 東 山 区 林 下 町 ・ 淨 土 宗 宗 務 庁 内

印刷 (株)共立社印刷所

独唱

至心一ツ発ツ願



齊唱

願捨胎藏形一往生安樂國一ク運見弥陀仏一ツ



無辺功徳ク身一ツ奉^レ觀^ル諸如來一イ賢^ク聖^ク亦ク復然一ツ



獲ク六ク神通力一キ救摂苦衆生一處空法界尺一ツ



我願亦ク如是一発ツ願一ツ已至心一ツ彌命阿弥陀仏



中夜無常偈

独唱 (一例)
ゆつ<リ

諸衆等一⁽¹⁾聽才認ツツ中夜一無常偈一



汝一⁽¹⁾等⁽²⁾勿⁽³⁾抱⁽⁴⁾臭⁽⁵⁾屍⁽⁶⁾臥⁽⁷⁾一⁽⁸⁾種⁽⁹⁾不⁽¹⁰⁾淨⁽¹¹⁾一⁽¹²⁾仮⁽¹³⁾名⁽¹⁴⁾一⁽¹⁵⁾人⁽¹⁶⁾一⁽¹⁷⁾ツ



如得ク重病一⁽¹⁾第⁽²⁾入⁽³⁾体⁽⁴⁾衆⁽⁵⁾苦⁽⁶⁾痛⁽⁷⁾集⁽⁸⁾一⁽⁹⁾安⁽¹⁰⁾可⁽¹¹⁾願⁽¹²⁾一⁽¹³⁾ツ

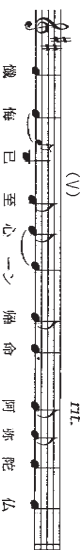
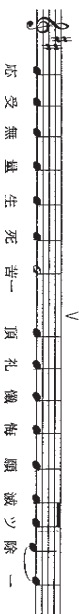
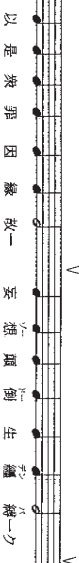


「浄土宗声明の研究」

独唱



齐唱



独唱



齐唱



独唱



齐唱

南 一 無 至 心 の 彌 命 一 西 一 イ 方 阿 弥 陀 仏 一

独唱



齐唱

諸 有 無 常 一 無 我 等 一 亦 不 知 水 月 ツ 電 影 露 一

(V)

為 衆 説 法 無 名 字 一 故 一 我 頂 礼 弥 陀 尊 一

V rit.



(V)

願 共 諸 一 衆 一 一 一 生 往 生 一 安 樂 (の) 國 一

独唱



齐唱

南 一 無 至 心 の 彌 命 一 西 一 イ 方 阿 弥 陀 仏 一

独唱



(V)

彼 尊 仏 刹 ツ 無 惡 ク 名 一 亦 不 無 女 人 惡 ク 道 飾 一

(V)



V

衆 人 至 心 敬 彼 尊 一 故 一 我 頂 礼 弥 陀 尊 一

(V)



(V)

rit.

願 共 諸 衆 生 往 生 安 樂 (の) 國 一

独唱



齐唱

南 一 無 至 心 の 彌 命 一 西 一 イ 方 阿 弥 陀 仏 一

独唱



齐唱

汝 慈 護 護 一 我 了 令 一 法 種 增 長 才 此 世 及 後 生 一

(V)

願 仏 ツ 常 摂 受 一 願 共 諸 衆 生 往 生 安 樂 (の) 國 一

(V)

rit.

独唱



齐唱

南 一 無 至 心 の 彌 命 一 西 一 イ 方

(V)



(V)

極 不 樂 不 世 界 諸 苦 一 離 一 ツ 清 淨 大 海

(V)



rit.

衆 一 願 共 諸 衆 生 往 生 安 樂 (の) 國 一

独唱



齐唱

普 為 師 僧 一 父 母 一 及 菩 知 識 于 法 界 衆 生 断 除 一

(V)



(V) rit.

三 障 同 得 不 往 生 阿 弥 陀 仏 (の) 國 一 願 命 一 願 一 一 一 悔

独唱

齐唱

南 一 無 至 心 ン 歸 命 一 礼 一 西 一 方 極 々 樂 一 阿 弥 陀 仏 一

独唱

齐唱

哀 感 濯 纓 一 我 了 令 一 法 種 増 長 才 此 世 及 後 生 一

(V)

(V)

(V)

rit.

願 仏 ツ 常 摂 受 一 願 共 諸 衆 生 往 生 安 樂 一 國 々

独唱

齐唱

南 無 至 心 一 ン 歸 命 一 一 礼 一 西 一 方 極 々 樂 一 世

(V)

(V)

(V)

rit.

界 觀 世 音 菩 薩 一 ツ 願 共 諸 衆 生 往 生 安 樂 一 國 々

独唱

齐唱

南 一 無 至 心 ン 歸 命 才 礼 一 西 一 方 極 々 樂 一 世 界

大勢至菩薩一ツ願共諸衆生一往生一安樂一國々

独唱

齐唱

南 一 無 至 心 ン 歸 命 一 一 礼 一 西 一 方 極 々 樂 一 世 界

(V)

(V)

(V)

rit.

諸 菩 一 薩 一 ツ 消 淨 大 海 衆 一 願 共 諸 衆 生 往 生 安 樂 一 國 々

初夜無常偈

独唱 (一列)

ゆつくり

rit.

諸 衆 等 一 一 願 才 説 ツ ン 初 夜 一 無 常 偈 一

(V)

(V)

煩 一 ン 惱 深 無 底 一 一 一 生 死 海 一 一 一 無 一 辺 一 ン

(V)

(V)

度 苦 船 一 一 一 未 一 一 立 一 云 何 一 一 樂 一 一 睡 一 一

(V)

rit.

(V)

勇 猛 勤 一 一 一 精 一 一 進 一 一 攝 一 一 心 一 一 常 在 禪 一 一

独唱

齐唱

南一無至心ニノ歸命ニ一礼ス一西ニ一ノ方阿弥陀仏ニ一

独唱

齐唱

慧日子照世ニ一問フエテ消ス一除生ニ死ニ靈ヲン恭敬ニ續ク三帛一

(V)

(V)

(V)

rit.

稽無弥陀緣ニ一願フ共諸衆生ニ往テ生ニ安樂ニ一レ國ク

独唱

齐唱

南一無至心ニノ歸命ニ一礼ス一西ニ一ノ方阿弥陀仏ニ一

独唱

齐唱

若ク人無昔ニ一レ本ヲオツ不レ得ク聞ク仏ツ名ヲ情ヲ覺ス衆ヲ念ス一

(V)

(V)

(V)

rit.

難レ信ニ此レ法一願フ共諸衆生ニ往テ生ニ安樂ニ一レ國ク

独唱

齐唱

南一無至心ニノ歸命ニ一礼ス一西ニ一ノ方阿弥陀仏ニ一

独唱

齐唱

設ツ踏ハ千ニ一レ火ヲ直キ過シ聞ク仏ツ名ヲ才ノ聞名歎ス著シ顯シ一レン

(V)

(V)

(V)

rit.

皆レ當レ得ク生ニ彼ニ一願フ共諸衆生ニ往テ生ニ安樂ニ一レ國ク

独唱

齐唱

南一無至心ニノ歸命ニ一礼ス一西ニ一ノ方阿弥陀仏ニ一

独唱

齐唱

万年三空一滅スエツ此レ一經ヲ住シ百ク年ニエテ爾時聞ク一レ子念一レン

(V)

(V)

(V)

rit.

