平成二十四年度浄土宗総合学術大会研究紀要

# 佛教論叢

第五十七号

浄土宗

# 目　次

基調講演　８００年大遠忌後の浄土宗の課題と展望……中野正明　1
シンポジウム　８００年大遠忌後の浄土宗の課題と展望……パネラー　長谷川匡俊　26
佐藤晴輝
清水秀浩
袖山榮輝
コーディネーター　藤本淨彦

**（研究発表―論文―）**

永観の『往生拾因』著述における立場　―弥勒信仰との関わりを中心に―……朝岡知宏　113
「蓮宗」の語義の変遷について　―『廬山蓮宗宝鑑』における「蓮宗」を中心に―……石上壽應　120
原子力発電問題について……今岡達雄　129
増上寺第三十六世顕誉祐天と常念仏……巌谷勝正　136
災害と宗教　―狩野川台風を事例に②―……魚尾和瑛　145
江戸時代津軽領内の特例的浄土宗寺院の系譜　―二河山万日堂白道院―……遠藤聡明　151
震災時の悲嘆ケア……大河内大博　157
法然上人の継承者たち　―嵯峨念仏房の場合―……工藤和興　165

聖光の当時の仏教に対する主張―『浄土宗名目問答』『念仏三心要集』『念仏往生修行門』をめぐって―……郡嶋昭示　171
懺悔会について……西城宗隆　181
法然上人の念佛思想における身体性と情緒性……齋藤蒙光　189
災害時における颯田本真尼の対応について……坂上雅翁　197
江戸期における災害物故者への念仏回向について　―明暦大火と貞存の思想―……東海林良昌　206
『三十四箇事書』所説の無作の三身　―法然教学に影響を与えた可能性について―……曽根宣雄　214
近世における往生伝について　―『緇白往生伝』を手がかりとして―……永田真隆　221
『伝通記』における実践行　―諸行往生説をめぐって―……沼倉雄人　230
法然上人における中陰について……林田康順　239
法然上人の「樵・草刈・菜摘・水汲」の御法語について……宮澤正順　248
『釋淨土群疑論』における抑揚的証明　その2……村上真瑞　255
会津地方の藤田派の動静について……渡部伸一　262

**（研究発表―研究ノート―）**

「仏教福祉」述語整理上の問題点④
　―上田千秋氏による「仏教社会事業」論の学問的性質追求と仏教学者の諸説への批判―……上田千年　270
祭文の研究　―祭文の芸能化―……加藤善也　274
東日本大震災における全浄青の活動　―未来を見つめ　今を生きる―……小林善道　281
法然浄土教と現代社会……佐藤　健　288
東日本大震災の葬送……樋口伸生　292

念仏の絆源智上人について……横井照典 299
**（研究発表―エッセイ―）**
慈悲は如何に示されるか……石田一裕 303
青年授戒……勝部正雄 310
彙報……315
大会記念集合写真……319
編集後記……320
**（研究発表―論文―）**
Yoga-sūtra Bhāṣya Vivaraṇa 試訳（2章35～2章47）……近藤辰巳 *1*
世自在王仏の選択をめぐって……齊藤舜健 *10*
七百頌般若梵語写本の文字……佐藤堅正 *19*
部派仏教における飲酒学処の教理的理解　―聖者は酒を飲むか―……清水俊史 *25*
**（研究発表―研究ノート―）**
ポルトガル語『浄土宗日常勤行式』……田中芳道 *34*

# 基調講演

## ８００年大遠忌後の浄土宗の課題と展望

中野正明

**司会**　それでは、定刻の時間となっておりますので、基調講演を始めさせていただきたいと存じます。

基調講演を本日いただきます、中野正明、京都華頂大学学長の略歴を簡単にご紹介させていただきたいと思います。

中野正明学長は、１９５４年、福井県に生まれられまして、１９７７年、大正大学史学科日本史学をご卒業されまして、同大学大学院を１９８２年、博士課程を修了されまして、それ以降、華頂短期大学にご奉職なさっておられます。２００１年には、大正大学にて文学博士を取得されております。

２００２年より華頂短期大学学長、そして、２０１１年より京都華頂大学学長にございまして、現在に至っておられます。

現在は、福井教区武生南組真福寺の住職、学校法人仏教教育学園副理事長、浄土宗教学院理事、仏教史学会評議員等々、各種役員を兼任されております。

主要な研究としましては、「岐阜本誓寺文書」、「京都永観堂禅林寺文書」、「法然遺文の基礎的研究」、「説法色葉集」、「増補改訂法然遺文の基礎的研究」等、各種多数の論文、著書をお書きになられております。

それでは、中野先生、よろしくお願い申し上げます。

**中野**　失礼いたします。それでは、十遍のお念仏をお願いいたします。

（同称十念）

それでは、ただいまから、役目柄、「８００年大遠忌後の浄土宗の課題と展望」というテーマとなりました趣旨や経過などについてもあわせまして、私に与えられた課題ということで、１時間半ばかりお時間を頂戴いたしたいと思います。

このテーマを、４団体代表者会議でお決めいただきました際の印象といたしましては、今、総長様がおっしゃったように、浄土宗宗務総長様、あるいは、教学局長様が適任ではないでしょうかと私も申し上げたぐらい、このテーマ自身が、非常に浄土宗全体の話となるわけですので、いかがなものかという具合に申し上げたところ、その会議の構成員の方から、研究者の立場というより、私自身、法然上人、あるいは、浄土宗寺院の歴史などについて幾らか勉強いたしております立場から、こういった総合的なテーマでお話しするのはなかなか難しいですと申し上げたところ、青少年教育の立場より提言してもらえないかというようなお話を頂戴いたしました。

私は、ただいま司会のほうから紹介ありましたように、立場上、本学のこの職をお預かりして、もう相当の年月に至っておりますし、また、たまたま現在、文部科学省の中央教育審議会大学分科会のほうに所属をいたしております関係もありまして、高等教育の中央情勢等にも幾らか関係をしているという立場から、青少年教育という立場で浄土宗の今後のことを語ってほしいというようなことでございました。そこで私は、先ほどご挨拶の中で少し申し述べましたように、本学は８００年大遠忌を記念いたしまして開学をさせていただいたわけでございますが、少しその経緯についても触れさせていただいて、少し本学の宣伝も交えながらお話ししてよろしいでしょうかと申し上げましたら、つまりそれは、現代家政学部という単学部単学科からなる大学でございますが、浄土宗の劈頭宣言の趣旨に非常に共通点を感ずるところがございます。

現代家政学部の設置の趣旨というのがございますが、非常に共通点があるという具合に感じましたものですから、学部の設置目的などもあわせながら、この浄土宗の課題と展望ということにアプローチさせていただくということでご容赦いただけませんかというようなお話をさせていただきまして、お引き受けをさせていただいた次第でございます。

本学は、実は明治44年（１９１１）総本山知恩院の大僧正、山下現有猊下の熱い思いによりまして、この知恩院の地に女子教育の大学を建てたいという思いであったわけでございますが、諸般の事情によりまして、華頂女学院という専修学校が開学されたわけでございます。

それ以来、戦後、昭和25年、短期大学令の発令とともに、昭和28年華頂短期大学という短期大学をいち早く設置いたしまして、その後、平成14年に旧浄土宗教育資団と旧華頂学園が合併を見るに至りまして、今日に至っているわけでありますが、学園名は改称されまして、現在、学校法人仏教教育学園という形で、仏教大学様と同一学園にある女子の大学といたしまして、ちょうどこの華頂女学院から１００周年に当たる法然上人８００年大遠忌を記念して、開学に踏み切ったわけでございます。

この地は、実は、昭和55年に、久原房之助という財閥の持っていた屋敷及び庭園を買い取りまして、用地としていたわけでございます。大学のほうは、余り宗内ではご存じない方が多うございますが、ほぼ９割以上、自己所有地として、この４大の設置に充てることになったわけでございまして、東山通りから知恩院立の京都華頂大学及び華頂短期大学のキャンパスが、まさに全体が知恩院の山内に位置づけられるような趣になったことは、関係者といたしまして、社会に誇りとするところかと思っております。そのようなこともついでながら少しお話しをさせていただきました。

ところで、現代家政学部という学部の設置の趣旨でございますが、これについては、皆様のお手元にレジュメ、資料をご用意いたしました中で、資料として添付いたしました図Ａ、図Ｂというものをごらんいただきながら、お話をお聞きいただければありがたいと思います。

きょうは午後から、浄土宗総合研究所長、藤本淨彦先生をコーディネーターとする、４先生によるシンポジウムがございますが、そのシンポジウムに向けた打ち合わせ会を通して、種々勉強させていただきました。そのご提言やご助言を十分に参考にさせていただきながら、浄土宗21世紀劈頭宣言の課題と、現代家政学部設置の趣旨の共通点をお話しできればと思っております。

学部の趣旨を説明させていただく前に、レジュメの最初、講演の概要というものを書かせていただきましたので、どんな話をこれからさせていただくかということをお読みい

ただければと思います。少し読ませていただきます。

浄土宗21世紀劈頭宣言の第2節「家庭にみ仏の光を」を論点に取り上げ、社会構造が激変する今日、浄土宗が次の半世紀を更に次の時代へと法灯を継承していくことができるためには、我が国の健全な社会の建設には新しい時代における家族・家庭の在り方について真摯に向き合う必要があることを深く認識し、人間個人としての尊厳を尊重することを始点として、家族・家庭を取り巻く地域、社会・環境等の生活構造、人間の乳幼児・児童期、成年期、高齢者期といったライフサイクルを軸として介在する諸問題を考察することにより、家族・家庭を「ゆるやかな個の統合」と定義したうえで、具体には核家族化を前提とした檀家制の見直し、国内開教の重要性、葬式・戒名（法名）の意義、信者に対する正確な宗義の解説、宗侶養成の方向等の検討を通して、「家の宗教」から「個の宗教」へと転換すること、併せて教師の資質の向上を図ることが急務であることを提唱し、そのことが結果的に普遍に「家庭にみ仏の光を」を実現していくことに繋がるとの考えを論じたいと思います。そのような講演の概要というものをまずは読ませていただきまして、これからの時間、このような趣旨に基づきまして、具体のお話を進めさせていただこうと思います。

ところで、先ほどの図Aをごらんいただきますと、普通、家政学といいますと、衣食住の実践科学というようになっているわけですね。人間の営みのうち、衣食住がほとんどでございますが、その実践科学と定義付けられてきたわけです。それを文部科学省にいろいろやりとりをする中で、これからの家政学というのは、新しい時代における社会構造の変化に対応するものでなければならない。その新しい時代の社会構造の変化というものは、本当に刻々と日々、大きく様変わりしていることに、私ども生活をする中で感ずるわけでございます。例えば、情報社会の進展というのは目ざましいものでありますし、あるいはまた流通社会とも言えると思います。遠隔地にある物産が、そう日にちを経ずに家庭に届くことがかなえられるようになりました。あるいは、都市の郊外にある大店舗型のお店に車で買い物に行きまして、生活品をそろえて1週間ぐらい家庭に蓄えるようなことも十分行われるようになりました。あるいは、いいのか悪いのかわかりませんが、小学生がコンビニに寄ってお昼のお弁当を買って学校に行くというようなことは、

大変多くなっております。また、ゲーム等に大変集中して、自室にこもる、そういう子供たちが多くなってきております。

これらは皆、社会構造の激変によるものだと思います。日に日に変わってきております。こういう中で、今までの家政という概念を持っていたのでは、本当に子育ての上で、あるいは、家庭教育の上でよろしいのか。そのことを正面から取り組みたいとしたのが、現代家政学部の趣旨でございます。しかも、人生は、乳幼児期、児童期、そして、労働に従事する中心の成年期、それから、高齢者期、こうある程度ライフサイクルがあるかと思いますが、それぞれのライフサイクルに合わせました、新しい時代における家族・家庭の課題というものがたくさんあるのではないかというように、学内で議論をしたわけでございまして、結果的にコースとして、乳幼児期、児童期を扱うコースを児童学コース、そして、成年期を扱うコースをライフデザインコース、そして、高齢者期を扱うコースを人間福祉学コースと、こんな具合に履修モデルコースとしたわけでございまして、いわゆる人生のライフサイクルそれぞれに関係する、新しい時代における家族・家庭の課題というものがあるはずだというように考えた次第でございます。

そういう中で、やはり最も大事になってくるのは、新しい家族・家庭のあり方として、何を中心に置くべきなのか、ここにやはり、私ども浄土宗宗祖法然上人の仏教精神を建学の精神とする京都華頂大学といたしましては、家族・家庭の中に共通する精神的支柱を持つことであるというように考えるわけです。共通する精神的支柱というのは、どういう形で育っていくのかということは、非常に大事な始点であろうと思います。

文部科学省とのやりとりの中で、そういうのは社会学じゃないでしょうか、あるいは、教育学じゃないでしょうかと言われ、設置の現地審査の際に随分なやりとりがありました。私が申し上げたのは、家政というのは、これからはやはり、男女共同参画社会、多文化共生社会を建設していく上に最も重要な概念である。そして、衣食住の実践科学にとどまっているのではなく、隣接する諸学問である社会学、あるいは、教育学と十分に連携をして、分野を拡充していくことが大切ではないかと論じた次第であります。

すなわち、社会学、先ほど申し上げたような社会の構造の変化というものをしっかりとらえなければならないし、

それから、教育、例えば、子供の教育、青少年の教育、その教育環境をどうするのか、家庭の教育をどうするのか、その教育と家族・家庭のあり方というのは切り離すことのできない問題であります。しかしながら、今までは、余り家政学の中で教育を論ずることはありませんでした。学校や幼稚園というものは、地域の中心的な、地域活動の中心という機能も果たしているわけでありますが、そういう地域の拠点が、家族・家庭とどのような関係であるべきなのか大切な問題です。

そのように考えますと、本当にたくさんのテーマが広がっていくわけであります。現代家政学という、現代という言葉を英訳においてコンテンポラリーと訳したわけですが、同時代、つまり、この時代あるいは未来の社会のあり方、未来の家族・家庭のあり方を論じようという考えとしたわけであります。図Bのほうが、それぞれのコースごとの人間、そして、家族・家庭、地域、社会・環境というように、4領域をそれぞれの切り口で持っていこうという考えでございます。

この設置の趣旨をお話ししているうちに、やはり劈頭宣言にあります「愚者の自覚」、愚者の自覚とはまさに、私どもの4領域でいえば、人間の尊厳、人間のまずは個人としての尊厳というものをしっかり自覚することからでありますし、家庭にみ仏の光、これは家族・家庭のほうでありますし、社会に慈しみをというのは、まさに地域、私たちの地域というのを、ミクロな地域を考えました。先ほど言ったような幼稚園や小学校などの学校の果たす地域の機能、こういったことを含めた、自治体の活動などを含めますと、皆やはり、これはミクロな地域における問題を家族・家庭との関係の中で考えるべきであります。そして社会・環境というのは、マクロな問題を設定したわけであります。したがって、劈頭宣言では、「世界に共生きを」というものと共通するのかと思います。このように、浄土宗21世紀劈頭宣言の精神を十分に参考にさせていただきながら、現代家政学部のこれからの新しい時代の家族・家庭のあり方というものを課題とさせていただいたわけでございます。

その精神ということを振り返ってみるに、本学は、単学の女子教育であり、そして、家族・家庭の精神的支柱の共有が重要となってまいりますと、まさにこういった課題との関係性の中で、このたびの与えられた大遠忌後の浄土宗の課題と展望というものへのアプローチとさせていただこ

うと考えるわけでございます。

次に、少しテーマを教育基本法の改定という問題に移りたいと思います。これはお手元の資料の2番目の資料でありますが、教育基本法の新旧対照表というのを載せております。平成19年12月に、教育基本法が改定されました。これは、学校関係者はしっかりと理解をしていかなければいけません。あるいは、学校関係者のみならず、国民皆が教育というものを共通のテーマとして、どういった点が改定されたのか、考えてみるべきだと思います。

最初の1枚目は、全体の中で改定のあった点が挙げられておりまして、実際の条文が2枚目の1ページから、裏面もあわせまして、10ページまであるわけでございます。注目すべきは、第二条、前文にも注目すべき言葉が挿入されております。前文においては、1ページの左側が改定された教育基本法、前文の下線が太線で引いてあります。「公共の精神を尊び、豊かな人間性と創造性を備えた人間の育成を期するとともに、伝統を継承し、新しい文化の創造を目指す教育を推進する。」というように、下線部分が挿入になったわけでありますが、この「公共の精神」、あるいは、「豊かな人間性と創造性」、あるいは、「伝統を継承し」というような文言が付加された意味も大きいと思います。

しかし、最も大きいのは、第二条でございまして、（教育の目標）とございます。従来は、（教育の方針）というような文言で短い文章でありました。この中に項を設けまして、一項から五項まで設けて、特にその中で、四項と五項で、「生命の尊重」、「伝統と文化の尊重」、「郷土への愛」などが規定されたわけであります。四項を読んでみますと、「生命を尊び、自然を大切にし、環境の保全に寄与する態度を養うこと。」また第五項では「伝統と文化を尊重し、それらをはぐくんできた我が国と郷土を愛するとともに、他国を尊重し、国際社会の平和と発展に寄与する態度を養うこと。」とあります。これらの文言が教育基本法の中に規定された意味は、大変に大きいと考えます。

続いて、第三条、これは生涯学習の理念ということでありますが、後に触れます、このたび中教審で答申がございました、生涯学び続けるという考え方は、実は、この生涯学習の理念というのが教育基本法に規定されたことに基づきます。

さらには、第十条、第十条は7ページでございますが、家庭教育というものが規定されました。ここは、きょうの

新しい時代における家族・家庭のあり方ということを論じる上で、非常に重要かと思います。

「第十条　父母その他の保護者は、子の教育について第一義的責任を有するものであって、生活のために必要な習慣を身に付けさせるとともに、自立心を育成し、心身の調和のとれた発達を図るよう努めるものとする。」

「2、国及び地方公共団体は、家庭教育の自主性を尊重しつつ、保護者に対する学習の機会及び情報の提供その他の家庭教育を支援するために必要な施策を講ずるよう努めなければならない。」

これは大変強い文言で書いてあります。父母の、保護者の子の教育に対する責任、義務を規定するとともに、国及び地方公共団体が努めなければならない事項についてまでも、このような表現をするようになったということは、今後、教育基本法は一番元ですので、これに基づいたいろいろな政策がすべて現在、取られております。

次に、幼児期の教育というものも、今までは特に定められておりませんでした。現在、人口減少、あるいはまた、共働き等によって子育ての環境というものに大きな変化が出てきておりますので、こういうことにしっかりとした支援策がなければ、少子化現象はとまりません。そういうこともあって、幼児期の教育ということには非常に重要なテーマとして、法律に規定されたわけですね。

「第十一条　幼児期の教育は、生涯にわたる人格形成の基礎を培う重要なものであることにかんがみ、国及び地方公共団体は、幼児の健やかな成長に資する良好な環境の整備その他適当な方法によって、その振興に努めなければならない。」とあります。

これらはいずれも、教育基本法の改定によりまして、新しい時代における家族・家庭のあり方を論ずる際に最も基盤としなければならない考え方であります。

すべて当たり前のように聞こえますが、これを教育基本法の中に規定したということは、やはり日本社会にとって、何を教育の上で大事と考えていくのかという基盤でありますので、その他の施行細則や、その他もろもろの教育関係の法的整備は、これに基づいてすべてなされてきておりますので、教育基本法が改定された意味というのは、実は非常に大きいわけなのであります。

実は、宗教教育についても、第十五条として定められていることは、宗教関係者でさえもよく認識されていません。

それから、中学校、高等学校、小学校の教師も、よく認識されていないと思います。それは、第十五条、8ページの左側ですね。「(宗教教育) 宗教に関する寛容の態度、宗教に関する一般的な教養及び宗教の社会生活における地位は、教育上尊重されなければならない。」とあるわけです。

このことがありながら、なぜか、合掌をすると宗教教育として問題だとかいうような風潮があった時代があります。これは第一項に定められていることのほうが優位になるわけでして、二項、三項に定められる事柄については、いわゆる一項を解釈するための二項、三項なんですね。ですから、一項というか、第十五条の精神というのは、宗教に関する寛容の態度、特にここに下線部分をわざと入れることになりました。これは当時、この法律が改定されるに及んで、仏教関係者、それから、仏教系の教育関係者らが強く求めていたいきさつもあります。「宗教に関する一般的な教養」というものを入れました。つまり、授業の中で、社会科とか、いろいろな授業の中で、教養として宗教一般の知識を教えることは、宗教教育として教育上尊重されなければならないんです。

ところが、なぜか第二項の「国及び地方公共団体が設置する学校は、特定の宗教のための宗教教育その他宗教的活動をしてはならない。」こう規定されていることをどのように受けとめてか、非常によく言われることは、教育に宗教を持ち込んではならないとよく言われますよね。それは確かに、一宗に偏した宗教活動や教育を公立学校で行ってはならないと思います。法律に抵触します。しかし、一宗に偏しない一般的な宗教的教養については、尊重されて教えられるべきなのであります。ところが、戦後の教育、どうですか。公立学校において、宗教的な教養を教えようとすると、一部の活動家によって反対の意が表明されたりしておりますね。こういったことがしっかりと受けとめられていなかったことが、今日にいろいろな面で問題を起こしてきていることについて、当時の内閣は反省をして、この教育基本法を改定することに着手したと聞いております。

当時の政権は、今の政権の枠組みと違ったわけですけどね。中教審でも、この宗教教育について扱うことがありまして、第一項の部分については、高等教育に携わる多くの先生方、あるいは、委員の方々も、皆さんよくご存じです。このことはむしろ、なぜか宗教団体に属する教育関係者のほうが、このことをしっかりと押さえずして、遠慮してい

るわけですね。

つまり、中教審では現在、機能別分化という話が最も中心になっておりまして、機能別分化、つまり、私立大学は、多くの大学が全国にありますが、国公立大学や、一部の国際的に学術水準の高い私立大学など、いろいろそれぞれ役割や使命が違うわけですね。私どもの大学の持つ使命、役割というのは、中間層を中心とした我が国の国民の教育をお預かりし、そして、専門的知識を学習した上に、社会に貢献できる卒業生を送り出すことが使命だと思っております。そういう使命、役割というものを機能別分化という言葉であらわしておりまして、その機能別分化の最も根本にあるのが私立大学ですので、建学の精神が私立大学において尊重されなければ、大学として存立する意味を持たないわけです。それは国公立大学や、他の大学が行えばよい教育になりますので、その機能別分化を果たすためにこそ、建学の精神があるわけなんです。

ですから、ここでいう宗教に関する問題でいえば、私どもの学園は、はっきりしておりまして、宗祖法然上人の仏教精神に基づく教育を行うことが、機能別分化として、建学の精神に基づいた使命、役割であるということだと思います。それを臆することなくしっかりと説明しなければならないことが、この第十五条に基づいているということでございまして、先生方のうち、大学の先生方は多くよくご理解されておられますので、非常に口はばったいことではございますが、このような確認も一応させていただいた上で、あるいはまた、さきに申し上げました、平成19年の教育基本法の改定の項目について、新しい時代の家族・家庭のあり方を論ずる上での論点とさせていただいたわけであります。

そこで、後についてはレジュメに従って少し進めさせていただきますと、現代家政学部という本学の設置の趣旨ともかかわるなという思いでございますが、次に考えたのは、やはり核家族化を前提とした檀家制の見直しということを挙げてみました。つまり寛文11年、江戸幕府の寺請制度の施行に始まった、いわゆる檀家制度によって、寺院は信者からの尊敬を受け、経済的にも保護されてきたわけでありますが、戦後の著しい経済発展と、先ほどから申し上げていますような社会構造の変化に伴う「家」概念の崩壊・喪失の進展とともに、核家族化が進展し、今日では情報化社会という未経験の社会変革による生活の個人化が進展して

います。生活の個人化ですね。生涯配偶者を持たない方も増えております。生活の個人化ですから、家族という概念が随分崩れてきているわけであります。

家制度、つまり戸主がいて、そして子供が長子、次子、長女、次女というように子供がいて、そして家族というものがあったわけでありまして、その祖父、祖母がおられて、世代交代になっても、そのまた子供たちもいるので、複合家族として2世帯、3世帯、場合によっては4世帯ぐらいが複合家族として、家という概念の中で生活をしてきたというのが、そう遠くない時代における家族の形態であったと思います。あるいはまた、今日でも、地方によりましては、そのような家制度が十分守られている集落も多いというように理解をいたしております。

しかし、都市を中心に、あるいは、都市部にとどまらず、最近では、私などは福井の山間地域の寺院の住職をいたしておりますが、私のところでも、非常に核家族化というものが進んでおりまして、どんどん団地や近隣の地方都市などに出て行かれて、断絶する家もたくさん出てきております。そうすると、例えば、葬儀とか、そういうところになったときに、目の当たりに現状の課題が出てくるわけですね。これは、先生方のほうが非常にそういう体験を日々なさっているんだと思われます。

少し先祖供養の点で思いつくことを申し上げますと、今日では概ね施主家の先祖供養は、法事や寺院の年中行事において施主家のみの先祖供養を行うことを習わしとし、例えば、配偶者側の先祖供養をすることは公にはないわけですね。これはやはり、家制度というものがあって、何となしに、奥さん側のご先祖の供養をしていいものなのかどうか、そこにはいろいろな問題が介在しているのかもしれません。しかし、今後の核家族化の更なる進展、「家」概念の崩壊が想定されるとき、早期に家族構成員個々の希望に拠る先祖供養へと転換を図っていくべきなのではないでしょうか。つまり、配偶者の方が、私のところの先祖の供養もしてほしいというようなことが出てくることが多いと思うんですね。私のところでもそういうことが多いですね。つまり、実家のお家が絶えてしまっていて、実家のほうのご先祖の供養もやはりしてほしいというような思いにそれはなりますよね。ところが、お嫁さんに来ているという考え方にずっと基づきますと、やはり、うちの法事に、お嫁さんのほうの実家の先祖供養をするということは、控えが

ちであるのではないかなと思います。

過去帳の記述の概念も、当然ながら、何々家の江戸時代のどこかぐらいからずっと続いておりまして、うちなんかそうですね。大体のお寺さん、そういうケースが多いんじゃないでしょうかね。過去帳の記述の概念も、何々家として、そこでお亡くなりになった法名が年代順にずっと記述されている。そうすると、当然ながら、個人ということをもし持ち出されたときに、どう対応していいのかという悩みを住職のほうは持ったりするケースがあるのではないかと思います。

すぐにはなかなか難しいですが、施餓鬼とか、永代供養とか、いろいろな供養に際しまして、個人の希望に沿った形での回向をしていくような考え方に、今ももちろん相当なっておられると思いますが、それを概念として、当然受け入れられるような考え方を持つ必要が出てきたのではないでしょうか。そうしますと、信者の把握、あるいは、年回の催しなども、個人に関する需要にこたえるような年回の把握が必要になりますよね。

つまり、今までは、何々家の法事の年回の繰り出しはやりますが、お嫁さん側の実家の年回の繰り出しまでは菩提寺の務めではないというように考えております。そこは時代の移り変わりとともに変わっていくのではないかなと思うところであります。そうしますと、法事とか仏事とか、これを歴史的に少しさかのぼって私なりに考えてみましたが、17世紀以前つまり寺請制度以前のところで考えますと、貴族の日記や武家の日記等による仏事は、家の宗教として行われている節は余りありません。それぞれ個人の信仰として仏事を催すようになっておりますので、家によっては一時代は真言宗で行われていた催しが、世代が変わって天台宗で行われるというようなケースはたくさんあります。

あるいは、戦国時代などの武将の日記によれば、やはり、日々命の危機にさらされておりますので、多種信仰ですね。真言密教も信仰するし、あるいは神道の信仰もするし、あるいはいろいろな仏様への護持祈祷を欠かさないし、多種信仰であったように思います。それはやはり、本当に自分のあすの命をも脅かされているような生活の中から、そういうこともあったのかと思います。

特段この家はこの宗派というふうになっていた家もありまして、それは檀那となっている場合ですね。清浄華院の万里小路家などはその好い例です。要するに、歴代その寺

院を護持している家というようなものもありました。それが、江戸時代になって、寛文のころに、幕府の宗教政策の中から寺請制度というものが出てきて、必ずどこかの寺を菩提寺とする必要と、戸籍の宗門人別改帳による個人の把握ということも一緒にしていったということから起こったことであります。そう考えていきますと、これからの新しい時代においては、もう一度そこを17世紀以前の格好のなかで考えていくことも必要なのかなと思うのです。つまり、家というものが本当に間近に崩れてくる時代を迎えてきているのではないでしょうか。

そこで、家庭教育の重要性ということについて出てくるのではないかと思います。つまり、家族や家庭というのは、家の概念が崩れても存在するんです。家族というのは絶対存在するんです。家庭はなくとも家族は存在するんですね。つまり、親がなかったら子は生まれませんから。だから、家族・家庭と私どもは規定したのですが、家庭というのは配偶者を持たないとできないのですが、それもあわせて一応、家族・家庭と表現したのです。

精神的支柱の共有は生涯の糧となることは間違いありません。それには、私は、家族が共同して同じ作業を行うことが重要ではないかなと思うんですね。日本は古来から、年中歳事を家族で行ってきた。武家、貴族、いろいろな家による伝統的な歳事があったと思いますが、そういう年中行事を、家族がともに共同作業で行ってきたと思います。そのことが有効な役割となって、自然なうちに精神的支柱というものが共有化されていたように思うんですね。最近ではどうですか。餅つきもありませんし、共同で何か作業するというようなことは減ってきました。

部屋もそうですね。これは家政学の分野ですが、部屋もものすごく若いうちから自室が当たるんですね。自室が当たると、共同作業、共同で生活を営むということが少なくなってくるんですね。ですから、アメリカなどでは、広い家だそうですが、自室というものは小学校の高学年もしくは、中学校ぐらいにならないと与えないんだそうです。ところが、日本はなぜか最近、幼稚園から立派な部屋があたっているような家が多いそうです。それは、個というものを早いうちに認めてしまいますから、親の子供さんに対する教育というものについては、難しい環境ができ上がってくるんですね。これは聞いた話ですが、リビングというのも、どうも、日本は３ＤＫというものが団地のサイズとし

て流行するようになったときに、一番問題だったのは、狭いものですから、子供さんの部屋というものを結構、玄関入ってすぐに設けることになってしまったそうです。狭い面積ですから。アメリカでは、必ずリビングを通らないと子供部屋に行けないようにするんだそうです。これは大変大きいことでありまして、つまり、親の目の行き届く範囲の中で生活をするということですね。今ですと、情報機器、これが各部屋に1台ずつ、小学校の低学年ぐらいから与えられておりまして、もう世界のすべての情報を、あるいは、本来目にしてはならないような情報に小学校の低学年でも簡単にアクセスすることができる。こういう状況になっているわけですね。そこらはちょっと逸脱しましたが、家族・家庭の環境を設営する新しい時代における大きな課題というように言われております。

寺院において、歳事の一部を肩がわりするような工夫もいいと思いますが、やはり各家庭にそういう催しを勧めることの意義は大きいのではないでしょうか。そういう意味で、法事というのは、家庭教育の面からもっとも重要だと思います。

仏壇の設置は、家族にとって共通の崇拝対象を持つことになりますので重要ですね。アメリカや西洋諸国では、食事の前に多くの場合、パンをいただく際に、アーメンを切って食べるようなことが多いそうです。日本ではいつの日から、家族そろって合掌して「いただきます」と言うようなことはなくなっている家庭が多くなってしまったのでしょうか。お勤めなどを通して、価値観の共有を図ることにつながると思います。先祖供養は家庭教育の対象に向かい合うことになると思います。つまり、先祖は家族・家庭の共通のものですから。

少し話題を変えますと、国内開教の重要性ということを申し上げておきたいと思います。これは今の家族・家庭の問題と全く関係のない話ではなくて、つまり、分家さんというのがたくさん出てきていることと関係しています。もともとは、どこかのお寺さんの檀家だったのですが、その分家さんは、ちょうど団塊の世代の皆さんが退職期を迎えて、これから前期高齢者、余りいい言葉じゃありませんが、さらに長生きされる方が多く出てくると思います。しかし、また逆に、不幸な方も出てくるわけですね、その世代の方々に。そうしたときに、団塊の世代の方々が、分家として葬儀を行うかどうしようか、いろいろ考えて、面倒くさ

いから直葬、面倒くさいから家族葬、いろいろなことが起こってきていることは、皆様よくよくご承知のとおりでございます。

農村山間地域の過疎化が進む一方、都市部あるいは都市周辺地域における宗教の需要が想定されると思います。都市部や都市周辺に移り住んだり、転勤家族でやむなく転居を繰り返した経済成長期の団地族が、いよいよこれから高齢者期を迎えるわけであります。実家の菩提寺とも疎遠となっている現状を相対的にとらえ、近隣の寺院や僧侶が支援できるシステムの構築を急ぐ必要があるでしょう。

また、人口急増地域でありながら、浄土宗寺院の存在が少ない地域を重点的に開教地域と指定して、寺院の新設を行い、信者の需要にこたえなければならないと思います。分家の方が決まってここに住んでいるということはわかりませんので、いろいろなところに点在されているでしょうから、そういうふうな方々の需要にこたえていくことという意義は大きいのではないかということです。

墓地問題の深刻化、これは、私は住職になりましてから、いろいろと経験をして感ずるところです。分家の場合には、新亡の葬儀を行ったあと納骨の段階になって困惑されて、民間の霊園や近隣の寺院、これは宗派にこだわらない例も多いです。その近隣の寺院経営の墓地を購入することが多いようです。本家の菩提寺が「家」概念にとらわれず、早くより墓地の需要を把握し対応していることが肝要ではないかと思います。そして、遠隔地への墓参を考慮して分骨を勧めることも重要ではないでしょうか。つまり、分家の方々は、余りふだんは思っていらっしゃらないのですが、新亡の方が出たときに、どこに葬儀をやってもらおうかとか、そこらでまず悩んで、直面して大変な事態になるわけです。そして墓地の問題になったときに、さあどうしようと更に深刻になってくる場合が多いようです。その際にもう少し早くから、菩提寺のほうからも、あるいは本家のほうからも、もし将来万一のときには、どうぞ遠慮せずに実家の菩提寺のほうに来てもらったらいいですよとか、その場合にはここにこういうことができますよとか、そういう寺院側も対応できるノウハウがなければいけないし、既存の檀家さんに対してもそういう概念をアナウンスしておく必要があるのではないかと思います。

次に、これは皆様のほうがずっとご専門でいらっしゃいますが、葬式・戒名（法名）の意義ということですが、一

部の研究者や評論家の間違った理解、及び多くのメディアの誤った扱いに対して厳しく質する必要があると思います。これについて私は、たまたま半年ほど前に出ました読売新聞に戒名の問題が出ておりましたので、参考の資料としてご用意いたしました。お手元に配付させていただいておりますので見ていただきますと、大きい資料になっているのでしたら、右側のほうは生前戒名のことが書かれておりまして、これは大変浄土宗にとっては、五重のことを考えると幾らか理解をしていただいている部分があるなと思えるところでありますが、戒名の構成例というのが右上のほうにあって、院号というところに、「元々は身分の高い人を示す尊称」とありますが、これは私は納得がいかないですね。ご専門の先生方、またいろいろとコメントしていただいていいですが。

問題は2枚目です、左側に「調べ隊」というのがありまして、大きく見出しで『料金不透明　本来「お布施」』と書いてありますよね。ここで問題としているのは、戒名料ということで言っているわけですが、そのことに対してこういう見出しが合っているのかどうかということです。一番上段の左から3行目あたりから読んでみますと、「いわゆる「戒名料」については、寺側はあくまで自主的な「お布施」という立場だ。これについて、同アンケートには「相場が分からず困った」「生前に50万円払っていたのに、葬儀当日に20万円求められ、結局払った」といった声も寄せられている」とあります。

宗教学者・島田裕巳さんという、葬儀不要論などをおっしゃっている方ですが、「寺の姿勢に不信感」という一文については、本来、抗議すべき事柄ですね。「実態として、戒名は寺の大きな収入源になっているのに、お布施だとしてきちんと説明しようとしていない。「院号」などで文字数が増えると金額が高くなるのもおかしい。死後の世界にまで、俗世の金銭価値を持ち込むようで感心しない。戒名不要論は、こうした寺の姿勢に対する不信感から生まれている。仏教界は戒名について、改めて議論し、内容をオープンにすべきだ。」という内容であります。

それから、続いて、玄侑宗久さんのコメントなどもあって、最後に葬送ジャーナリスト・碑文谷創さんという方が、「都市部の住民にとって、寺は遠い存在になり、仏教への関心も減っている。なのに、いざ葬儀となると立派な戒名を「安く」欲しがるというのは、都合が良すぎるのでは。

仏式の葬式を考えているなら、まずは頼むに足り、相談できる寺を探してみるべきだ。家族のことや家計のことなどを話すうちに、葬儀の意味も分かってくる。戒名が必要かどうか決めるのは、それからでも遅くない。」などと言っていて、半分はいいことをおっしゃってくださっているなというように思いますが、半分はやはり理解されていないなと思うところです。

これらの記事、あるいは島田裕巳さんなどについては、多くの著書の中で葬式不要論や、戒名に対する大きな批判がよく載っておりますが、やはりこういうことに対して、仏教界は、あるいは浄土宗といたしましても、本来の意味というものをしっかりと考えて、葬式、葬儀の意義、戒名、法名の意義を浄土宗として共有化できるバイブルを持つべきだと思います。家族葬や直葬、葬式不要論などに、そういう意味でしっかりと反論をしていかなければならないのではないでしょうか。法式の先生方もいらっしゃいますが、浄土宗の葬式、葬儀は、枕経から通夜、迎葬、告別式、拾骨式、寺詣までの、これは地域によっていろいろあると思いますが、全体を指すことの認識と、それぞれの儀式についての意味を共有すべきだと思います。

あるいは、戒名（法名）とは本来、授戒会や五重相伝会で授与されるものであることの認識を共有すべきでありまして、同時に「院号」についての正しい理解を共有すべきだと思います。院号とは、いろいろな専門の先生方からのご解説もあるかと思いますが、院とは、もともと寺院の境内に塔頭というようなものがありますが、その塔頭の更に淵源は、インド等の、ここに山極学長先生もいらっしゃいますが、スツーパーというんですかね、そういう塔を建立をして供養する。そういうものであったわけでして、檀家さんの中で、生前に寺院の運営に貢献のあった方に対して、院を建ててご供養するという意味があるわけですよね。ですから、境内の中に塔頭というものが、知恩院の山内にもたくさんありますし、塔頭というものは室町時代の中期ぐらいから各本山で、禅宗寺院においてもたくさん発展をしていきますが、多くの場合は、その本山の住持の方の隠居寺院だったり、あるいはまた、檀家の中における貢献のあった人の供養のために建てられたケースなどで発展をしていくわけです。それを本来は、何々院というわけですから、何々院という院号はそう簡単におつけすることができるものではなくて、当然そのような意味にかなった方にのみお

つけするわけだと私は理解いたしております。間違いでしたらご指摘いただいたらと思いますが、全くそのような理解は、社会一般ではなされておりませんし、理解されておりません。院号というのは、院号料を取ってつけられるものだというぐらいに思われているわけです。そういうことをしっかりと解説する能力というものを、浄土宗教師は共有して持つべきであります。

それから、だんだん熱くなってつい語ってしまうんですが、お通夜の席で、僧侶は必ず法話をすべきだと私は考えます。どれだけ短い法話であっても、同称十念をして、ご遺族の皆さんにお悔やみを言うだけでもいいと思います。これをしないのであれば、読経は効果音に過ぎず、別段菩提寺の僧侶である必要はなく、いずれは僧侶の役割は必要ないものとなって、社会から退場を余儀なくされると思います。もう葬儀場で葬儀屋さんは十分いろいろな演出をしてくださいます。そのうちに、僧侶の読経に替わり各宗取りそろえたCDが流れる時代がそう遠くはないと思います。東京をはじめ大都市部では、葬儀自身の形態が大きく様変わりしているというデータもありますし、これは既成教団、仏教教団全体が大変な危機的状況にあると思います。葬儀ばかりが何も仏教の活動ではないと思いますが、しかし、やはり命のあり方を説いていく立場から行くと、死というものについて避けられない我が身のあり方について法を説いていく場合、通夜・葬儀こそ最も大事な場だと思いますし、そういうものに必要ないとされるならば、能化の仏教でしかなくなります。信者に対してそういう意味で、正確な宗義等の解説ができる教師の能力を育てなければならないと考えるわけです。

ここから残りの時間は、青少年教育という立場から家族・家庭のあり方について、実際に浄土宗教師が今後果たしていくために必要な能力を養うにはどうしていったらいいかという、宗侶養成のあり方についての私の考えを少し述べさせていただきたいと思います。つまり、信者、檀家さんの高学歴化の進展というものがあるわけですね。職業僧侶を求める時代から、知識基盤社会へと急速に進展している今日、他の業種、業界の動向に乗り遅れていると思います。

ご存じのとおり、我が国は既に、専門学校を合わせまして、7割を超える進学率となってまいりました。韓国は8割であります。いずれ8割に近い国民が高等教育を受ける

時代になってまいります。そうなったときに、今の制度で浄土宗教師が養成されるだけでよろしいかと、私は疑問に思っております。それはやはり、高学歴化といっても大学を卒業するのが高学歴化と言わない時代になります。8割の方が専門学校や大学を出る、あるいは大学院を出る時代になります。そうしたときに、僧侶が知識基盤社会の中で、知識をもってまずは説くことができなかったら、檀家さんに納得していただけるでしょうか。他の業種、業界においては、例えば、弁護士、医師、このたびこの後触れますが、中学校、高等学校、小学校の教師は、大学院レベル化を求められることになりました。大変な話です。そうしたときに、僧侶だけが大学を出なくても、あるいは、高等教育を受けなくてもなれるというような場合に、本当に皆が教団一致して檀信徒の布教に、あるいは解説に当たることができるのかということがあると思います。地域、社会活動等の面で指導的役割を、檀家さんからも信者さんからも求められていると思います。知識の教授についてはもちろんです。したがって、少なくとも浄土三部経、選択集、一枚起請文の簡単な解説ができる力、あるいは、葬式（葬儀）、戒名や法名、授戒会、五重相伝の意義についてのことを解説する能力、地域・社会活動、ボランティア活動等社会実践の意義、その実践力を指導できる能力、こういうものを僧侶である以上、皆が一定のものは担保、確保しなければ、これからの仏教教団、もちろん浄土宗教団としては、難しい時代がすぐそこにまで来ていると思います。

そこで、宗侶養成の方向といたしまして、これは私の提言でありますが、中央教育審議会の動向をかんがみながらお話をさせていただきますと、平成17年に答申が出まして、「我が国の高等教育の将来像」というものが出ました。これは21世紀を知識基盤社会と定義したものです。つまり、21世紀は8割近い方々が高等教育を受ける時代になるので、我が国が健全な社会を建設していく上においては、知識こそ最も基盤とすべきであるということを説いた答申であります。そして、高等教育の多様な機能と個性・特色の明確化というものが求められました。これが、先ほど申し上げました機能別分化、私立大学が建学の精神に基づく教育をさらに特色化を持って進めるべきだと論じた点です。そして、その教育の質の保証をしっかりとやりなさい。質の保証とは、その一時代昔であれば、エリート教育として選ばれた者だけが大学教育を受けていたけれども、多くの皆さ

んが高等教育を受ける以上、国民の8割の方に高等教育を提供し、未来を託する知識基盤社会としていくには、国民の皆さんにしっかりとした質の保証を伴う高等教育を提供しなければならないということから来るものでした。それを受けて、平成20年には、それぞれの大学に、ディプロマポリシー、カリキュラムポリシー、アドミッションポリシーという三つの方針を定めることが求められました。そして、このたび、平成24年3月26日、中央教育審議会大学分科会と大学教育部会、「審議のまとめ」というものが出まして、「予測困難な時代において生涯学び続け、主体的に考える力を育成する大学へ」というまとめが出ました。これは非常によくできておりまして、生涯学び続け主体的に考える力を育成するという概念なんです。

生涯国民は学び続けなければいけない、そして、主体的に考える力を持たなかったならばいけませんよということを言っておりまして、僧侶のみが生涯学び続けず、主体的に考える力を育成できていなかったならば、21世紀が知識基盤社会としてどんどん質保証が行われているときに、その役割を到底果たすことは難しいと思います。

そして、つい先日8月28日、中央教育審議会として、「新たな未来を築くための大学教育の質的転換に向けて」、サブタイトルはここでもやはり同じように、「生涯学び続け、主体的に考える力を育成する大学へ」の答申が正式に行われました。ここで何を言っているのかというと、最近の学生は、日本の学生は、非常に勉強しなくなった。したがって、学修時間を増加し、確保するにはどうしたらいいかということを論点といたしております。つまり、1単位を修得するのに、本来は45時間の学修でなければいけないのが、授業時間の学修だけであって、授業時間以外の事前・事後の学修がしっかりとなされていない。45時間行うには、当然家庭において、その他の30時間を、家庭だけではありません、授業時間以外ですから、先生の研究室、あるいは、授業以外のキャンパス内における学修もあっていいわけですが、合わせて30時間を確保していなければいけないのに、15時間の授業しかしてないじゃないですかということです。韓国、アメリカをはじめ、東アジアなどの数々の国々の学修時間の平均が出ておりまして、日本はこのなかで相当低いんです。これもここ10年で半減したんです。これは、文部科学省が進めたゆとり教育というものがそうさせたのかどうかわかりませんが、私はいろいろなこ

とが今指摘されておりまして、それを認めることもできず、恐らくこういうような答申を出すことによって、それを受けてこれから法整備をしていこうというようになるものと思われます。つまり、学修時間をしっかりと担保しましょうということというのは、結局知識基盤社会をつくっていくためにどうしても必要なことですよということですが、それを受けて我が浄土宗の教師養成課程に関して考えてみたいと思います。

それから、もう一つ言い忘れました。レジュメの3ページの一番下ですね。教員養成課程の改定です。これは動向と一応このレジュメの資料をつくったときにしておきましたが、これは中教審としては結論を決定いたしました。つまり、修士レベル化とすることになりました。レベル化となったところがおもしろいのでして、実は、最初文部科学省から出ていたのは、現在の政権の枠組みの中で出たものは、修士課程を修了することを前提としていたわけです。幼稚園教諭から高等学校の教諭まで、すべての教員免許は、大学院を修了する者にしか与えないと、一応そういう制度設計であったわけですが、まあいろいろな委員の人たちの反対の声を反映して、「生涯学び続け」というその概念に落とし込むことによって、大学を出た者には普通免許状、そして大学院レベルを、レベルというのは、大学院で修める内容と同じ内容のものを修得してくださいということです。すなわち単位の累積などを行ってくださいということですね。つまり、教員養成においては、修士レベル化を修了した者に基礎免許状、そしてさらに管理職などを目指す人に専門免許状というように区分けをしたわけであります。これは、生涯学び続ける教員を支援する仕組みの導入ですね。したがいまして、生涯向上心を持って学び続けようとする浄土宗教師の育成と、研修システムの導入ということが浄土宗においても求められるのではないかと、私が申し述べたい社会の動向であります。

つまり、浄土宗教師にも教員養成のようなことが求められる時代がすぐにそこまで来ています。中学校、高等学校、小学校の教師には、全員に修士レベル化が求められていきます。現在、修士レベル化にない方々に対しても研修を行って、修士レベルと同様のものを求めていきます。そうなったときに、つまり、指導層にある者が、修士レベル化でなくて、本当に知識基盤社会の指導的立場に立つことができるのであろうかということは、一考を要するのではない

かということでございます。

宗侶研修制度の確立ということを次に挙げましたが、これも、生涯学び続けるという概念において、現在宗務庁さんのほうで、生涯学び続ける浄土宗教師像というものに沿った形がつくられていることについては、全く時機にかなった方向性だろうと思いますが、教師を養成するシステムにおいては、まだ社会の動向にはなっていないのかなと、私なりに感じているわけであります。

そして、職業僧侶から指導僧侶への転換ではないでしょうか。つまり、技術養成型から知識学習型、体験学習型の僧侶を目指すべきだと思います。つまり、浄土宗でも技術養成というのに大変重きを置いている部分があるかと思いますが、技術養成を必要とする部分も大いにあると思いますが、しかし、檀信徒の皆さんは、徐々に仏事をしっかりとこなしてくれるお坊さんを求めているようではありますが、どうも広くはそうではなくて、先ほど申し上げたような知識基盤社会となったときに、欲求を満たしてくれる僧侶の方を求めてくるだろうと私は考えます。だから、技術だけ幾ら持っていても、質問したことに的確に答えてくれないお坊さんは別に魅力を感じないということです。なぜなら、本人が大学院を出て、少々の宗教的知識はみんな持っていますので。三部経ぐらいはちょっと読んでいるというような方も出てきています。そういう方に、しっかりと僧侶のほうが答えられなくて「私はちょっとわからないんです」と言うわけにはいかない時代がすぐ来るだろうと思います。

女性教師の育成ということも大きな課題だと思います。男女共同参画社会の到来は当然のこととして宗内にも求められてくることと思いますので、女性教師をどのようにして育成するのかということも大きな課題だと思います。

さらに突っ込んで言えば、ペーパー教師の排除。ドライバーの免許じゃありませんが、資格は持っているけれども宗教活動は一度もしたことはないというようなお坊さんも、やはりいるわけですね。それぞれ皆さんいろいろなお立場がありますので、当然生活の様式というものがありますが、しかしペーパーだけで生涯終わるのであれば、やはりそういう方は、教師になられないほうがいいと思います。安易な入門を許可することを見直していかないといけないのではないかと思います。

その他、少しこの枠を離れたところでお許しをいただい

てお話をさせていただきますと、今日の社会のそういう情勢に浄土宗だけが外れるわけはありませんので、宗内情報を詳細に信者にも公開する必要があると思います。これは寺院も教団もです。どこまでを公開するかどうかというのはなかなか難しい問題であります。これは大学においても、財務情報などはどこまでは公表できるけれども、どれより先は各法人の政策、考えによって公表するという、いろいろなラインというのがあるわけです。しかしながら、情報公開、公表がこれほど求められてきた時代に、やはり信者・檀家さんのニーズに応じた形で理解を促していく上にも、情報公開というものは通らなければならない部分だと思います。

そして、男女共同参画社会の建設に積極的であるべきだと思います。真宗も随分このことを話題にしてくるようにようやくなったようでありますが、浄土宗は早くから、宗祖が女人往生を説かれたときから、このことについてテーマとしてきたわけでありますから、浄土宗こそ男女共同参画社会に積極的であるべきだと思います。

異文化共生の社会建設にも寛容であるべきだと思います。これは浄土宗が非常に早くから取り組んでいることかと思いますが、やはり檀家さんの中にも、ネイティブの方がお嫁さんに来られていたり、いろいろな形でコミュニケーションの中に異文化が入ってきていると思いますが、そのことにやはり寛容であるべきだと思います。なぜならば、どうしても文化継承という観点に立って、排斥ムードというのがある部分というのは否めないわけです。そのことによって、不幸にもお嫁さんにせっかく来て頑張ってくれてたのに、その輪の中に入れずに帰っていかれたというような例も幾つか見られると思います。

さらには、仏教界諸宗派の特色を活かしながら、緩やかな統合を目指すべきじゃないでしょうか。浄土宗とか浄土宗西山派とか真宗とか言うてなくて、もちろん全面的に教義とかそういうところで統合することは難しいと思いますが、社会活動やあるいは布教の面で、相当の部分で接点があると思いますし、緩やかな統合というのが、私は家族・家庭のところでも用いた言葉ですが、緩やかな統合というものを仏教界全体でなすことがもっと進められたならば、より強くいろいろなことにコメントを発信したり、あるいは活動をしていくことができるんじゃないかと思っております。

レジュメには用意しませんでしたが、1点、3・11後の震災への対応という点で、その他として発言をお許しいただくとするならば、浄土宗にかかわらず仏教教団全体が、私どもの学校も実に小規模校ではありますが、仙台の大島というところの特定の集落に、昨年と今年と継続してボランティア団を派遣することができました。参加した女子学生は、皆感動しながら貢献できる喜びをその集落の人々とともにして帰ってきてくれておりまして、いろいろな事情で行けない学生さんはカンパをして、その学生さんの生活費や交通費などに充てたわけであります。

きっと、東北のいろいろな地域で、今も復興に大変な思いをされている浄土宗の関係の方々が多くおられると思いますが、自分のところのお寺で、檀信徒にそういうボランティア隊員を募って、あるいは自分のところのお寺だけで難しかったら、その組であったり、あるいは教区であったり、いろいろな単位で浄土宗同士、東北の中の菩提寺さんのお檀家さんの関係者のところに、支援隊を派遣するというようなことが、浄土宗同士のお念仏の中で生かされる同士で助け合うこととしてやれたら、大変すばらしいことだなと思ったりします。私の許される範囲で一生懸命取り組んでいきたいと思っておりますが、なかなか許される範囲というのがそう広くないものですから、まだまだ努力が足りないと思っているところであります。

最後に時間でございますので、まとめといたしまして大遠忌後の浄土宗の課題として提唱する事項を5点挙げさせていただきました。1点は、縷々申し述べましたことによりまして、家族・家庭を「ゆるやかな個の統合」、個と個の絆、ゆるやかな統合という具合に定義した檀家制度の見直しというものを必要とするというように考えます。分家や独居者及び後継者不在者の需要に応じた国内開教の重要性。これは国内開教ということに何も限定せずとも、それぞれの寺院の今後の布教のあり方や、葬儀や墓地などの運営の仕方の際に、分家や独居者、後継者不在者の需要に応じた対応というものが求められているように思います。

葬式・戒名（法名）の意義、および教義理解の重要性の認識と、その解説能力の向上。これは浄土宗教師にある者が皆共有してこのことに真剣に取り組む必要があると思います。解説能力の向上をそれぞれが自覚して行っていかなければいけないし、またそういう意味においては、生涯学び続ける研修制度の中で、十分にこれを行っていくことが

できると思います。一方では4番目に挙げているように、宗侶養成の面においても、職業僧侶から指導僧侶を目指すために、修士レベル化を必修とするようなことを思い切って考えていく時代が到来しているのではないかと思います。

最後に、「家庭にみ仏の光を」の実現には、新しい時代における「ゆるやかな個の統合」を前提とした家族・家庭に、共通の精神的支柱を持つことのできる生活様式を模索することが必要であると思います。その結果、仏壇を設置し、念仏をし、祖先を敬うということが常態化することに繋がるのではないかと思います。どれだけ小さな住居であっても、別に立派な仏壇を置かなければいけないのではなくて、小さな崇拝をする共有の対象の物を持つということを進めていかなければいけないし、そのことがやはり分家さんとか、独居者とかいろいろなそういう従来の観念からすると外されていた、檀家制度という面で外されている部分の人たちをも含めて、しっかりと対応していくことが必要なのであります。

恐らく21世紀、そのような家族・家庭の形態が激変をする状況が目の当たりにありますので、私に与えられたこの恐れ多いテーマをどのような視点においてアプローチしようかと思った際、青少年教育のあり方として、私がたまたまこの数年就いておりますこの職の立場から述べるようにという仰せでございましたので、中教審の動向なども併せまして、今後の浄土宗が教学的に８００年大遠忌後、布教あるいは宗侶養成というものにどのように対峙していく必要があるのかという所感を、私見を交えながら述べさせていただきまして、私の務めとさせていただきたいと思います。

本日は、大変拙ない話にかかわりませず、最後までご清聴を賜りましたことを心より厚く御礼を申し上げまして、終了とさせていただきます。まことにありがとうございました。（拍手）

（同称十念）

**司会**　中野先生、ありがとうございました。

# シンポジウム
## ８００年大遠忌後の浄土宗の課題と展望

■パネラー

長谷川匡俊
佐藤晴輝
清水秀浩
袖山榮輝
藤本淨彦

■コーディネーター

**司会**　失礼いたします。少し予定時間から遅くなりましたが、これからシンポジウムを開催させていただきます。

始まる前に、一言だけ自己紹介をさせていただきます。私、華頂短期大学の榎本と申しまして、開催校ということで、実行委員長というお役目を頂戴いたしておりまして、本日と明日、このような司会のようなものをさせていただいております。

大変お聞き苦しい点が多々あるかと存じますが、何とぞご寛容のほどよろしくお願い申し上げます。

それでは、これからシンポジウム「８００年大遠忌後の浄土宗の課題と展望」ということで始めていただきたいと存じますが、まず、コーディネーターの藤本先生のほうから、このシンポジウムの趣旨、並びに、それぞれのパネラーのご紹介も含めてお願いしたいと思いますので、よろしくお願い申し上げます。

**藤本**　皆様方、ご一緒に、同称十念。

（同称十念）

皆様方、こんにちは。宗門の諸大徳方、法務等に大変お忙しい中、こうして総合学術大会、シンポジウムにご参集いただきまして、ありがとうございます。

コーディネーターの大役を仰せつかりました、山口教区西蓮寺住職を務めております、また、総合研究所の所長の任を務めております藤本淨彦でございます。どうぞよろしくお願いいたします。

大変浅学非才な者でありますが、皆様方のご協力を頂戴して、本日と明日と続くロングランの、このシンポジウムの進行を務めさせていただきます。どうぞよろしく、ご協力とお引き立て、お引き回しをお願いいたしたいと思います。よろしくお願いいたします。（拍手）

それでは、このシンポジウムの趣旨説明をさせていただきます。

ご案内のとおり、今回の大会テーマは「８００年大遠忌後の浄土宗の課題と展望」です。東日本大震災の惨禍が発生しまして、心痛む思いの中で、昨年秋から今秋にかけまして、私どもは、宗祖法然上人８００年大遠忌を感慨深く厳修し、宗祖、宗門への報恩とともに、21世紀現代に、浄土宗信行の重要な役割を僧俗ともにアピールできたことだと思います。

現今の時代状況に目を移しますと、種々の課題に直面していることに、その視点から、昨年９月の大正大学における合同会議以後、教学院、布教師会、法式教師会、総合研究所の代表者会議等を経まして検討された結果、今大会は「８００年大遠忌後の浄土宗の課題と展望」をテーマとしたわけであります。

今、皆様方が快くおいでのように、この京都華頂大学のすばらしいキャンパスの中で過ごさせていただいておりますが、先ほど、学長であられ教学院理事であられます中野正明先生より、特に私たちの浄土宗21世紀劈頭宣言が示唆する方向のもとで、教育の実践理念と、それを基調とする人材養成に献身なさっておられる立場から、重宝な基調講演をいただきました。

特に、都市化された社会、高齢化、過疎化のひずみがもたらす諸問題を提起してくださりながら、それに対する浄土門の課題、浄土門僧侶のあり方、資質、役割などを積極的に改革、改善していく方策をも提示してくださいました。

このシンポジウムは、その基調講演とともに、大会テーマを受けまして、教学院、布教師会、法式教師会、総合研

究所に関係されておられる先生方から、より一層の具体的、現場的着想のもとでのご意見を頂戴し、ここにご出席の皆様方とともに意見や理解を積極的に交換することを目的としておりますので、どうぞよろしくお願いいたします。

次に、このシンポジウムの進行方法につきまして、お願いを申し上げます。

本日の第1回目は、4人の先生方からご意見を頂きます。お1人の持ち時間は20分、パネラーの先生方のご発表の後で、時間があれば、コーディネーターとして、簡単に本日の要点を述べさせていただきたいとも思っております。

そして、皆様方におかれましては、発表レジュメと質問用紙が届けられております。皆様方、それぞれお持ちでございましょうか。その発表、意見に関しまして、質問事項やご意見などをお持ちの場合には、ご遠慮なく質問者名、所属をお書きくださり、どの先生にご質問をなさりたいかを明記されて、質問、意見事項をお書きください。

この質問用紙は、会場の係員にお渡しくださるか、入り口のところに箱が用意してありますので、遅くとも本日中にご提出してください。皆様方のご質問を、本日、関係者で整理し、あすの2日目に備えたいと思っております。

明日の第2回は、初めに、4人のパネラーの先生方から、5分から10分に限定しまして、補足の説明をして頂きます。そして、その後で、質問票に基づきながら、皆様方からのご質問、ご意見を紹介しながら、当該のパネラーの先生方からの応答等をしていただくというように考えています。

この場合に、すべてのご質問を取り上げるべきでありますが、時間の関係上、取り上げる質問、意見事項に関しましては、恐れ入りますが、事務局のほうで取捨選択させていただきますので、ご了解ください。

そして、明日は最後に、今年のシンポジウムのまとめ、総括をいたしまして、今回のテーマ、課題を、私どもで共有しながら、宗門活動へとつないでいき、来年度の話題へと方向づけに少しでも寄与できることを望むところでありますので、どうぞよろしくお願いいたします。

今申しました目的に沿いまして、パネラーの先生方のご紹介をさせていただきます。実り多い意見交換と、理解等をリードしてくださる先生方です。簡単にご紹介させていただきます。

私のほう側から、教学院から、長谷川匡俊先生です。（拍手）先生は、千葉教区、大巌寺ご住職であられ、淑徳

大学学長、教学院理事等を務めておいでです。

次の席は、布教師会から、佐藤晴輝先生です。（拍手）先生は、千葉教区、正行寺ご住職、そして、布教師会常務理事等を務めておいでです。

そして、お隣の席に、法式教師会からは、清水秀浩先生です。（拍手）先生は、大阪教区、法楽寺ご住職であられ、大本山金戒光明寺執事等を務めておいでです。

最後になりましたが、浄土宗総合研究所からは、袖山榮輝先生です。（拍手）先生は、長野教区、延命庵ご住職、十念寺副住職であられ、総合研究所専任研究員等を務めておいでであります。

以上の4人の先生方から問題提起、または意見のご発表をお願いいたします。

それでは、先生方のご意見を順次拝聴することにいたしたいと思います。

まず、教学院から、長谷川匡俊先生、「現代実践教学を考えるにあたって―念仏者の社会的実践とその信の構造―」というテーマであります。

どうぞよろしくお願いいたします。

**長谷川**　長谷川でございます。

教学院からということもありまして、「現代実践教学を考えるにあたって」という、少しいかめしいタイトルをかざさせていただきましたが、中身は整わないと思いますが、大遠忌後の浄土宗の課題と展望ということを考えたときに、ぜひ宗門としてこうした取り組みにチャレンジしていく必要があるのではないかという問題意識です。

むろん、個々の現代的な課題、社会問題等への対応については、きょうのそれぞれの分科会でのご発表にもありますし、この間、総合研究所、あるいは、教学院等々でも研究や取り組みがなされているわけですが、それらを将来、体系的に現代実践教学として構築することを望むものであります。

私自身は、教学研究の門外漢になるかもしれませんが、関心は高いものがありますので、そのような意味で、愚言をお許しいただき、また、ご批判を賜りたいと思っております。

お手元の資料に基づいて、これを読ませていただくような形で進めていきますが、時間の関係で割愛させていただくところもあるかもしれません。そのような点については、

明日の補足のところで時間があれば触れさせていただきたい、こう思っております。

はじめに、仏教存立の根本原理である「縁」を説く浄土宗教師の立場からすれば、昨今「無縁社会」などとレッテルを貼られて黙っているわけにはいかないわけであります。

しかし、裏を返せば、「縁」は説いて終わるべきものではなく、つねにみずから感受し、つまり、受信の感度を高め、他に発信し、積極的な縁づくりをしていく行動が求められると思います。

そして、そこから「随縁」の社会的な実践が生まれるのではないか、かように思います。

1、21世紀劈頭宣言にその道筋を問うてみたいと思います。

なお、きょう午前中の中野学長先生の基調講演の中では、特に6番目に挙げられた、「信者に対する正確な宗義等の解説」というところに、広い意味ではリンクしていくのではないか、このように思っております。

まず、①、宣言は、個の内面の自覚（信機）と家庭にみ仏の光を（信法）に基づく念仏実修が、社会に慈しみを、世界に共生を、と展開していく利他的・社会的実践の緊要なることを謳った教団からの縁づくりメッセージであると、こう受けとめたいと思います。

なお、信機、信法は、むろんセットとしてとらえられるべきものでありますが、ここではあえてこのような形を取らせていただいております。見方によっては、信の構造と劈頭宣言は密接に関連していくという受けとめ方であります。

②、宣言は、愚者の自覚が「家庭にみ仏の光を」灯し、「社会に慈しみを」届け、「世界に共生を」促してゆく局面と、たとえば逆に、「社会に慈しみを」と果敢に行動して壁にぶつかるとき、己の愚者性がより切実に問い直され、念仏の心行が深化し、社会的実践がより確かなものへと展開していく局面もあるわけであります。

このようなダイナミックな相互性を、宣言から読み取りたいと思います。

2、信の社会的実践をめざして。

まず問うべきは、「信と社会的実践」ではないということです。従来はこのような立場から有益な議論が多々なされてきております。私自身も、どちらかといえば、そういう立場で考えてきた面がありますが、そうではなく、ここ

では「信の社会的実践」というあり方で考えてみてはいかがかと考えます。

この立場に立つとき、もはや念仏者にとって、信か社会的実践かといった、比較ないし選択の問題はなくなるのではないかと思います。往生行としての念仏信仰は、そのままその人の生き方や社会的実践のバックボーンとなるものであります。つまり、信あっての、信に基づく社会的実践というべきであって、信仰主体としてどう社会的な生を生きるかが問われてくるのではないでしょうか。

なお、この点が私の発表の主たる論点ですので、後ほど6、7のところで具体的に言及することになります。

3、布教（教化）と社会的実践の望ましい関係とはいかなるものか。

この問いを考えるに当たって参考になるのは、長谷川良信の「布教対社会事業私見」という論考（『社会事業とは何ぞや』1919年）であります。ただ、時間の関係もありますので、ここでは詳細は省きます。いわゆる布教と社会的実践の一方が他方の方便ないし手段となるとか、あるいは、両者は一体のものであるとかいう考え方が多いと思いますが、そうではなく、それぞれ別のものであり、それぞれの目的があるという立場の上で、その二つがどうかかわっていくかというところが重要な論点ではないだろうか、このように考えております。

4、念仏者の布教・教化の主たる対象はどこに向けられるのか。

果たして檀信徒だと言って済まされるのであろうかといった問題意識であります。

具体的には、我々教師として、寺院にかかわっておりますから、それぞれの檀信徒が優先的に目の前の対象になるわけです。ただこの問題を考えていく場合に、私は、近世、江戸時代の捨世派念仏聖の行動に学ぶところが大きいものがあると思います。

しかし、これも時間の関係でここでは割愛して、一言だけふれておきます。つまり、社会的な苦悩の現場に寄り添うということが大切ではないかと考えます。キリスト教でいえば「いと小さき者のひとり」、この点は、念仏者の布教・教化の対象として欠いてはならないということを、先覚から、また、もちろん法然上人から学んでいきたい、かように思います。

5、現代浄土宗は檀信徒や一般社会に向かって、どれだ

け利他行や社会的実践を説いてきたか、あるいは、説いているのか。

ここらの問題意識は、浄土、阿弥陀さま、お念仏、といった、いわゆる所求、所帰、去行はもちろん基本として説かねばならないわけでありますが、利他の実践をどれだけ説き、かつ、勧めてきたであろうかという、私自身の反省があります。

キリスト教では、教会参加とボランティア活動などの利他的行為との間には明らかな相関があるという報告があります。信仰と利他的行為の関係、利他を説くことと念仏を勧めることは矛盾するのか、あるいは、念仏信仰は利他精神を涵養するのか、などの問いにどう答えていくか。ここに現代実践教学における課題の一つがあるはずだと思います。

言いかえれば、念仏信仰は、もともと社会的実践を促す信の構造を持っているということを提起いたしたいがためであります。そこで、この問題に入ります。

6、社会実践を促す念仏の信の構造―内証の功徳としての六度（六波羅蜜）中の「布施」、「浄仏国土成就衆生」を手掛かりとして―

ここでは浄土宗二祖聖光、そして、江戸中期の宗学者で布教家の貞極、さらには、明治期の異色の宗学者で、燃えるような念仏信仰の持ち主であられた原青民、この系譜をたどってみたいと思います。

①聖光上人の『徹選択本願念仏集』、私は専門ではありませんので、詳細は到底述べられませんが、高橋弘次台下の一連のご研究等に依拠して、そこに要約的に記載しておりますが、アンダーラインの部分、つまり『智度論』にみえる「浄仏国土成就衆生」とは菩薩の実践目的であり、そのための主要な実践方法が六度であって、聖光は通仏教―大乗菩薩道―の立場から、六度はすべて念仏であると断じたわけであります。

この点をどのように受けとめていくかということでありまして、例えば、きょう取り上げます江戸時代の宗学者の貞極、この方は、『貞極上人全集』三巻がありますように、膨大な著作を残された方で、同時にまた、六度や布施についての言及は、恐らく当時の浄土宗の宗学者として最も詳細に論じ、強調された方ではないかと、私は思います。

その中の『六波羅蜜多宝林鈔』、『本願念仏感光章』などから見てまいりましたときに、法然は六度等の念仏以外の

一切の行を選捨し雑行としたので、あえて念仏と六度との関係には立ち入っておりません。これに対して貞極の場合は、弥陀は「六度所生の功徳」をもって人びとに利益をもたらすといい、称名他力による利益を布施・持戒等の果徳それぞれに配して、念仏の功徳が六度によって支えられていることを示しております。

聖光の念仏思想の影響を念頭において、貞極の言説を六度中の「布施」に即して解釈すれば、他力の施行とは、いわば社会的実践と置きかえていただいてもいいと思いますが、口称念仏のうちに自ずから施行、あるいは、施行の利益が果たされていくということであって、それはまた念仏者には弥陀の願力（光益）がはたらいて施心を生ぜしめ、施行が行ぜられていくということではないだろうかと考えます。

次に、原青民であります。原は、肺結核を病んで39歳の若さで亡くなっておりますが、渡邊海旭の盟友で、渡邊のドイツ留学中の一時期、浄土教報の主筆を務めてもおりますし、また、晩年は、如来光明主義の山崎弁栄とも道交を深くし、その自証の境地は『青民遺書』にも収められているほどの人物でありますが、従来、余り光が当てられていなかったのではないかと思います。

原によれば、「浄仏国土成就衆生」はどこまでも念仏者の目標であって、浄仏国土はみずからの救い、これを「更生」と申しておりますが、成就衆生は救われたものが他者に向かって果たすべき役割を意味しております。ことに後者の「新生命を得て弥陀の恩光を人に施すの行為」と記しているところに注目したいわけであります。

原が『徹選択集』に格別な思いを寄せていたことは、「徹選択の福音」と題する論文があることからも察せられますが、その中で、「称名念仏の期する所は、極楽往生にあり、極楽に往生せんと欲せば、如来を離れざるにあり、如来を離れざるは如来に値ひ奉るにあり、如来に値ひ奉るは、如来の光明体中に入るにあり、如来の光明、体中に入るは南無阿弥陀仏の体中に入るに外ならず、故に南無阿弥陀仏の称名を行ずる者は、浄仏国土成就衆生の化用を施さざるべからず」と、説いているのは見逃せないところであります。

7、改めて原青民に学ぶ―念仏信仰に基づく社会的実践の論理―

「往相と還相」についてのところは、読んでいただいて、

時間の関係で、次の項の、精神の「更生」と原が称している、いわゆる回心という信仰体験でありますが、それと「弥陀の栄光を彰す」ことの関係、つまり、念仏者が、「更生」以前とは異なる意味で、社会と積極的に向き合うようになる主体的契機とは何か。念仏信仰の深化による価値観、人生観とか社会観の転換でありましょう。

そして、それが原の言う「更生」であり、その歓びと感謝が「弥陀の栄光を彰す」聖業として社会的実践を促し意味づけていくことになるわけであります。

以下に「前生後生と命終（宗教的生死の意義）」と題する論文の一節を掲載いたします。

茲に於きまして、其喜び（更生の一筆者註）を世の人に頒たんとて檀波羅蜜多の修行に赴くのが、弥陀の栄光を彰すと言ふ事に成るのであります。弥陀の栄光を此地上に彰すのは、世のため人の為に尽すのに外ならぬから、国家社会の公務には進んで勉むる事となります。箇様であってこそ、始めて宗教が現世に効があって社会から歓迎せらるる事に成るかと考へます。隠遁と活動、消極と積極、死宗教と活宗教の分かるる所は、一の経典中に於ける『命終』の語に対する意義の解釈如何に依って決するものと信じます。

と、『青民遺書』の中で論じているところであります。

最後になりますが、まとめとして、布施等の六度、そして、大乗菩薩道が目指す「浄仏国土成就衆生」を内在化させた念仏信仰を通して促される社会的実践は、その過程にあって、いよいよ煩悩具足の凡夫たる自覚と、弥陀摂護の念（本願の信）を深化させ、社会的実践をより確かなもの、つまり、弥陀の恩光に報いる業―弥陀の栄光を彰す行へと高めていくに違いないと思います。

冒頭の問題意識に始まり、信の社会的実践の論理を三師の言説に導かれながら、未熟な整理を試みた次第であります。

さて、冒頭に申し上げましたように、私の遠く及ばないところでありますが、ぜひ大遠忌後の浄土宗の課題と展望の一環として、現代実践教学の体系化に向けた取り組みを宗門として進めて行かれることを心から願って、私の発題とさせていただきます。

どうもご清聴ありがとうございました。（拍手）

**藤本**　ありがとうございました。

次に、布教師会から、佐藤晴輝先生には、「８００年大遠忌後の浄土宗の課題と展望」と題しましてお願い致します、どうぞよろしくお願いいたします。

**佐藤**　失礼いたします。高座から、この役がめぐってくるとは思ってもいなかったものですから、御依頼を受けましてずいぶん悩みました。そこで、今回の発表では布教師会というよりは、30年以上になりますが木更津の小さなお寺で住職を務めてまいりまして、環境や地域によっては違いがあると思いますが、その中で一人の浄土宗僧侶として今、自分が悩みながら感じていること、それは、今の時代における対応が、果たしてお念仏でできているだろうかということです。

あの東日本大震災で一周忌を迎えた、ある浄土宗寺院の住職が『朝日新聞』の取材にたいするコメントに、

「本当に念仏で救われるんだろうかという不安を持っている」

という悲痛な告白にショックを受けました。また、このような内容が平然と新聞に出ていたことにも苛立ちをおぼえながら、やはり現場では我々が考える以上に、大変な思いをしながら、一寺院の住職として復興に命がけで生きている方が大勢いらっしゃるんだなと思いながら、今回この問題を考えてみることにいたしました。

浅学非才のこの私が、諸先輩、お偉い先生方がたくさんいらっしゃるなかで、あえてお名指しがあったものですから、この場に出させていただきました。よろしくお願いします。

プリントが1枚だけございます。私のプリントはそんなに難しいことが書いてあるわけではありません。

中野先生の「基調講演」を拝聴しながら思ったことは、やはり最後は家庭ではないか。檀信徒の御先祖を御供養しながら檀家制度を守っている私たちにとって、お檀家が一番の布教の対象でございます。その檀家制度を布教活動の原点としないで、外にばかり目を向けていって、果たして実りがあろうかというのが、私の結論でございます。

そんな中で、改めて浄土宗の総寺院数を数えますと6月に出た『宗報』では、4月4日現在で、7，071カ寺、一般寺院が7，037カ寺とありますが、その中には総大本山があり、海外にも浄土宗寺院がありましょう、その寺院を含めた数であります。

総教師数が１０，９５２人、内訳は「資料」にあるように、ご覧の通りでございます。

それを見たときに、この中には、お寺の数としてはここに掲げられておりますが、不活動寺院、青空寺院、または、本当に名前ばかりだというと失礼ですが、兼務されているお寺もありましょう。

私が住職をしたときは昭和56年ごろですが、浄土宗８，０００カ寺という言い方が一般的でありました。あの宗務総長さんや教学局長さんが、浄土宗８，０００カ寺ということを誇らしげに言っていたのに、いつの時代からか減りつつあります。そしてまた、今も過疎地では、お寺が年々その姿を消していっているという事実があるようです。

その反面、増上寺、知恩院さんの「伝宗伝戒道場」で年々で巣立っていく僧侶がどんどん増えているのが現状です。

この矛盾の中で、矛盾というと大変失礼ですが、幾ら寺院数が多くても、または、教師の数が多くても、果たしてそれが私たちの教化集団であるという浄土宗を表現しているのかどうかということも、あえて考えてみたいと思います。

そんな中で、浄土宗布教師会は、今般、上田見宥理事長を柱といたしまして、東日本大震災をうけて、理事長が思いを込めて『宗報』の中に、浄土宗僧侶としてのあり方、供養、そして、私たちには極楽浄土という世界があるということを簡単にまとめられたものを１枚挟ませていただきました。今までの浄土宗布教師会ではあり得なかったことです。

浄土宗布教師会が念仏弘通のために、何かを発信していくという一つの姿勢に、今、ちょうど機が熟すというか、その中で今度は、事務局長の田野島先生が、檀信徒向けの法話の「ホームページ」も必要だろうと、あえて出発したところでございます。

これからは布教師会が何か特別の思いを持って、念仏教化に向けていかなければならない現実があろうかと思います。

そんな中、私は決して浄土宗というのは上り坂ではなく、今その内容を見ると本来の教化が行き届いているのかどうか。私のお寺も含め、地域も含めて、やはり寺離れや、さまざまな問題を抱えているのが現実であります。

さて、自分自身の活動としては青森の田舎で生まれ、昭

和56年にたまたま、千葉教区の君津組の正行寺というお寺にご縁をいただいて住職をつとめております。檀信徒を中心に、年回法要・葬儀、そして、念仏構もつとめていますが、法事、葬儀に偏った寺院活動であります。今でもお盆とお彼岸のお参りだけは続けさせていただいております。

もう一つの顔としては、布教師として、関東では土屋先生、八木先生（現在は台下）のご指導をいただき、また、正村先生が本当に身近なお師匠さんでありましたので、その薫陶を受けて依頼されると十夜、それから、施餓鬼等、布教師としての活動をしております。

あとは、大本山増上寺では布教師会の会員として、本山の中での布教を務めることが時々あります。

そんな中で、あえて昨今のメディアの中で、現代というものをどう捉えているのかなと、試しに1ヶ月ぐらいずっと見てきました。ＮＨＫが一番わかりやすいのですが、番組の中で、姜尚中先生という方が出演していらっしゃいました。とてもはっきりわかりやすくて、誰にでも「そうだ、そうだ」というような理解をいただけるような話し口のやわらかいお方でございます。

調べてみたら、東京大学の大学院の教授で、環境問題を扱っていらっしゃるんでしょうか「幸福の方程式の限界」ということを『いきいき』という雑誌に載せている一面があります。私が見たテレビの番組とその内容がほぼ一致していたものですから、その文章をここに載せさせていただきました。

この先生は、4年前に『悩む力』という本を出されまして、ベストセラーになりました。また、今回は、3・11の問題も含めて、それを越えるための『続、悩む力』というものを出版されて、私も今持っておりますが、とてもわかりやすい表現であります。

坊さんの側からでなくて、一般の方の世の中の受けとめ方というのを、姜先生に習ってここに書かせていただきました。

「幸福の方程式の限界。食べるに困らない収入があって、結婚して何人かの子供を持ち、そこそこ健康で、老後の蓄えがある。この方程式が数年前から崩れ始め、金融危機、異常な高失業率、年金不足、年金不安、年間3万人超の自殺者、１００万人のうつ病患者、これは行方不明者を含めると倍ぐらいの数があると言われています。明日がどうなるかわからない末期的な状態にある。

また、3月11日の東日本大震災で日本は未曽有の大災害に遭遇し、今や何が起きても不思議ではない混沌状態に置かれている。また、原発事故による放射能被害を通して、科学への信頼が失われつつあることが、足元の底が抜けたような不安を感じている。

日本人は古来、人知を超えた不幸に対して、この世は無常であると受け入れることで生き延びてきた。でも、今回はもはや、無常観だけでは乗り越えられないと僕は思うのです。

震災から1年以上たち、一部の人たちは早くも3・11を忘れ、元の状態に戻ろうとしています。けれども僕は、もう元には戻れないと考えています。むしろ、これまで目を向けてきた死や不幸、苦悩にしっかり目を向け、その意味を深く掘り下げていくことで、今までとは全く違う幸福の形が見えてくるのではないかと思うのです。」

この原文の後に、先生は、12世紀の激動の時代に、やはり大災害、震災があり、そのころは、法然上人を初め、祖師仏教がこの世を救ってくれていると書いてあります。

「あえて言うならば、いつの時代にも起こり得ることで、今は戦後復興したすべてのものがこんなにたわいもなく、私たちの目の前であっけなく流れ去って、消え去って、命まで奪っていくという現実に、今回だけは逃げきれないような無常観以上のものを感じている」

と指摘されているのであります。

このような現代におきまして、私も被災地に行ってまいりましたが、本当に悲惨なものでした。家の柱時計が今でも3月11日の2時48分、9分ほどで止まっていまして、毎朝その柱時計の前を通るたびにお念仏を称えますが、私にできることはご回向しかないのです。

坊さんにもできることはたくさんあるでしょうが、私にできることは、毎朝、勤行の中でご回向することしかできないんですが、それさえも今は忘れかけている現実があります。

そんな中、現代におけるお寺というものは、今まで以上に問題を抱えて、これから先、私にも跡取りが1人おるんですが、その弟子に伝えていくに足りるようなお寺であり得るのか、「おやじ、何やってきたのか」と言われないようにするためには、かなりの問題をクリアしていかなければいけない。そんなことを、今日ここで述べさせていただきます。

まず1つ目は、家族葬とか年忌法要、葬儀の簡略化による寺院運営への不安ということですね。

これだけ私が法事とかお葬式でお寺を賄ってきたという現実に、深く反省させられたというか、私のところは小さなお寺で、大体年間、お葬式が12～13件あるのですが、今年は、年が明けて1件であります。苦しいですね。何で苦しいのかと思ったら、お葬式がないからですよ。

お葬式がないということは、初七日がなかったり、四十九日がなかったり、新盆がなかったりする訳です。檀家さんの大半は漁師さんですから、ご法事はほとんど完璧にお勤めなさいます。けども、葬儀がないということが、いかにお寺にとって経済的に苦しいことなのかということを改めて感じました。

今、そのお葬儀をやろうとしない人が出てきているという現実があります。これは、いろんな問題もありましょうけれども、

「お坊さんをたのむと払うものがいっぱいかかるから」という、葬儀屋さんの一つの建前だと思うんですね。坊さんを連れてくると、お布施を包まなければいけないし、大変だからというので、葬儀屋さんだけの費用で終わるものであれば安く上がる。葬儀屋さんはそれなりのものをいただきますから、坊さん抜きの法要がこれからは考えられると思います。

これは、中野先生のご講演にもございましたが、現に私のところでも、住職は納骨のときだけつき合ってくれればいいというんですね。何月何日持って行くから、そのときだけお経を上げてくれればいい。うちはお金がないからとおっしゃいました。でも、それは、お坊さんとして、

「お寺には過去帳があって、おたくの仏さんは、お葬式をして、お戒名を授かってから、そして過去帳の仲間入りをして、私が責任を持って供養を勤めていくことだから」と説得いたしました。お布施は要らないとまで私は断言したんですね。生まれて初めて言ったことでありますが、実は、ちょっとずれたなと思いました。それでもある程度のお布施は後でちゃんとお包みしてくれましたが、ともかく、お寺にかけるお金はないということなんですね。要するに、お葬儀そのものにお金がかかるからなんです。私、ただでやりますと言ったら、多分、すんなり勤めてくれたと思います。

このように、葬儀は経済的な問題とかかわっているので

すが、今になってお葬儀にたよりすぎていた自分を反省しております。

次に、家族制度が核家族になっているということです。これは実際にあったお話ですが、おばあちゃんが亡くなり、一人暮らしになったおじいちゃんが亡くなったときに、お寺がちゃんとお経に来てくれていたんですが、お施主さんが同居していなかったためにお寺の連絡先がわからなくて葬儀屋さんに依頼しました。近所のお寺にお願いすることになりまして、よくよく聞いたら、そのお寺が菩提寺であったり、そういうケースが今多いですね。聞いてみたらあそこのお寺の檀家だったということが結構あります。

以前にお寺とトラブルがあったのかといったら、そうじゃなくて、たまたま連絡しなかっただけなんですね。そういうケースを含めて、お家を守っているおじいちゃん、おばあちゃんを含めて私たちはこれから「現在帳」というんでしょうか、息子さんがどこで生活していて、どこに連絡すればいいのかというところまで、これからは確認していかないと檀家さんとお寺のつき合いとしては成り立っていかないのではないでしょうか。

そしてまた、財産は相続するのですが、お寺は要りません、お墓もまもりたくありません、何とか始末をしてくださいという方があります。何とかお葬式をしたんですが、四十九日の法要のときから、

「僕はお寺は嫌いだから、和尚さん、お寺とはおつき合いしたくありません」

と言いはります。何度も説得したんですが、私の教化不足です。結局は木更津の霊園にお墓を移転してしまいました。そういうお檀家さんのケースもあります。

これは、何か新興宗教にやっつけられたんだか、痛い思いをしたんだかわかりませんが、ともかく宗教は僕は嫌いだとおっしゃいました。

「母は今までお寺とおつき合いがあったんだから、母の遺骨はお寺で守ってくれよ」

と言いましたが、

「あなたのお母さんでしょう」

と言って、最後に住職として

「母親のことぐらいちゃんと面倒見てあげたらどうですか」

といいました。いつか私の気持ちをわかってくれる日がくる思います。

それから一カ月後に、新しい檀家さんが木更津の霊園にお墓を求めたら、そこのお家の隣だったんですね。縁というのは不思議なものですね。持って行ったお墓の隣にうちの檀家さんのお墓があったものですから。

そんなことも含めまして、私たちは、今置かれているお寺の現況が、決していい状態ではなくて、もっともっと密接なつき合いをお檀家さんに向けていかないと、離れるどころか、お寺との縁がなくなっていくのではないかという危機的現状を感じています。

あともう一つは、関東では特に、東京を中心に、納骨堂、慰霊堂とか供養堂というようなものが近年、建立されています。お墓は建てないで、お骨だけお寺に預けます。自宅のマンションから見るとお寺の納骨堂がありますから、

「あそこにおじいちゃんがいるんだ」

というんですね。あそこにおじいちゃんがいて、私もおじいちゃんのところにいずれは入れてもらうように契約してある。1体幾らで、2体だと割引で幾ら、そういうところですね。

15年契約、20年契約、30年契約までは聞きましたが、50年というところはありませんでした。30年ぐらいたったらもういいというんですね。だけども、私も最後はあそこに入りたいという気持ちがあって、そのおばあちゃんが安心して暮らしているんです。

いろいろな問題がございまして、一つ一つ挙げていくともっと私の目にとまらない問題があるんでしょうが、このような問題に対応するには、一体どういう心構えでこれからお寺を守っていけばいいのか、自分なりに考えてみました。

つまり、寺院における世襲制度の目的を再確認しながら、浄土宗教師としてあくまで念仏弘通の使命を寺族と共に実践する。ここには寺族という言葉を入れさせてもらいました。住職だけでは寺をまもりきれません。住職が留守の場合対応するのは多分、寺族といっても寺庭婦人になると思います。電話を受けるのが子供かもわかりませんが、これからは寺庭婦人の立場で詠唱を勤めていくとか、お檀家さんとさまざまな活動の中で親睦を深めながら、家族ぐるみのおつき合いをしていかなければいけないのではないかということで、ここに書かせていただきました。

世襲制度という一つの大きな問題がございますが、私のところはたまたま跡取りが男の子でしたが、まあ、継ぐ継

がないでもめました。どこのお寺でもそうかもわかりません。七転八倒しながら、殴り合いのけんかまでしたことはありませんが、何とか加行を受けて、今、坊さんとして生きておりますが。

やはりこれからは、お寺を本当にまもりたい、継ぎたいという人が、坊さんになってほしいと思うんです。お寺をまもらないとそこに住めないとか、例えば、女の子ばかりだからお婿さんをもらわなきゃいけないだとか、お婿さんよりもあなたが出家をしてこのお寺を守るんだというような、何か世襲制度に違った考えのお寺が、最近見うけられるようです。

増上寺の御忌でのことですが、お化粧をして、七条袈裟をつけて随喜されていた方がいらっしゃいました。私は司会をしておりますから、最近はあのような姿もありなのかと思いながら見ておりましたが、法要が終わればどんな格好に着かえるのでしょうか。

そういうお化粧や装飾品に関して、男性教師とは違った、女性教師ゆえに目につくところの規制も今後の課題ではないでしょうか。

だから、大きな行事でもこれからは様変わりしてくるのではないかと思い、驚いたことであります。

そんな中、私が考えることは、やはり難しいことではなくて、徳川政策からせっかく授かった檀家制度の中で、改めて一人ずつの檀家さんを大事にしながら、そこでお念仏を伝えていく、また、伝えていくといっても、上から物を申すのではなくて、一緒にお念仏を称えながら、寺檀関係をもっと深めていけはしないかと思います。

そのためには、ここに書きましたが、お葬儀、いつでも連絡くださいと言ってあります。24時間体制とは言いませんが、夜中に携帯電話が鳴ることもあります。行けなければ「行けない」と言って次の日行きますが、ともかく何かあったら住職に電話くれと。そこで、資料には「浄土宗カレンダー」に住職の携帯電話の番号を載せたほうがいいと書いてあります。あと、悩みがあったらメールに入れてくれとか。そんなことも、やはりつながる意味では大事なことだと思います。

さて、いろいろなことを言いたいのですが、時間が過ぎてきましたので、最後、私が浄土宗という大きな教団に望むことは、中野先生が職業僧侶、そして、指導僧侶とご指摘されたことを受けまして、「布教僧侶」の養成が急務と

考えました。浄土宗布教師会でも、教師＝布教師という立場で今「会則」が成り立っておりますので、「布教僧侶の養成」このことに尽きるのではないかという気がいたします。

そして、何が自信がないのかといったら、「僧堂教育」を体験したことがないからだと思います。お坊さんが、阿弥陀さまにお茶を上げたり、お花を上げたり、ご飯を上げたりして、まず供養から出発するんですよね。その供養というものを全然なしにして、ある日突然坊さんになりまして、そういうことを続けていらっしゃらないものですから、信仰も定まらない。そして、自分に自信もつかない。まして、疑問も起きない。

そういうことでありますから、加行以前に、何か僧堂教育というか、お坊さんとしての資質を高めるための、浄土宗の坊さんとしての念仏信仰のあり方を示してあげるような、そういう生活があっていいのではないかと思います。

それから、長谷川先生も指摘されましたが、何かそういうものを求める坊さんに、「実践僧侶学」というんでしょうか、私も総合研究所の研究員として大正大学の「実践僧侶学」に出向したことがありますが、やはりそこで現場というものを踏まえて、布教はこうあるべきだという、例えば何も口で伝える布教だけじゃなくて、文章でもそうですし、パネルでもそうでしょう、児童教育も含めて、これからはそういう実践布教というものを考えてゆくべきですね。

そして、あとは最後になりましたが、現代における多様な問題、原発の問題、それから、地震で亡くなった方へのご供養の仕方とか、それから、さまざまな問題が今出てきています。それも含めて、そういうことに対する、いち早い浄土宗の対応について、一体どこに尋ねればいいのか。大体、総合研究所に来ているようでありますが、そういう機関がもっともっと充実して、教化の先に立つ我々に、浄土宗の見解がすばやく示されたなら、こんなに心強いことはないと思います。

時間が超過しておりますので、以上でございますが、失礼いたしました。（拍手）

**藤本**　ありがとうございました。

では、続きまして、法式教師会から、清水秀浩先生に「８００年大遠忌後の浄土宗の課題と展望」の意見をお願いいたします。よろしくお願いいたします。

**清水**　失礼をいたします。1枚きりの資料を配らせていただきましたが、項目だけしか書いておりませんので、法式の先生は声が命でございまして、しゃべるほうで行間を埋めていきたいと思っております。よろしくお願いいたします。

早速、入らせていただきますが、諸大徳を前にしゃべっている私は、鉄工所の息子でございます。ですから、寺で生まれたわけでもなし、鉄くずと旋盤の音の中で生まれたわけでございまして、好きでお寺へ入ったわけでございます。たまたま滋賀県の、父親が大津、母親が草津ということで、両方とも滋賀教区の浄土宗のお寺の西福寺、正定寺というお寺の檀家でございましたので、ごく自然に浄土宗のお坊さんになりましたが、仏縁をいただきまして、平成2年からは、竹中信常先生のもと、藤堂先生、水谷先生、石上先生、ずっと、法式の研究ということで総合研究所にも席を置かせていただいております。

先ほど、藤本先生からご紹介いただきましたように、現在は大阪で住職を20年余りしておりますが、滋賀教区の出身で、京都の師匠のお寺で18年ほど在籍をしておりました。嵐山のお寺におりました。それから、皆さん方の僧階とか教階とか学階の辞令を書く右筆の仕事で、宗務庁で皆さんのお名前を、感謝状やら書かせていただいておりまして、6年間宗務庁に勤めておりました。

ですから、立場上、在家の視点、本山の、現在、黒谷におります立場、浄総研の立場、住職の立場、いろいろな立場でお話をすると、とても20分では時間がないということで、どの立場を中心に話をしていくかということでございますが、いろいろな宗内の研修会、あるいは会議、すべてお寺の会議、お寺の研修会でございます。対檀家の目線、檀家の視線で見るということがないんですね。

ですから、私にできることは、鉄工所の息子がお寺さんを見て、これからはこうあってほしいという、まず最初にお断りしておきますのは、在家の視点に立って、これからどういうふうなお寺が望ましいのか、どういうことをしてほしいのか、檀家の立場でまずもって考えたいと思います。

甚だ複雑な立場でございますが、特に本山におりますと、たちまちこれが終わりますと東京へ飛びまして、来年度入行する人の教師養成道場の面接官で増上寺へ行くわけです。そうするといろいろ問題がありますので、また後ほど、ち

ょっと一端をお話しさせていただきますが、指導現場の立場、きょうもちょっと来ていますが、ことしの修練道場生10人来ております。

あるいは、地方の講習会へ寄せていただいたときのお話、あるいは、私が教えている法式の、京都で教えているのもありますし、自坊で毎月20人ほどの有志が集まって梵音会という会をつくっておりますが、その教師、それぞれ、若い青年僧が生の声を私のほうへ寄せてくれます。何を悩んでいるのか、何にぶち当たっているのか、そういう現場のお話をこれから申し上げていきたいと思います。

まず、佐藤先生のお話とも引っかかるのですが、僧侶養成、本山では道場が開催されますので、僧侶養成の立場からということで、2番目の話から進ませていただきます。

教師の資質向上ということは、去年の12月に豊岡内局が発足いたしまして、ことしの3月の第105次の宗会でも提言されましたが、これはもう弟子だけの問題と違って、跡継ぎだけの問題と違って、師匠もちょっと大丈夫かなという師匠がおられます。

面接しているとわかるんですが、毎月、宗報に、毎月ではございませんが、2カ月に1回ぐらい広告を載せさせていただいております、くろ谷の法式塾というのを。場所はただなものですから、本山でやらせていただいておりますが、そこでは、別に法式の専門家が寄られるわけではなしに、サラリーマン教師もたくさん、夕方、仕事が終わってから駆け足で来られる。広島から来られる、北九州から来られる、東京から新幹線賃わざわざ払って、2時間ほどの話を聞きに来られる。

何を求めておられるか。結論から申し上げますと、小僧生活をしてないので、今さら聞けないということなんです。一応、小さいときに僧籍登録して、得度式を受けたかは知らんけれども、今となっては、年齢的なもの、実の親、もう死んでしもうていやへん、師匠という名前の人、聞こうと思っても、おじいちゃんには聞きにくい、父親は聞きにくい、かといって法類の近所のお寺へ行くのも手間や、聞けない。

