平成二十三年度浄土宗総合学術大会研究紀要

# 佛教論叢

第五十六号

浄土宗

# 目　次


基調講演　八百年大遠忌を迎えて～法然上人のみ教えと現代（いま）～……八木季生　1

シンポジウム　法然上人のみ教えと現代（いま）……パネラー　松岡玄龍　19

曽根宣雄

名和清隆

コーディネーター　今岡達雄

**（研究発表―論文―）**

『逆修説法』六七日所説の名号観について……安孫子稔章　96

明末における律学の復興について……石上壽應　103

江戸末期の檀林修学について　―豊後国を中心に―……石川達也　110

生殖補助医療の倫理的問題点……今岡達雄　117

「仏教福祉」述語整理上の問題点③―孝橋正一氏の主張する「仏教社会事業」―……上田千年　124

宝永・正徳年間の津軽領内浄土宗の寺院情勢……遠藤聡明　131

祭文の研究　―話芸の型について―……加藤善也　137

源智上人の願文について……工藤和興　144

『徹選択集』の思想提唱の意義について……郡嶋昭示　150

『円光大師御伝書』と『弘法大師念仏口伝集』について……東海林良昌 158
極楽の「極」をめぐって2……袖山榮輝 167
黄檗僧念仏獨湛の絵画に見る浄土教……田中芳道 174
隆円と往生伝……永田真隆 186
良忠述『観経疏伝通記』と『東宗要』巻一について……沼倉雄人 194
法然上人における来迎思想の展開……林田康順 202
源智造立願文の教道厳訓の恩徳について……宮澤正順 212
『釋浄土群疑論』における抑揚的証明……村上真瑞 219

**（研究発表―研究ノート―）**

仏教徒にとっての科学の意味―流動的思考のなかで―……石田一裕 224
災害と宗教―狩野川台風の事例に①―……魚尾和瑛 231
小集団おける慰霊・追悼……小林惇道 239
寺院と社会福祉事業　―暁雲（ぎょううん）福祉会30年の歩みから―……丹羽一誠 248
八橋玉純師の生涯について……八橋秀法 261

**（研究発表―エッセイ―）**

浄土宗の師資相承とは　―西山派證空への口伝を手がかりに―……成田勝美 270
家族の絆について①……三宅敬誠 279
家族の絆について②……横井照典 283

古典文学の中の法然上人……吉田祐倫 288
彙報……295
編集後記……298

**（研究発表―論文―）**

Yoga-sūtra Bhāṣya Vivaraṇa 試訳（2章32～2章34）……近藤辰巳 1
「速得漏尽願」をめぐって……齊藤舜健 8
七百頌般若梵語写本と蔵訳の対応……佐藤堅正 15
有部阿毘達磨論書におけるアングリマーラ……清水俊史 21

# 基調講演

## 八百年大遠忌を迎えて～法然上人のみ教えと現代（いま）～

八木季生

**司会**　基調講演に先立ちまして、ご講演を賜ります八木季生台下のご紹介を、廣川堯敏大会実行委員長より申し上げます。

**廣川大会実行委員長**　失礼いたします。

会場の諸上人、ご先輩の先生方は、もう十分にご存じかと存じますが、慣例によりまして、ご講演をちょうだいいたします大本山増上寺法主　八木季生台下のご紹介をさせていただきます。

台下は、昭和四年、東京にお生まれになりまして、昭和二十六年、大正大学文学部をご卒業になりました。

翌年から小石川の一行院のご住職をお務めになられまして、昭和五十八年には大正大学の講師に来ていただきまして、我々の同僚の先生をしていただきました。ご担当は伝道学の講座でございます。

その後、台下は浄土宗東京事務所長、浄土宗総合研究所客員教授、大本山増上寺布教師会会長、同教監、等の要職をご歴任なさいました。

平成二十一年、大本山増上寺第八十八世の法主をお継ぎになられまして、今日に至るまで多忙な毎日を過ごしておられます。

主な著書といたしまして、『五重相伝勧誡録～真の仏弟子を育てる』『授戒への御講話』『人生をみがく』等がございます。

本日は、先程来いろいろお話がありましたように、法然上人の八百年の大遠忌であるとともに、三月の大震災を受

けまして、現在、葬儀のあり方等、仏教界あるいは宗教界に対しまして、大変厳しい声が寄せられております。

皆様、ご存じのように、台下は長らく布教の第一線でご活躍をなされました。本日は、「現代仏教における法然浄土宗」のご講題で、現在社会に対して、法然上人のみ教えがどのような意義を持っているか等をお導き・ご垂示を賜りたいと存じます。

台下、よろしくお願いいたします。

**八木台下**　それでは、ご一緒にお手合わせいただきまして、御十念をお称えいたします。（同称十念）

ありがとうございました。残暑の厳しい中を遠路お運びいただきまして、まことにありがとうございました。

二カ月ほど前に電話をいただきまして、「大正大学で、何かお話を」ということでございました。

今年はいろいろと震災の関係で時期がずれておりますので、本学の開始も四月ではなくて五月だったと思いますが、そういうようにズレがあるから、何かそのズレをふさぐためのお話を申し上げればいいのかと思っていたところが、「伺います」と言ったあとで、総合学術大会の基調講演だと聞いてびっくりしました。

初めからご遠慮申し上げればよかったのですが、宗門の第一線でご指導いただいている先生方の前で、「私が、今さら何をか言わんや」でございます。

今、ご紹介いただきましたように、昭和二十六年に本大学を卒業いたしまして、その翌年から文京区の一行院という寺の住職を五十七年間いたしました。それから、ただいま大本山増上寺のほうにおりますが、その間に、いろいろ感じたこと、その他のことをお話しさせていただきます。

今回の総合学術大会で「法然上人のみ教えと現代（いま）」という題が選ばれますに際しまして、大会テーマの決定に当たって、八百年大遠忌という節目にあることから、「現代仏教の中での法然浄土教をいかに捉えるか」ということ、それから、「世界的な思想の潮流の中で法然浄土教をいかに捉えるか」ということ、それから、「現代社会の中で法然上人のご法語をいかに受け取るか」、それと、「法然上人と現代、往生をいかに捉えるか」、この四つの問題が挙げられたようであります。

その四つが一つにまとまって、八百年大遠忌を迎えて、

「法然上人のみ教えを現代（いま）」という大会テーマができたように伺っております。

きょうの私のこれからお話申し上げる内容の主な点は、今の四つの内容の中から、「現代仏教の中での法然浄土教をいかに捉えるか」ということを中心に、お話を進めさせていただくことにいたします。

現代仏教と申しましても非常に数が多いわけでありますが、文化庁によると「十三宗五十六派」に分類がなされておりますが、果たしてその全体が仏教と言われるかどうか。仏教と言いがたいようなものもないではないと思いますが、文化庁の分類ではそのようなかたちになっておるようであります。

まず、最初に、現代仏教にける法然浄土教の位置づけということであります。

建久九年（一一九一年）の法然上人が五十九歳のときであります。法然上人が五十九歳になられた年の春に、俊乗房重源上人と問答が交わされまして、「東大寺十問答」という題で残っております。

焼けてしまった東大寺大仏殿の復興をするための勧進職にあったところの俊乗房重源上人が、法然上人にこういう質問をしたんですね。

「釈尊一代の聖教を、皆、浄土宗に納め候か。また、三部経に限り候か」というふうにお尋ねをしたところが、法然上人は「八宗九宗、皆、いずれも我が宗の中に一代を収めて、聖道・浄土の二門とは分かつなり」というふうにお答えになられたということであります。

「八宗九宗、皆、いずれも我が宗の中に一代を収めている」。釈尊一代のみ教えを八宗九宗、「八宗」というのは、言うまでもなく、南都六宗に真言・天台の二宗を加えまして、八宗。それから、「九宗」というのには達磨宗が入っております。「達磨宗とは禅宗のことである」と中村元先生の書に書いてございます。

この「八宗九宗、皆、いずれも我が宗の中に一代を収めている。聖道・浄土の二門とは分かつなり」。こういうふうに言われている。要は、浄土宗の中に釈尊一代の聖教はすべて収まっているということであります。

法然上人のお考えは大変大きいスケールを持ったお考えであって、椎尾弁匡台下も「八宗九宗にプラス一をするのではない。八宗九宗ある中に、浄土教という一宗を加えるのではない。八宗九宗イコール一である」。

そういう「一である」という表現はお取りになっていらっしゃいませんけれども、椎尾台下のお書きになった「日本浄土教の中核」というご本の中で、椎尾台下がそういうふうにおっしゃっておられます。

私どもは、とかく、その当時の既存の八宗九宗にプラス一として浄土宗をお立てになったというふうに考えがちでありますが、決してそれは「プラス一」ではなくて、「全体を一つにまとめて釈尊一代の聖教を一つにした。それが浄土宗である」というお考えであります。

聖道諸宗しかない、その聖道諸宗の中にありまして、ただ並列的に他力浄土宗というものをお立てになるというのであったのならば、法然上人ほどのするどい感覚と読解力を持ってすれば、一切経を一遍読めばすべてご理解なさり、五遍も読み返す必要がないものを、五遍読み返して、浄土宗をお開きになったということは、これはすべての人、老若男女、金持ちも貧乏人も、平重衡のような極悪人も、十悪五逆の罪人をも含めて救われる道を求めるという、当時の仏教界にあって考えられないような万民救済の道を独立させることでございますから、そのために無辺の教学を詮議する万全の準備というものが必要と感じられて、法然上人は五遍も読み返しをなさったのではなかろうかと、私は思っております。

これが、現代仏教における法然上人の法然浄土教の位置づけということに対する結論でありまして、結論から先に申し上げました。

改めて、「浄土教とは」というふうに考えてまいりますと、「浄土教というのは、一体、何であるか」というならば、「浄土に往生する教えである」ということが可能であります。

ところが、それが仏教伝来以前からあった日本古来の他界思想、例えば、世間で言うところの「死んだら天国に行く」といった考え方に巻き込まれてしまいまして、本来の浄土教の性格がゆがめられてしまったように感じられます。

これを浄土教の本来の姿に戻すならば、「浄土に往生をし、さらに阿弥陀仏の救済によるところの菩薩道の完成を説く教え」。「極楽のお浄土に往生をして、阿弥陀仏の救済によるところの菩薩道の完成を説く教え」。これが浄土教の本来の姿であろうと思います。

六時礼讃のうち日中礼讃はよくあげられますが、その三尊礼に『到彼華開聞妙法　十地願行自然彰』というのがあ

りますね。「かしこに到って花開き、そこで十地の願行（菩薩道）が完成されていく」。ここのところに、大乗仏教の本流というものが浄土教と一つになっていると、そんなふうに感じられることであります。

今、申し上げましたように、「浄土に往生する教え」、これが浄土教の姿でありますが、その「浄土に往生する」という「往生」という言葉の語義につきましては、これは、資料をお手元にお届け申し上げていると思います。

これは、神奈川県の東神奈川のところに慶運寺というお寺がございますが、そこの御一代であった笹本戒浄上人、大変お徳がお高いお方でいらっしゃいまして、私は小さい頃に笹本上人に頭をなでていただいた記憶が残っておりますが、その笹本戒浄上人が荻原雲來博士に質問をいたしまして、その回答がお手元にある資料の右上の段に書かれているところのことでございます。

『道詠』と書かれているところは、これはまた後ほどお話し申します。

ちょっと読んでみます。

往生の原語に就いて

拜復　不和變御化益彌よ御隆盛の御様子何より慶賀の至りです、却説過日御手紙御回答大に延引しまして申譯ありません、御答左に jāyate 又は ājāyate は單に「生る」といふ義、此に prati を冠すると pratyājāyate にして、「或ものと生る、或る處に生る、更に至る、」等と云ふ義で、何時ぞや申し上げ通りでございます、決して單に「生る」と云ふ義ではありません。

次に往生と譯せられたる語が此の外にも有りましょうが小生は一寸見出しません、若し其の原語が判りましたら御報知を願ます。

又波利文の「梵を體とし」は正しからず、正しくは、「梵なり」又は「梵の如し」と譯すべきです、覺音の注釋を見ますと「佛を最勝の義の故に梵とす、又は梵に等しきが故に梵の如しとす」とあります、佛を梵と云ふは威力等が梵の如くなければ梵を借りて佛德を彰すまでです、故に或る處には佛は梵の德と相應するが故に佛を梵と云ふこともあります、佛の體が梵の體と同じと云ふのではありません、但だ梵の功德を取るまでです、故に「生主、大我」などを認めて居るのでは

ありません、但し地方の涅槃經などに至りて大我を說くは教理の發達上印度哲學の所謂ゆる外道の我（アートマン）や梵と同じ物を佛性と認むるに至つたのです。

以上語義の說理に兼ねて私見迄亂筆御容赦を

四月二十七日　　荻原雲來

笹本戒浄様

これは『荻原雲來全集』という、今は非常に手に入れることは難しいと思いますが、たまたま私どもにございましたので、それをそっくりそのままコピーをしたものであります。

それで、もう一つございまして。

拜啓　何時も御淸昌奉大賀候、先日は折角御光來被下候に生憎不在御面晤を得ず遺憾の到りに候、其節は甜味澤山御惠贈被下御芳情の段多謝致候。

次に御尋の「往生」の梵語は pratyājāyate（三人稱單数、現在、直說法）と申し、jan（生る）と云ふ語根（root）に字緣の ā を加へ ā-jān にて、又は單に「生る」と云ふ義に用ゐらる、ā は「近く」「方に」の義ある接頭辭に候、此に更に prati（對して、復たび等）てふ接頭辭を加へ prati-ā-jan が連聲法の規定に由り pratyājan となり「復たび生る」「生まれかはる」と云ふ義となる、此の pratyājān の三人稱、單数、現在、直說法が卽ち pratyājāyate になり、されば此の語は正しくは「轉生」とか「再生」とか譯するが至當に候、併し先賢が往生と譯したる意を考ふるに「往」は移轉の義に非ずして狀態の轉變を云ふものと見るべきが如し、卽ち現佐の生の狀態が轉變して他の生の狀態となるを以て此を往生と解すべきが如し、極樂國土を立つる經文にありては pratyājāyate が往生と譯されて此が彼の國に往きて生ると云ふ義に取らるゝも不當に非れども極樂國土を立てざる其他地方國土經文にありても此の語あり、例せば、波利にては此を paccajāyati に作り波利の中阿含や相應阿言中に散見せり、此等の典據より見れば往生は彼の國に往きて生るの義に非ずして、單に現生を捨てゝ來生を受くと云ふ義と解すべし。

以上取り急ぎ御返事まで　匆々

十二月十二日　　荻原雲來

というものであります。

荻原雲來博士、このお方のおいでになった誓願寺は、現在は多磨墓地の入り口のところにそのお寺がございますが、非常に梵語に詳しいお方でございました。

この荻原雲來博士の言葉によりましても、「往生」ということの意味、これがどうも、とかく間違えられがちであります。一番簡単に申し上げているのは「往生＝死、死ぬ」というふうに間違えて使われております。

それから、「遠いところに往くんであるから」と言って、現在ではそういうことはないだろうと思いますが、お寺の住職が檀家のお方の葬儀に際しまして、納棺の儀に立ち会うなどということはめったにないことでありますが、以前はよく、その納棺のときに手甲・脚絆を付けまして、笠を持ったり、それから杖をいれたり、そんな作法をするようでありましたけれども、今はないでありましょう。

そんなふうに、「往生するということは、遠いところに往くんだ」と。「此岸の娑婆世界から、彼岸の世界に往く」。この部分だけが強調されまして、「場所的な移動」というように解釈されておりますが、「化生」という意味。『捨此往彼　蓮華化生』の「往」と「生」ですね。その『蓮華化生』の「化生」の意味から考えてみましても、「状態が変化する」、そういうふうに理解すべきでありましょう。

「胎卵湿化の四生」といいますが、生まれ方には「胎生」という、哺乳動物のような親のかたちを小さくしたような状態になって生まれてくるかたち。それから、鳥や爬虫類のように「卵」になって生まれてくるかたち。それから、「湿生」という、ジメジメしたところに生命が発生する。それと、「化生」であります。

「化生」というのは「状態の変化」でありますから、毛虫のようであったものが、美しい羽根を付けて、空を舞うようなことができるような状態になる。そういう「生まれ変わる」ということを意味する。

これが、「此岸の娑婆世界を離れて、十万億土先の彼岸に往く」というふうに解されたと同時に、「往生ということは、これは死を意味する」と理解されるようになってしまったものだと思います。

往生浄土の境界というものは、次元の異なる超常現象でありますから、浄土に往生した者でないというと、その状況はわからない。これはちょうど次元が違いますから、お釈迦様が悟られた真理の内容というものは、我々にとって

は全く別世界のことでわかりません。

しかし、修行をしたり、お念仏をしたりするというと、その真理の状態が表れてくる、具体化してくる。こういうふうに表れてくる、具体化する、現象するという具体的な体験となってくると、これはもう想像の世界を離れまして、「あるとかない」とか、あるいは「信じるとか信じないとか」、そういう問題でなくなってまいります。

しかし、「生きながらにして三昧発得をした」というような聖者方の残されたお言葉、お歌等によりまして、ほぼ想像するということは不可能ではございません。

法然上人のお歌としては、『阿みだ仏とこころは西にうつせみの　もぬけはてたるこえぞ涼しき』というお歌であるとか、それから、『阿弥陀仏と申すばかりをつとめにて浄土の荘厳見るぞうれしき』。こういうお歌などは、その状態を表したものでありましょう。

先ほどもご紹介をいただきました、私が生まれ育った寺でありますが、ここからほど近い、文京区の巣鴨の先、地下鉄ですと二駅先です。そこに一行院という寺がございまして、私はそこで生まれ育ったんです。

男の兄弟が三人おりましたから、兄は早くに病気のために亡くなりましたが、二番目の兄が寺の跡を継ぐだろうということでした。三番目であった私は十年、年が違うわけです。

私は、昭和二十年、海軍の兵学校に入りまして、「軍人になろう」とはもともと思ったこともないようなことですけれども、「たまたま試験を受けたら、そこに受かった」というだけのことです。その兄が戦死したということは、あの当時はなかなかわからないです。わかるまでには二年ぐらいの間があったのです。

昭和二十年、終戦になりましてから、東京医科歯科大学の医学部に行きまして、外科医になろうと思っておりました。ところが、兄は戦死する。私は一番ばっち（末っ子）でありますために、父親は年を取っておりますし、その当時の状況ではとても、私が医学をやっていくということは、経済的にも難しいし、いろいろな点から「寺の跡をどうするか」という問題が生じまして。それで方向転換をいたしまして、当大学に移ったわけです。

私が生まれた一行院という寺は、徳本行者というお方が、晩年、十一代将軍家斉（いえなり）の要請によって江戸へ出てこられまして、伝通院にずっとおられたのですが、「伝通院におら

れますというと、余りにも多くの人たちが来るから、静かにすることのできる場所が欲しい」ということで、伝通院と一谷越しましたところの場所にあった小さな寺を改造いたしまして、徳本行者の永住の場所としたものが、一行院でございます。この寺も焼けてしまったものですから、いろいろなものを失いました。

徳本行者という方は、四歳のときに、自分の遊び友達が急死をいたしまして、母親に「あの友達はどこへ行ったんだ」というふうに聞いたところ、母親が「あの子は死んだんだ。死んだ子は再び返ることはない。もし、お前が、死ぬのが怖いと思ったならば、それはお念仏をすることだ」と、徳本行者が四歳のときに母親がそういう教えをしたんですね。

徳本行者が生まれた場所は、和歌山県で一番四国のほうに飛び出しているところに「日の岬」という、半島というほどのものではない、岬があります。その日の岬というのは、日高川という川が日の岬の南のほうを流れています。川の出口ですね。それから、北のほうに志賀というところがありまして、志賀というのは志賀高原の「志賀」を書くのですが、その志賀の農家の長男に生まれたのが、徳本行者であります。

小さいときにそういう指導を母親から受けまして、「出家をしたい」ということを思うのですが、農家の長男というのは出家がなかなかできないんですね。そのために、畑仕事をする合間にも念仏を唱えるというようなことをしていたのであります。

和歌山県というところは、この間、大変大きな災害を田辺のあたりは受けたようでありますが、たばこの産地です。たばこの産地であるために、たばこに虫がつく。その虫を、みんな一つずつ取っては潰していたんです。

ところが、徳本行者は「それは虫の生をなくすということだから」というので、念仏を唱えながら、たばこ栽培をしているところの畑の周りを歩く。そうすると、その畑の中の虫がいなくなるというので、「あっちにも来てくれ」「こっちにも来てくれ」と頼まれる。

しかし、それは無限に可能なことではありませんので、それでとうとう、念仏を唱える代わりに、「南無阿弥陀仏」六字名号を書いた石を畑の隅に建てる。それだけでも、その畑の中のたばこの葉につく虫がいなくなる。そういうようであったようです。

ですから、徳本行者の「南無阿弥陀仏」名号が書かれた石「名号石」というのが各地に非常に多いという理由は、そこに原因があるんですね。

それで、ある非常に大雪の降った日に、和歌山県といえども雪の降るときがあるのですが、一人の旅のお方を一夜の宿にお泊めするんですね。

そして、翌朝、旅立とうというときに、十九歳ぐらいでしょうかね、徳本行者の顔をつくづくとのぞき込んで、「あなた、すばらしい相貌をしている人だ。あなたにこれをあげましょう」と言って、一枚の紙をもらったのです。その一枚の紙というのは何かというと、「一枚起請文」の書かれているところのものであったのです。

それ以来、「これに過ぎるものはない」と言って、それを首から下げて、一生涯、あの一枚起請文のとおりの六十一歳の生涯を送ったお方です。

そういう特異なお方ですから、「誰を師匠にした」とか、「誰から教えてもらった」とか、そういうことが全くないんです。ただ、近くのお寺の大円というお方から「三帰五戒」を授かったというだけの過去しか持っていません。

それで、日高川の支流の千津川というところに庵を結びまして、そこで、ただひたすらに念仏をする。その念仏をする間は、髪は伸び放題、爪は伸ばし放題。それで、ただひたすらに念仏と礼拝を繰り返した。

ですから、今でも、千津川の落合谷というところに参りまするというと、「礼拝石」という石があるのですが、その石の膝をつく場所のところが二つ凹んでいるんです。そのぐらい身作りをしては礼拝をし、さらに念仏をしたんですね。

それから、各地を歩いては念仏を勧めるということをし、自らの修行もしたのですが、余りにも異様な姿をしているものですから、「それではいかん」というので、京都の鹿ヶ谷の法然院に行ったときに、初めて頭をそり、着るものを変えて、そして僧形に改めたということが、お伝記の中に書いてあります。

その場所は、鹿ヶ谷の法然院に参りまするというと、茅葺きの山門があります。山門の左側手前に「金毛院」という塔頭があります。

そのときに、金毛院には、典寿律師という天台の学問に大変深い造詣を持ったお方がいた。それで、「今、この同じところに、徳本という念仏行者がいるということを聞く

が、あれは学問をした人間でない。自分は長年苦労して学を極めた人間であるから、挨拶はしないでいい」と思って、挨拶しなかったのです。

ところが、たまたま、徳本行者が廊下を歩いていて、その姿が障子に映ったのですね。それを見たときに、「これはただびとでない」ということを感じたのですね。それで、面会して話をしたところが、学問をしないどころか、今まで自分が苦労して読んだところの仏典の内容のことをほとんど知っている。それにびっくりしまして、それ以来、典寿律師は、自分の弟子に「念仏の行者を侮ってはいけない」、そんなふうに言って注意をしたそうです。

その後、徳本行者は江戸に出てきまして、伝通院に来られたときに、伝通院の君誉智厳という貫首から五重の作法を受けるんです。宗戒両脉、布薩の法式を受け三巻七書を賜ります。

そのときに、貫首が「あなたは修行中に、浄土宗の宗要、要点をすべて自得されたというふうに聞いているけど、どういうふうなことを受けたのか」と尋ねたところ、そこで述べた徳本行者の言う内容というものは、宗の決まりであるところの内容を深く理解し、それを口にすることができたということで、大変びっくりしたと有名な話も残っておりますが、お伝記に書かれております。

戸松啓真台下が、それを『徳本行者全集』というものにして残してくださったのでありますが。そういう、本当に自ら、学問を師から受けたというのではなくて、行だけでもっていろいろと体得して、そして読んだ詠が「言葉の末」という本になって表れている。資料の左上に出ているところの『徳本行者のお歌』であります。数はたくさんあるのですが、中から数点を選んで、ちょっと書いてございます。

「身はここに心はいつも極楽へ　なむあみだぶつ唱えいる人」とか、「極楽は十万億土へだつれど　唱ふるたびに行きつ戻りつ」、それから「一心になむあみだ仏をいふ時は　我があみだか阿弥陀が我か」。

それから、「徳本はなむあみだ仏の異名にて　本家に帰ればあるじなりけり」。これは、意味は大変難しいのですが、徳本というのは、結局、ここに生まれてきた「南無阿弥陀仏」の異名であって、その本家大元に帰るというと、その主であるということですよね。

それから、最後のものは詠ではございませんが、「勧誡

録」という本がありまして、その中に「徳本が仏になることは難しいが　仏が徳本になってくださる」。そんな言葉を残されています。

十一代将軍家斉公という方は、十代将軍に子供さんがなかったために、水戸家から入ったお方ですが、この十一代将軍の実母、水戸のお母さんが重病になりまして、医者が「もう助からない」と言ったときに、臨終の善知識として、御殿に呼ばれたのですね。

そのときに、徳本行者のことでありますから、ただ枕元で念仏を唱えただけですが、不思議と、「助からない」と言われたお方が快方に向かいまして、そして、ついに床払いをするまでになったのです。

それで、十一代将軍が「このお方は、大変なお方だ。ぜひとも江戸に残ってほしい」ということで、晩年は江戸において、文政元年に六十一歳でお亡くなりになったお方であります。

そういうお方々のお歌等を見ますというと、元祖様のお歌といい、徳本行者の歌といい、これはご自分の体験を歌に詠んだものであります。

それから、椎尾台下が、昭和三十九年でしたか、百五十回忌になったときにお出でを願って、百五十回忌をお勤めしたのですが、椎尾台下は徳本行者のことを「行者さん、行者さん」というふうに言われていました。

その徳本行者のことを、椎尾台下は「徳本行者クラスになると、念仏を口で唱えるよりは、もう全身が念仏になるんだ。脈拍が念仏を打つ」とういうことをおっしゃっていました。「脈拍が念仏をする」という話は初めて聞きましたが、椎尾台下はそんなふうにおっしゃっておられたことを記憶しております。

法然上人は一日に六万遍、七万遍の念仏を唱えられたということをお伝記に書いてございますが。一日に六万遍、七万遍のお念仏を唱えるということは、これは容易なことではない。特に、現代のように忙しい時代になると、日常生活の中で念仏を唱えるということはなかなか難しいことです。

そして、「往生」という言葉が「死」と結びつかれて理解されている現代においては、「往生」という言葉を、一枚起請文の真意を表に出さないというと、念仏を避ける人が、特に若い人には多く出てきます。

ところで、法然上人が比叡山をお下りになったのが四十

三歳のときですね。それ以後、西山の広谷の遊蓮房円照のところの臨終にお立ち会いになります。これが、非常に法然上人ご自身の参考になったというように、「円照に会ったことは…」というふうに法然上人はおっしゃっておられます。

その後、法然上人が「加茂の河原屋」というところにおいでになった時代があります。法然上人は五十四歳のときに大原問答をしていらっしゃいますから、四十代の後半から五十代の初め頃にお詠みになったお歌だと思いますが、「我はただ　仏にいつか　葵草　心の端に　掛けぬ日ぞなき」というお歌がございます。

法然上人が常に心に思うことは阿弥陀様のことであり、一目でいいから、生きた阿弥陀様にお目にかかりたいと思っている。たまたま、そのときが「加茂の河原屋」、今は相国寺という臨済宗のお寺のあるところであります。

御所の北に同志社大学というのがございます。そのさらに北に相国寺というお寺がある。この御所を出発した葵祭ですね、五月の十五日に行われます。京都三大祭りの一つである葵祭が、丸太町通りから河原町通りの角を曲がって、下鴨神社のほうに参りますというと、どうしても相国寺の位置からは、その当時であれば、その行列が見えたでありましょう。牛の引く車、牛車というのでしょうか、あれに葵の草をつけまして、春行われる葵祭。

そのときに詠まれたお歌、「我はただ　仏にいつか　葵草　心の端に　掛けぬ日ぞなき」「生きた如来様にお目にかかりたい」「仏様にお会いしたい」という心持ちで、法然上人が熱心にお念仏をなさっていた、その気持ちを私たちはいただくときに、口に出してお念仏を唱えればそれはもちろん一番いいのですが、現代はなかなかそれができない。

それで、阿弥陀様の御影像を小さくした写真、それを定期入れぐらいの大きさにして、そして肌身離さず持っていると、それだけでも阿弥陀様のお恵みというものがいただけると、私はそんなふうに思って、これをよくお勧めすることであります。

増上寺に「黒本尊」という徳川家康公の念持仏がございますが、これは大変大きな念持仏で、徳川家康公は「安国院殿」というご戒名でありますので、その安国院殿から安国殿に、今、「黒本尊」が納められていています。

普段は閉まっているのですが、「正五九（しょうごく

う)」ですから、一月、五月、九月ですか、この三回の十五日にご開帳申し上げて、その正五九の日には細めにお開けしています。

この念持仏は、戦場を回って、年月も経っておりますので、真っ黒になっておりますが、徳川家康公はそういう念持仏を持たれたということが残っております。

私どもも、口に唱えられなければ、肌に阿弥陀様の御影像を持つということが、信仰を高める上で大変役に立つものだと思っております。

さて、現代社会と浄土教の関係であります。

本来、真実というものは自然界を超越したところの彼岸にこそあるのですが、現代、これまでに自然科学が発達いたしますというと、科学を過信する余り、自分の存在する世界の延長上にお浄土を考えて、お浄土と自分とを同じレベルに考えます。

しかし、申すまでもなく、お浄土の世界は「絶対無限の世界」でありますから、その絶対無限の世界と、相対有限の私どものこの現世界とは、十万億土の隔たりがあるわけです。

それで、現代に念仏をどういうふうに生かしていくかということになったらば、科学一辺倒の人たちも「彼岸の世界」を理解してくれる、そういう育て方をしていかないといけないと思います。

近年、大分前からでありますが、「ターミナルケア」ということが叫ばれております。ターミナルケアというのは、臨終に際して、亡くなる前にさまざまな苦しみを受けるから、その苦しみを和らげるということが本来のターミナルケアであるはずなのですが、死というものを「ターミナルだ」というふうに考えています。

「浄土に往生する」という浄土教は、死は決してターミナルではありません。ターミナルではなくて、浄土に参ってこそ、そこに「順次の往生」、阿弥陀様からの無限のお育てをいただいて、成仏するということが可能になってくるものであります。

ところが、一般にターミナルケアというと、「人生の最期に終末医療として医療を施す、これがターミナルケアだ」というふうに思われて一般化しております。

ご存じのように、五重相伝の中には「三種行儀」という行儀があって、三種行儀の中には「臨終行儀」というのがあります。しかしながら、現在、家庭でもって臨終を迎え

るというお人は非常に少なくなりまして、特に都会などにおきましては、病院で臨終を迎えるということが多くなって、三種行儀のような臨終行儀というものが実際に行えなくなってきております。

それとともに、我々の自然界を超越しているところの絶対無限の世界、「お浄土の世界」を無視するという傾向のある現代人は、「死が最期だ、ターミナルだ」と思うから、「ターミナルがあったら、もうそれで終わりだ」。そのことが葬送儀礼までをも否定してくるという傾向になってきたのであります。

先ほど、私は五十七年間、住職をしていたと申し上げました。昭和二十七年から住職をしましたが、その頃は、まだ、葬儀に対しまして、七日ごとにお参りに行くとか、そういう作法がありましたが、今、「直葬（じきそう）」などという言葉が世間で行われるような時代になりますと、亡くなって火葬にする段階になって初めて、お寺に亡くなったことを言ってくるというような時代になってきてしまいました。

特に、この「直葬」なんていう言葉は、ごく最近、一般化した言葉でありますが、これは、往生浄土の意味の取り間違いとか、それから、科学一辺倒の時代になってきて、浄土教の存在というもの、本来の存在が危ぶまれている第一の表れだというふうに思うことであります。

阿弥陀様の存在されるお浄土の世界、それと、私どもの存在しているところの有限相対の世界が同一レベルに存在すると思っているから、そこに間違いが生じてきているのです。

極楽の世界、お浄土の世界というものは、この相対有限の世界を離れた、絶対無限の世界である。その絶対無限の世界にあるところの阿弥陀様と、私どもとの隔たりというものは、先ほども申し上げましたように、十万億土の隔たりがあるのです。

その隔たりというものの連絡をとるものが、法然上人のおっしゃる「阿弥陀仏、南無阿弥陀仏をお唱えする」こと。これによって、極楽の世界に生まれ、さらに阿弥陀様のお育てをいただいて、絶対無限の阿弥陀様がいらっしゃいます「本家へ帰ればあるじなりけり」と徳本行者がおっしゃるような、そういう世界に結びつくことができていく。

そこまで浄土教を深めていかないとならないのですが、今の時代に浄土教の理解をしてもらうためには、どうしても、その「有限性と無限性」というものの理解をしてもら

う必要があろうと思います。

「死というものが人間のターミナルである」。これは人間の肉体生命の最期ではありますけれども、私そのものの生命の終わりではなくて、極楽に往生して、さらにそこから阿弥陀様のお導きをいただき、「発願文」にありますように『彼の国に到りおわって、六神通を得て、十方界にかえって、苦の衆生を救摂せん』という、あそこの世界まで入っていく。

そのためには、極楽の世界と、有限の私どもが住んでいる世界との結びつきが強固でなければならない。その結びつきが、「南無阿弥陀仏　六字名号」を口に唱えるという行によって成される。これは法然上人がお念仏の信仰を確立なさったそのお陰で、戒定慧三学によらずして、「南無阿弥陀仏」を口にすることによって、極楽の世界に生まれることができる。

お浄土に往生することができ、さらに阿弥陀様のお導きをいただくことができるから、決して、死そのものはターミナルではございません。ターミナルという言葉が一般的に行われておりますけれども、このターミナルケアというものはあくまでも肉体生命のターミナルであって、私どもが持っているその無限性までをもターミナルとするということは、浄土教にはございません。

そして、法然上人のみ教えというものは、非常にスケールが大きいと思います。

「法然上人二十五霊場の詠歌」の中に、『おぼつかな　たれかいゝけむ小松とハ　くもをさゝふる　たかまつのえだ』というお歌がございます。「二十五霊場の詠歌」の中では、「二番目の法然寺のお歌」になっておりますが、よく似たものが「小松の庄の正林寺」というお歌にもあります。

小松谷の正林寺というのは、京都の五条通の南側に平行して走っている渋谷（しぶたに）通という通りがあって、そこに面してお寺がございます。法然上人は、晩年、そこにおいでになりました。ところが、そこにおいでの頃に、「住蓮・安楽の問題」が起きたものですから、七十五歳でもって四国に流罪になるという現象が起きました。

この『おぼつかな　たれかいゝけむ小松とハ　くもをさゝふる　たかまつのえだ』というお歌は、四国のまんのう町、満濃池がありますので「まんのう町」という場所でありますが、法然上人が流罪になって四国のまんのう町に

おいでになった頃に、生福寺というお寺がございまして、その生福寺でもってお詠みになったお歌であろうということが、現地に行ってみますと感じられます。

お詠みになった『おぼつかな』というお歌。「おぼつかない」というのは、まだはっきりと自分は理解していない、仏教に対して深い理解を持っていない、おぼつかない人が、念仏などというものは、『たれかいゝけむ小松とハ』、「小松だ」と言っているのです。

ところが、実際は、『くもをさゝふる　たかまつのえだ』、大空に浮かんでいる雲を支えているところの大きな松。大きな松という言葉の代わりに「たかまつ」という言葉を使っておられます。

ただ、法然上人ご自身は高松まではお出でになっておりません。讃岐の辺りの教育委員が、「法然上人が、四国でもって、どことどこにおいでになったか」という地図をつくって出しておりますが、それには高松は載っておりません。高松と西念寺との距離はタクシーでもって四十分ぐらいで行けますから、十キロぐらいの距離があるかと思います。

それで、このお歌を「二十五霊場の詠歌」では「二番の法然寺のお歌」と言っておりますが、実は、法然寺というお寺は松平頼重公というお方が菩提寺に建てたお寺でございまして、高松にございます。

弟さんが水戸光圀公に当たるお方でありまして、家康公の孫になるお方ですが。そのお方といえども、新寺建立ができなかったために、法然上人がおいでになったころからは四百五十年ぐらい後のことでありますが、四国の高松に藩主として封ぜられまして、一箇寺つくったお寺が「法然寺」というお寺。まんのう町の生福寺を移転してつくったものが法然寺であります。

ですから、あれは法然寺のお歌になっておりますが、本来は、法然上人が四国のまんのう町の生福寺においでになったころに詠まれたお歌であります。

その生福寺がなくなってしまったために、土地の人が大変寂しがりまして、「法然上人のおいでになった場所が、四国においては生福寺が一番長かったから、ぜひともお寺が一軒欲しい」ということでもって、現在は西念寺というお寺が、生福寺がもとあった位置にございます。

その西念寺というお寺に、「法然上人お手植えの松」という松があったそうであります。しかし、その松が松食い

虫に侵されまして、現在は二代目の松がそこに育っております。生福寺のあったところに、現在、西念寺があるということでございます。

いろいろなことを申し上げている間に、時間が大分過ぎました。

今、私が申し上げたことは、法然上人のお説きになった念仏の教えというものは、実にスケールの大きいものでありまして、椎尾台下が言われたように「八宗九宗あった仏教の宗に一つプラスされたものだ」という理解をしているお方が多いのでありますけれども、そうではなくて、「釈尊一代八十年の間に説かれた教えの全体を一つにまとめるというと、それが念仏になる、六字名号になる。その六字名号を唱えること自体が釈尊一代の教えの結晶である」というわけです。

法然上人はこのために、聖道門しかなかった時代に他力門をお建てになったのですから、そのご苦労というものは無限にあったと思います。しかし、そのご苦労のかいあって、私どもが、今、お念仏をお唱えするということによって、相対有限の世界から無限絶対のお浄土の世界へと結びつくこともできる、そのありがたい教えを実行することができるようになったのです。

この法然上人のお志に対して、八百年を迎えた浄土宗は、八百一年以降のこの念仏信仰の広がりを求める場合に、法然上人の教えこそが、誰もが極楽の世界に生まれ、さらに阿弥陀仏のお育てをいただいて、無限絶対の大生命との結びつきを可能とする道が開かれた、その尊さを法然上人のみ教えから感じ取るということが大事なことではなかろうかと、私は思うことであります。

大変意を尽くしませんでしたが、お約束のお時間がまいりましたので、私のお話を以上で終わりとさせていただきます。長時間にわたりましてご清聴いただきましたことを厚く御礼申し上げて、終わりとさせていただきます。（拍手）

**司会**　八木台下、長時間にわたりまして貴重なお話を賜り、ありがとうございました。

（了）

# シンポジウム　第1部

## 法然上人のみ教えと現代（いま）

■パネラー　松岡玄龍
曽根宣雄
名和清隆

■コーディネーター　今岡達雄

**司会**　それでは、これより、シンポジウム「法然上人のみ教えと現代（いま）」、を開始いたします。

シンポジウムの開始に当たりまして、お十念を称えさせていただきたいと存じます。（同称十念）

午前中の基調講演、そして、午後の一般研究発表と、長時間にわたりましてご聴講いただきありがとうございます。

これよりは、シンポジウムといたしまして、パネル発表、並びに、質疑、討議等に移ってまいりたいと存じます。

本日、そして、明日のシンポジウムのコーディネートは、浄土宗総合研究所主任研究員、今岡達雄先生にお願いをいたしました。

パネラーの先生方の紹介、そしてまた、シンポジウムのテーマ、内容等につきましては、コーディネーターの今岡先生よりご説明をいただきたいと存じます。今岡先生、よろしくお願いいたします。

**今岡**　ただいまご紹介にあずかりました、総合研究所の今岡と申します。よろしくお願いいたします。

午前中、台下からお話を頂戴いたしました、八百年遠忌を迎えまして、本大会のテーマをどのように考えるかということが、昨年の合同委員会のほうで話し合いが行われました。

その際、決まりましたのは、いろいろな意見が出たわけですが、現代仏教の中で法然浄土教をいかにとらえるかとか、世界的な思想の潮流の中で、法然浄土教というのはどう位置づけられるのかとか、現代社会の中で法然上人のご法語をいかに受けとめたらいいのか、また、「法然上人と現代」というタイトルで、往生というものをどのようにとらえたらいいのだろうか、こんなことを来年の大会テーマにしたらどうだろうというお話し合いが行われました。

それらを総合しまして、今回の大会テーマでございます「法然上人のみ教えと現代（いま）」というテーマが決まりました。

台下にもそういう趣旨を申し述べまして、お話をちょうだいしたわけでございますが、さらに、このシンポジウムでは、「法然上人のみ教えと現代（いま）」というところを、少し現代的な諸問題という観点、あるいは、教学的な観点、あるいは、布教的な観点から少し深めていきたいと考えまして、それぞれパネラーの先生方にご協力いただきまして、本日のシンポジウムを迎えるということになりました。

まず、パネラーの先生を紹介したいと思います。

仏さまの中心から向かいまして、浄土宗布教師会副理事長の松岡玄龍上人、大正大学専任講師の曽根宣雄上人、浄土宗総合研究所研究員の名和清隆上人でございます。

（拍手）

それぞれ、松岡上人からは布教に関して、曽根上人からは教学的な問題に関して、総合研究所の名和上人からは現代の問題についてということでお話をいただき、今後のこの問題に対する見解を深めていきたいと考えております。

本日と明日、シンポジウム、2部の構成で設定させていただきました。本日は、パネラーご3名の方からパネル発表という形で、1人持ち時間30分ということでお話をいただく。それぞれの先生に対しましての質疑に関しましては、明日のシンポジウムの席で質疑とさせていただきたいと考えております。

それでは、早速でありますが、報告のパネル発表の順番につきましては、全体的な現代の問題で名和上人から、それから、教学的な問題について曽根上人、そして、布教の問題を松岡上人という順番でお願いしたいと思います。

最初に、総合研究所研究員の名和上人のほうから発表をお願いいたします。

**名和**　ただいまご紹介いただきました、浄土宗総合研究所の名和清隆と申します。よろしくお願いいたします。

私は、総合研究所でどのような研究をしているかと申しますと、まず、開教班という研究グループで、特に今は、過疎にある浄土宗寺院がどういった実態にあるかということを調査研究させていただいております。また、葬祭仏教班で、葬儀の現代における変化の状況を調査研究するというような活動もさせていただいております。

きょうは、「法然上人のみ教えと現代（いま）」というシンポジウムに当たりまして、今岡研究員のほうから、現代の変化する社会の中で、寺院がどういった状況にあるのか、どういった問題に直面しているのかというようなことを、まずはざっと話して、そのことによって、シンポジウムのたたき台とせよというようなリクエストがございました。

任に耐えられるかどうかわかりませんが、種々の民間でのアンケート調査、また宗勢調査等々のデータをご紹介させていただきながら、現代に起こっている社会の変化、また、それに伴い起こっている寺院にまつわる問題ということを整理させて、皆さんと問題を共有したいと思っております。

まず、お手元にレジュメを配付させていただきましたが、「はじめに」ということで、近年のお葬式の変化ということを取り上げさせていただきたいと思います。

なぜ最初にお葬式の問題を取り上げるかと申しますと、先ほどの八木台下のお話の中でも、寺院を取り巻くいろいろな状況の変化というものが、今、如実に葬儀という現場の中で起こっていると、八木台下のお話の中でもございましたが、まさにその通りかと思います。

まずは、葬儀というような具体的な事例に起こっている変化というものを幾つか指摘させていただいた上で、では、どういった背景がその中に見られるんだろうかというようなところから、話の取っかかりをさせていただきたいと思っております。

まず、このアンケート調査を見ていただきたいと思います。ちょっと古いですが、２００８年の読売新聞の宗教意識の調査です。これは、お葬式の形式を、いわゆる仏教式のものでやりたいか、それとも、そういったものにとらわれない形でやってほしいかということを聞いたアンケート調査です。

これによりますと、伝統的な仏教的なお葬式の形でやっ

てほしいというのが、大体半分ぐらいですね。その一方で、39．1％ですが、そういったものにこだわらないで、無宗教のものでいいんじゃないかと考える方が約4割いる。そういったアンケート調査が出ているということは、まず認識しておく必要があるかと思います。

また、近年、お葬式に関する一連の批判、不要論というものが起こったということは、皆さん記憶に新しいかと思います。

特に、島田裕巳氏による『葬式は要らない』、約30万部が売れるベストセラーに連なる売れ行きを見せました。要は、その中で述べている主張は、日ごろ接点の余りない僧侶に高額なお金を払ってお葬式をやってもらうというのはもったいないじゃないかというようなことであったかと思います。

この本をお読みになった方は多いと思いますが、内容に関してはいろいろ批判する余地はあると思います。しかしながら、これだけの部数が売れたということ、また、売れた結果によって、人々の間に、お葬式は必要ないんじゃないか、とくに伝統的な仏教式でのお葬式は必要ではないんじゃないかというような風潮がさらに助長されたということは、否定できない気がいたします。

またこれは、橋爪大三郎氏という文化人類学者が朝日新聞に載せた記事でございますが、先ほどの島田裕巳氏と論調が一部重なるところがあり、法事も、ふだん余り接点のないような僧侶にやってもらうよりは、家族で手づくりの形で、みんなで集まってお経を読めばいいじゃないかと主張しています。

このように、葬儀や法事を宗教者抜きでやる、そういった形もあるんだよというような論調が見られる現状があります。

また、お葬式に関する変化・問題として皆さまも最近強く感じているものがあると思います。それは、葬儀社による葬儀の商品化という傾向です。アンケート調査でも顕著に出ておりますが、最近、お葬式を葬祭会館で行うことが増えてまいりました。また、地域でお葬式を担えなくなってきたということも関係し、葬儀社の影響力が非常に強まってきています。その流れに沿って、葬儀社が商品として葬儀一式を売るということになったわけです。

例えば、それは、受付のところで故人の思い出を連ねた写真をずらっと並べたりとか、あとは、故人が好きだった

音楽を生演奏でかけたりとか、そういった、まさに別れ、告別というシーンを非常に肥大化させて、人々に商品として売るというような傾向が強まっています。

いろいろなグッズとかアイデア商品、たとえば、千羽鶴なのですが、最後の何個かだけを、メッセージを書いたうえで折り、それを遺体の上に置くことによって千羽鶴を完成させ、みんなで送るというような商品も売られたりするわけです。

また、ほかにも、一連の葬儀自体の流れを変えるというような傾向も近年見られるようになってきました。「ワンデーセレモニー」というような名前で広告を目にした人も多いかと思いますが、通夜を省いて、1日の葬儀だけで終わりにしようものです。これが今、どれだけ浸透しているかどうかは分かりませんが、私の経験から言わせていただくと、お檀家さんの中でも、「最近、お葬式って1日でできるんですって。お願いできませんか」と言われたことが2回ほどあります。

また、僧侶や戒名というものが、何か対価の対象になっているというような傾向も、近年、非常に強まっていると思います。イオンがお布施を定額化して、ホームページに載せたことが非常に話題となり、また問題視もされました。全日本仏教会の働きかけで、今はホームページから削除されていますが、しかし、考えてみると、こういった流れは、やはり宗教的儀礼とか、そういったものが対価の対象になっていることの一つの現われですね。

また最近、「お坊さんドットコム」という僧侶の派遣会社も注目を浴びています。これは僧侶がやっている株式会社であるわけですが。葬式というものを僧侶が行なうサービスとして明確に商品化し、定価を設けて提示する。

戒名も同様です。「その戒名、適正な費用ですか」というようなうたい文句がホームページに見られることから分かるように、葬儀、あるいは、戒名というものを、定額、定価というものをもとにした対価として顧客に提供するものとして僧侶自身によってなされている。

また、グリーフケアも同様です。「最愛の方の死を受けとめることができない方、ぜひご相談、故人様のお話を聞かせてください。」1回40分、8，400円なんですね。宗教者としては非常に求められている役割だなと私も思うのですが、こういったことも定価で定めて提供しています。

また、近年の葬儀の変化としては、家族葬が増加してい

る。この理由は、高齢者の葬儀が増えた、あるいは、地域のつながりが弱くなっていって、呼ぶ範囲を狭くしている、いろいろな影響、関係があろうかと思いますが、これに関しましては、浄土宗総合研究所のほうでも、葬儀に関するアンケート調査を実施させていただきまして、全国の浄土宗寺院のうち、44％、半数弱が、「最近、家族葬がふえている」という回答を寄せています。

これはどの教区に特に家族葬が増えているかを見るグラフですが、特に東京、神奈川、大阪あたりの大都市部を抱える教区で家族葬が特に増加していることを確認することができます。

先ほど台下のお話でも出ておりましたが、直葬と言われるような、いわゆる、通夜、葬儀、そういうものを省いた形での故人の送り方というものも、最近、耳にするようになってまいりました。

正確な数値を出すことは難しいですが、東京都内では3割ぐらいがこういった形なのではないか、あるいは、全国にしたら、大体1割ぐらいじゃないかというようなことを言う方もいらっしゃいます。これはどこまで正確なデータかはわかりませんが、少なくともそういったようなものが増えているということは言えるのではないかと思います。

また、最近、お葬式に関しては、自己決定というような流れが一つまた出てきております。例えば、生前契約という形で、自分が亡くなる前にどういう葬式にしたいということを葬祭業者と契約を交わして決めていく。あるいは、エンディングノートと言われるもので、どのようなお葬式にするかノートにあらかじめ記しておくものが流行しています。今、本屋で多くいろいろな種類が売られているのを目にしたことがある人もいると思いますが、例えばこれは「よろしくノート」という一例ではございますが、「だれさんへ」と自分の意志を伝える人を決めたうえで、亡くなった際に知らせてほしい人、知らせてほしくない人とか、お葬式を行ってほしいとか、参列者の範囲とか、写真は用意してある、用意してないとか、こういった項目に細かく自分でチェックして、後に託しておく。こういったことも一つの流れとして、今、起きている傾向であることは、皆さんご存じかと思います。

また、ほかにも、儀式を執行する僧侶の人数が減っているという問題ですとか、あと、「繰り込み初七日」とか、「式中初七日」いろいろな呼び方がありますが、こういっ

たことも含めて儀礼自体の形が大きく変化しているというようなことも、変化として起こっているということが指摘できるわけです。

では、こういった変化の背景にあるものは、どういった社会的な変化が関連しているかというと、幾つか指摘できるかと思いますが、1つ目は、特に、高度成長期に人が移動したという問題があるわけです。

藤井正雄先生のお言葉を借りますと、人口の移動によって、宗教浮動層というような層が生まれ、地域の伝統に縛られない人々が出現する。そして、その中で、縛られないから自由な葬儀を選択することが可能になる、ふだん余りつき合いのないような僧侶になぜ行ってもらわないのかというような意見も出てくるということは、自然の流れなわけであります。

また、ほかにも、高齢化が益々進行する現状を背景にして、高齢者の葬儀がふえた。そのことによって、家族葬が増加している。また、地域共同体が弱まってくる。そして、それに伴って、葬儀を地域で担えなくなる。そうすると、当然、専門の業者である葬儀社の影響力が大きくなって、そのことによって、さらに、告別式というところが肥大化してくるというような傾向も当然あるわけです。

また、さらに、個人化と呼ばれるような、人々の意識の変化ですね。つまり、隣近所は何となくつき合いを抑えておこうとか、あとは、親子関係においても迷惑かけたくないとか、そういった個人レベルでの意識の変化ということも相まって、こういった一連のお葬式の変化というようなものとして、形としてあらわれているということでございます。

では、ややイントロの部分が長くなってしまいましたが、次に、社会の変化、今、そういったことを幾つか口頭で申し上げましたが、改めてどういった社会的な変化が起こっていて、また、それに関連して、寺院にどういった問題や変化が起きているのだろうかということを、幾つか指摘させていただきたいと思います。

まず、高齢化ということです。つまり、高齢化が進んでいること、さらに、高齢者の単独世帯や夫婦世帯がふえているということが変化として起こっていて、これが寺院にとって大きな変化、または、問題としてあらわれているということが指摘できようかと思います。

では、現在、高齢化社会ということを言われております

が、どういう状況で、将来的にどうなっていくのかということを確認してみますと、２０１０年の時点で見ますと、65才以上の高齢者人口が総人口に占める割合である高齢化率が23．1％です。

ちなみに、高齢化社会と言われ出したのが昭和45年で、高齢化率が７％でありました。それが現在では大体23％、４人に１人が65歳以上の高齢者となっております。それが、２０５５年になりますと、高齢化率40％となります。人口は減少傾向になりまして、９，０００万人を切るというような状況になってまいります。

高齢者がこれだけ多くなってくると、当然、何人の生産人口で１人の高齢者を支えなければいけないかという数値も、当然下がってきます。現在は大体２．８人に１人で高齢者を支えるわけですが、２０５５年には１．３人で１人を支えなければいけないという状況になってまいります。

また、さらに、高齢化ということで考える上で大切なのは、高齢者の単独世帯、夫婦世帯が非常に増えているということです。下のピンクとブルーの帯が、ひとり暮らしと夫婦のみという単独世帯、夫婦世帯の帯ですが、このピンクとブルーを合わせた幅が、どんどん大きくなっています。この高齢者の単独世帯、夫婦世帯がふえているというのは、つまり、次の世代が別の場所で暮らしているから、こういった状況になるわけです。

では、住んでいる場所が離れたということは、単に距離が離れただけの問題なのかというと、そうではないです。意識レベルにも変化が生じているということが、重要なポイントです。

このグラフを見ていただきますと、黄色っぽいグラフが、「子供や孫といつも一緒に生活できるのがいい」と考えているグラフで、青が「時々会って食事や会話をするのがいい」というところです。１９９５年では、いつも一緒にいるのがいいと考える高齢者が多かったのですが、どんどんそのパーセンテージが下がり、逆に、時々会って食事や会話をするのがいい、そういったつき合いが子供や孫とのいい関係なのだとする高齢者が非常に増えているのです。

また、これは別居している子供との接触頻度を示すデータです。「実際に会う」および「電話をする」ということも含めた接触の頻度で、ほとんど毎日とか、週に１回以上とか、どのぐらいの頻度で会ったり、会話をしているかと

いうデータです。月に1回から2回、あるいは、年に数回、ほとんどないというパーセンテージが約5割です。つまり、半分の高齢者の方が、月に1回、2回程度の接触しか子供や孫としていないということです。

つまり、先ほど見たような高齢者の単独世帯とか、そういう世帯が増えるという現象は、同時に、世代間のつき合い方が非常に希薄化するという状況とあわせて考えなければいけないということが言えるわけです。

そして、同居率が低下し、密度の薄いつき合いになるということは、当然、世代間による遠慮という意識があるということにつながってまいります。このような状況になってくると、寺院にどういった問題が生じるかというと、当然、次の世代にこれまでの寺のつき合いが継承されない可能性が生じるということであります。

例えば、私のお寺は埼玉県にあるお寺ですが、いわゆる護持会費というもののほかに、檀家の方が「付け届け」というものを、お盆ですとか、お正月、彼岸のときに持ってきてくれる風習があるんですね。

それは1，000円だったり2，000円だったりするわけですが、気持ちのある人が自主的にお寺を支えようとして、幾許かのお金を付け届けという形で持ってきてくれるんですね。それはいわば義務化されたものではなくて、自主的にお寺を支えようという気持ちに支えられたシステムなわけです。

こういったシステムが次の世代に伝わるかどうか。私個人としては、「難しいかもしれないな」というような危機感を持っております。

また、住んでいる場所が離れて、これまでのお寺とのつき合い方がなかなか継承されないとなると、例えば、ご詠歌の会とか、檀信徒会が次の世代に継承されにくいということもありますし、また、これまで行われてきた月参りですとか棚経などの慣習が伝わりにくくなってしまうということが予測できるわけです。

これは「宗勢調査」のデータですが、青年会、婦人会の組織率です。これは第6回（平成21年出版）と、その10年前、第5回の宗勢調査を比較すると、例えば、青年会、婦人会の組織率は、ぐっと減っております。

あるいは、吉水講、この組織率は余り減っていないですが、「過去5年以内に講員の増減はありますか」という質問には、「減少した」という回答が約5割あり、その5割

の中の理由は、「世代交代がなかなかうまくいってない」という答えが多くなっています。

なお、寺とのつき合い方が次世代につながるかということを見るために、もう一つ、第一生命のライフデザイン研究所という研究機関が実施した調査を見てみましょう。これは、お寺とのつき合いが希薄になるという質問についてどう思いますか」という質問ですが、「そう思う」、「まあそう思う」の2つを足すと、68％の方が、まあお寺とのつき合いはこれから薄くなってくるんじゃないかというふうな回答を出しております。約7割ですね。

これって寺檀関係がない人の意見なんじゃないの？と思うかもしれませんが、下の2つの棒グラフを見ていただくと、檀家、檀家でないということで分けたデータが載せられております。

下から2番目が、いわゆる菩提寺の関係がある人の意見なわけですが、檀家の人の意見を見ても、「そう思う」、「まあそう思う」、つまり、これからお寺とのつき合いが薄くなってくるなと思っている人が63％にもなります。つまり、全体のパーセンテージとさほど変わらない、6割以上の方が、まあこれからお寺との関係が薄くなってくるな、というような考えを持っていらっしゃるということは、危機的な問題だと思います。

また、お寺に様々な問題が生じるもう一つの要因として、少子化ということも、見逃してはいけない現象であると思います。

特殊出生率がありますが、第2次ベビーブームのころは2．14と2人超えていたわけです。しかし、現在は1．2幾つですね。去年、おととしですか、1．3を超えたことがありますが、その数値は大きく変わることはないだろうと言われております。

この少子化の原因としては、晩婚化と未婚化がその背景としてあるわけですが、まず、晩婚化がどのぐらい進んでいるかというと、２００８年のデータを見ますと、結婚した方の平均年齢、男性が30．2歳、女性が28．5歳です。第1子の平均出産年齢は女性の29．5歳であるわけですから、「まあ1人産んで、まあ2人産んだら立派」というような状況が当然出てくるわけですね。

そして、未婚化ということも深刻な状況にあります。生涯未婚率、これは、50歳の方で結婚してない人の割合ですが、実は２０１０年現在では男性が19．4％、女性が9．8

%なんです。男性の5人に1人が結婚してない状況です。

この数値、１９９０年から比べると、激増しています。90年には男性が5．6％だったので、20年間で約4倍に増えました。女性のほうも約2倍に増えました。恐らく、この数値は今後もうちょっと上がってくるということは、容易に想像できるわけです。

このように、結婚しない、あるいは、子供を余りつくらないとなってくると、檀家の継承者がいなくなってくる、墓の継承者がいなくなってくるということが起きますし、あるいは、1人っ子同士が結婚した場合には、1組の夫婦が4人の親を送り、葬式を出さなければいけない状況も生じます。経済的に見て、大丈夫かという現実的な問題としても生じてくるわけです。

あるいは、場合によっては、1組の夫婦が2つあるいは3つのお寺との関係を引き継ぐということも出てくるわけです。そうなると、寺との関係をどれかに絞りたいな、と考える人も出てくるのは当然です。

また高度成長期を境にして、大きく人口が移動したことに伴い、檀家の範囲が拡大化してしまったという問題もあると思います。寺との距離が遠くなれば、当然、帰属意識が低下する、そういったことが起こっているわけです。また、人が移動してしまったということは、寺に関する地域を単位とした組織が衰退するということも意味します。例えば、今、地区ごとに世話人を1人出してもらおう、そういったお寺さん、結構あると思いますが、このようなシステムが成り立ちにくくなります。

そしてまた、それに伴って、地域の縛り、特に本家、分家関係がしっかりしている関係から、そういった縛りがなくなってくるということになりますと、既存の伝統的な価値観、お寺にまつわる価値観というものがやはり崩れてくるということを意味することにもなってまいります。

あとは、人が移動し、家が移動するという現象に伴なって、特に過疎の地域では、檀信徒の方が離れてしまうという深刻な問題が生じております。もちろんこれは、寺院の経営の問題にもつながってくるし、また、寺院の後継者の不足ということにもつながってくる問題であります。

浄土宗の寺院では、どのくらいの檀家数があるのかを第6回の宗勢調査のデータから見ますと、半分以上が１００軒以下の檀家数と出ております。実態をどれだけ反映しているかは別問題ですが、それが、２００軒以下となります

と、約８割にもなります。

では、例えば、僧侶がお寺専従で生活をできて、子供２人を大学に行かせられるには、最低限、どのくらいのお檀家さんがあれば大丈夫かなと考えますと、もちろんお寺のあり方はそれぞれで地域によって異なると思いますが、大体２００くらいという話をききます。

では、逆に、どのくらいのお寺さんが兼職をしなければやっていけないかを考えると、兼務寺院が約２，０００あって、正住職寺院が５，５００ぐらいと言われておりますが、その中のかなりのお寺さんが兼職をしなければ食べていけないという実情が見えてきます。

しかしながら、宗勢調査から、兼職状況のデータを見ますと、この10年で住職さんの兼職率がかなり下がっている。特に副住職、あるいは、所属教師の寺院法務以外の仕事に就いたことがないというパーセンテージがかなり上がっている現状を見ることができます。

これは、もしかしたら経済的に余裕ができてきたということかもしれませんが、しかしながら、各地で聞くところによると、兼職しづらい状況になってきた現状があるようです。例えば、今までは教師とか公務員との兼職が多かったようですが、現在では、そういったところへなかなか就職できない、もちろん一般企業でも、お葬式や法事があるたびに仕事を休むことが許される状況ではなくなってきた。そんなことで、なかなか就職しづらいという話も耳にします。そのような状況を反映した数字とも取れるわけです。

このように、檀家数が減少傾向にあり、さらに、兼職が難しくなってくると、今度、お寺を継ぐことに魅力を感じない人が出てくるのは自然なことです。

これまで指摘したのは社会的な状況、要は、外的な要因によって寺に生じている問題でしたが、次に、寺院側から生じている問題を見てみたいと思います。

これも宗勢調査ですが、「ここ10年で、宗規で定められた以下の臨時法要を勤めましたか」ということを見ると、葬儀、あるいは、追善供養を勤めたという割合が非常に伸びていることがわかります。

一方、帰敬式、五重相伝会、授戒会という、いわば檀信徒教化のための儀礼が全体的に、急激な減少ではありませんが、緩やかな減少を示しているということは、問題視する必要があろうかと思います。

また、先ほども指摘しましたが、青年会や婦人会などの

組織率が低下している、あるいは、吉水講の人数が減っているなど、檀信徒の組織が弱まっているという問題もあります。

さらに、宗勢調査の「過去10年に、檀信徒以外の方に地域社会の行事、催物などで寺院を開放したことがあるか」という設問に「はい」と答えている寺院は約4割、6割の寺院さんが、地域等に開放したことがないと回答しています。これをどう取るかは人によってそれぞれだと思いますが、寺院を地域に開いている4割という数字は決して多い数字ではないと私はとらえております。

このように、寺院側の問題としては、葬儀や法事依頼者という狭い範囲に目が向いている傾向があるのではないか、また、檀信徒組織が低下しているということも相まって、檀信徒の方が寺に主体的にかかわることのできる機会が減少しているのではないか。そういったことが寺院側の問題として生じていると思います。

では、かなり時間も過ぎてしまったので、簡単に話をまとめたいと思います。では、どういったことを留意すればいいのだろうかということを、何点かにまとめたいと思います。

今、寺院の公共性が求められています。「開かれたお寺」、「閉じられたお寺」といわれることもありますが、では、開かれたお寺とはどういう意味かというと、恐らくそれは、檀家以外の地域の人々にも開かれているという意味と、あとは、寺院の運営が僧侶以外の、世話人の方とか、ほかの檀家の方とか、そういった人々にどれだけ開かれているか、このような2つの側面があるように思います。

その2つの側面に関して、それぞれのお寺ができる範囲で「開く」ということが今後益々必要になってこようかと思います。

また、先ほど言ったことと重複しますが、檀信徒及び地域の人たちが主体的にかかわれる寺院の活動を展開する必要があるのではないか。

また、距離的にもつき合い的にも遠くなってしまった人、また、檀家の次世代の人に対する積極的なアプローチを真摯に考える必要があると思います。

最後に、基本的なことでございますが、極楽の世界とお念仏の教えをしっかりと伝えるということが肝要であることを加えておきます。このデータを見て下さい。

統計数理研究所による調査の「あなたはあの世を信じま

すか」という質問によると、１９５８年では「あの世を信じる」方が20％だったんですね。しかしながら、２００８年では、それが38％と約２倍にふえているんです。

この数値からは、あの世というものをイメージとして持っている人が増えている。つまり、それは、我々が、極楽の世界という世界観を説いたときに、受け入れられる素地が高まっているのではないかと思っております。

では、すみません、時間をかなり超過してしまいました。ひとまずここで話を閉じさせていただきたいと思います。

**今岡**　どうもありがとうございました。ただいま、名和研究員のほうから、信仰力が弱まっているのではないかという提案だったと思います。ご葬儀に見られるように、檀信徒、あるいは、その周辺の方々の信仰力の問題、そして、お寺のほうの信仰に対するサポート力がどうも低下してきているのではないかというような現代の問題が提起されたような気がいたします。

引き続きまして、そういった環境の中で、教学的な観点から今というものを考えてみようということで、大正大学専任講師の曽根宣雄先生のほうからお話をちょうだいしたいと思います。

**曽根**　失礼いたします。ご紹介いただきました曽根でございます。もとより浅学非才の身でございまして、皆様にご提言できるようなものを持ち合わせてございませんが、一応、浄土学の立場から、お話をさせていただきたいと思います。

お配りいたしました資料、ちょっと長くて恐縮でございますが、一応、法語等をきちんと挙げておいたほうがいいと思いましたものですから、そのようにさせていただきました。適宜省略できるものは省略しながらお話を進めていきたいと思います。

最初に、「はじめに」というところですが、法然上人の教えは凡夫性に根ざしたものであり、現代においても大きな意義を持っているということでございます。

まず、凡夫性に根ざしているということですが、これは、私ども凡夫の心持ちと乖離しない教えであるということ。それと、法然上人の教えというものが、いわゆる普遍的な価値を持っているということですね。そういったことをもう一回きちんと認識していく必要があるのではないか。

何かを現代という名のもとで、教義的なものを変えるとか、端的に申しますと、阿弥陀さまの解釈を変えるとか、そういった必要性はないのではないかというように思いますし、また、それをしたら浄土宗ではなくなってしまうのではないかと思います。

私どもは、法然上人の教えの優位性というものを再度きちんと認識して、要は、他宗から見れば「いいな、浄土宗」と思われているような部分というのはたくさんあるわけですが、そういう部分をきちんと認識して、説いていくということが大切ではなかろうかなと思います。

（1）本音の人間観、（2）規範性―判りやすく明確、（3）寛容性―凡夫に対する温かい眼差し、（4）規範性と寛容性の絶妙なバランスというような視点から、法然上人の教えというものをもう一回整理してみたいと思います。

（1）本音の人間観ということですが、これは皆さんもうご承知のように、三学非器と信機ですね。①の三学非器というのは、浄土門帰入以前の凡夫の自覚であり、この三学非器の自覚によって、従来の悟りの仏教、聖道門から決別するということになるわけでございます。

そして、②の信機でございますが、これは、浄土門帰入後の凡夫の自覚ということになります。

浄土門に帰入した者は、阿弥陀仏の御前においてすべての人間は凡夫であるという自覚に立つのです。罪悪生死・煩悩具足の凡夫の自覚こそが浄土宗の人間観ということになります。

また、法然上人の人間観に立つならば、心の中に浄土を築くとか、阿弥陀仏を生起するというような論理は出てこない。これをきちんと認識する必要があると思います。

③は愚痴に還るということでございます。聖道門の修行は智慧を極めて生死を離れ、浄土門の修行は愚痴に還りて極楽に生まるということですね。

法然上人の人間観ということに関して申しますれば、法然上人の人間観には、人間を理性、知性を持った存在と定義する見方に対する警鐘というものがあるのではないかと思います。

これは、いつの時代でもそうだということにもなるかもしれませんが、特に現代においては、人間の理性、知性というものを、教育を受ける中で、結構、いろいろ教わってくるわけです。一方で人間の限界性のようなものを余り教わらないで来るわけです。でも、実際はどうなのだろうか

ということだと思います。

法然上人の人間観から学べることというのは、皆迷いを持った存在である、不完全な存在である、そういうことを認識せよということなのだと思います。おごりを捨て去るということなのだろうと思います。

いろいろな形でこの問題については、現実に即して説いておく必要があるのではないかと思います。

例えば、理性、知性を持った存在であるにもかかわらず、現在のことで言いますれば、福島の風評被害の問題があります。理性、知性を持った人間たちがなぜそういうことをなしてしまうのかというようことですね。

そういった意味で、もう一回、人間というのはどういう存在なのかという反省の上に立って歩んでいく、そういうことが大切なのだろうと思います。これは、現代の多くの方々に対しても、大切に説いていかなければならない問題だと思います。

（2）法然上人の教えの規範性ということでございますが、法然上人の教えの規範性は、非常にわかりやすく明確であります。

そこに①で所求・所帰・去行と書いておきました。皆様ご承知のとおりでございますが、所求は西方浄土、お浄土は指方立相のお浄土であり、報土である。所帰、阿弥陀さまですね。阿弥陀仏は、報身であり、人格的な救済者である。去行は、称名念仏である。こういった形で、明確に浄土宗の場合、教えが示されております。

②は、実在する阿弥陀仏及び極楽浄土ということでございますが、そこに、『逆修説法』の六七日の記述を挙げておきました。

法然上人は、娑婆は穢土であり、私達は罪悪生死の凡夫であるとしています。法然上人は「唯心の浄土・己身の弥陀」を明確に否定しているということです。

法然浄土教においては、所求である極楽浄土はあくまでも指方立相であり、所帰としての阿弥陀仏は自己に内在するのではなく、浄土を構えられている人格的な救済者であるということですね。

これは非常に大切な教えでありますので、ないがしろにすることがあってはいけないと思いますし、現代的という名のもとで、また、昔の法然上人以前の唯心浄土論に返っていくというのは大きな間違いであるということを申し上げたいと思います。

その次ですが、③念仏と諸行の明確な相違でございます。これは、『選択集』の説示に沿ってということになりますが、お念仏と諸行というのは、弥陀の本願、釈尊の付属、諸仏の証誠ということにおいて、全く比較にならないわけですね。お念仏は阿弥陀仏の本願であり、釈尊の付属の行であり、諸仏の証誠の行であるということですね。

これは、それぞれ阿弥陀仏、釈尊、諸仏という仏さまの選びということでございます。お念仏は、阿弥陀仏の本願、釈尊の付属、諸仏の証誠の三仏同心の教えであるということですね。

その次のところにゴシック体で書いておきましたが、法然上人の教えには、明確な救済の場（西方浄土）、明確な救済者（阿弥陀仏）、明確な往生行（称名念仏）というものが示されているということで、私どもが救われる場、救ってくださる仏さま、なすべき行というものがきちんと明確な形で示されているということでございます。

その次は、（3）法然上人の教えの寛容性ということです。これは凡夫性に対する温かい眼差しと言うことができると思います。

法然上人の教えがなぜ温かいのかということに関して言いますれば、それは、阿弥陀さまの眼差しというものを法然上人が伝えてくださっているからということが言えると思います。

①の念仏行の平等性ということで、その次の※のところにまいりますが、念仏行は有智無智、善人悪人、持戒破戒、貴賤、男女、時期等を区別しないということですね。

そして、その次で、『念佛往生要義抄』にありますが、聖人が申す念仏と在家の者の申す念仏ですね、法然上人ははっきりという功徳等しくして、全く替り目あるべからずということで、だれが称えようとも、往生を願って称える念仏に優劣はないとお答えになっておられます。

②は、勝易のお念仏ということですね。これは、要は、勝劣の義と難易の義ということでございますが、※に書いてありますように、一般的には、労力の大きい行、しんどい行、そういう行がすぐれている、功徳にすぐれるというふうに世間一般では取られるわけですが、そうではなくて、みんなにできる行、凡夫にできる行こそがすぐれている。これが阿弥陀さまの選択であったということなわけですね。

ですから、私どもとしては、難しい行だからすごい、功徳がすぐれているということではなく、みんなにできる行

こそがすぐれているという選択を阿弥陀さまがしてくださっているというという点において、非常にありがたいみ教えだといえるのだと思います。

その次、③は三心具足ですね。三心具足のところで申し上げたいのは、教義書等で法然上人は三心について、事細かにお説きになっていますが、こういった和語の法語を見ますと、三心具足の心とは、真実の心を起こし、深く本願を信じ、往生を願うことであるとされています。

次の『つねに仰せられける御詞』ですと、心に阿弥陀仏お助けくださいと思って称える念仏が三心具足の念仏であるというように、非常に平易に私ども凡夫にわかる形でお示しくださっているということが言えると思います。

その次が④、散心、散るほうの念仏ですね。これは、明遍僧都のご質問に対してのお答えです。前後もう少しございますが、長くなりますので省略させていただきました。要は、明遍僧都が、念仏を称えていても心が乱れるのはどうしたらいいかということを質問されたわけです。それに対して法然上人が、とにかくお念仏の相続が大切なんですよということをお示しくださっているものです。

そして、線を引いておきましたが、「散心ながら念仏を申す者が往生すればこそめでたき本願にてはあれ」ということで、散る心ながらもお念仏を称えたならば往生できるということが示されてございます。

それから、⑤、⑥、⑦のお話は、いずれも臨終の問題ということでございます。

まず、⑤は、正念来迎ではなく、来迎正念ということですね。『浄土宗略抄』の中にありますように、「佛の来迎し給ふゆへは行者の臨終正念のため也」ということでございます。

引用の後ですが、仏が来迎するのは、臨終の行者を正念に至らしめるためである。臨終正念故に仏の来迎があると心得ているのは、仏の本願も経典も心得ていない者であるということでございます。

法然上人以前は、臨終行儀が重視され、そして、その臨終行儀の中で、亡くなり行く方が正念に至ることができたら阿弥陀さまが来迎されると考えられていたわけで、臨終に正念に至ることが求められていたわけです。それに対して法然上人のお考えというのは、これはきちんと『阿弥陀経』と『称讃浄土経』に基づいての法然上人の説示でございますが、亡くなり行く凡夫を正念に至らしめるために、

正念の境地に導くために、阿弥陀さまが来迎してくださるのだということでございます。

※のところですが、法然上人が説いているのは「正念来迎」ではなく「来迎正念」である。亡くなり行く方が正念ゆえに阿弥陀さまが来迎するのではなく、亡くなり行く方を正念に導くための来迎だということですね。来迎によって正念に至るということですね。

法然上人は、『逆修説法』及び『往生浄土用心』において、亡くなり行く凡夫が起こしてしまう三種の愛心、境界愛・自体愛・当生愛について説かれています。境界愛というは、家族とか親族、家屋等を含めますが、そういったものに対する執着心。自体愛は、みずからの身命に対する執着心。そして、当生愛というのは、死後どうなってしまうのだろうかという不安ですね。凡夫はそういうものを起こしてしまうのだけれども、阿弥陀さまの来迎によってすべてそれは滅せられ、正念に至り、そして、往生することができるのだということが示されております。

⑥は、善知識がいなくとも来迎される阿弥陀仏ということでございます。これは『往生浄土用心』の説示ですが、日頃念仏を称えていても臨終に善知識に遇わなければ往生は難しいということや、病が重く心が乱れていれば往生が難しいということが言われているけれども、善導の御心によれば極楽往生を願い、多くても少なくても念仏を称えた人に対しては、命終の時に阿弥陀仏が聖衆と共に来迎してくださるのです。日頃念仏を称えていれば、臨終に善知識がいなくても来迎があるのであるというのが法然上人のみ教えであります。

ちなみに、『正如房へつかはす御文』では、「凡夫を善知識と頼むのではなく阿弥陀仏を善知識とすべき」ということが述べられております。

そして、⑦ですね。これは私自身、非常にありがたいお言葉だなと思っているのですが、線のところですね。「たゝし人の死の縁は、かねておもふにかなひ候はず」ということですね。

私達の死の縁は、思うようにはならないものである。急に道で命が終わることもあれば、大小便をしている所で死ぬ人もある。太刀や刀で命を失い、火に焼け水に溺れて命を失う人もたくさんいるのである。そのような状況で死を迎えたとしても、日頃から念仏を申して極楽往生を願っている人であれば、命終の時に阿弥陀仏・観音菩薩・勢至菩

薩は、来迎してくださるのであるということですね。

要は、法然上人、人の死にざまは思うようにならないものであるが、その如何に関係なく、平生の念仏によって阿弥陀仏の来迎があるということを示してくださっております。

そして、⑧です。念仏回向の肯定ということでございます。ここでは、「孝養の心をもて父母を重くし思わん人は」ということで、『ある人に示すことば』を挙げておきましたが、法然上人は「亡き父母のために孝養の心がある人は、まずお念仏をお称えして阿弥陀さまにお願いしなさい」といい、念仏による回向を説いております。

また『往生浄土用心』には「なき人のために念仏を廻向しそうらえば、阿弥陀仏、光を放ちて地獄餓鬼畜生を照らしたまいそうらえば、この三悪道に沈みて苦を受くる者、その苦しみ休まりて命終りて後、解脱すべきにてそうろう」と説かれております。

第一義的にいえば、当然ながら、お念仏は自らの浄土往生を願って称えるものであります。けれども、一方で、法然上人は、亡き人のために称えるお念仏も説かれております。この教義的な裏づけというものを大切にしていく必要があるのではないかと思います。

つまり、私たちが亡き人のためお念仏を回向することができるということが明確に説かれているのです。これが法然上人の御法語の『ある人に示すことば』と『往生浄土用心』の内容からしますれば、必得往生ということが言えるのだと思います。

それから、⑨ですが、往生の願が勇猛でない者に対してということです。実はこのご法語は、読んでいて、自分のことを言っているというか、自分が質問しているような気になってしまうご法語なのです。

要は、往生を願う心がありながらも、勇猛でないと反省している者に対して、そのように嘆くのは往生したいという志があるからであるといい、往生を願い念仏を申していれば勇猛心がなくとも仏は哀れみ、菩薩は護ってくださり、障りが除かれ往生することができると法然上人はお示しくださっております。

往生を願わないわけではありませんが、その心が勇猛にならないというのは、凡夫の性ということが言えるかもしれませんが、そういった方に対して、法然上人の非常に温かい教えがあるということであります。そのように嘆くこ

と自体が往生したいという志があるんだよと言ってくださっている法然上人、非常にありがたいと思います。

こういった形で、（3）のところのお話をしてまいりましたが、法然上人の教えには、凡夫に対する温かい眼差しがあるということが言えると思います。

そして、（4）ですが、規範性と寛容性の絶妙なバランスです。すみません、これ以上うまい言語表現ができないものですから、絶妙なバランスというふうに表現させていただきました。

法然上人の歩みというものを考えてみますれば、一つは、修行軽視の本覚思想のことを想定せねばなりません。比叡山に上って修行をしないで、煩悩即菩提であり、そのまま仏だといって開き直っていたお坊さんたちがいたわけですね。法然上人はそれから離れるわけです。『四十八巻伝』では名聞利養を離れてというような表現になってまいりますが、そこにはやはり、そういった本覚思想の否定、堕落の否定というものがあるということですね。

そして、黒谷において法然上人は一所懸命修行をなさるわけですね。そういう堕落的な教えじゃいけないということで、天台宗の教観双修ということでやるわけです。自力得道の教え、それに基づいて修行するわけですが、それが三学非器につながってくるわけです。機教相応しない厳しい教え、難行苦行の否定というものがあって、その先に、一心専念の文との出会いというものがある。

というふうに考えてみますれば、浄土宗開宗というものは、堕落でも、難行苦行でもない、勝易の念仏の提示ということになってくるのだと思います。

法然上人の歩みには、釈尊の「快楽の否定→苦行の否定→中道」と共通するものを見出すことができるというように私は思います。

法然上人が説かれた教えは、凡夫にとって寛容的です。けれども、それは「単なる現実肯定論」でも「何でもあり」でもない。法然浄土教は念仏行という因があって、往生浄土という果があるのであり、「無因有果」の本覚思想とは根本的に異なっているのです。

この無因有果という言葉は、二祖聖光上人の最初のお師匠様でございます宝地房証真上人が、『法華玄義私記』の中で本覚思想を批判する中で用いられている言葉です。修行をしないにもかかわらず悟っているというのは、無因有果であり、外道の教えだという批判を証真さんはなさって

