

曹洞宗総合研究センター
学術大会紀要
(第23回)

2022年

曹洞宗総合研究センター

曹洞宗総合研究センター
学術大会紀要
(第23回)

2022年
曹洞宗総合研究センター

『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』（第二十三回）刊行にあたり

二〇二一年十月に開催予定でありました第二十三回学術大会は、新型コロナウイルス感染症拡大に鑑み、中止せざるを得ませんでした。

よって、学術大会への発表を申し込みいただいた方のうち、紀要掲載を希望された方より、論文を投稿いただき、『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』（第二十三回）として、刊行させていただきました。

曹洞宗総合研究センター

目次

瑞世考	尾崎正善（一）
『伝光録』本文研究の現状と展望	横山龍顯（七）
『永平広録』編纂の意図をめぐって	舘隆志（一三）
——割註を中心とした考証——	
『正法眼蔵』「三界唯心」巻と『圓悟録』	米野大雄（一九）
『観心論』について	大松久規（二五）
東嶺円慈の聖徳太子観	佐藤俊晃（三一）
日本中世仏教における法眼文益の位置付けについて	宮地清彦（三七）
曹洞宗正信論争の研究	竹林史博（四三）
道元禅師撰とされる「僧堂記」と瑩山禅師	廣瀬良文（四九）
『瑩山清規』の排列について	秋津秀彰（五五）
——光椿書写本・「回向文」を中心として——	

「洞谷開山和尚示寂祭文」について……………	小早川 浩大（六一）
天童如淨禪師と『円覚経』・『首楞嚴経』……………	永井 賢隆（六七）
寂室堅光の教化思想について……………	秦 慧洲（七三）
——慈雲尊者の影響を中心に——……………	
『出家略作法』の一考察……………	原山 佑成（七九）
——特に不酤酒戒について——……………	
衛藤即応「出陣学徒壮行の辞」再読……………	工藤 英勝（八五）
——その記録と記憶の空隙——……………	
巡礼から見る現代人の宗教意識……………	丹羽 隆浩（九一）
——巡礼から見る布教の形——……………	
写経による布教教化の考察……………	小杉 瑞穂（九七）
『経行軌聞解』による教化の検討……………	久松 彰彦（一〇三）
——『修禪要訣』の受容に着目して——……………	
童子と善知識の関わりから見る仏教保育の考察……………	山内 弾正（一〇九）
——『華嚴経』「入法界品」を中心に——……………	
祈りの集い——自死者供養の会——……………	久保田 永俊（二五）
——アンケート結果とコロナ禍での対応……………	

「よどりの消費化」をめぐる一考察……………関水博道(二三)

——現代教化論の観点から——

曹洞宗のミソジニー……………瀬野美佐(三七)

コロナ禍にみる寺院活動の新たな可能性……………久保田智照(七三)

臨済宗妙心寺派の新型コロナウイルスに関する現況調査についての一考察……………篠塚純海(六七)

憐愍(anukampa)に関する覚書……………新井一光(六一)

曹洞宗教団とSDGs……………宇野全智(五五)

——障害者への具体的な取り組みから見えるもの——

曹洞宗とSDGs：Purposeの視点から……………清野宏道(四九)

動画共有サイトを用いた教化の有用性(2)……………深澤亮道(四三)

——禅活ちゃんねるを事例に——

オンライン仏事に関する一考察……………澤城邦生(三七)

——僧侶が抱く不安に注目して——

坐禅の布教方法……………岩迫祐都(三一)

——法事におけるいす坐禅の活用法について——

教化の場における民俗（2）……………横山俊顕（25）

——墓石の実態調査を踏まえて——

仏教保育実践園における仏教行事について……………岡本啓宏（19）

曹洞宗における保育活動の始まりと今後……………佐藤達全（13）

——新型コロナ禍における保育——

曹洞宗北アメリカ国際布教百年前史……………南原一貴（7）

——北米合衆国駐在布教師 祖岩哲雄——

『明教新誌』掲載の「暹羅留學生に関する遠藤龍眠氏の建白」について……………古山健一（1）

瑞世考

尾崎 正善

はじめに

江戸幕府の定めた法度に、首座（江湖頭）・転衣・瑞世に關わる規程がある。慶長十七年（1612）の「曹洞宗法度」には、次の様に定める。

一、不在三十年修行成就之僧、不可立法幢事

一、不遂廿年修行者、不可致江湖頭事

三十年の修行成就の僧にあらざれば、法幢を立てる可からざる事

廿年の修行を遂げざる者は、江湖頭を致すべからざる事

また、元和元年（1615）永平寺と總持寺に対して出した寺院法度の中の一カ条にも次の様に定める。文言は、永平寺・總持寺ともに共通している。

一、遂二十年之修行、致江湖頭、經五年僧、有転衣之望者、

以嗣法師之推挙状、致登山、可申理、従当寺就伝奏、申降勅旨、以其上出世転衣可有披露。

付非三十年修行了畢者、不可立法幢

〔御当家令條〕『近世法制史料叢書』第二
二十年の修行を遂げ、江湖頭を致し、五年僧を経て、転衣の望み有らば、嗣法師の推挙状を以て、登山致し、申し理わるべし、当寺（永平寺・總持寺）従り伝奏に就いて、繪旨を申し降し、其の上を以て出世転衣披露あるべし。

付、三十年修行了畢の者に非ざれば、法幢を立てる可からず。これらの法度に依れば、十五歳で出家したと仮定すると二十年の修行で三十五歳、それから五年を経ると四十歳過ぎの瑞世が順当と考えられる。結果、三十年を経なければ、立法幢（住持職）に就けないというのである。江戸期の宗門僧侶の伝記を考える時には、こうした前提に立つ事が多い。

しかし、実際にはどのようなようであったか、現状との乖離について疑問が生じたので、本論ではその点を明らかにして行きたいと思う。

一、問題の端緒 ― 石川素重・天桂伝尊伝 ―

今回こうした江戸期の瑞世の実態に関して疑問を覚えたの

は、以下二人の伝記資料を確認したからである。

①石川素童（1841-1920）の例

御移転事業を見直す作業の中で石川師の伝記をまとめた。それによると、以下の経歴が明らかと成った。

文久二年（1862）（二二歳）愛知久昌寺鑑法和尚会下にて立

職。九月六日、泰増寺海雲大潮和尚の室にて伝法嗣法

同年 十二月二十四日、泰増寺に首先住職

元治元年（1864）（二四歳）總持寺に瑞世

石川禪師の瑞世の記録は、『住山記』にて確認すると、「第四万八千百九十三世 素童 元治元年三月二十二日・受業師海雲・嗣法師海雲 泰増寺 尾州」とある。

この『住山記』に確認できるといふ事から考えて、史実として間違えないであろう。

この伝が正しいとするならば、二二歳で首座・嗣法、さらに一寺の住職となり、その二年後の二四歳で總持寺に瑞世をおこなったのである。はたして、江戸の末とは言え法度の効力は、全く無かったのであろうか。

②天桂伝尊（1688-1735）の例

天桂伝尊の伝記資料にも疑問を持った。天桂はその伝によると二七歳の時遠州十輪寺別山禪師の下で第一座を務めたとされる。これは二十年の修行に満たず、さらに三十歳で嗣法し、その年の三月に總持寺瑞世したとされる。これは、首座

を務めてから五年を経っていない。

（延宝）二年甲寅 師二十七歳夏。遠州十輪寺別山禪師。結聖会請師充第一座。〔曹全〕「史伝」下・四六〇下）

（延宝）五年丁巳 師三十歳正月。再回靜居。依五峰和尚面授嗣法。〔系太源十四世〕峰公老邁倦于院務。命師董席。三月瑞

世于諸嶽。〔曹全〕「史伝」下・四六一上）

さらに、天桂の名は『住山記』に確認できず、その年の前後を精査しても、彼を誤って記録したと思われるような記述も確認できない。こうした齟齬が生じるのは、瑞世を行っていないにも関わらず伝記史料中に記載したか、もしくは『住山記』は瑞世者全てを記録していない可能性がある。他の事例を確認することによりこうした疑問に答えることが可能なのか、その検証作業を行ってみたいと考えた。

以上のように厳密に法度が遵守されていたのか、さらに瑞世を行った者は全て記録されていたのか、または自称することが可能であったのか、再確認を行いたいと考えた。本論では紙幅の関係も有り第一の問題のみ取り上げる。

二、『曹洞宗近世僧伝集成』

江戸期の禪者は、生没年が不詳な場合が多い。各寺院の資料においても、没年は過去帳・世代表等で確認できるが、世寿を記したものは少ない。また、個別の事例を各寺院に求め

るのは不可能なので、『曹洞宗近世僧伝集成』（曹洞宗出版部編 1989年。以下、『近世僧伝』と略す）に基づいてデータの入力、分析を行った。

『近世僧伝』の編集経緯及び収録史料の詳細に関しては、『跋』並びに「典拠・所蔵者一覧」に譲るが、本書は『洞上聯灯録』・『曹洞宗全書』を中心として駒沢大学図書館・曹洞宗宗寶調査委員会（現・文化財調査委員会）所蔵の未公刊史料を含め、八四七名の伝記を掲載する。これら全ての禅僧の伝記の中から「立職」「瑞世」に関する記述を確認し、データ化して先の問題を明らかにすることを試みた。

なお、史料真偽について預め述べておく。『近世僧伝』掲載の記述内容に関して、その真偽を判断するのは難しい。さらに述べるならば、全ての伝記資料を疑っては、本論は成り立たないといえる。そうではあるが、後世の加筆・増補も想定されるのでその可能性と問題点を指摘しておく。

例・大忍国仙（一六五一～一七九一）

大忍の伝には、「円通寺相堂安置位牌銘」と「長連寺墓塔銘」がある。前者には、首座の記録は無く、瑞世に関して「例に随いて越の吉嶠（祥か）に瑞世す」（p.160）とあるのみである。これに対して、後者には「金鳳の樹公、請うて表率に充て、五寒暑を経て永平に瑞世す」（p.161）とある。

表率（首座）の記述を加えるだけでなく、その正確な年も

不明のまま「五寒暑を経て」と記すのは、法度を意識したたであろうか。なお、『永平寺前住牒』には、確認できない。こうした問題点も含んでいることを預め御理解頂きたい。

三、データの入力と分類

「入力方法」

掲載者八四七名の伝記を精査し、首座（立職・表率・版首・板首・版元・禅床元職・第一座・首職等）の年次及び年齢（数え年）が記される場合はそれを、また年次及び年齢が明らかでないが、記載のある者は「有」と入力した。

同じく、瑞世（永平寺・総持寺）の年次及び年齢（数え年）が記される場合はそれを、また年次及び年齢が明らかでないが、記載のある者は「有」と入力した。さらに、前永平・前總持の記載も瑞世を行った者として扱った。

そして、首座及び瑞世に関して、一切触れられていない者とに分けた。

なお、紙幅の関係もあり個別のデータを提示することにはできない。また、時代ごとの変化や、地域差・法系の相違なども影響するかについては、分析を行っていない。

「分類」

資料入力の結果、その内容を以下の様に分類した。

①首座の年次と年齢、瑞世の年次と年齢が明らか
生没年及び首座・瑞世の年次が明らかなので、各時点での
年齢と、首座と瑞世の間の年数が明確となる。

本論で、最も基本となるデータで、一〇九名である。ただ
し、推測による二名も含んでいる。

②首座・瑞世の年次、もしくは首座・瑞世の年齢明らか
年齢は不明であるが、首座と瑞世の年次が明らかな場合。

その間の年数が明らかとなる。また、年次は不明であるが年
齢が明らかな事例もある。この場合も、間の年数が明らかと
なる。

③首座の年次または年齢のみ明らか

首座就任の年次もしくは年齢が明らかであるが、瑞世の記
述がない、または、瑞世の記述はある（前永平・前総持も含む）
が、年次が不明な記録。

④瑞世の年次または年齢のみ明らか

瑞世を行った年次もしくは年齢が明らかであるが、首座の
記録がない、または、首座に就任した記録はあるが、年次が
不明な記録。

⑤首座・瑞世の記録共がない

首座及び瑞世に関する記述が、全く確認できない史料。
この数は四三二名であり全体の五一%を占めた。（東阜心越
を含む）

四、データの分析

入力の結果、八四七名中、全く記述が確認できない四三二
名を除いた四一五名のデータに基づき、以下の分析を行った。
（以下、頁数は『近世僧伝』の該当頁を示す）

①首座に就任した年齢

明らかなのは、一〇七名。さらに推測出来る賞山覚了（p.380）、
大店鰲雪（p.265）の二名を加え、一〇九名のデータに依る。

最年少は、二一歳の瑩巖亮康（p.188）、最年長は四五歳の槐
国万貞（p.86）、平均は三一・三歳となる。

この年齢だけ見るならば、出家以降二〇年という条件は、
かろうじて満たしていると言えようか。

しかし、内訳を示すと以下の様になる。

二一歳・一名、二三歳・一名、二四歳・二名、二五歳・五名、
二六歳・七名、二七歳・二名、二八歳・九名、二九歳・九名、

計四五名

三〇歳・八名、三一歳・五名、三二歳・一名、三三歳・一
名、三四歳・三名、三五歳・四名、三六歳・三名、三七歳・
五名、三八歳・四名、三九歳・四名 計五八名

四〇歳・一名、四一歳・二名、四二歳・二名、四五歳・一名

計 六名

二十代が四五名、さらに冒頭で仮定した三五歳以前(三四歳)の者は、八三名と全体の七六%を占める。このように見ると、凡そ四分の三が二〇年の修行を満たさずに首座の任についていると思われる。

特に、二十代が、四五名で四一%という数字をどの様に見るべきであろうか。

②瑞世を行った年齢

瑞世を行った年齢を明記するのは、一〇三名、さらに推測出来る一庭融頓(p9)、如実秀本(p711)、明庵哲了(p845)、竜巖慧水(p944)、雷州慧雲(p937)の五名を加え一〇八名のデータに依る。

最年少は、首座と同じく瑩巖亮康(p188)の二七歳、最年長は五四歳の桃溪甫仙(p659)である。平均年齢は、三六一歳である。

内訳を示すと以下の様になる。

二七歳・一名、二八歳・三名、二九歳・四名、計 八名
三〇歳・五名、三一歳・八名、三二歳・七名、三三歳・六名、
三四歳・九名、三五歳・一四名、三六歳・八名、三七歳・一一
名、三八歳・三名、三九歳・四名 計七五名

四〇歳・六名、四一歳・三名、四二歳・一名、四三歳・三名、

四四歳・二名、四五歳・二名、四六歳・三名、四七歳・一名、
四八歳・一名、四九歳・一名 計二三名

五〇歳・一名、五四歳・一名 計 二名

二十代の八名も多い数字と言えるが、さらに四〇歳以前(三九歳)の者は、八三名と七六、八%に上る。これは、首座の年齢に比例した結果といえるが、いずれにせよ法度の規定する年齢を前提に考えると違和感を禁じ得ない。

③首座と瑞世の間の年数

最後に、首座と瑞世を行うまでの年数を確認したい。これは法度上では五年とされる。

まず、この期間を知るには、夫々に該当する年次若しくは年齢が明らかでなければ成らない。

しかし、年齢が不詳でも円常元領伝に「天和四年丙子夏本州正法会、充第一座職。満住于正法。翌年登永平転衣」(p68)とあるような場合は、その年数を一年とした。

その結果、明確に確認できる者一一六名、さらに推測出来る損翁宗益(p414)、大心雪道(p477)、鉄心道印(p657)、如実秀本(p711)、梅峰竺信(p723)、明庵哲了(p845)、默玄元寂(p877)、雷州慧雲(p937)の八名を加え一二四名のデータを得た。

その結果、最短は同年と思われる棟巖乾梁(p667)、最長

は大機行休（ぎぎ）の一九年である。平均は、約四、八年となり、凡そ五年の条件を満たしていると言えるよう。

しかし、その内訳を示すと以下の様になる。

○年（同年）・一名、一年（翌年）・一九名、二年・一五名、三年・一〇名、四年・二一名、五年・二二名、六年・八名、七年・七名、八年・六名、九年・三名、一〇年・五名、一一年・一四年・各一名（四名）、一七年・一九年・各一名（三名）、五年以上・一名
計一二四名

五年以下が、五六名と全体の四五%であり、凡そ半数近くの者が法度を遵守していないことになる。

また、一〇年以上の間が開いた者が一二名と一〇%いる。仮にこの一〇年以上開いた二二名を抜いた一一二名の平均を計算すると三、九年となり、先に挙げた平均値を大きく下げ、四年に満たなくなる。

五、永平寺・総持寺の瑞世者比較

最後に、永平寺と総持寺の瑞世者の比較を記して置きたい。これは、前永平・前總持を含めた数字である。このようなデータを示すのは、栗山泰音『總持寺史』「第二部出世史・第八章徳川時代に於ける転衣事件の論争」において、永平寺・総持寺の転衣数の増減の比較を行っているからである。この問題は『住山記』及び總持寺祖院藏道正庵作成『瑞世者名簿』

とも深く関連してくるので、参考として示しておきたい。但し、これらの禪者が全て瑞世を行ったとは限らないことは、注意すべき点である。

永平寺 一七〇名
総持寺 一一一名
瑞世のみの記録 六名

以上、その数に大きな差がある事のみを示すに止める。

おわりに

以上、『近世僧伝』に基づき、首座就任の年齢、瑞世の年齢、そしてその間の年数を確認した。結論としては、幕府の法度を遵守していたとは言いがたいことが明らかとなった。江戸期宗門僧侶の伝記を考える時、一定の基準とはなるが、安易に法度の年数に依ることは出来ないと思われる。

註

- （一）長谷川幸二『永平寺前住牒』と瑞世関係史料の紹介（中）『傘松』二〇二〇年十一月（三八頁）。秋津秀彰「融峰本祝禪師伝再考」（二）―出生・諸国遍歴・大悟―『傘松』二〇二一年八月（三六頁）
- （二）『天桂和尚年譜』・『曹洞宗全書』「史伝」下（四六〇頁下、四六一頁上）

『伝光録』本文研究の現状と展望

横山龍顯

一、はじめに

小稿においては、瑩山紹瑾禪師（一二六四～一三二五）^①の講述録である『伝光録』の本文研究に関する近年の研究成果について概観し、今後の展望を述べることにしたい。

これまで、『伝光録』に対する文献学的なアプローチは道元禪師（一二〇〇～五三）の『正法眼蔵』に対するそれと比較すれば、積極的に行われてきたとは言いがたい。もう少し視野を広げ、瑩山禪師と道元禪師に関する研究成果の総数を比較してみても同様であり、瑩山禪師に関する研究自体がきわめて少ないことが知られる。^②瑩山禪師の研究業績が乏しい背景には様々な要因が指摘されるが、『伝光録』を研究対象にする場合、もつとも大きな障壁となっていたのは、『伝光録』に偽撰説が提起されていたことであろう。^③しかし、龍門寺（石川県七尾市）所蔵『正法眼蔵仏祖悟則』が発見されたことにより、『伝光録』の偽撰説はほぼ払拭され、瑩山禪師の講述録であることは確実になり、いまや『伝光録』研究に取り組むうえで

の障壁は解消されたといえる。^⑤

このような経緯から、『伝光録』に関しては未解明のままとなっている問題が数多く存在する。とくに、諸写本の本文がどのような過程を経て成立したのかという基礎的な問題が解決していないため、依拠すべき写本が確定していないというのが現状である。ただし、この点に関しては、近年の研究によって明らかとなったことも少なくない。そこで、『伝光録』本文の成立過程について、現在までに明らかとなった諸点をここにまとめ、今後の展望を述べておきたい。

一、『伝光録』の諸本と本文系統

『伝光録』には写本と刊本の双方が現存する。このうち、刊本は安政四年（一八五七）に仏洲仙英（一七九四～一八六四）が開版した一種のみで、それ以外の伝本は写本である。写本は三一本（端本を含む）が確認されており、各写本の本文は次の三系統に大きく分類できることが田島毓堂氏によって明らかにされている。^⑥

① 古本系統（古形を保持した写本群）

② 中間本系統（①と③の中間的な本文を持つ写本群）

③ 流布本系統（仙英開版本と同じ本文の写本群）

①古本系統は、『伝光録』成立当初の本文を保持していると考えられ写本群である。この系統には、複数の特徴的な錯簡が見られ、それらの共有具合から「古本系統甲類」と「古本系統乙類」に分かれるとされた。②中間本系統は、一八世紀半ば頃より登場する写本群で、古本系統に見られた錯簡はすべて修正されている。ところが、③流布本系統には錯簡が一部残されている（後述する錯簡②）。

田島氏が本文研究を行った後、鶴見大学仏教文化研究所（以下、仏研と略称）による『伝光録』の写本調査と『伝光録』写本（乾坤院本・龍門寺本・永光寺本）の対校作業が開始された。調査を通して、新たに古本系統に分類すべき写本（永久文庫本・龍泉寺本）が見出され、対校作業の過程では古本系統に新たな錯簡が発見された。

二、古本系統に関する新たな知見

仏研での調査・対校の成果を踏まえ、古本系統に見出される錯簡を列挙すると次のようになる。

- (1) 「釈迦牟尼仏章」・「優波毘多章」・「伏駄密多章」間の錯簡
- (2) 「婆須盤頭章」・「摩拏羅章」間の錯簡

(3) 「梁山縁観章」の「同安観志章」への竄入
 (4) 「提多迦章」・「弥遮迦章」間の錯簡
 (5) —a 「道元禪師章」内の錯簡
 (5) —b 「道元禪師章」内の(5) —aよりも軽微な錯簡
 これらの錯簡の共有関係から、古本系統は次の四系統に分類される。

古本系A群……錯簡(1)・(2)・(3)・(5) —aを共有する

↓ 乾坤院本・長円寺本

古本系B群……錯簡(1)・(2)・(3)・(5) —bを共有する

↓ 松山寺本・永平寺本・永久文庫本・河村孝道氏所蔵本・大昌寺本・龍泉寺本

古本系C群……錯簡(1)・(2)・(3)・(4)を共有する

↓ 龍門寺本・永光寺本・永沢寺本

古本系D群……錯簡(1)・(2)・(3)を共有する

↓ 西明寺本・天林寺本

古本系統では、すべての系統において、錯簡(1)・(2)・(3)が共通して見られる。これ以外の錯簡(4)・(5) —a・(5) —b)の発生状態にしたがい、A群からD群に分類を行っている。古本系統では、錯簡(1)・(2)・(3)がほぼすべての写本において共有されていることから、古本系統の原型となった写本の段階において、錯簡(1)・(2)・(3)が存していたと考えられる。

そこから書写が繰り返されるなかで、C群に見られる錯簡

(4)や、A群・B群の錯簡(5)―a・bといった新たな錯簡が生じたと推定される。

ここで、錯簡(5)―aと錯簡(5)―bの関係性について言及しておきたい。錯簡(5)―aは道元禪師章内に生じた錯簡であるが、これを修正しようと試みたものの、不完全な修正となつてしまったものが錯簡(5)―bなのである。⁽⁹⁾ここから、B群はA群から派生した本文ということがいえ、両者の密接な関係性を知ることができる。B群の近世写本には、ほかに注目すべき特徴が見出されるため、後述したい。

さて、A群とB群の間には、本文成立の前後関係を見出すことができるが、A群とC群・D群の関係については、現時点で明瞭な先後関係を見出すことができていない。先に述べたように、古本系統の原型となった写本において、錯簡(1)・(2)・(3)が生じており、そこから錯簡(4)・(5)―a・bといった新たな錯簡が生じたことを見たが、この原則にしたがうならば、錯簡(1)・(2)・(3)のみを有し、ほかに錯簡を持たないD群がもつとも古い本文を保持していると考えられることも可能である。しかしながら、これは軽々に判断しかねる問題である。

なぜなら、D群ではA群の錯簡(5)―aやC群の錯簡(4)を修正した可能性が排除しきれないからである。

したがって、現時点においては、B群がA群の本文から派生したということが知られるのみで、A群・C群・D群の成

立順序については、判断を留保せざるを得ない。とくに、D群に属する西明寺本・天林寺本については、研究の蓄積が乏しいため、不明点が多い。さらなる研究が俟たれるところである。

なお、現存最古の乾坤院本(一五世紀後半書写)よりも古い時代の『伝光録』本文の一部を、龍門寺に所蔵される『正法眼蔵仏祖悟則』(一三六六年から一三九九年の間に成立)によつて知ることができる。『正法眼蔵仏祖悟則』には、錯簡(3)に該当する部分が『伝光録』より抄出されているが、錯簡が生じることなく正文の状態で引用されているため、成立当初、すなわち一四世紀の『伝光録』写本においては、錯簡のない写本が存在していたことが知られる。これは、現存する古本系統の原型よりも古い段階の写本では、錯簡が生じていなかったことを意味しており、『伝光録』本文の原初形態を考えるうえでも貴重な資料といえよう。

三、古本系B群の諸特徴

B群では、錯簡の修正を試みただけでなく、本文の修正も行おうとしていたようで、他の系統(A群・C群・D群だけでなく、中間本系統と流布本系統も含む)には見られない特徴的な本文表記が存する。⁽¹¹⁾

たとえば、『般若多羅章』に見える「長爪梵志」という人名

について、B群では「外道長爪梵志」と表記される。また、『曹溪慧能章』において、六祖慧能が五祖弘忍の室へ入室する一節は、B群以外では「師、ミノ米を以て三度ヒテ入室ス」といった表記を採るのが、「師ノ簸ノ米ヲヒルコト三度三鼓ニ入室ス」とされ、「三鼓」という入室の時刻が増広されている。

また、B群に属する写本では、時代が降るごとにその他の錯簡も修正される傾向が見受けられる。書写時期が比較的早い松山寺本（一五九九年から一六二七年の間に書写）や永平寺本（二七四六年書写）では錯簡(1)・(2)・(3)・(5)―bが見られるが、永久文庫本（二七四七年書写）・河村氏本（二七六七年書写）・大昌寺本（一七九五年書写）では錯簡(1)が修正されている。さらに時代が降る龍泉寺本（一八世紀後半以降の書写）になると、錯簡(1)・(2)・(3)が修正されており、錯簡(5)―bのみとなっている。

龍泉寺本はほとんどの錯簡が修正されているものの、B群のみに見られる本文表記を踏襲するため、B群に属することは明らかである。それでは、どのように錯簡を修正したのであろうか。龍泉寺本に先立つB群の写本では、錯簡(1)が修正されたものは確認できるものの、それ以上に錯簡を修正した写本は見受けられない。もちろん、龍泉寺本の書写者が自ら修正したと考えることもできるが、そうではなく、錯簡がす

べて修正された中間本系統の写本を参照することで、親本(B群)の錯簡を修正したと推定される⁽¹³⁾。龍泉寺本のような、系統を異にする写本を参照しつつ、書写を行った痕跡を示す写本は他に例を見ず、『伝光録』書写の実態を考えるうえで、貴重な事例であるといえる。

五、『伝光録』の出典について

『伝光録』の本文成立過程と並んで、さらなる解明が俟たれるものが出典研究である。すでに、先行研究において詳細な出典研究がなされているが、近年は宋版や覆宋五山版などが、影印本の刊行・デジタルアーカイブの整備によって、文献へのアクセスが飛躍的に容易となりつつある。これらを参照することで、新たな視点が獲得される可能性はおおいにあると思われる。また、出典研究は本則部分に対して行われることが多かったが、本則のみならず本文の全体を視野に入れた出典研究も重要であると思われる⁽¹⁴⁾。

六、中間本系統・流布本系統について

古本系統については、種々の新たな知見が紹介されているが、残る中間本系統・流布本系統については、ほとんど研究が行われておらず、不明点がきわめて多い⁽¹⁵⁾。中間本系統・流布本系統が、いずれの系統から派生した本文であるのかは、

『伝光録』の本文成立過程を歴史的に跡づけるうえで不可欠となる作業であるが、いまだに明らかになっていないのが現状である。

『伝光録』唯一の刊本である仙英本については、本文にかなりの操作が加えられていることが指摘されているが、それらも本文研究の蓄積により、成立過程の解明が期待される。

七、今後の展望

調査が進んでいる古本系統の本文については、着実に新たな知見が蓄積されていると言って良いと思われる。今後は古本系統の調査と並行して、研究対象を中間本系統・流布本系統へも拡大し、『伝光録』の本文成立過程を解明していくことが重要であろう。また、『伝光録』には所蔵が確認されるに留まり、本文系統が未詳のままとされる写本も数多く残されているため、それらの写本についても継続的に調査を行う必要がある。

そして、さらなる研究の進展のためには、より多くの人が諸写本の画像データにアクセスできる環境を整備することが重要であると考えている。先にも触れたように、近年飛躍的な進展を見せる人文情報学のリソースを用いた、デジタルアーカイブやテキストデータベースの作成が、研究基盤整備に繋がることは論を俟たないであろう。

註

- (1) 瑩山禪師の生年が一二六四年であることは、拙稿「瑩山禪師伝の再検討(一)」―伝記資料の成立過程とその問題点―(『禅研究所紀要』四九、二〇二二) 参照。
- (2) 伊藤秀憲「二曹洞宗(二)」(田中良昭編『禅学研究入門』第二版、大東出版社、二〇〇六年) 二七六頁。
- (3) 拙稿「瑩山禪師研究の現況と課題」(『駒澤大学禅研究所年報』三一、二〇一九年) 参照。
- (4) 『伝光録』に提起された偽撰説については、注(3) 拙稿、一五五―一五七頁参照。
- (5) 拙稿「龍門寺所蔵『正法眼蔵仏祖悟則』の資料的価値(一)」―『伝光録』・『仏祖正伝記』との関係を中心に―(『駒澤大学仏教学部論集』四八、二〇一七年)、同「龍門寺所蔵『正法眼蔵仏祖悟則』の資料的価値(二)」―道元禪師・瑩山禪師の悟則を中心として―(『駒澤大学禅研究所年報』二九、二〇一七年) 参照。
- (6) 田島毓堂「伝光録諸本文の研究(二)」(『印度学仏教学研究』三四―二、一九八六年a)、同「伝光録諸本文の研究(二)」―西明寺本の意義と位置づけ―(『宗学研究』二八、一九八六年b)、同「伝光録諸本文の研究(三)」

―乾坤院本と長円寺の関係―」（『印度学仏教学研究』三六―一、一九八七年）。また、田島氏は山端昭道氏蔵本を「別本系統」（田島氏一九八六年a論文、一六〇頁）とするが、紙幅の都合から示さなかった。それぞれの系統に属する写本の詳細については、拙稿「松山寺本『伝光録』の書誌と本文」（『鶴見大学仏教文化研究所紀要』二五、二〇二〇年）二二二頁参照。

- (7) 仏研の『伝光録』調査の概要は、『鶴見大学仏教文化研究所紀要』二三～二五（二〇一八～二〇二〇年）参照。対校作業の成果は、『瑩山禅師『伝光録』―諸本の翻刻と比較（二）（八）―』（鶴見大学仏教文化研究所、二〇一五～二〇二二年）として、継続的に刊行されている。

- (8) 拙稿「『伝光録』写本群の相互関係―龍泉寺本の紹介を兼ねて―」（『印度学仏教学研究』六九―一、二〇二〇年）。
- (9) 錯簡(5)―aと(5)―bの詳細については、注(6) 拙稿、二二七～二四二頁参照。

- (10) 拙稿「『正法眼蔵仏祖悟則』・古写本『伝光録』（乾坤院本・龍門寺本）対照表」（『曹洞宗研究員研究紀要』四九、二〇一九年）二五頁。

- (11) 以下の古本系B群に見られる特徴の詳細については、注(8) 拙稿も参照。

- (12) 龍泉寺本が中間本系統の写本を参照した点については、注

- (8) 拙稿、九九～一〇〇頁。

- (13) 横関了胤『伝光録詳解―異文対挙出典遡考―』（仏教社、一九四〇年）、池田魯参『伝光録 さらなる宗旨の展開』（『曹洞宗報』八九二～九五七、二〇一〇～二〇一五年）など。池田氏の成果は、横関氏の出典研究を網羅的に再検討しており、注目される。

- (14) 鈴木哲雄『乾坤院本伝光録（東土篇）研究』（山喜房佛書林、二〇一四年）や、小早川浩大氏の「『伝光録』にみえる洞山良价伝に関する一考察」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』一八、二〇一七年）などで行われている、詳細な出典研究を、『伝光録』全体について行うことが重要であろう。

- (15) 流布本系統に関する研究成果として、山端昭道「『伝光録』仙英本と可睡斎蔵本について」（『宗学研究』一三、一九七一年）が挙げられる。

- (16) 山端昭道「『伝光録』仙英本について」（『印度学仏教学研究』一九二、一九七一年）。
- （本研究は「JPS科研費」P20K21941の助成を受けたものである）

『永平広録』編纂の意図をめぐって

― 割註を中心とした考証 ―

館 隆 志

はじめに

永平寺開山の道元の語録『道元和尚広録』十巻は、日本で最初に編まれた禅の語録であり、通称『永平広録』という（以下『広録』と略す）。現存する写本のうち、最も古いのが永平寺蔵『広録』で、書写に関わった永平寺二十世門鶴に因んで門鶴本とも、永平寺蔵に因んで祖山本とも称される。『広録』には江戸時代の卍山道白によって刊行された異本があるが、卍山によって手が加えられていることが指摘されている。そのため、本論の『広録』はこの門鶴本を指す。

この『広録』十巻には、膨大な数の上堂をはじめ、小參、法語、頌古、真賛、偈頌が収録されるが、二十数カ所ので、割註が用いられている。本論では『広録』の割註に焦点をあてて、『広録』編纂の意図について考察するものである。

『広録』における割註の分類

禅の語録は、禅僧本人の言葉に基づくが、多くの場合、師

の寂後に編集される。そのため、実際に編集するのは弟子であり、動作に関する言葉を追加したり、特定の言葉について解説される場合がある。動作に関する言葉、たとえば「打円相曰」「良久云」は、割註のほかに文字を小さくする場合があるが、特定の言葉の解説は割註が基本であろう。

まず、『広録』の割註をすべて抜き出したものが、稿末の『永平広録』割註一覧であり、以下、この一覧を用いながら論を進めていきたい。この一覧を見ると、広録の割註は、「問答不録」「繁詞不録」「繁詞不具録」、一般的な情報の補足、僧団しか知らない情報の補足、既出の公案を収録しなかったことの補足、に分類することができるだろう。

最初に、「問答不録」「繁詞不録」「繁詞不具録」であるが、①「臘八上堂」（上88）の際の問答を語録に記録しなかったことを記したものである。「繁詞不録」は②「天童和尚語録到上堂」（上105）に際して、長い話があったが記録しなかった旨、①⑥「上堂」（上358）「繁詞不具録」では、恵元（実際は義空）について話した際、説明が長かったので収録しなかった旨が補

足されている。あえて細々とした説明は載せなかったのではないか。語録全体の分量を考えてのことであろう。

ちなみに、「問答不録」「纂詞不具録」は使用例がない。られるが、「纂詞不録」「纂詞不具録」は使用例がない。

次に、一般的な情報を補っている割註であるが、⑥「上堂」（上182）では、引用した経文の經典名を「法華涌出品文」と補い、⑧「宝治二年（戊申）三月十四日上堂」（上251）では、道元が鎌倉から帰山した日の上堂で、帰山の年号に干支を補足している。また、⑭「上堂」（上381）では、「戸利苾提」の晋言（真言）が「福増」であると補足する。

このほか、②③「天満天神諱辰、次月夜見梅華本韻」（偈頌77）は、菅原道真の忌辰に、「月夜見梅華」に次韻した偈頌であり、その本韻が割註で収録されている。

当時の僧団しか知らない情報の補足

『広録』の割註には僧団しか知らない情報が補足される場合がある。③「結夏上堂」（上118）では、宝林（寺）はのちに興聖宝林（寺）と号したと補足する。ちなみに、道元が『広録』で「宝林」を用いるのはここだけである。その他、⑤「改大仏寺称永平寺上堂」（上177）で、大仏寺を永平寺と改称した日を「寛元四年丙午六月十五日」と補足する。

また、⑭「明庵千光禪師前権僧正法印大和尚位忌辰上堂」

（上441）の「師、先学仏樹和尚。仏樹者明庵門人也」との割註も興味深い。榮西忌の割註で、師（道元）は先に明全に学んだこと、明全は榮西の門人と割註で解説している。

このほか、⑱「上堂」（上383）で、道元の「勿見楞嚴・円覚之教典」に対して、割註で「時人以楞嚴・円覚教典多謂禪門所依。師常嫌之」と記している。多くの時人が『首楞嚴經』や『円覚經』を禪門の所依の經典と言っているが、師（道元）は常に之を嫌っていたというのである。『広録』巻五は、「侍者義演」による編纂である。義演はもと達磨宗僧侶であることも踏まえ、この記事は、楞嚴・円覚に対する道元の立ち位置を、達磨宗であった直弟子の立場から補足しているものとして貴重である。このように、『広録』の割註は、教団しか知らない当時の情報が含まれているのである。

語録の編纂の意図を考える上で重要なのが、④「冬至上堂」（上135）の割註であり、「宏智古仏住天童時」の「冬至上堂」を挙げ、「雪裏梅華設使明、這辺更間一陽至」に「当山在北陸之越（中略）故当山住後、多以雪為語」と割註している。

これによれば、永平寺は北陸の越（州）にあり、冬から春にかけて雪が消えず、七尺八尺（二一〇～二四〇cm）あるは一丈（三m）と増減している。また、天童（如浄）に「雪裏梅華」という言葉があり、師（道元）は常にこれを愛した。

そのため、当山に住持してからも、多く雪の言葉を用いたこ

とを補足している。『如浄和尚語録』卷上「建康府清凉寺語録」の「臘八上堂。瞿曇打失眼睛時。雪裡梅花只一枝」(大正藏四八・二二c)を踏まえたものであろう。

一方、この解説は、永平寺の場所、そして永平寺の雪の状況などを誰かに伝えようとしているようにも思える。それは、まだ見ぬ法孫たちに伝えるためと考えることも可能であるが、永平寺で編纂した語録に永平寺の建立地の具体的な情報を割註で記すのは不自然である。そのため、これを伝えなかったのは、北陸も日本の越州も知らない人たちが対象ではないか。浙江省に如浄の出身地の「越州」があるため、日本の越州の説明が必要であったと考えることができる。以上のことから、この記事は、宋地、天童山にこの語録を届ける前提で記されたのではないかと推定することが可能である。

この点、永平寺での②⑩「上堂」(上408)の割註で「時降雪積山嶽」と補足するが、この日の上堂では、雪に因んだ雲居道膺と雪峰義存の間答が挙げられている。道元は降雪には雪に因んだ説法をすることが多々あったことが示されている。このように、『広録』には雪に因んだ説法がたびたび登場するが、これらは④「冬至上堂」(上135)の割註により、天童山に因んでいる印象を受けるようになっていく。

既出の公案を収録しなかったことの補足

『広録』の割註で最も多いのが、語録中で既出の公案を収録しなかったことの補足である。このうち、⑭「四月二十五日上堂」(上324)は、「四月二十五日上堂」(上259)で既出の圓悟克勤の説法を省略したことが記される。また⑲「臘八上堂」(上406)の「如来成道最初説。是夜、四分乃至一切智」「往昔造作乃至悉消滅」は、「臘八上堂」(上360)で『仏本行集経』を用いた上堂があり、これを前のように取り上げたという意味である。ちなみに、「臘八上堂」(上360)では「梅華雪裏」という如浄に基づく言葉を用いている。

そのほかのものは、宏智正覺の言葉を用いる際に、割註にて省略したことを記している。以下、列記してみると、⑦「歲朝上堂」(上216)「宏智禪師歲朝坐禪等語如前拈了。師良久云」、⑨「端午上堂」(上261)「宏智禪師端午上堂、如前拈了、良久云」、⑩「冬至上堂」(上296)「宏智禪師冬至上堂、陰極而陽生等、師如前拈了乃云」、⑪「歲朝上堂」(上303)「宏智禪師歲朝上堂、歲朝坐禪等如前拈了。師良久云」、⑮「浴仏上堂」(上320)「宏智浴仏上堂、清徹性空水等、師如前拈了乃云」、⑬「結夏上堂」(上322)「宏智結夏上堂、凡聖通同等、師如前拈了乃云」、⑮「端午上堂」(上326)「宏智端午上堂、五月五日等、師如前拈了、良久云」である。

これらを見ると、時節の上堂で同じ公案が取り上げられている例が多々あり、宏智正覺の言葉を用いることが多かつ

たことが窺える。この点について、「石井一九八九」では「因事上堂に限ってみれば、禪師が、この日にはこの内容、というような定型化を図っている可能性」を指摘する。

『広録』の上堂の中で、宏智と明記して引用した上堂は二〇あるが、このうちの七つが割註による省略を行なっている。

禅語録は、すべての説法が収録されているわけではない。また、「如前拳」との表現で既出の公案を省略するのは、この時代の禅語録で特殊な事例である。少なくとも、南宋や鎌倉中期の禅語録には見られない。他に「問答不録」「繁詞不録」があるように、大本の語録があり、ある程度の丁数と冊数にまとめ体裁を整える必要があったと考えられる。

門鶴本『広録』の丁数は、巻一は四六、巻二は三七、巻三は三三、巻四は三四、巻五は五九、巻六・巻七は三六、巻八は四八、巻九は三九、巻十は二七である。巻五・九が三九丁、巻六・七が三六丁であることは、丁数を合わせ整えるための編纂がある程度行なわれたことを示しているよう。

これらの編纂事情を踏まえれば、限られた冊数に天童山や如浄に因むものをより多く収録するため、「如前拳」を用いて文書を省略したと考えられる。そして、公案のみならず、内容までも似ている説法があえて収録されていることも、このことを象徴している。その結果として、割註による省略の多くが宏智の説法になったのであろう。

ちなみに、「天童和尚忌上堂」（上184）には、

天童和尚忌上堂。云、入唐学歩似邯鄲。運水幾勞柴也般。莫謂先師瞞弟子。天童却被道元瞞。

本云、入唐学歩似邯鄲、運水雖勞柴也般。秦主莫言瞞趙璧、天童却被道元瞞。（道元全三・一二二）

という恐らく編纂者による補足がある。この補足も如浄に関わるものであることは注目される¹⁾。この補足と、『義雲和尚語録』に存在する出典未詳の上堂の存在は、大本の語録が存在していたことを強く窺わしめるのである。

