

平成二十六年浄土宗総合学術大会研究紀要

佛 教 論 叢

第五十九号

浄
土
宗

目次

基調講演	これからの浄土宗僧侶像を考えるー現代社会をみすえてー	大南龍昇	1
シンポジウム	これからの浄土宗僧侶像を考えるー現代社会をみすえてー	松岡玄龍	23

発表者
司会者
清水秀浩
今岡達雄
田中典彦

(研究発表ー論文ー)

明治二十年代にみる文部省の政策転換ー宗教系学校に着眼してー	江島尚俊	99
享保年代の津輕領内浄土宗の寺院情勢	遠藤聡明	106
杏雨書屋所蔵『釋浄土群疑論第七』について	大屋正順	114
聖問『教相十八通』第二重について	勝崎裕之	124
浄土宗の浄土三部経③『觀經』理解について	齊藤舜健	132
法然上人の世界観ー而二相對論の意義についてー	曾根宣雄	140
法然上人流罪考ーその一ー	中井真孝	147
洛西の律院「成等庵」の沿革について	南尊融	153

(研究発表―研究ノート―)

浄土宗と真宗の『阿弥陀経』理解の相違	石田 一裕	159
宗祖の真意―ただ一向に念仏すべし―	石田 孝信	166
祭文の研究―近松が描いた生と死―	加藤 善也	172
山形教区における浄土宗少年信行道場開催への取り組みとその変遷	佐藤 一彦	179
尼入道と一枚起請文の論旨についての一考察	花木 信徹	183
散華とその模様について	宮澤 正順	191
『釋浄土群疑論』に説かれる浄穢の顕現	村上 真瑞	197
万葉集と仏教について	吉田 祐倫	203

彙報		207
----	--	-----

大会記念集合写真		210
----------	--	-----

編集後記		211
------	--	-----

(研究発表―論文―)

初期經典における upadhi	唐井 隆徳	1
Yoga-sūtra Bhāṣya Vivarana 試訳 (第3章1〜8)	近藤 辰巳	9
Karunāpūṇḍarīka へ Mahajñātakamālā における阿弥陀仏本願―増広部を中心に―	清水 俊史	17

(研究発表―研究ノート―)

浄土宗の浄土三部経①―三部経の英訳について―	佐藤堅正
------------------------	------

(要旨)

梵文 Mahajñātakamālā における阿弥陀仏本願	清水俊史
「広めよう はなまつり」体験ゲーム―『釈尊の生涯』―	山中良隆

基調講演

これからの浄土宗僧侶像を考える―現代社会をみすえて―

大南 龍昇

おはようございます。大南でございます。お手元にお配りしたプリントは午後のシンポジウムの発言者の方々と基調講演者との打ち合わせの中で、講演をどういう内容で話すかと考案していた最中のメモでございます。そこにある全てのことに触れることはできません。

ここではこれからの浄土宗僧侶は大いに実践的であるべきだ、まず隗より始めよと、大変平凡なことに尽きるわけでございますが、お話を申し上げたいと存じます。

まずプリントの1ページ目の第1の段落を読んでまいります。

浄土宗だけの問題でなく日本仏教界の将来は厳しい。外的には遠からず檀家制度は弱体化し、教団は大打撃を被る

であろう。その前に僧侶の質の低下や寺院の内部からの崩壊が始まっている。浄土宗でも宗務当局や研究所で現状の調査、研究が行われている。このような現状に対して浄土宗侶自身の自己批判と反省が行われてしかるべきであろう。

日本仏教界と申しましたが、ひとまず寺と教団のことを指しております。申し上げたいのは浄土宗侶自身の自己批判と反省ということをとともに考えてみたいと思います。

かつて宗教哲学者西谷啓治氏は仏教の現状を語って「仏教の世界と一般の社会の間にギャップがある。例えば儀礼（仏）、教義（法）にいろいろな問題があるが、とりわけて教団（僧）の根本姿勢が自己中心的で一般社会にとけこん

でない。そこから脱却しようとする努力が必要だ。(略)

歴史的には古く鎌倉時代の祖師たちが比叡山を降りて仏教の転換を計る試みがあつた。教団人の立場を保ちつつ、しかし外へ出てみる必要がある。(『仏教について』法蔵選書)という。現在の浄土宗教団にこのような動勢があるようには思われない。しかし近代仏教にもこれに類した動きがあり、革新的な仏教運動は教団の周辺から興ると指摘されている。近現代の浄土宗における光明会と共生会の二つの信仰運動にも共通したものがあろう。

西谷先生のこのご意見は四十年前の古いものでございます。浄土真宗の、門徒の方に講演された文書から引用したものでございます。

ここで申し上げたいことは、鎌倉時代の祖師たちが叡山を下りて一旦外に出たということです。それに類したものが浄土宗にもあったと申し上げました。

この光明会、共生会は大正期における自由主義的な風潮の中で教学の自由研究、あるいは信仰運動がこのほかにも起こりました。渡辺海旭先生、矢吹慶輝先生、友松円諦先生等、浄土宗の近現代化ということが盛んに行われた時代

でございます。

そこでこの講演のテーマ「これからの浄土宗僧侶像を考える―現代社会をみすえて―」でございます。今までの浄土宗僧侶はよかった、さて現実の社会を見据えてより発展的であろうという前向き一辺倒で済むとは思われません。プリントで述べましたように、教団寺院のあり方も決して見通しは明るいものではない。

仏教經典には時代と人間との関わりを説く場面があります。その一つに仏教の衰退史観、例えば正像末の三時説もそうであります。また仏滅後の仏道修行の推移を五段階に分けて述べる五堅固説があります。

これは『大集経月藏分』、大集月藏経のそれでございます。その衰退ぶりを五百年ごとに区分をいたします。

この経は六世紀に西北インドに侵入したエフタル族の仏教弾圧を背景にしてできたお経でございます。仏教破壊を行ったエフタル王蓮華面を主人公にしたインド後期成立の『蓮華面経』というお経があります。大学院時代に、山田龍城先生の『大乘仏教成立論序説』の中で論及されているのを興味深く読んだ思い出がございます。

月藏経の五堅固の最初の五百年は、仏弟子たちが悟りを

開くことが堅固である。第二の五百年は、正しい禪定三昧に住することが堅固である。禪定修行をきちつとやっていく。第三の五百年は經典の読誦と多聞、すなわち読むこと、学問することが堅固である。第四の五百年は、仏塔や寺院を作る、箱物と言っては叱られるかもしれませんが、それが堅固である。第五の五百年は闍諍言訟、争いや訴訟が盛んで、ついに仏道は廢れる。第五の段階では教団内の争いや相続の争いもあつて白法、正しい教えが隱没する、隠れる、失われる。さらにその先は何か。頭髮を剃り、袈裟をまとつていても、戒律を破り行い如法ならず、これを仮比丘、形だけの比丘だと名付けております。

この經典は仏滅後千年ごろ、六世紀の成立ですが、仏教修道あるいは仏教のあり方の推移を的確に予想しているかのような感じがいたします。

ところで「これからの僧侶」というテーマにはこのままでもいいのかという反省、自己を含めた批判が前提にあるべきかと思ひます。

そこでプリントの最初のくだりであります。浄土宗の僧侶の反省と自己批判が問題となります。よくマスコミ報道で官公庁に限りません、何の社会でもそうです。し

かじかの犯罪、汚職があつた。捕まつた人は大きな組織の一部の人に過ぎない。ほかの人は皆、真面目で業務に忠実だとかばう報道があります。

仏教の僧侶はどうか。月藏經の仮の菩薩はほんの一部なのか。真剣に考えねばならないと思うわけであります。自分は正しくて、悪いのは人だと、自分を正当化するのではない。ここに愚者の自覚がございます。みんな私が悪いのよ、でもない。冷静に自己批判と現状分析が行われるべきであると思ひます。

ここで思い起こされるのが釈尊のバラモン批判のあり方です。釈尊はバラモンたちを反面教師にしているところがあります。仏陀となつた釈尊はバラモンに対してシユラマナ、沙門と呼ばれた苦行者の立場からこれを批判いたします。

釈尊が登場した古代インドがそうであつたように新しい仏教が台頭するときは、時代の変化、転換が伴うように思われます。釈尊の仏教もそのあとの大乗仏教にしてもそうです。

大乗仏教は、マウリア王朝の滅亡、あとを受けたシユンガ王朝による廢仏、南インド・アンドラ王朝期における東

西貿易の隆盛、文化の交流、その後のペルシャ系のクシャーン王朝の出現により、なかなづくカニシユカ王は仏教を保護し、大乘仏教の興りを支えました。

日本における宗祖法然に始まる鎌倉仏教も武士の台頭の中で成立します。そして近代日本の明治期の仏教も、西洋文化という異文化を背景として展開をしたと思われます。

釈尊時代の古代インドは都市国家で、都市に商工業が発達、貨幣経済の進展に伴い富が蓄積されてまいります。また商工業者は組合を作り、都市の経済的実権を握っていたと言われます。こういう状況の中で国王の権力が強まる一方、今までの宗教的権威を持ったバラモンたちは脇役に回ることになった。

そして旧来のヴェーダの宗教に代わって新しい時代に応じた六師外道などの自由思想家が登場してまいります。釈尊もその一人であります。

以下は、中村元先生のお説でございます。仏教は少なくとも成立当初はバラモン教に反旗を翻すという態度を取らなかった。むしろバラモン教の伝統を継承し、その真実義を明らかにするという態度を表明した。

仏教興起当初の事情を知らせるのは『スッタニパータ』

や『ダンマパダ』という經典であります。その古層の部分がそれを裏付けるわけです。『スッタニパータ』の中村先生の翻訳は広くなじまれております。本学の並川先生は岩波からこの経の『古典入門』を出されました。本庄先生、榎本文雄先生もかつて『スッタニパータ』の和訳を行われております。

そこで『スッタニパータ』の一例であります。「一切の悪を斥け、汚れなくよく心を静め持ち、みずから安立し、自己を確立し、輪廻を越えて完全者となり、こたわることはない人、彼はバラモンと呼ばれる」と仏教の実践を行う人こそが真のバラモンだと説くのであります。

また、「生まれによつて賤しい人やバラモンになるのではない。行い、行為によつて卑しい人やバラモンともなる」、行為を重視した主張があります。

また『スッタニパータ』のある箇所では、徳行の優れた昔のバラモンと腐敗・墮落した釈尊当時のバラモンとを対比して墮落を重ねている現在のバラモンに対して釈尊こそがバラモンの理想を回復し、実現した人だと初期の仏教徒は考えていた様子が窺えます。

釈尊のバラモン批判は、かつてのシユラマナ、沙門が仏

陀となつてバラモンに眞実のバラモン教のあるべき姿を教え、彼自身、バラモン教の宣布者をもつて任じていたかのごとく思わせる記述もございます。仏陀のバラモン批判は、自ら体得した眞実と理法をもつてバラモンの活性を求めることにあつたように思われます。

最初に釈尊のバラモン批判を取り上げたのは、目を我々、浄土宗侶に向けたときに仏祖釈尊から、諸君は眞のバラモンであるかとか、眞の浄土宗侶であるかと問われたときに、自分こそは眞の浄土宗侶であると自信を持つて答えられるのかということを自ら考えたからであります。

そこでプリントの続きを読むさせていただきます。

ところで浄土宗侶、教師論については、本学術総合大会の平成二十四年の「八百年遠忌後の浄土宗の課題と展望」、今年の「これからの僧侶像」、また遡れば昭和五十年の「宗門子弟の育成」、平成十九年の「宗侶教育」もあつた。

また平成八年～十三年にわたり総合研究所の研究テーマ「僧侶（宗教的指導者）養成の総合的研究」が実施されている。就中、本年二月の教学高等講習会での「檀信徒・社会から期待される僧侶像 法然上人の想いを受けて」は法

然浄土宗のあるべき僧侶像が熱心に検討された。

さて「檀信徒・社会から期待される僧侶像」における大正大学・林田康順氏「法然上人に学ぶ宗教的指導者像」では、念仏信者・願往生人である宗教者としての法然上人と布教者・教化者である宗教的指導者としての法然上人という二つの側面から浄土宗侶の目指すべき姿をのべる。

浄土宗教学局長・山本正廣氏「時代と社会に普遍と即応なる僧侶のあり方について」では、立教開宗の精神と念仏者の訓条を実行する「普遍なる僧侶」と「時代・社会に即応なる僧侶（教化者）」に弁別し、教師育成、再教育の指針にふれている。

二氏の指摘する僧侶像のパターンは大乗仏教者の実践を示す自行・化他（自利・利他）に発している。

私の大雑把なくりですが、そういうことかと存じます。

そこで以下、時代を現代に近づけ、かつ今回のシンポジウムの発言者の所属する布教、法式、教学に関する提言を試みてみよう。

（一）まず明治の念仏者原青民師の布教の要諦をのべた

論説を示そう。原は説教には①自己の経歴を話す「第一人称の説教」②自己の話し相手となった者の経歴を話す「二人称の説教」③過去の人、または他人の経歴、思想等を話す「三人称の説教」の三通りがあるが、仏教の振わざるは主に三人称の説教をする点にある」と批判し、「故に吾輩は身を以て仏教の真理なる事を証明し、能く一人称の説教を以て我等を導く人の一日も出んことを望むや切なり」と「身証」の重要なことを説いている。（長谷川匡俊氏「明治の念仏僧・原青民の研究」『現代社会と法然浄土教』所収、浄土宗総合研究所）

原青民という方が活躍したのは、明治二十年から三十年代であります。この方は渡辺海旭先生が浄土宗海外留学生としてドイツに行かれたあとで、『浄土教報』の主筆を務められた方でございます。

原さんは新浄土宗の興り、興起を常々おっしゃっておられたようでございます。この中の二人称とはどういうことか、よくわからないのですが、自己の相手となったものの経歴を話す。私は対談ではないのかと考えました。

NHKの「こころの時代」という番組がございます。金

光寿郎さんが司会で、過日、伊藤御門主あるいは青木新門さんと対談をされました。あのようにある特定の人と対談しながら、その人の話を引き出す、皆に聞かせるというあり方がこの二人称の説教に当たるかなと、当たっているかどうかはわかりませんがそう考えました。

「身証」、自分自身が実体験したことが一番大事だ。原青民師は念仏三昧発得の経験者でもあります。光明会の二祖と言われた笹本戒浄上人の『真実の自己』というご本があります。その中で原青民師の三昧の発得体験がつぶさに語られておりまして、大変印象深く読ませていただいております。

以上、申し上げたポイント、私が申し上げたいのは、布教については「身証」、実体験が大事だ。これは難しいことですが、それが一番根本になければならないことでございます。

次の（二）でございます。

（二）次に法式に含まれる礼拝、念仏の行儀の中の、姿勢についてである。「仏教の修行の原理は日本宗教のみならず、そこから派生して諸芸能や武道にも受け継がれ応用

されて儒教の礼法とも結ばれて、姿勢を正すことが厳しく教育された。お念仏は易行として行住坐臥、形を問わないが、修行としてはお念仏も当然正しい姿勢が望まれることは論をまたない。」（土屋光道氏「念仏専修の現益」〔現代と宗教〕所収。浄土宗総合研究所）。数年前の本学会シンポジウムにおける法式師会の提言者が椅子着座法要が多くなったのでそのための法式の制定を考慮する旨を発言された。

座椅子による礼拝を美しく行うのはむずかしい。仏に対する礼を著しく欠くといわざるをえない。但し高齢、障害のある方の場合には別である。

実は、法式師会の清水秀浩氏は今回のシンポジウムにも重ねてお話をされることになっています。

（三）宗学はかつて宗乗と呼ばれていた。そこでは、学ぶことは法然上人の本当の心をうかがうことであった。

「普通、学問というものは外的観察で外から客観的にずっと教義を味わう。内面から自分のものとして味わうという実感方面を無視しておった。今、浄土の教えを見ても、

やはりその両方面がある。今までは教えの外面をずっと研究してきた。教えの本当の内面に流れておる真実の精神をつかむ方面が、私には抜けていたのです。」（藤本浄本師『講話 私の念仏観』西蓮寺発行）

確かに文献学、歴史学の進歩は、宗祖の精神の理解を大いに助けるとは思いますが、大事なことは真実の精神をつかむことにあるのではないか。

藤本浄本師は、総合研究所長の藤本浄彦先生の御祖父様でいらっしゃいます。弁栄上人に出会われて、法然上人の偉大さを感じられ、宗学をさらに学ぶようになったということをつかっていたことがございます。

布教には身証が大事だ。それから法式には三宝への恭敬心、敬う心が大事だ。そして教学には宗祖の精神をつかむことが大事だということを、申し上げたかったのでございます。

浄土宗侶に社会的実践は可能か。この問題は浄土宗の劈頭宣言に関わり、「共生の実践―私の共生についての理解と実践―」（平成十六年大会）、「慈悲」（平成十八年大会）

のテーマの中で論じられている。社会的実践は学問的には決定往生心を得たのち、異類の助業として肯定される。また浄土宗僧侶は宗戒兩脈を相承しており、三聚浄戒の摂善法戒、摂衆生戒の実践として利他、慈悲行は奨励される。ただしどこまでも愚者の自覚に立ち、念仏を申しながら念仏を申すための助業として行われる。

というのが私の学んだところであります。私も「慈悲」のテーマのときに提言者を務めた思い出がございます。

近代西洋文化の渡来によって日本の近代化が展開し、仏教の近代化も計られた。私は平成二十五・二十六の二カ年、教化高等講習会で『浄土宗近現代史研究への期待』というテーマで講ずる機会に恵まれた。そこでは近年インド仏教研究の分野で著しい発展を続けている大乘仏教成立問題に注目し、その時代背景の変化が大乘仏教運動喚起に影響したのではないかと考えた。そして浄土宗の近世から近代への転換も同様なことが起り、その中で浄土宗の大乘仏教化というべき革新的な信仰運動が推進された。山崎弁栄の光明会と椎尾弁匡の共生会がそれである。ここでは近代化する

る仏教界に見られる「実験」という実践原理について考えてみたい。

そこで浄土宗近代化の実践者、光明会の山崎弁栄と共生会の椎尾弁匡のお二人の生涯と主義、思想について申し上げます。

椎尾弁匡大僧正については、ここにおいでの皆様の中にも直接お会いになって教えを受けた方もおられましょう。しかし弁栄上人に私はお会いしておりません。私の父の時代の方であります。若い方には名前を知る程度という方も多いかと存じます。それでその生涯を少し詳しく申し上げます。

弁栄上人には安政六年千葉県下総の国の農家で生まれました。姓は山崎、幼名を啓之介と言います。父親の嘉平さんは熱心な念仏信者で平日、三千遍の念仏を欠かさなかつた。啓之介は神童的なところがあり、十二歳のときに空中に三尊を想見した。十五歳の頃から独学で仏書を読み始め、家業の農作業にも励んだ。

その出家、学道でございます。二十一歳になって鷺野谷の医王寺で本寺の東漸寺の大谷大康師の下で出家得度、弁

栄と改名いたします。二十二歳に東京に出まして、芝の増上寺、浅草の日輪寺（時宗）、田端の東覚寺（真言宗）に止宿いたします。

伝通院の大田良胤師には、『往生論註』とか『成唯識論述記』、『俱舍論』、日輪寺あるいは駒込の吉祥寺では、円山弁老師から『起信論』とか『首楞嚴經』、あるいは華嚴の『五教章』を学びます。

通学の途上で念仏をしているときに華嚴の法界觀を感得したと言われています。

二十三歳に筑波山に二ヶ月間參籠しまして、称名一日十万遍を唱え、成就のときにその境地を読んだ偈が伝えられております。この年に東漸寺の大康師より宗戒阿脈を相承します。

二十四歳、東漸寺末寺の宗円寺に籠り、黄檗版の一切經を読み、三年間でこれを読み尽くします。その評判を伝えて聞いて「東のほうから若い優秀な求道者が出る」と、増上寺の福田行誡上人が言っておられたそうであります。そして使者を弁栄に送ります。弁栄は「一生懸命一切經を読んでいる、今、お釈迦さまにお会いしているのでお会いできない」と丁重にお断わりになったということでございます。

新しいお寺を建てよう、活動の拠点を作ろうということとで二十七歳のときに勧進を始めます。

三十一歳のときに浄土宗の本校、大正大学設立のために細字の米粒名号あるいは書画、三昧仏とか観音菩薩像等を自分で描いたのを提供して、勧募の資料にされました。

三十五歳で仏跡參拝のためにインドに出掛けまして、仏陀成道の地に參拝をして帰国をいたします。

三十八歳のころから阿弥陀經を中心に布教を展開するわけでございます。施本の『訓読阿弥陀經図絵』を出します。何と二十五万部作って、それを人々に弘めました。

また解釈付きの和讃唱歌。和讃を作詞作曲いたします。オルガン、バイオリン、アコーディオンを用いて、仏教唱歌を歌わせた。大変に歡迎され、喜ばれたということになります。

伝道は関東一円から東海地方へ、さらに関西、九州にまで及びます。新しい法門、いわゆる光明主義がその中で次第に熟されてまいります。

四十四歳のときに『無量寿尊光明歎徳文及び要解』という本を出します。この中に十二光体系への萌芽が見られるようになります。『阿弥陀經』からの新展開といえます。

四十六歳のときに『仏教要理問答』が出版されます。公刊書にこの頃から仏陀禪那という別号を用いるようになってまいります。

五十四歳。九州筑後の福岡大善寺における浄土宗教講習会で浄土哲学を講義、光明主義教学の組織的講義となります。

さらに五十五歳、「光明会趣意書」を作って、いよいよ信仰団体を結成して動き出します。

五十七歳、『如来光明礼拝儀』が発行されます。これは光明会の勤行式でありますが、それができます。そして、知恩院の教学高等講習会で「宗祖の皮髓」と題して講義をされます。これを知恩院の要請で刊行します。

五十九歳七月、神奈川県当麻山無量光寺（時宗の本山）の住職となって六十一世法主他阿上人を名乗ります。

そして晩年でございます。六十二歳、大正九年、新潟の柏崎の極楽寺で念仏三昧会を指導しているときに発病されまして、二週間ほどでお亡くなりになります。

その教えはどのようなものか。先ほど言いました『如来光明会趣意書』がございます。四百字二枚ほど、千字に満たない文書でございますが、読んでおりますと時間が掛か

りますので、簡略に御紹介いたします。

どういうことを訴えたか。この教団は、唯一絶対の大ミオヤを信じ、大ミオヤの慈悲と智慧の光明を獲得して精神的に現世から未来を通じて、永遠の光明に入ることを目的とする。一切の人類は、大ミオヤの分身である仏性を具するが、如来の光明によらなければその靈性を顕彰することはできない。

大ミオヤの実在とその真理を実証したのが釈尊であり、八万四千の法を説かれた。その教えを信賴し、信念が実を結べば靈的光明に触れて、無明はなくなり光明の人となる。我が国民は、外来の文明によつて外部は進歩したが、宗教・道徳の本源は未だ進歩していない。宗教は人類の内的生活を豊かにするものである。この現状をかんがみて、これにふさわしい信仰団体を結成したというものであります。弁栄の時代認識の確かさ、最も的確な教えとして訴えている。まさに時期相応の教えが展開されたわけです。この認識内容は現代も改めて見直されるべきかと存じます。

さて弁栄の法然上人に対する考え方であります。彼が法然浄土教に対して、自らの理解を具現し、その再考を真正面から取り組んだ一例が『宗祖の皮髓』の講述であります。

弁栄が光明会を立ち上げた二年後の大正五年に知恩院の高等教学講習会の講師として招かれます。「浄土教義の信仰」という名の講座を担当し、その講題が「宗祖の皮髓」でありました。

ただし講師の任命が宗門から公表されると宗門の異論が湧き立ちます。光明会の趣意書にもございますように、これは浄土宗の宗義に反するだろうという意見が噴出したわけでございます。

時の教育部長竹石耕善は、噂のように、聖者が異安心であるかないか、直接この話を聞いて、判断するには大変よい機会ではないか。ただ巷談、巷で言っている噂話に頼らずに、まず聞いてみる必要があるだろうということで、事は決着しました。

そして講説後に『宗祖の皮髓』は知恩院法教科から出版されます。皮髓の冒頭は、次のような文章で始まります。

「慎んでおもんみるに我等何の幸いにか宗祖のごとき靈的人格を備え給える大偉人の末裔として清き血脈を相承し、清き吉水の流れを汲むことを得たる。我等宗祖の清き生命、靈的人格を欣慕してやまず。ついでに宗祖の靈的人格の内容、実質はいかなる要素をもって形成されしか。宗祖の靈

的内容の豊富なるが如く、我らは我らの信念を養い、宗祖の靈の実質を充実するごとく我らは宗教心を充実せんことを期せざるべからず。」

このような文章で著述の根本的な動機が明らかにされます。そして講題の所以が、これ有名な話でございますが、達磨大師の門下に得道の浅深を品評した故事を示した後、「我等、宗祖に血脈を受けて、安心起行を同じゅうするも、あるいは宗祖の皮に接するものあり。あるいは肉に、骨に接する、あるいは髓に接するものあり。念仏三昧の易行の効果をして、その所詣の程度に従って宗祖に触れ、その分に応じて宗祖の人格に触れ、ここに初めて血統を受けたる資格を成就するなるべし。また起行にしていよいよ進むときは、造詣するところますます深きに至らん。この程度はやがて最後の試金石ともなる往生の日に九品の階級となる所以ならん。故に我等は安心を重んずるとともに効果の内容を豊富にし、実質の充実を奨励するものなり。よって講題を宗祖の皮髓と題したる所以なり。」

安心とともに念仏三昧の起行の効果によって宗祖の人格に触れる度合いが異なるから、起行の内容を充実しなければならぬ。そしてその進化の過程を宗祖の靈的な宗教経

験の世界を歌った和歌を通して解明していくのであります。

法然は『選択集』を撰述し、安心起行の要義を述べました。法然自身は当然その内容を自ら批判し、吟味した上で浄土教義を形成しましたが、これを組織的に論述しなかったために門下はその理解の異なりから分裂をすることになります。

弁栄は、明確に「二祖聖光、鎮西国師を通じて宗祖の正統を稟くるを得べし。よって安心起行の形式は授手印を基礎とするなり。」と述べているのであります。

次に椎尾弁匡氏の略歴を申し上げます。彼は明治九年に生まれ、昭和四十六年に九十五歳の生涯を終わります。その間、浄土宗僧侶でありつつ、仏教学者、社会啓蒙思想家、共生運動の指導者、師表と呼ばれました。教育者、政治家、国会議員、大正大学教授として宗教学、哲学研究室の主任、学部長を経て、三期にわたって学長を務め、また大本山清浄華院、増上寺の法主など、多面的な分野で活躍をされます。

その生涯の略伝は氏の喜寿記念、『椎尾博士と共生』に見ることができます。そこに辿られるように、大正期における第一次世界大戦後の社会不安と思想界の混乱、そして

第二次世界大戦の戦中・戦後の未曾有の日本社会の激動期を背景にして国民覚醒運動や共生会の信仰運動は進められていきます。

師は、百二十に及ぶ著述を残しています。その中の三十三数編の仏教学術書を除けば、その大半は宗教思想の啓蒙と信仰書であります。彼は社会の宗教ということを標榜します。

大正十五年の著述に「社会共存の人生にあつて、人間生活の中に大きな光と力を掲げるものが宗教である。故に宗教は必ず社会的なものでなくてはならない。個人解脱を考えたのは、社会発達の一階梯であつて、究竟相ではない。究竟は、究極はただ社会的事象であつて、社会的に解脱し、真の共生を全うすべきである。仏教は根本よりこれを主張せんとするものである。」と記しています。

思想信仰の啓蒙書の中には、氏の教化講演録の出版が多いが、これも共生の信念に立って、常に社会の動静を見据え、これに対応すべく行動した記録であります。

宗教学者は日本の近代における信仰運動を二つのタイプに分けています。一つは清沢満之に代表されるような内面的、個人的な体験の世界へ沈潜していくタイプ。これは山

崎弁榮に当たります。

もう一つは、積極的に社会に向かって働き掛ける方向であります。高島米峰、渡辺海旭らの新仏教運動がこれに当たります。椎尾弁匡先生もこのパターンに捉えられるかと思えます。

さて椎尾先生のお思想の特徴であります。有名な「こころ生き 身生き 事生き 物も生きる 人みな生きる 共生きの里(国)」―時は今 処あしもと そのことに 打ち込むいのち とわのみのいのち―

椎尾の詠んだ和歌のうちで最もよく知られ、彼の思想信仰を端的に歌ったものであります。前者は、一切の死んでゐるものを棄却して、全てが本当に生きてやまない覚醒進歩の仏国浄土、すなわち共生世界の実現を願ひ、後者は日常の業務生活に真実の人間の生きる道がある。そこに永遠の命を見出そうという業務念仏のあり様を歌ったものであります。

その業務生命は彼のキーワードであります。椎尾は共生の実践の中核を人間が従事する業務すなわち労働に見出しています。「業務すなわち仕事は私の生命であり、国家の生命であり、社会の生命であり、全人類の生命であつて、

それはとりもなおさず天地の大生命である。」と説きます。

生きることは業務に現れて満足されるのである。業務労働に対する宗教的意義付けは西欧の宗教改革による近代的な職業観への転換に見られ、一方大乘仏教には「資生産業即仏法」、生活に役立つこと、生産活動がそのまま仏法だという有名な言葉があり、また日本に至るまで仏教思想史に点在します。

彼は共生道の中に業務道が飛び離れては共生道でなくなる。この業務が念仏であるということ一番大事であると述べて、「業務即念仏」の実践を提唱しています。

このような対社会性を重視した業務念仏の主張は、大正の後期より昭和の戦前、戦後を通じて混乱した日本社会の正常化と危機的状况からの脱却をはかり、国家の復興を目標に行われております。

椎尾は常に浄土教が時代を指導し得る力とならなければならぬという信念に生きました。共生の業務念仏の実践は当時に限つての一過性のものではなく、時代を越える普遍性を備えたものであるということが言えようと思います。

九月号の『浄土宗新聞』に伊賀の農家から百姓づくり一枚起請文でしたか、発見されたことが紹介されております。

た。業務に宗教的意義を見出す、農作業に宗教的な意義を見出す。一枚起請文になぞらえて、農民がそういうものを作っていたことも業務念仏のありようの一例を示すものかと思います。

さて椎尾先生の浄土教は共生浄土教と呼ばれるものであります。業務即念仏を説くけれども、椎尾の念仏観は宗祖法然の教えを相承するものであります。それは法然上人の史実に見るごとくの最後、臨終に至るまでの生涯を貫いた正念相続の念仏である。

念仏生活は、念々の生活が南無阿弥陀仏の中に行われるものであると受け止め、別時の念仏ではなく平常の念仏が法然の真髄であるとしています。

また称名は、阿弥陀仏助け給えとの思いを込めて唱えるものであるが、その当体である阿弥陀仏とは無量寿の覚者である。今、現に十方世界に無碍に光照して知力となり、研究となり、覚醒となる。私どもが愚暗の中に一筋の光明を得たとするならば、これは弥陀の無量光明がここにも到達し、顕現したのである。

かくのごとく、刻々に相承し、発展し、進化せしめらるるが生命であり、生命の究極なきが弥陀の無量寿である。

かかる無量寿の大正覚者を阿弥陀仏と申し奉る、と捉えてこれに帰命することが南無阿弥陀仏の信仰であると言います。

そして念仏のうちに全力を如来に託して働く者にのみ生きた念仏があると説いて、常に業務との関わりを忘れておりません。

共生会の運動は、日常的、社会的な業務生活の上に阿弥陀仏の真実生命を拝み、感謝し、感得していく新しい浄土教信仰であります。椎尾弁匡の学問と思想に裏付けられ、また彼の超人的な活躍によって日本全国に共鳴・同信を得た有信有業、信仰があり行動がある、そういう教育・教化の運動と捉えることができます。

次に、日本の近現代化に見る実験という一つの原理についてお話しいたします。山崎弁栄の『宗祖の皮髄』の序説に次の文章がございます。

「安心起行の法をよく心得るは、浄土へ行く道案内記である。浄土の道に就く者はその成果として道程の経験がなければならぬ。心靈界における浄土の道中に就く人もその心靈における成果の程度だけに何か、それなりの経験がなければならぬ。伝道家は、多くの信者を誘導して、浄

土の道に就くところの案内者ではないのか。」と説き始めます。

浄土往生の要諦は安心起行の法を知ることであるが、それはあくまで道案内記のようなものである。案内記に従って実際に現地を歩き、案内の記するところを視察し、その光景に感動してみなければ、案内記の真偽を知ることとはできない。阿弥陀仏を信仰する人の心靈界における浄土観照もまた同様である。伝道家もまた信者を誘導するのに道中の現場体験が必要だ。

この文に付けられた節名は「浄土の道しるべと道中の実験」と名付けられています。この実験の意味は、あとの文中に「道中の慰め」とも表現されるように、体験の成果あるいは神秘的な経験を指す実験の意味に近いニュアンスがございいます。

ところで現代人が実験という言葉に抱くイメージは、実験室、科学実験、あるいは物騒なミサイル発射実験等、あらゆるところに使われているいわゆる近現代文化を背景とした意味合いを持っていることは明らかでございいます。

実験の意味は岩波の『哲学思想事典』を引きますと、科学の理論を経験によって裏付けたり、逆に反発したりする

手段のうち最も重要なもの、という一般的な説明がまずあり、科学方法論としての説明が続きます。

別の事典には、仮説を証明する手段と簡潔に説かれます。すなわち実験、エクスペリメントは西洋の科学とその思想にとって重要な方法、手段を意味することであります。

ところで、日本の近代化は西洋文化のもたらした科学技術の恩恵に浴したことは言うまでもございせん。同様に科学における実験もまた近代化に重要な役割を果たしたと思われます。

それでは科学と宗教はどう関わるのか。直截に言えば、宗教の近代化と科学における実験はどう関わるのかという問題であります。これを当面の課題である仏教またはキリスト教の近代化と実験の関わりで考えてみましょう。

まずは日本のキリスト者に見る実験の意味から考えてみます。そこで内村鑑三と綱島梁川を見てみましょう。

内村鑑三は無教会キリスト教の創始者として知られる伝道家であります。彼は自らの任務であるキリスト教の伝道について、「伝道に従事することのできない者は、実は信者ではない。伝道は我が心に実験せし神の救いを世に発表することである。」とその意味を定義します。

そもそもキリスト教徒とは何か。「キリスト教は理論にあらずして、事実なり。実験なり。理論のみをもってキリスト教を悟らんとするのは、理論のみをもって化学を研究せんとするが如く、キリスト教の何たるかを了解しあわざるなり。」と述べて、まさに近代を誕生させた科学の実験を例示します。

そしてキリスト教は理論ではなく、心靈上の事実であり、そのことを実験することだと言います。またキリスト教の修養について、以下のように「キリスト教の修養第一は祈祷である。祈りである。我らの修養の第二は聖書の研究である。我らの修養第三は労働である。労働は我らの信仰を確かめるものであります。またこれを固めるものでもあります。労働は信仰の実験であります。キリスト教は書斎の宗教ではありません。また寺院・教会の宗教でもありません。キリスト教は実際の宗教であります。」

また内村は科学者として神秘主義に対して距離を置く立場を取ります。次に紹介する網島梁川の見神体験、神を見たという体験ではありますが、そういう神秘体験には疑いを抱いた人でございました。

網島梁川は、哲学思想家、倫理学者としての業績が大変

多くありますが、晩年は宗教思想家であります。若くして洗礼を受け、キリスト教信者となったが、一時教会から遠ざかった。二十三歳のとき略血し、入院中に牧師・海老名弾正を知り、闘病生活の中で宗教心がよみがえった。明治三十七年、三十一歳で最初の見神体験をし、都合三回、経験します。

彼の記録が世に発表されますと、多くの識者の感想が寄せられて、一冊の本になっています。

彼の述べる見神実験とは、次のようなものであります。「当の刹那、余は実に我ならぬ我となりぬ。そのとき筆を動かせる。」書き物をしていたんですね。

「筆を動かせる我は最早今の今までの慣れ親しみたる現実の我、凡習の我にあらずして、直下に宇宙の中心より火の如き活事実として現前し来れる一大霊的活物なりしなり。」

これは「見神の意義及び方法」という題の付いた一文であります。

見神とは一大霊的活物と一体化することを言うと言えます。また見神の意識内容については、凡神的と超神的の二面があるとして「余の見神の意識が凡神的になると同時に、

また超神的なることを了したるべし。」その神は内在するものであると同時に外在する、二つの神があるとも言います。

彼が見神の実験によって得たものは何かと言いますと、「天人・父子の關係を実験することができた」と。天人と親子、父子の關係を確認することができた。実験することができたと、自らが神の子であるという自覚を得たという。「第二に余は見神の実験によりて神の精神的人格性を自証することを得たり。」神の實在と客觀的存在なることを自覚したと述べます。

「第三は、永生の確信」死なない命を得たということがあります。「これまた余が見神の実験によって得たる一証果なり。」と永生の確信を述べることは、仏教者の宗教体験にも見るところであります。

次に仏教でございます。

原坦山と清沢満之について紹介いたします。明治期の仏教者は、文明開化に対応して、啓蒙思想を展開した。その一つに伝統的な教学に対して、独自の新しい角度から仏教を解釈しようとする試みが生まれました。

原坦山は曹洞宗の僧であります。出家する以前に江戸の

昌平黌に入つて、倫理学としての儒教、また多紀安叔の塾で医学を学びました。さらに京都において蘭方医小森宗二について、解剖実験に基づく西洋医学を学びました。

明治十二年に東京帝国大学に初めて印度哲学科が設けられることになり、当時の総長加藤弘之は原坦山をその担当者に推薦します。坦山は印度哲学の名の下で仏教論書の『大乘起信論』を講じ、「仏教と自然科学の關係」をテーマに唯識論を講じます。

しかし坦山のこのような試みは突如として発案されたものではありませんでした。彼は近代西洋文明が、明治維新によって伝来する以前から、実験、実証主義を導入、実験が彼の合言葉でありました。

そして仏教の心識論の研究を行い、『無明論』、『心識論』を著述し、また維新後に記した『惑病同源論』あるいは『脳背異体論』そして『心性実験論』等々、実験・実証の立場に立った考証を重ねていくのであります。

以下、川口高風師の解説によって坦山の仏教研究の独特な所説を紹介いたします。坦山の仏教思想は、自ら『心識論』に言うように、経論に説かないところを西洋の学説を取捨して、仏教の真意を捉えようとしたところにある。そ

れを坦山は実験・実証と表現したようである。

『心性実験論』には、心を実験的に研究して不覺心、和合心、淨覺心という三つの心、定まらない心、和した心、清らかに目覺めた心の三つに分け、その作用の行われる場所は脳にあるとしています。

そして人間が惑に陥り、病気になるのは、共に脊髄の液が逆流して脳髓に入り、脳液と混淆するためであり、その源は同一で、医学では解剖によって実験して脳脊の団体であることを説く。

また惑・病の同源なることを説き、惑を除けば病は生ずることはないと言います。

病は人間の体に異常を生ずるもので、惑は人間の心に異常を生ずるものである。この心の異常を生ずる惑、つまり迷いと体に異常を生ずる病は全く別物ではなく、心の病、すなわち煩惱を解脱して悟りを開くならば体の病もなくなると言うのであります。

このような坦山の説は、仏教の教説と実験主義的西洋の学説とは異ならないと言おうとするのであります。坦山は伝統的解釈の仏教学に対して実験的仏教研究を行い、明治維新による新しい日本国家の思想文化の中に仏教を位置付

けようと試みたわけであります。

清沢満之は、近代仏教信仰の樹立者と言われ、その宗教的信念は精神主義と呼ばれ、一世を風靡し、今も大きな影響力を持っています。真宗大谷派の学僧で、哲学者、仏教思想家、また教育者でもあった。

彼は明治二十一年二十六歳のときに東本願寺の要請で京都府立尋常小学校の校長として赴任します。同年清沢やすと結婚、三河大浜の西方寺に入った。二十八歳のとき校長を稲葉昌丸に託して辞職し、平教員となった。こうして禁欲主義の修道生活を始めます。

明治二十四年、母たきの死後、その忌中精進を期に彼の禁欲主義は常識を超えるほどに厳しさを増します。「ミニマム・ポッシブル」（最小限可能な生活）、少欲知足の徹底であります。

それと「実験」は当時の彼の標語であります。この精神が学問的に結実したのが最初期の思想を示す著書『宗教哲学骸骨』であります。その生活ぶりは、食事の場合、麦飯に一葉の質素なもので、加えて塩を断ち、煮炊きをとめて、そば粉を水に溶かして食べる、松脂をなめるという徹底的な実験を試みています。

人見忠次郎の伝によりますと、「師は毎度、実験は面白いことである。自分に寄せられたる書簡の中にこのごろはあることについて実験中なり云々ということが時にある。

師がかつて一枚菌の木履を穿ち、黒染めの衣を着して、朝早く本山に参詣せられるのも、肉食を廃して、日を送られたるも皆、実験上、聖道門諸家の高僧の行状を研究せられたものなるは言うまでもなし。」と述べています。また満之が「実験によって証明されたものは確実で人を納得させる」というのは、西洋哲学を学問とし、その科学的方法論にも造詣を持ったであろう彼ならではの思考と言えましよう。

実験の手法は、彼のこの時期の生活に様々に表れていきます。彼の禁欲生活は清貧の実験であり、自己に対する鍛錬を目的としたものでありましようが、同時に安逸に流れる僧風の現状への反省を迫る批判でもありました。

このような満之の行動は、自力を否定する他力信仰から外れるようにも見られます。しかし『エピクテタス語録』あるいは『歎異抄』、『阿含経』をわが三部経として座右に置いた彼にとっては、仏陀への回帰と出家精神への体得を願う行為でもあったのでありましようか。

山崎弁栄の実験について申します。

弁栄が用いた実験という言葉の一例をこの章の初めに申しました。それは日本に伝統的にある霊験に近い意味で用いられていました。しかし著作中にはいかにも彼らしい実験観を伺うことができます。その数例を示しましょう。

まず西洋文化としての生理学、解剖学、心理学をもって人間の心を観察する所説を取り上げましよう。「精神いな心理に人類と他動物の共通なところ、特殊なところとを別てみれば、仏教は心を四つの位に区別している。四つの位とは、肉団心、縁慮心、集起心、真実心です。」

まず、肉団、肉の塊です。「これは人の心を脳髓、神経等の生理学また解剖学にて説明し得らるる範囲における心である。」つまり肉体を物質として見た心であります。

「縁慮心と集起心とは、心理学または認識哲学等で研究し得らるる方面から精神を見たものである。

真実心は我ら一切人類の心性は、元々宇宙絶対的な大心霊を根底としておる。故にもし真実心を開発してみれば、自性清浄にして自性即仏であるという如く、また大悟徹底と言うは、肉団心や縁慮心等の常識的な心のあり方の範囲ではない。

自己の心体が絶対なる宇宙全一の真心たることを発見するところにある。凡夫は前の三つの位の心ばかりを自我として考え、生滅の方面ばかりを見ている。」と言います。

「真実の信仰は下階、一番下が天性、中階、真ん中が理性、上階が靈性、の三つの階級があり本当の信仰は靈性に至って生まれるものである。また宗教の学者は多いが、真実の宗教家、すなわち靈的実験を得た宗教者は少ない。」と言います。

「学説」、これはもちろん科学的研究によって得た学説ではありません。經典の説くところの法としての学説であります。

「それは古人の靈的經驗を言語をもって伝説したるものである。例えば仏教の經典の中に最も盛んに唱導されておる部分は、仏陀釈尊が三昧定中の經驗を文字に表されたものである。例えば華嚴經に盧舍那如來の元に無量の菩薩等が集合して大方廣經を説き給う廣大無辺の蓮華藏世界にて、これ釈尊の華嚴三昧中の消息である。」

仏陀釈尊の三昧定中の經驗を文字にしたものが經典だと言うのであります。

「自然界の事物の理は、人の理性にて理解し、かつ実験

し得らるるけれども、心靈界の事實は靈性によらなければ実験また実感し得られない。しかるに世人やもすれば、宗教の真理を學問をもつて実験し得らるるものと言え。これ、甚だ誤りである。」

宗教の真理は學問をもつては実験できない。靈性によらなければならぬと言うのであります。

次に信に三つの段階がある。信仰は天然素朴な信心である。次の解信は理性的に真理を理解することである。三番目は証信であります。実験証明によりて体得することあります。その証信とは何か、と言いますと、

「宗教上の真理、すなわち如來の實在を實驗、実証の上に立つる信仰、それが証信である。キリスト教にて聖靈に感じ、また啓示を被りしごとき神の實在を証す。仏教にて仏知見開示もまた悟道見性等も、あるいは念仏三昧發得し、光明を見、仏の相好を觀見するときの如きを言う。」これが証信だ。

『聖法然三昧發得記』に「別時念仏、初日に光明を少し現じ、第二日に水想觀を自然成就し」と記されています。「ただし証信は必ずしも難しいものではない。至誠に専ら念仏して止まざるときは必ず成就する。またたとえ仏の相

好光明及び莊嚴の相を觀見、それを見なくても、深く信じて、大慈悲心を感じ、また仏心と相應して法悦を感じる如きに至れば、これは実験の信仰である」と。

必ずしも好相觀見は要らない。人の精神の奥底に伏せる靈性開發し、精神を一転して、靈に復活するときは、自ずから靈感を得て、証信を得ることができると言います。

弁榮は仏教の修道のあり様として言われる如実修行あるいは如説修行の言葉の内容として、靈の実験の必要性を加えたと言っていると思います。

この後、浄土宗侶のあり方のための素晴らしい指針が恐らくシンポジウムで闘わされると思います。それをやれば、皆から歓迎される特効薬的なものがあるように思われないう。まず今、与えられているものを着実に倦むことなく実験、実践する。昔から、それを如実修行あるいは如説修行と言いついてきております。

プリントの最後のところです。

ところで過日、畏友の、大正大学教授廣澤隆之氏から真言宗智山伝法院主催のシンポジウムの成果出版『近代仏教を問う』（春秋社）の惠贈に預った。氏ははしがきで弘法

大師空海の代表作『秘藏宝鑰』巻上の序文の冒頭を掲げ、ここには無限に広がる知の世界に対して空海は身体を挙げて「修して知る」（覺鑒）究極を提示しているという。

「修して知る」は空海の知の世界を知る手立てに終わらない。それは仏教修道の過程に生ずる聞思修三慧の一つ修慧に発する。実験もまた「修して知る」と同義ではないか。勿論、称名念仏もまた「修して知る」に至るのである。

私、三十年程住んでいる町の保護司をしております。師匠がその前に二十年間、やっておりましてので、親子で五十年以上、町の更生保護、刑務所から刑期を終えて出てきた人の社会復帰のサポートをする仕事をやってまいりました。

毎年七月一日から一ヶ月間、社会を明るくする運動が全国で行われます。この中にも大勢やっていらっしゃる方がいらっしゃると思います。恒例なのが市内の小学校、中学校を回って子どもたちに啓蒙運動をする。給食のときに校内放送で呼び掛けるのですが、去年は私がそれを担当いたしました。数分間のスピーチであります。

「この町をきれいにするのはあなたです」という町で目にした標語を最初に言いました。その中で七世紀のインドの中観派の学者シャーンティデーバ（寂天）が書いた『入菩提行経』にある菩薩行の一節を紹介しました。ご存知の方もおられると思います。

この書物は大乘仏教の高らかな実践理想を説くものです。この翻訳に金倉円照先生の『悟りへの道』（平楽寺書店）がございます。その第五章の十三番に、『大地を全て覆うことのできる皮の敷物はどこにもあり得ない。ただ皮の靴を履くことによってのみ大地は覆われたものになる。これと同様に私は外界の存在物全てを制止することはできないが、私が自らの心を制止しよう。どうして他を制止する必要があるのか。』

あまり説明する必要がない内容であります。

比喩に続く説明の言葉は、『全ては心から生ずる。』という唯心思想であります。しかし、これに対して最初の比喩は、その説明を越える説得力を持って迫ってまいります。

あなた自身が靴を履く。それはこの経で言う菩薩行のこととあります。あなた自身がまず修する、実践をせよということだと思えます。

大変平凡な結論でございますが。ご清聴ありがとうございました。

シンポジウム 第1日目

これからの浄土宗僧侶像を考える―現代社会をみすえて―

■発表者

松岡玄龍
清水秀浩
今岡達雄
田中典彦

■司会者

○田中(司会) 皆さん、こんにちは。お忙しい中、時間を繰り合わせてシンポジウムにご参加いただきまして誠にありがとうございます。今回の「これからの浄土宗僧侶像を考える―現代社会をみすえて―」のシンポジウムの総合司会を承りました教学院の田中でございます。どうぞ明日の最後まで、ご協力をよろしくお願いします。

ところできょう、朝の十時から「これからの浄土宗僧侶像を考える―現代社会をみすえて―」ということで元大正大学教授大南龍昇先生から基調講演を賜りました。恐らく頭に残っていらっしゃると思います。

先生は、浄土宗侶自身の自己批判と反省が行われてしかるべきであろうということからお話をお始めになられ、我々の宗祖であられる法然上人も随分と自己反省をされたということをおっしゃいました。

そして釈尊の新しい仏教がどう展開してくるか。そのときの釈尊のバラモン観についてお話をなさいました。

それから正像末、五百年ごとに仏教が衰えを見せていく。そして最終的には仮比丘、見かけだけ比丘であってそうでない者が横行することになるというお話をされました。

続きまして、明治の念仏者のご紹介を兼ねながら、まず

は布教の立場から、一人称の説教と言われていますが、「身証」、つまり自分自身で体得することが最も重要なことになる。自分自身の体得したことによって、布教をする。それが裏付けを持った布教になるであろうという意味だと思います。

次に法式については姿勢を問題とされました。姿勢を正して念仏をする。それが法式にとって極めて重要だ。自らの健康にも重要ですが、念仏を唱えるときの姿勢こそ、教化にもつながる。

三つ目が修学であります。修学は客観的に外から仏教を理解したり、あるいは法然上人の教えを理解するということもさながら、いいとしても、自分のものとして味わうという実感を持つべきであるとおっしゃられました。

教えの本当の内面に流れている真実の精神を掴む。これが随分欠けておるのだから、それを大事にすべきだということから、深くに入られました。

実はそういう仏教、あるいは法然上人のお心を体得して、仏教の近代化を行った例もあるということで、光明会と共生会について触れました。

さらに光明会、共生会から深く入られまして、実験とい

う、実践原理についてお話をされました。そこでは内村鑑三、綱島梁川、あるいは原坦山、清沢満之等の例を引かれまして、お話しされました。

そこで言われていることは宗教者あるいは仏教者として、あるいは念仏の教師として、ある意味では純粹な宗教体験がその奥にあったであろうと、資料を用いながらお話しなさいました。私が大南先生のご講演から受け取らせていただいたのは、そういう流れであつたかと思っています。

さてこれから、基調講演にもある程度基づきながら、ここにおられる発表者の四人によって、これらをさらに具体的にいろいろな提言としてここでお話しさせていただくこととなります。一人二十五分しかないのです。二十五分に絞るのは難しいのですが、まず私から話をせよということでございます。

皆様には簡単なレジュメが届いているかと思えます。それを見ながら、お聞き取りいただくこと。それからお願いしたいことは、今、壇上に上って、これからシンポジウムで語るのはこの四人ですが、もしそこにお座りの私が壇上に上がったならばどういふことを発言できるかということを常に意識して、ここにながってつつもりで、僕なら

こうだ、僕はこう考える、私はこう考えるという同じ立場に立って、お聞き取りいただけたらと思います。

まず田中が「これからの浄土宗僧侶像を考える―僧侶の在り方への提言―」としてお話し申し上げます。

日本に仏教が伝来して以来、この国の文化、特に精神文化を形成しこれを保ってきたのは仏教であることは今日においてもそれを否定する者はおりません。ただ残念ながら今、その指導力を失った寺院と僧侶の存在価値が社会的に否定されつつある、あるいはないがしろにされつつあることは事実でありましょう。それはしいては仏教というこの国の人々が今までよって生きてきた生の指針を失うことに繋がると言っても過言ではないと思います。

今仮に、京都という町を考えてみてください。京都の町から仏教に関わりのあるものを全て消し去ったら、一体、何が残るでしょうか。まずお寺を消してください。それから仏教に基づくいろいろな文化、茶道であり華道であり友禅、そういうものを全部差し引いたとすると、京都に何が残るでしょうか。何も残らないと思います。恐らく比叡山と鴨川と平安神宮ぐらいが残るであろうと思います。

つまり日本に仏教が伝わってきて以来、この日本の文化、

特に精神文化を支えてきたのは仏教だということになると思います。従ってそれが衰えを示していくことは、すなわち日本の国の人たちの生きる指針がなくなっていくことでもあります。「このままでは日本人は不幸になる」くらいの信念と自信をまず持つていただく必要があります。

仏教者こそがこの国の文化を支えてきたんだ、後ろ向きなことばかりで自信をなくすのではなくて、もう少し大きく前を向いて、我々こそが支えてきたものをもう一度支え直す。あるいはこれ以上に支えていくという自信を持つていただく必要があるだろうということです。

さて、仏陀から最初に説法を受けた一人にアッサジという男がおりました。五人の比丘の中の一人です。彼はブツダの教えの真髄として以下のように他の人に説いております。

「もろもろのことがらは因から生ずる。真理の体得者（如来）はそれらの因を説きたもう。またそれらの滅をも説きたもう。偉大なる修行者はこのように説かれたのだ。」
こういうことを教えたということです。これを聞いて、ご承知のとおり智慧第一の舍利弗が出家したという経緯が伝えられております。このように全てが因から果を生ずる

というあり方をするという一種の因果律として理解されたことがわかります。

これが縁起と呼ばれる仏教思想の基本であります。ブッダがこの世を去った後、その教えを解釈し思想的に体系化してゆこうとするようになったときに、その縁起が中心に据えられることになったのです。体系化の根底に縁起が位置づけられることとなりました。ここに縁起とは、「およそ存在するものは種々の要素（条件）が相関わり合いながら生起している状態としてある。」

この状態をチェックしていただきたい。関わり合いながら生起しているものと捉えないのです。状態です。従って移ろいやすい。状態だからすぐに移り変わっていく。つまり無常であります。状態と捉えるところに仏教の特色があるかと思えます。

縁起はまた、我々が知っておりますように因縁果論とも言われます。因縁と呼ばれることがあります、詳しくは因縁果。全てのものは因縁果というあり方をしていると言われます。原因と呼ばれるのは中心的原因 (hetu) であり、それと関わるほかの因やそれを取り巻く条件などは縁 (pratyaya) と呼ばれております。

因が相互に縁となりまた因となるという非常に複雑なことになります。従って因が変われば果が変わり、縁が変われば果が変わる。こういうことを説いております。

つまりそこにお座りの私を因と考えると、その周りを取り巻いている全てのもの、机も何もかも全部含めて、縁になります。その因と縁の関わりによって、今そこに座っている私の状態があるという捉え方になります。

従って中心的因が変わると、全体が変わる。そのとおりでございます。皮肉なことに、お釈迦様がお教えになったとおり、仏教がインドで一時期、歴史的な表面から姿を消して言ったのはなぜでしょう。

我々は、ともすれば他に因を求めます。実は因は仏教そのものの在り方にあつたと言わざるを得ません。

大南先生も少し触れられましたが、バラモン教がお釈迦様のころに衰退をしていたのはなぜかと言うと、バラモン教の在り方自身に墮落という因があつたからでございます。従って、滅びていつて、後にヒンドゥー教に取って代わられる。

初期の仏教が部派の時代を迎えて、あまりにも信者さんとの関わりが手薄になったからでしょう。そういう仏教の

在り方が因となって、そして自ら歴史上の表面から姿を消した形になっていった。そして新しく大乘仏教が興つてくるといふことになります。

従つてどこまでも因そのものに原因があると考えますと、今の日本の仏教界、我々は浄土宗です。我々の在り方そのものも実は因である。あるいは我々僧侶自身が招いてきているといふことでございます。

何も我々、今そこにお座りの皆さんではなくて、代々、今のような環境を作つてしまつたといふことです。ともすれば、いやいや現代の日本人の考え方が変わったからねとか、すぐに他に原因を求めてしまいますが、実は違う。その今、縁となつてゐる周りの雰囲気を作つたのも因である我々がそうしてきたといふことをまず深く自覚する必要があるのではないか。

それから、仏教には今ひとつ重要な説があります。簡単に触れておきましょう。それは業説です。業はもともと行為を意味します。行為がその後に必ず余勢といわれる結果をもたらせると考えられています。

従つて要約すれば、業とは「行為とその余勢」ということとなります。すなわち、私たちの行為は瞬間に終わつて

ゆくのですが必ずその余勢を残してまいります。そしてその余勢が行為者である我々の後の縁起といふ在り方の縁として加わつて働いてまいるのです。行為のもたらせる条件が変わりますと、我々の在り方が変わります。それは宗を私と考えていただきますと、我々がやっていることが宗の在り方をもたらしにくるということになります。そして我々の在り方が変われば、全体として仏教界が変わってきます。

ところで仏教、就中浄土宗の現状の調査、研究は宗務当局や総合研究所で行われ、プロジェクト研究「21世紀の浄土宗の課題研究」が研究所から報告されております。僧侶像についても、大南先生の基調講演でも触れられた通りこれまで随分論じられてきたのです。そこに見られる現状を実はもたらされている。

ほとんどは現状を分析していただいているのですが、現状をもたらせていたのは因である我々、修行者、仏教者、つまり僧侶が主要因であることをまず反省することがあると思います。

さて、一体我々僧侶とは何者でしょうか。一度、ご自身でとくと考えていただく必要があります。比丘でもありま

せん。比丘は出家です。修行だけをする立場です。

では、我々僧侶は出家でしょうか。違います。我々は単なる在家信者でしょうか。違います。単なる在家信者ではありません。では特別信者でしょうか。インドでは優婆塞と言います。どうやらそうでもありません。なぜなら優婆塞は別に生きる職業を持ちながら仏に對する信が強く、仏や比丘たちに布施する立場の者たちのことであります。従って我々は違います。布施をいただく立場になっていきます。随分違うことがわかります。

現在の我々はどこに近い位置付けか。今の僧侶は優婆塞に最も近いものと言わざるを得ないでしょう。我々は特別信者です。特別に阿弥陀仏を信じ、そして信厚くその道を他の人々にお示しするという立場が我々の立場になっているわけです。

思えば法然上人は、比叡山に出家されて修行をなさっていたのであって、我々の在り方とは随分違います。

それが一体いつごろからこのように布施される立場へと変わっていったのでありましょうか。それがさらに生業化、職業化していったのか。生きるためのものです。住職という立場が形成されてからのことであろうと思います。

現に生業化されてきたことは否めません。つまり僧侶を一職業であると考えようなことが起ってきたのは、否めない事実であります。

しかし生業とするならば、それだけより真剣にならなければならないはずです。本心にその道で生活していくというなら、例えば一つの会社の社長さんをやっておられるとすれば、より真剣にもの考えて営業し、企画し、努力するはずです。

しかし我々は生業だと考えたとするなら、より真剣にならなければならないはずです。どうもそうでもありません。僧侶を生業とするにもよほどの決心が必要です。半僧半俗という我々の自己の生き方を見えにくくすることになります。