皆レ當レ得ク生ニ彼ニ一願フ共諸衆生ニ往テ生ニ安樂ニ一レ國ク

浄土宗声明の譜表等に関する一考察 (X)

廣中 宏雄

佛教論叢第53号に於いて、同テーマ (IX) で音声部の「三帰礼」と「日没礼讃偈」と「発願文」の記譜について発表した。

第53号 (IX) で既に主張した事ではあるが、譜表の記譜に関しては、主も大切なことは「読み安く」である。一曲中に嬰、変が臨時記号として多数必要な場合は、譜表が読みずらくなるので、調子記号を使うのが普通である。ただし、無調の曲の場合は別である。この観点から、調子記号使用が合理的であると思われる偈を列挙し、記譜を例示する。(同調偈は省略)

音楽楽理的には、調子記号の記載が調性を読み安くするので、調子記号を使用する事が一般的である。

例示 1、初夜礼讃偈

初夜礼讃偈

[2. 3. 法身偈] (Ms107r5)

一切の現象は原因から生じるが、それら（現象）の原因を如来は正に説明した。それら（現象）には滅尽があると、偉大な修行者はこの様に言った。

[2. 4. 回向文] (Ms107r5)

これは素晴らしい大乘を進む者であり、賢者であり、長老であり、仏教徒の比丘である Cintāmaṇiśrīmitra の寄進物である。以上の様なここでの功德は、規範師・先生・母・父を始めとして、一切の衆生の集団が無上の智慧を獲得する為にあれ。

[2. 5. 写本筆写の日付] (Ms107r6)

最高の支配者であり、最高の統治者であり、最高の仏教徒であり、最高の王の中の王であり、栄光ある Rāmapāla 王による益々善良な統治の治世の第 32 年、Āśvina 月の第 15 日目 [に筆写された]。

shes rab pha rol phyin tshul gang zhig theg chen lam la gzhan gyis ma
rtogs pa //

des na 'phags pa gsal ba'i blo mnga' de⁷⁾ yis rgyal la mngon sum nyid zhus
nas //

grangs don go rim⁸⁾ ming dang dbye ba 'bras bu'i sgo nas 'di bshad ngo
mtshar che //

3.3 和訳

[1. Ārya-Vimuktisena 自身による奥付] (Ms107r3, C223a4, D212a4, G203a1, N230a2, P249a3)

その者の行為が素晴らしく行われ、大乘に正しく住し、Kaurukulla で多くの聖者達に尊敬される聖者であり⁽⁸⁾、多くの広大な僧院長である規範師 Buddhādāsa の孫であり、仏教徒の比丘である Ārya-Vimuktisena の作である。

別の大乗の者達によって導かれぬ般若波羅蜜の道理であり、そして事物として把握してしまう為に迷乱している多くの者達がそのことに関して徘徊する様に彷徨っているその様な聖なる[道理]によって、即ち鋭い知性によって彼が最後に⁽⁹⁾勝者に直接質問して、数・意味・順番・名前・区別・結果に基づいて説明したことは、大いに不可思議である。

[2. サンスクリット語写本筆写者による奥付] (Ms107r4)

[2. 1. *Jātakamālā* (VIII, 55) からの引用] (Ms107r4)

しかし、この功德によって一切を見通す性質を獲得し、過失という敵達を征服し、老衰・病気・死亡という大波で満たされた輪廻の生存の大海から衆生を私は救い上げよう。

[2. 2. *Śikṣāsamuccaya* からの引用] (Ms107r4)

輪廻の果てしない起点がどれ程広くても、そこにいる限りの衆生の利益の為に限界なく宗教的行いを私は実践しよう。

(8) (Skt.) Kaurukullārya-sammatāryasya-. Cf. *Vṛtti* (Tib.) 'phags pa mang pos bkur ba Ku ru ku lle'i sde pa (多くの聖者達に尊敬される Kaurukulla の部派の).

(9) (Skt.) tenāryeṇa cirād ayaṃ paṭudhiyā [pṛ]ṣṭvaiva. Cf. *Vṛtti* (Tib.) des na 'phags pa gsal ba'i blo mnga' de yis (従って、鋭い知性を備えたその聖者が、).

⁷⁾ de] CDGN, da P. ⁸⁾ rim] PGN, rims CD.

[2. 4. 回向文] (Ms107r5)

deya-dharmo 'yaṃ pravara-mahāyāna-yāyinaḥ paṇḍita-sthavira-śākya-
bhikṣoś Cintāmaṇiśrīmitrasya yad atra puṇyaṃ tad bhavatv
ācāryopādhyāya-mātā-pitr-pūrva[m]-gama[m] kṛtvā ^(107r6) [sakala-sa]ttva-
rāśer anuttara-jñāna-phalāvāptaya¹⁴ iti ||

[2. 5. 写本筆写の日付] (Ms107r6)

parameśvara-parama-bhaṭṭāra[ka]-parama-saugata-mahārājādhirāja-
śrīmad-Rāmapāla-deva-pravardhamāṇa-kalyāṇa-vijaya-rājye saṃvat || 32 ||
āśvina¹⁵-dine || 5 ||

3. 2 チベット語訳文

[1. Ārya-Vimuktisena 自身による奥付] (Ms107r3, C223a4, D212a4, G203a1, N230a2, P249a3)

legs par spyad pa'i las can / theg pa chen po la yang dag¹⁾ par gnas pa /
'phags pa mang pos bkur ba Ku ru ku lle'i²⁾ sde pa gtsug³⁾ lag khang rgya
chen po du ma'i bdag po / slob dpon Sangs rgyas 'bangs kyī tsha bo⁴⁾ /
shākya'i dge slong 'Phags pa rNam par grol ba'i sdes mdzad pa rdzogs so //

gang du dngos por dmigs pas dkrugs pa mang pos⁵⁾ bkur ba bzhin du
'khrul gyur pas⁶⁾ //

-
- (7) *Śikṣāsamuccaya*: (Skt.) Bendall, Cecil. *Çikshāsamuccaya: a compendium of Buddhist teaching*.
St. Pétersburg: Commissionnaires de l'Academie imperiale des sciences, 1902; p. 13, 11. 18-19:
evaṃ hi tenoktaṃ || yāvātī prathamā koṭiḥ saṃsārasyāntavarjitā | tāvat satvahitārthāya
cariṣyāmy amitām carim || . . . iti ||
(Tib.) D (3940) khi 10b4-11a1, P [102] (5336) ki 12b3-13a2: des 'di skad ces || 'khor ba thog ma
med pa yis || sngon gyi tha ma ji srid pa || de srid sems can phan don du || spyod pa dpag yas
spyad par bgyi || . . . zhes brjod do ||
(Chin.) T [32] (1636) 78b15-24: 亦如是發如彼所說。乃至最初遠離輪迴邊際。利益衆生行如是行。
. . .

¹² carim] Ms; carim *Śikṣāsamuccaya*. ¹³ [hetu-prabha]vā conj.; (hetu-prabha)vā Ms. ¹⁴ -phalāvāptaya] em.; -phalāvāvāptaya Ms. ¹⁵ āśvina- conj.; āśvina- Ms.

¹⁾ dag] CDGP, nag N. ²⁾ lle'i] CD, la'i GNP. ³⁾ gtsug] CGNP, gcug D. ⁴⁾ bo] CDGP, ba N. ⁵⁾ pos] CDP, po GN. ⁶⁾ pas] CDGN, pa P.