何が聞けないか。座布団の座り方一つ知らんのですね。立派な大僧都とか、そういうふうになった人が、座布団の座り方、草履の脱ぎ方を知らない。そういうような微に入り細に入り、宗主催、あるいは、中央で教えられない細かいところのものを、法式塾というところで、寺小屋で教え

ております。

先ほどちょっと話がそれましたが、教師入行試験、大分定着してまいりまして、ましになりましたが、座布団1枚敷いてあるんです。畳2枚ほど敷いてあって、経机が一つ。オリンと木魚が置いてある。如法衣をつけて、日常勤行してください。これは、入行する能力があるかどうかを見きわめるということですが。

座布団1枚敷いてある。「どうぞお入りください。」お弟子さんが先入ってきて、師匠が後ろからついて来る。座布団1枚敷いてあったら、ポンとそこへ座るんですね、その子が。師匠は畳の上に直座りです。

わかりますか。だれのために敷いてある座布団かといったら、お師匠さんのために敷いてある座布団ですよ。2枚敷いといたら問題ないんですが、1枚敷いてあったら、その座布団へ弟子が座りよるんです。師匠が畳に直座り。これが浄土宗団の現状です。

如法衣の着脱を見るというか、突貫工事で教えたんでしょうね。しどろもどろでも、くちゃくちゃでも、何とかひも結んで着けてますけれども、ところが、これから日常勤行の試験をするというので、片手でお経本持っていますから、それが邪魔になるんですね。そうすると、ポンと畳の上へ置くんです。

我々、何ぼ鉄工所の息子でも、お経本というのはありがたいもんやと思ってますから、畳の上へ置きません。普通は、経机の上とか、扇子の上へ置くんですけれども。

ですから、お寺の息子、あるいは、お孫さんがその程度のことやということなんです。帰依三宝の心なんかどっか行ってしまってあらへんというような、そんなことでしばらく来まして、このごろ割と定着しまして、大分ましになりましたが、平成の17、18年ぐらいから、大分教師の入行試験もましにはなってきたのですが、まだまだやなというのが私の目でございます。

そこで、3番目、小僧生活のすすめというので、私、自分でなりとうてなったものですから、師匠を探して、滋賀教区の湖北の片田舎の寺へ入ったわけですが、怖かったね。明治38年生まれの師匠、顔を見るだけでも怖かった。とにかく挨拶でも、何分遅いとか、何日遅いとかいって、鉄拳が飛んできます。お勤めの最中でも、どなりますからね。とにかく師匠の顔色を見ながら見ながら育った。

お寺の中では一切俗服は着せてくれませんでした。ずっ

と白衣のまま。寺にいるときは着物着とれというので、そういう生活をしてきたので、恐らく昭和最後の私が小僧と違うかなと思うんですが、明治38年生まれの師匠の薫陶を受けて、怖い師匠やったから今自分があるんかな。

その師匠の周りの取り巻きがまたこれ、ありがたい仏縁で、毎回、法要には、師匠の友達やった野島宣道、寺田定信というような、岩井信道、そういうような先生方が、私の師匠の寺へ毎回、法要ごとにお説教に来られる。

で、お説教が終わってから、夕方から夜、お酒をついで、昔話を聞くんです。高校時代の私がね。それが今の自分の糧になっている。あんな説教師になりたいな、あんなお話したいな、あこがれるような見本が目の前にあったんです。

法要の導師は、私の師匠はしません。下で演出ばっかりしていて、法要の導師は自分の友達やったから、稲岡覚順、金戒光明寺の前の前の御前さん呼んできたり、自分の同級生から江藤澄賢さん、浄華院から呼んできたりして、法要は友達に導師頼んどいて、自分は裏方しとるんですね。

ですから、そのような方とお知り合いになれて、昔話をたくさん聞けた、それが今の私の宝になっております。

ところが昨今、あこがれるような師匠が少なくなってきた。判こだけ押す師匠、養成講座で弟子が何か問題起こして、師匠責任取れちゅうて電話かけたら、私判こだけ押したから知りませんというような師匠が現実にいっぱいいるということなんです。

ですから、坊さんらしい坊さんというのが少のうなってきたなというのが、在家の目から見た今の7，000カ寺、浄土宗門の、私から見た姿でございます。

師匠と寝食をともにするということがなくなってきた、養成講座でもこのごろましになりましたが、少僧都と律師が合併した、初めて養成講座が始まったとき、まだ法式の講義は私と西山先生がしていたんですが、入行初日、昼から始まります。そうすると、京都駅から来はったんでしょう。黒谷のところへタクシーで乗りつけて、親が2週間分の子供の荷物をゴロゴロゴロゴロ引いてくるんです。その入行する子供は、涼しい顔でポーチ一つで来よるんです。大丈夫かな、この寺は、と思います。

逆やろ！　自分の荷物は自分で持てよと思いますが、新幹線賃出してもろうて、養成講座の費用を出してもろうて、お父さん、お母さんの肩はもんでも、自分の荷物は持たすべきではないと思うんですが、お父さん、お母さん、ゴロ

ゴロゴロゴロ2週間分の子供の荷物を押して、子供は涼しい顔して来よる。こういうようなことでございます。

従って、これからの宗門、一般のテレビではございませんけれども、あんな先生がほしいなあって、皆さんご存じやと思いますが、武田鉄矢という俳優さんが長年にわたって、1979年ということですが、第1回が。この間、平成23年の3月、お彼岸までございました。あの長い「3年B組金八先生」、ああいう先生やったら、暴力事件もいじめも何もないやろな、あんな先生欲しいな、というようなテレビでございましたけれども。

我々も、あんな坊さんになりたいな、あんな人やったらええな、そういうような理想的な坊さんが少なくなってきたのと違うかなということでございますが、まあまあ、求められるものは、絵にかいた餅は食べられませんのですが、基本が出来て応用の出来る僧侶と3番目に書かせていただきました。

学校と自坊は違う、もちろんそうでございますが、『法要集』はできた、DVDができた、皆さん知ってはりますか。知らんでしょう。つくっただけで、配らへんからですね、宗門は。あれ全箇寺に配ったら、知らんのは問題なんです。勉強せんほうが悪いんですから。配らへんのやから、気のない人は『法要集』でも買わへんでしょう。まだ折本の『法要集』使ってはる人あるでしょう。平成になってから新版の『法要集』ができたということは、かねがね宗報に載ってあるから知ってはいはりますけれども、配りませんから知りませんね。知りませんからできません。

まあ、この席で法式が平成になってからどう変わったかという話をしても、むだでございますので、例えば、若和尚が、檀家へお参りに行って人形供養してくれ。えらいこっちゃ、『法要集』、ページめくって調べても、人形供養載ってません。除夜の鐘撞こうかいなと思って、除夜の鐘の項目見たら載ってないですね。『法要集』には。要るけれども、載ってない。ちょっと足らんのです。浄土宗の『法要集』欲しい項目が載ってない。

七日七日、住職がお参りに行ってたけれども、ちょっと住職仕事が、用事がにわかにあるので、「おまえちょっと三七日かわりに行ってこい。」行かれたら檀家さんに質問された。「オッサン、ワカオッサン、三月越しの中陰はあかんのやろか。中陰三月にまたがったらあかんのやろか?」。学校で聞いたことない。加行でもそんなこと聞い

たことがない。答えられへん。で、慌てて法式塾に来ているような人もおります。

ですから、学校と現場とは違うんですから、基本が出来て応用のできる僧侶が求められておりますが、少なからず、本堂に火つけてきてくれちゅうたら、ほんまに本堂に新聞紙持って行って火つけかける人が今ありそうですからね（笑）、正直ですけれども。

あるときに、大殿にろうそくつけてくれと言ったら、ろうそくだけ立って、火がついてないんですね。それは黒谷であった話ですけれども。ろうそく立てて、火つけて、線香立てて、火つけて、お焼香の炭に火つけて入れよ、そこまで言わんと、大殿に火つけてきて言うたら、また燃やしますからね。言うたことは、このごろの若い人は正直に聞いてくれるんですが。

そんなことで、得度入門者に五重相伝を受けさせる提案というのが書いてございます。これは、在家の結縁五重ですが、これを小僧さん、別に中学生でも高校生でもええんですが、それに受付とか受者係、弁当運び、あるいは、食事当番、あるいは、ろうそく、線香つけの殿司、塗香、触香の係、そういうのをやらすと、恐らく、いきなり教師養成道場に入行せいといっても、ある程度はできると思うんです、身のこなしが。

ですから、これは私だけの意見と違いますが、道場関係者が割と口をそろえて言うんですが、得度入門する新発意には、加行を受けるまでに一遍、檀家さんと一緒に五重相伝というものを体験せいと言うたら、割とそのお手伝いをさせたら、お寺さんの基本ができるん違うかなという考えが一つございます。

それから、4番目は、皆さん釈迦に説法になりますから詳しく申しませんが、昨今のお葬式の変化、直葬とかいいますが、とんでもないことでございます。お坊さんの数、脇導師、役僧がだんだんなくなって1人になる、大勢から独僧になって、お坊さんの数が減ってきて、葬式も自宅から葬儀社、会館へ。

ほとんどそうなりますと、正座からいす席へということで、法式の関係では、衣帯のこともぼつぼつ考えならんと違うのかと言われております。曲泉みたいなものですから、すそがくちゃくちゃなるんですね。今の皆さんお召しの衣、禅宗から来た衣ですが、お尻のところがくちゃくちゃになる。脇にひだが固まっている素絹やらのほうがええんでは

ないかというようなこともございます。

時代とともに変わっていってもしかるべきものですから、年が明けて1月14日になりますと、慈覚大師の1150年のご遠忌が天台宗のほうでは回ってまいります。我々がつけているこういう輪袈裟、伝道袈裟の原型であるお袈裟も、慈覚大師が入唐しているときに法難に遭って、急に着ている袈裟をくるくるくるっと巻いて、首にかけたということが発端やということでございますけれども。

改良服でも、黒田真洞さんが、明治ぐらいに黒衣を改良して、こんなふうにされたんですから、時代とともに衣帯も変わってくる。

ですから、当然、お葬儀の形態も変わってきたら、そういうことも法式としては考えられるかと思いますが、3番目に書いてあるのは、葬儀よりも通夜に力を注ぐべき。これは会葬者が、お葬式、出棺の見送りよりも、仕事帰りということで、お通夜のほうが多いということなんです。

ですから、昔やったら、お通夜のほう軽い衣装にしておいて、お葬儀のほうを第一礼装でというような考えの方が多かったかもわかりませんが、今の若い方の考えでは、お葬儀もお通夜も似たようなもの、お坊さんの人数少なかったら、両方とも第二礼装ぐらいにしてしまおうかというようなことを申される方もございます。そういう考えるような時期に来ているのかなということでございます。

中陰も簡略化される。当日初七日というようなことを言い出して、葬儀屋が宣伝するものですから、七日七日お参りに行くことが少なくなりつつありますが、せめていろいろなありがたい節念仏の一つでも聞かせられるような、お坊さんとしてのレパートリーも必要やと思って、今の若い人には教えているところでございますが、お葬儀が変化すると、当然、墓も変化してくる。

5番としては、個人（家）から合祀型ということでございますが、これがどうもはやっている。檀家の若い人。黒谷にも30年間ためたお骨が納骨堂いっぱいになりまして、どうするか、協議会で案件を出しまして考えていただいて、私が骨仏どうかなということで、一心寺さんと違う形の骨仏ですが、金箔貼りまして仕上げたので、木でつくった仏さんと似たような感じなんですが、そういう骨仏ができ上がりました。

無縁にするのは抵抗があるけれども、管理費などを払うのは面倒やというような人がふえてきて、この間も、8月

の8日ですが、黒谷の大殿の賽銭箱の横、夕方閉めに行こうと思ったらお骨が置いてあってね、名前も書いてあるんですが、お金ができたら引き取りに行きます。それまで預かれ。

ねえこれ、お寺ですから、拝むのが仕事ですから、今、納骨堂に預かっていますが、これからはそんなこともふえてくるんと違うかな、困った時代やなという、納骨違うて捨て骨やなと言うてたんですが。新生活運動の名のもとに、生きている人は大事にするけれども、死んだ人には年忌省いてしもうたり、月参り省いてしもうたり、簡素化が進んでいるというような現状でございます。

以前は、お盆は帰ってきた先祖その家その家代々、決まったお献立でおもてなしをする、お迎えしてからお送りするということでございましたが、今は違うんですね。お盆は海やら山やら海外やら行楽に行って、和尚さんお参りに来はっても留守ということがふえてるということなんです。

大方の方はおわかりかもわかりませんが、本堂やら営繕するのは今のうちということが言われております。庫裏建てかえようと思ったら、オッサン住んではるんやろう、オッサン建てなはいと言われるんですね。辛うじて本堂は先祖を祭ってもらっているからちょっとしようかいなという気になるけれども、山門やら、門みたいなのなかってもお寺できますやろ、柱2本建てといて、かんぬき入れといたらよろしいがな、言われたら、そんで立たりません。庫裏に至っては、もうこれから、若い世代、お寺のために費用出そうかいなという世代は、恐らくないでしょうねということなんです。

ですから、いろいろな変化があらわれてきたということで、時間になっておりますので、我が宗門寺院に求められる、そこに書いたことでございますが、最後の行に書いた、これは私の言葉ではございません。すべてのお寺が、檀家さんが「こんにちは」と来はったら、もう一度行きたいというお寺づくり、これが13年、私どもの本山でお勤めいただいて、知恩院へお上りいただいた坪井猊下のお言葉でございます。

もう一度行きたいな、二度とあんな寺行くかと思われたら、そんで終わりでございます。もう一度行きたいな、ぷーんとお香のにおいがしまして、オッサンが気さくに出てきてくださる、奥から奥さんがお茶を出してくれはる、そんなもう一度行きたいなと思うようなお寺づくりを目指す

というのが、私の立場でございます。

在家の視点から、お寺はこうあってほしい、後継者はこうあってほしいという願いのもとに申し上げさせていただきました。失礼いたしました。（拍手）

**藤本**　ありがとうございました。

最後になりました。袖山榮輝先生、「檀家と浄土宗寺院・教師の将来～減少する日本の人口を見据えつつ～」という意見をいただきます。どうぞよろしくお願い致します。

**袖山**　浄土宗総合研究所の袖山でございます。よろしくお願いいたします。

私は従来、法然上人の法語集の編訳でございますとか、あるいは、浄土三部経の現代語訳をずっとやらせていただいておったわけでございますが、今は、浄土宗総合研究所におきましては、「21世紀の浄土宗の課題研究」というプロジェクトの世話役をしております。

そんなようなことから、きょうのこのシンポジウム、パネラーの役を果たさせていただくことになりました。

これまで翻訳やら何やらをやっておったわけでございますが、その間におきましても、浄土宗総合研究所というところは、現代社会とどうかかわりながら、どう研究課題を見つめていくのかということが、大きな役割であるということは、重々承知をしておりました。

その中でいつも気になっておりましたのは、あるいは、話題に上ってくるのは、少子高齢化というものが、私ども浄土宗、あるいは、日本の中で、一体どういう変化を起こしてくるのかということが、非常に大きな課題として耳にはしておったわけでございます。

きょうは、少子高齢化というものが、実際どんなものであるのか、つい1年半前まで、現代語訳ばかり扱っていた人間ではございますが、調べられる範囲で、自分の理解できる範囲の中でまとめてきたものを、皆さん方にご提示を申し上げたいと思っております。

まず、変容する社会、進行する少子高齢化の現状というものが、今現在一体どうなっているのか、数字でもってご覧をいただきたいと思います。今、日本の総人口は1億2，757万5，000人ということでございます。これは平成24年3月31日の確定値ということになりますが、1年前の同時期に比べまして、35万4，000人減少しておるわ

【表１】　超高齢社会の現状

◆日本の総人口　１億2757万５千人

前年同月に比べ　▲35万４千人（▲0.28％）減少

| 年　齢 | 人　口　数 | 前　　年　　比 |
|---|---|---|
| ０～14歳 | 1664万３千人 | ▲15万９千人（▲0.95％） |
| 15～64歳 | 8079万２千人 | ▲80万２千人（▲0.98％） |
| 65歳以上 | 3014万１千人 | △60万６千人（△2.05％） |

（総務省統計局「人口推計　平成24年８月報」による　H24/3/31確定値に基づく）

けでございます（表１）。

０歳から14歳までが１，６６４万３，０００人、15歳から64歳までが８，０７９万２，０００人、65歳以上が３，０１４万１，０００人ということでございます（65歳以上が人口の23．６％を占め、超高齢社会と評される21％を超えている。ちなみに14％を超えると高齢社会、７％を超えると高齢化社会と評される）が、前年に比べまして、０歳から14歳までが15万９，０００人、約16万人減少しております。15歳から64歳までのくくりで申し上げますと、80万２，０００人減少しておりますが、これに対しまして、65歳以上の方は前年比で60万６，０００人増加しているということでございます。

これが進行する少子高齢化の現状としての数字でございます。

【表２】50年後の日本の人口

平成72（2060）年　8,674万人　　2010年比▲4,132万人（32.3％）減

| 年　齢 | 人　口　数 | 2010年比 | 人口比率の推移 |
|---|---|---|---|
| ０～14歳 | 791万人 | ▲893万人（▲53.0％） | 13.1％→9.1％　▲4.0ｐ |
| 15～64歳 | 4,418万人 | ▲3,755万人（▲45.9％） | 63.8％→50.9％　▲12.9ｐ |
| 65歳以上 | 3,464万人 | △516万人（△17.5％％） | 23.0％→39.9％　△16.9ｐ |

さて、この少子・超高齢社会がおよそ50年後、一体どのような数字に変わっていくのか。日本の人口というものは、平成72年、２０６０年の段階で、１億人を大きく下回りまして、８，６７４万人という推計が出ております（表２）。これは国立社会保障・人口問題研究所というところの統計資料から提示をさせていただいておりますが、２０１０年に比べまして、４，１３２万人、32．３％の減少ということでございます。

同じく、先ほどの年齢区分で申し上げますと、０歳から14歳が７９１万人で、２０１２年比で８９３万人、約９００万人という数の人間が減っております。15歳から64歳、４，４１８万人ということで、３，７５５万人の減少。これに対して、65歳以上は３，４６４万人で５１６万人の増加となりまして、

【表３】30 代・20 代・10 代における人口の推移（2005 → 2010 → 2012）

30 代の日本の人口の推移

| | 2005 | | 2010 | | 2012/8/1 概算値（万人） | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 年齢 | 男性 | 女性 | 男性 | 女性 | 男性 | 女性 |
| 35 ～ 39 | 4,402,787 | 4,332,994 | 4,324,968 | 4,232,487 | 480 | 467 |
| 30 ～ 34 | 4,933,265 | 4,821,592 | 4,841,639 | 4,711,360 | 399 | 381 |
| 小計 | 9,336,052 | 9,154,586 | 9,166,607 | 8,943,847 | 879 | 848 |
| 05/10 比 | | | － 169,445 | － 210,739 | － 38 | － 46 |

20 代の日本の人口の推移

| | 2005 | | 2010 | | 2012/8/1 概算値（万人） | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 年齢 | 男性 | 女性 | 男性 | 女性 | 男性 | 女性 |
| 25 ～ 29 | 4,198,551 | 4,081,498 | 4,098,154 | 3,966,421 | 368 | 341 |
| 20 ～ 24 | 3,754,822 | 3,595,776 | 3,670,211 | 3,492,983 | 322 | 308 |
| 小計 | 7,953,373 | 7,677,274 | 7,768,365 | 7,459,404 | 690 | 649 |
| 05/10 比 | | | － 185,008 | － 217,870 | － 87 | － 97 |

10 代の日本の人口の推移

| | 2005 | | 2010 | | 2012/8/1 概算値（万人） | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 年齢 | 男性 | 女性 | 男性 | 女性 | 男性 | 女性 |
| 15 ～ 20 | 3,373,430 | 3,194,950 | 3,339,816 | 3,159,944 | 311 | 296 |
| 10 ～ 14 | 3,080,678 | 2,933,974 | 3,057,792 | 2,911,652 | 301 | 287 |
| 小計 | 6,454,108 | 6,128,924 | 6,397,608 | 6,071,596 | 612 | 583 |
| 05/10 比 | | | － 56,500 | － 57,328 | － 28 | － 18 |

（国立社会保障・人口問題研究所「人口統計資料（2012）」／総務省統計局「人口推計平成 24 年８月報」に基づく）

かなりの増加を見せておるわけでございます。

人口比で申し上げますと、65歳以上が39.9％、日本の人口、50年後の日本の人口の中で申し上げますと、10人に４人が65歳以上の方々になるという時代を迎えることになります。

次に、この人口の減少、これから申し上げる数字の上から、特に10代、20代、30代の方々がものすごい勢いで減っているのだというような印象を受けるわけでございますが、人口の推移を30代、20代、10代と年代別に並べてみました（表３）。

これも人口問題研究所の数字でございますが、30代の人口が、２００５年で男性が９３３万人何がし。女性が９１５万人何がしでございます。細かい数字は何がしで省略をさせていただきますが、男性は２０１０年で９１６万６千何がしでございます。16万９，０００人、約17万人、５年間で減少しております。女性の方はと申し上げますと、８９４万３千何がしで、およそ21万人減っております。

続きまして２０１０年８月１日現在の概算値をご覧いただきたいと思います。あくまでも概算値でございますが、35歳から39歳までが男性で４８０万人、30歳から34歳が３９９万人、合計８７９万人で、２０１０年に比べまして30歳代の男性は38万人減少しております。

２００５年から２０１０年が17万人の減少に対しまして、38万人減少しているということは、かなりのスピードで人口の減少が進んでいるというふうに読み取ることができるのではないか、この私でもそんなふうに思うわけでございます。

女性の方は、35歳から39歳が４６７万人、30歳から34歳が３８１万人、合計８４８万人でございまして、２０１０年比で46万人の減少になっております。

ちなみにでございますが、35歳から39歳で男性が４８０万人、その次の５歳の区分の30歳から34歳のところで３９９万人となっておりまして、80万人の大きな減少の変化があるわけですが、大体、40歳をちょっと欠けるぐらい、37～38歳から40歳ぐらいが第２次ベビーブームでございまして、今、60歳代と、このあたりの年代のところに人口のピークがあるということでして、その後、まただんだんと人口は減少傾向になってまいります。

次に20代の日本の人口の推移をご覧をいただきます。数字を追っていただきたいと思いますが、２００５年から２０１０年の男性の人口の減り方が７９５万何がしから７７６万何がしへと18万５，０００人の減、女性ですと９１５万何がしから８９４万何がしへと21万７，０００人の減。これに対して、２０１０年から２０１２年は、男性が６９０万人で87万人の減、女性が６４９万人で97万人の減というふうに減少しております。

人口そのものも減っております。10代の人口の推移をご覧いただきますと、２０１２年の20代、男性６９０万人に対しまして、10代の男性は６１２万人でございます。同じく10代の女性は５８３万人。２００５年から２０１０年の人口の減少が、男性の場合、10代ですと５万６，０００人の減少が、２０１０年から２０１２年では28万人、２００５年から２０１０年の女性の減少は５万７，０００人に対しまして、女性は18万人の減少ということになっております。私ども、「少子高齢化によって檀家制度が揺らいでいく」とかということを言葉でもって観念的に理解しがちでございますが、実際の数字でもって見てまいりますと、加

速する少子化のスピードに空恐ろしい感じすらしてくるわけでございます。

次に、少子高齢化が進行してしまった時代に、変容する社会現象として何がもたらされているのかということで考えますと、その一つに、家族形態の変容として単独世帯の増加傾向というものが認められるのではないかと存ずるわけでございます。

【表４】年齢（５歳階級）別単独世帯数および比率の推移：1980 ～ 2010 年抜粋

| 年齢 | 単独世帯（1,000 世帯） | | | 人口に対する比率 | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | 1980 年 | 2005 年 | 2010 年 | 1980 年 | 2005 年 | 2010 年 |
| 総数 | 7,105 | 14,457 | 16,045 | 6.1 | 11.3 | 12.6 |
| 20 ～ 24 | 1,795 | 1,742 | 1,577 | 22.9 | 23.6 | 24.5 |
| 25 ～ 29 | 1,118 | 1,619 | 1,591 | 12.4 | 19.5 | 21.8 |
| 30 ～ 34 | 640 | 1,351 | 1,260 | 5.9 | 13.8 | 15.1 |
| 35 ～ 39 | 353 | 994 | 1,220 | 3.8 | 11.3 | 12.5 |
| 40 ～ 44 | 285 | 795 | 1,041 | 3.4 | 9.8 | 11.9 |

（国立社会保障・人口問題研究所「人口統計資料（2012）」に基づく）

そこでご覧いただきたいのが、１９８０年、２００５年、２０１０年における単独世帯が一体どの程度の数字になるか、要するに、世帯主ひとりだけの世帯がどれくらいかということでございます（表４）。

ひとり暮らし、ひとり家族ということになるわけでございますが、20代のところで、ひとり世帯、単独世帯の数が多いというのは、これは独身であられるということがある程度前提になって、納得いく数字でありますが、例えば、40代の40歳から44歳のところをご覧をいただきますと、１９８０年では、28万５，０００世帯、これは世帯と人数が同じでございますので、28万５，０００人の方が単独世帯であったわけでございますが、これが30年後の２０１０年では、１０４万１，０００世帯の方が単独世帯ということになっておりまして、ひとりで生活をなさっている方でございます。独身の方が急増していると読み取ってよろしいかと思います。

次に核家族ということが叫ばれて久しいわけでございますが、この核家族というものも、進展というよりも、核家族そのものとはまた違う形態が示されているのではないかと、かように存ずるわけでございます。

家族というものがどのように変容するのか、再び数字をご覧をいただきたいと思いますが（表５）、核家族世帯を夫婦のみ、夫婦と子供、ひとり親と子というふうに、三つに分けさせていただき、２００５年から２０３０年まで５年刻みで世帯数を並べてみました。２０１５年以降は推計の数字でございますが、夫婦と子供といういわゆる核家族

【表５】家族類型別一般世帯の将来推計：2005 ～ 2030 年抜粋

| 年次 | 総　数 | 核家族世帯 | | | | 単　独 | その他 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | 総　数 | 夫婦のみ | 夫婦と子 | ひとり親と子 | | |
| 2005 | 49,063 | 28,394 | 9,637 | 14,646 | **4,112** | **14,457** | 6,212 |
| 2010 | 50,287 | 28,629 | 10,085 | 14,030 | **4,514** | **15,707** | 5,951 |
| 2015 | 50,600 | 28,266 | 10,186 | 13,256 | **4,824** | **16,563** | 5,771 |
| 2020 | 50,441 | 27,452 | 10,045 | 12,394 | **5,013** | **17,334** | 5,655 |
| 2025 | 49,837 | 26,358 | 9,762 | 11,524 | **5,072** | **17,922** | 5,557 |
| 2030 | **48,802** | 25,122 | 9,391 | 10,703 | **5,027** | **18,237** | 5,443 |
| ＊割　合（%） | | | | | | ＊世帯数（1,000 世帯） | |
| 2005 | 100.0 | 57.9 | 19.6 | 29.9 | **8.4** | **29.5** | 12.7 |
| 2010 | 100.0 | 56.9 | 20.1 | 27.9 | **9.0** | **31.2** | 11.8 |
| ⁄ | ⁄ | ⁄ | ⁄ | ⁄ | ⁄ | ⁄ | ⁄ |
| 2030 | 100.0 | 51.5 | 19.2 | 21.9 | **10.3** | **37.4** | 11.2 |

（国立社会保障・人口問題研究所「人口統計資料（2012）」に基づく）

の核となるような家族構成がどんどんと減っております。

そのかわりに、微増といえば微増なのでございますが、ひとり親と子という組み合わせが増えてまいります。これは、ある程度、親子としての年齢が上がっていって、その状態でもって、片方の親御さんが亡くなったか、あるいは、夫婦別れをなされて、ひとり親と子供という形になっておられるのか、そこはこの数字からだけでは読み取れませんが、そういった形態の核家族、ひとり親と子供の核家族が増えている傾向があります。

しかし、そうした傾向よりもまして増えているのが、単独世帯でございます。２０３０年の段階では、実は、夫婦のみの家庭よりも、夫婦と子供の家庭よりも、ひとり親の家庭よりも、単独の世帯が増えると予測されています。その数が一番多くなるということなんですね。

では、この単独世帯が増加傾向を示す理由には何があるのだろうかということですが、これも人口問題研究所がコメントを出しておりまして、読み上げますと、「もっぱら晩婚化、未婚化、離婚の増加、親子同居率の低下といった結婚世帯形成行動の変化によってもたらされる」とそのようなコメントがついております。

ここで私が注目をいたしましたのは、生涯未婚率というものでございます。生涯未婚率というのは、45歳から49歳と、50歳から54歳の方の統計の中から、50歳のときに未婚であられる方、一度も結婚をしたことがない方の割合を算出したものでございます。結構衝撃的な数字だと思うわけ

でございますが、男性の50歳の場合、１９７０年では１．７％の方が未婚であられた。ほぼ１００人いれば、98人はご結婚なされていたわけでございますが、２０１０年の段階では、生涯未婚率20％を超えております（表６）。ということは、１００人いらっしゃれば、20人の方は結婚なされていない、５人に１人は結婚されたことがないということでございます。女性の方は10人に１人というような数字になっております。

【表６】生涯未婚率の推移

| 年次 | 男 | | 女 | |
|---|---|---|---|---|
| | 生涯未婚率（％） | 初婚年齢（歳） | 生涯未婚率（％） | 初婚年齢（歳） |
| 1970 | 1.7 | 27.46 | 3.34 | 24.65 |
| 1980 | 2.6 | 28.67 | 4.45 | 25.11 |
| 1990 | 5.57 | 30.35 | 4.33 | 26.87 |
| 2000 | 12.57 | 30.81 | 5.82 | 28.58 |
| 2005 | 15.96 | 31.14 | 7.25 | 29.42 |
| 2010 | 20.14 | 31.18 | 10.61 | 29.69 |

（国立社会保障・人口問題研究所「人口統計資料（2012）」に基づく／抜粋）

加えて、「65／75歳以上世帯主世帯における単独世帯の将来推計」（表７）というところでご覧をいただきたいと思いますが、65歳以上の方を世帯主とする世帯の数が、２００５年では１，３５５万の世帯がございました。これが、２０３０年になりますと、１，９０３万の世帯が、65歳以上の方が世帯主になっている家庭が増えるわけでございますが、その中でも、65歳以上でもって単独の世帯というものが、２００５年には３８７万に対して、２０３０年では倍増、倍までは行きませんが、かなりふえまして、７１７万世帯でございます。

２０３０年の段階では、65歳以上でひとり暮らしで、いわゆる住民票もおひとりという方が７１７万人おられるということになっているのです。

さらに75歳以上の方が単独世帯主の場合、２００５年の１９７万世帯に対し、２０３０年では４２

【表７】65/75 歳以上世帯主世帯における単独世帯の将来推計
＊％は該当世帯総数に対する割合

| | 2005（H17） | 2030（H42） | 指数（2005=100） |
|---|---|---|---|
| 65 歳以上世帯主の世帯総数 | 1355 万 | 1903 万 | 140 |
| 65 歳以上世帯主の単独世帯数 | 387 万<br>28.6% | 717 万<br>37.7% | 186 |
| 75 歳以上世帯主の世帯総数 | 554 万 | 1110 万 | 200 |
| 75 歳以上世帯主の単独世帯数 | 197 万<br>35.6% | 429 万<br>38.6% | 218 |

（国立社会保障・人口問題研究所「日本の世帯数の将来推計（全国推計）の要旨　2008（平成 20 年）3 月推計」に基づく）

9万世帯と推計されています。

今挙げた中の数字だけで、私たちの将来のお檀家さんの姿というものが、一体どのような姿が読み取れるのかということを論ずるのは少々乱暴なことであろうかとは思いますが、今日のテーマというのは「浄土宗の課題と展望」ということでございますので、あえて考えてみたいと思うわけでございます。

２０３０年、これは推計の数字が出ているところで、２０３０年、すなわち平成42年という、今から18年後という近未来を選んだわけでございますが、日本の総世帯数は4，８８０万世帯になると考えられております。そのうち65歳以上が、先ほど申し上げたように、1，９０３万世帯。その中、単独世帯数は1，８２４万世帯。

65歳以上の方の単独世帯が７１７万世帯、65歳未満の単独世帯は1，１０７万世帯ということになってまいります。

この中の数字は、例えば、お檀家さんの中で、ご当主に当たられる方と、あるいは、跡取りの方と、両方ともカウントしている場合もあろうかと思いますし、お寺から見れば、2世帯であっても1軒というふうに勘定することはもちろんあろうかと思いますが、単純に考えまして、あくまでも単純に考えまして、２０３０年どんな姿になっているんだろうか。

方程式でも何でもないですが、この割合を単純に当てはめて、見立ててまいりますと、18年後、もちろん地域差はあると思いますが、檀家は3％減少し、檀家10軒に対して、夫婦2人暮らしの世帯が2軒、夫婦と子供からなる世帯が2軒、ひとり親と子供からなる世帯が1軒、2世帯、3世帯からなるお宅が1軒。残りの4軒はひとり暮らしの単独世帯。その4軒のうちの1．6軒が65歳以上に、幾つというふうに分けられるものではありませんが、65歳未満が2．4軒というふうに考えられるわけでございます。

こうした中で、夫婦2人世帯と単独世帯の6軒のお檀家さんには、後継者がいらっしゃらない場合というものが想定されます。もちろん別々に住んでいらっしゃるということもあるとは思いますが、単純に考えて、お檀家さん10軒のうち6軒について後継者がいない可能性を秘めているという状況が２０３０年には訪れている、こんなことが考えられるわけでございます。

しかも、10軒のうちの4軒は、非生産者年齢層、すなわち65歳以上の方、要するに、もう定年を迎えられるような

年の方が10軒のうち4軒の方は、そういう方が世帯主になっているということでございます。

考えられ得るお檀家さんの将来像というものを考えてみますと、もちろん核家族が中心にはなると思いますが、核家族から単独世帯へと少しずつ移行していくのではないか。ひとり暮らしの方が増えているのではないか。あるいは、後継者がいない、あるいは、定まっていないお檀家さんが増えているのではないか。お檀家さんのご当主にあっては、生産者年齢該当者が減少していくという、私たちのお寺にとりまして、檀家さんを取り巻く状況というのは、そんなふうに変化をしていくのではないかと思うわけでございます。

そうなりますと、跡取りでない方が喪主となるご葬儀が増えてまいりましょう。他家に嫁いだ娘さん方が喪主になるということが増えてくる。あるいは、墓地の継承者でない方が祭祀を継承していくということもあり得る。そうなると、いわゆる合祀墓の需要というものも増えてくるというふうに考えることができると思います。

その中で、私どもがやらなければならないことは、祭祀、あるいは、信仰が継承されていくように、私どもの方で何かと環境を整備していくこと、そうした必要性が出てくるのではないかと、かように考えるわけでございます。

そして、跡取りのない方、あるいは、跡取りが定まっていない方についていえば、ご自身の終末に関する意識というものが恐らく高まってくるであろう。その中で、ご自身の葬送であるとか、遺骨の埋葬方法について模索をする方が、どんな埋葬をしてもらいたい、どんな葬送をしてもらいたいというふうに考える方が増えてくるだろう。自身の命の行き先というものを見定める信仰の確立というものが、そういう方にとっては不可欠なものになってくるのだと思うわけでございますが、私どもの浄土宗総合研究所の研究班の中に、生と死の問題研究プロジェクトというものがございまして、今、その研究会の中で、浄土宗独自のエンディングノートというものを作ってみてはどうかという準備を進めております。まだまだ試作品の作成というところまで行っておりません。あくまでも情報収集、準備の段階でございますけれども、こうした時代、跡取りがない方、ご自身の終末というものを漠然と不安に思っておられる方、模索をしている方々に、何かエンディングノートのようなものを活用しながら、自分の命の行き先というものをはっ

きりと見定めていただけるような方策を練るということも必要なのではないかと思っておるわけでございます。

そうした中で、浄土宗の教え、信仰、あるいは、法式のお作法、法儀というものを、お檀家さん、あるいは、信者の方にわかりやすく、明確な情報を伝えていくという取り組みが、これまで以上に重要になってくると思います。さらに帰敬式であるとか、授戒会であるとか、五重相伝であるとか、宗教体験をしていただいて信仰を深めるという機会を増やしていく、そういうチャンスをふやしていくということが、やはり必要になってくるのだろうと思うわけでございます。

さて、時間も迫っておるわけでございますが、そうした方策が望まれる中、方策を提供する我々、浄土宗の教師というものは、この先どうなっていくのであろうかということを少々申し上げていきたいと思います。

先ほども佐藤先生から、浄土宗の教師数についてご研究がございましたが、浄土宗の教師数、平成18年から宗報に寺院統計というものが出ておりまして、それをもとに教師数の推移を並べさせていただきました（表８）。

平成18年に１０，６９５人、平成24年では１０，９５２人と５年間で２５７人ふえておりますが、平成20年に一度減っております。そして、ご遠忌を終えました平成24年に、また、10人でありますが、教師数が減っております。果たしてこのまま、私どもの浄土宗の教師数というのは、減少傾向に入っていくのかどうかというところが気になるわけでございます。

【表８】浄土宗教師数の推移（『宗報』H18/6 ～ H24/6「寺院統計」に基づく）

| H18/2006 | H19/2007 | H20/2008 | H21/2009 | H22/2010 | H23/2011 | H24/2012 | 対 18 年比 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 10695 | 10721 | ▲ 10700 | 10817 | 10927 | 10962 | ▲ 10952 | 257 |

男性教師の場合、20代の男性教師が減少傾向にございます。それから、50代の男性教師が相当数の減少傾向にございます。逆に60代の男性教師は上昇傾向にございます。これはいわゆる第１次ベビーブームの人口のピークが今60代になって、人口の谷間のところが50代であるというふうに解釈すべきであろうかと思います。

女性教師の場合には、それがそのまま当てはまるとは限らないですが、やはり50代で減少しているのは、人口のピークというものの、人口の谷間というものが反映されている数字ではなかろうかと思っておりますが（表９）。

ご覧をいただきたいのは、これは教学局さん

【表９】性・年齢別教師数の推移（『宗報』H18/6～H24/6「寺院統計」に基づく）

| 男性教師 | H18/2006 | H19/2007 | H20/2008 | H21/2009 | H22/2010 | H23/2011 | H24/2012 | 対 18 年比 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 20 歳～ 29 歳 | 928 | 871 | 833 | 885 | 917 | 905 | 864 | － 64 |
| 30 歳～ 39 歳 | 1735 | 1769 | 1773 | 1772 | 1801 | 1768 | 1742 | 7 |
| 40 歳～ 49 歳 | 1486 | 1493 | 1503 | 1562 | 1588 | 1631 | 1667 | 181 |
| 50 歳～ 59 歳 | 2039 | 1957 | 1848 | 1706 | 1629 | 1559 | 1520 | － 519 |
| 60 歳～ 69 歳 | 1582 | 1680 | 1775 | 1906 | 1983 | 2037 | 2042 | 460 |
| 70 歳～ 79 歳 | 1243 | 1228 | 1223 | 1210 | 1204 | 1233 | 1259 | 16 |
| 80 歳～ 89 歳 | 633 | 659 | 693 | 704 | 722 | 730 | 759 | 126 |
| 90 歳以上 | 157 | 165 | 151 | 155 | 158 | 167 | 164 | 7 |
| 合計 | 9803 | 9822 | 9799 | 9900 | 10002 | 10030 | 10017 | 214 |

| 女性教師 | H18/2006 | H19/2007 | H20/2008 | H21/2009 | H22/2010 | H23/2011 | H24/2012 | 対 18 年比 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 20 歳～ 29 歳 | 61 | 54 | 58 | 68 | 61 | 55 | 55 | － 6 |
| 30 歳～ 39 歳 | 96 | 111 | 108 | 110 | 121 | 124 | 123 | 27 |
| 40 歳～ 49 歳 | 84 | 80 | 85 | 88 | 97 | 106 | 115 | 31 |
| 50 歳～ 59 歳 | 159 | 159 | 148 | 145 | 135 | 129 | 123 | － 36 |
| 60 歳～ 69 歳 | 151 | 161 | 170 | 177 | 178 | 182 | 183 | 32 |
| 70 歳～ 79 歳 | 148 | 141 | 137 | 134 | 137 | 132 | 139 | － 9 |
| 80 歳～ 89 歳 | 152 | 151 | 155 | 145 | 141 | 147 | 138 | － 14 |
| 90 歳以上 | 41 | 42 | 40 | 50 | 55 | 57 | 59 | 18 |
| 合計 | 892 | 899 | 901 | 917 | 925 | 932 | 935 | 43 |

【表 10】加行成満者数の推移

| | 男性 | 女性 | 累計 | 女性の比率 |
|---|---|---|---|---|
| 平成 04 年（1992 年度） | 207 | 19 | 226 | 8.4% |
| 平成 14 年（2002 年度） | 194 | 31 | 225 | 13.8% |
| 平成 19 年（2007 年度） | 154 | 21 | 175 | 12.0% |
| 平成 20 年（2008 年度） | 164 | 21 | 185 | 11.4% |
| 平成 21 年（2009 年度） | 161 | 19 | 180 | 10.6% |
| 平成 22 年（2010 年度） | 151 | 22 | 173 | 12.7% |
| 平成 23 年（2011 年度） | 136 | 20 | 156 | 12.8% |

から宗務を通じてちょうだいした数字でございますが、加行成満者数の推移というものを挙げさせていただきました。

平成４年の数字と平成23年の数字を比べていただきたいと思います（表10）。加行成満者でございますので、年齢は恐らくばらばらであろうかとは思いますが、それでも、大正大学、仏教大学、あるいは、僧侶養成講座を修了されたお若い方が恐らく中心であろうと思います。

平成４年の段階で、男性は２００人を超える方が行を受けておいでございましたが、平成23年では１３６名でございます。女性のほうは、大きな変動はございません。大体20名、多いときで30名という年もございましたが、大体20名くらいで推移をしているようでございますが、加行を受けられる男性がかなりの減少傾向を見せているということ

が、数字を並べてみますと明らかになってくるのではないかと思います。

日本の人口減少傾向、あるいは、少子高齢化の影響というものを考えますと、私たち浄土宗の教師のみが、人口の減少傾向、あるいは、少子高齢化の波の外にいるとは考えづらいものがございます。

先ほども申し上げたように、今、第2次ベビーブームの人口のピークというものは、浄青を今、充実させて活動していらっしゃる、教区の会長さんになるとか、そういうような年代、30代後半から40歳くらいの間にあてはまります。

他方、私ども浄土宗の教師というものはある一定以上の確率でもって、世襲でもって教師になられていると思います。しかしながら人口の減少というものを考えますと、世襲のままで行けば、浄土宗の教師の数というものも間違いなく減少していくのではないかと思われます。

第2次ベビーブームの世代に相当する浄青の方々が、浄青を卒業いたしますと、浄青世代の教師数は増加はもちろん、現状維持すら期待はできない、減少すると思われます。

それから、出生率が1.35という数字に収れんすると言われております。これが寺庭おいても適用されるならば、お寺の次男坊、三男坊、私はたまさか次男坊でございますが、次男坊、三男坊が生まれてくるということに多くの期待ができるのかどうか、やはり疑問が生ずるわけでございます。

一方で、住職の娘さんなどが、住職を世襲するために、僧侶を希望なされるという事例が増えてくるであろうと思われます。

そしてまた、生涯未婚率というものを浄土宗の男性教師にも適用するならば、現在50歳の方であっても、5人に1人は未婚であるというような状況が想定されてしまうわけです。

未婚であるということは、跡取りがいないということでございますし、未婚であるということは、同時に、寺庭婦人もいらっしゃらないという状況が想定されてくる。そして、生涯未婚率というものが上昇していけば、ますます寺庭婦人の存在というものも少なくなっていく、ということが考えられてまいります。

いずれにいたしましても、世襲に依存したままでは、寺院の後継者、浄土宗寺院の後継者は減少していくという状況が考えられるのではないかというふうに思うわけでござ

います。

そうなってまいりますと、清水先生のように、僧侶になりたいという明確な意思を持った方を受け入れて、そういう方を弟子として養成をしていくということが必要になってまいりますし、そのためには、当然、それを指導するお師匠さんの学識、技量、あるいは、浄土宗はこういうお坊さんを育てたいんだという明確なビジョンというものが必要になってくるのであろうと思います。

と同時に、世襲のメリットというものも、あるいは、デメリットというものもしっかりと把握していく必要もあるのではないか、そんなふうに思います。

そうした中で、教師数が減り、寺院数が変わらないんだとすれば、兼務寺院というものは確実に増えていくであろうと思います（表11）。では、兼務寺院が増えていくということを、どんなふうに我々は受けとめていくのか。

全体の人口も減っていく、教師数も減っていく。ならば全体として兼務寺院が増えたとしても、それはそれでバランスが取れているんだというふうに考えるのか、あるいは、寺院を減らすという方向で考えていくのか。あるいは、教師数を増やすという方向で考えていくのか。あるいは、複数のお寺さんを複数の教師でもって運営をしていくというふうに考えていくのか。判断であるとか、対応が求められていくのではないかと思います。

【表11】浄土宗寺院数の推移（『宗報』H18/6 ～ H24/6「寺院統計」に基づく）

| | H18/2006 | H19/2007 | H20/2008 | H21/2009 | H22/2010 | H23/2011 | H24/2012 | 対18年比 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 正住職寺院 | 5682 | 5655 | 5632 | 5646 | 5643 | 5613 | 5598 | －84 |
| 兼務住職寺院 | 1236 | 1244 | 1251 | 1268 | 1292 | 1315 | 1324 | 88 |
| 住職代務者寺院 | 7 | 7 | 4 | 2 | 5 | 5 | 6 | －1 |
| 長期無住職寺院 | 103 | 106 | 104 | 111 | 103 | 105 | 100 | －3 |
| 短期無住職寺院 | 50 | 56 | 78 | 43 | 31 | 33 | 43 | －7 |
| 総数 | 7078 | 7068 | 7069 | 7070 | 7074 | 7071 | 7071 | －7 |

恐らく時間を超過しておると思います。まとめといたしまして、少子・超高齢社会の時代のなかで単独世帯が増えていく、そして、各々が各々のエンディングについて考えるようになると、信仰・祭祀継承というものがお檀家さんの方に主導権が移っていくと考えられますので、私ども教団、あるいは、お寺というものは、信仰であるとか、祭祀であるとか、そういうものを選択される側に移っていくのではないかと思うんですね。

そうすると、選択されるにふさわしいだけの環境整備というもの

も整えていく必要性があるのではないか。教師にしろ、寺院の魅力にしろ、あるいは、教団の魅力にしろ、そういうものを種々に発信していく必要性があるのではないか。かように存ずるわけでございます。

時間を超過して恐縮でございますが、私の提案とさせていただきます。ありがとうございました。（拍手）

**藤本**　皆様方からのご質問に対する応答のような部分まで、袖山先生には触れていただいたような気もいたします。

時間が超過いたしましたが、4人の先生方の態度は、単なる傍観者ではなくて、自己を語る、そしてまた、自己の経験を語るということで、共通した問題の投げかけがあったと思いますし、皆様方におかれましても、それぞれ僧侶としての、また、住職としての、また、教化者としての現実の自己というものがおありだろうと思います。その点がかみ合って、明日へと続くことを願っております。

4人の先生方それぞれに、浄土宗僧侶の使命のもとで発する光が、何かプリズムに反射して、赤色赤光、白色白光というような、そういう世界をかもし出していたようにも思いますし、それはとりもなおさず、ご清聴くださいました皆様方のお気持ちの中に、その事柄が呼応していくような、そういう場でもあったように思います。

時間的に限界がありまして恐縮でありますが、本日こうして4人の先生方の貴重なご意見を賜りました。そしてまた、皆様方が吸収していただきました一つ一つをどうか明日につないでいって頂きたいと思います。大変お疲れでございました。ありがとうございました。

もう一度2つほどお願いを申し上げます。どうか皆様方のお手元にあります質問票にお書きください。そして、ご提出くださいということ。もう一つは、ご提出いただきましたものを私どものほうで整理して、取捨選択して、明日へ備えたいこと。どうかこのことをご了解くださいますようにお願いを申し上げます。

長時間にわたりました。大変お疲れだと存じます。明日にそのようにしてつないでいきたいと思いますので、どうか明日も変わらず多くの皆様方のご参加を希望いたしまして、終わりにさせていただきたいと思います。どうもありがとうございました。（拍手）

それでは、最後に、ご一緒に同称十念を称えさせていただきます。

（同称十念）

ありがとうございました。４人の先生にもう一度拍手で。

（拍手）

**司会**　先生方、どうもありがとうございました。お疲れさまでございました。

# シンポジウム
## ８００年大遠忌後の浄土宗の課題と展望

■パネラー

長谷川匡俊
佐藤晴輝
清水秀浩
袖山榮輝
藤本淨彦

■コーディネーター

（同称十念）

**司会**　それでは、午後からのシンポジウム「８００年大遠忌後の浄土宗の課題と展望」のその２ということで、始めさせていただきたいと思います。

コーディネーターの、総合研究所所長の藤本先生にこれから司会をお譲りさせていただきまして、始めたいと思います。

先生、よろしくお願いします。

**藤本**　それでは、ご一緒にお十念をしたいと思います。

大変お待たせをいたしましたことをまずおわび申し上げます。休憩時間の会議日程がちょっとずれ込んでしまいました理由で、この時間になってしまいました。皆様方におかれましては、お忙しい中、こうしてご参集いただきましたこと、厚く御礼申し上げます。

昨晩、そしてまた、けさと、涼しさを感じる、気持ち良い空気でした。そして、ここに座りますと、窓のほうをごらんいただきますと、山門や、また、大殿を緑の中に、こ

の姿を目に入れることができるという、大変すぐれたこの部屋を使わせていただきながらの、本日は2日目であります。

昼下がりのひとときでありまして、大変お疲れのところ恐縮でございますが、3時半までお時間を頂戴いたしまして昨日の続きを進めさせていただきたいと思います。

今日はまず、パネラーの4人の先生方に、補足意見を頂きます。5分から、最長10分という時間を限定しています。そして、その後に、皆様方からの質問への応答ということ、さらには、このシンポジウムの総括というように与えられた時間を持ちたいと思っております。

皆様方から頂きました質問、20人からの質問をいただき、大変多くの質問を頂戴いたしまして、私ども、有り難く、喜んでおります。その質問に入る前に、パネラーの先生方から、昨日のご発表の補足をお願いします。どうぞよろしく、長谷川先生からお願いいたします。

**長谷川**　それでは、よろしくお願いいたします。

皆様のお手元に、「現代実践教学を考えるにあたって」という私のレジュメがおありかと思いますが、昨日、十分お話しできなかった点、1枚目の3の布教（教化）と社会的実践の望ましい関係とは？ということについて、若干補足をいたしたいと思います。

その中で、「長谷川良信氏の資料でいうと、ハの対立説、これが最も進んだ思想であるとの説についてもう少し詳しくお聞きしたい」という多賀学昭上人からのご質問もありましたので、そのことについても関連して触れさせていただきます。

資料にございますように、あくまでもこれは、布教と社会事業、このかかわりを考えることが中心になりますが、社会実践と、広くとらえても、共通するところがあるのではないかと考えております。

昨日申し上げましたように、イ・方便説、ロ・即一説、そして、ハ・対立説と。ただ、この対立説の場合にも、両者がオーバーラップする、そういうところがあることも念頭に置く必要はあろうかと思います。なぜ対立説が望ましいのかということについて、若干、言及いたします。

資料にも記されているように、「二者の対立的価値あるを言うまでであって、二者の孤立を是とするものではない」。つまり、それぞれの独尊的、第一義的な価値をまず

明らかにするということが大切であって、かといって、それぞれが孤立するのではなく、むしろ両者の相互補完とか、あるいは、信仰による内面的なつながりというものが前提になければならないであろうと、こう思います。

資料の次ページの冒頭にございますが、とかく布教・教化と社会的実践を同次元に捉えたり、両者の混同も見られたりするわけですが、相手が求めているものにどう応えるか、これが肝要だと思います。

その際、重要なところは、社会的実践の場合には、相手、あるいは、対象と言ってもいいかもしれませんが、その相手側のニーズを尊重するのが基本だと思います。

しかし、一方、布教教化の場合は、必ずしもそうではないわけであります。昔から、「随自意、随他意」ということが布教の現場でも言われるかと思います。随自意は、本願念仏の真意をきちんと伝えていくということであり、随他意は、相手の求めに応じて、ということです。もちろん機を見て法を説くということもありますが、しかし、もし現世利益的なことが求められたときに、それに浄土宗教師として安易に応えていくのは、ちゅうちょせざるを得ないというよりも、控えなければならない点があると思います。むしろ念仏による不求自得の功徳を説いていくことが必要なのだろうと思います。

そういった意味で、布教・教化と社会的実践では異なる点があります。それはそれぞれの現場でどう教師が応えていくかという、教師の信仰主体としてのあり方が問われているのではないか、かように思います。

それから、もう一つ、昨日十分言及できなかったところで、ご質問をいただいていることと重なる点があります。それは、資料3ページの7の、再び原青民に学ぶというところであります。

「往相と還相」の回向観について、廣川堯敏先生から、「原青民の現世における利他行（還相回向）は、西山証空の回向観と全くよく似ています。青民さんは西山教学を学ばれたことがあるのでしょうか。あるいは、結果的に同じ還相回向釈に至り着いたのでしょうか、お尋ねします」というご質問をいただきました。

まず、ここに、3ページに記載されたことを念のために読んでおきます。両者は自行化他の行為に外なりませんが、通常、還相回向の円満な化他行は往生浄土の後に期するものであります。しかしながら原は生あるうちにもそれは可

能で、「南無と唱ふる刹那は往相回向で、阿弥陀仏と唱ふるは還相回向と心得て然るべきことと信じます」といい、「されば、一称の念仏に一品の報恩行ありとすれば千称万唱の念仏には万善万行の利他行のあるべき筈」とまで申しておるわけです。

さらに、「還相とは是れ弥陀に対する報恩行を立てんが為に娑婆に来住して済世利民の修行を為す事なるを信ず、故に弥陀摂護の恩恵を受けたる者は此れが感謝の意を顕すが為に、法蔵因位の行法を模倣するは自然の情なり、是れ永遠にして重大なる報恩行を選ばざるを得ざる所以なり」と述べ、還相は弥陀に対する報恩行で、この世で済世利民の実践を為すことだが、同時にそれは法蔵菩薩の発願修業を模倣することでもある、と特異な自説を展開いたしております。

今日、還相のいわば現代的な受けとめ方の問題が、いろいろなところで問われていると思いますが、この点に関しまして、廣川先生のご質問へのお答えですが、原青民につきましては、いまだ取りかかって、私自身日が浅く、詳細はわかりかねるということが結論であります。

ただ、青民の遺稿を収めた『青民遺書』及び浄土教報に社説として発表された論考からは、管見では西山教学とのかかわりを示す見解はうかがわれないように思われます。即断はできかねますが、恐らく、原自身の信証に起因するものと考えます。

ちなみに、『青民遺書』の冒頭には、徒弟原善久による師の略伝が掲載されております。それによると、21歳で東京支校に入学、優秀な成績で、22歳、浄土宗学本校に転じ、さらに高等科で5年学んだ後、専門科に進み、倶舎論及び有部の七論書及び十住毘婆沙論の奥義を究めて、29歳で卒業し、間もなく肋膜炎にかかって、その後、病癒えて、29歳9月から、浄土宗学東京支校教授に就任いたしております。

以上、学歴について若干触れましたが、原について、先ごろ、浄総研の800年大遠忌記念刊行の論文集に拙稿を寄稿させていただいておりますので、また発刊後にご批判、ご教示をいただければ幸いであります。

以上、補足と、関連してご質問に対する2件のお答えをさせていただきました。ありがとうございました。（拍手）

**藤本**　ありがとうございました。

では、次に、佐藤晴輝先生。

**佐藤**　失礼いたします。昨日は、私の僧侶としての角度から、なるべく具体的に皆様方にお伝えしたつもりですが、最後になって時間がなくなりまして、一番大切なところをお伝えできなかったので、補足させていただきます。

昨日は、檀信徒一人一人に寄り添いながら、一緒にお念仏を称える、そんな住職でありたい、それこそ携帯電話を持ち歩きながら、京都にいても電話がかかってくるような時代ですので、そんなことを申し上げたつもりであります。

布教の現場で、私が住職として一番支えになったことは、私の師僧、弘前貞昌寺の住職の最期の姿でございました。一度お見舞いには行きましたが、師僧の最期には立ち会うことはできませんでした。木更津からもちろん遠いところでもありますし、腹水がたまって苦しいはずの病人が、さほど苦痛もなく病院の中で、

「ありがとう、ありがとう」

と言いながら、臨終がせまってくると、「あそこに、あそこに」

と指をさしていたそうです。それはおそらく阿弥陀さまの来迎かと思いますが、兄弟子がお通夜の席でそのことを詳しく伝えてくださいました。

「私の歩んできた布教師の道は本当に間違いなかった」ということをみんなに伝えて、最期のお別れをしたそうでございます。

今から20年ぐらい前のことでございます。そのことが今もなお頭から離れず、母が旅立つ時にも、そんな最期であってほしいと思っていました。

ところが、やはりいろいろなパターンがあります。本当にもう、金魚がパクパクするような口元で、それでも母は臨終の時に、「おばあちゃん、お念仏だよ」と耳元でささやく家内の念仏と我々の声を聞きながら、

「南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏」

と口を動かしてくれたこと、これは本当に確証でありますが、みんな家族そろって、間違いないんだな、

「聞こえてる、称えている」

という実感を得て、最期を看取ったことでありました。

なぜこのことを述べるかというと、最近、布教をする中で、いろいろなことの説明はできるんですが、実際に自分が最後、お念仏によって

「阿弥陀さまのお迎えをいただいて、極楽に生まれて往くんだ」

ということさえも説かないお通夜の席、そんな経験を私はしました。

実は、弔問に伺った親戚の葬儀のことですが、浄土宗のお坊さんが聞きなれない節付のお経から始まり、私も途中でお念仏は一緒に称えましたが、読経は25分位で終了しました。その後には何の法話もなく、黙って帰っていく、そんなお通夜でありました。

私も含めて青森から親戚が数人来ていましたが、皆拍子ぬけです。やはり最後に、阿弥陀さまと、お念仏と、極楽を説かない葬儀法要は、浄土宗の僧侶としての役目が果たせていないんじゃないかと思いました。

最近、テレビを見ておりましたら、これは8月29日のNHKの「クローズアップ現代」という番組でした。そのタイトルは「天国からの〝お迎え〟～穏やかな看取りとは～」であります。現実に画面が出てきまして、おばあちゃんを送るその姿の中に、亡き人がお迎えに来ているという、そういう番組なんです。

NHKとしては、こんなことあり得ませんよ。たまたま天国からという、代表的な来世観、死後の世界の表現を通して、何と30分の間いろいろな場面が出てきました。

「ばあちゃんは本当に旅立ったんだな」

とか、

「おじいちゃんのところへ往くんだよ」

と家族みんなで送ってあげていました。

この番組に出てくる大井先生は、『人間の往生―看取りの医師が考える』という本を書いた先生ですが、この先生は10年間、終末医療に携わって、このことを伝えたいと考えたんですね。

我々よりも、医療の現場でお迎えが来て、安心して往く世界があるんだということを、この先生は伝えたいと思い、それをNHKが取り上げて、いろいろな事例を参考にしながら、30分間の番組を組んだと思うんです。坊さん以上に、私たちが死後どこへ行くのだろうかという疑問に対して、その答えを確信している方がいらっしゃるんですね。

それを見たときに、私たち浄土宗僧侶は、もっと自信を持って、このことを伝えていかなければいけない責務を感じるべきだと思いました。

もしよかったら今ネットで引くと、いまだにこの場面が

見られますので、ＮＨＫアーカイブをご参考にしていただきたいと思います。

それで、多分そのことを説けないのは、自分が実際に見たことがないからとか、行ったことがないからという、そういうことじゃなくて、信じ切れないからとか、私が信じられないからという、その段階かと思うんですね。

でも、自分は信じられなくても、信じて極楽往生を願っている方、お念仏を喜んで念仏信仰に入っていらっしゃる方の姿を手本、手がかりにして、自分の信仰をもうちょっと深められないかと思うのです。

そんなことを考えたときに、私たちが学生のころには、唐澤山の念仏、それから、いろんな念仏道場に行きますと、その見本があったような気がするんですね。お念仏を称えて、本当にそのお念仏を喜んでいらっしゃる。そしてまた、在家さんでありますが何時間もお念仏をしているおばあちゃん、おじいちゃんの姿を見て圧倒されたものです。

何かそういう現実を、もっと自分たちは手本にして、まねながら布教の道を、お念仏を深めていったらどうかということを最後に話したかったんですが、ちょっと時間が足りなくなりまして申し訳ありませんでした。

要は、浄土宗は、易行であるが無行じゃないということを教わりました。行がないから自信がない人もいると思います。それは毎日毎日、何か自分で続けていること、朝のお勤めだけでもそうでありますが、それが一つの自信になって、何か阿弥陀さま、それから、亡きお方からの還相回向といいましょうか、お導きがあるかと思うんですね。

要するに、何かを伝えるために勉強したり、何かを伝えるために私たちは化他という言葉を使いますが、まず自行あっての化他なんだということを、再び法然上人８００年大遠忌を終えた今、自分なりの目標にしてこれから進んでいきたいなと思いながら、補足をさせていただきました。ありがとうございます。（拍手）

**藤本**　ありがとうございました。

続きまして、清水先生、お願いします。

**清水**　失礼いたします。笑い話になりますが、浄土宗青年会に招かれたお酒の席で、檀家制度が崩れるとどんなるかという話がございまして、オプション制の葬式が出てくるのと違うか、と。

葬儀屋さんが仕切り人となりまして、フェイスブックを見せられます。お経はこの方が上手ですから、これにしはったらどうですか。位牌は、字が上手やから、この人に書いてもらはったらどうですか。お説教はこの方が上手ですから、この方、30分で幾ら、1時間で幾ら。納骨はあのお寺の納骨堂、景色がよろしゅうございますので、あそこで何十万円。そんなことが近い将来来るのではないかな。懇親会の席でそんな話が出てきた。

まんざら50年先、１００年先、うそではないように私は思いますが、お葬儀に関することで、お盆の前後でしたか、テレビ見てましたら、「日本終活最前線」という番組がございました。終活というのは、就職活動ではございません。終わりの活動。

60代の方が、自分の死んだときの葬式の祭壇どうするか、どの棺桶に入るか、自分の通夜振る舞いはどの食事にするか、自分の死んだときの浄衣、我々の世界でいう浄衣ですね。エンディングウェアということで言うておられましたが、どんな物を着てお棺に入りたいか。そういうことを、経験するネオ葬式、60代が群がるネオ葬式という番組がございまして、これから30年間は死亡者数が増加するらしいですが、ここ10年ほどで日本消費者協会が調べた葬儀費用は30万円ぐらい費用が下がってるんです。

医者の点滴削るわけにはいきません。葬式のときにお返し、香典返しする品物を削るわけにはいきません。世間体がありますから。ですから、削られるところはどこかといったら、もう皆さんおわかりやと思います。

我々として難しい時代が来たということですが、在家から出た私が宗門寺院に求めるこういう姿であってほしい、僧侶個人としては、いい先生にめぐり合う、いい環境に住まう、小さいときからお線香のにおいをかいで、鐘の音を聞く。

ですから、皆さんにお願いしたいのは、お寺の副住職、若住職がお寺に住まわんと、在家生活をしている人がございます。お仏飯をいただいて生活したとは言いがたい。全然別の生活で、お彼岸とかお盆だけ手伝う、これでは、薫習ということが成り立たないと思います。毎日仏さんのお給仕をして、身の回りをお掃除して、お花の水を入れかえて、お仏飯を上げて、下げて、そういう生活をしていかないと、木魚もたたけないし、日課念仏の数もふえない。

今、佐藤先生がおっしゃったとおり、私、永平寺の前の

御前さま、78代の御前さまで、１０４歳のときやったと思いますが、ＮＨＫに出られたときがございます。二つ折りになっている、宮崎奕保という禅師さまでございますが、この方が曹洞宗の説教師さんを前に、よぼよぼ出てこられるんですが、声は大きい声でお説教されるんですね。理屈を言うやつは多いけども、我が宗門は黙って座禅をして実行するところに目的がある。ということは、裏を返せば、実行せん曹洞宗の坊さんがいるということなんです。

ある仏具屋が言うてました。このごろ浄土宗のお寺へ卸した木魚と禅宗のお寺へ卸した木魚と、バイの傷み方が、同じようになりました。禅宗は割とやわらかくたたきますから、そんな力入れてたたきませんが、お経の伴奏ですから。浄土宗は行ですから、お念仏称えるときは汗かくぐらいお念仏を申しますね。バイがそりくり返ったり、皮がめくれたり、飛んでしもうたりします。

それが、ということは、仏具屋が暗に言いますのは、余りお寺のほうで念仏申さんようになってきたのと違うかということを言われたことがあるんですが。

かつて、教学をやっている人は法式が苦手、法式屋はお話が苦手ということを申しましたが、きのう申しましたのは、すべてがそつなくできる僧侶が求められているということでお話をさせていただきました。

とかく法式は乱れがち。けれども、我々法式を教えている者としては、法式が、法事があったから、葬式があったから宗門を維持してきた、これは自負しております。どんだけ偉い学者先生がおられても、檀家さんの三十三回忌で、1時間檀家の家で仏教学、浄土学の講義して帰ってきてお布施もろうた人は一人もないんです。儀式をやったから宗門を維持してきた。

これは法式の先生がすべて自負をしているところでございますが、信仰の喜びを伝えられる師匠が求められている。宗門で拝める師範が求められている。天台宗でいいましたら二千日回峰成満した酒井阿闍梨のような、ああいう拝める人を求めているのと違うかな、在家の目からはそのように思います。

昨今の雇用の劣化、若者の家意識の低下、宗教離れとはいいますが、皆さんご存じのように、初詣客見ていたら、髪の毛茶色に染めた若い子、耳にいっぱいイヤリングつけたような女の子が初詣には行っているわけです。死んだ人には薄いけれども、生きてる者には熱い情熱の傾け方です

ね。

少子化とはいえ、安産のために腹帯受けに行くわけです。初詣とか七五三とか安産、そういうようなところも、『法要集』には載っていませんが、これからはお念仏の現当二世のご利益ということで、過去帳よりも現在帳の整備が急務。

きのうもお話にありましたが、宗門の将来、これからお寺の世話方になり、総代さんになられる今の若い人、檀信徒への教化活動が一番、浄土宗の将来を見据えて大事なことではないかということで、きのうは申しませんでしたが、帰敬式。三日授戒、五日五重ではなかなか人が集まらない。時間的なもの、仕事が休めない、経費が高い、いろいろありますが、これが1日のこと、あるいは、半日のこと、2～3時間のことやったら、逆に、びっくりするほど人が集まるんです。

私も、法式やっている立場上、真言宗の大和の信貴山の帰敬式、それから、天台系のほうの吉野山の蔵王堂の帰敬式、高野山の春秋の帰敬式、全部体験入門させていただきました。許可を得まして、その宗派の席へ同席させていただいて、どんなことをしているか、どういうふうにしているか、費用はどれぐらいか、時間はどれぐらいか。春3日、秋3日やっても、捌ききれんぐらいの若い人が受けに来るんです。

浄土宗では、人が集まらん、檀家が集まらん、五重できひん。悩んでいますが、ちゃんと他宗派ではそんなふうにやっているところがあります。若い人を引き寄せているところがあります。ですから、そのような若い人への教化活動というのを見据えていただきたいというのが一つ。

先ほど佐藤先生のお話にもありましたように、私も、母親が亡くなるとき、目の前、うわ言のように指を指して、仏さま、仏さま、ご本尊さんがというような母親の最期を目にいたしました。

師匠が亡くなるときも、総合病院に入ってたんですが、「あしたわし行くさかいに、お寺帰りたい、どうしても帰りたい。」医者が「老衰やから大丈夫、帰しなさい」と言うて、担架で運ばれて、檀家に運んでもろうて、本堂へ寝かせてもろうて、それで、自分の一代を振り返って、本尊さんの前で思い出の一筆を書いて、それで明くる日亡くなったんですが、そういう師匠の最期を見まするとと、やっぱり手本が欲しいなということでございます。

範を示すような手本が欲しい。仏心ある師匠には、それを継ぐ仏心ある弟子が育つということは、これは言えるかと思います。判こだけの師匠ではいかんということでございます。

7月31日に、善光寺の盂蘭盆会に参りました。尼公上人、鷹司台下お出ましの、夜の7時でいっぱいの若い人が石畳にお数珠もらいに並んでるんです。まだ日本の若い人、捨てたもんじゃないな。今の若い人はあかんといいますが、そうではないな。やはり善光寺上人に頭なでてほしい人が並んでるんです。

その人が泊まったんですかね、明くる日の朝、お朝事に行ったら、同じ人がやっぱり石畳にひざまずいているんですね。今の若い人でも、やり方一つによって捨てたもんでないな。

法然上人は、浄土の法門と、遊蓮房に会えたことが生涯の思い出であるというふうに申されましたが、檀家さんにとって、この寺の檀家に嫁いでよかった、この寺にお墓持ててよかった、これが一番のええことやったなと言うてもらえるような住職、副住職、寺庭、寺族になっていただきたい。そういうご寺族、住職のお人柄が、これからの宗門の将来を左右するということは、私が声を大にして申し上げたいことでございます。

時間がありませんので、最後に一つ。800年遠忌のお導師を、ありがたいことに、ご縁があって、知恩院さんで10月の18日に右導師を勤めさせていただきました。そのときに私、ショックを受けたことがあるんですね。

この中にも何人か随喜していただいた方があるんですが、黒谷はご存じのように、昭和9年に大殿が燃えましたので、その再建のときの費用を勧進するというところで、めったにないことですが、大殿の再建のために門外不出の一枚起請文を全国に出開帳して、今の大殿が建ったということでございますが、それ以来出してないんです。私ら職員でも1年に1回しか拝ませてもろうてない。

その一枚起請文、知恩院さんへ運びまして、浄宗会法要ということで、出開帳いたしました。確かに、赤い衣着た私には頭下げてくれはった人がありますが、残念ながら、桐箱に入った法然上人の一枚起請文に頭下げた坊さんは一人もおらなんだ。この現実は何やということで、私、後でDVDを見てびっくりしました。拝んでる檀家はいるんだけれども、周りで見ている坊さんが一枚起請文に手を合わ

してない。これが浄土宗の現実、これからの課題ではないかなということで思い当たったことでございます。

また後で質問のときにも申させていただきますので、この席はこれぐらいにさせていただきます。ありがとうございました。（拍手）

**藤本**　ありがとうございました。

袖山先生、お願いします。

**袖山**　失礼いたします。袖山でございます。

3先生のお話を聞きながら、そうだそうだと思いながら聞いておりますと、自分がこの先何を言うのかというのが、ちょっと失念をしてしまうようなことでございます。

昨日は、結論の部分が少し駆け足になってしまったようなことでございます。そしてまた、時間を超過してしまいました。おわびを申し上げるわけでございます。

昨日の中野先生の基調講演の中にもございましたが、これからは、家の宗教から個の宗教へという転換が、檀家制度がベースにはなるだろうと思いますが、もう一方のところで、家の宗教から個の宗教への転換が図られていく、そういう流れになっていくというお話があったと思います。

私が出しましたデータはまさに、そういった傾向を裏づけるようなデータを出させていただいたと思っておるところでございますが、家の宗教から個の宗教へというふうに変わっていくところでは、どういうことが条件になっていくのか、考えてみますと、やはり宗教者と信者さんの1対1の関係というのが、信仰をベースとした信頼関係、1対1の信頼関係というのが、かなり重視されてくるのではないか。その信頼関係がないところでは、個の宗教への転換というものは、なかなかスムーズに行かないのではないかという気がいたしております。

そして、世襲によらない、世襲にこだわらない寺院後継者の受け入れということも、この先、ある程度の事例というものが増えてくるであろうと申し上げさせていただいたわけでございますが、いろいろなご縁があって、お寺の後継者としてお入りになられる方がいらっしゃると思います。

私自身も、真言宗の寺から、縁がありまして浄土宗の寺に婿養子で入ったわけなのでございますが、これから先は、自主的に、教えを選んで、そのお寺の後継者としてお入りになる、あるいは、僧侶になりたいという方が増えてくる

のであろうと思います。

そうしますと、個の宗教への転換と、お寺のほうでも後継者が、あの宗派の教えのお寺だからあそこの宗派のお坊さんになりたいというような事例が出てくるとなりますと、いわゆる我々自体のほうが、選択される側に回っていくのだろうと思います。

今までは、寺檀制度というものがありますと、選択の余地もなく、あなたのお宅は浄土宗だから、浄土宗の教えはこうですよという、浄土宗という教えが既にあるということを、既に選択が終わっているという状態でもって、教化というものが始まるのだろうと思いますが、何年先になるかわかりませんが、ある程度先の時代からは、浄土宗の教えというのはこういう教えだから、信仰、こういう教えを信じましょうというふうに、あるいは、真言宗の教えはこうだから、曹洞宗の教えはこうだからというような選択肢があって、その選択肢の中から、ではその教えを学んでみよう、その教えを体験してみようという方がこれからは出てくるのではないか。

と同時に、あのお坊様がああいうご人徳のおありになる方なのだから、あの方のおっしゃる教えなんだから、あの方が信頼できるからその信仰のほうに興味を示してみようという方が増えてくる。

家の宗教から個の宗教へというふうに転換していく過程の中では、宗教者と信者の1対1の関係、そして、どういう教えについて行こうかという選択の主導権といいますか、選択は、信ずる側のほうへ、私たちは選択権を個人の方へ渡してしまうという時代がやってくるだろうと思っております。

そういったときに何が必要になってくるのか。ありきたりなことになってしまうわけでございますが、私自身、それぞれのお寺、それぞれの教師、あるいは、浄土宗全体が、私たちの教えはこういうものでございます、私たちの僧侶の姿というものはこういうものでございますというふうに、ここにいるんだということをどんどんどんどんアピールして、その存在感を示していくことが必要になってくるだろうと思います。

まずは、浄土宗というもの、浄土宗の僧侶というもの、浄土宗の教えというものに注目をしていただかなければ始まらないと思うんですね。

先般、八百年の御遠忌で、私ども、浄土三部経現代語訳、

非常に長い時間をかけて現代語訳の仕事をやらせていただきました。全箇寺にお配りをさせていただいたわけでございますが、願わくは、これは単なる希望なのでございますが、一般の書店に並ぶようなことがあれば、仕事をした者としてはうれしいなと思っておりました。

東京の国立博物館で法然親鸞展があったとき、京都のほうは残念ながら機会がなくて、法然展を見に行くことができなかったのですが、法然親鸞展のときに、東博の販売のブースのところで、私どもの浄土三部経が平積みになっておりました。それを手にする人が、私が見ている限り、ほんの5分、6分ですが、手に取って眺めていただいた人が何人もいらっしゃる。もちろん、買う買わないは、その人のご自由といいますか、その人の選択でございますが、しかし、そこで手に取ってもらえる。

あるいは、私の地元の長野の駅前の本屋でも、やはり八百年、あるいは、親鸞上人の七百五十年ということで、親鸞法然コーナーというのが、ほんの60センチ四方でございますが、関連する本が平積みになっておりました。やはりそこでも並べていただきましたが、しかし、御遠忌が過ぎ去ってしまったならば、そのコーナーも消えてしまいました。

何とか、長野県内の大きなチェーン店さんに置いてもらえないだろうかと思って、いろいろなつてでもって、経営者の方に、お願いできませんかというふうに話を通したのですが、ひと月の間に何冊本が出ているのかわからないほどの状況の中で、システム化された仕入れルート以外の書物を扱うのは原則難しいと言われてしまいました。ルートに乗っていても売れなければ本屋に並ぶことはありません。やはり店頭で注文していただくしかない。

しかし、もし我々に発信力というものが備わってないという現実があるならば、注目していただくというチャンスすらなくなってしまう。何とかこの教えを発信する力というものを、どんな方法でもいいから、お一人お一人のアイデアでも結構ですので、みんなが考えながら、発信力というものを培っていきたい。そういうことが必要ではないかと、メディア戦略だなんていうちょっといかめしいキーワードになりますが、いろいろな試みが必要なのではないかと思います。

あと、社会の中における信頼感というものも、教えを、お寺を、浄土宗を選択していただくときの一つの判断基準

になってくるのではないか。ああいう社会活動をやっているお寺さんの浄土宗の教えであるならば、きっとすばらしい教えであろうと。一つ一つの教えはそこまで理解は及ばないけれども、そういう方々が信じている教えであるならば、間違いがないであろうと。そう思わせる、社会の中での信頼感というものが必要になってくる、そう思います。

先ほどの善光寺さんの尼公上人のお数珠頂戴のお話を清水先生にしていただきましたが、やはり、尼公上人の持っていらっしゃる宗教を通じた社会の中での信頼感というものが、あのお数珠頂戴の長い列になっていくんだろうというふうに思っております。

それは同時に、私ども一人一人、教師一人一人の信頼感というもの、お檀家さんからの信頼感、あるいは、地域からの信頼感、あるいは、関連する、こういう言い方はなんでございますが、それこそ葬儀社、葬儀業界からの信頼感というもの、そういうものが、あの人が信じている浄土宗の教えなら、その話は聞いてみよう、きっといい教えに違いないと思わせるだけの信頼感というものを、私たちは培っていかなければならないであろうと、そんなふうに考えております。

これから先の少子高齢化が進んでいくところの、核家族から単独世帯、家の宗教から個の宗教へというふうに移行していく中では、我々一人一人、一つ一つのお寺、そして、宗派といいますか、浄土宗そのものへの信頼感というものが非常に大事になってくるのではないか、かようなことを申し上げさせていただいたわけでございます。

私のほうからは以上でございます。（拍手）

**藤本**　補足ということでお願い申し上げましたが、先生方にはそれぞれ、語りたいことが山ほどおありであるということがおわかりになったと思います。

ここで、皆様方から頂戴いたしましたご質問に関してお答えいただくということに進めさせていただきます。

先ほど申しましたように、20枚、つまり、20人の方がご質問票を提出してくださいました。先生方、大変お喜びであります。その質問を一つ一つ紹介しながら、そしてまた、先生方に向けての質問でございますので、お答えいただくという方法を取りたいと思います。

ただ、申しわけございませんが、所属とお名前を付しておられるお方に限定するということで、ご紹介をさせてい

ただきながら、その質問をその先生へと投げかけさせていただきます。

それから、再質問の時間がありませんので、もし再質問をされたい方は、その先生にまた別の機会に、その質問でもってお話を伺っていただくということにさせて頂きますので、どうぞよろしくお願いいたします。

それでは、各先生へのご質問に入ります。こちら側の長谷川先生からまいります。そして、終わりには、全員の先生にという質問がありますので、その項目へと入っていきます。

まず、長谷川先生へのご質問です。浄土宗教師修練道場の柴田大船様からの質問です。先生のお話は、随縁の社会的実践ということでした。先生がお考えになる具体的な実践をお聞かせください。

**長谷川**　ご質問ありがとうございます。「随縁」ということでありますので、それぞれ縁に随って実践することでありますから、いわば無限ということになります。

例えば、震災を契機にして、さまざまな立ち上がりが見られましたし、地域コミュニティー、身近なところで、これを再生していくにはどうしたらいいんだろうか、そういう問題意識のある方は、また、そのことに動いていくんだろうと思います。

むしろ大切なことは、二つあると思いますね。

一つは、念仏の障りにならないということだと思います。つまり、社会的実践を活発にしているから、念仏はしなくていいんだと。社会的実践を免罪符にしてはならないということだと思います。

いま一つは、昨日も申し上げたことでありますが、さまざまな社会的な実践を通して、自力の限界、また、おのれの愚者性というものが切実に問い直されていく。そして、少しずつではありますが、心行の深まりを期していくということが一つの道筋ではないだろうか、このように考えます。

なお、今回は触れられませんでしたが、宗教者の社会的実践という場合に、他の一般の人たちの社会的な実践とどこがどう違うのか、これは極めて難しい問題ですが、私が考えますには、人が、あるいは、世間が、社会が見逃したものを見るまなざしというものが大切ではないだろうか。

実際、どこまでできるかとなれば、これは極めて難しい

と思いますが、人が見逃したものを見るまなざし、これはやはり、宗教者に課せられたことではないだろうか、こう思います。

同時にまた、形の上にあらわれた面から見れば変わらないのかもしれないけれども、しかし、その振る舞いの中に内面化されたものがにじみ出てくるといったことも、あるのではないだろうかと思います。これは、私がそうありたい、また、そのように思うということであって、そのにじみ出てくるところに宗教者の実践のありようがあるのではないか。

このことを、柴田大船上人からご質問のお答えにさせていただきます。

**藤本**　ありがとうございました。

続きまして、建中寺ご住職であられ、佛教大学非常勤講師を務めておられます村上真瑞様より、ご発表の中に、布施、浄仏国土成就衆生という言葉が出てまいりました。このことにつきまして、聖光上人、貞極上人、青民上人の3人を挙げておられますが、法然上人にもその思想があるのではないでしょうか。『選択集』の中で、念仏一行が正定業ですが、信心を確立した上では、六波羅蜜は異類助業として、再び命が与えられ、大いに念仏を助成すると思います。二祖聖光上人も、そのことを念頭に述べられたのではないでしょうか。よろしくご指導ください。

**長谷川**　ご質問、ご指摘、ありがとうございます。

まず、村上上人のご質問の趣旨は、二つの点に分かれているように思います。

したがって、まず、第一ですが、宗祖の場合には、六波羅蜜（六度）等の念仏以外の一切の行を、選捨し、雑行といたしましたので、あえて念仏と六度との関係には立ち入っていないのではないか、このように私は考えます。

むしろ重要なのは、そのことの意味を、あるいは、念仏の信の構造を、二祖聖光上人が通仏教、大乗菩薩道の立場から闡明されたのではないか、このように考えます。

次に、第二点目ですが、この点は全くご指摘のとおりであります。ただ、私の意図するところは、信と社会的実践にではなく、信の社会的実践という視点から発表させていただきましたので、あえて助業論を棚上げにして、専修念仏そのものに社会的、利他的実践を生み出す、ないしは、

これを促していく契機があることを、念仏の信の構造に求めた、このように申し上げたいと思います。

大変未熟な見解になりますので、またご教示をいただければ幸いです。

**藤本**　ありがとうございました。

次に、浄土宗総合研究所の石田一裕様より長谷川先生に、現代実践教学の構築に対する期待を述べていましたが、それはどのような形で構築されるべきとお考えでしょうか。具体的な希望や理想があれば、お教えください。

**長谷川**　昨日の発表でも申し上げましたが、正直申し上げまして、宗門への期待はやはり大きいのですが、私のイメージは、極めて漠然といたしております。その上で、頭をかすめている事柄について、せっかくのご質問でありますので、この後申し述べてご批判を得たいと思います。

キーワードは、「現代」と「実践」ということであります。大きく五つの柱を考えますが、一つは理念論、二つ目は歴史論、三つ目は対象論、四つ目は主体論、五つ目は方法論であります。

理念論は、宗義の現代的な受けとめ方というものを中心として構成される教学のコアで、これはもちろん幅が広いわけでございます。

歴史論は、従来の浄土宗史は、教義や制度の歴史が中心であったように思います。それは極めて重要でありますから、それを踏まえつつ、特に、それぞれの時代、社会の課題と浄土宗ないし宗義がどう切り結んでいったかという点に焦点が当てられます。近代以前ももちろん重要でありますが、とりわけ、近代以降はなお重要な論点が浮かんでくるのでないか、このように考えます。

それから、対象論、これはやはり大変重要な意味を持ちますが、要するに、現代社会とは何ぞやと。また、その現代社会が内包するさまざまな社会問題や、社会的な課題、これは際限がないほど広がりがあるだろうと思います。昨日の中野先生の基調講演にもありましたように、社会経済環境の激変、自然の環境の著しい変化等々から、さまざまな問題が今、浮上しております。そうしたことへの浄土宗としての問題意識が対象論に反映されるでしょう。

主体論、これは、この間の諸先生方のご発題、それから、ご質問にも関連して、現代僧道論、寺院論、修養論という

問題ではないだろうかと。僧侶のあり方、寺院のあり方、そして、修養という問題などを考えております。

方法論は、主体と対象をつなぐ架け橋になるべきものでありますから、具体的な実践にかかわる知識や技術、あるいは、制度、政策、組織、運動等々、無論、布教、法式なども当然、この中に含まれてくるだろうと思います。

こうした事柄は、ただ思い描いているにすぎないことで、むしろフレムーワークを明確にして、それぞれのご専門の教師の総力を結集して取り組んでいただけるとありがたいということを申し上げて、お答えにかえさせていただきます。

**藤本**　ありがとうございます。

長谷川先生へは、多賀学昭様、それから、廣川堯敏様からのご質問がございましたが、補足の部分でお答えいただきました。

それでは、続きまして、佐藤先生へ。教学院所属で、大正大学の安孫子稔章様より、住職は24時間連絡が取れるように、携帯番号とメールアドレスを配っておくべきだというようなお話がありましたが、今日、インターネットの発達により、ホームページなどを開設しているお寺も多いと思います。このように、お寺がネット社会に参入していくとき、何に注意していけばよいか、お考えがあれば、お聞かせ願いたく存じます。

**佐藤**　失礼いたします。インターネットは専門ではありませんが、質問が私でございますので、わかる範囲で答えさせていただきます。

バーチャル寺院とか、ネットの中でお寺を公開したのは、ご存じの、総研にいらっしゃる今岡達雄先生が走りかと思います。週刊誌にも取り上げられたり、当時は本当に目新しくて、「お寺がネットに」ということだったですね。

それは、あらゆる情報があふれている現代に、お寺を開放して何でも質問を受けていくというような一つの立場があったと思うんです。お寺は公開されるべきものであるという、そんな感じがそのときはしました。

今でも、善照寺というお寺のネットを私は時々引きますが、法然上人の教えがあったり、お寺の紹介があったり、本当に参考になることばかりですので、是非、我孫子さんも善照寺のネットを一回引っ張っていただければと思いま

す。

そんなことで、一番わかりやすいのは、亡くなったときには必ず連絡くださいというのが、お檀家に対する私の思いなんですね。いつでも、どこでもといっても、これは困ることもありますが、なるだけ早く、葬儀屋さんよりも亡くなった途端に病院から、家だったら家でもいいし、ともかくお寺に電話くださいというのが、これが住職の務めであり、また、檀家さんとのつながりだと思います。

ところが、「そんなこと言って、大丈夫かい…」という坊さんの声があります。でも、それが一番大事なことなのです。自坊にいるときは何時でも、本尊さんの前にお線香をあげ、その方のお顔を思い出しながらお十念をする。眠いときもありますが、これが私の教わった、まず住職としての務めではないかと思います。

ときにはその連絡が苦しいこともあります。随分かかってくるなということもありましたが、最近は少なくなりました。お檀家数がそんなに多くないものですから、数えるだけの電話でありますが、いろいろなところにかかってくる。

そんなことを踏まえて、私が一つ、インターネットでよかったなと思うことがあります。

千葉教区は全寺院が、１４４カ寺ありまして、インターネット写真入りでお寺の歴史が、そして、住職の名前、住所、それから、いろいろな行事を紹介してあります。これは千葉教区が一番初めだったと思います。

私のお寺では毎月17日の10時から会館のほうで写経をやっております。本堂では2時から観音構といって、観音さまの前でのご祈願と、住職の法話、そのあとに百万遍のお数珠繰りをしています。

あるとき、一人の青年が境内でうろうろしているものですから、

「何か御用ですか」

と声をかけたら、「きょう写経できますか」

と言うんですね。

「えっ、写経はありますが、どなたさんですか、どなたの紹介でしょうかと」

言ったら、

「インターネットで探したら、17日の日曜日に写経をやっているところはここしかなかったから」

と言うんです。たったそれだけのことなんですね。

でも、本人にとっては、写経を始めるためにネットを引いてみたら、いろいろなところを引きながら、17日の日曜日で空いてる時間にあったのはうちのお寺だけだったんです。これは大変な驚きで、何だか不思議なことだと思いました。

それから3年間、その男の人は毎月17日が土曜日か日曜日で、会社がお休みの日には必ず来て、しまいには写経が終わると家内と一緒に後片づけしたり、お寺の行事の時にもお手伝に来てくれました。この青年はどこから来たのかなと言ったら、国立なんですよ。

私のところが木更津です。東京にもいろんなお寺があって、いろんな宗派があるはずですが、これはものすごい確率だなと思って喜んで、

「あなたと私はネットの縁だね」

ということで今でもおつき合いがあります。

そんなことで、家内共どもネットの持つ力というのは、すごいものだと思いましたね。

しかし、私がまだできてないことは仏事相談や悩み事を全部受け入れるというところまでには、踏み込めていません。唯一、檀家さんに対しては、また、近隣の信徒さんに対してはそういうことを受けていますが、ちょっと、どう対処していいかわからなくなると困るなと思って、まだ踏み込めない部分であります。

ただ、お寺を公開したり、さまざまな面でネットにゆだねることが多いのですが、最後まで責任を持って、その方の質問に答え続けていくだけの力量がないといけないので、私にはまだ一歩踏み込めない分野です。難しい話ですが、そんなことを考えています。

以上でございますが、参考になりましたでしょうか。

**藤本**　ありがとうございました。

それから、修練道場の大西秀雄さんから2、3のご質問を頂いているのですが、その中の一つを佐藤先生にお願いします。寺に生まれた住職の息子という理由のみで僧侶にするのはどう思われますか。

**佐藤**　これは、どなたでも抱えている問題で、私も実は田舎の小さなお寺に生まれた次男坊です。こいつはお寺に置いてもしょうがないと思ったのか、近隣の小さな酒屋を営むところに養子に出されました。

出されたというのは、好き好んで行ったわけじゃないということですね。姉がいて、兄がいるんですが、兄が坊さんになったかといったら、なりませんでした。

理由は、お寺が怖いから。兄貴に怒られるのも覚悟で言いますが、夜になると、

「おい、起きろ、お手洗いに一緒に行こう」

と言うんです。田舎のお寺ですから、誰もいない本堂で鐘が鳴ったり、よく鳴るんですよ、また、どうして鐘が鳴るのか今だに不思議です。

そうすると、誰かが亡くなったという連絡が入るんです「今朝お婆さんが亡くなった」とか、それが頻繁にあったものですからね。また、お骨を預かると、骨箱の中のお骨がカラカラ鳴ったり、私なんかは小さかったから、そんな経験は余りなかったですが、そんなことが当たり前の会話で出てくるんですね。

今思うと、おふくろが悪かったんですよ。「何かあったら本堂に連れて行くよ」って、こう言うんです。まるで本堂がおっかないところみたいな（笑）。それがトラウマになりまして、とうとう兄貴は、バイクとか機械とか好きなものですから、最後は、ダンプに乗ったり、ユンボを運転したりして、青森の市営交通部のバスの運転手、地方公務員ですね。

よく言われましたね。おやじがお経上げてるときに、うちの兄貴は鳥を撃って遊んでた。猟銃で鳥を撃つんですよ。それも山に行ったり海に行ったりしてね。

「おまえはな、ちょっと考えろ、おれがお坊さんでお経を上げてるのに、おまえが鳥を撃ってどうするんだ」

ということを、親父が言っていいようなものですが、親父は言わなかったですね。

なぜこんなことを言うかというと、お寺に生まれたから必ずお坊さんになる人ばかりじゃありません。ご縁がある方はどんどん進んでなってください。しかしながら、向き不向きがあるからです。

それともう一つは、嫌々やりながらも、喜びが出てくるまでは苦しいですよ。私も酒屋に行って、高校のときに先生に出会って、

「おまえは寺で生まれたんだから、坊さんにならないか」

って言われたのが初めてです。酒屋の跡取りだから、商業高校に行って、そこそこのスーパーに近いような店でもやったら、養子に行った先のお父さん、お母さんは喜ぶだろ

うな、ぐらいにしか思っていなかったですよ。

ところが、担任の先生の娘さんが交通事故に遭いまして、瀕死というか、死んだと思うぐらいの交通事故で、先生はその娘さんに何もしてあげることができなかった。何もできなくて、ただおろおろしてて、そして、死んだらどうしようかと思ったときに、

「何かに頼らなきゃ人間というのは、こういうときにだれかに救ってもらわなきゃ」

ということを、後々だんだん考えるようになったそうです。

そのときに、仏教とか、親が拝んでいた仏壇とか、そんなものを先生が思い出したんですね。

「自分が坊さんにはこれからなれないけれども、おまえは縁があったんだから坊さんになれよと」

とすすめられて、青森ホテルでコーヒーをごちそうになったり、そのころはやりのボウリングに連れて行ってもらったり、ビールを一緒に飲んだりして、おいしかったですけど。悪い先生でしたよ。でも、私を坊さんにするために懸命だったんですね、あの先生がね。

そういう先生と出会って、私は、坊さんになってみようかなと思って、成績もそこそこだったのが、高下駄を履かせていただいて、大正大学に推薦入学で入ったんです。下駄があったために入ったようなもので、嘘みたいな話ですが、3.5が4.5になっちゃうんですから、今考えると本当にいい校長先生でしたね。（笑）。

それがご縁で、生まれたお寺に小学校5年生までいましたが再び酒屋から、先生に出会って坊さんを志して、弘前貞昌寺の師僧さん、親父の兄弟子ですが、そこに弟子入りさせていただいて、それから、何ひとつお経も読めなかった自分がスタートするわけですよ。

「つらいけどもいい世界だぞ」

と言ったのが、うちの親父でした。

「つらいけども、すばらしい世界で、ありがたい世界だから。」「だけど、つらいぞ」

というのが先に来ましたね。

ただ、やはり縁があって生まれたお寺の跡を取るかどうかは、自分が決めることだと思うんです

ところが、望まれていることは確かですよ。自分が子供を持ってわかりましたが、こいつやってくれなきゃなって思いますよ。檀家さんもそう思いますよね。小さいころは期待にこたえて一所懸命やるんですよ、お参りのスクータ

ーに一緒に乗ったり、「こぼんちゃん」と言われて、いっぱいお布施もらって、親とすればこのまま行けばいいなと思っても、そうはいかないですよね。中学校あたりになると、それが嫌になるんです。あいつは寺の子供だとか、葬式で食ってるとかね。

「あいつの、そのおかず、葬式についたおかずじゃないか」

と言われて、坊さんになるのをやめようと思った先輩もいたんですよ。

寺であるからいいこと、寺であるから嫌なこと、お坊さんの家に生まれたということが、どこの家でもそうですよ。マイナスもあればプラスもあります。受け取り方で自分が坊さんになるのかどうかということは、ある時点で自分が判断しなきゃいけないことだと思います。嫌々なったら地獄ですから。

そんなことで、正解になったかどうかわかりませんが、もう一つ、結婚の問題は、結婚してよかったです、私は。寺を2人で守るということが、どんなすばらしいことか。私は丸山博正先生と大南龍昇先生のご縁をいただいて、自分一人で1年半お寺を守りましたが、2人で守ると何倍もの力になりますね。

私はお寺を守るために結婚をしたわけじゃありませんが、ものすごくプラスになりました。生まれた子供も励みですし、お檀家さんたちもすごく安心してくれました。そして、男の子が生まれたときは万歳をしてくれました。節句のお祝いに総代さんと世話人さんが集まって、お色直しまでしようという話が出たくらいです。木更津は節句のお祝が盛大でそんなことまでやるんですよ。