おわりに

以上、『広録』における割註に焦点をあて、内容や編纂の意図について考察を行なった。当時の僧団の僧侶でなければ知り得ない情報が記されており、語録が十巻として編纂された際に、すでに割註による解説が付されていたと推察される。

語録は、基本的に自分たちの法孫のために残すものである。それゆえに、『広録』の割註も、後世の法孫たちに対する解説があるのは当然である。一方、割註には、天童山や宏智正覚、如浄に関するものが多いことは、注目すべきであろう。

道元の語録十巻は、直弟子の寒巖義尹によって宋地に運ばれ、如浄法嗣の無外義遠によって一卷に再構成され、『永平元禅師語録』一卷（通称『永平略録』）として後に刊行された。義

尹は、無外義遠より序文を、靈隱寺退耕徳寧と、浄慈寺虚堂智愚から跋文を得ている。義尹が天童山に行ったか否かの記録はないが、二度の入宋経験がある義尹が、道元の修行地である天童山に行かなかった可能性はほとんどないだろう。

ちなみに、道元の寂後、道元の位牌を天童山南谷庵に奉納安置した僧があった。永平寺五世義雲門下の宗可が入元した時に、位牌は歳月を経て既に損滅しており、宗可はそれを修復して再び祖堂位に納めたことが『明極和尚語録』『建撕記』に記されている。すなわち、天童山に位牌を納めたように、『広録』も天童山に納められたのではないか。語録をまとめるには時間がかかるため、道元示寂直後に納められた位牌と、語録が納められた時期は異なるだろうが、祖堂に道元の位牌を納めたことは、少なくとも道元の遺物を天童山に奉納することが道元の弟子によって行なわれたことを示している。

ちなみに、同時期には蘭溪道隆が弟子に入宋させて、宋地で語録を刊行している。鎌倉時代の日本の禅僧は、師の語録を宋地に持つて行き、そこで序文や跋文を得ることが行われた。鎌倉時代の禅僧たちの語録の多くに、南宋・元の僧侶たちの序文・跋文が収録されているのはこのためであり、当時の日本の語録の編纂に際しては一般的なことであった。

『石井二〇二〇』でいくつかの事例をあげて指摘するように、少なくとも『広録』（門鶴本）は、大本の語録に手が加え

られ、十巻として編纂されたものであろう。そして、『広録』の割註を中心とした考察から、『広録』が、大本の語録から現在の形に編纂された意図の一つが、天童山に納めるためであったと考えるものである。

〈参考文献〉

伊藤秀憲「『永平広録』と『略録』の関係」『印度學佛教学研究』三〇一、一九八一年。

石井清純「道元禅師の僧団に対する意識について——説示の背景として——」『駒沢大学仏教学部論集』二〇、一九八九年。

石井修道「『永平広録』成立考」『駒澤大学禅研究所年報』特別号、二〇二〇年。

〈脚注〉

（１）『石井二〇二〇』は、この「本云」の部分に因んで、「門鶴本の成立以前の写本の存在を考えてもよい」と指摘する。

（２）『義雲和尚語録』に典拠未詳の道元の説法が収録されており、「伊藤一九八一」は別系統の広録の可能性を指摘する。

キーワード：道元、永平広録、語録、永平寺、天童山景德寺

（駒澤大学専任講師・仏教学博士）

『永平広録』 割註一覧			
	巻	本文	補足内容
①	上 88	臘八上堂。〈問答不録〉。師乃云、二千年以來為子為孫。	臘八上堂で問答が行われたが、語録には記録しなかったことを補足。
②	上 105	天童和尚語録到上堂。〈繁詞不録〉。師乃起立、捧語薰香云、	天童和尚語録が到来したことについて、長い話があったが、記録しなかったことを補足。
③	上 118	結夏上堂。云。吾結衲僧布袋頭。宝林〈当寺後号興聖宝林。〉拈得弄皮毬。 来仏袒尽無數。留与叢林牧馬牛。	宝林(寺)はのちに興聖宝林(寺)と号したことを補足。
④	上 135	冬至上堂。挙。宏智古仏住天童時、冬至上堂云、(中略)良久云、雪裏梅華設使明、遑辺更問一陽至。〈当山在北陸之越、自冬至春積雪不消、或七八尺、或一丈余、隨時増減。又天童有雪裏梅華之語、師常愛之。故当山住後、多以雪為語。〉	永平寺は北陸の越州にあり、冬から春にかけて雪が消えず、七尺八尺(210・240cm)あるいは一丈(3m)と増減している。師は常にこれを愛した。そのため、当山に住持してからも、多く雪の言葉を用いたことを補足。
⑤	上 177	改大仏寺称永平寺上堂。〈寛元四年丙午六月十五日〉天有	大仏寺を永平寺と改称したときの年月日を補足。
⑥	上 182	上堂。(中略)釈迦牟尼仏言、〈法華涌出品文〉始見我身、聞我所説、即皆信受、入如来慧。既得如是聞仏所説、即見仏身也。	經典名を補足。
⑦	上 216	歲朝上堂。〈宏智禪師歲朝坐禅等語如前挙了。師良久云、大古歲朝喜坐禅。衲僧并道平如然。	既出の公案を収録しなかったことの補足。
⑧	上 251	宝治二年〈戊申〉三月十四日上堂。云。山僧昨年八月初三日、出山赴相州鎌倉郡、為檀那俗弟子説法。今年今月昨日歸寺、今朝陞座。	年号に干支の補足。
⑨	上 261	端午上堂 〈宏智禪師端午上堂、如前挙了、師良久云〉。五月五日天中節。百草頭辺見葉山。	既出の公案を収録しなかったことの補足。
⑩	上 296	冬至上堂。〈宏智禪師冬至上堂、陰極而陽生等、師如前挙了乃云。〉宏智禪師既陞座道。	既出の公案を収録しなかったことの補足。
⑪	上 303	歲朝上堂。〈宏智禪師歲朝上堂、歲朝坐禅等如前挙了。師良久云。〉大古歲朝坐禅。衲僧并道平然。	既出の公案を収録しなかったことの補足。
⑫	上 320	浴仏上堂。〈宏智浴仏上堂、清微性空水等、師如前挙了乃云。〉教催二龍各運水、摩耶湏沐浴誕生身。	既出の公案を収録しなかったことの補足。
⑬	上 322	結夏上堂。〈宏智結夏上堂、凡聖通同等、師如前挙了乃云。〉宏智古仏雖与如来合、永平児孫還与宏智古仏合。	既出の公案を収録しなかったことの補足。
⑭	上 324	四月二十五日上堂。〈圓悟禪師挙曰、結夏得十一日等、師如前挙了云。〉結夏得十一日也、日頭早晚。	既出の公案を収録しなかったことの補足。
⑮	上 326	端午上堂。〈宏智端午上堂、五月五日等、師如前挙了、良久云。〉五月五日天中節、	既出の公案を収録しなかったことの補足。
⑯	上 358	上堂。(中略)。然而惠元未曾上堂、未行入室。〈繁詞不具録。〉	惠元(實際は義玄)についての説明が長かったので、語録には収録しなかった旨が補足。
⑰	上 381	上堂。(中略)王舍城有一長者、名尸利苾提。〈晋言福増。〉	尸利苾提の晋言(真言)が福増と補足。
⑱	上 383	上堂。(中略)所以勿見孔子・老子之言句、勿見楞嚴・円覚之教典。〈時人以楞嚴・円覚教典多謂禪門所依。師常嫌之。〉	多くの時人が『首楞嚴経』や『円覚経』を禪門の所依の經典と言っている。師(道元)は常に之を嫌っていたと補足。
⑲	上 406	臘八上堂。(中略) 自今已後、尽未来際而行矣。〈如来成道最初説。是夜、四分乃至一切智、師如前挙了乃云。〉当恁麼時、永平門下、且道如何。梅華雪裏一枝開。不俟春風吹第吹。〈往昔造作乃至悉消滅、師又挙了云。〉大衆要委悉這箇道理麼。	既出の公案を収録しなかったことの補足。
⑳	上 408	上堂。〈時降雪積山嶽。〉学仏道漢、正見難得、邪見難脱。	上堂時の天候が雪であることを補足。
㉑	上 441	明庵千光禪師前権僧正法印大和尚位忌辰上堂。〈師、先学仏樹和尚。仏樹者明庵門人也。〉	師(道元)は先に明全に学んだこと、明全は栄西の門人であることを補足。
㉒	上 475	臘八上堂。〈世尊成道最初説。是夜四分、乃至一切智、師如前挙了著語云。〉無量功德今已現。 跳手中臘月扇。〈往昔造作、乃至皆除滅。師如前挙了乃云。〉永平并統成道之成。	既出の公案を収録しなかったことの補足。
㉓	偈 78	天満天神諱辰、次月夜見梅華本願 〈齊衡二年天神年十一歳、月夜見梅華、始言志。其詞云、月耀如晴雪、梅華似照星、可憐金鏡転、庭上玉房簪。〉 春松何怕嚴冬雪、老樹梅華飛似星、天上人間三界裏、眼睛鼻孔見幽馨。	菅原道真の忌辰に、「月夜見梅華」という本願に次願した偈頌が収録されるが、その本願を補足。
巻一 詮慧、巻二・三・四 懷英、巻五・六・七 義演、巻八 懷英等、巻九・十 詮慧等の編 掲載はすべて後略。			
引用はすべて、『道元禪師全集』全七巻、春秋社、一九八八～一九九一年による。			

『正法眼蔵』『三界唯心』巻と『圓悟録』

米野 大雄

一、問題の所在

『正法眼蔵』『三界唯心』巻には、『華嚴経』、『法華経』、『仁王般若経』や地藏桂琛（八六七～九二八）の問答からの引用がみられる。とりわけ、『華嚴経』からの引用文には「三界唯一心」の語がみえることから、「三界唯心」巻と華嚴思想との影響や相違点が夙に論じられてきた。しかし、両者の思想内容には共通点はみられるものの、道元（一二〇〇～一二五三）が華嚴思想を採用したとまでは言い難く、「三界唯心」巻の思想的な解明は未だ進んでいない。そこで、『正法眼蔵』『三界唯心』巻に関して、『圓悟録』の記述を参考に論ずる。「三界唯心」巻については、先行研究によって、瑜伽行派と類似した表現や思想が指摘されている¹⁾。しかし、類似した表現は『圓悟録』にもみられることから、小稿は『圓悟録』自体の記述を参照し、「三界唯心」巻解明の端緒としたい。

二、『正法眼蔵』における『華嚴経』

道元が『華嚴経』を引用する箇所は、鏡島元隆氏によると「洗面」巻、「洗浄」巻、『永平清規』の一つに数えられる『弁道法』の他は「三界唯心」巻といわゆる「発無上心」巻のみである²⁾。中でも、「洗面」巻、「洗浄」巻、『弁道法』は、『華嚴経』浄行品からの引用であり、清規的な役割が大きいといえる。また、「発無上心」巻の引用は、形式的には巻の最後に経証として使用され、内容的な影響を看取するのは難しい。

翻って、「三界唯心」巻では冒頭に引用され、「三界唯心」の語を導出するための働きをなしている。しかし、「三界唯心」巻に「釈迦大師道」として引用されている「三界唯一心、心外無別法、心・仏及衆生、是三無差別。」の句は、『華嚴経』にみられない句である⁴⁾。従って、道元は、この句を『華嚴経』より直接引用したわけではなく、人口に膾炙していた語であり、三界唯心の語の提唱に簡便であつたために、冒頭に示したとも考えられる。

華嚴教学と禪について、華嚴禪の語からも分かるように、『華嚴経』と禪宗の結びつきは強い。加えて、三界唯心の語自

体が『華嚴經』に基づく語であるから、『華嚴經』からの影響が考慮されてしかるべきではあるが、『三界唯心』巻には冒頭の句以外に『華嚴經』からの引用が見出されない。代わりに『法華經』や『仁王般若經』が利用され、三界唯心についての論が展開している。また、華嚴教学の実践面において重要な役割を果たす語である『海印三昧』巻を道元は撰しているが、そこにも『華嚴經』は引用されない。

そのため、『三界唯心』巻の内容と華嚴經学における三界唯心論の比較研究がなされてきたが、その影響関係については論じるにあたつて困難が大きいようである。但し、華嚴禪とはいえないまでも、禪宗において華嚴と般若が結び付けられ、圓悟克勤（一〇六三—一一三五）においても、華嚴を論じたことが知られる⁵⁾。

従つて、華嚴を論じた禪師と道元の関係をみることで、道元と華嚴との接点を探ることができる。

三、「子也全機現」と『圓悟録』について

まず、『三界唯心』巻では、『釈迦大師道』として『法華經』譬喩品の句である「今此三界、皆是我有、其中衆生、悉是吾子。」を提唱し、最後の「悉是吾子」を拈提して、「子也全機現の道理」であるとしている⁶⁾。『全機現』の語は『圓悟録』に見出され、『正法眼蔵』には「全機」巻が存し、その表題の地

位を担っている。また、「身心学道」巻の終わりに「圓悟禪師はいく、生也全機現、死也全機現、問塞大虚空、赤心常片片⁷⁾。」として引用するが、「圓悟禪師かつて恁麼すべしといへども、なおいまだ生死の全機にあまれることをしらず。」として全機との表現では有り余つてしまふ生死の大きさを示している。この「身心学道」巻の引用は原文の『圓悟録』巻一七を略抄したものであり、原文では次のようになってい

生也全機現。死也全機現。不_レ道復不_レ道。箇中無背面、直下便承当、不_レ隔_二一条線_一。逼塞大虚空、赤心常片片。

（大正四七・七九三頁中）

すなわち、「身心学道」巻では、「不_レ道復不_レ道。箇中無背面、直下便承当、不_レ隔_二一条線_一。」の記述が省略されて用いられている。この省略箇所は、問答中の「不道」について「生也全機現、死也全機現。」によつて説明した箇所であるから、省略したと考えられる。但し、「逼塞大虚空、赤心常片片。」は残して使用している。「全機」巻では「圓悟禪師克勤和尚云、生也全機現、死也全機現。」とのみあり、意図的に最後の句を残したとみてよいであろう。ともあれ、全機現の語については、巻名となつていことから、「全機」巻の記述を参照する必要がある。「全機」巻では舟にたとえて、全機現である生について説明している。

このふねは、われ、帆をつかひ、われ、かちをとれり、われ、

さをさすといへども、ふね、われをのせて、ふねのほかにわれなし。われ、ふねにのりて、このふねをもふねならしむ。……

この正当愆廢時は、舟の世界にあらざることなし。天も水も岸も、みな舟の時節となれり、……舟にのれるには、身心依正、ともに舟の機関なり。尽大地・尽虚空、ともに舟の機関なり。生なるわれ、われなる生、それかくのごとし。(道全一・二六〇頁)

ここでは、われと舟が不可分であり、この不可分の時、全てが舟の時節となる。舟を取り巻く身心、依報・正報、尽大地・尽虚空すべて舟の機関である。生であるわれ、われである生はこのわれと舟の同様の関係といえる。この譬喩の後に、圓悟の語を引用するのであるが、その説明では、「身心学道」巻のように全機という語ではありあまる生死については触れていない。むしろ、「全機」と題されているように「このゆえに、生にも全機現の衆法あり、死にも全機現の衆法あり、生にあらず死にあらざるにも全機現あり。」と全機現に軸足が置かれている。

そこで、「三界唯心」巻における「子也全機現」については、「子也全機現、父也全機現」ともいえる中、「しかもかくのごとくなりといふとも、如来道の宗旨は、吾子の道のみなり、其父の道、いまだあらざるなり、参究すべし。」と述べ、父について引用文中で触れていないことに注意を払っている。

四、「青黄赤白これ心なり」と『圓悟録』

「三界唯心」巻では、『仁王般若經』の記述を引用し、三界の無外なることを論じ、次のように論をまとめる。

青黄赤白、これ心なり、長短方円、これ心なり、生死去来、これ心なり、年月日時、これ心なり、夢幻空華、これ心なり、水泡焰、これ心なり、春花秋月、これ心なり、造次顛沛、これ心なり。しかあれども、毀破すべからず。(道全一・四四六頁)

伊藤秀憲氏は「青黄赤白これ心なり」の表現が『撰大乘論』と似通っていることを指摘する。しかし、この語は『圓悟録』にもみられる。『圓悟録』では「長短方円これ心なり」についても触れていて、「三界唯心」巻解明の一助になりうる。『圓悟録』巻九の該当する小参の記述を次に挙げる。

師乃云。大道坦然更無回互。同証者識、同道者知。若有実法繫綴羅籠人、入地獄如箭射。所以諸仏出世祖師西来、実無二法与人、只要諸人休歇。若実到休歇田地、二六時中如天普蓋、似地普擎、更不剩一糸毫、亦不欠一糸毫。淨裸裸赤灑灑。見成公案。若更躊躕四顧、説有説無、論得・論失、有會・有不會、有得・有不得、落一・落三去也。……一切境界一切有無一切法門、但於一言下一念頓脱得情塵去。塵塵刹刹廓周沙界、大小長短方円、青黄赤白、全是本心。於見处淨裸裸、於聞处八面玲瓏。無得失是非、無長短好惡。

山は山水是水、僧は僧俗是俗、無異無別。若能實頭到這箇田地、離情塵絶露布、不落勝妙。更須知有一塵中含一切境界、一切境界入一塵中。悉皆含攝、於一毫端現無辺刹海。直得恁麼。更須知有大用現前時節始得。且作麼生是大用現前底時節。畢竟水須朝海去。到頭雲定覓山歸。

（大正四七・七五四頁中下）

右記には、「塵塵刹刹廓周沙界、大小長短方圓、青黃赤白、全是本心。」とあり、長短方圓と青黃赤白ともに本心であることを明言している。道元はただ「心」といい、『正法眼藏』にも「本心」という語は「唯仏与仏」巻にしか見えない。これは、圓悟が直指人心の教えを唯一のものとし、心〱仏性として、唯一の理を立て、全ての公案を事としてその差別を解消すること（¹¹）に由来するであろう。道元はその伝統の下に成立した看話禪に対して否定的な態度をとることから、この語のみでは、語句が同じだけで、思想的な接点は無いように感じられる。

後半傍線部の今示した部分以降について、「八面玲瓏」という語は、そのままの形と「玲瓏八面」という形で「三界唯心」巻に一箇所ずつ見える。この語自体は、禪籍に散見する語であり、『圓悟録』との関係で特筆すべきものではない。注目すべきは「山は山水是水、僧は僧俗是俗、無異無別。」の文言であり、これは、「山水経」巻の締めで「古仏云、山は山、水

是水。この道取は、やま、これやま、といふにあらず、山これやま、といふなり。しかあれば、やまを参究すべし」¹³とあり、「山は山、水是水。」を仏の境地と認めつつも、「山これやま、水これみず。」として、単に山や水をそのまま認めることに抑制的な立場をとっている¹³。

実は圓悟も「山は山」を最終的な境地と認めつつも、その境地を一旦は否定する。圓悟のいわゆる無事禪批判については、先行研究に詳しいが、一例を挙げると、次のような『碧巖録』巻上の本則唱評がある。

有般底人道。本来無一星事。但只遇茶喫茶、遇飯喫飯。

此是大妄語。謂之未得謂得、未証謂証。元来不曾參得透、見人説心説性説玄説妙、便道。只是狂言、本来無事。可謂一盲引衆盲。殊不知、祖師未來時、那裏喚天作地、喚山作水來。為什麼祖師更西來。諸方陸堂入室、説箇什麼。尽是情識計較。若是情識計較情尽、方見得透。若見得透、依旧天是天、地是地、山是山、水是水

（大正四八・一四九頁中下。）

すなわち、「遇茶喫茶、遇飯喫飯」というのは大妄語であるが、「情識計較」を捨てれば、方めて透脱を見得する。そして透脱を見得すれば、依然として「天是天、地是地、山は山、水是水。」という境地を了解し得る。道元はこの転換を「やま、これやま、といふにあらず、山これやま、といふな

り。」と表現したと言える。

また、『圓悟録』で「山是山」を説いた後、「若能実頭到此箇田地、離情塵絶露布、不落勝妙。更須知有一塵中含一切境界、一切境界入一塵中。悉皆含攝、於二一毫端現無辺利海。」と説き、這箇の田地に到り、情塵を離れば、文字言説を絶し、勝妙に落ちない、とあるように、「山是山」の境地に至るために、情識から脱する必要性を説き、『碧巖録』と軌を一にする。そして、一塵に一切境界を含むというのは華嚴的な思想といえる。⁽¹⁶⁾

加えて『圓悟録』には「所以諸仏出世祖師西来、実無一法与人、只要諸人休歇。若実到休歇田地、二六時中如天普蓋、似地普擎、更不剩一糸毫、亦不欠一糸毫。」とあり、休歇の田地に到ることを重視する。これは『正法眼蔵』『諸法実相』巻で応庵曇華の語について「これはただ影をおふて、休歇をしらざるがごとし。……おもひやるに、応庵いまだ虚空をしらざるなり、虚空をみざるなり、虚空をとらざるなり、虚空をうたざるなり。」⁽¹⁷⁾と評しているように、休歇を道元も重視することと共通する。

以上より、『圓悟録』と道元思想の共通性から、「三界唯心」巻の「青黄赤白、これ心なり、長短方円、これ心なり」の記述は『圓悟録』を参照した可能性が明らかとなった。また、該当する『圓悟録』の記述の前後も道元思想と通すること

があることから、その蓋然性は高いといえよう。更に、該当の『圓悟録』には華嚴思想と通ずる部分があり、道元と華嚴思想との共通点を考えるにあたって、直接的な影響ではなく、禅に取り入れられた華嚴の扱いをみるべきであろう。

五、結語

以上、「三界唯心」巻に見える圓悟の思想的影響を、「三界唯心」巻の中で引用と明記されていない語句から考察した。

まず、明らかに圓悟の語を踏まえたと言われる「子也全機現」については、仏と衆生の関係を表す役割を担っていた。そして、「青黄赤白、これ心なり、長短方円、これ心なり」は『圓悟録』の該当する箇所と道元思想との共通項が多く、該当の記述を道元が参照した可能性が窺える。また、該当の記述には華嚴教学と通ずる思想が見えることから、道元と華嚴教学の共通点を研究するにあたって、禅籍を通して華嚴を見ていく必要性も確認できる。但し、小稿では、「三界唯心」巻そのものの思想内容は十分に解明できたとはいえず、更なる研究が必要である。

註

(1) 伊藤秀憲「正法眼蔵『三界唯心』について」(『印度学仏教学研究二四—一、一九七五年』。

- (2) 鏡島元隆『道元禪師の引用經典・語録の研究』（木耳社、一九六五年）。
- (3) これらは全て、六〇巻本『華嚴經』巻六、淨行品の「一連の偈（大正九・四三二頁上下）から、誦すべき經文として文脈に合わせて引用している。
- (4) 日本におけるこの定型句の初出は、光定問、宗穎決答『唐決』（正統蔵二・五・四二三丁左下）である（大久保良峻「日本天台における現実肯定思想と仏身に関わる若干の問題」（伊東貴之編『東アジアの王権と秩序―思想・宗教・儀礼を中心として』、汲古書院、二〇二一年）。
- (5) 高峰了州「禪に現はれる華嚴」（『華嚴と禪の通路』二章、南都仏教研究会、一九五六年）参照。
- (6) 七巻本『道元禪師全集』一九八八―一九九一、（以下道全）一・四四四頁。
- (7) 道全一・五二頁。
- (8) 道全一・二六〇頁。
- (9) 道全一・二六一頁。
- (10) 道全一・四四五頁。
- (11) 土屋太祐「公案禪の成立に関する試論―北宋臨濟宗の思想史」（『駒澤大学禪研究所年報』一八、二〇〇七年）に圓悟を含む楊岐派の公案に対する態度が詳細に述べられている。
- (12) 例えば、「山水經」巻に無理會話と公案をみなす方法を糾弾している（道全一・三一九頁）。
- (13) 道全一・三二七頁―三二八頁。
- (14) 道元が諸法をそのまま実相と認めないことについて、拙稿「道元の諸法実相観」（『東洋の思想と宗教』三八、二〇二一年）で論じた。
- (15) 土屋太祐「北宋期禪宗の無事禪批判と圓悟克勤」（『東洋文化』八三、二〇〇三年）や小川隆「趙州「万法帰一」―無事禪批判と無事理念」（『続・語録のことば―『碧巖録』と宋代の禪』四章、禪文化研究所、二〇一〇年）に詳しい。本文に引かれる『碧巖録』の無事禪批判とその超克も両書に引かれる。
- (16) 高峰氏は『圓悟録』巻二の「一処透脱。千處百處該通。一機洞明。千機万機円転。碧巖不離此處。此處不離碧巖。攝大千於毫端。融芥塵於刹海。」（大正四七・七二一頁上）について「彼の碧眼は直ちにこれ華嚴の不離道場である。」と述べている（高峰了州、前掲本）。
- (17) 道全一・四六六頁。

『観心論』について

大松久規

問題の所在

本稿における『観心論』とは、智顗（五三八―五九七）に関する著作である。同書は、智顗が遺言として口授したものであり、入寂後には浄名疏とともに晋王広へ献上された。そのため、同書は智顗晩年における著作のうちで、特に重要な講説であることは間違いない。そこで、本稿では『観心論』と、『釈禪波羅蜜次第法門』（以下、『次第禪門』）や『摩訶止観』といった智顗によるその他の講説を比較することにより同書の特徴を明確にし、智顗一生涯の各種講説において同書が如何に位置付けられるのかを考える手掛かりとしたい。

『観心論』における智顗の問題意識

『観心論』は、別名「煎乳論」とも記されており、その由来は次の如く説明されている。

仏経無量論亦甚多。是事共知。但弘法之人為利物故多施加水之

乳。致令聽受之者失真道味。四衆輒就澆離。致使信心之者漸歇薄談。將恐深広大法不久停留。衆生眼滅失正法利。

（大正四六、五八四中）

すなわち、仏の経やそれに関する論が数多く存するのは、教えを弘めんとする人が物を利するために、乳に水を加えて施しているようなものであって、これによって真の仏法が不明瞭になってしまっているというのである。そのため、加水された乳を煎って本来の風味を取り戻すように、『観心論』に示される「観心」によって、種々の経論中に説かれている真の仏法を明らかにせんとするのである。

ただし、『観心論』では「観心」の具体的方法や、その結果として得られる証相について詳述されることはない。智顗のその他の講説に見られるように詳細の修証論が示されるのではなく、修行者の「観心」を問う形式が採られるのである。

これは、智顗当時の各修行者において、如何に「観心」が欠けているか、問題提起をしたものと見るができる。現

に、『観心論』では「須造観心論」などとして、造論の理由が幾度も説明されており、その記述は全体の半分以上に及ぶものとなっている。重ねて造論の理由を詳説しなくてはならないほどの問題が存していたと推察される。つまり、『次第禅門』『摩訶止観』などで示された詳細の修証論を前提として、『観心論』には当時の仏教界や修行者に対する問題提起が遺されていると考えられるのである。³⁾

では、その問題提起は如何なるものか。遺言として口授されたことが事実であれば、まずは門人に対する記述が注目される。『観心論』には次の如く記されている。

復次傷念一家門徒随逐積年看心稍久遠。遂不知如此研窮問心。

是以不染内法著外文字。儉記注奔走負経論而浪行。何施語言置文破一微塵說大千経卷。念此迷徒随逐累載空無所獲。脱一旦冥目誰復示之。以是因縁悲切転至。故作斯論也。

（大正四六、五八六上）

智顗の門徒でさえも心を問うことをせず、経論や記注に執著しているというのである。そのため、『観心論』において「観心」の重要性が示されるのであるが、造論の理由について詳説される部分において門人に言及されているのはこの箇所のみである。

ところで、灌頂（五六―六三）の『観心論疏』や先行研究でも指摘されているように、智顗が問題視するのは門人だけではなく、当時の律師・法師・禅師という三者である。とりわけ、禅師に関連すると思われる指摘は多い。次の如くである。

末代修観心 得邪定発見 辯才無窮尽 自謂人間宝 無知者鼻嗅 野孤氣衝眼 拳尾共脚行 次第墮坑殞 為是因縁故 須造観心論 守鼻隔安般 及修不浄観 安般得四禅 不免泥梨業 不浄謂無学 覆鉢受女飯 設得随禅生 墮長寿天難 為是因縁故 須造観心論

（大正四六、五八五上）

内心不為道 邪詔念名利 詐現禅坐相 得名利眷属 事發壊他心 毀損仏正法 此是扇提羅 死墮無間獄 為是因縁故 須造観心論

（大正四六、五八五上）

若禅坐観行之者。但安心鼻隔不浄安般。此亦面牆。何可論道。諸有観心入道得定生倒解。辯說無窮。自謂人間之寶。豈知邪慢熾然也。今作此問。若句句不知。何得未得謂得未証謂証。法華勸持品。仏説此人難可化度。又常不輕品。威音王如来去世之後。如此人類甚多非一。

（大正四六、五八六上）

禪師とは、自身を「人間室」「人間之室」と思い込んだり、「名利」を念じたり、「鼻隔」「不浄」「安般」に安心するばかりで修行が不充分であるにもかかわらず「慢」を起こすものであるとされている。これらの文からは、当時の禪師に対する智顗の強い問題意識を窺うことができる。

もちろん、『観心論』の後半部分では、四教・四種三昧・十境十乘観法など天台の教理と観法にしたがって「観心」を問うことが示されるので門人についての指摘も多く存するが、造論の理由に関する記述においては、門人に対する以上に当時の禪師への問題意識が強く表されていると言える。なお、先行研究により、智顗が想定する禪師は菩提達摩系禪師ではなく、北朝の地論宗系禪師であることが指摘されている^{⑤⑥}。

『次第禪門』『摩訶止観』から見る「禪師」の特徴

智顗の修道論を見ると、前期時代の『次第禪門』、後期時代の『摩訶止観』が重要であることは言うまでもない^⑦。上述の如く、『観心論』では禪師の問題点が指摘されるが、両書所説の「禪師」においても同様の内容が見られるのかを確認する。

まず、『次第禪門』において「禪師」との記述が見られるのは次の部分である。

一釈名者。所以此禪名為通明観者。此観方法出大集經文。無別名目北国諸禪師修。得此禪欲以授人。既不知名字。正欲安根本禪。裡而法相過殊。若対十六特勝。則名目全不相闕。若安之背捨勝處。観行方法条然別異。既進退並不相底。所以諸師別作名目名為通明観禪。
(大正四六、五二九上)

通明観について、「北国諸禪師」が修していた観法であると言明されている。しかし、ここでは『観心論』の如く禪師の問題点を指摘するような記述は見られない。このほか、『次第禪門』においては、智顗や灌頂が「禪師」と称されている箇所が存する^⑧など、著作全体として同語が批判の対象になつておらず、智顗が行つたであろう講説の内容においても、「禪師」が否定的に挙げられている部分は見受けられない。『次第禪門』は「禪」によつてあらゆる修行法を統攝せんとするものであるから、「禪師」という語が問題なく使われるのも当然であろう。

一方で、『摩訶止観』に至ると「禪師」という語が批判の対象として採り上げられる場合が見られる。次の如くである。

一種禪師不許作観。唯專用止。引偈云。思思徒自思。思思徒自苦。思思即是道。有思終不観。又一禪師不許作止。專在於観。引偈云。止止徒自止。昏闇無所以。止止即是道。観観得会理。

両師各從一門而入。以己益教他。學者則不見意。一向服乳。漿猶難得。況復醍醐。若一向作解者。仏何故種種說耶。

（大正四六、五九上）

鼻隔禪師発得空見。多墮網中不能自拔。

（大正四六、一三九上—中）

前者では止もしくは観のどちらかのみを修する「禪師」、後者では「鼻隔禪師」が批判されている。特に、後者は前に挙げた『観心論』の記述と同様であることが注目される。また、前者に関連して『摩訶止観』では次の如く記されている。

学禅観者亦如是。唯知一法或止或観。擬破少惡寂心行道。得少禅定摂少眷属。便以為足如匹夫闔耳。欲作大禅師破大煩惱。顯無量善法。益無量縁。当学十法止観。

（大正四六、一〇一—中—下）

すなわち、「大禪師」にならんとするものが止観を学ぶべきであるされているので、通常の「禪師」という表記とは区別されていることが知られる。これら以外にも『摩訶止観』において「禪師」が否定的に扱われる箇所が複数確認できる。⁹⁾

したがって、「禪師」という表記は、『次第禪門』の時点で

は問題なく使用されていたが、晩年の『摩訶止観』『観心論』では否定的に扱われる語となっている。

それでは、智顗は「禪師」のどのような点を問題視したのか。前掲の『摩訶止観』と『観心論』の記述で共通しているのは、修行が不充分であるにもかかわらず満足し、完成したと勘違いしていることである。いわゆる増上慢であろうが、『摩訶止観』における十境の第八「増上慢境」は不説部分に相当するため、直接講説を参照することはできない。ただ、第六「禅定境」を明かす部分では次の如く述べられている。

所以者何。禅楽美妙喜生耽味垢膩日増。若謂是道墮増上慢。若呵棄者全失方便。

（大正四六、一一七—中）

十境の第六として「禅定境」が設けられる所以は、増上慢に関連することが知られる。

さらに、『摩訶止観』『禅定境』では、その詳述を『次第禪門』に譲るとする文が多く確認できる。そこで、翻って『次第禪門』を見ると次の如く述べられている。

問何故以此代数息。答若是数息直闇心数無有観行。修証時多生愛見慢等諸煩惱病也。愛者愛著此数息。見者謂見我能数。慢者謂我能敵。以此慢他。

（大正四六、五二七上）

出入息但是風氣。亦復非身非我。觀受觀心乃至觀法。悉知虛誑無主無我。作此觀已即破我見。憍慢五欲亦皆除滅。

(大正四六、五四一下)

前者では、十六特勝について説明される中で数息から隨息へ移行すべき理由として、数息にとどまれば「愛」「見」「慢」が生じるからであると示されている。後者では、八背捨中の初背捨について説明される中で、息を正しく観ずれば「我見」「憍慢」などを破することができるとされている。いずれも息に関する修行中にこうした不具合が生じる点が注目される。前掲の『観心論』で批判の対象とされる「鼻隔」「安般」ばかりに安心する禪師に通じる内容である。また、後者に関連して『次第禪門』では次のように記されている。

所言初背捨者。不壞内外色不内外減色相。已是不淨心觀色是名初背捨。所以者何。衆生有二分行。愛行見行。愛多者著樂多縛在外結使。見多者多著身見等諸見為内結使縛。以是故愛多者觀外身不淨。見多者觀内身不淨敗壞。今明背捨觀行多先從内起。内觀既成。然後以不淨心觀外。

(大正四六、五四一中)

八背捨中の初背捨は内・外に不淨を觀ずることであるとさ

れている。前と同じく『観心論』で否定される「不淨」のみに拘泥する禪師にも通じる内容である。¹⁰⁾

以上、三書を比較すると、いずれにおいても「鼻隔」「不淨」「安般」ばかりに安心するという不充分的修行で満足し、慢心を起こすことが問題として意識されていたことが判明する。前期時代の『次第禪門』ではその対象が明確になることはなかったが、晩年の『摩訶止観』『観心論』に至って具体的に禪師が批判の対象として設定されるようになった。

『観心論』は、智顗による当時の禪師に対する問題提起の書と見ることができるとともに、門人を不充分的修行で満足することがないよう戒める、まさに遺言としての性格を有する著作であると言える。

結論

本稿を要約すると次の如くである。

一、『観心論』は、別名「前乳論」とも記されており、その内容の半分以上が造論の理由に関する説明である。

二、修行者の「観心」を問う形式が採られており、その対象は門人・律師・法師・禪師とされるも、特に造論の理由に関する部分では禪師に対する問題意識の強さが窺われる。

三、禪師について、『次第禪門』では特に指摘されることはな

いが、『摩訶止観』『観心論』では批判の対象として挙げられる。すなわち、修行が不充分であるにもかかわらず満足し、完成したと勘違いしている点が問題視される。

四、同様の境界については『次第禅門』でも問題視されているので、『摩訶止観』『観心論』に至ってその具体的対象として禅師が設定されたと考えられる。

五、『観心論』は当時の仏教界や修行者に対する問題提起の書であるが、とりわけ、智顗による当時の禅師に対する問題意識が強く表されており、翻って門人への戒めとなるような遺言的性格を有する著作であると言える。

今後の課題として、智顗によるこうした禅師に対する態度の変遷が、前期時代における「禅観」の成立及び晩年における「止観」の大成に如何なる影響を与えたのか、本稿で採り上げていない各講説も含めて総合的に考究する必要がある。

註

- (1) 木村周誠『「観心論」についての一考察』（『天台学報』第五九号、二〇一七年一〇月）参照。
- (2) 前註1、木村・前掲論攷は、加水乳喩に対する智顗と灌頂の解釈に異なりがあると指摘する。
- (3) 前註1、木村・前掲論攷も同様の見解を示す。ただし、同

論攷は『観心論』に見られる四教・三観という教義の詳述が当時すでに成立していた『四教義』『三観義』に譲られていると指摘する。

- (4) 前註1参照。

(5) 鎌田茂雄・河村孝照・中尾良信・福田亮成・吉元信行編『大藏経全解説大事典』（雄山閣、一九九八年八月、五六二頁、上—中段）参照。

(6) 大竹晋「初期天台宗文献における北朝禅師」（『駒澤大学禅研究所年報』第二十六号、二〇一四年一二月）。

(7) 智顗一生涯の時代区分については諸説見られるが、代表的なものとしては佐藤哲英『天台大師の研究』（百華苑、一九六一年三月、二二四—二二七頁）がある。

(8) 大正四六、四七五上及び下。

(9) 大正四六、三三下。大正四六、五二中。大正四六、九八上。大正四六、九九中。

(10) 『次第禅門』における数息観と不浄観は、『大智度論』（大正二五、二一八上）を典拠として、二種の「甘露門」と位置付けられている（大正四六、四七九上）。

東嶺円慈の聖徳太子観

佐藤 俊 晃

禪宗と聖徳太子との関係を考える場合、いくつかの接点が考えられるが、まずは片岡における聖徳太子と達磨の邂逅伝説（以下、片岡飢者説話）をその第一に挙げる¹ことが出来よう。その成立は古代に遡るが、禪宗との結びつきを確実にしたものは、虎関師鍊が『元亨釈書』巻首の冒頭・伝智一に「南天竺菩提達磨」章において本説話を採用したことを画期とする。以後中世諸禪家の間でこの説話は、諸宗に先行する禪宗の日本伝来を語る説話として継承され、近世には儒者達の批判を受けながらも、その主旨は維持され多くの禪者により支持されてきた。儒者の批判として林羅山の「片岡餓人辯」を、また近世禪者の例としては卍元師蛮の『本朝高僧伝』「南天竺菩提達磨伝」、卍山道白「片岡飢人考」（『禪餘套稿』所収）、面山瑞方「辯片岡餓人辯」（『面山広録』二十四）等を挙げる²ことが出来る。

ここにもう一例、本稿で主題とする東嶺円慈の師・白隠慧鶴の場合を挙げよう。白隠の画「片岡山達磨」である。破れ笠を脇に置き、頰杖をついて横たわる、すなわち片岡に臥せ

る達磨の姿を描いたもので、その賛に次のように見える。

如吾初祖達磨大師、非香至國之王子哉。遠辭西天來、住魏少室。稱其徒者、纔三五輩。饑寒不言可知。後遙來片岡山下伏。王子豐聰自行訪之。破笠壞蓑、一箇窮乞而已。然希叟曇公贊之曰、西天此士、示衲僧樣。將其以凍餒窮餓為衲僧樣子歟。蓋其富貴、是者人之所欲也。往往為之危其身害其德。在家塵累中人、有棄擲而不顧者。故図片岡聖容、以賀入院。
賛曰、行金陵白謾武帝、來片岡山誑豐聰。咦。
ふせる旅人あわれ親なし。

これとはほぼ同文（字句の異同あり）が『荊叢毒藥』卷三に「與宗實首座」と題して収録されている。希叟紹曇の語を借りて、達磨の貧に徹したありようを称え、貧寺に入院する宗實への賀詞としたものである。聖徳太子と達磨の出逢いを讃歎するだけでなく、達磨の破笠壞蓑の姿を禪僧の「様（てほん）」と賞賛するもので、近世禪者における片岡飢者説話受容の好例と言える。

禪宗と聖徳太子のいま一つの接点とは、『先代旧事本紀大成

經』（七十二卷。以下、大成經）と禪者との関係である。同書は延宝七年（二六七九）に、その伝本が発見されたものとして板行公開された。聖徳太子親修と言われ、世の注目を浴びたが、内容上の疑義から二年後の天和元年（二六八二）に幕府はこれを偽書と断じ、板木破却、その刊行に関わった長野采女、潮音道海等を処罰した。だが大成經へのかかる処遇に反し、この書の流布は神道者・仏教者の梓を越えて広範に及び近代に至るまで甚大な影響を与えている。これを禪者に注意して見ると、大成經の成立に何らかの関与が疑われている黄檗宗・潮音道海、また潮音や采女と親交があり大成經の注疏を著している曹洞宗・徳翁良高等は特筆すべき存在だが、大成經所説を引用している禪者は円山道白、面山瑞方をはじめ近代の禪者まで渉獵すれば相当数に上ると思われる。

以上二つの接点、片岡飢者説話と大成經の受容は、禪宗における聖徳太子信仰の二つの系譜とも言えるものだが、これまで検討してきた例ではこの二つを統合して太子観を表明するものではなく、それぞれの受容例が個々に認められると言うに止まるものであった。だが今回取り上げる東嶺円慈の場合は二つの系譜を濃厚に受容しつつ、この二つを以て聖徳太子の位相を明らかに意識しているという点において、従来検討してきた諸事例とは異なる独特の意義を持つと思われる。

一 東嶺における片岡飢者説話の受容

東嶺撰『達磨多羅禪經説通考疏』（二七八一成立。以下、達磨疏）は、東嶺が達磨所作と認める『達磨多羅禪經』の注疏である。その巻首に「達磨多羅禪經略頌」を掲げている。これは十五節の頌によつて経旨を明かす等の目的を以て掲げたもので、その中に次の一段が見える。