G203a1, N230a2, P249a3)

kṛtiḥ sukṛti-karmaṇo¹ mahāyāna-saṃ[pra]sthitasya² śākya-bhikṣor Ārya-
Vimuktisenasya³ Kaurukullārya-sammatāryasyānekodāra⁴-vihāra-svāmy-
ācārya-Buddhadāsa-naptuḥ || ||

prajñāpāramitā-nayo na gamito yo 'nyair mahāyānikair
yatrāvarta iva bhramanti bahavo vastūpalambhā^(107r4) kulāḥ |
tenāryeṇa cirād ayaṃ paṭudhiyā [pṛ]ṣṭvaiva⁵ sākṣāj jinam
saṃ[kh]yārtha-krama⁶-nāma-bheda-phalato vyākhyāta ity adbhutaṃ ||

[2. サンスクリット語写本筆写者による奥付] (Ms107r4)

[2. 1. *Jātakamālā* (VIII, 55) からの引用] (Ms107r4)

anena puṇyena tu sarva-darśitām avāpya nirjitya ca doṣa-vidviṣaḥ⁷ |
jarā-rujā-mṛtyu-mahormi-saṃkulāt samuddhareyaṃ bhava-sāgarāj jagat⁸ ⁽⁶⁾ ||

[2. 2. *Śikṣāsamuccaya* からの引用] (Ms107r4)

yāvati prathamā koṭiḥ⁹ saṃsāra[syāntavarjī]^(107r5) tā¹⁰ |
tāvāt-sattva-hitāyaiva¹¹ cariṣyāmy amitāṃ carīm¹² ⁽⁷⁾ ||

[2. 3. 法身偈] (Ms107r5)

ye dharmā [hetu-prabha]vā¹³ hetuṃ teṣāṃ tathāgato hy avada[t |
t]eṣāṃ ca yo nirodha evam-vādī mahā-śramaṇaḥ ||

(6) *Jātakamālā*, VIII, 55: (Skt.) Hanisch, Albrecht. *Āryaśūras Jātakamālā: philologische Untersuchungen zu den Legenden 1 bis 15*. Marburg: Indica et Tibetica Verlag, 2005: anena puṇyena tu sarva-darśitām avāpya nirjitya ca doṣa-vidviṣaḥ | jarā-rujā-mṛtyu-mahormi-saṃkulāt samuddhareyaṃ bhava-sāgarāj jagat ||
(Tib.) D (4150) hu 29b5-6, P [128] (5650) ke 32a4-5: bsod nams 'dis ni thams cad gzigs pa yi || go 'phang thob ('thob P) cing skyon gyi dgra btul nas || rga dang na dang 'chi ba'i rlabs 'khrugs pa'i || srid pa'i mtsho las skye bo 'don par 'dod ||

¹ sukṛti-karmaṇo] em.; su|su|kṛti-karmmaṇo Ms. *Vṛtti* (Tib.) legs par spyad pa'i las can. ² -saṃ[pra]sthitasya] em.; -saṃ(pra)sthitasya Ms. *Vṛtti* (Tib.) yang dag par gnas pa. ³ Ārya-Vimuktisenasya] em.; ārya-vimuktiṣeṇasya Ms. ⁴ -sammatā(r)yasyānekodāra-] Ms.; -sammatīyasyānekodāra- Pensa. ⁵ [pṛ]ṣṭvaiva] conj.; (pṛ)ṣṭveva Ms. *Vṛtti* (Tib.) zhus nas. ⁶ saṃ[kh]yārtha-] em.; -saṃ(kh)yārtha- Ms. *Vṛtti* (Tib.) grangs don. ⁷ -vidviṣaḥ] *Jātakamālā* (em.); -dviṣaḥ Ms (unmetrical). ⁸ -sāgarāj jagat] *Jātakamālā* (em.); -sāgaro 'yaṃ jgagatat* Ms (unmetrical). ⁹ koṭiḥ] *Śikṣāsamuccaya* (em.); koṭi Ms. ¹⁰ -antavarjitā] *Śikṣāsamuccaya* (em.); -(antavarji)tā Ms. ¹¹ tāvat sattva-hitāyaiva] Ms.; tāvat sattva-hitārthāya *Śikṣāsamuccaya*.

9.2	順決択分の区別						
9.2.1	第1章の順決択分	106r2	221a6	210a6	300b2	228a2	246b6
9.2.2	第2章の順決択分	106r4	221b4	210b3	301a1	228a7	247a4
9.2.3	第4章の順決択分	106r6	222a1	211a1	301a5	228b4	247b2
9.3	見道の区別						
9.3.1	第2章の見道	106v1	222a4	211a3	301b2	228b7	247b5
9.3.2	第3章の見道	106v2	222a6	211a5	301b4	229a2	247b8
9.3.3	第4章の見道	106v3	222a7	211a7	301b6	229a4	248a2
9.3.4	第5章の見道	106v4	222b4	211b3	302a4	229a7	248a7
9.4	修道の区別	106v5	222b5	211b4	302a5	229b2	248b2
9.5	結頌	106v6	222b6	211b5	302b1	229b3	248b3
10.1	Ārya-Vimuktisena による奥付	107r3	223a5	212a4	303a1	230a2	249a3
10.2	サンスクリット語写本筆者による奥付	107r4	-	-	-	-	-
10.3	チベット語翻訳者による奥付	-	223a7	212a7	303a5	230a5	249a6

表2：Vṛtti の第8章以降及び奥付の科段

3 Vṛtti の奥付の校訂と和訳

Vṛtti の奥付の概要は以下の通りである。1. 「Ārya-Vimuktisena 自身による奥付」では、Ārya-Vimuktisena が Kaurukulla の Buddhādāsa の孫であることが記され⁽⁵⁾、śārdūlavikrīḍitam 調の1偈が述べられる。2. 1. 「Jātakamālā (VIII, 55) からの引用」では、Jātakamālā 第8章 Maitrībalajātaka の第55偈が引用される。2. 2. 「Śikṣāsamuccaya からの引用」では、Śikṣāsamuccaya に引用される vaṃśastha 調の偈頌が引用される。2. 3. 「法身偈」では、ārya 調の変型であると考えられる法身偈が述べられる。2. 4. 「回向文」では、写本筆写の寄進者が Cintāmaṇisrīmitra であることが述べられる。2. 5. 「写本筆写の日付」では、Rāmapāla 王の治世第32年 Āśvina 月第15日に筆写されたことが述べられる。

3.1 サンスクリット語原文

[1. Ārya-Vimuktisena 自身による奥付] (Ms107r3, C223a4, D212a4,

(5) 同内容の記述がチベット撰述の歴史書にも見られる。Cf. *Bu ston chos 'byung*. [Sining] : Krunḡoī bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1988; p. 162, l. 24-p. 163, l. 3. Cf. *Tāranāthae de doctrinae Buddhicae in India propagatione*. Санктпетербургъ: Продается у Коммисіонервъ Императорской Академіи Наукъ, 1868; p. 107, l. 18-p. 109, l. 7.