います。法然上人の教えというのは、単なる現状肯定論でもないし、だからといって、修行を必要としない教えではないということですね。お念仏という行がある、そういうことでございます。

その次ですが、阿弥陀仏は凡夫の浄土往生に関して、行が必要ないとは説かれていません。往生浄土のためには、行は必要です。けれどもだからといって、阿弥陀仏が凡夫に難行苦行を要求しているのではない。阿弥陀仏が二百一十億の仏国土の中から選択されたのは、「勝易の念仏」である。それ故にこの選択本願もまた、「行の軽視の否定」と「難行苦行の否定」の上に成立していることを確認することができると思います。

したがって浄土宗は、自堕落な法門ではないということです。これは、ある他宗の先生が、前に、浄土宗に対しまして、「おめえら易行道はよ」とよく私に言っていたものですから、どうにかしてそれに反論したいなと思っていました。

やはり浄土宗というのは、こういうふうに考えてみますれば、「行の軽視の否定」と「難行苦行の否定」の上に成り立っている「中道」というものの上に成立している正統的な法門であって、決して自堕落を法門ではないということですね。そのように思います。

②は、抑止門と摂取門でございます。

時間の都合でちょっとスピードを上げさせていただきますが、皆さんご承知のように、第十八願では「唯除五逆誹謗正法」と説かれ、下品下生では「五逆の衆生の救済」が説かれます。この二つの説示というものが矛盾しているということで、中国では解釈をめぐって十五家の異義がありました。浄土宗では、善導大師の解釈にのっとって、抑止門（十八願）というのが、未だ悪をなしていない者に対して説かれるものであって、摂取門（下品下生）は已造悪、既に悪をなした者に対して説かれるものということでございます。

ただここで申し上げたいのは、最終的に十悪五逆の衆生が救われるということでありますれば、十八願の「唯除五逆誹謗正法」の説示は要らないのではないかということになるのですが、阿弥陀さまが私たちが罪をつくらんことを恐れて、方便してとどめて、往生得ずと説いているのだということですね。

これは、阿弥陀さまの、衆生に五逆誹謗正法を犯させた

くないという意思を明確に示すものだということができると思います。

すなわち、阿弥陀仏は念仏一行によってどのような悪人であっても救済するのですが、その一方で、衆生が罪を犯さないように願っていると解することができるのであります。つまり、阿弥陀さまは、衆生が善い方向に進んでくれることを願っておられるということだと思います。

③の法然上人の廃悪修善と悪人救済というのも、私自身は、善導大師の抑止門と摂取門の意をくんでなされていると考えております。

法然上人の現存する資料の中から、抑止門、摂取門に対する具体的な説明というようなものは見出すことができないのですが、ご法語を見ていく限り、それを踏まえていらっしゃるのではないかと考えられるということであります。

時間の都合で、『諸人伝説のことば』にまいりたいと思いますが、法然上人は「善人は善人ながら、悪人は悪人ながら」という生まれつきのままの念仏を説きながらも「悪を改め善人となって念仏する」ことが仏の御心にかなうことであるとしています。

阿弥陀仏が選択された往生行が念仏である以上、「廃悪修善」は往生の可否に関係ありません。にもかかわらず、法然上人は、念仏実践の中で悪から善へと転換してゆくことが仏の意に添うことであることを明らかにしているのです。

注目すべきは、悪を改め善人になることについての根拠を「ほとけの御心にかなう」として仏辺（仏の側）に求めているということだと思います。これは法然浄土教の大きな特徴というふうに言えると思います。

つまり、悪人救済と、廃悪修善というものが、バランスよく説かれているのです。

ちなみに、浄土宗は、造悪無碍、何でもありありの教えではないということを、きちんと理解をしておく必要があろうと思います。

最後に、「おわりに」ということですが、これは現代の私たちが再確認すべきことでございます。

①「所求・所帰・去行」については、凡夫の思慮分別を加えずに正しく継承すべきです。現代化とか、そういうことを言って、凡夫のための阿弥陀さまのみ教え、阿弥陀さまが五劫思惟してお考えになってくださったものを、たかだか数十年の、長生きしても100年の私どもが、凡夫の

思慮分別でもってそれを批判し時代にそぐわないなどと言うことは、非常におこがましい、厚かましいことであると思います。

阿弥陀さまは、末法の凡夫がどうであるかということも十分見越した上で本願をお立てになっているということです。そういった意味で、正しく継承していくということだと思います。

②は、命終の後に阿弥陀仏によって間違いなく浄土に救済されるという教えは、現代においても意義を有しているということです。

これは、先ほど名和先生のほうからもお話がございましたが、明確な救済者である阿弥陀仏がおられ、亡くなった後に明確な救済の場（極楽浄土）があるという教えは、私たち凡夫の素朴な感情に合致したものであると言えると思います。

私自身、極楽なんてあるわけないと言っていた友人が、自分が小さいころから本当に自分の面倒見てくれたおじいちゃんの死というものを通じて、阿弥陀さまによって救われ、極楽浄土に往生するという教えが、非常にありがたいということがやっとわかったと言ってくれたことがございます。

それともう一つは、素朴な感情として、よく一般の方が「迷わないでほしい」という言い方をしたりしますが、そういった意味で、明確な救済者、明確な救済の場というものがあるということ、これは非常に大切なことだと思います。

凡夫の思弁的な立場より仏説を否定することがあってはならないということだと思います。

それと、凡夫の素朴な感情ということに関して、ちょっと補足的に申し上げておきたいのは、やはり往相、還相そして、倶会一処ということですね。亡くなった方と私どもが決して無関係にならないということですね。具体的には、お念仏の声がちゃんと届くということですね。そして、お護りいただくということ。そういうことも素朴な感情に合致しているものだというふうに思います。

そして、③ですが、法然上人の教えの寛容性とは、人々の現実と乖離しないものであるということです。様々な悩みを抱えて生きる現代の私たちに対して、法然上人の教えのやさしさを提示することが大切であろうと思います。

④と⑤は、別に私、親鸞さんの批判をしたいわけではご

ざいません。なぜ書いてあるかと申しますと、④のものに関しては、しばしば研究者が（研究者と申しましても真宗の研究者の方ですが）、法然上人が阿弥陀仏の来迎を説くことは不十分な教えで、不徹底だというふうに申します。

それはなぜかというと、親鸞さんが、「臨終まつことなし、来迎たのむことなし」ということを説いているからです。それを高く評価して、法然上人は不十分だというふうに言う方がいらっしゃるのですが、実際に法然上人の教えというものを考えた場合に、本当にそうなのかということですね。

先ほどお話をいたしましたように、法然上人は、阿弥陀仏の来迎は、臨終に凡夫を正念に至らしめ、浄土に救済するためなわけです。要は、生に対する私たちの執着心を滅するためにわざわざ来迎してくださるということですから、「臨終まつことなし、来迎たのむことなし」ということですぱっと割り切る教えと、最後の最後まで執着心が残ってしまう凡夫を導くための来迎という教えと、どちらが凡夫の現実に即した教えであるかということは、一目瞭然であると思います。

⑤のほうですが、もう一点は、法然上人は、お父さん、お母さんへの念仏回向を肯定するということでございます。それに対して、親鸞さんは、『歎異抄』において、「父母の孝養の為に一遍にても念仏申したること未だ候はず」ということを説き、念仏回向を否定します。これもまた非常にすばらしいといわれます。

ここで、親鸞さんは一切の有情というのがみんな関係があるのだから、自分の父母のみを特別視することと、念仏は我が力でなすべきところではないという点において、念仏回向を否定するのです。しかし実際に、凡夫としての私たちというものを考えてみたときに、父母に対する孝養よりも、一切の有情のことを優先することができるだろうかということです。

法然上人は、私たちの凡夫性を理解した上で、自分の縁者のためにお念仏をお称えするということを示してくださっているのです。

浄土宗では、亡き人に念仏の功徳を回向することを肯定するのです。これもまた凡夫の心持ちと乖離しない教えであると言えると思います。

⑥ですが、法然上人は、行が必要ないとは決して説かれないということです。往生浄土のためには行は必要である。

けれども、だからといって、難行苦行が求められているのではない。そこに示されているのは「勝易の念仏」ということであります。

⑦は法然上人は、悪人救済を説くが、悪を単純に肯定しているのではないということです。一方で廃悪修善が明確に説かれているのであり、廃悪修善を旨に生きながらも悪をなしてしまう凡夫の救済が、法然上人の説くところである。廃悪修善と悪人救済は抑止門と摂取門のバランスの中で説かれているということだと思います。

こういったことから言えますことは、法然上人の教えには、規範性と寛容性の絶妙なバランスがあり、現代においても充分大きな意義を持っているということでございます。

最後に申し上げたいのは、八百年大遠忌を迎えて、私どもは、法然上人の教えの原点に立ち返っていくということが大切なことだということです。

法然上人以上に重視すべきお祖師さまというのは、浄土宗では存在しないはずでございます。そういった意味で、法然上人の教えに本当に忠実にやっていく、そして、その優位性というものをきちんと押さえていくということが大切だろうと思います。

お浄土におられる法然上人が喜んでくださるような、そういった歩みをしていきたいというふうに自戒を込めて申し上げまして、私の発表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）

**今岡**　曽根先生、どうもありがとうございました。大分時間が押してしまいましたので、早速に、布教師会副理事長の松岡上人のお話をお伺いしたいと思います。松岡上人、よろしくお願いいたします。

**松岡**　「法然上人のみ教えと現代（いま）」ということで、布教師的側面からこれをお話しせよという課題をちょうだいしております。

ただし、布教といいますと、説教師、高座に上がって布教する人たちだけのように思われがちですが、浄土宗布教師会というのは広いものでございまして、ここでは、広義に、布教というものを受け止めさせていただければと、そういった前提でお話をさせていただきたいと思います。

「はじめに」でございますが、くしくも、お二方、名和先生、曽根先生と打ち合わせをしたわけではないのであり

ますが、お話を伺っておりまして、うん、なるほど、なるほど、それは私も言いたかったことだということが多々出てまいりまして、最後になると、焼き直しでちょっとつらいなと思っております。

初めに、現代の環境、社会を見たとき、寺院とか僧侶に対する目が、本来的なものから随分かけ離れているのではないか、そういった認識が生じてきているのではないかと、最近、痛切に感ずるのであります。

すなわち、故人、亡くなった方のためにお寺があり、お坊さんがいる。わかりやすく言いますと葬儀と法事をしてくれる、そういうふうに思っている方もかなりいるのではないかと思うのでございます。

実は、私事でございますが、親しくしている友人が、先ごろ、お母さんを亡くされまして、彼は、お香を販売している会社に勤務しており、仏教には非常に縁の深いはずでありますが、「おまえ、お母さんが亡くなって、葬儀をどういうふうに受けとめた?」と尋ねますと、私の期待する答えではなかったんです。「世間一般にやっているからしたし」と、こう言いました。長年の友人でありましたし、関連する仕事に就いていましたので、その答えにぐっときた次第でございます。私なりに、彼には、いろいろ仏教、あるいは、浄土宗の教えについて話していたのでございますが、そのレベルで受けとめている。

これは、必ずしもその友人だけではなくて、社会全体に、何となく、亡くなった人への思い出というか、アフターケアみたいなところにとどまっているのではと案じられるのです。

先ほど、名和先生からお話がありましたが、葬儀、あるいは先祖供養とか、亡くなった人の廻向ということさえも、地域のコミュニティーが崩壊してきて、葬儀の簡略化ということが出てきていますし、また、少子高齢化という中で、子供達に負担をかけたくない、あるいは、負担したくないという気持ちが出てきて、都市部では、直葬と呼ばれる形態も散見されるようになってきています。

これらはまさしく、宗教離れ、仏教離れではないかと思うのでございます。

テレビを眺めてみますと、立派な有名人のお葬式の場面が出てまいります。僧侶が何人も出勤しておりますが、その中継のアナウンサーやコメンテーターの方も、それから、喪主の挨拶も、決まって言われることは、故人も天国で幸

せに、あるいは、安らかに眠れというような言葉になってしまう。

いつから亡くなったら天国というのが定着したのであろうか。そんな昔のことではないような気がするのですが、以前は、浄土とか、極楽だとかに行ったという表現をご遺族や周りの人もしていたけれども、今はおしなべて、死後の世界を天国と言っている。

私には、これは奇異に感じますし、その一方では、我々の布教教化の至らなさがあるのではないかなと、このように思っています。

かねてから、浄土宗では、教師即布教師と言われてまいりました。言葉のとおり、教師というのは、何かを教えていくものであって、ただ儀式に関わればいいというものではない。もちろん儀式によって伝えるものは、身業であり、意業であると思いますが、やはり、教師である以上は、仏さま教え、法然上人の教えをしっかり伝えていかなければ、これは教師ではないと思います。

そういう意味では、教師と言われますが、どちらかというと亡くなった人の追善廻向の方に軸足を置いている。言いかえると生活の糧としてそちらの方を向いていたのではないでしょうか。

生者、生きている方の信仰生活、お念仏によってこの命終わったときにお浄土に往き生まれさせていただくんだということについて、今、お称え下さい。あなたのためにという、往相廻向について、私たちはどちらかというと消極的になっていたのではないかと思うのでございます。

また、現代、文明科学が発達してきて、何となく、来世とか、極楽、あるいは穢土ということを説くことに、私たちはためらいを持っていたのではないかと思うのです。

確かに社会環境は非常に利便性なものとなっています。

私は、北海道の一番北の端の礼文島に住んでおります。こちらへ来るためには、二時間フェリーに乗り、それから、五時間列車に乗りまして、更に一時間ほど飛行機に乗ってようやく着くことが出来ます。

百年前に本州から移住した先人のことを思えば、飛躍的に便利になっていますが、その便利さをもってしても人間本来の持つところの煩悩は変わることなくおこり、苦悩というものは消し去ることは出来ません。むしろ、その利便性の中にあって、アップアップしているのが私たちではないかと思うのでございます。

娑婆という私たちの世界は、実は、八百年前の法然上人ご在世のときと何ら変わるものではない。苦しみの中で生きていく私たちというのは、文明科学の発達した今日も、何ら変わっていないのではないでしょうか。

幸いなことに、六十数年戦争という悲惨さをこの国は経験していませんが、それに匹敵するような災いもございますし、ご承知のとおり、天災地変というのは法然上人の時代も今も起こり得てる。文明科学もそれらに、なすすべもないことを真剣に考えていかなければならないのではないか。

八百年大遠忌の年に当たり、布教全般の面から、現在の問題点と、法然上人のみ教えをお伝えするための方途の一端を、私個人として思うところを述べさせていただきたいと思います。

まず、第一に、布教の姿勢ということです。今までお話しいたしましたが、文明科学優先の社会傾向において、来世の浄土や、六道輪廻の確信を持った布教を必ずしもしてきただろうか。科学的に説明できない、合致しないということで、これを避けてきて、今の世の中をどう生きていくかという処世の部分にややもすれば力を注いでこなかったのではなかろうか。

必ずしも皆さんがということではございませんが、その傾向がなかったのかなと思えます。

やはり原点に帰って、現世を娑婆世界の苦しみとして、そして来世に地獄、餓鬼、畜生、人、天の六道輪廻の苦しみの世界に堕ちるべき私たちが、どうしたら覚りの世界を得ることが出来るのか、そのことを臆することなく説くことが大切じゃないか。

この言葉を出しますと何か厭世的と誤解されるかもしれませんが、元祖さまが、法然上人さまが言われましたように、厭離穢土欣求浄土、やがて終わる命であります。今、生きているときだけを求めていくだけではなくて、しっかりと浄土を求めるということを説き伝えていかなければならないと思うのでございます。

こんな私たちは、覚りを開いて成仏できない、自分の力では成仏できない凡夫であるということに気づくような話しをしていかなければならないのではないか。なせばなるという努力目標は大切でございますが、何とも、いかんともしがたいものがあるということを、きちんとお伝していかなければならないのではないか。

その上で、私の力ではない、大いなるみ力、すなわち阿弥陀さまの他力の本願にしか道なしと自覚するように布教師として説いていかなければならない。いわゆる信機、そして、信法ということについて、しっかりと私たちはお話をしていかなければならないのではないかと思うのでございます。

曽根先生が先ほどお話しくださいましたが、やはり、所求、所帰、去行をしっかり説かなければならないと思うのでございます。

西方極楽浄土の存在を信じていただく、阿弥陀仏の存在と、本願念仏による往生を願うように勧める、これが布教師としての最大の使命ではないか。

最近、私はお説教に行きますと、お話の初めに、「最後に皆さんに試験を行います」と話します。そして終わりに尋ねます。「さて、皆さまの行く所はどこでございましょうか。さて、皆さまの信じる仏さまはどなたでございましょうか。そして、信じる仏さまの国に行くためには何をしなければならないのでしょうか。」と、このようにお尋ねするのでございます。

幸いなことに、どこの会所でもこのことについて、しっかりと皆さん答えていただける。この三つだけはやはり、浄土宗の布教として、どんな場所であっても、外してはいけないのではないかと思います。

願往生心といいますか、往生を願う心を持っていただくように、私たちは教えを説いていかなければなりません。

故人の追善廻向も非常に大切なことでございますが、自身往生の称名念仏の実践をしっかりと説かなければならないのではないか。往相廻向ということについて、ご自身の念仏、ご自身の善行をお浄土に向けるんだというところをしっかりとお伝えしていかなければならない。

何となく、亡くなった後、どなたかが供養してくれるから、それで仏さまの世界に行けるんだということではなくて。

元祖さまのご法語、お言葉も、今、お念仏をお称えなさいということが大半でございまして、孝養父母についてとか、ごくわずかにしか亡くなった人に対しての追善廻向のお言葉はなされてないようです。

よく、私は、檀信徒の方に「お宅のおばあちゃん亡くなった。生前よくお念仏をお称えしていたから、間違いなくお浄土に向かっているよ、阿弥陀さんがお迎えに来てくだ

さってお浄土に行っているよ、お葬式そんなに慌てなくていいと思うけど」っていえるようになってくださいねと話しています。

檀信徒に人が亡くなったとき、お念仏をお称えしていた人だから、間違いなく、阿弥陀さまがご来迎下されてお浄土に向かっているんです、ということを、葬儀に先立って話せるようになりたいと私は願っております。

これは往相廻向を平生からしっかりと説かなければならない。ご自身のために、ご自身で念仏をお称えし、その善根功徳を全部お浄土に向けていくことを、強く、強く、説いていかなければならないと思います。

それから、宗教はみな同じ、仏教もみな同じ、お釈迦さまの教えだからというようなことで一くくりにしないで、今、この時ほど、他宗との比較、差異を、決して他宗を非難するのではなく、その違いを明らかにして伝えていくことも必要でないかと考えます。

本願の念仏で、阿弥陀さまのお力をもって、至らぬ私たちではありますけれども、お浄土に往生させていただけるんだということを力説し、積極的に説かなければなりません。

ごくごく当り前のことですが、その当り前を、私自身、飛ばし、抜かしてしまうことが往々にあるので、このように挙げさせていただきました。

次に、布教の場についてお話をさせていただきます。

やはり現存の設定された法要とか、何々の講演会だけの布教にとどまっている感があります。すなわちお声がかかって呼ばれたところでお話をするような、特定の場所だけで布教をしているように思えるのですが、もっと対外的に場所を求めることが必要ではないか。

定期的に継続的な場所でおこなう法座とか、講演会とかをなんとか地域に根づかせていく必要がある。単に浄土宗の檀信徒のみならず、一般社会を対象として発信をしていくことが求められます。

ちなみに、都市では、お通夜や葬儀式での説教が、時間の関係から止められるとのことがあるやに聞いております。しかし、私たちは、故人の葬送において浄土念仏往生を、教師として、布教師として説いていかねばなりません。その機会をどのように生み出すかをお考えいただきたいものです。

それから、どうしても集団に布教をする機会が多いので

すが、個人個人と話をする、布教をすることが大切になってくるのではなかろうかと思います。あそこはうちの檀家だからということではなくて、そちらの子供さんに至るまで、一人一人、その人の器に応じたようなお話を進めていかなければならないのではないかと思います。

次に、布教と密接なかかわりのあることで、単にお話を聞いていただくだけの場ではなくて、常に平行して称名念仏の機会、別時会と申しますか、そういったものを構成することが必要であります。

どうも、お坊さんがまかせで、ギャラリーで一般、檀信徒は傍観しているという状態ではなくて、来た方もお念仏をお称えし、その尊さを体感していただくようにリンクさせなければならないと思います。

それから、これは一つの提言でございますが、最近、檀信徒教化の最たるものとして、五重相伝会を開催される寺院が増加しています。

先ほど、名和先生は、統計上からすると減っているというお話でございましたが、私は近年、浄土宗が八百年大遠忌の事業として勧誡師、廻向師、教授師を派遣して未開催寺院で五重をおこなうことが増加の傾向にあると思っています。

その五重相伝に関して、現在の開催日数は、おおむね五日間から七日間となっています。

過去においては、現在の日数より大変長く、受者の数も江戸時代には篤信者二、三名に限ると法度が出たほどでございまして、熱心な信者に限定されていたようであります。ところが今日では容易に開催できぬ事情もあって、受者は、長いことお寺に通われた篤信の方から、最近お嫁に来て仏教の「ぶ」の字も知らない方まで参加されておられる。そうすると、どうしても五重相伝の対象の絞り込みができなくなってくる。

極端に言うと、初重の機や仏教の基礎知識に時間を要し、三重、四重あたりを端折って伝える、私だけそうなのかもしれませんが、そんなことになる傾向があります。

しかし、今日の社会事情では五日の休みをとるのは容易ではなく、さりとてこれ以下の日数にすれば、形式上は成り立っても、きちんと五重本来の趣旨をお伝えすることは不可能で、最短でも五日が限界と思われます。

そこで、仮に五重相伝を上級とするならば、中級、初級編の法会の設定がなされてもよいのではと思います。最近

は、暦の上で祝祭日、休日が三日間ぐらい続くこともありますので、帰敬式をさらに膨らませて、浄土宗のみ教えをお説きするとともに、お念仏をお称えするような法会が設定、工夫されてもよいのではと、ここにちょっと載せさせていただきました。

次に、檀信徒みずから法然上人のみ教えを学ぶ、布教資料の普及ということについてでございます

このご遠忌で、一宗はもとより、各総大本山で、いろいろ教化資料が出てまいりましたが、ご遠忌が終わってしまえばそれで発行数が減るのではなくて、何とかこれを維持していただきたいと思います。

と同時に、法然上人のご法語というのは、何回か読むとその意味が大体通じる、極めて平易で、わかりやすくお示しくださっているものであります。一般の檀信徒が読んで、ある程度理解できるものが多いので、ご法語を大いに普及すべきではないかと思います。

一例として、総本山知恩院布教師会では、八百年大遠忌記念として『法然上人のお言葉』という、一般向けのご法語集を発行しました。現代語訳も下段についていて、末尾には専門用語の注釈もあって、非常に理解しやすいものになっている。

伺いましたなら、再版、再版が続き、かなりの部数が出ているとのことです。

このようなものを布教の資料として檀信徒に配って、前編、後編の各三十一章を、毎日、一章、一章読んでいただくと、ああ、法然上人のみ教えはこうなのかということがわかってくると思えますので、このような出版物の作成、配布も布教にとって必要かと思われます。

次に、布教研鑽の機会ということについてお話させていただきます。

身、口、意の三業説法とよくいわれますように、何よりも大切なことは、身業説法、あるいは、意業説法ではないかと思います。

ご住職や教師のたたずまいを見て、ああ、素晴らしいな、あの方の信じているものについて、私も実践してみたいと思われれば一番よいのでしょうが、なかなかそうはまいりません。

私たちも、社会の一員として生活をしていますと、時に一つの職業人として見られます。極論を申し上げますと、あそこはお寺というご商売だからというふうに見られて、

なかなか身業で、意業で教化するということは、立派な方もおられますが、至難なことであります。

それで、一番手近な布教として口、言葉での布教が求められます。これはもう人間のコミュニケーションの手段として重要なもので、言葉で伝えていくことが大切になるのではないか。

先ほどパソコンを使っての説明がありましたが、映像等の視覚に訴えるのは大変便利でわかり易いものでありますが、設備、資材を用意せねばなりません。ところが、バスや電車の中や街角で、たやすく対面して伝えるのは言葉であろうと思います。

それには、言葉を磨くというか、習練する必要がありましょう。

私は、ここ数年、浄土宗の布教師養成講座にたずさわっておりますが、最近、布教を志す方が増えています。

およそ四十年ほど前、私どもが養成講座を受けたころは、定員確保のために、教師修練道場生や仏大、正大生が半ば強制的に参加させられていましたが、現在は教師の資格を持った若い方、定年退職をされた年配の方が全国各地から二十名から三十名を超えて参加されておられます。

養成講座では、ここに曽根先生がおられますが、ご講義くださる講師の先生方も専門の知識だけにとどまらず、布教に即した講義をしていただいております。

養成講座修了後も、その先生のお話を聴講したくて、東京に、あるいは大阪にと全国での講演等の機会に出かけております。

養成講座は年間十五日を三回にわけ、初級、中級、上級と三カ年かかる。非常に経費も日数も要して大変でありますが、やはりこういったことに目を向けていただく、あるいはどんどん勧めていただきたいと思っています。

また、総大本山の布教師会、あるいは布教のグループもだんだんと競いあうようにして活発になっておりますので、そういった研鑽機会に参加されることが望まれます。

それから、これは浄土宗布教師会のことですが、一宗では教区に布教師会の支部を設けることとなっておりますが、残念ながら、まだ未設置のところもあります。

これは、教化団、本山布教師会があって、屋上屋を重ねるのではないかというご意見もございますし、布教師会を説教師の人たちの集まりであって、われわれは関係ないと思われている方もおられます。やはり、先ほどから申し上

げておりますように、教師とは、布教をおこなう者を意味すると思いますので、積極的なご参加をこの場をかりてお願い申し上げます。

終わりになりますが、私、京都の知り合いにお土産を持参しました時に「これは寺から里へですな」と言われまして。何のことかよくわからなかったのでありますが、お寺に品物を届けることはあっても、お寺からいただくことはない。すなわち、本末転倒の意味が「寺から里へ」という喩えであるということを後に知りました。

けれど、お寺はやはり、法施という大切なものを、布教という大切なものを檀信徒、社会に届けていかなければならない。物ではなくて、み仏の教え届けてをいくのだということを、よく私たちは肝に銘じて、歩まなければならないと思います。

法然上人のみ教えを、自信教人信、みずから信じ、人をして信じせしむという、非常に難しいことではありますが、八百年の大遠忌を新たなスタートとして原点にかえって進むべきだろうと思っております。

時間になりました。以上で至らない、全く私個人の考え方でございますが、お話をさせていただきました。ご静聴ありがとうございました。

**今岡**　松岡上人、どうもありがとうございました。コーディネーターの能力がございませんで、ちょっと時間が延びてしまいまして、まことに申しわけございません。きょうは、シンポジウム、3人のパネラーの先生から、言いっぱなしということでお話を承りました。

皆さん、どうぞお手元の質問用紙のほうに質問、あるいは、こういうことで議論してくれというようなテーマがございましたら、お書きいただければ、それを集めまして、あしたの議論の糧にしたいと考えております。どうぞよろしくお願いしたいと思います。

明日は、13時から、このシンポジウムの続きを開催したいと考えております。きょうは3人のパネラーの先生から貴重なお話をお伺いいたしました。大変ありがとうございました。

最後に、十念をもって締めにしたいと思います。よろしくお願いいたします。

（同称十念）

**司会**　先生方、長時間にわたりまして貴重なパネル発表を賜り、ありがとうございました。

（了）

# シンポジウム　第2部

## 法然上人のみ教えと現代（いま）

■パネラー　松岡玄龍
曽根宣雄
名和清隆

■コーディネーター　今岡達雄

**司会**　それでは、定刻となりましたので、これより午後の部、シンポジウム、第2部を開始いたします。お十念にて開始いたします。（同称十念）

シンポジウムの進行は、コーディネーターの今岡先生にお願いいたします。今岡先生、お願いいたします。

**今岡**　それでは、早速、シンポジウム、第2部に移りたいと思います。

昨日は、パネラーの皆様方から、パネル発表ということで、お話をいただきました。

きょうは、質疑応答および討論ということでございますので、まず、そのような方向で進めていきたいと思います。時間が2時間半と長丁場ございますので、ゆっくりと議論ができるのではないかと考えております。

まず、昨日、パネラーの皆様からご発言をいただきましたが、時間的な制約がありまして言い残されたことですとか、追加したいこと、あるいは、要点をまとめて、こういうことなんだよという念を押したいこととか、そういうことについて、お話をまずちょうだいしたいと思います。

それでは、総合研究所の名和研究員からお願いできますでしょうか。

**名和**　失礼いたします。浄土宗総合研究所の名和でございます。

昨日は、現代の社会的な変化、そして、それに伴なって起こっている、寺院に関する問題ということを、数値をもとにしてお話させて頂きました。非常にいろいろな素材を乱暴に広げたというようなこともあり、最後のほうはとても駆け足で、言葉足らずのところがあったかと思います。そこに関しまして、2点ほど補足をさせていただきたいと思っております。

まず1点目でございますが、「おわりに」のところで「開かれた」お寺と「閉じられた」お寺というようなことを申し上げさせていただいたかと思います。

これに関しましては、今、特に公益法人の問題、特に税制の問題が絡んで、公益法人であるお寺が公共性を持つべきだ、開かれるべきだというような議論がなされています。そして、開かれた、閉じられたというのはどういうことかということを、2点に分けてお話しさせていただいたかと思います。

1点目が、まず、檀家以外の人に開かれたというような視点であるということを申し上げました。これはもちろん、公共性とか公益性といった視点から求められていることでもありますが、もう一点、このことが必要である理由は、現在、檀家が拡散している、または、跡継ぎがいない、そういったさまざまな状況の中、このまま行けば檀家が減っていくことが予想され、今後一層、既存の檀家さん以外の方をどんどん取り込んでいく必要があるわけです。取り込むというのはどういったレベルかというのはそれぞれあるのでしょうが、ともかく、お寺のほうに目を向いてもらうことが、今後、今まで以上に必要になってくるわけでございます。

このような観点からしましても、檀家以外の人々に開かれた寺になることがますます求められてくることをまず申し上げたいと思います。

そして、「開かれた」ということの2番目の視点でございますが、開かれたという意味が、寺とその活動を、要は僧侶という存在だけではなくて、世話人さんとか総代さんとか、あるいは、地域の人とか、そういった人が主体的に関われるような活動を展開する、そういった方向で開かれるというようなことが必要だということを申し上げたかと思います。

現在、葬儀の場面においてもそうですし、あるいは、追善供養とか、お寺の活動に関しても、お檀家さんがお客さんのようなレベルでとどまってしまっている、そういった傾向があるのではないかと思います。しかしながら、やはり、コアな信者を作るには、人々が主体的に関わる、そういった機会があるからこそ、自然とお寺に足が向いてきたりとか、積極的に継続的に寺院に関わるようになり、熱心な信者ができ上がっていくのだろうと思います。

そういった2つの意味からして、やはりこれから、「開かれたお寺」ということを念頭に置いて取り組む必要があると思っているわけでございます。

そして、補足の2つ目ですが、これも「おわりに」のところで申し上げたことでございますが、現在、「あの世を信じる」という数値が上がっている、だからこそ、今、極楽の世界という、浄土宗の教えの根幹にある世界観が受け入れられる素地が高まっているのではないか、というような話をさせていただいたかと思います。

しかし、時間の都合でちょっと深く言えなかったのですが、これには注意すべき点があろうかと思います。

これはなぜかというと、あの世というものを信じるパーセンテージが約2倍に上がった、だから、浄土宗でいう「極楽」を信じるという素地が2倍になったかというと、必ずしもそうは言えないと思います。

なぜかというと、このデータを年齢階層で見てみますと、特に、「あの世を信じますか」という数値が、１９５８年に比べて高くなっているのが20代、30代、特に20代に多く見られます。もちろん70代の方にも、イエスという人が多いわけでございますが、しかし、70代の方があの世を信じますかという回答に「イエス」と答えるのと、20代の人が同じ質問に「イエス」と答えるのは、やはり意味が違うと思います。

やはり70代の方は、自分の死というものを、ある程度近い将来のものとして考えた上で、あの世というものを考える。しかしながら、20代の方々、30代の方々というのは、そういったスタンスではないと思うんですね。

今、巷では、スピリチュアリティーという言葉があって、前世を信じるとか、あるいは、守護霊を信じるとか、そういったブームがあります。テレビなどマスコミの影響、あるいは、手軽に開運のグッズなどを手に入れられる状況にもある。このような状況も影響を与え、若い方に、「あの

世を信じますか」と聞くと、「ああ、そうかもしれないな、イエス」と回答をする、そのようなレベルだと思います。

こういった意味で、やはり、70代の方と20代の方では、あの世というものをどのレベルで受け入れているかというのには、差があろうかと思います。

その意味で、我々が極楽の世界というものをお伝えするときには、そういった素地があるんだ、我々が言えば通じるんだというような一面的な語りかけ方で果たしていいのだろうか、ということは思っています。

やはり、素地が高まっているということは全体的に言えようかと思いますが、しかしながら、年齢層によってどういったレベルで受け入れているのか、ということも冷静に感じながら、我々の世界観というものをうまく当てはめて説いていくということが必要なことではないかと思っています。

とりあえず私からはこの2点を補足としてつけ加えさせていただきたいと思います。

**曽根**　曽根でございます。私のほうからは、きのうのおさらいのようなことと、名和先生、松岡先生のお話と関連して、そのまとめのようなことをお話させていただきたいと思います。

根本的に申し上げたいことは何かと申しますと、法然上人のみ教えというものは、時機相応の教えであって、末法の凡夫のための教えであるということでありますので、現代において何かを変えなければならないというものは存在しないということなのだと思います。

ですから、教義の骨格、昨日、松岡先生のほうから、正当的な布教ということでお話をいただきましたが、やはり動かしてはならないものというものをきちんと押さえていくということだと思います。

小手先で変えるというようなことはダメだということです。昨日、唯心浄土論という話をいたしましたが、なぜ法然上人がそういう教えによらなかったのかということを、私どもがきちんと認識しておくということだと思います。

それと、法然上人の教えというのは、すべて仏説に基づくものであるということです。ですから、昨日も申し上げましたが、私がいつも思うのは、なぜその仏説に対して、不完全な凡夫の私どもが、凡夫の思慮分別を加えて、時代にそぐわないというようなことを言ってしまうのだろうか

ということなのですね。やはり原点に帰って、法然上人の教えが仏説に基づいているということを再確認して、大切にしていきたいと思うわけでございます。

それと、素朴な凡夫の感情というものに合致した教えというようなお話をさせていただきました。先ほど名和先生のほうから、あの世観と申しますか、あの世を信じますかというようなアンケート調査のお話がありました。１９５８年のものと２００８年のもので大きく数字が変わってきている。２００８年のものでは、信じるという人が38％、どちらともという人が23％、大体60％程度そういう方がいらっしゃるということを御報告いただきました。

もちろん名和先生がおっしゃったように、あの世というのがイコール極楽浄土というようなきちんとした認識にはなっていないだろうと思いますが、そういう素地を私どもがうまく使って、浄土宗の教えに引き込むと申しますか、そこで阿弥陀さまであり、極楽浄土であるということを、要は、聞く耳を持ってくださる人がそれだけいるということだと思いますので、きちんと説いていくということなのだろうと思います。

その際に、やはり、浄土宗としては、往相、お浄土に往生するということ。還相、亡くなった方が菩薩となって私どもを導いてくださるということ。倶会一処、お浄土で再会できるというようなこと。そういった教えは、私ども凡夫の素朴な感情というものを満たす教えだと思いますので、大切にしていきたいと思います。

それと、私どもの教えと申しますのは、阿弥陀さまというのは、常に念仏衆生とともにあってくださるのだということなのだろうと思います。

昨日、終わりましてから、佛教大学の藤本浄彦先生からご指摘をちょうだいいたしました件について補足させていただきます。昨日、阿弥陀仏を人格的な救済者という表現でお話をさせていただきました。もちろん、私どもの阿弥陀さまの救済ということに関して申しますれば、第一義的には命終の後の往生浄土ということ、それが大きなポイントでございますが、それとともに、平生、私どもはお念仏を称えながらも迷いつつ生活をしていくわけですが、その私どもを阿弥陀さまは護念してくださり、光明で照らしてくださる、そういうことも忘れてはならない点です。

その意味では、法然上人が『往生浄土用心』の中で、「三縁釈」を用いて、「衆生仏を礼すれば、仏これを見給ふ、

衆生仏をとなふれば、仏これをきゝ給ふ、衆生仏を念ずれば、仏も衆生を念じ給ふ」と説かれていますが、そういう関係性の中で、私どもが迷いながらも歩んでいけるということでございます。

かつてお読みした本に、藤本浄本先生のお言葉で、往生浄土まで私どもは平生においてお念仏をお称えする生活の中で、阿弥陀さまにお育てをいただくんだというような表現がございましたが、そういった意味で、もちろん命終後の往生浄土というのが第一義ではございますが、平生においても阿弥陀さまの護念をいただいているということ、常にともにある仏さまということ、そういうことも押さえていかなければならない点だと思います。

それと、最後にもう一点ですが、私は、昨日、法然上人の教え、親鸞さんのものを挙げてお話をさせていただきましたが、法然上人の教えの優位性というものを、もう少しきちんと押さえる必要があるのではないかというふうに思います。

いろいろな書物がございます。もちろん真宗のほうの研究者のご書物ですと、法然上人を必ず前段階というふうにとらえますので、不徹底というような言葉で表現されます。もしそういうことで言うならば、一見、徹底しているように見える親鸞さんの教えというものは、私にとりましては、そんなに簡単に割切っていけるのだろうかという疑問を生じさせるものに他なりません。私は法然上人の教えこそがやはり悩んでいる凡夫のための教えではないかなと思いますし、そんなに割り切って考えられないよ、そういうことではないかというように思うんですね。

例えば、昨日、来迎の問題をお話しいたしましたが、「来迎たのむことなし、臨終まつことなし」、そういうことがすばらしいというふうに言われますが、でも、やはり、私どもは、最後の最後まで執着心というものを持ちつつ生きていくわけですね。

それを滅するための阿弥陀さまの来迎、そういうことを考えたときに、やはり、いかに法然上人が凡夫性に根ざして教えを説かれているのか、私たちの割り切れなさというものを踏まえてくださっているのか、そういう部分ですね。もう一回法然上人の教えの優位性というものを、私どもが確認をしていかなければならないのではないかと思います。

そういった意味で、昨日の台下のお話にもありましたが、私どもは法然上人のみ教えこそが仏教の正統であり、仏教

の究極であるんだという確信ですね、そういったものを持って臨んでいくということが非常に大切ではないかと考えます。

昨日の補足的なお話と、松岡先生、名和先生のお話に関連して、ちょっとお話をさせていただきました。以上です。

**松岡**　昨日、三十分のお時間をちょうだいいたしまして、大体のことをお話いたしました。私にとりましては精一杯の時間であったと思います。

ただ、言い残したというか、これは私の思いでございますが、布教者としての姿勢、心構えについて皆様方にお話をさせていただきたいと思うのでございます。

浄土宗の教師、布教師は、有縁の人のためには身命財を投げ打ってでも法を説けと常々言われております。しかし、現実問題として、命を投げ打って、あるいは、財を投げ打って法を説けるんだろうかというと、やはり私たちも四苦八苦の中で、煩悩の中で、まず優先すべきものは家族、身内であり、あるいは、頼るべき財というものを意識していることになりますし、それを振りほどいていくことは出来ないのではないかと思います。

しかしながら、気持ちとしては、身命財を投げ打って、あるいは、法然上人の言われるとおり、「このこと言わずばあるべからず、たとえ死刑に処せられるとも」という気持ちに、より近づけていくべきでなかろうかと、日ごろ私ができておりませんので、反省の意を込めて皆様方にも再度ご確認させていただきたいと思います。

次に、教師即布教師というお話をさせていただきましたが、一番身近な人に対して布教をしているかということをちょっとお考えいただきたいと思います。

それは何かと申しますと、俗に仏飯をいただいている子供たち、あるいは、家族に果たして浄土宗、法然上人のみ教えを説いているのだろうか、後ろ姿でそれを伝えているのであろうか、「おやじ、そんなこと言っても」と思われているとしたならば、やはり、布教師として、教師として随分至らないところがあるのではなかろうか、そんなことをいつも反省材料としてお持ち願いたいと思うのでございます。

少なくとも、明治五年の太政官令の肉食妻帯勝手たるべしから、恐らく四代、五代と世襲して来ております。そして社会は、きのうもお話したように、見方としては、何か

お寺という家業、お仕事を継いでいるんだという感覚で、尊敬の念も薄くなり、あるいは、教師としてではなくて、一つの職業としてという認識が非常に強くなっていると思うんですね。

ですから、より以上に日常生活の中で身、口、意の布教をしていただきたい、いただくべきだと私は思います。

私たちはやはり生活をしていかなければならんわけでありますが、その元となる布施、これは、本来、法施に対しての財施とされるべきでありますが、果たして本当にそうであろうか。お経を、お勤めを上げていただいたから、葬儀をしていただいたからの代金である、対価として受けとめられているのではないか。

卑近な例をとりますと、お布施ではなく、お経料という表書きがされていることがございます。あくまでも財施は、我々能化に対して布教、教えを説く者であるとの尊敬のもとでいただくものであろう。その趣旨に戻っていかなければならないのではないか。このようにつくづく感じております。

それから、布教の機会を拡大するというお話、布教の場について、講演会とか、法座とか、お寺によらないものを積極的に求めるべきであると申しましたが、もう一つ、失われつつある私どもの往訪、来訪でなくて、往訪をどうしていくかであります。

確かに、寺檀共に多忙になってきて、なかなかお宅へ伺えないことが多くなってきた。月忌とか逮夜参りとかが徐々に減ってきたり、地方によっては、棚経等も漸時廃止していくような状況になってきて、私たちが檀信徒のお宅を訪問してお話をする、直にそういう機縁が徐々に失われてきているのではないか。もう一度その点を考えていただきながら、布教の場を求めていく。そのように思っている次第でございます。

**今岡**　ありがとうございました。昨日の言い残しの、あるいは、取りまとめについて、ご発言をいただきました。

昨日のパネラーの先生方のお話は、大変よく組み立てができておりまして、現状の問題点と、宗義上の方向性と、そして、布教にはどうしたらいいか、セットになって、全体が一つの流れになったお話がされたようでございます。

そのせいか、ご質問をいただいたのですが、質問が結構、数が少ない。質問をする余地を残さずに、こちらでお話を

組み立ててしまったかなという反省がございます。

その中で二、三点、ご質問をいただいておりますので、皆様方からのご質問に先生のほうからお答えしていただくということをしたいと思います。

1名の方から、3名の先生に違ったテーマについてご質問でございます。

まず、名和先生に、信仰の世代間の伝承を維持するには、具体的にどうすればいいでしょうか。

曽根先生へ、おっしゃるとおりと存じます。私もストレートに説くべきかと思いますが、ただ、檀信徒にそれを説く場合、やはり受け入れられない可能性もありましょう。そのときはどうすべきと考えられますか。

松岡先生には、全くおっしゃるとおりと存じます。ところで、2日の説法会のようなものの位置づけをどう考えておられるでしょうか。授戒会や五重相伝会との関係についてもお示しくだされば幸いですというご質問でございます。

それでは、名和先生からお願いできますでしょうか。

**名和**　信仰の世代間の伝承を維持するには具体的にどうすればいいでしょうかというご質問ですが、「信仰の継承」の「信仰」をどう捉えるのかというのがまず1つ問題になろうかと思います。

それは、浄土宗の教義に基づいた、阿弥陀さまへのお念仏の信仰を維持するというレベルもあろうかと思います。または、信仰というものをもう少し広く取りまして、例えば、お墓参りですとか、そういったものを含めたお寺とのつながり、つき合いというものまで含めて信仰と取る、そういった2つのレベルがあろうかと思います。

そんなことを念頭に置きながら、幾つかの例を提示させていただきたいと思います。例というのは、別に私が考えた例ではなく、昨日も申し上げましたが、総合研究所のプロジェクトに開教研究班というのがございまして、現在、過疎の地域にあるお寺さんの調査をさせていただいております。

調査の中で、各お寺さんがどういった取り組みをしているだろうかということもお伺いしていますが、その中で、うまく行っている、効果があったという事例も耳にすることがございます。そういった例を幾つか紹介させていただくことで、このご質問に対するお答えとさせていただきたいと思います。

まず、1つ目の事例として紹介させていただきたいのは、これは調査によって得た事例ではなくて、同じ研究所の仲間の、長野県長野市のお寺で実施している事例なのですが、「おもと帰り」というものです。

その長野のお寺さんではもう、何十年にもわたって、東京方面に檀家の次男さん、三男さんが出てしまっているとか、場合によっては長男さんが東京、あるいは、名古屋、大阪のほうに出てしまっている。そういったことで、檀家が割と拡散している状況があるということなんです。そのことから、「おもと帰り」というのを、正確にいつ始めたというのはちょっとわからないですが、30年、40年前から始めたということです。

具体的にどういうことをやっているかというと、お檀家さんの子息、これはもちろん長男もそうですし、あるいは、県外に出てしまった次男、三男等も含みますが、ともかく檀家の子息が結婚して所帯を持った場合には、結婚した年の次の4月に、檀家の子息とその妻をお寺に集めて、帰敬式をやるそうです。妻は、合同帰敬式ですね。30組とか40組とかの新婚夫婦がお寺に集まるそうです。

そういった、次男、三男の夫婦までも含めた合同帰敬式をやって、そこで、お数珠を渡すそうです。そのことによって、場所が離れてしまった長男、あるいは次男も、三男も含めて、「うちの檀家なんだよ」という意識をそこで植えつけるそうです。

また、さらに、その帰敬式をやったことをきっかけにして、青年会の会員として登録をしていただくそうです。現在、とかく、檀家さんの息子さん、今どこに住んでるの？何やってるの？という情報がなかなか把握できない状況にありますよね。寺報などを作り檀家に送っているお寺さんも多いと思いますが、大体、お寺と直につながりを持っていただいている50、60、70ぐらいの親の世代に対して寺報が行ったり、ご案内が行ったり、そういうパターンが多いと思います。そして、その息子さん世代には、直には連絡が行く方法がないというのが、多くの場合だと思うんですね。

しかし、その長野市のお寺さんは、合同帰敬式のときに、長男、次男、三男も含めて、ちゃんと連絡先を聞いた上で、その居住地に直接、青年会の活動のご案内を送るそうです。そのことによって、長男も、次男も、三男も、すべてに対してお寺から直接案内を送れる、お寺のことを発信できる

というようなシステムを作っているそうです。

また、この「おもと帰り」は、結婚したときに帰敬式ですので、その後に子供ができた場合のお宮参りには、多くのお参りが来るそうです。せっかく帰敬式をやったんだから、お宮参りとか七五三もお寺でやろう、という雰囲気が結構できているそうです。このお寺さんは、それこそゆりかごから墓場まで、寺に関わってもらおうというコンセプトでやっているそう。

まさにこういった事例は、次の世代に直接連絡が行くシステムを作ることによって、次世代への継承、また分家の抱え込みということに効果があらわれているそうです。これは、帰敬式ということをきっかけにした、お寺との関係の継続、さらに、信仰というレベルでの継続にも役立っている事例かと思います。

また、ほかのお寺さんの事例も紹介させていただきたいと思います。山梨教区のあるお寺さんでやっている例ですが、それは、お寺にお墓があって、お墓に眠っているご先祖さんをお寺がずっと守っているんだよ、という意識を次世代まで長く継続してほしいということで、新たに始めた例です。

そのお寺さんは、各お檀家さんの家のお位牌を新たにつくって、本堂の裏堂にお祀りしたそうです。伝統的にそういったことを行なっているお寺さんも多くあると思いますが、このお寺では、次世代にもお寺がちゃんと先祖を守っているんだよという意識を改めて持ってもらうために、各家の位牌を改めてつくって、裏堂に祀り、本堂で法事を勤めた後は、必ず裏堂に行って、皆で手を合わせる。あるいは、お盆のお迎えとか、お彼岸に来たときとかも、極力本堂に上がってもらって、お墓参りだけではなくて、裏堂に行って手を合わせてもらう。そういったことを周知徹底させたそうです。

このことは、長期的に見れば、やはり、お寺とのつながりということを意識させる一つの好例になるのではないかというふうに思います。

また、最後に過疎の地域にある、新潟教区の佐渡の事例を紹介させて頂きます。ここのお寺さんは、過疎の地域でよく見られるように、多くのお檀家さんが佐渡を出て、東京方面に居を移してしまっている。そして、距離が離れたことによってお寺との付き合いをやめてしまう、そういったことも多く出ていて、それこそ離檀というような状況も

多く生じているというようなお寺さんです。

そのお寺でやっているのが、「ふるさと便り」というものです。これは寺報の一種ですが、お寺の活動とか教えとかをまとめたもののほかに、地元発行の新聞の記事をスクラップにして同封するそうです。そのことによって、世代が変わったときも、「自分たちのルーツは佐渡にあるんだよ」という意識を持ってもらう、さらに、ルーツである寺との結びつきを意識してもらうという目的で、この取組をしているそうです。

ご住職さんの話だと、「ふるさと便り」を送るようになってから、何かの用件で電話がかかってきたときには、送った記事をもとにいろいろな話が盛り上がって、お互いの距離が縮まることがよくあるんだ、とおっしゃっていました。

まだ幾つかあるのですが、とりあえず3つ、例としてご紹介させていただきたいと思います。

**今岡**　ありがとうございました。曽根先生、教えの説き方、ストレートに説いて、それがうまくいかなかった場合に、受入れられなかった場合にどうしたらいいんだろうというご質問でございますが、いかがでございましょうか。

**曽根**　私自身、若輩者でございまして、それに対する明確なよい答えというのは持ち合わせておりませんが、ただ、実際問題、どうしたらいいかということになりますれば、やはり何回も説くということに尽きるんだと思います。

その際に、やはり、私どもとしては、法然上人がお説きくださっている、凡夫であるということですね。人間は凡夫であるということをきちんと伝える、そして、その凡夫を決して見捨てない仏さま、阿弥陀さまがいらっしゃるのだということを、何回も何回も説いていくということに尽きるのだと思います。

それと、これは私のつたない経験上ですが、やはり通夜、葬儀の席ですね、肉親を送るという場面ですね、こういったときは、常日ごろよりも、真剣に聞いてくださるということがございます。こちらの言葉を素直に受け入れてくださるということがあろうかと思います。そういった意味で、通夜、葬儀というような場面を特に大切にして、そういう場面できちんと説いておくということなのだと思います。

これは私自身の経験で恐縮ですが、私の同級生で、非常

に仲よくしている理系の友人がいます。お酒を飲んだときとかに、浄土宗の教えってどんなもんだというようなことでお話をしたのですが、そんなものは自分は信じる気にはならないとか、存在を証明してくれたら信じるよと、そんなようなことを言って、お酒の席でお互いに引かずに、険悪な感じになったりしたことがありました。

その友人に、私が、あるとき旅行に行って、腕輪念珠をお土産で買ってきたのですが、一回もしてくれることはありませんでした。ところがあるとき電話がありまして、ちょっとゆっくり飲んで話したいというので行きましたところ、腕輪念珠をしているんですね。

話を聞いたところ、仕事でちょっと、内容は詳しく言えないのですが、上司のいじめに遭って、ここ3カ月ほど、仕事をやめるか、どうしようかと本当に悩みに悩んでると。いじめが非常に陰湿で、どうにもならないという話でした。

その彼が、その中で腕輪念珠を私に見せて、自分は、この親玉が仏さまで、こっちが亡くなったおじいちゃんで、こっちが亡くなったおばあちゃんで、私達共通の友人で18歳で亡くなってしまった同級生がいるのですが、その隣がその友達なんだと。

教義的な根拠は別にしてですよ。何で数珠をしようと思ったかというと、自分で、いつも仏さまと、亡くなったおじいちゃん、おばあちゃんと、亡くなった友人が護っていてくれるものだと思って、今、数珠をしている。つらいときにはそれを見て、よし、がんばるぞと思ってやっているんだというようなことを言ってくれたことがありました。

そのときに、私はちょっと思いましたのは、ふだん完全にこちらを向いてくれなくても、きちんと説いておく、それが何らかのつらいときに、まいておいた種が、小さな芽を出してくれるというようなこともあるんじゃないかなということです。

ですから、何回も説くということで１００％うまく行っているとは申しませんが、私どもとしては、決してあきらめずに、そして、小手先で変なことをするのではなくて、ストレートに教えというものを説いていく。

それによって、それがどこか心の片隅には残っていてくださるでしょうから、そういうものが、悩んでいるときにふと思い出されて、支えになってくれたりすることもあるということなのだと思います。

**今岡**　ありがとうございました。次に、松岡先生、2日の説法会につきまして、位置づけとか、授戒会、五重相伝会との関係ですとか、そういったものについてご説明いただければと思います。

**松岡**　昨日、私が申し上げましたことでございますが、まず、我々、布教師というのは、五重相伝に携わることがございます。だんだん日にちが短くなってきて、五日間、それも伝法がありますので、極めて布教の時間が制限されて十二時間か、多くて十四時間くらいになってしまう。当然、ご廻向もございます。

その中で、今後、世の中がだんだん忙しくなって、時間的に五日間の日にちが取れなくなってきたときに、では、五日間を四日間にするとか、三日間にすることが可能であろうかと考えましたなら、まずこれは五重相伝の流れから見たならば、五日がリミットでないかというふうに私は受けとめたわけでございます。

そんな中で、では、五重相伝を受けないで、檀信徒として果たして浄土宗、法然上人のみ教えを学ぶ機会というのはどういうものがあるのであろうか、こう考えたわけでございます。

お授戒というものもございます。これは三日程度ですからちょうどいいのでございますが、浄土宗的に戒を説くわけですから、それもよろしいのですが、内容が限定されてくる。

お念仏をどう称えていただくのか、そのところに集中して、五重相伝の初重までの布教の場はできないのだろうかと考えてみました。

となれば、今、国民の祭日等がうまく組まれておりまして、三日、あるいは二日ぐらいの休みがとれる可能性が出ております。したがいまして、二日ないし三日の何か修養会みたいなものがあればいいがなと。

その前に、先ほどもお話がありましたが、帰敬式というものがございます。これも意外と実施されていないような気がいたします。

私どものところもうそうですが、お檀家になるということはどのようなきっかけかといいますと、身内にご葬儀ができたら、本家筋が浄土宗であるので、お願いしますね、ああ、そうですかということでお葬式を受けて、それで入檀という感じになっている。

じゃなくて、どこかで入信というか、あるいは浄土宗の教えはこうだということをしっかりと受けとめていただく機縁の必要があるだろう。そういう布教の場が必要ではないかと思うのでございます。

ちなみに、毎年発行されております布教羅針盤では、私どもの上田理事長が、このたび、帰敬式について書かれているわけでございますが、帰敬式は、たいがい一日で、しかも、行事を含めてやられるとすると、まだまだお念仏につながっていかない。念仏を称えるほうにはつながっていかないので、やはり、二日から三日ぐらいのお念仏と、浄土宗のみ教えを説く場所があってもいいんでないか。時代の流れの中で、そのようなものがあってもいいのではないか。

何を言っているんだ、うちはもう既にやっておる、別時念仏会をやっておるとか、あるいは法要を二日ないし三日続けてやっているというところもございましょうけれども、何かしら浄土宗として、そういった位置づけをするような、全国どこでも、お説教を聞いて、浄土宗の話を聞いて、そして、その合間、合間にお念仏を称えていただく結縁念仏会、集まりがあってもいいのではないかと思って、お話した次第です。

いわゆる、法話と念仏ということを集中的にやるような法会というか、集いを一宗として設けてもいいのではないかというふうなことで、お話させていただきました。

**今岡**　ありがとうございました。

質問が来ておりまして、浄土宗には、葬儀規程に、法話の項目がない。どんな法話をするか、住職に任せ切り。なぜ枕経をするのか、なぜ通夜をするのか、葬儀の原点が宗として明確に示されていない。宗として明確に指導すべきで、今まで何もしていないつけが今来ているのではないでしょうか。葬儀のとき、檀信徒の心が一番素直になっているときのチャンスを逃しているということでございます。

ご質問兼ご意見ということで承りまして、私どものほうで『浄土宗の葬儀と年回法要について』という小冊子をことし発行させていただきまして、その中で、お葬儀の意味ですとか、枕経の意味とか、現代において僧侶は葬儀についてどういうふうに対応していかなければいけないかというようなことをその中で、小冊子でございますが、書かせていただいておりますので、ぜひともそれを参考にしてい

ただきたいと思います。

それから別の方から、お3方にということで、布教をしていくに当たり、使いやすい書物などご紹介いただきたくということですが、これは、私からちょっとお答えをさせていただきますと、やはり自分で読んで、これはいいというものを見つけていくという作業が非常に重要だと思います。

本はいろいろあるのですが、これがいいよといってすぐ使えるというのは、私の経験でも実は余りない。やはり、いろいろな本を読んでおいて、まだお若うございますので、いろいろな本をお読みになりまして、それで、これがいいんだというものを見つけていただければと思います。それを回答にさせていただきたいと思います。

それから、さらに別の方でございますが、一般檀信徒向けの資料の作成というのは極めて大切であるから、宗のほうとしてもよく考えなさいというご意見がございました。

私、出版企画委員のほうもやらせていただいておりますので、ここでご意見を拝聴いたしまして、今後の資料の作成のときに、こういった意見もあるのだということで紹介させていただきたいということで、これらの質問、あるいは、ご要望についてのご回答にさせていただきたいと思います。

それから、まだまだ質問がございます。まず、名和清隆先生という質問でございます。信仰心についてということで。

**今岡**　では、私のほうから。基本的に、日本人は信仰心がないとか、無宗教だとか言うのだけれども、実は、正月にはちゃんと初詣に行ったり、お盆にはみんな帰ってきてお墓参りしたり、そういうことを含めた信仰心、いわゆる信仰心がないと言われるような場合の信仰心というのは、明治の後に輸入された西洋的な考え方、例えば、キリスト教の一神教的な考え方の信仰心というものを基準に調査をしているから、そういう形の信仰心は私たちはありませんと回答しちゃうことが多い。

だけども、日本人の生活態度をよく見てみると、宗教的なものに非常に関連した生活行動というのをずっと取っているのではないか、信仰心ってそんなものなのではないですかというご質問です。

**名和**　これにつきましては、先ほど少し触れましたが、信仰って何ぞや、宗教って何ぞやと考えるときに、いろいろな考え方があると思いますが、大きく分けて2つのレベルで分けてみることが重要なのだろうと思っています。

一つ目が、私は、この教え、この対象を信じているよという意味での、自分が自覚的にその教えとか対象に対して心を向けるというたぐいの信仰ということですね。

もう一つは、もう少し広く取って、例えば、初詣に行ったりとか、お墓参りに行ったりとか、ご祈祷を受けたりとか、お守り持ったりとか。そういったレベルですね。これって宗教なのかな、信仰なのかなというと、ちょっと頭の中にクエスチョンマークがついてしまう。でも、確かに生活の中で習慣としてやってるようなことも、広く見るとやはり信仰とか宗教というようなものに含まれてくると思うんですね。

このような2つのレベルに分けて考えることがやはり大切だろうと思います。

おっしゃるとおり、まず習慣として我々が行っている宗教的なもの、信仰的な行動というのは、やはりデータで見ても、今でも日本人に広く受け入れられることは事実です。

例えば、「読売新聞の年間連続調査、日本人」という調査を見ても、例えば、お盆やお彼岸にお墓参りをするという人は、日本人の約8割、お正月の初詣は7割、あとは、商売繁盛や健康のための祈願というのが約4割というふうに、非常に実施率が高いことが分かります。そういった側面をとらえて、信仰心は低くないというような捉え方もできるわけですね。

もちろん、その根底には、何か自然とか、そういったものに、人間の力を超えたようなものを認めるような気持ちがあるわけです。例えば、お墓参りにしても、「死んだら人間何もないんだ」というような立場に立つんだったら、お墓参りという信仰行動にはつながらないわけです。

そういった気持ちは、それが昔に比べて減っているか、増えているかということは微妙な問題があると思います。それは、科学万能主義というような傾向が長く続いてきたが、近年、その揺り戻しみたいな形で、スピリチュアルブームがあったりとか、時代によって揺れ動きがありますので、そういった感覚が現在どうかというのはまた問題なのですが、しかし日本人の取っている行動ということから見れば、確かに信仰心は薄くないというふうにとらえること

ができようかと思います。

しかしながら、「自分はこの教義を信じている」、「積極的に関わって、信仰に基づく行為をしている」というようなレベルで言うと、もろもろのアンケート調査でも出ているように、決して高くはないということが言えようかと思います。

例えば、先ほど紹介した、読売新聞の調査だと、２００８年の時点では、宗教を信じているかというような設問では、約４分の１、26％しかイエスと答えていない。

また、昨日紹介した統計数理研究所のアンケート調査によりますと、１９５８年から「宗教を信じている人」の割合は、大体３割前後という数値ですが、それ以外、緩やかな減少傾向にあるという結果を示しております。

**今岡**　結局、現状が、我々がよってきたる基盤とする信仰心というのは、阿弥陀さまの本願を信じ、念仏によって極楽往生にできるということを確信し、お念仏をするという、我々の考える信仰心というものが、昔と変わらず保存されていると考えるのか、あるいは、やはりそれはもうどんどん弱くなってきていると考えるのか、どちらかだというふうに思いますが。

**名和**　なかなか一言では申し上げにくいことだと思いますが、しかし、単純に先ほどのデータで言うと、急激な減少はしていないけれども、緩やかな減少傾向であるというふうに、このデータからは言えるのではないかと思います。

この50年間で、それこそ４％ぐらいの下落ですね。それこそ32％ぐらいから、年によって上下あるのですが、それが20％の後半ぐらいの推移ですので、その変化というのをどれだけ深刻に受けとめるかはまた問題ですが、緩やかな減少傾向にあるということかと思います。

**今岡**　フロアのほうで、これに関してご意見お持ちの方、いらっしゃいますか。できたら手を挙げて。私はだめだ、現状はどうしようもないんだというご意見。ないですね。よろしゅうございますか。では、皆さん納得されたようでございます。

**名和**　あくまでも数値から申し上げただけでございますので。

**今岡**　この信仰心がどうなのかというのは、我々としては非常に大きな問題でありまして、非常にスピリチュアルブームのようなものがあると、あの世の存在だとか何とかというのは、人気があってばっとふえるのですが、でも、それが浄土宗の信心する心に結びつくかというと、なかなか難しい側面があって、我々は我々なりに、やはり地道に努力していかなければいけないのではないかということを、この件については思います。

では、次の質問にまいりたいと思います。次は、松岡先生へでございます。僧侶がメディア露出することについてどうお考えですかということで、るる説明がございますが、そういうことについて、松岡先生、何かご意見ございますでしょうか。

**松岡**　テレビだとか、あるいは、雑誌その他にのることは、私は、布教教化という意味では必要なことではと思います。

ちなみに、某宗教では、スポットにワンフレーズを流しておりまして、それがまだ小学生一、二年生の子供でも、そのフレーズが刷り込まれまして、別に信仰もなにもないのに、そのリズムを口癖にしていることがございます。マスメディアの力というのはすごいものがあるなと思います。

どちらかというと、そういうマスコミとかは、どうやったら売れるかという、商業主義なところが多々あると思うのでございます。したがいまして、私たちから見たら、この人本当に僧侶なんだろうかと思うような、一見なよなよした女性のような言葉で、しかも、人生相談みたいなことを仏教的に絡めながら、絡めてるともいえないでしょうけれども語っている。それが非常に視聴者に受けたりして、そのような人がお坊さんなんだということになっていく。その類の番組がよく見受けられます。

人間というのは、私たちは弱いものでございまして、何かに頼ろうとする、それがそういった人たちの、説教ではないと思うのですが、話につながってくることもあります。

宗教ではないのですが、我が国だけだそうでございます、血液型で性格を判断するということは。しかも、性格を判断し、さらにその日の運までも出してくるという、A型は何々、今日はこうです。B型はこうです、あるいは、十二支だとか星座できめていくということに、非常に若い人たちは興味を持っておりますが、その立ち位置に私たちがあ

ってはいけないのではないか。

もっともっと、マスメディアというのを本当に私たちが宗教の発信地としていかなければならないのではないかと思います。

このことは、大きなテレビ局だとか新聞ではなくて、むしろもっと地方紙だとか、あるいは、地方のテレビとかに、何とか私たちが入っていき、浄土宗だけを説くことはなかなか難しいかもしれませんが、諸行無常であるとか、あるいは、煩悩の世界であるとか、そういうことは十分説けると思いますから、私は積極的に進出すべきと考えます。

浄土宗でもラジオ放送の時間というのがあるのですが、恐らく、皆さん方もそうでしょうけれども、浄土宗の時間、総本山知恩院の放送を聞いておられる方というのは、朝早い時間に放送されるのでごく限られている。

それは何かと申しますと放送料の関係があるわけですね。

しかし、これからのことを考えたときに、そういったメディアの手段を使って、発信していく必要があるのではないか。本来の正しい仏教の教えを伝えていくために前向きに取り組んでいくような姿勢が必要でないかと私は思っています。

**今岡**　同じ質問の中に、例えば、メディアで「天国」というような表現がいっぱい取られているわけですね。私たちは「極楽に往生する」というふうに申しておりますが、世の中一般では天国だということになってしまう。メディアというのはそういう非常に大きな力を持っておりますね。

でも、あれは僕たちには関係ないからといって、放置しておいたままでいいのか、あるいは、それに対して、我々も毅然として何かどこかで大きな声を上げてやるべきなのか、そこら辺、いかがでございましょうか。

**松岡**　大きな声を上げるという意味では、仏教界が共通している「浄土に行く」ということをやはり力説していかなければならないと思うのでございます。仏教でいいますと、天というのは天上界ですので、まさしく迷いの世界になってしまいます。

世間の方々もどちらかというと、天国とはパラダイスというか、楽しいところだということでしか受けとめていないと思うのです。だから、安らかにお眠りくださいみたいな話になっていくのだと思います。

やはり私たちが努力すべきことは、檀信徒の人たちに、行くべきところはお浄土である、浄土宗の場合は、阿弥陀さまの西方極楽浄土であるということを普段から力説していかなければならない。昨日申し上げました所帰ということを繰り返し、繰り返し申し上げていく。

ある方でございますが、檀信徒が弔辞を読むときには、必ず目を通している。ちょっとわしに見せろといって目を通しているのだと。そして、大方は、文例や何かで、「天国で安らかにお眠りください」なんて書いていると、ここは違う、「西方浄土で阿弥陀さまのみもとでご修行ください」と書きなさいと、指導しているんだという方もおられました。

私たち教師が、そこまで心がけて檀信徒に対して、これも教化でございますので、進めていく必要があるのではないか。

ただ、世間が天国、天国と言えば、目くじらを立ててと言ってはおかしいですが、強烈に抗議文か何かで、天国じゃないと、アッピールをするのではなく、一時期、他力本願というのは人任せのことじゃないということで、とくに真宗教団は言っていましたが、今はごく当たり前のように、他力本願でやりました、みたいな言い方、人任せというようなことになってしまいました。

それらはまさしく、私たち教師の教え方、布教啓蒙ということが足りないということを大いに反省して、少なくとも自分の周りでは、西方極楽浄土に往生するんだということを力説するということが、私は肝要ではないかと思っています。

**今岡**　何といっても、多勢に無勢でございまして、我々、戦力が少ないわけですね。天国と言っている人はいっぱいいるわけです。我々も資源を有効に利用して、うまく攻めるところを決めて、情報を出していくなら、例えば、インターネットの中で例文集を見ると、浄土宗の例文にぶち当たって、そこにはちゃんと極楽浄土と書いてあるというような、もう少し戦略的な情報の発信方法というものも必要なのではないかという気がします。

**松岡**　そのとおりだと思います。とにかく、私どもがそれを黙って見逃して、言ってしまったんだからしょうがないやという気であったならば、どんどんそれは加速してい

くと思いますので、その都度、その都度、私どものほうでは極楽浄土ですよということは、とにかく今、今岡先生がお話しになったとおり、多勢に無勢でございますが、無勢であっても、やはり言い続けていかなければならない。

**今岡**　ありがとうございました。それでは、次の質問に移りたいと思います。曽根先生、お願いしたいのですが。これまで先生が現代の問題に対し、本日おっしゃったとおりに、二本線が引いて消してありまして、「法然上人の教えを基底として」とございました。本日おっしゃったとおりに行動した際の成功例、失敗例がありましたら、ご教示賜りたく存じますということでございます。曽根先生、よろしくお願いします。

**曽根**　失礼いたします。成功例というような形ではお話は申し上げられないのですが、私自身が、浄土宗でよかった、浄土宗のお坊さんでよかった、法然上人の教えでよかったと非常に思いました例についてお話をさせていただきたいと思います。

一昨年のことですが、私は山梨が自坊でございますが、自坊のほうに、おじいちゃんが新檀家になるということで、お墓も取っていただいた方がいらっしゃったのですが、そのおじいちゃんから、外孫が亡くなってしまったということで連絡がございました。

都内に住んでいる女性で、二十歳で自殺をしてしまったということでございました。

そこで、とりあえず、親のほうが本当に混乱してしまって、どうしたらいいかわからないということで、とにかく火葬にだけはしなければということで、葬儀屋さんを通じてたまたまそのときに、お骨上げ等のご供養をいただいた浄土宗のお坊さんが、ご縁のある菩提寺がおありでしたら、ご住職さまに連絡を取って、お戒名をつけていただいてちゃんとしたほうがよろしいですよというようなことを言っていただいたこともございまして、外孫ということではございますが、本堂で、本当に近親者だけで葬儀をしたということがございました。

お写真を見ますと、本当にきれいでかわいらしい女性でございました。お母様、お父様の話を聞きますと、本当に純情な娘さんで、中学、高校、特に高校のあたりから、社会の汚さ、社会の醜さということに対してものすごく敏感

になって、どうしてこんな人間は醜いんだろうかということをものすごく口にするようになったんだそうです。

たまたま趣味が音楽ということであったので、では、そういう自分の思いを音楽にぶつけたらどうということで、一生懸命音楽の活動をしていたそうです。

いわゆる、ちょっとやんちゃ系の感じの子ではありませんで、本当に清楚な感じの女の子でございました。

お母様、お父様とお話をいたしまして、では、お戒名もおつけして、お葬儀をいたしましょうということで、住職と相談して、『阿弥陀経』の一節から「和雅」というお言葉をちょうだいして、おつけをいたしました。

その際に、私が、間違いなく阿弥陀さまが救ってくださいますよ。極楽浄土へ娘さんは往生されるんですよ。そして、往生された後は、菩薩となって、また残されたお父様、お母様を導いてくださいます、お護りくださいます。また、私どものお称えするお念仏は必ず届きますよということをお伝えしました。そして、いずれ私どもも命終を迎えて、お浄土に往生します。そのときには、間違いなくお浄土で再会することができますよというようなお話をいたしまして、ご供養させていただいたことがございます。

そうしましたら、終わりました後、お母様が涙ながらに語ってくださいました。何と言ったかというと、こういうことだったんです。

私は娘のことが本当に大好きで、かわいい娘で、本当に大切にしていた。でも、悲しいことにこうなってしまった。私はもう今後、娘とはかかわりを持てない、娘には一切かかわれないんだ、そういうふうにずっと思って悩んで、悲しんで、苦しんでいました。ところが、そうではないんですね。

ちゃんと娘は、阿弥陀さまのお浄土に行ったんですね。そして、私のお称えするお念仏は娘に届くんですね。そしてまた、いずれ私が命を終えた後は、極楽浄土で娘と再会することができるんですね。私は、これからも娘とかかわっていけるんですね。それだけで私は余生を送れるような気がしますと、涙ながらにお話をしてくださったことがございました。

浄土宗の教え、法然上人のみ教えというものが、亡くなった方とのかかわりを説いている。ありがたいことに、浄土宗の場合は、娘さんは娘さんとして往生されるわけですね。真如と一体になるとか、そういう考え方ではないわけ

でございますね。

そういった意味で、関係のあり方は変わったけれども、ずっと娘さんは娘さんとして、お母さんはお母さんとしての関係というものを持ち続けながら、お念仏の中で生活していける。

私は、本当に悲しいことでかわいそうだと思って、いろいろお話をさせていただきましたが、正直申し上げまして、私が想像していた以上に感謝されました。そのお母さんが、これからも、娘とかかわれるということ、それだけで余生を送れるとおっしゃった。その一言が、私にとっては、浄土宗の教え、法然上人の教えはものすごい力を持っているんだなということを確認させられるものだったのです。

私のつたない経験ではございますが、法然上人の教えでよかったなとつくづく思った、感じさせられた、そういったことについてお話をさせていただきました。

**今岡**　次は、質問票の上のほうに意見と書いてございますので、意見として拝聴させていただきます。

法然上人のみ教えに普遍性があるという点を起点にした場合、檀家組織を軸とした寺院の共同体である教団の衰退が教えの衰退に比例するのであろうか。遠回しの言い方で恐縮ですが、何をもって浄土宗信者と規定するのか。

まずこの点をはっきりさせた上で、教団を経済的に発展させる方策、システムを考えたり、新たな布教教化のシステムが必要であるのではなかろうかと考えるのが順序ではなかろうか。こんなご意見をちょうだいしております。

ここにはいろいろな問題が含まれているのだと思いますが、このうちの教団と寺院という関係について、松岡上人のほうから一言ご意見があるということでございます。よろしくお願いいたします。

**松岡**　妥当な回答かどうかわかりませんが、私なりに教団と寺院を考えてみたときに、少しずつ一般寺院と教団とが乖離しつつあるのではないか、離れていっているのではないかというような、個人的な感じを受けているのでございます。

何となれば、寺院というのが、代々、先ほども申しましたとおり、世襲で継がれる寺院が多くなってきております。しかも、法的にいうと、宗教法人という一つの法人として存在しているわけですね。

ですから、総大本山もそうですが、独立した法人として見るならば、浄土宗という教団とのかかわりがどうなっていくのかといったときに、我々は我々だと、うちがよければという寺院の考え方がかなり広がっていっているような気がするのであります。

というのも、やはり教団の流れというもの、なかなか一般寺院には伝わってこない。

ご遠忌を見ましても、確かに、総大本山もご努力なさった。教団も、浄土宗としてご努力なさったけれども、いま一つ盛り上がりに私は欠けていたのではないかなと、八百五十年はどうなるのかなと案じます。

ちなみに、各総大本山等の今から五十年前の遠忌の写真等を見ますと、あるいは記録関係を見ますと、本当に祖山にものすごい人たちが押し寄せている。ことしは震災があったというせいもありますが、しかし、いまひとつ完全に乗り切ってないというか、消化するというような感覚になってきているのは何なんだろうか。やはり、もう一度、浄土宗という教団と一般寺院とのつながりをしっかりしていかなければならない。

特に私どものところは本当に、日本の一番端の離島の過疎の寺院でございます。となりますと、一宗というよりも、我が寺をどうして守っていこうかというのが切実な問題になってきている。

先ほど、過疎、過密ということについてお話がございましたが、少子高齢化や、檀家数が減っている中で、非常にそのあたりのところを危惧することがあります。この点をもう少し、一宗としてお考え願う。

それから、寺院方も、こういう表現をしたらしかられるのですが、チェーン店ではなくて、あくまでも浄土宗の寺院であるという、ただ看板を借りてやっているだけ、課金は看板代というような感じではない、間違ってもうそういう方向にならないことをしっかりと考えていかなければならないのではないかと思っています。

**今岡**　ご意見とぴったり合うかわかりませんが、一応、ご意見のほうは承りまして、今後、研究所のほうでいろいろなことを進めていく際の一つの考え方にしていきたいと考えております。

最後、1枚残りました。質問状でございます。絶対無限の浄土及びその浄土に往生したいと願う気持ちをどのよう

に喚起するか。葬儀式の意義というのはどういうものなのかというご質問でございます。

私なりにこの質問を再解釈させていただきまして、私ども、日々の活動として、お葬儀をきっかけとしまして、葬儀で亡き人の極楽往生を願うんだと、そして、年回法要で追善廻向するんだと、それはあくまでも亡き人のためであるけれども、そこから、自分自身のための往生したいという心を引き出して、お念仏に結びつけていくというのが、一つの我々の持っているストーリーだと思っておるのでございますが、残念ながら、そのストーリーが、いろいろなところでうまくいかないのではないかという気がするのであります。

まず、お葬儀、だんだん実施率が低くなってくるという問題もありますし、年回法要、今、三十三回忌までずっとやる方はどれだけいらっしゃるのかということであります。

そういう入り口の問題で、入り口さえ、私たちの考えているようにはいかない。

なおかつ、亡き人を送るというところにとどまってしまって、自分自身の願往生心というところになかなか結びついてこないという、大きな2つの問題が大切ではないかと思います。そこら辺、なぜ結びつかないのか、どうしたらいいのかということについて、パネラーの先生方のご意見をお伺いしたいということです。名和研究員からお願いいたします。

**名和**　なかなか難しい問題だと思います。今岡主任研究員が、現在では、葬儀、法要というような入り口から、願往生心に結びついていないというような問題があるとおっしゃいました。

その要因はどこにあるのだろうということは、いまいち私自身もよくわからないですが、しかしながら、私の体験から、恐らくこういったことが一つ要因としてあるのではないかということをご紹介させていただきます。きのう葬儀の変化について申し上げましたが、私、自坊が埼玉県の桶川市にあるのですが、昔は、葬儀を自宅で行う、あるいは、寺で行うのが普通だったんですね。

ここ15年ぐらいですかね、葬祭場がふえてきまして、特に県営みずほ斎場という火葬場と葬祭式場がセットになった施設ができた途端に、ほとんど１００％、葬祭場に場所が移りました。

そんな中で、様々な変化があったのですが、その中の一つに、十三仏講が消滅したことがあげられます。

昔は、火葬場から骨が帰ってきた後、寺で初七日をやって、それで家に帰っていくという流れでしたが、家に戻る際には寺から伏鐘と、十三仏の掛け軸を持ち帰り、皆で伏鐘の音にあわせて十三仏をお唱えしました。

地域の中ではお唱えを先導する係の人がいまして、その人がお唱えをし、それに皆で続いて、十三仏をずっと繰り返しお称えします。そして、お骨の前にくんだお水の中に、シキミの葉っぱを一枚ずつくべていくんです。

それを順繰り、順繰り、句頭の係を回しながら、ずっとやっているんです。大体2時間ぐらいですかね、割とゆっくりやるんですね。

その間、集まった人が、お茶とか飲み、喪主の人、また、遺族の人が「ありがとうございました」とか言いながら、故人を送る場をみんなでつくり上げるという風習がずっとあったんですね。

願往生心というような心が葬儀を媒介にして芽生えるというのは、実はそういった場が大きな役割を果たしたのではないかと思うんです。

今の葬儀ですと、僧侶がお経を称えて準備など多くは葬祭業者がやってくれて、喪家の方は何かお客様のような立場になっている傾向があると思います。そうなってくると、自分たちが何か主体的に送るということにはなかなかならないと思います。

やはり伝統的に行なってきた、みんなで送るという経験は、自分が死んだときにはどうなるんだとか、そういった思いに直に結びついていく経験になると思うんですね。

私の地域で行なっていた「十三仏」、大人だけでなく、隣の家の子供ぐらいは参加してるんですね。こういった経験は、自分の願往生心というのを自然に醸造させるすごく大切なものであるのかなと思います。

では、今もう一度、無くなってしまった十三仏講を私の地元で復活させようなんてことは、なかなか難しい現状にあるわけですが、ともかく、そういったことも何か問題の一つにあるのではないかという気はしております。

**曽根**　非常に難しい問題がいろいろあると思います。宗教学の名和先生を横にして、宗教学的なお話を失礼なのですが、私は、一つは、浄土宗のお坊さんも、宗教儀礼とい

うことの意味というのをもう一回考えることが大切なのだろうと思います。

著名な、本当に有名な宗教学者でありました柳川啓一先生は、宗教儀礼を、「分離」、「移行」、「結合」と、この3段階で説明されます。分離というのは、古い集団から分かれる。移行というのは、古い自分の集団から新しい自分の集団へ行く途中。結合というのが、新しい自分の集団に結びつく。こういった段階を経て、一つの精神的な転換というものを得るというのが宗教儀礼だというような考え方があるわけですね。

浄土宗の場合でもやはり、分離、移行、結合というような流れの中で考える必要があると思います。分離ということでいえば、生から死へということの変化ですね。現実を受け入れるということですね。亡くなったことが事実であるということ。移行というのは、通夜、葬儀において、ともにお念仏をお称えして、浄土往生を願うということであり、結合というのは、阿弥陀さまのお迎えをいただいて、間違いなく往生する。その先には、還相ということもあるだろうと思います。

