

佛
教
論
叢

第六十五号

淨
土
宗

巻頭言

令和2年度の浄土宗総合学術大会は、9月10・11日の両日、佛教大学を会場に開催予定でしたが、新型コロナウイルス感染症の影響により、中止といたしました。

浄土宗の他の多くの行事を断念する中、不要不急にあたるのではないかとこの意見もいただきながら、私どもは教化を止めてはならない、宗内教師一年間の学術研鑽の成果を分かち合う、その機会を、可能な限り守りたいと、会場変更をはじめ開催の方策をぎりぎりまで模索しておりました。さりながら、感染状況は悪化の一途で、社会の一員として参集を促すことは控えざるを得ないとして、やむなくの中止を決した次第であります。

但し、研究者の実績を積む機会を確保すべく、大会での研究発表に申し込まれた方の寄稿を募り、『佛教論叢』第65号は発刊することといたしました。

また、コロナ禍での新しい講習の嚆矢として、時宜を得たテーマ「ウィズコロナ時代に寺院はどう向き合うのか」を掲げるパネル発表を、オンライン配信・録画し、関係者限定ウ

ェブに公開することといたしました。例年であれば概要・抄録のみの掲載ですが、今号では特別版としてこの発表の全容をお読みいただけます。

このたびの感染症により、世界中がかつてない行動制限を強いられ、身近な人との接触さえも控えるのが「新しい生活様式」となりました。その一方で、オンラインの普及により、映像と対話を共有することもできるようになっています。従来私どもの研修・研鑽制度システムは実体験を重視するものでありましたが、今般のオンライン配信は、これまで距離やその他の難により受講できなかった方々にご参加いただけるシステム構築への試金石となりました。一般論文でも、研究方法や、また思索のありように、社会情勢の影響はいくばくかあったのではないかと思います。

後から振り返れば、この年は特別で、より良い制度への転換期であった、となりますよう、私どもも邁進してまいりたいと考えております。各研究の裏にある苦心の痕跡も併せて一読いただければ幸いです。

浄土宗宗務総長

川 中 光 教

目次

パネル「Withコロナ」記録……………1

（研究発表―論文―）

矢吹慶輝の浄土教思想について―総別二願論と指方立相―……………赤坂明翔

『諸仏菩薩本誓願要文集』における阿弥陀仏の説示―五逆罪の衆生の救済を中心に―……………小笠原紀彰

施餓鬼会の表白について……………西城宗隆

道綽の仏土論……………里見奎周

黒田眞洞の思想 ― 輪島聞聲への影響……………鷹司誓榮

珍海撰『決定往生集』第三昇道決定に見られる現生不退説……………服部純啓

日本近世における寺檀制度再考……………林 宏俊

『群疑論序』に説かれる「歳易掩」の意味……………村上真瑞

称念上人と御忌 ― 前近世の御忌を探って―……………横田友教

（研究発表―研究ノート―）

立教開宗と現代社会……………勝部正雄

彙報……………121

編集後記……………123

(研究発表—論文—)

Yoga-sūtra Bhāṣya Vivaraṇa 試訳 (第1章 25-5) ……近藤辰巳

ヴァイシエーシカ学派における相統 (santana) 説……………渡邊眞儀

(研究発表—研究ノート—)

浄土宗21世紀劈頭宣言とSDGs ……大橋雄人

ヴァスバンドウ(世親)の刹那滅論の考察……………渡邊良昭

ウイズコロナ時代に寺院はどう向き合うのか

開催日時 令和二年九月一日（金）午後一時～三時

実施方法 オンライン会議システム zoom

【概要】

新型コロナウイルスの世界的な大流行は、世界中の人々の健康と諸活動に大きな影響を与え続けている。国内外の宗教団体では、葬儀、施設閉鎖、諸行事の中止と共に、オンライン法要や実践指導が行われた。現在は新しい生活様式の中で各人が注意深く生活を送っている。この問題を浄土宗のみならず宗教界全体の問題としてとらえ、ウイズコロナ時代に仏教寺院がどう向き合うかを議論することにより、これからの展望を見出していきたい。

【代表者・司会】

浄土宗総合研究所研究員 東海林 良昌

【タイトル・報告者】

「新型コロナウイルスがもたらした影響

―寺院向け Web 調査より―」

大正大学専任講師 高瀬 顕功

「持続可能な法務の提案

―月参り・法事・葬儀の本質と変質―」

佛科大学非常勤講師 大河内 大博

「公衆衛生を踏まえた儀式執行のあり方を考える」

佛科大学非常勤講師 森田 康友

「コロナ禍における

全日本仏教会・日本宗教連盟の取り組みと課題」

浄土宗総合研究所主任研究員 戸松義晴

【コメンテーター】

佛科大学教授 大谷栄一

【コーディネーター】

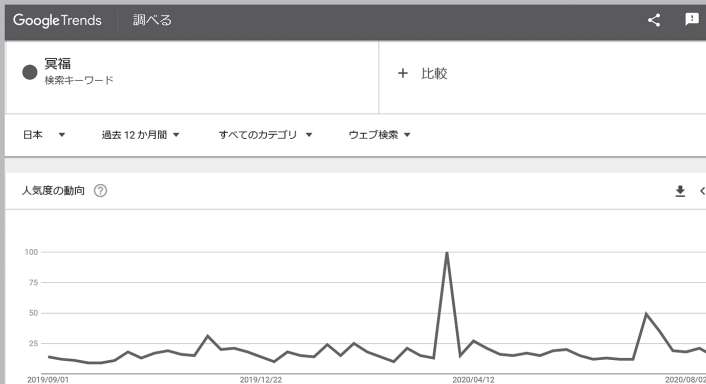
浄土宗総合研究所副所長 今岡 達雄

【東海林】 今年度は、浄土宗総合学術大会が中止ということになりました。その中でできる限りの研鑽の機会を浄土宗で提供したいということで、申し込みをしております。パネルディスカッションを採用していただき、Zoomでの開催になりました。本日は、「ウィズコロナ時代に寺院はどう向き合うのか」と題してパネルディスカッションを行います。

はじめに、新型コロナウイルス感染症が拡大して以降の経緯について、御報告、説明し、今回の議論の端緒とさせていただきます。

まず「グーグルトレンド」という、特定のキーワードの検索頻度が分析される機能を利用して、「冥福」という言葉を検索してみますと、三月二九日から四月四日まで突出して検索数が伸びていますが、これはタレントの志村けんさんが新型コロナウイルス感染症で亡くなられた時期に当たります。私たちの緊張感が最も高まった時期であったのではないかと思います。

Googleトレンドでの検索結果



<https://trends.google.co.jp/trends/explore?geo=JP&q=%E5%86%A5%E7%A6%8F>

また「緊急事態宣言」という言葉も、四月七日に宣言が発出される前後、四月五日から一日まで非常に検索数が多くなっています。そのほか、疫病のときに現れる妖怪「アマビエ」と4月の上旬から検索数が伸びており、社会不安や緊張感が非常に高まったのではないかと思っております。

コロナ禍における宗教界に対する主要な見解を業界誌の記事から見てみますと、祈りの必要性、科学との共存、オンラインの可能性と限界、弱者への視点、宗教法人への持続化給付金見送り、仏教の持つ考え方の可能性といったような議論がなされています。これらはまだ途中経過ではありますが、今後まだまださまざまな論点が現れるのではないかと思います。

本パネルでは浄土宗内有識者をパネリストに迎えて、「ウィズコロナ時代に仏教寺院がどう向き合うか」のみならず宗教界全体の問題として捉え、議論することにより、これからの展望を見いだしていきたいと思えます。

まず、大正大学専任講師の高瀬顕功先生に「新型コロナウイルスがもたらした影響―寺院向けWeb調査より―」と題しての発表いただきます。

先生、よろしくお願いたします。

【高瀬】 皆さん、こんにちは。大正大学の高瀬顕功と申します。

私は、「新型コロナウイルスがもたらした影響―寺院向けWeb調査より―」と題しまして、大正大学地域構想研究所BSR推進センターよりインターネットを使って寺院関係者の方に送らせていただいた調査結果を基に、実際にどのような影響が生じているのか報告させていただきます。

私が今、籍を置いている大正大学地域構想研究所BSR推進センターでは、いわゆる仏教者の社会的責任をテーマに掲げ、従来は社会貢献活動とみなされてこなかった法務を日常の活動や教化にまで推し広げて考え、寺院の社会的役割を足元から見つめ直すという研究を行ってきました。

その中で、昨今、葬送儀礼の簡略化、多様化が全国各地で見られています。今回のコロナ禍が、葬送儀礼のさらなる変化、転換点となるかもしれないという仮説に基づき、同研究所の小川有閑先生とともに調査を実施しました。調査の目的は大きく四つありましたが、今回のパネル発表では、特に新型コロナウイルスによる法務への影響に焦点を当ててお

話しさせていただきます。

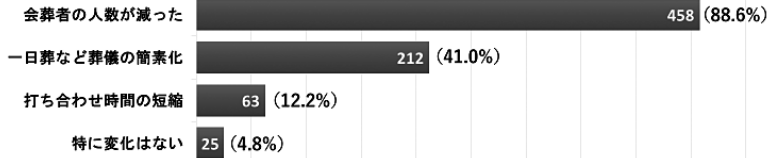
質問項目は大きく一三に分かれ、後半は自由記述になっていました。今回は前半の設問一から四の部分を扱います。単純集計と地域別比較を出しまして、単に全国的な状況だけでなく、地域ごとの違いについても注目したいと思います。地域別比較では特定警戒都道府県と非特定警戒県に分け、さらに特定警戒都道府県を、首都圏（一都三県）と関西二府一県に分け、どのような違いがあったか見ていきます。

回答は岡山、徳島、沖縄を除く全国各地から、また浄土宗に限らずさまざまな宗派からいただきました。当然、ウェブ調査なので、インターネット環境にない方は答えられないという問題もあります。そういったことを考慮したうえでありますが、五一七件の回答をいただいたことに改めて感謝申し上げます。

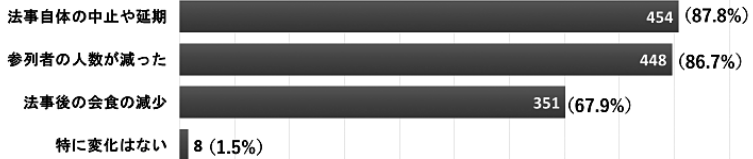
はじめに、「葬儀についてどのような変化がありますか（複数回答可）」という問いについて、「会葬者の人数が減った」という回答に、88・6%、約九割の方がお答えくださいました。また「一日葬など葬儀の簡素化」が見られたという回答にも41%、約4割の方がお答えされています。

続いて「法事についてどのような変化がありますか（複数回答可）」という設問に対しては、「法事自体の中止や延期」に87・8%、「参列者の人数が減った」に86・7%、「法事後の会食の減少」にも67・9%、7割弱の方の回答がありました。

葬儀についてどのような変化がありますか（複数回答可） n=517

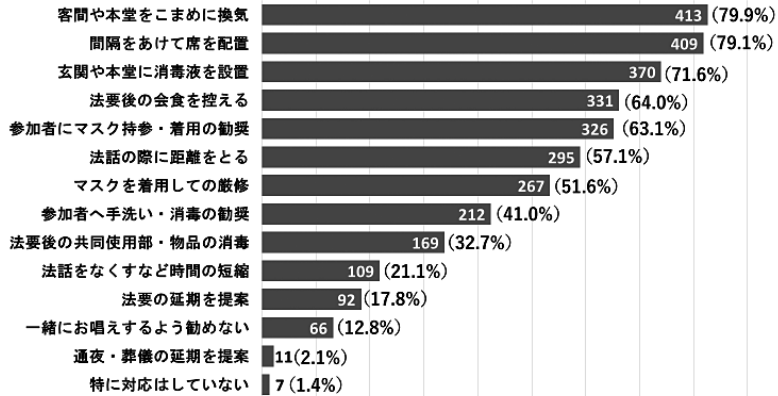


法事についてどのような変化がありますか（複数回答可） n=517



また「葬儀や法事の際に特別に取っている対応はありますか（複数回答可）」という問いに対して、「小まめに換気」、「間隔を空けて席を配置する」、あるいは「玄関や本堂に消毒液を設置する」に7割以上の回答がありました。「法要後の会食を控える」、「参加者にマスクの持参・着用を勧める」については6割以上の実施、そして「法話の際に距離を取る」、「マスクを着用してお勤め」は半数近くの方が実践なさっているという回答でした。

葬儀や法事の際に特別に取っている対応はありますか（複数回答可） n=517

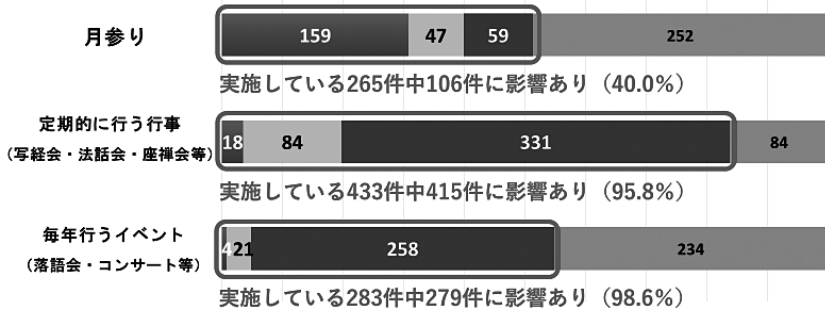


もう一つ、「檀務・法務・定例行事をどのように行っているか」という質問項目を設けました。そうしますと、月参りは、お勤めをしている二二六件中、「影響がある」と答えたのは一〇六件、約四割でした。これは比較的少ない数字ではないかと思えます。

一方、定例行事やイベントは非常に大きな影響を受けています。写経会、法話会などの定例行事は実施している四三三件中、四一五件（95・8%）、落語会、コンサートなどのイベントは実施している二八三件中、二七九件（98・6%）が影響を受けていると答えています。

現在、以下の檀務・法務・定例行事をどのように行っていますか n=517

■いつも通り行っている ■形を変えて行っている ■見合わせている ■そもそも行っていない

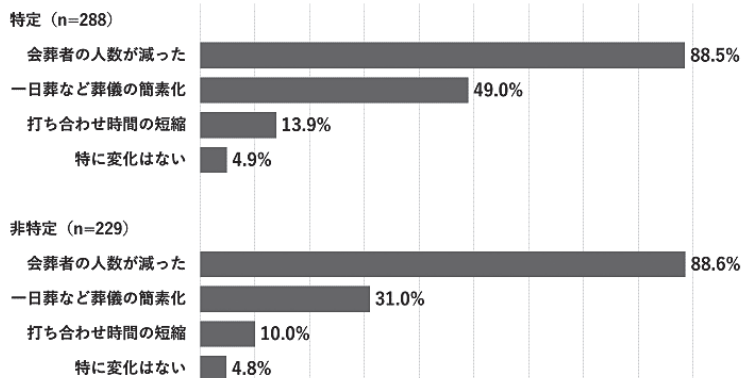


以上は調査結果全体の数値ですが、これを地域別に見ると、実は大きな違いが現れます。

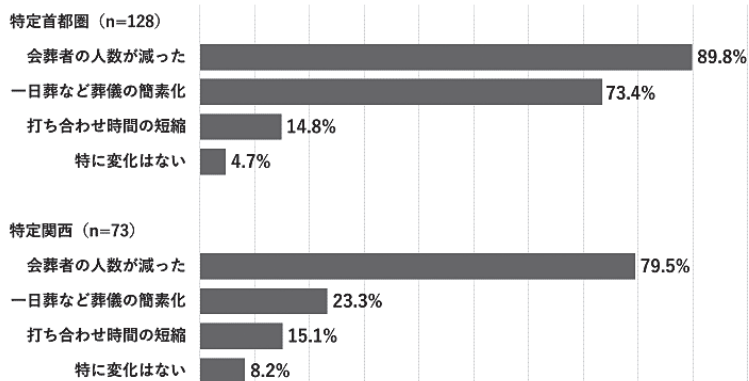
まずは大きく特定警戒都道府県と非特定警戒県に分けました。その後、特定警戒都道府県の中でも、首都圏の三県（東京、埼玉、千葉、神奈川）と関西の二府一県（京都、大阪、兵庫）に分けて、これを比較しました。

はじめに葬儀に関して、「会葬者の人数が減った」の回答について、特定警戒地域、非特定警戒地域の比較をしますと、それぞれ88・5%、88・6%でほぼ差はありませんが、「葬儀の簡素化が見られた」という回答については、それぞれ49%と31%で、18ポイントほど差がつかまりました。やはり特定警戒地域のほうが簡素化が進んだと思えるかもしれませんが、この地域をさらに狭めてみますと、このようなことが分かりました。つまり、首都圏と関西の特定警戒地域では、「一日葬など葬儀の簡素化」に関して、首都圏73・4%、関西23・3%というように約50ポイントの差があり、首都圏では葬儀の簡素化が顕著に見られたというようになります。

葬儀についてどのような変化がありますか（特定／非特定）

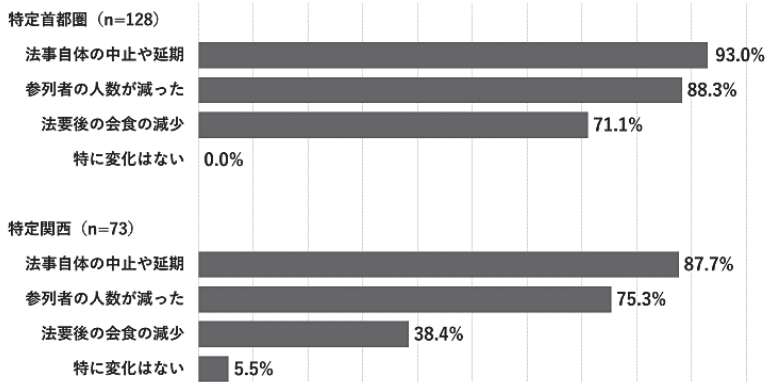


葬儀についてどのような変化がありますか（特定首都圏／特定関西）



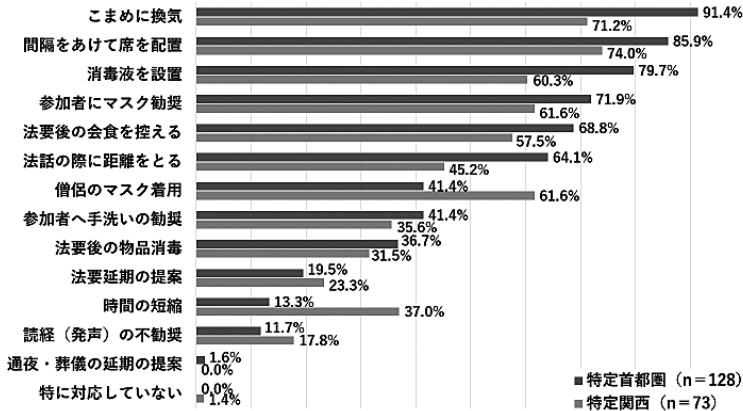
続いて、法事に関してですが、特定、非特定ともに各回答項目に大きな差はありません。多少「法事の中止や延期」が特定警戒地域のほうが多いということがありますが、いずれも10ポイント以上の差はついていません。ところが、これも同じように首都圏と関西で比較してみると、「参列者の人数が減った」は首都圏が88・3%に対して、関西が75・3%で、約13ポイントの差があります。また「法事後の会食の減少」では、首都圏が71・1%、関西は38・4%であり、参列者数は首都圏のほうが減少傾向、会食については東西の差が著しいということが指摘できます。

法事についてどのような変化がありますか（特定首都圏／特定関西）



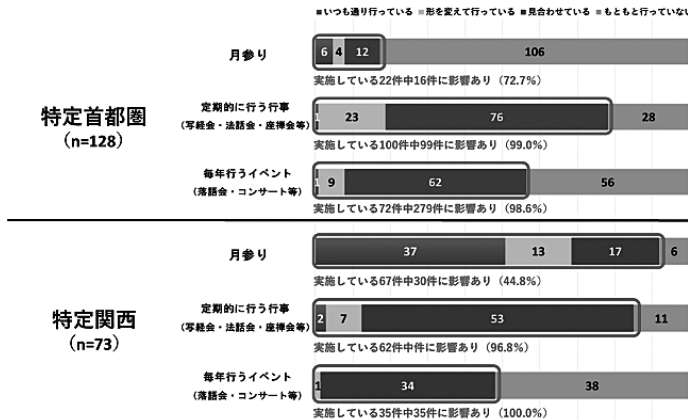
「葬儀や法事の際に特別に取っている対応」についても特定警戒地域、非特定警戒地域では大きな差はありませんでした。強いて言うなら、「こまめに換気」、「間隔をあけて席を配置」などの上位の項目について、特定警戒地域のほうがやや高い実施率を示しています。これも同じように首都圏と関西で比較しますと、「こまめに換気」、「間隔をあけて席を配置」、「消毒液の設置」、「参加者にマスクを勧める」、「法話の際に距離をとる」などの対応は首都圏で非常に多く回答がある一方で、関西では「僧侶のマスク着用」、「法話をなくすなどして「時間を短縮」している」といった回答が多く、首都圏と関西では力を入れている対応に差があるということがわかりました。

葬儀や法事の際に特別に取っている対応（特定首都圏／特定関西）



次に、「檀務・法務・定例行事をどのように行っているか」という設問について見てみますと、特定警戒地域と非特定警戒地域で差はなく、どちらも大きな影響を受けていると言えます。特に月参りについては、そもそも東西の実施率に差があるので数値のみで測れませんが、関西では実施している六七件中、三〇件(44・8%)、首都圏では実施している二二件中、一六件(72・7%)が影響していると回答がありました。一方で定例行事、イベントについては東西ともに大きな差はなく、いずれも多大な影響を受けていると言えます。

以下の檀務・法務・定例行事をどのように行っていますか (特定首都圏/特定関西)



以上、調査結果を報告させていただきました。これらを雑駁ではありますが、考察して私の発表のまとめしたいと思います。

まず、全国的に葬儀、法事の規模縮小、特に参加者の減少が起きています。これらは、「集まる」、さらには「移動する」ということに対してリスクを感じている影響ではないかと考えられます。都市部における移動は公共交通機関を使う機会が多く、そこで密集・密閉のリスクを考える人が多いのではないかと思われます。一方、地方では、感染リスクが高い都市部に住んでいる子や孫が法要のために帰ってくると感染拡大につながるという点に忌避感が抱かれているためではないかと推測されます。

次いで、全国的に寺院の月例行事、年中行事が影響を受ける一方、月参りの影響は比較的少なかったという点が注目されます。寺院集合型の行事は密が避けづらく、感染リスクが高くなりますが、月参りのような自宅訪問型ですと、僧侶が感染対策を行っていれば、感染リスクが低いと捉えられているのではないかと思います。

また、首都圏において「葬儀の簡素化」が非常に顕著に見られました。これはコロナ禍以前より一日葬が一般的な

選択肢としてあったということも考えられますが、非常に興味深い点であります。

そして、特定警戒地域と非特定警戒地域との比較よりも、首都圏と関西という比較のほうが、さまざまな設問、回答において顕著な差が見られたということです。これは東西の文化の違いがあると思いますし、今後も地域ごとに見ていく必要があるのではないかと思っています。

今回報告したWeb調査には、サンプリングの課題もありますが、新型コロナウイルスによって全国的に寺院の行事は大きな影響を受けているということが明らかになりました。首都圏と関西で影響や対応に差がありますので、これを地域ごとに見ていくと、さらにその特徴が出てくるのではないかと思います。葬儀や法事の参列者の減少、そして行事への影響は、単に行事あるいは法務の執行という観点だけではなく、寺院が檀信徒と接する場の減少にもなります。そういった意味では、布教伝道だけではなく、仏教文化の継承という観点からも懸念があります。この影響がどのぐらい続くのか、現在、開催を見合わせているものかそのまま途絶えるのか、あるいは形を変えて行われていくのかということは経年調査が必要になりますので、今後も

可能な限りの追跡調査を行っていきたいと考えています。

今回の報告は、大正大学地域構想研究所のホームページに単純集計のみアップされています。また、地域ごとの分析は同研究所が発行している『地域人』という雑誌に掲載しています。興味がある方はそちらをご覧ください。ご清聴ありがとうございます。

【東海林】 高瀬先生、ありがとうございました。

続きまして、佛教大学非常勤講師、大河内大博先生より、「持続可能な法務の提案―月参り・法事・葬儀の本質と変質―」と題して発表いただきます。先生、よろしくお願いいたします。

【大河内】 私からは、ウィズコロナ時代において、「持続可能性」をキーワードとしてこれまでの諸寺の取り組みなどについて御紹介させていただきます。

私の自坊は大阪にあり、比較的感染が拡大した地域です。また、檀信徒との関係で申しますと、月参りがある一方で、中陰参りなども比較的まだ残っているという特徴もあります。そもそも葬儀、法事等の規模縮小、簡略化はコロナ以

前からあり、この点は皆様とも共有している危機感ではないかと思えます。高瀬先生のお話にもあったとおり、これから今後一層進むのか、それとも戻るかどうかの懸念が示されているところです。

たまたま拝見した『南日本新聞』（二〇二〇、八、九）には「南日本新聞のご不幸広告には《葬儀告別式は昨今の状況に鑑みて家族のみで相済ませました》という案内が増えた」とありまして、こういったことが全国各地で起っているであろうことが分かります。また、あとの先生から具体的な説明があるかもしれませんが、『浄土宗宗報』令和二年九月号に掲載された浄土宗内の調査から葬儀を一つ例に挙げますと「参列者が減った」「簡略化が進んだ」など、先ほどの高瀬先生の調査同様の結果が出ております。

そもそも、葬儀の本質として、言うまでもなく浄土宗の教義からは亡き方を没後作法の中でしっかりと送りするということがありますが、人類学者のレイモンド・ファースは、葬儀という儀礼の本質には遺族が大切な人の死を受け入れるため、現実を直面化するために重要な機能があると指し示しています。その指摘に基づいて、ここでは遺族のための重要な機能という点に焦点を絞って考えていきたく

と思います。

まず遺族のための葬儀の機能の第一として、より近い者だけではなかなか受け入れ難い大切な人の死を、コミュニティあるいはもう少し広い社会の中で受け入れていくことによって、その事実に対して直面化し、受け入れる第一歩となるというものです。また、そのように受け入れる中であって、悲しむことが期限付きで許容される、いわゆる喪に服するというように、少し会社や学校を休むことが許されるという社会的な喪が現代社会にも残っているわけです。そして、残された者が社会、コミュニティとの関わりの中で、どういった社会的役割を果たしていくかということを少しずつ学んでいく。これが第一の機能として挙げられます。

第二の機能としては、大切な人を亡くした遺族がその強い感情、悲しみ、怒りなどを表現することを、地域社会やコミュニティが許容する、それが第二の機能です。当然のことながら、遺族が冷静に物事を受け入れて、すぐに社会に適応していけるかというわけではありません。それを地域社会やコミュニティが認め、その情緒的行動を温かく、時間とともに見守っていくという、言わばグリーン

ケアの機能を持っているということが挙げられます。

そして第三の機能は、香典や御供物などの経済的支援としての役割です。昨今では、香典がないと葬儀ができないとか、生活ができないということは少なくなつたかもしれませんが。しかし、一時的に経済的な支援として、金銭・物的支援をコミュニティから受けることによって「私は一人ではないんだ」と感じられ、社会・コミュニティが遺族に支援することによって「あなたは一人ではないんだよ」ということが発信される。仏教的に言えば慈悲の印としての機能を持っているということが言えるかと思えます。これら三つは、コミュニティが機能している中の葬儀において重要な機能です。我々が今生きている社会、特に都市部においては、コミュニティというものが非常に脆弱になってきています。つまり、葬儀がコミュニティによる習慣や文化から、業者を中心としたサービスになっていることにも起因しているともいえます。

そして、レイモンド・ファースがいう葬儀の本質が簡素化、縮小化した中では、コミュニティが一人の死を受け入れていく「死の社会化」が非常に難しくなっています。そうになると、個人が自分で親しい人の死を受け止めて、そ

して死別後の人生を生きなければいけない、つまり、コミュニティの中でケアされていた悲嘆作業を個人だけでしていかなければなりません。そのようなことが、社会の中で現在、グリーフケアの必要性が叫ばれている要因の一つとなっています。

このコロナ禍によって、コミュニティの葬儀がいわゆる家族葬になっていく、さらにその家族葬においても参列者がより親しい、より密接な家族だけになっていくと、一層、悲嘆作業の個人化が加速していくと想像されます。しかしながら、新型コロナウイルスによる死別は非常に複雑性を持っています。できる限り、当事者だけではなく、コミュニティ、社会、あるいは専門家や我々僧侶が悲嘆作業に関わり、死別後の人生にしっかりとコミットすることがより一層重要になってくることを指し示す事例が出てきています。

新型コロナウイルスによる死別の複雑性として、まず一つ目に突然の別れという特徴が多くの場合見られます。突然亡くなることはもちろんコロナに限ることではなく、日常的に社会には潜んでいます。しかしながら、コロナで入院、治療となりますと、その間、通常の入院治療ではできていた面

会、看護、あるいは看取りの機会を奪われる状況になります。突然死の別れによるグリーフの特徴は「喪失の非現実感」、つまり、自分の大切な人を失ったということの現実味をなかなか感じづらいという特徴があります。

そうになると、残された者は「自分が何かできたのではないか」、「助けられたのではないか」という罪悪感が、ほかの看取りのある死別よりも強くなる傾向があります。そして自分の身内がコロナになった原因を他罰的に社会や他人に求める気持ちが強くなる場合があり、突然死の別れのグリーフの難しさがあります。

二つ目は、冒頭に東海林先生が志村けんさんのお話しをされましたが、同様に遺体との対面ができない事例を見聞しています。そうしますと、「帰ってきたこのお骨は本当にあの人なんだろうか」というように現実感が持てなくなってしまうことがあります。突然死の別れに加えて遺体と対面できないことで、死の現実感がさらに困難性を持てきます。こういうケースをグリーフケアの中では「あまいな喪失」といい、ポエム的には「さよならのない別れ」とも言われています。そのような状況においては、葬儀という儀礼の機能を通じてしっかりと別れをすることが

大事になってきます。

三つ目は、死者の尊厳が著しく損なわれる、あるいは遺族の尊厳も剥奪されるということです。つまり、コロナで大切な人を亡くしてしまったということを社会に話すことができないというケースが発生しています。これは社会において、親しい人や大切な人を自死で亡くしたり、エイズで亡くしたりした人たちが社会的に話すことができない死として避けられているということが問題視されていますが、同じようなことが新型コロナで亡くなった遺族の中にも起こっています。

以上のような問題点から、私はできる限り法務を止めることなく、葬儀もできる限り通常に行うための努力、工夫がされなければならないと考えまして、四月一日以降、幾つかのガイドラインなどを発表して、お檀家さんとのコミュニケーションを図ってきました。特に四月一四日には、新型コロナで亡くなられた檀信徒さんをお寺で葬送できるように、地元の葬儀社さんと打ち合わせをして、ガイドラインを作成しました。こちらは浄土宗のホームページにも掲載されていますので、よろしければ御覧ください。また、感染対策をしながら月参りや法事がいつもどおり勤められ

る工夫として、お檀家さんに対してチラシも作成いたしました。

最後にまとめですが、新型コロナは未知のウイルスではありますが、少しずつ正しく恐れるための知識が蓄積されてきています。そのような中で、私たちはお互いに工夫して、戻するための知恵を出し合わなければいけないのではないかと思います。

また、死者の尊厳、遺族の尊厳の「最後の番人」となるべき存在が僧侶です。そのために、我々はシンプルで、これまで以上にきめ細やかなコミュニケーションを図りながら、新しい生活様式の中での新たなアイデアを創出していくことが重要です。止めてしまうのではなく、どう持続できるかということの創意工夫を蓄積していきたいと思っております。

【東海林】 大河内先生、誠にありがとうございました。

続きまして、佛教大学非常勤講師 森田康友先生より、「公衆衛生を踏まえた儀式執行のあり方を考える」と題して発表いただきます。

先生、よろしくお願いたします。

【森田】 佛教大学非常勤講師の森田康友です。このパネ
ル発表にあたり「公衆衛生を踏まえた儀式執行のあり方を
考える」というテーマにさせていただきました。

私は、新型コロナウイルスの感染拡大以前から、儀式の
執行において何らかの一定の基準を定めておくことが必要
だと考えていました。新型コロナウイルスが広がり始めた三月頃に
いち早く私的な勉強会を開いて、ある程度の基準を独自に
考えさせていただきました。それを浄土宗総合研究所が受
け、基準を定め、種々整理し、文面にして浄土宗から宗の
見解として、他の宗旨に先立って対応マニュアルを出して
いただきました。今回は、そのマニュアルに若干新たな見
解を少し加えていただきたいと思います。

最初に私が儀式執行における公衆衛生の必要性を考える
ようになったきっかけ、時期についてお話ししておきたい
と思います。平成一四年（二〇〇二）に中国で、SARS
が発生し、平成一六年（二〇〇四）以降には新型インフル
エンザの流行が起き、これらの影響により仏宗伝戒道場や
聖書道場などにおいて予防の徹底が行われるようになりま
した。その後も平成二四年（二〇一二）サウジアラビアで

MERSが発生しました。その後、各種道場では感染症に
対して認識を新たにしています。その頃から特に葬送儀礼
などの儀式における衛生面の安全性を認識するようになり
ました。

衛生面について寺院が直接関係してくる法律、条例とし
てまず挙げられるのが、「墓地、埋葬等に関する法律」で
す。その総則の第三条に、「埋葬又は火葬は、他の法令に
別段の定があるものを除く外、死亡又は死産後24時間を経
過した後でなければ、これを行ってはならない」とありま
す。この「他の法令に別段の定があるもの」として、「感
染症の予防及び感染症の患者に対する医療に関する法律」
があります。その第五章に「消毒その他の措置」の第三〇
条に、「一類感染症、二類感染症、三類感染症又は新型イ
ンフルエンザ等感染症の病原体に汚染され、又は汚染され
た可能性がある死体は、火葬しなければならぬ。ただし
十分な消毒を行い、都道府県知事の許可を受けたときは、
埋葬することができる」とあり、今回のコロナウイルスも
含めて、必ず亡くなったら火葬しなければいけないと定め
られています。ただし、土葬の地域では、十分な消毒を
行つて、知事が許可されたときは土葬することができますと

もあります。

一方で別項として次に「一類感染症、二類感染症、三類感染症又は新型インフルエンザ等感染症の病原体に汚染され、又は汚染された可能性がある死体は、二十四時間以内に火葬し、又は埋葬することができる」とあり、これらの感染症で亡くなられた方は二四時間以内の火葬・埋葬が認められています。しかし、これは必ず二四時間以内でなければならぬわけではありません。この点はさまざまなかゝらで指摘されています。

墓地を管理するお寺や霊園では埋葬する際、「火葬埋葬許可証」を預かりますが、少々調べますと、安全性という面で僧侶が危険にさらされている可能性があるのではないかと感じました。

さきほど示した法律に準ずれば、感染症の一類から三類及び新型インフルエンザはもちろん、今回の新型コロナウイルスは「指定感染症」で二類相当とされていますので、これらに感染して亡くなった方は、「火葬埋葬許可証」の死因欄の「一類感染症等」に丸がつけられるはずですが。しかし、私が住持しているお寺は奈良市なので、奈良市に確認したところ、市からは新型コロナウイルスで亡くなって

も「火葬埋葬許可証」の死因欄の「一類感染症等」にはチェックされないという返事でした。

故人の人權の観点から、死因である既往を知らされないことは考えられます。しかし、葬送の折に知らされる以外、例えば他で葬送されて埋葬のみに関わるとき、そのことを知らされないとすると、特に土葬の場合はその遺体が十分に処置された状態か否かがわからず、埋葬に関わる僧侶やお寺、またその地域が危険な場面に遭遇する可能性があるのではないかと危惧しています。

先ほど大河内先生が言われましたように、葬儀などを通常通りに勤められればありがたいのですが、感染症で亡くなられた場合はそのようにはいきません。ウイルス等の感染症で亡くなられた方の遺族から一報を受けましたら、本来であればすぐに外向き、枕経を務めたいところではありますが、まずはできるだけ電話等で打合せをしつかりとするほうがよいかと思えます。これは浄土宗のガイドラインにはない点です。

正しい情報がないまま直ちにうかがうと、儀式的修法者である僧侶が濃厚接触者となり、枕経を勤めたとしても、その後の通夜・葬儀が執行できなくなる可能性があります

ので、十分な対策を講じる必要があります。持参する法具なども浄焚できるものか、もしくは浄紙に包んで持参し、修法後は包んだ浄紙を適切に外すなどの対応が考えられます。また松明などを扱った場合、普段であれば使い回しますが、それも一緒に火葬してもらうことが良いのではないかと考えます。

また、遺族が濃厚接触者である場合も考えられます。遺族が濃厚接触者であれば、経過観察中である可能性がありますが、濃厚接触者ではない家族・親族とともに仮の葬送を勤めて、経過観察期間後に本葬を行うとよいのではないかと思います。

また、厚生労働省の指針を守ることも大切です。まずは罹患者の差別をなくす必要があるでしょう。よく新型コロナウイルスで亡くなられて、火葬されて遺骨になっても忌避されるということを聞きます。しかし、火葬は一〇〇度以上で行われますのでウイルスは死滅しており、遺骨からの感染の心配はありません。

続いて、葬儀以外の法事・法要、月参りなどに関しては大河内先生がお話しをされましたので、ここではリモートで法要を行う場合の課題と期待について若干触れておきま

す。通信環境による中断や高齢者が参加しづらいという課題がある一方で、遠隔地より参加ができる、若い方が受け入れやすいなどが期待として挙げられます。

最近では罹患者が少なくなりつつあり、いろいろと法要を勤められるお寺が見られます。その際、フェイスシールドやマウスシールドを使用して法要を勤めている様子を見ますが、予防効果がしっかりと検証されなければマスク代わりとしてはなかなか難しいのではないかと思います。また、本堂でパーテーションを多く用いますと、逆に換気が悪くなり、感染リスクが高まる可能性があるのではないかと考えます。

また、私は伝宗伝戒道場の行係として務めています。今回の道場では入行者を50人に制限したり、事前にPCR検査を行って無感染を確認したうえで入行するなど、各道場と浄土宗で取り決められました。ただ、ここにスケジュールをよく考えなければいけないという問題があります。さまざまな法要にも通じますが、新型コロナウイルスの経過観察は、インフルエンザと違って一般的に二週間とされています。行事が接近していますと、他の道場に影響することがあります。さらに道場中の感染リスクも懸念

されるなかで、あまり指摘されない感染経路に「洗面台」があります。保健所に確認したところ、洗面台は多くの人が用いるので感染するリスクがあるとの返答がありました。うがいした水をただ単に吐き出してしまうと水が飛び散って、それがリスクになってしまいうわけです。ですので、必要な用紙等を縦に半分に分けて、その折り目を樋（とい）にして吐き出すと飛び散りを軽減することができますし、不要な紙などで汚れた面を内側にして処分すると衛生的に使うことができますということを一つ提案したいと思います。

さらに私は佛教大学でも法式の指導をしています。法式はリモートでの指導が不適用ということで、先般、通信課程と通学課程の学生が合流して対面で授業を行いました。人数が少し多くなった為、佛教大学の礼拝堂で勤めましたが、講堂が広く、またソーシャルディスタンス確保のため、学生に寄ってきてもらって作法を見てもらうことができました。そのようなところ、ホワイトボードをカメラで写し、プロジェクトで拡大して講義をしました。そのカメラを使って、作法や所作なども撮影し、投影しますと後ろからよく見えます。これは特に半斎供養儀など、細かい作法をするときに非常に学生の理解が早かったです。

このほか、普段は使い回していた華籠皿を使い回さずに個人用としたり、黒谷金戒光明寺と清浄華院にある大学の学寮は一人一部屋としたりするなど、さまざまな対応を行っています。