結論として、現在の世襲制の中では寺を守り家庭生活を営むことは、よくもあり、悪くもあり、とらわれもしますが、お檀家さんにとっての一つの希望にもつながっているのではないかということをコメントして、長い説明でしたが終わります。

**藤本**　ありがとうございました。

それでは、続きまして、清水先生へのご質問に移ります。教学院の伊藤真昭様よりのご質問です。

通夜に力を注ぐべきとありましたが、やはり葬儀を中心にすべきではないでしょうか。私の実践として最近しているのは、通夜は身内のみの近しい方々のみで勤めましょう

と勧めることです。引導して出棺するときのお別れに来られない人が通夜に来るわけですが、そんな人たちのために配慮する必要はないと考えます。親しい人のみで、ゆっくりと最後の夜を過ごしていただき、他人は遠慮してもらうのです。

葬儀より仕事や用事を優先する人は、それだけの思いしかない人ではないでしょうか。あくまで葬儀の中心は引導ではないでしょうか。そうであれば、そのときに参列してもらうように工夫すべきではないでしょうか。葬儀もどんどん寺ですべきと思います。本堂の仏様と、葬儀社のお名号とどちらがいいか、喪主さんにお勧めしてはどうですか。せっかくある本堂を有効活用しましょう。

というのが、清水先生へのご質問でございます。

**清水**　失礼いたします。2点、大きく分かれるかと思いますが、前半についてのご質問、お通夜に力を注ぐべき、時間がありませんでしたので、詳しく申し上げられませんでしたが、あくまで法式として教える場合は、やはり、ここで伊藤上人がおっしゃっているように、葬儀の中核は引導なのでございます。

あとは、前後はつけ足りという、言葉は悪いですが、追善回向がついている、お葬儀の中心は引導、これでご理解のとおりで間違いないですが、通夜に力を注ぐというのは、これは檀信徒教化という点で、皆さんもご住職、副住職でいらっしゃいますからおわかりかと思いますが、葬儀のときに時間を取ってお話をせいというと、無理なんですね。皆さんでお念仏を申しましょうといって別時念仏をするわけにはいきません。葬儀屋に怒られますから、出棺の時間、急いでますから。

ということは、時間的に余裕があるというのは、やはりお通夜ということでございます。法式だけではなしに、布教の立場からもそうなのでございますが、あるいは、地域性豊かなところへ行きますと、宗教民族的、あるいは、地方の風習ということで、三十三箇所のご詠歌をうちはやるのやというところもございます。あるいは、百万遍の数珠繰りをお通夜のときにお棺を囲んでやるというところもございます。

いろいろ日本全国あるかと思いますが、そうして、近しい人、近親者が寄って、住職のお話を聞いて、ご詠歌を唱えて、数珠回しをして、亡き人の思い出話を語ってすると

いうことであれば、やはりお葬儀は時間的な制約もあって、物理的に無理かと思いますので、住職としていろいろなことでお手伝いできるのは、お勤めを一生懸命する、皆さんと一緒にお念仏を申す、法話を聞いていただく、最低、この3本柱ができるかと思いますが、お通夜に力を注ぐと言っただけで、それを中心にしなさいと言ったのではございませんので、誤解のないようにお願いをいたします。

それから、伊藤上人がおっしゃる、お通夜に来ている人、近しい人以外、お葬儀に来られないからお通夜に来ている人まで配慮する必要はないのではないか、こういうご意見が、あくまでも法式教師会という立場でここへ出ておりますので、法式の先生の立場で物を申しますと、親戚縁者以外でも、ご縁があってお焼香に来ておられる方、あるいは、ご近所の方、職場の方、学校時代の同僚、知人、その家のご親戚以外の方でも、ご縁があってその時間にお焼香に来ておられる方であれば、「かねて存者に法雨を注ぐもまた葬送の大事なり」ということで、法式のほうでは申します。

布教師さんもそうかと思いますが、縁のあるなしにかかわらず、そのとき、その時間、そこにおられる方に対して、法を説くというのは、教化者として当然ではないかな。存者というのは現存者ということですが、かねて存者に法雨を注ぐもまた葬送の大事である、葬式、お通夜というご縁で、そのときご縁があってその場に同席しておられた方に、お念仏の縁を結ぶというのが大事ではないかな。

親戚の人だけこっち来てください、そのほかのお焼香の人は、近所の人は外へ出てください、では、ご親戚の方だけにご法話を申し上げますという具合にはいかないと思うんです。ですから、縁のあるなしにかかわらず、そうした立場で法式では考えておりますということを一つ表明をいたします。

それから、葬儀より仕事や用事を優先する、それだけの思いしかない人はしようがないのではないかという、これは私も伊藤先生と同意見でございます。

弔電で、何とか県知事、何とか市長、参議院議員、衆議院議員だれだれ様、司会が弔辞申し上げまして、心よりお悔やみ申し上げますと言いますね。あんなことあり得ませんね。心よりお悔やみ申し上げて、ほんまに世話になったなという人であったら、暑いときでも、寒いときでもお焼香に行くはずです。

ですから、通過儀礼で、また、それに対して葬儀屋の司

会さんが、ご丁寧にも、発信人様にはまことにありがとうございます。お礼まで言いますよね。来てる人にはお礼言わんと、ただ2，000円、3，000円の弔電を送ってきた人に深々とお礼を申しますが、本末転倒やと思いますが。

それは、そういう思いしかない人は、通過儀礼でしようがないのかもわかりませんが、あくまで、今申しましたように、伊藤上人のおっしゃるように、葬儀の中心はやはり、引導が中心ではございませんかと書いていますが、引導が中心です。

ただ、引導が中心ですが、いろいろなこと、地域性を考慮して、風習やら習慣を考慮して、通夜を時間を取って有効に使っていただきたいという思いでございます。

それから、2番目かと思いますが、葬儀もどんどん寺ですべきかと思います。確かに、私もそう思うんです。長年、お彼岸やらお盆にお参りした自分の菩提寺のご本尊の前で送るというのが理想やと思いますけれども。

ところが、駐車場のこと、遠隔地から来た親戚を泊める、お風呂入れんならん、布団もあるかないか、3度の飯は食わさんならん、いろいろなこと、お寺でそこまでできるような広いお寺やったらよろしいけれども、うちらみたいに、ごめんくださいと言ったら、すぐ裏へ出てしまうような狭いお寺やったら、駐車場、車10台、20台とめられませんし、そんな部屋数もございませんし、無理なお寺もあるのと違うかな。どうしてもその場所場所で、葬儀屋さんの会館にならざるを得ないという現在の事情もあるかと思います。

ところが、ありがたいことに、昨日来申し上げました、私が育った滋賀教区の湖北の寺というのは、滋賀県の彦根から北、このごろ町村合併で全部長浜市というふうになったんですが、湖北のお寺は真宗大谷派がほとんどでございます。浄土宗は少ないですね。彦根から北は。それでも、時宗のお寺、浄土のお寺、門徒さんのお寺、全部臨終仏というのを持っております。各お寺。

ですから、葬式ができたら、祭壇は、昔はお寺に、金襴の棺掛やら、鶴亀の三具足やらがあって、お寺へ皆飾りを借りに来て、親戚が紙を切って、それにお寺さんが光明偏照とか、諸行無常の偈を書くのですが、今どうしているかわかりませんが、葬儀屋さんに祭壇を頼んでも、お軸は寺へ借りに来るという習慣なんですね。

それが浄土のお寺、時宗のお寺やったら、三尊来迎仏、門徒のお寺やったら一尊、筋後光の一尊か、九字名号、十

字名号ということですが、必ずお寺から臨終仏を、出開帳という形ですが、お借りして、それを祭壇に飾って、自宅でも会館でも葬儀をするということでございます。

なるべくは理想的に、自分が長年拝んだ菩提寺のご本尊の前で送るというのが理想ですが、なかなかそれがしがたいのではないかな。

たまたま、私のお寺も、阪神大震災でこてんぱんにやられまして、相当傾きまして、いよいよ手の施しようがないということで、平成13年に壊しまして、15年に落慶をいたしました。

そのときにまだ私どもの黒谷には、坪井御前がおられました。「本堂つくるんやて?」「先生、つくるようになりました。建てかえなしようがないようになりました。」「あのな、せっかくつくるんやったらな、浄土宗のお寺やったら、何十年に1回か何百年に1回、おまえも中興上人になるんやさかいに、浄土三部経に説いてあるとおりの本堂を建てなさい。」

「建てなさいって、御前さん、何ぼかくれはりますか」と言うたんですが（笑）、10万ぐらいは祝いくれはりましたけどね。10万では本堂建ちませんと言うたんですが、その追加はいただかんままに、極楽浄土へ行かはりましたけれども。

ですから、青色青光、黄色黄光の蓮の花を書いて、虚空諸天人当雨珍妙華ですから、全部壁面に天人を飛ばして、お花の供養を仏さんにするという散華楽ですから、全面、格天井の花の絵入れましてね、三部経に書いたように。で、五重相伝、授戒の伝法道場ですから、欄間は二祖対面の欄間、二河白道の欄間を入れましてね。

まあまあ御前さんの意向に沿うようにできたかなと思ったら、ちゃんと「落慶法要わしが見に行く、点検する」と言うて、落慶法要の2時間前から来て、逐一点検しはりましたからね（笑）。「高座に獅子入っとるか?」説法獅子吼ですからね、高座に獅子は入ってないかんのや。全部点検、坪井猊下の点検済みの本堂でございますが。

たまたま、落慶が終わってすぐ、お寺の向かいの建設委員やったんですが、檀家総代が亡くなりました。落慶式のときから具合悪かったんですが、遺言で、自分が建設委員で携わったお寺やから、本堂で葬式をしてくれ。本堂が建って初めて、うちの寺で葬式をしたんです。

そのときにやはり、葬儀屋、黒白の幕持ってきてね、や

りかけたんですが、「ご住職、このお寺の本堂ありがた過ぎて、幕張れません、釘打てません」って言いよるんですね。一遍花だけで飾ってみて、思うように飾ってみと言うて、内陣飾りですが、させてみたら、やはり周りの荘厳、銀の屏風で位牌壇やらは隠しましたが、極楽浄土の蓮の池にお棺が浮いてるような、そういう飾りつけになったんです。二十五菩薩の来迎図やらありますしね、仏さんに囲まれてお棺があるような本堂のしつらえになったんです。これはありがたいな、私が死んだときもこうやってなと遺言で残してるんですけれども。

ですから、確かに、便宜上、葬儀屋さんの会館というのもいたし方ないですが、やはり本堂というのは一番ありがたいことということで、伊藤上人のご意見、私もそのように思います。私の死んだときもそのようにしてくれということで、檀家には重々言うておりますので、ご理解いただきたいと思います。

**藤本**　ありがとうございました。

もう一つ、教学院の近藤辰巳さんよりの清水先生へのご質問です。清水先生は、養成道場の指導に当たっておいでですので、次のような質問があります。

行僧の中にはさまざまな身体的な困難を抱えている方もあろうかと存じます。このような心身にさまざまな困難を抱える方が、浄土宗教師を目指した場合、法式指導者の立場として、どのような対応をすべきか、先生のお考えをお聞かせください。

**清水**　これは、もう既に、養成講座のほうの法式の講師はおりておりまして、若い人に任せておりますので、執事長が道場長で、私が副道場長ということで、現在は来ておるわけですが、確かに、行僧として、足の具合の悪い方、手の具合の悪い方、いろいろ、さまざまな病気、障害を持って来られる方があります。面接のときに、十分にお師匠さんと相談するんです。

宗務当局入れて相談するんですが、悲しい話ですが、大昔は、我々の師匠、法式の師匠でありました宍戸栄雄先生が、しょっちゅう言うておられましたが、住職として儀式執行が可能なということが、昔は、儀式執行が難なくできるということが加行までには望まれるのやということでございました。

ところが、戦争で片足を失った私の知人、もう亡くなりましたが、東京教区に松葉杖で片足でなさった方も実際おられます。

あるいは、住職してて、途中で事故に遭って、車いすに乗っている方もございます。不幸にもそんな病気、事故で、途中で障害者になられる方もあります。

ところが、障害を持ってこれから教師養成道場に臨まれる方、一宗としてどうするか。実はこれ、現在進行形で、入行のときに、道場が耐えられるかどうか、バリアフリーになってるかどうか、お風呂をどうするのか、介護の人をどうするのか、つき添いが要りますから。１人でおトイレに入れない人をどうするか。

そうすると、車いすに乗っているような人が、無事に養成道場が終わる、加行に行かれる、そうすると、つき添いつきで伝法道場へ入られるということになる。これはちょっと具合悪いの違うか。２人で加行を受けてもらうというわけにもいきませんしね。

いろいろな、養成道場は養成道場、伝法道場は伝法道場、それぞれの言い分があって、また、宗務は宗務で言い分があって、現在これ、話し合いをしていただいているところでございますが、増上寺さんも内局が変わりまして、今の増上寺の渡辺法務部長あたりは、バリアフリーとかいろいろなことから考えて、もしも健常者の方と、障害を持った方と別の組分けをして道場を受け付けるということになったら、障害のある人は、知恩院さんとか、百万遍さんとか、黒谷さんはちょっと段差があって無理やから、増上寺しか受けられへんやろなということを申されております。

現場の声、それから、指導員の声、宗務当局の考え、いろいろございますから、これは現在、話し合いが進んでおる、ｉｎｇであるというふうに理解をしていただきたいと思います。

ところが、今度、法式の立場といたしましては、やっと『法要集』には、いす席による礼拝というのが今度、平成版の『法要集』からはできたんです。倚座による法要の、上礼、中礼、下礼、やっとそれが載っただけで、皆さんまだご存じないかもわかりませんが、いす席で極力、あるいは、会館のいすに座って、袈裟衣つけて礼拝するときは、上礼どうするか、中礼どうするか、下礼どうするか、皆載っているんですが、それがやっと載っただけで、障害を持ったお導師の場合というのは載っておりません。想定もさ

れておりません。ＤＶＤ化もされておりません。

ですから、これからいろいろな障害をお持ちの方のパターンを考えて、威儀付き、お導師の威儀やら、皆の威儀やら、考えていかんとあかんと思います。

たとえば脳梗塞、うちの親も脳梗塞でしたが、脳梗塞起こしたら、手足しびれて合掌できませんからね。片手の合掌も許さんといかんようになるでしょう。柄香炉持てというても、手が震えて持てへんたら、執炉長跪できませんからね、どうするのか。

これから法式は、いろいろなことで問題が山積みかと思いますが、健常者が礼盤に座って、上礼、中礼、下礼ができて、登高座ができて、というような、普通の法要のＤＶＤ化がやっとぽつぽつ始まったということでございますので、立ちおくれているというのが確かに現状でございます。けれども、古い歴史をひもといたら、代理制のようなもの、門跡がおって、脇住持がいるようなもの。総本山知恩院からそうなっていますからね。江戸時代から、宮門跡はお年が若うても、お十念授けられるだけで、脇住持がおる。

あるいは、例年の御忌を見ていただいても、お導師、猊下が高齢やったら、かわりに唱導師が読み物を読むような、二人導師の場合がありますから、参考になる例はいろいろあるかと思いますが、浄土宗教師を目指す方が障害をお持ちの場合、その受け入れについては、宗務当局としても、本山、道場側としても、まだ話し合いの段階だということで、ご理解をいただきたいと思います。

**藤本**　ありがとうございました。

もう1つ、清水先生へのご質問が来ているのですが、所属、氏名が明記されておりませんので割愛させていただきますが、清水先生応答されますか。

話題は、通夜、葬儀のときの衣帯について。通夜を第一礼装にしたほうがとおっしゃったかと存じますが、通夜のときと葬儀のときの衣帯については、何かしらの意味があるのでしょうか。それとも、何でもオーケーなのでしょうか。

**清水**　原則、お名前がなかったら答えないということで整理をさせていただいたのですが、ほかの先生が2～3人のお答えをさせていただいておりますので、私も3人のお方に対してお答えさせていただくということで。

これは、法式教師会から出ておりますが、余り、昨日も今日も法式の話をしておりませんので、唯一、法式らしい質問ということで、この名無しのゴンベさんの質問票にお答えさせていただきますが、衣帯についての質問でございます。

いす席、会館が多くなってきたということで、私きのう、第二礼装と言ったつもりですが、そういう言葉自体がもう、既に知ってる人は50以上、60、70以上なんですね。今の若い人に、第一礼装、第二礼装と言っても、何のこっちゃ、死語になってしまいました。宗規にも載っていませんし、『法要集』にもそんな語はございません。通常服、荘厳服としか載ってございませんので。

ここにおられる方は、大半の方はわかっていただけるかと思いますが、平べったい言葉で言いますと、第一礼装といったら、水冠、七条、払子、第二礼装といったら、誌公帽子、大師衣、こういうことなのでございますが、背中直してくれる人がない、ひとりで、独葬ということがありますから、このごろ、大師衣でお葬儀される方もふえてきたということで、第二礼装という言葉を使わせていただいたと思いますが、その『法要集』、宗規に載ってないもので、お通夜は昔の平成版になってからの『法要集』にも、黒衣、如法衣を可とするということで、通常服が規定されております。

それから、お葬儀に関しては、やはりこれは、人生の大礼ということで、荘厳服という規定が載っております。それだけのことなのでございますが。

ただ、きのう申しましたのは、最初にお断りしたように、目の玉をお寺の中から外へ持ち出しまして、檀家の立場で、在家の目線でということをお断り申し上げましたので、人がたくさん来るので、荘厳服で、家族葬で2～3人やから如法衣でいいか、そういうことではございませんので、檀家の目線で考えてあげ、晴れをするように演出してあげるということでございます。

人数で加減するというようなことで誤解を招いたのかもわかりませんが、檀家の人が大体このごろ喪服で、黒で親族が座っておられます。そこで、黒の衣来て行ったら、みんな黒で、お寺さんも黒で、黒い中へ、墨の中へカラスが一匹入っていくようなもので、黒に黒では余り目立たへんのですね。

ですから、演出ということで、茶衣、如法衣、香衣、如

法衣でお通夜をされているようなところもございますが、檀家の目線、祭壇は立派やから、その前に座る、和尚さんの衣帯も、ある地方へ行ったら、如法に衣帯をつけてても、黒坊さん、茶坊さんと言うて、黒とか茶着てはったら、お布施安くてええんやというような、そういうことを連想される地域が、関西の田舎のほうへ行ったらあるんです。

略装でも、茶の衣に金襴の大師衣、略装ですよ。京都市内とか大阪市内だったら、黒如で鐃鈸を打つというようなものですが、滋賀教区の北のほうへ行ったら、略装でも金襴の大師衣つけています。やはり、そういう小僧さんという意味合いでとらえておられるんやと思いますが、そんな地方もあるんですね。

ですから、晴れをするように演出してあげるところが、意味がなくて、人数で、あるいは、場所の大きさ、あるいは、広さで加減をするということではなしに、意味はこれは、ここは法式講習会ではございませんので言いませんでしたが、袱紗衣、あるいは、道具衣、礼装としてはつけます。

十二ひだあるものをつける我々は、十二因縁を開示したお釈迦さんの代説としてそこに立ってるんですね。たいまつを持って。八葉蓮華の蓮台に載ってるお釈迦さん、撵遣の釈迦として、お棺の前に立っとるわけです。ですから、袱紗衣の十二ひだ、道具衣の八つひだ、意味があるものを着て儀式を執行している。

ただ、場所の広いとか、人数、会葬者が多いとか、そういうわけではございませんので、きのう時間がなくてそこまで申しませんでしたが、詳しくは、お葬儀に関する法式講習会で申し上げますから、衣帯に、あるいは冠、お袈裟も意味があってつけてるということが、この、どなたかわかりませんが、名前のない方、私、きのう言葉足らずで失礼いたしましたが、そういう意味があってつけております。意味がなくてつけているわけではない。

ただそこで、檀家さんの目線で見て、晴れをするように演出してやる。我々、お経、耳から入ります。お香のにおいも鼻から入ります。衣帯とか威儀、作法というのは目から入ります。視聴覚伝道と心得ますので、晴れをするように演出してあげるということの思いで、きのう申し上げましたが、言葉足らずで失礼いたしました。

以上でございます。

**藤本**　ありがとうございました。

皆様方もお疲れだと思いますが、もうしばらく時間を下さい。袖山先生、５つほど質問が来ております。簡潔にお答えをしてあげてください。お願いします。

まず、朝岡知宏様よりのご質問です。浄土宗寺院数の推移とその将来というところで、表にある長期無住職寺院と短期無住職寺院の違い、年数はどれくらいでしょうか。それぞれ対18年比が減少していますが、理由は何でしょうか。このまま減り続けて、無住職寺院が、住職代務者寺院と同数くらいになったりするのでしょうか。

以上３点、質問です。

**袖山**　ご質問ありがとうございます。

まず、長期無住職寺院と短期無住職寺院の違いでございますが、宗報に出ております寺院統計のただし書きを見ますと、長期無住職寺院というのは、３年以上無住職状態である。短期の場合は３年未満というような、一応そういうくくりがあるようでございます。

その後、それぞれ減少して、要するに、無住職寺院が減少しておるようであるけれども、その理由は何かということでございますが、私も、これは総務局の担当になるだろうと思うわけでございます。総務局からお話を聞いたわけではございません。ですので、私の想像といいますか、私の理解する範囲の中では、恐らく、統廃合が進んでいる一つのあらわれではなかろうかというふうに、私は解釈をしております。

その中で、長期無住職寺院が、住職代務者並みに減っていくのかと。今、長期無住職寺院が１００カ寺ございます。代務者寺院が６カ寺でございますが、これがどんどん１００という数字がもっと減っていくのかというようなご質問の意図であろうかと思いますが、無住職であるということは、宗教法人の代表役員がいらっしゃらないというふうに解釈できるのではなかろうかと思います。

要は、宙に浮いてしまった宗教法人であろうと思いますので、そういった宗教法人は、ある程度、整理といいますか、代表役員がいないという状態は解消していかねばならないものであろうと思います。とはいえ、これはご関係する方々、関係各位が相談しながら、それぞれの方針を決めていく事例であろうと思いますので、減っていくかどうかということについて、ちょっと私のほうからは答えられる

だけの材料を持ち合わせていないというふうにお答えをしておきたいと思います。答えにならず、申しわけないと思います。

ただ、長期無住職寺院は減るべきである、解消されるべきであるというところまでお答えを申し上げたいと思います。

**藤本**　次に、大正大学の林田康順様より、貴重なご発表まことにありがとうございました。資料5ページの4－3、加行成満者数の推移は大変な驚きでした。今後、浄土宗の教線を維持していくということの困難さを目の当たりにした感があります。今後、僧侶の質の向上と、量の確保の両面を維持していくよきご提言を賜ればと思います。よろしくお願いします。

**袖山**　林田先生は、大正大学の中で、まさしく僧侶養成というその最前線にいらっしゃる先生でございますので、そのご苦労というものと、現状というものは、折に触れ聞く機会がございまして、ご質問の文面以上に、日々重い決意でもって教壇に立たれていらっしゃると思うわけでございます。

僧侶の質の向上については、それこそもう、林田先生がお考えをいただいて、頑張ってくださいというふうに本当に申し上げたいところでございますが、ただ、ぱっとの思いつきで恐縮ながら、僧侶養成を一体何歳から始めればいいのかというような議論はあっていいのではないかなと思っております。

例えば、大学入ってから始めるのか、あるいは、高校のときから予備的に始めていくのか、中学のときからもっと入門編みたいなところから始めていくのか、もっと小さいときから始めていくのかなというような気がいたします。

もちろん、僧侶資格を取られた後の研鑽というのは、日々皆さんで考えていくべきことであろうと思います。

それから、次の、量の確保というのは、もう本当に、答えが出ないといいますか、処方箋がないような話だと思います。これも思いつきで恐縮でございます、また引き合いに出して恐縮ですが、林田先生のような、本当に浄土宗の信仰を語れる、外に向かって語れる方が、もっともっと世間に露出をしていただいて、そして、注目をしていただく

というようなことが必要ではないか。

あるいは、そういったことのできる僧侶を何とか皆さんのお力でもって作り上げていって、そういう方がいわゆるメディアに乗っていくということも一つ必要な方策なのではなかろうかというふうに思っております。

林田先生のご期待に添える答えになったかどうかわかりませんが、一応そんなふうに答えさせていただきたいと思います。

**藤本**　ありがとうございました。

修練道場の小澤様より、意見というふうにお断りになって、次のように語っておいでですので、お聞きくださいまして、袖山先生から何かコメントがあればお願いします。

将来の日本の人口が減少するとお話ししていると思いますが、私のこの文は質問ではなく、意見になっていると思いますが、すみません。将来、日本の人口が減ることは目に見えていることですが、お寺の僧侶の数も、だんだんとお寺自体も減っていく。仏教界に待ち受けているのは、このような結末であると思います。

確かに仏教を後世にまで伝えていくことは大切ですが、将来、そのような時代になったときに、だれが進んで僧侶になるのかと思います。今、我々が、こうしましょうと決めても、地方のご先輩たちが、その方向に変わるとも思えません。今から浄土宗で頑張っても、50年後、１００年後、１０００年後には、仏教が続いているものかも疑問です。

だから、一人一人の個人の能力を上げて、自身を守る、自分の周りを守るぐらいしか考えられません。つまり、地方のご住職方もこのように危機感を持っていただいたら、もっとはっきりした答えが出るのではないでしょうか。

このような。短くコメントをお願いします。

**袖山**　ご感想ということでいただきました。

前段のところは、私もそのような予想をしておるところでございます。一人一人の個人の能力を上げて、自身を守る、自分の周りを守るぐらいしか考えられませんというふうにコメントしておられますが、私も先ほど、僧侶の信頼感が非常に必要になってくるのではなかろうかと申し上げました。やはり一人一人が魅力のある、檀家さんから見て、地域の方々から見て、あるいは、世間一般から見て、魅力のあるお坊さんになろうとする、そういう努力が必要なの

ではないだろうかなと。言い回しは違いますが、同じような考えを持っております。

以上です。

**藤本**　ありがとうございます。

浄総研の名和清隆様からの、全員の先生のご質問とありますが、袖山先生に代表してということでお許しください。

今後の浄土宗を考えると、寺院の後継者を確保することが難しくなると思います。特に過疎地域では、檀家の減少に伴う収入減があり、僧侶の兼職、特に公務員や教員などが難しくなっている。そのため、寺を継ぐことが非常に魅力のない選択肢となり、この傾向はますます強くなると思われる。また、親の立場としても、子供に継げとは言えないという状況もある。この問題についてどのように考えますか。何らかの解決策はあると思いますか。

**袖山**　本当に重い質問であろうかと思います。まして、名和先生は、過疎地における寺院の研究ということで、実際、現地で調査をされておられる先生でございますので、ただいまの質問も本当に、当該の寺院の方々の思いを代弁するものであろうかと思うわけでございます。

答えになるかどうかわかりませんが、私自身は、佐藤先生と同じでございますが、寺の次男坊でございます。兄が継いでおりますので、跡を取るお寺というものはもともとございませんでした。

ただ、小さいときに、自分の実の親の僧侶の姿を見て、非常にこの人輝いているなと思ったのが、私もお坊さんになろうかなと思うきっかけといいますか、親の輝いている姿を見ながら、何となく私もなりたいというふうに思った次第でございます。

答えになっているかどうかわかりませんが、継げと言えないという、そういう心情というのは、本当に私ども重く受けとめたいと思いますが、先ほどの繰り返しになるかもしれませんが、一人一人魅力のある僧侶になろうという気持ちというものが、どこにおいても必要なことなのではなかろうかなというふうに思っております。

解決策ということでいえば、何ら具体的な解決にはならないのかもしれませんが、所感を申し上げさせていただきました。

**藤本**　ありがとうございました。

次に、先ほど教学院の伊藤真昭様からのご質問が、袖山先生にも届いております。志を持って僧侶になっても、世襲による住職の権利化によって、入れる寺がなく、マンション坊主などと呼ばれる方がおられます。そうした志のある方がこの世界で活動できる環境をどうすればできるでしょうか。

**袖山**　これもなかなか、現実的にどのような解決策といいましょうか、具体策があるのかというと、難しい問題であろうかと思いますが、まず現状の中では、やはり僧侶として何がしか得意な分野を、まずはお持ちになることが必要であろうかと思います。

法式ならば法式、布教ならば布教、あるいは、字が上手であるとか、何かしら僧侶としての、こういう言い方はなんでございますが、セールスポイントをお持ちになられて、そして、こういうことであればあの人に頼むのが一番いいよ、これこれこういうことであればあの人を呼んでチームに入れて一緒に仕事ができるよというふうに、まずは、僧侶の世界の中で、お寺の世界の中で信頼を得ていく。

そしてまた、それぞれいろいろなお寺さんとかかわりができて、いろいろなお寺さんの檀信徒とのかかわりも出てくる場面も出てくるでしょうから、そのときに、さまざまなお寺の檀信徒さんから、あの人に来てもらいたいんだと、あの人にも手伝ってもらいたいんだと言われるような信頼関係を築いていくことが、まず大事であろうと思います。

そして、そういうスキルを身につける場というものをやはり、宗としては常に、もちろん現在でもご用意してありますが、そういうスキルを身につける場というものをぜひご利用していただいて、また、今ないものであれば、こういうスキルを身につけたいのでというふうにご提案をいただくというのも必要であろうかと思います。

これも答えになっているかどうかわかりませんが、そんなふうに思います。

**藤本**　ありがとうございました。

もう一つ、袖山先生に、華頂短期大学の、野田隆生様より、宗教体験をふやしていく、五重相伝、授戒会、体験修行など、一つの事業を行うには、人的、物的、金銭的な条件が整わないなら現実味を帯びないのではないでしょうか。

主催者が負担となってしまいませんか。

**袖山**　ありがとうございます。

まず、私の申し上げたかったことは、何かしらのきっかけでもって仏教の教えに触れてみたいという人がいらっしゃられて、その人が、個人的に本を読んだり、あるいは、どなたかお坊様のところを訪ねて行ってお話を聞いたり、そういう中で知識がふえていく。知識がふえると、やはり、私も何かやってみたいというふうに思うんだと思います。

そして、何かやってみたいという中に、例えば、私どもであれば、お念仏を称えてみたい、禅宗であれば座禅を組んでみたい、そのようなことが、実際の実践をしてみたいという、そういうような気持ちに恐らく変化していくのだろうと思います。

その先にあるのは、やはり何かしらの儀式を受けてみたいというのがあろうかと思います。そうしたときに、私たちは、先ほど申し上げたように、我々は選択される側にいるわけです。信仰として選択される側にいる。

何が提供できるかというふうに考えたときに、まずはきっかけとなる入り口を提供して、それから入ってもらって、知識や教えを提供して、その後、実践の場を提供して、その先に、儀礼というもので、知識だけでは身につかない神聖な気分を味わっていただく。それが必要だということを申し上げたかったわけでございます。

その上で、五重、授戒、確かに、さまざまな人的、物的、金銭的な負担があることは、これはもう確かなことでございますが、受けたいという人がいたならば、やはり、万難を排して、そういう場を提供していくのが私たちの務めではなかろうかと。そんなふうに考えます。

**藤本**　ありがとうございました。

同じく、野田様より、これは佐藤先生にお願いすることにいたしましょう。僧侶教師養成期間中に、社会実践を踏まえた諸活動を取れるべきではないでしょうか。

**佐藤**　失礼いたします。私はお寺で生まれていながら、途中で一般の家庭に養子に行った経緯がありまして、その間いろいろと、寺を外から見るというか、父の姿を、親父のお坊さんの姿を見ることが可能な距離にありました。ある意味では、兄貴はお寺が怖くて出ましたが、私は出たく

て出たわけではありませんで、そういう意味では、親にあこがれた時期があります。かっこよかったです、やっぱりね。

それで、田舎の小さな村でしたので、お坊さんが何人もいないわけですよ。特別な姿に見えたし、親父が特に自信があったわけじゃないでしょうけれども、本当にやはり、生きてるというか、働いてるというか、よそのお父さんとは違った親であるというふうな、そんな見方があってですね。

お寺が嫌になったこともあるし、大抵友達とけんかするのは、寺の子供だからと言われたのがきっかけで、「ちょっとおまえ向こうに来いといって」、よく喧嘩をやりましたが、何となく寺の子供だからということを意識していたようです。

そして私にとって、お寺を外側から見ることができたということは、お坊さんになった経緯としてはすごくよかったと思います。

一般の社会生活の中で、お寺の子供はのんびりしていて、経済的にも恵まれているところもあれば、恵まれていないところもありましょうけれども、大体、お坊さんだったら食べていけるとか、お寺なら食べていけるとか、意外とのんびりした子が多いんだそうですよ、周りから見ると。

そんなことを言われてみると、心当たりがないわけでもありませんが、私たち坊さんも一般の社会の中で、皆働きながら家庭を守って生きているということに対して、もうちょっとシビアになって、その中で一緒に、ボランティアとか、さまざまな活動をしてみて、初めてやはり、喜びとか、つらさとか、生きていくということが体験できるんだと思います。

ですから、お布施も含めて、そこの家のお布施の1，000円は、500円は、3，000円は、そこの家に対するどの程度の痛みがあるのかと。

私は初めて住職になって、1軒ずつお檀家さんを、お彼岸とお盆に回って歩くんですが、ここの家の生活は容易じゃないなと思いながら、頂いたお布施は必ず阿弥陀様に上げて、後から記帳するようにしています。その記帳を続けているうちに、お布施の価値観が変わったことがありました。

法事をとってもそうです。ここのお宅は随分今回無理したなというのが、結構あるんですね。金銭感覚そのものも、

何か、小さいころからもらいなれて、額的にも結構高額なものですから、麻痺している部分があったのではないかと思います。

私は小僧生活を、東京のお寺で10年しましたが、そのころは直にお布施を受けたことはありませんが、生まれて初めて、そこのお寺の住職が亡くなったときに、一人で法事を勤めて、そこのお家のお父さんとお母さんの法事でしたが、昔からの建設屋さんで、必ず法事には俵のお米を上げて、そして法事するんですね。

その後に、生まれて初めて、

「この御布施はあなたに」

っていただいたことがあるんですよ。そのときは、まあ、うれしかったですね。今まではお寺の小僧としてしか認めてもらえなかったのですが、加行が終わってから、あなたにって言われて初めていただいたお布施、これはもうね、部屋に行ってすぐ開けましたよ。

それで、これは使っちゃいけないと思ったけど、やはり使うんですね、すぐ。秋葉原へ行って、今も持ってますよ。セイコーの鉄道時計というんですか、それを買ってですね、裏蓋を開けて、切手にそのときの日にちと名前書いて、まだ持ってますよ。

お布施を受けるという意味というものも、やはり外に出てみないとわからなかったような気がいたします。

ただ、そのことも含めて、寺の生活の中に甘んじるだけではなくて、一般の社会でどのぐらい、家庭の中で苦労しないとみんな生きていけないのかとか。

今、私が住職をしている地域は先祖に対する思いが深く父母の命日になると、朝明るくなる前から来て、墓参りして行きます。それも住職が起きる前にですよ。

ひどい人は、私に聞こえるように、

「住職起きてるかい」

って言う人もいるんです。暗いうちからです。つき合ってられませんよ、4時ぐらいから。「いないよって」

言います、そのときには（笑）。大体、総代とか世話人さんが多いんですよね。わざと大きい声で、

「まだ寝てんだろうな」

と言い残して、軽トラックで帰ります。そのぐらい信仰深い人もいらっしゃるんです。

当然、朝、鐘が鳴らないってことは、住職が留守か病気かですよ。昼間まで出られないですよ、寝坊したときは。

だれかに見つかるんじゃないかと思ってね。

本当にお寺というものの存在が、鐘が鳴るか鳴らないかだけでも近隣に影響を与えているんだなという、そんな中で、外に出てみて、檀信徒の人たちの声が生で聞けることがあれば、もっともっと、将来お坊さんとして生きていくのに為になるのではないかなと思います。お答えになったかどうか、失礼いたしました。

**藤本**　ありがとうございました。

各先生方に、それぞれご質問がありましたのは、今紹介し、応答していただいたとおりでありますが、今回のテーマに即しまして、大きな質問、または、感想をお寄せの方がお2人あられますので、ご紹介だけさせていただくことをお許しください。

奈良教区の教学院の横井照典様より、浄土宗の８００年遠忌と、真宗の７５０年遠忌で、教団としての格差が出たのではないか。教団として、檀信徒に対する教化、日常の教化の差と、教師の差だと思う。というようなことからご指摘をされています。そういう中で、教師の質の向上、指導の不足ということをご指摘されています。

もう一つは、葬儀、中陰、年忌等には、常日ごろから、その意味合いを布教すれば心配はない。今まで、手抜きをしていれば、佐藤先生の話のようになることが日常の住職の生活がすべてを決する。また、定期的に五重、授戒を行う習慣があれば、余り心配はないのではないか。これは私の体験上に思われることである。このようにご指摘、ご感想を述べておいでです。

そしてまた、浄土宗総合研究所の柴田泰山様からは、大変大きな問いかけを4点いただいています。

一つは、８００年大遠忌の総括と反省について、諸先生方はいかにお考えでしょうかというご質問です。このことについては、余りにも大きいし、時間がかかるというようなことを私どもとしては感想として持っております。

浄土宗の課題とは、Ａ・社会への対応、Ｂ・マン的スキルの向上という2点が提示されましたが、これは我が宗のみならず、恐らく日本仏教そのものが直面している危機的状況とも還元できると思います。諸先生方におかれましては、この21世紀において、日本仏教は一体どこへ向かって進んでいるように見えますでしょうか。破滅でしょうか、あるいは、寺院の統廃合でしょうか。

日本仏教がどちらへ向いているかというところの話題というのは、ちょっと大き過ぎるということもありまして、今のようなご紹介しかできません。

3番、近い将来に必ず生じる寺院の消滅、統廃合や、僧侶の社会的不必要化などという恐るべき現実に対し、日本仏教は対応することが可能なのでしょうか。こういう問いかけをいただいております。

4番目、何ゆえに、我が宗、ひいては日本仏教は、現代社会から取り残され、その存在の必要性までもが危ぶまれるという状況を迎えてしまったのでしょうか。そういうふうに問いかけておいでです。

以上の1つ1つの問いかけは非常に大きく、また、大事な問いかけでありますが、今回の私どもにおきましては、余りにも大きく、また、大事なことでありますので、今ご紹介させていただいたこと、それをどうか皆さん方と共有していただいて、課題にしていただくことができれば幸いかと思います。

大変ご無礼な扱いをしているかもわかりませんが、また、皆様方のご質問に精いっぱいパネラーの先生はお答えくださいましたことで容赦していただきたいと思います。大変ありがとうございました。

時間的な制約がいろいろある中で、もう少し時間が与えられておりますので、昨日の開会式の門主猊下のご垂示、また、宗務総長様のご挨拶、そして、中野正明学長先生の基調講演、そして、このシンポジウム、2日間という全体の流れを終えることができました。一応、コーディネーターでありますので、大変僭越ですが、簡単なまとめということを申し述べて、それを次年度につないでいくことができれば、そしてまた、皆様方と意識を共有することができれば何よりのことだと思いますので、ちょっとその時間をいただきたいと思います。

実は、コーディネーターという大役を仰せつかったのですが、羅針盤をしっかりと操ることができないような、そういう器でありまして、大変皆様方にはご迷惑をおかけいたしました。おわびを申し上げます。

今大会は、まず、門主猊下のご垂示を頂戴しまして、そのご垂示を中に、明治時代以後の宗門が、そのときの時代をとらえる中で、育英、興学という、このこと、人材を育てるということ、教えを主体的に学び、交流するというこ

とというふうに、そのご垂示をいただいたように、私は拝領いたしました。

そして、豊岡宗務総長のご挨拶においても、一宗の施策の責任のお立場から、この総合学術大会への希望と期待をお話しくださったと思います。

そしてまた、中野正明学長の基調講演におきましては、特に印象的に私は受けとめました。平成18年に改正された教育基本法の宗教教育の項に見られる、宗教に関する一般的な教養と社会生活における宗教の地位の尊重ということを指摘されました。そこから、家族、家庭において取り組むべき具体的な課題と展望の提起、特に、我が宗門におきまして、信者に対する正確な宗義等の解説ということを強調されたと思います。

それはなぜかと申しますと、知識基盤社会における指導的役割を僧侶に求める、ということであったと思います。したがいまして、僧侶養成について、予測困難な時代において、生涯学び続け、主体的に考える力を育成する。こういうことを指摘されたと受けとめました。

実は、このことなどは、既に私たちが得ております本宗の21世紀劈頭宣言の実現へ向けてということと重なり合うというご指摘は、大変貴重なものであったと思います。

そのような基調講演等を拝聴いたしまして、また、2日間、大変ご尽力を頂きました4人のパネラーの先生方が、一層具体的に課題と意見とをご発表してくださいました。それは、先ほど申しましたように、ご門主猊下のご垂示、中野学長の基調講演ということにリンクしたのではないか思います。

そしてまた、皆様方のご質問をお受けしながら、一歩でも相互理解を深めていく時間を持つことができたように思います。それぞれのパネラーの先生のお立場から、自己を語る、自己の経験を語る、そういうふうに貴重なお話をいただきました。

4人の先生方からのご意見を整理いたしますと、実は、長谷川先生からの順序でお話しいただいたのですが、袖山先生が、皆様方に、今の世、現状ということから、将来ということに向けての数字、データによる現実をお示しくださったことは、非常にインパクトを得たと思います。

そしてまた、長谷川先生が、教学の課題として提示されたこと、これは実は、浄土の教えが時機相応ということと、万機普益という精神を持続しながら、今日、大いに注目さ

れるという点から、社会的実践として信の構造ということを提案されました。それがいわゆる、六度満行の布施と浄仏国土成就衆生という点においてとらえられて、構築されていこうとする提言であります。

実は、袖山先生と長谷川先生のこのご指摘は、一方では、冷酷なまでに現実が数字化されて、変化する社会という環境を提示され、長谷川先生は、僧侶自身が教学実践の主体的な問題を抱えているということを強調されたと思います。

このお二人の視点というものは、まず、私どもに意味ある事柄を提示されました。この視点でとらえていきますと、清水先生のご発表は、宗侶自身が、人材育成という側面からのあり方、生き方というような視点からの法式の問題等々ということにありました。また、佐藤先生は、ご布教のご体験から、宗侶としての内なる、主体的な課題、それに即応していくのが教化の現場であるという観点を指摘なさったと思いました。

実は、今、４人のパネラーの経験のご意見、ご指摘ということに関して言いますと、私どもは幸いなことに、これらを貫く規範といいましょうか、指針を21世紀劈頭宣言によって得ているということであると思います。

先生方のご意見の中に、この劈頭宣言を受けとめていく姿勢というようなことが、話題となっている側面もあったことを我々は大事にする必要があると考えます。

私どもは、21世紀という社会と人間の現実の中で、その現実に向き合って、それは、宗祖のみ教えを規範としながら、「ただ一向に念仏すべし」の、そのことに導かれながら、そして、繰り返して申し上げますが、一人一人の主体的な取り組み、自分自身の取り組みを21世紀劈頭宣言に定めて、浄土宗僧侶としての尊い役割を実践するということになろうかと思います。それは、お互いに同じ時代を生きている者として、共通の意識の中にありたいということにほかならないと思います。

今年のシンポジウムは、４人の先生方が、自己を語る、そして、自己の体験を熱く語ってくださいました。そうした意味で、本大会のテーマは「８００年大遠忌後の浄土宗の課題と展望」ということでありましたが、実は、８００年大遠忌以後の私ども一人ひとり僧侶の課題ということであるに違いありません。どうか皆様方お一人おひとりのこととして受けとめていただきたい、と思います。

そして、その姿勢が、来年度のこの学会へとつながって

いくということを心より期待しながら、そしてまた、ここにおいでの皆様方とともに共通の意識を持つ浄土宗倡であるということを、パネラーの先生方からお導き頂きました。昨日の開会式におけるご垂示、そしてまた、宗務総長様のご挨拶、そして、中野先生の基調講演、そして、2日間のシンポジウムの意義が大いに発揮されるに違いないと、この会を進めさせていただいたものとして考えるところであります。

いろいろな点で行き届かない点、さらには、不十分な事柄がありました。しかしながら、私の個人的な感情ですが、浄土宗僧侶であるという、お互いに運命共同体の中にあるわけです。どうかそういうご縁をいただきながら、先ほどのご質問や、そしてまた、これからの前向きな、主体的な僧侶のあり方という課題の中で、実践していくことへと、今回の一連の総合学術大会が意味を持つことを願いまして、このシンポジウムを閉じさせていただき、コーディネーターとしての拙ないまとめとさせていただきます。どうもありがとうございました。（拍手）

それでは、長時間にわたりまして、パネラーの先生方、ご意見そして質問の応答など、大変ありがとうございました。改めまして、もう一度御礼の拍手をお願いいたします。（拍手）ありがとうございました。

それでは、ご一緒に同称十念をさせていただきます。

（同称十念）

**司会**　コーディネーターの藤本先生、それから、4先生、どうも本当にありがとうございました。

# 永観の『往生拾因』著述における立場
## ―弥勒信仰との関わりを中心に―

朝岡知宏

**はじめに**

永観が『往生拾因』（以下『拾因』）を著した頃には、末法到来や『往生要集』流布などより、浄土信仰が民間にも広まっていた。また、中国で末法到来時に流行した弥勒菩薩の兜率上生信仰についても『法華験記』を見ると、少なからずあったことが窺われる。しかし『拾因』から兜率天について直接的な言及を見出すことはできない。それどころか「弥勒」「兜率」という単語すら使用されていない。弥勒菩薩に対する信仰は法相宗で特に盛んであり、南都で修学し東大寺別当も勤めた永観が弥勒信仰を知らなかったはずはなく、無関心であったとも考え難い。事実、『拾因』に引用されているものの中には『安楽集』、迦才『浄土論』、『釈浄土群疑論』、『往生要集』など、兜率・弥勒と極楽・弥陀の差異について言及しているものが多数ある。

そこで、永観が『拾因』を著述するにあたり、弥勒信仰に対してどのような立場をとったのか検討を加えていくこととする。『往生要集』の該当箇所は先行文献の引用が主であるため今はおき、最も文量の多い『釈浄土群疑論』（以下『群疑論』）を中心に見ていくことにする。

『群疑論』では極楽と兜率の行について「十五同八種異」として、一本願異、二光明異、三守護異、四舒舌異、五衆聖異、六滅罪異、七重悪異、八教説異の八を挙げている。まず、この『群疑論』の記述を整理した上で、『拾因』の説示を検証し、弥勒信仰との関わりについて考えてみたい。

## 二　光明異

まずは「二光明異」より検討する。該当部分を抜き出してみると、

言二光明一者作二兜率業一慈氏神光不二來攝受一
修二西方業一者阿彌陀佛白毫毛孔圓光相好光明等一切
神光皆照二念佛衆生一攝取不レ捨
光照如二晝日之遊一无レ光似二暗中來往一斯二異也[1]

となる。これは『観経』の所説を踏まえつつ、阿弥陀仏にはある光明摂取が弥勒菩薩にはないことを述べたものであり、「阿弥陀仏には弥勒菩薩にはない光明摂取という徳がある」と言い換えることもできる。なお、『拾因』では第四因の冒頭[2]で『観経』の同じ箇所を取意引用しており、阿弥陀仏の記述のみ見るならばその説くところに何ら異なるところはない。

## 三　守護異

言二守護一者兜率業者慈氏菩薩不二來守護一
西方業者觀經言无量壽佛化身无數與二觀世音大勢至一
常來二至此行人之所一
稱讃淨土經言必爲下如レ是住二十方面一十恒伽沙諸佛世
尊之所中攝受上
十往生經佛遣二二十五菩薩一常守二護行人一有レ護若下多
人共遊不上レ畏二強賊所一レ逼
无レ護以下孤遊二嶮徑一必爲中暴客所上レ侵斯三異也

ここでは『観経』『称讃浄土経』『十往生経』の所説より、阿弥陀仏を念ずる行者は弥陀・諸仏・諸菩薩が守護することを述べている。『拾因』では第五因で同じ箇所を引用し、聖衆護持がある故に往生が可能であると説く[3]。

## 四　舒舌異

言二舒舌一者上生兜率一无二十方諸佛舒舌證一
勸二西方極樂一有二十方種覺舒舌證誠一如
兜率易レ往淨土難レ生十方世尊何須二證勸一斯四異也

ここでは十方諸仏の舒舌証の有無について述べる。『拾因』では第一因にてこのことに触れた後、舌証の意味についても詳説している[4]。

## 五　衆聖異

言二衆聖一者兜率之業无レ有二衆聖守護一
發願願レ生二西方一即有三華聚菩薩山海慧菩薩發二弘誓

願一若有下一衆生生二西方一不上レ盡我若先去不レ取二正覺一
斯五異也

『群疑論』の該当箇所は『山海慧菩薩経』等をふまえたものだが、『拾因』にはない。[5] しかし、衆生が極楽往生するまで聖衆が守護するという点で見るならば、聖衆護持を説く第五因の内容とそれほど離れるものではない。

**六滅罪異・七重悪異**

言二滅罪一者上生經言稱二念彌勒一但除二千二百劫生死之罪一
觀經言稱二南无阿彌陀佛一於二念念中一除二八十億劫生死之罪一斯六異也
言二重悪一者上生經言若善男子善女人犯二諸禁戒一造二衆悪業一
觀經言或有二衆生一作二不善業五逆十悪一具二諸不善一
斯即造二五逆罪一不レ生二兜率一然得レ往二生西方淨土一斯七異也

六・七では滅罪の多寡と、造罪の者が生まれることが可能か否かを示している。『拾因』では第二因に「衆罪消滅故」として述べ、同箇所を冒頭[6]に引用している。

このように、二光明異から七重悪異までの内容は、兜率天との比較ではなく極楽の特徴として説くという違いはあるものの、全て『拾因』中で言及していることがわかる。

**一本願異・八教説異**

最後に一本願異と八教説異だが、それぞれ『群疑論』にはこうある。[7]

言二本願一者往二生兜率一彌勒本无二誓願一
往二生西方一法藏比丘發二四十八願一
无レ願若二自浮度一レ水有レ願若二乘レ舟而遊一斯一異也
（二光明異～七重悪異）
言二教説一者言二兜率易レ生西方難一レ往此乃凡夫之輩斟二酌佛經一窮二之聖典一竟无二經説一
縱使道窮二四果一尚昧二衣珠一位階二十地一猶昏二羅穀一況凡夫學侶正習未レ亡見修兩惑何時暫捨
縱尋二聖教一同二諸模一レ象豈得下依二之楷定一爲中司南之語上哉
然无量壽經自有二誡教言一橫截二五惡趣一惡趣自然閉昇レ道无二窮極一易レ往而无レ人
此即佛教顯然斯八異也

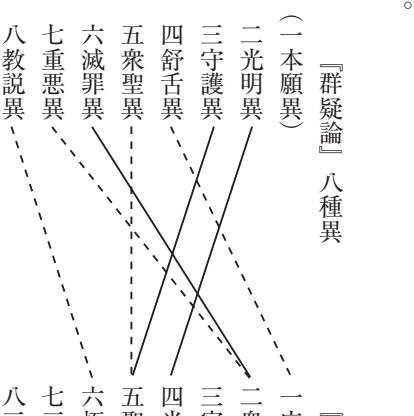
本願異とは、弥勒菩薩には兜率上生に関する誓願はないが阿弥陀仏には極楽往生の本願があるという異なりをいう。教説異とは《兜率上生は易しく極楽往生は難しい》という説を踏まえてのものであるが、その説は凡夫が経典を勝手に解釈したものであって誤りであるということを示す。

そもそも極楽往生が可能であるのは阿弥陀仏の本願であるというのが前提である。また『無量寿経』に易往であると明示されているので、こちらにも検討の余地はない。どちらも『拾因』では直接言及をしていないが、いま仮に『拾因』が兜率について一切触れないという立場をとるとすれば、対応箇所がなくても不思議ではない。なお、教説異で引用しているのと同じ箇所を第六因で引用[8]している。また、比喩ではあるが『拾因』第一因で名号功徳を説く際に同じものが使われていることも確認できる。[9]

以上のことから、永観は『拾因』を著述する際に『群疑論』八種異の記述を意識しつつも、あえて「兜率」「弥勒」という単語を使わないよう意識して書いたと考えるほうが自然であろう。

## 八種異と『拾因』各因との対比

いま、『群疑論』八種異と『拾因』がどう対応するかを図にすると次のようになる。直接的に言及しているものを実線で、間接的に述べているものを破線で示した。なお、一本願異に関しては『拾因』の前提にあるものなので省略した。




このように、『群疑論』八種異の内容を踏まえている記述は『拾因』の前半部に集まっていることがわかる。なお、

後半は「三昧発得故」や「法身同体故」など『拾因』の独自性が強く表れている部分である。

### 極楽兜率優劣の不採用

『群疑論』には兜率天と極楽浄土との差異について「十五同八種異」とは別に十二の優劣[10]を挙げている。この十二とは一主、二処、三眷属、四寿命、五内外、六身色、七相好、八五通、九不善、十滅罪、十一受楽、十二受生であり、その内容は先行する『安楽集』[11]、迦才『浄土論』[12]等をうけたものである。これらの所説については、先に検討した八種異とは違い『拾因』中にほぼ見ることができない。

この理由としては、永観の三論宗学侶としての根本的立場があるのではないだろうか。吉蔵は『観無量寿経義疏』において『観経』と弥勒経典について、

> 然考二于聖心一以二息患一爲レ主統二教意一以二開道一爲レ宗所以世言千車共レ轍萬馬同レ轍案如來出世亦復如是欲レ使三衆生同悟二一道一但根性非レ一故有二教門殊致一所以有二此之二經一明二兩種教化一也無量觀辨二十方佛化一彌勒經明二三世佛化一

と述べている[13]ように、教えに優劣をつけない立場をとっている。一方、『群疑論』十二優劣とは、まさに極楽と兜率との優劣を併記したものであり、極楽を鼓吹するためにはどうしても兜率の劣る面を前面に押し出すことになる。しかしそれは先に挙げた吉蔵『観経義疏』の所説、ひいては「諸大乗経顕道無異」を掲げる三論宗の基本的立場と相容れない。故に、兜率が劣る面を明示することなく、極楽の優れた特徴のみを記したと考えられる。そして、極楽往生を勧める理由としては序文の冒頭にある「夫出離之正道其行非レ一西方之要路末代有レ縁」[14]であり、第三因「宿縁深厚故」[15]である。この立場は、永観の少し後に出る三論浄土教の祖師の一人、珍海にも同様に見ることができる[16]。

なお『群疑論』では、十二優劣の後に兜率信仰の者と西方行者が互いに誹謗しないように[17]述べ、読者に判断を委ねるという立場をとっている。これに対して『拾因』では極楽の特徴のみを記して往生極楽を勧めている。この違いは、『拾因』を著する際の対象であった「念仏宗」が僧俗・年齢等がまちまちであったことも関係していると思われる。

また、永観は三論宗学侶ではあるが真言僧としての一面も持っており、当時すでに空海が高野山にて入定留身して兜率天に受生しているという信仰があった[18]ことをうけ、こ

とさらに兜率天が極楽浄土より劣ると述べるには抵抗があったのかもしれない。

**小結**

永観は、極楽と対にして語られることの多かった弥勒菩薩の兜率信仰について、意識をしつつもあえて触れないという立場で『拾因』を著述したと考えられる。その理由としては、大乗経典に価値の優劣を見ない三論宗の基本的立場によるのであろう。この際に『群疑論』のように極楽と兜率の特徴を併記して読者に判断を委ねるということも可能であったはずだが、そうしなかった理由としては、『拾因』を著した対象である念仏宗の中には所化も含まれていることにより、説く内容をシンプルなものにしたからだと推測される。また、永観には真言僧としての一面もあることより、空海が受生している兜率天を極楽浄土との比較優劣によって論じることは避けたかったのかもしれない。

なお、『群疑論』八種異の内容を踏まえた記述は『拾因』の前半にまとまっており、永観の独自性が強く現れている後半には一切ないという点は、『拾因』各因の構成を考える上で重要となってくるかもしれない。

1 『浄全』六・五七ｂ二　以下「第七重悪」まで連続。

2 『浄全』一五・三八〇ｂ三

3 「観經云無量壽佛化身無數與二觀世音大勢至一常來二至此行人之所一」（『浄全』一五・三八二ａ二）

4 「稱讃淨土經云善男子善女人得レ聞二是經一深生二信解一住二十方面一十恒伽沙諸佛之所一攝受一如レ説行者一切定生二無量壽佛極樂世界一」（『浄全』一五・三八二ａ五）

5 「如二十往生經説一佛告二山海慧菩薩及以阿難一若有レ人如專二念西方阿彌陀佛一願二往生一者我從レ今已去常使二二十五菩薩影一護行者一常使二是人無病無惱一不レ令三惡鬼惡神惱二亂行者一日夜常得二安穩一」（『浄全』一五・三八一ｂ二）

6 『浄全』一五・三七三ａ一〇

なお、この文からは永観が『往生講式』を撰述した際に教化の歌として詠んだ「みな人をわたさむとおもふ心こそ極楽へゆくしるべなりけれ」（『千載和歌集』巻十九・釈教／一二五五）という一首が連想される。『浄全』一五・三七七ａ一七

7 『浄全』六・五七ａ一七

8 『浄全』一五・三八三ｂ五

9 「豈以二思議心一測二不可思議法一勿下以二愚夫智一疑中如來境界上道登二四果一尚忘二珠衣裏一位高二十地一猶隔二月於羅穀一況薄地凡夫乎況底下異生乎嗟呼哀哉疑下覆二大千一之誠言上信二愚小心之臆説一」（『浄全』一五・三七四ｂ五）

10 『浄全』六・五四ｂ三

11 『浄全』一・六八四ａ一五

12 『浄全』六・六六二ｂ一四

13 『浄全』五・三三〇ｂ五

14 『浄全』一五・三七一ａ三

15 『浄全』一五・三七九ａ一〇

16 「阿彌陀に縁あつくは極樂を願ふべし。彌勒に契ふかくば兜率を願ふべし。心の引かん方を縁ありとは知るべきか。各思ひ得んに隨がへ。いづれをも謗るまじ。」（『菩提心集』／『浄全』一五・五二八ｂ一七）

17 「雖二二處勝劣其義如一レ斯然此二處往生並是佛經勸讃隨二人所願一依レ教修行並得二往生一咸蒙二利益一如願志二求兜率一者勿レ毀二西方行人一願レ生二西方一者莫レ謗二兜率之業一各隨二性欲一任レ情修學莫二相是非一即爲二佛法一遮相非撥便行二魔業一也何但不レ生二勝處一亦乃輪二轉三塗一諸修學士當二思勉勵一也」（『浄全』六・五五ｂ一三）

18 柗丸俊明「真言密教と弥勒信仰」（『真言宗豊山派総合研究院紀要』七Ｐ７）

# 「蓮宗」の語義の変遷について
## ―『廬山蓮宗宝鑑』における「蓮宗」を中心に―

石上壽應

### 1. 問題の所在と先行研究

これまで一般的に蓮宗という語が使われると、それは浄土教を指すものと考えられてきた。中国において広義には、浄土教信仰者による念仏結社を指す蓮社の同義語として用いられ、また日本においても江戸期以降、蓮宗の語が使用され始め、それは浄土宗を指す場合もあり、蓮門の同義語として用いられる。

しかしこの蓮宗という呼称が用いられるようになるのは、割と後代になってからのことで、管見の限りその初出は元代に編纂された『廬山蓮宗宝鑑』に見出される。『蓮宗宝鑑』でいう蓮宗とは、狭義では白蓮宗を指しており、広義では浄土教を指していると思われるが、明・清と時代が降り、また日本へと蓮宗の語が伝播していく中で、蓮宗の語義から白蓮宗の意が失われ、主に浄土教を指す語へと変遷を遂げてきたように思われる。この現象は『蓮宗宝鑑』の諸版本からも見られるもので、古い版本には白蓮宗と記されていたものが、後の版本では蓮宗と訂正された跡を見ることができる。

この諸版本間における白蓮宗と蓮宗の異同について先行研究では[1]、前序や各巻冒頭の署名肩書きにおいて、もと白蓮宗となっていたものが蓮宗となっていると指摘している。その理由としては、蓮宗と改められた明末期は邪教としての白蓮教がはびこっていた時代であり、白蓮の文字を嫌い、単に蓮宗または蓮社と称したのではないかと推論している。

また印謙[2]は諸版本間での異同についての言及は見られな

いが、白蓮宗と蓮宗が使い分けられていた可能性があるとして、二つの推論を挙げている。第一に白蓮宗は蓮宗の一分子であるとする説、第二に蓮宗は白蓮宗の略称であるとする説である。

そこで本稿では、ひとまず『廬山蓮宗宝鑑』の諸版本間の白蓮宗と蓮宗の異同を確認した上で、改めてその要因と語義を探っていきたい。

## 2.『蓮宗宝鑑』の版本について

『蓮宗宝鑑』は永楽北蔵への入蔵を皮切りとして、幅広く知られるようになるが、諸版本間に少なからず異同がある。ここで現在確認できる大蔵経と版本を一覧にすると以下の通りである。

| | 大蔵経名 | 底本 | 年号 |
|---|---|---|---|
| A | 永楽北蔵 | 不明 | 万暦一二年［1584］ |
| B | 嘉興蔵 | 永楽北蔵 | 崇禎一七年［1644］ |
| C | 龍蔵 | 嘉興蔵？ | 乾隆三年［1738］ |
| D | 黄檗版 | 和刻本（正保四年［1647］） | 天和元年［1681］ |
| E | 縮刷蔵 | 嘉興蔵 | 明治一八年［1885］ |
| F-1 | 卍続蔵 | 黄檗版 | 大正元年［1912］ |
| F-2 | | 甲・嘉興蔵 | |
| G-1 | 大正蔵 | 徳富蘇峰本（宣徳四年［1429］） | 昭和四年［1929］ |
| G-2 | | 甲・増上寺蔵本（崇禎一七年［1644］） | |
| H-1 | 中華蔵 | 永楽北蔵 | 1994 |
| H-2 | | 甲・嘉興蔵 | |
| H-3 | | 乙・龍蔵 | |

| | 版本名 | 版行 | 年号 |
|---|---|---|---|
| I | 徳富蘇峰本 | 末尾に宣徳四年跋文あり | 宣徳四年［1429］ |
| J | 正保本 | 井上治右衛門 | 正保四年［1647］ |

そこで、これを大別すれば二系統に分けることができる。一つはA永楽北蔵を底本とするBCEHであり、二つ目はJ正保本を底本とするDFの系統である。Iは末尾に宣徳四年の跋文があり、そこからこの年に『蓮宗宝鑑』が印行されたことが窺える。この宣徳四年跋文は徳富本にのみ残されているものなので、これは別系統のものとみて注意しなくてはならない。以下、系統が違うと目されるA永楽北蔵I徳富本J正保本における異同を確認していきたい。

## 3.『蓮宗宝鑑』における「白蓮宗」と「蓮宗」の用例

『蓮宗宝鑑』の中では、白蓮宗、蓮宗、あるいは白蓮の語の使用が数多く見られる。ここでその一部を抜粋し、三本を対校してみたい。

まず小笠原によって指摘されていた前序と署名肩書き部

| | 巻 | A永楽蔵（中華蔵八〇） | I徳富本（大正蔵四七） | 正保本（丁数） |
|---|---|---|---|---|
| 1 | 序 | 廬山東林禪寺蓮宗善法祖堂勸修淨業（六四a） | 廬山東林禪寺蓮宗善法祖堂勸修淨業（三〇三a） | 廬山東林禪寺白蓮宗善法祖堂勸修淨業（巻初序三オ） |
| 2 | 序 | 迨今千年謂之蓮宗也。（六四b） | 迨今千年謂之蓮宗也。（三〇三b） | なし |
| 3 | 序 | 於當時優曇獻上皇寶鑑編復蓮宗之旨。（六四c） | 於當時優曇獻皇上寶鑑編復白蓮之教。（三〇三b） | なし |
| 4 | 序 | 因以蓮宗名其社焉。（六五c） | 因以白蓮名其社焉。（三〇四a） | 因以白蓮名其社焉。（巻序二ウ） |
| 5 | 序 | 集白蓮懺開四土圖。（六五c） | 集白蓮懺開四土圖。（三〇四a） | 集白蓮懺開四土圖。（巻序三オ） |

| | 巻 | A永楽蔵（中華蔵八〇） | I徳富本（大正蔵四七） | 正保本（丁数） |
|---|---|---|---|---|
| 6 | 序 | 欽奉聖旨勅明蓮宗善法堂護持教法。（六六ａ） | 欽奉聖旨賜白蓮宗善法堂護持教法。（三〇四ｂ） | 欽奉聖旨賜白蓮宗善法堂護持教法。（巻序三ウ） |
| 7 | 序 | 欽奉聖旨賜通慧大師蓮社正宗（六六ａ） | 欽奉聖旨賜通慧大師白蓮宗主（三〇四ｂ） | 欽奉聖旨賜通慧大師白蓮宗主（巻序四オ） |
| 8 | 序 | 廬山東林禪寺　蓮宗善法堂主僧優曇普度齋沐謹題。（六六ｃ） | 廬山東林禪寺白蓮宗善法堂主僧優曇普度齋沐謹題。（三〇四ｃ） | 廬山東林禪寺白蓮宗善法堂主僧優曇普度齋沐謹題。（巻序六ウ） |
| 9 | 二 | 故蓮宗之教以是名焉。（七五ｂ） | 故蓮宗之教以是名焉。（三〇九ｃ） | 故白蓮之教以是名焉。（巻二・二オ） |
| 10 | 二 | 優曇元是白蓮花（八三ｂ） | 優曇元是白蓮花（三一七ａ） | 優曇元是白蓮花（巻二・三十一ウ） |
| 11 | 四 | 晉安帝義熙年謚廬山尊者鴻臚大卿白蓮社主（九一ｂ） | 晉安帝義熙年謚廬山尊者鴻臚大卿白蓮社主（三二一ａ） | 晉安帝義熙年謚廬山尊者鴻臚大卿白蓮社主（巻四・八ウ） |
| 12 | 四 | 編成蓮宗晨朝懺儀。（九八ｃ） | 編成蓮宗晨朝懺儀。（三二六ａ） | 編成白蓮晨朝懺儀。（巻四・三十三オ） |
| 13 | 四 | 剏立蓮宗懺堂同修淨業。（九八ｃ） | 剏立蓮宗懺堂同修淨業。（三二六ａ） | 剏立白蓮懺堂同修淨業。（巻四・三十三ウ） |
| 14 | 四 | 述圓融四土三觀選佛圖開示蓮宗眼目。（九八ｃ） | 述圓融四土三觀選佛圖開示蓮宗眼目。（三二六ａ） | 述圓融四土三觀選佛圖開示蓮宗眼目。（巻四・三十三ウ） |
| 15 | 五 | 述慈照蓮宗懺序云。（一〇三ａ） | 述慈照蓮宗懺序云。（三二八ａ） | 述慈照白蓮懺序云。（巻五・四ウ） |

| | A永楽蔵（中華蔵八〇） | I徳富本（大正蔵四七） | 正保本（丁数） |
|---|---|---|---|
| 16 | 問蓮宗慈照導師云。（一〇九b） | 問蓮宗慈照導師云。（三二一a） | 問白蓮慈照導師云。（巻六・八ウ） |
| 17 | 做山歌唱失却祖師正眼鈍置蓮宗教門。（一一二b） | 做山歌唱失却祖師正眼鈍置蓮宗教門。（三二四a） | 做山歌唱失却祖師正眼鈍置蓮宗教門。（巻六・十八ウ） |
| 18 | 我蓮宗祖師。（一一二c） | 我蓮宗祖師。（三二四b） | 我白蓮祖師。（巻六・二十ウ） |
| 19 | 蓮宗則曰本性彌陀。（一三二a） | 蓮宗則曰本性彌陀。（三四四c） | 蓮宗則曰本性彌陀。（巻十・八ウ） |
| 20 | 假蓮宗之名行差別之法。（一三三c） | 假蓮宗之名行差別之法。（三四五c） | 假白蓮之名行差別之法。（巻十・十四オ） |
| 21 | 常行異教詐稱蓮宗弟子。（一三五b） | 常行異教詐稱蓮宗弟子。（三四六c） | 常行異教詐稱蓮宗弟子。（巻十・十九ウ） |
| 22 | なし | 蓮宗　書（三五二b） | 白蓮宗　主　書（巻十跋四オ） |

分（1～8）については、徳富本と正保本では白蓮・白蓮宗となっているものが永楽北蔵では蓮宗・蓮社などに置き換えられていることが確認できる。5で永楽北蔵でも白蓮懺の語が使われているのは、おそらく訂正ミスであると思われるが、それは13・15では蓮宗懺と改められていることからも確認できよう。また2・8では蓮宗の前に一字スペースがあり、明らかに白を消した痕跡を確認できる。これは嘉興蔵にも引き継がれている特徴である。

続いて本文・跋文（9～22）では、前序までの関係と異なり、正保本で白蓮・白蓮宗となっているものが、永楽北蔵と徳富本で蓮宗などに置き換えられることになる。この中14・17・19・21などを見て分かるように、正保本においても蓮宗の語が用いられることは多いが、一方永楽北蔵と徳富本で白蓮が用いられた10・11は白蓮華あるいは白蓮社といった術語でのみ用いられており、白蓮宗を連想させるものはすべて蓮宗へと書き換えられている。

これらのことから、ここに挙げた三本の中で最も成立が遅い正保本で白蓮宗と記載されているものが、徳富本では本文で、永楽北蔵では『蓮宗宝鑑』全編にわたって機械的に蓮宗へと改編されていることが窺える。

さてここで問題となるのが、版本の成立年代は徳富本→永楽北蔵→正保本の順であるにも関わらず、白蓮宗から蓮宗への改編という点を考えると、正保本が最も古い形態を残しており、続いて徳富本→永楽北蔵の順になる。正保本のみが日本の版本であるということから推察すると、蓮宗への改編以前の原本が徳富本成立よりもさらに古い時代に日本に渡来していた可能性を指摘できる。その可能性の一つとして入元僧澄円の存在が挙げられる。伝記によれば、澄円は正中二年（一三二五）入元、嘉暦四年（一三二九）帰朝、その間に廬山東林寺にて普度に師事し、廬山流東林絵図をはじめ種々の経論とともに『優曇宝鑑』を持ち帰ったとされている。[3]『優曇宝鑑』は『蓮宗宝鑑』の別名であり、正保本の表題も『廬山優曇宝鑑』となっていることを鑑みれば、改編以前の版本が日本に伝わり、正保本の底本となったと推測しても、あながち間違いではないだろう。

なお、徳富本で本文においてのみ改編が見られる点については、徳富本原本を確認できないことから、白蓮宗から蓮宗への改編の上限は宣徳四年まで遡ることができる可能性を指摘するに留めたい。[4]

## 4.「白蓮宗」から「蓮宗」への改編の要因とその語義

ここまでは『蓮宗宝鑑』において白蓮宗から蓮宗へと改編が行われた前提で論を進めてきたが、その証拠として、『蓮宗宝鑑』撰述意図とともに、普度が白蓮宗復教を訴えた「上白蓮宗書」を見ていきたい。詳細は先行研究に譲るが、[5]普度が『蓮宗宝鑑』を撰述したのは、白蓮宗がこれまでの浄土教から逸脱したものではなく、あくまでも浄土教の枠組みの中にある正統的仏教であることを示すことにあった。白蓮の名を借りて宗教反乱を起こす一派によって、至元一八年（一二八一）、至大元年（一三〇八）と次々に白蓮宗が禁教とされるが、これに対抗するために浄土教体系をまとめたものが『蓮宗宝鑑』であり、普度自らが禁教からの復教を上奏したものが「上白蓮宗書」である。この上奏文では白蓮宗の教義実践を述べるとともに、十不応という偽白蓮宗の定義を立て正統な白蓮宗と明確な一線を引いた。ここに自らの教団である白蓮宗という名は混同され

やすい名称であるにも関わらず、白蓮宗の名を突き通した意志の強さが感じられる。その後宣務院での検討の結果、白蓮の名をかたる邪教とは異なる正統の宗派として白蓮宗が公認されることになる。また元刻本『廬山復教集』所収「上白蓮宗書」の普度の肩書きも、「江州路廬山東林寺善法祖堂白蓮宗勸修淨業臣僧普度」[6]となっており、以上のことから、後代にいたって白蓮宗から蓮宗へと改編が行われたと考えることは妥当だろう。

このように、宋・元代から白蓮宗は異端的に見られる、あるいは邪教と混同されやすい名称であった。この事実に加え、元末の韓山童による白蓮教農民反乱、たびたびの白蓮教反乱の影響から明代には白蓮の名は邪教の代名詞とされ、白蓮宗も邪教と間違われる危険性を多分に孕んでいた。そのような中で、『蓮宗宝鑑』が官版である永楽北蔵に入蔵されるにあたり、大蔵経編纂者や朝廷の士大夫がこの状況に目を背けるはずもなく、白蓮の語を機械的に取り払っていったのであろう。

さてここで改めて、先行研究で挙げられていた白蓮宗と蓮宗が使い分けられていた可能性、第一に白蓮宗は蓮宗（浄土教）の一分子であるとする説、第二に蓮宗は白蓮宗の略称であるとする説、つまり蓮宗が①浄土教を指す場合②白蓮宗を指す場合について検討してみたい。先に挙げた正保本で蓮宗と提示されていた箇所の分類を試みたが、ここでは①②に明確な線引きはなされていないようである。[7]この他に改編がなされていない元刻本『廬山復教集』・『廬山白蓮正宗曇華集』での蓮宗の用例も確認したが、偈頌や語呂の字数合わせの関係で白蓮宗の意で蓮宗と略称して記されている用例も散見するものの、[8]そのほとんどは①浄土教②白蓮宗のどちらかの意としてとるのではなく、両者の意を兼ね合わせた、白蓮宗を含む浄土教全般を指す語として用いられているように思われる。つまりこの時代に蓮宗と用いる場合、それは主に白蓮宗とその母体である浄土教を指し、白蓮宗と用いる場合のみ、浄土教の一派としての白蓮宗本体を指しているのである。[9]

そして大蔵経への入蔵により後の版本で『蓮宗宝鑑』内の白蓮宗の語が蓮宗へと書き換えられ、すべてが蓮宗と呼称されるようになってしまうことにより、この書が白蓮宗の教義を主張するものとしてではなく、浄土教の概説書としての側面が強く出されることになったのではないだろうか。

## 5. 小結

以上のように、もと『蓮宗宝鑑』撰述当時は、白蓮宗とは、浄土教の一派としての白蓮宗の意として、また蓮宗とは、白蓮宗とそれを含む浄土教の意として用いられていたことを確認した。しかし後に邪教である白蓮教との関係を絶つ目的で、白蓮の語が取り払われたことにより、蓮宗の語義から白蓮宗の意が薄れ、そしてなくなり、蓮宗は蓮社・蓮門・浄土教・浄土門と同義語として扱われるようになっていったと思われる。蓮宗の用例は明代以後、江戸期以後頻繁に見られるようになるが、それらは白蓮宗としてではなく、浄土教としての意しか持ち合わせていない語として変化してしまうようである。[10]

---

1 小笠原宣秀『中国近世浄土教史の研究』（百華苑、一九六三）第十一章、安藤智信「蓮宗寶鑑の研究―本書の背景、意図と歴史的意義―」（『真宗総合研究所研究所紀要』二、一九八四）参照。

2 印謙「白蓮宗析論」（『圓光佛學學報』五、二〇〇〇）参照。

3 澄円の伝記に関しては、三田全信「入元僧旭蓮社澄圓の傳記に就いて」（『日華仏教研究会年報』四、一九四〇）による。

4 宣徳四年跋文は僧録司古并が記しているので、朝廷と僧録司の繋がりから、改編は十分にありうることであろう。

5 安藤智信「元の普度撰「上白蓮宗書」の歴史的意義」（『仏教の歴史と文化』同朋舎出版、一九八〇）参照。

6 楊訥編『元代白蓮教資料彙編』（中華書局、一九八九）一七七頁。

7 印謙はいくつかの用例をもって分類を試みているが、徳富本を用いているため、白蓮宗からの改編後の蓮宗の用例が含まれてしまっており、混同している。

8 たとえば『廬山白蓮正宗曇華集』下（楊訥編『彙編』）所収の「一句彌陀（二二四頁）」、「傷蓮宗（二三一頁）」、「廬山拾頌（二三四頁）」は七言一句のため、白蓮宗の略称として蓮宗が用いられている。

9 この推論をもって『廬山蓮宗宝鑑』の題号を推し量れば、廬山における白蓮宗とその母体である浄土教の真偽を照らす鑑といった解釈となり、この題号からは、

本書そして白蓮宗が正統仏教として認められている浄土教から逸脱したものではないと表明しているように感じられる。普度はあえて白蓮を用いずに蓮宗を用いることで、白蓮宗の教義が異端的なものではなく、浄土教に繋がることを主張したのではないだろうか。

この蓮宗の語の伝播に関しては、稿を改めて論じたい。

10

# 原子力発電問題について

今岡達雄

平成23年東北地方太平洋沖地震によって引き起こされた福島第一原子力発電所の事故によって大量の放射性物質が放出され、日本の国土や海洋は広範囲にわたって放射性物質によって汚染され、福島県では約十万人の方々が避難を余儀なくされた。このような状況から脱原子力発電を目指した諸活動も活発になっており、この科学技術に対する宗教的な見解が求められている。大災害時の宗教者の対応は被災された方々に共感し、寄り添い、被災者に助力をすることが第一だが、加えて宗教的な立場からの科学技術の評価を表明する必要があろう。本小論は浄土宗として原子力発電を如何に位置付けるべきかについて分析検討を行ったものである。

## 1．原子力発電所事故への基本姿勢

福島第一原子力発電所事故の報道に接しての第一印象は“ついに起きたか”ということであり、次に浮かんだのが原子力発電の今後の取り扱いであった。新規に社会に導入された技術には予期せぬ事故が発生することは歴史的事実である。１９４０年米国シアトル近郊で起こったタコマ・ナロウズ吊橋の落橋事故。１９５０年代中ごろのイギリスのデ・ハビランド社製ジェット旅客機コメットの連続墜落事故などがよく知られている。タコマ橋落橋の原因は風の動的作用によるねじり振動であり、コメット機墜落の原因は客室与圧減圧の繰り返しによるアルミ合金の金属疲労であった。設計時には十分な技術的対応をしたつもりでも、想定外の事象によって事故が発生することは過去にもあり、

事故分析を行うことによって技術改良を行い、事故確率を小さくしてその技術を使い続けてきた。もし、原子力発電を今後使用しないというならば、原子力発電と他技術では何が違うのかを考える必要がある。また、１９７９年米国スリーマイル島原子力発電所事故、１９８６年ソ連チェルノブイリ原子力発電所の事故を経験しても私たちは原子力発電を利用し続けた。今回の事故によって原子力発電の不使用を決定するのならば、その理由を考える必要があろう。

## 2．原子力発電とは

原子力利用には核分裂反応と核融合反応がある。核分裂反応は地球内部で起きている自然現象で地球の温度維持に大きな役割を果たしているし、核融合反応は太陽内での反応であり結果としてもたらされる太陽光や太陽熱は私たちの日常生活に欠かせないものである。この地球内部や太陽での反応をバイオスフィアと呼ばれる地表を中心とした生物活動圏で、人為的な制御の下で実現しようとするのが原子力利用技術である。人類は爆発的な核分裂を起こすこと（原子爆弾）や、短時間で核融合を起こすこと（水素爆弾）には成功しているが、これらを定常的な反応として時間的・空間的に制御することには必ずしも成功していない。このうち実用に達しているのが核分裂原子炉であり大電力の供給が可能な発電設備として使われてきた。しかし、これを実現するために次のような特性を合わせ持つことが指摘されている。①核分裂反応を使用している、②プルトニウム２３９は核兵器への転用可能である、③超長期の放射性廃棄物管理が必要である、④放射線災害の不定性、⑤事故リスクを算定の恣意性等の特徴である。

## 3．宗教団体からの声明・見解

財団法人全日本仏教会は平成23年12月1日付で宣言文「原子力発電によらない生き方を求めて」[*1]を発表している。浄土宗も全日本仏教会の有力なメンバーであり、浄土宗の原子力発電に対する見解は基本的にこの宣言文を準用することになっている。宣言文の骨子は以下の通りである。①被害の現状認識として、放射線による「いのち」に対する不安の中に暮らしている。②日本は被曝国であり、放射線被曝による悲惨さをとおして「いのち」の尊さを世界に伝える役割がある。③全日本仏教会は仏教精神にもとづき「いのち」が尊重される社会を築くための世界平和の実現

を目指している。④利便性の追求は、原発事故による「いのち」の不安という現在の問題と処理不可能な放射性廃棄物という未来の問題をもたらした。⑤そこで、原発事故による「いのち」と平和な生活が脅かされるような事態をまねいたことを深く反省する。⑥過剰な物質的欲望から脱し、足を知り、自然の前で謙虚となり「いのち」が守られる社会を目指すとしている。

臨済宗妙心寺派は全日本仏教会に先立つ平成23年9月29日の第121次定期宗議会で、臨済宗妙心寺派教団、臨済宗妙心寺派宗議会の連名で宣言[*2]を行っている。その宣言の骨子は以下の通りである。①被害の現状認識として、多くの人々の生命（いのち）や人権が脅かされ、苦悩の日々を過ごしている。②原子力発電は制御できない。③安全なエネルギーへの転換が必要である。④心豊かな、安心できる、平和な生活とは何かを考えよう。⑤利便性や経済性のみ追求せず、仏教で説く「知足（足るを知る）」を実践し、持続可能な共生社会を目指すとなっている。

真宗大谷派では宗務総長名で平成23年12月28日に総理大臣に「原子力発電に依存しない社会の実現に向けて」[*3]と題する要望書を提出している。この要望書では、福島第一原子力発電所の事故によって多くの人々の生命や人権が脅かされ、苦難の日々が続いている。そこで「すべてのいのち、生きらるべし」の願いのもと以下を要望するとし、①放射線量の測定・周知と除染活動、②早急な避難措置（特に妊婦や子どもの避難措置）、③被曝された方への長期にわたる健康管理と生活支援、④一刻も早い原発に依存しない社会の実現を要望している。さらに、平成24年4月23日には解放運動推進本部長名で「原子力発電所の再稼働に対する真宗大谷派の見解」[*4]として、①放射線被曝によって、すべてのいのちを奪ってしまう危険性がある、②原発作業員の被ばく労働や、汚染地域の風評被害等の差別を生みだす、③地球上では原子力発電所で発生する放射能と共生できない、④すべての発電所の運転停止と廃炉を求める、となっている。

曹洞宗は平成23年11月1日付で「原子力発電に対する曹洞宗の見解について」[*5]を教団名で発信している。①福島第一原子力発電所事故は大量の放射性物質を拡散し、多くの避難生活者と差別・偏見と風評被害をもたらした。②二酸化炭素排出量削減のために原子力発電に依存してきたが事故が起こったら大変なことがわかった。③しかし原子力発

電所を速やかに停止し、再生可能エネルギーに転換する事がのぞましいが、電力不足による経済的混乱、原子力発電所立地自治体、原子力発電所関連労働者、原子力関連者への差別など解決すべき問題が多い。そして④今後もこの問題に係わり合いながら活動していきたいと結んでいる。さらに、平成24年2月23日付で曹洞宗宗議会において「原子力発電に頼らない安心できる社会の実現に向けて、省エネルギーのための取り組み推進を求める決議文」[6]が採択されている。この中では①徹底した節電の実施、②冷暖房の設定温度の見直し、③緑化の推進、④ソーラーパネルなどの発電装置の導入、⑤ＬＥＤ照明への切り替え、等具体的提案が行われている。

キリスト教カトリック教団は日本カトリック司教団名で「いますぐ原発の廃止を～福島第一原発事故という悲劇的な災害を前にして～」[7]という公文書を平成23年11月8日付で発行している。その内容は、①福島第一原発事故で海や大地が汚染され、10万人近くの人々が避難し不安に脅えた生活を余儀なくされている。②日本カトリック司教団は平成13年に原子力発電の是非についてのメッセージの中で、安全性を担保した上で容認するとしてきた。③しかし、福島第一原発事故という悲劇的な災害を前にして現存する原発の即時停止を要望する。④原発の停止によって起きる様々な課題があるが、人間には神の被造物であるいのち、自然を守り子孫に安全で安心な環境をわたす責任がある。⑤既に放射性廃棄物を多量に排出し後の世代に保管責任を負わせており倫理的な問題を抱えているが、今後も廃炉と放射性廃棄物の処置・管理は大きな問題だ。⑥日本の神道や仏教と同様に、キリスト教にも神から求められる生き方として清貧という精神があり、電気エネルギーに過度の頼らず、福音的精神に基づく単純質素の生活を選び直すべきである。⑦その精神に基づく科学技術の発展・進歩を望み、それが原発のない安心で安全な生活につながるとおもわれる。

## 4. 宗教団体の見解の論拠分析

### （1）事故の重大性からの見解

福島第一原子力発電所事故によって受けた印象が、見解の論拠の最も大きな要素である。福島第一原子力発電所事故は国際原子力機関（ＩＡＥＡ）が定める事故の深刻度尺度でレベル「7」という深刻な事故であり、事故直後には

自主避難を含めると事故地点から半径１００ｋｍの範囲で10万人もの避難者を出し、放射性物質の拡散の影響である農作物の出荷停止は静岡県にまで及んだ重大な事故である。このような災害をもたらす原子力発電は容認できないとするものである。曹洞宗見解の論拠はこれだけである。カトリック教団は安全性の確保を条件に原子力発電を容認してきたが、事故後は生命や自然環境を破壊するから脱原子力発電を目指すと見解を改めた。

### （2）教義に基づく見解

見解検討に当たって第一印象は極めて重要であるが時間の経過にしたがって風化していく可能性があり、長期にわたって規範となる見解には論理的な根拠が必要である。その一つの方法が原子力発電の技術特性に対して、宗教団体の教義・理念からの見解を作成する方法である。

全日仏と臨済宗妙心寺派の宣言はよく似ていて①原子力発電の危険性を改めて認識したこと。②欲望に追従して原子力発電を容認してきたが、これからは「知足」の教えに従って脱原発に向かうべきとしている。真宗大谷派の論拠は生命・人格の平等性である。この平等性原則から原子力発電やその事故によって発生する差別性を問題視し、脱原子力発電を主張している。

## 5．原子力発電と浄土宗

現代社会は科学・技術に大きく依存した社会である。多くの科学・技術は日常生活の利便性の向上を目的として、宗教的な議論なしに社会に導入されてきたが、近年になって先端的科学技術の社会への導入に際して宗教的見解が求められるようになってきた。教義の面からの見解を述べるために所依の経典、祖師の言説を援用し、現代生活の事象の評価を行う方法を用いてきた。

例えば「生命の大切さ」については十二箇条問答の「人身をうける事は、梵天より糸をくだして、大海のそこなる針のあなをとおさんがごとしといえり」を援用し、稀少性を生命尊重の原理とする。「身体の維持」については禅勝房伝説の詞の「まして往生程の大事をはげみて、念仏申さん身をば、いかにもいかにもはぐくみたすくべし。」を援用し、身体維持の重要性の原理とする。また、同禅勝房伝説の詞の中で「現世を過ぐべきようは、念仏を申されんかたによりて過ぐべし」を援用し、日常生活は「念仏がし易いか否か」に置くべきであるとする生活観を規範とするこ

とが出来よう。また、「平和」に関しては法然上人行状絵図に示される父漆間時国臨終の詞「汝さらに会稽の恥をおもひ、敵人をうらむ事なかれ」を援用し、怨親平等が不戦・平和の原理となるであろうし、「差別問題」に関しては選択本願念仏集第三章段にしめされる阿弥陀仏の本願の平等性が基本になると考えられる。このように方法論を応用して原子力発電の評価を試みた。

### （1）浄土宗教義からみた原子力発電

例えば放射性物質汚染による差別性についてみると、阿弥陀仏の平等なる救済から導出される浄土宗の平等性原則は、機会の平等であり結果の平等を保証しない。つまり念仏するか否かによって救済を受けられるか否かが決まるのであり、念仏しない人の往生を保証しない。つまり結果としての差別を生む技術は禁止するという論理には結びつかない。浄土宗の「生命の大切さ」は「受けがたき人身を受け」に象徴されるように、この世に生まれることは甚だ難しいから生まれた命を大切にしようとするもので、特定の技術による生命の危険を問題にしない。身体を健康に保つのも念仏が勤められるようにするためであり、健康が目的ではない。浄土宗は平和を重視するが、その原理は怨親平等である。原子爆弾への転用可能性があるから平和維持のために原子力発電に反対するのではなく、重点は怨む気持ちを昇華することにあろう。浄土宗の教義は与えられた境遇の中で如何に生きるかの教えであり、境遇を選んだり改変したりするための教えではないので、原子力発電の評価に関して浄土宗の教義から援用は困難と思われる。

### （2）通仏教的観点からみた原子力発電

科学技術の社会への導入に関して通仏教的観点から評価することが出来る。例えば市場至上主義という欲望の商品化を促進する社会経済体制に関して、少欲知足の立場から欲望のコントロールする方向性を示すことが可能である。原子力発電は安価な電力供給によるエネルギー消費拡大を可能にしていたので、少欲知足は脱原発の一つの根拠である。ただし、再生可能エネルギーへの転換は低環境負荷の循環型エネルギーかもしれないが消費を増やす可能性がある。脱原発の代替案は省エネルギーしかない。

### （3）浄土宗としての見解の方向性

浄土宗の見解を検討するに当たって第一に採りあげるべきことは事故によって発生した災害の深刻性であろう。その深刻性を根拠として脱原発を結論づけることが出来よう。

第二に浄土宗の教義的な面からの脱原発の根拠を見出すことは困難だが、通仏教的教義である少欲知足からエネルギー消費の拡大を可能にしてきた原子力発電への脱依存を選択することが出来よう。ところで福島第一原子力発電所事故によってもたらされた最も大きな変化は「事故発生のリアリティ」に関する認識変化である。原子力発電所の事故リスクは以前から示されていたが、それは根拠もなく起きそうもないと評価されていた。そこに実際に事故が発生したことによって、事故とは発生する可能性があるものとのリアリティに関する認識が変化したのである。スリーマイル島、チェルノブイリ事故の時と違ったのは事故・被害のリアリティについての認識が変わったことである。その結果社会的合意は脱原発にシフトし、浄土宗としても社会的合意の方向に賛同するべきであろう。

なお、脱原発に移行しても現存する使用済み核燃料や放射性廃棄物、今後廃炉によって発生する放射性廃棄物については半減期の長い放射性物質があり超長期にわたる管理が必要である。また、事故発生リアリティの認識変化はわが国内に止まり、事故リアリティの国際的な合意形成は困難であろうから、途上国を中心に今後も原子力発電を導入する国は増加するかもしれない。

---

参考文献


*1 http：//www.jbf.ne.jp/2011/12/post_214.html

*2 http：//www.myoshinji.or.jp/about/post_9.html

*3 http：//www.higashihonganji.or.jp/info/news/PDF/yobo-sho1228.pdf

*4 http：//www.higashihonganji.or.jp/info/news/detail.php?id=391

*5 http：//jiin.sotozen-net.or.jp/wp-content/uploads/2011/11/20111101aboutapg.pdf

*6 http：//jiin.sotozen-net.or.jp/wp-content/uploads/2012/03/20120308.pdf

*7 http：//www.cbcj.catholic.jp/jpn/doc/cbcj/111108.htm

# 増上寺第三十六世顕誉祐天と常念仏

巌谷勝正

## 一　はじめに

増上寺第三十六世顕誉上人祐天大和尚（以下、祐天）は、その在世中、名号の書写だけでなく、多くの浄土宗寺院へ喜捨し、その再興に関わったり、本尊となる仏像の開眼を行ったり、念仏の興隆に努めた事例が記録として残されているが、ここでは、直接・間接に生涯にわたって常念仏を広めたことが、いくつかの資料によって裏付けられてきたので報告したい。

## 二　資料に残る祐天の関わった常念仏

資料として明確に記録されている事例を年代順に追うことにする。

### （一）棚倉蓮家寺の常念仏

祐天は、貞享三年（一六八六）頃、五十歳のときに増上寺を退隠し牛島での名号書写の生活に入った。その後常念仏に関わった記録が残るのは元禄五年（一六九二）のことである。元禄九年に記録された福島県東白川郡棚倉町棚倉新町の蓮家寺所蔵の「蓮家寺常念仏縁起」[1]におよそ次のように書かれている。

蓮家寺九世速誉長寅が、仏恩に報いるため、檀施謝徳のため、兼ねて自他平均成仏得脱のために常念仏を志し、三十人以上の施主を集めて元禄五年十月十五日常念仏を開白することができた。すると、当時の城主内藤弐信がこの常念仏に賛同し、仏供料として十五石を寄進した。この弐信の江戸の家臣に脇田次郎左衛門正明という者が同年十月十四日の夜霊夢を感じ、翌日牛島の祐天を訪ね祐天所持の善

光寺前立如来の写しを所望した。祐天がこれを寄進し常念仏の本尊となった。

境内に、一万日から四万日まで一万日ごとに常念仏回向塔が建立されており、百年以上続いた。

### （二）いわき最勝院の常念仏

その翌年、祐天は生まれ故郷の福島県いわき市四倉町に帰郷した[2]。その時に最勝院で常念仏が行われることを発願し、その準備に入ったと思われる。元禄七年、それは当時の磐城の領主内藤義泰に依頼するという方法で実現した。

すなわち、仏資糧として六八〇俵を内藤義泰に託し、主君の恩に報い、天下和順のため、さらには父母追孝のため、衆生済度のため念仏を勧めることになった。この祐天が内藤家に預託した仏資糧によって内藤家より、毎年常念仏賄料として玄米七十六俵大豆五俵慶長金拾八両（文金にて二十三両）を給与したとの記述も見られる。そしてこの元資金は領主が変わるごとに引き継がれ、廃藩置県の後まで百七十年間欠けることなく続いたという[3][4]。

### （三）松阪西方寺の常念仏

三重県松阪市清水町の西方寺で、祐天が開白導師となった常念仏が行われた。それは元禄十年（一六九七）に始められ、享保三年（一七一八）に書かれた「常念仏並地蔵尊縁起」[5]に記録された。

江戸本舩町住森田宜暉は祐天と師檀の約盟をしていた。宜暉は、松坂の立利村出身で江戸に奉公に出て成功した商人であった。その成功に先祖の恩を感じ、宜暉は先祖の菩提のため、早くに亡くなった両親への恩に報いるため、菩提寺である西方寺を永く不断念仏の道場と定めることを願った。そこで祐天に常念仏開白導師を請い、江戸で元禄十年四月八日開白の念仏を西方寺に引き移し、砂金五百両を念仏結衆の資糧とした。

宜暉の墓石には、その没年である享保十年までに一万日回向に達したとある。

### （四）尾道正授院の常念仏

広島県尾道市長江の正授院に、祐天が開白した常念仏が伝えられた。享保二年に正授院第六世諦誉良頓が覚書[6]を残している。

元禄十年に本堂再建を願い、千日の念仏執行について許可を得たので、当時飯沼弘経寺の住職であった祐天に常念仏の開白を依頼し、元禄十五年に二月二十五日から念仏執行を始めた。祐天は良頓が関東修学の師であった。祐天は、