そういった意味で、僧侶側が、浄土宗として、通夜、葬儀という儀礼を通じて、どういうふうに参列者の方に受けとめていただくのか認識しておかねばなりません。亡くなった方が浄土に往生するということを儀式の中で受けとめていただくということが大切です。そして、往相、還相、倶会一処の教えですね、そういったものをそういう中で受けとめていただくということですね。そういうことがやはり、精神的な転換をもたらすものであるということです。

なおかつ私は、浄土宗としては、非常に大切だと思いよく申し上げる話があります。あるとき、山梨の大正大学の真言宗の後輩とお酒を飲んだときに、しみじみと彼が「曽根さん、浄土宗はいいよね」って言うのです。何がと聞いたところ「同称十念、本当にあれいいよね。お念仏、本当にあれいいよね。」と言うわけです。

どういうことかというと、彼が言うには、自分たちの宗派には、そういうものがないというんですね。浄土宗は、通夜、葬儀のときに、一緒に参加して称えていただけるものがあるということを指摘するわけです。

私たちは、お念仏が易行であり、勝易の念仏だということはわかっていますが、他宗から見ますれば、自分がそこに参加して一緒に故人を送れるのだということは、これは

非常に大きな、言い方が悪いですが、武器なんだということですね。

一緒に称えるということによって、自分も亡くなった故人を一緒にちゃんとお送りすることができたんだということ、それに参加したということ。それは、単にそこに行って座って、形だけのお焼香ということとはまた違うわけですね。

お念仏は、その場で南無阿弥陀仏とお称えくださいといってできるわけですね。練習する必要がない行なわけですね。そういうものを阿弥陀さまが選択してくださっているということをもう一回考えてみるということだと思います。他宗の僧侶がうらやましいなどということは、しらふのときは言いませんが、飲むとやはり本音でいろいろ言うんですよ。（笑）何宗とは申しませんが、「本当に悟れると思っているんですか」と言えば、「そんなもん悟れるわけないじゃん」とか、酔えば言いますよ。（笑）

本音では他宗の人がうらやましいと思っている、お念仏。みんなでお称えできて本当にすばらしいというものを、私どもは、大切にしなければならないと思います。

それと、やはり、一緒にお念仏をお称えするという行為ですね、お念仏は行でございますので、それを体験していただくということも大切なのだろうと思います。

そして、その次の段階で、先ほど今岡先生がお話しになっていましたが、念仏行というものを通じて、入り口としては、今の時代は、やはり通夜、葬儀というようなものがそうなるのかもしれませんが、それを大切にして行くということです。そして本当はお念仏というのは、自分が阿弥陀さまに救っていただくためにお称えするというのが第一義なんですよということを、次の段階で伝えていくということなのだろうと思います。

何はともあれ、お念仏をお称えしていただくということをしていただかないと、その方向にも進んでいかないのではないかと思います。

関西の日下部謙旨先生が、自分はお通夜の前に法話をしますということを教えてくださいました。私自身は、お通夜の席で、終わってからも法話をしますが、最初に、ほんの数分、浄土宗というのはこういう教えであって、お念仏をお称えして、阿弥陀さまにお救いしていただくという教えです。きょうは故人の浄土往生のために皆さんでご一緒にお念仏をお称えします。私のほうでご一緒にお称えくだ

さいとか、同称十念と言ったときは一緒にお称えくださいというように、お話をしてからやります。

そうすると、（前を向いているからわかりませんが）葬儀屋さんに聞くと、大体、９割ぐらいの方は、念仏のときはちゃんとお称えしてくださるということでございますし、同称十念はほぼ１００％してくださいます。

そういうふうに参加していただけるお念仏という行、それを持っていることを活用しつつ、次の段階として、本来はこういうことなんですよ、第一義的には、凡夫である私どもを救っていただくために、自分の往生を願って称えるんですよという方向に持っていく、そういうことを心がけてやっていくということに尽きるのではないかと思います。

**松岡**　先ほど来、天国というお話を致しましたが、やはり行く先というのが極めて不確定になっているのではないか。それが天国という言葉であらわされているのではないかと思うのでございます。

それで、私どもは、やはり、願往生心を求めるというためには、西方浄土があり、そこへ行くんだということを絶対的に伝えていかなければならないのではないかと思うのですね。

まことにありがたいことに、指方立相でございまして、阿弥陀経に説かれている極楽世界を、そのまま一生懸命私たちは説いていくべきだと思うんですね。命終わったときには、阿弥陀さまの西方極楽という国があって、そこで阿弥陀さまが現在説法されておられる。それを聞くことができるんだということを強調していかなければだめだと思うんですね。

それを何となく、死ねば千の風になるというようなニュアンスで言ってしまったり、あるいは、かって法曹界のある方は、人は死ねばごみになるというような、単なる物体みたいなことを言われたりしていますが、私どもの浄土宗のありがたいところは、極楽を説ける、西方極楽浄土を説けるということだと思います。

ですから、はじめに申し上げましたとおり、所求、所帰、このところをしっかり説いていくべきだ。現実的に、科学的にどうなんだ、そんなことは抜きとして、こういうことであるということを力説していかなければならないのではないかと思います。

私も、お恥ずかしいですが、布教をやりながら灯台もと

暗しで、檀家の者がお念仏を称える人が少ないな、五重やった時は増えたけれども、だんだん減ってきたかな、世代がかわるとともに減ってきたなと思ったときに、ある日こういうことを言ったんですよ。

「浄土宗の檀家である以上、南無阿弥陀仏と称えなければ檀家じゃないからね。だから、ここにいる以上は、ほかのところは別に黙っててもいいけども、私が南無阿弥陀仏と称えたときは、一緒に称えてよ、、それでなければうちの檀家じゃない！」と、すると、だんだんお念仏の声がふえてまいりまして、意外と若い人、三十代、四十代の人でも、参詣に来たときに、大きな声でお念仏申すようになってきたのであります。

そこで私、非常に反省をしたのですが、いろいろ言葉を変えて言ってきましたが、まず念仏為先、「お念仏を称えて下さい」それが浄土宗の第一歩ですということを、やはり平生から言わなければならないのではないか。

「お宅のお父さんはお寺参りにも来ない。念仏を称えないからどこへ行くかわからないな」と、このぐらいの脅迫をするんです。「うん、家に帰ったなら、お父さんにも念仏称えるように言うわね」なんて奥さんがいうぐらいに。そういうところを、私どもはかたくなに念仏為先、お念仏を称えるということを進めていく。

禅勝房さまが説いたように、みんな念仏の癖がつけば、往生は出来るものですよと言われたように、お念仏を称えることによって日々に実行することによって行く先もしっかりと定まるし、さらに信仰の世界というのが広がってくるのではないかと私は感じている次第であります。

**名和**　先ほど曽根研究員、松岡先生がおっしゃったこと、つまり、具体的な極楽の世界があり、そこに亡くなった方が行かれるんだ、そして、こちらにいる私たちと無関係な存在ではないんだ、さらに、私たちが亡くなったときには、倶会一処というふうに、同じ世界に行けるんだというような明確な世界観というのが、特に現代だからこそ、願往生心というものに、結びつく考えなのだと私は思っています。

ロバート・J・スミスという方が、『現代日本の祖先崇拝』という本を書いておりまして、その中で、特に高度成長期以降ですが、日本人の死者祭祀ということが、いわゆる先祖をまつるという観念から、自分に近い死者を追憶する念が強まっているという傾向があるということを指摘し

ております。

考えてみれば当たり前の話で、今までの先祖代々という考えは、第一次産業が基盤となって、米を主として育てる、田畑が自分に相続されていく、または、代々やってきた家業が自分に継いで回ってくる、そういう感覚があるからこそ、先祖代々を大切にする。それこそ、自分につながるような血筋というものを感覚として持って、自分につながる存在に対して「ありがたい」というような気持ちがあるわけですね。

しかしながら、産業構造が変化する中にあって、人はどういった存在として死者を想定して祭るかというと、やはり、記憶にある自分の親とか、旦那とか、あるいは、子供が亡くなった場合はもちろん子供ですが、そういった近しい死者というものに対して、特に強い祭祀の気持ちを持つということは当たり前のことだと思うんですね。

特に最近、手元供養というようなことが一つのブームになっています。聞いたことがある方が多いと思いますが、これは亡くなった人を祀る一つの方法で、亡き人の骨の一部を小分けにして仏壇に置いたりとか、セラミックにしてペンダントの中に入れて自分の身に付けたりとか、あるいは、エターナルリングという商品名がついたりしますが、骨を人工ダイヤモンドに加工して、装飾品として自分の体の一部につけておく、そういった商品が出てきて支持されている現状も見受けられます。

こういったことはやはり、近しい関係にあった人を、亡くなった後も生前の思い出を継続する形で近くに置いておきたい自分との関係性を継続させたい、というような思いのあらわれだと思います。

こういった流れを見てみると、やはり、亡くなった後、抽象的な世界に死者が行って、抽象的な存在になるというような世界観よりも、具体的な世界である極楽浄土に行って、そして、自分たちもそこに行ってまた会えるんだというような、非常に具体的なイメージを持ちやすい極楽の世界、また、倶会一処の考え方というのが、実は現代的な死者祭祀の形と合致して受け入れられるのではないかと私は個人的に思っています。

**曽根**　すみません、先ほどちょっと言い残したのですが、故人の供養というところから自分の往生という方向にということですが、やはり願往生心をどうするのかということ

になってくるわけです。

実際に、私自身がそうですが、現在、この娑婆を生きていて、楽しいこと、幸せに感じることが、たくさんあります。実際に、自分で、今の幸せがずっと続いてほしいなと思う瞬間もたくさんあります。

ただ、娑婆は、結局それがずっと継続しないということですね。

その意味で、釈尊がお説きになったように、私たちの娑婆世界というのは、四苦八苦の世界であり、私どもはそれから逃れることができないということになります。

そういう意味で、娑婆のどういうところが問題というか、こういうことがあるのでお浄土を願うんですよということを説く。楽しさ、幸せさというものが継続しないその先に四苦八苦というものがあるということを、きちんと説くということなのだと思います。

それと今、名和研究員が言っていましたが、同じ浄土に往生するということですね。再会ということですね。

なおかつ、これは法然上人が『正如房へつかはす御文』の中でおっしゃっていますが、同じ浄土に往生して、そして、ともに仏道を歩むということですね。ともに菩薩となって、自利、利他の仏道を歩むということですね。

ですから、いわゆる天国に行ってゆっくり休むということではなくて、極楽浄土にともに往生した後は、この娑婆世界では私どもは凡夫でございますが、お浄土において菩薩とならせていただいて、自利、利他の実践を行うということですね。お浄土においては、そういうすばらしいことがあるのだということですね。そういうことをきちんとまた説いていくということも大切ではないかと思います。

**松岡**　今の曽根先生のお話に、さらにもう一つつけ加えて、来迎引接という、この命が終わったときに、阿弥陀さまが迎えに来てくださるという、こんな仏さまはいないんです。

それぞれの仏さまは、覚りをひらいて仏になってくださいとは言われますが、私たちを、この命が終わったときにお迎えに来てくださるという仏さまは阿弥陀さまだけです。すばらしい仏さまなんですよと、強く言うようにしております。

**今岡**　3名のパネラーの皆様方から、非常に力強いお話

をいただきました。もともと願往生心、念仏を相続する中にちゃんと生まれてくるものだと、そして、それを理論づけるようなお話もいっぱいできるぞ、こういうお話でありました。

では、なぜ今の状態があるのかというのを一言お伺いしたいのですが。だんだんテレビ討論みたいになってきましたが、どうでしょう。

**松岡**　最初にお話したように、やはり社会に埋没してきて、私どもが本当に法を積極的に説いてこなかったという証左ではないか、結果ではないかと思うのでございます。

世の中も忙しくなってきている。私たちも忙しくなってきている中で、どうしても檀務というか、法務の方を中心として、阿弥陀さまの教え、本願の教え等々に力を注いでこなかったのではないか。

それから、亡くなってからお参りをしてもらえば何とかなるだろうというふうに思わせてしまった。でも、本来は、ご自身でお念仏を称えることによって阿弥陀さまの来迎を得て、お浄土に行くんだよというところを力説する必要があったのではないか。アフターではなくて、今、現在ということをやはり説いていく必要があったのではないか。

そういう意味では、謙虚に私たちは反省をして、そして、八百年以降、そのことに力を入れていかなければならないのではないか。

今、手を見てふと思ったのですが、腕輪念珠ですが、私、驚くのは、結構普及しているんですね。しかも、若い方々に。それは単なるブレスレットのかわりかもしれませんが、意外とお檀家の子供達なんかでも腕輪念珠をあげると、すごく喜ぶし、大切にしてくださっている。それは、お守りでもあるし、なにかに力をいただいているというところもあると思うんですね。

それをもう一つ付加したものにしていくならば、これまた教化の方向に進んでいくなというのは、今、思いついたものですから、余談ですが、お話させていただきました。

**今岡**　教化の芽はいっぱいあるということですね。曽根先生、いかがでしょう。

**曽根**　これは前、浄総研のほうの研究班の方から、葬儀屋さんのアンケート調査というのでちょっと聞いたのです

が、葬儀屋さんサイドからお坊さんに対する不満として、全く法話をしないで帰ってしまうお坊さんがいるというのが一つ。

それと、もう一つ痛烈であったのが、法話をしても、何を言っているのかさっぱりわからないということです。そして、聞いている人が本当に飽きて嫌そうな顔をしているんだけれども、自己満足の世界で延々しゃべり続けている。こういったような指摘が、実はアンケート調査で書いてあるのを拝見いたしました。

私どもは、そういったことを反省しなければならないということがあるのだろうと思います。

本当に明確に浄土宗の教えというものをきちんと説いてきているのかなということですね。それをもう一回きちんと反省しなければならないのだと思います。また通夜、葬儀、年回法要等において、単なる倫理的な、道徳的なお話だけで終わっているのではないかということの反省ですね。浄土宗は、お念仏、阿弥陀さま、極楽浄土ということをきちんと説くということなのだろうと思います。

それと、これはちょっと私自身が自分で体験したことで、なるほどと思ったのですが、ちょっと前、ターミナルケアを研究していろいろやっているときに、そういう関係の学会に行きました。

そのときに、私は法然上人の教えのお話しかしなかったのですが、あるお医者さまが、終わってから、全く面識のなかった方ですが、私のところに来て、「法然上人っていいこと言うね」っておっしゃるんですね。それは来迎の問題ですね。来迎正念のことを、「いいこと言うね」と。

そして、そのお医者様が、「おれたちは、はっきりいって、法然上人の教えとか、知らな過ぎるんだよと。どこでもちゃんと教わらないし、聞く機会もなくて知らないんだよ。これを聞いたら、みんな、法然上人っていいねって必ず言うと思うよ」と言ってくださいました。

私たちはちょっと、宗派の個別性みたいなもの、個別色を出すということを、お檀家さんに対してはいいのですが、ほかのところでは、すぐ通仏教的でなければならないとか考え過ぎではないかなという気もいたします。

やはり、法然上人のみ教えというもの、個別的な法然上人の浄土宗の教えというもの、それが究極的価値を持っているということですね。そういう自信を持って、変にこちら側が引いてしまうことなく、説いていくというようなこ

とも大切ではないかなと思います。

**名和**　お2方がおっしゃったように、教えをちゃんと伝えるということももちろん大切だと思いますが、もう一つ大切なこととしては、やはり、お念仏を称える機会というものをつくり出すということが重要なのではないかと思います。

正確な名称は失念しましたが増上寺布教師さんのほうで念仏手帳をつくりましたよね。ああいったツールをもう少し広く浸透させることが非常に重要な方策であると私は考えています。

おもしろいなと思った事例を1つ紹介させていただきたいと思います。日蓮宗の宗務院のほうで、『元気な寺づくり読本』という本を去年出したんです。

これは、浄土宗と同じように、お題目を称える人がなかなか増えないというような問題があったり、過疎の問題とか、いろいろ同じような問題を抱えているんですね。宗としてどういった具体的な方策があるだろうかというのを各お寺から吸い上げて、各寺院に情報を共有するために本にしたのです。

この中に載っている一つの方法ですが、檀信徒の方に、いかに常時、お題目を称えていただくかということの一つのツールです。発想は増上寺布教師会さんがつくったようなものと同じですが、「1日何回お称えをしましょう」という目標設定をして、お題目ノートみたいなノートを檀家の人に配ります。そして、今日はノルマを達成したかどうかのチェックするんですね。

そして、合計何回か称えたら菩提寺に行って、ここからがみそなのですが、ノルマを達成したら、例えば、この場合では、10万遍ごとに菩提寺さんから判こを押してもらった、散華がもらえるんです。10万遍記念みたいな形で、それを貯金としてためていくんですね。それが一つやる気につながるわけです。

そして、さらに続きがあって、10万遍ごともらった散華を、今度、自分のお葬式のときに貯金として一緒に棺桶に入れるのです。そういうことを勧めるんですね。あるいは、近しい人が亡くなったり、連れ合いが亡くなったり、お友達が亡くなった場合には、自分が積んだお題目の功徳を分けるという意味で、棺の中に散華を入れるということを勧めているんですね。

こういった目に見えるような形でのモチベーションアップということも、やはり工夫してやっていく必要があるのではないかと思います。

**今岡**　裏を返せば、工夫が足りなかったこともあるのだということでございますね。どうぞ。

**松岡**　いま一つ。「開かれたお寺」ということを考えて、いかなければならないのではないか、セキュリティとか、その他の関係上、いつもかぎがかかっていて、住職を訪ねるとか、あるいは、おてらを訪ねることがなかなかできないような寺院になっている。これは管理の問題もありますから、簡単にできないわけです。

しかし、心まで閉じているというんですか、法務でなければ余り接触しないというところから、もう少し「開かれたお寺」といいますか、それこそ共生堂の運動がありますが、どうやって皆様方にお寺を核としたコミュニティーをつくる場を求めていくかということが非常に大切になってくるのではないか。

例えば、今回の震災でもそうですが、ボランティアという方法もありましょうし、もっと言えば、ボランティア以上に、ボランティアはどなたにもできますが、それ以上のことが本来、われわれ宗教者にはできたわけでございます。

後には、無縁になられるような故人を供養されている。青年会などが供養されている。お坊さんにしかできないような活動も社会の中でやっている。そういったことについても、我々はもう少しウイングを広げてというか、かって寺院はそういった役割も持っていたはずですが、どうしても死後の追善供養のみにとどまっているけれども、生活の中で何をしていくかということを、旧来のことを掘り出していくと同時に、いまの時代で僧侶しかできないということまで積極的に進んでいく。

ターミナルケアというか、臨終行儀を進めていくということも、一朝一夕にはできませんが、長く辛抱強くやっていくと。やがて命終わるときに、終わってから、葬儀屋さんの次に私たちが行くのではない、私たちが一番先に駆けつけていく、まさに今息を引き取るときに、お念仏を称えられる臨終行儀がどんどんふえるとすれば、これは私どもの本来の進む道ではないかと思っています。以上です。

**今岡**　ありがとうございました。

この「法然上人のみ教えと現代（いま）」という題をちょうだいいたしまして、どうやって進めようかなというように思って、今日のような形になりました。

私、最初に考えたときに、やはり教団も、寺院も、僧侶も、環境的に見ると、危機的な状況に実はあるのではないかと思います。その危機的な状況のときに、対応策というのは、実は2つあるのだと。

一つは、コアですね。浄土宗のコア、お念仏だと思います。そして、コアを支えるいろいろな活動、例えば、五重相伝ですとか。要するに、篤信の信者さんを、純粋なエリートを養成していくという一つの方向性。

もう一つは、間口を広げて、多くの人に教えを知らしめていくという方法と、2つ方法があるのではないかというふうに思ったのでございます。

通常、こういう危機になりますと、皆さん方、一致して賛成するところは、コアを大切にするということでございます。これは正統論でございます。正統論を言っていると、反論もございません。そうすると、教団の中では、ああ、それでいいねということになって、どんどん不活発さが増してしまうという危険性を持ちます。

そこで、最後のパネラーの先生方へのテストみたいなものでございますが、要するに、集中してコアを攻めるのか、あるいは、今後の浄土宗としては、周辺、末端、要するに、信者さん、信じてくれる人、お念仏する人を拡大していくという方向に進むべきなのか。多分、お答えは私、わかっていて、両方やるべきだというお答えになるのだと思いますが、重点の置き方というのはあると思うんですね。その重点の置き方について、最後一言で結構でございますので、ご意見を賜ればと思います。

**松岡**　内に檀信徒の教化をしていくと同時に、対社会的に広く浄土宗の教えを広めていくことが結論になるのではないか。浄土宗を再生していくというか、本来の姿に導いていく、活性化させるためには、どちらも不可欠なものではないかと思います。

私なりに一つ思っていることは、これは地方の過疎、過密というのが大きく偏りを見せております。先ほど申しましたとおり、私は離島の小さな町に住んでおります。

四十年そこで住職をさせていただいていますが、当初か

ら比べますと人口は半数になりました。檀家数は、分家筋がふえていましたので、あまり増減はなかったのでありますが、高齢世帯、独居世帯が増加して近年は減少の一途であります。

よく、近隣のお寺さんにも話すのですが、これはサバイバルゲームだぞ、生き残ったものが離散したものを吸収していくということになる。そのために、まず寺院を強化していかなきゃならない。外の人からみて、ああ、あのお寺はいいな、こっちのお寺はつぶれたけれども、なくなったけれども、どうせ行くならあのお寺に入りたいと思うような。

それはもちろん教師の資質もありましょうし、檀信徒の結束力もあると思うんですね、あそこは熱心だぞと言われるような。てんでばらばらで、またつぶれるようなところには、だれも入ってこないと思うんですね。

そういう意味では、今、私が考えているのは、コアの結束力を深めて、それにどんどん浮遊していたものを巻き込んでいくという、遠心力みたいなものを生かしていきたいなと感じております。

**曽根**　まず内向きというか、そういうようなことでお話を申しますならば、もちろん檀信徒の皆さんへの教化というものも大切なのでございますが、やはり浄土宗の僧侶として、きちんと教えをいただくということをもう一回考えないといけないのだと思います。

私は今年、講習会で非常にショックだったのは、ある方からの批判です。宗学者はそんな古いことを言ってるからだめだということで、ご意見を伺ったところ、法然上人の教えは今の時代にそぐわない部分があるんだということでございました。

具体的にはどういうところがそうなんですかと聞きましたら、その方が、お念仏を称えるところだと言われました。

私は正直申しまして、「じゃあ浄土宗をやめたほうがいいんじゃないですか」って言いたくなってしまったんですね。でも、それがあたかも正論であるかのごとく批判をされる方がいらっしゃるということなんですね。

ですから、浄土宗の僧侶側がまず、きちんと教えを捉えて行く。そして、何回も申し上げていますが、阿弥陀さまの選択に対して、凡夫の思慮分別を加えるべきではないのです。

そこをきちんとして、まず檀信徒の皆さんにちゃんと伝えていくということをしなければなりません。住職が、お念仏が今の時代にそぐわないと思ってやっていれば、檀信徒の皆さんもそうなってしまいますね。ですから、そこはきちんと押さえてやっていかなければいけないと思います。

それと、やはりお念仏行というものに参加していただく。私は、敷居を高くするのは反対でございまして、例えば、長時間お念仏を称えるということをやらされて嫌になったというようなことではなくて、極端なことを言いますと、2～30分とか、そういうものでもいいと思いますので、体験していただくということですね。そういうことを実際にしていただかないとわからないことというのはあると思います。

私自身凡夫でございますので、偉そうなことを申し上げられませんが、お念仏の場合は、実際に称えていただかないと、わからないものというのはやはりあるのではないかと思います。

それと、外向きといいますか、そういうことで言いますならば、今後、私たちはもう少し外に向かって、法然上人の教えというものを堂々と説いていく。例えば、布教ということで言いますならば、檀信徒の方というふうに限定しないで、だれもが入ってこれるような形というのをもっともっと模索していく。

先ほどお医者様のお話をいたしましたが、私は、法然上人の教えというのは、聞いていただければ、１００％とは申しませんが、何てすばらしいのだろう、何てやさしいんだろうというふうに思ってくださる方はかなり多いと思っていますので、そういった意味で、檀信徒に限定することなく、いろいろな形でお話を聞いていただけるような場づくりというものを考えていく必要があると思います。

**名和**　先ほど、今岡研究員が、コアな人を育てるか、それとも、広く教えを訴えるべきかと尋ねたうえで、「当然、両方だろう」と答えるとは思うけれども、とおっしゃいましたけれども、私もあえて「両方だと思います」と答えさせていただきます（笑）。

なぜあえてそう言わせていただくかというと、当然、昨日からの流れでいうと、今の社会的な変動の中においては、黙っていれば檀家は減るのは目に見えているわけです。

その中で、いかに檀家以外の周辺の人を寺院をサポート

してくれる人として巻き込むかということがとても重要になってくるわけです。

では、周りの人をうまく巻き込むためには、何が重要かというと、そのお寺がうまく活動できる、また、外部発信というものを含めて、自分たちも主体的に関われるのだなと思えるような活動を展開できる、そう思えるためには、やはり僧侶だけではなくて、コアになる人々が中心となって活動を展開しないと、どうしても運営上、長く続かないと思うのです。

そういった意味で、やはり「両方」というふうなことだと思うのです。

**今岡**　どうもありがとうございました。そろそろ終了の時間に近づいてまいりました。今回のシンポジウムは、パネラーの先生が優秀なパネラー3名様にお願いすることができましたので、コーディネーターは何もすることがございませんで、余りあだこうだという指示をしませんで、すばらしいお話を聞けたのではないかと思います。

今、寺院、僧侶、浄土宗という教団を取り巻く環境は非常に厳しいものが現状であるというご指摘に対して、私たちは一体何をしたらいいのかということを、パネラーの先生方から意見を頂戴いたしました。

全部うまくまとめることはできません。いろいろなことがある、いろいろなものが含まれている。きょうの議論を皆さんお聞きいただいた上で、皆さん方の日々のこれからの活動の一助にしていただければ幸いであると思います。

以上をもちまして、本年度のシンポジウムを終了にしたいと考えます。パネラーの先生方に大きな拍手をお願いいたします。（拍手）

**司会**　先生方、長時間にわたりまして、熱心かつ充実したご発表、ご討議をいただきましたこと、まことにありがとうございました。それでは、シンポジウムをこれで終了させていただきたいと存じますので、最後にご一緒にお十念を称えさせていただきたく存じます。（同称十念）

（了）

# 『逆修説法』六七日所説の名号観について

安孫子　稔　章

## 一、問題の所在

法然上人（以下、祖師の敬称を略す）は、建久五年（一一九四年）頃の成立とされる著書『逆修説法』の中で、阿弥陀仏の様々な功徳について述べているが、その内六七日において[1]、

①名號功德一切諸佛皆有二種名號。謂通號別號也。別號者、藥師瑠璃光阿閦釋迦牟尼申是別號也。念佛准之可知。阿彌陀佛有通號別號。阿彌陀者別號也。此云無量壽無量光。此別號功德前々奉釋候。通號者云佛是也。一切諸佛皆具此名一佛無替。佛者具云佛陀、此翻云覺者。付之有三意。（略）

②往生要集對治懈怠中擧二十種功德第二、讃名號功德、引維摩經云。諸佛色身威相種姓戒定智惠解脱知見力無所畏不共之法大慈大悲威儀所行及其壽命、説法、教化、成就衆生、淨佛國土、具諸佛法悉皆同等。是故名爲三藐三佛、（略）

③又西方要決云。諸佛願行成此果名。但能念號具包衆德、故成大善。已上。是通號功德成大善也。然永觀律師十因釋阿彌陀三字之處、引此文釋成別號功德大善樣者、僻事也。申南無阿彌陀佛功德殊勝者、通號之佛云一字之故也。云阿彌陀之名號目出貴、彼佛之名號故也。然阿彌陀三字付名給故、功德殊勝佛坐樣申人候。其僻事候也。

とあり、「阿弥陀仏」という四字の名号について自説を述べている。この説示の特徴として、

①阿弥陀仏を「阿弥陀」の別号と「仏」の通号に分けて説き、その内「阿弥陀」とは無量寿・無量光という意であり、

「仏」とは覚者という意であるとしている。

②『往生要集』を典拠として、仏の持つ功徳について説き、それらの功徳はあらゆる仏が同等に備えているものであるとしている。

③『西方要決』を典拠として、名号の内、「仏」という通号の功徳こそが大いなる善業を備えるものであると説き、よって「阿弥陀仏」という名号が勝れているのも「仏」という通号があるからこそであるとし、「阿弥陀」という別号こそが勝れているとする永観の説を否定している。

という三点を挙げることができるであろう（丸数字は引用中の傍線部と対応）。

本論では、この『逆修説法』説示から、法然が「阿弥陀仏」という名号をどのように捉えていたのかについて確認し、またそれは他師の名号観とどのように異なるのかを比較検討することで、その法然教学上の意味を考察していきたい。

## 二、先行研究の整理

法然の名号観に関する先行研究としては、まず香月乗光氏[2]が、法然の称名勝行説の根拠として『選択集』に説かれる名号万徳所帰論について考察する中で、源信『往生要集』をその由来するところとし、法然の説はこれを素材として取り入れながら更に一歩進めたものであろうと結論づけ、また『勧心略要集』及び『正修観記[3]』を引用して、「阿弥陀」の三字に空仮中の三諦を当て一切法を摂尽するとするいわゆる阿弥陀三諦説と法然の説示との間に関連性を見ているが、これはいささか疑問の残るところである。『逆修説法』六七日において法然が名号にさまざまな仏の功徳を説く教説は、あくまでも「仏」の通号について述べるところであって、「阿弥陀」の別号についてはそのような論理展開はしていないのである。

深貝慈孝氏[4]は、法然の名号万徳所帰論について、香月氏の説くように源信『往生要集』より導かれたとするのが一般的であるとしながらも、『逆修説法』に説かれるような「阿弥陀」の別号ではなく「仏」の通号が名号の功徳を包む当体であるとする法然の名号観形成の上で、基『西方要決』こそがその依拠ともなる重要な役割を果たしていると見ている。氏は、「阿弥陀」の別号はあくまでも無量寿・無量光という阿弥陀仏所具の功徳を代表する二功徳であって、この中に阿弥陀仏一仏の万徳が包摂されるわけではな

いということについて強調している。ただ、ではなぜ法然は「仏」の通号こそが万徳所帰であるとし、「阿弥陀」の別号に万徳の包摂を見る説を明確に否定したのかという点については詳しい言及がなされていない。

曽根宣雄氏[5]は、『選択集』第三章[6]の説示より、法然の説く万徳所帰とは、阿弥陀仏の仏身上に具足されたすべての功徳が名号に摂在することを意味するものであり、すなわち万徳とは文字通りのあらゆる功徳ではなく、阿弥陀仏の内証・外用に限定された論であると明言し、源信及び永観の名号観は、名号の中にあらゆる功徳を含むとしている点において法然のそれとは異なると指摘している。氏の論説は、万徳所帰論の意味するところを阿弥陀仏の内証・外用に限定することで法然の相対的二元論へと意味づけ、その名号観に論理性を付与するものである。

以上の先行研究に見たように、これまでの法然の名号観に関する研究としては、『選択集』所説の名号万徳所帰論をどのように捉えるかという問題点が議論の中心であった。ただし、法然は『選択集』においては「阿弥陀仏」という名号をどう見るかといったいわゆる名号観については触れておらず、ただ「南無阿弥陀仏」と唱えるという実践論の中で万徳所帰論を述べている。事実、『選択集』でこの部分以外にも「名号」の語を確認できるが、それらはいずれも実践行としての念仏を意味する文脈の中で使用されている。すなわち、『選択集』所説の万徳所帰論とは、「阿弥陀仏」という名号のどこにどのような功徳が込められているかといった事柄は問題とせず、「南無阿弥陀仏」と称えることで阿弥陀仏の内証・外用の功徳を享受することができるとする多分に実践論的な教説であると捉えることができよう。

これに対して『逆修説法』では、『選択集』に見られるような実践論的な万徳所帰論を見ることはできない。ただ、ここに見ることのできる法然の名号観すなわち「阿弥陀」の別号はただ無量寿・無量光を指し、「仏」の別号がすべての仏に通じる諸功徳を指しているという見方は、『選択集』においても変わらなかったであろう。それは先に見た永観の名号観への明確な否定から推定されるところでもある。

## 三、永観の名号観との対比

それでは、法然が明確に否定した永観の名号観とはどの

ようなものであったのだろうか。永観は『往生拾因』[7]の中で、

故知彌陀名號之中即彼如來從初發心乃至佛果所有一切萬行萬德皆悉具足無有缺減、非唯彌陀一佛功德、亦攝十方諸佛功德、以一切如來不離阿字故。因此念佛者諸佛所護念。此佛號文字雖少具足衆德。如如意珠形體雖少雨無量財。何況四十二字功德圓融無礙。一字各攝諸字功德。阿彌陀名如是。無量不可思議功德合成。

と述べている。法然はこの永観の説に対して、先の『逆修説法』六七日の引用部③に見たように、別号の功徳が大善根であるとするのは間違いであると言っているわけであるから、明確に否定しているのは傍線部「阿弥陀の名も是の如し。無量不可思議の功徳を以て合成せり。」の部分であろう。

ただ、ここで注目すべきは、永観がこの前に波線部「唯だ弥陀一仏のみに非ず。亦た十方諸仏の功徳を摂す。一切の如来は阿字を離れざるを以ての故に此に因りて、念仏の者は諸仏に護念せらる。今此の仏号は文字少なしと雖も衆徳を具足す」と言っている点である。ここにある「衆徳」について、曽根氏の論説ではこれを文字通りの「あらゆる功徳」を指すものとし、ここをもって法然の相対的二元論に基づく名号観とは明らかに異なる一元論的名号観であると見ている。確かにその通りであろうが、この『逆修説法』六七日説示において法然は、この波線部説示には全く触れることなく、ただ「阿弥陀」の三字が無量不可思議功徳を合成するという傍線部説示を否定するのみである。つまり、『逆修説法』時点の法然の名号観としては、名号の中に十方諸仏と同等の功徳を含んでいるとすることは特に問題がなかったと考えられる。

すなわち、法然がここでまずもって強調したかったのは、「阿弥陀」の別号に一切法が内包されると見る阿弥陀三諦説に代表される当時の密教的浄土教観の否定であったのだ。そして、諸師が名号に見る「衆徳」については明確に否定することはないものの、その主体を「阿弥陀」の別号から「仏」の通号に移すことによって、阿弥陀三諦説からの脱却に見事に成功しているといえよう。

## 四、『逆修説法』所説の名号観

ここまでの先行研究の整理、および永観に代表される法然当時の浄土教他師の名号観を踏まえ、『逆修説法』六七

日に説かれる法然の名号観について改めて詳しく見ていきたい。

まず、『逆修説法』の説示構成の特徴として、初七日から六七日に至るまでの各七日の説示において、前半の仏功徳讃嘆と後半の経功徳讃嘆とに分類されることはよく知られるところである。今注目する名号についての説示は、『逆修説法』における法然の最後の講義である六七日の前半の仏功徳讃嘆として説かれたものである。その主な内容については先に引用した通りであり、先の引用部③の後は、すぐに「次に観無量寿経とは」とあり、『観経』の経功徳讃嘆へと移っていく。

ただし、先の引用の前、すなわち六七日の冒頭部分[8]には、

佛功徳前々毎七日悉奉讃嘆事候、必不申前申事。可思別之徳珍奉讃事不候、讃嘆同事功徳増事候、猶可奉釋名號功徳。相好功徳佛六根、凡夫六根、眼耳鼻舌身意同物也。但佛六根勝、凡夫六根劣許也。名號功徳一切諸佛皆有二種名號。謂通號別號也。別號者、藥師瑠璃光阿閦釋迦牟尼申是別號也。念佛准之可知。阿彌陀佛有通號別號。阿彌陀者別號也。此云無量壽無量光。此別號功徳前々奉釋候。

とあり、仏の功徳については今まで述べてきた通りであるが、繰り返し讃嘆すれば功徳も増すので、やはり名号の功徳について解釈するとし、ここから名号の功徳についての解釈が始まるのであるが、その初めに法然はなぜか傍線部「相好の功徳は仏の六根も凡夫の六根も、眼耳鼻舌身意は同じ物なり。但し仏の六根は勝れ、凡夫の六根は劣る許りなり」と言っている。この一節は名号の功徳の解釈としてはやや不自然に組み込まれているような違和感がある。その違和感を引きずったまま、とりあえず読み進めていくと、すぐ後に波線部「念仏も之に准じて知るべし」とあり、先の傍線部の一節はこの波線部の「之」へと集約されていることがわかる。つまり、仏の名として薬師や瑠璃光や阿閦などとあるのは凡夫の名として鈴木や佐藤などとあるのと同じであるが、ただ仏の名は勝れており凡夫の名は劣っているだけである。換言すれば、仏の名号のうち別号の部分は、ただその仏の特徴を示す名前の部分であって、そこには確かに仏としての功徳が込められているもののそれだけでは顕現されず、まさに鈴木や佐藤といった凡夫の名前となんら変わることはないのであるが、そこに「仏」という通号が付くことによって、ただちに名号としての功徳を発

揮し始めるということを法然はこの一節によって強調しているのである。

そして、それでは阿弥陀仏の別号である「阿弥陀」についてはどのような意味であるのかということについては、点線部「此の別号の功徳は前々に釈し奉り候き」とあるように、三七日において無量寿・無量光ということについて詳しく述べられている。今ここでは三七日の説示について見ることは控えるが、いずれにせよこのように、別号の解釈と通号の解釈をあえて離して別の部分で施していることからも、法然が「仏」の通号にこそ名号の功徳顕現の働きを見ていたということを窺い知ることができよう。

すなわち、六七日において一切仏に共通の功徳について説き、それが「あらゆる功徳」として捉えられたとしても、あくまでもその功徳を内包するのは「仏」の通号の方であり、「阿弥陀」の別号は阿弥陀仏の願成就により具足された功徳として独立しているのだと示すことによって、自身の教学と諸師の一元論的浄土教観との間に明確な線引きを施そうとした法然の狙いをここに見て取ることができる。そしてそれは言うまでもなく法然浄土教の画期性であり、同じ六七日末の「娑婆の外に極楽有り、我が身の外に阿弥陀有り」[9]という仏凡の相対関係を明確に示した一節へとつながっていくのである。

## 五、小結

『逆修説法』六七日所説の名号観としては、「阿弥陀」の別号は無量寿・無量光に代表される阿弥陀仏の願成就によって具足された功徳を内包し、「仏」の通号は一切仏に共通する仏の功徳を内包していると見ていることがわかる。

また、ここで永観の名号観を明確に否定するのは、永観が名号に阿弥陀仏以外の衆徳をも内包していると説いたからではなく、「阿弥陀」という別号の中にその衆徳が内包されると説いたからであった。これより『逆修説法』時点で法然上人にとってまずもって重要だったのは、「阿弥陀」の別号に一切法が内包されると見る従来的密教的な阿弥陀三諦説からの脱却であったとわかる。すなわち、「阿弥陀」の別号はあくまでも無量寿・無量光といった意味しかないが、そこに「仏」と付くことによって一切仏に共通の功徳が付与され、さらにその功徳が顕現するとしている。この場合の通号と別号はあくまでも独立したものであり、いわば足し算の名号観であると言えよう。

これにより、密教的浄土教観との間に明確な線引きはできたものの、「仏」の通号に収められた「衆徳」の解釈を起因として、また「阿弥陀仏の名号は万物一切に通ずる」とするような名号観が形成される懸念はまだあった。そこで法然は『選択集』において「阿弥陀」と「仏」を離すことなく、「仏」の通号によって名号の功徳が初めて顕現するという図式はそのままに、さらに「阿弥陀」の別号によって「仏」の功徳が阿弥陀仏一仏の体現したものに限定されるという構図を取ったのだ。これはいわば掛け算の名号観であると言えよう。そして、そこに「南無」と付けば、凡夫の修する実践行としての阿弥陀仏の功徳の享受という念仏実践行の意となり、それはまさしく『選択集』所説の名号万徳所帰論なのである。

『逆修説法』及び『選択集』所説の名号観対照表

| | 『逆修説法』 | 『選択集』 |
|---|---|---|
| 南無 | ×（言及なし） | 功徳の享受 |
| 阿弥陀 | 無量寿・無量光の功徳<br>＋<br>一切仏に共通の功徳<br>名号の功徳顕現の働き | 阿弥陀仏が体現した功徳<br>名号の功徳限定の働き<br>×<br>一切仏に共通の功徳<br>名号の功徳顕現の働き |
| 仏 | | |

註（諸先生方の敬称を略す）

1 『古本漢語灯録』八、三〇―三二。

2 香月乗光「法然教学に於ける称名勝行説の成立」（『法然浄土教の思想と歴史』、昭和四十九年四月）参照。

3 『勧心略要集』及び『正修観記』について香月氏は源信の作と見ているようであるが、現在では偽撰とする説が有力である。（末木文美士『勧心略要集の新研究』等参照。）

4 深貝慈孝「法然上人の名号観―名号万徳所帰説に関して―」（阿川文正教授古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』、平成十三年二月）参照。

5 曽根宣雄「法然上人の万徳所帰論について」（『佛教論叢』五四、平成二十二年三月）参照。

6 『聖典』三、二四―二五。

7 『浄全』一五、二一六。

8 『古本漢語灯録』八、三〇。

9 『古本漢語灯録』八、三五。

# 明末における律学の復興について

石上壽應

## 1. 問題の所在と先行研究

本稿では明末四大師の一人である袾宏が『梵網経菩薩戒義疏発隠』で特に孝を重視したことに着目し、袾宏の孝思想を考察することによって、明末の律学復興を解明する一助としたい。『菩薩戒義疏発隠』は天台『菩薩戒義疏』の註釈書の形式を取っているものの、天台疏への註釈よりも『梵網経』自体への註釈の方が多い点が注目され、むしろ天台疏の影響をあまり受けずに袾宏独自の論を主張するところに特徴がある。そのため『梵網経』下の「孝順父母師僧三寶。孝順至道之法。孝名為戒、亦名制止」[1]を釈するに、天台がただ孝の語義を説示するのみであるのに対し、袾宏は非常に長文の独自の説を展開している。袾宏は本経において孝を最重要に位置付けていると考えられ、『観経』所説の孝を引用することで、『梵網経』は浄土法門を該ねると主張するのである。そこで歴代祖師の解釈も踏まえつつ、袾宏の孝思想が果たして成立しうるのか、袾宏の孝思想の独自性、そしてその宣説の意図を考察したい。

まず袾宏における孝と戒の関係について、韓復華[2]によれば、明末では僧侶の資質低下、家庭倫理の崩壊、居士仏教においては戒律の軽視といった背景があったため、袾宏は孝と戒の一致を主張したとする。そしてその孝道とは、儒教倫理を内包したものであるから、出家者だけでなく世俗にも通じるものであり、当時の民衆のニーズに即した最適な教えであったとの評価を下している。

また孝と念仏の関係について、荒木見悟は袾宏が念仏と孝の不離一体を説いていることに触れ、ここに彼岸と此岸をつなぐ宗教倫理が確立しているとする。そして、

このように世俗と超俗とを絶対断絶にもちこまないで、そこに本質的連続性をとどめるのは、袾宏浄土教が本有的性格を保持しつづけていることによる当然の結果であるが、このことはやがて、つぎつぎと既成の倫理や習俗と妥協する道を開くこととなる。それはゆるやかな末世観よりする帰結でもあるだろう。[3]

と述べ、念仏と孝の結びつきにより末世の浄化を期待したのではないかと推論している。

## 2．『菩薩戒義疏発隠』における孝

では、袾宏教学において孝はどのように位置付けられているのだろうか。『菩薩戒義疏発隠』では、「戒雖萬行、以孝為宗」[4]などと言われるが、それは戒を孝と名づけていると言っているに過ぎず、経文の「孝名為戒」とはむしろ逆の意味ではないかとしている。そこで孝順には自ずから戒の意が具わっているとして、

如孝順父母、則下氣怡聲、言無獷逆、是名口戒。定省周旋、事無拂逆、是名身戒。深愛終慕、心無乖逆、是名意戒。順止悪義、恐辱其親、名律儀戒。順行善義、思顯其親、名善法戒。順兼濟義、拾椹回兇、捨肉悟主、錫類不匱、名攝生戒。師僧三寶亦復如是。以要言之、但能孝順、自然梵行具足。戒之得名良以此耳。舍孝之外寧有戒乎。[5]

と説き、父母に孝順することは身・口・意の戒を包含するにとどまらず、孝順を拡大解釈すれば三聚浄戒をも包括するとして、孝順を行ずることがそのまま梵行を具足することになるとしており、孝こそが戒の要であることを印象付けようとする。そうした上で『梵網経』所説の十重四十八軽戒についても、

只一孝字可槩戒義。故下制戒中、十重第一第二第三第四、以至第九第十、皆曰孝順心。輕垢第一、即曰孝順心。而十三十七二十九三十五四十八、亦皆曰孝順心。至於餘戒、多舉父母為言、則是貫徹乎十重之始終、聯絡乎四十八輕之首尾。一孝立而諸戒盡矣。[6]

と述べ、十重四十八軽戒中にも随処に孝順心が説かれており、[7]徹頭徹尾孝が説かれていると言っても過言ではなく、孝を立てれば諸戒を尽くすとしている。さらに孝は一切法門、そして浄土法門をも尽くすとして、『観経』所説の三福を引用し、

夫養父母、事師長、受三歸、非孝順父母師僧三寶乎。

曰不殺、曰十善、曰衆戒、曰威儀、而戒無弗備矣。是知戒不離孝、諸經互出。以孝為因、乃得往生。則此經實該淨土法門。[8]

と述べ、三福中の第一福・第二福がそれぞれ孝と戒にあたっていることからも、孝と戒は不即不離の関係にあり、孝が往生の因にあたるとするのである。孝と戒が往生の因であるとするここまでの説は、歴代祖師の解釈[9]と比べても、論法に大きな飛躍は見られないが、袾宏はここからさらにもう一歩つき進め、

是故念佛修淨土者、不順父母、不名念佛。父母生育、等佛恩故。不順師長、不名念佛。師長教誨、同佛化故。不順三寶、不名念佛。所寶雖三、統一佛故。盡理而言、順淨覺心、而不逆以濁染、是孝名念佛。順慈惠心、而不逆以慳貪、是孝名布施。順和柔心、而不逆以瞋恚、是孝名忍辱。順堅剛心、而不逆以懈怠、是孝名精進。順寂靜心、而不逆以散亂、是孝名禪定。順靈知心、而不逆以愚癡、是孝名智慧。類而推之。一切不逆、則萬法俱成矣。大哉孝也。豈獨名戒而已哉。[10]

と、父母・師長・三宝に孝順しなければ念仏ではないとまで断言し、孝と念仏の不離まで主張することになる。これをさらに突き詰めていけば、孝は戒と名づけられるだけではなく、念仏とも、六波羅蜜とも名づけることが可能であるとするのである。

## 3．『阿弥陀経疏鈔』における孝

『菩薩戒義疏発隠』では、孝を積極的に解釈してこれほどまでの価値に引き上げているが、『阿弥陀経疏鈔』など浄土系著作で、孝はどのような価値をもっているのだろうか。『菩薩戒義疏発隠』と同時期に著された『往生集』では、劉遺民を評して、

贊曰、觀經敘淨業正因、以孝養父母為第一。故知。不孝之人、終日念佛、佛亦不喜。今遺民少盡孝養、而復深入三昧、屢感瑞徵、其往生品位高可知矣。在家修淨業者、此其為萬代師法。[11]

と、『観経』所説の孝養父母を浄業の正因の第一に位置付け、終日念仏しても不孝であるならば、仏は喜ばないとして、不孝の人を救済の門から締め出してしまうのである。ここでは孝は念仏との相即不離を超えて、浄業として念仏よりも優位に置かれているように解釈することもできる。

しかし一方で袾宏は『阿弥陀経』の宗旨は一心不乱であ

るとするように、[12]『阿弥陀経疏鈔』では孝を浄業の正因の第一には置くことはなく、何よりも執持名号による往生を力説するのである。これは「舎利弗、不可以少善根福德因縁、得生彼國」を釈するにあたり、

承上言凡羣易就、善聚難親。何況最上善人之會。豈可以少善少福而得生也。於中靈芝、以善根為正行、屬之持名。以福德為助行、屬之淨業三福。海東、則總以多善多福為正行、云是發菩提心。以少善少福為助行、云是執持名號。二義相違。今雙為和會。謂欲生彼國、須多善多福。今持名、乃善中之善、福中之福、正所謂發菩提心、而為生彼國之大因縁也。[13]

と説き、元照が持名を正行とし、元曉が発菩提心を正行とするのに対し、『阿弥陀経』では執持名号が説かれるのだから持名を正行とすべきであるし、『観経』では三福が浄業の正因になるのだから発菩提心も正行とすべきであるとして、袾宏は両者の折衷案として持名は多善多福の正行であり、発菩提心とも言うことができ、それは往生の大因縁になるとする。ここで袾宏は発菩提心も往生の因となりうることを説くが、明らかに発菩提心に重点を置いた解釈ではない。しかも三福中の発菩提心のみに着目しており、その他二福については触れていない。これは、なぜ『観経』では発菩提心が第三福に説かれるのかという問に対し、

難謂云何發菩提心、而與上之二者同名曰福。今明福有事理。此菩提心、是般若中如虚空不可思量之福、非達摩所斥人天有漏之福也。故前二福猶共凡小、此獨擅大乘耳。[14]

と答え、浄影寺慧遠[15]以来の伝統的な解釈である第一福を凡夫、第二福を二乗、第三福を大乗に配する説を採用し、第一福と第二福は福と名づけるものの第三福よりも劣った福であると決めつけ、『菩薩戒義疏発隠』・『往生集』とは真っ向から反対するかの如く、第一福に含まれる孝を福と名づけることにすらかなり消極的な姿勢を取っている。

## 4. 袾宏の孝思想

では袾宏はなぜ著作によってこれほど矛盾する説を挙げているのだろうか。まず著作の成立年代によって袾宏の思想が変化していった可能性を指摘できる。しかし『阿弥陀経疏鈔』の撰述時期は『菩薩戒義疏発隠』とほぼ同時期で、比較的早期に撰述されたと推定され[16]、単純に思想が変化したと判断するのは早計だろう。そこで袾宏が『阿弥陀経疏

鈔』以外の著作では一貫して孝の重要性を説いていることを鑑みると、この矛盾の要因は『阿弥陀経疏鈔』の撰述意図に隠されているかもしれない。袾宏は浄土教典籍から『阿弥陀経』を選取する理由を『無量寿経』・『観経』に比べて持名を知るに最も要約であるためとしている。[17] その影響から『阿弥陀経疏鈔』では、持名の宣説という大義を全うするために、持名以外の余行について詳説することもなく、むしろあえて消極的に説くことによって持名の優位性を強調しようとしたのではないだろうか。言い換えれば、『阿弥陀経疏鈔』では持名の優位性を説くことだけに専念し、孝については他書に譲ったと考えることができよう。袾宏が一方では孝による往生・作福、孝と念仏の相即不離を説き、一方では孝を無視して持名を説くのは、このような背景があったのだろう。

最後に袾宏が何故に孝をここまで主張する意味があったのかを考えてみたい。袾宏の著作を一覧すると、その教説により教化対象が異なっていることに気付かされる。たとえば『禅関策進』は禅の入門者に対して説かれた書であり、『答浄土四十八問』は居士虞淳熙に対してわかりやすく浄土の深遠さを説いた書、『竹窓随筆』は晩年の思想を思いのままに書き連ねた袾宏の総決算である。『阿弥陀経疏鈔』など註釈書類は歴代祖師の解釈を敷衍し発展させたもので、建前上はそれぞれの経典の修学者に対して造られたものである。そのため註釈書類は究極的には頓悟漸修・事理の双修を説き、利根に即した高遠な教学を説かざるを得なくなってしまう。しかし袾宏はこの末法においてあらゆる衆生がみな頓悟あるいは自性弥陀・唯心浄土の境地に至れるとは到底考えておらず、同じ註釈書内にも下根に対応した教えも説いている。[18] むしろ自身を末法下凡と称するように、利根の者などほとんどいないと考えていただろう。そのため『阿弥陀経疏鈔』では事の一心だけによる往生も説き、自らをすぐれた機根であると勘違いし、禅ばかりに傾倒して浄土門を否定する者を厳しく批判するのである。事実、禅の修行ばかりに取り組み、余行を顧みない者は数多くいたようで、出家後には孝の精神をも忘れてしまっていたのではないだろうか。袾宏が説く孝には、このような禅に埋没してしまう輩を抑制する意図があったのだろう。

一方で袾宏は民衆向けに『自知録』という書を残している。この書は道教思想に端を発する功過格を説いたもので、ここに世間孝と出世間孝が説かれている。袾宏は道教思想

に迎合することはほとんどないが、当時流行していた功過格を導入することで、仏教的孝思想の宣撫に役立つと考えたのだろう。それは儒教文化圏である中国において、孝の精神が身についている一般民衆に対し、孝を媒介として戒や念仏を感化するには非常に効果的であっただろう。

---

1　大正蔵二四・一〇〇四a

2　韓復華「明雲棲袾宏出入世間孝思的揉合與闡揚」（國立成功大學歴史研究所碩士論文、二〇〇六）第三章を参照。

3　荒木見悟『雲棲袾宏の研究』（大蔵出版、一九八五）一六二頁

4　続蔵三八・一六二b。これは宗密『盂蘭盆経疏』上（大正蔵三九・五〇五b）を引用している。

5　続蔵三八・一六三a

6　続蔵三八・一六三a～b

7　王錫賢「雲棲袾宏的菩薩戒思想探究」（國立臺南大學國語文學系碩士論文、二〇〇八）第三章では、ここで袾宏が挙げた十重四十八軽戒中の孝順心を表にまとめて考察しており、①重戒第四は袾宏引用『菩薩戒義疏』にも孝順心が説かれていないため、袾宏の書き間違えであること、②重戒第九・軽戒第二十九は袾宏引用『菩薩戒義疏』には孝順心の語が見られるが、大正蔵では確認できないこと、を指摘している。①に関しては、『梵網経』諸本を見ても孝順心の語は確認できず、また袾宏も重戒第四を詳説する時には孝順心を配していないので、指摘通りに書き間違えであると思われる。②については、袾宏が引用しているのは『梵網経』の明本であることは大正蔵の脚注から確認でき、軽戒第二十九にも孝順心が加えられている（大正蔵二四・一〇〇七）。

8　続蔵三八・一六三b

9　孝を往生の因とする説の淵源は宗密『盂蘭盆経疏』（大正蔵三九・五〇六a）にあり、元照もその説を受け、さらに『阿弥陀経義疏』（大正蔵三七・三六一c）では信願行三法具足を条件として、持戒も往生の因となるとしている。また宗賾は三福を十六観行よりも大切に考えており（『楽邦文類』大正蔵四七・一六七a）、その中でも孝の重要性を説き、「孝友文」を著して、孝養父母による上品往生を勧めている（『龍舒浄土文』

大正蔵四七・二七一ａ）。元代の普度『廬山蓮宗宝鑑』（大正蔵四七・三〇六ｃ）では、孝心は仏心であり、仏語は孝を以て宗となすとあり、孝が仏行の根本に置かれ、より一層力を持つことになった。明代の宗本『帰元直指集』（続蔵六一・四二六ｂ／四七八ａ）では、宗賾・普度の説を一字一句違わず引用し、その孝思想を全面的に支持しており、以降この思想が定説となっていく。

10 続蔵三八・一六三ｂ

11 大正蔵五一・一三八ｃ

12 『阿弥陀経疏鈔』二（続蔵二二・六二四ａ）に「今經言一心不亂、即自性彌陀、惟心淨土、為一經大旨也」、『阿弥陀経疏鈔』三（続蔵二二・六六一ｂ）に「一心不亂、言執持之極也、是為一經要旨」などとある。

13 続蔵二二・六五七ｂ

14 続蔵二二・六五八ａ

15 『観経義疏』（大正蔵三七・一七八ｂ）

16 荒木前掲書第二章、郭麗娟「《佛説阿彌陀經疏鈔》「一心不亂」之研究」（『中華佛學研究』第三期、一九九三）を参照。

17 続蔵二二・六〇五ｃ

18 続蔵二二・六〇七ｂ

# 江戸末期の檀林修学について
## ―豊後国を中心に―

石川達也

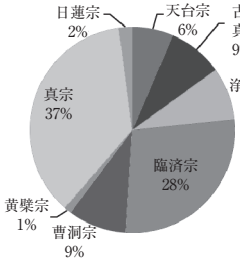
## 一、はじめに

本稿では、豊後国（現在の大分県の一部）における江戸末期の檀林修学の実態について、大分県立図書館蔵[1]『本末一派寺院明細帳』（以下『明細帳』）の記述をもとに検討していきたい。『明細帳』は明治五年（一八七二）七月に明治政府の官庁である教部省が「教部省達第八号[2]」によって、府県を通じて寺院の履歴などを詳細に取り調べるよう命じたものである。この明細作成にあたり雛形が示されたが、その内容は、表紙・管轄府県名・宗派・住所・山号・寺号・本山・開山名・開創年・住職履歴（出身身分・得度年・修学の履歴・住職勤続年数）・前住や弟子の履歴・塔頭・末寺などであった[3]。これ以前にも寺院に明細帳を提出されることはあったが[4]、この明治五年の『明細帳』の特徴は当時の住職の履歴が記されていることである。これまでも大橋俊雄氏が『明細帳』を用いて福田行誡の生年を推定する試みがあったが[5]、管見では『明細帳』の住職履歴を利用した研究は多くないように思われる[6]。それよりも長谷川匡俊氏[7]や梶井一暁氏[8]のように増上寺等に所蔵されている『入寺帳』を用いた研究の積み重ねがある。そこで、本稿では檀林修学の実態を多角的にみるため、『明細帳』に記述されている住職履歴をもとに江戸末期の檀林修学の実態を考察したい。まず本編に入る前に、豊後国の浄土宗寺院の特徴についてみてみたい。

## 二、豊後国浄土宗寺院の特徴

豊後国は現在の大分県の一部であり、江戸時代以前は大友氏によって支配されていたが、江戸時代は能見松平家の杵築藩（三万二千石）、木下家の日出藩（二万五千石）、大給松平家の府内藩（二万一千石）、稲葉家の臼杵藩（五万石）、毛利家の佐伯藩（二万石）、中川家の岡藩（七万石）、久留島家の森藩（一万二千石）と、さらに熊本藩、島原藩、延岡藩の飛び地領、そのほか旗本領や天領が入り組む小藩分立であった。

豊後国における仏教宗派の割合は明治六年四月に大分県が行った調査[9]によると、天台宗が七一ヶ寺、古義真言宗が九四ヶ寺、浄土宗が九一ヶ寺、臨済宗が三〇四ヶ寺、曹洞宗が一〇一ヶ寺、黄檗宗が一二ヶ寺、真宗が四〇一ヶ寺、日蓮宗が二三ヶ寺であった。全体に占める浄土宗の割合は八パーセント程度であり、臨済宗と真宗の割合が高いのが特徴である（図1参照）。また浄土宗についていえば、四八ヶ寺（五三パーセント）が檀家をもち、四三ヶ寺（四七パーセント）が檀家を持っていなかった。また一二ヶ寺（一〇パーセント）が小本寺、四七ヶ寺（五〇パーセント）が末寺、三二ヶ所（四〇パーセント）が庵室であったという。しかし実際に『明細帳』を整理すると、小本寺が二八ヶ寺、末寺が三五ヶ寺、庵室が五二ヶ所、合計一一五ヶ寺となり（図2参照）、明治六年の大分県報告と食い違うので、今後検討が必要であると考えられるが[10]、本稿では『明細帳』を整理したもので検討したい。

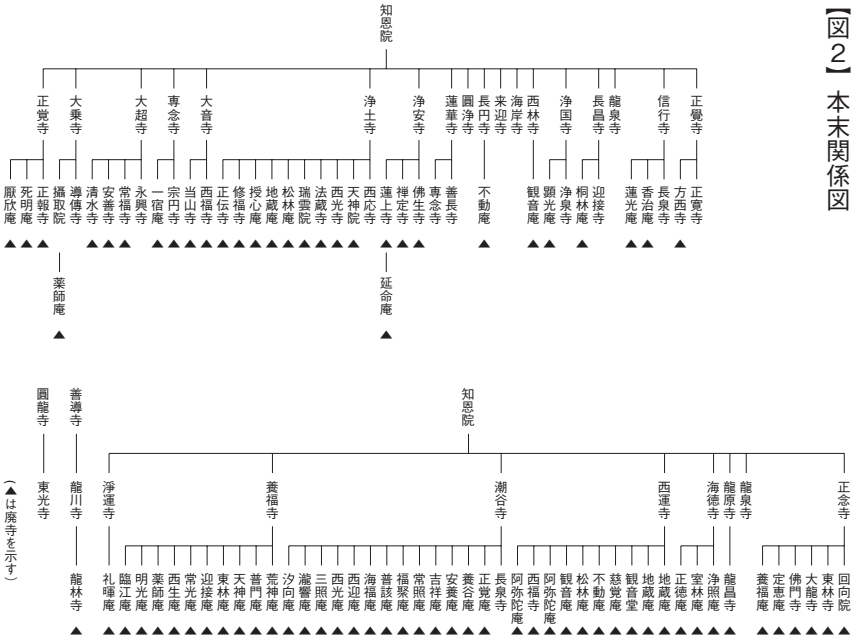


【図1】豊後国寺院割合

豊後国における浄土宗の中堅寺院（小本寺）はほとんどが知恩院の末寺であり、例外として龍川寺が筑後善導寺の末、東光寺が中津圓龍寺の末となる。このクラスの寺院は全て存続している。しかし末寺・庵室クラスになると存続しているのは八七ヶ寺中一〇ヶ寺（一〇パーセント）足らずである。廃寺の原因としては無檀や無住であることが考えられるが、廃仏毀釈の影響も考えられるので今後の課題としたい。

次に開創年についてであるが、慶長より以前に開創されたと伝えられるのは八ヶ寺（七パーセント）であり、慶長

【図2】本末関係図




以降に開創されたのは五〇ヶ寺（四三パーセント）、開創年未詳は五七ヶ寺（五〇パーセント）であった。

開山の名前が分かる寺院は六〇ヶ寺（五二パーセント）で、開山の名前が分からない寺院は五五ヶ寺（四八パーセント）であった。開山名不詳の寺院は末寺や庵室に多いという特徴がある。

また豊後国の小本寺にみられる特徴として、弟子を多く抱えているところである。最も弟子が多いのは、佐伯市潮谷寺が一六名を数え、臼杵市龍原寺の一二名が次いでいる。これらの寺院は教化が行き届き檀家数も多く経済的にも恵まれていたといえる。

## 三、住職の檀林修学

さて『明細帳』で修学先が分かる住職は三七名いる（図3参照）[11]。このなか増上寺で修学したものが一二名、伝通院で修学したものが二三名、善導寺と幡随院がそれぞれ一名であり、江戸檀林で修行するものが多く、特に伝通院で修行するものが多い傾向にある。

得度や檀林入寺や住職就任の年数が分かっているものに関して逆算して年齢を出したが、得度の年齢の平均は一〇

## 【図3】住職の檀林修学状況

| | 住職 | 年齢 | 得度年齢 | 檀林修学年齢 | 修学先 | 住職就任年齢 | 初住職年 | 初住職年齢 | 備考 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 浄土寺 | 了潤 | 69 | 7 | | 増上寺 | 53 | 天保6年5月 | 32 | 天保6年5月（32歳）潮谷寺住職 |
| 西林寺 | 常誉 | 66 | 5 | 15 | 伝通院 | 36 | 天保1年 | 24 | 8年間修学、天保1年（24歳）長円寺住職 |
| 東光寺 | 祥誉 | 66 | 10 | | 増上寺 | 36 | 天保13年10月 | 36 | 天保2年（25歳）に加行 |
| 西応寺 | 了真 | 64 | 7 | | 善導寺 | 48 | 天保12年 | 33 | 天保12年（33歳）天神院住職 |
| 正覚寺 | 清誉 | 63 | 13 | 22 | 伝通院 | 41 | 嘉永3年5月 | 41 | 天保8年（28歳）帰寺 |
| 龍泉寺 | 得忍 | 62 | 10 | 18 | 伝通院 | | | | |
| 長円寺 | 篤順 | 61 | 9 | 14 | 増上寺 | 29 | 天保11年7月 | 29 | 8年間修学 |
| 長昌寺 | 玄寿 | 60 | 13 | 20 | 伝通院 | | | | 筑後善導寺・知恩院徳林院でも修学 |
| 不動庵 | 慈弁 | 57 | 11 | 17 | 伝通院 | 36 | 天保10年 | 24 | 8年間修学、天保10年（24歳）西往寺住職 |
| 龍川寺 | 達誉 | 55 | 10 | 21 | 増上寺 | 40 | 天保14年3月 | 26 | 天保14年3月（26歳）西岸寺住職 |
| 龍泉寺 | 香誉 | 54 | 7 | 27 | 増上寺 | | | | 嘉永3年（32歳）まで修学 |
| 潮谷寺 | 建誉 | 51 | 17 | 21 | 増上寺 | 46 | 嘉永5年 | 31 | 嘉永5年（31歳）海徳寺住職 |
| 蓮華寺 | 荘誉 | 50 | 10 | 17 | 伝通院 | 35 | 安政4年12月 | 35 | |
| 浄国寺 | 神誉 | 49 | 6 | | 伝通院 | 43 | 嘉永2年 | 26 | 嘉永2年（26歳）灘手村光明寺住職 |
| 正念寺 | 達誉 | 49 | 12 | 19 | 伝通院 | 36 | 安政6年5月 | 36 | 修学7年間 |
| 浄泉寺 | 得誉 | 45 | 9 | | 伝通院 | 36 | 文久3年11月 | 36 | |
| 安善寺 | 随誉 | 45 | 10 | 16 | 伝通院 | 42 | 嘉永2年 | 22 | 嘉永2年（22歳）筑前安楽院住職 |
| 大乗寺 | 最誉 | 43 | 13 | | 伝通院 | 35 | 元治1年4月 | 35 | |
| 導傳寺 | 忍誉 | 43 | 14 | | 伝通院 | 36 | | 36 | 筑後西光寺住職 |
| 信行寺 | 諦音 | 40 | 11 | | 伝通院 | 32 | 元治1年11月 | 32 | 嘉永3年（18歳）五重、嘉永5年（20歳）宗脈 |
| 圓浄寺 | 特誉 | 38 | 6 | 18 | 伝通院 | 29 | 文久3年1月 | 29 | 7年間修学、安政5年帰国 |
| 大超寺 | 廓誉 | 38 | 9 | 16 | 伝通院 | 35 | 文久1年4月 | 27 | 文久1年4月（27歳）成道寺住職 |
| 常福寺 | 英誉 | 38 | 6 | 19 | 伝通院 | 28 | 文久2年4月 | 28 | |
| 浄運寺 | 願誉 | 35 | 12 | 21 | 伝通院 | 27 | 元治1年3月 | 27 | 万延1年（23歳）附法 |
| 攝取院 | 説誉 | 34 | 4 | 17 | 伝通院 | 24 | 文久2年2月 | 24 | |
| 来迎寺 | 智教 | 30 | 8 | 17 | 増上寺 | 24 | 慶応2年8月 | 24 | 6年間修学、元治1年3月（21歳）帰寺 |

※以下は初住職が明治以降

| | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 長泉寺 | 念誉 | 42 | 18 | 22 | 増上寺 | 38 | 慶応4年 | 38 | |
| 大音寺 | 相誉 | 41 | 11 | 20 | 伝通院 | 37 | 慶応4年1月 | 37 | |
| 養福寺 | 随誉 | 38 | 13 | | 幡随院 | 34 | 慶応4年4月 | 34 | |
| 浄安寺 | 歓隆 | 37 | 13 | | 伝通院 | 35 | 明治3年8月 | 35 | |
| 西運寺 | 顕立 | 32 | 12 | | 増上寺 | 32 | 明治5年5月 | 32 | |
| 正覺寺 | 才誉 | 30 | 9 | 18 | 増上寺 | 26 | 慶応4年4月 | 26 | 伝通院でも修学し、合計8年間修学 |
| 海岸寺 | 孝道 | 30 | 8 | 23 | 伝通院 | 28 | 明治3年8月 | 28 | 3年間修学 |
| 迎接寺 | 量誉 | 29 | 8 | 17 | 伝通院 | 25 | 慶応4年閏4月 | 25 | |
| 観音堂 | 愍立 | 29 | 10 | 19 | 増上寺 | 29 | 明治5年7月 | 29 | 9年間修学 |
| 海徳寺 | 性誉 | 26 | 14 | 20 | 増上寺 | 23 | 明治2年 | 23 | |
| 永興寺 | 元誉 | 22 | 8 | 15 | 伝通院 | 22 | 明治5年4月 | 22 | |

歳で、最年少は四歳、最年長は一八歳であった。次に檀林に入寺する年齢の平均は一九歳で、最年少は一四歳、最年長は二七歳であり、一五歳で入寺するものは二名と想像していたより少ないことが分かった。

現在の寺院の住職に就任した年齢の平均は三四歳で、最年少は二二歳、最年長は五三歳であった。ただし転住する例も多くみられたので、初めて住職になった年齢を考慮した場合、平均は三〇歳まで下がった。[12]

もし仮に一五歳で檀林の名簿に名前だけ載せ、師籍で随身していたとしても三〇歳で住職になるということは、修学期間は一五年である。檀林の学問階梯は九部宗学というように、名目部、頌義部、選択部、小玄義部、大玄義部、文句部、礼讃部、論部をそれぞれ三年ずつ学び、無部は無期限であるから、実質二四年以上の修学が必要のはずであるが、住職履歴に明記される実際の檀林修学期間は、正覺寺才誉が八年、西林寺常誉は八年、来迎寺智教は六年、長円寺篤順は八年、不動庵慈弁は八年、圓浄寺特誉は七年、正念寺達誉は七年、観音堂愍立は九年で、平均すると約八年である。[13] このことは梶井氏が増上寺入寺帳を分析して、成就者（寺院住職のため入寺帳から除籍となる）の平均値を約一六年と分析した[14]よりも短期であるといえる。

## 四、おわりに

本稿では、大分県立図書館に所蔵される豊後国の『本末一派寺院明細帳』を用いて、浄土宗寺院住職の修学先や修学期間の分析を行った。『明細帳』は明治五年に「教部省達第八号」によって提出されたものであるが、住職の履歴が記されているのが特徴である。江戸時代も時代が下ると檀林修学期間が短縮されるといわれてきたが、世情の混乱からか『明細帳』に記される檀林修学期間の平均は八年程度であり、二十代で寺院の住職になるものも多くいた。

今後の課題としては、『明細帳』と増上寺に所蔵されている伝通院や増上寺の入寺帳の記載を照らし合わせて、総合的に檀林修学の実態を考察したい。また各都道府県に現存している明治五年の寺院明細帳を分析して、各地方の浄土宗寺院の檀林修学先にどのような傾向があるか、檀林修学期間がどのくらいであったか比較検討をしたい。

---

1　大分県行政資料の『本末一派寺院明細帳　明治23年〔1〕』、『本末一派寺院明細帳　明治23年〔2〕』、『〔玖

珠郡、日田郡〕寺院明細牒　明治23年〔1〕』、『〔玖珠郡、日田郡〕寺院明細牒　明治23年〔2〕』を参照したが、原蔵者は大分県立公文書館のようである。また明治二三年とあるが、『明細書』の本文に「壬申〇歳」とありから、明治五年に作成された帳簿に、住職の変更などを追記していったと考えられる。

2　「教部省達第八号」の条文は以下のとおりである。なお法令の検索は、国会図書館提供のデータベース「日本法令索引〔明治前期編〕」を参照した。

各管轄部内ニ於テ、諸宗現在ノ寺院、開創ノ年歴及僧尼ノ履歴員数等、別紙雛形ニ照準シ詳細取調、往返ヲ除クノ外日数六十日ヲ限リ、無相違当省へ可差出候事、

但、毎年十一月中、各宗寺院廃立或ハ合併僧尼ノ増減等、一ヶ年分取纏当省へ可差出事、

3　「教部省達第八号」（別紙雛形）

4　明治三年七月の「太政官布告」四九三号によって『寺院明細帳』の提出が命じられた。提出された『寺院明細帳』の大部分は国会図書館に『社寺取調類纂』として所蔵されている。詳細は圭室文雄「『新編明治維新神仏分離史料』と『社寺取調類纂』について」（『新編明治維新神仏分離史料』一、名著出版、一九八四年）、藤井貞文編・圭室文雄校訂『社寺取調類纂　解説・収録目録』（雄松堂フィルム出版、一九八三年）等を参照。

5　大橋俊雄『行誡上人の生涯』（東洋文化出版、一九八七年）

6　明治期の「寺院明細帳」を利用した研究として、竹田聴洲「寺院明細帳からみた京都府現存諸宗派寺院成立時期」（『社会科学』一〇、一九六八）、圭室文雄「明治初年寺院明細帳の数量的分析」（『近代仏教』一二、二〇〇六）などがある。竹田氏は旧京都府庁社寺掛所管明治一六年（丹後五郡は同一七年）の府下寺院明細帳の寺院由緒を分析し、圭室氏は『社寺取調類纂』所収の「寺院明細帳」を対象に、宗派ごとの末寺数、檀家数などを分析している。また西光三「東京都公文書館所蔵寺院沿革史料について」（『東京都公文書館研究紀要』三、二〇〇一年）は、東京都公文書館に所蔵される『御府内備考続編』、『明治五年寺院明細帳』、『明治十年寺院明細簿』といった寺院沿革史料を紹介して

いる。明治五年の『明細帳』を翻刻したものとして、『社寺史料研究』一（社寺史料研究会、一九九八）に神奈川県管轄武蔵国の明細帳が掲載されている。

7 「地方における浄土宗檀林の展開―鎌倉光明寺『入寺帳』の分析を通してみたる―」（『仏教文化研究』二一、一九七五年）、「増上寺所蔵入寺帳の研究（1）」（『長谷川仏教研究所研究紀要』九、一九八二年）、「増上寺所蔵入寺帳の研究（2）」（『長谷川仏教研究所研究紀要』一〇、一九八三年）、「増上寺所蔵入寺帳の研究（3）」（『長谷川仏教研究所研究紀要』一一、一九八四年）

8 「浄土宗関東檀林における修学僧の入寺・修学動向―増上寺『入寺帳』の分析から―」（『広島大学教育学部紀要』四七、一九九九年）

9 『〔玖珠郡、日田郡〕寺院明細牒　明治23年〔1〕』（大分県立図書館蔵）所収

10 『明細帳』には『元禄寺院由緒書』に記載される国東市国見町赤根の阿弥陀寺に関する記載がなく『明細帳』の記述自体が不十分である可能性がある。『社寺取調類纂』には明治三年から四年にかけて提出された岡藩・臼杵藩・佐伯藩・府内藩・日田県・森藩各藩の『明細帳』が収録されている。他にも『豊後国志』などの地誌があり、それらと『明細帳』と比較することが必要であろう。

11 佛生寺の法山は粟生光明寺、礼暉庵の準洞は禅林寺で修学していたため除外した。また大政奉還（慶応三年一〇月）以降に初めて住職に就任したものは、それ以前のものと分けて表示した。

12 慶応三年以前に初めて住職になった年齢と慶応四年以降に初めて住職になった年齢の平均はともに三〇歳であり、明治維新になって学業を切り上げ急遽住職になるという傾向は見られなかった。

13 海岸寺孝道の檀林初入寺は明治以降になるので除外した。

14 前掲「浄土宗関東檀林における修学僧の入寺・修学動向―増上寺『入寺帳』の分析から―」

# 生殖補助医療の倫理的問題点

今岡達雄

生殖とは、各種の辞典類を総合すると「①うみふやすこと。②生物が自己と同じ種類の新しい個体をつくる現象。有性生殖と無性生殖とがある。」である。ヒトの生殖にかかる機構は極めて複雑であり、人類の歴史において今日に至るまで人為的な関与はほとんど行われてこなかった。大きな変化がもたらされたのは１９７８年であり、体外授精技術が確立され世界初の体外受精児が誕生した年である。ロバート・Ｇ・エドワードはこの功績によって２０１０年ノーベル生理学・医学賞を受賞した。不妊治療の方法としては、これ以前にも排卵日を予測したタイミング法や人工授精法が行われていたが、これらは卵成熟、排卵、受精内などの受精プロセスが母体内で行われており、人為的な関与は自然の手助けをする範囲に留まっていた。体外受精法は卵管閉塞症のような、卵巣や子宮の機能は正常であるが卵管が閉塞しているため起きている不妊症の解決のために適用された方法であったが、それまで神秘とされてきた生殖を観察と関与が可能な現象として科学技術の対象とした点で極めて多大な影響を与えた。

このように生殖補助医療は不妊症や不育症治療を目的として発展してきたが、応用が広がるにしたがって家族関係のような社会的な問題、治療費用の高額化などの経済的な問題、権利関係のような法律的な問題に加えて生命倫理という側面でも問題点が顕在化するようになった。生殖補助医療の安全性や成功率など医療的・技術的な事柄は専門外のことであるから、本小論では主として生殖補助医療の倫理的問題点について考察を行った。

## 1. 生殖補助技術とその応用

生殖補助医療は英語では Assisted Reproductive Technology、ＡＲＴと呼ばれているように医療というよりは生殖補助を行う様々な技術とその応用を総称した言葉である。しかし、わが国では医療と技術の言葉の使い分けが曖昧であり、関連するものをも含めて医療という言葉が使われている。しかし、本来は、①生殖補助技術、②生殖補助技術の医療的応用、③生殖補助技術のその他の応用などを分けて考えるべきであろう。

### ①生殖補助技術

生殖補助技術とは、生殖プロセスに人為的に介入する技術であり、次のようなものがある。これら技術は生殖補助医療を実施する目標を持って技術開発が行われたもので、新薬の開発と同様に、多くの技術はヒトへの適用に先だって、動物による実験や家畜での応用を経て、生殖補助医療に適用されてきた。

・体外受精技術
・排卵誘発技術
・精子・卵子・胚の冷凍保存技術
・顕微授精技術
・受精卵着床前診断技術
・核移植技術
・ｉＰＳ細胞からの配偶子作製技術

各技術の詳細については、多くの説明を必要とするので専門書に譲り、ここでは省略する。「体外授精技術」はそれまで母体内で行われていた受精プロセスをシャーレ内などの体外で行う技術。「排卵誘発技術」は卵子の成熟・排卵過程を司るｈＭＧ、ＦＳＨなどのゴナドトロピン（生殖腺刺激ホルモン）を投与し、腹部に穿孔して針を挿入し成熟卵の採取する技術。ゴナドトロピンの投与は副作用も多く母体に長期間大きな負担をかけているのが現状である。「精子・卵子・胚の冷凍保存技術」は精子・卵子・胚（受精卵）を液体窒素で冷凍保存する技術。冷凍保存は精子、胚（受精卵）については有効だが、卵子については未だ困難な点が多いといわれている。「顕微授精技術」は顕微鏡下で精子を直接卵子に注入する方法。この技術によって健全な精子が一つあれば受精卵を作製できる確率が高くなった。「受精卵着床前診断技術」は体外受精後の受精卵が８～16分割した頃に１～２割球を検査し胚（受精卵）状況を

把握する検査技術である。染色体数の数から遺伝子まで検査することが可能である。「核移植技術」とは体細胞核を除去した卵子に、他の個体の細胞核を移植することによってクローン胚を得る技術。イヌやネコのクローンが実証されている。「ｉＰＳ細胞からの配偶子作製技術」は人工多能性幹細胞（ｉＰＳ細胞）を適切な培養条件の下で精子や卵子に培養する技術である。男性の体細胞からの卵子を作製、女性の体細胞から精子を作成などが可能になると言われている。もともと生殖過程を明らかにするための研究方法として考えられてきたものである。

②生殖補助技術の医療的応用

生殖補助医療は望んでも妊娠ができない不妊症、妊娠するが流産や死産を繰り返し出産にまでいたらない不育症の治療を目的とした医療である。不妊症や不育症には様々な原因が考えられ、原因を探りながら様々な治療が行われている。人工授精は乏精子症、精子無力症、性交障害など男性因子不妊、精子の通過性に問題があるなど女性因子不妊に適用されるもので、精子を卵管や子宮内に人工的に導入する治療である。人工授精は１７９９年にイギリスで成功してから約二百年の歴史がある。人工授精による妊娠成功率は比較的低率であり、成功率向上のために排卵誘発技術や体外授精技術を応用した医療として体外受精が行われるようになった。また、病気治療のために子宮摘出を受け子宮がないこと、先天的に子宮が機能していないことによる不妊の治療を目的として代理母による出産が行われるようになってきた。代理母による出産が不妊症や不育症の治療に当たるかは微妙な問題である。また、不育症は習慣流産を繰り返すが、習慣流産を予防するために受精卵の着床前診断技術が用いられることが多い。

