

佛
教
論
叢

第六十六号

淨
土
宗

目次

基調講演	お念仏からはじまる幸せ	田中典彦
	— 自燈明 法燈明 —	
【パネル発表1】		
浄土宗教団におけるSDGsへの取り組みのあり方		22
【パネル発表2】		
布教・教化における釈尊聖語の利用		42
(研究発表—論文—)		
法然上人鑽仰会の設立とその後の展開—日本全国へ広がった「法然上人鑽仰運動」—	赤坂明翔	54
新出の常福寺入寺帳について	石川達也	62
『観経』諸説の鳥について	石田一裕	70
念仏する凡夫に向けた聖光の主張—『浄土宗要集』を中心に—	郡嶋昭示	77
孟蘭盆会について	西城宗隆	85
法然『往生要集詮要』における「開・合」解釈の意義	下端啓介	93
時国が勢至丸に示した「会稽の耻」の意味	東海林良昌	101
黒田眞洞の『俱舎論玄叙』について	鷹司誓榮	109

法然上人『三部經大意』に示される深心釈について―特に闡提・名号観に関する説示について―……………	長尾隆寛	117
『逆修説法』の名号観―『西方要決』の受容をめぐって―……………	松尾善匠	125
『心性罪福因縁集』における「念仏」……………	八木徳俊	133
(研究発表―研究ノート―)		
浄土宗名越派と善光寺如来信仰 袖崎常照院「白雄寺構想」の一考察……………	村田圭信	141
彙報……………		149
編集後記……………		151

基調講演

お念仏からはじまる幸せ

―自燈明 法燈明―

学校法人佛教教育学園理事長 佛教大学名誉教授 田中 典彦

司会 ただいまから本年度浄土宗総合学術大会基調講演を田中典彦先生より賜ります。初めに田中典彦先生のご紹介を申し上げます。田中先生は昭和一九年（一九四四）のお

生まれです。大阪教育大学教育学部哲学・倫理学専攻を卒業後、佛教大学大学院文学研究科に進学、さらにインド国立ヴィシユバ・バーラティ大学哲学科 Ph.D コースにご留学をされました。その後、佛教大学文学部専任講師、助教授、教授、さらに仏教学部教授として教鞭をとられました。傍ら、佛教大学四条センター所長、佛教大学総合研究所所長、佛教大学副学長などを歴任され、二〇一五年より佛教大学第一二代学長に就任され、二〇二一年三月三十一日に任期満了をもってご退任されました。現在、学校法人佛教教育学園理事長、佛教大学名誉教授として、さらにご活躍をされておいででございます。

また宗門におきましても、浄土宗教学院理事長をはじめ、ご要職を歴任されております。

先生はインド六派哲学、原始仏教思想をご専門として、広くご研究をされており、また大阪教区泉北組、孝恩寺ご住職として教化の前線にも立ち、檀信徒と長く接してこられました。

本日は田中先生のそうしのご経歴が詰まった基調講演「お念仏からはじまる幸せ―自燈明 法燈明―」と題してお話を賜ります。

それでは田中先生どうぞよろしくお願いいたします。

（同称十念）

田中 みなさんこんにちは。ご紹介いただきました田中で

ございます。今年度の総合学術大会の基調講演のご下命を受けまして、お話をさせていただく機会を得たわけでございます。

われわれ浄土宗は令和六年（二〇二四）に開宗八五〇年を迎えます。ここで最初にみなさんと確認しておきたいことは、法然上人のお膝元に帰り、そして法然上人から直接教えをお伺いする、そのような気持ちを持って開宗八五〇年を迎えることが大事であろうと思います。

先ほど紹介をいただいたとおり、私はもともと哲学、西洋哲学の分野で勉強した人間です。その私がお坊さんの道を歩むことになったわけです。実はお寺の三男でありまして、よもや私にはと思っていたのですが、師僧の言葉もあって、仏道を歩ませていただくことになりました。私の師僧は明治の生まれですから、かなり厳格な人でして、「お坊さんになるのか。なら仏教というものを学ばなきゃならん。しっかり学べ」ということで、ある日、たくさんの仏教書を買ってこられて、私の前に積み上げたわけです。お寺に生まれたことは生まれたのですが、それまで仏教についてほとんど知りませんでしたので、それを一生懸命読ませていただきました。法然上人についてお書きになられた

いろんな先生方の書物も読みましたが、はっきり言って何も分かりませんでした。そのような時、師僧がこう言いました。「いいか、よく聞け。おまえの師匠はわしではない」。不思議なことを言うなと思いました。「おまえのお師匠さんは法然上人じゃ」、こういうことをおっしゃったのです。

実は、私はこの言葉を生涯で二人から聞きました。師僧である父と、もう一人は佛教大学の大学院に進学したときの指導教授です。少々偏屈な先生でいらつしやいました。が、入学して間もないころに先生と面会したとき、「田中君、君のお師匠さんは誰だ」、と聞かれました。当然私は、父が師僧であると申し上げましたが、「ばか」と言うわけです。「それだけじゃ駄目だ。いいか、浄土宗の僧侶の道を歩むなら、法然上人こそ君のお師匠さんなんじゃ」、こう言われました。これがずっと心に残っております。

さて、佛教大学に進ませていただいて、仏教の勉強を始めることになりました。師僧から頂いた本の中で私が得た仏教とは何かというと、私とは何者であるか、私はどう生きるか、そして私は自分自身に何を期待することができるか、この三点について教えているものであると受け取りました。そしてゴータマ・ブッダの教えの中で、最も素晴ら

しいなと受け止めたのが、本日のサブテーマとさせていた
だいた「自燈明、法燈明」です。それに気付いた私は、大
学院で大胆にもそれを修士論文のテーマとして、「初期仏
教における自我と無我」というタイトルで論文を提出させ
ていただきました。

皆さんもそうかと思いますが、新型コロナ感染症の中で、
自坊での僧侶としての活動がかなり制限され、そして緊急
事態宣言の下で不要不急の外出はやめようということで、
ほとんどお寺の中にこもったきりという生活を強いられて
きたわけです。そのときにいろいろと考えました。お坊さ
んって、いわばフリーランス、自由人ですよ。だから何
でもできる立場である。だけど今コロナ禍において、人々
のいろんな苦しみがテレビで映されて、見てはいるけれど
も、何もできない私、いや、何もしない、あるいは何もし
ようとしれない私に気付き、「これでは駄目だ」と思いまし
た。この与えられた時間の中で書庫の整理でもするかと
思っ整理をしていたのです。自坊の書庫には先代から残
されたたくさんの仏教書が並んでいます。その中に一つだ
けびかっと光る本があるんです。何だったかといいますと、
提出の後、本の形にして本棚にしまっておいた「初期仏教

における自我と無我」という私が書いた修士論文です。

(笑)

数十年たつてから、久しぶりに拙い論文をもう一度見直
してみると、その論文の最後に自燈明、法燈明のことが書
かれてありました。そこには「これからの仏教には、この
ゴータマ・ブッダが残してくださった教えこそとても大事
なものになる」と書いてあったのです。ぜひこれを引き続
きやってみたいなと思いました。

佛教大学の大学院を修了すると同時に、浄土宗から助成
金を頂戴してインドに留学をさせていただきました。イン
ドへ行つてインド人の中で宗教とはどういう意味を持つも
のかということ、身をもって体験いたしました。その辺
のことをお話すると九〇分ではすみませんが、面白いと
ころでもございますので、少々お話いたします。

先ほどご紹介の中にあつたように、私が行きましたの
はヴィシユバ・パーラティという大学です。「世界の人々
の巢」という、世界の人々がそこへ集まってきて、国の違
いも宗教の違いも乗り越えて勉強できる場、そういう意味
を持った大学です。そこは全寮制で、私も学生の一人です
から寮に入れていただきました。インド人というのはすぐ

に話し掛けてきて、私とも打ち解けてくれました。ある日、大学の学生登録にオフィスへ行きました。すると当然のことながら申込書を書かなければならないのですが、どこかの国だったら、何を申請するにも必ず書かなければならない生年月日を書く欄がないのです。代わりにといえますか、重要な項目の中に、「君のダルマを書け」と書いてある。

こういうことかわからなかったのでオフィスの人に聞いてみました。「What is the meaning of Dharma?」（ダルマってどういうことなんですか）。すると「religion」（宗教）といわれ、つまり、君の信じている宗教、君が生き方を託している宗教をここに書きなさいということなんです。当然のことながら、私は「仏教」と書き入れました。すると係の人が「君は仏教徒か。ゴータマ・ブツダの道を生きていくんだな」とこういうように確認をされました。かなり広い大学なのですが、ほとんどその日の間に日本から来た田中という学生が「Buddhist」（仏教徒）だということが広まっているんです。

それがなぜかということ後は後でわかりました。友達が二、三人できたものですから、その友達といろいろと話す中で、僕が仏教徒だということを伝えました。インドには

ヒンドゥー教がメインですが、イスラム教の人もジャイナ教の人もいて、いろんな宗教の人が学生として在籍しています。その人たちが大学の寮の食堂で一緒にご飯を食べるのですが、初めてですので、横に友達が付いて食堂の利用の仕方を教えてくれました。キッチンで働く青年が食事を配って歩いてくれるんですが、その日、配られたのは鶏肉カレーでした。鶏肉はインドでは最高の肉ですので、私は心待ちにしておったんです。ところが、私の前にキッチンの青年が鶏肉カレーをそつと差し出したときに、横の友達が「ノー、ノー、ノー」と言う。なぜかと思つて聞いていると、私の横の友達がキッチンの青年に対して、「彼は仏教徒だからこれは食べない、食べてはいけないんだ」と、こう言うんです。びっくりしました。食べたいのに食べられない。しかも自分が食べたくなかったと言ってるんじゃない。隣の人が「彼は仏教徒だから、これは食べられない。食べてはいけないんだ」と。

そして彼はキッチンの青年に言いました。「今後のこともあるからよく知っておきなさい。田中はニラメシ」。私が一番最初に覚えたインドの言葉。ニラメシ。そんな物があるのか、ニラを炊き込んだ飯でも出てくるのかと思いま

した。しかし仏教徒はニラもいかん。いったい何だろうと思いつながら、出てくる物を見てみたら野菜食、つまりベジタリアンです。ベジタリアンの食べ物をインドの言葉で「ニラメシ」というようです。

このようにお互いにお互いの宗教を認め合いながら、その宗教に生きていく人たちの生き方を認めながら一緒に生きてゆくところがこの大学なのだとということがよくわかりました。

さて、その友達や私を指導してくださる大学のインド哲学の先生等とお話をする中で、「ダルマって一体何なんですか」と改めて率直に聞きました。すると、「ダルマとは現代のインドの言葉では《宗教》だけど、そのなかには、《真理》《世界観》《人間観》《人生観》などの意味があり、いわば人の生きる道を示したものがダルマといえる。このような意味が含まれるから現代のインドで《ダルマ》という言葉が、《宗教》を表すようになったんだ」と、このようになおっしゃっておられました。

そのようななかで私の話になりました、「ところで、君は日本では修士課程を出てきたそうだな。君は一体何を研究して、どのような論文を書いたのかな？」と聞かれました。

た。先ほど申しましたとおり、「自我」と「無我」について研究していただきましたので、そのことを伝え、内容を少々お話すると、「そうなんだよ。仏教というのは素晴らしいダルマなんだ」と、インドの学者たちが口をそろえておっしゃるんですね。

インドの学者ですから、彼らの知っている「仏教」は、大乘仏教ではありません。つまり初期の仏教、もっと絞っていうと「ゴータマ・ブッダによって説かれた仏教」、これがインド人の持っている仏教観ということになります。その中で、特に素晴らしい教えだと言っていたことに「縁起」があります。そして仏教のとる立場はやはりゴータマ・ブッダが最後に伝えたと言われる「自燈明・法燈明」だとおっしゃっておられた。私はそれを聞いて納得し自信を持ちました。

そうこうしているうちに、インドの宗教者たちにも出会うことができました。ヒンドゥー教をはじめ、いろいろな宗教者と会いました。その中に、「歌う宗教」と言われる巷間の宗教があります。「パウル」と呼ばれる遊行詩人が歌でもって生き方を教えているそうです。インドに行かれた方はおそらく出会ったことがあるかもしれません。電車

に乗ったときや人が集まったところで、簡単な楽器のようなものを持ちながら、急に歌いだすんですね。そして歌い終わった後、彼の歌が聞こえた範囲の人々に、「はい、聞こえたでしょう」と言ってお布施を頂く。こういう宗教者がおられる。普段、彼らは門付けをします。人々の家の前に訪れて、その人に相応しいように即興歌を作って、宗教的な生き方を教えるという営みをするんですね。

私は留学二年目に一つの家を借りて住んでいたのですが、そこにある朝、パウルが来られたので、「一曲歌ってほしい」、一曲といいますが、「ちょっとお教えをいただきたい」、このように申し上げたのです。すると彼は聞いてきました。「あなたの宗教は?」「あなたのお仕事は?」、「どこの方ですか」、いろいろと質問している間に、彼は歌を作り、そして歌ってくれました。しかしインド語ですから全然分かりませんでした。それを最近イギリス留学から帰ってきたインド人の友達に英語に訳してもらって、それを拙い日本語で訳してみたんです。そしたら次のような歌でした。どうぞ真面目にそして不真面目に聞いてください。

洗面器一杯の塩水作り

そつとあなたの顔を映せ

でちん、とんとんとん、三回たたけ

あなたの目の玉ころりと落ちる

それをきれいに洗いなさい

カチャカチャカチャと音がする

きれいに洗ったその後で、ひっくり返して入れてみよ

おそらく己がよく見える、

という歌を歌って、「いいですか、これが仏教です」と言
って去っていった。

つまり、インドの人々が捉えている仏教は、自己を眺めて、自己を捉えて、己自身の生き方をしっかりと正して、そして仏がお教えになられた解脱、悟りへと向かって生きていく、そういうことなんだとあらためて教えられたような気がいたしました。

このような学生時代の経験もあり、昨年からのコロナ禍で外出自粛が続きましたので、再度自燈明、法燈明ということを巡って、久しぶりに書庫にもって勉強する時間をいただきました。皆さんも同じかもしれませんが、このコロナ禍の間、一生懸命自己を磨かれた方も多いように思います。そのようなことで本日はこのテーマをもってお話をさせていただくことになったわけでございます。

さて、仏教は長い歴史を刻んできました。専門の先生方ばかりですから、私が入って詳しくお話する場でもないのでお許しいただきたい。仏教の歴史は部派仏教にしろ、大乘仏教にしろ、あるいは世親の仏教にしろ、あるいは各祖師の仏教にしろ、それぞれこのブツダがおっしゃった「自燈明・法燈明」を、しっかりと心を持って進めてこられたところによっているような気がします。部派においては各部派に伝わった教え、大乘に至ってはその時代時代でそれぞれの自己、あるいは派が理解してきた教え、世親等の偉大なお坊さんたちは、仏教をそれぞれ学んで、それぞれその時代の問題点に当たって、そしてそれらの課題を解決してこられた、このような歴史であります。

私たちの今の仏教は、私たちの今の仏教でございます。したがって、その場合には厳密な初期のゴータマ・ブツダの仏教、あるいは部派仏教のどの派の仏教、大乘仏教のどの派の仏教という形ではない。それぞれ今を生かしてもらっている私たちには、私たちがいただいている今の仏教というものがなければならぬように思います。学者の先生方は、文献をもって、初期仏教、部派仏教、大乘仏教、あるいは何々派、あるいはこの經典の中の、といったように、

文献的にしっかりと当たられて、時代時代の仏教の事実を解明しておられる。それはそれで立派なことでもあります。

しかし、それが私たちの生きている仏教そのものかというのと、いささか違っている気がいたします。これまで一般的な書、概論書、専門書、そして学問的研究論文等、仏教の書物は数え切れないほど出ております。それらをすべて読むことはできませんが、例えば教えを一つに絞ってお読みいただいたとしたら、実は、同じ教えであっても学者の先生によって理解の仕方、解釈の仕方が違ってまいります。学問の世界ではそれでいいのだろーうと思えます。例えば縁起論などは、時代の中で展開されてきました。しかし、展開された縁起論をどういうふうに私にただけるかということが、非常に難しい問題になります。したがって、私たちはまず仏教者である限り、仏教というものをしっかりと根本に持つておくことが必須だと思っております。浄土宗のお坊さんであって、「私は法然上人のお念仏の道を歩ませていただきますから」と言う人もありますが、しかし一方で、一般の人たちにお説教する、あるいは仏教をお伝えになるときは、やはりバックになるものをしっかりとわきまえておかれるほうがいいことは間違いありません。

そういった意味で、今回、大胆にも自燈明で、法をどう受け取らせていただくかということ、このコロナ禍でやってみたくてございます。

仏教のこういった根本的な「自燈明・法燈明」という態度は変わっていません。また、一生命体としての人間の生き方、在り方は根本的に異なっておりません。しかし、我々を取り巻く社会的情勢は、いわゆる科学の進展とともに大きく変化してきたことも事実であります。繰り返しになります、例えば仏教はそれぞれの地域において、あるいはまたそれぞれの時代において、その時々には課せられた多くの課題に立ち向かってきました、まさに時機相応という形で展開してきたものであると思います。仏教の歴史はこの自由な取り組み、その結果であるといえると思っております。そのような考え方からすると、今、仏教の歴史は刻まれているのでしょうか。私はそういった意味では刻まれているわけではないと思います。私たち浄土宗の八五〇年の歴史は、当然お坊さんたちの努力もあつた。それは認めたいところではありますが、それよりも多くは、檀信徒さんたちの力によって継承されてきたと言っているのではないのでしょうか。

今、仏教研究は先ほど申したとおり、文献学を中心に諸分野において、成果をもたらし、宗学においても文献学的方法を踏まえながらその成果を出しています。しかし、学問的に求められた仏教が、果たして我々の生きる道を示す仏教であるか、この世の中を生きていく人々の上に反映されているか、生きる力として与えられているであろうかと、こういうことでございます。法然上人がまさに「学問をして、念の心をさととりて申す念仏にあらず」とおっしゃっている。我々は念仏とは何か、学問的にはいろいろと理解し、解釈し、打ち立てていきますが、法然上人は、学問をして、念という意味を理解して申す念仏ではないんだ、つまり、学問によって生きるのではなく、念仏で生きている、こういうことをおっしゃっておられます。また、「学問と言ふとも生死をはなるばかりの学問はえずまじ、聖教を見るとも生死をはなるばかりの聖教を見るべしとも覺えず」とも。この苦しい迷いの人生から解脱することから離れたような学問はしないほうがよろしいといわれている。

したがって、生きる道として、主体的に捉えられた仏教が構築されてもよいのではないかと思うわけです。諸学問がもたらしてきた成果を自分なりにいただきながら吟

味し、「私の仏教」として体系的に持ち合わせることで
きる立場にあるのは、やはり僧侶であろうと思います。

・自己

さて、学問的に扱うわけではございませんが、再度「自
燈明・法燈明」ということを吟味しておきたいと思いま
す。その意味するところは、「自らを燈明（または洲）と
し、自らをよりどころとし、他をよりどころとすることな
く、法を燈明（洲）とし、法をよりどころとし、他をより
どころとせずにあれ」というものであり、『長阿含經』卷
第二にある教えです。これが、ブツダが弟子たちに伝えた
最後の教えであると伝えられております。「自燈明・法燈
明」は「自洲」「法洲」と訳して、島の意味であると理解
すべきであるという指摘もあります。すなわち大きな海
中にあつてよりどころとなるのは島、あるいは洲の意味だ
と伝えられております。このような意味も含めて、少なく
とも仏教におきましては自分をよりどころとして、自分の
悟りを求めていく、そして法をよりどころとして悟りの道
を歩む、これらが大事であると示されたものであろうと思
います。

「自己をよりどころとせよ」と教えられるときの「自己」

は「無我」の場合の「我（が）」ではありません。「我」に
は、仏教においてはその立場から否定されるものと、肯定
されるべきものがあるわけです。否定されるべき「我」
というのは、「諸法無我」と説かれる場合の「我」であつ
て、不変不滅の本質を持った本体としての我（アートマ
ン）であります。今ここに言われる、よりどころとしてあ
るべき我というのは、『法句經』の「我品」などに多く説
かれていた「自己」のことです。ウダーナヴァルガの中に
「この世では自己こそ己の主である」というように記され
る自己でございまして、縁起として現れている現実の私と
いうことにならうかと思ひます。したがって「自燈明」の
教えの真意は、頼るべきはめいめいの自己であるというよ
うに理解することができます。

・法

一方、法、これは非常に難しい。ご承知のとおり、イン
ド語で「ダルマ」と呼ばれております。インドの諸思想に
おきましては、もともととはすべてのものを現しめ、在らし
め、滅せしめる宇宙にそなわる理法のようなものとして捉
えられ、そこから展開されて、真理とか法則とか法律、あ
るいは政治、宗教など、たくさんの意味に用いられており

ます。現在では逆に宗教という意味の中にそれらのものが取り込まれた形でインドに残されているということになります。

仏教でいいますと三宝、すなわち仏、法、僧のひとつとしての法は、ゴータマ・ブッダによって説かれた真理、教えということになる。しかし初期仏教時代では、いわゆる経律論といわれる三蔵の中では経のみが法とされていたようです。そして、部派仏教の時代には律も加えられ、さらに論をも法に含まれるようになっていったと言われています。大乘仏教になりますと、三蔵だけではなくて、大乘の經典や論疏なども含めて法とされるようになりました。これがいわゆる「一切法」と呼ばれるものであらうと思えます。法然上人の時代における「法」というのは、おそらくこのような論疏なども含めた広義の仏の教えということで捉えられていたのであらうと考えられます。

ゴータマ・シッタールタは法を悟って仏となりました。法とは縁起であるとされています。縁起の理法は「永遠の真理」であることは、「如来が世に出て、あるいは如来が世に出なくても、この理法は定まり、法として定まり、法として確定している。それは相依性ということであ

る。・・・(SN Ⅱ: 25:17-23)」とされています。そして「縁起を見る者は法を見る、法を見る者は縁起を見る」「縁起を見る者は法を見る、法を見る者はわれ(仏)を見る」と説かれています。法とはもともとブッダの悟りそのものであつて言説を超えたもの、つまりわれわれの分別を超えたものですが、「私が悟ったのは縁起なのだ」と言葉化して説きだされたのである。この真理に基づく教えであるとの認識から教えが法であるとされているのである。

長い時代、仏教思想の展開の中で通底する法、これは「無常」「無我」「縁起」であらうと思えます。なぜなら、「無常」「無我」「縁起」を根底に据えていない仏教は、おそらく仏教としての本質を欠いてしまうことになるでしょう。この「無常」「無我」「縁起」などについて、今は世界観、人間観、人生観という視点から理解してみたいと思えます。自燈明は、この世界に現れている私という人間の在り方に関わることであるからです。

すべてのものを現しめ、在らしめ、滅せしめる宇宙になわなる理法という觀念から示されたのが縁起(法)であつて、相依性とも此縁性とも言われ、あらゆる現象の基づく根本法であります。したがって、すべての現象存在の在り

方に根本的に関わっているものであります。

さて、縁起があらゆる現象の基づく根本法であるのになんとして、現象として現れているすべてのものは縁起によって現れているもの、すなわち縁起生として已に現れているものということとなります。これらすでに縁起によって現わされてあるものは、私の知の対象となるものであります。そこでブツダは究極の法である縁起を理解させるために縁起生のものであって説き示しているのである。それが「無常」「無我」と示されたのです。

・ 諸行無常 (sabbe saṅkhārā aniccā anityā sarvasaṃsāraṅkārah)

諸行とは「造作されてあるもの、造られたものとしてあるもの」と言う意味であります。造作されてあるものとは、縁起の在り方をするものことであり、この世界のすべての現象存在を意味しています。従って諸行無常とは「およそ存在するものは皆、生滅変化するものである」「およそ存在するものはみな移り変わりながらあるということですから。これは自明のことであるから、証明は不要であるとされています。無常は、滅の方だけが強く意識されるが、一方ではものが現れてくるということも意味していることに注意し

ておくことが大事である。

すべては移り変わりながらあるものですから、当然その中に移り変わらない本質といったようなものは認められません。ですから、

・ 諸法無我 (sabbe dhammā anattā anātmanā sarva-dharmāḥ)

「およそ存在するものは皆、我 (ātman) といわれるような生滅変化を離れた永遠不滅の存在とされる実体や本体を持つていないものではない」となります。ゴータマ・ブツダ当時のインド思想のなかで、移り変わらないものとして捉えられていた代表格にアトマンがあります。いわゆる「我 (が)」と訳されるものです。したがって仏教は、「我」という言葉を使って、移り変わらないものはないということとを再度、「無我」という言葉でそれを示していると理解できるでしょう。

・ 縁起 (pratīya-samutpāda)

移り変わりながら現れていて (無常)、不変な本質を持ち合わない (無我) なるものが、どのような在り方をしているのか。それを示したのが縁起という教えです。ここに縁起とは「およそ存在するものは皆、種々の要素 (条

件)が相関わり合いながら生起している状態としてある」程の意味であろう。すべては状態としてあると捉えるのが仏教の世界観の根本であると思います。

さて縁起生のものについて、種々の側面からの理解が示されているのです。まずは存在として「種々の要素(条件)が相関わり合いながら生起している状態としてある」こと。空間的、関係的な在り方として「これある時 かれあり」、すなわち因縁が同時に関わって果の状態となっていること(因縁果)。時間的存在として因が先にあつて結果が後にある(因果)といったようにであります。

縁起は、すべての存在の在り方に関する捉え方です。世間観と理解していいだろうと思います。一方、因縁果という捉え方があります。これは物とその性質というような捉え方です。私はこれを学生たちに「葉っぱ」とその「色」だと、例えて説明します。我々は通常、葉っぱが色を持っているという感覚になります。しかし、そうではありませぬ。葉っぱが色を持っているとしたら、色を離れたときに葉っぱはどうなるかということになってしまいます。つまり、「葉っぱ」という言葉と「色」という言葉を持っているから、実は「葉っぱ」と「色」が別々に在るかのよう

に捉えてしまうのですが、葉っぱが在るときに色が在って、色が在るときに葉っぱが在るというのが、事実としての在り方です。色を離れて葉っぱはありません。無色透明の葉っぱということになります。因と縁が同時に在るその姿が因縁、同時の縁起ということになります。

そしてもう一つは、因果です。つまり、縁起には種々の捉え方があるということです。因果と捉えると、原因が先にあつて結果が後にある。いわゆる時間的因果関係です。このようにものごとは、幾重にも重なった縁起という在り方をしているということになります。

・法と自己(私Ⅱ人間)

今問題とすべきは自己(私Ⅰ人間)であります。自己(私Ⅱ人間)も一存在なのでありますから、縁起生(縁起という状態として現れ出ているもの)という在り方をしていきます。したがって、「自己は種々なる要素(条件)が相関わり合いながら生起している状態としてある」となります。ものとしての人(身体)は色(四大Ⅱ地、水、火、風)が相関わり合いながら生起している状態としてあることとなります。

心の働きを持った人間は、「人間は五蘊(条件)が相関

わり合いながら生起している状態としてある」となり、要素に当たるのが五蘊です。五蘊とは、色、受、想、行、識です。これらが同時に関わって現れている姿が、因縁果としての人間であります。したがって「私」は五蘊仮和合とされる。「私」はまた、一瞬前の私の在り方が次の瞬間の私の在り方の因となり、その時の環境や条件が縁として働いて、常に今の私の姿として現れているということとなる。「前の時間の私」があつて、「今の時間の私」がある。拡大しますと、「昨日の私」があつて「今日の私」がある、こういう捉え方になります。これが時間的な因果としての人間であります。

そして仏教のもう一つの特徴は、人間を関係的存在として捉えることです。つまり、人間関係を含む環境の中に人生を歩んでいる人間として捉えることがあります。私が環境や他の人たちと無関係に生きてはいないのです。これも因縁果という在り方です。この場合、「私」が因で、人間関係を含めた周りが縁です。この関係のなかでは、「私」が変わると、縁が変わります。そして全体（果としての私）が変わります。環境が変わると、因である私の在り方も変わり、つまりは全体（果としての私）が変わることに

なります。簡単に言うと、友達が変わると私が変わる、私が変わると友達も変わる。こういう在り方をしております。ここに加わるのが業です。仏教は業を重視しています。行為論ですね。ご承知のとおり、仏教は行為が人間を形成するということを教えています。「我々は生まれで差別をすることはいけません。あなたが何をしているかということによって、あなたが問われるのです」、こういう立場を取ったのも仏教です。

業とは、行為とその行為が残す余勢と理解されます。我々の行為は瞬間に終わります。私が今、何か行為をしたとしますと、それで私の行為が一つ終わってしまいます。このように一つの行為は瞬間瞬間に終わっていくのですが、その行為は必ず後に余った勢い、余勢という働きを残すと教えられている。この余勢が因と縁で成り立っている私の次の瞬間の縁の一つとして働いてくる。行為こそが人格を形成するものであるとも言われます。

これらの在り方が重なり合つて縁起している状態としてあるのが現実の人間であります。こう捉えてみますと、私（人間）というのは実に複雑な在り方をしていなのです。

縁起を説く中に、十二支縁起説というのがあります。

「何があるゆえに苦という状態があるか」を問い、「これがある時これがある、これがあるからこれがある」と求めていったものです。つまり四諦説の第二諦、苦集諦です。執着の連鎖によって苦の状態となることを説いたものであると思います。

この十二支縁起説についても、皆さん一度、ご自坊にある書物でいろんな先生方の十二支縁起説を横に並べて研究してみてください。歴史的にも、現代的にも、いろんな立場からいろんな解釈がされております。それらの中で、自分がどれを理解できるものとして受け取れているか、納得のいく教えとして受け取らせていただけるか、非常に難しいことが分かります。

苦は私（人間）において起こされているのだと思います。先ほど触れましたが、五蘊仮和合において起こっているのです。五蘊盛苦といわれるように、五蘊仮和合の在り方そのものにおいて煩惱や執着が生じてくる。

法のままにある自己であるにもかかわらず、その法を固定したものと捉えたり、移り変わりながらある五蘊仮和合の姿を変わらない自己（私）と執着したり、多くの煩惱に

よって苦の人生を築いてゆくのもここに因がある。ものごとくに執着し、迷い、悩み、苦しんでいる在り方をもたらす。このような執着の連鎖が支分でもって示されたのが十二支縁起説であると思います。しかし、一方で仏教の教える解脱（悟り）に向かって精進してゆくのも五蘊仮和合の自己にほかならない。「この世では自己こそ己の主」とはこのことであろう。

仏教は、これらの煩惱や執着を断つて法に基づく自己を完成すべきであることを教える。それを実現する道が、仏道を修行する者の必ず修めなければならない基本としての三学なのです。このようなことが、ゴータマ・ブツダが「自燈明・法燈明」と残されたことの意味であったように思います。その後、法は法性、人間の心性は仏性、修行の道は三学として大乘仏教に展開されてゆきます。

さて、「自燈明、法燈明」の立場に立つて、我々の宗祖、法然上人に少し目をやってみたいと思います。私は法然上人こそ「自燈明、法燈明」、つまり自らの仏法を求めて比叡山に学び、そして自らの願いでもって、自らの生きる道として仏教を求められ、念仏という道を歩まれた方であると受け取らせていただいています。もちろん、法然上人

の伝記に目を通された方からすると、「いや、それはお父さんの遺言もあつた」とか、さまざまな理由もあると思います。しかし、遺言があつたとしても、やはりまずは自ら仏教を求めていくという、こういう立場を取られていたように思います。「これ偏に名利の望みを絶ち、一向に仏法を学ばんがためなり」との言葉がそれを示しているように思います。そのことをもって、師匠である叡空上人が「法然」と名付けられたという伝説も残っています。自ら仏の道を自然に求められた自然法爾の方であるという意味です。

さて、その法然上人です。法然上人は、長い歴史の中で積み上げられてきた仏教の集大成である一切経を繰り返し読み返された。つまり、初期の仏教から大乘仏教までの仏教を熟知されていたと思います。一切経を繰り返し読み返されたということは、我々のような者が及ばない、仏教というものに対するご理解があつたのだと思います。当然、無常、無我、縁起四諦、八正道、十二縁起説などは熟知されていたでしょう。一切経を学んでいた時の法然上人はいわば学者先生です。知識を中心に一生懸命にご理解されてきたと思います。ところが知識だけでは仏法を歩むにはふさわしく、すなわち、この苦しい世界にある私が救われていく、

導かれていくような、そういう教えを求めるべきなのだと考えるようになったと思います。これが一つの転換です。知識的に求めるといふことから、生きる道として仏教を求めるという転換があつたのではないのでしょうか。

そしてもう一つ、法然上人は専心して三学を歩まれましたが、ここにもう一つの転機が訪れます。法然上人はそのことを「ここに予がごときは、すでに戒定慧の三学の器にあらず。この三学のほかに、わが心に相応する法門ありや、わが身に堪能なる修行やある。」

私のようなものほもと三学の修行をし得るような才能のあるものではない、とその時の自身を告白されていることが伝えられているのである。まさに愚の自覚であります。この三学非器の自覚によつて、法然上人は仏教の求め方をお変えになります。

それは「私のような者でも導いてくれるような教えを頂戴する」という方向へ、いわゆる信の方向、信じるという方向に転換されています。まさに知から信への展開ということになるかと思つています。「一切唯心造」と言われるように、もとより仏教は心を重視しています。心の働きの中でも仏への信を大事なものとしているのが、大乘仏教

であると思います。思えば上人の時代の我が国の仏教の主流は、大乘仏教です。なかならず、往生が問題となつてゐる時でした。このような転換を経て法然上人は、あらためてご自身の仏教研究をスタートさせることになりました。

「私をも導いてくれるような仏法があるはずだ」「私をも導いてくれるような仏法をいただく」、こういう姿勢でもって、あらためて仏教の研究をされることになるわけです。

そのために諸学僧をあちこちに訪ねてまわつたのですが、それに応えてくださるような学僧はいなかつた。つまり信念による追求心そのものですね。そして恵心僧都源信の『往生要集』に出遇われることになりました。一期物語、『醍醐本』の中には、「『往生要集』を先達として浄土門に入るなり」というようにおっしゃつたと伝えられています。ここから浄土門にお入りになり、それまでの一切経ではなく、浄土門だけにお絞りになつて自らの生き方をお求めになつていく、こういう姿になられたと思います。

ご承知のとおり、その後、法然上人は浄土門を研究されて、源信から善導大師に研究がおよんでまいります。そして、人間の性のままで出離できる法門、教えを善導大師の『観経疏』散善義に説かれている「一心専念弥陀名号」の

文の上に見出されたのであります。「一心専念弥陀名号」の文の意は、いつわらずまことの心を以て、専ら阿弥陀の御名を唱える行を行じて（一心専念弥陀名号）、日常生活の行住坐臥をつらぬけば（行住坐臥）、時間的な長短にかかわりなく（不問時節久近）、東の間も称名をたやすことなく持続すれば（念念不捨者）、これこそ浄土にむかえられることが決定している実践である（是名正定之業）。なぜならば、それはただ阿弥陀仏の本願に順じているからである（順彼仏願故）ということである。この文に出会つてここに上人の心にしつかりと称名念仏によつて往生できるといふ確信がもたらされたのである。そして偏依善導といふ立場を取られる。それによつていよいよご自身の信仰を確立されたことになる。上人の自燈明は、愚の自覚と仏によつて往生させていただけの自己に対する信です。法燈明は、阿弥陀仏の本願であり、特に第十八願ということになると思います。これが信機・信法と教えられるのです。そして行は口称念仏なのです。

「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」

すべてがここにあります。凡夫であるすべての人々が、

本心から浄土往生を信じ^{おぼ}樂^がって念仏すれば、往生するとい
うのであります。まさにすべての人々にとって易しい行の
道ではありませんか。そしてその念仏が口称なのです。そ
して承安五年（一一七五）、立教開宗されました。

後でお叱りを受けることを承知で言いますが、この「立
教開宗」というのは、法然上人がなさったことではないと
思うんですね。法然上人は、お念仏に生きる道を人々にお
説きになったんです。そして、そのお念仏に生きる道を聞
いた人々の中には、ご承知のとおり、比叡山や南都など
で仏教の学問をされていた諸宗の学匠、あるいは当時活躍
していた武将や政権に就いておられた公家の方など、有力
な人たちが法然上人の門下に入ってこられている。

これがなぜだったのかということは非常に問うべきこと
ろですが、理由の一つはおそらく法然上人の魅力かと思ひ
ます。もう一つの理由は、戒に生きる、徹底した戒律に生
きた姿や理路整然とされたお説法、そういった法然上人の
生き方、これが人々の心を捉えたんだろうと思います。学
者、政治家、それから武将、一般の人たち、さまざまな人
が法然上人の念仏の教えを募ってこられたという姿がそこ
に見えます。そのような人々が集まったのちに、宗派がで

きあがったのではないでしょうか。

専修念仏の流布は、何よりも法然上人の人柄、戒に生き
た姿、これがおそらく人々にとって、非常に尊い姿だった
のだと思います。弟子たちもそれぞれに自分の生き方を仏
教に求めた人たち、すでに仏道を歩んでおられた人たち、
それぞれが自帰依・法帰依の人たちが弟子として入ってこ
られた。それから授戒ですね。法然上人は、貴族等をはじ
め多くの人々に授戒をされています。それから法然上人を
取り巻く縁がありました。九条兼実などの極めて有力な人
たちも法然上人を心から募っておられます。そしてお説法
と消息、こういったもので法然上人は一生懸命に念仏の道
を人々のためにお伝えになられたということですね。ご承
知だと思いますが、素晴らしく声のいいお弟子さんがおら
れて、礼讃をお勤めになられてもいる。このようなことが
相まって、法然上人の念仏の教えが流布していったわけ
です。これらのことからすると、私たちも自帰依法帰依の弟
子であるべきなのでしょうね。

さて、なぜこのようなお話をさせていただいたのかとい
いますと、コロナウイルス感染症が流行している中、命に
対する危機感が広まり、人々が普通の暮らしを失って、と

まどつている時に、身命を懸けて活動されている医療従事者のみなさんの使命感を強く感じ、われわれ僧侶にも仏から与えられた使命があるだろうと思うからです。開宗八五〇年を迎えるのを機に、私たち、僧侶、浄土宗の僧侶も、一度眼をひっくり返してみてもどうかと思うからです。それはとりもなおさず、「私とは何か」「私はどう生きるか」そして「私は自分自身に何を期待できるか」という仏教の根本的問いかけに立ち返ってみるのだと思います。

縁の織りなす今の「私」です。私たちは「時代の子」として現代という時代、世の中に生きています。私たちの環境、私の置かれている環境そのものが、既に現代という時代のなかにあるということです。その今を浄土宗僧侶としてあるのが私の姿です。浄土宗の僧侶であるということは、基本的に仏教徒であるということを確認する必要があります。お釈迦さまの頃、仏教徒、仏教信者であると確認することは、三宝帰依、仏、法、僧の三宝に帰依することだったといわれております。三宝帰依とは、三宝への絶対的な信であります。したがって、僧侶はまず、仏教のなかで人生を歩む者であるという自覚を持つ必要があります。そして、法然上人の一切経を学ぶ姿勢と同じですが、「仏教を

知る」、これが必要です。かいつまんで言いますと、私は縁起という在り方（縁起生）をしているのです。すなわち、五蘊仮和合です。そして勝手に煩惱のままにいろんな縁をつくり、苦しみ迷いながら自分が生きていると思っっている存在なのです。しかしまた一方で、心ひとつで自分の人生を築いてゆけるものでもあります。思い（心）が言葉となり、思考となり、行為となり、人格を形成し、人生となるということとなります。ですから、善い行為をして心を浄めつつ生きることが大切であると教えられているのです。

さらに、浄土宗の僧侶であるということは、当然、阿弥陀仏の本願を大きな縁とさせていただいています。私たちが浄土宗僧侶として成り立たせる縁です。そして、法然上人の教えである専修念仏、口称念仏、一心に口称念仏をするという、その教えを行じていく身であります。阿弥陀仏を深く信じ、本願の縁をいただく私であることとなります。このように既にたくさん縁が整えられているわけです。皆さんが仏教徒として、浄土宗の僧侶として、生きていくと決めた瞬間から、それが私たちを取り巻く大きな縁となっているのです。またそれ以外にも日本という国に属していること、お寺に住んでいること、それぞれ各都道府

県に住んでいること、各自の地域に住んでいること、学校に勤めていること、会社に勤めていること、さまざまな縁を持っていきます。自然環境や社会環境、人間関係を加えると、数え切れないほどの縁の中で、私たちは今日から明日、明日から明後日へと、私という姿を因、縁、果で持続させているわけです。

また一方で、自らが仏道に生き、そして他を導く立場にある私です。「浄土宗教師」の「教師」は、もともと戒を授ける立場にある「教誨師」から来た言葉だそうです。

また「住職」も「住持職」という言葉から来ていますが、これは「寺に住む職」ではなく、「仏法に生きて、法を保つ職」であると辞書にも掲載されています。

法然上人の念仏の流布は、九条兼実や貴族の人たち、さらに篤く念仏の教えを信じてくださる篤信などからの強力なサポートがあったことにもよっていると思います。私の住んでいる大阪のすぐ隣、和歌山出身のお嬢さんが、スケボーでオリンピックの金メダルを取られました。そのお嬢さんがインタビューで「私は自分で自分のしたい道を選びました、それがスケボーです。自分を頼りに自信を持って自分の道を進んできました」と言っていた。これは自燈明