従って自覚のある若い人たちはこの道に入ることを一旦躊躇するのです。このことを理解すれば、きついことを申し上げますが、親の意思で生業として子弟を僧職にすることは熟考されるべきことだろうと思います。

どこまでも本人の意思に基づく出家であるべきだと思います。特に私は佛教大学で子弟教育に当たっておりますので、つくづく感じます。全く僧侶になる気もない。勉強す

る気もない学生さんに多々、遭遇します。そのときに我々が迷ってしまいます。どうしたらいいだろう。従って、最低本人の意思に基づいて出家の道を歩んでいただきたい。

次にあるべき姿となすべきことを簡単に申し上げます。

少なくとも僧侶の自覚のある者は三学（戒・定・慧）を實踐すること、しようとするものが求められると思います。法然上人もこの道を辿られたのです。長い年月、三学を實踐され、そして自覚されたのが「愚鈍」であります。

私のような者も導いていただけるような教えがあるんだろうか。あるいは我が身に耐える行ありや、というわけ成道されたのが、念仏往生の道だったわけであります。

我々僧侶が優婆塞（在家菩薩）としての指導者であることを自認するならば、その指針は「総願偈」であろう思います。これは、詳しく申しません。

「衆生無辺誓願度 煩惱無辺誓願斷

法門無尽誓願知 無上菩提誓願証

自他法界同利益 共生極樂成仏道」

全ての人たちに導きを垂れましょう。そして自らも煩惱をできるだけ断じていきましょう。そして法門、特に教学の者の立場からいきますと、仏の教えは無尽、尽きること

がないほどありますが、できるだけ真剣にそれをいただくことにしましょうということが書いてあります。

そして一番最後は浄土宗だけが持ち合わせていることになっていきます。

その意味では、「浄土宗劈頭宣言」は端的にその道を示しているものと認めたい。

「〔己に〕愚者の自覚を 家庭にみ仏の光を 社会に慈しみを 世界に共生を」

本当に愚者の自覚があつてこそ深心・至誠心ということになると思います。既に記したとおり法然上人は三学の成就を願つて修行され、長年にわたつて八万四千の法門を学ばれた後に得られた自覚が「己が愚者である」ということなのです。

そして「智者の振る舞いをせずして、ただ一向に念仏すべし」に至られたのであります。これは皆さん、ご承知です。浄土宗僧侶はその心を確実にいただくべきであると思います。「そうかそうか。自分には難しいことはさっぱり解らん。それを求めてみる気もないし、能力もないから上人の教えのとおり念仏だけしておればよいのだ」なんて僧侶としての自覚もなく開き直ることは避けなければならな

と思います。えてしてこういう考え方をする僧侶もおられます。

法然上人は念仏だけしておればいいとおっしゃってるから、それでいいではないか。難しいことはどうでもいい。それはお坊さんの言うことではありません。能家に言われたことではないということであります。

最後に、共に機を磨こうではありませんか。「浄土宗劈頭宣言」が一宗全体で目指すところなのであるから、宗としても単なる掛け声とするのではなく、具体的な行動指針として打ち出してゆく必要があります。浄土宗僧侶一人一人もまた宣言を自らの内にもって、社会を指導してゆく立場にあるという自覚と信念をもって、自らを律しつつ（持戒）実践してゆくべきであろうと思います。今まさに我々が何をしているかが問われています。宗の指導力のもと、和をもつて一丸となって共に機を磨くことが望まれると思います。

以上、田中の発表です。ありがとうございました。

それでは、拙い発表に続きまして、二番目の発表者、松岡先生にお願いいたします。松岡先生、よろしく願います。

○松岡 浄土宗教師会から松岡玄龍が発表させていただきます。

非常に簡略なレジメで失礼でございますが、ご容赦のほどお願い申し上げます。

まず、「視座として」と書きました。見方といたしまして、今、田中先生がお話になりました僧侶離れ、寺離れの要因は我々僧侶にもあります。現在の社会環境は、少子化、核家族化、居住の不定住化、必ず親子代々でそこに住まない等々、従来にない変化を見せていることはご承知のとおりだと思います。

一方で我々僧侶の立場も時代とともに大いに変化を見せております。ここでは僧侶の置かれている変遷という視点で意見を述べさせていただきます。

最初に「明治維新による寺院・僧侶の大転換」を挙げました。私、歴史的に勉強したわけでもございませんし、そのほうの学問があるわけでもございません。ただ明治維新という大きな流れの中で僧侶というものの形態が大きく変わったことは否めないのではないかと思います。

それは何かと言いますと、江戸時代の寺請制度、すなわ

ち寺檀関係の確立があったと思います。キリシタンの弾圧の中で全ての者はお寺に所属しなければならなかった。お檀家になって、なおかつお寺の顔色を窺いながらという表現は正しくないかもしれませんが、常にお寺を意識しながら生活をしていたということになると思います。

宗門改めしかり、あるいはお寺のもつ江戸時代の機能は、福祉、行政、例えば旅行をするにしても身分証明のようなものを発行しなければならなかったとされている。

とするならばその寺請制度の中で、どちらかと言うとお寺は檀家の上に立って高位的な姿勢を保ってきたのではないかと思います。

ところが明治維新になって一転しました。日本は神の国であるということから仏教弾圧がございました。それで寺請制度も当然なくなつたわけでございます。

しかしながらいきなり寺離れが生じたかと申しますと、それから今日に至るまで約百五十年かかって徐々にお寺との関係、寺を頼りにしなければならぬ関係が薄れてきたのではないかと思います。

もう一つ、これも大きな変換だと思っています。明治五年に太政官布告がございました。「肉食・妻帯・蓄髪・俗服着

用許可」が太政官令として出ました。そこによって今まで僧侶という身分からいわゆる職分になってきたと思います。ここから僧侶はごく一般の俗人と変わらないような生活に徐々に移行してきたのではないかと思います。

この明治維新における大きな二つのことが徐々にボディブローのように効いてきまして、今日それが寺檀関係においても信仰という関係においても薄れてきている原因になってきているのではないかと推測しております。

次に「僧と俗とのほざまで」と書きました。

僧でもない俗でもない。社会が僧侶を私たちと同じであるという目線で見えるようになってきたということです。世間一般は最初のうちは菩提寺を大切にし、ご住職を大切にしていました。がよくよく見たら奥さんもある、子どもたちもある、その子どもたちの養育など、我々の日常生活と何も変わらない。法服を来て、葬儀、法事等の法務をやる以外に僧侶は我々と何が違うのであろうかと徐々に見るようになってきた。

つまり一つの稼業としてお寺、僧侶を見てきた。あそこはお寺さんという職業だからと世間が始めてきたのではないかと思います。

もう一つは、出家者が妻帯することによって、五代か六代、あるいは七代の世襲化が浄土宗でも起こってまいりました。

そのことによって子弟関係のつながりが徐々に薄れてきたということがあります。出家得度した日から弟子であるということで師匠は厳しく育ててきたと思います。

私どもの師僧は明治・大正の終わりごろの生まれでございました。厳しく仕付けられた。師僧の衣をきちんとたたみ、それから自分の衣をたたむ。あるいは師僧の荷物を持ったり、全て師僧についていろいろな勉強をしてきた。

しかし師弟関係のつながりがどちらかというと、親子のつながりになってきた。「きょう庭の草、引いとけよ」といわれても「友だちと遊びに行くからだめ、おやじ、やっ」とけ」「本当にうちのせがれは困ったもんだ」ということを耳にすることもございます。これなども肉親の情のほうに先に立って、子弟関係がだんだん薄れてきた現れではないかと思います。

ただ私はそれを否定するものではないと申し上げます。肉食・妻帯したからだめだと否定するものではない。

私たちの宗祖法然上人というお方は出家・在家について

の差異を強く持たなかったのではないかと。

「現世を過ぐべき様は、念佛の申されん方によりて過ぐべし」

出家でも在家でも結構です。奥さんを持つても結構です。財産を持つても結構です。全て念仏のためになるならばそれも必要ですと仰せになっておられます。

法然上人以前の各宗祖師の方でこのようなことを言われた方はないでしょう。

法然上人は僧俗の別よりも先ずお念仏をお唱え出来る環境にあることを勧められておられます。

私は法然上人は初めて僧俗の垣根を越えた信仰をお示し下さった方ではないかと思えます。

次に、「寺離れと僧侶離れ」についてお話をさせていただきます。

明治になりましたから、お寺の役割は随分変わってまいりました。江戸時代には行政的な役割も担っていて教育・福祉等にも大きな役割を果たしていたと思います。

ところが今日の情勢を見ますと、行政や団体、ボランティア、NPOなどにその役割が移行してまいりました。もちろん浄土宗でも福祉とか教育、いろいろな面で力を入れ

ますが、パワーとして見るとそちらにかなわない、彼らのほうがノウハウと専門性を持っていることを認めなければならぬのではないか。

では、お寺は一体何のために存在しているのかということになります。社会における寺院、僧侶の役割は何かということになります。社会ではどのように見ているか。お坊さんをどう思いますか、お寺の役割は何ですかというアンケートを取れば、お葬式をするところ、僧侶であれば亡くなった方のご供養をしてくださる人ということに留まるのではないか。

概ね、社会はそうのように僧侶や寺院を受け止めています。稀に人の生きる道とかを教えてくれるとされる方もおりますが、まず出てくるのはお葬式、亡くなった人の供養というところに回答が来るのではないか。

もう一つ言うならば、葬祭儀礼は僧侶にとって非常に大切なことであるにも関わらず、いつの間にか業者に奪われてしまっている傾向がございます。葬祭業者の出現によるショー化でございます。葬祭儀礼が社会的に儀式ではなく、ショーのような一つの流れの中の一部としか見られないようになってきているような気がします。

私、驚いたのは、昨年九州の福岡に行ったときに、大きな看板が出ておりました。直葬センターと書いてありました。宅配便の業者かと思いましたが、今流行の直葬のセンターという意味合いでございました。

すごいなあ、こんなものが出てきたのかと思っておりましたら、今年、私は北海道ですが、札幌に行きましたら、同じように「直葬引き受けます」という看板が堂々と出ている状態でした。

もう一つ、私のところは日本の一番北の端の田舎でございますので、まだまだ地域のコミュニティの中で葬儀をしております。たまにお檀家の葬儀で都会に出向くことがございます。

驚くのは互助会は表現は悪いのですが、葬儀に対する先物取引をしているところがあります。すなわちお葬儀に経費が掛かるので、お金を積み立てていただきますということです。積立ですから、何かがあったときには直ちにお寺よりもまず互助会に連絡が行くようになっております。

その互助会が引き受けて全てこうします、ああします。皆さん方は葬儀をいつもやっているわけではないのでわかりません。葬儀屋さんのペースでどんどん話が進んでいく。

何宗でございますか。浄土宗でございます。北海道の一番北の礼文島の天龍寺でございます。そこのお坊さんと呼ばれるのは大変でしょう。うちも浄土宗の関係がありますので、そちらをお呼びしましょうかというお話が出てきたり、いろいろなことが出て来るようになる。

言うならば、経済産業省認定の葬祭ディレクターといういかめしい肩書を持った方がまさしく葬儀のプロとして全てを取り扱うようになってくる。今までは司祭としての僧侶を中心として考えていたことが、いつの間にか葬儀屋さんの一つの区切りの場所として登場のショーとしてしか扱われなくなっている傾向が見られてまいりました。

これも皆さん方、都市部の方は実体験としておわかりになっていると存じます。私はよくこのことを「庇を貸して母屋を取られた」という言い方をしています。昔は葬儀屋さんがお寺に来て、どのようにしたらよろしゅうございませうかという打ち合わせをしていましたが、今は逆に葬儀屋さんが喪主等にアドバイスをして、お寺さんには何時から始めますので一つお願いします。お通夜の説教は時間がございませんで、やっていたら困ります。全て葬儀屋さんのルールでお話を進めるような状況になりつつある

という状況でございます。

寺檀関係について、社会と私どもの見解に大きなずれが出ているのではなからうか。同床異夢の寺檀関係になりつつあるのではという意識も考えなければなりません。

年間の法要の趣旨を私どもは当然理解しているものと思っ
ていますが、檀信徒の方は何を思っているか。ご先祖の
供養のために寺参りに行こうというのが先で、お十夜はど
ういう法要なのか、御忌はどういう意味なのかわからない
状態でやっていることもあるはずでございます。我々はわ
かっていると思っ
てい
るけれども、檀信徒の方はわかって
いない。

もう一つ例を挙げますと、お布施でございます。我々は
当然財施としてお布施をちょうだいしていると認識してお
ります。檀信徒の方は、そういう意識よりもむしろお経料、
読経料としての認識が強くなってきたのではないかと。

たまに読経料と書かれる方がおられますが、しつこくお
布施ですと言います。しかしお経をあげてくれた対価とし
てのお布施という認識ではないでしょうか。

対価を払ったということは取引が終わったことになる。お
子供たちや孫たちが地方に住み土着化が薄れたときに、お

寺さんの庫裏を立てるのになぜ私たちがお金を出さなければならんの。なぜ本堂にお金を出さなければならんの。

何かあるときにはお布施、お経料を払つてゐる。そこで取引は終わっている。ほかの業種で建物を直すのにお金を出してもらつてますかという感覚になつてくる。

寺檀関係の意識の誤差を私たちは認識しなければならぬと思います。

さて、随分きれいごとを申し上げました。おまえ、やっているのかと言われたときに、まさしく忸怩たるものがあります。私なりにこれからの僧侶としてのあるべき姿、これは必要だろうということを並べました。

宗規等によりますと、僧侶は三つに分かれております。

教師、助教師、宗徒と謳われております。

教師は、我々、有資格者の者でございます。助教師は、寺庭夫人も多いですが、教師を助ける、サポートするため教師補のようなものでございます。宗徒はやがて教師になるべく養成している者でございます。

僧侶を教師ならびに教師に準ずる者と定義したことは非常に意味あることであります。僧俗の谷間という言い方をしましたが、私は僧侶というより教師という言い方のほう

が正しいかな、今現在、適切ではないかと思ひます。

私がよく教師の立場として言うことは、教師即布教師だ、教師である以上は何かを伝えなければ教師でないだろう。

何を教えるのか。それは浄土宗念仏の教え、法然上人のみ教えを伝えることにあるわけ、このことを抜きにして、ただご自身でお念仏を唱えて、ご修行なさつてゐるだけでは教師としての意味がないのではないか。つまり教えを布く師であるのが教師であらうと思つてゐます。

何を教えなければならぬか。今申し上げたとおり、お念仏を唱えてくださいということをお伝えするところが大切になつてくる。そのためになぜお念仏を唱えるのか、私たち教師は研鑽を深め、わかりやすく檀信徒の方々に何度も何度も繰り返し教えていかなければならぬ。

もう一つ、教師ですから、師にならなければならぬのです。先生にならなければならぬ。模範にならなければならぬということだと思います。

それは僧侶の自分である仏道修行を自らしているということになるのではないか。いくらいことを言つても、あの坊さん、お勤めもしないし、お念仏も唱えないしでは、師とは言えないと思ひます。話は下手かもしれない、ある

いは学問的に難しい話をされないかもしれない、しかしひとすら朝夕、お念仏を一時間、二時間、唱えている。そういう方に檀信徒が本当に師と仰ぐような目線が行くのではないか。

私は今、教え伝えていく大切なことに「厭離穢土欣求浄土」ということがあろうと思います。

この世の中をどう生きていくかということは宗教にとつて大切なかもしれませんが、この命終わったときにどこに行くのであろうか。次の命はといったときに、それにしつかりと答えなければならぬ。科学的論議ということではなく、まさしく宗教のど真ん中として、命が終わったならば阿弥陀仏の浄土へお念仏によって行くんだということをきつちりと、いつでも言っていくし、それを信じ、実行している姿勢を見せなければ、浄土宗の僧侶としての存在感はないと思います。

さきほど葬儀のことをお話ししましたが、ややもすれば一般社会も私たちも亡くなった人のご供養を第一義と考える傾向がありますが、教師ならば、まず三途に落ちないようにすることを檀信徒にお勧めすることだと思います。

私、よく表現するのですが、池に溺れてからレスキュー

で手を出して助けてあげるのがいいのか。それが私たちの仕事なのか。そうではない。池に落ちてはいけない、そつちへ行つてはいけない、溺れないためにこうしなければだめだと教えることが、教師、僧侶の仕事ではなからうか。

ややもすれば、そちらを抜きにして、お坊さんがお勤めをして下されば救われていくんだというように、檀信徒が受け止めているというのは違うのではないか。ご自身がまずお念仏を唱えて浄土に往生するという確たる信念を持っていたら。そのことを教えるのが、浄土宗僧侶の務めではないか。三途に落とすことなく浄土に往生することを優先するような、教化、布教をしていかなければなりません。結びとして、僧侶は「自信教人信」でなければなりません。法然上人は「自行化他ただ念佛を緯とす」と仰せになられております。自ら信じ自ら行う「自信自行」人をして信ぜせしめ教化する「教人化他」を僧侶の一分として精進しなければなりません。

大変雑駁な管見を申し上げます。皆様のご参考になればと思います。ありがとうございました。

○田中 続きまして、法式の立場から清水先生の発表です。

よろしく願います。

○清水 大阪教区法樂寺の住職をしております清水でございます。一昨年華頂大学でございましたときに発表者で出させていただきました、一年飛ばしてほぼ続いているわけでございます。

あのときには私が小僧時代に体験、経験いたしましたこと、鉄工所の息子ということで、在家での私の目から見たお寺さん、檀家の目から見たお寺さんということで発表させていただきました。

きょうは、檀信徒が期待する僧侶像を求めてということでお話をいたします。

今までは大南先生はじめ、格調高い三先生のお話でしたが、これから私が申し述べますことは、実際にあった話ばかりで、嘘はみじんもございません。

少し不摂生がたりまして、お盆明けに腰をいためました。二十五分、立ってお話するのはつろうございますので、座ってお話することをお許しいただきたいと思えます。

私の自坊、大阪ですが、京都のお寺と大阪のお寺と会所

回り持ちで二十人ぐらいが、本山でやっている法式の勉強教室や式衆会のほかに個別の勉強会を開いております。

そのひと月に一回の勉強会でふっと今の子があまり年賀状や案内状の書き方がわからんものですから、「あんたらな、お十念料をもらたことがあるやろ。お十念料についている短冊はどうするか知ってるか」と聞きました。

そのとき、十五、六人いたと思います。ある立派なお寺の副住職が「中のお金は抜いて、短冊は捨てます」と言いました。正直な話です。その子は悪い子ではない、素直な子です。それが現在の浄土宗のお寺の副住職、若い浄青の会員さんの現実の姿ではないかな。

で、そのあと、どうするかということを教えました。教えるのは簡単ですが、浄土宗の実際がそういうものかどうかです。

皆さん、ご住職されてたらわかりますね。あれは上にちよっと糊が付いてます。金封のほうはほとんど奥さんが帳簿付けておられると思います。短冊はめぐりまして、本堂に持っていくって、ご回向さしていただきます。

丁寧なところ、京都の古いお寺に行ったら、十分ご住職がご回向なさって、四九日も百箇日もたったような短冊は、

それを見届けて、十分ご回向したということで、おばあちゃん、若奥さんが台所へ持って行って、流しのところに張り付けてしきびの葉で水向けをされます。

本堂でご老僧がご回向されて、またお経をあげられるけれども、台所へ持って行って、ご婦人方、寺庭婦人さんは水向けをして、十分拜んだ短冊は乾かして、お塔婆と一緒に浄焚なさる。お位牌に貼って、色が変わるまでおまつりされてる寺もあります。そういうことを今の子は知らんわけです。そういうびつくりするようなことがあります。

本山におりますと、きょうも開講式に出られましたが、御前さんと一緒にご巡教に行くこともあります。荷物持ちで若い子が付いてくる。すると御前さんがまだ茶碗の蓋開けて、一口、飲んでないのに、先にお付きがお茶を飲むことがあるんですよ。

これ、誰が教えるんですか。大学の法式の先生、教えてください。教えてください。うちがうち、よそはよそという考え方がありますから、自坊でも息子は親に聞きづらい、親も息子には言いづらい。近所の法類の寺が教えてくれるか。聞きに行くのも手間やし、今、流行ってるのは、ああ、そうだ。先生のところへメールして聞こう。

わからんことは、電話にメールが夜にじゃんじゃん鳴るんです。

簡単なことですが、うちがうち、よそはよそという考えははずさないといけないかなという考えてございます。

一番目にキーワードとして書かせていただいた①当たり前のことができない宗侶。これが一番怖いです。願我身淨如香炉はできて、衣装はきれいに着付けできて当たり前。前のことができない。

これからの僧侶を考える上で、まず常識以前の問題、これを何とか解決しないといけない。よそも見なさいということで、私もあちこち霊場巡りに行きます。二十五霊場に連れていったり、三十三ヶ所、八十八ヶ所。付いてきてくれた子には教えられます。興味の無い子には教えられません。

二十五霊場は法然さんだから行くけども、三十三ヶ所、観音様みたいのは知らんという人も浄土宗ではあります。それはそれでいいのですが、行けば行っただけ得るものがあります。お線香立ての灰のならし方一つにしろ、よその宗派のお寺に行っても勉強になる事は山ほどあります。

手水鉢のところの杓の置き方一つ、手拭の掛け方一つに

しろ、勉強することは山ほどありますが、来てくれない子には教えられません。

法然上人の御一代を振り返りますと、四天王寺も行っておられる、善通寺もお参りされている、金毘羅さんもお参りされているわけですから、よそへ行くのは、勉強しに行くことはいいいことだと思いますが、浄土宗は浄土宗だけではない、よその宗派は知らんていいという考え方の人は、それから先、何とも言い様がありません。

うちの話ですが、きょう、うちの黒谷本山から何人か来てます。平成十一年前後、坪井御前がうちにおられました。たまたま洛陽三十三ヶ所、京都の三十三ヶ所を復活することになりましたので、博物館に長年お預けしてあった重要文化財の千手観音、吉備観音に博物館からお戻りいただく遷座法要をいたしました。

そのときに坪井御前が、「ここはなあ、法然さんが念仏で産声をあげはった最初の寺やから、南無阿弥陀仏だけでええので、わしはようお参りと一言で帰るから、あんだ、あとはしっかりしゃべるときや」と言われたんです。

そこで法要が始まって入ったら、いっぱいの人。観音さんの信者で脇陣も外陣もいっぱいでした。そのとき坪井親

下が、ようお参りの一言で帰ると言っておられたんですが、燃えましてご垂示、三十分以上なさったんです。

控室に帰ってから、「御前さん、西国三十三ヶ所の話から補陀落渡海の話までようしゃべられましたなあ」と言いましたら、「そらなあ、法然さんの南無阿弥陀仏の寺やけど、観音さんも大事にせなあ。畳に念仏も説けへんしな」とおっしゃいました。

そのとおりです。いくら有り難い浄土宗の教えがあっても、畳に念仏の教えは授けられません。人に来てもらわないといけない。その工夫をするのがこれからの浄土宗僧侶ということですよ。

②うちはうち、よそはよそではなく、宗派を超えて、天台宗の寺でも真言宗の寺でも禅宗の寺でも法華の寺でも、よそから学ぶことはいっぱいあるということですよ。

法式の立場で言うと、それを儀式に生かす。例えば百万遍の数珠繰りをする。京都には百万遍の知恩寺、ご本山がありますから、毎月勤められております。八月には地藏盆という各町内のお地藏さんの祠の行事がありますから、数珠繰りは、年寄りも子どもも慣れているわけです。数珠繰りをして、ただ繰って、それを桐箱に片付けたら、それで

終わりです。数珠を繰ったというだけで終わりでしよう。

ところが、西山浄土宗のあるお寺とかよその宗派のお寺に行ったら、すぐに片付けないんです。箱に入れる状態で束ねまして、今、お参りしている人の腰をなでたり、肩に当てたり、お加持をするわけです。

ただ繰って、桐箱へ片付けてしまったらそれだけの数珠ですが、使用方法をちよっとひねるだけでお参りの人が喜ぶ使い方が山ほどあります。

成田山に行つて、護摩のときに、お札を炎で浄められます。そのあと、皆が並んで何をしてるかと言うと、女の方はハンドバッグ、男の人はカバン、財布を護摩の炎で浄めてもらうわけです。ああいうことをしてもらうと喜びます。

庶民が喜ぶことは何か。これを寺門経営で考えておかないといけない。別に浄土宗のお寺の本堂に護摩壇を設えて、成田山みたいに火をたけと言ってるわけではないんです。

一つのことでも檀家が喜んでくれる方策はいろいろあるわけです。宗派を越えて儀式を教化に生かす工夫を考えていただきたいというのが二つ目です。

③「単直仰信」、口で言うのは簡単ですが、経験するのは至難でございます。

難信の時代、一昨年も申しましたが、これは信仰の喜びを伝える師匠になかなか巡り会えない。一昨年は比叡山二千日回峰の酒井阿闍梨のお話をさせていただいたと思います。法式では西、東と言いますが、西や東と言ってる場合ではありません。

今年の五月にご縁をいただきまして、あまり西の法式の先生が東の五重を手伝いに行くことはないのですが、東京教区からお呼びがかかりまして、玉川組、祐天寺さん、九品仏のある世田谷界限、目黒界限のお寺でございますが、九品仏の浄真寺さんで五重相伝が組五重がつとまりまして、三年ほど前からのお約束で、回向しに來いということで行かせていただきました。

その最後のご回向の場でお参りの人も受者も泣いた、私も泣いた、お導師も泣いた。お導師を務められたのは、組内の長老さん、二老さん、三老さんなどが回り持ちでお勤めになっているのですが、それぞれに亡くなった息子の面影、私もちょうど今年が母親の一七回忌ですから、その面影がふつと脳裏に浮かびます。

お導師をされてた長老さんも亡くなった母親の面影が浮かんだと。ちよっと私もほろつといたしました。一瞬、声

が途絶えました。祐天寺の方丈が、「先生、何かありましたか」と言うから、「何か、あったんです。感じたんです」と。何を感じたかは祐天寺の方丈には申しました。

感動は伝わります。お互い、よいものは取り入れる。最近目は外に向ける、体験を通して信仰を伝えるのは難しい時分ですが、法式にしろ、御詠歌の詠唱にしろ、とにかく統一しよう、マニュアル本を作ろう、教科書を作って、それに収めよう。

いいことですが、それをする、応用が利かない。金太郎館のどこを切っても同じ顔の坊さんが出てくるということになるのではないか。金太郎館のような坊さんばかりだと面白くないと思います。少々お経が下手でも、いいお説教をする方はおられます。音感が悪いので、御詠歌を唱えるにはガラガラ声だけど、表の掲示伝道のポスターを描かせたらぴか一という方もおります。

得手不得手が誰にもあります。青色青光、黄色黄光と阿弥陀経にもあります。それぞれが持ち分を生かすような、これからの浄土宗僧侶。金太郎館ではなく、この住職は、この若和尚どこが持ち味、一番いいところか、それを生かせるようにする方法を考えなければならないと思います。

今年、四国八十八ヶ所開創一千二百年、いっぱいの人が宗派を越えて四国へ渡っております。お遍路しております。今年は私も檀家を連れて、何回かに分けて一周いたしました。歩いてません。ワゴン車で何人かずつ、乗って行きます。関西を夜中出発で、夜中のうちに淡路島を渡って、朝一番に室戸岬、足摺岬に着くように、夜、道がすいてるうちに移動する方法で行ってます。

行きますと、本堂の片隅、手押し車が置いてある。何だ、これとは思ってみたら、歩けなかった人が、近所の人、付近に住んでる、同行のお遍路さんに押したり引いたりしてもらってその寺まで来て、石段で蹴躓いて、その躓いたシヨックで立てるようになった。そこから歩いたので、手押し車が要らないと奉納されていった。そういうものが本堂にいっぱい奉納されてるわけです。

そういうのを見ると、信仰のない者でも、ああそうか、有り難いなど、目を通して有り難い世界に惹かれる。そういう機会は山ほどあると思います。

今、四国は先達会制度になったのです。四回以上回った人が案内先達を取れるような制度になっております。その人がまた、自分が回ってよかったら、人を連れて参るとい

う制度になったのです。

どういふ感動をするか、讃岐うどんがおいしかった。高知のほうに行つて皿鉢料理がおいしかった、カツオのたたきがおいしかったというだけではありません。景色もいいですが、人情に触れる、お接待に触れる。

水谷繁治さんという方がおられます。もう亡くなられましたが、尾張一宮の方です。その方の奥さんが脊髄カリエスで重病で動けない。これで最後、今生の思い出に八十八ヶ所を全部回れないかもしれないが、水杯で息子らにお別れをいたしまして、尾張一宮の駅を立つて、車いすを押せるところは押して、石段のところは、エスカレーターもエレベーターもありませんから、水谷さんが奥さんを背負つてお参りをされた。

今よりもはるかに交通が不便なときでございます。二十七番の神峯寺で奇跡が起こった。脊髄カリエスで死にかけてる人ですよ。山の急坂でおんぶして行つてましたら、奥さん、転げて背中から落ちたんです。歩けるようになって、それからみるみる回復して、病が失せてしまった。

その喜びを伝えるためにそのお寺にも、また六番のお寺にもご本尊を奉納されたり、その方がきっかけになって、

今、四国、何千人か何万人か知りませんが、信者会の組織を立ち上げた。

水谷繁治さんの足跡が四国にいっぱい残っています。そういうのを若い人を連れていつて、あれこれ説明すると、そういう世界もあるんだ、宗派は違うが信仰の世界があるということに目覚めてくれます。浄土宗の人を連れていつて、オンアボキヤベイロシヤノウを唱えなさい、南無大師遍照金剛を唱えなさいとは言いません。そういう信仰を伝える場所、人が不足しているのではないか。

本山の御忌やらを見ていただいても古色蒼然として時代的にどうかという人もありますが、あれはあれで儀式として見たらいいなと感動する人もいるわけです。感動すると、真剣になります。五重相伝もしかり、霊場のお参りもしかり、御忌法要の随喜もしかり。

法然上人は、「生けらば念仏の功つもり、死なば浄土へ参りなん」、我々浄土宗信者の究極の目的を一言で示していただきました。皆さんはお寺で生まれた方がたくさんあると思いますが、私のように鉄工所の鉄くずの中で育った者には、自分が好きで入ったこの世界です。

小僧に師匠は一々教えてくれませんか、目で見て盗む

わけです。兄弟子に怒られますから、今日、怒られても、明日は怒られないように、きょう、しっかりと復習するわけです。鏡鉞の音が悪いと言われて、きょうは許してくれるけど、明日また鳴らして音が鳴らないと怒られます。今日中に何とかしないといけない。

学ぶとは真似をする、盗むということです。師匠のいいところを盗む。兄弟子のいいところを盗む。そういうことができてきたのですが、今の浄土宗宗団を見ると、いろいろな本、DVD、教科書など、教材は多くなりましたが、聞きに行く手間を省いているだけです。

質問があったら先生にメールで聞く、電話で済みます。自分で辞書を調べるより、聞くのは簡単です。電話賃を払えば何分間で終わります。しかしそのことはすぐ忘れます。自分の足で歩いて調べたもの、自分で汗水流して調べた物は覚えますが、人から聞いたものは忘れますから覚ええない。簡単に聞く、覚ええないの悪循環だと思います。

④は前半の一番言いたいところでございます。人間的に成長せよ。法然上人は「身命財を捨てても法を説くべし」とおっしゃいました。役者さんはいいい演技がしたかったらどうするか。芸術家はいいい絵が描きたかったら、いい陶芸

の作品が作りたかったら、技術だけを磨いてもいけないわけです。

人間的に成長しなければ、いい作品が、いい演技ができない。歌手でもそうです。我々、坊さんの世界もそうだと思います。今の二十歳代、これから副住職になっていく人の世代、ゆとり世代の若者を見ると、言ったことは素直にしてくれますが、応用も利きません。後先がない。悪気はないのですが、こっちがするほうが早いという気がしますが、したらしただ覚えられません。その辺が法式を教えるにしろ何を教えるにしろ、難しいことです。

感動することに乏しい現代、我々は開経偈というお経で何べんも何べんも「我今見聞得受持」、我、見聞し、受持することを得たりと言うわけです。見聞受持したことは自分の血となり肉となり、やがて教化力となって表われます。人から簡単に聞いたことはすぐ忘れてしまいます。これが私が普段、一番思っていることです。

経験がものを言うのですから、浄土宗のお坊さんです、教師でございます。したらご本尊のお茶湯はお替えになりましたか。お花の水はお替えになりましたか。本堂の拭き掃除、掃き掃除、お墓の草むしり、お便所の掃除に至る

までなさいましたか。

お尋ねし、今、手を挙げていただいたら、ほとんどの人が、それは家内の仕事でございます。若嫁の仕事でございませう。わしはお勤めだけはするけども、花の水を替えたことがない、お茶湯を上げたことがない、お靈膳、供えたことがない、一年に一回、お雑煮を作って供える住職はまだいいほうです。本堂はお勤めにいくところで、お給仕するところでないという感じを皆さん、言われると思います。

私の師匠は明治三十八年生まれ。師匠が法要当日、行っていたのは本堂の掃除ではございません。トイレ掃除をしていました。行事の朝にはトイレ掃除。ですから私は、年間七、八回、お寺の行事がありますが、檀家が朝から手伝いに来ますが、「和尚さん、何してるのや。」トイレ掃除をしています。紫の衣を着て、鎮座しましてません。法要の朝には小僧時代からの名残りで、トイレ掃除をしています。

そういうことが少なくなってきました。ありがとうと言える小僧も減ってきました。何でもないことですが、大阪の駅で会って、晩御飯、一緒に食べに行こうかと誘ったこともあります。こちらはありがとうと言ってほしいがために晩

御飯に誘ったわけではないけど、普通の常識としたら、二日後か三日後、一週間後か一ヶ月後に会ったら、「先生、この間はありがとうございました」と言うでしょう。このごろの子は言いません。知らん顔。

それでいいんですか。私にもそうですから、恐らく檀家に対してもその人はそうだと思います。檀家から物を貰っても当たり前だと思う、礼も言わない、そういう坊さんが育っていくことは間違いありません。

十番まで言いたいことが書いてありますが、明日ありますから、半分残してきょうは半分まで言います。

うちの寺の前に村井さんという家があります。車を出して出ようと思ったら、ちようど子どもの通学時間で道いっぱいに子どもが広がって、クラクションを鳴らしてもかないわけです。うちの寺から歩いて一分か二分くらいいところに小学校があります。その小学校の正門のところで生徒を迎えて生活指導をしている先生に、村井さんが、車が来たり単車が来たらよけたらどうか。そういうふう先生は教育できないのかと言ったそうです。

今から十年ほど前ですが、その先生が何と言ったか。「道は皆のもんでしょ。」そういう先生が皆さんの檀家の孫

を育ててます。その子がこれから中学になり、高校になり、大学になり、いずれお寺の世話方になり、総代になるかもしれない。育ててる先生がそれですから、恐ろしい時代だなど。

人格形成は小学生のときが大事だと、工業繊維大学の三木先生という方がおっしゃってます。私は有り難いことに滋賀県の田舎の観音の里と言われる湖北で育ちました。小学校の先生はほとんど、男の先生は真宗のお寺の住職、女の先生はお寺の寺庭婦人です。

小学校一年、二年のときの天守志乃武先生は音楽の楽しさを教えてくださいました。三年生の蓮溪ミエ先生は、はじめということがやかましかった。四年生のときの古松祐教先生は、一年だけの担任でしたが、人間的な温かさを教えてくださった。親しみの持てる人間になれと、そればかりで、子どもと同じ目線で接してくださいました。

五年、六年のときは麓龍暢先生、お寺の御縁さんでございます。一日一分、揭示伝道の基本を小学生に、毎日ここに生活の目標を書いて、それをノートに書き写させて、揭示伝道の基本をこんこんと教えてくださった。そういう先生がいらっしゃったからこそ、今、私がここにいるのかな。

人格形成は小学生のときが大事と言われております。

憧れる師僧。それを追いかける弟子。追い越せたら最高ですが、追い越せ、追い抜けと書いてあります。これがあるべき宗門のこれからの僧侶を考える理想像ではないかと思えます。

それに反して、今までお話をした僧侶の常識前のマナーの低下。晋山式の茶毘布式というので、法式では譲り合いの精神が載っております。七月、八月の講習会でも、先生方が一生懸命汗を拭いてしゃべっている最中に、ぱたぱた扇で仰いで聞いている。

私たちの声明の先生、宍戸栄雄先生だったら、「はい、そこ」って怒られました。人の話を聞くのに扇で仰ぐとは何事か。そこで話を終わられました。

今、そういう先生もおられません。皆、当たり前でしょう。暑かったら仰ぐ。当然だと思っています。人の話を聞く態度ができていない。いろいろな講習会に行ってもそう思えます。

自分の意思が大事。私も京都で二、三ヶ寺、法類をして、いる寺があります。悲しいかな、住職が亡くなりまして、一ヶ寺は息子が、一ヶ寺は娘が、私が継ぐ、僕が継ぎます

と言ったから、一人は住職で継がせました。一人は本学の一回生に今年からお世話になっております。

「辞めるか?、辞めるなら今。継ぐか?、どうする。」

「継ぎます。私、やります」、「僕、やります」という自分の意思を尊重して継がしておりますし、養成の道に進ませました。

師匠から弟子へ教える。昔と違って、見て盗むということができない世の中になりました。インターネットでお経をダウンロードして覚える時代です。時代は変わったのかもしれませんが、昭和最後の小僧生活をした私が言うのもおかしいですが、昔のアナログの人間が言うことだと聞き流していただいたら結構です。半分までお話をさしていただきました。後ほど補足はさせていただきます。失礼いたしました。

○田中 お聞きのとおり半分でございます。残り時間が出ましたら、清水先生の追加をお願いいたします。

それでは今岡先生、総合研究所からの提案でございます。どうぞお願いいたします。

○今岡 総合研究所の今岡と申します。よろしくお願いいたします。総合研究所では僧侶の在り方について、長らく研究をしております。そうした結果が『教化研究』にも報告されているとおりでございます。

残念ながら、私は研究スタッフの一員ではないものですから、中身を詳しく説明することはできません。小澤先生、林田先生をはじめ、きょうここに大勢のプロジェクトメンバーの方がいらっしゃる前で私からプレゼンテーションしなればならないという非常につらい立場にありますことをご理解いただければと思います。

私のレジメに書いてございますように、総合研究所では「僧侶（宗教的指導者）養成の総合的研究」を平成七年から平成十年まで行っております。『教化研究』平成十三年のNo.十二の二ページから百九十八ページまでですから、膨大な量の研究成果を報告しております。目次だけでございますが、お示しさせていただきました。

今回、発表者を引き受けるに当たりまして、もう一度全体を読み直してみました。その中で私が非常に大きく共鳴するところが二ヶ所ございました。歴史的研究というものはそのなりの意味がございますが、今回の僧侶像を考える

という中で、特に私がこれはいいのではないかと思ったところは、まず基調講演で大南先生が取り上げました林田先生の宗教的指導者像はどうあるべきかということです。

念仏信者であり、願往生人としての宗教者であり、布教者、教化者としての宗教的指導者であることという記述がご 있습니다。これがまさに僧侶イコール宗教的指導者と考えた場合には、まさにびつたり当てはまるのではないかと思います。

そのあとに続きがございまして、念仏者であり修学を重ね念仏往生の道理をより深く強固にし、教化するものであることという但書もあります。さらに具体的には科学的合理主義や社会的風潮に流されず、一人でも多くの衆生を念仏信仰に結縁させるといふ布教教化の意思を持ち、現代社会を取り巻く様々な問題への応用可能な幅広い視点を失わずに修学を重ね、たゆまぬ念仏実践に基づく日々の生活に裏付けられた力によって凡夫を救済することができるのは浄土宗の念仏往生だけであるという信念を持って教えらる人という記述がございます。

僧侶像、特にそれを宗教的指導者像として考えた場合にはまさにこれこそが一つの姿ではないかと読み取らせてい

ただきました。また同じ報告書の中で最後にこれからの浄土宗僧侶養成を考えるというところで、亡くなられました牧達雄先生がお書きになっている文章がございます。これも一つ、感銘を受けたところでございます。

実は僧風刷新と生涯教育というテーマで書かれている文章でございます。江戸時代に、浄土宗あるいは浄土宗に限らず仏教が腐敗したと言いますが、そういう時代があった。そういうときに行われたのが僧風刷新の流れであるということが書かれております。

そこに捨世派と興律派、どちらかと言えば律を中心にお念仏を実践するという一つの流れがあったことが書かれております。

現代社会の中で尊敬される宗教的指導者というものを考えた場合には、自らを律することのできる人材が求められているのではないかということをこれから読み取った次第です。詳しくは『教化研究』に書かれておりますので、もう一度お読みいただければと思います。

私の第二の視点として、同じような調査を曹洞宗総合研究センターで行っております。大体浄土宗総合研究所が、僧侶像の研究、その前に行った葬祭研究も時期的には早い

時期に行いました。そのあと曹洞宗さんが同じテーマで行うということが非常に多いのです。

ここでも平成二十年三月三十一日付で『僧侶―その役割と課題―』という書籍を出しておられます。その中で現代の僧侶の問題点、浄土宗と共通する問題、それから曹洞宗固有の問題等々、いろいろな問題が指摘されており、

特に面白かったのは、情報化社会と僧侶ということで、実際に曹洞宗のほうが悪情メールを直接受けているそうでございます。そこで曹洞宗の僧侶に対して様々な苦情が宗のほうに届けられる。

例えば、法事の時間を予定より早く始めて早く終わってしまった。何でと聞いたたら、孫と遊びに行くからいいだろうと言ったということ。それから施主への配慮を欠く高額なお布施を要求されたというもの。お葬儀に百万、寄越さなければやらないと言われたと書かれております。また法事の予約のミスをしたご住職がしまして、自分のミスのせいにしないで、おまえが間違っただろうとごり押しをしたとか。事細かにいろいろな文句がいっぱい書かれております。曹洞宗さんも宗としてこれに対応するのは大変だと思いました。

逆に言うと、宗としてそういう一般の檀信徒の声を取り上げて研究のテーマにするということが浄土宗とはちょっと違った試みかなと思った次第です。

そのような議論を前提にした上で、求められる僧侶像ということで五つの項目を挙げております。第一章から第五章のテーマがまさに求められる僧侶像になるかと思います。

第一が人々から帰依される僧侶であります。第二が座禅と教義を説ける僧侶ということで、座禅をしてない曹洞宗の僧侶が実はいっぱいいるそうでございます。世の中では知らないだろうけれども、そういうことだそうで、座禅をし、座禅をきちんと説ける僧侶が必要だろうということでございます。

第三が儀礼主催者としての僧侶ということで、時には批判的になる人にさえ感動を与えるような儀式ができる僧侶と書かれております。

第四に人々と共に生きる僧侶。葬祭儀礼を通して僧侶は檀信徒とともに生きてきたという伝統を。曹洞宗ですから葬儀の源は曹洞宗だという自負があると思います。その葬儀を通じて檀信徒と強く結びついてきたという伝統を今後守って、檀信徒と付き合っていく、檀信徒とともに生き

る僧侶。

第五に現代社会に生きる僧侶ということで、社会福祉とか同悲・同苦の活動を行う僧侶が求められるということ、僧侶像として五つの点を挙げているのが曹洞宗の「僧侶―その役割と課題―」の骨子であろうと思う次第です。

ここまでは、教団がどういう僧侶像が望まれるかという調査・研究を行った結果でございます。それとその発端になりますのは、現在僧侶が社会からどのような視点で受け止められているのかという基本的な問題があるのではないかと思います。

ここでは「現代社会における僧侶の評価」というタイトルで書かせていただきました。いろいろなところが僧侶に対して様々な評価をしている。非常に耳の痛いところがございますが、こういう意見を無視するわけにはいかないだろうというのが社会からの僧侶の評価であろうと思います。

第一にお示ししたのが、浄土宗総合研究所調査「聴衆の目から見た法話の現状と課題」というレポートでございます。『教化研究』No.二十三にその結果が出ております。これは現代布教研究プロジェクトの中で行ったもので、本総合学術大会のポスター・セッションで、その発表をしてお

ります。興味のある方はそちらに行きますと、詳しいデータをみることも、また説明を聞くことができます。

この調査は、我々はいろいろなところでお説教をして、お法話をしています、聴衆はそれをどういうふうに聞いているのか、どう思っているのか、反応が我々自身には戻ってこない。大勢の前で話していますと、皆さん、首を縦に振っていただいたり、うなづいていただいたりする中でお話していると、わかってくれるんだ、きょうは話をして充実してよかったと思いがちですが、本当にそうなのかは聞いてみないとわからないということです。

そこで本山級の、例えば大本山増上寺ですと、日曜大殿説教があります。人数は少ないですが、お話を聞きに来てくださる方がいらっしゃいます。その人たちにアンケート用紙を配り、きょうの話はどうだったか、面白かったかとか、坊さんはどういうイメージを持っていたらいいのかなど、調査したわけでございます。

これは浄土宗の寺院だけではなくて、他宗の本山級のところにも行きまして、真宗も日蓮宗も全部合わせて集計させていただきました。回答数八百十五通でございます。多或少ないかは議論の分かれるところですが、私は十分大

きな皆さんからのレスポンスをいただいていると思います。

質問はいろいろありますが、その中で特に僧侶への評価というところで取り上げましたのが問11でございます。ここでは「僧侶に対して特に求めるものは何ですか」という質問で三つまで選んでいただきました。

本山のお説教を聞きにこられる方ですから、信者さんとしては熱心な方でございます。熱心な方がお坊さんに求める第一は、人徳の高さです。徳が高い。見ただけでわかるかどうかわかりませんが、徳が高いというのが一番でございます。

次がお説教を聞きにきておりますから、当然のことながら話がうまいということでもあります。第三位は親しみやすさ、第四位は日々の修行、第五位は教養がある。これも多分、親しみやすさ、日々の修行は徳の高さに結び付く要因ではないかと思えます。

やはり人柄、そういうものが僧侶に求められているのがよくわかるし、なおかつ人柄がいいだけではだめで、我々の宗旨でいきますと、お念仏を説ける、話がちゃんとできるというのが重要であるのが一つで、篤信の信者さんたちが見た僧侶像になると思います。

次が批判的なものでございます。皆さんご存知の上田紀行先生がNHK平成二十三年三月一日放送のクローズアップ現代「岐路に立つお寺」問われる宗教の役割」の中で、発言された内容でございます。

約九割の方が仏教に対して良いイメージを持っています。次に寺に対して良いイメージを持っている人は聞きますと、二割五分ぐらいに減ってしまいます。さらに僧侶に対して良いイメージを持っている人と聞くと一割ぐらいになるという話をしております。お寺とかお坊さんは仏教をやっていないと思いますという発言であります。

我々は仏教徒であると確信をしているわけでございますが、その仏教徒であると言っている僧侶たちが傍からどう見られているかと言うと、彼らは仏教してないと見られているということでもあります。これは大きな痛烈な批判であると思えます。

次に、昔、名刺を貰ったときは勝桂子（カツケイコ）と振ってあったのですが、最近はスグロケイコさんというそうで、『いいお坊さんひどいお坊さん』という本を出しておられます。

社会的な活動をしているお坊さんはいいお坊さんと言っ

ています。悪いお坊さんはいっぱいいるという話でございます。五十人からアンケートと取ったということです。

あるとき焼き肉を食べていたら、僧侶の団体が入ってきて派手にビールで乾杯して、楽しそうに宴会を始めました。僧侶は焼き肉店で大騒ぎしないものと思っていたのでショックでした。(四十歳・女性・雑誌記者)

僧侶の会合に書道用品を出店するために手伝ってほしいとの依頼があり温泉地に行きました。百人以上はいるかと思われる僧侶とそこご夫人方の会合は、それはそれは華々しく、片隅に設けられた書道用品や草履、光物、その他グッズ、高額商品を含め飛ぶように売っていたのを思い出します。

宴会にも同席しましたが、お酒の飲みっぷりも半端じゃなくて豪快。ねえちゃんも二次会、来いやと一つの部屋を開放して促された二次会でもこれまた豪快な飲みっぷり。それ以来私の僧侶のイメージは、飲んべえ、金持ち、奥さんが派手になりました。こういうことが五十個、書かれております。

皆さんも思い当たる節があるかもしれませんが、ここに來ているおよそ二百名の僧侶の方々はこんなことはないとい

思います。

次に西山浄土宗西部青年僧の会が『僧侶はどんなイメージで見られているのでしょうか？』葬儀社の方に聞いてみました』と質問をしたということでございます。その中でいろいろな問題があります。

僧侶に不信感を持っている、92%。高級車に乗ってくる僧侶を不快だと思えますか、80%。「坊主丸もうけ」だと思えますか、80%。僧侶はお金に執着していると思えますか、79%。

葬儀社の方はどうも僧侶に対してよいイメージを持ってないようだということがよくわかります。これは葬祭社者の方たちに対しても我々も悪く言っています。今、葬祭をリードしているのは葬儀社で商売のためにやっているという意識がありますから、お互いに競争関係がございますので、これを鵜呑みにすることはできません。こういう人たちが多くいるということは考えておかねばならない。

一般の人がどう思っているのか。ネットの中でお坊さんに対してどう思うか意見を求めているところが結構あります。これを見るといろいろな意見があります。YAHOOの知恵袋は一般によく寄与されているサイトだと思います。

その中で「みなさまにイメージしているお坊さんとはどういうものですか？」というのでベストアンサーに選ばれた回答は、お寺は幼稚園や駐車場で儲かっている。これは正しい表現だとは言いませんが、そういうイメージを持たれている。

宗教法人は非課税なので、儲けは丸々使える。これもそうだとはいいません。事実とは違っていると思いますが、そういうイメージを持たれている。

観光地の有名なお坊さんはタレントみたい。お寺の後継者が少ないので、次男三男でも養子の口がある。

全員が思っているとは申しませんが、こういうことを思われているということも、我々は意識をしなければならぬということでもあります。

そこで浄土宗僧侶像ということでは最後のところに入ります。私が望まれる僧侶像と言ったときに、我々は具備すべきものはいっぱいあると思います。全部目指したらスーパー僧侶であります。スーパー僧侶はなかなか難しい。私はこれ、私はこれという僧侶ができてくる。私は教育学だ、私は法式だ。私は布教だ。それがそれぞれがここに

だけども、これだけは基本的に具備していなければならないというものがある。それはまさに学校教育とか、いろいろな研修プログラムで教えていくべきものであると思います。

ただそこで私が懸念するのは、例えばここにいる二百名の皆さん方に再研修、再教育をしてもっと立派なお坊さんになつてくださいと言って、実際に多くの人たちからの評価を受けるような浄土宗のお坊さんは立派ですねという評価が得られるかと言うと、皆さんは相当いいお坊さんですから、再研修をしてちょっとグレードが上がっても大きな評価は出ないのではないかと思います。

そこで考えましたのは、僧風刷新であります。どういうことかと言うと、最低の者をどうにかするということではないか。最低の者をどうにかするしか、やり様がない。

それには江戸時代に考えてたようにある程度僧侶の身の律し方みたいな最低限のものは守らなければならないという形の僧風刷新が必要ではないかということでございます。プラスを増やす、我々、できのいいお坊さんからできの悪い方々まで、これを分布で表してみますと、正規分布の形になると思います。正規分布の高いシグマのところを大

きく育てるより、下のほうの者をいかに救い上げるか、拾い上げるかということが重要ではないかというのが私の提案でございます。

以上です。ご清聴、ありがとうございました。

○田中　ありがとうございます。ほぼ時間をお守りいただきながら、先生方からご発表をいただきました。心残り清水先生のものが半分で止まってしまったということでございます。明日、その続きをお話しいただけるといこうとであります。

いろいろな立場から捉えていただきました。松岡先生には私の言葉で言いますと縁の変化です。明治維新による。これは政策的なこともある。周りの変化によってお坊さんが変化せざるを得なかったということです。

僧と俗とのほがまで、先生が言われたのは、世間がお坊さんは我々と同じだと捉えてしまっているとおっしゃった。逆はどうなんでしょうか。お坊さんのほうにも、俺らだって普通の人間じゃないか。逆に迎合して、合してしまった。我々が一般の人たちに自分たちの生活様式まで合せてしまった。

例えば、今岡先生はきつい言葉で最低の者と言われたのですが、合せてしまったということは、皆、ベンツに乗ってるから、俺も乗っていいじゃないか。つまり一般の人たちに生活を合せてしまった。あるいはそれ以上の生活をしてしまっているという面です。

例えば宴会で酒の飲みっぷりは立派で、お坊さんはお金持ちで、奥さんがどうのとおっしゃった。そういうように見えてしまう。これは私もちよつと思ひ当たるところがあります。奥さんがどうのこうのは、私のところ、ないですよ。私はあるかもわかりません。

そのように人から見られたら、お坊さんってすごいな。お金たくさんあるんだと見られてしまうような生活そのものになっていくということもあります。従って、こういういろいろな人の目が問題になるといことも含めて。

松岡先生には寺離れと僧侶離れのところで、恐らくこれは寺院の空洞化だろうと思います。寺院の役割が空洞化していった。つまり外注になっていったということも含めて。清水先生のは明日、お聞きをしておまとめするとして、今岡先生のお話は教員がデイグリーされていくように、これからひょっとしたら檀信徒によるお坊さんFDがあり

得る。ディグリーは評価です。信徒さんから、檀家さんのほうからご住職の評価表が出てくるようになるだろうということです。

それにしても気にかかるところ一ヶ所だけ、「お寺さんは仏教をやってない」という言葉です。その発言があつたとすれば、発言したほうの信者さんたち、一般の人たちと捉えられてる仏教は一体、我々がやってない仏教。お寺さんがやってない仏教という言葉の裏側に、何があるのかな。仏教はどのように捉えられているのかと、いろいろなことが気になります。

それから強力な言葉、むしろここにご出席の先生方よりも最低の者をどう引き上げるかのほうが大事だろうという厳しいご意見もございました。これらを含めまして、明日、そこにお座りの私が一人一人、ここにお立ちになつていただいて、僧侶像を考える、語るとすれば、一体何を語るかということ意識して臨んでくださいと、最初にお願いしました。

明日はそれぞれ少しだけ言い残し分をお話をさせていただいて、その後、皆さんのご意見等、頂戴しながら進めてまいります。

きょうはありがとうございました。ちょうど時間でございますので、きょうのシンポジウムを閉じさせていただきます。

(了)

シンポジウム 第2日目

これからの浄土宗僧侶像を考える―現代社会をみすえて―

■ 発表者

松岡玄龍
清水秀浩
今岡達雄
田中典彦

いしたいと思っています。

きょうは逆に今岡先生から、よろしくお願いいたします。

○今岡 私、昨日の資料の「浄土宗の僧侶像とは」の説明が行き届かなかったのではないかとということで、少し説明をさせていただきます。

なくても教師だというのは、社会は変わっていきますし、人との接し方もどんどん変わっていかねばならない。

そうなりますと、生涯を通じての教育が非常に重要であるということでございます。それを眼目としまして、現在でもいろいろな研修会、講習会が行われているのだと思います。

○司会(田中) ありがとうございます。先生の資料の裏4に、浄土宗僧侶像ということで具体的に書いていただいております。それに基づいて言い残しの弁をお願いしたわけがあります。

それでは続きまして、清水先生、少々時間をお取りしますので、どうぞよろしくお願いします。

輪が広がっている。今、ここに私が居合わせる。偶然ではなくて必然があるということでございます。このことに気付いたら、開宗八百五十年に向けて、今ここに皆さんがいる、私がいる存在価値を問ひ直すいい機会であろうかと思えます。

昨日は表面をお話しさせていただいたので、きょうは裏面7

「我行精進 忍終不悔」

皆さん、ご存じのように平成元年でしたか、美空ひばりさんという有名な歌手がお亡くなりになりました、二十五年ほど過ぎました。女性の国民榮譽賞第一号ということでございますが、未だに私の頭の中には港町十三番地とかそういう曲がかかっている。

の参事さんに笑われました。

お布施でいただいた金封の古手を再利用して、そこへお金を包んで持つて行つたんです。今、大阪教区で檀家でいただいたお布施の封筒を再利用してくる者はないと笑われましたが、私はそのように師匠に習いました。始末するんですから。

するか。それを考えるときではないかと思ひます。

きようは総長もいらつしやるのであまり宗の批判もできません、かなわんなど思つてますが、一言ぐらい言つておかないと。

例えば僧侶養成の課目に詠唱が近年、入りました。御詠歌。昨日も言ひましたが得手不得手があつて、苦手な人もいます。皆、金太郎飴みたいに同じような僧侶。あれを受けたら、しないといけない。月影を知らない浄土宗宗侶を育ててもらつたら困りますけど。

別に全員を詠唱教司にするわけにはいきません。全員詠唱、どこまでさせておられるか、適材適所があるはずですよ。もっとやるべきことがあるでしょと私は思ひます。

塔婆を書かせたら、汚い小学生みたいな字、これ、拝めるか。中陰表を書かせてもそうです。加行で洒水聞いたか知りませんが、真言宗みたいに一人一人が護摩壇に上がつて、焚かせません。先生の話を聞いているだけ。

いざお寺に帰つたら、洒水わからない。へのへのもへのを書いてゐる。何をしたらいいかわからない。やらせていないから。実践の場が浄土宗の場合は少ないです。

申請書の字が汚い。これも私、六年間、宗務庁に居つて

つくづく思ひました。皆様から出てくる申請書の字。汚い字やな、こんな中で中陰表を書かれたらかなわないな。私が檀家だつたらそう思ひます。

字が汚い、塔婆が汚い、年賀状は印刷になつて、物を書かないでしょう。機械任せ、これがいかんです。これからの僧侶は、そういうことを手を抜かない。

私が恐れる僧侶像、ナイナイ僧侶と書きました。せっかくお金を掛けて、宗報や浄土宗聖典を送つてくださるのに、タンスの肥やし。まず見ません。先月号の宗報、読んだか。うちの式衆会の若いのに聞いたたら、見たことありませんと言ひます。読みません。見ない、わからないことは聞きません、恥ずかしい。自分で調べない。

昨日も言ひましたが、メールか携帯電話で先生、あれがわかりません、これがわかりません。聞くのはただですから。すぐ安易に聞いてくる。聞いたことはすぐ忘れるの悪循環でございます。

機械に頼つて書きませんから、字もきれいになりません。見ない、聞かない、調べない、書かない、読まない。

これは私、びつくりしました。浄土宗のお歴々が寄つて、浄宗会、本山会があります。西山のお寺、本山で浄宗会が

あったときに、十四行偈を読まれます。「先勸大衆発願帰三宝 道俗時衆等各発無上心生死甚難厭、我々、鎮西派の人、誰も読めなかった。一人、代表して大きい声で読んでおかないとね。

誰も読めないのか。「我建超世願」と阿弥陀経は読めるけど、それ以外は読めないのか。西山の人も時宗の人もいたけど、恥ずかしくて恥ずかしくて。読んだことがないのか。小経でさえそうですから、三部経や礼讃、読んでないでしょう。

一番怖いのが、私も恐ろしいし、宗門として恐ろしいのは、やる気がない、関心がない。こういう人は浄土宗のお寺の跡継ぎになってほしくないです。昨日も言いましたが、適材適所を見極めることが大事ではないか。