血友病やデュシェンヌ型筋ジストロフィーなどの伴性劣性遺伝性疾患は男性にしか発現しない疾患であり、この遺伝子異常を持っている場合、疾患発現予防を目的として男女の産み分けが行われることがある。このための方法としては受精卵の着床前診断が有効である。これは伴性劣性遺伝性疾患の予防医療であり、その目的のために生殖補助技術を応用したものである。

骨髄性白血病の治療をするためには免疫型が一致する造血幹細胞の移植が有効である。この免疫型が一致した造血幹細胞を得る目的で、免疫型が一致した子供を体外受精技術と受精卵着床前診断を行って体外受精児を生む方法が実

施されている。提供者（ドナー）を得るための出産であり、生まれてきた子供はドナーベイビーと呼ばれる。幹細胞を用いた再生医療への生殖補助技術の応用である。

③その他の応用

このように生殖補助技術は当初の目標であった不妊症や不育症の治療という医療ばかりでなく、同一の技術が医療目的以外にも使われる可能性がある。たとえば受精卵の着床前診断技術は遺伝子疾患の予防は医療目的と考えられるが、第一子は女子がよいとか、女子ばかりが続いたので男子が欲しい、跡継ぎのために男子が欲しいなどの目的のための男女産み分けは治療とは思えない。また、子宮の機能不全のために代理母出産を行うのと同様の技術を応用して、配偶者以外の子供を出産することは治療とは思えない。精子に問題がある夫婦間に対して提供者の凍結保存精子を導入したり、卵子に問題がある夫婦間に対して提供者の卵子を導入したり、子宮は機能しているが精子や卵子に問題を持つ夫婦間に提供者の凍結保存卵子を導入することは医療行為といえるかもしれないが、夫婦や事実婚関係以外の男女間や、同性婚、あるいは単身者が生殖補助技術を用いて子供を得ることは治療とは思えない。また生殖補助技術は、自分と全く同一の遺伝子を持ったクローンベイビー、自分の価値観にしたがって遺伝子を選択したデザイナーベイビーなど治療を超えた、個人的な願望の実現を目的として応用される可能性のある技術である。

## 2. 生殖補助医療の問題点

生殖補助医療が問題を引き起こす原因は、①医療の対象とする行為が生殖プロセスであること、②従来の生殖プロセスにおける時間的、空間的制約を大幅に変える技術革新であること、③技術の適用範囲についての境界が曖昧であること、④治療が漸進的に高度化し依存性の高い治療法であることなどにあろう。

第一の原因はこの医療が生殖プロセスへの人為的関与によって行われるところにある。すなわち生殖関連ホルモン、排卵プロセス、受精プロセスなどに生殖補助技術によって人為的に関与することになる。これは命の誕生過程への人為的操作である。技術の出現以前は、子供の誕生は「自然のおこない」として受け入れられていた行為であった。そこに「人為的な操作」を導入すること自体に問題の根源があり、どの程度までなら許されるのかという、許容範囲を

決めることが必要になってくる。これは社会的コンセンサスの問題であるが、実際には社会的コンセンサスを得ずに技術の応用が進み、数々の問題が発生しているのが現状である。

第二の原因は、生殖補助技術の特性である空間的・時間的自由度の拡大にある。技術の出現以前には全生殖プロセスは一人の女性体内という固有空間で、排卵・受精・妊娠・出産という時間秩序で行われていた。そこに排卵誘発技術や体外受精技術は、組み合わせるべき精子と卵子の選択、受精の場所、妊娠・出産する母体の選択など空間的な自由度の拡大をもたらした。また、精子、卵子、受精卵の凍結保存技術は時間秩序のもとに進行していた生殖プロセスの一部を時間的制約から解き放った。死後に子供をつくることさえも可能になっている。このような空間的・時間的自由度の増大は様々な問題を発生させる原因である。

例えば代理懐胎や死後生殖は、従来の社会では想定されていなかった様々な問題を引き起こす。社会的問題として家族関係の複雑化がある。体外受精と代理懐胎は遺伝上の父母、出産の母、育ての父母という重層的な家族関係を生み出す。また、提供者による精子や卵子を使用した場合には生まれてきた子供の側の出自を知る権利を認めるかどうかという問題が発生する。法律的問題には嫡出子の問題がある。現在の法律は出産した母を法律上の母としている。代理母による出産で生まれた子供は、遺伝的に依頼者夫婦の子供であっても、産んだ母が法律上の母である。凍結精子による三〇一日以降の死後出産児には法律上の母は存在するが父が死亡しているため非嫡出子として扱われる。財産分与の権利関係も複雑になる。経済的問題としては空間的・時間的制約を乗り越えるためには高額な経済的代償が必要になる。

第三の問題発生の原因は、技術の適用範囲の制限に規範が無いということである。例えば子供を持つ権利は基本的人権に属するものであるという考えがある。婚姻関係にある男女の子供を持つ権利は無条件に認められるべきものであると考えられるが、法的な婚姻関係になくても事実婚ならば子供を持つ権利はある。例えば養子縁組による子供ならば、単身者でも、同性婚者でも可能である。だから、男性の同性カップルも子供を持つ権利が有り、代理懐胎による子供を持つ権利はあるという考え方も存在する。

例えば国によっては、身体的な運動能力の高いスポーツ

選手の精子と卵子をそれぞれ入手し、妻に夫婦間の子供として全く遺伝的継承のない子供を産むことも可能である。多くの国では自己と同一の遺伝子を持ったクローンベイビーを産生することは法的に禁止されているが、禁止されていない国に行けば技術的には産生の可能性がある。一旦、社会に導入されてしまった技術の適用範囲を制限するのは極めて困難である。がん治療はがんの治療にしか応用できないが、生殖補助医療は生殖補助だけではなく、自然には有り得なかった生殖方法を実現する医療で有り、その適用範囲については厳格な規範が必要と考える。

第四の問題発生の原因は治療への依存性が高いということである。生殖補助医療は最初から高度な治療が行われるのではなく、タイミング法などの妊娠指導から、男女それぞれの不妊原因の検査、発見された障害に対応した妊娠確率向上対策が行われる。妊娠できない場合には人工授精、体外受精、受精卵診断後の体外受精へと、数周期サイクル毎に漸進的に治療が行われる。不妊・不育症の原因特定は極めて困難であり、生殖補助医療による周期サイクル当たりの妊娠成功率は低い。今度は上手くいく、今度は上手くいくと期待しては失敗し、治療期間の長期化とともに高年齢化し妊娠確率が悪くなるというジレンマの中で次第に精神的に追い込まれていく事が多い。成功する確率もあるので、途中で止めることも出来ずに、次第に高度な生殖補助医療に依存することになり、精神的にも、時間的・経済的にも追い込まれるという問題に展開していく。

## 3．浄土宗として如何に対応すべきか

生殖補助医療はその適用範囲について厳格な規範が必要な技術である。それは前述のように生物種の根幹を形成する生殖方法を異質なものへ変える能力をもった技術だからであり、様々な社会的・法律的・経済的・精神的問題を引き起こす医療だからである。ではこの問題に浄土宗としてどのように対応したら良いであろうか。

### ①基本的視点

浄土宗として教義の上から規範を構築することは甚だ難しいことだが、技術の適用に対して「法爾」を適用するという考え方があろう。法爾とは、諸物がその性質のとおりにあることであり、ありのままの姿にあることであり、生殖に関しては自然（じねん）にまかせる。つまり、生殖プロセスへの人為的関与は最小限に止めるということである。

最小限とは婚姻関係にある男女間を逸脱しない空間的範囲であり、自然の時間的秩序の範囲内ということである。明らかな原因が特定される不妊・不育症の医療行為としてのみこれを認め、提供者の精子・卵子・受精卵、代理懐胎は認めないということになる。法律的にこれを実現するためには厳密な定義が必要だが、ここでは基本的視点を提供し浄土宗における議論の端緒にしたいと考える。

### ②子供のいない人々への対応

ここで提示した基本的視点は、現状進行している生殖補助医療の範囲を狭めるものである。つまり、子供を欲しいと念願している人々に厳しい状況を突きつけるものである。そこで浄土宗としては子供のいない人々を全力でサポートする必要があろう。子供を欲しいとする願望は、結婚したら子供を産み育てるのが当たり前という、社会的な価値意識の押しつけも一因になっていると考えられる。寺院においても入檀時や墓地の分譲時に継承者の存在を確認したりする。寺院において継承者のいない墓地は将来的な問題を内包することは明らかであるが、そのような行動が是非子供が欲しいという願望を引き起こすことになる。そこで、入檀時や墓地分譲時の条件として嫡出子継承を強調しないことが重要である。また、子供がいないが充実した信仰生活（ライフスタイル）を提案することも重要であり、寺院を中心としたサークル活動なども一つの提案になるであろう。

# 「仏教福祉」述語整理上の問題点③
## ―孝橋正一氏の主張する「仏教社会事業」―

上田千年

### 【はじめに】

昨年、仏教徒（あるいは仏教学徒）側からみた「仏教福祉」の一例として、水谷幸正氏の論じた「仏教即福祉」を挙げた。今回は、この立場と異なる社会科学としての主張であり、ある文献には「仏教（社会）福祉」の先駆者と評される孝橋正一氏の見解を挙げ、また「仏教福祉」術語整理のため、水谷幸正氏所説「仏教即福祉」との関連も考察したい。

### 【孝橋正一氏の主張する「仏教社会事業」】

昭和四十一（一九六八）年に出版された『社会科学と仏教』（創元社）で氏は、「仏教社会事業」を現代的課題として把握するとき、歴史的・社会的関係を欠いた認識のもと、超越的な慈悲の適用や仏教的形式や行事を機械的に適用することは、かえって反仏教的実践に転落する事を指摘する（一八二～一八三頁。引用文省略）。

更に、海野幸徳・浅野研真・守屋茂・長谷川良信・森永松信（敬称略、同書収録順。）の説く「仏教社会事業」について言及し、社会科学としての認識や仏教と社会科学の結合様式に問題があるとして、批判を述べている（同書、第六章、一九一～二一九頁。文章省略）。

ただ一方で、氏は、仏教教理自体には大きな期待を抱いている。同書の中、「仏教社会事業」（今は便宜上、「仏教（社会）福祉」ともしておく）に関して次のようにある。

仏教原理（精神）は、社会事業における主体的契機と

しては、実践的にきわめてすぐれたものを持っている。それは人間の内面的自覚の確立によって―しかもそれは倫理的・心理的なものではなく、無我の体認による自己否定を媒介とした真実の自我の肯定によって―、いかなる事態にのぞんでも、不動の信念と情熱的な行為をよびさまし、それをつらぬきとおす姿勢・態度を人間に与える。しかしそのさい、そこから人間から隔絶した絶対的な、また初発の創造としての神の存在を必要としないので、哲学的反省にもたえ、科学とも矛盾しないものを持っている。この主体的契機が近代・現代社会のなかに社会的（社会事業的）に表現される場合には、社会事業家を媒介主体ないし担い手として、みずからを客観的（客体的）条件のなかに自己実現していくのであり、またそうでなければならないものである。すなわち、仏教社会事業は、その理想的姿においては、仏教については沈黙のまま、その主体のおこなう社会事業活動が、社会科学の理論と法則のしめす指針に基づいて、それに合致した方向と方法でなされ、そのことのなかに仏教精神がおのずからにじみでている形をとらなければならない。ということである。

（同書一九〇頁。）

これは社会科学からみた「仏教社会事業」の姿勢といえよう（詳細は同書、第六章、一八七～二一九頁参照）。また同時期に日本仏教社会福祉学会創立も重なり、社会科学の領域から「仏教（社会）福祉」あるいは「仏教社会事業」に関して数多く論じられる契機ともなった。

同書のあとがきに拠ると、孝橋氏は仏教の現代化（社会化）と共に、社会科学と現代仏教、仏教と社会事業の相即・融合（この語は孝橋氏による）に関して、体系的に提示するために著述したとある（そのための慈悲と菩薩行に関する氏の見解もあるが本発表と関連しないので割愛）。そしてこの書を通じて切実な希望があると述べる。

やはり仏教家が社会的な問題や施策をとりあげ、それについて発言する場合には、社会科学に対する正しい認識、その理論と法則に関する理解をもってほしいし、逆に社会学者もまた仏教に対する認識と理解を深める必要があるということである。そのことによって、いわゆる対話の場ができ、それが双方のよりよい理解とそれぞれの人間的・学問的水準の高揚に役立つはずだ、

とわたしはおもっている（同書二九三頁）。

## 【仏教と社会科学の結合】

その後、対話の場のひとつとして『仏教福祉』第四号（一九七七、佛教大学佛教社会事業研究所。）に「仏教と社会事業の結合様式―仏教社会事業研究における社会科学的方法―」（目次では何故か〔佛教と社会福祉事業〕という表題。四～二四頁。）を寄稿している。

その中で誤った、仏教と社会科学の結合様式を三つ挙げている。

第一は、「なんらかの程度に自己犠牲をともなう愛他的行為や公共的利益になる救済事業を、仏教の名において、為政者または仏教家〔僧侶〕が行う場合、それを仏教社会事業と名づけて認識把握しようとする場合である。すなわち、ここでは、慈悲と菩薩道が発露し、実行されるところ、時代や体制の相異にかかわりなく、そこに仏教社会事業が存在するという見解である。こうして仏教社会事業はシャーキャムニ自身や、アショーカ王、日本では聖徳太子や光明皇后などから初まって社会主義の未来社会までつらなる仏教的救済の一連の環が仏教社会事業と判断される。」（七～八頁。）

第二は、「（前略）社会を構成する各個人が一切の根底に仏教をすえ、仏教精神〔無明からの解放、慈悲と智慧〕にもとづいて実践するよう心掛けるなら、社会は住みよく調和あるものとなり、労資の協調が行われてデモやストの必要が無くなり、国際間の紛争や戦争も消滅し、地球に平和がもたらされるという考え方である。」（八頁。）

第三は、「社会科学は（中略）客観的認識であるかぎりにおいて、どうしても人間の不在、主体性の忘却または欠落という自体に陥りがちである。そこで、社会科学が人間性と主体性をとりもどすためには、どうしても仏教精神を導入し、社会科学の根底に仏教を抱き合わせることによって、はじめて社会科学が人間的なものになり得る、という考え方である。」（八頁。）

とあり、これら三つの問題点を指摘し批判を論じている（一部について水谷氏の比較の際に後述する）。そして仏教と社会科学の統一（孝橋氏に拠る。）のために、次のように論じている。

仏教は人間的な生の現実の、内的世界における主体的な自覚、したがって心の平安と行動への発条となるも

のであった。しかしそれがどのように純粋であって透明なものであるにせよ、そこには外的世界の論理や法則性については、まったく知られないまま残されているのであった。だから、仏教のこの内的世界の論理をそのまま外的世界の論理まで延長し、それとすり変えるものであってはならないし、またそのことによって外的世界における歴史的・社会的矛盾の現実に目を伏せて、人間は心の持ち方次第でどうにでもなるといったような心理的転換の操作技術に仏教を転落させてもよいものでもない。（中略）それでは内的世界を支配する論理（仏教）と外的世界を支配する論理（社会科学）とは、人間（個人）を媒介としてどのように正しく結びつけることができるのであろうか。それは仏教の原理と精神の対象的外化であり、進んで言えば、仏教がみずからを社会科学法則のなかに自己実現することであり、その法則にしたがった人間（個人）が行動することを意味する。（中略）資本と富裕の階級に属する人々は、価値の顛倒と人間疎外の社会に生きながら、そのことによって生活上の利益を得ているために、社会科学法則の指示する外的世界の真理のうち、自分に好都合なようそれを解釈したり、そのありのままの認識を拒否しようとする。これに対して労働と貧困の階級に属する人もまた、そのことによって生活上の不利益を蒙りながら、近視的に眼前の利害関係にしがみつくか、また支配者のふりまく虚像の真理に振りまわされて自己自身の歩むべき真理の進路を見失っているのである。（中略）内的世界の真理（仏教）が外的世界の論理（社会科学）に自己実現をなすべきものであるとするなら、総ての人々は―資本家も富裕者も、労働者や貧困者も、それぞれの場面や内容が異なっているにしても―その現実の生活実践を社会科学の法則と論理が指示するところにしたがって、自己反省と批判を試みつつ、歴史的・社会的真実の実現にむかって、たゆみない努力を続けて行くべきであろう（二二～二四頁）。

以上、（今後、諸説と比較検討の必要があるため）長い引用となったが、社会科学からみた「仏教社会事業」、仏教と社会科学との結合様式はこの通りである。他に異論・反論もみられず、現在も支持されていると考える。また、

これ以後の「仏教（社会）福祉」理論構築の基礎となったと種々の文献は伝えている。

ただ、筆者は孝橋正一氏の著述の中で、「仏教（社会）福祉」という語を見たことがないと記憶する。少なくとも孝橋正一氏は「仏教（社会）福祉」は論じていない筈なのだが、多くの文献が、氏の「仏教社会事業」論を「仏教（社会）福祉」論としていることはここに記しておきたい。

## 【水谷幸正氏が主張した「仏教即福祉」との比較】

さて、昨年発表した水谷氏の見解は、仏教徒を代表した主張といえるが、その特徴は当然、仏教を主とする点にある。「わたくしの意図する佛教社会福祉学は、社会科学の一科という佛教福祉論ではなく、佛教プロパーからの必然的展開としての社会福祉を解明しようとするものである。佛教が人間社会へ展開するには社会福祉という形態でなければならない。それ以外の展開のしかたは考えられない。という考えかたである。つまり、佛教理念が人間に受け止められ実現されたものをすべて社会福祉という立場である。（中略）、「佛教即福祉」という持業釈がわたくしのめざす立場である。」（水谷幸正〔佛教社会福祉学の意図するもの〕《佛教福祉》創刊号、佛教大学佛教社会事業研究所、一九七五。）

ただし、この見解は「仏教即福祉」という言葉とともに、現状、間違った「仏教（社会）福祉」論と扱われている（詳細は昨年発表の拙稿を。《仏教論叢》五十五号、二〇一一）。

主たる理由は、「福祉」あるいは「社会福祉」の語義が水谷氏独自の解釈に基づく点と、仏教が万能あるいは至上であるかのように周囲から判断されたことに因る。

それは、孝橋氏の「仏教社会事業」論との比較検討の結果と考える。前述の孝橋氏の分類した三つの誤った結合様式に合わせるならば、水谷説は、第三にも抵触しているが（当時、水谷氏は〔仏教福祉〕あるいは〔仏教社会福祉〕を社会科学の一科と捉えていないので）、第二の過誤となる。「佛教理念が人間に受け止められ実現されたものをすべて社会福祉という立場である。」とするならば、明らかに孝橋氏の述べた、内的世界の論理が外的世界にまで延長され、外的世界の論理とすりかえられてしまう危険が常につきまとう。結果、現実社会での真実追究までも著しく減殺する危惧も伴う、となる。ために、この水谷氏の立場に

関して上田千秋氏は「科学以前の認識」と痛烈に批判している（詳しくは次の機会としたい）。

## 【「仏教福祉」と「仏教社会福祉」と「仏教社会事業」とは同義か？】

さて、表題の「仏教福祉」述語整理が残された。発表者は近年の資料を頼りに、孝橋氏の著述の中にも「仏教福祉」という語の用例が見つかると考えていた。現在、孝橋氏の説く「仏教社会事業」と前述の結合様式が、戦後「仏教社会福祉」理論として扱われていること、そのことに異論はない。また種々の文献は孝橋氏の「仏教福祉」あるいは「仏教社会福祉」論とある。ただ前述の通り孝橋氏の文献を調べた際、「仏教社会福祉」・「仏教福祉」という語が見あたらないのである。一体いつから孝橋氏の「仏教社会事業」論は「仏教社会福祉」あるいは「仏教福祉」と呼称される様になったのか。その中、氏の著述を概観するうち次の一文を見つけた。「社会福祉」と言う語に関する見解である。

なお、最後に一言、断っておきたいことは、この書で「社会福祉」という用語が括弧づきになっている理由は次のような事情にもとづくものである。すなわち、現在の時点において、私達が研究課題としているある特定の共通した社会現象について、社会事業、社会事業政策、社会福祉、社会福祉事業、社会福祉政策など表現の異なる用語が存在していて、これを一つに絞って統一することは不可能に近く、また賢明な措置でないように思われる。なぜなら、それぞれの研究者が、それぞれ独自な意味を込めて、以上のうちのいづれかの用語をとりあげて使っている場合が多く、機械的に統一することが、かえって混乱をよびおこすことになりかねないからである。（中略）そこで「社会福祉」という括弧づきの表現の仕方は、このことについては色々の別の表現も現実には存在しているのだが、かりにその同一の社会的存在について「社会福祉」という表現を用いるならば…というぐらいの意味であることに読者は注意していただきたい（孝橋正一編著《現代「社会福祉」政策論―「日本型社会福祉」批判―》ミネルヴァ福祉選書③、一九八二、ミネルヴァ書房、序より）。

孝橋氏は各研究者に配慮し前述の一連の用語を任意に置き換えず、所謂「社会福祉」とした。また一方、自身は「社会福祉」をはじめ、「～福祉」という語を用いていない。

ならば「仏教福祉」の語を用いる可能性は著しく低い。

ために、現時点で発表者は、「仏教福祉」という概念の定立が未だなされず、混乱を生じるのは、「仏教社会事業」「仏教社会福祉」「仏教福祉」という専門用語として扱うべき一連の術語が、安易に言い換えられている点に一因があると考える。

この点から今一度「仏教即福祉」を含む水谷氏の見解も再考したい。従来、上田千秋氏をはじめとする水谷氏への批判は、孝橋氏の「仏教社会事業」論が基礎にある。また現状の「仏教福祉」も「仏教社会福祉」その延長線にあるとみてよい。しかし、前述の通り孝橋氏はとくに「社会福祉」を「社会事業」の意味で限定しない。氏の述べた「仏教社会事業」は仏教と社会科学の結合様式を「仏教福祉」と述べないのではないか。

現状、孝橋氏著述の「仏教社会事業」論に於いては「仏教社会事業」＝「仏教（社会）福祉」とする根拠はみつからない。また氏の「社会福祉」の語の扱いからも「孝橋氏が仏教（社会）福祉理論を構築した。」とするのは後代の研究者によってなされたと判断する。

ために、水谷氏所説「仏教即福祉」との比較検討すべき点にも差異が生じる。そこにも「仏教社会事業」「仏教社会福祉」「仏教福祉」の語の言い換えや混同が含有された可能性が高いからである。

## 【結語に代えて】

孝橋正一氏の「仏教社会事業論」は社会科学からみた、この領域に於ける精緻な理論である。ただし、それを含め種々の各自の見解を安易に「仏教福祉」あるいは「仏教社会福祉」と言い換えることは、孝橋氏が「社会福祉」を括弧づきにしたような配慮がなければ、かえって混乱の種となる。結果、今までなされた「仏教社会事業」「仏教社会福祉」「仏教福祉」にみられる比較検討に関して、それらの語義を明らかにすべく、安易な言い換えの有無を念頭に置いた検討も必要と考える。

そこで、まず水谷氏に対する上田千秋氏の批判を中心に、次回に検討することを約束し本発表を終える。

# 宝永・正徳年間の津軽領内浄土宗の寺院情勢

遠藤聡明

## 一　基礎資料、補足資料

年来調査した江戸時代の青森県西部（旧津軽領）の浄土宗諸寺院の動向については、天明年代分を除いて明治維新直前までの概観をひと通り終えた。ところが以[1]前に宝永・正徳年間について取り上げた際、心誉蓮池の活動と白狐寺の開創という出来事の資料が質量ともに多大で、他の時期に例のないそれらの言及をしたのみであり他のことに触れていない。そこで、無視した形になっていた部分について紹介する。宝永と正徳を合わせて扱う必然性はないが、年号区切りで十五年程度で分けるのが各時期ごとの特徴をつかみやすいようである。

基礎資料は『弘[2]前藩庁日記』（以下『國日記』）である。この時期のものは一記事あたりの記述分量が多く、かなり長文のものや、細かな裏事情まで記載されたものも多い。補足資料として『盛[3]岡藩雑書』と秋田の『國[4]典類抄』を用いている。

## 二　栄源院百回忌法要

僧録貞昌寺は月窓山栄源院と号し、初代藩主の母桂屋貞昌大姉の菩提を弔うために京極誓願寺五八世岌山弟子の岌禎法庵を開山に迎え、永禄三年（一五六〇）に大光寺村（平川市）に建立されたといわれるが、この縁起は寺の開創が先になるので首肯しがたい。しかし桂屋貞昌大姉は同寺の開基であり、寺号からもその因縁は明らかである。生前の投資による開寺とみれば、一応矛盾は避けられようか。

栄源院殿月窓妙輪大姉とは二代藩主の生母で慶長一三年（一六〇八）五月死去、以降同寺は藩主の側室や夭折女子

の墓所（裏方菩提所）となった。慶長年代には藩の政策により弘前寺町へ移転、さらに大火により慶安三年（一六五〇）に現在の新寺町へと、二度の移転を余儀なくされている。

宝永四年（一七〇七）は栄源院の百回忌となる。このため前年[5]九月に貞昌寺より提出された申し出は、寺内の修復から仏具類の新調、法要次第や式衆等にまで及ぶ綿密な企画書というべきものである。それがほぼ原型通りに採録されているのが、この時期の『國日記』の特徴でもある。雪も解け始める四年[6]二月には修復人足と畳の見積りが提出され、工事規律[7]と言うべき掟札が出されている。四月末[8]に定められた法要当日の役人の配置は寺社奉行一人以下一〇名に及ぶ。やはり藩から布施が出された同時期同寺の施餓鬼の張番は寺社奉行一人を含む二名であったから、当局としてもこの法会を重視したことがわかる。

法式的には五月一一日の夕刻から一五日に至る読経と念仏を主体としたもので、浄土三部経が輪読されてはいるが、阿弥陀経が多用された構成を、前述申し出は伝えている。出仕諸寺院や小僧への布施額も記されているが、ここでは取り上げない。心誉蓮池の誓願寺大仏再興開眼法要が、同年末に行なわれた。有縁両寺院の特別法要の次第や経理については、改めて考察したい。

## 三　貞昌寺入誉の身辺

前項栄源院遠忌の時点で、貞昌寺は入誉信風が一〇世住職であった。宝永二年の前住一誉良専清南の隠居に伴う人事であるが、『國日記』には「秋[9]田大館之入誉」と記されるのみで、その経歴は定かではない。大館にあった黒谷末の青蓮庵と、何らかの法縁関係にあったものであろう。良号をもたない貞昌寺住職は開山の岌禎法庵、二世の良誉重安以来で、当時は異例であった。この後二代、前歴不明で他領出身らしき住職の入山が続いている。

この入誉信風は貞昌寺住職としては『國日記』にみる限り、前項の法会の導師を務めるためだけに任命されたような人物である。法要の年末に発生した抱え百姓（藩主からの寺禄六〇石の飯米を実際に供給した農民とみられる）のトラブルは同人の責任ではないが、その後ほどなく隠居してしまう。目立つのはむしろ熊谷稲荷別当白狐寺の創建への関与であり、他には同時期に門内西光寺住職となった儀山と大善寺から白狐寺に転住となった澄水が弟子であるこ

とがわかる程度である。浄土宗の法儀ではない稲荷の修法をなぜ習得したのか等、謎めいた人物である。

入誉が隠居した時点で三代前までの隠居が寺内に存命であった一方、後住はなかなか決まらず法務を継続し、

（上略）[10]本寺専稱寺ゟ書状申遣候は、未現住之躰等之隠居之由不届候、早々引込可然と申遣候（下略）

と叱責された。この翌年に決まった後住は「於上方隠道[11]」してまたも無住となり、正徳二年（一七一二）一一月の霊誉愚鈍の入山まで空白が続く。入誉は享保九年（一七二四）年六月寂、晩年は白狐寺に起居したようである。

## 四　遊行上人廻国の受け入れ

遊行上人は時宗の法主であり、その廻国は浄土宗の行事ではない。しかし時宗寺院のない地域においては、浄土宗や真宗に会所や宿坊が割り当てられた。正徳三年（一七一三）二月から三月にかけて南部の教化にあたった遊行四九代一法上人は四月、

五日野辺地[12]へ着、同所海中寺一宿、同六日辰刻津軽領へ御通候由、尤御境二本級迄御足軽先払相出候（下略）

と津軽入り、『國日記』に記載はみられないが七日から青森正覚寺にて賦算ののち、一四日に貞昌寺に到着した。

この時期の遊行上人は賓客待遇で、藩主の接待もあった。粗相のないようにと役配から食事に至る詳細な段取りの記録が、『國日記[14]』に残っている。中でも同年は最も丁重な対応がなされたようで、受け入れのための建て増し等を強いられた貞昌寺は次第に困窮へと向かう。財政難の原因は廻国受容だけではないが、疲弊の一因には違いない。

遊行上人側が勝手放題食い散らかして行ったような述べ方になったが、決してそうではない。

一[15]青銅　　拾貫文

本尊之前ニ置之

今朝上人発足之跡ニ修領軒相残本堂并座敷廻リ掃除仕、徳蔵[16]寺呼出引渡罷出候、本尊江燈明料上人より差上置候由ニて罷出候跡ニて見申候処、右之通上ヶ置候由徳蔵寺を以貞昌寺より相断候由昨日申立候ニ付大道寺隼人江達之、貞昌寺江納置候様（下略）

と、立つ鳥跡を濁さず秋田領へ出立、その後ほぼ五月いっぱい秋田城下にあったことが『國典類抄』や『遊行日鑑』から知られる。

廻国の性格が後年問題となり、寛政七年（一七九五）、

幕府通達で遊行上人の修行であると位置付けられた。

遊行上人當時廻国中之処前々ゟ仕来ニて、領主地頭之取扱方手重成向も有哉ニ相聞得候、右は領主地頭ゟ増物并入用向人馬等差出候仕来ニ候得共、法中為修行廻国之儀ニ候得は仕来ニ不拘役僧江申談、可成上致省略差支無之程ニ取計、不苦筋ニ候事

過度の接待は無用との確認であり、関係者はさぞ安堵したことであろう。もっともこれは、八〇年先の話であるが。

## 五　四十八夜の盛行

四十八夜は鎌倉時代からの浄土宗の法会であるが、この頃までに衰退していた。というより、名目が実体を表さなくなったようで、十日十夜会なども類似の事情にあろう。

それまでの『国日記』には記載がみられなかったこの四十八夜念仏が、宝永から正徳にかけて各地で行なわれるようになった。一四例あるのでほぼ一年に一度の頻度となる。開筵の地域、会所（願主）、機縁を列記すると、

| | | | |
|---|---|---|---|
| 宝永二年三月 | 西津軽 | 湊迎寺 | 寺建立 |
| 四年二月 | 弘前城下 | 龍泉寺 | 仏建立 |
| 五年八月 | 西津軽 | 法王寺 | 餓死者回向 |
| 六年七月 | 弘前近在 | 津軽野村善故庵 | |
| 七年三月 | 弘前城下 | 西光寺 | |
| 八年一月 | 南津軽 | 碇関村一学庵 | |
| 正徳元年七月 | 東津軽 | 正覚寺 | |
| 同月 | 弘前城下 | 誓願寺 | |
| 二年五月 | 西津軽 | 湊迎寺（再） | |
| 同月 | 南津軽 | 藤崎村圓心庵 | |
| 四年二月 | 弘前近在 | 西光寺末庵専了 | |
| 五年三月 | 弘前城下 | 天徳寺 | |
| 八月 | 弘前近在 | 堀越村助給庵 | |
| 六年閏二月 | 西津軽 | 法王寺（再） | 開山年忌 |
| 同月 | 弘前城下 | 貞昌寺 | 開眼供養 |
| 六月 | 北津軽 | 大善寺末大野村正雲 | |

となる。正覚寺の事例を除けば、津軽平野の南端から北辺に至るまでの諸地域で開筵されている。貞昌寺のような大きな寺院から在方末庵まで広く行なわれたが、発願主の半数近くは在方の庵主や道心である。大寺院では何かの記念法要的に行なわれた例が多いが、末庵でのものは開筵の機縁が記されていない。庵主独自の発願であろうか。

日数はどうか。正徳六年（一七一六）閏二月七日付の、

（上略）[18] 鰺ヶ沢法王寺開山年忌ニ付、来ル十八日より四月七日迄四十八夜別時興行仕度旨願申候、初中後共群集可仕候間、前々之通御断候旨申立、内膳江達之

のように期間がわかるものもあるが、大半は初日のみの記載で最終日はわからない。だが名目通りに七七日またはそれに近い日数で行なわれたのではないか。というのは、この時期には事例の少ない短期の別時念仏が、後年に増加しているのである。

あくまで記録上ではあるが同時期、より短期間での別時念仏は宝永三年九月の白道院覚入の、

（上略）[19] 當月十八日ょ里同廿四日迄一万五千日之廻向仕候之由（下略）

同じく白道院の翌年四月の一万八千日回向、その翌年九月の藤崎村蓮池の一万日回向の三例で、いずれも七日の開筵である。この時期に長期の四十八夜が多く、短期の別時念仏は少ないことは特筆される。なぜならこの関係について後年の事例をみると享保年間（一七一六～）では四十八夜が一二件、他の別時が一五件と数が逆転する。元文（一七三七～）以降は前者が三件、後者が六件。宝暦（一七五一～）には前者はみられず後者は五件。明和以降（一七六四～）にそれぞれ二件、六件と微増している。これは延々行なわれる四十八夜が次第に開かれなくなり、短期間のものが好まれるようになったとみることができる。しかし天明以降（一七八一～）にはともに記録がみられない。

## 六　おわりに

宝永から正徳にかけては景気の退潮期であったが、宝永期にはそれを感じさせぬほどの特例的な二つの出来事がみられた。宝永四年に一応の決着をみた心誉蓮池による誓願寺大仏の復興と、翌年に貞昌寺入誉が主体となっての熊谷稲荷の勧請である。両者にいくぶん差異がある。前者はあくまで浄土宗本来の法式流儀によって、民衆教化をめざした活動といえる。一方後者は浄土宗と特殊な神道の混合折衷であり、藩主信政の願望を受けた特異な宗教的境地の創出というべきであろう。

これらも含めて『國日記』採録事象はやや特別なことで日常や底辺を映し出すものではないが、この時期は四十八夜も含めて前例のない法会の多いことが特徴と言えよう。一方で、直前の元禄期に数例あった他領僧の勧進は激減している。

僧録貞昌寺と次位の誓願寺住職が出奔、名越派の相伝の有無という問題が表面化した。白旗派との確執というよりは個人の出自や経歴を問題とする手段とみられ、後年、他領出身僧がともすれば受けた不当な扱いに通ずるものが感じられる。

---

註

① 『佛教論叢』四二号拙稿参照。

② 弘前市立弘前図書館蔵。この期間の欠本は宝永四年十月、正徳元年十月と十一月、正徳二年十月前半、正徳三年十月前半。

③ 原本の盛岡藩『雑書』は盛岡市立中央公民館蔵。参照に用いたのは、その翻刻刊本。

④ 原本は秋田県公文書館蔵。参照に用いたのは、その翻刻刊本。

⑤ 『國日記』宝永三年九月十八日条。

⑥ 『國日記』宝永四年二月八日条。

⑦ 『國日記』宝永四年二月十一日条。

⑧ 『國日記』宝永四年四月二十七日条。

⑨ 『國日記』宝永二年十一月二十九日条。

⑩ 『國日記』宝永六年十一月十九日条。

⑪ 『國日記』正徳二年八月七日条。

⑫ 刊本『南部藩雑書』第一〇巻四六九頁。

⑬ 刊本『遊行日鑑』第二巻七八頁。

⑭ 『國日記』正徳三年四月十四日条。

⑮ 『國日記』正徳三年四月二十八日条。

⑯ 徳蔵寺は貞昌寺の門内にあり、浄土宗側の役僧として遊行上人との交渉にあたった。

⑰ 『國日記』寛政七年四月一日条。

⑱ 『國日記』正徳六年閏二月七日条。

⑲ 『國日記』宝永三年九月十三日条。

# 祭文の研究
## ―話芸の型について―

加藤善也

### はじめに

話芸は、長い歴史のなかで幾度も上演されて「芸」としての型を創造し、話術とは趣を異にしており、いかに話術に巧みでもそれは話芸ではない。

近世後期に「寄席」が誕生し、落語、講談、貝祭文、浪花節などの芸が大勢の客の前で演ぜられるに及んで、その芸態はいよいよ拡大され、口頭に頼るだけでなく、表情や身振り、手振りを入れて創意を加えられている。

しかし、その演出や表出法、制度は決して江戸時代に創始されて完成したのではなく、「語部」「同朋」「御伽衆」などの系譜をたどらねばならず、高座に端座して上半身の振りによって話芸を演ずる型の伝承は、仏教の説教（唱導）の系列の中で培われている。

前座修業は説教の方では古くから行われ、「前座」は師匠に随行して厳しい修業を積み、技術（型）と心を伝承する修業の方法は仏教界では戦後とともに消滅したが、今なお落語、音頭、祭文、浪花節、講談界には残されており考察したい。

### 一　はなしの型

日本の話芸の歴史を学問的に究明するためには①説話の系譜　②咄職の系譜　③説教の歴史　の三系列を特に研究する必要がある。

説話は、一般的に、わが国の神話、伝説、民話、童話、物語などで「説話文学」といわれている。

昔話の特徴は、「昔々」「今は昔」などという一句をもってはじまり、結末に語の完了を意味する一句が来る。「とか」「げな」という語を添えて「自分はそのように聞いている」とのべて、話の内容に責任を持たない人が楽しく自由に話すところに日本の話芸の原初形態を読めることができる。

「はなし」という語の誕生には諸説があるが、『玉勝間』や『俚言集覧』では「放し」の義で、『倭訓栞』は「無端」、『嬉遊笑覧』は「はかなしごと」、「はなし」というのは、口からでるものだから「咄」という字が、できたというものである。

「談」「話」「語」「噺」などは、いずれも「はなし」と読み、口にまかせてものを云う事を「はなし」といい、なにか根拠のあることを「物語」という考え方が『噺物語』の序にある。

いずれも「かたる」「ものがたり」というような訓をもっていて、「はなし」と「ものがたり」に厳然たる区別があったかわかりにくいが、両者は密接な関係をもちながら、説話として文章として書かれ、記載文学となったと思われる。

この説話の流れの中へ仏教が伝来し、教化僧（説教僧）たちが、日本人の話し方の伝統を踏まえながら、その中へ仏教本来の説教の方法を巧みに導入したことは当然考えねばならない。

## 二　説教の型の伝承

華厳、阿含、方等、般若から涅槃にいたる釈尊一代の説教が「三輪説法」「十二部経」（十二分教）の方法、名称をもって、もたらされたが、これは演説体説教が話芸的性格をもつ基本をなしたものである。

「三輪説法」（意業記心輪・身業神通輪・口業説法輪）の中の口業説法輪は、「四弁八音」（四通りの弁舌の方法と八通りの韻律的表現法）を教えている。

「十二部経」は釈尊説教の十二通りの方法で、その中に伽陀（諷誦）、尼陀那（因縁）、阿波陀那（譬喩）が入っており、説教話芸の型の創造に大きな影響を与えている。

中国の説教もわが国の雄弁術に影響を与え、梁の慧皎撰『高僧伝』巻十三に、説教の重点が「声・弁・才・博」に置かれたことが記されている。これは日本の説教に大きな示唆を与え、「一声・二節・三男」というような伝承をう

み、これはのちの祭文の世界から浪花節（浪曲）などの芸界にも入っていった。

声（発音、発声、抑揚）・弁（語り口）・才（センス）・博（学識、教養）は説教するものの必須条件で、人前で話すものの基本的な型と思っている。

わが国の演説体説教は、インド、中国の型を基本にしているが、日本においても独特の話し方の型を創造して伝承している。

推古天皇六年（五九八）厩戸皇子（聖徳大勝鬘経講『法王帝説』）をはじめ、法華八講の盛行などにより、数々の説教の名人を輩出し、澄憲（一一一六～一二三五）・聖覚（一一六七～一二三五）父子による安居院流と寛元年間（一二四三～一二四七）に定円が創始した三井寺派がある。

安居院流は天台宗から浄土宗・真宗に入って進展し、三井寺派は説経祭文、説経浄瑠璃を支配し、日本の話芸の主流になった。

『平家物語』冒頭の「祇園精舎の鐘の声、諸行無常の響き有り」という美文は安居院流説教の名調子に発しており、真宗の節談説教の七五調のリズミカルなことばを駆使した型を師資相承され、声明・和讃・講式の発展とともに芸能的な創出がとられるようになった。

これは日本人の話し方（雄弁術）の奥義として貴重な遺産で、①讃題（これから話そうとする一席のテーマとして経論、祖釈の一節を節をつけて感銘深く唱えあげる）。②法説（讃題の法義をいますこしわかりやすく解説する）。③譬喩（讃題、法説を一層わかりやすくするために譬喩談を興味深く話す）。④因縁（讃題、法説を証明するための事例をあげる因縁談）⑤結勧（結弁）結び。聴衆に「安心」を与え、今席の話の要諦をまとめる。の五段構成で、各宗派とも説教には、それぞれ類似した型をもっている。

また説教の型について、「呼ばわり説教」と「因縁譬喩説経」とに分類できる。

「呼ばわり説教」は、高座の上から大勢の聴衆に対して呼びかけるように語尾を長く引っ張って、諄々と話して感銘度を盛り上げる方法で、マイクのない時代に広い会場（本堂）で、耳の遠い老人の多い聴衆に向かって話すのにはきわめて有効であった。

「因縁譬喩説教」は、節談説教の娯楽性を示すもので、笑いや人情噺的な涙を含み、実に楽しく面白いもので、はじめシンミリ（讃題・法話）なかオカシク（譬喩・因縁）

おわりトウトク（尊く＝結勧）と伝承し、この型を基本としながら芸風説教（話芸）を熱演されたと思われ、落語、講談、祭文、などの話芸が節談説教と深い関わりをもつのは、この方法の影響を示すものである。

## 三　説経（説経節）の型の伝承

「教化」といえば、今は説教や布教活動を指すけれど、古代においては宗教的な語り物を節をつけて誦唱することであり、やがて宗教的歌謡を詠唱することであった。

それは節や拍子をもって唱われ、語られることによって唱導の媒体となったのであるから、その芸能性を無視することはできない。

また「教化」に「謹奉勧請」「謹奉讃歎」などの句が入るのも、祭文の「謹請再拝」「抑々敬白」「祓ひきよんめ奉る……敬って申す」「急々如律令謹敬白」などの型があり、「教化」から説教への一貫性を見ることができる。

近世の歌説教や歌祭文のように、猥雑にくずれてしまっては、説教祭文から逸脱することとなり、唱道のもつ宗教性と芸能は、娯楽性だけを極限まで追求しすぎたと云える。

けれども中世以前の語りや詠唱の残存形式は歌説教、歌祭文やそれらの変化した貝祭文、チョンガレ、浪花節、万歳、くどき、あるいは平曲、謡曲、浄瑠璃などにもとめなければならない。

中世に説教師が芸人化した話は謡曲「自然居士」などが良い例である。

東山雲居寺造営のためと称して、勧進札を買わせるために一七日の説法をする「自然居士と申す説経者」である。喝食であったというから有髪俗形であろうが、導師となって高座にあがり「謹み敬って白す一代教主釈迦牟尼宝号、三世諸仏十方薩埵に申して白さく、総神分に般若心経」と教化や百座法談の型をふみ、「敬って申し受くる風誦のこと」と諷誦文を表白し、その説経のあいだに「いで聴衆の眼覚さんと、高座の上にて一さし御舞」を舞うのである。

自然居士の説経を聴く人々は功徳の為と云うよりは、その芸を楽しむために勧進札を買ったとおもわれ、この説教師の狂言綺語の舞は、籠すりと羯鼓踊であるから、放下僧などとおなじで念仏踊りで、コキリコ踊りやカンコ踊りを踊ったのであろう。

また大層有名な説経師の芸は『徒然草』（百八十八段）に見えるように、早歌であった。「ある者、子を法師にな

して、学問して因果の理を知り……法師の無下に能なきは檀那すさまじくおもふべしと、早歌といふ事を習ひけり」とある。

自然居士の放下僧のコキリコ踊とカンコ踊は小歌あるいは早歌で踊ったことは疑いない。すなわち説経は、経文に因縁譬喩をとりながら、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挟んだのが、今様でうたう法文歌となり、中世には早歌、小歌におきかえられ、世俗的な人情や景物をうたう早歌、小歌にあわせた舞まで舞うようになった。

ここまでくれば説経は完全に庶民のための芸能として定着し、近世の歌説経や歌祭文への転換を容易にしたのである。

説経の発声は、声明と朗詠が基本で、『閑吟集』の序には「早歌、あるは僧侶佳句を吟ずる廊下の声、声明的発声をはなれることは田楽近江大和ぶしになり行く数々を」とあるように、それが僧侶の嗜みであるかぎり、声明的発声をはなれることはできなかったであろう。

『七十一番職人尽歌合』の「早歌うたひ」に「別路に泣くか歌ふか　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」を絞り上げるの早歌の発声法で、祭文の「白声」だったのである。

今様、早歌などは説経の詠唱部で、中心をなす地語りは、なんといっても経典の功徳、霊仏霊社の霊験譚と本地譚、寺社縁起、たとえば説経「五翠殿」は熊野の本地譚で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、一般の型で、こうして世俗的な歌説経、説経浄瑠璃、歌祭文に近づいて行くのである。

## 四　祭文の型の伝承

近世になると説経と祭文は区分することはむつかしい。

本来祭文は法会修法にあたって祈祷願意をのべたもので神道に於ける祝詞、寿詞に相当するものであった。仏教ならば、願文とか表白とかいうべきところを、山伏修験の徒は、神仏習合風に祭文と呼んだのである。したがって宗教的な祭文には願文表白の流れをくむ漢文体と、祝詞、寿詞の流れをくむ宣命体とがあるが、修験の徒に帰してからは、「謹請再拝々」の型が出来たのである。

しかもその発声は「白声にして力身第一」としたもので、

白声とは、最も低い音域の呂の声の、しかもやがれた声にあたり、力身とはりきむ、力を込めきばって声を張り上げるいきみ声をさしており、しばらく語らないでいるともとの普通の声にもどり、祭文は語れず、祭文語りの生命である。

この型がながく踏襲されたことは、近世の歌祭文を見ても明らかである。延宝四年（一六七六）の『淋敷座之慰』には「当世流行祭文」「吉原太夫祭文」「野郎祭文」などの歌祭文が載り、いずれもはじめに「抑はらひ清め奉る」「抑勧請下ろし奉る」とあり、末尾に「其の身は息災延命諸願成就皆令満足敬って白す」とある。そして中間に遊女や野郎の名寄せているが、祝詞や説経表白、唱道の形式を踏んだものである。

俗化した祭文は大衆芸能として親しまれ、「くどき」の型も創造している。口説は長編叙事詩を、叙情性のある歌曲に改編して語るもので、語り口を短い節回しに、歌曲の一節または数節をのせて、繰り返し歌うのである。こうした口説は盆踊りのように円陣をつくって、同じ動作を繰り返しながら踊る踊りではもっとも効果的である。

口説を音頭ともいうが、音頭取り（調声）が初句を発声して付（平衆）がこれをつけて、一節ごとに繰り返したからで、付がなくなって音頭と口説は同義となった。

藤原勉著『日本民俗宗教』によれば「説経世にすたれて久しくなりしを山伏の祭文がたりをこれを伝えて」といが、説経が錫杖と貝を捨てて三味線を用いたのが説経祭文、錫杖と貝を捨てずに、その使用法を改良したのがデロレン祭文（貝祭文）である。

説経祭文は、歌説経、歌祭文初期の混同時代のことで高野辰之編『日本歌謡集成』所収の「賽の河原の祭文」「五輪砕五体図祭文」「懐胎十月胎内さがし」など、これらの祭文が「祓い清め奉るノホホ」のノホホ、ヨホホは貝を実際に吹いたボボンボボンの音を表記したもの、デロレンは貝でデンデントロレンを模したものとされている。

願人坊主の祭文には「帰命頂礼」からはじまる定型があり、「帰命頂礼」から始まる定型があり、近代に入って貝祭文から発展した浪花節（浪曲）にも「あげ」「おくり」「ならび」と称するマクラがあったが、次第に型がくずれ、節と啖呵（会話）に表現形式に分けすぎているが、それでも「丁度時間となりました」などという型をとっているものが多い。

## おわりに

法然上人の出現によって、説教が俄然庶民のものとなり、口演第一の「型」を作るところに話芸の誕生があり、庶民性豊かな芸の性格を帯びるようになった。この「話方」間のとり方、語の呼吸は長い歴史を通して脈々と伝え、譬喩、因縁における説教者の演出は、全く芸人で、繰り返し繰り返し和讃法語を説教の中で朗詠することを勧めている。

説教と話芸を別と考えるのは誤りで、祭文、講談、説経、落語等の受け入れ方は、説教を聴く態度や方法によって培われ、高座、扇一本の素ばなし、中入、昼席、夜席など説教の形式が芸能化しただけである。

七五調の芸風説教は、仏教近代化の波で、今では数会所でしか聴かれなく、現代の説教は話芸としての性格を喪失しているが、メロディーをつけて唱える法は、物を記憶し、覚えるには最良の効果で、和讃に節が付くのは自然で、型の伝承は重要な意味がある。

### 参考文献


①五来　重編「近世庶民生活資料集成」十七
②「淋敷座乃慰」延宝四年
③「嬉遊笑覧」六ノ上音曲
④色竹歌祭文揃　享保年間（国書刊行会）
⑤「攝陽奇観」二十九
⑥関山和夫著「仏教と民間芸能」（白水社）
⑦高野辰之著「改訂日本歌謡集」（春水社）
⑧林喜代弘著「浪花節以前」（白水社）
⑨藤原　勉著「山伏の伝承文芸」（弘文堂）

# 源智上人の願文について

工藤和興

## はじめに

滋賀県甲賀市玉桂寺（真言宗）に安置されていた阿弥陀仏立像（浄土宗蔵）の胎内から多数の文書が発見された。それらは、約四万六千人もの名前が記された交名帳と、建暦二年（一二一二）十二月二十四日付の願文であった（以下「阿弥陀仏造立願文」と表記する）。調査の結果、願主が法然の弟子であった勢観房源智（一一八三～一二三八）であることが判明した。また交名帳には、源頼朝、後鳥羽院、法然の門弟、源智の縁戚やゆかりの人々など、武家社会、皇族、公家社会、仏教界などさまざまな階層の人々の名前が記されていたことから、阿弥陀仏像造立が、源智を中心とした貴賤を問わない多くの結縁者によって制作されたことがうかがえる。[1]

本論では、願文とは悟りを求めるための誓願が記されている文章であるという視点から、仏像造立に結縁した人々が、法然が説いた極楽往生の教えをどのように受け取り、何を実現しようと誓いを立てたのかについて若干の考察を試みたい。

## 一・「阿弥陀仏造立願文」以前の浄土信仰関係願文―院政期を中心に

九世紀から院政期以前の浄土信仰関係願文には、仏・菩薩の化身や往生人によって往生のための具体的方法が教示され、それぞれの人間が往生行を実践することで極楽往生を目指すことを目標にしていたことが記されていた。一方、東アジアの仏教国に共通して見られる仏教的帝王観の影響を受けた日本では、天皇は「金輪聖王」と位置づけられ、

退位後は、生前か死後に法身仏もしくは極楽の仏として衆生救済を行うと理解された。[▼2] 院政期には、宋代天台浄土教との交流によって、唯心浄土説、『観無量寿経』書写、『観無量寿経』に基づく九品往生などが願文に記されるようになる。

たとえば、久安四年（一一四八）閏六月十日「鳥羽天皇の御逆修法会の願文」（『本朝文集』巻第五十九）には、願文の中では初めて『観無量寿経』が書写されたことが記され、一切衆生が『観経』の九品往生を実現するように願われている。また、久安五年「天王寺念仏三昧院供養の御願文」（『本朝文集』巻第六十）には、百万遍念仏会が、「毎月衆を分ち、毎旬番を定め、上都下邑の尊卑、信向帰依の男女、勧進に赴くは、まことに繁く徒に有り」と多くの人々の結縁で行われたこと、また百万遍念仏会に鳥羽上皇も結縁し、法会の功徳によって「上品上生」の往生が実現されるだろうと述べられている。いずれも、「百万遍の仏号」や「舎利会」、仏像造立、経典書写、講説等に「衆力を合わす」方法で上品上生の往生が願われる。

また久安六年十月七日「千日講の御願文」（『本朝文集』巻第六十）には、極楽浄土は「唯心の底に薫」り、「観は則ち胸間に在り」と、遠い場所にあるのではなく衆生の心に生じると述べられる。仁平二年（一一五一）十二月二十八日「鳥羽天皇千体阿弥陀仏を刻するの御願文」（『本朝文集』巻第六十一）にも、「度すは今の願いなり」「利他の思い深し」という鳥羽の誓願が記され、衆生は前世では互いに「父母たり男女たり、生生世々互いに恩有り」という「恩」の関係で結ばれていると記される。そして「自調自度の行」（自利行）ではなく、「大慈大悲の心」（利他行）で報恩する必要があると述べ、一人が仏像一体ずつの願主となって利他行を行い往生を目指すことが誓われた。[▼3]

いずれの願文でも、仏教的救済者である天皇（上皇）からの一方向的な活動から、天皇（上皇）の誓願が衆生の心に生じることで菩提心を起こし利他行を行い、極楽往生が実現されるという、天皇（上皇）が主導する仏教から集団的なものへと変化していく社会のあり方が提唱された。

## 二．「阿弥陀仏造立願文」にみる法然への真の報恩

源智「阿弥陀仏造立願文」は、次の通りである。

（A）弟子源智敬白三宝諸尊言。恩山尤高、教道之恩、

徳海尤深、厳訓之徳、凡俗諦之師範礼儀教、荷両肩尚重。況於真諦之教授仏陀之法乎。

（B）爰我師上人、先於三僧祇之修行入一仏乗之道教、後改聖道之教行偏専浄土之乗因。此教即凡夫出離之道、末代有縁之門也、由茲四衆懸望於安養之月、五悪之闇忽晴、未断惑之凡夫、忽出三有之栖、入四徳之城、偏我師上人恩徳也、粉骨曠劫難謝、抜眼多生豈報乎。

（C）是以造立三尺之弥陀像、欲報先師恩徳。此像中納数万人姓名。是又報幽霊恩也。所以何者、先師只以化物為心、以利生為先、仍書数万人姓名納三尺之仏像、此即利益衆生源、凡聖一位意、迷悟一如義也、住迷悟一如意、以利益衆生計、報謝先師上人恩徳也、不何真報謝乎。

（D）像中所奉納道俗貴賤有縁無縁之類、併随愚侶方便力、必蒙我師之引接、此結縁之衆、一生三生之中、早出三界之獄城、速可生九品之仏家、已以利物報師徳、実此作善莫大也。以上分善、為三界諸天善神離苦得道、兼為秘妙等親類也。以中分善、為国王国母大政天皇百官百姓万民、以下分善、為自身決定往生極楽也。若此中一人先浄土往生、忽還来引入残衆、若又愚癡之身先往生極楽、速入生死之家導化残生、自他善和合偏似網目、以我願導衆生之苦、以衆生之力抜我苦、自他共離五趣悪、自他同生九品之道、此願有実、此誓尤深、必諸仏菩薩諸天善神知見弟子所願、即成熟円満、敬白。

建暦二年十二月廿四日　　沙門源智敬白[▼4]

（A）人々が受ける恩の中で最も尊いものは「教道」「厳訓」と教え導かれること、なかでも、仏の教えは最も尊く、その恩も莫大であると記されている。

（B）では、「我が師上人」である法然が、「三僧祇」の無限の時間の中で「一仏乗」の天台の教えを学び、さらに「聖道の教行」から「浄土の乗因」へと転じたという。そしてすべての衆生（四衆）が浄土往生し、「未断惑の凡夫」も三界（三有）を脱し、悟り（四徳城）に至ることこそ「我師上人の恩徳」によると述べられる。その法然の「恩徳」に対して、「曠劫に粉骨すれど謝し難し、多生の抜眼すれど豈報んや」と、呉支謙訳『菩薩本縁経』巻上第十二話「一切持王子」に説かれる、盲目のバラモンに自らの眼球を施したという釈尊の前生譚を引用しつつ、このような壮絶な布施行を行ったとしても法然が我々に与えてくれた

莫大な恩に報いることは出来ないと述べる。

（C）は、いかなる仏教的作善が法然への真の報恩になるのかについて記されている。願文によると、阿弥陀仏像を造立し、仏像胎内に「数万人の姓名」を納入することが「幽霊の恩に報」いることになるという。その理由を願文では、法然が行っていた「化物を以て心と為し、利生を以て先と為」という利他行に基づいたものとして「数万人の姓名」を納めることが「利益衆生の源」となり、法然が明らかにした「凡聖一位」「迷悟一如」への実現になるのだと述べられる。ではなぜ「数万人の姓名」を納入することが真の報恩になると理解されていたのだろうか。

中田薫氏によると、自分の名前や官位を書いた名札である「名簿」を捧げること（名簿捧呈）は、弟子や従者になることを意味するとともに、それには自分の人格をすべて相手に捧げるという重要な意味があると指摘されている。[▼5] 平安時代初期頃に始まった慣習とされているが、公家社会の名簿捧呈が昇殿できるか否かに関わっていたことに対して、武家社会では名簿奉献が完全な主従関係を結ぶという意味があった。

一方、鎌倉時代初期の仏教説話集『古事談』第三には、病中の藤原師氏（九一三～九七〇）が、日本浄土教の祖といわれる空也（九〇三～九七二）に、自分の「名籍」を捧げ弟子となり、空也が閻魔王に送った牒によって結果堕地獄を免れたという説話がある。空也は、その没後一周忌に合わせて著された「空也誄」の中で、菩薩の化身だとすでに認識されていたことから考えると、『古事談』の藤原師氏の行為は、仏・菩薩に対して自らの名を捧げることが最高の作善になると考えられていたことになる。

阿弥陀仏像胎内に交名帳が納入される仏教的な意味が、即、名簿捧呈と同意であるというのは慎重に考えねばならないが、仏教界の中でも武家社会の名簿捧呈の考えが影響し、仏と弟子との関係に適応されていったとも考えられるのではないだろうか。

ところで、これまで作成されてきた多くの願文には共通して、供養されるべき者＝四恩（父母・一切衆生・国王・三宝）は、衆生救済の誓願を立て利他行を実践している者と理解されている。供養する者は、四恩が実践していた利他行を継承することを誓うのである。それが真の報恩であると考えられたのである。また仏教の中で理解される報恩は、一切衆生が対象になるため、限定された人間関係の枠

組みを超えた、時間的空間的な広範囲へ利他行が及ぶと考えられた。[6]「阿弥陀仏造立願文」で、「幽霊の恩に報いる」ために「数万人の姓名」を納入すると記されたのは、中田氏の指摘や『古事談』の説話にあるように、何万人もの人々が全ての人格を法然に捧げて帰依することを意味するのである。それが「曠劫粉骨」「多生抜眼」以上の作善になると理解されたのである。

（D）には、「道俗貴賤有縁無縁の類」が、源智の教導で必ず「我が師の引接」を蒙るとされる。ここでは衆生と法然をつなぐ中間者としての源智の立場とともに、伊藤唯真氏が法然の救済者としての「絶対者化」[7]が始まっていると指摘されたように、法然＝菩薩と理解されていたことが伺える。さらに、「一人先に浄土往生せば、忽ち還来して残衆を引入」「愚癡の身先に極楽往生せば、速やかに生死の家に入り残生を導化せん」と語られるが、これは一〇世紀半ばの天台僧千観『十願発心記』の第一願・第二願に、往生後に見仏聞法して無生忍を得て不退転の菩薩となり、再び娑婆世界に戻り衆生救済を行いたいと誓願を表し、当時の貴族社会の浄土信仰に大きな影響を与えたように、浄土往生で終わるのではなく、還相廻向してこそ真の救済になるのだと考えていたことがわかる。そして法然もまた、衆生を浄土往生に導くために「忽ち還り来た」菩薩として理解されていたと考えられるのである。

## おわりに

「阿弥陀仏造立願文」は、法然の死から一年を経ずして作成されたことから考えると、法然への追善願文という意味を持ちつつも、法然の死を悼むといった内容は記されてはいなかった。なぜなら悲嘆など喜怒哀楽などを記すことは、所詮煩悩に過ぎないことを当時の人々は知っていたからである。源智や結縁者にとって重要な問題は、「法然への真の報恩とは何か」ということであった。また源智は、阿弥陀仏像造立を通じて、法然に帰依するということがどのようなことなのかを、当時の在家社会の習慣や考え方に当てはめて理解させていった。それが「姓名」を捧げることであった。それによって人々は、阿弥陀仏と法然の弟子となり帰依することになると理解したのである。数万人の結縁者が共に、阿弥陀仏と法然に帰依し浄土往生を目指し、生前の法然が行った利他行と同じように、不特定多数の衆生に浄土往生を勧め共に念仏を称えること、それこそが四

恩、とりわけ法然への真の報恩になると考えたのである。

**(註)**

(1) 野村恒道「勢観房源智と親類紀氏について」(『三康文化研究所年報』第一六・一七号、一九八三年四月)、同「勢観房源智の勧進」(『佛教論叢』第三一号、一九八七年九月)。

(2) 工藤美和子『平安期の願文と仏教的世界観』(思文閣出版、二〇〇八年)。

(3) 工藤美和子「院政期の浄土信仰—鳥羽上皇関連の願文を中心に—」(『日本宗教文化史研究』第二七号、二〇一〇年五月)。

(4) 本文の引用は、玉桂寺阿弥陀如来像胎内文書調査団編『玉桂寺阿弥陀如来像胎内文書調査報告書』(玉桂寺、一九八一年)による。なお翻刻文の字の間違いは改めた。

(5) 中田薫「「コムメンダチオ」と名簿捧呈の式」(同著『法政史論集』第二巻、岩波書店、一九三八年)。

(6) ブライアン・小野坂・ルパート「恩をめぐる語りと変遷—中世前期の日本仏教再考のために」(『文学』岩波書店、二〇〇七年一二・一月号)。

(7) 伊藤唯真「勢観房源智の勧進と念仏衆—玉桂寺阿弥陀仏像胎内文書をめぐって—」(同著『浄土宗の成立と展開』吉川弘文館、一九八一年)、同「源智と法然教団」(『佛教文化研究』第二八号、一九八三年三月)。

# 『徹選択集』の思想提唱の意義について

郡嶋昭示

## 1、はじめに

従来の鎌倉仏教研究において、新仏教の先駆けとして法然が注目される中、その門弟達の位置についてはあまり語られたことがない[1]。本稿は法然の門弟として二祖聖光上人（以下敬称を略す）の鎌倉仏教における位置を考えるものである。以前、このような視点から聖光の活動した九州北部の社会状況について若干の整理を行い、中世の九州北部には安楽寺、観世音寺、宇佐弥勒寺、高良社、油山といった勢力がそれぞれ力を持ち、ことに安楽寺は九州全土を管轄する組織であるという点、そして当寺と観世音寺、宇佐弥勒寺は九州北部に多くの寺領を所有していた点、またこの地域には京都や南都の寺社の寺領も少なからずあった点、さらにこのような寺社勢力があった中、比叡山の影響は少なかった点を指摘し、聖光はこのような勢力の中心において活動をしていたということを論じたことがある[2]。このような聖光の活躍した地域の社会的背景を見ると、聖光の門弟をはじめとして九州のいわゆる顕密仏教の僧に対して自らの思想を主張していたということが想定されるのである。

そこで本稿では、聖光がこれらの九州の顕密僧を意識して展開された思想は確認できるのかということを明らかにしたいと思う。具体的には、聖光の最晩年の著作であり、独自の主張が顕著にみられる文献として注目を集めた『徹選択集』を例にとり、そこに展開されている思想がそれにあたるのではないかという視点から考えてみたい。

## 2、『徹選択集』撰述の意図

『徹選択集』の成立に関してはその撰述意図が聖光自ら

によって語られている。聖光は本書上巻において三度にわたってその意図を示しているが、まずは

徹選択集者ハ任セ弟子ヵ之昔ノ聞キニ、具ニ以テ述シ其義ヲ、尋子聖教之誠説ヲ、輙チ以テ符ス其文ニ。

（浄全七・八三頁下）

という『徹選択集』上巻の冒頭に示されるもので、①聖光が法然から聞き伝わったことを記し、②経典から探し当てた誠の義を新たに添える（『選択集』に新たな経証を加える）といって二通りの意思を伝えている。また、上巻の『選択集』第三章に対する説示の中で、

抑弟子某甲、造テ此ノ徹選択集ヲ、而添ル上人ノ選択集ニ之意ハ者、深ク以テ為レ述シ徹センカ其選択ノ義ヲ也。依レ之ニ為レ顕ンカ彼ノ義底ヲ、今致ス此ノ問答ヲ。

（浄全七・八八頁下）

といい、③深く以てその選択の義を述し徹せんがため、④これに依って彼（『選択集』）の義底を顕さんがため、と二つの意図を示している。そしてさらに上巻の終りの部分に、

問曰ク、本選択集ノ中ニ、明スコト称名念仏往生ヲ、其義已ニ足ヌ。今又重テ造ルコト徹選択集ヲ、有リヤ何ノ要用耶。

答曰ク、造ルニ此ノ書ヲ有二一意、所謂ル一ニハ者、為レ顕ンカ先師上人之広学博覧之智徳ヲ也。二ニハ者、為レ救ンカ濁世末代之小智、愚鈍ノ迷惑ヲ也。（浄全七・九五頁上）

といい、⑤先師上人の広学博覧の智徳を顕さんがため、⑥濁世末代の小智愚鈍の迷惑を救わんがため、という二つの意図を加えている。①②③④⑤は『選択集』と法然の智徳の奥深さを顕彰して、自ら『選択集』の思想に深く徹する意思を示すという意図が見えるが⑥だけはそれまで顕彰してきたことを他者に向けようという意思が見られる。この⑥濁世末代の小智愚鈍の迷惑を救わんという意思は、特にどのような者を想定していたのだろうか。この意思について聖光が続けて説示している部分を見てみると、

二ニハ、為トハ救ンカ濁世末代之小智愚鈍者ヲ、末法之習ヒ、昨日モ今日モ僅カニ雖レ有リト戒定慧三学之名ヲ、無シ戒定慧之行人ヲ、無シ乗急之智者ヲ、但タ是レ有名無実也。設ヒ翫ヘトモ至極上乗之法門ヲ、更ニ非ス断惑証理之智慧ニ。此レハ是レ問答料簡之智慧也。以テハ此ノ智慧ヲ、生死ヲ難キカ出テ乎。

（浄全七・九六頁下）

といっており、末法の今、戒定恵の三学を具えようとする教えが僅かに伝わっており、これを拠り所にする教えがあるものの、この三学を具えようと行を修する者は無に等しく、

このように末法の世にまで伝わった尊い教え（三学を具える教え）があるにもかかわらず、この教えが迷いの世界から抜け出す教えとして真価を発揮しておらず、このような知恵では生死を離れることははなはだ難しいことは明らかであるといっている。つまり、「濁世末代の小智愚鈍」とは、戒定恵の三学を具えようとする教えを受けながら、その行すら修さない者を指しているといえよう。このような戒定恵の三学を修める教えや行は、法然や聖光が聖道門の代名詞として位置付けたことからも、当時の顕密仏教の教義であったことが想定され、さらに言うならば行を修さないいわゆる本覚思想のようなものがあったことを語っているのかもしれない。このような者に対して続けて聖光は

然レハ、則チ任セ釈尊出世之本意ニ、仰キ弥陀超世之悲願ヲ、捨テ聖道之難行ヲ、取リ浄土之易行ヲ、専ラ称ヘテ名号ヲ可レ願ス往生ヲ也。（浄全七・九六頁下）

といって、このような者は易行である浄土往生のための称名念仏行によって往生を得るべきなのであるとしているのである。以上のように聖光の表明した『徹選択集』撰述の意図を見ると、当時の顕密僧に対して往生浄土の教義を伝えることを一つの目的としていることがわかる。

## 3、聖光の顕密に対する立場
### ―三学非器、聖浄兼学の主張―

ではこの『徹選択集』に展開された聖光の思想の中に対顕密的な主張は見られるのだろうか。思想について整理をする前に、まず、諸思想の根底となる聖光の立場がいかなるものだったのか整理をしたい。聖光の諸思想提唱の根底となる立場は、三学非器、聖浄兼学という立場に端的に現れている。

〈三学非器の主張〉

まず、聖光の顕密仏教に対する立場を端的に表しているのが三学非器の思想である。これは、聖光が法然の座下にいた時に、法然が『選択集』撰述の経緯を語った際の言葉を、『徹選択集』上に法然の言葉として伝えた部分である。一部分をあげると

凡ソ仏教雖レ多シト所詮不レ過ニ戒定慧之三学ニ、所謂ル小乗之戒定慧、大乗之戒定慧、顕教之戒定慧、密教之戒定慧也。然ルニ我カ此ノ身ハ、於ニ戒行ニ不レ持タ一戒ヲモ、於テ禅定ニ一ツモ不レ得レ之ヲ、於テハ智慧ニ不レ得ニ断惑証果

之正智ヲ。然ニ戒行之人師釈シテ云ク、尸羅不ンハ清浄ナラ一三昧不ト現前セ一云。又凡夫ノ心ハ随テ物ニ易キコトレ移リ、譬ハ如シ二猿猴ノ一、実ニ以テ散乱易ク動レシ、一心難シ静リ。無漏之正智何ニ因テカ得ン発スコトヲ。若シ夫レ無ンハ無漏之智劔一者、如何カ方ニ断センヤ悪業煩悩ノ縄一ヲ乎。不レンハ断セ悪業煩悩ノ縄一ヲ者、何ソ得ンヤ解三脱スルコトヲ生死ノ繋縛之身ヲ乎。悲哉悲哉、為レセン何為セン。爰ニ如キ予カ者ノハ已ニ非ス戒定慧三学之器ニ一。

（浄全七・九五頁上～下）

という部分である。ここで聖光は法然が実際に三学の修行に挑むも全く一つもこれを得られなかったことを述懐した言葉を伝え、自らも法然と出会う以前には三学を得ようと励むも同じくこれを一つも得られなかったという叫びを、法然の言葉を引用してこれに代えたのであろう。少なくとも聖光の意と法然の意が全く合致したからこそ伝えたこの法然の言葉であったといえよう。だからこそ聖光は当時の主流であった三学を修めるための教義に対して先ほどの言葉を用いれば「断惑証理の智恵」ではないという立場をここで確かに表明しているということができよう。そしてこのような主張の次には、往生浄土の教説こそそれに叶う教えであることを主張するのである。

〈聖浄兼学の立場〉

このように三学という従来の仏教の主流とは違った立場を示し、往生浄土の教説の優位性を主張するのであるが、その際に用いられるのが「聖浄兼学」という立場からの説示である。「聖浄兼学」とは聖光の立場として既に注目されており、聖光の主張の中でも代表的なものである。その主張を聖光は

以テ二師之相伝一ヲ、見ルニ二聖教之諸文一ヲ、其ノ義更ニ以テ不レ違ス二教文一ニ。単聖道門ノ人、単浄土門ノ人、不レ可カラ知ルレ之ヲ。聖道浄土兼学之人、可シ知ルレ之ヲ。自リ得テ二此ノ意一ヲ披ヒラキ二一切ノ大乗経一ヲ、見ルニ二一切ノ大乗論一ヲ、随喜之涙難シ禁レ。

（浄全七・八八頁下）

として伝えている。聖光は法然面授以前、比叡山で宝地房証真から浄仏国土成就衆生の義を学び、その後法然から往生浄土の教義を学んだという修学体験の上からこの立場を示し、だからこそ知り得たという法然の教義の深義を主張しているのである。この主張はとりもなおさず当時聖光が教義を伝える対象としていたと思われる九州の顕密僧に対して、単に浄土教の思想を伝えるよりもはるかに説得力の

あるものになったことであろう。では、このような立場から提唱された聖光の思想とはいかなるものだったのか、続けて見ていきたい。

## 4、念仏三昧は不離仏値遇仏の義

『徹選択集』に展開される諸思想は、他の著作の思想と比べて聖光の独自性が顕著に見られることから、顕彰的、発展的立場などと表現されて従来の研究でも取り上げられることが多い。[3]『徹選択集』に説かれる諸思想を大枠で整理すると、三重の念仏、二十二の選択義、念仏三昧は不離仏値遇仏の義であるとの主張、総別二種の念仏義、往生七義、といった思想が注目されている。本稿ではこれらの中、念仏三昧は不離仏値遇仏の義と、総別二種の念仏義を例にとって論じてみたい。

まず、念仏三昧の説示についてだが、この説は『徹選択集』の下巻の冒頭から展開される思想である。冒頭では、

問曰、念仏三昧トハ者何ノ義ヤ乎。
答曰、念仏三昧トハ者是レ不離仏之義也。
問曰、不離仏トハ者何ノ義ヤ乎。
答曰、不離仏トハ者値遇仏之義也。
問曰、値遇仏トハ者何ノ義ヤ乎。
答曰、値遇仏トハ者、因地下位之菩薩、必ス値二遇シテ果地上位之如来ニ一、刹那片時モ不ルコト遠二離スヘカラ仏一ヲ。譬ハ如シ二嬰児ノ不ルカ離レ母ヲ也。（浄全七・九八頁上）

といって、念仏三昧とは、菩薩が仏果を得るために仏と値遇し、片時も離れないでいることと同義であると主張するものである。つまり、念仏三昧によって刹那片時も称名念仏を怠ることがなければ、常に阿弥陀仏と値遇するのであり、これは菩薩の修行と何一つ変わらないものであるとの主張である。この主張は称名念仏行が菩薩行と全く変わらない行であるというものであり、称名念仏行の位置を高めるための主張であろう。また、ここで登場する「菩薩」についても、「真位似位倶に是れ、因地下位なるが故に、必ず仏に値遇するなり。」（浄全七・九八頁上）といって、階位の低い地前似位の菩薩はもちろんのこと、すでに無明を断じて法性を明らかにした地上真位の位の高い菩薩をも例外ではないとしているのである。つまり、位の高い菩薩の行と、称名念仏による念仏三昧は同等であるという思想であることがわかる。この主張は恐らく三学を修める思想に根をおろし、称名念仏行などは因果共にレベルの低い行で

あると捉えていたと考えられる当時の顕密僧に対して、称名念仏行の真価を伝えるために提唱された思想といえるのではないだろうか。

## 5、総の念仏、別の念仏

総の念仏、別の念仏とは、これも巻下に展開される思想で、次のように説示されている。

今於念仏有総別二種之義也。所謂総而言之、以口称名号為念仏也。但善導ノ意、捨総取別也。

（浄全一〇・一〇七頁上）

つまり、「念仏」という概念は総と別に分けて考えられ、総は（六度）万行が全て念仏であり、別は称名念仏の行であるという説示である。この主張はこの文の前の問答に

問曰、如前ノ問答ノ、修行六度菩薩、値遇諸仏浄仏国土名念仏也。若爾ハ其ノ六度ノ法、皆ナ可名念仏乎。

答曰、爾カ也。念仏教故、修施波羅蜜。念仏教故、修戒波羅蜜。念仏教故修忍辱波羅蜜、（…中略…）若約此ノ意者、六波羅蜜皆是念仏也。

（浄全一〇・一〇六頁上）

とあって、六度万行は全て仏の教えを念ずるがゆえに修するのであり、六度万行はすべて念仏と呼べるものであるといっている。さらに続けて読誦等の行にも言及し、

問曰、受持読誦等ノ行モ亦可名念仏乎。

答曰、爾カ也。念仏教故、修受持読誦等ノ行。是則不離仏値遇仏ノ之義也。凡ソ一切ノ功徳善根、離於仏者、其ノ法更不成就也。

（浄全一〇・一〇六頁下）

といって、読誦の行も仏の教えを念じてその教えを読誦する行であるために「念仏」であり、この「念仏」を離れてはその行が成就することはないとし、それ故にそれらの行は皆不離仏値遇仏の行であるというのである。

つまりこれらの主張からみても、菩薩が修する仏道修行は、皆仏の教えを念ずることを目的として修するものであるがゆえに皆念仏であり、これを総の念仏と表現しているといえる。これに対して称名念仏が別の念仏である。この説によって六度万行も称名念仏も、同じ「念仏」という枠のものであり、称名念仏はこれらの菩薩が修する行と変わらぬ価値を有する行であることを主張しているのである。

この主張も菩薩の行と合わせて考えることで、称名念仏の行が菩薩（特に真位の位の菩薩）の行と不離仏値遇仏であるという点で同等であり、ランクの低い行ではないことの主張となっているといえよう。ここでも六度万行を例に取るなど、顕密僧に対して念仏行の真価を伝えるための意思が伝わってくる。この総別の念仏を含め、『徹選択集』下巻全体が、不離仏値遇仏の義を応用したテーマのもとに語られている。これを根拠として称名念仏が真位の菩薩の修行と変わらぬことを、下巻全体を通じて主張しているともいえよう。

## 6、おわりに

以上『徹選択集』の思想に対顕密僧に対する主張が含まれているのではないかという視点から二つの思想について概観したが、本稿で扱った思想は、三学を得ようと菩薩行を修する教義を拠り所とする者に対して、称名念仏行による往生の思想を伝えるためには非常に有効な論理であったと考えるのである。しかしこれらの思想は聖光自身が表明している通り、法然の思想の真価を顕彰する作業のうちで構築されていったもので、顕密僧を意識して成立したものと限定するよりも、法然の思想を顕彰する姿勢が対顕密的な思想につながったと考えるべきであろう。しかし、これらの説示を提示した目的としては、本稿で確認した通り当時三学を具えようとしながらもその行を修さない者に浄土往生の教説を伝えることにあったことは間違いないであろう。

---

1　黒田俊雄の『日本中世の国家と宗教』（一九七五年、岩波書店）、平雅行『日本中世の社会と仏教』（一九九二年、塙書房）、末木文美士『鎌倉仏教形成論』（一九九八年、法藏館）などで言及はされるが、根拠を明確にした論攷は行われていない。拙稿「鎌倉仏教研究における浄土宗二祖聖光の位置」（『大正大学綜合仏教研究所年報』三三号・二〇一一年）を参照されたい。

2　拙稿「平安末・鎌倉期における九州北部について―聖光研究の視点から―」（『浄土学』第四五輯、二〇〇八年）、「聖光の事跡と当時の社会について―天福寺と厨寺をめぐって―」（『仏教文化学会紀要』二〇、二〇一二）等。

3　小西存祐「鎮西国師に就て」（『三上人の研究』、一九

三五年）、香月乗光「鎮西教学に於ける祖述と顕彰」（『法然浄土教の思想と歴史』、一九七四年、山喜房仏書林、初出『佛教大学研究紀要』第三三号、一九五七年）、高橋弘次「聖浄兼学の精神」（『三上人研究』、一九八七年、三上人御忌記念出版会）等。

# 『円光大師御伝書』と『弘法大師念仏口伝集』について

東海林　良　昌

## はじめに

本稿は、『弘法大師念仏口伝集』と『円光大師御伝書』の相違点と近似性について取り上げ、浄土宗史上における意義について考察するものである。

以前筆者は、隆圓書写を原本とする『円光大師御伝書』について取り上げたことがある。[1] 本書には現世主義的・通仏教的・本地垂迹的理解に基づいた称名念仏論が展開されており、諸本の検討を進めた結果、本書が在地の教化のために作成された法然上人に仮託の書であろうということを明らかにした。

特に隆圓書写原本が所蔵されていたとされる、蕨岡家が、篠山権現信仰、四国八十八カ所巡礼番外札所の宿場村の大庄屋であり、本書が通仏教・本地垂迹的であるということは、そこを訪れる巡礼者たちの宗教的関心とも合致したであろうし、四国における浄土宗の教線拡大という視点から捉えなおさねばならないと指摘した。

また、法然上人の仮託の書である本書を隆円が書写したことは、近世社会における浄土教者の役割を示しており、幕藩体制化においては、後世の安楽を説くことのみならず、現世における倫理道徳を説くこともまた、浄土教者に求められたのであると論を結んだ。

そして、今回は『円光大師御伝書』との関連から、『弘法大師念仏口伝集』という書物を取り上げる。両書の内容は近似しており、内容の比較と両者の位置づけを行う必要性が生じた。

そこで、本稿では、両書の比較を通じて、その相違点と近似性を指摘し、浄土宗史上における意義について考察し

たい。

## 一、『円光大師御伝書』と『弘法大師念仏口伝集』について

はじめに『円光大師御伝書』は、「建暦元年（一二一一）二月源空在判」[2]という奥書を持ち、いくつかの写本が存在するが、江戸中期の隆圓が書写したものが原本として想定される。