まとめといたしまして、重大な症状を引き起こす可能性がある感染状況下において、肌感覚で安心だと思うのではなく、それに慌てることなく対応し、今後も儀式が安全に執行できるように、今回の経験を次に活かすべきであると考えます。

安心だからこそ安堵するのです。儀式執行者である僧侶を含め、檀家、信者が安全だと受け止めることができます。だからこそ、安堵して儀式を執り行うことができます。そのためには僧侶も公衆衛生関連の条例を熟知してもらいたいと思います。また、道場での対応を考えることによって、それを一般寺院や家庭、学校の集団生活に活かすことができるのではないかと考えます。

以上、御清聴ありがとうございました。

【東海林】

森田先生、ありがとうございます。

続きまして、日本宗教連盟・全日本仏教会理事長、戸松

義晴先生より「コロナ禍における全日本仏教会・日本宗教連盟の取り組みと課題」と題しまして発表いただきます。

先生、よろしくお願いいたします。

【戸松】 今までの発表は詳細で具体的な発表が多かったですが、私は緊急事態宣言が始まって全日本仏教会が行った調査や各宗派の対応など、大きなフレームワークの中で感じたことをお話しさせていただきます。

春のお彼岸の頃、まだ各宗派からのガイドラインがなく、多くのお寺さんが「お彼岸の供養はどうするんだ」とそれぞれ手探りでされていたかと思えます。3密回避とは早くから言われており、多くのお寺さんは社会的に言われていることに従ったかと思えます。

全日本仏教会では、4月7日付で加盟団体に理事長談話という形で声明を出しました。とにかくプライオリティー（優先事項）は寺院が発生源にならないこと、そして、遺体の取り扱いについては火葬場や葬儀社等の指針に併せつつ、できる限り遺族の意向を尊重してもらいたいということをお伝えしました。今は具体的な対応策が示されていませんが、このときは地域、都道府県の保健所から業者向けに

は出ていましたが、宗教者向けにはありませんでした。遺体を取り扱うことに関しては詳細な規定がありまして、宗教者は火葬場、あるいは葬儀社等の指針に併せてやっていかないと具体的な対応ができませんでした。

同じく4月7日にWHO世界保健機関から、宗教指導者並びに宗教コミュニティに向けて、コロナに対する具体的な配慮について通達されました。そのなかでWHOが特に強調したのは宗教者の役割を果たしてもらいたいということでした。コロナ禍で多くの人たちが不安の中にあるため、決して活動を停止することなく、直接的、間接的に、宗教者がそれに関わってもらいたい。ただし、今までのように大勢で集まって儀式、儀礼をすることはせず、インターネットを利用リモート、あるいは電話や手紙等を使って、非接触でありながらも心のケアをやってもらいたいという強いメッセージでした。

そして、日本宗教連盟の5団体といたしましても意見交換を行いました。非常事態宣言が出た頃、「オーバーシュート」が非常に強調されました。三月末にタレントの志村けんさんが亡くなって、立会いもできない、お別れもできない、お骨で戻ってくる、多くの方がそういう場面を

見てショックを受けたかと思えます。政府もオーバーシュートになってしまったら、ヨーロッパやアメリカと同じように医療崩壊が起きると考えたために緊急事態宣言を出しました。日本宗教連盟として考えたことは、私たちは医療的な専門従事者ではないので、その点に対して具体的な提案はしないということです。ただし、宗教者としては、コロナで亡くされた遺族の心のケアを第一とし、私たちの関係組織からクラスターを発生させないこと、政府や行政との協力関係などについて検討して、行政にも申し出ました。本当にオーバーシュートになると、自衛隊などが介入してきますから、そうなった場合の休憩宿泊施設、駐車場の提供、もし本当に多くの方が亡くなれば、遺体安置所として場の提供などが想定されました。実現はしませんでしたが、都内の大きな寺院の駐車場でドライブスルーのPCR検査をしたいという医師会からの申し出などもありました。

先ほど高瀬先生から大正大学地域構想研究所で行ったアンケートの報告がありました。全日本仏教会でも5月7日から同じように調査を行い、460件ほどの回答がありました。全日本仏教会がアンケートを行った理由を申しま

すと宗教法人に対する持続化給付金の働きかけをするために根拠が必要であったからです。

緊急事態宣言下における持続化給付金の対象から宗教法人が、最終的に発表の際に外されました。宗教法人と性風俗従事者、政治団体が対象外となりましたが、緊急事態で災害と同様だから例外的に認めてほしいということを、日本宗教連盟として働きかけをしました。その働きかけをする際、法事、葬儀を控えているか、それによる収入の減少があったかということの根拠、エビデンスが必要でしたので、そのことを中心に実態調査を行い、517件の回答をいただきました。

この調査でわかったことは、実は控えてない寺院が約半数であったということです。これはやはり地方のお寺さんで、普段から同じ方たちだけが集まっているようなところは、あまりコロナに影響されなくて、具体的な法事等も控えてないことから収入の面でも大きな影響はないというお答えでした。

ただ、運営に関しては、「不安を感じているか否か」という問いに対して「はい」の回答が約八割弱、そして「収入の減少があったか否か」という問いに対しても「はい」

の回答が約八割弱の回答がありました。この調査は緊急事態宣言中に行いましたから、収入減少の割合も100%から70%の減少率に回答した割合が約4分の1以上ありまして、50%以上だと約半数という結果が出ました。

これらの回答のほか、具体的な事例として自由記述をしていたきました。いくつか取り上げますと、緊急事態宣言下で「月参りや法事が中止または延期となったため収入がない」、60歳以上の方で収入もなく、寺院の内部留保もあまりない状態のため「アルバイトをしたいが、社会の状況と年齢のためできない」、一方で「預金を切り崩して対応している」、「キャッシングしているが、限度枠を超えたらどうしたらよいか」などの収入に関する記述がありました。

また、収入に関する以外の記述として、調査当時はマスクが不足していた時期ですので「対策としてマスクや消毒液を用意するのが難しい」という声があったり、法事の延期・中止もありましたので「檀家・門徒・信徒等や地域の方々とコミュニケーションが取れなくなった」という声もあつたりしました。また「葬儀や法事等の簡略化や必要性がなくなってしまうかもしれない」とコロナ終息後の状況

を危惧する声も聞こえました。

これらの詳細な報告は、機関誌『全仏』に記載していますので、参考にしていただければと思います。

そして、各宗派ともに国や行政と同じようなガイドラインや対応の方向性を出しています。高野山真言宗は、来年度の宗費を二割減額する予定で決めており、智山派は、コロナ禍のようなときこそ、宗教者、僧侶が信念を持って遺族に寄り添うべきであるとして、宗教者の本質を示すことを伝えていきます。豊山派は感染症の専門家の医者である僧侶の方がいらつしゃったので、どの宗派よりも早く指針を出されて、全日本仏教会もこれを参考にして三月中に指針として提示しました。浄土宗は森田上人の発表で触れられていたとおりです。浄土真宗本願寺派は、集まった課金の中から教化費という形で4億8,000万円を寺院支援策として充てるとのことでした。それから真宗大谷派も指針を発表し、コロナ患者、罹患者の人権等に配慮すべきことを強調しています。曹洞宗は、全ヶ寺調査行い、その結果が九月に発表されるそうで、これは来年度の課金の参考にも資するようになるとのことでした。日蓮宗は、今年中に74管区に総額1億円の給付をすることを検討しているようです。

さて、新しい生活様式が提唱されオンライン化が進むなか、それによって宗教界がどのように変わっていくのかと考えると、例えば寝たきりや高齢で外出が難しいなど、社会的に弱い立場にある方、また高齢の方のオンライン操作を若い方たちにも協力をしてもらう、あるいは遠方の方など、今まで関係性が築けなかった方たちともつながりをたもつことができる、ある意味では新しい機会にもなるのではないかと思います。

このような新しい生活様式による新しい関係性においても、困っている人に寄り添うことが関係性構築の第一だと思えます。今後、リモートで個々と結びついていく可能性が増えていく可能性があります。一方でそれに加えて、儀式的の簡素化、規模の縮小は、社会性の欠如につながり、アメリカやヨーロッパのように宗教の個人化が日本でも起きていくと考えられ、これは宗教界全体の共通認識です。

そういう意味では、画一的に仏教ではこうだから、この宗派の教えはこうだからと、全員で同じ方向を向いて同じようにやるということが次第に難しくなってきました。もちろん根幹は結びついていても、一人一人大事にするものが異なると思えますので、そういう意味では、組織対寺院、

家対寺院ではなく、檀家の個人と僧侶が結びつき、個人の価値観を把握したうえで関係性を築いていくことが重要であると、今回のコロナ禍から学んだ方も多いのではないのでしょうか。

以上、ありがとうございました

【東海林】 ありがとうございます。

パネリストの先生方の発表は以上でとなります。続いてこのパネル全体へのコメントとして、本日のコメントーター、佛教大学教授 大谷栄一先生よりコメントをいただきます。

先生、お願いいたします。

【大谷】 佛教大学の大会と申します。どうぞよろしくお願いたします。私の専門は宗教社会学です。特に日本の近現代の仏教を研究しておりますが、僧籍は持っていないです。今回、東海林先生より宗外の立場からコメントをしてくださいという依頼を頂戴いたしましたので、コメントーターを務めさせていただきます。

ただいま四人の先生方から大変興味深いお話を聞かせい

いただきました。先生方一人一人へのコメントというより、私が四人の先生方の発表を聞いて、分かったことを2つの観点にまとめてお話をさせていただき、若干の問題提起をしていきたいと思います。

その2つの観点とは何かというと、一点目が「新しい宗教様式」の課題です。「新しい宗教様式」とは私がつくった言葉です、これは後ほど説明をいたします。二点目が、「死のタブー化の強まりと個人化」です。これは、特に大河内先生のお話に刺激を受けて考えたことです。これら二点を順次お話ししてまいります。

今回のコロナ禍が問いかけるものとして、高瀬先生からの発表で、葬送儀礼の簡略化、多様化が見られる中で、今回のコロナ禍は葬送儀礼がさらに変化する転換点となるかもしれないという仮説に基づいてアンケート調査を行ったというお話がありました。それを私なりにもう少し話を広げると、今回のコロナ禍は、葬送儀礼の変化にとどまらないのではないかと思います。私たちの死生観や従来の信仰の在り方、寺院の持続可能性にも関わる大きな転換点になるほどの大きなインパクトがある出来事ではないかと考えました。

まず一点目の「新しい宗教様式」の課題という点からお話をしてまいります。今回のコロナ禍を通じて、仏教界で何が明らかになったのか、ポイントを絞って申し上げます、従来の葬儀や法務が僧侶と遺族あるいは檀信徒との対面的で密なコミュニケーションを前提としたやり取りであることが明らかになったのではないかと思います。

僭越ですが、私にとっても少なからず大学で授業をやる場合もある程度当てはまることであります。少人数の授業はZoomを使って授業をしています、やはりオンライン、メディアを挟んだ非対面的なコミュニケーションなので、例年、対面で行っている授業より何か手応えがない感じを抱いております。

ところが、現在、新しい生活様式に応じた葬送儀礼や法務の在り方が求められ、実際に全国各地の現場ではそうした対応が図られているということを、戸松先生と高瀬先生から報告いただきました。さらに、コロナ禍での新しい生活様式に対応した宗教的な儀礼や活動、仏教の場合には葬送儀礼や法務が主になるわけですが、それらの在り方をここでは「新しい宗教様式」と名づけたと思います。

この様式の具体例は、森田先生の提案や大河内先生の新

しい生活様式での月参り・御法事、あるいは高瀬先生から紹介があったBSR推進センターの調査結果に、詳しい具体的なお話があったかと思えます。特に高瀬先生のBSR推進センターの調査結果を参照したところ、新しい宗教様式の特徴として三つほど挙げる事ができるのではないかと思います。

一点目が葬儀・法要の変化、二点目が綿密なウイルス対策、三点目が新しい取り組みの実践です。三点目については、例えばオンラインの対応や無参拝法要・代理参拝、寺報やお手紙を出されるなどの実践例が、BSR推進センターの調査結果に報告されていました。

ここで改めて申し上げたいのは、コロナ以前には、僧侶と遺族、檀信徒との対面的で密なコミュニケーションがなされていたということです。ところがコロナの時代になり、葬儀・法要が簡略化・簡素化し、ウイルス対策によって非対面的、限定されたコミュニケーションに移り変わってきました。つまり、葬儀や法要における、あるいは葬儀・法要を通じたコミュニケーションの在り方が変わってきたわけです。

このような変化によって何が起こるか。それは寺檀関係

や信仰の在り方にも影響が及んでいるのではないかと思えます。これは高瀬先生の報告の中で、「葬儀や法事の参列者の減少や行事への影響は、寺院が檀信徒と接する場の減少にもなり、布教伝道、仏教文化の継承といった観点からの懸念もある」という指摘に当てはまるのではないかと思います。

では、新しい宗教様式が実践される中で、今何が求められているのでしょうか。森田先生、大河内先生、戸松先生の発表から、ポイントを紹介いたします。

森田先生は「将来、重大な症状を引き起こす感染症下において、慌てることなくそれに対応し、儀式が執行できるよい経験にすべきである」、大河内先生は「万全の対策と安心・信頼感を持つてもらったためのこれまで以上のきめ細やかなコミュニケーションと新たなアイデアを創出することが求められている」、戸松先生は「コロナ禍を機に新しい関係性を結び、地域や文化、一人一人の思い、違いを認める価値観を創造する」と、これらのことが今求められているとおっしゃいました。

次に二点目、「死のタブー化の強まりと個人化」についてです。新型コロナウイルス感染症の拡大によって差別や

偏見が発生していることは様々なメディアで報道されており、悲嘆作業の個人化が加速しており、グリーフケアの必要性が高まっている」という指摘がありました。私がおもうに、その前提には、そもそも「死のタブー化」という問題があるのではないかと考えました。

「死のタブー化」は、ご存じの方もおられるかもしれませんが、イギリスのゴラー、フランスのアリエスという研究者が提唱した考え方です。詳しくは澤井敦先生の著書（澤井敦『死と死別の社会学』青弓社、2005年）に書かれており、この二人によって、二十世紀初め以降に欧米で死のタブー化が進行したとして、具体的に三つの指摘がなされています。

まず、一点目に亡くなる場所。その家での死が病院へと移っていった、病院で亡くなるケースが増えていった。二点目が葬儀の在り方。遺体を可能な限り迅速に処理するために葬儀を簡素化することが、欧米では既に二十世紀初頭から進行していた。三点目が死別の問題。喪服儀礼が衰退し、死別の悲しみを公然と表現することが病的な、不健全なこととみなされるようになったという指摘をゴラーと

アリエスはしています。ただ、これはあくまでも欧米のことですので、日本にそのまま当てはまる部分と当てはまらない部分があると思います。

このことをもう少し突き詰めて申し上げると、澤井敦先生は死のタブー化に関して、「病院、葬儀、死別、日常会話といった場面において、死をめぐる社会の在り方が変わっていることによって、こういった死のタブー化が起きている」と指摘しています。これに付け加えると、私がおもうに、近代以降、日本社会は現世中心的、さらには生きている人間、生者中心的な傾向が強まっていることが死のタブー化と連動しているのではないかと思います。今の日本社会の在り方に即して言うと、まさに新型コロナウイルスの影響によって逝去された人々の存在がタブー化されており、スティグマ化されている。そこに差別や偏見が発生していると考えられます。言うならば、近代以降の死のタブー化が現代においてはさらに強まっている、増幅されているのではないかと思います。こうした死のタブー化の強まり、スティグマ化に対して、寺院や僧侶のみなさまは一体どのような対応をされるのかと伺ってみたいところです。

高瀬先生がおっしゃった葬送儀礼の簡略化、多様化は、

死の脱社会化、言うならば死の個人化と連動しているのではないのでしょうか。コロナ禍による新しい宗教様式の定着や普及といった問題は、実は死の個人化を促進することになるのではないかと私は考えます。これは、先ほど戸松先生からも宗教の個人化という話がありましたが、日本社会がすべからず個人化している傾向とつながっている動きなんだろうと思います。

そして、死の個人化の背景には何があるかということを通して上げると、死の物語の断片化、多様化という問題があると考えられます。死をめぐる情報自体は、インターネットを見れば数え切れないほどあふれ返っているわけです。ところが、「死をどう考えるか」という解釈の枠組みや多くの人々が共有している死の捉え方、死の物語とそれに伴う行動様式は、もはや一般化されたもの、共有されているものはないと言えるかと思います。

そうした現状を踏まえ、コロナ禍にある現在、法然浄土教の死の物語と、葬送儀礼や悲嘆作業が、先ほど申し上げた死のタブー化の強まりあるいはステイグマ化、個人化にどのような対応ができるのかが問われているのではないのでしょうか。

では、先生方の発表を踏まえ、三点の課題を示してまとめとさせていただきます。

まず一点目、ウイズコロナの時代において、私が申し上げた新しい宗教様式を実践するに際して、これまで以上のきめ細やかなコミュニケーションと新しいアイデア、あるいは戸松先生がおっしゃる新しい関係性や新しいつながりを果たしてどのように上げることができるとか。

二点目、ウイズコロナを越えて、いつか終息するであろうポストコロナの時代において、これまでの宗教様式と新しい宗教様式を踏まえ、どのような葬儀や法務、寺檀関係、信仰の在り方、寺院の持続可能性を展望できるのかどうか。三点目、現代の日本社会における死のタブー化の強まり、ステイグマ化、個人化に対して、寺院や僧侶は何ができるのか。

雑駁なコメントではありますが、以上です。どうもありがとうございました。

【東海林】 大谷先生、ありがとうございました。

それでは意見交換に進みたいと思います。ディスカッションのコーディネーターをお務めいただきますのは、浄

土宗総合研究所副所長 今岡達雄先生です。

どうぞよろしく願いいたします。

【今岡】 それでは、これからディスカッションを担当させていただきます。

ただいま、四名のパネル発表と、それから大谷先生によるコメントをいただきました。大谷先生は、先のパネル発表の内容について網羅的に要点をまとめてくださいました。大谷先生が指摘された点から、まず「新しい宗教様式」の課題の問題と「死のタブー化、個人化」の二点についてディスカッションを進めていきたいと思えます。

最初に、まず「新しい宗教様式」の課題というテーマについて、大谷先生が最後に指摘されたように、今まで我々が行ってきた法務は、極めて対面的な、濃密なコミュニケーションが行われてきました。それがコロナ、特に感染を予防するために、対面接触をなるべく避けましょうという状況になったときに、コミュニケーションをどのように図っていったらいいのか。今までやっていたのと異なる、新しい対面コミュニケーションのやり方はあるのか、さらにそこに感染予防という必要な事項とコミュニケーション

がどのようにバランスが取られ運営していくか、ここが非常に大きな点であると思えます。

そこで最初に、大谷先生からも指摘がありました。新しい対面コミュニケーション、ウィズコロナにおける対面コミュニケーションの可能性として、このようにしたらいいのではないかとという提案、お考えがありましたら、意見をお伺いしたいと思います。

まず高瀬先生、御意見ございますでしょうか。

【高瀬】 ありがとうございます。

新しい宗教様式の実践ということで調査をしてみますと、かなり地域差があることがわかりました。おそらく新しい様式の実践に関しても地域ごとの差があるでしょうし、あるいは寺院によっても随分幅があると思っております。

今回は紹介できませんでしたが、アンケートでは実際どういう対応を取られているかということも伺いました。そういうところ、法要をオンラインで配信するというものもあれば、あるいは逆にアナログな方法で手紙と一緒に写経用紙を入れてお檀家さんに送ったというお話も伺っています。これは受け手がオンライン環境に強いかどうかという

こともありますし、住職がどういうコミュニケーションが得意かということにもよると思います。

あと、新しい様式に関して言えば、私たちは変化したことについて目が行きがちですが、変化しないところもあつたり、あるいは割と普通どおりに戻ってきたという話もあつたりして、これもまた状況によつて随分違うのではないかと思います。

私の自坊は静岡県の富士市にありますが、7月、8月の葬儀はコロナ禍前に随分戻ってきたなという感覚があります。会食はありませんが、人も多く集まりますし、皆さん法要が始まつてから終わるまでずっといらつしやり、お焼香だけして帰るといふ方はいませんでした。

それには幾つか理由があるのではないかと思つていますが、先ほど報告でお話しした移動のリスクを考えると、地域内での移動にはそれほど過敏にならなくなつてきたのではないかと考えられます。一方、地域をまたいでの移動はまだ難しいところがあると思います。そういった意味では、地域のコミュニケーションの中で行われているものに関しては、むしろこれまでどおり行われることも十分あり得ると思つています。

また、新しい様式への変化について言いますと、大河内先生の発表の中で、どう持続するか、どのように創意工夫を積み上げていくかが必要と指摘がありました。何か事が起きたときに続けていかなければならないものをどのような形で続けていくかということですが、変わる部分はおそらく伝え方やツールの部分についてであつて、本質的なところは変わらないのではないかと思います。どういふ形で伝えるか、届けるか、ここは変化があつたり、あるいは状況に応じて対応したりしていかなくてはなりません。森田先生の報告でもありましたが、コロナ以外にも同じような感染症が起きたり、あるいはこの先災害が起きたりしたとき、そういった状況で、「全く想定していませんでした」、「できません」というよりは、「そのようなことがあつたらこうしよう」とか、「ああしよう」というようにシミュレーションをしておくべきであり、今がまさにそれを考える機会になるのではないかと思つています。

【今箇】 ありがとうございます。

大河内先生、いかがでしょう。

【大河内】 今、社会はどういうふうに動き出したかというところ、もともと感染リスクの高い高齢者や基礎疾患のある方を守りながら動かしていこうというふうになっています。対面が難しくなっていくとはいえず、必要なものは当然残っています。例えば高齢者施設であるとか、デイサービスとか、訪問看護、医療は今も継続されているわけです。

自粛あるいは緊急事態宣言のときに起こってきた新たな課題として、高齢者がデイサービスを自粛することによって衰える速度がどんどん早くなってしまった「フレイル」があります。つまり、できる限り日常を取り戻していくことが必要でありながら、その日常の中にウイルスの脅威がある非常に難しい状況で私たちは選択を迫られていて、「社会は動かす」、その中でリスクのある人々を「どう守るか」に舵を切ったと私は受け止めています。

そうすると、我々が対面する方は高齢者が多く、その方に基礎疾患がある場合も多いわけです。つまり我々僧侶が、高齢者施設や医療現場が何に注意しながら持続しているかということから学ぶ必要があると考えられます。それが、先ほど森田先生に説明いただいたような感染対策、あるいはその知識をしっかりと持たなければいけないということ

です。それを大前提として、フレイルのような高齢者の日常を守っていくための他者として、我々僧侶が月参りであったり、法事であったり、お葬儀の場面であったりと、信仰生活と日常を守るキーパーソンになっていく。新しい宗教様式といっても、すべてがオンラインや非対面ではなく、これまでどおりのことを気をつけながら行っていくということを丁寧につくり上げていく、発信していくことが大事なのではないかと考えています。

【今岡】 ありがとうございます。

同じ話題について、森田先生、いかがでしょうか。先ほどちょっと、最後のほう、急ぎの発表になりましたので、その辺についてもお伺いしたいと思います。

【森田】 ありがとうございます。

法式担当として、儀式執行の点からお話しさせていただきます。なかなかリモート法要では画面の向こうへ信仰心をお伝えしにくいのではないかと、よく思いを合せるんです。なので、可能な限り法務が対面でできることが一番理想ですけど、確かに感染リスクのある中ではしつ

かりと対策を自分で心がけておかなければいけません。これは各お寺を守る者、住職の手腕にもなってくると思います。

ただ、変わる、変わらないでいうと、対面から非対面に世の中が移って、大いに技術の革新でできるというのもあります。月参りなどでは実際に伺わないと、お掃除もままならずお仏壇の荘厳が乱れている様子がわからないことがあります。また、お念仏をお唱えできないと浄土宗のお勤めとしては成り立ちません。そのようなことから、ご自宅に伺うにせよ、本堂にお越しいただくにせよ、対面できるような形で守っていくべきであろうと感じます。

なので、できるだけ感染対策を練ることが肝心です。一方で法式の講義の点で言いますと、先ほども申したとおり対面でないと教えきれないということもありますが、手元を拡大してスクリーンに映すなどして、わかりやすく伝えることができたとともにあります。そのようにうまく技術を使うことも考えていくことで、次の発展へ続くといいいのではないかと考えています。

【今聞】

ありがとうございます。対面コミュニケーション

ンがやはり必要であるけれども新しい技術を取り入れて、よりコミュニケーションが図られるようなところには、どんな導入していくとよいと、このような意見であったかとおもいます。

では次に戸松先生に、対面コミュニケーションの今後の可能性について、特に都心の、東京の中心にあるお寺の住職として感じたことも含めて意見をお願いいたします。

【戸松】

都心のお寺の住職という点からすると、コロナ禍以前から檀家さんいろいろな考えを持っていらっしゃいます。例えば、高齢化社会になると、90歳、100歳を超えて亡くなられて故人を知っている方があまりいなくなる、さらに喪主やその家族も高齢で、そうなる大勢の人が集まって弔う葬儀の社会的意味や役割を薄く感じる、そのようなことがかなり前から起きていたように思います。

私はコロナ禍がなくても、これはかなりのスピードで進行していったと思いますが、これがコロナ禍によって、ある意味で印籠、正当性をもって加速度的に進むことは考えられます。そういう中ではありますが、当山でもコロナ禍で不安だから来られない方、また入院や施設に入られてし

ばらくいらっしやれなかつた方たちに対してリモートで法要をいたしました。

それが非常に好評で、家においてもお寺でお経をあけてもらっているのと同じように感じられたとのことです。当山ではお経本をお檀家に配っていきまして、自宅で仏壇にタブレットを置いて、本堂が映って、お経の音が聞こえて、こちらも自宅からのお檀家さんのお経の音が聞こえますから、非常に一体感がありました。ただし、これを過度に進めていくと、「わざわざお寺に行かなくてもいいのではないか」ということにはもちろんなと思います。

そういう意味では、都心であろうとなかろうと、基本的には対面のコミュニケーションが重要であると思います。ただし、これは私たち僧侶や宗教界が対面であるべき意図をしつかりと表明して働きかけていかなければいけません。そういうなかでも「対面である必要はないのではないか」という意見も出てきます。ならば、そのような意見が出るのはなぜなのかと総括をしながら、変えるべきことは変える必要があると思います。

【今箇】 ありがとうございます。

続いて、大谷先生の第二の論点である「死のタブー化・個人化」の問題に話を進めていきたいと思えます。

この「死のタブー化」、大谷先生の発言を借りれば、いわゆる病院死をはじめ、あるいは自宅葬から会場葬へという葬儀の場所の変遷などもタブー化した一つの要因ではないかと思えます。また「死の個人化」という点については、核家族化が進み、今や単身世帯の割合が大変多くなっているということを考えますと、もう個人化せざるを得ない状況にあるのではないかと思えます。

そのようなことを踏まえまして、葬儀の簡略化や参列者の減少が今後どのように進んでいきそうでしょうか。例えば、これは社会に存在する基本的な流れであったところへコロナで急速に進行したと先ほど戸松先生が述べておられました。それがまた戻るのか、戻らないのか。また、大河内先生がおっしゃっていた、死者の尊厳、遺族の尊厳の「最後の番人」ということにも関連します。それが具体的にどうあるべきなのかについても伺いたいと思えます。さらに質問もいただいています。儀式が簡略化されたとしても葬儀でこれは絶対に外すことができないう部分

があります。

先ほどの話と似ている部分もありますが、まず戸松先生から意見をお願いします。

【戸松】 誤解を恐れずに言えば、例えば葬儀にしても、社葬であったり、親戚が集まって大勢で弔ったり、また会葬者に対する通夜振る舞いなど、今までみたいに大人数が集まるということが簡素化していくのではないのでしょうか。これは決して葬儀だけが特別ではなくて、社会や会社全体、それから地域の会合の在り方、関係性、そういうもの自体の本質的な必要性から簡素化していく傾向にあると思いますし、何よりも人口の減少もあり、それは不可能だと思っています。

そのようななか、では一体どうするのかといったときに、私たちが気をつけなくてはならないのは「どこに本質があるのか」ということです。私たちは、宗教者あるいは教団として、信仰者として、葬儀の形を非常に強調します。しかし、本当にその形が求められているのか、一体葬儀の中の何が求められているのかということ、あるいはそれを求める檀信徒や社会の方たちが、何を宗教者に、お寺に求め

ているのかということをもう一度総括しないといけないのではないのでしょうか。

その点について全日本仏教会では、このコロナ禍を含め、お寺との関係をどのように考えているか、紡いでいきたいか、お葬式や法事をどのように考えているかについて一般調査をしています。その成果を十月ぐらいに公開できると思います。

【今岡】 ありがとうございます。

続いて森田先生、今、戸松先生が提言された「葬儀の本質」は一体何なのか、参考になるような意見でかまいませんので、一言お願いします。

【森田】 本質的にはやはり自らが信仰心を持っているか、がまず前提にあるかと思えます。映画監督に河瀬直美さんという方がいまして、信仰やタブーにも挑戦したような映像を撮っておられます。神道的な面が多いのですが、そのようなシーンが見られる作品ではいつも信仰心を試されているように感じます。

葬儀の中で略せないものという話がありました。儀式と

して略せない点は仏弟子となり撥遣と迎接を願う為の剃度作法、三帰三竟の授与、引導作法、この辺りは欠かせないところですよ。

先日、自坊のお檀家のおばあさんが百歳で亡くなられました。その喪主さんは、親族の葬儀が家族葬でお参りに行けなかった経験があり、非常にさみしい思いをされたそうです。また、隣組をしっかりと守っていただいているような町内でありまして、そのようなこともあり、おばあさんの葬儀はお寺でしっかりとした形でお勤めされました。

やはり自分で信仰をしっかりと持つて、それを伝えることが一番の本質であると思います。それがお念仏にまよっていくのではないかと感じているところです。

【今岡】 ありがとうございます。

では、大河内先生、「最後の番人」との関連からいかがでしょうか。

【大河内】 大谷先生が指摘くださいました「死のタブー化」という議論と連動するもので、イヴァン・イリイチの医療化という問題があります。今回、コロナで亡くなった

方の葬送、特に志村けんさんの場合のように、葬儀もできない、茶毘にふされてからの葬儀しかできないというように、なことを改めて現実に見たときに、我々は無意識のうちに遺体処理の医療化も受け入れているということをしごく感じました。

つまり、医療化とは、そもそも本来は医療の問題ではなかったものが医療の問題になっていく、すり替わっていくことへの批判です。それは批判だけではなく、本来、宗教的な儀式あるいは信仰によって成立していたものが、医療の常識あるいは法律によって制限が加わるわけです。今回、コロナで亡くなった方の24時間以内の火葬が可能ということが若干拡大解釈され、コロナで亡くなったら24時間以内に「火葬しなければならない」という誤解が生まれたところもありました。

厚生省や経産省が出したガイドラインは、あくまでも手順にのっとって通常の儀礼ができることを示したものです。私が懸念するのは、サービスとなってしまった葬送儀礼が、葬儀社の社内ルールの中で、コロナで亡くなった方の対応マニュアルが一部でできつつあることです。大手であればあるほど対応が画一的になっていて、ファースト

コールで僧侶、菩提寺に電話がかかってこないなどに象徴される普段の我々の寺檀関係のもろさが、今回のコロナで露呈しているのではないかと思います。そういう意味で、医療化された公衆衛生、過度な対応、サービスとなった葬送儀礼によって、本来できるべきはずのことができない、つまり、僧侶の出番がない火葬であったり、そこに立ち会えないであったり、あるいは納体袋越しにしか遺体と対面できないであったりということが起こっています。これを通常に、コロナ禍以前に近づける努力ができるかどうかということが試されていると思っています。法を破りましようとか、ルールを破りましようということではなく、本当にこれでいいのかということをもう一度一つ一つ丁寧にみていかなければならない。代弁者となつて、その声を上げるのが僧侶ではなからうかと思つていまして、死者の尊厳、遺族の尊厳の「最後の番人」というを表現いたしました。

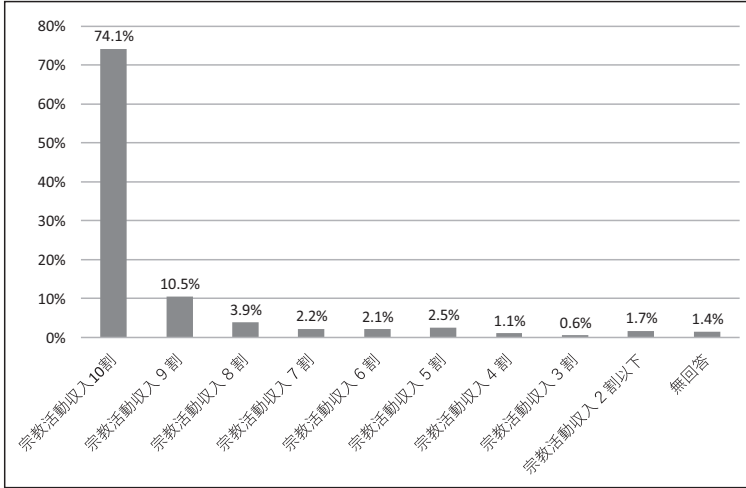
【今岡】 どうもありがとうございます。

最後に浄土宗で調査をした「新型コロナウイルスによる寺院収入への影響」について、私から報告させていただきたいと思います。

浄土宗は正住寺院が五四八八件ありますが、その五分の一、五ヶ寺に一件をピックアップして、七十二件の回答、62・5%と非常に高い回収率となりました。『浄土宗宗報』令和二年九月号に掲載されています。

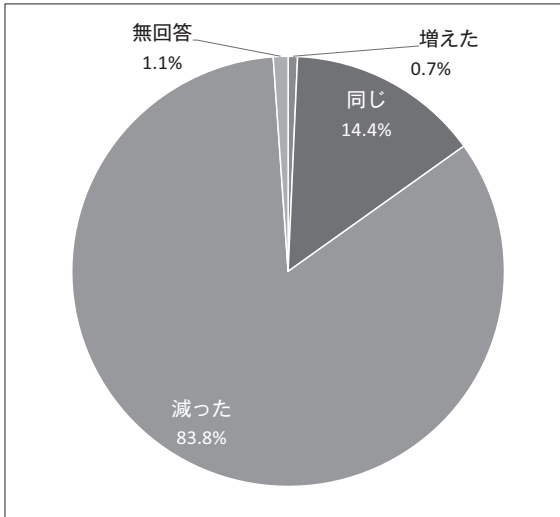
調査対象の寺院の宗教活動による収入とその他の収入の割合を見ると、九割以上が宗教活動による収入であるお寺が80%以上になっています。

全収入に占める宗教活動収入割合別の寺院数 (%)



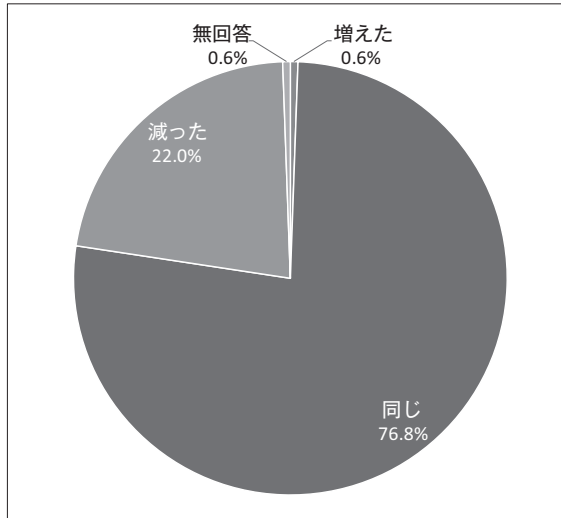
寺院総数721

前年同期間と比べた3～6月の寺院収入（1）宗教活動収入



その宗教活動の収入について、三月から六月の期間で見ますと、寺院収入、宗教活動について、収入が減ったというところが六〇四件、83・8%で最も多くなっています。その減ったという六〇四件について、減った割合を伺い全体を平均しますと収入はおよそ36%減であるという数字になります。

前年同期間と比べた3～6月の寺院収入（2）収益事業収入



それに比べて、収益事業の収入については、同じだったというのが76・8%で、減少したというのは22%で、かなり状況が違うようです。

宗教活動の収入は大きく減っているけれども、収益事業についてはそれほど減少はない。減少があっても三割ぐらいであるというデータが得られました。これで寺院収入の大体のことがわかるかと思えます。

あと、主要な法要については、お彼岸などのいわゆる定期法要は「形式変更」、要するに随喜の僧侶を呼ばず、自分の寺院だけの僧侶で勤めるといいう形が多く行われていて、「通常通り」は約一割です。年忌法要などの法事については「通常通り」が約四割ですが、多少、規模の変更がある。柵経は約五割が通常通りとの回答がありました。一方、葬儀式については、「参列減」、「簡略化」、「参列減かつ簡略化」を合わせると90%以上になり、要するに葬儀はほとんど形が変わってしまったということが言えます。

直近の主要法要の実施状況

【定期法要】

回答	件数	割合
通常通り	88	12.2%
形式変更	452	62.7%
見合わせ	139	19.3%
行っていない	60	8.3%
無回答	6	0.8%

【柩経】

回答	件数	割合
通常通り	355	49.2%
形式変更	174	24.1%
見合わせ	91	12.6%
行っていない	88	12.2%
無回答	23	3.2%

【法事】

回答	件数	割合
通常通り	264	36.6%
形式変更	333	46.2%
見合わせ	121	16.8%
行っていない	20	2.8%
無回答	14	1.9%

【葬儀式】

回答	件数	割合
変化なし	40	5.5%
参列減	255	35.4%
簡略化	51	7.1%
参列減かつ簡略化	353	49.0%
無回答	24	3.3%

「法要等が今後どのように変化すると思うか」という問いに対して、定期法要については、「元に戻る」が40・2%、「分らない」が41・7%、「戻らない」とするのは15%でした。法事については約2割が「戻らない」との回答でした。柩経については「戻らない」が1割ですが、葬儀式については「戻らない」が約3割あります。かなり大きな変化であるというところがわかります。

主要法要の今後の変化

【定期法要】

回答	件数	割合
元に戻る	290	40.2%
戻らない	108	15.0%
わからない	301	41.7%
行っていない	14	1.9%
無回答	8	1.1%

【棚経】

回答	件数	割合
元に戻る	328	45.5%
戻らない	76	10.5%
わからない	237	32.9%
行っていない	64	8.9%
無回答	16	2.2%

【法事】

回答	件数	割合
元に戻る	284	39.4%
戻らない	158	21.9%
わからない	267	37.0%
行っていない	4	0.6%
無回答	8	1.1%

【葬儀式】

回答	件数	割合
元に戻る	161	22.3%
戻らない	235	32.6%
わからない	309	42.9%
行っていない	9	1.2%
無回答	8	1.1%

また、新型コロナウイルスに対する檀信徒の反応についても伺いました。定期法要を延期、中止した反応が、「少しある」が約六割ですが、「多い」という回答はそれほど多くありません。法要の規模や場所の変更についての反応も、「少しある」が主流です。その不安、悩みなども、「少しある」が主流です。新型コロナウイルスで亡くなった場合の相談については、「特にない」が約九割で、これは自坊の檀信徒がコロナで亡くなったケースがまだ少ないということが言えるかと思えます。