待島に光を頼む衡岳の約、片岡に影を顯す日邦の禪、
禪經二万三千字、教化別伝一串に穿つ。

「待島」は奥州松島なり。

『達磨三朝伝東海紀』に曰く、祖師、東海に遊ぶ。

伝に曰く、人皇三十主欽明天皇、即位十二年此の方に遊化する。既に時機の未だ稔らざるを見て、直に東奥待島に到る。光を頼み蹟を潜むこと三十餘年。焉に禪寂す。

既に厩戸太子降誕の時至るを見て、預め飛来し、俄に駿馬と化して、橘豊日の宮に畜養せらる。

敏達天皇元年壬辰正月朔旦、間人の皇女、尚お禁中に在り。諸司寮を巡見し、厩下に到る。時に馬、膝を折つて嘶くこと三聲。此に於いて皇女、覚え太子を産す。然るに彼の馬、忽ち女孺に變じて、太子を懷抱し寢殿に入る。皇女も亦た恙無く帳内に安宿す。時に殿棟物有り、その聲信伏の色を帶ぶ。豊日の皇子、これを奇なりとし、從臣に命じてこれを見しむ。一の錦

袋有り。中に一鈴子及び五鬼の形有り。左右、何物ということ
を識らず。時に彼の女孺の言く、この鈴子、神代の皇物、五種
の人形は五人神形なり。独りこの太子有り。まさに皇道を興す
べし。これはこれ日天大神の付与、神代秘蔵の真鈴子等、後日、
神道を興すの天瑞なり。言い訖りて、女孺ここに於いて跡を失
せり。蓋し聖母間人は上天高貴底に事を躬厩下に到りて太子を
産せんや。誠なるかな。降生の太子、先に衡山の旧盟有るを以
て、南天祖師に面命せんと欲すればなり。所以に始めに厩戸皇
子と号するなり。

「衡岳の約」とは、伝に曰く、太子四十七歳冬、妃に語る。往
年、西国に婆羅門僧有り。その名を達磨という。この人、応化
して魏の文帝即位、大和八年十月、始めて漢地に來たり、衡山
に徘徊す。慧思、艸堂に吟詠す。ここに於いて達磨、その道場
の内にして六時に行道す。因みに慧思、問うて云く、子、この
寂處に幾歳か道を修す。答えて云く、二十餘歳。また問う、何
の靈驗を見、何の威力を被る。答えて云く、靈驗を見ず、威
力に被られず。達磨、良久し、歎息して云く、禪定は厭い易く、
濁世は離れ難し。余忽ち素交に遇い、我が意足んぬ。何ぞ數生
を更えて餘方に移らざる。偏にこの山に留まりて十方に化さざ
るや。願わくは子、生を東海に託さん。彼の国、機無く、人情
龐惡、貪欲を行と爲し、殺害を食と爲す。宜しく正法をして宣
揚し、殺生を諫止せしむべし。慧思、問うて云く、達磨、誰人

ぞ。答えて云く、余はこれ虚空なり。相い談ること已に訖りて
東に向かつて先に去く。聖容停まらず、來儀髣髴たり。慧思、
追慕し日夕啼泣し、六時に行道せり。

また曰く、推古天皇二十六年戊寅冬、太子、妃を召して謂く、
吾、昔世を思う。波斯氏去つて震旦に來たる。儒公成りて、孔
子興る。道士成りて老子立つ。遙か世生を隔てて微賤の人と為
る。法華を説くに逢いて、出家して沙弥と爲る。修すること三
十餘年。身を衡山の下に捨つ。今憶うに、晋の末世に当たれり。
次に魂を韓氏家に宿し、復た人をして得て、出家し、擔いを立
て、生生世世に於いて、中道を挾ばず、仏法を伝通せんと、即
ち衡山に登り、修行すること五十餘年。宋の文帝の世に当たれ
り。復た躬命を捨て、劉氏に託生し、男爲ることを得て、道を
行ずること三十餘を経る。身を彼に捨て、高氏に託生す。この
時、齊主、天下に君臨す。また衡山に修行すること六十餘年（割
注、以下同じ）達磨、勸めて日本に託生せしむるは、正しくこ
の世に当たれり。命をここに捨て、梁相の子に託生す。復た沙
門と成て、猶お衡山に在すこと七十年を経る。陳と周との世を
歷る。六根を淨めて、一の菩薩を得て、これに妙法を付す。聖
僧の勸に会す（思大、七歳。祖師西來、十五歳。時に達磨化す。
然らば九年、世に同じ。再び祖師に見え、その法を受くは明け
し）。また誓願を發して東海の国に生まる。兆愚を濟はんとい
うを以て、今その願の如く、皇門に生まれて既に三法を興すこと

を得たり（神儒仏なり。故に太子を号して三法擁護誓神と曰う。また真照法大神宮と曰う）。

「片岡に影を顕す」とは、『聖皇本紀』推古二十一年十有二月、太子、駕に命じて山西長麓陵處を巡看す。還向の時節、道を枉げて片岡山に入る。道頭に於いて饑人有り。道上を去き三丈許り、驪駒到臨し進まず。太子、鞭を加うるに、逡巡して猶お駐む。太子、即ち馬を下りる。舍人、調子丸、走り進みて杖を獻ず。太子、歩み近づいて饑人の處に臨む。而して身ずから由を問う。何為れの人や。ここに於いて臥せる、即ち紫御袍を脱して、以て饑人の身を覆う。相い語ること数言。人、これを聞くと雖も聲音を通ぜず。仍て事を知らず。太子、悵慰して歌を賜う云々。饑人、首を起こして和し奉る云々。饑人の形、面長、頭大、兩耳長く、目細長く、目を開けば内に金光有り。最も時の人に異なれり。復た身體太だ香し。人の嗅う所に非ず。既にして宮に還る。後仍ち使いを遣わしてこれを視しむ。復た啓て曰く、饑人、既に死せり。太子、大いに悲しみて、厚く葬埋せしめ、墓を造ること高大なり。時に大臣、馬子宿禰、七大夫等、皆な譏りを奉りて曰く、殿下は元來、聖徳測り難し。妙跡迷うこと易し。道頭の饑人は、これ卑賤の者なり。何を以て馬を下り、彼と相い語り、復た詠歌を賜い、並に御衣を給、その死せるに及ぶや。無状厚く葬ること皆なこれ礼に非ず。何を以てか能く天下と大夫と宰職の臣を治せんや。太子、これを聞いて即

ち譏者七大夫等を召して、命じて曰く、卿等の道う所、理に中れり。然りと雖も由有り。宜しく片岡に往きて墓を発いてこれを見るべし。即ち七大夫等、命を受けて、往きて棺を開く。封墓損なわず、蓋破れず、その屍有ること無し。棺の内、太だ香し。給うところの紫袍、斂物、彩帛、棺上に帖在せり。七大夫等、看て大いに奇しみ深く、聖徳の思議すべからざるを歎ず。還向て報命す。太子、舍人を遣わして、斂める所の衣服を取り、これを御すこと故の如し。『詠歌本紀』に曰く、浪華より京に至るに、大道を置き、経営を視る。摂政皇太子、片岡に行御したまう時、饑人、道の上に臥せり。姓名を問うに、言わず。皇太子、身ずから御衣を脱し、これを覆い、供御を以てこれに与う。而して安臥せと宣う尋で歌を詠む。

斜照哉片岡山于飯于饑而寢焉旅人哀親無然

また

親無然于汝成厥寧哉刺竹之君者屋只無且飯于饑而然寢臥焉旅人其哀諸哀諸

饑人、この歌を給い、頭を揚げて白して和し奉る

斑鳩哉富之小河之絶者要吾大王之御名者忘諸寧

『同』下巻に曰く、一日、天皇、左右に問いて曰く、片岡山の饑人、その名、何人なりや。左右曰く、不知、但し知るべきの人は迹見赤擣敷。天皇、これを召して問う。赤擣、稽首て曰く、神人の囁言を聞く。西極の婆羅門僧菩提達磨、その人なり。ま

たこれに問う。何事をか言わん。奏聞して曰く、鳥の囀るが如し。問答の言理、知らず。時に天皇、言発して曰く、宮中に於いて神無さずや。吾有りと言いて、出たまう。容ち翁のごとき公卿なり。天皇、問うて曰く、出で御ますは誰ぞ。神、答えて曰く、あにこれ異神ならん。常に皇居を守る住吉の神なり。問うて曰く、僧人言うこと那。大神、快笑て詠謡したまう

真之世于厥可往有矣焉

已にして曰く、皇太子、句を続げば、まさに好かるべし。後の世に於いて、疫を呪して好し。即ち勅して斑鳩宮に遣わす。皇太子、句を續ぎて進む。

天蓋之内外于通三千大千

「禪經文字凡そ二万三千六百三字」、これを演義と曰う。もし開智を以て結ぶときは、ただこれ直指等の十六字なり。故に「教化別伝一串に穿つ」と道う。

前段長文の出典である『達磨三朝伝東海記』とは、泰嵩撰『初祖菩提達磨三朝伝』（一七〇〇撰）下巻所収の「西天二十八祖菩提達磨尊者東海伝」である。慧思・達磨、聖德太子・饑人という転生説を中心とするもので、数多の片岡記者説話群の中でも物語の細部の構成が巧みなものである。後段「片岡に影を顕す」以下の出典『聖皇本紀』、『詠歌本紀』はいずれも大成経所収の巻である。大成経が世に出て以来、太子伝の典拠を同書に求める例が散見されるようになるが、達磨疏も

その典型の一つである。以上、達磨疏の引用箇所は片岡飢者説話の受容を証するに充分なものである。さらにこの頌文に注目して言えば、達磨の所説を敷衍する本書にとって、達磨の本朝渡来を語る片岡飢者説話の正統性を強調することによって、本書所説の意義がより重要性を増すことになるのである。

二 東嶺における大成経の受容

本節の趣旨については、すでに東嶺撰『神儒仏三法孝経口解』（一七八五―一七八九述作、以下、三法口解）の分析を通じて、東嶺が大成経に通曉していることを指摘した。³ また前節・達磨疏に見える大成経の引用にもその片鱗は伺える。東嶺は『三國相承宗分統譜』という神道伝授の系譜図も編修している。そこには「神道伝祖・聖德太子・大連秦河勝・三十二世・左右翁在原吉門（長野采女・徧無為古田伊織）」と次第する系譜がある。東嶺に神道伝授した主要な一人が徧無為である。そしてここに言う「相承」される神道とは、具体的には大成経の相伝を伴うものである。

三 東嶺の聖德太子観

以上を踏まえつつ東嶺撰『碧巖百則辨』（以下、百則辨）中、第一百則の段を見ると示唆的である。そこには第百則の大意を提起して、

老僧、一偈を打して曰く、香拝為に拈ず百語要、末頭特に出す吹毛の劍、大師是れ工夫母きにあらず、降魔と愛染と表裡すと述べ、これを自ら解説するくだりで次のように述べる。

七十二冊の神書、四軸三篇の秘伝、已にこの句中に収め終われり。（中略）右神道の大事は凡そ我が宗禪門の旨に称へる者自ら多し。是の故に太子、達磨に片岡に値い、支那照の神歌を詠じ、斑鳩の祖章を唱ふ。神仏会遇、吾異同証、証城の表瑞は彼此疑い無き者か。

七十二冊の神書とは大成経を指す。四軸三篇の秘伝とは東嶺の神道伝受のことと考えられるが詳細は明らかではない。降魔と愛染のことを含め百則辨にはまだ検討の余地は多い。だが東嶺が、神道の大事と禪門の宗旨との間に一致するところを見出し、その結節点に聖徳太子を措定していることはここに認めてよいだろう。東嶺にとって聖徳太子は、日本において達磨の禪を称えていく上で欠かせない存在だったのである^①。

註

（１）佐藤俊晃「片岡飢者説話考・近世禪宗における聖徳太子信仰」『宗学研究』三九、一九九七年。

（２）以上の問題をこれまで追求してきたがその全容はまだ明らかでない。佐藤俊晃「近世後期から近代初頭の曹洞宗にお

ける日本神話および聖徳太子伝理解・『先代旧事本紀大成経』の影響を中心に」『宗学研究』四五、二〇〇三年。同「徳翁良高撰述『神秘壺中天』について」『曹洞宗研究員研究紀要』三八、二〇〇八年。同「徳翁良高撰述『西来和尚舊事記略夜話』について」『曹洞宗研究員研究紀要』四〇、二〇一〇年。同「明治初期曹洞宗教団における年忌葬祭説の意義」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』一二、二〇一一年。ほか。

（３）佐藤俊晃『神儒仏三法孝経口解』考・第一「神乗孝経」を中心に「曹洞宗総合研究センター学術大会紀要」一二、二〇一一年。

（４）かつて川上孤山はその著『妙心寺史』（初版一九一七年、増補版一九七五年）において、東嶺は「初祖達磨大師を本邦化現の聖者と仰ぎ爰に吾が聖徳太子を併せ佛法と王法とを二雙一實とした神禪護国主義を標榜」した、と述べている。この見解がその後どのように検証されてきたのか筆者は知らないが、東嶺の神道受容を考える時、川上の指摘は今でも重要なものだと思う。

曹洞宗正信論争の研究

竹林史博

序論

令和三年、つまり二〇二二年十月末に、イギリスのグラスゴーで「国連気候変動枠組み条約第二六回締約国会議」(COP26)が開催され、主催国議長のボリス・ジョンソン首相は挨拶で地元の二人の名を挙げた。一人はジェームス・ワット(一七三六―一八一九)。彼の蒸気機関の発明で産業革命が始まった。しかし、その燃料が石炭であったため、二百五十年後の今日、発する二酸化炭素の地球規模の環境悪化により、石炭火力発電の全廃が主要議題の一つである。ちなみにもう一人はジェームズ・ボンド(映画の主人公)。新聞記事によれば「カチカチと時を刻む爆発装置に縛り付けられ絶体絶命の007。それを気候変動に直面する私たちになぞらえたかったようだ」(『毎日新聞』二〇二二年一月一三日号)とある。会議の主旨からすると、まさに象徴的な土地での開催となったわけである。

さて、一見正信論争とは何の関係もなさそうな国際会議であるが、実はジェームス・ワットに始まる産業革命により近

代自然科学、歴史批判学をもとにした自由主義的傾向が強まり、キリスト教神学史上「近代主義」と呼ばれる宗教運動に連なる^(注)。

しかし、明治以後さかんに日本に紹介された欧米の仏教学が、前述の近代主義神学と同様、「無我」を基準に、地獄・極楽、輪廻転生、見性、見仏等の分野を等閑視したものであったことは、時代的に避けがたい潮流でもあったであろう。今年の「COP26」開催は、歴史的には産業革命以来二百五十年をかけて営々と築きあげてきた近代文明が、その限界を露呈し、方向転換を図らざるを得なくなったことの顕れでもある。このことはまた、その近代文明と表裏一体となり、歩調を同じくしてきた近代合理主義的仏教の行く末を暗示しているようにも思える。こうした時代の変革期にあたる現在、改めてそうした近代合理主義仏教と伝統仏教の衝突でもあった「正信論争」の今日的意義を問い直してみることが、将来仏教の進むべき方向を見つけるヒントの一つくらいにはなるかもしれないと愚考している。

注一 拙著「正信論争考（四）——キリスト教近代主義神学との比較」

（『宗学研究』第四九号・二〇〇七）

第一章 道元禪師と栄西禪師相見問題

第一節 安谷白雲著『仏法の正しい宗意安心論』について

第一項 安谷師の主張

「正信論争」に関する安谷白雲師（一八八五—一九七三）の戦後の著作に次の三部作がある。

（一）『仏法の正しい宗意安心論』（宗乗参究会刊行 一九六九）
（二）『禪における偏向を排撃する』

（宗乗参究会刊行 一九七〇）
（三）『宗門人の邪解と邪信』（宗乗参究会刊行 一九七二）

このうち（三）は拙著『曹洞宗正信論争』『戦後篇』（九〇九—五四頁）に収録したが、他の二冊はあまりに大部となるため割愛した。ここにとりあげるのは（二）『仏法の正しい宗意安心論』中の道元禪師と栄西禪師の相見問題である。

本書出版のきっかけは、昭和四二年度（一九六七）の曹洞宗の「布教師講習会」における榊林皓堂博士の講義録が『曹洞宗報』（曹洞宗宗務庁刊行）一九六七年一〇月から六八年二月まで「修証義を中心とした宗意安心」と題して連載されたこと

による。これを読まれた安谷師が、講義録を一節ごとに取り上げて批判を加えられたのが本書である。しかし、この安谷批判に対し、榊林博士からの反論はなく、そのままに終わっている。

さて、前掲書第二章第十七項「永平高祖に対する不敬の言論」(1)では、安谷師はよく知られている「本来本法性云々」の問題を道元禪師が栄西禪師に質されたことに對する榊林博士の感想が、

いかに利発でも年少の禪師には重すぎる疑問である。

（『曹洞宗報』一九六七年二月号八頁下段）
というものであったことに對して、次の如く反論された。

この疑団は高祖様がみずからおこした疑団であつて、他人から背負わされたものではない。だから重すぎるの、軽すぎるのという問題ではない。渾身の疑団である。（中略）高祖がこのとき「白汗きびすに到った」と、後に天童山において明全さまに申し上げている。そして明全さまから「それが見性だ」と証明されている。

この安谷氏の反論は『訂補建徳記図会』中の一段を踏まえてのものである^(注)。この点について、やはり増永靈鳳博士も榊林博士同様、

「某甲忽然として省す」という表現はやや誇張の嫌いがある。（中略）「忽然として省す」といっても、それはいわゆるの省悟

ではなく、自己反省の契機を得て、問題の糸口を捉え、禅への魅力をさらに深め、将来への方向を決したことを意味する。

『永平正法眼蔵』二二頁 春秋社刊行 一九五六
と評しておられる。ここに研究者と禅定家の見解の相違が見えて興味深い。

注一 某甲忽然省、自汗竟踵。全公コレヲ深ク肯ヒ玉ヒテ、一篇ノ語ヲ書シテ、証明シ玉ヘリ。(吉田道興著『道元禅師史料集成』三四一頁。アルム刊行 二〇一四)

第二項 問答と相見の解釈をめぐる見解の相違

同じく『曹洞宗報』一九六七年一二月号の榎林博士の解説に、

その答えが年少の禅師にどう受け取れたか。まだ若く、今の高校生ぐらいの年配(バカな比較もいいかげんになさい(安谷注・以下同じ))であると思われる道元禅師が、いかに利発であったにしても(とは何事だ。高祖が特に利発で、五百年間出の聖者であらせられた事実を疑うのか)こんなむつかしいことばで返答されたのでは、おそらく、チンプンカンプンで(なんとという無礼千万な言葉か、祖師を侮辱するにもほどがある。これが高祖の法孫か)なんのことやらわからなかったのではなからうか。少なくともわたしにはそう思われてなりません。(一一頁下段)とする一方で、相見について榎林博士は、『曹洞宗報』(同

前)に、

禅師が叡山に見切りをつけて山を下り、衣を換えて禅宗に帰投したのは十八歳ごろと推定されていますが、その時には榮西禅師はすでに亡くなり、建仁寺の道場は、上足明全和尚が引き継いでいました。史実としてはこの方が正しい。(二〇頁上段)

と相見否定の立場をとっておられる。一方安谷師は、榮西禅師こそ汝がために解決を与えるであろうと教えられて、なんでぐずぐずしていられるか、直ちに榮西禅師に馳せ参じたであろうと、考えるのが自然である。

とされた。また榎林博士は、

これ(問答)は、だれかがつじつまを合わせて作ったものでしょう。あるいは伝記記者がつくろつたのではないかという気がしてなりません。(同前)

と、相見は伝記作家の創作説か?とされたが、博士の立場からは当然の結論と言える。一方安谷師は、当時の年譜を作成。

一二一四 建保二年 一四歳 春、叡山を下りて園城寺公胤に教えを乞う。公胤の指示を受けて榮西に参ず。

一二一五 建保三年 一五歳 七月五日榮西遷化。(六七・六八頁)

として、禅師一四歳の時、榮西禅師との相見ありとされた。

ここで両者の見解の違いがはっきりする。

第二節 道元・栄西相見についての諸説

第一項 相見を否定する文獻

明治以後の道元禅師御伝史料で、古いところでは明治二六年(一八九三)刊行の麻蒔舌溪著『曹洞宗史要』(明教社)がある。明治三五年(一九〇二)の曹洞宗宗務院総務に「麻蒔舌溪(?)・石川素童(一八四一—一九二〇)」とあり、当時の両本山巡回布教師の名簿にも麻蒔師の名前が載っており、師は宗門の要職にあった方と思われる。(再版『曹洞宗名鑑』付録三頁 覽美閣刊行 一九八八)本書では江戸時代に広く流布した『訂補建誓記図絵』(面山訂補 一八〇六)の記事を、ほぼそのまま踏襲し、

栄西曰く「三世の諸仏は有ることを知らず。狸奴白牯却て有ることを知る」高祖歎服して師事す。時に建保二年高祖年僅かに十五、明年栄西寂す。(三五頁)

とある。江戸時代から明治中期頃までは、こうした相見肯定説が広く信じられていたと思われる。しかし、約十年後、明治三五年(一九〇二)に出版された大内青巒閣、峰玄光著『道元禅師伝』(文明堂清水金右衛門刊行)では『弁道話』『伝光録』の問題点に加え、栄西鎌倉入滅説に立ち、

栄西は『東鑑』に依るに、建保三年(一二二五)六月五日鎌倉寿福寺に於て遷化し、禅師が栄西に謁せられたりと伝ふる建保二年(一二二四)は、その前年なれば、建仁寺にありて禅の法旗を掲げられしとは、頗る信じ難き所。(三五・三六頁)

と明確に相見を否定しておられる。鎌倉入滅説については後述する。

またこうした相見否定説はその後、竹内道雄著『道元』(吉川弘文堂刊行 一九九二)によると、村上專精(『仏教統一論』・松本彦次郎(鎌倉時代に於ける新仏教の発展『岩波講座日本歴史』一九三五)と続く。(同書四五頁)昭和四四年(一九七九)には諸文献を精査し相見否定の立場に立たれた中世古祥道師の『道元禅師伝研究』(国書刊行会刊行 一九七九)が出版された。相見否定の理由としては相次いで発見された新資料による従来説の見直しが主要因となっている。榎林発言は、こうした當時の否定説を是認されてのものであろう。

平成七年(一九九七)に至ると、再び中世古祥道師が『道元禅師伝研究続』(国書刊行会刊行)において「相見については否定的な見解が強くなっており」(一一〇頁)とされ、道元禅師の疑団についても、

近来、その発想はあまりに幼稚なもので、それらのことは、當時の天台学上ではすでに解決されうるもので、道元においてそれがあったということは、その教学上からも、また別しては資

料上からも認めたいとして、否定的な見解が提示されていて無視がたいのである。(一七七頁)

として疑問そのものに否定的である。平成一四年(二〇〇二)、道元禪師示寂七百五十回大遠忌に当り、記念出版された『永平高祖行状記』(大本山永平寺刊行 二〇〇二)には、相見の場面を描いた第十三図の説明文に、

道元禪師と榮西禪師との相見については榮西の寂年と関って疑問視されており、実際には榮西禪師の弟子、明全和尚に師事されたものと思われる。(一六頁)

とあり、相見否定説はほぼ定説となっているかの如くである。

注一 先行研究に山内舜雄氏の見解等を考慮した吉田道興著

「『本来本法性』疑問の考察」(『宗学研究』第二十一号

一八五頁 曹洞宗宗学研究所刊行 一九七九)がある。

第二項 道元・榮西相見を肯定する文献

前項の竹内道雄著『道元』によれば、相見肯定の文献として衛藤即応(道元禪師と榮西の相見について)『駒沢大学仏教学会報告』昭和十三年(一九三八)。伊藤慶道(『道元禪師研究』四五頁)をあげておられる。また大久保道舟(『道元禪師伝の研究』一九五三)・今枝愛真(『道元の生涯と思想』一九七九)・古田紹欽(『日本禅宗史の流れ』一九八三)等も相見肯定の立場である。

この中で安谷説に極めて近いものに伊藤慶道著『道元禪師研究』がある。氏は、

一体、榮西、道元両祖の相見が単なる一片の挨拶に止らなかつた事は、両祖の人格とその修道精神の上からみて、当然考え得ることである。真宗の開祖親鸞聖人は、吉水の法然房源空聖人に初相見の際、「たちどころに他力直入の道を獲得しましけり」と云ふ事実に例しても、容易に之を理解し得るであろう。不惜身命の修道精神に生きられた道元禪師と入宋求法の(中略)榮西禪師の相見が、只単なる相見に止って、何等己事の究明に及ばなかつたとはどうして考へ得られよう。(二四頁)

と述べられており、前掲の中世古文獻の「あまりに幼稚なもの」とみる説とは対照的である。また『道元禪師研究』では、衛藤説が榮西入滅地に『吾妻鑑』の六月五日鎌倉入滅説と、京都側所伝の七月五日京都入滅説とあるうちの『吾妻鑑』説をとられたことを否定、種々文献をあげて京都入滅説を力説されている。また榮西入滅説が二説あることについては、古田紹欽氏は、「鎌倉と京都との間にあって、入滅の地をそこに定めなくてはならない(榮西)ファンの要望があつて、その地の何れかに決定することができなかった」(『日本禅宗史の流れ』四三頁)と推測しておられる。

しかし、この問題については平成二一年(二〇〇九)、館隆志氏が新資料『建保三年暦記』七月五日条の裏書に「榮西前

権僧正葉上房入滅了、臨終正念、云々七十五才」とあることを発見され、京都入滅説が確定した。『印度学仏教学研究』第五十八巻第一号七七頁。平成二年（二月）氏は、

七月五日と確定したことは、道元のみならず他の禅僧たちの伝記を考慮する上で極めて重要な示唆を与える。（中略）まず、榮西に直接参じていた可能性が存する道元の語録には、榮西忌に行なわれた上堂が幾つか記録されている。（七七・七八頁）

とも指摘されている。前述の如く、道元禅師自身による一四歳から一八歳の間の直筆文献が皆無であり、肯定否定両説は傍系資料による推測の域を出ていないのが現状であり、前述の安合作製年譜に従えば、相見の可能性は十分有り得ることとなる。

その後平成二八年（二〇一六）井上義臣著『高祖伝私考』（滴禅会刊行）が出版された。本書は従来の相見非相見説を踏まえた上で、「期間こそ短かったが、榮西禅師に相見参問し、弟子の礼」（四八〇頁）をとったとされる。また禅師の疑団について、「高祖の質問は「理」を問うている様ではあるが、その実「事」を問うている」（同前）とされ古世古説との相違が見られる。また榮西禅師参問を裏づける資料として、『随聞記』巻一の第二の文、

一門の同学五眼房故葉上僧正の弟子が、唐土の禅院にて持斎をかたく守りて戒経を終日誦せしをば、教て捨てしめたりしなり。

（傍線著者）

について、五眼房を「一門の同学で故葉上僧上（榮西・筆者注）の弟子」と呼ばれていることから、「禅師自身が榮西禅師の一門であるという強固な意識を持っていたことが知られる」（同四八四頁）とされた。さらに『随聞記』その他の（榮西禅師・筆者注）先師先師という語り口からして、明全禅師よりの伝聞とはとても考えられず（中略、相見はあった）（同四八五頁）と結論づけておられる。この井上説は、道元禅師の口述筆記録から、禅師の心情を第一に推察しつつ論を進めるという点において、相見否定説にみられる諸文献の比較検討を中心とする研究態度とは一画を画するものと言えそうである。本稿「序」でも述べたごとく、近代以後における仏教研究の基本的立場は、文献の徹底した調査検討が中心となっている。これは史実の正確さを明らかにするため必須の条件ではあるが、ともすると、文献の表面に顕われない、最も基本的なものに対してまで認識が及ばないことがあることもあり得ることを知らされた。その点において、この井上説は従来の文献調査一辺倒の盲点をつき、独自の視点で結論を導き出しておられることは貴重である。

しかし、前述の如く、この問題では決定的な証拠が見つからないことから、今後も議論は続くことであろう。その成り行きに注目しておきたい。

道元禪師撰とされる「僧堂記」と瑩山禪師

廣瀬良文

はじめに

道元禪師撰述と『瑩山清規』に記されながらも、その内容が一切不明であるのが「僧堂記」である。その名からすれば僧堂行持に関する指南もしくは心得などを記したものと考えられる。これらは『瑩山清規』には道元禪師の撰述ともされしており、道元禪師の著作になると考えられるのであるが、その内容は不明のままであった。近世編纂の清規・切紙などを含めた典籍類にもその存在が現在まで確認されておらず、謎の典籍といつてよいと思われる。

しかしその一部を今回、慈廣寺（愛知県新城市）の史料調査において見出すことができた。慈廣寺本『瑩山清規』というべき中世後期から近世前期の写本と考えられる典籍であり、しかもその内容は中世後期のものといつてよいと思われる写本である。そして、その中に「僧堂記云」とあり、記述を見いだすことが出来たのである。

本論においては、まずは新出史料である慈廣寺本『瑩山清

規』の中に記された「僧堂記」を紹介し、その意義について論じたい。

『瑩山清規』『日中行事』における「僧堂記」

中世において「僧堂記」は如何なる典籍であったのか。『瑩山清規』『日中行事』のうち早晨「喫粥之法」には、

遍槌後、童行入堂。当面問訊叉手。阿・三人同音読僧堂記等。
（或諸祖法語等）読了。問訊。出堂。粥了。

（禪林寺本『瑩山清規』）

とあり、「僧堂記」等が毎朝読誦されていることが知られる。毎朝の喫粥で槌砵の後、童行が入堂して向き合い問訊して叉手し、二・三人が同音にて「僧堂記」を読誦し、読み終わって問訊し出堂する。「僧堂記」を読誦しない場合は、諸祖の法語等を音読していたことが記される。

「僧堂記」は現今では典籍名のみ知られ、その内容は不明な

典籍であるが、瑩山禪師の時代には読誦されて親しまれていたことが知られる。

道元禪師撰「僧堂記」について

『洞谷記』には古写本には無いものの、後世編纂された流布本には、

至十五・十六・七、学文成者、臘八若仏生会、剃頭受戒、受具作僧。（中略）行堂儀、学僧堂儀、夜間坐禅、日裏諷經、如法儀。故名選僧堂。巨細可学清規訓童。（中略）若年来人工中、淨發心而望作僧者（中略）經兩三年、又許直綴小中衣（中略）又、經一兩年、而授衣入衆。守永平^②選僧堂記。發心為先、故情勿重。

（傍線筆者）

との文言があり、「僧堂記」についてより多くのことがわかる。^②十五・十七歳で読み書き学業が出来る者については、十二月八日の臘八攝心の際か、四月八日の仏誕生会にて出家させるという。「僧堂儀」を学び、夜間には坐禅、日中には諷經し、法儀の如くする、とある。また、出家を望む者が来たりて二・三年経れば直綴と小中衣を、さらに一・二年たてば衣（大衣・九条袈裟）を授けて大衆に加えて道元禪師が撰述した「僧堂記」を守らせるといい、その際には必ず發心の有無を重

視すると述べる。

まず傍線①の「僧堂儀」を学び、とあるのは僧堂の進退作法を学ぶ意味であろう。道元禪師には、『重雲堂式』『永平清規』など僧堂を含めた修行中の規範を示した典籍があり、あるいは瑩山禪師の『瑩山清規』などの修行生活の基礎つまり「僧堂の儀」を学ぶという意味であると思われる。

傍線②の「永平撰僧堂記」を守り、との箇所は如何であらうか。もちろん『重雲堂式』『永平清規』などの道元禪師が撰した具体的な典籍の可能性もあり、さらには広義の僧堂の儀という解釈も排されるわけではない。ただし、こちらは瑩山禪師が読誦を定めたであろう『瑩山清規』（禪林寺本）にある「僧堂記」と素直に考えてもよからう。また、「發心を先と為し、故情を重んじること勿れ」とあるような、自らの發心を先となして旧情を重んじないという、出家を望み僧堂安居を送る上での發願に関わる内容であったことも考えられる。

慈廣寺本『瑩山清規』について

慈廣寺には、中世後期から近世前期の書写と考えられる清規が所蔵される。年代は記されていないが、徳川氏に対する祈禱や追善文言が存在しないこと、中世後期に盛んであった逆修法要の回向を多く収録していることから、内容的には中世後期のものであるとみてよい。逆修とは戦乱をはじめとす

る不慮の死が多かった中世に盛んであった法要であり、生前に自らの法要を預め勤めておくものである。

慈廣寺本『瑩山清規』は前欠であり、題名も欠落している。しかし、幸いにも文中に丁数が記されているため、何丁分が欠落しているか判明する。それによると、十丁表までが欠れており、十一丁裏からが現存していることがわかる。内容としては、禪林寺本『瑩山清規』と比較した場合、多少の異同・欠落があるものの『瑩山清規』の異本であるといつてよい。一方で後半部には他本には収録されない回向文や吉凶判断のための記事を多数含んでいる。前欠のために題名は不明であり、『慈廣寺清規』としてもよいが、残念ながら奥書も無いため、書写者・書写年次などが定かではなく、慈廣寺で編纂されたかも不明である。そのため慈廣寺本『瑩山清規』と呼ぶのが妥当であろう。その後半部の冒頭に「僧堂記」が収録されているのである。

「僧堂記」本文について

慈廣寺本『瑩山清規』にみられる「僧堂記」に関する記述を以下に示せば、

僧堂記云、

自非仏祖之行履不履、自非仏祖之法服不服也。謂行履者、名利

道元禪師撰とされる「僧堂記」と瑩山禪師（廣瀬）

早抛来、吾我永捨去、不近国王大臣、不貪檀那施主、輕生而隱居山谷、重法而不離叢林。尺璧（不宝）、寸陰是惜、不顧万事、純一并道。此乃仏祖之嫡孫、人天之導師也。

とある。³⁾

仏祖の行履でなければ行わない。仏祖の法服以外は着用しないこと。仏祖の行履とは名利を擲つべきことであり我念を捨てて、国王大臣に近づかず、檀那施主を貪らず、自らの生命を軽んじて山谷に隱居し、法を重んじて叢林を離れず、財宝を重んじずに時間を惜しみ、万事を顧みずに純一に并道する、これが仏祖の嫡孫であり人天の導師である、という。

まさに世間の名利や宝玉を重んじず、出家としての決意を表明する文言である。先掲した『洞谷記』（流布本）にある、永平撰「僧堂記」を守らせ、発心を先となし旧情を重んじない、という内容に合致するものといえよう。

しかし、道元禪師には、かような「僧堂記」を撰じたという記録は確認できない。これは如何なる事情であろうか。推測が許されるならば以下の事情によると考えられる。

実は、この「僧堂記」の文言は道元禪師の語録である『永平行録』巻八「除夜小参」そのものであり、道元禪師が「家訓」として説示した文言なのである。『道元和尚広録』巻八の「除夜小参」には以下のようにある。

除夜小參。云、夫小參者、仏祖祖之家訓也。我日本国、前代未嘗聞（中略）所謂家訓者、自非二仏祖之行履不履、自非仏祖之法服不服也。謂行履者、名利早拋来、吾我永捨去、不近国王大臣、不貪檀那施主、輕生而隱居山谷、重法而不離叢林。尺璧不宝、寸陰是惜、不顧万事、純弁道。此乃仏祖之嫡孫、人天之導師也。（傍線筆者）

とあり、「僧堂記」が道元禪師の除夜小參と同文であることがわかる。ここで道元禪師がいうところの家訓は道元禪師の師である如浄禪師が帰国する道元禪師に対して訓導したという『行状記』の記述と合致する（『三大尊行状記』以下、『行状記』）。『行状記』には、

本国而隱居山谷。長養聖胎。師又問曰、和尚為甚麼、著黑衣。一如常僧侶。童曰、諸方無鼻孔長老。不捨名利。杜撰禿子等。通著班衣。我為異彼等。不著班衣。汝在于本国。化導人天時、須著班衣無^幼無。此我意巧耳。美蓉伝来而雖在這裡。吾不著之。師受付嘱而歸於本国。即大宋宝慶三年丁亥歲。

とある。道元禪師は如浄禪師からの遺言として、山谷に隱居

すること、黒衣を着すること（ただし人天化導の際には斑衣も着用可）の訓導を示されたというのである。この『行状記』に示された如浄禪師からの教示と、「除夜小參」中の「家訓」、すなわち「僧堂記」の内容が同様のものであることがわかる。山谷への隱居および法服の着用などである。

「除夜小參」にある道元禪師が述べる「家訓」とは如浄禪師からの家訓であつたのである。『行状記』にある如浄禪師からの教えを、道元禪師が仏祖の家訓として位置づけて説示していたことが知られるのである。

如浄禪師から道元禪師が示され、家訓として位置づけられた教えが脈々と日本曹洞宗教団の中に受け継がれていたのであり、さらには『行状記』の編纂に関与したとみられる義介禪師・瑩山禪師らも家訓として重視したと思われる。ただし、「僧堂記云」と『瑩山清規』（慈廣寺本）にあることから、この家訓は「僧堂記」の全体ではなく、一部であつた可能性がある。いずれにしろ、かような背景があつて家訓が「僧堂記」の中に組みこまれて、『瑩山清規』で説誦が規定されたと考えられる。

道元禪師自身が「僧堂記」として家訓を定めたというよりも、瑩山禪師が「僧堂記」として門下に対して家訓の毎朝の説誦を行わせていたと考えられよう。

さて、中世の曹洞宗教団が京都・鎌倉といった大都市部へ

教線を展開しえなかったのは臨濟禪僧の活動が活発であり教線の展開が困難であったという外的要因もあるが、しかし、これまで考えられてきたよりもより強く、つまり道元禪師の山谷への隠居という家訓が瑩山禪師によって毎朝の読誦として規定され、瑩山禪師門下によって常に確認され続け重視されていたことが中世曹洞宗教団の展開方向を地方に向けていく内的要因として存在し続けていたといえるのではないか。

そうであるならば「僧堂記」の読誦は中世曹洞宗における瑩山禪師門下の教線拡大の方向性を地方展開へと向かわせる一つの大きな指針となつたろう。瑩山禪師示寂後も国王大臣に親近せず山谷に隠居するべき、という方向性は一定程度周知され守られたとみられる。南朝から瑩山禪師に対して禪師号が諡られんとした際には峨山禪師が辞している。また『蔭涼軒日録』によれば、梅山聞本が所持していた観音像の評判が高まつたために、聞本は將軍から京に招かれたというが、その招聘を断つたという。国王大臣に親近しないという方針は中世曹洞宗においては峨山禪師および門下の總持寺五院の開山とされた弟子達にも継承されていたと思われる。

また、「僧堂記」つまり如浄禪師―道元禪師と継承された家訓の読誦を定めたことからは瑩山禪師の如浄禪師・道元禪師に対する思慕・尊崇の念がうかがえることになる。

瑩山禪師が家訓を重視した理由としては、当時の永平寺に

おける道元禪師の立場を踏まえた場合、永平寺の義雲禪師及びその門下らに対する対抗意識もあったのではないだろうか。たとえば義雲禪師の語録においては道元禪師というよりも如浄禪師への思慕が強く感じられ、ひいてはそれが如浄禪師―寂円禪師―義雲禪師という寂円派としての意識が強く反映されたものとみることができよう。

瑩山禪師はそれに対して如浄禪師―道元禪師―懷奘禪師―義介禪師―瑩山禪師という曹洞宗道元門下の系譜を意識し、如浄禪師以来の家訓を「僧堂記」として読誦することを定め、僧堂の指針としたともいえるのではないか。

おわりに

中世においては道元禪師が如浄禪師から受けた家訓が毎朝読誦される文言とされていた。

瑩山禪師が如浄禪師―道元禪師と伝わつた家訓を重んじたことは師の義介禪師とともに『行状記』編纂に関わり、『瑩山清規』の行法を確立させていった瑩山禪師自身の思想にも直結するものだろう。瑩山禪師自身が国王大臣に親近せず、山谷に隠居して叢林を離れず、という生活を重んじたということになる。瑩山禪師が建立した永光寺の立地をみてもやはり山谷にあり、まさに家訓に合致する瑩山禪師の理想の禪刹であったと思われる。山谷への隠居を促す「僧堂記」の毎朝

の読誦は、山谷への隠居を門下に常に再確認させることとなり、中世の曹洞教団の地方発展を大いに勢いづけたと思われるのである。

その後、戦国期以降は、国王大臣への不親近を説く家訓の毎朝の読誦は朝廷より綸旨を得て出世道場化を果たしていた永平寺・總持寺をはじめとする曹洞宗教団にとってそぐわないものとなっていたと見られ、読誦されなくなっていたことが推測される。ただし、道元禪師による撰述典籍の毎朝の読誦は近世に継承されていたと考えられ、現今の僧堂でも『永平高祖御垂訓』として形を変えて継承されていると思われる。詳しくは別稿にて論じたい。

註

- (1) 尾崎正善「翻刻・禪林寺本『瑩山清規』」『曹洞宗宗学研究所紀要』七号、一九九四年。また『瑩山清規』については、宗学研究部門により、『共同研究『瑩山清規』の研究』と題して『宗学研究紀要』三三号（二〇二〇年）と同三四号（二〇二一年）に翻刻が掲載され、研究が進められている。こちらも参照されたい。
- (2) 『洞谷記』については、河合泰弘『洞谷記』二種対照（一）（二）『禪研究所紀要』二六号―二八号、一九九八年（二〇〇〇年。および、河合泰弘『洞谷記』二種対照二
- (1)・(2)・(3)『禪研究所紀要』三〇号・三十一号、二〇〇二年・二〇〇三年を参照のこと。
- (3) 『僧堂記』に云く、と始まることから、これが「僧堂記」の全文ではなく様々な文章を寄せ集めた『僧堂記』なる典籍が存在し、あくまで今回見いだされた箇所は一部であった可能性がある。その点については別稿にて論じたい。
- (4) 鏡島元隆校註『道元禪師全集』第四卷、春秋社、一九八八年、一二二頁
- (5) 『曹洞宗全書』「史伝上」一三頁
- (6) 佐藤秀孝「孤峰覚明と瑩山紹瑾―瑩山門下としての覚明の活動を踏まえて―」『印度学仏教学研究』四四卷二号、一九九六年
- (7) 石井清純「義雲語録」における道元禪師の著作の依用傾向について」『印度学仏教学研究』五三卷一号、二〇〇四年