マニアルばかり作っても真の能化は育ちません。重ねて申し上げたいところでございます。この9のところは、昨日も触れましたので、さらっと流させていただきます。

暴れん坊將軍という時代劇がありました。松平健さんが黒谷にもよく来てくださいましたし、化野にも来てくださいました。白馬にまたがって去り行く姿がきれいです。後ろ姿が。

後姿、拝まれる姿がきれい、唱えてる念仏の聲が自然と有り難さがにじみ出る僧侶がこれから望まれる。難しいことは言わなくてもいいと思います。字を書かせてもきれいな字で、和尚さん、塔婆を書いてくださるし、白木の位牌もきれい。お経を唱えてもらってもいい声で唱えてくださる。いろいろなことを聞いても何でも教えてくれる。

これが檀信徒が求めている僧侶像ではないですか。

10に僧侶の使命は、信仰の喜びを檀信徒に伝えることと書かせていただきました。まず師匠と弟子の関係は、昨日も言いましたが、私の一番目の得度の師匠は、勸学桑門秀我の直弟子で一番長生きいたしました。最近亡くなりました。桑門さんの一字をもらって、私に秀の字が付いています。

桑門秀我という方は、法主に何回推戴されても固辞して受けなかった。田舎で小僧を育てるのが私の職分でございます。決して受けず、出雲の神門寺に留まりました。

えらかったのは、頼まれて口減らしで来た百姓の息子、あるいは頼まれて法類から預かっている子、いろいろな弟子が何十人、神門寺にいたそうです。毎月、その子らが仏尊などに通つてると、血もかかってない弟子に学費を師匠

が送つてた。毎月です。京都のお寺に隨身している自分の弟子にも学費を送つてた。

田舎ではどうかというと、朝の九時になったら法衣に如法衣を掛けて、自ら喚鐘を打って、わかつてもらわなくとも浄土宗の講義を一時間半ないし二時間、お昼までの間、毎日欠かさずしていました。それが桑門秀我という方でございます。

浄土宗事務総長になるまで、そういう制度のない前、浄土宗執綱と言っていた時代の人です。桑門師匠は偉かった。私の師匠がずっと言っていました。そういう師匠が、今、何人おられるかということです。

亡くなられた吉沢堯州という方が二十五霊場の正林寺さん、私の同級生のおじいさんです。布教師さんで、共に行動させてもらうことも多かったですが。

その知恩院の布教師会長を経験された吉沢師が私と同じ枚方、うちの近所の出身です。「布施なき経を読め」ということを教えていただきました。逆に言うと、布施をいただくだけの値打ちのあるお経を読めということです。布施なき経をどれだけ、あなた、あげてますか。毎日の積み重ねが大事です。

お布施をいただくお経は、お葬式でも年忌でもありますが、毎日のお勤め、お布施のないお経をどれだけ読んだかが僧侶の値打ちを形づけるのではないかと。

第二五三天台座主、遠い昔の人のように思いますが、山田恵諦というお座主が比叡山におられました。その方は百近くで亡くなりましたが、晩年になるほど、お内仏でのお経が長かった。

常侍で付いてる内侍の人が、御前さん、エンドレスになつてきた。おかしくなつてゐるのではないかと。心配して御前さんのところにそおつと行つたら、世話になつた人のご回向がだんだん、毎月毎月増えてきた。お経がエンドレスになつたわけではない。それだけ世話になつた人のご回向を丁寧になつてた。そういう師匠の姿を示すのが大事な。

観音さんでも、うちにも千手観音、柳谷の観音さんの分身をお祀りしています。観音さん、手を合せて、我々のほうを拜んでくださっています。我々、後ろを振り返つたら、観音さん、我々の背中から拜んでくださっています。

後ろ姿を拜まれる、書いた字、書いた塔婆を拜まれる身の自覚が僧侶一人一人に大事なのではないかと、そう思います。

昭和六十二年だったと思いますが、大五重を受けさせていただきました。三上人遠忌記念、これは服部英淳という勧学の最後の講義というのでどうしても受けたかった。受者の中で私が最年少でした。

お隣にいらつしやる松岡先生もたまたま同じ班でした。布団並べて寝た、その隣に我々の班長は服部法丸先生、そのときはまだ御前ではございませんでした。私は仏前奉仕でした。

服部英淳勧学の最後の勸誡を聞かせていただきました。その一週間の大五重の最後の最後に、これだけは、煮詰めに煮詰めた結論を藤井猥下がおっしゃった言葉が最後に書いてあるお言葉でございます。

僧侶というのは、「自信教人信あるのみ。あとは皆さん、大五重をお受けいただいたおひとりおひとりの念仏教化の行動が大悲伝普化の行いとなって、これが一つ一つ、花が咲いて、実りを上げていくんですよ」と、懇切丁寧に藤井猥下がおっしゃったこの言葉を肝に銘じて、切々とご教導された御前さんの恩に報いたい。

「仏法の大海には信を以て能入とす」、大智度論の説でございます。単直仰信・決定往生の信、昨日もあつた言葉で

ございます。浄土宗は信行双修ですが、つづめれば「信」。阿弥陀仏に関して「信」。

この信に至るために僧侶の資質向上の勉強会も大事でございます。かと言って、あまり欲張り過ぎると、郷土のこゝろに「商売とでんばは大きくなつたら潰れる」というのがあります。

慎ましかにしかも伝統を守りながら、教えを受け継いでいく。守るべきところは守って、攻めるべきところは攻めていく。そういう姿勢が大事なのではないかと思います。で、1から10にまとめさせていただきました。

言い過ぎたきらいもございますが、その点は平にご容赦いただいて、現場の者がそういう思いでやっているということでお聞き流しただけなら結構かと思ひます。大変失礼いたしました。

○司会（田中） ありがとうございます。法式の代表でお話になってるのですが、お説教師さんのお説教を聞いているような感覚で聞かせていただいた。どうなってるのかと思ひました。

それはそうでしょう。全ては一つです。教学も法式も行

き着くところは一つでありますから、それでいいわけです。先生は、そこにお座りのそれぞれの人が、私は浄土宗僧侶であるというまず自覚を持ちなさいということそこに全てが集約。

そして阿弥陀仏に対する信を持って、見よう、聞け、調べよう、書け、読め、やる気を出せ。こういうお坊さんであつてくれたらいいんだというようにまとめさせていただいてよろしゅうございますか。

いろいろとお話しいただいたんですが、後ほど先生に質問があつたら具体的に質問ください。

続きまして布教師から松岡先生に言い残しの弁をよろしくお願いします。

○松岡 失礼いたします。今、お言葉がございましたが、布教師よりかなり布教師のような素晴らしいお話のあとに私がするのはいかかと思つて、内心どきどきしております。昨日、お話をさせていただいて、拙い非常に雑駁な話でございました。それに付加さしていただきまして、少しお話をさせていただきます。

昨日は、僧侶は教師、教師は布教師。浄土宗では僧侶の

ことを教師と一般的に言うわけです。教師と言う以上は、何を教え、何の師であるかということをしつかりと受け止めなければならぬということをお話し申し上げました。

そこで私どもとしては浄土宗お念仏の教え、法然上人のみ教をどう伝えていくかということが教師として、僧侶としての第一義ではないかと思ひます。布教に関してよく聞く言葉で私は布教師ではないからという浄土宗の僧侶の方もおられます。

ではお念仏や浄土宗の教を伝えないで、何で僧侶かという気になります。その方の言われるのは多分、お説教をしてお寺を回り、あるいはどこかでお説教をする人を布教師と認定していると思ひます。

しかし浄土宗の規則にもありますように、本宗の教師は布教伝道を行う者とする定義されている以上、全ての教師が布教師であることになります。その布教の内容は一般布教、指定布教ご親教などがございます。

一般布教は随時行ふ布教ですから、お通夜であろうが法事であろうが、あるいは日々、お檀家の方と会ったときに、お念仏のみ教をお話しすることが布教であり、教師の仕事であらうと思ひます。

ちなみに続蓮門住持訓をお示しになりました仏定上人はこのようなことを言われております。これは私、いつも心に思っていることでございます。

「たとえ話下手であろうと、自分で説法すべきである。僧侶として資格をいただいたのは、仏法を広め、人々を教化するためではなかったのか。」

仏法を広め、人々を教化することなくして、僧侶と言えるのかというのは、真にそのとおりではないかと思えます。ちなみにここで、私が日ごろ感じていることを皆様方にご紹介させていただきます。昨年まで十年あまり浄土宗の布教師養成講座の指導員をさせていただきました。この指導員をさせていただいて、参加している人たちの姿勢に浄土宗の僧侶像の素晴らしさをものすごく感じたのでございます。

どういふことかと申しますと、受講された方々は皆さん、教師の資格を持っている、僧階を持っている方でございます。何ら義務もございません。しかしながら一年に前期・中期・後期と五日ずつ全国から一定の場所にお集まりになる。それを三年間、初級、中級、上級と続けるわけです。ですから四十五日間、これに費やしている。

なおかつそのために法務を投げ、旅費、賄費を掛けてとなりますと、一人百万ぐらいの負担となっているのではないかと。浄土宗の教師の中でこれだけの負担をしながら自発的にこれらに類する研修などに参加している人たちがどれだけいるだろうか。

この会場に何人かの受講された方がおられます。その方々の姿勢、そこに何かを求めようとしている姿を非常に尊く思っております。それ故、教師は布教師であるべきだと思っております。そうあるべきだと思っております。

布教ということを考えるとお説教をすることだけのことではない。昨日も申し上げましたが、やはりその人の佇まいによる、朴訥でありながら、一言、二言が素晴らしく胸を打つような言葉はたくさんあると思います。

布教師として実際に説教に歩いている人でも、立て板に水のごとく一時間、二時間お話しくださる方もいるでしょうが、日々お念仏をお唱えし、檀信徒と共にある老僧がぼつと一言「念佛申しなさいよ。お浄土に生まれようね」とそれだけでもって、「ああ、私も念佛を唱えよう」と言う姿に変わることも強くあるように思います。

大南先生が布教のあり方について、三人称、二人称、一

人稱というお話をされて、一人称の布教をと言われました。それを考えてみたのですが、人生経験の浅いお若い方が一人称でお話することはそうそうできることはないのではないか。

しかし実体験では語れないかもしれないが、ひたむきに念仏を唱える姿勢は表せると思います。

私は僧侶は、ひたむきな姿勢、何かをしている。僧侶の一分と申しますか、余人にはできないようなことをあの人がやっているという姿があればこそ、それを元祖様のみ教えにかぶせて、あの人が実行しているお念仏ならばという姿勢でお念仏を唱えていただけるのではないかと思います。まさしくそれが布教の根本である身業・意業につながっているのではないかと思います。

今一つ、ややもすると僧侶は独りよがりと言いますが、檀信徒、一般社会の方々と乖離して、その代行に終始しているような気がいたします。

私たちは教え、それを実行していただくための手立てを示していかなければならないと思います。ところが社会の人たちは、お坊さんはあそこであいうことをやっている、ああ素晴らしいなあ。とギャラリ―、見物者で終わらせて

いる。

本来は舞台上上がるのは檀信徒、一般の方々が舞台上がり、その舞台上がるために手立て、工夫をして、舞台上がりますように、一緒にお念仏を唱えましょうと進めるのが我々であるはずです。

我々が代行して、やっていて、それでおしまい。それに甘んじているような気がしてならないのでございます。私たちの使命は檀信徒をステージに上げて、そしてお念仏を唱えていただくような方をより多く育てていくと言いますか、導いていく。まさしくそれが僧侶であり教師ではなからうかと思えます。ありがとうございます。

○田中 ありがとうございます。昨日の発表に続きまして、まとめるような形でお話をいただきました。

私からは全く異なったお話を申し上げます。皆様方の檀信徒様はほとんど日本のお方でしょう。中には外国の方も含まれていることもあるかと思いますが、大半は日本の方が皆様の檀信徒様でいらっしゃると思います。

そこでまず我々が念仏をお伝えさせていただくにしても何にしても、相手をしつかりと知っておいていただく必要

があらうかと思っています。

日本人は形容詞を非常に大事にします。名詞よりも動詞よりも形容詞を非常に大事にします。つまり形容詞は、何を私がどう感じ取るかということです。それを意識するとはどういうことか。ひっくり返すと、人の目が非常に気になるわけです。お互いに人の目。

なぜこんなことを言うかと言いますと、今、人の目が一つのトレンドを作ってしまったんです。私どもにもその具体的なことがあります。「いまどき、そんな立派な葬式、法要は誰もしないのよ」というトレンドができ上がっていると、皆、それが今の風潮だと受け取っていく。お金も掛かるということになる。

こういうことを作り上げてきたのは、檀信徒ではもちろんありません。施主様は気にしております。「うちの家では和尚、どれぐらいのお葬式、具体的に言うとお坊さんの数です。五仏だろうか三仏だろうか」ということも考えています。ほかの人から、「何言ってるの、今の時代にお坊さん五人も来てもらうような、あなたのところ、そんなことをするような家なの」と言われて、昔は家柄を自分で理解しながら自分でお決めになったのですが、今は違い

ます。

流れ、そのトレンドを作ったのがおります。それは業者です。つまり葬儀屋さんという業者さんが巷の声を耳に入れて、そうそうお坊さんのお葬式、密葬というのがああるいは会社の社長さんのお葬式、密葬というのがある。

密葬はご承知のとおり、本葬の前にあるのです。ところが、この密葬部分だけを名前を変えて、家族葬という名前で呼び始めた。私は噂に聞いたことがあります。この名前を付けたのはお坊さんです。あるお坊さんにヒントをいただいて、密葬を家族葬と呼んで使っていくとしたのが業者さんですが、その裏に名前のヒントを与えたのはお坊さんということを見ました。

このように日本人はトレンドに流される。そうでしょう。今度 아이폰 か何か、すごいのが出ましたよ。皆、新しいものに注目する。いまどき私のように古い携帯を使っていると、笑われます。流れの中に入っていて当たり前だという感覚です。

つまり日本人のライフスタイルにまで流れ、流行に従ってないと少しおかしいのではないかという風潮ができあがっています。

その風潮が次に人の死と動物の死をほぼ同等に扱ってゆく方向になります。ご承知のとおり、直葬。直葬って、お坊さんもないのに葬と言うなという冗談を言ったことがあります。字が違うのをわかっていて。

直葬と称して、ご遺骨はどうしますか。いや、要りません。いや満中陰、満中陰、そんなもの全然関係ありませんと、最近は言うわけです。犬や猫のお骨と同じところへ入れてくださいという感じになってきています。

しかもこれがトレンドになっていく。流行、それが当たり前だ、それがいいという方向に築かれていってしまいます。

特に日本人は、私の言葉で言うと、自らが生きることの意味や価値を考えることはほとんどないわけです。自分がこの世の中に生きていることの意味と価値です。

お釈迦様は真剣にこれを求められて、我々にお教えになりました。日本人はどうも考えるということが向かないのです。自分がこの世の中に生きている意味と価値はどこにあるんだろうか。

真剣に人生を考えたならば、行き着く先は必ず宗教です。つまり我々はそういう問題に当たらざるを得ないのです。

それはなぜかと言うと、生きることの根本と究極というところへ心が行きますから、そこに仏という宗教的なものに必ず気付くのであります。

そこまで行かないのです、日本人の持っている信は。一つ横にあるのは、私はよく聞いたことです。「神は頼み」、神道は頼みに行くところ。「仏は生きる道の導き」と聞いたことがあります。

神様には、五円をほり込んでいいご縁を頼みに行くのです。五円ほり込んで五億円くれることを頼みに行くのは神様。頼みに行くところだ。

仏は頼むところではない。自らの生きことを照らし合わせて、導いていただく。導きをいただくところ。従って、信と言っても少し違う。日本人の中では信というのは同じような感覚で捉えられている。従って違うということも教えざるを得ないのでしょう。

今、私が申し上げたいのは、先ほど清水氏が最後のほうで、「信」だとおっしゃった。そうです。我々はこのようにな生きることの意味、価値を考えたことのないような日本の方々に信を思い起こしていただくことを導く立場にあります。すると念仏による、あるいは信に基づく念仏を唱え

られるトレンドを浄土宗のお坊さんから作り上げていく必要があるということです。それが非常に大事になると思います。

では、どういうお坊さんが求められるのか。結論みたいなことを言っただけませんが、清水さんも言っています。本当に極めて当たり前のことです。なすべきことをなすべきだということになります。

具体的に言うのと、難しい言葉では三学を修めることでしよう。お坊さんは自分の生き方を自分で戒めながら、五戒に示されているとおりです。つまり、殺すな、盗むな、嘘つくなということになります。五戒を保っていくことを自分の生活習慣の中に位置付けていくこと。

それから念仏です。法然上人のみ教えに従ってしっかりと念の中に生かさせてもらうという心を定めることです。「定」はもつと難しいのです。精神統一ということでしょうけど。もうろうろするな。しっかりと念仏に生かされていく私だということで、ここを定めなさい。

そしてそのお念仏を通して信者の方々にいかにそれをお伝えしていきけるかという「慧」を絞りなさい。智慧を絞りなさい。学問的に言うと、曲がった解釈だと思います。

しかしこの際、わかりやすく、念仏の道をどう人々に伝えさせていただくかという智慧をしっかりと自分で絞りなさい。

その智慧は、それぞれにあるでしょう。清水先生の言葉で言うと、金太郎飴みたいな、どこを切っても同じような姿の坊主を作ってもしょうがないと。それは無理です。作ることも無理。

従ってそれぞれ持ち合わせた慧でもって、念仏をいかに伝えさせていただくかということだろうと思います。

その根底を言いますと、先ほどの「ないない」を「あるある」に変えることでしよう。見よう、聞け、調べよう、書け、読め、何よりもやる気を持つということにつづまると思います。

こういうわけで、我々は少し日本人の心の状態もしかりと、まず対峙しようと思ったら、相手をしっかりと見詰めておく必要があると思うので、そういうことを加えさせていいただきました。

私は自分の書いたところの最後に、今、浄土一宗が目指すところは、「劈頭宣言」の実践だから、それを受け取って、各自、一人一人が宣言を実行していくという立場に立

って進んでいく。これが一つの道だと考えております。

お坊さん道は先ほど申したとおり、しっかりと事実を捉えながら、そこに応病与薬ではないですが、どういう薬を差し上げていくか。言葉は悪いのですが、念仏こそ我々の生きていく道だ、そして救われ、往生させていただく道だというトレンドを皆で作っていかねばならないということです。

「あなた、お寺に行つて来た？お念仏、申して来た？行かないとだめよ」という形です。先ほど申したように、いまだき立派な葬式をしたらだめなどというトレンドを拭い去っていくためには、再度、お坊さんのほうから新たな流れを作り上げていく必要があるのではないかと思います。

以上、約一時間にわたりまして、それぞれの言い残しの弁がございました。発表者のほうのお話はこの辺で一旦止めまして、皆様方から昨日、質問票をお受けしました。その質問票に従ってお答えをいただこうと思います。

質問者のお名前を申し上げる必要はないですね。そのように進めます。

今回のシンポジウムは、僧侶像ということでありますから、その議論が拡散せず、少しでも結論へ導くようにして

ほしいというご要望でございます。そのご指摘を汲ませていただいて、言い残しの弁では具体的にお坊さんの像を示す方向でお話をしていただきたいと各先生にお願いしました。そのとおり、進んでいるものと思います。

ある先生からは、全部は読みませんが、宗教学には世俗の価値を相対化する姿勢が必要ですが、現実には自分も含めて妥協している有様があるとご自身のことをおっしゃっておられます。

僧の道の修行があつてもよい。これは全てのものに関わっていく関わり方に変化が生じるようなお坊さんです。僧道の修行があつてもいいと思います。僧侶には一般の人が見逃している問題に光を当ててこそ、真価が見出せるのではないかというご意見です。

まさにそのとおりだと思います。私は先ほど、我々は対象、日本の我々の所化のほうの在り方にも目を開いていたいて、今、何をすべきかということを問うことが必要であるうと申し上げました。

一般の人が見逃している問題、これは自分が生きていることの意味と値打ちというものを全く振り返らない。そう

いうことを考えようとしな。日本人独特であります。そういう人たちに対して、いかに信を醸成していくかということが求められていくことだと思ひます。見逃している点は、恐らくそういう根本的なところにあるだろうと理解いたします。

次にこういう問い合わせがあります。僧侶資格の取得だと思ひますが。その行として、より厳しくする必要があるのでしようか。今、養成講座等があります。理想の僧侶としての姿は今の時代、寺で学ぶべきでしようかという質問がございます。

これは、法式の先生、いかがでしようか。

○清水 僧堂教育、箱物を作っているということも宗内にあるかと思ひます。では立派な建物を作つて、マンシヨンの鉄筋コンクリートの中で仏具を調べて、衣帯を調べて、それで身に付くか。やはり莊嚴一つ取つても、その場です。ここは法然上人が活躍された場、知恩院さんである、黒谷である、百万遍である、その場を踏む。足の裏から自然に法然上人の温かみが伝わる。

マンシヨンの一室では、やはり環境というものは大事ですから、無理かなと私は思ひます。

○司会（田中） とういふお答えです。

厳しくする必要があるのでしようか。これはいろいろな立場があります。そうせよとういふお考え方もあるでしようし、そうでなくてもいいとういふ意見はないかもしれません。大変難しい問題です。

厳しくするとほとんどドロップします。途中で下山です。つい最近の講座でも、もういやになつたから、しんどいからと下山されるわけです。従つて厳しくするとういふことも難しい。

先ほど松岡先生が、できの悪い者を何とか支えることが大事だとおっしゃいました。そういう人こそお坊さんに育てるのが大事ではないでしようかとうい立場もござひます。

一概に厳しくする必要があるのでしようか、大変難しい。むしろ私たちの答えはこのぐらひにして、この場にいらつしやる先生方のご意見を頂戴したい。もっと厳しくしろと皆さんがおっしゃるなら、厳しくさせていたでうことになろうと思ひます。会場の先生方のご意見を頂戴したほうか

より多くの意見をいただけるかと思います。

それでよろしいですか。先生方、この点に対して何かありますか。ありません。

次のご意見をお読みします。数年前より日本の社会は加速的に変化しています。最近では坊さん要らん、葬式は不要、墓も要らないという人が増加してきています。仏教界として、グローバルに考え、対処しなければ、一宗だけでは対応できないと思います。各先生に何か対応があるか、お伺いしたい。

いかがでしょうか。

私、先ほど一端を申し上げました。お坊さん要らん、葬式不要、墓も要らない。これははっきり言うと、人の生、人の死、人として生きることと人が亡くなっていくこと。

ほかの動物が生きていることとほかの動物が亡くなっていくことがほぼ同等のように見られつつあります。同じ命だという感じ。そこでは、おやじ、おふくろ、何の関係もない。それは去っていく動物に過ぎないという感覚で捉えるのが前進、今の先進的、時代を先取っている考え方だという一つの大きな誤解に基づいているわけです。

ところがそれがトレンドになっているわけです。皆、そういうふうにしてる。隣のうちもそうだった。だからうちも直葬でいいという形になってくるわけです。

従って現在のトレンドをどこかで食い止めるためには、我々僧侶の側から食い止めていく必要がある。アクションを起こす必要があるということだと思います。

私はそう思いますが、いかがでしょうか。はい、今岡先生、どうぞ。

○今岡 世の中を全部変えてしまうような一般的方策があるかと言うと、ないわけでございます。私たちは今ある檀信徒を中心にその縁のある方々に和尚さんにお葬式やってもらってよかったという感動と極楽浄土に往生できてよかったという感動を与えられるようなお葬式を、皆さん方一人一人がこつこつと、清水先生の言葉ではないですが、できることを一つ一つこつこつと積み上げていく中でその輪を広げていく。

世の中、いろいろなことを言ってるから、それに合わせて適当にやってしまおうという考え方だけは皆さん方にやめていただきたい。感動を与えられるお葬儀はこういうも

のだと、それぞれがそれぞれの工夫をして檀家さんを中心にそれを進めていく。そういう地道な活動を取っていく以外に方法はないのではないかという気がします。

○司会（田中） ありがとうございます。では、松岡先生。

○松岡 グローバル化ということで、このご質問で言いますと、単に浄土宗だけではなくて、仏教界そのものがどう対応していくかということになるかと思います。

しかし考えてみたときに、では我々浄土宗はどうだろうか。浄土宗寺院が一枚岩というか、同じような思想を持って、同じような方向性で臨んでいるのかというと、昨日申し上げましたとおり、代々世襲になってきて、家業的な方向になってきている。それぞれが宗教法人であって包括法人としての浄土宗ということがあっても極論を申し上げますとフランチャイズチェーンというか、そんな感じにも受け止めるような様相もある気がします。

うちはうちです。それならやめます。こういう感覚で受け止めているところも多々あるのではないか。そういうところを浄土宗だけではなく、各宗共々に、お寺とは何なの

か、寺院とは何なのか、もう一度見直しながらその上で教団を構築し、ネットワークをしつかりと作り上げていかなければ、このグローバルな、世俗のものに対して対応することは不可能ではないか。

例えてみれば、院号料は取りません。全日仏ではそういうものを出しましたが、現状はどうでしょうか。昨日、松岡先生のお話にあったように、戒名料が高いという言葉が出てくるのは何なのか。そういうことが聞こえるのは何なのかというと、全日仏に皆さん、入っていることになってるけれども、それが浸透していないのは何なのか。

私は私です、うちはうちですという家業的な発想がどこかに寺院そのものに派生している、あるいは住職、僧侶に派生している。この点を見直さなければならぬと思います。

○司会（田中） はい、ありがとうございます。癪なことに、テレビを見ていると、葬儀屋さん、上手なんです。私は葬儀は生きるための何とか、はつきりと残ってない。生きるための何かですよ。ああいう発想をして上手にやる。ではお坊さんはそれをなぜやれないのか。後ろに教理とか

教義があるために、思い切って言うのと、合わない部分が起こってくる可能性があります。そこで少しブレーキが掛かります。

葬儀屋さんには何のブレーキもないんです。今、盛んにお葬式はすっかりしなさいよ。お葬式はこういう意味です。それを生きるための力になるとか何とかとテレビで宣伝をやっている。どなたか、ご存じないですか。

確か生きるための儀式だということをにこにこ笑いながら、女性たちを使って宣伝しているわけです。葬儀屋さんには葬儀屋さんで、お葬式しなさいよ。そりゃそうです。お葬式をしてくれなかったら、成り立たないわけです。

葬儀屋さんのほうがああいふことに頭使って、うまくお葬式しなさい、お葬式は大事なんだとやっているけど、お坊さんのほうがそれを力強く言えないというのは、ちょっと不思議です。

よけいなことですが、一点だけ言わせてください。耳に入ったばかりの話です。私の友だちに税務署におるのがいます。三年にいったんぐらい来ます。何遍も来るから仲良くなりました。その男が言うのに三年ほどの間に宗教法人から税を取るという考え方が動いてるということを、皆さ

ん、知っておいてください。ちらっと彼が漏らしました。

この国、もうお金がないんです。従ってどこからでも取らないかん。今、一番目を付けられているのはお寺です。

アンケートに出てたようにお寺は金持ちになってます。うちには釣鐘しかないのですが。布施金もあるけど。

金持ちだと思われる。従ってそこを狙っている。早くて三年と言っていました。そのときにお寺の会計も全部開示せよというのが付いてまいります。それでもやるか、覚悟をしてください。

この覚悟も大事です。特に若いお坊さんにとっては大事です。私のようにもう去っていく手前の坊主にとっては影響はありません。これから若くて住職をやっていく人たちはたちまち関わってきます。それでも強い信を持つてやるという覚悟を持たなければならぬことになります。

余計なことですが、入ってきたニュースですから、お伝えしておきます。

次は今岡先生ご指名でございます。勝桂子先生の『いいお坊さんひどいお坊さん』のどこにそういうことが載っているかということでしょうか。そういうことを含めて今岡

先生にということです。

○今岡 昨日もお見せしました本ですが、皆さんに読んでいただきたいとは思いません、そんなに中身のいい本とは思いませんが、お坊さんにこういう問題があるということと、どちらかと言うと社会的な活動をするお坊さんが傍から見て、活動が見えるお坊さんである。そういうお坊さんがいいお坊さんだという主張で書いてある本です。

どこで売っているかという点、アマゾンとか楽天ブックスで書名を入れると注文できます。本屋さんに置いてなくても、取り寄せてもらえenと思います。

○司会(田中) 次の質問です。これは、今岡先生が僧風刷新の必要性をうたわれていました。十年以上前の研究においても結論的に述べられているかと思ひます。

これを踏まえて以前の研究成果はその後、現在、実現されたのか。あるいは今回のテーマで問題とされたことの解決策や対応はどうすれば具体的に実現されるとお考えか。以上について各先生にご意見をお伺いしたいということです。

まず今岡先生、発言された内容でございませうのでお願いします。

○今岡 お話ししましたのは、総合研究所で平成七年から平成十年まで『僧侶(宗教的指導者)養成の総合的研究』という研究を行ってきて、そこで一つの結論を得ているというお話と、調査結果としての成果はあるということでございます。

反省点が二つほどあると思ひます。一つは、どの程度具体的なことを提案したかということです。概念的、理念的には方向性をお示しましたが、具体的に何をすべきかという細部にわたってはなかなかご提示できなかったということでございます。そのために宗のほうとしてもなかなか宗の政策として取り入れることができなかったのではないかと、私どもの力のなさがあると思ひます。

もう一つは、私どもの申し上げていることが大きな運動となつて宗全体で取り上げていただける道筋がないということでございます。

これは今後、宗の皆様方と相談しながら、少しずつその方向を、皆さんで一緒に考えたことが宗の政策として取り

入れていただけるような方向性を内局の皆様方とお話ししながら少しずつ考えていきたいと考えています。

今回の僧侶像につきましては、先程も申し上げましたように理想的な僧侶像はきちんとここでご提示したつもりでございます。ただそれを今のシステムのなかで社会的評価に結び付くような効果を上げるためには、プラスを増やす方向性よりもマイナスをいかに減らしていくかという、誠に残念な結論ですが、そういう方向の対策のほうが効果が大きいのではないかということを私は印象として思っております。

先ほど清水先生が、なすべきことをなすというお話をされました。本当はそれに対する言葉があると思います。なさざるべきことはなさない。しないということだと思います。

坊さんとしてこうあるべきだというやることはいっぱいありますが、実はやってはいけないこともあるでしょう。そちらをなおざりにして、これだけやればいいと、やるほうだけを今まで提示していたので、なかなか具体的に進まなかったのかなという反省もあります。この二つのことについてお話しさせていただきました。

○司会（田中） はい、この件で法式関係から何かありますか。

○清水 直接ではございませんが、今の今岡先生のお話を受けまして思い当たることがございます。何をしても宗門は、レジメにも一言苦言を呈しましたが打ち上げ花火的なことが多い。ところが布教は布教、法式は法式、詠唱は詠唱、総研は総研、何でもそうです。そこでいろいろ決めたこと、またこういうシンポジウムで提言があっても、それだけで終わってしまい、あと、尾を引きません。横の連絡もございません。

法式で例えて言いますと、何年か前にお十念の礼拝について浅い、深いはどういう意味合いがあつて、浅い・深いが付いているのですかという質問が、法式教師の研修会るとき、鎌倉の光明寺でありました。そのときに先生方が答えられなくて、咄嗟に出た答えが、では本日、この日この場から、浄土宗の十念の礼拝は全部、深揖にしましょう。慌てて、皆で止めました。

それはいかん。法式が言っても、布教が認めてくださいますか。教学院が認めてくださいますか。詠唱の吉水講が

認めてくださいますか。一番最初に正直に言いましたが、うちはうち、よそはよその考えです。横の連絡が一切ないわけです。何をしても言いっぱなしになっている。

これをせっかくこういうシンポジウムをしてくださったことを宗務庁教学担当会議とか、あるいはこの中に何人かおられると思います。宗会議員の方がその意のあるところを汲んで、ちゃんと宗会のほうへ持って行って、あるいは僧堂教育の教師養成の道場の指導員の人、委員になっている人、何とか委員会、なんとか委員会はいっぱいあります。予算もたくさん使っておられます。

この中の皆さんが上に持つていくとださらないと絵に描いた餅は食べられません。それだけをお願いしたいと思います。

○司会(田中) ということ意見であります。今、いろいろとお話し合いをしてきた中でお聞きのとおり、我々は錦織選手ではないですが、基本を何回も繰り返し、コーチに指導されて何回も何回も、いやになるほど基本を繰り返しやって、世界ランキングに出るようになるまで至っている。従って我々も基本的なことを繰り返し繰り返しやること

必要だろうと思います。

それで一人できないのであれば、地方、各地域で行われている講習会、私はあのあり方をあまりよく思っていないのです。浄土宗のお坊さんがやるのなら、基本的なところを繰り返しできるようなものを主講に置いていただいて、そしてちらっと、周りの助講を加えればよいのでは？

講師の先生を五人も呼んできて、六十分ずつ、短いのを聞くというスタイルはぼちぼち考えていただいて、これはここに来られてる先生方に言うことではないのでしょうか。

もう一つは、お出ましいただけないお坊さんにいかに来ていただくかということでしょう。これはどの会でもそうです。PTAであろうと何であろうと、先生方がいくら文句を言っても、来られている方はわかっている。来られないご父兄が問題であるのと、同じことです。

こういう大会にしろ、普通講習会にしろ、来られていないお坊さんにどのようにこういうものを受け取っていただくか。あるいは知らせるかということが大事だと思います。具体的に言えば、講習会等で繰り返し繰り返し基本的なことは何回でもおさらいするというのが唯一とは言いませんが、道であるのではなからうかと思えます。そういう

ことで、各地方の普通講習会はじめ高等講習会に至るまで、その内容を整理してもらう必要があるのではないかと思います。私に言わせると、よけいなものが多過ぎるということとであります。

今岡先生に対する質問です。貴重なお話、ありがとうございます。ございました。焼肉の話など、本当に身につまされる思いでした。僧侶に対して特に求めるものというアンケートで、第一位が人徳の高さでした。具体的にはどのような僧侶蔵を考えればいいのでしょうか。もう少し詳しくお話しいただけたらということです。

○今岡 昨日、最後のところが十分に説明できなかったもので、このような質問になったと思います。

先ほど、言い残しの弁で申し上げましたように、これらの僧侶像として私が挙げておりますのは、浄土宗の場合にはまずお念仏者であるということ。それから教義を学び、法を説くことのできる人、感動を与える儀礼を行うことができる人、死者儀礼を通じて檀信徒と心を通じ合える人、そして社会の弱者とともに生きる覚悟のある人ということ

であります。

これを総合すると人徳のある人だと思えます。ただ、それだけですと、なかなかハードルが高いのですが逆に言う、親しみやすさを極めた人とも人徳があると評価されるのではないかと思います。あの和尚さんのところへ行ったら、何か和むという感じ。

ではそういうお坊さんにどうなったらなれるかというのはわかりませんが、人徳はこの項目に挙げた信仰心、社会の弱者、そういうものを超えて、さらにその人の触れたときの優しさ、日々の正しさですか。お坊さんとしてきちんとした生活をして、どう見てもあの人、きちんとしてるね。やっぱりお坊さんだねと思わせるような日々の態度も含めて人徳になるのではないかと思います。以上です。

○司会（田中） ありがとうございます。徳の問題は大変難しいです。酸っぱさが梅の徳でございます。梅が梅であるのは酸っぱさがあるから梅です。酸っぱさがなかったら、梅ではありません。

先生方、この何もないところで、「梅、梅、梅」と何回かおっしゃってみてください。自動的にどこかが変わってまいります。そうです。水が要らないのです。このように

名前を読んだり、名前を思い出しただけで、その働きがいただける、これが徳です。

うちの住職と申ただけで、優しい人だな、面白い人だなというのが伝わるとすれば、それがその人の徳になるわけです。「梅、梅、梅で梅の徳、南無阿弥陀仏で仏の徳」と詠んであります。一つお受け取りください。

「梅、梅、梅で梅の徳、南無阿弥陀仏で仏の徳」、南無阿弥陀仏と称えさせていただくだけで仏の働きを我々がいただくのです。梅のことを言いながら、すでに喉のあたりがややこしくなってきました。恐らくそれと同じことだと思います。ちよつとよけいなことを補足しました。

次に大変難しい質問を頂戴しました。ある僧の発言。念仏を申せるように生活せよということだから、自分は遊んだほうが申せるから遊ぶんだということはどうなるでしょう。遊ぶなど言われたら、念仏を申せなくなるという意味ですと言ってます。

これ、先生、どうしましょう。

○松岡 多分、昨日、「現世を過ぎべき様は、念佛の申さ

れん方によりて過ぐべし」と私がお話ししました。それは僧と俗との狭間にいるけれども、私たちはお念仏を唱えるためにどうしていくべきかという例としてお話をしました。それと絡んでのことではないかと思えます。

ご質問の方がある僧の発言ということで、ご質問の方の発言ではないようなので、どのように受け止めていいのか。それから遊んだほうがという遊ぶというのは何なのかも捉えようがないのであります。

単なる享乐的な快樂的な遊びなのか。しかし元祖様が言うとおり「現世を過ぎべき様は」というのは来世を見据えているということであろうと思います。「生けらば念佛の功つもり死なば浄土にまいりなん」という思いを持って、「死生ともにわずらいなし」というところの胸中で現世を過ぐべき様は全て念佛の助業として大切にしないよ。それが念仏の妨げになるのであれば、してはいけませんよとお伝えして下さっていることでございます。

このあたりのところは、この遊ぶんだということがどうなのか、遊ぶなど言われたら念仏を申せなくなる。このあたりのご質問の意図がわからない。ただし、これも私は結構ではないかと思うのは、遊びながら念仏を申せるのであ

れば、申していただきたいと思います。

大いに遊びながら、念仏を申してください。そのことによって、遊びというものに對する意味がお念仏の中でわかつてくるのではないかと思います。人を殺しても念佛申せばそれで済むという、かつてそんな誤った認識のものもあったかも知れません。

でも念佛を申し、申し、申ししているうちに止惡の心というか、それも含まれてくるのがお念仏の功德ではないかと思ひます。真劍にお念仏を唱えていく、ただ口先だけで言うのではなくて、真劍にお念仏を唱えていく。

三心の具足するようなお念仏を唱える努力をされるならば、遊ぶということと比較対象するような論議にはならないのではないか。質問の意図がわからないので、回答として適当かどうかわかりませんが、そうお答え申し上げます。

○司会（田中）　ありがとうございます。

次の質問は今岡先生に對してで。浄土宗は浄土を目指して阿弥陀仏に守られ導かれて、称名念仏の中に最善の人生を送る宗教である。本願は、現当二世にその力量を表すでしょうか。私は浄土宗の宗旨の一面はこのように説明でき

ると思っております。

先ず、それに対してご意見をお聞かせください。ちなみに一般的社会の見方は、現世を生きる上で念仏こそ必須条件であるというよりは、亡くなった縁者の冥福を祈るときにのみ念仏が必要であるとみなされています。どうかこの若干暗いイメージの念仏を明るく生きるための念仏という明るいイメージに変えて、希望に向かつてほしいと思います。

この上で二番目、浄土を目指す意味について、私は浄土を目指す人生こそ、人間にとって最高の価値を有する生き方であると思ひますし、人にもそのように伝えていきます。先生のご意見をお聞きしたいと思います。

今岡先生、よろしゅうございましょうか。

○今岡　やたらと難しい問題を投げ掛けられまして返答に窮してしまふところですが、私の基本的な考えといたしましては、浄土宗は阿弥陀様に導かれ、称名念仏をする中に毎日の生活を送っていくことであります。

先ほど松岡先生がおっしゃられたように浄土宗という宗旨は、念仏中心生活をする。要するに世の中全てのことを

投げ打って、お念仏の生活をするというのが大本の基本だと思います。

ただ、それだけでは暮らしていけないというのも事実でございます。そこで世間と付き合っていかなければいけないという状況もありますが、基本的には念仏生活を送るのが究極の目標であるということです。

そこで世間一般には浄土宗は死者が出たとき極楽浄土に送り出す宗教であると捉えているのではないかとというご質問だと思います。それはそれ、それでございますから、実際にはその接点が檀信徒と接するための大きな切り口になっていると思います。

究極のお念仏生活に導くための入口としてお葬儀があつて、そのお葬儀を切っ掛けとしてお檀家さん、あるいはお檀家さんの周りの周辺の人々、引いてはお葬儀に参列している一般の人々にまでお念仏はこういうものだということをお教えるチャンスをお葬儀というものが私たちにその縁を与えてくれているのではないかと思います。

暗いイメージだから、マイナスイメージだから、それはちよつとねというよりも、その縁を最大限に生かして、お念仏生活をする人を一人でも多く増やしていくのが私たち

の使命ではないかと思うというのが、第一の質問に対するお答えでございます。

もう一つ、浄土宗はお葬式中心に暗いイメージだというお話ですが、私は全くそうは思っておりません。お葬儀を切っ掛けとして縁を持つてお念仏を説いてまいります。

結局、この世の中は大変なことばかりです。普通の一般の人々はそういうところをすっかり忘れ去つて、享樂的に日々の楽しみだけを得ているというのが現状の生活ではないかと思います。

でも一旦何かが起きたら、その生活はがらつと壊れてしまふということも多くの報道に書かれているとおりでございます。巷のニュースは暗いニュースばかりです。その暗いニュースにいつ遭うともわからない、そういう身の上であつて、我々は確実に信じて、確実に頼りにしていけるのはお念仏の教えであつて、そこに僅かな光明を見つけて、毎日を生きていくのが我々の生活だと思っています。

「家庭にみ仏の光を」という劈頭宣言に書かれた言葉は、実はそのことを意味しているのだと思います。日々の生活の中に明日に向けての明るい光を見出す、その切っ掛けになるのがお念仏であるというのが、我が宗旨の基本的な認

識であって、そのように私も考えているということを一言申し述べさせていただきます。以上であります。

○司会（田中） ありがとうございます。

このことについて松岡先生もお話しいただけるそうですので、よろしくお願いします。

○松岡 先程もお話いたしました、今、我々に欠けているのは何かと言うと、今の世の中ということだけを見詰めている社会ではないかと思えます。

そして昔から考えていた来世、この命終わったときはどうなるんであろうかということに関して見たときに、巷間あるように、リセットされてしまつて、再度人生を繰り返す、あるいは天国という表現があるように、パラダイスというイメージで明るく見ているのではないかと思えます。

それはなぜかと言うと、本来娑婆世界である、この世の中が苦の世界であるという認識が欠けているのではないのか。享樂の、蜜がばたばたと落ちていたのを舐めて、その部分だけを見て生きているのが現在の世相ではないかと思えます。

ここは娑婆世界である。四苦八苦の世界であると。

この世の中において、四苦八苦から逃れられないということをおわかつていながら、それを忘れているというのか、享樂的な部分だけを見ているのではないか。

世間が見なくなっている、今だけを重視したり、あるいはリセットして再現できるような現世のみの追及から、もっと如実に苦しみのない世界を求める。来世、往生を説かなければならないのではないかと思います。

非科学的とか、説明を欠如させた結果が、死ねば天国と漠然とした感覚になつてしまつて、来世に対する真剣な恐れとか、あるいは希望がなくなつてきている。それが葬儀の形骸化にもつながつてきているのではないかと思います。

○司会（田中） ありがとうございます。

次に、こういうシンポジウムですが、他の各種講習会でも単位ぐらいこのテーマの時間を設けていただいたらいかがでしょうか。これを提案しますということをお願いしています。質問ではなくお願いということです。

どうぞ各種講習会でもこういうことを考える、あるいはこういうことを討議する。お互いに議論し合う、そういう

内容のものを設けていただきたいということです。

もう一つは、シンポジウムに対するご意見あるいはご質問ではなくて、佛教大学の宗侶養成についてのことです。

ここは佛教大学のことを取り上げる場ではございませんので、お答えはできない。佛教大当局の方がお答えになることですので控えさせていただきます。

以上、昨日いただいた先生方へのご質問にはお答えいただいたつもりであります。これからこの会場にご出席いただいている皆様からのお考え、ご意見を頂戴したいと思えます。

司会の私が昨日も繰り返しました。我々四人が今回、たまたま考えをここで述べなさいという立場になっていますが、どうぞ会場におられる皆様、もしあなたがこの場所に座ったときに僧侶像として何をここでお話しいただけるのかということを想起しながら参加していただきたいと申し上げます。

いろいろな考え方があろうかと思えます。これ以後は会場の皆様からのご意見、ご指摘を頂戴し、あるときはお互いに議論することも可能ということになろうかと思えます。

まずご質問いただいた先生方、それで十分に答えが返っていないだろうと思えます。もしご質問いただいた先生方のほうでちょっと待って。僕の言う趣旨はそうではなかった、あるいはこの点だったということがあれば頂戴したいと思えます。いかがでしょうか。

その場合には教学院所属なのか、法式所属とか、所属をおっしゃっていただいて、お名前を頂戴してご質問いただくということをお願いしたいと思います。

どうぞ、どなたか、ございませんか。

はい、どうぞ。

○長谷川（教学院） 司会の田中先生はじめ四人の先生方の熱の籠った僧侶像をご披露いただきまして、勉強になりました。ありがとうございます。

一つは質問になります。今回のサブテーマが「現代社会をみすえて」で、これをどういうふうに受け止めるかということにもなります。お話を伺いますと、現代においてはどのように僧侶が見られているのか。また僧侶自身としての反省も含めて、置かれている状況などについて、厳しいご指摘がありました。それはそれで異論はございません。

しかし一方、現代社会ということを置いたときに、どう切り結んでいくのかという点については、若干不満が残っております。それについて少しお聞かせいただけるとありがたいと思います。

それから田中先生のレジメの最後のほうにもございますように、「劈頭宣言」を具体的に組み込んだ行動指針、そこに持つていく必要があるのではないか。これは私は大賛成であります。

その際に例えば教員にしても、あるいは社会福祉関係のソーシャルワーカーにしても、あるいはその他のいわゆる専門職には、専門職としての倫理、専門職としての倫理綱領があります。

僧侶、教師は専門職ではないのか、私はある意味において専門職だと思います。従って浄土宗僧侶としての倫理綱領を明確にすることが今後、求められるのではないかと少し具体性を持って、そしてその中に事例を含めて掲載する。これは個々の住職や寺がすることではなく、先ほどのような寺院のご住職で規則を作られて、自ら信に立っている方もおられます。一宗としてこうしたことを明確にしていくことが必要ではないか。

清水先生からもいつも議論はなされるが、それで終わりということになってはいないか。確かにこういう問題は繰り返し問うていかなければならないことですが、それにしてももう少し一宗として明確な、踏み込んだ指針を、あるいは倫理綱領等をぜひ作成していただきたいと思います。

それから田中先生から、トレンドという話がありました。今岡先生、清水先生、松岡先生からも現在の宗教あるいは浄土宗あるいは僧侶に対する間違った意識と、それをどのようにして是正していくかというのは、我々一人一人の努力によるところはもちろんですが、

その中で特に重要な問題はやはり対立というか、対抗軸というか、このことは浄土宗として由々しき問題である。

浄土宗僧侶としてこのような状況は許されることではないという明確な対立、対抗軸というか、そういうものを戦略的に置いて、そしてそれを徹底的に使用していくような努力が必要ではないかと思えます。

ご意見にもあったように、どうしても散発的、意見が拡散して、あれもこれも。それぞれもつともな問題ですが、そういう中から幾つかを明確に見續けて、それに対して浄土宗の僧侶としてはとか、浄土宗としてはということも戦

略的に検討して構築していく必要があるのではないかと感じております。

先ほど宗教法人にも近い将来、課税というお話もありました。私、幾つかの社会福祉法人に関係していますが、社会福祉法人に対するメディアのバッシングが続いているわけです。そして法改正を視野に入れて、確実に社会福祉法人は地域貢献、それから財務の情報公開、これは法律で定められる可能性が多分にあります。

宗教法人にあっても、私は現代社会をみすえてというときには、どれだけ社会、地域に貢献しているのか。檀家はある意味において契約関係です。それを越えて一般社会に対してどうかということが今、問われているわけです。現実には浄土宗の僧侶の方々も真剣に立ち向かってやっていることは重々、承知の上です。

そういう中でもなおこうした問題について、もっと明確にして、組織的に取り組んでいく必要があるのではないかと、自分のことを棚に上げて申し上げることをお許しいただいて、意見とさせていただきます。どうも失礼しました。

○司会（田中） はい、ありがとうございました。長谷川

先生と同じように、私は全く専門職だと思います。従ってお坊さんになる人はお医者さん以上に専門職であろうと思いますので、大学もインターン制を早く取り入れたらどうですかと申し上げたことがあります。

大変な専門職、むしろお医者さん以上に社会に生きる人たちの生き方に指導的な立場に立つていくとすれば、大変な役割を果たすことになります。より専門職であろう、従ってそのためには、おっしゃったような倫理綱領のようなものをはっきりと持ち合わせるのは必要なことだと思います。

私のレジメ、目の前にお偉い方もたくさんおられますから、再度加えておきます。「劈頭宣言」は、私は掛け声だけにすると書きました。ともすれば掛け声だけで、そうだね、そうだね、本堂に張ってありますよだけだったら、何の意味もない。

これが浄土宗一宗がこぞって認めた宣言であり指針であるならば、それを実行していく必要が当然あります。するとそこにはもっと具体的な中身がなかったら、ほとんど先生方はこれでわかると思います。しかし、これをとかなり具体的にお示ししないと、わかっただけない節

もあると思います。

従って、宗だけには言うのではありませんが、特にこの劈頭宣言を掲げていただいたのだから、その中をもっと具体的に、先ほど言われた「家庭にみ仏のみ光を」というのは一体何を示すのか。つまりお灯明が毎日、立ってて、念仏がいつも申されてるような家庭を作っていきなさい。

まずお寺から始めて。随より始めて。一ヶ月にいつぺんお盆をやりなさいと言えぱいいと思います。一ヶ月にいつぺん檀家一軒ずつ回るんです。お盆と同じように。お念仏をその家庭でその家庭の人と一緒に唱えさせてもらうというように具体化すると、わかる。だけど、「家庭にみ仏のみ光を」だけではちよっと何のことかわからない。

己は愚者でございますので、もっと具体的な指針を示すべきだ。私も今、長谷川先生が言われたのと全く同じです。今回のシンポジウムをあとで先生方にお願ひしようと思いましたが、話し合っただけしたのではなくて、ぜひ自分の中で実りあるものに捉えていただきたい。

掛け声だけではなくて、火花だけ上げるのではなくて、言いつぱなしではなくて、意識を一つにして求めていく時代だと。お十念していただいたら、あれほど素晴らしいお

十念が整ってできるのだから、心を一つになってやれば、絶対に力になると思いますので、お願ひしたいと思います。答えにはならないかもしれませんが、長谷川先生、ありがとうございました。

○今岡 司会の田中先生がいつぱいしゃべっていますので、私もしゃべりたくなりました。長谷川先生からいただいた意見にコメントを申し述べさせていただきます。

まず最初、専門職、倫理綱領、先ほど私もほかのお寺の例を出したのですが、本来それぞれのお寺というよりは浄土宗として倫理綱領で、これはやってはいかん、これは気をつけようとかあってしかるべきだと思います。

ただ、宗として合意を得るのがすごく時間が掛かってしまうのではないかという懸念があります。それよりはまず個別の寺院でうちはこういうことで成功しますという事例を集めたほうが早いのではないかということで、先ほどはそういうお話をさせていただいたということでございます。

三番目にご指摘にあった世間の間違った意識、お葬式に對するものが大きいかと思います。

実は私の妻は在家の出身で、元の実家が真宗の大谷派でございます。兄が亡くなりまして、大谷派のお坊さんが来て、お葬式に私が臨席することになりました。休憩所ではコピーしたものをお見せしましたが、住職さん、A4、6枚、真宗大谷派の葬式はこうやるべきだと、葬儀屋さん当てに6枚。それから喪主の方、お葬式をどう考えるか。紙3枚。ファックスで送ってきました。

それは札幌別院が発行したものでしたが、札幌別院ではお葬儀はこうやってやるというをはっきり言って、葬儀屋さんにおまかせにしない。宗派としての葬儀のやり方はこうだと、これに従ってくれ。飾り付けから何から全部そのとおり。葬儀屋はぶつぶつ文句を言っていました。でも必ずやるんです。

実は、そのぐらいできるんです。我々はやってないだけ。またやるために、我々の中で合意が得られない。

例えば初七日を同じ日の式場の中に式中に入れるということはもってのほかだと思いますが、実際には会場の都合とか葬祭場の都合ということでそういうことは行われている。

こんなことは浄土宗としては受けません。浄土宗のお葬

式はこうやってくださいという形を本当はもつと前面に出せるのではないかという気がします。これも実際には、その地方地方で違います。ある程度地方をグループ化して、この地方ではこういうやり方でやりますという標準を作る。

そういうことを実際にやっている宗派があつて、それが実行されている。我々はやっていないということで、世間に与えるお葬式に関する考え方も、そういうことを清水先生が言われたようにコソコソと自分のところから始めることによって、大きく変わっていく。

できれば宗からのサポートがあつて、宗でこう言ってるからこうやってくださいということが言えれば、すごく大きな力になるのではないか。そういうことを付け加えさせていただきました。

○司会（田中） ありがとうございます。ほかにどうぞご発言をお願いします。

はい、どうぞ。

○石田（総合研究所） 二つ、お聞きます。一つは、国

でもそうですが、女性の活力を生かそうとあります。きょう、見渡す限りほとんど男性で、女性教師の方、何人かいらっしゃいますが、私どもの宗派、何となく全体的に女性教師の数が少ないかもしれません。

発表者の先生方、これからの浄土宗を考えるために女性教師、あるいはお寺にとつての寺庭さんもそうかもしれないませんが、女性の役割をどのようにお考えか、お聞かせいただきたいと思います。

もう一つは、これからのことですが、恐らくこれまでどおりでは、お寺、うまくいかないかもしれないということで、こういうタイトルでシンポジウムをやっていると思います。

発表者の先生方がこれから先、十年先、二十年先を見詰めて、寺号でやっている活動、あるいは今後のためにこういう活動をしているという具体的なものがあれば、これからお寺に関わる若い者のヒントになると思いますので、お教え願えればと思います。よろしく願います。

○司会（田中） ご質問というより、たまたま前にいる四人がお答えするのでもいいのですが、ここに「出席の先生方

が、僕ならこう考える、僕はこうやってるということまで議論にお加わりいただくほうがより広い範囲ものを捉えることができると思います。この四人だけに絞っていただく必要はないと思いますので、よろしゅうございますか。いかがでしょう。女性教師、女性の活用という言葉は、僕は嫌いなんです。活用なんて言うのは、かえって問題になる言葉になります。女性の働きをどうさせていただくかということですが、先生、何か、ご意見ありますか。

○今岡 ちょっと難しい問題です。そう簡単に答えられる問題ではない。というのは、女性の教師数が最近、若い年齢層では増加しつつあります。かなり高齢の方になりますと、いわゆる尼僧さんという、教師ですが、異なるカテゴリーが存在したということもございます。

そうしますと、尼僧さんについてはどのように処遇をされていたかという過去の問題もあります。それを全部ひっくるめて女性の活用はどうなんですかと言われてもすぐにはお答えできない問題だと思います。

ただ心情的に申しますと、まず少子化だということです。少子化で女のお子さんしか生まれない家庭は結構多くなり

ました。寺院につきましても女の子さんしかないという寺院が確率的には四分の一ぐらい出てくるはずです。男、男、女、女、女、男、女、女と考えますと、四分の一ぐらいは出てくる可能性があります。

女性教師はこれからどんどん増えていく。なおかつ女性住職も増えてくる。そうなりますと、活用する云々ではなく、必然的に女性の教師がいろいろなところに登場しまして一緒に活動していくという方向になると思います。

ただそこには、バリアと言いますか、今まではそうではなかった。必ず男が就いていたということがそのまま続けられる可能性もあります。そういう意味で少し女性の能力をちゃんと見極めて、適材適所ということで浄土宗のために働いていただくという考え方が必要になってくるのではないかと思います。

それから各自でやっている秘策について教えてくれというのですが、秘策だからなかなか教えられません。でもお寺の中で檀信徒、お寺にいつも来るおじいちゃん、おばあちゃん以外に若いグループのお寺のサポーターを準備するというのは、これからのお寺を活性化するためには非常に重要で、要するに若いサポーターをいかにそれぞれのお

寺で育成していくかというのが一つのポイントです。うちは結構うまくやっていますというお話だと思います。以上です。

○司会（田中） ありがとうございます。他に何かございますか？

○松岡 女性の話をされましたが、私自身、個人として考えていることは、男女差別と言いますか、そこに性の差別があつてはいけないわけです。その障害になるものを教師として、あるいは僧侶として、あるとすればそれは撤廃すべきだろうと思います。

しかしことさら、それを意図して女性を増やしていくような、女性を何人入れなければとするのはいかがなものかと思います。

私は、布教師養成講座に関わっておりますが、驚くのは大体一割が女性です。三十人いると、三人は女性です。しかもその三人の方々がすごい求道と言うのですか。男性も真面目に一生懸命やっておりますが、女性の求めるものはすごいものがあるなと感じました。

それはご自身がその意識を持つてこの道へ進もうと。お寺のあとを継がなければならないという方もいますが、世間で言われる失恋したからというようなマイナーな方はありません。発心してという方がほとんどです。僧侶として大いに期待出来ます。

もう一つ、私の寺は本当の田舎でどんどん人口が減っています。島で一つの町ですが、今、二千七百の人口です。あと十年たつと千五百になるだろうという人口推計です。そこに各宗合わせて八ヶ寺、ございます。ということは、十年後にはどの寺も檀家数が半減するということです。どんぐりの背比べでございます。

宗旨ということについて、世間は何宗でも同じという感覚でいると思います。

家は代々、何宗だからという感覚で帰属しているけれども、昨日も申し上げましており明治維新から百五十年ほどたつて、寺檀関係がどんどん薄れていく中であのお寺はいいなど言われるものは何か。

それは建物なのか、住職の人柄なのか。一番大切なのは、どこで葬儀をしたいか。どんなお勤めが出来るか。我が家の宗旨は何をすればよいのかということが全檀家に共有で

きていれば、家族全員がお寺参りをしてお念仏を唱える。それが見え、聞こえてくれば、ああ、あそこのお寺はいいなど注目されるでしょう。

過疎のお寺は、表現は適切でないでしょうがサバイバルゲームだと思っています。どこかが潰れたとき、ゼロで潰れませんかその廃寺になった檀家はどこかに帰属します。やはりここがいいなと思うようなカラーを出している、僧俗一体となったカラーを出しているところに来るであろうと思いつつ、浄土宗という特色をできるだけ強く出しております。

他宗の批判はいたしません、浄土宗は素晴らしいぞということを力説するようにしております。

○司会（田中） ありがとうございます。私の持論ですが、信者さん、檀家さんでも女性をしっかりと導きした寺は強いいつも考えております。はっきり言ってご主人はほとんど宗教的なところにタッチしないのが現状です。

それに対して、奥さん方が一生懸命お仏壇をお守りし、お勤めをします。従って女性信者さんに力を入れていたただいたお寺は確実に保つていくと考えております。

そういう意味では女性教師が増えて、たくさん活躍していただくことは大いに結構だと思います。そのほうが宗は確実に生き延びていきます。むしろ健全にいくかもしれない。そう思います。活用より、むしろ大いに期待したいと思います。女性教師さんが、出てこられる、女性の住職さんが出てこられることを大いに歓迎いたします。