8.2.1.2.1.17	忘れないこと（無忘失法）	-	209a1	199a1	284b2	215a4	234a1
8.2.1.2.1.18	潜在余力の断絶	-	209a2	199a1	284b3	215a4	234a2
8.2.1.2.1.19	大悲	-	209a3	199a3	284b4	215a5	234a3
8.2.1.2.1.20	〔他と〕共通しない牟尼だけの18の特徴（十八不共仏）	-	209a5	199a5	284b4	215a7	234a5
8.2.1.2.1.21	一切相智者性	-	209b2	199b1	285a5	215b4	234b2
8.2.1.2.2	仏陀の顕現・恒常性	-	210a2	199b7	285b6	216a4	235a1
8.2.2	受用身						
8.2.2.1	受用身の総説	-	210a6	200a4	286a4	216b1	235a5
8.2.2.2	受用身の詳説						
8.2.2.2.1	32の特徴						
8.2.2.2.1.1	32の特徴の列挙	-	210b1	200a5	286b1	216b3	235a7
8.2.2.2.1.2	32の特徴の原因	*104v1	211b6	201b1	288a4	218a2	236b4
8.2.2.2.2	80の二次の特徴	104v5*	213b6	203a6	290b6	220a3	238b5
8.2.3	変化身						
8.2.3.1	変化身の総説	-	216a7	205b2	294a3	222b4	241a6
8.2.3.2	変化身の詳説	-	217a2	206a1	294b4	223a4	241b7
8.2.3.2.1	趣達（地獄・餓鬼・畜生・人・天）の寂靜	*105r1	217a6	206a6	295a3	223b2	242a5
8.2.3.2.2	〔衆生を〕引きつける4つの事柄（四摂事）	105r2	217b6	206b5	295b4	224a3	242b5
8.2.3.2.3	煩惱と清浄の理解	105r2	217b7	206b6	295b6	224a4	242b7
8.2.3.2.4	あるがままに衆生利益すること	105v2	218b6	207b4	297a2	225a4	243b7
8.2.3.2.5	六波羅蜜	105v3	218b7	207b5	297a4	225a5	244a1
8.2.3.2.6	仏陀への道	105v3	218b7	207b5	297a4	225a6	244a2
8.2.3.2.7	自性を欠いていること	105v3	219a1	207b6	297a5	225a6	244a2
8.2.3.2.8	〔主体と客体の〕2つの滅尽	105v4	219a2	207b7	297a6	225a7	244a4
8.2.3.2.9	世俗的な標識	105v4	219a2	208a1	297b1	225b1	244a5
8.2.3.2.10	認識対象にしないこと	105v5	219a3	208a1	297b2	225b1	244a6
8.2.3.2.11	衆生の成熟	105v5	219a4	208a2	297b3	225b3	244a7
8.2.3.2.12	菩薩の実践道	105v5	219a5	208a3	297b3	225b4	244a8
8.2.3.2.13	執着から退くこと	105v6	219a5	208a4	297b4	225b4	244b1
8.2.3.2.14	菩提の獲得	105v6*	219a6	208a4	297b5	225b5	244b2
8.2.3.2.15	清浄な仏国土	-	219a7	208a4	297b6	225b5	244b2
8.2.3.2.16	〔菩提が〕決定していること	-	219a7	208a6	297b6	225b6	244b3
8.2.3.2.17	無量の衆生利益	-	219b1	208a6	298a1	225b7	244b4
8.2.3.2.18	仏に仕える等の功德	-	219b2	208a7	298a2	226a1	244b5
8.2.3.2.19	菩提の支分	-	219b3	208b2	298a4	226a3	244b7
8.2.3.2.20	行為の不滅	-	219b4	208b3	298a5	226a3	244b8
8.2.3.2.21	諦を見ること	-	219b5	208b3	298a6	226a4	245a1
8.2.3.2.22	顛倒の断絶	-	219b6	208b4	298b1	226a5	245a2
8.2.3.2.23	〔顛倒の〕基盤が存在しない論理	-	219b6	208b5	298b1	226a6	245a3
8.2.3.2.24	清浄	-	219b7	208b6	298b3	226a7	245a4
8.2.3.2.25	資糧	-	220a1	208b7	298b3	226b1	245a5
8.2.3.2.26	作られたものと作られたのでないものをそれぞれ別物として理解しないこと	-	220a2	209a1	298b4	226b2	245a6
8.2.3.2.27	涅槃	-	220a4	209a3	299a1	226b5	245b1
9.1	総括						
9.1.1	8項目による総括	-	220b1	209b1	299a6	227a3	245b7
9.1.2	6項目による総括	*106r1	221a2	210a1	300a3	227b4	246b1
9.1.3	3項目による総括	106r1	221a4	210a4	300a6	227b7	246b4

書写時期は11世期末から12世紀初めとなる。貝様は合計107枚であるが、途中で *Abhisamayālamkāra* の偈頌のみの写本が第97・99・100葉として紛れ込んでいる。別写本も含め、貝葉裏の右端に1から107まで番号が振られている。*Vṛtti* の写本全体の概要は以下の表の通りである。*印は、章の先頭・末尾が欠落し、貝葉番号が明確でないことを示している。

第1章	1v1-44v3	第4章	58v4-79v1	第7章	98v2-98v6*
第2章	44v3-55r6	第5章	79v1-96v6*	第8章	*101r1-105v6*
第3章	55r6-58v4	第6章	*98r1-98v2	(第9章)	*106r1-107r3

表1：*Vṛtti* の写本全体の概要

Vṛtti の写本の第8章以降では、第101葉の前に1貝葉、第103葉と第104葉の間に2貝葉、第104葉と第105葉の間に2貝葉、第105葉と第106葉の間に1貝葉が欠けている。*Vṛtti* の第8章以降の内容の科段、及びサンスクリット語写本とチベット語版本の所在は以下の表の通りである。表中の-印は当該全部分の欠落を、*印は当該部分の先頭・末尾の欠落を示す。

		サンスクリット語写本	Co ne 版	sDe dge 版	dGa' ldan 版	sNar thang 版	Pe kin 版
8.1	法身の総説	-	200b7	191b7	274a5	207a3	226a6
8.2	法身の詳説						
8.2.1	自性身						
8.2.1.1	自性身の総説	-	200b7	192a1	274a6	207a4	226a7
8.2.1.2	自性身の詳説						
8.2.1.2.1	21の無漏の徳性	-	201a3	192a3	274b3	207a6	226b2
8.2.1.2.1.1	37の菩提の項目(三十七菩提分)	-	201b1	192a7	275a2	207b5	226b7
8.2.1.2.1.2	4つの無量(四無量)	-	201b1	192b1	275a3	207b5	226b8
8.2.1.2.1.3	8つの解脱(八解脱)	-	201b2	192b1	275a3	207b5	227a1
8.2.1.2.1.4	9つの[冥想]段階への到達(九次第等至)	-	202b3	193b1	276b3	208b7	228a2
8.2.1.2.1.5	10の遍在(十遍处)	*101r1	202b3	193b1	276b3	209a1	228a3
8.2.1.2.1.6	8つの抛り所の制圧(八勝处)	102r4	205b1	196a1	280a3	211b4	228a3
8.2.1.2.1.7	無葛藤(無諍)	102v2	206a4	196b2	281a2	212a7	231a7
8.2.1.2.1.8	願智	102v4	206b1	196b6	281a6	212b4	231b3
8.2.1.2.1.9	6つの神通	102v5	206b5	197a2	281b5	213a1	231b8
8.2.1.2.1.10	4つの特別の知識(四無碍解)	102v6	206b7	197a4	281b6	213a3	232a2
8.2.1.2.1.11	4つのあらゆる点での清浄(四一切相清浄)	103r2	207a4	197a7	282a5	213a7	232a7
8.2.1.2.1.12	10の自由自在(十自在)	103r3	207a6	197b2	282b1	213b2	232b1
8.2.1.2.1.13	10の力(十力)	103v1	208a3	198a4	283b1	214a6	233a4
8.2.1.2.1.14	畏れない4つの事柄(四無畏)	103v2	208a6	198a7	283b4	214b1	233a7
8.2.1.2.1.15	[仏陀が]隠さない3つの事柄(三無護)	103v5	208b3	198b4	284a3	214b6	233b4
8.2.1.2.1.16	[3つの事柄において]思考を固定する手段(三念处)	103v5*	208b5	198b5	284a4	214b7	233b6