本堂再建の際に金子や名号を数幅寄進した。さらには、祐天に帰依した桂昌院からも常念仏に対し寄付があり、桂昌院逝去の後、徳川将軍代々の尊牌と茶湯料として五十両が、朝夕懈怠なく回向するようにと届けられた。

境内には一万日毎の常念仏回向塔が立っているが、五万日回向塔が嘉永二年（一八四九）に建立され、幕末まで続いたことがわかる。

### （五）鎌倉高徳院の常念仏

神奈川県鎌倉市長谷の高徳院の再興に合わせ常念仏が開白したという話が『相模国鎌倉大佛縁起』（巻下）[7]に載る。

先に増上寺大方丈御仏殿において祐天が開白し、撞木を当時光明寺住の詮察に授与した。その後、正徳二年（一七一二）三月十五日に鎌倉において入仏供養を執行し、祐天開白の念仏を高徳院本堂に移した。今、『同書』によって事の起こりを概説すると次のようである。

元禄十六年の大地震で大仏の石座が崩れ大仏もすでに危うくなった。祐天はそれを嘆き、幾ばくかの喜捨をして応急修理を施したが、僧房建立の宿願を成就するにはいたらなかった。その話を聞いた浅草在住で祐天の信者野嶋泰祐の妻浄泉院が泰祐に、祐天に代わり大仏復興の不断念仏道場の建立を勧めた。泰祐は祐天と図り、祐天は光明寺の詮察に相談し、大佛の寺務を執っていた長谷寺から寺務を光明寺へ移し環境を整えた。ついに野嶋氏により寺領が整えられ、常念仏の道場が建立され、祐天が関係者を増上寺に集めて、常念仏開白導師となったという。

### （六）佐伯潮谷寺の常念仏

大分県佐伯市潮谷寺の常念仏のきっかけは当地の六代藩主毛利高慶の正室琨子（源智院）が正徳四年九月二十九日に逝去したことであった。祐天は正徳四年六月に増上寺を隠居し麻布一本松に住居していたが、正徳五年二月二十七日の増上寺から潮谷寺に当てた書状[8]に「顕誉大僧正が常念仏の開白を成されたので、永代断つことなく勤めること」を申し付けている。

『佐伯藩史料温故知新録』[9]に、「源智院は、祐天に帰依しており、念仏を怠りなく信心していた。高慶へ仰せ置きの義があり、高慶がその菩提のために潮谷寺に庵を建立し常念仏相続するよう命じた」とある。その常念仏堂は源智院の法名から浄修堂と命名され、祐天がその扁額を揮毫している。

祐天が潮谷寺の常念仏を開白したのは、正徳五年二月二

十五日と現存する祐天の位牌に刻まれている。その時に三十五石が寄進された[10]。実際に潮谷寺においての常念仏は三月十日開白と定められた[11]。

### （七）博多善導寺の常念仏

福岡県福岡市博多区善導寺の常念仏は、正徳五年十月十五日に祐天によって開白された[12]。

その前年、福岡藩主黒田宣政とその正室瑞嶺院[13]および嫡子継高の三人が連名で寺社奉行に対し、国許での常念仏建立適地の詮議を命じた。翌年七月十六日に正式に善導寺での執行が命じられ、十月十五日、祐天によって常念仏が開白された。翌年二月二十二日に祐天の名号・浄業仏殿の棟札それに伏鉦が善導寺に届けられたのを受け、善導寺本堂で常念仏が始められたのは、閏二月四日のことであった。

この常念仏のために、正徳五年分として米七十俵、翌年から百四十俵が常念仏料として届けられることになった。この常念仏料は少しずつ加増され、享保五年（一七二〇）から百八十俵、享保十三年から二百俵となったが、享保十七年から半減した。しかし、宝暦三年（一七五三）に継高により寺領百石が与えられ、長く相続した。

### （八）米沢阿弥陀寺の常念仏

山形県米沢市窪田の阿弥陀寺（現在は廃寺）で享保二年（一七一七）正月二十五日に祐天開白の常念仏が始められた[14]。阿弥陀寺の跡地に祐天名号の彫られた一万五千日回向塔があり、また三万日回向および三万二千日回向の地蔵菩薩石像が建立され現存する。

この常念仏の施主は、米沢藩四代藩主上杉綱憲側室清寿院と宝寿院の二人であった[15]。この阿弥陀寺は元禄六年に常念仏の道場として建立されたが、正徳二年の失火により一部焼失してしまった。その再建費用捻出のため翌年に江戸回向院において宝物を開帳し、このとき祐天の名号がこの宝物開帳に合わせて配られた[16]。祐天が開帳に関わったのは、米沢出身の祐天の弟子香残[17]というものが取り持った可能性が高い。香残は上杉家と親交があり[18]、常念仏も香残を介して祐天に依頼されたものと考えられる。

この常念仏の目的は、綱憲の実父である吉良上野介義央とその嫡子義周（綱憲と清寿院の実子）、および吉良の関係者と思われる計五人の供養であった。そのために御蔵米十俵を永代に寄付している[19]。

### （九）當麻念佛院の常念仏

當麻寺の浄土宗子院である念佛院に、享保三年二月十

八日に不断念仏が開白したと彫られた供養塔が建つ。上田藩主松平忠周夫妻歓喜院と光寿院のための供養塔である。この不断念仏を祐天が開白した。歓喜院（忠周）の没年は享保十三年であり、常念仏は光寿院（忠周継室・享保二年九月十八日逝去）の没後始められた。資料[20]によると、忠周は代々金戒光明寺の檀越で、この念佛院の中興であり、光寿院は日課六万遍の篤信者であった。関東諸檀林等へ天下泰平親属二世両益のため永代資糧を納め、加えて中将姫を慕ってこの念佛院での不断念仏を企てたという。光寿院は常に祐天を信仰し血脈を授かっており、その縁により祐天が開白導師となった。

### （十）目黒祐天寺の常念仏

祐天の伝記[21]によると、祐天臨終の際に次のように遺言したとある。

七月十五日、晨朝勤行の後、机によりて名号十余枚を書写して、筆を投じ十念を唱えてのたまわく、我滅後一宇を建立し、不断念仏を執行して、天下安全の祈願、法界群生に回施せよと云云、夫より自ら鉦子を鳴らし、発願開白を唱えたもう

これを聞いた祐天随従の弟子祐海は念仏道場建立に奔走した。ついに『目黒祐天寺定書』という増上寺役者から祐海に当てた書状が享保四年十月十五日に発せられた[22]。その最初に、祐天寺は不断念仏三昧の道場と位置づけられた。

これを受けて祐海は『明顕山永代式條』[23]の中に、「本堂に於いて常念仏並びに六時の勤行永く退転すべからず」と定め、勤行式[24]も定めている。

## 三　祐天と常念仏についての考察

祐天と常念仏の関わりを大別すると、祐天が檀林主になる前と後に区分することができる。

祐天の生活は当初、名号を書写し、それを請う者に与えるという庶民との関わりが中心であった。その中には大名家の藩中の者や家臣も多く存在した。そして資料に出る初期の常念仏との関わりは、祐天の故郷に近く、磐城平藩と親戚筋の棚倉藩内藤家家臣の信仰があった。この時の常念仏の興行が祐天に影響した可能性が大きい。その翌年に実家の菩提寺に喚鐘等を寄進した祐天は、菩提寺復興と両親の菩提のために常念仏執行を思い立った。それは領主に仏資糧を預託するという永代相続のために考えられた方策で

あった。祐天のその企ては成功し、最勝院の常念仏は廃藩後まで相続することになった。

商人の中にも菩提寺興隆と先祖菩提のために常念仏の興立を願う者が出た。もちろん、祐天への信仰心の表れではあるが、多額の寄進とともに祐天に開白導師を頼むことで菩提寺での常念仏を確実に開始させ、さらに退転なきものにしようとした思いが感じられる。

このように祐天は檀林主になる以前、元禄年間の十年の間に、念仏の興隆、寺院の復興のための手段として、常念仏が大きな力になることを実感していたと考えられる。それはその後生涯にわたって不断念仏にこだわり臨終後の一宇建立を遺言することになったことからも理解されるところである。

祐天が檀林主になった元禄十二年以降はその様相に変化が見られる。祐天の名前に加え桂昌院という後ろ盾ができたことで、正授院では常念仏で天下泰平を祈り、将軍代々の尊牌に回向するという役割が課せられた。しかしそれがまた常念仏を幕末まで続ける力となったことは疑いがない。桂昌院逝去の後も祐天信仰は大奥や大名家に広がり、それが国許や有縁の寺院での常念仏開白へと広がっていった。佐伯藩、福岡藩では藩主の命によるものではあるが、そこでは財政基盤がある程度確保され、寺院においても念仏興隆という本来の役割を果たすことができた。上田藩は藩主の継室の信仰心により中将姫を慕う心が常念仏につながった。回向の対象の明確さと財政的支援の継続性が確保されたところは長く相続することができたと考えられる。

米沢藩領内で行われた常念仏は、当時公に弔うことがはばかられたと思われる吉良上野介義央らの増進菩提のためのものであった。米沢藩領内とはいえ、吉良家のための念仏が三万日以上も相続したことは祐天信仰と無縁ではないと考える。

以上のように、祐天が生涯にわたって、不断念仏すなわち常念仏の興立にこだわってきた姿を明らかにすることができたと思う。

一方で、ここでは報告しないが小さな力を集めた念仏講による常念仏も行われてきた。あちらこちらに立つ常念仏供養塔がその証拠である。その中に、祐天名号を本尊としたり、節目の記念塔に祐天名号を刻んだりした信仰があった[25]。そこには祐天名号の信者あるいは常念仏の願主となった出家達の思いが表れている。ここに祐天名号信仰と常念

仏が結び付き、その地域での念仏興隆の牽引力となったと考えられる。多くは、祐天在世中から没後数十年であるが、まれに祐天名号信仰の相続の中で江戸時代後期以降に常念仏が興立されたことも確認している。[26]

すなわち、祐天の関係した常念仏は、大名等の命によるものがある一方、元は民衆、商人たちの自発的な思いで始まったものがあるという両面性で捉えられることの証拠となろう。

## 四　おわりに

縁山主となった祐天の事績のうち、常念仏に関わった記録だけを抜き出してまとめた。祐天が自らの意志で常念仏を始めたのは生涯に二度あったと考えられる。それは実家の菩提寺の復興のため、すなわち両親先祖菩提のためと自身の臨終のときである。

また自身がなしえなかった鎌倉大仏復興について一人の施主を得たことで、大仏の前での不断念仏という大義において多くの関係者の力を結集し、短期間で復興を成し遂げていった。常念仏にはそれだけの力を集めることができることを証明したと言えるだろう。

また多くの大名家との関係を持ち、国許や有縁の寺院での常念仏を広めた。そこにはある程度の経済的な裏付けがあり、それを満たしたところは永く相続されている。

それだけでなく本稿には含まれないが、それぞれの地域において念仏講を組織し念仏を相続してきた人たちの中に、祐天名号を本尊として、あるいはその名号を記念塔に刻んだ人たちがいたことは、祐天信仰が当初から一般庶民に広がり、徳川家、大名家へと伝播していったことを物語るものである。

本報告は祐天寺研究室の実地踏査等の研究成果によってまとめられていることを付記する。

---

注

（1）『祐天寺史資料集』（四上、二二頁）

（2）最勝院に現存する元禄六年祐天寄進の喚鐘や祐海述「愚蒙安心章」の奥書（『祐天寺史資料集』四上、二九六頁）からその出家が元禄六年と考えられるため、祐天がいわきから江戸へ連れ帰った可能性があることから推測。

（3）大須賀昆軒『雑纂磐城誌料』（静嘉堂文庫所蔵）
（4）「僧祐天」『磐城志料』（明治四十四年）
（5）西方寺蔵
（6）正授院蔵。覚えには「於江戸小石川伝通院現住顕誉祐天大僧正被致開闢元禄拾五年二月廿五日」とあるが、元禄拾五年が正しければ、飯沼弘経寺に於いて開白したことになる。
（7）『祐天寺史資料集』（四上、四〇頁）
（8）「潮谷寺史料」『佐伯史談』（二〇九、四〇頁）
（9）『佐伯藩史料温故知新録』（八、一五六頁）
（10）増村隆也訳『鶴藩畧史』（昭和二十三年、二九頁）
（11）『佐伯藩史料温故知新録』（八、一六一頁）
（12）九州歴史資料館『筑前博多善導寺目録』（昭和五十五年）
（13）『福岡県史』近世研究編福岡藩（三、二三九頁）の森山みどり氏の論説に宣政夫人が祐天に帰依していたとある。
（14）西蓮寺に阿弥陀寺常念仏開白の年号の彫られた伏鉦が現存。
（15）伊藤龍豊「金光山阿弥陀寺について」『置賜文化』（八七、一頁）
（16）「祐天大僧正利益記」『祐天寺史資料集』（三、二二〇頁）
（17）『同書』（三、二一九頁）
（18）事後ではあるが、「祐天寺秘書之内抜書」『祐天寺史資料集』（三、二八一～二頁）に清寿院と宝寿院が祐天の臨終に奇瑞を見た話を香残が聞書している。
（19）「阿弥陀寺書上」『先祖書』（米沢市上杉博物館蔵）
（20）石川達也「祐天と光寿院～十八檀林に残された位牌をめぐって～」『大正大学綜合佛教研究所年報』（三十四、平成二十四年）
（21）「開山畧事跡」『祐天寺史資料集』（一、四七頁）
（22）「目黒祐天寺定書」『同書』（四上、七六頁）
（23）「明顕山祐天寺永代式條」『同書』（四上、四〇三頁）
（24）「明顕山六時勤行定規」『同書』（四上、三八四頁）
（25）元禄四年建立群馬県富岡市七日市金剛院の千日総回向祐天名号石塔、元禄十三年建立静岡県島田市向島大善寺の一万日回向祐天名号石塔、享保十六年建立栃木県大田原市黒羽常念寺の一万日回向祐天名号石塔などを確認している。

（26）弘化2年（一八四五）建立いわき市平九品寺の別時念仏二万五千日回向祐天名号石塔、明治十一年（一八七八）頃建立東京都八王子市極楽寺の歯吹如来常念仏供養祐天名号石塔などがある

# 災害と宗教
## ―狩野川台風を事例に②―

魚尾和瑛

### 1　発表趣旨

本発表は、修士論文の調査報告を発表するものである。

昨年に引き続き、狩野川台風時における僧侶の活動を報告する。昨年の報告では、被災後の遺体への追悼や身元確認などに活動した僧侶について報告をした。本発表では、同災害で被災した後の活動について、地元僧侶より聞き取りをおこない、その慰霊祭などについての報告をする。

#### 1―1　研究目的

昨年の東日本大震災以降、「災害と宗教」というテーマが大きく取り上げられる中で、私の研究対象は台風災害である。本年も沖縄地方を大型台風が襲い、ゲリラ豪雨などの水害も頻発している。そういう中で、過去の台風災害に対して宗教、宗教者がどの様に対応をしたのか検証、再評価し、宗教学的視点を通じて考察、研究していく。

また、「宗教の社会貢献」という視点からも「災害と宗教」を分析することが可能であろう。「宗教の社会貢献」に関しては、櫻井義秀・稲場圭信編『社会貢献する宗教』[*1]が先行研究として挙げられる。この中で稲場圭信氏は「宗教の社会貢献」をこう定義する。

> 宗教者、宗教団体、あるいは宗教と関連する文化や思想などが、社会の様々な領域に於ける問題の解決に寄与したり、人々の生活の質の維持・向上に寄与した

りすること。[*2]

そして、「宗教の社会貢献」の構成要素として8つの理念系を挙げている。また、社会貢献の領域からも分類している。これらによると、貢献領域の分類に於いて、緊急災害時救援活動と宗教的儀礼・行為・救済が挙げられており、災害における宗教教団・宗教者の活動は、宗教の社会貢献として含まれていることが確認できる。

このように災害時の活動を「宗教の社会貢献」として認識することは出来るが、活動主体である「宗教」とは何を指し示すのであろうか。定義中からは「宗教者」、「宗教団体」、「宗教に関連する文化・思想」と言えるが、実際に前掲書の研究対象から鑑みるに、宗教教団・特定の宗教者が主な対象であり、寺社などの地域に根付いた宗教施設を対象として研究が行われているとは言えない。また、稲場氏による著書、『利他主義と宗教』[*3]では、東日本大震災における、宗教者の活動が挙げられているのが、災害と宗教に関する研究において、散見するに唯一であろう。他にも、阪神大震災の研究において、国際宗教研究所のシンポジウムの記録『阪神大震災と宗教』[*4]や三木英氏らによる『復興と宗教　震災後の人と社会を癒すもの』[*5]を見るに、ボランティア、つまり「宗教の社会貢献活動」は宗教教団が行っていたものが主として研究対象になっている。

先行研究では、教団や地域の宗教者が特に注目されていないことからも、あえて過去の災害から、地域の宗教者がどのような活動をし、どのような心情で災害と立ち向かったのかを狩野川台風時に活動した僧侶達の聞き取りから明らかにし、地域に根付いて活動をする僧侶を再評価したい。

## 2　調査報告

調査対象者：實相寺住職　大熊俊明師
調査方法：半構造化インタビュー調査

大熊師は、狩野川台風当時32歳で、韮山中学校の教員をしていた。また、青年学級の指導主事もしており、住職としての立場だけでなく、子供や青年学級に通う青年層、壮年層とも交流があった。また、地域の仏教会でも活動し、仏教会による慰霊祭の始まりから終結までを知っており、慰霊祭の終結の決断を下している。慰霊祭終結までの歴史や風化の現実も体感していることから、狩野川台風を多角

的に見る為には必要不可欠な情報を知っておられる。

### 2－1　インタビューで聞いた内容

半構造化インタビューの形式を取ったので、質問項目は3点に絞り、他は自由にお話していただいた。

①遺体の埋葬に際して、何らかの宗教行為（読経など）を行ったか。

②僧侶として特別何か行ったか（読経などの儀式以外で）。

③東日本大震災を受けて、何か狩野川台風について思い出したり、感じたことはあったか。

### 2－2　インタビュー調査で明らかになった事

インタビューで明らかになった点について、その要点を示し、詳細を記していく。

#### ①人的被害の有無と支援

床上浸水などの被害があったものの、人的被害はなかった。しかし、人的被害がなかった為、支援や救援物資の到達が遅かった。また、東京などで新聞に載った地名、駅名へと支援物資が集中し、再分配された支援物資を待つしか出来なかった。

#### ②最初の慰霊祭

お寺の近くの橋のたもとに、死体が多く引っかかったことから数日以内に、地区の仏教会の有志と簡単な慰霊祭を行った。これは、近隣住民に請われたと同時に、何かしなければという思いが合致して、読経をすることになった。

#### ③一周忌以降の慰霊祭の開催について

一周忌は、熊坂以外に被害の多かった南條地区の区長と遺族10人程で慰霊祭を開催した。その後、三回忌以降は町長や助役なども参加をして行われるようになった。これは、仏教会などの働きかけによる。

#### ④慰霊祭（現狩野川祭り）の開始

慰霊祭の提案があった際、地区のお盆と旧盆とで、どちらにするか話し合いがあり、最終的には、被災した地元を優先し、8月3日になった。この慰霊祭は、町が予算を出し、町長の挨拶や焼香もあり、慰霊祭の後にお祭り、花火

という順番で行われていた。主催は、地元仏教会であった。

### ⑤慰霊祭に関する諸問題

このように慰霊祭を仏教会主催で開催してきたが、年々慰霊祭に対して他宗教からの批判が出るようになった。また、予算上の問題などが顕在化し、予算も減少していった。更には、50年を過ぎて、住民の意識だけでなく、仏教会内部からも1つの区切りとすべきであるという意見も出るようになり、53年を区切りとして慰霊祭は終結した。現在は、花火大会のみを開催している。行政の広報誌には、狩野川台風の犠牲者の慰霊の為の花火であると記されている。

### ⑥狩野川台風の風化

住民だけでなく、慰霊祭を開催していた仏教会においても、慰霊祭の終結が議題となったことに関して、大熊師は完全に風化してしまったと述べていた。寺院も代替わりをしてしまい、災害の記憶が薄れているのではと指摘していた。大熊師は、境内に碑を建立して災害の記憶を遺そうとしている。

### ⑦未だ終わっていない災害

大熊氏が住職を勤める實相寺の周りの農地（主に水田）は、狩野川台風で被災した後、耕地整理の為に国から資金を借りており、現在も支払をしている。その為、宅地化などができず、未だに狩野川台風の被害を引きずっている。大熊氏自身も、農家の御檀家さんから聞くまで知らなかったそうである。

### ⑧消防団員との会話

大熊氏は青年学級の指導主事を勤めていたので、消防団員の学生から救出活動や捜索活動などの諸活動について話を聞くことがあった。特に印象に残っているのは、助けようとしたが、裸の女の人だったので、助けないでくれと救出を拒まれ、流されて死んでしまったという話を聞いたことであった。消防団員は、「助けた方がよかったんじゃないか」と大変悩んでおり、話を聞いてあげたそうである。

### ⑨牛と福島

当時は、重機などもなく、牛などを農耕に使用して農家は生活していた。その牛達も堤防の決壊によって流されて

死んでいた。しかし、重機もなく、きちんと葬ってあげたかったが、言い出せなかったという農家の人達の心境も聞いていたようである。これらのことは、福島第一原発周辺の避難地域の牛等の家畜の話を聞いたり、テレビで見ると、それを思い出すことがあった。

## 3　まとめ

以上の調査から、9点が明らかになった。これは、新聞や行政資料などには記されていないことであると共に、昨年の調査とは違う視点が明らかにもなった。特に被災をしたが、人的被害がなく、火葬や埋葬などといった、緊急として必要とされた追悼慰霊行為などではなく、連続的な慰霊祭についてや、学校などの教育面での視点も明らかになった。宗教者としての活動と地域の一員としての活動、そして両方の属性を持つ活動があることには、注目すべきであろう。

## 4　調査以降について

以上、昨年の調査報告と併せて、浄土宗僧侶の狩野川台風時の活動を考察、分析をしていきたい。今回は、浄土宗に限って調査を実施したが、これから更に継続的に狩野川台風時の宗教者の活動を調査していきたい。まず自宗の僧侶の活動を調査し、他宗派だけでなく、他宗教への調査を広げていくことは、教団の形態などによる活動の相違も見ることが出来る可能性が示唆出来る。

また、これらの調査以外にも被災児童の作文の分析などを行っており、僧侶や子供の目を通した狩野川台風を分析・研究し、これらの成果をまとめて修士論文として完成を目指し、改めての報告をしたい。

## 5　これからの災害

修士論文だけでなく、このような僧侶の活動はこれからの災害へも有効であろう。特に私の所属する静岡教区は、東海・東南海地震の到来が想定されている。私達僧侶の基盤は、なによりも地域・地元である。地域を無視した活動、行動はありえないわけである。地元の僧侶が行ってきた災害への活動から分析されるものは、地元に則した支援の方法であろう。時代が経過し、変化したものもあるが、過去から学ぶことは多いはずである。これから来るであろう災害への準備という点でも、「災害と宗教」の研究は進めら

れるべきである。

1* 『社会貢献する宗教』櫻井義秀・稲場圭信編　世界思想社　２００９

2* 『社会貢献する宗教』p.40

3* 『利他主義と宗教』　稲場圭信著　弘文堂　２０１１

4* 『阪神大震災と宗教』国際宗教研究所編　東方出版１９９６

5* 『復興と宗教震災後の人と社会を癒やすもの』三木英編著　東方出版　２００１

# 江戸時代津軽領内の特例的浄土宗寺院の系譜
## ―二河山万日堂白道院―

遠藤聡明

### 一　基礎資料、補足資料

年来江戸時代の青森県西部（旧津軽領）の浄土宗諸寺院の動向を調査した中で、言及していない事項がいくつかある。本稿では明治維新期に廃寺となった白道院を取り上げる。基礎資料としては『弘前藩庁日記』[①]（以下『國日記』）であるが、さらに以下の資料で補足、補完を試みた。

『浄土宗諸寺院縁起』[②]　元禄一四（一七〇一）、貞昌寺八世清南。元禄六年、藩政当局から寺院の歴史の書出を提出するよう要請があり、それに応じたとみられるものの浄土宗分。いわゆる『蓮門精舎旧詞』と異なる開創年次を記すものも少なくない。白道院の開創を知る好個の資料。

『諸願諸伺留帳』[③]　安政七～明治四（一八六〇～七一）、寺社方（社寺方）寺社からの願い出を記したものだが、次第に政令も記されて内容は多彩である。神仏分離により岩木山神社別当を解かれた真言宗百澤寺から出された例年の祈祷を従来通り行なって良いかとの問い合わせは、別当寺院が即座に廃寺ではなかった様子が知られて興味深い。

『寺社後住願留』[④]　慶応二～明治四（一八六六～七一）、寺社方（記録署）。寺社の転住情況の記録。次のものと比べて簡略である。第二冊の明治四年分は寺社方が記録署と改称したための分冊で、内容はほとんどが社人関係である。

『社寺隠居跡職後住願留』[⑤]　明治二～四　社寺方（記録署）。寺社の転住情況の記録。結果的に無住となり隣寺に併合された事例が曹洞宗と浄土宗に複数みられる。

明治初年の資料は多いが、本稿では他を扱わなかった。

ここで必ずしも神仏分離の全容を要しないことによる。

## 二　白道院の概略

白道院については『弘藩明治一統誌』[6]社寺院雑報録に、「従来津軽郡無縁死亡ノ者取扱ヒ回向供養スル導場ナリ明治三年無住ノ為廃寺セリ」と記されている。明治初中期の認識による簡潔な記述であるが、この表現は適切ではない。「津軽郡無縁死亡ノ者」は他領からの行き倒れ等を想起させるが、江戸時代の旅人は寺請証文等の携行を要した。旅先での死人は所持証文の記載により当該宗派の寺院に埋葬されることが多く、白道院が他領からの客死を一手に引き受けていたわけではない。ただし

一[7]三奉行申出候、是迄白道院ニ而御養之者共（後略）

という記事が天保五年（一八三四）七月にあり、直後の

一[8]（前略）秋田袖之もの共於白道院御養被　仰付候者之内病死之者為菩提（後略、六項に詳述）

と合わせ見ると、この頃には体調不良の旅人は白道院での療養が常態化していたことがわかる。当初の機縁は駆け込みと仮想するにせよ、白道院施行取置役という役職が置かれた以上、行政の指示の下にあったことになる。

これを道場であるとするのは性格付けとしておかしいが、白道院はもともと不断念仏の道場として、他領から来訪の僧により開創された。『浄土宗諸寺院縁起』にみられる元禄六年（一六九三）に一万日に達した不断念仏は、元文五年（一七四〇）の二万八千日まで『國日記』に記事がみられる。千日の時点で貞昌寺七世頓誉門龍が二河山万日堂白道院と命名しているが、寺格を持たない庵の待遇であった。

## 三　念仏道場として推移した一六〇〇年代の白道院

『浄土宗諸寺院縁起』によれば、会津若松の僧浄誉欣求が誓願寺に来訪、二年の滞在後貞昌寺に移住して別時念仏の道場を求め、町奉行から土手町大橋下東方に庵地を割り当てられ、寛文三年（一六六三）春、七間九間の堂を建立したとある。同七年四月に念仏回向は一千日に及んだが、「四方田地中ニ而参詣往還不得自由」として替地を願い出、同八年九月下旬、平地に先の堂を移設したとする。この場所は延宝五年（一六七七）の『弘[9]前惣御絵図』により、新寺町遍照寺の北東裏手の南溜池淵であったことがわかる。

欣求の入寂は延宝八年（一六八〇）九月一二日という。

民間の記録『永禄日記』[10]に「萬日念仏堂願主言語坊死ス」とあるのはこの欣求のことである。二世は当国所生の心誉順故、三世は最上の円誉宗欣と次第し、四世の江戸の正誉覚入が元禄五年（一六九二）に七間四面の堂宇を造営する。翌年の一万日（通算）を経て同七年、上方に遍参した覚入は慈覚大師作二尺五寸の阿弥陀像を入手、観音勢至とともに十月十日、増上寺貞誉了也大僧正の開眼にあずかる。善導法然両大師は知恩院白誉秀道大僧正より開眼を賜り、ともに下向して安置したと伝える。後年の蓮池への影響が感じられる。また『永禄日記』は元禄六年四月一五日のこととして万日回向の賑わいを伝えている。

前述『永禄日記』以外に以上に言及する記録はみられない。『新撰陸奥国誌』[11]の白道院の項は『浄土宗諸寺院縁起』の読み下しを修文したもので、文中の「今」は元禄五年となる。

## 四　異なる面が加わった一七〇〇年代の白道院

一八世紀に入り、『國日記』に記録があらわれる。一七日や三七日の回向がしばしばあり、不断念仏が千日単位の区切りに達した時に行なわれた例も多い。これは白道院が本来希求した、独自の宗教活動であった。

新たな性格の付与とみられるものが、土手町金屋を常宿とする秋田の久右衛門に同道した長兵衛が病死、遺骸は白道院へとの享保一九年（一七三四）の一件である。続く寛保元年（一七四一）七月二日の

一[12]貞昌寺申立候者、拙僧末庵念佛堂表通非人倒死罷有候、御見分之上相替儀無之候ハヽ、片付候様申付之、見分之儀大目付ヱ申遣之

は、「無縁死亡ノ者取扱」という役割の確定といえよう。享保七年（一七二二）一二月に命ぜられた疫病平癒百万遍や、明和三年（一七六六）八月の同年一月大地震の死者追善別時は、その流れに添った法会でもある。ただし前者は施餓鬼流潅頂という白道院単独ではなし得ない法会が付加されていて、弘前城下の浄土宗全体の行事となる。後者は遍照寺が先行、奥内（青森市）清岸寺が続行した法会である。すなわち、いずれも白道院限定の開筵ではない。欣求の五〇回忌にあたる寛保二年（一七四二）三月二四日からの三七日念仏は、当然ながら白道院独自のものである。

寛延二年（一七四九）九月、焼失していた誓願寺の檀中から白道院の本尊をと懇請される。この件については本稿

では割愛する。

## 五　替地願却下から新寺町表通りへの移転

享保一四年（一七二九）、白道院より替地願が出される。貞昌寺を通じたその申し出は地勢的要因ではなく、近年の困窮により町方の諸役を勤めがたいという社会的な事情であった。替地は却下、町役減免の措置がなされた。

明和六年（一七六九）には「数[13]十年大破」を杉二本、胡桃一本の支給を願い出て修繕に努めたのであるが、三年後に方針が転換される。明和九年九月、

一[14]白道院申立候、此度檀家之助力ヲ以建立仕度志願ニ御座候処、是迄之場所一宗並合見入茂不宜候ニ付、観音堂並合ニ相立申度、寺地繰替之儀申出之、四奉行并屋敷奉行ェ沙汰申付候処、差障之儀無之旨申出候ニ付　作兵衛ェ達之、願之通申付之（下略）

とあって、貞昌寺門前遍照寺東隣への移転が認められた。実際の移転は安永二年（一七七三）で、その時に立木の処理の不手際が問題とされている。「必竟旅僧故不案内ニ而」との釈明は逃げ口上のようでもあるが、「此度者御用捨」で容認されたことに留意しておきたい。

## 六　社会の俗化を反映した一八〇〇年代の白道院

文化五年（一八〇八）、白道院の境内に赤子が捨てられる。いつの世にもあり得ることでさぞ先例もあったであろうが、白道院へという必然性はどうだったのか。

天保五年（一八三四）、白道院で療養していた者が死亡する。同人は「秋[16]田者之内綴子村ノ」とあるので、複数の滞在者がいたと知られる。江戸の明暦の大火以降、災害時に一時的に御救い小屋が設置されることがあったが、白道院は常設の小屋の役目を担っていたのである。

ほどなく、その役割か一時解除される。同年七月、

一[17]三奉行申出候、是迄白道院ニ而御養之者共頃日楮町ェ引移ニ付左ニ申上候

一御養之者病死之節者、和徳村専修庵ェ葬方被仰付候様

一白道院ェ詰合足軽目付并大組諸手足軽、其外町同心共迄是迄之通相勤候様、尤足軽目付之儀者兼而申出茂御座候間、居勤御用捨之上昼夜時々相見舞、猶飡料相渡候節者是迄之通立合候様、尤白道院御手入迄

者日数茂御座候間掃除申付、相済候処ニ而御達可申上候に付其節貞昌寺ェ御引渡被　仰付候様（下略）

さらに五日後には

（上略）[18]秋田袖乞之もの共於白道院御養被仰付候者之内病死之者為菩提、盆中於同寺貞昌寺ェ施餓鬼供養被仰付度旨私共迄申出候間可被仰付候哉、左候者右供物料并為布施料銀三枚貞昌寺ェ被下置候様、猶右之趣寺社奉行ェ被　仰付候様、扨又楮[19]町ニ罷有候内親類結縁知寄之者共、供養之節参詣勝手次第被仰付候様（下略）

とあって、白道院で病養の者は楮町へ、死亡者は和徳村専修庵で、過去せる者は施餓鬼供養、白道院常駐の足軽目付は非常勤といった処遇の変更が行なわれた。楮町とは飢饉のおりに施行小屋が置かれた新楮町とみられ、専修庵とは現在の弘前駅を挟んで南北にほぼ等距離の位置にあたる。

救護所的な機能の当座の回避は、行政の支援や出資が期待できないという事態を招いた。天保一四年（一八四三）、閏九月と安政五年（一八五八）二月に寺廻損傷あるいは大破の修復との名目で、寺社の資金調達の手段としてこの頃流行した弘め札（富籤）興行申し出のやむなきに至る。

## 七　明治維新期での廃寺の様相

白道院は「明治三年無住ノタメ廃寺」とされるが、その経緯はどうだったのか。大まかには神仏分離の動きの中でついでに整理されたことになろうが、実情はそうではない。

神社の別当寺院は別当職を解かれ、多くはその配下の塔頭寺院の多くとともに廃寺となった。一連の人事に先行して、無住となった弘前城下の小規模寺院が隣寺に併合という事例が明治二年、曹洞宗と浄土宗に二件ずつある。しかし白道院は明治四年二月に百万遍、四月に施餓鬼の願い出が『諸願諸伺留帳』にみられ、この時点までは存続している。つまり明治三年に無住を理由に廃寺となったのではない。

津軽領内には寛文以降に白旗派僧の開創になる小寺院が白道院を含めて三か寺あり、僧禄貞昌寺の配下となった。このうち摂取院は文化年間から名越派僧が転入、現存する。白狐寺は文政年代以降白旗僧による相続ができずに、名越派の住職歴がないかごく浅い者が名目上兼帯して神仏分離までつないできた。白道院は四代の覚入まで白旗僧により継承されたが、以降は明確ではない。既述の「旅僧故」と

は、その安永二年時点では他領出身らしき白旗派住持がいたとみられるが、その後は不明である。その頃から他領出身者を排斥するような動きがみられ、他の二寺の例からも白道院だけが名越派僧の何らかの関与介入なく維持されたとは思われないが、その形跡は目下確認できない。

弘前新寺町遍照寺に古めかしい閻魔堂が現存する。これが白道院のものと知る人も少なくなった。界隈は夏のはじめに宵宮で賑わう。遍照寺、稲荷神社、最勝院（真言宗智山派、旧大円寺）と西から東へ向かう日程で行なわれている。維新の諸事情をみる時、これらは本来白道院の、白狐寺の、そして牛頭天王社の祭礼が祭主を失い、現地残存寺社の行事として継承されたものと見受けられる。

---

註

①〜⑤　弘前市立弘前図書館蔵。

⑥　旧津軽藩士内藤官八郎著。原本一七巻は国立史料館蔵。第一三巻に明治二五年六月とあるが、他巻の成立は特定困難。青森県立図書館双書第二十二集、昭和五八年。

⑦　『國日記』天保五年七月六日条。

⑧　『國日記』天保五年七月十一条。

⑨　弘前市立弘前図書館蔵。

⑩　青森県文化財保護協会編みちのく叢書第一巻五八頁。

⑪　岸俊武編。原本九〇巻は東大史料編纂所蔵。前出みちのく叢書第一六巻、三〇五頁。

⑫　『國日記』寛保元年七月二日条。

⑬　『國日記』明和六年五月二十四日条。

⑭　『國日記』明和九年九月二十九日条。

⑮　『國日記』安永二年五月二十三日条。

⑯　『國日記』天保五年四月二十一日条。

⑰　『國日記』天保五年七月六日条。

⑱　『國日記』天保五年七月十一条。

⑲　字訓は「こうぞ」であるが、「こうじ」まちと呼びならわされている。

# 震災時の悲嘆ケア

大河内大博

## 1. はじめに

東日本大震災による深い悲しみは、日本に住まう多くの人々に大きな衝撃とともにもたらされた。死の横たわる有限なる生のなかにあって、大切な人との別れは誰しも経験しながら生を営む。しかし、このような未曾有の大量死の現実に出会った今を生きる私たちには、日常とは異なった深い悲しみがこみ上げてき、それ故、その悲しみを見つめていく過程もまた、複雑なものとなる。そのためか、阪神・淡路大震災の時に、「トラウマ」「ボランティア」「こころのケア」が一般的な用語となったと言われることに対比されるように、東日本大震災で、「悲嘆ケア（グリーフケア：grief care）」が一般的に使用されるようになったという見方がされている。

そうした背景から、本稿では震災時における悲嘆ケアの特徴を整理しつつ、地震発生後どのような悲嘆ケアが実践されてきたかを見ていきたい。

## 2. 悲嘆ケアについて

### 2－1. 喪失（loss）と悲嘆

現在、わが国で用いられている悲嘆ケアという言葉の多くは、死別の喪失体験に基づく悲しみへのケア（＝死別ケア：bereavement care）とほぼ同義語であるという特徴がある。しかし、そもそも喪失体験とは、死別だけでなく、

① 離別（離婚、失恋、失踪、裏切りなどの人間関係の破綻）
② 所有物の喪失（財産、仕事、ペット、思い出など）
③ 環境の喪失（転居、転勤、転校など）

④ 役割の喪失（子どもの自立、退職など）
⑤ 自尊心の喪失（名誉、名声、プライドなど）
⑥ 身体の喪失（病気、怪我、身体の一部の喪失、老化など）
⑦ 社会生活の安心・安全の喪失[1]

といった多岐に亘り、私たちの人生とはこうした喪失体験の連続のなかにある。

喪失を経験すると、個人差はあれども、感情的反応（抑うつ、悲しみ、絶望、怒りなど）、認知的反応（故人を想うことへの没頭、故人の現存感、無力感など）、行動的反応（動揺、緊張、泣き叫ぶなど）、生理的・身体的反応（食欲不振、睡眠障害、活力の喪失など）[2]といった心理的社会的、時に宗教的であったり、スピリチュアルな反応を示す。ただ、こういった反応は、ただちに「治療」が必要というものではなく、愛着ある人・物、当たり前にあると思っていた日常が壊れていくなかで見られる上述のような反応の多くは、自然な反応であり、「健康的な悲嘆反応」と呼ばれるものである。

そのため、ウォーデンは、一般的な悲嘆反応は病気ではないため、〝悲嘆の修復〟や〝悲嘆の回復〟という言葉ではなく、〝喪失状況への適応（adaptation）〟という言葉を使用することを進めている。[3]

実際のケアの方法としては、大別して、共感的傾聴（寄り添う、見守る、語る「場」の提供など）、心理療法的介入、医療的介入の三通りがあるが、医療的介入の投薬などは別として、基本的には、悲嘆を抱える人の語りに真摯に耳を傾けるナラティブアプローチが基本となっていると言えよう。

## 2－2．東日本大震災による喪失の特徴

震災による喪失が日常の私たちの生に横たわっている喪失と異質であることは、誰もが直感的に理解できることである。それは、多くの喪失が一人の人間に一度に押し寄せる現実を目の当たりにしたからに他ならない。つまり、今回の地震と津波によって、愛する人の喪失、家や建物の喪失、故郷の喪失、大切にしていたものや思い出の品の喪失、コミュニティの喪失、仕事の喪失など、これらを一瞬にして経験しなければならない複合的喪失体験におかれたことが、大きな特徴である。[4]そのため、より悲嘆の反応が複雑化し、病理的になったり、ＰＴＳＤを引き起こす可能性が

高いことが指摘されている。[5]

また、行方不明者がまだ数多くあり、死因の多くが溺死で、損傷が激しい遺体との対面を迫られることが、複雑化した悲嘆を引き起こす危険性を高めている。特に、大切な人が行方不明であることで、現実をどう受けとめて良いのか、その行方を待つ家族の悲嘆をさらに複雑なものにする。地震発生からの日を重ねる毎に、理屈では「生存はほぼ絶望的」と分かっていても、「もしかしたら、どこかで生きていてくれるのではないか」という願いを持ち続ける。「遺体を見るまでは信じない」と言い切る家族もあれば、「遺体は見つからないが、もうお葬儀をしてあげなければ」と踏ん切りをつけようとする家族もある。こうした複雑な悲嘆を、ポーリン・ボスは「あいまいな喪失（ambiguous loss）」と名付け、「喪失の中で、もっともディストレスにみちたもの、すなわち、ただ痛ましいというだけでなく、しばしば見逃されたり、あるいは誤診されてしまうような症状を見出すだろう」[6]と指摘している。

さらには、震災によって遺族となった人は、「被災者」と「遺族」の二重の苦しみのなかにあるため、生活再建が優先されることで、死別の悲しみと向き合う機会も余裕もなく、悲嘆が長期化したり、複雑化しやすくなるとも言われている。[7]

今回の震災を機に、阪神・淡路大震災の遺族の半数以上の人が、「つらさや悔しさが再びこみ上げてきた」（56・6％）や「亡くなった人のことを思い出すことが増えた」（53・6％）と答えており、[8]十数年を経っても、同じような大規模の震災が日本において起こる度に悲嘆がよみがえったり、増したりする危険性を有していることも、震災時の悲嘆の特徴と言えよう。

### 2－3．災害遺族の悲嘆ケアのポイント

心療内科を専門とし、阪神・淡路大震災、ＪＲ福知山線脱線事故の遺族への悲嘆ケアを実践してきた村上典子は、災害遺族の悲嘆ケアのポイントを、次のようにまとめている。[9]

① 遺族の悲嘆への基本的理解と姿勢

遺族の傷は決して「元どおり」にならないという姿勢と悲嘆の個別性の尊重。深い心の傷に触れるための「安全の確保」

② 傾聴、共感

遺族自身の語りを通じて、「心におちる」ことが重要で、そのために「そっと寄り添う」という姿勢が重要。ただし、自責の念が強い場合は、修正するサポートも必要

③ 遺族自身も気づいていない悲嘆に配慮する

遺族自身も気づかず、心の奥底に押し込めている可能性があり、不用意に踏み込まない

④ 相手のニーズに合わせる

情報提供や経済的支援・生活支援など、現実的な相手のニーズに合わせる

⑤ ケアする側の限界を知る

自分の限界や適正を知り、必要な場合は適切な専門家につなげる

ここに見られるように、基本的には遺族の語りを「待つ」姿勢が肝要であり、支援を押しつけて無理に聞き出したり、暴露療法的にただ語れば癒しになるというわけではない点が重要な視点である。[10]

## 3．東日本大震災時の悲嘆ケア

### 3－1．誰が担ったか

では、実際にこれまでどのような悲嘆ケアがなされてきたのか。地震発生直後、初動より医療チームに、「こころのケア班」が創設されたり、医師団の要請を受けて日本臨床心理士会が臨床心理士を派遣したりするなど、心理的ケア、精神的ケアのなかで、悲嘆ケアも行われていたといえる。

だが、悲嘆ケアの根幹が「耳を傾け寄り添うこと（＝共感的傾聴）」であることを考えると、いわゆる「こころのケア」の専門家が担っていたというよりは、避難所などでの支援活動や復旧・復興支援活動を通して育まれた〝人と人〟との交流によって自然と行われた被災者の心の癒しこそが、今日までの悲嘆ケアの中核ではなかろうか。

ただ「私に何かできないか」との一心で、何でも屋になって、出来ることを支援し、顔見知りになって、「また来ます」と挨拶を交わす交流を通して、ポツリポツリと語られる震災の経験に、ただただうなずき、涙するしかなかったであろうその支援者の姿こそ、悲嘆ケアの実践者としての姿であったはずである。

### 3－2．想いを語る「場」の創設

そうしたいわば「まるごと」被災者の困っていることに

関わっていくことで自然となされていた悲嘆ケアから、徐々に意識的に想いを語る場が創設されていった。その良い例が、喫茶などの、集い、自然な会話が出来る「場」の立ち上げである。浄土宗では「浜〇カフェ」、超宗派・超教派では、「Café de Monk」などがその良い例である。

こうした喫茶では、お茶やお菓子の提供を通して、引きこもりがちな被災者を「外」の空気へと誘い、会話の機会を紡いでいく。無論、そこで自分のことを語ることは強要されない。しかし、語ることを強要されず、でも、そっとそばにいてくれる人がいる場が、被災者にとって「安全」な場に感じた時、ポツリと言葉がこぼれ、それを漏れこぼさずに聴き入れる人が必ず横にいる場は、まさに悲嘆ケアの実践の場であるといえる。

### 3－3．専門家、当事者による分かち合いの会の活用・立ち上げ

死別の悲しみを癒す場として、専門家が当事者を集めファシリテートするサポートグループや、当事者のみで語り合うセルフ・ヘルプ・グループが各地にあるが、被災地周辺にあったこうした分かち合いのグループが、被災者の悲嘆ケアへと動き出したケースも報告されている。[11]

ただ、「同じ経験をしたからこそ分かり合える」ことが癒しとなる分かち合いの会であっても、同じ地域で、顔見知りの人がいるなかではなかなか機能しない。仙台グリーフケア研究会の高橋聡美は、南三陸で開催した分かち合いの会では、参加者が知り合いであることが守秘義務の原則を担保されにくくしてしまい、参加者がいない状況が続いて中止となったケースを報告している。[12]

一方で、仙台市、石巻市、気仙沼市などで分かち合いの会を開催している「つむぎの会」では、参加者の大切なケアの場として機能しており、[13]このような分かち合いの会は、今後さらに増えることが期待される。そのための課題として、グループをファシリテートできる専門性を持った人材の養成が急務となってこよう。

### 3－4．僧侶の「ありのままの姿」による悲嘆ケア

被災地を中心に、多くの寺院が本堂を避難所として被災者に開放した。気仙沼市で被災者に本堂を開放した浄念寺の高橋一世上人は、

震災直後、浄念寺には避難する方々が続々と集まりました。雪の舞うとても寒い中、津波に追われ衣服を濡らしながら浄念寺を頼られる方々に本堂を開放するこ

とに何の迷いもありませんでした[14]

と述懐している。「被災者」でもある被災地の僧侶は、自らの生活を後回しにして、檀信徒のため、地域の人々のために身も心を砕いてきた。

同じく被災者に寺院を開放した石巻市の洞源院住職の言葉は重く胸に響く。

悲しみのケアなんて、できない。できるのは、涙を共に流し、供養をしてあげ、悲しみを共にすること。そして、次に進めるための心の手助けをすることだけ。本堂で葬儀を終えて、遺族を庫裡の私の部屋に招くと、『これから、どうしたらいいでしょう。住む家もない』といった相談になる。それでまた、共に悩んだり、考えたりする。[15]

また、先の Café de Monk の主宰者である栗原市の通大寺住職金田諦應師は、次のように語っている。

これまでたくさんの方々のそれぞれのストーリーを聴いた。うなずき、涙し、時には怒り、そして励ました。（中略）1人暮らしの老人が帰り際に言った言葉が忘れられない。「和尚さんだぢ、また来てけんでがっぺ・・・おら寂しいっちゃ」。

これからが本番だと、自分を奮い立たせた。この大きな宇宙の大きな命のつながりの中で寂しい想い、つらい想いをしている人がいるかぎり、休むわけにはいかないのだ。[16]

こうした他者のために行動した僧侶によって、悲嘆ケアは、悲嘆ケアという言葉も理論もスキルも必要とせず、自然と実践され、多くの被災者を孤立させず、孤独にせず、その悲しみと共に在ることで安寧を与えてきたのではなかろうか。前述した支援者による自然な悲嘆ケアと同じく、数々の被災地の僧侶によって、悲嘆ケアが担われてきたことは重要な点であり、同じ僧侶として、心から敬意を表したい。

## 4. おわりに

複合的喪失体験と複雑化する危険因子の高い震災時の悲嘆ケアは、これまではまさに「絆」のなかで、専門家だけでなく、多くの支援者や被災地の僧侶によって担われてきたところが大きい。だが、今後も中・長期的な悲嘆ケアが益々重要となってくるなか、専門性をもったケア提供者の充実は不可欠であり、それと併せて、これまで通り、地域

のなかで中心的役割を果たす被災地の僧侶自身のサポート、あるいは悲嘆ケアのニーズの確認もまた、不可避となってくると思われる。

【註】

1 山本佳世子（２０１２）「グリーフケアとは」，『グリーフケア入門　悲嘆のさなかにある人を支える』，高木慶子編著，勁草書房，p.6-8

2 坂口幸弘（２０１０）『悲嘆学入門　死別の悲しみを学ぶ』，昭和堂，p.26-31

3 J.W.ウォーデン（２０１１）『悲嘆カウンセリング―臨床実践ハンドブック―』，山本力監訳，誠信書房，p.16

4 Takaaki David Ito（２０１２）Narrative-Hermeneutical Care For the Survivors of the Great East Japan Earthquake and Tsunami, 2011, *Encounter in Pastoral Care and Spiritual Healing*, Daniël Louw(Eds.), LIT, p.55

5 村上典子（２０１１）「懸念される『複雑性悲嘆』に医療的ケアが必要」，『CLINIC magazine』No.505（２０１１年8月号），クリニックマガジン，p.20

6 ポーリン・ボス（２００５）『さよなら」のない別れ　別れのない「さようなら」　―あいまいな喪失―』，南山浩二訳，p.7

7 村上典子（２０１２）「災害で大切な人を亡くした人のケア」，『グリーフケア　死別による悲嘆の援助』，高橋聡美編著，メヂカルフレンド社，p.96

8 神戸新聞　２０１２年1月31日付

9 村上典子（２０１２）「災害で大切な人を亡くした人のケア」，『グリーフケア　死別による悲嘆の援助』，高橋聡美編著，メヂカルフレンド社，pp.102-106

10 災害における悲嘆ケアのガイドラインとして，「サイコロジカル・ファーストエイド　実践の手引き第2版（Psychological first Aid: PFA）」もたいくん参考になるので参照されたい。兵庫県こころのケアセンターが日本語版を作成し、ウェブで公開している。http://www.j-hits.org/psychological/index.html

11 河北新聞（２０１２）5月1日付，寺島英弥（２０１２）『悲から生をつむぐ』，講談社，pp.295-302

12 高橋聡美（２０１２）「東日本大震災における遺族

の現状とグリーフケア」，『トラウマティック・ストレス』第10巻 第1号，p.69
13　寺島（２０１２），前掲書，pp.295-302
14　高橋一世（２０１１）「震災復興シリーズ② こころのつなぐ（３） 本堂を避難所にして」，『浄土宗新聞』第５３６号（２０１１年10月号），浄土宗，p.2
15　寺島（２０１２），前掲書，講談社，p.136
16　金田諦應（２０１２）「心の相談室の活動」，『緩和ケア』Vol.22 No.1，青海社，p.15

# 法然上人の継承者たち　―嵯峨念仏房の場合―

工藤和興

## はじめに

嵯峨念仏房（一一五七～一二五一）は、『法然上人絵伝』巻四十八によると、比叡山天台宗の学僧であり、下山後に法然上人の教えを受け浄土信仰者となったこと、永延元年（九八七）、東大寺学僧奝然が宋より将来した生身の釈迦如来像を安置した嵯峨清涼寺近くの往生院に住し、人々に称名念仏の教えを説きながら極楽往生を遂げたという。また、文治二年（一一八六）の大原問答や元久元年（一二〇四）の「七箇条起請文」に署名していることから、法然上人との結びつきの深い僧侶として、さらに焼失した清涼寺の再建に尽力した勧進僧としても知られている。(▼1)

その念仏房が願主となって作成された願文が次の三篇である。

① 建久二年（一一九一）九月三十日「嵯峨念仏房於往生院修善文」

② 貞応三年（一二〇四）二月「嵯峨念仏房誂五種行十種供養願文」

③ 文暦二年（一二三五）二月「嵯峨念仏房多宝塔供養願文」

本論では、願文が仏に対して願主の誓願を述べる文章という性格から、①「嵯峨念仏房於往生院修善文」（以下、「念仏房願文」と記す）を取り上げ、念仏房が法然上人からの称名念仏の教えや、他の教理と極楽浄土往生との関係をどのように理解していたのかについて若干の考察を試みたい。

# 一・「嵯峨念仏房於往生院修善文」にみる阿弥陀信仰と釈迦

「念仏房願文」は、建久二年九月三十日に、往生院で行われた仏像造立供養の法要の際に作成された願文である。

（A）夫釈迦如来者、①尋久遠劫之成覚則在五百塵點之先。思娑婆界之結縁亦、自十六沙弥之昔、常在垂光秋月雖懸霊鷲之嶺、必滅示理春煙仮聳白鶴之林。遺身之舎利永留、供養之者皆驚神変。散迹之流布区分、受持之者必萌佛智。是則末世之衆生、化導之方便。

（B）弟子列遺弟以為比丘、小齢以攀台岳。夜学是嗜、雖励蛍雪之功、天性素愚、難及鶖露之智。何況不願顕練行之徳兮遇尊卑之帰心、不思極綱位之班兮登三千之貫首。名利者出家之日皆所棄也、何顧今世。菩提者臨終之後尤所期也、須営当来、②入念佛之一門、求託生於九品。十方之浄刹雖多、宿望只先西、六趣之群類将救。善心偏後己、勧三業相応之称念、為門心得益之因縁。

（C）加之、③為果多載之素願、奉造如来之金容、以一尺六寸之製、擬一丈六尺之像。御身之中所蔵者多、令五百浄侶書五百之大願、當其一願之下住其一口之名、納其舊願者、備其佛意也。又為擬生身奉納舎利、又法花経寿量品手自書之、寶篋印陀羅尼教人書之、皆毎写一字必致三禮。是又注諸人之名奉籠此像之内。

（D）奉書写金泥観無量寿経一巻、墨字無量寿経二巻、阿弥陀経一巻、阿弥陀鼓音聲王陀羅尼経一巻、称讃浄土経、佛攝受経、アミタ佛國十往生経一巻、般舟三昧経三巻、無量寿経論、優婆提舎願生偈一巻、曇鸞法師註解二巻、安楽集二帖、観経疏四帖、観念法門一帖、法事讃二帖、天台十疑一帖、西方要決一帖、往生禮讃、群疑論、往生要集三帖

（E）④依□西土之依正練勝抜抽中府以書写、末法万年餘経悉滅。弥陀一教利物偏増、専信此事所発我願也。窮愁已盡之朝、吉曜相應之天、近栖霞寺兮修之。功徳隣有、嘔臥雲侶兮啓之、弁説如湧、月已為九月兮、三長月之□善殊勝、日又為卅日矣、六斎日之修因異他。弟子之所企、諸佛其捨諸。⑤然則答宿善而幸値難徳之教門、先報釈尊之大恩、信誠言而欲往易往之浄土。盍叶弥陀之本誓、夢後若有如思證果之縁者、必不漏與善之群輩兮可済度。斯中若有先我得脱之人者、必不忘勧他之素意兮令引導。所顕之尊、所写之教、留在南浮、宜利後人、禮此尊之輩、披此文之類、祈本願之増進、思他生之値遇。⑥抑胎卵湿化之中、生死流転之

間、誰人非生々之父母、何處無世々之形骸、不遺一物、皆預餘薫、敬白。

建久二年九月日　佛子□□敬白[2]

（A）の「久遠劫の成覚」「五百塵點」は、『法華経』如来寿量品に説かれる言葉であり、いわゆる久遠実成を意味している。如来寿量品は、成仏後に短期間で多くの菩薩を教化した仏は釈迦以外に見当たらないという弥勒の問いに、釈迦が、「我実に成仏してよりこのかた無量無辺百千万億那由他劫なり」[3]と説かれる。すなわち、実は釈迦は遠い昔に成仏しているが、釈迦が永遠に存在していたのでは、衆生の中に菩提心を起こさない者が生じてしまう。そこで、あたかも娑婆世界に誕生し成道後に亡くなったかのように振る舞うことで、「釈迦はこの世にはもういないのだ」という思いを抱かせ、結果菩提心を生じさせるのだという。

願文は、久遠実成とともに釈迦が衆生のために「十六沙弥」（十六羅漢）を残したとも記す。『大阿羅漢難提密多羅所説法住記』によると、十六羅漢は釈迦より滅後の法の護持を委嘱された仏弟子であるから、願文は、久遠実成の釈迦が、十六羅漢を娑婆世界に遣わせることで、永遠に法が説かれ続けているのだと述べていることになる。

さらに、「遺身の舎利」が「永く留まり」、それを「受持する者」は「佛智」を得るとされ、それこそが釈迦の「末世衆生の化導の方便」であることも明らかにされる。

（B）では、念仏房がなぜ極楽浄土往生を希求するようになったのかについてその理由が語られている。念仏房は若くして出家の志があったこと、「三千の貫主」（天台座主）へ登るという煩悩を捨て去り、ただ「善心偏に己を後とし、三業相応の称念を勧」め「九品」「宿望」のために「念仏の一門」へと入ったという[4]。それは自らの往生とともに他者を念仏によって浄土往生へと導きたいという誓願によるものであった。

では、具体的な仏教的作善はどのようにすべきと念仏房は考えたのだろうか。（C）には、自他の浄土往生の「素願」を果たすために「一尺六寸」の仏像を造立したこと、仏像体内に「蔵する所の者多し」と納入品が籠められたことが明らかにされる。注目されるのは、「五百の浄侶をして、五百の大願を書かしむ」と、五百人の僧侶の名前と誓願が納入されたことである。「五百の大願」は、北涼曇無讖訳『悲華経』巻第七「諸菩薩本授記品」に記された釈迦が前世で立てた「広大無量にして五百の誓願を作しおわり

ぬ」[5]の引用である。それは、念仏房や僧侶たちの誓願が「其の舊願を納めるは、其れ佛意を備うる」と、釈迦の誓願と同じであると理解されている。

続けて、「生身に擬せんが為に舎利を奉納し、又法花経寿量品手自ら書し、寶篋印陀羅尼をして人を書かしむ」と仏像に舎利が納入されることで清涼寺の釈迦如来像と同じく生身の仏となること、念仏房は『法華経』如来寿量品を、結縁者によって『寶篋印陀羅尼経』が書写され、「諸人の名を注し」像内に「籠め奉」ったという。

上述したように如来寿量品は、釈迦の永遠性を説かれた経典であるが、『寶篋印陀羅尼経』は、経典は実は舎利そのものであるという法舎利について説かれている。つまり、それらを仏像内に納入することで、生身の仏が永遠に法を説き続けるのだと理解された。

舎利や交名帳を仏像内へと納入する作善の方法は、平安末期より盛んになっていく。たとえば、法然上人の弟子源智が、法然上人の一周忌に合わせて多くの結縁者を募り造立した滋賀県玉桂寺阿弥陀如来立像は、その体内から約四万六千人もの交名と願文が発見された。願文にはその理由が、「先師の恩徳を報ぜんと欲し、此の仏像の像中に数万人の姓名を納む」と、結縁者の名前を阿弥陀仏と法然上人へ捧げることは全人格を布施することになるからだと記す。[6]また、奥健夫氏は、鎌倉期より増加していく願文や交名、骨、髪などの身体の一部の像内納入という方法が、仏像の体内を清浄な空間とみなし、全人格を象徴する名前や身体の一部を籠めることで浄土往生を願ったという北宋式作善の影響が見て取れると指摘されている。[7]

（D）は、念仏房によって供養された経典等が列記されているが、注目すべきはその大半が極楽浄土往生と称名念仏の重要性を記したテクストが中心を占めていることである。

そもそも平安期の浄土信仰の特色は臨終来迎であったから、観想念仏が重要視されていた。[8]また、法会で供養される浄土経典も『阿弥陀経』と『法華経』との併用が主であり、平安末期になって、ようやく『無量寿経』『観無量寿経』が単独での書写供養が行われ、やがて鎌倉初期に浄土三部経が書写供養されるようになる。

では念仏房は、なぜ称名念仏を説く浄土経典等を中心に書写供養したのだろうか。その理由について念仏房は、「末法万年の餘経悉く滅す、弥陀一教の利物偏に増す」か

らだと述べている。つまり「末法」の時代には「餘経」はすべて滅し、「弥陀一教」だけが残され、衆生済度が行われるという。その「弥陀一教」が書写供養された浄土経典等であり、その阿弥陀仏の教えこそが、「釈尊の大恩に報ひ、誠言を信じて易往の浄土に往かむと欲す」と、釈迦が本当に説きたかった教え（「誠言」）であるという。その釈迦に対する「大恩」に報いるために、釈迦が説き示した称名念仏による浄土往生の教えを継承する「我が願を起こ」したことになる。

念仏と釈迦との関係について、③「念仏房多宝塔供養願文」にも、「念仏は如来の使なり」「念仏は諸衆の師なり」と記されている。これは『法華経』法師品の「我が滅度の後に能く竊かに、一人のためにも、法華経の乃至一句を説かば、当に知るべし、この人は則ち如来の使にして、如来に遣され、如来の事を行ずるなり」と、釈迦の教えを伝える人が「如来の使」であると説かれている。願文では、その主語を「念仏」とすることで、釈迦が説いた教えの中心が実は念仏であることを述べている[9]。

続けて「念仏房願文」は、死後（「夢後」）必ず衆生済度を行うこと、もし自分より先に「得脱」の者がいたならば、その者は必ず他者を引導しなければならないと記される。その衆生済度の範囲は、「生死流転の間、誰人か生々の父母に非ざらん」と、血縁関係等の限定的な人間の枠組みを超えた、時間的空間的に制限されない広範囲な衆生に対する報恩であり、全ての存在が極楽浄土往生の対象となるのだと考えられていたのである。

## おわりに

念仏房は、念仏の教えと深い帰依を述べつつも、当時の在家社会の中ですでに慣れ親しまれていた『法華経』の教えもまた念仏往生を助けてくれる教えであることを、『法華経』如来寿量品に説かれる釈迦の永遠性によって説明しようとした。つまり、久遠実成である釈迦がなぜ娑婆世界に現れ、舎利という姿になってまで娑婆世界に留まっているのかの意味を、釈迦が本当に説きたかったことが念仏と極楽浄土への往生であったと理解したのである。

念仏房にとって、『法華経』は念仏を否定するものではなかった。『法華経』は、実は久遠の昔から釈迦が説いていた阿弥陀仏の教えを助けてくれる教えであり、念仏を唱えることの重要性を書写供養した経典等で明かしながら、

その教えを説くことこそが釈迦の出世の本懐だと考え、生身の釈迦如来像が安置された清涼寺や嵯峨往生院が浄土往生が説かれ続けている中心地であることを明らかにしようとしたのである。

---

註

（1）塚本善隆「嵯峨清涼寺史平安朝篇―棲霞、清涼二寺盛衰考―」（『塚本善隆著作集』第七巻、大東出版会、一九七五年、初出は『佛教文化研究』五、一九五五年十一月）、三田全信「嵯峨念仏房と清涼寺」（『鷹陵史学』一、一九七五年三月）、伊藤唯真『浄土宗の成立と展開』（吉川弘文館、一九八一年）、中野正明「嵯峨往生院念仏房について」（『法然遺文の基礎的研究』法蔵館、一九九四年、初出は『佛教論叢』二八、一九八四年三月）。

（2）本文の引用は、『続群書類従』第二十八輯「願文集」による。ただし誤字は改めた。

（3）『法華経』（岩波文庫）

（4）「嵯峨念仏房多宝塔供養願文」にも、念仏房は自らの名前の由来を「念を以て名と為し、仏を以て字と為す」「修する所は念仏三昧、入る所は念仏一門なり」と述べている。

（5）大正蔵第三巻。

（6）中田薫「コムメンダチオと名簿捧呈の式」（『法制史論集』第二巻、岩波書店、一九三八年）、工藤美和子「勢観房源智「阿弥陀如来造立願文」の中の法然」（『佛教文化研究』五六、二〇一二年三月）

（7）奥健夫「銘文と納入品」（『清涼寺釈迦如来像』〈日本の美術〉五一三、至文堂、二〇〇九年）

（8）梯信暁『奈良・平安期浄土教展開論』（法蔵館、二〇〇八年）

（9）工藤美和子「日本中世の願文・表白と浄土三部経」（『佛教論叢』五三、二〇〇八年三月）

# 聖光の当時の仏教に対する主張
## ―『浄土宗名目問答』『念仏三心要集』『念仏往生修行門』をめぐって―

郡嶋昭示

### 一、はじめに

浄土宗二祖聖光上人（以下祖師の敬称略）は法然の直弟子として活躍した祖師である。従来の研究では鎌倉期の社会の中で聖光の活動がどのような位置にあったのかということが論じられずにいる。そこで、以前私は聖光の活動が当時の社会、ことに九州北部の社会がいかなるものであったのかということについて、九州北部には南都や京都の社寺の勢力がおよびながらも、九州を拠点とする仏教組織の影響が強く、また叡山の影響の少ない地域であったということを指摘したことがある。[1] そして、聖光はこうした社会の中で活動する僧達を意識した主張を行っているのかどうかという視点から、『浄土宗要集』、『徹選択集』、『念仏名義集』に見られる諸思想について、恐らくはそれらの僧を意識して主張されたものなのではないかという説を指摘したことがある。[2] 本稿ではこの作業に引き続き、『浄土宗名目問答』『念仏三心要集』『念仏往生修行門』に焦点を当て、九州の仏教組織に属するような僧達を意識した主張が見られるのかを論じていきたいと思う。

### 二、『念仏三心要集』（一巻）

〈成立の年時と撰述の意図〉

『念仏三心要集』（以下『三心要集』）の撰述の意図については、前半部に

弟子弁阿弥陀仏ハ、故法然上人ヨリ、如レ此種種ニ念仏ノ法門ヲ受伝テ候也。日本国ノ一切人人ヲ奉レンカ助為ニ、年七

旬ニ成テ、最後ノ化導ト存ズ、ワナ、ク、、、、注シ置候也。

（浄全一〇・三八九頁下）

と記されており、自身は法然よりこれまで書き記したように念仏の法門を受けたということ、そして年七旬（七十歳）となったために筆をとったということ、そしてそれは日本の一切の人々を助けるためのものであるということが記されている。これによると、「念仏の門に入った者をすべて」ということではなく、念仏の門に入っていない者をも念仏の門に導こうとする意思がうかがえ、『三心要集』は念仏門に入ってはいない多くの者へ向けたものでもあることがうかがえる。

〈釈迦・弥陀・諸仏に叶った教え〉

では具体的にはどのような主張がみられるかというと、まず、『三心要集』では深心を説く部分で、「其の信心に付て五あり」といって、次の四義を説示している。

一ニハ、本師釈迦如来出世ノ説キ給フニ、一代五十箇年ノ間ノ御法ノ中ニ、尋常ノ御法ニハ念仏ノ極楽ニ生ト云事ヲ説給ヘリ。故此御法ヲ信スヘシ。

二ニハ、阿弥陀仏ノ四十八願ヲ発給ヘル、第十八ノ願ハ是念仏往生ノ本願ヲ信スル故也。所謂阿弥陀仏ノ本願ノ意ハ、十方世界ノ衆生、我カ名号ヲ唱ヘン者、我カ浄土ニ往生セサセント誓ヒ玉ヘリ、此阿弥陀仏ノ本願ヲ信スルヲ深信ト云ヒ、深心ト申候也。

三ニハ、六方恒沙ノ諸仏ノ証誠ヲ信スル故也。所謂釈迦仏阿弥陀経ヲ説キ給シ時、六方恒沙ノ諸仏舌相ノ神変ヲ現ノ言ハク、釈迦念仏往生ヲ説給フ虚キ事ヲ説給ハス、誠実ノ言ヲ説給フ也ト。一仏モ残ラス恒沙ノ諸仏証誠シ給フ事、是ヲ可レ信。信スルヲ深心ト云ヒ、又深信ト申也。

四ニハ、善導ノ教ヲ信スル故也。善導ト申ハヲロソカノ人ニ御座サス、実ニ難レ有貴ク御座ス人也。念仏ヲ善導信セサセ給フニ四ノ故アリ。所謂、一ニハ信手故、二ニハ相伝ノ故、三ニハ三昧発得ノ故、四ニハ経蔵覚悟ノ故。

（浄全一〇・三八九頁上）

これは、浄土三部経が、釈迦の説法、弥陀の本願、諸仏の証誠、そして善導の種々の因縁によって、他の諸経に劣らないという主張であり、浄土三部経が他の経典に劣るという思想があったことが想定される。そういった思想への主張ともいえるのではないだろうか。この主張は後に成立し

た『浄土宗要集』（『西宗要』）でも同様に主張されている。

〈持戒、定心、有智、無造罪の者こそ往生するという説〉

また、『三心要集』には「或人云く」として立て続けに四つの「或る人」の説を取り上げて論ずる部分がある。これは、深心を説く部分で、

深信ト申ハ、念仏ヲ一筋ニ信ノ疑ハヌ事ニテ候也。此疑ニ付テ四疑アリ。一破戒ノ故ニ疑、二散心ニ依テ疑フ、三無智ノ故疑フ、四造罪故疑也。

（浄全一〇・三八九頁下）

といって、念仏往生を疑うことについて、その疑いとは何に対する疑いなのかという説示の中で語られている。まず、

第一ニ破戒故ニ疑ト者、或人云、念仏ヲ申ト雖モ戒ヲ不ハ持不レ可ニ往生一ス。十方三世ノ諸仏ハ、持戒ヲ以テ尊ミ給フ故ニ、持戒ノ人ノ念仏コソ往生ハセンスレ。破戒ノ人ノ往生スト云ハ、諸ノ仏道ノ説ニ謂レス如何。

（浄全一〇・三九〇頁上）

という説で、念仏行のうえに持戒を重ねてこそ往生がかなうのであり、破戒の者の往生は諸仏の教えにはないのではないかという説である。続けて

第二散心故疑ト者、或人云、念仏三昧ト申ハ入定ト云事也。道場ニ籠居ノ、人ニモ交ラス、一切世間ノ事ヲ抛テ、心ヲ澄シ、返テ極楽ノ依報正報ヲ心カケ、口ニ南無阿弥陀仏ト申テコソ念仏三昧ト申セ。妄想顚倒ノ悪業煩悩ヲ起シ、身ニ振舞テ口計ニ南無阿弥陀仏ト申サンニ、全ク往生スヘカラスト云如何。

（浄全一〇・三九〇頁上）

という道場にこもって世間の事と交わらず、心乱れない状況で念仏申してこそ往生が叶い、心乱れていては叶わないのではないかという説である。さらに続けて、

第三ニ無智故疑ト者、或人云、智慧ノ是眼也、行ノ又足也。目足備ル故ニ清涼池ニ至ル、縦ヒ念仏ノ行足有ト云ヒ、智慧ノ眼ナカラン人ハ極楽ノ清涼池ニ往生スヘカラス。能能経論ヲ悟ラン人ノ念仏コソ往生ハセンスレ。無智ノ人ノ念仏ハ往生不可也。加様ニ疑フ如何。

（浄全一〇・三九〇頁上）

といい、知恵を備えてこそ往生するという説、最後に、

第四造罪故疑ト者、或人ノ云念仏ノ往生セント思ハン人ハ、妻ヲモ離レ夫ヲモ捨テ、、所知所領ヲモ厭離シ、七珍万寶ヲモ振捨テ、、只一身山林ニモ籠居ノ念仏往生ハセメ。サモ

無ク在家ニテ妻子ヲ持テ田畠ヲ作リクラシ、売買ヲ業トシ世界ヲ経廻リ罪ヲ作テ念仏申サンハ全往生スヘカラスト疑フ。

（浄全一〇・三九〇頁上）

といって、罪を造らずに念仏してこそ往生するという説をとりあげ、破戒、散人、無智、造罪の者は往生できないのが普通ではないかという説を取り上げている。聖光はこれらの疑いをもって往生を願うことが、深心と真逆の心であり、「聖道門の人の疑い」であるといって否定しているが[3]、戒を持つ、心を定める、智恵を具える、罪を造らずという行は、まさに仏教一般の、自らの力で悟りを得るための行そのものであり、聖光はこの疑いを持つなと言っているのである。

これらの「或人」などの説は、実際にそういう者がいたのか、聖光が自ら設定した説かどちらも想定できるかもしれないが、いずれにせよ、当時一般の仏教の価値観に相対する主張であり、これらの説に対して自らの浄土門の位置は、真逆の立場を取るということを明確に表明しているのがわかる。

## 二、『浄土宗名目問答』（三巻）

### 〈成立年時と撰述の意図〉

『浄土宗名目問答』（以下『名目問答』）は成立年時がはっきりとせず、また、成立に至った背景も記されてはいないものである。したがって、明確にどのようなことを記すのが目的なのか示されていないため、著作全体の主張とはいかなるものかはっきりとはしない。しかし、当時の仏教を意識した主張は明らかに見て取れる。

### 〈五時教判と聖浄二門の教判〉

聖光は巻上の冒頭において一代聖教における浄土三部経の位置について論じているが、その中で釈迦一代の聖教を概観する方法として、五時の教判を例として論じている。

問、一代聖教ト者何ノ教ヲ耶。

答、五時ノ所説也。五時ト者、一ニハ華厳経　乳味、（三七日所説満教大乗経）、二ニハ阿含経（酪味、十二年所説半教小乗経）、三ニハ方等経（生蘇味、説時不定満教大乗経）、四ニハ般若経（熟蘇味、三十年所説満教大乗経）、五ニハ法華経（醍醐味、八箇年所説満教大乗経）、六ニハ涅槃経（同醍醐味一日一夜所説満教大乗経）是ヲ云二五時ノ聖教一ト也。

（浄全一〇・三九六頁上～下）

浄土門の教判を論ずる場合、法然の『選択集』では他の多くの教判を取り上げて論じているが、ここでは当時天台で用いられた五時の教判のみが取り上げられている。これにそって浄土三部経の位置を論じ、

問、此ノ一代五時所説之中ニ、以二何ノ教ヲ一為二聖道門之経一ト、以二何ノ経ヲ一為二浄土門ノ之経一ト耶。

答、一代五時之中ノ、第三時ノ方等部ノ中ニ有ル多経一中ニ、双巻無量寿経、観無量寿経、阿弥陀経以二此ノ三部経ヲ一名テ為二浄土門ノ経一ト。除テ二此ノ三部経一之外ノ諸余ノ一切ノ経ヲ名テ為二聖道門ノ経一也。

（浄全一〇・三九六頁下）

といって方等部の数ある経典の中の一部であるとし、これが浄土門の経典であり、それ以外は全て聖道門の経典であるとして聖道浄土の教判を説明している。この点については、当時聖光の周りにいた者が天台の教養を持つ者が中心であったならば自然なことのように見える。

〈『般若経』『法華経』『薬師経』こそ読誦すべきという説〉

さらに『名目問答』には『般若経』『法華経』『薬師経』の読誦を助業とせずに、なぜ『浄土三部経』を読誦するこのみを助業とするのかという問いがある。まずは、「般若経等の経」を取り上げる説示である。

問、何ヵ故ゾ以レ読二誦スルヲ一三部経ヲ一為二助業ト一、以レ読二誦スルヲ一余ノ般若等ノ経ヲ一不レ為二助業ト一耶。

答、三部経ノ中ニハ明二弥陀殊勝ノ功徳ヲ一、説ク二極楽ノ細相ヲ一故ニ、読二誦スレハ一三部経ヲ一往生ノ心弥ヨ増盛也。依テレ之ニ念仏ノ心弥ヨ勇猛之故ニ、読二誦スレハ一三部経ヲ一為ノ念仏ノ一成二助業ト一也。彼ノ般若等ノ経ノ中ニハ、不レ明二阿弥陀仏ノ功徳ヲ一、不レ説二極楽ノ細相ヲ一故ニ、不レ成二助業ト一也。

（浄全一〇・三九八頁上）

浄土三部経の読誦を助業とすることについて、『般若経』（『大品般若経』か）などの経典の読誦をなぜ助業としないのか、という問いが取り上げられている。これに対して阿弥陀仏の功徳を説かない経典の読誦は助業にはならないのだと説明している。ここでは「余の般若等」といっており、『般若経』に限ったことではないものの、「余」の経に『般若経』を代表させている点は注目すべきではなかろうか。

そしてこの問いに対しては、浄土三部経は阿弥陀仏の功徳と極楽浄土の様子がこと細かく説かれているので、これらの経典を読誦することで往生を願う心が増すこととなるた

めに助業となるのだとし、他の「般若等の経」は阿弥陀仏の功徳や極楽の様相を説かないために読誦しても助業にはならないと主張している。そして、さらに続いて次の問答が取り上げられている。

問、若爾者法華経ノ中ニハ、説キ二即往安楽世界阿弥陀仏国一ト、薬師経ノ中ニハ、明セリ二願生西方極楽世界一ト。読二誦セハ此等ノ経一ヲ可レ成二念仏之助業一ト。然ルニ何ソ只云下限テ二三部経一ニ成ルト中上助業一ト耶。

答、三部経ノ中ニハ、自レ初至マデ二于終一ニ、始中終共ニ説ケリ二阿弥陀仏之功徳、極楽之細相一ヲ。彼ノ法華経、薬師経ノ中ニハ、雖レ有ト二一両文一、不レ如二三部経一ニハ故ニ、以二余経一ヲ不レ為レ二助業一也。

（浄全一〇・三九八頁上）

ここでは先の問答に続いて浄土三部経の他にも阿弥陀仏の浄土を説く経典があるのにもかかわらず、これらの経典の読誦は助業にはならないのか、という問いで、阿弥陀仏の浄土を説く経典の例として『法華経』の「薬王菩薩本事品」と『薬師経』（『薬師如来本願功徳経』）が例として取り上げられている。これらの経典には確かに聖光が引用した通りの阿弥陀仏に関する説示が見られる。しかしこれらの経典の読誦については、その一文は認められるが始終阿弥陀仏の功徳や浄土の様子が説かれたものではない点を理由としてこれらの経典を読誦しても助業にはならないとしている。[4] これらの問答を見る限り、その対象者は一般的な仏教の知識を持つ者たちであり、恐らくは『般若経』や『法華経』に重きを置く者ではないかとも考えられる。これらの者の説に対して、聖光は浄土門の立場が他の仏教思想とは違う立場を取るということを明確に主張しているのである。

## 四、『念仏往生修行門』

### 〈成立年時と撰述の意図〉

『念仏往生修行門』は『法然上人行状絵図』に引用されて逸文のみが伝わっていたものだが、このたび京都の陽明文庫から発見されたことが発表され[5]全文が明らかとなった。しかし、成立の年時や撰述の意図については明記されておらず明らかではない。内容を見る限りは法然の伝記や法然の念仏義を正しく伝えるという意図が強い印象を受ける。しかし、読解が難しいながら他の仏教を意識した説示が一部分だけ見られる。

〈奥深い秘密の教えこそめでたいという説〉

『修行門』の一説に、念仏の教えは、秘密の奥深い教えがあるものではなく、広く一切の者のために広めなくてはならないという主張の中に、真言の密教と、「論義」というものが取り上げられている。

めてたき事ありとて人にはかくれへたつるなといひて心さしある人にはせいもんきしやうをか、せてゆるすなといふ。さることやあるへき（中略）ほとけはこれらの人をかきらいいつれの物をかきらいたまへる、た、十はうしゆしやうをしつかはねんふつをしんしてこくらくへまいれと仰られたるに、たれかは十万よりほかの人まてきらいへたてたるへきや。させる人にかくすなといふ事はしんこんと申ほうもんこそみつけうなと申めれ。又ろんきの中にこそめてたきひきなと申斗も侍れ。ここといまこれねんふつと申はまつ代あくせのこのころむにんむさんのなん女くちむちのあまや入道のいかにしてもしやうしをはなるへきやうもみえぬ物をあわれみたまいて、大たう上人せんたうおしやうねんふつくわんしんのふみをつくらせたまいてこれをすゝめ給う。我てうほうねん上人はこんとしやうしをはなれん事をいか、せんとなげきかなしみ給いてみいたしたまへるほうもんなるを我ことくにしやうしを出よとまんせのしよ人はた、一すちに思ひとりてせん道の御すゝめのねんふつ申をこと人をきらはすおしへたまへることなれ。（中略）せん道の御すゝめのねんふつを申をこそ人をきらはすおしえたまへることなれ。

（一〇丁裏）

（傍線部の釈文）

仏はこれらの人をか嫌い、いずれの物をかきらいたまへる。ただ十方衆生をしつかは念仏を信じて極楽へ参れと仰せられたるに、誰かは十方より他の人まできらい隔てたるべきや。させる人に隠すなという事は真言と申す法門こそ密教などと申めれ、又論義の中にこそめでたき秘義など申すとも侍れ。（中略）善導の御すすめの念仏を申すをこそ人を嫌わず教え給えることなれ。

浄土門の教えは秘密の教えでもなく、多くの人々に広まるべき教えであるという主張の中で、人に隠すなといいなが

らも、真言の法門こそ密教といって秘密ということがめでたいといい、また論義の中にこそめでたい秘義があるというではないかという説を取り上げて、念仏の法門は奥深い秘密の教えがあるわけではなく、全ての人に伝えるべき教えであるという主張をしている。ここでは秘密の教えに重きを置く説が当時の仏教思想の一例として取り上げられており、これに対して聖光は浄土門の教えは広く万人に広めるべき、万人のための教えであることを主張しているのである。

## おわりに

以上の例を以前別稿にて論じた指摘と合わせて整理すると次のようになる。

〈これまでの指摘〉

『西宗要』

・浄土三部経は釈迦附属、弥陀本願、諸仏証誠が説かれる経典であるとの主張

『徹選択集』

【濁世末代の小智愚鈍の者を救わんがためという執筆の目的がある】

・戒定恵の三学が伝わっていながら、これを行ずるものなしという。

（当時行を行じない者が多数いたことが想定される）

→不離仏値遇仏の義によって念仏行が菩薩行であることを主張する。

→総の念仏別の念仏義によって、称名念仏行の普遍性を主張する。

『念仏名義集』

【世の末の一切衆生を浄土に往生させたいという目的がある】

・阿弥陀仏以外の仏の名も称えるべきであるという説を取り上げる

（一般的な仏教の教養のある者が対象として想定される）

・『法華経』と真言こそ尊いという説を取り上げる。

（天台と真言の者が対象として想定される。）

→善導の教説によって明らかであることを主張

〈今回の指摘〉

『三心要集』

【日本国の一切の人々を救おうという著述の目的がある】
・浄土門の教えは釈迦、弥陀、諸仏に叶った教えであるとの主張
・持戒、定心、有智、無造罪の者こそ往生するという説を取り上げる
（一般的仏教の教養があるものが対象として想定される）
→浄土門の教えはこれらの説と逆行するものであることを主張

『名目問答』
【※撰述の目的は不明】
・五時教判を用いて浄土三部経の位置を確認する
（天台の教養のある者が対象であると想定される）
→浄土門の教えはこれらの説と逆行するものであることを主張
・『般若経』『法華経』『薬師経』読誦も助業であるという説
（これらの経典に重きを置く者が対象であると想定される）
→阿弥陀仏と浄土について委細に説かれていないことを主張

『修行門』
【※撰述の目的は不明】
・真言と論義に代表する秘密の教えこそめでたいという説を取り上げる
（真言密教の者が対象として想定される）
→浄土門は秘密の教えなどない、万民を対象とするということを主張

これらの整理をみると、『授手印』についての検討を経てはいないが、聖光の著作のほぼ全てに当時の仏教の思想を意識した説示が多くはないが見られるという点が指摘できよう。そして、聖光の当時の仏教として天台か真言に重きを置く者がいたことが想定され、これに対して浄土三部経と念仏行が高い位置にあることを聖光はいくつもの角度から幾度も主張しているといえる。そしてその主張の中で、法然から受け継いだ念仏の教えは、それまでの仏教の思想とは全く違う立場を持つことを表明しているのである。これは、天台や真言という当時の仏教を学んだものが多数いたと考えられる地域で、これらの思想に吸収されることなく明確に自らの立場を主張したという聖光の活動の特色が

見て取れるのではないだろうか。

---

1　拙稿「平安末・鎌倉期における九州北部について―聖光研究の視点から―」（『浄土学』第四五輯・二〇〇七年）

2　拙稿「聖光『浄土宗要集』における浄土三部経の説示の扱いについて―第二十二から第四十六算題の構成をめぐって―」（『浄土学』第四八輯・二〇〇九年）

拙稿「『徹選択集』の思想提唱の意義について」（『仏教論叢』五六号・二〇一〇年）

3　此疑如何。答云、是此浄土宗学文セサル人疑也。但是聖道門人疑申事也。古唐土人伝日本人人候。浄土門不爾。持戒破戒念仏往生スヘシ。縦雖持戒念仏セスハ弥陀本願可漏。此人往生難遂。定心散心念仏往生スヘシ。縦雖定心念仏セスハ弥陀本願漏。此人往生難遂。夫阿弥陀仏本願往生申何人十方衆生只名号唱人皆浄土迎給念仏往生本願申候也。本願信事如金剛余法門破ラレサレ。余法門破破ラレサレ。余法門学人云ヲサレテ疑ナシテム人信心如金剛不具足人也。疑落サル是信心決定念仏者。

4　またその内容をみても『法華経』では、「薬王菩薩本事品」を聞いた者は往生を得、『薬師経』では戒律を守り西方極楽浄土への往生を願う者は、彼の界に化生すると説かれており、その因果についても浄土三部経との相違がある。

『法華経』「若有女人聞是薬王菩薩本事品。能受持者。尽是女身後不復受。若如来滅後後五百歳中。若有女人。聞是経典如説修行。於此命終。即往安楽世界阿弥陀仏大菩薩衆囲繞住処。生蓮華中宝座之上。」（正蔵九・五四頁中）

『薬師経』「復次曼殊室利。此諸四衆比丘比丘尼優婆塞優婆私。及余信心善男子善女人等。受八分斎。或復一年或復三月受持諸戒。以此善根随所喜楽随所願求。若欲往生西方極楽世界阿弥陀如来所者。由得聞彼世尊薬師琉璃光如来名号故。於命終時有八菩薩。乗空而来示其道径。即於彼界種種異色波頭摩華中自然化生。（正蔵一四・四〇二頁下）

5　恋田知子「陽明文庫蔵「道書類」の紹介（十）―弁長作『念仏往生修行門』翻刻・略解題―」・『三田国文』第五四号・二〇一一年

# 懺悔会について

西城宗隆

## はじめに

増上寺での昭和初期の懺悔会はどのように行われていたか。そして、明治期等の懺悔会の式次第とその意義を考察し、さらに近年の「懺悔道場」の口伝と正伝法前伝の伝目とのあり方を問題提議したい。

鈴木霊真師『浄宗伝書類聚目録』には、懺悔会と題する書籍がなく、この書に江戸期の『浄宗伝灯堤耳簸』、『蓮宗信入簸』、『伝書類聚』の目次を掲載しているが、懺悔会に関する書籍もない。そして『諸廻宝鑑』、『浄土宗法式精要』、『浄土宗法要儀式大観』にも掲載されていない。管見の限りでは、『浄土芯蒭宝庫』が活字化された最初のものと思われる。

懺悔会は、『新訂法要集』の「差定の部」の授戒会で、初めて縁山式の式次第を明示された。これまでに個人的または教区として懺悔会の作法などを解説しているものが多々ある。[1] しかし、浄土一宗としては、昭和五十七年の『布教必携』の道場分としての懺悔会で、簡略な暗説の一例を挙げている。また、平成十四・十五年の『布教羅針盤』の資料編には、久米慶勝師の「近江方式による『懺悔道場』」と横井照典師の「大和方式による『懺悔道場』」を掲載している。これによって近江・大和方式を正式に紹介されたことになる。

久米師はこの『布教羅針盤』で、五重相伝と授戒会に際して懺悔道場を別開しないのが本義であると述べている。その理由は、剃度式で懺悔があり、要偈道場で懺悔三帰、正授戒で懺悔があり、その中で相伝されるべきものであると記している。また、懺悔道場は、要偈道場・密室道場が

より以上の効果を得られるように工夫していると述べている。換言すると、正伝法・正授戒で懺悔が行われているから、本来なすべきではないが、懺悔に専念するためであり、より教化的だから一座の法要を設けているという。つまり、正伝法の伝目と重複してはいけないということである。

五重相伝の中での懺悔会は、暗闇で行われる法要なので記憶に残るという。また、正伝法と正授戒は儀軌に準じて行われなくてはならない。しかし、懺悔会はその規定がなく、地域によってさまざまな方式で行われている。ここで問題にする点は、一つに懺悔会の趣旨が口伝化されていること、二つに要偈道場の伝目と重複していること、三つに懺悔道場という名称に関することについて考察する。

『布教羅針盤』には、伝宗伝戒道場でも懺悔道場を別に開くことがなかったと記している。知恩院道場は懺悔会を勤めていない。増上寺道場は三十年前頃から別開されていると述べている。しかし、後述するように昭和二十二年には既に行われていた。現在、正授戒の前日に懺悔会を厳修し、日課誓約は法主台下の前で、加行僧が日課念仏の数を記し誓約している。

懺悔会は、それぞれの己証など始め、道場の荘厳に対しての主入れが強く、式自体と暗説を自由に選定してきた。しかし、近年はこの地域はこの方式で行わなければならないと規定されているのが現状である。しかし、伝灯師・勧誡師の意楽に従って、それぞれ行ってもよいのではないか。「型」の中にはその精神があり、その精神を問い直すべきであるというのが本稿の目的である。ただし、伝統的に行われていることを直ちに行うべきではないということではない。

## 増上寺の懺悔会

増上寺での懺悔会は、千葉秀胤師が「授戒の勤め方」のなかで詳細に説いている[2]。「五重の勤め方」は、堀井慶雅師が説いている[3]。この五重では剃度式を、授戒では懺悔会を詳細している。現在増上寺では、五重と授戒が隔年に行われていて、五重に剃度式、授戒に懺悔会を厳修していた。しかし、昭和五十一・二年頃に当時の山本康彦法要課長が、懺悔会はとてもよい法要であるという考えから、五重のときにも厳修するようになった。増上寺で行うようになったので、昭和五十九年二月に江東組青年会主催の五重にも懺

悔会が行われた。以後、東京教区の五重では懺悔会が当然のように行われるようになった。

神居琳応師は「授戒説教」の授戒会の日数の項で、「最後の正授戒日において剃度式と正授戒式との二式を勤めてもよい」と述べているように、懺悔会がなされていない[4]。また、椎尾弁匡台下の『授戒』には授戒準備としての「剃度式」が行われ、その講説を掲載している。台下は勧誡と正授戒もなされたので、懺悔会を行なわれたならばその講説も掲載されるはずである[5]。

さて、この千葉秀胤師の「授戒の勤め方」は増上寺で行われていたものを記していると思われる。この千葉師は、増上寺学寮の浄業軒（芝公園十四・二）の住職であり、増上寺の伝法道場係を三十五年も勤めた[6]。

この「授戒の勤め方」の特色は、式次第・荘厳等の法式だけでなく、授戒の意義と理念を説いている。一つに、授戒会は念々称名常懺悔の欣求心と勇猛精進自他兼済の清浄心を喚起するための法要であると説いている。二つに、信仰帰入の門に趣かしめるようなパンフレットと、授戒の案内申込に授戒の意義を重く説くことが重要であり、文書を大切にするべきとしている。三つに、役配は、常念仏・伝戒師説戒師・会奉行・受者係・帳場係・贈授戒係等と記して、伝戒師よりも先に常念仏を挙げていることに注目したい。

懺悔会の目的は、動物生活より真人生活、無願より弘願の行、三毒の生活より清浄の生活にするためであり、自他共苦の行為を懺悔し、覚醒に導くためであるとしている。心得としては、ただ懺悔と如来の冥護を祈る心のほかは余事余念を起こさないこととある。

道場の荘厳は、受者が反省心と、懺悔心の覚悟を内面より起こさせることを主としている。前机の前に立って尊顔を拝して懺悔するために、前机の中央に香炉をそのままにして五具足供物で遮らないように左右を開ける。前机の蝋燭は通常のものを用い、本尊前の一対の蝋燭は大蝋燭を献じて、鮮やかに尊顔を拝するようにするとあり、前机の前には焼香台を設けるとある。導師は本尊前に面して高座を設けて、前もって入堂して登高座し、左右には脇師の荘厳をもって立ち静かに受者の入堂を待つとある。受者は一人ずつ入堂して、焼香合掌して如来の尊顔を拝して、懺悔して如来の哀愍を希うとあり、一同が着座すると、堂内四方を開いて一時に明るくし、勤行礼拝をするとある。脇師の

配置はおそらく現行と同様に前机の左右に位置するものであるかと思われる。懺悔文を記した浄紙を浄焚する作法はなされていないようである。戦前の懺悔会は本尊前に進み出て焼香合掌して尊顔を拝して懺悔する作法と思われる。真っ暗闇なところで何があるのか分からずにするのではなく、本尊に相対して懺悔することに意義がある。

昭和二十二年の『増上寺日鑑』には、懺悔会の配置図と式次第が掲載されている。「懺悔会差定　■木魚三十念如に一つづつ（ママ）うつ。一、（以下省略）三礼上座、広懺悔訓読、開経偈→誦経、懺悔表白、摂益文、念仏一会点灯する、（総回向・抹消）下座、十念、解説、念仏一会」とある。図式には、本尊前の両脇に文殊・普賢の脇師が座り、その中央に座を設けている。その背後に行僧が一文字に座るように点で指示している。その中央のところで、「此処にて三礼し俗名を胸に納めて三宝（ママ）にのせて一礼する。塗香・焼香」とある。この他にも正授戒・要偈道場・密室道場・宗脈の道場の絵図と式次第が書かれている。従って、この式次第は、伝宗伝戒道場の懺悔会である。これは備忘録なので、当たり前のことは記されていない。それゆえに、行僧がどのように入堂したのか、それに対する係はどのように対応したかは記されていない。現行の懺悔会から推定すると、懺悔文を記した浄紙を持って、線香を持った係が誘導したと思われる。現行の懺悔紙には「無始以来無量罪」の文が記されている脇に氏名を自書するので、これと同様のものと思われる。ただし、広懺悔訓読のところには、懺悔紙を焚焼すると記されていない。また、荘厳図にも浄焚する仏具が配置されていない。この当時、懺悔紙を焚焼していたかは確認が出来ないが、千葉秀胤師のときは懺悔のみで、このときには懺悔文を記した浄紙を本尊に供えたものと思われる。

増上寺の懺悔会の式次第は、本尊前で焼香懺悔→懺悔文捧呈→広懺悔訓読中に懺悔紙焚焼へと変遷し、椎尾台下の晩年に懺悔紙を浄焚するようになったと思われる。ただ合掌懺悔でなく、浄紙に懺悔の文と氏名を書くことによって至心懺悔する象徴的行為とした。さらに広懺悔の訓読中にその罪を焼き尽くすという具現的行為としての浄焚は、視聴覚的にも法悦を与える宗教的儀礼の最たる意義がある。