新型コロナウイルスに関する檀信徒の反応

【法要の中止・延期】

回答	件数	割合
特にない	87	12.1%
少しある	417	57.8%
多い	211	29.3%
無回答	6	0.8%
合計	721	100.0%

【不安などの悩み相談】

回答	件数	割合
特にない	292	40.5%
少しある	354	49.1%
多い	66	9.2%
無回答	9	1.2%
合計	721	100.0%

【法要の規模や場所の変更】

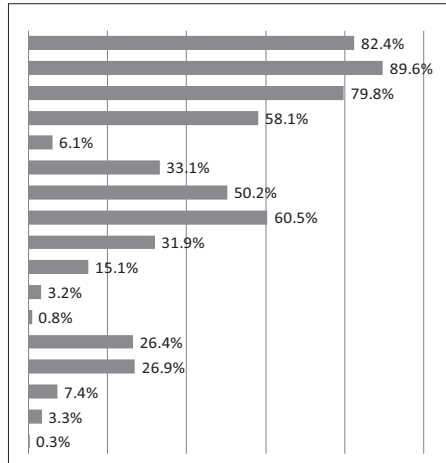
回答	件数	割合
特にない	104	14.4%
少しある	357	49.5%
多い	250	34.7%
無回答	10	1.4%
合計	721	100.0%

【新型コロナウイルスで亡くなった場合の相談】

回答	件数	割合
特にない	628	87.1%
少しある	71	9.8%
多い	9	1.2%
無回答	13	1.8%
合計	721	100.0%

さらに感染症対策として実施していることを聞いたところ、「席の間隔を空ける」がもっとも多く、「小まめな換気」、「消毒液の設置」「参列者にマスク着用の勧奨」とこのような結果になっています。

回答	件数	割合
こまめな換気	594	82.4%
席の間隔をあける	646	89.6%
消毒液の設置	575	79.8%
マスクや消毒液の備蓄	419	58.1%
バーテーション	44	6.1%
共用部や物品の消毒	239	33.1%
法要時にマスク着用	362	50.2%
参列者にマスク着用の勧奨	436	60.5%
法要の時間短縮	230	31.9%
法要の場所変更	109	15.1%
オンライン法要（法話）	23	3.2%
オンライン決済	6	0.8%
法要の中止または延期の提案	190	26.4%
無参列法要	194	26.9%
疫病退散祈願や御札等の配布	53	7.4%
特に何もしていない	24	3.3%
無回答	2	0.3%



高瀬先生の調査報告から地域別で相当違いがあるのではないかと指摘がありましたので、浄土宗で行った調査についても、地域あるいは首都圏と関西など、地域特性によって分けて、実際のどのくらい違うのか、現在、集計作業をしていますので、これが分析されましたら、また報告する予定です。

この結果を見ますと、今回のパネル発表の内容と大きく外れているものではないと思います。現在直面しているこの新型コロナウイルス、本当にウィズコロナで突き進んでいかなければならない。そのとき、信仰的な心を失わないように、我々に通常よりも努力する方向性があるとよいのではないかと思います、このパネルディスカッションを終了させていただきます。皆さん、ありがとうございました。

【東海林】 今岡先生、コーディネートのお勤め、ありがとうございました。

それでは最後に今回のパネルディスカッション「ウィズコロナ時代に寺院はどう向き合うのか」の総括をさせていただきます。

高瀬先生からは、インターネットでの調査を基に発表を

いただきました。葬儀や法事への参列者の減少や行事への影響が見られるということから、特に寺院が檀信徒と接する場面が減少しているという指摘がありました。

大河内先生からは、僧侶は「死」に対する「最後の番人」であるということから、安心、安全のためにこれまでの以上のきめ細やかなコミュニケーションや新たなアイデアの創出が求められるという指摘をいただきました。

また、森田先生からは、公衆衛生を踏まえた儀式執行という視点から、肌感覚での安心ではなく、慌てず感染症に対応し、儀式を執行することが大切であるという指摘をいただきました。

戸松先生からは、仏教界、宗教界全体として、新しい生活様式であっても、困っている方に寄り添うことが大切であること、そしてコロナ禍を機に「違いを認め合う価値観」を創造していく、新しい関係性の構築が求められることを示していただきました。

また、大谷先生からはこのパネルディスカッションの方向性をまとめていただき、これから新しい宗教様式の中で儀式の執行、教化活動が進んでいくだろうということ、またその一方で、死のタブー化や個人化がより一層進むであ

ろうという示唆がありました。

そして、今岡先生に議論をまとめていただき、さらに浄土宗が行いました新型コロナウイルスによる寺院収入の影響についての紹介と説明をいただきました。

厚生労働省警察庁の集計によりますと、八月に自死をした方が全国で一八四九人であり、去年より二四〇人、15・3%増えたという衝撃的なニュースがありました。私も最近経験したことでもありますし、みなさまもあるかもしれません。

個人化していく世の中では、切り分けられたお互いをどう支え合っていくのが課題となります。切り分けられた個人であっても関係性を求めていく、それがバーチャルな、仮想的な関係なのか、それともリアルな実際の関係なのか、これはまだ分かりませんが、やはり寺院は支え合いに関わる可能性があると、私は今回の議論を通じて感じました。

本日、先生方には、ウィズコロナ時代に寺院はどう向き合っていくか、その可能性、方向性を示していただきました。聴講されたみなさまも寺院としてこの時代に向き合っていくというお気持ちであることを確認させていただきます。まして、本日の総括とさせていただきます。

— |
了
— |

矢吹慶輝の浄土教思想について

—総別二願論と指方立相—

赤坂明翔

一、はじめに

矢吹慶輝（一八七九—一九三九、以下矢吹）について、

先学の研究では、社会の浄化につくす聖道門的な立場をとった人物と評価され、^①ともすると指方立相の浄土を否定していたかのように受け取れる。矢吹は第一回欧米留学の帰国後すぐに宗教大学社会事業研究室を開設するなど、近代浄土宗教団の社会事業方面において常に指導的立場にあった。そんな仏教社会事業の先駆者といえる矢吹が、果たして本当に指方立相の浄土を否定していたのだろうか。^②この問題を論じることは、矢吹の浄土教思想の内実を明らかにするのみならず、浄土宗と社会的実践の関係を解釈する上で大切な視点になると考える次第である。本稿では①特に浄土教と三階教の対比に着目し、②矢吹の遺稿文献^③を用

いながら検討していきたい。

二、一多問題と総願

矢吹は東京帝国大学にて宗教学を専攻し、明治四四年（一九一）には、阿弥陀信仰を宗教史的観点より研究した『阿弥陀仏之研究』（初版・丙午出版社）が刊行された。大正二年（一九一三）、学問の師である姉崎正治（一八七三—一九四九）の助手としてアメリカに留学、続いて浄土宗留学生を拜命しヨーロッパへと渡った。矢吹はこの留学中に社会事業を視察し、三階教文献と出会ったことによつて、新たな視点で浄土教を捉えるようになったのである。^④大正六年（一九一七）一月に帰国するとすぐに「三階教の普法に就いて」を発表し、次のように述べている。

哲学上に於ける「一多」の問題は宗教上には毎に神と人、

仏と衆生との問題となり救済論としては偶然と必然との形式を取る。一元觀に立脚して一心（主觀的に見て）一法界（客觀的に見て）一真如の隨縁顯現なりとして如何にして迷界の雜多を説明し其解脫を説くべきかは古來幾多の頭腦を悩ませり。（中略）且らく仏と衆生との關係に於て救済は如何にして完成せられるべきか。⁵（以下、傍線筆者）

哲学上の一多問題（一元論・多元論）は、宗教上では神と人、仏と衆生との關係問題となり、救済論では偶然と必然の形式問題を引き起こすと指摘している。仏教における「救済は如何にして完成」するかという命題を解く上で、避けては通れない問題と提起するのである。救済を考える上で、仏と衆生との關係を一元的に捉えるべきか、或いは多元的に捉えるべきか、矢吹はこの問いについて、大正七年（一九一八）に浄土宗務所より発行された『特別伝道訓示講話』⁶の中で、より浄土教の立場に引き付けて論じている。まず仏と衆生の關係を考えるにあたり、矢吹は特に総願の問題について以下のように指摘する。

特に仏性論に立つて成仏を觀する時、仏今在ますやと問ふて然りと答ふるならば衆生無邊誓願度の総願の完

成か否かの問題を起出し、若し完成なりとせば我も亦既に成仏せりとせざるべからず。即ち前に証は度の完によりて得られたるものとするからである（宗教無用論となる）。若し又未完成とせば仏なきに帰すべし（撥無論⁷）。

総願は四弘誓願ともいい、全ての菩薩が必ず起こす四つの誓い「衆生無邊誓願度・煩惱無邊誓願斷・法門無尽誓願知（学）・無上菩提誓願証（成）」のことであるが、ここで問うているのは、今現在において仏が存在しているとした場合（一元論）、総願が完成していることは明白な事実であるにも関わらず、どうして仏性を有する全ての衆生が成仏していないのか、という点である。加えて言えば、もし衆生の内一人でも成仏して総願が完成したとすれば、全ての衆生が仏と同一ということになり、宗教的努力は起こらず宗教無用論になる。だが反対にもし総願が未完成とすれば、仏の存在（成仏）を否定した撥無論になる。これが矢吹の指摘する総願の矛盾である。

このように哲学上の一多問題から、仏教において仏と衆生を一元的に捉えた場合、特に仏性論を背景とする総願の矛盾が発生し、ここから矢吹は「一多相即平等即差別には

同一原理矛盾原理を犯すが如き観あるは、固より免れざる所に一切皆成か否かの問題は今や偶成か必成かの論争に「⁸」じることを指摘している。つまり仏教における救済は偶然に起こるものか、必然に起こるものか、という問いへの転換である。

三、偶然と必然

仏教の救済論における必然と偶然について『特別伝道訓示講話』を含め、著作の中で明確に言及されている部分を見いだせなかったが、幸いにも筆者は未発表文獻「第三回仏教講話原稿」の中に興味深い文章を見つけたことが出来た。些か長文ではあるが引用したい。

仏と我とは一つである様になつて来た。この世界が一つと見ると説明が出来ず、多く見ると説明が難かしい。これが即ち大乘論なり。仏の宗旨の中に悪の種があると天台にては説いてゐるが現実での悪ではない。君子は愚なるが如しと同意なり。仏を我に持ち入れた。茲に尊さがある。仏こそ尊いものである。同共して呉れる心と如来とは違ふ。悲しいと云ふ種があるなら其処に仏が同共して下さる。禅宗は臨済宗。曹洞宗。黄檗

宗とに分れてゐる。信は浄土宗。真宗。天台宗とに分れてゐる。密は華嚴である。禅とは吾人が何かを探ぐる、仏を探る、其処に仏が居られる。吾々の心一つで仏になる事が出来るのである。信とは純粹なものになり度いのだがなる事が出来ない故する故助けて呉れる。密にては信ずるからである。滅多大乘。破れ円頓。覺つた仏がなにしているかを探がせ。その仏は両手を合はして衆生を救はんとしてゐるのである。仏は我れと一つである。一つであれば、我等は何故迷つてゐるか？ 若し私が信じたならば仏は救つて下さる。衆生無辺誓願度。私が救われたものと思ふならば仏である。若し救はれないものと思ふならば非仏説である。仏教ではこの問題を云はない。仏にさへなれば仏に救はれるものなりと云ふ。仏に必然になるか？ 偶然になるか？ 必然ならば独りでになるなら黙つてゐても仏になる筈だ。偶然である。阿弥陀如来の如き、総べて偶然に仏になるのである。必然ではない。衆生無辺誓願度は、総願論||偶然。必然は、別願である。大乘は劇業の如きものなりと云ふてゐる。精進も同様なりと。仏教の墮落して来たのも、大乘仏教の反面だ。私の煩

悩が取れない。何処に仏があるか？ 総願論。別願論の如きは阿弥陀如来の如きなり。(中略) 吾人が仏として頼つてゐるのは一体何か。本願があればこそである。阿弥陀を見よ！

もし仏と我を一体と考えた場合、「衆生無辺誓願度」の総願による衆生の救済が必然であれば、独りてに全ての衆生が仏となるはずである。だが果たして苦しみの娑婆世界の中で、全ての衆生がもう自分は救われたと思えるだろうか。そこにあるのは未だ煩惱に覆われ仏性を顕現出来ずにいる凡夫という現実だけではないか。したがつてもし一部でも凡夫の存在を予想すれば、総願による救済を必然とするこゝが出来ず、偶然と必然の問題は、自ずから偶然論に落ち着くことになる。このような理論をもとに矢吹は「総願論(一元論) 〓偶然」とするのである。これにより仏と衆生の関係を一元論ではなく多元論で考えなければならず、仏教における救済は総願以外に別願が必要となると発想を転換させたのである。阿弥陀仏の別願による絶対的万民救済が根底にあるからこそ「別願論(多元論) 〓必然」となり、「吾人が仏として頼つてゐるのは一体何か。本願があればこそである。阿弥陀を見よ！」と矢吹は力強く表現してい

るのである。この理論に当てはめれば阿弥陀仏は偶然に仏になったという特異な表現ともなるのであろう。

また本原稿の中で矢吹は、大乘仏教を総別二願に分けて、総願論は三階教、別願論は浄土教に代表されると明示している¹⁰⁾。これらを鑑みると「①総願論(偶然) 〓三階教(諸宗を含む)」「②別願論(必然) 〓浄土教」という特徴を見出すことが出来る。次に三階教ついて触れていきたい。

四、三階教

三階教は信行(五四〇〜五九四)を開祖として中国の隋代から約四〇〇年続いた中国仏教の一派である。その教義は時・人・処をそれぞれ三段階に分け、信行は自らの時代を、時は末法、処は穢土、人は邪見の衆生という第三階と捉え、一乘(第一階)・三乘(第二階)の別仏別法の教えでは救われず、ただ普仏普法(第三階)の教えだけが救いの道であると説く。矢吹はこの三階教の普仏普法と総願の関係について、次のように述べる。

総願を極端に応用して仏にも法にも一切普を認め別仏別法を棄て、普仏普法を取り、一切衆生皆如来蔵仏、仏性仏、当来仏、仏相仏として普仏論を振り廻はした

る三階教は恰かも浄土宗の正反対に進んだものと見るべきである。対根起行即ち機教相應を力説し自らは破壊有空見認悪の反省より出達せる点頗る浄土教に似たるが総願に固執した為に信仰の帰托に迷ふことになった。¹¹⁾

三階教は『涅槃經』の「一切衆生悉有仏性」等を論理的根拠にして、一切衆生は如来蔵や仏性を内在した仏であるから如来蔵仏・仏性仏、修行により将来仏となるから当来仏、衆生を仏として想い敬うから仏想仏であると、既成仏以外に未成仏もその仏陀觀に取り入れ、衆生は皆悉く仏であるという普仏思想を唱えたのである。他にも仏教以外の諸宗教の神々もまた邪魔仏とし、尚且つ特定の仏教經典（他宗教の聖典を除く）に依らない普法も認めている。そもそも第一階・第二階の衆生は正見であるため別仏別法の教えでも他の仏や經典に偏見を持つことは無いが、第三階の衆生は邪見のため一仏一經を信仰すると他仏他經を誇ることになるので、別仏別法ではなく普仏普法が必要となると説く。よって偏に阿弥陀仏のみに帰依する単直仰信の浄土教と異なり、三階教は極端な汎神論（一元論）に立つことから、矢吹は「総願に固執した」と表現したのである。

次に普法普仏の思想について矢吹は「一多偶然必然問題

は再び三階教普仏思想の中心論題¹²⁾」に転じると指摘する。矢吹は普法普仏に基づいて全ての衆生が仏たり得ても「思想上、皆成は必然なりとして其の実現には偶然を免れず¹³⁾」といい、やはり凡夫の存在を否定できず三階教の救済は偶然論を出ないと捉えている。さらに三階教徒は全ての衆生が仏である以上、一切の差別を認めずに衆生を普敬しなければならぬが、そもそも三階教徒自身が仏であるなら、仏が仏に敬することに宗教的価値はなく無用論となると指摘する¹⁴⁾。信行はこの矛盾に対応するため三階教徒に対して、他人を仏として敬しながら自分自身だけは罪惡に満ちた劣機とする認惡を説き、善根功德の実践を求めたのである。これに関して矢吹は数多くの問題が残るものの「仏凡一如の一と、自己認惡の多との相関論に一解釈を試みたものがあり、解脱即ち救ひの問題に対し、偶成と必成との兩種の問題に一つの答案を提出した¹⁵⁾」と解決への努力を評価しているのである。

五、総別二願論と指方立相

これまで哲学上の一多問題から始まり、仏と衆生との關係を一元論に捉えた場合、総願の矛盾が発生することから、

仏教における救済論は「総願論Ⅱ偶然」「別願論Ⅱ必然」と考えなければならぬとする矢吹の理論を述べてきた。矢吹はこの理論のもと、最終的に凡夫の自覚があるかぎり全ての衆生の救済には阿弥陀仏の別願が必要になる、と結論付けるのである。さらに指方立相について、

生死即涅槃を体達するを得ないで生死は出離すべきものとなすものにおいて別願値遇が殊別の特典にして、凡夫の別願値遇には指方立相が当然である。此意義より差別観に立たざれば宗教は成立せずとなすもので、古来の大徳は実修上には必ず差別観より出発せるものである。(中略) 選択集第一章段が真如仏性を基礎とする諸説に対して捨閉擲抛を主張せる所以である。¹⁷⁾

と述べて、現世で悟ることが出来ない凡夫の出離生死の道には、仏凡の差別観に立った指方立相の浄土が必要になると説いているのである。換言すれば、矢吹は「阿弥陀仏と凡夫」「娑婆と浄土」を一元論的に捉える「己心弥陀・唯心浄土」や本覚思想等を否定し、指方立相の浄土の必要性を説いていると言っているだろう。さらに法然上人が『選択集』第一章段において道綽の教判論「聖浄二門判」を主張したのは、仏凡差別の立場によるものと述べている。こ

のように我々は迷える凡夫であるからこそ、矢吹の「己に仏ならば仏に依る必要がない、迷ふて居る故に仏に依る必要がある」ので、茲に浄土教が起つて来る理由がある¹⁸⁾。「我々の中に迷を持たない者なし。しからば迷へる者の上には指方立相を要し、故に指方立相に非ずんば宗教が成り立たない¹⁹⁾」との言葉に、浄土教の救済の本質をみる事が出来るのである。

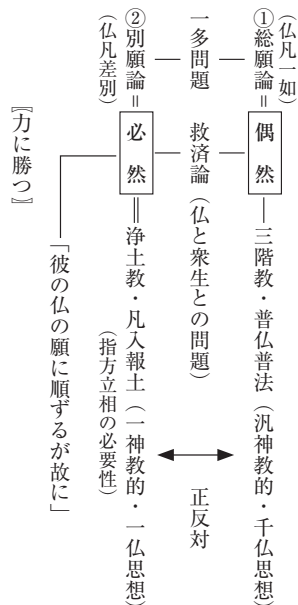
最後に矢吹は総別二願について「総願は理に勝ち、別願は力に勝つ²⁰⁾」と述べ、大乘仏教における総願は理想的・理論的な「理に勝つ」ものであるが、現実としては阿弥陀仏の別願こそが絶対的な救済力を持った「力に勝つ」ものと強調するのである。ここに矢吹の浄土教思想の特徴がよく表現されているといえるだろう。矢吹の総別二願論と指方立相をめぐる構図を【図1】として図式化した。

六、おわりに

以上、矢吹の浄土教思想の一端を明らかにしてきたが、ここで若干の考察を加えていきたい。矢吹は仏教の救済について哲学的視点から偶然必然論を用いて、「総願論Ⅱ偶然」と定義したが、浄土宗では人間はどこまでも罪悪生死

の凡夫であり、娑婆世界では自力で悟ることが出来ないとい説く。即ち善導教学と三階教に造詣の深かった椎尾辨匡（一八七六―一九七一）の言葉を借りれば「総願の平等、宇宙の平等などの思想を以てしてはいつまでも空虚である、（中略）総願平等に偏して成就するものは「中無」である」ということが、浄土宗の立場であるといえよう。次に浄土教と総願の関係について触れたい。浄土宗の日常勤行式は総願偈を唱えるが、総願の完成はこの娑婆世界で求めるものではなく、「自他法界同利益・共生極楽成仏道」のもとに、総願に伴う行為の功德もまた一切に振り向けて、共に浄土へ往生したのちに、総願（仏道）は成就するのである。往生後、阿弥陀仏の浄土で修行し成仏を得るとするものが浄土宗の立場であるから、総願の完成もまた浄土に往生してからと考えるのが自然であろう。とはいえ、矢吹が指方立相の浄土の必要性を説いていたことは明白であり、ここに矢吹の浄土宗僧侶としての新しい一面を見出すのである。しかし同時に矢吹はどのように教義・信仰上において伝統教学と社会的実践の調和を図っていたのか疑問が残る。それはまた別稿にて論じていきたい。

【図1】 『理に勝つ』



1 藤吉慈海氏は「矢吹は大乗仏教の立場を強調し、大乘精神をもって社会の諸問題の解決につくした。その点、彼も社会の浄化につくす聖道門な人であった。しかし、晩年にいたって臨終正念の往生を期し、重病後、(中略)阿弥陀仏の存在も浄土の存在も信じられるようになった」(『花園大学研究紀要』一一、一九八〇年、六四頁。『現代の浄土教』に再収録)といい、矢吹研究の第一人者、芹川博通氏も藤吉氏の意見を踏襲している(『社会的仏教の研究―矢吹慶輝とその周辺―』文化書院、一九八八年、参照)。

2 例えば矢吹と同じく「浄土宗社会派」と称される渡辺海旭(一八七二―一九三三)の指方立相の浄土を肯定した浄土教再解釈について、吉水岳彦氏は「渡辺海旭の浄土教思想―実在の弥陀と浄土主義―」(『浄土学』五三、二〇一六年)で考察している。

3 拙稿「矢吹慶輝遺稿文献の翻刻と解題―浄土教思想の手掛かりと遺稿文献が佛教大学図書館に所蔵され、『矢吹慶輝博士旧蔵遺品目録(以下、遺品目録)』(佛教大学浄土宗文献センター、一九九六

年)として整理されていることを紹介し、また未発表原稿「一般宗教に於ける浄土教の位置」(現代宗教学界の動向と浄土教)の解題と翻刻を行った。ただ近年、佛教学図書館に所蔵されていた遺稿文献は佛教学宗文化ミュージアムに引き継がれ、当館において令和元年度冬期企画展「矢吹慶輝が遺した研究資料」が開催された。(残念なことに新型コロナウイルスの影響により開催期間が大幅に短くなったため、今後再び開催されることを期待したい)

4 留学後の矢吹は仏教に対し「世界の文明の発現地は云ふ迄もなく欧米である。従つて自分は仏教を考へるに於いても西洋人が考へるような考へ方をもつて見たいと思ふ。これは西洋に帰化する事ではない。寧ろ現代人として見る事である」と西洋的視点を持つていた。「現代思潮と無我観」(『新布教』八三、一九二〇年、四二頁)

5 『三階教の普法に就いて』(『哲学雑誌』三二―三六九、一九一七年、一〇頁)

6 『特別伝道訓示講話』は椎尾辨匡との共著で、矢吹は「現代思想と浄土宗(其一)」「其二」を担当している。本書は大正七年三月に発布された「要制五條」の解説書であり、時局に対応するため浄土宗が一宗を挙げて国民教化運動に乗りだした特別時局伝道の一翼を担ったものである。よつて時代背景を考慮した上で本書に記された矢吹の浄土教思想を検討しなければならないが、本稿で扱う総別二願論と指方立相に関する記述は、ほぼ同内容で「三階教」(『思想』六〇、一九二六年、二七―三〇頁)、『マニ教と東洋の諸宗教』に再収録)に転載されている。また他の著作中にも散見され関心を寄せていたことが推測出来るため、時局に迎合する形で書かれた浄土教思想ではなく、矢吹が第一回欧米留学中に三階教と出会うことで深められた浄土教思想であり、生涯持ち続けた普遍的なものであると考へる。

7 『特別伝道訓示講話』一三一頁

8 『三階教の普法に就いて』一二二頁

9 未発表文献「第三回仏教講話原稿」(分類・社会事業関係、請求番号・四一〇〇、以上『遺品目録』凡例)は、矢吹の第三回仏教講座「大乘仏教概論」の記録原稿(五八枚)である。内容は大乘仏教を三階教等に関連させて解説したものである。講演日は「講師文学博士矢吹慶輝」とあるため文学博士を取得した大正十二年(一九二二)以降と思われる。記録者として三浦軒香の名前がある。

10 『第三回仏教講話原稿』に「仏を拜む時は権現の姿の仏を拜むとせば仏は如何なるものであるかが分らない故何でもかんでも拜めと云ふのは総願論―三階教。反対のは別願論―浄土。大乘仏教をこの二つに分ける事が出来る」とある。

11 『特別伝道訓示講話』一三〇頁

12 『三階教之研究』(岩波書店、一九二七年、四九〇頁)

13 『三階教之研究』四一六頁

14 『三階教之研究』四八九―四九〇頁

15 『三階教之研究』四九〇―四九一頁

16 『三階教と日本仏教』(『宗教学論集』、一九三〇年、八八三頁)。

17 『マニ教と東洋の諸宗教』に再収録)

18 『特別伝道訓示講話』一三二―一三三頁

19 「一般宗教に於ける浄土教の位置」前掲拙稿(註3)参照

20 「阿弥陀仏に就いて」(『華頂』五二二、一九三五年、一二頁)

21 『三階教』三〇頁

22 椎尾辨匡「善導大師―全研究の提唱―」(『浄土宗務所』一九二八年、八二頁)

附記 佛教学宗文化ミュージアム様には遺稿文献の掲載許可を
ご快諾いただきましたこと記して感謝申し上げます。

『諸仏菩薩本誓願要文集』における阿弥陀仏の説示

―五逆罪の衆生の救済を中心に―

小笠原 紀 彰

一、はじめに

筆者は、源信以後から法然へ直接的に連なる思想が当時の叡山に存在していたのか否かという点について研究を進めている^①。本研究では、院政期の一文獻である『諸仏菩薩本誓願要文集』（以下、『本誓願要文集』とする）を用いて、その思想の一端を明らかにしてみたい^②。

二、『諸仏菩薩本誓願要文集』の概要

本書は、縦二七・九糎、横五六・九糎の和紙十五枚をはりつないで卷子本としたもので、表装などはされていない。本書の撰述年時については、卷末に「嘉承三年三月上旬比撰^③之。依^④有^⑤貴人御語抄而已^⑥」とあることから、十二世紀初頭の嘉祥三年（一一〇八年）と推定される。ま

た、本書の裏の端書には「本誓願要文集」の外題と「俊源」なる署名が見られることから、本書の筆者は「俊源」と考えられる。この「俊源」については、先学の指摘にあるように久安二年（一一四六年）の『青蓮房大僧正受授御印信』に

日本国近江州比叡山金剛界大曼荼羅所云々付属内供奉
十禪師阿闍梨 俊源云々

久安二年十月一日、灌頂阿闍梨座主法務大僧正法印大
和尚位 行玄示

と記載される「内供奉十禪師阿闍梨俊源」をもって、そのまま本書の筆者と見做すことが妥当である^④。青蓮房開基行玄の周辺の一人物である内供奉十禪師の俊源（推定一一三五―一一五一年ごろの人物）が本書の筆者であることは、本書の由来から考えても自然である。したがって断定でき

ないものの、一応「内供奉十禅師阿闍梨俊源」を本書の筆者と見做しておきたい。

本書の主要部分である本文は、大日・弥陀・釈迦の三仏と弥勒・文殊・観音・虚空蔵・地藏の五菩薩と不動・毗沙門を加えた諸仏菩薩の本誓願の要文を列挙したもので、その総数は七十七文に及んでいる。整理するならば、以下の通りである。

第一、大日尊	七文	第二、阿弥陀如来	二十一文
第三、釈迦如来	八文	第四、弥勒菩薩	四文
第五、文殊師利菩薩	六文	第六、観世音菩薩	七文
第七、虚空蔵菩薩	八文	第八、地藏菩薩	三文
第九、不動明王	六文	第十、毗沙門轉王	八文

ほとんどの仏菩薩の要文が十文に満たない中で唯一、阿弥陀仏のみ二十一文もの要文がみられるという点は注目すべきであろう。このことは、本書が阿弥陀仏に高い関心を寄せていたことを示している。また、佐藤哲英氏は本書について『往生要集』の影響を受けていることを指摘されている。⁵⁾

阿弥陀仏の項目における経論の引用順は、次の通りである。

- ① 『無量寿経』第十八願
- ② 『無量寿経』第二十願
- ③ 『観無量寿経』下品上生の説示
- ④ 『観無量寿経』下品下生の説示
- ⑤ 『無量寿経』願成就文
- ⑥ 智顛『観無量寿仏経疏』
- ⑦ 智顛『観無量寿仏経疏』⁶⁾

まず『無量寿経』と『観無量寿経』から二文を引用し、その後に論疏としては智顛の文献を数多くあげ、『大智度論』や『大乘起信論』を引いていることから、天台宗の立場から阿弥陀仏について説明しているといえよう。また、前述した通り、本書は『往生要集』との関連性がみられるものであり、文中の「先徳」の一文は『阿弥陀経略記』からの引用文である可能性が高いことから、源信の影響を受けた文献であると考えられる。⁷⁾

今回は、五逆罪の衆生の救済に関して説かれている①⑦の内容について検討してみたい。

三、内容の検討

まず、『本誓願要文集』では『無量寿経』から二文を引

用している。

① 『兩卷无量壽經』曰。設我得佛、十方衆生。至心信樂。欲生我國。乃至十念。若不生者。不取正覺。文、(第十六願也)⁸

② 又曰。設我得佛。十方衆生。聞我名號。係念我國。植諸徳本。至心回向。欲生我國。不取正覺。文、(第十八願也)⁹

ここでは、阿弥陀仏の第十八願と第二十願が挙げられているが、前者は第十六願と記載され、後者は第十八願と記載されている。第十八願文の引用には、「唯除五逆誹謗正法」の語が無いことから、撰者が意図的に省いた可能性がある。(なお本書における「乃至十念」の解釈は、⑦に示される)

また、それぞれ「第十六願」「第十八願」という細注があるが、この点に關しても注意を払わなければならないだろう。そもそも叡山における四十八願解釈は、良源『九品往生義』¹⁰に始まり、静照『四十八願釈』、真源『四十八願釈』等に既に散見されるが、本書のような願数の相違は確認することができない。このことは、「第十六願」「第十八願」という細注が単なる誤写というよりも、そもそも明確

な願数に対する認識が欠如していたことを示すものと考えられる。¹² 四十八願について明確な定義がなされるのは鎌倉期に入ってからのことであるので、本書の細注はそれ以前の四十八願理解の状況を現しているといえるだろう。

次に『本誓願要文集』では『観无量寿経』の上下品、下下品の説示を引用している。以下、順番にみていこう。

③ 『観无量寿経』曰。佛告阿難。及韋提希。下品上生者。或有衆生。作衆惡業。雖不誹謗方等經典。如是愚人。多造衆惡。无有慚愧。命欲終時。遇善知識。爲讚大乘十二部經。首題名字。以聞如是諸經名。故。除却千劫。極重惡業。智者復教。合掌叉手。稱南无阿彌陀佛。稱佛名。故。除五十億劫生死之罪。余時彼佛。即遣化佛。化觀世音。化大勢至。至行者前。讚言。善男子。汝稱佛名。故。諸罪消滅。我来迎汝。作是語已。行者即見化佛光明。遍滿其室。見已歡喜。即便命終。乘寶蓮華。隨化佛後。生寶池中。經七七日。蓮花乃敷。當花敷時。大悲觀世音薩。放大光明。住其人前。爲說甚深十二部經。聞已信解。發无上道心。逕二十八小劫。具百法明門。得入初地。文。下中品。下下品生略也。¹³

ここに示される下上品の者とは、大乘經典を謗るといつたことは無いが、様々な悪業を重ねた者を指している。そうした愚人の命終時に、善知識が十二部經の「聞經」と「念仏」を勧め、それによって罪が除かれることが示される部分である。

続けて『本誓願要文集』では下下品の説示を次のように引用している。

④ 『觀无量壽經』云。佛告阿難。及韋提希。下品下生者。或有衆生。作不善業。五逆十惡。具諸不善。如レ此愚人。以レ惡業一故。應レ墮レ惡道。經レ歷多劫。受レ苦无レ窮。如レ此愚人。臨レ命終時。遇レ善智識。種々安慰。爲說二妙法。教令レ念レ佛。彼人苦逼。不能レ念レ佛。善友告言。汝若不能念者。應レ稱レ无量壽佛。如レ是至心。令レ聲不レ絕。具レ足十念。稱レ南无阿彌陀佛。稱レ佛名一故。於レ念、中。除レ八十億劫生死之罪。命終之後。見レ金蓮華。猶如レ日輪。住レ其人前。如レ一念頃。即得レ往レ生極樂世界。¹⁴

下下品の者は、五逆十惡といったあらゆる悪事に手を染めた愚人であり、本来三惡道に墮ちるべき存在であるが、命終時に際して善知識の勧めによって、仏を念じることが

できないものの阿彌陀仏の御名を称え、一念毎に八十億劫の間、生死を繰り返さなければならぬ罪の報いが取り除かれて往生が叶うことが示される箇所である。後述するが、經典に示される「十念」は口称の意であるが、それがそのまま『本誓願要文集』における「十念」の理解に繋がらないものではない。

『本誓願要文集』では続けて、『無量壽經』下巻の「願成就の文」を挙げている。¹⁵

⑤ 『雙觀經』下巻云。諸有衆生。聞レ其名號。信心歡喜。乃至一念。至心廻向。願レ生レ彼國。即得レ往生。住レ不退轉。唯除レ五逆誹謗正法。文。¹⁶

あらゆる人々が阿彌陀仏の名号を聞いて、心から阿彌陀仏に想いを募らせ歡喜して、たとえ一念であっても、心の底から極樂浄土に往生したいと願うならば、命終の後に即得往生を遂げ、不退轉位に入ることができる。ただし、五逆罪を犯した者や仏の教えを謗る者はその限りではないとしている。ここで注目されるのは、前述した①②の願文とは対照的に「唯除五逆誹謗正法」の文が省略されていないという点である。

『本誓願要文集』では、こうした『無量壽經』に記され

る「唯除五逆誹謗法正法」の文と『観無量寿経』に示される「五逆罪の救済」との会通について、智顛『観無量寿仏経疏』の説を次の様に引用している。

⑥ 『疏』云。十念者。善心相續。至於十念。或一念成就。即得往生。文¹⁷

十念とは、善心を相續することであり、十念に至ること、あるいは一念が成就することで往生が得られるとしている。周知のように、智顛の『観無量寿仏経疏』は偽撰とされているが、『本誓願要文集』の撰者は、「十念」を天台『観経疏』に示される「善心の相續」と捉えていた可能性が高いと考えられる。なぜならば、天台『観経疏』¹⁸では、『観無量寿経』の「応称無量寿仏（中略）具足十念」¹⁹を「善心の相續」と解していることから、平生時の十念及び、臨終時において一念毎の仏名を称えるという行為は「善心の相續」と見做されるものであり、撰者の「十念」の定義を確認することができるといえよう。

また、『本誓願文集』では、次のように天台『観経疏』を引用している。

⑦ 『観无量壽佛經疏』云。問。大本五逆誹謗法不^レ得^レ生。此經逆罪得^レ生。釋有^二兩義。一約^二人造罪。一有^レ上有^レ

下。上根者如^二世王造逆。一必有^二重悔。一令^二罪消薄。一容使^レ得^レ生。下根人造逆。多无^二重悔。一故不^レ得^レ生。

大本約^レ行。行有^二定散。一觀佛三昧名^レ定。修^二餘善業。一説^レ名^レ散善。力微不^レ能^二滅^二除五逆。一不^レ得^二往生。一
大本就^レ鈍。故言^二不生。一此經明觀説^二得生。一文²⁰

『観無量寿経』には、五逆・誹謗法者の往生は説かれていないものの、『観無量寿経』では往生が説かれている矛盾点について、智顛は二義があるとしている。まず、造罪人には、それぞれ上下の機根があり、上根の者は造罪の後に必ず深く懺悔して罪が消薄して往生することが可能であるが、下根の者は全く懺悔することが無い故に往生が叶わないとしている。また、行は定善（＝観仏三昧）、散善（＝諸善業）の二行に分類されるが、散善の功德は微かな為に五逆罪といった大きな罪を滅することができず、往生が叶わない。したがって、散善を主として説く『観無量寿経』では五逆罪の衆生の救済が説かれず、定善を主として説く『観無量寿経』では救済が説かれるとして会通を図っていることが判る。つまり天台『観経疏』では、衆生に機根の相違があるとした上で、行に優劣があるとするのである。ここには、阿弥陀仏の本願といった観点はなく、ただ諸行は功德

に劣り、観察こそが功德に勝れているという理解が示されている。こうした点は、本書が「観想念仏」の立場にあると同時に、純粋浄土教祖師の伝統的理解の影響を受けていないことを示している。

なお、ここでの引用文は原点とされている天台『観経疏』の一文との相違が多くみられる。叡山においてこの一文を引用する他の文献としては、管見の限り良源『九品往生義』と『安養抄』『安養抄』の三書が挙げられる。²¹ これらを対照した結果、多少の文字の異同は認められるものの、『本誓願要文集』の撰者が本文を引用する意図は、智顛や良源と異なるものではないことが判った。²² したがって、『本誓願要文集』の一連の引用文が示していることは、①②⑤の『無量寿経』に示される「五逆・謗法の者の往生が説かれない」点と、③④の『観無量寿経』にある「五逆謗法の者の往生が説かれる」点²³についての会通を図ったものであると考えられるのである。そもそも、『九品往生義』は、智顛の『観経疏』を指南として『観無量寿経』の九品段を注釈したものであり、当時における弥陀念仏の信仰を天台教義上から位置づけたものである。『本誓願要文集』は、明確に良源『九品往生義』を引用してはいないものの、

その思想は念仏興行時代前期（平安時代中期）に求めることができるものである。²⁴ したがって、本書は叡山における伝統的な阿弥陀仏理解の枠内を出るものではないといえるだろう。

四、まとめ

本書の内容を整理すると次のようになる。

- ・①④の説示は念仏と諸行による往生を明かした文である。
- ・⑤⑦の説示は「唯除五逆誹謗正法」への会通である。
- ・十念の解釈と經典間の矛盾点については智顛に依っている。

以上のことから本書の基本的立場は、十念（善心の相續）と諸行による往生を肯定しつつも、五逆・謗法者の罪を滅することができるのは、功德に勝れた「観想念仏」だけである。したがって本書は、天台教学に基づく思想であることが確認できる。²⁵ その上で、臨終時の口称念仏にも注目していると考えられるのである。これらの点は、叡山浄土教の流動から見ても、天台宗の伝統的理解の枠を出るも

のではない²⁶。また、十念理解を始めとする本書の多くは智顛の解釈に依るものであり、純粹浄土教祖師の影響は見受けられない。本願観に基づく念仏行、抑止門・撰取門といった観点、念仏と諸行の整理等、後の法然の思想の萌芽は確認することはできないといえよう。

- 1 拙稿「諸仏菩薩積義」の研究―浄土教に関する説示を中心に―（『浄土学』第五十五輯所収）や「諸仏菩薩積義」の研究―諸仏菩薩の項にみられる浄土教に関する説示について―（『仏教論叢』第六十三号所収）を参照された。
- 2 叡山浄土教思想の一端を考察するにあたっては、佐藤哲英氏の説を踏まえて考察していく必要がある。（佐藤哲英氏著『叡山浄土教の研究 研究篇』一五一―一六八頁参照）
・『往生要集』系、『観心略要集』系のどちらに位置すると考えられるか
・称名念仏による他力救済を主とするのか、事観もしくは理観を主とするのか
・純粹浄土教祖師（道綽・善導等）の受容がみられるか否か
といった点を踏まえつつ考察を加える必要があるだろう。
- 3 佐藤哲英氏著「諸仏菩薩本誓願要文集について―青蓮院蔵・嘉承三年撰述の本文とその文献価値―」（平楽寺書店『仏教思想論集・奥田慈応先生喜寿記念』一九七六年）（以下、「佐藤論文」とする）四三八頁
- 4 佐藤氏は、青蓮院所蔵の『青蓮房大僧正受授御印信』や同様な二通の印信に記載される「俊源」を本書の著者と考察している。