右之一巻者去仁人四国致通路土佐国御札所辺り正木村わらひ岡之丞といふ大庄屋有り。此家昔しより相続して子孫当年迄凡千七百年続ニ此家ニ源空上人御真筆ニテ此一巻アリ右逗留中ニ是ヲ写シ帰ル者也　安永六年（一七七七）酉十月　心影庵釈隆円[3]

右の奥書から知られるのは、ある人が四国土佐の国のお札所近く正木村蕨岡助之丞が当主を務める大庄屋を訪れた（この助之丞は、当主に代々継承される名）。この家は昔から相続して、子孫は当年まで約千七百年続いているが、この家に源空上人の御真筆による一巻があった。逗留中にこれを書写し持ち帰ったものを、安永六年（一七七七）に隆円が書写したのであろう。

本書は隆圓が『近世念仏往生伝』作成に当たり、採話を行っていた頃に、入手したものである。内容は法然上人のものとは思われないが、第一発見者が四国の地に伝わる法然上人の真筆として書写したのであるから、すでに時代がかっていたと思われる。また「円光大師」の大師号を表題に持つことから、江戸時代初期～中期にかけて成立し、隆圓の手により流通したと思われる。

次の『弘法大師念仏口伝集』は、明治四十二年（一九〇九）に発行された『弘法大師全集』に収録されている。

明徳二年（一三九一）鹿苑院殿（足利義満）高雄神護寺に御成の時宝蔵より是を選出せられ、勅符代々之宝也。秘すべし。信ぜざる者に見すべからざるもの也。

右此の一巻は、秘書也と雖も、信心の輩済度の為にこれを写すものなり。依るに而して件の如し。万治元年（一六五八）戊十二月　大田貞継　これを写す[4]

これによれば、足利義満が選出したとされ、秘書として神護寺に伝わっていたという。本書について、『全集』の編者は、

編者曰く、右弘法大師念仏口伝集一巻は、天保五年感空和尚開版の本に依りて、これを出す。写本数通を得

て対校するに、互いに詳略同異あり。誤脱少なからず。今は一一に掲げ示す逞こと能はず。此の書の古来浄土門諸宗の末徒伝えて、我が大師の撰となす。然れども済暹覚鑁等の諸録にも載せず。自宗学匠の中古来一人のこれを信ずる有ること無し。況や文体の全く異なるをや。是れ明らかに後世浄土門の末徒名を我が大師に託して、妄想する所なるのみ。其の高尾神護寺従り出づと云い勅符代代之宝と云うが、虚構之説なり。全く信ずるに足らず[5]

と、済暹『弘法大師御作書目録』や覚鑁『御作目録』にも収録されていないため、後世の浄土門の者たちによる空海仮託の偽書と断じている。

この編者の指摘の通り、本書には『選択集』の内容を元に作成されたと思われる箇所がいくつかある。例えば、

十人は十人ながら、百人は百人ながら、ともに往生する事うたがひなし。[6]

と、この箇所は、

『往生礼讃』に云く。もし能く上のごとく念々相続して、畢命を期とする者は、十はすなわち十生じ、百はすなわち百生ず[7]

という、『選択集』における『往生礼讃』からの「十即十生百即百生」の引文を基にしたと思われる。また次の、

如来の六度万行諸仏の内証智恵慈悲外用神通説法の功徳恒沙の法門、惣じて一切諸波羅密悉皆名号の中に納め給ふ[8]

も同様に、

名号はこれ万徳の帰する所なり。然ればすなわち弥陀一仏の所有る四智・三身・十力・四無畏等の一切の内証の功徳、皆ことごとく阿弥陀仏の名号の中に摂在せり。故に名号の功徳最も勝とす。余行はしからず、各々一隅を守る[9]

と、『選択集』所説の「万徳所帰」の名号論をその原典として想定できる。さらには、

念仏の行者をほめていはく、もしよく念仏となふれば人中の好人なり。人の中最勝の人なり。人中のふんだりけなり[10]

と、説かれる「人中のふんだりけ」の箇所もまた、

『観無量寿経』に云く、もし念仏せん者、まさに知るべし、この人すなわちこれ人中の芬陀利華なり[11]

同経の『疏』に云く。（中略）もし念仏する者は、す

なわちこれ人中の好人・人中の妙好人・人中の上上人・人中の稀有人・人中の最勝人なり[12]

と、『選択集』における『観無量寿経』・『観経疏』の引文が合成されたと思われる。一方、空海との関わりを言えば、

阿字本不生の意を阿弥陀となづく[13]

阿字本不生の意を阿弥陀と名づけるなどと、真言宗的な名号理解が弘法大師に仮託された本書の性格を表している。本書の最も古い写本としては、延徳四年（一四九二）書写の光徳寺蔵本が確認される。おそらく『選択集』開版以降、すなわち鎌倉時代前期から室町時代中期にかけての成立と思われる。

## 二、両書における近似点と相違点

両書に展開される名号論には近似点がある。例えば『弘法大師念仏口伝集』では、

空海私に云。六字の名号は華厳経六十巻を以て南の字を作り。大梵経不動経大集経を以て無の字を作り。涅槃経四十巻法華経八巻二十八品文字の数六万九千三百八十余文字を以て阿の字を作り給ふ。大般若六百巻の諸法を以て弥の字を作り給ふ。八万の聖教一切諸仏菩薩を以て陀の字を作り給ふ。故に南無阿弥陀仏なり[14]

と、六時名号の一字一字に経典の真意が込められているとしているが、『円光大師御伝書』では、

南無阿弥陀仏の名号ハ善法諸法の本源なりされは阿含経ヲ以て南の一字を作り華厳経六十巻を以て無の字を作り大般若を以て阿の字をつくり給ふ天台六十巻方等部四十一巻を以て弥の一字を作り給ふ大般若法華経八巻廿八部を以て陀仏の二字を作り玉ふゆへに南無阿弥陀仏と唱へ奉れは八万諸聖経を読奉るなり[15]

と、経名や巻数は異なるものの、ほぼ同内容と言えよう。このような名号論は他の箇所にもあり、次に挙げる『弘法大師念仏口伝集』の、

故に経に云く。阿の字は十方三世の仏。弥の字は一切諸菩薩。陀の字は八万諸聖教無量無辺の功徳を集め給ふ。故に阿弥陀とはいへり。亦阿の字は過去の千仏。弥の字は現在の千仏。陀の字は未来の千仏。故に南無阿弥陀仏と一度唱ふれば、三世の諸仏の御名を称ふるなり[16]

と、ここでは名号の一字一字に諸仏菩薩の全ての功徳が込められているというこの説示も、『円光大師御伝書』では、

故に南の字に七万五千の仏納玉ふ無の字にハ六千体乃仏こもり玉ふ阿の一字には七万五千仏納め玉ふ弥の字は六千体の仏納め給ふ仏のは十方恒沙の仏こもり玉ふか故に一度南無阿弥陀仏と唱ふれは緒の仏を尊の信奉り[17]

と、仏の数と配当は異なるが、無数の諸仏の功徳が名号に込められているという類似がある。恐らく『円光大師御伝書』は、『弘法大師念仏口伝集』を参照して、作成されたと思われる。それは次に挙げる、両所の近似点から想定することができる。

まず、『弘法大師念仏口伝集』の、

平等覚経にいはく。えんぶだごんの金をもつて高さ十丈の仏を一万体作り十度供養し奉るより、念仏一遍の功徳は今尚勝れたりといへり。浄心経にいはく三万恒沙の金の塔を建て供養するよりも、念仏一遍の功徳なを勝れたりと[18]

と、『円光大師御伝書』の

たとへは一万三千体の仏を造り又金を以て高さ十丈の堂を建て堂塔供養する功徳より一念の念仏一へんの功徳は猶もてすくれたりと説玉へり[19]

とを比較してみると、『円光大師御伝書』の筆者は、『弘法大師念仏口伝集』の『平等覚経』所説の十丈の仏の記述と、『浄心経』所説の塔の供養の記述を要約していることが分かる。

このように両書の近似点から、『弘法大師念仏口伝集』は、法然『選択集』を基にし、弘法大師仮託の書として作られ、『円光大師御伝書』は、『弘法大師念仏口伝集』を基にし、法然上人仮託の書として作られたと思われるのである。

さらに両書のうち『弘法大師念仏口伝集』は、『選択集』の真言宗的理解の性格を有しているが、それとの相違点をもつ『円光大師御伝書』には、次のような特徴的な記述が見られる。

又神道には南の一字に伊勢両宮天照大神宮こもり玉ふ無の字には熊野三社大権現のこもらせ玉ふ阿の字には八幡大菩薩のこもらせ給う弥の字にハ十羅刹女のこもらせ玉ふ陀仏の二字ハ伊弉諾尊二柱住吉四社明神こもらせ玉ふと申故に一たひ南無阿弥陀仏を唱へ奉れは諸の仏を尊む信なり並びに明神のこもらせ玉ふを崇め奉る信也[20]

ここでは、六字にそれぞれ伊勢・熊野・八幡・十羅刹女・イザナギ・住吉を配当し、念仏を称えれば神祇を崇拝することにもなるとする。この考え方の背景には、

神といふも仏といふも一体分身にして別にあらは衆生済度の為に仏とも神とも現しま志〳〵て現世にてハ人間長久に守り玉ふ是に偏に日本を神国と申事も古のいわれなり[21]

のような、本地垂迹説がその背景にあると思われる。さらに、

又人間には仏法自まんとて仏のきらはせ給ふ自慢あり一には我れ智あると思ひ愚痴をかろしめ富貴をおもふ貧なる人を見さけ官ある人なりとも浅しきをあなとらす唯道俗男女もろともに我高慢の気を打ち捨て浅ましき悪業の身なりとも西方浄土へ導き玉へと誓願にかくたのむべきなり信心深き念仏の功力にて南の一字に修羅道の苦をのかれ無阿弥三じは餓鬼道の苦をのかれ陀の一字には畜生道の苦をまぬかれ仏の一字には一百三十六地獄の苦のかれ今生にては栄花さかえ子孫繁盛にして後生成仏うたかひ無き者也故に一念の念仏には無量の罪も即滅し現世無量の護念も摂取不捨ととき玉ふ也[22]

と、知識人・富者・官人の高慢を戒め、往生を説くなど、世俗の倫理道徳や現世安穏・子孫繁盛などが利益として説かれることなどから、幅広い層の教化が意図されている。これらは、神・儒・仏が相互に関係しあう、近世的宗教世界がその背景にあると推察される。

## おわりに

以上のように、今回取り上げた『弘法大師念仏口伝集』は、鎌倉時代前期から室町時代中期にかけての成立と推定でき、また『円光大師御伝書』は、江戸初期から中期にかけての成立と推定できる。

両書の内容を検討した結果、『弘法大師念仏口伝集』は、法然『選択集』を基に弘法大師仮託の書として作られ、『円光大師御伝書』は、『弘法大師念仏口伝集』を基に法然上人仮託の書として作られたと思われるのである。

恐らく『弘法大師念仏口伝集』は中世高野山における『選択集』理解の一端を示し、『円光大師御伝書』は仏教の他にも世俗の倫理道徳や神祇など、神儒仏が相互に関係しあう、近世的宗教世界における浄土宗の教化の実態を示し

ている。

これまでこのような偽書（仮託の書）や神儒仏の習合的世界を背景に持つテキスト類は、光を当てられることが少なかった。

近代以降、人々の意識は、多くのものが変化を遂げ、その始まりがいつからなのかを問うことが、常態化するようになると言われる[23]。その中で、教団護持や宗侶養成の立場から、テキストの整理や宗史の編纂が行われた。現在の我々は、近代以降の先人の成し遂げた業績の恩恵を蒙っているのであるが、一方、近代というフィルターを通した世界にしか目を向けていないのである。

今後我々は、教団内で正しく相承されてきたテキスト群や鎮西派の形成史の重要性とともに、批判書や偽書（仮託の書）といった諸書や、神儒仏が相互補完しあう宗教的世界[24]など、より広範な背景に目を向けながら浄土宗史[25]をとらえなおす必要性があろう。

---

1　拙稿「隆圓書写『円光大師御伝書』について」（『佛教論叢』五二、二〇〇八年）

2　同

3　同

4　『弘法大師念仏口伝集』（『弘法大師全集』一四、吉川弘文館、一九〇九年）

5　同

6　同

7　『選択本願念仏集』（浄土宗、一九九八年）

8　『弘法大師念仏口伝集』（『弘法大師全集』一四、吉川弘文館、一九〇九年）

9　『選択本願念仏集』（浄土宗、一九九八年）

10　『弘法大師念仏口伝集』（『弘法大師全集』一四、吉川弘文館、一九〇九年）

11　『選択本願念仏集』（浄土宗、一九九八年）

12　同

13　『弘法大師念仏口伝集』（『弘法大師全集』一四、吉川弘文館、一九〇九年）

14　同

15　『円光大師御伝書』（拙稿「隆圓書写『円光大師御伝書』について」、『佛教論叢』五二、二〇〇八年）

16　『弘法大師念仏口伝集』（『弘法大師全集』一四、吉川弘文館、一九〇九年）

17 『円光大師御伝書』（拙稿「隆圓書写『円光大師御伝書』について」、『佛教論叢』五二、二〇〇八年）

18 『弘法大師念仏口伝集』（『弘法大師全集』一四、吉川弘文館、一九〇九年）

19 『円光大師御伝書』（拙稿「隆圓書写『円光大師御伝書』について」、『佛教論叢』五二、二〇〇八年）

20 同

21 同

22 同

23 「近代においてはまた、多くのものが変化していき、いつからそうなったのかを問う意識が日常化している。「近代」とは、古いものが遠ざかっていき、新しいものの中で生きているという意識にとりまかれ、「いつからか」を問うことが習慣となっている時代でもあろう」（島薗進「宗教史の可能性」、『岩波講座　宗教』、岩波書店、二〇〇四年）

24 末木文美士氏は、中世的世界観における「顕と冥」の影響を近世に見て、近世的世界観を想定している。「近世においても「冥」の神仏の秩序が否定されるわけではない。しかし、中世に較べて、「顕」の領域が非常に大きくなる。中世においては必ずしも明確ではなかった世俗の倫理が大きな課題となり、儒教のみならず、仏教も積極的にそれに対応しようとする。儒教の中でも合理主義的な立場では、「冥」の世界を否定しようとする。それに対して、仏教は「冥」の世界を主張する中心的な勢力であった。しかし、やがて平田篤胤によって神道が独自の「冥」の世界の構想を持つにいたり、仏教の力は衰えていくことになる」（末木文美士『近世の仏教』、吉川弘文館、二〇一〇年）

25 次に挙げる文言は、現時点における浄土宗史の定義を代表するものであろう。「浄土宗史とは、浄土宗の歴史的研究であり、浄土宗的といわれる一切の事象的研究に名付けた学問である。それは浄土宗の本質を根本基調として発生した宗教的・心理的・政治的・教育的・芸術的等各方面にわたっての諸事象の研究を意味するものであり、具体的には浄土宗の聖典並に聖典解釈法・教団の情勢並にその制度・寺院及び僧侶の経済並生活様式宗義の変遷及び表現法・儀式儀礼・伝道・芸術・信仰する人々（帰依者・信徒）及び僧侶との関係等の諸問題についての事象を指すものである。こう

した一切の事象の相互関係・社会的関係並びに変遷発展の歴史的事実の一般を研究の対象とする学問を浄土宗史と呼ぶのである」（『浄土宗史』、浄土宗、一九六五年）

# 極樂の「極」をめぐって2

袖山榮輝

## はじめに　～問題の所在とこれまでの経緯～

阿弥陀仏の仏国土、極楽に対応する梵語 sukhāvatī には、そもそも「極」に相当する語義はない。極楽という語を初めて用いた『阿弥陀経』の訳者、鳩摩羅什（以下、羅什）の意図は確認できないものの、極楽という語、とりわけ極という語には、私たち浄土教信者にとって何か汲み取るべきメッセージがるのではないか、という大きな課題のもと、筆者は、平成二二年の浄土宗総合学術大会において「極楽の極をめぐって」という論考を発表した[1]。

論考に当たって、筆者は、梵文阿弥陀経（梵本）と羅什訳の比較から、梵本にはあって羅什訳には見出せない、「諸仏による阿弥陀仏の仏国土称讃」をキーワードとして、極楽の極に迫ろうと考えた。そして、その参照資料とすべく、阿弥陀仏とその仏国土の双方を称讃する初期無量寿経の所説から、称讃を構成する要素を抽出しようと試みた。その結果、注目した要素の一つが、阿弥陀仏の仏国土に対する称讃は、その仏国土を建立した菩薩時代のありようにも向けられている、というものである。

本稿では、阿弥陀経の前半部分、極楽の様相を叙述する節目節目において繰り返される定型句から、阿弥陀仏における菩薩時代の、仏国土建立に関する形跡を発掘することができないか、まずは梵本のそれから検討を加えたい。もし、梵本の定型句から何らかの形跡を見出すことができるとならば、その定型句を手掛かりに、羅什訳における極楽称讃の可能性について検討を始めることができると思うのである。

## 1、単数か複数か　—buddhakṣetraguṇavyūha-における buddhakṣetra- をめぐって—

周知の通り『阿弥陀経』はその前半において阿弥陀仏や阿弥陀仏に関する仏国土の様相を説き明かすが、その節目節目に定型句による仏国土の総括を組み入れながら、所説を展開する。すなわち、梵文阿弥陀経においては

① evaṃrūpaiḥ śāriputra buddhakṣetraguṇavyūhaiḥ samalaṃkṛtaṃ tadbuddhakṣetraṃ[2]

というフレーズが6回用いられるが、ここには buddhakṣetraguṇavyūhaiḥ と tadbuddhakṣetraṃ と、buddhakṣetra-（仏国土）という語を二つ見出すことができる。文脈上、後者は言うまでもなく、阿弥陀仏の仏国土、sukhāvatī- のことであるが、前者の buddhakṣetra- とは何を指すのか。じつは前者の buddhakṣetraguṇavyūha- における buddhakṣetra- については、その解釈をめぐって諸翻訳に相異がある。以下、①傍線部について、いくつかの訳文をあげてみる。

《A》ミュラー／with such arrays of excellences peculiar to a Buddha country[3]

《B》岩波文庫版／このような、仏国土特有のみごとな光景で[4]

《C》藤田宏達／もろもろのこのような仏国土の功徳の荘厳によって[5]

《D》北畠利親／このようなもろもろの仏国土の功徳荘厳によって[6]

さて、《A》では buddhakṣetra- は a Buddha country と訳されている。これについては特定の仏国土ではなく、仏国土一般と解しているようである。《B》も特有などという訳語を用いているところを見ると《A》の解釈を承けていようが、これまた《A》と同じく、buddhakṣetra- については仏国土一般を指していよう。いずれにしても《A》と《B》は、文法上、buddhakṣetra- を単数と捉えていると考えられる。一方、《C》《D》は、「もろもろ」をどこにかけるか、微妙な文言となっているが、仏国土にかけているとするならば buddhakṣetra- については複数と理解していることになる。このように buddhakṣetraguṇavyūha- における buddhakṣetra- については、単数か複数か、二つの解釈があり得るのだが、文法上のことだけを言えば、この buddhakṣetra- は単数にも複

数にも解釈することが可能である。

この buddhakṣetraguṇavyūha- という語については、buddhakṣetra- を一語と勘定すれば、それと guṇa- と vyūha- の三語を以てコンパウンド（複合語）を形成する。コンパウンド内においては、その前分に配された語は「語幹の形を維持し」「数の区別を表さない」[7]とされる以上、このコンパウンドの前分である buddhakṣetra- もまた語幹の形を維持したままとなる。すなわち、実際、単数であっても複数であっても、同じ語形で表現されることから、文法上は双方の解釈が許容される。だからこそ、単数であれ複数であれ、どちらか判断したいのであれば、文脈に沿って手掛かりを探すべきなのであるが、梵文阿弥陀経内における buddhakṣetraguṇavyūha- の用例は①の定型句にしかない。この buddhakṣetra- について、文法的にも、文脈的にも、単数か複数かを判断する客観的な決め手がないとなれば、それが恣意的であろうと、最終的には訳者の判断に委ねざるを得ない。

じつは筆者も、先年、梵文阿弥陀経の和訳を発表した。その際、①の定型句については、

《E》シャーリプトラよ。こうしたかたちで、もろもろの仏の国土における徳性をさまざまにアレンジすることによって、その仏国土はまどかな装いを施されている。[8]

と訳し、buddhakṣetra- については、波線部のごとく明らかに複数とする訳文を施した。

次に、その意図について述べてみたい。

## 2、単数説に与しない理由

まず buddhakṣetraguṇavyūha- における buddhakṣetra- を複数とする第一の理由は、単数と解釈する場合に、いささか危惧が生じるからである。文法上、buddhakṣetra- を単数と捉えるミュラーや岩波文庫は、仏国土の徳性（buddhakṣetraguṇa-）について、《A》peculiar to a Buddha country あるいは《B》仏国土特有の、という文言を用いて訳している。

このうち「仏国土特有」という言い回しは、「仏国土であればその特別なものを有している」ということに他ならない。つまり「仏国土としては一般的に有している」ということになる。そうなると、阿弥陀仏の仏国土は、その様相において仏国土に関する一般論に基づくものとなり、他

の仏国土と何ら変わりのない国土と解釈されやしまいかとの危惧が生じ、単数説には与しにくい。勢い、複数説を採りたくなるのである。

次にvyūha-の語義もまた、単数説に与しにくい第一と同じ理由を導く。この語については、対応する漢訳語「荘厳」があまりに知られているが、ミュラーがarraysと訳し、岩波文庫が配置と訳したように、アプテの梵英辞典はa military array を第一義に配し、またモニエルのそれもplacing apart. distribution. Arrangement. orderly arrangement of the parts of a whole. disposition. といったところを第一義にあげている。

vyūha-に含まれる語義、とりわけ、モニエルがあげる語義からは「組み合わせの妙」といったニュアンスも感じられ、筆者の拙訳もこれらを参考として、《E》アレンジという語を用いるが、この言葉のもとである動詞、vy√ūhの語義の一つに、モニエルがplace asunder（離れ離れに置く）といった語義を当てている。これらから推し量るに、そもそもvyūha-という名詞が示す動きなり働きは、その対象として複数のものがあることを前提としよう。もしそうであるならば、buddhakṣetraguṇavyūha-のvyūha-は必然的に複数を要求すると思われる。

ただしvyūha-が要求できる複数はbuddhakṣetraguṇa-をの二語からなるコンパウンドに対してである。コンパウンドとしてはguṇa-が複数であれば、コンパウンド全体を複数と解釈できるのであり、その前分であるbuddhakṣetra-は、文法的には単数でも複数でも構わないことになる。とはいえ、単数だとすれば、阿弥陀仏の仏国土は仏国土一般におけるさまざま徳性をvyūha-しただけのものとなり、第一の理由で示した危惧に再び言及することとなるのである。これでは、やはり単数説には与しにくく、vyūha-が要求するのは複数をbuddhakṣetra-とguṇa-の双方であると理解したいのである。

第三の理由は、これこそ恣意的なのであるが、buddhakṣetraguṇavyūha-というコンパウンドにおいて、vyūha-が複数のbuddhakṣetra-を要求する梵文無量寿経の事例を、梵文阿弥陀経に反映させたいからである。このコンパウンドにおけるbuddhakṣetra-を複数と解釈する限りにおいては、「阿弥陀仏の仏国土、tadbuddhakṣetra-は、他の複数の仏国土のさまざまな徳性をvyūha-すなわち組み合わせてアレンジすることによって、そのまどかな装い

が施される」との解釈が可能となり、第一の理由において指摘した危惧の回避が可能となるのである。

## 3、buddhakṣetraguṇavyūha- の用例
## ―梵文無量寿経の場合―

それでは、ここで梵文無量寿経における buddhakṣetraguṇavyūha- の用例を確認しておきたい。梵文無量寿経においてこのコンパウンドに類する用例は、管見において10余例ほど見出すことができる。他に見落としがあるかも知れないが、そのほとんどが第5章から第7章に見られる。ちなみに『無量寿経』巻上において、無上の覚りを求める心を発した法蔵が世自在王の御前において[9]

願佛爲我廣宣經法我當修行攝取佛國清淨莊嚴無量妙土

と懇請する周知の場面があるが、この場面がおおよそ梵文無量寿経第5章の前半部分に対応する。すなわち dharmākara-（法蔵）が lokeśvararāja-（世自在王）に対し

② tāṃś ca me Bhagavān ākārān parikīrtayatu, yair ahaṃ buddhakṣetrasya guṇavyūhasaṃpadaṃ parigṛhnīyāṃ.[10]

【試訳／それらの様相を世尊は私（法蔵）に向けて称讃してください。〔つまり〕それらによって私が、仏国土について、徳性をアレンジして仕立て上がった出来映えをつかめるような、そうしたさまざま〔な様相〕を。】

とお願いするのである。これに対し世自在王は、

③ tena hi tvaṃ bhikṣo svayam eva buddhakṣetraguṇālaṃkāravyūhasaṃpadaṃ parigṛhnīṣe.[11]

【試訳／比丘よ、そうであるならば、汝はまさにみずから、仏国土の徳性や装飾をアレンジして仕立て上がった出来映えをつかめる。】

と法蔵に促すのである。しかし、法蔵は

④ nāhaṃ Bhagavan utsahe. api tu Bhagavān eva bhāṣatv anyeṣāṃ tathāgatānāṃ buddhakṣetraguṇavyūhasaṃpadaṃ, yāṃ śrutvā vayaṃ sarvākārāṃ paripūrayiṣyāma iti.[12]

【試訳／世尊よ。自分にはできません。けれども、ただ世尊のみが〔できているのです〕。他のもろもろの如来の、仏国土の徳性をアレンジして仕上がった出来映えをお説きください。そうしたものをお聞きして、

私は〔そうしたものの〕様相ですべて満たすでしょう、と。】

と述べ、他のもろもろの如来の仏国土について説明を求めるが、前節で言及した「vyūha- が buddhakṣetra- の複数を要求する梵文無量寿経の事例」とは、じつは、ここのことに他ならない。buddhakṣetraguṇavyūha- に saṃpad- が結合して、梵文阿弥陀経よりも一語多いコンパウンドを形成しているが、ここでの buddhakṣetra- は、傍線を施した「他のもろもろの如来」に属する。明らかに複数と解釈できるのである。

ところで引用文②においては、buddhakṣetraguṇavyūha- のコンパウンドが buddhakṣetrasya guṇavyūha- と分解され、仏国土は単数形の属格であることが明かされているが、この buddhakṣetra- については、これから法蔵が建立しようとする仏国土のことか、あるいは仏国土一般と理解できよう。いずれにしても法蔵は浄土建立を発願したものの、それをどのような出来映えに仕上げるか、明確なヴィジョンがなかったのである。とはいえ、ありきたりの仏国土ではない、他の仏国土を凌駕する仏国土を建立したい。だからこそ、引用文④において他の仏国土の出来映えについて説示を求めたのであろうが、この時法蔵は、前節において言及した buddhakṣetraguṇavyūha- における buddhakṣetra- 単数説に対するのと同様の危惧を抱いていたのではないだろうか。「vyūha- が buddhakṣetra- の複数を要求する梵文無量寿経の事例」には、buddhakṣetra- 単数説を拒む法蔵の決意が窺えよう。

## 4、小結

法蔵は、その後、説示された膨大な数にのぼる仏国土の出来映えをすべて一つの仏国土につかみきり（sarvā ekabuddhakṣetre parigṛhya）[13]、世自在王のもとを離れ、五劫という時間をかけて、どこにも、いまだかつて出現したことのない、より尊い、より妙なる、仏国土の徳性や装飾をアレンジして仕立て上がる出来映えをつかんで尊い誓願を発し、第7章に至って、自身の仏国土の完成を宣言するが、引用文①定型句中のコンパウンドにおける buddhakṣetra- を単数とするか、複数とするかという問題は、じつは法蔵が建立する仏国土策定というプロセスと重なってくるのである。両経が別々の仏国土を主張していない限りにおいて、①定型句から、阿弥陀仏（梵本では

amitāyus 如来）の菩薩時代のありようを汲み取っていいのではないだろうか。もし、それが許容されるならば、本稿の所期の目的は達せられたと言えよう。

なお、今後は梵文阿弥陀経における①定型句の位置付けについて、梵文阿弥陀経と梵文無量寿経における sukhāvatī に関する叙述方法を対照させながら検討し、①定型句から諸仏による sukhāvatī 称讃の意が汲み取れるか考察してみたい。

---

1 『佛教論叢』五五号（浄土宗、二〇一一）
2 浄土宗全書別巻・一九六～二〇二頁
3 浄土宗全書別巻・四五〇～四五五頁
4 中村元・早島鏡正・紀野一義『浄土三部経（下）』（岩波書店、一九九一）一二二～一二六頁
5 藤田宏達『梵文和訳無量寿経・阿弥陀経』（法蔵館、一九七五）一五九～一六三頁
6 北畠利親『梵雑漢対照仏説阿弥陀経訳註』（永田昌文堂、二〇〇六）一四～三六頁
7 辻直四郎『サンスクリット文法』（岩波書店、一九七四）二三三頁
8 袖山榮輝『全注全訳阿弥陀経事典』（鈴木出版、二〇〇八）（二八）～（三九）頁
9 浄土宗全書一・五頁／浄土宗聖典一・二一頁
10 香川孝雄『無量寿経の諸本対象研究』（永田昌文堂、一九八四）九四頁
11 香川孝雄『無量寿経の諸本対象研究』（永田昌文堂、一九八四）九六頁
12 香川孝雄『無量寿経の諸本対象研究』（永田昌文堂、一九八四）九六頁
13 香川孝雄『無量寿経の諸本対象研究』（永田昌文堂、一九八四）一〇二頁

# 黄檗僧念仏獨湛の絵画に見る浄土教

田中芳道

隠元（一五九二～一六七三）と共に渡来した黄檗僧は書や絵画を数多く残しているが、獨湛（一六二八～一七〇六）も例外ではない。『初山獨湛禅師行由』には「族人素ヨリ善ス琴棋書畫ヲ」[1]と記されており、獨湛は幼い頃から書や絵画を善くする環境の中で優れた才能を備えていたと伝えられている。獨湛が絵画として残しているのは、仏教関係として『涅槃図』、『盧舎那仏像』『地蔵菩薩像』、『弥勒菩薩像』、『地獄変相図』、『目蓮尊者』、『維摩居士像』、『中峰明本像』等があり、肖像画として『隠元像』、『列祖図』、『自画像』等があり、中国文化関係のものとして『孔子像』、『林兆恩像』、等があり、日本文化関係のものとして『天神図』、またさまざまな風景を描いている。幅広い分野の絵画の中から現在所在を確認できて浄土教に関連する作品を年代順に挙げると以下のようである。

二九歳　善光寺阿弥陀三尊　獨湛賛（京都　萬福寺蔵）〔図1〕[2]
四二歳　阿弥陀仏　獨湛賛（白河　斎藤貞一郎氏蔵）〔図2〕[3]
五五歳　阿弥陀仏　獨湛賛（長崎　興福寺蔵）〔図3〕[4]
観音図　獨湛賛（愛知　大乗寺蔵）〔図4〕[5]
阿弥陀如来像　獨湛賛（京都　獅子林院蔵）[6]

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 六二歳 | 阿弥陀如来像 | 獨湛賛 | （豊川　妙厳寺蔵）[7] | |
| 六三歳 | 無量壽如来像 | 獨湛賛 | （京都　萬福寺蔵）[8] | |
| 六九歳 | 善導大師画像 | 獨湛賛 | （洛西　華聞院蔵）義山に送った善導大師像[9] | |
| 七三歳頃 | 善導大師画像 | 獨湛賛 | （白河　斎藤貞一郎氏蔵） | 〔図5〕[10] |
| 〃 | | 獨湛賛 | （青森　佐々木嘉太郎氏蔵）[11] | |
| 〃 | | 獨湛賛 | （京都　深草真宗院蔵） | |
| 七四歳 | 廬山十八高賢図 | 獨湛賛 | （京都　獅子林院蔵） | 〔図6〕[12] |
| | 無量壽如来像 | 獨湛賛 | （浜松　浜松市立中央図書館蔵）[13] | |
| 七六歳 | 清海曼陀羅 | | （京都　萬福寺蔵） | 〔図9〕 |
| 七七歳 | 勧修作福念佛図説[14] | | | |
| （不明） | 二祖対面 | 獨湛賛 | （京都　鹿ヶ谷法然院蔵） | 〔図7〕 |
| （不明） | 法然上人像 | 獨湛賛 | （黒谷金戒光明寺所蔵） | 〔図8〕[15] |
| （不明） | 當麻曼陀羅 | | （京都　萬福寺蔵） | 〔図10〕 |

獨湛は来日してから二年経たないうちに善光寺の阿弥陀三尊を模写し、賛を付して善光寺の三尊を讃えている。獨湛は渡来してから多くの作品を残しているが、年代順に追って見ると晩年には浄土教関係の作品が多いことがわかる。

獨湛は絵を描き、その多くに自ら賛を付していることは禅門の伝統である。その賛には獨湛自身の思い、教養を托されているのでその思想を探ることができる。ここでは絵画を何点選んでその内容を見て行くことにする。

## 善光寺阿弥陀三尊像[16]

獨湛は善光寺の弥陀三尊の各尊を一幅ずつ描いている。絵をはさんで上段には経文を書写し、下段には各尊への讃

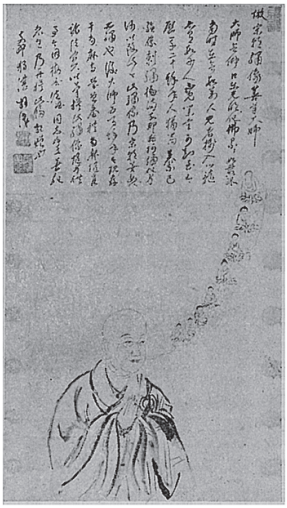
〔図１〕

〔図４〕

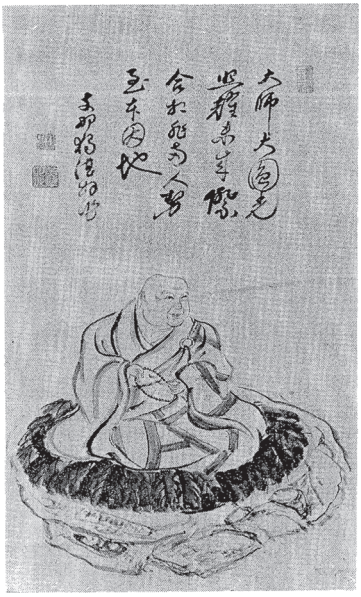
〔図３〕

〔図２〕

〔図６〕



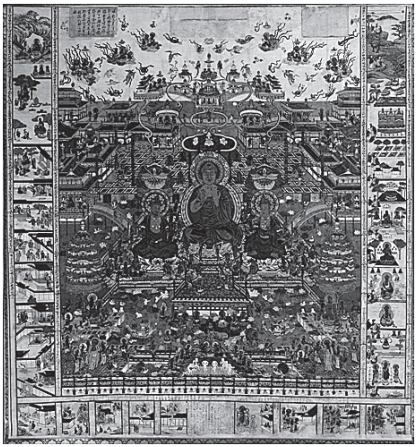
〔図５〕



〔図８〕

〔図７〕

〔図９〕



〔図 10〕

文を付している。

まず阿弥陀佛に関する上段の経文の冒頭には、まず「臨済正伝三十三世」として押印している。その経文は『観無量壽経』上品上生の「佛告阿難及韋提希上品上生者若有衆生願生彼国者発三種心即便往生（中略）諸佛徧十方界於諸佛前次第授記還到本国得無量百千陀羅尼門是名上品上生者」[17]である。経文の末尾には「太歳戊寅年九月廿七日薦翊宣居士慈恵嬬人性瑩拝写」とある。すなわち獨湛が元禄十一年（一六九八年）、七十一歳の時に、両親の翊宣居士と慈恵嬬人の供養の為に書写したものである。

観音菩薩図の右下には獨湛の父親と思われる像が小さく描かれている。上段には『大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經』巻第六の「爾時観世音菩薩即従座起頂礼佛足而白佛言世尊憶念我昔無数恒河沙劫於時有佛出現於世名観世音（中略）若諸菩薩入三摩地進脩無漏勝解現円我現佛身而為説法令其解脱」[18]の経文が引用されている。つまり三摩地に入って三十二応国土身を成就し自在に説法して解脱させることを説いている箇所である。この観音図に関しては年号は付されていない[19]。

勢至菩薩図の左下には獨湛の母親と思われる像が描かれ

ている。上段には『大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經』巻第五の「大勢至法王子與其同倫五十二菩薩即從座起頂礼佛足而白佛言我憶往昔恒河沙劫有佛出世名無量光十二如来相継一劫其最後佛名超日月光彼佛教我念佛三昧（中略）今於此界攝念佛人帰於浄土佛問円通我無選択都撮六根浄念相継得三摩地斯為第一[20]」の経文が引用されている。つまり、超日月光佛が勢至菩薩に念佛三昧の教えを授け、浄念相続によって三摩地の境地を得たことを説いている箇所である。この勢至図にも年号に関するものは付されていない。

また阿弥陀仏図の下段の讃文の末尾には「榜眼丞相正献公後裔陳袞明題」と、陳俊卿の子孫である陳袞明（獨湛の父）、觀音菩薩の讃文の末尾には「状元丞相忠粛公嗣孫陳袞明拝題」と、陳文龍の後継である陳袞明、勢至菩薩の讃文の末尾には「明史孝廉茂烈公嗣孫陳袞明拝題」と、茂烈の後継者である陳袞明というように、それぞれ獨湛の父の名を記している。つまり獨湛が父の代わりに讃文を代筆し、各讃の末尾に翊宣（獨湛の父陳袞明の字名）の印と父母袞明と黄氏の押印がある。

獨湛が代筆した讃文の内容を簡潔に記述すると、先ず阿弥陀仏図一幅の讃文には次のように書かれている。

善光如来三尊讃

空性如円鏡浄穢不留痕念生迷本覚致念真性渾飄零九有内躁動若狂攘法蔵発弘願広開諸度門竺天始敲鋳百済達来源利人機未黠佛円火乃燔難波潜水応三礼一光存肩托善光力荷負返家円夫婦信非浅普施後世恩直念日本国極楽同一原佛法厥初至信濃増信根我願世界衆同見弥陀尊

つまり、空の本性は円鏡の如く、浄と穢の痕跡も無い。衆生の念は迷も本覚をも生む。念は真性をも濁性をも招く。九有に落ちぶれることになれば、落ちつくことなく狂乱することになる。法蔵菩薩は弘き願を発して、広く諸々の済度の門を開いた。インドで鋳造が始まった仏像が百済の人たちによってもたらされたが、それが日本の人を利する機会とまでは到らなかった。仏の円かな姿は火で焼かれ難波の海に沈められた。（本多善光が）その一光三尊像に三礼して肩に背負って家に持ち帰って円満な姿にした。信仰の深い善光夫婦は（一光三尊の前で）普く後世にめぐみを施すために直ちに日本の国のことを念じた。極楽は共にたずねるところである。仏法を当初欠いていたのに、信濃の国では一光三尊によって信根が増上して行った。今、願うこ

とは世界の人々が同じく阿弥陀佛を見奉ることである、という讃である。

獨湛はこの阿弥陀仏への讃文中に善光寺の一光三尊の由来とその歴史に触れているところから、善光寺如来に関連する資料を見ていたものと思われる。善光寺に関する文献で獨湛が見ていた可能性のあるものとして次のようなものがある。

①『善光寺如来縁起』全四巻寛文八年（一六六八）刊。漢文体。

②『善光寺如来縁起』全五巻元禄五年（一六九二）刊。和文体[21]。

これからすると獨湛は①漢文体のものを読み、阿弥陀仏讃文への参考としたものと推測できる。しかし一光三尊像が火に焼かれる場面が②和文体のものにしか記されていないためおそらく獨湛は和文体のものも見聞していた可能性がある。

勢至菩薩図に付されている讃文は次のようなものである。

大勢至菩薩菩薩久遠大劫前無量光佛曽親伝相継十二如来超日月光最後出教令念佛三昧門譬如一人専憶記一人専忘相遇難二憶念同不乖異佛念衆生如母旦子若逃逝思何為子憶能如母憶時天親骨肉曽相値感応是等不思議如染香人身有気菩薩因地念佛来得入無生法忍智今拝於界攝群生次補観音涅槃位三界火宅我難出安養金台祈早至餘生已厭願已発早乞撰携仰慈済

明暦二年歳次丙申八月初四日

大勢至菩薩は久遠大劫以前、無量光佛より親しく法を相伝された。十二如来の中で超日月光佛は最後に出でて念仏三昧の法門を説いた。譬えば、（別離してそのことを）専ら忘れずに憶えている人と専ら忘れている人が再び相い遇うことは希である。けれども互いの憶念は同じであって背反することはない。仏が衆生を念ずる時はただ母が子に対するようである。もし子が親から逃れ、離反するようなことがあるならば、その思いは一体どうなってしまうのであろうか。その子が何時か母と同じような思いを懐くようになったら、父や身内の者とも、かつてのように出会うことになる。その感応は不思議である。香に染まった人には香気があるように、勢至菩薩は因地の念仏が薫染し、無生法忍を得て、今この娑婆世界における衆生たちを攝取している。次には勢至菩薩が観音の涅槃位を補う。我々は三界火宅から出離することは難しい。早く浄土の蓮台に至ること

を願い、余生をいとい、願を発して、早く往生することを願い、慈悲の救済を仰ぐべきだ、という讃文である。

この讃文の内容はほぼ『大仏頂首楞厳經』の勢至円通章に基づいている。『大仏頂首楞厳經』に説く親子の念いの不離なることは、善導が『観経疏』「定善義」第九真身観文釈の所謂、摂取の三縁中の「親縁」で、「衆生憶二念スレハ佛ヲ一者佛亦憶二念シ玉一衆生ヲ一」[22]と言うように、互いの念いが呼応すればそこに感応道交が生じるという念仏を介しての仏と衆生も不離なる境界を想起する。これは獨湛が明暦二年（一六五六）八月四日に書いた讃文である。

ところで上段の経文は太歳戊寅年（一六九八）九月廿七日（獨湛七十一歳）に書写されたものであり、下段の讃文は明暦二年（一六五六）八月四日（獨湛が二十九歳）に代筆されている。従って上下の記日には四十二年の差があることになる。

獨湛は善光寺の一光三尊像を描いた際、三尊図の上段と下段に付した経文と讃文を代筆して親が書いたようにしている。また観音図には父親、勢至図には母親を書き添えているなど、双親のことを強く念頭におきながら描いたものと考えられる。勢至菩薩の讃には『大仏頂首楞厳經』を踏まえながら親子の念いの不離なることと念仏を介しての阿弥陀仏と衆生との不離なることが語られている。『黄檗獨湛禅師全録』巻二の「薦道浄居士」[23]の中で、獨湛は俗世での親よりも慈悲の父母を究竟の親と受けとめていた。この阿弥陀三尊は獨湛のそうした思いを絵造化したものと考えられる。

獨湛はこの他にも阿弥陀仏図を数多く描いている。次にその中から二点を取り上げ[24]、讃文の内容を見ることにする。

まず、天和二年（一六八二）に描かれた阿弥陀如来図[25]の讃文の冒頭には、「臨済正伝三十三世」の押印がある。その讃文の内容は次のようなものである。

我生多自慶二聖号一得レ親聞二雑業一成レ組臨専修二自在一
群弥陀為二厳父一世事視二浮雲一銷二却娑婆明理一成二浄土一又

黄檗独湛題并図性瑩之章

すなわち我が生涯においては他でもなく自ら聖号を慶び、親みを得た。雑業のことを聞いては、組を結成して、それに臨んでは、専ら浄土の行を自在に修した。組の群生は阿弥陀仏を厳父とし、世事を浮雲と視なし、娑婆の道理を銷却して浄土への道を開いたと記している。ここで獨湛が阿

弥陀仏を厳父と仰ぐ組を成したというところは、「念仏会」のような衆会を指しているものと思われる。法然院光明蔵所蔵『獨湛念佛會』は獨湛の作ではないが、この書は中国の廬山白蓮社に始まる念仏結社の歴史を概説したものである。その末尾に「我老僧瑩當下具二香燭一神遊隨中喜此會上」[26]とあるように、獨湛は念仏会に随喜したことを述べている。

次に、元禄十五年（一七〇二）無量寿如来図[27]には次のような讃文が記されている。

此方学道者係重一多レ無レ成独於二浄土教一観想并持名無間諸僧俗皆是證一生金銀台陰異不退地

同楽壬午上元

つまり、この世間において学道にいそしむ者は多いが、成就したものは多くない。ただ浄土教においては、観相念仏ならびに持名念仏を間断なく相続すれば、僧俗は皆等しく得証することができる。金銀台に生まれて、生を異にした次生には不退転地に住して楽を同じくすることができると述べている。

また獨湛は法然の肖像（図8）を描いている。そこでは次のような賛を付している。[28]

大師大円光　照耀未来際　合相非両人　勢至本因地

つまり、「大師の大円光は、未来際を照耀す。相を合わせば両人に非ず、勢至が本の因地なり」とある。

獨湛が描き、賛を付したこの法然の肖像は『法然上人行状絵図』第八巻の第七段をふまえていると思われる。それによれば、法然の弟子勝法房は法然の真影を描き、そこに銘を所望した。そこで法然は左右の手に鏡を持ち、水鏡を前において自らの姿を映し、描かれた絵と相違する所には胡粉を塗って直したという。更に後日、法然は別紙に「我れ本地に念仏の心を以て、無生忍に入る。今此の界に於て、念仏の人を摂して浄土に帰せしむ　十二月十一日　源空」と銘を添えたという。これによれば『大仏頂首楞厳経』勢至円通章にいう念仏心によって無生忍に入ったという経文に基づいて、獨湛は勢至菩薩の相と円光大師の相とが別ものではないという法然への讃嘆文を書き添えたと考えられる。[29]

獨湛の法然上人観に関して、現在黒谷金戒光明寺に伝わる縦二八、五センチ横五七、七センチの獨湛の書がある。[30]それは「圓光大師真蹟予親見之如親面大師　獨湛識　黒谷清心院」[31]というものである。この文中の「之」とは何を指すか明らかではないが、金戒光明寺には真蹟といわれる『一枚起請

文』が伝わっている。獨湛がそれを親しく目の当たりにしたことは十分考えられる。従ってこの書はその真蹟を見た獨湛の感銘を述べたものであるとも思われる。

---

1 『初山獨湛禅師行由』二丁右。〈『獨湛全集』第四巻五〇三頁〉。

2 大槻幹郎稿「黄檗獨湛絵画の序説」（『大和文華』第一一一号所収）。

3 『墨美』一九六一年一二月一一三号「黄檗墨蹟（中）」二三頁。

4 錦織亮介稿「黄檗僧獨湛　絵画作品目録（稿）」三七頁（『北九州市立大学文学部紀要』第七四号所収）。

5 錦織亮介前掲四〇頁。

6 錦織亮介前掲四一頁。

7 『墨美』前掲一一頁。

8 錦織亮介前掲三八頁。

9 大賀一郎「黄檗四代念佛禪師獨湛和尚について」（『禪と念佛』法蔵館　所収）。

10 『墨美』前掲三三頁。

11 大賀一郎倫文前掲。

12 『廬山十八高賢図』には最初に阿弥陀仏、観音、勢至両菩薩が描かれ、次のページに宗伯学士の文書を序としてある。これは獨湛の代筆であると思われる。（宗伯学士について『憨山老人夢遊集』巻第二十四「瓊州金粟泉記」〔『卍続蔵』巻七十三六三二頁c〕に見られる）その後獨湛は「廬山十八高賢図讃」を記している。その内容は李沖元撰『蓮社十八賢図記』（『卍続蔵経』第一三五巻）の引用である。後に十三枚の絵が描かれ、最後に「劉程之蓮社発願文」（『梁高僧伝』巻六「慧遠伝」、『大正蔵』第五十巻三五八頁c～三五九頁a）が付されている。

13 錦織亮介前掲四〇頁。

14 黄檗山萬福寺所蔵。拙稿「黄檗獨湛の『勧修作福念仏図説』について」（『佛教大学大学院紀要』第三十九号所収）

15 竹内尚次稿「浄土教肖像画小稿―法然上人御影を中心として―」『MUSEUN』二七七号四月号所収。『大本山くろ谷金戒光明寺　宝物総覧』一〇一頁。『法然上人の御影』（総本山知恩院）九六頁。

16 京都萬福寺所蔵。

17 『観無量壽経』（『大正蔵』第十二巻三四四頁c～）

18 『大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經』巻第六（『大正蔵』第十九巻一二八頁b）。

19 観音菩薩図の一幅には次のような讃文が付されている。

観世音菩薩稽首西方法諸臣無尽怨心関刹蔵隠諸衆生根性故蟀殼鷹窠現於身堪悪言機重耳根念其名号得超作念念旋機佛応現如川印月等遇春無索窮子不返照多生喪却衣裡珍我今投誠如対越天耳遇聞證是説無量劫波生死因皆由瞋期婬癡結等哀懺悔願重宣円覚妙心早洞澈閻浮界上事無常安養早生欣願切大般若先群生情肯吝蓮台来晩節九品高登十身円普度金日火忘趣識菩薩紹隆補處時願我亦預法臣到（錦織亮介「黄檗僧獨湛　絵画作品目録（稿）」三頁）

この讃文については、萬福寺の御高配により、京都国立博物館が撮影した写真版と先行研究によって解読を試みたが、筆跡と文章も難渋で現時点では解明に至らなかった。次の勢至菩薩の讃文と同様『大仏頂首楞嚴經』に依っているものと思われるが、他にも依った文献があると推測できる。なお錦織論文解読は写真版と照合した結果、次のように読み替えるべきであろう。

諸→佐　怨→悲　関→肉　蟀→蚌　悪→忍　作→倫
澈→徹　般若→悲父

獨湛の運筆について、『洛東華頂義山和尚行業記并要解』編著である珂然が「禪師ノ手筆行草ノ二書字形難レ辯シ義亦タ艱澁ス」[20]と述べているように、獨湛の筆跡、またその文体は難渋で解読には困難を極めた。

20 『大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經』巻第五（『大正蔵』第十九巻一二八頁a）。

21 小林一郎著『善光寺如来縁起　元禄五年版』、酒井衡平著『善光寺史』上　を参照。

22 『観経疏』（『浄全』第二巻六）。

23 『黄檗獨湛禅師全録』十二丁左～十四丁右〈『獨湛全集』第一巻八一～八三頁〉。

24 寛文九年（一六六九）に描かれた阿弥陀佛図（福島・斉藤貞一郎所蔵）の一幅には讃文の末尾に「宝林中人」という署名と押印があり、宝林寺住持中に書かれたものであると見られる。その冒頭には「臨済正宗」の押印がある。讃文は次のようなものである。

弘六八大願主清泰之場接人垂隻手普攝上蓮郷真經
六字機逗十方施着聞機聞自性不由他力悟香光

己酉夏日初山沙門独湛拝画并題性瑩之章

この讃文も資料を直接見ることが出来なかった上、先行研究だけでは解読が困難で註にまわした。ここで獨湛が「六字」という語を使用していることについて触れるとすれば、袾宏は「四字名号」と「六字名号」について、「四字自念　六字随衆」（『雲棲大師遺稿』巻三（『蓮池大師全集』第四集四六七六頁。）と述べ、四字の名号、六字の名号という二つの表現を用いながらも使い分けている。従って獨湛がここで「六字」と使用しているのは、一つは日本では六字の名号という表現を多く用いることと、袾宏の使い分けを念頭に置いたものという二つの要因が考えられる。

25 京都・獅子林院所蔵。

26 『獨湛念佛會』三丁右〈『獨湛全集』第三巻四八四頁〉。

27 静岡浜松市立中央図書館所蔵。

本稿で使用した讃文に関しては錦織亮介「黄檗僧獨湛絵画作品目録（稿）」（『北九州市立大学文学部紀要』第七四号。所収）を参考にし、萬福寺の御高配により見ることができた写真版とを照合して解読につとめた。

28 この図は黒谷金戒光明寺に所蔵。獨湛が当時、交流していた金戒光明寺第三十六代薫譽寂仙に送られたものと考えられる。黄檗第五代住持高泉も寂仙に『紫雲遊覧詩』を送っている。従って獨湛だけではなく高泉も浄土宗侶と交流があったことが分かる。『大本山くろ谷金戒光明寺　宝物総覧』三五五頁。

29 小松茂美編集・解説『法然上人絵伝』上（続日本の絵巻）一八〇頁。尚法然の『三昧発得記』にも勢至円通章を踏まえた一文があることについて、藤堂俊英氏が指摘している。（「「勢至菩薩所証法門」をめぐって」（『浄土宗学研究』第三十一号・二〇〇四）。

30 『黒谷誌要』の「第五　霊寶什器」には「同添翰　紙本　九寸四分　二尺八寸　獨湛筆」と獨湛の書を挙げている。「同」とは「開祖大師御消息」である。寸法の九寸四分（二八、六センチ）二尺八寸（八四、八センチ）が本論においてとりあげるものとは一致しないため違うものであると考えられる。（『浄全』巻二十四三五頁）。

31 『大本山くろ谷金戒光明寺　宝物総覧』二一一頁。

# 隆円と往生伝

永田真隆

## 一、はじめに

隆円（一七五九―一八三四）は仏定の門に入り、増上寺で修行した江戸後期の高僧であり、のちに京都専念寺の住僧となって、この地で往生伝や高僧伝、あるいは五重指南書として名高い『浄業信法訣』などのさまざまな著作を著したことで有名である。本稿では隆円の編纂した三つの往生伝を見ていき、隆円における往生伝の位置、あるいは隆円が往生伝を通じて伝えんとしたことを考察していく。また『浄業信法訣』巻二にはさまざまな往生伝が引用されているのだが、これを通して往生伝がここではどのような役割を担っているかを考察し隆円の布教教化の態度、特に能化に対する態度を見ていく。[1]

## 二、隆円の三往生伝の特徴

わが国における往生伝は平安時代に慶滋保胤が編纂した『日本往生極楽記』にはじまる。以後、平安時代には『続本朝往生伝』から『高野山往生伝』まで六つの往生伝が編纂され、『極楽記』と合わせていわゆる平安七往生伝が成立し、先学によって多くの研究がなされてきた。中世に入ってから往生伝はほとんど編纂されなくなるのだが、[2]近世に入ると新たに勇大『扶桑往生伝』二巻明暦四年（一六五八）や湛澄『女人往生伝』二巻貞享二年（一六八五）、了智『緇白往生伝』三巻元禄元年（一六八八）が編纂され、以後盛んに編纂されるようになる。それらのうち本稿に関係するものを列記すれば次のようになる。

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『新撰往生伝』八巻寛政元年（一七八九）
隆円『近世南紀念仏往生伝』（以後『南紀往生伝』）三巻享和二年（一八〇二）七月
隆円『諸国見聞近世往生伝』（『近世念仏往生伝』ともいう。以後『近世往生伝』）
一編三巻文化三年（一八〇六）一月
二編四巻文化五年（一八〇八）九月
三編三巻文政七年（一八二四）八月
四編三巻文政十二年（一八二九）三月
五編三巻文政十三年（一八三〇）七月
隆円『近世淡海念仏往生伝』（以後『淡海往生伝』）二巻文政八年（一八二五）

またこれ以降近世末、あるいは近代（明治）にもいくつか往生伝が見られる[3]。本稿では以上に挙げた往生伝群の中でも隆円編による往生伝を見ていく。隆円による往生伝は如何なるものであったのだろうか。隆円における往生伝の嚆矢は『南紀往生伝』三巻である。本書は享和二年（一八〇二）七月に成立する。『南紀往生伝』の約四年後には『近世往生伝』一編三巻が成立する。本書はその後、一八三〇年までの間に、実に五編十六巻という大部なものとなり、ここに紹介される往生人の総数は二二二人にも及ぶ。さらに『淡海往生伝』二巻は『近世往生伝』の三編と四編が成立する間に著された。このように隆円は精力的に往生伝を執筆し、ライフワークとしたのである。これら三往生伝に収載される往生人などを表にまとめた。（次頁の表を参照）

ここにおける往生人の数は附伝をのぞいたものである。また『近世往生伝』における出身地の項目は大変多岐にわたるためおおまかであるが管見による一応の傾向を示した。さてこれらの書物の内容に関しては先行論文、特に長谷川匡俊氏による「『近世南紀念仏往生伝』と『近世淡海往生伝』について」（『近世往生伝集成』三所収）や「近世念仏往生伝と専念寺隆円」（『浄土宗の諸問題』所収）に詳しいため、ここではあらためて述べないが、簡単に箇条書きでまとめると次のようになる。

- 隆円自身、あるいは法友から見聞したものによっている。
- 所収される往生人はさまざまな階層にわたる。
- 近世における往生伝の特徴としてしばしばあげられる往

生人の人間的条件が述べられる。

- 平生の行状を示したのちに往生の相を示す。
- 往生伝につきものの奇瑞も多くみられるがそれらは不求自得のものとする。
- 往生には念仏が第一。

## 三、『浄業信法訣』に見られる往生伝

『浄業信法訣』は五巻からなり、隆円によって文政六年（一八二三）に著された浄土宗において名高い五重相伝の指南書である。本書の巻二は「伝法機縁分」と「授戒機縁分」から成る。ここに往生伝などが引用され、勧誡の補助とするために伝法に関係する因縁が集められている。ここに引用される往生伝は次のとおりである。

「道譽上人伝」（『新撰往生伝』二（四）収載）
「感譽上人伝」（『新撰往生伝』二（六）収載）
「真譽桂芳伝」（『勢洲緇素往生験記』下（二七）収載）
「信尼紫譽妙雲伝」（『現証往生伝』中（二十六）収載）
「信尼清運伝」（『現生伝本』（三十三）収載）
「明譽顕隆法子伝」（『随聞往生記』下（八）収載）
「鈴木清左右衛門伝」（『近世往生伝』初篇二（二十二）

| 書名 | 『南紀往生伝』 | 『近世往生伝』一編 | 『近世往生伝』二編 | 『近世往生伝』三編 | 『淡海往生伝』 | 『近世往生伝』四編 | 『近世往生伝』五編 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 巻数 | 三巻 | 三巻 | 四巻 | 三巻 | 二巻 | 三巻 | 三巻 |
| 編年月 | 一八〇二年七月 | 一八〇六年一月 | 一八〇八年九月 | 一八二四年八月 | 一八二五年 | 一八二九年三月 | 一八三〇年七月 |
| 往生人 僧侶 | 18 | 18 | 24 | 20 | 10 | 10 | 20 |
| 往生人 尼僧 | 8 | 1 | 5 | 1 | 3 | 4 | 1 |
| 往生人 在家(男) | 18 | 10 | 10 | 20 | 7 | 8 | 23 |
| 往生人 在家(女) | 18 | 3 | 13 | 12 | 3 | 10 | 9 |
| 往生人 計 | 62 | 32 | 52 | 53 | 23 | 32 | 53 |
| 出身地 | 紀州中心 | 京都・武州など | 京都・三州など | 京都・江戸など | 近江南西部 | 京都・芸州など | 京都・三州など |

収載）

「戒譽智品尼伝」（『近世南紀往生伝』一（三十九）収載）

なお隆円による往生伝のなかで本書に引用されるものは『浄業信法訣』執筆時に成立していた『南海往生伝』と『近世往生伝』の二編までに含まれる伝である。またこの他にも往生伝からのものではないが「理圓上人伝」（『忍徴和尚行業記』上（十六）収載）や「香譽榮春法尼伝」（『百万遍念仏図説述讃』下（五）収載）、「勢州白子八助伝」（『新著聞集』十三（十八）収載）などさまざまな書物から引用される。また巻四にも「智品尼伝」（『南紀往生伝』一（三十九）収載）が引用される。いずれも伝法にまつわる不思議な現象について述べられる。また往生伝のそれとは違い、悪因悪果をあらわしているのだろうか、ただただ悪人が苦しむ話もある。[4] このように引用される往生伝あるいはその他の伝は特に五重相伝や授戒の有り難さ、重要性を説くために用いられる。以下、いくつか見ていく。

まず「如来現前直授宗訣」の段には「道譽上人伝」と「感譽上人伝」が挙げられている。これらはいずれも浄土宗の代表的な往生伝として名高い『新撰往生伝』からの引用である。「道譽上人伝」では

天文年間、師下總州生實ニ遊ンデ、龍澤ノ水中ニ定坐念佛スル事數日、阿彌陀佛金光ヲ放チ來リテ、其前ニ現來シ、具ニ淨家ノ玄奥ヲ口授シ給ヘリ。〔云々〕弘治元年乙卯七月、三縁山第九主トナレリ。後生實ニ歸住シテ、臼井村長源寺ヲ創立シテ、幽居念佛ス。天正二年甲戌十二月七日、西ニ向テ合掌念佛シテ化ス。[5]

といい、また「感譽上人伝」では

又一夕夢中ニ阿彌陀佛光明ヲ放チ来リテ、淨土ノ秘奥ヲ口授シ給ヒ、又豫メ命終ノ日月ヲ示シ給ヘリ。月十八日。別レヲ門人ニ告ゲテ、香爐ヲ取リ念佛シテ寂ス。壽五十三。〇湖北心阿曰。〔淨土鎮流祖傳〕道感二師ノ傳燈タルヤ。咸ク彌陀如來ノ金口ヨリ掲ゲ來ル。世尊直授ノ外、未ダ會テ是ノ如クナル事ヲ聞カズ。今ニ至テ公然トシテ檀林ノ大賜ト成ル。[6]

といい、浄土宗の奥義が阿弥陀仏から直接示された例を挙げている。これらを隆円は

按ズルニ常有ノ一僧ヤ、兩祖對面ヤ、皆是レ定中ナリ。夢字ヲ添ユル意ハ、別ニ記スルガ如シ。其餘今擧グル處ノ感夢好相等、水月昇降トノ理必然ナル。感應信ズ

ベシ。謂フ事勿レ。一場ノ夢話。何ゾ傳法ヲ證セント。感アリテ記ス。[7]

といい、善導大師の前に現れた阿弥陀仏の化身としての僧侶や、善導大師と法然上人との時空を超えた二祖対面を信じせしめんとしている。またこの箇所はのちに

文政六年癸未八月十三日夜、此書住吉ノ理圓法師ヨリ、下長尾太郎助ガ事マデヲ、委ク集寫シ畢レリ。當夜夢ミラク、一僧アリ告テ曰、機縁ノ中、何ゾ道感二師ヲ載セザルヤ。彼ノ二上人、共ニ是レ報身如来直授ノ人ニ非ズヤト驚キ覚ム。夢夜五更ナリ。諸傳ヲ捜索スル暇ナク、燈下ニ新選傳ヲ抜書キシテ、即時ニ夢告ニ報ズ。[8]

と語られるように、隆円自身が巻二において「伝法機縁分」「授戒機縁分」を執筆した後に、夢中においてあらわれた僧に道譽上人と感譽上人の直授談に言及しないことを咎められた為に、驚き急いでこの巻の冒頭に『新撰往生伝』のものを付け加えたものである。

また「観音大士垂示安心」の段には「信尼紫譽妙雲伝」を引いて

又四十三歳ニテ日課一萬ヲ誓ヒ其後五重ヲ相承シテ三萬称を勤ム。又謂ク宗門ノ安心ヲ伝授スト雖、別ニ深キ心モ有リヤト寐入リタルニ菴〈上ノ観音寺ナリ〉ノ本尊観音大士信尼ノ枕上ニ立チ給ヒ梵音ヲ出シテ妙雲々々ト呼ビ給フニ眠リ覚メテ誰ゾト問フニ我ハ観音ナリ。汝ヂ浄土ノ安心未ダ決定セザルコト不便ナリ。故ニ我今汝ニ教ヘン。分明ニ記取セヨ。夫レ安心トハ上下無シニ南無阿弥陀仏ト申スヲ浄土宗ノ安心ト申スナリ。其レ迄ニ御座候也ト。有難シト答ヘケレバ如何ニモ此外別ノ子細シト示シ給フニ起キ上リ尊容ヲ拝シ奉ルニ黒衣ヲ召シ蓮華ヲ持テ寶龕ニ入ラセ給フ。[9]

といい、安心決定していない妙雲に対して観音が現れて浄土宗の肝要を教えるところが述べられる。そしてさらに私釈として

按ズルニ妙雲安心ヲ相承シテ而モ安心ヲ決セズ。是レ妙雲ガ誤ニ非ズ。能伝ノ師尊譽未ダ伝意ヲ詳ニセズ。但十念ヲノミ所詮トシ結帰一行ノ大事ヲ伝ヘザリシナラン。今時如是ノ伝法甚ダ多シト聞ケリ。悲シムベシ。[10]

といい、このような事態になったのは伝える側の尊誉上人が本当のところをわかっていなかったためであると諌め、伝法をする側の注意を促している。また「往生還来授与脈

譜」の段には「明譽顕隆法子伝」を引いて、

一夜夢ニ顕隆黒衣ヲ著シ威儀麗ハシク地上二三寸離レテ静カニ歩ミ来ル。足跡ニ光ヲ遺シ、サモ殊勝ナル粧ヒニテ微笑シテ弥五右衛門ニ告ゲテ云、是ハ一大事ノ巻物ナリ。汝ニ与フベシ。イヨイヨ至誠ニ念仏スベシト。懇ニ勤メケレバ謹デ戴キテ拝謝スルト見テ夢覚メテ見レバ掌ニ顕隆ガ五重ノ血脈アリ。イト不思議ノ事ナレバ此旨ヲ菩提所光徳寺廣譽徹道和尚ニ申シテ病床ニ屈請シテ相伝ヲ受ケ、マスマス念仏シテ目出度往生セリ。[11]

といい、顕隆の臨終に際し、念仏の同行として助音念仏をしていた近隣にすむ弥五右衛門の夢に顕隆があらわれ、血脈を授けた不思議が述べられる。これを私釈において

按ズルニ顕隆我五重譜脈ヲ弥五右衛門ニ授ケタルハ是レ念仏一行ヲ授ケタルナリ。我レ已ニ専修念仏シテ往生セリ。汝モ同行者ナレバイヨイヨ一行三昧ニ結帰スベシト誘導セルナルベシ。是レ唯五重ノ巻物ヲ授ケシト云フ事ト思ヒテ伝法セリト云ハバ顕隆ガ授与シタル素志ニアラヌ事ヲ識知スベシ。[12]

といい、五重の巻物を相伝しただけで五重を相伝したと考えるのは間違いであることを示す。このように能化に対する戒めが述べられる。なお現行の『浄土宗大辞典』には本書は檀信徒向けに書かれたものであるとの記述があるが、[13]本書は伝法をおこなう能化に対して書かれた書物であると考えられる。本書の冒頭「伝前方便引」には

受者ノ信心発ル発ラザルハ前加行ノ精進懈怠ニ依レリ。其進怠ハ全ク伝灯師ノ意楽警策ニアリ。（中略）サテ何トゾ今度受者ヲシテ安心決定セシメ起行ノ精修ヲ勧メテ生涯退転ナク念仏相続シテ往生ノ一大事前途ヲ錯ラザラシメント大願心ヲ発起シテ此前方便ヲ七日ニ間ニ一ワタリニテモ親切ニ演説垂誡スベシ。[14]

と明確に伝灯師に対して心構えを述べている。

## 四、小結

以上、巻二に見られる往生伝群は念仏の利益を明らかにしつつ、能化に対してどのような伝法をなすべきかを示す役割を担っていることを明かした。この点は往生伝の原文にはない効果であろう。隆円は往生伝を巧みに利用して一方では民衆に対して念仏の重要性を説き、また一方で能化をいさめ励ましているのである。つまり隆円は往生伝を著

すことでまず往生の現証によって民衆を教化し念仏に誘引し、また『浄業信法訣』にはこれを引用して能化に対して念仏、五重相伝の重要性を示しているのである。

さて私が所属している大阪の新和会では二〇〇九年から有志が集い『浄業信法訣』の輪読、現代語訳作業を行った（現在は終了）。今回は紙数の都合上、巻二の一部のみを大変雑駁に紹介するにとどまったが現代の我々浄土宗教師も本書を一度は読んで、範とすべきものであろうと考える。

【キーワード】
隆円、『近世念仏往生伝』、『近世南紀念仏往生伝』、『近世淡海念仏往生伝』、『浄業信法訣』

---

〈参考文献〉
笠原一男『近世往生伝集成』（山川出版社、一九七八）
笠原一男『近世往生伝の世界』（教育社、一九七八）
笠原一男・小栗純子『生きざま死にざま―日本庶民信仰生活史』（教育社、一九七九）
笠原一男『罪と罰―日本庶民信仰生活史』（教育社、一九八〇）
大橋俊雄『専念寺隆円上人集』（東光印刷、一九八一）
（論文）
長谷川匡俊「近世念仏往生伝と専念寺隆円」（『浄土宗の諸問題』、一九七八）
大橋俊雄「専念寺隆円と往生論」（『佛教論叢』二三、一九七九）

---

※注

1　なお、これに関して、大阪・天満組を中心とした勉強会である新和会において行われた『浄業信法訣』の現代語訳作業の成果を参考とした。

2　鎌倉時代の往生伝としては『三井往生伝』、『念仏往生伝』が挙げられる。また『四十八巻伝』中にもまとまった数の往生人が紹介されている。

3　近代における往生伝については拙稿『明治期における往生伝とその影響』（『日本仏教教育学研究』十八）に詳しい。

4　「極悪女人戒場悶絶」の段などがそうである。これは心のねじけた悪賢く、人目につかないところで悪事を働くことの多かった女が授戒作法のときに苦しみだす

という話である。往生伝に往生人の人間的条件（柔和、質素など）が説かれるが、これは往生伝の逆の類型と言える。

5 『浄土伝灯集要』九七五頁。
6 同、九七六頁。
7 同、九七六頁。
8 同、九九九頁。
9 同、九八三頁。
10 同、九八四頁。
11 同、九八八頁。
12 同、九八八頁。
13 『浄業信法訣』の項（『浄土宗大辞典』二、二四〇頁）には「浄土宗在家の信者のために宗義・安心の奥旨を分かりやすく説いたもの」とある。
14 『浄土伝灯集要』九一九頁。

# 良忠述『観経疏伝通記』と『東宗要』巻一について

沼倉雄人

## はじめに

『観経疏伝通記』（以下『伝通記』）十五巻は浄土宗三祖・然阿良忠上人による善導『観経疏』の注釈書であり、『浄土宗要集』（以下『東宗要』）五巻は良忠上人が浄土宗義の論題を問答体にてまとめた著作である。『東宗要』は良忠の生涯のなかでは晩年の約十年（一二七六―一二八六）を過ごした京都において撰述されたものとされ、『伝通記』は良忠が関東に下向して主に活動していた下総・鎌倉においての講義をもとにまとめられたものであり、入寂する弘安十年（一二八七）まで部分的な再治をしたという記録があるものの、形としては建治元年（一二七五）にはできあがっていたと考えられる。

注釈書と問答集という著作の性格の相違があるが、本研究ではこれら二つの典籍を比較し、関東と京都というそれぞれ異なった周囲の状況で著わされた著作にどのような教義的問題の変遷があったのか整理を試みたい。ここでは『東宗要』の問答を『伝通記』に還元し、良忠が京都において対応を迫られた問題[1]を把握する一助としたい。

## 一、『東宗要』の論題と選定素材について

まず『東宗要』に採り上げられる論題について確認しておきたい。

『東宗要』は先にも述べたように問答体の著作である。またその成立については『浄土宗要肝心集』が草稿本的な位置づけがなされている[2]。

『東宗要』と『肝心集』をめぐる先行研究には廣川堯敏「良忠述『浄土宗要集』の成立をめぐる諸問題（一）」（『浄

土学』三六、一九八五)、「同(二)―西山義との対論―」(『良忠上人研究』大本山光明寺、一九八六)、南宏信「東向観音寺蔵良忠撰『浄土宗要集』について」(『仏教論叢』五四、二〇一〇)、「良忠撰『浄土宗要肝心集』上巻と『浄土宗要集』第二巻について」(『佛教大学大学院紀要』三八、二〇一〇)、米澤実江子「然阿良忠撰『浄土宗要肝心集』翻刻」(『佛教大学総合研究所紀要』一七、二〇一〇)、「然阿良忠撰『浄土宗要肝心集』について―諸師の詞を中心とした諸伝承―」(『佛教大学総合研究所紀要』一八、二〇一一)などが挙げられる。

廣川氏は『東宗要』の成立を扱うなかで『肝心集』との比較、および書誌的な基礎整理を行い、現在、新たな諸本が発見され南氏によって書誌的な研究が進展中である。また米澤氏の論稿においてそれまで未翻刻であった『肝心集』が翻刻されたことは、良忠の教学的研究の進展に寄与するものである。

廣川氏は『東宗要』の成立を検討するなかで、『肝心集』を『東宗要』の異本・草稿本として位置づけ、『東宗要』の成立年代と論題の成立過程について言及している。そのなかで『東宗要』と『肝心集』の論題を対照し、さらに良忠が『東宗要』の論題を選定した素材についても示している。『東宗要』と『肝心集』の論題、および廣川氏が示す『東宗要』の論題選定素材を一覧表に整理すると以下のようになる。

| 巻数 | 『東宗要』論題 | 『東宗要』論題選定素材 | 『肝心集』論題 |
|---|---|---|---|
| 巻一 | (1)諸伝所載善導何師当今家耶 | 善導『観経疏』玄義分 | ※(1)(2)上巻、(3)～(10)中巻、(11)～(20)下巻 |
| | (2)各発無上心者為菩提心為三心耶 | 善導『観経疏』玄義分 | |
| | (3)何故今経名菩薩蔵頓教一乗耶 | 善導『観経疏』玄義分 | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 巻一 | (4) 何名要門弘願耶 | 善導『観経疏』玄義分（対 西山義） | |
| | (5) 今経題目之観通定散耶 | 善導『観経疏』玄義分 | |
| | (6) 成仏往生二種別時意其行相如何 | 善導『観経疏』玄義分 | |
| | (7) 宗意極楽世界者報化二土何耶 | 善導『観経疏』玄義分（対 西山義） | |
| 巻二 | (8) 宗意許凡入報土耶 | | (1) 宗意許凡入報土耶 |
| | (9) 以念仏外余善可云生因本願行耶 | 対 諸行本願義 | (2) 念仏余善可云生因本願行耶 |
| | (10) 宗意許諸行各各生報土耶 | 対 西山義 | (3) 宗意許諸行各各生報土耶 |
| 巻三 | (11) 九品辺地倶可云報土摂耶 | 対 長楽寺義 | (4) 九品辺地倶可云報土摂耶 |
| | | | (5) 帯疑惑者生浄土耶 |
| | | | (6) 胎生與三輩為同為異乎 |
| | (12) 一切往生人必可依宿善耶 | | (7) 一切往生人必可依宿善耶 |
| | (13) 摂取光明可摂余行者耶 | 法然『選択集』 | |
| | (14) 何名正因正行耶 | 善導『観経疏』散善義（対 西山義） | |
| | (15) 何等名十一門義耶 | 善導『観経疏』散善義 | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 巻四 | (16) 三心名義如何 | 法然『選択集』 | (11) 何名至誠心耶 |
| | | | (12) 何名深心耶 |
| | | | (13) 何名廻向発願心耶 |
| | | | (14) 三心有浅深耶 |
| | | | (15) 三心通諸行耶 |
| | | | (16) 三心有退耶 |
| | | | (17) 不学三心人可具三心義乎 |
| | | | (18) 何名一心耶 |
| | (17) 念仏行者必可行用四修法耶 | 法然『選択集』 | (19) 念仏行者必可行四修法耶 |
| | | | (20) 念仏行者必可修五念門耶 |
| 巻五 | (18) 専雑二修與正雑二行為同為異 | 対諸行本願義 | (9) 専雑二修與正雑二行為同為異耶 |
| | | | (10) 百即百生利益通五念門耶 |
| | (19) 何名受法不同耶 | 善導『観経疏』散善義 | |
| | (20) 宗意許中下品人具菩提心耶 | 善導『観経疏』散善義 | |
| | (21) 可許浄土教門出世本懐耶 | (聖光『西宗要』) | |
| | (22) 五逆罪人不満十念可往生耶 | 善導『観経疏』散善義 | |
| | (23) 三経説時前後如何 | 法然『観経釈』 | |
| | (24) 付属流通通定散耶 | 善導『観経疏』散善義 | |

※『肝心集』「(8) 六方諸仏証誠定散諸行耶」は『東宗要』の論題に該当せず。

廣川氏の指摘によれば、『東宗要』巻一に挙げられる論題は善導『観経疏』玄義分から起こった問題に対応している。また『東宗要』の論題選定素材を『肝心集』にあてはめると上巻・中巻は法然門下の他流に対する問題意識からのものであり、下巻は『選択集』から派生する問題に対応したもので構成されているとしている。

また何故か（8）宗意許凡入報土耶、（12）一切往生人必可依宿善耶には選定素材を示していない。（21）可許浄土教門出世本懐耶についても素材を示していないものの、その論題から聖光『西宗要』があたることは推察される。今回、採り上げる『東宗要』巻一は、廣川氏の研究整理によれば、善導『観経疏』玄義分を中心に展開し、さらに（4）（7）は西山義に対応したものであるとされる。

## 二、『東宗要』巻一の問答について

次に『東宗要』巻一に採り上げられる問答について、その数と傾向を整理したい。

前項の表でもみえるように、『東宗要』巻一には七つの論題が採り上げられている。それぞれの論題には、さらに細かく問答が設けられており、それらの問答を数えると以下のようになる。

| No. | 論題 | 問答数 |
|---|---|---|
| 第一 | 諸傳に載する所の善導、何れの師か今家に當たるや。 | 8 |
| 第二 | 十四行偈の「各發無上心」とは菩提心とや爲ん、三心とや爲ん。 | 5 |
| 第三 | 何故ぞ今經を菩薩藏頓教一乘と名づくるや。 | 6 |
| 第四 | 何らをか要門・弘願と名づくるや。 | 4 |
| 第五 | 今經題目の「觀」定散に通ずるや。 | 1 |
| 第六 | 成佛と往生と二種の別時意、其の行相、如何。 | 22 |
| 第七 | 宗の意、極樂世界は報化二土の中には是れ何れぞや。 | 44 |

※問答数には論題の問答も数に含めた。

論題のみをみても、廣川氏の指摘するように善導『観経疏』の語句・説示などから展開していることがわかる。また問答数がもっとも多いのは第七論題であり、廣川氏が西山義に対応した問答であると指摘しているが、第四論題の問答数をみると、法然門下の他流に対応している論題がと

くに多くなっているわけではないことがうかがわれる。

では良忠が『東宗要』において問答として採り上げられる問題はいつごろから意識されていたものなのであろうか。今回、良忠著作の内容的比較として、善導『観経疏』の注釈書である『伝通記』と『東宗要』における問題意識の共通性を整理してみたい。

## 三、『東宗要』巻一の問答内容

次に『東宗要』巻一に採り上げられる問答の内容が『伝通記』にみられるか否か、対照してみたい。

対照の結果、『東宗要』巻一の問答のうち、『伝通記』に還元可能な問答数は管見の限り以下のようになった。

| No. | 『東宗要』問答数 | 『伝通記』 |
|---|---|---|
| 第一 | 8 | 7 |
| 第二 | 5 | 4 |
| 第三 | 6 | 3 |
| 第四 | 4 | 3 |
| 第五 | 1 | 1 |
| 第六 | 22 | 8 |
| 第七 | 44 | 11 |

それぞれについて相互に説示の詳細に増減はあるものの、第一～第四論題においては大半が『伝通記』にもみられるものである。また第五論題のように、そのまま『伝通記』に譲釈している論題も見受けられる。

また第六論題の第十六問答のように『伝通記』[3]『東宗要』[4]共通しているものの、『東宗要』には続けて、

一義云、羣疑論二云、問曰、瑜伽師地論云、三地菩薩方生浄土。今勸地前凡夫聲聞等生。有何意也。釈曰、諸經論文説生浄土、各據一義取捨不同。―後略―。

（『浄全』一一、一二頁上）

というように「一義云」として追記している例もみられる。

以下、『東宗要』のみみられる問題について、第一から第四論題を中心に若干の考察を試みたい。

### 第一、第二、第四論題について

これらの論題の問答のなかで、『東宗要』のみにみられる問答は一つずつである。またそれらの問答についても、第一論題・第八問答には「三論宗人難云」（『浄全』一一、四頁上）とあり、第二論題・第五問答[5]、第四論題・第四問答[6]のように「有（人）云」と問い、「今云」として答える

形式が該当する。第一論題・第八問答には「三論宗人」として問者の所属がわかるが、第二論題・第五問答、第四論題・第四問答についても『浄全』所収の『東宗要』の冠註には「有（人）云」を指して「敬蓮社」（『浄全』一〇、五頁）「西山及愚禿等」（『浄全』二、八頁）とあり、問者の門流がうかがわれる。