ではないでしょうか。さらに「しかしながら、私だけではできなかったです。ここでお礼を申し上げたいのです。強力なスポンサーが二人おられるのです」と言う。スポーツの道を、歩むべき道を自分で選んで、一生懸命自分で自分を信じて歩んでおられる人も、強力なサポーターが必要なんです。言葉は悪いのですが、私たちには檀家さん、あるいは信者さんというスポンサーが付いています。「どうぞ和尚さん、法然上人の教えに従って、念仏の道を共に生きていただき、我々の指導者になってくださいますように、その道を先進してください」と言って、後ろから支えてくださっている。これが檀家さん、信者さんです。どうぞ、一箇寺のご住職におかれましては、まずは篤信の人をお作りになってください。九条兼実のような篤信の方を作っていただき、そして素晴らしい弟子をお迎えいただくことですね。私が冒頭に申し上げた、私の師僧のように、「僕のような者はあなたの師匠ではない。法然上人こそあなたの師匠だと思わせていただきなさい」というような心構えを伝えて、お弟子さんをしっかり育てていただきたいと思っています。

最後に、我々が何をすべきか。これはもう言わずもがな、

宗の総意をもって二十一世紀劈頭宣言を立てて、開宗八五〇年に向かって歩んでいくわけですから、まずは「己に」愚者の自覚を」です。縁起思想に基づいて、あるいは法然上人の教えに基づいて、生かされてある自己をご自覚ください。五蘊仮和合の身の上では、苦しみの多い人生であって、自らの力では超えられません。この世にある間は念仏して心を浄めて幸せに喜びながら生かしていただき、五蘊仮和合の身を離れば、極楽往生させていただける幸せを^{わが}楽いつつ精進しましょう。

そして「家庭にみ仏の光を」。僧侶自身の家庭はもちろんのこと、各信者さんたちのご家庭に念仏という光を燈していただきたいと思います。お檀家さんのお仏壇の仏さまは光っておられます。そうではなく、お念仏でもって、その家庭の人々が輝いていただけるようにご指導いただく。具体的には和顔愛語でしょう。そして、「仲良く」でしょう。本当に優しく、明るく、正しく、仲良くされるご家庭を築いてもらうようにご指導ください。これもお坊さんの立派な仕事です。

そして「社会に慈しみを」。支え合いのある社会、すべての人たちが普通の暮らしと幸せを享受することができる

社会、これが実現される地域を作る中心となれるお寺にしていたいただきたい。

現代社会は無縁社会と言われていますが、お気づきの通りますます現象化してきているように思われてなりません。親子の縁、なおさら先祖様との縁、地域の縁。どれも自分が生きていることと切り離せない縁であるにも関わらず、疎んじられるようになってきています。自分の本当の在り方がわかっていないからだろうと思います。

最後、「世界に共生を」。これは最初にも申し上げたように、私たちはいろいろな国で、いろいろな宗教をもつて、いろいろな生き方をしている人々と一緒に生きています。それらも大きな環境、縁です。それが我々を取り巻く世界ということになります。こういった意味で浄土宗二十一世紀劈頭宣言を実行していきたいと思えます。

さて、私たち浄土宗には、他宗もوراやむことが一つあります。それは結縁五重です。浄土宗が持っている最も素晴らしい営みは、五重相伝だと思えます。縁さえあれば、すべての人は往生に向かって念仏の道を歩んでいきます。どうぞ縁を整えてあげてください。念仏申されるのは因である本人自身。それを申すことができるご縁をしっかりと

整えていただくことが大事でしょう。

五重相伝は機、法、念仏というように構成されています。機とは自燈明です。法とは法燈明です。そして、お念仏の実践に収まることになるかと理解しています。五重相伝のお説教は皆、この順番に機から入って、展開されているはず。機とは自です。法然上人のおっしゃる信機です。深心の中の二種深信の中の一つ、信機です。「私のような者が必ず救っていただける」という自分の捉え方、救っていただけるという信を持つことです。そして信法。阿弥陀仏の四十八願、特に第十八願によって、「私はお救いいただける、導いていただける」という信、これが信法です。そして念仏実践。これが順番をもって体得されるようにできているのが五重相伝だと思います。

お念仏は、まず称名の行為から入るのです。「念仏為先」です。行為から始まって、心が清らかとなり、清らかな心で起こされたものが、私たちの日々の行為へとまた表れてくるわけです。心の思いが言葉となり、言葉が口称として実行される。実行は人格を育み、そして人格が人生を築いていく。こういうように伝えられております。今と未来の幸せを紡ぐ道であるお念仏、「念仏から始まる幸せ」の中

に生きてゆこうと楽がうことこそ大切なのであります。

まことにまとまりのないお話をしました。最後、このコロナ禍に、皆様の自燈明、法燈明の再確認を願って、拙いお話を終わりとさせていただきます。ありがとうございます。うございました。十念

司会 田中先生、基調講演ありがとうございました。コロナ禍という情勢を踏まえ、法然上人のみ教えに従いながら、そして五重相伝、お念仏をお伝えしながら、私たち僧侶が果たすべきことについて大変貴重なお話を頂戴できたかと存じます。

みなさま、今一度、田中先生に拍手のほどお願いいたします。

田中 ありがとうございます。

(了)

【パネル発表1】

浄土宗教団におけるSDGsへの取り組みのあり方

代表者・コーディネーター

工藤量導（浄土宗総合研究所研究員）

登壇者

今岡達雄（浄土宗総合研究所副所長）

東海林良昌（浄土宗総合研究所研究員）

大橋雄人（浄土宗総合研究所研究員）

コメンテーター

戸松義晴（浄土宗総合研究所主任研究員）

【概要説明】

工藤量導

SDGsは日本社会においてすでに社会常識化してきており、主要な宗教教団においてもSDGsを前面に掲げた実践が次々に取り組まれている。SDGsは政府や民間企業だけでなく、社会や地域の一員として活動する教団（包括法人）および各寺院（被包括法人）においても当然意識すべき内容となっており、宗教法人の「公益性」に関する

今後のあり方を占う上でも重要な指標である。浄土宗教団としても、今後、SDGsに対してどのようなスタンスで臨んでいるのかを問われる場面が増えてゆくことが予想される。法然上人の教え、あるいは21世紀劈頭宣言を基底とする浄土宗教団がこの問題といかに関わり、社会に対してどのようなメッセージを伝えてゆくべきかを検討したい。

SDGsへの疑問と基本スタンス

今岡達雄

1. SDGsとは

2015年9月に開催された国連サミットで「我々の世界を変革する…持続可能な開発のための2030行動計画」が採択され、17の「持続可能な開発目標」が提示された。SDGsとは「Sustainable Development Goals（持続可能な開発目標）」であり、2016年1月1日正式に発効した。すべての人に普遍的に適用されるこれら新たな目標に基づき、各国はその力を結集し、あらゆる形態の貧困に終止符を打ち、不平等と闘い、気候変動に対処しながら、誰も置き去りにしないことを確保するための取り組みを進めることになった。

後発開発途上国への開発援助については、OECD（経済協力開発機構）加盟国が中心になって、二国間の政府開発援助、IMF・世界銀行・アジア開発銀行を通じた開発援助が行われてきたが、1990年代に入ると国連が主導する行動計画が行われるようになった。1996年OECD・DACにおいて採択されたIDGs（国際開発目標）、2000年9月国連ミレニアム・サミットで採択された2015年までの目標達成を目指したMDGs（ミレニアム開発目標）等の後発開発途上国向けの開発目標が採択されてきた。SDGsは一連の開発目標採択の延長上にあるもので、2015年までに達成することの出来なかつた貧困や飢餓の撲滅などの開発目標に加えて、拡大する格差・不平等の解消、洪水や山火事を引き起こす気候変動の問題などに対応し、持続可能な開発を行うための2030年を目指した開発目標を定めたものである。

2. SDGsへの疑問

二国連による開発目標は、当初、後発開発途上国への開発援助の目標として貧困・飢餓の撲滅、初等教育の普及と男女間格差の解消、乳幼児死亡率・妊産婦死亡率の低減、H

IV・マラリアなどの疾病への対応など途上国固有の問題解決が目標であったが、気候変動などグローバルな問題への対応が加わり、先進国も対象にした開発目標となってきた。持続可能性を担保する循環型の社会形成をするためには、クリーンなエネルギーの開発、植物資源や海洋資源の利用方法の変更、最適な生産を行い過剰在庫や大量廃棄物を生み出さない生産と消費が必要である。これを実現するためには様々なイノベーションを生み出すための資本の蓄積が必要であり、結局のところ資本主義、つまり経済成長主義の延命策になってしまふことが懸念されている。

このことを実証するかのようにSDGsに最初に飛びついたのは企業であるし、企業をサポートする金融システムである。金融市場ではESG投資とSDGs銘柄といったように資本を提供する動きが活発化している。企業が関心をいざしく要因は、①SDGsで示される社会課題解決が新市場獲得・事業機会創出と結びつくこと、②重要課題の特定が容易であり企業資源を集中的に投入できること、③長期的開発目標であり事業の持続的成長が確保されること、④イメージアップも含めて企業価値の向上に寄与することなどである。

もう一つの考え方として、地球規模の持続可能性の実現は、公害に対応して行われた課題解決を实体经济の中に取り込むという手法では達成することは困難と見る立場もある。確かにSDGsで示されている開発目標は社会ニーズを反映したものであるが、社会ニーズとは言っても結局は人間の飽くなき欲望の実現を反映したものであり、イノベーションによって一時的には問題解決したように思いついても、新しく生み出される欲望によって次の限界がせまってくることは必至である。目標とすべきは持続可能な開発ではなく、消費の抑制をとまなう倫理的な消費 (Ethical Consumption) が必要であるという主張がある。SDGsでは「12. つくる責任、つかう責任」で持続可能な生産と消費を目標としており、消費の抑制を目指したものではありません。持続可能という条件の中で生産と消費のバランスを取っていくこととするものである。

3. SDGsに対応すべきか

気候変動や地球規模の環境問題への対応を含んだSDGsは、人間社会が存続するための活動目標になっている。したがって地球上の全ての人々がこの問題について関心を

持つべきである。各国は目標を定め様々な組織を通じて実行ある対策を講じることになる。その中でも企業の役割は大きくSDGsに対応することが求められるが、その一方、SDGsは企業の将来価値を高める源泉でもあり、多くの企業がSDGsに積極的に取り組んでいる。またSDGsを達成するためには多くの人々の参加が必要であり、その教育・啓蒙のために初等から高等教育機関に至るまで積極的にSDGsに関与している。このように企業や教育機関は積極的にSDGsに積極的に対応しているが、宗教教団が参加するためには正当性があるのかどうかを慎重に吟味する必要がある。

宗教教団は国際貢献として途上国への物資支援、初等教育の支援、貧困や飢餓への対応、また国内の社会貢献として福祉、人権、平和に関連する活動を行ってきた。宗教教団のSDGsへの取り組みを検討する場合には、宗教教団が関与できるような社会課題が含まれていることが必要である。SDGsで取りあげている17の社会課題のうち貧困、飢餓、保健、教育、ジェンダー、不平等、都市、生産消費、気候変動、海洋・陸上資源、平和、パートナーシップなどは現在から将来にかけて宗教教団が取り組む可能性のある

社会課題が多数含まれている。今後、宗教教団としての社会貢献を推進しようと考えればSDGsへの関与は不可欠である。

もう一つ検討すべきことは、SDGsは「持続可能」という限定がつけられているが、目標としているのは「経済的発展」であるという問題である。例えば地球規模の気候変動に対しては、自然エネルギーや原子力エネルギーを利用し、ノンフロン冷媒を導入によって、二酸化炭素やメタンやフロンなどの温室効果ガスを減少させ、持続可能な経済活動を続けることを目指している。その経済発展は、人々によって次々と生み出される新しい欲求（ニーズ）とその飽くなき充足による発展であるから、新しい欲求をコントロールすることなしに持続可能性を付与することは困難であるのかもしれない。欲求のコントロールこそ、持続可能性を実現し、公平な分配を保証するものであるが、SDGsはそこまで踏み込んだものではなく限界があることを認識しておくことが必要である。

これらを考え合わせると、宗教教団とSDGsの関係性については、SDGs全般に関与するのではなく、宗教教団の社会貢献活動に対応した開発目標に限定してSDGs

の諸活動に協力することが必要である。

4. SDGsへの浄土宗の基本スタンス

浄土宗はかつて社会事業宗と呼ばれていた。特に明治後期から大正期にかけて「浄土宗労働共済会」「(財)浄土宗報恩明照会」など社会事業を推進する組織を設立するとともに人材も輩出した。戦後は社会福祉事業を国や自治体などの公的機関が担うようになり、宗門に関連した社会福祉事業は外部から見えにくいものとなった。今日、政治的経済的などさまざまな要因によって、公的救済制度の網から漏れる新しい格差や不平等が生み出されて、宗教教団が社会貢献事業の一環として取り組むべき状況が頻発するようになっており、浄土宗としても関与が必要である。

さて、浄土宗宗綱第2条第2項では浄土宗の目的を「本宗の目的は、宗祖法然上人の立教開宗の精神に則り、本宗の教旨をひろめ、儀式を行い、僧侶、檀信徒その他の者と人類の福祉に寄与するにある」としている。また、この浄土宗の目的に対応して2001年元日に、世界の諸問題を解決する出発点として、そして今後百年の指標として

「浄土宗21世紀劈頭宣言」を世界に向けて発信している。宣言の背景として、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の領域を採り上げ、これらに対応して平和環境、倫理、教育、人権、福祉などの諸問題に取り組みることが必要と論じている。

この6領域こそ浄土宗が関与すべき問題解決領域であり、これに対応したSDGsについては積極的な関与が必要である。

他教団におけるSDGsへの取り組み

東海林良昌

各教団の取り組みについて、実地調査と公式ウェブサイトに掲載されている情報を基に報告と我が宗における実現の可能性に関する提言を行った。

1、他教団におけるSDGsへの取り組み

今回は、SDGsへの取り組みが顕著である教団を抽出し、①新宗教教団（創価学会、立正佼成会）、②伝統教団

（曹洞宗、浄土真宗本願寺派、日蓮宗）、③宗派を超えた団体（全日本仏教会、全日本仏教青年会）、④国際的な団体（カトリック、世界仏教徒連盟、世界仏教徒大学、世界仏教徒青年連盟）の4つに分類し、報告を行った。

①新宗教教団について言えば、創価学会では、同教団の国際組織であるSGI（創価学会インターナショナル）が、国連経済社会理事会の協賛資格を持つNGOとして国際的なカーボンニュートラルの動きと同調しており、その一環として全国の会館の使用電力の再エネ化に取り組んでいる。また、これまで同教団が行ってきた「生命の尊厳」の確立、「万人の幸福」、「世界平和の実現」に関する事業をSDGsの活動として位置付けている。

立正佼成会ではユニセフとの協力による「一食を捧げる運動」に代表される国連と歩調を合わせた活動を青年部が主体となつて行っている。このように①では、これまでの国連との協調路線の延長線上で、気候変動や人道支援に関する活動を中心に取り組んでいるのが特色である。

②伝統教団では、各教団ともに、周年記念や大規模行事の関連事業として行う例が顕著である。そして、事業に取り組み際には、担当部署を横断して実行チーム編成を行い、

様々な企画を練り上げ実施している。また、宗祖の教えそのものとの親和性と、近代以降各教団が大切にしてきた「平和」「人権」「環境」などに関する事業が行われているのもその特色であると言える。

③宗派を超えた団体では、2018年に日本で開催された世界仏教徒会議や世界仏教徒青年会議という大規模事業の主管団体としての取り組みが発端となっている。特に全日本仏教会では、同会議のテーマである「慈悲の行動」に基づきSDGsの推進にも言及した「東京宣言」の取りまとめを行い、社会的な発信や継続的なシンポジウムの開催を行っている。また全日本仏教青年会では、大規模事業に合わせて曹洞宗大本山總持寺での全国大会を一般に開放し、仏教とSDGsの連携の観点から、パラリンピックススポーツの体験会や男女共同参画に関連したシンポジウム開催などを行った。このように③では大規模事業の主管団体としてSDGsに関する事業を行い、その後も継続した活動に取り組んでいる点に特色がある。

④国際的な団体については、カトリックでは、2015年にローマ教皇が、SDGsを決議した国連の総会において、それを歓迎するとともに、各国の首脳に向けて貧困、

戦争、格差増大などの諸問題の根本には気候変動という共通の課題があるという呼びかけを行っている。また世界仏教徒大学や世界仏教徒青年連盟では、オンラインでシンポジウムやワークショップを行い、仏教徒としての生活がそのままSDGsの目標達成に貢献するという観点から普及活動を行っている。このように④では、地球環境や持続可能な世界の実現のために宗教が果たせる役割という、大局的な観点から普及活動が行われているのが特色である。

2、浄土宗におけるSDGsへの取り組みの可能性

これまでの分析を踏まえ、浄土宗での取り組みの可能性について述べたい。すなわち、人類の活動が原因である気候変動、生物多様性の喪失、人工物質の増大、化石燃料の燃焼や核実験による堆積物の変化などが顕著であると言われる「人新生 (Anthropocene)」において、信仰者および教団には社会的な存在として地球環境への説明責任と具体的な行動が求められている。そのような中、SDGsは正負の評価がそれぞれながらも、現時点から2030年までの一つの指標としては重要な目安であるため、社会との接点を志向する教団を中心としてSDGsが取り上げられ

ている。

各教団や団体のSDGsへの取り組みを踏まえた上で浄土宗での実現の可能性を想定すると、記念事業等をきっかけとした宗派による方向性の提示とその共有、宗派内部でのチーム作りや青年組織との連携、教団の理念との調整（宗祖の教えとは直接的に関係しない場合があり停滞の原因となる。近代から現代にかけて教団として大切にしてきた考え方や取り組みを基盤とする）、そして具体的な行動を行うことが重要である。

各教団との取り組みを調査する中で、着目したいのがSDGs目標の「17.持続可能な開発のための実施手段を強化し、グローバル・パートナーシップを活性化する」である。浄土宗がSDGsに取り組むことは、目標達成のために、政府および民間を問わず、多様な団体と効果的な連携をすることを意味する。このような新規事業に取り組む際には、往々にして、その事業が他団体のそれよりも先行し、独創性を持たせることに主眼を置く傾向がある。しかしこのSDGsに限って言えば、多様な団体や個人とパートナーシップを結ぶことで、独り勝ちではなく、足並みをそろえることで生まれる目標達成への支援に重心を置く必要がある。

つまり、教団がその存在を置く世界の未来の希望に向けた多様な団体との連帯を具体的に示す行動こそ重要なのである。

SDGsの17の目標達成に向け、浄土宗は伝統教団を代表する立場から、他教団や他宗教、国際的な機関、民間企業と連携し足並みをそろえることで、安心と信頼を社会的に発信することができる。そのように教団全体として取り組むことで、各寺院の活動が持続可能な世界の実現につながることを意識され、社会的に求められる教師の資質向上、そして寺門興隆の動機づけの一つともなるのである。

教育現場におけるSDGsの取り組み

大橋雄人

1、はじめに―教育とSDGsの関連

SDGsの目標には「4.すべての人の包摂的かつ公正な質の高い教育を確保し、生涯学習の機会を促進する」(質の高い教育をみんなに)がある。そのターゲットには、すべての子どもの初等教育の充実、すべての人の高等教育への平等なアクセス、学習環境の提供などが謳われSDGsを促進・達成するための知識・技能の習得も含まれている。

これは2002年の「持続可能な開発に関する世界首脳会議」において日本から提唱された「ESD: Education for Sustainable Development (持続可能な開発のための教育)」に基づくものとされ、SDGsの達成に大きな位置を占めている。

このようなことから現在、企業・自治体などもSDGsの目標4に関する課題に取り組んでおり、さらに根幹となる学校教育現場では授業にも取り入れられている。ここでは日本の教育現場(小中高、大学)におけるSDGsの取り組みならびに仏教系大学における取り組みを概観し、浄土宗の宗侶養成課程および研修においてどのようにSDGsを考えるべきか言及してみたい。

2、日本の学校教育現場におけるSDGsの取り組み

全国の小中高等学校においてどれだけの学校が授業内にSDGsを取り入れている、また意識しているか具体的な数字は明らかではない。しかしながら、文部科学省のHP、ほかさまざまなサイトにおいて具体的な取り組み事例がまとめられている。

基本的には社会科や理科などの通常の教科授業や総合的

な学習の時間を活用し体験的な形で取り入れ、また小学校、中学校、高校と学年が上がるにつれ、生徒自身が主体的に取り組むようになる傾向がみられるようである。

大学においては、組織体として社会貢献的に取り組む、学科の専門分野における講義や関連する活動として取り入れる、学生が自主的な活動として取り組むなど、その形は多様性を増し、また教育・研究のみならず、近年では学生が企業のSDGsへの取り組みに着目して志望先を選ぶなど、就職活動にもSDGsの影響は及んでいる。

このように、現在、SDGsは小中高、大学と多くの教育現場で取り入れられている。もちろん、仏教系大学にもその影響は及んでいるが、仏教とSDGsの親和性が高いと言われるなか、仏教系大学においてはどのように捉えられているのだろうか。

3、仏教系大学におけるSDGsの取り組み

前述のように大学ではその社会的責任を果たすべく組織として地域連携を図りながらSDGsに関連する研究や活動を推進しているところも多い。管見の限り宗教系大学は115校あり、そのうち仏教系大学は34校数えられる。さ

らに仏教系大学のなかで、ホームページなどにおいて自校の建学の理念や教育ビジョンとSDGsを結び付け積極的に標榜している大学、またSDGsに関連した活動の記事を掲載している大学は18校ほど見受けられる。

その中からいくつか取り上げると、四天王寺大学では、聖徳太子の十七条憲法に基づく「和の精神」「利他の精神」の学園訓を学科の学生たちに伝えるため、人文学部国際キヤリア学科の全教員がSDGsの達成に向けて積極的に取り組み、SDGsを目標としたプロジェクトの推進、それらを学科のアクションとして発信している。

浄土宗の宗門校である大正大学では、建学の理念である「智慧と慈悲の実践」に基づいて示された教育ビジョン「4つ（慈悲、自灯明、中道、共生）の人となる」とSDGsの思想が合致するとして、社会情勢を包括した新たな目標として「新共生主義」を掲げている。これら2校は通仏教的な思想をSDGsと結びつけて取り組んでいる例といえる。

一方で、自宗の教義とSDGsを結びつけているのが浄土真宗本願寺派の宗門校である龍谷大学である。龍谷大学では2019年にユネスソーシャルビジネスリサーチセン

ターを設立し、SDGsと仏教を結びつける「仏教SDGs」を打ち出している。それは、SDGsの理念である「誰一人取り残さない」を仏教の精神・思想、とくに浄土真宗の精神として阿弥陀仏のはたらきである「摂取不捨」と結びつけ、目標達成のために位置づけられたものである。このように、一宗の教義をSDGsと結びつけた点は、龍谷大学のSDGsへの取り組みの特徴である。

4、まとめ

以上、教育現場におけるSDGsの取り組みについてみてきた。

教育現場においてSDGsが取り入れられているということは、それらの問題意識や視野を教育された人材が社会に輩出されるということである。つまり、SDGsを基盤とする思考、視点を習得した若い世代が活躍するようになるのであるが、現代教育、社会問題として仏教界も僧侶養成課程や研修などに取り入れて、SDGsそのものももちろん付随する課題を周知・共有しなければ、僧侶・寺院・寺族と檀信徒との間に新たな溝が発生することが懸念される。

上記を踏まえて、最後に浄土宗の教育現場である宗侶養成・研修におけるSDGsについて言及しておきたい。SDGsが宗内教師にどの程度認知されているのか不明であるが、まずはSDGsそのものを周知する必要があることはいまでもない。現在でも研修会などで貧困問題などが個々に講義として設けられているが、それらの講義内容もSDGsと結びつく点があることを強調していくべきであろう。そのようにSDGsの視点に基づいた講義を設定することによって、SDGsの捉え方や実践を啓蒙することになり、各寺院における地域活動にも資するものになると考えられる。

また、「浄土宗的教育現場」ともいえる宗侶養成課程において、食品廃棄（残飯）、病理対策（健康・衛生）など、道場生活のなかにSDGsにつながる事柄があることを意識し、実践することで、日常における僧侶としての立ち居振る舞い、考え方にも良い影響を促すことができる。

SDGsは目標達成のために具体的な活動に取り組みことも重要であるが、その活動が展開するには周囲の理解も重要な要素となる。寺院がSDGsに取り組む人々の活動の場となったり、僧侶がその活動をサポートしたりするこ

とができるよう、浄土宗がSDGsに関連する研修会・講習会をコーディネートする価値は大きいといえる。

浄土宗の教えとSDGsの理念

工藤量導

1、各宗派の教義とSDGsについて

本研究班では、浄土宗におけるSDGsの取り組みを考える際に、事前調査として、他教団におけるSDGsの取り組みのヒアリングを行った（曹洞宗、日蓮宗現代宗教研究所、築地本願寺、全日本仏教会）。

曹洞宗においては、教団パンフレットとして「SOTTO ZEN×SDGs」を作成するなど、既成仏教教団のなかでもっともSDGsへの取り組みが先進的である。パンフレットの中で、曹洞宗の1991年から30年にわたって教団スローガンとなっていた「人権・平和・環境」と、SDGsの「だれ一人取り残さない世界」の実現とが結び付くことを強調している。また、SDGsの理念はお釈迦様そして道元禪師・瑩山禪師にも継承されてゆく「大地有情同時成道」の教えであり、仏教が理想とする仏・菩薩のまなざしに照らされた世界は、まさにSDGsが目指す方向性

に重なっているという。さらに曹洞宗の教えとの関係については、食べ物や水を大切にいただき、人はどう生きるべきかを問う「禅の信仰実践」であると位置付けている。令和三年度布教化方針の中でも、SDGsへの取り組みを推奨するなど内外両面において教化の柱とされている。

日蓮宗では「世界を変えるキャッチコピー大賞」を企画し、宗としてSDGsを応援しながら、日蓮聖人の御言葉に世に発信するという試みが行われている。これは誰もが平等であり幸せであるべきと説いた『法華経』の教えと、SDGsの目的は一致するとの考えから企画されたものであり、SDGsの17の目標に相応する日蓮遺文（日蓮聖人の教え）の選定が、日蓮宗現代宗教研究の協力のもと行われ、その後、キャッチコピーとしての投票が実施された。

このような企画の背景には、『法華経』の教えを中心として国家も国民も安泰となるといった現実社会の浄土化を推進する日蓮教学と、社会的な変革を通じてより良い世界を構築してゆこうとするSDGsの理念の方向性がおおよそ合致するという相性のよさという点もあるようだ（ヒアリング調査による）。

浄土真宗本願寺派のHPでは「親鸞聖人御誕生850

年・立教開宗800年慶讃法要」の付帯事項として、「具体的な社会実践として」の項目があり、このなかに「SDGsの基本理念は〈誰一人取り残さない〉ということであり、〈十方衆生を救うという阿弥陀仏の大悲の教え〉と親和性があります」との文言がある。すなわち、SDGsの「誰一人取り残さない」十方衆生を救うという阿弥陀仏の大悲の教え」と位置付けている。

本願寺派の宗門系大学である龍谷大学のHPでは「SDGs達成に向けた龍谷大学独自のエコシステム」として、SDGsと仏教の精神を結び付けた「仏教SDGs」で持続可能な社会の実現を推進するという理念を前面に打ち出して、大学、学生、地方自治体・企業が相互連携するという具体的な企画が図示されている。ここでもSDGsの理念として「誰一人取り残さない」が取り上げられ、浄土真宗の精神である阿弥陀仏のはたらき「撰取不捨」と結び付けられている。

次に全日本仏教会では、2018年の第29回WFB世界仏教徒会議における東京宣言「慈悲の行動―生死の中に見出す希望」の中で、「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」と宣言している。い

わば全日本仏教会によってSDGsが公認された形であり、以後の既成仏教教団によるSDGs導入の先駆けになったものである。すべての衆生の幸せを願う、すなわち「慈悲—SDGs」という位置付けとなる。

また、築地本願寺では2020年よりSDGsプロジェクトチームを立ち上げてさまざまな活動に取り組んでいる。チームの一員である西永亜紀子氏は「仏教×SDGs—お寺が取り組むSDGs」（『築地本願寺新報』2020年8月号）のなかで、SDGsの「誰一人取り残さない」という理念と仏教の教えには親和性があることに気づいたと述べ、「少欲知足」「縁起」「自利利他円満」などを強調している。

以上、各教団におけるSDGsの教義的な位置づけをみてきた。各教団の特色に応じて教義との結び付け方に多少の差異はあるが、おおまかに論点を整理すれば次の通りである。

- A 通仏教系「縁起、小欲知足」…全日仏、築地本願寺
- B 菩薩道系「利他、禅の実践」…曹洞宗、日蓮宗
- C 浄土教系「大悲、摂取不捨」…本願寺派、龍谷大学

2、「誰一人取り残さない」の解釈をめぐって

ここまで見てきたように、SDGsの旗印ともされる「誰一人取り残さない」は各教団が標榜する宗教的理念とも馴染みがよく、実際にこのフレーズを媒介として各教団の事業がSDGsの文脈に結び付けられていることがわかる。それでは、浄土宗の場合も、C浄土教系のスタンスと同様に、「摂取不捨」の教えと結びつけてよいのであろうか。当研究班では「誰一人取り残さない」≡「摂取不捨」という解釈法について、以下の点から慎重になるべきであるという意見がなされた。

第一に「摂取不捨」という教団特有の教義理念との関係である。浄土宗は本尊阿弥陀仏があらゆる衆生を取り残すことなく念仏往生させるという摂取不捨の教えを標榜する。この教えとSDGsの「誰一人取り残さない」の構造的な近似性が謳われるわけだが、教義の上で救い取る主体者はあくまで阿弥陀仏であり、衆生の側ではないことに留意したい。つまり宗教的な救いの完遂は阿弥陀仏の大慈悲でしか叶えられないというのが大原則であり、私たち凡夫が摂取不捨を実現できるわけではない。すなわち、摂取不捨の主語に注意すべきであるという論点である。

第二に法然上人の思想には仏教を聖道門（自力の諸行）と浄土門（他力の念仏行）に分別して、浄土門の教えを選び取るという枠組みがある。上述したように、聖道門の実践はSDGsの社会貢献活動と理念的な相性がよく、浄土系以外の宗派では大乘菩薩の利他行・慈悲行との親和性が強調される傾向にある。一方、浄土門の立場では難行性の面から凡夫が聖道門的な実践をなすことに抑制的であり、ここに凡夫による社会実践の是非というジレンマが生じる。では、社会貢献活動をいかに位置づけるのか。幸い、かつて「社会事業宗」と呼ばれた浄土宗の場合には、半世紀以上にわたって社会事業や社会福祉とよばれる領域のなかで教義と実践をめぐる議論の積み上げがなされてきた。

たとえば浄土宗総合研究所編『浄土宗の教えと福祉実践』（ノンブル社、2012年）に収録される曾根宣雄氏の「法然の教説と福祉思想」では、法然の教えにもとづき、揺るぎない念仏行の信仰・実践を支柱としながら、できる範囲で社会実践を心がけて行うべきと指摘しており、自身の至らなさを深く見つめて大仰な目標に踊らされることなく利他行・慈悲行をなすべきことが推奨されている。

浄土宗僧侶が利他行・慈悲行を行う根拠としては、伝宗

伝戒道場で円頓戒が伝授されることも重要であろう。円頓戒は三聚淨戒（①摂律儀戒、②摂善法戒、③摂衆生戒）によって組織されており、その典拠となる『菩薩瓔珞經』では③摂衆生戒として、慈・悲・喜・捨によって一切衆生を安楽にする利他行が説かれる。円頓戒は仏法の通規となる教えであり、いわば諸行（諸善根）を為す際のガイドラインとなるものだろう。

なお、羅什訳『大智度論』では慈悲について、①無縁、②法縁、③衆生縁の三種の慈悲を説いている（大正25、350頁中）。すなわち、①無縁とは仏が畢竟空を修行して起こす無条件の慈悲であり、②法縁とは菩薩による仏法にもとづく慈悲であり、③衆生縁とは凡夫が衆生に対して起こす慈悲とされている。浄土宗の人間観にもとづく慈悲の実践は①②よりも、やはり③の「凡夫が凡夫に寄り添う」という姿勢に軸を据えるべきだろう。

このように教義的な側面からみても、「誰一人取り残さない」と「摂取不捨」を安易に結び付けて仏教的な行動指針とすることには注意を要する。

3、SDGs導入の意義

ここまで見てきた通り、いくつかの懸念点はあるものの、それでもSDGsを教団の活動に取り入れることは重大な意義がある。その理由は、SDGsは人間社会が存続するための社会的課題を選びすぐって作られた国際的にも信頼性の高い内容であり、民間企業だけでなく、宗団法人においても有用と考えられるからである。宗法人の公益性や社会貢献が問われる現在、今後のあり方を占う上でも重要な指標となる。

浄土宗の宗規および浄土宗21世紀劈頭宣言「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」には、宗教教団が社会の一員として果たすべき使命が掲げられている。とくに劈頭宣言はSDGsの掲げる目標と重なる点が多く、その理念を具現化する方法論（SDGsコンパス、バックキャスト思考、数値指標化など）をSDGsから学ぶところは大きい。加えて、地球規模の気候変動やLGBTQ、ジェンダー平等など近年前景化してきた課題へ新たに取り組み際にも参照が必須である。宣言文にある「家庭」の一語をとってみても、この20年で少子化や同性婚、パートナースhip制度、選択的夫婦別姓の問題など地殻変動といってもよいほど大きな変化が起こっている。

そのため、言葉の鮮度を高めて、内容面をブラッシュアップするのにSDGsの活用は一役を買って出よう。

いまひとつ、SDGsが教団に提起する論点として重要なのは「17. パートナースhipで目標を達成しよう」である。すなわち教団や宗教の違いを超えて協同の輪を構築してゆく際の共通目標になることが期待される。前述した教義解釈や教団スローガンのように各教団のカラーに準じた社会実践の位置付けがあるので、宗義とは基本的に自宗の優位性を説くもので、どうしても他教団に対して排他的な側面があることは否めない。

また社会貢献活動（諸行）が「念仏の助業」であることは教義的に見て確定的であるものの、その位置付け方は他教団からすればやや消極的な姿勢での取り組みと映るかもしれない。これについては、たとえば「慈悲」の理念を共通基盤とすれば、他宗派はもとより他宗教においても類似概念が説かれているため、各教団の特色を活かしつつ、ゆるやかな連帯を結ぶことも可能であろう。浄土宗の場合は大乗仏教の精神（円頓戒の撰衆生戒など）と愚者の自覚という教義をふまえた「凡夫の慈悲実践」というイメージで参画することができる。

以上、SDGsは多様な側面を持ち、教団にとって長所短所の両面が併存するが、それでも総合的に見れば導入のメリットが上回ると考える。たとえ仏教的理念とSDGsの目指す所(Goals)が完全に一致していなかったとしても、それぞれの達成プロセスのなかで連帯可能な場面は多い。適切な距離感をもって導入することで、教団が持つ社会的意義を現代的にアップデートすることに役立つと考えられる。

最後に、SDGsの17の目標を内容別に分類した5P(①People ②Prosperity ③Planet ④Peace ⑤Partnership)と劈頭宣言の各文言を結びつけて作成した私案を示しておきたい。

コンセプト…安心してお念仏のできる世界の実現を目指して

A 愚者の自覚を(③Planet 地球・共存↓縁起)

…社会の一員として、環境問題の解決には一人ひとりの想いが大切であることを自覚して、この世に存在するものはすべてつながって共存しているという責任感を

もって行動する(凡夫観、縁起)

B 家庭にみ仏の光を(②Prosperity 豊かさ・繁栄↓気づき)

…私たちの生活を成り立たせている天地の恵みに気づいて感謝の思いを忘れず、共に暮らすパートナーと持続可能な社会に寄与するための取り組みを、個々人ができる限りにおいて実践してゆく(感謝、少欲知足)

C 社会に慈しみを(①People 人間・貧困↓慈悲)

…あらゆる人が貧困で苦しまないように、社会的弱者のおかれた状況や人権について学びを深め、個々人ができる範囲での社会実践を心がけてゆく(慈悲、社会貢献)

D 世界にともいきを(④Peace 平和、⑤Partnership 連帯↓協働)

…私たち単体では実現が難しいことを他者と協働することによって少しでも歩みを進め、平和のために尽力してゆく(共生)

各報告へのコメント

コメンテーター…戸松義晴

1、今岡副所長へのコメントと返答

戸松 SDGs は突然出てきたものではなく、IMF、WB、ADB、日本のODAを中心に行われてきた経済発展中心による貧富の格差、環境破壊などの開発の負の遺産を対処療法的に、持続可能な経済発展を目的としたものであることを、比較を通して明瞭に説明されており、なぜ今SDGsかということが理解できました。その上で、今岡副所長の視点から俯瞰的意見で総括をして、浄土宗としての関わり方として、劈頭宣言を肯定的に挙げています。浄土宗は積極的にSDGsにかかわり、社会実践をしていくべきでしょうか？

今岡 教団が社会的な問題に取り組むなかで、まず思い浮かぶのが戦時中の戦争協力の問題です。その時に、教義をもとに戦争協力をするという言説が新聞などのメディアに残っています。現在の視点からすると、納得できないというか、どうしてこのような曲解がなされたのかと感じてしまいます。要するに、現代問題と教義を結び付ける時は非常に気を付けなければならないということだと思います。その時に、相手方すなわちSDGsがどういう性格

のものか、しっかり吟味する必要があると思います。浄土宗において社会問題をどう捉えているかという論点については劈頭宣言があるので、SDGsはそれと問題意識を共有するものでしょう。とはいえ、20年前のものですから、新しい知見のSDGsを援用するのともよいと思います。いずれにせよ、教義と短絡的に結び付けることには慎重でありたいと考えます。

2、東海林研究員へのコメントと返答

戸松 新宗教教団はイメージとして、教義をもとに国連、ユニセフ、UNHCRなど人道支援をする国際機関との関係性を大事にして、結果として権威付けをしているようにみえます。創価学会、立正佼成会は活動されていますが、例えば真如苑とか天理教、あるいは地球環境問題とは一番親和性があると思われる「鎮守の森」に代表される神社本庁はどのようにSDGsをとらえているのでしょうか？

東海林 まだリサーチ不足ですが、真如苑においてもSDGsを実践していくという発信は2017年に行っています。真如苑についてはサーブというボランティア団体

の活動が紹介されていて、また本年度から「真如苑環境保全・生物保護 市民活動助成 “地球・自然・いのちへ” 助成金」が公募されていて、これはSDGsに関わる事業に協力して助成するという活動を行っています。天理教では青年会が「世界たすけへの挑戦」ということで子ども食堂や独居の方向けのボランティア活動を行っているようです。神社本庁は鎮守の森などSDGsに関連しそうですが、今のところ具体的な動きはないようです。個別の神社においては協力姿勢が見受けられます。

戸松 伝統仏教教団の取り組みが、簡潔に紹介されていて、それぞれの教団の特徴がよく理解できました。宗派を超えた（公財）全日本仏教会が基幹事業をSDGsに紐づけて活動していること、国際的にWFB、WFBYの活動を提示され、公益的、国際的な視点から必要性を提示されたと理解しました。最後に提示された浄土宗としての取り組みの可能性について具体例を挙げられており、東海林研究員の強い意志を感じますが、とくに「伝統教団として他教団や他宗教、国際的な機関、民間企業と足並みをそろえることで安心と信頼を社会に発信できる」という提言の根拠について、なぜそのように思うのか教

えてください。

東海林 それは私が、目標17にも掲げられている、グローバルパートナーシップ（もしくはマルチステークホルダーパートナーシップ）を重要視しているからです。たとえば「SDGsジャパンネットワーク」という市民運動の連合体があつて公的なセクターや企業体が入っていますが、宗教団体でもカトリックのカリタスジャパン、曹洞宗のシャンティボランティア会、創価学会の平和委員会、立正佼成会のWCRPが入っていて、そこに私たちも参加して足並みをそろえるということにSDGsとしての大事な部分があると思います。

3、大橋研究員へのコメントと返答

戸松 文科省がESDの一環として、小学校、中学、高校と組織的に取り組み、アクティブラーニングの題材として、SDGsの問題解決などのケースを通して国際社会に通用する個々の意見を明確に語れる人材を育成しようとしていることが理解できました。幼児教育においても取り組みがあるように聞いていますがいかがでしょう。また仏教保育連盟があるように、歴史的にも寺院は

「幼児教育に取り組んできたと思いますが、仏教系の幼稚園、保育園などでSDGsについて教育することについてどのように思われますか？」

大橋 幼児教育に関する取り組みもあります。ただし、それは教え込むというよりも、自然や遊具、本などを通して心を育むというものです。保護者や教員側の意識に帰属する部分が大きいのかなと思います。情操教育という点においても、小さいころからSDGsを学ぶことは意味のあることだと思います。とくに仏教系の幼稚園・保育園であれば、縁起の教えなどを通じて学ばれると意義深いのではないかと思います。