- 5 前掲「佐藤論文」四〇九―四一一頁参照
佐藤氏は、本書の文殊・観音の本文と『往生要集』第七聖衆兼会衆で引用される諸経文との関連性を指摘し、本書の相当部分が往生要集に導かれて執筆されたものと考察している。（佐藤論文）四一八―四二〇頁
- 6 紙面の都合上、本論に直接関与する七文のみに限定した。残り
の文については前掲「佐藤論文」を参照されたい。
- 7 この点については稿を改めて考察したい。
- 8 前掲「佐藤論文」四二四頁
- 9 前掲「佐藤論文」四二四頁
- 10 佐藤哲英氏著『叡山浄土教の研究 研究篇』六一―六三三頁参照
それぞれを整理すると次のようになる。
- 11 良源『九品往生義』 静照「四十八願釈」
第十八願 聞名信樂十念定生ノ願 念仏往生ノ願
第二十願 聞我係念修善定生ノ願 欲生果遂ノ願（緊念定生）
- 12 前掲「佐藤論文」四一六頁参照
- 13 前掲「佐藤論文」四二四頁
- 14 前掲「佐藤論文」四二四―四二五頁
- 15 該当箇所を「念仏往生の願成就文」と呼称したのは法然が初出である。『昭和新增法然上人全集』七三頁
- 16 前掲「佐藤論文」四二五頁
- 17 前掲「佐藤論文」四二五頁
- 18 『大正新脩大藏經』第三七卷、一九四頁、b段
- 19 『浄土宗聖典』第一卷、一九〇頁
- 20 前掲「佐藤論文」四二五頁
- 21 良源『九品往生義』（『浄全』第一五卷、三一頁、a段）、源隆
国『安養集』（西村岡紹氏監修『宇治大納言源隆国編安養集本文と研究』五一三―五一四頁）、良慶『安養抄』（『正藏』第八四

卷、一四一頁、b段)

22 『九品往生義』は原文を忠実に引用しているが、『安養集』『安養抄』は少し手が加えられている。二書は本書と時代的に大きな隔たりが無いと考えられ、撰者が参照した可能性は十分に考えられるが、いずれも本文は完全に一致していない。

23 ①②の引用文に「唯除五逆誹謗正法」が採用されなかった理由は、撰者が初めに阿弥陀仏の基本的理解を示しそうとしたものであると筆者は考えている。つまり、本書が⑦で引用する天台『観經疏』の定善(観察)こそが功德に最も勝れ、散善(余善)では往生が叶わないとする理解こそが『本誓願要文集』の基本的スタンスであり、經典間の一応の会通として⑤で「唯除五逆誹謗正法」が採用されたのではなからうか。

24 佐藤哲英氏『叡山浄土教の研究 研究篇』六〇～六六、一六～一七頁参照

25 今、仮に本書の性格を整理すると次のようになる。

・『往生要集』の影響が強いと考えられる。
・理観を主とする。(ただし、臨終時の口称念仏への注目が見受けられる。)

26 ・純粹浄土教祖師(道綽・善導等)の受容はみられない。
既に、源信は『往生要集』において世親『往生論』に説かれる五念門の浄業を実践行として体系づけ、その中心となる第四正修念仏門においては観勝称劣の立場を示している。衆生の機にしたがって事観・理観の観想念仏があり、簡略な相好を観ずることのできない者は三想を作して一心に称念することを勧めていることが知られる。

是故今当_レ修_二色相観_一。此分爲_レ三。一別相観。二総想観。三雜略観。随_三意樂_一応_レ用_レ之(中略)若有_レ不堪_レ観_三念相好_一。或依_二壽命想_一。或依_二引攝想_一。或依_二往生想_一。応_二一心稱

念_一已上。意樂不_レ同故明_二種種観_一。『正蔵』第八四卷、五三頁a段～五六頁b

施餓鬼会の表白について

西城宗隆

『浄土宗法要集』の施餓鬼会表白と宣疏は、泉谷寺恵頓（二七二五～八五）の作と伝えられている。恵頓は『泉谷瓦礫集』（一七八四年）で『救抜焰口餓鬼陀羅尼經』に基づいて「施餓鬼前啓白」と「施餓鬼会宣疏」などを著している。藤井赫然は『文類大全』で「施餓鬼表白」と「施餓鬼回向疏（一名施食祭文）」を（訳文）泉谷恵頓作」としている¹。

ここでは、『楽邦文類』の著者でもある石芝宗暁（一一五一～一二二四）の『施食通覽』（以下通覽）と『泉谷瓦礫集』（以下瓦礫集）を類比してみたい。この二書の文言が同じところは『瓦礫集』の文を太字にし、『通覽』にはラインを施し、その引用した箇所とそうでないところを明記した。これによって、『通覽』から『瓦礫集』、そして『浄土宗法要集』が昭和一四年版から平成版へとどのよう

に変化したかを考察したい。さらに、出典問題ではなく、表白での「餓鬼は天に生ずることを得たり」という餓鬼生天説と、宣疏及び餓鬼回向文の「臨終見仏 超生浄土 究竟成仏」説に、どのように対処すべきかを鑑みたい。

『通覽』（一二〇四年）は、『楽邦文類』と同様の編集によって施食会に関する経典と楊鏐と遵式などの文を謄録して収録したものである。『瓦礫集』は、恵頓が表白・銘文・略伝などを弟子恵海が集めた書である。恵頓の表白の出典は『通覽』であり、導入部分は楊鏐の『水陸儀』の「初入道場敘建水陸意」であり、その後半は著者不詳の「斛前召請啓白」に依っている。この楊鏐の『水陸儀』三卷は管見できていない。『仏祖統紀』三三三卷には、水陸齋の項目に「東川楊鏐水陸儀。蜀中に楊推官儀文有り、世に盛行す」とある。²「水陸大齋靈跡記」には、「宋熙寧四年

(二〇七一)に記すとあり、『通覽』からしか窺い知れないが、「北水陸」系統であるという³⁾。

一 表白 『泉谷瓦礫集』と『施食通覽』との比較

1・A 『瓦礫集』上・三六才 「施餓鬼前啓白」

原夫施食大齋者。阿難之致請。牟尼之垂範。出世大慈。人中上供。可以修菩薩行。可以建如來心。宣屏絶外縁、端持正念。

1・B 『通覽』初入道場敘建水陸意 出楊鏢水陸儀
統藏經・五七・一一六。

原夫無遮水陸大齋者、遵釈迦文之垂教、奉梁武帝之科儀、世間大慈、人中上供、於此可以修菩薩行、於此可以建如來心、宣當屏絶外縁、端持正念。

惠頓は施食会を『救拔焰口餓鬼陀羅尼經』(正藏二一・四六四B)に基づいて、阿難の致請と釈尊の垂範としている。楊鏢は「水陸大齋靈跡記」(統藏經・五七・一一三C)で、水陸会を釈迦の垂教とその嚆矢として梁の武帝(蕭衍)とし、水陸大齋を勤めたとしている。牧田諦亮師は「中国における仏教儀礼の起源を梁の武帝にもとめること」は、事の眞実を問うよりも、それだけ梁の武帝に帰せられ

る伝承の背景をうかがうべきものである」とある⁴⁾。

2・A 嗚呼奈何。鬼趣永劫沈淪。黑山頓足。黄泉漂蕩。慧光不燭。飢火常燃。苦澁惡味。備嘗不已。方以類聚。物以羣分。其居也艱難險阻。其黨也嫉妬慳貪。真可哀。誠可畏。頼有法王留施食之縁。

2・B 『通覽』斛前召請啓白 五七・一一八C一八

奈何衆生弱喪、永劫陸沈、黑山下頓足、牽衣黄泉中、安身立命、慧光不燭、飢火長然、圓頓上乘、可得而聞、苦澁惡味、備嘗不已、方以類聚、物以羣分、其居也皆艱難險阻之郷、其黨也盡嫉妬慳貪之衆、真鬼虎龍蛇之可畏、如稻麻竹葦之良多、頼法王留施食之縁

『通覽』は迷いの衆生に対して、惠頓は鬼趣に限定し、省略しても意味が通じるように簡潔にしている。惠頓は頼「ムニ」と送り仮名を振り、藤井赫然は「さいわい」にとルビを振っている。頼むに(なにとぞ)ではなく、「幸いに施食の縁によつて」と読む方が自然ではなからうか。「方以類聚 物以群分(吉凶生矣)」は周易繫辭上伝(易經)からの成句で、目的が同じ同士は類を以て聚まり、善人と悪人は群れをもつて分かれるという意である⁵⁾。

3・㉓ 即為阿難。說無量威德自在光明大勝力神咒。若誦此咒。則能變少飲食。令諸鬼仙。一一皆得飽滿。

阿難依教行持。三日命期。福德壽命。皆得增長。鬼悉得生天。法益不啻利於現在。亦欲遠被未來。羅漢結集。三藏傳持。人至于今。咸受其貺。大矣哉。是真不可思議。博施濟衆之道也。

今為盡空法界。有無兩緣。一切精靈。往生淨土。興建法會。莊嚴既備。供事具陳。須準儀軌。謹仰迎請。敬白。

3・㉔ 『通覽』斛前召請啓白 五七・一一九A九

仏即為說無量威德自在光明勝妙力眞言、若誦此呪、則能變少飲食、令諸鬼仙、一一皆得飽滿、阿難依教行持、得延壽命、鬼得生天、法門不唯益於現在、亦欲遠被未來、羅漢結集、成文三藏傳來此土、人到于今、咸受其賜、大矣哉、是真不可思議、博施濟衆之道也、于夜蓋有清信檀那、特為某事、興建斛食、今則食事斯屆供事、當陳欲召來儀、須仰迎請、云々。

『法要集』では大勝妙力から大聖妙力としている。『浄土苾芻宝庫』は、「敬白」から「慈愍故」としている。ここは正宗分の正説であり、施餓鬼会の主旨である回向段でも

ある。恵頓は眞言を神呪にし、「三日の命期」を加上して分かりやすくした。『焰口經』の「諸々の餓鬼は苦しみの身を解脱し、天上に生ずることを得せしめん」という経説に依つて、両者は「鬼得生天」としたが、『法要集』では『焰口經』の通り「餓鬼」という表現をとつた。「法門」を「法益」にしたが、『法要集』は「法門」に改めた。『通覽』は「清信檀那あり、特に某事のために」とあり、施主自身の善根か追善かは不明である。恵頓は「尽空法界 有無兩縁 一切精靈 往生淨土の爲」にとあり、往生のための善根思想を明確にした。『法要集』は「今○○靈位の冥福を薦めんが爲に」として、各自の意樂としたことによつて追善法要となつた。

二 宣疏 『泉谷瓦礫集』と『施食通覽』との比較

『瓦礫集』上・三六ウ 「施餓鬼会宣疏」

4・㉕ 良以大雄出現。所以覆護衆生。妙法軌持。所以度脱一切。常放毫光。徧照六道。不起華座。広化十方。布慈雲覆於法界。灑甘露潤於群萌。

4・㉖ 『通覽』 宣白召請上堂八位聖衆 出楊鏢水陸儀 五七・一一六C六

蓋聞大雄出現、所以覆護衆生、妙法軌持、所以度脫一切、作希有事、開大慈門、視于四衆、如象王迴、演乎一音、作師子吼、不起於寶蓮華座、普化十方、常放於玉毫相光、徧照六道、布慈雲於法界、沃甘露於群生。宣疏は楊鏐・遵式・宗暁の三師から引用している。そのために恵頓は各師の施食会觀を簡潔にすることに心掛けている。宗暁は遵式の「施食法」『金園集』を的確に謄録しているので、楊鏐の『水陸儀』も同様か思われる。

5・㉔ 方今恭準施食聖軌。莊嚴道場。特獻微妙之蔬饌。普陳希有之香華。奉請一切三宝。諸賢聖衆。修建如來最勝無遮大施食会。

5・㉕ 『通覽』 宣白召請上堂八位聖衆 出鏐水陸儀 五七・一一六C一五

是以特獻微妙之蔬饌、普陳希有之香華、虔懇無過、精誠有在、以故、我今奉為施主、懇懇禮請上堂八位聖衆、伏惟迂降。

上堂は内陣に相当し、八位は仏・法・僧・菩薩・辟支仏・阿羅漢・五通神仙・護法天童である。恵頓は一切三宝と諸賢聖衆を奉請して、浄土宗的な施食会にした。

6・㉔ 一器之食一盂之水。随用無匱。上通諸天徧虚空。下徹窮泉。包九野 塵沙無數焰口餓鬼。博施無畏。大斎無遮。甘嗜実腹。法食随意。此其大施者。功由如來不測神咒力也。

6・㉕ 『通覽』 仏説救拔焰口陀羅尼經序 宋錢塘天竺寺遵式 五七・一〇三C七
陳一器之食、呪之七反、鳴指以施之、呪亦不過數句、此其易從也、徹窮泉、包九野、塵沙無數焰口之鬼、皆甘嗜実腹、此其濟也

「一盂之水」とは『法要集』に示されていない「水向け」の關伽であり、この施食によって、焰口が空腹を満たしたという。恵頓はたんなる飲食ではなく、法食であるからこそ功德があると説く。

7・㉔ 夫龍一鱗蟲。猶得蹄滂之少水。能散之六虛。以為洪流。況至聖不測之神咒。窮法界之至變者乎。焦腹炬口。仰天無訴。若非慈仁惻隱。如法惠施。雖一滄其可得乎。

7・㉕ 『通覽』 仏説救拔焰口陀羅尼經序 遵式 五

七・一〇三C一三

夫龍一鱗蟲耳、得蹄涔之水、散之六虛、以為洪流、況至聖至良之神咒、窮法界之至變者也、焦腹炬口、沈幽動劫、仰天無訴、非慈仁惻惻、為心者展臂一惠、雖一貪其可得乎。

6 ㊦から四行ほど省略してこの文に至る。変食陀羅尼を誦することによって法食となる。

8・㊦ 法食之施。其利大哉。非唯使彼脫幽塗生善趣。歸三宝成正覺。亦使人近則現招五福。遠則成就二嚴。真自他兼濟之要津、乃入仏勝地之妙道也。

伏願藉斯功。法界一切精靈。速疾出離生死。超生淨土。見仏聞法。証得無生。謹疏。

8・㊦ 『通覽 並序』四明石芝沙門 宗暁 五七・一〇一C八

法食之施、其利博哉、非唯使彼脫幽塗、生善道、歸乎三宝、成乎正覺、亦使人近則現招五果、遠則成就二嚴、真自他兼濟之要津、乃入仏勝地之妙道也、

惠頓は宗暁の序文によって法食の功德を説いて回向段としている。そして、法界のすべての精靈が天に生ずるので

はなく、淨土に生まれて無生を得んことを念じている。

『淨土苾芻宝庫』は、「仰願藉斯善、(今吊所の靈位)、莊嚴淨土、見仏聞法、速得無生」とある。「離苦得樂 超生淨土」の誤記かもしれない。

三 表白と宣疏との差異

このように惠頓の『瓦礫集』は、『通覽』に掲載された楊鐔・遵式・宗暁の文を編集したものである。『法要集』は「施餓鬼会」とあるが、ここでは「施食会」と称している。表白(斛前召請啓白)では施食の縁によって、餓鬼が天に生じることが述べている。しかし、宣疏(宗暁説)では、法食の施物によって、幽途を脱し、善趣に生じ、三宝に帰依し、正覺を成ぜしむるとある。さらに、現前の精靈は生死を出離し、淨土に超生し、仏に見えて法を聞き、無生を証得せしめ給えと順次を念じている。遵式も『金園集』(五七・一〇C)の「施食正名」で「捨鬼身生於天上」と言い、「施食文」で「疾捨鬼身生仏土」(五七・一一C)という二説を挙げている。

淨土宗の表白は、『焰口經』の「餓鬼は悉く天に生ずることを得たり」の文でなく、『無量壽經』の「若し三途勤

苦の処に在りて、この光明を見たてまつれば、皆休息を得て、復た苦惱なし。壽終の後、皆解脱を蒙る」の文に依つて浄土に生ずることを得るとしたらどうか。放生会は生類に三帰を授けて、「光明嘆徳疏」を誦誦している。この若在勤苦の文は『諸回向宝鑑』に精霊回向文とあり、回向文として用いている実例がある。

施餓鬼会の変遷と表白

施餓鬼会の式次第は、天和三年（一六八三）の『声明施餓鬼・諸真言・諸回向』が嚆矢と思われる。ここに「施餓鬼」とあるのは孟蘭盆会のことであり、祭文と宣疏を掲載している。「大施餓鬼」は根本陀羅尼から書き出し、破地獄偈の「若人欲了知」は呉音でなく、「ジャクジンヨクリヤウチ」とある。「大施餓鬼」には表白と宣疏そのものの表記がない。『諸回向宝鑑』二（二六九八）の施餓鬼法も同様に表白を明記していない。

増上寺では、惇信院殿（九代家重）の五七日御逮夜（宝曆十一年・一七六一）で大施餓鬼を勤めて祭文と宣疏を捧読した。同じく慎徳院殿（十二代家慶）の五七日御逮夜（嘉永六年・一八五三）で大施餓鬼を勤めて表白と宣疏を

捧読したが、その文を記していない。この間に、『瓦礫集』が刊行している。慎徳院殿のときは恵頓の表白を捧読した可能性もある。『施餓鬼作法』（文久二年・一八六二）は知恩院迎譽貞嚴が選定し、貞海が印の図を加えて密教的な経本として再版した。印明観の三密を明記し、授与弥陀名号として、「弥陀大光明中に鬼類を撰取したまえと存念して名号を唱え授けよ」とある。式次第にも表白を明記していない。

『浄業課誦附録』（一七三四）には表白宣疏そのものの表記がない。『浄土苾芻宝庫』（一八九四年に編集）は、多少相違する点があるものの恵頓の表白・祭文（宣疏）である。明治四三年版『法要集』には式次第にも表白がない。大正一三年版になって恵頓の表白と宣疏が掲載され現行に至っている。このとき宣疏は外陣に向かって捧読している。現行では開経偈から仏前に向かって回向している。

この表白と宣疏は宋の漢文であるので難解であり、捧読者自身が内容を理解できずに誦誦しているので、参拝者は理解不能である^⑥。参拝者が表白文を理解できるところは、例えば回向段で「コロナ感染物故者」と総回向した場合であろう^⑦。

四 回向段

『施食通覽』には、「于夜蓋有清信檀那、特為何某事」とあり、具体的に記していない。『瓦礫集』には、「今為盡空法界。有無兩縁。一切精靈。往生淨土」とあり、すべての精靈の往生を念じている。『浄土苾芻宝庫』は、「戒名冥福を薦めんが為」とあるので追善法要である。現行の『法要集』も「今」とあり、具体的に記していない。これによって『浄土宗書式文例集』では、開山中興歴代諸上人、総檀信徒各家先祖代々、新益（新亡）の追善菩提と三界万霊有縁無縁の冥福を薦める回向例を挙げた。

このように施餓鬼会は、三界万霊有縁無縁の冥福を薦めるものであり、疫病・飢餓を始め怨親平等の思想によって戦禍での敵味方を問わずに回向を勤め、無縁仏へも手向けられていた。しかし、現行の施餓鬼会では三界万霊の位牌を削除し、浄土宗の施餓鬼会は近親の死者供養となった。対自儀礼から対他儀礼になり、普遍的回向から個人的回向になっている。ただし、従来通りに五如来の前に五輪幡と三界万霊牌を一蓮托生によって安置している場合が多い。

近年、回向にも個人化が進んでいる。さらに、家族葬が

増加している最中に、コロナ禍によって家族葬でしかできず、通夜振る舞いができないという理由で一日葬という儀礼の短縮・縮小化が進んでいる。従って、法事も家族だけで勤めているので、遠縁・地縁の法事に参列することもなくなりつつある。

結び

僧侶は儀礼（法会仏教）について「深く考えない」という基本的な態度であり、特に『法要集』に対しては禁忌であり、学際的・体系的に論述されていない。施餓鬼会の儀礼構造は、物の供養としての「法食」と、法の供養としての「念仏」である。そして「博く施し、衆を済うの道」という思想に依って、「孝養父母」としての供養と、不慮の災害などの物故者と無縁仏・三界万霊への供養として、念仏を手向けることにある。また、既に往生している人には菩提の増上を念じる法会である。自身の我執をなくす一助として、身内だけでなく他の人への回向は、やがて自身の善根になることなど施餓鬼会の真意を伝えるべきである。

- 1 藤井赫然編纂『宣疏表白祝文弔辞引導誦語序讀記入銘 文類大全』（西谷寺、昭和一四年・一四七）。『瓦礫集』の「自叙伝」に安永乙未（四）は五十一とある。
- 2 正蔵四九・三二一C一三
- 3 新纂大日本統蔵経・五七・一一三C。多田孝正「志磐と『仏祖統紀』」叡山学院研究紀要二五号・二〇〇三年・一八三
- 4 「梁の武帝―その信仏と家庭の悲劇―」『牧田諦亮著作集』第二卷・一九一。千葉照観も「梁武帝に仮託することが、最も権威づけられ付加価値が高い、考えたからであろう」と述べている（『瑜伽焰口と水陸会』「仏教文化の展開」平成六年・三二六）。
- 5 『易经』下・岩波文庫・二一一
- 6 捧読するときの呼吸法は三つある。一つは「。」で鼻からゆっくり息を吸う。二つは「、」で口からパツと息を吸う。三つは（ ）がない時の「切り切らず」で息継ぎをしない方法である。例えば、「世間の大慈」「人中の上供」は読点を入れた方がよい。また、法王（ ）施食の縁と読むべきであろう。捧読者自身が意味を理解したうえで表白すべきである。儀礼に直接関わる僧侶は法会での儀礼的捧読に専念し、学際的な精読をして精査することが怠り気味である。表白の書式は、書き下しとしている。読みやすくするために、対句のところは並列して書くことに依って、作者の意図するところがより理解できる。「今」「茲に」という場合は、たった一字でも行替えをして余白を作ることによって、ここで間をとることが視覚的に理解できる。
- 7 『新訂 浄土宗法要集 差定・偈文・表白・宣疏』（平成二年五月）のあとがきには、「差定・偈文・表白・宣疏」も現代にあわせ検討を加えた次第である」と述べ、「記載したものは文例である」とある。平成一四年の新訂改初版には、「記載したものは文例である。法要には各寺院にふさわしい文を作成することがのぞ

ましい」と書き加えられた。これによって、『浄土宗書式文例集』（平成二六年五月）はよりわかりやすい施餓鬼会・十夜会などの表白を作成した。特に、十夜会の表白にはその典拠である『無量寿経』の「この世において善を修すること、十日十夜すれば」の文を添えた。また、令和二年に改訂し、施餓鬼会表白に「若し三途勤苦のところにありて」の文を引用し、より浄土宗的なものとした。

8 表白の構成は、三分科経（序分・正宗分・流通分）からなる。第一段は本尊等の三宝に帰依を表明する。第二段は本尊等の誓願利生の徳を讃嘆し、法要の趣旨を説く。第三段は廻向・所願成就を念じて、法会を厳修する。表白は本尊前に啓白するものであるが、施餓鬼会に限り五如来壇に向かって捧読するので、帰依を表明する第一段がないのが特徴である。本来ならば、密教の五如来ではなく、本尊阿弥陀如来に表白すべきものである。また、別回向文の順に依れば、表白の帰依表明は「大悲願王阿弥陀仏、発遣教主釈迦牟尼仏」となる。

9 池上良正「宗教学の研究課題としての施餓鬼」『駒澤大学文化』三二。

道綽の仏土論

里見奎周

【一一一】序言

道綽（五六二―六四五）の『安樂集』には、隋唐代の仏教教理あるいは浄土教信仰をめぐる議論が種々反映されている。それらは同時代に活動していた地論学派や撰論学派との思想的交渉によるものが大きいと思われる。菩提流支などによる瑜伽行派系統の漢訳典籍が中国にもたらされて以降、先述のように仏身の規定は三身説をもつてされ、合わせて仏身に対応する仏土も三土あるいは四土の分類が主流となった。そのような中で道綽は仏身を三身説で理解しているものの、仏土についてはその限りではない。『安樂集』では法身の仏土に関する言及が見られないのである。本稿では道綽が仏土を化土と報土の二土に限って言及していた根拠について、同時期に法身の仏土を否定していた

撰論学派の道基の二土説を参照しつつ検討してゆきたい。

【一一二】先行研究の整理

従来の研究の中で道綽の仏土論は仏身論と合わせて論じられることが多い。それは法報応（化）など三種の仏身にそれぞれの仏土を対応させる、地論学派（慧遠など）や吉藏、智顛など当時の諸師の著作中の記述によるものと思われる。また、道綽が阿弥陀仏報身説の典拠とする『大乘同性経』に着目し、従来の諸師とは異なり、成仏した場所によつて仏格を報身ないしは応身（化身）とする道綽独自の仏身の規定方法に着目して検討されることが多い。¹

しかしその一方で、道綽が法身の浄土を立てない理由についてはあまり検討されていないのが現状である。数少ない例として、望月信亨氏は『中国浄土教理史』において撰

論学派の道基の仏土論に触れ、道基をはじめとする一部の撰論学派の学僧が法性土を立てないことを整理し、『安楽集』で道綽が法身の浄土を立てないこととの関連を指摘している⁽²⁾。両者は時代的にも地理的にも隔たりはなく、『安楽集』における別時意説への対応のように、道綽が撰論学派

派と思想的交渉が確認される点から、望月氏の指摘は示唆に富むものである。ただ道綽の仏土理解と詳細に対比させようと論じていないため、今一度改めて検討する余地はあると思われる。横超慧日氏は浄土願生の主体が凡夫か聖者かという点より中国浄土教諸師の理解を整理しつつ、道綽の場合は無相の理解ができるか否かという機根の差によって往生する土に相土・無相土の別があるとする。道綽は撰論学派の主張する念仏別時意説には反対しつつも、仏土理解においては機根に応じて所見の土が異なるという撰論学派に同調せざるを得なかったのではないかとの見解を示している⁽³⁾。工藤量導氏は道綽が活躍した并州と撰論研究の盛んであった長安の隔たりという地理的な点、及び撰論研究が始まって間もない頃という時期的な点も考慮した上で、撰論学派の仏土論との関連はないとする。確かに道綽と撰論学派の両者の拠点は異なっており、さらに撰論学派が中

国仏教史上に勃興するのも『安楽集』撰述時期である七世紀以降の頃であるが、先述のように道綽が明確に撰論学派について認識していた点と、三身説は採用していながらも法身の浄土について語らなかった点については再検討が必要であると思われる。

本論では『安楽集』で示される仏土、法身の整理を行い、凝然『維摩経疏菴羅記(以下、『菴羅記』)』などに伝える道基の仏土論と比較し、道綽が三身説を採用しつつも法身の浄土を認めなかった理由について検討を試みたい。

【二一・道綽の仏土理解】

道綽の仏土論については二種類の論じ方がある。すなわち仏身論と対応させる形で論じる場合と、衆生の機根に応じて種々の仏土が顕現するとする場合である。前者に関しては上巻の第一大門に詳しい。そこには、

答曰、現在彌陀是報佛、極樂寶莊嚴國是報土。然古舊相傳皆云、「阿彌陀佛是化身、土亦是化土」。此為大失也。若爾者、穢土亦化身所居、淨土亦化身所居者、未審如來報身更依何土也。今依『大乘同性經』辨定報化、淨穢者、『經』云、「淨土中成佛者、悉是報身、穢土中

成佛者、悉是化身」。(中略) 何者如來法身。如來眞法身者、無色、無形、無現、無著、不可見、無言說、無住處、無生、無滅、是名眞法身義也」。

と述べているように、仏土によって仏身が規定される方法を用いているが、これは例えば浄影寺慧遠や嘉祥寺吉蔵など道綽とほぼ同時代の諸師が衆生の機根に応じて感得する仏身を規定する方法を採用していることと比べると大きく異なる^①。さらにここでは報身報土と化身化土について仏身とその土を合わせて言及しているが、法身に關しては原文に付した傍線のとおり、法身そのものの性質を説明するに留まつており、法身の仏土については言及がされていない。そこで次章では道綽が仏土論の中に法身の浄土を含めなかつた点について、道綽の法身に對する理解を『安樂集』全体より整理し検討したい。

【二二・道綽の法身理解】

ここでは『安樂集』における法身の用例を整理し、それを基に道綽が法身に對する仏土を認めなかつた点について検討したい。

第一大門では『大乘同性經』に示される法身の様々な性

質を引用し説明を行い、その後「曇鸞『往生論註』を引用し二種法身の解説を行っている。そこでは二種法身の解説を「二諦」の語を以て結んでいるが、これは曇鸞には見られない道綽独自のものである。このような『論註』引用の該当箇所では原文には見られなかつた二諦の語によって、道綽は無相と有相の相即を理解する者が上輩生であると説明する。道綽は第七地までの菩薩は諸仏及び八地以上の諸菩薩が示す二種法身（二諦）によって修道を進めていくものと理解していたものと思われる^⑤。

このように『安樂集』における法身の解釈を全体的に見た場合、仏身の規定に用いるそれとは異なる用例が散見される。例えば第二大門では次のように述べている。

① (前略) 菩薩亦爾、若能發菩提心、多願生淨土、親近諸佛、增長法身、方能匡紹菩薩家業、十方濟運。為斯益故、多願生也。^⑥

② 又『彼論』云、譬如鳥子翅翮未成、不可逼令高翔、先須依林傳樹、羽成有力、方可捨林遊空。新發意菩薩亦爾、先須乘願、求生佛前、法身成長、隨感赴益(後略)。^⑦

①では、菩薩はまず菩提心を起し浄土に生ずることを願

い、諸仏に親近し、法身を増長させ、菩薩の持つ十方を救う能力を身に着けることが示される。

②では、新発意の菩薩はまずは仏願力に乗じて仏前に生まれ、法身が成長してはじめて衆生の機感に従って衆生を利益することが述べられる。

これらの記述によって、『安樂集』全体における法身を二種に大別するならば次のようになるだろう。(1) 仏の身格や特性を表す意味における法身(無色・無形・無現・無生・無滅など)とする場合と、(2) 菩薩、あるいは衆生が具えている、あるいは受けるものとしての法身である。(2)における法身は仏の身格を表す三身の範疇で扱われず、修行の進趣に伴う、衆生の内に具わるものとして位置付けられる。これに近似する用例を求めると、曇無讖訳『大般涅槃經』に確認できる。『大般涅槃經』には次のようにある。

說大涅槃、名為如來祕密之藏。增長法身、猶如雷時象牙上花。以能長養如是大義、故得名為大般涅槃。若有善男子、善女人、有能習學是大涅槃微妙經典、當知是人能報佛恩、真佛弟子。⁸⁾

仏所説の「祕藏佛性」「如來祕密之藏」から一切衆生には

仏性が具わることを知るといふ。そして法身が「増長」「長養」されることで「大般涅槃」となるのだといふ。あるいは、

善男子。如人小時、拾取土塊、糞穢、瓦石、枯骨、木枝、置於口中、父母見已、恐為其患、左手捉頭、右手挑出。菩薩摩訶薩住是地中、亦復如是。見諸衆生法身未増、或行身口意業不善、菩薩見已、則以智手拔之令出、不欲令彼流轉生死受諸苦惱、是故此地、復名一子。

とあるように、衆生が生死を流転するのは法身が増えておらず、不善なる三業を行うためであることが説かれる。またこれに対する注釈は浄影寺慧遠の『大般涅槃經義記』や曇延の『涅槃經義疏』にある。『大般涅槃經』における法身の「増」「増長」が果たしてどのような意味をなし、道綽の言う所と一致するかは現段階では明らかとなっていないものの、法身を涅槃や仏性、如來藏と同義と見ていた地論学派系統の諸師の解釈と関連する可能性はあるのではないかと思われる。布施浩岳氏は、山西河東の地論師と『涅槃經』研究との密接な関係を指摘している。道綽は伝記資料に伝えられるように、元は『涅槃經』を研究する立場であり、布施氏が指摘する『涅槃經』研究と地論師の接点

あつた山西地方で活動する僧だつた。現存はしていないものの、先述の慧遠・曇延の二師に加え法上や僧範などの著作に『涅槃經』の注釈があつたことから、やはり北土地論師と『涅槃經』の密接な関係性があつたことが確認できる。

これは道綽の『涅槃經』研究という浄土教帰依以前の修学環境及び地論南道派を中心に、法身を如来藏思想によつて解釈するという潮流が、『安樂集』における法身解釈に影響を及ぼしていた可能性を示唆する。また特に慧遠など地論南道派系の学僧は、法身と同義となる概念に涅槃を据え、更に涅槃を衆生が本来的に具える性浄涅槃と、修行という取り組みによつて得る方便浄涅槃とする二分化の解釈を行つていたが、そのような解釈を前提とした場合、特に道綽が第二大門の法身の説明で、

言法身菩提者、所謂真如、實相、第一義空、自性清淨、體無穢染、理出天真、不假修成、名為法身。佛道體本、名曰菩提。

とあることから、地論系の法身、涅槃の概念が見出せる。ただし、地論学派の仏土論とは異なり、道綽は法身の浄土を説かないが、これは恐らく道綽にとつて法身は衆生の内も含めたあらゆる場に遍満する概念であつたことから、そ

れに対応する仏土として固定化するのを避けたのではないかと思われる。

【三一】道基の仏土論ならびに法身解釈】

撰論学派は先述のように四土説を主張するなど、道綽在世當時においては盛んに仏土論について議論していた学派であつたことが考えられる。道綽当時の撰論学派としては法常（五六七—六四五）や道基（五七三—六三七）の二人が具体的な人名をあげることが可能な人物と考えられる。

凝然『菴羅記』では以下のように撰論学派としての道基の仏土論を伝える。

福成寺道基法師。是撰論宗弘通祖師。製造『撰大乘義章』十四卷陳諸法相。彼第十四立浄土義。惣立二種。

一報浄土、二化浄土。報土相者、是自受用、実修実証報浄土故。此報浄中兼撰他受用浄土也。此化浄土。二乘凡夫所見浄土。福成法師不立法身浄土。以法性寂然故。无相平等、真理湛然故。所証如如、无処所故。^①

凝然によれば、道基には『撰大乘論義章』という著作があり、第十四卷の中で浄土義を立てた。そこでは報浄土と化浄土の二種の浄土があり、前者は自受用土としての性質

を有しており、自らの修行により証得される土である。一方で化浄土は報浄土が兼ねる一面としての浄土であり、二乗凡夫の所見である他受用土として位置づけられる。ただし自受用土・他受用土は玄奘以降の新訳の語であり、道基がそれを見ることは不可能であったため、凝然が道基の仏土論を説明する際に用いたものと思われる。しかし既に指摘されているように、その当時においては自受用・他受用の語そのものはなかったにせよ、それに似通った概念は存在していたものと思われ、恐らくそのことを凝然は新訳の語を以て説明しているであろう。また「此報浄中兼撰他受用浄土也」ということから、道基の報土理解として、菩薩が修行の進趣によって見る土と、二乗と凡夫の見る土の二面を有するものであったことが想定される。

また道基が法身の浄土を立てない理由として、法性は寂然とし、無相平等であって、真理が湛然であるためであるという。この点については直接道基の名をあげているものではないが、吉蔵の『法華統略』には撰論師の説として以下のように述べる。

智度論師用實相為佛。成實論師用世諦虛假為佛。今並異之。故俱非也。非如非異者。江南尚禪師用真如為佛。

撰論師亦然。⁽¹³⁾

あるいは次のようにある。

問曰。經明唯有自性清淨心。顯名法身。此外並是虛妄。云何分人土。智度亦云。除實相外皆是魔。實相即法身。云何有人土耶。答。撰論師云。法身是真如。更無有土。蓋是未精見論意耳。⁽¹⁴⁾

ここで紹介される撰論師とは恐らく撰論学派の中でも道基と同じ思想系統にある者を指しているものと思われる。法身は真如であり、それに対応する仏土はないと彼らが理解していたことが伝えられる。彼らによれば法身は寂滅とした真理であるため、わざわざ所依の土を立てる必要がなかったものなのであろう。吉蔵がここで「撰論師云」というように、この真理である法身に付随する仏土はないとする説は撰論学派の中で流布していた説であったのであろう。

【三二二 法常の仏土論】

同様に凝然によれば法常の仏土論は以下のように伝えられる。

撰論宗法常法師、建立四淨土。華嚴祖師、至相寺智儼大師、亦立四種淨土。智儼元稟于法常、習学撰論宗、

四淨土相。師資芳郁。所立全同。¹⁵⁾

ここでは法常が四土説を採用していたことが伝えられるのみであり、その詳細は不明である。しかし華嚴宗の智儼が法常に師事しており、その仏土論を忠実に継承していたことが伝えられる。智儼の仏土論は諸著作中で散見されるが、例えば晩年の著作である『華嚴孔目章』の巻一では以下のように述べられる。

依三乘義。有別淨土。略準有四。一化淨土。謂化現諸方所有淨土。二事淨土。謂諸方淨土衆寶所成。三實報淨土。謂諸理行等所成。謂三空為門。諸度等為出入路。四法性淨土。所謂真如。謂以依無住本、立一切法。¹⁶⁾

智儼は法性淨土については、一切法を立てる真如そのものと説明する。凝然が伝えるように、智儼の四土説が師事していた法常のものと同一であるならば、撰論学派の中でも法常及びその周辺では道基とは異なり法身の淨土を認める立場が存在していたことになる。また法常は伝記によれば曇延（五一六―五八八）に師事しており、地論南道派教学の素養があったと思われる。同じく南道派の淨影寺慧遠『大乘義章』では法性身の所依の土を立てるため、恐らく撰論学派の中でも法常をはじめとする地論南道派の流れを

汲む学僧の中ではこのような理解がされていたのであろう。以上の撰論学派の言説を伝える資料からは、特に法身の理解をめぐって仏土の分類規定方法に異なりがあったことが想定されるのである。特に法常は地論学派の延長線上に位置していたことから、慧遠などと同様に法身の淨土を立てる立場にあったのだろう。

【五. おわりに】

以上、道綽が仏身論では三身説を用い、仏土論においては報土と化土の二土（ただし報土は無相土と有相土に分けられる）を用いている点について、道綽の法身理解と撰論学派の道基ならびに法常の言説と対比させて整理検討した。恐らく道綽の仏身論と仏土論は地論宗など当時の中国仏教の主流にほぼ順ずるものであったものの、法身の解釈においてはその限りではなく、普遍的な真理としての性質から固定的な仏土を今更に定めるべきではないとする道基など一部の撰論学派の説を採用したのであろう。

なお報身の仏土を、二面性を有する土として理解する点においても道綽と道基の共有する認識である。道綽は二諦の道理を理解する者であるか否かが報土のうちの無相土か

有相土に生まれるかを左右するとしていた。道基は報浄土と化浄土の二土を提示したが、化浄土は報浄土の一面であるとし、二乗と凡夫の所見であるとした。このように衆生の機根に応じて報土に差が生まれるとする点に關しても両者の仏土論は近似性を有するものである。この機根に応じて所見の仏土に別があるとする点については別稿において検討したい。

- 1 曾和義宏氏「道綽の仏身仏土論の特異性」(『印仏研究』五三一、二〇〇四) 象原恒久氏「仏身仏土への諸論・道綽における浄土の展開」(『宗教研究』七九、二〇〇六) など。また近代以前では良忠『安樂集私記』や香月院深励『安樂集講義』など。
- 2 望月信亨氏『中国浄土教理史』(法蔵館、一九四二)。
- 3 横超慧日氏『浄土教の兼為聖人説』(『印仏研究』六、一九五五)
- 4 これについては前掲1の曾和氏の論文に詳しい。
- 5 二種法身と二諦の關連性については既に拙論で検討したので、そちらを参照されたい。「道綽における二諦について―得生後の菩薩を主体として―」(『佛敎論叢』六四、二〇二〇)
- 6 『大正蔵』四七・九上
- 7 『大正蔵』四七・九上
- 8 『大正蔵』一一・四一一中
- 9 『大正蔵』一一・四五九上
- 10 布施浩岳氏『涅槃宗の研究 後篇』(叢文閣、一九四二)
- 11 『日仏全』五、一九四上