東南アジアからインドあたり、首相が女性であるときに一番落ち着き安定します。日本も同じようなところがあると思います。

もう一点、そういう意味で若い中学生ぐらい、小学校から女の子ばかり集めて教育しています。爺さん、婆さんもあるけれども、それよりむしろ小学校、中学校を集めていろいろ活動しています。

やってみますと私は大きな声で言えない。やってみるのは助教師です。要するに家内です。小学校、中学校の女の子、この爺さんがときどきお話はしますが、主にやってくれているのは、私の隣におる寺族がそれをやっていることをお伝えしておきます。

あと、ご出席されている中でどなたかおられませんか。うちはこんなことしてる、将来に向けてこうだというご意

見があればどうぞお答えをください。くだらないということは、何も考えてないということですか。それだとうちの学生と変わらないですよ。

もしあれば、もしお考えになったら、ご質問をされたお方のほうへ、お互いに教え合っていたくことが大事だと思います。

ではそれ以外に、何か一言、自分のお考えを。はい、どうぞ。

○花木（布教師） 今までの浄土宗のあり方、おとなし過ぎるのではないかと言いたいと思います。今の若いお坊さんを見ていて、我々のときと比べるとずっと真面目です。タクシーの運転手さんに聞いても、最近の若い人は皆、素晴らしいですね。昔の人は皆、祇園に行くためにやってたような気がしますというようなことを聞いたりします。

今は皆、あまり飲みにもいかないし、真面目の方が多いという状況だと思いますので、見ていましてもお坊さんの質が悪くなったという気はあまりしありません。

ただ社会の風潮が相当変わってきた中で、この攻撃があるのではないかと思います。共同体が町のほうも村のほう

もどんどん崩れてきています。だから昔はお葬式でも全部自分たちでやっていたのが、一度ホールでやりますと、二度目から完全にホールになってしまいます。どれだけ楽かということですよ。

そういう形で地域社会の力がなくなっていった中で、自分たちが葬儀あるいは仏教関係につながる方が弱くなっている。それについて気楽に肯定してあげましょうという攻撃がどんどん前からあったのではないかと思います。

それは島田裕巳さんとか、戒名は要らないとか、今、雑誌や週刊誌では何も残さないのがいい。お墓も要らない、お骨も要らない。消えてしまいうのが最高ですと言われています。

そういうことが言われるのは、ある意味で我々の中の弱点を突いている。お金がどうのこうのとか、お坊さんはよく遊んでいるのではないかとか、そういうところを突かれて、戒名料を取っているのはおかしいのではないかと、そういうところを言い訳にして仏教は要らないということを宣伝されているのではないかと思います。

それにジャーナリズムも乗る、本も出る、いいのではな

いのという風潮ができあがって、こういう事態になっているだけです。我々の状況はあまり変わっていないか、ちょっとよくなっている。攻撃されているだけで。

問題なのは、今の風潮に対して浄土宗はあまり社会的なアピールをしない。真宗さんは、戒名要りますということを発表したり、先程も真宗のお話が出ました。こういう風潮はまずい、正しくないと言われていると思います。

何と言っても、家族葬は絶対間違っているのは間違いないです。我々は死者とともに生きている。これが人間の生き方でした。いろいろな人のつながりがあって、その中でお別れの儀式をしてはじめて死者になっていく。それが家族以外、来てはいけませんというのが家族葬になっているわけで、絶対におかしいのではないかと思います。さらに直葬になると人間ではなくなってしまう。

そういうことについて間違っていると、浄土宗のほうから発言する必要があると思います。昔の石上さんときどき新聞に書いてました。ああいう形で少しでも発言していくことが、今は対決する必要があると思います。

この流れは人間としてまずいと思います。そういう点を我々全体が、今まではおとなしい状態で、好かれるお坊さ

んだったかもしれないけれど、ちょっといやなことも言えるとか、あえて違っていると言えそうな部分も必要だと思います。

○司会(田中)　ありがとうございます。全のご指摘のとおりです。対抗していくという言葉でしたが、対抗して言えること、葬儀は大事だよということを言えるお坊さんでなければならぬ、当然だと思います。

その限りは、では葬儀は本当に何なのかということをしつかりと自分で理解しておくことが大事です。宗で葬儀とはこういうものと規定するところまではおかしいかもしれない。

しかし人間は、葬儀という儀式をなぜするのかというぐらいいいことは、お坊さんがまず理解しておかないと言えないじゃないですか。いやあ、しなければならぬ。

きちんとこれこれこうだから、葬儀は必要だということを示せるようにお坊さん自らも勉強しなければならない。それが明確に自分で持ち合わせていない間に、戒名料がどうのこうの、何とかでつつかれて何も言えなくなる。

おとなし過ぎるのは確かです。私は対抗せよというのは、

お坊さんの考え方をもってトレンドを作り直す。風潮を作り直せという意味で、先ほど申し上げました。

これは一人一人ではできない。皆さんが、少なくとも同じ浄土宗のお坊さんが力を合わせてすべきであって、あつちで言うてることとこちで言うてることが違ってきたら、トレンドも作れない。新しい浄土宗カラーのトレンドも作れないようになると思います。お互いにその辺は研鑽する必要があるかと思っています。

ご指摘のとおりだと思います。ありがとうございます。よろしゅうございますか。もうお一方ぐらい、お時間あります。よろしゅうございましょうか。もう皆さん、十分だというお顔をされていますが。もう疲れたという感じでございます。

今回はこれで閉じることになります。いろいろいろいろな視点から現在の我々の求める僧侶の像をお話をしていたいて、また皆さんに議論をしていただいた。

ここにお集まりの皆さんはそういう意識を持ってもらって、恐らく自らの中に自らの僧侶像を描いていらつしやると思います。基本的なことはまずしっかりと繰り返し繰り返し返しなさること。それからしっかりと現在の社会の所化の

ほうのあり方もしつかりと眺めていただくことが必要です。それから清水さんが書いておられますように、やる気のないというのは、どうしようもないので、見なさい、聞きなさい、調べなさい、書きなさいということを経験的に守っていた必要があるかと思っています。

これは私の持論になるかもしれませんが、別に総長が前におられるから言ってるのではないのですよ。おられないときも言ってます。しかもレジメに書いてあります。

せっかく宗を上げて、旗印を上げたのであれば、劈頭宣言を實踐すべく、その具体的なあり方を示すべきです。そこから現在の浄土宗の僧侶のあり方が見えてくる。例えば愚者の自覚は何ですか。おれは何も勉強してないし、教えなんか、どうでもいいというのは愚者ではない。

例えばこんなに議論しても、未だに実際に僧侶像、見えないではないですか。こんなにいろいろな立場からいろいろな意見を集めて、いろいろ考えても、自分なりにはある程度ぼんやり持つてはいても、統一した僧侶像、出ましたか。出ません。

愚者だからです。我々が賢者ならもうぴしっと一つ、答えが出るはずですよ。ところがああでもない、こうでもない、

こうじゃないと言いながら、結局わけのわからんような形で、清水君にまた怒られますよ。言いつばなしかということになります。

それは愚者だからです。これほど我々は愚者だ。その自覚です。愚者であるということを経験的に自覚していただくためには、仏教というものを深く、いろいろと三字を含めて勉強していただき、ああ、これ以上やってもわからんなあ。そのときに初めて素直に愚者になっていただけたと思います。

そうすると深心へ、深い心で信じる以外になかろうということへ展開されるだろうと思います。そういうので、愚者の自覚、それから家庭に。

うまいことでできています。己でしょ、家庭でしょ、社会でしょ、世界でしょ。実にうまく作られています。ただその具体を示さないと、力にならない。どうぞ掛け声だけに終わらないようにしていただく必要があります。

従ってここにいろいろな僧侶像、たくさん示していただきました。いずれもそうです。いずれもごもつとも。例えば今岡先生が最後に五つ、書いていただいた、全くそのとおりです。的確に表していただいています。

清水先生も、とにかく汚い字はいけない。きちんと身なりもして、唱えるべきはちゃんと唱えて、お経もしつかりと唱えて、後ろから手を合わせてもらえるような坊主がいいと言っています。

従って、しっかりとそこに心を持ってやってれば、皆、見る人人は見ていますという姿・形からの布教でしょうね。法式という布教だと思いますが、それができますよということです。

それから布教されても、信と念仏を持ってなければ、本当に伝わる布教はできない。形だけの、口だけの布教は何も残らないことになるだろう。ああ、面白かったなで終わるけれどもということになると思います。

繰り返しですが、繰り返し繰り返しお坊さんとしての己をしつかりと眺めていただいて、なすべきことをしつかりとなしましょう。そして前を向いては浄土宗の劈頭宣言に添って、それを自らがどう実行していくかということを描いていただく。

最後になりますが、浄土宗僧侶としてしっかりと生活していただきたいと思います。生活と書いてみてください。失礼なことを申し上げますが。生活とは己が生きているこ

とを活かしていくことです。

朝起きました。顔を洗いました。ご飯を食べました。それは生きてるだけです。生活。生は生きる。誰が。私が。活は活かす。従って生活とは、自分が生きてることを活かしていくこと。

自分の持ち合わせたものを、信者さんからすると、念仏の先導者なのですから。法然上人の立場、心をいただきながら、自分の生きていることを活かしていくという考えを持っていただいて、邁進していただく。一日精進していただく。これが大事であろうかと思えます。

どうぞしっかりと念仏に生活できる私でありたいと、ここに座っている四人もまた、そのように考えております。随分と発表のときはきついことを申し上げたかと思えます。気に食わんと思うこともあろうと思えます。気に食わないことは家に帰って、気に食うようにご自身で解釈していただいて、お許しいただけたらと思います。

本当に長時間にわたりまして、熱心に参加していただきましたことに感謝申し上げます。これにて今回のシンポジウムを閉じさせていただきます。まことにありがとうございます。

合掌願います。

（了）

明治二十年代にみる文部省の政策転換 ―宗教系学校に着眼して―

江島 尚俊

一 はじめに

本稿においては、近代教育制度のなかで宗教系学校がどのように位置づけられていったのかを、明治二十年代の教育政策の中で論じようと試みるものである。

筆者の専門分野の一つである日本近代仏教（史）研究において、宗門系大学はほとんど研究の対象になってこなかった。管見ではあるが宗門系大学の役割を整理してみると、①学寮・檀林・学林の歴史を継承しつつも近代教育制度に則した宗内最高学府の僧侶養成機関、②教団運営のための人材輩出機関、③宗学・仏教学を中心とした学術研究機関、④学術・教化・同窓会雑誌等発行を媒介とした情報ハブ機関、⑤高等教育課程を施す教育機関など、教団のみならず

当時の仏教界全体にとっても重要な役割を担ってきたことは疑い得ない。ゆえに当該分野において研究対象となつてしかるべきであったのに、そうではなかったのが実際である。ただし少ないながらもこれまで優れた成果が刊行されてきた。たとえば、原田克己^①や谷脇由紀子^②らによって、高等教育制度という視点から宗門系大学の歴史的検証がなされている。また、学問史の視点から林淳^③が、帝国大学・宗教系大学という大学空間に着眼しながら宗教学や仏教学・仏教史学の歴史化を行なっている。

本稿はこれらの延長線上に位置づけられるものであるが、当時の高等教育政策史の変遷に重きを置いている点で独自の視点を持つ。当時の教育政策動向から、宗門系大学誕生の背景を明らかにしたいと考えているのである。そのため

にも宗教系大学を含めた宗教系学校が文部省の教育政策のなかでどのように位置づけられていったのかを実証的に抑えておく必要がある。そこで本稿では宗教系学校に対する政策転換が行われた明治二十年代に着眼していく。

二 「専門学校令案」にみる「宗教専門学校」

初代文相森有礼の生存中に起草が開始され、彼の死後、明治二三年七月（もしくは八月）頃になって成案にいたった法令案に、「専門学校令案」（現在、東書文庫久保田譲旧蔵文書に所蔵）がある。従来、文部省は、高等教育機関を含めた正規の学校のなかに宗教を入れることを忌避していた。つまり、宗教者や宗教に関わる教育をなるべく排除しようとしていたのが文部省の姿勢であった。しかし、文部省が作成した「専門学校令案」には「宗教系専門学校」という語が盛り込まれていた。本節では、この語に焦点をあてて当時の文部省が有していた宗教に対する姿勢をおさえておきたい。

さて第一条においては、専門学校に関する定義が行なわれている。「専門学校ハ専門ノ業務又ハ職業ニ須要ナル學術技芸ヲ教授スル所トス」というように、「業務」や「職

業」に関する「學術技芸」を教授する学校として専門学校は規定されている。すでに施行されていた「帝国大学令」での「国家ノ須要ニ応スル學術技芸ヲ教授シ及其蘊奥ヲ攷究スル」という定義とは大きく異なることが見て取れる。

第二条では専門学校への入学資格として、「相当ナル普通教育若クハ予備教育ヲ受ケタルモノタルベシ」とされ、中等教育修了者を想定していたこと、また第三条では専門学校の設立主体が規定され、「専門学校ハ其設立維持ヲ国家ニ於テスルモノヲ国立トシ府県郡市町村立トシ私人ニ於テスルモノヲ私立トス」というように、国公私立の三種が想定されていた。なお、専門学校には二種があり、通常の専門学校と、それより高い教育内容を提供する高等専門学校であった（第四条）。専門学校のほうは中等学校程度、高等専門学校のほうは帝国大学学部程度の教育内容が想定されていた。私立専門学校の設立に関しては、第三十条において「設立者ハ左ノ各項ヲ具シ府県知事ノ許可ヲ請フヘシ府県知事ハ其意見ヲ具シ文部大臣ノ指揮ヲ受ケ之ヲ許否スルモノトス」というように、府県知事および文部大臣の許可制を採用している。

さて「宗教専門学校」の語を含んでいる条文は、第三十

二条、三十三條、三十六條、四十三條である。

第三十二條

諸宗ノ僧侶ヲ養成スル宗教専門學校ノ設立ハ各宗管長之ヲ定メ第三十條ノ各項ニ準シテ府県知事ニ報告ヲ為スヘシ／府県知事ハ文部大臣ニ報告ヲ為スヘシ

第三十三條

私立専門學校ノ教員任用ニ関スル規則ハ宗教専門學校ヲ除クノ外文部大臣之ヲ定ム

第三十六條

大學ノ学部ニ準スヘキ高等専門學校ハ中等學校ノ卒業証書ヲ有スル者若クハ之ニ等シキ認定証書ヲ有スル者ヲ入学セシメ其学科課程試験法教員其他ノ設備具ハルモノニシテ陸海軍高等専門學校ヲ除ク外文部大臣ノ認定シタルモノタルヘシ／宗教高等専門學校ハ管長ノ認定スル所ニ依ル

第四十三條

宗教専門學校ニ関シテハ各宗派ノ管長ヲシテ其監督ノ責ニ任セシム

ここに記したように、三十二條は宗教系専門學校の設置法、三十三條は私立専門學校の教員任用、三十六條は高等専門

學校への入学資格、四十三條は宗教系専門學校の監督權に關する条文である。

三十二條によると、宗教専門學校は「僧侶ヲ養成スル」専門學校であり、「各宗管長」によつて設立され、府県知事および文部大臣へは報告制となっている。これは、一般の専門學校に対して示されていた認可制と異なる。三十三條にあるように、宗教専門學校の教員任用規則に対して文部大臣は關与しない。また、宗教高等専門學校についても文部大臣の認定ではなく、管長がすべての權限をもつて認定することになっている。さらには、四十三條では念押ししているがごとく、宗教専門學校は「各宗派ノ管長」に「監督ノ責」を歸している。このように、宗教専門學校に對してはあくまで管長がすべての權限を持ち、地方教育行政の監督者である府県知事、中央行政の監督者である文部大臣に對しては報告をすればよいことになっているのであった。これらの条文を整理すると以下の三点を指摘することが出来る。

①宗教専門學校とは、仏教教団が設立する専門學校であつた。

②宗教専門學校とは、僧侶養成機關として見なされていた。

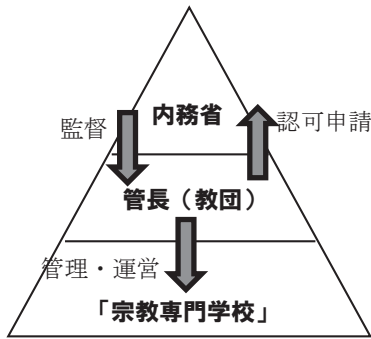


図1 宗教専門学校の位置づけ

宗教専門学校が教団の一部として捉えられていたからであり、教団から独立した学校組織として捉えられていなかったことを意味する。教団の一部ということであれば、当時の宗教行政としては内務省の管轄となる。教育法令の条文の中に宗教に対する規定を

③宗教専門学校とは、文部省管轄ではなく内務省管轄として想定されていた（図1参照）。

①と②から明らかなように、宗教という語を用いているが、ここでの宗教とはキリスト教や神道などの諸宗教を含む語ではなく、唯一、仏教のみを含む語として用いられている。さらに重要なのが、③である。一般的に、学校とは文部省管轄のように思えるが、宗教専門学校に関してはそうではなかった。③で記したように、内務省の管轄だったのである。管長が設立・監督の責任を負うということは、

これまで盛り込んでこなかったという意味で、「宗教専門学校」という語を盛り込んだ「専門学校令案」は大きな意味がある。文部省にとつて宗教系の諸学校とは何を意味しているのか、それは普通学を教授する学校なのか、布教・教化のための施設なのか、実は全く規定がない組織だったのである。文部省設立以来、同省は仏教系やキリスト教系の諸学校に対し消極的な姿勢、もつと言えほとんど放置の姿勢を続けてきた。そのような状態から、宗教専門学校＝僧侶養成機関という極めて限定的な概念規定だったとしても、これまでになかった一步を踏み込んで法案化されたのが「専門学校令案」だったと言えよう。

三 明治二十年代後半の転換

「専門学校令案」が廃案となった後、宗教系学校概念の再定義が行われていったのが明治二十年代後半である。特に井上毅文政期においては宗教系諸学校への対応も含めて、文部行政の大転換が行われた時期である。本稿の関心で述べれば、宗教系諸学校が、如何にして正規の教育制度の中に位置づけられていくのか、その端緒となった井上文政期は非常に重要なのである。

井上文政下において法案作成されたものとして、「寺田案 私立学校條例草案（甲案）」および「私立学校條例草案（乙案）」（以下、「甲案」、「乙案」と略記）、「私立学校監督條規」（以下、「條規」と略記）が現存している。これらは、共に牧野伸顯文書の一部であるが、後に公布される私立学校令の前段階法案として位置づけられる法案群である。

「甲案」：「宗教専門ノ学校ハ本條令定ムル所ノ限ニアラス」

「乙案」：「宗教学校ハ本令ノ定ムル所ノ限リニアラス」と記されているように、私立学校の中に宗教系諸学校は含まないとされていた。つまり、文部省は宗教系学校を法令の規制対象外としていた。しかし、「條規」においては、それが緩和されている。「條規」第二条においては、私立学校に含まない教育施設の例が列記されているが、そこでは、少数数学校や遊芸・技能のみの教授所を非私立学校とするとともに、神官僧侶および「締盟諸国ニ於テ公認シタル宗教ノ教師」の養成学校も同様の位置づけであることが記されている。その一方で、宗教者養成を行わない学校については「條規」の対象となる私立学校であるとしている。

ここには従来の文部省にはなかった宗教系諸学校への積極的な姿勢が見られる。「締盟諸国ニ於テ公認シタル宗教」とは主としてキリスト教のことであり、神道・仏教・キリスト教を含めた「各種学校」に対して、宗教者養成学校は私立学校として認めないが、それ以外であれば（たとえば、宗教を学科の一つとして教える学校は）私立学校として認めるという姿勢に変化しているのであった。この変化は非常に大きい、従来にはなかった変化といえる。

これらの法案は成立には至らず、西園寺公望文相のもとで更に具体化した通則法案として検討されていく。ただし、西園寺文政下においては井上時代と異なる切迫した問題が浮上していた。それは、内地雜居問題である。井上が文相を退任する直前に日英通商航海条約が調印（明治二十七年七月）され、五年後に正式施行されることとなったが、条約内には居留地撤廃条項が盛り込まれていたのである。これによって、外国人内地雜居および外国人による学校設立が、内務省・文部省にとって大きな課題と目されるようになったのである。文部省としては、外国人による学校設立、特にキリスト教系の諸学校開設への対応を迫られることとなり、井上時代から引き継いだ「各種学校」の法的位置づけ

という課題も含めて、解決案が模索されるようになったのである。

その端緒として作成されたのが「勅令第 号案 学校令」(以下、「学校令」と略記)である。この法案の中では、「宗教学校」を「僧侶教師ヲ養成スル為ニ設置スルモノ若クハ宗教上ノ教義ヲ学科ノ一部ニ加フル者」(第五条)と定義している。宗教者養成学校さえも含めた「宗教学校」が私立学校として認められている点は、井上時代と大きく異なる。これに修正を加えられたのが「勅令第 号案 諸学校令通則」である。「宗教学校」については「宗教上ノ教義ヲ教ヘ又ハ具儀式ヲ行フモノ」と再定義され、「其名称ニハ所属ノ宗教若クハ宗派ノ名称ヲ冠スベシ」との制約を与えている。ただし「但専ラ僧侶又ハ教師ヲ養成スル為ニ設置スルモノハ本則ヲ適用セズ」というように、「学校令」のときに「宗教学校」に内包させていた宗教者養成学校を、今回は適用外とさせていた(第六条)。

四 おわりに

本稿においては、宗門系学校を含めた宗教系諸学校に対する文部省側の変化を明治二十年代に着眼して取り上げて

きた。明治二十三年に作案された「専門学校令案」においては、「宗教専門学校」という名の僧侶養成学校が想定されていた。また、それは一般の学校とは異なり内務省管轄と位置づけられていたことから、文部省は変わらず宗教に対しては消極的態度であったことが伺えた。しかし、明治二十年代後半になると文部省の姿勢が変化していく。井上毅および西園寺公望らが文相に就任していた時期に、宗教系学校を正規の学校体系のなかに取り込もうとしていくつかの法案が作成されていた。その際、井上文政期において用いられた「宗教専門ノ学校」「宗教学校」という概念(「神道系、仏教系、キリスト教系の諸学校を包括する概念」)⁴が、法令案の中に登場していく。これは特定宗教(仏教)を優遇していた「専門学校令案」とは異なり、個々の諸宗教を宗教という包括概念で一括りにして対象化していくという姿勢の表われでもあった。本稿で取り上げた明治二十年代の全法案は、成立すること無く明治三十年代へと持ち越されていく。宗門系大学の前組織である宗門系専門学校が誕生するのがその頃からであるが紙幅の制限があるため、詳細については筆者の別稿を参照いただきたい。

1 原田克己「大正新大学令と宗門大学」(『日本仏教教育学研究』第八号、二〇〇〇)、同「大正新大学令をめぐる仏教教団と文部省」(『日本仏教教育学研究』第一七号、二〇〇九)。

2 谷脇由紀子「真宗大谷大学に見る宗派的価値と西洋的大学観をめぐる相克―宗教系私学における大学・学問観の変遷の様相として―」(『大学史研究』第二二号、一九九六)、同「大学観」をめぐる宗門と大学との争い―一九二二年真宗大谷大学ストライキ事件を事例として―」(『日本仏教教育学研究』第四号、一九九六)、同「仏教系私学における僧侶養成と学問研究との相克―大谷大学の昇格を事例として―」(『日本の教育史学』第三八号、一九九五)を参照。

3 林淳「近代日本における仏教学と宗教学」(『宗教研究』第三三三号、二〇〇二)、同「宗教系大学と宗教学」(『季刊日本思想史』第七二号、二〇〇八)、同「学問史から見た仏教史学会」(『佛教史学研究』第五三巻第一号、二〇一〇)、同「普通教育と日本仏教の近代化」(末本文美土編『近代と仏教』国際日本文化研究センター、二〇一一)などを参照。

4 明治三十年代を含めた本稿のさらなる詳細については、拙稿「なぜ大学で宗教が学べるのか―明治期の教育政策と宗教系専門学校誕生の過程から―」(『宗教研究』第八八巻第三号、二〇一四)を参照。

享保年代の津輕領内浄土宗の寺院情勢

遠藤 聡明

一 弘前城下、新旧寺町の寺院配置

年来江戸時代の青森県西部（旧津輕領）の浄土宗諸寺院の動向を調査した中で、言及していない事項が多々ある。^①以前に享保年間（一七一六～三七）について扱った際は、

この年代が二十年とやや長いうえ、本来企図した金光上人の顕彰に連なる記事や今別本覚寺の金銅塔婆、貞昌寺の大仏や経蔵といったこの時期独特の事項が多く、突出したものの概観にとどまった。本稿では享保期の「弘前藩庁日記」（以下『國日記』）に記された他の出来事を、いくつか紹介する。特記なき限り、以下の引用資料は『國日記』である。

かつて貞享以前における領内浄土宗寺院の動向を扱った際に、明確にできなかった事実を偶然知り得たので記して

おく。それは弘前城下寺町の寺院配置である。慶安二年（一六四九）ごろの『弘前古御絵図』^②は弘前最古の地図とされていたが、寺町の寺院が位置したと覚しき箇所が空欄である。算盤屋九兵衛を火元とするこの火事で寺院街は西方、南溜池を越えた「新」寺町に移転したとされるが、前掲図は火災直後の状況を示したものとみられ、焼失以前の寺院の位置を特定できなかった。

ところが刊本に正保年間（一六四四～四八）のものという『津輕國弘前城之繪圖』^③があり、寺町の寺院配置が判明した。昔の寺町の意味で現在は元寺町と称される通りの北から、町屋、門徒寺、天台寺、法華寺、法華寺、浄土寺、門徒寺、門徒寺、門徒寺、の順。裏手（東側）の付屋敷とは、のちの百石町である。現在道路である元寺町小路、鞘師町坂（中央通り）、鉄砲町坂、一番町坂のいずれもなく、

南端の門徒寺は親方町坂に南を接している。北は現在の翠明荘から南は青森銀行弘前支店に至るその向い側の約四百メートルが、寺町寺院街であつたということがわかる。

元寺町を南進し、修験別行派大圓寺（現最勝院）前の寺沢川を西に越えた地に新寺町が開発された。寺町では北端であつた門徒と天台が入れ替えられ、東から天台宗僧祿報恩寺、真宗円明寺、日蓮宗法立寺、日蓮宗僧祿本行寺、淨土宗僧祿貞昌寺、真宗僧祿真教寺、真宗専徳寺、真宗法源寺が約七百メートルにわたつて割り当てられた。これらが元寺町からの移転寺院である。各寺には在方から引き寄せた寺院が門内塔頭として配置され、前掲各寺の寺庵と称された。本稿で扱う享保年代は、新寺町寺院街の成立から六五年以降となる。

二 今別本覺寺金銅塔婆供養日談

享保一二年（一七二七）六月二三日、今別（東津輕郡今別町）本覺寺の貞傳の発願による金銅塔婆が完成、その開眼供養会は一か月に及んだ。前年七月二〇日の『國日記』に

⁽⁵⁾ 一貞昌寺申立候者、今別本覺寺為念佛勸化、銅五尺餘

之名号塔婆当月廿三日より里鑄初申候間（下略）

とあるように、事前に募つた寄附で青銅が調達でき、法会の開筵に漕ぎ着けた。民間の記録『永祿日記』『平山日記』は、津輕領内はもとより近隣の秋田、南部、松前からの参詣があつたと賑わいを伝えている。さらに貞傳は、梵鐘の鑄造を企図する。一四年五月一日、

⁽⁶⁾ 今別本覺寺申立候者、拙寺洪鐘從開山以來数度鑄立候得共成就不仕、数年之願望^三而此度式尺三寸之鈞鐘企建立^ニ候處、近年之困窮故檀力^三而難叶難儀仕候、依之御郡中古鉄一錢半錢之受志鑄立申度奉存候（下略）
この申し出は、「自分^二申合候儀者格別申付候儀者不相叶^一」の裁定を受ける。却下は寄附についてで、鑄造ではない。

僧祿貞昌寺良穩卓弁が間に入る形で七月廿一日、

⁽⁷⁾ 貞昌寺申立候者、拙僧支配今別本覺寺此度鈞鐘再建仕候錫金入用御座候、売買無御座候而迷惑仕候間、目形四貫目御拂被仰付度奉願旨申出候付詮議之上達宇左衛門^三、申立之通申付旨寺社奉行^二申遣之（下略）

と洪鐘鑄造の許可を取り付ける。

貞傳の本意はさらに別のところにあつたとみられる。

『永祿日記』享保一四年の記事が簡明である。

八月廿二日より三日迄今別本覺寺ニ而、万體佛鑄候。

供養有之（下略）

余剰の青銅を約一寸二分の阿弥陀仏に鑄直して諸人に配布するといふものである。後年の誓願寺からの申し立てに、

（上略）右貞傳師跡万鉢之弥陀鑄佛自作仕、當寺之致

寄附置候、右鑄佛望之者^エ致附屬、少々施物等有之候

（下略）

とあるように、この頃仮殿であつた誓願寺の復興も企図していたことが知られる。この復興は、師の良心安貞が手がけてついに果たせなかつたものである。万體仏は同年四月、青森正覺寺の別時念仏においても配布されているが、「一^⑩鉢布施式文目宛ニテ望之者^エ遣す」であつたことが、『津輕編覽日記』から知られる。

今別での法会からほどなく、貞昌寺良穩貞弁より、「本覺寺病氣^ニ付存生之内罷越對面仕度」という十五日の暇乞が出される。しかし翌一五年、今生の別れを思つた貞弁が先に死亡している。貞傳の死はその翌年で、四一歳という。

『永祿日記』に、

四月十日^⑬今別町本覺寺貞伝和尚御遷化被成候。此御出家難有和尚様ニ御座候而、上方ニ而書物ニ相成、御一

代之事悉く書立日本中廻り申候由。

とある。この書物が『貞傳上人東域念佛利益傳集』上下二卷、元文二年（一七三七）京都の沢田吉左衛門発行である。

三 鱈ヶ沢法王寺後住選任問題

元祿年間のこの件を先年取り上げたが、結局は本山と地元の主張にある温度差の問題で解決は容易ではなく、この時期にも問題が再燃する。一三年五月一二日、

一貞昌寺書付^⑭ニ而申立候者、鱈ヶ沢法王寺住持以前者今別本覺寺同前^ニ願書付差上不申、當寺^ニ而住持申付候上御断^ニ而相濟申候処、本寺岩城專稱寺より後住目論差下可申之旨申來候付、此段不被仰付、祖觀と申僧於御国住持被仰付候、此節より後住之度々書付差上來候、御国之儀餘国と違御国法格別之段本寺專稱寺^ニ而近年委存罷有候故、直末^ニ住持目論之沙汰惣而不申來候、右法王寺儀在寺と申、別^ニ御由緒も無御座候事^ニ候間、前々之通直末之在寺本覺寺同前^ニ當寺にて住持目論申付候様、被仰付ヒ下置度旨、（下略）

元祿一三年（一七〇〇）の貞昌寺からの口上書には開創以来の住持の状況が記され、開山良心聞益が「住職之内^⑮

拾ヶ年程過專稱寺^エ罷登直末^ニ成罷下候」とある。これだけの機縁で本山が、別段由緒もない在方寺院の人事に介入するので困っているというのが津輕側の主張である。津輕の寺社奉行もこれに同意、以下の文が続いている。

(上略)¹⁶ 先年專稱寺^ニ而不案内之致方故、法王寺之後住目論差下可申之由寺社奉行迄其頃申來及御沙汰、專稱寺より目論之儀難成筋^ニ相究於御国後住被仰付候、

(下略)

在方の專稱寺直末であることは本覺寺と同じ条件なので、今後は寺社奉行が人事を決定するとしている。

享保年間の記事にこれ以後專稱寺からの反論はみられない。納得したと言うより、平行線をたどる議論に見切りをつけたものであろう。より複雑な形で後年、類似の問題が発生している。

四 「寺庵」の諸動向

庵とは僧尼や世捨て人の住む小さな仮屋をいい、「草庵」という語が表すように大半は粗末で、また寺格を有しないものである。この時期多くは在方に存在して「何某村庵」と称されたが、独自の名称を名乗る法王寺末庵の例もあつ

た。

ここで寺庵というのは貞昌寺や誓願寺など大寺の敷地の一角に、在方から引き寄せられた寺格を有する寺院である。それぞれの本寺の宗教活動を補佐し、時にはただちに代行できるように配置されたものであり、奥に位置する本寺の一部という機能は勿論、一か寺としての性格も有していた。

五年（一七二〇）二月八日、

一誓願寺蕃庵室西之方軒際之痛杉沓本危候付伐取度旨

一貞昌寺寺庵円城寺修覆付、墓所之杉式本伐取度旨、

右両様監物^ニ達之、申立之通申付候旨申遣之（下略）

いくぶん変わった書き出しであるが、前者は専求院であらう。後者の円城寺は明治維新まで、貞昌寺門内の天徳寺と徳蔵寺の間に存在していた。この二例は、本寺による一方的な処置でもないとみられる。同年三月四日、貞昌寺内天徳寺の例。

一貞昌寺申立候者、拙僧寺庵天徳寺去秋迄^ニ惣而修覆

并佛間座敷庄^{ツマ}嚴等迄成就仕候、依之為供養當月六日
今四十八夜興行仕候、始終共群集茂可仕儀（下略）

また六年四月七日、前出専求院が別時念仏会を申し出る。

一貞昌寺申立候者、拙僧支配誓願寺寺庵専求院師匠一

回忌ニ付為追善、當十二日より七日別時仕度旨、申立之通申付之

これらは、門内塔頭寺院には珍しい積極的な活動例である。さらに珍しいのは一二年七月一〇日の、次の記事である。

一貞昌寺申立候者、西福寺隱居病死仕候、右隱居願候者西福寺本堂焼失之跡にて火葬罷成度由遺言仕候、右之所ハ火之用心茂如何奉存候間拙僧境内（下略）

これら塔頭寺院の住職は、その寺庵内も含めて領内各地に転住する人材でもあり、そのまま隱居した例に心当たりがない。またこの事例は同年八月、新寺町の各宗本寺の火葬場の状況を確認する発端ともなっている。

典型的な事例として一六年五月一五日の記事の、冒頭部分が挙げられる。

一貞昌寺寺庵圓城寺西福寺西光寺天徳寺徳藏寺申立候者、富田町之末大仏引取被仰付候ニ付、（下略）

本寺僧祿貞昌寺の無住時点でのものである。この一ヵ月後には「貞昌寺寺庵五ヶ寺申立候」という書き出しのものがある。僧祿寺院の住職が欠けた場合に寺庵内から看守という臨時代行を立てる通例であったが、未定の場合にはこうした連名での対処が認められたとみられる。

五 黒石来迎寺梵鐘の銘文

明暦二年（一六五六）、津輕四代藩主信政が襲封する。幼少であったため後見となった叔父の信英は、現在の黒石市中部域と東津輕郡平内町に五千石の分知を受けた。津輕領内に二つの政体が存在したものであり、『國日記』では黒石領に関する記事は少なく、特に宗教関係のものはほとんどない。ここでは、文献によらない史実の解明を試みる。

黒石の来迎寺は專稱寺で修学した感蓮社良応雪傳が、正保元年（一六四六）に、施主山屋氏の助力で開山したという。同寺享保六年（一七二一）鑄造の梵鐘の銘文が『新撰陸奥國誌』等に掲載あることは知りつつも、白文に對峙する意欲がなかった。先年、訓点を付し得たので紹介する。実物は二句で一行であった。

兌^ケリ 武陽百八十里 奥州津輕ノ郡 黒石領ノ郷市 有^リ山號^ハ紫雲

寺^ヲ於^ニ名^{ツク} 来迎^ト 梵刹^上創^テ 既久^シ 爰^ニ信心^ノ 播主^ノ 商

業^ノ有^リ檀越^一

姓^ハ於^ニ呼^ビ 藤^ト 名^ハ稱^ニ喜衛門^ト 父母ノ靈廟^ハ崩^レ

無^キ鐘樓^一 悲哭^ス

志願ハ雖モ念慮ト 家珍ハ不_レ克_セス胸ニ 五旬餘ニテ臨終ス
對シ妻子ニ遺誡ス

弔_ヒ尋常ヲ鐘樓ノ 建立ヲ不_レ果_サス死ス 滅後ニ可_シ寄進ス
故ニ孝子ハ亡父ノ

多年ノ因ミ大望ニ 奉_リ建立シ鐘樓ヲ 遺言ヲ誠ニ成就シ
勝_ヘシ孤獨ノ善施ニ

弥陀ノ願力ノ功 不_レラ_ス虚シ出_テ苦城ヲ 到_ニテ清涼ノ池臺ニ
鐘ノ聲ハ唯_ニ新_ニ響_キ

遠ク遙ニ聞ユ村里ニ 聽_{ケル}者ハ則_チ覺_{サム}夢ヲ 諸行無常 是
生滅法 生滅滅已 寂滅爲樂

奉寄進鐘樓堂
爲 運譽亮載信士菩提也

兼 寺 社 千葉忠右衛門 吉村治五衛門
信心施主 工藤喜右衛門

治 工 弘前住 吉田長五郎道形
皆 享保六_辛年 五月二十日

奥州津輕黒石領紫雲山來迎寺
浄土宗鎮西流名越派餘裔

第七世住 心蓮社良欣厭觀 記焉
これによると、鐘樓堂（現存の鐘樓門）と梵鐘が、五十

代で世を去った黒石の商人工藤喜右衛門の遺志を継いだその息子から寄進されたことがわかる。

この鐘はいずれも同じで、戦時中の金属回収令で供出された。享保期の梵鐘鑄造記事は、他宗寺院に二例みられる。

六 おわりに

以上、享保年代の『國日記』を再読し、同時期の津輕領内浄土宗の寺院情勢を概観した。この期間も一記事あたりの記載分量は多く、長文に及ぶものが多数であった。この時期に特に多かったのは杉の伐採と建物の修復願いであった。僧侶の自死に関する記事が五件あり、うち三件が浄土宗である。

まず杉の伐採について。慶安の移動前の新寺町がどういう土地柄であったかはわからないが、おそらくは荒地か雑木林を宅地造成して寺を移転させたものとみられる。この移転に際して杉苗を植えたとすれば享保元年で六五年、十分に成長したであろう。先行して成立した禅宗寺院街の茂森も同様の事情で、多くは杉が立ち枯れて、あるいは倒れかかって危険という差し迫った事情によるものであった。

建物の修復願いは春先に多かった。冬場の積雪による建

物の痛みは、建材や技術が進歩した現在なお雪国では切実な問題である。この時代の建造物の破損は深刻であった。

自殺が未遂となり今別本覺寺預かりとされた僧については、軽微な扱いであった。しかし先年取り沙汰した青森正覺寺隱居の良超智察、また江戸本所靈山寺山内から呼び寄せて僧祿貞昌寺に据えられ、隱居の翌朝事件を起こした良水意圓、両者の自死については関係者に対する人念な取り調べの状況が、長文となった関係記事から知られる。

本稿ではじめに触れた今別本覺寺は、本堂の造営にあたり木材の切り出しをめぐって藩政当局とトラブルもあったが、大事業を成し遂げた。享保年代の特に前半、今別の山の杣取がたいへん活発であったが、これが本覺寺の作事と関連したものかどうかはわからない。專稱寺直末であるのは、貞傳が本山で修行した機縁によるものであろうか。

もう一つの在方本山直末の法王寺は、後住の選任方法が問題視された。これは常時厳しいのではなく、時の本山役者が末寺の監督に意欲的か否かで異なるようである。

この期間には遊行上人の廻国が秋田止まりで津輕に及んでいない。南部領と共通の事項としては、興福寺の勧進と幕府の藥草採りの動きだけであった。ために南部藩『雜

書』の援用ができず、資料的に単調となったことは否めない。

日記方からの申し立てが、請暇願から日記の記録に至るまで数件みられ、知るところがあった。本稿に『國日記』等の性格を論ずる意図はないので、簡略に記しておく。まず『江戸日記』は、江戸からの飛脚によりもたらされた当該の書類を日記方が清書したものであると知られる。このほかに『國日記』の清書を行なっていた以上、作業ラインが一本ではなかったことになる。まれにみられる誤記は、この現場の混乱に起因したものであろう。

1 『佛教論叢』四五号拙稿参照。

2 弘前市立弘前図書館蔵。

3 弘前市立弘前図書館蔵。

4 『日本城下町繪圖集』東日本篇。日本礼文社、一九八〇。

5 『國日記』享保十一年七月二十日条。

6 『國日記』享保十四年五月十五日条。

7 『國日記』享保十四年七月二十一日条。

8 青森県文化財保護協会刊みちのく叢書一『永祿日記』、一五九頁。

9 『國日記』享保十九年二月二十七日条。

10 『國日記』享保十九年四月三日条。

11 『津輕編覽日記』「対訳」第二冊。弘前市立弘前図書館作成、二〇一一。

- 12 『國日記』 享保十四年十月四日条。
 前掲『永祿日記』一六二頁。
 13 『國日記』 享保十三年五月十二日条。
 14 『國日記』 元祿十三年三月十七日条。
 15 『國日記』 享保十三年五月十二日条。
 16 『國日記』 享保五年二月八日条。
 17 『國日記』 享保五年三月四日条。
 18 『國日記』 享保六年四月七日条。
 19 『國日記』 享保十二年七月十日条。
 20 『國日記』 享保十六年五月十五日条。
 21 『國日記』 享保十六年六月二十日条。
 22 『國日記』 享保十六年六月二十日条。
 23 青森県文化財保護協会刊みちのく叢書一六『新撰陸奥国誌』第
 二集

杏雨書屋所蔵『釋淨土群疑論第七』について

大屋 正 順

はじめに

本稿では『敦煌秘笈』第一冊に収録されている『釋淨土群疑論第七』（羽〇二一）について報告する。^①『釈淨土群疑論』については金子寛哉氏と村上真瑞氏の研究があるが、^②両氏の出版段階では公開されていなかった資料ということになる。

一、羽〇二一の基本情報

『敦煌秘笈』目録冊ならびに影片冊一に掲載されている写本の基本情報は以下の通りである。^③

- ① 番号…二一 題名…釋淨土群疑論第七
- ② 原番号…二二 原題名…□疑論第二（〇二一〇）
- ③ 首題…欠

- ④ 尾題…□疑論第二
- ⑤ 用紙…縦二八・五×横九〇・六cm 簾条数…九（cm 当り） 一紙長…縦二八・五×横四〇・六cm 紙数…三 紙質…穀紙 色…青白椽 染…無
- ⑥ 一紙行数…二二 字詰め…二四 界高…二八cm 罫巾…一・八cm
- ⑦ 巻軸…有 巻軸長…二八・六cm 径…一・五cm
- ⑧ 字体…草書
- ⑨ 体裁…卷子本
- ⑩ 同定大正No. …一九六〇・第四七卷・七六頁・上欄・一九行―下欄・二六行
- ⑪ 記事…一、尾題下印二顆 「李盛鐸印」「敦煌石室秘笈」「李滂」

二、識語 「萬歲通天元年在涼府富利記」

三、則天文字「天」「年」両字ハ則天文字。

四、分巻 大正藏經本ハ第一巻ヨリ第七巻マデ。

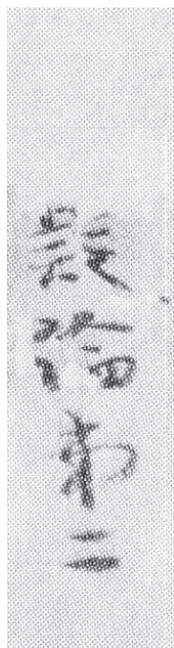
本写本ハ、第七巻末ニ相当スル。

二、題名と原題名について

①には『敦煌秘笈』で新たに付された整理番号と題名が、②には『敦煌秘笈』目録に付されていた原番号と原題名が記され、原題名のあとに『敦煌遺書総目索引』中「李氏鑒藏燉煌寫本目錄（據傳鈔本）」に符合すると考えられる場合にはその当該番号が記されている。

「釋浄土群疑論第七」という題名は①にあるように『大正藏』を、原題名の「□疑論第二」は第三紙の尾題を根拠にしている【図一】。この写本は紙の上方が欠損しており、行によって異なるが一〜三文字ほど欠けているため、見え

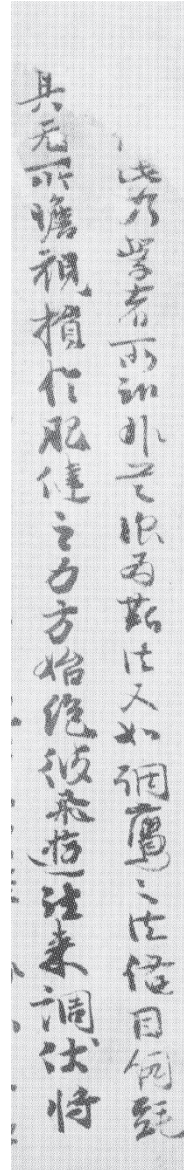
【図一】尾題（第三紙——一九行目）



ない文字を□で記したことになる。②に従い李盛鐸旧蔵目錄を確認すると、「〇二一〇 □疑論第二（萬歲通天元年行書）」とあった。⁽⁴⁾ 題名の最初の文字が欠けていることと、第三紙識語の書写年が一致することから、李盛鐸旧蔵目錄〇二一〇と羽〇二一は同一の写本であるといえる。また、尾題に用いられる略称は「群疑論」であるとはいきれず、孟詵の序文にある「釋疑之論」⁽⁵⁾ という表現を考慮するならば、「釋疑論」だったかもしれない。

李盛鐸旧蔵目錄では「行書」とするのに対し、⑧では書体を「草書」としている問題が残るが、これは写本のどの部分の書体を採用したかの違いのみで、同一写本であることに変わりはない。この写本は前半（第一紙一行目から第二紙一七行目）と後半（第二紙一八行目から第三紙二〇行目）で書体が異なっており、前半は草書体、後半は行書体が基本になっている【図二】。書きぶりや点画に違いがみられるので途中で書き手が変わったとみてよい。前半の草書体を採用した『敦煌秘笈』、後半の行書体を採用した李盛鐸旧蔵目錄ということである。

【図二】書き手が変わるところ（第二紙—一七・一八行目）



三、識語について

①にあるように、識語には「萬歲通天元年在涼府富利記」とあり、その「天」と「年」は「而」と「華」という則天文字で書かれている【図三】。

萬歲通天元年（六九六）の年号と則天文字使用の実態は整合性がとれるし、使われはじめて六年経過しているのだいぶ社会に浸透していた時期であったといえよう。「華」

【図三】書写年と署名（第三紙—二〇行目）



のくずしが慣れた運筆であることなどは書き手が日常的に使用していた証左である。

この六九六年は、『群疑論』の著者懷感と編集者懷惲の両者が生存していたと考えられる年なので「羽〇二一」は極めてオリジナルに近いものであると言って差し支えない。「羽〇二一」に懷感でも懷惲でもない第三者の署名があることは、六九六年以前には原本が存在していたことを示している。

人所

術有

5 5 經世界盛滿珍寶持用奉獻十方諸佛其所獲福雖曰

15 10 教哉

極多然

16 11 日稽其聖典亦無至教但修行之人將斯闇室絕諸

羽〇二一二(第二紙)

視聽心捨

6 1 尚不如修三昧功德少分何以故賢護由彼ササ摩訶薩

17 12 初學之儔約斯住相易得三昧不爾難成凡是世間

修此三昧

欲思難

7 2 足如上四天隨喜廻向阿耨多羅三藐三菩提為求多

18 13 得解了亂相難成或掩炎獨居或閉目絕視因茲

聞成正覺

恬靜

8 3 賢護以是因緣持此施福望前隨喜所獲功德百分不

19 14 成此亦如斯亂心難住念佛三昧無由現前故為

及一百分不

其闇室

9 4 百千萬分不及一億百千分不及一乃至算數譬喻

20 15 三昧不學之輩於此生疑曾修習者深將為要如

所不能及其生

處密內

10 5 隨喜福既無邊不信起謗罪亦無量也如大品經法

21 16 時有少隙光照斯闇室心便緣此浪起思惟如

華經及佛藏

絕斯是明

11 6 廣說謗法之罪¹⁷

22 17 此乃學者所知非是浪為斯法又如調鷹之法

清淨

縫目飼氈

12 7 修此三昧之者皆須嚴飾道場安置尊像澡浴

23 18 其無所瞻視損於肥健之力方始絕彼飛遊往來調伏

著新凜衣日

將

13 8 食不顧形命專心念佛此義可然何因

24 19 獵縱任隨人三昧亦爾初學之輩馳心五欲攀緣六

14 9 諸光隙勵聲大念斯何教哉皆見諸徒咸生疑恠請陳斯

25 20 獵縱任隨人三昧亦爾初學之輩馳心五欲攀緣六

35 8 □□教若以五躰投地即為自撲者將恐此釋埋未可然

此五躰

36
9
□
□
妨只□
五輪著地頭面禮佛

37 10 □□ 如觀佛三昧海經第三說佛於座起34令諸四衆觀佛

色身釋

五百釋子

38
11
☐
☐
☐
色

赤土人優婆

39 12 □□中有十六人見佛色身如黑象脚優婆夷衆中二十⁽³⁶⁾

四人見佛

40
13
□
□³⁸猶如聚墨比丘尼衆中有比丘尼³⁹見佛色身如白銀

色優婆

41 14 □□佛色身如藍染青色如是四衆觀佛色身所見不同

不得

42 15 □□□ 金色身發露悔過懺悔諸罪五軀投地如太山崩⁽⁴¹⁾

自

43 16 □頭髮舉身投地婉轉自撲鼻中血出懺罪消滅心眼得

44
17
□
見佛色身端嚴微妙如須彌山光顯大海此豈不是

懺悔

45 18 □□ 自撲之法無教輒為誠如所責有絰而作其何哉恠

46 19 □疑論第二

47 20 萬歲通天元年 在涼府富利記

六、内容について

⑪にあるように、本文の内容は現行本『釈浄土群疑論』

第七卷末で、科文で言えば第十一料簡念仏三昧行相の末・

第十二料簡投地自撲懺悔に相当する。これを羽〇二一では

「□疑論第二」としていることから、懷憚による編集作業

以前、この部分は「第二」として流布していたことになる。

よって、オリジナルでは冒頭が念仏三昧や自撲懺悔などの

実践的内容に関する問答であった可能性が高い。

対校作業でわかった文字の相違について二点示しておく

たい。

○第二紙—三行目「炎」【図四】

【図四】

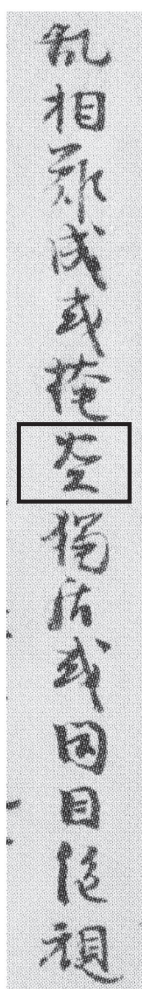
第二紙の一三行目の「掩」の次の文字は「炎」と読める

が、現行本では「室」で、「或いは室を掩いて獨居し或いは目閉じて視を絶ちて（或掩室・獨居或閉目絶視）」となっている。「炎」にした場合は「炎を掩いて（掩炎）」となる。光の遮断方法が変わってくるが内容としては大差ない。

○第三紙—二行目「皎然自前」【図五】

第三紙の二行目に「皎然自前」とあるが、現行本では「皎然常在目前（皎然として常に目前に在します）」となっている。「目前」であれば「皎然として常に修行者の目前に在します」と読めるが、「自前」であれば「皎然として仏聖衆が自ら前む」となる。いずれにせよその状況を目の当たりにするのは修行者であるから、こちらも内容としては大差ない。

このように、違う文字であっても意味に大きな違いはなく、明らかに後世の文字の追加だと分かる箇所でも文脈が





変わらないことを考慮すれば、『大正蔵』・『浄全』と「羽〇二一」は全体的にほぼ同じ内容であるといえる。

小結

杏雨書屋所蔵『釋浄土群疑論第七』（羽〇二一）は李盛鐸旧蔵本で、尾題と識語から諸本の中で最もオリジナルに近い写本であることが分かる。書写年の萬歲通天元年（六九六）は著者懷感と編集者懷憚が生存していた年号だが、第三者の署名があることから、『群疑論』原本はこの年以前に存在していたことになる。書き手の「富利」については不明だが、所在地であろう「涼府」は現在の甘肅省武威市付近を想定でき、『群疑論』が著されてから早い段階でこの地方まで伝播していたと考えられる。

羽〇二一は尾題に「第二」とあるが、現行本の第七巻末の章と一致する。念仏三昧や自撲懺悔といった実践的内容

が書かれている箇所で、懷憚による編集以前は冒頭に実践に関する問答が配置されていた可能性を示唆している。また、尾題の一字目が欠けているため、「□疑論」は「群疑論」か「釈疑論」か、あるいは別の呼び名か、当時の略称についても選択肢が増えた。

現行本との対校の結果、誤写であろう箇所や後世の追加であろう部分など、文字の相違は多少見られるものの大きく文脈が変わることはないので、内容としてはほぼ同一であるといつてよい。

※図版を使用するにあたり、公益財団法人武田科学振興財団杏雨書屋より掲載許可を頂いたことを衷心より御礼申し上げます。

1 『敦煌秘笈』については目録冊所収の吉川忠夫館長「公刊の辞」

に詳しい。また筆者は、『敦煌秘笈』所収の写本について、拙稿「北朝期の浄土教関係敦煌写経について」(『佛教論叢』第五八号)で【羽六〇五】佛説無量壽經卷上を、「北魏敦煌鎮写経の書風について」(『大正大学研究紀要』第九九輯)で【羽〇〇四】大方廣佛華嚴經卷第二十四を取り上げた。

- 2 金子寛哉『釈浄土群疑論』の研究(大正大学出版会、二〇〇六、以下「金子・研究」)

村上真瑞『釋浄土群疑論』の研究(建中寺出版部、二〇〇八、以下「村上・研究」)

- 3 『敦煌秘笈 目録冊』一二頁・『敦煌秘笈 影片冊一』一七八―一八〇頁。

- 4 『敦煌遺書総目索引』中華書局出版、一九八三、三一八頁。

- 5 『正蔵』四七・三〇・下、『浄全』(山喜房版)六・二・上。

- 6 平岡武夫編『唐代研究のしおり 第二 唐代の行政地理』(一九五五、京都大学人文科学研究所、一〇四頁)

- 7 「金子・研究」九一―九五頁、「村上・研究」三九―七九頁。

- 8 「釋浄土群疑論第七」(羽〇二一)を翻刻するにあたり凡例を次のようにする。

一、底本には、公益財団法人武田科学振興財団杏雨書屋所蔵本『敦煌秘笈 影片冊一』一七九―一八〇頁)の影印を用いる。
一、対校本として次の二本を用いる。

甲本：『正蔵』四七、No.一九六〇、七六上・一九行―下・二六行
乙本：『浄全』(山喜房版)六、一〇五上・一五行―一〇七上・四行

一、判読できない文字は□と記す。

一、判読が困難だが適当だと思われる文字を充てたところはその文字を□で囲む。

- 9 愛 甲本・乙本「壽」。この部分は『大方等大集経賢護分』(『正蔵』一三・八九四・下)の引用箇所で経文本文でも「壽」となっているので誤写であろう。

- 10 氣 甲本「勇」。甲本には「勇||氣||甲」と注あり。

- 11 駿 乙本「駛」。甲本には「駿||駛||甲」と注あり。乙本には「身輕氣猛行駛 氣ノ字現本非レ勇駛ノ字作レ駿」と注あり。

- 12 女 甲本・乙本(女) + 「人」

- 13 因 甲本・乙本「風」この部分は『大方等大集経賢護分』(『正蔵』一三・八九四・下)の引用箇所で経文本文でも「風」となっているので誤写であろう。

- 14 天 甲本・乙本「大」

- 15 乙本には「以是因緣 是ノ字現本作レ此」と注あり。

- 16 乙本には「望前隨喜 現本無二前ノ字一」と注あり。

- 17 罪 甲本・乙本(罪) + 「也」

- 18 凜 甲本・乙本「浄」

- 19 皆 甲本には「此||比||甲」と注あり。乙本「比」

- 20 相 甲本・乙本「想」

- 21 相 甲本・乙本「想」

- 22 炎 甲本・乙本「室」

- 23 蜜 甲本・乙本「堂」

- 24 闇? 通常校正の際は脱字の場合は右側に書くが、羽〇二一でも実際に右側に書く例が第三紙の一行目に見られるので、この文字も一六行目の「是」の前後どちらかに入ると思われるが「闇」と読んだ場合つながりが分らない。

- 25 是 甲本・乙本にナシ

- 26 處之 甲本・乙本「隨處」

- 27 佛 甲本・乙本(佛) + 「也」

- 28 相 甲本・乙本「想」

- 29 自前 甲本・乙本「常在目前」
 30 則 甲本・乙本「即」
 31 既 甲本・乙本「現」
 32 識 甲本・乙本「試」
 33 佛 甲本・乙本（佛）＋「也」
 34 乙本には「佛於起座 現本作「佛於座地」」と注あり。
 35 有 甲本・乙本にナシ
 36 二 甲本には「（有）＋二〇甲」と注あり。乙本「有」＋（二）
 37 乙本には「有二十四人 現本無「有ノ字」」と注あり。
 38 比 甲本には「（一）＋比〇甲」と注あり。乙本（有）＋「一」
 39 乙本には「有「一比丘尼 現本無「二ノ字」」と注あり。
 40 優 甲本には「（多）＋優〇甲」と注あり。乙本（優婆）＋
 「夷衆中有多優婆」
 41 太 甲本・乙本「大」
 42 血出 甲本には「血出＝流血〇原」と注あり。
 43 有經而作 甲本・乙本「經言正作」
 44 哉惟 甲本・乙本「惟哉」

聖岡『教相十八通』第二重について

勝 崎 裕 之

一、はじめに

聖岡上人（以下祖師の敬称を略す）（一三四一～一四二〇年）の著作『教相十八通』とは、曇鸞『往生論註』・道綽『安樂集』・善導『観経疏』『法事讃』『観念法門』『般舟讃』・懷感『群疑論』といった中国浄土教の諸師の著作と源信『往生要集』についての相伝を、浄土宗の宗脈における第六祖了実（一三〇三～一三八六年）および戒脈における第五祖定慧（一二九六～一三七〇年）の両師から伝えられた聖岡が、それを十八枚の切紙に書き留めたものである。そのため『教相十八通』各通の末尾には、

釋 了譽在判

沙門 了實在判

沙門 良順在判^①

などと書かれており、これは了実と鎌倉光明寺第四世である良順（一三二八～一四〇九年）の印可を得て、聖岡が説く浄土宗義の教えが確かなものであることを示している。

このように『教相十八通』は浄土宗義に関する口伝、相伝が記された「切紙」であるが、一方で『教相十八通』には聖岡独自の説が随所に見受けられることから、聖岡教学の一端を垣間見ることが出来る著作でもある。