Ārya-Vimuktisenaによる*Abhisamayālamkāravṛtti*の

第8章と奥付—梵文写本とその内容—

中村 法道

1 はじめに

Abhisamayālamkāra (『現観莊嚴論』) は、*Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* (『二万五千頌般若經』) を修道論の観点から要約した論書とされ、Maitreya に帰される。*Abhisamayālamkāra* に対する現存最古の註釈書 *Abhisamayālamkāravṛtti* (以下 *Vṛtti*)⁽¹⁾ は、Ārya-Vimuktisena (6世紀) によって著され、後代の規範である点で重要な註釈書である。*Vṛtti* のサンスクリット語原文の校訂は、C. Pensa 氏が第1章を⁽²⁾、C. Cicuzza 氏が第2—4章を⁽³⁾行ったが、第5章以降は研究されていなかった。本稿において、写本の第8章以降に関する報告、及び奥付の校訂と和訳を試みる。

2 *Vṛtti* の写本の概要

現在確認されている *Vṛtti* の写本は Nepal, Kathmandu の National Archives 所蔵 No. 5-55 vi Bauddhadarśana 3 kha, Real No. A37/9 のみである。書写年代は奥付によれば Rāmapāla 王の治世第32年 Āsvina 月第5日となっている。先行研究では Rāmapāla 王は11世紀後半に即位したとされるので⁽⁴⁾、

-
- (1) *Vṛtti*: (Skt.) *Āryapañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitopadeśaśāstrābhisamayālamkāravṛtti*, Pensa [1967]. (Tib.) *'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi 'grel pa*, D (3787) ka 14b1-212a7, P [88] (5185) ka 15b3-249a7.
 - (2) Pensa, Corrado. *L'Abhisamayālamkāravṛtti di Ārya-Vimuktisena: primo Abhisamaya*. Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1967.
 - (3) Cicuzza, Claudio. *L'Abhisamayālamkāra di Ārya Vimuktisena (2.-4. Abhisamaya): dottorato di ricerca in studi indologici (classici e medievali)*; Università degli studi di Roma La Sapienza, Dipartimento di studi orientali. [S. l.]: [S. n.], 2001.
 - (4) Huntington, Susan L. *The "Pāla-Sena" schools of sculpture*. Leiden: E.J. Brill, 1984; pp. 32-37.

*6 大正 12、355c、357a。拙稿「『観世音菩薩授記経』所説の阿弥陀仏の入滅」『印度学仏教学研究』88（44-2）平成8年3月。

ろうか。

一方で、後期無量寿経では『大阿弥陀経』に見られるこれらの記述がすべて消滅する。そのことによって菩薩道のシステムとしての往生が、阿弥陀仏による救済を主眼とするものに変貌を遂げるのである。それと同時に後期無量寿経では、寿命の限界を示さず、また「威神光明最尊第一」といった表現から垣間見られるような阿弥陀仏が最尊であること、光明と寿量についての永遠性が現れてくるようになる。

そして仏語に対する信を要求することは、後期無量寿経でも見られるとはいえ、『大阿弥陀経』のような明白な形で述べられることはなくなったのである。

-
- *1 香川孝雄『無量壽經の諸本對照研究』p.40-42、永田文晶堂、昭和59年。梵本（オックスフォード本）の章番号に基づいて博士が更に細分したものの
- *2 大正藏経の脚注によれば、三本は「不」を「亦」とし、また『平等覚経』でも「亦」とすることから、「不如是」ではなく「亦如是」が正しいのかもしれない。しかし、仏智に関しては「佛智慧終不可稱量盡也（309b）」として称量しつくすことができないとするところから、「不」のまま意味を考える。
- *3 『大阿弥陀経』ではここに話者の転換を示す語句はない。しかし、下線(5)に続いて「阿難が仏の言葉を聞いた（阿難聞佛言）」と述べられるので、発言者が阿難から釈尊に替わる点が下線(4)(5)の中にあるはずである。『平等覚経』では『大阿弥陀経』の下線(4)に続いて「佛言。無量清淨佛國。無有須彌山者亦如是。第一四王天。第二忉利天。皆自然在虛空中住止。無所依因也。佛言。佛威神甚重自在所欲作爲。意欲有所作不豫計也。是諸天皆常自然在虛空中住止。何況佛威神尊重。自在所欲作爲乎。（291c）」とあり、『大阿弥陀経』下線(5)相当箇所を釈尊の発言とするので、これにあわせて〔釈尊の発言〕を補った。
- *4 『大阿弥陀経』の自然については、末木文美士「『大阿弥陀経』における「自然」、『宗教研究』243号、1980年参照。
- *5 拙稿「初期無量寿経類における願往生者」『佛教大学総合研究所紀要』第3号、平成8年3月。

関する阿弥陀仏の最尊性の否認を示唆する記述は後期無量寿経では消滅するものであり、初期無量寿経に独特な説である。

また、前章(2.2)で示したように、『大阿弥陀経』の須弥山問答には、大海水を斗量する比喻が用いられるが、諸仏一般の威神が無窮であることを示す須弥山問答では、諸仏の威神と比べて小さい例として用いられ、他方、同じ比喻を法蔵説話で用いる際には曇摩迦が求める仏果についての比喻であって、結果として曇摩迦の得果の最尊性に限定を加える記述となってしまう。そして、須弥山問答からこの比喻が消える後期無量寿経ではそのような法蔵説話中の比喻からそのような意味合いは失われる。

4. まとめ—経典の主題と須弥山問答

以上のように、須弥山問答は初期無量寿経から後期無量寿経への変遷の過程で内容と意図するところが大きく変貌を遂げた。その意味について、前章で、『大阿弥陀経』の須弥山問答とそれに関連する記事からは、阿弥陀一仏への信や、阿弥陀仏の最尊性ではなく、釈尊の教説への信や、諸仏一般と阿弥陀仏との等質性の主張を読み取ることができることを示した。それではそのような『大阿弥陀経』の記事は、一体どのような立場から示されるものなのであろうか。

筆者はかつて『大阿弥陀経』の弥陀入滅とそれに伴う観音・勢至の補処、および三輩段の記述に基づいて、『大阿弥陀経』の立場が、菩薩が往生を契機として阿弥陀仏の働きを継承する(法の継承)という菩薩道のシステムを説くことにあることを論じた*⁵。この立場を前提として見るならば、この娑婆世界にあって衆生を菩薩道に導き阿弥陀仏国への往生へ向かわせる主体はあくまでも釈尊であるから、『大阿弥陀経』が釈尊の言葉に対する信を強調するのは当然のことと考えられる。

この立場が、同時に阿弥陀仏が最尊であることを否認する方向性を持つことは、必ずしも必然的ではなからうが、『大阿弥陀経』と同様のシステムによる弥陀入滅と観音・勢至の補処を説く『観世音菩薩授記経』で、この二菩薩が得た仏国土が阿弥陀仏のそれよりも格段に勝れていることが述べられるように*⁶、阿弥陀仏を相対的に低く位置づけることを可能にする。本章前節3.2で指摘した阿弥陀仏の最尊性の否認は、それと同様の立場を示すものではなか

る。『無量寿経』ではその疑惑の内容を、

佛告慈氏。若有衆生。以疑惑心修諸功德。願生彼國。不了佛智。不思議智。不可稱智。大乘廣智。無等無倫最上勝智。於此諸智疑惑不信。然猶信罪福修習善本。願生其國 (278a)。