戸松 ESDの仏教、寺院に対する将来的影響、危機感について提示されていて、全面的に同意します。具体的な宗派の取り組みの必要性を挙げられていますが、僧侶に対して座学で教育、周知することで十分でしょうか？それとも社会实践を伴う経験が必要でしょうか？これは僧侶個人で取り組むべき課題か、それとも宗派レベルで社会実践を養成課程に行うべきだと思いますか？

大橋 座学と実践のいずれか片方でよいというわけではなく、両輪とすべきものだと思います。個人的には、座学

で学んだことは当然ながら実践すべきだと思います。SDGsは参画型といわれており、国家、企業、団体、地域社会、個人、いずれもがステークホルダーとして関わらなければならないと思います。当然、出家者（僧侶）、出家団体（寺院）も、社会に関わっている存在なので、そこに見向きもしないというのはあり得ないのではないかと考えます。

4、工藤研究員へのコメントと返答

戸松 他教団の取り組みとして、曹洞宗の取り組みを教義的根拠に基づいた具体例を詳細に紹介され、また日蓮宗、浄土真宗本願寺派の取り組み、龍谷大学、全日本仏教会なども取り上げ、論点整理をされていて分かりやすいと思います。また、浄土宗としてSDGsの根拠を念仏、慈悲、持戒という視点から明確に説明されて分かりやすかったです。ところで、「誰一人取り残さない」というSDGsの根拠について、SDGsの理念と教義を会通することへの疑問を出されたうえで、明確な教義ではなくて、あえて劈頭宣言に根拠を求めべきと提言されました。他の仏教団体や宗教団体では、教義的な根拠を重

要視する傾向にありますが、どうして浄土宗は直接的に教義に求めるべきではないと考えるのでしょうか？

工藤 先ほどの今岡副所長の返答内容が非常に参考になるものです。教義と社会問題を無理矢理に結びつけようとして、作文するだけならばどうにかなってしまいます。

ただ、そこにはやはり危険な面もあって、ひとまず一線を引いておきたいと考えました。SDGsには「BDGs」とも呼ばれてしまうようなビジネス的な側面、そして社会的な変革という要素が濃厚ですので、現段階では両者を直結させてしまうことにはやや懐疑的です。

戸松 最後に劈頭宣言とSDGsの関係性について政策提言案を示しています。この理念的提言をいかに社会実践的提言に落とし込み、実行するかが将来的な浄土宗の生き残りに関わってくると思います。トライ&エラーを繰り返しながらの「実行あるのみ」と感じさせてくれる素晴らしい提言と感じました。ちなみに、SDGsの17の目標を5つのPに落とし込んでいますが、どうして17の目標ではなく5Pなのでしょう？

工藤 17の目標のそれぞれと結び付けることも、できないことはないと思うのですが大変冗長になります。5つの

Pという理念については、たとえ2030年以後にポストSDGsのようなものができたとしても、この枠組みはそのまま残るのではないのでしょうか。理念的により上流にあたるものであれば、多少のマイナーチェンジがあったとしても再利用が可能ではないかと考えました。

戸松 一般的には「お念仏して安心して平和的な生活ができる世界の実現を目指して」の方がわかりやすいと思いますが、なぜ目的が「安心してお念仏ができる世界」なのでしょう？念仏を称えることを目指さない人々は安心して生活できないのでしょうか？

工藤 法然上人の「現世を過ぐべき様は」からはじまる御法語に「衣食住の三は念仏の助業なり。これすなわち自身安穩にして念仏往生を遂げんがためには何事もみな念仏の助業なり」とあるように、衣食住といった生活環境の土台を整えること（安心してお念仏できる世界）が、結果的に念仏実践の安定的な継続につながってゆくということを想定したからです。SDGsはまさにその土台と関わるものだと思います。また、お念仏がそのまま社会実践につながってゆくという言い方をしてしまうと、実践のエネルギーが生まれてこなくて、結局多くの人は

社会実践をしないような気がします。実践のきっかけにはやはり「苦」の現場と立ち会うことが必要でしょう。そして、お念仏と社会実践（諸行）との良い意味での緊張関係、相互的な往復関係がとても大切なのではないかと思います。

戸松 それから「A患者の自覚を↓縁起」「B家庭にみ仏の光を↓気づき」と解釈されていますが、私には「患者の自覚を」は自己の限界性に対する気づき、「家庭にみ仏の光を」は家庭というご縁に基づく共同体のような気がするのですが、いかがでしょうか？

工藤 そういう理解はもちろんよいと思います。これはあくまで私案であり一例にすぎません。私は5Pとの結び付きを意識して考えてみましたが、文章への落とし込み方はいろいろな文案があると思います。いずれにせよ、ゴールとすべき具体的なアクションをある程度想定しながら文言を決めていけばよいのかなと考えます。

戸松 他教団でもSDGsを用いて、プライオリティを社会実践の方面へと大きく舵を切っているところが見受けられます。浄土宗も開宗850年に向かって、何らかの形でSDGsというコミュニケーションツールあるいは

表現方法を使って形にして、社会に訴えてゆかなければ教団の将来はないと感じました。理念だけでなく、ぜひ具体的なアクションを起こしていただければと思っています。

布教・教化における釈尊聖語の利用

【パネル発表2】

布教・教化における釈尊聖語の利用

代表者

石田一裕（浄土宗総合研究所研究員）

登壇者

袖山榮輝（浄土宗総合研究所主任研究員）

渡邊真儀（浄土宗総合研究所スタッフ）

北条竜士（浄土宗総合研究所研究員）

宮入良光（浄土宗総合研究所研究員）

石田一裕（浄土宗総合研究所研究員）

【概要説明】

石田一裕

本パネルでは浄土宗総合研究所「釈尊聖語の広報・布教用現代語訳研究」（以下、本プロジェクト）の研究成果の一端を報告した。本プロジェクトではこれまでダンマパダ

の翻訳、キャッチコピーとその解説を作成し、『教化研究』において研究成果の報告を行ってきた。またキャッチコピーについては社会部との協力のもと『和合』『釈尊』幸せの智慧を連載し、掲示伝道などを視野に入れた活用方法を提示している。本パネルの目的は、これらの研究を報告し、その狙いを改めて共有するとともに、SNSでの具体的な運用例などを提示することにある。以下、各パネルの発表要旨を掲載する。

【浄土宗における釈尊聖語の意義】

袖山榮輝

一、本プロジェクトの背景と動機

平成二十三年に宗祖法然上人（以下、祖師の敬称略）の八百年大遠忌を迎えた浄土宗は、その記念事業の一環として浄土宗基本典籍の現代語化を総合研究所に委託し、『現代語訳』浄土三部経と『現代語訳』法然上人行状絵図を上梓した。現代語訳については、『現代語訳』浄土三部

『経』における里見法雄宗務総長（当時）の「刊行の辞」に、これら「教学研究と教化活動のさらなる推進のために是非が非でも必要」と述べられるように教学研究と教化活動の二つの観点からその必要性が指摘されている。この二つの現代語訳に先駆けて、浄土宗総合研究所では平成九年から十三年に『法然上人のご法語』①消息編、同②法語類編、同③対話編を刊行した。これは各種文献に伝わる法然の言説から教義上、あるいは教化上重要と思われる文章、フレーズをピックアップし、テーマごとに分類して章立てを施し、現代語訳を付したものであった。

『法然上人のご法語』①②③は仏書伝道や高座説教など布教化の場面で役立ててもらおうことを意図していたが、三部経の現代語訳を終えた研究所では、法然の言葉に釈尊の言説を対照させることができたならば、法然の言葉をより一層深く理解できるのではないだろうか、より説得力のある布教化につながるのではなからうか、と考えるようになっていた。

釈尊の言説については、中村元による『ダンマパダ』等の邦訳（岩波文庫『ブッダ 真理のことは 感興のことは』）をはじめ、すでにいくつもの現代語訳が示されている。

る。しかし、そこに浄土宗的な視点は無い。そこで浄土宗における「教化活動の更なる発展」を意図した、分かりやすく親しみやすい現代語訳による釈尊の言葉を自ら提示すべく、本プロジェクトが始動した。

二、浄土宗における釈尊聖語の可能性 〈『ダンマパダ』第六十三偈を一例に〉

本プロジェクトでは、まず『ダンマパダ』に着目し、中村訳を参考にしながら翻訳すべき偈文を計七十四ほど抽出した。ここでは本プロジェクトが意図するところの一例として第六十三偈を紹介してみたい。訳文は以下の通りである。

愚者が「愚かだ」と自覚するならば、その者は賢者でもある。一方、賢者であると思えば、その者は愚者のことを「そついう者こそ愚者である」と人は言う。

この偈文を訳出対象としたのは、浄土宗の教えにおける人間観の基調が凡夫、愚者にあり、二十一世紀浄土宗劈頭宣言においても「愚者の自覚を」とアピールされるからで

ある。

本プロジェクトでは偈文に解説文を施し、関連する法然の法語などを提示、さらに偈文をキャッチフレーズ化した。解説文においては「どれほど愚かであろうと、ありのままの自分を自覚できるならば、そこが賢者と愚者の分かれ目となる。浄土宗劈頭宣言にいう〈愚者の自覚〉は、まさに仏教の根幹なのである」と言及し、関連する所説として、善導大師『観経疏』における深心積の信機信法のうち信機について述べる一節と、法然の「御消息」から信機信法に關する所説を挙げることにした。

さて浄土宗にとって「愚者の自覚を」という表現は私たちに信機を促す極めて重要なフレーズである。とはいえ一般的には自分自身を愚か者とは思わないし、思いたくないというのが人情である。そこが「愚者の自覚を」と説き勧める上での弱点なのであるが、その点は愚者の自覚そのものを積極的に評価することで克服され得る。第六十三偈はまさにそのことを示している教えであり、本プロジェクトでは「愚者と自覚できる賢さ、愚者と自覚できない愚かさ」とのキャッチフレーズを付した。¹⁾

ちなみに自身を愚者と認識せざるを得ない時とは、すで

に危機的な状況に陥って身動きが取れない絶望的な局面である。そこで愚者の自覚に対する積極的な価値転換こそが必要なのである。

愚者の自覚、信機信法の信機とは、自身をいたずらに投げ出したり、卑下したりすることではない。信法への入り口であり、賢者への出発点なのである。第六十三偈に照らし合わせてみるならおのずと明確になるだろう。

三、浄土宗における釈尊聖語の意義

善導大師『観経疏』散善義に「東岸に人の声あつて勧め遣るを聞いて道を尋ねてただちに西に進むと言うは、すなわち釈迦すでに滅したまいて、後の人見ざれども、なお教法の尋ねべき有るに喩う。すなわちこれを喩うるに声のごとし」(『浄土宗聖典』二・二二九)との一節がある。

浄土宗における釈尊の言説については三部経が最重要視されてしかるべきである。とはいえ釈尊の言説を広く尋ねていくならば、浄土宗の教えをより深く理解し、より明確に伝えるための言説に出会うことができる。そこにこそ浄土宗における釈尊聖語の意義が見出せよう。

【釈尊聖語の研究について】

渡邊眞儀

本稿では本プロジェクトの作業フローについて、概略を説明する。この研究の対象としたのは、初期仏典の中でも最古層に位置すると言われる『ダンマパダ』である。『ダンマパダ』は全体が短い韻文の偈頌で構成されており、初期仏教のエッセンスを簡潔に伝えるテキストとして重要である。本プロジェクトの目標は、この『ダンマパダ』の中から偈文を選定し、独自の訳文を作成することにより、従来の教化活動で注目されることの少なかった初期仏典を浄土宗として活用する端緒を開くことである。

まず作業の第一段階として、『ダンマパダ』の中から訳出すべき偈文の候補を選定した。選定の対象となったのは、パリー語版『ダンマパダ』に含まれる四二三個の偈文である。選定にあたっては、中村元による翻訳『ブッダの真理のことは・感興のことは』を参考にした。さらに、SNSなどでの活用を念頭において「念仏の功德」「愚者」「生き

方」などのキーワードを列挙し、それぞれのキーワードに即した偈文をそれぞれ選定した。こうして抽出された候補の大部分は次の訳出作業に回されたが、一部は翻訳上の問題などがあり、訳出されなかった。

第二段階として、実際に偈文を原文から現代語に訳出した。原文のテキストとして用いたのはパリー語版『ダンマパダ』、仏教混淆サンスクリットで書かれた『パトナ・ダンマパダ』、『ダンマパダ』と共通の偈文を含むサンスクリット語経典『ウダーナヴァルガ』の三種である。底本としたのはパリー語版であるが、韻律などの制限により文法的に難解な箇所が多々あったため、必要に応じて他二種のテキストを参照した。

訳出にあたっては以下の三点に特に注意了した。まず学術的な正確さと、日本語としての簡明さの両立を試みた。また本プロジェクトの性格上、原文のニュアンスを損なわない範囲で、浄土宗の教義と関連付けるよう努力した。さらに既存の翻訳を参考としつつも、著作権上の問題を回避するため、単語や表現の点でそれらと類似しすぎないように心掛けた。

また訳出と並行して、主に掲示伝道や電子媒体での布教

に活用する目的で、訳文の要約となるような短いフレーズを作成した。例えば第五十一偈「美しく色鮮やかであつても薫らない花があるように、巧みに説かれた教えであつても、それを実践しない人にとつては無益である」には、「実践されない教えは無益」というキャッチフレーズを付した⁽¹⁾。このキャッチフレーズはそのままの形で利用するだけではなく、用途に応じてさらに短縮・変更して使うことも視野に入れている。

第三段階として、訳出した偈文に対応する法然の法語を、主として浄土宗総合研究所編訳『法然上人のご法語』から選定した。例えば第五十偈「他人が道理に逆らうのを見るな。他人がしたことも、しなかったことも見るな。自分のしたこと、しなかったことこそを見よ」には、「決して智慧ある者のふりをせず、ひたすらお念仏を称えなさい」〔『法然上人のご法語』②法語類編、十六頁〕という法語を付した⁽²⁾。このように釈尊の聖語と法然の法語を関連付けることで、浄土宗の教えが初期の仏教の考え方からかけ離れたものではないということを示すことができ、法話などにも活用しやすくなるのではないかと考えている。

第四段階としては、偈文の訳文に対する解説文を執筆し

た。まず本プロジェクトのメンバーそれぞれについて、解説担当箇所を割り当てた。その際には先述のキーワードなどを参考にして、担当箇所にある統一感が見られるように配慮している。解説文は訳文一つにつき三百字程度で、原則として割担当者が一人で執筆した。その後、全体で確認作業を行うこととした。対象読者は浄土宗教師全般であり、単なる訳文の解説ではなく、なるべく浄土宗の教義に即した文章とすることを心がけた。また選出した法語との関連性も意識している。

まとめると、第一段階が訳出する偈文の選定、第二段階が訳出とキャッチフレーズの作成、第三段階が法語の選定、第四段階が解説文の執筆となる。以上の研究成果は『教化研究』三十一号・三十二号に掲載されており、その成果は浄土宗教師であれば誰でも自由に利用することができる。これをもって教化活動の一助として頂ければ、本プロジェクトとしても幸いである。

(1) 『教化研究』三十一号、一二三頁参照。

(2) 『教化研究』三十一号、一三〇—一三一頁参照。

【『和合』連載の狙いについて】

北條竜士

一、『和合』連載記事について

令和二年四月号の『和合』より本プロジェクトでは「開宗850年企画 毎月一言 釈尊、幸せ」の智慧」と題した連載を執筆している。執筆者は本プロジェクトメンバーのうち石田一裕、北條竜士、春本龍彬、渡邊眞儀の四名が担当しており、校正編集は浄土宗社会部の担当である。本連載のバックナンバーのデータは、浄土宗公式サイトの浄土宗ネットワーク^②にて閲覧・ダウンロードが可能である。

二、執筆の構成内容

連載は①キャッチフレーズの提示、②その典拠となった翻訳文の紹介、③解説、④関連法語という構成でまとめられている。このうちキャッチフレーズは寺院の掲示板などに使用してもらえよう、わかりやすい言葉で表現するように心掛けている。このキャッチフレーズは、本プロジェクトによる現代語訳の成果から取り上げたものであり、本連載ではその成果である翻訳も提示している。解説では

キャッチフレーズを社会生活に結び付けながら説明するとともに、浄土宗の教えとの関連を示している。最後に浄土宗的な解釈の一助となるよう、関連する經典や法語を紹介する。

三、連載（聖語）の活用方法

（一）ホームページ等での活用

本連載のキャッチフレーズや翻訳文等は寺院のホームページ、掲示板、寺報などの素材として活用できる。例えば、「浄土宗公式サイト」内の「こころがちよつとかるくなるブツダのことば」^③では、本プロジェクトの試訳が活用され、誰にでもわかりやすい言葉で釈尊聖語の発信がなされている。

（二）法話の素材の一つとして

釈尊聖語を寺院での法話の素材として取り入れることによつて、今まで取り上げられなかった釈尊の教えと法然の教えとの結びつきを新たに捉え直し、檀信徒の仏教理解の一助として伝えていくことができる。

(三) 経典、法語理解の一助として

本連載を通じて、浄土三部経等の経典と法語との結びつきや釈尊の教えと念仏の教えとの関連性を探究し、念仏の教えに対してさらに理解を深めることができる。

(四) SNSでの活用

SNS（ツイッター、ユーチューブ等）では、一般にわかりやすく伝わりやすい言葉の使用が不可欠である。当連載で使用している「今月の言葉」（キャッチフレーズ）、「釈尊のことば」等はSNS上でそのまま活用できるものとなっており、仏教や浄土宗の教えを簡潔に発信できるものである。

(1) <https://jodo.or.jp>

(2) <https://jodoshu.net/>

(3) <https://jodo.or.jp/issho/quotes.html>

【布教における釈尊聖語利用の可能性】

宮人良光

一、はじめに

ここでは布教における釈尊聖語利用の可能性について、布教師としての立場から、釈尊聖語を頂戴しお伝えする、ということについて考えてみたい。

『和合』連載「毎月の一言 釈尊、幸せ」の智慧」に見られるように、『ダンマパダ』の聖語は分かり易く、称え易く、伝え易く、尊いみ教え（真理の言葉）である。人によつては自身の経験則に合致し、実感として受け止められるだろう。しかし当然ながら、その法味は甚深で体得・体現は難しいものであり、私自身もいたらなさを恥じ入るばかりである。

二、我ら衆生を決して否定しない釈尊の慈悲

浄土宗における釈尊は我々衆生を救うために娑婆世界に現われた存在であり（『勅伝』一卷冒頭参照）、このいたらぬ「私」を否定せず、受け入れてくれる仏だということである。例えば次の教えは「自分自身が最も愛しい」と打ち

明けるコーサラ国王と王妃に示されたものである。

どの方向に心でさがし求めてみても、自分よりもさらに愛しいものをどこにも見出さなかった。そのように、他の人々にとつても、それぞれの自己が愛しいのである。それゆえに、自己を愛する人は、他人を害しではならない。(『サンユッタ・ニカーヤ』第一集・第三篇「コーサラ」／中村元訳『原始仏典Ⅱ 相応部経典【第1巻】』)

価値観が急速に多様化し、情報と共に押し寄せてくる現代を、我々は正否も分からないまま、自身で判断して生きていかなければならない。その是非を、誰に問うべきであろうか、またそれを誰が認めてくれるのか。しかし釈尊は決してこの私を否定せず、この私の弱さを受け入れる存在である。その教えを聞くと、耳が痛いこともあるが、心から帰依し抛り所となる仏なのである。釈尊の聖語は、檀信徒はもちろんのこと、まさに今、広く社会の多くの方々へ届けたい言葉である。

三、仏説を頂戴し、説くという事

「説教」「説経」「説法」とは、その語の通り、仏の教え、

経文、仏法(真理)を説くものである。浄土宗には説教の型として、「七段法」(①讃題②序説③法説④譬喩⑤因縁⑥合釈⑦結勸)が伝わっている。そして「讃題」(説教の主題として頂戴する経文や御法語の一節)には、「浄土正依仏祖の金言の外は用うべからず」(吉岡呵成『布教指針(八十五則)』)というのが通例であり、現在は特に法然上人の御法語を讃題とすることが多い。

しかし、明治初期を代表する布教師である岸上恢嶺の説教録『説教帷中策』(九篇、初篇の刊行は明治一二年)を見てみると、所依の經典および『観経疏』の御文を讃題とすることがほとんど(四〇席中三七席)で、法然上人の御法語は『小消息』のみである。また恢嶺は『説教賛題要文』という讃題集を刊行している。そこには三部経や『論註』『安樂集』、善導の著作、『讃阿弥陀仏偈』『五会法事讚』『往生拾因』『往生要集』、法然上人御法語などから二〇一題、ほかに道歌六〇首程、狂歌数首が挙げられている。この二〇一題の主な内訳は、三部経が三二題、善導の著作が八一題(このうち四一題が『観経疏』)、法然上人御法語が二四題と、圧倒的に善導の著作、それも『観経疏』から選ばれたものが多い。これらを見る限り、恢嶺が經典と

『観経疏』（仏の直説として頂戴する書）に重きを置いてい
ることが分かる。（「岸上恢嶺の研究」／『教化研究』三十
二号参照）

法然上人の御法語を讃題とすることはもちろん尊いこと
であるが、「仏説を頂戴し直にお伝えすること」の意義を、
もう一度考えてみるべきであろう。

四、釈尊の聖語は、称名念仏・極楽往生に結びつきに
くい？

上記「七段法」によって浄土宗の説教を勤める場合、御
法語や浄土正依の三部経など以外の浄土宗に直接かわる
文言以外は、念仏結勸には結びつきにくいものがあるため
「讃題」に奉じないよう促されることがある。この場合で
も、下記のような「讃題」を挙げた「法説」（説教の本論）
において、袖山報告でも指摘があった様に、いわゆる「信
機信法」の信機を釈尊の聖語によって分かり易く伝えるこ
とが可能である。

初めにはわが身のほどを信じ、後には仏の願を信するな
り。（「勅伝」二二／『御法語』後篇一〇章）

一には決定して、深く信ず。自身は現にこれ罪悪生死の

凡夫、曠劫より已來、常に没し常に流転して、出離の縁
有ること無し。（『観経疏』散善義）

ある時には世間の無常なる事を思いてこの世の幾程なき
事を知れ。ある時には仏の本願を思いて必ず迎えたまえ
と申せ。（「十二箇条の問答」／『御法語』後篇二〇章）

御法語や『観経疏』に説かれるこの娑婆世界の理や「わ
が身のほど」こそ、釈尊が『ダンマパダ』等にて示した、
「無明」「諸行無常」「諸法無我」「一切皆苦」「因果応報」
「生死輪廻」といった真理と深く結びつくものである。

【久保山光明寺（神奈川県区No19）公式ツイッターについて】

石田一裕

一、久保山光明寺公式ツイッターについて

筆者は久保山光明寺の公式ツイッターアカウントを運用
している。このアカウントは、さまざまな苦しみの中にい
る方々の幸せを願うことを目的として運用されるものであ
る。当アカウントは浄土宗寺院や教師のアカウント、また
自死遺族者のアカウントを中心にフォローしており、フォ
ロワーの多くもそのようなアカウントである。

当アカウントでは「ツイッターボット」と呼ばれる自動

発言システムと手動での投稿を併用し、平日一日6回、土日祝日は一日5回、特定の時間に定期的なツイートをを行っている。また毎朝ツイートする「おはよう」の挨拶には、リプライ（返信）があつた場合、それに対して自動で返信する機能を使用している。このようなツイートの発信や返信の機能を用いることで、ツイッター上において深夜や早朝を問わないコミュニケーションが可能となる。

一日のツイートの時間帯および内容については、午前5時「歌詞・セリフ」、7時「おはよう（朝の挨拶）」、7時1分「今日の目標」、15時「休憩（休憩の言葉）」、20時「ダンマパダ・聖求経」（平日のみ）、22時35分「おやすみ」としている。ツイッターにおいて多くの人にツイートを見ってもらうためには、投稿を行う時間帯が重要である。二〇一七年の株式会社 AutoScale による調査では、投稿したツイートが拡散されやすい時間帯は、平日の5時・11時・15時・20時であるとされる。ツイッターはいまだ発展中のサービスであり、今後、拡散されやすい時間が変化する可能性もある。最新の情報を収集しつつ、随時、運用の見直しをしていく必要がある。

二、ツイートの分析・釈尊聖語の活用について

ツイッターではアナリティクスという分析機能を使用し、様々な観点からアカウントの運用状況や各ツイートへの反応などを分析することが可能となっている。この機能を用いて二〇二一年度上半期の光明寺のアカウントの概要を示すと以下の通りである。

二〇二一年上半期を分析すると、概ね毎月約四百のツイートを発信し、それらのツイートが見られた数（ツイートインプレッション）は14万回ほどである。このツイートの中には本研究の成果である釈尊聖語のキャッチフレーズも含まれている。以下、分析の焦点を釈尊聖語のツイートに当ててみよう。

当アカウントにて釈尊聖語のツイートを開始したのは二〇二一年五月二十四日からである。ここでは開始日から八月末日までの状況を紹介しよう。

まず期間中の『ダンマパダ』並びに『聖求経』に基づいたキャッチフレーズをツイートした回数は69回であり、上述のように基本的に平日の午後八時に投稿している。これに関しては手動のため、平日であっても投稿が行われな

年月	ツイート	ツイート インプレッション	プロフィールへの アクセス	@ツイート	新しい フォロワー
2021年4月	302	123,873	3,178	411	79
2021年5月	316	142,949	6,458	406	72
2021年6月	462	174,925	11,278	517	61
2021年7月	477	162,748	7,296	412	41
2021年8月	448	150,648	10,672	403	39
2021年9月	399	110,129	9,108	331	33
平均	400.7	144212	7998.3	413.3	54.2

こともあった。ツイートの種類は全43種であり、二度以上投稿されたものもある。これらのツイートのインプレッション総数は33851回、エンゲージメント総数は1329回、エンゲージメント率は3.9%であった。

個別のツイートについても分析を試みた。2回投稿されたものもある、平均を算出し上位5つのツイートを紹介しよう(表2参照)。

最もインプレッションが高かったのは「法話と沈黙ー共に語り、共に行うー」という『聖求経』に基づいたキャッチフレーズである。そのほかは多少の増減はあるものの、おおむねインプレッション数は六五〇程度である。全69回のツイートについて、インプレッショ

ン数とエンゲージメント数の相関を見ると〇・七八という強い相関がみられるが、『聖求経』に基づいたフレーズについては、エンゲージメントが低く、よく見られたものの反応が低いものといえることができる。

このようなツイートの分析により、アカウントを運用する際にどのような釈尊の言葉が拡散しやすく、人々に影響を与えるかを理解することができる。

今回の分析によって、約3か月で光明寺アカウントを通じて釈尊の言葉を3万回以上目にされていること、寺院アカウントにおいて好まれるツイートが判明した。これによりツイート内容の見直しが可能となり、それはより多くの人に仏法を届ける端緒となろう。ツイッターは、その特性上、短文センテンスでの文書伝道に適したツールであるといえる。またアナリティクス機能を用いることで、教えに対する反応を可視化することができる。インプレッション数やエンゲージメント数が高くなるようなツイートを発信していくことで、ツイッターにおける対機説法が可能となり、より多くの人に釈尊の言葉を届けることができるだろう。

(1) ツイッターは様々なアカウント（発信者）がツイートという10字以内の文章を発信するSNSである。アカウントを「フォロー」すると、そこから発信されるツイートや、そのアカウントが「リツイート」や「いいね」をしたツイートを読むことができるようになる。自身のアカウントをフォローしているアカウントをフォロワーという。「リツイート」とは特定のツイートを自分のフォロワーに知らせ拡散させることであり、「いいね」は特定のツイートへの関心や賛同などがあることを示す機能である。

(2) https://socialdog.jp/news/cheetah_tweets_analytics/

(3) 「エンゲージメント数」とは、一つのツイートに対して「いいね」や「リツイート」などで反応した合計回数のことである。

(4) 「エンゲージメント率」はエンゲージメント数／インプレッション数で求められるものであり、ツイートを見たユーザーが何らかの反応を示す割合である。

法然上人鑽仰会の設立とその後の展開

—日本全国へ広がった「法然上人鑽仰運動」—

赤坂明翔

はじめに

近代浄土宗における信仰運動といえば、山崎辨栄の光明会、椎尾辨匡の共生会、或いは友松円諦の真理運動などが挙げられ、宗内でも研究が進む中、同時期に起こった法然上人鑽仰会（以下、鑽仰会）は、月刊誌『浄土』の発行以外に、これまで具体的なことが明らかにされてこなかった^①。そこで本稿では、鑽仰会の起こした「法然上人鑽仰運動」が、全国の信仰運動にまで発展した実態を明らかにし、現代浄土宗の布教活動のあり方を考える一助とすることを目的とする。検討にあたり新出資料の機関紙『法然鑽仰』^③も活用していきたい。

一、法然上人鑽仰会の設立経緯^①

鑽仰会は真野正順を創始者とし、昭和一〇年（一九三五）四月一三日の浄土宗総合教化大会閉会後の発会式（華頂会館）と結盟宣誓式（御廟前）をもって正式な設立とする。しかし、会誕生の萌芽は昭和九年のいわゆる「宗教復興（仏教側から仏教復興）」に端を発している。仏教復興^④とは、「昭和初期日本の仏教ブーム」であり、三月一日より始まった友松のラジオ放送「法句経講義」がきっかけというのが通説である。その後、世間の仏教復興の声を受けて友松は高神覚昇らと共に超宗派の全国真理運動を計画・組織し、九月一日に発足させた。その中心メンバーとして真野が参画していたことはあまり知られていない。その一方、浄土宗内では「仏教復興」に対して如何なる対策を講

じていたのだろうか。佐藤賢順は、『浄土』創刊号において、真野正順・岩野真雄・友松円諦と共に、八月に山中湖畔で仏教復興の将来について議論をしたことを追憶し、続いて次のように述べている。

秋になると再々の会合が催された。学界の権威・中堅、教界関係の長老・耆宿、社会教化の第一線に立つ人々など、御多忙の中を代り代り参集を願って、「何を為すべきか」に就いての具体的な協議を進めた。その結論が法然上人鑽仰会の設立である。⁵⁾

当時、仏教復興に対する既成教団の中、浄土宗内の色々の活動を除いて殆ど表面化していないと評されていたが、⁶⁾実際に確認できる重要な動向を以下に挙げてみたい。

(一) 仏教復興対策懇談会⁷⁾ (九月一七日、於明照会館)

(二) 仏教興隆対策懇談会⁸⁾ (一〇月四日、於明照会館)

(三) 仏教復興対策協議会⁹⁾ (一〇月六日、於内幸町東洋ビル

内「つくば」)

(一)は、○真野正順・○友松円諦・○長谷川良信・中野隆元・○木村玄俊・○佐藤賢順・藤井実応・○栗本俊道・○岩野真雄・藤本了泰、宗務側から野上運外・中村辨康・里見達雄・杉浦演順が出席。浄土宗として鑽仰会を組織する

ことや、その伝道方面などが話し合わせ、小委員(○印)が更に検討することとなった。(二)は、矢吹慶輝・石塚龍学・大野法道・大島泰信・石井教道・中島真孝・原田霊道・佐藤賢順、宗務側から野口周善・中村辨康・杉浦演順が出席。法然上人を社会に紹介するため、鑽仰会を設置することで意見が一致した。(三)は、東京仏教界中堅が集まり、浄土宗から中村辨康・真野正順・友松円諦・佐藤賢順が参加。中村から浄土宗では目下種々対策を試みているとの発言があった。以上のことから、浄土宗内では仏教復興の対策として鑽仰会設立に向け動いていたことが分かる。さらにその中心には真野以外に、常に中村辨康がいた。中村は光明会・共生会・真生同盟の信仰運動に参加すると共に、昭和六年より教学部長を務め、「布教方針綱領」を打ち出すなど常に宗門布教界の中心にいた人物である。その中村について真野は「真先きに共鳴され¹⁰⁾」というように、仏教復興に対する真野と浄土宗務所側の中村の思惑が一致したことで、鑽仰会設立の計画が始まったと見ることが出来るのである。

二、法然上人鑽仰会の設立経緯②

昭和九年一〇月七日、『教学週報』第三五八号にて鑽仰会設立の一報が伝えられ、会では資金集めに奔走する中、指方立相と発会式に関するの二つの大きな問題が起きた。

まず一つ目は、第一回真理運動講演会（二月一四日、於京都市岡崎公会堂）後の座談会における友松の指方立相問題である。友松は在家信者との問答の中で指方立相の浄土を否定する旨の発言をしたとされ、特に浄土真宗内では問題が紛糾して、真理運動の同人であった梅原真隆が脱退する事態となった。浄土宗内でも豊島青年同盟が二回に渡る決議文を浄土宗務所に提出するなど一部問題が表面化した¹²が、友松が翌年二月五日、宗務所に「宗意に背き宗教的体験としての浄土は否定しない」旨の回答をし、宗務側は注意を促すものの大きな問題とはしなかった¹³。一方で鑽仰会と真理運動の關係に影響を与えることとなった。つまり真野が真理運動の同人となり、友松もまた鑽仰会の同人となっていた關係性が解消され、真野が事実上真理運動を脱退する形となったのである¹⁴。この状況に対して鑽仰会は真理運動の別動隊か、それとも浄土宗内のアンチ友松運動・

真理との対立運動か、といった世論があつたが、真野は「一切の目を閉じて本年度仏教々団復活に一路只鑽仰会に邁進致します。内に向つて或は弁解し或は云々する時期ではない」と、友松の言動で仏教に興味を持った社会大衆が置き去りにされるのを厭い、自身はただ鑽仰会に専念する立場を表明している¹⁵。戦後、竹中信常は、真理運動を離れた真野が友松の思想信仰に対してことさら法然上人鑽仰を標榜したことは、真野自身の浄土教信仰に対する確信的態度の表明にはかならない¹⁶、と述べているのは的確であり、奇しくも指方立相問題によって鑽仰会設立が浄土宗僧侶の支持を得て加速していったといえるだろう。

二つ目は、浄土宗綜合教化大会準備における発会式問題である。この教化大会は山下現有一周忌追恩記念として宗門教化の全面的刷新を企図するもので、伝道部・青年部・児童部・教育部・社会事業部の五部門に分かれて協議し、記念大講演会や全浄土宗青年会聯盟結成大会などを併修した。その準備委員会（一月一九・二〇日、於明照会館）にて、鑽仰会の発会式を巡り東京と関西で意見が分かれた。東京側の真野・中村ら有志僧侶によって計画・組織された鑽仰会に対して関西側が非常に共鳴し、教化大会の成果

(決議実行の責任を負う)として会を誕生させる提案をしたのである。これを東京側が嫌い、一宗や本山中心ではなくあくまで有志僧侶が自腹を切る血盟的な覚悟をもった運動であるとの態度を表明し、その後、真野と関西側の懇談により教化大会の閉会後に発会式を行うことで落着いた。¹⁷⁾ 鑽仰会では独自に発会式(二月)を開催する予定も当初あったが、有志僧侶の寄付金は「法然上人の人格に敬仰する赤心の顯れであるから一銭でも無意義に費したくない」という幹部の意見で中止していることから¹⁸⁾、発会に対する並々ならぬ覚悟を伺うことが出来るのである。

三、理念・事業内容・支部設立について

鑽仰会は真野・中村ら有志僧侶によって設立されたが、浄土宗内での立ち位置は宗門の外郭団体というのが正確であろう。昭和一〇〜二〇年度まで(一六・一七年度は『宗報』で確認出来ず)宗門から補助金が支出され、また「布教方針綱領」(一〇〜二二年度)には「法然上人鑽仰運動の促進」、「浄土宗宗制」(二六年)には鑽仰会の項目が明文化されており、事務所を明照会館に置く鑽仰会は宗務側と密接な関係にあったといえる。宗務内外を問わず大勢の

人物が関わっており、その全てを明らかにするのは困難だが、設立当初(一一年一月時点)の本部員を挙げると、常務理事江藤激英・中村辨康・真野正順、主事佐藤賢順、財務赤尾光雄、編集部道瀬幸雄・佐賀一海・一瀬直行・井原文雄、庶務部金孝敬・永田文猷、组织部佐藤良智・中村康隆・辻重光、『法然鑽仰』東慈道らであった。¹⁹⁾ その他、総裁(知恩院門主)や会長(宗務総長)、理事、評議員なども整備されていた。

次に鑽仰会の理念について見ていきたい。鑽仰会は何よりも第一に法然上人の人格を中心に据えた。その理由として真野は、一般の宗門を中心とした宗教運動は、宗義に囚われて活動の自由や分野、会員の範囲が限定されるが、これに反して一人格を中心とした団体は、それらの領域から開放され、凝固な宗門意識を破壊し、社会人に新鮮味のある活動分野を提供できると説いた。²⁰⁾ 中村も、法然上人の偉大さを世の中に紹介し、この大きな人格に触れて知らず知らずの内に、本当の念仏の信仰に入らしめたいという熱意から会を起こしたと発言しており、宗義よりも人格、即ちまず法然上人を世に知らしめることが根本にあった。そして理念実行のための事業として「規約抜粹」²²⁾に、面白くて

昭和9年	3月	友松のNHK ラジオ放送「法句経講義」の放送開始。
	8月	山中湖畔にて真野・岩野・友松・佐藤が仏教復興の将来について議論。
	9月	全国真理運動開始。友松・高神のほか真野・梅原・松岡・江部・山辺らも参画。
	〃	教学部主催で仏教復興対策懇談会を開催。鑽仰会の組織や伝道方面を議論。
	10月	『教学週報』にて鑽仰会設立の一報が伝えられる。
	12月	真理運動講演会（岡崎公会堂）の座談会にて友松の指方立相問題が勃発。
	〃	豊島青年同盟が宗務所に指方立相の問題に対する第一回決議文を提出。
同10年	1月	仮事務所を天光院内に開設。
	〃	教化大会準備委員会にて鑽仰会の発会式を巡り東京・関西で意見が分かれる。
	2月	機関紙『法然鑽仰』創刊号を発行。各地に絶賛の嵐が巻き起こる。
	〃	事務所を明照会館に移転。開所式を挙げる。
	3月	第36次浄土宗定期宗会にて中村が鑽仰会の趣旨について答弁を行う。
	4月	教化大会閉会后、発会式（華頂会館）と結盟宣誓式（御廟前）を挙げる。
	5月	月刊誌『浄土』創刊号を発行。

略年表 鑽仰会設立までの大まかな流れ

知らず知らずに信仰が得られる大衆雑誌『浄土』・機関紙『法然鑽仰』の発行（会員に配布）、文豪による大衆読物『法然上人』・学者による平易な『法然上人の信仰』の出版、『法然上人劇』『大講演会』『信仰座談会』の催物などが記されている。どれも間口の広い活動であるが、特に注目したいのは文豪の法然上人鑽仰である。同九年、大東出版社（創設岩野真雄）が作家による『仏教聖典を語る叢書』を刊行するなど、当時文豪が好んで仏教関係の小説や戯曲を書いたことも仏教復興を支えた一面であった。そのため『浄土』にも多くの文豪が寄稿しているが、特に佐藤春夫と吉田絃二郎は鑽仰会が機縁となり法然上人への思慕を深めた人物であった。佐藤春夫著（挿絵小杉放菴）『掬水譚』の刊行も鑽仰会の尽力によるもので、出版記念会には文壇・宗門から四六名が参加し盛大に開催されたことは、会の歴史として忘れ得ぬことである。²⁵

また鑽仰会が特に重要視したのは支部であった。会員を普通・特別・維持に分けると共に、寺院や家庭などのどこでも会員五名以上で支部を設立することが出来た。²⁶支部とは鑽仰会の事業を支える「細胞組織」で、「法然上人鑽仰運動」の基礎となるものであるため、「一寺院一支部」の

旗印のもと支部設立を全国に呼び掛けた。本部は支部に対し、例会（『浄土』中心の信仰修養など）の開催や、支部が集まって聯合支部を創設することを勧め、逆に支部が講演会・座談会・別時念仏会を開く場合は本部から講師を派遣するなど支援を行った。では実際の成果はどうだったかというところ、『法然鑽仰』第一号（筆者未見）が発行されるや否や、全国の法然上人鑽仰熱が嵐の如く巻き起こり、入会申込書や激励の言葉が毎日三・四〇通以上も事務所に殺到し、支部設立の知らせの他にも支部を設置したいから申込書や機関紙一〇〇部送れといった要望が次から次へと届いたのである。設立支部の発表と各支部の活動報告は、随時『法然鑽仰』『浄土』に掲載され、同一一年一月（発会九ヶ月目）には会員数一万一千人、支部数は三五〇を数え、同一二年二月（発会一年一〇ヶ月目）には、『浄土』発行部数三万冊、会員数は一万五千人、支部数は五〇〇を突破した。²⁸特に鹿児島支部（鹿児島市・主任小橋麟瑞）や本郷浄き友の会支部（文京区・主任橋本楽栄）などの在家中心の支部の活躍が目覚ましいことや、誌友会・浄土読者の会といった支部を越えて交流会を開催していたことも特徴である。支部は日本国内のみに留まらず、満州・朝鮮・ハワ