## 明治期の懺悔会

『浄土荘厳宝庫』（明治二十七年二月、教報社）は、懺悔会を最初に活字化された書物であるかと思われる。著者の金井秀道師は、長野法運寺住職、北海道旭川善光寺の開山上人で、善光寺大本願旭川出張所の主任であった[7]。この「化他五重法要式」には、「此夜は一層身心清浄にして傍人の指揮に従い懺悔すべし。道場無灯恰も黒暗の如くならしめ、帳読して受者一人つつ入堂着座せしめ、一同揃えたるとき喚鐘一打殿司鐘声を待て、後門より一時に数火を点じ、忽ち白昼の如くならしむべし。於茲読経礼拝説教畢[8]」。この式は要偈道場の前日に行うとあるが、式の名称が記されていない。この式次第は、暗闇の中に入堂することによって懺悔心を起こすための儀礼であり、点灯して尊顔を拝しつつ誦経礼拝をして身と口との懺悔をし、説戒を受けて意の懺悔をするという黎明期の懺悔会と思われる。

『五重剃度式　五重懺悔式』（明治二十八年七月書写）には、闇夜にしない「懺悔式」と闇夜道場の「五重懺悔式」の二種類の例をあげている[9]。「懺悔式」は、香偈・三宝礼・四奉請・歎仏偈、十悪懺悔の疏を捧読し、懺悔偈を口授して授与十念し、脇師が制誡と血判状を読み、一人ずつ血判をしてから金打する式である。他の地域の寺院では闇夜道場の式と称して道場を闇くする式もあるが、この道場を明るくしているのは、前行中に礼拝念仏の功徳によって、もはや罪が滅したことを表していると述べている。この写本は省略などの印があり、おそらくこの式次第で行われたと思われる。「五重懺悔式」は闇室に導師が先に入り、調読の次第に受者が入り、入り終わってから献灯し、十悪懺悔の疏以下は「懺悔式」と同じ式次第である。この二つの式は、暗闇にするかしないかという問題ではなく、懺悔偈と十念を称えることが浄土宗の懺悔としたこと、暗闇道場よりは前行中の礼拝念仏が重要であるとしたことに意義がある。ただし、制誡はあくまでも正伝法前伝で捧読すべきものである。

『剃度懺悔両式及疏』は剃度表白の書式に「明治年月日」と書かれているで、明治期に書写されたものと思われるが、その中に「中闇夜懺悔式」の次第が書かれている。常灯の明りのみをつけて、導師が入堂してから受者が無言入堂する。この儀式を闇夜道場といい、又は懺悔の道場という。各々一々に懺悔することが出来ないので、懺悔の文を授け

て懺悔の思いをなして唱えよといい、懺悔偈を三説して十念して献灯する式である。そして、「殺生の罪を懺悔す」とあり、広懺悔を読み、地獄に落ちる苦しみを説いている。以下、偸盗・邪淫・妄語・貪欲等の三毒の罪を懺悔している。明治期に既に闇夜道場・懺悔道場という道場名が用いられている。常灯明が灯されているので、尊顔を拝して懺悔することが出来る。広懺悔の十悪ではなく五戒を説く懺悔式としたことに意義がある。

『懺悔秘書』（年代が不詳）は、明治期よりさらに年代が下がる昭和期と思われる。その「懺悔道場式」には、線香一本ずつと鉦三つ打つとあり、道場の由来を述べてから、広懺悔点読・略懺悔の文・十念・献灯とある。闇き所にいたのは娑婆妄闇の表示であり、灯明を上げて仏前に出られた所は、懺悔によって心の内の闇が晴れて、念仏礼拝の徳によって極楽浄土へ往生を遂げたる心であると説いている。三つ鉦を打ったのは、三毒を滅するためである。また一つの鉦は二尊・浄土歴代の祖師等に願い奉る意である。二つには懺悔を証知し給え。三つには道場の趣を他言しないという意味で打つとある。この式では、暗説はするが、無明常夜・六道輪廻の表示といい、口伝化には至っていない。

以上、少数ながら、明治期から昭和初期の懺悔式の例を考察した。剃度式・要偈道場には、それぞれ懺悔の文を唱える。これまで述べた懺悔式は各々が懺悔することを主な目的とし、口伝ではなくて道場の由来として述べていた。懺悔式の初期には暗説が行われていないようであり、時代が下がるに従って、懺悔以外の表示等が付加されたことがわかる。

## 要偈道場と闇夜道場

近年の勧誡師は、二河白道の絵図を提示しながら「絵解き」のように講説している。私は増上寺に勤めていたときに、勧誡師が二河白道の絵図を貸して欲しいというので、言われた通りにした。それを知った金田明信執事長は普段温和な方であったが、「貸してほしいと言われたから貸したのであろうが、本来布教師たるものは、話術によってその話の内容が目に浮かぶような話をしなくてはならない。要偈道場の道場表顕のとき至って、勧誡の通りではないかと感動させることが布教師冥利に尽きる」と諄々と教授された。

増上寺始め関東地方の要偈道場には、二河白道の絵図を掛ける。二河白道・二尊遣迎という道場表顕は正伝法前伝のときに口伝するべきであって、「闇夜道場口伝三か条、二河白道・二尊遣迎の表示」というように、「口伝」と称するのは如何なものであろうか。しかも、懺悔道場で白道を敷く意味はあるのであろうか。善導寺藤堂俊章台下は、なぜこの懺悔道場で二尊遣迎・二河白道の話をしなければならないのか。勧誡師が二河白道の話を説明し、懺悔道場で行い、正伝法でまた二河白道の道場表顕をしなければならないと問題提議をしている[10]。正伝法の伝目を懺悔道場の口伝として表示する論議は、今までになされたことがあるのであろうか。

『法要集』には懺悔会と称している。しかし、懺悔道場と称している地域が多いと思われる。正伝法の前伝後伝は要偈道場・密室道場と称している。五重相伝の法会の中の法要は、開白・剃度式・日中法要・成満会といい、それぞれ道場と称していない。懺悔道場と称すると、要偈道場・密室道場と同格の伝法道場と思われるのではないか。その意味で、明治・昭和初期の名称は、正伝法の前座としての法要であり、正伝法と区分するために、懺悔式・懺悔会と称したものと思われる。

懺悔道場は伝法であるから正しく伝承しようという伝弘の精神で、これまでに行われてきた方式を遵守してきたのであろう。しかし、懺悔会を論理的に省みたことがあるのであろうか[11]。この地域では従来からこのように行っているからこうすべきではなく、懺悔会の本来の意義を改めて問い直すべきである。最後に、近江・大和方式は何時頃に誰が考案されたのか、また年代の記された文書があれば、ご教授くだされば幸甚である。

---

①『摂取の風光　五重相伝を学ぶ』（知恩院布教道場・二記会・平成七年）、「結縁五重会」『浄土宗現代法話体系』十（同朋舎・平成八年）

②『浄土宗布教全書』十五巻（昭和六年三月）

③『浄土宗布教全書』十三・十四巻（昭和六年一月六月）

④『浄土宗布教全書』十五巻八頁

⑤昭和二十六年十月、増上寺。本書は十二門戒儀で、「日課戒」を説くのが特色である

⑥『教学週報』昭和十二年四月二十五日、昭和十三年八

月二十八日。寛堂という雅号を持つ仏画を能くした人で、応蓮社声誉上人現阿寛堂秀胤老和尚と号し、昭和十三年八月二十三日遷化。

⑦『浄土教報』明治二十九年一月十五日、240号。校正は清浄華院久保了寛法主と広告に記されている（『浄土教報』明治二十七年十二月十五日、201号）。

⑧上・九四ウ

⑨京都教区伏見組観音寺で行われたものと思われる。

⑩「五重相伝について」（『教化研究』第一号。平成二年）

⑪大和方式は、伝灯師と勧誡師の立ち位置によって、伝灯師が阿弥陀如来の代理となり、勧誡師が釈迦如来の代理となったのであろうか。そして、この配置が二尊遣迎・二河白道の表顕となり、懺悔道場に白道を敷くことになったのであろうか。または、暗闇の中を歩む姿を白道に譬えたかったのであろうか。懺悔会は素晴らしい法要である。よりよい法会としたい気持ちは十二分に分かるが、懺悔道場と要偈道場との白道はどのような差異があるのか。別行中の称名礼拝と懺悔会の懺悔は念々称名常懺悔である。煩悩を断ぜずとも、念仏を称えながら白道を歩むことによって浄土に往生することが出来ることを象徴的に表現したのが二河白道である。この二河白道を渡河するのが要偈道場である。その渡河した先が極楽浄土を表顕した密室道場である。闇夜道場で白道を敷くことは、密室道場での「伝法道場表顕」を伝弘されていないのではないか。もう一度、「懺悔会」の原点を見直すべきである。

キーワード
懺悔道場、闇夜道場、二河白道

# 法然上人の念佛思想における身体性と情緒性

齋藤蒙光

## はじめに

浄土宗学の外において近年、町田宗鳳氏が独自の法然論を展開し、「浄土教の人々は、とかく信仰の情緒面ばかりを語って、意志的実行面から目をそむけがちだが、身体性に支えられない信仰などありえない。心がほんとうに納得するには、体も丸ごと納得しなければならない」[1]と主張している。ここに掲げられている「情緒面」「信仰」と「意志的実行面」「身体性」という二つの観点は、町田氏の著書を通じて、次のような意味を有していると推測される。

**情緒性**＝「罪悪生死の凡夫」という自覚や阿弥陀佛の大慈悲など、人々の感情に強く訴え掛ける教義。

**身体性**＝佛道実践や、その結果生じてくる宗教体験によって、心身に直接齎される作用。

確かに法然思想の研究に関しては、称名念佛行の実践面よりも、情緒的・論理的側面の方が注目されがちであるため、この身体性への提言は興味深い。

だが町田氏の法然論は、身体性を前面に打ち出す一方で、法然浄土教特有の情緒性を甚だしく軽んじており、結局のところ二つの観点を二者択一の論法で語っている。この町田氏の提言を受けて私は、むしろ身体性と情緒性との合致にこそ、法然の念佛思想の独自性を見出すべきだと思い至った。念佛行によって齎される具体的な作用や、宗教体験について語る法然自身の言葉は僅かであり、客観的に論証することは難しいが、関連する説示を抜き出して整理してみたい。

## 1　法然による口称念佛の選び

町田氏は、法然は比叡山の修行時代に定善十三観を成就しており、そのイメージを通して光としての無限生命の実在を確信したからこそ、「一心専念」の文において決定的回心を果たし得たのだと論じている。結局のところ、氏は「他力」を自力によって到達する高みと位置づけており、そこに描かれる法然像は自力聖道門に何ら挫折していない。

だが『徹選択集』に記録される聖光房弁長の伝語[2]によるならば、法然は浄土門帰入以前、戒・定・慧の三学を実践して無漏の正智を発し、悪業・煩悩のきずなを断つことを志したが、却って「三学非器」を実感するに至った。それは「成就した」という体験ではなく、「決して成就し得ない」という強烈な体験であり、法然は佛の光ではなく、己の中の闇を直視した。その闇は、心の散乱や煩悩・悪業の根深さとして具体化されている。その体験から法然は、源信の『往生要集』に学び易く行じ易い念佛の一門を見出す。そこでは心を集中させる観想行の代わりとして、口業称名を何時、何なる状況でも相続するよう説かれている。法然は、易行＝劣行であるはずの専修称名念佛が決定往生の行業となる理由を求めて、善導の書物を読み込み、「一心専念弥陀名号、行住坐臥不問時節久近、念々不捨者、是名正定之業、順彼佛願故」という一文によって、阿弥陀佛自身が慈悲の心から、易行である称名念佛を往生行として定めたのだと読み解いた。

## 2　法然の『観経』理解
### ―定善十三観と称名念佛の利益―

法然五八歳頃、東大寺の僧達に対して行われたとされる三部経講説では、浄土三部経がそれぞれの科分に沿って解説されている。中でも「観無量寿経釈」の前半では、経文に則って定散二善が往生行として詳説されている。その定善十三観の説明において、法然は観想行の利益を次のように述べている。

**地想観**の利益＝観地往生
**宝樹、宝池、宝楼観**の利益＝地想観に準ずる
**華座観**の利益＝滅罪・往生
**像想観**の利益＝無量億劫の罪を滅する、現身に念佛三昧を得る
**真身観**の利益＝現在＝①弥陀一佛を見る②一切諸佛を

見る③佛心を見る④現身に成佛
の記を授かる
当来＝①極楽浄土に往生する②彼の土
で無生忍を得る

**観音観**の利益＝滅罪・生善[3]

**普観（往生観）**の利益＝現身に往生を得る

また法然は、地想観と定善十三観の説明の結びとに、二度にわたり『観経疏』の華座観所説の修観の方法を引用している。そこに記される、「無レ問二日夜一ヲ　行住坐臥身口意業常ニ與レ定合セヨ。唯萬事倶ニ捨テ、由シ如二ナル失意聾盲癡人一者ノハ　此ノ定必即易シ得レ」[4]という境地に到るならば、現身において罪業を滅し、見佛を果たして、覚りを得るという記を授かる。また命終後の往生のみならず、現身に往生することもあるというのである。[5]

一方、「観経釈」の後半、流通分の説明において法然は、「依二善導一ニ廢二定散ノ諸行一ヲ　但歸二念佛ノ一門一」という自身の立場を明確に打ち出し、「於二經中諸文一略ノ輔二助此ノ義一ヲ」として『観無量寿経』より七箇所の経文を列挙する。[6]法然はその第一に第九真身観「光明遍照」の文を挙げて、なぜ称名念佛の一行のみが光明を蒙ることが出来るのかと問いを立て、その答えとして平等・本願・三縁の三義を挙げている。三縁の説明に注目すると、まず善導による親縁の説明が引用される。称名念佛を行じるということは、阿弥陀佛との間に「彼此ノ三業不二相ト捨離一」[7]という呼応の関係を築くということであり、そこには、行者から佛への一方的な呼びかけのみならず、阿弥陀佛の側から、見聞き、憶念されるという応答も含有されている。

続く近縁について、善導が「衆生願レ見レ佛　佛即應レ念現在二目前一ニ」[8]と説いているのを受けて、法然は独自に平生・臨終の二義を掲げ、前者については「若人念レ佛ヲ　阿弥陀佛無數化身化觀世音化大勢至　常來至二此行人之所一」[9]と説明している。また法然は『観経』第二の引用として、第十二普観の文に善導の「若稱禮念二阿彌陀佛一願三往二生彼國一者　彼佛即遣二無數ノ化佛無數化觀世音化大勢至菩薩一護二念行者一」[10]という言葉を添え、護念の利益を示している。それらを照らし合わせるならば、法然は善導が近縁に説いた阿弥陀佛の現前を、護念と結び付けていると推測できよう。

そして法然は近縁における臨終の義として、阿弥陀佛の来迎を示しており、三縁最後の増上縁の説明や『観経』第

三乃至第六の引用でも、滅罪と来迎とを説いている。

まとめると「観経釈」の後半では、称名念佛行の利益として、阿弥陀佛の側より、光明攝取、さらに具体的には、護念と滅罪、そして来迎、往生が齎されると示されている。定善十三観のみならず、称名念佛行によっても、滅罪が果たされるというのである。

## 3　称名念佛による滅罪の作用

『和語燈録』所収の「十二箇條の問答」では、在家信者が愚痴や名聞・利養などの煩悩から離れられないと、生々しく悩みを吐露しており、それに応じて、法然も具体的な念佛行の利益を説き示している。その第二問答では、愚痴の身であるから罪を滅することが叶わないという質問に、法然は「念佛する物をは　彌陀光明をはなちてつねにてらしてすて給はねは　悪縁にあはすして　かならす臨終に正念をえて往生するなり」[11]と答えている。また第三問答では、名聞利養の心を捨てられないという質問に、次のように答える。

衆生の心はつねに名利にそみて　にこれる事かのみつのことくなれとも　念佛の摩尼珠を投くれは　心のみつおのつからきよくなりて　往生をうる事は　念佛のちから也。わか心をしつめ　このさわりをのそきてのち　念佛せよとにはあらす。たゝつねに念佛して　そのつみをは滅すへし。[12]

法然は、念佛行が相続することにより、自ずと心が浄くなっていくと説いている。実際のところ、「南無阿弥陀佛」と呼びかけ、阿弥陀佛と直面している瞬間の心は、世俗的な営みや欲望から一時的に離れることとなり、結果的に悪業を作さずに済むであろう。

ここで重要なのは、法然が心を浄める作用をあくまでも「念佛の力」、阿弥陀佛の光明の力によるものだと位置づけている点である。『東大寺十問答』第九問答[13]には、念佛によって罪を滅すると言っても、命終後に往生を遂げるまでは、自身が罪悪生死の凡夫であることに変わりないと説かれている。また『要義問答』第十一問答[14]や『七箇條の起請文』第七条[15]をみると、阿弥陀佛の力によればこそ滅罪・往生が齎されるのだと受けとめることで、魔縁を遠ざけられると説かれている。もしそれを自身の力によるものと受けとめるならば、驕慢の心が生じ、煩悩に深く囚われてしまうというのである。よって法然は、貪瞋痴の煩悩や悪業が

軽減していくという、念佛行によって身心に齎される作用を自身の佛道実践能力の向上とは捉えない。むしろその作用を通して、阿弥陀仏の不可思議な滅罪の力を強調するのである。

## 4 『選択集』と「三昧発得記」 ―念佛三昧の意義

### ① 口称念佛三昧と定善十三観との共通点

法然は浄土門に帰入して後、一日六万遍の念佛を称え続けたという。それは正に、「一心専念弥陀名号、行住坐臥、不問時節久近、念々不捨」という有り様である。また法然が遺したとされる歌の中には、次のような一首もある。

あみた佛と心はにしにうつせみの　もぬけはてたるこゑそすゝしき[16]

「南無阿弥陀佛」と称え続ける念佛の実践は、単純であるが故に、自ずと心を定める作用がある。それにより法然が至った「もぬけはてたる」境地は、善導が華座観に説き示した「ただ万事倶に捨てて、由し失意聾盲痴人の如く」という有り様とも重なろう。そして『醍醐本法然上人伝記』所収の「三昧発得記」によると、法然は建久九年、六六歳の時、正月の別時念佛を契機として明相を得、浄土の依報荘厳を見想し始める。

また、同じ年の春に法然は『選択集』を撰述している。『観経』に基づく第七章から第十二章において、法然は念佛三昧と観佛三昧とを対比している。まず第七章に引用される善導の三縁釈に「念佛三昧」という語が初出する。『選択集』における念佛三昧とは、「彼此の三業相捨離せず」という呼応関係を結ぶ、称名念佛行の相続の延長線上にあることが分かる。

そして第十一章の、念佛三昧の滅罪の利益に関する説明では、五逆重病の病をも除き、軽重のあらゆる罪を滅するが故に、「以二念佛一ヲ爲二王三昧一ト」[17]と主張されている。称名念佛行の相続により、煩悩の軽減、更には光明の現前まで体験している法然は、実感を込めてこの言葉を語ったのであろう。

また「三昧発得記」には二箇所、法然自身による三昧体験の意義付けが記録されている。その一つは、浄土の見想という自らの体験を『観経』地想観の経文と照らし合わせて、「於今者　依經并釋　往生無疑。地觀ノ文ニ心得無疑」と記している[18]。ここに至っては、観地往生に関する教言が口称念佛三昧の証生として取り込まれているのである。

### ② 観佛三昧とは異なる、念佛三昧の独自性

法然は『選択集』第十一章において、念佛の現当二世の功徳を説いており、現益として阿弥陀佛、観音・勢至、諸佛諸菩薩の護念を蒙り、当益として命終時に往生を遂げ、最終的には成佛に到るという道筋を示している。そして第十二章においては、一切諸佛を見て現前に授記を得るという、覚りに直結する「殊勝の行」観佛三昧が廃されており、本願を原動力とする念佛三昧が立せられている。

また法然は、「観経釈」などで定善十三観の普観による現身の往生を認めていたが、自身の浄土見想においては、「往生疑いなし」と、あくまでも命終後の往生浄土を確信するに止めている。自身が見想するところの浄土の荘厳と西方極楽浄土とを切り離しており、混同視しない。

そして同じく「三昧発得記」によるならば、法然は依報荘厳を見想するに止まらず、建仁二年、七〇歳の時には、勢至菩薩までも目の当たりにする。法然自身はその体験を「是則此菩薩既　以念佛法門爲所證法門故　今爲念佛者示現。其相不可疑」[19]と受け止めている。自らが観じて描き出したのではなく、勢至菩薩の方から現れ出たと受け止めており、またその意義を、法然一個人のみならず万人を対象とする、念佛往生の法門そのものの真実性の証明としている。後に法然は、阿弥陀佛までも目の当たりにするが、それも、護念・証生の延長線上において意義付けていると推測できよう。

## まとめ

町田宗鳳氏は法然の思想を研究するに際して、情緒性と身体性という二つの観点を対立関係に置いているが、その二つの観点が矛盾せず、両立するところにこそ、法然の念佛思想の独自性があると思われる。

法然は比叡山での修学において、三学非器を自覚した。それは「成就した」という体験ではなく、「決して成就し得ない」という強烈な体験から導き出された自覚である。それを出発点として法然は、阿弥陀佛の慈悲を拠りどころとする、浄土門の念佛往生に帰入した。

ただし称名念佛行にも、罪業や煩悩の軽減など、身心に直接齎される作用がある。だが法然は、それらの作用を、阿弥陀佛の光明による護念・滅罪のはたらきとして受け止めている。

また法然の念佛は、散心とともに相続されたが、一日六

万遍、時に別時念佛を交えながらの実践が、自ずと三昧状態を呼び起こした。だが法然は浄土を見想しても、彼土と此土とを混同視せず、また勢至菩薩や阿弥陀佛を目の当たりにしても、それを佛・菩薩の側からの働きかけとして受け止めている。法然においては、三昧体験すら情緒的に意義付けられているのである。

以上のように、専修念佛の実践は心身に具体的な作用をも齎すが、法然は一貫してそれを、「乱想」「罪悪生死」の凡夫と、衆生救済の大慈悲から本願を発した阿弥陀佛との呼応関係という、情緒的な構図において意義付けている。ただしそれを逆に捉えるならば、凡夫と佛という構図は平板なものではなく、ある程度の重層性や奥行を隠し持っているということも想定されよう。

---

1 『法然　世紀末の革命者』二頁。このような視点は、身体的修練によって心身の統一を図る禅や密教に、東洋の独自性を見出そうとする、湯浅泰雄氏などの心身論の影響を受けていると思われる。

2 『浄全』七・九五頁上

3 生善については、源信『往生要集』念佛利益の記述を下敷きにしていると思われる。

4 『浄全』二一・四五頁下

5 現身に往生できるという説示は、「逆修説法」二七日にも引き継がれている。

6 『昭法全』一二〇頁

7 『昭法全』一二二頁

8 『昭法全』一二二頁

9 『昭法全』一二二頁

10 『昭法全』一二一頁

11 『昭法全』六七四頁

12 『昭法全』六七四頁

13 『昭法全』六四六頁

14 『昭法全』六三〇頁

15 『昭法全』八一四頁

16 『昭法全』八八〇頁

17 『昭法全』三三八頁。法然に先立ち、道綽が『安楽集』（『浄全』一・六七六頁下）において、念佛三昧を「三昧ノ中ノ王」と位置付けている。

18 『昭法全』八六四頁

19 『昭法全』八六四頁。『醍醐本法然上人伝記』には

「念佛音ヲ」とあるが、諸本と照らし合わせて改めた。

# 災害時における颯田本真尼の対応について

坂上雅翁

## はじめに

颯田本真尼が行った布施行の中から、酒田大震災（明治二十七年）、三陸大津波（明治二十九年）、佐賀県馬渡島大火災（大正七年）を取り上げ、本真尼の災害時における対応について考察する。

颯田本真尼（一八四五～一九二八）は颯田清左衛門の長女として弘化二年（一八四五）十一月二十八日に愛知県幡豆郡吉田村で誕生する、幼名はりつ。安政三年（一八五六）、十二歳で三河碧南郡旭村（現、碧南市）貞照院の高橋天然和上について得度、文久二年（一八六二）に慈教庵（のちの徳雲寺）という庵を結ぶ。

明治二十三年（一八九〇）に三河を襲った津波で徳雲寺が被災する。これをきっかけとして、明治二十四年（一八九一）から大正十三年（一九二五）まで、北は北海道から南は鹿児島県までほぼ全国にわたって地震、津波、火山噴火、大火等で被災した人々へ三十四年間にわたり念仏結縁に基づく慈善救済活動を行い、その布施戸数は全国二十三道府県、六万戸に及ぶ。一方で、颯田本真尼自身は浄土律の流れをくみ、厳しい修行と清貧をもととし、弟子も多く育成した。

矢吹慶輝編『本真老尼』（昭和十年四月二十五日、慈教庵）、藤吉慈海『颯田本真尼の生涯』（旧版タイトル『布施の行者颯田本真尼』、平成三年十二月十日、春秋社）によって本真尼の布施行は世に知られることとなった。本真尼の布施行は、一人の尼僧が個人で行える規模を遙かに超えているが、その業績を資料から裏付けた研究はまだ見られないようである。これは、本真尼自身の布施行が陰徳を常

とされ、人に話さず、記録を残さずになされたことに他ならない。この発表においては、さまざまな外部の記録から、持律と慈善救済の関係、颯田本真尼の災害時の対応と施物の流れ、被災地での被災者との交流をもとに、本真尼の徳行を明らかにしていくことを目的としている。

## 1. 布施行の契機

明治二十三年（一八九〇）に三河を襲った津波で徳雲寺が被災したことが、本真尼を災害への布施行の契機となった。翌二十四年に起こった濃尾大地震の際には、本真尼自身へ寄せられた信者の勧募に合わせ、当時、岡崎の昌光律寺にあった志運和上の信者を通じて勧募したものを罹災者へ施している。また、明治二十七年（一八九四）の酒田大震災や翌明治二十九年（一八九六）の三陸大津波の際には、本真尼の受戒の師であった雲照律師をはじめ、目白僧園の夫人正法会の会員を通じて集められた施物を私財とともに被災地へ届けている。また、本真尼の布施行に賛同した篤志家も東京の細川家、京都の阪根家、山形の本間家、大阪の泉谷家をはじめ全国津々浦々へと増えていった。

## 2. 本真尼と雲照律師

雲照律師とは本真尼の実弟、善苗師が弟子になったことから交流が始まったと考えられ、本真尼も弟子とともに雲照律師より受戒している。雲照律師の戒律学校（のちに目白僧園と改称）には十善会と夫人攝受正法会（夫人正法会）があったが、それぞれ、機関誌として「十善寶窟」、「法の母」を発刊している。

二十八年五月五日午後一時、十善会は僧園道場において、律師を戒和上に屈請して、春季菩薩戒受戒会を挙行した。證明師には、室泉寺實乘、愛染院宥乘の両律師、隨喜には廣徳寺全鏡、國上寺頓阿、歡喜院英良、藥王院宥高、南蔵院秀榮、東林寺法如、勝海上人の諸師が同席した。受者は新受、重受あわせて六百余名に及んだ。その上首に三河幡豆郡吉田村徳雲寺住持の本真沙彌尼と近住尼三名がいた。（「十善寶窟」第六十二輯、雑録「◎十善会春季菩薩 戒授與式概況」）

翌六日午後一時、僧園道場において臨時菩薩戒授與式が執行された。本真沙彌尼、念稱、教眞、眞瑞の近住尼の四人は、これを重受し、その後で八齋戒を受得し

ている。（「十善寶窟」第六十二輯、「◎臨時授戒」、「◎八齋戒受者」）

これらの記事によれば、本真尼は雲照律師を戒律の師として、弟子たちとともに授戒している。つねづね夫人正法会の会員の婦人たちへ目白僧園の雲照律師は、「戒律については私の方が詳しいが、布施については本真尼の方が上だ」と話していたという。この目白僧園での受戒を機に、皇族や華族の人々も多く名を連ねた夫人正法会との交流が始まったとみられる。

### 3．酒田大震災（明治二十七年十月二十二日）

明治二十七年（一八九四）十月二十二日午後五時三十七分、庄内地方は大きな地震に襲われた。被害はほとんど庄内全域にわたり、最上川の川口を中心として最上川本流、赤川、藤島川、大山川の合流点付近の被害が大で、最上川の川口に位置する酒田はとくにひどく、家屋が密集しているうえに、夕食準備の時間であったため方々から火災が発生した。庄内地震とも酒田大地震ともよばれている。

記録によると、当時庄内の全戸一八、九六七戸のうち、全壊三、一五七戸、全焼一二、一一八戸、死者七一八人、負傷者八〇八人の被害となっている。酒田のうちで最も被害の多かったのは最上川、新井田川口沿いであった。とくに船場町の惨状は目を覆うばかりで、酒田の死者一六二人中、七十人が船場町の人である。救援にあたり、両陛下から四、〇〇〇円の下賜金、本間家から二〇〇円、その他、旧藩主酒井忠篤ら多くの人々が援助に協力した。

（『山形県大百科事典』）

この震災被害に際し本真尼は、雲照律師より受戒後に目白僧園夫人正法会の代理として、救援物資を携え酒田に赴いている。郷土史家の故田村寛三氏は、この時のことを「石巻まで船を使い、それからは陸路で救援物資を山ほど荷車に積んできた。このときは寺町の梨屋漬物店に泊まった。ここのお婆さんが熱心な念仏信者だったことによる」と述べている。これを縁として大正十年頃まで、本真尼は本間家を中心に酒田に招かれ、多い年は一年に七回訪れ念仏結縁の法話を行っている。滞在する期間も長く、一ヶ月に及ぶこともあったという。滞在したのは、本間家のみならず、本真尼の舎利塔がある浄徳寺、脇寺瑞相寺に酒田震災横難死霊供養塔のある林昌寺をはじめ、在家の信者である齋藤家（漬け物の梨屋）、郷土史家の田村家などである。

二十八年五月～、受戒後、本真尼一行は山形県酒田町に赴き、震災救恤に従事。被災地への義捐物資は、律師の『人の道』、同『軍事に関する観念』、無能上人の『本願和讃』等、三千余部。さらに衣類二十七貫目、蚊帳五十張、古着類八十貫目、法友の美濃の智暁庵主とともに購入した五十圓分の手拭いと風呂敷であった。

（「十善寶窟」第六十二輯「◎正法恢復の前兆」、同第七十一輯、雑録「◎眞味逆境に依て顕はる」）

秋十一月～翌二十九年一月、本真尼一行が再度、山形県酒田市に赴き、救恤物資を施与した。今回の義捐物資は、『人の道』等三千余部をはじめ、三河、尾張、東京、桑折、仙台、楯岡等の有志から寄せられた衣類、四百四十貫目に及んだ。（同前）

ここで注目すべきは、義捐物資とともに、被災地へ雲照律師の著述とともに無能上人の『本願和讃』を届けていることである。また、第二回の救恤活動の際に、篤信者の中に、桑折という地名が見えるが、これは本真尼が尊敬した無能上人ゆかりの無能寺が所在する地である。本真尼が入寂した昭和三年には、酒田町（市政が惹かれるのは翌年）全域に「三河の尼様の追弔会」と題したチラシが配付された。その内容は「酒田大震火災の折、幾度も救助品を持参し、皆様をお慰め下された三河の国の颯田本真老尼は八十四歳を以て去る八月八日に亡くなられました。皆様と御因縁の浅からざる此の尼様の為に御弔いをいたします」というものであった。また、浄徳寺の婦人会の方々が中心となり、颯田本真尼の分骨を受け、浄徳寺境内に舎利塔を建立している。

## 4．明治三陸大津波（明治二十九年六月十五日）

一八九六年（明治二十九年）六月十五日午後七時三十二分三十秒、岩手県上閉伊郡釜石町（現・釜石市）の東方沖二〇〇ｋｍを震源として起こった、マグニチュード八・二～八・五という巨大地震であった。地震に伴って、本州における当時の観測史上最高の遡上高である海抜三八・二ｍを記録する津波が発生し、甚大な被害を与えた。死者は二二、〇〇〇人弱。最大震度は四、ほとんどの地域は震度二から三程度であったため、避難が遅れ、甚大な被害をもたらした。夫人正法会の義捐活動は地震直後から始まっている。

同会（筆者注、夫人正法会）では律師の法話の旨を受

けとめ、山田、鳥尾、三浦、田中、鼓、玉置、児玉の各夫人が発起人となり、日頃聞かされている勝鬘夫人の十種の大願の内、第八願の趣意に基づき、十善会々員や夫人正法会々員、また有縁の人々に、『謹んで海嘯被害者に衣類の施與を請ふ書』を示し、施与品等を勧募した。（「十善寶窟」雑録、「◎夫人正法会の義舉」より）

この旨趣書には、「施与の品物は正法会会員、三河国徳雲寺、本真尼之を携え親しく被害地に臨み施与せられ候」という一項が含まれている。本真尼への厚い信頼を見ることができる。また、雲照律師は七月三日付けで次のような本真尼宛ての書状を送っている。

片時も早く古着及被裙取集め彼地へ送付致度候間、片時も早々御上京之上、戸々に到り十善六波羅蜜の大体を語り、人々に慈善の志を勧発せしめ被遣度希望に堪えず候也。

明治二十九年七月三日正午　雲照合掌

本真老尼前

七月十三日、同会の動きに呼応して、律師の戒弟の本真尼が上京した。同尼は、僧園に集積された義捐品を携え、自ら被災地に臨み、手ずから施与することを志願した（同前）。

七月二十日、正法会では、本真尼のいち早い現地入りによる支援を実現するため、第一回の義捐勧募を締め切った。即日第二回勧募を始める。（「十善寶窟」広告「◎東奥三陸羅災者救恤義捐金表」～。第七十七輯雑録「◎夫人正法 会募集の義捐品」）

義捐品の整理も大変な作業だったことが伺える。

ここまでに、多くの人々から寄せられた義捐品は、五万余点の多数を数えた。正法会では、三県下における被災者の実数について、あらかじめその筋に問合せ、平等なる分与を期した。そのため、発起人の各夫人や本真尼をはじめとする数十人の女性たちが僧園事務所に日参し、二、三点、あるいは四、五づつこれを束ね、荷造りを完成した。七月二十八日午後四時、発起人各位は発送の手配などすべての準備が整ったので、律師にその物品の加持を乞うている。律師は、僧園大講堂を荘厳し、大衆を率いて入堂され、三平等、三密相応の秘観を凝らし、うず高く積上げられた衣類等

の物品に加持灑浄を行い、参列した同会々員八十数名に対して十善戒を授け、また懇切な法話を行った。その施与品の内容は以下のとうり。

1　衣類等の物品五万余点
2　『人の道』千五百部
3　『十善戒自受法』一万部
4　阿弥陀仏尊影千体（大阪市松浦善右衛門居士印施）
5　地蔵菩薩尊影二万体（東京今泉六郎居士令室芳子印施）
6　加持土砂包三万余袋
7　金四百二十七圓十六銭四厘（内百二十七圓四厘は十善会義捐分）以上

（「十善寶窟」、「法の母」第三十八号、雑録「◎義捐品御加持」、「◎阿彌陀如来と地蔵菩薩の尊影印施」）

以下、本真尼の三陸地震、大津波被災地への布施行について、「十善寶窟」、「法の母」の主立った記事から、その動きを見ていく。

八月一日、義捐品が汽車、および汽船によって現地に発送された。同日午後、本真尼は二人の沙弥尼を随え、上野発の汽車に乗り、一路仙台へ向けて出発した。律師は尼に対して、加持土砂の功徳とその供え方について、懇ろに指示を与えている。（「十善寶窟」、雑録「◎土砂施與」第三十八号雑録「◎義捐品御加持」）。

また今泉氏令室は、律師に懇請して、印施の地蔵菩薩尊影二万体の開眼をした上で、これを同尼に託している（「十善寶窟」「◎地蔵尊御影印施」）。

八月一日午後、本真尼一行は上野駅から汽車に乗り、仙台に向かった。同二日、仙台に到着。佐々木重兵衛居士邸に一泊。翌三日、県庁に勝間田氏（県知事?）を訪ね、正法会から派遣された旨を伝えた。氏は大変よろこばれ、各郡役所等にその旨を通達した。

一日おいた五日午後、塩竈に至り一泊。翌六日、同港から船便にて牡鹿郡石巻港に渡る。船中、水難に遭われた精霊回向のため、地蔵菩薩御影を取り出し、流水供養を行った。同乗の人々はみな随喜して、先を争って供養された。そこで『人の道』や『十善戒自受法』等を施与した。

七日、牡鹿、桃生の二郡の役所を訪ねて慰問した。次

いで十五濱に赴いたが、その惨状に戦慄したという。中でも荒濱は全村が流出し一戸も姿を留めていなかったと。その地には、三日間逗留し、『人の道』や『自受法』等を施与した。また一々墓所に詣でて回向を行った。次に十三濱に出、激甚災害地の相川をはじめ、小指、大指、谷倉、悲惨をきわめた長清水、また田の浦等十里におよぶ道程をくまなく慰問し、義捐物資をそれぞれに施与した。志津川にいたるとすぐに病院を訪ね、収容者を慰問し、物資を施与し、また法話を行い、十善戒と念仏を授けた。

十四日、清水濱に出る。当地の惨状もまた筆舌に尽くせず、死者百八十名、戸数三十四戸にのぼっている。そこから気仙沼にいたるまでの八、九ヶ村、二十六、七の字におよぶ被災地をもれなく慰問した。なかんづく階上村は凄惨をきわめた。全村八十余戸すべてが流出、四百余の遺体は海岸の一ヶ所に葬られ、そこにはただ小石が塁々と重なる上に一本の標木のみがあったという。一行は懇ろに誦経して加持土砂を墓に納め精霊を弔っている。十七日、気仙沼に着き、同地の病院を訪ね慰問した。

まず気仙郡唐桑村、横田村等を施行。二十一日、尾張の小西三郎居士からの「十善寶窟」、「法の母」義捐物資を一ノ関まで受け取りに向かう。途中、一老夫婦の家で齋食し、地蔵菩薩御影を授けた。翌日、午後一時、一ノ関に着き荷物を受けとる。以降、末崎、大船戸、綾里、越喜來、大明戸、唐丹等の村落を慰問して施行した。九月十九日、釜石港に着く。同港の被害は県下でも突出しており、犠牲者の数は三千七百余人に及んでいる。

西閉伊郡役所は、被災者救護のため同地に出張していた。一行は同地の病院、郡役所等を一々訪れ、また被害者一同へはもれなく義捐物資を施与した。二十三日、両石に出、次いで大槌、舟越、織笠、山田、大澤、重茂等の十余ヶ村において施行した。二十九日、田老に出た。当地の被害は釜石に匹敵していた。全四百戸の内、残存するのはわずかに四十戸のみ。そこから南九戸の施行を行い、岩手県巡錫を終えた。

本真尼一行の巡錫（青森県）

一行は十月九日、青森県三戸郡の被災地に到着。まず鮫、港等で施行。十五日、上北郡に至り、百石、三

澤の両村において施行。十月十七日、すべての施行を終了した。帰路、恐山に立ち寄る。二十五日、盛岡県庁を慰問し、三十一日午後、帰京している。（「法の母」第四十一号、雑録「◎巡錫中の概況」、「寶窟」第八十輯、雑録「◎三陸被害者慰問」）。

## 5．佐賀県馬渡島の火災（大正七年一月三十日）

一九一八年（大正七年）一月三十日、佐賀県唐津市沖の玄界灘にある馬渡島（まだらじま）が大火にあう。この島は、もともと仏教徒が住む島であったが、江戸時代にカトリック教徒が九州本土から逃れて集落を形成した島である。現在、島の人口は五〇〇人ほどだが、三分の二がカトリック教徒、三分の一が仏教徒で、いまでも住む地域ははっきりと分かれ、聞き取り調査では、三十年ほど前まで交流はもちろん、地域を越えて結婚する事もなかったとの事である。当時三十八戸の仏教徒の集落と納屋三十戸も全焼する。この年の三月四日に本真尼は馬渡島へ支援物資を携え財施を施しに渡る。この時の篤信者の中で、とくに大阪船場の木綿問屋、泉谷（いずたに）儀三郎、花夫妻の本真尼を通じての財政援助は現代まで島で語り継がれている。

島の仏教徒地区である「宮の本」にある観音堂には、本真尼と泉谷花さんが菩薩の姿で祀られている。泉谷夫妻は馬渡島の支援をする以前から、本真尼を通じてさまざまな被災地へ救援物資を送っていたようであるが、とくに馬渡島の火災については全面的な援助をしている。この観音堂に伝えられている資料を見ると、当時、唐津市にもなかった蓄音機やラジオを贈り、唐津市の学校に進学する生徒には奨学金も出していることがうかがえる。

本真尼は全焼し仏壇も焼けてしまったこの島の仏教徒全世帯に、阿弥陀仏像を贈っている。この阿弥陀仏像の多くは現在も馬渡島に伝えられており、お厨子には寄進した方の住所氏名が記されている。なおこの筆は、石橋誠道上人の手になるものである。

## 結論にかえて

持律、念仏結縁、布施行を一生涯貫いた颯田本真尼は、久松真一氏の言葉から、後世「布施の行者」と呼ばれる。その理由は、国家的な慈善救済事業の骨格が未熟な時代において、戒律堅固で清貧な生活を送った浄土宗の一人の尼僧が、なんのバックグラウンドも持たずに始めた被災地へ

の布施行が、念仏結縁を通じて多くの篤信の方々の心をつかみ、全国的な広がりを見せたという事につきる。

颯田本真尼の念仏結縁を目的とした布施行は、本真尼自らの情熱と、その清貧・陰徳の姿に対して賛同した、昌光律寺の志運和上、目白僧園の雲照律師と夫人正法会の女性たち、そして東京の細川家、京都の阪根家、山形の本間家、大阪の泉谷家をはじめとする篤志家の人々と、多くの弟子たちによって支えられてきたものである。

# 江戸期における災害物故者への念仏回向について
## ―明暦大火と貞存の思想―

東海林良昌

### はじめに

東日本大震災発生以降、日本の仏教寺院や僧侶は、震災発生直後から現在に至るまで、瓦礫撤去や被災者支援活動と並行して震災物故者の葬儀や追善供養を行い、人々の悲嘆に寄り添う活動を続けている。また、日本の知識層の中にも、突然命を失ってしまった死者と生存者との関係性が問題とされており[1]、歴史的にも祖先祭祀を担ってきた日本仏教は、今後活動の面においても、考え方においても、社会の中で一定の役割を果たしていく可能性がある。

さて、災害時における死者と生存者との関わりに仏教が果たす役割は、東日本大震災に限らずこれまで幾度か歴史の中に登場してきた。本稿では江戸時代初期に発生した明暦大火における仏教者の活動に注目したい。近年の日本近世仏教史研究を俯瞰すると、幕府の庇護の下、体制下に組み込まれ随順したという、画一的な近世仏教堕落論から、体制内にありながらも近代につながる活動や思想の展開があったことが明らかにされている[2]。今回浄土宗僧侶貞存による災害物故者追善回向を取り上げることにより、その背景にある仏教思想の特色を明らかにし、近世仏教者の活動と思想にさらなる光を当てていきたい。

### 一、明暦大火と回向院の成立

明暦三年（一六五七）一月十八日から十九日にかけて発生した大火は、江戸の町を焼き尽くした。徳川家康によって江戸に幕府が開かれて以降、未曽有の大災害であった[3]。しばらく被害の様子と幕府の対応を諸書によって確認しておく。

大火による物故者の供養のために開かれた回向院の縁起等[4]によると、明暦大火では、火災による焼死と、火災を避けようと河に飛び込んだことによる溺死が死者数を増加させた原因であった。またその四日後には、大雪が降り急速な気温低下による死者も多かったという。時の四代将軍徳川家綱は、二代将軍徳川秀忠等を祀る浄土宗大本山増上寺に参詣する予定であったが、大火の被害のため急遽延期となった。その代参を勤めた保科正之は、その帰り道に路上に横たわる多数の遺体を見て、幕府の諸役と会議の上将軍に奏達し、本所牛島（現在の東京都墨田区両国）に五十～六十間（約九十～百八メートル）四方の穴を掘らせ、死者を埋葬した。その数は十万八千人。そしてその供養を増上寺二十三世遵誉貴屋に命じた。貴屋はすぐさま増上寺の僧に命じて、この地で追善法要を行った。さらに幕府から念仏堂と庫裏の提供を受けて寺院としての体を成すようになると、国豊山回向院と名付けられ、貴屋は小石川智香寺第二世貞存を移住させ供養を行わせた。その後伽藍が建築され、不断念仏の道場となったという。このように回向院の成立そのものが、明暦大火の物故者供養を基としたものであった。

## 二、貞存の事績と回向院住持選任の理由

貞存（一六〇九～一六八四）は、肥後国（現在の熊本県）の出身で、俗称は佐賀氏であったと伝えられるが、俗縁は詳細には残っていない。江戸に上り浄土宗関東十八檀林の一つである伝通院（現在の東京都文京区小石川）で、当山第四世聞悦から附法を受けた。その後、寛永二十年（一六四四）ごろ、伝通院の末寺である智香寺の住職となる。この智光寺は、徳川家康の母、御代の方（伝通院）の荼毘所である。開山は貞存の師聞悦であり、貞存は同寺の二世にあたる。その後明暦三年に回向院に移り、手腕を振るうようになる。特筆すべき貞存の自行や教化は、造仏と常念仏である。まず造仏については、自刻の阿弥陀仏や二十五菩薩像等を智光寺と回向院に安置している。次に常念仏は、智光寺住職時代に蓮実念仏を行っている。これは唱える念仏の数を蓮の実をもって数える行であり、その量が三十石（約五百四十ℓ、一日一升を三千日継続した積算）にもなり、その実を用いて、同寺の池の蓮として育てた。ここで三千日（約八年以上）の常念仏を行っている。[5]

この貞存が、回向院の住持を任された理由は、智香寺時

代に三千日にわたり念仏一行で回向を行った実績を認められてのことであろう。

では何故幕府の命を受けた増上寺二十三世喜屋が、住持の役を果たせなかったのか。

喜屋は明暦三年（一六五七）から体調を崩し江戸城への登城を代参させ[6]、一時は回復するも[7]、万治二年（一六五九）には病臥により将軍徳川秀忠の増上寺参拝に応対できず[8]、同年十一月には老衰により隠居し増上寺二十四世に露白が推戴され[9]、万治三年（一六七〇）に遷化している[10]。

このように幕府から大火物故者の供養を命じられた時期より、貴屋は病床に親しむようになった。増上寺と回向院との兼務が健康上の理由もあり困難であったのである。そこで実績のある念仏者として貞存を回向院専任の住持として選んだと思われる。

## 三、幕府の物故者への対応と物故者追善供養に見る貞存の思想

本章では、貞存が大火物故者の供養をどのような形で進めたのか、そしてその背景となる仏教思想は何なのかについて考察を進めたい。その考察を始める前に、幕府側の大火物故者への対応とその思想的背景について触れておく。

五、死体始末（附、回向院創立）大災後死者の死体は、牛島に合葬し、回向院を創してこれを弔祭せしむ。

二十八日。

今度焼死之面々、死骸所々より取集め、牛島　市内本所区　に葬り、弔い申すべきに付き、増上寺方丈へ仰せつけられ、金三百両これを下せらる[11]。

二十九日。

江戸中焼死之者向島へ埋め、寺を建て、回向院と号す[12]。

これは明暦三年二月の幕府側の日誌であるが、ここで注目したいのは、物故者の遺体を示す、「死体」・「死骸」を「始末」・「取集め」・「埋め」という下りである。ここでは物故者の遺体をあくまで「物」として扱い、それを市街地から取り除き、一か所に運び埋葬するという、都市の環境整備の意味合いを見いだせる。その一方、一連の対応を将軍徳川家綱に奏達した保科正之は、物故者遺体処理と幕府による政治との関わりについて、次のような発言を行っている。

まさに今昇平年久しくして、都下輻輳するところの生霊、みな我君をもて父母とするところの子なり、しか

るをかくのごとく捨置に忍ひんや。早く埋葬し、祭祀せられば、大恩の枯骨に及ぶといへらん仁政の一端なるべし[13]

このように、幕府側からすれば、遺体を埋葬し回向院に供養させることが「仁政」であり、当時そのような仁徳政治を行う理想的君主像を成立させることで民衆統治が進められていた[14]。つまり、将軍の命により、放置された遺体を一か所に埋葬することは、君主の仁政のもと幕府の災害対応が成功したことを公告できる機会となったのである。

では、貞存の対応を見てみよう。実際の遺体の運搬と埋葬は車善七・松右衛門の配下の者によって行われ、貞存等は埋葬された塚の前や急ごしらえの小庵での供養を主な業務とした。

明暦大火二十三回忌に建立された供養塔の銘文によると、

（正面）延宝三　乙卯　年　三界万霊六親眷属七世父母

（梵サ）一万日数

（梵キリーク）奉回向明暦三丁酉孟春　十八日　十九日　為焚焼溺水諸聖霊等増進仏果

（梵サク）別時念仏　八月二十五日　蠢蠢群生有情無情悉皆成仏

（右向）善導大師　令声不絶　増上寺二十三代当院開山森蓮者遵誉貴屋悳大和尚

南無阿弥陀仏　願主　当院第二世　楽蓮社信誉貞存上人息大和尚

具足十念　法然上人　伝通院中興四代先師登蓮社叡誉聞悦上人悳大和尚

（中略）

（裏面）

（梵）八大竜王無量竜神　且食窮下賤乞匄人□倒者入水衆霊魂等

（梵）報謝十方檀施功徳並　武陵城下　繋囚牢獄病患死亡等諸精霊等　捨市殃罰殺害□後衆霊等　離苦得楽頓証菩提

（梵）十方封人聖天地神　雷神　乃至彌法界有頂無間者有縁無縁平等救済[15]

と、願主が貞存となり、明暦大火で焼死や溺死による物故者の増進仏果の別時念仏を一万日（約二十七年間）行っていることが記されており、この二十三回忌に当たる延宝三年からさらに四年弱の継続が予測される。また餓死・溺

死・獄中死・刑死による物故者の「離苦得楽頓証菩提」、及び有縁無縁の「平等救済」が祈念されている。これらの語句は、別時念仏を物故者に対して回向することにより、三悪道（地獄・餓鬼・畜生）を離れ速やかに菩提を証し（離苦得楽頓証菩提）、物故者が阿弥陀仏の慈悲により平等に苦しみの世界から救われるように（平等救済）との意味があると思われる。

この貞存の称名念仏による物故者回向の源流となっているのは、浄土宗宗祖法然の思想であると思われる。例えば「往生浄土用心」には、

また当時日毎の御念仏をもかつがつ回向しまいらせられ候べし。なき人のために念仏を回向し候へば、阿弥陀ほとけ光をはなちて、地獄餓鬼畜生を照らし給候へば、この三悪道にしずみて苦を受くるもの、その苦しみやすまりて、命終わりてのち、解脱すべきにて候。大経に、もし三途勤苦の処に在りて、此の光明を見奉らば、皆休息を得て、又苦悩無し。寿終の後、皆解脱を蒙らんと云えり[16]

と、この法語の中で法然は、称名念仏の物故者回向における有効性を説いている。この場合の「なき人」とは、称名念仏を行ずること無く命を終えた者のことである。一方、貞存の場合は、称名念仏を行ずること無く、命を終えた者をも勿論含んでいると思われるが、その主眼は餓死・溺死・獄中死・刑死の物故者である。そこには、死に方が死後の幸不幸を決めるという原初的な死生観がその背景にある[17]。つまり死に方が悪く悪所に堕ちた可能性がある故、称名念仏による回向を行い物故者の平等救済を願っているのである。このような回向の方法は、称名念仏による凡夫の極楽往生を説く法然の思想を災害物故者回向に適用しようとした試みから生まれたと思われる。

貞存は法然の説いた平等を大火物故者の回向に応用している。それは明暦大火二十三回忌の前年に鋳造された梵鐘の銘文に見られる。

明暦三酉年正月十八十九日
焚焼溺死諸聖霊有無両縁平等救済[18]

ここで貞存は、弥陀三尊を記し、大火で亡くなった物故者の戒名や俗名を多く記した後、焼死・溺死者の諸聖霊、そして仏教との有縁無縁に関わらず、平等に救済されることを願っている。貞存は明暦大火の物故者に対し、称名念仏の回向によるならば、死者の亡くなり方の良し悪しや仏

教との縁の有無は問題にならないとする。死者の生き方や死に方を問わず、残された者が称名念仏を回向すれば、阿弥陀仏の力により必ず苦しみを離れることができる。これが貞存の説く阿弥陀仏の平等なる救済力なのである。

## おわりに

これまで明暦大火における物故者追善供養について、本所回向院でこの大事業を主導した第二世貞存の事績や思想について述べてきた。

もちろんこの大事業は、幕府の命によって行われ、民の遺骸を丁重に葬り祀ることが仁徳政治の一環なのだという、「仁政」の思想に基づいた施策であった。しかし、貞存の物故者追善供養は、それとは異なった思想に基づいて行われた。それが「離苦得楽頓証菩提」・「平等救済」である。

これは、死に方の悪かった者は死後も苦しみを受けるという死生観を背景に説かれている。このような大災害時には、世間で善人とされる者であっても、その命は簡単に奪われてしまう。生前中の行いの善悪に関わりなく、焼死焼溺死という亡くなり方をし、葬儀を出すこともできず、遺体の判別すらできないた場合、その死に方は悪と考えられ、残された者たちは、物故者が死後も苦しみを受けていると捉えていたと思われる。

貞存は明暦大火で大切な方を失ってしまった人々に対し、称名念仏によれば「生き方の善悪」は問われないのだとする法然の「平等往生」の思想に基づき、称名念仏を物故者に回向すれば、「死に方の善悪」さえ問われることなく、阿弥陀仏の力により苦しみが取り除かれると説いたのである。

この貞存の事業は、あくまで幕府の意向に基づいて行われた。それ故、体制内で従順に役割を果たしたと評価することもできるであろう。しかし、この貞存の念仏回向の思想は、幕府の打ち出した仁政の一環としての遺体埋葬では成し得なかった、物故者の死後の苦しみを取り除き安楽に向かわせるという意義を持っていた。

貞存は生涯をかけて、罪悪感や無力感に打ちひしがれていた遺族の苦しみに寄り添い、終わりのない念仏回向を行い続けたのであろう。

今回取り上げた貞存は著作も無いため、日本仏教史において注目されることは少ない。しかし、貞存が本所回向院を拠点として、十万人を超える物故者の念仏回向を少なく

とも二十七年間以上続けたという事実は注目に値する。貞存の果たした業績は、その後も本所回向院で受け継がれ、理不尽な死や孤独な死を迎えた者の悲しみを支え続けている。今回の震災で物故者回向に取り組む宗教者もその系譜に位置するであろう。

日本近世社会の中で、仏教が果たした役割は何だったのか。体制の中で教学や教化を発展させたことと共に、この貞存が取り組んだような社会に向けた事業を取り上げていくことにより、日本近世仏教史は更なる輝きを見せることにもなろう。今後も研究を継続していきたい。

---

1 森岡正博『生者と死者をつなぐ：鎮魂と再生のための哲学』（春秋社、二〇一二年）

2 西村玲『近世仏教思想の独創』（トランスビュー、二〇〇八年）

3 黒木喬『明暦の大火』、講談社現代新書、一九七七年。『江戸の火事』同成社、一九九九年。『回向院史』（回向院、一九九二年）、『智香寺誌』

4 『文政寺社書上』

5 『浄土宗寺院由緒記』

6 「増上寺貴屋所労によて、昨日まうのぼらねば、御使もてとはせらる」（『厳有院殿実記』十四、明暦三年（一六五七）十月八日、『国史大系』十一）

7 「増上寺貴屋。伝通院　菓子一種ずつ献じ、歳暮を賀し奉る」（『厳有院殿実記』十四、明暦三年（一六五七）十二月二十四日、『国史大系』十一）、「知恩院門跡尊光法親王増上寺貴屋始め。諸宗の僧拝賀例のごとし」（『厳有院殿実記』十五、万治元年（一六五八）正月六日、『国史大系』十一）

8 「三縁山台徳院殿廟に詣で給ふ。（中略）増上寺方丈貴屋折重献ずる事例のごとし。貴屋病臥により豊後守忠秋もて御尋聞あり」（『厳有院殿実記』十七、万治二年（一六五九）正月二十四日、『国史大系』十一）

9 「増上寺貴屋老衰により、隠退の事こふままに、寺社奉行井上河内守正俊、板倉阿波守重郷もて仰下さる」（『厳有院殿実記』十八、万治二年（一六五九）十一月二十日、『国史大系』十一）、「増上寺方丈露白住職を謝し奉る」（『厳有院殿実記』十八、万治二年（一六五九）十一月二十四日、『国史大系』十一）

10 「一、増上寺隠居貴屋事今日遷化」（『御日記抜書』、万

治三年（一六七〇）正月二十一日、『増上寺史料集』九）

11 「『柳営日次記』明暦三年二月

12 『柳営日次記』明暦三年二月

13 『厳有院殿実記』十三、明暦三年（一六五七）二月二十九日、『国史大系』十一

14 深谷克己「近世政治と誓詞」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』四八、二〇〇三年）

15 翻刻は実地調査と『東京都文化財調査報告書』を参考にして行った。実地調査にあたっては、回向院住職本多義敬上人にご許可とご協力をいただいた。また『東京都文化財調査報告書』に関する情報は、東京都墨田区教育委員会事務局生涯学習課川本恭子氏にご提供をいただいた。謹んで感謝申し上げる。

16 「往生浄土用心」、『昭法全』

17 大林太良は、太古の人類から広くみられる死後の幸不幸の決定に関するLeo Frobeniusの説を紹介している。それによると、死者自身の行い以外の外部的な理由により、死後の幸不幸が決定される場合があり、その理由には、①死に方が死後の幸不幸を決める、②生き残った者たちの死者への態度で死者の幸不幸が決まる、③死者自体の生前の行為が死後の幸不幸を決定する、④死者の生前の身分によって死後の幸不幸が決まるの、四つがあると言う。大林は日本にもそのような事例が存在することを指摘している。（大林太良『葬送の起源』、角川書店、一九六五年）

18 『文政寺社書上』

# 『三十四箇事書』所説の無作の三身
## ―法然教学に影響を与えた可能性について―

曽根宣雄

### 一、はじめに

本覚思想の研究が進む中、本覚思想文献の成立年代についても、従来とは異なった結論が導き出されている。而二相対の法門である法然上人（以下、敬称を略す）の教学が反本覚思想的であることは当然のことであるが、文献の成立時期の研究成果に基づき、本覚思想の関係については再度考察して行く必要がある。

田村芳朗氏は天台本覚思想文献について第一次的形態から第六次的形態にわけて時代設定を行われているが、法然在世中の文献は、以下のようになる。

○第一次形態―（平安後期一一〇〇年～平安末期一一五〇年）

本理大綱集（伝最澄）　円多羅義集（伝円珍）

○第二次形態―（平安末期一一五〇年～鎌倉初期一二〇〇年）

牛頭法門要纂（伝最澄）　五部血脈（伝最澄）　註本覚讃（伝良源）　本覚讃釈（伝源信）

○第三次形態―（鎌倉初期一二〇〇年～鎌倉中期一二五〇年）

真如観（伝源信）　三十四箇事書（伝源信）[1]

これに対して花野充道氏は、

○平安末期までの成立

本理大綱集　円多羅義集　牛頭法門要纂　註本覚讃　本覚讃釈　観心略要集　真如観　妙行心要集　自行念仏問答　三十四箇事書

○鎌倉初期ごろの成立

修禅寺決　断証決定集　三大章疏七面相承口決

○鎌倉中期ごろの成立

一帖抄　漢光類聚　法華略義見聞

としている。[2] 花野氏は、日本における最初の本覚思想批判者である宝地房証真が『三十四箇事書』において初めてみられる無作三身思想を批判している点より、『三十四箇事書』は証真の『法華玄義私記』（『法華三大部私記』三〇巻は一二〇七年に完成）以前の成立であるとし、皇覚がそれまでに登場していた中古天台の思想を記した切り紙をまとめたものが『三十四箇事書』であるとしている。こういった、花野氏の天台本覚思想文献の時代設定に基づくならば、法然の登叡時は本覚思想文献がかなり広く流布していたことになる。[3] 本発表では、『三十四箇事書』に説かれる「無作の三身」に着目し、『三十四箇事書』の内容が法然に何らかの影響を与えているのか否かについて考察してみたい。

## 二、『三十四箇事書』に説かれる「無作の三身」

「無作の三身」は『三十四箇事書』の第七条に説かれている。

本地無作三身とは、最初成道の時の三身を以て無作三身と云う事、常の如し云々。

今は云く、本地無作と云う事、よくよく意得べきなり。本地無作三身とは、必ず最初成道の時の証得の三身の限りに非ず。無始本有として一切の諸法は皆な三身の妙体なり。仏の作に非ず、修羅・天人の作に非ず。法爾自然にして、三身の法に非ざる無きが故に、我等念々の妄想は報身般若の全体、四儀遷移は応身随類の体、苦道重担は法身万徳の体なり。正報既にかくの如し。依報またしかなり。桜梅桃李等の或いは曲がり、或いは直き、様々無尽なるは、応身の体なり。また花葉無尽に色相の雑々なるは、念々所生の所成の故に報身なり。曲直、念々所生の体、法爾として具するは法身なり。依報・正報既に三身なり。ただ正報は正報乍ら三身なり。依報は依報乍ら三身なり。これを改めて三身と云うには非ず。ただ正報乍ら三身の徳を具し、依報乍ら三身の徳を具するなり云々。

また最初成道と云う事、能く能く心得べきなり。先ず最初成道とは、これも迹なり。実には衆生己心の体理に、仮りに成道の名を唱うる故に。次に久遠と云える

は、実にはただ衆生の心なり。心は無始無終なり。ここを久遠と云うなり。習うべきなり。真実に大事の法門なり。輒く思作すべきに非ざる事なり。能く能くこれを思うべし。[4]

内容を整理するならば、以下の通りである。

- 久遠に最初成道した仏の三身を以て無作の三身というのは、常に論じられている通りである。
- （しかし）本地無作三身とは、必ずしも最初成道の時に証得した三身のみをいうものではない。
- 無始より本有として一切の諸法は、みな三身の妙体である。
- 仏によって作られたものでも、修羅・人・天によって作られたものでもない。本来自然に存在するものであり、三身の法でないことはない。
- 我々の念々の妄想は報身の智慧の全体であり、行住坐臥の移り変わりは応身の状況に応じた姿であり、苦道の重荷は法身の万徳を体としている。
- 正報（衆生）は、みなこのように三身を体としている。依報（国土）もまた同じである。
- 桜梅桃李等の木の枝が曲がったり、真っ直ぐであったり、様々であるのは、応身の現れである。
- 花葉の色や形が様々であるのは、念々所生の成す所であって報身である。
- 曲直、念々所生の体を自然に具足するのは、法身である。
- 依報（国土）・正報（衆生）は、すでに三身である。正報は正報のままで三身であり、依報は依報のままで三身である。
- 依報（国土）・正報（衆生）を改めて、三身となるのではない。正報は正報のまま三身の徳を具し、依報は依報のまま三身の徳を具している。
- 久遠の最初成道ということをよくよく心得なくてはならない。
- 最初の成道とは、垂迹である。無始無終の衆生の己心について、仮のものとして有始の成道を説いているのである。
- 久遠というのは、実際には衆生の心のことである。心は無始無終であるから久遠というのである。
- これは非常に大事な法門である。たやすく理解できないから、よくよくこれを思いめぐらさねばならない。

この他『三十四箇事書』では、第五条において「事開三身の事」、第八条において「理開三身の事」が説かれている。いうところの「事開の三身」と「理開の三身」とは、次のように整理することができる。

事開の三身―久遠本地の実身から、垂迹・方便の権身を施設する。始成正覚の仏を久遠実成の仏によって開会する。そして始成正覚の仏が垂迹であり、その本地は久遠成道であるとするのが「事の顕本」である。

理開の三身―平等法界の本地・真実から、垂迹・方便の権身を施設する。もとより実相（理）には、始成・久成といった差別（事）はないが、衆生を導くために始成・久成を説くのであり、爾前も迹門もみな仮説である。そして久遠成道の仏は垂迹であり、その実は無作の三身であり、その本地を顕すのが「理の顕本」である。[5]

すなわち「事開の三身」とは「本地（実身）＝久遠成道」より「垂迹（権身）＝始成正覚」を施設するという論理であり、「理開の三身」とは実相（理）には、始成・久成（事）はないが仮説として説き「実＝無作の三身」「垂迹＝久遠成道」とする論理である。したがって「無作の三身」とは、一切諸法（森羅万象までも）をそのままで三身であるとして肯定し、事の差別をそのまま常住と肯定する思想である。[6] つまり、凡夫はそのままで仏ということを示す論理ということができる。

## 三、法然の説示

### 【法然の基本的スタンス】

『聖光上人傳説の詞』より、法然の基本的スタンスについて確認してみよう。

およそ仏教多しといえども所詮は、戒定慧の三学に過ぎず。所謂小乗の戒定慧、大乗の戒定慧、顕教の戒定慧、密教の戒定慧なり。然るに我が此の身は戒行において一戒をも持たず、禅定において一つもこれを得ず、智慧においては断惑證果之正智を得ず。また凡夫の心は物に随いて移り易きこと猿猴の如し。実に以て散乱動じ易く静まりがたし。―中略―悲しい哉悲しい哉いかがせんいかがせん。ここに予がごとき者已に戒定慧三学の器にあらず。此の三学の外に我が心に相応する法門ありや。此の身に堪能なる修行やありやと。萬人の智者に求め一切の学者を訪れども、此れを教える人

なく、此れを示すともがらなし。[7]

このように法然は、自らが「三学非器」であることを告白している。ここで考えるべきことは、法然が「断惑入位」を目指して修行したものの、煩悩を断じて悟ることができなかったということである。『三十四箇事書』においては「無作の三身」の他にも第三十四条において、

大乗には権実不同といえども、この家の意は、入位断惑を以て証拠となすなり。その故は先ず名字即の位に於いて自身即仏と知る故に。自身即仏と知る時即ち入位するなり。凡聖不二の故に、入位に於いて難からず。必ず凡法を捨て、聖法を得ると修行することこれ無し。ただ不二平等に修行して、取捨の二辺を息め、寂静湛然に住する故なり。万法・万善は、ただこれ果後の方便なり。自受法楽の体なり。権教の意は、先ず能障の迷を断じて、所障の理を顕すと云う故に、能所不同にして、迷悟差別あるが故に融せず。故に、断惑入位と云うなり。譬えば能覆の雲を除けば、所障の月を見るが如し。一家の意は、しからず。迷悟不二、能所体一なり。雲の外に月を見ず、月の外に雲を見ざるなり。故に不二を心得ざる日は、断惑入位と云うべし。今は不二の故に、能入所入、体一なり。全く聞教の時にこれ有り云々。―中略―一家の本意は、ただ入位断惑なり。断惑入位は、皆なこれ方便なり。能く能く、これを案ずべし。大事なり。[8]

と説き「断惑入位」を否定し「入位断惑」を肯定している。「迷いを断じて悟りを得る」という修行のあり方が権教であり、迷いも悟りも不二であると心得ることこそが実教であるという立場と法然の歩みは明らかに異なっている。このことは、法然が本覚思想の特徴と云うべき「入位断惑」を明確に否定していることを表しているものであり、法然教学の成立を考える上でこの点は看過してはならないのではないだろうか。

**【法然の三身論】**

『無量寿経釈』には、次のように説かれている。

法身とは常の如し。報身とは、萬行の因に報いて感得するところの萬徳の身なり。―中略―凡そ萬行の因に酬いて萬徳の果を感ずること、依因感果、華の果を結ぶが如し。業に酬いて報を招く、響の聲に随うに似たり。これ則ち法蔵比丘實修の萬行に酬いて、弥陀如来は実證の万徳を得たまえる報身如来なり。次に應身と

は、始終應同の身なり。[9]

ここは『無量寿経』の説示に基づき、阿弥陀仏が報身であることが説く箇所である。報身とは、前因に報いて感得するところの身であるとされ、法蔵比丘は実修の万行に報いて実証の万徳を得、阿弥陀仏となったとされている。このように法然は、報身を万行の因に酬いた仏であるとする。

『逆修説法』三七日には、次のように説かれている。

佛に惣別二功徳まします。先ず惣とは四智三身等功徳なり。一切諸佛は内證等しく具して一佛も異なりなき故に諸經の中に佛の功徳を説くに、惣して内證功徳を説かず。ただ別して外用功徳を説くなり。爾りと雖も善根成就のために、三身の功徳形の如く説き奉るべし。先ず法身とは、是れ無相甚深の理なり。一切の諸法畢竟空寂なるを即ち法身と名づく。次に報身とは別物にあらず、彼の無相の妙理を解り知る智慧を報身とは名づけるなり。所知をば、法身と名づけ、能知をば報身と名づけるなり。この法報の功徳法界に周遍せり。菩薩二乗の上、乃至六趣四生の上にも周遍せずと云うこと無し。次に応身とは衆生を済度せんが為に、無際限の中に於いて際限を示し、無功用の中に於いて功用を現じ給へるなり。およそ其の仏の功徳においては、等覚無垢の菩薩すら、その覚知の境界にあらず、況んや薄地の凡夫をや。[10]

法然は、仏に総別の二功徳があるとした上で、総＝内証、別＝外用とし、内証を諸仏平等、外用を仏の個別性を表すものと定義し、その上で三身を内証の功徳としている。法身は無相甚深の理であり、一切諸法畢竟空寂を法身という。報身とは別物ではなく、無相の妙理を解り知る智慧を報身と名付けるとし、所知を法身と名付け、能知を報身と名付けるとしている。そして法身と報身の功徳は、法界に周遍するとされている。応身については無際限の中に際限を示し、無功用の中に功用を現すとされている。また、傍線部の「等覚無垢の菩薩すら、その覚知の境界にあらず、況んや薄地の凡夫をや」という箇所は、凡夫と仏の相違（仏凡隔絶）を示すものということができる。

## 四、おわりに

『三十四箇事書』に説かれる「無作の三身」とは、依報（国土）・正報（衆生）は、すでに三身であるというものである。この場合、依報（国土）・正報（衆生）は、改めら

れて三身となるのではなく、正報は正報のまま三身の徳を具し、依報は依報のまま三身の徳を具しているとされている。それ故に、「無作の三身」とは、従果向因の立場から一切諸法をそのままで三身であるとして肯定し、事の差別をそのまま常住と肯定する思想ということができる。

それに対して法然の説く三身とは、あくまでも従因至果の立場より説かれるものである。また、法然は『逆修説法』六七日に「娑婆の外に極楽あり、我が身の外に阿弥陀佛ましますと説きて、此の界を厭い、彼の国に生じて無生忍を得んとの旨を明かすなり」[11]と説き「娑婆即浄土・己身の弥陀」を明確に否定している。

法然の場合「凡夫論・娑婆論」が「仏身論・浄土論」とイコールになることは決してない。これについては、本覚思想とりわけ「無作の三身」の内容に対する批判であったと見なすことも可能である。今回の検討のみでは、法然の教えが『三十四箇事書』の内容を直接批判していると断定することはできないが、少なくとも得道に対する基本的なスタンス、仏身論、凡夫論等に対する法然の説示が『三十四箇事書』と対極に位置するものということは確認することができる。今後は、「無作の三身」のみならず『三十四箇事書』に説かれる仏身論等をさらに検討して行きたい。

---

註

1 『日本思想体系9　天台本覚論』（以下『天台本覚論』とする）五四〇頁。

2 花野充道著『天台本覚思想と日蓮教学』六〇七～六〇八頁。

3 三輪隆就「法然浄土教と本覚思想」（『浄土学』四七輯、一六三頁参照）

4 『天台本覚論』一七三頁。なお、原文については花野充道氏の『天台本覚思想と日蓮教学』における校訂に基づき訂正した。

5 『花野前掲書』七二一～七二二頁参照。

6 『同右』七一八頁参照。

7 『昭法全』四六〇頁。

8 『天台本覚論』一八二～一八三頁。

9 『昭法全』七八～七九頁。

10 『昭法全』二五五頁。

11 『昭法全』二七一～二七二頁。

# 近世における往生伝について
## ―『緇白往生伝』を手がかりとして―

永田真隆

### 一、はじめに

日本における往生伝の嚆矢は寛和年間（九八五～九八七）に成立した慶滋保胤による『日本往生極楽記』である。これ以後、平安時代には大江匡房『後本朝往生伝』、三善為康『拾遺往生伝』、同『後拾遺往生伝』、蓮禅『三外往生伝』、藤原宗友『本朝新修往生伝』、如寂『高野山往生伝』という六つの往生伝が編纂され、先学によって多くの研究がなされてきた。その後、中世においては、あまり編纂されなかった往生伝であるが、近世に入ってからは前述の『日本往生極楽記』、『続本朝往生伝』が相次いで覆刻されるに至り、ついには新たな往生伝が編纂されるようになる。近世初期には勇大『扶桑往生伝』明暦四年（一六五八）、独湛『扶桑寄帰往生伝』延宝元年（一六七三）、湛澄『女人往生伝』貞享二年（一六八五）、了智『緇白往生伝』元禄元年（一六八八）などが編纂された。その後も珂然『新聞顕験往生伝』三巻宝永七年（一七一〇）、龍淵殊意『遂懐往生伝』三巻享保一七年（一七三二）、雲霊桂鳳『現証往生伝』三巻元文四年（一七三九）、大順『勢州緇素往生験記』三巻明和六年（一七六九）、関通『随聞往生記』三巻天明五年（一七八五）、了吟『新選往生伝』寛政元年（一七八九）、隆円『近世南紀念仏往生伝』享和元年（一八〇一）、同『近世念仏往生伝』文化二年（一八〇五）～文政一二年（一八二九）、同『近世淡海念仏往生伝』文政五年（一八二二）、音空『専念往生伝』文久三年（一八六三）、大基『尾陽往生伝』慶応四年（一八六八）などが編纂され、

さらに、明治に入ってからも公阿『拾遺専念往生伝』、徳演『三河往生験記』、良運『明治往生伝』、梶宝順『新明治往生伝』、同『第二新明治往生伝』が編纂された。しかし、この『第二新明治往生伝』以降、往生伝として編纂されるものは出現せずに現在に至っている。

本稿では近世における浄土宗系の往生伝のなかでも最初期のものとして知られる了智『縞白往生伝』を取りあげる。往生伝はもちろんまったくの創作というわけではない。しかしながら往生伝に所収される各人の伝は編者の編集意図によってその往生伝中の人々の生涯における事象のなかで強調される事柄が変わってくるのも事実である。そこで筆者は現在まで各時代の往生伝に見られる往生者の平生の行業や性格、来迎描写の描かれ方などを比較考察し、往生伝の展開を確認するという作業を行っているのであるが[1]、本稿では『縞白往生伝』に関して詳しく内容を確認して、本書に見られる往生伝の特徴を確認し、近世初期における往生伝の成立過程を考察していく。

## 二、『縞白往生伝』の特徴

まず本書は漢文体で書かれている。近世の往生伝は時代が進むにつれ、徐々に和文体へと移行していくが、本書の段階ではまだ漢文体である。大橋俊雄氏は、

往生伝のうち、初期の成立であり、官僧の手によって成った縞白・新聞顕現・勢州縞素・新撰の四往生伝は漢文をもって書かれているが、天明以後に成立したすべての往生伝は和文で書かれている。漢文体が和文体にかわったということは、単に文体がかわったということではなしに、教化者としての僧侶の手から往生を願求する念仏者の手に触れるようになったということを意味している[2]。

と述べている。本書の段階では、まだ近世以前の往生伝の形態を色濃く残しており、大橋氏のいわれるように、まだ近世における往生伝の特徴の一つとして挙げられる在家一般に向けた形態の往生伝とはなっていない。これは了智が本書以前の往生伝を大変尊重し、これらに基づいて本書を編纂したからに他ならない。

了智は本書の序において

所謂有印度往生験記等、震旦有宝珠往生伝、新修往生伝〈此二本不伝世〉、浄土往生伝、瑞応伝、往生集等、日域有拾遺往生伝、三解往生伝、皆修往生伝、今選往生伝〈此四本不伝世〉、日本往生記、続本朝往生伝、

後拾遺往生伝等、而流布尚矣、余比日、自見聞世間、雖及世澆季而機下劣、然奇恠往生者、不復為乏矣、加若、暗跡於山林、独修独生者復多矣、設雖非顕機顕応等類、従生平乃至命尽、正念不乱、念仏相続、而取滅、顕機冥応等者、復許多乎、是皆可摂順次往生者也、蓋是、所以弥陀一教利物偏増、顕如是之勝利也、悦矣、勇矣、不可不恃矣、然正嘉以降、古紀者少而不伝于世、惜哉、如意宝珠徒埋土中不流布世間也、嗟此一大事、以多聞広学、而不可成、以官位重職而不可弁、以強力威勢而不可得、以金玉珍財而不可貿、唯是依如法修行而所感得也、予雖知解乏文墨拙、而黙止無地、繇茲持名之暇於華洛辺鄙間、尋之于道俗、問之于男女、憖拾集、粗記名緇白往生伝[3]

と、自身が往生伝を編纂するに至った経緯を述べている。つまり、まずインド・中国・日本と綿々と往生伝は編纂されてきたことを紹介している。そして、了智の存する近世においてもそれ以前よりも機根が劣っているはずであるにもかかわらず、往生を遂げる者は少なくないという。しかも山林で静かに一人念仏して往生を遂げる者や正念乱れず念仏相続して往生を遂げる者も多いと述べる。そうであるにもかかわらずこれら往生者の伝が人知れず埋もれていき、後世に伝えられないことを大変惜しいことであると述べる。そして、それならばと、自身はつたない知識と文才しか持たないが、自ら諸国をまわって往生者の伝を集めようと考え、その結果として著されたものが、この『緇白往生伝』であるという。ちなみに「緇」は黒で出家者を意味し、「白」はそのまま在家者を意味する。つまり出家者、在家者の両方から往生者を集めたという意味であろう。笠原一男氏は本書のこのような態度について、

古代の往生伝編纂の精神と目的の復活的継承といえる。[4]

と述べている。

次に本文を見ていく。本書における往生人の内訳は上巻に一四名、中巻三五名、下巻三六名の合計八五名である。上巻には著名な僧侶の伝が多く、これらは了智によって直接的に見聞されたものではなく、種々の伝記に基づいて編纂されている。また中・下巻にもこのように他文献より引かれる伝がわずかに見られるが、これらは上巻所収の著名な僧の伝記をあたる過程で得たものであろう。上巻に引かれる伝をいくつかあげると、『東国高僧伝』から引かれるものに「立信上人伝」、「了誉上人伝」、「酉誉上人伝」があ

り、『真盛上人往生伝』という個人に関する往生伝から引かれるものに「真盛上人伝」、「盛能法師伝」、「盛全上人伝」がある。このような点は近世以前の往生伝においてはよく見られるものであるが、時代が下るにつれてこのような往生人の収集はなされない。このため一般的に近世における往生伝の特徴として、往生者の出身地に偏りがみられる点、往生者に特定の高僧がかかわる点が挙げられるようになる。つまり、先行の往生伝のなかから漏れた往生者の伝を拾い集め、しかも、集めるのは編者の手の届く範囲に限るという形態の往生伝となるということである。しかし、本書はその近年に先行する往生伝があったわけではないので、諸種の伝記をあたり引用するなど、必然的に拾い集める伝は広範囲に及んでいるのである。

ここまで述べた中では本書はその後の近世における一般的な往生伝の特徴を有さないようであるが、近世における往生伝の特徴ももちろん色濃く見受けられる。例えば往生者の性格（＝人間的条件）が伝中に記述される点である。

小栗純子氏は

『緇白往生伝』の編者了智は、往生のための人間的条件のなかに、古代の往生伝にはみられない孝行をはじめとする江戸時代の社会が要求する倫理思想を意識して取り入れたと考えられる。[5]

と述べる。さらに

江戸時代の社会で刊行された往生伝は、公の心、政治権力の心を布教と人間教育の面に積極的にとり入れ、江戸時代における理想的宗教であることを幕藩から認めてもらおうとしたといえる。それが江戸時代における政治権力と宗教の関係であり、そのような背景を知ることによって『緇白往生伝』の編者了智が、往生のために人間的条件のなかに、正直・慈悲・柔和や孝行をはじめとする倫理思想を色濃くもり込んだことが理解できるのである。[6]

と結論付けている。上巻一四名の中では性格に関して、直接的記述があるものは六名であり半数以下である。一方中巻・下巻を合わせた七一名の中では実に五六名までもがなんらかの性格に関する記述がなされる。つまり、往生者の人間的条件が語られるといえる。また「武略」、「凶悍」、「兵を好む」といったマイナス要素の人間的条件があげられるいわゆる悪人も少数ながらいるが、これらは皆、最終的には懺悔し、善人となり念仏を称えて往生を遂げている。

次に往生者の行った往生行を見ていくと、やはり念仏が多く挙げられる。中には他宗派の者も見受けられるが、やはりほとんどが専修念仏の信者であり、念仏生活の末に往生を遂げている。

また奇瑞を見ていく。奇瑞の描写は明治期の一部をのぞく多くの往生伝で必須の描写であるが、本書においても様々な奇瑞が見られる。代表的なものに「紫雲」や「光明」、あるいは直接的に阿弥陀仏の来現や聖衆の来迎も多数見受けられる。また自らの死期を予知（あるいは夢で予告される）することも多い。

最期に往生者の臨終の用意について見ていくと、病床に本尊を迎えて五色の糸を手に懸ける、いわゆる臨終行儀の作法を行う者が見られる。例は少なく、また僧侶の伝に多いと言えるが、在家女性の伝でも一例（「宗春信女伝」）見受けられる点は重要であろう。ここまでしなくても沐浴し、浄らかな衣を着て臨終に備えたり、最後の別時念仏を行う者も多い。また、しばしば健康な状態の者が自らの死期を予知してこれらの臨終の用意を行うため、周りの者からすれば一種異様な行為にうつるということが起こっている。

## 三、小結

以上、近世における往生伝の特徴を『緇白往生伝』を手がかりとして見てきた。『緇白往生伝』においてはまだそれ以前の往生伝の特徴も兼ね備えたものであるということが確認でき、近世の往生伝は徐々にその形態を確立していったことがわかった。つまり、本書は近世以前の往生伝と近世の往生伝の中間的な特徴を有していると考えられる。また本書の上巻と中・下巻との間にみられる相違点がそのまま近世とそれ以前の往生伝の相違点としてあわられる、そういう性質の往生伝であることも確認できた。『緇白往生伝』以降、近世においては種々の往生伝が、それぞれの意図をもって編纂されていく。今後は『緇白往生伝』以降の往生伝についても表に示したような整理を行い、比較検討していきたい。

【キーワード】
緇白往生伝、奇瑞、来迎

【註】

1 諸往生伝を総合的に分類する作業が先行研究の一部でなされているが、本稿では、より詳細な分類作業を行っている。即ち往生行についても平生と臨終を分類し、奇瑞も平生・臨終・死後の起こったものを分類し、臨終行儀の様子なども可能なだけ挙げている。さて、もちろん平生と臨終に明確な境界は存在しない。本稿では文脈上、臨終の描写の一段に属する記述か否かで一応の分類を行っている。しかし、これも網羅的ではない。なお、発表時には本書に所収されるすべての伝について上記のとおり分類した表を付していたが、本稿では紙数の都合上、上巻より六伝、中巻より五伝、下巻より六伝を抜粋して付している。

2 大橋俊雄稿「近世浄土宗における往生伝の編集に就て」（『佛教論叢』二四、一三〇頁）

3 笠原一男編『近世往生伝集成』一、六頁

4 笠原一男稿「近世の往生伝の史料的価値」（『日本仏教』三九、五頁）

5 小栗純子稿『近世往生者の諸相』（『日本仏教』三九、四四頁）

6 同右

| 臨終の用意 | 出身地・主な滞在地 | 関係者 | 親族 | 享年 | 没年月日 | 臨終時の顔 | 性格 | 参考文献 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | 洛南真宗院→遣迎二院→誓願寺 | 善慧、如円、道教、明戒、信一、法慧、正願 | | 72 | 弘安 7 年 4 月 18 日 | | | 東国高僧伝 |
| 澡浴、浄衣 | 常州、伝通院 | 了実、蓮勝、定慧、祐存、真源、聖聡 | | | 応永 27 年 9 月 27 日 | | | 東国高僧伝 |
| 沐浴剃髪、三衣 | 誓願寺 | 普広院殿 | | 66 | 永享 12 年 7 月 2 日 | | 道心堅固 | 誓願寺縁起等 |
| | 江州栗本郡河辺郷、江州阿弥陀寺 | | | 81 | 宝徳元年 12 月 12 日 | | | 称名念仏奇特集奥書等 |
| | 越州、予州長田西蓮寺 | 真盛 | | | 明応 4 年 3 月 12 日 | 眠るが如く | | 真盛上人往生伝 |
| | 江州坂本西教寺 | 真盛 | | 57 | 永正 2 年 8 月 15 日 | 眠るが如く | 広学多聞 | 真盛上人往生伝 |
| 頭北面西 | 濃州 | | | | 慶安年中 10 月 15 日 | | 勇武、強剛 | |
| 別時、沐浴着衣、自ら棺中に入る | 尾州 | 真言寺法印 | | | 万治元年 10 月 15 日 当午 | | 強武、質直強健 | |
| | 洛城 | | | | 寛文年中 7 月 13 日 | 正念 | 柔和 | |
| | 京兆 | | | 50 | 延宝 5 年 2 月 6 日 | 奄然として | 慈愍 | 空恵師の所製のものによる |
| 弥陀尊像を床頭に安置、臨終正念の四十八夜の別時、絛縷を合掌の中に懸ける | 摂州柔津見性寺、鎮西善導寺 | 浄欣 | | 78 | 貞享 3 年 4 月 5 日 | 笑が如し | 博学多識 | |
| | 上総国伊南万喜 | 定雄法印 | | | | | 武略達者 | |
| | 丹州船井郡広瀬村 | | | | 寛永 12 年 12 月 19 日 | | 正直 | |
| | 和州河原村 | | | | 寛永年中 2 月 18 日 | | 凶悍 | |
| 親族を集め | 和州十市郡下村 | | | | 天和 2 年 6 月 15 日 | 眠るが如く | 柔和、至孝 | |
| 看侍の黒衣、手に絛縷を提げて | 泉州堺浜 | 万無上人、忍徴上人 | | | 天和 2 年 2 月 14 日 | 安然 | 善柔 | |
| 瞻病人 | 洛陽 | | | 17 | 貞享 4 年 9 月 12 日 正午 | 眠るが如く | 柔和 | |
| 臨終の用意 | 出身地・主な滞在地 | 関係者 | 親族 | 享年 | 没年月日 | 臨終時の顔 | 性格 | 参考文献 |

# 緇白往生伝

| 姓　名 | 別　名 | 平生の奇瑞 | 臨終における奇瑞 | 死後の奇瑞 | 平生の往生行 | 臨終の往生行 |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 立信上人 | 円空 | | 瑞雲（見る者） | | 念仏 | 念仏 |
| 了誉上人 | 聖冏 | 出生時に母の瑞夢、慧光の夢で曼殊の応身と言われる | | | | 合掌して仏を誦す |
| 真阿上人 | | 夢中に誓願寺の如来、背に円光（院殿）、夢中に地蔵大士（壬生寺僧も同じ夢）、心了西堂の蘇生談 | 聖衆来迎、異香、紫雲、妙華 | 水葬時に聖衆来迎（見聞の道俗） | 専念法号、称名正行 | 念仏 |
| 隆堯法印 | | 観音のお告げ、霊夢によって著作 | | | 日課八万四千遍 | |
| 盛能法師 | | | 紫雲、尼の霊夢 | | | 高声念仏 |
| 盛全上人 | 実報房類全 | 夢に鬼神 | 紫雲（見る者） | | 修補古仏建立新寺、堅持禁戒、毎日念仏十万遍 | 高声念仏数十遍 |
| 道感法師 | | 所持の舎利の中に無数化仏 | 往生予見 | | 称念 | 念仏 |
| 西信法師 | | | 往生予告 | | 念仏 | 念仏 |
| 任唱法師 | | 本尊右脇より光明（数回） | | | 念仏 | 念仏 |
| 真空法師 | 園阿弥陀仏、称入 | | 夢中に菩薩来臨 | | 斎戒、日課三万 | 死期をさとり別時念仏 |
| 信誉上人 | 恵秀 | 金色の弥陀三聖が金蓮華に座し来現（浄欣）、紫雲（大衆） | 聖衆来迎 | 葬送時に紫雲（泉州横山のもの等）、舎利数粒 | | 念仏 |
| 某信士 | 中里上野 | 阿弥陀仏来現、観音霊験 | | | 念仏 | |
| 久賀信士 | 徳養 | 光明 | 阿弥陀仏より美味を給わる、其余瑞相 | 葬送時に天華（見聞の信男、信女） | 念仏 | 念仏 |
| 某信士 | 弥三 | 死期予知 | 終焉三日前から瑞花乱墜（諸人・宝池坊） | | 回心懺悔、念仏 | 念仏 |
| 貞雲信女 | | | 往生予見 | | 念仏 | 念仏 |
| 宗春信女 | 栄誉 | | 赤光満室 | | 専業持名、廃寺復興 | 念仏 |
| 妙玉信女 | | 蘇生し浄土の諸相を語る | 聖衆来迎、異香 | | 本願寺宗→念仏 | 念仏 |
| 姓　名 | 別　名 | 平生の奇瑞 | 臨終における奇瑞 | 死後の奇瑞 | 平生の往生行 | 臨終の往生行 |

# 『伝通記』における実践行 ―諸行往生説をめぐって―

沼倉雄人

## 一、問題の所在

本稿においては良忠が諸行による往生を認めているとされる点について、『伝通記』の説示を中心に検討を行いたい。

良忠の教義的な特色として諸行往生説がとりあげられる。[1] 周知のように善導、法然は本願称名念仏による凡入報土を勧め、特に法然は諸行の廃捨を勧め、[2]「略選択」等を通じて、速やかなる往生浄土のためには、聖道門および諸行を選び捨て、本願である称名念仏を修することを強調している。法然の主張からすれば、諸行非本願の立場は問題ないが、この立場で諸行往生を認めることは、法然が『選択集』において廃捨した諸行に往生行としての価値を見出すことになり、良忠の立場は一見法然の主張に相違するようにも見受けられる。しかし良忠は諸行非本願、諸行往生に関説する箇所において以下のような説示を引用している。

故に祖師の云わく「若し人有りて、諸行は皆、是れ弘願の行なりやと問わば、應に答えて而言うべし。唯だ念佛の行のみなりと。若し人有りて、定散生ずる時、弘願に乗ずるやと問わば、應に答えて言うべし。皆、弘願に乗ずと」。（『浄全』二、二一一頁下）

この説示からうかがわれるように、良忠は法然も同様の立場にあったと受け止めていることがわかり、むしろこの立場の顕彰に努めた結果のようにおもわれる。

また諸行往生については、貞慶『興福寺奏状』に『観経』の三福九品の行や曇鸞、道綽、善導の著作等から諸行に関する説示をとりあげ、三部経および善導等の諸師も諸行往生を認めていたというように、すでに法然当時から諸

宗の学匠よる指摘、批判があり、法然門流のみにおける問題ではないことには注意を要し[3]、良忠の諸行往生説の検討はこのような背景も踏まえられなければならない。

## 二、『伝通記』における実践行の解釈

### ［定散二善について］

まず定散二善の行についてみてみたい。『観経疏』玄義分、序題門中に要門・弘願釈が示されるが[4]、その一節に対して、良忠は定散二善の行によって往生が可能であることと、その根拠を提示している。

【其要門者　乃至　増上縁也】とは、自下は重ねて要門、弘願を釋す。

謂わく定散の行を以て内因と爲し、佛の本願力を以て外縁と爲す。因縁和合して、皆、往生することを得。

―中略―。

若し今、凡夫、報土に生ずる時、願力、加わらずんば生ずべからざるが故に、別して佛願を以て増上縁と爲す。凡夫の行をして報土の因と成さしむ。（『浄全』二、一二八頁下）

良忠はこの要門弘願釈は善導が定散二善の行による往生が可能であることを示しているものと理解し、「定散の行」という内因と「仏の本願力」という外縁の和合によって成就するものであるとしている。また良忠は凡夫が報土に往生する場合、阿弥陀仏の願力の加被が必要であるとしていることがわかる。言い換えれば、願力が加わらなければ、凡夫が報土に往生することなど不可能であることを示している。

以上の点から良忠は定散二善の行による報土往生が可能とみているが、凡夫がそれらの行によって往生を望む場合、仏願力の加被が必要であるとしていることが指摘できる。

### ［九品正行と五種正行］

『観経疏』散善義のはじめには、三福を正因、九品の各行相を正行とすると述べている[5]。三福と九品の開合については周知の通りであるが、良忠は『伝通記』において、三福正因、九品正行について経文と道理からその理由を述べている[6]。そのうえで、良忠はこの九品正行と後の就行立信釈に説かれる五種正行との同異について問答を設けている。

問、三福正因と三心正因と、九品正行と五種正行と、同異、如何。

答、―中略―。

又、五種正行と九品正行とは、倶に起行なりと雖も、然も其の義、別なり。謂わく九品正行は輪廻の邪業に對して、總じて往生の業因を以て名づけて正行と爲す。未だ正・雑を分かたず。總じて正行と名づく。五種正行は諸の雑行に對して、別して親近を以て名づけて正行と爲す。

良忠は、九品正行を輪廻の邪業に対して往生の業因となるため正行と名づけ、五種正行は阿弥陀仏に対する親近等を分別して諸々の雑行に対して正行と名づけたものとしている。続けて良忠はこの二種の正行を、定善、九品、五種正行のそれぞれを四句分別している。

又、曲しく論ぜば、互いに寛狭有り。應に四句を作るべし。

一には自ら九品正行にして、而も五種正行に非ざる有り。謂わく上六品の正行、是れなり。

二には自ら五種正行にして、而も九品正行に非ざる有り。謂わく觀察正行、是れなり。

三には自ら二つの正行に通ずる有り。謂わく稱名正行、是れなり。

四には自ら二つの正行に非ざる有り。謂わく前相を除きて十方浄土、覩史多天、聖道の行業、是れなり。

凡そ上六品の正行は一度、正行の名を得。讀誦等の四正行は二度、正行の名を得。稱名正行は三度、正行の名を得たり。稱名、餘に超えること、其の義、知るべし。（『浄全』二、三七一頁下～三七二頁下）

良忠は四句において三度正行にあたることから、称名念仏が余の行に超えるものとしているが、ここに九品正行でも五種正行でもない行として、十方浄土、覩史多天、聖道の行業が提示されている。これらの行はいわゆる聖道諸宗における行と解され、先の問答内の分別からうかがえば、五種正行に対して分別される「諸の雑行」ということになろう。

［正行と雑行］

次に正行、雑行についてみていきたい。『伝通記』の就行立信釈の問答において「就行立信とは何等の行について信を立つのか」という問いに対し、「此れに三義有り」として、その第一義に以下のように述べられている。

一つに云わく、總じて正雑二行に通じて、以て往生の信心を立つ。故に初めの文に【然行有二種】と云えり。此れは正雑二行に就きて而も信を立つなり。『選擇集』

に云わく「往生の行に二種有り。一つに正行、二つに雑行」と。既に「往生行有二種」と云えり。往生の信、何ぞ正行に局らん。

a但だし、正・雑、助・正、及び得失を分別するに至りては、立信の上に經の本意を探りて、隨自の機に約して、其の得失を判ずるなり。必ずしも廣く隨他の機を勸むるにはあらず。『選擇集』に「雑行を捨て、正行に歸するの文」と云う。亦、此の意なり。