『瑩山清規』の排列について

― 光椿書写本・「回向文」を中心として ―

秋 津 秀 彰

一、問題の所在と本稿の目的

本稿では、瑩山紹瑾禪師（一二六四～一二三五）の撰述した『瑩山清規』の排列・構成について、光椿書写本と、「回向文」全体を取り上げ、諸問題を整理する。本稿中の『瑩山清規』は、共同研究「『瑩山清規』の研究（一）―「日中行事」の翻刻―」（『宗学研究紀要』第三十三号、二〇二〇年三月。以下、（一）、「『瑩山清規』の研究（二）―「月中心行事」・「回向文」の翻刻―」（『宗学研究紀要』第三十四号、二〇二二年三月。以下、（二））に収録されているものはそこから引用し、「回向文」については、（二）で付した回向文番号（梵清本を基準に付番）を使用した。

二、光椿書写本の構成について

永光寺（石川県羽咋市）に所蔵される光椿書写本は、梵清本系諸本の中では特異な構成となっていることが知られている。現在の装訂は一冊本で、「日中行事」「月中心行事」「回向文」「年

中心行事」の順に排列されており、さらに「日中行事」の表題には「能州洞谷山永光禪寺行事次序上」、「年中心行事」の表題には「能州洞谷山永光禪寺行事次序下」とある。この全体構成は、叵山道白（一六三六～一七一五）による延宝九年（一六八二）開版本と同一であることから、光椿書写本は叵山開版本と同じ排列を採用した初めての本であるという指摘がある。

しかし光椿書写本は、「解題」（（一）一三一頁）で述べた通り、元来は二冊本であったと考えられる。さらに表題に記される「上」「下」をよく見ると、本文の文字とは墨の濃淡が異なる（「上」は（一）一三九頁掲載写真参照）。そのため、「上」「下」は光椿が記したのではなく、後に加筆されたものである可能性が高い。

加えて、一冊本に改めた際に、丁が移された可能性がある。「能州洞谷山永光禪寺行事次序上」の記載の右上には「本書四十五丁」（（一）一四四頁）という注記が付されているが、そこから「回向文」の最後に置かれる「40開甘露門」の直後の、光椿の識語と「洞谷山永光寺行事次序 終」の記載までは四

三丁しかなく（二二）三三三頁）、一方で「能州洞谷山永光禪寺行事次序下」の右上には「本書五十二丁」とあるが、ここから最後の丁までは五四丁²ある。この注記は、二冊本であった頃でなければ記すことはできないため、記載時期の確実な下限は、「一、洞谷清規 二冊」とある『寺社由来』（前掲「解題」参照）が提出された、貞享二年（一六八五）になる。

そして「回向文」から「年中行事」に移動した丁と考えられるのが、光椿書写本の「年中行事」の末にある、「鳴物」「仏生会花堂莊嚴具足」「有施浴則書施主位牌可立跋陀前卓」「年中月次会転諸祖忌」が記される一丁と、太容梵清（一三七八～一四三九頃）の跋文が記される一丁である。この内、「唱物」は『龍泰寺行事次序³』（龍泰寺〈岐阜県関市〉蔵）にも「40開甘露門」の直後に収録されている（『続曹洞宗全書』清規・一一六～一一七頁、一部文言の相違あり）。また他の梵清本系諸本では、「回向文」の直後に梵清の跋文が置かれている（二二）三三三～三三三三頁参照）。さらに本書の、のどの部分には水の染みがあるが、この二丁に関しては、「年中行事」ではなく、「40開甘露門」等の「回向文」の後半部分と形が同じである。

このことから、元来は「洞谷山永光寺行事次序 終」として内容を一旦終わらせた後に、「鳴物」等の付記と、梵清の跋文を記した計二丁が存したのであろう。光椿書写本には改装の記事は無いが、書き入れとして、「9念誦^八」の永禄七年

（一五六四）の注記（二二）一九五頁）、梵清の跋文の周辺にある、永光寺四一六世乾室存卓（永禄四年二月二十二日永光寺入寺）の署名・花押、宝永七年⁴（一七一〇）・明治二十五年（一八九二）の注記があり、また永光寺に所蔵される、永光寺五〇五世葆嚴本光（？～一八五〇）が施入した叡山開版本には、光椿書写本との異同が記入されている。確実に二冊本であった貞享二年を仮の境とすれば、丁数の注記は、光椿の自筆か、二つの中世期の書き入れと近時期に記入された可能性がある。また宝永七年の注記と「上」「下」の筆跡は異なるように思われるため、一冊本に改装されたのは近世後期以降と考えられ、その際に上下冊と梵清の跋文の位置を、叡山開版本に近い形に再配置したのではないかと推定される。

以上から、光椿書写本は、叡山開版本と同じ全体構成を初めて採用した本ではない可能性が高い。これは同時に、「年中行事」「月中行事」「回向文」を上冊として先に置き、「年中行事」を下冊として後に置いたのは、月舟宗胡（一六一八～一六九六）による、延宝五年開版本の版心に「瑩山清規卷上」（二二）一三一、一四〇頁参照）等と記して規定したのが初であることを示し、叡山開版本は、月舟開版本の前例を踏襲したに過ぎないと考えられる。

三、「回向文」全体の構成について

拙稿「『瑩山清規』諸本の「回向文」の構成について」（『印
度学仏教学研究』第七十巻第一号、二〇二二年十二月）では、禪林
寺本・梵清本・『正法清規』におおよそ共通する部分を「前半
部」（回向文番号1～28、梵清本にあり、『正法清規』にもほぼ
全てがあるが、禪林寺には全くない部分を「後半部」（回向文
番号29～42）と定義し、後半部を中心に論じた。これに対し
て、本稿では前半部を中心に、禪林寺本・梵清本・『正法清
規』・叡山本の排列の相違と意味について見てみたい。なお論
述に際しては、「【表】『瑩山清規』回向文」諸本対照表（二〇一
七〇～一七三頁）の参照を前提とし、また「月中行事」の末
に置かれることがある、「（1臨時設齋）」については保留とし
たい。

山端昭道氏が「『瑩山清規』の写本について」（『宗学研究』
第十五号、一九七三年三月、二〇二～二〇三頁）において指摘す
るように、叡山開版本の「回向文」の全体構成は、「一日（月
中）↓（三八念誦）↓九日（月中）↓三時誦経（日中）↓供養↓
読経・祈禱↓喪儀法↓講式」という、「月中」↓「日中」↓臨
時法要の排列である。『龍泰寺行事次序』も、梵清本から回向
文の取捨選択を行った上で、一日↓九日の部分をほぼ同様の
基準で再編している。

これに対して、禪林寺本の排列を検討すると、まず冒頭部
の「2祝聖諷経」「12応供諷経」は、「月中行事」における

「一日」に、これに続く「18粥諷経」「19日中」「20放参」は、
「日中行事」における一日に相当する。よってこれら五回向文
は、ある月の「一日」に行われる「月中行事」・「日中行事」
の法要を、流れに沿ってまとめて記載したと見るべきである。
また「10通回向」「11為祈禱千巻読経」「17大般若経結願疏」
「16因病祈禱」と次第するのも、様々な經典の読経、汎用的な
祈禱から、經典・対象を限定した読経・祈禱へ、という内容
の連続性が見られる。加えて「10通回向」の前に置かれる三
八念誦（8念誦三日）「9念誦八日」も、さらに広い意味での祈
禱に含めることができる。三八念誦は、臨時法要ではなく「月
中行事」として定期的に行われるため、先に置かれたのであ
ろう。さらに「26亡者回向」等の供養回向の最後に「◎達磨
忌回向」を置くのも、汎用的なものから限定的なものへと、
供養の対象を狭めていくという一連の流れとして捉えられる。
よって禪林寺本の「回向文」の全体構成は、「一日（月中・日
中）↓二日（月中）↓九日（月中）↓読経・祈禱（三八念誦を
含む）↓供養↓喪儀法」という、体系的なものである。そし
て『正法清規』も、三時誦経を恐らく全体の取捨の過程で除
いたことと、「12応供諷経」を「10通回向」と「11為祈禱千巻
読経」の間に置くこと以外は禪林寺本と同じである。

梵清本は、禪林寺本と比べると、三時誦経を臨時法要の後
に置くこと、「10通回向」から「17大般若経結願疏」の八回向

文の排列・内容の出入りなどの相違がある。この八回向文の内容に共通するのが、結びの言葉を、「11為祈禱千卷読経」「12応供諷経」「16因病祈禱」は「諸縁吉慶者」、「13普庵諷経」「14円通諷経」「15夏中祈禱回向」は「諸縁吉利者」とする（二二一九六～二〇一頁）ことである。このことから、禪林寺本よりも広い意味での読経・祈禱として整理したのであろう。よって梵清本の「回向文」の全体構成は、「一日（月中）→九日（月中）→読経・祈禱（三八念誦を含む）→三時誦経（日中）→喪儀法→供養→後半部」と考えられる。「12応供諷経」の配置については、恐らく梵清本と『正法清規』の共通の祖本からその排列であったのであろう。

但し、梵清本の全体構成は、「読経・祈禱」の中に「月中行事」と臨時法要が混在していたり、前半部と後半部が単純に接続されたような形になっていたりしているため、山端氏が円山本と比べて「未整理の感が強い」（前掲論文二〇三頁）と評するのも理解できる。従って、梵清本の「回向文」の排列について、『瑩山清規』の現存本の書写年代を前提に前後関係を推定するだけで良いのか、逆の可能性を完全に排除しきれないについては、課題が残されているように思われる。後半部については前掲拙稿（二一七～二八頁）で述べた通りであるが、解釈次第では、前半部についても、梵清本系の方が粗形を残している可能性はある。一方で、禪林寺本・梵清本系と

円山本は、三八念誦を祈禱と「月中行事」のいずれとするかの解釈や、円山本では前半部と後半部を区別せずに再編していることなど、構成に対する考え方が異なる。

四、「回向文」前半部の諸本の相違について

禪林寺本と梵清本の「回向文」の相違点としては、全体構成の問題以外にも、前半部の内容の出入りの問題がある。禪林寺本には、「◎達磨忌回向」が存在し、また「◎亡僧既出時念誦」に進退の記載がある。一方で梵清本には、「4檀那諷経」「13普庵諷経」「14円通諷経」「15夏中祈禱回向」が存する。これらについて、『回向并式法』（大安寺〈長野県長野市〉蔵、寛正三年（一四六二）頃成立）は、「13普庵諷経」「14円通諷経」「15夏中祈禱回向」を収録しつつも、「◎達磨忌回向」等の、禪林寺本固有の記載を複数併せ持っている。そのため、『回向并式法』が依拠した『瑩山清規』は、禪林寺本系である可能性の方が高い。

この中でも「14円通諷経」は、「月中行事」の十八日条に規定されている（二二一八七頁）ため、存在しない方が却って不自然であり、かつ他の諸清規には掲載されていない。また「◎達磨忌回向」は、達磨忌正当の回向文であるが、「年中行事」十月五日条（《中世禅籍叢刊》六・四四九～四五一頁）には達磨忌正当の疏のみが記載されており、本来はそちらに掲載さ

れるべきものであろう。実際に『回向并式法』では、疏、読経、回向の順番で掲載されている。⁶⁾この回向文の特徴として、結びの「不捨慈悲、憫三界六凡之衆、普舒光明、照四生九有之昏類」(二・二三頁) 傍点部の文言が挙げられる。回向文の文言そのものは、天倫楓隱『諸回向清規』一「祖師忌半齋」(『大正藏』八十一・六三五頁上段) にも見られるが、達磨忌の回向に限定して用いられるものではない。一方で『龍泰寺行事次序』の「達磨忌回向」(『統曹洞宗全書』清規・二二五頁) は、『諸回向清規』一「達磨忌宿忌半齋」(『大正藏』八十一・六三四頁上・中段)、引いては現用のものと同文の「不捨悲心、憫三界六凡之衆、再来末世、現一花五葉之春」である。

さらに、禪林寺本の「年中行事」四月十三日条「衆寮諷經回向」に見える、「専祈、堂頭和尚、道体堅固、法臘延長、現前清衆、修行有慶、進道無魔、般若智以現前菩提心而不退。次冀」(『中世禪籍叢刊』六・四一〇頁) という加筆部分は、『回向并式法』にも記載されている。その他にも、『諸回向清規』一「^{解結}制衆寮諷經^{七四月十五日}」には「堂頭和尚、住山妥帖、董衆安和、合山清衆、修行有慶、進道無魔、般若智以現前菩提心而不退」(『大正藏』八十一・六三二頁下段) とあり、『南禪諸回向』「衆寮諷經」にも「現前清衆、修行有慶、進道無魔、般若智以現前菩提心而不退」⁸⁾と冒頭二句以外は存するため、臨済系の儀礼の影響も考慮される。また「衆寮諷經回向」と「15夏中

祈禱回向」は、対象に「現前清衆」を含めるかどうか以外は内容が類似しているため、前者から後者が作成されたなどの関係がある可能性もある。さらに、前掲の臨済系二清規には「13普庵諷經」も収録されているため、儀礼そのものは、先の加筆部分に近い、早い時期に流入していた可能性も考えられる。

このように、「13普庵諷經」「15夏中祈禱回向」は、瑩山禪師撰述時点から存したとは現時点では考えにくい。一方で、『回向并式法』の記載内容は、禪林寺本系が『瑩山清規』の系統の中でどのような役割と与えられており、伝来の過程でどのような増補や書き改めが行われていったのかを検討する上では、重要と考えられる。また「13普庵諷經」「14円通諷經」「15夏中祈禱回向」が、梵清本の祖本系統から存在したのか、梵清の時点における禪林寺本系等の他系統本や、当時の情勢など踏まえて、梵清の判断で編入したものなのかという、梵清がこれらを組み入れるに至った経緯については、現時点では確定は難しい。よってこれらの諸問題については、資料蒐集等を通じて再検討することが必要である。

五、結論と今後の課題

本稿では、『瑩山清規』の構成に関する諸問題について、現時点で明らかにできることと、今後の課題について検討した。

『瑩山清規』全体の成立に関する、筆者の現時点での結論は前稿と変わり不大的ため省略するが、今後も様々な問題点について考察していきたい。

註

(1) 『中世禅籍叢刊』六 禅宗清規集（臨川書店、二〇一四年四月）七九〇頁。

(2) 厳密には、最後の丁の後に『諸回向清規』一「祖師忌半齋」の歎仏・本稿引用部分と、「楞嚴会回向」（『中世禅籍叢刊』六・四五四頁参照）が記される一紙があるが、本文とは別筆である上、見返しの紙が剥がれた部分に記したと思われるため、本稿では丁数に含めないこととした。

(3) 『続曹洞宗全書』の『正法清規』の翻刻については、尾崎正善氏が「『正法清規』再考（一）——『続曹全』翻刻の問題点と諸本との関係——」（曹洞宗総合研究センター学術大会紀要）第十九回、二〇一八年八月）において詳細に指摘している通りであるが、同様の問題が『龍泰寺行事次序』・『清規古規録』（龍泰寺蔵）にも確認される。『龍泰寺文書』（愛知学院大学付属図書館、一九七七年四月、駒澤大学図書館請求記号：H115/509.1-10）二・九所収の、この二書のマイクロ写真で照合してみると、例えば「龍泰寺行事次序」の「施餓鬼会文」は、後半部が「（以下原本脱）」（『続

曹洞宗全書』清規・一〇九頁）とされているが、実際にはこれに相当する半丁分は存在する。

(4) 宝永七年の注記は「解題」（二一・一三一頁）で紹介したが、翻刻では「宝暦七年」と誤記しているので訂正する。

(5) 山端氏の論文中には「一の日↓九の日↓日中↓随時↓講式」とあるが、比較対象の便のため、内容が変化しない範囲で表記を改め、文言を追加した。

(6) 尾崎正善「翻刻・大安寺蔵『回向并式法』」（『曹洞宗宗学研究所紀要』第九号、一九九五年十月）一〇三—一〇四頁。

(7) 本稿注（6）尾崎氏論文九二頁。

(8) 尾崎正善「翻刻・龍谷大学蔵『南禅諸回向』」（『鶴見大学仏教文化研究所紀要』第十二号、二〇〇七年四月）一一〇頁。

(9) それぞれ、『大正蔵』八十一・六二九頁上段、本稿注（8）尾崎氏論文九五頁。但し『瑩山清規』では九日、十九日に行われるが、（二二）一九八頁、『諸回向清規』では六日、二十日、『南禅諸回向』では六日に行うとある。

キーワード：瑩山紹瑾禅師、『洞谷清規』、『回向并式法』

「洞谷開山和尚示寂祭文」について

小早川 浩 大

一、はじめに

「洞谷開山和尚示寂祭文」(以下、「示寂祭文」)は太祖瑩山紹瑾禪師(一二六四～一三二五)が示寂した際に奉読された祭文として伝わる。宗門には同様に峨山韶頌(一二七六～一三六六)や通幻寂霊(一二三二～一三九一)にも祭文が伝わっていることから、祭文が葬送儀礼における死者供養の一環として用いられていたことがわかる。

田島柏堂によって発見・紹介された『禅林雅頌集』(愛知学院大学附属図書館、一九九九年三月、以下『雅頌集』)には中世の葬送儀礼に用いられた法語などが多数採録されているが、ここに複数の祭文を確認することができる。これらの祭文は、はたしてどのような様式で作成され、どのような用途で用いられていたのだろうか。

そこで、本稿では『雅頌集』に収録される「示寂祭文」に焦点をあて、中世の宗門における祭文の奉読について考察するものである。

二、「洞谷開山和尚示寂祭文」について

「示寂祭文」は『雅頌集』(第一五表～第一七表)に収録されている。これについては田島氏によりすでに翻刻されているが、ここでは祭文の構成を検討するにあたっての便宜を図るため、対応する句を「」で括り、以下に改めて示した。

①明峯 維正中二年、歲次乙丑、八月廿日、住持法嗣比丘素哲、謹以薌茗茶菓之奠、祭于新般涅槃伝法本師釈迦牟尼仏五十四世、当寺開山大和尚大禪師尊霊曰、夫以自仏々授手、祖々伝心以来、「曹溪源遠、洞水流深」。「大陽光輝兮、普照扶桑之裡、大乘一軸兮、親転洞谷之陰」。「遠近俱偃德、尊卑等尽諱」。「茲当于化縁已絶兮移步於無生之路、脱体旨詣兮密彈絶韵之琴、雖附法之一事取無貽、伝衣之表準曾不淫、「悲哉、昨日受教誘之恵、而展蛻座之席。嗟乎、今日奉誠礼之砌、而湿白服之襟」。「嗚呼「彼此之困恩、無欲伸之处。師資之深恩、失欲云之音」。「不夢尊顏難拜、不幻朕跡匹尋」。「仰願靈光密通、而垂慈容之

受碩、伏乞惠眼遙透、而扶愚弟之昏沈。」「至德覆孫子、道用施古今。」尚饗。

②維——八月、伝法比丘韶碩、謹以香茗蔬羞之奠、拝祭于当寺開山大和尚大禪師尊靈曰、夫以、仮受幻身而難知良縁固、若不逢老師而此生有何功、慈幸監祖室交一等、左右之内瓶影響相從、「旦暮之間、正偏俱窮。仰德深於、溟海之底。擬恩高於、太山之禮。」「進入堂奥、而既伝惠元之灯燭。退出化門、而還賜一場之梵宮。」「比德無類、学行無衆。」「這裏無並出之一路、那裏有調古之真風。」嗚呼「二十余回之給仕更無忘、十二時中之驚策今已終。」哀傷声咽而涙水無響、「悲涙色深而前村有連珠之叢、但願靈鑑無陰察懇恩之無二。」魂神不隔矣宿因不空、尚亨。

③維——八月十七日——山、知事比丘尊道、頭首比丘大智等、謹以香茗菓燭之奠、拝祭于当寺開山祖師大和尚尊靈曰、大雄正統聖々相繼、二千余載而大法東漸、然時当像季、祖室若累卵之危、吾師間出、亜聖之大才者焉、「人天瞻仰如衆星拱月、雲水輻輳如百川朝海。」豈料「毘嵐一吹、法幢忽折。山谷昼昏、雲愁霧慘。」嗟呼洞上宗旨哉、于斷絶金針玉線、憑誰依聯統、聞説「大陽記織、実無虚詫。」「異苗穠茂之言、心応符契之時。」「一靈不昧、照鑑莫忘。」尚

饗。

④維——、拝祭于当寺開山禪師大和尚尊靈曰、梵王勸請転最初法輪純陀設斎、伸末後供養、「吾師化縁已尽、証寂滅於泥洹。」「真常界中、得瞻尊容。紅輪西沈、師今何往。空対秋山、涙湿西風。」哀哉、尚亨。

⑤維——、比丘某甲、謹以香茗蔬茶之饌、奉致祭于当寺開山和尚大禪師尊靈曰、伏以、受亀之生、幸逢兎角之仏法、毛乍然大和尚方便力也。報謝何事哉。「粉骨敲髓亦可易、報恩酬德最應難。」徒離魂迷涙、幽思和尚、「切々虫声訴半夜月、沈々漏韵伝五更天。」于奚性禪過七旬余回光陰、空致滅後祭礼、嗚呼悲哉、「老木枝折、岸樹根崩。」為何々々靈鑒照給、尚亨。

⑥維——、某月日——、比丘源照等、謹以香茗茶菓之奠、恭拝祭于当寺開山大和尚尊靈曰、「粉骨碎身、争報撫育之德、銷魂失肝、未忘移遲之恩。」「均堤之昔、愁落服衣之色、阿難之別、悲顯九涙之痕。」「左右巾瓶今猶在、晨昏給仕何更存。」嗚呼「不審而不答、珍重而不言。」「携瓶曉天兮、徒哭鐘鼓之声、捧鉢午日兮、空供靈前之魂。」尚亨。

⑦維正中二、某月 日、光孝寺住持、法嗣比丘至簡、謹以
蔬茶薌茗之奠、拜祭于新般涅槃、当寺開山老師大和尚尊
靈曰、夫以、六十二年日月下、五十四日世玉軫珠回兮、
藏身之時語路処絶、没蹤跡之処十字打開、「或時来不去、
或時去不来。」来去一色、途中絶徘徊、「今我老師在無生
路上、藏消息瑠璃殿中莓苔。」德音断不語、心緒尽不續。」
一靈容納、鑒此悲哀矣、尚享。

以上のように、「示寂祭文」は祭文七篇をもつて成り立っている。

三、「示寂祭文」の概要

祭文の奉読者と構成を整理すると以下のとおりとなる。なお、祭文の構成については序に続く「く曰く」以降の本文について示すこととする。

①は、八月二〇日に瑩山禪師の法嗣である明峰素哲（一二七七～一三五〇）が洞谷山永光寺住持として奉読した祭文である。本文は四言二句、五言・六言の対句、五言二句、二言・七言・六言の対句、五言四句、六言二句、六言・七言の対句、五言二句などにより構成されている。

②は、伝法比丘として峨山韶碩が奉読した祭文である。本文では四言六句、四言・八言の対句、四言二句、八言二句、

一〇言二句、四言・八言の対句などにより構成されている。

③は、八月一七日に知事の尊道と頭首の大智（一二九〇～一三六六）等により奉読された祭文で、四言・五言の二句、四言四句、四言二句、六言二句、四言二句で構成されている。

④の奉読者について、田島は伝戒門人純陀とするが詳細不明である。本文には六言二句、四言六句が含まれる。

⑤は、奉読者が比丘某甲とあるが「性禪過七旬余回光陰」とあることから七〇歳過ぎの性禪なる人物によると思われる。本文は七言二句、四言四句、四言二句が主となる。

⑥は、珍山源照等による祭文で、四言・六言の対句を二回、七言二句、五言二句、五言・六言の対句を主とする。

そして⑦は、光孝寺住持である壺庵至簡（？～一三四一）がの奉読した祭文である。本文は、五言二句、九言二句、五言二句を主として構成されている。

以上、祭文の奉読者と構成をみてきた。田島氏は「示寂祭文」について「瑩山禪師の鉗鎚をうけた主要門人たちが、禪師の在りし日の面影を偲び、師恩の深きに感涙すると共に、師の遺徳を讃揚し、真情を流露し、きわめて鄭重に法儀が行われた情景が、いまさらながら眼前に彷彿として想起される」と述べている。

そこで虎関師鍊撰『禅儀外文集』（一三四二成立。底本は寛永三年、四条寺町刊、以下『外文集』）をみると、物初大観（一二〇

一（一二六八）による祭文が確認できる。これは淨慈寺（浙江省杭州市）住持北磻居磻（一二六四～一二四六）の遷化に際して全山あげて哀悼の意を捧げたものだが、「示寂祭文」もこれと同様の複数の人物によって奉読される形式といえよう。

「示寂祭文」の文体は四言や五言、六言などの雑言による構成を取っている。また、内容は「維れ」で始まり「薌茗茶菓」等の供物を備え、瑩山禪師の「尊靈」を祭り、哀悼の意を捧げるとの内容になっていることが確認できるのである。

四、『禪林雅頌集』所収の祭文について

『禪林雅頌集』（以下、『雅頌集』）には「示寂祭文」以外にも複数の祭文が収録されている。それらの祭文名・対象者・日付・奉読者を列挙すると以下の通りとなる。(1)「繁興宗翁禪師」（繁興書記、明峰素哲法嗣）・建武四年（二三三七）六月一日・龍松素溪等、(2)「立川開山大徹和尚示寂祭文」大徹宗令（二三〇）（三）～一四〇五（八）・応永二年（二四〇五）一月一三日示寂、二五日・諸尊宿（法姪等）、二五日・頭首（大成宗林首座）、二五日・知事（覚岩玄了）、二月二日（初七日忌）・比丘尼妙興、四日・小師比丘尼等、六日・会中尼衆、七日・小師比丘侍者等、八日（茶毘）・檀那土肥弥太郎隆真、一六日（三七日忌）・日山良旭（？）～一四二二（六）、日付不明・諸弟子、日付不明・嗣法小師等、三月三日・瑞岩韶麟（無端祖環法

嗣）、四月六日（卒哭忌）・竺山得仙（一三四四～一四一三、大徹宗令法嗣）、(3)「立川寺檀那土肥能登守隆真禪定門祭文」土肥弥太郎隆真・応永二年（二四一五）四月一日・孝子平五郎・長良・長真・徳鶴の各祭文、(4)「畠山日向大守養山蒼公禪定門祭文」文和三年（一三五四）九月一日・孝子釈孝泰・茂泰・源朝臣家泰の各祭文、(5)「護国寺檀那無真禪定門祭文」実堂無真禪定門・明徳二年（一三九一）後小路尼公（尚喜）、(6)「豊後万寿寺開山和尚祭文」直翁智侃（勅賜仙印禪師、東嶺円爾法嗣）・応安六年（一三七三）六月二〇日・独芳、(7)「定山和尚祭文」定山祖禪（二九八～一三七四）・応安七年（一三七四）十一月二六日・中巖円月（一三〇〇～一三七五）、(8)「志元上人祭文」永和四年（一三七八）七月晦日・彦貞首座、(9)「天叟祐公大姉祭文」至徳二年（一三八五）六月一日・孝子長忠等、(10)「了元上座祭文」至徳三年（一三八六）一月一日・三男女氏等、(11)「華義上人祭文」永享六年（一四三四）三月一日・清闊、(12)「不伝妙伝大姉祭文」永享六年（一四三四）六月一三日・孝子惟宝、(13)「節心忠公禪定門祭文」嘉吉二年（一四四二）三月六日・孝子平朝臣政真・童女寿才等による各祭文、(14)「高庵宝山大姉祭文」永享六年（一四三四）六月六日・嫡子沙弥惟盛・二見寿用禅座（沙弥尼寿用）・明忍藏主・孝子明忍）・某甲、(15)「慈眼寺檀那神沢出雲太守道山性盛禪定門祭文」永享九年（一四三七）九月六日・孝子千手・孝女賀可・孝

子秀真・孝女某甲の各祭文、(16)「碧宝妙珠禪定尼祭文」(文安五年(一四四八)六月八日・孝子正宗)。

以上、一六種類の祭文がある。このうち(2)から(5)は大徹宗令関係である。臨済宗のものや詳細が未確認のものを含め、出家・在家共に祭文が用いられていたことが確認できる。

五、中世曹洞宗における祭文の奉読について

祭文に関する言及は、中国梁代(五〇二～五五七)の劉勰撰『文心雕龍』では、元々は儒教經典『儀礼』に基づき祈りや供物を捧げるものであったが、晋代の頃から死者に対して言行とともに讃美するようになったとある。これを受けて謝敏玉は複数の目的を持つ祭文について生者が死者に対して哀悼などの情感を表すものを「悼祭文」と定義している⁵⁶。

このように、中国で祭文は古来より用いられていた訳だが、わが国における祭文についてみると、斎藤英喜によれば儒教系儀礼における「天神を交野に祀る祭文」(『続日本紀』延暦六年(七八七)一月五日条)に加え、密教の「北斗御修法祭文」(『北辰祭文』)「地神供祭文」(『朝野群載』)や陰陽道の「泰山府君祭文」(『統朝野群載』)「玄宮北極祭文」(『諸祭文故実抄』)など、陰陽師、密教僧などが担った古代の儀礼的な祭文も多数伝わっていると⁵⁷する。上記の指摘のように天台僧の静然撰『行林抄』(一一五四、大正蔵七六卷)には「祭文」を多数確認

できるが、管見によればいずれも神仏を讃えるものである。これに対し「示寂祭文」は故人に対して奉読する形を取っている。この形式は中国北宋以降、主に士大夫たちにより作成され、禅僧も作成するようになったものである。やがて清規に取り入れられ、葬送儀礼として奉読されるようになったのである。この点を踏まえると「示寂祭文」は宋代以降に作成された祭文の影響を受けたものといえよう。

そこで、宋代以降の祭文を収録した『外文集』をみると祭文四一篇を確認できるが、いずれも故人に対する奉読となっている。虎関は同書の序文で撰述理由について「句語の体格」(序二右)をとらない当時の状況を嘆き、模範とすべき宋代の疏や祭文等を選定したという。祭文は四言二句を基本とし、『外文集』所収の祭文の多くはその形式にある。

さきにみたように「示寂祭文」は四言や五言、六言などの雑言による構成が用いられ「疏」に近い形式といえる。正中二年に奉読されたものであるから『外文集』撰述以前のものである。四言韻文を基本とした祭文も韓愈(七六八～八二四)や歐陽脩(一〇〇七～一〇七二)により散文体が多数作成されるようになったことから、『外文集』とは異なる作風に基づき作成されたものとなるうか。ただし、『雅頌集』自体をみれば一五世紀成立の祭文も収録されており、後世の加筆・訂正の可能性は否定できない。また、『峨山喪記』や『通幻喪記』の

祭文には四言二句の形式が確認できることから、「示寂祭文」の成立には更なる慎重な検討が必要といえよう。

このような構成に関する検討課題はあるが、内容面に目を向けてみると「示寂祭文」以外にも『雅頌集』には多数の祭文が収録されている。管見によれば、形式の相違はあるものの、死者の霊を祭り、供物を備え、哀悼の意を表すという基本形式は共通していた。この点を踏まえると一四世紀から一五世紀の宗門において、このような内容の祭文を奉読する死者供養が出家・在家共に営まれていたといえよう。

六、小結

以上のように、本稿では『雅頌集』所収の「示寂祭文」を取り上げた。祭文は瑩山禪師の法嗣や門人によって奉読されたが、その構成をみると、四言や五言、六言などの雑言による構成となっており「疏」に近い形式を持つものであった。これは四言二句を基本とする祭文とは異なるものである。

また、内容についてみれば、瑩山禪師の尊霊を祭っており、それに対して供物を備えて、哀悼の意を表するものであった。そして、「示寂祭文」を収録する『雅頌集』をみると、他にも多数の祭文が収録されていた。これにより一四世紀から一五世紀の宗門において、出家と在家とともに祭文を奉読する死者供養が行われていたことが確認できたのである。

なお、祭文(1)～(16)については祭文名等を列挙するのに止まった。内容等に関しては今後の課題としたい。

註

- (1) 『続曹洞宗全書』『清規』に『峨山韶碩禪師喪記』（以下、『峨山喪記』）や『通幻寂靈禪師喪記』（以下、『通幻喪記』）が所収されている。
- (2) 田島柏堂「山上氏所藏『瑩山清規』と愛知学院大学図書館蔵『瑩山示寂祭文』について」（『瑩山禪師研究』〔瑩山禪師奉賛刊行会、一九七四〕七〇八頁～七一〇頁）。
- (3) 前出論文七一頁。
- (4) 十七表～三十裏。田島氏「新資料『禪林雅頌集』の研究」（愛知学院大学論叢文学部紀要）一、一九七二）参照。
- (5) 『新釈漢文大系文心雕龍』卷上、明治書院、一九七九、一四六頁。
- (6) 謝敏玉「宋代哀祭文研究」（中国社研究出版社、二〇二〇）一四二頁。
- (7) 齊藤英喜「祭文編」（齊藤英喜・井上隆弘『神楽と祭文の中世―変容する信仰のかたち―』思文閣出版、二〇一六、二七頁）。
- (8) 葉國良「唐宋哀祭文的发展」（『台大中文学報』第一八期、二〇〇三・六）一八二頁。

天童如浄禪師と『円覚経』・『首楞嚴経』

永井賢隆

【一】

周知の如く、『大方広円覚修多羅了義経』（以下『円覚経』）は唐代の圭峰宗密（七八〇～八四一）がこの経を所依として教禪一致を説き、『大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞嚴経』（以下『首楞嚴経』）もまた長水子璿（？～一〇三八）により教禪一致が説かれたときに所依の經典として用いたものとして知られている。

この二経について道元禪師は『永平広録』巻五―三八三上堂において次のように述べる。

いわゆる精進とは、名利を求めず、声色を愛せざるなり。所以に、孔子・老子の言句を見ることなかれ、楞嚴・円覚の教典を見ることなかれ。時の人、楞嚴・円覚の教典をもって多く禪門の所依と謂えり。師常にこれを嫌う。専ら七仏世尊より今日に至るまでの仏祖の因縁を学ぶべし。もし其れ仏祖の因縁を管せず、徒らに名利の邪路に務む、豈に是れ学道ならんや。如来世尊・迦葉祖師、西天二十八祖・東土六代、青原・南岳等、

何れの祖師か。楞嚴・円覚を用いて正法眼蔵涅槃妙心とせん。又、何れの祖師か孔子・老子の涕唾を嘗めて仏祖の甘磁とせんや。今。大宋の諸僧、頻りに三教一致の言を談ずる、もつとも非なり。苦なるかな。大宋の仏法。地を払いて衰えたり。（原漢文）傍線部筆者

（『全集』三、二五三頁）

このように精進とは名利を求めないことであるとし、その故に、孔子・老子の言葉と、『円覚経』・『首楞嚴経』を読まないうようにと説かれる。すなわち「三教一致説」と「教禪一致説」が並び否定されている一段である。この一段からすれば道元禪師の主張は明確であると言えよう。また「師常にこれを嫌う」とあるように、道元禪師の師である如浄禪師も『宝慶記』において、次のように述べる。

拝問す。首楞経と円覚経は、在家の男女之を読んで以て為す、西來の祖道なり、と。道元、両経を披閱して、而も文の起尽を推尋するに、自余の大乗の諸経に同じからず。未だ其の意を審かにせず。諸経の言句より劣る有りと雖も、全く諸経の義勢に勝ちたるなし。頗る六師等の見に同じく有り。畢竟じて如何

んが決定せん。

和尚示して曰く、楞嚴経は昔より疑う者有るなり。謂く、此の経は後人の構えたるものか。先代の祖師は、未だ曾って経を見ざるなり。近代の痴暗の輩、之を読み之を愛す。円覚経も亦た然り。文相も起尽も頗る似れり。

（原漢文）（『全集』七、一二頁）

『円覚経』と『楞嚴経』の二経の内容に疑義を呈した道元禪師に対し、如浄禪師は両者ともおそらく疑経であるとし、痴暗な人はこれを読み、さらに執着してしまふと答えている。『永平広録』の先の見解はこのような訓示を踏まえたものであろうが、『如浄語録』の中には、『円覚経』や『楞嚴経』を用いた上堂も見え、またその上堂は『正法眼蔵』『転法輪』巻や『永平広録』にも引用されている。『永平広録』二、一七九上堂中で道元禪師は「たとひ偽経なりとも、仏祖もし転掌しきたらば、真個の仏経経なり」と述べていることからし

て、文面通りに受け取るのも問題があるう。⁽³⁾

しかしながら如浄禪師の「未だ曾って経を見ざる」という見解は強い否定であり、少なくとも道元禪師の述べるような「仏祖の転掌」を経れば「真個の仏経」であるという認識とは異なるであろう。本稿では、『如浄語録』を中心に『円覚経』・『楞嚴経』の両経の依用と展開を確認したい。

二

管見した限りではあるが、『如浄語録』における両経の依用は、合わせても六例に留まる。内訳としては、「瑞巖寺語録」に『楞嚴経』が一例、「景德禪寺語録」に『楞嚴経』が一例、「小参」に『円覚経』が二例、『楞嚴経』が二例、「小仏事」に『円覚経』が一例となっている。

※番号、傍線部筆者

『如浄語録』	『円覚経』・『楞嚴経』
①上堂。今朝九月初一。打板普請坐禪。第一切忌瞌睡。直下猛烈為先。忽然爆破漆桶。豁如雲散秋天。劈脊棒迸胸拳。昼夜方纔不可眠。虚空消殞更消殞。透過威音未朕前。唼栗棘金圈恣交〔六〕衣。凱歌高賀徹風顛。（『瑞巖寺語録』、『大正』四	当知虚空生汝心内、猶如片雲点太清裏、況諸世界在虚空耶？汝等一人發真帰元、此十方空皆悉銷殞、（『楞嚴経』卷九、『大正』一九、一四七頁b）

八、一二三頁b)

②上堂。世尊道。一人發真歸源。十方虛空悉皆消殞。師拈云。既是世尊所說。未免尽作奇特商量。天童則不然。一人發真歸源。乞兒打破飯碗。〔景德禪寺語錄〕、同一二八頁b)

③結夏小參。打破黑漆桶。十方空索索。不受靈山記。安居大円覺。早晨喫粥齋時。喫飯入夜打眠。早朝又起。歷劫見前。終而復始。生死悠悠無定止。恁麼徹去。過去諸如來。斯門已敗欠。現在諸菩薩。今各無折合。未來修學人。切忌顛倒走。可中若有箇漢。出來道未在。猶是繫縛盲驢。守他鬼窟。因九旬垂釣。正上要鉤。還知麼。麻三斤乾屎橛。拳頭脚尖更。須悟去始得。且道。有什麼長處。毘婆尸仏早留心。直至如今不得妙。〔小參〕、同一二八頁c)

④結夏小參。平地起骨堆。虛空剝窟籠。驀透兩重関。拈却黑漆桶。打円相云。円覺伽藍。十方聚會。咄。淨慈門下。切忌尿沸。其或尚留觀聽。癩馬繫椿。所謂搖扇取風涼。喫飯伸脚睡。更有甚事。雖然照顧蚊虻蚤住。向下文長。早先珍重。正当恁麼。須知有不入者保社底。又且如何。花陰輕舞蝶。山影靜穿雲。〔小參〕同一二九頁a)

⑤冬夜小參。長至迎新。如何話会。記得黃面比丘道。如破鏡鳥以毒樹果抱為其子。子成父母皆遭其食。好箇消息。今夜天童。乞食見小利。未免拚身捨命。將現前大眾。作枚毒樹果。

〔前掲〕

若經夏首、三月安居、當為清淨菩薩止住、心離聲聞不佞徒衆。至安居日即於仏前作如是言。我比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、某甲、踞菩薩乘修寂滅行、同入清淨美相住持、以大円覺為我伽藍、身心安居、平等性智、涅槃自性、無繫屬故。〔円覺經〕、『大正』一七、九二一頁a)

過去諸如來、斯門已成就、現在諸菩薩、今各入円明、未來修學人、當依如是法。〔首楞嚴經〕卷六、『大正』一九、一三〇頁b)

〔前掲〕

由因世界怨害輪迴殺顛倒故、和合怪成八万四千食父母想。如是、故有非無想相無想羯南流轉国土、如土梟等附塊為兒、及破鏡鳥以毒樹果抱為其子、子成、父母皆遭其食、其類充塞。

念一道真言。抱捕去也。類我類我。出来出来。舉弘子云。看。出来了也。有能食其父母者麼。可謂知恩報恩。方堪伝授。其或未然。第二頭相見。異種靈苗火裡栽。鉄花無影樹頭開。驀然結箇團圓果。舉似時人収得来。於是転作竜眼荔枝甘蔗蒲桃。元属自己家園。普請自家咬嚼。吞也得吐也得。剔団圓也得。百雜碎也得。有也得無也得。恁麼也得。不恁麼也得。恁麼不恁麼総得。総不得也得。咄。狼藉满地。笑殺傍觀。且道。如何収拾得。誰在画楼沽酒処。相邀来喫趙州茶。（小参）同一二九頁c）	是名衆生十二種類。 （『首楞嚴経』卷七、『大正』一九、一三九頁a）
⑥真正上座下火。真正参禪不存仏祖。踏翻円覚伽藍。說甚七月十五。恁麼去真快樂。因。異類中行披毛戴角。南山点首笑呵呵。焼却娘生破直裰。（小仏事）、同一三二頁b）	（前掲）

『円覚経』の三例（③、④、⑥）は共にほぼ同内容であり、また短文である。ここでの依用は「小仏事」の「下火」を除き、「結夏小参」の際の法語となっている点が指摘できる。出典となる『円覚経』でも「三月安居」とあるように、夏安居に纏わる内容を踏襲したものであろう。また、この一文は『圓悟録』、『宏智録』、『大慧録』などでも「結夏」の「上堂」や「小参」の際に用いられており、宋代においては夏安居に際しての一般的な表現であったともいえるが、他の語録ではほぼ全てが「以大円覚為我伽藍」と原文のまま用いられており、

如淨禪師が二度用いる「円覚伽藍」の用例も『圓悟録』の一例を数えるのみである。この用例からすれば、如淨禪師が意図的に原文を用いていないともいえるであろう。ともあれ『如淨語録』における『円覚経』の積極的な依用はほぼ無いといつてよい。

次いで『首楞嚴経』であるが、「瑞巖寺語録」（①）と「景德禪寺語録」（②）の記述は『首楞嚴経』の同一箇所を典拠とする一文である。特に「景德禪寺語録」の一段については冒頭でも述べたように『永平広録』二、一七九上堂も道元禪師