また第四論題については、さきに挙げた廣川氏の研究によると西山義に対応したものであるとされるが、四問答が挙げられるうち、三問答は『伝通記』にもみられる内容であり、第四論題すべてが西山義からの問難に対して『東宗要』において新たに答えたものではなく、西山義に対応する教義問題をそれまでの著作から整理し、新たな問題については追加した形であることが見受けられる。

**第三論題について**

第三論題では六問答中、三問答が『伝通記』に同内容の説示がみられる。ただし、『伝通記』における特徴として、他の論題中には『東宗要』と同じく問答体として展開されているものが多くあったが、この第三論題においては『伝通記』内において問答として展開されているものが無い点が見受けられる。

また第三問答には、

尋云、今師釋中有餘教爲頓教義耶。

答、其義亦有。般舟讃云、或説人天二乘法、或説菩薩涅槃因、或漸、或頓、明空有人法二障遣雙除〔已上〕。是聖道門中立頓教之證也。（『浄全』一一、七頁上）

とあり、続く第四問答の問いには、

難云、上或漸或頓者、或漸者瓔珞經、或頓者淨土經。上標或漸或頓、次下文云瓔珞經中等故也。加之、下文云門門不同名漸教。恐是諸經總名漸教。依之上人大經釋云、天台・眞言、皆雖名頓教、斷惑證理故猶是漸教也〔取意〕、如何。（『浄全』一一、七頁上）

とあるように、第三問答の答えを受ける形で第四問答の問いが展開している傾向もみられる。

これらの点から第三論題は『東宗要』において、問題点が整理され再構成されたものであると考えられる。

## 四、まとめ

最後に今回の比較作業からみられる傾向について一言したい。

今回の作業を通じた結果、論題によっては大半がすでに『伝通記』の時点でみられるものであるが、「有（人）云」で始まり、「今云」で答える問答などは『東宗要』初出の問題とみることが可能ではないかと考えられる。

また第一・第二・第四論題のように、その問答の大半が『伝通記』にもみられるものであり、とくに第四問答は西山義への対応を指摘される論題であるが、『東宗要』において初出になる問答ではなく、四問答中、大半の三問答がすでに『伝通記』に指摘されているものであった。

今回、詳細な考察は省いたが、第六・第七論題においては『伝通記』との共通性が少ないことから、『東宗要』巻一の内容に限定すれば、良忠は往生と成仏またその行相、および報身報土に関して、問題の対応に迫られていたとみられる。

今回は主に『伝通記』との対照を行ったが、当然『伝通記』以外でも取り扱っている問題があると考えられ、今回の対照作業で対応されなかった問答が『東宗要』での初出ではなく、このほかの良忠の著作とも対照することにより、『東宗要』において初めて取り上げられた教義的問題、つまり『東宗要』のオリジナリティを浮き彫りにすることができると考える。

---

1 この点については廣川堯敏氏が西山義との対論を採り上げた論考がある。「良忠述『浄土宗要集』の成立をめぐる諸問題（二）―西山義との対論―」（『良忠上人研究』大本山光明寺、一九八六）。

2 廣川堯敏「良忠述『浄土宗要集』の成立をめぐる諸問題（一）」（『浄土学』三六、一九八五）。廣川氏の研究によれば、『肝心集』がそのまま『東宗要』二・三・四に当てはまるものではないと指摘している。以降、南宏信氏によって『肝心集』と『東宗要』の諸本研究が進められているが、『肝心集』が『東宗要』に先行する著作であることは認めている。

3 『浄全』二、一九三頁下～一九四頁上。

4 『浄全』一一、一一頁下～一二頁上。

5 『浄全』一一、五頁上～六頁上。

6 『浄全』一一、八頁上～九頁上。

# 法然上人における来迎思想の展開

林田康順

## 一、はじめに―本稿の視座―

本稿は、法然上人（以下、祖師の尊称を略す）の来迎思想の展開について考察する。その際、特に見逃せないのは、それまで当然のこととされていた「正念来迎」という考え方を根底から覆し、「来迎正念」へと一八〇度転換された点である。その点については、すでに藤堂恭俊氏[1]や丸山博正氏[2]による貴重な論考がある。しかし、法然による来迎正念への画期的な思想転換は、法然自身の丁寧な思索の積み重ねと深淵な宗教体験とにその契機が求められ、その経過を探る作業は、決して意義なきことではないであろう。

## 二、東大寺講説「三部経釈」における来迎思想

東大寺講説「三部経釈」において、阿弥陀仏来迎の言及は多々あるが、来迎正念思想の言及は見出せず、いまだ正念来迎から来迎正念への思想転換はなされていない蓋然性が高い。その証左となる一節が、次の『阿弥陀経釈』の説示である。

聖衆来迎ト者、念仏ノ行漸ク成就シ、往生ノ期既ニ至時、弥陀如来諸聖衆ト、倶ニ来テ忝クモ行者ヲ迎タマフ也。此ノ来迎ニ付テ、観経ノ文ニ九品迎摂ノ相ヲ説テ云、上品上生者無数ノ化仏、仏ト共ニ来ル。上品中生。云々。乃至下品下生ニハ、但金蓮花来ルト。云々。今此経ノ来迎者、九品ノ中ニハ是何哉、不審尤多シ。今若シ聖衆多少ニ依テ、品位ヲ定メバ、恐ハ是上品上生之行相ニ相似スル歟。何ヲ以テノ故、経云、其人臨命終時、阿弥陀仏與諸聖衆ト。云々。聖衆多少ヲ云ハズ。称讃浄土経云、臨命終時、無量寿仏、其無量ノ聲

聞弟子菩薩衆ト倶ニ、前後ニ圍繞シ、来テ其前ニ住シ、慈悲ヲ以テ加祐シテ、心乱ラザラシム。既ニ命ヲ捨テ已、仏衆会ニ随テ、無量寿仏ノ極楽ニ生ズ。云々。今此文ニ準ゼバ、已ニ無量聲聞等ト云フ。故ニ知ヌ、上品上生ニ当ル。云々。又修因ノ時節ヲ説クニ、若一日乃至七日。云々。観経亦上品ノ修因ノ時節ト同ジ。

（昭法全一三六）

ここで法然は、『阿弥陀経』に説かれる阿弥陀仏来迎の様相を『観経』の上品上生に該当すると指摘し、その典拠として『称讃浄土経』の一節を用いている。法然の来迎思想の展開をめぐり、特に注目しなければいけないのがこの『称讃浄土経』の用い方である。『逆修説法』において、法然が披瀝する来迎正念の経証こそ、この『称讃浄土経』の一節、特に阿弥陀仏による「慈悲加祐」という働きに他ならない。しかし「三部経釈」において、法然が『称讃浄土経』に注目された内容は、来迎の際の聖衆の多少であり、阿弥陀仏の慈悲の働きとしての来迎正念を説く経証ではなかったのである。

さらにこの一節で注目すべき点が、下品下生の者には、ただ金蓮花のみが来るに過ぎないという経典に忠実な説示である。この点については、『観経釈』においても同様の指摘があり（昭法全一一九）、『阿弥陀経釈』同様、下品下生には、ただ金蓮花のみが来るに過ぎないと説示している。しかし、ともするとそのままでは、阿弥陀仏の慈悲に基づき行者にもたらされる来迎正念という働きが覆い隠されてしまいかねないこととなろう。

## 三、『逆修説法』における来迎思想

### 1、下品下生の往生人への阿弥陀仏来迎
### ―善導「十一門義」を介して―

『逆修説法』（『法然聖人御説法事』）の初七日冒頭部において法然は「来迎引接ノ化仏」を挙げて講説している。ここで法然は「三部経釈」では見られなかった『観経疏』十一門義に基づき、特に下品下生釈の仏・菩薩の来迎を取り上げて次のように説示している。

文ノゴトクハ、化仏ノ来迎モナキヤウニミエタレドモ善導ノ御心、観経ノ疏ノ十一門ノ義ニヨラバ第九門ニ命終ノトキ、聖衆ノ迎接シタマフ不同、去時ノ遅疾ヲアカストイヘリ。マタ、イマコノ十一門ノ義ハ、九品ノ文ニ約対セリ。一一ノ品ノナカニ、ミナコノ十一ア

リトイヘリ。シカレバ、下品下生ニモ来迎アルベキナリ。シカルヲ五逆ノ罪人ソノツミ、オモキニヨリテ、マサシク化仏菩薩ヲミルコトアタハズ。タダワガ座スベキトコロノ金蓮華バカリヲミルナリ。アルイハマタ、文ニ隠顕アルナリ。（昭法全一六七）

ここで法然は、下品下生の仏菩薩不来迎の説示の由縁を下品下生の往生人の罪業に求めつつ、「アルイハマタ文ニ隠顕アルナリ」とその説示に含みを持たせている。察するに、その含みとは、実は、経文に表現されてはいないものの（顕）、実際には下品下生の往生人もまた仏・菩薩の来迎にしっかりとあずかっているのではないか（隠）と想定させる。つまり、ここで法然は、下品下生を含めたすべての九品往生の相に、真化いずれにせよ仏・菩薩の来迎があることを示したかったのであろう。

## 2、阿弥陀仏来迎の三義

### ―「臨終正念ノタメ」を中心に―

化身の説示に続けて法然は、広く浄土願生者は来迎引接の立像を造立し、第十九「来迎引接ノ願」を仰ぐべきであるとし、「臨終正念ノタメ」「道ノ先達ノタメ」「対治魔事ノタメ」という来迎の三義を提示し、まず「臨終正念ノタメ」は次のように説示される。

マヅ臨終正念ノタメニ来迎シタマヘリ。オモハク、病苦ミヲセメテ、マサシク死セムトスルトキニハ、カナラズ境界・自体・当生ノ三種ノ愛心ヲオコスナリ。シカルニ阿弥陀如来、大光明ヲハナチテ、行者ノマヘニ現ジタマフトキ、未曾有ノ事ナルガユヘニ、帰敬ノ心ノホカニ他念ナクシテ、三種ノ愛心ヲホロボシテ、サラニオコルコトナシ。カツハマタ仏、行者ニチカヅキタマヒテ、加持護念シタマフガユヘナリ。称讃浄土経ニ、慈悲加祐シテ、ココロヲシテミダラザラシム。スデニ命ヲステオハリテ、スナワチ往生ヲエ、不退転ニ住ストイヘリ。阿弥陀経ニ、阿弥陀仏モロモロノ聖衆トソノマヘニ現ゼム。コノ人オワラムトキ、心顛倒セズシテ、スナワチ阿弥陀仏国土ニ生ヲエムトトケリ。令心不乱ト心不顛倒トハ、スナワチ正念ニ住セシムル義ナリ。シカレバ、臨終正念ナルガユヘニ来迎シタマフニハアラズ。来迎シタマフガユヘニ、臨終正念ナリトイフ義アキラカナリ。在生ノアヒダ、往生ノ行、成就セムヒトハ、臨終ニカナラズ聖衆来迎ヲウベシ。来迎ヲウルトキ、タチマチニ正念ニ住スベシトイフココ

ロナリ。シカルニ、イマノトキノ行者、オホクコノムネヲワキマエズシテ、ヒトヘニ尋常ノ行ニオイテハ怯弱生ジテ、ハルカニ臨終ノトキヲ期シテ正念ヲイノル、モトモ僻韻ナリ。シカレバ、ヨクヨクコノムネヲココロエテ、尋常ノ行業ニオイテ、怯弱ノココロヲオコサズシテ、臨終正念ニオイテ決定ノオモヒヲナスベキナリ。コレハコレ至要ノ義ナリ。キカム人、ココロヲトドムベシ。コノ臨終正念ノタメニ来迎ストイフ義ハ、静慮院ノ静照法橋ノ釈ナリ。（昭法全一六八）

この一節の中、まず注目しなければいけないのが、「三部経釈」において、法然が『称讃浄土経』に注目された点は、来迎の際の聖衆の多少であったのに対し、ここでは「慈悲加祐シテ、ココロヲシテミダラザラシム」という一節へ移行しているという点である。そして法然は、来迎正念という解釈は「静照法橋ノ釈」によった立論であることを明示している。すでに藤堂氏によって、この「釈」が功徳院静照撰『阿弥陀如来四十八願釈』「第十九臨終現前願」中の一節（続浄全四・五・下）と指摘されている。そこで静照は、阿弥陀仏が第十九願を発された理由を、臨終を迎えて顛倒してしまう衆生を憐れみ、晏然ならしめるために大悲心を起こして来迎されるとしている。しかし、実はその一方、後述するように、この静照の「釈」は、法然の他の法語には見出すことができないのである。なるほど、丸山氏の指摘にあるように、静照の『四十八願釈』は、湛然等の説示に基づき阿弥陀仏の極楽浄土を「同居土」（続浄全四・二・上）と規定している記述があるなど、天台僧静照にとって、智顗が『維摩経略疏』等に極楽浄土を凡聖同居土と指摘している以上、その基本的立場は揺るがせようがない。しかし、法然にとって阿弥陀仏と極楽浄土は報身・報土に他ならず、静照の説示を前面に出して来迎正念を語り続けることに危うさを感じ、躊躇したであろうことは手に取るように明らかである。そして、そうした姿勢こそ、「三部経釈」『逆修説法』を経て『選択集』において高らかに宣言することとなる偏依善導一師の姿勢に通じるものなのである。

続く第二「道ノ先達ノタメ」においては、阿弥陀仏の来迎は往生人を導いて浄土への道を示されるためであり、その働きを提示された人師と出典として「御廟ノ僧正ハ、カノ来迎ノ願オバ現前導生ノ願トナヅケタマヘリ」（昭法全一七〇）と述べている。この点についても、すでに藤堂氏

によって良源撰『極楽浄土九品往生義』「行者命終現前導生ノ願」（浄全一五・一八・上）であると指摘されている。この第二義について、他の法然遺文には、その主旨を見出せる説示は確認できないようである。その理由を推測するに、第一に法然にとって、来迎された阿弥陀仏や諸菩薩が願往生人を極楽浄土へと引接されることは必然の流れであり、改めて指摘せずともよいのではないかと受け止められたという点。第二に、藤堂氏も言及しているように、良源は「彼ノ人ノ善根（第十八願に基づく「十念」）ハ、深妙ニ非ズ」（浄全一五・一八・上）と述べ、第十八願に基づく称名念仏の功徳を軽んじているという点である。こうした良源の主張を法然が承知していないはずはなく、静照同様、良源の説示を前面に出して道の先達のための来迎を語り続けることに危うさを感じ、躊躇したであろうことも容易に推測できる。

続けて第三「対治魔事ノタメ」においては、仏道のさまたげをする第六他化自在天の天魔波旬が往生人に近づいてその心を誑かせ、浄土往生を妨げようとすることを対治するためであると述べている。この第三義については、第二義同様、他の法然遺文には「対治魔事ノタメ」の来迎という直接的表現こそ見られない。しかし、『十二箇條の問答』において法然が「臨終の時、もろもろの聖衆とともにきたりて、かならず迎接し給ふゆへに、悪業としてさふるものなく、魔縁としてさまたぐる事なし」（昭法全六七三）と述べているように、同じ意味合いを語るご法語は散見され、さらに、そうした働きを現世においても享受できることを体系的に明そうとされたのが、次節に述べる『選択集』十一・十五の説示ではなかろうか。

## 四、『選択集』における来迎思想

### 1、三輩・九品は「開合の異」
### ―下品下生の往生人への阿弥陀仏来迎―

『選択集』において法然は、阿弥陀仏来迎について様々に言及しているが、正念来迎から来迎正念への転換を含む来迎の三義、下品下生の来迎相への十一門義の援用など、『逆修説法』において見られた言及は直接的には説示されない。しかし、それに関連するいくつかの説示を見出すことができる。まず『選択集』四に『無量寿経』の三輩と『観経』の九品とは「開合の異」（聖典三・一二八）であるとする。なるほど三輩・九品が「開合の異」である以上、

三輩に説かれる阿弥陀仏来迎の相は、九品にも適用されることとなると法然が受けとめていたであろうことは容易に想像がつき、下品（下生）の者に相当する下輩の往生人は、夢中見仏とはいえ、直接阿弥陀仏に相見えており、来迎正念という阿弥陀仏の大慈悲の働きを蒙ることが可能となると推測できる。法然はまた『選択集』十一において、「九品の配当はこれ一往の義」「一法に各九品有り」（聖典三・一六三）等と述べている。こうした説示が、先述した善導『観経疏』十一番義を踏まえたもので、阿弥陀仏来迎にあてはめれば、法然は、その他の品に説かれるように下品下生の者にも阿弥陀仏の来迎が想定され、来迎正念という阿弥陀仏の大慈悲の働きを蒙っていると推定できよう。

## 2、念仏行者へ向けられる平生の護念
### ―「対治魔事ノタメ」と関連して―

法然は『選択集』十一において「念仏の行者をば観音勢至、影と形とのごとく暫くも捨離せず。余行は爾らず。また念仏する者は、命を捨てて已後決定して極楽世界に往生す。余行は不定なり」（聖典三・一六四）と、念仏行者は常に観音菩薩や勢至菩薩が影の形に添うように護念され、また、命終に必ず浄土往生が叶うと指摘している。

さらに法然は『選択集』十五において、『観念法門』や『往生礼讃』を通じて『阿弥陀経』に基づく六方諸仏による念仏行者への護念を示し、『観念法門』や『往生礼讃』に引用される『十往生経』『観経』『般舟三昧経』などに基づく化仏、化観音・化勢至両菩薩、二十五菩薩、四天王、龍神八部等による念仏行者への護念、随逐影護、愛楽相見、延年転寿などの働きについて明らかにしている（聖典三・一八〇～一八二）。そうした諸仏・諸菩薩等による護念の種々相について、先述した『逆修説法』における来迎の三義の第三「対治魔事ノタメ」との関連で注目されるのが、さまざまに語られる悪鬼神への対応である。すなわち、念仏行者に災障・厄難を加えようとし、その心を誑かせて浄土往生を妨げようとする悪鬼神から諸仏・諸菩薩等が常に護念されると述べているのである。無論、『逆修説法』における天魔波旬と『選択集』における悪鬼神とには厳密な峻別が指摘されようが、法然は『要義問答』で次のように述べ、両者の説示に共通性を持たせている。

念仏ノ行者ハ、ミオバ罪悪生死ノ凡夫トオモヘバ、自力ヲタノム事ナクシテ、タダ弥陀ノ願力ニノリテ往生セムトネガフニ、魔縁タヨリヲウル事ナシ。観慧ヲコ

ラス人ニモ、ナホ九境ノ魔事アリトイフ。弥陀ノ一事ニハ、モトヨリ魔事ナシ、果人清浄ナルガユヘニトイヘリ。仏ヲタブロカス魔縁ナケレバ、念仏ノモノオバサマタグベカラズ。（中略）マタハ念仏ノ行者ノマヘニハ、弥陀観音ツネニキタリタマフ。二十五ノ菩薩、百重千重護念シタマフニ、タヨリヲウベカラズ。（昭法全六三〇）

ここで法然は、念仏行者が魔縁から護念されることについて現世での利益として明示しつつ、化仏・化菩薩とは言及せずに、あえて「弥陀・観音」と説示し、その救済の広大さを伝えようとしていることが分かる。もちろん、臨終時に来迎される仏・菩薩と、常平生に護念される仏・菩薩とが、それぞれ来迎引接と随逐影護という異なった働きを念仏行者に対して施されることは言うまでもないが、法然の『逆修説法』『選択集』等の一連の説示によれば、その主体である観音・勢至両菩薩、化仏、化観音・化勢至両菩薩などは共通し、また、その具体的働きとしても、対治魔事、悪鬼神からの守護という共通性を見出せる。つまり法然は「対治魔事ノタメ」の来迎をあえて前面に出して提示せずとも、『選択集』十一・十五において、常平生から念仏行者が仏・菩薩に護念されていることを体系化することによって〈現世→臨終時→当世〉と連続する時間的経過の中で、諸仏・諸菩薩と念仏行者との間に広い意味での呼応関係が絶えることなく相続していることを訴えたかったのであり、その一例が『要義問答』の一節と考えられるのである。

## 五、ご法語にみられる来迎思想の特色

### 1、来迎正念の典拠―『称讃浄土経』への統一―

本章では、法然法語にみられる来迎思想の特色について考察したい。まずは『正如房へつかはす御文』の来迎正念を説く次の一節を見てみたい。

モトヨリ仏ノ来迎ハ、臨終正念ノタメニテ候也。ソレヲ人ノミナワガ臨終正念ニシテ、念仏申タルニ、仏ハムカヘタマフトノミココロエテ候ハ、仏ノ願ヲ信ゼズ、経ノ文ヲ信ゼヌニテ候也。称讃浄土経ニハ、慈悲ヲモテクワヘタスケテ、ココロヲシテミダラシメタマハズトトカレテ候也。タダノトキニヨクヨク申オキタル念仏ニヨリテ、仏ハ来迎シタマフトキニ、正念ニハ住スト申ベキニテ候也。（昭法全五四五）

ちなみに、この一節とほぼ同内容の説示が『大胡の太郎実秀へつかはす御返事』（昭法全五二一）や『浄土宗略抄』（昭法全五九六）など、複数の消息に見出せることから、法然在世当時における正念来迎という見解がいかに根強かったかが知られよう。これらの消息に共通するのが、来迎正念の典拠として『称讃浄土経』の「慈悲をもちて加え祐けて心をして乱らしめたまはず」という一節のみを提示している点である。すなわち『逆修説法』において法然は、正念来迎から来迎正念への転換を静照の『四十八願釈』に基づいていると言明していたが、これらの法語に静照への言及は見出せず、前述したように法然は、静照の思想と偏依善導一師の立場を鑑みた結果、その典拠を『称讃浄土経』に絞り込んだことが知られるのである。

## 2、『往生浄土用心』に説かれる来迎思想の特色

次に『往生浄土用心』の一節を見てみたい。

本願信じて往生ねがひ候はん行者も、この苦はのがれずとて、悶絶し候とも、いきのたえん時は、阿弥陀ほとけのちからにて、正念になりて往生をし候べし。臨終はかみすぢきるがほどの事にて候へば、よそにて凡夫さだめがたく候。ただ仏と行者との心にてしるべく候也。そのうゑ、三種の愛心おこり候ひぬれば、魔縁たよりをえて、正念をうしなひ候也。この愛心をば善知識のちからばかりにてはのぞきがたく候。阿弥陀ほとけの御ちからにてのぞかせ給ひ候べく候。諸邪業繫無能礙者たのもしくおぼしめすべく候。又後世者とおぼしき人の申げに候は、まづ正念に住して念仏申さん時に、仏来迎し給ふべしと申げに候へども、小阿弥陀経には、與諸聖衆現在其前、是人終時心不顛倒、即得往生、阿弥陀仏、極楽国土と候へば、人のいのちおはらんとする時、阿弥陀ほとけ聖衆とともに、目のまへにきたり給ひたらんを、まづ見まいらせてのちに、心は顛倒せずして、極楽にむまるべしとこそ心えて候へ。（昭法全五六三）

この一節において注目すべきなのが次の二点である。まず第一は、前述した『逆修説法』における来迎の三義の内、第一「臨終正念ノタメ」に説かれる〈臨終→三愛生起→来迎→三愛除去→正念〉という流れと第三「対治魔事ノタメ」に説かれる〈臨終→魔縁便りを得→来迎→対治魔事〉という流れを統合し、〈臨終→三愛生起→魔縁便りを得→来迎〔→三愛除去＋対治魔事〕→正念〉と捉えている点で

ある。前章において『逆修説法』以降、そこに説かれていた「対治魔事ノタメ」の来迎があえて単独で論じられることはなく、『選択集』十一・十五や『要義問答』等の説示へと転用されていくと指摘したが、その一方、『往生浄土用心』においては、臨終時における「対治魔事ノタメ」の来迎が「臨終正念ノタメ」の来迎の中にそのまま組み込まれ、再構成されていることが知られる。続く第二は、これまで正念来迎から来迎正念への転換を語るにあたって必要不可欠な典拠であった『称讃浄土経』にあえて言及せず、『阿弥陀経』の来迎引接を説く一節のみをその典拠として提示している点である。『往生浄土用心』におけるこうした立場は、『選択集』一において「浄土三部経」を正依の経典として明示した立場に通じるものと指摘できよう。

## 六、おわりに―来迎思想展開の内的要因―

法然における来迎思想の展開について考察してきたが、その所論をまとめて擱筆したい。

①法然の来迎思想として特筆すべき正念来迎から来迎正念への転換は、『称讃浄土経』の用い方や『観経』下品下生の解釈等から、東大寺講説「三部経釈」においては成立しておらず、下品下生の往生人への阿弥陀仏来迎も明示されていないと結論づけられる。

②『逆修説法』において法然は、善導『観経疏』十一門義を援用して『観経』下品下生の往生人にも阿弥陀仏来迎があることを示唆し、『称讃浄土経』の「慈悲加祐」という一節や諸師の釈書に基づきながら、阿弥陀仏来迎の由縁として「臨終正念」「道ノ先達」「対治魔事」という三義を提示し、来迎正念思想をはじめて説いている。

③『選択集』四や十一の説示を通じて法然は、間接的ではあるが、下品下生にも阿弥陀仏来迎があることの証明を試みているようである。さらに『同』十一や十五の説示を通じ、『逆修説法』において言及した阿弥陀仏来迎の意義たる「対治魔事ノタメ」を踏まえて、念仏行者が常平生から仏・菩薩に護念されていることを体系化することによって、〈現世→臨終時→当世〉と連続する時間的経過の中で、諸仏・諸菩薩と念仏行者との間に広い意味での呼応関係が絶えることなく相続していることを明らかにしている。

④法然が来迎正念への転換に言及している『正如房へつかはす御文』等の各種法語において、『逆修説法』で明示した静照の「釈」を見出すことはできず、偏依善導一師の

立場を鑑みた法然が、来迎正念の典拠を『称讃浄土経』に絞り込んでいることが分かる。また『往生浄土用心』において法然は、来迎の三義の内、「臨終正念ノタメ」と「対治魔事ノタメ」とを踏まえて〈臨終→三愛生起→魔縁便りを得→来迎〔→三愛除去＋対治魔事〕→正念〉という両者を統合した流れの中で再構成し、さらには「浄土三部経」を正依の経典とする立場から『称讃浄土経』ではなく『阿弥陀経』の一節を来迎正念の典拠として用いていると指摘できる。

ちなみに『逆修説法』において諸師による各種釈書を直接の典拠として論を展開していた姿勢を経て『選択集』や各種法語に見られる、善導の所説を踏まえつつも独自の論理構築を目指す姿勢への展開を法然自身にもたらした契機こそ、善導弥陀化身説の経証的確信と共に、法然自身の三昧発得の体験に他ならないだろう。法然自身の三昧発得の体験こそ、独自の来迎思想を展開させる内的要因であり、九品往生人のすべてに阿弥陀仏が来迎し、慈悲の働きとしての来迎正念が平等に施されるという確信へとつながったのであろう。

【註】

（1）藤堂恭俊氏「阿弥陀仏の来迎と臨終正念―来迎図と法然浄土教思想―」（『法然上人研究２・思想篇』所収）

（2）丸山博正氏「臨終と来迎―臨終行儀をめぐって―」（『佛教文化学会紀要』一）

# 源智造立願文の教道厳訓の恩徳について

宮澤正順

## 一

昭和四十九年（一九七四）五月二十九日に、造立願文が収められた三尺の如来像が発見されて以来[1]、その願文の訓読が試みられてきた。それらは、浄土宗『宗報』七二八号と七九六号に発表されている[2]外に、昭和五十五年（一九八〇）一月の知恩院冬安居の折りに、当時教学局の太田秀三局長より依頼された拙読がある。拙読は昭和六十一年（一九八六）六月に「源知上人の阿弥陀如来造立願文について」（総本山知恩院布教師会刊『勢観房源智上人』）の題名で活字化された[3]。筆者と造立願文との因縁には、右のような経過があった。そこで本稿では、先般の訓読論文では充分触れることができなかった造立願文の内容について検討を加えて、造立願文の真の意図の一端を明らかにしようと思う。

## 二

造立願文は、その冒頭の五行程が序文的な記述となっていて、その後に続く文とは区別ができるようである。その冒頭部分の文の中にある、「厳訓の徳」とか「礼儀の教」といった表現から察せられるように、俗世間一般の誰れもが理解できる道徳観に基づく報恩の意味が明示されている。これはいわば、儒教に代表される外典の世界の説明である。そしてそれらが全て俗諦の拠り所として総括されてから、真諦としての仏陀の教義へと筆が進んでいくのである。「真諦の教授たる仏陀の法」を説く後文は内典に基づくのであるが、その文中にも「粉骨」とか「道教」とか外典でよく用いられる単語が見出されるのは、冒頭の導入の文中

にも「三宝」など内典の単語が用いられていて、内外典が混在しているのと同様である。しかしながら全体の流れとしては、導入部は外典の世界からの発言であり、その後は内典に拠るとする分け方は、概ね理解して頂けるであろう。そこで次に、導入部としての冒頭の文を示してみることとする。訓読は現代かなづかいに拠る。

弟子源智敬白三宝諸尊言、恩山尤高教道之恩、徳海尤深厳訓之徳、凡俗諦之師範礼儀之教、荷両肩尚重、況於真諦之教授仏陀法乎。

弟子源智敬ツテ三宝・諸尊ニ白シテ言サク、恩ノ山尤モ高キハ教道ノ恩ニシテ、徳ノ海尤モ深キハ厳訓ノ徳ナリ。凡ソ俗諦ノ師範タル礼儀ノ教ハ両肩ニ荷ウモ尚オ重シ。況ヤ真諦ノ教授タル仏陀ノ法ニ於テオヤ。

従来この願文の内容の特色として注目されるのは、たとえば先学によれば第一に法然の思想的遍歴の記述、第二に師恩への報謝の念、第三に勧進による結縁者への利益、第四に百万遍念仏の記述、第五に源智の親類への作善の意識の五つがある、という主張である。[4] 今この五つの分類を考察した時、第二が中心であって、第一はその伏線であり、第一第二を通して、師恩への思いが一きわ強調されている、といえるであろう。それと同時に造立された仏像そのものが阿弥陀如来像であることを通して阿陀如来への報恩が師恩への報恩と表裏一体のセットになっていることも看過してはならないことである。言うまでもなく仏教における恩には、父母の恩と如来の恩や三宝の恩とが必ず組み合わされているのである。『正法念処経』には、母の恩・父の恩・如来の恩・説法法師の恩を四恩として挙げている。また『大乗本生心地観経』では、父母の恩・衆生の恩・国王の恩・三宝の恩が挙げられている。[5] 如来の恩と三宝の恩は同一のものと理解してよいであろう。唐の高宗の総章元年（六六八）に道世が撰述した『法苑珠林』巻第五十報恩篇第五十一にも、

正法念処経の如きに云わく、四種の恩あり……一は母・二は父・三は如来・四は説法法師。[6]

とある。「恩山」と類似の「恩田」の語についても、先学は「恩を施こしてくれた父母・師長に仕えて恩を報ずれば福を生ずるので田に喩えるのである」と、ここにも師長の

恩が示されている。[7] 親鸞（一一七三―一二六二）も『正像未法和讃』において、

如来大悲ノ恩徳ハ
身ヲ粉ニシテ報ズベシ
師主知識ノ恩徳モ
骨ヲ砕モ謝スベシ

と、弥陀の恩と師主知識の恩とを並べて取り挙げて称讃しているのは、仏教の恩の内容を正確に把握していたことの証左といえよう。親鸞にとっての師主知識の第一の人は、法然である。快慶の七十九センチの阿弥陀仏立像が発見されたが、この像も親鸞が師法然の死に当たって作らせたことが指摘されている。[8] 以下、上述の造立願文の導入部分の幾つかのタームを分析しつつ解説と補足を加えていくこととする。

## 三

まず「恩山」の語であるが、「恩山」に限らず以下のタームも、大正蔵経を検索することによって容易にその使用例が見出される。[9] 今その検索の中から一例を引くと、

夫れ恩の山は疊々として、碧羅八万の嶺
徳の海は洋々として、蒼溟三千の底

というのがある。この一文は、三論宗の吉蔵（五四九―六二三）の『法華義疏』巻第九末に付記された沙門素慶の永仁三年（一二九五）の文に出るものである。[10] このような内典に対して外典を調べてみると、[11]「恩は山岳に同じ」（『聊斎志異』梅女）とか「恩の重きこと山の如し、感じて深く骨に至る」（陸游〈一一二五―一二〇九〉『渭南文集』第七巻「刪定官供職謝啓」）などと使用されている。

次に「教道の恩」の「教道」であるが、この語も内典では非常に多く見出されるものであり、仏が衆生に垂れる教説の外に、仏教によって修行する場合にも用いられる語といわれている。[12] また『根元説一切有部比奈耶』巻三には、

父母の子に於けるや、大いなる労苦有り……瞻部洲中の教導を為す者は、仮使ば其の子は一つの肩には母を持ち、一つの肩には父を持ち、百年を経るも疲労を生ぜず。

と記されている。[13] 一方、外典における使用例は『礼記』の月令に、

仲冬の月は……禽獣を田獵する者には、野虞はこれを教道す。

とあり、班固（三二―九二）の『漢書』鄭崇伝には「教道するに礼を以ってす」という。教道の第一歩は、儒教の礼を教えることにあるのは、後述の『論語』李氏篇の庭訓の根拠となる孔子の発言にも見出される。源智の「俗諦の師範たる礼儀の教」という発言もここの処を踏まえているのである。顔師古（五八一―六四五）の『漢書』の注には、「道の読みは導と曰う」とあれば、道と導は共通の語であることが判る。

次に「徳海」の単語も内典には頻出する語であり、仏の徳の深く広いことを喩えていう場合と浄土教の教えを指す場合とがあるといわれる。[14] 更に内典でも保永元年（一一一三九）に三論宗の珍海が撰述した『決定往生集』には、

又た復た父母の恩は重くして、人は皆これを知る。三福の初業は自ら以って備うべし。蓋し三宝の徳海は、以って済渡の船を汎かぶべし。

とある。[15]「徳海」の語は、「恩山」の項ですでに『法華義疏』付属の文として提示してもある。外典の中での用例としては、善導大師の墓処である長安の香積寺に参詣して、「香積寺を過る」という一詩を伝えている唐代の有名な詩人王維（六九九―七六一）の「璿上人に謁す」の詩序に、「玄関は大いに啓け、徳海に群泳す」と書かれている。

次に「厳訓の徳」の「厳訓」であるが、二祖弁長（一一六二―一二三八）の『徹選択本願念仏集』巻上に、師の法然がその師である善導（六一三―六八一）の厳訓に随順していたことが示されている。すなわち、

然らば則ち源空は、大唐善導和尚の教に随い……称名念仏の勤めは長日六万遍なり。死期近きに依りて、又一万遍を加う。此くの如く慥かに厳訓を蒙ることを以って畢る。

と明瞭に記されている。[16] 念仏称名の恩徳を善導の厳訓として把握している弁長の意識は、源智の思考と完全に一致している。厳訓は、厳しい訓えの意味であり、家庭での教育を庭訓という『論語』李氏第十五の孔子とその子の対話にまで逆上り得る語である。わが室町時代の初等教育教科書の『庭訓往来』の書では、庭訓と発音されるから、厳訓も「げんきん」とも読めるであろう。庭訓の出典となるのは、上述のように『論語』李子篇の孔子と子供の伯魚名は鯉との庭前での問答である。その対話の中で、孔子が伯魚に対して「礼を学ばざれば以って立つことなし」と説いていることを源智も充分承知の上で、「俗諦の師範たる

礼儀の教」と記しているのである。同じく外典では、宋の王義慶（四〇三―四四四）の『世説新語』徳行第一に、晋の宰相の謝安（三二〇―三八五）の夫人が、父として子供の教育に言葉を発せよ、と詰問した文章がある。梁の劉孝標（四六二―五二一）はその文章に注を加えて、劉寔字は子真（『晋書』巻四十一列伝第十一）が、子供は親の常日頃の言葉や行為を見たり聴いたりしているから「豈に厳訓の変ずるところにあらんや」と、敢えて厳しい教育は必要ないという文面で使用されている。

次に「両肩」の語についてであるが、すでに「教道」の項目の処で示したように両肩の一つ一つに父と母とを荷なうものであった。しかし、経典によっては更に詳しく論ずるものがある。それは『仏説父母難報経』に、

父母の子に於けるは、大いなる増益あり……右肩には父を負い、左肩には母を負い、千年を経歴すれども、正に背上に便利ならしむ。

と説かれている。[17] 源智はこれらの文献に説く詳細な内容を意識しつつも、立像の胎内に収納する制約上から簡単に「両肩に荷う」とだけ表現しているのである。なお右肩に父を左肩に母を背負う表現は、道紀（五五〇頃）の『金蔵論』[18] 巻第六孝養縁第二十二や上掲の唐の道世の『法苑珠林』巻第五十報恩篇第五十では、右は母に左は父と逆に記載されている。

## 四

以上のように考察してくると、源智の「教道の恩」と「厳訓の徳」のタームは、仏教が伝統的に説く仏恩と師恩の二つをしっかりと組み込んだ上での表現であったことが理解されるであろう。このことは源智のみに言えることではなく、親鸞においても「如来大悲の恩徳」と「師宗知識の恩徳」という発言の中で見出されることであり、又た両者の師である法然自身も自ら称える念仏の教えを唐の善導の厳訓として受け取っていたという事実も弁長の記述をもって確認することができるのである。

仏典に説く四恩の中の如来の恩と師の恩をこの時代の人々は確実に実践していたことを思うと、法然が臨終に際して慈覚大師の九条の袈裟を掛けられたことも、慈覚大師の厳訓に対する法然の報恩行の一つであった。この一面を抜きにして、例せば義山（一六四八―一七一七）の『円光大師行状画図翼賛』巻十に見えるような、

上人かの九代の嫡嗣として法流たゝ一器につたはり、
はるかにいにしへのあとをおこしたまひぬるこそ、いみじく侍れ。

という本伝に対して、

嫡嗣ハ嫡々相承シテ戒脉相継ヲ云ナリ。

と伝戒の正統性だけを強調して、慈覚大師に対する師恩への配慮が薄いのは、仏教本来の四恩の一つ「説法法師」への報恩思想から見ると不充分な評価と思われる。本伝自体の方がむしろ

いにしへのあとをおこしたまひぬるこそ、いみじく侍れ。

と、師恩に思いを致しているように思われる。伝戒の正統性の強調はそれはそれでよいことではあるが、その前に、九条の袈裟の被着については考えておくべきことがあるように思われる。

因みに臨終の人に袈裟を掛けることについては、道教研究者の多くが気付くことではあるが、斉梁の上清派という道教の一派の大成者と言われる陶弘景（四五六―五二六）の体全てを大きな袈裟で包んだ様子を、中国の正統な歴史書の一つ『南史』巻七十六列伝に、

大同二年卒す。時に年は八十五歳なり。
……通く大袈裟を以って衾を覆い、首足を蒙う。

と記されている。この陶弘景こそ、気疾を病む曇鸞の病気を治療した恩師でもある。

---

**註**

（1）『玉桂寺阿弥陀如来立像胎内文書調査報告書』（昭和五十六年三月三十一日、玉桂寺刊）

（2）『宗報』七二八号は玉山成元訓読で七九六号は伊藤唯真訓読。

（3）『かがやく法灯　勢観房源智上人』は、華頂文庫No.29として刊行されたものである。

（4）伊藤唯真『浄土宗の成立と展開』、一四一頁以下。

（5）『岩波仏教辞典』、九四頁以下。『浄土宗大辞典』の恩の頂には、師恩への言及が少ないが、新版での加筆を希望する。

（6）『法苑珠林校注』、第四冊（中華書局）一五〇七頁。

（7）中村元『仏教語大辞典』、一三七頁。

（8）愛知県美浜の大御堂寺の来迎阿弥陀仏像である（『東京新聞』平成23年12月3日）。「親鸞聖人が師・法然上

人へ報恩判明・快慶作の阿弥陀如来像」（『浄土宗新聞』、平成二十四年一月一日号）。石田瑞麿『新鸞全集』、第四巻、五五三頁。

（9）大正蔵経の検索は、石川琢道君の御尽力による。ここに感謝の意を表するものである。

（10）大正、三四、五九三頁、C。

（11）外典の単語については、主として『漢語大詞典』に拠る。

（12）中村元『仏教語大辞典』、二三二頁。

（13）大正、二三、六四二頁、d。

（14）中村元『仏教語大辞典』、一〇二一頁。

（15）大正、八四、一一四頁、d。

（16）大正、八三、二六頁、b。

（17）大正、一六、七七九頁、a。

（18）宮井・本井編『金蔵論――本文と研究』、五〇八頁。

注（6）『法苑珠林校注』、第三冊、一四七二頁。

# 『釋淨土群疑論』における抑揚的証明

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、極楽浄土は受用土であることを証明する場面で使われているので、詳細に考察してみたい。

**【本文】一巻三帖**

問曰今此西方極樂世界三種土中是何土攝釋曰此有三釋一是他受用土以佛身高六十萬億那由他恒河沙由旬其中多有一生補處无有衆苦但受諸樂等故唯是於他受用土

**【解説】**

一つには、西方極楽浄土は、他受用身の国土であるとの論を展開する。

**【本文】一巻三帖**

二言唯是變化土有何聖教言佛高六十萬億那由他恒河沙由旬等即證是於他受用身土何妨淨土變化之身高六十萬億那由他恒河沙由旬以觀經等皆説爲凡夫衆生往生淨土故知是變化土

**【解説】**

二つには、凡夫が往生する国土ならば、変化身の国土であるという論を展開する。

**【本文】一巻三帖**

三通二土地前見變化土地上見他受用土同其一處各随自心所見各異故通二土由此經言是阿彌陀佛非凡夫境當作丈六觀也

**【解説】**

三つめには、変化土、他受用土の両方に共通している国土であるとする。十地以上の大菩薩は他受用土に生まれ、十地以下の凡夫などは変化土に生まれるとする。

**【本文】一巻三帖～四帖**

問曰前第一釋若是他受用土者云何地前凡夫生若變化土者云

何地上聖人生

【解説】

第一と第二の解釈の矛盾点をついている。他受用土といえば唯識説では凡夫は生まれることができないことになっている。また、変化土であれば、逆に十地以上の大菩薩はどうするのか、とする。

【本文】一巻四帖

釋曰計彼地前菩薩聲聞凡夫未證遍滿眞如未斷人法二執識心麤劣所變淨土不可同於地上諸大菩薩微細智心所變微妙受用淨土

【解説】

十地以前の凡夫や小乗仏教の聲聞縁覚などは、すべてにわたって十地以上の大菩薩よりも劣っていることを説明している。

【本文】一巻四帖

然以阿弥陀佛殊勝本願增上縁力令彼地前諸小行菩薩等識心雖劣依託如來本願勝力還能同彼地上菩薩所變淨土微妙廣大清淨莊嚴亦得見故名生他受用土

【解説】

しかし、そこに阿弥陀仏の本願力の増上縁が加わることにより、劣っているはずの凡夫が、大菩薩と同じすぐれた他受用身の浄土に生まれることができることを説く。

【本文】一巻四帖

佛地論等説初地已上生他受用土地前菩薩生變化土此據自力分判地前地上居二土別不據他力別願勝縁而説只如肉眼論言唯見障内色唯見欲界不見色界唯是離中知不是合中知然法華經説父母所生清淨肉眼見於内外弥樓山等乃至阿迦尼吒天色豈不是肉眼能見障外等色及見色界諸天色耶

【解説】

『佛地經論』において、十地以上が他受用土に生まれると説くのは、阿弥陀仏の本願力が加わらない時のことを説くのである。本願力が加われば、さえぎられた壁の先も見ることができるという。『法華經』によってその譬喩を説く。

【本文】一巻五帖

又解深蜜經及攝大乘論等説如人照鏡自見本面以彼鏡中无有面像當見自面黒白之精此扶根塵與眼根合而見彼扶根色塵此豈不是合中知若言見障外色界及自扶根色塵者便與論文相違若不見者復與經文相違故知佛地論師據大分自因而説不據他殊勝力別縁而説而定自在所生色非是色塵不合爲眼所見若得大威德定所變定自在所生色即能令凡夫人眼所見今此亦爾以

本願力令彼地前菩薩等生受用土不可一向判令不生也

**【解説】**

本来自分の目がくっついている顔は見ることができないが、『解深蜜經』及び『攝大乘論』等に説かれるように鏡を用いることによって、顔のすみずみまで詳細に見ることができる。それと同じように阿弥陀仏の本願力が加われば、十地に至らない菩薩・凡夫達をして受用身の国土に往生させることができるのであると説く。

**【本文】一巻五帖**

又如觀經第九觀云阿弥陀佛眞金色身高六十萬億那由他恒河沙由旬八萬四千相好唯是他受用身佛非是地前所能觀見下文言然彼如來宿願力故有憶想者必得成就故知乘宿願力觀見受用之身亦乘宿願之力生受用土

**【解説】**

『觀無量壽經』の第九佛身観に説かれる、宇宙に遍満している巨大な佛身は他受用身であるが、本願力によって凡夫もその他受用身の国土に往生することができると説く。

**【本文】一巻六帖**

佛地論中亦作是問前説淨土最極自在淨識爲相云何會中有聲聞等而不相違有何相違諸聲聞等同菩薩見同菩薩見故聞説妙法

**【現代語訳】**

『佛地經論』の中に再び問をなしている。先に淨土は、思いのままになることが究極にまで至った穢れのない心をそのすがたとしていると説いている。どうしてその修行者の集団の中に自己の悟りのみを得ることに専念し利他の行を欠いた出家修行者等がいるのだろうか。間違っているのではないだろうか。何の間違いがあろうか、いやない。諸の自己の悟りのみを得ることに専念し利他の行を欠いた出家修行者等は菩薩と同じように見るのである。菩薩と同じように見ることによって、勝れた教えを説くことを聞くことができるのである。

**【参考文献】**

『佛地經論』**【本文】**『大正蔵経』二十六巻二九八B

前説淨土最極自在淨識為相。云何會中有聲聞等而不相違。有何相違。諸聲聞等同菩薩見故成相違。若聲聞等亦如是見可作是説。諸聲聞等雖預此會。障見淨妙業所礙故。猶如生盲不見。如是淨妙境界不可難言。既不能見不應在眾。以雖不見如是淨妙而見穢土化身説故。雖同一會自業力故所見各異。如見真金謂為火等。如於一處四種眾生各別見等。

【解説】

『釋淨土群疑論』の説明と、『佛地經論』の説とに違いが認められる。『釋淨土群疑論』では、聲聞と菩薩とが同じように見、同じように見ることによって勝れた教えを聞くことができると同じレベルに扱っているが、『佛地經論』では、聲聞等は、この会座に関わっていたとしても、清淨微妙な国土を見ることをさえぎられる。行為をさえぎられるからである。ちょうど生まれながらの盲人が見えないのと同じである。として、過去の業の違うものには同じ浄妙なる国土を見ることができないとしている。『釋淨土群疑論』は、次の論を証明するために敢えて『佛地經論』の説を曲げて説明したものと思われる。

【本文】一巻六帖

一論師言或復如來神力加被令暫得見聞説妙法此是如來不思議力不可難以根地度等此師意明説佛地論時在他受用土諸聲聞等見彼淨土聞佛地經此由如來不思議力彼是一時化縁令暫得見今此是不可思議本願力令亦得生斯有何過也

【参考文献】

『佛地經論』第一巻『大正蔵経』二十六巻二九二頁C

『佛地經論』【本文】

出三界淨識為相為説勝法。化此地前諸有情類。令其欣樂修行彼因故。暫化作清淨佛土。殊妙化身神力加衆令暫得見。若不爾者聲聞等衆應俱不見。有義此土受用土攝。説此經佛是受用身。

以上『釋淨土群疑論』を読み下し現代語訳して解説を加えてきたが、西方極楽世界は、三身三土の中でどの国土になるかという問いに対して、本願力が加わらない時については、『佛地經論』を典拠として引き、地上の大菩薩は他受用土、地前の少行菩薩、二乗、凡夫は変化土としているが、本願力を加えられた時には『佛地經論』に説かれるところとは別の結果となる、たとえ地前の少行菩薩、二乗、凡夫であっても、大菩薩と同じ他受用身を見ることができるとしている。最後に抑揚のかたちを用いて、『佛地經論』の中に説かれる、【現代語訳】「三界を超出した清浄なる心がその姿である。人々のためにすぐれた教説を説く。この十地に至らない諸の人々を教化し、その十地に至らない人々が安楽をねがい安楽浄土へ往生するための因を修行させようとするために、わずかな間、清浄なる佛国土を超人的な力により、つくり出し、ことさらすぐれた神通で現し出した身体の不思議な力が、人々に加ってわずかな間（清

浄なる佛国土を）見ることができるようなさせる。仮にそうでなければ聲聞等の者達は、きっと一緒にそろって（清浄なる佛国土を）見られないであろう。それには道理がある。この国土は受用土に含まれる。この経を説く佛は受用身である。」の部分を用いて、『佛地經論』でさえ受用身の立場で説いている時は、聲聞でさえ地上の菩薩と同じ清浄な仏国土を見せしめると説かれるとする。ましてや、『觀無量壽經』に説かれる阿弥陀如来は言葉で言い表わしたり、心でおしはかることができない、修行中に立てられた仏の誓願の力によってまた往生させることができるのであるから、結果は『佛地經論』以上であるとしている。

これはまさに、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。巧妙な懐感の証明方法をここに見いだすことができる。

# 仏教徒にとっての科学の意味―流動的思考のなかで―

石田一裕

## 一、はじめに

筆者は、昨年の『仏教論叢』において「仏教と科学―その意義と研究方法―」という論文を寄稿した。そこでは仏教と科学の関係を論じる意義やその方法について言及したが、本稿ではその批判―特に方法論についての―を通して、仏教徒にとっての科学の意味を考えてみたい。

## 二、方法論についての反省

筆者は、昨年の論文で仏教と科学を考える手段について、仏教と科学とが持つ世界観を習得しようと試みる人が「自らの内にいかなるものが出来上がっていくのかをしっかりと見据えること」と述べた。この提言については、今も仏教と科学との関係を、仏教徒が、考えるにあたって最も有用な視点であると考えているし、またこれ以外の方法で仏教と科学の関係を考察することは、仏教徒が自身の信仰との問題において両者の関係を問う場合においては、ほぼ意味がないとも考えている。

しかしながら、このような方法を提示しつつも昨年の筆者には、「仏教と科学」を、「「仏教」と「科学」」として認識していたことは、十分反省すべきことである。筆者は仏教と科学について「異なると思われる二つの世界観」と述べ、それが「一人の人間の中に共存する」ことの意味を問うべきだと主張したが、これには訂正の余地がある。

訂正すべき点は、昨年の筆者が、仏教と科学は異なるものだということを強調しすぎている点にある。確かに、仏教と科学は全く異なるものである。しかし、両者は一人の人間のうちに存在可能なものであり、その人の思考の場に

おいては、時に大きく重なり、互いの境界が曖昧になることがありうるものである。それは対立する概念と思われる善と悪や、恋慕と憎悪が、時に一人の人間のなかで激しく対立しつつも、相俟って複雑な心境をつくることと似ている。

ともかく、科学と仏教は異なるものであるが、その思想が一度でも人の思考に定着したならば、時には相反することもあるかもしれないが、時には非常に境界が曖昧な関係をもつこともあると、筆者は考えているのである。

## 三、仏教と科学の関係を考える二つの方法

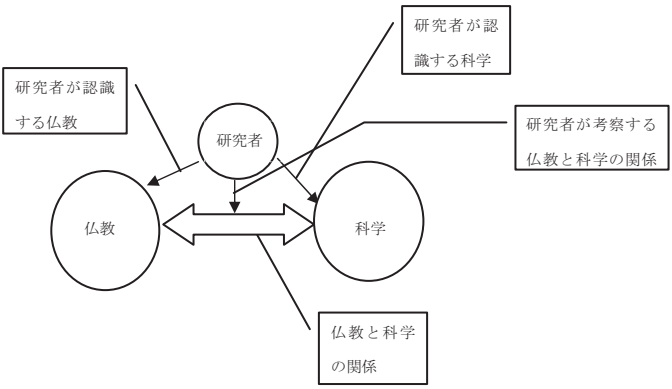
我々は仏教と科学の関係を、また我々のうちに構築されるそのような関係が我々自身に与える意味を、どのように考えるべきであろうか。

筆者は、この問いかけに答えるためには二つの方法があると考える。本稿では、これらの方法を研究のイメージ図とともに提示し、さらにそれを説明することで仏教と科学をどのように考えるべきかについて述べて行くこととする。

### ①「仏教」と「科学」の関係について

まず「仏教」と「科学」の関係を考察する方法のあり用を提示したい。

図①



筆者は、先に「仏教と科学の関係を、また我々のうちに構築されるそのような関係が我々自身に与える意味を、どのように考えるべきであろうか」と述べたが、この問いかけは二つの部分から成り立っている。

第一に「仏教と科学の関係」をどのようにとらえるかということと、次にそのような関係が我々にとってどのような意味を与えるのかということとである。本稿では、後者が重要なことを述べたいのであるが、もちろん前者の研究を捨ておくものではない。ただ筆者が後者の視点を重視するのは、仏教と科学の関係を、仏教徒である筆者が自身の信仰との関係において論じる場面において問題となるのが、両者の客観的な関係ではなく、自身を内省した時に存在する両者の主観的関係だからであり、そのような関係が思考に与えている影響を知るためには、必然的に仏教と科学の関係が自らに与える影響を問わざるを得ないからである。この点については後述することとし、ここではまず図①の説明を試みよう。

一般に、研究者が何か二つのものごとの間に生じる関係を考える場合には、研究者自身は、二つのものごとと、その間に生じる関係を、外から見渡せる状況にいる必要がある。その状況を確保した研究者は、二つのものごとを客観的に考察し、さらに両者の関係を明確にすることができる。この場合、研究者が確保した状況は、他の研究者にも確保しうる状況であり、その状況において二つのものごとの間の関係を見渡せば、誰であっても同じ結論を導くことのできるものである。

これは自然科学の基本的な理念であり、それをモデルとする多くの人文・社会科学に共通する一つの研究の形式である。自然科学は実験を行うことでこのような状況を生み出し、様々な自然が有する客観的な関係を解明しようと試みている。人文・社会科学では対象を設定する際に、自然科学よりも幾分研究者の主観が入ると思われるが、基本的な研究の理念は変わらないものであろう。

さて、仏教と科学の関係をこのような理念の下で解明しようと試みれば、図①で示したような構造となる。この図①は仏教と科学が対置され、両者の間には何かしらの関係が生じており、研究者は両者を研究の対象として認識して、その関係を考察する。

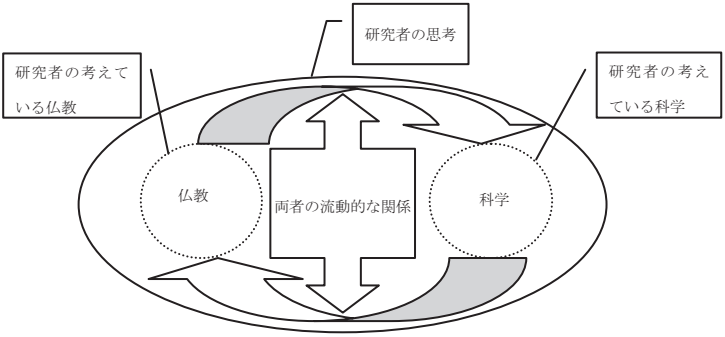
また図①で研究者によって対置された「仏教」と「科学」は、研究者自身が規定する「仏教」と「科学」であり、

その内容は研究者が変われば、ともに変わる可能性がある。もちろん、そのような可能性は注意深く排除せねばならないものであり、ここに対置される「仏教」と「科学」はしっかりとその枠組みが定められている必要がある。研究者がそれに注意して、的確に「仏教」と「科学」を対置すれば、両者の比較を通じて何らかの関係を見出すことが可能となろう。またここで大事なことは、佐々木閑氏が述べているように「両者を並べてみる場合の、そのスケールをしっかり見極めること[1]」であり、これによって仏教と科学の関係がより客観的な姿で、我々の前に立ち現われるだろう。しかしながら、スケールを見誤れば、このような研究は「科学を汚染し仏教を冒瀆する怪しい神秘論になってしまう[2]」のである。我々は、それゆえ、仏教と科学の関係を考察するために両者を対置するときには、細心の注意を払わねばならない。そのような綿密な研究によって描かれる仏教と科学の関係は、両者の共通点や相違点を明らかにし、それによって研究者は仏教や科学への理解をより深めるであろう。

## ②「仏教と科学の関係」について

次に、①とは異なる方法論を提示しよう。

図②



図②が示すのは、仏教と科学の関係を研究しようとする研究者の思考である。図①が客観的な研究方法であるとすれば、図②は主観的な研究方法である。この研究方法には両者の関係を考察する研究者は登場せず、そのような研究者の思考を場として、仏教と科学が相互に影響を与える関係を築いている。そのような場にある仏教と科学は、あくまでも研究者にとっての仏教と科学であり、両者は互いに影響を及ぼし合い、その枠組みを明確にできないもの―さらにいえば研究者自身の思考の外縁もしっかりと定まったものではなく、常に変化するものであろう―となっている。このような思考モデルによって問われているのは、仏教と科学の関係を研究することで我々に生じる影響であり、仏教徒にとっての両者の関係の意味である。このような主観的思考における仏教と科学の関係は、上述した客観的に考える方法と比べると、もしかしたら科学を汚し、仏教を冒瀆するような場合があるかもしれないが、しかし、この方法によってしか明らかにされない仏教と科学の関係があると筆者は考える。それを次に述べよう。

## 四、「仏教と科学の関係」の意味

これまで本稿では「仏教」と「科学」という表記と「仏教と科学」という表記を用いてきた。ここまで来れば筆者の意図もおおよそ明らかになりつつあるが、この二つの表記は上に示した二つの図をモデルとする研究方法と対応させたものである。

仏教と科学を明確に区分して考える場合には、我々は「仏教」と「科学」を客観的な方法によって比較考察し、その関係を見定めることができるであろう。しかし、我々の思考の中に渦巻く「仏教と科学」の境界が、曖昧模糊として不分明であるならば、その関係をその渦の中において、すなわち曖昧なままに主観的な内省によって明らかにすることに努めねばならない。そして、この作業こそが仏教徒が科学の意味を考える時に、しかも自分自身の信仰との問題においてそれをなす時に、欠くことのできないものなのである。

なぜならば、多くの仏教徒―筆者は特に僧侶を念頭に置いているが―は、多くの場合、自身の思考を宗教的な部分と、科学的な部分に分けることなく、日常を過ごしている

からである。これは、科学的な知識の吸収が、決して宗教感情の豊かさを損なうものではないということである。筆者自身の生活でこれを例えるならば、科学関係の本を読んで物理なり、数学なりの知識を増やすことは、決して仏教への信仰心を減らすものではない。おそらくこれは科学以外の知識でも同様で、たとえばキリスト教やイスラム教といった他宗教の知識でさえも、仏教への信仰心を減らすものとはならないと筆者は感じている。

これは、もちろん「そのような知識が信仰と全く無関係なものだから、何の影響もない」と考えることができるが、むしろ筆者は、客観的にみて信仰と無関係な知識が、主観的な側面からすれば、何らかの形で関係していると考える。しかもそのような関係は、一方向の関係ではなく流動的なものである。これを仏教と科学についていえば、ある人の思考の場において仏教と科学の間に関係が生じると、その関係を生じさせた仏教と科学そのものを改変させつつ、思考の場そのものを展開させていくのである。仏教徒にとっての「仏教と科学の関係」は、仏教も科学もその間に生じる関係も、常に再構成され、その意味もまた展開していく。さらにいえば、我々自身がそのような展開を傍観するのではなく、その展開に関わり、能動的に仏教と科学の関係を再構成させるよう心掛けねばならない。これは、仏教の現代的な意義を問うことと等しい作業である、と筆者は考える。

## 五、小結

本稿は、仏教と科学の関係を考えるための方法論について述べてきた。そして筆者は、客観的な方法ではなく、主観的な方法でその意味を問うべきことを主張した。我々にとっての仏教と科学の関係は、決して固定化された不動の概念ではない。その関係は思想の場において流動的に結ばれるものであり、常に新たな意味を生み出すものである。さらにそれによって仏教と科学も新たに再構成されていくのである。

仏教徒が、自身の信仰との関りにおいて仏教と科学の関係を問おうとするのであれば、このような流動的な関係に対して傍観者であるのではなく、より信仰が深まるように積極的に関わらねばならない。今を生きる仏教徒にとって、生きる指針となるような「生きた仏教」を獲得するためには、それぞれの仏教徒がそれぞれの思考の場において、仏

教を科学や現代思想と関係させなくてはならない。もちろんそのためには、仏教や科学、あるいはその他の思想に対する正確な理解は大前提となるものである。その前提が守られたうえで、様々な思想で構成される思考の大海に仏教思想を注ぎ込めば、我々はより豊かな恵みを受けることができるであろう。

---

1　佐々木閑『犀の角たち』（大蔵出版、２００６）三頁
2　同上

# 災害と宗教
## ―狩野川台風を事例に①―

魚尾和瑛

## 1　発表趣旨

本発表は、修士論文のプレ調査の調査報告を発表するものである。

本年は東日本大震災を始めとする、新潟・福島県大雨被害、台風12号被害と大規模な災害が起こっている。特に東日本大震災では、宗教や教団、宗教者への期待とその活動がメディアなどで大きく取り上げられている。

災害と宗教に関しては、大阪国際大学教授三木英氏の「災害と救い」[1]において、災害や事故などの突然の理不尽な死について宗教がどう対応し、救いを与えられるのか否かを問題として取り上げられている。また、現在も東日本大震災と宗教というテーマは、宗教教団、宗教者、宗教学において重要なものである。先の日本宗教学会[2]においても、「東日本大震災と宗教」としてパネルセッションが組まれており、これからも重要なテーマである。

### 1―1　研究目的

このように、災害と宗教というテーマが大きく取り上げられる中で、台風災害を取り上げる。日本において台風災害は、地震と同様もしくはそれ以上に、頻度の高い災害のひとつであり、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。そして、被災者の精神的な変化を調査し、これからの台風災害へどの様に対応していくの

かを考察する。

前述三木氏らの災害と宗教に関する研究は、阪神大震災を中心としており、[*3] 台風災害については取り扱っていない。また、台風12号が激甚災害に指定[*4]されるなどと、日本において台風災害は大きな被害をもたらす災害であり、また頻度の高い災害でもある。

これらを鑑みるに、

①地震よりも台風災害の方が頻繁におきており、日本人の精神性に影響を与えている可能性がある。

②特に災害によって生命や財産が失われた場合などの影響は、他界観や自然観など人間の精神性の根幹にまで及ぶ。

③台風の被災者の他界観や自然観などの変化変遷をたどることにより、被災経験のもたらす精神性とそれに呼応し、宗教が台風災害と被災者の精神性にどのように対応できるのかを考察できる。

以上三点を中心として研究をすすめていく。

### 1―2　なぜ狩野川台風なのか

①戦後における台風の中で歴代五位の最低気圧であり、東京での雨量が392・5㎜と気象庁開設以来の最多日雨量を記録し、山の手水害を引き起こした。これにより、東京都では初めて災害救助法が適応され、この被害から宅地造成等規制法が施行されることになり、都心における防災の転機であり、戦後の台風災害対策の根幹となった台風である。

②台風から50年を機にシンポジウム[*5]が行われ、被災者の語りが行われはじめた。

## 2　狩野川台風の概要と宗教者

### 2―1　狩野川台風の概要

狩野川台風は昭和33年9月26日から27日にかけて伊豆半島から関東にかけて通過・上陸した台風である。特に伊豆半島を流れる狩野川が増水、決壊したことによって田方郡修善寺町（現伊豆市）などを濁流が襲い、それらの中でも甚大な被害を受けた熊坂集落では289名が、西伊豆から中伊豆にかけて約856名が命を落とし、全壊流出など併せて約650戸が被害にあった。[*6] また、山崩れが4000から5000カ所発生し、その土砂が土石流となり、狩野川を増水させる結果となり、山が半分に割れるような鉄砲水も起きた。

狩野川の他にも、神奈川・鶴見川や利根川、荒川などと各支流が氾濫し、また当時宅地造成などによって田畑が埋め立てられ、山の開発などから保水力が弱まり、土砂崩れなども多発した。東京では約30名が、神奈川では約93名が犠牲[7]となった。また、埼玉県川口市では市のほとんどである29000戸が浸水の被害を受けた。

### 2―2　被災地の宗教者

被害の甚大であった熊坂の集落に、浄土宗寺院である薬王寺があり、当時の住職（現在は他の寺院の住職をされている）から狩野川台風当時についてインタビュー調査をさせていただいた。この熊坂集落には、他宗派の寺院があり、そこへも調査を予定している。

また、自坊の先代住職も狩野川台風に際し、自衛隊と共に現地入りをしており、地域の仏教会から派遣された僧侶が荼毘に立ち会ったと言われている。これに関しても、インタビューや資料などから事実確認をしたい。

## 3　調査報告

調査対象者：薬王寺元住職、現大行寺住職

藤尾啓心師

（住職御高齢の為、奥様と長男が同席した）

調査方法：半構造化インタビュー調査

藤尾師は、狩野川台風当時30歳で、町立小学校の教員をしていた。また、奥様が農家の子供たちなどを預かる託児所（当時は保育園として機能していた）を開設しており、被災した子供達についても話を聞くことができた。

### 3―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。

### 3―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遺体の身元確認に僧侶が同席したこと。

熊坂集落には寺院が薬王寺を含め2ヶ寺のみであったことや、藤尾師が教員をしていたことから、集落の人のほとんどの顔を知っていた。その為、身元確認では中心的存在として関わっていた。家族ごと流されてしまい、確認をする家族がいない遺体も多数あり、集落の歯科医と僧侶が確認する以外には、確認する方法がなかった。また、奥様も託児所をしていたので、子供の遺体の確認に立ち会うこともあり、寺院自体が身元確認の中心的存在となっていた。

②遺体の荼毘に際して、役場の人から依頼されて読経をしていたこと。

身元確認ができた遺体は、河原で野焼きをしていった。遺体が多く見つかった初期は、ある程度まとまった数が確認されると、役場の人にお願いされ荼毘の前に読経をしていた。その後、日に遺体が1～10程度見つかった時は、夕方にまとめて読経をしていたようである。この荼毘前の読経はすべて役場の人に依頼をされてしていた。もちろん、遺族にも依頼をされていたが、役場や仮火葬場の人達にも依頼されていた。

③遺骨を一時的に寺院に保管をしていたこと。

荼毘が終わり収骨し終えたら、その骨壺を寺院に保管をしていた。これも役場から依頼されていた。しかし、その骨壺の数が多くなるにつれて役場や流出を逃れた体育館などに置く場所を移していった。しかし、そのお寺の御檀家である家はそのままお寺に置いていた。また、体育館などが使用できず寺院をそのまま骨壺の保管場所とした所もあったようである。薬王寺では、須弥壇にはじから置いていったが、最初の2，3日で置く場所がなくなってしまった。

④合同慰霊祭が修禅寺を導師として、近隣寺院や神社の神職などによって行われた。

合同慰霊祭では、地区で一番大きい修禅寺が導師を勤め、式衆として近隣の寺院が宗派を越え集まり、また神職も参

加して慰霊祭が行われた。

⑤地域の一員として出来ることが何かを考え行動していた。

藤尾師は、僧侶として何が出来るかも考えたが、熊坂に住む一人として何が出来るかを考え、出来ることは僧侶として遺体の身元を確認し、読経すること、供養することであると考え、そのように行動をした。僧侶であるからではなく、地域住民の一人として何ができるかを考えた結果であった。

⑥身元が確認できた遺体からその場で火葬をした。しかし、野焼きに近い状態だったので遺骨が混ざってしまうことがあった。また、身元が確認できなくとも遺体の状態や衛生面から記録を取って火葬してしまうこともあった。

東日本大震災では、遺体を仮埋葬するといったことが行われていたが、当時は重機が普及しておらず、簡単に穴を掘ることができなかった為、日を追うごとに遺体の状態や公衆衛生的においても火葬しなければならなかった。その場合は、遺体の写真と特徴を記録に残して、火葬してしまった。そういう事情もあり、遺体も遺骨も引き取る際に揉めることがあった。また、火葬の際に遺骨が混ざってしまうこともあり、収骨も満足な状態で行われていなかった。

⑦藤尾師や寺族の方々は、お寺が水に浸かるまで川の増水に気づかなかったが、床板が浮いてきた為、本堂の須弥壇の上に家族と託児所の保母と逃れて助かった。

台風当日、藤尾師は学校へ出勤をしており、帰宅時にはすでに胸のあたりまで水があったようだ。帰宅時には台風に備えて雨戸や戸を釘止めがされていた。そのため、外の様子はわからなかった。これは、狩野川台風の前に伊豆半島を襲った台風21号の際に風で戸が飛ばされた被害をうけたので、御檀家によって台風の備えをしてもらっていた。しかし、夜半に床板が浮いてき、山内を通って高台になっている裏山へと消防団が避難をしたのと同時に水かさが増したので、寺族や保母と共に本堂の須弥壇に乗って一夜を

過ごした。

⑧東日本大震災の報道などを見ていても、特に当時を思い出すことはなかったが、被災する大変さは判るので大変なことが起きたと思った。

東日本大震災では津波によって家などが流される映像がテレビで生中継されるようなことがあった。このように水害というカテゴリーにおいては台風災害、特に河川の増水により濁流が集落へと流れ込んだことと同じカテゴライズされるかと思ったが、特に当時を思い出すことはないようだ。しかし、被災して不自由の多い生活は共感するところがあり、大変さを理解できるので大変なことが起きていると思って、報道を見ていた。

## 4　今後の展望

以上のプレ調査を行い、前述の8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り、一定の結果があったものだと考えられる。

### 4－1　今後の課題

今後の課題を列挙していく。

①今回は歴史的な事実を中心とした聞き取りであり、今後は藤尾師の内的な葛藤や行動の振り返りにも注目していく。

②御檀家へも聞き取りを行い、宗教者・非宗教者の行動や精神性などの比較を行う。

③熊坂集落以外の被害地域にも浄土宗寺院をはじめとする伝統仏教の寺院があるので、それらの寺院にも聞き取りを行う。

④また伝統仏教以外にも宗教施設[8]はあるので、それらの教団にも聞き取りを行う。

⑤地域の民俗・慣習にも目配りしつつ、台風災害がもたらす日本人の精神性への影響を検討する。

### 4－2　調査以外に

調査の後、藤尾師から『狩野川台風誌付昭和三十六年集中豪雨』田方郡教育研究会編を譲っていただいた。これは藤尾師も編集、資料収集から出版まで委員を務めていたものであり、これは狩野川台風から10年の後に台風災害の全

容と被災した小学校などの生徒の作文や詩などが載せられているものである。また、狩野川台風当時の手記や体験などを記してある書物などを教えて頂いた。

被災した人たちの手記などを研究対象にするのは、あまり気がすすむものではないが、被災した人たちの経験を後世に伝え、これからも起きるであろう災害に被災者の一助になるであろうと信じ、手記などから無意識下の宗教性や被災体験による宗教性の獲得などを分析できればと思っている。[*9]

## 5　まとめ

以上、プレ調査の調査報告をさせていただいた。静岡県は来るべき東海地震に向けて、防災意識を県民が高く持ち、学校教育にも防災が取り入れられている。静岡教区でも年に2回、ＮＴＴの防災用伝言ダイアルを使用し、防災訓練をし、防災意識を常に持つようにしている。

災害は何時起こるかわからないが、必ず起こりうる。しかし、過去の災害から僧侶や宗教がどのように行動をしたのか、被災者の経験からどのように手を差し伸べていけるかを研究していくことは、防災意識と共に僧侶、宗教者の一助となるだろう。

---

1* 「宗教と社会」(13)、２７９、２００７-06-09。

2* 平成23年９月２～４日　関西学院大学　３日午後　第一部会パネルセッション。

3* 『復興と宗教　震災後の人と社会を癒すもの』三木英編　東方出版　２００１年。

4* ２０１１年９月９日平野防災担当大臣は、衆議院災害対策特別委員会で、台風12号による被害について、被害額が確定した段階で、復旧費用に対する国の補助率を引き上げる「激甚災害」に指定する見通しを示した。ＮＨＫ　２０１１年９月９日のニュース。http://www3.nhk.or.jp/news/html/20110909/t10015494531000.html 2010/09/09 access

5* ①「～狩野川台風の経験を後世に伝える～」狩野川台風50年シンポジウム　主催：国土交通省中部地方整備局沼津河川国道事務所　平成20年９月27日　伊豆の国市韮山文化センター

②「狩野川台風から50年～防災教育への取り組み～」主催：国土交通省京浜河川事務所・鶴見川流域センタ

ー　平成20年9月20日　鶴見川流域センター。

6* 犠牲者数、被害戸数は『狩野川台風誌付昭和三十六年集中豪雨』に依る。

7* 朝日新聞１９５８／09／28　朝刊に依る。

8* 『狩野川台風誌』に依ると天理教とキリスト教団体が支援の為に現地入りしていることが記されている。それらの事実などを教団発行紙などから確認したい。

9* 被災者の手記や作文などから災害時にあらわれる宗教性、特に他界観についての研究は、三浦太郎氏によって行われた。三浦氏は阪神大震災の遺児達の作文から分析をしている。『復興と宗教　震災後の人と社会を癒すもの』三木英編　東方出版　２００１年。

# 小集団における慰霊・追悼

小林惇道

## 1．研究の動向と本論の目的

慰霊・追悼研究は主に靖国神社研究をもって盛んに行われてきた。政治的、社会的に特に注目されたのは、一九六〇年代後半から七〇年代にかけての靖国神社を国家護持化する法案における論争[1]、八〇年代にかけての中曽根首相による公式参拝をめぐる論争やA級戦犯合祀の問題[2]、二〇〇〇年代の小泉首相による公式参拝や国立追悼施設建設をめぐる論争[3]における時期である。これらの時期に盛んに研究がなされてきたが、靖国神社研究は「賛成」、「反対」両論という政治的な思想を背景として言及されることが多い。

また、その他に忠魂碑[4]研究がある。この研究に先鞭をつけた籠谷[5]は「ムラやマチの靖国」と言われる忠魂碑や忠魂塔の調査を大阪府や奈良県で実施し、忠魂碑の建立が日露戦争以後に一般化し、昭和初期からは規模の大きい忠魂塔が建設され始めるなど、その歴史的な建立実態を明らかにした。また、忠魂碑は単に戦死者慰霊のためだけの碑ではなく、国家統制の下での国民の士気高揚のために建立されるものであると指摘した。さらに大原[6]は、「忠魂碑はあくまでも記念碑であり、宗教施設ではない」として、実証的なデータをもとに忠魂碑のもつ宗教性の判定を行うことに問題関心があった。

このような靖国神社研究や忠魂碑研究の他に、近年では戦後五〇年を過ぎ歴史学や民俗学や宗教学をはじめ様々な視点から研究が盛んに行われている。

例えば、護国神社や忠魂碑の一般的傾向にとどまらずよ

り地域的な視点から慰霊施設の歴史的実態を解明しようとするもの、[7] 軍人の死者の扱いや軍都の慰霊空間を検討するもの、[8] 戦死者という表象をめぐる問題群を検討するもの、[9] 戦死者の記憶の問題の観点から検討するもの、[10] などがある。また、広島や長崎の原爆慰霊の研究は散見される。[11]

一方、原爆とともに民間人の大量殺戮である空襲の慰霊に関する研究では、東京空襲における慰霊で、関東大震災の死者を祀るとともに東京空襲における数万にも及ぶ身元不明の死者を祀った東京都慰霊堂[12]の性格に関する研究[13]が見られる。ただこの他には、空襲における慰霊研究は、管見の限り、福岡空襲についての研究[14]が見受けられるのみである。そこで、筆者は空襲慰霊に注目し、特に東京空襲での現代における地域での小集団によって行われる慰霊や追悼に注目する。

現代における慰霊・追悼の担い手である小集団ではどのような慰霊・追悼が行われているのか。本論では、東京空襲における慰霊・追悼を行っている三つの小集団を取り上げ、現代における小集団の慰霊・追悼の実情を見るとともに、慰霊・追悼に働いている諸要素とはいかなるものかについて考察を試みる。

なぜ小集団を対象とするのか。それは、靖国神社や忠魂碑をはじめ、従来主流を占めていた慰霊・追悼研究が政治性を多分に含んでいるため、慰霊・追悼研究といった場合には、国家の関与といった政治性の論点が否応なく注目されてきたからである。小集団を対象とすることで、政治的次元には絡み取られない草の根、民衆レベルからの現代における戦争犠牲者の慰霊や追悼の実情を見ることができると考えるからである。

## 2. 対象とする小集団

まず第一の小集団として、八百霊地蔵尊供養（以下、「八百霊供養」という。）である。八百霊供養は、昭和二一年に建立された八百霊地蔵尊の前にて毎年東京大空襲[15]のあった三月一〇日の直近の日曜日に行われている慰霊祭である。江東区森下五丁目（当時の高橋五丁目）では、町会内だけで約八〇〇人もの犠牲者を出した。その御霊を弔うために町会有志によって八百霊地蔵尊は建立され、昭和二一年から現在に至るまで、毎年慰霊祭が行われている。式典は、八百霊地蔵尊の前にて、献花、焼香、お経の読経、紙芝居が行われる。地蔵尊の前にて行われるように仏教色の

強い式となっている。今年の出席者は約五〇名、ほとんどが戦争体験者である。

二つ目に4．13根津山小さな追悼会（以下、「根津山追悼会」という。）である。根津山追悼会は、城北大空襲[16]から被災五〇周年を期して、平成七年に発足。当時は、現在の池袋駅東口に根津山という森が広がっており、そこには空襲で亡くなった沢山の遺体がトラックで運ばれて埋葬された。現在、根津山は残っておらず、そのわずかな一角に南池袋公園がある。その南池袋公園に平成七年に「豊島区空襲犠牲者哀悼の碑」が建立され、その前で毎年四月一三日に「4．13根津山小さな追悼会」は開かれている。式典は、黙祷の後、鎮魂の言葉として牧師によるキリスト教でのお祈り、寺院の婦人方による仏教のお経の読経が行われる。また、戦争体験の朗読を通して、戦争の悲惨さを伝えると同時に平和の大切さを考える内容となっている。出席者は約一二〇名で、ほとんどが戦争体験者であるが、若者の参加も見受けられる。

三つ目に、尾久初空襲を忘れないコンサート（以下、「尾久コンサート」という。）である。尾久コンサートは、米軍機による本土への初空襲[17]を受けた荒川区尾久の住民により平成二一年から始められた追悼コンサートである。尾久コンサートは、平成一二年より荒川区の市民団体により行われていた「尾久空襲慰霊の集い」を引き継ぐ形で始まった。式典は、戦争体験の話と平和への主張、吹奏楽や合唱によるコンサートが主となっている。式典では、黙祷や献花を含め、宗教的な行事は行われていない。「尾久空襲慰霊の集い」では黙祷、献花が行われていた。今年は約四五〇名が参加した。出席者は幅広い世代にわたり、小学生の参加も見受けられた。

## 3．分析枠組みによる検討

本章では、上記の三つの小集団における「リーダーシップ」「伝統性」「宗教性」という諸要素について検討する。

まず、第一にリーダーシップである。ここでは、小集団におけるリーダーの信念・理念や行動力を検討する。

八百霊供養は、「東京大空襲は凄まじいものでした。私の家族、隣近所の人々、知り合いの人たち多くの人が亡くなりました。町会内でも八〇〇人もの方が亡くなったんです。家族の供養、空襲で亡くなった人の供養のために毎年、お参りしています。」（リーダー的存在A氏）という証言の

ように、身内で亡くなった方を慰霊したいとの思いが強い。また、A氏は戦後直後から行われている慰霊祭を引き継ぐ形で活動している。

根津山追悼会は、「小さな追悼会の設立は平成六年に発行された地域誌の座談会に遡ります。現在の南池袋公園には、昭和二〇年四月の空襲で亡くなった方々の遺骨が未だに存在しており、仮埋葬の状態できちんと供養されていないと思います。一九八八年の朝日新聞に掲載され知りました。二、三人の参加者でもいいですから、せめてその方々の霊を慰めたいとの気持ちから追悼会を開催することになりました。」（初回実行委員長B氏）という証言のように、未だに仮埋葬の状態である人々をせめて慰霊したいとの思いが強い。また、発足にあたってB氏は区に協賛してもらうため他の実行委員と共に、アメリカ大使館に働きかけるなど幅広く行動した。会の開催はB氏とそのほかの実行委員の尽力によるところが大きい。