此れ乃ち『觀經』所説の上六品の行は、即ち是れ雑行なり。十三定善、及び下三品は即ち是れ正行なり。今、經文に順じて二行の信を立つなり。（『浄全』二、三八七頁上）

就行立信は阿弥陀仏の浄土に往生するための行について信の確立を目的に説かれ、法然は『選択集』第二章段に引文していることは周知の通りである。波線部aから読み取れるように、良忠は『伝通記』において『観経疏』就行立信を、『選択集』第一章段からの流れを踏まえたうえで理解しており、『観経疏』における実践行の解釈に法然『選択集』の視点を取り込んでいることがうかがわれる。

では、正行、雑行に関する内容をみてみよう。良忠は就行立信の対象は正雑二行に通じることを『観経疏』の文自体から理解し、また「往生の信」は正行にかぎることではないとしていることから、良忠自身、雑行による往生を認めている点が指摘できる。また『選択集』を指摘していることから、自己の解釈ではなく『選択集』の義に順じていることを主張している。これはつまり、法然が雑行による往生を認めていたと良忠はとらえていたものともいえよう。

良忠は正行として、定善十三観と下品三生の行を配当しているが、これは定善十三観が五種正行の観察正行にあたり、下品三生に示される行が称名正行にあたることによるものである。雑行については、上六品の行は『観経』の三福の説示内容をみれば明らかなように、「彼の國に生ぜんと欲せん者」（『浄全』一、三九頁）とあり、西方願生者であっても、その実践内容は阿弥陀仏に向けられたものではないため、良忠は、正行、雑行という分類では、上六品の行を雑行とみている。またここでは触れられていないが、聖道諸宗における諸行も先述の整理からいえば、ここにいう雑行に含まれるといえよう。

［諸行について］

以上の整理を通じて、良忠が『観経』『観経疏』所説の

実践行をいずれも往生行と位置づけていたことが確認できた。ではあらためて、「諸行」とは何か、往生行を称名念仏一行に特化する善導、法然の教説、称名以外の四正行をはじめ、雑行に類別された三福九品、聖道諸宗の行業等を考えれば、良忠は称名念仏以外を「諸行」と把握していると推察される。定散二善の行や五種正行を特別視して、諸行から除くというような説示は少なくとも今回は見出されなかったようにおもわれる。

この諸行によって往生するためには、一点は『観経疏』要門弘願釈に「斯の二行を廻して」（『浄全』二、二頁上）といい、散善義の就行立信に雑行をもって「廻向して生ずることを得」（『浄全』二、五八頁下）等とあるように、廻向することが必要とされるが[7]、第十八願に生因として誓われた称名念仏と同じく、仏願力によることは、先にも引用した要門弘願釈において良忠自身も述べていた通りである。

## 三、諸行と摂機の願

良忠は『伝通記』において、第十八願を生因の願と呼称し、称名念仏のみが本願に誓われた実践行であることを『観経疏』の解釈から位置づけているが、先の定散二善の行の整理で触れた要門弘願釈においては、定散の行も願力と「因縁和合して、皆、往生することを得」（『浄全』二、一二八頁下）としている。また良忠は凡入報土が阿弥陀仏の願力の加被によって成立するものであるとしているが、これらを言い換えて要するに良忠は「凡夫が定散の行（諸行）によって往生するためには阿弥陀仏の願力の加被が必要である」と理解している。では称名念仏以外の行に加被し、諸行によって報土に往生さしめる願力とは何か。法然門下において諸行往生を認める諸行本願義や多念義では、第十八、十九、二十願を指摘して、三願とも生因の本願と位置づけることで会通を図るが、『伝通記』においては第十九、二十願には殊更触れず、良忠は摂機の願を提示することで解決を図っている。

良忠は『伝通記』において、摂機の願の具体的な解説は行っていないが[8]、摂機の願と生因の願の相違について問答を設け、わずかながら摂機の願の性格を説明している。

問、攝機の願に由りて亦、往生を得ば、生因の願と何の差別有りや。

答、攝機と生因と同じく佛願なりと雖も、而も攝機の願は唯だ機を願ずるが故に行成就し難く、生因本願は

別因を願ずるが故に行成就し易し。總じて而も之を言わば、因位の行成ずることは必ず果の加を被る。謂わく、聖道の機、二空の行を成ずるには總じて佛加を被る〔一重〕。餘行成ずる時、總じて佛加の上に亦、攝凡の願を假る〔二重〕。稱名の行成ずるには上の二力の上に重ねて生因本願の力を被る〔三重〕。是の故に稱名は十即十生なり。二道所得極堅牢故と言うが如し。何ぞ差別無からん。今、【正由託佛願】と言うは、廣く攝取凡聖の本願に約して、獨り生因の願に限るに非ず。（『浄全』二、二一一頁上～二一二頁下）

良忠は、摂機の願、生因の願はどちらも仏願（本願）であるとし、摂機の願は機根を摂取することを意図した願であるため行は成就し難い、それに対し生因の願は機根の隔てなく、往生するための行が示された願であるから行は成就し易いとしている。そして行者の行が成就するのは仏果の冥加を被るものであるとして、それぞれの行者の行が被る仏の冥加と願力について述べ、称名は仏の冥加、摂凡の願、生因の願の力を被ることに他の行に超えているとしている。

これらの説示を終わって、良忠は『観経疏』の解釈に返り、「五乗、齊しく入る」のために正しく託した「仏願」は生因の願にかぎったものではなく、機根の摂取を目的としての仏願（四十八願）を表したものであると述べている。

## 四、まとめ―良忠の諸行往生説―

良忠の諸行往生説について、『観経』『観経疏』所説の実践行から縷々『伝通記』の解釈を整理して往生行としての諸行が位置づけられていることを確認した。また良忠は凡入報土を仏願力の加被によるとして、諸行においては摂機の願によって凡入報土が可能であるとしている。

今回、整理にあたった『伝通記』の解釈をみるかぎり『観経』『観経疏』の説示に相違するような説は見受けられないようにおもわれる。一方、『伝通記』の就行立信釈などをみると『選択集』の影響が見受けられ、法然の視点をもって『観経疏』を読み解こうとする意志も感じられる。法然の視点を推し進めるならば、諸行の説示の際に廃捨する方向に向かうことも考えられるが、良忠はあくまでも諸行往生を認める姿勢を崩さず『観経疏』の注釈を進めている。しかし念仏と諸行という往生行としての価値批判は、『伝通記』において就行立信に三義ありとするうちの第三

義に廃助傍の三義を転用したような解釈が見受けられ、正行をとり、さらに仏願に順ずる称名念仏を修すべきことを主張している。[9][10]

また実際に凡夫が諸行によって往生の業を成就することができるか否かという点について、良忠は『伝通記』において

然るに怯弱の下機に望むれば、聖道自力は修行成じ難し。是の故に【失此法財】と云う。（『浄全』二、二八五頁下）

と述べ、また別の箇所では、

謂わく、下機に望むれば、諸行、成じ難し。非本願の行は加力、弱きが故に。念佛は修し易し。生因の願に乗じて、他力、強きが故に。此の義を以ての故に念佛を行ぜしむ。（『浄全』二、一三〇頁上～下）

という説示がみられるように、怯弱の下機である凡夫は自力聖道の行のみならず、諸行にわたっても行の成就が難しいと考えていることがうかがわれ、『観経疏』解釈上、また法然の説示に基づいて、諸行往生を認めてはいるものの、善導がいうところの「信外軽毛の凡夫」「罪悪生死の凡夫」において諸行の成就は現実的には難しいとして、決して積極的に説いているわけではないのである。

最後に良忠が諸行往生説を提示した背景に若干考察を試みたい。良忠が諸行往生説を認めている根拠には述べきたったように『観経』『観経疏』の解釈上とはじめに引用した法然の口伝もその理由の一つに挙げられるが、もう一点、良忠が唯識を学んだとされる勝願院良遍の次の口伝も看過できない。

問、執者、亦、云わく「浄土門に就いて餘行は生ぜず」と。此の義、如何。

答、此の義、先師、殊に以て之を痛みたもう。安居院、亦、之に同じ。

勝願院の云わく「經文明らかに諸行往生を説く。而るに不生と言わば、此れは是れ、謗法なり。痛ましきかな。罪報定んで阿鼻に堕せん」。（『浄全』二、一二六頁下～一二七頁上）

良遍は『観経』には明らかに諸行による往生が説かれているとし、これを「不生」と解釈するのであれば、謗法であるとまでいっている。良遍が諸行往生の立場をとることは法相宗の学匠であることからも理解できるが、浄土教者としての側面からもその著である『念仏往生決心記』には、

夫れ一切の佛法は、皆、出離の道なり。若し能く修行して發願廻向せば、皆、是れ往生の正因なり。他の善根に於いて如實に隨喜し、以て之を廻向せる、猶、淨土の因なり。何に況や、其の自らの修行に於いてをや。―中略―。此れに由りて導の『疏』に或いは唯餘行、或いは唯念仏、或いは彼此を兼ねて往生を得る。人、皆、悉く之を許す。解釋明明なり。（『浄全』一五、五六五頁上～下）

とあり、一切の仏法を修行して廻向すれば、往生の正因となるとし、さらには善導の『疏』の説示にもその旨が説かれていると述べている。[11] このような諸行に関する見解および善導解釈は、おそらく当時の南都仏教者の間では当然の認識であったのではないかと考えられ、はじめにも指摘したように貞慶『興福寺奏状』にも、『観経』の三福九品の行や曇鸞、道綽、善導の著作等から諸行に関する説示をとりあげ、善導も諸行往生を認めていると指摘されている。[12]

良忠は良遍の教示を受けているため、南都における浄土教理解の影響を少なからず受けていることは先学の諸研究においても指摘されるところである。[13] この実践行の問題について、良遍などは、積極的に諸行を肯定し勧めるのに対し、良忠はあくまでも称名念仏の専修を堅持する姿勢がみられるものである。良忠の諸行往生説は基本的には『観経』『観経疏』解釈にあるとおもわれるが、良遍の諸行理解も影響のひとつではないだろうか。

---

1 凝然『浄土法門源流章』には、「然阿等の義、諸行は本願に非ず。本願に非ずと雖も往生することを得」。（『浄全』一五、五九九頁下）とある。

2 一方で法然における諸行の往生の可否について広く議論されている。平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二）、安達俊英「法然浄土教における諸行本願の可否―『選択集』第二章・第一二章を中心に―」（『仏教文化研究』四一、一九九六）、松本史朗氏『法然親鸞思想論』（大蔵出版、二〇〇一）、本庄良文「法然による諸行往生の「否定」―論点の整理―」（法然上人八〇〇年大遠忌記念『法然仏教とその可能性』法蔵館、二〇一二）など。

3 朝倉和文「澄憲と貞慶による法然の凡入報土説批判―後白河院の「往生談義」を中心として―」（『仏教学研究』六六、二〇一〇）など。

4 『浄全』二、二頁上。

5 『浄全』二、五四頁下。

6 『浄全』二、三七一頁下～三七二頁上。

7 良忠が諸行に廻向が必要であるとしていることは、『観経疏』玄義分、序題門の「廻斯二行求願往生」の一文を釈して、「【廻斯二行求願往生】とは、此れは定散、各々、生因と成ずることを述す」と述べ、「各別往生の經釋、分明なり。是の故に【廻】とは廻因向果なり 云云」（『浄全』二、一三一頁上～下）としていることから了解される。

8 摂機の願と生因の願については、『決疑鈔』『選択疑問答』に議論が重ねられている。

9 『浄全』二、三八七頁上～下。

10 『聖典三、三一頁』。

11 また別の箇所の問答においても、善導が諸行往生を認めているとする見解を提示している（『浄全』一五、五六九頁上～下）。

12 山崎慶輝「日本唯識学徒の念仏観」（大原先生古稀記念『浄土教思想研究』永田文昌堂、一九六七）参照。山崎氏は同論のなかで貞慶と良遍について、浄土教に関連する念仏、諸行、往生などの諸思想を二師の説示を比較検討し、貞慶と良遍に共通する見解は当時の南都における一般的な見解であるとみることができると指摘している。

13 坂上雅翁「南都浄土教と良忠上人の教学―特に良遍上人との関係を中心として―」（『良忠上人研究』大本山光明寺、一九八六）など。

# 法然上人における中陰について

林田康順

## 一、はじめに―本稿執筆のスタンス―

「浄土宗に中陰がないとはどういう意味ですか。」

「浄土宗での四十九日の法要の捉え方について教えてください。」

しばしば、このような質問を投げかけられる。あらためて言うまでもなく浄土宗は、本来ならば生死輪廻を経巡り続けねばならない私達が、阿弥陀仏によって選択され本願に定められた称名念仏を相続することによって、最期臨終にあたり、阿弥陀仏や観音・勢至両菩薩をはじめとする極楽の聖衆が来迎され、三界を勝過した極楽浄土に速やかに引接して下さるという教えを基本としている。即ち、生前に修めた善悪の行為に応じて六道の中での次生が決せられるという意味での中陰思想は想定すらされていないと結論づけられよう。しかし、その一方で、全国の浄土宗寺院において、初七日、五七日、七七日等をはじめとする、いわゆる中陰法要が広く勤められている現状の中で、冒頭のような疑問がおこるのも至極当然と言えよう。すでに多くの先学が、浄土宗における中陰の問題について考察を加え、整理を施されている。(1)

本稿は、こうした先学の論考に導かれつつ、インドにおける中陰思想の源流や中国における仏教教理史上の中陰思想の展開を論ずるというよりも、法然上人（以下、祖師の尊称を略す）とその門下達が受けとめておられたであろう中陰の理解を探り、冒頭のような問いかけに対し浄土宗僧侶がいかに回答すべきかという点に比重をおいて考察を巡らせるものである。後述するように、法然自身やその周辺において、中陰思想そのものについての解説はほとんどな

く、中陰もしくは七七日の法要という直接的な言及がある に過ぎない。したがって本稿は、法然教学の全体的構造を 念頭においた上で、中陰もしくは七七日の法要をいかに捉 えるべきかという推定による考察が多くなる点を予めお断 りしておきたい。

## 二、法然上人御遺文および法然上人諸伝における「中陰」の説示をめぐって

### 1、『没後起請文』における「中陰」の説示について

そこでまず法然遺文や法然諸伝の中に中陰という用語を 求め、法然ないしその周辺の者達が中陰をいかに捉えてい たかについてみてみたい。まずは法然遺文の中、建久九年 にしたためた『没後起請文』「一、葬家追善ノ事」中に 「中陰」の語を見出すことができる。

> 没後、豈ニ寧ロ報恩追修ノ為ニ、自余ノ修善ヲ雑ヘン ヤ。但シ、念仏ノ行ニ於テハ、尚用心ヲ有ル可シ。或 ハ眼閉テノ後、一晝夜即時自リ之ヲ始メ、或ハ氣絶テ ノ後、七晝夜即日自リ之ヲ始メ、誡ヲ標シ、誡ヲ至シ テ、各々念仏ス可シ、中陰ノ間、不断ニ念仏スレバ、 動モスレバ、懈倦ノ咎ヲ生ジ、還テ勇進ノ行ヲ闕セン。 凡ソ没後ノ次第、皆、真実ヲ用ヒテ、心ニ虚假ノ行ヲ 棄ツ可シ、志有ラン倫、遺言ニ乖クコト勿レ。（昭法 全七八三）

ここで法然は、遺弟や同法の者に対して、わが命終の後、 一日一夜あるいは七日七夜にわたって、誠の心を発して念 仏をお修め下さい。とはいえ、「中陰」の間、不断念仏を 修めようとすると、ややもすれば懈怠の咎を生じ、念仏を 損ずることとなってしまうので、真実の思いを運び、虚仮 を抱かないようにすべきである、と言い遺している。この ように「一昼夜」あるいは「七昼夜」等と日時を明示した 上で、自身の「中陰ノ間」と説示されている。

### 2、法然上人諸伝にみられる「中陰」の説示について

次に法然諸伝にみられる中陰の用例について一瞥したい。 法然諸伝において中陰の語は散見されるが、法然滅後、世 間の儀礼にしたがった中陰法要が厳修されたことが知られ る。まずは『四巻伝』には次のようにある。

> 然後、門弟等、世の傍例にまかせて、遺骨をおさめ、 中隠ををくる。初七日。御導師、信蓮房。不動尊（中 略）二七日。普賢菩薩（中略）三七日。御導師、住信 房。弥勒菩薩（中略）四七日。御導師、法蓮房。正観

音（中略）五七日。御導師、権律師隆寛。地蔵菩薩（中略）六七日。御導師、法印大僧都聖覚。釈迦如来（中略）七七日。御導師、三井僧正公胤（中略）其罪障懺悔のために、中隠の唱道を…（浄全一七・七六・b～七八・b）

このように法然滅後、「世の傍例にまかせて」初七日から七七日まで信蓮房等を導師とし、不動尊等を本尊として「中隠（中陰）」の法要を修めていることが分かる。

『琳阿本』にも「世間の風俗にまかせて」七日七日の「仏事」が「中陰の孝行」として営まれ、『古徳伝』にも「中陰の勤行」が修され、『九巻伝』にも「中陰をいとなみけり」とある。

また『四十八巻伝』三九には、法然滅後「世間の風儀に順じて」「七日七日の仏事」が修められたと記されているが、そこには「中陰」という記述は見られず、いわゆる中陰思想から離れようとした意図が推測できる。とはいえ『四十八巻伝』にも、慈円僧正譚（巻一五）、堀川太郎入道譚（巻三八）、園城寺公胤譚（巻四〇）に法然没後の法要をそれぞれ「中陰」と表記していることが知られる。

以上、法然諸伝を管見したが、法然没後の七七日の法要を広く「中陰」と表現し、門弟達が厳粛に勤めていたことが分かる。もちろん、法然の弟子達が、師の浄土往生について寸毫も疑いを抱いていたはずはなく、その思いは六道輪廻を前提とした「中陰」ではなく、あくまでも「世の傍例にまかせて」、「世間の風俗にまかせて」勤修された「七日七日の仏事」という意味合いであって、それは即ち『没後起請文』において法然自身が示された「中陰」の法要でありつつも、その趣旨は「知恩・報恩」のためであったと指摘できよう。

## 三、「浄土三部経」に説かれる「即得往生」と「七七日」を通じて

### 1、「即得往生」について

先述したように六道輪廻を前提とした中陰思想は、勝過三界道としての極楽浄土を説く「浄土三部経」の世界観と相容れることはない。そもそも阿弥陀仏の来迎を受け、蓮台に乗じて極楽に引接されるまでの期間が四十九日間ずつかかっていたのでは、阿弥陀仏の救済活動もままならない。だからこそ、浄土往生までの時間は「浄土三部経」を通じて、すべて「即得往生」と説示され、法然もまた『選択

集』第三・一二・一三章において、そうした説示を引用している。良忠も『往生礼讃私記』において次のように述べられている。

今言ク、穢土ノ受生ハ自業ノ引生ナルガ故ニ往来ノ伝識、中有ヲ歴ル。往生浄土ハ臨終ノ一念ニ無窮ノ生死ヲ促テ最後ノ刹那ニ宝蓮台ニ託スル時、紫金身ト成レリ。其ノ形ヲ改メズ、浄土ニ至ル可シ。何ゾ中生二有ノ間隔有ン。故ニ観経ニ中上品ヲ説テ云ク、行者見已テ心大ニ歓喜シ、自ラ己身ヲ見レバ蓮華台ニ坐シ、長跪合掌シテ仏ノ為ニ礼ヲ作ス。未ダ頭ヲ挙ゲザル頃ニ即チ往生ヲ得ト。般舟讃ニ云ク、仏光明ヲ放テ身頂ヲ照タマフ、行者自ラ見レバ華台ニ上ル。頭ヲ低レ仏ヲ礼スルコトハ此国ニ在リ。頭ヲ挙ゲ已テ弥陀界ニ入ル。

（浄全四・三七八・a）

即ち、穢土における受生は、自身の業によってもたらされるので行き交う識が中有（中陰）を経るのだが、浄土往生は臨終の一念に無限の生死をつづめて、最期の一刹那に蓮台に託された時、そのまま紫金色の身となって浄土往生を遂げるのであり、中有・生有の間隔はないとし、来迎された阿弥陀仏を仰ぎ見て歓喜したと同時に蓮台に座すと述べ、『観経』中品上生等に説かれる阿弥陀仏を礼拝して頭を上げた瞬間には既に極楽浄土に往生しているという説示を典拠として論を展開している。この良忠の説示のように浄土宗における浄土往生は、どこまでも「無生之生」「見生而無生」としての「即得往生」なのである。

### 2、七七日の法要について

次に浄土宗僧侶が勤める七七日等の法要についてはいかに捉えるべきだろうか。すでに指摘したように浄土宗においては即得往生が大前提となる。とはいえ、広く営まれてきた仏事を継承し、本願念仏の教えを広める契機として捉えないのはまことにもったいない。そうした七七日等の法要については、『観経』九品における往生人が宿る蓮華が開くまでの遅悉をめぐる一連の説示に基づいて説明を施すことができるのではなかろうか。

即ち上品上生の往生人は「生じおわって」華が開き、上品中生は「宿を経てすなわち開く」、上品下生は「一日一夜にして蓮華すなわち開く」とある。中品上生には「蓮華すなわち開く」と記載があるのみでその期間は知り得ないが、上品下生と次の中品中生との中間と考えられよう。中品中生は「七日を経て、蓮華すなわち敷く」、中品下生も

「生じて七日を経て」とあり共に七日間のようである。そして下品上生は「七七日を経て、蓮華すなわち敷く」とあり四十九日間かかる。そして、下品中生になると「六劫を経て、蓮華すなわち敷く」とあり、下品下生は「十二大劫を満じて、蓮華まさに開く」とあり一気に時間が長くなる。このように即得往生しつつも、託胎した華が開くまでの時間は往生人によって長短があり、その中、中品中生・中品下生の往生人は七日間、下品上生の往生人は四十九日間、それぞれ蓮の蕾の中に留まった後、その花が開き、いよいよ阿弥陀仏に相見え、還相回向も含めた成仏に向けた行が始められると説示されている。そうしたことから、七七日等の法要について、こうした九品の説示を拠り所として、亡き方がいよいよ救済活動を始めるまでの大切な準備期間として取り次ぐことが可能となろう。

### 3、念仏回向と七七日の法要について

ところで、これまでの言及は、自身で念仏相続した者を原則としている。したがって、生前に念仏信仰に触れる機会がなかった方や悪業を重ねてきた方に向けた七七日等の法要はいかに捉えるべきだろうか。さらに下品上生までの往生人は四十九日を経れば蓮華が開くが、下品中生の往生人は六劫を、下品下生の往生人は十二大劫を経なければ蓮華が開くことなく永い時間を要することとなる。こういった点をいかに捉えれば良いだろうか。

まず、『観経』下品三生は生前に犯してきた悪業に応じて、上生は「五十億劫生死の罪を除く」、中生・下生は共に「八十億劫生死の罪を除く」と記載されているが、称名念仏による浄土往生が説示されている下品上生・下生における念仏による滅罪について法然は『正如房へつかはす御文』の中で、縁起説を踏まえ、輪廻を経巡り続けてきた間に犯した罪業によって、これから先、五十億劫、八十億劫の間、輪廻を「めぐるべき」（昭法全五四二）であったところ、阿弥陀仏はそうした罪業の報いを働かなくして下さる、と念仏による滅罪の広大な功徳について言及されている。

また、外記禅門に対して修された『逆修説法』が、七日毎の説法から構成されていることは改めて指摘するまでもないであろう。あるいは、『逆修説法』中の次の説示のように、中陰を説く『随願往生十方浄土経』の所説に基づいて逆修法会が修されていることが知られる。

此逆修ノ五十ケ日ガ間供仏施僧ノ営ミ、併ラ寿命長遠

ノ業ナリ。假ヒ其業因ヲ修セザレドモ、彼国ニ生ズルコトヲ得レバ、但仏ノ願力ニ依テ無量寿ヲ備フ。何況ヤ如レ此重テ業因ヲ修シテ在サンヲヤ。然者則チ既ニ四十八灯ヲカカグ、又四十八種ヲ備フ。自然長久ノ命ノ上ニ重テ無量ノ寿ヲソナヘ、任運生得ノ光ノ上ニ、尚最勝ヲマサント也。（昭法全一九六〔無縁集〕）

このように初七日から七七日に至る法会において、五十日間にわたって灯明を掲げ、供仏施僧の営みを勤める逆修法会の期間や設えは、形式的には中陰の期間やそれを説く経典の説示に準じたものではあるが、法然はその内容をことごとく「浄土三部経」と阿弥陀仏の功徳に置き換え、現世での寿命長遠に加えて、浄土往生を遂げた暁には、彼の土での無量寿が約束されるとその功徳の甚大なることを明らかにしている。さらに法然は『往生浄土用心』において、逆修法会の勧めと共に念仏回向の大切さを説いている。

一、七分全得の事、仰のままに申げに候。さてこそ逆修はする事にて候え。さ候えば、のちの世をとぶらいぬべき人候わんも、それをたのまずして、われとはげみて念仏申して、いそぎ極楽へまいりて、五通三明をさとりて、六道四生の衆生を利益し、父母師長の生所をたづねて、心のままに迎えとらんと思うべきにて候なり。又、當時日ごとの御念仏をも、かつかつ廻向しまいらせられ候べし。なき人のために念仏を廻向し候えば、阿弥陀ほとけひかりをはなちて、地獄餓鬼畜生をてらし給い候えば、この三悪道にしづみて苦を受くる者、そのくるしみやすまりて、いのち終りてのち、解脱すべきにて候。（昭法全五六〇～五六一）

ここで法然は、本来ならば縁者亡き後に修める仏事の功徳を生前に自身で修めること（逆修）でその功徳をすべて自己のものとできる（七分全得）逆修法会を勧めつつ、自身で念仏に励んで速やかに浄土往生を遂げ、衆生救済の還相回向を期すべきことや、先立たれた方々が速やかに浄土往生を遂げられるように常日頃から念仏回向に努めるべきことを説示されている。このように法然は、中陰を前提として修められていた逆修法会を広く自他の浄土往生を目指し、あるいは、本願念仏を回向する場として捉え直していることが分かる。そうした法然の姿勢は正に大谷旭雄氏が指摘された「逆修の浄土教的展開」[2]である。そればかりか、法然の姿勢は裏を返せば通常の七日毎の法要についてもそのままあてはめることが可能であり、それは正に「中陰の

浄土教的展開」とも指摘し得るのではなかろうか。

また『四十八巻伝』三〇には、法然もまた妙覚寺浄心房の「四十九日の仏事」（聖典六・四七一）の唱導を勤められたことが記されている。さらに、法然自身は登場しないものの、『同』二五には、弥次郎入道に向けた僧蓮台房による「四十九日の問」（聖典六・三八三）の念仏回向の功徳として次のような逸話が伝えられている。即ち、武蔵の国那珂郡の住人弥次郎は、法然の教誡を受けて一向専修の念仏行者となり、常に西に向かって念仏を称えていた。ある年の八月、近隣の僧蓮台房が、病気の弥次郎を見舞ったところ、弥次郎は夢告にしたがって九月三日に往生することを蓮台房に伝えた。その当日、蓮台房が弥次郎を訪ねると弥次郎は蓮台房に四十九日の念仏回向を依頼し、法然より賜った手紙等を蓮台房に授けると合掌念仏して浄土往生を遂げられた。それから四十九日目の夜、蓮台房の夢中で池中の蓮華が開くと、そこに墨染めの衣を着た弥次郎が座しており、蓮華から降りた弥次郎は「私は極楽の下品下生に往生したが、たった今上品に進むことができた」と蓮台房に告げられたという。この逸話の内容を整理すると、日頃の念仏の功徳によって弥次郎は、下品下生への往生を遂げる一方、同朋の蓮台房はこの娑婆から弥次郎に向けて四十九日の間、念仏回向を続けた。その結果、下品に往生していた弥次郎だが、速やかに上品に進むに至ったのである。なるほど、経典等との内容を厳密に照合することはできないが、この逸話は、法然が『往生浄土用心』の中で念仏回向の功徳について説示されているように、先に浄土往生を遂げた者が本来はもっと長期にわたり蓮華に留まるべきだったにもかかわらず、娑婆に遺された者による念仏回向の功徳によって、その品位を進めて蓮華が早く開き、速やかに成仏に向けた行が始められるようになったと解釈できよう。

このように『観経』の説示だけでは、四十九日の内にすべての往生人が宿る浄土での蓮の花が開き、成仏に向けた行が始まるとは伝えきれなかったものの、『正如房へつかはす御文』における念仏による滅罪の説示、あるいは、『逆修説法』や『往生浄土用心』における七七日等の法要実践や亡き方への念仏回向の説示、そして、『四十八巻伝』における法然自身の「四十九日の仏事」の唱導、さらには、蓮台房と弥次郎入道をめぐる念仏回向による下品下生から上品への往生階位増進の逸話等を総合的・立体的に判断し

て、娑婆に遺った者達が先立たれた方に向けて修める七七日の念仏回向によって、すべての方々の浄土での蓮華が開き、成仏に向けた行が始められるとの推定が可能となるのではなかろうか。

## 四、おわりに―浄土宗における中陰の伝え方―

以上、法然における中陰や七七日等の法要の捉え方について推定を重ね考察をめぐらせてきた。そこで冒頭に提示した二つの問いかけに対する回答を示して擱筆したい。

まず「浄土宗に中陰がないとはどういう意味ですか」という問いに対しては、「一般的には中陰といって…」等と説明した上で、「しかし浄土宗では…」と阿弥陀仏の大慈悲の発現である本願力に基づく「即得往生」について取り次ぎをすることが基本となろう。『没後起請文』の中で法然が「中陰ノ間、不断ニ念仏ス」と弟子達に示されているのは、まさに弟子達に「自行・化他」の思いを絶やさず、各自が念仏相続に励むことを促しておられ、本来の「中陰」の理解を換骨奪胎した上で浄土教的に転用していたと推察できる。

また「浄土宗での四十九日の法要の捉え方について教えてください」といった問いに対しては、先立たれた方への報恩感謝と自身の念仏往生を期すことはもちろん、『観経』中品中生・中品下生の七日間、下品上生の四十九日間等の華開の遅悉の説示を巧みに援用して、遺された者達による念仏回向によって、下品から中品、中品から上品へと往生人の階位を増進していただく、それは即ち、成仏に向けた行や還相回向が一日でも早く実践できるように促すものとなっている、と伝えられるのではなかろうか。

---

（1）椎尾弁匡氏「中陰なき浄土教」（『共生』一九、一九六〇年一〇月号）、香川孝雄氏「中陰と浄土宗」（『仏教論叢』二二、一九七八年）、丸山博正氏「浄土宗と中陰」（浄土宗東京教区青年会編『死の儀礼　臨終から中陰を問う』一九九七年）、金子寛哉氏「第十章　中有説」（『『釈浄土群疑論』の研究』二〇〇六年）、村上真瑞氏「第七章　『釈浄土群義論』に説かれる中有思想」（『釈浄土群疑論の研究』二〇〇八年）、熊井康雄氏「追善法要の浄土宗としての理解」（『浄土宗の葬儀と年回法要について』浄土宗、二〇一〇年）、拙稿「浄土宗における四十九日の説き方」（『法然上人八〇

○年大遠忌記念　いざというときのための布教Q&A―林田康順先生講演録―』浄土宗千葉教区・浄土宗千葉教区布教師会、二〇一一年）等を参照されたい。

（2）大谷旭雄氏「法然上人における逆修について」『法然浄土教の周縁　坤』四七二頁。

# 法然上人の「樵・草刈・菜摘・水汲」の御法語について

宮澤正順

## 一

ここに問題とする御法語は、数ある法然上人の伝記の中では、『四十八巻伝』と『九巻伝』にのみ、

弥陀如来の本願の名号ハ、木こり草かりなつみ水くむ類ごときのものの、内外共にかけて一文不通なるが、唱ふれば必ず生ると信じて真実にねがひて、常に念仏申を最上の機とす。（勅伝・第二一巻）

と記されている。これは、『四十八巻伝』（第二一巻）と『九巻伝』（巻第三下）の表現を合して判り易く書き示したものであるが、両書の言わんとするところは共通している。[1]

法然上人の当面の御法語は、右の伝記の外では信空に言及している『黒谷上人語灯録』第十五（『和語灯録』巻五）に見えている。そこにはこの御法語が、

以上信空上人の伝記なり。進行集よりいでたり。

と記されている。[2]『進行集』とは、法蓮房信空の弟子といわれる敬西房信瑞（？―一二七九）の『明義進行集』三巻を指すが、今日その書は巻二と巻三のみであり、当面の法語は見出せない。故にこの法語は今は失われている第一巻にあったものと推定されている。[3]

次に当面の御法語には、円智（生卒年不詳）と義山（一六四八―一七一七）の『円光大師行状画図翼賛』（以下『翼賛』）では、次のような解説が加えられている。それは、

木コリ草カリ菜ツミ水クムタクヒコトキモノトハ拾遺集ニ大僧正行基法花経ヲ我エシコトハタキ、コリナツミ水汲ツカヘテソエシ法華経ニ苦行ノ相ヲ説テ卑賤ノ者ノスルワサヲイヘリ提婆品又源氏ニモ見エタリ

というものである。[4]

この法語に関する見解で、公開された最近のものとしては、

木こり、草刈り、菜摘み、水汲む　この句は定型句と見られる。『三宝絵　平安時代仏教説話集』……に「『法華経』を我がえしことは、たきぎこり　なつみ水くみ　つかへてぞえし」とある。

という説明もある。(5)

## 二

本章以下において、今日までの当面の御法語に関する見解に補足を加えつつ、卑見を述べることにする。

まず『翼賛』の「法華経ニ苦行ノ相ヲ説テ卑賤ノ者ノスルワサヲイヘリ（提婆品）」の説である。この文からは、卑賤の者の「スルワサ」が強調されている一方で、ひたすら『法華経』に出合おうとする熱烈な求道者の熱い信仰心を、「苦行ノ相ヲ説テ」という一句で示しているように思われる。提波達多品は、一千年もの間、阿私仙人に木の実草の実を採り薪を拾って食事の世話をし、夜は身をベッドの支えにしてまで仕える求道者の喜びを示しているのである。次に「源氏ニモ見エタリ」については、賢木の巻で、

今日の講師は、心ことにえらせたまへれば、薪こるほどよりうちはじめ、同じういう言の葉も、いみじう尊し。

とある。手元の註釈書(6)では、「法華経をわが得しことは薪こり菜摘み水汲み仕へてぞ得し（拾遺・哀傷）の歌をうたいながら捧げ物をささげたり薪を背負ったり水桶を持ったりして行道する」と述べている。そしてこの歌は、「王（仏の前世の姿）が『法華経』の教えを受けた苦心談」と解説されている。『法華経』第五提婆達多品では、釈尊に敵対したことで有名な提婆が善知識として出現していて、釈尊と提婆の関係を次のように説いている。すなわち、

時に仙人あり、来りて王に白して言わく「われ、大乗を有てり、妙法蓮華経と名づく。若しわれに違いたまわずば、当にために宣説すべし」と。王は仙の言を聞き菓（このみ）を採り、水を汲み、薪を拾い、食を設け、乃至、身をもって牀座となせしに、身心は倦むことなかりしなり。時に奉事えること千歳を経て、法のための故に、精勤し、給侍して、乏しき所なからしめたり。」と。……仏は諸の比丘に告げたもう。「その時の王とは、則ちわが身これなり。時の仙人とは、今の提婆達多こ

れなり。……皆提婆達多の善知識たるに因るが故なり」と……(7)。

とあり、ここから法華八講の行儀が生れるのである。それついては

妙法蓮華経八巻の一巻を一講ずつ行い、全巻にわたる講経の法会をいう。一之座から八之座にわたり、精義、講師、読師、唄匿散華、問者、堂達の諸役が行う。……法華八講は『石淵寺縁起』によると、勤操が友人栄好の亡母供養のために同法七人を語らい、七九六年（延暦一五）に石淵寺で行なったのに始まるといい、由来は『三宝絵』中一八以下に見えて著名。

と説明されている(8)。

次に常夏の巻では、

近江の君「……御ゆるしだにはべらば、水を汲み、戴きても仕うまつりなん」と、いとよげにいますこしさへづれば、言ふかひなしと思して、内大臣「いとしか下り立ちて薪拾ひたまはずとも、参りたまひなん、……」と。

とある。また御法の巻には、

明石の君「薪こる讃嘆の声も、そこら集ひたる響き、おどろおどろしきを、……

と見える。そして更に、明石の君の歌、

薪こるおもひはけふをはじめにてこの世にねがふ法ぞはるけき

とある。椎木の巻では、

このごろの事とて、薪木の実拾いて参る山人どもあり。

となっている。以上の巻の外に、薪など具体名はないが、明石の巻（院の御ために、八講行はるべきこと、まづ急がせたまふ）澪標の巻（神無月御八講したまふ）蓬生の巻（かの殿には、故院の御料の御八講、世の中ゆすりてしまふ）勾宮の巻（月ごとの御念仏、年に二たびの御八講）などとあるが、当然そこでは薪の行道も行われているのである。

『翼賛』では、単に「源氏ニモ見エタリ」と記されているが、実に多くの巻に記載されていることが判る。しかも『翼賛』では触れていない『枕草子』にも見出されるのであって、この事実の方がより重要なのである。識者によれば、『源氏物語』がストーリーの展開のための場面設定として利用しているだけなのに比較して、『枕草子』の記述の方が法華八講の行事を重視していると主張されている。

すなわち清少納言が『枕草子』で、

普門といふ山寺に八講しける聴きて、又の日、小野殿に人人いと多く集まりて、遊びし詩作りてけるに、「薪樵ることは昨日に尽きにしをいざ斧の柄はここに朽たさむ」と詠み給ひたりけむこそ、いとめでたけれ。（三巻本第二八八段）

と聞書している右大将道綱の母の歌は、法華八講五巻の日には、その日の朝座に講ぜられる「提婆達多品」の「採果汲水拾薪設食」の句を踏まえて、「法華経を我が得しことは薪樵り菜摘み水汲み仕へてぞ得し（『拾遺集』巻廿「大僧正行基よみ給ひける」）の一首を唱えながら、水桶を担い薪を負うて行道する五巻の日の作法と、石室山中で童子の囲碁に見とれている裡、手にした斧の柄も腐ってしまったという晋の王質の伝説（『述異記』）とを踏まえての秀歌で、法華八講に大きな関心を抱いていた清少納言が高く評価したものである。

と推奨されている。(9)

## 三

法華八講の巻五の日の行道については、今日あまり行われなくなったようではあるが、東京の浅草寺（聖観音宗）では毎年厳粛に行われている。同寺発行の『浅草寺』誌の毎年六月号十一月号には、次のような記事が掲載されている。

山　家　会　六月三日・四日

六月三日・四日は、天台宗の開祖伝教大師最澄さまの忌日にちなんで法華八講の論議法要が行われる。壇上には経題を唱える読師、対面して講師が座し、『法華経』全八巻を四巻ずつ二日間にわたり計八座の問答をするものである。法会二日目には「法華経を我が得しことは薪こり菜摘み水汲み仕へてぞ得し」の歌になぞらえ、薪と水桶をになう者が列して「薪の行道」が行われる。

天　台　会　十一月二十三日・二十四日

十一月二十四日は中国天台宗開祖、天台大師智顗さまの忌日であり、御逮夜の二十三日と御当日の二十四日の両日に「天台会」の法要が営まれます。

と読者に知らせている。この天台会の行事の写真の説明には、

△法華経を八座に分けて講説する法華八講の論議法要

では「薪の行道」が行われる

△行道は「法華経を　我が得しことは　薪こり菜摘み　水汲み　仕へてぞ得し」の歌になぞらえ、白装束の僧侶二名が、水と野菜・薪を担う

と記述されている。実際、白装束の二名の僧は、天秤棒を肩に担いで、吊り下げた籠には今すぐにでも竈で燃やせるような薪が束ねて入っており、また洗った菜葉が一株置かれている。

このように、伝教大師最澄と天台大師智顗の忌日に「薪の行道」が行われているのは、正しい教を得るためにはその人の奴隷となってもよいという強烈な求道心を示すものなのである。卑賤の姿は求道の希望に輝く姿なのである。

## 四

「法華経を我が得しことは薪こり菜摘み水汲み仕へてぞ得し」の歌は、『三宝絵』に引かれていることからも、一般によく知られた歌であったらしい。『三宝絵』は三巻あり、仏法僧の三宝を上中下に分けて説く仏教説話集である。源為憲（?―一〇一一）が永観二年（九八四年）に撰述した。そこには、

八講のおこり、『石淵寺の縁起』に見えたり。（中巻・法宝の一八）

薪を荷ひて廻る讃歎の詞に云はく、

「『法花経』を我がえしことは　たきぎこり　なつみ水くみ　つかへてぞえし。」

此の歌は、或は光明皇后の読み給へるともいひ、また行基菩薩の伝へ給へりとも云ふ。いまだ詳ならず。

と記されている[10]。ここに、八講の起源は『石淵寺の縁起』に書かれている、とある。しかしその縁起は、今日亡佚している。「法華経を我が得しことは」の歌は、多くの書が行基菩薩の作とする中にあって、『三宝絵』はまず、光明皇后作とも伝えている。この歌を光明皇后作として引用している書に、栄心（?―一五四六）の『法華経直談鈔』がある。そこには次のように記述されている。全て漢文で書かれているが、今訓読して示すと、

一此千歳給仕ノ相ヲ我朝ノ聖武天王ノ后、光明皇后歌ニ法華経ヲ我得シ事薪コリ菜摘水汲ミ仕エテゾ得シ、ト。仍リテ報恩会ナンドノ時ハ此ノ歌ニ博士ヲ付ケテ五ノ座ニ行道シテ薪ヲ荷イ此ノ歌ヲ唱ルナリ。又五条三位俊成ノ御歌ニ薪取リ峯ノ菓ヲ求メテ得難キ法ヲ聞

キ染メニ皃ト。

とある。[11] 薪こり菜摘み水汲みの歌は、行基とも光明皇后ともされるが、俊成の歌も含めて、全て提婆達多品に関係して作られたもので、島地大等の『漢和対照　妙法蓮華経』には、『法華経』八巻二十八品までの各品ごとに古来詠まれてきた歌が「法華歌集」として網羅されている。提婆達多品第十二には、

法華経をわが得しことは薪こり菜つみ水くみつかへてぞえし　大僧正行基（拾遺和歌集）

たきゞこり峯の木の実を求めてぞ得がたき法は聞き始めける　皇太后宮大夫俊成（玉葉和歌集）

など六十首もの和歌が引用されている。

## 五

樵・草刈・菜摘・水汲の歌は、上述のような経緯の中に法然上人の引用も含まれるのである。叡山で十五歳頃から四十三歳頃広谷に移る三十年もの長い間を、『法華経』を説く天台宗の中で生活しておられた元祖様が、提婆達多品の求道者の心情をご存知ない筈はない。元祖様が、「樵・草刈・菜摘・水汲」の語を通して、一文不通の者でも「となふればかならず生まれなんと信じて、真実に欣楽してつねに念仏申すを最上の機とする」（『和語燈録』巻五）と述べておられるように、卑賤の身分はともかくとして、一文不通の機根の者としての自覚のもと、必死に念仏を欣楽する熱烈な信仰心を持つべきことを伝えたかったのである。

文政六年（一八二三）に隆円が撰述した『浄業信法訣』は、大正十年（一九二一）にもまた昭和五十年（一九七五）にも復刻されている。そこにはどの版にも

木刈（木樵か）草刈菜ツミ水汲ノ類ノ如キ者モ、内外共心ニカケテ一文不通ナルガ称レバ必ズ生ル、ト信ジテ真実ニ願ヒテ、常ニ念仏ヲ申スヲ最上トス。

と示されている。ところが平成二十二年（二〇一〇）九月刊行の『浄業信法訣―抄本―』では、右の文中で「木刈草刈菜ツミ水汲ノ類ノ如者モ」の一五字だけが省略されている。次の一文不文通の語と対応する重要なこの十五字が省略されたのは、抄本とはいえ洵に残念である。更に今日でも「薪の行道」において、樵・草刈・菜摘・水汲の姿に扮して熱烈な求道精神を示す法要が行われていることも、忘れてはならないであろう。

本稿のために、柴田哲彦氏安達俊英氏魚尾孝久氏塩入亮乗氏利根川浩行氏より多くのご教示を頂いた。ここに心より御礼申上げる次第である。

**註**

（1）法然上人傳研究会編『法然上人伝の成立史的研究』二・一三九頁。『浄全』一七・一四三頁。

（2）『浄全』九・六〇四頁。『昭法全』六七一頁。『浄土宗聖典』四・一九九頁、四八一頁。

（3）望月信亨「信瑞の明義進行集と無観称名義」（『仏教古典叢書』第五所収付録）。

（4）『浄全』一六・三三七頁。

（5）『八百年遠忌記念　法然上人研究論文集』二四三頁。

（6）『源氏物語』（小学館「日本古典文学全集」）賢木の巻、以下同様。

（7）岩波文庫『法華経』中・二〇四頁。

（8）『岩波仏教辞典』七三九頁

（9）萩谷　朴「平安朝文学と法華八講」（『浅草寺』平成六年六月号・三頁）

（10）『三宝絵』（平凡社「東洋文庫」五一三）一〇六頁

（11）『法華経直談鈔』巻第七本　提婆達多品第一二（臨川書店本二・四九九頁）

# 『釋淨土群疑論』における抑揚的証明　その2

村上真瑞

『釋淨土群疑論』において、問答の相手の主要な論疏を用いてその中に説かれる内容をもって、自分の論を証明する方法を見ることができる。それも相手を抑えて自分を揚げる方法である。

今回は、凡夫の心を変化させて現し出す淨土が、三界には含まれないことを証明する場面で抑揚の形が使われている部分について、論点を順次明確にして考察してみたい。

『釋淨土群疑論』一巻において、

問既是有漏識心所變有漏之心即三界攝无有有漏心而出三界攝心既三界攝所現淨土寧非三界耶(1)

と説かれるように、問いにおいて、煩悩を有した心を変化させて現しだされたものならば煩悩を有した心は、三界に納めることしかできないのではないか。と問うている。

それに対する回答は、『釋淨土群疑論』一巻によると、

答雖知有漏體性不出三界然以別義但得名有漏不得名三界故三界名局有漏名寬(2)

と説かれるように、煩悩を有している者はすべて三界に含まれるという唯識の説を別の道理によって否定する。有漏の範囲は三界の範囲より広いから、有漏であっても三界に含まれない部分があるとしている。

続いて、『釋淨土群疑論』一巻によると、

亦如凡夫得生西方非五趣攝故无量壽經言横截五惡趣惡趣自然閉(3)

と説かれるように、『無量壽經』(4)の横截五悪趣の文を引いて、凡夫の往生する阿弥陀仏の淨土には五悪趣＝三界はないとしている。

続いて、『釋淨土群疑論』一巻において、

又阿弥陀經言彼佛國土无三惡趣等又无量壽經言彼國衆

生非天非人因順餘方故有人天之號故知彼土无五趣既許生是凡夫而非五趣所攝何妨土名有漏而非三界所収[5]

と説かれるように、『阿彌陀經』[6]に説かれる極楽浄土に三悪趣がないとの文も引き、『無量壽經』に人天という語句が出ているが、それは極楽浄土以外の場所に依り従って人天という名称を用いただけである。したがって極楽浄土は三界に含まれないとする。

それに対して、『釋淨土群疑論』一巻において、

問彼土凡夫是人是天於義何廢經文但言无三惡趣何妨得有人天趣耶而經言非天非人者此説大菩薩等非天非人因順餘方故有人天之名非據凡夫得往生者凡夫生彼或是人趣或是天趣於理无妨[7]

と説かれるように、前論に対する反論である。『阿彌陀經』には三悪趣がないとのみ説かれていて、人天は存在し、極楽浄土にいる大菩薩は他の場所に依り従って人天という名称を用いただけであろうが、凡夫の往生した者は人や天であり、極楽浄土は三界に含まれると論を展開する。

また、それに対して、『釋淨土群疑論』一巻において、

答若是凡夫得生淨土是人天趣者若是人趣人趣有四爲是南閻浮提人爲是東西二洲及北鬱單越人趣耶若是天趣爲是四天王天乃至色界阿迦尼吒天耶[8]

と説かれるように、反論に対する懐感の反駁である。仮に極楽浄土へ往生した凡夫が人や天であるならば、人界に四種の住み家があり、天界も須弥山に周りに住み家があるがいったいどこをさしているのかと問う。

それに対して、『釋淨土群疑論』一巻において、

若是四天下人趣者彼北鬱單越應是八難之中鬱單越難若是色界等應是長壽天難此是難處云何名淨土勸衆生生耶[9]

と説かれるように、仮に四種の人界として、北鬱單越には辺地の難があり、仏道修行を妨げ、また仮に天であるならば、長寿天難があり同じく仏道修行を妨げるので、とても仏道修行を励ますための浄土とはいえないとする。

続いて、『釋淨土群疑論』一巻において、

若言是人趣而不得名四天下人等亦得名天趣而非四天王天等若然者四天下外別有人趣耶四天王天等外別有天趣等耶[10]

と説かれるように、四種の人界や須弥山の周辺の天界以外に人界天界があるのかと問う。

それに対して、『釋淨土群疑論』一巻において、

若言有者何即淨土衆生是人天非四天下等人天耶亦有淨

土有漏非三界有漏其義何妨[11]

と説かれるように、仮に四種の人界や須弥山の周辺の天界以外にあったとしても、それが極楽浄土の人界天界であるとは証明できない。また、人天が四種の人界や須弥山の周辺の天界以外にあることにより、浄土は有漏であっても三界に含まれないということを合理的に否定することはできないとしている。

続いて、『釋淨土群疑論』一巻において、

若言四天下人趣等外无別人趣四天王天等外无別天趣淨土凡夫亦得名凡夫不得名人趣天趣者何妨淨土亦得名有漏不得名三界也[12]

と説かれるように、結局、四種の人界や須弥山の周辺の天界以外には人天はなく、極楽浄土の往生した凡夫は人天であると言うことができないならば、極楽浄土は煩悩は存在したとしても三界には含まれないとしている。

続いて、『釋淨土群疑論』一巻において、

以彼五趣例此三界其義顯然不可迷執也[13]

と説かれるように、反論者は『阿彌陀經』の三悪趣無しの文だけを用いて論じているが、すでに『無量壽經』には五悪趣が存在しないとしているのであるから今更なにをか言わんやと締めくくっている。

続いて。『釋淨土群疑論』一巻において、

又諸法相中有寬有狹只如世間名寬有漏名局有漏名寬三界名局三界名寬四生名局四生名寬五趣名局[14]

と説かれるように、極楽浄土は有漏ではあるが三界には含まれないことを他の存在の広狭をもって証明している。

続いて、『釋淨土群疑論』一巻において、

何者只如如來所變穢惡國土雖似三界非如三界雖是无漏而名世間此則世間名寬有漏名局[15]

と説かれるように、世間は広く有漏は狭い事を述べる。

続いて、『釋淨土群疑論』一巻において、

有漏名寬三界名局者即是凡夫等有漏識心所現淨土亦得名有漏不得名三界故大智度論言淨土非三界无欲故非欲界地居故非色界有形故非无色界[16]

と説かれるように、有漏は広く、三界は狭い。『大智度論』釋往生品[17]に説かれる浄土の定義をもちいる。欲無し（欲の否定）、地居（空居天の色界の否定）、形ある荘厳を有する（形無き無色界の否定）の理由で浄土が三界に含まれることを否定している。

続いて、『釋淨土群疑論』一巻において、

此論義意非是淨土无漏識心所現淨土名出三界但有漏識心所變淨土器世間相布置法用安立有情利樂等事不同於此三界等相名非三界也[18]

と説かれるように、前説の論は、煩惱が無いから三界不摂を説くのでは無く、煩惱があるがままに三界では無いことを付け加えている。これは、懐感が凡夫の往生する淨土は凡夫にとっては煩惱を断つことのできない存在であることを認識しているからである。

続いて、『釋淨土群疑論』一巻において、

三界名寬四生名局者四生唯取異熟五蘊有情世間三界通三性及器世間故三界名寬四生名局也[19]

と説かれるように、三界は広く、四生は狭い事を論ずる。

続いて、『釋淨土群疑論』一巻において、

四生名寬五趣名局者中有是化生而非是五趣及淨土衆生等是化生非趣[20]

と説かれるように、四生は広く五種は狭い事を論ずる。

続いて、『釋淨土群疑論』一巻において、

如是等名字寬狹體性差別此經論等有此不同豈得有漏識心所變淨土之言則令是三界攝也[21]

と説かれる。以上のように存在には広いもの狭いものがあり、極楽淨土も煩惱があるとしてすぐさま三界に含まれるとしている唯識の説を否定して、煩惱が存在しても三界には含まれないことが証明されるとしている。

続いて、『釋淨土群疑論』一巻において、

又如第八識有三名一名阿賴耶二名阿陀那三名異熟若得阿羅漢辟支佛果及入八地諸菩薩等所有第八識但名阿陀那及名異熟不得名阿賴耶[22]

と説かれるように、ここにおいて相手の用いる論疏をもって自説を開顕する、まさに抑揚的証明がなされる。唯識の重要な論疏である、『成唯識論述記』[23]には次のように説かれる、第八識には阿賴耶・阿陀那・異熟の三つの名称があるが、阿賴耶は、常一主宰の我ありと固執する誤った見解が無くなるまで続くと説かれている。しかし、（阿羅漢）世の尊敬を受ける究極の聖者・（辟支佛）師匠が無くて自分ひとりで修行し覚りを得た者・（第八不動地）十地の中の第八不動地に入ることができる諸の菩薩は、常一主宰の我ありと固執する誤った見解を断じているから、ただ阿陀那識と、異熟識だけがあり、阿賴耶識（愛着作用を原動力とするもの）と名づけられる識は無いとされる。

続いて、『釋淨土群疑論』一巻において、

豈依无阿頼耶名即遣阿羅漢无第八識執持諸法種子耶豈以无三界名而令凡夫衆生生於淨土有漏識心不變化淨佛國土受用種種大乘法樂也[24]

と説かれるように、前説を受けて、たとえ（阿羅漢）世の尊敬を受ける究極の聖者・（辟支佛）師匠が無くて自分ひとりで修行し覚りを得た者・（第八不動地）十地の中の第八不動地に入ることができる諸の菩薩に阿頼耶識の名称が無くとも、すべての存在を生起させる可能性をしっかり持っている。それと同じように、凡夫であっても、極楽浄土を顕わし出して様々な大乗の教えを信受する喜びを享受することができる、としている。まさに、相手の論疏である『成唯識論述記』の説を喩えとして、凡夫の往生する淨土が有漏であっても三界不摂であることを証明している。

続いて、『釋淨土群疑論』一巻において、

又託如來无漏淨土雖以有漏心現其淨土而此淨土從本性相土土亦非縁縛相應縛縛不増煩惱如有漏心縁滅道諦煩惱不増猶如觀日輪損減眼根也故非三界非三界繫煩惱増也[25]

と説かれるように、最後に、別の道理の総括として、阿弥陀仏の本願力を強調して、煩悩を有する心を用いて、凡夫が淨土を変顕させたとしても、この淨土は阿弥陀如来の淨土の本体とその形状にしたがっていて、その国土は、（縁縛）認識の対象に対して起こる煩悩に繫縛されること、（相應縛）心が結びついて起こる煩悩に繫縛されることがないとして、ちょうど煩悩を有する心であっても、（滅諦）煩悩の絶滅という真理と、（道諦）正しい覚りを得るための道という真理を認識することによって、煩悩を増加させないことは、太陽を凝視すると眩しくて（対象をとらえる感覚器官である）眼という機能を弱めて役立たなくしてしまうようなものである。として太陽の光を阿弥陀仏の本願力にたとえている。最終的には、阿弥陀仏の本願力によって有漏心をもった凡夫であっても三界不摂の淨土に往生すると締めくくっているのである。

以上『釋淨土群疑論』において抑揚的証明方法が、少なくとも、極楽浄土は受用土であることを証明する場面と凡夫の往生する淨土が有漏であっても三界不摂であることを証明する場面とにおいて、確認することができる。どちらも浄土教において、相手に譲ることができない大変重要な論点である。そのような時に相手の論書の論述説を自らの味方に付けてしまい、かつ、相手を押さえて自らの論述を

揚げて証明する点は、懐感の浄土に対する群疑釈明の圧巻ともいうべき天才的論述法といえるであろう。

---

註

（1）宝永版『釋淨土群疑論』一巻十帖

（2）宝永版『釋淨土群疑論』一巻十帖

（3）宝永版『釋淨土群疑論』一巻十帖

（4）『無量壽經』巻下

宜各勤精進。努力自求之。必得超絶去。往生安養國。横截五惡趣。惡趣自然閉。昇道無窮極。易往而無人。『大正蔵経』一二巻一七四B

（5）宝永版『釋淨土群疑論』一巻十帖

（6）『阿彌陀經』

舍利弗。汝勿謂此鳥實是罪報所生。所以者何。彼佛國土無三惡趣。『大正蔵経』一二巻三四七A

（7）宝永版『釋淨土群疑論』一巻十帖～十一帖

（8）宝永版『釋淨土群疑論』一巻十一帖

（9）宝永版『釋淨土群疑論』一巻十一帖

（10）宝永版『釋淨土群疑論』一巻十一帖

（11）宝永版『釋淨土群疑論』一巻十一帖

（12）宝永版『釋淨土群疑論』一巻十一帖～十二帖

（13）宝永版『釋淨土群疑論』一巻十二帖

（14）宝永版『釋淨土群疑論』一巻十二帖

（15）宝永版『釋淨土群疑論』一巻十二帖

（16）宝永版『釋淨土群疑論』一巻十二帖

（17）『大智度論』釋往生品第四之上卷三

如是世界在地上故不名色界。無欲故不名欲界。有形色故不名無色界。諸大菩薩福德清淨業因緣故。別得清淨世界出於三界。『大正蔵経』二五巻三四〇A

（18）宝永版『釋淨土群疑論』一巻十二帖

（19）宝永版『釋淨土群疑論』一巻十二帖

（20）宝永版『釋淨土群疑論』一巻十二帖～十三帖

（21）宝永版『釋淨土群疑論』一巻十三帖

（22）宝永版『釋淨土群疑論』一巻十三帖

（23）『成唯識論述記』

多異熟者。謂此識體總有三位　一我愛執藏現行位。即唯七地以前菩薩。二乘有學。一切異生。從無始來。謂名阿賴耶。至無人執位。此名執藏　二善惡業果位。謂從無始乃至菩薩金剛心。或解脫道時。乃至二乘無餘依位。謂名毘播迦。此云異熟識。毘者異也。播迦

熟義。至無所知障位　三相續執持位。謂從無始乃至如來盡未來際。利樂有情位。謂名阿陀那。此云執持。或名心等。長短分限不過三位。以異熟名亦通初位故。『大正蔵経』四三巻二九八頁A

(24) 宝永版『釋淨土群疑論』一巻 十三帖

(25) 宝永版『釋淨土群疑論』一巻 十三帖

# 会津地方の藤田派の動静について

渡部伸一

## 一

会津地方の浄土宗寺院について、『浄土宗寺院由緒書』[1]、『蓮門精舎旧詞』[2]、『新編会津風土記』[3]をもって調べると、現会津組内にあった寺院数は一〇六ヶ寺を数える。現在の寺院はすべてこの中に含まれているため、元禄の頃にはほぼ今の状況が完成されたものと考えられる。

開山あるいは中興開山された年代をみると、会津葦名氏の最も興隆したといわれる大永元年（一五二一）から天正八年（一五八〇）にかけて特に多く、二七ヶ寺が建立されている。そして、そのうち本寺を会津高巌寺とする寺院が一四ヶ寺であった。

高巌寺の開山時期は諸説あるものの、「高巌寺由緒書」[4]には、

（上略）藤田之始祖性眞性阿上人之的傳、第七世法蓮社岌傳上人、始住福田之無量壽寺、後有斗数之志晦跡、而寓居于會津黒河郷、結一地茅庵、入念佛三昧而占閑寂于茲有年矣、大蓮社岌天上人尋師跡挑法燈餘輝、依頼于前太守葦名修理太夫盛高、相攸於小田山城西、營一宇淨刹、山號成道、寺稱高巌也、天文六年丁酉九月二十八日壽八十九歳而卒矣、姓氏・出生未審、然後移地於城北是也、大永壬午年令嗣盛舜造立先考常勝院殿天祥麟公之靈牌、於當寺寄附於門田數百畝、供香華、賜子孫不可違失之燈（證カ）印也、且使先考諱字冠山號・寺號也、此時改成字爲盛字、（下略）

と、藤田派第七世岌伝の開創・草創にして、その弟子岌天の開山であると記されている。『蓮門精舎旧詞』、『新編会津風土記』等にも同様の記述がみられる。一三代領主葦名

盛高が没すると、五年後の大永二年（一五二二）に、一五代盛舜は父盛高の位牌を高巌寺に納め、田地を寄進している。高巌寺は葦名盛高の菩提所となったのである。

これについて、藤本顕通氏は「藤田派の教線域と名越派との交渉」[5]において「ここに葦名氏と高巌寺との間に檀越関係が生じ、高巌寺も寺院機能を備えるようになる。（下略）」と論じておられる。しかしながら、高巌寺が現在の地に移る前、小田山城の西に建てられた時、すでに葦名盛高が関与していたことや、初め「成道山高巌寺」と称していたが、盛高の一字を取って「盛道山高巌寺」と改名した点を考えると、大永二年以前から既に檀越関係はあったと思われる。

現在、葦名氏の御廟が小田山城跡の近くに残っている。保科時代の記録によれば墓所は三ヶ所に分かれており[6]、一六代から一八代までの三基の墓が今も現存している。おそらく、初期の高巌寺はこの隣地にあって、盛高没後「盛道山高巌寺」と称する頃に現在の地に移ったものと考えられる。

葦名盛高の菩提所となった一事以降、特に一六代葦名盛氏の治世に至って、高巌寺末一四ヶ寺が開山されている。一四ヶ寺中、開山した寺院が七ヶ寺、他宗より改宗した寺院が五ヶ寺ある。さらに開山上人には「岌」という字を付した藤田派系の僧が並ぶ。特に、湊町照光寺の岌樹については「永禄年中良晃房（岌樹）再營於寺堂、改舊宗、以高巌寺二代等月上人爲附法之師令相續、」[7]と高巌寺二世等月の門弟と記され、大沼郡蕎麥目迎接寺の德翁については「高巌寺三世等天上人之末弟、當寺開山然蓮社良湛德翁和尚、使住持爲門派、」[8]とあるように高巌寺三世等天の門弟と記されている。

また、同じ浄土宗でありながら高巌寺末の藤田派へ改派した寺院があることに注目する。大沼郡高田法幢寺は明応三年（一四九四）に玉誉が建立した寺院であるが、天文年間に智鏡によって再興され、高巌寺末となっている[9]。

そしてその一四ヶ寺の建立の住所は、葦名氏会津統治の重要地と考えられ、他国と交流するうえでの街道沿いに多くある。下野街道、越後街道、八反道（会津坂下～会津高田街道）等にあって、会津領内に広く分布している。

他宗からの改宗[10]と、高巌寺系藤田派への改派は、師弟関係ばかりでなく地縁などからも行われており、高巌寺末としてその傘下に組み入れ、会津地方での本末圏を形成する

ことで、藤田派の教勢拡大を図っていったものと考えられる。そしてそこには、葦名氏の助力が多分にあったものと推察できる。

## 二

会津地方における藤田派の教勢拡大に尽力したのは百万遍知恩寺第三〇世岌州であった。岌州は、百万遍知恩寺第二九世の岌善に師事し、その後第三〇世として入山する。[11] この当時、越後、越前の藤田派系の僧が歴任しており、二七世岌翁から岌長、岌善、岌州、岌興と五代にわたって住職を務めている。

それまでの知恩寺は、一条派・三条派・木幡派といった関西の法流や白旗派系の僧によって務められてきた。[12] この時期に至り、どういった経緯で藤田派の僧が知恩寺に入寺し、活動したのだろうか。これについては、藤本了泰博士、藤本顕通氏がその論稿で詳しく述べておられるので、[13] それを参考にすると、特に『上杉家文書』、『知恩寺文書』等の史料から、藤田派の僧は朝廷や戦国大名等と深い親交を持ち、その助力があったと言及されている。加えてその背景には、知恩寺と知恩院の本末争いに要因があったことを指摘され、知恩寺を中心とした藤田派の教線を北陸、奥羽地方へ拡げていったと述べておられる。京都や地方における白旗派や名越派との勢力争いも存在していた。

こういった宗内各派が対抗しあう情勢の中、岌州は第三〇世の住職となったのである。岌州の出自や事績、知恩寺への入寺等について再考すると、[14] 了吟が著した『新撰往生伝』[15] や『蓮門精舎旧詞』、『寺院由緒書』等にその記述がみられるが、『新編会津風土記』巻之八十九陸奥国河沼郡之四青木村、釈門の条に、

岌州　此村の産にて京師智恩寺三十世の住職なり、一に生江山城が奴婢の子と云、（中略）幼くして正徳寺に入り住持岌圓を師として薙髪し、長じて京師に游び、名聲一時に振い、遂に百萬遍に視篆しけり、後奈良天皇岌州を禁闕に召て法を説かしめ紫衣を賜ひ、且其俗姓を勅問ありしかば、答るに葦名の氏族と云を以てせり、永禄の比故郷に來り、金上盛備に依て葦名盛氏に謁す、此時盛氏叙爵の綸旨を帶し來て盛氏に與ふ、此比は諸國戰争の最中なれば、都鄙路阻り葦名氏數世無位なれば盛氏の喜悦大方ならず、其後師恩を報謝せんゑ爲、正徳寺に於て道俗を集め、説法して念佛の弘通を

勸め、再び京師に歸り、天正二十年十月十四日六十八歳にて遷化せり、

安永七年（一七七八）成立の生江家文書『慶長記』[16]に、

（上略）此の侍ニ生江大善大夫蒼樹邑ニ居城シ給ふ、此家老若死ニして妻は年三つ成男子ヲ列レテ砂越村渡部丹波守、是も盛氏の侍也、此家中へ後妻ニ縁付、列レ参候男子十才の節、父為菩提ニ出家ニして正徳寺の弟子ニ成り、廿才の時上方へ学文ニ登り、勝て利発明成大学者ニ成り、三十一歳の時御倫旨頂戴して岌州上人となり給ふなり（下略）

とあって、岌州は天正二〇年（文禄元年・一五九二）に六八歳で寂していることから、大永五年（一五二五）生まれとなる。そして、一〇歳の時に高巌寺末正徳寺の中興岌圓のもとで剃髪、二〇歳にして修学のため上方、京都へ上ったことがわかる。岌州三一歳は弘治元年（一五五五）後奈良天皇の御代である。『新撰往生伝』巻三岌州伝には、二九世と三〇世という世代の間違いはあるものの、

（上略）正親町天皇恒稱其德名遂賜勅請綸綍主於德山爲第二十九主

と次の正親町天皇の勅請で知恩寺に入寺したことが記されているため、弘治元年は第二九世岌善に師事した頃であり、後奈良天皇の前で説法し、紫衣を賜った時期であったと推察できる。

『上杉家文書』[17]『上杉年譜』[18]には公卿近衛前久と越後上杉謙信との会談を知恩寺の岌州が介したという書状がいくつかある。永禄二年（一五五九）同四年のもので、知恩寺、あるいは岌州の名が記されている。さらに『新編会津風土記』には、同じ頃葦名盛氏に叙爵の綸旨を携えて会津に下向したという記述もみられる。[19]岌州は、朝廷や幕府から優遇された百万遍知恩寺という寺院の名の下で、上杉氏、葦名氏の使僧として政治的な活躍をしていたのだと思われる。ただ、その背景には知恩寺の宗内での地位確立と藤田派の勢力拡大という目的があったにちがいない。会津領内に限って述べると、『新宮雑葉記』[20]に、「天正三乙亥年盛興薨シ玉フ此歳京知恩寺岌州僧正来歴」と、天正三年（一五七五）葦名盛氏の子一七代盛興が逝去した際に、岌州は会津に下向しており、『新編会津風土記』巻之九十四、陸奥国河沼郡之七野沢組、寺院の条に

常泉寺（中略）天然山と號す、天正四年の草創と雖も開基の僧を傳へず、もと月光寺と云しが、後京師百萬

遍の僧この寺に止宿せし時末山となし今の寺號に改めしと云、今に智恩院（知恩寺）の末山浄土宗なり、（下略）

とある。百万遍の僧とは岌州を指すものであろうから、月光寺を常泉寺と改名し、わざわざ知恩寺の末寺としていたことでも推察できる。[21]

岌州は会津河沼郡青木村の生江氏の出身であって、天皇の勅問に答えたように葦名氏の一族というのは疑問である。しかしながら、それによって葦名盛氏は爵位を賜ったのである。[22]当時会津で最盛期を迎えていた葦名氏の助力を期待するには十分の土産であったにちがいない。そして、葦名氏をパトロンに、高巌寺を中心とした藤田派の教線を拡げていくこと、その頂点は知恩寺となること、これらに岌州は尽力していったと考えられる。教線の伸張については開山された寺院数にも表れている。

## 三

戦国の世に入り、各地で大名が群雄割拠して領土を拡大し、京都を治めようとした時代に、浄土宗内でも各派が京都へ進出、地方での勢力争いが繰り広げられていた。その一つの舞台が会津地方であったのかもしれない。戦国大名となって内外に充実していた会津葦名の盛舜・盛氏の頃に、高巌寺系藤田派の法流は最盛期を迎える。そしてその一翼を担ったのが、百万遍知恩寺の岌州であった。上杉氏や朝廷内と親交を持ち、政治的な活躍をしながら、会津地方に限らず藤田派の教勢を拡大していったのである。

しかし、藤田派は江戸時代初期において消滅に至っていく。永禄三年（一五六〇）に知恩院を浄土宗の本寺とする御教書が発され、天正三年（一五七五）には宗侶の香衣執奏権が知恩院へ与えられる。これによって、知恩院と知恩寺の地位はほぼ確定され、白旗派へ帰属・転派する藤田派の僧や知恩院門末となる寺院が増えてきたのである。先学諸氏が述べておられるように、藤田派は白旗派のように知恩院を中心とした確固たる本末関係を形成することができず、近世的な教団になれなかったことに消滅の要因があったのかもしれない。

加えて、勢力を伸ばすうえでパトロンであった戦国大名の動静も大きな原因になったと考える。織田政権の崩壊に端を発し、[23]会津における葦名氏の滅亡、越後における上杉氏の転封は、それぞれの地方における藤田派の最大の庇護者を失ったと考えてよいだろう。反対に、徳川氏と檀越関

係を持った白旗派は諸制度を整えるなどしてさらに飛躍し、浄土宗の中心的な地位を確立していく。

岌州について言えば、知恩寺退山後も各地で布教教化を行っている。山形庄内に赴いた記述が「羽州庄内専念寺由緒書」にあり、また、美作誕生寺の再建に際する棟札に「（上略）于時天正四丙子年四月七日ト書付在之也、同裏、前知恩寺團蓮社岌州魯耕叟ト有（下略）」とある。[24] 大阪に大福寺を建立した記述もある。[25] 岌州は、知恩寺を退いた後も精力的に藤田派の教線拡大に努めていたのかもしれない。

ただ、晩年会津に赴いたことを『慶長記』に、

（上略）上人之曰、会津青木村ハ生所也、正徳寺ハ菩提所也師跡也、親之墓参して一夜成共師跡住職をも相勤、印ニ位牌ヲ立置度候由数年願罷有候、明年夏罷下可申候由被仰けり、盛春喜悦して御暇乞申上げ、帰国仕候て盛氏江参上して京都両所共に首尾能次第申上候、盛氏御悦ヒ明年の夏上人の御下り待給ふ也、翌年ハ天正十六年夏、上人善光寺へ参詣し、北国通りして津川へ参着シ給いて新善光寺ニ御泊り、夫より野沢浄泉寺（常泉寺）ニ御泊り、夫より青木村正徳寺ニ参着被成けり、背中あぶり坂迄御迎に出給ふなり、正徳寺江参着被成、二夜三日御説法被成、（下略）

と記している。ここには百万遍知恩寺や藤田派などという肩書は持たず、会津生まれの一僧侶として描かれているようである。「天正一六年（一五八八）夏」という年次は不確かではあるが、岌州六四歳の時であり、最後の会津下向となる。故郷に思いを馳せ、師僧岌圓や両親のため墓参・回向をしたいと願うのは至極当然である。そして、信州善光寺を参詣し、津川新善光寺に立寄り、自らが改名、知恩寺末とした野沢常泉寺に泊り、生国正徳寺へ到着している。『慶長記』の後半には、正徳寺に贈った土産物や高巌寺に納めた法然上人像について記されている。

徳一、天海と並び岌州は会津三傑の一人といわれている。しかし、岌州を含む藤田派に関する史料は他に比べて少ない。諸派が混在した会津地方であるからこそ、藤田派の動静、岌州の活動を領主との係わりとともにさらに調べていきたいと考えている。

---

註

（1）『浄土宗寺院由緒書』中（『増上寺史料集』第六巻所収）

（2）『続浄土宗全書』第一八巻所収
（3）『大日本地誌大系』二五、二六、二七、二八、二九
（4）『浄土宗寺院由緒書』中（『増上寺史料集』第六巻所収）
（5）『佛教文化研究』三三所収八二頁
（6）『会津藩家世実記』、巻之二七一文化二年二月十一日の条、『葦名盛氏葬送之図』
（7）『浄土宗寺院由緒書』中（『増上寺史料集』第六巻所収）「照光寺由緒書」
（8）『浄土宗寺院由緒書』中（『増上寺史料集』第六巻所収）「迎接寺由緒書」
（9）『新編会津風土記』巻之七十四、陸奥国大沼郡之四
（10）盛氏の時代以後も、天文一九年（一五五〇）に白旗系の憐海が建立した若松東典寺は、文禄年中（一五九二～九六）に岌鷲によって清林寺と改名し中興されている。河沼郡東羽賀の報身寺は、寛永元年（一六二四）浄順によって再興されたが、同一九年（一六四二）に曇岌によって高巌寺末として中興されている。大沼郡砂子原神照寺（甚照寺）は浄土宗内他派で相続しながら、後年高巌寺末となっている。『新編会津風土記』、『寺院由緒書』参照
（11）『百万遍知恩寺誌要』（『浄土宗全書』第二十巻所収）第二、歴代の条
第三十世岌州上人は圜蓮社圓譽太翁と號す（中略）諸國を歴遊して顯密の奥旨を極め岌善上人に隨從して嗣法す先師寂後當寺に住し（下略）
（12）『百万遍知恩寺誌要』（『浄土宗全書』第二十巻所収）
（13）藤本了泰博士「知恩寺岌州傳の補正（上・下）」（『仏教学雑誌』第二巻第一号・第二号所収）
藤本顕通氏「中世末期の浄土宗藤田派僧の活動」（『印度学仏教学研究』第三十四巻第一号所収）
藤本顕通氏「近世初頭浄土宗藤田派僧の活動」（『印度学仏教学研究』第三十六巻第二号所収）
藤本顕通氏「室町期北陸地方の浄土宗の展開」（『印度仏教学研究』第四十巻第二号所収）
藤本顕通氏「知恩寺岌州伝新考」（『印度学仏教学研究』第四十一巻第二号所収）
（14）藤本顕通氏はその論稿の中で「安勝寺由緒書」（『増上寺史料集』第六巻所収）の
（上略）開山岌州上人者、所生會津領大沼郡青木(河)

村之領主(生脱)江氏右近令嗣也、明應年中起立之、永正頃所生青木村正德寺移住、大永之初津川町移住新善光寺、以後移住京都百萬遍也、（下略）

との記述より、明応年中（一四九二～一五〇一）に安勝寺を開山したあと、青木村の正徳寺、津川の新善光寺を経て本山百万遍知恩寺に入寺しているとするが、岌州の出生年や『慶長記』の年次を考えると「安勝寺由緒書」の記述は不確かなものといわざるを得ない。

（15）『浄土宗全書』第十七巻所収

（16）『生江家文書』（『会津坂下町古文書調査研究報告書』所収）

（17）『新潟県史』資料編3中世一文書編Ⅰ所収

（18）藤本顕通氏「藤田派の教線域と名越派との交渉」八七頁参考

（19）『会津旧事雑考』（『会津資料叢書』下巻所収）巻七、正親町院百七代、永禄元年戊午の条にも同様の記述がある。

（20）『会津資料叢書』下巻所収

（21）『蓮門精舎旧詞』巻四八、『浄土宗寺院由緒書』中（『増上寺史料集』第六巻所収）「常泉寺由緒書」によれば知恩寺末寺と表記されている。

（22）『会津鑑』（『会津史料大系』所収）巻之三、葦名修理大夫盛氏の条には、屋形号の称を許された記述もみられる。

（23）『浄土宗寺院由緒書』下（『増上寺史料集』第七巻所収）「尾州名古屋養林寺由緒書」によれば知恩寺第二八世岌長について「養林寺前住智恩寺二十八代、開山天蓮社暁風岌長上人、姓織田氏、信長一家也、」とあり、同書「尾州名古屋養蓮寺由緒書」にも「岌長姓氏織田信長公一家也」と同様に岌長が織田一族であったことが書かれている。これによって、織田信長ら織田氏から何らかの助力があったと考えられる。

（24）『浄土宗寺院由緒書』下『美作國寺院由緒記』（『増上寺史料集』第七巻所収）「誕生寺由緒書」

（25）『浄土宗寺院由緒書』上『黒谷末寺由緒書』（『増上寺史料集』第五巻所収）大坂大福寺の条

# 「仏教福祉」述語整理上の問題点④
## ―上田千秋氏による「仏教社会事業」論の学問的性質追求と仏教学者の諸説への批判―

上田千年

### 【はじめに】

先年、発表者は孝橋正一氏の「仏教社会事業」論を挙げ、「仏教福祉」との関連について述べた（『佛教論叢』五十六号所収の拙稿を参照いただきたい）。今回、その説を踏襲しつつ、その学問的性質を探求した上田千秋氏の説から「仏教福祉」理解への一助としたい。併せて、その中で述べられた仏教学者所説の「仏教社会事業」論の批判についても述べたく思う。

### 【「仏教社会事業」の学問的性質】

昭和四十五（一九七〇）年、『仏教と社会の諸問題』（日本仏教学会編）所収の「仏教社会事業論の学問的性質」で上田千秋氏は冒頭で次のように述べている。

> 仏教社会事業の学問的性質を追求する試みは、戦後に始まったとは言い難く、われわれはかの大正デモクラシー期にその萌芽的所産を認めることができる。（中略）第二次世界大戦末期及び戦後の空白時代を経て、これが現代敵装いをこらして再び登場してきた。即ち社会福祉学界では仏教社会福祉学の呼称のもとにその特性を追求する者が漸増してきたし、仏教学界でも同様の呼称が一部で使用されるようになったし、さらにこれを応用仏教学として把握使用とする動きもみられるようになったのである。ところで肝心の仏教社会事業（学）は、社会科学としての社会福祉学の一部門として、客観的存在価値が認められるのか、或いは逆に

仏教の現代化という命題をにないつつ、仏教学、宗教学の一部門として理論的要請に耐え得るに至るのか、どちらであるか、現在では未だ分類論の段階で停迷し続けているともいえるが、すくなくとも仏教社会事業の理論探求に当って、それぞれの主体的立場は堅持しながら、人間学的発想のもとに、相互排他性を払拭し巨視的融合化を企図する試みがみられるようになったのは確かに前進したといえる（中略）。周知の如く、学としての社会事業（社会福祉学）はすぐれて実践的な社会事業活動の指針たるべく宿命づけられ乍ら、世界的にみても未だ小児期にあるといって良いし、学問的誕生後、日の浅いわが国においては、体系的に著しく未熟な状況にある。（三四五～三四六頁）

氏の見解によれば、仏教社会事業は、未だ社会科学の一部門なのか仏教学および宗教学の一部門なのか、位置づけられてはいないが、少なくとも双方の立場を保持しつつ互いに融合を図ろうとする動きはみられるとしている。

この時期、まだ「仏教福祉」の語はみられないが、その前段階としての「仏教社会事業」或いは「仏教社会福祉」に関して理論の追求・構築が意図されていたことが窺える。

それに関して、上田氏も慈善・慈恵・感化救済と社会事業・社会福祉に於いて概念的区分は明確にされていると本論中に指摘する（引用省略）。また、これらを術語（専門用語）として整理している。

### 【仏教学者による「仏教社会事業」とそれに対する批判】

更に社会事業を専攻する立場から上田氏は、仏教（宗教）学者の（社会）事業に関する見解に触れている。

仏教と社会に関する数多くの文献を読んで考えさせられることは、かの聖徳太子が日本社会事業の元祖となっている場合が非常に多いことである。とりわけ社会事業に仏教を冠した場合の文献では必ずといって良いほどそうであり。太子は日本仏教の開祖であり同時に日本社会事業の開拓者ということになっている。みてきたように社会事業は現存社会体制の枠から逸脱することを許さない（傍点引用者）。したがって太子は日本仏教の開祖ということはできても、社会事業の、ましてや仏教社会事業の元祖と理解するわけにいかない

のであるが、いまかりに通俗的に社会事業即慈善事業と解したとしてもなおかつ疑問が残るのである。（中略）だが、明治の末期から現在に至るまで、聖徳太子を社会事業の始祖とする主張は夥しく存在するし、哀しいことに社会事業学者の文章にそれを発見することは容易であり、社会事業の概論書や社会事業史の研究書において神秘的作為的粉飾に満ちた聖徳太子と四箇院活動の記述を見出すことも可能である。（中略）この種の超歴史的傾向が、現代に於いてもなお根強く温存されているのは、仏教と社会事業の癒着関係を飛躍させて、本来、仏教と社会事業は同一なのだといった観念が固定しているからではないかと考えられる（前述同論文、三四八～三四九頁）。

上田氏は、「仏教社会事業」理解について、現在も（氏の論文発表後、四十年以上経た現在も同じ状況といえるが、）超歴史的な感覚の存在を聖徳太子の例を通して指摘し批判している、また仏教と社会事業を同一してしまう観念の固定も危惧している（これについて上田氏の関係論文があるが、紙数を考慮し省略）。

更に仏教と社会事業が同一という点について、道端良秀氏の「仏教の社会福祉事業は、仏教のあるところにそこに社会福祉事業がある、といってよいもので、仏教と社会福祉事業は一つであるといってよい。」（道端良秀『中国仏教と社会福祉事業』、昭和四十二（一九六七）年、一三頁。）という主張があるが、それらに対して次のように反論する。

（前略）仏教と社会事業が同一となり、仏教の社会教化や、仏教徒の捨身行まで、ことごとく社会事業であると主張されたとしても社会科学を専攻する視点からみれば、その思考と展開を理解することはどうしてもできないのである。なるほど仏教は慈悲の宗教であり、大乗の菩薩行である。慈悲が無条件的愛であり、キリスト教よりも遙かに深く大きいことを私共は嬉しく思う。仏の慈悲が人間だけでなくあらゆる生物に及ぶことを認める。だが『金光明経』の捨身品における投身餓虎の説話まで引き出されて、これを「まさしく仏教社会事業である。」とまで主張される道端教授の見解を是認すれば、単に人間の社会生活のみではなく、地球上のありとあらゆる生の営みに対する実践はすべて社会事業であるといった奇妙なことにありはしまいか。

本来、仏教はその究極において、仏教それ自身を超越するところに仏教があることを教えているように思える。（中略）仏教にとらわれないで仏教を信じる心の尊さを痛感しつつある。（中略）〔慈悲の実践をなす人は、自分は慈悲を行っているのだという高ぶった、というとらわれた心があるならば、それはまだ真の慈悲ではない。慈悲の実践は、慈悲の実践という意識を超えたところにあらわれる〕のだとすれば、仏教の立場からみても、慈悲行（または菩薩行）の展開過程を社会事業とすることは意識的誤謬ではなかろうか。（引用文中の〔〕内は、中村元『慈悲』、昭和四十二〔一九六七〕年、一一六～一二〇頁）

氏の仏教観に異論の余地はあるが今は控える。

ただ「慈悲の発露するところ悉く社会事業である」ことは誤謬であるという点は支持する。そこには上田氏が整理した慈善・慈恵的行為と社会事業の概念的区分が反映されず、まったく混同された状況が露見している。ために「社会事業」の特質、つまり学問的性質を明確にできない。

また上田氏は次のように判断している。「仏教学者の社会事業論に広く認められる第一の特徴は慈悲に基づく愛他的・利他的救済行為を悉く仏教社会事業として認識把握してしまうことである。」と。

いま言える点は、「仏教福祉」という語の前段階となる「仏教社会事業」について、昭和四〇（一九六〇）年代に於いても、その性格は混沌した状況にあり、仏教学者、あるいは社会事業学者（上田氏に拠る。）の間に仏教と社会事業を同一してしまう観念の固定が随所にみられ、未だ学問的性質の決着をみないことだ。

その影響を受けて、一連の「仏教社会事業」「仏教社会福祉「仏教福祉」という術語も、共通の認識を持てず今日のような語義の混乱を生み出したと判断する。

【さいごに】

更に、水谷幸正氏の述べる「仏教即福祉」に関する、上田氏の見解もあるが、次に発表することとしたく本稿を終える。

# 祭文の研究
## ―祭文の芸能化―

加藤善也

### はじめに

祭文は、本来祭礼の時など神仏に対する依願や祝詞として用いられた文章のことをいい、祝詞は、祭祀の儀式で唱えて祝福する宣命体で書かれた詞である。

その文章には神仏への礼讃や依願の詞章が長々と連ねられ、独特の節付けで朗朗とフウ誦するので、音曲化する要素を多分に持ち合わせていたといえる。

したがって、後代には信仰から離れて、様々な文言が組み込まれ、語り物形態の歌謡として楽しめる芸能に変化して行き、民衆の娯楽として浸透していった。

今日一般に「祭文」といえば、門付芸能や大道芸を指す事が多いこともあって、本来の純宗教的な「祭文」の方は「願文」や「祝詞」と呼ぶ例も多く、どのような過程で芸能化されたか考察してみたい。

### 一、祭文の本来

「祭文」の最も古い用例とされているのは『続日本記』延暦六年（七八七）に「祀天神於交野其祭文曰～」である。この祭文は中国の影響下に、天界に住む天神や先帝の霊を祀るもので、桓武天皇が父光仁天皇を祀るために、この延暦六年、交野に郊祀壇設け、大礼に倣ったものとおもわれる。

平安時代（七九四～一一九二）には神道でも仏教でも各社寺の祭事に於いては、それぞれの祭文が行なわれていた。神主の読み上げる祝詞も、巫女が神降ろしの際に唱える呪

詞も祭文であるが、仏教に於いては、法会で僧が唱える声明の中の「祭文」が和製声明の曲種名にもなっている。

現在では法会の際に、釈迦や宗祖、本尊や祖師などの徳を讃えて供養する「願文」を奉書に書き、読み上げられている。その文言は宗派や目的によって異なるが、漢文訓読体で、まず法会とそれを催す年月日を述べて本文の入り、供養を受けて頂きたい旨を表して結ぶ。音楽的な抑揚はあるものの、その旋律は二音を中心としたたんじゅんなものである。しかし、その音の高低は、当時の言語のアクセントに基づいたものとして国語学や言語学の分野から注目されている。

仏教の祭文であっても、その本来は陰陽道系の「呪願文」で平安時代も中期になると、陰陽は次第に俗信化して、除災招福の祭文が多くなった。それらは、北極星や北斗七星といった天神を祀る「北辰御修法祭文」や「地神供祭文」などあり、諸国を遊行する旅僧までもが、行く先々の土地の人たちの依頼に応じて、行なっていたことが『今昔物語』の説話からも覗える。その巻き十七には、錫杖を振り、法螺を吹き、地蔵の名を称えて人々に善心を催させたという祭文語りの僧が登場している。

平安後期になると、祭文自体も俗化が進んでいたことが『枕草子』第二三三段の記述などでも覗える。そこには陰陽師が行う「宮咩奠祭文」の祭文について、「ことばなめげなるもの　宮のめの祭文読む人。」又同本第一七〇段にも「近くて遠きもの宮のべの祭。はぬはらから親族の仲」とある。宮のべは「みやのめ」「みやのべ」とも記され、通常、正月と十二月の初午の日に行なわれていた祭りである。暮れと正月とは「近く」であるが、同じ年のくらまでは「遠い」ので清少納言は「おもわぬ　兄弟や親族の仲」と同様に「近くて遠いもの」ときしている。

この祭りは、不吉を避けて吉祥を得るために六柱の神に供物などを捧げて依願するもので、陰陽師が祭文を修したが、その祭文は駄洒落を連ねた諧謔的な文章で後の「もじり祭文」の原形であると見なされている。

## 二、　中世の祭文

室町期（一三九二～一五七三）の祭文の文言が幾つか残っているが、中でも、釈迦とその弟子達が修業したインドの祇園精舎の守護神である牛頭天王の祭文がしられている。牛頭天王は頭上に牛の頭を持つ忿怒相で表わされるが、そ

の信仰はインドから中国を経て我が国に伝わった。

日本では、古来の神話と集合して素さ鳴尊の化身であると考えられたり、薬師如来の垂迹ともされるようになった。既に平安時代には、京都の八坂郷に牛頭天王を迎えた祇園社（現在の八坂神社）が建立され、疫病除けの神として人々の信仰をあつめた。この信仰が全国に伝播するにつれ、息災延命や子孫繁栄といった御利益が付加されていった。

「牛頭天王之祭文」の初めの部分には、牛頭天王とその王子八人を迎えて願い事をするために酒をそなえる。とあり、次いで牛頭天王の説話となる。牛頭天王は旅先で宿を乞うた所、裕福な弟の小舟長者は断り、貧しい兄の蘇民将来は大切にもてなした。意地の悪い弟は牛頭天王に疫病で滅ぼされるが、蘇民将来の一族と、小舟長者に嫁いでいた彼の娘は、牛頭天王から教わった通り、柳の札に「蘇民将来之子孫也」と書いた護符を標べとして掛けていたので助けられたということが述べられ、最後には牛頭天王や王子たちに、疫病や災難に会わないように除災を願う内容である。

この他、語り物としての古風な祭文が、各地方に今もなお伝承されている。伊豆諸島の絶海の孤島、東京都青ヶ島の「船子口祭文」は宗教と信仰の姿を色濃く留め、神主、卜部、舎人、巫女等から成る祭祀組織が独自の祭文を行っている。

また東北地方では、家の神として信仰している「おしら様」の祭日には、神棚などからおしら様を出して神饌を供え、新しい衣を重ね着させて、盲目の巫女であるイタコが手に持って祭文を唱えながら踊らせる。この行事を「オシラアソバセ」とか「オシラ遊び」といい「おしら祭文」は物語として芸能化している。

さらに、高知県の「いざなぎ流祭文」や中国地方の神楽で演じられる「五行祭文」、京都市太秦の広隆寺の「牛祭祭文」の例もある。

太秦の広隆寺の牛祭は京都三大奇祭りの一つとして知られる夜祭で、十月十二日頃（旧暦九月十二日）に行なわれるが、現在は休止している。安永九（一七八〇）年刊の『都名所図絵』巻之四の説明には、「聖徳太子はじめて執行ひたまひ祭文は弘法大師（七七四～八三五）がこの祭文の作者で、その頃から行なわれていたようにも読み取れるが、『往生要集』を著した源信僧都（九四二～一〇一七）作ったという説もある。

図絵に読いてその「祭文」が掲載されているが、「それをもんみれば（夫以～）」に始まって「敬白謹上再拝」で終わる定型を踏まえながらも、内容は諧謔にみちた文言を連ねて、国家安穏、五穀豊穣を祈り、読めば読む程、何とも奇妙で不可解な祭文である。

『都名所図会』の摩竝羅神は天狗の面を被り、後ろ向きに牛に跨っているのも奇怪で、神秘的でしめやかであり、一九六四年に発見された金春禅竹の能楽理論書『明宿集』（講談社刊）に拠れば、この神は猿楽者の宿神、つまり芸能神で、猿楽（呪師猿楽の後身）の祀神となり、翁の成立に深く関わる存在でもあった。

奈良元興寺に所蔵されている康暦三（一三八一）年の年記がある「和合祭文」は、心変わりした夫を再び元に戻すための祭文で、全く逆の立場の「離別祭文」とが一対になっており、中世庶民の息づかいが聞き取れ、歌謡化し、文言中に秀句を折り込んで娯楽性の強いものを含んでいる。

こうした祭文は、陰陽道や神道とも習合しながら修験道との結び付きをより濃くしていき、山伏の手で独自の展開を遂げて行くことになった。

## 三、山伏の祭文

修験道は日本古来の山岳信仰に基き、山中の修行による呪力の獲得を目的とするもので、その修験者を山伏とよぶ。勧進のために諸国行脚をしたり、修行成果の実践の場として里に出たりもした。

そうした折に、神社仏閣の縁起を説く祭文や、四肢五体は仏菩薩の造るところを説く密教的思考の「胎内巡り」「五輪砕五体図祭文」、「法華経」方便品に発する「賽の河原祭文」など、宗教色の強い「唱導祭文」をもって回遊し、加持祈祷の呪法を行ったり、「山伏説法」と呼ばれる神仏の功徳や霊験譚などの説法を行って人々の帰依信心を得ていたようである。

明応九（一五〇〇）年十一月頃成立とされる絵巻物『七十一番職人尽歌合』にも山伏が登場するが、貴族が自らを職人に見立てて、左右に分かれて歌を詠み、それらの歌の優劣競うもので、巫女や陰陽師のような呪術師、山伏、僧侶、桂女、辻君（遊女）なども職人として登場している。当時は、芸能者や絵師など芸術者とも言える人々までもが職人と見なされていたことに興味をひかれる。

元禄三（一六九〇）年刊の風俗辞典『人倫訓蒙図彙』の巻き七には厄祓いとともに、祭文を語る山伏の図があり「此山伏の所作祭文とていふを聞かば神道かと思へば仏道、とかく其の本拠さだかならず……」とあり、「それさえ有を江戸祭文といふは白ごゑにして力身を第一として、哥浄瑠璃のせずということなし　かかる事を錫杖にのせるはさても悲しし勿体なし……」とある。山伏たちは、加持祈祷の後で神酒や神饌を下して頂く慰労の酒宴の直会での余興に、また、一宿一飯の謝礼代わりに、祭文の形をかりた通俗的な「語り物」を演じ、当意即妙の諧謔性やニュース性も加わって、娯楽の少なかった当時の人々を大いに楽しませている。

## 四、祭文の諸態

中世に説経師が芸人化した話は、謡曲「自然居士」などは良い例である。東山雲居士造営のためと称して、勧進札を買わせるために一七の説法をする。風誦文を表白し、縁起などを語る説経となり「いざ聴衆の眠覚さんと、高座の上にて一さし御舞」を舞うのである。説経は因縁比喩をとりながら、節や抑揚をつけた語り物のあいだに、平安時代までは教化のような法文歌の詠唱をはさんだのが、中世には早歌、小歌、に置換えられ舞まで舞うようになったので完全な芸人である。

説経祭文における地語りは、経典の功徳、霊験譚、社寺縁起、高僧一代記などで、たとえば「小栗判官照手姫」「石童丸刈萱道心」「信徳丸」など薄幸の主人公が因縁によって艱難辛苦をなめ、一度は死んで神仏の加護で蘇生し、やがて神あるいは仏となってあらわれるという本地物一般の筋である。親子夫婦の情愛を織り込んで大衆の涙をさそう結末で神仏の救済を信ずる物語となって、世俗的な歌祭文や、説経浄瑠璃に近づいていった。