として、仏智～無等無倫最上勝智の五智に対する疑惑とし、業報については信じているとする。これらの五智がどの仏に関するものであるのか、『無量寿経』では示されない。『無量寿如来会』も同様に「佛告彌勒。若有衆生。墮於疑悔積集善根。希求佛智。普遍智。不思議智。無等智。威德智。廣大智。於自善根不能生信 (100a)」とする。一方、梵本では、この疑惑は、極楽世界への往生に対するものであり、さらに諸仏の無礙智 (buddhānām bhagavatām asaṅgajñānam) を信じるように説く (章番号 41a)。また、『大乘無量寿莊嚴経』では、「佛告慈氏。此等衆生智慧微淺。分別西方不及天界。是以非樂不求生彼 (325b)」として西方は天界に及ばないと考えて西方に生まれようとしないうこととする。疑惑の対象はまちまちであるが、『大阿弥陀経』のように釈尊の教説に対する疑惑を戒めることを明示する要素は見られないのである。

3.2. 仏陀観—阿弥陀仏の最尊性

前節で述べたように、『大阿弥陀経』では釈尊の教説に焦点を当てて信の対象としているようであるが、これは同時に諸仏一般の威神が無窮であることを主張することになり、翻って阿弥陀仏についてはその最尊であることの否認につながるものである。

すなわち、前章 (2.2.) で述べたように、『無量寿経』で「最尊第一」とされる阿弥陀仏の光明に関して、『大阿弥陀経』では光明が最尊であることを認める一方で、直後にその威神については諸仏が同等であることを示して、阿弥陀仏を最尊の仏とみなすことについては否定的な立場をとる。これは阿弥陀仏の寿量に関する記述でも同様であり、『無量寿経』では阿弥陀仏の寿量に関して永遠とは言わないまでも「佛語阿難。無量壽佛。壽命長久不可稱計 (270b)」として、限量することができないとし、その上限を設定しないのに対して、『大阿弥陀経』では須弥山問答の直前に置かれる阿弥陀仏の寿量に関する記事 (章番号 14a) では、阿弥陀仏の寿量が非常に長大で終極が無いと述べるものの、「佛言。阿彌陀佛。至其然後。般泥沓者。其蓋樓亘菩薩。便當作佛 (309a)」として、実際にはその終わりがあることを示す。これら威神と寿量に

中に住することを「自然」と表現し*⁴、更に阿弥陀仏国に須弥山がなくても地居天があり得ることを「仏威神尊重」を理由として説く。従って、前者の威神（仏威神尊明）は文脈上、釈尊の仏智について述べていると考えられ、後者の威神（仏威神尊重）については阿弥陀仏についての言及と考えられる。それに対する阿難の答の中で仏智が無窮無極であることを述べるが、これはこの両者の威神について述べたものと考えてよからう。阿難の質問への直接の回答は阿弥陀仏の威神を理由として述べるものであるが、むしろ須弥山問答前半に置かれる一連の釈尊の言葉は、数多の仏陀について自らが知り得ることを述べ、仏威神を根拠として、釈尊の言葉自体への疑いを戒めたものと理解できる。この威神は『大阿弥陀経』によれば諸仏同等なものであるから、釈尊と阿弥陀仏も、その威神は同等であることに留意しておきたい。

『大阿弥陀経』『平等覚経』では須弥山問答に続いて三輩段が説示される。初期無量寿経では釈尊の言葉に対する疑いを戒めることは三輩段でも特に強調される。すなわち、初期無量寿経の三輩段では中輩と下輩にそれぞれ「疑惑往生」について述べられ、疑惑を持ったものが阿弥陀仏国の辺地に往生し、そこに五百年間留め置かれるというものであって、そこでは疑惑を持つことを戒める。その疑惑の内容は、中輩の場合、

不信分檀布施作諸善後世得其福。不信有彌陀佛國。不信有往生其國 (310a)。

下輩の場合、

不信作善後世當得其福。不信往生阿彌陀佛國 (310c)。

というものであって、いずれも業報を信じないこと、阿弥陀仏国の存在（中輩のみ）とそこへの往生を信じないことである。業報であれ阿弥陀仏国への往生であれ、『大阿弥陀経』が前提とする説処である娑婆世界にあっては、釈尊の言葉によって明らかにされることがらであって、その言葉に対する不信をもってしまった者が辺地に往生するとされる。須弥山問答に於いて阿難が示した疑問はまさに阿弥陀仏に関する釈尊の教説に対する疑義であるから、直後の三輩段で戒められる阿弥陀仏に関する教説への疑義に対応するものであろう。つまり『大阿弥陀経』の須弥山問答は三輩段中の疑惑往生説につながるものなのである。

後期無量寿経では疑惑往生は三輩段から切り離されて、五悪段の後に置かれ

う仏智は阿弥陀仏のそれではなく、仏陀一般、就中、釈尊のそれについての言及であって、釈尊の言葉に対する疑惑を戒めるものとなる。この部分は『無量寿経』には見られないものである。

次に、阿弥陀仏国に須弥山がなくても四天王や忉利天が存在しうる根拠を、『大阿弥陀経』では「仏威神尊重」であることとする。阿弥陀仏国についての言及であるからこの「仏」は阿弥陀仏を指すと推測できるが、『大阿弥陀経』ではその一方で、阿弥陀仏の光明が最尊であることを示しつつ（阿彌陀佛光明。所照最大。諸佛光明。皆所不能及也（303a）、諸仏の光明には大小があっても、その威神は同等であることを明言する（所以諸佛光明所照有近遠者何。本其前世宿命求道。爲菩薩時。所願功德。各自有大小。至其然後作佛時。各自得之。是故。令光明轉不平等。諸佛威神同等爾。自在意所欲作爲不豫計。（302c））。従って須弥山問答でいかに阿弥陀仏の威神尊重を説こうとも、そこには諸仏の威神尊重であることも含意されていることになり、実際に仏智に関する言及は直接的には釈尊、ひいては諸仏の威神が尊明であることを力説するものとなっている。ところが『無量寿経』の須弥山問答では仏の威神に対する言及は見られず、行業果報と諸佛世界の不可思議なることを諸衆生の功德善力を根拠とする。つまり諸仏の尊重を述べる記述は削除されて、業報の論理が前面に登場してしまうのである。業報の論理を根拠とすることは『大阿弥陀経』には見られない。他方、他の後期無量寿経では、業報に加えて、梵本では「諸仏の加護」、『大乘無量寿莊嚴経』では「諸仏聖力」を根拠とするのである。これは『大阿弥陀経』と『無量寿経』が別々に挙げる根拠を併せた形となっているのである。

3. 須弥山問答の意味するところについて

以上、須弥山問答の構成を〈無量寿経〉諸本について一瞥して、初期無量寿経と後期無量寿経の間に、内容上と構成上の違いを示した。以下にその差異の意味するところについて考えてみたい。

3.1. 信の対象の明示

前章で述べたように、『大阿弥陀経』の須弥山問答では、阿難の問いに対して、釈尊は最初に「仏に疑いをいだくのか」と呵責する。以後の一連の発言の中で、仏陀というものが過現未のあらゆる仏について知る能力を有していることをくどいまでに述べ、それについて「仏威神尊明」とする。その上で空居天が虚空