- 12 工藤暈暈氏『迦才『浄土論』と中国浄土教』(法蔵館、二〇二三)
- 13 『正統蔵』二七・五二〇下
- 14 『正統蔵』二七・五二三上
- 15 『日仏全』五・一九四下
- 16 『大正蔵』四五・五四一上

黒田眞洞の思想 — 輪島聞聲への影響

鷹 司 誓 榮

はじめに

黒田眞洞の若き日のエピソードとして、後に淑徳女学校設立など日本女子教育の先駆者、輪島聞聲が知恩院内の大学林に通った際、講師の黒田に、浄土宗の学問は性相学が前提で、泉涌寺で講義を受けるよう指導され、師僧、福田行誠の紹介を得て、尼僧を受け入れていなかった泉涌寺で、尼僧としてはじめて性相を学んだという経緯がある。^①

この断片的な事柄からも、黒田が俱舍、唯識といった思想基盤を重視し、この小乗、大乘の分岐点ともなる仏教思想につき、後進の指導においても重視していたことがうかがえる。

また、数少ない黒田の思想傾向を示す資料として、今岡達音の「黒田眞洞上人」^②がある。その中に「老師、学和漢

を兼ね、識群典に通じ給へりと雖も、自得の宗学は、選択集に在り、他部は起信論に極まる。(中略)蓋し老師起信の見得は、華嚴事理無礙法界の批判に依りて、解会せられたる者の如し。」とある。

黒田の思想基盤は華嚴教学によるもので、江戸浄土律僧、普寂の影響を色濃く受けていると考えられる。普寂の影響ということに関しては、西村恰の研究^③のように、江戸期より大乘非仏説論や『天経惑問』などによってもたらされた仏教批判に対し既に普寂らの護法論、華嚴等の研究に依った独自の日本仏教思想が構築されており、黒田もその系譜の中にあつたといえる。

輪島聞聲への影響

明治一五年の初め頃、輪島聞聲は知恩院の大学林におい

て黒田の講義を聴講していた。『聞聲尼』に次のようにある。

ある日講師の黒田眞洞師が聞聲尼を見て、「お前はここへ何をしに来たのだ。」といった。聞聲尼は「浄土宗の学問をしに来たのです。」と答えた。眞洞氏は続いて言った。「そうか、お前の望むところの学問をするには性相を研究しなければ駄目だ。それには泉涌寺へ行くがよい」こう言つて教えてくれた。「有難う御座います。ただし私は女でございますから参れませぬ。」「女だ？それなら男になれ。」聞聲尼はこの一語を聞いて、おおそうだ、法門に男女の区別はない筈だつた。女だと思つて居るのは大きな間違いだつた。本当に男になつて勉強しなければならぬ。こう思つて泉涌寺へゆく決心をした。そしてその年の休暇を利用して東京に来て行誡上人にその決心を語つた。上人は「眞洞師の謂われたのは尤もだ。女といえども行けぬ筈はない。男女の区別は仏界には無いものだ。泉涌寺へ行くは大いに宜しい。云々」

輪島が後に、尼僧に限らず一般の女性の教育のための学校設立に尽力することとなつた大きな契機が、この時点にあつた。また黒田の指導と福田行誡の力添えと、さらには福田、黒田の両師が共に男女の差を問題としない教育に対する姿勢があつたことも影響しているといえよう。

以後、明治一九年に黒田が東西両大学林の合同、宗学本校の創設に奔走し学制更革を行つていたころ輪島は尼衆学校設立の建議をし、黒田が学監として教育に關しての事務を統括していた時期、輪島は明治二四年の普通女学校設立願を提出している。浄土宗内の教育についての制度確立において、浄土宗の教育の整備を進める黒田と並行するかのうちに、輪島は尼僧に限らず一般女性の学校設立、運営を敢行した。

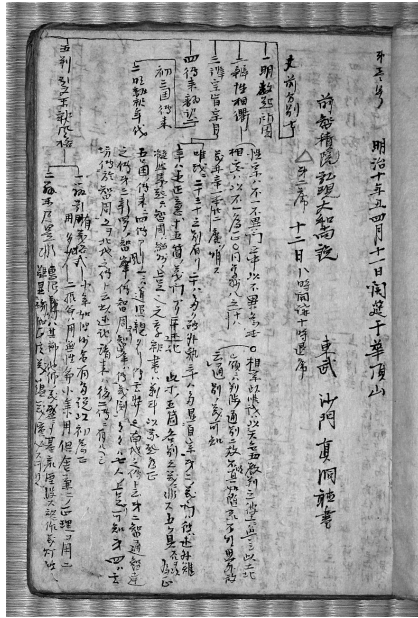
日露戦争も終局を迎えた一九〇五年（明治三八年）黒田は浄土宗大学校長として宗務より清国視察を囑託され、十月十八日に東京を出発、京都祖廟参拝、専門科へ立ち寄つたのち十八日に神戸より天津直行の相模丸で渡清している。⁽⁴⁾

この年に淑徳婦人会の事業として淑徳女学校内に清韓語学講習所が設けられており、これはひとえに輪島聞聲の努力によるものであつた。⁽⁵⁾ 淑徳婦人会は、輪島が学校経営に

有力な後援を得ることを目的に創設した当時の有識、名門の婦人の会合団体である。

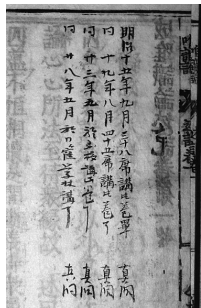
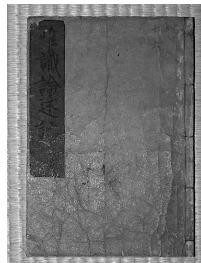
共に時局に即した動きであり、語学に目を向け、教育を行う場を迅速に設けること等は、現在の教育状態から見て、非常に進んだものである。

黒田の唯識との関わり



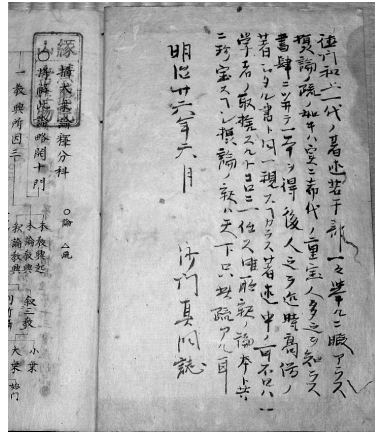
右、写真資料（個人蔵）は、明治十年に智積院の弘現による講義の聞き書きを黒田自身が製本し保存、利用していたと思われる冊子の冒頭部である。『成唯識論述記聴書』

と題され、扉に「明治十年四月十日分至十一月三日」と記されている。「明治十年丑四月十一日開筵于華頂山 前智積院高原大和尚説」とあり、この期間に知恩院で宗派を超えた講義があったことがわかる。また、黒田蔵書の『成唯識論述記』第一の巻末に明治十五年九月三十八席講此巻「単」からはじまり明治二十八年まで四度の講義をおこない講了していることを示す書入れが残されている。明治十年から二十八年までは講義を重ねて行っていたことが確認でき、少なくともこの間十八年、『成唯識論述記』に深く携わっていたということとなる。（写真左 個人蔵）



また、黒田の蔵書中、普寂の著書である『撰大乘論釈略疏』の分科の巻の見返しに黒田の筆跡にて「徳門和上一代ノ著述若干部一々看ルニ暇アラス撰論ノ疏ノ如キハ実ニ希代ノ重宝人多之ヲ知ラス書肆ニ并テ一本ヲ得 後人之ヲ述

時高僧ノ著シタル書ト同一視スヘカラス著述中ノ可否ハ學者ノ取捨スルトコロニ一任ス唯取積ノ論本ト共ニ珍宝スヘシ撰論ノ積ハ天下只此疏アル耳 明治二十六年六月 沙門眞洞誌」(写真左 個人蔵)とある。



普寂の『撰大乘論積略疏』を『撰大乘論』の最も優れた解説と尊重する姿勢から浄土律の影響と、唯識と華嚴の思想が黒田の思想の基盤にあった。「分科」、即ち図説などを重用する合理的な面もあつたこともわかる。

唯心の思想

黒田の代表作『大乘仏教大意』⁶⁾の第五章「万法唯心」に

ついて見ておく。『大乘仏教大意』の構成は、緒言、第一 施教綱領、第二 解脱涅槃、第三 業報因果、第四 染淨因縁、第五 万法唯心、第六 宗派異同、といった構成で述べられ、「万法唯心」として唯心思想がここでも中心に据えられている。ここに注目したのが、マックス・ミュラーであつた。マックス・ミュラーが『大乘仏教大意』を『金剛般若経』の翻訳に關しての参考にしてゐる。一八九四年に出版された『東方聖典』第四九卷に『大乘仏教大意』、第五「万法唯心」をほぼ一章全文にわたり引用してゐる。⁷⁾この時点を大乘仏典が初めて本格的に日本の大乘仏教思想を取り込んで翻訳されたということも出来よう。

唯心を基本に据えた例として、黒田眞洞は、明治三四年の大日本仏教青年会の夏期講習で「仏教教義上の唯心説を弁じ、併せて弥陀の實在を説明す」と題した講義を行い。心の種類を次のように分析している。

經論の中に肉団心と名くるものありこれは医方明即古代印度に医学上説きしものにして根本仏教の教義に關与せざるものなるべし密教に就てはこれに尚深秘の説を建設するあり今は説明すべき要なし

又質多心と名くるものありこれは支那訳に縁慮心と云ふ攀縁慮托の作用より名けしものなり心の実体固より無形にして無方処吾人全身の中に就て心の存在処を尋求するも畢竟して得べからず然れども外界に接触する場合には善悪種々無量の感想を惹起す縁慮の字義は縁は攀縁「ヨジリツク」心の発生現起するには必ず外界の境に「ヨジリツキ」生起す亦現起したる心は外界の境に仗托して種々に分別し思慮する故に縁慮の名を付す此縁慮作用に由て心の実体を解釈す之が龜顯なる心性を數へば眼、耳、鼻、舌、身、意の六識なり又第七第八の二識を加へて八識となす細かなることは説明の暇なし

要するに六識は境あれば生起し竟滅すれば識亦滅す故に境識と龜識とも波浪識とも名く即自立の力らなくして他の境界の因縁に由て吾人の身辺に乱起乱滅する幻影にして実性実体あることなし大乘の經論中之を呼ぶて多くは妄心、妄念、虚妄、などの名を用ゆ又阿頼耶識と名くるものあり支那訳にて藏識とも無没識とも云ふ此阿頼耶識は万有の当体を指して阿頼耶識と名く日月星辰山林河海宇宙間萬有の現象廣遠なりと

雖も吾人の眼界の及ぶところ智能の達するところ無限とは云へども唯一箇の日月一様の山林河海なり其眼界智能の及ばざる処に於て種々の現象存立することなしとは数理上承認成し難きこととなり數に約して三千世界と云ひ方に就て十方世界と云ふ実に就いて云はゞ唯は無辺際なり此無限の万有虚空に至るまでその物体を該羅総稱して阿頼耶と名くこの阿頼耶識は一切法を包合して漏らすものなし故に藏識とも名くべきなり瑜伽、唯識、起信、などの論に学問上種々の義理種々の解釈あり今回は之を弁ずるの要なし

又訖哩陀邪心と名くるものあり支那譯に堅実心と云ふ万有存立の理体常恒不變の理なり仏教上に真如とも真理とも云ひ又法性、仏性、如来藏などさまざまの名目あり皆此訖哩陀邪心を指して云ふ華嚴經、法華經、涅槃經など各大乗經典の教義は此心を根底として建設したる仏法なり

前の阿頼耶識なるものと此訖哩陀邪心なるものとは事理の二類空有の区别性相の不同あるを以て二種に分説す其実体は一物不離の当相言は、紙に表裏の別あり水と波とを分説するも一物にして二体なるか如し万有の

事体を該羅惣称して阿頼耶となし万有貫通の一理を訖哩陀邪となす事体と理性との区別を明示せんか為に二種に分説す諸大乘経論の教義は悉く此二種の心の上に建設し無量の教義参互錯綜して啻に八万四千のみにあらず等しく大乘の仏法を顕示せんが為なり。

此等の他に九識十識などさまさまの説目別るれとも仏教上唯心の教義を説明するに心其ものは何を指して心と名くるやと云ふ問題に對し大畧説明し來る左記の心の種類にて足るべしと思ふ

第一 肉団心

第二 質多心

第三 阿頼耶識

第四 訖哩陀邪心

使われている言葉から華嚴学者の子璿による『起信論疏筆削記』の影響が考えられる⁽⁸⁾。

この夏期講習会では村上专精も講義を行っている。村上には『仏教唯心論』⁽⁹⁾として没後出版された、大正七年起筆の東京帝国大学文科大学における有名な講録がある。黒田

との接点も認められることより、ここで確認しておきたい。村上は『仏教唯心論』序章第三章「心の異名」において次のように分析している。

一の心の異名多き所以を知ると共に、仏教の謂う所の心は普通一般に謂う所の心と、同一視すべからざるや推して知るべし。更に又遡りて古來伝ふところの梵名に就きて之を尋ぬるに、既に心に就きて印度以來三義又は四義の別ありとす。(中略(『最勝王経』及び『宗鏡録』の引用がある))

この宗鏡録は圓覚經大疏の説を移せるものなるが、最勝王経疏の説に依れば、質多を以て縁慮心の梵語なりとす。然るに宗鏡録の方は質多を以て集起心の梵語となす。二者孰れが是なりやというに、元來質多耶の梵語に縁慮と集起との両義を含有するが故に、二書各其の一義を取れるなり。更に楞伽經第一卷細註俱舍論光記第四卷翻釈名義集第六卷等参照すべし、要するに左表の如し。(起信論筆削記第十一卷十六丁四類と為す、摩訶止觀第一卷之一初丁三類となす。)

一、 訖利陀耶—肉団心

二、 質多耶 — 縁慮心

集起心

三、 乾栗陀耶—堅実心

理

事

村上は出典を正確に示し、黒田は主観的な理解を述べているが、幾分の差異はあるものの共通するものが多く感じられる。

終りに

黒田眞洞と同時代に女性の教育に尽力した輪島聞聲は、黒田眞洞の指導と福田行誠の力添えにより当時初めて泉涌寺で性相を学んだ。俱舎、唯識を根本とする日本仏教思想の博学を以て、兩人とも教育、化他の行を貫いた。明治中期から大正初期にかけて、生え抜きの教育背景を持った仏教思想家が教育を担っていた。当時の日本仏教の思想界は、例えば雲藤義道の述べるような、「長い歴史の伝統にからまれて、ただちに近代的仏教の成果たる原始仏教主義、あるいは根本仏教主義につくことはできなかった。」¹⁰という

低迷状態であったとみるべきではなく、限られた学問僧によつてではあるが、教育についても、非常に合理的に整備されていた。ひいては東京帝国大学での村上專精の講義にも影響が感じられる。他方、欧州などではまだ進化論などによる、唯物思想、科学と倫理、宗教、道徳規範との相反に苦悩していた。仏典研究、翻訳から多くの思想的ヒントを得たのは西欧であったといえる。また、福田行誠、黒田眞洞、輪島聞聲の相互の関わりを見ることにより、男女間の差異も問題にしない自由な思想が、浄土宗の学校教育の整備につながったといえよう。

- 1 『聞声尼』谷紀三郎 大正九 三八—三九頁
- 2 『黒田眞洞上人』『今岡教授還暦記念論文集』二二五—二二頁
- 3 『近世仏教思想の独創—僧侶普寂の思想と実践—』トランスビユー、二〇〇八年 参照
- 4 『浄土教報』明治三十八年十月十六日第六百六十五号三頁、十月二三日第六百六十六号五頁
- 5 『聞声尼』谷紀三郎 大正九 一一—一六頁
- 6 『大乘仏教大意』黒田眞洞 佛教学会 明治二十六年
- 7 The Sacred Books of the East vol.49. PART II Introduction pp.xix (二)でミュラーが述べる黒田の引用に至る経緯はおおよそ次のとおりである。—『金剛般若経』は、日本では真言宗を中心

に広く読まれる基本的経典であり、サンスクリット原典から、中国語、チベット語、モンゴル語、満洲語と広く翻訳、普及しているものである。中国語からの英訳は、Rev. S. Beal により『Journal of the Royal Asiatic Society』18645 にて出版、サンスクリット、およびチベット語からの独語訳は、1867年に M. Schmidt により、『Mémoires de l'Académie de St. Pétersbourg. tom』 tomiv, p.186. に掲載され、M. de Harlez はサンスクリットからの仏語訳を一八九三年に『Journal Asiatique』に発表する、既に多くの欧米語の翻訳が存在する。しかし、これまでの翻訳ではこの経典の真意を欧米人は理解することは非常に難しく、繰り返しの多い経典の形式からも字義通りの翻訳ではナンセンスに響いてしまいかねない。ミュラーは一八九三年九月のシカゴでの万国宗教大会でこの経典の伝える大乘仏教の思想は現在の日本の仏教徒にとって、ごく一般的、基礎的な思想であるということを知ることとなった。大会会場では、黒田真洞によって書かれ、日本の六宗派の学者等によって厳密に校閲された大乘仏教の概要が配布されており、その中に示された基本原理の解説を引用することで、ミュラー自身が行った翻訳の正当性を裏付けるものできると考えるに至った。――

8 大正新修大藏經 第四四卷 二九八頁 「凡言於心。然有其四。一者梵語訖利駄耶。此云肉團心。則人之心藏也。其色赤形如蓮華。上有七葉。色法所攝。二者質多此云集起。即第八阿頼耶識。以能集諸種子起現行故。三者緣慮心。此通八識心王。以各能緣慮自分境故。四者乾栗駄。此云堅實心。謂如來藏自性清淨不生不滅心也。」

9 『仏教唯心論』村上專精 創元社 昭和一八年
10 『明治の佛教―近代佛敎史序説―』雲藤義道著 大藏出版 現代佛敎叢書 昭和三二年一〇三頁参照

珍海撰『決定往生集』第三昇道決定に見られる現生不退説

服部 純啓

一、はじめに

珍海撰『決定往生集』第三昇道決定では、娑婆世界の衆生が極楽へ往生し、覚りを得るに至る過程が論じられ、その中に不退に関する論述を見ることができると述べている。

そもそも浄土教における不退説については、藤原了然氏によつて、「眞宗義が護信の當體に往生の業事成辨して此土に於て正定聚（不退の位）に入ると解する此土不退説を取るのが對して、他の多くは彼土に於ける處不退説を取る」と指摘されているように、不退（正定聚）を得る境界が現生（此土）であるか、往生後（彼土）であるのかという点に着目されている。このような中で、特に現生不退あるいは現生正定聚の思想は、親鸞に特徴的なものとして眞宗において盛んに議論されてきた問題であると言える。

珍海の不退説については、梯信曉氏が昇道決定の概略を紹介する中で、「極楽は不退の浄土であるから、此土において往生決定のとき成仏が確定する。これは外凡具縛常没の世俗の凡夫にもあてはまることである」と述べている。⁽²⁾

この文言では必ずしも明瞭とは言えないが、事実上、すでに昇道決定での珍海の説示に現生不退とみられる論述のあることが指摘されている。ただし、詳細な内容紹介はなされていらない。そこで本稿では、関連の箇所を抽出し、珍海の現生不退説を辿ることとしたい。

二、現生不退に関する説示

(一) 現生不退に関する珍海の立場

昇道決定の冒頭において珍海は、まず『無量寿経』及び『阿弥陀経』を引用し、不退に関する基本的な理解を以下

のように示している。

第三昇道決定者、雙卷經云、惡趣自然閉、昇道無窮極。〈云云〉若生彼國、娑婆五道、自然離之。離五道因故云閉也。得道深廣故無極也。又、纒託其地、便得不退。故雙卷經云、其有衆生生彼國者、皆悉住於正定之聚。〈云云〉正定即是不退異名。又小經云、欲生阿彌陀佛國者、皆得不退轉於阿耨菩提。〈云云〉

【訓読】第三に昇道決定とは、『雙卷經』に云く、「惡趣、自然に閉ぢ、昇道窮極無し」と。〈云云〉若し彼の國に生ずれば、娑婆の五道、自然にこれを離る。五道の因を離るる故に「閉」と云ふ。道を得ること深廣なる故に「無極」と云ふ。又、纒かに其の地に託すれば、便ち不退を得。故に『雙卷經』に云く、「其れ衆生有りて彼の國に生ずれば、皆悉く正定の聚に住す」と。〈云云〉正定は即ち是れ不退の異名なり。又、『小經』に云く、「阿彌陀佛國に生ぜん」と欲する者は、皆阿耨菩提を退轉せざることを得」と。〈云云〉

ここでは「惡趣への道は自然に閉じ、覺りへの道を昇つてゆくことに極まりがない」と説く『無量壽經』の一節に對して、「極樂淨土に往生すると娑婆世界の五道の因を自然に離れるので「閉」と言い、修行道を得ることは深く広いので「無極」という。一度その地（極樂）に往生しさえすれば不退の位を得る」としている。この一節における不退に關して珍海は、『無量壽經』卷下の冒頭に「極樂淨土に往生すると、みなことごとく、正定聚に住する」と説かれてゐる箇所を引用し、「正定」が「不退」の異名であると指摘している。そして『阿彌陀經』から、「阿彌陀仏の極樂淨土に往生したいと欲する者は、皆、無上正等菩提に向かつて不退轉となる」という取意文を提示している。これらの經文では、

- ① 極樂へ往生すると不退（正定聚）となる【『無量壽經』】
- ② 極樂往生を欲する者は、不退轉となる【『阿彌陀經』】

という二通りの説示がなされている。そのうち、『阿彌陀經』の文言は左のようである（珍海の取意文との対応箇所を傍線を付する）。

舍利弗、若有^レ人、已^レ發願、今發願、當發願、欲^レ生^二阿彌陀佛國^一者、是諸人等、皆得^レ不^レ退^二轉^一、於阿耨多羅三藐三菩提、於^二彼國土^一、若已生、若今生、若當生^④。

【訓読】舍利弗、若し人有つて、已に發願し、今發願し、當に發願して阿彌陀佛國に生ぜんと欲せん者は、是の諸人等、皆阿耨多羅三藐三菩提を退轉せざることを得て、彼の國土に於て、若は已に生じ、若は今生じ、若は當に生ぜん。

ここでは、「過去、現在、未來において阿弥陀仏の極樂浄土へ往生したいと願う者に対して、覺りから退轉しないことを得て、極樂浄土へすでに生まれており、あるいはいま生まれれており、あるいは未來に生まれる」と説かれ、「欲生阿彌陀佛國者」が不退轉を得て、極樂へ往生するという、欲生↓得不退轉↓往生という順序によって不退が位置付けられている。

このような『無量寿經』と『阿弥陀經』の經説に対して珍海は、以下のように述べて自身の解釈を示している。

準^二此等文^一、彼土衆生決定成^三就無上菩提^一。豈唯彼土決^二定菩提^一。即此界中、已得^二決定^一。所^二以然^一者、生^二彼國者^一、壽命無量、即生必至^二一生補處^一。(見^二本願一也)於^二此世界^一求^二淨土^一者、決定往生故亦不退^⑤。

【訓読】此等の文に準ずるに、彼の土の衆生は決定して無上菩提を成就す。豈に唯彼の土にして菩提を決定するのみならんや。即ち此の界の中にして、已に決定を得。然る所以は、彼の國に生ずる者は、壽命無量にして、即ち生ずれば、必ず一生補處に至る。(本願に見えたり。)此の世界に淨土を求むる者、決定して往生するが故に、また不退なり。

珍海は、「極樂浄土の衆生は、必ずこの上ない覺りを成就する。どうしてただ極樂浄土において覺ることが決定するのみであろうか。すなわちこの娑婆世界において、すでに決定を得ている」と述べて、覺りを得ることが娑婆において決定していると明言している。さらに、このような娑婆において菩提決定となる理由として珍海は、極樂へ往生する者が「壽命無量」であること、また「必至^二一生補

處」であることを提示し、弥陀の本願にその根拠を求め
ている。そして「この娑婆世界において浄土を求める者は、
必ず往生するので、また不退である」としている。ここに
「また」というのは、極楽浄土においてのみならず、この
娑婆世界においても「また」不退である、との趣旨を受け
取ることができるであろう。

上記のような「壽命無量」と「必至一生補處」を
『無量寿経』における四十八願に求めると、第十五「眷属
長寿願」、第二十二「必至補処願」が該当する。その願文
を提示すると以下の通りである。

【壽命無量】

○第十五「眷属長寿願」

設我得佛、國中人天、壽命無能限量。除其本願脩
短自在。若不爾者、不取正覺。

【訓読】 設し我れ佛を得たらんに、國中の人天、壽命
能く限量無からん。其の本願あつて脩短自在ならんを
ば除く。若し爾らずんば正覺を取らじ。

【一生補処】

○第二十二「必至補処願」

設我得佛、他方佛土、諸菩薩衆、來生我國、究竟必
至一生補處。除其本願、自在所化、爲衆生故、
被弘誓鎧、積累德本、度脫一切、遊諸佛國、修
菩薩行、供養十方、諸佛如來、開化恆沙無量衆生、
使立無上正眞之道。超出常倫、諸地之行、現前、
修習普賢之德。若不爾者、不取正覺。

【訓読】 設し我れ佛を得たらんに、他方佛土の、諸の
菩薩衆、我が國に來生せば、究竟して必ず一生補處に
至らん。其の本願あつて、自在に化する所、衆生の爲
の故に、弘誓の鎧を被りて、徳本を積累し、一切を度
脱し、諸佛の國に遊びて、菩薩の行を修し、十方の諸
佛如來を供養し、恆沙無量の衆生を開化して、無上正
眞の道を立て使めんをば除く。常倫諸地の行を超出し、
現前に普賢の徳を修習せん。若し爾らずんば正覺を取
らじ。

(二) 現生不退説の根拠

次いで珍海は、「初心の菩薩がこの娑婆世界に止まった
ままであると、菩提に対して決定したもの（正定）とはな

らない」として、『大乘起信論』（以降『起信論』と略す）等によって以下のような理解を示している。

初心菩薩、若^レ住此界、於^レ大菩提、則不^レ決定。故起信論云、初學之人恐^レ怖退失。得^レ生淨土、終無^レ有^レ退。常見^レ佛故。〈取意〉應^レ知。經言、願^レ欲生^レ時、已不退者決定應^レ生不退處。故稱讚淨土經云、如說行者、一切定於^レ阿耨菩提得^レ不退轉。一切定生^レ極樂世界。〈略鈔〉又觀經說、下品生人^レ、彼國已^レ七七^レ日蓮華乃敷、遇^レ觀世音發^レ菩提心、經^レ十^レ小劫方入^レ初地。〈中略〉此等衆生、生^レ彼國已、經久乃發^レ大菩提心、入^レ不退位。世俗凡夫、常沒之類、寧可^レ於^レ中自憚^レ非^レ分。

【訓読】初心の菩薩、若し此の界に住すれば、大菩提に於て則ち決定せず。故に『起信論』に云く、「初學の人は退失を恐怖る。淨土に生ずることを得れば、終に退有ること無し。常に佛を見るが故に。」〈取意〉まさに知るべし。經に言く、「生ぜん」と願欲する時、已に不退なれば決定してまさに不退の處に生ずべし。」故に『稱讚淨土經』に云く、「如説に行ずる者は、一

切定んで阿耨菩提に於て不退轉を得、一切定んで極樂世界に生ず」と。〈略鈔〉又『觀經』に説かく、「下品生の人、彼の國に生じ已りて、七七日にして蓮華乃ち敷け、觀世音に遇ひて菩提心を發し、十小劫を経てまさに初地に入る」と。〈中略〉此等の衆生、彼の國に生じ已りて、經久に乃ち大菩提心を發し、不退の位に入る。世俗の凡夫、常沒の類、寧ろ中に於て自ら分ならずと憚るべけんや。

ここでは、「死心したばかりの菩薩が、この世界にどとまったままでは、とうてい不退轉を得られるかどうかは不確定である」と指摘し、『起信論』の文言を引いて「初學の人は退失を恐れる。淨土に往生することが出来る、永遠に退失することは無い。常に仏を見ることが出来るからである」としている。

珍海は引き続き「經には、往生したいと願ひ欲するとき、すでに不退であるから、必ず不退の場所に生まれるであろう」と私見を述べている。つまり、この娑婆世界で往生を願った時点ですでに不退を得ていると明言し、不退の場所つまり極樂淨土へ必ず往生（決定往生）することは、現生

において得る不退が起因となるという因果関係を示しているのである。このような自身の見解について珍海は、『稱讚浄土仏撰受経』（以降『稱讚浄土経』と記す）の取意文を援用し、「仏の説かれた通りに修行する者はみな、必ず無上正等菩提に対して不退を得て、必ず極楽往生する」と説かれていることを示し、覺りに対して不退を得た後に極楽へ往生するという理解を示しているのである。

では、珍海が『起信論』引用の直後に「經に言く」というその「經」とは何であろうか。少なくとも文言通りの經典は見出すことができないので、珍海が取意したものに違いないが、これに関しては、先に示した『阿弥陀経』が該当していると考えられる。その根拠として往生と不退の関係性が挙げられる。「經に言く」以下の文では不退に関して、願欲往生↓得不退↓往生という順序で私見が示されており、先の『阿弥陀経』の經文においても同様に願欲往生↓得不退↓往生という順序での説示がなされているという共通性が見出せるからである。さらに、続いて引かれる異訳である『稱讚浄土経』の經文の箇所がほぼ対応しているという点がある。以上、珍海は『阿弥陀経』に依って、現生において不退を得ているからこそ不退の場所に往生する

のだという解釈を示し、『稱讚浄土経』を援用することによって自説を立てたといえよう。

三、おわりに

以上、珍海の『決定往生集』第三昇道決定における説示の中から、現生不退説に関する箇所を抽出し、内容を検討した。珍海は『無量寿経』における正定聚に関する説示によって、極楽へ往生すると不退位となり覺りを得るという従来の理解を示しながらも、『阿弥陀経』や『稱讚浄土経』の説示によって、極楽往生を願う人が、現生において不退を得ていることを明言している。

- 1 藤原了然「浄土宗義に於ける不退論考」（『佛教大学研究紀要』通巻第三十五号、一九五八）二二二頁。
 - 2 梯信暁「珍海『決定往生集』の一考察」（『浅井成海編』『日本浄土教の形成と展開』二〇〇四、法蔵館）二二七頁。
 - 3 本研究では、奈良県立図書館所蔵、「元禄九年版『決定往生集』（『元禄本』と表記する）を底本と定め研究を行っている。本稿では『元禄本』の丁数と併せて、『大正』、『浄全』の対応頁も記載する。
- 『決定往生集』（『元禄本』二二丁右～二二丁左・『大正』八四、一〇六頁下・『浄全』一五、四八二頁下）

- 4 『阿弥陀経』（『浄全』一、五五頁九～一一行）
- 5 『阿弥陀経』の一節に関して坪井俊映『浄土三部経概説』（一九九六、法蔵館）六三三頁では、「阿弥陀仏の浄土に往生したいと願うものがあれば、かの阿弥陀仏国にすでに（過去）往生し、今生に往生し、未来世において往生して、必ず『さとり』をひらくことができる不退位に入ることのできるであろう」と、往生↓入不退の順序によって講説がなされている。
- 6 『決定往生集』（『元禄本』一二二丁左・『大正』八四、一〇六頁下・『浄全』一、四八二頁下）
- 7 『無量寿経』（『浄全』一、七頁）
- 8 『無量寿経』（『浄全』一、八頁）
- 9 『決定往生集』（『元禄本』二二三丁右～二三丁左・『大正』八四、一〇六頁下～一〇七頁上・『浄全』一五、四八二頁下～四八三頁上）
- 10 坂上雅翁「禅林寺本『決定往生集』の研究（一）」（三）」（『淑徳短期大学研究紀要』第三三～三四号、一九九三～一九九五）において、詳細な典拠調査が行われている。本稿での『称讃浄土経』の典拠に関しても坂上氏の研究に基づいた。

日本近世における寺檀制度再考

林 宏俊

はじめに

われわれ浄土宗教師が行う法務には、家を単位として、その家の葬祭供養を独占的に行う関係によるものがある。こうした関係は、江戸時代に「民衆の家が広汎に形成され」たことにより、「同族団結合の紐帯として祖先崇拜が發生し、特定寺院を菩提寺として関係を固定化することによって」形成され、寺檀関係と呼ばれている。^①

寺檀関係は近世の幕藩権力によって、キリシタン禁制や民衆統制のために制度化された。展開過程において「寺院が檀家の葬祭供養を独占的にとり行うことを条件に、寺と檀家の間にとり結ばれた関係」で、「さまざま名目での経済的負担」をも強いられた「寺が檀家を完全に人身支配した制度」であつた^②と理解されている。また寺檀制度は、

戦後近世仏教史研究の成果である辻善之助氏のいわゆる「近世仏教墮落」論^③の大きな柱の一つでもある。

今日このような寺院と檀那の関係が綻びを見せ始めており、これについて再考することは決して無駄ではなからう。小稿は寺檀制度について「幕藩権力と寺院・檀那」という政策レベルの視角を意識しつつ、離檀争論を通して考察しようとするものである。

一 寺檀制度をめぐる法令

寺檀制度が幕府法令に基づく制度である以上、寺檀制度をめぐる幕府法令を確認しておきたい。これについては、すでに別稿で言及したので^④、ここでは要点のみにとどめる。寛文五年（一六六五）、江戸幕府が發布した「諸宗寺院法度」第四条において「一、檀越之輩、雖為何寺、可任其

心得、僧侶方不可相争事^⑤」と寺院と檀那の関係は僧侶(寺院)側で争うことではない、と規定したのが、近世を通しての原則である。

幕府は日常的行政を処理したり遠国奉行や大名からの問い合わせに対応するため、先例書や問答集を作成していた。ここで前述の法度の内容は、離檀が容易なことではないとした上で、次の条件を満たせば離檀は認めてもよい、と規定されていたのである。^⑥①やむをえない理由がある。②寺院と檀那の双方が納得している。③ほかに支障がない。しかし、①③の要件が一つでも満たされない場合は、認められないというものであった。

二 寺檀制度をめぐる寺院と檀那

1 寛政期の離檀一件

寺檀制度上における寺院と檀那の関係を考察するに際し、山城国乙訓郡調子村で起こった浄土宗寺院と檀那の離檀争論を取り上げたい。調子村は、太閤検地によって二一七石三斗三升七合の村として村立てされ、七〇石が調子家領、残り一四七石余が蔵入地の相給村となった。^⑦その後、蔵入地の一四七石余は公家の正親町家領となり、明治維新まで

村高や領知に変化は生じていない。

相給村における領主の土地支配と人身支配について、土地も人身もそれぞれの領主の支配に所属していたが、百姓の所持田畑の所属する領主と百姓たちの人身的に所属する領主とは必ずしも一致しないという。^⑧この調子村も土地支配では例外ではなかったが、人身支配では他の相給村で見られるような百姓分けは行われず、村の百姓は全員調子家の百姓とされていた。正親町家は、毎年米八〇石が年貢として上納されることを条件に、正親町家領庄屋の任免も含めてすべてを調子家に委ねていたため、調子家が村全体に卓越した領主権を保有していたのであった。

寛政十一年(一七九九)二月、調子村百姓のうち浄土宗安養院の檀那であった三十三軒の者たちは、人身的領主である調子家に対して、同寺から離檀して同じく浄土宗の安楽寺の檀那となることを願い出た。

安養院は、同郡山崎庄にある知恩院末の寺院で、明治維新の頃の檀家数は三十余軒であったから、檀那の大半は調子村に住んでいたようである。一方の安楽寺は、調子村にある浄土宗無本寺の寺院で、一件の起こった寛政年間には、村の百姓との間に一定の結びつきがあったようである。寛

政元年（一七八九）より僧俊雄による安楽寺の中興があり、同五年には再建を調子家に願ひ出ている。⁽¹²⁾これに際して、庄屋であった又兵衛は寺地が狭いので、自身の田地より十坪を寄進していたことが確認できるといふ。⁽¹³⁾

さて、安養院からの離檀に際して、調子村の「檀家中」は、調子家に対して以下の「乍恐奉願上口直書」を提出した。⁽¹⁴⁾

一、此度山崎安養院当村方檀家中勝手悪敷候二付、銀子三百五拾目相渡シ応対之上、宗旨印形農家三拾三軒送り等、安楽寺江被相渡候様ニ致度候、此段御本所様江御願奉申上候、此儀村方之御助ニ相成候儀ニ御座候故、何卒此旨御聞濟被為 下候ハ、有難奉存候、以上

この口直書で、「檀家中」は離檀の理由について、「勝手悪敷候」とするだけで具体的な理由については述べていない。また、離檀にあたって、「檀家中」は「銀子三百五拾目」を安養院に渡し、「宗旨印形」などを安楽寺に引き受けさせようとした。そして、領主である調子家に対しては、この離檀が「村方之御助」になると主張しているのである。つまり、今回の離檀一件は「檀家中」が具体的な離檀の理

由を挙げずに一方的に言い出したものであり、寺檀関係を一定の金銭でもって変更が可能である、と認識していたのであった。⁽¹⁵⁾

一方、安養院は離檀の要求に黙って納得しなかった。安養院は「檀家中」からの離檀要求を受けて、調子家に対して次のような「御願申口上書」を提出したのである。⁽¹⁶⁾

一、山崎安養院義者、当組内ニ而惣本山直末ニ御座候、然ル所、其御領内三十余軒之御百姓方、従古来右安養院旦那ニ而国政之宗印等仕来候所、当春ニ相成、御領地之安楽寺と申候金銀借用ニ付、寺送り指遣由承り驚入奉存候、右金銀ニ而大切之旦那家売買いたし候儀ハ、嚴敷御制禁御座候所、右之存寄ニ哉、組中并且中江も無沙汰、一分之了簡を以送り手形指遣候儀、甚不審奉存候、組并且中得心上、印形相揃候上之事ニ候ハ、可然事も可有御座由ニ奉存候、寔ニ寺且之儀重き事ニ奉存候、安養院末代、旦那末代、住持ハ一代切之ものニ御座候所、容易大切之旦那を売買致候義ハ、決而難相成義奉存候、何卒御地頭職之御威光を以、御領内御百姓方古来仕来之通、安養院へ致帰伏帰旦那候様ニ被仰付被下置候ハ、組一統

二大慶仕候、出来之趣御賢察被成下候上二而、御憐愍を以、右御願申上候義御聞濟被下置、御百姓方江

(後欠)

これによると、離檀を要求している「且家」は、安養院が古くから「国政之宗印」を行ってきた者たちであった。その者たちが突然離檀を要求してきたのである。そのうえ、離檀する側から金銭を貰うことは檀那を売買することになり、それは「嚴敷御制禁」の行為であり、「大切之且那」を売買することはあつてはならないことであるとの認識を示している。しかし、寺院と「且中」が納得した上で、印形が揃えば離檀は認めるが、今回のような一方的な離檀は不審であると述べ、領主である調子家の御威光によって、これまで通り安養院の檀那であるように仰せ付けてほしい、と檀那との関係の現状維持の斡旋を依頼しているのである。今回の離檀一件について、解決を記した史料は確認できていないが、この離檀は認められなかったと推測される。なお、安養院と調子村に住む檀那との間には、以前にも今回と同様の争論があつた。このうち文久年間に両者が争論を繰り広げた際に、安養院が「明和か安永之頃、檀家事二付、公辺二相成候而彼是致し候」と述べていることから、

今回の一件の約二三十年前にも寺檀関係をめぐって、争論を起こしていたのである。¹⁸⁾

この一件において、「檀家中」は具体的な理由を明らかにしないままに離檀を要求した。しかしながら、寺院はそれに納得せず頑なに拒否した。寺院にとって檀那との関係は、国政の宗印を行ってきたという行政的側面であり、その関係を金銭で売買することは許されざる行為であつた。そこに、寺院が檀那の葬祭や供養を行ってきた信仰的側面は看取できないのである。