イなどにまで及び、「法然上人鑽仰運動」は飛躍的な発展を遂げていったのである。

四、戦時下における変化

鑽仰会は、昭和一二年を契機に変化し始めた。まず六月より真野が健康上の理由により実務の第一線から退き、七月の日中戦争勃発によって『浄土』が宗門の統後の活動としての役割を担うことになるのである。同一三年二月、浄土宗務所臨時事変部は「病院慰問白衣の勇士に法味を捧げよ」の言葉と共に、全国陸海軍病院に毎月三〇〜五〇部の『浄土』を送るため、各寺院・檀信徒に寄付金の募集を始めた。³⁰各地で慰問袋に『浄土』が入れられ、その結果「慰問浄土」の名称が定着した。『浄土』の誌面も、戦地の体験を語るものや、国民を鼓舞するものなど時局関連の内容が多くなり、同一九年、日本出版配給株式会社のもと出版社・雑誌界の企業整備（統廃合）が行われた際に、『浄土』が職能雑誌として廃刊を免れたことは、鑽仰会の「慰問浄土」の活動が評価されたからであった。他にも本部員の出征や各支部の活動の減少によって、戦時下の鑽仰会は徐々に時代の余波を受け、「法然上人鑽仰運動」を「慰問浄土」

中心に変化せざるを得なかったのである。

おわりに

鑽仰会は浄土宗の仏教復興に対する一つの回答であり、社会に法然上人を打ち出す祖師信仰の運動であった。宗義よりも人格を中心に置くことで、間口の広い布教活動が出来、返ってそれが念仏信仰に繋がることを証明したことは、近代浄土宗の信仰運動を考える上で見逃せない要素となった。ほぼ同時期に起こった浄土宗僧侶の手による鑽仰会と真理運動は、その実態は似て非なるもので、前者は「法然に還る」、後者は「釈迦に還る」運動だったが、その根底には指方立相の浄土を巡る思想信仰の相違が進むべき方向を分けることになったといえる。一方、戦時下の『浄土』が戦争協力の一端を担ってしまったことは反省すべき点であり、さらなる検証も必要であろう。しかしながら、日本全国に広まった「法然上人鑽仰運動」は、現代浄土宗の布教活動を考える上で示唆に富むべきものであり、さらに言えば、現在まで存続している鑽仰会が出版活動と年一回の公開講演会に留まることなく、信仰修養の場を設けられる「法然上人鑽仰運動」となることを期待したい。

1 例えば、『浄土宗史』（浄土宗、一九六五年）や『浄土宗布教伝道史』（同上、一九九三年）などを参照。

2 鑽仰会は現在まで存続する団体であるが、本稿で扱う「法然上人鑽仰運動」の範囲は昭和九年～二〇年までとする。

3 機関紙「法然鑽仰」（発行元・法然上人鑽仰会、発行兼編集人・佐藤賢順）は、昭和一〇年二月二日より毎月発行され、その後廃刊となった。発行期間は不明だが、現在、筆者並びに鑽仰会事務局で確認しているものは二・八・一二・一四号であり（令和三年九月時点、今後さらなる発見によって、その全貌解明が期待される）。

4 仏教復興に関して、越智道順『宗教復興論』概観（仏教法政経済研究所、一九三四年）や大谷栄一「昭和初期日本の仏教ブーム」（『現代宗教』、二〇〇五年）を参照。両氏ともに真野正順の仏教復興論について言及している。

5 佐藤賢順「法然上人鑽仰会の経過」（『浄土』創刊号、一九三五年、八〇頁）。

6 越智道順『仏教復興論』概観 一一頁。

7 『教学週報』第三五六号、『宗報』第二〇五号。

8 『宗報』第二〇六号。

9 『中外日報』第一〇五四一号。

10 真野正順「中村氏のこと」（『浄土』第二五卷第九号、一九五九年、二八頁）。

11 『宗教時論』第一〇年第三号（浄土真宗系の新聞）において、指方立相問題の特集が生まれ、座談会席上の会話や諸氏の意見が掲載された。しかし、本稿では友松の具体的な浄土教思想やその発信の真意については言及せず、鑽仰会と真理運動の比較を含め今後の検討課題としたい。

12 『教学週報』第三六八号・第三七二号、栗本俊道「果たして解

決したか―友松氏の指方立相問題―(上・下)」「『教学新聞』第八〇六号・第八〇七号、一九三五年)。

13 『第三次浄土宗定期宗会議事録』(『宗報』第二一四号別冊)、『仏教年鑑 昭和十一年版』(仏教年鑑社、一九三五年、二二八頁)、『中外日報』第一〇六三七号。指方立相に関して、昭和五年に望月信亨による同様の問題が生じたが、当時執綱の渡邊海旭は特に処分を与えることはしなかった(『宗報』一六六別冊、望月信亨「余の指方立相問題に就て」『浄土教報』第一八六七号)。

14 友松円諦は浄土宗僧侶としての立場上、その後も鑽仰会の理事を務めるなどしている。

15 『中外日報』第一〇六四四号。
16 竹中信常「鑽仰運動の展望」(『浄土』第四六卷第一号、一九八〇年、六一頁)。

17 『教学週報』第三七一号、『中外日報』第一〇六二三号・第一〇六二四号・第一〇六八四号。

18 『教学新聞』第七八四号。
19 『法然鑽仰』第二号。

20 『教学新聞』第七八四号。
21 『第三六次浄土宗定期宗会議事録』中村辨康は鑽仰会の信念に

ついて、「鑽仰会の立場から」(『教学週報』第四五九号、一九三七年)にて詳述しているので参照していただきたい。

22 『法然上人鑽仰会規約抜粹』(『浄土』創刊号、七頁)。
23 『観無量寿経』(『仏教聖典を語る叢書』第四卷)の執筆を契機

に念仏信者となった佐藤春夫を招き、緑風荘にて鑽仰会主催の交流会を開催した。真野正順と中村辨康の熱心な説得により、佐藤は「掬水譚」を執筆し法然上人への信仰を深めた(『教学週報』第三七一号、『教学新聞』第七八六号、「佐藤春夫氏と文学を語る」『教学週報』第三八三号)。

24 鑽仰会から吉田絃二郎に法然上人の戯曲を依頼した関係により、妻明枝の葬儀を同会が執り行った。その際、妻の死という悲嘆の中で非常に感激し、一層法然上人への思慕を深めることとなった(『浄土』第三卷第八号、吉田絃二郎「弥陀への善知識! 亡き妻を憶ふ」『教学週報』第四八五号)。

25 『法然鑽仰』第一四号、『浄土教報』第二二四号、『教学週報』第四二〇号。

26 『浄土』と『真理』の誌面構成、組織化における会員制と本部・支部設立など鑽仰会が真理運動と類似する点が多いのは、当初、真野が真理同人であったことに起因すると考えられる。真理運動に関して『全日本真理運動とは何か』(全日本真理運動本部、一九三九年)を参照。

27 「俄然・捲き起った全国の鑽仰会熱 本部は受付に忙殺」などの見出しが躍っている(『法然鑽仰』第二号)。

28 鑽仰会の全盛期は会員三万人(『浄土』第七卷一〇号)、支部数は六〇〇以上(『教学週報』第五九六)あったと思われるが、現在、筆者並びに鑽仰会事務局で支部名を把握しているのは約二三〇ヶ所程である。今後、支部一覧や支部の活動を記した鑽仰会の年表は、月刊誌『浄土』やホームページ「じょーど」等で公表する予定である。

29 真野正順の後を受けた中村辨康を中心に、『浄土』の発行が戦後の混乱期まで続けられたが(昭和二〇〜二一年一部休刊)、昭和二三年、中村の引退を機に再び真野の手に『浄土』が帰えることとなった(『浄土』第一四卷第七・八号)。

30 『浄土』第四卷第三号、『宗報』第二四六号別冊。
附記、本稿作成にあたり法然上人鑽仰会並びに『法然鑽仰』の搜索にご協力を賜りました関係各位に記して感謝申し上げます。

新出の常福寺入寺帳について

石川達也

はじめに

令和元年（二〇一九）は浄土宗七祖聖岡上人（以下敬称を略す）の六百回忌にあたり、各地で記念行事が行われた。その際に筆者は茨城県那珂市常福寺の宝物殿に所蔵される什物を拝見する機会を得た。その中に入寺帳があったので、入寺帳データベースを作成している東京都八王子市興林寺の阿川雅俊氏に伝えたと、後日阿川氏は写真撮影をしてエクセルのデータを作成された。

本稿では、常福寺に所蔵される新出の入寺帳に加え、増上寺に所蔵される常福寺入寺帳の特徴を整理し、若干の考察を加えたい。

向山常福寺について

現在常福寺は那珂市瓜連にあるが、江戸時代中期から幕末にかけて那珂市額田南郷の向山と呼ばれるところに常福寺があり、瓜連には院代が置かれていた。入寺帳に書かれた当時、学寮は向山にあったことから向山常福寺にいたる経緯について説明したい。^①

慶長八年（一六〇三）に水戸城主武田信吉（徳川家康の五男）が死去すると、水戸の善徳寺で葬儀が行なわれ、霊屋は常福寺に建てられたが、火葬した場所に信吉の院号にちなんだ浄鑑院が建てられ、承応元年（一六五二）に心光寺と改称した。心光寺は貞享四年（一六八七）に水戸藩二代藩主徳川光圀によって向山へ移転することになり、元禄二年（一六八九）に伽藍が完成すると、改めて浄鑑院に改称

し、水戸徳川家の菩提寺となった。このことがこれまで水戸徳川家の菩提寺であった常福寺の立場を揺るがすことになった。

宝永五年（一七〇八）に水戸藩三代藩主徳川綱條によって、常福寺は向山浄鑑院を兼帯し、住職は向山に移り、瓜連には院代が置かれるようになった。

時代は下り、常福寺は水戸藩九代藩主徳川斉昭の社寺改革に反対する姿勢をとったため、天保一四年（一八四三）に檀林が瓜連に戻されるなど処罰を受けたが、翌年（弘化元年）に斉昭が隠居したことにより向山に復帰した。

しかし元治元年（一八六四）九月九日に天狗党によって向山常福寺は焼失した²。あらかじめ危険を察知した住職らは八月二〇日に水戸霊屋（円浄寺）に避難して無事だった。

慶応元年（一八六五）に向山から緑岡（水戸市）に移転して再興することになったが、明治維新によって中止された。向山常福寺の跡地は農地となり、往時の面影はない。常福寺の学寮の数は「瓜連常福寺志」に八軒外に二坊（合計一〇軒）とあり、『檀林巡路記』には所化寮二〇宇程とある。

常福寺の所化の人数は長谷川匡俊氏によれば、宝永七年（一七一〇）には一五〇人、元文元年（一七三六）には約七〇人になり、時代が下るとさらに減少したという⁵。

常福寺所蔵の入寺帳

常福寺の古文書は茨城県立歴史館に二三九件が寄託され、常福寺所蔵分は『瓜連常福寺宝物殿収蔵品目録解説』（常福寺、一九七四年）で紹介されているが、入寺帳に関する記載はない。

新出の入寺帳は一冊九二丁で、表紙に外題はなく、扉に「享保十七壬子年十月十五日／当寺卅六世馨誉上人檀察和尚／当月行事諦玄」とあり、享保一八年四月から慶応元年一月までの入寺者七三二人が書き継がれている。歴代ごとの入寺者とその内訳は次の通りである。歴代の在任期間には拙稿「浄土宗檀林住職台命年時考」⁶によった。また入寺帳に三七世から四二世まで常福寺への入院日が書かれているのでそれを記した。台命を受けてから約一ヶ月後に常福寺へ入院していたようである。

三六世檀察 享保一七年二月二日霊山寺より、同二〇年二月一二日伝通院へ転住。享保一八年四月から同一九年一一

月まで六人（極新来六）入寺。

三七世玄達 享保二〇年二月一二日幡随院より、入院は三月八日、元文三年一二月二〇日光明寺へ転住。享保二〇年三月から元文三年一二月まで五九人（極新来二七、他山三二）入寺。

三八世周天 元文三年一二月二〇日結城弘経寺より、入院は同四年一月二六日、同四年四月一七日遷化。元文四年四月一六人（極新来二、他山一四）入寺。

三九世鸞宿 元文四年五月一九日東漸寺より、入院は六月一二日、延享二年五月三日知恩院へ転住。元文四年六月から延享二年四月まで六五人（極新来四七、他山一八）入寺。
四〇世了風 延享二年五月二四日靈山寺より、入院は六月二九日、寛延三年三月二六日光明寺へ転住。延享二年六月から寛延三年二月まで六五人（極新来二九、他山三六）入寺。

四一世定月 寛延三年三月二六日東漸寺より、入院は四月二七日、宝暦三年一二月二二日伝通院へ転住。寛延三年四月から宝暦三年一二月まで四二人（極新来二六、他山一六）

四二世正舍 宝暦三年一二月二二日蓮馨寺より、入院は同

四年一月晦日、同七年九月一二日光明寺へ転住。宝暦四年四月から同七年四月まで四五人（極新来一九、他山二六）入寺。

四三世真海 宝暦七年九月一二日善導寺より、同一一年一月五日に遷化。宝暦七年一〇月から同一一年一〇月まで三六人（極新来三四、他山二）入寺。

四四世亨弁 宝暦一一年一二月二六日靈山寺より、明和二年九月一九日光明寺へ転住。宝暦一二年九月から明和二年五月まで一九人（極新来一八、他山一）入寺。

四五世忍達 明和二年九月一九日大善寺より、同三年一月一八日伝通院へ転住。明和三年四月から同年一二月まで四人（極新来四）入寺。

四六世靈応 明和三年一二月一八日浄国寺より、同七年一二月三日伝通院へ転住。明和四年一二月から同七年一〇月まで一九人（極新来一九）入寺。

四七世教運 明和七年一二月三日結城弘経寺より、安永二年閏三月八日伝通院へ転住。明和八年九月から同九年一〇月まで九人（極新来九）入寺。

四八世祐月 安永二年閏三月八日大念寺より、同六年八月二四日伝通院へ転住。安永二年四月から同五年一二月まで

二四人（極新来二〇、他山四）入寺。

四九世単靈 安永六年八月二四日幡随院より、同九年七月一〇日に遷化。安永六年一月から同九年七月まで一六人（極新来一一、他山五）入寺。

五〇世了因 安永九年八月二四日靈山寺より、天明三年一〇月二三日光明寺へ転住。安永一〇年四月から天明三年二月まで一人（極新来八、他山三）入寺。

五一世定説 天明三年一〇月二三日浄国寺より、寛政元年四月一九日知恩院へ転住。天明四年四月から寛政元年四月まで三二人（極新来三〇、他山二）入寺。

五二世念海 寛政元年四月一九日大善寺より、同六年三月一四日光明寺へ転住。寛政元年八月から同五年四月まで一人（極新来一七）入寺。

五三世智嚴 寛政六年三月一四日善導寺より、享和元年一月二八日伝通院へ転住。寛政六年五月から同一二年一〇月まで二八人（極新来二五、他山三）入寺。

五四世在心 享和元年一月二八日浄国寺より、文化三年六月一九日伝通院へ転住。享和二年四月から文化三年一〇月まで二人（極新来一一、他山一）入寺。

五五世成海 文化三年六月一九日大善寺より、同六年一月

二七日隠居。文化三年一〇月から同五年一二月まで一〇人（極新来一〇）入寺。

五六世宣契 文化六年三月六日東漸寺より、同一〇年閏一月隠居。文化六年八月から同一〇年一〇月まで二八人（極新来一五、他山一三）入寺。

五七世在妙 文化一〇年閏一月二七日蓮馨寺より、同一三年一月一三日に遷化。文化一一年四月から同一三年一二月まで一六人（極新来一一、他山五）入寺。

五八世顕了 文化一三年一二月一九日大念寺より、文政三年一〇月二三日伝通院へ転住。文化一四年四月から文政三年九月まで二人（極新来九、他山三）入寺。

五九世祐海 文政三年一〇月二二日大善寺より、同六年四月二日伝通院へ転住。文政三年一二月から同六年四月まで一人（極新来一〇、他山九）入寺。

六〇世在歎 文政六年四月二日幡随院より、同一二年一二月二七日に遷化。文政六年一〇月から同一二年四月まで一人（極新来一五、他山四）入寺。

六一世慧通 文政一三年閏三月一三日善導寺より、天保五年一二月二四日に遷化。文政一三年一〇月から天保五年一〇月まで二七人（極新来一六、他山一一）入寺。

六二世密賢 天保六年四月一九日大善寺より、同八年一月九日伝通院へ転住。天保七年四月から同年九月まで七人（極新来五、他山二）入寺。

六三世大円 天保八年二月九日東漸寺より、同一三年一〇月一六日伝通院へ転住。天保九年四月から同一三年四月まで四人（極新来四一）入寺。

六四世慧嚴 天保一三年一〇月一六日大善寺より、弘化二年一〇月二日光明寺へ転住。天保一四年七月二人（他山二）入寺。

六五世浄嚴 弘化二年一〇月二日大念寺より、嘉永四年五月二日光明寺へ転住。弘化三年四月から嘉永三年八月まで九人（極新来九）入寺。

六六世大道 嘉永四年五月二日浄国寺より、安政元年一月八日に遷化。嘉永四年一〇月から同六年まで二人（極新来一、他山二）入寺。

六七世学天 安政二年二月二七日東漸寺より、万延二年一月二九日光明寺へ転住。安政二年三月から文久二年まで九人（極新来五、他山四）入寺。

六九世順岡 文久二年二月霊山寺より、明治四年八月二日に遷化。文久二年一二月から慶応元年一二月まで六人（極

新来五、他山二）入寺。

このように入寺者は三九世鸞宿代と四〇世了風代が六五人と一番多く、極新来は鸞宿代、他山は了風代が最も多かった。しかし四三世真海代以降、他山の記載が少なくなるのはなぜだろうか。

増上寺所蔵の常福寺入寺帳

増上寺には増上寺分三五冊、諸檀林分四九冊の入寺帳が所蔵される。常福寺入寺帳は一冊（資料番号…入5155）であるが、実際は七冊分が合綴されている。諸檀林は入寺帳を増上寺に提出することになっており、住職交代の折に提出されたようである。七冊分の内訳は次の通り。

①六三世大円代 天保一三年一〇月に増上寺へ提出。天保八年一月から同一三年七月まで一六一人（極新来六三、他山九八）入寺。

②六六世大道代 安政二年七月提出。嘉永四年六月から安政二年一月まで二六人（極新来二四、他山二）入寺。

③六二世密賢代 天保八年一二月提出。天保六年五月から同八年一月まで五二人（極新来一五、他山三七）入寺。

④六七世学天代 万延二月二月提出。万延二年六人（極新

来二、他山四)入寺。

⑤六八世孝沾代 文久二年一〇月提出。文久二年五人(三人が④と重複)

⑥六五世浄巖代 嘉永四年五月提出。弘化三年から嘉永三年八月まで九人(極新来八、他山一)入寺。

⑦六四世慧巖代 弘化二年提出。天保一三年一〇月から弘化二年一〇月まで四八人(極新来一二、他山三六)入寺。

安政二年(学天代)極新来二人が追記される。

このように順不同で綴じられており、年代順に直すと、
③↓①↓⑦↓⑥↓②↓④↓⑤となる。

ここでは入寺者は六三世大円代の一六一人が一番多く、極新来・他山も大円代が最も多かった。しかし常福寺蔵の入寺帳では大円代の入寺者は四一人であるが、この違いは何であろうか。

常福寺本と増上寺本の比較

常福寺蔵の入寺帳(常福寺本)と増上寺蔵の常福寺入寺帳(増上寺本)が重なる期間は六二世密賢から六七世学天までで、入寺者は常福寺本では七〇人、増上寺本では三〇一人になるが、実際に重なる人物は五七人しかない。そ

の内訳は極新来五三、他山四人であった。また極新来は常福寺末寺と瓜連院代の弟子が四四人とその大部分をしめた。同じ時期に作成されたにも関わらずどうして両書は一致しないのであろうか。そこで常福寺本と増上寺本の極新来出身寺院の傾向を比較してみたい。

極新来入寺の傾向について

常福寺の末寺は、茨城県北部を中心に栃木県・福島県・宮城県・岩手県までおよび、「瓜連常福寺志」によれば末寺五一ヶ寺、孫末一八ヶ寺の合計六九ヶ寺あった。そのうち末寺二〇ヶ寺、孫末八ヶ寺の合計二八ヶ寺が存続している。

常福寺本入寺者七三二人の七〇%にあたる五一四人が極新来で、常福寺(住職・山内・兼帯している瓜連や水戸霊屋を含める)の弟子は三二人(極新来の六%)、末寺の弟子は三五九人(七〇%)であった。また末寺を除いた福島県の寺院の弟子が五五人(一一%)おり、相馬などの白幡派の寺院から距離の近い常福寺に入寺させる傾向があったようである。

増上寺本入寺者三〇六人の四一%にあたる一二六人が極

新来で、常福寺の弟子は一六人（二三％）、末寺の弟子は四四人（三五％）と、常福寺本に比べると極新来における末寺の割合が低いことが分かる。

常福寺住職の隨身として他山してきた僧や常福寺の末寺以外から極新来として入寺した僧は常福寺本に書かれない傾向にあるようである。

つまり常福寺本には書かれていない他山や極新来の僧が相当数いたと考えられる。

常福寺および末寺の他檀林への入寺状況について

阿川氏が作成した『増上寺入寺帳データベース』『浄土宗関東十八檀林入寺帳データベース』を利用して、常福寺および末寺（ここでは存続している寺院のみとした）出身の他檀林への入寺状況について見てみたい。

常福寺 増上寺へ極新来一・他山一五・帰山七一、光明寺
へ他山二四〇、飯沼弘経寺へ他山二、浄国寺へ他山三四、勝願寺へ他山一九、幡随院へ他山二七、

大巖寺へ他山二〇

定善寺 東漸寺へ他山一、光明寺へ他山一
清巖寺 伝通院へ他山二

香仙寺 増上寺へ他山一、伝通院へ極新来一

菊蓮寺 増上寺へ極新来二

法然寺 増上寺へ他山一

如来寺 増上寺へ極新来一・他山二

来迎寺 増上寺へ極新来一

台運寺 増上寺へ極新来一

蓮家寺 光明寺へ極新来一

常宣寺 増上寺へ極新来二・他山三、光明寺へ極新来一、

幡随院へ極新来二

常福寺から増上寺へは帰山が多い。光明寺への他山が多いのは観徹・了因・念海・浄厳・学天が光明寺へ転住した際の隨身僧である。浄国寺・勝願寺・幡随院への他山は慧通が死去したことによるもの、大巖寺への他山は成海が死去したことによるものである。

また常福寺末寺の弟子が常福寺以外の檀林へ入寺する事例がない訳ではないが少数であった。

まとめ

常福寺蔵の入寺帳（常福寺本）は、享保一七年（一七三二）一〇月に作成され、享保一八年から慶応元年（一八六

五)までの一三三年間、歴代にすると三六世檀察から六九世順岡まで、七三二人の入寺者が書かれていた。常福寺本は末寺からの入寺者の割合が高く、常福寺住職に随身してきた他山や末寺以外からの極新来の割合は低かった。

増上寺蔵の常福寺入寺帳(増上寺本)は、七種の入寺帳が順不同に合綴されており、天保六年(一八三五)から文久二年(一八六二)までの二八年間、歴代にすると六二世密賢から六八世孝沾までの三〇六人の入寺者が書かれていた。増上寺本は他山の割合が高く、常福寺末寺からの極新来の割合は低かった。

常福寺本と増上寺本とで重なる期間はあったが、両書で重複する入寺者は五七人しかおらず、四三世真海以降他山の記載が少なくなることから、常福寺本に書かれていない他山や極新来の僧が相当数いたと考えられる。

常福寺末寺出身者が常福寺以外の檀林に入寺することは少ないが、常福寺へ他山してきた僧は、住職の転住や遷化にともない他の檀林に移ることが多く見られた。

附記 資料やデータの使用を許可していただきました常福寺および阿川雅俊氏をはじめ、お世話になりました関係各

所の皆様に、紙面を借りて厚く御礼申し上げます。

- 1 「瓜連常福寺志」(浄全一九)のほか、『水戸市史 中巻(一)』(水戸市役所、一九六八年)、『水戸市史 中巻(三)』(水戸市役所、一九七六年)、『水戸市史 中巻(四)』(水戸市役所、一九八二年)を参照した。
- 2 この経緯について金沢春友『水戸天狗党遺聞』(富貴書房、一九五五年)に詳しい。
- 3 『浄全』一九、七六六頁。
- 4 拙稿『檀林巡路記』(翻刻)、『浄土学』四六、二〇〇九年八二頁。
- 5 長谷川匡俊「常陸国瓜連常福寺檀林の学寮運営と本末関係の構造的特質」『近世浄土宗・時宗檀林史の研究』(法蔵館、二〇二〇年)
- 6 拙稿「浄土宗檀林住職台命年時考」『浄土教と佛教 廣川堯敏教授古稀記念論集』(山喜房仏書林、二〇一四年)
- 7 阿川雅俊『増上寺入寺帳データベース』(増上寺、二〇一七年)
- 8 阿川雅俊『浄土宗関東十八檀林入寺帳データベース』(浄土宗神奈川教区教務所、二〇一九年)

『観経』諸説の鳥について

石田 一裕

一、はじめに

本稿は『観経』所説の「鳥」について、善導『観経疏』、良忠『伝通記』、聖問『伝通記糅鈔』と続く解釈の系譜を明らかにし、またその影響が義山や観徹などの江戸期における浄土宗の『観経』解釈にどのように表れているかを考察するものである。

筆者は『阿弥陀経』における「鳥」についての別稿を用意しているが、本稿はそれと対をなすものである。これまでに極楽にいる鳥を「因順余方」との関りで分析したものがあ^①ったが、注釈書の系譜にそって考察した研究は行われてこなかった。そこで三部経注釈書の系譜をふまえ、その記述を分析することで、極楽の鳥が浄土宗においてどのような理解されてきたかを明らかにすることが一連の研究の目

的である。とくに前者の『阿弥陀経』の研究によって極楽の鳥の「用」を、後者によって「体」を、それぞれ説明しようとするものである。いいかえると、二つの原稿を通じてなぜ極楽に鳥がいるかということ、その鳥はいかなる存在なのかということを詳らかにしようとするのである。

二、『観経』の鳥と『観経疏』

『観経』では、まず第五宝池観において如意珠王より発せられた金色微妙の光明が変化して百宝色の鳥となると説かれてい^②る。次に第八像想観では行者に妙法を説く存在の一つとして「鳧・鴈・鴛鴦」といった鳥を挙げ^③る。最後に第十二普想観では、第八観と同様に水鳥樹林および諸仏が十二部経と合致する教えを演べるとされ^④る。

光明が変化して鳥となるという第五観の記述は、極楽の

鳥の存在を考えるために重要である。後述するが、この記述と『阿弥陀経』における極楽の鳥が阿弥陀仏の「変化所作」であるという記述、そして後述の『観経疏』の整合性をどのようにとるかが、浄土三部経や『観経疏』に対する注釈書の課題であった。

それでは『観経疏』において『観経』の鳥はどのように扱われているのであろうか。結論からいうと、上述の鳥についてその該当箇所において詳細な解釈はなされない。むしろ『観経疏』を起点とする解釈の系譜で重要になるのは、玄義分において依報を解説する一段にある。ここでは依報を地下・地上・虚空の三種の莊嚴に分類する。このうち虚空の莊嚴については「すなわち一切の變化の寶宮、華網、寶雲、化鳥、風光の動發せる聲樂等これなり」（浄全二・二下）と説かれる。これは化鳥が虚空の莊嚴であり、依報であることを示している。

一方で『観経疏』は、『観経』の定善について初観から第七観までが依報を説き、第八観から第十三観までを正報を説くと考える。これに基づけば『観経』の鳥は、依報についてだけではなく、正報に関する部分にも説かれていることとなる。

三、良忠『伝通記』と聖罔『伝通記糅鈔』の理解

良忠『伝通記』は『観経疏』の虚空の莊嚴を解釈する中で、以下のように述べている（○内、傍線筆者）。

又變化鳥を依報に屬するは、今經の處處に依報を説く中に化鳥有るが故に以つて依報に屬す。謂わく、池觀に「その光、化して百寶色の鳥となる」（聖典一・二九六）と云い、像觀の文に「水流光明および諸もの寶樹・鳧・雁・鴛鴦、皆妙法を説く」（聖典一・二九九）と云い、普觀の文に云「水鳥樹林および諸佛の出だす所の音聲、皆妙法を演ぶ」（聖典一・三〇四）と云い、又、小經の中の依報の莊嚴に白鵠等の六種の化鳥を説くが故に、法常の云わく化鳥を以て水を莊嚴するなり^{已上}。之に準ずるに化鳥は是れ正報なりと雖も、空の莊嚴を成す故に依報に屬す。彼の彌陀を器世間に屬する等の如く其の例なり。

良忠の意図は『観経』の鳥のみならず、『阿弥陀経』の鳥も視野に入れ、善導の所説に基づいて浄土三部経におけ

る鳥を依報として理解する理論を確立することにある。その初めに、関連する経文を列挙し、解釈の方向性を示している。そこでは『観経』『阿弥陀経』に準じて考えるならば化鳥は正報であるが、『観経疏』の説を引き「空の莊嚴を成す故に依報に屬す」と指摘する。特に『阿弥陀経』の記述は、淨土の諸もろの鳥は、阿弥陀仏が法音を説き広めようと欲して、「変化」して「所作」したものと説かれている。これは極樂の鳥は阿弥陀仏が変化して作られたものと読むことができる。そうすると極樂の正報であり主莊嚴である阿弥陀仏の変化である鳥は、やはり正報という理解も可能であろう。また『観経』の正報を説く「像觀」や「普觀」にも鳥が現れる。これもまたその主張を裏付けるものである。

一方で、『観経疏』は鳥を空の莊嚴である依報とし、それを説く「池觀」において光が變じて鳥となることが説かれていいる。良忠はこの注釈を軸として、鳥が依報であることを、『成唯識論演秘』ならびにそこに引用される『仏地経論』の考察によって、明らかにしようとして試みている。『仏地経論』は如来の成所作智による教化について説く。この智は身口意の三業を以て衆生を仏道へと導くものである。

る。この三業の用い方には、自身相応、他身相応、非身相応の三種がある⁵⁾。以下それを確認しよう。

身業の自身相応とは如来自身がその身を転輪正王に変化させるような教化の仕方である。他身相応とは例えば魔王や舍利弗の身体を仏身や女身に変化させる教化、非身相応は自身や他身を離れ、七宝に満ちた大地を顕現させるなど、身体を離れて様々なもの（特に有情ではない非情）を現しだす教化のあり方をいう。

口業の自身相応とは如来自身の声を例えば梵天の声として様々な世界へ教えを届ける教化のあり方である。他身相応とは仏弟子をして仏陀の声で奥深い大乘の教えを説き示させる教化、非身相応とは山川草木などの非情から音を出させ仏法を説かせる教化をいう。

意業については自身相応と他身相応しか存在しない。前者は如来が自身の心に様々なものを映し出すことによる教化、後者は他者の心に様々なものを映し出すことによる教化である。

この記述が引用されるのは極樂の鳥が有情ではなく、非情であることを示すためである。鳥が非情であれば、極樂の依報となる。一方で、有情であるならば、それは正報と

なり、『観経疏』の定義と矛盾をきたす。鳥が非情であるならば、上記でいう身業の非身相応でなくてはならない。

もしも鳥が自身相応であれば如来が姿を変じたものであり、他身相応であれば如来以外の有情が仏陀の力によって姿を変えられたものとなる。姿が変わったといっても、これは鳥が有情であるということであり、それは正報である。

『伝通記』の引用を含めた構成を見ると、良忠はこれをしっかりと理解している。『成唯識論演秘』を通じて『仏地経論』を引用するのもそのためである。『成唯識論演秘』の問答は多少難解であるが、重要な点は非身相応によって現わされたものには心法がない点である。良忠はこれを受けて「これらの文言に準ずれば、非身相応には心(意)による化がないので、非情に属するものである。非情に属するのだから、これは依報に属するのである」と述べている。ここで非身相応の教化が、非情による教化であり、それは依報に属すると定義される⁶⁾。

当然ここで問題になるのは、極楽の鳥が非身相応なのかどうかということである。良忠はこれについて『成唯識論』を引用し、如来の変化身に心心所があること、それゆえに心を有した化鳥がいることを指摘する。その一方で

『観経』宝池観を引用し、その化鳥が如意珠王より発せられた光が変化したものであることを確認し、それゆえに極楽の鳥が非身相応であると結論づける。最後に心心所がある鳥は自身相応と他身相応の場合であるとして、『成唯識論』の記述と『観経』宝池観を会通している⁷⁾。

『伝通記』が最後に問題にするのは、『観経疏』が化鳥を「虚空の莊嚴」と規定するにもかかわらず、それが宝池観に説かれるのはなぜかということである。これについて良忠は「『観経』は水に浮いて池を莊嚴するから宝池観に鳥が説かれ、その鳥は空を飛ぶので虚空を莊嚴すると『観経疏』は述べている」と指摘する⁸⁾。

『伝通記』は、上記のように、三部経所説の鳥を『観経疏』によって依報と理解するために、『成唯識論演秘』や『成唯識論』を引用し、ある意味で仏教教理の常識をふまえてつ、善導の理解を『観経』に適用させるための理論構築を行っている⁹⁾と指摘できよう。

聖岡『伝通記糶鈔』は良忠の解釈の方向性を踏襲し、さらに複数の経論を引用して詳細な、あるいは煩雑ともいえるような注釈を施している。一例をあげると、『仏地経論』が成所作智による教化を説くと述べたが、聖岡はこれに

いて『心地観経』を引用し、四智すべてを詳述する。このような聖阿の注釈は良忠の意を推察するものであり、そしてその正しさを証明しようという営みである。⁽⁹⁾

四、義山と観徹への影響

『観経』所説の鳥は『観経疏』における説示をとめない、さらに良忠と聖阿においては『阿弥陀経』の鳥との関係を踏まえ、たうえで、理解されてきた。その解釈は『観経疏』が化鳥を「依報」とし、また「虚空の莊嚴」としたことを中心に据え、その理由を明らかにするために行われてきたものといえる。それでは聖阿によって緻密に検討されたその理解は、その後の『観経』の注釈にどのような影響を与えたのであろうか。ここでは義山『観経随聞講録』と観徹『観無量寿経合讚』を考察し、それを確認しよう。

義山『観経随聞講録』

●「其光化爲百寶色鳥」とは、小經の衆鳥近く其の本を推すに、即ちこの如意寶光の所生なり。問う、小經には「阿弥陀佛」「變化所作」と説く。今は寶光化して衆鳥と爲る。相違如何ん。答う、如意珠王は亦、是れ彌陀

の所變なり。彼の土は正覺同時に現する所、莊嚴なれば、皆、是れ彌陀佛心の所變なり。故に相違にあらざるなり。⁽¹⁰⁾

観徹『観経合讚』

其光化爲百寶色鳥『小經』の衆鳥、近くその本を推すに、すなわちこの如意寶光の所生なり。しかるにかの經に、「阿弥陀佛變化の所作」といえるは、珠もまた佛心所變の故なり。また摩尼珠は菩提心の像なり。『大日経』第七にいわく、「淨菩提心の如意宝は、世・出世勝希有を満たす。『同疏』第五にいわく、「摩尼珠とは円明徹照し、能く衆物を出生し、衆人に給施す」。これはこれ、覚宝・四摂利他の像なり。「百宝色鳥」とは、この衆もろの珍禽、ただ一類にあらず。今、ここにはただ、毛の色を挙げて、もつて余を通取するのみ。⁽¹¹⁾

義山と観徹は、『観経』の当該箇所において良忠や聖阿の解釈を引用することはない。一方で『阿弥陀経』の鳥が、『観経』宝池觀に説かれるように如意珠王の光が變化したものと解釈している。これは『阿弥陀経』の鳥が非身相応であることを示すものであり、明らかに『伝通記』や『伝

通記糅鈔』の説を前提にしたものである。¹²⁾ 良忠や聖罔の解釈はその後の三部経理解の土台となっていると指摘できよう。

五、まとめ

本稿では『観経』所説の鳥が、浄土宗における經典解釈の系譜の中でどのように理解されてきたかを考察した。わかったことは以下の通りである。

第一に『観経疏』は『観経』所説の鳥を依報に分類し、虚空の莊嚴と定義する。第二に『伝通記』はその所説を受け、『阿弥陀経』の所説との整合性を『成唯識論演秘』や『成唯識論』を引用して図っている。第三に『伝通記糅鈔』は『伝通記』を詳細に注釈しつつ、良忠の意図をより明確にしようと試みている。第四に義山や観徹はそれらの議論を直接引用することはないが、それらを解釈の土台としている。

本稿において、もう一つ指摘できることは浄土宗における三部経解釈史を考察するにあたっては、当然であるが『観経疏』の影響をしっかりと押さえておく必要があるということである。良忠にとっては『観経疏』の説は、三部

経と同様に仏説として扱うべきものだったと推察できる。そこにおいて依報と説かれる鳥は、『阿弥陀経』においても依報でなければならぬ。そこで『阿弥陀経』の鳥が自身相応の存在であるという可能性を理解しながらも、『観経』宝池観の所説を前提に解釈し、それを依報とした。浄土宗の三部経理解における『観経疏』の影響力は『観経』のみならず、『無量寿経』や『阿弥陀経』にまでも影響を及ぼしているのである。

- 1 山澤真弘「極楽浄土の靈鳥・靈木の研究」〔浄土學〕五三・三六九―三八〇を参照。
- 2 「その光、化して百宝色の鳥となる。和鳴哀雅にして、常に念佛・念法・念僧を讃す」〔浄全一・四一上／聖典一・二九六〕
- 3 「此の想成する時、行者まさに水流光明および諸もろの寶樹・鬼・鴈・鴛鴦、皆妙法を説くを聞くべし」〔浄全一・四三上／聖典一・二九九〕
- 4 「仏菩薩の虚空の中に満ちたまえるを見るとき、水鳥樹林および諸佛の出だす所の音声、皆妙法を演ぶ。十二部経と合す」〔浄全一・四六上／聖典一・三〇四〕
- 5 『仏地経論』大正二六・三二五上では身口意の三業を主として、それぞれの自身相応、他身相応、非身相応を述べている。本稿では、その逆の視点で
- 6 『伝通記』浄全二・一四二下。

7 『伝通記』浄全二・一四三下。この一段で引用される『成唯識論』は大正三二・五八中である。

8 「問う、二經所説の化鳥は未だ虚空の莊嚴と言わず。答う、浮て水に在り故に經には池の莊嚴に屬し、飛て天に遊ぶ故に釋には空の莊嚴と名づく。此の理有るが故に其の失無し」(浄全二・一四三下)

9 聖罔は当該の注釈の中で「記主の意を推するに、此の義をもつて正と爲す」(浄全三・三五七下)と述べている。良忠の解釈の正しさを、『伝通記』以上の詳細な分析によって、明らかにしたもの指摘できよう。

10 浄全一四・五九五上一下
11 『浄土宗選集』四卷・七五頁

12 観徹が『大日経』(大正一八・四五中。なお大正は「希有」ではなく「希願」とする。「希有」の読みは脚注で紹介されている。)や『大日経疏』(原文は「摩尼珠亦謂圓明照徹、或能出生衆物、給施衆人」大正三九・六二七下)を引用する意図は、本稿における考察対象の外にあるものである。しかしながら、観徹の『観経』注釈の思想背景を明らかにするためには考察すべき課題であろう。

念仏する凡夫に向けた聖光の主張 — 『浄土宗要集』を中心に —

郡 嶋 昭 示

1 はじめに

聖光上人（1162—1238、以下敬称を略す）は、中世の九州北部を中心に活動した人師であり、これまでの研究によると、九州の北部には太宰府安楽寺、太宰府観世音寺、高良社、明星寺、油山といった寺社が興隆しており、それらの寺社に関係する僧がこれらの地域を中心に活動していたと考えることができる。

私はこれまでに、聖光独自の諸思想（例えば天台の思想を用いて浄土教の教えを論ずる説など）は、このような僧に法然の念仏の思想を伝えるために、提唱したものであるという指摘を行ってきた。⁽¹⁾ このような思想は広く聖光の著作の中に散見することができ、いわばこの思想は法然の念仏の思想を広めるための思想という側面を持つものと考え

ている。

そして本稿で指摘したいのは、このようにして法然の念仏の思想を伝えたその次に、念仏行に生きることになった者達に向けたと思われる主張である。⁽²⁾ 具体的には聖光が伝えたものが果たして実践可能なのか、いかにして実践すべきなのかといった凡夫側からの問題意識に答える思想である。聖光はこうした問いとして、どういふ問題を取り上げているのか、そしてどう対応しているのかという点に着目して論じたいと思う。本稿では聖光の著作のうち『浄土宗要集』（以下『西宗要』）を取り上げてみたい。

2 退屈・驕慢・貪欲の心が起こるものではないのか

まず、「第九、安心起行事」で、三心を具えることに開する次のような問答がある。

何んが安心し起行するや。これを答るに、觀經の「具此三心必得往生」の文を引て安心と釈したまえり。

答う、辺辺に答え申すべし。修行するその行者の根性は一に非ず。横に約し豎に約す。

横豎の二心とは、教の如く、説の如く、その行、教に相応して、行ずる行者の辺に約せば、安心起行一つなり。若し夫れ人の根性不同なれば説の如く教の如くこれを行ぜず。

初めは説の如く行じ、教の如く行ずと云えども、中終りに雑心起り、説に背きて教に背く心出来り、或は退屈の心起る。この人の為には精進の心を用いよと勸む意は、これ心を以て行を勧め、行は心を守るなり。