本論では『教相十八通』の第二重（以下「第二重」とする）の内容について検討し、そこに説かれる聖岡の思想を明らかにしていきたい。

二、先行研究

「第二重」に関しては香林亮善氏と服部淳一氏によって研究されている。

香林氏は「第二重」の内容を解説し、そこに説かれる「単信の大信」に着目して、「初重」で「深心」を重視する点と「第十重」で浄土一宗の根底には「信」の一字が基となることを強調している点、さらに五重伝法を「機」「法」「解」「証」「信」の綱格に顕わしその最後の第五重に「信」を配した点を挙げて、聖岡の思想における「信」の重要性を解説している。

服部氏も基本的に香林氏と同様の見解であり、「単信の大信」を『教相十八通』のキーワードと位置づけている。また、「第二重」で説かれる「施化利生門」「発迹入源門」の二門を「勝義」という観点から考察している。

こうした先行研究を踏まえて「第二重」の内容について検討していく。

三、「第二重」の内容について

はじめに聖岡は、仏教の教えには「施化利生門」と「発迹入源門」の二門があるとす⁽⁴⁾る。「施化利生門」とは「解義分」であり「因分可説」とする。「発迹入源門」とは「仰信分」であり「果分不可説」とする。これについて無絃（生年不明～一六四〇年）の『教相枢要鈔』では次のよ

うに註釈している。

施化利生門者佛應機施化、隨根利生。故名爲施化利生門。是約能化。解義分者衆生隨教解義。故云解義。是約所化。能所共淺。故云因分可説。發迹入源門者拂除施化利生解義因分蹤跡、入佛意源。是則名爲發迹入源。是約所化。仰信分者高仰果位、轉於解義名仰信分。亦約所化。⁽⁵⁾

無絃の説明によれば、「施化利生門」とは仏が衆生の機根に応じて教化し利益する法門であり、「解義分」とは衆生が仏の教えに随つてその義を解き明かすことであるという。そして、「施化利生門」を能化、「解義分」を所化とし、能所ともに浅い「因分可説」としている。

「發迹入源門」とは「施化利生」「解義因分」の跡を排除した仏意そのものより示された法門であり、「仰信分」とは果位を高く仰信して、解義を転ずることであるという。無絃は「發迹入源門」についてこれ以上の説明はないが、「施化利生」「解義因分」の跡を取り除いた仏意とは衆生が測り知ることができないものであるから「果分不可説」となるのである。また、「解義分」「因分可説」である「施化利生門」と比較するならば、こちらの「仰信分」「果分不可

説」である「発迹入源門」のほうが深く勝れた法門となるのは当然であろう。

四、他宗における「施化利生門」と

「発迹入源門」について

「第二重」において聖岡は、他宗と浄土宗における「施化利生門」と「発迹入源門」について言及し、両者の比較を行っている。ここでは聖岡が説く他宗と浄土宗の二門について検討する。

第一に他宗の「施化利生門」について検討する。聖岡は他宗の「施化利生門」について、各宗それぞれ教義は異なるとしてもすべて「悟解門」であるとする。^⑥ここで説かれる「悟解門」とは衆生が解義によって修行し成仏することであると考えられる。この点に関して聖岡自身が記した註釈書である『三六通裏書』では、「真如性得」「不變一理」「隨緣善惡」「煩惱菩提」「断惑未断惑」「界内界外」「定地散地」「凡聖因果」と具体例を挙げて、他宗の「施化利生門」はこのような無量無辺の解義によって修行して成仏すると示している。^⑦

第二に他宗の「発迹入源門」について検討する。聖岡は

他宗の「発迹入源門」について、名言思議を離れて解行の分を絶つことであると説明する。そして、それを示す文として『大智度論』『成唯識論』『法華玄義』『即身成仏義』を引用している。^⑧ここでは例として『即身成仏義』の引用文を見ていきたい。『即身成仏義』では「法仏の三密は甚深微妙にして等覺十地も見聞すること能はず」と説かれている。法身仏の三密は等覺・十地の菩薩ですら見聞することができないということは、因分である衆生にも到底理解できない「果分不可説」であることを示している。また、衆生に法身仏の三密の働きは深遠であると知らしめることで、衆生が仰信して三密行を修するように促していると考えられる。以上が『即身成仏義』における「発迹入源門」の内容である。しかし、聖岡はこのような「発迹入源門」について、信中に解を離れず果中に因行を修しており、未だ因分を離れることが出来ていないと批判している。^⑩つまり、聖岡は他宗の「発迹入源門」は「施化利生」「解義因分」の跡を取り除けていない不完全なものと考えているのである。

五、浄土宗における「施化利生門」と

「発迹入源門」について

第一に浄土宗の「施化利生門」について説明する。聖岡は「要門は内因、弘願は外縁、内外因縁和合して往生することを得」等の教学的なことを理解して勧励することや、道理を弁えて帰依することは因分の解するところであるから「解義因分可説」とする。⁽¹¹⁾ また、『三六通裏書』では「安心起行作業を学び、罪障の軽重を知り、本願の道理を弁え、人のために文を解し、信心を起こし修行して往生する者」⁽¹²⁾とあり、これも浄土宗の「施化利生門」となる。

第二に浄土宗の「発迹入源門」について説明する。聖岡は浄土宗の「発迹入源門」について「単信の大信」を説くことで説明している。単直愚癡の人は浄土宗の一切の解義を知らなくても、疑惑を起こすことなく一心に阿弥陀仏を仰信し、心では「助け給え」と念じ、口では「南無阿弥陀仏」と称えるばかりであり、聖岡はこれを「単直仰信の正機」⁽¹³⁾とし、この単直愚癡の人が起こす信心が「単信の大信」であると考えられる。つまり、浄土宗の「発迹入源門」とはこの「単信の大信」を起こすことなのである。そ

して、聖岡は『観経疏』の「仰いで惟みれば釈迦は此方より發遣し、弥陀は即ち彼の国より來迎したもう。彼に喚び此に遣す。豈に去らざるべけん耶」や『往生礼讃』の「謂うこと莫れ。西方遠しと。唯だ十念の心を須いよ」⁽¹⁴⁾等を浄土宗の「発迹入源門」を示す文として提示している。

六、「第二重」所説の浄土宗と

他宗における勝劣関係について

聖岡は前述した「施化利生門」「発迹入源門」に関して、浄土宗と他宗の勝劣を説いている。聖岡は浄土宗の「施化利生門」について、「直ちに弥陀の弘誓重きが為に凡夫をして念ずれば即ち生ぜしむることを致す」「煩惱を斷たずして涅槃の分を得」といった教門であるから、他宗のように「悟解門」に墮ちることはなく、他宗の「発迹入源門」と同等であるとする。⁽¹⁵⁾ つまり、他宗では煩惱を斷つべく様々な解義によって行を修するが、これは解義によって悟りを解することになるため「悟解門」となる。一方、浄土宗では衆生は阿弥陀仏の本願力によって往生することができ、煩惱を斷つことなく涅槃の境地に入ることができ、阿弥陀仏の本願力によって往生することは悟りを解す

ることにはならず、煩惱も断つ必要はないため、浄土宗の「施化利生門」は他宗のように「悟解門」に堕ちることはないと考えられる。また、他宗の「発迹入源門」は「施化利生」「解義因分」の跡を取り除けていない不完全なものであるから、聖岡は「悟解門」に堕ちない浄土宗の「施化利生門」と不完全な他宗の「発迹入源門」を同等としていると思われる。

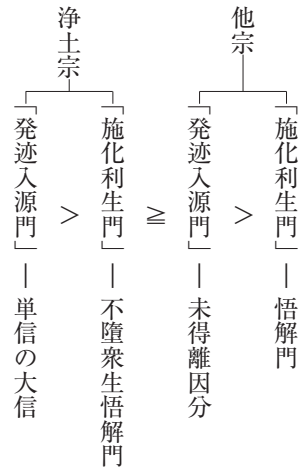
さらに聖岡は、阿弥陀仏の本願に謬りがないことを知り、名号の功用に証拠があることを悟るのは「世情分別の智慧」によるものであるから、他宗のように「悟解門」に堕ちることはないとして、「解義分」という言葉は同じでも浄土宗の「施化利生門」は他宗の「発迹入源門」よりも勝れているとする。ここで説かれる「世情分別の智慧」とは世間一般的価値判断に基づいて物事を理解することであると考えられる。こうした「世情分別の智慧」によって理解することができる浄土宗の「施化利生門」は、他宗のように「悟解門」に堕ちることはないのである。また、聖岡は前には浄土宗の「施化利生門」と他宗の「発迹入源門」は同等としながらも、ここでは浄土宗の「施化利生門」のほうが勝れていると主張している。浄土宗の教えが他宗よ

りも勝れていると主張していくのが聖岡の立場であるから、浄土宗の「施化利生門」は他宗よりも勝れていると主張するほうが聖岡の本心であろう。

以上述べてきたように浄土宗の「施化利生門」は「悟解門」に堕ちることはない。よって、浄土宗の「施化利生門」は「悟解門」である他宗の「施化利生門」よりも勝れた法門ということになる。また、「悟解門」に堕ちない浄土宗の「施化利生門」だからこそ、因分を離れられない他宗の「発迹入源門」と同等かそれ以上に勝れていると聖岡は主張するのである。

そして、「施化利生門」よりも「発迹入源門」のほうが勝れた法門であることは前にも述べたが、聖岡は浄土宗の「施化利生門」が他宗の「発迹入源門」と比較して同等以上であることを示した。よって、浄土宗の「発迹入源門」が最も勝れた法門ということになるのである。

最後に他宗と浄土宗における「施化利生門」「発迹入源門」の特徴と勝劣関係を、簡単ではあるが左図の通り示しておく。



七、良忠所説の「施化利生」と

「發迹入源」について

「施化利生門」と「發迹入源門」に関しては、聖岡以前に良忠が『伝通記』において触れている。良忠は善導『観經疏』玄義分序題門の末に説かれる文⁽¹⁸⁾について註釈しており、ここでは『観經疏』に説かれる「又佛密意」より前の文までが「施化利生之相」を明かし、「又佛密意」以下の文は「發迹入源」を明かすと述べている。⁽¹⁹⁾ここで良忠が述べる前の文とは、韋提希の請いによって釈尊が要門として定散二善を示し、阿弥陀仏の弘願を説いた箇所であり、これを「施化利生之相」とする。続いて、今「發迹入源」と

する箇所に関して良忠は、仏意とは凡夫には到底理解することができない甚深なものであるから、そのような仏意より説かれる教門を完全に理解することはできない。しかし、釈迦の發遣と阿弥陀仏の來迎は文にも明らかであるから、これを仰信することは容易い。そして、仰信することで往生が定まると註釈⁽²⁰⁾している。また、釈迦の發遣と阿弥陀仏の來迎については問答を立てている。その問いとは、釈迦の發遣は要門であり阿弥陀仏の來迎は弘願であるが、良忠は要門と弘願に関して既に「定散の行をもって内因、仏の本願力をもって外縁とし、因縁和合して往生することを得⁽²¹⁾」等と解釈を行っているにもかかわらず、新たに仰信の義を立てるのは何故かというものである。良忠はその答えとして、前の義は「解義分」であるから、要門と弘願によって『観經』の教相の大意を分別するものであり、これは「因分可説」に当たるとする。一方、今の義は明文について仰信を成ずるものであるから「果分不可説」に当たるとする。

以上のように良忠は『観經疏』の文を「施化利生」と「發迹入源」に分けて解釈している。「施化利生之相」「發迹入源」とあるように、聖岡のように「門」は無いものの、

聖岡が良忠の説示を受けて「第二重」において「施化利生門」と「発迹入源門」の二門を立てていることは間違いないだろう。また、仏意は甚深であり、その仏意より示される教門は到底理解することはできないが、「釈迦は此の方より発遣し弥陀は彼の国より来迎し給う」と明文されているのであるから、これを一心不退に仰信すればよいとする良忠の説示は、聖岡の「単信の大信」を重視する思想に影響を与えていると考えられる。

八、おわりに

以上、本論では「第二重」に説かれる「施化利生門」と「発迹入源門」について検討した。聖岡が「第二重」で示した内容とは、浄土宗の「施化利生門」と「発迹入源門」は他宗の「施化利生門」と「発迹入源門」よりも勝れていることであり、最も勝れた浄土宗の「発迹入源門」は「単信の大信」を起こすことである。また、聖岡が「施化利生門」と「発迹入源門」の二門を立てた背景には、良忠の『伝通記』の説示からの影響があると考えられる。聖岡と良忠の異なる点を挙げるならば、良忠は『観経疏』の文を「施化利生」と「発迹入源」に分類して解釈を施したのに

対し、聖岡は「第二重」で浄土宗と他宗の「施化利生門」と「発迹入源門」を比較することで勝劣を論じた点であろう。浄土宗と他宗の勝劣を論じる聖岡の立場は「二蔵二教二頓教判」に代表されるものであり、「第二重」で示される「施化利生門」と「発迹入源門」もこうした立場から論じていると思われる。

- 1 『浄全』一二、七三八頁下
 - 2 香林亮善氏「岡師の本願観―特に信について―」（『大正大学浄土学研究室大学院紀要』四、一頁～三頁）
 - 3 服部淳一氏「聖岡上人―織月の教え―」（文化書院、二〇一〇年）
 - 4 『浄全』一二、七三八頁下
 - 5 『教相枢要鈔』一〇丁ウ～一二丁オ
 - 6 『浄全』一二、七三八頁下
 - 7 『浄全』一二、七七八頁下～七七九頁上
 - 8 『浄全』一二、七三八頁下～七三九頁上
 - 9 『正蔵』七七、三八三頁上
 - 10 『浄全』一二、七三九頁上
 - 11 『浄全』一二、七三九頁上
 - 12 『浄全』一二、七七八頁下
 - 13 『浄全』一二、七四〇頁下
 - 14 『浄全』一二、七四一頁上
 - 15 『浄全』一二、七四一頁上
 - 16 『浄全』一二、七三九頁上
- （下）
- 『観経疏』（『浄全』二、二頁上）
『往生礼讃』（『浄全』四、三六七頁）

22	21	20	19	18	17
『浄全』	『浄全』	『浄全』	『浄全』	『浄全』	『浄全』
二、 一二八頁下	二、 一三四頁下	二、 一三四頁下	二、 一三三頁上	二、 二頁上	二、 七四〇頁上

浄土宗の浄土三部経③『観経』理解について

齊 藤 舜 健

一．はじめに

浄土宗を始め、真宗・浄土真宗など我が国の浄土教系教団では浄土三部経（以下、三部経）を所依の経典とする。そのため、三部経の翻訳、解説書が数多く著されてきた。同じく三部経を所依とするとはいえ、浄土宗と真宗の間には教義上の相違が相当にあり、それが三部経の解釈や理解の仕方の違いに顕著に現れている場合が多くある。

浄土宗総合研究所では、八百年遠忌事業の一つとして三部経の現代語訳を行った^①。これは浄土宗の立場からする三部経解釈を明らかにしようとする翻訳であった。今回、それを受けて特に浄土宗と真宗との相違を示すことで浄土宗の三部経理解をより明確に示すべく、総研叢書の一つとして『浄土宗の「浄土三部経」理解―法然上人と親鸞聖人の

相違をめぐって―^②」を刊行した。筆者は其中で、「第三章 浄土宗の『観無量寿経』理解」として『観経』を担当した。その際に『観経』序分に説かれる阿闍世の逆罪に触れたが、本稿ではその部分について少々掘り下げて検討し、浄土宗の三部経理解に対する真宗的な理解の特徴を示してみたい。

二．浄土宗の立場

二・一．三部経の関係

まず、浄土宗において三部経の各経をそれぞれのよう位置付けるのか、確認しておきたい。

弁長は『西宗要』一において、

この『観経』『弥陀経』『無量寿経』は等しく浄土往生の経、本意は一なりと云う事なり（『浄全』10, 132a）。

という。これが三部經に対する浄土宗の基本的な立場であつて、三部經それぞれは、浄土往生の經として齊等な価値をもつものと考ええる。一方で、聖岡は『教相十八通』上に「総依三經別依一經といふ事有り。云ふ所の別依一經とは觀經是なり（浄全12. 736b）」というが、これは「正依三經の中に於て、大師は正く何れの經に依て浄土宗の宗義を立てたまふや（同、736b）」という問いを承けての言であつて、法然上人が三部經のいづれに依つて浄土宗の宗義を確立されたのかということ述べるものであり、三部經各經の間の価値の上下を意味するものではない。とはいへ、ある經典の説時は必ず特定の時に限定されるのだから、複数の經典の間には自ずと説時の前後の關係が生じることになる。そこに各經それぞれの説示内容の意味づけが行われることになる。それでは、法然上人が三部經の説時の前後をどのように位置づけ、意味づけられていたのか確認してみよう。まず、『無量寿經』と『觀經』の關係について、『觀經釈』に次のように述べられている。

一に前後を定むとは、『寿經』の前後、暗に以て定め難し。今、一意に依て、先づ『寿經』、後此の經。文有り、理有り。先ず文とは、此に亦た三有り。

一には「華座觀」の文に「法藏比丘の願力所成」と云へり。今、此の文に依るに、前きに寿經に彼の願を説くをもつて、今、彼を指して願力所成と云ふ。故に知ぬ、『寿經』は前、此の經は後なり。〈中略〉次に理有りとは、『寿經』の中に彼仏の發心修行、依正二報を説く。今經には彼の依正之説に付て、此の十三觀を云ふ。故に知ぬ、寿前觀後なり（『昭法全』p. 97-98）。『無量寿經』が先に説かれ、『觀經』が後で説かれたと位置付ける。『觀經』と『阿弥陀經』との關係については、『阿弥陀經釈』に次のように述べられている。

上の『觀經』中に始めには広く諸行を説て、遍に機縁に逗まる。後は諸行を廢す。只念仏一門なり。〈中略〉故に今此經（『阿弥陀經』）は諸行往生を廢して、復次に但念仏往生を明かす（『昭法全』p. 133）。として、『觀經』が先、『阿弥陀經』が後、という次第を定める。傍線部の内容をまとめると次のようになる（○内は付加）。

・『無量寿經』では阿弥陀仏の成り立ちとして法藏菩薩の發心修行や、極樂の依正二報、（生因として三輩に

念仏と諸行)を説く。

・その依正二報を受けて、『観経』では十三観を説き、生因として九品の諸行を説くが、最後に諸行を廃して念仏の一行に結帰する。

・『阿弥陀経』ではすでに諸行往生を廃捨したところから始まって、徹頭徹尾念仏往生の一行のみを明かす。

という次第の位置づけとなろう。この中で用いられる念仏や往生の語はどれも同じ意味で用いられているので、このような説時の次第が設定できる。さらに言えば三部経に共通して説かれる念仏は、どれも同じ選択本願念仏であり、口称の念仏である。したがって、三部経に説かれる念仏や往生に違いを全く認めない。

二・二・阿弥陀仏観・經典観

このような理解を通して、三部経全体で口称の念仏を往生行として説示しているとの結論を導き出す手続きは、概ね三部経の記述に特別の解釈を加えること無く、法蔵菩薩の四十八願建立とその第十八願の念仏往生願および願成就の四散両門に対して念仏を勧めること、念仏一行での往生を説きそれを六方の諸仏が誠であると証明した、という三部経の言葉通りの理解による。『無量寿経』の法蔵説話であ

れ、『観経』序分に説かれる阿闍世の逆罪であれ、それを經典に説かれる言葉のままに事実として受け止めることで可能になる結論である。特別な解釈が必要とされたのは乃至十念を下至十声と読み替える「念声は一論」であるが、これも弥陀の応現たる善導の説示として受け入れられる。

法然上人、浄土宗に於ける三部経の受け止め方は、三部経の記述を事実として承認するものである。それを前提として、法蔵説話に基づく阿弥陀仏の成立に酬因感果が導き出され承認され、願と願成就の関係をもって念仏による死後の往生が事実として承認される。さらに『観経』所説の提婆・阿闍世の逆罪も特に解釈を加えることなく事実として承認するものであって、逆謗撰不撰の議論もその立場から行われる。このような理解は、三部経の文言をほぼ言葉通り、あら筋どうりに受け止めることによって可能になることを確認しておきたい。

三・親鸞・真宗の場合

それでは、対する親鸞、真宗的な解釈ではどのようなのであろうか。

親鸞は『浄土三経往生文類』において、『観経』の所説

を次のように位置付ける。

観經往生といふは、修諸功德の願（第十九願）により、至心発願のちかひにいらて、万善諸行の自善を回向して浄土を欣慕せしむるなり。しかれば、『無量寿仏觀經』には、定善・散善、三福九品の諸善、あるいは自力の称名念仏を説きて、九品往生をすすめたまへり。これは他力のなかに自力を宗教としたまへり。このゆゑに観經往生と申すは、これみな方便化土の往生なり。これを双樹林下往生と申すなり（『浄土三經往生文類』『真宗聖典』p.630-631）。

『觀經』の念仏は自力の念仏であり、自力の念仏によつて方便化土すなわち娑羅双樹の下で入滅を現すが如き化土に往生するという。これを観經往生という。

また、親鸞は『愚禿鈔』にて『觀經』の三心を次のように言う。

ひそかに『觀經』の三心往生を案ずれば、これすなはち諸機自力各別の三心なり。『大經』の三信に帰せしめんがためなり、諸機を勧誘して三信に通入せしめんと欲ふなり。三信とは、これすなはち金剛の真心、不可思議の信心海なり。また「即往生」とは、これすな

はち難思議往生、真の報土なり。「便往生」とは、すなはちこれ諸機各別の業因果成の土なり、胎宮・辺地・懈慢界、双樹林下往生なり、また難思議往生なりと知るべし（『浄土真宗聖典』注釈版p.231）。

『觀經』の三心を自力の三心とし、これによつては胎宮・辺地・懈慢界、双樹林下往生を得ることになるといふ。一方『無量寿經』の「至心・信樂・欲生我国」を三信とし、この三信が金剛の真心であつて、これによつて真の報土に往生するという。そして『觀經』の三心を自力の三心とし、これを通して『無量寿經』の三信に帰入させるものと考えゐる。『觀經』と『無量寿經』に説く念仏、往生を異なる価値のものと位置づけ、『觀經』のそれを『無量寿經』のそれと比べて劣つた自力の念仏、劣つた化土への往生と捉ゑる。もつとも、窮極的には隠れて彰わされた意味としては三經一致門の立場から選択本願を宗とし、他力念仏往生を説くと見なす（隱彰）が、經典の文言に顯らかに説かれた内容（顯説）には価値の上下を設けるのである。同じ往生・念仏という言葉に『觀經』と『無量寿經』とでは別の意味を与えるわけである⁴。

このように經典の文言に対して特別の意味づけを与える

解釈するのは、法蔵説話についても同様であって、例えば親鸞『浄土和讃』『大経讃』には、

弥陀成仏のこのかたは

いまに十劫とときたれど

塵点久遠劫よりも

ひさしき仏とみえたまふ（『浄土和讃』大経讃、『浄

土真宗聖典』注釈版 p. 566）

と言って、『無量寿経』に説く「十劫正覚」の説を経説そのままではなく、実は十劫正覚のはるか以前に成道した仏と見なす。或いは、存覚『持名鈔』には、

おほよそ阿弥陀如来は三世の諸仏の本師なれば、久遠実成の古仏にてましませども、衆生の往生を決定せんがために、しばらく法蔵比丘となりのて、その正覚を成じたまへり（存覚『持名鈔』真宗聖典 1000-1001）。

というように、法蔵説話自体を久遠実成の阿弥陀仏による自作自演の物語と位置付ける。それどころか『浄土和讃』『諸経讃』に、

久遠実成阿弥陀仏

五濁の凡愚をあはれみて

釈迦牟尼仏としめしてぞ

迦耶城には応現する（『浄土真宗聖典』注釈版 p. 572）というように、釈尊すら弥陀の応現という位置づけにされてしまう。これらは、三部経の所説を経典の文言どおりではなく、「久遠実成の阿弥陀仏」という三部経には存在しない表現、理解に基づいて読み替えることによってなされる理解であろう。

四．阿闍世と提婆は何者か

三部経に説かれる記事を、そのまま言葉通りに受け止めるのではなく、何らかの立場から読み替え、阿弥陀仏によって演出されたことがらと位置付ける見かたは、『観経』序分の阿闍世の逆罪の解釈に端的に示される。

以下、その内容を確認してみたい。

『観経』に説かれる事件を抄出すると次のようになる。

□内は『現代語訳』浄土三部経』による現代語訳である。
爾時王舎大城、有一太子、名阿闍世、随順調達悪友之教、収執父王頻婆娑羅、幽閉置於七重室内、制諸群臣一不得往（『浄土宗聖典』1, p. 139）〈中略〉

時阿闍世、聞此語已、怒其母曰、「我母是賊、与賊為伴。沙門惡人、幻惑呪術令此惡王多日不死」。即執利

劍。欲害其母。〈中略〉即便捨劍、止不害母。勅語内
宦、閉置深宮、不令復出（『浄土宗聖典』I, p. 141-
142）

〔さてその頃、都の王舎城内に一人の王子がいた。その名を阿闍世という。〔王子は〕悪友の提婆達多から〔王位を奪うよう〕そそのかされ、〔ついに彼の悪企みに〕心がなびいてしまった。〔そして血迷った王子は〕父である〔マガダ〕国王・頻婆娑羅を拘束して監禁し、〔宮殿内の〕七重にも壁を巡らせた室内に留置したのである。〔しかも〕多勢いる家臣たちを制止して、〔そこへは〕誰一人として近付かせなかった。〕〈中略〉門番の話を聞いたところで、〔はじめて事の次第を知った〕阿闍世は母に対して怒り狂い、そして言い放った。〔我が母〔はいえこの者〕は反逆者である。反逆者〔である父〕にくみしたからである。目連や富樓那にしても悪人である。怪しげな妖術を駆使して、この悪しき王を何日も為做せずにいたではないか。〕このように言うやいなや〕手に刀を取り、自らの母親を切り捨てようとしたのである。〈中略〉劍を捨て置いて母の殺害を思いとどまった。〔このようにして、王

覇母の殺害を思いとどまりはしたが〕王妃に仕える者たちに命令して、〔王妃を〕宮殿の奥深くに閉じ込め、二度と〔部屋から外に〕出られないようにしてしまつたのである。〕

『観經』のこの経説は、親鸞、あるいは真宗系の解釈では次のように理解される。『教行信証』序に、

ひそかにおもんみれば、難思の弘誓は難度海を度する大船、無礙の光明は無明の闇を破する恵日なり。しかればすなはち、浄邦縁熟して、調達（提婆達多）、闍世（阿闍世）をして逆害を興ぜしむ（調達闍世興逆害）。浄業機彰れて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまへり。これすなはち権化の仁斉しく苦惱の群萌を救済し、世雄の悲まさしく逆謗闍提を恵まんと欲すゆゑに知んぬ、円融至徳の嘉号は悪を転じて徳を成す正智、難信金剛の信樂は疑を除き証を獲しむる真理なりと（『教行信証』序、『浄土真宗聖典』注釈版p. 131）。

という。傍線部は、「調達が阿闍世に逆害を興させた」という意味で、『観經』の説から大きく離れているものではない。しかし、同じく親鸞の『浄土和讃』『観經讃』の

釈迦韋提方便して

浄土の機縁熟すれば

兩行大臣証として

闍王逆惡興ぜしむ（『浄土和讃』観経讃、『浄土真宗聖典』注釈版 p. 570）

によれば、釈尊が阿闍世に逆罪を犯させたという理解となつてしまふ。

江戸時代の真宗大谷派の学僧深励の『観無量寿経講義』には、

釋迦如來ハ善人ノ御頭ラ、提婆ハ惡人ノ御頭ラ、大經讚ノ前ノ處ニ提婆尊者ヲ釋迦如來ト同ク大筆ニ書テアルハコノ譯ナリ。提婆尊者モコノ觀經デハキツイ大役テ、釋迦如來トハリアフテ阿闍世ヲシテ述害ヲ造ラシメタ

〈中略〉權化ノ仁トハ、上ノ段ニ舉ルトコロノ提婆阿闍世韋提夫人等ハ佛菩薩ノカリニ凡夫ノ相ヲ顯ハサセラレタ權化チャトナリ

と述べ、提婆達多を釈尊のカウンターパートナーと位置づけ、提婆・阿闍世・韋提希までも仏菩薩がかりに凡夫の相をあらわした存在と述べる。このような理解の仕方から、

さらに大正時代に真宗京都中学にて編纂された『浄土和讃講話』では、

彌陀釋迦の二尊が衆生濟度の方便の爲に、阿難、目連、富樓那、韋提、達多、闍王、頻婆娑羅、耆婆、月光、行雨等の大聖をして、彼の王舍城の大事件を引き起こさせて：

それゆゑ事件の真相をいへば、大王も太子も大臣も皆その本地は浄土の大菩薩であるが、是等の大菩薩がかりに人間と形をかへて、身想羸劣の姿をお示し下されたのである。之れは外でもない、右に述べた通り、全く浄土教を説くべき機縁が熟したゆゑに彌陀釋迦二尊を初め、韋提闍王等が、かりに一場の芝居を演ぜられたるものである、といはねばならぬ（真宗京都中学編『浄土和讃講話』、大正2、p. 184-185）。

とまで述べて、『観経』序分の阿闍世の逆罪に関する記事そのものが「一場の芝居」であるとされてしまふ。このような理解は、善導の「夫人是凡非聖」（『観経疏』「序分義」、浄全 p. 383）と食い違うものであり、善導の立場に依る浄土宗の韋提希理解と異なることはいうまでもない。

以上、一例として『観経』序分の親鸞、真宗的な解釈を

示したが、同じ三部経を所依の経とし、往生や念仏、三心といった共通の用語を用いながら、その基づく經典觀は浄土宗と真宗のそれとで大きく異なる。それ故にそこから導き出される教理には浄土宗のそれと大きな違いが現れることになる。

- 1 平成14年から23年にかけて。成果として『現代語訳』浄土三部経』（浄土宗出版、平成23年4月7日）を上梓。
- 2 林田康順、袖山榮輝、齊藤舜健、石田一裕著。浄土宗総合研究所・平成26年3月31日。
- 3 ここでいう説時の前後は經典成立史の観点からいうものではない。
- 4 林田康順「法然上人と「浄土三部経」」、『浄土宗の「浄土三部経」理解―法然上人と親鸞聖人の相違をめぐって―』第一章参照。

法然上人の世界観

―而二相對論の意義について―

曾根 宣雄

①はじめに

法然上人（以下敬称を略す）の教えについて、田村芳朗氏は『鎌倉新仏教思想の研究』において不二絶対（絶対的一元論）から而二相對（相對的二元論）への展開であるとされている。このことは、法然が「阿弥陀仏―救済者・凡夫―被救済者」「極樂浄土―欣求・娑婆（穢土）―厭離」と捉えていたことを表している。

本論では法然と近い時代において浄土教に関心を有した諸師の思想を参照しつつ、法然が娑婆と浄土をどのように捉えていたのか再確認した上で、それにどのような意義があるのか考えてみたい。

②他宗の諸師における娑婆の捉え方

◇新義真言宗覺鑒（一〇九五―一二四三）

覺鑒は『二期大要秘密集』の「七に極樂を觀念する用心門」においては、密教の立場について次のように説明している。

顕教に云く、極樂とは、是れより西方十萬億を過て佛土あり。佛は是れ彌陀、宝藏比丘の証果なりと。密教に云く、十方の極樂は皆な是れ一佛の土なり。一切如来は皆な是れ一佛身なりと。娑婆に殊して更に極樂を觀ずること無し。何ぞ必しも十萬億土を隔てん。大日を離れて別に弥陀有るにあらず。又何ぞ寶藏唱覺の彌陀ならむや。密嚴浄土は大日の宮位、極樂世界は彌陀

の心地なり。彌陀は大日の智用、大日は彌陀の理體なり。密嚴は極樂之總體、極樂は密嚴の別德なり。最上の妙樂、密嚴にこれを集む。極樂の稱、彌陀の號、是より起る。然に彼の極樂は何れの處ぞ、十方に遍ぜり。觀念の禪房、あに異處にあらんや。此の如く觀する時、娑婆を忽に起たずして極樂に生ず。我が身彌陀に入りぬ。彌陀を替えずして即ち大日と成る。吾が身大日より出ず、是れ即ち即身成仏の妙觀なり^①。

顯教における極樂とは西方十万億土を隔てた淨土であり、寶藏比丘の成仏による阿彌陀仏を説くが、密教においては、十方の淨土はいずれも一仏の土（密嚴淨土）であり、一切の如來は一仏の身（大日如來）であるとする。大日如來を離れて別に阿彌陀仏が存在するのではないことを指摘し、

「阿彌陀仏」大日如來の智用、大日如來「阿彌陀仏の理體」
「密嚴淨土」極樂の總體、極樂「密嚴の別德」であるとしている。そしてこれらのことを觀じる時、娑婆にいるままで忽ち極樂に生まれ、我が身が阿彌陀仏の中に入り、そのままで大日如來となり、我が身は大日如來から出るとし、これが即身成仏であるとしている。

◇天台宗忍空の捉え方

『勸心往生論』は仁平四年（一一五四年）に撰述され、久寿二年（一一五五年）に再治されている。その『勸心往生論』には、次のように述べられている。

第二に万法即ち是れ弥陀なることを辨ぜば、即ち前の觀の意を用い、別して弥陀を觀ずなり。阿彌陀とは此れ無量壽と翻す。あるいは無量光という。あるいは無量清淨光等と名づく。無量壽とは豎の利益を顯す。三世の益物限量なく、故に此れ法身常住の妙德を表す。無量光とは横の利益を顯す。十方界を照らして摂取して捨てたまわず。此れ般若照明の妙德を表す。清淨光とは利益の用を顯す。無量の業垢を消滅す。故に此れ解脱無累の妙德を表す。佛德多しといえども、三德を出でず。三德の秘藏は万德を含む^②。

ここでは、阿彌陀仏に三德があることを明らかにし、阿彌陀仏の三德として「無量壽―法身常住の妙德・無量光―般若照明の妙德・無量清淨光―解脱無累の妙德」をあげ、三德は万德を含むとしている。また、

此れ三德の体即ち是れ万法、三諦にあらざることなきが故なり。故に知りぬ万法即ち是れ弥陀なり^③。

と述べ、三德の体が即万法であり、三諦でないことがない

という故に万法（一切）が阿弥陀佛の顕現であるとし、次のように説いている。

苦道は即ち法身なり。無始生死、二死、三界、四生、五趣、六入、七識、八寒八熱、九居、十界、二十五有、三千の依正、みな寂靜の門なり。即ち是れ弥陀内証の妙理、外用の色身なり。^④

すなわち煩惱と業によってなされる輪廻がそのまま法身であるとされているのであり、無始より続いている生死の苦しみ等はいずれも寂靜の門であるとしている。そして、森羅万象すべての存在（地獄までもが）阿弥陀仏の内証の妙理、外用の色身の顕現であるとしている。

このように、覺鑊は阿弥陀仏を大日如来の顕現とし、忍空は万法の弥陀を説いている。表現は異なるものの阿弥陀仏が真如そのものであり、その顕現であると捉えているということが出来る。したがって、覺鑊及び忍空は、娑婆と浄土を相即関係（一元的）に捉えていることが確認できる。

ちなみに、法然は『選択集』第三章において勝劣の義を説いているが、そこで示される内証とは、四智・三身・十力・四無畏等の所証の理（内なる悟り）であり、外用とは相好・光明・説法・利生等の摂化利生の用（救済のはたら

き）である。^⑤つまり法然の説く内証外用というのは、本願を成就された救済者阿弥陀仏の有する功德であり、そこには有漏が含まれることはない。あくまでも無漏の境界にあつての有相の仏であり浄土である。法然は、無漏有漏の一切の存在を阿弥陀仏の顕現とはしていないのである。

③法然における娑婆と浄土の捉え方

『浄土宗略抄』には、次のように説かれている。

この度生死を離るる道、浄土に生まるるに過ぎたるはなし。浄土に生まるる行、念仏に過ぎたるはなし。大方憂き世を出でて仏道に入るに多くの門ありといえども、大きに分ちて二門を出でず。すなわち聖道門と浄土門となり。

始めに聖道門といは、この娑婆世界にありながら惑を断ち悟を開く道なり。これにつきて大乘の聖道あり、小乗の聖道あり。大乘にまた二つあり。すなわち仏乗と菩薩乗となり。これらを総じて四乗と名づく。ただしこれらはみなこのごろの我らが身に堪えたる事にあらず。この故に道綽禪師は「聖道の一種は今時に証し難し」とのたまえり。されば各の行う様を申して詮な

し。ただ聖道門は聞き遠くして解り難く、惑い易くして我が分に思いもよらぬ道なりと思ひ放つべきなり。

次に浄土門といは、この娑婆世界を厭い捨てて急ぎて極楽に生まるるなり。かの国に生まるる事は阿弥陀仏の誓にて、人の善惡を簡はずただ仏の誓を憑み憑まざるによるなり。^⑥

ここでは、「聖道門―娑婆世界にありながら惑いを断ち悟りを開く、浄土門―娑婆世界を厭い捨てて急いで極楽に生まれる」ということが示され、娑婆世界は厭い捨てる場であり、極楽浄土こそが目指すべき場であるとしている。

また、『逆修説法』六七日には、

娑婆の外に極楽あり、我が身の外に阿弥陀仏ましますと説きて、此の界を厭い、彼の国に生じて無生忍を得んとの旨を明かすなり。^⑦

と説かれるように、法然は「唯心の浄土・己心の弥陀」を明確に否定している。法然浄土教においては、所求である極楽浄土はあくまでも指方立相であり、所帰としての阿弥陀仏は自己に内在するのではなく人格的な救済者である。

これらより、法然が「娑婆と浄土」「凡夫と娑婆」を相即関係で捉えておらず、娑婆と浄土を明確に峻別している

ことが確認できる。

④法然の説く娑婆における私達の姿

『念仏往生要義抄』には、

煩惱具足して悪き身をもて煩惱を断じ悟を現して成仏すと心得て昼夜に励めども、無始より貪瞋具足の身なるが故に永く煩惱を断ずる事難きなり。かく断じ難き無明煩惱を三毒具足の心にて断ぜんとする事、喩えば須弥を針にて碎き大海を芥子の杓にて汲み尽くさんがごとし。たとい針にて須弥を碎き芥子の杓にて大海を汲み尽くすとも、我らが悪業煩惱の心にては曠劫多生を経とも仏に成らん事難し。その故は念念歩歩に思いと思う事は三途八難の業、寐ても寤めても案じと案ずる事は六趣四生の絆なり。かかる身にてはいかでか修行学道をして成仏はすべきや。これを自力とは申すなり。^⑧

と説かれ、私達は無明煩惱を具足した存在であり、常に思うことは三途八難の業であり、案ずることは六度四生の絆に他ならないことが示されている。また、同じく『念仏往生要義抄』には、

その故は口に経を読み身には仏を礼拝すれども心には
思わじ事のみ思われて一時も止まる事なし。しかれば
我らが身をもていかでか生死を離るべき。かかりける
時に曠劫よりこのかた三途八難を住処として炯燃猛火
に身を焦がして出する期なかりけるなり。悲しきかな
や、善心は年年に随いて薄くなり、悪心は日に日に随い
ていよいよ増る。されば古人のいえる事あり「煩惱は
身に添える影、去らんとすれども去らず。菩提は水に
浮かべる月、取らんとすれども取られず」と。⁽⁹⁾

と説かれ、善心は年ごとに薄くなり、悪心は日に日に増さ
るのが、凡夫の現実の姿であり、煩惱は身に添う影であり
菩提は水に写った月のように捉えることができないと述べ
られている。

さらに『十二箇条の問答』には、
問いていわく、往生を願わぬにはあらず、願うという
ともその心勇猛ならず。また念仏を卑しと思うにはあ
らず、行しながら疎かにして明かし暮らしそうらえば、
かかる身なればいかにもこの三心具したりと申すべく
もなし。さればこの度の往生をば思い絶えそうろうべ
きにや。

答えていわく、浄土を欣えども熾しからず、念仏すれ
ども心のゆるなることを嘆くは往生のころざしのな
きにはあらず。ころざしのなき者はゆるなるをも嘆
かず熾しからぬをも悲しまず。急ぐ道には足の遅きを
嘆く、急がざる道にはこれを嘆かざるがごとし。また
好めばおのずから発心すと申す事もあれば、漸漸に増
進して必ず往生すべし。日ごろ十悪五逆を造れる者も
臨終に初めて善知識に遇いて往生する事あり。いわん
や往生を願ひ念仏を申して我が心の熾しからぬことを
嘆かん人をば仏も哀れみ菩薩も護りて、障を除き知識
に遇いて往生を得べきなり。⁽¹⁰⁾

と説かれている。往生を願わないのではないがその心が勇
猛でなく、念仏を行じながらおろそかにしてしまう者に対
して、法然はそうように嘆くのは往生のころざしがある
証拠であるといい、そのような者を阿弥陀仏は護り往生を
とげさせてくださるとしている。

『念仏往生要義抄』や『十二箇条の問答』に示される内
容は、いずれも浄土門に帰してからのものである。このこ
とは、私達凡夫というのは、往生浄土の教えに出会っても、
娑婆において常に煩惱に苛まれてしまう存在であることを

示すものに他ならないといえよう。

法然は深心について、『浄土宗略抄』において、

始めに我が身の程を信じて後には仏の誓を信ずるなり。

後の信心のために始めの信をば挙ぐるなり。^⑪

と述べ、始めに自分が出離の縁のない存在であると信じ、後に阿弥陀仏の本願によつて救われることを信じるといふのは、信法のための信機であることを明示している。換言するならば、娑婆における凡夫が仏と隔別の存在であることを信じなければならぬということが信機であるといえよう。このことは、浄土門に帰入したとしても、娑婆における私達は決して煩惱を滅し尽くすことができないことを認識させ、信じせしめる所に信機の意義があることを示すものともいえよう。^⑫

⑤ おわりに

覺饒や忍空が娑婆と浄土の相即關係を説いたのに対して法然は、厭うべき場としての娑婆と願求すべき場としての浄土を峻別している。また、親鸞のようにすでに救われているとも語らない。^⑬このことは、何を意味するものなのだろうか。

第一には、浄土三部經に説かれる娑婆と浄土の關係があくまでも而二相對であることがあげられるだろう。^⑭その上で法然の「念念歩歩に思いと思う事は三途八難の業、寐ても寤めても案じと案ずる事は六趣四生の絆なり」という言葉も「悲しきかなや、善心は年年に随いて薄くなり、悪心は日日に随いていよいよ増る」という言葉も共に浄土門帰入後のものであることを注意せねばならない。このことは、たとえ阿弥陀仏の本願に出会ったとしても、娑婆にいる私達凡夫は常に煩惱に苛まれ悩み続ける存在であることを示している。また深心の信機に示されるように、私達には罪惡生死の凡夫であることを信じることが要請されるが、これは私達凡夫にとつて娑婆における成道や浄仏国土の成就は不可能であることを自覺せしめるものでもある。したがって、娑婆はどうあつても穢土に過ぎず、浄土とはなり得ないのである。

法然にとつて阿弥陀仏の救いとの出会いが、凡夫である自己を精神的に解放するものであつたであつたことは間違いない。阿弥陀仏の光明に浴することや護念等も凡夫にとつては大きな支えである。しかし、それが娑婆と浄土の相即關係やすでに救われているという説示に結びつかなかっ

たのは、娑婆に生きる以上、私達は煩惱を断じ尽くすことのできない罪惡生死の凡夫であり、またその煩惱に苛まれる場である娑婆は阿弥陀仏の顯現であらうはずがなく、あくまでも穢土であるという確固たる現実認識があったからといえよう。浄土に往生するまで、私達は煩惱に苛まれる存在であることを直視していくことが、「阿弥陀仏―救済者・凡夫―被救済者―」極樂浄土―欣求・娑婆（穢土）―厭離―という而二相對論の意義であつたといえるであろう。私達凡夫の有する生死解脱という課題は、命終後の往生浄土によつてのみ実現される。その意味において煩惱に苛まれる私達の現実を無視して、娑婆を浄土と捉えたり、既に救われていると解くことは詭弁以外の何ものでもない。娑婆において課題を処理しえないからこそ、私達凡夫は命終後の浄土往生を願ひ念仏を相続する生活を送ることが求められるのである。

- 1 『興教大師全集』下・一二一四頁
- 2 『浄全』十五・五三七頁上
- 3 『浄全』十五・五三七頁上
- 4 『浄全』十五・五三八頁上
- 5 『聖典』三・二四〇二五

- 6 『聖典』四・三五二頁
- 7 『昭法全』二七一〜二七二頁
- 8 『聖典』四・三三四頁
- 9 『聖典』四・三三五頁
- 10 『聖典』四・四四四頁
- 11 『聖典』四・三一二頁
- 12 西川知雄氏は「自己の凡夫性の自覚は、その自覚が深められ徹底すれば、自己の仏性への絶望へと達する。人間の側において、人間が自己の仏性に絶望したまさにそのとき、仏の側においては人間の仏性の眞の開發が始まるのである」『法然浄土教の哲學的解明』一〇五〜一〇六頁と述べられているが、この指摘は非常に重要である。
- 13 親鸞は『末燈鈔』において「眞実信心の行人は、摂取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す。このゆへに臨終まつことなし。來迎たのむことなし」（『眞宗聖教全書』二・六六七頁）と述べ、臨終や來迎を待つことなく正定聚の位に住するとしている。
- 14 この点については、別稿で詳しく論じてみたい。

法然上人流罪考——その一——

中井真孝

法然上人が流罪に処せられた建永の法難の端緒は元久二年十月の興福寺奏状にある。最近この興福寺奏状をめくり、新見解が出ていたので、私見を述べたい。いわゆる興福寺奏状は、次の構文から成る。

興福寺僧綱大法師等誠惶誠恐謹言^{〔A〕}

請被殊蒙天裁、永糺改沙門源空所勸專修念仏宗義状^{〔B〕}

右、謹考案内、有一沙門、世号法然、立念仏之宗、勸

專修之行、其詞雖似古師、其心多乖本説、粗勘其過、

略有九箇条、

〔中略一〕

望請天裁、仰七道諸国、被糺改沙門源空專修念仏之宗義者、世尊付属之寄、弥和法水於舜海之浪、明王照臨之徳、永弘魔雲於堯山之風矣、誠惶誠恐謹言^{〔D〕}、副進^{〔E〕}

奏状一通

右、件源空、偏執一門、都滅八宗、天魔所為、仏神可痛、仍諸宗同心、欲及天奏之處、源空既進怠状、不足鬱陶之由、依院宣有御制、衆徒驚歎、還增其色、「中略2」今度怠状又以同前歟、奏事不実、罪科弥重、縦有上皇之勸旨、争無明臣之陳言者、望請恩慈、早經奏聞、仰七道諸国、被停止一向專修条々過失、兼又行罪科於源空并弟子等者、永止破法之邪執、還知念仏之真道矣、仍言上如件、

元久二年十月 日

〔鎌倉旧仏教〕

すなわち（A）書き出し、（B）事書に始まり、そして（C）「右、謹考案内」から事実書（本文）があつて、（D）「誠惶誠恐謹言」の書き止めで、文書は一旦終わる。その後ろに（E）「副進 奏状一通」とあり、再び（F）「右、

件源空」以下の事実書が始まり、(G)「仍言上如件」の書き止めで終わり、(H)の日付が記される。

文書様式の不自然さからすると、森新之介氏が指摘するように、二通の文書を連続したと考えられる。ただし、森氏は(A)から(D)までを「甲状」、(F)から(G)までを「乙状」と名づけ、(H)の日付は甲状のもので、甲乙の二状を連続した後人が、乙状から冒頭的要旨(事書)と末尾の日付を削除し、「副進 奏状一通」の六字を加え、甲状の本文と日付の間に挿入した、という。一方、平雅行氏は、『鎌倉遺文』所収の鴨御祖太神宮社司等重申状(第二四六一七号文書)を参考に、副進文書の記載が対応すると言ひ、前半部の文書(甲状)の日付と、後半部の文書(乙状)には書き出しと事書きが欠落していることを指摘する。古文書の様式論からすれば、平氏の見解が正しい。ただし、平氏はこの後半部の文書を「重申状」と見たが、副進文書の添付は重申状に限る必要はなく、本解状の場合であっても構わないのである。ここでは「副進 奏状一通」が甲状を指すことさえ分かればよい。

興福寺奏状の前半部(甲状)の主体は「中略1」の九箇条の「失」にある。城福雅伸氏の研究によると、一向専修

条々の過失の停止や宗義の糾改を要請しており、法然上人に対する罪科を成立させる所論は不分明だと言う。そして九箇条の「失」のうちで最も眼目として停止を訴えようとしたのは、第八条に「奏聞之趣、専在此等歟」とあるように、破戒を宗となすような常識を逸脱した過激な言動であり、興福寺奏状は法然上人や専修念仏思想そのものの停止ではなかったと結論づける。

一方、後半部(乙状)は、極めて厳しい論調である。諸宗同心して天奏に及ぼうとしたが、源空が怠状(詫び状)を進めたので、「不足鬱陶」という院宣が下り、衆徒は驚嘆した。「中略2」には、延暦寺からの推問に対して源空が起請文を呈した後、弟子らが信者たちに上人の言葉には裏表があるので真意は分らないと告げているようで、事態の改善は見られないと述べ、この度の怠状もまた同前なら、不実の奏事によって罪科は重く、源空と弟子等を罪科に処することを請うている。

乙状には甲状を添付していた。内容上の関連性を有するが、甲状は乙状ほどには法然上人その人を非難していない。そこで、甲状が先に「被糺改沙門源空専修念仏之宗義」を請うた奏状であるのに対して、乙状は甲状を踏まえて修文

され、後から「被停止一向専修条々過失、兼又行罪科於源空并弟子等」を請うた奏状であつたと考えることができる。

乙状を元久二年十月の奏状と見るなら、甲状はいつごろの奏状か。平氏は『法然上人行状絵図』卷三一第四段に「其後興福寺の鬱陶猶やまず、同二年九月に蜂起をなし、白疏をさゝぐ」とあるのを引き、元久二年九月のものだと推測する。しかし、甲乙両状奏上の間が一月というのでは何とも忙しすぎる。⁽⁴⁾

さて、元久二年十月の奏上後、朝廷の対応として、十二月に

頃年源空上人、都鄙にあまねく念仏をすゝむ。道俗おほく教化におもむく。而今彼門弟の中に、邪執の輩、名を専修にかるをもちて、咎を破戒にかえりみず。是偏門弟の浅智よりおこりて、かへりて源空が本懐にそむく。偏執を禁遏の制に守といふとも、刑罰を誘論の輩にくはふることなかれ。
(『行状絵図』卷三一第四段)

という宣旨が下された。ところが、翌年の元久三年二月から、これに不満な興福寺側の反論、とりわけ宣旨の文言に対する批難が執拗に繰り返され、安楽と行空らの罪科を強

要している。その顛末は『三長記』に記すところであるが、朝廷の公卿の多くが興福寺衆徒の言動に対して批判的・抑制的であった。それは、専修念仏者の不法な偏執行為と正当な勧進行為とを峻別していたからである。まさに「偏執を禁遏の制に守といふとも、刑罰を誘論の輩にくはふることなかれ」というのが朝廷側の基本姿勢であった。上横手雅敬氏⁽⁵⁾の「偏執の勧進は禁止するものの、専修念仏そのものは停止しないという線を朝廷は守っているのである」という見方は、法難史を考察するときの重要な史観なのである。

こうした朝廷の専修念仏への対応策を根底から崩しかねない事件が起きた。建永元年十二月の後鳥羽院の熊野参詣の留守中に、安楽・住蓮の密通事件が発覚したのである。

『明月記』の翌建永二年正月二十四日条に「専修念仏之輩停止事、重可宣下云々。去比聊有事故云々。其事已非輕、又不
知子細、不及染筆」、二月九日条に「近日只一向専修之沙汰、被擲取被拷問云々、非筆端之所及」とあつて、専修念仏僧の逮捕・拷問が行われている。

結果は周知のごとく、安楽・住蓮らが死罪、法然上人や親鸞らが流罪に処せられた。森新之介氏は、安楽らの斬首

は後鳥羽院の勅勘によるのではなく、檢非違使の独断で行なったとし、法然上人の流罪の理由を、前々年に院に怠状を進めて事態の改善を制約しながら、弟子による密通事件を阻止できなかったという「奏事不実」の罪を問われたとする新説を提示した。ここでは、法然上人流罪に関する森氏の新説に対する疑義を述べていこう。

森氏は『法曹至要抄』巻上に「奏事不実事。詐偽律云、奏事上書詐不以実者、徒二年。案之、奏事不実之科、徒二年者也」とあるのをもって、「奏事不実は、詐偽律で徒刑二年と定められた重罪である」という。当時の公家法は基本的に律令法に準拠したが、律令法での徒二年の刑がなぜ五等も加算されて遠流になったのか説明できていない。私は、律令法に基づく処刑とか檢非違使の独断とかよりも、安楽らの死刑といい、法然上人らの流刑といい、上横手雅敬氏の主張する「後鳥羽院の私刑」説に賛同したのである。もっと積極的にいえば、法理も何もない、治天の君たる後鳥羽院の「一時の激情に駆られた恣意的な断罪」と考えたのである。治天の君の処断であつたゆえに、公卿や廷臣たちは誰もが口を噤んだ。当時すでに政界を引退していたが、九条兼実でさえ「今度の勅勘を申ゆるさずして、

謫所へうつられぬる事、いきて世にある甲斐なきに似たり。しかれども嚴旨ゆるからず、左右なく申さむ事おそれおぼゆる」と言わざるを得なかった（『行状絵図』卷三五第三段）。前掲した『明月記』に藤原定家が「不及染筆」や「非筆端之所及」と書いているのは、そうした事情を物語っている。

この時に罪科を蒙った人について、森氏は安楽・住蓮の斬首と法然上人の流罪だけという。しかし、『皇帝紀抄』の承元元年二月十八日条に「源空上人然号法配流土佐国。依専修念仏事也。近日件門弟等、充滿世間。寄事於念仏、密通貴賤并人妻可然之人々女。不拘制法、日新之間、擲取上人等、或被切羅（肩）、或被禁其身。女人等又有沙汰。且専修念仏子細、諸宗殊鬱申之故也」とあり、かなりの人数の専修念仏者が捉えられ、処罰されていることは明らかである。⁽⁶⁾

『歎異抄』に記す、死罪が善綽房・性願房・住蓮房・安楽房の四人、流罪が法然上人・親鸞・淨閑房・禅光房・好覚房・法本房・成覚房・善恵房の八人であつたことは否定できない。私はこれらの人に加えて、湛空も流罪に処せられたと思われる。以下に論証しよう。

湛空は『行状絵図』に、「嵯峨の正信房湛空は、徳大寺

の左大臣公能の孫、法眼円実の真弟、大納言律師公全これなり。(中略) 実全僧正の附弟にぞたのまれける。(中略) 上人遷謫のときも、配所までもなはれける」とあり(巻四第三段)、上人の配所まで同行したことになっている。しかし、法然上人絵伝の祖本たる『本朝祖師伝記絵詞』(『伝法絵流通』) 卷三には、

同日、大納言律師公全、西国へながされ給けるは、

律師の船さきに出けれども、上人くだらせ給とき、て、しばらくおさへて、上人の船にのりうつりて、律師、一目をみあげて、上人の膝に、かしらをかたぶけて、なくこゑ、天をひぐかすといへども、上人は涙をもたず、念仏しておはしけるほどに、律師の船より、とくくと申ければ、いよくなごりをおしみながら、本船にのりうつり給にけり。

とあり、大納言律師公全は西国へ流された。公全の船は先発したが、上人の船を待ち合わせ、その船に乗り移って上人と対面し、涙を流して別れを惜しんだという。この公全と法然上人の訣別の場面は印象的で、『法然上人伝絵詞』(『琳阿本』) 卷六、『法然聖人絵』(『弘願本』) 卷四、『拾遺古徳伝絵』 卷七などにも受け継がれ、『拾遺古徳伝絵』は

「聖人都をたまふ日、公全律師豊信上人是也も、配所肥後国云々におもむきける」とあって、湛空の配所を肥後国とする。井川定慶氏^⑧は「公全(正信上人)は法然上人にお件して四国へ下るのではなくして、(中略) 定家の『明月記』^(嘉禄二年六月十日条)に拠ると念仏の為ではなく松殿の愛女に関して処刑されている」と述べている。すなわち『明月記』嘉禄二年六月十日条に「午時許法師被來、談世間事等、中将入道公棟新妻御妻(注略) 無程離別、又公性僧都門実法弟第三郎念仏宗先年入松殿春日氏は公性僧都(円実法眼の子)の弟が「念仏宗」とあるので公全に当たると推測したのである。

『尊卑分脈』によれば「公全」は二人いて、一人は徳大寺実能の子で、兄に実円、弟に公性がいる。もう一人は滋野井実国の子で、豪円と名を改め、「無動寺檢校、法印權大僧都」と注記する。前者であれば続柄に相違が見られ、後者なら僧官位が異なる。また「浄土惣系譜」(西谷本)や「二尊院住持次第」などの系譜類では公全律師・正信房湛空同一人説に立ち、河原中納言実国卿の猶子、徳大寺左大臣実能卿の孫、法眼円実の息と注記する。^⑨ いずれの系譜史料も『明月記』の記す続柄とは一致しない。浄土宗に伝

えられる史料では、実円の子であることが共通するので、今は井川氏の所説に従って、公全すなわち湛空は、前関白の松殿基房の愛姫春日との「密通」を咎められて流罪に処せられたと考えておく。流罪の理由について、井川氏は「念仏の為ではなく」というが、前掲した『皇帝紀抄』に「寄事於念仏、密通貴賤并人妻可然之人々女」とあるのが該当し、専修念仏者の摘発にともなって「密通」の嫌疑をかけられたと思われる。安楽・住蓮の密通事件に端を發した、後鳥羽院の恣意的な断罪であった。

なお蛇足だが、法然上人絵伝の諸伝には公全流罪の記事を継承しているにも拘わらず、『行状絵図』はこれを採用していない。おそらく舜昌は湛空流罪のことを穩当でない¹⁹と判断したのか、意図的に割愛したと思われる。

- 1 森新之介『摂関院政期思想史研究』第六章「興福寺の訴訟と専修念仏者への朝議」(二〇一三年、思文閣出版)
- 2 平雅行「専修念仏の弾圧をめぐって」『佛教史学研究』五六巻一号(二〇一三年)
- 3 城福雅伸「『興福寺奏状』についての一考察」(『仏教学研究』第四七号、一九九一年)、同「『興福寺奏状』についての一考察(二)」(『法然上人研究』第四号、一九九五年)
- 4 甲状が奏上された後に、「叡山発使推問」(源空染。書記請)

「彼弟子等告道俗」「今度怠状」のことが行われている。乙状を重申状の性格を有する文書と見なすなら、甲状に対する朝廷の協議等、相当な時日を要するはずである。とても一か月の後に乙状が奏上されたとは考えられない。そこで甲状の奏上は元久元年より以前のことと推測しておく。

5 上横手雅敬「建永の法難」(上横手雅敬編『鎌倉時代の権力と制度』、二〇〇八年、思文閣出版)