説経祭文における発声は、声明と朗詠が基本で『七十一番職人尽歌合』の「早歌うたひ」に「別路に　なくかうたうか　かれ声の　しぼりあげたる　袖の名残は」とあるのは、泣くように謡うように「しわがれ声」をしぼりあげるのが早歌の発声で、「力身声」「へばり声」でうたっている。

山伏の演ずる祭文も本来が宗教的祭文であるため、節回しに声明の影響があり、「そもそも祓い清め奉る」とか「そもそも勧進降ろし奉る」といった文言で始まって「敬

って申す」でおわる形式を踏まえている。しかもマイクなど拡声手段の無かった時代に大勢の人々に声を届かせて聞かせるには発声に工夫があつた。

その発声は「白声」で平声（普通の柔らかい声で呂・律の呂の声）の反対語。喉をつめた硬い声、律の声に当たり、調伏五壇法等のときに、伴僧たちが陀羅尼を唱える声は、平音でなくて、白音を用いることになっている。（『密教大辞典』）その声のことで、「力み声（気張った声）」とか「へばり声（潰れた声）」と呼ばれる嗄れ声で、太くて密度の濃い声で、遠くにも通る説得力のある声で、その後の日本の語り物、謡曲・浄瑠璃や祭文に流れをひく浪花節等諸芸にも通じるもので、縁日や市場、流し物売り声にも共通している。

山伏祭文を真似た願人坊主の滑稽譚によって、祭文の芸能化が急速に進み、門付芸にもなっていったが、同じ頃室町末期に琉球から伝来の三線を改良した「三味線」が新しい庶民の楽器として普及しつつあった。元禄期（一六八八～一七〇四）になると、三味線を伴奏に、心中事件や仇討ち話といった耳よりな世間話を読み込んだ「祭文」京大阪を中心に流行し、これを「歌祭文」と称した。

歌詞は瓦版に仕立てられ、実話を脚色した心中物や情話はニュース性もあって、庶民の関心度も高く、語る口調も三味線に乗るように「口説風」となっていた。特に人気のあった演目は「おさん茂兵衛」「お千代半兵衛」「お俊伝兵衛」「お初徳兵衛」「お染久松」「小三金五郎」「お夏清十郎」「八百屋お七」で、井原西鶴（一六四二～九三）や近松門左衛門（一六五三～一七二四）などの作品に大きな影響をあたえ、さらに人形浄瑠璃や歌舞伎の世話物に仕立てられて一世を風靡し、現在も人気の演目である。

『嬉遊笑覧』（文政十三）巻六ノ上「音曲」のなかには、宝永五年版『伽羅女』に「京うた祭文あり其の図一人三弦ひき一人錫杖ふりて唄うこと云々」とあり、また『摂陽奇観』（化成期）の中にも「生玉の境内賑はかりし頃ここは名代の歌祭文とて葭簀囲いの床を設け一人は錫杖を振り一人は三弦を鳴らして祭文を語る」とその様子を述べている。

江戸中期に入り歌祭文も浄瑠璃（特に義太夫節）の目覚しい流行に押され、漸次衰退の途をたどり、江戸後期に入る頃には都会から姿を消し『人倫訓蒙図彙』の挿絵に出てくるような祭文読みが、三味線の代わりに法螺貝を口に当てて、実際に吹くのでなくデレンデロレンなどと、口三味

線を入れるやり方の「貝祭文」が登場することになった。

貝祭文は、関東では「デロレン祭文」と俗称され、江戸中後期から明治にかけて北は奥羽から南は九州まで広まった。この貝祭文から派生して、祭文音頭、チョンガレ節や少し早間のちょぼくれ節といった芸能が起こり、ちょぼくれ（おぼくれ）は、さらに阿保陀羅経を生み、チョンガレ（ちょんがり）は浮かれ節、浪花節、浪曲と転化していった。

## おわりに

日本の芸能歌謡史は、近世の娯楽化した歌祭文を取り上げているが、その母指をなした中世の山伏祭文を軽視したきらいがあり、近世の歌祭文をつなぐべき中世の祭文に注意が払われなかったのは、その内容が余りにも仏教的で、密教、浄土教が濃厚だったといえる。

演劇性と文学性をもたせるには、神仏よりも人情が語られなければならず、親子の情、男女の愛情、主従の義理人情などの素材が多く、嫉妬や憎悪、横恋慕、神仏の祟りや宿命など神仏の救済によって結末しなければ唱導芸能は成立しない。

本来芸能は流転しながら継承されていくもので「歌祭文」を真似たくとも三味線の入手が容易でない人々や「もじり祭文」の詞章を物語風に演じることの多かった関東では法螺貝を代用した。その後も地方の盆踊り唄や江州音頭、瞽女唄、一中節、義太夫節、民謡松阪祭文等のなかにも面影を残し、踊り口説の叙事的な歌詞は、門付け芸能者の伝えた「門付祭文」の系譜である。

「教化」といえば、今は説教や布教活動等さすけれども、古代においては宗教的な語り物に、節をつけて読誦することであり、歌謡を詠唱することであった。元来祭文は祈祷の表白願文のたぐいであったとすれば、唱導の持つ宗教性と娯楽性の二面のうち、娯楽性だけを追及することでなく、変化した貝祭文、浪曲、祭文踊り音頭、あるいは平曲、謡曲、箏曲、浄瑠璃、歌舞伎などに求める必要がある。

# 東日本大震災における全浄青の活動　―未来を見つめ　今を生きる―

小林善道

## はじめに

阪神淡路大震災から十七回忌の節目を迎え、総本山知恩院での「宗祖法然上人８００年大遠忌」を目前に控えた、平成二十三年三月十一日、宮城県沖を震源とした観測史上最大、マグニチュード9.0の巨大地震（東日本大震災）が発生した。それに伴い、東北地方と関東地方沿岸部は、巨大津波による壊滅的な被害を受け、建物の全半壊数は39万戸を越え、死者・行方不明者数は合わせて約1.9万人にもおよんだ。

東日本大震災発生当時、全浄青事務局を勤めていた、第二十一期全国浄土宗青年会元理事長貴田大介上人をはじめ、二十一期事務局員の多くは、阪神淡路大震災の被災者である。多くの事務局員の自坊は、全壊または半壊し、私の自坊は、屋根瓦の崩落や外塀の倒壊、本堂や庫裡の損傷等はあったが、なんとか損壊が最小限であった為、数ヶ月間民間の避難所として信徒会館を開放し、本堂脇の座敷は、全国から集まったボランティア団体の現地事務局兼宿泊施設となった。そんな被災経験もあってか、東日本大震災発生当初から、この未曾有の大災害に対し、「我々、全国浄土宗青年会に何ができるのか」、「いま何をすべきなのか」と、様々な意見や情報を被災地内外の会員や諸先輩方と交換しながら、今日までやってきた。

時には、度重なる大きな余震によって被災地でのボランティア活動を一旦中止するという苦渋の決断をし、「なんとか被災地の為に」との、全国の会員の皆様からの有難い支援希望をお断りした事もある。

本稿では、全国浄土宗青年会という組織が、東日本大震

災のような大災害の渦中において、「何が出来」、「何をすべきであるのか」、阪神淡路大震災の被災者経験と、この一年半の活動を基に述べていきたいと思う。

## 一、主な活動

第二十一期全国浄土宗青年会では、東日本大震災発生直後より、浄青会員間の情報共有ツールであるメーリングリスト『４８ＮＥＴ（よんぱちネット）』や、全浄青災害支援特集ブログ、またＳＮＳサービス Twitter（ツイッター）等を主に活用し、まず総本山知恩院三門前や全国各地での救援募金托鉢（托鉢趣意書）を呼びかけ、「写真型簡易仏壇」の提供、浄土宗宗務庁と連携し救援物資の提供（文房具・毛布・水等）等を行った。また、４８ＮＥＴによる被災地域の情報交換や、当時の東北ブロック浄青理事長東海林良昌上人をはじめ、被災地域在住・被災地入りした会員やＯＢ各上人からの情報提供を受け、震災発生約一ヶ月後より、貴田大介上人をはじめ、全浄青事務局スタッフも被災地入りし被災状況等を視察、津波により甚大な被害が出た浄土宗寺院の本堂・境内・墓地の瓦礫撤去並びに墓石より流出したご遺骨の収集、仮設住宅への訪問、また計２回に渡り、（社）日本石材産業協会との合同作業による津波被災寺院墓地境内の復旧作業「ご遺跡復興プロジェクト」を行い、また津波被災寺院主催の合同慰霊法要や一周忌法要への随喜、石巻西光寺様にて毎月十一日に行われている別時念佛会「蓮の会」への随喜等、二十二期になったいま現在も形を変えながら被災地への支援活動を継続して行っている。[i]（詳細は、「全浄だより」第31号（P30～P33）、また今後発行予定の「東日本大震災　～その時全浄青は～（仮）」参照）

## 二、情報伝達網の発達と錯綜

阪神間を襲った都市直下型地震の阪神淡路大震災と比べると、北は北海道、南は関東まで到達した大津波、また福島第一原子力発電所の爆発事故に伴う放射能汚染等の違いはあるが、もう一つ大きな違いを上げるならば、やはり情報伝達網の発達であろう。

阪神淡路大震災当時は、ＦＡＸや固定電話が主な情報伝達手段であったが、東日本大震災時には、先から述べている４８ＮＥＴやツイッター、また携帯電話やスマートフォン、デジタルカメラやパソコン等の普及により、電源さえ

あれば、いつでもどこからでも被災地の情報を発信・収集が可能になり、情報交換がリアルタイムに行えたという点である。しかし、便利になった反面、その情報量の多さから、震災発生から数ヶ月間は情報の錯綜と混乱の毎日であった。

全国各地の会員や、どこからか連絡先が漏れたのか、様々な団体からの支援情報や支援案が山のようにもたらされた。東北や関東ではガソリンも容易に手に入らず、私の住む神戸でさえもスーパーやホームセンターでは買い占め防止策がとられ、物質的な支援すらもできず、現地に行きたくても行けない多くの会員からの熱い思いが重なって、メールや携帯電話が数ヶ月間鳴り止むことはなかった。

「○○地域で○○が不足しているらしい、浄青で呼びかけてどうにか出来ないのか?」、「たくさんの方がお亡くなりになられているが僧侶が足りないらしい、ヘリコプターで東北へ僧侶を派遣したいという方があるが如何なものか」、「TV等では、もう大丈夫だとの情報だが、本当は水がまだ足りないらしい、どうしたものか」。

これらの情報は、いつどこで手に入れた情報なのか、それは正しい情報なのか、全浄青として対応可能なのか、それらを判断する事は困難であった。なぜなら、ほとんどの情報が被災地で直接得た情報では無い事はもちろん、それらを発信広報する事務局として、万が一の場合の責任問題等、初期の段階ではどうしていいのかさえ全くわからない状況だったからである。

もちろん、我々事務局としても「一日も早く何とかしたい」、「少しでも何かのお役に立ちたい」、「早く現地に行きたい」という気持ちは強くあったが、「いま被災地の皆様に負担をかけてはならない」という当時の経験から、それらをお断りするか、全浄青と連携を取って頂けるNPO等の他団体[ii]を紹介する他なかったのである。

情報伝達ツールが今ほど発達していなかったあの阪神淡路大震災当時でさえ、自坊には配りきれない救援物資や、有り難いがもう必要のない物資が山のように届き、言葉は悪いが処分に困った記憶が蘇る。

確かに、まだまだ物資や食料が足りず困っていた方がおられるという事実も間違いないだろう。

「なんで、東北の浄青に陣頭指揮を取らせないんだ!」、「全浄青が取り纏めて救援物資を一箇所（寺）に送って、持って行って、それを配ればいいじゃないか!」、「被災地

の○○上人から直接聞いたんです。○○が欲しいと、なぜ浄青でやらないんですか！」、「今こそ浄青が一丸となって被災地支援をしようじゃないですか！」。このような声もたくさん頂いた。

しかし、それらの物資を、一体どこに集め、それはどれ程の量集まり、誰が整理し、誰が配給出来たのであろうか。被災地に限らず、日本国中が大混乱していたあの当時、ましてや被災地の寺院にそれらを捌く暇もなければ余裕もないはずで、それらを被災地の浄青や、何の確実な情報も持たない被災地外の浄青が取り纏める事など不可能なのである。その現状をご理解頂けるよう説明を繰り返すしか無かったのである。

## 三、浄土宗教師としてできること
### ～ご遺跡復興と蓮の会～

では今後、東日本大震災のような大規模災害がどこかで起きてしまった場合、今回の教訓を生かし、全浄青という全国組織の団体として、我々には何が出来、何をすべきなのであろうか。

東日本大震災では、主に津波により被災された浄土宗寺院の墓地境内の瓦礫撤去を行った。計２回、（社）日本石材産業協会と合同で行った活動を「ご遺跡復興プロジェクト」と名付けたが、一日でも早くお墓だけでも綺麗に修繕をして、震災で亡くなられた方々やご先祖様を元通りのお墓にお祀りして頂いて、お念仏をお唱えしやすい環境を作ろうという思いで瓦礫撤去を現在も継続して行っている。

時間の経過と共に、被災地に入り支援活動を行う会員数も減少しつつあるが、これまでに全浄青事務局を通じ境内墓地の瓦礫撤去に参加したのべ人数は、約１０００名あまり。事務局を通さず個人的なご縁で活動された各教区や組浄青等を合わせればさらに増えるだろう。

一年半が過ぎた今でも、まともにご先祖様のお墓参りが出来ない状況の方はもちろん、震災でお亡くなりになられたご家族・友人のお墓参りすら出来ない方々がおられる、それぞれのご家庭に、それぞれの被災寺院に様々なご事情があると思うが、見るも無残な墓石がたくさんある。

阪神淡路大震災では、墓石の倒壊は多数あったものの瓦礫に埋もれるという事は無く、そこに我々の出番は無かった。災害によって被害も変われば、出来ることも変わる。そんな例を出すときりがないが、我々がすべき事、我々浄

土宗教師だからこそやるべきことは、やはり法然上人が御生涯をかけてお示しくださったお念仏のみ教えを有縁の方々にお唱えして頂く事である。たとえ、その場では教化出来なくとも、とくにお念仏を教化する為のきっかけ作りやお手伝いを頭においての支援ではないだろうか。

確かに災害時、我々は、宗教団体という事で様々な支援の中で、政教分離という行政との壁は否めないが、救援物資を届けるにしろ、炊き出しをするにしろ、一般的なボランティアをするにせよ何にせよ、その肝心要を忘れてしまってはいけないと私は思う。

何より全浄青という団体は、災害支援のプロでもなければボランティア団体でもない。また、二年任期で理事長をはじめ事務局員も変わる。そして、それぞれに自坊があり、お檀家様がおられ、生活がある。自分より困っている人がいれば助けたいという気持ちは当たり前であるが、何より全浄青とは、「法然上人の立教改宗の精神」に基づいて集った四十三歳以下の浄土宗教師の集まりだという事を、まず忘れてはならないだろう。

人助けをする事も、もちろん大切ではあるが、消防士は、火を消すことが務めである。警察官は、治安を守る事が勤めである。僧侶は、仏法を伝える事が務めである。

そして、今年の七月からは、墓地境内の瓦礫撤去と並行して、津波により甚大な被害に遭われた宮城教区、石巻西光寺様からご縁を頂戴し、震災でお子様を亡くされた方々が毎月十一日に本堂に集い、共にお念仏をお唱えし、悲しみを分かち合う別時念仏会「蓮の会」に全浄青もご一緒させて頂いている。

私たちには到底理解出来ない苦しみ、悲しみのどん底におられる方々と、只々ご一緒に「南無阿弥陀仏」とお唱えさせて頂く。蓮の会に参加されている皆さんは、必死に涙を堪え、時には嗚咽号泣しながら一生懸命にお念仏をお唱えされている。

そこには、被災者に寄り添う為のテクニックやマニュアルなんて存在しない。ただただお念仏を、被災地の皆様と共にお唱えする。それが、今我々が頂いたご縁の中で可能な、「今わたしにできること」であり、しなければならない事だと、いま感じている。

これまで、全浄青としての活動を振り返ってきたが、どのような支援をするにせよ、その状況やタイミングによって、出来ること、出来ないことは変化するものであろう。

今後、この度の教訓を生かし東日本大震災に関わった多くの方々と意見交換をし、より良い支援の方法を浄土宗として模索し反省していく事も大切であると感じる。

しかし我々が、僧侶だからこそ出来る事、しなければならない事というものは変わらない。それは、大変難しい事ではあるかもしれないが、浄土宗だからこそ出来ることを忘れてはいけないと私は思う。

## おわりに

この一年半、全浄青の被災地支援の取り纏めという重大な責務の中、被災教区の諸上人と連携を図りながら、また全国の会員や諸先輩方に叱咤激励して頂きながら今日まで参りました。

情報伝達網の発達による、メリット・デメリットはありますが、今後は更にメーリングリスト等のオンライン上での情報交換網の整備や情報の整理方法等の再検討も必要になってくると思います。また、瓦礫撤去やその他様々な支援において、たとえ自己責任の上での支援活動とはいえ、安全面や責任問題等の面においては、この度の初動においては上手く連携を図りきれなかった宗務庁において、今春開設された「浄土宗災害復興事務局」が核となり、陣頭指揮をとって頂きたく思います。その為には、東日本大震災での教訓を、被災地側、支援側の両面から意見を出し合い、今後の支援活動、そして次の災害への備えとして、記録に残すべきであろうと思います。

東日本大震災から一年半、阪神淡路大震災から十七年以上の月日が流れ、自坊のお檀家様にも、震災でお亡くなりになられた方がおられ、友人や親戚や仲間を亡くした方もたくさんおられます。私も、その一人ではありますが、たとえ十七年経っても、決して「元」被災者ではありません。時間の経過と共に、次第に記憶も薄れていけば、あの日の出来事を思い返す回数も減るのは確かではありますが、決して私の心の中で震災は終わっていないという事を、この度の東日本大震災を通して深く再確認致しました。

この世において、無常の風が止むことはありません。あの時の悲しみが消え去り無くなる事もありません。辛いけれど悲しいけれど、それが現実です。そして、悲しいかなそれらを忘れていってしまうのも私達です。

「災害支援」という幅広い言葉では言い表せませんが、まず、第一に、今ここにある「苦」に対して我々は、どん

な場面においても、お念仏を心の支えにして頂けるよう専ら精進して行かなければならないと思います。

また、被災地へ足を運び支援活動を行う事だけが被災地支援ではありません。被災地で様々な復興のお手伝いをさせて頂く事はもちろん大切な事ではありますが、第二十一期のテーマ「自信教人信」を日々の生活の中で実践し、そして第二十二期のテーマ「願共諸衆生」の思いをより一層深め、それを有縁の方々へお伝えし、どんな形であれ、お念仏のみ教えをお取次させて頂く事を目標に置くことが、我々浄土宗教師の最善の使命であると私は思います。

そして、今後起きうるであろう災害に備え、この東日本大震災の教訓を生かし、全国浄土宗青年会として、そして今後は「浄土宗災害復興事務局」と連携を図らせて頂きながら、より良い支援方法が実ることを切に願います。

最後に、東日本大震災によりお亡くなりになられた皆様に心よりお念仏回向申し上げますと共に、被災された皆様の安全と一日も早い復興をお祈り申し上げます。

南無阿弥陀仏

---

i「全浄だより」第三一号二〇一二年（P30～P33）。平成二五年発行予定の「東日本大震災～その時浄青は～（仮）」参照。

ii セカンドハーベスト・ジャパン（食料の救援物資提供を連携）

# 法然浄土教と現代社会

佐藤健

法然は、『黒谷上人語灯録』第十五、「諸人伝説の詞」において、「現世を生きるには念仏が称えられるように生きるべきである」という。この主張を手掛かりに、現代日本社会において法然から学ぶべきことを少し考えてみたい。

1、念仏第一主義

法然にとっては宗教的な行為、世俗的な行為を問わず念仏を第一に考え、行為の内容、あるいはそれを行う状況を詮索することなく、まず念仏を称えることを最優先する生き方を明かしている。

2、死後の往生を願う生き方

法然が現世において念仏中心の生活を主張するのは、念仏が阿弥陀仏の本願の行であり、必ず往生が可能であることによる。そして次生の往生を願うのは速やかに悟りを得て仏陀になり、衆生救済に展開することにある。

3、健康保持の意味

私たちが長寿をねがい、健康保持に努めるのは、やがて死後阿弥陀仏の浄土に往生し浄土の人となるからである。往生するための身体であるから大切にしなければならない。

4、あらゆる行いは念仏の助業

念仏を最優先するのであるが、衣食住を含むあらゆる行為を念仏の助業と生かしていく。法然の浄土教は念仏生活の実現を理想とする。

現代社会をどのように認識するかは種々の見方がある。浄土宗の立場からすれば、現代社会というのは、娑婆（穢土）で、理想とする極楽（浄土）とは対極上にある。浄土が無限の世界であるとするなら、この現実世界は有限的な

世界であるといえる。仏教がこの現実世界を娑婆＝忍土ととらえるのは注意を要す。この世界を忍土と認識しないところに、多くの苦悩が生じるともいえる。浄土教は本来、この世界を穢土ととらえ、穢悪な世界と実感するところにその穢土から離脱したいという願望が生じるのである。これが「厭離穢土　欣求浄土」という思想である。このような考えによれば、現代社会といえどもやはり「穢土」ということになる。つまり矛盾に満ちた、不条理な、苦悩に満ちた厭うべき世界ということになる。むしろこのように自覚することが、浄土教にとっては重要なことである。

現在の日本社会においてはこのような自覚が見られないことが問題であると考える。

ところで、法然は「現代社会を生きるにあたっては、念仏が行えるように生きるべきである」と主張する。法然の浄土教は一言でいえば念仏第一主義である。あらゆる規範は念仏に照らして決定される。念仏を行うことがあらゆる行動や規範の基準とする徹底したものである。

さきの『語灯録』において、

現世をすぐへき様は、念仏の申されん様にすぐへし。念仏のさまたげになりぬへくは、なになりともよろづをいとひすてゝ、これをとゝむへし。[1]

と述べている。

念仏を称えることが最重要であって、念仏を称える障害となることはどのような価値のあることでも避けるべきであるとする。出家するか、在家であるかは問題でなく、出家の方が念仏を称えられるならそれを選び、在家の方が念仏を称えられるならそれを選べとする。また、自活した方が念仏を称えられるならそれを選び、他者から援助を受けた方が念仏を称えられるならそれを選べと主張する。さらに一人の方が念仏を称えられるならそれを選び、グループの方が念仏を称えられるならそれを選べとする。

つまり念仏を称える条件や状況は自由であり、要は念仏を称えることを重視するのである。現代の日本の社会状況を観るとき、この法然の主張は自由な生き方を志向する現代人に示唆を与えるものである。

つぎに、往生を願う生き方である。かつて日本人は「後生大事」に生きてきた。現在、この言葉を知っている人は少ない。「後生大事」とは、来世の極楽往生を願って、往生ができるように、この一生を真面目に過ごしたのである。できだけ悪いことはしないで、まっとうな人生を送ること

に精進した。仏教の因果応報の思想は身につき、罪を犯すことのブレーキになった。しかし現在はほとんどこのような意識は見られない。まさに現世中心のその場限りの快楽を求めているようにも見られる。この法然の来世の往生を意識した生き方こそ再評価しなければならない。「後生大事」「往生大事」に生きるところに、この現世を生きる真の意味があるのである。

また、私が特に注目したいのは、法然の、

もし念仏の助業とおもはすして身を貪求するは三悪道の業となる。極楽往生の念仏申さんがために、自身を貪求するは、往生の助業となるへきなり。万事かくのことし。[2]

という主張である。

日本では現在、高齢者の単身所帯の増加が問題となっている。この背景には年金制度や医療、介護制度の充実といった社会制度の充実があったからである。しかし、高齢者は果たして何を生きがいにしているのであろうか。また、自身の健康を維持するため健康食品や健康保持に努めるのは何のためであるのか。勿論、健康を害うことにより家族や地域の人に迷惑をかけたくないということはよく理解できる。

私はこの法然の主張をこのように解釈する。自分は来世に阿弥陀仏の極楽に往生する大切な身である。念仏を称える大切な身体であるから最後臨終まで、日々健康に留意しなければならない。健康を保持するのはまさしく念仏の助業である。もし、そのように考えないで、ただ自分の身体の健康の維持に努力するなら、それは三悪道の行為であると法然は断言する。実に厳しい指摘である。高齢者が何を生きがいに老後を過ごすかは各人の自由である。しかし私はこの法然の浄土教が示す生き方は、高齢者のみならず、すべての人々にとって示唆的な提言ではないかと思う。

いうまでもないが阿弥陀仏の浄土はまさに清浄な国土である。「真実智慧無為法身」[3]の世界である。全くの穢れのない真実の世界である。浄土に往生するということは、そのような世界に入ることで、浄土の人になることである。果たして自分にはそのような資格があるのであろうか。決してない。そこで少しでも浄土の人としてふさわしい自分であることに努めることが必要になるのである。この往生の思想には理想とする浄土を願望するとともに、浄土の人に近づこうとする飽くなき向上性を示唆するのではないか。

さらに、阿弥陀仏の浄土は、大乗菩薩道の理想が完成された場でもある。④浄土に往生してやがて成仏したのちは衆生の救済に展開するという大きな目的を有するものであることを忘れてはならない。私は現代社会において、浄土教の持つ往生の原理・意義をもっと強調することが必要であると考える。そして科学や道徳・倫理観の進歩に即応して浄土教も社会のなかで進歩しなければならない。

注

①『浄土宗全書』第九巻、六〇九、上。

②同右、下。

③世親は『無量寿経優婆提舎願生偈』において、「一法句者。謂清浄句。清浄句者。謂真実智慧無為法身故」（『大正新脩大蔵経』第二六巻、二三二頁、中段）と述べている。

④弁阿は『徹選択本願念仏集』下において「法蔵菩薩四十八願者。是於真位中修浄仏国土成就衆生行之時所発之本願也」（『大正新脩大蔵経』第八三巻、二九頁、下段）と述べている。

# 東日本大震災の葬送

樋口伸生

私の報告は、以前から試行していた和文・訓読・口語体の勤行プリントである。今回持参したものは昨年三月十一日の一周忌に参加者全員に配布して読経した。私は常々、通夜・葬儀・年忌法要その他の法要時に、私製のお経プリントを配布して勤めてきた。読経はそのまま対機説法に成ると考えて作成している。通常の法式の読経方法は、五重経験者や練習して意味を習熟した者でなければ、自らの発声と同時に意味を感じ味わうことはできない。ましてや分からない方には全く分からない。他宗派の葬儀法要で読経している経典の意味と有り難さを全く感じられなかった経験から、自らが勤める際の読経次第で、できれば全体のうち七割以上を共感して称えたいと思うようになった。今後それが実現しさらに深みを増していく中に、信者の信仰に何がしか僧侶の役目を発揮できると考えている。特に昨年の東日本大震災によって、平成元年から住職を務める無量壽庵（寺院番号48）は、津波被害を受け解体、檀信徒五軒のうち四件が全壊、一軒おいて一名が自宅で溺死した。父僧西光寺（寺院番号39）は寺族全員が助かったが山門流失、境内庭園・墓地壊滅、何よりも檀信徒の家屋の約七百軒が全壊流失、百八十名の死者を出す大参事となった。死亡者の内ほとんどは津波に巻き込まれた溺死であり、数名が火災による焼死である。激烈な死に方を遺族等は受け止められず、後追い自殺をしてしまうような緊迫感があった。枕経と出棺経となんでもミックスしたような読経の中で、死者の冥福すなわち西方極楽浄土へ迎えられる安心と、死者と遺族は永遠の別れではなく、倶会一処の希望を持って遺族はこの世を生き遂げることを説き続けた。震災から数日後、ヘドロだらけの本堂から幾枚かのお経プリントを拾い

上げ、並べられた棺と遺族と交互に顔を振り向けながら、切々と説いていたのである。プリント②は、寺の行事に足繁く通っていた檀信徒に用いた。前業について解釈を私訳として話したものである。かつて全国すべてのハンセン病療養所を訪問した際、宗教の犯した罪を反省し謝罪した。ハンセン病が前世の業や天の罰によって受ける報いであると説示した教義を撤回したのである。私はハンセン病も交通事故死も溺死・焼死も、この世に生じた生きとし生ける者であれば受けなければならない苦難であるとしているのである。十一月に西光寺に慰問したダライ・ラマ師も「水死は前世の業」と発言し会場を沈黙させた。今日、私は遺族たちと「身内は前世の業で死んだのではない」と確認し向き合っている。皆様のご指導を賜りたい。

## プリント①

**❶三奉請　阿弥陀如来・釈迦如来・諸佛への願い**

お救い主の阿弥陀如来にお願い致します。
人間世界にお出まし頂いた釈迦如来にお願い致します。
あらゆる世界の御佛にお願い致します。どうぞ、この道場へお入り下さい。

**❷懺悔偈　謝罪と改心の誓い**

始めもわからない昔から造ってきた、様々な悪い行為の積み重ねは、六道輪廻という命の旅を繰り返してきた私自身の毒が原因です。度を越した欲である貪と、恨みをともなった瞋と、執着が治まらない痴さという毒が、身に振る舞い、口に語り、意に思う行いになってしまいました。今、私は、そうした悪い行為の積み重ねを、佛様に懺悔致します。

**❸十念　今日までの反省のお念佛**

**❹開経偈　教えと救いとの出会い**

この上なく、深く美しい御佛の教えには、計り知れない程の長い年月を経ても、巡り会うことは難しい事なのです。今、まさに私は、その教えを頂戴する機会を得ました。願わくは、御佛の真の教えを、我が身に頂く事が出来ますように。

**お釈迦様の言葉**

**❺**善を成すのを急ぎなさい。悪から心を退けなさい。善

を成すのに のろのろしたら、心は悪事を楽しんでしまいます。

❻貪りは、満足を得たい気持ちから生まれます。瞋りは、満足を得られない気持ちから生まれます。痴さは、汚れた考えから生まれます。

❼身体による悪い行いを捨て、言葉による悪い行いを捨て、心による悪い行いを捨て、身体によって、大いに善い事をしなさい。言葉によって、大いに善い事をしなさい。心によって、大いに善い事をしなさい。

❽仏の教えを信じる心は、人の最高の財産であります。人は信仰を保ち、務め励む事によって、人生という大海を渡ります。勤勉によって、苦しみを克服し、磨かれた心によって、全く清らかになります。真心をこめた善い行いは、真の幸せを受ける種まきになります。

❾人は生まれや地位によって、賤しい人や尊い人と決められるのではありません。人は行為によって尊い人となり、行為によって賤しい人となるのです。

❿道を求めて生きることは、とても苦しいことですが、道を求める心がない生き方は、もっと苦しく空しくなります。

## 法然上人の御法語

⓫原文　倶会一処　みなさん必ず会いましょう
露の身は　ここかしこにて　消ゆるとも
心は同じ　華の　うてなぞ　（二回）

⓫訳文
人の命というものは、草の葉に転がる露のようにはかないものです。この世の先、また倶にお会いできますように、お互いの心を、西方極楽浄土の蓮の花によせて、日々、お念仏を称えて暮らしましょう。

⓬原文　法然上人が後白河法皇の皇女式子内親王に返信した文
この世の見参はとてもかくても候なん。
かばねを執する迷いにもなり候ぬべし。誰とても留まりはずべき身にも候わず、我も人も ただ遅れ先立つ 代わりめばかりにて候え。その たえまをおもい 候も、また いつまでかと定めなきうえに、たとい ひさしと申すとも、夢幻いくほどかは候べきなれば、ただ かまえて おなじ佛の国にまいりあいて、蓮の上にて この世の いぶせさをも晴るけ、ともに過去の因縁をもかたり、たがいに 未来

の化道をも たすけんことこそ、返す返すも 栓にて 候べき。

【正如房へつかはす御文・昭法全540】

⑫訳文

あなたは、臨終の前に、もう一度、私法然に会い、御佛の教を授けられたいと仰いますが、ともに佛道を歩む間柄にとっては、もう、この世でお会いする事は、あまり重大な事ではありません。強いてお目にかかれば、修行中の身の私は、あなたの亡骸に執着して、迷いのもとになってしまうでしょう。誰にしても、この世に生き続ける事は出来ません。私も他の人も、遅れて往くか先に往くか、ただ その違いだけなのです。この世と彼の世、離れ離れになっている間が、ひたすら永く感じられるかもしれませんが、過ぎてみれば、夢や幻と云われるように、それほどの月日ではありますまい。ですから、私もあなたも、同じく阿弥陀様の西方極楽浄土へ救いとって頂き、そこで必ず再会するのだと、よくよく心得るべきなのです。蓮の花の上で思い出話を語りあい、娑婆の世界の憂いを晴らしましょう。そして、阿弥陀様から佛としての力を備えさせて頂いたならば、悩み苦しむ人々を、ともに教え導く事こそが、最も大切なお役目になるのだと、お会いした時から、何度も申し上げて参りました。

⑬原文

一蓮托生　旅立つ人のやさしさ
先立たば　おくるる人を　待ちやせん
華の台の　なかば　のこして　（二回）

⑬訳文

もし私（故人）が、この世から旅立つならば、後から来られる あなたの為に、蓮のお花のお席をあたためて、再会を お待ちしましょう。

⑭お念仏　焼香　木魚で念仏　ポクポクナムナム

♥大事な人が、この世を去った時はとても辛く寂しかったけれど今は阿弥陀様の国に居ます。私達も迎えて頂ける所です。自分が旅立つその日まで念仏を勤めましょう。

プリント②

**法然上人の御法語**

誕生 AD1133 開宗 1175 往生 1212

震災死を救う阿弥陀佛の救済を示す御法語。
伝統的な前業の解釈では嫌悪感を生じた。
訳文中の前業にかかわる箇所の訳は私訳。

震災後の3か月間、読誦に気を配った御法語。

現在は読んでいない。

❶原文

先徳たちの教えにも、臨終の時に、阿弥陀佛を西の壁に安置しまいらせて、病者その前に西向きに臥して、善知識に念佛を勧められよとこそ候え。それこそ あらまほしき事にて候え。ただし人の死の縁は、かねて思うにもかない候わず、にわかに大路にて終る事も候。又大小便のところにて死ぬる人も候。前業のがれがたくて、太刀たちにて命を失い、火に焼け水に溺れて命を亡ぼす類多く候えば、さようにて死に候とも、日頃の念佛申して 極楽へまいる心だにも候人ならば、息のたえん時に、阿弥陀 観音 勢至、来たり迎え給うべしと信じ おぼしめすべきにて候なり。

【往生浄土用心・昭法全564】

❶訳文

昔から多くの僧侶達によって伝えられた臨終の時の心得には、阿弥陀如来の佛像や佛画を、部屋の西側の壁に安置して、病人の頭を北向きに、顔を西向きにして寝かせ、佛の教えを説く者から、臨終の念佛を勧めてもらいなさいと説かれています。これは実に望ましい旅立ちの在り方ではありますが、人の死とは、思い描いている通りになるとは限りません。突然、道端で行き倒れ、また、お手洗いで死ぬ事もあります。

私たち人間は、はるか過去から六道輪廻という命の旅を何度も繰り返して来ましたが、この人間界に生まれた限りは、一生の間に、この身に受けなければならない苦難は、想像以上に多いものなのです。刀などで斬られて命を失う事もあります。火事のため、あるいは水に溺れて命を落とす人もいます。しかし、どの様な亡くなり方であっても、日頃からお念佛を称えて、西方極楽浄土へ生まれたいと願っていれば、今まさに息が断えるという時、阿弥陀如来が観音菩薩や勢至菩薩と共に、必ずお迎えに来て下さるのだと、固く信じていればよろしいのです。

三陸沿岸と他の地域における地震・津波来歴。◆は三陸沿岸。●他の地区

| 年号 | 年 | 西暦 | 推定M | 状況 |
|---|---|---|---|---|
| 貞観 | 11 | 869 | 8.3 | ◆死者 1,000 人 |
| 天正 | 13 | 1585 | 8.2 | ◆伊達領内　死者 5,000 人 |
| 慶長 | 16 | 1611 | 8.1 | ◆仙台藩領内　死者 1,783 人 |
| 元和 | 2 | 1616 | | ◆強震後に大津波来襲 |
| 慶安 | 4 | 1651 | | ◆現在の宮城県下に津波来襲 |
| 延宝 | 4 | 1676 | | ◆三陸沿岸に津波来襲。人、家畜多数死亡。家屋の流失 |
| 延宝 | 5 | 1677 | 8 | ◆三陸沿岸で地震後、津波発生。宮古、鍬ヶ崎、大槌浦で家屋の流失。 |
| 貞亨 | 4 | 1687 | | ◆塩釜をはじめ、宮城県下に津波来襲。 |
| 元禄 | 2 | 1689 | | ◆三陸沿岸に津波来襲。 |
| 元禄 | 9 | 1693 | | ◆石巻の河口に津波来襲。船 300 隻をさらい、溺死者多数。 |
| 享保 | 年間 | 1716-1735 | | ◆津波有り。海水が田畑に浸水したが人・家畜被害なし。 |
| 宝暦 | 1 | 1751 | | ◆高田大震災により、現在の岩手県下に津波来襲。 |
| 天明 | 年間 | 1781-1788 | | ◆津波有り。 |
| 寛政 | 年間 | 1793 | 8.0~8.2 | ◆記録不明。 |
| 天保 | 7 | 1836 | | ◆仙台地震にともなう津波で人家数百流失、死者多数。 |
| 安政 | 3 | 1856 | | ◆北海道南東部に強震。北海道から三陸沿岸にわたり大規模な津波来襲。 |
| 明治 | 1 | 1867 | | ◆宮城県本吉地方に津波来襲。 |
| 明治 | 27 | 1894 | | ◆岩手県沿岸に小規模の津波来襲。 |
| 明治 | 29 | 1896 | 8.5 | ◆明治三陸地震津波。<br>死者 22,000 名。不明 44 名。負傷者 4,398 名。<br>家屋流失 9,878 戸。全壊 1,844 戸。船舶流失 6,990 隻。 |
| 大正 | 4 | 1915 | | ◆宮城県志津川湾（南三陸町）に小規模の津波来襲。 |
| 大正 | 12 | 1923 | | ●関東大震災。死者 105,000 名。←野焼き火葬（国の指示） |

（東日本大震災では「焼き切れないだろうから、仮埋葬をせよ」と国の指示（×）。）

| 年号 | 年 | 西暦 | 推定M | 状況 |
|---|---|---|---|---|
| 昭和 | 8 | 1933 | 8.1 | ◆昭和三陸地震津波。<br>死者 3,000 名。負傷者 12,053 人。家屋流失 4,885 戸。全壊 7,009 戸。船舶流失 4,147 隻。 |
| 昭和 | 16-20 | 1941-1945 | | ☠☠☠☠死者 3,100,000 名。すべてを変えてしまう恐ろしい事。 |
| 昭和 | 19 | 1944 | 7.9 | ●東南海地震。熊野灘 8m の津波。全壊 26,130 戸。半壊 46,950 戸。 |
| 昭和 | 21 | 1946 | 8 | ●南海地震。死者 1,330 名。家屋流失 1,451 戸。全壊 11,591 戸。半壊 23,487 戸。 |
| 昭和 | 35 | 1960 | 9.5 | ◆チリ地震津波。死者 142 名。負傷者 3,000 名。家屋全壊 1,500 戸。罹災世帯 32,049 戸。<br>北海道・青森・岩手・宮城・三重だけで 358 億円の被害。 |
| 昭和 | 43 | 1968 | 7.9 | ●十勝沖地震。死者 52 名。負傷者 330 名。家屋全壊 673 戸。半壊 3,004 戸。一部損壊 15,697 戸。 |
| 昭和 | 58 | 1983 | 7.7 | ●日本海中部地震。死者 104 名。日本海側の山形・秋田・青森で 10 mの津波。 |
| 平成 | 5 | 1993 | 7.8 | ●北海道南西沖(奥尻島) 地震。死者 202 名。不明 28 名。 |
| 平成 | 7 | 1995 | | ●阪神淡路大震災。死者 6,437 名。 |
| 平成 | 16 | 2004 | | ●中越地震。死者 68 名。 |
| 平成 | 16 | 2004 | 9.1 | ●スマトラ島沖地震津波。12 月 26 日、死者 227,898 名<br>近年の発生　2005、2007、2009、2010(2 回)、2012(3 回)。 |
| 平成 | 23 | 2011<br>3 月 11 日 | 9 | ◆東日本大震災。全国死者数(7/18 現在) 15,868 名。不明 2,906 名。負傷者 6,109 名 |

☞死因　水死 92.5%(12,143 名)
圧死・損傷死 4.4%(574 名)
火災 1.1%(148 名※増える)

☞死者の年代別
60〜80 歳以上で 65%

| | | |
|---|---|---|
| 80 歳以上 | 22.1% | 2,454 名 |
| 70 〜 79 歳 | 24% | 2,663 名 |
| 60 〜 69 歳 | 19.1% | 2,124 名 |

宮城 9,524 名 / 不明 1,479 名(負傷者 4,136 名)。岩手 4,671 名(1,207 名)。福島 1,601 名(211 名)。家屋全・半壊 39,000 戸以上。船舶流失 22,000 隻以上。農地被害 23,600ha。避難者ピーク時 400,000 人。

大川小学校　全校生徒 108 → 74 名死亡。教職員 13 名→ 10 名死亡。助かった児童は保護者が車で迎えに来て、素早く迅速に帰った人。

震災関連死・福島 764 名、宮城 636 名(西光寺は 2 名)、岩手 179 名。

問題　高齢者が多い事は何を示すか？　答え 人生経験？

# 念仏の絆源智上人について

横井照典

## 1、僧として源智上人のスタート

井川定慶集解「法然上人伝全集四十八巻伝」による。

勢観房源智上人は備中守師盛朝臣（もりもりあそん）の子、小松の内府重盛公の孫なり。平家逆乱の後、よのはばかりありて、母儀、これをかくしもてりけるを、建久六年、生年十三歳の時上人に進ず。

源智上人は寿永二年（一一八二年）の誕生である。

この年、木曽義仲が京に乱入し、平家は風前の灯のような状態にあった。そして、翌寿永三年二月七日、父師盛は、一の谷の戦で戦死を遂げ、十一日、その首級は、忠度（のり）、敦盛らの首とともに、八条河原の獄門の木に懸けられる。

それから、二年後の元暦（げんりゃく）元年三月二十四日、今度は、平家一族が壇ノ浦で滅亡するのである。

そのような時に、平家一門の子として生れたのであるから、源智上人は、生れながらにして数奇な運命を背負っていたといえる。

これより二十五年ほど前の平治の乱（一一五九年）の後に、源頼朝自身は同じようなことを経験、頼朝は清盛の子重盛や継母池禅尼のはからいで、一命を助けられた。頼朝は、一片の温情が今回の平家滅亡をもたらしたことを思えば、同じ運命が、源氏を襲うかもしれないと思い平家の根絶を計った。

こうした詮索の網の目の下で源智上人は生き延びなければならなかった。

こうした監視の下では源智上人は、徹底して己を隠し続けたのであろう。

源智上人、十三歳の時、法然上人のもとを訪ね弟子とな

る。

源氏の治下では選択の幅などなく、宿命としか言いようがない。

法然上人は、源智上人が入室するとすぐ慈円和尚の元におくり源智上人を正式な僧にする為には天台座主の慈円和尚に預けるしかなかった。なぜなら法然上人が東大寺で三部経の講説をされた建久元年（一一九〇年）に開板された経釈に天台黒谷沙門源空と開板されている。

当時の律令下では、法然上人のもとでは正式の僧侶にすることは出来なかった。（九条兼実の実弟慈円和尚）

翌年に政変が起り、九条兼実は関白から転落、慈円も座主からおりる。

そして源智上人は一年ほどで法然上人の元に至り、感西上人について勉学に励む。

四年後感西上人没後法然上人の元に帰る。源智上人十八歳、法然上人六十八歳の時である。

日常生活の面倒をみながら合間をみて色々尋ねるというような日々であったと思う。

建久九年（一一九二年）九条兼実公の要請に依り「選択本願念仏集」を著す。この時源智上人は準備係として勤める。

延暦寺衆徒による専修念仏停止の申し出に依り元久元年（一二〇四年）十一月七日に「七箇条制誡」を作成、門徒が署名し「起請文」を天台座主に提出。

続いて、興福寺奉状があり、建永二年（一二〇七年）住蓮、安楽に依る建永の法難で法然上人は、二月二十八日「藤井元彦」という俗名を与えられ、土佐に流罪、源智上人は摂津の浦で、お別れにあたり法然上人から、お名号と水鏡の御影を拝領される。源智上人二十五歳。

承元一年（一二〇七年）十二月に赦免、承元二年摂津の勝尾寺に滞在すぐ源智上人は師の元に行きお世話をされる。

建暦元年（一二一一年）十一月二十日東山大谷の禅坊に戻られる。

建暦二年一月二十三日、源智上人の要請に依り「一枚起請文」を著す。（源智上人三十歳）

現在、黒谷の光明寺に伝わっている。

この一枚起請文について、一休禅師は、「伝え聞く法然上人、生き如来蓮華上品に安住し、尼入道の無知のともがらにおなじうす、一枚起請文もっとも奇かな。」

また、司馬遼太郎氏は、「現在の文筆家がどんな努力を

しても書くことが出来ない名文音読する文章として味わいがある」と讃えている。

源智上人は、法然上人から、「道具、本尊（法然上人念持仏）房舎、聖教のこる所なくこれを相承された。

## 二、報恩の為の阿弥陀如来建立

法然上人には多くの弟子がいたが、報恩の為に何をなすべきか、人一倍熱い気持ちで驚くべき発想で年齢も三十歳、実行したのが、信楽玉桂寺で発見された阿弥陀如来像である。（三尺立像快慶風）

源智上人は、早くから多くの念仏聖を傘下においており、お念仏申す人々を法然上人と直接結縁することが出来ればどれほど彼らの喜び大きく、それが法然上人の恩徳に報いることになると考え、直ちに実行した。

法然上人の念持仏と同じものを作れば、上人の思いが胎内に収められる結縁者に伝わると思ったようだ。

法然上人の思い、「念仏の声するところ」、近畿、中国、東海、北陸、越中、蝦夷、東北に結縁者の名が仏像の体内に四万五千人結縁者があった。

結縁者には、僧尼、武士、源氏、平家、俗人もいて、真の平等の実現が出来ていた。

言うなれば、念仏教団の形成を源智上人は実行に移された。念仏聖等の講組織をまとめられたのが、この阿弥陀如来像である。

今の浄土宗教団も源智上人に、教団とは何か、学ぶべきである。

## 三、嘉禄の法難

嘉禄三年（一二二七年）法難が起り、法然教団は大打撃を受ける。

隆寛、幸西は流罪、法然上人の死骸を鴨川に流すことを天台宗は、朝廷に奏上した。

そこで、宇都宮蓮生、塩谷信生等関東武者が、遺骸を守り嵯峨の二尊院に送り届け安貞二年（一二二八年）正月二十五日に西山粟生野の幸阿弥陀仏のもとに移し荼毘にし、小倉山に葬った。

七年経ち、源智上人は、四条天皇に奏上し、お許を得て、仏殿に大谷寺、廟堂に知恩院、総門に華頂山と名付けるよう勅額を四条天皇より賜わる。

文暦元年（一二三四年）源智上人二十三回忌を営む。

（源智上人五十二歳）

源智上人は、法然教団の復興に画期的な仕事をされた。

源智上人の、無私のまごころ、強い意志、熱い情、世間の目が変化していくのを見越し次々と方策を考え努力した手法は、卓越した能力である。

また、法然上人のお念仏についても、源智上人の弟子蓮寂房信慧と聖光上人の弟子である良忠上人と京都東山赤築地で四十八日の談義を始めた時、聖光・良忠と伝わっている鎮西の流れと、源智・信慧と伝わっているもの、すなわち、法然教団の正統を継ぐ紫野門徒に確認せねば不安であったようだ。

なぜなら、聖光上人は、宗義より政治力に長けた人であったからだ。

そして、九州に帰られてから京に上ることなく、嘉禎四年（一二三八年）二月に七十七歳にて逝去、同年十二月十二日に源智上人五十六歳にて往生。

## 四、むすび

源智上人は、法然教団の中心を確立し、焦らず急がず時代の流れにそい、自然に徐々に転開させた手法は再評価すべきである。法然教団のポイント、一枚起請文、玉桂寺の阿弥陀如来の結縁、醍醐本（法然上人伝記）、嘉禄の法難の後始末と旧房の再興等、実質的に二代として評価されるべき働きであったと思う。

源智上人なしに、今日の浄土宗の存在はないのではないか。

今一度、その存在に光を当てるべきである。

源智上人は、法然上人の元で法然上人のお念仏を素直に体得しその絆を強く人々に結縁された大きな存在であった。

---


○主な参考文献

一、梶村 昇『勢観房源智』 東方出版

一、総本山知恩院布教師会『勢観房源智上人』

一、笠原 一男編『日本宗教史』 山川出版社

一、井川 定慶『法然上人行状絵図』 浄土宗宗務庁

# 慈悲は如何に示されるか

石田一裕

## 一、はじめに

二〇一一年三月一一日の東日本大震災の後、私は「被災された方々に何か力になりたい」という気持ちになった。春彼岸が目前に迫っており、彼岸の仏壇参りでの読経の度に震災で亡くなった方々の回向を行なった。本稿は、このような自分自身の行動の動機を批判しようというのが意図である。

## 二、問題の所在

震災から二年以上が経過したいま、私は上に記した自身の実際の行動を批判する。

問題の所在は行動の動機にあり、この批判を通して考えることは慈悲についてである。慈悲は様々な利他行の動機に据えられ、僧侶に実践の契機を与える一つの精神的要素と考えられることもある。特に大乗仏教においては『大智度論』に「慈悲はこれ仏道の根本なり」（大正二六・二五六下）と述べられるように慈悲が強調され、このような例は枚挙にいとまがない。

慈悲について考える場合、とかく慈悲を心の働きと理解しがちであるが、慈悲そのものを精神作用の一つと考えてはならない。『大智度論』の上の引用は、慈悲を生じたのちに、無上正等菩提を求める心を起こすと続き、ここでは慈悲が無上正等菩提への導入ともいえるものであり、それは後の衆生救済に結びつく。慈悲を起こすことによって、すなわち衆生の苦の観察が発心の契機となり仏道修行に足を踏み入れた菩薩は、いつか無上正等菩提を得て仏陀となり、その後に、智慧に立脚して衆生を救済する。仏陀の衆

生救済の動機を慈悲としてとらえ、それが菩薩となったその時から具わっていたと理解することで、仏陀の実際の救済が成立したという理解がここにはみられる。仏陀に慈悲が初めから具わっていれば、成道から初転法輪に至る過程は、実に容易に理解される。もともと慈悲を契機に仏道を歩んだ菩薩であれば、仏陀となってからは智慧に立脚して思う存分に利他行を行なうことが可能となる。

しかしながら律蔵『大品』では、仏陀は説法に向うことを躊躇する場面がえがかれる。ここでは梵天勧請によって、仏陀は「諸々の衆生における悲によって、仏眼を以て世間を見て」衆生の機根を観察し、説法を決意する。ここでの悲はすぐさま衆生を救済しようとするようなものではない。仏陀は説法による衆生の救済を行なうべきかどうかを考え、それを判断するために、衆生における悲に条件づけられた仏眼を用いて世間を見るのである。悲を条件として用いられた仏眼が観察した世間には、様々な衆生が存在しており、仏陀はそれを冷徹に見抜き、自身の説法が理解されることを確信したのであろう。それでも仏陀はすぐに説法には向かわない。この後、仏陀は誰に法を説くべきか、また誰がこの法を速やかに理解するかを思惟し、かつて禅定を学んだ二人の師に教えを説こうとするが、彼らが死んでいることを見極め、ようやく五比丘への説法をするべきと思い至り、鹿野苑に向うのである。

この『大品』の構造は『大智度論』が主張しようとする慈悲による衆生救済とは、趣を異にするように思われる。私見では、この相違は仏陀の慈悲をどのように捉えるのかに起因する。

## 三、慈悲の体

『大智度論』が説く慈悲は衆生救済の根本的な動機であり、仏心そのものである。例えば『観経』の「仏心とは、大慈悲これなり」（聖典一・三〇一）というものも『大智度論』の説示と通底するものであろう。

一方『大品』はそうではない。仏陀は覚ってすぐには衆生救済に向かわない。衆生の機根を見定め、教えを説くべきか否かを検討し、さらに誰に教えを説くべきかを考えた後、やっと説法に向うのである。この仏陀は、おそらくその眼によって世間を見渡し、様々な苦しみにあえぐ衆生の存在を知っているにもかかわらず、そのような衆生を、第一の説法の対象と定めないような仏陀である。この相違は、

仏陀の慈悲、すなわち大慈悲の本質をいかにとらえるかによるものであろう。

私は『大品』が前提とする大慈悲の本質を『倶舎論』に見て取る。『倶舎論』には「如来の大悲は俗智を性となす」（大正二九・一四一上）と述べられる。これは大慈悲が智慧を本質とするということを意味する。また『倶舎論』の帰敬偈では、仏陀は正法の教示によって衆生を救済したという。これは、部派仏教の出家者たちが、彼らが伝えたアーガマにこそ仏陀の慈悲が示されていると考えていたことに起因するものであろう。これによると仏陀が智慧に基づいて説いた言葉にこそ慈悲が示されているのであり、仏陀はその言葉によって衆生を救済するのである。

今、仏陀の慈悲に対する二種の理解を考察したが、この二種の理解の相違はただ表面上のことである。『観経』は「仏心とは大慈悲である」と説くが、これを「仏心とは智慧である」と述べても、この文言は間違いではない。仏陀の覚りの本質は、智慧である。上に触れた『倶舎論』帰敬偈の長行では、仏陀と阿羅漢の差が不染汚無知の有無にあることが述べられている。これは、仏陀の本質が完成された智慧に求められていることを示している。衆生はこの完成された智慧を慈悲として受け止めるのである。慈悲はどこまでも仏陀と衆生の間に生じるものであり、その関係において仏陀によって示されるものである。『大品』では、慈悲に条件づけられることで仏眼は世間に向けられ、仏陀は衆生を観察する。それまで自身の内を観察していた仏陀の目が、慈悲によって外に向けられたのである。この慈悲は衆生への関心であり、苦にあえぐ衆生を観察する智慧は清浄なる覚りをもたらす智慧そのものとは異なる側面を持つから、世俗智と限定される。仏陀の完全なる智慧が揺れ動き、衆生に関心を寄せることで衆生を観察する世俗智として働く時が、慈悲の誕生する瞬間である。

ここで私が述べたいことは、仏心とは、徹底的に智慧であるということである。しかしその智慧は、衆生には慈悲と感じられる。智慧に基づいた仏陀の行為が衆生に慈悲を感じさせるのである。慈悲はあくまでも関係性の中において生じるものであり、智慧に基づいた仏陀の一挙手一投足を通じて慈悲は示されるのである。

## 四、実践の動機

ここで、抽象的になった考察に形を与えてみよう。本稿

が批判するのは、私が震災で亡くなった方々を回向しようと思ったその動機である。私の動機は、感情である。私は、自身の気持ちに従って春彼岸に震災で亡くなった人々の回向をした。行為そのものが間違い、あるいは行わなくて良いものであったというのではない。しかし、その動機が感情であることは批判されるべきである。

このような感情に基づく行為を無私の行いと讃えることもできるであろう。私は他人のそれをわずかばかりも否定はしないし、それは無意味なことである。人のために尽くすことの動機は種々あろうが、やはり誰かの助けになりたいという思いは否定されるべきことではなく、また苦しむ人々を見て力になりたいと思う気持ちや、助けてあげたいという気持ちについても同様である。

しかし、私が感情によって行動したことは、自分自身によって批判されなければならない。自身が僧侶であることを自覚している以上、いかなる時も感情は抑制されるべきである。怒りや悲しみが時に判断を狂わせ、それによって誤った行動を引き起こすように、愛情や憐れみ、あるいは誰かのために役立ちたいという感情もまた誤った行動を引き起こす可能性があるからである。

現代では、一般的に愛という感情が肯定的なものとして受け止められる。それに反して怒りは否定的な感情である。それ故、愛に基づく行為は是であり、怒りに基づく行為は非であると考えられる。経論に基づくと怒りが否定されるのは当然であるが、しかし愛もまた否定されるべき一面を持つ。『倶舎論』四には「愛に二有り。一つには有染汚、二つには無染汚なり。有染というは貪なり。妻子等の愛の如し。無染というは信なり。師長等の愛の如し」（大正二九・二一上）と述べられ、妻子に対する愛が煩悩である貪とされる。愛や怒りといった感情で行動することは、煩悩によって行動することである。特定の人物への愛によってその人のために尽くすことと、怒りにまかせて人を傷つけることとでは、感情に立脚しているという点においてに、大差がないと考えることができよう。そのほかの感情についても、同様なのではなかろうか。

さて、このように行動の動機としての感情を批判するのであれば、行動はどのようにして起されるべきであろうか。

愛にも怒りにも共通する感情の契機は、他者への関心である。仏陀が初転法輪に向ったのは、梵天の勧請によって慈悲に条件づけられた仏眼によって世間を見たことによる。

この慈悲は他者への関心と理解することができる。仏陀は衆生に関心を懐いたからこそ、世間を観察し、その智慧によって様々な衆生の機根を見抜いたのであろう。このような機根の分類作業の契機は衆生への関心（＝慈悲）といえる。すでに『大品』の引用を記したが、その後には「世尊は仏眼をもって世間を観察しつつ」と続けられ、ここでは「諸々の衆生における悲によって」という語がなくなっている。もちろん省略と考えることも可能であろうが、悲が必要であったのは世間の衆生に仏眼を向けるまでであったと解釈することもできよう。その場合、慈悲とは世間に目を向けるために必要なものであり、目を向けた後は、智慧によって衆生を観察するのみである。

慈悲はあくまでも智慧であって、それはただ衆生に対する関心である。特別な感情が含まれないからこそ、仏陀は冷静に世間を観察し、衆生の機根を分類できたのであろうし、また自身が最初に話すべき相手を選ぶ際にも、様々に悩み苦しむ人々ではなく、五比丘という教えに最も相応しい対象を選ぶことになった、と解釈する余地が『大品』にはある。

私は、自身の行動の動機が感情であったことはやはり間違いであったと思う。しかし、言葉遊びに聞こえるかもしれないが、他者への関心は必要である。それは、ただ他者に目を向けることであり、必要以上に大きな感情を介在させないものである。そして他者に目を向けた後は、智慧に基づいた行動をとらねばならないのである。

## 五、慈悲は如何に示されるか？

慈悲は示されるものである。特に仏陀の慈悲は説法によって示され、衆生はそれを聞くことで仏陀に慈悲の心を想定する。仏陀の説法は絶対的に智慧に基づいたものであり、それだからこそ慈悲が示されるのである。智慧に基づかない説法では、慈悲は示されえないであろう。

仏陀は智慧に基づいて、様々な衆生の機根を見抜き、その場その時で最もふさわしい行動をとり教えを授ける。これこそが衆生にとっての慈悲である。あたかも親が子の成長に合わせて、段階的に様々なことを教えるようなものであり、また医者が病気に合わせて様々な治療を施すようなものである。親や医者には、子あるいは患者に対する関心は必要である。そして、その場その時において、相手の感情を受け止めることが、まず導入となるであろうが、親や

医者はそこに留まらない。泣き叫ぶ赤子を見て「悲しいね」と子の気持ちに同意を示すだけでは子育てはできないし、苦しむ患者を診て「苦しいですね」としか述べられない人を、医者とは呼ばないであろう。感情への同意はあくまで契機であり、その後には適切な行動が行われる。この行動によって苦が取り除かれることで、子や患者にとって親や医者の優しさが示される。

ひるがえって私の行動は、誰かの感情に対する同意ではなく、自身の感情に任せた行動であり、また透徹した智慧に基づいた行動ではなかった。それは、「慈悲＝智慧」に基づいたものではなく、あくまでも自己満足のための行動であった批判されるべきものである。

慈悲を示すには、智慧が必要である。智慧に基づく行動は、相手の感情の肯定や、それを受け止めるだけにとどまらず、それを契機として相手の苦を取り除くことを可能とするものである。他者の苦を取り除くことを通して、あるいは安心を与えることを通して、自己と他者の間に慈悲が生じ、これこそ慈悲が示されるということであるが、その前提はあくまでも智慧である。慈悲は智慧を本質とする一つの表出である。

## 六、まとめ―愚者の慈悲と課題―

慈悲が智慧を本質とするのであれば、覚者ではない愚者が慈悲を示すことはどのように行われるべきであろうか。おそらく様々な見解があるだろうが、ここでは『ダンマパダ』のある偈文から、それを考えたい。

もしも愚者がみずから愚であると考えれば、すなわち賢者である。愚者でありながら、しかもみずから賢者だと思う者こそ、「愚者」だと言われる。（中村元訳、ダンマパダ63）

愚者の自覚は一つの智慧である。自身を愚者と自覚することによって、愚者は愚者の立場に留まってはいられなくなる。愚者の自覚によって智慧が生じ、これを契機として愚者によっても慈悲が示されうるであろう。慈悲の実践は、智慧に基づくことでのみ可能であり、これは愚者であっても変わることはない。愚者が仏陀の行動を規範としつつ、自己の能力を自覚し、その場その時に応じてできうる限りの智慧をもって行動することによって、慈悲は示される。

それはもちろん仏陀に及ばないものであるが、慈悲を示すことは智慧によるしかない。それ故に智慧の放棄は慈悲の放棄であり、智慧を求めないことは慈悲を断念することである。

慈悲を示そうと思うのであれば、智慧を求めねばならない。あくなき慈悲の実践とは、あくなき智慧の追及であり、この智慧に基づいて衆生に関わることでしか慈悲は示されない。仏陀の完成された智慧とそれに基づく大慈悲と異なり、我々の智慧は未完成であり、それに基づく慈悲も完全なものではない。その反面、我々の智慧には発展の余地が十分に残されており、慈悲もまたその発展に応じてよりよく示される可能性を残している。

愚者の慈悲が示される可能性は、自身の批判、否定によって開かれる。自身の批判、否定によって智慧が生じ、これと他者への関心とが結びつき、慈悲は示されるであろう。このような自己批判と、智慧の発生、慈悲の表出は動的であるべきであり、それゆえ常に自己は批判され続けねばならない。慈悲が示されることは、ただこの不断の自己批判にのみ基づくのである。

最後に課題を述べ、本稿の終わりとしたい。本稿で論じたように、慈悲は智慧を本質とする。しかし、智慧と無関係な慈悲はありうる。徹底した慈悲の実践によって、やはり慈悲は示される。衆生の救済のために、すべてをなげうつような実践は、智慧の有無を問題とせずに慈悲を示すであろう。私はこのような慈悲を、どのように扱うべきかいまだその視点を確保していない。今後はこれについて考察していきたい。

# 青年授戒

勝部正雄

**はじめに**

○　私の住む地域に、昭和50年代のころ「吉野仏教青年会」が結成され、昭和60年に「青年授戒」を開筵し62名が満行。次いで平成5年に46名が満行。本年、８００年慶讃「授戒」に青年7名が入行し満行した。

○　私の勤務している京都文教高等学校では、開校以来、毎年授戒を行い、本年も高校生約２５０人が入行予定。

○　今回、「青年授戒」について発表する。入行した青年から受けた質問や対話の中からの内容を発表とする。

**1・仏教から見た「現代社会」とは、どのような社会ですか。**

今日、地球を覆っている閉塞状況を考えると、最もしなければならないことは、「人間の理性の限界を深く認識すること」と「生命に関して全く無知であったという懺悔」ではないだろうか。

ある宇宙科学者の談話に、「宇宙規模的な視野で地球を観たとき、地球上で開発改善されてきた科学は、三次元プラス有限的時間と空間での思考によるがゆえに、部分的範囲の科学に陥り、宇宙でたった一つの「生命」の星が危機的状況に入りつつある。」と警鐘されている。

そのことは、私たちの生活の場において現象している「生命力の低下」及び「生命そのものの危機」と通じているのではないか。大気圏に関する近年の変化・大気汚染に始まる複合汚濁・生態系における異変・癌や難病の多発等々、その現象は宇宙規模的危機と直結していると思われる。

大無量寿経に「驕慢と蔽と懈怠は以って此の法を信じ難

し」と教示されている。

「驕慢」とは、本能的に持っている自己中心的な傲慢心のことで、妄念錯覚であることが自覚できない心である。「蔽」とは、真実・真理を覆う障りで、真理に共感できない邪見のこと。「懈怠」とは、真理に憧れ真理を求めようとしない心である。

近代思想や科学は、人間至上主義・唯物論・自他断絶の二元論の肯定及び発想の上に成立してきた思想ではないだろうか。正に「此の法を信じ難し」と示されている思想を基として発展してきたと言える。しかし、この世で発展を遂げた科学は、真理に基づいて人類に快適・便利・合理的な生活を創造してきたことから、決して間違っていたとは言えないが、有限的時間や空間と言う条件範囲において妥当な科学であったし、それゆえに、部分的・有限的な真理であったと言わざるを得ない。

併せて、「人として生きる」と言う分野や、さらに宗教研究においてもそのような発想・思索が優先され、仏法を研鑽する人にあってすら仏陀の大覚された光を仰信直参する人は希となり、（悲しい哉、拙僧自身、知識の世界に求めようとしていることを反省するところである。）一般庶民の生活の場においても如来の光が入る余地なき無仏の時代を迎えている昨今ではないだろうか。今から30～40年前、ある大学者先生が一心に御廟で毎朝のお別時をしておられた。すべてを掌握された先生が…と思ったことがある。今、もう、そのお姿はない。

## 2・今日の社会は今までに経験したことのない社会となっています。「今日の課題と授戒による人間形成」についてお尋ねします。

現代、人間の理性や叡知が最高であると信じられてきた知識や思考や技術において、今日、社会に起因している諸課題を解決することが可能であるのか、と問うて見るとき、その論を進めば進むほどに閉塞感を呈し、すべてとは言えないけれど、非常に見通しが立ちにくい状況を呈しているのではないか、と思わざるを得ない。

国際的社会においてもグローバルな時代であるからこそ、他の尊厳を認め合うことが急務であるにもかかわらず、実効性（短絡的な利益）を追求するあまり、過度な競争に明け暮れ、巨額の富はその社会を制する権力と化し、二元論的発想のもと紛争・闘争や被害、さらには他を否定し殺戮

へと進展し、そのために自滅するより他に道なしと言う極限状況に追われている昨今ではないか。

正に時代の進展と共に混迷は深まり、連鎖的に広域化し、解決の糸口が見当たらずに迷界そのものであり、人間の業の成せるところである。これを救うものは、はたして人間の叡知・理性にあるのだろうか。

もし、人間の知恵にあるとすれば、仏陀における「出世の本懐」も「弥陀の本願」も発せられなかったであろうと思う。仏陀は、人間の知恵の愚かさと限界を見通され、一切の苦悩を救済するためには、「仏陀の智慧」に依らなければならないことを悟られ、「平等の慈悲」に立って「念仏往生の誓願」を発された阿弥陀如来の救済を選択されたのである。

そして、善導大師は「この平等の慈悲をもては、普く一切を摂す」と解釈され、法然上人は「念仏に依って漏れ落ちる人のいるはずがない」念仏往生の平等性と絶対性を確信されたのである。その確信は、釈尊が「我見是利」を体験されたのと同じく、善導大師も「三昧発得の師」であられたことによる。

法然上人もまた、それに依って煩悩具足の衆生のすべてが救済される事実を確信され、仏陀の大悟から阿弥陀如来の本誓願を選択され、念仏の教えを説かれ、今日、私たちにおいても拝受するところである。

山崎弁榮聖者の『宗祖の皮髄』（九十五ページの十一～十三行）に「衆生の心地に名号の仏種子を播下し、常に弥陀の慈光を被むらば、其収穫は各自の霊的人格として現われん。宗祖を模範として、弥陀の光明能く人を復活するの力あることを証すべし。」と説かれている。

仏法を拝受するには、知識・思考・理解の範疇も必要ではあるが、理解等ができたからと言って人格が形成されるわけではない。仏法を知識として授けたり、学問として学んだり、また、儀式の中に芸術的な一面を鑑賞したり、経典を覚え儀式を習得したとしても、それで仏教的な人格が養育されたとは思えない。それによって仏法に親しみ理解を得たとしても、その範疇において尊いのである。

しかし、それによって「授戒の目的」が達せられたとは言えない。

「授戒の目的」は、仏教的主体性のある人格形成にある。その人格とは、常に仏道を歩み、仏の智慧を仰ぎ、戒を意識して正行を続ける人である。その行の継続により仏の徳

を被り、純真で誠実な情操豊かな人の養育が果たされるのである。この養育は釈尊・弥陀の二尊の如来力によって自ずから為し遂げられることである。

あくまでも、各自、個々人が「仏の種子を播き、常に念仏一行に精進」する他に直参の道がなく、ここに仏教的主体性のある人格形成が一切の差別なく、何人にも等しく成されるのである。法然上人が私たち個々人のために授戒を設立くださった趣旨はここにある。

現代の人間中心主義とそこから発想される合理的思考、さらに唯物論的科学の進展が持たらせた生命の危機的状況、そして地球や宇宙規模的な課題等を山積みされた今日、この閉塞感漂う課題を解決できるのは「授戒の精神」である仏教的主体性のある人格形成に依ると考える。仏の光を受けたその人は、穏やかで親切、謙虚で誠実・そして熱い仰信に支えられた実行力と行動力のある人となられる。勢観房源智上人のように。

**3・正授戒とは、十重禁戒の誓約と思っていましたが、一白三羯磨による戒体発得が正授戒でした。「授戒のめざすもの」とその関係をお尋ねします。**

戒を授かると言うことは、大自然の法と宇宙の真理を認識し、法と真理から発せられる豊かな情操を身につけることである。

具体的には、戒は仏法道徳の世界であり、その内容は摂律儀戒である止悪と、摂善法戒である修善と、他者の喜びを自らの喜びとし他者への喜びを進んで行う摂衆生戒である。これらの三戒が融合なり、即、実践される力が「戒体」である。しかし、実際はなかなか実行しにくいことである。戒が遵守できぬ故に、戒は自己を振り返る視点とし、煩悩妄念を止め難い自己であることを認識する力としたい。そのように、自己の生きる方向性を戒に置くことができ、せめてかくありたいと念じ、願い努めることに意味がある。また、戒が内省・懺悔の念となって自己を振り返り、改めて正しい道に戻らせてくれる力となる。

○　第一は「生命の尊重」（不殺生戒）である。

私たちは、周囲にある生命を取って生きている。その習慣から生命を取ることについて何も思っていない。

他の生命が自己の生命と同一であることを知らず、互いに連鎖した存在であることを意識していないことが多い。戦争の映像を、ゲーム感覚で見ている無関心さが恐ろしい。

どうか、かけがえのない尊いいのち。お互いに他の生命を守ることにより、自己の生命は守られることを忘れてはならない。

○　二には、「正義の尊重」（不偸盗戒）である。

自己の所有でないものを、自分のように所有しないこと。または、公共物を破損すること。勤めを怠り、信用を裏切る行為など、常識的にわかっているが、よく不注意で犯してしまうことがある。他の所有を保証することで私の所有は守られるのである。

○　三には、「秩序の尊重」（不邪婬戒）である。

お互いに礼節を守り、人として尊びあう生活を基本とすること。そこから、共に働き、共に気づかいながら和やかに生活する場が生まれることある。自我優先・高慢は慎むべきことである。秩序の尊重は、和合の元。

○　四には、「信頼の尊重」（不妄語戒）である。

虚言・悪口・欺瞞などを妄語と言い、世間の常。「偽偽、偽偽偽偽と揺れる列島」と投稿されていたことがある。信用のない世界は、無法地帯となる。身と口と心において嘘偽りのないように努めることが、信頼の世を創ることを忘れてはならない。

○　五には、「知恵の尊重」（不飲酒戒）である。

飲酒とは、酒をいただくことである。これは酒を代表にしていることで、人にはそれぞれの嗜好があり、癖となり、無自覚・無反省に振る舞って他に迷惑をかけることがある。自らを慎み、互いが知恵に目覚め、知恵を生かした和やかな共同の場を設けよう。

以上が五戒の大要である。だれが創ったということもなく、人の生活が始まったところからお互いに守り護られてきた大自然の法則と言える。それが、また、人の世の礼儀であり、秩序であり、日々に新たに開かれる安穏の生活である。「戒は安穏への道」と言われる所以はここにある。

この「安穏への道」こそ、授戒儀式の中心である「第七、正授戒」の「一白三羯磨」である。この作法によりあたえられる決意こそが「三聚浄戒」であり、日々の現実生活で、即、実践される戒体である。さらに、「三聚浄戒」の具体的な内容が「第十、説相」で説かれる十重禁戒（または、五戒）である。

これらが、日々の生活の場で自覚され穏やかに発得されることにより、仏法に基づく主体性のある人格が高められ、生活情操と化し輝きの秘めた人と成ることである。

## ■彙　報

平成二十四年度浄土宗総合学術大会は、九月十一日（火）・十二日（水）の両日、京都華頂大学にて左記の通り開催された。主催は浄土宗（教学院・布教師会・法式教師会・総合研究所）である。

【大会日程】

九月十一日

開会式　午前九時三十分
基調講演　午前十時
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

一般研究発表　午前九時
シンポジウム　午後一時
合同総会　午後三時三十分
閉会式　午後四時

▼本号は、この大会の研究発表を収録したものである。本年度も晴天に恵まれ、大過なく開催された。本号収録のものも含め八十七名の発表があり、以下の研究発表があった。

▽**第一部会**

東日本大震災における全浄青の活動
－未来を見つめ　今を生きる－　小林善道

災害と宗教
－狩野川台風を事例に②－　魚尾和瑛

東日本大震災ボランティア活動について　神田眞晃

震災発生における教化の諸問題
－東日本大震災を経験して－　髙橋清海

東日本大震災における諸宗教の活動と課題　－公益性の視点から－　戸松義晴

追悼表白文作成の顚末　熊井康雄

原子力発電所問題について　今岡達雄

慈悲は如何に示されるか？　石田一裕

無我の祈り　中御門敬教

震災時の悲嘆ケア　大河内大博

東日本大震災の葬送　樋口伸生

念仏生活における社会実践　吉水岳彦

江戸期における災害物故者追善回向について　－明暦大火と本所回向院二世貞存の思想－　東海林良昌

災害時における颯田本真尼の対応について　坂上雅翁

近代浄土宗の災害対応
－関東大震災をめぐって－　江島尚俊

東日本大震災と原発事故に対する海外仏教者の対応　ワッツ　ジョナサン

▽**第二部会**

両足院所蔵『釈氏要覧』について　山路芳範

法洲の念仏祈祷批判
－法然上人との比較を中心に－　髙橋昌彦

法然上人「十七条御法語」成立の背景

迦才と吉蔵の生因論について　長尾隆寛
世自在王仏の選択をめぐって　工藤量導
竺法護訳『弥勒菩薩所問本願経』について　齊藤舜健
無作の三身について　柴田泰山
部派仏教における飲酒学処の教理的理解　曽根宣雄
－聖者は酒を飲むか－　清水俊史
ヨーガ階梯に対するヴィヴァラナの解説　近藤辰巳
③（超能力・坐法）
七百頌般若梵語写本の文字　佐藤堅正
『注維摩経』における仏身仏土論　曽和義宏
曇鸞における一念と十念について　後藤史孝
『安楽集』所説の仏土論について　杉山裕俊
『釋浄土群疑論』における抑揚的証明　村上真瑞
その2
「蓮宗」の諸義の変遷について　石上壽應
出雲路の住心房覚愉について　吉田淳雄

▽**第三部会**

聖光の当時の仏教に対する主張　米澤実江子
－『浄土宗名目問答』『念仏三心要集』『念仏往生修行門』をめぐって－　郡嶋昭示
良忠の諸行観
『伝通記』における実践行　沼倉雄人
－諸行往生説をめぐって－
法然上人絵伝における「霊山同聴法華」について　平間理俊
『選択集』で本願根本説がなくなった理由　角野玄樹
法然上人の「樵・草刈・菜摘・水汲」の御法語について　宮澤正順
法然浄土教と現代社会　佐藤　健
法然門下における『無量寿経釈』の引用について　岩谷隆法
法然逆修法会についての一考察　安孫子稔章
法然門下における『逆修説法』の引用について　吉原寛樹
『明義進行集』の無観の称名義についての一考察　前島信也
法然の念仏三昧における特質　齋藤蒙光
法然と重源　伊藤茂樹
法然上人の継承者たち　工藤和興
－嵯峨念仏房の場合－
「尼入道」考　安達俊英
法然上人における中陰について　林田康順

▽**第四部会**

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－①
八木英哉

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－②
宮入良光

授戒会の研究－曹洞宗との比較－
後藤真法

法然上人初学の聖地　菩提寺の復興について
漆間正文

過疎地域における浄土宗寺院の現状と課題①　－和歌山教区の事例－
名和清隆

過疎地域における浄土宗寺院の現状と課題②　－石見教区の場合－
宮坂直樹

過疎地域における浄土宗寺院の現状と課題③　－南海教区高知組の事例－
武田道生

▽**第五部会**

明遍僧都との問答における一考察
－特に「おほらか」の語句の解釈をめぐって－
井野周隆

遺族における法事の心理的役割の検討　その②－法事は悲しみを癒すか－
井上広法

当山観音像胎内より発見された正徳二年の願文について
英　泰正

会津の浄土宗寺院について
渡部伸一

『四十八巻伝』管見②　－夢に現れた法然上人－
郡嶋泰威

永観の『往生拾因』著述における立場
朝岡知宏

越中における初期浄土宗教団について
若林信一

青年授戒
勝部正雄

沖縄における五重相伝の開筵について
宮城親誠

「仏教福祉」述語整理上の問題点④
上田千年

近世における往生伝について
永田真隆

対人援助の観点から見た法然浄土教
曽田俊弘

教化絵本の作成「おつきさまおやすみ」
関　正見

聖冏『教相十八通』の書誌学的整理
勝崎裕之

『浄土宗全書』の底本について
石川琢道

大正大学本源氏物語について
魚尾孝久

『鬼と呪いの平安王朝』
梅田慈弘

江戸時代津軽領内の特例的浄土宗寺院の系譜　－二河山万日堂白道院－
遠藤聡明

増上寺第三十六世顕誉祐天と常念仏
巖谷勝正

宗侶養成校から中学校へ
齋藤知明

阿弥陀仏像における寄木の新知見
神居文彰

祭文の研究　－祭文の芸能化－　加藤善也
「生誕地より見た良忠上人伝」誕生より　板倉宏昌
出家ならびに修学時代について　田原聖朗
念仏の絆　勢観房源智上人について　横井照典
浄土宗における弘願釈とは　－勝尾寺の法門を手がかりに－　成田勝美
▽**第六部会**
ポルトガル語訳『浄土宗日常勤行式』　田中芳道
法然上人の二種深信論をめぐって　市川定敬
食作法について（1）　八橋秀法
木魚念佛不退圓説上人研究（二）　－隆圓『近世念佛往生伝』における圓説伝について－　伊藤正芳
懺悔会について　西城宗隆
法式資料（4）　荘厳浄土　－回向文として－　大澤亮我

【基調講演・シンポジウム】

▼基調講演は京都華頂大学長、中野正明先生より「800年大遠忌後の浄土宗の課題と展望」という題目にてご講演いただいた（巻頭に収録）。

シンポジウムは大会両日にわたり「800年大遠忌後の浄土宗の課題と展望」というテーマにて、

▽パネラー

浄土宗教学院理事・淑徳大学学長　長谷川匡俊
浄土宗布教師会常務理事　佐藤　晴輝
浄土宗法式教師会・一級法式教師　清水　秀浩
総合研究所研究員　袖山　榮輝

▽コーディネーター

浄土宗総合研究所所長　藤本　淨彦

を中心に活発な質疑応答がなされた（巻頭に収録）。

（敬称略）

平成24年度浄土宗総合学術大会　於 京都華頂大学　平成24年9月11日～12日

## 編集後記

▽佛教論叢』五十七号を、お届けします。本号は平成二十四年度浄土宗総合学術大会の研究紀要として刊行されたものです。

▽今大会は京都華頂大学を会場に開催されました。開催につきましては関係各位に絶大なご尽力を賜りました。ここに深く深く御礼申し上げます。

▽ご参加いただきました諸大徳にも深くお礼申し上げます。今後とも総合学術大会・本誌を通して一宗の興隆に寄与せんことを祈念いたします。（ＳＵ記）

佛 教 論 叢　第57号　〈非売品〉

平成25年３月25日　印　刷

平成25年３月25日　発　行

発　行　浄　土　宗
編　集　浄　土　宗
京都府東山区林下町・浄土宗宗務庁内

印刷　㈱共立社印刷所

[25] Refere-se aos 48 votos.

[26] São aqueles que conseguem se concentrar profundamente acalmando assim os sentimentos para entrar em estado de meditação.

[27] São aqueles que não conseguem se concentrar, não conseguindo assim entrar em estado de meditação.

[28] A cada boa ação que praticamos acumulamos méritos e esses nós oferecemos aos Budas e aos outros seres.

[29] Nirvana: é o estado de Buda ou iluminado.

[30] Este *Itimai Kishō Mon* é o último texto escrito pelo Mestre *Hōnen*, fundador da Escola da Terra Pura no Japão e foi escrito 2 dias antes de sua morte que ocorreu no dia 25 de janeiro. É um texto que resume todos os seus ensinamentos.

[31] Ao recitarmos o *Nenbutsu* três sentimentos se formam: o verdadeiro e puro sentimento sem nenhuma falsidade (*shijōshin*); admitir a própria capacidade e acreditar profundamente na força do principal voto do Buda Amida (*jinshin*); o sentimento de querer nascer na Terra Pura do Buda *Amida* (*ekōhotsuganshin*).

[32] a - Ter respeito ao Buda, a Terra Pura, aos *Bosatsus* e as sagradas escrituras (*kugyōsh*u);
b - Não praticar nada além do *Nenbutsu* (*muyoshu*);
c - Não deixar de recitar o *Nenbutsu* por um longo período (*mukenju*);
d - Se acredita no *Nenbutsu*, recitar até o final da vida (*chōjishu*).

[33] 18˚ voto do Buda Amida.

[34] Nome Búdico dado ao Mestre Hōnen pelo Imperador do Japão.

[35] A luz da lua é como voto do Buda Amida, ele salva aqueles que recitam seu nome.

17)　送佛偈　SŌBUTSUGE

請 佛 隨 縁 還 本 国
SHŌ BUTSU ZUI EN GEN PON GOKU
普 散 香 華 心 送 佛
FU SAN KŌ KE SHIN SŌ BUTSU
願 佛 慈 心 遥 護 念
GAN BUTSU JI SHIN YŌ GO NEN
同 生 相 勧 尽 須 来
DŌ SHŌ SŌ KAN JIN SHU RAI

### 17) Verso de despedidas aos Budas

Obedecendo às leis do *Karma*, pedimos aos Budas que convidamos (para este Ofício) que voltem ao mundo de onde vieram.

Despedimo-nos, oferecendo o incenso e espalhando pétalas de flores.

Rogamos aos Budas, de onde estiverdes, para que nos protejam com toda vossa compaixão.

Pedimos também que protejam todos aqueles que já partiram e tinham a mesma fé que a nossa.

宗　歌　SHŪKA

月 影 の い た ら ぬ 里 は な け れ ど も
TSUKIKAGENO I TA RA NU SATO WA NA KE RE DO MO
な が む る 人 の こ こ ろ に ぞ す む
NA GA MU RU HITO NO KO KO RO NI ZO SU MU

### Hino da Escola da Terra Pura

O luar[35] ilumina toda a terra, mas apenas aqueles que a contemplam percebem o brilho e a sua beleza.

---

1 Recipiente que contém as cinzas do incenso onde os colocamos para queimar. O incenso é considerado puro, pois ao queimá-lo exala um aroma no ar deixando assim as pessoas com um bom sentimento, por isso estas cinzas também são consideradas puras, porque ao queimá-lo dá se a "vida".

2 Preceitos budistas para os leigos são: 1 - não matar; 2 - não roubar; 3 - não manter relação com mais de uma pessoa; 4 - não se embriagar; 5 - não mentir.

3 "Dez lados" indicam os 4 pontos cardeais, mais os 4 pontos colaterais, mais o zênite (lado de cima) e o nadir (lado de baixo).

4 Os "três tempos" indicam o passado o presente e o futuro

5 Os Budas, os ensinamentos e os discípulos.

6 Shaka é a pronúncia em japonês da palavra originária do Sânscrito Śākya, que é o nome do povo onde Siddharttha Gautama, o Buda viveu. Este nome é dado ao Buda histórico.

7 *Bosatsu* é o estágio anterior ao estado de Buda e em sânscrito é *Bodhisattva.*

8 *Kannon* é o *Bosatsu Avaloktésvara* da misericórdia e da salvação.

9 *Seishi* é o *Bosatsu Mahāsthāmaprāpta* da sabedoria.

10 Seis lados são os pontos cardeais mais o zênite (lado de cima) e o nadir (lado de baixo).

11 Mostrar a língua é o sinal de expressar a verdade. Na Índia antiga dizia-se que as pessoas que tocavam com a língua no nariz não tinham falsidade nas palavras.

12 Ciclo do sofrimento em sânscrito *Samsara* é segundo os sutras budistas o ciclo dos 6 mundos do sofrimento, que são: o mundo do inferno, dos *Gaki(mundo em que* os seres sofrem de fome e sede, tudo o que levam a boca se transforma em chamas. Em sânscrito Preta), dos animais, dos marginalizados, dos homens e dos seres celestiais. Neste texto ao invés de seis mundos temos cinco, onde o mundo dos seres humanos e dos marginalizados é considerado como um só.

13 O dia foi dividido em 6 períodos:
a) (晨朝) *jinjō* = 6h00 ~ 10h00; b) (日中) *nicchū* = 10h00 ~ 12h00; c) (日没) *nichimotsu* = 12h00 ~ 18h00; d) (初夜) *shoya* = 18h00 ~ 20h00; e) (昼夜) *chūya* = 21h00 ~ 1h00; f) (後夜) *goya* = 1h00 ~ 6h00.

14 Neste texto é expresso um valor de dez trilhões, que se subentende como infinito.

15 São aqueles que adquirimos quando alcançamos a iluminação. São eles: poder de estar onde quer, ou seja, de transporte instantâneo e de voar; de ver tudo o que acontece no universo; de ouvir tudo do universo; de ler o pensamento de outrem; de ver o próprio e de outros, o passado as outras vidas; de ver que seus males se extinguiram e não renascerá mais no mundo do sofrimento.

16 Temos no texto os ideogramas de valor "cem", "mil", "dez mil" e "infinito"

17 O *Shiseige* é um trecho do *Sutra Muryōjukyō* (無量寿経) que conta a história do Buda *Amida*. O Buda *Amida* antes de se tornar um Buda era um *Bosatsu* e chamava-se *Hōzō*. Este *Bosatsu Hōzō* para se tornar Buda fez 48 votos a fim de construir a sua Terra Pura (*Gokuraku* = 極楽浄土) e salvar a humanidade do sofrimento, fazendo-os nascerem na sua Terra Pura que é um lugar apropriado, ou seja, um lugar fácil para praticarem os exercícios e se tornarem um Buda. No Sutra, o *Verso das Quatro Promessas* é um trecho que vem logo após o trecho dos 48 votos.

18 "eu" se refere ao Buda *Amida*

19 "votos" refere-se aos 48 votos, ou promessas do Buda *Amida*.

20 Dos animais, dos *GAKIS* e do inferno.

21 O dos seres humanos e o do seres do plano celestial.

22 O ensinamento do Buda é chamado de *Dharma.*

23 Rugir do leão significa proferir em voz alta.

24 Do desejo, do material puro e do imaterial (espiritual e etéreo).

伝 灯 諸 大 祖 師 等 上 酬 慈 恩
DEN TŌ SHO DAÍ SO SHI TŌ JŌ SHŪ JI ON
又願□□□□年□□月□□日、俗名□□□□、
MATANEGAWAKUWA NEN GATSU NICHI ZOKUMYŌ
□□才、戒名□□□□□□□□追福増進菩提
SAI KAIMYŌ TSUIFUKUZŌSHINBODAI
十念 JŪNEN

Rogamos também para que todos os méritos deste Ofício sejam transmitidos para:
Nome: □□□□□□□□□□□□, Nome Búdico:□□□□□□□□□□□□, Falecido em:□□□□-□□-□□, Aos: □□□anos.

又願 □□家 先 祖 代 々 追 福 増 進 菩 提
MATANEGAWAKUWAKE SEN ZO DAÍ DAÍ TSUIFUKUZŌSHIN BO DAI
十念 JŪNEN

Rogamos ainda para que os méritos deste Ofício sejam transmitidos aos ancestrais da:Família: □□ □□

又 願 三 界 万 霊 有 縁 無 縁 乃 至 法
MATANEGAWAKUWASANGAI BAN REI U EN MU EN NAI SHI HŌ
界 平 等 利 益
KAI BYŌ DŌ RI YAKU
十念 JŪNEN

Rogamos também para que todos os espíritos recebam o mesmo mérito.

14) 總回向偈 SŌEKŌGE
願 以 此 功 徳 平 等 施 一 切
GAN NI SHI KU DOKU BYŌ DO SE IS SAI
同 発 菩 提 心 往 生 安 楽 国
DŌ HOTSUBO DAISHIN Ō JŌ AN RAK KOKU
十念 JŪNEN

**14) Verso de Transmissão dos Méritos**

Rogamos para que os méritos que acumulamos até o presente momento sejam igualmente ofertados para todos os seres. E que neles se desenvolvam o sentimento em que exista o desejo de se tornar um Buda e também que todos nasçam na Terra do Buda Amida.

15) 總願偈 SŌGANGE

衆 生 無 辺 誓 願 度 煩 悩 無 辺 誓 願 断
SHU JŌ MU HEN SEI GAN DO BON NŌ MU HEN SEI GAN DAN

法 門 無 盡 誓 願 知 無 上 菩 提 誓 願 證
HŌ MON MU JIN SEI GAN CHI MU JŌ BO DAÍ SEI GAN SHŌ

自 他 法 界 同 利 益 共 生 極 楽 成 佛 道
JI TA HŌ KAI DŌ RI YAKU GU SHŌ GOKURAKUJŌ BUTSUDŌ

**15) Verso dos Votos Comuns de todos os Budas**

Prometo me esforçar para poder encaminhar todas as pessoas sem rumo que são incontáveis, ao estado de Iluminados. Prometo me esforçar neste momento para que diminuam as pessoas que se perdem devido aos males.

Prometo me esforçar neste momento para aprender ao máximo os ensinamentos do Buda, que são infinitos. Prometo me esforçar neste momento para que eu também alcance a iluminação do Buda, pois não existe nada mais superior do que este estado.

Não só eu, mas todos, através dos méritos que alcançamos no *Nenbutsu* rogamos para que possamos nascer na Terra Pura e assim alcançar o estado de iluminados.

16 - A) 三唱礼 SANSHŌRAI
南無阿弥陀佛 南無阿弥陀佛 南無阿弥陀佛
NAMUAMIDABU NAMUAMIDABU NAMUAMIDABU

16 - B) 三身礼 SANJINRAI
南 無 西 方 極 楽 世 界
NA MU SAI HŌ GOKU RAKU SE KAI
本 願 成 就 身 阿 弥 陀 佛
HON GAN JŌ JU SHIN A MI DA BU
南 無 西 方 極 楽 世 界
NA MU SAI HŌ GOKU RAKU SE KAI
光 明 摂 取 身 阿 弥 陀 佛
KŌ MYŌ SES SHU SHIN A MI DA BU
南 無 西 方 極 楽 世 界
NA MU SAI HŌ GOKU RAKU SE KAI
来 迎 引 接 身 阿 弥 陀 佛
RAI KŌ IN JŌ SHIN A MI DA BU

**16 – B) Reverência às três formas do Buda Amida**

Reverenciamos o Buda *Amida* que vive na Terra Pura do lado oeste que fez e concluiu os votos para salvar a todos.

Reverenciamos o Buda *Amida* que mora na Terra Pura do lado oeste que fez os votos para acolher todos através da sua infinita luz.

Reverenciamos o Buda *Amida* que mora na Terra Pura do lado oeste que fez os votos para vir nos buscar e levar para sua terra quando terminar nossa vida neste mundo.

奥 深 き 事 を 存 ぜ ば 二 尊 の あ わ れ
OKU FUKA KI KOTO O ZON ZE BA NI SON NO A WA RE
み に は づ れ 本 願 に も れ 候 べ し 。念
MI NI HÁ ZU RE HON GAN NI MO RE SŌRŌ BE SHI NEN
佛 を 信 ぜ ん 人 は た と い 一 代 の 法
BUTSUO SHIN ZEN HITO WA TA TO I ICHIDAÍ NO HŌ
を よ く よ く 学 す と も、一 文 不 知 の
O YO KU YO KU GAKU SU TO MO ICHIMON FU CHI NO
愚 鈍 の 身 に な し て 尼 入 道 の 無 智
GU DON NO MI NI NA SHI TE AMA NYŪ DŌ NO MU CHI
の と も が ら に 同 じ う し て 、智 者 の
NO TO MO GA RA NI ONA JI U SHI TE CHI SHA NO
ふ る ま い を せ ず し て た だ 一 向 に
FU RU MA I O SE ZU SHI TE TA DA IK KŌ NI
念 佛 す べ し。
NENBUTSUSU BE SHI
證 の 為 に 両 手 印 を も っ て す。
SHŌ NO TAME NI RYŌ SHU IN O MOT TE SU
浄 土 宗 の 安 心 起 行 こ の 一 紙 に 至
JŌ DO SHŪ NO AN JIN KI GYŌ KO NO IS SHI NI SHI
極 せ り 。源 空 が 所 存 こ の 外 に 全 く
GOKUSE RI GEN KU GA SHO ZON KO NO HOKA NI MATTAKU
別 義 を 存 ぜ ず 。滅 後 の 邪 義 を ふ せ
BETSUGI O ZON ZE ZU METSU GO NO JA GI O FU SE
が ん が た め に 所 存 を し る し 畢 ん
GA N GA TA ME NI SHO ZON O SHI RU SHI OWAN
ぬ 。
NU

建 暦 二 年 正 月 二 十 三 日
KENRYAKU NINEN SHŌGATSU NIJŪSAN NICHI
大 師 在 御 判。
DAI SHI ZAI GO HAN

11) 摂益文 SHŌYAKUMON

光 明 遍 照 十 方 世 界
KŌ MYŌ HEN JŌ DIP PŌ SE KAI
念 佛 衆 生 摂 取 不 捨
NEN BUTSU SHU JŌ SES SHU FU SHA

12) 念仏一会 NENBUTSUICHIE

13) 別回向 BETSUEKŌ

奉 酬 大 悲 願 王 阿 弥 陀 佛 撥 遣 教 主
BU SHŪ DAI HI GAN NŌ A MI DABUTSUHAK KENKYŌ SHU
釈 迦 牟 尼 佛 六 方 恒 沙 證 誠 諸 佛 観
SHA KA MU NI BUTSUROP PŌ GŌ JA SHŌ JŌ SHO BUTSUKAN
音 勢 至 諸 大 菩 薩 極 楽 界 会 清 浄 大
NON SEISHI SHO DAI BO SATSUGOKURA KAI E SHŌ JŌ DAI
海 衆 等 一 切 三 宝 広 大 慈 恩
KAI SHU TŌ IS SAI SAN BŌ KŌ DAI JI ON
十念 JŪNEN

又 願 高 祖 光 明 善 導 大 師 元 祖 圓 光
MATANEGAWAKUWAKŌSŌKŌMYŌ ZEN DŌ DAI SHI GAN SŌ EN KŌ
明 照 和 順 大 師 二 祖 大 紹 正 宗 国 師
MEISHŌ WAJUN DAISHI NI SO DAI SHŌ SHŌ JŪ KOKU SHI
三 祖 然 阿 記 主 禅 師 三 国 伝 来 浄 土
SAN SŌ NEN NA KI SHU ZEN JI SANGOKU DEN RAI JŌ DŌ
十念 JŪNEN

Se existir algo além (do ensinamento citado acima) seria o mesmo que ser excluído da misericórdia do Buda *Shaka* e do Buda Amida e ainda do voto principal (do Buda Amida)[33].