或は驕慢の心を起す。この人の為には人を慢り、人を下すことを為すべからず、我が行を挙げて、我が行を人の行に對して上げて思うべからず。仮令にも自讚毀他すべからず。これを安心と云う。

或は貪欲の心を起して我れこの往生の行を修するに、人有りて我を貴びて物を与えよかしと思ふ心あらば、この心を止めてこの行を以て、只だ往生の行に當つべし。これを安心と云う。

(淨全一〇・一五六下―一五七上 元漢文、以下同)

これは、阿彌陀仏の來迎を信じて念仏行を修していながらも、だんだんと雑心がわいてきて、退屈の心や驕慢の心、貪欲の心が起るものだという念仏行者の心を捉えている部分である。しかし、このような者を軌道修正させるために、精進の心を発すべきこと、人を見下して自讚毀他してはならないこと、貪欲を止めるべきであると自戒して念仏行を修するべきであると答え、凡夫ならばこのような雑心は起るものだと捉えながらも、自戒して念仏すべきであると戒めているのである。

3 三心は上根上智の者の為の教えではないのか

さらに同様の三心の説について、「第十一 三心具足文事」では次のような問答がある。

難じて云く、答る所は爾なり。善導和尚判じ給う所なり。「具此三心必得往生」文。今これに付いて明かならず。それ念仏はこれ易行なり。下根下智の人の往生の行業に尤も足れり。若し爾らば、必ず三心を具えずと云えども、下根下智の我等、念仏を修して往生を遂ぐべし。三心具と云うは、これ上根上智の人に当れり。

その故は、三心の廢立、往生の得否は、高才智者の往生の經論を學して知るべき所なり。下根下智はその身に能わざる処なり。何ぞ淨土の經論明明にこれを悟らんや。最上の智者に非るよりは、誰が經に明す所の三心の理、これを知らんや。当世諸方を尋ね聞くに、三心を知ると云う人は世に希なり。知らずと云う人はその數これ多し。ここに知りぬ。易行易往の法は本と下根下智に蒙らしめてこれを説きたまえり。若し爾らば設い三心を具せずと雖も只だ念仏行を修して往生せんこと疑うべからざるをや。

〔浄全〕一〇・一五八上(下)
三心とは上根上智の者でなくては具えられないもののではないか、これを具えられない下根下智の者でも念仏して往生できると説くべきではないかという問いである。これに対して、

答う、三心の具不具に於ては、智者智人三心の文を明かにこれを學ぶと云えども具せざる智者もあり、具する智者もあり。下根下智人の中に三心を學びずと雖もこれを具する人あり具せざる人もあり。…中略…また(三心を)知らざる中に三心を具すとは、往生に志あ

りて念仏を申す間、智者にも遇わず、往生の沙汰も聞かず、只だ仰て信を取りて念仏往生せんとて申し居たる程に、自然に三心を具足するなり。

善導の教に相應し、自然と淨土三部經に相應す。我れは一向專修も知らず、仏の本願をも知らず、只だ名号を唱え居て死なん時往生せんと云う心計りなり。これ自然に三心を具足するなり。震旦日本の諸伝に見えたり。〔已上法然御房ノ義〕

〔浄全〕一〇・一五八上(下)、(内割注)
と答え、下根下智の者、三心の詳細を學ばないものであつても、三心は具えることができるものであると主張している。そしてさらに法然の説を引用し、ただ往生淨土を信じて称名念仏をするうちに、三心は自然に具わるものであるといひ、下根下智の者でも三心は具えることができるとしている。ここでは下根下智の凡夫であつても三心は具えるべきであるという姿勢を基本としながら、そのようなものでも往生淨土を信じて念仏行を修するうちに三心は自然に具わる、という寛容的な主張を、法然の説を繼承しながらしていることが確認できる。

4 四修は浄土で修するべきではないのか

また、四修を説く「第十二 四修事」では次のような問答がある。

難じて云く、若し四修の法を修して往生すと云わば、道理然るべからず。末法の時、下根下智の機縁は一行猶お以て修し難し。何に況んや四修の行、如何んがこれを修せんや。若しこれに依つて爾りといわば、今の積に四修を挙げて末代の念仏者の行と為ること如何ん。

〔浄全〕一〇・一六四上

といい、末法を生きる下根下智の者にとつて、四修の行は修し難いのではないかと問うている。これも下根下智の者を意識した主張である。これに対し、

答う、善導和尙、末代易行念仏の祖師と為りて、決定往生の行を勧むる時、煩しく行者の為に難行ならん法を以て、云何んがこれを勧め給わん。衆生これを行じて往生を得べき法と勘てこそ衆生に与え給わめ。恭敬、長時、無余、無間、種種にこれを立つと雖も念仏一行の上において四修の義有るなり。必ずしも念仏一行の外、別別行に非ず。…中略…只念仏一行の上に四

義有るなり。必ずしも煩しきに非ず、難行に非ざるなり。〔浄全〕一〇・一六三下～一六四上

といい、善導が行者のために難行を勧めることがあるはずはなく、衆生が修して、往生を遂げることができるものであるからこそ、勧めた行法が四修なのであるといい、また、四修の行は念仏一行とは別の行として説かれたものではなく、難行ではないと答え、下根下智の者であっても自らこれを修すべきであると主張している。そして、

有人難じて云く、無間修と云う修は、凡夫修し難し。

昼夜六時に相続せんこと、凡夫何んがこれを修さんや。凡夫と云う者は、食時大小便利睡眠沐浴、これ等は人毎に行無き時なり。この用事身に持ちたらん凡夫、争でか昼夜六時に相続して無間にこれを修さんや。故に極楽に往生して後、この四修を具す可きなり。これに依て、四修俱に浄土にしてこれを修すべし。仍て今の積にも浄土にして修せよとこそ得られたれ。到彼国已等と積したまえり。〔浄全〕一〇・一六四上～下

といって、具体的に無間修をとりあげ、これは凡夫が普段生活している中では修し続けるのが難しいものであり、往生浄土を遂げた後に修せばいいのではないかという「有

人」の問いをとりあげている。これに対して、

答う、善導一人に非ず。慈恩基法師、『西方要決』を造りて四修を立て末代行者に与え給う。これに依りて、慈恩釈して云く、「但し四修を修して以て正業と為す」文。また慈恩の釈に云く、「三者無間修、謂く常に念仏して往生の心を作せと」文。

また、善導釈して云く、「三者無間修、所謂る相続して恭敬し礼拝し称名し讚嘆し憶念し觀察し廻向発願し、心心相続して余業を以て来し問えず、故に無間修と名く」と文。十念一日七日乃至一期念仏するなり。何れも何れも、皆な無間修なり。

（『浄全』一〇・一六四上〜下）
といい、基と善導の説をもつて無間修は極楽浄土ではなく、この世で修するべきものであるとしたうえで、さらに、無間修とは、十念の念仏、一日七日といった単位の継続を、一生続けることであり、凡夫でも実践可能なものであるとも主張しているのである。つまりここでも、善導と法然が伝えた行は凡夫が自ら修するべきものであるという基本姿勢を示しながら、凡夫でも修せるものであるという具体的な例を提示しながら、凡夫に対する寛容的な主張を展開し

ているのが確認できる。

5 三種行儀のうちどの行儀を正とすべきか

そして同じく行に関する説の中、三種行儀を説く部分では次のようにいっている。

問う、善導和尚の御意、何れの行儀を以てか念仏者これをを用うべきや。最も実の事は善導勸給わんを正とすべし。これを知らんと欲す、いかん。

答う、善導の積を見るに、尋常の行儀を正とす、別時の行儀は傍行なり。

その故は別時の行儀は難行なり。尋常の行儀は易行なり。難行とは衣服は清浄の衣服なり。身は清浄の身なり。食は長斎なり。道場に入りて余言無く、念仏申し、睡眠せずして念仏申す皆なこれ難行なり。尋常の行儀は浄不浄を簡はず、行住坐臥を簡はず、時処諸縁を論ぜず、故に易行なり。故に易行を以て正とす。

（『浄全』一〇・二〇七下〜二〇八上）
三種行儀のうち、どの行儀を一番重要視すべきかという問いに、尋常の念仏であると答え、この尋常の念仏は浄不浄や時と場合を問わない易行であるため、たとえ様々な点で

不浄である凡夫であっても、またいかなる場所でもどのような状況であっても問題は無いのだと主張している。特にここでは「浄不浄を問わない」という、凡夫に対する寛容的な主張が見えるのではないだろうか。

6 こころまでの整理

以上、ここまで指摘してきた点を整理したい。

① 凡夫は雑心、驕慢心、貪欲心が起るものである

↓ 精進の心をおこすべし、自讃毀他すべからず、貪欲の心を止めよといい、それぞれの悪い心持ちを修正せよという。

② 三心は上根上智の者が具える心なのではないか

↓ 三心など知らない下根下智の者であっても、阿彌陀仏の来迎を信じて称名念仏することで自然に三心は具わるので、気にせず信じて念仏すべしという。

③ 四修は凡夫には実践不可能であり、浄土で修するべきではないか

↓ 善導と基はこの世で修するべきと説いており、また善導は凡夫の修せる易行として説いているので、

凡夫であってもこの世で修するべきである。

十念の念仏、一日七日といった単位の継続を一生続ければそれは無間修である。

④ 三種行儀はどの行儀を正とすべきか

↓ 正とすべきは尋常の行儀であり、これは身の浄不浄、時と場合を選ばずとも修してよい易行である。

という主張を確認することができた。今回取り上げた部分では、一部を除き、種種の行は凡夫が修することを前提として説かれたものであるため、凡夫であっても懈怠や疑念を起すことなく、念仏行を修するべきであるという主張が中心であることが確認できる。しかし、三心と三種行儀の部分においては、三心のそれぞれを学ぶ必要はない、身の浄不浄を問題としないといった、凡夫に対する寛容的な主張も確認できるのである。

おわりに

では、なぜこうした主張をするのかを少し考えておわりとしたい。まず、積極的に懈怠や疑念を払うべきであるという厳しい姿勢については、従来の研究から出るものではないが、やはり異説への対応が指摘できる。『授手印』で

すでに指摘している一念義などの説に対して聖光は「邪義異説」として厳しく退けている。それは、これらの説が行を重要視していないことが主な理由である。このような説が広まるのを恐れ、聖光は行を重視する姿勢を繰り返し主張したということは恐らく間違いないと思う。しかし『西宗要』には一念義を取り上げる部分が見当たらないことあり、単に法然の念仏行の思想を伝えるためだったということもできるかもしれないが、検討を続けたい。

また、三心の説については、規範性を説きながらもいわゆる「行具の三心」を説き、下根下智の者でも三心は具えられるとし、また、尋常の念仏は「身の浄不浄」を問題としないといった寛容的な主張も見られる。これらの説は法然もこうした説をとるため、法然の説にならなかつたと考えるのが自然であろう。しかし、今回取り上げられなかつたが、三種行儀の説において、尋常の念仏以外の行儀について、特に臨終の念仏については法然のような寛容性が見られない部分もある。この点について法然の寛容性をなぜ引き継がなかつたのか、という疑問が残るが別の機会に引き続き検討したい。ただ、聖光がこうして法然の説を継承し、寛容的な説を主張した部分からは、これらの法然の寛容的な

主張が聖光にとつて特に継承したい特別なものだったということはうかがえる部分である。これらの点は引き続き他の文献などを踏まえ、検討を続けたいと思う。⁵⁾

1 このような問題意識で発表したものとして拙稿「聖光上人の人間観——当時の仏教への主張——」（『仏教論叢』第六二号・二〇一八）、「聖光の聖道浄土二門の教判説と当時の仏教」（『印仏研』一四六・二〇一八）、「聖光上人の説く信心について——願往生心と四弘誓願をめぐって——」（『浄土学』五五輯・二〇一九）などで論じた。

2 このような指摘は、これまでに法然研究において「仏辺と機辺」という語で指摘されてきたものに近いものであり、中でも本稿は丸山博正の指摘に近いものである。しかしながらこの語は先学により用いられ方が一様ではなく、本稿では用いることを避け「念仏する凡夫に向けた主張」とした。従来用いられてきたこの語の多面性は曾根宣雄「浄土教における仏辺と機辺について」（『佛教文化学会紀要』一二号・二〇〇三）で整理されておりこの研究を参照した。

3 四修を説く部分に「有るが云く、信を一念に十念に取りて、行を想い出でたらんに随うべしと云うこと、是れ善導宗の心の一つも相応せず。」（『浄全』一〇・一六四下）とあることがそれに近いが、一念義であるとはしていない。

4 聖光の臨終時の念仏に関しては、拙稿「聖光『浄土宗要集』に見られる聖光教学の独自性——臨終行儀をめぐって——」（『大正大学大学院研究論集』三三三号・二〇〇九）にて論じ、舎弟三明房の絶入を目の当たりにしたことが、聖光の臨終行儀の思想に影響をし

ているという指摘を行ったことがある。

- 5 これまでに指摘したものに拙稿「念仏する凡夫に向けた聖光の主張―『念仏名義集』を中心に―」（『印度学仏教学研究』七一―一、二〇二二）がある。今後他の文献の検討と合せて論じていきたい。

孟蘭盆会について

西城宗隆

孟蘭盆は、民間習俗としての盆行事・お盆中の「棚経」・盆の月の「盆施餓鬼会」と、元照『蘭盆献供儀』をはじめさまざまな「孟蘭盆会」がある。「棚経」は孟蘭盆中に略式的な施餓鬼作法である。昭和一四年版『法要集』以前の孟蘭盆会は、施餓鬼会と孟蘭盆会の複合型の式次第で勤めていた。なかには、施餓鬼会と近似した莊嚴で外陣式の孟蘭盆会もあった。現行の「孟蘭盆会」に至るまでの式次第の変遷を儀礼的面から後述したい。また、知恩院と増上寺などの日鑑に記載されている孟蘭盆中の法要の式次第を考察したい。なぜ孟蘭盆施餓鬼となるかを探りたい。

孟蘭盆会の式次第の変遷

現行の「孟蘭盆会」は、元照の『孟蘭盆供養儀』を原型として、法洲の『浄業課誦附録』の「孟蘭盆献供儀式略」、

そして『元照 孟蘭盆経並献供儀』の「縁山蘭盆献供儀」に依って、昭和一四年版『法要集』となり、現在に至っている。この間、施餓鬼と孟蘭盆の複合型の法会が勤められていた。先ず、現行の「孟蘭盆会」となった経緯を明らかにし、次に「統合型」の流れを列記したい。

靈芝元照（一〇四八―一一一六）『蘭盆献供儀 並序』の序には、存亡に代わって陳悔する懺悔と呪願が法会の至要としている。呪願は施主の願成就を祈願して唱える偈文である。「表白」では、孝順を推して宗とし、報恩を以て本となす。自恣孟蘭の妙供を示し、自他の存没を済わしめんとある。「懺悔」では亡くなった人が冥途を脱し、生存する人も善根いよいよ固く正信は増深し、輪廻を出でて、安養に生ぜせしめ給えと三遍唱えている。この「懺悔」が元照の孟蘭盆会観といえる。式構成は、奉請六位（釈迦文

仏・修多羅・菩薩緣覺声聞と目連)を道場に奉請し、釈迦を讃嘆し、『孟蘭盆経』の主旨である長寿百歳・無病息災と餓鬼受苦・生人天中を願ひ(呪願)、六位を礼讃して頂礼し、存亡父母を追想して懺悔し、九位奉唱(三宝、釈尊・修多羅・三乘・目連)を唱えて施繞する。延宝八年刊には、『孟蘭盆経』を掲載し、誦経後に念仏三匝とあり、「以此諷経念仏善」の文を記している。元照は存亡の人に代わって懺悔し安養へ生じることを念じる法会としている。

法洲『浄業課誦附録』『孟蘭盆献供儀式略』(二七三四)は靈芝の如しとあるが、表白を省略し、変食呪・宝号・以此諷経の文を加え、懺悔は「中夜礼讃」を「至心懺悔」至心帰命頂礼」とした。七月十五日に三宝壇を設け、百味は『大智度論』によって餅で充てるとしている。存亡の父母等のために代わって供養懺悔を伸べ、幽を濟い、恩に報ゆとある。また、盆会は中元自恣日に限る。施餓鬼は恒日の修法なり。諸聖及び先祖の靈を奠る。疫癘(わらわやみ)の災いを除く法なりとある。追善回向と疫病退散を念じる法会としている。現行の「孟蘭盆会」は、この盆供作法を日常勤行式に組み込んだものである。

「縁山蘭盆献供行儀」(二念庵蔵板)は、元照『蘭盆献供

儀」とほぼ同文である。導入部に香偈三宝礼を加え、「旧慣」による変食多羅尼と南無大孝釈迦文仏・十声を加え、『孟蘭盆経』と総回向偈を掲載している。頂礼六位と懺悔は、『蘭盆献供儀』の文に戻した。元照の思想を復活させようとした行儀である³⁾。施餓鬼会的な変食陀羅尼は従来行われていたので否定できなかったのであろう。増上寺では『声明 施餓鬼 諸真言 諸回向』によって複合型の孟蘭盆会を勤めていたと思われる。この経本によって元照の孟蘭盆会を厳修すべきとしたと思われる。『施食盆供辨誤』(文政十年・二念庵蔵版)は、元照の『蘭盆献供儀』によって如法に厳修すべきと説いている。『縁山蘭盆献供行儀』は同じ二念庵蔵版なので、同年代頃の刊行と思われる。

昭和一四年版『法要集』は法式全般にわたって全国的な統一を図った。施餓鬼と孟蘭盆の二つの法要を分離するために、施餓鬼会で誦す変食陀羅尼を「献供呪」に名称変更した。そして、宝洲の『浄業課誦附録』の孟蘭盆会を日常勤行式に組み入れて元照型の孟蘭盆会とした。大正版は外陣式であったが、盆牌を安置して内陣式に変更した⁴⁾。

平成版『新訂法要集』は、表白を奉請六位の後にし、「以此諷誦」の文が三途勤苦の衆生のための回向であるの

で、檀信徒の回向のために附回向を新たに加えた。これによって、餓鬼得脱というよりも自身の父母と先祖に対する追善供養となった。⁵⁾

次に、孟蘭盆と施餓鬼の複合型を見ていきたい。天和三年版『声明 施餓鬼 諸真言諸回向』（一六八三）は、声明譜と「施餓鬼」と「大施餓鬼」等を掲載している。「施餓鬼」が孟蘭盆会で、「大施餓鬼」が施餓鬼会である。この「施餓鬼」は、式の前半が孟蘭盆であり、後半が施餓鬼である。このなかの「祭文」は現行の「孟蘭盆会表白」である。同じく「疏」には、初めに聞名得益偈を記し、途中に中音・上音と音高をつけて捧読するように指示している。奉請六位は三乗を一つにする略唱を示している。九位奉唱ではなく五位奉唱（仏法僧と釈尊・観音）でいかにも施餓鬼会会の「敬礼六位」的である。しかも五如来でなく七如来（宝勝・多宝・妙色身・広博身・離怖畏・甘露王・阿弥陀如来）である。本書の影響力は強く、この五位と七如来は明治期まで継承されている。この七如来は施餓鬼会と孟蘭盆会でも唱えられている。⁶⁾

『浄土諸回向宝鑑』（一六九八）の「盆供儀」は「天和

版」とほぼ同じであり、回向偈が「以此修行衆善根」である（『孟蘭盆念誦式』は善根）。「神呪加持」以下が記していない。「存亡の父母、兼ねて師僧知識を追想して、代えて懺罪を伸べ、幽を済い恩を報うべし。施餓鬼、上のごとし」とある。孟蘭盆会と施餓鬼会は同じであるという認識である。また、ここに『孟蘭盆経』を掲載しているが、「聞如是」が「我聞如是」とし、二十字も欠落するなど、大雲の指摘したように誤謬が甚だしい。⁷⁾

『浄土苾芻宝庫』（明治二七年）は孟蘭盆と施餓鬼は各別であると述べているが、「天和版」系統の複合型である。序分には香偈から歎仏偈・懺悔偈・十念・四智讃・合鉢打鏡を導入し、導師三宝壇に向かって奉請六位（四奉請）をする。開経偈以下を明記し、阿弥陀経行道を修している。復刊されているので影響力が高い。⁸⁾

明治四三年版『法要集』は千葉満定による増上寺の法儀であり、「天和版」と同じ式次第である。法事等の初めに四智讃を唱えるのが常であるのでこれを加えている。⁹⁾ また、千葉は法式儀典の範を示すために『浄土宗法式精要』（大正一年）を著した。¹⁰⁾ 祭壇を外陣入口に設け、壇上に五如来を安置し、更に後方に餓鬼壇を設け、壇上に三界万霊の

牌を安置するとある。このように施餓鬼会と同様の外陣法要であり、導入部に「破地獄偈」を唱え、七如来から五如来としている。三敬礼は「一心敬礼極樂世界本願成就身阿弥陀仏」等である。本書刊行時には、次期の『法要集』の式次第がほぼ決定されていたようである。

大正一三年版『法要集』は『浄土宗法式精要』と同じ式次第である。奉請六位では散華をしている。大正版の孟蘭盆会の荘嚴は、祭壇の後方椽側に餓鬼壇を設けるとあり、施餓鬼会の荘嚴と同じである。このように大正年間の荘嚴は、孟蘭盆と施餓鬼を区分することが出来ない状態であった。そこで昭和版に至って明確に分離することになった。

盆牌

『施食盆供弁誤』（文政一〇年）は、孟蘭盆三宝壇の本尊として盆牌を設けることを記している。昭和一四年版から平成二年三月版までの盆牌（例）は、「南無十地三賢諸大菩薩・南無尽十方無縁法界諸仏如来・南無声聞縁覚得道聖衆」とある。しかし、平成二年五月初版の『新訂浄土宗法要集 差定・偈文・表白・宣疏』は「蘭盆教主久報恩釈迦文仏」という奉請六位の尊名を列記するように変更し、盆牌（二基にしてもよい）と規定した。さらに、平成一六年

四月の新訂改版第三刷に至って、「盆牌（本来は六基にすべきである）」に改定した。旧版の盆牌は、法宝と目連を列記していない。現行の盆牌は諸仏から特定の蘭盆教主である釈尊とし、修多羅・三乗・目連の尊名を本尊正面に壇を設けて奉安している。これによって、現行のお孟蘭盆会は盆牌を孟蘭盆会の位牌本尊として勤めている。

日鑑から見た 孟蘭盆中の施餓鬼会

『蓮馨寺日鑑』第一卷（正徳五年）には、七月一日より本堂に位牌と水向桶を用意し、十一日に施餓鬼棚を本堂南方（御所の間）に出し、十二日朝六つ半に惣施餓鬼を勤め、盆中の十三日より十五日の夕より初夜過ぎに惣墓所へ方丈自ら水向けを勤めたとある。今日でも盆の月の朔日から施餓鬼を勤めている事例はここにある。

『浄国寺日鑑』第一卷（寛延四年）には、七月十二日、惣位牌段前にまこもの御座杓敷き、下陣に惣施餓鬼棚の大机式脚とまこもの御座を敷き、杉枝で囲い、下陣板縁上にこれを嚴かに置く。十五日には施餓鬼会（七如来）を勤めている。

知恩院の『年中行事録 坤』には、七月七日に朔日のよ

うに惣施餓鬼を本堂西仏壇惣位牌の前で勤め、九日東照宮、十三日有章院、十四日文昭院の施餓鬼を勤め、十五日に山門施餓鬼を勤め、「施餓鬼、変食呪之内、維那相進、典湯・典茶、水向桶江入く次疏、次長四奉請・弥陀経・行道、次長後唄・念仏・御十念」とある。正徳五年（一七一五）には山門に掲げている七如来幡を新調している。七月十五日の山門施餓鬼は、（四智讚・合鉢）・最初奠茶奠湯、水向疏も問訊これ無しとあり、「文言之中、住持比丘、今度は大衆比丘と直り候也」とある。天和三年版『声明』の（孟蘭盆会）の疏には、「南閻浮提大日本国 州 群 山 寺（上音）住持比丘謹んで疏す」とある。『諸回向宝鑑』の盆供疏も同文であるので、天和三年版の盆供疏を捧読したかもしれない。山門施餓鬼と称しているが、孟蘭盆会と複合型であろう。

増上寺の『年中常規』には、七月十六日「六半時大鐘次第、於本堂孟蘭盆献供儀、黒衣・如法衣」とあり、法要式の次第は不明であるが孟蘭盆会を勤めていた。十日には台徳院・文昭院・有章院・惇信院の施餓鬼を勤めている。『増上寺日鑑』の享保五年（一七二〇）十月八日には大施餓鬼習礼、則如先則六奉請・祭文とあり、十日には大施餓

鬼の次第に我等各為乃至俱沾楽・祭文・水向・疏と記している。享保六年は五月には「大施餓鬼之中へ声明等相交」と記し、大施餓鬼の次第を明記している。四智讚・鏡鉢・導師捻香・六奉請（賦花籠）・散華・稽首釈迦・我等各為・三宝・陀羅尼・水向・祭文・疏、伽陀光明・七如来・弥陀大呪・神呪加持・汝等鬼神呪、四奉請・護念経行道・後唄回向という法会を勤めた。このように孟蘭盆以外の月にも施餓鬼会と称して孟蘭盆・施餓鬼・法事の三部構成の供養を六・七代將軍の法事として厳修した。宝暦十一年（一七六一）の九代家重の五七日には本来の施餓鬼会を勤めている。『持宝通覧』下（明治二三年）には「盆会に施餓鬼法を執行するも可なり」とある。では、なぜ孟蘭盆と施餓鬼の複合型の法要が勤められているかを孟蘭盆経典から再考したい。

『餓鬼事経』・『報恩奉盆経』・『孟蘭盆経』

パリ小部経典の『餓鬼事経』は、目連による舍利弗救母譚で、『孟蘭盆経』の源流とされている。舍利弗は目連に相談し、目連がビンビサーラ王に仏を上首とする比丘サングに飲食などを布施してもらい、そのすべてを舍利弗に

贈与し、さらに舍利弗の母に指定して供養祭を行った。この功德回向によって天界に生まれたという。目連はこのことを釈尊に報告し、釈尊はこの由縁を説法したという。このように目連でなく舍利弗の母であり、釈尊は救済法を説いていない。しかも僧自恣の時でなく、舍利弗の母一人のための供養祭（布施会）である。¹²⁾

『報恩奉盆経』は、『孟蘭盆経』の前半部分の經典である。『孟蘭盆経』は本経の後半部分を増補したという。『孟蘭盆経』が書き加えたと思われる重要な用語を記したい。「十方衆僧」七月十五日〔僧自恣時〕當為七世父母〔現在父母〕厄難中者」とあり、「僧自恣」はじめ「孝順声」・「百味（五果）」・「著盆中」・「咒願」等である。殊に「孟蘭盆」「生天」という語句は『孟蘭盆経』になつて初出する。このように『報恩奉盆経』は中華思想のなかでこの經典を受容せしめるために、あえて乳哺の恩に報いるために盆にのせて奉るという理解しやすい経題とし、その後を増補して『孟蘭盆経』となつたのであろう。このように『餓鬼事経』は舍利弗の母一人、『奉盆経』は七世父母五種眷属となり、『孟蘭盆経』は現在父母七世父母六種親族と展開していく。¹³⁾『孟蘭盆経』は、僧自恣に大徳衆僧に飲食を布施したこ

とによって目連の母が天に生じたという。その時には火炭にならないように飲食を布施したのであろうか。義浄の『南海寄帰内法伝』には、食後の衆生食（生飯）を記し、「随意」（旧訳では「自恣」）の實際を記している。『孟蘭盆経』は實際行われていた「随意（僧自恣）」の行事を明記し、僧自恣の衆僧が施食作法をしたことになる。

目連の施餓鬼と阿難の施餓鬼

孟蘭盆会の重要な儀礼は、懺悔と「我等各為」という呪願である。父母の長寿と無病息災を祈願し、自身の遠い先祖の菩提を念じている。先祖にあたる餓鬼を救済することから先祖供養の孟蘭盆供養となつた。この目連の餓鬼供養は報恩行とし、儒教的な願意を呪願という仏教儀礼とした。この儀礼はさらに分け隔てなく法界衆生の救済に展開したのが阿難の施餓鬼供養である。孟蘭盆会との相違点は自身の先祖だけでなく、三界万霊と法界平等利益を念じていることである。施餓鬼会は三界万霊に対する「慈悲」であり、孟蘭盆会は六親眷属に対する「報恩」といえるのではなからうか。¹⁴⁾

孟蘭盆会は肅々と六位に礼拝懺悔し、三宝に百味五果を

献供するが、餓鬼への飲食を直接施していない。これに対して、施餓鬼会は、餓鬼が飲食できるようにさまざまに眞言を誦し、火炭にならないために「水向け」という具現的な作法を施している。餓鬼供養は、盂蘭盆の呪願をして、水向けの施餓鬼作法をすることによって成就するという認識があつたようである。これによつて、盂蘭盆施餓鬼という複合型の法会が勤めていたのである。『浄土宗書式文集』にも「盆施餓鬼会表白」を掲載しているように、盂蘭盆と施餓鬼と結びつきやすい法会である。法式関係者は、教学的見地に立つて説明することが必須である。

まとめ

多くの一般寺院では、檀信徒の自宅で棚経を勤めているので、盂蘭盆会を厳修していない。コロナ禍などのなかで、棚経の代わりにお盆の回向を寺院で勤めることがある。このような法要こそ七月十五日に限定するのではなく盂蘭盆会を厳修すべきであろう。

盂蘭盆会の構成は、律僧である元照の思想に基づく六位の奉請・頂礼と九位奉請の帰依礼拝と懺悔である。これは「阿弥陀懺法」と同じ法会である。このことは、僧自恣の

法会を再現化した「盂蘭盆懺法」といえる。盂蘭盆会は僧自恣の日に清浄戒を持つている威神力のある大徳衆僧に供養することである。これによつて、凡夫僧であるが、少しでも近づけるように自行としての「盂蘭盆懺法」を勤めてみたらどうか。また、盂蘭盆の時に親への報恩を説くのも必要ではないかと思ふ。

1 三礼・焼香・散華・首者(表白)・奉請六位・稽首釈迦(呪願)・我等各位(呪願)・礼讃(頂礼六位・七言八句)・懺悔(存亡父母を追想して懺悔)・九位奉唱(唱已一礼起繞旋)・盂蘭盆經(余經)。「一心頂礼蘭盆教主久報親恩釈迦文仏 歴劫修行成聖道 目連哀請演真乘 父王反拜踊虚空 田主聞言解羅網 修因証果同 婦孝 化他自行尽酬恩 願廻慈眼視衆生 令彼存亡見皆受賜 故 我一心婦命頂礼」(続藏經七四・一〇六九)。

2 奉請六位・稽首釈迦・我等各位・變食呪(二十一遍)・南無大孝釈迦文仏・唱礼六位・懺悔(中夜礼讃・至心懺悔)・九位奉唱(旋繞三称)・誦經・回向呪願(以此諷經)。

3 序・伽陀・酒水・散華・香偈・三宝礼・首者(表白)・(以下、元照本に同じ)・盂蘭盆經・多声念仏・別回向・総回向文

4 香偈・三宝礼・表白・奉請六位・稽首釈迦・我等各為・獻供呪・釈尊三唱・頂礼六位・行道(九位奉唱)・開經偈・誦經(盂蘭盆經又は小經)・(以此諷經)・回願・撰益文・念仏一会・別回向十念・総回向偈・十念・総願偈・三帰礼・送仏偈・十念・法話十念。

- 5 香偈・三宝礼・奉請六位・表白・(以下、昭和一四年版に同じ)・撰益文・念仏一会・総回向偈・十念・誦經・一切精靈偈・別回向・各十念・総願偈・三唱礼・送仏偈・十念。
- 6 (奉請六位)・(稽首釈迦)・(我等各位)・南無仏法僧釈迦觀音(五位)・(變食陀羅尼)・(七如来)・(根本陀羅尼)・(神呪加持)・(汝等鬼神呪)・祭文・疏・(願以此功德)。
- 7 (奉請六位)・(稽首釈迦)・(我等各位)・(五位)・變食陀羅尼・七如来・弥陀大呪・回向偈。
- 8 香偈・三宝礼・歎仏偈・略懺悔・十念・四智讚・合鉢打鏡・導師向三宝壇燒香獻供三拜・(奉請四位)・(三乘)・(我等各位)・維那供茶・祭文・(五位)・變食陀羅尼・七如来尊号・弥陀大呪・盆供疏・開經偈・弥陀經行道・回向文・一切精靈偈・光明遍照の文・念仏一会・三帰礼・送仏偈。
- 9 四智讚・合鉢(奉請六位)・(稽首釈迦)・(我等各為)・(五位)・變食陀羅尼・(七如来)・(神呪加持)・(汝等鬼神)・十念・根本陀羅尼・仏説阿弥陀經・以下準前(稱讚偈文・回向・照益之文・念仏一会・総回向之文・四弘誓願・三帰礼)。
- 10 香偈・三宝礼・敬礼偈(一同外陣に転向起立)・合鉢・表白・破地獄偈、奉請六位・稽首釈迦・我等各為・變食呪・五如来・四句偈(汝等鬼神)・懺悔文(自從無始)・根本陀羅尼(着座)・誦經(孟蘭盆經訓読)・一切精靈偈(十念)・撰益偈・念仏一会・回向偈(同声十念畢て仏前に転向着座)・総願偈・三敬礼。
- 11 この世相を表しているのが「施餓鬼と盆供」という一文である。『浄土教報』(大正八年六月二十七日)には、「今時世上を見るに、施餓鬼は、七月にのみ修する法と思ひ、而も、一心奉請蘭盆教主等と唱るを、施餓鬼なりと思へり。(諸回向宝鑑には直に小施餓鬼と名く。目連救護の因縁に依れるにや)。又臨時の法会にも、施餓鬼といへば、必ず一心奉請蘭盆教主等と云。これ大なる誤な

り」とある。既に諦忍は『盆供施餓鬼問辨』(一七六五を著して、施餓鬼と盆供とを別なものとしている)。

12 藤本晃「餓鬼事経 死者たちの物語」(二〇一六)、「仏説孟蘭盆經」の源流」『パリー学仏教文化学』一七(二〇〇三)

13 入澤崇「仏説孟蘭盆經成立考」『仏教学研究』四五・四六(一九九〇)。阿理生「孟蘭盆会の源流と孟蘭盆の原語について」『印度学佛教学研究』四七・一(一九九八)。辛嶋静志「The Meaning of Yulanpan 孟蘭盆」『創価大学・国際仏教学高等教育研究所・年報』(二〇一三)

14 「孟蘭盆会表白」は「厚深の恩徳報ぜん」、「施餓鬼会表白」は「如来の心を建つべし」。

付記

令和三年十二月十三日、三康図書館に収蔵されている増上寺蔵の版本の中から「孟蘭盆經」の版本を見出した。これは増上寺月番の顯妙が文政十年四月に入蔵したと記した木箱に納められていた。この「元照 孟蘭盆經 並献供養」(文政十年四月十五日)は、延宝版とほぼ同じであるが、誦經・念仏一会・以此諷經の文・四弘誓願・三帰礼としてゐる。顯妙は増上寺三大蔵經を校讐し、延宝版「孟蘭盆經」を改訂したものと思われる。

法然『往生要集詮要』における「開・合」解釈の意義

下 端 啓 介

一、はじめに

源信（九四二—一〇一七、以下、全ての尊称略）撰『往生要集』における大文第五助念方法の第七「惣結要行」は、その項目名や内容から、本来、『往生要集』の最重要項目である。しかし、これについて浄土宗宗祖法然（一一三三—一二二二）は『往生要集詮要』（以下、『詮要』と略）等の四釈書において「この『集』の正意なり」⁽¹⁾（『往生要集釈』とも「この『集』の正意には非ず」⁽²⁾（『往生要集釈』）とも述べ、その解釈は独特である。この二つの解釈の中、後者の立場として、『詮要』における「開・合」解釈で法然は、「惣結要行」について論じることなく大文第四正修念仏が「要門」⁽³⁾だと導き、『往生要集』は念仏のみを勧めるとする。この解釈における「惣結要行」に関する論理構

造についてはこれまであまり論じられていないため、本検討では、「開・合」解釈がどのように「惣結要行」を退けて「要門」を導出するのかを考察したい。

二、『往生要集』における「惣結要行」

「惣結要行」とは、以下のように「往生の要」についてのまとめを説くものである（図一参照）。

問。上ノ諸門ノ中ニ所レ陳ル既多ケレトモ、未レ知三何ノ業カ
爲^二ルコトヲ往生ノ要^一ト。答。大菩提心ト、護^二ルト三業^一ヲ、深ク
信^シ、至^{シテ}誠、常^ニ念^{セハ}佛、隨^レ願、決定^{シテ}生^ニ極^ニ
樂^ニ。

すなわち、これまで説かれた往生行の中で「往生の要」

は何かという問に対して、①大菩提心と②三業を護ることと③深く信じ④誠を至して⑤常に⑥仏を念ずるならば⑦願に随って、決定して極楽に往生するという七法を答えるのである。この「惣結要行」について、八木吳惠氏は次のように指摘する。

かくして要集助念方法門七事の最後たる總結要行の一章が「念佛」の意義設定の結論的在り方を示す。今章は助念方法門の最後にあるため、章門配屬上、今門の「總結」であるが、實は正修念佛門より管到し更に上來の諸門を結收する。(中略)更に擴大せしめると、正助二門の完了は以下の五門をも包攝する事となるので、其れは上の正修・助念の二門に要集一部の「要行」が示され終つたからと考えられる。かくて要集一部の結論が卷末に置かれずに第五門の終に存せる事が理解出來よう。⁶⁾

この指摘の通り、「惣結要行」は章門の配置からすると、一見、大文第五助念方法のみに対する「惣結」に見えるが、「上の諸門」とあることから、そのまとめの範囲は明確で

はない。実際、その問答で示される七法は大文第四正修念仏の内容も含まれる。⁷⁾ また八木氏の指摘では、大文第四と第五とで正しく念仏行とその助業という「要行」が全て説かれ終つたから、「往生要集」の結論が「惣結要行」に収まっているということである。

この八木氏の「惣結」の範囲についての着眼点に準ずれば、『往生要集』ではどのような「要行」について述べているのかも明確ではない。つまり、「単に大文第一厭離穢土から第五助念方法までに述べられている要行」をまとめるのか、或は『往生要集』全体における「要行」をまとめるのかを明示していないのである。「惣結要行」という項目は『往生要集』全体からすると途中に設けられたものであり、それ故、この項目の配置から見れば『往生要集』全体の「要行」をまとめる役割はないのである。⁸⁾ しかし、先の八木氏の指摘にもあり、また幸城勇猛氏が

後半五門別時念仏、念仏の利益、念仏の証拠、往生の諸行、問答料簡の各大門はこれ亦体験的価値ある名篇ではあるが、既にこの總結要行で定立された諸法を拡充強化されたものであり、帰する所十大門の要集の結

論がこの助念方法の終末で論ぜられた構成になつてゐるのである。⁽⁹⁾

と述べるように、実質的に「要行」の説示は大文第四正修念仏と第五助念方法に集約されるのである。大文第六別時念仏以下の内容は、大文第五までに既に説かれた念仏行についての行儀（大文第六別時念仏）や解説（第七念仏弘利益、第八念仏証拠、第十問答料簡）、或は枝葉と言へる諸行に關するもの（第九往生諸業）だと言へるからである。つまり、「大文第一から第五までに述べられている要行」は実質的に「『往生要集』全体における要行」と同じことになり、「惣結要行」は「『往生要集』全体における要行」のまとめと言へるのである。⁽¹⁰⁾『往生要集』において源信は、「惣結要行」を「全体の要行のまとめ」である最重要項目として配置しているのである。

三、法然の「惣結要行」の捉え方と「開・合」 解釈の構造

一方で法然は、四積書において先のような二通りの解釈を残している。『註要』では、「惣結要行は『往生要集』の

本意ではない」と明言していないが、その立場で「開・合」解釈を述べる。⁽¹¹⁾法然はこの「開・合」解釈で大文第四正修念仏こそが「要門」だと導き、その中の第四「觀察門」で説く觀称の念仏では難易に基づいて専ら易行である称名念仏を勧めるのだと解釈する。⁽¹²⁾その際、「惣結要行」は項目名を挙げるのみで重要視しない。「惣結要行」を詳説しないこのような解説は、「開・合」解釈に因つて構築されており、そこには「惣結要行」を正意だと解釈しない論理構造があると考えられる。

法然の説示に沿つて「開・合」解釈を見ていく（図一参照）。

先ツ^ハ就^ニ章門^ニ有^リ開合^一。開^{スル}則^ハ立^テ三十門^一。如^ニ文^云カ。
合則^ハ又^ハ不^レ出^テ五門^一。謂^ク一^ニ厭離穢土^一、二^ニ欣求淨土^一、三^ニ念佛往生^一、四^ニ諸行往生^一、五^ニ問答料簡ナリ^一也。⁽¹⁴⁾