6 『皇帝紀抄』では法然上人流罪の理由を「依専修念仏事也」とする。それは「近日件門弟等」以下の記事にも及ぶ処罰の理由を含む総括的な表現であらう。ところが平雅行氏は、「歴代皇紀」(『皇代暦』)に「承元二年二月廿八日、僧源空配流土左国、住蓮安楽等死罪。是依一向専修停止也」とあるのをもって、建永二年(承元元年)二月に専修念仏が停止されたと断言する。専修念仏の停止を明記した史料は、これ以外にほとんど見当たらず、孤立的な史料である。「皇代暦」よりも成立が早い『皇帝紀抄』の方に信を置きたい。

7 ただし成覚房(幸西)と善恵房(証空)の二人は慈円の預かりとなる。

8 井川定慶『法然上人絵伝の研究』第三章第六「弘願本内容の特異」(一九六一年、法然上人伝全集刊行会)

9 野村恒道・福田行慈編『法然教団系譜選』所収(二〇〇四年、青史出版)

10 『行状絵図』巻三四卷第二段の絵図は、上人が乗る船に並んで公全の船とおぼしき二隻の船を描いている。草稿の段階では先行の絵伝に従って、公全(湛空)流罪のことが書かれていたが、絵巻制作の最終段階で、詞書は「鳥羽のみなみの門より川船にのりてくたりたまふ」とわずか一行半の短いものに差し替えられた、と推測される。

洛西の律院「成等庵」の沿革について

南 尊 融

はじめに

京都市に所在する成等院は、もとは「成等庵」と号し、所謂「浄土律」の小庵として知られ、『浄土宗全書』等の宗門関係の諸文献にもその名が散見される。しかし、他の多くの一般寺院と同様、その創建以来の歴史的経過についてまとめられたものは確認できない。

今般、偶々成等院の沿革について調査する機会を得、従来より知られている文献に加えて、当院に所在する位牌及びその他の史（資）料を蒐集・整理し、当院の沿革を一定程度明らかにすることが出来たので、その報告をしたいと思う。

一、創建と律法中興

成等庵の創建については、当院所在の位牌に

正保年中梅ヶ畑中島村成等菴開基

教王院禅誉僧正

（寂年月日は不記載）

とあり、正保年間（一六四四～四七）に「梅ヶ畑中島村」に教王院禅誉という僧によって開かれたことがわかる。^①

この創建からちょうど百年ほど後の延享年間（一七四四～四七）に、大八木浄栄が施主となって、信培湛慧によって律院として中興された。

洛西長時院

（裏）延享四卯二月十九日

信培湛慧律師

成等菴中興律法開祖

（成等院位牌）

山城国洛西成等庵者、延享年中信培湛慧和上之開基

〔洛西成等庵規約〕の内「定規」⁽²⁾

昌誉源室浄栄法師（裏） 貞昌 享保廿乙卯閏三月廿五日

寿三十一歳

栄誉松室貞昌法尼

浄栄 明和三丙戌正月廿六日

寿七十九歳

成等菴造宮施主也

（成等院位牌）⁽³⁾

この時の成等庵の所在地は、当時の記録には「洛西」とのみ記されているが、具体的には、現在の上京区御前通下立売下ル下之町、すなわち現在の成等院の境内地（中京区西ノ京鹿垣町）に隣接する所である。⁽⁴⁾

成等庵の律法開祖信培湛慧は、その隣寺華開院の住持であつた息庵の弟子で、息庵が隠老の後は一時湛慧自身が華開院の住持となり、またその後、浄土律の開祖とされる靈潭性激にも師事した人として知られる。⁽⁵⁾ なお、湛慧の位牌に「洛西長時院」とあるのは、御室にあつた長時院を復興して自らその開祖となつたことによる肩書きである（註3参照。長時院は現在は廃絶）。

湛慧は成等庵中興後間もなく入寂し、その後、その門弟

であつた普寂徳門が長時院の住持となつてゐた。普寂徳門は宝暦二（一七五二）年、華開院の十夜法要の説法のため成等庵に滞在した。そして、その縁あつてか宝暦七（一七五七）年に、普寂が大八木浄栄の請願によつて成等庵の住持（律法第二世）となり、長時院の住持は弟の湖巖に託した。翌年、普寂は成等庵において、戒如僧尾が自誓受戒する証明をつとめたが、さらに翌年、湖巖が病によつて長時院の住持を退いたため、普寂は成等庵に住することわずか二年にして、再び長時院に転住した。⁽⁶⁾

成等庵の住持は、その二年後の宝暦十一（一七六一）年に、普寂の門弟戒如僧尾がその任を承けたが、翌年冬、普寂は病によつて長時院から成等庵に移寓した。この年、江戸・目黒に長泉院が律院として創建され、翌宝暦十三（一七六三）年、普寂は江戸に赴き、長泉律院の住持となつた。⁽⁷⁾ 明和七（一七七〇）年、目黒長泉院の普寂は西上して成等庵に滞在し、同年冬、『華嚴五教章衍秘鈔』を同庵にて講義し、また翌年春、『法華玄義』及び『摩訶止観』を講じ、さらにその年の秋まで成等庵に滞在して江戸に帰つた。⁽⁸⁾ 天明元（一七八一）年、成等庵住持戒如僧尾は、芝増上寺山内の律院であつた恵照院（現在は廃絶）に転住したが、⁽⁹⁾

寛政元（一七八九）年、僧尾は当時の増上寺貫首現譽満空（第五十一世）に請願して、成等庵を増上寺の末庵とし、また、満空を当庵の中興の上人とした。

一、成等庵者開基以来為無本寺之处、今般依現住僧尾和上之志願、永為御当山之末庵之旨、達官府畢、殊更恭請 貫首大僧正為中興、且奉其 尊牌為中興之標準、然上者、後來為庵主者、貫首大僧正御定規之趣、堅可相守事、

〔洛西成等庵規約〕⁽¹⁰⁾

増上寺五十一主

中蓮社大僧正現譽身阿在心満空大和尚

（裏）維時寛政改元己酉年仲夏 請為当庵中興

（成等院位牌）

また、成等院に所在する僧尾の位牌には

戒如僧尾大和上（裏）当菴第四世後中興東都惠照院

寛政五丑正月朔日

とある。これは、実質は僧尾が第三世であるが、増上寺満空を「中興Ⅱ第三世」として世代に入れ、形式上僧尾は第四世になったからと思われる。

なお、「中興東都惠照院」とあるのは、僧尾の惠照院在任中に増上寺が火災に遭って惠照院も焼失し（天明六Ⅱ一七八七）、僧尾がこれを寛政年中（一七八九～一八〇〇）に再建したことによるものと思われる。⁽¹¹⁾また、増上寺及び惠照院と成等庵との右のような密接な関係から、現在成等院には、戒如僧尾以後七代にわたる惠照院歴代（第十四世普門円通まで）の位牌が安置されている。

成等庵の第五世は普寂の門弟であった僧光旭忍である。

僧光旭忍律師（裏）当菴第五世

文化十癸酉年閏十一月十八日

（成等院位牌）

但し、この僧光旭忍の在任年は不明であり、またこれ以後、成等庵の世代数を記したものは、位牌その他文献等においても確認出来ない。

その後天保二（一八三一）年に、三河地方における浄土律の中心寺院である貞照院の第十二世無一恵頓が成等庵に転住したが、その後三年にして洛西泉谷の西寿寺へ移った。⁽¹²⁾

二、荒廃から復興へ

明治に入ってその二十年前後（一八八〇年代頃）、当時の田中慧目という住職の誤った処置によって、当庵は非常に荒廃していたようである。¹³その後、明治四四（一九一一年）、大島徹水（三河貞照院第十四世立真戒幢の門弟、のちに増上寺第八十世に昇任）と石橋誠道（貞照院第十五世太田大信の門弟、のちに清浄華院第七十六世に昇任）がほぼ時を同じくして成等庵に入った。大島徹水はここで当庵の復興を思い立ち、大正三（一九一四年）に滋賀教区こんぜ金勝阿弥陀寺の住職となった後も、居住地は成等庵に置いたまま復興を志した。しかし、同一五（昭和元）一九二六）年に阿弥陀寺から同じ滋賀の安土浄厳院へ転住となり、さらに昭和九（一九三四）年には増上寺へ昇任し、同二〇（一九四五）年、志を達せずして遷化した。¹⁴

その間、昭和二（一九二七）年、現在の成等院の所在地である「西ノ京鹿垣町三番地」の土地が、その所有者であった「西ノ京中」（旧葛野郡西ノ京村の村有地）から成等庵へ寄付された¹⁵。

この直後の昭和三（一九二八）年、石橋誠道は金勝阿弥

陀寺の住職に就任しているが¹⁶、その後も京都に所在する宗門関係の諸学校に勤務していたので、大島と同様に成等庵を住居としながら、その復興の意志を受け継いで尽力した。昭和一八（一九四三）年、「宗教団体法」に基づいて初めて成等庵が「宗教団体」として登記されたが、それによると、その前年昭和一七（一九四二）年に成等庵はその名称を「成等院」と改めた。この時の住職は、やはり三河貞照院出身で大島徹水の法兄杉浦良善であった。¹⁷

昭和二〇（一九四五）年、増上寺の大島徹水が遷化した直後、石橋誠道は金勝阿弥陀寺の住職から清浄華院に昇任した。¹⁸この時、誠道は初めて成等院を離れたと思われるが、その後も清浄華院に在って成等院の復興に努めた。

翌二一（一九四六）年、成等院の住職であった杉浦良善はその職を辞し、代わって石橋誠道の高弟石橋真誠が住職となった。そして、同二四（一九四九）年、成等院は「上京区御前通下立売下ル下之町」から、現在の所在地「中京区西ノ京鹿垣町三番地の一」へ移転し、同二八（一九五三）年、「宗教法人法」によって初めて「宗教法人成等院」として登記され、ここに名実共に成等庵（院）は復興を果たした。

この直後、住職石橋真誠は、兼務寺院であった滋賀教区の浄西寺に一旦住居を移したが、同三八（一九六三）年、その兼務を解かれ、成等院に帰住した。⁽²¹⁾

なお、成等院の復興を成し遂げた清浄華院の石橋誠道は、昭和四〇（一九六〇）年に遷化した。⁽²²⁾

こうして、明治以来荒廃の甚だしかった成等庵（院）は、三河貞照院出身の大島徹水及び石橋誠道両師の尽力によって遂に復興を果たし、その後、現在に至るまでその法灯が承け継がれている（但し、大島徹水・石橋誠道両師とも、成等庵（院）の住職名義は承けていない）。

まとめに代えて

今回の調査で明らかになったことは何点かあるが、その最も重要なことは、当庵の開山上人に関する所伝についてである。すなわち、現在当院において語られているその沿革の要旨は、昭和三二年に刊行された石橋誠道著『大島上人を仰ぐ』において「成等庵は昔、鹿谷忍激上人の帰依者であった大八木五兵衛翁が資財を投じて寺を建て、普寂徳門和上を請して開山と仰ぎ、浄土律院として伝えられた寺である」（五四頁）と記されている部分に拠っているのだ

ある。

しかし、既に明らかなように、成等庵の開山（「中興律法開祖」）は普寂ではなく湛慧であったのであり、このことは、大正四年に刊行された『京都坊目誌』（註4参照）に「成等庵 下之町西側の端十二番戸にあり。浄土宗鎮西派武蔵国東京市芝増上寺に属す。延享四年正月僧湛慧開基す。」とあつて、ほぼ正確な内容が記されている。にもかかわらず、これよりわずか四十年ほど後に、意図せずして誤った「寺伝」が形成されてしまい、現在に至っていることが明らかになったのである（石橋誠道が何故普寂を開山と認識していたのかは不明）。

私は以前に、自坊の寺伝を検証し、ある理由によって開山上人の名前が書き替えられていたことを明らかにした。⁽²³⁾ 今回の成等庵の調査によっても、各寺院の「寺伝」を検証することによって、それをより正確なものに修正することが出来るということをあらためて確認することが出来たのである。

1 但し、当時の「中島村」は現在の「右京区梅ヶ畑中嶋町」より
もかなり広い範囲で、神護寺の所在する「梅ヶ畑高雄町」なども

- 含まれる（『日本歴史地名体系 27 京都市の地名』一〇五七頁）。
- 2 『増上寺史料集 第四卷』一二四頁。
- 3 「成等菴造営施主」の「浄栄」とは、享保一二年（一七二七）に湛慧が、荒廃していた御室の長時院（黒谷金戒光明寺末）を律院として復興した時の「外護首」であった「大八木浄栄」（屋号「丹波屋五兵衛」）のことである。（『浄土宗寺院由緒書 五 黒谷末寺由緒記』『増上寺史料集 第五卷』八〇頁。『長時院律法開祖湛慧和上行状』『浄全 18』一八八・九頁。『摘空華（徳門和上行状記）』『浄全 18』二九一・二頁。成等院所在、大八木浄源・妙源夫妻（浄栄の先祖）の位牌。）
- 4 大正四年刊『京都坊目誌』（『新修京都叢書 18』）二九九頁。
- 5 大橋俊雄『浄土宗人名事典』（斎々坊 二〇〇一年）二九一頁。
- 6 『摘空華』（前掲）二九二・三頁。なお、普寂については最近の研究、西村玲『近世仏教思想の独創―僧侶普寂の思想と実践』（トランスビュー 二〇〇八年）がある。
- 7 『摘空華』（前掲）二九三頁。
- 8 同前二九四頁。
- 9 同前二九五頁。
- 10 『増上寺史料集 第四卷』一二一・二頁。
- 11 『三縁山誌卷四』『第七別開蓮社』の内「恵照律院」（『浄全 19』）三二九・三〇頁。なお、増上寺及び山内寺院については最近の研究、伊坂道子『芝増上寺境内地の歴史的景観―その建築と都市的空間―』（岩田書院 二〇一三年）がある。
- 12 『無一慧頓和上略伝』（『浄全 18』『略伝集』の内）五五九頁。
- 13 石橋誠道『大島上人を仰ぐ』（家政学園 一九五七年）五四・五頁。
- 14 『浄土宗人名事典』七一頁。『大島上人を仰ぐ』九・一〇・五五・六頁。
- 15 「京都地方事務局所管登記簿謄本」。
- 16 「浄土宗人名事典」一八頁。
- 17 「京都地方事務局所管登記簿謄本」。『大島上人を仰ぐ』六九頁。
- 18 「浄土宗人名事典」一八頁。
- 19 「京都地方事務局所管登記簿謄本」。
- 20 「天津地方事務局草津出張所所管登記簿謄本」。
- 21 「同前登記簿謄本」。
- 22 「浄土宗人名事典」一八頁。
- 23 拙稿「本末制度確立過程における寺伝の改竄―所謂「阿弥陀寺本末圈」諸寺院の場合―」（『仏教学会紀要 12』）。

浄土宗と真宗の『阿弥陀経』理解の相違

石田 一裕

一、はじめに

浄土宗と真宗との相違とはいかなるものであろうか。これを考えるためには、まず両者に共通する枠組みを理解する必要がある。法然を祖とする浄土宗と親鸞を祖とする真宗は、ともに法然が提示した浄土三部経を所依の經典とし、それに基づき阿弥陀仏を信仰する。つまり浄土宗と真宗の共通点は、浄土三部経をよりどころとすることであり、またそこに説かれる阿弥陀仏を信仰することである。我々は、この共通点を大枠と見なすことができるが、その細部は異なっている。すなわち同じく浄土三部経や阿弥陀仏を重視するにもかかわらず、その解釈は全く異なっているのだ。本稿はその相違の一端を、法然・浄土宗と親鸞・真宗の阿弥陀経理解の差異を考察することで、明らかにしようとし

みるものである。

なお本稿は「浄土宗の『浄土三部経』理解―法然上人と親鸞聖人の相違をめぐって―」（総研叢書第八集、浄土宗、二〇一四）の「第四章 浄土宗の『阿弥陀経』理解」に基づきつつ、執筆したものである。

二、考察すべき点

浄土宗と真宗では、繰り返し返すが、浄土三部経という大枠は共有されるものである。しかし、その細部は異なっている。細部とは經典の解釈であり、また経文一句一句の理解のことである。それが異なるとは、同じように経文を読みながら、浄土宗と真宗はその理解を異にするということである。ここではそのことなりを示すために『阿弥陀経』に説かれる「執持名号」の理解について考察しよう。

三、浄土宗と真宗の「執持名号」の理解

『阿弥陀經』に説かれる「執持名号」は、浄土宗にとつては称名念仏の相続を意味する語である。『現代語訳 浄土三部經』（二五〇頁）では執持名号を含む『阿弥陀經』の一節を以下のように訳している。

男であれ女であれ善良な人々が、もしも阿弥陀仏について説かれるのを聞いて「往生を願ひ、『南無阿弥陀仏』と」念仏を称え続けること……（二五〇頁）

この箇所には註が付されており、この和訳が善導の『往生礼讃』に基づいていることが示されている。註が示す『往生礼讃』の当該箇所は以下のようになっている。

若し衆生有つて阿弥陀仏を説くを聞きて、即ち應じて名号を執持すること、若は一日、若は二日乃至七日、一心に仏を称して乱れざれば……（浄全四・三七六上）

傍線筆者）

善導の所説に基づき、現代語訳では執持名号を称名念仏の相続と理解して、和訳したのである。それでは真宗はこれをどのように理解するのであろうか。まず『真宗新辞典』（法蔵館、一九八三）の執持名号の項を見てみよう。

弥陀の名号を一心不乱に信じたもつこと。「阿弥陀仏を説くを聞きて名号を執持す」（小經）とは、願の義では真門の自力念仏^①を意味するが、隱の義では他力の金剛心を意味し、名号を聞信する信心と信相続の念仏^②をいう。（二三七八頁。傍線筆者）

真宗は三部經を理解するに当たり、三經差別と三經一致という方法を用いている。三經差別とは、三部經のそれぞれが異なる教えを説いていることであり、これを顕説などともいう。三經一致とは、三部經は一致して他力念仏を説き明かすという理解であり、しかしこれは明らかに説かれるのではなく、三部經の隱れた意図であり、ひそかに彰かにしたものと考えられ、隱彰などという。要するに真宗では、三部經それぞれが顯かに個々別々に異なる教えを説きつつも、それらは隱れた意図で統一されていると理解するのである。

この理解に基づく一つの經文にも、それが顯かに示す意味と隱れた意図とがあることとなる。右の『真宗新辞典』の引用もそれを表している。傍線部^①は執持名号が「真門の自力念仏」を意味するという顯の義である。傍線部^②は、それが「他力の金剛心」を意味するという隱の義

である。これは字義通りに執持名号を理解すると自力の念仏を意味するが、そこに隠された意図は信心であるということができよう。

親鸞・真宗の執持名号理解

この真宗の理解は親鸞に端を発するものである。親鸞は主著である『教行信証』の化身土文類（『浄土真宗聖典』三九七―八頁）において、次のような『阿弥陀経』理解を述べている。

『観経』に准知するに、この『経』（小経）にまた顕彰隱密の義あるべし。顕といふは、経家は一切諸行の少善を嫌貶して、善本徳本の真門を開示し、自利の一心を励まして難思の往生を勧む^①。ここをもつて『経』（同）には「多善根・多功德・多福德因縁」と説き、釈（法事讃・下五六三）には「九品ともに回して不退を得よ」といへり。あるいは「無過念仏往西方三念五念仏来迎」（同・意五七五）といへり。これはこれ、この『経』（小経）の顕の義を示すなり。これすなはち真門のなかの方便なり。彰といふは、真実難信の法を彰す。これすなはち不可思議の願海を光闡して、無礙の大信心海に帰せしめんと欲す。まことに勧め、す^②

でに恒沙の勧めなれば、信もまた恒沙の信なり。ゆゑに甚難といへるなり。

『阿弥陀経』は、この理解によれば、顕の義として自力の念仏行を説き、隱彰の義として真実難信の法を説くのである。浄土三部経に説かれる行と信を比較した場合、信に重きが置くのが親鸞の理解であり、それは次の言葉によく見てとることができる。

三経の大綱、顕彰隱密の義ありといへども、信心を彰して能入とす。ゆゑに経の始めに「如是」と称す。

「如是」の義はすなはちよく信ずる相なり。いま三経を案ずるに、みなもつて金剛の真心を最要とせり。

（『教行信証』化身土文類、『浄土真宗聖典』三九八頁）
親鸞にとつて浄土三部経は、信心を説くものであり、それこそが最も重要なものである。そして信に重きを置く親鸞の三部経理解が、『阿弥陀経』の執持名号の理解にも反映されているのである。しかしながら、このような真宗の『阿弥陀経理解』について、江戸時代の東本願寺の学匠である深励は『阿弥陀経講義』（『浄土三部経講義』3 阿弥陀経講義）香月院深励著作集七、法蔵館、一九八一）の中で次のように述べている。

此執持名号我祖（＝親鸞）の釈では信心のことにし給う。人みな知る所なり。故に今家の末学此執持名号の一句を初めから信心のことにしてしまふ。是も学びの様の龜漫なからおこる。此一句をただ信心のこと許りにしては此一段の經文に称名念仏を説いた所外にない（中略）これみな深く考えぬ失なり。執持と云うは隱義では信心のことになれども執持名号の一句やはり名号となえること。其心をよく解し得ねばならぬ也（二二九頁。○内、傍線筆者）

この指摘は真宗が執持名号を信に引き付けて理解していたことを物語っている。深励自身は、それに対して執持名号が「名号をとなえること」であると述べ、『阿弥陀經』が信だけではなく、行を説いたことを指摘している。彼が「今家の末学此執持名号の一句を初めから信心のことにしてしまふ」と言うのは、真宗において信に重きを置く理解が一般的であったことを示しており、深励はその傾向を「学びの様の龜漫」と批判しているのである。逆にいうと、真宗の執持名号理解が信を基調としたものであるからこそ、深励はこのような批判を行なったのであろう。

ここでの考察から我々が理解できることは、親鸞に端を

発する信に重きを置く真宗の三部經理解、あるいは『阿弥陀經』理解が、「執持名号」という一つの經文の理解を浄土宗とは異なるものとしている、ということである。

法然・浄土宗の執持名号理解

それでは、法然・浄土宗の理解はどうであろうか。法然は『阿弥陀經釈』において「執持名号とはこれ正修念仏なり」（浄全九・三六二下）と述べている。この中の「正修念仏」は「正修念仏とは、謂わくこれ一心に彼の仏の名号を稱念するを名づけて念仏とす」（同三六二上）と説かれているから、一心に仏の名を称えることと理解することができる。『浄土宗大辞典』二巻の執持名号の項のなかでも「法然上人は『阿弥陀經釈』に「執持名号とは、これ正修念仏なり」と説かれて口称念仏の意味に解した」（一七九頁）とあり、浄土宗の執持名号の理解が、法然『阿弥陀經釈』も基づいたものであることが示されている。

また「執持名号」の後に続く「若一日若二日」は『四十八卷伝』において百万遍の念仏を説明するために引用される。そこでは『阿弥陀經』の文を「もしは一日、もしは二日ないし七日、念仏申す人、極樂に生ずる」（聖典六・三四一頁）と紹介しており、称名という行に重きを置いた

『阿弥陀経』理解が示されている。

法然に端を発する浄土宗の『阿弥陀経』理解において執持名号は、称念念仏の相続を意味し、それは行に重きを置いたものと理解することができよう。

四、理解の違いから生まれる相違

浄土宗と真宗の『阿弥陀経』理解、あるいは三部経理解は全く異なるものである。教学のレベルで両者が異なる一例として、本稿では執持名号の理解について考察した。

しかし、このような理解の相違は教学にのみ見られるのではなく、檀信徒向けの説明にも如実に表れている。ここでは浄土宗、浄土真宗本願寺派、真宗大谷派のホームページに見られる相違を紹介しよう。（以下、ホームページ引用の傍線筆者。）

浄土宗ホームページ（私たちの宗旨より）

阿弥陀仏の平等のお慈悲を信じ、「南無阿弥陀仏」とみ名を称えて、人格を高め、社会のためにつくし、明るい安らかな毎日を送り、お浄土に生まれることを願う信仰です。

浄土真宗本願寺派ホームページ（浄土真宗の教章（私の歩

む道）より）

阿弥陀如来の本願力によって信心をめぐまれ、念仏を申す人生を歩み、この世の縁が尽きるとき浄土に生まれて仏となり、迷いの世に還って人々を教化する。

真宗大谷派ホームページ（教化リーフレット、南無阿弥陀仏って何？より）

親鸞聖人が法然上人をおして、我が身にいただけれたお念仏は、それとは全く反対に、仏さまが私を念ずる、仏さまの行です。仏さまの呼びかけです。親鸞聖人は「大」の一字を加えて大行と表しています。仏さまの大きいなるおはたらきと言ってもいいでしょう。（中略）私たちが南無阿弥陀仏と念仏申すときは、仏さまが私を呼びかけてくださるときです。お念仏は、人間を見捨てない仏さまの願いが、まさしく南無阿弥陀仏の言葉となって、私たちにまで届けられた仏さまの名告りなのです。

これらの文章は、檀信徒あるいは門徒向けに、それぞれの宗派の教えを分りやすく説明したものである。それゆえ、三派の相違が明確に表れている。傍線部に注目すると、浄土宗は阿弥陀仏の慈悲を信じる自分が念仏を称え往生する

こととなる。浄土真宗本願寺派では、信心は阿弥陀仏から恵まれるものであり、それによって念仏を称えるのである。真宗大谷派では念仏が仏の行とされている。

念仏を称えることは三派に共通といえるが、その理解はかなり異なっているということが出来る。このような異なりが生まれるのは、それぞれの宗派の教学が異なるからであり、それは法然と親鸞の三部経理解の相違から生じている。八〇〇年前に生まれ、連綿と行われてきたそれぞれの宗派の経典理解の相違は、現代にまで大きな影響を与えているのである。

五、おわりに

本稿では、『阿弥陀経』の一句「執持名号」について、浄土宗と真宗との理解の相違を中心に考察を行なった。またそれが現在に影響した例として、各派のホームページを紹介した。

経典の理解は、祖師によってその方向が定められ、歴史の中で形成されるものである。そのような宗派における経典理解の相違を考えることは、自身の経典理解を改めて考えさせるきっかけとなる。真宗の『阿弥陀経』理解を考察

することは、浄土宗の『阿弥陀経』理解を深める契機となるのである。このような考察を通して、私は浄土宗の『阿弥陀経』理解、あるいは「三部経」理解が、ある意味で独特であると感じることができた。執持名号の理解の相違を考察すると、真宗は信に重きを置き、浄土宗は行に重きを置くことが理解される。これは親鸞・真宗の思想が法然・浄土宗の思想の徹底と理解されたり、あるいは前者の思想を後者と比べて深いと判断されたりすることがあるなかで、両者の思想が全く別のものであることを考えるきっかけを与える。親鸞・真宗が信に重きを置いたとすれば、法然・浄土宗は行に重きを置いたということができよう。そして、その姿勢は親鸞・真宗の教えと比較して微塵も劣ったところはなく、また親鸞・真宗が法然・浄土宗と比較して、徹底したものであることも深いことも全くない。浄土宗における法然は、徹底した念仏者であり、それをもとに深い思想を説く仏教者なのである。

最後の一段は私見であるが、法然・浄土宗と親鸞・浄土真宗の『阿弥陀経』理解の相違を考察することは、とりもなおさず、我々浄土宗の教えの特徴を再確認することに結びつくものであり、今後もこのような研究の進展が望まれ

るところである。

宗祖の真意―ただ一向に念仏すべし―

石 田 孝 信

一 はじめに

「浄土宗は古い、今の時代に即応していない。念仏なんかしているから駄目なんだ」というご意見がある僧侶から伺ったことがある。また、「お念仏は縁起が悪い。死者のために称えるもので自分には必要ない」、時には「お念仏を称えても退屈でつまらない」などの意見や感想を一般の方から聞くことがある。

これがすべてだとは思わないが、このようにお念仏が誤解され、本来の意味や価値を失って理解されている現状は、浄土宗の損失と考える。以下、法然上人が示された「ただ一向に念仏すべし」の教えを考察し、人生の目的を明らかにし、日々の暮らしに生き甲斐をもたしらしてくれるお念仏の素晴らしさを論証する。

二 ただ一向に念仏すべし

1 作者 法然上人

2 典拠 勢観房源智相承の「上人の一枚消息」
法然上人行状絵図第四十五卷（以下絵図）に記載されているもので、浄土宗日常勤行式で拝読する宗祖法然上人御遺訓一枚起請文と内容は同じですが、「唐土我朝に、もろもろの智者達の」から始まり「ただ一向に念仏すべし」で終わる処が違う。

3 由来 上人終焉の期近付き給いて、勢観房『念仏の安心、年来御教誡に与ると雖も、猶御自筆に肝要の御所存一筆遊ばされて賜りて、後の御形見に供え侍らん』と申されたりければ、御筆を染められける状に云く、「唐土我が朝に、（中略）ただ一向に念仏すべし。云々」真に末代

の亀鏡にたれるものか、上人の一枚消息と名付けて、世に流布するこれなり。(絵図第四十五巻)

4 意味 ともかくお念仏だけしなさい

5 語意 一向〓諸行を廢してただ念仏を用いるが故に一向と云う(選撰本願念仏集第4章)

念仏〓念仏は、仏の法身を觀するにもあらず、仏の相好を觀するにもあらず、ただ心をひとつにして、もはら弥陀の名号を稱するを、これを念仏とは申すなり。(昭和新修法然上人全集)

6 根拠 文の構成は、副詞ただ〓助動詞べし、で組成されている。この場合、強く勧める気持ちを表し、「ともかく〓しなさい」という意味になる。(ベネッセ古語辞典)

7 参考 このことは、専修念仏を宗義の根幹に据えて浄土宗を開宗された法然上人が、選撰本願念仏集の表題に掲げられた「南無阿弥陀佛 往生の業には念仏を先とす」という教えと軌を一にするものであります。また、法然上人ご自身がこのように実践されておられたことは、次の回想からも拝察できる。

『ここにおいて貧道、昔、この典を被閲してほぼ素意を

識り、立ちどころに余行を捨てて、ここに念仏に帰す。それより、今日に至るまで、自行化他ただ念仏を緯とす』(選撰本願念仏集第十六章)

三 宗祖の真意 なぜお念仏だけでよいのか

1 阿弥陀仏の本願

「我須くは衆生の為に、永劫の修行を送り、僧祇の苦行を廻らして、万行万善の果徳円満し、自覺覺他の覺行窮満して、その成就せん所の、万徳無漏の一切の功徳を以て、我が名号として衆生に唱えしめん。衆生若しこれに於いて、信を致して称念せば、我が願に應えて生まるる事を得べし」(絵図第三十二巻)

先ず第一に、お念仏には阿弥陀仏の万徳が含まれていて、お念仏を称える人を必ず極楽に救うことを、阿弥陀仏が本願とされていることがあげられる。

2 名号をもって導く

「阿弥陀仏の本願は、名号をもって罪惡の衆生を導かんと誓い給いたれば、ただ一向に念仏だにも申せば、仏の來迎は法爾の道理にて疑い無し」(絵図第二十一巻)

阿弥陀仏が衆生を救う手立て・方法として、名号つまり

お念仏を称えることを方便にされていると頂かれた法然上人の領解に注目したい。

3 名号の働きの

「上人答え給はく。妄念余念をもかえりみず、散乱不淨をもちはず、唯口に名号を唱えよ。もし能く称名すれば佛名の徳として妄念自止、散乱自静り三業自調て願心自発なり。（昭和新修法然上人全集・聖光聖覚両上人との問答）

ここに、信行具足のお念仏の実践を重視された法然上人の真意が吐露されていると思われる。「念仏為先」先ずお念仏しなさい。理屈では理解しきれるものではありません。「ともかくお念仏だけしなさい」何故なら、阿弥陀仏の万徳の込められた名号を唱えろと、それを手がかりとして必ず救うぞとお誓いになった本願力が働いて下さるようになっていくからです、と御教示されているところです。

このように、お念仏が独り言や空しいものでないことを、法然上人は、「念仏の行、水月を感じて昇降を得たり」（選択集第十六章）と論じておられる。例えば、そのままでは隔絶して交流のしようがない二つのものが、大地の池の水が空の月を写すように、お念仏すると、阿弥陀仏と私が感応同交し、親子のような親しい関係になることができる

いのです。ここまで来て初めて生きた信仰となるのです。そして、実際に阿弥陀仏のお護りとお導きを頂くことができるお念仏生活の喜びと有り難さを、感動を伴って詠われたのが宗歌「月影」なのです。このことについては、『佛教論叢』第五十八号に、宗歌の真意（現当二世の浄土宗）という拙論が掲載されているので、ご参照いただきたい。

三「智者のふるまいをせずして」について

1 語意 智者〓さとりに至る道に入っている人（村元佛教語大辞典）故に自力聖道門の念仏者

ふるまい〓動詞「振る舞う」の連用形の名詞化 行動・動作（古語辞典）

このことから、智者とは冒頭に登場する智者達のことであり、ふるまいは、当時の念仏者の状況を考えると、観念の念仏や観称兼修することであると推察できる。

2 意味 聖道門の智者のように、観念の念仏をしたり観称兼修をしないで、という意味に理解される。その背景には、「ただ一向に念仏すべし」の教えに違背し、選択本願の口称念仏を専修しない人達を、意識されていることが窺える。

四「南無阿弥陀佛と申して疑いなく」の句読点について

1 語意 疑いなくの「なく」は、「無し」の連用形で文の中止法に用いる。(集英社古語辞典)

2 文例 よく学び、よく遊ぶの学びのように、文の中止に用いる。以上から、申して疑いなくの後に読点を付けることが、文法上からも適切と考える。

3 句読点 本来、絵図の「上人の一枚消息」には、句読点は付いていません。ただ拝読を助け、文意の理解を損なわないようにするために、敢えて句読点を付けてみます。

ただ往生極楽のためには、南無阿弥陀佛と申して疑いなく、往生するぞと思いとりて申す外には、別の仔細候わず。

4 構成 ここは、浄土宗の目的を掲げ、それを実現するための方法である信行を、繰り返し丁寧に説いている構成になっています。目的は勿論往生極楽であります。そのためには信と行が必要です。前節では行、後節では信を強調する体裁を取っています。つまり、前節は「南

無阿弥陀佛と申して」が行、「疑いなく」が信、そして後節は「往生するぞと思いとりて」が信、「申す」が行になっているのです。この背景には、但信口称で本當に往生が出来るのであろうか、と本願を疑う人たちがいたことが予想される。

5 根拠 ①称名勝行の疑いを排斥

或る時上人、「往生の業には、称名に過ぎたる行有るべからず」と申さるるを、慈眼房は、観佛優れたる由を宣いければ、称名は、本願の行なる故に、勝るべき由を立て申し給うに、慈眼房また「先師良忍上人も、観佛優れたりとこそ仰せられしか」と宣いけるに、上人、「良忍上人も先にこそ生まれ給いたれ」と申されける時、慈眼房腹立てし給いければ、「善導和尚も、上来、定散両門の益を説くといえども、仏の本願に望むれば、意、衆生をして一向に専ら弥陀の仏名を称せしむるに在りと釈し給えり。称名優れたりということ明らかなり。聖教をば、善く善く御覽候わで」とぞ申されける。(絵図第六卷)

このように、観念の念仏が勝れていて、称名の念仏は劣っていると考ええる観勝称劣が主流であったことが理解できる。「南無阿弥陀佛と申して」極楽に往生することは不可

能であると多くの人々が考えていたことが予想される。このことに対する「疑いなく」である。

② 観称兼修を排斥

鎮西より上洛せる修行者、上人の庵室に参じて、いまだ見参に入らざる先に、御弟子に対して、「称名の時、仏の相好に心を掛くることは、いかが候べき」と、尋ね申しければ、「目出度くこそ侍らめ」と申しけるを、上人道場にて聞き給いけるが、明障子を明け給いて、源空はしからず。ただ「若し我成仏せんに、十方の衆生、我が名号を称えて、下十声に至るまで、若し生ぜずんば、正覚を取らじ。彼の仏今現に、世に在して成仏したまう。当に知るべし、本誓の重願虚しからず、衆生称念すれば、必ず往生を得ん」と思うばかりなり。我等が分にて、いかに観ずとも、さらに如説の観に非じ。ただ深く本願を憑みて、口に名号を唱うるのみ。仮令ならざる行なりとぞ、仰せられける。(絵図第二十三卷)

このように観称兼修について、法然上人の膝下にて教えを受けているお弟子でも、抵抗なく受け入れていた様子が窺える。このことから、法然上人の専修念仏の教えを素直に実践することが、容易でなかったことが知れる。この

ような状況であったため、「南無阿弥陀佛と申して疑いなく」と口称念仏だけで十分であることを説かれたことが拝察できる。参考 本願の念仏には、独り立ちをせさせて、助を差さぬなり。助というは、智恵をも助に差し、持戒をも助に差し、道心をも助に差し、慈悲をも助にさすなり。(絵図第二十一卷)

五 「高声念仏」について

1 基本 又云、念仏はやうなきをもてなり。名号を称うるほか、一切やうなき事と云り。(昭和新修法然上人全集) このことから、法然上人はお念仏の称え方については特別の形式はない、とされていたと思われる。

2 分類 このことを踏まえて、敢えて現状に行われているお念仏を分類すると、次の三種類が考えられる。

- ① 儀式法要でのお念仏＝法式による称え方
- ② 日常生活でのお念仏＝我が耳に聞こえるほど
- ③ 別時修行でのお念仏＝高声念仏

「はじめに」でも述べたようにお念仏が振るわない、盛んにならない原因の一つに、法然上人が自ら実践され、人にも勧めておられた高声念仏が誤解され行われなくなっ

いることが懸念される。

3 根拠 十一日の辰時に、上人起き居給いて、高声念仏し給う。聞く人皆涙を流す。弟子等に告げて宣わく、「高声に念仏すべし。弥陀の来り給えるなり。この御名を唱うれば、一人として往生せずという事なし」とて、念仏の功德を誉め給う事、恰も昔の如し。(絵図第三十七卷) また、絵図を拜見すると、多くのお弟子や信者の方々が高声念仏をされていたことが確認できる。

4 意味 仏の本願の称名なるが故に、声を本体とは思食べきにて候。さて我が耳に聞こゆるほど申し候は、高声の念仏の中に候なり。(絵図第二十三卷)

これまで、この「我が耳に聞こゆるほど」を高声と理解されたことが妨げとなつて、法然上人の真意が誤解されてきたと思われる。幸いに、総本山知恩院布教師会から刊行された『法然上人のお言葉』に、本来の意味が次のように正しく注釈されたことは朗報である。

5 注釈 高声の念仏Ⅱ声高らかに称える念仏。推奨されるが、時と場合によるので、最低の基準が示されている。

6 実践 実際にどのように称えるのか、各人各様の

捉え方があると想像されるが、試みに私説を述べてみる。高声の目安Ⅱ頭頂から声を発声するような称え方を、高声念仏と理解している。実際は、丹田に力を入れ、長称を心掛け、自分の声を耳で聞き、嫌にならない声が出せるように工夫することが肝要と思う。そして、称える速度は少し早めで、いつまでも続けていたくなるような早さが適切と考える。いずれにしても各自がお念仏に取り組み、工夫していくことが重要である。

六 おわりに

以上、不十分な論考であつたが、宗祖の真意が「ただ一向に念仏すべし」にあつたことの一端を明らかにすることができたと思う。つまり、『ともかくお念仏だけしなさい』そうすると、「念仏の行、水月を感じて昇降を得たり」の状態が現れ、阿弥陀仏と私達が本願力によって感応同交し、現当二世にわたつてお護りとお導きをいただき、終わりには往生極楽の一大事を遂げさせていただけなのです。そのためにも、日々高声念仏をおおらかに(数多く)称えることを心がけ、多くの人々にも勧めて参りたいものです。

以上

祭文の研究 — 近松が描いた生と死 —

加藤 善也

はじめに

近松門左衛門（1653～1724）の浄瑠璃は、より宗教的なもので、愛欲や恩愛の情を語ってきた祭文の伝統を多く受け継いでいる。近松自身の言葉を借りるならば「昔の浄瑠璃は今に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）「某出て加賀掾より筑後掾へ移りて作文せしより、文句に心を用いる事昔にかわり手一等高く」と自負するがごとき、改革を行ったのが近松である。

近松を仏教思想の立場から解釈しようとする考え方があ
る。これは近松が衆生を済度せんために作品を作ったので、
「近松の浄瑠璃本を百冊読む時は、習わずして三教の道を
悟り」『戯財録』享和元年」というような近世以来の近松

観と、近松が暫く三井の近松寺に遊学し作品には仏語が多
く用いられている点などから、近松の心中を、厭離穢土、
欣求浄土の念であると考ええる。

もともと浄瑠璃という語り物が説経祭文として「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つた。その根元は
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、靈驗譚、琉璃譚、琉璃譚で、民俗的文芸で、
より生活的、宗教的であつた。

ここで近松が描いた心中世話物の展望や生と死の問題を
考察してみたい。

一、説経と浄瑠璃

説経とは、その名の通り、仏教の教文を説いたものに違

いないが、芸能としての説経は、その「ふし」が完成しており、浄瑠璃は、説経の「ふし」を借用し、詞章はお伽草子系統の、古い物語の筋を引くものであつた。いわば、王朝時代になぞらえた、室町期の擬古小説の類のものを、説経の「ふし」で語ったものが浄瑠璃の出発点であつた。

（『折口信夫全集』第十卷三十頁参照）。

説経と浄瑠璃との関係を、もう一つ端的に示しているのは聞き手の違いである。説経の詞章の主人公は男である事が本格であり、従つて男の聞き手を対象しており、浄瑠璃の方は、女を主人公とするのが本格であつて、女の聞き手を対象としている。

説経の中でも五説経として、特に数えられているものは、男が主人公になっている。「しんとく丸」「愛護の若」「山椒大夫」「小栗判官」「刈萱石堂丸」などがそれである。

ところが、浄瑠璃に関係の深い歌舞伎では男の名は必ず後になって、女が優先するというならわしがある。「お軽勘平」「三勝半七」「お初徳米兵衛」「お園六三」思い浮かべるもの、ほとんど女の名が優先、浄瑠璃及びその系統とみていいだろう。

後の、近松の心中物などで、女の名の優先する理由を、

先行する「祭文」があつて、その祭文が女を主人公とするもので、浄瑠璃も女を主人公とし、女を聞き手と考える方が筋が立つ。浄瑠璃の名が浄瑠璃姫の名から出たという説は穩当ではないが、そう言われた理由は了解できる。浄瑠璃姫の名よりも、浄瑠璃如来に由来する「ふし」の名の方が古く、その「ふし」の名が、男の名とならず女の名に与えられたところに、浄瑠璃節の本格とする詞章は女を主人公としたものだったと考えてよい根拠があると思う。

説経ゆかり深い近松寺に身をよせた近松は、説経の詞章の作者とならず、浄瑠璃の詞章を書く身となった。男に對して女、時代に對して世話物の浄瑠璃の作者となった。

二、心中物の世界

近松の世話物は心中に始まり心中に終わっている。人々の生き方の問題を考へて、最後に到達したのは庶民の問題であつた。

それを描くに当たつて、上よりも下の立場、形式より内容を重ね、男女の生と死の姿を通じた根本問題が示されている。

仏教の来世思想から発する「夫婦二世」とと安心感に、

蓮の台の半座を分ける楽しさを、せめてもの頼みとして死出の旅路に上がるのが心中物の終局であるが、近松の筆は心中遂行者に深い同情を寄せ、恋の犠牲者として讃歌を捧げている。

現代の私達の心の中に無意識に持っている宗教性を、元禄時代の人達はもっと意識された形で持っていたことが、近松の作品の言葉の中に死生観がわかりやすく表されている。

『曾根崎心中』の「観音廻り」の段のところに、「くさの蓮葉な世に交わり、三十三に御身を変え、色で導き情けで教え、恋を菩提の橋となし、渡して救う観世音、誓いは妙に有難し」という言葉がある。

社会や人間関係を維持するために義理と情があるが、義理とはルールで情けとは慈悲と表現、親の情を慈悲としている。死とは近松は菩提へ至る手段で悟りの世界で、極楽へ参ることが死の底流にある考えである。

まず『曾根崎心中』（元禄十六年近松五十一歳）から『卯月の紅葉』（近松五十四歳）までの心中物では、主人公が世間への言訳のために死んでいる所がつよく感じられる。

『曾根崎心中』の徳兵衛は悪友の油屋九平次から金をだ

まし取られた上、偽判を押したと、逆振じにあい、生玉の門前の人目多い所で恥を受けて、その後で死んでいる。

『心中二枚絵草紙』の市郎右衛門は、弟善次郎が講中の冥加銀のため、講中満座の中で無実の罪を着せられて、言訳たたずに死んだのであった。また『卯月の紅葉』の與兵衛は養父の妾の弟伝三郎の悪巧みにかかり、一家手代の前で言訳ならず死ぬ。しかし相手の女性は、心から同情を寄せて心中したのであった。

これに対して『心中重井筒』（宝永四年近松五十五歳）以後のものは少し趣きを異にしている。『心中重井筒』の徳兵衛はすでにお房と馴染みを重ねていて、お房の身辺に起こった難儀が救わねば、二人は心中するより他ないという状態から出発している。また『心中天網島』の治兵衛は兄の孫右衛門や女房おさんの心尽しにもかかわらず、小春と一緒にする。そこにはもはや善意だけではどうにもならぬ何ものかが感じられる。このように、周囲だけでは解決出来ぬ宿命に似たものが横たわっている事に注意したい。

三、心中物の問題点

心中について近松は「世間多い心中も銀と不幸に名を流

し、恋で死ぬるは一人もない。流れの身は取り分けて、悲しい事、むごい事、そこを死なぬが心中ぞや」(『長町女腹切』上の巻)と、半七夫婦に対する伯母の戒めの言葉として、述べている。

「金に詰まって死ぬる心中」と「不足のない心中」とは同じ心中であっても、その原因は正反對に感じられる。前者を当時の現実とすれば、後者はその理想とも云え、両者の関係を近松はどのように考えていたのか。

男もたたず。武士と同様町人にも節義と気骨が求められるので、男の一部のすたる事、面子の問題も死の重要な動機であった。『曾根崎心中』の徳兵衛が公衆の面前で盗人呼ばわりされた上、袋叩きに面目を失った場合。

勘当と破門。『心中二枚絵草紙』の市郎右衛門は「曾根崎」のお初の後輩にあたる天満屋のお島と馴初めで借金までしている。弟善次郎が報恩講の預かり金を盗み出したのが、自分の罪になり、父親の勘当を受けるが、此の時初めて藁の上から育てられた養子と知らされ、養父への義理を痛感してお島と心中する。『心中萬年草』は高野山吉祥院の寺小姓久米之助はすでにお梅と通じ、お梅の恋文が間違つて師の坊の手に届き、破戒の咎で山を追放され、二人は

心中勘当と変わりない。

養子と姑と嫁。『心中宵庚申』の八百屋半兵衛と女房千世の場合は夫婦養子で、姑と千世との合性が悪く、半兵衛が浜松の実家へ行った留守中に千世は親許へ帰される。半兵衛は千世を連れて帰ったが姑への孝の道の両方を全うする為、生玉馬場先で心中を遂げた。

四、生きるだけ添はるだけ

死の終局を覚悟しているが、直接死場所へ向かわず、愛の逃避行を続けた結果、或いは捕縛され、或いは自殺し、少なくとも近松の作では心中という結果が表れていないものがある。

『冥途の飛脚』の亀屋忠兵衛、新町の遊女梅川と馴染み、我知らずに足が廓に向かうのは、『重井筒』の徳兵衛と共通するが、その忠兵衛が梅川の身請け代に困って、三百兩の為替金に手を付け、公金横領という大罪を犯し身を隠す場所は故郷の山野しかなかった。梅川と手に手を取って大和の新口村へ帰ってきた。張り方に捕えられ実父の前で捕縛られ刑死するまで二十日余が恋の限界であった。

『堀川波鼓』『大経師昔暦』『鐘の権三重帳子』の三作に

「真苧をお績みなさる」「真苧うみたて」「真苧をくる」という文字が見える。真苧とは麻のことで、真苧を贈り物にすることは、男に妻の姦通を知らせることになる。「波鼓」と「帳子」とは武家の家庭だけに、結末は妻敵討で「昔暦」は「町家」である。

下女の玉を口説く夫の大経師以春を懲らしめるため、女房おさんが玉と寢床を交換したのが間違いの元で、玉の恋する手代の茂兵衛が忍び込んでおさんと罪を犯す四角関係で、以春の帰宅で灯された行燈の光で初めて知った相手である。追われる身となつて恋情はかえつて燃えあがる。親の嘆きが愛おしさに、奥丹波柏原に逃れて愛の巢を営んだ二人は束の間の幸せに生命を燃焼させた。「こなたもわたしも微塵濁らぬ此の心、言訳して死にたい」嘆くおさん。捕えられ粟田口の刑場の露と消えた。

五、道行

中世来、日本の音曲は、平曲に代表される語り物と、謡曲などの謡い物に大別される。

いずれも近松が向き合ってきた世界であるが、語り物には平曲の外「祭文」「説経」などが含まれ、浄瑠璃もこの

流れの中にある。

語り物の特色は「道行くこと」とさえ言つてよい。「道行くこと」が物語であり、「貴種流離譚」は旅に於いて語られる。

『万葉集』の昔から使われている「道行」という言葉が『平家物語』の「海道下り」や『謡曲』の「道行」の様な形をとり、近松の名文の影響は、相愛の男女が連れ立つという条件が与えられている。

近松の芸能論と知られる『難波土産』に「泣が如くかたる事、我作のいきかたにはなき事也」と言う。本当の「われ」は涙では語れないと近松は言っている。

道行から死に至るまでの部分を取り上げてみると、二人は浮世に未練を残すこともなく、美しく死んで行く。それは「この世の名残夜も名残」に始まり「未来成仏疑ひなき恋の、手本となりにけり」と結んだ「曽根崎心中」より「たぐい稀なる死に姿、語りて、感ずるばかりなり」で終わる『心中宵の庚申』に至るまで、心中物全体を通じてみられる傾向である。

自らの意志で死に向かつて歩みを進めてゆく男女の心情を哀切に綴ったきわめて叙情性の高い道行文を律文、節事

を語る事に心がけられた。情死行にしろ、逃避行にしろ、ほとんどの作品に道行の場が設けられて、音楽的效果を挙げ、抒情的、夢想的雰囲気醸し出されている。

なかでも「世の中に、絶えて心中なかりせば、二世の、頼みもなからまし、誰かしそめし此の契り、」とかぞえ立てる。『心中刃は永の朔日』の道行は心中をほめたたえる言葉のように聞こえる。それゆえ道行から後の部分を見ると、心中を理想とする傾向が強く感じられる。

しかし、何か男女の色恋の美しい死を連想するけれども、すさまじい死にざまが描かれている。『曾根崎心中』の徳兵衛が、「脇差するりと抜き放ち、サアただ今ぞ南無阿弥陀、南無阿弥陀仏と言えども、さすがこの年月、愛し可愛いと締めて寝し、肌刃が当てられかと、眼も暗み、手も震い、弱る心を引き直し、取直しても直震い、突くとはすれど切先はあなたに外れ、こなたへそれ、二三度ひらめく剣の刃、あつとばかりに喉笛に、ぐっと通るか南無阿弥陀、南無阿弥陀仏と刎り通し、刎り通す腕先も、弱ると見れば両手を延べ、断末魔の四苦八苦、哀れと言ふも余りあり」と言う様に何回も刺して死んでいく。

これは近松が徳兵衛とお初に与えた一種の罰と思える。

このように義理に欠いてまで色恋を成就しないといけない二人に対して、当時の社会一般に対する警告ではなからうか。ふとそういう気がする。

それにしても、近松浄瑠璃の人氣はどこからきているのであろうか。そもそも仏教では生きていること自体を罪と捉えるところがある。この濁った「俗世」の「恩愛繫縛」を放れ、仏の道を求めようと。であれば、生きての恋は許されないのか。恋の成就是、この世での哀しみを超えてあの世に託さねばならぬものか、人々の心を虜にしたのであろう。

おわりに

近松の世話物の主人公たちは、愛のために生きようと、あがき、もがき、現世での愛が不可能になったとき、死んであの世の愛を全うしようとする。そんな人々の生き様を近松は澄んだ目で見つめ、死んで逝った人々に無量の涙を注いでいる。

ところでいま貝祭文の流れをくむ浪曲が人氣を回復しつつある。今年一月の一心寺門前浪曲寄席に於いて「おさん茂兵衛」が口演された。大経師以春が女中の玉を誘惑する

語りから始めて「おさん茂兵衛はどこへ行く」の節で終わる。いきなり会話から始める浪曲はユニークで、かなりの自由は許されるが、最後の暗示的な締めには疑問が残った。原作は近松の『大経師昔暦』である。この作品は「おさん茂兵衛」を踏まえた『近松物語』が広く知られ、映画や新派の舞台にも上演されている。映画と舞台では内容が違ふ。舞台が心中を暗示して終わっているのに、浪曲もこれに依っているのだろうが、映画は処刑まで描いているが近松の精神が失われている。

原作の道順夫婦や黒谷の東岸和尚の宗教心も、お玉の伯父の梅竜の道徳心も描かれていない。涙、涙の原作は宗教に救いを求めているが、映画は、大筋は原作と同じでも打算的に振る舞う人物をえがいている。新派と映画は、芸能の世俗化を推進したが、最近の浪曲も同じく宗教心の喪失を招いている。

仏教を知らなければ日本の芸能は分らないと云われたのは恩師仏教大学名誉教授関山和夫先生の在りし日のお言葉であった。

芸能衰退の背景に宗教の衰退がある事具祭文の演者桜川雛山として忘れてはならない。

参考文献

小学館『近松門左衛門集』

河出書房新社『現代語訳近松名作集』

集英社日本の古典十六近松門左衛門

山形教区における浄土宗少年信行道場開催への取り組みとその変遷

佐藤 一彦

小学三年生の子供に、極楽浄土を知っていますか。と尋ねますと、「うーん」とうなって黙り込みます。じゃあ天国を知っていますか。と尋ねると、「うん、知っているよ。」と答える。では、どこにあるのかと聞きますと、頭上を指差しまして、「空の上。」と答えます。じゃあ地獄は、と尋ねますと、足元を指差しまして、「下にある世界」と答えます。

天国は、どういう所なのと尋ねますと、「死んだ人のいく世界」との答えが返ってまいります。地獄は、「恐ろしい鬼が住んでいて、悪いことをした人がいく所」と答えます。それでは、肝心な仏様はいつたい、どこにいらっしゃるのでしょうか。

阿弥陀経にお説きくだされている、「これより西方、十萬億仏国土を過ぎて、世界あり、名づけて極楽という。そ

の土に仏ありて、阿弥陀と号す。」苦しみから解放された、安らかな幸せに満ち溢れる仏の世界、阿弥陀様の極楽浄土へ、ひたすらお念仏をお称えすれば往生させていただける。

「我が名を呼べよ。我が名を呼ぶものすべて、この世、後の世かけてかならず救いとるぞ。」との阿弥陀様の根本の願いを、法然上人は、誰でも、どこでも出来る行として、お念仏をお諭しくされました。この「お念仏」を日常のマスメディアやゲームなどの中で、「天国」と「地獄」なる表現や描写に、どっぴりつかった青少年の方々に、どのようにお伝えしていくべきなのか。また、無信仰な心乏しき大人達が横行する社会にあつて、今こそ必要なお念仏の心をどのような方法で、お伝えしていけばいいのでしょうか。

昨年の総合学術大会テーマは、「授戒会・帰敬式」であ

りましたが、仏教道徳、戒の精神を養うことは極めて重要なことであります。法然上人も「戒は仏教の大地」とおっしゃっております。まずもって、人間形成の早い時期から、仏の教えに触れていくことが、最良の手立てと考えられます。本日は、山形教区で多年にわたり取り組まれてまいりました、子供信行道場と、そこで行われる「帰敬式」についてお話し申し上げます。

山形教区は、寺院数百十八ヶ寺、東北地区中位の教区です。昭和四十五年（一九七〇年）四月結成以来、四十四年を迎える、山形教区浄土宗青年会は、教区内外を問わず、積極的に活動を展開いたしております。ここで御紹介いたします、「夏休み子供の集い」は、昭和五十五年（一九八〇年）七月の第一回開催以来、本年三十五回目の開催を迎える行事です。当時の第四代会長 花車利行上人は、すでにお浄土へ行かれてしまわれましたが、その出発点は、浄青会会員自らの子弟や檀信徒の子供さんを対象に、信仰心の向上を目指し、蔵王という山懷で行われた、夏休み期間中の一泊二日の登山行事が始まります。

蔵王連峰は、山形県と宮城県にまたがり、標高一八四一メートルの熊野岳を頂点とし、山頂には「お釜」と呼ばれ

るエメラルドグリーン色の水をたたえた火口湖があり、蔵王のシンボルとされています。この火口湖まで、中腹、ドッコ沼という所に位置する、「三五郎小屋」というロッジから約半日をかけて山頂を目指しての登山をする内容でした。第一回開催は、全県下から参加児童九十四名、会員二十名、寺庭婦人の方々と協力員からなる記録的な大所帯での開催であったそうです。

遊びの中に教化を織り交ぜながらの指導に会員一人一人があたりますが、試行錯誤を重ねての内容であったようです。特に、ロッジ周辺に自生する「柳の木の枝」で会期中、食事に使う自分の「箸」を作ってみたり。当時は、キャンプファイヤーの中で、火の起源や重要性が説かれておりましたが、営火長を務める会長さんの演出には、缶詰め缶で、「柄香炉」を作ったり、柳の枝を集めて「法子」を作ったりと、仏式のキャンプファイヤーを目指していたことが偲ばれます。

回を重ね、教化内容も仏様の教えを聞いたり、ビデオを見たり、腕輪念珠を作ったり、子供向けのお経本を手にお経の練習をしたり、写経をしたり、仏教聖歌を歌唱したりと、様々な内容が試みられています。平成元年（一九八

九年）の第十回開催まで、蔵王を会場とした「子供の集い」は、開催されます。このころには、すでに、帰敬式の要素を取り入れた、野外帰敬式ともいえるキャンプファイヤーが、一日目の夜の行事の目玉となり。雨天の場合は、キャンドルサービスなども工夫され、二日目の登山と合わせた「夏休み子供の集い」は、浄土宗山形教区青年会の看板行事となっていました。

しかしその反面、このころから、回を数えるに従い、マンネリ化と参加者が減り続けるといった現象に見舞われ、いかに再生すべきかを問われる時代を迎えます。

平成二年（一九九〇年）、結成二十周年を迎え、記念事業の一環として「大本山増上寺」に登嶺し、ご法主台下ご親修による帰敬式にのぞむ「第十一回」、翌年の「第十二回」が開催されました。低迷していた参加者数も回復し、東京の観光という付加価値も伴えば、参加者にとっては魅力的なものではありません。しかしその反面、当然経費もかかり、団体旅行の形態となれば、おのずから、参加数もスタッフ数も定数化され、各年事業としての困難さが指摘されました。