に用いられており、ここでは詳しく触れないが、「天童則不然」と述べているように、肯定的には捉えられていない。

「冬夜小参」(⑥)に関しては、説話としての引用である。

「好箇消息」と述べ肯定的に捉えていると言えよう。

①の「結夏小参」では、先述した『円覚経』とともに『首楞嚴経』を典拠とした一文が示されている。『首楞嚴経』のこの一段は、過去に如来が涅槃に入ったことにより、また現在の菩薩も円明なるさとの境地に入り、未来の修行者もまたそのようになるであろう、という「授記」に近い意味合いの一段である。しかしながら、如浄禅師はこの安居を「不受靈山記」と述べて、間断なき日常底の修行をすすめる。

このような視座からすれば、終わりの言葉は「敗欠」、「無折合」、「切忌顛倒走」と変更されることになるのである。

ここで注目したいのは、この『首楞嚴経』の一段が『大慧録』にもみえ、そこでは「心不可得」とともに説かれている点である。

上堂。僧問。過去心不可得。現在心不可得。未來心不可得時如何。師云。親言出親口。進云。未審如何受持。師云。但恁麼受持。決不相賺。僧礼拜。師乃云。過去諸如来。斯門已成就。現在諸菩薩。今各入円明。未來修学人。当依如是法。既依如是法。只如過去心不可得。現在心不可得。未來心不可得。三世既不可得。作麼生依。若向這裏知帰。出息不涉万縁。入息不居陰界。

常転如是経。百千万億卷。只如今日檀越請徑山一千七百大眾。所転者還在百千万億卷中也無。若在其中。即取法相。若不在其中。即取非法相。故経云。若取法相。即著我人眾生寿者。若取非法相。即著我人眾生寿者。正当恁麼時。還有定奪得出者麼。若定奪不出。明日来向汝道。 (『大正』四七、八二二頁c)

ここでは過去・現在・未来の「心不可得」とはこの様なものであるとして説かれている。紙面の都合もあり、詳説は別稿を期したいが、「不可得」であるから「終而復始」と述べているのであろう。終わることのない修証であるから「成就」等は否定されなければならないのであろう。

註

(1) これら二経が三教一致論者に積極的に用いられていたことについて、何燕生氏『道元と中国禅思想』(法蔵館、二〇〇〇年、二九九頁)では、『円覚経』は「煩惱と解脱、衆生と菩薩、無明と真如」などの一致や調和を強調することにより、三教一致説を唱えるにあたり、その経証として裏付けを与えるものと考えられていたことが想像できる。また『楞嚴経』も同様で、仏教の修行三昧を説くとともに、道教の神仙方術、服餌、煉丹などを述べており、これも三教一致を主張するに有利な裏付けとして利用されたように思われると指摘される。

(2) 先師天童古仏、上堂拳、世尊道、一人発真帰源、十方虚

空、悉皆消殞。師拈云、既是世尊所説、未免尽作奇特商量。天童則不然、一人発真帰源、乞児打破飯碗。五祖山

法演和尚道、一人発真帰源、十方虚空、築著磕著。仏性法

泰和尚道、一人発真帰源、十方虚空、只是十方虚空。夾山

圓悟禪師克勤和尚道、一人発真帰源、十方虚空、錦上添

華。大仏道、一人発真帰源、十方虚空、発真帰源。いま拳

するところの、一人発真帰源、十方虚空、悉皆消殞は、首

楞嚴経のなかの道なり。この句、かつて数位の仏祖、おな

じく拳したたり。いまよりこの句、まことに仏祖骨髓な

り、仏祖眼睛なり。しかいふところは、首楞嚴経一部拾

軸、あるいはこれを偽経といふ、あるいは偽経にあらずと

いふ、両説すでに往古よりいまにいたれり。旧訳あり、新

訳ありといへども、疑著するところ、神龍年中の訳をうた

がふなり。しかあれども、いますでに五祖の演和尚・仏性

泰和尚・先師天童古仏、ともにこの句を拳したたり。ゆ

えにこの句、すでに仏祖の法輪に転ぜられたり。『永平

広録』二、一七九上堂（『全集』二、一八三頁）

(3) 道元禪師の両経への態度については、鏡島元隆氏「道元禪

師と首楞嚴経・円覚経」（『道元思想大系』一五所収、三五

四頁、同朋舎、一九九五年）に詳しい。

(4) 『大正』四七、七五一頁a、七五二頁a、七五九頁a、七

六六頁b、七九九頁a。これら全て夏安居に纏わる上堂で
用いられている。特に七九九頁aでは、「円覚経云」と明
示している。

(5) 『大正』四八、一三頁c、一五頁b、四五頁a、四八頁b。

「一五頁b」のみ「小参」。

(6) 『大正』四七、八一頁c、八三五頁b、八四八頁b。

(7) 『大正』四七、七二二頁b。

寂室堅光の教化思想について

— 慈雲尊者の影響を中心に —

秦 慧 洲

一、問題の所在

近世の宗門において、戒による民衆教化に尽力した人物として、寂室堅光（一七五三—一八三〇。以下、堅光）が挙げられる。堅光の在家戒に関する法語は二篇存在しており、文政元年（二八一八）年の『十善戒信受の人に示す法語』（以下、『法語』）と、翌年の『菩薩戒童蒙談抄』（以下、『談抄』）である。『法語』は十善戒を「人の人たる道」として説く一方、『談抄』は「法語」を基盤としながらも、仏祖正伝菩薩戒（以下、十六条戒）を説いた、より宗派意識が現れた内容となっている。

文政年間に入って、堅光が立て続けに『法語』と『談抄』を著したことは大きな意味があったと想像される。池田英俊氏によれば、両書は補完関係にあり、十六条戒を民衆教化として徹底させるためには、十善戒で説かれる「人の人たる道」を立てる必要があったと指摘している。^{〔1〕}つまり、堅光は二段構えの教化を提示する一方で、十六条戒だけによる教化には課題があったことも暗に示唆している。また池田氏は、

堅光を円山・面山・万仞らによつて体系化された禪戒思想を継承する一人として紹介している^{〔2〕}。しかし、堅光が十六条戒を根幹となす禪戒思想を引き継いだのであれば、十善戒・十六条戒による教化の二重構造とは矛盾が生じてしまう。

そこで本論では池田氏の見解を再検討し、『法語』や『談抄』の特徴を通して、堅光の教化思想について、特に慈雲飲光（二七一八—一八〇四。以下、慈雲）の影響を中心に考察する。

二、慈雲の十善戒

慈雲は、身口意の三業による善行を示す十善戒による民衆教化を行った真言律僧であり、その著述として『十善法語』、それを要約した三編の『人となる道』^{〔3〕}が知られている。その特徴は、釈尊が説いた正法への回帰を目指し、仏典だけでなく、四書五經といった中国古典や神道など、様々な道德倫理を内包した教えを、十善戒に集約した形で説き示している。なぜ慈雲は十善戒を柱としたのか。そのことについては『十善法語』に端的に示されている。

唯此十善のみ、万国に推通じ、古今に推通じ、智愚賢不肖貴賤男女に推通じて、道とすべき道じや（中略）一切戒法として此十善戒に漏るることはなきじや。五戒八戒と云も、此戒の支分じや。沙弥戒、大比丘戒と云も、此十善の体相じや。

（『慈雲尊者全集』〈全一九冊、高貴寺、一九二二—二六年。以下、『慈雲全集』一・一五六頁、四五〇頁）

十善戒は古今を問わず誰にでも通じる教えであり、また全ての戒を包括する根本戒としている。さらに、『人となる道』初編冒頭では、この十善戒こそが、「人の人たる道」という名の普遍的価値観だと力説する。

人となる道。この人と共に云べし。このみちを全して天命にも達すべく、仏道にも入べきなり。十善あり。世間出世間におし通じて大明灯となる。
（『慈雲全集』一三・二二頁）

このように慈雲の十善戒は、仏道としてだけでなく、世俗的な倫理観とも一致することを強調し、また後代では、通仏教的な戒として宗派を超えて影響を与えたものであった。

三、『十善戒法語』における慈雲の影響

慈雲の影響は、堅光の『法語』にも端的に現れている。例えば、十善戒の各戒相に関する説示は、『人となる道』初編の内容と酷似している。以下、不悪口戒の説示を比較する。

慈雲『人となる道』初編（一七八一年）

経論のなかに、口より斧を出し、其身をやぶりその国を亡すと説り。能この戒を守る者は、顔色つねに和す。音声常に和す。（中略）言辞上分を取ず。威儀麁獷ならず。たまたま苦言呵責あるは、その人を憐愍するのふかきなり。能他の諫言をいる。（中略）此なか祖宗の徳をわが身に伝て、これを児孫にのこす。功は他人に帰す。此中衆美を具足して天命ながく存す。守て常にまもれば終身災害なし。此戒善生々の処に随逐して、戦闘乱亡の憂なし。
（『慈雲全集』一三・三四頁）

堅光『十善戒法語』（二八一八年）

雑阿含経に、人世間に生れて、口より斧を出し、其身を傷り、その国をほろぼすと説玉えり。この戒をまもれば、顔色つねにうるわしく、音声常に柔かにして、ものいうに上分を取らず、行儀あらあらしからず。もし又人を呵責も、其人をあわれむの、ふかきゆえ、人かえつて帰伏するなり。柔和の徳を、わが身につとめ、もてゆく時は、児孫長久に榮え、其功他人に及び、天道物を惑むの道にかない、生生世世戦闘兵乱の患をまぬかれ（後略）
（『曹洞宗全書』（以下、『曹全』）「禪戒」四九二頁）

表現の異同はあるものの、その主旨は同じ内容となっている。また、その他の戒相についても十箇所以上の引用や、同じ典拠の引用など、明らかに堅光が慈雲の『人となる道』初編を参照していたことが分かる。

ではどのような特徴を継承したのか。まず、十善戒の主体

として、慈雲の『十善法語』では一仏（法）性を挙げる。

十善と説けども、唯一仏性じゃ。一法性じゃ。此法性に順じて心を起すを善と云、此に背くを惡と云。（中略）此十善は生れまゝに具て有じゃ。

この仏性は生まれつき具つた自性であり、これに適うかどうかが善惡の規準となっている。これに対して、堅光の『法語』では「一心」という言葉で換言する。

只人間のみにあらず。牛馬六畜より、一切のむしけらに至るまで、すべて同一心性なり。（中略）清淨無垢にして、至らずという處なし。（中略）此十界の諸法は、みな一心より、つくり出せるなり。心正しきときは、わが心すなわち、仏神聖賢の心なり。心邪なるときは、我こころ則ち地獄餓鬼畜生の心なり。（中略）此ゆえに華嚴經にも、三界は一心なり。心の外に別の法なし。心と仏と衆生と、この三つのもの、差別なしと説たまふなり。

（曹全）『禪戒』四八七頁、四九〇頁
『華嚴經』の三界唯心思想に基づき、あらゆる存在が同じ心であり、本来清淨なる心から世界が生じると説かれている。一方、『人となる道』初編と異なる点として、『法語』では一心における「信」を重視した内容となっている。

華嚴經に曰く、信は道元功德の母にして、よく諸の善根の種子を増長すと。若人天命に達し、仏道に入んとおもわば、専ら此信根を本となすべし。（中略）一念回向すれば本得に同じとて、

信根を發起して、ふかくその罪を悔い、おのれに立かえるときは、忽ち不増不減の本心あらわるる事、（中略）此十善戒は、人の人たる道にして、つとめ行ふ時は、日々功德増長して、一切の善根、みな此のうちより出生するなり。

（曹全）『禪戒』四八七頁、四九四頁
信は善根を増長させるという『華嚴經』の引用から、信根を基礎とした仏道に入るべきことを示す。また、この信根の發起によつて罪を悔い（懺悔）、そして不増不減なる本心（清淨なる一心）の現れとしている。この信に基づいた仏道とは十善戒の実践であり、その功德が善根へとつながると説いている。ただし、ここでは仏果の入位までは言及されず、信に立脚した漸次的修行論としての十善戒に留まっている。

なお、『法語』では十六条戒との関連性については全く触れられず、全体としては慈雲の『人となる道』初編を踏襲した内容となっている。また、十善戒を根本戒としていないことも特徴的である。

四、『菩薩戒童蒙談抄』における教化の特徴

次に『談抄』における特徴を、『法語』や道元禪師の著述との比較、世俗文化との接点から考察する。

まず、『談抄』の内容には『法語』を踏襲する部分がある。例えば、十六条戒を「人人持前の戒法」とし、同じく三界唯

心思想から自性戒・一心戒の特徴、また善惡の規準が一念（心のちよう）によって変わることを説き示している。

此十六条戒は、授けずとも、人々持前の戒法ゆえ、自性戒とも一心戒とも申なり。此戒法をはづれては、人間界の道筋がたたぬ程の事。（中略）一切唯心造とて、一念の善心をおこす時は仏なり。一念の惡心を發す時は凡夫なり。しかれば心のちようが肝要なり。

この教えを「人間界の道筋」とする点は、慈雲の「人の人たる道」を意識した部分であろう。また、『法語』では触れなかった根本戒については、『談抄』では次の通りである。

ぼさつの十六条戒は、一切戒の根本にして、大小乗八万四千、一切の戒法は、みなこのうちに備わりて、こまかに別るに及ばず。すべて五戒、八戒、十善戒等も持ちよう、心のちようにて、大乘戒となるなり。しかれば大乘小乗は、たもつ人にあって、戒法には勝劣ある事なし。（中略）釈迦、弥陀、地藏、観音など、あらゆる仏ぼさつの持ち給うも、凡夫の持つも、同じくこの十六条戒にして、戒に二つはなきなり。

〔曹全〕「禪戒」四九九頁、五一二頁
十六条戒は全ての戒の要素を備えた根本であり、十善戒も十六条戒に含まれるものとみなされている。ただし、他の戒も心のちようによって菩薩戒へとなりうることを示しており、異なる戒法同士の優劣はなしとする意識は、他の宗侶で

は見られない部分である。^⑥また、全ての仏菩薩が持つ十六条戒の卓越性が示される中で「弥陀」も含まれており、阿弥陀信仰への配慮も垣間見えることから、『談抄』が幅広い対象を意識した説示だったと推察される。

次に戒に対する信についてである。『法語』においては、信に基づいた十善戒の実践が善根の増長につながるとした、漸次的修行論を展開していた。一方、『談抄』では次の通り示されている。

ぼさつ戒は小乗戒とちがい、一念の大信心にて、ありがたい事うけようとおもう心がおこり、受戒すればすなわち、ぼさつのうちに入て（中略）一度受戒したるものは、懺悔の心がおこる。（中略）一念信心のおこる時、直に仏ぼさつの身心があらわれ、釈迦如来と同じ位に至ることを、梵網經に、衆生受仏戒即入諸仏位、位同大覺已、真是諸仏子と、御ときなされて、じきに出家のぼさつ、在家のぼさつと成るなり。

〔曹全〕「禪戒」四九八―四九九頁
一念の信心によって菩提心を發し、『梵網經』の一節から、その信心がそのまま仏菩薩の入位となることを説いている。ただし、懺悔の心は受戒後に起きるものとしており、現行の懺悔後の受戒とは意図が異なる点は留意すべきである。

ここでは一念という表現が重要であろう。たとえ在家であっても一念の大信心、つまり一刹那の信が受戒しようと思う気

持ちを起こし、また信心がそのまま仏菩薩の身心としての現れ、さらには入位であることを強調している。

この一念による信心が菩提心となることは、道元禪師の発心觀を念頭に置かれた内容と思われる。例えば、『正法眼藏』「発菩提心」巻では一念について次のように説かれている。

もし自未得度先度他の一念をおこすときは、久遠の寿量、たちまちに現在前するなり。

（道元禪師全集）二、春秋社、一九九三年、三三八頁）
菩提心の一念によつてたちまち久遠の寿量、すなわち永遠不滅なる仏が現成することを示している。さらに、『正法眼藏』「三十七品菩提分法」巻では次のように説かれている。

仏果位にあらざれば信現成あらず。このゆえにいはいはく、仏法大海信為能入なり。おほよそ信現成のところは、仏祖現成のところなり。

（道全）二・一三六頁）
ここでは信と仏果が同時現成する関係であることを説くことで、信の重要性を示した一節となっている。このように道元禪師における信と菩提心はともに仏の現成であり、『談抄』における信による即時的入位との関連性が窺われる。

また『談抄』では、世俗文化と関わる不酤酒戒について、明示を避ける部分が見受けられた。まず『梵網經』を確認すれば、不酤酒戒を十重禁戒として挙げる一方、飲酒戒を輕垢戒として扱っている。ここでは酒を起罪の因縁とし、衆生に

顛倒の心を起こさせる菩薩の波羅夷罪として説めている。

若仏子、自酤酒教人酤酒、酤酒因酤酒縁酤酒法酤酒業。一切酒不得酤。是酒起罪因縁。而菩薩応生一切衆生明達之慧。而反更生一切衆生顛倒之心者、是菩薩波羅夷罪。

（大正藏二四・一〇〇四下）
これに対して、『談抄』では次のように記されている。

酒は、人に昏迷の心を起さしめ、智慧の眼を味すもの故、誠にめ玉うなり。しかれども、本朝は愁にも酒、悦にもさけ、喧嘩にも、中なおりにも、墮著にも、親みにも、皆酒にて済み来れば、乱れに及ばざれの聖語を守るを、此戒を持つというものなり。

（曹全）「禪戒」五〇九頁）
酒を迷いの原因としているが、日本における飲酒文化を鑑みて、過度な飲酒を諷める程度に留まっている。この記述は、慈雲の『人となる道』初編を参考にした内容となっている。

飲酒は世間に在て、或は礼式に用う。親族のまじわり慶賀等に、礼度みだれざる分齊は、その制ならず。若は強欲をこのみ、若は終日酒宴して夜にをよび、終夜にして曉にいたり、若は酔うして常度をたがう等は、不貪欲戒の制なり。

（慈雲全集）一三・四四頁）
十善戒の説示においては、不貪欲戒として飲酒を制することとができるが、『談抄』における不酤酒戒では本来の意図とずれた内容となっており、世俗文化との葛藤が見受けられる。

五、小結

以上、雄駁ではあるが、『法語』と『談抄』を通して、慈雲の影響を受けながらも堅光が重視した特徴を考察した。

まず、『法語』は慈雲の「人となる道」初編を元に著されたものであり、十善戒による漸次的修行論として展開していた。また『談抄』は、十六条戒を「人間界の道筋」として世俗倫理と同一視し、世俗文化との歩み寄りが図られている一方で、「一念の大信心」を仏菩薩の入位とする点には道元禪師の発心観との関連性がみられた。

『法語』と『談抄』は、共に「人の人たる道」である戒を強調するものの、十善戒の重要度や修道論の展開の違いから、補完関係にあったとは言いきれず、池田氏の十善戒を重視した堅光像には再考の余地があるだろう。また堅光は慈雲の影響を受けつつも、十六条戒による「人の人たる道」を目指した発展的昇華として『談抄』を著したと推察される。

註

- (1) 池田英俊『明治の新仏教運動』、吉川弘文館、一九七六年、一五頁。
- (2) 池田英俊、前掲書、一三頁。
- (3) 三編には内容の改変があり、版を重ねることに儒教や神道

の要素が色濃くなり、慈雲の思想変遷が窺われる。本論では、堅光が引用したと推測される、天明元年（一七八二）成立の『人となる道』初編のみを考察対象とする。

- (4) 慈雲の十善戒は明治期に宗派を超えた復古的戒律として注目され、釈雲照（一八二七～一九〇九）、福田行誠（一八〇九～一八八八）、大内青巒（一八四五～一九一八）らによって再評価されている（池田英俊、前掲書参照）。

- (5) 堅光が『法語』を著した理由として、刊行当時に住持していた彦根清涼寺の地域性が影響していると思われる。藤谷厚生氏によれば、黄檗宗の妙幢淨慧（？～一七二四）が著した『十善戒法論』（一六九九年成立）は堅光の『法語』と符合しており、さらに淨慧自身が清涼寺にほど近い長寿院にて教導活動していた事跡が紹介されている。つまり、彦根には十善戒信受の民衆がいたことから、堅光が十善戒について講釈する必要があったと推測されている（藤谷厚生「江戸時代における仏教倫理としての十善戒」『日本仏教学会年報』七四号、二〇〇九年、三二九頁）。

- (6) 例えば、面山瑞方（一六八三～一七六九）は『仏祖正伝大戒訣或問』において、菩薩僧が二五〇戒を受ける必要があるかという問いに対して「洞下ノ僧ハ、唯菩薩法ヲ守ルベシ」（曹全）「禪戒」一二四頁と結論づけており、あくまで菩薩戒を至上としている。

『出家略作法』の一考察

―特に不酤酒戒について―

原 山 佑 成

1 研究の目的と動機

昨今、曹洞宗の十六条戒について檀信徒や一般在家に対し説明する場面は、主に葬儀や法事、本山をはじめとする各寺院での授戒会などが挙げられる。しかし、葬儀での授戒は儀礼としての形式にとどまっているように思われる。また両本山をはじめとした各地で行われている授戒会でも、説戒（戒の講説）は行われていても、受持した戒をどのように実生活に活かし、その後の生き方にどのように実りを持たせることが出来るのかなど、直接的な生活に結び付けられるような戒の説明はされていない場合もある。

また授戒する僧侶側においても戒についての理解が不十分な点もあり、受戒によって諸仏の位に入るという考え方を打ち出す曹洞宗の僧侶として今一度、戒についての研究を深めるべきであると考えた。

以上のことから本研究では、道元禪師（一一〇〇～一二五三、以下、道元）が在家を対象とした授戒の作法と内容や意義を記

した『出家略作法』の中で特に十重禁戒について講じられている部分に対しての考察を行ない、檀信徒や一般在家に対して今後どのように戒を説いていくことが出来るのか、その可能性を探る。

本来であれば十重禁戒全ての考察を行うべきではあるが、今回は不酤酒戒のみに注目して研究を行なった。

2 『出家略作法』について

『出家略作法』が撰述されたのは、嘉禎三年（一二三七）丁酉結制の日（四月十五日）とされており、その中で授戒作法のみではなく授ける戒の内容が講じられている。これに関して『出家略作法』の奥書にはこのように記されている。

講戒と受戒とは、その儀、別なり。これを詳にするもの少なし。如何に況んや大僧菩薩の戒相、これを明らかにするもの多からず。今撰する所は、講戒の流なり。しかも菩薩戒の儀式、これを伝授するもの稀なり。（中略）如来世尊は、ただ戒の徳のみを説かれたまいて、得るや否やなる体の有無を論じたまわず（小

坂機融・鈴木格禪 校註『道元禪師全集』（以下『全集』）六、春秋社、一九八九、二〇九～二二一頁）

この奥書によると、『出家略作法』は講戒の儀式として編纂されたものであり、戒相を明らかにするものは多くないと記されていることから、当時では受持する戒の内容を講じられている数少ない書物であることが分かる。しかし『出家略作法』は、『梵網經』に説かれる梵網戒に強い影響を受けていることから、殆どの内容は『梵網經』に通じている。また晴山（一九九九）によると道元の戒律觀の根底は梵網戒に通底しているという説もある。しかし、本研究ではあくまで『出家略作法』が道元禪師の記した講戒の書物であるということに注目をする。

2-1 『出家略作法』における不酤酒戒

『出家略作法』中の不酤酒戒の原文とその現代語訳は次の通りである。

・原文

若仏子、自酤酒、教人酤酒、酤酒因・酤酒縁・酤酒法・酤酒業。一切酒故不得酤。是酒起罪因縁。而菩薩、応生一切衆生明達之慧。而反更生一切衆生顛倒之心者、是菩薩波羅夷罪。

（『全集』六・二〇四頁）

・現代語訳

なんじ仏子よ、自ら酒を酤り、人に酒を酤らせるならば「そこには」酒を酤る原因・酒を酤る補助的条件・酒を酤る方法・酒を酤るといふ行為がある。一切の酒を、ことさらに酤るな。酒は罪を起こす因縁である。しかも菩薩は、まさに一切衆生に明達之慧を生じさせるべきである。そうであるのに、かえってさらに一切衆生に逆さまな誤つた心を生じさせるならば、菩薩の波羅夷罪である（『原文対照 現代語訳 道元禪師全集』十五・四二七～四二八頁）

とあるように、『出家略作法』の中で説かれている不酤酒戒は菩薩としての立場で、衆生に対して仏としての智慧を生み、育ませるべきなのに酒を与えて衆生を酔わせることによって、その智慧が失われることを戒めている。また、酒は罪を起こす因縁である」と説かれていることから、酒は罪を起こす原因であり、それを衆生に与える行為を菩薩の波羅夷罪として戒めている。

3 何故仏教では酒を戒めるのか

次に、何故仏教では酒を戒めるのかについてみていきたい。特に有名な話としては『四分律』中に説かれている娑伽陀の逸話である。

その内容は、釈尊が支陀国という村に行った際に火を吐く龍がいたが、釈尊の侍者であった娑伽陀も火を吐いてこの龍

を調伏した。それによつて村人たちから供養された酒を飲み、酔つて寝た娑伽陀は釈尊に足を向けた。これにより釈尊は修行僧たちに対して飲酒を戒めたとされている。

ここで注意しなくてはいけないのは、飲酒戒の制定理由は、酒を飲む行為に対しての直接的な戒めではなく、酩酊状態に陥ることによつて、神通力を持った高僧でさえも過ちを犯してしまうことが問題である、ということである。逸話の中では実際に、娑伽陀は火を吐く龍にも勝る神通力を持っていたにも関わらず、酒の酩酊作用には勝つことが出来なかった。

いづれにしても、この文献からは飲酒をしたことによつて犯してしまう過失を問題としてゐることが分かる。

3-1-1 日本における酒と仏教

次に、日本において仏教と酒は歴史的にはどのような関わりがされてきたのかを見ていく。古来、日本人と酒は、仏教が伝来する以前より宗教儀礼の中で用いられており、日本人と酒は不可分の関係であつたとされている。これについて経済学者である橋本（二〇一〇）⁴によると

古代人は酒が神からの授かりものであるから神の力で酩酊するのだと考えていた。古代の農耕生活は台風、洪水、旱魃など自然の脅威絶えず脅かされていたから、自然の現象を支配し、豊かな稔りを授けてくれる超自然的存在、つまり神への畏敬の念

が生まれる。人々は神に酒を捧げ、そのお下がりを含んで心を高ぶらせて神の声を聴こうとした。酒を飲むことで非日常の心理状態になり、神と一体になれる様に感じたのである。（『日本醸造協会誌』一〇五巻、八号、「日本人の飲酒動態」四九三頁）
当時の儀礼の中で酒は神と一体になれる重要な役割を担つていたと考えられる。

しかし、奈良時代になると僧尼令による飲酒と五辛に対する禁制が敷かれることとなつた。これに関して藤原（二〇一七）⁵に依ると、

なかんずく仏教を取締まる為僧尼の風儀を守ることが特別重視せられた。仏教界通有の風儀、すなわち戒律の項目を以つて国法の上に制定せられたものが大宝令の僧尼令である。僧尼令は（中略）飲酒五辛を禁止する等、嚴重なる取締が制定されている。（藤原暁三『仏教と酒 不飲酒戒史の変遷について』（以下、『仏教と酒』日本禁酒・断酒・排酒運動叢書三一―三三頁）とあり、さらに時代を下ると鑑真（六八八―七六三）の渡来により、日本にも戒壇が設けられ、日本の僧は菩薩戒と具足戒を受持することとなつた。鑑真の戒律と禁酒については

なかんずく、過海大師鑑真和尚の渡来によつて、初めて我が国に戒壇が出来て、正式の授戒が行われる様になつたことである。和上の戒律は梵網と四分律を兼ねた大小兼行律であつたから、酒の禁制は特に嚴重であつた。我が国禁酒の祖としてその及ば

す影響は甚だ大なるものがあつたと思われる。（『仏教と酒』一四～一五頁）

としており、当時の僧に対する酒の禁制は特に嚴重であつたとされている。

また、更に時代を経て平安時代になると、天台宗によつて大乘戒壇が成立され、単受菩薩戒が可能となつた。

梵網菩薩戒中における不飲酒戒と不酤酒戒については、

不飲酒戒より進歩して、個人的より社会的に拡充し、大乘菩薩利他の大精神を以て、飲酒よりもその根源酤酒を禁ずることを十重禁戒の一戒に加えたものが『梵網經』である。（『仏教と酒』八十九頁）

と示しており、『梵網經』中において不酤酒戒が十重禁戒中に定められ、不飲酒戒が四十八輕戒中に定められていることに關しては

大乘菩薩の行願が個人よりも利他、すなわち社会的に推し及ぼすものであるから、飲酒の根本を立つことによつて初めて害意からまぬかれる。酤る者がなければ呑むことが出来ない。無酒の国土建設が菩薩行願であつたものといえよう。されば酤酒罪は菩薩の波羅夷罪として、重視するのである。（『仏教と酒』九十頁）

と、菩薩としての立場から、自分一人の問題である不飲酒戒よりも、自分以外の他者を想定した不酤酒戒を菩薩の波羅夷

罪として重視されている。という見解を示している。

いずれにしても、前述した橋本、藤原両氏の見解から、時代や宗派によつて宗教と酒の関わりは様々で、その都度見直されてきたことが分かる。

4 『梵網經略抄』における不酤酒戒

次に道元の孫弟子である經豪禪師（不詳。以下、經豪）が延慶二年（一三〇九）に選述した『梵網經略抄』（以下、『略抄』）をみていく。『略抄』は經豪が道元あるいは道元の法嗣である詮慧禪師（生没年不詳）が述べられた『梵網經』についての解釈を撰述したものであり、『略抄』中において不酤酒戒がどのようにに説かれているのかをみていく。

第五不酤酒戒 未將來莫教侵正是大明（『永平正法眼藏』菟書大成）（以下『菟書大成』十四・五一六頁）

まず初めに、未將來も侵さしむることなかれ、正に是大明と云えり、という文言が記されている。ここでは悟りの世界に余計なものを持つてくることもなく、それによつて侵すことのないようにすべきである、という前置きをおいている。また次に、不酤酒戒を仏戒としての心得として次のように示している。

此戒ヲ仏戒ト云方ニ心得様ヲ可知、是酒起罪因縁而菩薩應生一切衆生明達之慧（中略）菩薩ノ本意ハ一切衆生ニ明達ノ恵を可

令生ト云酒ヲ興れば酔心顛倒スト云歟不興時不酔トテ明達ノ慧ノ人別に可起歟尤不審（『菟書大成』十四・五一七頁）

酒は罪を起こす原因であるということを知り、菩薩は一切衆生に明達の慧を生じさせるべきである。という部分は、『出家略作法』中にも説かれているところである。さらに『略抄』では不酤酒戒に関して、酒によって酔い、顛倒の心を起こすというが、酔っていないければ明達の慧の人であるか、そんなわけはないといっている。つまり、酒に酔っていないから良いとか、酔っているから悪いという話ではないと説いている。

次に『略抄』中では酒の種類に関して、

抑今酒ト云ハ何ナル物ヲ可云哉以テ五穀ヲ作ル酒アリ以藥作ル酒アリ以毒作酒アリ以無明作酒。（『菟書大成』十四・五二二）

五二三頁

とあり『略抄』中では、不酤酒戒で戒められている酒に関し、米や麦などの五穀によって造られる酒と、薬によって造られる酒と、毒によって造られる酒と、無明によって造られる酒があるとされている。ここで注目したいのが、無明によって造られる酒^レという部分である。一見すると、酒というのはアルコールと考えてしまいがちだが、『略抄』の中では、いわゆるアルコールの他に、無明によって造られる酒があるとしており、酒を無明という言葉で言い換えた表現をしている。ここから解釈するに、酒はアルコール飲料を衆生に酤ること

を戒めているのではなく、無明を衆生に与えることを戒めていることが分かる。

また次に、無明と顛倒の心について

不酔ノ時ハ木ヲ木ト見ル、是ヲ正見明達ト云。酔時ノ時ノ見ハ大地モ上ト覺ヘ一有物ハ二ト見ル、是ヲ顛倒ノ心非明達邪見ト云可。（『菟書大成』十四・五一八頁）

とある。ここでは、無明という酒に酔い、顛倒の心を生じている状態というのは、大地が上にあるものだと捉え、更に一つのものを二つであると見ることでたとえている。つまり『略抄』では、この世に絶対的に存在しているものを、自分の物差しで測ることによって、見方や考え方を歪ませることが無明であり、顛倒の心であるとしている。また更に、

キノヤ可迷悟ノ際ニクラク生佛ノ量ニカカワルヲ酤酒ノ顛倒ト
識メ迷悟生佛ノ邊局ヲ超越スルヲ不酤酒ノ明達ト受持スルナリ
（『菟書大成』十四・五二四頁）

とあり、迷いと悟り、衆生と仏といった相対的なものの見方をすることが酤酒ということであり、そのような相対的な価値判断からの超越こそが不酤酒戒であるところの明達の慧であると説かれている。

このように、『略抄』中で説かれている不酤酒戒は、仏戒としての捉え方をしている。その上でアルコール飲料としての酒の話ではなく、偏った考え方や間違ったものの見方するこ

とによって生まれる主義主張を、衆生に与えることを戒めて
いるのである。

まとめ

今回取り扱った『出家略作法』中の不酤酒戒が衆生から明
達の慧を奪い、結果的に顛倒の心を生じさせてしまうことに
戒の本質があるならば、現代的に言えば、違法ドラッグや脱
法ハーブのような薬物も当然のことながら与え、勧めるべき
ではない。更に『略抄』中で説かれていた様に、物質的なモ
ノに限定をせず、衆生を惑わせる考え方や主義主張をするこ
とも同様に戒められるべきである。

いずれにしても、道元の不酤酒戒観は必ずしも商業的に酒
を売ってはいけない、というようには受け取れず、ましてや
不酤酒を説いている様にも受け取れない。また前述した通り
酒を一般的にアルコールである、と限定的に定めるよりも、
人の心を惑わせるものとして捉え、戒を受持した者は菩薩と
しての立場から衆生に対してこれを与えないようにして生き
ることが出来ているのか、と自己を顧みる契機にしていくの
が不酤酒戒の意義である。

註

(1) 小坂機融・鈴木格禪（一九八九）『全集』春秋社、六・二

〇八頁

(2) 晴山俊英（一九九九）「十六条戒と授戒会」『印度佛教學研
究』第四十八巻、第一号一〇四～一〇五頁

(3) 『大正藏』二二・六七一中

(4) 橋下直樹（二〇一〇年）「日本人の飲酒動態」『日本醸造協
会誌』一〇五巻・八号

(5) 藤原暁三（二〇一七）「仏教と酒 不酤酒戒史の変遷につ
いて」『日本禁酒・断酒・排酒運動叢書』三

(6) 『菟書大成』十四・六三三頁

衛藤即応「出陣学徒壮行の辞」再読

—その記録と記憶の空隙—

工藤英勝

1 衛藤即応の弁解と寄書への疑問

衛藤即応（えとうていおう）（一八八八—一九五八）は、敗戦後一九五三（昭和二八）年一〇月一五日、駒澤大学出陣学徒壮行会からちようど十年後の学長就任演説の結びで、出陣まぢかの学生に「死んで帰るのではない、生きて帰れといった」¹と述べている。

さらに衛藤が、ある出陣学徒へ贈った日章旗には、道元『坐禅箴』の一節を用い、「鳥飛如鳥魚行似魚」と寄書²（写真）している。

衛藤の壮行会講演については、当時の緊迫した状況下、婉曲な表現であったとしても、かかる言論が黙過されたとはにわかに信じ難いし、後者の寄書についても、他の教職員の「尽忠報国」「七生報国」「烈々闘魂」などの時局特有な文言に比較して、あまりにも牧歌的であるなど、衛藤の当時の言動には不可解な点もすくなくない。

2 駒澤大学出陣学徒壮行会の記録

はたして衛藤が言うような出陣学徒壮行会があったのであろうか？

昭和一八（一九四三）年一〇月一五日午前、駒澤大学大講堂における、出陣学徒壮行会の挙行については、『曹洞宗報』第一〇六号「彙報」欄、『教学新聞』昭和一八年一〇月一四日、そして『中外日報』昭和一八年一〇月一九日の各記事にある。衛藤即応教授が同校教職員を代表して壮行の辞を述べたことは、『中外日報』記事に「衛藤即応教授は……須らく高祖道元禪師の垂訓正法眼蔵の道念を以つて事に当れと説き」云々とあることによりたしかである。し



かしながら、衛藤が当時を回顧して、学徒たちに「生きて帰れといった」ことは判然としな^いい。これらの傍証だけでは、衛藤の戦後の発言内容を裏づけることはできない。

筆者は、衛藤の発言を裏づける記録を見出した。それも戦中と敗戦後のふたつのヴァージョンである。

衛藤による壮行の辞の既知の記録^④は、敗戦後、「私の眼蔵会」が会員向けに配布した『信仰の帰趣^⑤』所載の「生死巖頭に立ちて」と題する一篇である。筆者があらたに発見したもうひとつの記録は、戦中さなか、道元禅師鑽仰会が発行していた『道元』誌所載の「出陣学徒壮行の辞^⑥」である。これらふたつの文書は、要約や抄録ではなく、ともに衛藤講演のほぼ完全な記録である。

昭和二十七年発表「生死巖頭に立ちて」は、編集者の説明によれば、「今まさに出陣せんとする駒澤大学生に對し、先生の饒けられた講演の草稿」とあり、壮行辞のために準備された原稿である。本稿では、これを『草稿版』と呼ぶ。

一方の昭和十八年「出陣学徒壮行の辞」については、編集者岡本素光の追記「壮行の辞の速記」の記載から、実際の講演内容から起こした筆記録である。本稿ではこの版を『速記版』とする。

公演前の『草稿版』と講演後の『速記版』の文章を比較対照すると、そこには有意な差異や変更は見受けられない。お

そらくは、各記録通りの講演内容であったと推認できる。

3 戦時符号の援用

衛藤はこの「出陣学徒壮行の辞」の冒頭において、通称「教育勅語」の「一旦緩急あれば義勇公に奉じ、以て天壤無窮の皇運を扶翼すへし」（原文ママ）の一節を引いて、

今日こそ一旦緩急の時節が到来して、お召しにあずかった諸君である。わたくしどもは心の底から、聖寿万歳を奉唱し、諸君の武運長久を祈って校門を送り（速記版「出し」）たい。諸君、よるこび勇んで征け。【草稿版】一八頁

と結ぶ。衛藤は、当時の戦時符号^⑦をそのまま援用している。「生等もとより生還を期せず^⑧」や玉碎を讚美徳憑^{しょうとく}するような言説ではないにせよ、「生きて帰れ」という真意はここでは顕わになっていない。

4 生きぬく覚悟はよいか

壮行の辞の冒頭は、「教育勅語」を引いて戦時符号に合致させる論調にすぎない。これから紹介する衛藤の言説をそのまま借りれば「手ぬるい」、すなわち微温的である。

衛藤は出陣せんとする学徒にむかって「覚悟はよいか」と問いかける。覚悟とは、死の覚悟のことではない。「覚悟とは真実の自己に覚醒して生きぬく、根源的生命の力である」【草

草稿版】二〇頁と。

【1】なに、くそと思いきって泥田にとびこむ青年の血気は、真の覚悟ではない。【草稿版】一九頁

【2】業隠は「武士道」ということは、死ぬこととみつけた」というが、今日一般には、諸君に死の覚悟を要求しているから、武士道としてはそれでよい。実に立派な覚悟である。がしかし、それだけでは道元禪師の精神からは足らぬのである。手ぬるい。仏法は死を要求するのではなく、生きることを要求する。真実の仏法者の覚悟は、生きて（速記版「生きて」くり返し）生きぬくところにある。

【草稿版】二二頁

【3】人間はいずれ死なねばならぬから、国家のお役にたつて、いま死ぬのは花である、と考えるのは仏法ではない。

それは、仏教では業力にしばられた生きかたであるとおしえる。【草稿版】二二頁

【4】諸君は死に花を咲かせるなどと考えてはならぬ。活きながら地獄に入る。：〈中略〉：かく考えると死は易く生は難しである。業力の生命をたつことは、時と場合ではあえてむづかしいことではないが、真実に生きぬく覚悟はむづかしい。いのちをかけて頑張る生命力は業力ではない。願力である。【草稿版】二三～二四頁

当時の出陣学徒にたいする言説は、死を賛美しそれじたい

を自己目的化するかのような論調が一般的である。

衛藤の壮行の辞の本論は、戦死の覚悟とその美化などではない。そのような「今日一般」の「死の覚悟」は、「業力にしばられた生きかた」にすぎず、「真実の仏法者の覚悟は、生きて生きぬくところにある」とまで断言する。

衛藤のこの言論は、官民あげての一般的な論調とはそぐわないばかりか、異様特異でさえある。出陣学徒が、衛藤即応が懲罰するように祖国と学窓に生きて戻ってくることなど、緊迫せる戦局を想起するまでもなくほとんど絶望的であった。出陣学徒にとりて、「死んで帰るのではない」「生きて生きぬ」けという衛藤の呼びかけは、ある意味苛酷である。

5 水と空にまもられた地球を生命線とする

衛藤が駒澤大学の出陣学徒に、「生きて生きぬく」覚悟の深さと強さを問うたことは、まだまだ序盤にすぎない。衛藤の論調はさらに高揚し徹底する。

【5】諸君、今日わが日本の、否、大東亜十億の民衆の生命線はどこか。ビルマやフィリッピンでない。印度や濠洲でもない。地球にひろがる七つの海と、地球をつつむ大空とである。大東亜の生命線上の何れでもなく、水と空とである。【草稿版】二五頁

【6】水清徹底 魚行似魚 「水清うして地に徹し魚行いて魚

に似たり」空濶透天 鳥飛如鳥 「空濶うして天に透る鳥飛んで鳥の如し」という。鳥の如く魚の如く、水と空とを生命とするとある。【草稿版】二六頁

【7】制海権と制空権が、実にいまのわが生命線である。がしかし、（中略）：人間の生命の最後の条件はなにか。いうまでもなく、それは水と空気である。然らば水と空が生命となる日がいつかは来ねばならぬ。

【草稿版】二六頁

この発言は、事前に準備された講演草稿だけではなく、直後に発表された筆記録にもそのまま収録されている。

戦争当事国とその国民にとって、制海権と制空権の維持・防衛が生命線にたとえられることは論を俟たない。とりわけ、当時の日本にとりて、「大東亜共栄圏」^⑩「絶対国防圏」^⑪の死守は「帝国を核心とする道義に基く共存共栄の秩序」^⑫および「総合的な最高国策」^⑬に位置づけられていた。いわば国家戦略の至上命題であった。