尾久コンサートは、「米軍に初めて攻撃されたことは当時は不名誉なこととされていました。地域のタブーのようなもので、これまで語り継がれる機会は少なかったんです。生き残りは私を含めてわずかしかいません。これからは語り継ぐことで空襲の事実を掘り起こし、平和を願い、後世に伝えていきたいと思います。」（実行委員長C氏）という証言のように、実際に空襲を体験したわずかな生き残りとして、空襲の事実を伝えていかなくてはならないとの思いが非常に強い。また、発足にあたってC氏は地元町会を強力に指導し、区や教育委員会、地元諸団体からの協力を引き出している。会の開催はC氏の尽力によるところが大きい。

つまり、リーダーの信念・理念として、八百霊供養は身近なものに対する慰霊の思い、根津山追悼会は仮埋葬された人々をせめて慰霊したいとの思い、尾久コンサートはわずかな生き残りとして空襲の事実を伝えていかなければならないとの思いが強い。また、リーダーの行動力では、八百霊供養が引き継ぐ形で活動している一方、根津山追悼会は集団で発足にあたり尽力し、尾久コンサートは発足にあたってリーダーの尽力によるところが大きい。

以上のことから、リーダーの信念はそれぞれであるが、リーダー個人の行動力から判断するとリーダーシップは尾久コンサートが最も強く、根津山追悼会がそれに続き、八百霊供養は最も弱いといえる。

第二に伝統性である。ここでは、式典の儀礼、運営の面から検討する。

八百霊供養では、式典は伝統的な仏教儀礼が行われており、会の体制はA氏個人の力に頼るところが大きい。

根津山追悼会では、式典は慰霊とともに、戦争体験の朗読が行われるなど、戦争時代の追体験的要素が強く、会の体制は、B氏と会発足当初からの戦争世代の実行委員を中心に、戦後生まれの実行委員が混在し、有志による実行委員会が形成され運営されている。

尾久コンサートは、式典はコンサートという手段を使用して、慰霊より平和教育の色彩が強く、会の体制は、地元町会を中心に、前身の「尾久空襲慰霊の集い」の主催者、地元諸団体の参加を得て、実行委員会が形成され運営されている。

つまり、式典では、八百霊供養が仏教儀礼という伝統的な儀礼が行われ、根津山追悼会は戦争体験の朗読が行われ、尾久コンサートはコンサートという新たな手段を用いている。また、体制では、八百霊供養は個人に頼るという伝統的な体制となっており、根津山追悼会、尾久コンサートは実行委員会が運営を行うという新しい体制となっている。

以上のことから、伝統性は、伝統的な儀礼を用い、会の運営を個人に頼るところが大きい八百霊供養が最も強く、コンサートという新たな手段を用いて、会の運営は実行委員会が行うという尾久コンサートが最も弱いといえる。

第三に宗教性である。ここでは、宗教儀礼や慰霊・追悼の対象物、モニュメントの有無、式典の性格から宗教性について検討する。

八百霊供養では、式典は焼香、お経の読経と仏教色が強い。慰霊の対象としては、空襲犠牲者名簿が存在する。また、地蔵尊というモニュメントが存在し、慰霊の側面が強い。

根津山追悼会では、式典は献花、黙祷、仏教による読経、キリスト教によるお祈りと超宗教により行われている。慰霊の対象としては、根津山の地にある遺骨が存在する。また、哀悼の碑という銘板のモニュメントが存在し、慰霊とともに、平和を後世へ伝える側面が強い。

尾久コンサートでは、式典は黙祷を含め宗教的儀式は一切行われていない。特定の慰霊の対象物はなく、特定のモニュメントも存在しない。また、慰霊より平和教育の色彩が強い。

つまり、八百霊供養は特定宗教による慰霊が行われており、根津山追悼会は超宗教による慰霊、尾久コンサートは一切宗教行事は行われていない。また、八百霊供養は慰霊の色彩が強く、尾久コンサートは最も慰霊の色彩が弱い。さらに、モニュメントは、八百霊供養は地蔵尊という宗教モニュメントがあり、根津山追悼会は世俗のモニュメントがあり、尾久コンサートは存在しない。

以上のことから、宗教性は、宗教儀礼があり、慰霊の要素が強く、宗教モニュメントがある八百霊供養が最も強く、超宗教による慰霊、世俗のモニュメントがある根津山追悼会がそれに続き、宗教儀礼がなく、慰霊の要素が薄く、特定のモニュメントがない尾久コンサートが最も弱いといえる。

## 4. まとめ

以上三つの小集団の慰霊・追悼について比較すると、それぞれリーダーシップ、伝統性、宗教性の強弱が存在することがわかる。このリーダーシップ、伝統性、宗教性の強弱が慰霊・追悼にどのような影響を与えているのか。これら諸要素の強弱に注目すると、慰霊祭・追悼会の規模と関連していることが見えてくる。

慰霊祭・追悼会の規模は尾久コンサートが最も大きく、根津山追悼会がそれに続き、八百霊供養が最も小さい。リーダーシップは、尾久コンサートが最も強く、根津山追悼会がそれに続き、八百霊供養が最も弱い。規模とリーダーシップとの関連では、リーダーシップが強い方が、規模が大きい状態であり、正の関係性があることがわかる。一方、伝統性、宗教性については、尾久コンサートが最も弱く、根津山追悼会が続き、八百霊供養が最も強い。規模との関連では、伝統性、宗教性が強くなるに従って、規模が減っており、負の関係性があるといえる。このように、リーダーシップ、伝統性、宗教性の強弱と慰霊祭・追悼会の規模との関連をみていくと、正の関係性と負の関係性が見えてくる。

規模は大衆性とも言い換えることができる。リーダーシップが強く、伝統性、宗教性が弱い程、大衆性が増す傾向にあるといえる。リーダーの信念・理念や力量がある程、人々の注目が増す。伝統性は、あまり伝統に執着することなく新たな手段を取り入れている方が大衆性が増すといえる。また宗教性に関しては、戦後六〇年以上を経過し、特

定宗教や特定の対象物への慰霊・追悼よりも、平和教育やコンサートといった他の手段による慰霊・追悼の方が大衆性が高いといえる。

実際、尾久コンサートは戦後六〇年を超えてから始まった慰霊祭・追悼会であり規模が大きいとともに参加者の世代が多様である。一方、戦後すぐに始まった八百霊供養は規模が比較的小さく参加者は世代に偏りがある。このことからも、リーダーシップ、伝統性、宗教性の諸要素が相互に影響を与えていることが指摘できる。

以上、小集団による慰霊・追悼を見てきたが、小集団を見ることで、国家の関与といった政治性との関連ではない諸要素と慰霊・追悼との関連を浮かび上がらすことができるのではないか。

---

1　この時期の代表作として、小林健三・照沼好文『招魂社成立史の研究』（錦正社、一九六八年）、村上重良『慰霊と招魂―靖国の思想』（岩波書店、一九七四年）、黒田俊雄「鎮魂の系譜―国家と宗教をめぐる点描」（『歴史學研究』一、一九八二年）が挙げられる。

2　この時期の代表作として、大江志乃夫『靖国神社』（岩波書店、一九八四年）が挙げられる。

3　この時期の代表作として、田中伸尚『靖国の戦後史』（岩波書店、二〇〇二年）、菅原伸郎編『戦争と追悼―靖国神社への提言』（八朔社、二〇〇三年）、国際宗教研究所編『新しい追悼施設は必要か』（ぺりかん社、二〇〇四年）、赤澤史朗『靖国神社―せめぎあう〈戦没者追悼〉のゆくえ』（岩波書店、二〇〇五年）が挙げられる。

4　忠魂碑とは市町村単位での戦没者の慰霊碑である。

5　籠谷次郎「市町村の忠魂碑・忠魂塔について―靖国問題によせて」（『歴史評論』二九二、一九七四年）

6　大原康男「忠魂碑の研究―その成立の経緯と社会的機能をめぐって」（『國學院大學日本文化研究所紀要』五一、一九八三年）

7　国立歴史民俗博物館『近現代の戦争に関する記念碑』（二〇〇三年）、今井昭彦『近代日本と戦死者祭祀』（東洋書林、二〇〇五年）

8　原田敬一「誰が追悼できるのか―靖国神社と戦没者追悼」（『戦争責任研究』三六、二〇〇二年）、本康宏史『軍都の慰霊空間―国民統合と戦死者たち』（吉川弘文

館、二〇〇二年）

9 川村邦光『戦死者のゆくえ―語りと表象』（青弓社、二〇〇三年）

10 粟津賢太「戦没者慰霊と集合的記憶―忠魂・忠霊をめぐる言説と忠魂公葬問題を中心に」（『日本史研究』五〇一、二〇〇四年）

11 広島の研究として、江嶋修作・春日耕夫・青木秀男「共同研究：広島市における『被爆体験』の社会統合機能をめぐる一研究」（『商業経済研究所報』一五、一九七七年）、渡辺雅子・石渡佳美・阿部達人「資料 宗教にみる原爆死没者慰霊と平和活動―敗戦五〇年目の広島市での宗教教団の調査から」（『明治学院大学社会学部附属研究所年報』二六、一九九六年）、長崎の研究としては、西村明『戦後日本と戦争死者慰霊―シズメとフルイのダイナミズム』（有志舎、二〇〇六年）が詳しい。

12 東京都慰霊堂は公益財団法人東京都慰霊協会のもと、毎年いわゆる東京大空襲のあった三月一〇日と関東大震災の震災日である九月一日に慰霊法要を行っている。慰霊法要では寛永寺、増上寺、本門寺、護国寺、浅草寺の五か寺による持ち回りで、当番寺の大僧正が導師として読経し、東京都知事や皇族が参列して行われる。

13 山本唯人「「東京都慰霊堂」の現在」（『歴史評論』六一六、二〇〇一年）、川田順造「戦争犠牲者の祀り方」（『東京人』二四六、二〇〇七年）、末木文美士「日本における戦争の死者と宗教」（池澤優・アンヌ ブッシィ編『非業の死の記憶―大量の死者をめぐる表象のポリティックス』（秋山書店、二〇一〇年）

14 ここでは、福岡空襲における慰霊を、復興期における「復興祭」を慰霊の初期段階とみるもの、市・校区・隣近所という三つのレベルの慰霊祭を比較検討したもの、戦争体験の語り継ぎや記憶を検討するもの、僧侶の慰霊実態をみるものなどが取り上げられ、死者に対してどのように慰霊・追悼という行為が行われているかが論じられている。（西村明編『九州の祭り 第三巻 福岡空襲死者の祭り―集う、悼む、伝える』（九州大学文学部人間科学科比較宗教学研究室、二〇〇五年）

15 昭和二〇年三月九日夜半から一〇日にかけて行われた空襲で、今の江東区、江戸川区、墨田区を中心に約一〇万人もの死者を出した。

16 昭和二〇年四月一三日夜半から一四日未明にかけて、豊島区、北区、荒川区、足立区を中心に甚大な被害をもたらした。豊島区では区の人口の七〇％が被災し、七七八名の人名が失われた。

17 日米開戦からわずか四ヶ月後の昭和一七年四月一八日午後に行われたB二五による空襲で、重傷者三八名、死者一〇名を出した。

# 寺院と社会福祉事業
## ―暁雲（ぎょううん）福祉会30年の歩みから―

丹羽一誠

法然上人の教えは阿弥陀如来の名を称えることによってすべての人々を救う万人救済の教えである。障がいのある人もない人も人として生を受けたものすべてお念仏を称える人であるならばその救いに預かるのである。浄土宗は教化教団であり、法然上人の立教開宗の本意はそこにある。

布教・教化の目的は法然上人のお念仏を広く社会の人々にひろめ、日々の生活の中でお念仏を実践する念仏者をつくることにある。念仏者をつくっていくためには日々の縁づくりが重要となる。

複雑化した不安定な現代社会において寺院の役割やあり方、僧侶のあり方が問われつつある。本稿は一試論として自問自答しながら、私が三十年間かかわってきた障がい者福祉の実践を通した「教化」の一つのあり方としての仏教福祉の実践事例をを紹介します。

### （一）暁雲（ぎょううん）福祉会の誕生

社会福祉法人暁雲福祉会は「人間礼拝」を理念とし、現在、障害福祉サービス事業所として「八風園」（定員四十名）、「八風・ｂｅ」（定員二十名）、「ウィンド」（定員四十名）、グループホーム「八風・マナス」（五箇所：定員二十七名）、ケアホーム「八風・カルナホーム」（定員七名）、タイムケア事業（登録者十四名）、麦工房「森のクレヨン」、常設展示場「風と語らいの美術館」を経営・運営している。

現在、日中百三十名の重・中・軽度の障がいのある知的障がい者が通われている。夜間は三十二名の方々が仲間と共に生活している。大分市の東部に位置する坂ノ市地区を

中心に施設が点在化し、地域の中で暮らしている。軽作業・外作業・パン・クッキーづくりなど障がい程度、個人の能力に合わせた就労支援・作業支援・生活支援等行っている。豊かな宗教的情操教育を育てるために全施設利用者・職員による法然寺初詣、各施設に阿弥陀仏をまつり、月定例のおつとめと仏教講話、浄土宗月訓カレンダーの掲示、毎年仏教用語を用いた心のカレンダーの制作、大本山善導寺への参拝等行事を企画している。その他、ミュージックセラピー・アートセラピー・音楽鑑賞・美術鑑賞・レクリエーション・社会見学旅行・スポーツ大会等の文化面、運動面に触れる機会をつくり、心豊かな人間づくりを心掛けている。以上が現在の法人の概要である（詳細は暁雲福祉会ホームページをご参照のこと）。

暁雲福祉会は昭和五十三年、関アジ・関サバで全国ブランドとなった佐賀関町にある大分教区第四組正念寺第二十三世丹羽演誠上人が檀家参りの中、養護学校卒業生・特殊学校卒業生が離職したり、卒業後就職できなかったりして一日中家に引きこもっている何もしていない様子をかんがみ、この子らが家から出て通える場所を考えた。当時、知的障害者育成会の会長もしていた関係もあり、いち早く境内を開放して一間二間のプレハブを自費で建てた。小規模作業所「佐賀関授産所」の開設であり、この作業所は大分県で第一号とされた。洗濯バサミの組み立て作業や手芸を主とし、当初通所者五名からスタート。四年後には十六名の大世帯となり作業室も手狭となった。昼食、生活指導は庫裡を利用し、授産所の一日は九時からのラジオ体操から始まる。朝礼そして午前午後の計五時間の仕事をし、掃除をしてから四時に降園。月曜日から金曜日（週五時間）で土曜日は自主的に自分たちで話し合って午前中のみ仕事をしている。年齢は十五歳から三十三歳まで。時にはお寺の法要にも参加。行く場所のあること、仲間たちがいること、自分が必要とされていること。開設してみて利用者の変化をみるに社会性と主体性の面が特に豊かになってきた。

丹羽演誠上人（大正十一年一月生まれ）は保護司・人権擁護委員・福岡正法寺保育園創設者・宗教教誨師・大分教区教化団長等要職を歴任。大正大学在学中は故椎尾弁匡先生の薫陶を受けている。また、演誠上人の師僧正念寺第二十二世丹羽貫誠上人は幼少時、和歌山県のお寺に里子として預けられた経緯があり、その暮らしのなかで自然と僧侶となった。成人し、学校の教員などの職を経ながら、和歌

山・大阪・奈良を転々とした後、大分の正念寺の法灯を継承されたのである。自らが里子として育てられたことに対し、里親としての実践に努められるようになった。二十六名の里子を養育、向学心のある子どもに対しては大学まで行かせ、浄土宗の教師として住職となった者が三名もいる。貫誠上人もまた保護司・教誨師・宗議会議員等の要職に就かれていた。これらのことから、正念寺は代々、社会的課題に対して取り組んできた寺院といえよう。

檀信徒と日頃からかかわりのある僧侶が今檀信徒との中で抱えている社会的課題に対してどう向き合っていくかが重要であろう。そのことが僧侶・寺院の役割として社会的に位置づけられ、特色化され必要な存在となりうる。

国際障害者年の昭和五十六年、善導大師千二百年大遠忌の記念として四年間続いた「佐賀関授産所」を閉園して、丹羽演誠上人自費寄付による社会福祉法人暁雲福祉会を設立。翌年、通所授産施設「八風園」（定員三十名）を開園した。暁雲（ぎょううん）という言葉は正念寺第十五世中興得蓮社善誉上人（文化八年遷化）が「暁雲館」という読み書き・裁縫を習わせていた寺子屋を開き、その名から命名した。夜明けを染める暁の雲ははじまりの色であり、先駆的に福祉に取り組む思いが込められている。正念寺は高台にあり、美しいあさやけの海が一望できる。

昭和五十六年の国際障害者年の時、浄土宗の障がい者福祉の取り組みは『社会福祉事業のすすめ』を刊行した。にもかかわらず、六千ヵ寺近くある浄土宗の寺院で八風園を含め滋賀教区のるりこう園（身体障害者療護施設）のみの二ヵ所だけ障がい者救済に取り組んだ。大変残念なことである。法然上人が「観念の念にあらず」と示されたように実践・実行あっての価値あるものであり、福祉もまた同様である。少しでも早い時期に開設して障がいのある方々が社会参加と自立への道を開かれたことは大変喜ばしいことである。

ここに設立者丹羽演誠初代理事長の福祉論を紹介したい。以下、『八風園研究紀要』（昭和六十三年三月創刊号）掲載「念仏者の福祉考」より引用。

仏教は、人生の生老病死の問題について、その心の在り方を教えたものであります。

従って、その教を信ずる人々は、自然に集って、集団を作り、一つの教の下に和合と助け合いの社会をも

ちました。

更に進歩的人々は、地域社会に仏国土の建設を考え、悩める人を救済する思想が発生しました。「成仏国土、成就衆生」、自利利他の思想であります。

仏教を信ずる人は、それ自身、信仰の確立と共にその悦びを人々に分かち与えることを発願し、活動的な生活を起こします。これが、仏教の福祉の起点であり、福祉思想と考えることが出来ます。即ち菩薩の思想であります。

この様な思想の中にある仏教の一つの流れに浄土教があります。一般の仏教は、現実の社会に浄土を建設するのに対して、浄土教は、浄土を来世に求めて、現実に求めない、「厭離穢土欣求浄土」の思想であります。

この世界は穢れた醜い世界であり、従って、それを厭い離れて来世に極楽浄土を建設しその清らかな浄土を欣求する。往生する、その往生するために念仏を称えるものであります。

そこで浄土教の念仏する者が現実社会の福祉の思想を考える時、種々の矛盾が生じるのであります。

この問題は、浄土教の人間観と福祉の問題であります。されば、浄土教の人間観は一体何でありましょう。

ここに、その信仰の過程を考えることによって説明することにします。過程は二つの立場があるのです。

一．信機の立場　二．信法の立場

信機とは何か、「機」とは「器」であります。人間自身であります。人間を深く観察すると、人間の行為はすべて正しいものでありましょうか、反省する時、吾々の行為は、すべて煩悩によって束縛されて、純粋の場はありません。罪悪にみちみちた自分であることを感じます。法然上人は、「吾は罪悪生死の凡夫」と反省しています。これが自己批判した自分の相であります。

この様な愚かな者が、どうしてどうして社会福祉の中に働くことが出来るのでありましょう。恵まれない人々と友になることが出来るのでしょうか。形こそ、考えこそ、立派でありますが、考えて見ると、私自身も心の障がい者でないでしょうか。この様な考えが、生ずる時、福祉はおろか、自分自身が救う立場でなく、救済されるべき立場にある人間であることを感じます。

これが信機の立場であり、自己を知ることであります。この愚かなものが、どの様にすればよろしいか。ここに心の転回、回心があります。

信法の立場であり、信法へと変わるのであります。この様な愚かな者を救済してやまないのが本願の思想であり、阿弥陀仏の誓願であります。

信法の立場は、弥陀の本願は、一切の衆生を救うために浄土を建設し、念仏する者を必ず往生せんとの誓いを起され、長い修行の結果それを成就されました。どの様な罪悪の凡夫でも仏を信じて念仏すれば、仏の誓願力によって浄土に往生するのであります。終には仏の光に会うものは、三垢消滅すると申しています。

自分が罪悪人と信じた折、どうしてもおられない、罪悪人のまま、すなおに、阿弥陀仏の誓願を信じて、お念仏をすれば、仏の慈心によって救われるのであります。

一体、浄土往生は来世であると云うことは、念仏することによって、来世に往生出来るが現実は、即ち自己の小さい考えをすべて、仏の誓願の中に投げ出し、投げ出すことによって仏の光の中に自己を見出すことであります。自分自身、弥陀の大いなる力の中に生かされていることを感得するのであります。

ここまで考える時、社会福祉の思想は、自己の立場でありながら仏の中に生かされた問題として考えられるのではないでしょうか。障がい者は、仏の光として、私の心に感じてくるのではないでしょうか。私の使命でなく、仏の使命として感じます。

結論として念仏者の福祉は、自分は愚かなものであるが、愚かながら誠実に障がい者に対する中に、念仏の功徳即ち仏の慈光が障がい者を通じて、拝みの生活となって現れるのであります。障がい者の育成が成就すると思います。

かく考える時、念仏者の福祉は、矛盾なく福祉と取り組むことが出来るのであります。

以上、引用おわり。

また、法人・施設の目的・あり方について、当法人は仏教信仰により、人格の形成を願っている施設であり、職員も利用者も仏教に覚めた一日を送っています。「願共諸衆生　往生安楽国」換言すれば、願くばこの園に来ている人

は仏と共に手をとりあって、仲良く喜び、日々覚め仕事にはげむこの様な園に努力いたしましょう。この施設の目標は「篤く三宝を敬う」と言うこと「正しく、明るく、仲良く」を生活の信条としていますと演誠上人は述べられている。

八風園落成祝賀会（昭和五十七年五月二十二日）の時、浄土宗から激励として当時、総本山知恩院執事長であられた鵜飼隆玄上人より祝辞を頂いた。文面には「社会福祉法人暁雲福祉会に於かれましては、常々社会福祉に取り組まれて居り、此のたび更に歩を進められ、同信同行の輪を拡げて、この世の不遇の人々の為に授産施設八風園を完成されました事は誠に喜びにたえません。お念仏の元祖法然上人は全ての人々の幸せの為に口称念仏一行の浄土宗を開かれましたが、皆様方が実践されて居ります社会福祉に対する活躍は、まさに同様の尊い有り難い歩みであり、御同慶の極みであります。更に当会が益々大きな歩みを続け、多くの人々が幸せに恵まれます事を念じてやみません…云々」と書かれており、御苦労を労わる感謝の意と今後の法人への期待・発展と精進への願いの心温まる内容であった。浄土宗社会福祉事業（特に障がい者福祉）の率先的、先駆的役割の自覚と使命感、責任を痛感した。また、総本山知恩院より落成記念として「法然上人御影　壱」（全日本肖像美術協会総裁　馬堀喜孝画伯筆）が贈呈され、現在も八風園の本尊として奉っている。

## （二）　課題と展望

本稿では暁雲福祉会の今日的展開に至るまでの設立初期の経緯について、創設者の仏教福祉の思想を主に述べてきた。この三十年、仏教福祉に携わってきた者として次に現状の課題とこれからの展望について以下、端的に述べたい。

【一】その時代の社会的問題や社会的課題に対して問題意識をもって取り組まない僧侶・住職の寺院は弱体化または衰退化していく（僧侶・寺院の社会化に向けての活動をすることで、特色化、存在化、必要化、後継者教育に繋がる。念仏の布教・教化へのパワーが教化されてくる）。

【二】その時代の社会的問題や社会的課題に対して問題意識をもって取り組まない教団のリーダーの教団は弱体化または衰退化していく（教団の社会化に向けての活動をすることで、特色化、存在化、必要化、僧侶養成に繋がる。念仏の組織布教・教化への力が発揮できる）。

【三】福祉は個のレベルであり「社会福祉」は社会として福祉を考えるレベルである。法然上人の念仏は万民救済の念仏であるが故、社会化された念仏であらねばなりません（念仏の社会化への推進）。保護的教化（檀信徒のみの教化）から社会教化（社会、国家を巻き込んだ教化）へ。

【四】社会福祉、医療、教育分野一つを見てもニーズが非常に多様化している現代。寺院との関わりをどうしていったらよいのか。行政管理も含め非常に難しい課題がある。しかし、必要は事業である（宗教法人、社会福祉法人、学校法人、ＮＰＯ等、継続性のある組織で対応する）。

【五】浄土宗への提言として、浄土宗公益教化事業団体の見直しそして活性化と機動力の機能アップ推進。具体的には浄土宗社会国際局と公益教化事業団体そして寺院とのチームワークの強化に努めてもらいたい。そのために浄土宗社会福祉中長期計画の策定（三年ごとに見直す）や、現在、浄土宗社会福祉協会加盟施設の所在県数が十六県ということから、社会福祉事業（障がい・児童・高齢）のセンター設置運動を提唱し、全国各県に一ヶ所配置することで、弥陀の四十八願にならい、全国に四十八カ所展開されることが望ましい。また、特に既存の宗門にかかわる社会福祉施設（法人）への強力な教団のサポートを切望するものである。

以上、今後、浄土宗として社会福祉に携わる宗の施策として示唆するところである。

（大分教区法然寺住職兼（社福）暁雲福祉会理事長）

（参考文献）


・社会福祉法人　暁雲（ぎょううん）福祉会のホームページ（ＵＲＬ）http://www.happu-en-1981.jp

・『浄土宗新聞』（人生チャンネル48・花ひらけ僕らの未来）第４６６号　平成17年12月１日発刊

・法人沿革

・平成二十二年度暁雲福祉会報道関係一覧

## 法　人　の　沿　革

〈名称の由来〉暁雲とは江戸時代、正念寺で開かれていた寺子屋「暁雲館」にちなみ命名

| | |
|---|---|
| 昭和50年 10月 | 浄土宗正念寺住職丹羽演誠師より土地購入費の寄付を受け、大分市大字木田2894番地の1他2筆を用地買収。（畑2706.95m$^2$） |
| 11月12日 | 社会福祉法人暁雲福祉会として厚生大臣より許可。 |
| 昭和57年 4月 1日 | 大分市大字木田2894番地の1鉄筋コンクリート造平屋建501.92m$^2$の知的障害者（通所）授産施設「八風園」を開設。園名は善導大師のお言葉より引用。（音楽八風宣）定員30名。大分市では通所授産施設としては民間施設第一号。 |
| 昭和61年 3月20日 | 昭和60年度寄附金お年玉付郵便葉書寄附金配分決定。その補助にて作業棟を新築（42m$^2$）6月完成。 |
| 11月12日 | 法人創立5周年記念式典。（会場　八風園） |
| 平成元年 10月26日 | 丹羽演誠理事長　全日本知的障害者育成会により全国表彰受ける。 |
| 11月 1日 | 大分県大分市佐賀関町大字志生木1529番地1（畑958m$^2$）、1529番地2（原野327m$^2$）買収。 |
| 平成2年 11月 9日 | 丹羽演誠理事長、平成2年度全国福祉大会にて「全社協会長表彰」、厚生大臣表彰（知的障害者福祉法制定30周年記念として）を受ける。 |
| 平成3年 3月22日 | （社福）丸紅基金社会福祉助成金により、鉄筋造スレート葺2階建、1階（倉庫16.19m$^2$）2階（作業場16.19m$^2$）新築。 |
| 9月 2日 | 大分市大字木田2856番地（他16筆）7085m$^2$の土地を購入する。 |
| 11月 8日 | 法人創立10周年記念式典（会場　八風園） |

| | | |
|---|---|---|
| 平成5年 | 4月 1日 | 大分市大字細990番地2にグループホーム「八風・マナス」を法然寺境内開設。定員4名。大分市では第一号。 |
| 平成6年 | 3月31日 | 知的障害者授産施設設備近代化事業（補助金4,417,000円）にて、パン製造機器を購入。 |
| | 2月 7日 | 大分市大字市尾798-1（畑378m$^2$）八風園さかのいち分場開設のため用地買収。 |
| 平成7年 | 4月 1日 | 大分市大字市尾798-1に鉄筋造2階建（簡易耐火建築物）延床面積240m$^2$の八風園さかのいち分場（定員15名）（麦工房・森のクレヨン1号店）を開設。「風と語らいの美術館」併設。 |
| 平成10年 | 10月 7日 | 大分市大字坂ノ市1991番地2（654.38m$^2$）土地を購入する。 |
| 平成11年 | 3月16日 | 八風園大規模修繕完了。（平成11年1月5日より） |
| | 4月 1日 | 大分市大字坂ノ市1991番地2に国庫補助金により鉄筋造2階建（簡易耐火建築物）延床面積564.41m$^2$の福祉工場「ウィンド」（定員20名）を開設。 |
| | 10月 1日 | 大分市大字坂ノ市1813にグループホーム「八風・マナス2」（定員4名）を開設。 |
| 平成13年 | 4月14日 | 大分市大字木田853番2（他2筆）158m$^2$の土地を購入する。 |
| | 9月15日 | 日本財団の助成（助成金10,500,000円）を受け、グループホーム「八風・マナス3」木造2階建延床面積102.68m$^2$新築完成。 |
| | 10月 1日 | 大分市大字木田853番地2にグループホーム「八風・マナス3」（定員4名）開設。 |
| | 11月10日 | 法人創立20周年記念式典（会場　トキハ会館5階ローズの間） |
| 平成16年 | 4月 1日 | 大分市坂ノ市西2丁目7番28号にグループホーム「八風・マナス5」（定員4名）開設。 |

| | |
|---|---|
| 8月　2日 | 障害児長期休暇生活サポート事業開始（毎年実施） |
| 平成18年　1月　1日 | 市単事業の知的障害者自立生活促進事業を大分市里2171-1に「八風・ウィズ」として開設。 |
| 4月　1日 | 障害者自立支援法スタート |
| 10月　1日 | 新法移行に伴ないグループホーム「八風・マナス」の総定員15名から19名へ増員。<br>障害児タイムケア事業、ショートステイ（日帰短期入所）事業開始。 |
| 11月　6日 | 法人創立25周年記念式典（会場1部NHK大分放送局2階スタジオホールキャンバス、2部大分全日空ホテルオアシスタワー5階孔雀の間） |
| 平成19年　4月　1日 | 障がい福祉サービス事業「ウィンド」を開設。（福祉工場「ウィンド」より移行）<br>（就労継続支援A型　20名・就労継続支援B型　10名・就労移行支援　10名）<br>障がい福祉サービス事業「八風・be」を開設。（八風園さかのいち分場より施設昇格）<br>（就労継続支援B型　20名） |
| 4月27日 | 大分市大字細990番地の1（他1筆）412m$^2$をケアホーム「八風・カルナホーム」建設予定地として購入する。 |
| 11月15日 | 大分市坂ノ市西二丁目139番地365.83m$^2$を「ウィンド」増築分建設地として取得する。 |
| 平成20年　3月20日 | 平成19年度障がい者自立支援基盤整備事業により「八風・be」改修工事完了。 |
| 24日 | 平成19年度障がい者自立支援基盤整備事業により、大分市坂ノ市西二丁目139番地に「ウィンド」増築分木造2階建て延床面積171.72m$^2$新築完成。 |

| | |
|---|---|
| 9月19日 | 大分市坂ノ市西二丁目140番2の土地（495.96m$^2$）をグループホーム「八風・マナス2」新築予定地として購入する。 |
| 平成21年　2月28日 | 平成20年度障がい者自立支援基盤整備事業により「八風園」改修工事完了。 |
| 4月　1日 | 大分市大字細990番地の1に財団法人JKA補助金による、ケアホーム「八風・カルナホーム」（定員7名）開設。 |
| 平成22年　3月15日 | 平成21年度障がい者自立支援基盤整備事業により「ウィンド」大規模設備整備を完了。 |
| 3月31日 | 障がい福祉サービス事業「八風園」を開設。（通所授産施設「八風園」より移行）<br>（生活介護　34名・自立訓練　6名） |
| 10月22日 | 平成22年度障がい者自立支援基盤整備事業により「八風・be」ペストリーオーブン一式購入を完了。 |
| 平成23年　4月　1日 | 大分市坂ノ市西二丁目140番2にグループホーム「八風・マナス2」木造2階建新築。（定員4名から7名に増員）<br>法然上人八百年大遠忌記念。<br>グループホーム「八風・マナス3」定員5名から7名へ増員。「八風・マナス」総定員32名。 |
| 8月25日 | 大分市横塚二丁目117、123番の土地（1,024.27m$^2$）を障がい福祉サービス事業「八風・マーヤの園」（生活介護　定員20名）開設予定地として購入。 |
| 11月　7日 | 法人創設30周年記念式典（会場　大分全日空ホテル オアシスタワー5階孔雀の間）。 |

## 平成22年度　暁雲福祉会　報道関係一覧

〈新聞報道〉

2010／05／01：大分合同新聞（朝刊）「障害者の障壁を長所に〝こだわり〟を生かし就労」

2010／05／11：大分合同新聞（夕刊）「県内初　おからクッキー『真心絶品』に認定」

2010／06／09：大分合同新聞（夕刊）「非常時の『防災クッキー』づくり」

2010／06／29：大分合同新聞（朝刊）「四重奏」

2010／09／25：大分合同新聞（夕刊）障害者授産施設の商品販売「けんちようのパン屋さん」

2010／10／16：西日本新聞「米粉クッキー商品化　APUコープ」

2010／11／01：大分合同新聞（夕刊）「いのちのクッキー」発売

2010／12／14：讀賣新聞「非常食にぴったりクッキーを開発」

2011／03／25：大分合同新聞（朝刊）「クッキーで和んで」

〈雑誌関連〉

2010／07／15：知的障害福祉研究さぽーと7月号「訪問記」（全国）

2010／11／15：セルプセンター情報「第1回日本セルプセンター研究大会報告」（全国）

2010／12／01：季刊誌「グループホーム」（全国）

2010／12／15：知的障害福祉研究さぽーと12月号「Gallery」（全国）

2011：キヤノングループ広報誌CanonLife（2月号）「防災クッキー」（全国）

2011／02／01：日本財団ma-pin! Pick UP!　真心絶品「『おからクッキー』誕生秘話」（全国）

2011／02／24：大分キヤノン社内報わかば「いのちのクッキー（防災クッキー）」

〈インターネット関連〉

2010／04／07：大分県庁　ようこそ知事室へ「『緊急雇用創出プラン』採択事業の決定について」（URL）http://www.pref.oita.jp/site/chiji/h220401.html

2010／08／16：日本セルプセンターセルプ訪問ルポ

「社会福祉法人暁雲福祉会　大分県内の共同受注・共同生産を牽引する『ウィンド』の取り組み」
（ＵＲＬ）http://www.selpjapan.net/report/0800/0805/post-35.html
２０１０／08／26：おおいたイチオシ家族「第18回発見！小さなちから　大分県産材料のおからクッキー」
（ＵＲＬ）https://www.ichioshi-kazoku.net/archive/skillful/s018/index.html
２０１０／10／28：大分県消費生活・男女共同参画プラザ「大分県のNPO法人の一覧」
（ＵＲＬ）http://blog.onpo.jp/npolist/category_18/subcategory_2/

〈テレビ報道〉
２０１０／10／07：ＯＡＢ　Super Ｊチャンネルおおいた「けんちようのパン屋さん」
２０１０／10／15：ＯＢＳ　ＯＢＳイブニングニュース「防災クッキー販売へ」
２０１０／10／18：ＯＢＳ　ＯＢＳイブニングニュース「キヤノンウィンド株式会社第３回入社式」
２０１０／12／02：ＯＢＳ　ＯＢＳイブニングニュース「特集　知的障害者の男性が自立の一歩」

# 八橋玉純師の生涯について

八橋秀法

八橋玉純師肖像
大正八年四月二十五日
知恩院御忌大会　御当日導師

## 一、はじめに

明治から昭和初期にかけて活躍した法式家である八橋玉純師（以下、敬称略）は、現行の『浄土宗法要集』[1]にも転載されている旧『浄土宗法要集』[2]の跋文に「法式調査会は大正十三年一月廿七日最後の委員会を増上寺書院に於いて

開催し、委員長望月信亨僧正の下に京都八橋玉純上人、大野誓貫上人、東京千葉満定上人、今岡達音上人相会し熟議の上、同年四月七日「宗定浄土宗法要集」折本上下二巻を刊行したのである。」とあるように、浄土宗法要集の出版、浄土宗の法式の整備に少なからぬ功労があった。

しかしながら、巷間に見られる八橋玉純に関する文章は、些か誤解が含まれるものもある。晩年を過ごした西願寺所蔵の史料等を元に、八橋玉純の生涯を辿り、その誤りを正していく。なお参考資料として、浄土宗大辞典の項目執筆に際して作成した年譜を一部省略の上、本論末尾に添える。

## 二、生没年および住職歴

『浄土宗日常勤行式の総合的研究』[3]には「八橋玉純（一八六三～一九三八）京都西願寺住職。仏教専門学校・尼衆学校などで法式を講じる。昭和十三年七月二十一日、世寿七十五。著書に『浄土宗法式要集』（同七年刊、共編）がある。」との註がある。

自筆履歴書によれば、彼は文久元年（一八六一）尾張国葉栗郡宮田村[4]の生まれである。もし一八六三年の生まれならば、明治十年の宗戒相承の時点で満十四歳となり、明治初年の混乱期とはいえ、首肯しがたい。ただし、相承を受ける為に年齢を偽っていた可能性は否定できない。

明治二〇年に滋賀・野田山村にあった蓮聲院[5]、同年、京都・仁王門にあった大雲寺[6]の住職となった後、明治二四年より、京都三条にあった西願寺[7]の第廿三世の住職を勤める。西願寺第廿一世唯譽玉心（真葛原玉心）が、得度した性高院の同門であり、その関係により西願寺に入ったと考えられる。

昭和三年には西願寺を退き、伏見・源空寺に転住するが、昭和七年には後任住職に譲り、西願寺にて隠棲・療養する。

昭和十三年（一九三八）西願寺にて入寂する。文久元年の生であるならば、計算上、享年は数えで七十八歳となるはずであるが、西願寺過去帳および位牌の記載は七十九歳となっている。生年の問題とも関わってくるが仔細は不明である。

## 三、法式の指導

大正四年より知恩院加行僧に対して、また大正八年より京都普通教習所（昭和五年より京都普通宗学院と改称）、大正一五年より仏教専門学校および尼衆学校などで法式を

講授する。

昭和二年・三年には、昭和五年に迫った善導大師千二百五十年遠忌に向けて各地の普通講習会などで法事讃の講習を行っている。なお、堀練雄はこの講習を「諸處に出張し法事讃を指導されて居るがそれは果して何に據つて指導されたのか?その事實の跡を聞くに全く大原式でも無くまた傳統も明かにされて居ない。極端に批難すれば傳來不明のいかゞはしき指導であつたとも言へば言へるが抑も之は何うした事であらうか?」(原文ママ)[8]と批判している。

昭和七年には京都普通宗学院・仏教専門学校・尼衆学校の職を辞している。仏教専門学校・尼衆学校の免職辞令の日付は十一月だが、『吉水学園史』[9]には昭和七年三月に退職したと記されており、実務から退いたのは、辞令の日付より以前のことであったと推察される。

## 四、声明

『聲明(乾の巻)』[10]の祖山の「聲明伝承の系譜」の図では、天台の多紀道忍より伝承を受けたように図示されている。改版された『浄土宗聲明集』[11]では、天台系聲明の伝承の系譜と併記された浄土宗祖山系聲明の冒頭に大野誓貫と共に八橋玉純の名が挙げられている。また、岩田宗一は、「浄土宗知恩院の声明家」[12]「浄土宗における声明の第一人者であり、天台大原声明にも通じていた人である」[13]八橋玉純が添筆した思われる叡山文庫蔵の六時礼讃本を資料として用いている。

八橋玉純は明治四三年京都大原において魚山声明の伝授を受けている。明治二三年より法要係として知恩院御忌に出勤し、また知恩院で勤められた多くの法要に出仕しているのであるから、全く声明の心得がなかったとは考えにくい。同四四年に奉修された法然上人七百年遠忌法要の前に、改めて天台魚山声明の指導と伝授を受けたと考えるのが自然である。また、伝授を受けたのは、瀧本深達からであって多紀道忍からではない。しかしながら、岩田が資料として用いている叡山文庫蔵の八橋玉純添筆の六時礼讃本[14]は、多紀道忍旧蔵本である。多紀道忍との交流があった証左であるが、八橋玉純から多紀道忍に伝わった経緯は不明である。

また大正元年には真如堂の『引聲阿弥陀経』の伝授を受け、大正二年に『慈覚大師伝来引聲阿弥陀経』を書写している。[15]

## 五、悉曇

八木宣諦は、「声明は天台宗の多紀道忍に学び、梵字は特定の師は不明だが、古く知恩院では真言宗釈迦堂の学匠より教えを受けたと伝えられる。[16]」との解説と共に八橋玉純の書いた梵字名号[17]を紹介している。

八橋玉純は大正三年に悉曇十八章の伝授を受けているが、真言宗ではなく天台宗の妙法院門跡薗光轍よりの伝授である。八橋玉純が明治十九年十一月十七日に写し終わった杲寛と空阿の記した『塔婆案文[18]』が西願寺にも伝わっており、塔婆等に用いる程度の梵字は以前より習得していた考えられる。大正四年より知恩院で加行僧に法式を講授する前に、正式な伝授を受けたのではないかと推察される。

## 六、著作

著作には次の三冊がある。

『新訂割笏打方点付浄土三部聖典　清濁訓点入』、一音社、大正十三年（一九二四）

『訓譯片カナ付放生會儀軌』（校閲）、一音社、昭和二年（一九二七）

『浄土宗法式要集』（宍戸壽榮と共編）、近江屋書店、昭和七年（一九三二）

『浄土宗辭典[19]』の凡例には、編纂人の一人として八橋玉純の名が記載されている。同書の編纂作業が始まったのは昭和五年である。二年後の昭和七年に退職しているので、あまり関与できなかったのではないかと考えられる。

## 七、最後に

西願寺所蔵の八橋玉純関係文書は、経歴に関わる文書が主である。その為、不明な部分の多い具体的な活動、例えば、浄土宗法要集の出版に際して果たした役割、堀練雄が強い言葉で批判している法事讃の講習内容などについては、今後の解明を期したい。

## 参考資料、年譜（年齢は数え年）

| | | | |
|---|---|---|---|
| 文久元年（一八六一） | 三月十日 | | 尾張国葉栗郡宮田村に八橋弥七・のぶの三男として出生 |
| 明治四年（一八七一） | 十月七日 | 十一歳 | 愛知県名古屋市門前町 性高院 眞葛原空阿海玉の許にて得度 |
| 明治十年（一八七七） | 十一月 | 十七歳 | 大本山増上寺温譽（大宣）権大僧正より宗戒相承 |
| 明治十一年（一八七八） | 十二月十七日 | 十八歳 | 「教導職試補」被申付 |
| 明治十二年（一八七九） | 九月二日 | 十九歳 | 香衣許可 |
| 明治十六年（一八八三） | 四月二六日 | 二三歳 | 璽書 |
| | 九月十三日 | | 特薦にて「權少講義」に補せられる |
| 明治二〇年（一八八七） | 九月一日 | 二七歳 | 任「教師補」 |
| | 九月三〇日 | | 滋賀県犬上郡野田山村蓮聲院住職 |
| | 十一月二九日 | | 京都府京都市上京区仁王門通上ル北門前町 大雲寺（知恩院末）住職任命 |
| 明治二一年（一八八八） | 四月二〇日 | 二八歳 | 雑金三衣被着許可 |
| 明治二三年（一八九〇） | 八月十五日 | 三〇歳 | 紫衣被着許可（知恩寺） |
| | | | この年より、知恩院御忌大会法要係 |
| 明治二四年（一八九一） | 九月十六日 | 三一歳 | 京都府京都市下京区大和大路三条下ル大黒町西願寺（知恩院末）住職任命（第廿三世）。九月十二日入院式 |
| 明治二八年（一八九五） | 七月八日 | 三五歳 | 紫衣被着許可（知恩院） |
| 明治二九年（一八九六） | 四月二〇日 | 三六歳 | 知恩院御忌大会初讃導師[20]を勤める |
| | 六月二四日 | | 「御葬儀[21]法要係」嘱託 |
| 明治三〇年（一八九七） | 十月二三日 | 三七歳 | 任「教師」 |
| | 十一月二五日 | | 叙「權少僧都」 |
| 明治三一年（一八九八） | 五月十五日 | 三八歳 | 京極小教区三條組長心得を命ぜられる |
| | 七月十五日 | | 三條組組長を命ぜられる |
| 明治三四年（一九〇一） | 四月十六日 | 四一歳 | 地鎮式[22]法要係を命ぜられる |
| 明治三五年（一九〇二） | | 四二歳 | この年より、知恩院佛名会出勤 |
| 明治三七年（一九〇四） | 八月二〇日 | 四四歳 | 京極小教区三条組組長（～明治四〇年七月十日） |

明治三九年（一九〇六）　九月三日　四六歳　叙「少僧都」（六等服）
明治四二年（一九〇九）　五月一七日　四九歳　「京都市各出張所部内総本山七百年御忌大会に関する地方準備委員」に任命される
明治四三年（一九一〇）　一月二五日　五〇歳　宗祖大師七百年御忌法要係を命ぜられる
四月五日　佛殿慶讃式法要係を命ぜられる
六月十七日　魚山寶泉院僧正深達より『魚山聲明入門之章　總禮頌』を受ける
十二月十日　魚山寶泉院僧正深達より『始段唄秘譜』『毀形唄許可状』を受ける
明治四四年（一九一一）　八月三〇日　五一歳　京極出張所京極東門中末寺総代（～大正二年九月四日）
明治四五年（一九一二）　二月二五日　五二歳　勅諡明照大師慶讃会法要係
七月十日　「福岡教区教学講習支会第一回法式声明指南」嘱託
大正元年　十二月　東山真如堂にて『慈覚大師伝来引聲阿弥陀経』伝授を受ける
大正二年（一九一三）　九月十日　五三歳　「総本山布教講習所法式講授」嘱託
大正三年（一九一四）　二月二八日　五四歳　御宸翰奉迎法要係を命ぜられる
七月二〇日　『悉曇一十八章』伝授を三部都法伝灯大阿闍梨光轍より受ける
大正四年（一九一五）　二月一三日　五五歳　叙「大僧都」（四等服）
七月十日　第八回教学高等講習会科外講師嘱託（九州）
十一月十七日　祝聖并勅額奉安慶讃会法要係を命ぜられる
大正六年（一九一七）　十二月二五日　五七歳　この年より総本山加行僧に法式講授
大正八年（一九一九）　四月二五日　五九歳　宗定法要集編纂委員任命
九月十二日　知恩院御忌大会　御当日導師
十月二一日　総本山聲明師に命ぜられる
大正九年（一九二〇）　四月十九日　六〇歳　京都普通教習所法式講授嘱託（～昭和五年廃止）
大正十年（一九二一）　四月二五日　六一歳　知恩院御忌大会　指南導師
大正十一年（一九二二）　五月　六二歳　知恩院御忌大会　御当日導師
大正十三年（一九二四）　三月十一日　六四歳　開宗七百五十年記念大会法式、式衆に講授。～大正十三年三月
開宗七百五十年記年大会式典部法要係主任

大正十四年（一九二五）　二月十日　六五歳　叙「權僧正」（三等服）
十月一日　「総本山布教講習所法式実習指導」嘱託
大正十五年（一九二六）　四月二六日　六六歳　仏教専門学校講授（法式）任命
五月　尼衆学校法式講授嘱託
昭和二年（一九二七）　五月二一日　六七歳　「教学講習会法式指導」を命ぜられる
五月二五日　滋賀教区普通講習会。法事讃実習。～二七日
六月十日　高等講習会（知恩院）出席。～十四日
七月一日　奈良教区普通講習会。法事讃実習。～五日
七月七日　尾張教区普通講習会。法事讃礼讃伽陀実習。～十一日
七月二一日　高等講習会（別府）講授。法事讃実習。～二四日
七月二八日　伊勢教区普通講習会。法式并法事讃実習。～二九日
七月三〇日　福井教区普通講習会。法式并法事讃実習。～八月二日
昭和三年（一九二八）　六月一日　尾張教区普通講習会。法式講授。法事讃并法式。～三日
七月十日　六八歳　和歌山教区普通講習会。法式講授。法事讃并法式。～十四日
九月八日　京都教区普通講習会。法式講授。法事讃
十月十一日　西願寺を八橋亮純に譲り、伏見・源空寺へ転住（第世二世）。十一月十八日晋山式
十月十九日　一等待遇
昭和五年（一九三〇）　四月十日　七〇歳　京都普通宗学院講授に任ぜられる
昭和七年（一九三二）　九月二日　七二歳　源空寺住職を八橋貫亮に譲る
九月十四日　京都普通宗学院講授　依願免職
十一月三〇日　佛教専門学校講授　兼　尼衆学校講授　依願免職
昭和十三年（一九三八）　七月二一日　七八歳　入寂。孝蓮社心譽上人照阿如意玉純老和尚
七月二六日　西願寺にて本葬

**註**

（1）『浄土宗法要集　上』、浄土宗、平成十四年（二〇〇二）、三五〇頁

（2）『浄土宗法要集』昭和三九年、浄土宗教学局、（一九六四）、五九四頁

（3）『浄土宗日常勤行式の総合的研究』、浄土宗総合研究所、平成十一年（一九九九）、二四三頁

（4）現：愛知県江南市

（5）現：滋賀県彦根市。現在、廃寺

（6）後に京都市下京区七条御所ノ内西町へ移転

（7）昭和四九年に京都市左京区岩倉に移転

（8）堀練雄『浄土法事讃勤行指針』、おぼろ文庫、昭和四年（一九二九）、二七頁

（9）『吉水学園史』、吉水学園高等学校、昭和四四年（一九六九）、一四六頁

（10）宍戸榮雄『聲明（乾の巻）』、出音会、平成元年（一九八九）、六頁

（11）『浄土宗聲明集』、総本山知恩院、平成二二年（二〇一〇）、九六頁

（12）岩田宗一「六時礼讃声明とその旋律法について付・礼讃本の歴史的整理試案」『東洋音楽研究』三九・四〇、一九七六、一七六頁

（13）岩田宗一「わが国における往生（六時）礼讃声明の歴史的展開と現状」『声明の研究』、法蔵館、平成十一年（一九九九）、一三二頁

（14）原本は、堀尾貫務訂正『六時禮讃　大雲點附』、玉泉堂・愛山堂、明治二八年（一八九五）。書き込みに差異のある同じ本が複数西願寺にも伝わっている。どの本とも、巻末の余白には香偈など礼讃以外の偈文の博士も書き加えられている。今後の比較検討が必要である。

（15）岩田宗一編『声明・儀礼資料年表』、法蔵館、平成十一年（一九九九）、一二六頁

（16）八木宣諦「梵字名号について」『佛教論叢』四二、一九九八、二一頁

（17）本稿冒頭の肖像画上部参照

（18）この『塔婆案支』や、明治二二年二月に筆写した『浄土信法口決』などでは「瑩譽玉純」の署名である。しかしながら、明治三七年十月筆写の『宗脈結縁分』

では「孝蓮社心譽照阿玉純」の署名であり、没後の位牌や過去帳ではこれを踏襲している。譽号が変更になったとしか考えられない。学術大会の後、伝法問題の関係で譽号が変更になった事例をご示唆頂いた。類似事例があれば是非ご教示賜りたい。

(19) 佛教専門学校編『浄土宗辭典』、大東出版社、昭和十八年（一九四三）

(20) この折に用いた法則については、泰博文「知恩院御忌諷誦の詩文性について　―併せて明治、大正、昭和御諷誦の比較―」『佛教論叢』五二、二〇〇八、二七六頁で紹介されている。

(21) 知恩院第七七世日野霊瑞葬儀

(22) 知恩院阿弥陀堂地鎮式

# 浄土宗の師資相承とは
## ―西山派證空への口伝を手がかりに―

成田勝美

### 一　はじめに

浄土宗における師資相承は、宗祖法然上人の「嗣法の弟子」と「捨聖帰浄の弟子」に分類でき、『私聚百因縁集』、『浄土法門源流章』、『法水分流記』などに列挙したるものは、あくまでも、その門流を取り上げたものであり、大島泰信著『浄土宗史』においては、①常随給仕の弟子、②受法問道の弟子、③客弟子、④直弟子に分類されているけれども、師弟関係が明確にされていないのに、何を手がかりに四分類されているのか不明である。

浄土宗西山派の證空には、「勝尾寺の法門」という形で、承元四年（一二一〇）に宗祖から真実他力の念佛が口伝相承されている。[1] 浄土宗二祖聖光への相伝は、『善導寺御消息』の裏書きに見られる様に、二尊教や師の弘願に関する口決はなく、自行数遍の念佛という宝地房證眞の天台教学を基軸とした「聖道浄土兼学」の口称念佛という形式のもので、「二祖が宗祖より宗義の正統を継承されたことは、（中略）宗祖の有力な門弟達の等しく是認するところであり」とまで言えるものであったか否かは疑問とするところである。[2]

近年浄土宗内では、他力の念佛という独自の発想で、「佛願力＝他力」の念佛往生というリバウンドした他力念佛が宗祖の口称念佛という傾向にあり、他力念佛のレトリックが横たわっているようである。宗祖相伝の他力の念佛とは、いかなるものであったのか、證空への口伝を手がかりに真実他力の念佛像を求めて行きたいと思うものである。

## 二　師資相承の意義

「相承」について、『新浄土宗辞典』（四八八頁）によれば、

師弟相次で法を伝承すること。詳しくは師資相承。あるいは付法相承ともいう。これを大別すれば二種あって①一は師資相親しく、面授口決して血脈譜または衣鉢等を伝承するものをいい、②二は経巻に依憑し、または夢告等によって法を相承するをいう。また前者を師資相承、嫡々相承、直接相承、口授相承、口決相承、知識相承、付法相承といい、禅宗二十八祖、浄土の六祖相承の如きはこれである。而して後者を依用相承、経巻相承といい、浄土八祖の如きはこれである。

と以上の様に説明されており、面授相承と経巻相承の二種類があるけれども、師資相承は①の面授口決して血脈譜または衣鉢を伝承するものと規定している。ここで問題となるのは、唐の善導大師から法然上人への相伝に約五百年の隔たりがあり、『選擇本願念佛集』（第十六章）によると、「毎夜夢中ニ有レ僧指ス授玄義ヲ」とあり、両者における「面授相伝」とは夢上中の指授という異例のもので、これは申すまでもなく宗祖の宗教体験より生じたる師資相承の形であるといえる。正確な相承を求めるのであれば、②の経巻相承による方が無難ではなかろうか。

浄土宗の「五重相伝」においては、「四句の偈」と「二祖対面図」という懸軸を用いて口授相伝の明かしと説明されているところで、まず浄土宗徒として心得ねばならぬ点は、師資相承とは師匠により弟子が面授口決して血脈譜または衣鉢を伝承するもので、授手印相承ではないということを確認しておくべきである。

## 三　自行自力から利他への移行

佛道修行における「戒定慧の三学」は、修行課程に不可欠な指標となるもので、『法然上人行状絵図』（第六巻、第四段）には、

ここに我等ごときは、すでに戒定慧の三学の器に非ず、この三学の外に、我が心に相応する法門ありや。我が身に堪えたる修行や有ると、万の智者に求め、諸の学者に訪いしに、教うるに人もなく、示す輩もなし。

とあるけれども、一般に、三学は達成できるという志向性を示したものでなく、『法句経』の章句（南伝）には、

他人を利すること、多かるとも、このことのゆえに、己の利益に怠るなかれ。己の本分を知り、その務めにこそ専心なれ。人己にいささかの戒なければ、あたかも敵(かたき)の己に不幸を望むがごとく、己を滅ぼすなり。まこと蔓草(つるくさ)の、己が宿る沙羅双樹を覆い枯らすがごとし。

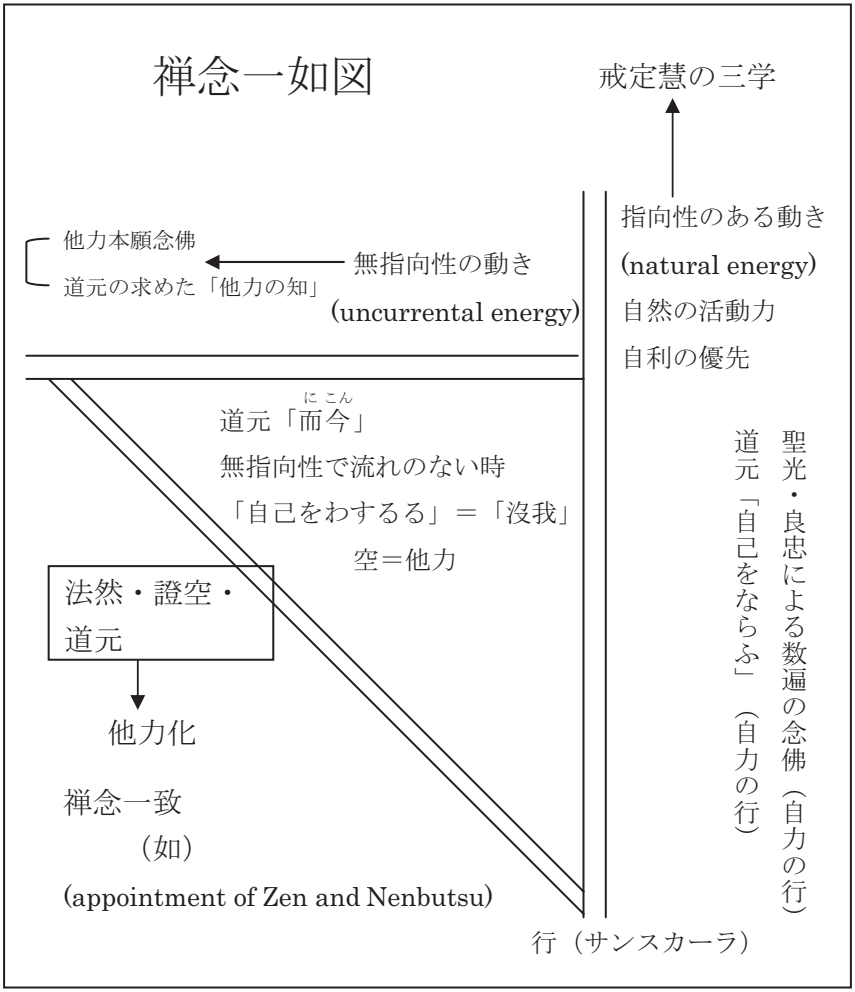
とある修行者のもつ無指向なエネルギーを「定」によって絞り込み、佛智の般若に実現性を求めたもので、「戒」を基本軸とした三学とは、自利の優先を説き、法然上人諸伝記に「三学非器」とあるのは、いずれも実務・実践を無視した鎮西派による独特な解釈といえるものである。道元の『正法眼蔵』によると、

仏道をならふといふは、自己をならふなり。自己をならふといふは、自己をわするるなり。

と以上の如く、自己を中心に置かず、没我に真実の自己を求めた他力の知で、西山派の證空によると行門・観門・弘願門は、三学の総括と見るべきで、他力とは、法然上人独自のものではなく、道元禅師自筆の「自己をならふといふは、自己をわするるなり。」に共通項が見られるところである。

道元禅師と法然上人の共通点は、行にあり、行には、自然な力（natural energy）と流動性をもたぬ力（uncurrentable energy）の二種類があり、自然な力とは、「流れている時」の志向性を指し、「戒定慧の三字」は、このnatural energy（自力）に該当し、『正法眼蔵』は、道元禅師が亡くなる直前まで書き綴られた二十年にわたる八十七巻の大著で、特に「而今(にこん)」とは、「流れていない時」（他力）を指し、「空＝他力」だとし、法然上人晩年の「他力念佛の口伝」も同様で、自行から利他行へ、自我から没我という志向性の中に専修念佛と曹洞禅を結びつける共通点があったのである。（図表参照）

従って、「坐禅」、「瞑想」と他力の念佛には、没我的な共通点があり、「流れていない時」こそ「他力を利すること」への転換期と見るべきで、禅念一如（appointment of Zen and Nenbutsu）である。それにしても、他力という共通項上に、證空と道元が異母兄弟で結びあっていたとは実に驚きである。


禅念一如図
戒定慧の三学
指向性のある動き
(natural energy)
自然の活動力
自利の優先
他力本願念佛
道元の求めた「他力の知」
無指向性の動き
(uncurrental energy)
道元「而今」
無指向性で流れのない時
「自己をわするる」＝「沒我」
空＝他力
法然・證空・
道元
他力化
禅念一致
(如)
(appointment of Zen and Nenbutsu)
聖光・良忠による数遍の念佛（自力の行）
道元「自己をならふ」（自力の行）
行（サンスカーラ）

## 四　浄土宗は自力の念佛か他力の念佛か

浄土宗（鎮西派）における授手印相承は、浄土宗西山派の弘願他力の念佛への対抗策であったとみられる。二祖聖光の記す『善導寺御消息』（原本は存在しない）は、直弟子の入阿に口伝相承されており、これはあくまでも自行自力の念佛口伝で、他力念佛を示す内容ではないのである。それは、宗祖から聖光に「他力念佛」の相伝がなかったからである。又二尊教についても、宗祖の口決はなく、聖光の自行自力の念佛は、おそらく師の法地房證眞に深く関与していたものと考えられる。その背景には、円信（證眞の弟子）―良忠という源信の『往生要集』の山の念佛に付随した「但念佛」、天台念佛に重要な位置をしめる『大智度論』に原由があり、天台念佛復古の「空」の念佛思想にあったといえる。三祖良忠は、ジャーナルで、念佛相承には、すべて二祖聖光の言に極めて忠実で、宗祖の真意はほとんど伝わっていないと見てよいのである。その原因は、西山派證空の弘願義批判にあり、何故西山義の内容を證空自身に直接確認していないのかも不思議である、良忠の確認していない疑問の中に、他力念佛の相伝があり、この證空相伝が鎮西派正統化への障壁となっていたからで、更につきつめると、聖光の直弟子入阿が何故三祖を継承していないのかも疑問である。又一方、宗祖相伝の弘願他力の念佛が三祖良忠によって、抹消されているのも大きな問題である。「ただ一向の念佛」とは、「但念佛」をよりどころとしたもので、弘願他力の念佛という要素はなく、天台の「空」の念佛に依拠するもので、正確な宗祖相伝の真実他力の念佛とは掛離れたものである。それは、證空が直接『選擇本願念佛集』の編集に関与し、宗祖相伝が名実化した段階で、劣勢に立たされた聖光の対応策が『善導寺御消息』と「授手印相承」、「但念佛」という天台「念佛」の復古論で、了恵の『漢語燈録』、『和語燈録』における改竄内容は、その痕跡をとどめてはいないだろうか。

『西山国師絵伝』（巻一）によれば、

この書（『選擇集』）に不審の事あらむするをは、誰人にか決すへきと尋申されけれは、善慧房と申僧に、所存趣をは悉命し置よしをそ申されける。さる程に師匠の存日に御書をもて、善慧房給へきよしを仰送られけり、御返事に、めされ候弟子僧善慧房、今明の間に進すへく候。愚意の所存に聊も違せさるものに候とのせ

られたり。附法の正統なること、誰かこれをあらそふべきや、すなはち御請に應して、正治元年己未、殿中にして、師にかはりて選擇集を尊閣に讀授たてまつらる、其時は纔に年廿三なり。（下略）。

と見られ、證空が宗祖の「付法の正統な弟子」であることは、関白九条兼実の公認するところで、「上人、弟葉多しといへとも、まさしく眞實の義をさつくるものは善慧房なり」（巻二）と確認できる様に、證空の浄土宗二祖継承は不動のものであったとみてよいのである。

ところで、他力念佛往生について、『知恩』二〇〇九年二月号によれば、

浄土宗ではお念仏は浄土に往生していくために声に出して称える「行」であり、私の方から阿弥陀さまに対して称えるものです。この世はあくまでも阿弥陀仏の世界とは別の「迷いの世界」であって、阿弥陀仏の中で生かされているとは考えません。もちろん「信」より「行」が先という点については同じでしたが、やはり違いも大きいことが改めて確認できました。

とあり、『知恩』二〇一一年四月号においては、

法然上人は、「南無阿弥陀仏」と称える「称名念仏」のみが阿弥陀仏の御心に適う行とお受け取りになったのです。ですから、浄土宗では念仏だけが往生行ということになります。

さて、このようにして「信」と「行」が揃えば、阿弥陀仏はその本願力（他力）を私たちに回し向けて（＝回向して）下さいます。図の「阿弥陀仏」から「私達」への矢印はまさにそれを表しています。私たちはその本願力（＝他力）のお陰で往生できるというわけです。

と確認でき、左の図表は、安達俊英師が作成された浄土宗の他力念佛往生を示すもので[3]、安達師は、念佛とは阿弥陀佛に称えることが他力の念佛と捉えておられる様である。これは、證空が指摘している善導大師の「念々不捨者是名正定之業」を心得ていない訳で、あくまでも「されば唱ふる功によりて往生するぞと申すにはあらず」と断言し[4]、阿弥陀佛の存在そのものが凡夫往生そのものだとしている。安達師は、確かに「浄土宗では念仏だけが往生行」となされているけれども、本当に、「私たちはその本願力（他力）のお陰で往生できる」という他力の念佛が宗祖の口伝相承に実在するのであろうか。又「阿弥陀仏の本願力（＝他

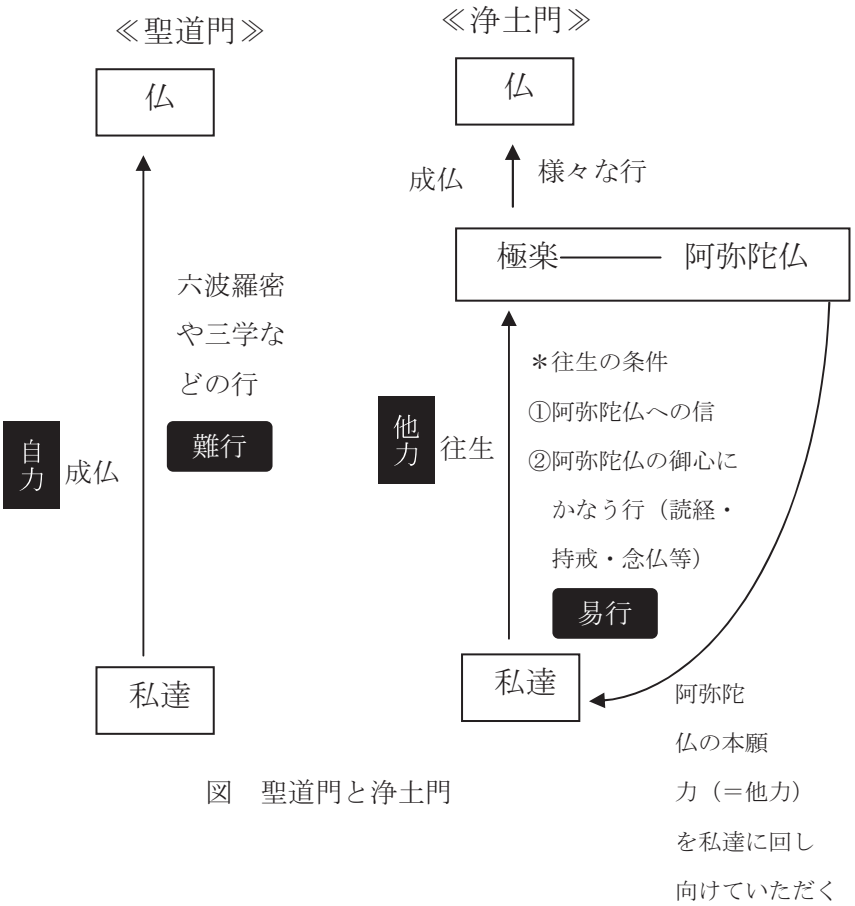
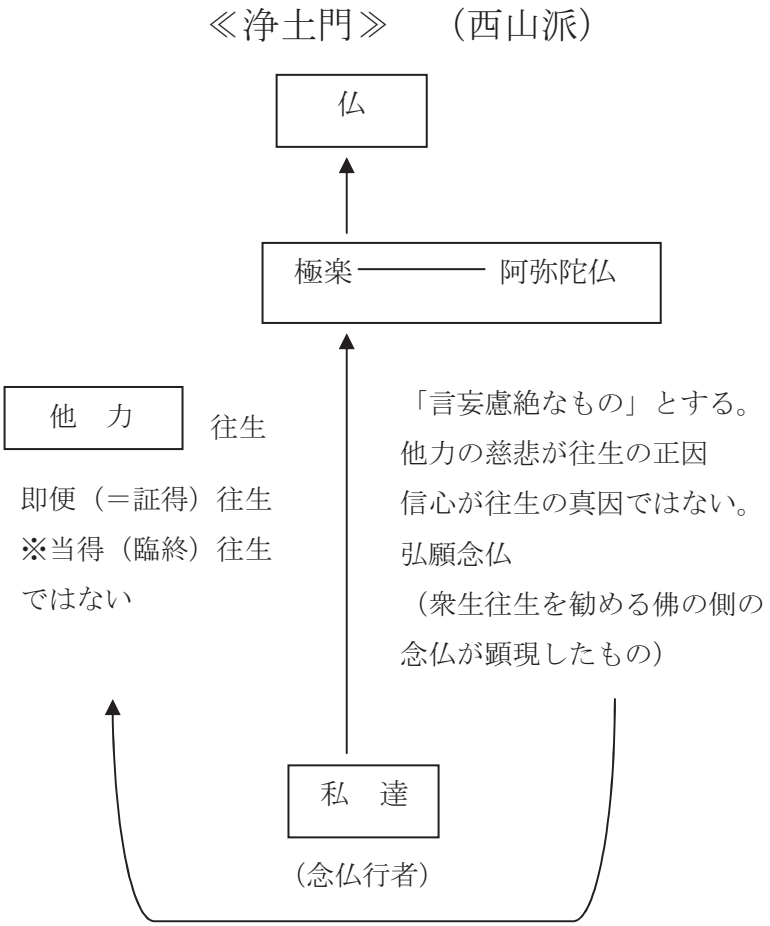



図　聖道門と浄土門

平成 23 年 4 月 2 日『知恩』企画室にて転載許可済

力）を私たちに回し向けていただくこと」で他力の往生と言えるだけの確証があるのであろうか。

他力の念佛往生とは、筆者が作成したる西山派の他力念佛往生を示す図表にある様に、念佛が往生の正因とせず、



他力の慈悲が往生の正因となり、弘願他力念佛往生への「佛体即行」で、阿弥陀佛の名号の働きも共有し、衆生救済の大悲誓願にて、念佛即往生とはしていないのである。

證空によれば、

南無といふは、正しき我等が体なり。即ち三心なり。故に此の南無が阿弥陀佛の体に具せられて、名号となるぞ、と心得る所が往生にてあるなり。

と示[5]し、南無は私たちの発す心で、三心であり、この南無が阿弥陀佛となるのだと心得ることが「往生にてあるなり」としているのである。西山派において当得往生、臨終往生とせざるは、弘願念佛（衆生往生を勧める佛の念佛が顕現したのもの）によるからである。

## 五　終わりに

念佛往生について、『関本諦承全集』（第三巻）に求めると、

（前略）信心とは信ずる心と書いてある、されば其許は、其許の信ずる心で参れる御浄土じゃと思ふのでありますか、若し其許の信ずる心が本となって参るのなら、其許の信ずる心で参るのであって、それがやがて自力じゃありませんかといへば、いないな他力で参るのでありますと云はれた、されば信心がなければといふ信心正因義は、聊か落着がわるい様なことになって来た。こは要するに、称名が正因でもなければ、信心が正因でもない、正しく往生の種は如来様の御慈悲じゃ、阿弥陀佛者即是其行」といふ他力じゃ、此の慈悲が正因となり、他力が真因となって、愚悪の凡夫が無一物で空手のまゝにて御浄土へ参るのである。（下略）。

とあり、安達俊英師の「他力往生」への説明を代弁してはいないかと考えるものである。師資相承の必要性を求めるものである。

---

註

(1)『述誠』（第九）。

(2) 恵谷隆戒『浄土宗史』六九頁―七〇頁。

(3) 安達師の他力往生について、過去四件知恩院布教師より異義があり、筆者は、二祖聖光への他力念佛の相承がなかったことを説明した次第である。

(4)『述誠』（第九）

(5)『述誠』（第一）

# 家族の絆について①

三宅敬誠

一、

奈良市にある私の寺では、一九六一年以降、奈良市役所より行旅死亡人等の身元不明者らの遺骨を預かり保管を委託されている。今日までに、約五六〇人が預けられた。

保管台帳の状況をみると、九十年頃からは、ほとんどの遺骨の氏名や親族名やその住所は判明している。しかし、身元が分って連絡をしても、引取り拒否をする遺族が増加してきた結果、そのまま保管されてきた遺骨が大部分となってきているのである。その状況は、以下のとおりである。

納骨保管委託状況（平成元年以降）

平成1年　6体、
　2年　7体、
　3年　5体、
　4年　8体、
　5年　10体、
　6年　10体、
　7年　24体（神戸震災の年）、
　8年　4体、
　9年　9体
　10年　10体
　11年　13体
　12年　18体
　13年　16体
　14年　10体
　15年　18体
　16年　23体

17年　19体
18年　16体
19年　17体
20年　22体
21年　21体
22年　22体

## 二、

遺骨となって納められる生前の状況の大部分は、独居の高齢者世帯であり、市の生活保護の関係課の管轄下にある場合がほとんどであるため、医療扶助などの生活保護の扶助に関係しているケースであると考えられるため、遺産というような後に引き継ぐような資産は皆無のケースがほとんどである。このため、市の方から遺族に連絡しても、ほとんどの場合、自分の親であっても、引き取り拒否という形で返答が返ってくる状況にある。また、推測ではあるが、もし引き取った場合、引き取った家族としては、遺骨やそれに伴う作法により、場合によっては、仏壇や位牌や墓や、あるいは、寺院や僧侶への依頼など、多くの臨時の出費と新たな馴れない仕事にみまわれることになる。

このようなことで、一見、主に経済的な理由で、現代の家族の死後の家族に対する絆は、希薄になってきているように見える。しかし、これらは、経済的な問題だけで説明できるものではないのではないだろうか。

東洋の文化、とりわけ日本においては家族というものは、その意識において横の空間的な概念だけでなく、縦軸の時間的な概念の中においても捉えられており、亡くなった父母など先祖をも含めた意識のなかで考えられてきた。この点で西洋のキリスト教文化と決定的に異なり、われわれは先祖供養の宗教文化のなかで生きているのである。因みにキリスト教は、先祖供養を敵視し、ヨーロッパでキリスト教が普及したのは、その地において祖先崇拝の根絶に成功したからとも言われている。

現代、われわれの持つ死者に対しての宗教文化は、一般的に言って現代の近代文化に根底をおいている文化ではない。われわれの宗教文化様式は、いわゆる封建時代に形成されてきた文化である。現代人の意識の中に備わっている礼儀や礼節も、室町や江戸時代の封建時代に形成されてきたものであり、明治以後の近代に形成されたものは皆無といってよいのではないだろうか。われわれの宗教は、横よ

りも縦の絆を大切にすることで今日を築いてきたのではないだろうか。

三、

宗教を社会的側面から見た場合、実質的には洋の東西を問わず、その社会的な基礎をなす単位は家族であると考えられる。特にわが国の既成仏教の場合は、典型的なものである。

人間は、あるいは、個人は、ただ一人では存在できない。少なくとも社会的に、基礎的と言おうか、あるいは、最終的にと言おうかそれぞれは家族の中の個人である。

しかしながら、平成14年策定の「浄土宗基本構想ならびに基本計画」を見た場合、『家制度と密接な檀家制度と、日常化した教化活動としての葬式・年忌法要とが果たしてきた意義を、再評価する必要がある。』とはしている。そして、現代社会の変革は、家制度を拡散・解体させるので、寺院は、新たに『個人との契約』によって成立つ社会に対応しなければならない、としている。要するに、『今後、寺檀関係の重心は家から個人へと移行していくが、個人単位となった檀信徒の寺院への帰属意識を、高めることにつとめなければならない。』としているのである。

これらの考えは、近代民主主義の個人を中心とした思想に、軽薄にあるいは浅薄に影響されて、宗教や宗教教団の社会的側面を、深く理解せずにあるいは吟味せずに、他の教団も同じようなことを言い出したから、いわば、『バスに乗り遅れるな』といった状況で、策定されたのではないかとさえ考えられる。

この浄土宗の基本構想ならびに基本計画は、日本の宗教やそれを取り巻く社会的環境について、ある種の危機感と言おうか恐怖感といったものを前提に提起されており、それは、寺院を取り巻く環境が、『家の仏教から個人の仏教へ』と変わりつつあるのではないか、というものである。

ここで、私がいうところの宗教の社会的側面への基本的理解が足りないのではないかと言うのは、社会的側面と言うのはそもそも個人の内面の信心や信仰の深さを云々するものではなくて、宗教本来の社会的に果たしている役割や機能に着目するならば、それは自ら明らかになるものと考えるからである。それは、すなわち、宗教は社会にいる一定の人々や集団を結び付ける役割を有しているのである。いわば、人と人を結び付ける『糊』のような役割を果たし

ていると思うのである。

そして、社会制度から家族をみても、家族はその社会での最小の基礎的な制度である。社会の最小の基礎単位である家族と言うものを考えるとき、その家族の絆をその根底で支え結び付けているものは、その『家の宗教』であり、具体的にいえば、家にあっては『仏壇』、外にあっては『墓』である。

この意味において、宗教の社会的側面より考えるならば、個人の宗教などと言うものは、社会的に存在せず、存在するのは、家族の宗教であり、家族の絆の永続的な安定を願うための宗教である。

## むすび

いまここで、考えなければならないことは、浄土宗の基本構想が『家の仏教から個人の仏教へ』へと、時代認識していることである。しかし、この認識は誤認であると考える。浄土宗の基本構想がいうように、家と浄土宗という宗派の関係が希薄なものとなり、浄土宗が消滅しようとも、ここで言うところのいわゆる家の仏教は、無くなることは有りえない。

それは、人間があるいは個人が、家族の中の絆の中で育まれ、家族の絆の中で家族を育むことが誰にとっても、必要である間は、無くなることは有りえないのである。共産主義のソビエト・ロシアのレーニンは、その理想として最初は家族と言うものを認めなかった。しかし、認めざるを得なかったと言う逸話があるように、家族は、人類にとって、必要なものである。

そして、家族と言う集団を結びつけ成立させている絆、それはその家族それぞれの宗教の役割であり機能というものであり、家族の宗教ともいうべきものであると考えるものである。

# 家族の絆について②

横井照典

## 一、はじめに

三宅敬誠上人に続いて、浄土宗基本構想、浄土宗教団の歴史的推移、日本仏教教団の勢力分析、浄土宗教団の進むべき道を提示したい。

## 二、浄土宗基本構想

平成十四年二月一日、浄土宗水谷幸正内局の時、「浄土宗基本構想ならびに基本計画」なるものが発表、今後、寺檀関係の重心は、家から個人へと移行していく。

個人単位となった壇信徒の寺院への帰属意識、地域社会の中で自然に受け入れられてきた寺院の公共性を、これから個人との関係において、再構築していく時代であると明記されている。

本当に、そうであろうか？

私は、根本的におかしいと思う。

## 三、浄土宗教団の歴史的推移

平安末期の日本仏教は、国家鎮護の仏教であり、貴族階級の仏教で庶民の仏教ではなかった。

法然上人は、この現実の姿を見て、釈尊の教えに矛盾することを痛感、釈尊の教えの中で庶民が救われるものが必ずあるとの信念の元に修学、善導大師の観経の疏が眼に留まり、これ以外にないとの信念のもと、口称念仏一行の念仏布教に励まれる。

その基本姿勢は、阿弥陀仏の前では、僧侶も一般の人々も平等である、という基本姿勢を実践し、ヨコ社会の形成に努力、貴族仏教から庶民救済の仏教へ転換をはかった。

その結果、日本全土に、お念仏の教えが広がりを見せた。

しかるに、独立教団としての評価は、十四世紀になっても低かった。

法然上人の人柄に依るものと考えるが、時の後白河法皇、高倉天皇、後鳥羽天皇の帰依を受け、授戒の戒師を勤められる。

その功績として、清浄華院（御所の横）の住職に任じられる。また、関白太政大臣九条兼実公の篤い帰依に依り、時の権力者の保護も大きな力となる。

そして、浄土教団としては、法然上人の「阿弥陀仏の下では、平等に、全ての罪悪生死の凡夫である」という念仏同行のヨコ社会が、歴代上人に引き継がれ、蓮如上人の活躍により大きく華が咲いた。

中でも、七代聖冏上人が、宗脈、戒脈の二系譜を示し、相承を明らかにしたことも大きい。

そして教団は、念仏聖を中心としたヨコ社会であったがしかし、徳川時代に入り、徳川家康が浄土宗の信者であったので浄土宗の外護者となり、仏教教団は、時の政治に組み込まれ本来の姿を失い、縦割り組織となり、寺院は、幕府体制の下、公権の機構の末端行政機関としての役割をする。