このころから、大学在学中に総本山知恩院の「おてつぎ

こども奉仕団指導員」を経験した会員層も増え、「おてつぎ奉仕団」参加寺院からの要望と合わせ、本来の「こども信行道場」として、「夏休み子供の集い」の内容を見直す意識が高まっています。平成四年（一九九二年）の「第十三回」開催は、当時の浄青会会長さんのご自坊先、寒河江市の正覚寺をお借りして、「お寺に一泊、泊まりませんか」の呼びかけのもと、ご本堂で「懺悔道場」と「ともしびの集い」と呼ばれる帰敬式からなる、里のお寺を初めて会場とする「こども信行道場」をメインとした「子供の集い」が開催されます。

このころから、理想的な信行道場や儀式の環境として、お寺の本堂こそが最適であるとの認識が高まります。しかし、その反面、その他を支える食事や宿舎としての部分をふくめて、お寺を会場として開催することへは、難しい問題も残されました。

そして、平成八年（一九九六年）「第十七回」白鷹町開催では、宗教行事時間枠をお寺で過ごし、宿泊生活部分を第三セクター経営の宿泊施設を利用しての開催が試みられます。施設側からの協力もあり、施設の送迎車両で、お寺と行事内容にに応じて、往復送迎してもらい。お寺では、厳

肅な環境で帰敬式に臨み。施設のホールでは、レクリエーションや、その土地に伝わる手工芸細工の体験学習をしてもらう。また、その土地に伝わる工房を訪ねての新しい体験学習メニュー（焼き物・紙すきなど）を加えることが試みられました。帰敬式の「ともしびの集い」のマニユアル作成も進められるのも、このころからです。また、子供の集いPRを兼ねた教化ボスターも作製されました。

以来、蔵王の山に始まった「夏休み子供の集い」は、里へと降りて行き、県内だけにとどまることなく。その後、時期に応じ、東京や福島県、宮城県でも開催されました。現在は、山形県内広く、開催地を変えながら、その土地のその里のお寺にあつて、人と伝統に触れながら、「明るく、正しく、仲良く」時代を担う、仏様の子供達を育てていく活動として続けられております。

なによりも大切なことは、続けていくことだと思います。しかし、続けていくためには、浄青会一団体の努力だけでは成り立たない困難も当然伴います。教区長さん、教化団団長さんをはじめとする、多くのOBの方々、お寺のお母さん方からなる寺院婦人会、各種後援団体が、この行事を支えておいでです。

本年、三十五回目開催には、私の子供も参加してまいりましたが、くしくも、本年度の会長さんは、第一回開催時の会長さんの御子息さんが、会長職を務められておりました。親から子へ、子から孫へと確実に三十五年間の歩みに関わられてきた方々の思い出やお心が、お念仏を通じて、一つの「こども信行道場」として、世代や時代を超え、受け継がれてまいりました。

「称えばや、よしや心に忘るとも、声にめざめて、手を合わすなり」。お念仏を耳にすれば、自然に手が合わされ、声に「南無阿弥陀仏」とお称えできる。御仏様の心を持つた子供さんを育てていく。この御縁の輪を、地域社会に広げていく活動が、ますます盛んでありますことを祈念いたし、私の拙い発表を閉じさせていただきます。

尼入道と一枚起請文の論旨についての一考察

花 木 信 徹

一、「尼入道」の語は差別語か

一枚起請文の一節「尼入道の無智のともがらに同じうして」の文について、これは女性を差別した言葉だという非難がある。たとえばこの文について、『浄土宗日常勤行要典』（四季社 一九九九年）の傍訳では、「ただ頭を丸めただけでも佛の教えを学ぶこともなく、俗世生活を送っている者と同じ身である」と訳している。非難の意は、これは、謙虚であれと述べながら、女性を無知であると決めてかかっている、女性差別の意識の表れであるという主張である。

これについて、平成二十四年に、ある講習会で角出誠堂上人が、次のようなことを言っておられた。「一枚起請文において、尼入道は、さげすみではなく、手本とすべき対

象として上げられている。であるから、これは差別的表現ではない。」

このことについて、考察する。まず「ともがら」であるが、漢字で書けば「輩」である。これは、「やから」とも読む。「ともがら」は、何かを「とも」にする間柄という意味で、親しみを持ち、仲間という意味合いで、さげすみの言葉ではない。一方、「やから」は「やつ」とほぼ同じ意味で、見下した軽蔑の気持ちを含む言い方である。つまり、「ともがら」と言うことで、「尼入道」をさげすみの対象ではなく、自分と無知を「とも」にする同等の者と見ているのである。

次に、「におなじくして」である。「に」という助詞は、変化の方向や目的、結果を表す。「とおなじくして」ならば、「尼入道と同じと自分のことを考えて」つまり「尼入

道と同じと自らをへりくだって」というように、尼入道を見下しているようにも読める。しかし「におなじくして」であれば、「におなじようにして」つまり「尼入道にならって」、あるいは「尼入道を手本として」という意味になると思われる。まさに、尼入道は目指すべき手本であって、そのひたむきに念仏する姿こそ、目標にすべきあり方なのである。

法然上人は、他の法語でも人を馬鹿にしたような、差別的な言い方はされていない。いままで、一枚起請文のこの「尼入道」には違和感を覚えていたのだが、以上のように考えれば、高潔で誠実な法然上人の姿が一貫されるのである。一方、親鸞には「商人・獵師などは石・瓦・礫のごとくなる」「これらを下類というなり」（『唯心鈔文意』）という法語がある。つまり、低下の代表例として商人や獵師をあげている。これは、法然上人が、最上の機として尼入道をおけると比べると、親鸞は世の差別意識を受け入れているのではないかと、思われるのである。

さて、この「尼入道を手本として」という解釈については、法然上人の次の法語が傍証となる。「…弥陀如来の本願の名号は、樵り、草刈り、菜摘み、水汲み類ごとき者の、

内外ともにかけて、一文不通なるが、唱うれば必ず生まると信じて、真実に願いて、常に念仏申すを、最上の機とす。：聖道門の修行は、知恵を極めて生死を離れ、浄土門の修行は、愚痴に帰って、極楽に生まると知るべし」（『浄土宗聖典』（以後、『聖典』とする）第六卷法然上人行状絵図第二十一卷二八三頁、「信空上人傳説の詞」『昭和重修法然上人全集』（以後、『昭法全』とする）六七二頁、「或人の問に示しける御詞」『昭法全』七二二頁）ここでは、「尼入道」のかわりに、「樵り、草刈り、…」が一文不通にして、念仏往生の最上の機とされている。最上の機であるから、「手本とする」のである。

つまり、これらの文は次のことを意味している。尼入道のような一文不知の者が、ただ経文に説かれたように、阿弥陀仏の願力をたのんで、十万億土の彼方の西方浄土に往生したいと、ひたすら念仏する姿こそが、正しい念仏のあり方だということ、である。よけいな知識はいらない。じやまになる。「愚鈍の身になして」こそが正しい。⁽¹⁾

それは何故なのか。次に、そのことを考えたい。

二、一枚起請文の論旨

さて、こう考えてくると、一枚起請文の首尾一貫した論旨が、自然と浮かび上がってくる。つまり、起請文の冒頭「もろこし我朝に…、又学問をして…申す念仏にもあらず」、これも同じことを言っているのだ。「観念の念にもあらず」は、法然上人が誕生するまでは、念仏とは仏の姿を頭の中に観念することであつた、からそれを否定して、念とは口で称える称名であることを、まず、述べたものである。次の「学問をして念の心をさとりて申す念仏にもあらず」、この部分は、当時の学問の骨格をなしている、大乘仏教の理論的枠組みを否定したものである。特に三身論としての法身の弥陀、すなわち、「虚空に遍満する弥陀」あるいは「己心の弥陀」のように如来蔵的に阿弥陀仏を捉える事を、否定したものである。この法身としての弥陀は、当時の仏教界の常識となつたと思われる。法然上人は、これが本当の念仏を妨げると思つたので、わざわざ「学問をして…」と書いて、その思い込みをまず捨てて臨めと、冒頭に述べたのである。

「学問をして念の心をさとりて申す念仏」とは、たとえ

ば次のようなものであろう。

曇鸞の『往生論註』に「一法句というは、いわく清浄句なり。清浄句というは、いわく真実の智慧 無為法身なるがゆえに」と世親の『往生論』を引き、「真実智慧というは、実相の智慧なり。実相無相のゆえに、真智は無智なり。無為法身というは、法性身なり。法性寂滅ゆえに、法身は無相なり。…」（『浄土信仰系譜大系』 第三卷 往生論註（二）三〇三頁 四季社）と続ける。これは、世親の仏身仏土の唯識的理解に、曇鸞自らの三論的理解を付け加えて解釈したものと思われる。また曇鸞は、その文の前に、「諸仏菩薩に二種の法身まします。一つには法性法身、二つには方便法身なり。」（同 三〇一頁）と書いている。

ところで、曇鸞を受け継いで親鸞はさらに解釈を加える。『唯心鈔文意』に「佛について二種の法身まします。一には法性法身と申す、二には方便法身と申す。『法性法身』と申すは、色もなし形もまします、然れば心もおよばず語もたえたり。この一如より形をあらわして「方便法身」と申す、その御相に「法蔵比丘」となりたまいて、不可思議の四十八願をおこしあらわし給ふなり。…この如来すなわち誓願の業因に報いたまいて「報身如来」と申す、即ち

「阿弥陀如来」と申す。」（『真宗聖典』六一五頁 法蔵館）と法身論を展開する。これらは、「学問をして念の心をさと」ろうとする、「一文不知の愚鈍の身に」なそうとしな、一枚起請文の思想に反する議論である。この法身から展開される仏身仏土は、法然上人が主張する酬因感果の報身報土と大きく違っている。

また親鸞は『浄土和讃』で、「如来スナハチ涅槃ナリ涅槃ヲ佛性トナツケタリ（凡地ニシテハサトラレズ安養ニイタリテ証スベシ）信心ヨロコブソノヒトヲ如来トヒトシトキタモフ 大信心ハ佛性ナリ 佛性スナワチ如来ナリ」と言っている。（一）で囲ったところは、いかにも死後往生のちにさとりが得られると述べているようだが、実は、大信心を得たときは、如来と等しくなるのである。

この思想の問題点は、幸西の考えを見ると理解できる。つまり、『法然上人行状絵図』の第二十九巻に、「成覚房幸西と号しけるが、浄土の法門を、もと習える天台宗に引き入れて、迹門の弥陀、本門の弥陀ということを立てて、「十劫正覚といえるは、迹門の弥陀なり。本門の弥陀は、無始本覚の如来なるが故に、我等所具の仏性と、まったく

差異なし。この謂いを聞く一念に事足りぬ。多念の遍数、はなはだ無益なり」と言いて、「一念義」という事を自立しけるを、上人、この義、善導和尚の御心にそむけり。はなはだ然るべからざるよし、制しおおせられけるを、承引せずして、なおこの義をおこしければ、我が弟子にあらずとて、擯出（ひんしゅつ）せられにけり。」ここで親鸞との違いは、「信心」を介していないところだけである。この一念義は、「造悪無碍」を主張し、悪を作ることとは往生の障碍にならないとし、ほしいままの生活をして、世の響聲を買った。さらに、念仏停止の理由とされ、念仏法門の消滅さえも引き起こしかねなかったのである。

このように、当時の仏教の学問的常識、つまり諸法実相、無念無想、真如、法身等の言葉で考えると、逆に間違った理解に導かれ、ややもすれば邪教に陥る。一方、法然上人の念仏思想を語る言葉は、凡夫の実生活で用いられる、物が実際に存在するとみる実在論の言語で語られ得るものである。したがって、一文不知の尼入道が最上の機になるのである。

ところで、ひとつ押さえておきたいことがある。「指方立相」である。これを善導和尚から法然上人は引き継いだ

と、考えられがちであるが、そうではない。それどころか、否定したのである。⁽²⁾

善導和尚は、法身を根源とする三身論をとっている。そしてその立場から、凡夫の劣った機根では、法身など理解できないであろうと慮って、法身如来が相好ある報身となつて現れたと考えるのである。ところが、法然上人は、はじめから、仏身仏土は報身報土であつて、法身の変化ではないと考える。それは『逆修説法』において「二身論」(報身と化身の)をとり、「娑婆の外に極楽あり。我身の外に阿弥陀まします。」といつて、はっきりと法身を否定していることから知れる。⁽³⁾ また上人は、「指方立相」と言う言葉をどこにもつかっていないのである。

わたしは、これが、法然上人の、善導和尚からの大きな一歩であると考ええる。三身論を残せば、親鸞のようにいつでも報身は法身にもどる。そうすれば、他者としての阿弥陀を欣求する法然浄土教の世界の構造が崩れるのである。そのことを知っていたからこそ、法然上人はあえて、善導和尚の立場を越えて、二身論をとり、如来蔵思想を否定したのである。

わたしは、このことを述べた一枚起請文の存在が、法然

浄土教を今日まで生き延びることを可能にした、大きな要因だと思う。

三、法然浄土教の哲学の一端

さて、これまでの議論で、法然上人はそれまでの仏教学の伝統や思考・概念の枠組みと断絶し、凡夫の日常の言語によつて、称名念仏の在り方、つまり行相、を述べることに成功したことが、分かった。⁽⁴⁾ つまり起請文は、称名念仏の行相を述べたものである。念仏行には「学問」はいらないという。それでは、この行相が生み出す宗教的世界とは、どういうものであるか。こうした問題に答えることも、今後大事になると思われるが、これには学問は相当に必要なことになると思われる。

高橋弘次氏は『法然浄土教の諸問題』の中で次のように述べている。「法然が…主体的、実践的な浄土門を開宗されたということからおし進めて考えるならば、阿弥陀仏はつねにわれわれ人間にかかわってくる救済仏でなくてはならない。」(一一四頁)「その救済力に全面的な信頼を持続しうるような阿弥陀仏観でなければならない」(同)これが「法然の特異とする二身論で」(一一五頁)ある。「要す

るに法然の二身論における阿弥陀仏の真身が、酬因感果身であり、その救済のはたらきを示すものとして、つねに阿弥陀仏が人間にかかわっていることを物語るものであり、また阿弥陀仏の化仏としてあげられる円光の化身、摂取不捨の化身、来迎引接の化身、いずれも相および相と用とをもって、人間にかかわる仏であることが指摘されるわけである。」(同)

われわれ自身は、阿弥陀仏の救済なくしては、生きる意味を持たない存在である。つまりは念仏の相続によって、常に他者へと開かれた世界を、開示する。念仏という常なる自己否定によって、他者(阿弥陀仏)の智慧と慈悲に出会うのであり、未来(往生)への希望を持つ、こうした生き方を提示するのが法然浄土教であり、それを実際に生きるのがその宗教的世界であらう。この世界は、阿弥陀仏への渴望を中心原理としており、そしてそれだからこそ、私と阿弥陀仏との「分離」という構造が不可欠なのである。法然上人が、如来蔵としての法身を否定し、報身を真身としたのはそのためである。⁽⁵⁾ また、尼入道や樵りのような人々が用いる普通の言葉こそが、阿弥陀仏や極楽が、自己の外に実在することを保障するのである。

ところで、この法然浄土教の世界に帰入するには、一種の飛躍が必要である。機の深信である。法然上人は起請文で「たとひ一代の御のりをよくよく学すとも、一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともからにおなしくして、智者のふるまいをせずして、ただ一向に念仏すべし」といって、「学問」は念仏のじやまになると主張する。がしかし、この言葉のうらには、学識があっても本当の智者ではない、愚者なのだ、という上人の認識があるのでないかと思われるのである。

では何に對して愚者なのか。一代の法をよくよく学しているのだから、知識に對して愚者なのではない。わたしはここで、「無明・煩惱より生老病死という四苦に至らざるを得ない自己の在り方」という認識が、愚者という自覚につながる、と考えている。そして、機の深信とは、この無智の自覚であり、念仏とはこの自覚の相続であって、そのことによって無智の智が成立するのである。智慧光とはこのようなものではないだろうか。

以上の考察は、『二十一世紀劈頭宣言』の愚者の自覚から、念仏を通じて、他者に開かれる思想と、発想として通底していると考えている。

わたしは、法然上人が否定した「大乘仏教」ではなく、
以上のような法然浄土教に必要な、仏教の基礎的原理、と
は何かについては、今後さらに考えていきたいと思う。

1 「尼入道」は、「尼」と「入道」と分けて考えるのか、「尼入道」という一つの存在ととるべきなのか、という問題に触れておきたい。

聖光上人の『念仏往生修行門』の一部が、『仏教論叢』第五十七号の郡嶋昭示氏の論文に紹介されている。そこに「…今、念仏と申すは末代悪世のこのころ、むにんむさんのなん（男？）女、愚痴無智の尼や入道の、いかにしても生死を離るべきようも見えぬ者を憐れみたまいて、大唐上人善導和尚、念仏勧進の文を作られたまいてこれを勧め給う。我朝法然上人は、こんとし生死を離れんことをいかがせんと嘆き悲しみ給いて…」（私釈）。聖光上人は、一枚起請文を九州に持ち帰った人であり、その上人が「愚痴無智の尼や入道」という言い方をしていることは、「尼入道」を「尼」と「入道」に分けて理解していたことを示している。面授の直弟子である聖光上人が、そうであったことは、法然上人も、「尼」と「入道」の二つに分けて考えていたと、推量するのが相当であると思われる。

2 これは松本史朗氏の『法然親鸞思想論』で気づかされたことだが、「指方立相」は法身を根源とする三身論の一つなのである。善導和尚は、『観経疏』定善義、第八 像観の釈義の中で「この観門等は、ただ方を指し想を立てて、心をとどめて境を取らしむすべて無念無想を明かさず。如来、はるかに知りたまう。末代罪濁の凡夫の、相を立てて心を住するすら、なお、得ること能わじ。何にいわんや、相を離れて事を求めば、術通無き人の空に居して、

舎を立てんがごとしと。」（『聖典』第二巻二六九頁）と、指方立相の立場を述べる。ところが、善導和尚は、同じ『観経疏』の玄義分に「ひそかにおもんみれば、真如広大にして、五乗もその辺を測らず。法性深高にして、十聖もその際をきわむることなし。真如の体量と量性とは、じゅんじゅんの心を出でず。法性の無辺と辺体とは、すなわち元よりこのかた不動なり。」（同 一六一頁）「かの国に生じぬれば、さらにおそるる所無く、長時に行を起こして、果、菩提を極め、法性常住なること、たとえば虚空のごとし」（同 一六六頁）とし、仏の法身の在り方を述べる。つまりこれは、法身を根源とする三身論を述べているのである。とすると、さきの指方立相は、如来が末代の凡夫の機根に合わせる、法身の状態から、姿かたちを現して、報身として現れたという事を言っているのである。凡夫の機根に耐えるよう、報身として現じただけで、根本は真如法身なのである。

だからこそ親鸞は先の『唯心鈔文意』で、「一如より形をあらわして「方便法身」と申す、その御相に法蔵比丘となりたまえてこの如来すなわち誓願の業因に報いたまいて「報身如来」と申す、即ち「阿弥陀如来」と申す。」と言っているのである。本体は法身であることの証拠に、この文の後に「この報身より：微塵世界に無碍の智慧光を放たしめたまう故に「盡十方無碍光如来」と申す。光の御形にて、色もましまさず形もまます。即ち法性法身に同じくして無明の闇をはらい…」と、法身に变化するのである。

3 『仏教論叢』第五十五号「月影」の歌の解釈について」（花木信徹）参照

4 それは、次のような法語からも知られる。「南無阿彌陀佛といふは、別したる事には思ふべからず。阿彌陀ほとけ我をたすけ給へといふことばと、心えて、心にはあみだほとけ、たすけ給へとおもひて、口には南無阿彌陀佛と唱るを、三心具足の名号と申

也。」「つねに仰られる御詞」『昭法全』四九二頁。これは、一枚起請文の中の「ただ往生極楽のためには、南無阿彌陀佛と申し、うたかひなく、往生するそとおもひて、申す別には別の子細候はす。ただし三心四修なんと申す事の候は、みな決定して、南無阿彌陀佛にて往生するそとおもふうちにこもり候なり。」と、ほぼ同文と言つてよい。

5

このように議論を進めて来て、気になることがある。『選択集』で展開された勝劣の義における「万徳所帰」という名号観である。これが、名号そのものが持つ威神力と、とられないかという危惧である。というのは、ここの論は「なぜ念仏が往生業として選ばれたのか」という問い対して、「名号というのはもともと仏の万徳が帰するところだから」と答えているように、読めるからである。そうなれば、名が阿彌陀仏と同じ威神力を持つ、一種の真言（マントラ）になってしまい、自分の唱える念仏の力で、（すなわち自力で）さまざまな功徳を生み出すことができることになる。そうすると、自己に救済の能力がないにゆえに、ひとえに阿彌陀仏の光明摂取と来迎をたのむという、法然浄土教の他者的構造が、崩れると思われるのである。であるからそうとってはならない。

そうではなく、優れた功徳を持つ念仏であるからこそ、往生の因になれる。また、光明摂取や来迎は、阿彌陀仏自身の能力であつて、念仏そのものの力ではないととらえるべきであろう。法然上人は『逆修説法』で『西方要決』の文「諸仏の願行、この果名を成ず。ただ能く号を念じ、具に衆徳を包むが故に大善を成じ、往生を廢せず」と引いている。これは、念仏が往生の因になれる理由を述べているのである。また、上人は法語等で、念仏そのものに威神力があるということは言っていないと思われる。

つまり念仏とは「阿彌陀仏、助けたまえ」と誠実に述べること

であるならば、それは、我々の往生を願う声を、阿彌陀仏に届ける力に限定されるのである。

散華とその模様について

宮澤 正順

一

紙で作られた散華（花）には、近年特に人目を引くようなデザインで、色彩豊かに仏像菩薩像や宗祖の姿や名号などが画かれたものが出現し、図柄は益々エスカレートしていくようである。このような各種の様子が画かれた散華は、散華本来の意味や有り方からは逸脱しているものではないだろうか。この問題を、散華の歴史を追求しながら検討を加えてみたいと思う

二

散華は、一般的に訓読するならば、「華を散らす」と読めるのであり、更には華が散っていく様子や華を散らす行為をも示すようである。散華の語彙を解説する多くの字典

辞書の類では「華を散布する」とか「華をまき散らし」とか「華を撒き散し」とし、その行為で仏菩薩を供養するのである、と解説している。ここに「撒き散す」という表現を多用するのは、散すものが華とか葉びらとか、或は造花であるからである。もしその造花に仏菩薩や宗祖の姿が描写されているならば、「撒き散す」とか「散布する」とかいう失礼な表現は、恐れ多くて、常識人としてはとても用いられる表現ではないであろう。つまり「散」の字は、決して品がいい文字ではないのである。中国語でも発音の仕方によって多少の意味の違いはあるが、「分散」とか「しまりが無い」とかの意味が中心である。「散土」など号に用いられることもないわけではないが、ほぼ上等な意味では用いられることがないことは、充分認識しておくべきであろう。散は、華（花）とかそれに類似する物質に対して

のみ許されるであろう。江戸時代の寛文頃の学僧加祐は、「散は離なり」とする(注12参照)。

次に華(花)の字について考えるに、華も花も共に草木のはなの総称とされるが、特に華の漢字には、花の字以上に「かがやく」とか「立派な」とかの意が強く出ているようである。華(花)は、また芭とか葩とも書かれるが、いずれにしても人の心を和やかにし、人の心を癒してくれるものである。遙か昔のネアンデルタール人も、死者に花を手向けていたと伝えられているのも、その証左となるであろう。因みに葩は、ハ・ヘ・アの音が字書に示されているが、葩華などハと読まれるのが一般的である。

先にネアンデルタール人の例を挙げたが、仏教では、華について、

華を仏菩薩に奉じ又散じて、之を供養するなり。密教の修法の時、華は最重要なるものの一つたり。大日經二具緣品に曰わく、「真言を持する行者は、諸々の聖尊を供養するに、当に悦意の華の潔き白黄朱色を奉ずべし。」と。同疏七には、応に諸尊の性類及び曼荼羅の方位等に随い、奉献の華を分別すべし^①。

と説かれている。このように、仏菩薩に華を奉献するのは、

仏菩薩がそれを喜ばれて、その場処に來たりて華の上に坐して下さるからである。或は仏のお体を莊嚴する意味もあり、有名な『華嚴經』の華嚴については、同經に、此の華を似つて法身を莊嚴するが故に、華嚴^②という^②と述べている。

次に散と華の二字が組み合わされた散華について検討してみよう。散華に関する解説には、例えば、

サンゲ 散華 行事 華を散布する意。又「サンカ」と發音す。即ち華を散布して仏等に供養するを云ふ。

大般若波羅蜜多經第五百五十四、仁王般若波羅蜜經卷下、華手經第四等に皆散華の一品あり。其の他、諸經の中に散華の相及び功德を説ける文甚だ多し。大智度論第五十五に「華を仏の上に散ずるは、是れ仏宝に供養す。諸菩薩須菩提及び般若波羅蜜に散ずるは、是れ法寶に供養す。諸の比丘僧に散ずるは是れ僧寶に供養す」と云ひ、同第九に「問うて曰はく、何を以て華を以て仏身の上に散ずるや。答へて曰はく、恭敬供養するが故に、又仏光照すに皆遙に仏を見て心大に歡喜し、仏を供養するが故に、皆諸華を以て仏の上に散ず。」^③以て散華の所由を知るべし。

と記されている。ところが同じ辞典には、仏菩薩が喜ばれる清浄な華（花）も、逆に邪魔鬼神の類は、それを忌み嫌うということをも、『説法明眼論』上散華品を引用して、

若し花開くことあらば、諸仏ありて坐す。是の故に下界の中には華を以て浄土となす。色を見、香を聞かば、諸の鬼神等之を嫌ふこと猶ほ糞穢の色香におけるが如し。⁽⁴⁾

と説明している。これによれば、散華には鬼神魔除けの作用があることが理解される。

以下更に二三の解説を引用しておくこととする。例えばその一つに。

サンゲ 散華 四箇法要（大法会の時必ず行ふべき梵唄・散華・梵音と錫杖をいふ）の一。華を撒き散して仏を供養するをいふ。花開けば諸仏来つて坐し給ふにより下界では花を以て浄土とする。：昔は櫛の葉・菊花・蓮弁を用ひたが、今は蓮弁の形に紙を裁ち、青黄赤白紫等の色物を雜へ用ひ、両面に銀線を描くのを普通としてゐる。⁽⁵⁾

とか、或は、

サンゲ 散華 ：大品般若経卷二十一（三慧品）には

「若し善男子善女子ありて但一葉を以て虚空に散じ仏を念ずるに乃至苦を畢りて其福尽きず」と説き、同経卷八に散華品あり。波羅奈城の長者の命に由りて華を採り、還らんとせる時、路に世尊の相好端嚴なるを見て歡喜し、仏足を拝し華を仏に散ず。後再び華を採らん為め樹に上りしが、誤りて地上に墜ち命終す。然るに仏前に花を散じたる功德によりて忉利天に生まれたること見ゆ。或は櫛しきみの葉・菊花・蓮弁に生花を用ひたることなきにあらざるも、通常は蓮弁形に裁ちたる紙を用ふ。紙は青黄赤白紫等の諸色を雜へ、両面に銀線にて筋を付するを法とす。⁽⁶⁾

と説いている。注目されるのは文章の最後の「法とす」という表現である。それはつまりとところ、生花に似た紙に書き入れるには、蓮弁の筋だけであつて、仏菩薩や宗祖や名号などを画き入れないことを法とする、としているのである。又別の書物では、

散華 さんげ ①花をまき散らして供に供養すること。『灌頂經』一二卷：②法要の式にあたる散華の儀式のこと。顕教では四箇法要の一つ。密教では二箇法要の一つで、梵唄の次に行なう。華籠に入れた櫛の花や

紙でつくった蓮弁を、偈頌を詠じながらまいっていく。⁽⁷⁾
と解説している。

以上引用した辞典類の中でも、大正七年（一九一六）刊行のものや、昭和七年（一九三二）初版のものには、紙の散華の図が掲載されている。それは、図を見て頂ければ明瞭なように、どれも蓮弁に筋を線で書き入れた極めてシンブルな模様である。これによって千九百年初頭より以後に華の紙に仏菩薩や聖者の像などが書き入れられ始めたのではなからうか、と推察される。正に近く百年以内に起こった変化、といえるのではなからうか。博雅の士のご教示を得られれば幸甚である。わが国を代表する関西の古刹の一つでは、椿の葉を散くのが普通であるが、大正十年（一九二一）頃から仏像を画き入れた散華が作られたようであり、時代の流れを知る上で興味深い事例といえよう。

散華が、椿の葉・櫛の葉・菊花・蓮弁などの生花が用いられていた一方で、紙の造花の散華も古くから用いられていた。清少納言（生没年不詳）は、正暦年間（九五〇―九五五）には一条天皇の中宮定子に仕えていたようで、紙の散華に文字を書いて手紙の代りにしていたことが『枕草子』の「二二八段 清水にこもりしに（春・二二五九）」に

記されている。それは、清少納言が清水寺に参籠中、中宮定子から参籠が長過ぎるから早々に出仕するよう促された時、参籠中のこととて手紙を書く紙なども忘れてきたので、手元にあつた紫色の造花の散華の上に返事をお書きして定子に届けた、というものである。原文を引用すると、

清水にこもりたりしに、わざと御使して賜はせたりし唐の紙の赤みたるに、草にて、「山近き入相の鐘の声ごとに恋ふる心の数は知らさむものを、こよなの長居や。」とぞ書かせたまへる。紙などのなめげならぬも、取り忘れたるたびにて、紫なる蓮の花びらに書きてまゐらす。（注釈「蓮の花びら」——法会の散華（さんげ）に用いる造花の蓮の花びら。それを拾っておいたので、色は赤・白・黄・緑・紫などさまざまの色がある。その中から紫の蓮の花びらをとくに選んだのである。入相の時刻にふさわしいものを選んだのである。）⁽⁸⁾
とある。造花の紙の散華は、ずい分昔から用いられていたことが判る。

散華という表現は、貫華という表現と対になって用いられていることにも注意を要する。これらの表現について、特に貫華については、

經句の偈頌に称して貫華と曰い、其の散文に散華と曰う。文句一に曰わく、仏は縁に赴きて散華貫華の両説を作す。…仏を供養する為に散布するなり。無量寿經下に曰わく「懸繪燃燈、散華焼香。以此廻向、願生彼国。」と。

と説かれている。⁽⁹⁾ また別の文献では、

「嘉祥法華義疏」龍樹十住毘婆沙に云う、一つには、国法同じからざるに随う。震旦に序銘の文あり、天竺に散華貫華の説あるが如し。

とある。⁽¹⁰⁾ 貫華の別の解釈としては、

「貫華」(花) 仏教の伝説に、仏祖法を説くに天神感動し、各色の香花を散落す。后に因りて、貫華を以つて仏教の精義妙旨に喩う。

とする。⁽¹¹⁾ 或いは又、貫華を「花輪」とするものもある。⁽¹²⁾

以上を通して、散の字を用うる限り、撒き散されるものは花という物質であるべきで、仏菩薩や宗祖や名号を画いたら、それは散仏・散菩薩・散聖人(上人)となつて、大変失礼な表現となる。たとえ華の上に仏が坐している姿を示す意図があるとしても、仏菩薩や宗祖が画かれた以上、それを散華と称するのは不適當である。散の字が付いている限り、絶えずそれは、撒き散られる危険を排除できないからである。散布されれば、人の足に踏まれる事態を生ずることを意味していて、信仰心ある人ならば許し難い行為といえよう。我々はそのことを、先人の散華に対する心遣いの歴史の中から学ぶべきであろう。

- 1 丁福保編纂『仏学大辞典』(一九八四年刊)
- 2 注1に同じ。
- 3 望月信亨『仏教大辞典』(一九三三年刊)
- 4 注3に同じ。
- 5 東方書院編輯部『模範仏教辞典』(一九三二年刊)
- 6 龍谷大学編纂『仏教大辞典』(一九一六年刊)
- 7 中村元『仏教語大辞典』(一九八一年刊)
- 8 白子福衛門『枕草子全釈』

- 9 注1に同じ。
 10 王雲五主編『増修辭源』（民国五十七年刊）
 11 羅竹風主編『漢語大詞典』（一九九〇年刊）
 12 注7に同じ。加祐『往生礼讃私記拾遺鈔』（『浄全』、四、四八
 八頁と解説二〇頁）参照。

『釋淨土群疑論』に説かれる淨穢の顯現

村上 真 瑞

『釋淨土群疑論』において、第一巻では、凡夫が往生する淨土について、凡夫の穢れと阿弥陀仏の清淨とがどのようにして淨土において一体となることができるのかを論議している。今回の問答はそれらの論議を整理して表したものである。『釋淨土群疑論』巻第一によると

問曰凡夫衆生所生淨土凡夫未得无漏淨心隨心所變土還有漏有漏之土即名穢國何得亦言生淨土

と説かれるように、凡夫はまだ煩惱を消し去った淨らかな心を獲得していない。心の変化せしめられたものに従って国土もまた煩惱の存在する汚れたものとすべきである。煩惱の存在する国土をとりもなおさず穢れた国と名づける。凡夫が淨土に生まれるということができようか。と問いをなしている。その問いに対して、『釋淨土群疑論』巻第一によると

體淨相穢者謂佛心无漏清淨故所現之土亦復清淨然所現土現於穢相名體淨相穢故維摩經言爲欲度斯下劣人故示是衆惡不淨土耳

と説かれるように、本質が淨く外見が穢れているものとは、仏の心は、けがれなく清らかであるので、現れ出でたる国土もまた清らかであるが、現れ出でたる国土に穢れた姿を現わすことを、本質が淨く外見が穢れているものという。『維摩經』に劣った人を救おうと願うがために、この惡に満ちた汚れた国土を示すである。次に『釋淨土群疑論』巻第一によると

體穢相淨者如十地已還本識及有漏六七識并地前凡夫一切有漏心所現淨土是有漏故名爲體穢以依如來清淨佛土自識變似淨土相現故名相淨也

と説かれるように、本質が穢れ外見が淨らかなものとは、

菩薩五十二位のうち、第四十一位から第五十位以来のアー
ラヤ識及び、けがれを有する意識・末那識、ならびに第四
十一位から第五十位に入る前・初地の位以前の凡夫のけが
れを有する心が顕現した浄土のように、本質が穢れたもの
である。如來の清らかな佛土に依存して自らの心を如來の
清らかな浄土の姿に似て顕現するので、外見が浄らかなも
のという。次に『釋淨土群疑論』巻第一によると

體相俱淨者如佛及十地已還无漏心中所現淨土名體相俱
淨

と説かれるように、本質も外見もどちらも浄らかなものと
は、佛及び菩薩五十二位のうち、特に第四十一位から第五
十位までのけがれのない心に顕現する浄土のように本質も
外見もどちらも浄らかなものという。次に『釋淨土群疑
論』巻第一によると

體相俱穢者如有漏心所現穢土等是也

と説かれるように、本質も外見も共に穢れているものとは
けがれた心が顕現する穢れた国土等のようなものである。
とされる。これら四つの体系に分類される中、極楽浄土に
凡夫が生ずる場合を説いている。すなわち、『釋淨土群疑
論』巻第一によると

今此得生西方雖是凡夫然前第二句體穢相淨也

と説かれるように、西方極楽浄土に生ずることができると
は、凡夫であるとしても、第二番目の区切りに相当する本
質が穢れ外見が浄らかなものである。次に『釋淨土群疑
論』巻第一によると

問曰彼西方淨土之處爲亦有穢土不若有者如何名淨土若
无者亦如盧舍那佛千葉蓮花一一花上有百億國此一一國
皆是穢土如何蓮花藏世界盧舍那佛所坐花王之座淨葉之
上而有穢土又身子見穢梵王見淨此並淨穢二土同處而現
何故極樂唯有淨土而无穢土耶

と説かれるように、彼の西方極楽浄土の場所に穢れた国土
が存在するかどうかを問う。仮に穢れた国土が存在するな
らば、浄らかな国土ということができるのか。仮に穢れた
国土が存在しないならば、また盧舍那佛（大日如來）の蓮
の花の千のはなびらの一一の花の上に百億の國が存在する
ように、この一一の國は、皆な穢れた国土であるとされる。
どうして千のはなびらの一つ一つが、それぞれ百億の世界
を含む千の世界をなす大蓮華の世界の盧舍那佛（大日如
來）の坐っている蓮華の座席の浄らかな葉の上に穢れた国
土が存在するのか。また舍利弗は穢れた国土を見、梵天王

は淨らかな国土を見る、これは同時に淨と穢との二土が、同じところに現れている。どのような理由で西方極樂にただ淨らかな国土だけが存在して、穢れた国土が存在しないといえるのか。として、淨土と穢土とが同時に存在することができるとを示す、問いをおこしている。次に『釋淨土群疑論』巻第一によると

又色法質礙不可同處穢淨二相俱時現行不相容故雜亂過故觀經等文曾不說故四十八願无斯願故如其有者往生衆生應亦生故亦應得見不生不見故知无也

と説かれるように、一つの回答として、物質的存在は同時に同一箇所を占有できない性質である。同じ場所に同時に存在することはできない。もし、穢れた国土と淨らかな国土との二つの存在が一緒の時に現象世界に現れ出たならば、互いに受け入れることができないという理由で、もつれ乱れる誤りがあるという理由で、『觀無量壽經』等の文にいつこうに説かれていないという理由で、『無量壽經』の四十八願の中にそのような（穢れた国土と淨らかな国土との二つの存在が一緒の時に現象世界に現れ出るといふ）願は無いという理由によって、仮にその（穢れた国土と淨らかな国土との二つの存在が一緒の時に現象世界に現れ出ると

いふ）ようなことがあるならば、淨土に往生した衆生が、当然もう一度往生すべきであるという理由によって、当然もう一度淨土を見ることができるときである。もう一度生まれることもなければ、もう一度淨土を見ることがない。この様な理由で、（穢れた国土と淨らかな国土との二つの存在が一緒の時に現象世界に現れ出るといふことは）無いということを中心している。次に『釋淨土群疑論』巻第一によると

有説亦有穢土同處同時不相障礙言二色法不相容受此是小乘不了之教淨穢兩土皆遍十方无边限故如此穢土即有淨土如盧舍那淨花王座即有千百億穢土之相皆悉淨處有穢穢處有淨不相雜染不相障礙各随所見淨穢不同各随所生淨土穢土

と説かれるように、（淨土の中に）穢れた国土が有る。同じ場所に同時に存在するについて互いにさまたげることはない。二つの物質的存在が互いに受け入れることはないといふのは、これは小乗佛教の不完全な教説である。淨土・穢土の二つの国土は、どちらもありとあらゆる方角にまねばなく広がり、国のはてに限りがないという理由で、この穢れた国土の中にとりまねばなく淨土が存在するように、

盧舍那（大日如來）の淨土聖者の王の座席にとりもなおさず十萬億の穢れた国土の姿があるようなものである。皆なすべて淨らかな場所に穢れが存在し、穢れた場所に清淨が存在して互いに入り乱れて染まることはない。互いにさまたげることもない。各々見るもの（の心）に隨て清淨か又は穢れかは同じではない。各々生まれるもの（の心）に隨てあるものには淨土であり、又あるものには穢土である。

として心の清淨か否かによって同じ国土も淨とも穢ともなり得るとしている。次に『釋淨土群疑論』卷第一によると

如前所難並是小乘非大乘宗作如是說廣如攝大乘論等及諸大乘經所說不煩廣述雖知同處淨穢可成然彼西方唯淨非穢心穢衆生不生彼故經唯說淨相不說穢相令餘方衆生欲生彼故也

前に述べられた非難は、みな一樣に小乘仏教の教説であり大乘仏教の根源的な真理ではない。このような説を述べることは広く『攝大乘論』等及び諸大乘經に説くところである。（たとえ）同じ場所に淨土と穢土とが成し遂げられると理解したとしても、彼の西方極樂淨土は唯だ清淨であつて穢れは無い。心の穢れた衆生は西方極樂淨土に往生しないからである。經典に唯だ清淨な姿だけを説て穢れの姿を

説かないということは、極樂淨土以外の場所の衆生を西方極樂淨土に往生したいと願わさせるためである。として、

『攝大乘論』の十八圓滿説を念頭に最極清淨識をもつて顯現する淨土の中に穢は存在しないことを述べている。次に『釋淨土群疑論』卷第一によると

問曰淨穢二土如同處者此二土相雖珠璣瓦礫淨穢有殊莫不皆是四塵色香味觸四大所造地水火風八微合成質礙爲性如何同處同時諸微不障礙彼色性無質礙能既法相違義難通釋請除此滯以顯微言

と説かれるように、淨土と穢土との二つの国土が、仮に同じ場所であるならば、この二つの国土のすがたは、寶石の圓い玉と四角な玉と、価値のないかわら小石のように、たとえ清淨と穢れとの異なりがあるとしても、すべては、四塵（色・香・味・触）といわれる、色と形を持った物質的存在・臭覺がはたらく領域・舌の感覺器官がはたらく領域・身体で触れて知覺される領域と四大（地・水・火・風）という元素から造られているところの地・水・火・風（を合わせて）八つの最も微細なものを合成して、同一時に同一場所を占めることはできない。同一時に同一場所に諸の最小極限の原子が互いに邪魔しないで、かの物質の特

質をこわして物体が特定の場所を占めて、他の物を入れないという能力が無いといやいえない。このことはすでに清浄な教えの特質と違っている。道理は、理に合する解釈をすることができない。四塵の色彩を持つ物は、四大によって合成された物であり、同一時に同一場所を占めることはできないという『阿毘達磨俱舍論』の論理により、浄と穢とは同一時に同一場所を占めることはできないとしている。それに対して『釋淨土群疑論』巻第一によると

釋曰唯執極微有質礙性此乃是薩婆多宗部執異計豈是大乘通相妙旨只如大乘時節長短世界大小皆悉不定時即演七日爲其一劫促千載而爲片時量即納須弥於芥子内巨海於毛孔豈限長短巨細者哉質礙亦爾礙无定礙其礙即以木礙木以石礙石也不礙者人水鬼火天珠魚宅本同一處何有異方以茲類彼義可知矣故身子丘坑本无別處梵王淨刹豈指殊方蓋由万境万心随心淨穢唯識妙旨豈局質礙者哉

と説かれるように、最小極限の原子は同一時に同一場所を占め得ないという性質が有るとらわれるならば、これは、説一切有部の偏見であり、正統派の説と異なる見解である。大乘仏教共通の特質・すぐれた趣旨ではない。大乘仏教に関しては、(中略) 同一時に同一場所を占め得ないとい

うさまたげは無い。(中略) すべての対象はすべて心からなるという理由で、心の淨穢にしたがって国土の淨穢も決まる。唯識の、すぐれた趣旨は最小極限の原子が同一時に同一場所を占め得ないという性質に限定できない。唯識の一水四見の論理によつて『阿毘達磨俱舍論』の論を否定している。次に『釋淨土群疑論』巻第一によると

釋曰體既是淨得現穢相何妨體是其穢而得現其淨相故一心之上有種種淨穢等相心有功功能現衆多相又由以本願與衆生令爲現淨土衆生宿於佛所有生大願深厭穢心修清淨行詎彼如來淨土相上雖是有漏而能現彼清淨佛土還如世尊所現无漏清淨佛土此由他力爲増上縁令此有漏之心現其淨土相也

と説かれるように、その本体がすでに清淨であるとしても穢れの姿を現し出すことができる。その本体が穢れていてその(心に)清淨な姿を現し出すことができることを否定することはできない。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、心に多くの阿頼耶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。また本願をもちいて人々に願力をあたえて淨土を現し出させることがで

きるという理由による。人々は浄土の姿を心に久しくとどめ置いて、仏のいます所に行っ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浄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るならば、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きが往生するための強い力となるという理由によって、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。として、最終的には阿弥陀仏の本願力の作用により、煩惱を有した凡夫であっても清浄な浄土に矛盾なく生まれることができるかと結んでいる。

万葉集と仏教について

吉田 祐倫

一、序

私は、仏教と日本文学の古典について、すでに平成六年の「古典の中の仏教説話と布教」と、平成三年に「古典文学の中の法然上人」と題して、発表をした。それは、私の住む地域のサークル活動として、五年前より「古典読書会」と称してほとんど休まずに、町の中央公民館で、行ってきた。

サークルの名は、「むらさきの会」で、町の日本文学の古典愛好者（寺の檀信徒は一人だけ）十数人で毎月第三と第四木曜日の月二回の午前約二時間実施してきた。

今まで、学んだ古典の作品は、「方丈記」「徒然草」「枕草子」に、五年かかって「平家物語」を全文読破した。そして、やはり短い作品でも、全文を読まないと正しく理解

出来ないことも知ったのである。

テキストは、岩波書店の古い方で、新しいのは良くなく、テキスト選びも非常に重要である。

読書の方法は、最初に全員で声を合わせて、音読（斉読）し、次に私が、頭註を中心に現代語訳や解説をする。そして、疑問の箇所を明らかにし、話し合いをする。話し合いは、昔の人々と今の人々との見解の相違や生活様式や思考（大きく言えば思想）の相違を話し合うのである。その結果、昔の人も現代人も基本的には、あまり違いはないことも分かった。そして最後に、皆で斉読するのである。

二、万葉集

万葉集は、古代（ほゞ奈良時代）の膨大の和歌集で、歌体の長歌、短歌を含めて、作品数約四五〇〇首から成る。

表記の文字は、すべて万葉仮名の漢字のみである。

万葉集の時代は、約一三〇年間である。その約一三〇年間の時代は、古い順に第一期から第四期に分けられる。第一期などの古い時代には、長歌体が多く、後期になるにつれて、短歌体が多くなってゆく。

長歌には、必ず短歌が添えられる。第一期の優れた歌人には、天武天皇や額田王などが挙げられる。第二期には、柿本人麻呂など、第三期には、柿本人麻呂や大伴旅人、高市黒人など、第四期の優れた歌人には、大伴家持などが挙げられる。

万葉集の書物（本）は、大伴家持らによって編纂された。万葉集は、古い順に巻一から、巻二十まで成る。

巻四には、日本の関東や東海や北陸地方などで歌われた東歌（あづまうた）で短歌二三〇余首があり、素朴な民謡風の歌があり、方言が特色である。万葉集の特色として、防人の歌（約二〇〇首ほどで地方の方言の歌もある。）が載せられている。巻四、巻十には、年代未詳の歌がある。なお、巻三には、聖徳太子の短歌で挽歌が二首載っている。第一期は、萌芽期で、内容がいろいろな種類の「雑歌」が多く、第二期は、相聞歌（男女の恋の歌）が多く、第三

期は、挽歌が多い。第四期は、雑歌が多い。だから、第三期の歌が仏教と関係がある。

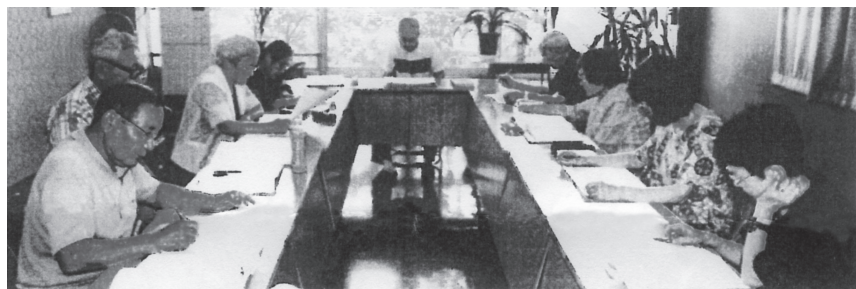
三、万葉集と仏教

万葉集を学んで、大和及び大和周辺（現在の奈良県）を詠んだ歌が全体の四分の一を占めて、最も多く、次に柿本人麻呂の歌が多いので、山陰地方を詠んだ歌が多い。ほかに、越中の国（北陸地方）と筑紫の国（福岡県）で、そして、東歌と防人の出身地の関東や東北地方に歌が多い。つまり、このことから、古代の奈良時代でも、日本全体の地域が開発され、地域社会が、開けていたことが分かった。明日香の真神の原など明日香がよく出るので、現在の奈良県高市郡明日香村が、大きな墓とともに、よく知られていた所である。

仏教の經典の「華嚴經」がよく出る。

また、第三期の挽歌の中には、亡くなった人の靈魂は天に住むと詠んだ歌がいくつも見える。つまり、靈魂はこの世からあの世へ移るという考え方である。

これは、極楽に往生するという、浄土宗の考え方の元になっているのではなからうかと思われる。



古典読書会の学習の様子

また、万葉集は奈良時代初期の八世紀の一三〇年間の古い時代の歌なので、後世に残し伝えるための、諸本（異本）が多いのである。印刷術が発達していない頃なので、筆のようなもので書いたり、板に彫ったりしたようだ。

その異本を古い年代順に挙げると、

1、天治本万葉集

ア、天治元年（一一二四年）Ⅱ平安時代後期の初め）の奥書。

イ、卷十三の首尾整った本。

2、伝壬生降祐筆本Ⅱ卷九の一部分。鎌倉時代中期の写本。

3、嘉暦伝承本Ⅱ卷十一の大部分、鎌倉時代初期の写本。藤原定家の仮名遣に従う訓読の写本。

4、尼崎本Ⅱ卷十六の首尾整った写本。院政期の写本。

5、類聚古集Ⅱ歌体によって分類し、四季天地等の題材によって細分した類聚書。二十冊のうち十六冊現存。平安時代末期または鎌倉時代初期の写本。残存の部分が多くのので、万葉集の歌の原形を推定するのに重要な役割を果たす。

6、古葉略類聚鈔Ⅱ十二冊のうち五冊現存。建長二年書

写。類聚古集の本文と一致するところが多い。

7、鎌倉時代中期の仙覚写本。

8、新点本の写本Ⅱ代表的なものは、西本願寺本、京都大学本などがある。

9、江戸時代の寛永二十年（一六四三年）の流布本。これは万葉集の定本。

10、昭和七年の校本万葉集Ⅱ編者は佐佐木信綱・橋本進吉・千田憲・武田祐吉・久松潜一の子氏。

四、結び

古代の奈良時代初期に、もはやすでに、寺院や神社があり、当時の人々の生活の中に、信仰心が非常に深く、仏教の信仰が行き渡っていたのである。特に、樹木や草花はもちろん、大地や山や峰や、さらに岩や石ころまでに靈魂が宿っていると、本気で信じていた。だから、神仏を信じることでは、現代人よりはるかに強いことが窺われるのである。

平成二十六年年度・浄土宗総合学術大会は、平成二十六年九月十一日・十二日の両日、京都の佛教大学を会場として左記の通り開催された。主催は浄土宗（教学院・布教師会・法式教師会・総合研究所）である。本号はこの学術大会における紀要である。

【大会日程】

九月十一日（木）

受付

午前九時

開会式

午前九時三十分

基調講演

午前十時

記念写真

午前十一時三十分

一般研究発表

午後一時

シンポジウム

午後三時三十分

九月十二日（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

午後一時

合同総会・閉会式

午後三時三十分

【基調講演】

これからの浄土宗僧侶像を考える

— 現代社会をみすえて —

元大正大学教授

大南龍昇

【シンポジウム】

これからの浄土宗僧侶像を考える

— 現代社会をみすえて —

発表者

浄土宗布教師会

松岡玄龍

浄土宗法式教師会

清水秀浩

浄土宗総合研究所

今岡達雄

司会者

佛教大学教授

田中典彦

【一般研究発表】

▽第一部会（十一日）

浄土宗の浄土三部経①

— 三部経の英訳について —

佐藤堅正

浄土宗の浄土三部経②

— 『無量寿経』理解について —

袖山榮輝

浄土宗の浄土三部経③

— 『観経』理解について —

齊藤舜健

浄土宗の浄土三部経④

— 『阿弥陀経』理解について —

石田一裕

浄土宗の浄土三部経⑤

— 浄土宗における三部経理解 — 柴田泰山

浄土宗の浄土三部経⑥

— 真宗との相違について —

林田康順

▽第一部会（十二日）

法然遺文における至誠心の諸相

市川定敬

法然上人御法語説示時の背景

長尾隆寛

『逆修説法』における諸宗兼字について

安孫子稔章

法然上人における『往生要集』観

齋藤蒙光

『善人尚以往生況惡人乎事（口伝有之）』の

「口伝」

石田 肇

語りかける法然上人——御消息を中心に——

工藤和興

『拾遺漢語灯録』と醍醐本『法然上人伝記』の関連性再考——善裕昭師への応答として——

曾田俊弘

法然上人の世界観について

曾根宣雄

滅罪について

▽第二部会（十一日）

『讃阿弥陀仏偈』における十二光仏について

『讃阿弥陀仏偈』における十二光仏について

隋唐代の浄土論について

杏雨書屋所蔵『釋浄土群疑論第七』について

て 大屋正順

『釋淨土群疑論』に説かれる淨穢の顯現

村上真瑞

法然上人絵伝研究

平間理俊

法然「常におほせられける御詞」について

伊藤真宏

法然上人の流罪について

中井眞孝

▽第二部会(十二日)

初期經典における upadhi

唐井隆徳

Karuṇāpurāṇika y Mahajīrākamala に

おける阿弥陀仏本願

清水俊史

ヨーガ階梯に対するヴィヴァラナの解説⑤

(凝念・静慮・三昧)

近藤辰巳

〈無量寿經〉における一念十念―無著・世

親説による考察―

中御門敬教

『徹選釈集』の諸本について

郡嶋昭示

『阿弥陀仏經論並章疏目錄』と『長西録』

吉田淳雄

宗祖より鎮西派相伝の原点

―二祖聖光に関する記述を中心に―

成田勝美

生誕地より見た良忠上人伝

―郷土史「石見物語」に見る上人の足跡―

田原聖朗

『浄土真宗付法伝』の基礎構造

服部淳一

▽第三部会(十一日)

『広疑瑞決集』の書誌学的研究

前島信也

法然滅後の門弟の活動―知恩講を中心に―

良忠の草提希観について

伊藤茂樹

聖阿『教相十八通』第二重について

大橋雄人

『往生要集』における地獄墮落要件

勝崎裕之

南都浄土教における念仏と諸行について

和田典善

福田行誡上人の木活字『大般若經』の出版

について

坂上雅翁

▽第三部会(十二日)

拙寺発行の通行手形について

魚尾孝久

享保年代の津輕領内浄土宗の寺院情勢

念仏獨湛について―そのⅤ―

遠藤聡明

洛西の律院「成等庵」の沿革について

洛西の律院「成等庵」の沿革について

田中芳道

阿国廻向院阿弥陀如来台座の銘文について

南 尊融

明治後期浄土宗の戦死者慰霊

東海林良昌

『浄土宗全書』の諸版について

小林惇道

なぜ大学で仏教が学べるのか？

―明治期の教育政策を手がかりに―

江島尚俊

▽第四部会(十一日)

八橋玉純師所持資料について2

多紀道仁筆 知恩院「礼讃」譜の一考察

称讃偈初重について

伊藤正芳

般舟讚について

坂上典翁

吉水瀉瓶詠について(2)

西城宗隆

▽第四部会(十二日)

おてつぎこども奉仕団と保養プログラム

―教化活動の可能性―

大澤亮我

宗祖の真意―ただ一向に念仏すべし―

魚尾和瑛

誕生偈「天上天下唯我独尊」の「我」につ

いて

盤察『勸化南針鈔』にみる念仏者の心得

念海『日課念仏士女訓』について

アンケートから見た過疎地域の寺院の現況

―兼務寺院を中心に①―

石田孝信

アンケートから見た過疎地域の寺院の現況

―兼務寺院を中心に①―

アンケートから見た過疎地域の寺院の現況

―兼務寺院を中心に①―

―兼務寺院を中心に②―
石上壽應
アンケートから見た過疎地域の寺院の現況
―兼務寺院を中心に③―
武田道生

鎌倉時代に日本国を意識した念仏について
横井照典
現在の浄土宗のあり方を考える
梅田慈弘
万葉集と仏教について
吉田祐倫

体験ゲーム お釈迦様の生涯 山中良隆
浄土宗基本典籍の英訳研究について
総研「浄土宗基本典籍の英訳研究」
研究プロジェクト

▽第五部会(十一日)
僧侶とカウンセリング
長尾省行

【ポスターセッション】
浄土宗全書統の検索システム(H26版)

山形教区における浄土宗少年信行道場開催
への取り組みとその変遷
佐藤一彦

総研「浄土宗基本典籍の電子テキスト化」
研究プロジェクト

インターネット相談サイト‘hasunoha’か
らみた現代の苦しみの諸相
井上広法

浄土宗総合研究所編『縁の手帖』について
総研「旧 生と死の問題研究班」
研究プロジェクト

察
尼入道と一枚起請文の論旨についての一考
花木信徹

聴衆の目から見た法話の現状と課題
―「各宗派 法話会におけるアンケート」
調査より―

浄土宗宗綱第一章総則について
加藤良光

総研「布教研究」研究プロジェクト
過疎地域の寺院に関する研究
総研「開宗八五〇年に向けて②過疎対策研
究」研究プロジェクト

教化とユーモア
西川章生
香林亮善

▽第五部会(十二日)
絵師高田敬輔とその作品(その二)
―「選択集十六章之図」を中心として―

寺院・仏教会と自治体の災害時協力協定に
ついて
総研「寺院の公益性研究②災害対応研究」
研究プロジェクト

本尊を中心とした浄土空間の再考
林竹人

散華とその模様について
宮澤正順
神居文彰

祭文の研究―近松が描いた生と死―
加藤善也

梵文 Mahajñānakamālā における阿弥陀仏
本願
清水俊史

―兼務寺院を中心に②―
石上壽應
アンケートから見た過疎地域の寺院の現況
―兼務寺院を中心に③―
武田道生

鎌倉時代に日本国を意識した念仏について
横井照典
現在の浄土宗のあり方を考える
梅田慈弘
万葉集と仏教について
吉田祐倫

▽第五部会(十一日)
僧侶とカウンセリング
長尾省行

【ポスターセッション】
浄土宗全書統の検索システム(H26版)

浄土宗日常勤行式の多言語化について
総研「浄土宗基本典籍の翻訳(日常勤行式)」
研究プロジェクト

*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)
(市川・加藤記)



平成26年度浄土宗総合学術大会 於 佛教大学 平成26年9月11日～12日

編集後記

- ・『佛教論叢』第五九号をお届けします。
- ・本号は佛教大学で開催されました平成二十六年浄土宗総合学術大会（九月十一日・十二日）における、基調講演とシンポジウムの講演記録、および一般研究発表の成果を掲載しております。
- ・基調講演・シンポジウムにおきましては、「これからの浄土宗僧侶像を考えるー現代社会をみすえてー」を共通テーマとして、諸先生から貴重なご講演を頂きました。ここに厚く御礼申し上げます。
- ・一般研究発表は、その成果を『佛教論叢』編集委員会の厳正な査読を経て、許可されたもののみを掲載いたしました。なお今号から研究論文と研究ノートに加えて、ポスターセッションの要旨掲載も可能となりました。
- ・本大会ならびに本誌に関しまして、ご意見やご感想を頂戴し、更に充実したものを制作していききたいと存じます。何卒よろしくお願い申し上げます。

（藤堂記）

佛教論叢 第59号 〈非売品〉

平成27年3月25日 印刷

平成27年3月25日 発行

浄土宗
土土
浄集
行集
発編
京都市東山区林下町・浄土宗事務内

「広めよう はなまつり」体験ゲーム

—『釈尊の生涯』—

山 仲 良 隆

平成 11 年（1999 年）から、誕生仏を中心とした『はなまつり』を、釈尊のご生涯全体をより強く印象づける試みとして、疑似体験を加えてゲーム化した『はなまつり』を実施して 16 年が経過した。

概要は、①ゲームの流れ、②会場の配置・子どもの行動、③ゲームの準備・進行、⑤参加者の感想、⑥今後の課題、を PS で発表した。

※資料進呈・FAX 077-587-1383 でご連絡下さい。〒 520-2314 野洲市小堤 313 法善寺

梵文 *Mahajjātakamālā* における阿弥陀仏本願

清 水 俊 史

今回のポスター発表では、ネパール中世アヴァダーナマーラー集成の一つである *Mahajjātakamālā* に説かれる阿弥陀仏本願（Hahn, M. ed., Chap. 10, 643–681）の全訳を、種本となっている *Karuṇāpundarīka* の本願（Yamada, I. ed., pp. 105–112）と対照させて発表した。また、これにあわせて *Mahajjātakamālā* の成立年代や出版されている校訂本などの書誌情報と、ならびに本書を研究することによって得られた浄土教研究の問題点を掲示した。

⑥ Śāriputra, if a good person, either a man or woman who, on hearing of Amida Buddha, holds steadfast to the Name single-mindedly and unwaveringly for one day, ..., or seven days, ... (I p. 8)

の様に、「阿弥陀仏の名前をしっかりと持つ」という意味の英語にしている。浄土真宗でいう「他力金剛の信心」を表すのであろう。名を称えるという意味は表には現れない。

3 おわりに

以上、三つの例だけだが、浄土三部経のこの度の JSRI 英訳①と既存の英訳②～⑥とを比較した。この度の英訳①が、浄土宗の解釈を前面に出して翻訳していること、また、浄土真宗の解釈に基づく英訳との違いをはっきりさせていることが分かる。

もしくは一日、...もしくは七日...、一心不乱であれば」(p. 250) と理解する。

JSRI 訳①はその理解通りに、

① Śāriputra, should good men and good women hear of the teaching of Amida Buddha and assiduously recite the Buddha's name for one day, ..., or seven days, single-heartedly without distraction, ... (p.199)

と訳す。assiduously は、真剣に取り組むことを表す副詞である。

『選択集』は、第十三章の冒頭に『阿弥陀経』のこの部分を引く。英訳②では、

② Oh Śāriputra, if a good man or woman hears about A-mi-t'o Fo and, with a single and undistracted mind, takes firm hold of his name for one day, ..., or seven days, ... (p. 137)

の様に、「彼（阿弥陀仏）の名前をしっかりとつかむ」という意味の英文になっている。

Urakami は、

③ Śāriputra, if a good man or woman listens to the teachings about Amida Buddha and holds firmly to his name [or recites his name] wholeheartedly and without disturbance for one day, ..., or seven days, ... (p. 188)

「彼（阿弥陀仏）の名前をしっかりとつかむ」と訳し、その直後に括弧に入れて「或いは、彼の名前を称える」としている。

Gómez は、

④ Shariputra, if good men or good women hear this explanation of the qualities of the Buddha Amida, and embrace his name, and keep it in mind single-mindedly and without distraction, be it one day, ..., or for seven days, ... (p. 148)

とする。embrace は、「両腕をぐるりと一周誰かの背中まで持っていく」という意味で使われる言葉である。「阿弥陀仏の名前を embrace して、それを心に留める」という英文になっている。

Inagaki ⑤と Hongwanji ⑥は、それぞれ、

⑤ Śāriputra, if a good man or woman who hears of Amitāyus holds fast to his Name even for one day, ... or seven days with a concentrated and undistracted mind, ... (p.356)

by his transference of merit through the Name. He justifies this by reading the phrase 至心回向 (lit. 'sincerely transfers one's merit' to the Pure Land) as 'Amitābha sincerely transfers his merit' (to us). His reading may be rendered as : "Through his compassionate working, all sentient beings, having heard his Name, rejoice in faith and think on him at least once ; aspiring to be born in his land, they will instantaneously attain birth and dwell in the Stage of Non-retrogression." (p. 362)

⑥ When sentient beings, upon hearing the Buddha's name, realize an entrusting heart in joy with even a single thought of the Buddha, direct their merits with sincere mind, and aspire to be born in that land, they then all attain birth in that land and dwell in the stage of nonretrogression. Excluded are those who commit the five grave offenses and those who slander the right Dharma.¹⁾

⑥ fn.1) Compare to Shinran's reading : "All sentient beings, as they hear the Name, realize even one thought-moment of shinjin [entrusting heart] and joy, which is directed to them from Amida's sincere mind, and aspiring to be born in that land, they then attain birth and dwell in the stage of nonretrogression. Excluded are those who commit the five grave offenses and those who slander the right dharma. (CWS I : 80) (p.p. 51-52)

CWS : The Collected Works of Shinran, Shin Buddhism Translation Series Translation Committee, trans., Gadjin M. Nagao, ed., 2 vols., Kyoto : Jodo Shinshu Hongwanji-ha, 1997.