法然は『往生要集』で説かれる十の大文を整理して五門とする。その第一「厭離穢土門」、第四「諸行往生門」、第五「問答料簡門」はそれぞれ『往生要集』の大文第一厭離

穢土、第九往生諸業、第十問答料簡そのままの章で構成される。五門の中、第二「欣求浄土門」は、『往生要集』の大文第二欣求浄土と第三極樂証拠を統合したものであるとし、第三「念仏往生門」については、次のように述べる。

第三ニ念佛往生門トハ者（中略）就テ此門ニ有レ三。一ニハ念佛ノ行相、二ニハ念佛ノ利益、三ニハ問答料簡也。始ニ念佛ノ行相ニ又有レ三。一ニハ正修念佛、二ニハ助念方法、三ニハ別時念佛也。一ニ正修念佛トハ者、此ノ十門ノ中ノ第四門也。（中略）二ニ助念方法トハ者、此レ十門ノ中ノ第五門ナリ也。此ニ又有レ七。一ニハ方處供具（乃至）七ニハ惣結要行也。三ニ別時念佛トハ者、此レ十門ノ中ノ第六門也。（中略）第二ニ念佛ノ利益トハ者、此レ十門ノ中ノ第七門也。（中略）第三ニ問答料簡トハ者、此レ十門ノ中ノ第八念佛證據門也。（中略）凡ソ正修已下ノ五門ハ皆約ニ念佛ニ。故ニ合シテ攝スル一門ニ也。⁽¹⁶⁾

大文第四正修念仏から第八念仏証拠までを統合したものが第三「念仏往生門」だとする。法然は『往生要集』における十の大文を統合して五つの新たな枠組みを設け、これ

以降、この五門の枠組み同士を比較して要非要を選定していく。

今此ノ五門ノ中ニ、厭離ト與ニ欣求ニ門ハ即修行ノ方便ナリ也。念佛ト與ニ諸行ニ門ハ正往生ノ業因ナリ也。就其ノ業因ニ有リ要ト與ニ不要。即念佛ノ一門ヲ爲レ要ト。諸行ノ一門ハ非レ要ニ。故ニ序ノ中ニ云フ「依テ念佛ノ一門ニ聊カ集中ト經論ノ要文ヲ。」又念佛證據門ノ第二ノ問答ノ中ニ云ク、「不レ如下直ニ辨ニ往生ノ之要一多ク云ニハ念佛上。」又同第三ノ問答ノ中ニ云、「明ニ知ヌ。契經ニ多ク以テ念佛ノ爲ニト往生ノ要。」其ノ言、只限テ念佛ニ不レ通ニ諸行ニ。而レレハ約ニテ念佛ノ一門ニ可レ得ニ其ノ意也。且就ク此ノ門ニ又有ニ開合ノ二義。開シテ立テテ五門ヲ雖ニ釋成ニ、合シテ唯攝ニテ一門ニ可シ料簡一。即正修念佛ノ一門、正ク要門ナリ也。助念已下ノ四門ハ助ニ成ス上ノ正修ノ一門ヲ。故ニ依レテ之、且就ク正修門ニ料簡ス。⁽¹⁷⁾

新たに設けた五門の枠組みの中、第一「厭離穢土門」や第二「欣求浄土門」は修行の方便（準備）であるとして主要部とはしない。述べられていないが第五「問答料簡門」

も非要である。往生の業因とする第三「念仏往生門」と第四「諸行往生門」については、『往生要集』の序文や大文第八の文言を引用して、第三「念仏往生門」が要であり第四「諸行往生門」は非要だとする。すなわち第三「念仏往生門」が「要行」だと選定する。続いて第三「念仏往生門」の中の章門について選別する。ここでは大文第四正修念仏の一門とそれ以外の四門とに分けて、第四正修念仏一門を要門とし、第五助念方法以下の四門は第四正修念仏に対する助成だとする。このように、『往生要集』の十の大文の中で、大文第四正修念仏こそが「非要」に対しては「要」、「助成」に対しては「要門」だとする。この後、法然は第四正修念仏の中の項目について要非要を定めていく。ここまでの説示で法然は、『往生要集』において最も重要な章門は大文第四正修念仏だけだとし、第五助念方法の「惣結要行」はただ項目名を述べるだけで、その内容に言及することはない。これ以降は第四正修念仏に焦点が当てられるので「惣結要行」に触れることもない。つまり、上記の説示では「惣結要行」は全く重要視されないのである。

四、「合」解釈の意義

本稿「二」で述べたように「惣結要行」は本来、『往生要集』における最重要項目である。法然の捉え方との違いを見ていく。まず「合」解釈の構成に因る差異を見ていく。法然が『往生要集』の大文を統合して解説するのは、単に説明の便に依るからではない。大文を統合し、新たに設けた枠組み同士を比較して要非要を選定していくことで、大文の中の項目は全く考慮されなくなるのである。つまり、「惣結要行」が重要な項目だとしても、それは大文第五助念方法の中の一項目に過ぎないため、大文を統合させた枠組み同士の比較や大文同士の比較においては全く顕出されないものである。このように大文を統合して設けた新たな枠組みを比較していき、十の大文の中からまず最要となる章門を選定していくことにより、法然は「惣結要行」の内容に触れることなく『往生要集』における要となる章門（大文第四正修念仏）を導いているのである。

次に「要行」が説かれる章門の範囲の差異を見ていく。本稿「二」で述べたように、『往生要集』において「大文第一から第五までに述べられている要行」は実質的に

『往生要集』全体における要行」と言えるため、「惣結要行」が最重要項目となっていた。それは、大文第六別時念仏から第八念仏証拠までを「行」という点で見ると念仏であり、念仏は大文第五までに既に述べられているということが原因である。一方で法然は、「合」解釈で「念仏往生門」という「往生の業因」の枠組みを設けて、そこに大文第四正修念仏から第八念仏証拠までを含める。これは大文第四から第八までが念仏という「要行」であることを意味し、ここに本稿「二」の「惣結要行」理解との差異が生じている。法然の解釈では『往生要集』全体における要行は大文第四から第八に亘るのであるから、「惣結要行」がまとめる「大文第一から第五までに述べられている要行」は『往生要集』全体における要行」を全て含むことにはならない。つまり、「惣結要行」は『往生要集』全体における要行」についての十分なまとめとはならないため、「惣結要行」が最重要項目とは言えないのである。⁽¹⁸⁾

また法然の立場としては、章門の統合を正に上記の範囲で行うことに意味があると考えられる。法然は大文第四正修念仏から第八念仏証拠までを統合して「念仏往生門」としており、この時点で「惣結要行」は「要行」を説く枠組

みの途中におけるまとめという配置であるため、前述のような「惣結要行」の重要性は失われるのである。更には「念仏往生門」の中の枠組みである「念仏行相」も大文第四正修念仏から第六別時念仏までを統合したものであり、「惣結要行」はその枠組みの途中におけるまとめという配置であるから、「まとめ」としての重要度がここでも薄れているのである。このように法然は自身の解釈に効果的な範囲で『往生要集』の章門を統合することで、「惣結要行」が持つ本来の意味合いを弱めているのである。

以上のように「開・合」解釈は、『往生要集』の章門を統合して解説することによって、本来、『往生要集』で重要視されるべき「惣結要行」の内容に触れることなく大文第四正修念仏が「要門」だと導いており、『往生要集』が念仏のみを勧めると主張するに当たって不可欠な説示であると言える。またこの解釈は、「惣結要行」の意味合いを弱めるものだと考えられる。

五、まとめ

本検討によって次のことを示した。

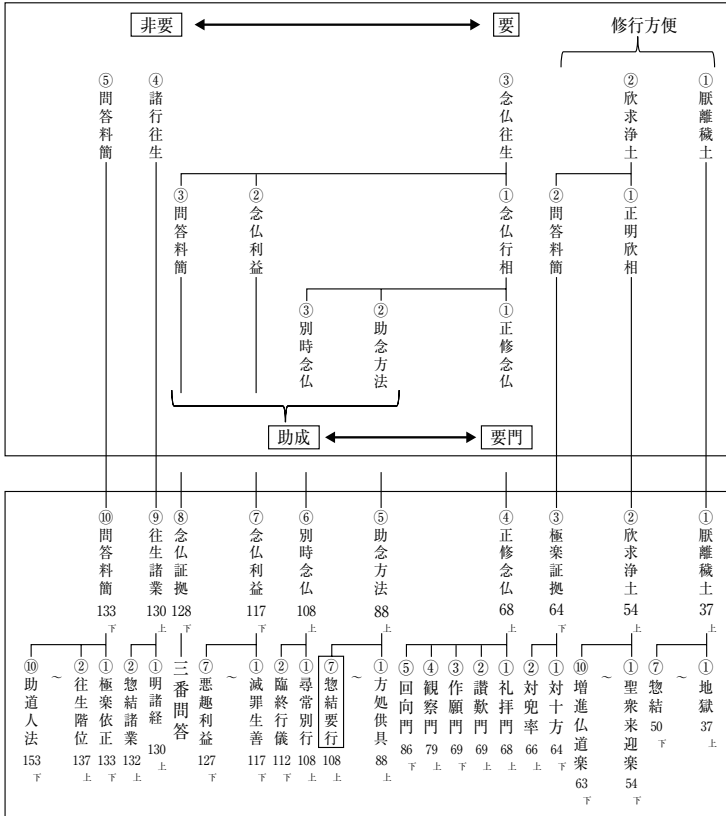
法然は『往生要集詮要』において『往生要集』の十の大

文の組織を独自の「開・合」の視点によって組み換え、要非の対比を行うことで『往生要集』の「要」を大文第四正修念仏であると解釈した。またこの解釈により、大文第五助念方法に見える「惣結要行」の意味合いを弱めたと考えられる。

- 1 『昭法全』二二頁十四行。原漢文。この他に『詮要』（『昭法全』九頁十八行）、『往生要集料簡』（『昭法全』十二頁八行）にも述べられる。
- 2 『昭法全』二二頁八行。原漢文。この他に『往生要集料簡』（『昭法全』十二頁十二行）、『往生要集略料簡』（『昭法全』十五頁十一行）にも述べられる。
- 3 『昭法全』五頁二行。
- 4 林田康順氏は『詮要』の構成に注目しているが、本稿で取り扱うような、重要項目であるはずの「惣結要行」について論じることなく「要門」を導いているという点についての言及はない（林田康順「法然上人『往生要集』四積書の研究―助念方法門 惣結要行釈をめぐって―」（『法然上人研究』第五号、法然上人研究会、一九九六年）八頁）。
- 5 『浄全』十五・一〇八頁上一行。ただし「要」となっている送り仮名を諸本に依って「要ト」とした。
- 6 八木昊恵「恵心教学の基礎的研究」（再版）（永田文昌堂、一九七七年）五八一頁。
- 7 七法の中の①菩提心は大文第四正修念仏の第三「作願門」に、⑤念仏は第四「觀察門」にそれぞれ説かれる。

- 8 これについて良忠『往生要集義記』で問答が設けられている（『浄全』十五・三〇三頁上九行）。
- 9 幸城勇猛『往生要集に於ける総結要行の意義―宗祖義との関連からみられる要集―』（『龍谷教学』第二四号、龍谷教学会議、一九八九年）七二頁。
- 10 またこのことは、大文第九往生諸業の第二「惣結諸業」という「諸行のまとめ」の項目との対比からも導くことができよう。
- 11 大文第四正修念仏だけが要門で第五助念方法から第八念仏証拠まではその助成だとする（『昭法全』五頁二行）。
- 12 ただし、法然は同じ『詮要』の最後の章段では「惣結要行」が『往生要集』の正意だとする解釈も述べる（『昭法全』九頁十八行）。
- 13 『昭法全』六頁四行。
- 14 浄土宗総合研究所編『黒谷上人語燈録写本集成―善照寺本 古本漢語燈録一（浄土宗、二〇一一年）一二〇頁六行。
- 15 『同右』一二二頁四行。
- 16 『同右』一二二頁十行。
- 17 『同右』一二四頁二行。
- 18 ただし法然の解釈は、あくまで『往生要集』の説示を根拠としており、『往生要集』に基づいた解釈である。

図一 『往生要集詮要』に説かれる『往生要集』の科文
 『往生要集』の各項目における数字及び「上」「下」の表示は『浄土』十五巻の
 頁数及び段落を示す。



時国が勢至丸に示した「会稽の耻」の意味

東海林 良 昌

『法然上人行状絵図』（以下『四十八巻伝』巻一において、夜討ちを受けた漆間時国が幼い勢至丸に会稽の耻を思うことなく敵人を恨むことの無いようにと語り掛ける場面は、法然の幼少期の出来事の中でも有名な場面の一つと言えよう。この「会稽の耻」は、『史記』に説かれる中国春秋時代後期の越王勾踐（？～前四六五）の話が元となっている。勾踐はかつて攻め落とした呉王闔閭（？～前四九六）の息子である夫差（？～前四七三）に惨敗し、逃げ込んだ会稽山で降伏し、夫差の臣下となり妻を妾として差し出す屈辱を受けた。その後勾踐は力を蓄え、遂に呉を破る。これが会稽の耻（恥）の故事であり、そこから「会稽の恥を雪ぐ（遂げる）」という言葉が生まれた。この言葉の日本における受容過程はすでに先行研究があり、『太平記』の軍記等に取り入れられていることが明らかにされている。^①

本稿では『法然上人行状絵図』という仏教関係の書物に「会稽の耻」が取り入れられた経緯を辿ることにより、「会稽の耻」受容の新たな一面を明らかにし、さらに法然伝にこの言葉が取り入れられた意味について考察を加えたい。

一、時国臨終の場面に登場する「会稽の耻」

ここでは各伝記に説かれる時国臨終の場面を見てみよう。まず十三世紀中期に成立したと考えられる『琳阿本』では、時国は前世の報いにより、この傷を受けて命を終えるとし、子供が成人したときに往生極楽を祈り自他平等の利益を願うようにと述べ、西に向かい高声念仏を唱えながら眠るように息絶えたとしている。^②

また十三世紀初頭の成立と考えられる『九巻伝』では、深い刀傷を負った時国が、今わの際で九歳の勢至丸に呼び

かけ、前世の行いの報いで死ぬと捉えれば、それは敵のせいではないのだから、怨んではならないと諭す。そしてもし遺恨があれば、互いに残虐な被害を与え合うことになる。そのことに常に縛られ、迷いの世界に輪廻すること限りないのである。そもそも人は死ぬことを恐れる。私はこの傷により痛み苦しんでいる。誰が傷つけられて痛まない者があるろうか。私は自分の命が潰えようとすることを惜しんでいる。誰が命を惜しまない者があるろうか。自分の心を相手に向ければ、相手の心を知るだろう。釈尊も頭痛や背中の痛みを述べたことがある。遙か先世の殺罪であつても、仏の覚りにも禍を与える。一瞬の怨心であつても清らかで賢き人はその障りを恐れる。今生の誤った考えを捨て、将来の報いを引き継ぐことの無いようにしなさい。仏の説く四梵行でも、慈心を最も大切なものであるとしている。十重禁戒でも初めに殺生を禁じている。お前は僧侶になり、学問にはげみ父母の恩徳に報い、世の人々に頼りとされる者になりなさいと言いつわり、心を正しく調べ西に向かい高声念仏して、眠るように息絶えたと記している³⁾。

ここでは因果応報という仏教の観点から敵討ちを制し勢至丸に僧侶になることを勧める場面が描かれているが、釈

尊の逸話と、四梵行、十重禁戒等の教理を交えながら説いているところに特色がある。

このように時国臨終の場面は各伝記により異同がある。十四世紀前半成立の『四十八巻伝』では、

時国ふかき疵をかうぶりて死門にのぞむとき、九歳の小兒にむかひていはく、汝さらに会稽の耻をおもひ、敵人をうらむる事なかれ、これ偏に先世の宿業也。もし遺恨をむすばば、そのあだ世世につきがたかるべし。しかじはやく俗をのがれいゑを出で我菩提をとぶらひ、みづからが解脱を求にはといひて端坐して西にむかひ、合掌して仏を念じ眠がごとくして息絶にけり

と、このように、因果応報の観点から先世の報いによる死、敵討ちの制止と出家の勧めといった、他の伝記の要素を取り上げ簡潔にまとめられている。その中で異彩を放つのが、「会稽の耻」という言葉である。この言葉を時国が口にするとすることは、近しいものが不名誉な死を遂げた場合などに武門の伝統として行うべき将来的な復讐を行う気持ち⁴⁾を指す。他の伝記と比べると『四十八巻伝』では、時国が自分の死に際して、因果応報の教えに基づく説示は軽い表現となり、「会稽の耻」が取り入れられることで武家の主

として時国の言葉は重みを持つていことが分かる。そしてそれ故に、武門の慣例を逸脱したその後の勢至丸の出家に特別の意味を付与しているのである。

この言葉が取り入れられた背景には『四十八卷伝』が制作された十三世紀〜十四世紀初頭の特色があると考えられる。

二、中世軍記物語等に登場する「会稽の耻」

続いて中世の軍紀や歴史書に見られる「会稽の耻」について取り上げたい。まず十三世紀〜十四世紀初頭成立の『平家物語』には次のようにある。

小松殿「何によてか、唯今さる事あるべき。」と、しづめられけれども、上下ののしりさわぐことおびたし。山門の大衆、六波羅へは寄せずして、すずろなる清水寺におしよせて、仏閣僧房一字も残さず焼はらふ。是はさんぬる御葬送の夜の会稽の耻を雪めんがためとぞ聞えし。清水寺は、興福寺の末寺たるに由てなり。⁽⁵⁾

ここでは二条上皇の崩御の葬送の際に、延暦寺の額を興福寺の僧が壊してしまったという恥辱に基づき、興福寺の関係寺院である清水寺に延暦寺層が火をつけ伽藍が烏有に

帰したという話である。この時の延暦寺僧の行動について、「会稽の耻を雪め」と表現している。

また、十四世紀初頭に成立した歴史書である『吾妻鏡』には敵討ちの物語を代表する曾我兄弟が登場する。

五郎申して云く、祐経を討つ事雪父の尸骸之耻を雪んがために、遂に身の鬱憤之志を露し畢んぬ。祐成九歳より、時致七歳之年より以降、頼る会稽之存念を挿しはさみ、片時無忘ること無し。而して遂にこれを果たす。⁽⁶⁾

ここでは、非業の死を遂げた父の耻を雪ぐために、工藤祐経を討つた時のことを記述しており、曾我祐成（十郎）と時致（五郎）が幼いころから会稽の耻を雪ごうという思いを懐き続けていたことが語られている。『吾妻鏡』では、この他にも次のような記事がある。

御共之由候ふべし、また御許容之氣有りて實平重ねて申して云く、今の別離は、後の大幸也。公私の全命、計り廻らすのほかは、盍し会稽之耻を雪んや。云云云これに依りて、皆分散し、悲涙遮眼を遮り、行歩道を失う云云。⁽⁷⁾

ここでは源頼朝が石橋山の戦いで敗れて逃走する際に行

動を伴にしたいと申し出る加藤景員や宇佐美祐茂に対して、土肥実平が今は敵に見つからないように分かれて逃げるこゝとが大事であると説得したとされている。その説得に際し、会稽之耻を雪ぐことが述べられ、辱めを受けても、それを晴らす機会をうかがう意味として用いられている。

十四世紀中ごろには原型が成立したとされる『太平記』には、「会稽の耻」の故事が取り上げられている。

さる程に范蠡越の国にあって、かの囚はれを救ふ事あたはざれば、その恨み肝を碎いて、憤り骨髓に入れり。哀れ何にもして越王の命を助けて、我が国に帰し奉り、小臣諸共に会稽の恥を雪め、呉を伐つて併せばやと思ひければ、ある時范蠡ただ独り忍んで、身をやつし兒をかへて、簣に魚を入れて肩の上にこれを荷ひ、魚を沾る商人の真似をして、呉国へぞ行きたりける。⁸

ここでは、越の王勾践の子息である范蠡が漁師の姿に身をやつし、父王の囚われている呉国に潜入する。その時の范蠡の気持ちとして、父が敗戦に際し被った会稽の恥を雪いで、呉国を討つて併合したいという言葉が述べられている。この『太平記』では、敗走する武将の気持ちの表現として、「会稽の耻」が用いられている。

寄手は小勢なれども、指しも名将の義貞、先日は度々の軍に打ち負けて、今度会稽の恥を雪めんと、牙を咀み名を恥づると聞ふれば、御治世両流の聖運も、新田・足利多年の憤りも、ただ今日の軍に定まりぬと、氣をつめぬ人もなかりけり。⁹

これは南朝の武将である新田義貞が敗走し京都に入った時に、当時に滞在していた足利尊氏と一戦を交え、積年の鬱憤を晴らそうとするのだからかと衆人が見守る場面である。この時の義貞の気持ちを表して、会稽の耻を雪ごうと齒に力を入れて悔しさをかみしめ、名誉に恥じない行動を起こそうとしているとの評判があると述べられている。

このように「会稽の耻」は中国の故事に基づくものであるが、戦乱時に敗走する者の心情として使用されるようになった。特に『太平記』では、敗軍の将の常套句として説かれるようになっていく。つまり「会稽の耻」の受容を確認できる軍紀物や歴史書が作成された十三世紀から十四世紀前半の時代とは、実は法然上人の諸伝が成立する時期と重なっている。では、『四十八卷伝』に「会稽の耻」が取り入れられる接点に何が想定できるだろうか。

三、『四十八卷伝』と「会稽の耻」の接点

本章では、『四十八卷伝』と「会稽の耻」との接点を考えるにあたり、『太平記』の作者とも目される円観について注目したい。

昔等持寺にて、法勝寺の恵珍上人、此記を先三十余卷持参し給ひて、錦小路殿（足利直義）の御目にかかれしを、玄恵法印（？〜一三五〇）によませられしに、おほく悪しきことも誤りも有りしかば、仰せに云く、

「是は且見及ぶ中にも以の外ちがふめおほし。追て書入、又切出すべき事等有。その程外聞あるべからず」
之由仰有し。後中絶也。近代重ねて書統げり。次でに入筆共を多く所望してかかせければ、人の高名数を知らず書けり。さるから、随分高名の人々も且唯勢ぞろへばかりに書入たるもあり、一向略したるも有にや。¹⁰

十五世紀初頭の注釈書である『難太平記』に取り上げられているこの記事は、天台僧である円観（ここでは恵珍と記載）が足利直義に『太平記』を見せ、それに対し直義が玄恵に誤りなどの修正を命じたというものである。

『太平記』は我が国における最長の歴史物語の一つであ

り、複数の作者によるものとされているが、この記事により円観は前半部の作者と目されており、『太平記』成立の年代も推定されている。実はこの円観は天台に身を置いているが、浄土宗とも関係の深い僧侶である。

求道（？〜一二八九）。諱は恵尋睿山新黒谷に住す

慧顛（？〜一三〇一）。諱は圓智。素月と号す。世姓

平氏、但馬州人たり。黒谷に住す。伝信（一二六二〜

一三一七）。諱は興円。神蔵寺に住す。又元応寺開山

たり。一恵鎮（一二八一〜一三五六）。諱は円観。慈

威号す。江州坂本人たり。僧正に任ぜられ五帝戒師た

り。勅され五代国師之号を賜る。延文元年三月朔日寂¹¹

湛空の系譜を辿ると、円観（恵鎮）は金戒光明寺の恵尋

の法系に連なるものであり、伏見・花園・後醍醐・光厳・

光明の五帝の戒師となり、国師号も下賜された僧侶である。

その師匠筋にあたる恵尋とはいかなる人物であるのか。

恵尋は叡山の戒律復興運動の僧侶の一人として位置付け

られる。叡山の戒律復興運動は南都の復興運動に触発され

起こったもので、悪僧の増長による山内秩序の崩壊に対抗

する新たな世界観を提示したと評価されている。恵尋は国

王が戒律の功德によって王位を得、国政はそのまま理想的

な戒律の実践であるという国家観を持っていたとされる。¹²⁾

恵尋は、

釈して求道の諱は恵尋。(中略)蓮乗を切磋し殊に金

戒を銷鎔す。肯て紫雲山に擢んで第三世と轄す。文永

弘安之比、台門之律学悉く廢亡するを以の故に、神藏

寺伝信、法勝寺恵鎮、元興寺惟賢(一二八四〜一三七

八)、西山之道空(?〜一三二五)、理円等、皆な師に

依りて圓戒流伝の時に恵尋上人を羯磨之上首とす。¹³⁾

とされ、文永弘安の頃に天台の律学が荒廢したために、金戒光明寺を拠点として僧侶達に円頓戒を授けている。その門弟の中に円觀がいたとされる。年代的に円觀と恵尋の間に直接の師弟関係はないようだが、伝信を通じその影響があったと思われる。このように叡山の戒律復興運動の中で浄土宗と天台宗の僧侶の交流が行われていたようである。

それでは、この円觀が深く関係しており、「会稽の耻」が常套句として使用されている『太平記』と『四十八巻伝』との関係はいかなるものであろう。そこで『四十八巻伝』の作者である舜昌とその師匠である如一に注目したい。

舜昌(一二五五〜一三三五)。世姓は橘氏、江州志賀の人たり。初め叡山に登り而して唯眞に事し功德院に

住す。道業を策勵して後に如一を師とし大いに宗源を領す。知恩院に住し第九世となる。述する所の書に述

懐鈔、上人の絵詞伝等あり。某年正月廿五日寂す。¹⁴⁾

このように舜昌はもともと天台宗の僧侶で比叡山の功德院に住していたが、その後知恩院の如一に学び、知恩院の九世となったとされる。その如一は、

如一(一二六二〜一三二一)姓江氏、京兆人也。初め禪寺に遊ぶ中に道意により浄宗に入る。又た慈心に就

き粗ぼ宗教を習ひし後、記主を師とし深く宗に達し、

猷ほ知恩院(八世)及び知恩寺(六世)に住す。又た

洛西に智恵光院を開き後醍醐帝勅され仏元真応智恵如

一国師之号を賜ふ。又た和歌を善くし集中に編入す。

元亨元年三月六日寂。又た諡は如空。¹⁵⁾

とあり、元は禪を学んでいたが、その後浄土宗に入った。良忠に学び知恩院と知恩寺の住持を務めた。特に円觀との共通点は後醍醐天皇から国師号を下賜された点である。

書物の成立年代からいえば、『四十八巻伝』の方が『太平記』に先行している。僧侶達の年代からいえば、関係性の基軸となる円頓戒の師、黒谷の恵尋は最も年上となる。『四十八巻伝』の著者、舜昌の師である如一と『太平記』

の著者と目される円観の師である伝信は同世代、そして舜昌の方が円観よりも年上である。さらに、如一と円観は後醍醐天皇と近いという関係性において共通している。このように『四十八巻伝』と『太平記』との間には、比叡山の戒律復興運動に端を発し、円観戒の授受を通じた学的交流が想定される。その中で、世俗の言葉である「会稽の耻」が仏教関係の書物である『四十八巻伝』に受容されていたと考えられるのである。

おわりに

本稿では『四十八巻伝』の時国臨終の場面で「会稽の耻」が取り上げられた理由を考察した。「会稽の耻」は中国の故事に基づく言葉であるが、十三世紀から十四世紀初頭にかけて著された軍紀物や歴史書に敗軍の将が敵に復讐を誓う心情を表す言葉として受容され、特に天台僧円観が成立に関わった『太平記』では常套句の如く用いられる。

円観は円頓戒の授受を通じて浄土宗とも関係の深い僧侶である。特に叡山の戒律復興運動に関わった金戒光明寺恵尋の系譜に連なる。この戒律復興運動は南都に始まったものであるが、叡山の伝統秩序の崩壊の対応という側面と、

授戒をした為政者が政治を行うことが円頓戒の実践であるという思想に基づいている。当時荒廃していた叡山の円頓戒の伝統に危機感を持った円観が金戒光明寺の恵尋の弟子である伝信を通じて交流していたことは注目される。

『四十八巻伝』の成立は円観が関わったとされる『太平記』に先行するが、両者は大部な作品ゆえ、制作や情報収集の期間は重なっていると思われる。舜昌の師である如一と円観の師である伝信は同年代、如一と円観は後醍醐天皇に対して進講と授戒を行ったという共通点がある。

そこには叡山の戒律復興運動に端を発し、円観戒の授受を通じた学的交流が仏教的な知識のみならず、世俗的な知識交流の促進にも繋がっていたことが窺い知れる。

『四十八巻伝』への「会稽の耻」の取り入れは、因果応報説で説かれていた時国臨終の場面に、当時の武家の常套句であった言葉を取り入れることで、『四十八巻伝』が仏教者のみならず、武門の系譜に連なる者や漢籍の素養を有する知識人を読者に迎え入れることを企図している。そして、『四十八巻伝』の時国の死の場面では、敢えて因果応報説に基づく仏教的な非業の死の表現を軽くし、世俗の言葉である「会稽の耻」を取り入れることで、武家の出自を

持つ法然が復讐をしないという、戒律の実践家としての宗祖の在り方が強調されている。それは政情不安や戦乱を語りや書籍として整理・伝承し、新しい価値観を生み出そうとした時代が、法然伝に与えた小さくも意義のある変化であると言えよう。

- 1 増田欣『太平記』の比較文学的研究、角川書店、一九七六年
- 2 『法然上人伝絵詞』、同
- 3 『九卷伝』、『浄全』一七
- 4 『法然上人行状絵図』巻一、『法然上人伝全集』
- 5 『清水寺炎上』、岩波文庫版『平家物語』巻一
- 6 『吾妻鏡』九、吉川弘文館
- 7 『吾妻鏡』一、吉川弘文館
- 8 『呉越戦の事』、『太平記』四、『日本古典文学全集』五四
- 9 『義貞京都軍の事』、『太平記』一七、『日本古典文学全集』五五
- 10 『難太平記』、『群書類従』一四
- 11 『浄土伝灯総系譜』、『浄全』一九
- 12 曾根原理「叡山大衆の相依論―戒家と記家の思想から―」（徳川家康神格化への道―中世天台思想の展開―吉川弘文館、一九九六年）、船田純一「中世の戒律復興―律僧惠尋の思想と国家観をめぐって―」（『佛敎大学総合研究所紀要』一六、二〇〇九年）
- 13 『鎮流祖伝』、『浄全』一七
- 14 『鎮流祖伝』、『浄全』一七
- 15 『浄土伝灯総系譜』、『浄全』一九

黒田眞洞の『俱舎論玄叙』について

鷹 司 誓 榮

天文学と護法―浄土律僧の系譜

明治二十六年に著され、佛教学会にて出版され、シカゴでの万国宗教大会での配布された黒田の『大乘仏教大意』が、大きな影響を欧米の宗教学関係者に与えることとなった。マックス・ミュラーが東方聖典第四九巻で『大乘仏教大意』の第五章「方法唯心」を殆ど全文にわたり引用し、自身の『金剛般若経』の翻訳の参照にしたことを述べるなど、この黒田の小冊子は欧米の学者たちの日本の仏教の理解、北伝仏教理解のために貢献した著作といえる。黒田は、福田行誠に師事しており、大乘仏教思想の解釈は普寂、立道といった江戸期の浄土律の学者を通じて既に富永仲基等の大乗非仏説論や西欧天文学等の影響を受けての護法の論理展開などを踏まえて発展したものと推察している。黒田

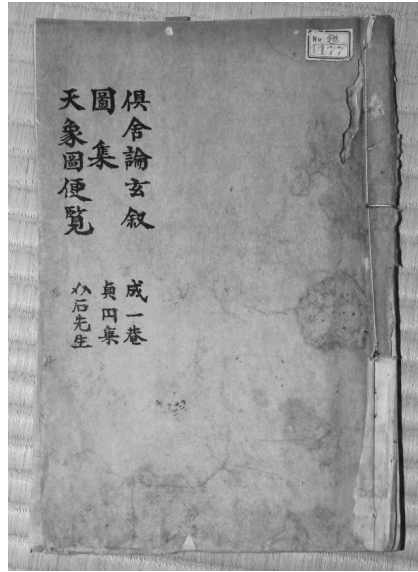
はその基盤をあくまで日本伝統の仏教にしているものである。

かつて、西村玲は、浄土律僧である普寂は、須弥山説と天文学との矛盾を、須弥山精神化による説で解決したと述べ、その後この説の継承の形跡がみられないとした。^①しかし黒田眞洞も普寂の接したと同じ天文学書『天経惑問』の佐田介石による講義を聴講し、その際に書写した天象図を自著『俱舎論玄叙』^②の冊子後尾に添えて残している。そこで、黒田の『俱舎論』解釈において普寂の須弥山説護法論の継承を見ることができないか考察する。

『俱舎論玄叙』とその他の資料について

『俱舎論玄叙』と題した黒田眞洞による『阿毘達磨俱舎論』の要旨を半紙十二枚に記したものであり、俱舎論の

『圖集』及び『天象図便覧』と題する天文学の「図集」と
三点を合わせ冊子として保存されている。



手許資料として、もう一つ、同じく三つの聴講の記録が
同一冊子に閉じられたものがある。明治十年の「成唯識論
述記聴書」、期日の記載のない「起信論法藏玄譚聞書 行
誠上人説」及び明治十一年の「俱舎論聴講之記」があわせ
て綴じられたものである。(写真左)



さらに『俱舎論聞書』という冊子があり、「勉1136」(写真
左)となっている。一度保管され、項目分けされ、ナンバ
リングされたシールが貼られており、一つが1163、他方が1177
となつて居り、両方とも「勉」と分類されている。

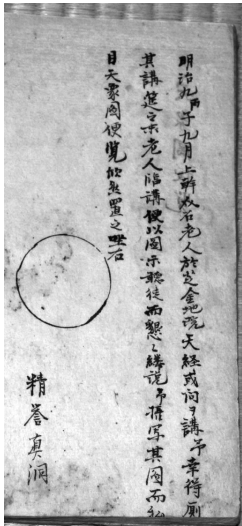


これらは黒田の勉強時代のノートとして分類されていたと察せられ、それぞれのナンバーから他にも多数の文書があると考えられる。

天文学と護法―幕末明治の廃仏を経て江戸期の護法論は継承されたのか

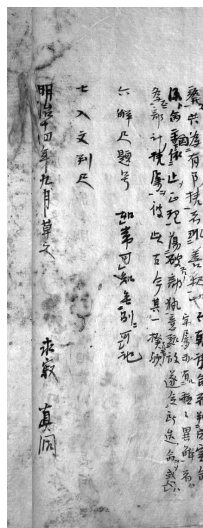
『俱舍論玄叙』の冊子に関し、何故このような組み合わせで綴られているのかについて考えてみると、仏教の世界観と、西洋の天文学との組み合わせであることから、黒田も若年よりその違いについての答え、護法を模索していたことが窺われる。

『天象図便覧』は佐田介石の『天経或問』の講義に使われていたと思われる天文図集の写である。『天経或問』は、享保十五年（一七三〇年）遊藝（游子六）輯の漢文の著書に、当時の天文学者、西川正休により訓点を施されて出版されたものが流布し、天文学者でないほかの分野の学者等にも西洋天文学が広まってゆく機会をつくった。蘭学勃興への過渡期において、先だって漢訳書による西洋天文学が流行した時代のものである。『天象図便覧』に関しては、はじめに「明治九年九月上幹介石老人於芝金地院天経或問ヲ講云々」と書かれていることからその講義の期日場所がわかる。また「置之座右」と結ばれ、大変感銘を受けていたことも推測できる。



一方『俱舍論玄叙』は、末尾に「明治十四年九月草文求寂 真洞」（写真左）とあることから、西洋天文学の講義

を聴講してからちようど五年後に書かれている事がわかる。



幕末から明治にかけて成長期を過ごした黒田真洞が、西洋天文学にも感動を持って接し、しかも。五年後には『俱舍論玄叙』において科学と仏教、ひいては宗教との対立に一つの結論を得た結果、かかる冊子の綴り方となったのではないかと推察する。

仏教と天文学の対立について『天経或問』等により大きな影響を受けたことに関しては、西村玲の普寂に関しての研究がある。浄土律僧とされる普寂の著書『天文弁惑』にその須弥山説護法論としての思想を見ることができるとするものである。『近世仏教思想の独創—僧侶普寂の思想と実践』から引用し、普寂の『天文弁惑』の概要とその思想の紹介に代えたい。

『天文弁惑』は安永五年（一七七六）、普寂七十歳の折に、須弥山説否定論に答えるために初学者に向けて書かれた護法書であり、七十五歳でなくなった彼の最晩年の思想を示す著作の一つである。（中略）普寂の『天文弁惑』は世俗と真理の体系を重ねていく論理で緊密に構成されており、須弥山説否定の廃仏論に正面から相対する緊張感が伝わってくる。

これが書かれるに至った経緯は、序によれば、次のようなものである。千隣という禅僧が、天文学による仏教批判を信じて、仏教から退こうとしたとき、普寂の注釈書『俱舍論要解』の中で、須弥山説に関する部分を読んで大いに驚き、仏教は世間の知恵で分かるものではないと、深く信じるに至った。千隣は、この箇所をまとめて写し『天学或問』と名付け、箱にしまっておいた。安永の初めに千隣が亡くなった後、これが遺品から発見され、千隣と親しかった僧侶から、普寂に初学者のために世に広めてほしいとの再三の願いがあった。その願いに答えて普寂は改めて書きなおし、出版するに至ったという¹⁾。

この一節は「無我の護法論」と題された章となっており、さらに次のように結んでこの章を終えている。

天文学は末世になって起こってきた学問であつて、この学問が盛んになればなるほど醇朴さはなくなつていく。この学問の行きつく果ては、自己の小才に凝り固まる知識であり、超越の法外な豊かさに門戸を閉ざして、その小才薄技を恃んで天地日月を侮りもてあそび、千古の賢人をあなどり軽蔑することになる。もしそうなれば、このような學術によつて得る智は精神性にとつてはともわずかなものであり、これによつて天をあなどるあやまちは莫大となる。世俗的な合理性の行き着く果ては、自己の小才に凝り固まる知識であり、超越の法外な豊かさに門戸を閉ざし、対象をつねに自分の尺度にあわせて思考する思考、すべてを無前提に自己と同一化する志向に墮すだろう。この独言は、近代を経た今、天地日月をもてあそんで恥じない私たちをあらためて撃つ⁵⁾。

と結ばれている。しかしこの次の章では次のように書かれ

ている。「普寂の須弥山説護法論がその後どうなったか（中略）恐らく彼らの須弥山論は理解されないまま、忘れ去られたのではないだろうか。（中略）行誠にさえ普寂の影響がないとすると、普寂の須弥山護法論は忘れ去られたのではないか、と推測している⁶⁾。」

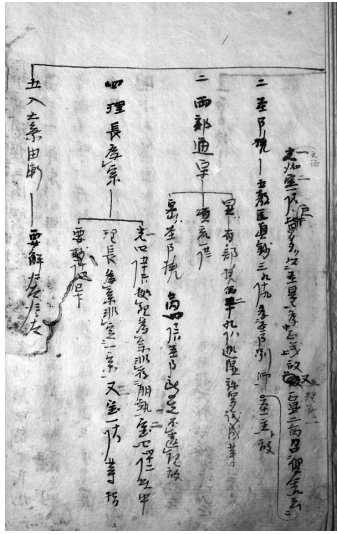
ここに至つて、かねてより少し違和感をおぼえて来たこともあり、普寂の影響についてこの黒田の『俱舍論玄叙』について見てみると、果して『要解（阿毘達磨俱舍論要解）』を引いている箇所が一か所あり、手許資料中の黒田の『俱舍論聴講之記』（明治十一年）にも『要解』の巻号丁数を記した注釈が数か所見られた。さらに当時出版された黒田の師事した佐伯旭雅の『冠導阿毘達磨俱舍論』第十八丁右等にも普寂の『阿毘達磨俱舍論要解』は引かれており、『天文弁惑』として出版された元となっている箇所は、多くの学者の目に触れていたはずである。佐伯旭雅の『冠導阿毘達磨俱舍論』『俱舍論光記』（校正）『俱舍論宝疏』（校正）が明治二十年に出版され、同年普寂の『阿毘達磨俱舍論要解』自体も活字書籍として杉原春洞閣にて佐伯旭雅が題字を寄せて法蔵館から出版されている。

『冠導阿毘達磨俱舍論』においても、普寂の『阿毘達磨

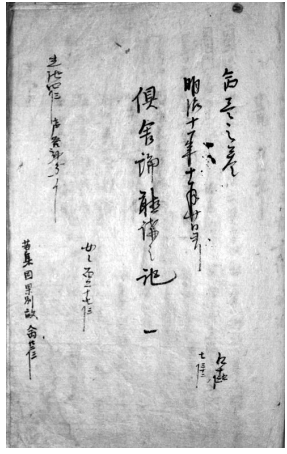
『俱舍論要解』の解釈を引いており、明治の仏教排斥が収まってすぐ、仏教の基本書である『阿毘達磨俱舍論』に關して活字組の書籍が多数出版されており、普寂の解説書も既に基本的参考書とされ、学僧といえる僧侶らは、初学者向けの『天文弁惑』として別途出版されたものでなく、『阿毘達磨俱舍論』を学ぶ中で須弥山説護法論はすでに消化された形で学んでいたともいえよう。