2 文久期の離檀一件

寛政期の離檀一件から約五〇年が経過した文久元年(一八六一)、調子村の檀那は三たび安養院から離檀しようとした。檀那たちによる離檀の願書は残されていないが、同年三月に領主正親町家へ提出するべく作成された「宗旨人別御改帳」の村控を見ると、同家領の安養院檀那であつた十軒の宗判が行われていないことが確認できる。¹⁹⁾

ところで、この約五〇年の間に調子村に大きな変化があつた。調子家が村において卓越した領主権を所有していたが、その村落支配は揺らぎ始めた。文化四年(一八〇七)正親町家領庄屋に対する村方騒動が発生し、正親町家は騒

動を処理できなかつた。この頃から正親町家は、自領経営に興味を抱いていたようであるが、決定的になったのが、嘉永五年（一八五二）の百姓分けであつた。相給から約二五〇年が経過して、他村に見られるような百姓分けが実施され、正親町家は名実ともに調子村の一つの領主になつたのである。⁽²⁰⁾

さて、文久元年七月になつて安養院は檀那との争論の仲介を同じ山崎庄にある観音寺に依頼している。観音寺は正親町家から猶子を住持として迎えており、正親町家と近い関係にあつたからであろう。仲介の依頼について『観音寺日譜』には次のようである。⁽²¹⁾

一、今日山下安養院住持（侍）罷出候而、段々正御殿（正親町家）纏御領分調子村宗門帳ニ調印不仕候義ニ付、調子村檀下（家）以後頼寺を相替候積之由、御殿江茂申上候由ニ承り候、左様ニ相成候而者、拙寺方檀家相減シ候時、対本山候而も不都合次第、且私寺も収納少々ニ而も相減シ候而者困入候間、何卒御寺様纏御殿御役人中江宜敷御挨拶御取成被下度旨被願出候由、興松寺相聞候得共、何分左様事柄者当山分申入候而も、其分ニ而事相済候事等者不被存候旨申聞候得共、押而頼居候間、

先序二面会之砌咄し者致し可申旨申聞置、定而返事申入候程之儀者決而無之哉ニ被存候旨申聞置候由也、仍而何分宜敷御頼申上候旨申置引取候事

これによると、調子村に住む安養院の檀那のうち、調子家領の者たちについては不明であるが、正親町家領の者たちは、領主である正親町家に対して安養院から離檀する旨の申し出を行つていたのである。当然その行為は、安養院にとつて納得できることではなかつた。安養院がここで認識していることは、寺院にとつて「檀家」が減少するといふことが、本山に対しても不都合なことでもあるし、自らにとつても収入が減少するので困窮するという経済的側面が理由であつた。

安養院は、正親町家と近い関係にある観音寺に仲介を依頼するべく同寺の寺務を行う役者の興松寺へ申し入れを行つた。⁽²²⁾だが、安養院にとつて快い返答を得ることができなかったのであらう。そこで、この日の観音寺との直接の会谈に至つたのであつた。安養院は、寺檀制度における寺院の内情が理解でき、かつ檀那の人身的領主である正親町家とも親しい観音寺に仲介してもらうことで、離檀の阻止に向けて奔走したのである。

この観音寺への会談に際して安養院が持参したのが、明和・安永期の離檀一件の濟事の写しであった。⁽²³⁾その内容は詳らかではないが、その後の事実関係から推測すると離檀は認められないというものであったであろう。明和・安永期の離檀一件は公返になったものであったから、その際の濟事の写しを持ち出しても、安養院は離檀を阻止せねばならなかったのである。

今回の離檀一件においても、解決を示す史料は現存していない。しかし、文久三年九月には同年三月に宗判を行わなかった安養院の檀那に対する「宗旨人別御改帳」が作成されている。⁽²⁴⁾それによると、三月に宗判がなされなかった十軒は、従前のまま安養院が宗判を行っているのである。つまり、安養院が観音寺に直接仲介を依頼してから二ヶ月も経たないうちに、離檀一件は解決したのであった。

このように安養院と調子村に住む檀那は、百年余りの間に少なくとも三度も寺檀の関係をめぐって争論を繰り返していた。その争論の理由はいずれも判然としないが、離檀を要求する檀那と、それを必死に阻止しようとする寺院という共通する構図であった。しかし、いずれの離檀も実行されることはなく、安養院の檀那であり続けたのである。

おわりに

小稿は、離檀争論という問題を通して、とくに「権力と寺院・檀那」という政策レベルの視角を意識して寺檀制度について考察してきた。稿を閉じるにあたって、寺院と檀那の両者がその関係性をどのように認識していたのかを確認したうえで、幕藩権力の認識を考えてみたい。

まず檀那にとって、寺檀制度上における寺院との関係は、生活する上で必要不可欠なものであった。調子村の「檀家中」は百年余りの間に三度の争論を起こしながらも、安養院の檀那であり続けたのは、寺院からの宗判が得られなければ、日常の生活に支障をきたしたからであろう。一方で、離檀の具体的な理由は明らかにしていないが、寺院との関係が先祖祭祀や檀那自身の信仰を充たすものとして認識していなかったと考えられる。やはり、檀那にとって寺院との関係は、行政的側面が第一義であったといえよう。

つぎに寺院にとって檀那との関係は、国政の宗判を行うことであり、本山や自身の寺院の経済的基盤であることであつた。それゆえ、一方的な離檀に対して頑なに拒否し、⁽²⁵⁾離檀の阻止に向けて檀那の領主に仲介を働きかけたのであ

る。安養院は行政的側面や経済的側面において、檀那との関係を欠かすことができず、寛政期の離檀一件において、領主調子家へ現状維持の斡旋を願う口上書で檀那を「大切之旦那」と表現し、「寺且之儀重き事ニ奉存候」と述べていることから明らかであろう。寺院の檀那との関係においてもまた檀那の葬祭や供養を担うという信仰的側面の認識は看取できないのである。

さいごに幕藩権力における寺檀関係とは、キリシタン禁制に代表される宗教統制や人別把握の政策を維持するため、寺院と檀那の関係は欠かすことのできないものであったが、その関係さえ存在していれば問題はなかったといえよう。つまり、具体的な関係性、換言すれば信仰的側面にまで関与することはなかった。それゆえ、幕府は檀那側に一定の自由を認め、一定の要件を充たせば、離檀を容認していたのである。このように、寺檀制度は寺院と檀那の信仰的側面を前提としたものではなかったといえる。

- 1 「寺檀」〔『新纂浄土宗大辞典』項目、浄土宗、二〇一六年〕。
- 2 「寺檀制度」〔『新纂浄土宗大辞典』項目、同前。なお本項目には「離檀することや寺替えをすることは寺院側から厳しく禁止さ

れて」いたとある。

- 3 辻善之助『日本佛教史』9（岩波書店、一九五四年）。
- 4 拙稿「近世における法然上人信仰」〔『佛教論叢』63、二〇一九年〕に詳述している。
- 5 法制史学会編『徳川禁令考』前集五（創文社、一九五九年）二五七四。
- 6 例えば享和元年（一八〇一）の寺社奉行堀田豊前守（正毅）の回答には「離檀改宗等之儀者容易難成筋二候得共、寺檀納得之上無抱子細有之、外ニ差支候儀も無之候者、被承届候而も不苦筋と存候」とある（『諸例撰要・諸家秘聞集』（創文社、一九九九年）四四六）。
- 7 調子村については、「調子村と調子家」〔『長岡京市史』本文編二、長岡京史編さん委員会編、一九九七年〕に拠った。
- 8 井ヶ田良治「江戸時代における公家領の支配構造」〔『同志社法学』三〇—一、一九七八年〕。
- 9 『町村沿革調』乙訓郡（京都府立総合資料館架蔵写真帳）。
- 10 『調子家文書』3—30（長岡京市教育委員会架蔵写真帳）。
- 11 『長岡京市史』資料編三（長岡京史編さん委員会編、一九九三年）六一—三頁。
- 12 『調子八郎家文書』24—3（長岡京市教育委員会架蔵写真帳）。
- 13 『調子家文書』3—24（前掲註10）。
- 14 『調子家文書』3—8（前掲註10）。
- 15 調子家は同村にある真言宗瑞泉寺の檀那であり、今回の離檀に関係する寺院との間に関係は確認できない。
- 16 『調子家文書』3—9（前掲註10）。
- 17 天保十一年（一八四〇）正親町家領「宗旨御改人別帳」〔『鷹野武雄家文書』1—22（長岡京市教育委員会架蔵写真帳）や弘化四年（一八四七）調子家家来「宗旨御改人別帳」〔『調子八郎家文

- 書』2—52（前掲註12）によると、安楽寺の檀那は二軒しか確認できない。一方、安養院檀那は十七軒を確認することができる。
- 18 『観音寺日譜』文久元年七月二十七日条（『観音寺文書』神奈川大学日本常民文化研究所架蔵写真帳）。
- 19 田中淳一郎「近世在地領主と相給村落」（朝尾直弘教授退官記念会編『日本社会の史的構造 近世・近代』、思文閣出版、一九九五年）四二—四八頁。
- 20 『鷹野武雄家文書』1—38（前掲註17）。
- 21 『観音寺日譜』文久元年七月二十七日条（前掲註18）。
- 22 「解題」（『観音寺文書目録』神奈川大学日本常民文化研究所、二〇〇五年）。
- 23 『観音寺日譜』文久元年七月二十七日条（前掲註18）には「安養院檀家山崎社家松田肥後守方ニ書付有之候由ニ而、其濟事写持参致し居候」とある。
- 24 『鷹野武雄家文書』1—39（前掲註17）。
- 25 安養院が離檀をまったく認めなかったわけではなく、幕府と同様に一定の条件が揃えば認めると認識をしていることは留意せねばならない。
- 〔付記〕令和二年早春より新型コロナウイルスの感染拡大によってわれわれの生活は一変した。小稿は、従前のような研究活動が出来る権力・寺院・民衆」（『地方史研究』343、二〇一〇年）を論旨を変えない範囲で改稿したものであることを付しておきたい。

『群疑論序』に説かれる「閑歳易掩」の意味

村上真瑞

『佛教論叢』六十四号に長尾光恵氏が懐感の没年について、『群疑論序』再考―懐感の没年と『群疑論』の成立―において、以下の論を展開されているので、簡単に紹介したい。「閑歳」を巡る議論として、金子寛哉氏と拙論をそれぞれ紹介している。

金子氏は、懐感の没年六九九年。「閑」を同音の「亥」の誤写と指摘して、懐感の没年を亥年と推定。『武周録』（六九五年成立）に「大福光（先）寺 校経目僧 懐感」とあることから懐感の没年を六九五年以降の亥年である六九九年と推定。

拙論については、懐感の没年は七〇〇年。「閑」は「閑（＝間）」の古字であり「閑歳」は「二年をおいて」という意味であると指摘、「閑歳易掩」を懐感と懐惲が「一年をおいて続けて隠れられた」と訳し、懐

感の没年を懐惲の没年（七〇一年）の一年前である七〇〇年とする¹。

ここで注意頂きたいことは、あくまで、私は、金子氏の「閑」は「閑」の文字を間違えて書いたものであり、「閑」は『康熙字典』、『説文解字』、『諸橋大漢和』等の字典によると亥（イドシ）と同じ意味を持つという説を否定したわけではない。書き間違いではなかったなら別の読み方は出ないだろうかという発想から出発して別の結論を導いただけである。

続いて、長尾氏は、それぞれの説に対して次のような批判を展開する。まず「閑歳易掩」の読解に二つの問題をあげる。以下引用してみたい。

第一は、「閑歳」にのみ焦点をあわせ「易掩」の考察が不十分であること、第二は、対句となる「長年先

逝」との関連を考慮していないことである。金子氏は「閑歳」を「亥歳」の誤写と推測するが、それでは「易掩」を読み解くことができず、「長年先逝」との関連も見いだせない。村上氏は、「閑歳」を「閑歳」とし「閑歳易掩」を「一年をおいて続けて隠れられた」と訳す。確かに、『大漢和辞典』等において「閑」は「間」の古字もしくは異体字とされ、「閑歳」を「隔年・一年おきに」の意とする用例も認められる。しかし氏が「易掩」を「続けて隠れられた」、即ち「続けて死んだ」と訳したことは、極めて不当であると言わざるを得ない。「掩」という字は「かくす・おおう・つくす・とじる」などの意を有するが、直接的に「死ぬ」という意をもつ用例は見受けられない。もし仮にその意から「死ぬ」という意を暗喩したものであったとしても「易」という字に「続けて」つまり「連続して」という意をもつ用例は見受けられない。そのため氏の訳文は適当とは言えないものであり、「閑歳」にのみ焦点を合わせた恣意的な訳文と言うほかない。さらに村上氏の説では、孟銑に『序』を依頼し『群疑論』七巻を編纂し完成させた懐惲の没年を、孟銑が

『序』を著述している段階ですでに知っているという矛盾が生じており、そのことから氏の説は不妥当であると考える。²⁾

長尾氏は、以上のような批判を展開しているが、一々について、反論してみたい。氏は、金子寛哉氏、前島信也氏の助言の下、『群疑論序』が駢文体であることを指摘している。このことについては、大変良い指摘であり、読解にも大きな示唆となると思う。今回長尾氏の論文における大いなる功績と言えるであろう。そのことを踏まえて私もう一度考察し直してみた。以下解説していくこととする。

長尾氏が指摘しているように、駢文体として「閑歳易掩」と「長年先逝」とは、対句である。すると、「閑」と「長」「歳」と「年」「易」と「先」「掩」と「逝」とがそれぞれ対応することとなる。それを踏まえて、「閑歳」＝「閑歳」・「一年をおいて」は、その意味で読んで後の文章との流れも合っていることから、訂正の必要はない。そのあと「易」の読み方が、以前の拙論では、義山の訓点に基づいて「やすく」と読んでいた。したがってこの時点の訳は、「隠れやすい」＝「亡くなりやすい」＝「続いて隠れられた」と意識していたが、今回再考してみたところ、

「易」を「かわりて」と訓読することにより、「次々に入れかわる」の意味で解釈することができる事に気づいた。次の「掩」は「おおう」と読む。長尾氏は、先の論で、『掩』という字は「かくす・おおう・つくす・とじる」などの意を有するが、直接的に「死ぬ」という意をもつ用例は見受けられない。もし仮にその意から「死ぬ」という意を暗喩したものであったとしても『云々』と述べているように、氏は「おおう」には「死ぬ」の意味がない。仮に暗喩があったとしてもして、死ぬの暗喩ならばあるかもしれないが、後の文章の流れに合わない。と解釈している。しかし、対句であることから、「掩」と「逝」とがそれぞれ対応することになる。まさに、「逝く」＝「死ぬ」と対応している「掩」に「死ぬ」の意味を含ませていることを読み取ることが重要ではないだろうか。その意味で取れば後の文章流れに合致してくる。したがって、「易掩」は「かわりておおう」と読み、「次々入れかわって亡くなられた」との意味に取るべきであろう。次に、「長年」は「年上」＝「歳の大きい懐感」の意味と取ることができる。次の「先」は「後」の対である。ということから考えれば、「後」を意識した表現と取ることができる。したがって、

「先逝」は「先に亡くなられた」の意味となる。対句である、「易掩」＝「次々入れかわって亡くなられた」と重ねて考えるならば、「一年をおいて」、「歳の大きい懐感」が「先に亡くなられ」「後」に歳の小さい懐感が亡くなった。と理解できるのである。

従って、長尾氏前述の『しかし氏が「易掩」を「続けて隠れられた」、即ち「続けて死んだ」と訳したことは、極めて不当であると言わざるを得ない。「掩」という字は「かくす・おおう・つくす・とじる」などの意を有するが、直接的に「死ぬ」という意をもつ用例は見受けられない。もし仮にその意から「死ぬ」という意を暗喩したものであったとしても「易」という字に「続けて」つまり「連続して」という意をもつ用例は見受けられない。そのため氏の訳文は適当とは言えないものであり、「間歳」にのみ焦点を合わせた恣意的な訳文と言うほかない。』と展開されている論は、全く意味をなさないものとなる。特に「極めて不当である」との記述は全く受け入れることができない。

続いて、長尾氏の述べる『孟銑に『序』を依頼し『群疑論』七巻を編纂し完成させた懐惲の没年を、孟銑が『序』を著述している段階ですでに知っているという矛盾が生じ

ており」という論については、以下のように反論する。

この論については、令和元年十二月十二日に開催された、東海学園大学共生文化研究所研究会において発表して、『共生文化研究』に拙論が載っているが、前述のように、懷感と懷惲は一年をおいて続いて亡くなっている。懷惲の亡くなった年は、隆闡法師の碑文において、「大足元年（A. D. 七〇一）十月二十二日を以て神遷す春秋六十有二なり。」と記されることから大足元年の十月二十二日である。懷感が前年の年末に亡くなれば、約十ヶ月、年始めに亡くなったとしても一年十ヶ月の期間しかない。その間に、懷惲は、懷感の葬儀を済ませ、『釋淨土群疑論』序の記載のように、「惲以。昌言之書。既成之於舊友。釋疑之論。敢行之故人。」すでに亡き友となつてしまつた懷感の『釋淨土群疑論』を、故人のために完成させよう」と記されているところから、まだ未完成の『釋淨土群疑論』を懷惲が完成させたことになる。その期間を経て、その後完成したものを孟銑に見せて、この『釋淨土群疑論』序の執筆を依頼したわけであるから、最長の期間をとつても一年十ヶ月・最短ならば十ヶ月、その仕事に費やしていたことは容易に察することができる。また、孟銑の序は駢文体・美辞

麗句を駆使して書かれていて、特に長文であることから、『釋淨土群疑論』の内容を読んだ上で、ふさわしい序を考へる時間は、当然それなりの時間を要したと考へるべきである。とすれば、孟銑が序を書いている間に懷惲が亡くなったとしても矛盾は無い。懷感と懷惲が一年をおいて亡くなったことを孟銑は序の最後に記していることから、このことがよほどシヨックであつたことがうかがえる。さもなければ、序の中に著作者、編集者の死に関するところをこれほど詳細に書くことは無いと思う。以上のように、孟銑が序を執筆中に依頼者の懷惲が亡くなったから、序の中にこれほど詳細な記述がなされたのであると反論する。

以上の論について、長尾氏は、彼の論文の註¹³において、次のように述べている。

懷惲が『群疑論』七巻を編集し終わり、孟銑に序文を依頼してすぐに死亡し、懷惲が死亡した後に孟銑が『序』を著した可能性も考へ得る。しかし、『序』からそのような時系列を読み取ることは不可能である。懷惲が孟銑に序を依頼した件の後、すなわち『序』の末尾に「言之為七卷、宣之為一部」（浄全六、二上）という表現があり、『序』のもつ情報上においてはむし

ろ「懷惲が孟銑に『序』を頼み、孟銑が『序』を著し、懷惲がそれを付して『群疑論』七卷一部を完成させた」という時系列が成り立つと考える。

さて、氏の取り上げている。『序』の末尾に「言之為七卷、宣之為一部」を「懷惲が孟銑に『序』を頼み、孟銑が『序』を著し、懷惲がそれを付して『群疑論』七卷一部を完成させた」と理解しているようであるが、この文章は、孟銑が序の最後を締めくくるために書いた美辭麗句であつて、時系列を書いたものではない。「言之為七卷、宣之為一部」の部分のみでは全体の意味は読み解くことはできない。以下説明していくこととする。

『釋淨土群疑論』序三

惲以。昌言之書。既成之於舊友。釋疑之論。敢行之故人。以平昌孟銑早修淨業。憑為序引。資以播揚。輒課燕旨。式旌寶昌。言之為七卷。宣之為一部。云爾。

試訳

懷惲は以下のことを思った、りっぱな文によって書かれている書物・すでに亡き友となつてしまった(懷感の)『釋疑之論』(『釋淨土群疑論』)、すべてをかけてこれ(『釋淨土群疑論』)を故人のために完成させようと。平昌(地

名)の孟銑は、早くから淨土へ往生する業因を修めていたことにより。その力をたのんで序文を作らしめ、それをもととして用いて広く知れわたるようになせようと。すぐに乱雑な趣旨のよしあしを調べて、それを用いて明らかな宝を顕彰した。これを言葉で表せば七卷であり。これをあまねく意向を述べるとするならば一部である。以上。

このように、懷感亡き後の懷惲の『釋淨土群疑論』完成への意思表示と、孟銑が序を依頼されたことと、『釋淨土群疑論』の文章表現の見直し、補填、校正して七卷の完全なものとしたことなどを、孟銑自身が序の中に書いているのである。この順番に行つたわけではない。したがって、孟銑が序を依頼されたときにはすでに七卷の『釋淨土群疑論』が完成されていたと考えるべきではないだろうか。このように考えれば、長尾氏の註は意味をなさないものとなる。

また、長尾氏は、「『釋淨土群疑論』成立年代の特定は不可能」との結論を出しているが、他人の論を批判するだけでは有意義な論文とすることはできないであろう。是非とも成立年代を長尾氏の立場から示していただきたい。

1 「佛敎論叢」六四号一五二—一五三頁

2 「佛敎論叢」六四号一五三—一五四頁

3 * 易「常用音訓」イ／エキ／やさしい《音読み》エキ／ヤク／イ《訓読み》やさしい／かえる（かふ）／かわる（かはる）／やすい（やすし）／やすらか（やすらかなり）／たいら（たひら）／やすしとする（やすしとす）／かろんずる（かろんず）／あなどる／おさめる（をさむ）《名付け》おさ・おさむ・かぬ・かね・やす・やすし《意味》「動」かえる（キ）。かわる（キ）。とりかえる。次々に入れかわる。《類義語》↓通ズ・↓変・↓改。「改易」「交易」「以羊易之」「羊ヲモツテコレニ易フ」(↓孟子)「名」とかけ。やもり。《同義語》↓蜎「蜎易(蜎蜎易)」「名」昔の占いの書。「連山」「帰蔵」「周易」の三種があったと伝えるが、今では「周易」が残っているだけである。陰と陽との組み合わせでできた六十四卦が次々にかわる相である。あらわすので易という。「易经」「辟易(辟易)」とは、横に避けからだを低めて、退却すること。のち、閉口して退くに用いる。「辟易数里」「辟易スルコト数里」(↓史記)「形」やすい(キ)。たやすい。抵抗がない。▽動詞の上につき、「易行(易行)」のように用いる。《対語》↓難(キ)。「容易」「少年易老学難成」「少年老易学成り難シ」(↓朱熹)「形・名」やすらか(ヤサカキ)。たいら(タイラ)。でこぼこや抵抗がない。手軽な。平穩な境地。《類義語》↓安・↓平。「安易」「平易」「君子居易以俟命」「君子易キニ居リテ以テ命ヲ俟ツ」(↓中庸)「動」やすしとする(ヤサシム)。かろんずる(カロンズ)。あなどる。なんでもないとする(なんでもなく)。《仲尼賞而魯民易降北》「仲尼賞シテ、魯民降北ヲ易ンズ」(↓韓非)「動」おさめる(オサム)。平らにおさめる。でこぼこをなくす。物事を順調にはこぶ。「易耨(易耨)」「田畑の土をかえしてならず」(「喪其易也寧戚」喪ハソノ易メンヨリハムシロ戚メ)「↓論語」

《解字》会意。「やもり＋シ印(もよう)」で、蜎蜎易易の蜎の原字。もと、たいらにへばりつくやもりの特色に名づけたことば。

また、伝通の通(次々に、横に伝わる)にあて、AからBにと、横に、次々とかわっていくのを易という。《漢字源》

『大漢和辞典』五卷七八七頁C・D ②かはる。あらたまる。③

かへる。㊦ あらためる。㊧ とりかへる。交換(左氏、哀八)楚人圍宋、易子而食。㊨ うつつ。㊩ 貿易 以上のように取り替える。交換するの意味を有することが解る。

4 * 掩「音読み」エン(エム)《訓読み》おおう(おほふ)／かくす《意味》「動」おおう(オホフ)。上からおおい隠す。おさえる。「掩耳」耳ヲ掩フ「掩泣(掩泣)」「(し)のび泣く」「君王掩面救不得」君王、面ヲ掩ヒテ救ヒエズ」(↓白居易)「動」おおう(オホフ)。ふさぎ閉じる。「掩門」門ヲ掩フ「動」かくす。目だたないようにかくす。「掩蔽エンペイ」「掩襲エンシユウ(姿をか

くして奇襲する)」「漢字源」

5 東海学園大学共生文化研究所刊 『共生文化研究』第五号 拙論「懐感の生没年代」七一—七二頁

6 大屋正順氏の説「杏雨書屋所蔵『釋淨土群疑論卷七』について」(『佛敎論叢』五九—二〇一五)のように「釋淨土群疑論」二

卷本(原作本)が六九五年の段階ですでに存在していたことが知られるので、「二卷本」を現在の「七卷本」に編集し直し必要な語句を補填したり整えたりして完成させる仕事があったと考えられる。この仕事は最長で一年十ヶ月、最短で十ヶ月あっても簡単な仕事ではない仕事量と考えられる。

7 「佛敎論叢」六四号一五九頁上

8 寶永版『釋淨土群疑論』序三

称念上人と御忌 〔前近世の御忌を探つて〕

横田友教

はじめに

宝暦十二年（一七六二）に、捨世派の祖である称念上人（以下敬称略）について書かれた『称念上人行状記』（以下『行状記』）が、一心院第四十世妙阿によつて著される。諸国の古記や言い伝えを収集し、整理して書かれたもので、同書には知恩院の御忌に関して次のような記述がある。

其後應仁ノ亂ニヨリテ甚衰微シケレハ大師御忌ノ會式
モ年ヲ經ニ隨ヒ荒廢ニ及ヘリ上人はヲカナシミ玉ヒテ
資糧ヲ扶助アリテ七日七夜自動メ玉フ是ニヨリテ今ニ
其軌則相殘リ毎年正月御忌ノ念佛ハ當院ヨリ主伴トモ
ニ別時念佛執行怠リナシ^①

応仁の乱以降、知恩院の御忌が荒廢していたことを悲しんだ称念が、自ら七日七夜の勤めを行う。この軌則が後世にも残り、江戸時代の御忌では一心院によつて別時念仏が行われていたとある。また正徳三年（一七一三）に、京都円山正阿弥の住職を務めた四時堂其諺が著した『滑稽雑談』にも似た記述が見られる。『滑稽雑談』は俳諧の季語注釈書であり、その中の「御忌」の項目には次のようである。

傳言、遠會此法會退轉ありしを、當所一心院の開山稱念上人此地に來るの初、影前にて一七日の別時念佛を修せられるより後、諸末寺の僧徒を集め、十八日の初夜より廿五日の日中まで、毎日三時の法則丁寧也^②。

其諺が伝え聞くところでは、むかし御忌が退転していたところに、称念が来て一七日の別時念仏をはじめ。その後、末寺を集め御忌期間中に毎日三座の勤めをしている。

『滑稽雑談』は『行状記』より約五十年前に著されているが、同様の内容となっている。つまり江戸中期には、応仁の乱によって知恩院の御忌が退転しており、そこへ訪れた称念が別時念仏を始めたという認識があつたようである。

『行状記』によると、称念が京都を訪れるのは天文十六年春のことで、翌年の冬には一心院を創建している。このことから称念が知恩院の御忌の執行状況を知るのが天文十七年（一五四八）頃とするならば、大永の御忌鳳詔から二十四年後のこととなる。はたして当時の知恩院の御忌は本当に荒廃していたのであろうか。そこで応仁の乱前後や称念が上京する直前の御忌について見ていき、前近世の御忌の一端を明らかにすると同時に、近世文献の史実性を確かめる。なお、本論で取り上げる室町中後期の御忌について、これまでの研究では大永の御忌鳳詔に触れたものや、浄土宗史研究の中で部分的に御忌に関する文献を挙げるものがあるが、体系的な研究はなされていない。また近世の文献から、前近世に御忌が行われていなかったとする指摘も見

られない。

一・ 応仁の乱前後の御忌

最初に、御忌荒廃の原因とされる応仁の乱前後について見ていく。万里小路時房の日記である『建内記』には、嘉吉三年（一四四三）正月二十五日の条に次のように記されている。

廿五日、辛巳、天晴

法然上人遠忌也、念仏廻二向之、智恩院説道一円福寺云々、円福寺与本願寺座配相論、被レ付二戒臈一、不レ依二年藪一云々、是清和院之説也、當年自二鎌倉一上洛上人（光明寺）望二説道一、可二許容一之由、智恩院聖等示二清和院之処一、清和院返答云、一身難レ許、一人難レ支、可レ在二衆議一云々、面々不許歎、但依二本所（智恩院）之扶持、被レ聽二一日之説道一歎、而無二其作法一、只三部經之端講尺云々、不可説之由、清和院雑談也、（筆者返り点挿入）

これによると、法然の年忌に念仏回向や説法が行われていたことが分かる。また円福寺と本願寺が座配について争

っているほか、鎌倉光明寺の僧侶が説法を行うことを望んで
いる。この僧侶の説法は、清和院や衆議を通じて、「一
日之説道」を行う許可が出されたものの結果的には行われ
ず、三部経の講釈のみであったとある。これについて二十
五日には円福寺が説法を行っているので、一日説法を許可
され実際に三部経の講釈を行ったのは、別日であったと考
えられる。よって、少なくとも法然忌は二日以上にわたっ
て行われていたと推測される。その後応仁の乱が起きるの
であるが、『知恩院史』によると当時の住持である周誉珠
琳は難を避け、滋賀の伊香立に移る。この疎開中の法然忌
について、中井真孝氏は『法然伝と浄土宗史の研究』に京
都浄福寺の寺史である『惠照山創草以来徧年略記』を載せ
ているが、その中には次のように記されている。

先年応仁ノ乱ニ洛中騒動セシニ依テ、当山周誉上人、
当地ヲ避テ、江州伊香立ニ住セラレシ時、元祖上人ノ
御忌法要、已ニ断絶セントス、是時十九箇寺ノ住侶、
各々心ヲ戮テ周誉上人ニ従テ、伊香立ニ於テ御忌法要
ヲ勤修セシニ依テ、尔来連綿トシテ無退転相續スル事、
(後略)⁶

珠琳が伊香立に移った際、法然忌は断絶の危機に陥った
が、洛陽の十九箇寺の僧侶の協力によって退転することな
く行うことができたとある。この内容について中井氏は、
近世の中頃には言いふらされた伝承であったものの、その
史実性は確かめるすべもないとしている。しかし戦乱中の
法然忌に関する一史料として、参考になる。

さて知恩院は応仁の乱で炎上するが、長享二年（一四八
八）に青蓮院尊應法親王から敷地を還付された際、珠琳が
知恩院の「中興」とされていることから、この頃にはすで
に一定の復興が成されていたようである。法然忌について
も同様に行われていたようである。甘露寺親長の日記である
『親長卿記』の明応七年（一四九八）正月二十三日の条に
は次のようにある。

廿三日 晴、毎月来佛陀寺宗芳指合、仍招常樂庵僧、
依亡父忌日也、
参祇園社、其次聴聞知恩院法事、(筆者傍線)⁹
傍線部にあるように、この日親長は八坂神社に参ったあ

と、知恩院の法事へ聴聞に訪れている。ここでは、法然忌や祖師忌などは明記されていない。しかし『建内記』にあつたように、応仁の乱以前の知恩院では説法が行われており、親長も説法を聞くために訪れている。また二十三日という日について、以下に挙げるように大永の御忌鳳詔が下される以前から、七日ないし数日間にわたって法然忌が行われている。まず源智は建保四年（一一二六）正月十九日から七日間の別時念仏を行い、^⑩中原師守は貞和五年（一二四九）正月十九日から始まる知恩院の結縁仏事に、十九日と二十三日に参詣している。^⑪また先の『建内記』でも、二日以上にわたって法然忌が修されていたと推測される。法然滅後から正月二十五日を正当とし数日間にわたる法然忌が行われているので、親長が訪れた法事も法然忌のことではないかと考えられる。

二、称念上洛直前の御忌

続いて称念が上洛する天文十六年頃の御忌について見てみる。称念上洛の少し前の御忌に関して、青蓮院の寺誌である『華頂要略』の天文九年（一五四〇）の記録には次のようにある。

正月九日^寅知恩院張文遣^レ之

知恩院開山忌導師次第事

十九日 徳譽

二十日 勝譽

二十一日 秀譽

二十二日 珍譽

二十三日 明譽

二十四日 英譽

二十五日 徳譽

右所定如^レ件^⑫

これは当時知恩院を管轄していた青蓮院から知恩院に出された、御忌導師についての張文である。十九日と二十五日の「徳譽」とは、当時の住持である第二十七世徳譽光然のことと思われ、住持を含め六名の導師が挙げられている。この記録を見ると、称念が京都を訪れる七年前には、知恩院で七日間の御忌法会が勤められていたことが分かる。次に中井真孝氏は、『石山本願寺日記』の天文十二年十二月四日の条に「法然上人三百卅三回相当、来正月之間十昼

夜、浄土千部経執行」とあることなどから、天文十三年正月の法然三百三十三回忌に十日間の浄土千部経が執行され、二十五日には一日住持であった燈誉が唱導師を勤めたことを指摘されている^⑬。また、当時楽奉行を勤めていた山科言繼の日記『言繼卿記』には、天文十四年正月二十五日に次のように記されている。

廿五日、己丑、晴、時雨降○今日法然之御忌也、東山智恩院に法事有之、萬里小路黃門誘引也、予直に可來之由有之間、朝飯以後從吉田罷向、各齋有之、云々、僧衆長老七人、西塔十一人、以上七十七人有之、吳音阿彌陀陀經錫杖以下種々事有之、樂三有之、雙調、胡飲酒破、酒胡子、武徳樂等也、音取予音頭、付物同予沙汰之、樂衆予、笙、箏四辻中納言、伯二位、同、大持明院、盛秋朝臣、笛景雄等也、次吸物入麵にて及大飲、地下之物若衆多來、音曲候了、暮々及黃昏帰宅了、^⑭

これは山科言繼が四辻中納言らと共に、知恩院の御忌法会にて雅樂を演奏した際の記録である。この時、長老七人と西塔十一人を含め七十七人の僧侶が参列し、法要では阿

弥陀経や四箇法要のひとつである錫杖が唱えられていたとある。これらをまとめると、当時は七日間の御忌法会が行われ、御当日には雅樂の演奏や四箇法要が七十人以上の僧侶によって勤修されていた。また三百三十三回忌には、十日間にわたる千部会が勤められている。称念の上洛は『言繼卿記』の記録から約三年後になるが、この間に知恩院の御忌が衰退するとは考えにくい。

三．史実と異なる内容の背景

史実的には応仁の乱後でも法然忌は行われており、また称念が上洛する直前にも御忌が勤められている。ならば、なぜ近世中期には応仁の乱によって、御忌が断絶していたかのような記載が見られるのであろうか。そのヒントとなるのが、元禄十六年に知恩院と一心院の間で起きた本末論争にある。

論争のきっかけは、一心院とその末寺の間で起きた騒動で、それが後に一心院と、仲裁に入った知恩院との本末争いに発展する。この中で一心院は、知恩院の末寺ではない根拠として次のように述べている。

御末寺二而無之と存罷存候故申上候、扱又此段ハ書付も無之事二御座候、老僧共昔古今申伝候ハ、寺領拝受之事ハ、昔勢至堂二而知恩院之節、称念上人元祖様へ被致帰依故、当山内へ被参候而、為報恩、御忌中七日念仏被相勤、尤むかしハ勅会二而御座候得共、断絶仕候時分、右申上候ことく称念上人今念仏も御勤、今年迄も不絶相勤来候、(後略)¹⁵⁾

これは知恩院にて本末論争が行われた際、一心院が知恩院の寺領を配分されている立場でありながら末寺でないとする理由を尋ねられた際の返答である。知恩院の末寺でないことを裏付ける書物はないとしつつも、称念が御忌中に七日間の念仏をはじめたという老僧の言い伝えを根拠の一つとして挙げている。一心院側は門中との騒動の頃から、自身の正統性を主張するため、同院や門中に所蔵されている多くの資料を提示している。¹⁶⁾しかし御忌に関することは言い伝えを根拠としており、当時から確かな記録がなかったことが窺える。称念が別時念仏をはじめたことは史実であつても、それが言い伝えの中で誇張され、いつしか御忌が断絶していたので別時を行ったと言われるようになった

のではないであろうか。そして、その伝承を基に『行状記』などが著されたと考えられる。事実『滑稽雑談』では「傳言、遠會此法會退轉ありしを」とあり、中世の記録に依らず伝承を載せている。また『行状記』に関しては、その自序によると、『緇白往生伝』(二六八八)や『浄土本朝高僧伝』(一七〇四)、『浄土列祖伝』(一七〇五)に称念のことが書かれているものの、齟齬や遺漏があるので口碑や古記を集め、『行状記』を編纂したとある。しかし、この先行する三つの書物に加え、作成の参考に用いたとされる『浄土宗寺院由緒書』や『縁誉夢記』にも御忌に関する記載は見られない。よって『行状記』の内容も、言い伝えをもとに書かれている可能性がある。

総じて推察の域を出ないが、公家などの中世の記録を踏まえると、称念の活躍が言い伝えの中で誇張されたため、御忌が断絶していたと認識されるようになったと考えられる。

おわりに

近世中期頃の書物には、応仁の乱によって知恩院の法然忌が荒廃していたが、上洛した称念によって七日間の別時

念仏が行われたとあった。そこで当時の記録を見てみると、応仁の乱前後に関わらず法然忌は行われていた。また称念が上洛する直前にも御忌が勤められていたことが確認できた。この点を踏まえ『行状記』などの記述を見直すと、これらは確固たる証拠に基づくものではなく、言い伝えによって書かれたため、史実より誇張され記されている可能性があるが、あった。

断絶の危機を伝える近世の史料は確かに存在するが、管見の限りではそれを裏付ける当時の史料はなかった。むしろ公家の日記や寺誌には、御忌が行われていた記録が散見されるので、少なくとも室町中後期の法然忌は総体的に続けられていたものと考えられる。

- 1 妙阿『称念上人行状記』巻上(『浄全』一七、六三六頁)
- 2 四時堂其諺『滑稽雑談』(早川純三郎編『滑稽雑談第一』、國書刊行會、一九一七、一〇五頁)〈解題・俳諧の季立。四季の行事や名物等、二千以上もの項目を収録する。多数の和漢の書を典故とし、著者の見聞を加えて解説している。俳人の行状や奇事についてまとめた『続俳家奇人談』(一八三三)では、「古今俳諧季立の書多しといへども、此の書の右に出づる物なし」と評される。御忌定や報恩講など、仏事も多く収録されている。〉

3 称念著とされる『縁譽夢記』は、称念が生前中に感得した靈瑞の記録である。同書によると、称念は天文十四年に知恩院へ移住し、愛宕山の往生院や洛中法然寺を訪れている。しかし『行状記』では、これらの記録を意図的に天文十七年の事としている。どちらが史実であるかは即断できないが、天文十四年にすでに京都にいた可能性はある。

- 4 万里小路時房『建内記』(東京大学史料編纂所『大日本古記録建内記五』、一九九六、岩波書店、一一一頁)
- 5 藪内彦瑞編『知恩院史』(知恩院、一九三七)四二頁。
- 6 中井真孝『法然伝と浄土宗史の研究』(思文閣出版、一九九四)三一〇頁。
- 7 室町時代に東福寺の僧侶であった太極の日記、『碧山日録』巻五(近藤瓶城編『史籍集覧』二五、近藤出版部、一九〇七、三三〇頁)の応仁二年九月二十一日には、「西兵焼^ニ東山華頂僧房^一、塞^ニ東陣路^一」とある。
- 8 藪内彦瑞編『知恩院史』(知恩院、一九三七)四三頁。
- 9 甘露寺親長『親長卿記』(『史料大成』続編四二、内外書籍、一九四一、三一九頁)
- 10 京都西福寺本尊の背銘には、「建保三乙秋當寺住同^四丙正月十九日^二二十五日迄^於當院^一別時念佛執行、沙門勢観源智」(『浄全』一六、六三五頁)とある。
- 11 中原師守『師守記』(『師守記』第四、続群書類従完成会、一九七〇、二三八・二五三頁)
- 12 藤原為善編『華頂要略』巻第一二「門主傳第三三」(『大日本仏教全書』一二八、仏書刊行會、一九一三、三九三頁)
- 13 中井真孝『法然伝と浄土宗史の研究』(思文閣出版、一九九四)第二篇第四章「知恩院」二十七世「燈譽の紫衣被着—知恩院史の一断面—」。