という様に、本文では「衆生が功德を廻向する」と訳しておき、註や脚註で「阿弥陀仏が功德を廻向する」という説明を加えている。これは、原漢文を「至心に回向せしめたまえり」と読む浄土真宗の解釈に従ったものである。

2-3 『阿弥陀經』中の「執持名号」

原漢文は「舍利弗若有善男子善女人聞説阿彌陀佛執持名號若一日...若七日一心不亂」(聖典一・二〇二、浄全一・五四)である。『現代語訳』は、これを、「舍利弗よ、男であれ女であれ善良な人々が、もしも阿弥陀仏について説かれるのを聞いて〔往生を願い、『南無阿弥陀仏』と〕念仏を称え続けること、

① All those sentient beings who hear this Buddha's name, rejoice in faith, and recite this Buddha's name even once, dedicating their minds to transforming merit and aspiring to birth in that land, they will then achieve birth there and dwell in the stage of non-retrogression—except for those who commit the five grave offenses or malign the true dharma. (p. 103)

「(衆生が) 彼らの心を捧げて功德を廻向する」と訳した。

『選択集』英訳②も、Urakami ③、Gómez ④も同様に訳している。

② If sentient beings hear his name and, rejoicing with believing hearts, think of him even once while single-mindedly and wholeheartedly transferring their merits in the desire for birth in his land, then they will attain birth and abide in the state of nonretrogression. (p. 79) (第三章の後半)

③ When various beings hear the name [of the Buddha of Infinite Life] and if they have faith and rejoice in him, and with sincere mind have even one thought [of the Buddha or one recitation of his name] and transfer that merit toward vowing to be born into his land, they immediately will attain rebirth there and dwell among those destined for Nirvāṇa. Only those who commit five terrible crimes and slander the Right Dharma are excluded. (p. 57)

④ Any living beings who hear his name and vow to be reborn in his realm, with a trusting mind, rejoicing even if only for a single moment of thought, single-mindedly dedicating their thoughts with the resolution to be reborn there, immediately gain rebirth there and dwell in the condition of not falling back—except only those who have committed the five abominable sins or have reviled the True Dharma. (p. 187)

これに対して、Inagaki ⑤と Hongwanji ⑥は、

⑤^(fn.23) All sentient beings who, having heard his Name, rejoice in faith, remember him even once and sincerely transfer the merit of virtuous practices to that land, aspiring to be born there, will attain birth and dwell in the State of Non-retrogression.^(fn.23) But excluded are those who have committed the five gravest offences and abused the right Dharma. (p. 268)

⑤ fn.23) Shinran reads in this passage the all-powerful working of Amitābha ; one's awakening of faith and mindfulness of him are enabled

In Japanese Jodo Shinshu, taking the vow (once or ten times) is taken to mean repeating the Name. (p.248)

と書いて、「日本の浄土真宗では、名前を（呼ぶことを）繰り返す、という意味に取る」という説明を加えている。

Inagaki ⑤と Hongwanji ⑥は、それぞれ、

⑤ If, when I attain Buddhahood, sentient beings in the lands of the ten directions who sincerely and joyfully entrust themselves to me, desire to be born in my land, and call my Name even ten times, should not be born there, may I not attain perfect Enlightenment. Excluded, however, are those who commit the five gravest offences and abuse the right Dharma. (p. 243)

⑥ If, when I attain Buddhahood, the sentient beings of the ten quarters who, with sincere and entrusting heart, aspire to be born in my land and say my name even ten times, should not be born there, may I not attain the perfect enlightenment. Excluded are those who commit the five grave offenses and those who slander the right Dharma. (II p. 22)

と、いずれも、「声に出して阿弥陀仏の名を称える」という意味に訳している。

2-2 『無量寿経』第十八願成就文中の「至心廻向」

原漢文は、「諸有衆生聞其名號信心歡喜乃至一念至心廻向願生彼國即得往生住不退轉唯除五逆誹謗正法」（聖典一・七〇、浄全一・一九）である。『聖典』に「あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歡喜して、乃至一念、至心に廻向して、かの国に生ぜんと願すれば、すなわち往生を得て、不退転に住す。ただ五逆と正法を誹謗するとを除く。」（聖典一・二四九）と書き下す様に、『現代語訳』は、「〔そして、それらの世界の〕あらゆる人々が〔諸仏によって讃えられる無量寿仏の〕名を耳にして、〔自らもその仏に〕想いを募らせ、〔その仏に〕夢中になって、たとえ一遍であっても念仏を称えて、心の底から全身全霊を込めて、かの〔極楽〕世界に往生したいと願うならば〔命終の後には、ただちに〕直接〔極楽世界への〕往生が叶い、覚りの境地に至るまで退転することはない。ただし〔よく心得よ〕。五逆罪を犯した者と仏の教えを謗る者はその限りではない」（p. 100）と読む。すなわち、我々衆生が往生を願って功德を廻向する。JSRI 訳はその通りに、

may I not attain perfect enlightenment, with the exception of those who have committed the five grave offenses or maligned the true dharma.

(p.p. 73-74)

と recite の語を用いて翻訳し、阿弥陀仏の名を声を出して称えることを明確に示した。

『選択集』は第三章の冒頭に第十八願を引く。英訳②では、

When I attain buddhahood, if all sentient beings in the ten directions who aspire in all sincerity and faith to be born in my land and think of me [i.e., recite my name] even ten times are not born there, then may I not attain supreme enlightenment. (p. 72)

と think of の語を用いて、「私（阿弥陀仏）のことを思う」と訳した後に、括弧に入れて「すなわち、私（阿弥陀仏）の名を称える」と説明する形式を採用している。

Urakami は、

③ Eighteenth Vow

I will not accept perfect enlightenment, unless when I attain Buddhahood, people of the ten directions who sincerely believe, rejoice, and wish to be born into my land and who meditate on me [or recite my name] up to ten times, are able to be born in my land. Only those who commit the five terrible crimes and slander the Right Dharma are excluded. (p. 27)

の様に、「私（阿弥陀仏）について瞑想する」とした後に、括弧に入れて「或は、私の名を称える」と訳している。

Gómez は、

④ May I not gain possession of perfect awakening if, once I have attained buddhahood, any among the throng of living beings in the ten regions of the universe should single-mindedly desire to be reborn in my land with joy, with confidence, and gladness, and if they should bring to mind this aspiration for even ten moments of thought and yet not gain rebirth there. This excludes only those who have committed the five heinous sins and those who have reviled the True Dharma. (p. 167)

と、本文では「十回思い浮かべる」という意味で訳し、註に

ed. rev.).

- ⑥ Hongwanji : “The Three Pure Land Sutras”, The Shin Buddhism Translation Series, Jodo Shinshu Hongwanji-Ha, vol. I (2003), vol. II (2009). Inagaki Hisao, General Editor.

②は大正大学総合佛教研究所による『選択集』の英訳である。③は本宗教師個人による英訳である。④の訳者は米国ミシガン大学の学者だが、④の出版に際しては、真宗大谷派（東本願寺）の助成を受けている。⑤は浄土真宗本願寺派の稲垣久雄によるものである。⑥はその稲垣が中心となって、本願寺派として出版した英訳である。

本論文では、浄土三部経のうち、『無量寿経』と『阿弥陀経』の三箇所を例にとって、このたびのJSRI 訳①と、既存の翻訳②～⑥との違いを指摘し、JSRI 訳①の出版の意義を明らかにするものである。なお、浄土宗の解釈として、浄土宗総合研究所編『現代語訳 浄土三部経』（浄土宗出版、2011）を引用する。

2 比較

2-1 『無量寿経』第十八願中の「乃至十念」

初めに、『無量寿経』の第十八願に出る、「乃至十念」の訳を比較する。原漢文は、「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唯除五逆誹謗正法」（聖典一・二八、浄全一・七）である。『現代語訳』に、「私が仏となる以上、〔誰であれ〕あらゆる世界に住むすべての人々がまことの心をもって、深く私の誓いを信じ、私の国土に往生しようと願って、少なくとも十遍、私の名を称えたにもかかわらず、〔万が一にも〕往生しないというようなことがあるならば、〔その間、〕私は仏となるわけにはいかない。ただし五逆罪を犯す者と、仏法を謗る者は除くこととする。」(p. 50) とあるようにJSRI 訳①では、

[18. Vow of Birth through Reciting the Buddha's Name]

After I have attained buddhahood, should any of the sentient beings in the ten directions, who aspire in all sincerity and faith wishing to be born in my land, recite the Buddha's name even ten times and not be born there, then

浄土宗の浄土三部経①

—三部経の英訳について—

佐 藤 堅 正

1 はじめに

浄土宗 21 世紀劈頭宣言にある「世界に共生を」の精神に則り、浄土宗総合研究所では国際交流研究班（当時）が平成 15 年度に浄土三部経の英訳を開始した。研究班の名称は、平成 16 年度に国際対応研究班、平成 24 年度に英訳研究班と変わったが、英訳作業は受け継がれ、平成 25 年度に英訳を完成し、年度末の平成 26 年 3 月に浄土宗出版から出版した。

- ① JSRI : “The Three Pure Land Sūtras”, Translated from the Jodo Shu Sacred Text, The Jodo Shu Research Institute, Jodo Shu Press, Tokyo, 2014.

浄土三部経が英訳されたのは初めてではない。当研究班で把握している限りでは四つの英訳がある。また、浄土三部経からの引用文が、英訳された『選択集』の中に含まれている。それも含めて既存の英訳を以下に挙げる。

- ② Senchakushū : “Hōnen's Senchakushū”, University Of Hawai'i Press, Honolulu and Sōgō Bukkyō Kenkyūjo, Taishō University, Tokyo, 1998.
- ③ Urakami : “Amida Buddha and his Pure Land : Three Sūtras and one Treatise”, Kenjo S. Urakami, 1997.
- ④ Gómez : “The Land of Bliss, Sanskrit and Chinese versions of the Sukhāvātīvyūha Sutras”, Luis O. Gómez, University Of Hawai'i Press, Honolulu and Higashi Honganji Shinshū Ōtani-ha, 1996.
- ⑤ Inagaki : “The Three Pure Land Sutras : A Study and Translation from Chinese” Hisao Inagaki in collaboration with Harold Stewart, Nagata Bunshodo, 1994 (1st ed. w/ a subsidy from Ryokoku Univ.), 1995 (2nd

[1970] 『原始浄土思想の研究』, 岩波書店.

[1994] 『浄土仏教の思想 第一巻 無量寿経・阿弥陀経』, 講談社.

[2007] 『浄土三部経の研究』, 岩波書店.

- 1) 後代に成立した密教文献において阿弥陀仏が散見される。しかしながら我が国においては浄土教と密教は別ものと峻別されているため、密教に基づく阿弥陀仏の研究はそれほど盛んではない。
- 2) なお無上正等菩提からの不退転は、L. Sukh. の第 46 願（得不退転、漢訳『無量寿経』47 願）においても説かれるが、MJM. 10, 650 偈との関係性はさらに見出し難い。

L. Sukh. (Fujita: p. 25.6-10, Ashikaga: p. 21.3-7) : (【第 46 願】もし私が菩提を得たときに、その仏国土と、その他の仏国土における菩薩たちが私の名前を聞いて、名前を聞くと同時に無上正等菩提より退転することがない者にならないようであるならば、そのあいだ私は無上正等菩提を決して悟りません。)
- 3) L. Sukh. (Fujita: p. 41.17-23, Ashikaga: p. 36.7-14) : (すなわち、仏の音、法の音、僧の音、波羅密の音、地の音、力の音、無所畏の音、不共仏法の音、神通の音、無礙解の音、空・無相・無願・無作・無生・無起・無有・無滅の音、寂靜・寂穩・寂止の音、大慈・大悲・大喜・大捨の音、無生法忍・灌頂地の獲得の音を聞く。)
- 4) 藤田宏達 [1994: p. 107 註 36] ; 大田利生 [2000: p. 125.12-16]
- 5) ただし、〈後期無量寿経〉に属する他漢訳や梵本・チベット訳では、「諸地之行」に明確に対応する部分は見られない。梵本 L. Sukh. には次のようにある。

L. Sukh. (Fujita: pp. 18.15-19.3, Ashikaga: p. 14.13-23) : (【第 21 願】世尊よ、もし私が菩提を得たときに、その仏国土において生まれるであろう有情たち全てが、——大いなる甲冑を身に纏い、一切世間〔の者たち〕の利得を企図し、一切世間〔の者たち〕の利得に勤め、一切世間〔の者たち〕を般涅槃せしめるために勤め、一切の世界において菩薩行を实践しようと欲し、一切の仏たちを恭敬しようと欲し、ガンジス河の砂の数ほどの有情たちを無上正等菩提に安立させようとし、さらにその上の行に進み、普賢行に決定した、これら菩薩・摩訶薩たちの特別な誓願〔による場合〕を除いて——無上正等菩提に対して一生のあいだだけ繋がれた者（一生所繋）とならないようであるならば、そのあいだ私は無上正等菩提を決して悟りません。)
- 6) ただしもっとも古い『大阿弥陀経』には「誓願を除く」という条件は説かれていない。
- 7) 香川孝雄 [1984: p. 33.4-7] : 「このように八百年を越える長い期間に亘り『無量寿経』はインドから西域を経て中国にもたらされた。その都度、形を變え、内容を異にしていたがために翻譯僧たちは絶えず新しく翻譯しなおさねばならなかった。このことは『無量寿経』思想が絶えざる発展を續けていた一つの證據とも云うことができるであろう」

A. (ed.), *Sukhāvatīvyūha*, Kyoto: Hozokan, 1965.

[*Tibet*] 小野田俊蔵, 『蔵訳無量寿経異本校合表 (稿本)』, 佛教大学総合研究所, 1999. and 香川孝雄, 『無量寿経の諸本対照研究』, 永田文昌堂, 1984.

『如来会』 大唐三藏法師菩提流志奉『大寶積經』(無量壽如來會) T11 (No. 310) .

『無量寿経』 曹魏天竺三藏康僧鎧譯『佛說無量壽經』 T12 (No. 360) .

『平等覺経』 後漢月支國三藏支婁迦讖譯『佛說無量清淨平等覺經』 T12 (No. 361) .

『大阿弥陀経』 吳月支國居士支謙譯『佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經』 T12 (No. 362) .

『莊嚴経』 西天譯經三藏朝散大夫試光祿卿明教大師臣法賢奉『佛說大乘無量壽莊嚴經』 T12 (No. 363) .

Bibliography

石上和敬

[1993] 「*Karuṇāpuṇḍarīka* 研究序説」, 『インド哲学仏教学研究』 1, pp. 21-36.

[2009] 「*Karuṇāpuṇḍarīka* の梵蔵漢資料」, 『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』 25, pp. 1-42.

[2010] 「〈悲華経〉の先行研究概観」, 『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』 26, pp. 1-42.

[2013] 「浄土と穢土 ― 〈悲華経〉概観―」, 『シリーズ大乘仏教 第五巻 仏と浄土 大乘仏教Ⅱ』, pp. 239-296.

[2014] 「〈悲華経〉の究蔵漢資料 補遺」, 『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』 30, pp. 1-21.

宇治谷祐顕

[1969] 『悲華経の研究』, 文光堂.

大田利生

[2000] 『増訂 無量寿経の研究 ―思想とその展開―』, 永田文昌堂.

藤田宏達

説明を加えており、KarPun. の内容をより深く理解するためだけではなく、阿弥陀仏や浄土思想の変遷を明らかにする上で重要な一視点を与えている。

3. まとめ

以上、MJM. にとかれる本願の増広部を中心に検討を加えた。次の点が指摘される。

- (1) MJM. では、KarPun. から詩的再編集される際に、元の内容を一部省略したり、新たに増広したりするなど編集作業が認められる。
- (2) MJM. 10, 650 偈では、KarPun. では見られなかった十地思想に関する記述が増広されている。これは、浄土経典が発展するうちに〈華嚴経〉を受容していったとする先学の見解を支持する。
- (3) MJM. 10, 652-653 偈では、KarPun. と L. Sukh. では単純な記述であった「誓願によって意図的に寿命を短くする」という記述が詳細に説明され、顛倒に基づく自殺行為が否定されている。

このように MJM. は、阿弥陀仏本願の内容理解や、その展開の最終段階を探究するうえで有益な資料であると考えられる。かつて、インド浄土学の泰斗・香川孝雄は、五存の漢訳経を比較することによって、八百年の長きにわたって浄土経典が絶えず発展し続けてきたことを指摘しているが⁷⁾、ここに新たに MJM. を加えることで、その発展の仔細がより一層明らかになると期待される。

Abbreviations

- MJM. Hahn, M. (ed.), *Der grosse Legendenkranz (Mahajjātakamālā) : eine mittelalterliche buddhistische Legendensammlung aus Nepal*, Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1985.
- KarPun. Yamada, I. (ed.), *Karuṇāpundarīka*, 2 vols., London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1968.
- L. Sukh. [Sanskrit] Fujita, K. (ed.), *The Larger and Smaller Sukhāvativyūha Sūtras*, Kyoto: Hozokan, 2011. and Ashikaga,

KarPun. (p. 107.10-11) :

【第 14 願】そこでは、誓願の力によって〔寿命を終わらせるのを〕除いて、有情の寿命が限りありませんように。

これと同趣旨を説く本願は、〈初期無量寿経〉から〈後期無量寿経〉まで通じて説かれる。たとえば梵文 L. Sukh. の第 14 願（眷属長寿）には次のようにある。

L. Sukh. (Fujita: p. 17.6-9, Ashikaga: p. 13.5-9) :

【第 14 願】世尊よ、もし私がかの仏国土において無上正等菩提を悟ったときに、誓願の力によって〔寿命を終わらせるのを〕を除いて、有情たちの寿命の量が限られるようであれば、そのあいだ私は無上正等菩提を決して悟りません。

このように KarPun. と L. Sukh. では、誓願によって意図的に寿命を短くする場合を除いて⁶⁾、寿命は限りないとされている。それならば「誓願にもとづけば自殺が容認されるのか」という問題が生じるが、これに回答するかのように MJM. 10, 652-653 偈では次のように増広されている。

MJM. 10, 652-653:

そこでは、我が有情たち全てには、自在に維持することが可能な、自らの望み通りの寿命があります。誓願の力によってのみ、自らの意志に基づいて死が必定してありますように。(10, 652)

如何なる人であろうとも、如何なる場合であろうとも、適切でないときに誰一人として死がありませんように。従って、顛倒から自分の意志によって死は何人にとってもありません。(10, 653)

しがたって、ここで赦されている「誓願による寿命の増減」とは顛倒を超えた高次の問題であって、俗凡が起こしうるであろう顛倒に基づく自殺が否定されている。このように MJM. は、KarPun. を詩的改変する際に、各所に註釈的

このように MJM. 10, 650 偈に説かれる「十地」は、ベースとなっている KarPun. における阿弥陀仏本願からではなく、編集者が独自に付け加えたものと考えられる。しかしながらこの増広は、先行する浄土經典と全く無関係になされたのかといえ、そうではない。藤田宏達 [1970: pp. 624.7-625.3] は、「灌頂地」の語を手がかりに、〈初期無量寿經〉では見られなかった〈華嚴經〉の普賢思想ないし十地思想の影響が〈後期無量寿經〉において見られるようになることを指摘している。この語が表れるのは、極樂浄土に聞こえ響く音を列挙する箇所である³⁾。〈無量寿經〉諸資料における「灌頂地」の有無を示せば次のようにある。

資料（願数順）	「灌頂地」の有無
『大阿弥陀經』（二十四願）	×
『平等覺經』（二十四願）	×
『莊嚴經』（三十六願）	○ T12. 322c18-19
梵本 L. Sukh.（四十七願）	○ Fujita: p. 41.23, Ashikaga: p. 36.13
『無量寿經』（四十八願）	○ T12. 261b21
『如来会』（四十八願）	○ T12. 97a15
チベット訳（四十九願）	○ Onoda: p. 130.7, Kagawa: p. 212.11

また『無量寿經』第22願のうちにも「諸地之行」なる語があり、伝統的に十地思想と関係づけられて解釈されるが⁴⁾、これも〈初期無量寿經〉では見られず、〈後期無量寿經〉になって現れる要素である⁵⁾。

このように、MJM. 10, 650 偈にみられる十地の語は、MJM. にだけ見られる特異点なのではなく、浄土經典に〈華嚴經〉が受容されてゆく流れの中にある現象として理解することが出来る。

3. MJM. 10, 652-653 偈に説かれる死の解釈

続いて MJM. 10, 652-653 偈における増広箇所を考察する。まず先にベースとなっている KarPun. の第十四願（衆寿無量）と、それに対応する〈無量寿經〉とを考察する。次のようにある。

2. MJM. 10, 650 偈について

続いて、MJM. の編纂者が新たに増広した部分を検討していく。まず MJM. 10, 650 偈を検討する。

MJM. 10, 650:

すべての利得の自在さを証得し、禪定と陀羅尼によって歓喜し、土地の境地を得て、真実の法と繁栄を求めます。(10, 650)

本稿において注目するのは「土地」なる文言である。というのも、KarPun. における阿弥陀仏本願においては「土地」の思想が現れていないため、これがどこから現れたのかという点が問題となる。

なお、本偈の直前にある MJM. 10, 648-649 偈は KarPun. の第 10 願（無我我所）に相当し、直後にある MJM. 10, 651 偈は KarPun. の第 12 願（悉皆化生）に相当するため、この MJM. 10, 650 偈は KarPun. の第 11 願（得不退転）に相当するよう思えるが、両者のあいだに密接な関係は見られない。KarPun. には次のように説かれる。

KarPun. (p. 107.1-2) :

【第 11 願】 また全ての有情が無上正等菩提において不退転でありますように。

なお宇治谷祐顕 [1969: p. 52 表] によれば、KarPun. の第 11 願は、梵文〈無量寿經〉の第 11 願（住正定聚）に相当するというのが、やはり MJM. 10, 650 偈との関係性も見出し難い²⁾。

L. Sukh. (Fujita p. 16.20-23; Ashikaga: p. 12.16-19) :

【第 11 願】 世尊よ、もし私のかの仏国土において生まれるであろう有情たち全てが、大般涅槃に至るまで正性位に決定しないようであれば、そのあいだ私は無上正等菩提を決して悟りません。

阿弥陀仏本願対応表

KarPun.	MJM.	KarPun.	MJM.
第 1 願（無三惡趣）	643-644	第 26 願（常修梵行）	
第 2 願（不更惡趣）	645	第 27 願（天界致敬）	
第 3 願（悉皆金色）		第 28 願（諸根具足）	
第 4 願（人天無異）		第 29 願（得聖喜樂）	
第 5 願（悉知宿命）	647	第 30 願（積集善根）	
第 6 願（天眼見仏）	647	第 31 願（着新衣服）	660
第 7 願（天耳聞法）	647	第 32 願（善分別定）	
第 8 願（具他心智）	647	第 33 願（隨欲莊嚴）	
第 9 願（善具神足）	647	第 34 願（住定見仏）	661-662
第 10 願（無我我所）	648-649	第 35 願（如他化天）	
第 11 願（得不退転）		第 36 願（無山土海）	
第 12 願（悉皆化生）	651	第 37 願（無惱障礙）	663
第 13 願（無有女人）		第 38 願（無苦難声）	663
第 14 願（衆寿無量）	652-653	第 39 願（樹下成道）	667
第 15 願（無不善名）	654	第 40 願（光明無量）	668
第 16 願（無臭香滿）	655	第 41 願（寿命無量）	668
第 17 願（三十二相）	656	第 42 願（菩薩無數）	669
第 18 願（一生補処）		第 43 願（諸仏称揚）	670
第 19 願（供養諸仏）	658	第 44 願（聞名往生）	671
第 20 願（皆説仏藏）	658	第 45 願（臨終現前）	672（676）
第 21 願（那羅延力）		第 46 願（隨意聞法）	
第 22 願（不尽知莊嚴）		第 47 願（聞名得忍）	673-674
第 23 願（逮無礙弁）	659	第 48 願（滅後得忍）	675（677）
第 24 願（菩薩身量）		第 49 願（聞名天女）	678
第 25 願（淨光現土）		第 50 願（滅後転女）	680-681

以上の表から確認されることは、MJM. の編纂者が、KarPun. の願数・願名に制約されることなく、内容を一部省略したり、移動・結合させたり、原本にはない内容を新たに増広したりするなどの再編作業を施している点である。たとえば、MJM. 10, 646 偈では、四梵住（慈・悲・喜・捨）を修する願文が追加されている。

Karuṇāpundarīka と *Mahajjātakamālā* における 阿弥陀仏本願

—増広部を中心に—

清水俊史

はじめに

インドにおいて生まれた阿弥陀仏や浄土思想は、その後、アジア各地へと伝播してゆき、大乘仏教国であるわが国においては現代でも多くの信仰を集めている。そのなかでチベット・中国・日本における浄土思想の歴史的・教理的展開については、多くの資料が残されており、大いに研究が進んでいる。しかし一方で、インド圏におけるその実態については、資料が極めて限定的であり、さらに近年においてはインド圏における「浄土教仏教」の存在そのものが疑問視されているなど、どのようにインド圏において浄土思想が誕生し展開していったのか、その子細を辿ることが極めて困難であるとされている¹⁾。

このような研究情勢を受けて本稿は、*Mahajjātakamālā* (MJM.) を検討することで、阿弥陀仏本願の展開・伝播の諸相を探る上での一視点を与えることを目的としている。MJM. は、〈悲華經〉(*Karuṇāpundarīka*, KarPun.) をサンスクリット詩文に再編集したものであり、11世紀以降に編纂されたネパール中世アヴァダーナマラー集成の一つである。したがって10世紀末に漢訳された『莊嚴經』より後の編纂であるため、MJM. は、阿弥陀仏本願が説かれる聖典のうちおそらく最後期に属するものである。特に本稿では、KarPun. からMJM. に詩的改変された際に、増広された箇所を検討する。

1. 本願の増減

既に述べたように、MJM. は、KarPun. を詩的再編した聖典である。ここでMJM. と KarPun. に説かれる阿弥陀仏本願の対応を表に示せば次のようになる(〈悲華經〉の願数・願名については、ここでは宇治谷祐顕[1969]に従う)。

べられている。

- 10) [Y.S.1-19] の引用である。[Y.S.1-18] において、「手段を縁として三昧にいたる者」と「存在を縁として三昧を得る者」が区別され、後者の例として[Y.S.1-19] が述べられており、前者が即ちヨーガ階梯を行ずる者である。

Y.S. では大きく 3 種類の三昧成就法が説かれている。それらをまとめるとおおよそ次のようになる。

三昧成就法	三昧の名称	ヨーガ・スートラ	備考
叡智と離欲	無種子（無想）三昧	第一章	サーンクヤ哲学の識別知に基づく
自在神への祈念	無種子（無想）三昧	第一章	バクティ・ヨーガ的方法
八階梯	有種子（有想）三昧	第二章	禁戒・内制・坐法・調息・制感・凝念・静慮、三昧

(主な参考文献)

Rukmani,T.S., Yoga-sūtrabhāṣyavivarāṇa Vol.1, Munshriram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd, 2001

Leggetto, Trevor, śaṅkara on the yoga-sūtra-s (vol.2), London, 1983

〈p.238 l.16〉

それさえも、無種子にとっては外的階梯。有種子ヨーガの内的階梯であるそれさえも、無種子ヨーガにとっては外的階梯である。なぜならば、それが無い時に、あるからである。それら有種子の内的階梯である三つの達成手段がなくても、プルシャとサットヴァなどの違いを見極めることによる無種子ヨーガがあるので、(それらは) 外的階梯なのである。

完全な叡知が生じることによって、正に行為を生み出す心的作用の影響を受けなくなった人々には、最高の離欲が観念の働きの終わりであることを看破することによって、無種子三昧が生じるのである。彼らは、凝念などについての見識はないからである。

例えば、次のように説かれた。「三昧に入った心を持つ人のヨーガが説かれた。移ろい動く心を持つ人が、どのようにヨーガと関係できるのかといって、以下のことが説き起こされる。」⁹⁾、同様に「身体への執着を離れた者やプラクリティに帰滅したもののたちにとっては、その存在が縁となる」¹⁰⁾と説かれた。[Viv.3-8]

- 1) 凝念・静慮・三昧に関する解説は、他の註あるいは、複註の間でかなりの差異がみられるが、字数の都合上、それらに関する言及は他の機会に譲る。
- 2) 第二章の後半で述べられた、禁戒・内制・坐法・止息・制感の五階梯。
- 3) [Y.Bh.1-1] 参照。
- 4) サークヤ学派が説く、ダルマ・時間的位相・様態という三種の転変であり、粘土を例にとると、「粘土というダルマが、過去でも未来でもない現在において、団子ではない壺へと様態が転変しつつ存在する」というような考え方である。そして、それらダルマ・時間的位相・様態に対して順を追って総制がなされるべきであるということである。[Viv.3-16] 参照。
- 5) 「地元素」に関するものを例にとると、「粗大なもの」とは、私たちの感覚器官で認識できるものである。「本性」とは、「水」であれば「流れること」、「火」であれば「熱いこと」などである。「微細なもの」とは、感覚器官ではとらえられないが実在するもので、生理現象や感覚器官などである。「必然関係」とは、サットヴァ・ラジャス・タマスの三つのグナの組み合わせのことである。「目的を有する性質」とは、三つのグナからなるすべてのものは、プルシャの解脱のために存在するということである。それらに対して順に総制を行うのである。[Viv.3-44] 参照。
- 6) [Y.S.1-19] 参照。
- 7) Y.S. 第1章で説かれる成就法に基づくヨーガを指している。
- 8) [Viv.2-29] 参照。
- 9) 無種子ヨーガを説き終わり、有種子ヨーガが説き始められる第二章冒頭 [Bh.2-1] で述

べられている。ヨーガはヨーガによって知られるべきである。つまり、先の総制を得たヨーガによって次のヨーガの対象が知られるのである。そして、そのヨーガは総制であり、先の総制を得ることによってのみヨーガより生ずる、つまり、分かれ出るのである。

例えば、生まれながらに盲目の人が階段を上ろうとする場合に、一段目で得た足の感覚によって次の階段を捉えるように、ヨーガはヨーガより生じるのである。従って同様に、以上のことを知っている心静かなヨーガ行者は、ヨーガによって正しくあり、ヨーガを、つまり、ヨーガの超自然的な果報を長く愉しむのである。[Viv.3-6]

〈p.237 l.7〉

三つは、前のものとは違い内的階梯。[Y.S.3-7]

〈p.237 l.26〉

三つは、前のものとは違い内的階梯。凝念、静慮、三昧という三つは、禁戒を始めとする前の五つの達成手段とは違い、有想ヨーガの内的階梯である。ここでは、前の達成手段が習得されていない場合でも、内的階梯を得るための努力が、三つにおいてなされねばならないというのと同じ意味である。

〈p.238 l.9〉

なぜならば、禁戒などの五つの達成手段が行われなくとも、他に生ずることを離れたプラクリティの発動によっても、身体への執着を離れた者やプラクリティに帰滅した者⁶⁾と同様に、凝念などの三つを完成することによって、ヨーガが得られるからである。しかし、凝念などの三つなくしては、ヨーガは決してあり得ない。凝念などはその働きにおいて、内的に一致することを本質しているからである。ヨーガとは、心が完成していることであるからである。

しかし、叡知と離欲を習得した場合⁷⁾、それ以外の凝念などに依拠する必要はない。マンキやピンガラらを始めとする者たちが、正に離欲によってすべてを成就したことが伝えられている。また、次のようにもいわれている。「確固たる坐法に関する規定云々。」⁸⁾と。先に二つの韻文が示された。[Viv.3-7]

〈p.238 l.2〉

それさえも、無種子にとっては外的階梯。[Y.S.3-8]

制がなされるべきである。次である本性を飛び越えて、微細なものなどの段階に心を留めることはできないのである。なぜならば、**低い段階を習得していないものが、次の段階を飛び越えて、高次の段階、つまりより高い段階に対して総制を得ることはないからである。**

また、もしも次の段階を習得せずに、高次の段階に対して総制を行おうとしても、そのような総制は決して得られない。従って、順を得ないことは決してあってはならないのである。また、**それを得ずに、つまり、総制ができていないのに、どうしてそこに、つまり、高次の段階である総制の対象において、叡知の光があろうか。(いや、ない。)**原因がないからである。つまり、油がしみ込んだものと、火との接触なくしては、灯はともらないからである。

高次の段階を習得したものにとって、つまり、より高次であるアートマンなどの段階を習得したヨーガ行者にとって、他人の心を知るなどの低次の段階に対して総制を行うことは適当ではない。なぜならば、**それらは、つまりアートマンなどの高次のものは、より低次な他人の心を知ることなどとは、異なるものとして理解されねばならないからである。**他人の心を知ることなどによって乱れが起こり、しっかりと区別して認識されなくなるからである。正にそのような場合、つまり、高次の段階を習得した総制が、他人の心を対象にしてしまうと、ヨーガ行者の心でさえも乱れた心の様相を呈してしまうので、適当ではない。その場合は、アートマンなどの対象が、異なったものとして、間違っ理解されてしまうからである。

〈p.237 l.12〉

次のようにも解釈できる。**対象が、つまり、他人の心を知ることなどが、異なるものとして理解されるからである。**つまり、アートマンなどの高次の段階を習得することによってこそ、低次の他人の心を知ることなどの段階という対象が理解されるからである。この立場では、低次の段階に対する総制は不要であると言われるかもしれないが、そうではなく、「適当でない」のである。「適当でない」ということは、正しくないという意味である。

この段階の次の段階がこれである。つまり、次にこれが習得されるべきであるということが、どのように知られるのかと言えば、その場合、**ヨーガこそが道しるべである。**先の段階において総制を得たヨーガが、である。それによってのみ、次のものが得られるのである。どのようにかといえば、次のように述

かることを目的として、その三つに対するこの聖典における名称が**総制**なのである。

また、次のようにも述べられる。「三つの転変⁴⁾に対する総制によって、未来と過去を知る [Y.S.3-16]」、あるいは、「粗大なもの、本性、微細なもの、必然関係、目的を有する性質に対する⁵⁾総制によって、元素を支配する [Y.S.3-44]」と。[Viv.3-4]

〈p.235 l.8〉

それを習得すると、**叡知の光**。[Y.S.3-5]

〈p.235 l.23〉

それを習得すると、叡知の光。その総制の習得に基づいて、つまり、確立した状態にすることに基づいて、求められた対象を照らすことができる、つまり、光の輝きのような三味の叡知の光が生じるのである。総制が確立するにつれて、三味の叡知も確立してゆく。遠くにあり、隠されているものなどを照らしだすことができるその三味の叡知の光によって、ヨーガ行者は望みのものを手に取るように見るのできるのである。[Viv.3-5]

〈p.235 l.13〉

それは、**順を追って、行われる**。[Y.S.3-6]

〈p.235 l.28〉

それは、順を追って、行われる。その総制は、順を追って、つまり、内外にある静慮の対象物である、先に述べられた三転変などごとに行われる。つまり、総制がなされるのである。

〈p.236 l.7〉

その段階の習得を明らかにした上で、その成果を目指して、**その総制は習得された段階の**、つまり、ある段階において、総制を行じたヨーガ行者が、総制を達成した場合、その習得された段階の**次の段階に**、つまり前段階の次の段階に、総制がなされるべきである。

詳しく説明すると、「地」元素などに関する、粗大なもの、本性、微細なもの、必然関係、目的を有する性質という段階は、順に習得されるべきであり、粗大なものの段階に総制をなして、それを習得した後にのみ、次の本性に対して総

[Y.S.3-3]

〈p.234 l.122〉

正にそれのうち、対象のみが浮かび上がり、本性がないかのごときものが三昧。正にその静慮のうち、同じものに対する観念の流れがあり、それ自身の一筋の観念の連続性を捨て去って、結び付けられるべきものの様相が浮かび上がり、つまり、結び付けられるべきものの様相そのもののように輝いており、観念をその本質とするものが、つまり、認識を本質とする自らが、本性を欠いているかのごときもの。例えば、近くに置かれたもののように輝く水晶は、その本性を欠いているかのごときと同様である。心が結び付けられるべきものの本性に入り込むことによって、つまりそれを理由として、そのように（つまり本性を欠いているかのように）なった時、正にその静慮こそが、三昧であると説明された。

問う。ヨーガとは三昧であり、（それは）階梯を有すると先に説かれた³⁾。しかしながらここでは、ヨーガの階梯（の一つ）が三昧であると説明された。それでは、「階梯を有すること」と、「階梯（の一つ）であること」の違いは何か。

答える。「ヨーガは三昧である（つまり、階梯を有する）」という場合は、心が特殊な状態にあることを述べようとしており、一方ここでは、連続した観念が、結び付けられるべきものの本質に入り込み、結び付けられるべきもののものであるということが、階梯（の一つ）であるということである。以上が違いである。[Viv.3-3]

〈p.235 l.2〉

三つが一か所にあるのが総制。[Y.S.3-4]

〈p.235 l.15〉

そして、既に説明された凝念、静慮、三昧の三つが一か所にある、つまり、一つの場所で完成されたものが総制であると述べられた。詳しく言うと、同じものを対象とする三つの達成手段が総制であると述べられたのである。そのように順々に達成されたその三つに対する経典上のつまり、経典で用いられる名称が、つまり知りたいと思う対象が明確にわかるために、あるいは、知りたいことがわかるために、「総制」と聞けばどこでも、その三つのことであると分

心がある場所に結びつけることが凝念。ある場所に固定することが、場所に結びつけることである。何をかといえ、心をである。

そして、(註釈者ヴァーサは)自らすべてを説明している。臍の輪に、つまり、臍という場所は輪のようであり、そこにおいては、すべての部分が輪のようになっているので、臍の輪なのである。蓮華の形をした心臓に。額の光に、つまり、額の脈管の孔のことであり、(そこは)光を放つから、(額の)光と説明されたのである。鼻先、舌先などの場所、あるいは、外界の諸事物に、つまり、月や太陽などに心をつなぐものである。

各々の場所に、心がつくことなく働くことが凝念であると述べられている。働くことのみによってとは、その場所に対する観念のみによって散乱することのない状態になるという意味である。[Viv.3-1]

〈p.234 l.2〉

そこに、観念が一筋に伸びていく状態が静慮。[Y.S.3-2]

〈p.234 l.12〉

そこに、観念が一筋に伸びていく状態が静慮。その場所に、つまり、臍の輪など凝念を行った場所に、心がつき付けられるべきものを対象とする、つまり、心がつき付けられるべき場所をその対象とする観念の一定の流れがあり、つまり、同じものに対する観念の流れ即ち、一定の様相を示した観念の連続があり、他の観念、つまり、別種のものによって影響を受けていない、つまり混じり合っていないものが、静慮である。

ところで、凝念は、正に結び付けられるべき対象に定着した心が、それを対象から引き離そうとする別の観念の影響を受けている場合もある。例えば、太陽に対して凝念を行っている者にとって、そこにある丸い強烈な光そのものなどに対する観念があっても、凝念ではある。その場所に働いているのみであるので、心は動いているからである。しかし、静慮はそうではない。なぜならば、区別された別種の他の観念の影響を受けていない一筋の観念の流れこそが静慮であるからである。[Viv.3-2]

〈p.234 l.17〉

正にそのうち、対象のみが浮かび上がり、本性がないかのごときものが三昧。

Yoga-sūtra Bhāṣya Vivaraṇa 試訳 (第3章 1～8)

近 藤 辰 巳

*使用テキスト：Patañjali-Yogasūtra-Bhāṣya-Vivaraṇa, Madras Government Oriental Series Vol.94, 1952

*本稿中、下線を付した太字は Yoga-sūtra (以下、Y.S.) 本文、太字は Vivaraṇa (以下 Viv.) が引用した Vyāsa の Bhāṣya (以下、Bh.) を表す。(尚、テキストには、Bh. 本文も付されているが、今回は Y.S. と Viv. を訳出した。Bh. については、Viv. による引用部分を参照されたい。)

〈p.233 l.1= テキスト 233 ページの 1 行目を示す〉

パタンジャリ作ヨーガストトラに対する註釈の解明 (bhāṣya-vivaraṇa)

『第三章 自在品』

〈p.233 l.16〉

心のある場所に結びつけることが凝念¹⁾。[Y.S.3-1]

〈p.233 l.12〉

有想 (sāmprajñāta) ヨーガにとっての五つの外的階梯としての達成手段²⁾が述べられた。これより、それにとっての内的階梯である、凝念・静慮・三昧という三つの達成手段が正に説明される。外的階梯と内的階梯は全く違うので、外的階梯としての達成手段の解説することのみで一つの章が完結した。また、(内的な) 三つの達成手段は連続して為さるべきであるので、(外的なものとは) 別に説かれたのである。外的階梯としての達成手段の説明に続いて内的階梯としての達成手段が解説されているので、(第2章と第3章という) 二つの章の関係は明らかである。そして、この章では主に超自然力が説かれるので、別の章として始められたのである。以上のように、(別けて) 説かれた理由が述べられた。

凝念が述べられる。つまり、制感の後に、次の階梯である凝念が説明される。

集版に従う。

- 8) 荒牧典俊 [1988: p. 79] は、ジャイナ古経において様々な対象存在を所有することを意味していた語である upadhi が、ここでは「とくに個体存在を所有すること」を意味すると述べる。
- 9) 最古層の資料では、「争闘」(Sn. 862-877) という経典に nidāna が多く用いられ、争闘をテーマにして因果関係が説かれている。
- 10) Cf. Sn. 805, 809, 1056
- 11) Sn. 728
- 12) SN. 1, 2-2
- 13) MN. 116 (Vol. III p. 70) の韻文資料には、upadhi が苦の根本 (dukkhamūla) として扱われている。
- 14) MN. 64 (Vol. I p. 435) では、upadhi を離れることが欲界と色界との区別に用いられる。

Sn.	<i>Suttanipāta</i> . PTS
SN-a.	<i>Samyuttanikāya-Atthakathā</i> (<i>Sāratthappakāsinī</i>). PTS
Thī.	<i>Therīgāthā</i> . PTS
Ud.	<i>Udāna</i> . PTS
Vin.	<i>Vinaya</i> . PTS

- Bhattacharya [1968] Kamaleswar, Bhattacharya. “Upadhi-, Upādi- et Upādāna- dans le Canon bouddhique pāli” *Mélanges d'Indianisme (à la mémoire de Louis Renou)*. Paris. 1968. pp. 81-95
- 荒牧典俊 [1988] 荒牧典俊, 「ゴータマ・ブッダの根本思想」『岩波講座東洋思想第八巻インド仏教1』岩波書店, 1988. pp. 61-98
- バッタチャルヤ [1985] K. バッタチャルヤ, 「パーリ仏教正典における upadhi, upādi, upādāna」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』, 24. 1985. pp. 22-37
- 服部弘瑞 [2011] 服部弘瑞, 『原始仏教に於ける涅槃の研究』山喜房佛書林, 2011
- 宮本正尊 [1975] 宮本正尊, 「縁起説の一考察 —upadhi—をめぐって」『印度学仏教学研究』23-2. 1975. pp. 723-727

〔註〕

- 1) 荒牧典俊 [1988]
- 2) upadhi に関する先行研究は、Bhattacharya [1968] (和訳: バッタチャルヤ [1985])、宮本正尊 [1975] などが挙げられる。
- 3) upadhi の諸訳については、服部弘瑞 [2011: pp. 377-386] が詳しい。
- 4) 宮本正尊 [1975]
- 5) SN-a. 1, 2-2 (Vol. I pp. 31-32) では、upadhi に kāmā-upadhi, khandha-upadhi, kilesa-upadhi, abhisāṅkhāra-upadhi の四種類があること、そしてここでの upadhi は kāmā-upadhi を意味することを述べている。
- 6) SN. 22, 43 SN. 35, 13
- 7) PTS は、na upadhi hi paṭicca dukkhaṃ idaṃ sambhoti であり意味を把握しづらい。また、平行句を参考にしてもこのように訂正するべきである。したがって、ビルマ第六結

It. 27 (p. 21. 4-7) :

Yo ca mettam bhāṇayati appamāṇam patissato,

Tanu saṃyojanā honti passato upadhikkhayaṃ.

自覚した者は、無量の慈しみを修習する。

彼は所有の滅尽を見ているにもかかわらず、少しの束縛がある。

この資料では、所有の滅尽を見ているにもかかわらず、まだ束縛が残っている様子が説かれている。

3. 結論

韻文資料を通して upadhi の用例を概観し、苦との関係について考察した。以下に結論を述べる。

(1) upadhi は upa-√ dhā からなる名詞であり、「近くに置く」という意味から「所有物」と「所有」という二種類の訳語を想定するべきである。

(2) 最古層に説かれる苦の原因は、ある対象物を我がものとしたり、執着したりすることを挙げており、苦の原因としての upadhi も所有を意味していると考えべきである。

(3) 古層では、「苦←所有 (upadhi)」という関係が最古層と同じように、苦の生起のみについて説かれている。また、「所有物 (upadhi) →憂い、所有物の滅→憂いの滅」という upadhi と苦からなる二支の縁起説と呼べるものも存在する。

(4) 以上のことから、「苦の原因は所有 (upadhi) である」という最古層で説かれる縁起関係を起点とし、ある段階で upadhi の原因として渴愛 (tanhā) を設定するに至り、三支縁起説が成立したと考えられる。この具体的な成立過程は今後の課題とする。

【略号と先行研究】

It.	<i>Itivuttaka</i> . PTS
MN.	<i>Majjhima-Nikāya</i> . PTS
SN.	<i>Saṃyutta-Nikāya</i> . PTS

この資料は、苦の原因として所有 (upadhi) を立てており、原因を表す単語である nidāna を用いている⁹⁾。upadhi の意味として、二つを考慮しなければならないことは既に述べたが、この場合、最古層で説かれる苦の原因のほとんどが、ある対象物を我がものとしたり、執着することと考えられている¹⁰⁾ことから、この用例での upadhi は所有を表していると思なすべきである。以上のことから、各支縁起説成立以前に既に「苦←所有 (upadhi)」という関係があったことが推察される。

2.2. 古層における upadhi と苦

古層においても、最古層の資料で検討した Sn. 1050 の「苦←所有 (upadhi)」を表す資料は引き続き現れる¹¹⁾が、最古層と同じように「苦の滅←所有の滅」を表すことはない。また、先述した Ud. 3, 10 の用例でも、「所有 (upadhi) →苦」が paṭicca と共に説かれるが、苦の滅に関しては upadhi を用いない。その一方で、世俗的な所有物を意味する upadhi の用例ではあるが、先に挙げたように、「諸々の所有物 (upadhi) によって人には憂いがある。実に所有物を離れた者は憂えない。」¹²⁾という二支の縁起説と呼べるものも見られる。

それでは、なぜ「苦←upadhi」¹³⁾が積極的に説かれ、「苦の滅←upadhi の滅」はあまり説かれられないのか。それは、韻文資料に nidāna や paṭicca を用いて、「苦←upadhi」の関係が明確に説かれているように、upadhi の意味が所有物でも、所有でも、upadhi によって苦があるということは把握しやすいが、upadhi の滅が必ずしも苦の滅を表さない場合があることによると推測できる。つまり、upadhi が所有物を表す場合、牛や子や金、銀などを指すが、それによって苦が生じるということは明白である。しかし、そのような世俗的な所有物を滅減することが苦の滅に直結するとは言い難い。実際、MN. 26 の用例でもブッダが出家する前、upadhi としてまとめられる様々な所有物を求めているが、それに対して災いを見て出家するという内容であり、upadhi の有無が苦の有無を指しているのではなく、在家と出家の相違を表しているだけである。そこで、upadhi の滅が苦の滅を意味しない用例¹⁴⁾を以下に示す。

この資料は upadhi と upādāna が類似していることを表しており、所有物と訳すよりも、所有と訳すべきである。

次に、upadhi を滅した状態が覺りを表しており、所有と訳す方がよりふさわしいと思われる用例があり、以下に示す。

- kāyena amataṃ dhātuṃ phassayitvā nirūpadhiṃ (身体を伴って所有を離れた不死の世界に達して) (It. 51, 73)
- vip̐pamuttaṃ nirupadhiṃ (解脱し、所有を離れた) (Thī. 320, 334)
- vimutto upadhikkhaye (所有の滅尽において、解脱した者) (Sn. 992 It. 112)
- sītibhūtaṃ nirūpadhiṃ (清涼となり、所有を離れた) (Sn. 642)

2. 苦の原因としての upadhi

ここまで、upadhi の用例を概観したが、三支縁起説では苦の原因として upadhi を設定する。本節では、韻文資料において upadhi と苦がどのように関わっているかを見ることで、三支縁起説の成立過程の一端を窺う。その際、韻文資料の中でも最古と言われる *Suttanipāta* の第四章 *Aṭṭhakavagga*、第五章 *Pārāyanavagga* を最古層とし、その他の韻文資料を古層とし、その展開を考慮にいれながら、upadhi と苦の関係を論じていきたい。

2.1. 最古層における upadhi と苦

まず、最古層における upadhi と苦の関係をしてみる。

Sn. 1050

“dukkhassa ve maṃ pabhavaṃ apucchasi, Mettagū ti Bhagavā
taṃ te pavakkhāmi yathā pajānaṃ
upadhīnidānā pabhavanti dukkhā, ye keci lokasmiṃ anekarūpā
メッタグーよと世尊は〔言った。〕あなたは私に苦の生起を問うた。
私は知っている通りに、それをあなたに話すだろう。

世間におけるいかなる多くの苦も、それは所有 (upadhi)⁸⁾を因として生じる。

rūpe ca sadde ca atho rase ca kāmīthiyo cābhivadanti yaññā
etaṃ malan ti upadhīsu ñatvā, tasmā na yīṭṭhe na hute arañjin
諸々の祭祀は、諸々の物質、諸々の声、諸々の味、欲望の対象や女に関し
て言う。

諸々の所有物 (upadhi) に対してこれは垢であると知って、それ故、私
は供犠や供養に染まらなかった。

ここから、祭祀は所有物である欲望の対象に焦点を当てていることが分かる。
さらに、upadhi が身体の意味に近い資料を示す。

It. 77 (p. 69. 10-13) :

Kāyañca bhindantaṃ ñatvā viññāṇaṃ ca virāgaṇaṃ
upadhīsu bhayaṃ disvā jātīmaraṇaṃ-ajjhagā
肉体が壊れること、識が衰えることを知って、
諸々の所有物 (upadhi) に対して恐れを見て、生死を理解した。

この資料における upadhi は ab 句から考えて、肉体や識を伴う身体を所有
物と見ている。また、この偈に対する散文箇所「一切の所有物 (upadhi)
は無常であり、苦であり、変化する性質を有している」と述べられており、こ
の表現は一般的に五蘊や六処に対して用いられている⁶⁾ことから、散文箇所に
おける upadhi は五蘊や六処の構成要素を表していると考えられる。

1.2. 「所有」を意味する upadhi

次に、所有を意味する upadhi の用例を見る。

Ud. 3, 10 (p. 33. 11-12) :

Upadhiñ hi paṭicca dukkham idaṃ sambhoti⁷⁾
Sabbūpādānakkhayaṃ natthi dukkhassa sambhavo
所有 (upadhi) によってこの苦が生じる。
一切の執着 (upādāna) の滅尽により、苦の生起はない。

SN. 1, 2-2 (Vol. I p. 6. 9-11) :

Socati puttehi puttimā gomiko gohi tath-eva socati
upadhīhi narassa socanā na hi socati yo nirupadhīti.

子を持つ者は子達によって憂える。同様に牛飼いは牛達によって憂える。
諸々の所有物 (upadhi)⁵⁾によって人には憂いがある。実に所有物を離れた者は憂えない。

この資料では、upadhi が所有物を表している。先述したように、upadhi は「近くに置く」という意味であり、「置く」主体が変われば、その所有物の内容もそれに準じて変わってくると考えられる。この場合、子を持つ者にとっては子であり、牛飼いににとっては牛である。

SN. 4, 2-10 (Vol. I p. 117. 1-6) :

pabbatassa suvaṇṇassa jātārūpassa kevalo
dvittā va nālam ekassa iti vidvā samañcare.

美しく、黄金であり、完全なる山があるとしよう。

その二、三倍でも、一人の者に十分ではないと知って、正しく遊行するべきである。

yo dukkham addakkhi yato nidānaṃ kāmesu so jantu kathaṃ nameyya
upadhiṃ viditvā saṅgo ti loke tasseva jantu vinayāya sikkhe ti

苦、その因を見た彼は、欲望の対象のうちでどうして屈するだろうか。

世間における所有物を知って執着があると、人はそれを取り去るために学ぶべきである。

この資料に説かれる upadhi も文脈上、黄金の山を指し、世俗的な所有物を表していると言えよう。次の資料は、ブッダがバラモンに火による供犠 (aggihutta) を捨てた理由を質問した時の返答に相当する部分である。

Vin. 1, 22 (Vol. I p. 36. 18-21) :

初期經典における upadhi

唐 井 隆 徳

0. 問題の所在

初期經典に説かれる各支縁起説の中には、upadhi を介在した三支縁起説（渴愛（tanhā）→ upadhi → 苦）という特異な縁起説が見られ、各支縁起説成立の契機となった可能性も示唆されているため¹⁾、縁起説の展開を研究する際、その支分である upadhi の意味を把握しておくことが肝要である。しかし、初期經典における upadhi という用語²⁾は、訳者によって様々な訳が与えられており³⁾、具体的に何を表している用語なのか、明確ではない。本稿では、upadhi の比較的古い用例を確認するため、初期經典の中でも韻文資料を中心とし、upadhi が表す意味を可能な限り明確にし、三支縁起説の成立過程の一端を窺うことが目的である。

1. upadhi の用例

先行研究⁴⁾を参考にすれば、upadhi には大別して、二つの意味が与えられている。一つは、upadhi が所有物を意味するもの、もう一つは upadhi が執着を意味するものである。upadhi は upa-√ dhā からなる名詞であり、接頭辞と語根の意味を考慮して訳せば、「近くに置く」という意味である。このことから「近くに置くもの」が「所有物」、「近くに置く作用」が所有する作用を表しており、実際に対象物を所有するという意味もあれば、所有しようとする所有欲を意味しているとも考えられるが、ここでは便宜上、「所有」と訳すことにする。本節ではこの二つの視点から可能な限り訳し分け、初期經典における upadhi の用例を見ていく。

1.1. 「所有物」を意味する upadhi

まず、所有物を意味する upadhi の用例を見る。