問佛者。他方佛國。皆有須彌山。第一四天。第二忉利天。皆依因之住止。
我恐佛般泥洹後。儻有諸天人民。若比丘僧比丘尼優婆塞優婆夷來問我。阿
彌陀佛國。何以獨無有須彌山。其第一四天王。第二忉利天。皆依因何等住
止。我當應答之。今不問佛者。佛去後。當持何等語報答之。獨佛自知之爾。
餘人無有能爲我解者。以是故問佛耳。// 佛言阿難。(3)是第三焰天。第四
兜術天上。至第七梵天。皆依因何等住止乎。// 阿難言。(4)是諸天皆自然
在虛空中住。在虛空中住止。無所依因。//〔釈尊の発言〕(5)佛威神甚重。
自然所欲作爲。意欲有所作。爲不豫計。是諸天皆尚在虛空中住止。何況佛
威神尊重。欲有所作爲耶。// 阿難聞佛言。即大歡喜。長跪叉手言。(6)佛
智慧知八方上下去來現在之事。無窮無極無有邊幅甚高大妙絕快善。極明好
甚無比。威神尊重不可當 //

この問答は、下線(4)以下、『大阿弥陀經』の文はいささか理解しにくい、次のような内容である。先ず、阿難は釈尊の呵責に対して「仏に対して疑意はない(下線(1))」と述べた上で、この問いの目的を将来仏滅後の衆生に質問された場合に備えてのことであるとす(下線(2))。この阿難の発言は、『無量寿經』の須弥山問答の下線(6)に対応し、須弥山問答を締めくくるものであるが、『大阿弥陀經』では釈尊の回答を促す位置に置かれる。また、『無量寿經』では将来の衆生が「疑惑」を持つことを言うのに対して、『大阿弥陀經』ではそれを述べない、という点にも注目しておきたい。釈尊はこれに答えて空居天がどういう因で(空中に)住止するのか、と反問する(下線(3))。これは『無量寿經』の下線(3)に対応する。阿難は、空居天は「自然に」虚空中に住するのであり、そのことに所依因は無いと答える。これを承けて釈尊は*³、「佛威神尊重」であるから自然に思うがままになる、(阿弥陀仏国以外の)空居天ですら自然に虚空中に住するのであるから、「佛威神尊重」なる(阿弥陀仏国で)地居天が須弥山なしに存在するのは当然である、と述べる(下線(5))。これを承けて阿難は、仏智が十方の三世のことを知り、極限がないことを讚歎する(下線(6))。

以上が『大阿弥陀經』の須弥山問答の全体像である。

『大阿弥陀經』の須弥山問答を『無量寿經』のそれと比較すると、次のような違いが見られる。

『大阿弥陀經』では最初に仏智が無窮無極であることを強調する。ここでい

佛言。我所見知。諸已過去佛。如我名字釋迦文佛者。復如恒水邊流沙。一沙一佛。諸當來佛。如我名字。亦如恒水邊流沙。甫始欲求作佛者。如我名字。亦如恒水邊流沙。佛正坐直南向。視見南方。今現在佛。如我名字者。復如恒水邊流沙。八方上下。去來現在諸佛。如我名字者。各如十恒水邊流沙。一沙一佛。其數如是。佛皆悉豫見知之。佛言。往昔過去無數劫已來。一劫十劫。百劫千劫。萬劫億劫。億萬億劫中有佛。諸已過去佛。一佛十佛百佛千佛。萬佛億佛。億萬億佛。各自有名字不同。無有如我名字者。甫始當來劫。一劫十劫。百劫千劫。萬劫億劫。億萬億劫。劫中有佛。一佛十佛。百佛千佛。萬佛億佛。億萬億佛。各各自有名字不同。時時乃有一佛如我名字耳。諸八方上下。無央數佛國。今現在佛。次他方異國。一佛國十佛國。百佛國千佛國。萬佛國億佛國。億萬億佛國中有佛。各自有名字。多多復不同。無如我名字者。八方上下。無央數諸佛中。時時乃有如我名字爾。八方上下。去來現在。其中間曠絕甚遠。悠悠迢迢。無窮無極。佛智亘然甚明。探古知今。前知無窮却觀未然。豫知無極。都不可復計。甚無央數。佛威神尊明。皆悉知之。佛智慧道德合明。都無能問佛經道窮極者。佛智慧終不可稱量盡也 (309b)。

(取意) 過去の諸仏で自分の釈迦文仏と同じ仏は恒河沙数いる、当来の諸仏にも、始めて作仏しようとする者にも、自分の釈迦文仏と同じ名の仏がそれぞれ恒河沙数いる。今、十方を見てみても自分と同じ名の仏がそれぞれ恒河沙数いる。一方、過去、未来、現在の諸仏、現在の十方の諸仏には自分と異なる名前の仏が計り知れないほどおり、そのなかに時に自分と同じ名の仏がいるのだ。仏智はこのような過去、未来、現在のことがらについて極めつくして知る。かように仏の威神は尊明であり、仏の智慧を称量しつくすことはできないのだ。

このように述べて仏智、また釈尊自身の仏智が無限であることを述べる。冒頭の仏に対して疑いを持つことへの呵責と合わせれば、釈尊の言葉に疑念を差し挟むことを戒め、阿弥陀仏に関する釈尊の教説が真実であることを強調する記述であるといえよう。なお、以上の部分に対応する記事は後期無量寿経には存在しない。

さて、これを承けて阿難と釈尊の間で次のような問答が展開する (309bc)。

阿難問佛言。即大恐怖衣毛皆起。白佛言。(1)我不敢有疑意於佛所。(2)所以

所にある。阿弥陀仏の光明に対する称讃が終わり、それを承けた阿闍世王太子の阿弥陀仏の如き仏となりたいとの願い、それに対する釈尊の授記を経て、章番号 11、14b 対応箇所が述べられ、それに続けて、須弥山問答のうちの 17a のみが置かれる。すなわち阿難を対告者として、須摩題に須弥山が無いことのみが「其國中無有須彌山 (303b)」と先ず述べられるのである。その後章番号 16a-c の須摩題の七宝の樹木や 18a-d の浴池に関する記述をはじめとする須摩題の様相の記述が置かれ、また他方からの菩薩の往詣 (章番号 30、31；後期無量寿経では章番号 27-29 の三輩段相当箇所の上に置かれる記事)、阿弥陀仏の説法と得益を述べる。ここで対告者を阿難から阿逸菩薩に替えた上で、須摩題に於ける得道者、須摩題の七宝の舎宅、蓋樓巨と摩訶那鉢の二菩薩とその光明について述べる。続けて阿弥陀仏の光明、須摩題に闇が無いこと、歳月が無いことについて述べ、阿弥陀仏の寿命の長久なること (章番号 14a) と併せて阿弥陀仏の入滅と蓋樓巨・摩訶那鉢の二菩薩の補処まで述べる (この記述は初期無量寿経のみに見られる)。以上の、大正藏経で五頁二段半分にも及ぶ非常に長い記述が終わって、再び対告者を阿難に戻し、やっと 17b の須弥山に関する阿難の発問が登場する。この須弥山問答の後、三輩段 (章番号 27-29) が続く。

次に内容を概観してみよう。まず、阿難が

阿難長跪叉手。問佛言。阿彌陀佛國中。無有須彌山。其第一四天。第二忉利天。皆依因何等住止。願欲聞之 (309a)。

と、須弥山が無いならば四天王、第二忉利天は何に依って住止するのか、と問う。この問いの意趣は『無量寿経』と同一である。ところが釈尊は阿難のこの問いには直接は答えず、最初に「若有疑意於佛所耶 (309a)」と述べ、阿難を、仏に対して疑いをもっているのか、と呵責する。続けて仏智を計り尽くすことができないことを次の比喩を用いて述べる。すなわち「八方上下。無窮無極。無邊無量。諸天下大海水。一人斗量之。尚可枯盡得其底泥。佛智不如是 (309ab)」である。この比喩は、曇摩迦が二十四願を立てる前に樓夷巨羅佛から与えられたものとはほぼ一致するが、用い方は異なる。樓夷巨羅佛は、「會當得心中所欲願爾 (301a)」と肯定的に用いているのに対し、ここでは「佛智不如是」と否定的に用いられていて*²、仏智の辺際を極めることができない、とするのである。続けて釈尊自らの知見について、次のように言う。