A pessoa que acredita no *Nenbutsu*, mesmo que tenha estudado tudo o que o Buda *Shaka* ensinou durante sua estadia neste mundo, tem grande dificuldade em interpretar o significado dos *Sutras*, como uma pessoa sem conhecimento algum.

A monja e o monge que não se aperfeiçoarem nos estudos dos ensinamentos do Buda serão como os leigos. Portanto, não se faça de sábio, apenas entoem o *Nenbutsu*.

Certifico que o texto acima é de minha autoria colocando a impressão das palmas das minhas das mãos.

Na Escola da Terra Pura, com relação à forma de fé e a prática do *Nenbutsu* escrevi tudo, nesta folha de papel.

Eu *Genku* (*Hōnen*) não tenho mais nada de meu conhecimento para vos ensinar. Para impedir que não interprete o *Nenbutsu* de forma errada após a minha morte relato aqui o meu ensinamento.

Para impedir que não interprete o *Nenbutsu* de forma errada após a minha morte relato aqui o meu ensinamento.

23 de Janeiro, ano 2 da era *Kenryaku* (1212 d.C.),

Impressão das palmas das mãos

11) Verso do Acolhimento

A luz (do Buda Amida) ilumina todos os "dez lados" do universo.

Acolhendo todos e não se esquecendo de nenhum dos que entoam o *Nenbutsu*.

12) ***Nenbutsu*** (A quantidade de vezes é livre.)

13) Oferenda das Orações

Agradecemos a generosidade do Grande e Misericordioso Buda *Amida*. Agradecemos ao Buda *Shaka* pela transmissão dos nobres ensinamentos, aos milhares de Budas dos 6 lados do Universo, ao *Bosatsu Kannon*, ao *Bosatsu Seishi* e a todos que estão na Terra Pura e aos Três Tesouros.

Rogamos pela generosidade do Grande Mestre Zendō, ao Mestre fundador *Enkō Meishō Wajun*[34].Ao Segundo Mestre *Daishō Shōju*, ao Terceiro Mestre *Nenna Kishu*, aos mestres da Índia, da China, do Japão e por todos os divulgadores da doutrina da Terra Pura.

功 祚 成 滿 足 威 曜 朗 十 方
KU SO JŌ MAN ZOKU I YŌ RŌ DIP PŌ
日 月 戢 重 暉 天 光 隱 不 現
NICHIGATSUSHŪJŌ KI TEN KŌ ON PU GEN
為 衆 開 法 藏 広 施 功 徳 宝
I SHŪ KAI HŌ ZŌ KŌ SE KU DOKU HŌ
常 於 大 衆 中 説 法 師 子 吼
JŌ O DAI SHŪ JŪ SEP PŌ SHI SHI KU
供 養 一 切 佛 具 足 衆 徳 本
KU YŌ IS SAI BUTSUGUSOKU SHU TOKU HON
願 慧 悉 成 滿 得 為 三 界 雄
GAN NESHITSUJŌ MAN TOKU I SAN KAI Ō
如 佛 無 礙 智 通 達 靡 不 照
NYOBUTSUMU GE CHI TSŪ DATSUMI FU SHŌ
願 我 功 慧 力 等 此 最 勝 尊
GAN GA KU E RIKI TŌ SHI SAI SHŌ SON
斯 願 若 尅 果 大 千 応 感 動
SHIGAN NYAK KŌK KA DAI SEN Ō KAN DŌ
虚 空 諸 天 人 當 雨 珍 妙 華
KO KŪ SHO TEN NIN TŌ U CHINMYŌ KE

Realizada a pratica, emitirei a luz que alcançará os dez lados do universo. Neste momento, as luzes do sol e da lua não serão mais percebidas, assim como o céu.

Esclarecerei todos os ensinamentos[22] em prol da humanidade e espalharei amplamente o ensinamento do mérito a todos. Assim estarei freqüentemente dentre a humanidade transmitindo os ensinamentos como o rugir do leão[23].

Ofertando a todos os Budas e acumulando muitos méritos. Realizando os votos e adquirindo a plena sabedoria serei o Perfeito dos "três mundos" [24].

Assim como todos os Budas, rogo para que eu também consiga adquirir a mesma sabedoria pura. Rogo para que, com a força resultante da realização das práticas me torne um Buda tão perfeito quanto os outros Grandes Budas.

Quando os votos[25] forem realizados, todos os universos se emocionarão. E os seres celestiais farão chover belas flores de lótus (para certificar a realização dos votos).

09) 本誓偈 HON ZEI GE
弥 陀 本 誓 願 極 楽 之 要 門
MI DA HON ZEI GAN GOKURAKUSHI YŌ MON
定 散 等 回 向 速 證 無 生 身
JŌ SAN TŌ E KŌ SOKUSHŌ MU SHŌ SHIN

十 念 JŪ NEN

**09) Verso da Promessa Principal**

Os votos realizados pelo Buda *Amida* são os ensinamentos essenciais para nascer na Terra Pura.

Tanto os concentrados[26] como os Dispersos[27] oferecem seus méritos[28] (para poderem nascer na Terra Pura) e assim agilizando o alcance do nirvana[29].

10)元 祖 大 師 ご 遺 訓 一 枚 起 請 文
GAN SO DAÍ SHI GO YUI KUN ICHI MAI KI SHŌ MON

唐 土 我 朝 に 、 も ろ も ろ の 智 者 達 の
MOROKOSHIWAGACHŌ NI MO RO MO RO NO CHISHATACHI NO
沙 汰 し 申 さ る る 観 念 の 念 に も あ
SA TA SHI MŌ SA RU RU KAN NEN NO NEN NI MO A
ら ず 。 又 学 問 を し て 、 念 の こ こ ろ
RA ZU MATA GAKUMON O SHI TE NEN NO KO KO RO
を 悟 り て 申 す 念 佛 に も あ ら ず 。 た
O SATORI TE MŌ SU NENBUTSU NI MO A RA ZU TA
だ 往 生 極 楽 の た め に は 、 南 無 阿 弥
DA Ō JŌ GOKURAKU NO TA ME NI WA, NA MU A MI
陀 佛 と 申 し て 、 う た が ひ な く 往 生
DABUTSU TO MŌ SHI TE, U TA GA I NA KU Ō JŌ
す る ぞ と 思 い 取 り て 申 す 外 に は
SU RU ZO TO OMO I TO RI TE MŌ SU HOKA NI WA
別 の 子 細 候 わ ず 。 ただ し 三 心 四 修
BETSUNO SHI SAI SŌRA WA ZU TA DA SHI SAN JIN SHI SHU
と 申 す こ と の 候 は 、 皆 決 定 し て 南
TO MŌ SU KO TO NO SŌRO WA MINA KETSUJŌ SHI TE NA
無 阿 弥 陀 佛 に て 往 生 す る ぞ と 思
MU A MI DA BUTSUNI TE Ō JŌ SU RU ZO TO OMO
う う ち に こ も り 候 な り 。 こ の 外 に
U U TI NI KO MO RI SŌRŌ NA RI KO NO HOKA NI

**10) Ichimai Kishō Mon**[30] (A essência do meu ensinamento numa folha de papel)

Na China e em nosso país (Japão), muitos mestres sábios ensinaram uma forma de *Nenbutsu* que consiste em concentrar-se para poder visualizar a imagem do Buda e a sua Terra Pura.

Este *Nenbutsu* é diferente de outras doutrinas, pois não é necessário saber o significado do *Nenbutsu* praticado.

Não existe outra prática para nascer na Terra Pura além de recitar o *Nenbutsu* acreditando que recitando o *Na Mu Amida Butsu* certamente nascerei na Terra Pura.

Porém, para recitar o *Nenbutsu* a priori, seria necessário preparar-se mantendo três corações[31] e quatro atitudes[32], mas estes serão adquiridos no ato de pensar: recitando o *Na Mu Amida Butsu* nascerei (na Terra Pura).

南 無 至 心 帰 命 礼 西 方 阿 弥 陀 佛
NA MU SHI SHIN KI MYŌ RAI SAI HŌ A MI DA BU
勢 至 菩 薩 難 思 議
SEI SHI BO SATSU NAN SHI GI
威 光 普 照 無 邊 際
I KŌ FU SHŌ MU HEN ZAI
有 縁 衆 生 蒙 光 觸
U EN SHU JŌ MU KŌ SOKU
増 長 智 慧 超 三 界
ZŌ JŌ CHI E CHŌ SAN GAI
法 界 傾 揺 如 転 蓬
HŌ KAI KYŌ YŌ NYO TEN BU
化 佛 雲 集 満 虚 空
KE BUTSU UN JŪ MAN KO KŪ
普 勧 有 縁 常 憶 念
FU KAN U EN JŌ OKU NEN
永 絶 胞 胎 證 六 通
YŌ ZETSU HŌ TAI SHŌ ROKU TSŪ
願 共 諸 衆 生 往 生 安 楽 国
GAN GU SHO SHU JŌ Ō JŌ AN RAK KOKU

07) 開経偈 KAI KYŌ GE
無 上 甚 深 微 妙 法 百 千 万 劫 難 遭 遇
MU JŌ JIN JIN MI MYŌ HŌ HYAKUSENMAN GŌ NAN SŌ GŪ
我 今 見 聞 得 受 持 願 解 如 来 真 実 義
GA KON KEN MON TOKU JŪ JI GAN GE NYO RAISHINJITSU GI

08) 四誓偈 SHI SEI GE
我 建 超 世 願 必 至 無 上 道
GA GON CHŌ SE GAN HIS SHI MU JŌ DŌ
斯 願 不 満 足 誓 不 成 正 覚
SHI GAN FU MANZOKU SEI FU JŌ SHŌ GAKU
我 於 無 量 劫 不 為 大 施 主
GA O MU RYŌ KŌ FU I DAI SE SHU
普 済 諸 貧 苦 誓 不 成 正 覚
FU SAI SHO BIN GU SEI FU JŌ SHŌ GAKU
我 至 成 佛 道 名 声 超 十 方
GA SHI JŌ BUTSU DŌ MYŌ SHŌ CHŌ DIP PŌ
究 竟 靡 所 聞 誓 不 成 正 覚
KU KYŌ MI SHO MON SEI FU JŌ SHŌ GAKU
離 欲 深 正 念 浄 慧 修 梵 行
RI YOKU JIN SHŌ NEN JŌ E SHU BON GYŌ
志 求 無 上 道 為 諸 天 人 師
SHI GU MU JŌ DŌ I SHO TEN NIN SHI
神 力 演 大 光 普 照 無 際 土
JIN RIKIEN DAI KŌ FU SHŌ MU SAI DO
消 除 三 垢 冥 広 済 衆 厄 難
SHŌ JŌ SAN KU MYŌ KŌ SAI SHU YAKU NAN
開 彼 智 慧 眼 滅 此 昏 盲 闇
KAI HI CHI E GEN MES SHI KON MŌ AN
閉 塞 諸 悪 道 通 達 善 趣 門
HEISOKU SHOAKU DŌ TSŪDATSUZEN JU MON

Com devoção nos entregamos de todo o coração e prestamos reverência ao Buda *Amida*.

O *Bosatsu Seishi* é aquele que para nós, seres ignorantes, não conseguimos ver a sua sabedoria.

A sua esplêndida luz ilumina todos os lugares. Aqueles que entoam o *Nenbutsu* são envolvidos por esta luz.

A sabedoria desta pessoa se multiplicará conseguindo assim se libertar do mundo da hesitação.

Quando este *Bosatsu* caminha, todos os mundos o acompanham com um tremor.

Ao se sentar, varias manifestações de Buda se juntam como as nuvens e ocupam o espaço.

Todos aqueles que entoarem o *Nenbutsu* terão sempre o *Bosatsu Seishi* no coração.

Assim, libertando-se do mundo do sofrimento, conquistarão seis poderes[15] e alcançarão a iluminação.

Rogamos para que cada vez mais pessoas consigam nascer na terra do Buda *Amida*.

**07) Verso de introdução à abertura do Sutra**

O ensinamento do Buda é profundo e não existe nada superior.

Mesmo que procure por um longo tempo[16] é difícil encontrar estes ensinamentos.

Neste momento tivemos a oportunidade de ver e ouvir estes ensinamentos.

Rogamos para que consigamos interpretar corretamente estes ensinamentos.

**08) Verso das Quatro Promessas[17]**

Neste momento eu[18] fiz votos[19] perfeitos que ultrapassam a perfeição deste mundo e estes, certamente serão realizados. Caso não forem realizados, prometo que não me tornarei um iluminado (Buda).

Eu serei eternamente o grande caridoso.Se não conseguir salvar todos os que sofrem da pobreza, prometo não me tornar um iluminado.

Se eu me tornar um Buda o meu nome soará pelos dez lados do universo. Caso exista algum lugar onde não possa ouvir, prometo que não me tornarei um Iluminado.

Eu me afastarei do desejo, entrarei em profunda meditação e me esforçarei nas práticas para adquirir a pura sabedoria. Desejo de coração a iluminação em prol da humanidade e dos seres que vivem no plano celeste.

Com imensa força emitirei muita luz iluminando todos os mundos. Extinguirei o desejo, a cólera e a ignorância e salvarei muitos que estão em desgraça.

Farei com que abram os olhos da sabedoria das pessoas extinguindo as trevas.

Fechando assim o mundo do mal[20] e abrindo o mundo do bem[21].

05)　懺悔偈　SAN GE GE

我 昔 所 造 諸 悪 業 皆 由 無 始 貪 瞋 痴
GA SHAKU SHO ZŌ SHO AKU GŌ KAI YU MU SHI TON JIN CHI
従 身 語 意 之 所 生 一 切 我 今 皆 懺 悔
JU SHIN GO I SHI SHO SHOU IS SAI GA KON KAI SAN GE

十念 JŪ NEN

06)　三尊礼　SAN ZON RAI

南 無 至 心 帰 命 礼 西 方 阿 弥 陀 佛
NA MU SHI SHIN KI MYŌ RAI SAI HŌ A MI DA BU
弥 陀 身 色 如 金 山
MI DA SHIN JIKI NYO KON SEN
相 好 光 明 照 十 方
SŌ GŌ KŌ MYŌ SHŌ JIP PŌ
唯 有 念 佛 蒙 光 摂
YUI U NEN BUTSU MU KŌ SHŌ
当 知 本 願 最 為 強
TŌ CHI HON GAN SAI I GŌ
六 方 如 来 舒 舌 證
ROP PŌ NYO RAI JO ZES SHŌ
専 称 名 号 至 西 方
SEN SHŌ MYŌ GŌ SHI SAI HŌ
到 彼 華 開 聞 妙 法
TŌ HI KE KAI MON MYŌ HŌ
十 地 願 行 自 然 彰
JŪ JI GAN GYŌ JI NEN JŌ
願 共 諸 衆 生 往 生 安 楽 国
GAN GU SHO SHU JŌ Ō JŌ AN RAK KOKU

南 無 至 心 帰 命 礼 西 方 阿 弥 陀 佛
NA MU SHI SHIN KI MYŌ RAI SAI HŌ A MI DA BU
観 音 菩 薩 大 慈 悲
KAN NON BO SATSU DAI JI HI
已 得 菩 提 捨 不 證
I TOKU BO DAI SHA FU SHŌ
一 切 五 道 内 身 中
IS SAI GO DŌ NŌ SHIN JŪ
六 時 観 察 三 輪 応
ROKU JI KAN ZATSU SAN RIN NŌ
応 現 身 光 紫 金 色
Ō GEN SHIN KŌ SHI KON JIKI
相 好 威 儀 転 無 極
SŌ GŌ I GI TEN MU GOKU
恒 舒 百 億 光 王 手
GŌ JO HYAKU OKU KŌ Ō SHU
普 摂 有 縁 帰 本 国
FU SHŌ U EN KI HON GOKU
願 共 諸 衆 生 往 生 安 楽 国
GAN GU SHO SHU JŌ Ō JŌ AN RAK KOKU

05) Versos de Confissão

Desde o princípio cometemos muitos erros.

Desde o início, estes erros provêm do desejo, da cólera e da ignorância gerados pelos nossos comportamentos, palavras e sentimentos.

Neste momento fazemos a confissão destes erros.

06) Reverência ao Buda *Amida*, *Bosatsu Kannon* e ao *Bosatsu Seishi*.

Com devoção nos entregamos de todo o coração e prestamos reverência ao Buda Amida.

O corpo do Buda *Amida* é como uma montanha de ouro.

A luz que emana do seu corpo ilumina os dez lados do universo.

Porém, esta luz ilumina apenas aqueles que entoam o *Nenbutsu*, assim acolhendo-os.

Saibam que os votos do Buda *Amida* são perfeitos.

Os Budas dos seis lados[10] mostram as suas línguas[11] para certificarem de que aqueles que entoarem o nome do Buda *Amida* irão para a sua Terra no lado oeste.

Chegando a Terra Pura, a flor de lótus se abrirá, podendo assim, receber o maravilhoso ensinamento do Buda *Amida*.

E os votos e a prática a serem realizados por um *Bosatsu* fluirão naturalmente.

Rogo para que cada vez mais pessoas consigam nascer na Terra Pura.

Com devoção nos entregamos de todo o coração e prestamos reverência ao Buda *Amida*.

O *Bosatsu Kannon* poderia ter se tornado um Buda, mas devido a sua grande misericórdia deixou para mais tarde.

Fez isso para poder acolher todos os que perambulavam no ciclo do sofrimento [12].

Zelando as pessoas nos seis tempos [13], salvando-os quando necessário.

Quando aparece para nós, o seu corpo é todo dourado.

As características de seu maravilhoso corpo e os seus movimentos são de uma perfeição sem igual. É como uma luz infinita[14] constante e ele estende suas mãos acolhendo aqueles que entoam o *Nenbutsu,* levando-os para a Terra do Buda *Amida*.

Rogamos para que cada vez mais pessoas consigam nascer nesta Terra.

01)　香偈　KŌ GE

願 我 身 浄 如 香 灯
GAN GA SHIN JŌ NYO KŌ RŌ
願 我 心 如 智 慧 火
GAN GA SHIN NYO CHI E KA
念 念 焚 焼 戒 定 香
NEN NEN BON JŌ KAI JŌ KŌ
供 養 十 方 三 世 佛
KU YŌ DIP PŌ SAN ZE BU

02)　三宝礼　SAN BŌ RAI

一 心 敬 礼 十 方 法 界 常 住 佛
IS SHIN KYŌ RAI DIP PŌ HŌ KAI JŌ JŪ BU
一 心 敬 礼 十 方 法 界 常 住 法
IS SHIN KYŌ RAI DIP PŌ HŌ KAI JŌ JŪ HŌ
一 心 敬 礼 十 方 法 界 常 住 僧
IS SHIN KYŌ RAI DIP PŌ HŌ KAI JŌ JŪ SŌ

03 - A)　三奉請　SAN BU JŌ

奉 請 弥 陀 世 尊 入 道 場
BU JŌ MI DA SE SON NYŪ DŌ JŌ
奉 請 釈 迦 如 来 入 道 場
BU JŌ SHA KA NYO RAI NYŪ DŌ JŌ
奉 請 十 方 如 来 入 道 場
BU JŌ DIP PŌ NYO RAI NYŪ DŌ JŌ

03 - B)　四奉請　SHI BU JŌ

奉 請 十 方 如 来 入 道 場 散 華 楽
HŌ ZEI SHI HŌ JŌ RAI JI TŌ CHŌ SAN KA RAKU
奉 請 釈 迦 如 来 入 道 場 散 華 楽
HŌ ZEI SE KYA JŌ RAI JI TŌ CHŌ SAN KA RAKU
奉 請 弥 陀 如 来 入 道 場 散 華 楽
HŌ ZEI BI TA JŌ RAI JI TŌ CHŌ SAN KA RAKU
奉 請 観 音 勢 至 諸 大 菩 薩 入 道
HŌ ZEI KAN NIN SEISHI SHO TAI HŌ SA JI TŌ
場 散 華 楽
CHŌ SAN KA RAKU

04)　歎佛偈　TAN BUTSU GE

如 来 妙 色 身 世 間 無 与 等
NYO RAI MYŌSHIKISHIN SE KEN MU YO TŌ
無 比 不 思 議 是 故 今 敬 礼
MU BI FU SHI GI ZE KO KON KYŌ RAI
如 来 色 無 尽 智 慧 亦 復 然
NYORAI SHIKI MUJIN CHI E YAKU BU NEN
一 切 法 常 住 是 故 我 帰 依
IS SAI HŌ JŌ JŪ ZE KO GA KI E

**01) Verso do incenso**

Rogamos para que o nosso corpo se torne puro como o incensário[1].

Rogamos para que o nosso coração se assemelhe ao puro fogo da sabedoria.

Queimamos o incenso para viver obedecendo aos preceitos [2] e manter o sentimento em estado de meditação.

E também para oferecermos aos Budas dos "dez lados"[3] do universo e dos "três tempos"[4].

**02) Reverência aos Três Tesouros[5]**

Reverenciamos de todo coração aos **Budas** dos "dez lados" do universo.

Reverenciamos de todo coração aos **ensinamentos** dos Budas dos "dez lados" do universo.

Reverenciamos de todo coração aos **discípulos** dos Budas dos "dez lados" do universo.

**03 – A) Convite aos Budas**

Convidamos o Buda Amida para que entre neste local.

Convidamos o Buda *Shaka*[6] para que entre neste local.

Convidamos os Budas dos "dez lados" do universo para que entre neste local.

**03 – B) Convite aos Budas**

Convidamos os Budas dos "dez lados" do universo para que entrem neste local. Recebemos espalhando pétalas de flores de lótus.

Convidamos o Buda *Shaka* para que entre neste local. Recebemos espalhando pétalas de flores de lótus.

Convidamos o *Buda Amida* para que entre neste local. Recebemos espalhando pétalas de flores de lótus.

Convidamos o *Bosatsu*[7] *Kannon*[8], o *Bosatsu Seishi*[9] e demais *Bosatsus* para que entrem neste local. Recebemos espalhando pétalas de ores de lótus.

**04) Versos de admiração aos Budas**

Neste mundo não existe nada mais esplêndido que o corpo do Buda.

Por ser de uma maravilha incomparável, nós o reverenciamos neste momento.

O corpo do Buda não desaparece, assim como a sua sabedoria.

Fazemos votos ao Buda pelo seu eterno ensinamento.

**Legenda** (凡例)

A maioria dos textos usados nas cerimônias religiosas tem origem nos clássicos chineses que são lidos conforme a pronúncia japonesa da época, portanto diferente da pronúncia utilizada atualmente. Algumas adequações foram feitas no decorrer dos últimos séculos.

Grande parte dos textos lidos na Escola da Terra Pura utiliza a pronúncia japonesa dada era Go.

Além dos 2 sistemas de escrita japonesa, a transliteração deste Livro de Ofícios também é apresentada em alfabeto latino pelo sistema Hepburn, que é adotado comumente pelos dicionários japoneses. Para facilitar tanto a leitura quanto a expressão oral do japonês, James Curtis Hepburn (1815-1911) criou esse sistema, que representa graficamente os sons do idioma japonês utilizando o alfabeto latino, conforme a pronúncia inglesa.

Para os leitores de língua portuguesa é importante esclarecer algumas particularidades da pronúncia do japonês empregadas no sistema Hepburn:

a) ***r*** é sempre uma consoante vibrante alveolar, como em "ca**r**o", mesmo em palavras iniciadas por essa letra; não existe a pronúncia "**rr**", muito usada na língua portuguesa;

b) "***h***"é sempre aspirado, como em "**h**ungry", em inglês;

*c)* ***"e"*** e "***o"*** devem ser pronunciados com som fechado, como em "po**e**ma" e "**o**nde";

d) ***"w"*** é uma semivogal e tem som equivalente ao "**u**" da palavra "ma**u**";

e) ***"y"*** é uma semivogal e tem som equivalente ao "**i**" da palavra "ma**i**s";

f) ***"s"*** é sempre sibilante, com o ***"ss"*** e o ***"ç"*** *em português*;

g) ***"sh"*** tem som de ***"x"*** ou ***"ch"***, como em "**ch**á";

h) ***"ch"*** tem som de ***"tch"***, como em "t**ch**au";

i) ***"j"*** tem som de ***"dj"***, como em "ad**j**etivo";

j) ***"ge"*** e ***"gi"*** pronunciam-se ***"gue"*** e ***"gui"***; já as sílabas ***"ga"***, ***"go"*** e ***"gu"*** pronunciam-se como escreve;

k) Quando seguem duas consoantes tem o som de "**t**" mudo;

l) Os sons longos foram indicados com mácron ( - ) sobre as vogais:

" **ā** " " **ē** " " **ī** " " **ō** " " **ū** "

**Notas sobre o vocabulário.**

*a) Jodo* (浄土)**:** significa Terra Pura. Todos os Budas possuem o seu Jodo.

*b) Amida* é a pronúncia em japonês de *Amitāyus* palavra originária do Sânscrito que significa vida eterna e *Amithāba* que significa possuir a luz eterna.

*c) Gokuraku* (極楽): é a Terra Pura do Buda Amida, em sânscrito *Sukhāvatī*, que significa estar envolto no "fácil".

# ポルトガル語『浄土宗日常勤行式』

教学院　田中芳道

日本人がブラジルに初めて移民して今年で104年になる。19世紀の終わり頃、ブラジルではある社会変化が起こる。それまで農業の労働力を担っていたアフリカ人が、18世紀の終わりにブラジル皇帝による奴隷制度廃止令により自由の身となり、その多くが農業から離れていったという変化である。そこで農業労働力不足になり、しかも“金のなる木”と言われるコーヒー農場は急速な成長期にあったので、さらなる需要の拡大に対応して、ブラジルは政府の方針として世界各国から労働力を募りはじめる。おりしも日本は徳川幕府の鎖国令が解かれた直後であったが、新政府になっても、日本の農村は依然として貧しい生活状況にあったので、世界各地の情報が次第に入りはじめると、海を隔てた地に将来の豊かな生活を夢見る人が出てきたのである。ブラジル移民はそうした夢を抱いた農業への契約移民781名と自由移民の12名の日本人が笠戸丸に乗って1908年4月28日に神戸港を出港したことに始まり、以降相次いで日本人がブラジルへと出稼ぎに渡り、多くの場合そのまま定住することとなった。

現在海外に住む日本人、日系人は295万人いるがその内150万人はブラジル在住である。最初の移民船笠戸丸と共に仏教もブラジルに渡った。ブラジル政府より昭和29年1月に開教許可を得た特命開教使の長谷川良信師によって「南米浄土宗教団」設立された。現在仏教系の各教団には、1世の時代から現在5世の日系人がいる。世代交代や様々な理由から日本語を話すこともできなくなり、法要で何を言っているか何度も聞かれたことがある。そこでサンパウロ日伯寺の稲場ペドロ（明忠）師からポルトガル語訳の日常勤行式があれば教化の資料にしたいと言われたことから翻訳することに至った。

この『ポルトガル語日常勤行』は1年かけて翻訳したものを稲場師が見直し、さらにポルトガル語教師にもポルトガル語の文法の見直してもらった。形式として見開きの左側には原文（漢文、日本語）の偈文を置き、その偈文の上段にひらがなでルビーを打ち、下段にはヘボン式を使用してローマ字で読み方を記した。右側には偈文の翻訳を置いた。この形式によって各偈文の意味をしることができ、誰でも一緒に読経することができる。それは次のようである。（ここではひらがなのルビーは省略した）

参考文献
『傍訳　浄土宗日常勤行作法聖典』　高橋弘次監修
『浄土宗日常勤行の話』　香月乗光著
『浄土宗勤行の解説』　村瀬秀雄編

［1954］　『業の研究』，法蔵館
堀内俊郎
［2004］　「世親の飲酒観 ―性罪と遮罪―」．『仏教学』46（仏教思想学会）

AKBh. P. Pradhan ed.. *Abhidharmakośabhāṣya*. Patna, 1967

AKVy. U. Wogihara ed.. *Abhidharmakośavyākhyā*. 山喜房佛書林 , 1971（復刻版）

AN. *Aṅguttara-Nikāya*. PTS

DNA. *Dīghanikāya-Aṭṭhakathā*(*Sumangalavilāsinī*). PTS

DNṬ. *Dīghanikāya-Ṭīkā*(*Līnatthappakāsinī*). PTS

ItivA. *Itivuttaka-Aṭṭhakathā*(*Paramatthadīpanī II*). PTS

KhpA. *Khuddakapāṭha-Aṭṭhakathā*(*Paramatthajotikā I*). PTS

Mil. *Milindapañha*. PTS

PTS Pāli Text Society

Saṅg. V. Stache-Rosen ed.. *Das Saṅgītisūtra und sein Kommentar Saṅgītiparyāya,* Akademie Verlag, 1968

Sn. *Suttanipāta*. PTS

T 大正新脩大蔵經

VRI Vipassana Research Institute

Vin. *Vinaya*. PTS

VinA. *Vinaya-Aṭṭhakathā*(*Samantapāsādikā*). PTS

## Bibliography


清水俊史

［2011d］「業論による律解釈　―善意無過失の犯罪に対する上座部註釈文献の理解―」.『印度学仏教学研究』60（1）

杉本卓洲

［1999］『五戒の周辺』, 大蔵出版

［1985］「飲酒戒考」.『金沢大学文学部論集　行動科学科篇』5

浪花宣明

［1987］『在家仏教の研究』. 法蔵館

平川彰

［1-17］『平川彰著作集』第一巻～第十七巻, 春秋社

［1964］『原始仏教の研究 教団組織の原型』, 春秋社

舟橋一哉

えられる[17]。

## 4．結論

以上、有部と上座部における飲酒と聖者との関係について考察した。両部派の解釈は大きく異なっているが、その原因は、飲酒が如何なる罪であるかという理解の相違に基づいている。両部派は次のように解釈する。

有部は飲酒学処を遮罪であるとし、飲酒は必ずしも不善心によって犯されるわけではないと理解する。すなわち業という視点からすれば飲酒は必ずしも不善業ではないことになる。したがって飲酒学処の場合には、殺生などのように、それを引き起こす煩悩が断たれたから飲酒を犯さない、というように解釈することが出来ない。そこで有部は、不作律儀（すなわち無漏律儀）による犯罪抑止力によって、聖者が飲酒を犯すことはないと理解している。

一方の上座部は、飲酒学処が性罪（＝世間罪）であると理解しており、業という視点からすれば飲酒は殺生などと同じ不善業であると理解されている。さらに律蔵によれば、酒だと知らずに飲んでしまった場合でも飲酒学処を犯したことになる。したがって、聖者が知らぬ間に無理やり酒を飲まされたとしても飲酒学処を犯したことになってしまう。この問題を解決するために上座部では、たとえ無理やり飲まされたとしても聖者の体内に酒は吸収されないと解釈している。

両部派の論師たちは、「聖者は酒を飲まない」という初期経典以来の理解を、発達した部派固有の教理と矛盾が起きないように再解釈している点が確認される。

### Abbreviations

ADV. P. S. Jaini ed.. *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*. Patna, 1959

17 事実、飲酒学処をめぐって Vin. の復註文献では極めて複雑な議論が展開されている。特にこれら復註文献では、業論に基づく善・不善・無記の理論によって律蔵も解釈する傾向が著しく強くなるため、VinA. にある「不善心によって飲まれるので世間罪である」という一文と、Vin. にある「酒であると知らずに飲んでも犯罪である」という一文とを合理的に会通する必要があったものと思われる。

ある飲酒学処は必ず不善心によって犯される、と解釈されているからである[15]。したがって、これらの記述を文字通りに受け入れれば、本人の意志の如何に関わらず、酒が体内に入りさえすれば必ず不善心が生じ、学処に違犯したという解釈に陥ってしまう[16]。上座部註釈者もこの問題に気が付いていたらしく、矛盾を回避するために DNA. では次のように会通されている。

DNA. 5 (Vol. I p. 305.23-28)：

もし酒と乳を混ぜて、彼（聖者）の口に入れても、乳のみが入り、酒は〔入ら〕ない。【問】どのようにであるか。【答】あたかも鷺鳥たちが乳の混じった水において乳のみを飲み、水を〔飲ま〕ないようにである。【問】これは胎によって成就されたのか。【答】これは法性によって成就されたと理解すべきである。

上座部では聖者となった者の体内に、酒は吸収すらされないと理解されている。これはダンマパーラによる ItivA. においても説かれている。

ItivA.（Vol. II p. 53.29-31）：

不善心によってのみ、これが飲まれるので、〔飲酒は〕一向に有罪なるものである。また、〔それが酒であると〕対象を知らない聖弟子たちの口に〔酒は〕入らない。ましてや〔酒であると対象を〕知っている〔聖弟子〕たちの〔口に酒が入ることなどあろうはずがない〕。

このような解釈は合理的とは言い難いが、初期経典や律蔵の記述を、阿毘達磨教理の下に会通しようとする上座部註釈文献の性格を端的に表していると考

---

酒を「酒である」という想いで飲めば、波逸堤の犯罪である。酒を〔「酒かもしれない」と〕疑いながら飲めば、〔波逸堤の犯罪である〕。酒を「酒ではない」という想いで飲めば、波逸堤の犯罪である。

15 VinA.（Vol. IV p. 860.18）

16 ここで、律蔵は教団運営の規則であるから、論書などで説かれる教理とは無関係なのではないか、という疑問が沸くかもしれない。ところが、阿毘達磨論師たちは論蔵に説かれる善悪も、律蔵に説かれる善悪も、同一の基準で全て解釈しうるという立場で註釈を施す。これについては拙稿（清水俊史［2011d］）を参照。

な会通が可能であった理由は、飲酒を遮罪として理解するからであると考えられる。

## 3．上座部における理解

続いて上座部における理解を検討する。上座部教理においても、聖者となった者は決して五戒を破らないと理解されている[11]。ところで上座部では五戒すべてが世間罪（有部における性罪にあたる）であり、それらは世間一般に呵責されるべきもので、業という点からすれば不善心によって引き起こされる不善業である[12]。したがって、聖者となり煩悩を断つことによって、飲酒を含めたこれら五戒を犯さなくなると理解されている[13]。

このように上座部の教理に従うと、飲酒は、世間罪（lokavajja）であり不善心によって引き起こされる。では、たとえば「酒だと知らずに飲んでしまった」「無理やり飲まされた」といった、不善心によって引き起こされない場合はどうなるのであろうか。常識的に考えれば、このような場合には「たとえ飲んでしまっても世間罪（lokavajja）にはならないはず」と考えてしまいがちであるが、上座部ではそのように解釈できない事情がある。

なぜなら Vin. において、酒だと知らずに飲酒してしまった場合でも飲酒学処を犯したことになると規定されており[14]、さらに VinA. によれば、世間罪で

---

11　DNA. 5（Vol. I p. 305.18–22）：
またこのうち、五つの学処を一括して受ける者にとっては、一つでも破られればすべて破れる。一つずつ受ける者は、犯したものだけが破られる。ところが〈堤となり壊す離〉には破れるということはない。なぜなら、他の生存においても聖弟子は、命にかえても決して生類を殺さず、酒を飲まない。

12　VinA.（Vol. IV p. 860.18）において飲酒は世間罪（lokavajja）であると定義されている。また KhpA.（p. 24.13–17）では、十戒を解説するなかで前半五つ、即ち五戒すべては性罪（pakativajja）であると述べられている。なお性罪（pakativajja）という表現は、有部では多くみられるが、上座部ではほとんど用いられない。Mil.（p. 266.15–21）では、それら世間罪（lokavajja）は不善業道であるとされる。

13　上座部では、殺生などからの「離」（virati）には、〈現前からの遠離〉〈受持による離〉〈堤となり壊す離〉という三種類のありかたを想定する。このうち、〈堤となり壊す離〉は、聖者が不善法を断つことによって得られる「離」（virati）であるとされる。DNṬ. 5（Vol. I p. 436.9–11）; DhsA.（pp. 102.32–103.35）を参照。

14　Vin.（Vol. IV p. 110.19–20）では飲酒学処について、酒だと気が付かないで飲んでしまった場合でも波逸堤が適用されるとする。
Vin.（Vol. IV p. 110.19–20）：

ここで有部は、主に二つの点からこれを説明する。一つは「聖者は慚（hrī）をそなえているので飲酒をしない」という解釈であり[9]、もう一つは「不作律儀（akaraṇa-saṃvara）の効力によって、畢竟して聖者は飲酒をしない」という解釈である。この「不作律儀」（akaraṇa-saṃvara）とは、聖者にのみ起こり死没後にも効果が維持されているという点から、無漏律儀（すなわち無漏の無表）のことであると考えられる[10]。

このように有部では、聖者は飲酒から究極的に遠離していると考えるが、無理やり酒を飲まされた場合はどうなるのか、という疑問が依然として残っている。殺生などと異なり、本人の意志に関わらず酒を飲んでしまったという事態が容易に起こりえるからである。この問題に対し、有部は次のように述べている。

『大毘婆沙論』巻 123（T27. 645c08–11）：

> 有余師は説く。「聖者の経生なるものは必ず酒を飲まず。嬰孩位に養母が指を以て強いて口中に滴すと雖も、自在ならざるが故に而も失有ること無きも、纔かに識別あれば若し強縁に遇ふも、身命を護らんが為に亦終に飲まず。故に遮罪中、独り酒戒を立つなり」と。

本人の意志とは無関係に無理やり口に入れられた場合は飲んでしまったとしても過失にはならず、意志が僅かにでもあれば飲酒を断固拒絶すると考えられている。このような有部論師による会通は常識的で理解しやすいが、そのよう

9　Cf. AKBh.(p. 219.2–3); AKVy.(p. 380.16–24)

10　AKBh.(p. 361.12–14); AKVy.(p. 564.2–10) を参照。ただし、舟橋一哉［1954：p. 272.2–8］は不作律儀を処中無表とする。しかし、処中無表であるとするならば、死没すれば必ず捨せられてしまうため、他生に輪廻した聖者にはその効力が切れてしまうことになる。ところが不作律儀の場合、輪廻を隔てて効力が持続すると認められている以上、これは無漏律儀であると考えるのが妥当であると考えられる。処中無表の捨については AKBh.(p. 225.11–17) を、無漏無表の捨については AKBh.(p. 224.20–225.2) を参照。『光記』巻 14（T41. 228b16–17）も、これを無漏法による効果であると理解している。

なお AKBh.(pp. 217.20–218.1); AKVy.(p. 379.9–13);『順正理論』巻 38（T29. 559c13–27);『蔵顕宗論』巻 20（T29. 870c10–24); ADV.(pp. 127.17–128.10) では欲邪行が不作律儀によって遠離されると説かれ、AKBh.(p. 218.8–14);『順正理論』巻 38（T29. 560a21–b01);『蔵顕宗論』巻 20（T29. 871a18–27); ADV.(pp. 127.17–128.10) においては虚誑語が不作律儀によって遠離されると説かれている。

有部では、飲酒を除く四項目（殺生・不与取・欲邪行・虚誑語）はいずれも性罪とされるが、飲酒を性罪とするか遮罪とするかで見解が分かれている。阿毘達磨論師は飲酒を遮罪であると主張するが、持律師はこれを性罪であるとする[7]。一方、上座部は、五戒すべてが世間罪（有部における性罪に相当）であるとする（脚注 12 を参照）。これを図示すれば次のようになろう。

【飲酒学処の分類】

| | | 性罪 / 世間罪 | 遮罪 / 制定罪 |
|---|---|---|---|
| 有部 | 阿毘達磨論師 | | ○ |
| | 持律師 | ○ | |
| 上座部 | | ○ | |

このうち有部論書中において持律師の説が詳説されることはない。そこで本稿は、有部阿毘達磨論師説と、上座部説とを検討し「聖者がどうして酒を飲まないのか」という問題に対する理解を比較する。

## 2．説一切有部における理解

まず説一切有部における解釈を検討する。聖者は五戒を決して犯さないことが、有部法相によってどのように説明されているのであろうか。殺生・不与取・欲邪行・虚誑語からなる他の四について有部論書は、「聖者になれば見所断煩悩が断たれるので、それらの四つの行為を聖者が犯すことが無い」と述べている[8]。ところが、この理論は、遮罪である飲酒に適用することが出来ない。なぜなら、性罪は必ず煩悩によって起こされるが、遮罪は必ずしも煩悩によって起こされるとは限らないからである（脚注 7 を参照）。

したがって飲酒学処については、他の四つとは異なる解釈を施す必要がある。

---

7　Cf. AKBh.(p. 218.14-21)

8　Cf.『大毘婆沙論』巻 27(T27. 139c04-140a24) =『毘曇婆沙論』巻 15(T28. 108b08-109c11); AKBh.(p. 286.8-16); AKBh.(p. 285.17-21); AKVy.(p. 457.8-9);『順正理論』巻 47(T29. 610c05-17);『蔵顕宗論』巻 25(T29. 895c27-896a10); ADV.(p. 239.4-8); ADV.(p. 238.7-9)

が出来る。

また第二に、五戒のうち飲酒は、他の四つ（殺生・不与取・欲邪行・虚誑語）と比べ特殊な位置にある。業という点からすれば、飲酒以外の四項目は不善業道に含まれるが、飲酒はその中に含まれていない。また律蔵という点からすれば、飲酒以外の四項目は波羅夷に含まれるが、飲酒は波逸提に含まれ比較的軽罪である。このように飲酒は、同じ五戒という枠組みの中にありながらも、他の四つとは異なる扱いを受けている。

以上より「聖者は五戒を犯さない」、および「五戒のうち、他四項目と比べ飲酒は特異な扱いを受けている」という二点が確認される。本稿は、有部と上座部の論師たちがこの二点をどのように会通したか、という点を考察する。たとえば、聖者は酒を飲まないとしても、無理やり飲まされた場合や、酒だと気が付かず飲んでしまった場合どうなるのであろうか。実はこのような場合に対し、有部と上座部は全く異なる解釈を施すのである。その解釈の相違を通し、有部と上座部の教理的理解を探る。

## 1．性罪 / 世間罪と遮罪 / 制定罪

前節で述べたように初期経典においてすでに飲酒を戒める記述が散見されるが、この飲酒が如何なる性質の犯罪であるのかについて、有部と上座部との間で解釈が根本的に異なっている。本節では、その点から考察を進める。

まず有部も上座部も、犯罪には二種類あると理解している。まず一つ目は、在家出家を問わず如何なる人が起こしても適用され、その行為自体が本質的に呵責されるべき犯罪であり、この犯罪は煩悩によって遂行される（たとえば殺人）。二つ目は、サンガの風紀を正すために設けられ出家者にのみ適用される犯罪であり、これは行為自体が本質的に呵責されるべきものというわけではなく、必ずしも煩悩によって遂行されるわけではない（たとえば草木の伐採[5]）。有部では前者を性罪（Skt：prakṛtisāvadya）といい、後者を遮罪（Skt：pratikṣepaṇasāvadya）という。上座部では前者を世間罪（Pāli：lokavajja）といい[6]、後者を制定罪（Pāli：paṇṇattivajja）という。

---

24); Saṅg. vii, 4 (p. 178.12–15) も参照。

5　パーリ律 波逸提法 11 条

6　KhpA.(p. 24.13–17) では性罪（pakativajja）という語が用いられている。

# 部派仏教における飲酒学処の教理的理解
## ―聖者は酒を飲むか―

清　水　俊　史

### 0．問題の所在

本稿は部派教理における飲酒学処の理解について考察する。インド文化圏一般の飲酒観については杉本卓洲［1985］［1999］によって研究されているが、一方で部派教理における飲酒の位置付は研究が進んでおらず不明確な点が多く残されている[1]。そこで本稿は、説一切有部における飲酒観とパーリ上座部のそれとを比較し「聖者は酒を飲むか」という問題に対する教理的理解の相違を考察する。有部と上座部の三蔵において、比丘・比丘尼が守るべき波羅提木叉だけではなく、在家者が尊守すべき五戒のうちにも、飲酒を遠離することが定められている[2]。この五戒は、殺生・不与取・欲邪行・虚誑語・飲酒の五項目を犯さないと誓うことであり、優婆塞・優婆夷となるために受ける戒として特に重要である[3]。

本稿では、五戒のうち飲酒と聖者との関係を考察するわけであるが、そのために次の二点を確認しておかなければならない。まず第一に、この五戒をめぐって有部と上座部の両部派ともに、聖者となったものは五戒を決して犯すことがないと解釈しており[4]、このような解釈の起源は初期経典のうちに見出すこと

1　堀内俊郎［2004］は、性罪・遮罪という点から世親・衆賢らが飲酒学処をどのように理解していたかについて論考している。一方、上座部における飲酒学処の詳細は未だ明らかになっていない。

2　すでに、最古の聖典とされる Sn. において飲酒を戒める偈が説かれている。Sn. 106；Sn. 112；Sn. 398-399 を参照。

3　平川彰［12：pp. 127.1-138.15］(=［1964：pp. 406.8-416.11］)；浪花宣明［1987：pp. 69.1-74.11］

4　パーリ所伝の AN. vii, 6(Vol. IV p. 5.16-20); AN. iv, 61(Vol. II p. 66.27-30); AN. v, 47(Vol. III p. 53.17-20); AN. v, 179(Vol. III pp. 211.29-212.5)を参照。これらの漢訳対応経は見いだせないが『集異門足論』巻 16(T26. 436a22-24)に引用される経典から、有部でも同趣旨の経典を保持していたことが伺える。また『中阿含』巻 35, 142(T01. 649c22-

らくは筆記用具の種類や筆法に由来するであろう。上の横線の形態分類が必要であると感じた。二つ目は尾のことである。尾の長短、有無は、文字を認識する上で大きな比重を持つと思われる。Dani を除いて、尾がそれ程重要だとは思われていないようであるが、これを字形の要素としてきちんと取り扱う必要を感じた。これら、文字の二つの要素の形態に注意を払うことによって、**T4** と **K** の字体差をよりよく表現できると思う。

### 参考文献


1) J. Masuda, Journal of the Taisho University, vols 6-7(Tokyo, 1930), pp. 185-241.
2) C. Bendall, "Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge"(1883).
3) G. Bühler, "Indische Palaeographie"(1896), "Indian Paleography"(1904).
4) A. H. Dani, "Indian Palaeography"(1963).

Kuṭila 文字である。しかし、**K** の持つ N.S. 37 = A.D.917 という年代とは合わない。

Bühler に従えば、**K** の持つ Nepalese saṁvat 37 = A.D.917（10 世紀）という書写年代から言って、**T4** と **K** との文字は、Bühler の第 3 種鋭角型（8 世紀から 10 世紀）に属すということになる。しかし、実際には字体は異なる。おまけに、この時代は上の横線が変化する時代である。鋭角型を特徴付ける楔形に取って代わって、Nāgarī 文字の特徴である水平な横線が文字上部に登場する。実際には、ひとつの写本の中に鋭角型と Nāgarī 文字とが混ざっているので、字体による写本の分類が難しい時代である。Bendall が Kuṭila 文字の例としてあげた図 II.1 の写本（Cambridge MS. Add. 1464, c A.D. 1020）の文字を Bühler が直接取り扱つていないので、その文字が果たして第 3 種鋭角型になるのか、分からない。

Dani に従えば、右の縦線が内側に曲がっている文字だけが Kuṭila 文字となる。**T4** と **K** の文字の右の縦線は真っ直ぐなので、**T4** と **K** の文字は Dani のいう Kuṭila 文字ではない。単に、右下へ伸びる尾のある文字、ということになる。

以上の結論をふまえて、**T4** と **K** の文字についてここまでは言えると考えられる。

「一般には Kuṭila 文字と呼ばれる字体ではあるけれども、その名に反して右の縦線は直線である。右下へ伸びる細い尾は右縦線と 120 度の角度をなす。上の水平線を非常に幅の広い楔型と見ると、上の横線が真っ直ぐ水平という特徴を持つ Nāgarī 型への過渡期の文字の可能性もある。」

以上、七百頌般若の貝葉写本の字形について調べてきた。最後に、それを通して明らかになってきた文字分類の課題と思われる私見を述べておきたい。古代文字学の古典と言ってよい三冊を学んでみると、字形の表現方法が人によってまちまちである、ということが分かる。Kuṭila という一語の表わす内容が人によって異なる。できることならば表現の統一が望ましいけれども、これまでの歴史を考えると、そう簡単にできることとも思えない。

文字の形態を記述するのに使われる要素について記しておく。一つ目は、文字の上の横線の形態分類である。本論文で取り扱った **T4** と **K** の上の横線の左側と右上の部分は、第 2 節で述べたように、子細に見ると形態が異なる。おそ

## 6　Dani のいう Kuṭila 文字

Dani は、何故 Fleet が Kuṭila 文字と呼び、その同じ文字を Bühler は鋭角型と呼んだか、彼自身の理解を述べる。それによると、文字の右の縦線が内側へ曲がっているから、それを Kuṭila という言葉で表したのが Fleet であり、その内側へ曲がった右の縦線と下の水平線がなす角が鋭角なので Bühler は鋭角型と呼んだ。その上で Dani は、鋭角を持つ文字の使用は、5 世紀まで遡れるので、今問題にしている、6 世紀から 10 世紀にかけて用いられた文字の特徴を表すことばとして鋭角型という名称は不適切だと主張する。実際に Bühler は、鋭角型より古い Gupta alphabet も鋭角を持つことを述べている。それに対し、kuṭila という言葉は右の縦線が曲がっているという文字の特徴の存在時期を表わすものとして適当であるとする。

Dani は、kuṭila という表現の根拠となる、右の縦線の内側への曲がりと、文字の右下へ伸びる尾とを独立に扱つている。文字の右の縦線が内側へ湾曲して、下の線と交わる点を越えて右下へ伸びた場合にそれは尾になる。こうやって出来上がった尾は、湾曲した縦線とは無関係ではないはずである。しかし、Dani は、Kuṭila 文字と、それに尾がついたものとを別物とみなす。

このように、Dani は右の縦線の内側への曲りがある場合にのみ Kuṭila 文字と呼ぶ。**T4** と **K** の文字の右縦線は真っ直ぐ垂直であるであるから、Kuṭila 文字とは呼べない。Dani に従うならば、真っ直ぐな縦線に右下へ伸びる尾が付いたものとしかいいようがない。

## 7　まとめ

**T4** と **K** との文字の書体は近い。その一方で、詳細に見るならば、文字の上の横棒の書き方の違いを区別する価値もあるだろう。最後に、**T4** と **K** とは同じ文字であると仮定して、これまでに調べたことから、**T4** と **K** の文字の分類について言えることを整理してみる。

Bendall に従えば、**T4** と **K** の文字は、Kuṭila 文字ということになる。Bendall Catalogue 中の図 II.1 に近い。これは 11 世紀に Bengal で用いられたという字体である。Kuṭila 文字とはいうものの、右の縦線が内側に曲がっている字形ではなく、右の縦線と右下へ伸びる尾が 120 度をなすという形態をもつ

以上をまとめると、**T4** と **K** の文字は、Kuṭila 文字と言えるが、それはあくまでも Bendall がいうところの、文字の右の縦線が 120 度の角度で急に曲がって尾になる、という意味での Kuṭila 文字である。

## 5　Bühler のいう鋭角型

Bühler は、Kuṭila という名称を排除して、鋭角型或は Siddhamātṛkā alphabet という言い方を採用する。そして、時代をもとに、第 1 種から第 3 種までの三種類の鋭角型に分ける。

6 世紀の写本に見られる文字を Bühler は第 1 種鋭角型と呼ぶ。その特徴は、文字に傾斜があり、下や右に鋭角の部分があり、垂直或は斜めの縦線の上に小さな楔型の印がある、という三点である。Bühler は、第 1 種鋭角型の具体例として法隆寺の般若心経貝葉写本を挙げるが、**T4** と **K** の文字は、これとは明らかに違う字体である。

第 2 種鋭角型は 7 世紀に用いられた字体で、下部の曲がり（twist）がより顕著になると Bühler は指摘する。J. F. Fleet はこの字体を Kuṭila 文字と呼ぶ。前述のように Bühler はこの名称を用いない。

第 3 種鋭角型は 8 世紀から 10 世紀にかけて用いられたものを指す。この時代になると、鋭角型は Nāgarī 文字に近づいていく。それは、鋭角型の縦線上部の楔型の印が、Nāgarī 文字では上部の水平線になる、という点に於いてである。実際には楔形と水平線の混在する写本があって、両者の区別に基づく字体の分類は難しいと Bühler は述べている。第 3 種鋭角型文字の具体例として、Bühler は二つの写本を挙げている。一つ目は、Cambridge MS. Add. 1049（A.D. 857）である。しかし、この写本は実は、前節で調べた Bendall Catalogue の図 I.2 にある。Bendall は transitional Gupta と表現して Kuṭila 文字とさえ見なしていない。二つ目の例は Cambridge MS. Add. 866（A.D. 1008）であり、Bendall の図 I.3 の写本である。この二つ目の例は、Nepal の 11、12 世紀の写本が 10 世紀の Nāgarī 文字で書かれていることがあるという例である。京都大写本 **K** は 10 世紀のものなので、年代からすると第 3 種鋭角型に分類されることになる。前節で見たように、この図 I.3 写本の文字は、**T4** や **K** の文字とは似ていない。

## 3　**T4** の文字について Masuda の見解

Masuda は **T4** の字体を、「the so-called "Kuṭila" script」、つまり、「所謂 Kuṭila 文字」とする。その根拠として、Bendall の Catalogue 中の記述を挙げる。その内容は、次の節で検討することにして、ここでは、kuṭila という語の意味を確認しておく。kuṭila は、語根動詞√kuṭ から作られる形容詞であり、例えば『梵和大辞典』は動詞として、曲がる、形容詞として、屈曲せる、の意味を載せている。また、第二義として、欺く、という動詞、不正直なる、という形容詞を載せている。

## 4　Bendall のいう Kuṭila 文字

Masuda は、Kuṭila 文字と判断した根拠として、Bendall Catalogue 中の palaeographical introduction の xxiv 頁を挙げている。そこには 11 世紀のネパールで書かれた写本が取り上げられている。文字の右側の縦線の一番下のところに曲がり（twist）があるので Kuṭila 文字というようである、と Bendall は記している。

また、Bengal で 11 世紀に書かれた写本の場合には、右側の縦線が円を描くように曲がっているのではなく、縦線が突然 120 度の角度をなして曲がる、という形態の Kuṭila 文字が使われているという。

Bendall catalogue には、写本の写真が幾つか載っている。そのうち、Kuṭila 文字の特徴を持つものは三点ある。図 I. 3.（MS. Add. 866, A.D. 1008）の説明には「Early Devanāgarī hand, with some Kuṭila characteristics」とある．この図にある写本の文字は、**T4** と **K** の文字とは似ていない。図 I. 3. の文字は Kuṭila 文字の特徴とされる曲線が縦線に見受けれれるが、**T4** と **K** の文字の字体の縦線は直線である。図 II. 1.（MS. Add. 1464, c A.D. 1020）は「Kuṭila character; dated 5th year of Maoīpāla of Bengal, 11c.」という説明がある。これは、上に記した、縦線が 120 度の角度をなして曲がるという形態の Kuṭila 文字であるということを示す。**T4** と **K** で使われている文字はこの図の文字に近い。図 II. 2.（MS. Add. 1693, A.D. 1165）の写本は、「Kuṭila or early Devanāgarī hand as modified in 12c. 」とされている。**T4** と **K** の文字と比べると違いがある。例えば t は字体が異なる。

# 七百頌般若梵語写本の文字

佐　藤　堅　正

## 1　はじめに

七百頌般若梵語写本は、貝葉写本三本、紙写本十二本が存在する。その中で最も古いと考えられる貝葉の二写本で用いられている文字について調べる。それらは、東洋文庫所蔵の貝葉写本 SKT-MS-4（以下では **T4** と記す）と、京都大学所蔵の貝葉写本（以下では **K** と記す）とである。J. Masuda（増田慈良）は **T4** の字体を所謂 Kuṭila 文字であるとする[1]。本論文では、Kuṭila 文字がどのような文字であるかを、古代文字学の古典である C. Bendall、G. Bühler、および A. H. Dani に[2]に学び、彼らにそれぞれに従った場合、**T4** と **K** の文字を何と呼ぶのが適切かを考察して、J. Masuda の見解を検証する。

## 2　東洋文庫と京都大学の貝葉写本

**T4** と **K** に用いられている文字は、細部に違いはあるものの、ほぼ同じ字体と見てよい。太い線と細い線とが書き分けられ、丁寧に書かれている。ともに、太い右の縦線と、細い尾を持つ。上の横線は、非常に幅の広い楔形と言った方がよい。そして、子細に見ると **T4** と **K** とで違いがある。**T4** の上の横線は上が水平、左側は三角形であり左端はとがっている。これに対し、**K** の上の横線は、上は水平だが、左端が縦に切れていてとがっていない。さらに、右上の角が小さく欠けているように見える。

**K** には saṁvat 37 と記されている。これが Nepalese saṁvat だとすれば、A.D. 917、10 世紀初めに書かれたものである。**T4** には saṁvat がないが、字体の類似性から言って、ほぼ同時期のものと考える。

---

1　参考文献 1）の 185 頁を参照のこと。
2　参考文献 2)－4）を参照のこと。

国土の功徳荘厳を説示する（p.8-10）。

## 4. まとめ

以上の〈無量寿経〉の所説は、法蔵の願いを受けて、世自在王仏が多くの仏国土のありさまを提示する、そしてそこから法蔵自身があらためて誓願を建立する、という構造である。最終的に建立される誓願は、その前段の世自在王仏の説示に依存するはずだから、願によってできあがる阿弥陀仏の国土や仏身のすがたは、むしろ最初の法蔵の願いと、それに基づく世自在王仏の説示に依存することになる。世自在王仏がどれだけ多くの仏刹について説示しようとも、法蔵が世自在王仏に願ったのでない限り、それだけでは法蔵が作仏した仏身や国土の最勝性を保証するものとはならない。法蔵がその最勝性を願うという前提があって初めて最勝性を保証することになる。

『大智度論』が問題とする国土について見ると、『大阿弥陀経』と『荘厳経』では国土の最勝性は願われていない。他方、『平等覚経』『無量寿経』『如来会』梵本蔵訳では、国土の最勝性を得ることが願われている。『大阿弥陀経』と『荘厳経』に従うなら、阿弥陀仏の国土の最勝性は、世自在王仏の選択からは保証されず、従って、この二つの経については、『大智度論』巻十の説が整合することになる。

---

1　梶山雄一「大智度論における阿弥陀仏信仰」『佛教大学仏教文化研究所年報』第７・８号、1990。

2　以下、〈無量寿経〉について、『阿弥陀三耶三仏薩楼仏檀過度人道経』を『大阿弥陀経』、『無量清浄平等覚経』を『平等覚経』、康僧鎧訳『無量寿経』を『無量寿経』、『大宝積経』「無量寿如来会」を『如来会』、『大乗無量寿荘厳経』を『荘厳経』、無量寿経梵本を梵本、同チベット語訳を蔵訳と呼ぶ。頁数の指示は、『如来会』を除く漢訳諸本は大正新脩大蔵経第 12 巻、『如来会』は同 11 巻、梵本は足利本による。

3　良忠『観経疏伝通記（序分義）』二、『浄全』2、265a。

し、「広大誓願」を発す（317c-308a）。この内容が歎仏頌となる。まず、世自在王仏の色と光明を讃歎し、自分が清浄の声を得、智慧が海のごとくなりたい、等と願う。そして衆生の往生を願うのだが、

所有無邊世界中　輪迴諸趣衆生類　速生我刹受快樂　不久倶成無上道（318c）

というのみで、特に自らが建立する刹土をどのようなものとしたい、という言及は無い。

歎仏頌の後、作法はあらためて、国土の荘厳、成正覚、について願い、『無量寿経』と同様に、その為に法を説くように世自在王仏に要請、一旦は世自在王仏は一度は拒否するものの、作法の再 要請を受けて諸仏刹土の相について説示する。ただし、ここには大海の水を汲み尽くす譬喩は用いられない。また、『大阿弥陀経』～『如来会』では、世自在王仏によって示された国土の数が二百一十億であったのに対し、「八十四百千倶胝那由他佛刹功徳荘嚴之事（319a）」とされるように、その数は異なる。最後に三十六願を建立、世自在王仏の指示を受けて作法芻が説示する。

作法の願いを受けて、世自在王仏の意図に基づいて諸仏国土が提示されたという構造は、上の諸本と同様である。ただし、作法の願いの中には、国土を最勝としたいという願いはなく、また世自在王仏の説示は諸仏刹土の功徳荘厳であって、天人の善悪・国土の麁妙ではない、ということに注意しておきたい。

### 3. 6. 梵本・蔵訳

梵本と蔵訳は概ね同一の内容なので梵本の箇所を示す。また、全体の構成も、法蔵が世自在王仏によって説示された国土の数が八十一百千コーティ・ナユタであること、大海を汲み尽くす譬喩を用いない点以外は、概ね『無量寿経』と同じである。歎仏頌の中で、法蔵が自らが建立する国土について、

kṣetra mama udāru agraśreṣṭho, varam iha maṇḍa pi saṁskṛtesmin.（p.8）

（我が国土は広大、最高・最良である。この世界の有為の中でも最勝の［菩提］座である。）

として、国土について最勝のものであることを願っている。

歎仏頌の後、法蔵は仏国土の功徳荘厳についての説示を世自在王仏に要請するが、一旦は拒否、法蔵の再要請を受けて、八十一百千コーティ・ナユタの仏

ほぼ同様の内容で、その中で、世自在王仏について、光明と容貌が他に匹敵するものが無いほどすぐれていること、大音声は十方世界に響き、煩悩を離れていることを讃歎し、この聖法王と同等となりたい、と願う（267ab）。続けて作仏することを願い、そこに、

令我作佛　國土第一　其衆奇妙　道場超絶　國如泥洹　而無等雙　我當愍哀　度脱一切　十方來生　心悦清淨　已到我國　快樂安隱（267b）

といって、やはり『大阿弥陀経』の下線（3）と（4）（5）に対応する内容であるが、国土については他の国土と比較して匹敵するものが無いほど勝れていることを願う点が『大阿弥陀経』と異なっている。

歎仏頌の後、法蔵はあらためて、国土の荘厳、成正覚、衆生済度について願い、その為に法を説くように世自在王仏に要請、一旦は世自在王仏は一度は拒否するものの、法蔵の再要請を受けて、大海の水を汲み尽くす譬喩を用いて励まし、さらに二百一十億の諸仏刹土の天人の善悪、国土の麁妙を示す。それを見た法蔵は、最終的に四十八願を建立する。

『如来会』では、構成自体は『無量寿経』とそれほど変わらないが、歎仏頌の表現には異同がある。その中で、世間自在王如来（世自在王仏）について、光明が他に譬えうべくもなく、一音説法し、一妙色身を示し、煩悩を離れていることを讃歎し、この如来と等しくなりたい、と願う（93a）。続いて作仏して衆生を済度することを願い、さらに

又願當獲大神光　倍照恒沙億佛刹　及以無邊勝進力　感得殊勝廣淨居　如是無等佛刹中　安處群生當利益　十方最勝之大士　彼皆當往生喜心（93a）

とし、『大阿弥陀経』の下線（3）と（4）（5）に対応する内容であるが、国土について「無等の仏刹」という。以下は『無量寿経』とほぼ同内容である。

この二経は、『大阿弥陀経』『平等覚経』のように、法蔵に対する二百一十億の諸仏刹土の提示が、世自在王仏による「選択」であると明示はされていないが、法蔵の願いを受けて、世自在王仏の意図に基づいて提示されたものであることは変わりがない。

### 3. 5.『荘厳経』

誓願の説示までは『無量寿経』『如来会』と構造上大きく異なることはない。ただし、国土に関する作法（法蔵）の願いに、いささか異なりがある。

過去仏列挙の後、世自在王如来が登場、そこに作法が現れて、仏の面色を讃歎

善念　從是得佛法　持覺若如海　其限無有底　瞋恚及愚癡　世尊之所無
嗟歎佛世雄　終始無厭足　佛如好花樹　莫不愛樂者　處處人民見　一切皆
歡喜　令我作佛時　願使如法王　過度於生死　無不解脫者（280b）

と述べて、光明と容貌が他に匹敵するものがないこと、大音声は無数の刹に遍く、煩悩を離れていることを讃歎し、自身が作仏して、楼夷亘羅仏と同等になりたい、と願う。あわせて『大阿弥陀経』の下線（1）、（2）に対応する。続けて作仏すること願うが、その中に

（3′）令我爲世雄　國土最第一　其衆殊妙好　道場踰諸刹　國如泥洹界
而無有等雙　我當常愍哀　度脫一切人　十方往生者　其心悦清淨　已來到
我國　快樂喜安隱（280c）

として、国土と衆生の往生と度脱について願う。それぞれ『大阿弥陀経』の下線（3）と（4）（5）に対応する内容である。特に国土に関しては「国土最第一」（下線（3′））としていて、他の国土と比較して勝れていることを願う点が『大阿弥陀経』と異なる。他の点に関する最勝性については楼夷亘羅仏の光明等の最勝性を述べた上で自身と楼夷亘羅仏との等質性を願うのみ。

歎仏頌の後、あらためて、如来の所有を悉く得たい、人の生死の根本を抜きたい、自分が説いた諸仏国土の功徳をすべて取りたい、と願う。これ以下は『大阿弥陀経』とほぼ同様の構成となり、楼夷亘羅仏は、人が至心に求道すれば心中所欲の願を成就できる、と大海を汲み尽くす譬喩を用いて励ます。そして、楼夷亘羅仏は二百一十億の仏国土から諸天人民の善悪、国土の好醜を選択して、曇摩迦に説く。すると曇摩迦は天眼によってそれらを見て、心所欲の願を選び、最終的に二十四願経を得て、奉行し、作仏して無量清浄覚（阿弥陀仏）となった、という（280c-281a）。

### 3. 3.『無量寿経』・『如来会』

後期無量寿経では、願文の説示が釈尊ではなく法蔵自身の発言とされ、誓願の説示に続いて四誓偈が説かれ、その後に法蔵の菩薩行を説いて後に、阿弥陀仏の成道が述べられるというように、法蔵説話全体の構成は初期無量寿経に対して大きく変化するが、誓願を建立するところまでは、『平等覚経』と大きな変化はない。

『無量寿経』では、過去仏列挙の最後に世自在王仏が登場、その時に国王が出家して法蔵と呼ばれ、世自在王仏を讃歎して歎仏頌を説く。『平等覚経』と

佛語阿難。阿彌陀佛爲菩薩時。常奉行是二十四願。珍寶愛重。保持恭愼。精禪從之。與衆超絶。卓然有異。皆無有能及者（300c-301a）。

というように、楼夷亘羅仏は二百一十億の仏国土から諸天人民の善悪、國土の好醜を選択して、曇摩迦に説く。すると曇摩迦は天眼によってそれらを見て、心中所欲の願を選択し、最終的に二十四願経を得て、奉行し、作仏して阿弥陀仏となった、という。曇摩迦の願いは、下線部に示したもの で、(1) 諸仏の中で、最尊、智慧勇猛であること、(2) 頭中の光明が、佛の光明焔照するのと同様に無極であること。(3) 所居國土が自然七寶でできていて軟好であること。(4) 作仏後の名字がどの仏国土にも聞こえるようになること。(5) 自分の国に往生すればみな、菩薩・阿羅漢となること、となる。この願いを達成すべく、楼夷亘羅仏は二百一十億の諸仏国土を選択して曇摩迦に示し、さらにその中から曇摩迦が選択して、二十四願を結得、それを奉行して、阿弥陀仏として成道し、曇摩迦の願いに対応して、下線部（1′）最尊智慧勇猛、(2′) 光明無比、(3′) 所居の國土、甚快善、(4′)(5′) 他方の衆生の往生と度脱、が可能になったことをいう。ここでは、曇摩迦の願いに応えるために楼夷亘羅仏が素材を選択し、その中から曇摩迦自身が選択する、という二段階の選択によって二十四願が得られた、という構造となっている。そして、仏身としては、最尊智慧勇猛を誓いながら、光明は仏と同等、また国土については自然七宝でできていることを願うのみで、その国土は必ずしも最高、上妙のものが願われていたわけではない。

### 3. 2.『平等覚経』

法蔵の誓願が、世自在王仏による選択を媒介とする二段階の選択の構造であることは、『平等覚経』以下の〈無量寿経〉諸本も『大阿弥陀経』と同様であるが、法蔵の求めは、歎仏頌の形で示されるようになる。

『平等覚経』では、過去仏列挙の最後に楼夷亘羅仏（世自在王仏）が登場、寿量は四十二劫であり、その時に国王が出家して曇摩迦留（法宝蔵・法蔵）と呼ばれる。楼夷亘羅仏を称賛して歎仏頌を説く。その中で、楼夷亘羅仏について、

無量之光曜　威神無有極　如是之焰明　無能與等者　若以日摩尼　火月水之形　其景不可及　其色亦難比　顔色難稱量　一切世之最　如是大音聲　遍諸無數刹　或以三昧定　精進及智慧　威德無有輩　殊勝亦希有　深微諦

は、そのように十方の清浄世界を観せしめられるにあたり、法積比丘の功徳力が薄弱だったために、よりすぐれた世界（上妙世界）を見ることができなかった。そのため建立された安楽世界も、華積世界よりも劣った世界だ、とするのである。

この巻十の説は〈無量寿経〉の法蔵説話とも整合するものなのであろうか。

## 3.〈無量寿経〉の場合

〈無量寿経〉の法蔵説話は、上の『大智度論』の所説と概ね同一の構造になっているが、細部では異なる。また、〈無量寿経〉諸本間でも細部に異なりが見られる。そこで、世自在王仏の説示と、国土の荘厳に関わる内容に注目しつつ、諸本の所説を概観する。

### 3. 1.『大阿弥陀経』の法蔵説話

『大阿弥陀経』では過去仏列挙の最後に楼夷亘羅仏（世自在王仏）が登場、寿量が四十二劫であり、その時に国王が出家して曇摩迦（法蔵）と呼ばれる。彼は自分の願い求めることについて、楼夷亘羅仏に次のように言う。

往到楼夷亘羅佛所。前爲佛作禮。却長跪叉手。白佛言。

「我欲求佛爲菩薩道。令我後作佛時。(1) 於八方上下諸無央數佛中。最尊智慧勇猛。(2) 頭中光明如佛光明所焰照無極。(3) 所居國土。自然七寶極自軟好。(4) 令我後作佛時。教授名字。皆聞八方上下無央數佛國。莫不聞知我名字者。(5) 諸無央數天人民。及飛蠕動之類。諸來生我國者。悉皆令作菩薩。阿羅漢無央數都勝諸佛國。如是者寧可得不」。

この曇摩迦の願いを受けて、楼夷亘羅仏は、人が至心に求道すれば心中所欲の願を成就できる、と大海を汲み尽くす譬喩を用いて励ます。そして、

其佛即選擇二百一十億佛國土中。諸天人民之善惡。國土之好醜。爲選擇心中所欲願。夷亘羅佛説經竟。曇摩迦便一其心。即得天眼徹視。悉自見二百一十億諸佛國中諸天人民之善惡。國土之好醜。即選擇心中所願。便結得是二十四願經。則奉行之。精進勇猛勤苦求索。

如是無央數劫。所師事供養。諸已過去佛。亦無央數。其曇摩迦菩薩至其然後。自致得作佛。名阿彌陀佛。(1′) 最尊智慧勇猛。(2′) 光明無比。(3′) 今現在所居國土甚快善。(4′)(5′) 在他方異佛國。教授八方上下諸無央數天人民。及飛蠕動之類。莫不得過度解脱憂苦。

量諸佛國。亦無佛國想。云何菩薩如所見佛國自莊嚴其國。住轉輪聖王地。遍至三千大千世界。以自莊嚴（大正 8、259b）」に対する釈に見られる。即ち、

> 觀諸佛國者。有菩薩以神通力飛到十方。觀諸清淨世界。取相欲自莊嚴其國。有菩薩佛將至十方。示清淨世界。取淨國相自作願行。(a) 如世自在王佛。將法積比丘至十方。示清淨世界。(b) 或有菩薩自住本國。用天眼見十方清淨世界。初取淨相後得不著心故還捨。如所見佛國自莊嚴其國者。如先說。是八地名轉輪地（大正 25、418ab）。

世自在王仏が法積比丘をつれて十方に至り、清浄世界を示したことを言い（下線(a)）、そのようにして菩薩は浄土の相を取って自ら願行とする、という。また、菩薩によっては本国に居ながらにして天眼によって十方清浄世界を見るとする。ただしそこで得た浄相は後に捨てる、とされる（下線(b)）。

### 2. 4.『大智度論』の所説

以上の三説をまとめると次の表のようになる。

| 巻 | 因位の名 | 果位仏名 | 国土名 | 見せた仏 | 何をどう見たか | 見てから |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 巻十 | 法積比丘 | 阿弥陀仏 | 安楽世界 | 仏 | 十方に実際に至る | 〃 |
| 巻三八 | 法蔵比丘 | 阿弥陀仏 | 〃 | 仏 | 十方に実際に至る | 浄妙の国を選択せしめ、自ら其の国を荘厳する |
| 巻五十 | 法積比丘 | 〃 | 〃 | 世自在王仏 | 十方に実際に至る | 浄国の相を取り、自ら願行を作す（一般論） |

（巻五十では、この他に、本国に居ながらにして十方の清浄世界を見るケースも認める（下線（b）。法積比丘の例とは別→ただし〈無量寿経〉では法蔵が国土を見る際に天眼による場合がある））。

以上の内容をまとめると、『大智度論』の所説は全て国土の荘厳に関するものであり、阿弥陀仏の因位である法積比丘（法蔵比丘）が安楽世界を建立するにあたり、世自在王仏に導かれて十方に至り、清浄な世界を見、それに基づいて自分が建立する世界を設定した、という構造が示されている。〈無量寿経〉の所説とは、世自在王仏に見せられた世界を「十方」と表現するか、「二百一十億」等の数で示すかの違い、また、実際に行ったのか、説示されたのか、といった違いはあるものの、世自在王仏が示した諸仏国土を素材として、自ら建立すべき世界を設定した、という点では共通する。そして、巻十の説で

本稿では、『大智度論』と〈無量寿経〉の法蔵説話を比較検討し、〈無量寿経〉が主張する阿弥陀仏の最勝性の観点から『大智度論』の説が〈無量寿経〉と合致するかどうかを検証してみたい。

## 2. 大智度論の法蔵説話の検証

まず、『大智度論』の諸説を確認する。

### 2. 1. 巻十の説

『摩訶般若波羅蜜多経』序品第一の「譬如花積世界普花佛國（大正 8、218c）」に対する釈の中に見られる。即ち

> 問曰。更有十方諸清淨世界。如阿彌陀佛安樂世界等。何以故。但以普華世界爲喩。
>
> 答曰。阿彌陀佛世界不如華積世界。何以故。法積比丘佛雖將至十方觀清淨世界。功德力薄不能得見上妙清淨世界。以是故世界不如（大正 25、134b）。

法積比丘（法蔵比丘）の功徳力が薄くて「上妙清浄の世界」を見ることができなかった、即ち、素材として提示された国土中に本当にすぐれたものがなかったために、そこから導き出して建立された世界もそれほどすぐれたものではなかった（下線部）、というものである。

### 2. 2. 巻三十八の説

『摩訶般若波羅蜜多経』往生品第四の「舍利弗。有菩薩摩訶薩初發意時與般若波羅蜜相應。與無數百千億菩薩。從一佛國至一佛國。爲淨佛國土故（大正 8、226a）」に対する釈の中に見られる。即ち、

> 發心即與般若波羅蜜相應得六神通。與無量衆生共觀十方清淨世界而自莊嚴其國。如阿彌陀佛先世時作法藏比丘。佛將導遍至十方示清淨國。令選擇淨妙之國。以自莊嚴其國（大正 25、343a）。

阿弥陀仏が過去世において、法蔵比丘であった時、仏につれられて十方世界に行き、そこで見た浄妙の国を選択して、それによって自国を建立したというものである（下線部）。それが可能な根拠として、発心して般若波羅蜜と相応することをいう。

### 2. 3. 巻五十の説

『摩訶般若波羅蜜多経』発趣品第二十の「云何菩薩觀諸佛國。自住其國見無

# 世自在王仏の選択をめぐって

齊　藤　舜　健

## 1. はじめに

『大智度論』に見られる阿弥陀仏への言及は梶山雄一氏の調査によると二十五箇所にのぼる[1]。その中には〈無量寿経〉[2]の法蔵説話を念頭に置いたと思われる記述もある。即ち、

- 巻十に、仏が法積比丘（＝法蔵比丘）に十方の清浄世界を見せた、とする（大正 25、134b）。
- 巻三八に、仏が法蔵比丘に清浄国を示して、浄妙の国を選択させた、とする（大正 25、343a）。
- 巻五十に、世自在王仏が法積比丘に浄妙世界を示した、とする（大正 25、418a）。

であって、いずれも、法蔵（法積）比丘が仏に浄土を見せられ、それに基づいて阿弥陀仏の国土が建立された、とするものである。大正蔵経のインド撰述部に見られる法蔵説話の〈無量寿経〉以外での殆ど唯一の例である。言うまでもなく、『無量寿経』の法蔵説話では、二百一十億の諸仏刹土の天人の善悪、国土の麁妙から選択されたのが阿弥陀仏の四十八願であり、その願が成就したのが阿弥陀仏であり極楽であり阿弥陀仏による済度である。そして極楽が最勝である理由を「彼の二百一十億土の中に選取する國なるが故に、四十八願荘厳の土なるが故に」[3]と述べられるように、「二百一十億の刹土」から選択されたということが阿弥陀仏の国土が最勝であることの根拠とされるようである。ところがこの『大智度論』に見られる例の内、巻十の説は、阿弥陀仏の国土の最勝性の根拠とはされず、逆に、阿弥陀仏の国土が劣っていることの根拠として用いられている（上に引用した『伝通記』の説は『大智度論』の所説への反駁）。そしてそこに介在するのが法積比丘に諸仏国土を見せた仏の判断であり、『大阿弥陀経』では楼夷亘羅仏（世自在王仏）が「選択」して見せた、とされる点である。

で天に昇れ」と告げる。すると、その言葉通りに、トリシャンク王は南の天に昇り始めた。しかし、それを知ったインドラは、ヴァシシュタ仙の言葉が嘘になることを恐れて、トリシャンクの昇天を止めようと、「地上に落ちろ」と叫んだ。すると、トリシャンク王は、頭から地上に落ち始めた。すると今度は、ヴィシュヴァーミトラが、自分の発した言葉が嘘になってしまうので、王をそのまま昇天させて欲しいと望む。インドラはその願いを聞き入れ、王の落下は止まり、そのまま、南の空に頭を下に向けたままとどまり、南十字星となった。

尚、当該箇所の全訳は、『ラーマーヤナ１』岩本裕、東洋文庫 376、1980 にある。

6）Viv. では、“vinayeṣu” と記されており、意味が取りにくいが、“vineyeṣu” とする、Bh. に従った。

7）テキストでは、“(samjñaye) samjajñe” となっているが、いずれも意味が取りにくいので、“samjaye” つまり、マハーバーラタにおける、ヴャーサの弟子で、千里眼を与えられ、戦況をドゥリタラーシュトラに伝えたサンジャヤとして訳した。

8）この “śuddhi” という語の前に、写本の欠損があるらしい。校訂者脚註参照。

9）Mahābhārata12-168-36

10）Y.S.1-23~28 で説かれる自在神への祈念に基づくヨーガの完成との関係については、他の復註では考察されているが、Viv. では特に触れられていない。但し、Viv. の写本の当該箇所（Y.S.2-32 に対する記述）に欠損があることが、校訂者によって註記されているので、その箇所に何らかの記載があったのかもしれない。

11）いずれも合掌の一種

12）krauñca として読んだ。帝釈鳴。

13）他の復註は「アナンタ龍王」の意味にとっている。

（主な参考文献）

Rukmani,T.S., Yoga-sūtrabhāṣyavivaraṇa Vol.1, Munshriram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd, 2001

Leggetto, Trevor, śaṅkara on the yoga-sūtra-s(vol.2), London, 1983

行為を決定できる例として、「有徳である」ことが示され、結果が決定できる例として「天に到れ」が示されていると解説している。ここでは、この解釈に従って、行為の前に「現世の」という言葉を、結果の前に「来世の」という言葉を補った。

4）「現世の行為」が真実語を確立した行者の言葉通りになる例として、Mahābhārata12-263-1~55 で説かれる説話が例示されている。要約すると以下のようである。

クンダダーラが、自らを信仰するバラモンが眠っている間に、そのバラモンに何らかの恩恵が与えられるように、マニバドラを始めとする神々に依頼したところ、まず神々は財産をそのバラモンに与えようとした。しかし、クンダダーラは、それを断り、そのバラモンが善い行為（ダルマ）を好むようになるように依頼した。神々をそれを受け入れ、バラモンに対し、「その男の心は、善い行為（ダルマ）を好め」と言った。すると、めざめたバラモンは、善を好むものとなり、森で厳しい苦行を始めた。その苦行が成就すると、そのバラモンは、「すべてのことは、自らの言葉通りになる」という確信を持つにいたった。

以上であるが、最後の部分にある、ダルマを好み、苦行を行ったそのバラモンも言葉に関する能力を有するようになったという記述も興味深い。

尚、当該箇所の全訳は、茂木秀淳氏が『叙事詩の宗教哲学：Mokṣadharma-parvan 和訳研究（XXV）』信州大学教育学部紀要 116：73-84（2006）で発表している。

5）「来世の結果」が真実語を確立した行者の言葉通りになる例として、Rāmāyaṇa1-57~60 で説かれる説話が例示されている。要約すると以下のようである。

この世の身のままで昇天することを願ったアヨーディヤの王トリシャンクは、まず、その願いをヴァシシュタ仙に告げるが、「できない」と断れられる。更にヴァシシュタ仙の弟子らに同様の願いをしたところ、師であるヴァシシュタ仙の言葉をないがしろにしたからといって、王をチャンダーラ（極めて身分の低いもの）にする呪いをかけた。チャンダーラの姿となってさえも、願いを持ち続けるトリシャンク王を憐れんだヴィシュヴァーミトラは、自らの苦行の力によって王を昇天させることを約束し、「その身のまま

ついては、たとえ上記以外の方法であっても、自らが、不動かつ安心できると認めて、それによって苦痛のないものが、スティタプラスラブディと呼ばれる坐法である。**ヤタースカ**（yathāsukha）については、その姿勢で坐っている人に楽があるようなものが、ヤタースカである。「**など**」という語があるので、師の教えに従った他の坐法も認められる。［Viv.2-46］

〈p.226 l.6〉

**意識的な努力をしないことによって、あるいは、無限なものに合一させることによって。［Y.S.2-47］**

〈p.226 l.27〉

ここに、それらの坐法を習得する方法が示される。

**意識的な努力をしないことによって、あるいは、無限なものに合一することによって、あるという語が補足される。**つまり、確固として完成された坐法があると補足される。しっかりと坐った後に、意識的な努力を放棄することによって、あるいは、意識的な努力をしないことによって、完成されるのである。**それによって手足の震えがなくなる。**それ、即ち意識的な努力の放棄によってである。なぜならば、意識的な努力をすると手足が震えるからである。そのことによって、坐法が完成するという意味である。

**あるいは、無限なものに合一することによって、**無限ものとは一切であり[13]、無限な状態であるものが、無限なものである。そこに合一した、即ち、**一切に入り込んだ心は坐法を完成させる。**つまり確固たるものにする。［Viv.2-47］

「訳注」

1）“prasavadharmin” の複合語分解。

2）敵意と訳した “vaira” という語の前に、写本の欠損があるらしい。校訂者脚注参照。

3）“kriyāphala” という複合語は、並列複合語、あるいは、格限定複合のいずれかに考えることができ、この点について、Viv. は特に解説をしていないが、“Tattva-vaiśāradhī” や “Yoga-vārttika” といった他の復註が、いずれも並列複合語として解釈しているので、それに従った。更に、両復註がともに、

**不動かつ安楽なもの**。つまり、不動であってかつ安楽なものが坐法である。それを行うものの心を身体が不動となり、それによって苦が生じないような坐法を修するべきである。

**例えば**、他の聖典でもよく知られている**蓮華坐**などが列挙される。
神聖な場所にある山の洞窟、川の砂州などの清浄で、明かりや水の流れに近くなく、人や虫がおらず、石のないところにおいて、清浄なるものは正しく水を啜り、全世界の唯一の主である最高神と、恭敬さるべきヨーガの自在神と、自らの師とを敬礼し、主に布切れ、アンテロープの皮、クシャ草よりなる心地よい坐所に、東あるいは北を向いて、以下のうちのひとつの坐法をしっかりと行うがよい。

そのうち、蓮華坐とは、右足を持ちあげて左の上に置け。同様に左を右の上に。次に腰、胸、頸を固定して、死んでいるか眠っているかのように鼻先を凝視して、両唇の隙間は丸い小箱のように閉じ、歯と歯はかみ合わせずに、顎と胸はこぶし一つぶん引き離し、舌先は前歯の内側に押し付け、両手は両踵の上で、カッチャパカあるいは、ブラフマアンジャリ[11]をして、一旦固定したらそのままの状態を保ち、繰り返し身体の一部や身体の位置に関して特別な意識を持つことなく坐れ。それが蓮華坐である。

また、以上のことは他のすべての坐法についても同様である。なんらかの特徴的な違いがあるだけである。例えば、左足を右の上に置き、左手を右手の上に置いて坐るのが、**吉祥坐**であり、他に関しては同様である。また、一方の膝を大地につけ、その上に曲げたもう一方の足を乗せるのが**英雄坐**である。以下は特徴的な違いのみを述べる。左足の親指を右の腿と脛の間に挟んで見えないようにし、同様に右足の親指を左足の腿と脛の間に見えないように挟む。そして、両踵で睾丸を圧迫しないように坐る。それが**卍坐**である。
両くるぶしを揃え、両親指を揃え、両膝を揃えた脚を伸ばして棒のように坐れ。それが**棒坐**である。ヨーガ布を用いたり、柱などにもたれたりするのが、**ソーパーシュラヤ**である。手を膝までのばして、臥するのが**パリアンカ坐**である。〈p.226 l.11〉

**クラウンチャ坐、象坐、ラクダ坐**は、クラウンチャ[12]などが坐っている状態と同じように見えねばならない。腿と脛が地面についているのが、**サマサンスティタ**（samasaṃsthita）。**スティタプラスラブディ**（sthitaprasrabdhi）に

〈p.224 l.14〉

**苦行によって、不浄なるものが滅せられると、身体と感官に関わる超能力が備わる。完成されつつある苦行こそが、不浄な覆いを取り除く。**言うまでもなく、完成されたという意味である。**それを覆っている穢れがなくなると、微細化などの身体に関する超能力が備わる。**つまり、母と父の交わりより生じた、精子や子宮に関わる身体の穢れ、また、食べ物から生じたものなどのすべての穢れは、苦行によって、破壊されるであろう。またその故に、微細化などの身体に関する超能力が備わるのである。同様に、諸感官が対象とらわれることによって生じる不正などを覆う穢れは、苦行という川の流れによって、洗い流される。**同様に遠方の音を聞いたり、ものを見たりできるなどの、感官に関する超能力が備わる。**［Viv.2-43］

〈p.224 l.7〉

**聖典の学習に基づいて、望みの神格と交わることができる。［Y.S.2-44］**

〈p.224,l.21〉

**聖典の学習に基づいて、望みの神格と交わることができる。**希望する**神々、仙人たち、成就者たちが、聖典の学習に専念しているものの目に見えるようになり、彼を手助けする、**つまり、教示などを与える。［Viv.2-44］

〈p.224 l.10〉

**自在神への祈念に基づいて、三昧は完成する。［Y.S.2-45］**

〈p.225 l.8〉

**自在神への祈念に基づいて、三昧は完成する。自在神に全身全霊を傾けるものは、三昧を完成する。それによって、**つまり、三昧の完成によって、**他の場所・他の身体・他の時間に関するすべてを思い通りに知ることができるので、その人の叡知はすべてをありのままに知ることができる**[10]。［Viv.2-45］

〈p.225 l.8〉

**坐法は不動かつ安楽なもの。［Y.S.2-46］**

〈p.225 l.15〉

**禁戒と内制に伴う超能力が述べられた。坐法などをこれから述べる。坐法は**

**捨てようとしても、土や水などによって洗い流そうとしても、身体の清浄さ**[8]**を得ることはないのに、どうして、全く自己を制していない他者と交渉することができようか**と（述べられた）。［Viv.2-40］更に、他のものもある。

〈p.223 l.6〉

**また、サットヴァの浄化・喜び・集中・感官制御・自己直感力が［Y.S.2-41］**

〈p.223 l.17〉

**また、サットヴァの浄化・喜び・集中・感官制御・自己直感力が**、その人にある。

それぞれの前のものを確立することに基づいて、後のものが現れる。どのようにかというと、**清浄さに基づいて、サットヴァの浄化があり、それに基づいて喜びがあり、それに基づいて集中があり、それに基づいて感官制御があり、それに基づいてブッディのサットヴァは自己を直感できるようになる。それらすべては、清浄であることを確立することによって獲得されるのである。**また、だからこそ、これらが清浄であることの完成（の証）なのである。［Viv.2-41］

〈p.223 l.17〉

**満足することに基づいて得られる安楽は最高のもの。［Y.S.2-42］**

〈p.223,l.22〉

**満足することに基づいて得られる安楽は最高である**。満足することに対する相反思考が起こらない場合に、（得られる安楽は）最高である。つまり、それより上位のものがない。

**また、例えば、次のように言われる。**

**「この世における、つまり、この世界における愛欲による快楽や、天上界における、つまり、神々に関わる大楽は、渇望を滅することによって得られる安楽の十六分の一にも値しない。」**[9]**と。**［Viv.2-42］

〈p.224 l.4〉

**苦行によって、不浄なるものが滅せられると、身体と感官に関わる超能力が備わる。［Y.S.2-43］**

**質が増大する。**つまり、執着しない気持ちを、自分に生じさせる。あらゆる美しいものの活動に対しても心を向けることのない力を得るのである。いかなる妨害によっても決して打ち破られることがないという意味である。
更に、**弟子たちに**[6]つまり、教えられる資格のある優れたものたちに、**知識を与えることができるようになる。**聖者ヴャーサがサンジャヤにしたように[7]。［Viv.2-38］

〈p.222 l.4〉

**不所得を確立すると、生まれに関する完全な知識がある。［Y.S.2-39］**

〈p.222 l.15〉

**不所得を確立すると、生まれに関する完全な知識がある**とは、生まれがいかなるものであるかということに関する理解が**その人に生じる。「これは一体何であるか」、**つまり、私の生まれの真の姿は何であるか、「**これは一体いかなるものか」、**つまり、一体どのようになっているのか、「**我々は何になるのか」、**つまり、死後何にもならないのか、あるいは、未来において何かになるのか、「**あるいは我々はどのようになるのか」、というように、彼には、前世・来世・現世における、**つまり過去・未来・現在の**自己の在り様を知りたいという気持ちが**正しい認識の先駆けとして**自ずから起こってくる。**
外部のものを所有することに執着しなければ、自己が何であるかを容易に知ることができる。所有することに熱を上げたり、大きな欲望をもつ他の人々は、たとえ苦労しても（知識は）生じない。［Viv.2-39］

〈p.222 l.9〉

**清浄であることに基づいて、自己の身体を嫌うものは、他者と交渉しない。［Y.S.2-40］**

〈p.223 l.12〉

禁戒の完成が語られた。ここでは、**内制について述べられる。**

**清浄であることに基づいて、自己の身体を嫌うものは、他者と交渉しない。自己の身体を嫌う時、清浄であることを行っている者は、身体の過失を知り、**つまり、身体が非難されるべきものであることを知り、**身体に執着しない修行者となる。更に他者と交渉しない。身体の本質を見極めた者は、自己の身体を**

〈p.221 l.8〉

**例えば、不殺生を確立すると**とは、不殺生が確固たるものになり、相反思考が起こらなくなると、**その者の前では、敵意を捨てる**。つまり、常に敵対している蛇とマングースでさえも、その不殺生なる人の前では、敵意[2)]を捨てるという意味である。[Viv.2-35]

〈p.221l.3〉

**真実語を確立すると、（現世の）行為と（来世の）結果[3)]を決定できる。[Y.S.2-36]**

〈p.221l.8〉

**真実語を確立すると**、つまり、真実語に徹することによって、**（現世の）行為と（来世の）結果を決定できる**。つまり、儀礼などを行うという（現世の）行為と（来世の）結果が現実のものとなる。「真実を語る者の言葉どおりに」、と補足される。

どういうことかというと、善を為さない人であっても、**「善を為す人になれ」と**言われると、その言葉どおりに**善を為す人になる**。例えば、「その男の心は善い行為（ダルマ）を好め」と神々に言われたクンダダーラを信仰するバラモンは善い行為をする人になった[4)]。また、**「天に到れ」と言われれば、天に到る**。例えば、ヴィシュヴァーミトラに「天に到れ」と言われたトリシャンクは天に到った[5)]。要するに、**彼の言葉がむなしく響くことはない**。[Viv.2-36]

〈p.221l.6〉

**不盗を確立した者には、あらゆる財宝が集まる。[Y.S.2-37]**

〈p.221l.27〉

**不盗を確立した者には**つまり、無欲な者には、そのことによって、彼に何が起こるかというと、**財宝が集まる**。つまり、**あらゆるところにある財宝が彼のもとに集まる**。すなわち、自ずから現れるのである。[Viv.2-37]

〈p.222 l.1〉

**禁欲を確立した者は力を獲得する。[Y.S.2-38]**

〈p.222 l.10〉

**禁欲を確立した者は力を獲得する**。禁欲の**獲得にもとづいて、執着しない性**

# Yoga-sūtra Bhāṣya Vivaraṇa 試訳（2章-35～2章-47）

近　藤　辰　巳

＊使用テキスト：Patañjali-Yogasūtra-Bhāṣya-Vivaraṇa, Madras Goverment 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.220 l.21= テキスト 220 ページの 21 行目を示す〉

**対峙思考の瞑想という原因に基づいて、相反思考が除去され、何も生み出さなくなった**というのは、そのものに、生み出さない性質があるものであり[1]、つまり、ヨーガ行者の心において、（相反思考が）根元から切断され、絶対に何かを生み出すことがなくなった**その時、それらによってもたらされた**、つまり禁戒と内制の確立によってもたらされた、**完成の証としての超能力を、ヨーガ行者は有する**。つまり、不殺生などが完成した証が生じる。すなわち、ヨーガの完成によって得られる境地が正に決定される。

あるいは、ヨーガ階梯のそれぞれを讃えるためにも、超能力が付随して生じることが述べられる。なぜかといえば、ひとりひとりが不殺生などを確立したかどうかの指標は、儀礼などの義務を果たした報い（の違い）によっても、異なってしまうことが考えられるからである。そして、すべてがそろった時に、ヨーガが完成するのである。（つまり、すべての証がそろえば、禁戒と内制が完成したことになる）

そこで、それらが説明される。

**例えば、**

〈p.221 l.1〉

**不殺生を確立すると、その者の前では、敵意を捨てる。[Y.S.2-35]**