このような政治的な文脈の中での衛藤発言である。これらふたつの日本の生存圏を死守するために、学徒らに滅私奉公を奨めるのではない。「真に仏法に生きるもの」としての覚悟においては、「大東亜共栄圏」も「絶対国防圏」も超越して、七つの大海と大気につつまれている「地球」こそ、人間最後の「生命線」だと喝破する。

あまりにも高踏で純粹すぎる結論である。壮行会では、皇道派軍人の代表格、荒木貞夫陸軍大将の講演や配属将校の入隊注意講話なども催されていた。^⑭そのような状況下、制海権・制空権のみならずふたつの生存圏すら等閑視するかのような衛藤発言は問題にはならなかったのであろうか。管見のかぎり、問題化された痕跡すら見いだせなかった。^⑮それだけ周到かつ透徹した言論であったのだ。

出陣学徒のひとりに衛藤が揮毫した本稿冒頭の日章旗に「鳥飛如鳥魚行似魚」とあるのは、時代錯誤の銜学的な寄書ではない。巧緻に暗号化されているが、「生きて生きぬ」^⑯いて地球と人間性を護れという密意を表明したものであろう。

これだけの大胆にして繊細な衛藤畢生の言論は、出陣せんとする学徒一人ひとりの心の琴線に触れたのであろうか？

6 記録と記憶の空隙と乖離

衛藤即応が出陣学徒壮行会の自身の発言を回顧して、「死んで帰るのではない、生きて帰れ」と言ったことは、その壮行辞の趣旨からして、作り話や誇張などではない。戦中の速記録や戦後発表の草稿および複数の状況証拠を仔細に点検するまでもなく、その記録の真实性は盤石であり、微動だにしない。ただし、衛藤のこの講演を聞いた出陣学徒たちの印象となると、一向にその反応どころか記憶すら残されていないの

だ。まるでその講演はなかったかのように忘却され記憶から脱落している。不思議なことである。

衛藤の「壮行の辞」を当日会場で聞いた出陣学徒総数やその後の安否は不明である。ただし、確実にそれを聞いていたと思われる学徒の三人は、幸いにも生還復員している。しかしながら、ひとりはそのも記録も談話も残していないし、ふたりは、後に学徒出陣期の回顧録を発表しているにもかかわらず、肝腎の昭和十八年一〇月一五日壮行会の記憶だけが完全に脱落している。その事情は判明していない。

壇上から切々と「生きて生きぬ」けと呼びかける衛藤畢生の言論。それに向き合った出陣学徒たちの敗戦後の一様な沈黙。そこには、衛藤が壮行の辞の中で述べた「送る者と送られる者と、以心伝心、……感慨無量であるから、もちろん言葉はない」という親密な共感共鳴はない。

衛藤と学徒とのあいだにある空隙と乖離をどのように理解したらよいのだろうか？ 衛藤の厳肅な壮行の言葉が、当時の生徒らの心には届いていなかったのかもしれない。学徒のひとりが言うように「戦場に死ぬ覚悟」に引き込まれるあまり、衛藤の「生きぬ」けという満腔の思いは記憶にすら残らなかった可能性も完全には否定できない。

衛藤の壮行の辞は、相対した生徒には真意が領解されるこ

とのなかった孤絶した言論であったのだ。

しかし、真に仏法に生きる者として「生きて生きぬく覚悟はよいか」という衛藤即応の呼びかけは、時空とこの空隙を超えて現代の学徒の胸の底ひに、殷々としてうち響いてやまない。

註

(1) 『道元禪師と現代 衛藤即応博士遺稿集』四八〇頁 衛藤

即応博士遺稿集刊行会 一九八〇年二月二〇日 春秋社

なおこの演説の最近の論攷として、『総論』日本主義と仏教 石井公成 『近代の仏教思想と日本主義』 三三頁

二〇二〇年九月 法蔵館

(2) 『大学史展示室 特集展5 『戦争と大学』 II 学徒出陣と

学生』所載日章旗写真 駒澤大学禅文化歴史博物館所蔵

資料特別利用許可済 (駒大博発三一―一四号)

(3) 脚注二に同じ

(4) 「当時の学部長故衛藤即応博士の、出陣学徒に与うる送行

の辞は、幸い『信仰の帰趣』のなかに収録されている」「戦いに倒れ傷つきし我が世代」 山内舜雄 「駒澤大学新聞」

第一二六号・第二面所載

(5) 昭和二七(一九五二)年一〇月二〇日発行 富山県全龍寺

私的眼蔵会 第四篇二 一五―二七頁 なお、本書籍とり

わけ衛藤壮行辞を筆者に勧めたのは故太田久紀師である。記して謝意を贈りたい。

- (6) 昭和一八（一九四三）年一月一日発行〈ママ〉 一〇月号 二七・一六頁

- (7) 【草稿版】に「祖国」とあるのを【速記版】には「皇国」に改めるが、その文脈、全体の趣旨の変更はない。

- (8) 出陣学徒壮行会（明治神宮外苑競技場）における江橋慎四郎の代表答辞。「朝日新聞」第二〇六八四号 昭和一八年一月二一日夕刊

- (9) 「諸宗の管長たちの檄文に共通しているのは：〈中略〉：歪めた形で死の意義づけをし、東条首相同様に戦死を推奨している点だ：〈中略〉：要するに、ひるまずに戦死をするための心がまえにすぎなかったのだ」石井前掲書 四頁 拙稿「ある宗学者の弁解と不服従―学徒出陣壮行辞の再読―」『宗教研究』第九五巻別冊所収 二〇二三年三月三〇日

- (10) 最初に公式の場で使用したのは、第二次近衛文麿内閣外務大臣松岡洋右の大臣就任会見（一九四〇年七月）とされる。さらに淵源をたどれば、日中戦争がすでに泥沼化していた第一次近衛内閣の「東亜永遠の安定を確保すべき新秩序」を謳う「東亜新秩序」声明（一九三八年一月）を先駆とする。『日本史大事典』4 一九九三年八月 平凡社

- (11) 一九四三年九月御前会議で決定された「今後採ルヘキ戦争指導ノ大綱」の戦略方針 絶対確保すべき圏域の指定 『日本歴史大事典』2 二〇〇〇年一〇月 小学館

- (12) 第七九回帝国議会における東條英機首相の演説（一九四一年二月）

- (13) 『大東亜戦争全史』服部卓四郎 一九五三年初版 鱗書房 服部は当時参謀本部課長として国防圈立案者

- (14) 「駒大の出陣学徒壮行会」『中外日報』昭和一八年一〇月一九日 第二面所載

- (15) 勅語引用のしかたについて訂正記事があり。『道元』十一月号 昭和一八年一月一日 編集後記

- (16) 上田祖峯（後に駒澤学園長）は壮行会で代表答辞を述べているが、その記録伝聞は発見できなかった。中西道瞻（後に苦小牧駒澤短期大学学長）は、回顧録「学徒出陣前後」『駒沢に竹波打ちて―戦中から戦後へのあゆみ―』山内舜雄編 現代駒沢精神史刊行会 一九六二年一〇月所載を寄稿しているが、壮行会当日のことだけ完全に脱落している。ちなみに本稿冒頭写真「日章旗」は、衛藤教員から中西に贈られた。見理文周（後に駒澤女子短期大学学監）も前掲書に「戦中派の彷徨」を載せているが、大学の壮行会の記述だけがない。

- (17) 中西稿 前掲書

巡礼から見る現代人の宗教意識

―巡礼から見る布教の形―

丹羽 隆 浩

一．はじめに

近年、宗教離れや寺離れが急速に進んでいる。例えば安永雄彦氏は、統計データや世論調査などを引用しながら「二一世紀の今、誰も正解が分からない手探り状態に立たされたとしても神様、仏様と手を合わせる日本人は少ない。」¹⁾と言及し、宗教離れの危機を強く訴えている。しかし、一方で初詣や寺院の参拝、巡礼などは多くの人によって行われており、禅ブームや御朱印ブーム、プチ修行という言葉も目にするようになってきている。むしろ宗教的なものや宗教施設（パワースポットなどを含む）に対しての興味関心は増大傾向にあるように思う。そのような「宗教的なもの」への関心はあえて「宗教」という言葉は使われず、「スピリチュアリティ」という言葉を用いて、多くの研究者からも注目されている²⁾。では、宗教離れが進むと言われる現代人は、果たして本当に宗教への関心が薄れているのだろうか。

関東にある秩父観音霊場札所一番四萬部寺は、私の師寮寺

でもある。ここは遠方から車やバイクで巡礼に来る人、または徒歩で巡礼に来たりと多くの人が参拝にくる巡礼寺の一つとなっている。ある時、私は巡礼に来た人達に「なぜ巡礼をしているのか？」と質問してみたことがある。その時の返答は「近くまで来たから」「観光に」という宗教意識とは無関係のような理由もあったが、中には「事故で亡くした友人の供養に」「誰にも言えなかった水子の供養のため」「子を授かりたい」など宗教的な理由と言えるものも多かった。

これらの経験から、現代人の宗教意識が薄れているのではなく、変化し見えにくくなっているのではないかと考えた。現代人が大きな問題を抱えたり救いを求める時、巡礼が一つの受け皿になっているのではないかと仮定し、今一度現代人の宗教意識の捉え直しを試みていきたい。

本稿では、一つの宗教儀礼である巡礼を切り口にし、現代人の宗教に関する感情や意識を探っていく。その上で、現代人に対してのアプローチ方法や教化方法を、都内からアクセスが容易である秩父観音霊場四萬部寺を例に検討をしていく。

二、現代人の宗教性の特徴として

現代人の宗教意識を探ろうとする先行研究は数多くあり、それらを比較していくとその宗教意識の変化や特徴の共通項が見えてきた。それらの研究では、現代人の宗教意識の特徴としてスピリチュアリティというものが重視されてきており、様々な検討がなされている。

例えば、スピリチュアリティという語について島蘭進氏は「広い意味での宗教性に関わってくるが、宗教に関わって用いられる場合でも、体系化された教義や組織としての宗教ではなく、とくに個人にあらわれた宗教性を指すのに用いられる。」と述べ、また伊藤雅之氏は、「おもに個々人の体験に焦点をおき、当事者が何らかの手の届かない不可知、不可視の存在と神秘的なつながりを得て、非日常的な体験をしたり、自己が高められるという感覚を持つたりすること」と特徴づけ、更にスピリチュアリティ的な人は、そのような体験を重視するが、宗教という制度的な拘束は好ましく思わない態度を示していると言及している。

現代人に見られるスピリチュアリティの特徴とは、従来からある厳しい規則や修行を伴い、信仰を義務付けられるような伝統宗教が避けられており、代わりにスピリチュアリティという自由度が高く、個人性を重視する神秘的または自己が

高められるような非日常的な体験や宗教意識、というように宗教的要素が求められるようになっており、新しい宗教の形が広がっているとされているのである。

これらの研究から現代人の特徴として伝統宗教と関わりをもたないために宗教に関心がないように思えるが、スピリチュアリティに表されるような個性豊かな宗教性を確かに持っていて、自由に宗教的なものを選び取りながら自身の宗教意識を満たしていることが見えてくる。

では既存の教義、儀式、組織を備えるような伝統宗教は、スピリチュアリティに代わられてしまうのだろうか。このような疑問に対し、島蘭氏はスピリチュアリティが持つ欠点を二点挙げている。

一つが、「悪や死というような人間の究極的条件を正面から重く受け止める思想構造」であり、もう一つが、「堅固な共同体や信徒育成のシステムが無いこと」である。

島蘭氏は、スピリチュアリティは人間が免れ難い奥深い問題が問いかけてくるものに対して必ずしも明快な答えを提示するとは限らないとし、更に個人性や自由度が高すぎる故に間違った方向へ行き深みに嵌ってしまったりと挫折感との関係も安定的に維持することが出来なかったりと挫折感を味わうことも多いと論じている。その結果、カルト問題や靈感商法などの危険性も孕んでおり、危険性も伴うようになる。

このように、伝統宗教の良い部分のみを自由に取捨選択できる性格を持つスピリチュアリティには限界があり、伝統宗教への回帰の流れに押し返されるということもあり今後も注視する必要がある、と島蘭氏は結論づけている。

三、受け皿としての巡礼

以上の考察を踏まえ、筆者は巡礼が現代人の宗教意識の受け皿として機能すると考える。

巡礼は元々、修験者のような限られた層によって行われていたが、時代と共に観光の要素を取り入れながら宗教の教義や信仰の有無に関わらず、多くの民衆に受け入れられていった。中でも江戸時代は、街道の整備や、巡礼の案内絵図などの出版、民衆の経済的安定という要素が重なり巡礼者が急増した。当時の人々にとって巡礼の目的は、信仰心のみに限らず物見遊山をしたり、自己成長を促す通過儀礼とされたり、また女人成仏や幼くして亡くした子、水子の供養等の側面もあり、心の傷を癒す時間と機会も求められていた。¹⁰⁾

現代でも同じように心の傷を癒す時間と機会が求められている傾向があるが、門田岳久氏の調査による考察では、「多くの現代巡礼者にとっての巡礼とは、個々人の生活史・人生史に位置付けられて初めてリアリティのある経験として立ち現れるものだと考えられる」ものであり、更にその個人の経験

とは、「超越的な存在や確固たる教義に裏付けられた心的状態としての信仰というよりも、往々にして（中略）私事的かつ主観的で、語り手の経験や感情を外在化させた言葉の集積である場合が多い」と結論付けている。

これらから読み取れることは、巡礼は仏教の教義や信仰といった限られた宗教性で語られるものではなく、既存の宗教では解決できないような、自分の中で整理の付かない不安や悩みを個人の体験を通して解決するために行われていたものだと言えるだろう。

つまり巡礼者には、限られた宗教宗派にこだわらず、個人の体験を重視し、非日常的で神秘的な経験をすると、いうスピリチュアリティとも言える特徴が元から備わっており、現代人の宗教意識と親和性がかなり高いことが分かる。

これについては、門田氏は以下のように論じている。

「現在多くの人々が、地域社会や宗教教団といった伝統的な宗教装置以外のところを通じて、かつての装置が供給していたことと同じような意味解釈の技法を享受したり、宗教的と言わざるを得ないようなリアリティを得ていたりする。そうした装置は（中略）宗教類似現象あるいは「宗教っぽいもの」ともいふべき諸実践がメディアを中心とした媒体によって個人と直接的関係を取り結ぶことで、かつての伝統宗教が担っていたことと同様の効用が個人を単位として果たされつつある」¹¹⁾

以上のことから、現代人の宗教意識は決して失われてしまったのではなく、体系化された教義や組織を備えた伝統宗教を避け、個人的な体験や宗教意識を重視し、自分に必要な癒しや教え、実践を自由に選択し利用するスピリチュアリティと呼ばれる形へと変化しつつあり、そして、巡礼は彼らの宗教性の受け皿の一つになっていると考える。

四 現代人の宗教性へのアプローチ方法の考察

では、伝統宗教はスピリチュアリティに取って代わられてしまうのだろうか。本章では、巡礼という現代人に受け入れられやすい宗教システムを媒介させることでどのようなアプローチが出来るのかを秩父観音霊場第一番四萬部寺を例に考察していく（特色として四萬部寺は以前から檀家を持たない寺である）。今回、考察したのは二つの方法である。

一つは、禅語ハガキによる布教アプローチである。近年四萬部寺では「瓦志納金」寄付者に対し、礼状もかねてその時期に合う禅語を選び、かみ砕いた意味を添えた「禅語ハガキ」を郵送している。二〇一七年～二〇二一年まで年三回、一回につき約四千通ほど郵送しており、一回に対して約二十通のお礼の手紙やお布施の入った現金書留、お供え物が送られてくる。手紙の内容は、本人の近況や心に沁みましただという報告が九割だが、近況報告の上で両親の死や介護で疲れているな

ど誰にも相談できないような苦悩や諸問題が綴られている手紙が三割ほど含まれていた。そのうちの一つを掲載する。

お葉書ありがたく拝見致しました。「全てのものは常に移り変わるもの」の言葉が身にしみました。今、夫（九十歳）の介護の日々ですが、少しでも良きようにと願い、苦しんで居ることが愚かなことではないかと気づきました。病状の流れに逆らわず「許し」「受け入れる事」が互いの心の安定になるのだと悟されて頂いたように思いました。「新しい日常生活」が求められ満たされる心。自分なりの解消法を見つけ、心を鎮めて参ります。

有難うございました。

合掌

禅語ハガキによる布教アプローチの大きなデメリットは、金銭的負担が大きいことに対し目に見える効果が少ない点である。しかし、ハガキが送られてきたからお礼を言いにお参りに来た、という人もおり、従来の寺檀関係とは異なる関係性を持続させていくという一定の効果はあると実感している。特に印象的だったのは、お礼の手紙に個人の抱えている苦悩や悩み事を綴っているものが多かったことであり、助けてほしいと訴えているようにも感じられ、心の支えとしての宗教を強く必要としている人が潜在的に多くいるのではないかという示唆を得られた。

二つ目は、巡礼者に向けた坐禅会である。二〇二一年五月～二〇二一年十一月の期間に、巡礼や観光に來た人に向けて

坐禅会案内の看板を境内に設置し、時に声を掛け坐禅を体験していただきアンケート調査を行った。内容としては、導入五分、ストレッチ五分、坐禅指導五分、坐禅十～十五分、感想シェア五～十分、合計三十～四十分を目安に坐禅会を行った。参加者としては、家族、夫婦、友人同士、おひとりなど様々であり、コロナ禍とあつて参拝者も少なかったがなんとか合計三十名程にアンケートを頂くことが出来た。中には坐禅会を通じて僧侶と話したかったのか、坐禅後に一時間近く話しこんだ方もいた。

多くの人々が坐禅に好印象を持って頂き、またやってみたいというという感想も多くあつた。写経、法話、禅語などに触れてみたいという声も度々聞いた。中でも興味深い感想文の一つを紹介する。

私自身、仏教系の大学に入り、仏教について学んだが、やはり怪しい、怖いなどという宗教に対しての印象がある人は多いと感じた。自分もそうだったこともあり、宗教をもっと身近に、押し付ける訳ではなく、気軽に本来の意味を伝えられる機会があればいいと思った。(二十代女性)

更には、精神の安定、心のよりどころ、人間らしさを失わないように、気軽に参加できること、どう宗教に属するかではなく普段の生活の忙しさから少し離れて心を静めることができた、というようなスピリチュアリティの特徴と思われる

る感想も多く見てとれた。

この試みから、巡礼や観光に来た人に坐禅を体験していただき、曹洞宗に興味を持ってもらうことは十分可能であることが分かった。伝統宗教は現代人にとって避けられてしまう傾向はあるが、巡礼という場から布教化していくことに大きな可能性を感じられる結果となった。

五. まとめにかえて

最後に、一人で坐禅会に参加してくれた六十代のご婦人Aさんとの会話の一部を紹介して終わりにしたい。

Aさんは、お参りに来た理由を「少し考えること」があり、ふらっと来てくれたという。私はAさんのお話を相槌を打ちながら聴いていると、おもむろに自身の苦悩を語り始めた。その苦悩とは、Aさんの夫を病気で亡くし、その後すぐに義理の姉が倒れてしまったという。少しでも義理の姉の病が良くなるようにとお守りを買ったことや本堂でお祈りをしていただくと少しだけにこやかな表情で話してくれた。その後、問がいてAさんの中の更に深い苦悩を語ってくれた。

A……自分が死ぬのは怖くないんです。自分一人が取り残されることが怖くて……。俯いて苦しもう

自分……それはとても苦しいですね……(今の自分には想像もしたことない苦しみだ……)

A…なのでそういう心を見つめなおしてみたいと思っていたの

で、坐禅が出来ると聞いたら是非とも参加したいと思いましたが！参加してみて、なんだか心がすっきりしたように思います。（表情は明るい）

また来ますね。今日は本当にありがとっ！ございました！

自分…またいつでもいらしてください。（自分は何かできたのだろうか…）

彼女は夫の死、義姉の病、そして一人取り残されてしまう恐怖といった人間の持つ根源的と言われるような苦悩を複数抱えていた。そのような奥深い問題に対してスピリチュアリティは明確な答えを用意できない。しかし、筆者は無力感を感じていたにも関わらず、伝統宗教の宗教的実践である坐禅によって決して根本的な解決はしていないものの心はいくらか軽くなったと感じて頂くことができた。

スピリチュアリティでは、関係性を持続することは難しい。しかし、寺院のようないつでも開いていて来れる場所があるということとは、彼女にとって少なからず安心感に繋がっているように思う。仏教の教えに無理なく触れていただきながら彼女の苦しみに寄り添いつつ、共にあること。それが伝統宗教の強みであり、現代における布教の在り方なのだと感じる事が出来た。これからの伝統宗教は、個々人の持つ豊かな宗教性に対してどのように機会を作り、一人一人に寄り添っ

ていけるかが大きな課題となるだろう。

註

- (1) 安永雄彦『築地本願寺の経営学』東洋経済新報者 2020年 p38.14行
- (2) 島蘭進『スピリチュアリティの興隆・新霊性文化とその周辺 - 』岩波書店2007年
- (3) 前掲 [2] p4813行
- (4) 伊藤雅之『現代社会とスピリチュアリティ』溪水社2003年 ii
- (5) 島蘭進『現代宗教とスピリチュアリティ』弘文社 2012年 p11217行
- (6) 前掲 [6] p1135行
- (7) 前掲 [6] p113
- (8) 高橋典史・岡本亮介・塚田穂高編『宗教と社会のフロンティア—宗教社会学からみる現代日本』勁草書房2012 p107
- (9) 前掲 [6] p117
- (10) 佐藤久光『遍路と巡礼の社会学』人文書院 2004年 p103
- (11) 門田岳久『巡礼ツーリズムの民族誌』森話社 2013年 p216.10行
- (12) p2931行

写経による布教教化の考察

小 杉 瑞 穂

はじめに

「今、写経がひそかなブームになっています。」

これは、曹洞宗公式サイト「曹洞禅ネット」の連載コラム「迷える中年ライターが『修証義』を書き写してみたく曹洞宗のお経を一般人が読むと」の紹介記事（二〇一六年一〇月一四日）の冒頭文である。

加えて、当時累計一五〇万部のベストセラーとなっていたポプラ社のなぞり本シリーズで『えんぴつで般若心経』（曹洞宗事務庁監修）が刊行され、曹洞宗ブックセンターでの購入もできると紹介されている。

筆者による寺院以外における坐禅会においても、しばしば写経をやってみたいとの声があがり、その要望に応じて実施してきた。そして、大抵、体験した参加者がとても喜んでる姿を見ることがなった。そこでは、ただただ坐るだけ、何もしないという方向の坐禅と比べて、やわらかい毛筆（筆ペン）を使い、文字に集中することの心地よさや、書写する

お経の意味を知り、最後まで書き上げることによる満足感と達成感が見て取れた。さらには、坐禅にはほとんど興味がないが、写経はとても楽しい、と言う方もいた。どちらかというと特に写経を好む方ではない自分の中でも、徐々にではあるが、坐禅にはない特性を持つ写経の価値が上がってきたのである。

これらのことから、曹洞宗の布教教化における「写経」というコンテンツをあらためて見つめ直す必要があると思ったわけである。

写経という布教教化

そもそも仏教は、この写経なくしては存在しない。釈尊時代の口承から記録へ。そして書写、翻訳によって伝播してきた仏教の教えは、人の手で書き写すことを繰り返すことによって広まってきたのである。

前一世紀頃と推定される經典作成から始まる写経の歴史を思うとき、書写伝達の二千年という年月の重みを感じずには

いられない。その点で、写経を提供する側としてその価値を確認し、その重さを土台にして伝えるのは当然のことだろう。しかしながら、現代の布教教化の現場において、そこまで写経そのものの価値を感じながら行っているかという点と甚だ疑問である。

写経によって教えが伝播されたことを価値あるものとするならば、当然、写経したものの意味内容を伝える必然性が生まれるが、はたして、それも、どの程度おこなわれているのだろうか。

写経は、心をこめて丁寧に書写すればよいのであって、文字の上手下手は、あまり問題ではありません。写経はそもそも仏道修行であって、人々に仏道をひろめ、大願成就を祈ることから始まっているものだから言えることなのです。（中略）身と心を調えて行う写経の心が、そのまま仏の教えの心に通うからにはからならないのです。

（「写経のすすめ」曹洞宗宗務庁刊）

写経の、坐禅的な、只管打坐的な、誓願的な、すばらしい説明であるが、そのように写経をそのまま実践修行として扱うあまり、經典の価値や、その意味内容を敷衍することに無頓着になりすぎてはいないだろうか。

写経の場を設けると、大抵、書写したお経の意味を知りたいという声を聴くことになる。そこに応えていくことも布教であり、そこからあらためて教えを共に学んでいく姿勢が喚

起される。そのようにして写経そのものの価値が上がり、身近でありながら尊ばれ、より丁寧に扱われるようになるのではないだろうか。

曹洞宗における写経

写経の歴史を知することは、その布教力を上げる第一歩である。日本仏教史において、川原寺での一切経の写経（『日本書紀』）に始まり、東大寺や西大寺に設けられた写経所での国家事業として写経や、正倉院文書に見られる写経生のリアルな営みについて、また、慈覚大師円仁による法華経の書写方法としての「如法経」など、注目すべき点は多い。しかし今回は、それら奈良・平安期の写経史については紙幅の都合により割愛する。（参考文献参照）

ここでは、曹洞宗における写経との関わりについて、いくつかを抜き出しながら概観し、それぞれに考察してみたい。

まず、両祖と写経のかかわりについて、道元禪師ご自身の写経としては、御真筆といわれる『仏垂般涅槃略説教誡経』（總持寺蔵）がある。

残念ながら、瑩山禪師の經典写経の真筆は発見されていない。とはいえ、經典を学ばないということはありません、その学びはもちろん写経によりもたらされたものであることは言うまでもない。

祖師方の語録や典籍を写すことも写経とするならば、あえて問うことはないが、釈尊から始まる一仏両祖の流れを土台にするならば、書写する手本としての両祖の真筆の写経はより価値あるものとなる。その意味で写経が三宝帰依の上で行われることの大切さについては後述する。

大智禪師と如法經

寒巖義尹禪師のもとで出家し、明峰素哲禪師に嗣法した祇陀大智禪師（一二九〇—一三六七）は、熊本広福寺の寺領にあった如法道場を盛んにし、写経を勧めていた形跡がある。

如法經の御おこなわれ候て、法界の衆生をみちびくやうに御はからいありたく覚候（ともかくも、如法写経の修行が行われまして、法界の衆生がみちびかれますよう、お取り計らいをいたさたく存じます。）

水野弥穂子著『大智』61頁

これは、大智禪師晩年、広福寺消失にあった際にその再興を願う書状の中で語られているものである。円仁に始まる、法華經の写経儀式としての如法經は、後には書写する經典の種類も増加していったので、ここでの写経經典が何かは定かではない。とにかく大智禪師にとってこの写経は、衆生済度の誓願行として相当重要なものだったようである。

また、峨山韶碩禪師の孫弟子に当たる竺山得仙（一三四四—一四一三）の語録にある拈香法語には、經典を書写した旨の文

言が入っているものがいくつかある。

これは、この時代に写経による薦亡供養が盛んに行われていたことを示している。さらにその流れは、後述する行持軌範の「頓写法事」へとつながっているものと思われる。教えの伝承から国家の安寧を願う写経だけではなく、個人を弔うための、死者供養としての写経が行われるようになってきたのである。

良寛と写経

時代は下って、江戸時代後期の曹洞宗の僧に大愚良寛がいる。多くの和歌を詠み、漢詩、俳句、書の達人でもあった良寛の写経「般若心経」はおどろくほど自由闊達なものである。

良寛が表現した書は、赤子のようにあどけなく純粹です。ただ筆の動くまま、自然に任せて書くだけです。あまりにも自然に徹底していて、誤字、脱字さえ気にしない、無責任なくらい自然です。無欲で無心。すべてを慈しみ、自在に生きてこられた人でした。

加藤信一『ぼつとする良寛さんの般若心経』20頁
写経の役目上、教えを正確に伝えるために、しっかりと書きと、きれいな楷書で教科書のように整っている方が見易いし、間違いがない。

ところが、良寛の般若心経は誤字脱字あり、字の大きさもまちまちで、けしうまくも丁寧にも見えないものである。

ところが、不思議なことに、それを見るだけで心地がよくなくてくる。余計な力の入っていない文字表現は、観る人をゆるし、ほっとさせる。いうなれば、慈悲の写経である。

良寛の逸話の中に、「空中習字」の語があります。朝起きると、大空に向かって右手を上げ、「一二三、いろは」を書いたとか、千字文を毎日一回書いたとか伝えられています。良寛の書が書法にしばらくのことなく、天衣無縫、融通無碍なのは、この空中習字のためなのでしょう。

前掲書21頁

筆も墨も紙も使わない空中写経。そこには、何もなくても想いがあればできる写経の可能性がある。身体が動かなくても、そして眼が見えなくても行える、いつでも、どこでも、だれでも、行える写経が実現する。

また、良寛は字がうまくなる方法を尋ねられ、「お手本をみて、手元をみない」と言ったそうである。お手本に習い、それだけをみて自己への執着を離れ、カラダを動かしてみる。そのように、すぐれた人物の書をそのままに習い書くことは、その書者と時間空間を超えて相通じることになるのではないだろうか。そう考えると、あらためて、写経手本の重要度に気づかされる。

『曹洞宗行持軌範』の「頓写法事」

現行の『昭和改訂曹洞宗行持軌範』には、「臨時行持」の項

に「頓写法事法」がある。「頓写」とは、数日かけて行う「漸写」に対する言葉で、一日、或いは一定の時間で移し終わることをいう。差定（プログラム）は左記の通り。

殿鐘三会↓受持入堂↓献茶湯↓普同三拜↓開経偈三遍↓
写経（読誦）↓読経（大悲咒）↓回向↓普同三拜↓散堂

これらは、『明治校訂洞上行持軌範』においても同様（頓写法事式）である。

昭和改訂にはない、項目の最後にある解説によれば、『禪林象器撰』の頓写の條を引いて、法華経を速く書き写すことを頓写といい、薦亡の時にこれを行う、施主の願いによつて円覚、金剛経などの大乘經典でもよいが、法華経全巻書写の功德が最上のものである、とあつて、それは日本の法蔵（九〇八―九六九・平安中期の法相宗僧。東大寺別当四六世）から始まるという。

さらに、法蔵の法華頓写の事は『元亨釈書』詳しいとあり、そこには次のような逸話がある。

法蔵が切利天で教えを説いた見返りに、帝釈天に亡き母の今の様子を見てもらう。すると、自分の子どもだけを溺愛したことが原因で焼熱地獄にいた。母にどうすればよいかとたずねると、自分の為に法華経を一日で写してほしいという。早速その通りにすると、その夜、夢に母が出てきて、苦しみから脱し、切利天に生まれかわったことを告げられたという。

〔訓読 元亨釈書〕上巻八九頁参照〕

孟蘭盆会の説明によく使われる目連尊者の逸話に似て、恐れさせての救済という構造であることは気になるが、全体的には、執着を離れること、そして他者のために布施供養すること（ここでは写経）が目に見える世界だけではなく、あらゆる世界に善き影響を及ぼすということ意味合いを受け取ることができる。

この頓写法事の項は『行持軌範』の「檀信徒法要作法」の章に置かれている。多くの場合、行持軌範はそれまでの清規を拠り所としている。しかし、清規上で檀信徒法要を行持として位置づけるのは困難である。そこで法藏の逸話を根拠とする形を取らざる得なかったともいえる。ともかく、曹洞宗寺院での写経による供養法は少なくとも明治の段階でも行われていた、あるいは推奨されるものではあったのだろう。

ちなみに、一般的な写経会との大きな違いは、ここで書写するのは僧衆であるということ。作法として、書写しない僧衆は合掌読経し、施主が硯の水をついで回るならば、僧衆は硯を両手で捧げて受ける、とある。

總持寺安居中の摂心において、供養の施主が僧堂内の僧衆の合掌の中を巡り歩く光景を彷彿とさせる。清らかな布施供養の光景である。

実際には僧衆の人数が必要であるため、一寺院の法事に活

用することは工夫がいるだろう。

しかしまた、大勢の僧侶が集い、読経の中で、例えば分担して世尊偈を書き写して供養するような形は大いにあり得るものであり、現代的に考えれば僧俗共に修証義を唱えて写経するような法要も想像できるのである。

曹洞宗婦人会の写経運動

戦後、写経が大流行したという。昭和四二年から始まった薬師寺金堂再興の勸募納経や東大寺の昭和の大改修勸募納経が写経ブームを招いていた。

その中で昭和五〇年に設立された曹洞宗婦人会は、その二年後から信仰行としての写経運動を始める。

昭和五五年には大本山永平寺二祖国師大遠忌にあわせて結成五周年大会が開催され、「光明蔵三昧」一万四千巻を納経、その納経志納の浄財によって大幔幕を奉納した。

結成十周年、十五周年、二〇周年記念大会は大本山總持寺にて開催。それぞれに「般若心経」一万巻、「修証義・行持報恩」二万巻、「般若心経」三万六千巻を納経した。道元禪師ご生誕八百年にあたる二十五周年（「十句観音経」三二五四七巻）並びに三五周年記念大会（「三一八二四巻」は大本山永平寺に、三〇周年記念大会（「修証義・懺悔滅罪」三四四八〇巻）は總持寺に納経された。

現在も教化資料として作成されている「写経のすすめ」が昭和五十一年五月一日発行であり、五十六年には写経教材として台紙（各五十円）「般若心経」「十句観音経」「修証義第二節」「修証義第三十一節」「舍利礼文（一般用）」「舍利礼文（新字体）」用紙（二枚二十円）、写経用毛筆（六百円）が用意された。（曹洞宗婦人会「婦人会活動の手引き」六四頁）

また、同様な時期から全国曹洞宗青年会でも写経奉納は続けられており、曹洞宗において、一般も対象とした組織的に長く行われ続けている布教教化運動としては他にはないものとなっている。

写経は、多くの仲間と共に（僧伽）実践する中で、落ち着いた心を取り戻し（坐禪）、仏教の教えに親しみ（聞法）、読誦し、浄財を添えて奉納する（布施）。近年、脳にもよいと言われる写経。これだけの布教的要素を備えているものを活用していかない手はないだろう。

まとめとして

最後に、写経とは三宝帰依の行であることを述べてまとめとしておきたい。当然のことながら、釈尊直筆の文字は残っていないが、連綿と伝えられてきた教えの文字化である經典（法）を書き写す行為はまさしく釈尊（仏）との出会いである。その教えを伝えてきた祖師方（僧）を想い、「今ここ」で「共

に」写経する「誓願」の時間は、まさしく仏の仲間たち（菩薩）として実践行となるであろう。曹洞宗婦人会において「信仰として写経」というのはまさしくこのことである。

写経を布教化コンテンツの一つとして扱うにあたり、そもそも宗教者として写経をどのように考えるかを見失わないようにしたい。

註

（1） 原田弘道「総持寺五院塔頭伝法庵主大徹宗令の行実と思想」『駒澤大学佛教学部研究紀要』四十八號 十七頁

参考文献

- 田中塊堂『書道及び方叢書 写経学習法』雄山閣 一九三八年
- 田中塊堂『寧楽写経』大八州株式会社 一九四七年
- 田中塊堂『写経入門』創元社 一九七一年
- 岸本磯一『現代の写経』出版開発社 一九八五年
- 岸本磯一『写経のすすめ』三修社 二〇〇四年
- 来馬琢道『禪門宝鑑』弘明社 一九一一年初版發行
- 石川九楊『書』で解く日本文化『毎日新聞社 二〇〇四年
- 市川理恵『正倉院写経文書を読み解く』同成社 二〇一七年

『経行軌聞解』による教化の検討

―『修禪要訣』の受容に着目して―

久松 彰 彦

一 はじめに

『普勸坐禪儀』に基づく坐禪指導が宗門の根幹であることは言うを俟たない。しかし、「坐」という身体的な状態を保つことが困難な人々に対する坐禪の教化は、いかになされるべきか。この問題提起は鈴木格禪（一九八〇）によってなされており^①、今日においても大きな課題であり続けている。

マインドフルネスや上座部系の瞑想によって、「坐」に依らない瞑想が日本でも展開・発展しているが、安易な受容は宗門の伝統との摩擦を生むものになりかねない。本論文では『経行軌聞解』が『修禪要訣』における行法の受容を考察し、宗門の伝統において「坐」に依らない行法はいかに考え得るのかについて一視座を提供することを目的とする。

二 『経行軌聞解』について

（一）成立

『経行軌聞解』は面山瑞方禪師（一六八三～一七六九、以下、

面山禪師）が著述した『経行軌』を自ら講述したものである。面山禪師は元文三（一七三八）年の八月二十八日に若狭の空印寺にて『経行軌聞解』を講じ、翌年、元文四（一七三九）年に『経行軌』と『経行軌聞解』の合本が刊行された。なお、『経行軌聞解』には『経行軌』全文が掲載されているため、本論文では『経行軌聞解』に名称を統一する。

（二）撰述目的と形式

面山禪師は『経行軌聞解』の著述理由について以下のように述べる。

この題号は、坐禪儀に附す意なり。坐禪経行は、動靜不二の大法なり、然るに祖師の普勸坐禪儀ばかりありて、経行の法、くわしからぬ。ゆえに、今この軌を述して補うなり、儀軌と聯綿するゆえに儀に附て軌と云うなり（『曹全』「注解四」巻、六二五頁。表記は現代仮名遣いに改め、適宜読点を省略ないし句点に改めた。以下『経行軌聞解』の引用も同様）

道元禪師の著述においては『普勸坐禪儀』などの坐禪に関

するものはある一方、経行について詳しいものが存在しないことを問題としていることが分かる。なお、「軌」の文字は『普勸坐禅儀』の「儀」とつなげて「儀軌」となり、『普勸坐禅儀』と『経行軌（聞解）』とを対になるものとする意図があったようである。また、「坐禅経行は、動静不二の大法なり」（『曹全』「注解四」巻、六二五頁）として、坐禅と経行は等しく重要視されるべきものであることを説く。

論の展開には種々の文献が引用されている。『宝慶記』『辦法』『坐禅用心記』などの祖録を引用した上で、『妙法蓮華経』『釈氏要覧』『南海寄帰内法伝』等の経論等が引用されている。引用文の典拠が広範な範囲に及んだ理由としては次のように示されている。

家訓の生路を開き、祖師の本意をしらせたき素願なり、ゆえに、専ら祖意を根本とし、たらぬ所は、旁らに古聖先賢の説を、搜り集て、聊かに、この軌を述して参徒に示すなり

（『曹全』「注解四」巻、六二七頁）

ここに見られるように、あくまでも祖録が根本ではあるが、それのみでは足りない部分を経論等によって補う意図があったことがうかがわれる。

（三）評価

このように『経行軌聞解』が種々の經典から引用して論じ

ている姿勢について笹川浩仙（一九八七）は「文献の寄せ集め」であると否定的な見解を述べる²。一方、小坂機融（一九八九）は多様な経論等を引用する面山禅師の姿勢について、「自らの見解が自己の狭い思い入れの中に偏向せぬための賢明なる方途」であり、「慕古の心情から発した」ものであると指摘している³。

笹川師の『経行軌聞解』に対しての評価は、やや粗いと言わざるを得ない。そもそも祖録や論書は多くの經典や論書を前提として、あるいは明確に引用して成り立つものであり、『経行軌聞解』もまたそれに類するものである。また、小坂師は面山禅師の学的態度が私見を挟まぬものとするが、前述の「動静不二の大法」や後述する『修禅要訣』の引用等からも、必ずしも道元禅師の説示から直接導かれるものではないことには注意が必要である。

三 『修禅要訣』の受容

（一）『修禅要訣』について

『経行軌聞解』における『修禅要訣』の引用を見る前に、まずは『修禅要訣』に関する確認を行う。『修禅要訣』とはインド僧仏陀波利（七世紀後半、中国五台山到来が六七六年）と中国僧明恂の対話を訳出したものであり、その内容は禅法に関する明恂の問いに対して仏陀波利が答えていくというものである。

る。日本には写本として伝わっており、榮西禪師（一二四一—一二一五）の『興禪護国論』にも引用されているが、岡部（一九六八）が論じているように中国から日本に伝わるまでの経緯は不明である。山内（一九七二）は「密教系の禪法」を伝えたものであるとする一方、仙石（一九八六）は「中国的に大乘的に展開していた中国の禪定思想の潮流とは異質のものである」、むしろ習禪の原初形態を伝えるもの」としている。

現存しているのは天明四（一七八四）年のものであり、続蔵の底本となっており、岡部（一九六八）によって全文の和訳がなされている。ただし、これは『経行軌聞解』に引用されているものとは若干字句が異なっている。そのため以降の引用にて続蔵との異同があるものは注記にて記す。

（二）『修禪要訣』の引用箇所

『修禪要訣』が『経行軌聞解』中に引用されているのは次の五カ所となっている。

- ① 仏陀波利修禪要訣に、経行の印契あり、云く、経行時、覆左手、以大指屈著掌中、以余四指、抱大指作拳、然覆右手、抱左手腕、即端立少時撰心住（謂住鼻端等）乃行、これ如法なり、印の道理は、口訣あり（『曹全』「注解四」巻、六二八頁）
- ② 問行法云何、答行即経行也、宜依平坦之地二十二步以来十五步以上（『曹全』「注解四」巻、六二九頁）

- ③ 修禪要訣云、経行唯在昼、夜不行也（『曹全』「注解四」巻、六三〇頁）

- ④ 修禪要訣云、問遶塔行道与経行何別、答、経行者直往直来、豈同旋遶耶（『曹全』「注解四」巻、六三〇頁）

- ⑤ 行至界畔、（処有量故）逐日廻身（順転身也）還向来処住立少時（『曹全』「注解四」巻、六三一頁）

②は経行の場所や歩数を説き、③は経行を行う時機に関する箇所、④は経行が直進を基本とすることを説くものである。これらは今日行われている経行の行法と比しても半ば常識的なものであり、本論文の考証外とする。よって検討の対象となるのは、①と⑤のみとなる。ここで特に着目するのは経行中の「住」と「住鼻端等」である。