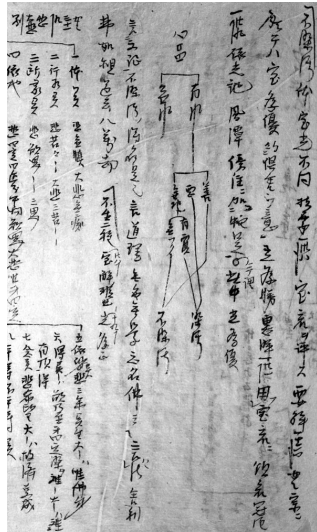
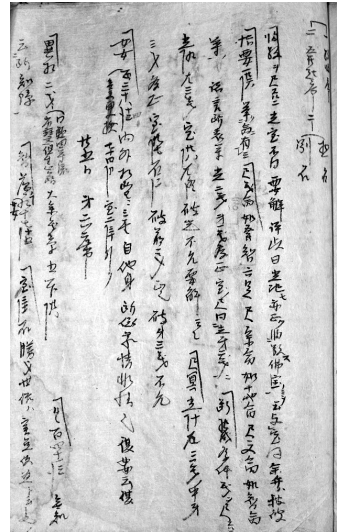
西村玲は、黒田の師でもある福田行誠に至って、その著書『須弥山略説』には、普寂の『天文弁惑』におけるような須弥山説護法論の影響がみられないことから、普寂の思想は忘れられてしまったのではないかと結論に達しているが、ここまで多く参照されている普寂の『阿毘達磨俱舍論要解』中の解釈が、忘れ去られたと考えることは難しいであろう。黒田の明治十一年十一月からの記録、『俱舍論聴講之記』にも『要解』は用いられており、当時の講義でも普寂の著書は基本参考書となっており、黒田自身の『俱舍論玄叙』にも引かれている。明治期の手書き資料で、文字の判読が困難で、未だ翻刻作業中のため、以下引用部分の写真を掲載したい。

『俱舍論玄叙』に見られる『阿毘達磨俱舍論要解』を参照に掲げる部分（写真左最終行）



『俱舍論聴講之記』表紙、及び『阿毘達磨俱舍論要解』を参照する箇所二点（写真左）





佐田介石について

佐田介石は、文政元年戊寅四月八日に肥後國八代郡種山

村の真宗本願寺派浄立寺に生れ、当時印度の「ガンデー」にも匹敵すべき愛国者とされ、示寂の後の評においても「佐田介石は経を論ぜずして経済を談じ、仏を念ぜずして衣食器物を論す。」と書かれるなど、幕末明治初期の廃仏を経て、文明開化と進む時代の中で、須弥山説を思想的に解決するだけでは済まなくなつた時代背景があつたことが察せられる。明治十年には、『視実等象儀記初篇』を著し明教書肆にて発売した。

福田行誠が、その翌年明治十一年に編集した、東京書肆発売の『須弥山畧説』の中にも介石の天文学研究についての記述があり相互の影響を知る事が出来る。

まとめ

黒田の生きた時代は、明治初めの仏教排斥の時代を経て、科学と宗教との衝突といった学問上の問題を宗教界が抱えていた時代である。それは洋の東西を問わず同じであつた。黒田の『大乘仏教大意』の「万法唯心」の一章が、西欧の宗教学者に大いに取り上げられたことと、黒田が、仏教を学ぶためには宗学以前の性相、即ち俱舍唯識を学ぶべきであると、教育者として常に主張したことは、共通した基

盤が感じられる。

科学による世界観と、古来の仏教学者等がその識、或は心でとらえてきた世界観を同レベルで扱うものではなく、仏教者としての基本としてまず性相を学ぶ重要性を理解することが、即ち普寂の護法の継承として定着していたといえるのではないかと考へる。

また、介石の『天経或問』の講義を聴き、性相を学び、さらに言えば、普寂の時代の学者同士の争論でなく、社会全体からの仏教への圧力が高まる中、伝統教学の中に冷静に答えを見出していったことが、『大乘仏教大意』の西欧への大きな影響を与える結果となったといえよう。

- 1 西村玲『近世仏教思想の独創―僧侶普寂の思想と実践』トランスビュー 二〇〇八年一二三九頁
- 2 筆者蔵
- 3 『明治前日本天文学史』日本学士院編 日本学術振興会一七〇―一七一頁(参照)
- 4 西村玲『近世仏教思想の独創―僧侶普寂の思想と実践』トランスビュー二〇〇八年一二五―一二六頁
- 5 同書一三七―一三八頁
- 6 同書一四〇頁
- 7 浅野研真『明治初年の愛国僧 佐田介石』東方書院 昭和九

年 参照

- 8 福田行誠『須弥山畧説』東京書肆 明治十一年九月 十四丁右
- 9 谷紀三郎『聞声尼』大正九 三八―三九頁

法然上人『三部経大意』に示される深心積について

―特に闡提・名号観に関する説示について―

長尾隆寛

一、『三部経大意』研究の目的と問題の所在

【一―、『三部経大意』研究の目的】

法然上人（以下、祖師の敬称を省略）の『三部経大意』は『昭法全』第一輯に含まれる貴重な文献であるが、これまで様々な問題点が指摘されてきた。多くの研究によって偽撰説は否定されたが、書誌的に注意を要するという評価は払拭されきれていない。筆者はこれまで様々な検討を重ねてきたが、『三部経大意』は法然の信仰に基づく幅広い思想を知ることができる重要な書であると考えている。よって、注意が必要とされる元となる問題を解決することが本研究の目的であり、本稿はその一端を示すものである。

【二―、先学研究の整理―法然上人の思想変遷―】

はじめに本研究を進める上で重要な研究を整理する。

◎石井教道氏は、法然に思想変遷があったことを指摘した上で、「根本の思想信仰の上に動揺のあるう筈はない」、「おおらかな元祖の思想中に各派の思想を産み出すような要素が存在した」、「元祖の上にも信を疎略にするものには信を、行を疎んずるものには行を強調された点があったろう」とする。

◎藤堂恭俊氏は、決定往生の信の確立を頂点とし、「決定往生の信を確立するまでは、雑行を捨、（中略）排他的な態度をとる。しかるに、ひとたび決定往生の信が確立してからは（中略）異類の助業としてとりあげ、それに役割、任務を与えて生かすようにできる」とする。

◎林田康順氏は、「信空上人伝説の詞」^①に示される、善導が『往生礼讃』の第十八願解釈にて三心を省略した意図に關する説示に注目し、「仏の側（仏辺）からなる称名念仏

の絶対的な価値付けについては微塵の揺るぎもない」上で法然は、三心を、願往生心・決定往生心・助け給え」・『無量寿経』『観経疏』所説の「一向」・『阿弥陀経』所説の「一心不乱」・『無量寿経』所説の「信心歡喜」「歡喜踊躍」等と多彩かつ柔軟に解釈されるようになるとする。

これらの先学研究の根底に共通することは、法然における思想変遷を明確にする前提として、回心以降、法然自身の「凡夫（自分自身）」が、三心具足の称名念仏を相続することによって、阿弥陀仏（報身）の極楽浄土（報土）に往生するという目的（信）は変わることはなく、その上で、救いを求める者に対して一貫して、「往生（その後の成仏を含む）」という唯一の目的に向かうなかでの「信」と「行」が大切に説かれていくことを重視している点である。また、その目的に向かう上で得られる「不求自得」を無価値とせずに大切にする法然の立場が明確にされる。これらの視点は『三部経大意』を解釈するために重要となる。

【一―三、『三部経大意』に関する先学研究の整理】

○真偽に関する研究

・真撰説：大橋俊雄氏・藤堂恭俊氏・末木文美士氏・善裕

昭氏⁹

・偽撰説：坪井俊映氏・深貝慈孝氏¹¹
○撰述時期に関する研究

・本願念仏期：石井氏・大橋氏・戸松啓真氏・奈良博順氏・藤堂氏・善氏¹²

・選択念仏期：末木氏・林田康順氏¹³

内容は省略するが、現状は真撰であるという前提のもと、成立時期の検討が研究の中心となっている。

【一―四、筆者の研究経過】

筆者はこれまで『三部経大意』は全体的に、「決定往生心（信）」を示す目的で示されたことを明らかにしてきた。各論については、至誠心釈と光明解釈について検討し、「これらの説示のみでは時期を判断することができない」「弥陀化身説」が示されることから、一著作として初期に成立したとは考えられない」ことなどを指摘したが、撰述時期についての結論は出ていない状況である。

二、『三部経大意』の深心釈について

本稿ではこれまでの検討結果をふまえ、「信」を示す『三部経大意』の中心となる深心釈のなか、①闡提について・②名号観についての二点について検討する。¹⁷

【①闡提について】

『三部経大意』には、以下のように説かれる。

罪悪生死の凡夫曠劫よりこのかた出離の縁ある事なしと信せよといへるは、これすなはち断善闡提のごとくなるもの也。かゝる衆生の一念十念すれば、無始よりこのかた、いまたいてざる生死の輪廻をいて、かの極楽世界の不退の国土にむまるといふによりて信心はおこるべきなり

善氏は、『阿弥陀経釈』では「念仏誹謗者」が闡提とされ、『三部経大意』では「罪悪生死の凡夫」を闡提とすることより、『三部経大意』は念仏誹謗者があらわれない初期の説示であるとする¹⁸⁾。この点について検討したい。

もともと闡提とは、教えを信じず成仏の因縁をもたない者を指す。善氏が引用する『阿弥陀経釈』は、『阿弥陀経』流通分「歡喜信受作礼而去」の文を解釈するところであるが、念仏往生の法を誹謗してはならないことが示され、信せず誹謗する者を「闡提」とする。またこの説示の前、引證勸進を明かすなかでは、衆生に信と不信があるために『阿弥陀経』には諸仏の証誠が示されているとし、我等は十悪五逆の罪人であり、疑ってしまったためこの諸仏の証誠

が説かれるとする¹⁹⁾。『念仏大意』²⁰⁾には、聖道門は「うつわもの」にたる者の行であって不信にては行ずることができず、浄土門は念仏を常に持念することによってその咎がなくなり、その信心が至らない「うつわもの」をきらうことなく、往生の因となると説かれている。法然は不信の者を闡提とし、救いにあずかれない存在と厳しく示す一方で、不信の者のために『阿弥陀経』には証誠が説かれ、そのよくなる者も阿弥陀仏が救済対象とする凡夫であるとする。

以上の説示をふまえて『三部経大意』における「闡提」の説示についてみるに、まず、この説示は信機を説くなかで示され、不信の闡提であっても一念十念にて信心がおこり、往生することができることを示している。また、「闡提」は『観経疏』に示される詞であり、この説示をもつて撰述時期の判断をすることはできないと考える。

【②名号観について】

深貝氏は『逆修説法』において法然が、永観の「阿弥陀の三字に万徳がおさめられる」という解釈を否定していることを指摘し、否定されたはずの永観の思想に通じる名号観が示されることより『三部経大意』偽撰説を提唱する²¹⁾。

大橋氏は真撰としながらも、ここに説かれる阿弥陀仏観は

初期的であるとする⁽²²⁾。末木氏は全体的に『三部経大意』を後期とみるものの、この名号観だけは早い段階のものとする⁽²³⁾。名号観については拙稿にて既に検討したが、その時点では『三部経大意』が「信を説く書」であるという視点がなかったため、ここで訂正の上、再検討したい。

名号観解釈のためには「万徳所帰」「有漏無漏」「有相無相」「内証外用」「三身論」、「源信や永観などの三諦説との関係」など様々な視点が必要となる。これらの点は既に曾根宣雄氏が一連の研究のなかで整理し、法然と他宗諸師における思想の相違を明確にしている。曾根氏の論について次のように整理することができる⁽²³⁾。

○法然の解釈

- ・阿弥陀仏の仏格は報身（而二相對）
- ・『選択集』における万徳は、「あらゆる功德」ではなく、「阿弥陀仏一仏の所有する内証外用のあらゆる功德」である。そこに有漏は含まれず、阿弥陀仏・極楽浄土は有相でありながら無漏である。（執着の段階ではない）
- ・『逆修説法』三七日では「名号に衆徳が具わる」とし、六七日では「阿弥陀」の別号故ではなく、「仏」の通号故に名号に衆徳が具わるとする。（永観の論理を否定）

○諸師の解釈

- ・法身的阿弥陀仏解釈（不二絶対）
- ・源信や永観などは、「一切法（すべての法）」「衆徳（すべての功德）」が名号に含まれることから、南無阿弥陀仏と称えれば、八万の法蔵を誦し、三世の仏身を持ち（『観心略要集』）、廣大無尽の善根を成したことになる（永観『往生拾因』）とする。
- ・方法の弥陀の中には無漏だけでなく有漏も含まれる。（忍空『勸心往生論』）

これらの説をふまえ、『三部経大意』について検討する。なお、原文の傍線・括弧・改行などは筆者が付した。先に『三部経大意』の本文を示し、後に筆者の解釈を示す。

信法について

極楽世界に、水鳥樹林の微妙の法をさやつるは不思議なれども、これらはほとけの願力なれはと信して、なんそた、第十八の「乃至十念」といふ願をのみうたかふへきや。総して仏説を信せば、これも仏説なり。華嚴の三無差別、般若の尽浄虚融、法華の実相真如、涅槃の悉有仏性、たれか信せざらんや。これも仏説なり、かれも仏説なり。いつれをか信し、いつれをか信せざ

らんや

『三部経大意』ではここから信法について説かれる。「千差万別」な機に対して「待対の法」として説かれた法は、いずれも仏説であり、いずれかを信じ、いずれかを信じないことがあってはならないとされ、凡夫が判断し、選択できるものではないことが示される。

名号観

それ三字の名号はすくなしといへとも、如来所有の内証、外用の功德、万億恒沙の甚深の法門をこのうちにおさめたり。たれかこれをはかるべきや。疏の玄義分にこの名号を釈していはく。阿弥陀仏といはこれ天竺の正音、こゝには翻して無量寿覺といふ。無量寿といはこれ法、覺といはこれ人、人法ならへてあらはず。かるかゆえに阿弥陀仏といふ。人法といは所觀の境也。これについて依報あり正報ありといへり。しかれば、はしめ弥陀如来觀音勢至普賢文殊地藏龍樹より乃至かの土の菩薩声聞等にいたるまで、そなへ給へるところの事理の觀行、定恵の功力、内証の智恵、外用の功德、総して万徳無漏の所証の法門、みなことゝく三字のなかにおさまれり。総して極樂界にいつれの法門かも

れたるところあらん。

ここでは、『觀經疏』を根拠として、阿弥陀仏が内証外用の功德や万億恒沙の法門を三字の名号にこめたことが示される。「阿・弥陀・仏が功德をこめた」ことと、そのこめられたものとして「事理の觀行・定恵の功力・内証の智恵・外用の功德」などがあげられるが、これらを「総じて万徳・無漏の所証の法門」であるとし、すべてを「無漏」であり、「所証」と明示していることは大変重要である。⁽²⁶⁾

諸宗の名号解釈

しかるを、この三字の名号をは、諸宗おのゝ、わか宗に釈しいれたり。真言には阿字本不生の義、四十二字を出生せり。一切の法は阿字をはなれたる事なきかゆえに、功德甚深の名号といえり。天台宗には空仮中の三諦、正了縁の三義、法報応の三身、如来所有の功德これをいてざるかゆえに、功德莫大なりといへり。かくのことく、諸宗におのゝ、わか存するところの法について、阿弥陀の三字を釈せり。

ここでは、「しかるを」の訳が重要となる。「しかし」と逆接として訳すこともできるが、「したがって」と訳すと意味が大きく異なる。⁽²⁷⁾ 阿弥陀仏によって功德がこめられた、

これほどの名号であるからこそ、諸宗がこの名号を大切に
して各々解釈しているという説示と捉えたい。

信法の結論

いまこの宗の心は、真言の阿字本不生の義も、天台の
三諦一理の法も、三論の八不中道のむねも、法相の五
重唯識の心も、総して森羅の万法ひろくこれを撰すと
ならふ。極楽世界にもれたる法門なきかゆえに。た、
しいま弥陀の願の心は、かくのごとくさとるにはあら
ず。た、ふかく信心をいたしてとなふるものをむかえ
んとなり

ここで重要となるのは、この説示が信法の結論であると
いうことである。諸師解釈の例示が終わった上で、各宗の
解釈の「義」「法」「むね」「心」（＝もとになるもの・根
底）＝「総じて森羅の万法」が名号にこめられていること
が示される。つまり、諸師による解釈の内容が名号にこめ
られているのではなく、諸師の解釈を通る以前の、「阿弥
陀仏が名号に所証の功德をこめたという事実」（これが
「義」「法」「むね」「心」に通じる）がこめられるのである。
またそのことを、『観経疏』玄義分の「無量寿といはこれ
法」という説示のみを根拠として示した上で、我が宗では

理論的に理解する（さ・とる）のではなく、「ただ信じて称
える」ということが信法の結論として示される。

三、おわりに

本稿では、『三部経大意』が「信を示す書」であるとい
う前提に立った上で、①闡提と②名号観に関する説示につ
いて検討した。

①闡提については、この説示のみで初期・後期の判断を
することができないことを示した。また、「闡提」とは
『観経疏』に説かれる詞であることに注目した。

②名号観については、下記のように整理できる。

・「観経疏」を根拠として、阿弥陀仏が具えた内証外
用の功德が三字の名号にふくまれるとし、その功德
は無漏であると示される。

・諸宗の解釈を通る以前の「事実」が示される。

・信法の結論として、凡夫がさとりの内実を解釈しよ
うとするのではなく、信じて称えることが阿弥陀仏
の本願の心であると示される。

これらの説示は、曾根氏の一連の研究において明確にさ
れた法然の名号観に合致し、他宗諸師の解釈とは明確に異

なることがわかる。ここで、「三字」に「森羅の方法」が含まれるという表現については、他宗の解釈を連想させるため注意を要する。しかし、「三字」については、

・「阿弥陀（無量寿）」の三字とは『観経疏』に基づいた説示である。

・阿弥陀仏を法身とすることや、森羅万象の一切が阿弥陀仏の顕現とするような諸師の解釈ではない。

という点に注目したい。確かに「三字」という詞は、永観などによって注目されるが、『三部経大意』には、多くの諸経論に基づいて構築された諸師の三字名号解釈ではなく、『観経疏』の説示によって「阿弥陀仏が功德（法）を名号にこめた」ことを示した上で、善導教学のなかで解決しようとする意図が示される。

『三部経大意』に通じて示される念仏一行に対する絶対的な価値付けを根本に据えつつ、法然在世当時の日本における、「三字」に「森羅の方法」が含まれるという個別具体的な問題に関しても、『観経疏』玄義分において「無量寿といはこれ法」というただ一説で既に解決されていたことに、法然が希望を見出したことが想定できる。

本稿では「闡提」も『観経疏』によっていることを確認

した。深心釈のみではなく、『三部経大意』における引用は、「浄土三部経」を中心とした經典以外、管見のかぎりすべて善導の著作である。ここには、まさに石井氏が示す、法然が「研究をも怠らず励まれ」るなかで、善導の解釈のみで解決する姿勢があらわれている。名号観説示における目的は、『観経疏』のみによるという法然による「信」の構築、またはその表明であると推測できる。その「信」とは「阿弥陀仏・釈尊・諸仏への信」・「往生への信」であることに加え、「善導に対する信」である。

名号観に関しては以前の拙稿における結論と異なる結果となったが、撰述時期や背景については様々な可能性が考えられるとした上で今後の課題としたい。

課題は多いが、法然の「信」が示される『三部経大意』は、これまでの評価のような注意を要する書ではなく、大変貴重な書であると考えられる。その価値づけのため、また、その「信」を切り離しては理解することができない幅広い法然思想の追求のために検討を続けていきたい。

1 『昭法全』序

2 藤堂恭俊氏『法然上人研究』（山喜房仏書林、一九八三）

- 3 林田康順氏「『一枚起請文』の成立をめぐる一考察(上)」(『浄土教と佛教』、二〇一四)、「『一枚起請文』の成立をめぐる一考察(下)」(『法然仏教の諸相』、二〇一四)
- 4 『昭法全』六七二。原文は紙面の関係上省略
- 5 「二期物語」(『昭法全』四四二)・「源智伝聞の御詞」(『昭法全』七五五)にも同内容が示されていることを指摘している。
- 6 「往生礼讃」(『浄全』四、三七六上)
- 7 大橋俊雄氏「法然上人撰述浄土三部経末疏の成立前後に就て―選択集を定點として見たる思想的考察―」(『日本名僧論集』六、一九八二)
- 8 藤堂恭俊氏「法然上人研究」
- 9 末木文美士氏「源空の『三部経大意』について」(『日本仏教』四三、一九七七)
- 10 善裕昭氏「法然『三部経大意』における諸問題」(『浄土宗学研究』二二、一九九六)
- 11 坪井俊映氏「『三部経大意』に見られる非法然的教説について」(『仏教文化研究所年報』、一九八二)
- 12 深貝慈孝氏「法然上人の名号観―名号万徳所帰説に關して―」(『法然浄土教の思想と歴史』、二〇〇一)
- 13 戸松啓真氏「三部経大意について」(『仏教論叢』六、一九五八)
- 14 奈良博順氏「法然の三心についての試論」(『印仏研』一五一、一九六六)
- 15 林田康順氏「『選択集』における善導弥陀化身説の意義―選択と偏依―」
- 16 拙稿「『三部経大意』に示される至誠心積について」(『佛教文化学会紀要』二六)などを参照いただきたい。
- 17 本年度浄土学にて発表。論文投稿済。
- 18 なお、諸本の相違は数箇所確認できたが、本稿の結論に関わる相違はみられないため、「和語灯録本」をもとに検討する。以後、『三部経大意』の原文については、すべて『黒谷上人語燈録(和語)』(『龍谷大学善本叢書』一五、同朋舎、一九九六年)による。
- 19 善裕昭氏「法然『三部経大意』における諸問題」
- 20 『昭法全』一三八
- 21 『昭法全』四二二
- 22 深貝慈孝氏「法然上人の名号観―名号万徳所帰説に關して―」
- 23 大橋俊雄氏「法然上人撰述浄土三部経末疏の成立前後に就て―選択集を定點として見たる思想的考察―」
- 24 末木文美士氏「源空の『三部経大意』について」(『日本仏教』四三、一九七七)
- 25 拙稿「『三部経大意』に説かれる名号観について」(『仏教論叢』六三、二〇一八)
- 26 曾根宣雄氏「法然上人における内証・外用①」(『仏教文化学会紀要』二、一九九四)、「法然上人における内証・外用②」(『仏教文化学会紀要』三、一九九五)、「法然上人における内証・外用③」(『浄土教の思想と歴史』、二〇〇五)、「法然上人における法身的弥陀解釈との決別と而二相對論の確立―名号観をめぐって―」(『仏教文化研究』六四、二〇二〇)などを参照。
- 27 「元亨版『和語灯録』(龍谷大学蔵) 翻刻・現代語訳・英訳 三部経釈」等を参照。
- 28 大橋俊雄氏「法然全集」のみ「したがって」という順接で訳されている。古語辞典には両方の意味があるとされている。

『逆修説法』の名号観——『西方要決』の受容をめぐる——

松尾善匠

一 はじめに

法然の名号観を示すもののうち代表的なものとして、『逆修説法』六七日の説示を挙げるができる。その六七日で法然は、『往生拾因』「第一因」に引く、『西方要決』「諸仏願行成」此果名。但能念_レ号具包_二衆徳_一。故成_二大善_一という一文（以下、「諸仏願行」）の解釈を批判する。法然の名号観については、種々の先行研究があるが、それらでは既にこの箇所について、主に以下のような形で整理されている。まず、法然はこの「諸仏願行」について、密教的名号観を説く永観の、「阿弥陀」の三字という「別号」に功德を見る理解に反対している。法然は『往生要集』を承けて、「諸仏願行」を「仏」という「通号」の功德を説くものとして受容している。

これらの先学の成果を踏まえ、小稿では、この六七日の説示に関連して主に以下の二点を考察し、私見を加えることを目指したい。

まず、この「諸仏願行」は、『逆修説法』三七日の、別の文脈でも提示がされている。それをも踏まえた際、法然におけるこの一文の理解・受容はどのようなものであるかということである。続いて、この「諸仏願行」は法然以前の日本浄土教史において少なからぬ受容が見られる。そこにおいて、この永観批判をはじめとする法然の「諸仏願行」の受容は、いかなる位置を持つのかということである。以上の二点である。

小稿では、まず日本浄土教においての「諸仏願行」の文の受容の流れを整理し、それを踏まえて法然の受容態度を考察したい。

以下、各テキストを見ていくが、整理のため、「諸仏願行」の文の受容に関しては主に以下の①②の二つの点に注目して整理していくことにしたい。①は、「諸仏願行」を、「仏」という仏号の功徳を説くものか、「阿弥陀」の三字の功徳を説くものか、のどちらで解釈しているかという点である。続いて②は、「諸仏願行」が説く名号の功徳について、その内容や大きさをどのようなものとして解釈しているかという点である。

二、『西方要決』での理解

まず、『西方要決』自体の文脈での「諸仏願行」の理解を確認したい。以下、『西方要決』「第九」の箇所をあげる。

又疑曰、依_レ其念_レ仏、只念_二仏名_一、設使心專、未_レ為_二大善_一、縱稱_二仏号_一、那得_二往生_一。答曰、∴(a) 諸仏願行成_二此果名_一。但能念_レ号、具包_二衆徳_一。故成_二大善_一。不_レ廢_二往生_一。(b) 故維摩經云、仏初三号若広説、阿難経劫、不_レ能_二領受_一。(c) 成実論釈_二仏之号_一、前之九号皆從_二別義_一、総_二前九号名義功徳_一、為_二仏世尊_一。説_二初三号_一、歴_レ劫難_レ周。阿難領悟、莫_二能具悉_一。更

加_二三六号_一、以製_二仏名_一。勝徳既円、念_レ其大善也。^②

この箇所では、まず(a)で「諸仏願行」の一文を出し、(b)で『維摩経』を、(c)で『成実論』をもとにし、仏の十号、特に「仏世尊」等の、一切仏が同様に持つ仏号の功徳の大きさを提示している。

「諸仏願行」はこの文脈の中で提示されたものであるため、「仏号の功徳」を説くものとして提示されていると見ることができ^③。先に述べた①②の点では、「諸仏願行」は、①仏号の功徳、②仏号の持つ一切仏共通の功徳を説くものとして提示されていると整理することができる。

三、日本浄土教テキストにおける受容（法然以前）

前節を踏まえ、「諸仏願行」が日本浄土教においていかに受容されたかを見ていきたい。引用の形が少し異なるなどあるものの、法然以前の日本浄土教では、『往生要集』、『安養集』^⑥、『観心略要集』^⑦、『往生拾因』、『決定往生集』^⑧、『勸心往生論』^⑨で引用がされる。このうち、引用のみの『安養集』・『決定往生集』は今回の考察からは外し、それ以外のテキストを次に見ていく。

◎『往生要集』

二名号功德、(d) 如維摩經言、諸仏色身威相・種性・戒・定・智慧・解脫・知見・力・無所畏・不共之法・大慈・大悲・威儀所行、及其壽命、說法教化、成就衆生、淨二仏国土、具諸仏法、悉皆同等。是故名爲三藐三仏陀、名爲多陀阿伽度、名爲二仏陀。阿難、若我広説此三句義、汝以三劫壽不能尽受。正使三千大千世界滿中衆生、皆如阿難、多聞第一得念総持、此諸人等、以三劫之壽、亦不能受。(e) 要決云、維摩經云、仏初三号若広説、阿難経劫、不能領受。成実論釈二仏之号、前之九号皆從二別義、総前九号名義功德、爲二仏世尊。説二初三号、歴劫難周。阿難領悟、莫能具悉。更加二六号、以製二仏名。勝徳既円、念其大善也〔已上要決〕¹⁰。

まず、この「大文第五」では、(d) で『維摩経』をもとに「仏世尊」等の仏号の功德を説き、(e) で先に引いた『西方要決』の(b) を引用する。ここでは、仏号の功德を説く『西方要決』の忠実な受容がされていると言えよう。

「諸仏願行」が引かれるのは以下の「大文第十」であ

る。

問。深観念力、滅罪可然。云何称念仏号、滅無量罪。…(f) 要決云、諸仏願行成此果名。但能念号具包衆徳。故成大善〔已上。彼文引浄名・成実文。具如上助念方法〕¹¹。

ここでは、称名により滅罪が成立することの証明として、(f) で『西方要決』から「諸仏願行」の一文を取り出して提示する。割注で「先の助念方法のごとし」ということから、ここで引かれた「諸仏願行」も、先の「大文第五」と同様の理解がされていると言えよう。

したがって、「諸仏願行」は『西方要決』に沿う理解がされているとまとめることができるため、①②でも『西方要決』同様に整理できよう。

◎『観心略要集』「第二」

夫名号功德以莫大故。(g) 所以、空仮中三諦・法報応三身・仏法僧三宝・三徳・三般若、如レ此等一切法門、悉摂阿弥陀三字。…(h) 故慈恩云、諸仏願行成此果名。但能念号具包衆徳。故成大善不廢二往生。¹²

ここでは、(g)で「阿弥陀」の三字は空仮中の三諦をはじめとする一切法、文字通りのあらゆる功德をおさめるといういわゆる阿弥陀三諦説を説き、(h)でその証明として「諸仏願行」の一文を取り出して提示する。

ここで「諸仏願行」は、『往生要集』等とは異なり、三字があらゆる功德をおさめることを示すものとして受容されている。「諸仏願行」は、①主に阿弥陀の三字の功德、②文字通りのあらゆる功德を説くもの、として整理できる。

◎『往生拾因』「第一因」

(i) 西方要決云、諸仏願行成此果名。但能念号具包衆徳。故成大善不廢往生已上。故知。(j) 弥陀名号中、即彼如来從初法發心乃至仏果、所有一切万行万徳、皆悉具足、無有欠減。非唯弥陀一仏功德、亦撰十方諸仏功德。以一切如来不離阿字一故。今此仏号、文字雖少、具足衆徳。何況、(k) 四十二字功德円融無礙、一字各撰諸字功德。阿弥陀名如是。

ここでは、(i)で「諸仏願行」の一文を取り出し提

示する。そして、(j)(k)で阿弥陀の三字の功德を説き、そこには阿弥陀仏の一切の万徳だけでなく「十方諸仏の功德」や「諸字の功德」などのあらゆる功德がおさまるといふ解釈をする。

『観心略要集』同様、ここでも「諸仏願行」は、三字があらゆる功德をおさめることを示すものとして用いられている。①②でも『観心略要集』と同様に整理できる。

◎『観心往生論』

(l) 無量寿者：此表法身常住妙徳。無量光者：此表般若照明妙徳。清浄光者：此表解脱無累妙徳。一仏徳雖多、不出三徳。三徳秘藏含万徳。(m) 故如、慈恩云、諸仏願行成此果名。但能念号具包衆徳。即此意也。此是総略論。(n) 若分字釈者、阿者無義。是即空、般若徳・権智・実智・三観・四恵・四智・十智・十八空智・五百総持・八万四千牟尼法蘊・十方諸仏無量妙智、皆在阿字。弥者量義。是即仮、解脱徳。

ここでは、(l)で阿弥陀仏の三つの翻訳名はそれぞれ三徳を表すものとし、(m)で「諸仏願行」の一文でそ

れを証明する。そして（n）以降、一字一字に注目して「阿弥陀三諦説」をもとに三字への万徳の内在を説示していく。

「諸仏願行」は、三字があらゆる功德をおさめることを示すものとして受容されていると言える。①②での整理も、先の『観心略要集』・『往生拾因』と同様である。

本節をまとめると以下のようになる。

日本浄土教では、『往生要集』（『安養集』）までは忠実に、『西方要決』の文脈やそこにおける意味と切り離さない形で「諸仏願行」を受容していた。しかし、『観心略要集』以降、別の受容態度が主流になる。¹⁶ その流れとは、文脈から切り離し「諸仏願行」の一文のみ提示し、それを三字の解釈に援用するものである。そこには、そうすることで、単なる仏号の持つ一切仏共通の功德を超えた、あらゆる功德を持つ阿弥陀仏の名号を提示しようとする狙いを見ることができるとができる。

四、法然での受容（『逆修説法』）

では、この流れにおいて、法然の受容はいかなるものであるのかを見たい。最初に、冒頭で触れた『逆修説法』六

七日の説示を挙げる。

名号功德、一切諸仏、皆有二種名号。謂通号别号也。∴（o）往生要集対治懈怠中、挙二十種功德、

第二讚二名号功德、引三維摩経云∴（p）又西方要決

云、諸仏願行成此果名。但能念号具包衆徳。故

成三「大善」「已上」。（q）是通号功德成「大善」也。然

永観律師十因、釈「阿弥陀三字」之処引此文、釈成

别号功德大善様者、僻事也。申「南無阿弥陀仏」功德

殊勝者、通号之仏云一字之故也。云「阿弥陀」之名号

目出貴、彼仏之名号故也。∴。

ここでは、「仏」をはじめとする「通号」について論じられる。（o）で先の『往生要集』の「大文第五」の説示をほぼ引用し、その「通号」の功德を説く。そして（p）で「諸仏願行」を引き、（q）でこの一文は「通号」の功德を説くものとし、先の永観の「別号」、つまり阿弥陀の三字にひきつけた理解を批判する。

これは、『西方要決』の文脈、そして『往生要集』での理解に立ち返り、通号の功德の説示として「諸仏願行」を理解したものと見えよう。この通号重視での受容というのは先学の指摘の通りであるが、以下の三七日では別の文

脈で「諸仏願行」が提示されることにも注意したい。

抑法蔵菩薩、何者、捨餘行、唯以稱名念仏而立

本願 給云、此有二義。一者念仏殊勝功德故。…初

殊勝功德故者、(r) 彼仏因果総別一切万徳、皆悉名

号顕故、一度唱南無阿弥陀仏、得大善根也。(s)

是以、西方要決云、諸仏願行成此果名。但能念号

具包衆徳。故成大善不廢往生云々。¹⁸⁾

ここでは、(r) で阿弥陀仏の名号には阿弥陀仏の因位

と果位の総別の万徳がおさまるとし、(s) で「諸仏願行

」の一文を取り出し証明する。

六七日での受容と比較すると、ここでは通号・別号では

なく「名号」としてまとめて説示がされており、「諸仏願

行」は、そこにおさまる阿弥陀仏一仏上の万徳を示すも

のとして提示されているという差異が指摘できる。

したがって法然は、六七日では、『西方要決』の本来の

文脈に『往生要集』を通して立ち返り、「諸仏諸行」を

①通号(仏名)の功德、②仏名の持つ一切仏共通の功德を

説くものとして受容し、それだけでなく三七日では、①阿

弥陀仏の名号の功德、②阿弥陀仏一仏上の万徳を説くもの

として、独自に用いていると整理できる。²⁰⁾

五、小結

ここまで、法然の「諸仏願行」の受容を、法然以前の日本浄土教における受容の流れを踏まえて考察した。最後にまとめると以下のようになる。

法然以前の日本浄土教における「諸仏願行」の受容態度には変遷がある。それは、『西方要決』の文脈通りに理解するものと、その一文だけを取り出し援用するものの、大きく二つの流れである。前者の『往生要集』以降、後者が現れ主流となる動きが見られる。

法然における「諸仏願行」の受容は、その流れの中で、六七日のように、まず前者の文脈に即した受容態度に立ち返るものである。六七日での永観批判には、永観への批判だけでなく、後者の流れ自体への批判という面もあると考えることができる。²¹⁾ また、それにとどまらず、法然は三七日では独自の立場においても「諸行願行」を受容しているのである。

これまでの研究では、法然における「諸行願行」の文の受容について、主に六七日の所説と『往生要集』・『往生拾因』との関係のみに注目され、〈永観の理解を批判し、

『往生要集』に従って受容したもの」という整理がされてきた。小稿ではそれに対し、上記のように〈そもそも永観のような理解の方が当時は主流であり、その中での批判という位置を持つ〉、〈単に『往生要集』を承けるだけではなく、独自性を持つ〉という点をも踏まえて整理を行った。これをもとに、法然がこのような受容をした意図や、当時の名号観における『逆修諸法』の名号観の位置などに関し、また検討していきたい。

◎略号

『写本集成』…『黒谷上人語燈録写本集成一』（浄土宗総合研究所編、浄土宗出版室、二〇一一）。『恵全一』…『恵心僧都全集第一巻』（比叡山専修院・叡山學院編、比叡山図書館刊行所、一九二七）

1 主な先学の研究を以下に示す。香月乗光氏「法然教学に於ける称名勝行説の成立」（『法然浄土教の思想と歴史』山喜房仏書林、一九七四）。高橋弘次氏「法然における懺悔と滅罪」（『法然浄土教の諸問題』、山喜房仏書林、一九七八）。深貝慈孝氏「法然上人

の名号観」（『中国浄土教と浄土宗学の研究』、思文閣出版、二〇〇二）。曾根宣雄氏「法然上人の万徳所帰論について」（『仏教論叢』、五四、二〇一〇—一三）。同氏「法然上人における法身的弥陀解釈との決別と而二相對論の確立—名号観をめぐって—」（『仏教文化研究』、六四、二〇二〇—三）。安孫子稔章氏「逆修説法」六七日所説の名号観について」（『仏教論叢』、五六、二〇一二）。三。長尾隆寛氏「三部経大意」における名号観について」（『仏教論叢』、六三、二〇一九—三）。ここでは、法然の名号観の特徴として、①通号重視、②阿弥陀仏一仏身上の万徳の名号への撰在、③それらを通した阿弥陀三諦説や密教的な名号観などからの脱却。以上が主に明かされている。

2 『大正蔵』四七—一〇七中下。

3 後世にこの理解に関して述べているものに『往生拾因私記』があるが、そこでも「要決意、釈仏之一字具足衆徳…」（『浄全一』一五、四〇五頁）と理解されている。

4 最後の「不廢往生」は省くなどの違いは見られる。

5 管見の限り、『阿弥陀新十疑』など、これ以前の浄土教関係のテキストでは出てこない。

6 「念仏方法」の項で、先の『西方要決』の箇所を前後含めて引用するのみ。『往生要集』に沿う要文集のため、それと同様の理解であろう（西村岡紹監修・梯信暁著『宇治大納言源隆国編 養集 本文と研究』百華苑、一九九三、四五—四六頁）。

7 源信仮託文献。成立時期に関しては、西村岡紹氏の研究では、一〇六七年—一〇九二年と推定されている（西村岡紹「観心略要集」成立考（未）」「印度學佛教學研究」三七の二、一九八九—三、六七二—六七八頁）。

8 称名念仏往生の証明として種々に引用する中の一つとして出されるのみ。（『大正蔵』八四—一一二上）。

- 9 天台僧忍空による書。成立は一一五四年（翌年再治）。
- 10 『大正蔵』八四―五九上。
- 11 『大正蔵』八四―八四上中。
- 12 『惠全一』三三〇頁。西村岡紹・末木文美士共著『観心略要集の新研究』（百華苑、一九九二）所収の校訂・書き下しも適宜参照した。
- 13 『大正蔵』八四―九一中。
- 14 (k)の「四十二字」は阿字にはじまる悉曇四十二字門のことであるから、その功德は文字通りのあらゆる功德と見ることができさる。
- 15 『大正蔵』八四―九一中。
- 16 ただ、これに関しては、「阿弥陀三諦説」などを説く文献で「諸仏願行」が毎度援用されていくかという点と、そうでもない源信假託「決定往生縁起」・「敬白念仏勸進」・「自行念仏問答」、覚運「観心念仏」、仁空「妙行心要集」等の、他の阿弥陀三諦説を説く文献では見られない。ただ、『観心略要集』や『勸心往生論』などでの受容から、『往生要集』以後のこの一文の受容という点に関しては、阿弥陀三諦説におけるものが主流になっただという点については指摘できよう。
- 17 『写本集成』二二六四―二二六七頁・『昭法全』二二六九―二二七〇頁。
- 18 『写本集成』二〇八―二〇九頁・『昭法全』二二三頁。
- 19 後の『選択集』では「皆悉撰在阿弥陀仏名号之中」（『昭法全』三一九頁）と明確に示されることや、六七日での通号重視などから、ここの「名号」も「阿弥陀仏」を指すと理解して良いであろう。
- 20 この通号重視の名号観と、「阿弥陀仏の名号」への万徳所帰論との関係性は、法然自身が名言しないため、明らかではない。実際に注1に挙げた先学においても種々の見解が出されている。小

稿ではさしあたりこの問題に対して立ち入った検討はせず、法然は通号の功德を重視した上で、万徳所帰論は阿弥陀仏の名号において説いていた、という立場で捉えておいた。

21 法然が、六七日の本文での引用箇所にかけて、「阿彌陀三字付名給故、功德殊勝佛坐様申人候。其僻事候也」と言う中で「人」としているのは、これを示唆していると考ええる。

『心性罪福因縁集』における「念仏」

八木 徳 俊

一、問題の所在

『心性罪福因縁集』とは、永明延寿（九〇四〜九七五）の著作と伝わる説話集である。本書は、院政期には成立しており、吉原浩人氏によって日本撰述の文献で延寿に仮託された書であることが明らかにされた。^① 本書には、卷上第七話に「念仏」と題された話があり、そこに独自の念仏観が説かれている。