- 14 山科言繼『言繼卿記』十（国書刊行会『言繼卿記』第二、国書刊行会、一九一四、二二頁）
- 15 『知恩院史料集 日鑑・書翰篇三』（総本山知恩院史料編纂所、一九七八）四七頁。
- 16 中野正明『「一心院覚書」紹介』（『鷹陵史学』一二号、一九八六）で紹介されている『一心院覚書』は、本末争いが収まった翌年の宝永二年に、当時の知恩院「日鑑」や一心院が所有する資料などを整理し、事の顛末をまとめたものである。この中には、一心院が根拠として挙げた裁許状や称念が定めた法度類の写しが記録されている。
- 17 中野正明「一心院縁管称念の史的考察」（『法然学会論叢』五号、一九八五）

立教開宗と現代社会

勝部 正雄

1. 仏教研究

明治以降、日本の仏教研究はヨーロッパの実証的・科学的研究に学び飛躍的な方向転換をとげた。それだけでなく世界的水準に至り大きな成果を挙げている。その功績が日本仏教の今日の基盤を形成してといえる。超人的な努力と研鑽の集積である。後輩の私たちは全霊の敬意を捧げなければならぬ。

その研究成果を受けて今日の仏教研究が推進され、哲学・歴史学・心理学等の学問とも関わりながら実証的・科学的研究が進み、日々に常に新たな課題の成果を享受してきた。

しかし、これらの客観的実証的・科学的研究の進展の限界も明らかとされ、1960年代のころから仏教の仰信的

体験的会得の重要性、すなわち仏教の核心である宗学が取り上げられてきた。ちなみに、この変革は世界的な動向でもあった。当時、諸戸素純著『法然上人の現代的理解』・昭和39年刊に

「宗学に意義を認めることが少く、宗学に学問としての位置を与えること」が「少ないという事実である」

「特に仏教研究は、この問題については、方法論・学問論の上からも、深い省察を加えられねばならないのではないか。問題は科学的実証的方法だけのことではない。宗教哲学を加えても、いわゆる広義の宗教学的方法だけで、宗教の本質を明らかにできるのか。学問論としても、十分の吟味が必要である。複雑な宗教現象の研究には、科学的研究方法とともに、性質は全く違っているが、神学的方法による宗教理解の途も必要であって、二つの互いに相補うも

のとして、二本足であることが、必要ではないか。」「その第一の条件として、ある特定の宗教の信仰より出発し、その信仰に立脚するものでなければならぬ。人間の合理的理性より前に、信仰の權威を認め、この權威こそ、真に問題を究極的に解決することのできる決め手があると信ずる。その意味で、

「宗学は特定の教団に属し、教団の伝統的な權威に服し、教団の信仰活動の重要な一部をなすものである」と指摘されている。その意味からも、宗学は人間の根幹に関わる個としての信仰活動であり、伝統を重んじつつも、現代的に生き往く力として新しさがなければならぬ。現代人に合う語訳だけでない現代に生きる人の根底に流れている生き方と課題を解いてゆく信仰活動が含まれてこそ、仏教の現代化といえるのではないか。

同じ諸戸素純著で宗学における現代的な意義とは、「現代の問題を解決するに足る原理を、信仰の中から導き出すことこそが、宗学の究極の目的でなければならぬ」と指摘されている。

宗教の教化方法について、経済・産業の実利拡大競争の手法に順じ、その方法を市場の意識調査・企画・実践等を

駆使して教宣活動が始められている。佛縁は多義にあるとはいうものの一考を要すのではないか。

明治以来150年におよぶ仏教研究の実績・研究に感謝と敬意を表すとともに、今後、さらに変化化する社会について社会学研究もふまえ、自らの信仰告白の学として宗学が今まで以上に刷新しされ、相互に深い交流と補い合う研鑽に進むことを、立教開宗の記念の機に改めて期待するところである。

2. 法然上人の求道と回心

一心専念弥陀名号に至る経緯に、求めて止まなかつた法然上人自身および普遍的に人の根本問題が示されている。まず、求められた揺るぎない問いを読むと、そのまま現代の私自身のための問いであることが強く拝受するところである。

① どのような人を対象に仏教が説いたのか。各教義と時代とその社会により差はあるものの一定の条件が設けられていた。ところが法然上人の聖意には条件はなく、すべての時代・社会における「私」自身の生命の救済を求められたことである。つまり、万人救済の教えを求道さ

れたこととなる。

② 時は保元元年（一一五六）の春。二十四歳の法然上人は十余年ぶりに比叡から下山され、嵯峨の清涼寺へ参籠された。「求法の一事を祈請のためなり」と理由が記されている。そのご本尊の釈尊の前に同座している男女・僧俗・貴族・庶民の姿、手を合わせ、その名を称え、礼拝し、口々に悩みを訴え、救いを一心に願っている姿をご覧になられた。そして、今までにこんな真剣な祈りがあったらどうか、悲嘆と苦悩の深さに、唯、祈るより他に術はない、今の仏道修行は権勢・利益へとつながっている、しかし、今、祈り続けている同座の人こそ、真の救済の主ではないか。僧としての使命はここにあるのではないか、と涙の中に大いなる決意をされたことと伺う。この慈悲に、例え一分であつても、あやからない限り現代の仏教者とは言えないのではないか、自問と念願するところである。

③ 仏教修行とは戒・定・慧の三学をおさめることが基本である。しかし、佛に照らされた自己を凝視したならば自身は三学非器の自己である。上人は、非器である生命は仏教範囲外生命なのか。非器の生命に救われる道はないのか。否、それであつても救われないはずがないと、

新たな決意を秘められたことである。

④ 「我は諸宗皆自ら章疎を見て心得たり」「大乘の戒律におきては予がごとく沙汰したる者は少なきなり。当世に広く書き披見したることは、誰も覚えぬ」との境地にあれども、三学非器の我が身の救済は何処にあるのか、という想像を絶する深く険しい求道へと進まれたのである。

⑤ 法然上人の二十代三十代の煩悶（空白の時期）と悲嘆を経て、求めずばおれない問い・必ず明かさねばならない佛意がますます明確に見通され、それより更に究極の真意（人類すべての根本問題）を求めて止まなかつたこと。その真剣な問いかけは、四十三歳の春、善導大師に直面されることにより、そこには、余すところなくすでに解かれていたのである。上人の求道は「我が問いに答えあり」との絶対的仰信の懇願であり、ここに叶えられたのである。それは、一心専念弥陀名号の実践のみである。そのことは二尊の選択であり、その発見により称名念仏は今生での苦悩・煩惱を打ち消し、未来には不死の門が開かれ、そこで来迎引摂の縁整い、往生浄土が果たされる事実を明解されたのである。言い換えるならば、

その仏縁に遇った生命は、称名により弥陀の光を受けて洗心され、輝く無限の生命に高められ、自ずから本誓願に導かれ、自らの生命が永久の生命に更生され・無量寿の生命へと転化されていく。正に百千万劫難遭遇の道を用意されたのである。その実践は、一分の狂いもなく自然の法に基づいて水が低きに流れるように・煙は高きへ上るように、煩惱具足の我が称名行により往生の我と転依する、と教示されている。

3. 現代と佛法

現代の一般社会人が了解している世界観・人生観と仏教が明かに解かれている佛法とには大きな隔たりがあり、反仏教的・排仏教的な生き方が常識となっている。それにより、煩惱・苦悩は深くなり予想以上の閉塞感・焦燥感・孤独感等に煩悶している現状を見る。それに対して、教育・福祉・医療等対応されているが、その現象の底流にある要因については限界があり混迷している現状がある。この現状を見て、法然上人の御法語に示されている佛法の理法を体験することにより、解けると信じている。その一つを提示したい。

仏教には過去世・前世と現世と極楽・浄土来世が解かれているが、実在するののか。の質問に応えて：

前世について・禅勝房にしめす御詞「念仏申す機は、うまれつきのままにて申すなり。さきの世のしわざよりて、

今生の身をばうけたる事なれば、この世にてはえなおしあらためぬ事なり。智者は智者にて申し、愚者は愚者にて申し：一切の人みなかくのごとし。さればこそ阿弥陀ほとは十方衆生とて、ひろく願いをおこしませ」解かれています。「この世にては胞（えな）をしあらためぬ事なり」と。そこに示されている胞とは母の胎内で胎児が包まれている状態をいう。その胞により私の今日があるのであり、それを換えることはできない。その胞に宿った私の生命は無始よりの生命を受け、唯一私でしかない過去の業を秘めて宿っているのである。他との比較もなし、あるがままに受けて精進あるのみ。その胎児にこそ阿弥陀ほとは願いをかけてある、と。

来世について・女人往生の旨を尼女房に示される御詞・臨終・死後はどうなるのでしょうか、との問いに答え

て「阿弥陀如来の御迎えにあずかり、観音、大勢至の金蓮に

乗じ、無数の化佛、無量の聖衆に圍繞せられ奉りて須臾の間に、無漏の報土に往生する時、三惑頓につき、二死永く除き、長夜ここにあげ、覚月正に円なり。四智円明の春の花に三十二相の色あざやかにひらけ、三身即一の秋の空には八十種好の月清くすめる。位は妙覺高貴の位、四海灌頂の法王なり。形は佛果円満の形、三点法性の聖容にして、無辺の快樂にほくらん事は、豈に悦びにあらずや。努々念仏に物うかるべからず。悪道に墮ちて万の苦をうけんよりは、やすき念仏を申して樂を得べき物なり」と。法然上人の御言葉はすべて事實御実体験されたことに基づくことを、まず識るべきである。私たち現代人にとって、そのような経験も体験も持たず、酒に酔ったようなくらしにあつて疑うような次元のことではない。遙かに高い次元の純粹な御実体験は阿弥陀佛の本願内に入られた聖事であることを識るべきではないか。それを前提として尼女房に示される御詞を讀解していただきたい。私の臨終と死について、本来ならば身体の死と共に無に化して終わる生命が、この聖語を拝受し、極楽浄土が開け往くこと、そして有限にある生命が無量寿にさせていただくことを、そしてご用意あることを、この上のない喜びであり安心であり、心より拝受

するところ。あなたは如何されますか。

今世について・勅修御伝（法然上人行狀繪図）第四十五「後生をば弥陀の本願わ憑み申さば、往生疑いなし。

現世をば如何計らい候べきと。上人宣わく。現世を過ぐべき様は、念仏の申されん方によりて過ぐべし。念仏の障りになりぬるべからん事をば厭い捨つべし。一所にて申さずば、修行して申すべし。修行して申されずば、一所に住して申すべし。」反佛・魔佛の現代の世に、何を生きる根幹しているのか。科学文明の高度に発達した世にあり、巨体化した組織と膨大な経済体制と、殊の他、激しい利潤追求競争の世において、職種は細分化され、その上に自他断絶の様相。この中で如何に生きていくべきか、自己に問う間もない慌ただしさ。しかも人間至上主義はもはや限界を感じさせる様相ではないか。

「生命に関する無知が、人間の知恵の特徴である」キルケゴールの名言である。全く生命に関して物質的觀察や思考をめぐらせても回答はえられず、あつたとしても人間の知識における解明にしかすぎないことを。改めて識るべき時ではないか。ただ、競争の中鍛えられた自我の強さや傲慢は所詮仮りの姿。静かに自己見つめるところに眞実は開

かれることを。「自己が自己のいのちに問う」ことにより、いのちの本源にふれ、阿弥陀如来の实在を識ると信じる。その出会いにより始まる称名念仏は、広大な浄土の門が開かれ、そこに個々が生き甲斐のある本道が用意されているのである。

4. 聖意を拝受して

○ 私たちが知識・理解の世界で経典や法語を訳し解説しているが、や、もすると法然上人の体験・会得・揺らぐことない求道などの深遠さが伝わらず、極めて日常的・平易的・短絡的な表記でよいのだろうか、と感じている。それについて、福原隆善著「二、法然上人浄土教の形成」に記されている一文を引用し心得たい。

「多くの優れたさとりの道があるにもかかわらず称名念仏一行だけで救済されていくのか。このことについて法然は名著『選択本願念仏集』にとりあげるが「聖意難測」としてその説明を避けようとしている。法然にはこのような仏の側に関することを自らが語ることをしないことが多い。ある人から浄土とはどういうところかという説明を求められた時にも、行ってみるべしとして直接の解答をして

いない。」と。

大いに心得るべしことと思います。心血を注がれた問いであり、生命を懸けて求められた問いに応じた問いであれば、その答えも生きることである。しかし、その問いにも至らない世にあつて、ごみ屑と化するような広報は控えるべきではないか。ある老僧から「無闇に意味なく理由なく聖語や尊像・絵図などを客集めに閲覧するものではない。僧侶として慎み控えるべし。座右の書にするのも勿体ないほどのものがごみ屑扱いになつていないか」と諭されたことがある。

○ 機根観について、

浄土教の「教行における三要素」として、念仏を申す目的を所求・しよぐと言ひ、西方極楽浄土へ往生すること。その申す対象は所帰・しよきと申して阿弥陀佛であること。その実践は去行・こぎようと申して、念仏を称えることであると明解提示されている。日々の生活基盤として意識することが肝要と願う。さらに、五種正行のおよび日常勤行の習慣は欠かせないことである。私と阿弥陀佛の關係は機根観である。法然上人の機根観は「可発の義」にある一元的な機根とは異なり、凡夫の実践・修行は此岸であり、救

済は彼岸・浄土の阿弥陀仏であり、往生を可能になると言う二元論的な立場である。

参考図書

- 浄土宗刊 『法然上人行状絵図』 浄土宗総合研究所・
浄土宗刊 『法然上人のご法語』 浄土宗総合研究所
諸戸素純著 『法然上人の現代的理解』 知恩院宗学研究所
梁瀬義亮著 『仏陀よ！』 地湧社
玉城康四郎 『仏教の思想』 法蔵館
梶村 昇著 『法然上人伝』 大東出版社
中井真孝編 『念仏の聖者・法然』の中に
福原隆善著 「二、法然上人浄土教の形成」

■ 報 告

例年であれば、総合学術大会の開催報告を掲載しているが、総合学術大会が中止となったため、中止決定、および代替企画開催までの経緯を報告する。

令和元年九月四・五日 企画運営委員会
令和二年度総合学術大会の日時・会場の決定。

令和二年二月十二日 告示第5209号
開催の告示発令。

令和二年六月二十二日 企画運営委員会
佛教大学で対面授業が行われていない状況で、学外行事を開催し、学外者に入構を認めることの懸念が挙げられ、対応を協議。会場校の意向を確認すること、また中止の場合でも『佛教論叢』は刊行することを決定する。

同日、教学部より佛教大学長に内意をはかり、配慮を甘受したいとの意向を確認する。

令和二年六月二十四日 内局会議

・会場を浄土宗宗務庁京都、または京都華頂大学へ変更。
・オンライン配信は行わない。
・通常どおりの修了扱いとする。
以上を決議する。

令和二年七月一日 告示第5401号
会場を浄土宗宗務庁京都に変更する告示発令。

令和二年七月八日 実行委員会
宗務庁での開催に向け実務打合せ。

令和二年七月二十日 企画運営委員会委員
連名文書送致
企画運営委員長へ「会場開催を中止し、WEB等を活用すること」、「『佛教論叢』は発刊すること」を検討するよう、要望書を提出。

令和二年七月二十七日 企画運営委員・実行委員会合同会議

令和二年度総合学術大会を中止する。ただし、一般研究発表申込者に対し、『佛教

論叢』への論文投稿を募り、例年通りの査読を行い発刊する。パネル発表「ウイズコロナ時代に寺院はどう向き合うのか」をオンラインにて配信することを決定。

令和二年七月二十八日 告示第5482号
開催中止の告示発令。

令和二年七月二十九日 内局会議
右を報告。

令和二年九月十一日（金）午後一時～三時
総合学術大会代替企画として、パネル発表「ウイズコロナ時代に寺院はどう向き合うのか」を配信。

パネル発表

「ウイズコロナ時代に寺院はどう向き合うのか」

代表者 浄土宗総合研究所 東海林 良昌
概要

新型コロナウイルスの世界的な大流行は、世界中の人々の健康と諸活動に大きな影響を与え続けている。国内外の宗教団体では、葬儀、施設閉鎖、諸

行事の中止と共に、オンライン法要や実践指導が行われた。現在はいわゆる新しい生活様式の中で、各人が注意深く生活を送っている。この問題を浄土宗のみならず宗教界全体の問題としてとらえ、ウィズコロナ時代に仏教寺院がどう向き合うのかを議論することにより、これからの展望を見出ししていきたい。

発表者・発表題目

大正大学専任講師 高瀬 顕功
「新型コロナウイルスがもたらした影響
―寺院向けMC調査より―」

佛敎大学非常勤講師 大河内 大博
「持続可能な法務の提案 ―月参り・法
事・葬儀の本質と変質―」

佛敎大学非常勤講師 森田 康友
「公衆衛生を踏まえた儀式執行のあり方
を考える」

浄土宗総合研究所主任研究員

戸松 義晴

「コロナ禍における全日本仏教会・日本
宗教連盟の取り組みと課題」

コメントーター

佛敎大学教授 大谷栄一

コーディネーター

浄土宗総合研究所副所長 今岡 達雄
概要説明・司会

浄土宗総合研究所研究員

東海林 良昌

参加人数

68名（発表者7名、報道4名含む）

備考

年末まで浄土宗公式YouTubeへ掲載。

（曾和記）

編集後記

- ・『佛教論叢』第65号をお届けします。
- ・巻頭言にもありますように、令和二年度総合学術大会は、九月十日・十一日に、佛教大学にて開催予定でしたが、新型コロナウイルス感染症の影響によりやむなく中止となりました。
- ・ただし、研究成果発表の機会を確保するという一方で、一般研究発表申込者を対象にご寄稿を募りましたところ、多数の玉稿を頂戴いたしました。ご寄稿いただいた方に御礼申し上げます。
- ・頂戴した玉稿は、『佛教論叢』編集委員会の厳正な査読を経て、許可された研究論文と研究ノートのみを掲載いたしました。
- ・また申し込みのあったパネル発表のうち、「ウィズコロナ時代に寺院はどう向き合うのか」(代表者 東海林良昌)は、時宜を得たテーマということで、オンラインにて開催されました。本号には、その講演録を掲載いたしました。先生方にはお忙しい中、講演録を御点検いただきましたこと、厚く御礼申し上げます。
- ・総合学術大会ならびに本誌に関しまして、ご意見やご感想を頂戴し、更に充実したものを制作していきたいと存じます。何卒よろしくお願い申し上げます。

(本庄記)

佛教論叢 第65号 〈非売品〉

令和3年3月25日 印刷

令和3年3月25日 発行

宗 土
宗 土
務 務
行 行
集 集
浄 浄
行 行
編 編
京 都 市 東 山 区 林 下 町 ・ 浄 土 宗 務 庁 内

ついにはもはや水の相續を次の刹那に形成しなくなるとき、水が消滅するのである。したがって、水の滅の直接原因は、器の下にある火ではなくて、水に内在する火元素である。

[結論] したがって、諸存在(bhāva)に滅の原因は存在しないが、まさに自ら滅する性質の故に、滅するのである。生じるやいなや直ちに滅する。したがって、これら(諸存在)が刹那滅(kṣaṇabhāṅga)であることが成立する。そして、刹那滅の故に、運動は存在しないのである。ところが、[本当は]草[を焼く]火のように、別の場所に、[ダルマが時間的・空間的に]間隔をおかずに生じることを〔犢子部は、勝手に〕<運動>であると信じているのである。しかし、運動が存在しない場合、[毘婆沙師にとって]「身表〔業〕は形である」と成立する。(AKBh,p.194,10-13)

最後に、諸存在は、滅するときには外的原因を期待しないから、刹那滅であるという結論が繰り返される。刹那滅の故に、運動の存在は認められないから、犢子部の「身表業 = 運動」説が否定されて、有部の「身表業 = 形」説が選択肢として残されたことになる

- 1) 御牧克己「刹那滅論証」(平川彰 / 梶山雄一 / 高崎直道編『講座大乘仏教』9—語認識論と論理学、春秋社、1984年所収 p.224)
- 2) 谷真志『刹那滅の研究』p.70「根本転換が可能なためには、ベースそのものが各瞬間ごとに消滅していなければならない」

[参考文献]

- ・ P.Pradan., Abhadharmako sabhasya of [Tibetan Sanskrit Works Series.] ,K.P.Jayaswal Research Institute.Patna 1967
- ・ 玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』(旭雅編、冠導本)
- ・ U.Wogihara ed., Sphuṭārthā Abhidhamakośa & Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā commentary of Ācārya Yaśomitra, Varanasi 1972
- ・ 村上真実「刹那滅の基礎」『印度哲学仏教学』第17号平成14年10月
- ・ 桂紹隆「ヴァスバンドゥの刹那滅論証」『櫻部建博士喜寿記念論集』
- ・ 渡邊良昭『初期仏教おける「無常」について』(修士論文)

されないであろう。しかし、その存在をもたらしたのと、まったく同じ原因、もしくは、同種の原因によって、それらが再び存在しなくなるというのは、不合理である。(AKBh,p.194,1-8)

ヴァスバンドゥの論点は、ヴァイシェーシカ学派の考えに従えば、甲を生じるものが同時に甲を滅するものとなるという不合理があるということであろう。薪が一定期間火と結合している場合、同一の火と結合しているとも言えるし、類似しているが少しずつ変化している同種の火と結合しているとも言える。いずれにしても、色等の薪の属性に変化をもたらした<火との結合>すなわち燃焼は、先行する薪の色を滅する原因であると同時に、薪に新しい色が生じる原因でもある。後続する刹那においても<火との結合>が果たす役割は同じである。ヴァスバンドゥによると、同一の、もしくは類似する事象(火との結合)が、同時に生成と消滅の原因となるのは不合理であるということになる。さらに、彼は、火とは違って通常刹那滅とは見なされない諸物と結合して、一種の化学反応とも言うべき<燃焼の結果>が徐々に生じる場合をヴァイシェーシカ学派が説明できないことも指摘している。

最後に、ヴァスバンドゥは、火の上に水を容れた器をかけて、煮え立たせる場合、徐々に水が消滅する現象をアピダルマ仏教の立場から説明する。

[問い]その場合 (= 火と結合しても、水は滅しないとするなら)、水は、煮え立たせると、滅するが、そのさい火との結合は一体何をなしているのか。
[世親] 火元素 (tejodhātu) を力 (prabhāva) の点で増大させるのである。その力の故に、水の集まり (āpām saṃghāta) は徐々に小さくなり、やがて最小の状態に達し、ついにはもうそれ以上、〔水の〕相続 (saṃtāna) を形成しなくなる。これが、今の場合、火との結合がなすことである。
(AKBh,p.194,8-10)

器の中に我々が見る水もその下で燃えている火も、視覚の対象である<色> (rūpa) であり、地・水・火・風元素という<四大>によって構成されたものである。器の中の水は、火によって熱せられることにより、その構成要素のうちの火元素の力が増大する。その結果、水の集まりとしては徐々に小さくなり、

ら」あるいは〔ヴァイシェーシカ学派は〕「功德と罪過(dharma-adharma)」によって、火焰は滅する」と考える。

^{ガッサパンドウ}
〔世親〕それも正しくない。なぜなら、無は原因ではあり得ないからである。さらにまた、〔火焰の〕生滅の原因である<功德>と<罪過>とが、毎刹那、活動を得たり、妨げられたりするとはあり得ない。

ところで、このような原因の想定は、すべての有為〔法〕に対して為すことができるから、〔刹那滅をめぐる〕論争する必要がないことになる。(AKBh,p.193,21-24)

反論の要点は「火焰は、存続する原因がないから、消滅する」というものである。滅の原因を積極的に立てない点は、ヴァイシェーシカ学派と区別されるが、ヴァスバンドウは「無は滅の原因にならない」という形で批判している。無は原因にも結果にもならないというのが彼の基本的立場であろう。

次に、ヴァスバンドウは、薪が燃えてなくなるのは、刹那滅的ではなく、一定の時間をかけて徐々に変化し、最終的に滅する、一つのプロセスであるという考えを取り上げる。

^{ガッサパンドウ}
〔世親〕またもし、薪などは、火などと結合することを原因として〔徐々に〕滅するとするなら、そのような場合、燃焼がもたらす(pākaja)諸々の属性に、より燃えた、最も燃えた状態が生じるとき、
〔そのような属性の生起の〕原因が、同時に〔それらを〕滅するものとなるだろう。

まさに〔生起の〕原因が、同時に滅するものであろう。

〔問い〕どうしてか。

^{ガッサパンドウ}
〔世親〕なぜなら、草などの火と結合することから、〔薪に〕燃焼がもたらす諸属性〔の変化〕が生じるとして、まさにその〔同じ火との結合〕から、もしくは、それと同種〔火の結合〕から、さらに〔薪に〕より燃えた、最も燃えた状態が生じる場合、それら〔燃焼がもたらした属性〕は滅する。したがって、まさにそれらの〔属性を生じる〕原因が、〔それらの属性を〕滅するものであろう。もしくは、〔滅するものが、生起の〕原因と区別

第三の立場も論理的に可能だからである。実は、これこそわれわれの常識的な考えであろう。この意味で、ヴァスバンドゥの第二の推理は必ずしも成功しているとは言えない。

次にヴァスバンドゥは、第二の推論の中で自分が挙げた<認識><音声><火焰>という三つの反例に関して、予想されるヴァイシェーシカ学派からの反論を否定することにより、刹那滅論証を補強している。

[異論]ところで、[ヴァイシェーシカ学派は]「認識(buddhi)は〔後続する〕別の認識によって滅し、音声は〔後続する〕別の音声によって〔滅する〕』と考える。

[世親]^{グアスバンドゥ}それは正しくない。〔前後〕二つの認識が会うこと(= 共存すること)はないからである。実に、疑感知と確定知(samśaya-niścya-jañāna)とが会うことは不合理であり、苦と楽、もしくは欲求と嫌悪とが〔会うことは不合理である。〕

さらに、明瞭な認識や音声の直後に、不明瞭な認識や音声が生じる場合、不明瞭な同種のダルマより明瞭な〔同種のダルマ〕をどうして滅することができようか。また、最後の〔認識や音声〕はどうして〔滅するのか〕。(AKBh,p.193,18-21)

ヴァイシェーシカ学派は、認識や音声、そして行為は刹那滅のものであると考えている。つまり、刹那滅の存在でも、他者によって滅されると指摘することにより、「滅不待因」を否定しているのである。

これに対してヴァスバンドゥは、甲が乙にうち消されるためには、甲と乙とが同時に存在する瞬間がなければならないが、もしも甲と乙とが<疑感知>と<確定知>などのように互いに相容れないもの場合、そのような両者が会うのは不合理であると指摘する。また、甲より乙のほうが微弱な場合、甲が乙にうち消されるのは不合理であるともいう。

次に、ヴァスバンドゥは、第二の推理中の第三の反例<火焰>に関して予想される反論を否定する。

また、〔上座部(sthavira)ヴァスバンドゥなどは〕「存続する原因がないか

ンドウの主張を支持する、どのような推理が可能であるかが、以下に説明される。

[問い]しかし、このことに関してどのような推理があるのか。

ヴァスバンドウ
[世親]まず、「無は結果ではないから」と既に述べた。

さらに、

如何なるものも、原因なしに〔滅することは〕ないはずである。

もしも原因と結びつくことから滅があるとすれば、如何なるものも、原因なしに、生起と同様に、〔消滅も〕ないはずである。しかし、刹那的な<認識>(buddhi)や<音声>や<火焰>は、原因なしに滅することが経験される。したがって、これ(=滅)は原因に依存しない。(AKBh,p.193,15-18)

ヴァスバンドウが想定している第一の推理は、先に述べた「無は結果ではないから、滅(=無)は如何なる原因をも期待しない、自然発生的なものであり、有為法に固有な本質である」というものである。滅とは無であるから、無は結果ではないから、無には原因がない、という。発生したばかりの存在が原因なくして消滅することは、後々における変化や消滅から遡って推定される。そしてここに存在(bhāva)には変化がありえない、という重要な考え方が加えられている。存在に変化がないなら、ものに変化がある以上、そのものの存在が異なる、すなわち以前の存在が刹那に滅して、新たに別の存在が生じている、ということになる⁽²⁾。

第二の推理は、次のように整理できよう。

- I. もしも滅が何らかの原因を期待する、他律的なものであると仮定すると、生起と同様に、如何なるものも原因がなければ滅しないということになる。
- II. しかし、認識・音声・火焰などは刹那滅であり、原因なしに滅することは広く承認されている。
- III. したがって、最初の仮定は否定され、滅は如何なる原因をも期待しない。これは一種の<帰謬論証>であるが、論理的に問題がないわけではない。この世に原因なしに、自然発生的に滅するものがあるという事実は、全てのものが何らかの外的原因によって滅するという相手の主張を否定するとしても、必ずしも全ての存在が原因なしに滅するという自分の主張を含意しないからである。あるものは原因なしに滅し、他のものは外的原因を期待して滅するという

[反論]あるいは、〔後になって〕変化するのであろう。

[世親]まさに同じもの(=存在)が変化するというのは不合理である。なぜなら、まさに同じものが自分とは異なる特徴を持つのは不合理であるから。(AKBh,p.193,5-10)

しかし、滅に外的原因を認めないというヴァスバンドゥの考えは、机の上のコップはそのまま存在し続けるが、机から落とせば壊れる、という我々の常識からしても容易には承認されないだろう。したがって、以下のような議論が応酬される。

[犢子部] 実に、薪などが火などと結合することによって滅するのを経験している。そして、直接経験(*dr̥ṣṭa*) (= 直接知覚) よりもずっと重要な認識手段(*pramāṇa*) は存在しない。だから、また、一切が原因なしに滅することはない。

[世親] ^{ヴァスバンドゥ}まず、どうしてあなたは「薪などが火などと結合することによって滅すると〔私は〕経験する」と考えるのか。

[犢子部] それら〔薪など〕を再び見ないからである。

[世親] ^{ヴァスバンドゥ}まず、以下のことが考慮されるべし。すなわち、薪などは火との結合により滅したから、見られないのか、あるいはまた、自ら滅し、他のものが再び生じないから、見られないのか。ちょうど風との結合により灯火が〔消え〕、手との結合により鈴の音が〔消える〕ように、と。したがって、このことは推理によって立証されるべし。(AKBh,p.193,10-14)

薪に火をつければ、燃えてなくなることをわれわれは現に見て、経験しているのではないか、という疑問である。これに対してヴァスバンドゥは、一般に刹那滅であると承認されている<灯火>や<鈴の音>が一見<風>や<手>などの外的要因により消滅するように見えるという実例を挙げて、薪の場合も一見火という外的原因によって消滅するように見えるが、実は本質的に刹那滅である可能性を示唆する。今の場合、滅が自律的であるか、他律的であるかということは、直接知覚ではなく、推理によって決着すべきであると述べるのである。

それでは、一切有為法刹那滅を含意し、滅は自律的であるという、ヴァスバ

ガッスバントガ

[世親] 間髪をおかずに滅する生起(ātmalābho'nantravināśī)のことである。それを所有するものが刹那的と言われる。ちょうど〔杖(daṇḍa)を所有するものが〕「有杖者(daṇḍaka)と呼ばれるように。

実に、一切の有為(法)は、生起の後には存在しない。したがって、生じたのと同じ場所で、必ず滅するのである。それ(=有為法)が別の場所に移動することは不合理である。

したがって、身業は運動ではない。(AKBh,p.193,1-4)

- a) 滅(vināśa)は無(abhāva)である。
- b) 無には如何なる原因も想定されない。
- c) したがって、滅は如何なる外的な原因をも必要としない、自然発生的なものであり、有為法に固有な本質である。
- d) だから、すべての有為法は刹那滅である。

「滅不待因性にもとづく刹那滅論証」と言うことできるが、後に「滅性にもとづく推論」(vināśitvānumāna)と呼ばれ、ダルマキールティ(c.600-660)の「存在性にもとづく推論」(sattvānumāna)と区別されたものと本質的に同じである⁽¹⁾。

[犢子部] もしも一切が刹那的であると成立するなら、まさにその通りであろう。

ガッスバントガ

[世親] そのこと(=一切有為法刹那滅)はまさしく成立していると知るべし。

[問い] どのようにか。

ガッスバントガ

[世親] 有為(法)は必ず

滅するからである。

実に諸存在(bhāva)の滅には原因がない。

[問い] いかなる理由によってか。

ガッスバントガ

[世親] 実に、結果には原因がある。しかし、滅は無である。そして、無に対して、何を為すことができようか。

この原因を持たない滅が、もしも生じたばかりの存在にないとするれば、後にも〔そのような滅は〕ないであろう。存在としては〔前も後も〕同じだから。

ヴァスバンドゥ(世親)の刹那滅論の考察

渡邊良昭

ヴァスバンドゥ

世親(c.340-400)は『俱舍論』(Abhidharma-kośa-Bhāṣya=AKBh)の1)第二と2)業品第四において、有為法(因縁によって成り立っている身心等の諸要素)が刹那的であって、刹那に生じては滅する、という。

業品では業の自性を考察し、身・口・意の三業の中、意業は思(cetanā)であり、身・語の二業は意思によって行われる(cetanā-kṛta)のであり、身と語の二業は、ともに表業(vijñapti)を自性とする。そして身の表業は形(saṃsthāna)であり、語の表業は言声(vāg-dhvani)である、とする。議論の争点は、有部が身表業(kāya-vijñapti)は形という物質であると定義したのに対して、犢子部(Vātsīputrīya)、もしくは正量部(Saṃmatīya)が、身表業は単なる形ではなく、行為者の行う運動(gati)とする異説を否定するために刹那滅論が唱えられる。

[有部]ところで、その〔身・語二業の表業・無表業の〕うち
身表業は〔色法のうちの〕形であると〔毘婆沙師によって〕認められてる。
心によって身体がとる、あれこれの形が身表業である。
〔異論〕他のものたち(=犢子部)は〔身業表は〕運動であると〔いう〕。なぜなら、〔身体を〕動かすときには身業があり、動かさないときには〔身業が〕がないと。(AKBh,p.192,20-24)

一切の有為法は刹那滅であるから、アートマンやブドガラのように何らの持続する行為主体を前提とする「運動」という概念は成立しない、と考え、それ故に身表業は運動ではないと主張するのである。

ヴァスバンドゥ

〔世親〕彼ら(=犢子部)は〔以下のように〕答えられるべし。

〔身業表は〕運動ではない。

なぜなら、有為〔法〕(saṃ-skṛta)は刹那滅的(kṣaṇika)であるから。

〔問い〕<刹那>(kṣaṇa)とは何か。

- 日閲覧)。
- 10) 「次世代リーダーズサミット開催報告」、『(浄土真宗本願寺派) 宗報』(2018.2月号) P39。
浄土真宗本願寺派総合研究所 HP に PDF あり (<http://j-soken.jp/download/9292>)。
 - 11) 「次世代リーダーズサミット開催報告 2」、『(浄土真宗本願寺派) 宗報』(2018.3月号) P20。
 - 12) 「次世代リーダーズサミット開催報告 3」、『(浄土真宗本願寺派) 宗報』(2018.5月号) P37。
 - 13) 全日本仏教会 HP 「2018 年 東 京 宣 言」 <http://www.jbf.ne.jp/assets/files/pdf/tokyosengen.pdf> (2020 年 9 月 20 日閲覧)。
 - 14) 曹洞宗 HP、特設ページ「曹洞宗×SDGs」 <https://www.sotozen-net.or.jp/sdgs/> (2020 年 9 月 20 日閲覧)。
 - 15) 「SDGs に寺院住職はどのようにかかわるべきなのか」(『月刊住職』2020. 7月号) P32～35。
 - 16) 蟹江憲史 監修『未来を変える目標 SDGs アイデアブック』(紀伊國屋書店、2018年) P36～37。
 - 17) 「次世代リーダーズサミット開催報告 2」『(浄土真宗本願寺派) 宗報』(2018.3月号) P24～25。
 - 18) 「SDGs に寺院住職はどのようにかかわるべきなのか」(『月刊住職』2020. 7月号) P36。
 - 19) 『新纂浄土宗大辞典』「浄土宗二十一世紀劈頭宣言」P797～798。
 - 20) 浄土宗 HP 「浄土宗とは?～浄土宗 21 世紀劈頭宣言」 <https://jodo.or.jp/about/declaration-21th/>、(2020 年 9 月 20 日閲覧)。
 - 21) 「浄土宗第 121 次定期宗議会議事録」『浄土宗宗報』2020.2月号、P124。

しかし、現在、浄土宗においてはSDGsへの関心が薄いといわざるを得ない。宗議会においても「SDGs」という単語は、第121次定期宗議会（2019.9.9～13）において3カ所、1質疑内にみられるのみである。加用雅愛議員の質問への吉水仙昭議員の関連質問で、平和アピールに関連してSDGsを取り上げ、現在（2019年9月当時）宗においてSDGsにどのような反応をしているのかという質問に対し、当局より、現在のところ宗としては何もない状況であると返答している⁽²¹⁾。

このような状況においては、SDGsの啓蒙活動自体も必要であり、浄土宗教師の認知度を高めるためにも講習会などで積極的に取り上げていくべきであると考えられる。

- 1) 外務省 特設ページ「JAPAN SDGs Action Platform」<https://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/oda/sdgs/index.html>、(2020年9月20日閲覧)。
- 2) 「SDGs 仏教界に広がる」『中外日報』(2019.6.28)、「SDGs に寺院住職はどのようにかかわるべきなのか」『月刊住職』(2020.7)など。
- 3) 経済産業省関東経済産業局 日本立地センター「中小企業のSDGs 認知度・実態等調査結果」(H30.12)によると、中小企業500件のうち490件(98%)が「全く知らない」「詳しく知らない」「対応は検討していない」としており、SDGsに対する印象として、「国連が採択したもの」「大企業が取り組むべきもの」であり、自社には関係ないと回答している。おそらく同様の意識が僧侶のなかにもあると推察される。
- 4) 外務省 特設ページ：JAPAN SDGs Action Platform「SDGs とは？」、各種参考資料「持続可能な開発のための2030アジェンダ(PDF)」<https://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/oda/sdgs/about/index.html#reference> (2020年9月20日閲覧)。英語本文と外務省による日本語仮訳がある。
- 5) 「2030アジェンダ」P1。
- 6) インターネット寺院 彼岸寺「仏教なう」松本紹圭「日本のSDGsのヒントはここにあり！SDGsと仏教が結ばれる3つの理由」(2017/10/24)、<https://higan.net/now/2017/10/sdgs/> (2020年9月20日閲覧)。なお、全日仏青HPの歴代理事長の挨拶に倉島師の挨拶があり、SDGsに言及している (<http://www.jyba.ne.jp/about/greeting.php>)。
- 7) 全日本仏教青年会 全国大会特設ページ、<http://www.jyba.ne.jp/archive/wfby20th/zenkoku/> (2020年9月20日閲覧)。
- 8) 比叡山宗教サミット30周年記念「世界宗教者平和の祈りの集い」日本宗教者代表会議、「比叡山メッセージ2017」<http://www.tendai.or.jp/summit/message/2017-ja.pdf> (2020年9月20日閲覧)。
- 9) 浄土真宗本願寺派特設ページ「第25代専如門主 伝灯奉告法要」、お知らせ(2017/10/17)、<https://www.hongwanji.or.jp/dentou/info/002120.html> (2020年9月20