（甲）経行中の「住」について

①の続く後半部分の「即端立少時撰心住（謂住鼻端等）」乃行は「少時」立った状態で心を鼻の先などに留めておくことを説示する箇所である。現行の経行は坐から起ち、問訊を終えてすぐに歩き出すが、『経行軌聞解』においてはしばらくの間立った状態で留まることを説示する。なお、「少時」について、『経行軌聞解』では『法苑珠林』の記述を引用し、「三十息」程の時間であると推定している。ただ、この息についての時間等の具体的な説示はない。

次に、⑤では経行前以外にも立ち止まることが説示されている。「行至界畔、〔処有量故〕逐日廻身〔順転身也〕還向來処住立少時」が前提としているのは、直進のみの経行である。そのため端（界畔）が存在し、そこに至った段階で右回りに身を転じ、再びその場に「少時」立ち止まることが指す。

立ち止まることについてだが、『修禪要訣』では経行をしている際に疲れを感じた時に実践するものであることが示され、経行中に行うものとは限らないようである。なお、『修禪要訣』には「坐」にこだわるのが魔事を招くこと、また「四威儀を交互に修する」意義が示されている。

これに対して『経行軌聞解』では「総じて、動靜二つを開いて、四儀なり。ゆへに、行のやすみは、住なり。坐のやすみは、臥なり」（曹全「注解四」巻、六三一頁）としており、行と住、坐と臥とを対に考えている。ただし、坐に対する臥については『経行軌聞解』においては言及されていない。なお、『修禪要訣』における臥の説示は「右脇を地に著け、右手の掌を枕にし、左手をのばして左脛の上に置き、両足をのばして重ね、相を繋いで臥す。病患ある者は安楽な姿勢で横になる」というものである^⑩。

（2）住鼻端等について

次に「摂心住〔謂住鼻端等〕」について述べる。ここに述べ

られる「摂心」は坐禪を集中的に行うことではない。仙石（一九八六）によると「心を住める懸念法」であり、鼻端等に心を留める行法は『観仏三昧経』や『坐禪三昧経』にも見られる「インドの基本的な入定法」である^⑪。

『修禪要訣』本文には段階的に進展する瞑想法が示されているが、そうした箇所は『経行軌聞解』には取り入れられていない。「住鼻端」などの摂心は肯定されている。鼻端等に意識を置くことは道元禪師の『普勸坐禪儀』等の著作においては積極的に述べられていないことは周知の通りである。一方で、瑩山禪師の『坐禪用心記』においては散乱の時の対処法として「安心於鼻端丹田、数出入息」（曹全「宗源下」巻、四二七頁）と示されている。『経行軌聞解』における摂心は『坐禪用心記』の範疇であることから当該箇所を取り入れていることが推測される。

四 まとめと考察―教化への応用と課題について

以上、『経行軌聞解』における『修禪要訣』の受容と若干の異同について論じてきた。最後に、これらを受けて「坐」に依らない行法が成り立つのか、またその上での課題について述べていく。

『経行軌聞解』においてはまず経行が坐禪と等しいものであることが示された。さらに、『修禪要訣』の説示から、経行前

と合間において立ち止まる（住）ことも行法に含んだ。行住坐臥は四威儀と総称されるものであるが、行における住が成り立つのであれば、坐に対して臥も同様に宗門における行法として位置づけていく論理が提供できるであろう。

ただ、あくまでも『経行軌聞解』は坐禅と経行を併修すべきものとして位置づけていることには注意しなくてはならない。『修禅要訣』自体も四威儀を交互に行うとしていることを重視している。坐禅を行わない、住や臥のみを単独で修することについては『経行軌聞解』を土台にしつつ今日の議論の展開を行っていく必要がある。

また、四威儀の実践の上では意識を特定の箇所（鼻端等）に置くことが説示されている。立ち止まる時、歩く時、横になっている時に意識を特定の箇所置くことは坐禅に比しても実践しやすいものであり、肉体的な衰えや身体的な障がいなどにも左右されない。『経行軌聞解』を基礎に置くことにより、宗門の伝統として日常における禅の実践を取り入れていくことが可能となると思われる。

『経行軌聞解』が引用している『修禅要訣』は道元禅師の著述と直接関連しているものとは言いがたく、道元禅師の説示とも異なる姿勢で書かれているという批判も想定される。しかし、この『経行軌聞解』が宗門の伝統の中に存在していることは歴史的な事実でもある。『普勸坐禅儀』等の著述のみで

は今日求められる幅広い層への教化には限界があり、また祖録の言葉を安易に拡大解釈することにも問題が生じる。その点でも『経行軌聞解』における説示は今日の禅に対する要請に応える上での一つの土台となりうるであろう。

註

- (1) 鈴木格禅（一九八〇）「普勸坐禅儀」『道元の著作 講座道元Ⅳ』（春秋社）二二四頁
- (2) 笹川浩仙（一九八七）「経行について―特に足の運びについて」『宗学研究』（二九）、一〇七―一二頁
- (3) 小坂機融（一九八九）「面山和尚の僧堂清規復興の意義」永福会『面山瑞方禅師二百二十回小遠忌紀要』三〇―三八頁
- (4) 「修禅要訣云、若大乘中但能息心、即真懺悔故障滅戒生、故得禅定」（大正蔵八〇、七a）、「修禅要訣云、如吾和上、闍梨相承。一途直爾学禅。無問多聞少聞也（大正蔵八〇、一二c頁）。同箇所が山内舜雄（一九七二）「修禅要訣における坐法の考察―普勸坐禅儀聞解を手掛かりとして」（『宗学研究』一三、二六頁）においても指摘されている。
- (5) 山内舜雄（一九七一）「修禅要訣における坐法の考察―普勸坐禅儀聞解を手掛かりとして」『宗学研究』一三、二六頁

- (6) 仙石景章（一九八六）「『修禪要訣』再考」『宗学研究』二八、一七三頁
- (7) 岡部和雄（一九六八）「仏陀波利の伝えるインド禪法『修禪要訣』（和訳）」『駒沢大学仏教学部研究紀要』二六、一三六—一四八頁
- (8) 統藏と異同あり。「経行時覆左手。以大指屈著掌中。以余四指把大指作拳然。覆右手。把左手腕。即端坐少時。攝心令住。謂住鼻端等也。乃行」（統藏六三、四一八b）
- (9) 「問、謹聞坐矣。行法云何。答、行即経行也。宜依平坦之地。自二十歩以來。四十五歩以上」（統藏六三、一五b）とある。
- (10) 続く箇所で『法華経』「序品」の「又見仏子未嘗睡眠、経行林中懇求仏道」を引用し、「精進する仏子は夜も経行す」（『曹全』「注解四」巻、六三〇頁）と、時間を問わないとする。
- (11) 経行は従来任意に行われるものであったことが瑩山禪師『坐禪用心記』からも読み取れる「猶未醒時、起座経行」（『曹全』「宗源下」巻、四二七頁）。また、面山禪師は『建康普説』「第四 新製禪杖普説」において「禪林古規不載禪杖。蓋以僧堂規則連床同坐間有睡者。猶潜抽解経行乎廊廡故不用禪杖乎。今時禪堂同一坐禪同一経行。不同古規而抽解亦名実乖離」（『統曹全』「語録二」巻、五〇七頁）とあり、僧堂において同じ時間に合わせて坐禪や経行を行うことに對して疑義を呈している。
- (12) 『法苑珠林』「一刹那者翻爲一念。百二十刹那爲一怛那翻爲一瞬。六十怛那爲一息。一息爲一羅婆。三十羅婆爲一摩睺翻爲一須臾」（大正藏五三、二七三b頁）
- (13) 『坐禪用心記』における経行の説示にも「正要順行」とある（『曹全』「宗源下」巻、四二七頁）
- (14) 「兩手一如行時。如是久立稍覺勞倦、或双足如離地之狀。覺如是等、即宜且休、住余坐等」（統藏六三、一五c頁）
- (15) 岡部（一九六八）前掲書、一四〇頁。原文は「有待之身。要須四威儀中易脱而互修。寧得唯坐。唯坐多招魔事」（統藏六三、一五b頁）
- (16) 岡部（一九六八）前掲書、一四二頁。原文は「右脇著地枕右手掌、舒左手置左脛上舒兩足重累、繫相而臥。有病患者即任所安而臥」（統藏六三、一五c頁）
- (17) 仙石（一九八六）前掲書、一七二頁

童子と善知識の関わりから見る仏教保育の考察

—『華嚴經』『入法界品』を中心に—

山内 弾 正

一、はじめに

岡本(二〇一九)は、アンケート調査によって仏教保育実践園における課題を大きく六点に集約している⁽¹⁾。中でも、「保育者の質の向上」「保護者の理解」「求められる人材(学生)の育成」は、大人側における仏教保育への問題提起として密接な関わりが見てとれる。また、佐藤(二〇一七)は調査の中で、子どもの情操教育の一助として大人に向けた仏教保育の取り組みが重要だと指摘した⁽²⁾。これらの指摘は、保育者や保護者といった大人側の連携不足や、理解・理念の共有が十分に得られていないという課題としてまとめることができよう。

大人側を仏教保育の対象としてみる姿勢は、『曹洞宗保育ハンドブック』の「仏教保育の意味」と題された項目からも見て取れる。筆者は、ここで目指されている保育者のあり方や生き方は、菩薩行の促進や四摂法の姿勢を実現する中で日常生活に仏の教えをあらわしていくことだと捉え、子どもや保育者、保護者が共に菩提心を発していくためのきつかけが必

要であることを指摘した⁽³⁾。

本論では、このきつかけを考えていく上で『華嚴經』『入法界品』(以下、「入法界品」)を取り上げる。ここに描かれる善財童子譚は、古今を通じて菩薩行の実践を伴う求道物語として受容されている。この中から童子と善知識の関わりに注目し、これを現代の仏教保育へ接続することの有用性を検討する。

二、「童子」と「善知識」の関わりについて i. 「童子」について

まず初めに、「童子」の語義から確認したい。「童子」という言葉は、いわゆる「子ども」のみを指さない。特に「童」に含まれる意は、従者的な存在である子どもを指す場合や、習熟以前の存在である未熟者を示す語の中でも用いられている。この用例は、仏教教団の中でも見られた。

例えば、中国禪宗においては『禪苑清規』『訓童行』にあるように寺院内にいる有髪の者を行者童子や童行などと呼んだ。これらは沙弥とは区別され、戒を受けずに仏典祖録を誦誦し

ながら学ぶ他、寺院内の雑務を担当していた。また年齢にも幅があったとされている。この慣習は日本にも引き継がれており、宗門においては『正法眼蔵』『看經』巻など^④で確認することができ、寺院内に一定数の童子がいたことが推測される。

また、仏典においても同様に確認することができる。中でも著名なものは「入法界品」における善財童子だろう。鎌田（一九九六）は、善財童子を求道者の「理想の人間像」と評した^⑤。周知の通り、「入法界品」においては、長者の息子である善財童子が文殊菩薩との出会いをきっかけに五十以上の善知識へと遍歴していく。この物語は仏教美術の中でも多く描かれ、中国においては唐代の頃よりすでに流布していたとされる。日本においても『華嚴五十五所絵巻』（善財童子絵巻）一巻などが残されており、古来より多くの人々に影響を与えたことが推測される。

しかし、ここで描かれる善財童子は、その最初から菩薩として成熟していたわけではない。もちろん、教えを受け止めていくための素晴らしい素養が描写されていることは確かであるが、遍歴の中で教えを学びながらも、第十七章アナラ王の例に見るように、時には疑義を抱いて迷うこともあった。

物語の最後に菩薩へと至った善財童子ではあるが、その物語の過程では、未成熟であることが前提となつて描かれているのである。

ii. 「善知識」について

この迷いの中にあつて未成熟な善財童子を導いていくのが、善知識として描かれる存在だ。小林（二〇〇六）は、仏教における善知識の思想的展開について簡単にまとめた上で、「入法界品」における善知識を「大乘の善友思想の極地」と評した^⑦。ここでは、多様な善知識と善財童子が、お互いに師であり友でもあるという積極的な視点によつて、社会と仏教が結ばれることが意図され、この故に善知識を善親友とする解釈が生まれたとまとめている。

また、「入法界品」における善知識の解釈については、金（二〇〇三）に詳しい^⑧。ここでは、「智儼における善知識の強調が法蔵を境目として弱くなり、それにしたがつて『善知識』としてみるべき『人』を『善財』や『凡夫』などと理解することになる。こういう傾向は現代の研究者の理解にも通じる」と指摘し、善知識たる存在をどのように解釈するかという幅が後代につれて拡大していくことや、現代においても研究者それぞれの中で解釈の幅が保たれていることに触れている。

見てきたように、「入法界品」における善知識の解釈については研究者間でも分かれており、未だ論じるべき課題が残されている。しかし、こうした善知識の定義とも言えるような論の他に、中村（二〇〇二）や鎌田（一九九六）をはじめとす

る多くの識者が示すように、「入法界品」に登場する善知識が多様な職種によって構成されていることの重要性もまた強く主張されている。

中村(二〇〇二)は「入法界品」では「道を求める心の前には、階級や職業の区別もない、宗教のちがいが問わないという、ひじょうに崇高な立場に基づいている」として、立場や職種を問題にしない、多様なあり方が認められていた意義を強調している。⁹⁾同様に鎌田(一九九六)は、この五十以上の善知識のうち、女神や女性が二十以上を占めることに注目している。¹⁰⁾鎌田はこれを、「人間の価値は出家や在家などの外形の区別によるのではなくて、ただ菩提心の有無によるのである」という華嚴經の思想をあらわすものと指摘する。また、木村(一九八四)は、「入法界品」の善知識に多様な職種が見られることを、「大乘的な平等の理想」を目指す宗教運動が「社会階層や身分・職業を超えて広く支援されていたことを証する」ものと推察している。¹¹⁾

現在に至るまで、善財童子に関する仏教美術が多数残されている点からみても、身分や職業を超えて「入法界品」は広く受け入れられていた。これが宗教運動それ自体への関心かどうかは推測の域をでないが、強い階層・格差社会であった時代に、經典において自分の関わる仕事が善知識として描かれ、それを実際に見た時の喜びが大きかったことは想像に難

くない。

以上、「入法界品」における善知識の解釈に対しては未だ課題が残るものの、中村(二〇〇二)や鎌田(一九九六)が示したように、求道を志す未熟・未成熟の存在のメタファーである童子に対して、善知識と呼ばれる多様な教化者との関わりが重要視され、それが強く支持された可能性があったことが見えた。ここから抽出されるのは、未熟・未成熟の存在である童子と善知識との間にある「多様な関わり」の重要性だろう。次節では、この未熟・未成熟である存在に重なる形で、仏教保育で対象とされる子どもについて考察する。

三、童子と善知識の「多様な関わり」からみる仏教保育

未成熟な童子を導く善知識の存在については従来も重要視されてきた。しかし、先に抽出した「多様な関わり」に焦点をあてた議論は少なく、仏教保育の文脈においてもこれが大きく取り上げられてはいない。この要因には、山内(二〇一六)が指摘するような、「宗教教育が必ずしも根付いているとは言えない現代日本の教育風土においては、たとえ私立の幼稚園・保育園といえども、宗教性・宗教教義を全面に打ち出すことには、園の側にも、そして保育者の側にも抵抗感が大い」ことが関連すると考えられる。¹²⁾

また岡本（二〇一九）は同様の指摘に加えて、仏教保育施設側が保護者たちの忌避反応によって仏教保育を打ち出せないことが、仏教保育の特色を薄れさせてしまっていることを問題視している。⁽¹³⁾

これらの要因によって、仏教保育の文脈において、未成熟な存在である子どもを導くための「多様な」善知識との関わりや実践が積極的に展開できなかったことが想像される。大人側の仏教保育の理解や宗教への寛容さが少ない状態で、仏教保育に関わる実践のみを積極的に展開しても、想定外の結果を招く可能性が危惧されるためである。

また、童子と善知識の「多様な関わり」を取り上げづらい要因はこれだけではない。仏教保育において、どのような存在を善知識としてみるかという問題が解決されないからだ。しかし、これを求めるには障害がある。

佐藤成道（二〇一四）は、仏教保育協会の設立を紐解く中で、「仏教保育」という言葉のはじまりを明らかにし、これが「俄かに使いだされた言葉」であることを指摘した。同様に佐藤達全（二〇二二）は、「仏教保育がどのような保育であるか」について従来の見解を概観し、この言葉が十分な議論と定義化が行われていないことを指摘した。⁽¹⁵⁾ また、明確な定義づけがないままに「仏教」と「保育」を言葉上で結びつけてしまっていることが、「仏教保育が定着しない原因」だとも推測して

いる。

各者が指摘するように、この言葉の定義化に関わる問題が解消されない限りは、仏教保育における善知識もまた明確に位置付けることは難しいだろう。この議論を抜きにしてしまえば、「入法界品」における善知識の解釈を誤った方向へと偏らせてしまう危険があるからだ。

一方で、幼児教育・保育の分野においては「多様な関わり」に関する議論や実践は、各施設の中ですでに積極的に行われている。多くの事例が該当するため概略にとどめるが、医療機関や心理臨床、栄養士をはじめとする専門家との関わりは、各施設で効果をあげている。また、保護者と保育の連携についても、各施設と行政が詳細な対応と実践によって日々更新している。その他にも、地域子育て支援事業が推し進められているように、地域との連携による子育て支援の必要性は今なお高まっている。

こうした幼児教育・保育の推進する「多様な関わり」の実践が拡充されている一方で、仏教保育の視点からこれらの実践に対して言及する姿勢が十分であったとは言い難い。經典と仏教保育の実践を結びつける試みは、すでに岡本（二〇一八）によって行われているが、仏教保育への理解のみならず、その特性さえもが薄れていることが示唆される現状の中で、「多様な関わり」についてもまた經典や教義と結びつけながら

語ることが必要ではないだろうか。

その意味で、「入法界品」から抽出された童子と善知識との「多様な関わり」の重要性は、現代保育の重要な実践と大きく関連し、有用であるように見える。しかし、仏教の視点から、未成熟な存在に対して「多様な関わり」の重要性を説いていくためには、先に見てきたような課題の解決なしに単純な接続はできない。従って本論では、「入法界品」から見る「多様な関わり」が、仏教の視点から見た「多様な関わり」による保育を強く補佐するために有用である可能性を示唆するにとどめておく。

四、まとめ

以上、「入法界品」においては、未成熟な存在である童子と善知識との「多様な関わり」が重要視されていることを見えた。これは、現在の保育においてさまざまに実践される事例と照らし合わせても仏教保育の姿勢として有用であると考えられる。しかし、この仏教の視点から見た「多様な関わり」を現代保育へと展開していくためにはまだ課題が残る。

本論の冒頭で示した仏教保育の諸課題では、保育者や保護者といった大人側が連携し、仏教保育への理解・理念の共有を育むことが求められていた。これらを実践していくためには、子どもだけではなく大人もが仏教保育に関わっていくこ

とが重要になってくる。未解決の課題はありながらも、本論で取り上げられた「入法界品」から見る「多様な関わり」を仏教保育の実践へとつなげていくことが、仏教保育の現場に善知識を認めていくことを可能にすると考えている。

竹村(二〇〇四)は、「入法界品」における善財童子の姿勢から、この物語の核心が「あらゆる衆生が導かれつつ生きている、そのいのちの秘密を伝えようとする事」だと解釈している。¹⁷⁾ここで表現された「いのちの秘密」は、従来の仏教保育でも強く重視されてきた「いのち」との向き合い方に通ずるものがある。今日にまで続く仏教保育の実践の積み重ねを補強する意味でも、「入法界品」の「多様な関わり」に見られたような、善知識との出会いというきっかけを仏教保育に補填していくことが必要なのだと考えられる。

註

- (1) 岡本啓宏『「仏教保育アンケート」から見る仏教保育実践の現状と課題』『駒沢女子短期大学研究紀要』五二号、二〇一九。(一一～一六頁)

- (2) 佐藤和順「幼児期における情操の芽生え仏教保育の実践を通して」『日本仏教教育学研究』二五号、二〇一七。(三一～三六頁)

- (3) 拙稿「仏教保育における芸術教育の有用性について」『曹

- 洞宗総合研究センター学術大会紀要』一二二号、二〇二一。
(一二七～一二三頁)
- (4) 『童行をして経を行ぜしむ』『道元禪師全集』（春秋社、一九九一年）一・三三八頁。
- (5) 鎌田茂雄・上山春平『無限の世界観（華嚴）』角川ソフィア文庫、一九九六。（九九～一〇〇頁）
- (6) 真鍋俊照『華嚴経変相図の成立』『印度学仏教学研究』五七卷一号、二〇〇三。（八一頁）
- (7) 小林圓照『法華経の善友・善知識思想』『印度学仏教学研究』五五卷一号、二〇〇六。（四一一頁）
- (8) 金京南『中国華嚴における『入法界品』理解智儼と法藏を中心として』『インド哲学仏教学研究』一〇号、二〇〇三。（七一頁）
- (9) 中村元『華嚴経』『楞伽経』現代語訳大乘仏典五、東京書籍、二〇〇一。（二四頁）
- (10) 前掲註五。
- (11) 木村清孝『華嚴經典の成立』『東洋学術研究』通卷一〇六号、一九八四。（二二三頁）
- (12) 山内清郎『仏教と保育という異質な言葉が会おう場所』日本仏教教育学会編『仏教的世界の教育倫理』法蔵館、二〇一六。（一七四頁）
- (13) 前掲註一。
- (14) 佐藤成道『仏教保育協会『はじまり』の真実『仏教保育』という言葉の誕生と協会設立の経緯』日本仏教教育学研究第二三号、二〇一四。（二七七頁）
- (15) 佐藤達全『改めて保育の原点としての仏教保育を考える』『死を見すえた生命尊重教育』の必要性について』鶴見大学仏教文化研究所紀要第二六号、二〇二一。（三二一頁）
- (16) 岡本啓宏『法句経』の仏教保育への展開に関する考察』駒沢女子短期大学紀要』五一号、二〇一八。（一一一頁）
- (17) 竹村牧男『華嚴とは何か』春秋社、二〇〇四。（一四一頁）

祈りの集い―自死者供養の会―

―アンケート結果とコロナ禍での対応 2―

久保田 永俊

一・問題・目的

本研究では「祈りの集い」に参加する自死遺族（自死とは、自殺のこと。遺族感情に配慮し、以下自死と表記する）に特化し、アンケート結果をもとに遺族に対する接し方を構築し、その後の教化の可能性と効果を模索するものである。

第二回総合研究センター学術大会では、拙稿「祈りの集い―自死者供養の会―アンケート結果とコロナ禍での対応―」にて、その一端を論じた。

二〇二一年は昨年同様、コロナウィルスの感染拡大があり、国民は行動制限などが強いられ、社会全体に閉塞感が続いている状況がある。日本財団では「コロナ禍とストレス」について、若年層を対象にした調査結果^{〔1〕}があげられている。その結果、回答者の五〇・四％がコロナ禍で「閉塞感を感じている」と回答し、一カ月以内に経験したこととして三六・八％が「不安やイライラが続くことがあった」、三三・八％が「疲労感が続くことがあった」と答えている。

日本経済新聞（二〇二二年三月一六日配信）によると、警察庁と厚生労働省が発表した二〇二〇年の自殺者数（確定値）はリーマン・ショック後の二〇〇九年以来、一一年ぶりに増加しているという。女性や若年層の自殺が増えている。新型コロナウイルスの感染拡大を背景に、経済的な苦境に追い込まれたり、孤立に陥ったりする人が増えてみるとみられる。遺書や遺族らへの聞き取りをもとに自殺の動機を分析した内容によると、「健康問題」が全体の四八・四％、「経済・生活問題」が一五・三％、「家庭問題」が一四・八％だという。コロナ禍で日常生活が一変し、他人との接点が少なくなり、孤独を感じたり、社会的、経済的に孤立したりする人が増えたことが自殺者増の要因の一つになっているのではないかとしている。

筆者は祈りの集い開催中、遺族等からの申し込み受付を担当しているが、先述の調査結果および報道での内容と同様の内容を伴う相談案件を経験している。その相談案件一件に対する対応時間が軒並み増加傾向にあり、対応に追われたもの

事実である。コロナ禍で外出の機会が制限され、そうした中からの精神的な不安が多く寄せられた。

『自殺対策白書』（令和三年版²）によると、こうした社会状況がある中で、SNSを活用する相談延べ件数は六三〇二八件、LINEによる友だち登録数は二四一九〇人となっているという。主な相談者は若年層が多い。「メンタル不調」（二七三三七件）が最も多く、次いで「自殺念慮」（二一三二四件）、「家族」（一四九九七件）、「健康」（一一五三五件）となっている。

各統計や実際に受信する内容を含めると、人びとの多くがコロナ禍で、何らかの「メンタルの不調」を抱えており、一種の社会現象のような状況にあるともいえる。こうした状況が長期化の様相になりつつあるが、今以上に自死者が増加するのではないかと、筆者は考えている。調査結果は氷山の一角かもしれないが、若年層だけでなく、全ての年代が危険因子を常に抱えている状況にあると考えている。

こうした喫緊の課題がある社会のなかで宗侶が行う布教・教化の対象に伴う事象が年々、多様化している。宗教者が社会問題に対応できるよう、その方法も生み出していかなければならないだろう。本研究に長年取り組む背景に、「祈りの集い・自死者供養の会」に参加される遺族がおかれている社会状況などを加味し、多様化する世間の人びとの対応を迫ら

れる宗侶の一助になるだろう。

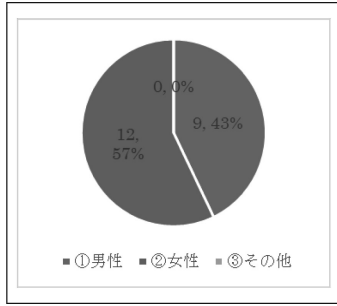
宗教について考えてみたい。宗教 (religion) の語源³は、ラテン語の「再び」を意味する *re* と、「結びつける」意である (*ligare*) との組み合わせに求められる。宗教が人と人々を結びつけて集団を形成するのは、本来的なことであるといえよう。宗教あるいは儀礼というのが、人びとをまとめ、そうすることにより安定し、持続できる集団になるのではないかと思われる。

遺族は、故人の死、自死を世間に公表しないかたが存在する。その死を境に世間との関わりを断絶するかともいる。遺族を取り巻く社会状況が、コロナ禍で様変わりしつつある中で、自死の捉え方も社会の中での受けとめかたが、徐々にではあるが変化してきている。

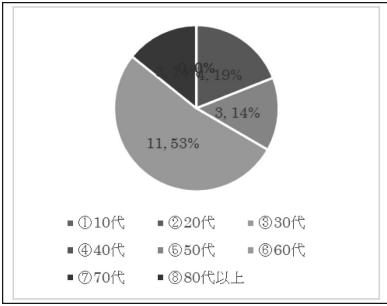
祈りの集いアンケート（第二六回）の直近のアンケートを取りあげる。供養申込件数は一四四件、サンプル数…二二（第二五回の時は三三の回答だった）YouTubeを使用して、参加者限定の配信を実施。コロナ禍であるため、端坐、法要のみを配信した。当日同時接続数…六一／アーカイブ含めた再生回数…一四二だった。

参加者の属性（性別・年齢）について、性別は女性が多数参加され、男性は少ない傾向であることが、近年続いている。

また、年齢区分については六〇歳代が集中している。続い

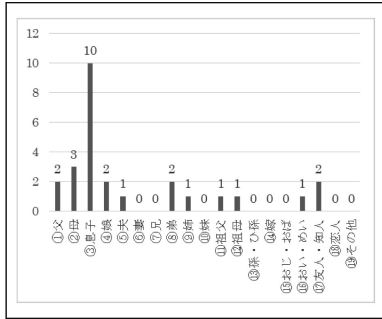


て四〇歳代、五〇歳代の参加者の割合が占めている。
申込みに関して、スマートフォン、パソコンを使用して、アンケートに回答できたかは、首都圏及び愛知県在住の回答者が多い。



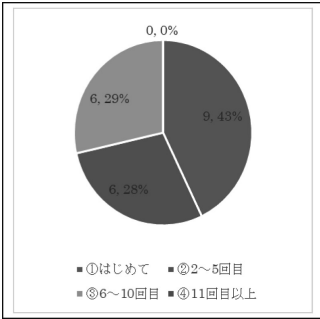
しかし、参加申込みに関して、全国からメール、手紙、電話で寄せられているが、デジタルツールを使用しての動画視聴および、アンケート回答が煩雑に感じるかたもいるのではないかと思います。今回の申し込みのケースで参加者が使用しているスマートフォン機種を電話で確認して、申し込み手順を別紙に作成したうえで機械操作の詳細を郵送したケースが何度かある。また開催直前に電話対応し

ながら、動画視聴の操作手順を説明したこともあった。
このような状況から、インターネットを介したツールの使



用について、筆者は受け入れにくい考えでもある。

全ての遺族が参加できることが望ましいのだが、このスマートフォンおよびタブレット、パソコンといった端末を使用することで、ある一定の年齢層の参加者に対して煩わしさを抱かせてしまい、故人への供養を第一義としているところが、端末操作という障壁に阻まれて、結果的に運営側が参加の機会を奪っているのではないかと、筆者は危惧しているのである。



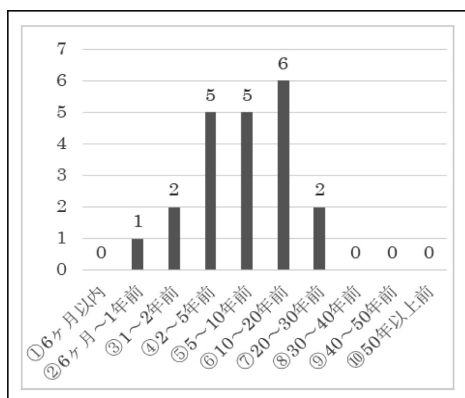
当会に参加されるご遺族の供養対象として、ご子息を亡くされた遺族の参加率が依然として高い状況にある。コロナ禍で、全国的に自殺者数が増加してき

ている傾向にあるが、当会では新規のご遺族がやや増えている傾向がある。また電話で「どうい

けるのか」など、直接詳細を知りたい遺族が増えたようである。

コロナ禍になる前と、コロナ禍での申し込み状況に変化があるのかといえば、大いにあると思われる。

今まで対面型で運営してきたが、過去二回の動画配信でコロナ禍の対応してきたが、電話で対応していると対面を希望するかも多いようだ。遺族の本音としては、対面での参加が望ましいが、コロナ禍という状況で二の足を踏むかたもいるのではないかと考えている。



第二〇回、および第

二二回の参加者は、逝去時期五年前後の方が大半を占めている状況が続いていたが、今回から様子が異なるよう

だ。
逝去時期が一〇年から二〇年と経過しているご遺族の参加者が多く、二から五年ないし五年から一〇年経過したご遺族が同数での参

加であった。紙幅の都合上、掲載できないが、過去にコロナ禍前に実施した回のアンケート結果を遡ると、逝去時期について興味深いことが分かってきた。当会が僧侶および遺族が実際に対面で開催した時期における故人の逝去時期をみると、五年以内に逝去したかたが六割を占める参加率であった。これは筆者の推測の域でしかないが、法要に自ら参列し、故人の安寧を祈るとともに、遺族自らが死の意味への答えを、他の遺族や僧侶というフィルターおよび対話を通して見いだそうとしているのではないかと考えられるのである。

当会の告知範囲は宗内に多く発信されているが、そこで関係するご遺族がいれば情報を得るのは間違いないであろう。しかしながら、曹洞宗とは関係のないかたへもアプローチしていくべきであろうが、まだまだ改善の余地があると言えるだろう。

第二六回の開催では、YouTube配信のみであったが、参加された遺族に、希望する今後の開催形式について尋ねた結果がある。①オンラインライブ配信形式…五二(四四%) ②実際に参列する形式…二二(一〇%) ③併用…一四(六七%)

これに付随する課題については、現在、委員と検討しているが感染症対策を含め検討課題になっている。課題に含まれている項目として、「オンライン茶話会」というものがある。コロナ禍前の開催では、一卓に僧侶が数名着席し、隣席の

遺族と茶菓子をいただき対話をしていたが、このオンライン茶話会の運用の難しさを筆者は考えている。

個人情報保護の問題および各遺族におかれている状況が異なること、画面を見ながら僧侶側のファシリテーター能力の問題など、課題は山積しているため、検討課題となっているのである。祈りの集い第一回開催時に、入念に確認したのが、「わちあいの会」と「茶話会」の棲み分けであった。

わちあいの会は、遺族支援の場では、各遺族が抱えている気持ちを吐露し、他の遺族に聴いてもらい、その気持ちを受けとめてもらう場がある。これにはファシリテーター（進行役）が同席している。同席する理由は、遺族間のトラブルを回避ないし発生した問題を収束させることも目的としている。この能力を身に着けるには、長年の経験が必要とされている。筆者もこの関連講習を受講してきたが、難しさを感じている。こうした能力差が現場で発露してしまい、結果的に遺族を苦しめる状況になることは避けなければならないだろう。この、わちあいの会では、各遺族が様ざまに話すため、聴く側も精神的な負担が大きいと言われている。そのため、遺族支援におけるグループでは、茶話会を設定し、お茶をいただきながら、クールダウンさせること。もっとも重要なことは、遺族が安心して帰宅できるようにすること、気持ちを落ち着かせる時間が入念に設定されているのである。

こうした二層構造では僧侶側の負担も大きく、開催後の精神的なケアも必要な場合もあるため、僧侶が一人でもできることを念頭に、茶話会のみで長年、設定されてきた経緯がある。茶話会でも、その場の雰囲気であちあいの様子に発展したこともあるが、各委員の機敏な対応で運営されてきた。オンライン茶話会の良さも悪さもあるが、ツールを介在させることを合わせて、ひき続きの課題としたい。

二、コロナ禍の中での自死遺族対応

『コロナ禍における自殺の動向』¹⁾の中で、令和二年一〇月に自殺率が高かったこととして、次のように指摘がある。

- 1) 新型コロナウイルスの影響により、社会全体の自殺リスクが高まっていること（自殺の要因となり得る、雇用、暮らし、人間関係等の問題が悪化していること）に加えて、
- 2) 相次ぐ有名人の自殺および自殺報道が大きく影響した可能性（ウェルテル効果の可能性）が高い。

コロナ禍で、多くの人々が「生きることの阻害要因」となる、おもに失業や生活苦等が主原因となるが、自死を報道で取り扱うことで、自死念慮を抱えたかたに大きな影響を及ぼしかねないのである。こうしたことから、SNSでの拡散により自死を助長してしまうことの怖さを宗教者自らも知るべきであろう。

こうした生きづらさに類する問題をもに考えられる宗教者の存在や、同じような背景をもつたが集まれる場の存在が今後必要であり、先述した宗教の語源をもに考える必要があるだろう。

個人情報保護の観点から、詳細内容は述べられない。祈りの集いでは開催前後でも、遺族との接点が一年を通じてある。手紙のやり取りをしている遺族や、メール、電話での問い合わせなどが多く寄せられている。緊急事態宣言下、ある遺族から、いつもと異なる雰囲気の一通の手紙を拝受した。筆者が一読しただけで、尋常ではない様子であったため、緊急性を考慮し連絡をとることにした。遺族もコロナ禍であることに理解しつつも、「対面」での対話で自分なりの道筋を明らかにしたいと、話されていた。この種のような案件は、当会でも増加している。

宗教者が対社会と、どのように繋がり信頼を得ていくかは、ツールの問題ではないように思われる。宗教者が目の前の対機をみて、どう関われるのかを見極めていく必要があると思われる。また対機との関わりを持ち続けることに重要な意義があるのではないかと考えている。関係性の積み重ねの中で、対機が自ら答えを得られる過程があるのではないだろうか。

今後、祈りの集いでは、こうしたコロナ禍で開催会場へ来るのも困難な方がいることに鑑み、遺族が安心して参加でき

る「場」作りをひき続きの課題としたい。

註

- (1) 日本財団「一八歳意識調査」第三五回テーマ:「コロナ禍とストレス」令和三年十一月一七日閲覧 <https://www.nippon-foundation.or.jp/who/news/pr/2021/20210325-55393.html>
- (2) 厚生労働省令和三年版『自殺対策白書』令和三年十一月一七日閲覧 https://www.mhlw.go.jp/stf/seisakunisuite/bunya/hukushi_kaigo/seikatsuhogo/jisatsujisatsuhakusyo2021.html
- (3) 三木 英編『被災記憶と心の復興の宗教社会学』明石書店 一〇三頁
- (4) 清水康之『コロナ禍における自殺の動向』いのち支える自殺対策推進センター令和二年二月二日

「さとり消費化」をめぐる一考察

—現代教化論の観点から—

関水博道

一、はじめに

宗教学や宗教社会学において、「宗教の消費化」が議論されるようになって久しい^①。そして、「宗教の消費化」は加速度的に社会の中で輪郭を明確化させていて、布教教化においても等閑視できないと筆者は感じている。

この分野の代表的な論者の一人である宗教学者の山中弘は、「（現代人は）制度宗教の弱体化によって宗教の個人化が進展し、個々人は好みに合わせて、断片化し非文脈化した宗教をパーツとして消費する^②」としている。

布教教化に置き換えれば、山中が言う「パーツとして消費されるもの」は仏の教え（仏法）であろう。特定の菩提寺を持たず必要に応じて仏事を寺院に依頼し、気が向いた時にヨガや瞑想、ヒーリングなどの中から坐禅を選び取ってすすきりする、といった現代人の姿は「消費」そのものである。それが、「良い／悪い」ではなく、すでにそうになっているのだ。そのような中で、教化者はどのような布教教化を志向すべ

きか、このことを筆者は近年の課題としている。

昨年度の論考では、「僧侶・寺院」と「現代の人びと」との相互関係に注目しながら、布教教化の現状について検討した。その結果、現代は、布教教化において、わかりやすく実感しやすい、ありかたが好まれる傾向にあり、教化者側も「マーケティング」においては消費者優位であるがゆえに、人びとの「好み」を意識したものになりがちであるため、教化の中身もいわゆる「習禅」とされるようなありかたになりやすいと指摘した^③。

以上を受けて、本稿では、仏法が消費的に扱われつつある（扱われざるを得ない）寺院教化の現場において教化者はどのような教化的アプローチを模索すべきか検討してみたい。

二、「さとり消費化」について

道元禪師は『弁道話』において次のように説示されている。

おほよそ諸仏の境涯は、不可思議なり、心識のおよぶべきにあらず、いはむや不信劣智のしることをえむや。ただ正信の大機のみ、よくいることをうるなり^④。

ここで説かれるように、一途に信心をもつて坐禅弁道を歩むのが、宗門における信仰者の理想的な態度とされるであろう。

一方、そうしたありかたとは違った様態が、近年の宗教をめぐる情勢の中で、顕著になって来た。

山中弘は、現代人の宗教行動は資本主義的な消費システムと不可分であり、人びとは自分の好みにあつた宗教や宗教的なものにアクセスするとした上で次のように述べる。

彼らは、伝統的な宗教マーケットの固定的な顧客層とは明らかに異なる人々であり、情報技術を使って自分にあつた宗教実践やアイテムを選ぶという消費主義的な態度を備えている。

山中が言う「伝統的な宗教マーケットの固定的な顧客層」つまり「昔ながらの檀信徒像」とは異なる「消費主義的な態度」が、既に、檀信徒の間においても、かなり浸透していることは、宗侶の多くが経験的に感じていることだろう。

このように仏法や安心を消費的に扱う傾向にあることを本稿では「さとり」の消費化」と呼ぼうというのである。「仏の教え」を敢えて「さとり」と言い換えるのは、本稿の問題意識に対し、多くの教化者に関心を持ってもらいたい、というメッセージである。そのために、なるべく、柔らかく、かつ、「キャッチー」な言葉を用いたいと考え、「さとり」とした。

さて、本論に戻るが、「さとり」の消費化」は、そもそも、昨日今日に始まった問題ではない。

道元禪師が、『学道用心集』において、「ただ仏法のために仏法を修する乃ちこれ道なり」と示され、瑩山禪師が、『伝光録』「第二十四章」において、「二三祖鶴勒那尊者の語を引用して、「汝若し道を求めば、用心する所なし」と説かれたように、自己に引き寄せて仏法を理解し、自己満足的な態度で仏法と関わることを両祖は厳しく諫めている。

もつと言え、〇〇寺に〇〇年参禅して〇〇老師に指導された」などと言ひ、ときに、（論戦のための）論戦を挑んでくる参禅者に辟易した経験を持つ宗侶は多いはずだ。つまり、「さとり」の消費」は、もともと、よく起こり得ることであり、むしろ、普遍的課題と言えるものなのかも知れない。

ただ、それを承知した上で、文化人類学者の門田岳久が指摘しているように、現代の宗教をめぐる議論においては、宗教が、「社会の諸領域に断片化・拡散・浸透」するという大きなシフトチェンジがなされているとされ、布教教化もそうした現実と直面していると言える。この状況を「さとり」の消費化」という枠組みで捉えてみたいのである。

さて、その際に注目してみたいのが、「仏法への態度（あるいは「仏法」と「自己」との「距離感」）である。

道元禪師は、『正法眼蔵』「生死」巻で次のように説かれた。ただわが身をも心をもはなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくととき、ち

からをいれず、ここをもつひやさずして、生死をはなれ、
仏となる。⁹⁾

仏法に対し自己投入的に帰入する（そして仏法の中にいることに気づく）のが、あるべき信仰者の姿であり、その意味では自己と仏法との関係は不可分で切り離せないものと言える。

一方「消費主義的な態度」においては、仏法と自己との関係は異なってくる。たとえば、宗教学者の岡本亮輔は、現代人の宗教行動を「宗教のつまみ食い¹⁰⁾」と評している。気ままに食べ物に手を伸ばすように、気が向いた時に宗教に関わる、それも、深入りせず適度な距離を取りながら、少しだけ覗く、あるいは、断片的に頂戴する、それが現代人だ。そこでは、仏法は自己の外側に位置付けられ決して足を踏み入れることはない。まさに「つまみ食い」とは言い得て妙である。

なお、付言すれば、「さとり消費化」は、宗侶自身の問題でもある。筆者自身、一仏両祖のおさとりを消費していないか（言い方は悪いが「食い物」にしてはいないか）自問しなければならぬ。布教教化もそこが出発点だと思うからである。