その裏付けとして、寺請制度、寺領が与えられた。

また、他宗からの改宗、新設寺院により、寺院数が七〇〇〇ヶ寺に大幅増となり、本来の宗教活動を忘れ、体質の弱体化となる。

この体制が、明治の廃仏毀釈、第二次世界大戦をへて、平成の今日に至るまで、既成教団は、時代が大きく変化しているにもかかわらず、タテ割りの官僚組織に執着したままの体制である。

## 四、現在の仏教教団の勢力分布表（別紙）

総合的に評価すれば、浄土宗は中堅の教団だが、しかし今年の法然上人八百年大遠忌、親鸞上人七百五十年大遠忌を比較すると、教団の力の差が真宗と明確になった。企画力、壇信徒に対する姿勢と動員力などである。

また、浄土宗の現状を数字の上で考えますと、

寺院数　七〇七一ヶ寺

僧侶の数　一〇九六三人

信徒数　六〇六〇九〇〇人

檀家数　一五一五二二五戸（一戸四人で計算）

## 〈仏教教団勢力分布表〉

全国 72,548 ヶ寺　僧侶 308,760 人

（年間総収入 1 兆 954 億）

週刊ダイヤモンド 2008.1.1
総務省サービス業基本調査

| 宗派系列 | 開祖 | 宗派数 | 主な宗派 | 主な宗派の本山 | 寺の数 | 僧侶の数（人） | 信徒数（人） | 檀家数（一世帯 4 人で） |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 天台系 | 最澄 | 20 | 天台宗 | 比叡山延暦寺 | 3,964 | 18,216 | 3,455,849 | 863,962 |
| 真言系 | 空海 | 46 | 高野山真言宗<br>真言宗智山派<br>真言宗豊山派 | 高野山金剛峯寺<br>智積院<br>長谷寺 | 12,010 | 73,218 | 11,656,550 | 2,914,137 |
| 浄土宗系（H 22.12.31 付） | 法然 | 22 | 浄土宗 | 知恩院 | 7,071 | 10,962 | 6,060,900 | 1,515,225 |
| 浄土真宗系 | 親鸞 | | 本願寺派<br>大谷派 | 西本願寺<br>東本願寺 | 29,446 | 54,388 | 19,553,860 | 4,888,465 |
| 臨済系 | 栄西 | 15 | 妙心寺派 | 妙心寺 | 5,700 | 5,213 | 1,162,608 | 290,652 |
| 曹洞系 | 道元 | 1 | 曹道宗 | 永平寺<br>総持寺 | 14,624 | 16,465 | 2,409,529 | 602,382 |
| 日蓮系 | 日蓮 | 39 | 日蓮宗 | 身延山久遠寺 | 6,804 | 106,918 | 16,031,604 | 4,007,901 |
| 計 | | | | | 72,548 | 274,418 | 54,270,000 | 13,567,500 |

（平成二十二年十二月三十一日現在）

しかし現実では厳しくなりつつある。山村では一人暮しの老人が小さな市でも一〇〇〇人ほどで年々増加し、つるべ落としに檀家数・信徒数が減少する。（葛城市で一人暮しは六〇〇人）

十年すれば放置できない。寺院の統廃合が目前です。

## 五、信仰は家族単位

日本仏教教団の信仰の柱は、先祖崇拝即ち先祖供養、墓に基づくものであり、西暦前の古くから現在に至るまで微動だにせず、アジア人の心の中に流れている。

いわば、歴史的深層を、ずっと流れ続いているのである。

そして深層にある宗教性が、各時代によって形を変えて表層に現れて来るのだ。

その時代その時代の社会的構造に基づいている。

例えば、江戸時代は、寺請制度の中に姿を現しているにすぎない。

我が浄土宗の日常法務は、浄土宗の教義にはなく、法然上人の大遠忌も法然上人の思想に合致しない。

さて、現代の信仰の姿の一つ、お盆の先祖供養はどうか。

家族でお墓参り、実家に都会から親子で帰り、仏壇にお供えをし、墓参り合掌念仏をする。

家族が核家族になっても同じではないでしょうか。

すると、信仰の単位は、家族であり、家族の絆の中心に信仰、仏壇、墓がある。

言い換えれば、家族＝○○家となるのではないでしょうか。

結婚式では○○家××家、お葬式も△△家として、以前として表示されている。

これも事実である。

そう考えると、水谷内局の発表した、「浄土宗基本構想を根本的改めなければならない」。

即ち、寺檀関係の重心は家から個人へ移行するのではなく、寺檀関係は、家族との関係、即ち家との関係が続くということである。

人間は、最小単位である家族に所属しており、この家族の絆は強いものである。

勿論、個人の信仰は自由であるが、家族単位である。

幸い、日本民族は多信教であるが、家族の信仰は、簡単には崩れない。

今、お寺の住職は、現在の家族単位の檀家制度を再認識すると共に、この関係を強化する努力を忘れてはならない。

現在のお寺は、壇信徒の布施により成り立っている。また、平成二十三年三月十一日の東日本大震災と津波により大きな被害を受けた、岩手・宮城・福島各県の住民の皆様の現状を見るに、その家族の生きる姿は、何ものにも屈しない、強い家族の絆が生きる力となり、家の復興に、職場の復興に、地域の復興になっている。

## 六、むすび

宗は、現状をしっかり把握し、檀家制度は、家族の絆は信仰心が、お互いの心の絆となっており、これを評価すると共に、家族の絆の強化について、どんな教化をするか、明確な方針、立案徹底しないと教団は崩壊する。

数年前から、葬儀の簡略化、寺院の収入は減少し、寺院の運営は難しくなりつつある。

そして一方では、五重相伝、授戒を更に宗が支援し、盛んになる様にすると共に、講組織をつくる努力をしないと、教団の弱体化に歯止めがきかないことになる。

家族の絆を、五重相伝を通じて教化することが鍵となる。

合掌

○　主な参考文献

一、笠原一男 編『日本宗教史』山川出版社
一、山折哲雄・大角修 編『日本仏教史入門』角川選書
一、『寺と墓の秘密』週刊ダイヤモンド 二〇〇八年一月
一、浄土宗『浄土宗基本構想ならびに基本計画』

# 古典文学の中の法然上人

吉田祐倫

## 一、序

知恩院の八百年大遠忌記念出版シリーズで、平成二十一年十一月発行の「法然上人からのメッセージ」3、「老いの苦しみ病の苦しみをのりこえて」のタイトルの小冊子がある。そこには、聞き手が知恩院布教師会の久米慶勝上人と前の知恩院門跡坪井俊映猊下との対談が掲載されている。

その中で久米上人が、「今の世は猊下がおっしゃるように知識的なものがたくさん増え、みんな余計我執を強くするようなものばかりの教育になってしまったんじゃないでしょうか。…中略…古典を、心に喜ぶような、心の余裕的なものが、現代にはあまりありませんものね。『源氏物語』を読んで感動するとか、そういう教養的なものが少ない現代人になったんじゃないかと思いもするのですが。いかにも、もう目先ばかり追いかけて、余計我執をかき立てますものね。」とある。

ところで、今から十二年前より、私の住む紫波町の日本文学の古典愛好者による集まり「古典読書会」を始めた。会場は町の中央公民館。当初、中央公民館の公開講座として私が講師に頼まれ、年に数回、三年間行った。その後、自主サークルになり、「むらさきの会」と称して毎月一回行い、後に月二回になる。公開講座の時は、万葉集や竹取物語、伊勢物語から江戸時代まで、各時代の優れた作品の有名な部分のみ取り上げて行なった。

（平泉や秋田県の象潟など学習箇所の研修旅行もした。）

自主サークルになってからは、一つの作品の全文読破形式にした。会員は講座では、公民館から実施の度、手紙で案内が行くので、三十人ほどで賑やかだったが、自主サー

クルでは十数人に減り、いつもの出席者は十人ほどである。その中で浄土宗の信徒は二人だけだが、寺の女性の教師もいる。

## 二、平家物語

サークルで最初に取り上げたのは「平家物語」で、全文読み終えるのに五年かかった。読書会のやり方は、最初全員で声を出して斉読し、次に私が頭註をもとにして現代語訳し解説する。それから皆で話し合いをする。出席者はみな古典好きの熱心な方ばかりなので、昔と現代とを結びつけ、話が弾むことが多い。

第一に感じることは、平家に限らず、どの作品も仏教思想や仏教に関する事柄が多く出て来るので、仏教の知識が身につく。そして作品の全文を読了すると、有名な箇所だけからの知識とはだいぶ異なることが感じられた。

平家物語では、平清盛は後に孫を天皇の座につけるなど政権を握るようになると、「平家でないものは人に非ず」と豪語し、栄耀栄華の限りを尽くす悪人のような見方があるが、全文を読んでみると決してそうではなく、そのような時でも悩み苦しみ、世の中や人を思いやる偉大な人物としての姿も見えてくる。

また、長男の重盛の方は、よくない父を諌める立派な人物だとの評価で伝わっているようだが、そうでない面も感

じられるのだ。

会の話合いでは、ここは明らかに史実と異なるとか、作者が意図的に創作している（琵琶法師が語り変える）とか異本は？等いろいろ話が弾むことが多く楽しい会である。なお、使用しているテキストは岩波書店の「日本古典文学大系」昭和四十八年発行のものである。平家物語でも多くの出版社のものがあるが、私たちには岩波のこれが最もよく、同じ岩波のでも平成になってからの最近版のはどうもなじめない。

平家物語を五年もかかって読んだので私は、東京の大学の平家物語の公開講座に数回足を運んだ。講師は、評論家で現代文学にも精通する菊田均氏で、平家物語は平家に寄り添い、平家の立場から書いている敗者の滅びの作で、敗者に対する鎮魂の文学と解かれた。現代に例えると、生き残りの吉田満氏が書いた小説「戦艦大和の最期」に似るもので、死んでいった多くの武士や兵士を救い出すことはできないが、気持ちの上から救い出す働きがあると話された。

## 三、法然上人が重衡に授戒

清盛が病死し、源平の争いは富士川の合戦以後、源氏方が優位に立ち義仲が都を落としいれ、七之巻の最後の所から平氏一門は都落ちとなる。義経が鵯越から一の谷を陥し、なおも攻め追うと、平氏は屋島に逃れ、次々と武将が最期を遂げる。清盛の五男の三位中将の平重衡は生け捕られた。重衡はかつて南部攻めの総大将で、奈良の多くの寺院を焼き、多くの人々を殺している。

平家物語も終わりに近い巻之十の「戒文」では、重衡は出家望み、土肥次郎実平を通して義経に頼んだ。義経は後白河上皇に奏上すると、上皇は、「重衡が頼朝に会ってからでないと今は許されない。」と仰せられた。重衡は「それでは、長年師弟の契りをむすんでいる聖（ひじり）にいま一度お会いして後世のことを伺いたく思うが」と言うと、義経は「聖とはだれか」と聞く。重衡は「黒谷の法然房と申す方である。」と言うと、義経は「それならさしつかえなかろう」と許したので、重衡は法然上人を請じて、己のごとき悪人往生の道を尋ねる。上人は六字の名号を唱えれば極楽往生は疑いなしと教え、俗体のままの重衡に戒を授けた。

次に、平家物語のその箇所を挙げておく。

『中將なのめならず悦て、聖を請じたてま（ッ）て、な

くなく申されけるは、「今度いきながらとらはれて候けるは、ふたたび上人の見参にまかり入るべきで候けり。さても重衡が後生、いかゞし候べき。身の身にて候し程は、出仕にまぎれ、政務にほだされ、驕慢の心のみふかくして、かつて當來の昇沈をかへりみず。…中略…倩ら一生の化行をおもふに、罪業は須弥よりもたかく、善業は微塵ばかりも蓄へなし。かくてむなしく命おはりなば、火穴湯の苦果、あへて疑なし。ねがはくは、上人慈悲ををこしあはれみを垂て、かゝる悪人のたすかりぬべき方法候者、しめし給へ。」其時上人涙に咽で、しばしは物ものたまはず。良久しうあ（ッ）て、「誠に受難き人身を受ながら、むなしう三途にかへり給はん事、かなしんでも猶あまりあり。しかるをいま穢土をいとひ、淨土をねがはんに、悪心をすてて善心を發しまさん事、三世の諸仏もさだめて隨喜し給ふべし。それについて、出離のみちまちまちなりといへども、末法濁乱の機には、稱名をも（ッ）てすぐれたりとす。心ざしを九品にわかち、行を六字につゞめて、いかなる愚智闇鈍の物も唱ふるに便りあり。罪ふかければとて、卑下し給ふべからず、十悪五逆廻心すれば往生をとぐ。功德すくなければとて望をたつべからず、一念十念の心を致せば來迎す。「專稱名号至西方」と尺して、專ら名号を稱すれば、西方にいたる。「念々稱名常懺悔」とのべて、念々に弥陀を唱ふれば、懺悔する也とおしへたり。「利劒即是弥陀号」をたのめば、魔闇ちかづかず。「一聲稱念罪皆除」と念ずれば、罪みなのぞけりと見えたり。浄土宗の至極、おのおの略を存じて、大略これを肝心とす。たゞし往生の得否は信心の有無によるべし。たゞふかく信じてゆめゆめ疑をなし給ふべからず。若このおしへをふかく信じて、行住坐臥時處諸縁をきらはず、三業四威儀において、心念口稱をわすれ給はずは、畢命を期として、この苦域の界をいでて、彼不退の土に往生し給はん事、何の疑かあらんや」と教化し給ひければ、中將なのめならず悦て、「このつゐでに戒をたもたばやと存候は、出家仕候はではかなひ候まじや」と申されければ、「出家せぬ人も、戒をたもつ事は世のつねのならひ也」とて、額にかうぞりをあてて、そるまねをして、十戒をさづけられければ、中將隨喜の涙をながひて、これをうけたもち給ふ。上人もよろづ物あはれに

おぼえて、かきくらす心地して、なくなく戒をぞとかれける。』

受戒後は、重衡は法然上人に御布施として、父の清盛が砂金を中国の宋朝の王に送ったお礼としていただいた、中国製の「松蔭」という愛用の硯を差し上げている。

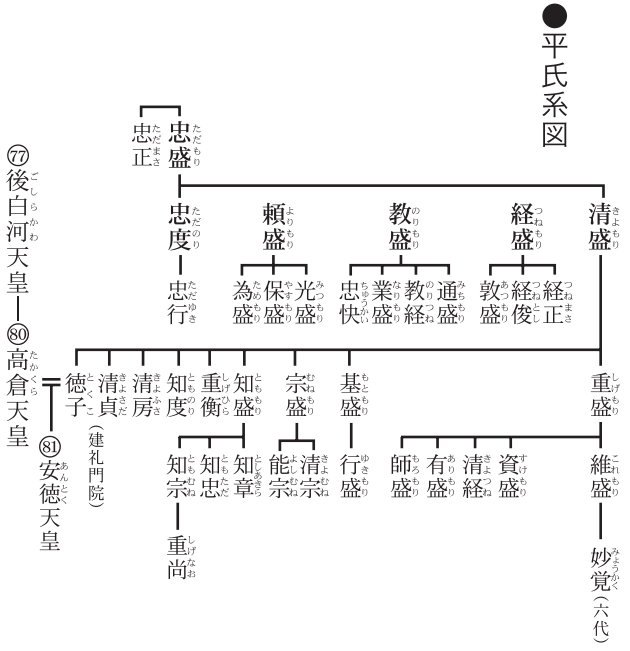
私はここは浄土宗としては有名な箇所だが、調べてみるとだいぶ問題がある。それは史実上は、重衡が法然と対面したことを示す史料はない。そしてこの重衡の心情を語る叙述は、平家物語でも「延慶本」「屋代本」「百二十句本」などには見えない。

その後重盛の子維盛（27歳）は、屋島を抜け出し、高野山で出家し、熊野に詣でて後、滝口入道（27歳）、石童丸（18歳）とともに念仏を声高く百遍唱え、那智の沖で入水し果てた。

（三位中将維盛は、）手づからもとどりき（ッ）手、泣く泣く滝口入道にそらせけり。石童丸も是を見て、もとゆひぎわより髪をきる。…中略…さてもあるべきならねば、流転三界中　恩愛不能断　棄恩入無為　真実報恩者と三返唱へ給ひて、遂にそりおろし給ひて（ン）げり。等も、仏教の教えが色濃く出ている箇所である。

その後、重衡は頼朝の要請で鎌倉に下り、頼朝と面謁する。そして南都の大衆に引き渡され木津川の岸で処刑された。

●平氏系図



## 四、徒然草と法然上人

第三十九段に

或人、法然上人に、「念仏の時、睡にをかされて、行を怠り侍る事、いかゞして、この障りを止め侍らん」と申しければ、「目の醒めたらんほど、念仏し給へ」と答へられたりける、いと尊かりけり。

また、「往生は、一定と思へば一定、不定と思へば不定なり」と言はれけり。これも尊し。

また、「疑ひながらも、念仏すれば、往生す」とも言はれけり。これもまた尊し。

とある。当時、まれに見る理知的な眼をもつ理論家の作者兼好が、「はたして念仏だけで極楽往生が出来るであろうか」という疑問が多かった中で、理屈なしに上人はただ非常に貴いお方でありがたい教えだと賛美している。

また、第二百二十七段に六時礼讃の名手の安楽のことが載っている。

六時礼讃は、法然上人の弟子、安楽といひける僧、経文を集めて作りて、勤めにしけり。その後、太泰善観房といふ僧、節博士を定めて、声明になせり。一念の念仏の最初なり。後嵯峨院の御代より始まれり。法事讃も、同じく、善観房始めたるなり。

## 五、結び

以上、鎌倉時代の宗教書や仏教書でない優れた文学作品に法然上人がかく取り上げられ、作者信濃前司行長?にせよ、兼好にせよ高い暖かい眼差しで書かれているのである。

これは以前から多くの方が実施されていると思うが、布教の中で日本の古典文学のこうした箇所を引用することが大事ではなかろうか。なかなか伝わりにくい現代人の心を少しでも揺さぶることになるかと思われる。

## ■彙　報

平成二十三年度・浄土宗総合学術大会は、平成二十三年九月十三日・十四日の両日、東京の大正大学を会場として左記のとおり開催された。主催は浄土宗（教学院・布教師会・法式教師会・総合研究所）である。本号はこの学術大会における紀要である。

【大会日程】

九月十三日（火）

受付　午前九時
開会式　午前九時三十分
基調講演　午前十時
記念写真　午前十一時三十分
一般研究発表　午後一時
シンポジウム　午後三時三十分

九月十四日（水）

受付　午前八時三十分
一般研究発表　午前九時
シンポジウム　午後一時
合同総会　午後三時三十分
閉会式　午後四時

【基調講演】

現代仏教における法然浄土教
大本山増上寺法主　八木季生台下

【シンポジウム】

法然上人のみ教えと現代（いま）

パネラー
布教師会副理事長　松岡玄龍
大正大学専任講師　曽根宣雄
総合研究所研究員　名和清隆

コーディネーター
総合研究所主任研究員　今岡達雄

【一般研究発表】

▽**第一部会（十三日）**

源智上人造立阿弥陀仏遷座記念
源智上人特別部会　曽田俊弘
源智上人関係史料の研究動向
「阿弥陀仏像造立願文」、『選択要決』における仏身仏土論　曽和義宏
伝源智述『選択要決』の真偽問題　廣川堯敏
勢観房源智の妻秘妙をめぐる人々　野村恒道
源智上人の願文について　工藤和興
源智の阿弥陀仏像造立願文をめぐって　中井眞孝
源智上人造立願文の教道厳訓の恩徳について　宮澤正順

▽**第一部会（十四日）**

『逆修説法』六七日所説の名号観について　安孫子稔章
法然上人「十七条御法語」について　長尾隆寛
法然上人が問題視した仏教的課題　齋藤蒙光
法然と永明延寿　伊藤茂樹
『円光大師御伝書』と『弘法大師念仏口伝集』について　東海林良昌
法然贈大師号について　伊藤真昭
法然上人における来迎思想の展開　林田康順
古典文学の中の法然上人　吉田祐倫
法然上人と披講　中村孝之

▽**第二部会（十三日）**

良忠述『観経疏伝通記』と『東宗要』巻一について　沼倉雄人
無上功徳文に対する法然の解釈について　角野玄樹
宝永・正徳年間の津軽領内浄土宗の寺院情勢　遠藤聡明
祭文の研究　―話芸の型―　加藤善也
呪詛・呪術の陰陽師と佛教　梅田慈弘
源氏物語考―大正大学本を中心として―　魚尾孝久

大正大学図書館所蔵『黄檗版大蔵経』の特徴について　松永知海

▽**第二部会（十四日）**

隆円と往生伝　永田真隆

念仏独湛について―そのⅣ―　田中芳道

江戸末期の檀林修学について―豊後国を中心に―　石川達也

聖光『徹選択集』の思想提唱の意義について　郡嶋昭示

洛南九品寺考　吉田淳雄

袋中と玄昉　三宅徹誠

『浄土宗の師資相承とは』―西山派證空への口伝を手がかりに―　成田勝美

新発見の平安瑠璃定量調査による浄土荘厳の考察　神居文彰

授菩薩戒儀請師文「和尚となりたまえ」　真柄和人

▽**第三部会（十三日）**

英文における漢語のアルファベット表記について　島恭裕

思考の流動性―「仏教と科学」を考える―　石田一裕

極楽の極をめぐって（2）　袖山榮輝

「速得漏尽願」をめぐって　齊藤舜健

『無量寿経』所説の「聞名」について　柴田泰山

『釋浄土群疑論』における抑揚的証明　村上真瑞

▽**第三部会（十四日）**

明末における律学の復興について　石上壽應

『安楽集』所説の実践論について　杉山裕俊

迦才の末法凡夫観　工藤量導

戒度『無量寿仏讃註』における唯心浄土説　吉水岳彦

中国北朝の浄土教信仰（2）　石川琢道

七百頌般若梵字写本と蔵訳の対応　佐藤堅正

有部阿毘達磨論書におけるアングリマーラ　清水俊史

ヨーガ階梯に対するヴィヴァラナの解説②―内制・対峙思考―　近藤辰巳

▽**第四部会（十三日）**

法式資料（3）　板倉宏昌

八橋玉純師の生涯について　八橋秀法

講式について　西城宗隆

法要儀式としての『知恩講私記』②　伊藤正芳

浄土宗法式雑考（24）　清水秀浩

日常勤行を和訳する　石川三雄

▽**第四部会（十四日）**

在阿法師讃仰―義譽観徹上人について―　佐藤晴輝

生誕地より見た良忠上人伝―歴史的背景とその両親について―　田原聖朗

竹島と鳥取藩―東善寺とのかかわり―　金田隆生

浄土宗寺院の過疎化対策―石見教区の場合―　武田道生

五重相伝は病床にて可能か　佐藤雅彦

枕経・通夜の現代的意義について　和田典善

近年の葬儀事情について　佐原正哲

葬儀における布教の現状と課題　嶋中三雄

葬儀考（3）　熊井康雄

▽**第五部会（十三日）**

災害と宗教　魚尾和瑛

現代における戦争犠牲者の慰霊・追悼―小集団の事例から―　小林惇道

ソーシャルメディア上の僧侶ネットワーク　水元明法

寺院と社会福祉事業―暁雲（ぎょううん）福祉会30年の歩みから―　丹羽一誠

「仏教福祉」述語整理上の問題点③

上田千年

▽**第五部会（十四日）**

生殖補助医療の倫理的問題点　今岡達雄
「出自を知る権利」をめぐる生命倫理的課題　水谷浩志
代理母出産の諸問題　坂上雅翁
近代浄土宗の中等教育―明治30年代以降を中心に―　齋藤知明
明治期浄土宗の高等教育　江島尚俊
昭和十九年『共生』誌における椎尾辨匡師の言説について　加藤良光
仏教ボランティアについて―東日本大震災を通して―　神田眞晃
家族の絆について①　三宅敬誠
家族の絆について②　横井照典

＊大会プラグラムに拠る。収録論文と題目が異なる場合があります。

（各部会発表順・敬称略）

（石川琢道記）

# 編集後記

・『佛教論叢』第五六号をお届けします。

・本号は平成二十三年度・浄土宗総合学術大会（九月十三日・十四日、於大正大学）における、基調講演とシンポジウムの講演記録、および一般研究発表の成果を掲載しております。

・基調講演・シンポジウムにおきましては、法然上人八百年大遠忌を記念して「法然上人のみ教えと現代（いま）」を共通テーマとして、大本山増上寺法主八木季生台下をはじめ、諸先生方から貴重なご講演をいただきました。ここに厚く御礼申し上げます。

・一般研究発表は、その成果を浄土宗教学院編集委員会の厳正な査読を経て、論文・研究ノート・エッセーの三分野に配当したうえで掲載いたしました。

・本大会ならびに本誌につきましてのご意見やご感想を頂戴し、さらに充実したもの作り上げていきたいと存じます。何卒よろしくお願い申し上げます。

（宇高記）

佛 教 論 叢　第56号　〈非売品〉

平成24年３月25日　印　刷

平成24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

毘婆沙論』は次のような説明をしている。

・アングリマーラは母親を殺そうとは思っておらず、食事をとろうとしただけであるから、殺母の無間業の加行位を犯しているのではない。

・ブッダは平凡な比丘の姿に変身して現れたため、アングリマーラはそれがブッダであると気が付かなかった。したがって殺阿羅漢の無間業の加行位を犯しているのではない。

3. この二つの説明は、有部内においてアングリマーラを正当化する上で重要であると考えられる。数あるアングリマーラ説話のうち『出曜経』のものが、有部論書との親和性が最も高く、五無間業の加行位を犯していないように配慮されている。

したがって初期経典や各種説話文学から得られるアングリマーラの興味関心と、阿毘達磨における興味関心には、隔たりがあることが解る。大量殺人の悪業よりも、殺害の思を起こしたかどうかを問題視する有部論書の記述はその最たるものであると言える。

先行研究

赤沼智善［1967］　『印度佛教固有名詞辞典』, 法蔵館 . 1967 複刊

岩本裕［1-5］　『佛教説話研究』第一巻～第五巻 , 開明書院

榎本文雄［1989］　「初期仏教における業の消滅」.『日本仏教学会年報』54. pp.1-13（L）

平岡聡［2008b］　「アングリマーラの〈言い訳〉―不合理な現実の合理的理解―」.『佛教学セミナー』87. pp.1-28

（なお、本稿執筆にあたって本庄良文先生より多大なご教示を賜りました。ここに感謝申し上げます。）

『出曜経』巻 17（T94.703c07-09）：

「吾が願、果たせり。必ず指鬘を成ぜん。又、母を害せずして呪術、成弁せん。<u>權し母及び此の餉食を停め、彼の比丘を殺してしかる後に能く食せん</u>」

したがって、これからアングリマーラがこれから犯そうとする悪業とは、「ある比丘（この時点でブッダであると気が付いていない）を殺して、その後に食事をとろう」というものである。よって『出曜経』に附された因縁話は、アングリマーラが五無間業の加行位を犯したことにならないように配慮されていることがわかる。これも『大毘婆沙論』における有部の記述と一致する[12]。

### 2. 3.　小結

有部所伝と思われるアングリマーラ説話のうち、『出曜経』では、有部教理からなる問題点を回避するような非常に都合の良い説話が附されている。この『出曜経』の因縁話は、パーリ所伝やそのほか多くの漢訳と比べて、有部教理に対してあまりにも都合が良い。

## 3.　結論

本稿は有部阿毘達磨論書において言及されるアングリマーラについて考察した。次の点が指摘されうるだろう。

1. 有部論書におけるアングリマーラの関心は、彼が五無間業の加行位を犯しているか否かについてである。アングリマーラが犯した大量殺人に関する〈業果の必然性〉や〈業滅〉といった問題は論じられていない。
2. 上記の「五無間業の加行位を犯していない」ことを証明するために、『大

12　本稿では取り扱わなかったが、諸アングリマーラ説話には、〈過去の悪業の清算として現世で苦受を受ける〉というプロットがある。これについて平岡聡［2008b：pp.19.15-20.8］にまとめられた資料によれば、唯一『出曜経』だけが、アングリマーラが四向四果を得る前に苦果を受ける筋書きとなっている。他の説話はすべて阿羅漢果を得た後に苦果を受ける筋書きとなっている。本稿で述べたように『出曜経』の説話が、説一切有部の強い影響下にあったと仮定するならば、この苦受を道果を得る前に清算したというプロットも、何らかの教理的な理由があった可能性がある。

すか迷っている。決して母親に襲いかかり殺そうと決意した文脈ではない。この『出曜経』の場面は、先の『大毘婆沙論』にあった母親殺害の加行位を起こしたかどうかの問題に対して、有部に都合のよい記述となっている。この点について『賢愚経』は、息子のために母親が食事を持って来るところまでは同じであるが[11]、その後アングリマーラは明らかに母親殺害の思を起こしており、有部教理に対し都合が悪い。

『賢愚経』巻 11（T04.424a13）：

兒、遥かに母を見て、走り趣いて殺さんと欲す。

続いて、アングリマーラのこのような状況を神通力によって知ったブッダが、平凡な比丘の姿に変身してアングリマーラの元に現れるプロットを見てみよう。『出曜経』には次のように説かれる。

『出曜経』巻 17（T04.703b27-29）：

如来は、三達をもって彼の無害（Ahiṃsaka）を見たまひ、五逆の意を興して母を殺さんことを疑はず。「若し審して爾らば、億佛も救ひたまはず。我、今宜しく往いてその苦を拔済し、母子を俱に全からしめん。豈善からざらんや」と、即ち化して比丘と作る。

すなわち、「このままだとアングリマーラは間違いなく五逆罪を犯そうと意を起こして母を殺してしまう。そうなっては何億という諸仏たちであっても救うことはできない」とブッダは考えて、比丘の姿に変身してアングリマーラのもとへ向かう。この「化して比丘と作る」という部分は、「アングリマーラはブッダだと気付かずに襲ってしまった」とする有部の弁護に通じるものがある。

そして、ある比丘（ブッダ）が現われたのを見てアングリマーラは次のように声を上げる。

---

11 『賢愚経』巻 11（T02.424a11-12）：不得飲食。其母憐愍。遣人為致。悉各懷懼。無敢往者。其母持食。

この二つのプロットは、「五無間業の加行位を犯していない」とアングリマーラを正当化する根拠になっており、有部内において重要な位置を占めていると考えられる。いくつかの資料[7]では、腹を空かせたアングリマーラのために母親が食事をもって行くという記述が見られる。このような資料の記述が、「母を害するか、食事をするか迷って、食事を選んだ」という『大毘婆沙論』の〈言い訳〉の根拠となっていると考えられる。また、『賢愚経』と『出曜経』の二資料では、「仏陀は比丘の姿に変身した」という記述が見られる。この記述もまた「仏陀だと気が付かずに襲ってしまった」という〈言い訳〉の根拠になっていると考えられる。

### 2. 2. 『出曜経』における一致

アングリマーラ説話を伝える諸資料のうち、有部所伝と思われる『出曜経』[8]では、上記で記した『大毘婆沙論』の議論を踏まえて、アングリマーラに情状酌量の余地が生み出されるれるように増広されていると見られる。その点について見てみたい。まず『出曜経』における、母を襲う場面について見てみよう。呪術の成就まで集める指があと一つとなっていたアングリマーラは、食事を持ってやって来た母親を見て次のように考える。

『出曜経』巻 17（T04.703b22-26）：

> 時に母、餉[9]を送らんとして躬ら彼の園に詣る。無害（Ahiṃsaka）[10]、遙かに見て便ち此の念を生ず。「吾、師の訓を受けて、当に指鬘を弁ずべし。今、一指を少いて、その数充たず。今、我が母の自ら来て餉を送らんとするにあふ。若し我、先づ食せば呪術は成らざらん。若し我、先づ母を殺さば、当に五逆罪を犯すべし」

すなわち、ここでアングリマーラは、先に食を取るべきか、それとも母を殺

7　cf.『増一阿含』巻 31, 38, 6（T02.719c14-15）；『鴦掘摩経』（T02.509a19-20）；『賢愚経』巻 11（T02.424a11-12）；『出曜経』巻 17（T02.703b21-23）

8　『出曜経』巻 17（T04.703a23-704c13）

9　乾飯のこと

10　無害（Ahiṃsaka）、アングリマーラの本名

『順正理論』巻 43（T29.589a18-21）：

指鬘（Aṅgulimāla）は母を害さんと欲する心を発すと雖も、而も未だ正しく害母の加行を興さず。世尊の所に於て害心ありと雖も、亦未だ正しく害佛の加行を興さず。彼れ是の意を作して近方に手を下す。世尊は、彼の業障を遮せんが為の故に、未だ信を生ぜざるに至り、近づくことを得せしめず。

### 1. 2.　小結

有部論書におけるアングリマーラの扱いについて検討した。アングリマーラの犯した悪業についての争点は、彼が無間業の加行位を犯したかどうかに集まっている。有部では、五無間業を犯す場合、加行位を犯しただけで定業となり、必ず来世に地獄で異熟を受けなければならないとされている。そのため、アングリマーラが母やブッダを殺そうと襲いかかる場面で、彼が五無間業の加行位を犯していないことを有部論師たちは証明する必要があったと考えられる。

したがって有部論書内で、アングリマーラが犯した大量殺人に関する〈業果の必然性〉や〈業滅〉といった問題は論じられていない。

## 2.　有部伝承におけるアングリマーラ説話

### 2. 1.　『大毘婆沙論』より得られる有部所伝のプロット

続いて、前で検討した論書の記述を手がかりにして、有部におけるアングリマーラ説話の伝承を検討する。1. 1. で検討した『大毘婆沙論』におけるアングリマーラへの言及から、有部伝承には次の二つのプロットが含まれていたことが解る。

①　母親と食事に関するプロット

②　仏陀が平凡な比丘の姿に変身してアングリマーラの前に現れるプロット

---

6　『順正理論』巻 43（T29.589a26-b02）：

然るに我が宗とする所は、無間の加行は総じて二有りと説く。一には近、二には遠なり。中に於て近は転ずべからざるが故に、本論は之によって問答を興す。…中略…中に於て遠は尚未だ転ずべからざる位に至らざるに由って、転ずべきこと有り容し。

で地獄に必ず落ちなければならない定業となっているはずである。しかし経典においてアングリマーラは、地獄に落ちることなく解脱を得ている。この矛盾点を『大毘婆沙論』は、母に対しても仏に対しても無間業の加行位を犯していないと説明している。

『大毘婆沙論』巻 115（T27.600b28-c07）：

【問】問ふ。尊者指鬘（Aṅgulimāla）は云何んが〔定業を〕能く転ぜしや。

【答】答ふ。彼は猶ほ未だ無間〔業〕の加行を作さざるなり。是の故に彼は説く。「我は今且らく未だ母を殺さず、且らく当に飯食すべし」と。

【問】問ふ。豈一切智を害せんと欲せしに非らざるや。

【答】答ふ。その時、彼は一切智に非ざるものに於て害の加行を起こすも、一切智に於てには非ず。この因縁に由りて、世尊は化して凡流の苾芻と作る。婆林に入踏し、彼の尊者にして一切智に於て殺の加行を起して救療すべからざることなからしむ。もし諸の有情が、一切智に於て殺の加行を起こせば、殑伽沙の数の如き如来・応正覚もまた、救って地獄を脱せしむること能はざるなり。故に知る。彼は一切智にあらざるものに於て殺の加行を起こすも、一切智のものに於てには非ざることを。

すなわち、アングリマーラは、母親に襲いかかる場面で、母を殺そうとしたのではなく食事を食べようとしたのだから無間業にならないとする。また、ブッダに襲いかかった時も、ブッダが平凡な比丘の姿に変身して現れたため、相手が一切智者だと知らず殺そうとしたのだから、それは無間業の加行位にはあたらないとする。後で検討するが、このような〈言い訳〉の元となるプロットが説話中に現れる。

これと同様の議論が、『順正理論』にも現れる。『順正理論』は、無間業の加行には「近」と「遠」の二種があり、「近」は不可転であり堕地獄が決定しているが、「遠」は可転であり堕地獄を回避できると述べている[6]。アングリマーラについても、まだ決定的な「近」の加行位は犯しておらず、それゆえに堕地獄が決定しているのではないとして、次のように説明している。

でも一貫して認められている[5]。この『発智論』の加行不可転説を、『大毘婆沙論』は、母を殺そうとした者の例え話によって説明している。母親殺しの無間業の加行位を起こせば、たとえその目的が達成されなくても、その者は必ず地獄に堕ちると述べられている。

『大毘婆沙論』巻 118（T27.617a6-12）：

「【問】頗も未だ生を害せず、殺生未だ滅せざるに、此の業異熟して、定んで地獄に生ずるもの有りや。【答】答ふ。有り。無間業の加行を作す時、命終するが如し」〔と『発智論』巻 11（T26.975a14-15）に説く〕其の事云何ん。謂く、ある人、其の母を害せんと欲して適に加行を起し、或は官司の為に獲へられ、或は母に力有りて返りて其の子を害し、或は母に福徳ありて天神為に子を殺し地獄に堕するに而も母は猶存し、或は加行を起し母を必死に致して、而も中に悔いて自ら其の命を害し、亦地獄に生ずるが如し。母を害するが如く、是くの如く余の無間〔業〕を造るにつきても応に知るべし、亦爾なることを。

このように五無間業の加行位を起こせば、目的達成の如何に関わらず、来世の堕地獄が決定してしまうと考えられている。このように有部阿毘達磨の教理に忠実に従うと、「母を殺そう、ブッダを殺そう」と意を起こした時点で、来世に地獄で生まれることが決定してしまうのである。

### 1. 1. 〈無間業の加行不可転〉をめぐる議論

『大毘婆沙論』ではアングリマーラの犯した悪業が、無間業の加行位にあたるのかどうかが議論されている。なぜなら、母親を殺そうとし、ブッダを殺そうとしたのだから、アングリマーラの行いは五無間業の加行位にあたり、来世

3　この定業（および不定業）とは、説一切有部で発展した教理である。有部では決まった時に必ずその異熟を受けなければならない定業と、異熟の受け方に変更を加えることが出来る不定業という二種の業を分類し、一般的に重大な犯罪などが定業になるとされる。

4　この点は、上座部と大きく異なっている。上座部では実際に母親やブッダを殺していなければ、無間業は成立せず、地獄に落ちることは決定しないと考えられている。

5　Abhidhamakośabhāṣya（Pradhan ed：pp.263.21-264.1）；『順正理論』巻 43（T29.589a12-c20）を参照。なお、南伝『論事』（pp.478-479）においても同様の議論が見られる。

# 有部阿毘達磨論書におけるアングリマーラ

清　水　俊　史

## 0. 問題の所在

「アングリマーラは大量殺人を犯し、さらに母親やブッダに襲い掛かるが、ブッダに教化され出家し、そして阿羅漢果を得る」という筋書きの説話は、古くから仏教徒の間で親しまれてきた。この説話は、「犯罪者でも出家し解脱し得るのか。犯した悪業の報いを受けることなく解脱してしまったら業果の必然性を犯すことにならないか。業は果報を生むことなく滅することがあるのか」などの多くの問題を孕んでいる。この問題を合理的に説明するために、様々な解釈が積み重ねられ、アングリマーラが悪業の報いを受けるプロットや罪人を正当化するプロットが新たに製作されたことが指摘されている[1]。

アングリマーラの説話は、南伝北伝をあわせて多くの異本が伝わっている。従来の諸研究は、主に初期経典や説話文学のみを対象としていた[2]。本稿では、これまで取り上げられてこなかった有部阿毘達磨論書を資料として、これらの問題を考察する。

## 1. 有部論書におけるアングリマーラ

説一切有部におけるアングリマーラの悪業に関する争点は、彼が犯してきた大量殺人の業報にではなく、彼が五無間業の加行位を犯したかどうか、すなわち母親やブッダを殺そうと意を起こしたかどうかに集中している。なぜならば説一切有部の場合、五無間業は、実際に両親やブッダを害していなくても、害そうと意を起こしただけで（つまり加行位を起こしただけで）、来世に必ず地獄に落ちなければならない定業[3]を生むとされるからである[4]。この無間業の加行不可転説の萌芽となる記述は、『発智論』にあらわれ、その後の有部論書

1　平岡聡［2008b］

2　cf. 赤沼智善［1967：pp.39-41］；岩本裕［2：pp.145-160］；榎本文雄［1989］；平岡聡［2008b］

ba theg-pa chen-poḥi mdo.（ārya-saptaśatika-nāma-prajñāpāramitā-mahāyāna-sūtra.）

大般若波羅蜜多經第七分等

P. No. 737 Tsi 114a1–143a2.（大谷目録 vol. 21, p. 231.）

5） 'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa bdun brgya pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo.（ārya saptaśatikā nāma prajñāpāramitā mahāyānasūtra.）

大寶積經 文殊説般若會第四十六

D. No. 90 Cha 182b6–209b7.（東北目録 vol. 9, p. 470.）

6） Ḥphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa bdun-brgya-pa shes-bya-ba theg-pa chen-poḥi mdo.（ārya-saptaśatika-nāma-prajñāpāramitā-mahāyāna-sūtra.）

大寶積經 文殊説般若會第四十六

P. No. 760（46）ḥi 173b2–203b8.（大谷目録 vol. 24, p. 217.）

梵語写本一覧表

| 記号： | 所有者 | 文献番号 | 材質 |
|---|---|---|---|
| **C**： | Univ. of Cambridge | Add. 868 | 紙 |
| **I**： | Inst. of Advanced Studies for World Religions（IASWR） | No. Ⅱ-183 | 紙 |
| **K**： | 京都大学 | No. 113 | 貝葉（saṃvat 37） |
| **N1**： | Nepal Research Centre（NRC） | B23/15 | 貝葉 |
| **N2**： | 〃 | E614/3 | 紙 |
| **N3**： | 〃 | E1731/27 | 紙 |
| **T**： | 高岡コレクション | No. 53 PH 1-2 | 紙 |
| **T4**： | 東洋文庫 | SKT-MS4 | 貝葉と紙 |
| **T5**： | 〃 | SKT-MS5 | 紙 |
| **UT1**： | 東京大学 | UT416 | 紙 |
| **UT2**： | 〃 | UT417 | 紙 |
| **UT3**： | 〃 | UT418 | 紙 |
| **UT4**： | 〃 | UT419 | 紙 |
| **UT5**： | 〃 | UT420 | 紙 |
| **UT6**： | 〃 | UT421 | 紙 |

と考えられる。確かに上の例では **T4** は、**G7** に属する写本 **N1** と同じ読みを示している。上の文中の語 śāradvatīputram は、**G7** に属するすべての写本に存在する。ところが、**G8** 中の **T4** 以外の七写本は悉くこの語を欠く。その一方で、蔵訳 **D** は śāradvatīputram の音写語 ཤ་ར་དྭ་ཏི་པུ་ を含む。これは蔵訳の読みが **G7** を構成する写本の読みに近いことを示していると言えよう。

## 4　おわりに

本研究はまだ完了していないので結論ではないが、本論文に示した予備的な結果を見る限り、七百頌般若の蔵訳は、少なくともデルゲ版 **D** に関しては、**G7** 系統の梵語写本を訳した可能性が高いようである。控えめに言っても、蔵訳に用いた梵語写本は **G7** 系統ではない、と積極的に主張できる具体例はこれまでの所見当たらない。梵語写本の分類に用いた手法は、蔵訳の系統を調べる際にも役に立つ。この手法を用いた一層の精査が必要である。

### 参考文献


1）Kensho Sato, “An attempt to classify Sanskrit manuscripts of saptaśatikā prajñāpāramitā”, *Annual of the Sanko Research Institute for the Studies of Buddhism*, No. 42, p. 1, 2011.
Kensho SATO, “The composite structure of Toyo Bunko's saptaśatikā prajñāpāramitā palm-leaf manuscript”,『廣川堯敏先生古稀記念論文集』に掲載予定。

2）玄奘訳　大般若波羅蜜多經 第七會曼殊室利分、大正蔵 No. 220.
曼陀羅仙訳　文殊師利所説摩訶般若波羅蜜經、大正蔵 No. 232.
大寶積經 文殊説般若會第四十六、大正蔵 No. 310.
僧伽婆羅訳　文殊師利所説般若波羅蜜經、大正蔵 No. 233.

3）’phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa bdun brgya pa zhes bya ba theg pa chen po’i mdo.（ārya saptaśatikā nāma prajñāpāramitā mahāyānasūtra.）
大般若波羅蜜多經第七會
D. No. 24 Ka 148a1–174a2.（東北目録 vol. 7, p. 385.）

4）Ḥphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa bdun-brgya-pa shes-bya-

tathāgatakāreṇa と読みが分かれている。

**C**(3a3)： … maṃjuśrīr āha // tathatākāreṇa tathāgataṃ paśyāmy avikalpākāreṇānupalaṃbhayogena //

**T5**(2b5)：… mañjuśrīr āha // tathāgatakāreṇa tathāgataṃ paśyāmy avi(2b6)kalpākāreṇānupalaṃbhayogena /

**D**(149a1)：འཇམ་དཔལ་གྱིས་ གསོལ་པ། མི་དམིགས་པའི་ ཚུལ་གྱིས་ དེ་བཞིན་ཉིད་ཀྱི་ རྣམ་པ་ དང་ རྣམ་པར་(149a2)མི་རྟོག་པའི་ རྣམ་པར་ དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་ལ་ བལྟ་བར་བགྱི་འོ།

蔵訳 **D** に現れる དེ་བཞིན་ཉིད་ཀྱི་རྣམ་པ་ が tathatākāra に対応する。従って蔵訳は **G7** の読みである。

(3)(d) 梵語の句の省略から“7 対 8 の分離”が見られる箇所である。以下の例の様に、**G7** に属する写本 **UT5** には na vibhavati があり、**G8** に属する写本 **UT4** にはこの句を欠く。

**UT4**(3a5)：… na tathatā bha(3a6)vati / evaṃ tathāgataṃ paśyāmy /

**UT5**(4a4)：… na tathatā bhavati na vibha(4a5)vati // evaṃ tathāgataṃ paśyāmy

**D**(149a3)：… དེ་བཞིན་ཉིད་ནི་ འབྱུང་བ་ཡང་མ་ལགས་ འཇིག་པ་ཡང་མ་ལགས་ ཏེ། དེ་ལྟར་ དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་ལ་ བལྟ་བར་བགྱི་འོ།

第一義としては、bhavati と vibhavati は「存在する」と「生ずる」の比較であり、འབྱུང་བ་ と འཇིག་པ་ は「生ずること」と「滅すること」の比較かもしれない。しかし、འབྱུང་ は勿論 bhavati に通じ[7]、vibhavati には「生ずる」に加えて「滅する」の意味もあると考えてよい[8]。従って、bhavati と vibhavati を、蔵訳は འབྱུང་བ་ と འཇིག་པ་ とに対応させて訳したと考えられる。つまり、蔵訳は、**G7** に属する、na vibhavati を含む写本の読みを伝えているといえる。

(4) **T4(palm)** が **G7** に属する写本と同じ読みを示す次の例を考える。

**T4**(13a1)：… atha khalu bhagavān āyuṣmantaṃ śāradvatīputram āmantrayate sma /

**N1**(10b4)：… atha khalu bhagavān āyuṣmantaṃ śāradvatīputram āmantrayate sma /

**N2**(10a1)：… atha khalu bhagavān āyuṣmantam āmantrayate sma //

**D**(154a5)：… དེ་ནས་ བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་ ཚེ་དང་ལྡན་པ་ ཤ་ར་དྭ་ཏིའི་(154a6)བུ་ལ་ བཀའ་སྩལ་པ།

**N1** は **G7** に属し、**N2** は **G8** に属する写本である。また、**T4** の第 13 葉は貝葉なので **T4(palm)** に含まれ、それ故、前節で述べたように **G7** に属する

7 例えば、Lokesh Chandra, Tibetan-Sanskrit Dictionary p. 1724 を見よ。

8 例えば、mahāvyutpatti の 6845、6469 を見よ。

ならば、右側の縦線を採用する。もし、**K** と **T4 (palm)** が同一の写本からそれぞれ書き写された関係にあるならば、左側の縦線を採用し、三行目の横線を通じて **K** に繋ぐことにする。

## 3　蔵訳との対応

前節で梵語写本を分類する時に注目した梵文を、デルゲ版 **D** の蔵訳と比較する。なお、番号(1)から(4)と枝番号(a)から(d)は、前節で用いたものに対応する。

(1)(a)　京都大学貝葉写本 **K** だけ、単語が全く異なっている箇所である。

**K**(24a2)：　evam ukte mañjuśrī　kumārabhūto　　bhagavanm　etad avocat //

**T4**(30b4)：atha khalu mañjuśrīḥ kumārabhūto　　bhagavantam etad avocat /

**N1**(28a1)：atha khalu mañjuśrīḥ kumārabhū(28a2)to　bhagavantam etad avocat /

紙写本：　atha khalu …

**D**(165b1)：དེ་ནས་བཅོམ་ལྡན་འདས་(165b2)ཡ་འཇམ་དཔལ་གཞོན་ནུར་གྱུར་པས་འདི་སྐད་ཅེས་གསོལ་བྱོ།

京都大写本 **K** のみが evam ukte で始まり、他の十四写本は atha khalu で始まる。蔵訳の དེ་ནས་ は atha khalu の訳である。evam ukte なら དེ་སྐད་ཅེས་ བཀའ་སྩལ་པ་ であろう。つまり、蔵訳は京都大写本とは異なる読みを示している。

(1)(b)　京都大写本 **K** では一文が完全に欠落している箇所である。

**K**(11b6)：　欠落

**T4**(14b3)：evaṃ bhadantaśāradvatīputra samyaksaṃbuddhayānikān samanupaśyāmi/

**N1**(15a5)：evaṃ bhadantaśāradvatīputra samyaksaṃbuddhayānikān paśyāmi/

紙写本：　同上

**D**(155a5)：བཅོམ་ལྡན་འདས་དཔྱ་ཀི་བུ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཐེག་པ་པ་དག་དེ་ལྟར་མཐོང་ངོ།

京都大写本に欠く文章が蔵訳にはある。(1)の(a)、(b)から、蔵訳は、京都大写本 **K** 単独で構成される系統の写本からの翻訳ではないと判断する。

(2)　蔵訳に“とび”は見られない。

(3)(a)　梵語の名詞の格変化の違いから“7 対 8 の分離”が見られる箇所に於て、蔵訳でその違いが判断できる例は今の所見当たらない。

(3)(b)　梵語の語順の違いから“7 対 8 の分離”が見られる箇所に於て、蔵訳でその違いが判断できる例は今の所見当たらない。

(3)(c)　梵語の単語の異同から“7 対 8 の分離”が見られる箇所である。この例では、**G7** に属する写本 **C** では tathatākāreṇa、**G8** に属する写本 **T5** では

ることから、**N1** は **(Y)** から直接書き写された写本か、或いは、乱丁が起きた写本 **(Y)** そのものである可能性がある。

(3)　十五本の写本を詳しく見ていくと、(a)名詞の格変化、(b)語順、(c)単語の異同、(d)句の省略、の四点に関して共通の読みを示す例が多い。これらの四点に基づいて写本を分類すると、七写本からなる組 **G7** と八写本からなる組 **G8** に分かれる。これを“7 対 8 の分離”と呼んだ。各組は以下の写本から構成される。**G8** 中の **T4 (paper)** に関しては、次の(4)に於いて説明する。

**G7**：**K, N1, C, UT2, UT3, UT5, I.**

**G8**：**T4 (paper), T5, UT1, UT4, UT6, N2, N3, T.**

(4)　東洋文庫貝葉写本 **T4** は、47 葉中 16 葉が紙で補われたものである。貝葉の部分を **T4 (palm)**、紙の部分を **T4 (paper)** とすると、上記(3)に述べた **G8** に属するのは紙の部分 **T4 (paper)** である。これまで調べた範囲では、貝葉の部分 **T4 (palm)** は **G8** ではなく **G7** に属するようである[6]。但し、そう結論するためには、さらに詳しく写本の読みを調べる必要がある。

以上の(1)から(4)の特徴を考慮すると、以下の様な系統図が考えられる。

```
                          +[T4 (paper), T5, UT1, UT4, UT6, N2, N3, T]
                          |
-+ T4 (palm)-(X)-(Y)- N1-+[C, UT2, UT3, UT5, I]
 |            |
 +-----------+-- K
```

左にあるもの程古く、右へいく程新しい。但し、大括弧 **[ ]** 内の写本の順序はまだ分かっていない。第一行は **G8** に属する写本である。第二行と第三行は **G7** に属する写本に加えて、**T4 (palm)** からなる。**(X)** と **(Y)** は仮想的な写本である。**(X)** には乱丁はなく、**(X)** から書き写された **(Y)** に乱丁が起きたと仮定する。**T4 (palm)** には“とび”がないので、これは **(X)** より古いか、或いは、**(X)** そのものである。**K** にも“とび”はないので、乱丁のない写本から書き写された後に、他の写本とは異なる発展をして独立した系統をなしたと考えて第三行に置く。**T4 (palm)** と **K** の詳細な関係は不明である。そのために、二行目と三行目を結ぶ縦線二本と、三行目の横線の一部を細線にしてある。もし、**K** が **T4 (palm)** の直系の子孫にあたる関係

6　参考文献 1）の二番目の論文に掲載される予定。

# 七百頌般若梵語写本と蔵訳の対応

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。これまでに、これら全十五本[1]の系統分類がある程度分かっている[2]。七百頌般若には漢訳[3]と蔵訳[4]も存在するので、それらがどの写本の読みに近いか、あるいは、どの系統の写本から翻訳されたかということは実に興味深い問題である。本論文では、デルゲ版蔵訳に関する予備的研究の結果を報告する。

## 2　梵語写本の分類

参考文献 1）に示された梵語写本の系統分類について略説する。各写本に見られる以下の様な特徴に注目して系統分類が行われた。具体例は、梵文と蔵訳を比較する次節に示す。

⑴　京都大学所蔵の貝葉写本 **K**[5] には、他の十四本にはない特異な読みが見られる。⒜単語が全く異なっていたり、⒝一文が完全に欠落していることがある。**K** は単独で独立したひとつの系統をなすと考えられる。

⑵　ネパールリサーチセンター所蔵の貝葉写本 **N1** と、十二本すべての紙写本には、文の意味が繋がっていない四カ所の“とび”が存在する。仮想的な写本 **(Y)** の存在を仮定し、**(Y)** に生じた乱丁をそのまま書き写したと考えると、これらの“とび”がうまく説明できる。**N1** と十二本の紙写本はすべて **(Y)** の子孫の系統に属することが分かる。さらに、**N1** は貝葉写本であるから紙写本より古い。そして、**N1** 中の“とび”がすべて葉の裏面の末尾にあ

---

1　全十五写本の一覧は末尾の表を見よ。

2　系統分類の詳細は参考文献 1）を参照のこと。

3　漢訳は三種類ある。参考文献 2）に一括して挙げた。

4　蔵訳は参考文献 3）から 6）に挙げた。

5　写本の略号は末尾の表を見よ。

[5] 浄土宗総合研究所『現代語訳浄土三部経』p.49。

[6] 香川孝雄『無量壽經の諸本對照研究』p.112-113。章番号は 8-c。

[7] 藤田宏達『浄土三部経の研究』p.339-345 参照

[8] 藤田宏達前掲 p.340。

[9] 藤田宏達前掲には引かない。

国土に女性が存在せず、男子のみしかいないわけだから、もともと女性に対する邪念をいだきようがない。それにもかかわらず、女性に邪念を懐くことについて敢えて言及するのは、『大阿弥陀経』『平等覚経』がそれだけ一層、女性の存在を意識していたことの反映ではなかろうか。転女成男、女性の有無についての言及がある、ということは、そのようなことがらに対して経典自体が関心を持っている、ということを示す。一方で、男女の区別がなくなるように、という願の存在はそのような区別が無い状態を理想的な状態として設定していることを示しているのではないだろうか。

もともと、〈無量寿経〉諸本では、阿弥陀仏国の人々には外見上の区別が認められない、という立場をとる。すなわち、「悉皆金色願」「無有好醜願」によれば、阿弥陀仏国の人天は、だれもが金色一色であり、姿形に異なりがない、とされる。『無量寿経』ではそれぞれ第三、第四願が相当し、〈無量寿経〉諸本では、すべてに見られる願文である（悉皆金色、無有好醜の順で、『大阿弥陀経』第十五、九願、『平等覚経』第三、第四願、『如来会』第三、第四願、『荘厳経』第一の一部、第二願、梵本第三、第四願、蔵訳第三、第四願）。女性の存在のみならず、性別の相違を始めとするあらゆる外見上の区別が存在しないのであるから、外見上の相違からくる想念、執著の生じようはずがないことになろう。それ故に『無量寿経』以下の諸本では往生に際しての転女成男を述べることがなく、また速得漏尽願では他者（女性）に対する邪念が無いように、と誓われることがなくなったのではなかろうか。

---

1 以下、『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、梵本と蔵訳は香川孝雄『無量壽經の諸本對照研究』（永田文昌堂、一九八四）の章番号による。

2 了慧『無量寿経鈔』巻三、『浄全』14、79下～。

3 了慧『無量寿経鈔』巻三、『浄全』14、81上～。

4 義山『無量寿経随聞講録』上之二、『浄全』14、313-314。

・『平等覚経』：願文には転女成男の記事を欠くが、『大阿弥陀経』と同文の成就文がある（283a）。
・『無量寿経』第三十五願、『如来会』第三十五願、梵本第三十五願、蔵訳第三十六願：ほぼ同内容。『無量寿経』では「設我得佛。十方無量不可思議諸佛世界。其有女人聞我名字。歡喜信樂發菩提心厭悪女身。壽終之後復爲女像者。不取正覺（268c）」（十方無量不可思議の諸仏世界に、其れ女人有って我が名字を聞きて、歓喜信楽して菩提心を発し、女身を厭悪せんに、寿終の後、復た女像とならば正覚をとらじ）。他方国土の女性に関するもの。藤田宏達博士は「転女成男を意味していることも間違いないであろう[8]」と言う。これらには成就文がない。
・『荘厳経』[9]：「世尊。我得菩提成正覺已。所有十方無量無邊。無數世界一切女人。若有厭離女身者。聞我名號發清淨心歸依頂禮。彼人命終即生我刹成男子身。悉皆令得阿耨多羅三藐三菩提。（320b）」。女身を厭悪する、という点で『無量寿経』等、往生して転女成男する、という点で『大阿弥陀経』『平等覚経』と同様。両者を合わせたかたちとなる。

以上から、『大阿弥陀経』『平等覚経』では阿弥陀仏国に女性が存在することを否定し、性別はすべて男性であるとすることがわかる。一方、『荘厳経』を除く『無量寿経』以下の諸本では、願文の内容を転女成男とみなすとしても、それは阿弥陀仏国以外でのことであり、阿弥陀仏国における女性の有無（厳密に言えば阿弥陀仏国の人々の性別）について全く言及されていないことがわかる。

## 4. 結論

以上、第二章で「速得漏尽願」の内容を検討し、『大阿弥陀経』『平等覚経』と『無量寿経』以後の諸本の間に、異性に対する愛欲がなくなることを誓うか否か、という違いがあることを示した。続いて第三章にて、同じく『大阿弥陀経』『平等覚経』と『無量寿経』以後の諸本の間に、阿弥陀仏国に男女の別についての言及があるか否か、という違いがあることを示した。

ところで、第二章で見たように、『大阿弥陀経』『平等覚経』では願文および成就文の記述から、阿弥陀仏国の人々が女性に邪念を懐くことが無い、とされていた。第三章で見たように、女人往生願とその成就文から見れば、そもそも

ある。

以上の記事について、次の異同が指摘できよう。

⑴ 『大阿弥陀経』と『平等覚経』の二つは（異性に対する）愛欲が無いことを誓う、という点で共通する。

⑵ 梵本、蔵訳は自分の身体に対する執著が無いことを誓う。これは表現は異なるものの、『如来会』、そして恐らくは『無量寿経』にも通じる内容であろう。

⑶ 願文の形式の上では『荘厳経』が特異なもので、速得漏尽願と住正定聚願を合体させたものであり、後半の速得漏尽願対応部分は内容上、異性に対するものと限定されていない、という点で『無量寿経』などに通じるものと考えられよう。

これだけの違いがあるのだから、⑴の二本と⑵⑶の五本が対応関係にあるとみなすのは難しいかもしれない。香川博士はこれらを対応させる根拠を示されてはいない。ただ、内容上阿弥陀仏国の人々に煩悩が無いことを誓ったものであり、また順序の上では神通力を獲得することを誓う願文の次に置かれる、という点で諸本すべてが共通することから、対応させることができると考える。そして対応するとみなす場合、⑴と⑵⑶の間には異性に対する愛欲が無いように誓われているか否か、自身に対する執著が無いように誓われているか否か、の相違があることになる。そうすると、これらの願は、阿弥陀仏国に於ける男女の別の取り扱いに関わるものと見ることができる。次章に見るように、〈無量寿経〉諸本間では阿弥陀仏国と女性との関係の捉え方に相違があるので、その点との関連を検討してみたい。

## 3. 阿弥陀仏国の女性について

阿弥陀仏国における女性の取り扱いは、女人往生願とその成就文に示される[7]。その内容は、おおよそ、以下のようになる。

・『大阿弥陀経』：第二願前半「第二願。使某作佛時。令我國中。無有婦人女人。欲來生我國中者。即作男子。（301a）」（阿弥陀仏国には婦人なし。女人が往生すると男子となる）

成就文：「其國中悉諸菩薩阿羅漢。無有婦女。壽命無央數劫。女人往生。即化作男子。（303c）」（婦女なし。女人が往生すると男子となる）

の人民に愛欲が無いように、という願である。三毒ではなく、貪欲のみ、その内容も愛欲に限定される。『平等覚経』では「愛欲」は妻子に対するもの、異性に対するものであり、仮りに『大阿弥陀経』の第十一願の内容を整理したものと見れば、異性（女性）への貪欲に限定されたものとなる。また成就文（283b）は『大阿弥陀経』とほぼ同文であって、ここからも特に女性への貪欲を無くする願であると考えられる。

・『如来会』第十願：「若我成佛。國中有情起於少分我我所想者。不取菩提（93c）」

「国中の有情、少分も我我所の想を起こさば菩提を取らず」という内容。我我所の想を起こさないようにという願であって、『大阿弥陀経』『平等覚経』とは大きく異なる。

・『荘厳経』第七願の一部：「世尊。我得菩提成正覺已。所有衆生令生我刹。一切皆得住正信位。離顛倒想堅固修習。皆令得阿耨多羅三藐三菩提（319b）」内容上、前半と後半に分けられる。前半は「一切、皆、正信位に住することを得て」であって、『無量寿経』では第十願の次に置かれる「住正定聚願」に相当する。後半の「顛倒の想を離れ、堅固に修習し」が顛倒の想（すなわち煩悩）を離れるとされることから、速得漏尽願に対応すると考えられる。

・梵本第十願：sacen me bhagavaṃs tasmin buddhakṣetre ye sattvāḥ pratyājāyeraṃs, teṣāṃ kācit parigrahasaṃñotpadyetāntaśaḥsvazarīre ’pi, mā tāvad aham anuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbudhyeyam.

「その私の仏国土に生まれる有情たちに、少なくとも自分の身体について何らかの執著の想が生じるなら、その限り…」という内容であって、阿弥陀仏国の有情に執著の想が生じないように、という願である。

・蔵訳第十願：bcom ldan ’das gal te bdag gi sangs rgyas kyi zhing der sems can gang dag skyes par gyur pa de dag tha na rang gi lus la yongs su ’dzin pa’i ’du shes ’ga’ zhig bskyed na yang de srid du bdag bla na med pa yang dag par rdzogs pa’i byang chub mngon par rdzogs par ’tshang rgya bar mi bgyi’o //

「その私の仏国土に生まれた有情たちは少なくとも何らかの自分の身体に執著する想が生じるなら、その限り…」という内容で、梵本と同じ内容で

## 2. 願文の内容

### 2. 1.『無量寿経』第十願

まず、『無量寿経』第十願の内容を確認してみたい。第十願では、不取正覚の条件として、国中の人天が、「想念を起こし」「身を貪計する」ことを挙げる。後半については「身体に執著する」という意味でよいだろうが、前半についてははっきりしない。『観経』では同じ「起想念」が初観の「日想観」中に「皆見日没、当起想念、正坐西向、諦観於日」と用いられていて観想の一部の内容とされるように、この言葉は必ずしも煩悩に関する内容を示すわけではない。むしろ「想いをめぐらす」といった意味に、後半の「執著する」という内容で意味を補って「妄念を懐く」というぐらいの意味になろうか[5]。ただし、執著する対象の身体が誰のものかは示されていない。『大阿弥陀経』の対応願文からの類推で「女身」と読むことも可能かもしれないが、「誰の」と明示されない以上、むしろ「その身」＝「自分自身の身体」と読む方が自然であろう。

### 2. 2. 対応する諸本の願文

次に〈無量寿経〉諸本の対応する願文を確認する。香川孝雄『無量壽經の諸本對照研究』[6]によれば、『無量寿経』第十願に対応する諸本の願文は次のとおり。

・『大阿弥陀経』第十一願：「第十一願。使某作佛時。令我國中。諸菩薩阿羅漢。皆無有淫決之心。終無念婦女意。終無有瞋怒愚癡者。得是願乃作佛。不得是願終不作佛（301c）」

「我が国中の諸の菩薩阿羅漢をして皆、淫決の心有ること無く、終に婦女を念ずる意無く、終に瞋怒、愚癡の者有ること無からしめん」という内容。阿弥陀仏国の菩薩・阿羅漢に三毒が無いように、という願であるが、特に貪については、淫決の心、女性への貪欲に限定されている。

またこの願の成就文には「皆、心淨潔にして貪慕する所無所し。終に瞋怒淫決心、愚癡の態無く、邪心、婦女を念ずる意有ること無し（303c）」というが、ここからも特に女性への貪欲を無くする願であることがわかる。

・『平等覚経』第十願：「十我作佛時。我國中人民有愛欲者。我不作佛（281b）」

「我が国中の人民、愛欲有らば、我れ作仏せず」という内容。阿弥陀仏国

# 「速得漏尽願」をめぐって

齊　藤　舜　健

## 1. はじめに

浄土宗では了慧『無量寿経鈔』以来、伝統的に『無量寿経』[1] 第十願を、「速得漏尽願」と呼び[2] 阿弥陀仏国の人天が漏尽通を獲得するように、と誓われた願文とする。願文自体は次のとおりである。

設我得佛。國中人天。若起想念貪計身者。不取正覺（268a）。

（設し我、仏を得たらんに、国中の人天、若し想念を起こし、身を貪計せば、正覚を取らじ）

願文自体に漏尽通についての言及が無いにも関らず、これを「速得漏尽願」と呼ぶ根拠は、⑴ 願文中の「起想念」を見惑、「貪計身」を修惑とみなし、これらを起こさせないようにするものだから、漏尽を誓ったものとする、⑵ 第五願～第九願に五神通を得るように誓われており、その次に置かれる願文だから、順序からいって六神通の最後に置かれる漏尽通を得るように誓ったもののはずである、というものである[3]。五神通に関わる願は、例えば第五願「宿命智通願」には「不悉識宿命」という言及があるように、すべて神通の名称に関わる言葉が用いられているので、これらの神通の獲得を誓ったものと見ることには問題はない。一方、第十願は上のような解釈を経て初めて漏尽通の獲得を誓ったものとみなし得るのである。そのため、『無量寿経』では五神通が誓われているのであって六神通の獲得は誓われていない、とする解釈もある[4]。

第十願が漏尽通の獲得を誓ったものであるかどうかの判断は、『無量寿経』の解釈史に委ねるとしても、その内容自体はそれほど明白なものではない。また、対応する他の諸本の願文と比較すると、その内容には大きな違いがある。その違いは、諸本間の特に女性に関する態度の相違を反映しているようである。本稿では、以下、その点について検討してみたい。

不殺生・真実語・不盗・不所得を実践せよ。自制した者は、ヴェーダの学習・清浄であること・満足すること・苦行・高次のブラフマンに心を向けよ。それら禁戒と内制はそれぞれ五つずつであると示された。望まれれば、特別な果報を与え、欲望を離れたものには、解脱を与える」（Viṣṇu-Purāṇa 6-7-36 ～ 38）

ここでは、自在神の代わりに、ブラフマンが祈念の対象とされている。

11）“śvavṛtta” の複合語分解の説明である。

12）この後に、写本の欠損があるらしい。（校訂者脚注参照）

13）Y.S.2-32 ～ 34 に対する Bh. と Viv. が引用している Bh. はかなりの点で、語句の相違がみられる。また、写本に欠損があることも、校訂者によって示されている。しかしながら、本稿においては、Viv. の試訳が目指すところであるので、それらに関する詳細な注記は省略した。

（主な参考文献）

Rukmani,T.S., Yoga-sūtrabhāṣyavivaraṇa Vol.1, Munshriram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd, 2001

Leggetto, Trevor, Śaṇkara on the yoga-sūtra-s (vol.2), London, 1983

**つまり、生死の境目で瞬間ごとに、たとえ死を望んでも、苦しみを与えた果報は、定められた果報として受けなくてはならないので、**つまり、どうしても受けなくてはならないので、**かろうじて息を吹き返してしまう。**

**また、仮にかろうじて、**善行などの実行に基づいて、**殺生が**多くの**善行によって消し去られて**より少なくなろうとも、**その場合**多くの善行に基づいて、**安楽に達するかもしれないが、**消し去られていない殺生の過失によって、**余命は短いであろう。**

**同様のことが、嘘などについても、**殺生について述べられたことが、**それぞれに適用される。**

**以上のように、**殺生などの**相反思考には、不幸な果報が付きまとう。決して相反思考に心を向けてはならない。**[Viv.2-34][13)]

「訳注」

1）Maṇu-smṛti 11-225, Gautama-dharma-śāstra 3-8-6

2）Maṇu-smṛti 11-212, Yājñavalkya-smṛti 3-10-320

3）Maṇu-smṛti 11-217 によれば、黒月（満月から新月）の間は食事の量を一口ずつ減じ、白月（新月から満月）の間は一口ずつ増やして食べ、一日に三回沐浴するものとされている。

4）Maṇu-smṛti 11-218 によれば、行法はチャーンドラーヤナと同じであるが、白月の第一日目からは、精神統一をするとされている。

5）Maṇu-smṛti 11-217

6）Maṇu-smṛti 11-213, Yājñavalkya-smṛti 3-10-315

7）Yajnavalkya-smrti 3-10-316 によれば、サーンターパナに必要なものをそれぞれ六日間食べ、第七日目に断食するもとされている。

8）Maṇu-smṛti 11-216, Yājñavalkya-smṛti 3-10-321 によれば、十二日間断食するものとされている。

9）この後に、おそらく、「自在神への祈念」に関する記述があるはずであるが、写本に欠損があるらしい。（校訂者脚注参照）

尚、自在神への祈念に関しては、Y.S.1-23 ～ 28 でも説かれている。

10）禁戒と内制に関するヴィシュヌ・プラーナの記述を例示しておく。

「自らの心を相応しいところに導き、欲をなくしたヨーガ行者は、禁欲・

**のに、更に、弱いなかでも弱いものと、弱いなかでも適度に弱いものと、弱いなかでも強いものの三種があり、同様に、中くらいのなかでも弱いものと、中くらいのなかでも中くらいのものと、中くらいのなかでも強いものがあり、同様に、強いなかでも弱いものと、強いなかでも中くらいのものと、強いなかでも強いものの三種がある。このようにすると、殺生は八十一に区別される。**

**更にそれに**、つまり、八十一の区別の上に、**命令・単独・合同の区別があるので、数え切れない**。例えば、命令による区別とは、誰かある命令を受けた人が、他の人に命令を下すことである。王からのように。そして、さらにその命令を受けた人が、他の人に、さらにその人が他の人にというように。そして、すべての命令を受けた人は、合同で、あるいは、単独で殺生を行う。同様に、最初に命令を下した人も、命令を受けた人と合同したり、あるいは、単独で殺生を行うという意味である。殺されるものと殺すものなどの**生き物の種類は数えきれないからである。同様のことが、嘘などについても適用される。**つまり、したものと、やらされたものと、なされたことを認めたものなどが適用されるのである。

**実にそのような妄念は、苦しみと無知という終わりなき**[12]**果報をもたらす**とは、苦しみと無知という終わりなき果報が、そのものにあるということが、**苦しみと無知という終わりなき果報をもたらす**ということである。つまり、そのものに、苦しみという終わりのない果報があるということである。また、そのものに無知という終わりのない果報があるということである。従って、そのような相反思考を心の中で決して起こしてはならないと考えて、**対峙思考を想念すべきである。**

さて、殺されるものには三種の苦しみが与えられる。それらの区別にしたがって、果報にも区別があることが以下に示される。**殺生を行う者は、まず、犠牲となるものの活力を奪う。**つまり、殺害者が姿を見せたり、脅したりして、怯えさせて、活力を奪い、**それから、剣などで打つことによって、苦痛を与える。更に、命を奪う。**つまり、息の根を止めるのである。

**その活力を奪った者、つまり殺害者の動産も不動産も、**つまり、家畜や田畑などの資産も**活力を奪われる。短剣などで打つことによって、苦しみを与える**ことは一種の殺生である**から、地獄界・畜生界・餓鬼界などにおいて、苦しみを経験することになる。**同様に、**命を奪うから、瞬間ごとに命を失う目にあい、**

とをしないだろう」ということなどである。しかし註釈では、禁戒のみが例示されている。その理由は、それらは、必ず行われねばならないからであり、もし行わなければ、重大な過失がおこるからである。しっかりと心にとめておく必要がある。[Viv.2-33]

〈p.218 l.3〉

**「殺生などをおこす相反思考は、したものと、やらされたものと、なされたことを認めたものがあり、貪り・怒り・愚かさに基づいており、弱いものと、中くらいのものと、強いものがあり、苦しみと無知という終わりなき結果を生じるものである」と対峙思考を想念する [Y.S.2-34]**

〈p.218 l.14〉

相反思考に関して、本質、区別、生じる原因、結果がスートラによって教示された。**殺生などの相反思考**といわれたのが、本質である。**自らおこしたものと、他人におこされたものと、他人がおこしたことを認めたもの**とわれたのが区別である。**貪り・怒り・愚かさに基づいており**といわれたのが、生じる原因である。**弱いものと、中くらいのものと、強いもの**とは、弱・中・強の過失である。**苦しみと無知という終わりなき結果を生じるものであると対峙思考を想念する**。これにより、結果が述べられている。

**そこで、まず殺生に関して**といって、すべてを説明するために、一つが例示されているのである。それには、**したものと、やらされたものと、なされたことを認めたものの三種があり**、つまり、自らの意志によってなしたものと、頼まれてやらされたものと、他人の意志によるものを、心で認め、受け入れたものである。**それぞれに更に三種ありというのは**、なにかといえば、**肉と皮を得ることを目的とする**つまり、鹿を殺すという**貪りに基づくもの、他人によって侮辱されたことによっておこる怒りに基づくもの、私には徳がそなわるであろうと考える愚かさに基づくものがあるので**、それらには、九の区別がある。更にそれぞれに三種の区別がある。どのようにかというと、**それらの貪り・怒り・愚かさにも、弱いものと、中くらいのものと、強いものの三種があると説かれたのである。**

更にそれらは三種あり、つまり、**弱いものと、中くらいのものと、猛烈なも**

**きである**。なぜならば、対処されていない相反思考は、ヨーガ行者を殺生などに向かわせてしまうであろうからである。

**このバラモンに殺生を始めとする相反思考が生じた場合**、というこの時、不殺生などにとっての相反思考、あるいは、殺生などという相反思考はどんなものであるのかというならば、不殺生に対する相反思考が殺生である。つまり、「**私は有害なものを殺そう**」というものである。同様に、真実語にとっては「**私は嘘を言おう**」という相反する考えが、相反思考である。同様に、不盗にとっての相反思考は、「**私は、この男のものを自分のものにしよう**」というものである。同様に、禁欲にとっての相反思考は「**私は、この男の妻のところへ行こう**」というものである。同様に不所得にとっても相反思考は、「**私は、この男の財産の所有者となろう**」というものである。

**この（バラモン）**という語は、殺生などすべての場合に係っている。「**私は、この男のものを自分のものにしよう**」とは、他人のものを自分のものにしようとする行為である。「**私は、この男の財産の所有者となろう**」とは、他人に関係しているものの所有者になることである。例えば、王子、王、大臣などのように。

**このように道を外させるような激しく燃え上がった妄念の熱によって苛まれている者は、対峙思考を想念すべきである。**

どのように想念すべきかといえば、「**恐ろしい輪廻の炎で焼かれている私は、一切の生き物に安全を与えたから、ヨーガを行ずるという庇護所に達した。私は、実にそのように妄念を捨て去ったにもかかわらず、何度も妄念をもつのは、犬の行動に等しい。**」とである。犬と同じ行動をすることが、**犬の行動**である。あるいは、犬のような行動をすることが、**犬の行動**である[11)]。それ**と等しいと想念すべきである。**

〈p.218 l.9〉

「**犬が吐き出したものを舐めるのと同様に、一度捨てたものを再び取るのである**」と補足されている。「私はそのような人間と等しい」と思った時、「どうして私はそうなのだろうか。それは正しくない」と想念すべきである。

**以上のことは、他のスートラ**、つまり内制を説いたスートラ**にも適用される。**清浄であることなどの各々に関して認められる相反思考とは、「私は清浄なこ

**苦行とは、両端に耐えることである。両端とは、飢えと渇き**、飢えとは食べたいと思うことである。渇きとは飲みたいと思うことである。飢えと渇きに耐えることが苦行なのである。あるいは、飢えと渇きは自然におこるものであるが、それらの飲食の量を減らすことも、苦行である。**寒さと暑さ**とは、とても耐えがたい場合、あるいは、少々耐えがたい場合も、苦行である。**立つことと坐ること**とは法典によれば[1)]、「昼は立ち、夜は坐れ」とある。**材木沈黙と非材木沈黙**とは、材木沈黙とは、手を用いることなどをしないことであり、非材木沈黙とは手などは用いてもよいが、会話などをしないことである。

**また、彼ら**即ちヨーガ行者**にとっての行は、規則通りに行われる**、つまり、規定通りにであり、ホーマ祭などに違反する行いや、ダルマに反する行いを排除するために、規則通りにといわれたのである。そして、それらは何であるかというと、クリッチュラなどである。**クリッチュラ**とは、プラージャーパトヤなどである。「三日間は早朝に、三日間は夕方に、三日間は乞わずして与えられたものを食せ。三日間は断食せよ」[2)]と説かれている。**チャーンドラーヤナ**[3)]とは、ヤヴァマドヤ[4)]やピピーリカーマドヤなどである。「一口ずつ増やせ。」とも法典にある[5)]。**サーンターパナ**とは、「牛尿、牛糞、牛乳、酪、酥、クシャ草の搾り汁（を食べて）、一（昼）夜断食をする。それが、サーンターパナというクリッチュラであると、伝えられる」[6)]。正にそれを三度にわたって行うのが、マハーサーンターパナ[7)]である。「**など**」という語があるので、パラーカ[8)]などにも言及する意味を含んでいる。

**聖典の学習とは、解脱を説く諸聖典を学習すること**、つまり、ウパニシャッドなどの学習、**あるいは、聖音を唱えることである**。[9)]

「それ（自在神への祈念）により、内的意識を体得し、また、諸々の障礙がなくなる」と、（Y.S.1-29 で）既に説かれた。[Viv.2-32]

〈p.217 l.2〉

**相反思考による妨げがある場合には、対峙思考を想念する [Y.S.2-33]**

〈p.217 l.10〉

そこで、**禁戒と内制**[10)]**に対して**、反対する考えが**相反思考**である。それら**による妨げがある場合には**、以下に述べる方法に従って、**対峙思考を想念すべ**

# Yoga-sūtra Bhāṣya Vivaraṇa 試訳（2章-32～2章-34）

近　藤　辰　巳

＊使用テキスト：Patañjali-Yogasūtra-Bhāṣya-Vivaraṇa, Madras Coverment 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.215 l.7 ＝テキスト 215 ページの 7 行目を示す〉

**清浄であること、満足していること、苦行、聖典の学習、自在神への祈念が内制 [Y.S.2-32]**

〈p.215 l.22〉

**清浄であること、満足していること、苦行、聖典の学習、自在神への祈念が内制。それらのうち、清浄であることは、土などを使うことから生じるものである。**また、「など」という語があるので、水でもよい。**また、神聖なものの飲食**とは、酥や乳を飲食することである。「また」という語があるので、神聖なものを見たり、聞いたりすることでもよい。それが、**外的に清浄であることである。**

次に、**内的なものが**述べられる。**心の汚れを、**つまり愛欲や怒りなどを、それに対立するものを思い起こすという水によって、**洗い流すことである。**

〈p.216 l.8〉

**満足していることとは、身近にあるものを獲得することによって、滋養すること以上に、**つまり、身近にある滋養の原因となるものより以上の獲得を、**望まないことである。**つまり、身近にあるものだけでは物足りなくても、十分だと思うことである。