あらためて浄土宗 HP に記載される劈頭宣言の理念を確認してみよう。

20 世紀は人間の限りない可能性を信じた時代であった。科学技術の進歩、合理的思惟、それらは人間の生活や文化の領域を拡大してきた。

しかし、一方、恐るべき核兵器の開発、国家や民族間の対立、地球環境の破壊、人間の欲望の肥大、家庭の崩壊、道徳や教育の荒廃など負の遺産もまた生じた。

これらを引きつがざるをえない我々は、法然上人の説かれた「愚者の自覚」に立ち返って、これを解決すべく平和、環境、倫理、教育、人権、福祉などの諸問題に取り組まなければならない。

(中略)

仏教の根本思想は「縁起」である。縁起とは、すべての「いのち」はひとつに結ばれ、共に生かし、生かされることである。

「願共諸衆生往生安楽国」を願った中国唐の 善導大師を師と仰いだ法然上人の心こそ、縁起の思想をふまえた「共生」である。この「共生」の教えこそ、21 世紀の指針となろう。浄土宗は、住職、寺族一丸となって、法然上人の心を家庭に、社会に、世界に広げていくことを誓う⁽²⁰⁾。

先述のように劈頭宣言が発信されたのは 2001 年である。しかし、下線部に注目すると、少なくとも SDG s の 17 の目標のうち①②③④⑤⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰に関連しているのではないだろうか。

このようにすでにある活動・運動に紐付けることが可能であるのが SDG s であり、浄土宗においては 21 世紀劈頭宣言を SDG s の視点で捉え直すことができると考えられる。

まとめ

本稿では SDG s と仏教、ならびに「浄土宗 21 世紀劈頭宣言」との親和性について考察し、浄土宗における SDG s への取り組みについて検討を試みた。

浄土宗においては 21 世紀劈頭宣言を SDG s と紐付け、捉え直すことが可能であると考えられる。また、具体的な活動については、超宗派で行われているおてらおやつクラブ、浄土宗と総合研究所が共働で薦めている寺院での介護者カフェ開催、また浅草地域で路上生活者の支援をしている社会慈業委員会(ひとさじの会)なども SDG s を関連づけることができよう。

四弘誓願のほかに、すべての課題が関連し合っている点は「縁起」、環境問題は「身土不二」につながるとしている。さらに記事のなかでは「自利利他円満」、高野山真言宗の「共利群生」、天台宗の「一隅を照らす運動」なども取り上げ、SDGsと仏教の共通項が無数にあることを指摘している。

一方で、仏教界においてSDGsに関連する活動として「おてらおやつクラブ」が書籍などに取り上げられている。おてらおやつクラブはその設立（活動開始）が2014年であるにもかかわらず、SDGs関連の書籍に取り組み事例として紹介され⁽¹⁶⁾、また代表の松島師は先述の「次世代リーダーズサミット」でシンポジウムに登壇し、おてらおやつクラブをSDGs的な視点で言及している⁽¹⁷⁾。これはSDGsを意識して新たに活動が始まったのではなく、従来の活動をSDGs的な視点で捉え直したものである。

つまり、いずれの宗派も従来からSDGsにつながる活動・運動がなされているが、それらがSDGsと関連づけ、標榜されていない状況であるといえる。

三、浄土宗 21 世紀劈頭宣言と SDGs の親和性

前節において、仏教界全体では従来の活動・運動に対し、SDGsが関連づけられていないことを指摘した。それは自然とSDGsに対する認知度と意識の低さにつながると考えられる。先述の光薫寺（本門佛立宗・福岡市）小林信翠師は、自坊で高齢者向けの体操教室や寺子屋を20年以上行っているが、SDGsの視点で捉え直すと意味合いが変わり、視野が広がると指摘している⁽¹⁸⁾。では、浄土宗において、このような点をどう考えるべきであろうか。

浄土宗には、21世紀を迎えるにあたり教化の精神的支柱として2001年1月1日に「浄土宗 21 世紀劈頭宣言」（以下、「劈頭宣言」）が発表された⁽¹⁹⁾。劈頭宣言は20年近くを経た現在、浄土宗教師に浸透し、かつ宗議会などの質疑の発言のなかにもたびたび登場している。その宣言の文言は下記のとおりである。

愚者の自覚を
家庭にみ仏の光を
社会に慈しみを
世界に共生を

発表当初の議会では、「劈頭宣言の具体化」が活発に議論され、その後、人権・同和問題などに紐付けられ、意識が浸透したものと考えられる。

て「次世代リーダーズサミット」が開催され、国連広報局よりマーヘル・ナセル氏を招いた基調講演、蟹江憲史氏（慶応大学大学院教授）、末吉里花氏（一般社団法人エシカル協会代表理事）、松島靖朗氏（おてらおやつクラブ代表理事）、釈徹宗（相愛大学教授）が登壇、国谷裕子氏（東京藝術大学理事）をモデレーターとして「誰一人取り残さない」をテーマにシンポジウムが行われた⁽⁹⁾。そのなかでマーヘル・ナセル氏は冒頭の挨拶において、「本日お集まりの多くの方が仏教徒として、慈悲の心や縁起の思想に基づいて様々な社会問題に取り組んでおられると伺っています。このことは仏教徒の皆さまとSDGsが極めて高い親和性を本来的に有していることを意味すると理解しています⁽¹⁰⁾」と述べ、高い期待を寄せている。またシンポジウムでは、釈氏が仏教の特徴として「非暴力」「縁起」「少欲知足」をあげ、これらはSDGsと合致するのではないかと指摘している⁽¹¹⁾。また国谷氏は「もし仏教界がSDGsへの理解を深めて、地域での取り組みを活発化させれば、社会問題解決に向けた力強いプラットフォーム（環境、構造、場所）が、生まれる⁽¹²⁾」のではないかと提言している。

続いて、全日本仏教会は2018年11月のWFB世界仏教徒会議日本大会において「2018年 東京宣言 慈悲の行動—生死の中に見出す希望—」（東京宣言）を採択した。この東京宣言の1項目には、

私たちは、国連の持続可能な開発目標（SDGs）の実現を支援します。

例えば、貧困集落が生活の質を改善し、収入を増やすことができるような
実用技術を身に付ける手助けをします。⁽¹³⁾

とあり、会としてSDGsの推進を重要視していることがわかる。

このほか、曹洞宗は教団として積極的にSDGsに取り組んでおり、HPには特設ページが設けられ、宗内外に向けた研修会においてもSDGsを上げている⁽¹⁴⁾。

以上、2015年に国連で採択されて以降、徐々に認知されていくなか、2017年から仏教界でもSDGsが注目され、発信され始めたといえるが、依然、宗派をあげて取り組んでいる教団は少ないのが現状であろう。

しかし、実際にどのような取り組みがSDGsにつながるのかが理解されていない側面もあると推察される。『月刊住職』2020年7月号にはそのような点に着目した記事がみられる⁽¹⁵⁾。本門佛立宗光薫寺（福岡市）の小林信翠師は、

- ⑩人や国の不平等をなくそう
- ⑪住み続けられるまちづくりを
- ⑫つくる責任 つかう責任
- ⑬気候変動に具体的な対策を
- ⑭海の豊かさを守ろう
- ⑮陸の豊かさも守ろう
- ⑯平和と公正をすべての人に
- ⑰パートナーシップで目標を達成しよう

これらの目標は達成できなかったからといって罰則があるわけではなく、法的な拘束力もない。さらに目標を提示するのみで、そのための方法・手段は実践者それぞれに委ねられている。また17の目標は独立しているものではなく、その達成過程において関連し合って成立しているものでもある。そして、「誰一人取り残さない」というSDGsの基本理念がとくに仏教との親和性が深いと指摘される由縁である。

二、仏教界におけるSDGs

一般社団法人 お寺の未来代表理事の松本紹圭師は、仏教界において公の場でSDGsに触れたのは、全日本仏教青年会第21代理事長に就任した倉島隆行師であり、その所信表明演説（2017.5）においてであろうと指摘している⁽⁶⁾。倉島師は理事長在任中（2017.6～2019.5）の活動テーマを「慈悲の行動」とし、SDGsを指針として2018年11月に開催された第20回WFBY世界仏教徒青年会議日本大会、また全日仏青全国大会に臨み「仏教×SDGs」と題したシンポジウムを開催した⁽⁷⁾。

倉島師の所信表明以後、仏教界においてSDGsへの言及が徐々に見られるようになる。2017年8月に行われた比叡山において開催された宗教サミットでは、「比叡山メッセージ2017」においてSDGsに触れ、「この開発目標は取り組みの過程で《地球上の誰一人として取り残さない》というもので、まさに宗教者の立場と一致しており、これを強く支持したい⁽⁸⁾」と記されている。つまり、仏教界のみならず、日本の宗教界全体がSDGsへの支持を表明しているといえる。

2017年11月8日には、浄土真宗本願寺派が主催となり、築地本願寺におい

ら成る。それらの目標は、2015年9月25日に国連総会で採択された「Transforming our world : the 2030 Agenda for Sustainable Development (我々の世界を変革する：持続可能な開発のための2030アジェンダ)」(以下、「2030アジェンダ」)に記載されている⁽⁴⁾。「2030アジェンダ」は「前文」「宣言」「持続可能な開発目標(SDGs)とターゲット」「実施手段とグローバル・パートナーシップ」「フォローアップとレビュー」の5節で構成されている。

その前文には

このアジェンダは、人間、地球及び反映のための行動計画である。これはまた、より大きな自由における普遍的な平和の強化を追求するものでもある。我々は、極端な貧困を含む、あらゆる形態と側面の貧困を撲滅することが最大の地球規模の課題であり、持続可能な開発のための不可欠な必要条件であると認識する。

すべての国及びすべてのステークホルダーは、協同的なパートナーシップの下、この計画を実行する。我々は、人類を貧困の恐怖及び欠乏の専制から解放し、地球を癒やし安全にすることを決意している。我々は、世界を持続的かつ強靱(レジリエント)な道筋に移行させるために緊急に必要な、大胆かつ変革的な手段をとることに決意している。我々はこの共同の旅路に乗り出すにあたり、誰一人取り残さないことを誓う⁽⁵⁾。

とあり、すべての国と人々が関係者であることと、SDGsの理念ともされる「誰一人取り残さない」という一文が示されている。

17の目標を列挙すると以下のとおりである。

- ① 貧困をなくそう
- ② 飢餓をゼロに
- ③ すべての人に健康と福祉を
- ④ 質の高い教育をみんなに
- ⑤ ジェンダー平等を実現しよう
- ⑥ 安全な水とトイレを世界中に
- ⑦ エネルギーをみんなにそしてクリーンに
- ⑧ 働きがいも経済成長も
- ⑨ 産業と技術革新の基盤をつくろう

浄土宗 21 世紀劈頭宣言と S D G s

大 橋 雄 人

はじめに

S D G s とは、「Sustainable Development Goals」の略であり、日本語訳では「持続可能な開発目標」とされる。2015 年に国際連合（以下、「国連」）において全会一致で採択された 2030 年までに各国が取り組み解決すべき 17 の世界的目標である⁽¹⁾。17 の目標は、「1. 貧困をなくそう」「11. 住み続けられるまちづくりを」「16. 平和と構成をすべての人に」など途上国が中心となる目標や先進国も含まれる目標、地球規模の目標が掲げられている。

2020 年現在、仏教界・僧侶の間でも S D G s と仏教との親和性が高いことが注目され、実践に取り組んでいる僧侶の姿が見受けられる⁽²⁾。一方で S D G s 自体の認知度は年々高まっているが、仏教界全体では、認知・実践している僧侶は少ない印象を受ける。おそらく、「国連で採択」「世界的目標」などの言葉が S D G s と仏教・寺院との関連性を心証的に希薄にしているのではないかと推測される⁽³⁾。しかし、注目し、実践している僧侶がいることも事実であり、決して他人事ではない。さらに言えば、2001 年に「21 世紀劈頭宣言」を掲げた浄土宗ならびに浄土宗教師において、S D G s は看過されるべきではない。

本稿においては、S D G s と仏教、ならびに「浄土宗 21 世紀劈頭宣言」との親和性について考察し、浄土宗における S D G s への取り組みについて検討を試みたい。

一、S D G s について

S D G s は、極度の貧困を解消し公平な社会を構築するために 2000 年に国連で承認された「ミレニアム開発目標：Millennium Development Goals= M D G s」が前身であるといわれ、先述のように 17 の目標と 169 のターゲットか

- 安達俊英 2014 「Vaiśeṣika-sūtra における『全体(avayavin)』の概念」『印度学仏教学研究』62 (2) 820-815.
- 宮元啓一 1977 「Vaiśeṣika 学派の apekṣābuddhi」『印度学仏教学研究』25 (2) : 908-903.
- 2008 『インドの「多元論哲学」を読む——プラシャスタパーダ『パダールタダルマ・サングラハ』』春秋社.
- 山上證道 1967 「avayavin について——Naiyāyika と Bauddha との論争の一断面——」『印度学仏教学研究』15 (2) : 882-880.
- 渡辺照宏 1953 「仏教論理学派と利那滅説の論証」『哲学年報』14: 87-100.
- 渡邊真儀 2014 「Nyāyakandali における時間論—かなた性(paratva)・こなた性(aparatva)の分析を中心に」『印度学仏教学研究』63 (1) : 332-329.
- 2016 「時間は空間の複製なのか? —『パダールタダルマサングラハ』における時間と方位の相違点」『印度学仏教学研究』65 (1) : 265-262.

ことができる。これが身体の相続である。そして刹那的な実体としての身体は、時間の中のある一点において存在している。NKの著者シュリーダラはこの時間の中の点を時間点と呼び、それと身体が結合していると考えた。そして相続の理論を用いることで、時間点と身体との結合の数を、過去から現在に至る一連の系列の中で数え上げることができる。こうして空間的な遠近と同様に、時間的な老若についても結合の数という形での数値化が可能になったのである。

結論

本稿では音声と身体に関するヴァイシェーシカ学派の相続説について概観した。前者では、属性である音声は運動を持たないというカテゴリー論の原則と、音声の聴覚器官への到達という知覚論上の要請との調和が図られている。後者では、部分と全体についてのヴァイシェーシカ理論に基いて、刹那滅な存在として身体を位置付けながらも、身体の時間的連続性を想定するために相続説が用いられている。刹那滅と相続という理論的枠組み自体は仏教とも共通するものであるが、それが単に理論の借用に留まらず、ヴァイシェーシカ学派特有の問題の解決に充てられているという点に注目すべきであろう。

〈略号及び使用テキスト〉

NK *Nyāyakandalī: Being a Commentary on Praśastapādabhāṣya with Three Sub-Commentaries*. Ed. J. S. Jetly and Vasant G. Parikh. Geakwad's Oriental Series, no. 174. Vadodara: Oriental Institute, 1991.

PDhS *Word Index to the Praśastapādabhāṣya: A Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapādabhāṣya*. Ed. Johannes Bronkhorst and Yves Ramseier. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1994.

参考文献

Lysenko, Victoria. 1997. "The Vaiśeṣika Notions of Ākāśa and Dīś from the Perspective of Indian Ideas of Space." In *Beyond Orientalism—The Work of Wilhelm Halbfass and Its Impact on Indian and Cross Cultural Studies*, ed. Eli Flanco and Karin Preisendanz, Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, no. 59, 417-447. Amsterdam: Rodopi.

し興味深いことに、この観念を原因としてかなた・こなた性という客観的な実在としての属性が対象の側に一瞬だけ生じる。そして観察者はそのかなた性・こなた性を認識することが出来るのである⁽⁹⁾。

身体の相続が問題となるのは時間的な老若の観念においてであるが、先に空間的な遠近の観念の生起について、比較のために見ていくことにする。まず1人の観察者がおり、その人物が同一の方角にある2つの対象を眺めている。この時、観察者がいる地面の点はそれに近接した地面の点と結合している。この結合の連鎖は2つの対象物に至るまで続いており、結合の合計数が多い方の対象に「遠くにある」という観念が生まれ、もう一方には「近くにある」という観念が生まれる。そしてその観念を契機として、かなたにある方位点との結合から、一方の対象物にかなた性が生じ、同様にもう一方の対象物にこなた性が生じる⁽¹⁰⁾。

これと同様に、老若の観念に関しても、何らかの結合の数の比較が可能であるのが望ましい。しかしながら、その結合とは具体的には何と何の結合なのだろうか。PDhSはこの問いに関して曖昧にしか答えていないが、NKはより明快である。すなわち、身体と時間点との結合がそれである。

NK: その観念を契機として、太陽の少ない周回を特徴とする近接した時間点との結合から、こなた性が生じる。若い男と年老いた男の身体は、身体の相続を考慮することで、時間 [点] との結合の多数性と少数性を持つ。一方で、[相続を考慮しない] 個別の対象としての [身体が、時間点との結合の多数性と少数性を持つことは] ない。それら [の身体] は刹那ごとに消滅するから⁽¹¹⁾。

先述のように身体は刹那滅であるが、時間的に隣接する新旧の身体を構成する部分というのは大部分が一致しているので、そこにある種の連続性を見出す

9) かなた性・こなた性の生起する過程の詳細については宮元 (1977)、渡邊 (2014) を参照。

10) 地面の点というのは地元素の原子によって構成された地面の一部分のことと考えられ、これらは相互に結合を持つ。これらの地面の部分はさらに、それが位置する空間上の一点において、方位と結合している。渡邊 (2016) で論じたように、そこで方位と別の実体が結合しているような、方位の一部である点を方位点と呼ぶ。

11) NK, 396.16-18.

最初の音声それ自体が聴覚器官に到達することはない。しかしその音声が隣接した場所に次の音声を生み、その音声もまた次の音声を生むことで、一連の音声の連なりが聴覚器官に到達するまで続く。この場合、最初の音声と聴覚器官に到達した最後の音声は別のものであるが、途切れのない因果関係に基いた相続の系列を形成しているために、両者が同種のものであることが保証される。

身体の相続説

前節では音声の相続説について概観した。その趣意は主に、音声と聴覚器官との間の空間的な懸隔を、運動という手段を用いずに乗り越えることにあった。一方で本節で扱う身体の相続説は、身体という刹那的な実体に対して、時間的な連続性を担保するために用いられている。

これについて検討する前に、ヴァイシェーシカ学派の部分と全体の理論について確認する⁽⁸⁾。まず原子のような小さな実体があり、それが部分として複数集まって、新たな実体を形成する。これが全体と呼ばれるものである。この理論においては、全体は単なる部分の集合ではなく、それ自体部分とは別の新たな実体として位置付けられる。この全体としての実体は、その構成要素である小実体同士の結合に基いている。そのため、全体は部分の結合に変化がない限りは存続しているが、ある部分の結合が切れて分離したり、逆に新たな部分が結合して付け加わると、古い実体は消滅してまた別の全体としての新たな実体が生じることになる。以上の理論によると、身体もまた非常に多くの原子からなる全体である。そして髪や爪が伸びる、皮膚が変化するというような現象から分かるように、身体の構成要素は刻一刻と変化している。そのため、実体としての身体は恒常的に存在するものではなく、一瞬ごとに新しい実体生まれ消えていく、刹那滅の状態にあることになる。

このような身体に相続説が適用されるのは、かなた性 (paratva)・こなた性 (aparatva) という属性の生起の説明においてである。これらの属性は空間的な遠近と時間的な老若という相対的な観念に関係している。これらの観念自体は観察者が2つの対象を比較したときに生じる主観的なものに過ぎない。しか

8) 全体の理論の詳細については山上 (1967)、安達 (2014) を参照。

特定の場所に存在する。

これらの性質を前提とすると、音声が生じて聴覚が生じるまでのプロセスはどのようになるだろうか。まず、太鼓とばちの結合などによって、太鼓のある場所に音声が生じる。このとき音声と聴覚器官は空間的に隔てられている。したがって音声は聴覚器官のある場所まで到達しなければいけない。しかし、音声は実体ではなく属性であり、しかも一瞬で消滅してしまうため、原子などの実体とは異なり運動によって移動することは出来ない。ここで音声の相続という概念が登場することになる。PDhS と NK は、音声の相続を水面の波にたとえて次のように説明している。

PDhS: 結合もしくは分離から生じた音声から、波の相続のように音声の相続がある、とこのように相続によって聴覚器官の場所にまで到達した [音声] が 把捉される。聴覚器官と音声との間に往来は存在しないので (訳注: 一方が運動によって、他方のある場所に移動することがない、という意味)、 [聴覚器官に] 到達していない [音声は] 把捉されないから、残余法により相続が成立する⁽⁶⁾。

NK: また、音声から音声が生じることについて述べる。結合および分離から生じた音声から、波の相続のように音声の相続がある。すなわち、水の波がそれに隣接した場所に別の波を生じさせ、その [波] もまた別のものを、さらにそれもまた別のものを [生じさせる] というように、このような次第で波の相続が生じる。これと同様に、既に生じた音声からそれと隣接した場所において別の音声 [生じ]、またそれから [別の音声が生じる]。両者 (音声と聴覚器官) の間に往来が存在しないので、 [聴覚器官に] 到達した [音声] だけが認識されるというわけで、またこの [音声] から別の [音声が生じ]、またこの [音声] から別の [音声] が、というようにこのような次第で音声の相続が生じる。このように、相続によって聴覚器官の場所に到達した最後の音声 [生じ] が把捉される⁽⁷⁾。

6) PDhS, 67.7-10.

7) NK, 638.14-19.

音声の相統説

ヴァイシェーシカ学派において、音声は特殊な属性として定義される。同学派の学説において、属性である音声については基体となる実体が必要とされる⁽³⁾。そこで導入されるのが虚空 (ākāśa) である⁽⁴⁾。虚空とは遍在 (vibhu) かつ常住 (nitya) な実体であり、方位 (diś) とともに我々の空間の概念に相当する働きを有している⁽⁵⁾。さらに加えて、虚空は聴覚器官としても位置付けられている。これは具体的には耳孔という特定の場所に限定された虚空を指している。そして同学派の理論においては、感覚器官はその知覚対象となる属性を持つ必要がある。すなわち視覚器官は色という属性を所有し、嗅覚器官は匂いという属性を所有している。同様に、耳孔という虚空の一部分が音声を捉える聴覚器官として成立しているのであるから、虚空は音声の基体として音声を所有しているはずだ、というのが同学派の見解である。

さて、ヴァイシェーシカ学派において音声は刹那的な存在であると既に述べた。さらに、ひとつの音声は虚空全体に遍在しているわけではなく、その中の特定の場所 (pradeśa) に存在する。ここまで明らかになった音声の性質を列挙すると次のようになる。(1) 音声は虚空の属性である。(2) 音声は聴覚器官によって捉えられる。(3) 音声は刹那的な存在である。(4) 音声は虚空の中の

-
- 3) ヴァイシェーシカ学派の学説では、世界を構成する要素をいくつかのカテゴリーに分類する。文献によってカテゴリーの総数に違いがあり、PDhS では実体 (dravya)、属性 (guṇa)、運動 (karman)、普遍 (sāmānya)、特殊 (viśeṣa)、内属 (samavāya) という6種が定義されている。このうち運動と属性は、何らかの実体に所属するものとしてのみ存在する。さらに属性には、あらゆる実体に共通の属性と、特定の種類の実体のみ所属する特殊な属性という区別がある。
 - 4) 他の実体ではなく虚空が音声の基体であるという証明は PDhS およびその諸注釈で論じられている。詳細については PDhS, 11.14-12.2などを参照。
 - 5) 歴史的に見ると、虚空と方位の働きの区分はそれほど明確ではない。Lysenko (1997, 421-423) が指摘するように、かつては虚空がより広範な空間の概念に相当する働きを有しており、方位は字義通り東西南北の方位を表示する役割を主として担っていた。しかし PDhS によって大成した標準的なヴァイシェーシカ学説においては、方位の担う役割が拡充される。すなわち、「いつ」を指定する時間と対になって「どこで」という空間的な位置指定を行うための座標のような働きを持つようになった。この詳細については既に渡邊 (2016) などで論じた。一方の虚空は、音声の基体としての働きを除いて次第に役割を縮小していった。

ヴァイシェーシカ学派における相続 (saṃtāna) 説

渡 邊 眞 儀

問題の所在

不変の実体を否定し、あらゆる事物をうつろい変化するものであると考える無常の思想は仏教の基本的な考え方であり、既に阿含經典にも現れている⁽¹⁾。渡辺(1953)が指摘するように、この考えはアビダルマの論師たちによって刹那滅の思想として体系化された。一方、この刹那滅の思想の下で、物体の持続という日常経験を説明する必要性も生じてきた。そこで用いられたのが相続 (saṃtāna) という概念である。これは一刹那ごとに生滅している事物に対し、我々の認識の側が連続性を仮定しているということを意味している。

興味深いことに、仏教と対立し論争を行った他学派の中にも、このような相続の概念を採用している例が見られる。ヴァイシェーシカ学派はアトマンなど種々の実体の存在を認め、實在論的な存在カテゴリーの分類に基づく体系を構築したことで知られている。同学派では仏教のような全面的な刹那滅の思想は採用されていないが、実体カテゴリーの一種である身体、属性カテゴリーの一種である音声は刹那的な存在であるとされ、それらの説明に相続説が用いられている⁽²⁾。本稿では同学派の代表的な文献6世紀の学匠プラシャスタパーダの著作『パダールタダルマサングラハ』(Padārthadharmasamgraha、以下PDhS)および、その注釈である10世紀のシュリーダラの著作『ニヤーヤカンダリー』(Nyāyakandalī、以下NK)の記述を参照しながら、同学派において相続説が用いられた背景について考察する。

-
- 1) 例えば『雑阿含経』(T2.121a9-11)では「佛告比丘。我以一切行無常故。一切諸行變易法故。説諸所有受悉皆是苦」というように、無常と苦の思想が結びつけられている。
 - 2) 相続という語自体はこの他に睡眠などに関する文脈で用いられているが (cf. PDhS, 43.3-6)、これは単に呼吸の連続といった程度の意味であり、先述の刹那滅に関連した用法との関連は薄い。

いるからである。また、推論がそれらを対象とすることはない。(推論からは)特殊とその関係を確認することはできないからである。[viv.1-25]

「訳注」

- 1) Bh.1-7<p.19 l.2>。尚、「通して」と訳した言葉はテキストでは、“pranāḍikayā”となっているが、Bh.1-7に従って“praṃālikayā”として読んだ。
- 2) Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 1.5.3。
- 3) テキストでは、“vemalya”となっているが、同頁8行目にある“vaimalya”の誤記として読んだ。
- 4) ジャイナ教の24人のティールタンカラのうちの最初の人物。最後のティールタンカラがヴァルダマーナである。それぞれある一定の期間のみ存在する。渡辺研二[2005]参照。
- 5) “tīrthakaraṇa”を訳した言葉であるが、校訂者が“tīrthakara”としているのに従った。
- 6) Bh.1-7の“yathā deśāntara prāpter gatimaccandratāarakam caitravat”(他の場所に到達するから月や星は運動するものである。チャイトラのように) <p.26 l.12> という箇所を簡潔に言い換えて、推論についての詳細はBh.1-7で既に述べられたということを説明したものと思われる。
- 7) つまり、「自在神の存在を認めない者が、自在神の属性について言及できるはずがない」と主張しているのである。
- 8) カピラはサーンキヤ学派の祖と伝えられ、つまり、Bh.が説くところの「最初の知者」である。尚、Viv.作者はカピラと自在神を同格に解説している。また、ナーラーヤナはヴィシュヌの異名であるが、ここではカピラの別名とされている。
- 9) 開祖カピラの弟子、パンチャシカの師匠と伝えられる。

(主な参考文献)

Rukmani,T.S., Yoga-sūtrabhāṣyavivarāṇa Vol.1, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd, 2001

Leggetto, Trevor, śāṅkara on the yoga sūtras , Motilal Banarsidass Publishers,Delhi,1992
渡辺研二『ジャイナ教』論創社、2005年。

(共通の) 普遍を認めない者に対して、誤解の原因は存在しない。真珠貝を、カッコウと間違えることが誰に生じようか (いや、誰にも生じない)。従って、**名称などの特殊の理解は、聖典に基づいて求められるべきであると述べられた。**つまり、(名称などの特殊の理解は) ヴェーダ、叙事詩、プラーナ、ヨーガ、法典などの聖典に基づいて求められるべきである。

彼 (自在神) は自らを利することないが、つまり、彼には自らのために、何かを得るといえることはないが、生き物たちにとっては、つまり、無明の泥に溺れている者たちにとっては、輪廻の大海を渡る手段としての泳ぎ方を教えてくれる者が (自分の) 他にいないから、彼らを利するということが (自在神が) 行うべきことなのである。

知恵とダルマの教説によって、他のものの庇護を受けずに、全身全霊で自らに帰依を告げる者たちを、**劫崩壊と大崩壊において、つまり、自在神に護られたさまざまな伝承聖典や知識をもつ諸師が滅した時に、繰り返し慈悲の甘露を生じることによって、「私 (自在神) が救ってやろう」といって、行動するというのが、言外の意である。**

そのように、「最初の知者は」と言われたのである。つまり、最初の知者が "ādividvān" であり、その知恵が、ラジャスとタマスの影響を受けていない者という意味である。知恵やダルマなどが、その人から与えられるというのが、"ādī" (の意味) である。作り出された心を、つまり、教示する目的をもって思惟のみから作り出されたヨーガ行者の心を、侵入する捕捉者のように、**支配した最初の知者が、尊者である最高の聖仙である。**つまり、最高の見識ある人という意味である。それには、聖典に基づく最高性がある。聖仙人 ("ṛṣi") という言葉は、「見る」、あるいは、「行く」を意味する "ṛṣ" を語根とすると理解される。正に、最高の聖仙であり、自在神であり、カピラヤナーラーヤナ⁽⁸⁾ などと名付けられた人が、アースリ⁽⁹⁾ に教えを説いた。従って、自在神は、プラダーナとプルシャを別物と認識し、あらゆる生き物の在り方である、行為の結果とそのあらわれ方を知っているのだから、それらに庇護を与えるものであることが確定している。

卓越したサットヴァという財宝を持っているその自在神が、なぜ創造者であるのか。あるいは、なぜ庇護者であるのか。というようなことなどを追及してはならない。なぜならば、**聖典に基づいて求められるべきであると、説かれて**

は、「到達するものには、動きがある。」⁽⁶⁾ という箇所（に代表される Y.Bh1-7）で既に説かれた。

従って、自在神の名称や属性などの特殊は、存在はしているが、（推論は）それらを明らかにすることはない。なぜならば、（推論は、自在神が実在するという）普遍のみを結論付けるからである。

以上のことは、次のようにまとめられる。属性など（の特殊）は存在しているも、（推論は）普遍を示したのち、自ら消滅するから、推論は（特殊に対する）教示はできない。さらに、存在しているかもしれないが決して証明されえないもの、つまり推論の対象でないものである、（つまり、推論によって既にその実在は明らかにされている自在神にとって）能力がないとか、無知であるとか、善であるとか悪であるとか、自在力がないなどということを、いまさら、明らかにすることができようか（いやできない）。

従って、矛盾していることを（ともに）立証することはできない。なぜならば、最初に全知者の存在が推論（によって結論付けを）された場合、その非存在を示す推論は起こりえないからである。

さらに、推論が、他者の見解を考慮することは正しくない。煙を目にすることによって、火が推理される場合に、他者による見解を考慮する必要はないのである。正に、全知者が存在するとか、存在しないとかなについては、すでに立証されているので、わざわざ疑問をもつようなことではない。なぜならば、壺などと同様に、全知者の真実在は、すでに立証されており、（あらためて）承認する必要はないからである。ウサギの本性を決定できないものが、「ウサギに角がある」とか、「ない」とかだれが言えようか。いやだれも言えないのである。⁽⁷⁾（従って、他者の見解を考慮する必要はないのである。）

〔反論者の主張〕

他者の見解に基づいて、自説に疑いをもつこともある。

〔ヨーガ学派の主張〕

自在神の実在を承認していない他者（の見解）によって、どうして（自説を）疑わねばならないのか、と反論しなければならない。

〔反論者の主張〕

それは、他者に対する誤解である。

〔ヨーガ学派の主張〕

またあるものは、他のブッダたちを支配しようと欲し、彼らの勢力範囲を取り込もうとする。欲望を制御することができないからである。そして、他のブッダを支配できなければ、一切の支配者であるという性質が、なくなってしまうのである。

〔反論者の主張〕

（あるブッダが）他のブッダから恩恵を受けることもないし、何かを欲することもないから、彼ら（他のブッダ）の勢力範囲を取り込もうとすることもないのである。

〔ヨーガ学派の主張〕

悟りの境地に達した者は、以前に（そうありたいと）欲したある期間にその境地にあるのと同様に、他のブッダがいる時代にもその境地にありたいと思うことが、必ずあるに違いない。

恩恵を受けるべき他の生き物が存在するから、（ブッダが）その時代に存在しようと欲するのは当然である。一方で、未来のブッダがすべての生き物に恩恵をあたえとも限らないのである。

悟るということは、苦しみなどに関することをその本質とするが、ブッダの望むところは、生き物の利益になることであるから、他の時代にも存在しようとする欲求があるに違いない。また、悟りとは既存の無明などを打破することであるから、苦しみなどが無い状態がブッダの本質であることを、彼ら（仏教徒たち）は承認しているからである。従って、ブッダやリシャバなどの他の宗教者⁽⁵⁾（の思想）に基づいては、無上な能力や知力や自在力は獲得されない。

しかしながら、我々の自在神にはこれらの欠点はない。時間によって制限されることがないからである。推論に基づけば、能力・知力・自在力が無制限であり、卓越性が常に存続しないなどの欠点の存在は疑われない。アートマンや虚空などに限りがないのと同様である。

<p.72 l.23>

同様に（ヴァーサの註には）次のように説かれている。**推論は、普遍のみを結論付け、役目を終える、と。**（つまり推論は）無上の能力・知力・自在力を持つ特殊なブルシャ（すなわち自在神）が存在するという普遍のみを結論付けた時に、役目を終える。つまり、役目がなくなる。（要するに）その推論の役目が終了するのである。（その点が推論の）卓越性であるから。推論に関して

とはない。例えば、多くの人でなければ担げない岩などを、象に匹敵するような人がいれば、一人で担ぐことができる。(自在神の場合も同様である。)

(つまり) 普通の人の心は、感覚器官を通して、色形を認識するが、それとは異なり、最高自在神は心のサットヴァによって、眼などの働きと結びつかなくとも、独自に認識できるのである。(自在神の) 清浄性⁽³⁾、能力、自在力、卓越性が極みに達しているからである。輪廻しているものは、無明などによる汚れがあり、自在力・能力・知力などが劣っているので、心は(認識するために) 感覚器官の助けが必要なのである。非力な者たちが、岩などを持ち上げる場合と(他の助けが必要であるという点で) 同じである。

更に、輪廻するものの中でも、ブッダやリシャバ⁽⁴⁾などのように、自在になったものもいるが、彼らは、無上の能力や知力、自在力を得たわけではない。(その境地に至ってからその存在が消滅するまでという) 時間の制約を受けているからである。彼らの説を信奉している者たちも、彼らが、時間の制約を受けていることは認めている。

(しかしながら) 我々の自在神は、時間の制約を受けないのである。(一方) ブッダなどについては、自在力や卓越性などの指標が、「その時は」とか「その時から」としか知られないので、そのこと(つまり時間の制約を受けているということ) が推知されるのである。

「過去においては、生じなかった。」、「未来には生じることはない。」、「現在は生じていない。」という三通りの可能性が推知されるのである。つまり、(自在神の恒常なる) 無上性とは異なるのである。

従って、つまり、ブッダなどは(さとの) 確証が(それぞれに) 必要であるから、過去のブッダなどが、時間的に先に存在していたとしても、次の代のブッダが、(時間によって制約を受けた) 無上の能力や自在力・知力を有することに矛盾はない。

[反論者の主張]

同じ国に複数の国王(がいないの)と同様に、同等の能力や知力や自在力を持つ彼ら(ブッダたち)は、同時には出現しない。

[ヨーガ学派の主張]

そうだとすると、後世のブッダは、普遍性を求める欲望を捨てているから、無上な自在力などはないのである。

ができる「思い出し」があり得ないものになってしまう。夢のことを思い起こせば、それに色形があることは明白である。

もしも、以前に、眼など（の感覚器官）と内部器官（すなわち心）が結合したことがあるので、色形の認識が生じるというならば、夢などにおいても、（感官と心が）同時にある場合にのみ、認識が起こるはずである。しかし（実際には）そうではない。快樂などを感じる場合、心の独自性が広く認められている。

従って、独立している心が、自ら対象を認識する場合には、感覚器官は、ただ光が通過しているにすぎないのである。そのことが「感覚器官を通して」⁽¹⁾と（Bh.1-7で）述べられた。同様に天啓聖典にも、「正に、心で見て、心で聞く」⁽²⁾とある。

〔反論者の主張〕

反論して述べる。感覚器官が光に依存しているのと同様に、心もまた、感覚器官の助けによって、認識するのである。

〔ヨーガ学派の主張〕

そうではない。（その考え方には）誤謬があるからである。夜行性の動物は、光とは異なる第二のモノによって、昼間と同じように、色形を認識するのである。一方、日中光があっても、ふくろうなどは色形を認識できない。

さらにまた、技術の長けた人は、卓越した技術の故に、秤などがなくても、一瞥しただけで、金などの重さを知ることが認められる。

〔反論者の主張〕

そうだとすると、眼など（の感覚器官）は無用のものということになってしまう。

〔ヨーガ学派の主張〕

（その疑問には）次のように答える。秤などと同様に、感覚器官は他の場合（つまり、普通の人々が認識する場合）には役に立つのである。ある人に、計量に関する明らかに優れた技術があれば、秤などの道具がなくても、一瞥しただけで、金などのものの重さを知ることができるのと同様に、心は、眼などの助けに依存せずとも、明らかに優れているので、色形などを認識する能力は損なわれない。（自在神の場合も同様である。）

本来多くの人によって行われるべき作業などが、一人で行われたいというこ

Yoga-sūtra Bhāṣya Vivaraṇa 試訳 (第1章 25-5)

近 藤 辰 巳

*使用テキスト：Patañjali-Yogasūtra-Bhāṣya-Vivaraṇa, Madras Government Oriental Series Vol.94, 1952

*本稿中、「下線を付した太字」は Yoga-sūtra (以下、Y.S.) 本文、「太字」は Vivaraṇa (以下、Viv.) が引用した Vyāsa の Bhāṣya (以下、Bh.) を表す。(尚、テキストには、Bh. 本文も付されているが、今回は Y.S. と Viv. を訳出した。Bh. については、Viv. による引用部分を参照されたい。)

<p.70 l.8= テキスト 70 ページの 8 行目を示す >

[反論者の主張]

(闇が) 実体だとしても、(光と闇の両者は) 相反するものであるから、(同時に存在すると主張するのは) 正しくない。

[ヨーガ学派の主張]

そうではない。(光と闇は) 毒と蛇のように同時に存在するからである。毒は、命を奪うものであるが、蛇の命をうばうことはないのと同様に、光と闇は(同時に) 存在する。

さらに、闇は実体である。光と同じように(程度が) 強まったり、弱まったりするから。壺と同じように、両立しない物によってどけられるから。壁と同じように、認識しようとするものを(対象から) 隔ててしまうものであるから。

そしてこの故に、感覚器官に依存しなくても、内部器官(すなわち心)は感覚器官の対象を認識することができる。耳の穴を塞いでも、音を認識できるから。また(その場合)、耳を塞いでいる半球状の(詰め)のものが、耳の代わりをすることは考えられない。なぜならば、耳の聞こえない人の耳の穴を(何かで) 塞いでも、それ(すなわち音)を認識することはできないから。

さらにまた、感覚器官に依存しなくても、教えられたことを知ることによっても、色形などを認識することができる。

他にもまた、(汝の主張によると) 心が感覚器官に依存せずに、正しい認識