ために質問したのである、と答える（下線(6)）。

以上が『無量寿経』の須弥山問答の全体像である。

伝統的に六欲天の最下層である四天王は須弥山の中腹、下から第二番目に位置する忉利天は須弥山の山頂に居住する地居天であり、第三炎天（夜摩天）以上、色界最上層の天である色究竟天までは、空中に居住する空居天とされる。須弥山問答はこの考え方を前提としており、阿難の問いの趣旨は、須弥山が無ければ地居天は居場所がなくなるのではないか、というものである。それに対する釈尊の答は、空居天は自らの行業の果報として空中に居住する、そのことは不可思議であり、安楽世界の四天王や忉利天も同様である、というものである。すなわち業報の論理を前提とした問答であり、業報が不可思議なら諸仏や衆生の功德善力も不可思議だから安楽世界の四天王や忉利天が須弥山が無くても存在し得るのは当然であるとするものである。阿難は「此法」を疑わない、と宣言する。「此法」は、文脈から言えば直前の「行業果報不可思議」～「住行業之地。故能爾耳」という釈尊の言葉、そしてそこに述べられる業報の論理ということになる。

『無量寿如来会』・『大乘無量寿莊嚴経』・梵本は、上引の『無量寿経』で下線を付した部分と内容はほぼ一致する。ただし下線(5)の部分は『無量寿如来会』のみは、不可思議業について阿難自身が知ることができないと自認する（96c）、『大乘無量寿莊嚴経』では、衆生の業報に加えて「諸仏聖力も不可思議であること（322c）」を根拠として加え、梵本でも「諸仏の加護が不可思議であること（*buddhānām bhagavatām acintyaṃ buddhādhiṣṭhānam*）を阿難は理解していない」という一文を加えるという異なりがある。この諸本の間では、須弥山問答の置かれる經典内の位置は、香川博士の章番号の順と一致し（『大乘無量寿莊嚴経』では『無量寿経』と同じく、14bの十劫正覚が11の後に置かれる）、『無量寿経』のみが上の香川博士の章番号11の直後に17abが置かれて異なった配置となっている。

2.2. 『大阿弥陀経』・『平等覚経』

『大阿弥陀経』と『平等覚経』は、仏名を『大阿弥陀経』が阿弥陀仏、『平等覚経』が無量清浄覚とする他に、若干の語句の違いがあるが、以下、『大阿弥陀経』に基づいて概要を述べる。

『大阿弥陀経』では、『無量寿経』の下線(1)に相当する釈尊の説示は、次の箇

2.1. 『無量寿経』・『無量寿如来会』・『大乘無量寿莊嚴経』・梵本

これらの諸本では須弥山問答が置かれる位置は、すべて阿難を対告者とする部分として連続する。まず『無量寿経』中の須弥山問答の位置を確認する。『無量寿経』では卷上、四十八願、四誓偈、法蔵の菩薩行の説示が終わり、法蔵の已成仏未成仏についての阿難の問いを承けた釈尊の答の中で述べられる。直後には所謂光明歎徳章が置かれる。すなわち、阿難と釈尊との問答により、法蔵が既に成仏し、西方に現在し、その世界を安楽と呼び（ここまで章番号11）、成道以後既に十劫が経過していることが明かされ（章番号14b）、続いて安楽世界の国土が自然の七宝の所成であることが述べられる。その直後に、安楽世界には須弥山が無いことが明かされ（17a）、阿難との問答（17b）が置かれる。

須弥山問答の全体は次のとおりである。

[釈尊の発言] (1)又其国土無須彌山及金剛圍一切諸山。亦無大海小海溪渠井谷。佛神力故欲見則見。亦無地獄餓鬼畜生諸難之趣。亦無四時春秋冬夏。不寒不熱常和調適。爾時阿難白佛言。(2)世尊。若彼国土無須彌山。其四天王及忉利天。依何而住。佛語阿難。(3)第三炎天。乃至色究竟天。皆依何住。阿難白佛。(4)行業果報不可思議。佛語阿難。(5)行業果報不可思議。諸佛世界亦不可思議。其諸衆生功德善力。住行業之地。故能爾耳。阿難白佛。(6)我不疑此法。但爲將來衆生。欲除其疑惑。故問斯義。（大正12、270a；『浄全』1、12-13；『浄土宗聖典』1、45-46。以下、『無量寿経』の頁数は大正12巻の頁段のみを示す。〈無量寿経〉漢訳諸本も同じ。『無量寿如来会』は大正11巻のそれを示す。）

釈尊が、安楽世界には須弥山・金剛圍山・一切の諸山、大海小海ないし井谷が無いが、もしも見たければ阿弥陀仏の神力によって見える（下線(1)）、さらに三悪道や春夏秋冬が無いと述べる。これを承けて阿難が、須弥山が無いならば四天王や忉利天は何に依ってあるのか？と問う（下線(2)）。釈尊は第三炎天ないし色究竟天は何に依ってあるのか、と反問し（下線(3)）、阿難は「行業果報不可思議」と答える（下線(4)）。釈尊は「行業果報不可思議」であるなら諸仏の世界も不可思議である、その衆生の功德善力によってしかるべきところにいるのだ、と説き明かす（下線(5)）。阿難は、自分は「此の法」を疑わないが、将来の衆生が持つであろう疑惑を除去する

〈無量寿経〉の須弥山の有無をめぐる問答

齊藤 舜健

1. はじめに

〈無量寿経〉によれば阿弥陀仏の国土には須弥山が存在しないとされ、それに関する問答が釈尊と阿難との間で交わされる（以下、須弥山問答）。經典内に於ける須弥山問答が置かれる位置とそこで論じられるテーマは諸本間、特に『大阿弥陀経』『平等覚経』の初期無量寿経と『無量寿経』以下の後期無量寿経とでは大きく異なっている。

本稿では、その違いが有する意味について、〈無量寿経〉が念頭に置くと想定される（a）信の対象、（b）仏陀観、の二点から検討してみたい。

2. 須弥山問答—その内容と構成

最初に〈無量寿経〉諸本の須弥山問答の内容を一瞥しておく。構成については、初期無量寿経と後期無量寿経では經典中の須弥山問答の位置関係が大きく異なるので、便宜上香川孝雄博士による章番号^{*1}を用いて位置関係を示す。なお、この章番号による諸本対照では示されない諸本間の相違については、必要に応じて言及するに止める。関係する章番号とその内容は次の通りである。

9（四誓偈）；10a-e（法蔵の誓願の讃嘆、法蔵の菩薩行と得果）；11（阿弥陀仏国の建立と今現在說法）；12a-d（阿弥陀仏の光明について。所謂光明歎徳章。12d（阿闍世王太子たちが阿弥陀仏の如くなりたいたと誓い、釈尊が授記する。この一節は初期無量寿経にのみ存在する）；14a（阿弥陀仏の寿命長久（ここには初期無量寿経のみに伝える阿弥陀仏の入滅と観音勢至の補処に関する記事も含む））；14b（阿弥陀仏、成仏已来十劫）；16a-d（浄土は七宝所成（七宝樹を中心とする））；17ab（須弥山問答。17aは釈尊による極樂に須弥山がないことの説示、17bが問答）；18a-f（極樂世界の浴池とそこに奏でられる音声）；27-29（三輩段）；30（他方からの菩薩の往詣）；31（東方偈（『大阿弥陀経』には無い））；41（後期無量寿経の疑惑往生）