大谷旭雄氏は、本書と永観（一〇三三〜一一二一）『往生拾因』の関係において、『心性罪福因縁集』卷上第七話「念仏」^③（以下、本話）を取り上げ、『往生拾因』第一因との対照を示し、主に名号観においてその思想が影響を与えたと指摘している。^② 大谷氏は『心性罪福因縁集』の成立に関して疑問を抱くことにとどまっていたが、後に日本撰述

であることが明らかにされたことにより、本書は日本浄土教史においても、注意すべき存在となったと言える。

本話に説かれる念仏観について、大谷氏が本話と『往生拾因』第一因への影響を論じてはいるものの、その内容に関して詳細な研究は行われていない。

小稿では、まず本話を四つに区分し、それぞれの内容を確認して、そこに説かれる念仏観の特色を明らかにしたい。次に、本話の「真念仏」という語に着目し、その典拠について検討する。「真念仏」という語の典拠を探ることで、本話に説かれる念仏観がどのような影響で成立し、何を重要視しているのかということを指摘したい。

二、『心性罪福因縁集』卷上第七話「念仏」の構成

本話は、①導入②事念仏③理観念仏④末尾、の四つの部

に分けて説明することができ。本節では、それぞれの要点を示して本話の全容を確認したい。

① 導入

有^二一比丘^一、名曰^二定覺^一。白^二明智^一言、我今無智、亦無^二戒行^一。人中之牛羊、花園之枯木。但称^二仏名^一、念仏為^レ業。唯願和尚、為^レ我、宣^下說称^二念仏名^一功德・心行。明知和尚、和^レ顔向^レ之、告^二比丘^一言、善哉善哉、汝真知識、能知^二生死崖岸^一・苦岸。三帰者、即是菩提之初道、应^レ修^二念仏^一。(ア)念仏は最上之行法。

所以者何、向上虚空、直下大地、側見^二於四方^一、一切処処、若天若人、鬼畜等類、皆蒙^二諸仏大悲方便^一、纔得^レ免^レ苦、或入^二楽城^一。(イ)是故発心求^二仏道^一者、捨^二於余業^一、但念^二諸仏^一、并称^二名号^一、以^二是功德^一、度^二於生死瀑流之大海^一、証^二於涅槃寂靜解脱^一。我今為^レ汝、説^下於称^二念仏名^一儀式^上。

本話は、明智和尚と定覺比丘の問答の形式をもつて、念仏とはいかなるものか説いている。(ア)では、念仏は最上之行法と示し、(イ)では、発心して仏道を求める人は余業を捨て、ひたすら諸仏を念じて名号を称えるべきだと説く。⁽⁵⁾ここでは、本話に説かれる念仏は観想だけではなく、

仏名を称念するものであることが窺える。

② 事念仏

如^レ是思惟、一心念仏。(ウ)復思惟称^二念弥陀一仏^一、即為^レ称^二念一切諸仏^一。以^二何因縁^一、三身如来与^二一切諸仏^一同体同意。同事業故、一切諸仏、皆具^二三身功德之果^一。是故称^二念弥陀一仏^一功德、遍成^レ称^二念一切諸仏^一。如^レ是思惟、一心念仏。如^レ是念仏名^二事念仏^一。其相無辺、但随^二行者智慧寬狭^一、一一觀^レ之。⁽⁶⁾

(ウ)では、ただ弥陀一仏の名を称えることは、すなわち一切諸仏を称念することになるといふ称名念仏の功德を説いている。「事念仏」は(ウ)で示す功德を思惟して、一心に念仏することを指す。

③ 理観念仏

若欲^二直念^一諸仏功德、应^レ觀^二理性^一。此有^二三種理観念仏^一。(エ)一、直心^レ觀^二我身即是如来身相^一。(オ)二、直心^レ觀^二我心即是如来心性^一。(カ)三、直心^レ觀^二山河・艸木乃至一塵、即是如来微妙身心^一。⁽⁷⁾「理観念仏」は、三つに分けて説明される。まず、(エ)

自分の身を如来の身相に重ねて観ずる理観を説き、次に、
(オ) 自分の心は如来の心性と一体であると観ずることを
示し、三に、(カ) 山河草木一塵もすなわち如来微妙身心
であると、如来藏思想を説く。

次に、「理観念仏」で説くこの三つの念仏の内容を
確認したい。

一、直観^二身即仏身^一者、観^二我身体、頭眼耳鼻舌乃
至手足、一切身分、一往雖^二是生死無常^一、再尋觀達、
具^二無辺際真成功德^一、常遍^二色身^一。相續湛然、非^レ有
非^レ無。頭即是空、空即是頭。眼・耳・鼻・等一切
身分、亦復如^レ是、真如冥合、超^二言議道^一、越^二思量
境^一。(キ) 由^レ是我身、即是法性、清淨法身(中略)
由^レ是、応^レ觀^下我身相好与^二自受用及他受用^一、
好、平等無^レ異。但悔^二妄想顛倒因縁^一、(ク) 早念^三
前達^二諸仏功德^一、及念^三我身本具^二仏身^一、還^二於本覺^一、
安^三住寂靜^一。如^レ是思惟、称^二念仏名^一矣。⁸⁾

まず、自身の身体を如来の身体と重ねて観ずるといふ観想
念仏を説く。(キ)では、自分の身を清淨法身と観ずると
して、その上で(ク)のように、自身には本来仏身をそな

えていると観じて仏名を称念することを説く。

二、(ケ) 観^二我心即仏心^一者、諸仏心意、即我心意。
観^三我心内有^二三仏種・五智種子・三世諸仏所修真如^一、
名^二為^三法界身・法界心^一。方便皆悉具足、無^レ有^二減少^一。
法身遍故、報身・応身、亦遍^二法界^一。正因・縁^二了^一、
亦同周遍。如^レ是觀時、我身・諸仏、及諸有情、一切
平等、皆^レ應^レ称^二念名号・体性^一。(コ) 如^レ是思惟、名^二
真念仏^一矣。⁹⁾

(ケ)では、自分の心はすなわち仏心であると観ずると、
諸仏の心意はすなわち自分の心意であるとして、心を観じ
なければならぬとしている。(コ)では、(ケ)のような
思惟を「真念仏」という語で表す。これについては次節で
詳しく触れる。

三、(サ) 観^二艸木一切諸物即是仏^一、何者仏性、如^三空
遍^二於一切^一。云何宣^二説有情非情有無差別^一。是故心^レ
観^二一切非情亦是諸仏^一。一色一香、純是中道、一音一
味、亦是真如。若動若止、乃是法性。若麤若細、全是
実相。実智所^レ棲、万法境界、即是法身也。(シ) 由^レ

是応レ観ニ非情之類皆是法身。¹⁰⁾

(サ) では、草木などの一切の諸物も仏であると観ずるとし、有情も非情も差別はなく、一切の非情も諸仏と観じなければならぬとする。(シ) では、非情もすべて法身であると観じなければならぬとしている。ここでは、如来藏思想を示し、天台本覚思想との深い関わりが窺える。¹¹⁾

④ 末尾

然後、応レ観ニ任如レ是等事理観心。称ニ仏名号一、功德薰習、聞ニ於一切有情・非情一、所出音声、皆称ニ仏号一、更不レ聞ニ於余言音等。(ス) 住ニ如レ上等事理観心念仏功德・薰習・縁一故、所レ見一切自身・他身・艸木等類・瓦石等物、皆現ニ仏身、放光說法。眼耳見聞、境界音声、皆是仏法身所出音声、身分等類、皆真仏音、及仏相好、甚深微妙、撰ニ諸功德。当レ証ニ於妙覺極位。(中略)(セ) 由レ是観レ心、三身如来、具ニ我心、不レ求ニ他所。但観ニ我心、不レ観ニ余法。但信ニ法性、不レ信ニ其余。如レ是思ニ惟観ニ察自他乃至蚊虻蠶蟲生類一、皆是三身諸仏如来相好、慈悲自然現前。(ソ) 是故応レ知、心仏衆生ニ無ニ差別。応レ観法性真如寂靜、

諸法心起不思議故。¹²⁾

本話の結論として、(ス) では「事念仏」と「理観念仏」によって、一切の草木や瓦石などのすべてのものが、仏身を現じて、功德を得ることができると説いている。

さらに(セ) では、心を観ずることで三身如来を自分の心に具えて諸仏が現前するとしており、心性を観念することの功德を説く。(ソ) は、本書のほとんどの話の末尾にある定型句であり、「真念仏」と併せて次節で触れたい。

以上のように、本話では念仏を「事念仏」と「理観念仏」に分けて説いている。その中で(ス) に本話の念仏を「事理観心念仏」とまとめていることから、本話における念仏は「観心」を根本としていると考ええる。「観心」は、「理観念仏」の二つ目に説かれ、その中で「真念仏」という語を用いる。次節では、本話の念仏観を探るために「真念仏」について検討したい。

三、『心性罪福因縁集』における「真念仏」

本節では、本話③理観念仏の二つ目にある「真念仏」という語に注目し、その典拠を探ることで『心性罪福因縁

集』に説かれる念仏觀を明らかにしたい。

まず、本話における「真念仏」を確認する。

二、(タ) 觀我心即仏心者、諸仏心意、即我心意。

觀我心内有三三仏種・五智種子・三世諸仏所修眞如、名為法界身・法界心。方便皆悉具足、無有減少。法身遍故、報身・応身、亦遍法界。正因・縁了、亦同周遍。(チ) 如是觀時、我身・諸仏、及諸有情、一切平等、皆應稱念名号・体性。如是思惟、名真念仏矣。

(タ) では、自分の心はすなわち諸仏の心と觀すること、諸仏の心意はすなわち自分の心意であると説く。さらに、自分の心の内に、三の仏種・五智の種子・三世諸仏の修める眞如を觀することを、法界身・法界心とする。

(チ) では、(タ) のように心性を觀する時には、我身・諸仏・有情はすべて平等であり、みな名号の体性を称念しなければならぬと説く。そして、このような思惟を「真念仏」という語で表している。

つまり、『心性罪福因縁集』における「真念仏」とは、自分の身体と諸仏と有情は平等であるとした上で、心性を觀察することと考えられる。

次に、同様に「真念仏」の語が見える源信(九四二)一〇一七)『往生要集』卷中・大文第五「懺悔衆罪」を確認したい。

問、直觀念仏、既能滅罪。何故更修理懺悔耶。答、誰言一一修之。但隨意樂。何況觀衆罪性空無所有。即是真念仏三昧。如華嚴偈云、現在非和合、未來亦復然。一切法無相、是即眞自体。

(ツ) 仏藏經念仏品云、見無所有、名為念仏。見諸法実相、名念仏。無有分別、無取捨。是真念仏已上。諸余空無相等觀、準之皆應攝入念仏三昧。

ここでは、觀念以外にもなぜ更に懺悔を行わなければならないかという問答の中で、『華嚴經』、『仏藏經』を用いて答えている。(ツ) の「真念仏」は、『仏藏經』卷上「念仏品」を引用するため、その箇所を確認する。

舍利弗、一切諸念、皆寂滅相、隨順是法。此則名為修習念仏。不可以色念仏。(テ) 何以故、念色取相、貪味為識。無形無色、無縁無性。是名念仏。是故當知、無有分別、無取捨。是真念仏。

『仏藏經』では(二丁)のように、実相を観ずることも形のないものを観ずることも念仏であり、分別や取捨がないことこそが、真の念仏だと説く。『心性罪福因縁集』では、心を観察することを「真念仏」としており、『往生要集』とは異なる観点で使用しているようだ。

そこで、中国華嚴宗の第四祖である澄観(七三八〜八三九)『華嚴経随疏演義鈔』巻七十八に「真念仏」の語が見えることに着目したい。

亦中論偈論云、雖レ空亦不レ断、雖レ有而不レ常。罪福亦不レ失、是名二仏所説。疏、令二其真念、十方諸仏者、若不レ了二唯心、見二從レ外来、取二色分齊、豈知二即心即仏。(ト) 若知三心・仏・衆生三無二差別、為二真念一。一善知識云、念仏即是念心、念心即是念仏。一仏無二形相、心無二生滅。心境一致、故云二真念。一

『華嚴経随疏演義鈔』では、(ト)にあるように、心・仏・衆生の三は無差別と知るならば、「真念仏」と為すとしている。そして、念仏はすなわち念心であり、念心はすなわち念仏であると説く。

つまり、『華嚴経随疏演義鈔』で説かれる「真念仏」は心・仏・衆生の三は無差別とした上で、心と仏を一体とし

て観念することである。その構造は本話の「真念仏」と大変近い。

また、(ト)の「心・仏・衆生三無差別」は、『心性罪福因縁集』のほとんどの話で前掲④末尾(ツ)のように用いられる定型句であり、その影響関係を窺うことができる。

さらに、『華嚴経随疏演義鈔』には、澄観の念仏観を説く箇所がある。

二心作仏下、明二唯心念仏觀成。初知二是我心作レ仏心外無レ仏故。所レ見レ仏、即見二自心。(ツ) 言是仏心一者、我心・仏心、心無二故。若見二自心、即見二仏心、如如即仏故。略不レ出。言二是我心見仏一者、結二成唯心一、決二定是我心。見二心外、無二別仏也。一

澄観は自身の念仏観を「唯心念仏」とし、自心と仏心は一体で、仏を見ることはすなわち自心を見ることであり、自心を見ることはすなわち仏心を見ることと説く。先に述べた『華嚴経随疏演義鈔』における「真念仏」と同様に、澄観の念仏観すなわち「唯心念仏」も、本話の「真念仏」と大変近い念仏観である。また、(ツ)で我心と仏心は無二であると説くが、これは前掲(夕)における「我心即仏心」に通ずる。

以上のことから、澄観の『華嚴経随疏演義鈔』が、本話における「真念仏」の典拠であると考えたい。

また、趙宋天台山外派の源清（一〇九九）も、澄観の思想から影響を受けたとされる。『心性罪福因縁集』には、同じく山外派の智円（九七六—一〇二二）の影響が見える話²⁰があり、本話において山外派に影響を与えた澄観の唯心思想が説かれることは、『心性罪福因縁集』と趙宋天台山外派との影響関係を明らかにすることにつながるだろう。

四、小結

『心性罪福因縁集』巻上第七話「念仏」では、念仏を最上の行法として余業を捨てて修めるべきだと説く。その上で、念仏を「事念仏」と「理観念仏」に分けて説明する。

まず、「事念仏」では、称名念仏の功德を説き、阿弥陀仏を称念することは一切の諸仏を念ずることに通ずるとする。次に、「理観念仏」では、観想念仏を説くものの、加えて称名念仏も行うという姿勢を示し、その功德の対象は草木や瓦石などのすべてのものが含まれるとしている。また、本話の念仏を総称して「事理観心念仏」と説いており、『心性罪福因縁集』の念仏は「観心」を根本とした念仏と

考えられる。

この中で、自身の心性と如来の心性を重ねて念ずることを「真念仏」と説くことは、中国華嚴宗第四祖澄観以来の「唯心念仏」を受け継ぐものと考えられる。澄観の思想は趙宋天台山外派の源清にも影響を与えており、『心性罪福因縁集』における他の話に智円の影響が見えることから、『心性罪福因縁集』と趙宋天台山外派との関係を窺うことができる。

このように、唯心思想を含む特異な念仏観が院政期に存在し、永観に影響を与えていたということ、日本浄土教史において正しく位置付ける必要がある。

1 『心性罪福因縁集』には、日本で創作された「本覚讚」、「中陰経」が引用されていることをその根拠としている（吉原浩人「心性罪福因縁集」解題）阿部泰郎・末木文美士編『中世禅籍叢刊』巻十二卷「稀観禅籍集 続」、臨川書店、二〇一八・三三。さらに、大久保良峻氏も本書の内容、そして『中陰経』の引用を理由に永明延寿の真撰であるとは考えられないとする（大久保良峻「現実肯定思想—本覚思想と台密教学—」『天台教学と本覚思想』法蔵館、一九九八・一）。

2 大谷旭雄「心性罪福因縁集と永観の密教的名号観—特に第七念仏項の影響から—」（『仏教論叢』第一一号、一九六六・一二）。

- 3 小稿では、『心性罪福因縁集』のテキストとして、元禄十三年（二七〇〇）に書林錢屋庄兵衛により版行された版本（以下、元禄版本）を扱う。元禄版本は、『大日本統藏経』（以下、『正統藏経』）所収『心性罪福因縁集』（二乙・二二・二一八丁）二二九丁）の底本である。本話は次の箇所該当する。元禄版本・卷上・十四丁表〜二十五丁裏、『正統藏経』二乙・二二・二二一丁右下〜二二四丁右下。
- 4 元禄版本・卷上・一四表、『正統藏経』二乙・二二・二二一丁下。
- 5 引用部七行目の「崖岸」「向上」「直下」であるが、同様の表現が『遊仙窟』の序文に当たる箇所にある。『遊仙窟』は唐代の傳奇小説であり、中国では早い段階で散逸していたが、遣唐使が持ち帰り日本では広く読まれていた。『心性罪福因縁集』は経論のみならず様々な典籍を典拠としていることが分かる。（八木沢元『遊仙窟全講』明治書院、一九六七、三〇〜三一頁）。
- 6 元禄版本・卷上・一九丁裏、『正統藏経』二乙・二二・二二二左下。
- 7 元禄版本・卷上・一九丁裏、『正統藏経』二乙・二二・二二二左下。
- 8 元禄版本・卷上・一九丁裏、『正統藏経』二乙・二二・二二二左下。
- 9 元禄版本・卷上・二一丁表、『正統藏経』二乙・二二・二二三右。
- 10 元禄版本・卷上・二一丁表、『正統藏経』二乙・二二・二二三右。
- 11 引用部三行目行目の「一色一香、純是中道」は、「一色一香、無非中道」から作られた句であるが、「純是中道」は、管見の限り他に見られない表現である。
- 12 元禄版本・卷上・二五丁表、『正統藏経』二乙・二二・二二三左下〜二二四右下。
- 13 元禄版本・卷上・二一丁表、『正統藏経』二乙・二二・二二三右。
- 14 『大正新脩大藏経』（以下、大正）大正八四一六五中。
- 15 大正一五七七八五中。
- 16 大正三六一六一二上。
- 17 大正三六一六七二中。
- 18 澄観の念仏観について、張文良氏がその概要を論じている。張文良氏は、澄観の著作に見られる「唯心念仏」という語について検討し、「唯心念仏」は自心と仏心が一体であることから、自性清浄心が自らを観ずるという在り方のことと論じている（張文良「澄観の「唯心念仏」思想」『印度学仏教学研究』第五十卷第二号、二〇〇二・三）。
- 19 末広照純「源清の教学について」（『印度学仏教学研究』第二八卷第一号一九七九・一一）。
- 20 『心性罪福因縁集』卷中第十三話「明智和尚問比丘言 沙門行法何為宗」（元禄版本・卷中・二三丁裏〜二七丁表、『正統藏経』二乙・二二・二三二右表〜二三二右下）。

浄土宗名越派と善光寺如来信仰 袖崎常照院「白雄寺構想」の一考察

村田 圭 信

一、はじめに

浄土宗の出羽國（山形県）への伝播については余り明らかではないが、『山形県史』第一巻によれば、正和五年（一二二六）に入滅した良弁尊観（良忠門下で鎌倉名越谷の善導寺にて布教し、安養院境内地に墓塔が残る）を派祖とする名越派の進出が中心であったとされている。

そのはじめは、享徳三年（一四五四）専称寺の良根長外による天童高揃安楽寺の開創であった。同寺ははじめ下荒谷に建立されたが、文明七年（一四七五）、天童頼基の城下町整備に伴い現在地に移されたという。また、文明十六年（一四八四）、専称寺の良戒律観が漆山（山形市）に浄土院を開いたという。また、県内でも村山地方に浄土宗が本格的に進出するのは天正年間以降であるといい、『蓮門

精舎旧詞』には天正年間の鎮西流名越派専称寺末の寺院として、本覚寺（村山市楯岡）が記されているという。

ここでは、後に出羽國に於ける最大の布教拠点として機能した本覚寺およびその山内寺院（常照院）に焦点を当て、浄土宗名越派最後のエピソード（物語）を追ってみることにする。

二、浄土宗名越派について

浄土宗名越派とは、浄土宗第三祖然阿良忠門下六派の一つで、奥州総本山名越檀林専称寺（福島県いわき市）を中心とし、江戸芝増上寺を中心とする白旗派と対抗して、北関東から東北地方に発展した浄土宗鎮西流の一派である。良忠門下良弁尊観を派祖、その法弟で二世である良慶明心が善光寺南大門月形坊に於いて行った伝法をその起源と

する。

良定袋中が書き記した『月形函事』によると、尊観に師事して一流の相伝を受けた良慶明心が、離山して信州の善光寺南大門に住み修行と教化開道の身にあった。この明心のもとに、石川郡の僧良山妙観が師事して流儀を極め免許を得たとある。この良山を開山と仰ぐ寺が名越派故本山如来寺（福島県いわき市）であり、良山は同派の第三世といわれている。この良山の門下には、良天聖観が出て折木成徳寺（福島県いわき市）の開山となり、さらに良天門下からは良栄理本が出て名越大本山圓通寺（栃木県益子町）の開山僧となった。また、良山門の良就十聲は如来寺に近接して専称寺を建てたが、専称寺は六世良大の時に勅願所となつて以降、奥州総本山となった。この如来寺、専称寺、成徳寺、圓通寺は、同派の本末関係に於いて、俗に名越の四箇本山といわれた。

白旗派、名越派両者の具体的相違点については、増上寺白旗派の伝燈法脈が天親菩薩を印度祖とするのに対し、専称寺名越派は弥勒菩薩を初祖とする点、同じく前者が多念業成義を説くのに対し後者は一念業成義を説く点、他にも

法脈授与の際の嘉号の違いや唱札作法の違い等があり、伝法や修学規則もそれぞれに異なるものであった。だが、明治維新後は行政上、増上寺白旗派に統一されることになり、常照院中興開山松岡白雄（六十七世良勲）を以てその伝法伝道の役目を終えたのであった。とはいえ、名越派は袋中、聞證、義山、無能等多くの英才を輩出して浄土宗門に貢献するところが大きく、室町時代には良智道残が一条派大本山清浄華院住持となる等、勢力圏であった北関東・東北地方の大半だけでなく、一時には京都や中国地方にまでその教線を拡大していたのである。

三、浄土宗名越派と善光寺との関わりについて

名越派祖良弁尊観は幼少期より浄土宗三祖然阿良忠に師事し頭角を現したが、良忠の入寂後は特に一念業成義を主張し、多念業成義を主張して、後に白旗派祖となった良暁（良忠の実子）と鋭く対立することとなった、この一念業成や諸行心具不正説などの白旗派との教義的な論叢は、明治・大正期まで続くこととなるのである。

この名越派と善光寺との関わり合いについては、五来重氏の『善光寺まいり』の方に詳しいが、

「善光寺南大門の月形房からかんがえていくと、これは名越派の二代目、良慶明心がひらいた談義所のように言われているけれども、本来は善光寺大本願の浄土教教理研究所のような建物だったのではないかとおもう。明心は名越派の派祖とされる鎌倉名越谷、善導寺開山、良弁尊観の弟子であるが、明心こそ事実上の開祖とおもわれる。すなわち浄土宗名越派は善光寺で発生し、善光寺信仰を各地に伝播した宗派と言って差支えない」（二三六頁）

また、同氏は

「名越派の明心の教学、信仰、行儀等は中世の善光寺の面影をつたえるものではないか」（二三七頁）

とも指摘する。実際、良山撰述『開題考文抄』には、善光寺の寂阿弥陀仏、白旗派祖寂恵（良暁）の弟子弥陀陀仏、下総の道観阿闍梨らの夢想に、良慶明心が金色の阿弥陀や真の説法者、善導大師の化身等としてあらわれた等と記されている、明心が善光寺如来の化身と感念されていた様子がうかがえる。

名越派三世と尊称されている良山妙観は、幼年の頃、真言宗の寺で出家という。上人の著書である『開題考文抄下』によると、三十一歳のおりの元亨二年（一一三二）

善光寺に参籠しての一夜、夢に近くに良き師匠が居るとのお告げがあった。この師こそが、善光寺南大門近くにある月形坊に住んでいた良慶明心その人であった。

嘉暦二年（一一三二）十月下旬、学ぶこと五年余りで師明心よりその奥義を受けた良山は、翌年、故郷である石川郡に帰り、如来寺開山僧となった。

松峯山如来寺は鎌倉時代の嘉元年間（一一三〇—一一三〇六）、浄土宗第三祖然阿良忠上人が藤原氏の娘、真戒比丘尼に善光寺式一光三尊の霊像を授け、鎌倉より持来したという。真戒比丘尼は、如来をまつる寺を建立しようと説いて歩いた時、大國魂神社をまつる山名朝臣氏がこれを尊崇し、神社近くに一寺を建立して安置したのがはじまりである。その後、元亨二年（一一三二）名越派三祖良山妙観を当寺に招いて開山とし、東北地方で初の浄土宗寺院として広く信仰を集めた。開創の由来となった銅像阿弥陀如来及両脇侍立像（善光寺式一光三尊）は国重要文化財として東京国立博物館に所蔵されている。また、如来寺には「月形函」という木製の箱がある。良山は、尊観・良慶・良山の著述三十余巻を名越派相伝の秘書とし、これらの重書を見

るに当たっては、七日間の精進か三日間の沐浴をし、聞くに当たっても祭文を読むこと等の規制をもうけ、同派の重書と定めた。これを入れる箱を「月形函」というが、この名は、二世良慶の居所でかつて良山が修行し相伝を受けた善光寺南大門の月形房に由来している。

以上のように、如来寺は浄土宗における東北布教の中心となった寺院であり、国宝の善光寺式一光三尊仏を本尊としている。奥州総本山である専称寺をはじめ、東北地方の浄土宗寺院は、ほぼすべてが如来寺からの分家寺として間違いない。

四、常照院中興開山松岡白雄上人について

上人の僧侶名は功蓮社良勲上人信阿物外白雄大和尚である。嘉永四年（一八五二）九月一日、出羽國村山郡楯岡（山形県村山市）に生まれた。父は松岡茂三郎（三男）で、造酒屋を営んでいた（現「六歌仙酒造」）。安政四年（一八五七）楯岡本覚寺の良欣卓雄のもとで得度、同年、専称寺に入り良声碩音について宗乗を学んだ。慶應元年（一八六五）、第五十四世良光上人から宗戒両脈を相承した。同三

年神田昌平齋（現「東京大学」）に学び、その後、明治五年（一八七二）、増上寺山内新谷の吉水玄信に師事して天台学を学んだ、「古書眼鏡」によると、専称寺における江戸増上寺での宿坊の僧侶として玄信和尚が登場するとい、玄信上人は早くから専称寺と深い関係を持っていたことが理解される。そのかつての師であった玄信上人と対立する形で名越派独立運動が展開されるのは、白雄上人としても辛い一幕であったに違いない。明治三十二年（一八八九）八月、専称寺第六十七世に就任した上人は、名越派伝灯師となり寺院の興隆と名越流の発展に尽くすことになった。上人は、父母孝養の為、楯岡に父母報恩寺、村山市本飯田に常照院（現「白雄寺」）を開山、門弟を教育すること五十二名におよんだ。

父母報恩寺は上人の甥（法弟）で雪害対策に取り組んだ、松岡俊三代議士の菩提所として知られている。

また、上人は名越派最後の伝灯師と自認していたようで、大正七年（一九一八）専称寺本堂前に記念碑を建立している。

その折、次のような歌をよんでいる。

掲げずば 千代も八千代もうづもれん

名越の奥の法(のり)のともしび

大正十二年一月一日午前十時、病に伏し専称寺を去った上人は、本覚寺で七十二歳⁽²⁾(七十五歳とする説もある)の生涯を閉じた。

五、浄土宗 仏恩山 常照院 略縁起

当院の前身「本田山菩提寺」の草創は古く、慶安元年(一六四八)までさかのぼることができる。

その中でも特筆すべきは第十一世良威龍存和尚であろう。良威上人は本覚寺第十九世、菩提寺第十一世。本覚寺創建縁起(最上川碁点龍神伝説)の執筆者であり、安永九年(一七八〇)前代の火災によって灰燼に帰した両寺院を復興した僧である。

おそらくは、興行僧として人心を惹きつける話術を持ち合わせていたか、時の権力者に近い人物であったかのどちらかであろう。

時代としては、愚心祐天上人に代表される高僧伝や神仏霊験談が盛んに創作された時期でもある。

第十八世良精(長谷川卓定)上人代、慶応二年(一八六六)四月六日に発生した本飯田大火により、集落の大半と

共に本堂伽藍が再度焼失した。

折しも明治元年(一八六八)三月、新政府による廃仏毀釈令により菩提寺は奇しくも廢寺となったが、御本尊「阿弥陀如来立像(伝 慈覚大師御作)」は跡地を受け継いだ地元の有志者 石川岱吉翁が裏山に飯堂を建立し、尊像を安置して供養を続けてきた。

菩提寺は相当戸数の檀家があり、本飯田の信仰修練道場として二百年の永きに渡り、栄えたという。

村山市桶岡「本覚寺」第二十四世良勲(松岡)白雄大僧正(浄土宗名越派管長)は、奥州総本山名越檀林専称寺貫主第六十七世も兼ねる傑僧であり、浄土宗名越派法燈最後の大僧正として知られるが、その白雄大僧正を御導師としてお迎えし、大正十一年八月二十九日、袖崎村を挙げての盛大な入佛開眼式ならびに落慶法要が行われた。その折には、稚児行列が練り出し、打ち上げ花火による祝賀、また若衆による芸能が夜を徹して催されるなど、村始まって以来の賑わいになったという。

院号(旧寺号)「常照院」については、当時、中央法庁で重要な地位(宗教(大正)大学教授・浄土宗宗務庁庶務部長)にあった「本覚寺」第二十五世良證(長谷川)白圓

上人のご尽力によって、大正十三年十二月十九日に正式に認可された。

平成二十七年四月十四日 信州善光寺御宝前にて、浄土宗名越派法燈最後の伝持者（常照院中興開山）松岡白雄上人追善供養の為、善光寺式一光三尊佛が特別開眼供養され、最後の名越法燈に再び明りが灯された。

※「全国善光寺会HP 白雄寺（山形県村山市）」参照の事

平成二十八年四月五日 法類（初代）天童三寶寺前住職（渋谷信一上人）大本山増上寺御忌大会日中唱導師拜命。常照院現住職（私）、大本山増上寺御忌大会特別供養札を拝受する。

なお、山門と本堂の間には、身丈六尺ほどの延命子育て地藏尊が、また本堂内には、最上三十三観音像が奉られ、常に参拝者が絶えない。

またこの度、寺院創設百周年および白雄上人百回忌を迎えるに際し、新たに大本山清浄華院より国宝泣不動尊御分身を拝受し、寺門興隆および伽藍鎮護を祈念している。

令和二年十一月二十日 上人報恩の孝がここに結実し、浄土宗門より新寺号「白雄寺（はくおうじ）」を贈られ、正式名称を「浄土宗 仏恩山常照院 白雄寺」と改めるに至った。

六、袖崎常照院「白雄寺構想」について

浄土宗 仏恩山常照院は、一九二二（大正十一年）八月二十九日、浄土宗名越派法燈最後の伝持者である、浄土宗名越派管長（奥州総本山名越檀林専称寺第六十七世）松岡白雄上人によって中興開山された、名越派最後の創設寺院（最終法燈継承寺院）である。（以降は、行政上、白旗派本山である芝増上寺に統合され、名越派の最後の法流は、ここに長く途絶えていた）

しかし、村山市本飯田地区（旧袖崎村）は、山形県内でも特に地域高齢化による過疎化が深刻化している集落であり、また県内屈指の豪雪地帯であることから、若い世代を中心に土地を離れる人が多く、お寺の存続自体が危ぶまれている状態であった。

そこで、著者が住職に就任した二〇一四（平成二十六

年)、浄土宗名越派法燈発祥の祖山である信州善光寺より正式に御分身仏をお迎えし、中興開山松岡白雄上人の奉賛法要(良勲白雄忌・正当祥月命日一月一日入滅時間午前十時より)を勤修することによって、ここに途絶えた最後の名越派法燈に再び一灯りを燈した。

そのことにより、「全国善光寺会」の新規入会寺院となることが善光寺役員会の満場一致の議決によってなされ、寺院創設百周年を目前に「本飯田の善光寺さん」として新たに復興する大きな足掛かりとなった。

また、昨年のことになるが、浄土宗大本山である善光寺大本願に、常照院中興開山松岡白雄上人の本位牌を奉安させていただくこととなり、現任職(第九世)である著者がその永代供養の施主となって供養させていただいている。その上人報恩の孝が実ってか、昨年末の令和二年十一月二十日、浄土宗門より新寺号「白雄寺(はくおうじ)」を贈られる榮譽に浴することができた。

来たる上人百回忌を機縁とし、広く宗門内外から浅草寺大草鞋奉納者松岡俊三代議士の叔父で師(善知識)である、松岡白雄上人の業績についてもっと知っていただきたいと思っ

そして、かつて良慶や良山が修行した浄土宗名越派の信仰聖地「善光寺まいり」の際には、大本願にご安置の上人本位牌の方にも手を合わせていただきながら、名越派列祖に連なる上人にも、どうか追恩の念を持っていただけたらと思っ

七、まとめ

浄土宗祖法然上人の思想について考察する際には、智慧の法然房と称された二者選択の卓越した明快な論法も然ることながら、誰しもがその寛容なるお人柄に先ず魅了されてしま

明治大正期まで続いた白旗派、名越派論争にしてもそうであるが、宗祖の寛容さから離れて自説の正当性を主張することに終始してはいなかったか、我々宗門人は再度、その歴史を振り返ってみる必要があるように思う。

松岡白雄上人による名越派独立運動から百年が経過し、和合僧集団としての統一浄土宗が実現されているのは、上人に対しての報恩の供養になっているものと、一重に信じるものである。

「付記」

著者は縁あって白雄上人の「位牌持ち（直系後継者）」となったが、今はなき名越派の語り部の一人であると同時に、微力ながら宗門和合の為に力を尽くしていきたいと切に願ひ、上人百回忌に際し、その御尊前にこの論文を手向けて心からお念仏を申したいと思う。

- 1 名越派最後の伝法を行った人物は、専称寺第六十八世良幽であり、厳密に言えば、ここで良勲門下と良幽門下とが別れるはずである。
- 2 白雄上人の没年齢には所説あるようであり、今後、各関係寺院による過去帳の照らし合わせが必要なのである。
- 3 筆者の曾祖父も白雄上人の門弟の一人である。

参考文献

- 佐藤孝徳編『浄土宗名越派檀林専称寺史』一九九五年
佐藤孝徳編『浄土宗名越派故本山如来寺史』一九九六年
藤田定興「浄土宗名越派初期寺院と善光寺信仰」
『福島の研究 第二巻』清文堂出版一九八六年
五來重『善光寺まいり』平凡社一九八八年
坂本要「善光寺と名越派の双盤念仏」
『民間念仏信仰の研究』法蔵館二〇一九年
三寶寺史編集委員会『浄土宗三寶寺史』二〇〇〇年
浄土宗山形教区史編纂委員会『浄土宗山形教区史』一九九三年

■ 報 告

お念仏からはじまる幸せ

―自燈明法燈明―

学校法人佛教教育学園理事長 田中典彦

【パネル発表】

①浄土宗教団におけるSDGsへの取り組みのあり方

代表者 浄土宗総合研究所 工藤量導

登壇者

「SDGsへの疑問と基本スタンス」

浄土宗総合研究所副所長 今岡達雄

「釈尊および法然上人の言葉とSDGs」

浄土宗総合研究所研究員 工藤量導

「各宗教教団におけるSDGs」

浄土宗総合研究所研究員 東海林良昌

「教育現場におけるSDGs」

浄土宗総合研究所研究員 大橋雄人

コメンテーター

浄土宗総合研究所主任研究員 戸松義晴

コーディネーター

浄土宗総合研究所研究員 工藤量導

「浄土宗における釈尊聖語の意義」

浄土宗総合研究所主任研究員 袖山榮輝

「釈尊聖語の研究について」

浄土宗総合研究所スタッフ 渡邊真義

「和合連載と狙いについて」

浄土宗総合研究所研究員 北條竜士

「布教における釈尊聖語利用の可能性」

浄土宗総合研究所研究員 宮入良光

「ダンマパタキヤッチコピーのSNSでの利用」

浄土宗総合研究所研究員 石田一裕

【一般研究発表】

▽第一部会（九日）

法然上人の名号観について

松尾善匠

法然「往生要集證要」における「開・合」

の解釈の意義

下端啓介

法然上人『三部経大意』に示される深心積

について

長尾隆寛

天国という呼称をめぐる―「所求」極楽

曾根宣雄

浄土」の立場から―

▽第一部会（十日）

浄影寺慧遠の阿弥陀仏身論―報身の未使用

阪本幸礼

について―

令和三年度・浄土宗総合学術大会は、令和三年（二〇二一）九月九日・十日の両日、東京の大正大学を配信本部として、オンラインによって左記のとおり開催された。主催は浄土宗である。

本号は、この学術大会における紀要である。尚、当初は対面開催が予定されていたが、新型コロナウイルス感染症拡大における緊急事態宣言に伴い、オンラインでの開催に変更された。

【大会日程】

九月九日（木）

Zoom入室開始 午前九時三十分

開会式 午前九時四十分

基調講演 午前十時

一般研究発表 午後一時三十分

九月十日（金）

Zoom入室開始 午前九時十五分

一般研究発表 午前九時三十分

パネル発表 午後一時

閉会式 午後三時

【基調講演】

登壇者

②布教・教化における釈尊聖語の利用
代表者 浄土宗総合研究所 石田一裕

『安楽集』における二乗について 里見奎周
中国浄土教の淨穢の議論について

工藤量導

『觀經』所説の鳥について

石田一裕

『無量寿經』と『普賢行願品』の比較研究

中御門敬教

『無量寿經』所説の釈尊の五徳について

柴田泰山

『選択集』諸版本の系譜

兼岩和広

▽第二部会(九日)

念仏論争と鳳潭

富田龍道

天照山光明寺蔵『十夜略縁起』について

杉浦尋徳

天照山光明寺蔵『鎌倉佐介浄利光明寺開山

御伝』の一考察—写本成立の背景—

吉川瑞之

新出の常福寺入寺帳について

石川達也

増上寺学寮の相続について

伊藤真昭

▽第二部会(十日)

『諸仏菩薩本誓願要文集』と源信教学

小笠原紀彰

『法苑珠林』にみられる月の兎

山路芳範

聖光の念仏する凡夫に向けた主張—『浄土

宗要集』を中心に—

郡嶋昭示

『心性罪福因縁集』と奉先源清の著作

吉原浩人

『心性罪福因縁集』における「念仏」

八木徳俊

鎮西義と武士

伊藤茂樹

▽第三部会(九日)

戦前期の法然上人鑽仰会について

赤坂明翔

孟蘭盆会について

西城宗隆

宗立宗門学校における仏教教育研究班

中間報告(1)

宮坂直樹

宗立宗門学校における仏教教育研究班

仏教教育の現状調査アンケート

中間報告(2)

大屋正順

宗立宗門学校における仏教教育研究班

仏教教育の現状調査アンケート

宮田恒順

中間報告(3)

宮田恒順

▽第三部会(十日)

浄土宗名越派と善光寺如来信仰—神崎常照

院「白雄寺構想」の一構想— 村田圭信

黒田眞洞の『俱舍論玄叙』について

鷹司誓榮
時国が語った「会稽の耻」の意味
東海林良昌

山形教区布教師会発足13年目 佐藤康正

次世代継承に関する研究

名和清隆

現存最古の上品上生頭様と建造物彩色保全

の問題 神居文彰

【ポスターセッション】

法然上人鑽仰会の活動について

赤坂明翔

日本各地の徳本名号塔

福島教区無能寺

念仏行者徳本研究会

石川達也

伊勢国松坂を中心とした祐天信仰について

祐天寺研究室

巖谷勝正

社会事業に取り組む寺院の地域を超えた連

携づくり—介護者カフェ開催寺院を事例と

して—

浄土宗総合研究所 東海林良昌

*大会プログラムに拠り、当日の変更を反

映した。収録論文と発表題目が異なる場合

があります。

(各部会発表順・敬称略)

(大橋記)

編集後記

・『佛教論叢』第六六号をお届けします。

・本号は大正大学を配信本部としてオンラインで開催されました令和三年度・浄土宗総合学術大会（九月九日・十日）における基調講演とパネル発表、および一般研究発表の成果を掲載しております。

・基調講演においては「お念仏からはじまる幸せ―自燈明 法燈明―」と題して学校法人佛教教育学園理事長の田中典彦先生に貴重なご講演・ご提言をいただきました。先生にはお忙しい中、講演録をご校正いただきましたこと、ここに厚く御礼申し上げます。

・またパネル発表が企画され、二件の貴重な発表がありました。各パネル代表者には当日の発表概要をまとめてもらい、その内容を本誌に掲載いたしました。

・一般研究発表の成果については、『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二種のみを掲載いたしました。

・本大会ならびに本誌に関しまして、ご意見やご感想を頂戴し、更に充実したものを制作していきたいと存じます。何卒よろしくお願い申し上げます。

（林田記）

佛 教 論 叢 第66号 〈非売品〉

令和4年3月25日 印刷

令和4年3月25日 発行

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