三、教化の場における「さとり消費化」の諸相 ～坐禅会・プチ修行・オンライン講座～

筆者は、以前の論考で、坐禅会参加者の「動機」について考察した。そこにおいては、参禅歴や自己の知識の自慢とし

ての坐禅、自己確認のための坐禅、美容や健康のための坐禅、ステータスとしての坐禅などの坐禅の姿を見出し、これらは、「習禅」（消費的なありかた）と呼ばれることを確認した。¹¹⁾

このような筆者の問題意識に対し示唆的なのが宗教学者である段壹文の研究である。段は大本山總持寺の参禅者（日本人と外国人）を対象として調査を行った。その結果、「現代日本人の参禅は、（中略）禅寺の教化という目的から逸脱しており、日本人の参禅者が経験する「こころ」と「健康」のための参禅は現代社会が生み出した参禅である」と述べている。

近年は、人びとが気軽に禅や仏教の世界を体験出来る学習講座やイベントなども、多く開催されている。

筆者は、ある大手旅行会社が企画する生涯学習講座に関わっているが、そこで呼びかけられる以下のフレーズも、習禅的なテキストに溢れているのは明らかだろう。

『禅』はスパイス。日常生活にブレンドすることで、今までとは違った過ごし方が見つかるかもしれません。（中略）坐禅体験や様々なテーマについてのお話を聴くことで、日頃の生活や仕事への向き合い方を前向きにする講座です。¹²⁾

あるいは、本稿で関心を寄せる「仏法に関わる者の態度」がよく表れているのが「プチ修行」という表現である。「首をつっこむつもりはないけれど、ちょっと覗かせて頂きますね」という態度が「プチ」から伝わってくる。

もつとも「プチ修行」を企画し実施するのは他ならぬ僧侶自身である。その実践においては、運営する側である僧侶自身の意識に、人びとの側の意識が影響を及ぼしているとの指摘もある。たとえば、岡本亮輔は最近発刊した『宗教と日本人』という著書において、高野山における瞑想体験に関しての雑誌記事についてこのように評す。

ここでは、（中略）瞑想は仕事のアイデアを得るのに適した実践であるという僧侶の語りが紹介されている。単に従来通りの実践をそのまま提供するのではなく、寺社側が積極的に自分たちの実践が世俗社会で有用な道具であることを強調するのだ。¹⁴

つまり、消費者サイドの「好み」に合わせて、自らの教義や実践をアレンジして伝えているというのだ。こうしたことは、筆者が禅イベントなどに関わる際にも感じることもあるが、教化に携わる宗侶であれば、多かれ少なかれ経験したことがあるのではないだろうか。利用者目線¹⁵は大事だが、ときに、教化のクオリティが「消費者」に引き寄せられることに、もっと自覚的になるべきなのかも知れない。

最後に触れておきたいのが、コロナ禍で脚光を浴びている「オンライン講座」である。

曹洞宗宗務庁では、「曹洞宗オンライン坐禅会」¹⁶を定期的に開催し、筆者も坐禅指導をしている。これは「YouTube Live配信」にて行っていて一方的な配信だ。先に挙げた旅行会社

主催の禅講座もオンラインだが、こちらは「Zoomウェビナー」と「Zoomミーティング」のどちらかを用いている。後者の場合は、参加者も顔や声を出すことも出来るのだが、どちらもしない参加者が多く、結果的に一方的な配信となることが多い。こうしたことは、オンライン講座一般にも言えるように、総じて、参加者は「受け身的」になりやすい。一概には言えないが、こと禅講座について言えば、「消費的態度」を助長する仕組みになりやすいのではないかと危惧する。

コロナ禍での教化活動へのオンラインの導入は、布教教化における新たな可能性の発見や幅の広がりをもたらしたと言える。しかし、その一方で、教化のクオリティに関わる点において課題があるのも事実だろう。課題を踏まえ、その解消の方策も検討しつつ、オンラインを上手に導入してゆきたい。

四、参加意識を高める教化活動の必要性

これまでの検討で見てきたように、現代人は寺院、僧侶、あるいは教えと距離を取り、関心のあることを覗き見たり、一時利用したりする傾向にある。「教えに投げ入れる」とまでは行かないだろうが、距離をある程度近づける工夫は出来るのではないか。つまり、「お客さん」として受け身にさせるのではなく、当事者意識・参加意識を持つてもらい、主体的に取り組むことを促すことが、教化において有効ではないかと

考える。

筆者と同様の問題意識から、教化活動を行っているのがA寺である。A寺では、毎週日曜日の朝に開催する坐禅会に引き続き、朝課を行っているが、「般若心経」読誦の際に、参加者全員で小さな木魚（浄土宗など行じられる「別時念仏」で用いられるような木魚）を叩く（初心者には読経のみの人もいる。なお、コロナ禍の現在は読経のみ）。これは、参加者に参加意識を持つてもらふことをねらいとして行っているもので、住職は「参加意識の向上につながっている」と手応えを感じている。

また、筆者が副住職を勤める神奈川県東泉寺では、毎月二回の坐禅会で、洗面板・更点・小開静・大開静などの「鳴らしもの」を参加者が担当することにしており、半年～一年のスパンで、参加者相互で交替している。「鳴らしもの」を経験した参加者（七〇代・男性）の感想を以下に紹介したい。

経験を重ねるごとに、他の参加者から「今日の太鼓と半鐘の響きは心に静かに染み渡りました」というお言葉をいただくようになり、そつと胸をなでおろしました。（中略）この経験を通じて、参禅会はただ坐禅のみをするのではなく、太鼓や雲板を担当することにより、精神的にも一層参加意識が高くなったような気がします。

ところで、A寺を含む複数の坐禅会を調査した坂田祐真は、調査寺院においては、様々な教化アイデアを自らの教化

活動に導入していることを紹介している^⑩。各寺院における創意工夫によって、それぞれの活動の問題点や課題を克服し、さらには、参加者が「自らのこととして」主体的に取り組む教化活動が展開されるのではないかと考える。

五、おわりに

先に挙げた岡本の『宗教と日本人』では、現在の宗教が置かれている位置について次のような言及がある。

消費者優位のスピリチュアル・マーケットで主題になるのは、魂の救済ではなく、心身の癒しや気分転換だ。（中略）問題のある世界を作り変えるのではなく、そうした世界を少しでも快適に生きるための道具として宗教が利用されるのだ。^⑪

岡本が言う「魂の救済」とは、宗門の言葉で言えば、「安心の確立」に相当しよう。そうしたものを現代人は期待していないという。ただ、その一方で、「道具」としての宗教が人生の問題に対する根本的解決になり得るのかについては疑問が残るのも事実だ。教化者の立場としては、両祖が示された仏法との向き合い方に立ち返りつつ、仏法を主体的に捉える教化手法の検討を引き続き検討してゆきたいと思う。

註

（一）島蘭進・石井研士編『消費される〈宗教〉』（春秋社、一九

九六年）などは当該分野における初期の研究業績の一つと言える。

- (2) 山中弘「序章「宗教とツーリズム」研究に向けて」（山中弘編『宗教とツーリズム―聖なるものの変容と持続』世界思想社、十一頁、二〇一二年）
- (3) 関水博道「寺院のコンビニ化」考―教化者が提供し得る価値観の模索―」（曹洞宗総合研究センター 学術大会紀要（第二十二回）、一五七―一六二頁、二〇一一年）
- (4) 河村孝道校註『道元禪師全集 第二巻』春秋社、四六五頁、一九九三年
- (5) 山中弘「宗教ツーリズムと現代宗教」（『観光学評論』四（二）、一五七頁、二〇一六年）
- (6) 鈴木格禪・桜井秀雄・酒井得元・石井修道校註『道元禪師全集 第五巻』春秋社、一三三頁、一九八九年
- (7) 宗典編集委員会編『伝光録』（曹洞宗宗務庁、一四五頁、二〇〇五年）
- (8) 門田岳久「宗教」の資源化・商品化・再日常化 巡礼ツーリズム、及びその地域的展開からみた「生活」論としての宗教研究試論」（『国立歴史民俗博物館研究報告』第一五六集、二〇七頁、二〇一〇年）
- (9) 河村孝道校註『道元禪師全集 第二巻』春秋社、五二九頁、一九九三年
- (10) 岡本亮輔「スピリチュアリティは伝統宗教を駆逐するか」（『中外日報』二〇一五年九月二日、七頁、二〇一五年）
- (11) 関水博道「続「一人称の教化論」の提案―現代人の救いとしての禅―」（曹洞宗総合研究センター 学術大会紀要（第十七回）、一八一―一八六頁、二〇一六年）
- (12) 段壹文「総持寺の参禅―参禅者の経験に焦点を当てて―」（筑波大学地域研究」第三八号別冊、九三頁、二〇一七年）
- (13) 株式会社エイチ・アイ・エス「ライフ&エンディング 禅から学ぶ」（https://www.his.co.jp/project/life_ending/zen04.php）、最終閲覧日二〇二二年四月二〇日
- (14) 岡本亮輔「宗教と日本人 葬式仏教からスピリチュアル文化まで」中公新書、二二一―二二二頁
- (15) 曹洞宗「曹洞宗宗務庁の活動 禅教室のご案内」（<https://www.sotozen-net.or.jp/propagation/zenkyo#>）、最終閲覧日二〇二二年四月二〇日
- (16) 坂田祐真「坐禅会の現状と運営方法について―運営側の声から見たこと―」（曹洞宗総合研究センター 学術大会紀要（第十八回）、一五九―一六四頁、二〇一七年）
- (17) 前掲（14）、二二二頁

曹洞宗のミソジニー

瀬野 美佐

ミソジニーとは

ミソジニーは「女性嫌悪」または「女性蔑視」と翻訳される、女性を嫌悪し、貶めようとすることである。

それは、次の一言に要約される。「女のくせに」

これまでの人生で、たとえ口に出したことはなくても、一度でもそう思ったことのない男はいないだろう。あるいは自らの言動に規制をかけたことのない女も。

ミソジニーは男性にも、女性にもある。よく言われることだが、ミソジニーは男性の場合は女性に対する嫌悪、抑圧として働き、女性にとっては自己嫌悪、罪悪感として働くのである。

ミソジニーの基本は、「女性より男性よりも能力／価値が低い」と考えるところから発している。そして、女性を男性に對して隷属的な立場に置く制度「家父長制」によって、この価値観は連綿と続いてきた。本稿は、曹洞宗ではそれがどのようなかたちで現れてきたのかを考察するものである。

慧春尼伝説に見るミソジニー

華綾慧春尼は室町時代の人。小田原の最乗寺開山了庵慧明の三十歳も歳の離れた妹である。その生涯は謎に包まれていて、ほとんど伝説の域を出ない。

前田昌宏著『慧春尼考』によれば、慧春尼は三十代で出家をしようとして最乗寺を訪ねたが「おまえは顔がきれいだから、他の（男性）僧の修行の妨げになる」と兄の慧明に断られる。すると彼女は灼けた火箸で顔を縦横に焼け爛らせておのれの覚悟を示した。そこでさすがの慧明も折れて、弟子として最乗寺で修行することを許した、とされている。

また、師匠の使いで鎌倉の臨済宗円覚寺を訪れたとき、石段に立ちはだかった荒法師が着物の前を捲り「わが物は三尺」と豪語したところ、慧春尼は自分も着物の前を捲り「尼がものは底なし」と言ったとか。自分に焦がれてどうか一度思いを遂げさせてくれと言ってきた若い修行僧に對し、法堂の大衆の目の前で全裸となって、「今がその時である」と一喝した

などの逸話が有名である^①。

最期はすべての衆生の救済を願って、〈代受苦〉の極み、積み上げた薪の上で結跏趺坐し、火定に入ったという。私はそこに山岳修験者としての行動様式を見るのであるが、^②それに就いては今はいく以上触れず、もっとも人口に膾炙している「顔を焼く」という件に着目してみよう。

何もこれは慧春尼のオリジナルではなく、江戸前期—中期に黄檗宗の尼僧了然尼が、やはり美貌のゆえに入門を断られて火のしで顔を焼いている。前掲の『慧春尼考』では前田氏も、江戸期に慧春尼の伝記が書かれた時点で、この了然尼の事件が慧春尼のエピソードに紛れ込んだ可能性を示唆している。

また、歌舞伎「夏祭浪花鑑」にも顔を焼く女が出て来る。

お辰という侠客の女房が、トラブルに巻き込まれた主筋の若旦那を保護しようと申し出るが、おまえの顔がきれいだから若旦那が迷うと困ると拒絶される。するとお辰は火鉢の中にあつた鉄弓を顔に押し当てて「これでも思案のほかという色の字がありんすか」と啖呵を切る。女が顔を焼くというのは、自分の意志を通すためのひとつの定型なのである。

しかし、美しい容貌は女の最大の資源であるという男側の価値観からすれば、自らそれを台無しにするというのは許すべからざる抵抗、あるいは反逆行為である。したがって、貶

めずにはおかない。

私が聞いた話では、後世つくられた慧春尼のお像は、何度つくり直しても面貌が爛れてくるといういささか怪談じみた後日談がついていた。このような怪談、ないしマイナスイメージを伝承するということに、私は慧春尼にまつわるミソジニーを見るのである。

そもそも、迷いの原因を女性のせいにするのは間違っている。道元禪師はご著書『正法眼蔵』『礼拝得髓』巻に、次のように示された。

姪所対ノ境トナリヌベシタイムコトアレバ、一切男子モ又イムベキカ。染汚ノ因縁トナルコトハ、男モ境縁トナル、女モ境縁トナル。非男非女モ境縁トナル、夢幻空花モ境縁トナル。

女人を性欲の対象となるのを忌むのであれば、一切の男子もまた忌むべきではあるまいか。煩惱の因縁となることは、男も対象となるし、女も対象となるのである。男でも女でもない者も対象となるし、夢幻空花も対象となるのである。（現代語訳・石井修道^③）

このような自省もなく慧春尼を拒否するのであるならば、そっちの方こそ覚悟が足りないというべきであろう。

私は実際に小田原の摂取庵を訪ね、慧春尼座像を拝したことがある。白いお顔には何の傷もなく、表情は闊達だった。

現在も山中の慧春尼堂には女性の参詣者が絶えず、彼女たちが奉納した紅白のたすきで石造の慧春尼像は本体が見えないくらいである。ここに参詣にくる女性たちは、どのようなミソジニーの傷跡を抱いているのだろうか。

「家父長制」とミソジニー

明治五（一八七二）年の太政官布告によって、僧侶の「肉食妻帯勝手」となり、その後、「曹洞宗寺法条規」第九条で「寺院中ニ女人ヲ寄宿セシム可ラス」としたものの、時勢はいかんともしがたく、なしくずしに男性僧侶は結婚し、宗門寺院の過半が家族を有することになっていく。

尼僧の方は明治六（一八七三）年の同じく太政官布告が「蓄髮縁付婦俗勝手」と、結婚と還俗がセツトになっていたため、結婚する人が少なかったと考えられる。尼僧たちは男性僧侶と違って出家の人生を貫き、それに誇りを持っていた。小島賢道師の自叙伝によれば、第二次世界大戦中、尼教師練成会の会場に張り出された一覧表には、三千余りの尼僧の名があったという。

また、寺族とは、第二次世界大戦が終わるまでは、僧侶も含め寺院に在住するものすべてを指す言葉だった。それは、昭和十二（一九三二）年の「寺族保護規程」に、住職還化後の寺族の保護について「寺族ノ中ニ於イテ其ノ寺住職ノ資格ヲ

有スル者アルトキハ直ニ曹洞宗寺院住職任免法第一条第三号ニ依リ住職任命ヲ出願スヘシ」とあることから分かる。

しかし、時代を経るにつれて女性、それも住職の配偶者に特化して、寺族という言葉は使われるようになった。そして寺院は、男性の住職を「家長」とする「家父長制」をモデルにして、構築されていくことになる。

世襲が可能になったことによって、寺院では、後継者を産む女性（妻）を必須とするようになるのだが、それが寺族／寺庭婦人の最大の任務であったことは、宗教人類学者であるマーク・ロウ氏の研究に詳しい。

一方で、尼僧は結婚をせず出産もしないことから、「家父長制」の埒外に置かれる。私の敬愛する尼僧の一人は、宗門の研究機関に入るための試験で、試験官から「現代の宗門には寺族がいるのに、尼僧が存在する意味はあると思うか？」と訊かれた。ここでは、尼僧も寺族も同じ「女性」というカテゴリーで括られていて、それは男性僧侶の補佐をする立場でしかないという認識があらわになっている。

私自身も、駒澤大学仏教学部の必修の講義の時間中に、担当していた教授から何回も「私は此処に女子の学生がいる意味が分からない」「女子には寺に嫁に行くことくらいしか出来ないのだから、仏教の勉強なんかしても無駄だろう」と言われたことがある。今になって思えば、あれはミソジニーから

くるアカデミック・ハラスメント以外の何ものでもなかった。ちなみにその教授は、教室には尼僧もいることにまったく気がついていないようであった。また、今は得度していないにしても、そこにいる女子学生の中から将来尼僧になる人が出てくるかもしれないということも、全然考慮に入れていなかった。

とはいえ、その場にいた女子学生の中から尼僧になる人が出てくる可能性はかなり低いといわねばならない。曹洞宗の尼僧が、現在では激減しているからである。

だいたい、住職夫婦の子として生まれてくる新生児の男女比がそんなに極端に偏っているはずがないのに、二〇二一年十二月一日現在、二等教師以上の教師資格を持つている僧侶は、男性一四、九六三人に対し、女性は一四五八人である。しかもそのうち五〇歳以下は、五〇人しかない。

同じ住職夫婦の子であっても、男の子ならば当然のように僧侶にするが、女の子ならば「とりあえず」得度させることはしても、なかなか教師資格取得まではいかないのである。なぜならば、娘の場合はその子が尼僧になるよりも、婿を迎えて寺院の後継者にするの方が、体裁が良いように思われているからである。

なぜ体裁が良いように思われているのか。その方が「家父長制」に合致するからである。女は誰か、保護してくれ、養っ

てくれる男を持つべきだという考え方は、逆に言えば、男は誰か、女を所有し、支配する権利を持っているということである。だから娘が尼僧になるよりも、婿取り婚によって新たに娘を「所有」することになった男性僧侶に寺院を継がせることの方が、うまいやり方のように考えられているのである。娘にしてみれば、「自分が男に生まれなかったのが悪い」と思うしかない。

寺族が寺院の中の家事育児介護すべてを引き受け、献身的に働いても評価されないのは、女であればやって当たり前だからだ。その考え方が正しいという保証を与えているのが「家父長制」なのであって、そこでは男性僧侶が女性の労働力を搾取するのは、当然の権利なのである。

私は青年僧侶の会の機関紙に、執筆を依頼されながら著者校正も終わった段階で掲載を断られたことがある。文章の中にあった「現代の寺院は寺族の無償労働力によって支えられている」という箇所が引っかかったのだ。寺族は「労働」ではなく仏さまへの「奉仕」としてやっているのだから、こういう文章は困るという意見が内部から出て、掲載出来ないというのが、彼らの論理であった。

江原由美子氏は、『ひれふせ、女たち—ミソジニーの論理』（慶應義塾大学出版会／二〇一九）の著者、ケイト・マン氏の言説を引いて「家父長制」秩序とは、「男性が女性から何らか

の奉仕を引き出す」ことを目的とする秩序である」と述べている。⁽¹⁰⁾

寺院内で、住職（男性）が寺族（女性）から引き出すサービ
ス（家事労働）を、「仏さまへの奉仕」にすり替えることによっ
て、曹洞宗の「家父長制」秩序は、より強固なものとして完
成する。しかもそこに、宗教的意味づけ（信仰心）を加えるこ
とによって、女性の側からの異議申し立ては、巧妙に封じら
れてしまうのである。

また江原氏は、続けてマン氏の言説から「このような（家
父長制）、ジェンダー秩序に反した女性に対する処罰行為こそ
が、ミソジニーである」と定義づける。慧春尼伝説の中に彼
女を貶めるような伝承が生成されていたのは、慧春尼が当
時のジェンダー秩序に従わなかったからなのだ。また、「女ら
しさ」の規範から外れ、男性側からの期待に応えない（ある
いは自発的に応えようとしない）女性に対する処罰感情は、現代
でも見ることができる。

そのひとつが、二〇〇六年から二〇一一年まで五回にわたっ
て開催された『「寺族問題」についての意見等をお聴きする
会』での司会者の発言である。この会には、多数の寺族が聴
講に訪れていた。突然、司会の男性僧侶が言い出した。

「みなさん、みなさんね。ここには宗議会議員もたくさんい
らっしゃっています。この方たちはね、自腹で来ているんで

すよ」

場内はしばしブーイングで騒然としたが、この発言の真意
はどこにあるのだろうか。おそらく彼は、寺族を「懲らしめ
よう」としたのである。なぜならば、彼女たちは旦那（住職）
の稼ぎで生活しているのに、わきまえようとしないのだから。
ひれふすことを拒否するのだから。従順ではないのだから。
女のくせに。

今後の課題

つまるところ、尼僧の存在の困難さと寺族の問題は、根っ
このところで同じものである。男性の支配、「家父長制」のも
とで、修行の機会や活動の場を奪われてきたこと。あるいは
立場の違いをたてに、発言さえ認められてこなかったこと。

これこそが曹洞宗に遍在するミソジニーであり、我々が取
り組むべき根本的課題である。そこを見据えない限りは、曹
洞宗のジェンダー問題、ひいてはSDGsについての取り組
みも、実のあるものにはなり得ない。

なぜ、こんなにも尼僧が減ってしまったのか。絶対数が少
ない上に、高齢化が進んだために、たとえば何らかの活動に
加わってもらいたくても、動ける尼僧がほとんどいない。

寺族についても状況は楽観出来ない。月刊『寺門興隆』誌
が組んだ特集「寺嫁ツイッターに何が書かれているか／庫裡

からの叫び⁽¹²⁾」を見ても分かるように、寺院の日常は世代間のギャップに加えて男女間の価値観のギャップ、お寺の常識は社会の非常識といった、ネガティブな言辞で溢れかえっている。世襲という便利な仕組みにあらをかい、後進の教育にきちんと向き合っていない私たちは、未来の僧侶は、寺院の住職たちは、こういう家庭から生まれてくるのだということを認識するべきであろう。

教団の歴史において、女性たちがどのように扱われてきたのか。過去に目を向け、なぜこうなったのか。今、どうなっているのか。そしてこれからどうしていきたいのかをはっきりと示すためには、これまで「見えない領域」に押し込められてきた女性たちに光を当てなければならぬ。

慧春尼にかけられたミソジニーの呪いを解き、すべての女性たちが僧侶あるいは信者として、胸をはって堂々と生きたいける宗門を志向しなければならない。

註

- (1) 前田昌宏「慧春尼考」昭和六十三年 ばる出版
- (2) 瀬野「顔を灼く女たち」教化研究紀要第四十七号
- (3) 石井修道「『礼拝得髓』考」駒澤大学佛教學部論集第三十七號
- (4) 現行曹洞宗制規大全 明治三十一年 鴻盟社

- (5) 小島賢道「舟にきざむ」昭和六十年 女性仏教社
- (6) 昭和十二年一月一日宗令第二号 宗報第九四九号
- (7) マーク・ロウ「仏教人類学とジェンダー—女性僧侶の体験から—」『現代日本の仏教と女性』収録二〇一九年 法蔵館

- (8) 瀬野「『寺族問題』とは何だったのか」『私たちの如是我聞』19号収録 二〇一九年女性と仏教・関東ネットワーク

- (9) 瀬野「ブラウンアイ・ブルーアイ」『私たちの如是我聞』6号収録 二〇〇六年女性と仏教・関東ネットワーク
- (10) 江原由美子「ジェンダー秩序(新装版)」二〇二一年勁草書房

- (11) 瀬野「寺・家族・女性」『私たちの如是我聞』20号収録 二〇二〇年女性と仏教・関東ネットワーク
- (12) 『寺門興隆』二〇二二年一月号 興山社

参考文献 上野千鶴子「女ざらい—ニッポンのミソジニー—」二〇一〇年紀伊國屋書店

執筆者紹介 (敬称略・肩書きは発表時)

尾崎正善	 センター講師	丹羽隆浩	 教化研修部門研修生
横山龍顯	 愛知学院大学専任講師	小杉瑞穂	 センター常任研究員
館隆志	 駒澤大学専任講師	久松彰彦	 教化研修部門研修生
米野大雄	 早稲田大学大学院	山内弾正	 教化研修部門研修生
大松久規	 愛知学院大学専任講師	久保田永俊	 センター常任研究員
佐藤俊晃	 センター委託研究員	関水博道	 教化研修部門主任
宮地清彦	 センター常任研究員	瀬野美佐	 女性と仏教・関東ネットワーク
竹林史博	 山口県龍昌寺住職	久保田智照	 教化研修部門研修生
廣瀬良文	 駒澤大学文学部非常勤講師	篠塚純海	 臨済宗妙心寺派教学研究委員
秋津秀彰	 宗学研究部門研究員	新井一光	 宗学研究部門研究員
小早川浩大	 宗学研究部門主任	宇野全智	 センター常任研究員
永井賢隆	 宗学研究部門研究員	清野宏道	 未来創生研究部門主任
秦慧洲	 教化研修部門研究生	深澤亮道	 教化研修部門研究生
原山佑成	 教化研修部門研修生	澤城邦生	 センター常任研究員
工藤英勝	 センター嘱託員	岩迫祐都	 教化研修部門研修生

横山俊顕	……	福島県安洞院住職
岡本啓宏	……	駒澤女子短期大学准教授
佐藤達全	……	育英短期大学教授
南原一貴	……	教化研修部門副主任
古山健一	……	近現代教団研究部門主任

〔付記〕

本号に収載された論文における引用原典、または翻刻文献の中には、差別事象にかかわる可能性がある記述が散見されます。本誌が純粋に学術研究のみを目的としていることに鑑み、また人権問題の理解のための資料ともなりうる点を考慮して差別意識の温存、あるいは助長につながるよう、執筆者には細心の留意を要請し、これを収載しました。

宗門は差別問題の解決に取り組んでおります。差別事象に肯定的な文言を是認するものでは決してありません。読者のみなさまには、以上のことをお含みおき下さいますようお願い申し上げます。

曹洞宗総合研究センター学術大会紀要

(第二十三回)

二〇二二(令和四)年六月三〇日 発行

編集発行人

曹洞宗総合研究センター所長

志 部 憲 一

発行所

〒一〇五―八五四四

東京都港区芝二―五―二

曹洞宗宗務庁内

曹洞宗総合研究センター

電 話 〇三―三四五四―七一七〇

FAX 〇三―三四五四―七一七一

印刷所 富士リプロ株式会社

コロナ禍にみる寺院活動の新たな可能性

久保田 智 照

はじめに

新型コロナウイルスによってわが国の社会が受けた影響は深刻で、個人の生活や行動様式に至るまであらゆる面で変化を余儀なくされた。

島藺進は指摘する⁽¹⁾。「今回は、ケアする人が苦しんだり、身動きがとれなかったり、ケアすることのリスクが非常に高いし、実際にやれなくなって。ある時期から魅力的であった「寄り添い」などの言葉が使えなくなっていました。」このように、人と人との距離を強制的に引き離すコロナの性質によって、檀務やその他の寺院活動を通じての「寄り添い」や心のケアが難しくなったと言える。

社会に不安と恐怖がばらまかれ、活動が制限される中で、何ができるのか。

コロナ禍におけるわが国仏教界の動向を調査した研究に、大正大学地域構想研究所・BSR推進センターによる調査がある⁽²⁾。この調査は2020年5月7日から24日、同年12月7日から28日の二度にわたって行われ、コロナ禍における様々な寺院活動の状況や、寺院・僧侶が持つ問題意識を浮き彫りにした。一方で、回答者の所属する宗派は、第一回、第二回ともに浄土真宗と浄土宗で60%以上、それ以外の宗派はどれも10%以下と大きな偏りがあり、宗派ごとの特徴を十分に考慮した分析には至っていないと考えられる。

そこで本研究では自らの信仰実践と布教教化の柱たる坐禅会と、危機の中で注目を集めたソーシャルメディアの運用についてアンケート調査を行った。運営の現状と僧侶が持つ問題意識に焦点を当て、今後の寺院活動のあり方を考えていく。

1. アンケート調査の概要

調査対象は曹洞宗公式サイト内の寺院検索エンジンである「曹洞禅ナビ⁽³⁾」において、「坐禅会を開催」しているとされ、さらに「同サイト内にてE-mailアドレスを公開」している寺院の僧侶とした。検索したところ、坐禅会開催寺院は1,050ヶ寺あり、その内E-mailアドレスを公開している寺院は135ヶ寺であった。その中の114ヶ寺にメールを送付し、アンケート協力を依頼した。

アンケートはGoogle フォームを利用し、webアンケートの方法で行った⁽⁴⁾。メール送付した114件に対し65の有効回答が得られた（有効回答率:57%）。またアンケー

ト回答者の属性は下図の通りである。

地域				年齢				立場		性別	
北海道	3	近畿	10	20代	0	60代	4	住職	50	男	64
東北	9	中国	5	30代	5	70代	4	副住職	11	女	1
関東	21	四国	0	40代	25	80代以上	0	その他	4	その他	0
中部	14	九州	3	50代	20			(n = 65)			

調査期間は2021年12月5日～12月10日とした。集計期間が短いのは、長期に渡れば、コロナ感染状況が結果に影響すると考えたためである。調査当時は、国内の感染者数は減少している一方、世界的には流行が再燃し、また国内でも既存のウイルスより感染力が高いとされるオミクロン株の感染者が報告されているという状況であった。アンケートの項目は下図の通りである。

Q1：坐禅会の現在の開催状況はどうなっていますか
Q2：コロナ以前と比べ、坐禅会においてどのような変化を感じましたか (参加人数の増減、不安解消を目的に参加する人が増えたなど)〔自由記述〕
Q3：消毒・検温などのコロナ感染対策以外で、坐禅会において新たに取り組んだことがあれば、理由も併せてお書きください（予約制にした、オンライン配信を行った、茶話会を始めたなど）〔自由記述〕
Q4：その他、コロナ禍での坐禅会において感じたことや気づいたことがあればご自由にお書きください〔自由記述〕
Q5：ホームページ以外で、寺院活動に利用しているソーシャルメディアをお答えください（複数回答）
Q6：ソーシャルメディアをどのように利用されていますか（複数回答）
Q7：コロナ以前に比べ、ソーシャルメディアの活用頻度はどうなりましたか
Q8：寺院によるソーシャルメディアの利用について危惧することや期待することがあればお書きください（品位を損なう、布教教化に役立つなど）〔自由記述〕
Q9：コロナ禍において新たに取り組んだ活動があればお教えください (ハガキ布教を始めた、寺報の発効回数を増やした、悩み相談を始めたなど) 〔自由記述〕
Q10：寺院と僧侶のあり方、社会とのかかわり方などについて、どのような問題意識をお持ちでしょうか。ご自由にお書きください〔自由記述〕

2. 坐禅会に関するアンケート結果

Q1では坐禅会の開催状況について「以前と変わらず開催している」「基本的には開催しているが、社会情勢に応じて中止にすることもある」が合わせて77.53%と多数を占めた。一方で、「コロナ以降休止している」とする回答も15.50%あり、感染者数が落ち着いていても再開が難しい状況が存在することが確認できた。

	回答	(%)
コロナ以前と変わらず開催している	21	32.70%
基本的には開催しているが、社会情勢に応じて中止することもある	29	44.83%
基本的には開催していないが、社会情勢に応じて再開することもある	4	6.90%
コロナ以降休止している	10	15.50%
コロナ以前から休止している	1	1.70%

(n=65)

続く Q2 には 58 件の回答があった。コロナ禍での坐禅会の変化を問う項目であったが、多くの回答が参加人数の変化について述べられていた。多数を占めたのが「一時的に坐禅会参加人数が減少したことがあったが、現在は原状に回復している」など、現在はコロナ以前と変わらない運営を続けているとする回答で、20 件あった。一方、「坐禅会開催依頼が無くなった」「檀家の参加者は極端に減った」など、参加人数減少を示す回答も 18 件あった。また「以前に比べ檀信徒以外の参加者が増えたように感じる」「開催方法を少し変更したこともあるが、参加者が微増し、また参加層が変化した」と参加者の増加を伝える回答も 13 件あった。そのほか「休止中だが再開したい」「当山の場合、参加人数とコロナはあまり関係ない」とする回答もあった。

Q3 には 54 件の回答が寄せられた。坐禅会における新たな取り組みのうち、「お互いの間隔を広げ、換気と空気の入替え」「お茶はペットボトルに変更して渡すこととした」などの感染対策にかかわる回答が最も多く、16 件あった。次いで飲食や会話を伴う交流の中止を述べた回答が 13 件となった。そのほか、オンライン配信や、予約制の導入、開催頻度を増やしたなどの回答もあった。

Q4 には 44 件の回答があった。坐禅会における回答者の気づきや所感として、「禅を求める方、地域の方の参加場所として開催しつづける意義を感じる」「以前より通っている人は、習慣として寺で坐りたいと思っている」「人と会って話をしたい、聞きたいという方が多い」という、坐禅会の意義や交流の大切さについての回答が 15 件と多数であった。一方で「茶話会を大事にしている。そのため、なかなか開催するには難しい」「マスクをしながらの坐禅は呼吸がし辛く感じる」など、坐禅会の難しさを訴える回答も 10 件あった。また「オンラインで禅の学びを済ませる方が増えれば、現場は減少する」のようなオンライン化への危惧や、「本庁から何かしらサポートがあれば、もう少し安心して開催できる」という意見、その他「坐禅は基本的に喋りませんので、安心して体験できる」との回答も寄せられた。

坐禅会について総括すると、開催や参加人数については個別の事情が大きくかわることがわかった。そして坐禅会が掛け替えのない信仰実践の場であること、コミュニケーションの場であることなど、その意義があらためて確認された。

3. ソーシャルメディア利用に関するアンケート結果

まずQ5では寺院が利用するソーシャルメディアの種類について調べた。最も多いものがFacebookの63.08%、次にインスタグラム40.00%、以下LINE36.92%、ツイッター27.69%と続いた。特になし、とする回答は13.8%であり、多くの寺院がソーシャルメディアを取り入れた活動を行っていることがわかった。

これらの利用方法として、Q6では年間行事や活動予定などの発信が76.92%と最も多く、次いで問い合わせの窓口が60.00%、以下日常生活やエッセイなどプライベートに関わる発信が27.69%、その他活動の予約受付27.69%と続いた。

	回答	(%)
Facebook	41	63.08%
インスタグラム	26	40.00%
LINE	24	36.92%
ツイッター	18	27.69%
Zoomなどの会議アプリ	14	21.54%
ブログ	14	21.54%
動画共有サイト (YouTubeなど)	12	18.46%
Google フォーム	9	13.85%
特になし	10	15.38%
その他	3	4.62%

	回答	(%)
年間行事や活動予定などの発信	50	76.92%
問い合わせの窓口	39	60.00%
日常生活やエッセイなどのプライベートに関わる発信	18	27.69%
その他の活動の予約受付	17	26.15%
法事や月参りなどの予約受付	15	23.08%
オンライン供養・オンライン法要	9	13.85%
オンライン坐禅会	5	7.69%
利用していない	5	7.69%
オンライン悩み相談	3	4.62%
その他	8	12.31%

Q7ではソーシャルメディアの活用頻度について質問した（右図）。増加、やや増加が50%以上を超え、変わっていないとの回答は38.46%であった。減少、やや減少は10%以下であった。

寺院によるソーシャルメディア利用についての意識について、Q8には56件の回答が

	回答	(%)
増加した	8	12.31%
やや増加した	27	41.54%
変わっていない	25	38.45%
やや減少した	2	3.08%
減少した	3	4.62%

あった。「距離が近くなり、とても親近感が増している」「布教教化や認知に役立つ」など有用性を認める回答が24件と多数を占めるなか、「セキュリティ面での不安はある」「役立つとは考えているが、あまりにも近い関係の人が発言すると、第三者が入りづらい雰囲気になる」など有用性は認めつつも利用には注意が必要とする回答も17件あった。一方で、「品位を損なう」「文責と偏った思考による宗門へのマイナスの影響」「相手の気持ちや感情を肌で感じるができない。」「せいぜいお寺の

行事や縁起・歴史の紹介程度で十分」といった利用に伴う危険性や不利益を重く見た回答も13件あった。

今回の調査によって、多くの寺院がソーシャルメディアを利用している状況にあることがわかった。またソーシャルメディアの有用性が広まる一方で、炎上問題や誤った情報の拡散など、その危険性や宗門全体が不利益を被る可能性についても認識されている。今後、寺院によるソーシャルメディアを活用した発信はますます増加していくと筆者は考えるが、利用においてはソーシャルメディアをよく理解し、情報の扱い方を慎重に行う姿勢が必要であろう。

4. コロナ禍における新たな活動と寺院活動への問題意識アンケート

コロナ禍に取り組んだ新たな活動について、Q9では53件の回答が寄せられ、幅広い意見が得られたが、最も多かったのは「特にない」とする回答で11件あった。自由記述式のアンケートにおいて、あえて「特にない」とする回答を書く方が多かったことについては、回答者が寺院活動に消極的というわけではなく、たとえば「コロナ禍だからといって特段目新しいことはない、如常一如法に」という回答のように、宗侶の日常底を重んじる意識が現れたのではないかと考えられる。その他の回答は、自宅写経の勧奨、布教活動の充実に取り組んだ、檀信徒との連絡を密にした、オンライン供養やオンライン坐禅会を開催した、「回向之證」の発行による遠隔供養に取り組んだなど多岐にわたっており、それぞれの事情に合わせた対応がなされたと見ることができる。

Q10には寺院と僧侶のあり方、社会とのかかわり方などの問題意識について58件の回答が寄せられた。その中でも「しっかり向き合い、寄り添うこと。」「地域の皆さんと深く関わりを持ち、絆を深めるように努めたい」「お互いの信頼の上での布教活動が必要」など、檀信徒や地域社会との結びつきを重んじる回答が22件と最も多かった。それ以外の回答では、社会参加、僧侶の育成や自覚、社会の変化に柔軟に対応、寺院経営の問題への対処、信仰実践深化、お寺という「場」を活用することなどが挙げられており、寺院と僧侶を取り巻く様々な問題への認識が深まっていると感じられた。

以上の結果からQ9、Q10ではそれぞれの寺院や僧侶が持つ問題意識が、様々な寺院活動に反映されていることがわかった。特に地域社会や檀信徒との信頼関係の醸成や寄り添いの大切さが広く共有されていることが確認できた。

おわりに

最後に大和証券と全日本仏教会の共同調査⁽⁵⁾を紹介して本稿を終えたい。本調査

は2020年8月22日から24日に行われ、コロナ禍におけるお盆やお彼岸などの行事や収入の変化、檀信徒が持つ菩提寺への意識などが問われた。その中に、コロナ禍における菩提寺からの連絡に対する反応の調査がある。調査結果は世代別に示されているが、「こころづかいがありがたかった（うれしかった）」と好意的な反応を示した割合は50代、60代が25%程度であるのに対して、20代が41.7%、30代が43.3%と明らかに多かった。いわゆる「若い世代」がお寺からの働きかけに対して好印象を持っているのである。それらはオンラインでのコミュニケーションに慣れ親しんでいる世代である。30代以下の世代にお寺に親しんでもらうためには、危険性も考慮しつつ、ソーシャルメディアを使っていかねばならないのではないか。コロナ以前から寺院の将来を危ぶむ声は多いが、寺院や僧侶が自ら積極的に情報を発信していくことが、様々な問題解決の糸口となる可能性がある。

註

- (1) 若松英輔、島蘭進、弓山達也「対談 新型コロナウイルス禍で期待される宗教者の役割」『現代宗教2021』pp.5-31,2021
- (2) 大正大学地域構想研究所・BSR推進センター「寺院における新型コロナウイルスによる影響とその対応に関する調査」第一回
<https://chikouken.org/wp-content/uploads/2020/06/036f50d3c678dd30836a3b9afe9a4bc0.pdf>、第二回<https://chikouken.org/wp-content/uploads/2021/02/bbd69a86ee4fcf43e1af019e4b4ba36d.pdf>（最終閲覧:2021/12/9）
- (3) 「曹洞禅ナビ-寺院検索-」<https://sotozen-navi.com/>（最終閲覧:2021/12/8）
- (4) コロナ禍における坐禅会の開催状況とソーシャルメディアの利用状況について
https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSd77vAKM9bfUV05-mAr-XJd63QRgxPC476t-Y-EhOogqilBcQ/viewform?usp=sf_link
（最終閲覧:2021/12/10）
- (5) 公益財団法人全日本仏教会、大和証券共同調査『仏教に関する実態把握調査（2020年度 臨時調査）報告書』
http://www.jbf.ne.jp/wp-content/uploads/site211/files/pdf/bukkyoureport2020_102.pdf（最終閲覧:2021/12/9）

臨済宗妙心寺派の新型コロナに関する 現況調査についての一考察

篠塚 純海

新型コロナウイルスの感染によって、現今、諸方面に多大な影響が出ており、それは宗教界にも及んでいるものと思える。令和2年、妙心寺派 教学部 教化センターでは、コロナが本派寺院に与えている影響を把握すると共に、さらに今後の対応の一助とするために、現況調査アンケートを実施した。その結果、65.7%の回収率で、回答を得ることができた。本稿では、葬儀・法事に焦点をあて、その集計結果を示し、分析を試みた。

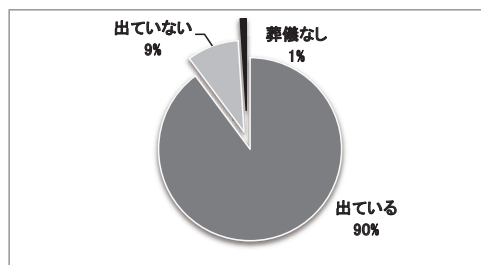
アンケート概要

アンケートは、「【Ⅰ】葬儀【Ⅱ】法事【Ⅲ】彼岸会【Ⅳ】棚経【Ⅴ】施餓鬼会【Ⅵ】坐禅会・写経会【Ⅶ】責任役員会」についての記入式設問用紙・返信用封筒を添え、本派の有住寺院2219ヶ寺に対して送付し、教化センター宛に令和2年11月末日必着でお送り頂くよう、お願いした。結果、1459ヶ寺の返答があった。

尚、今回のアンケートは、個人にではなく、その寺院の対応を問うものであることから、1ヶ寺の回答数を1人として表記している。

【Ⅰ】葬儀について

①「今年（令和2年）3月以降、葬儀に影響は出ていますか」（回答者数1452人）



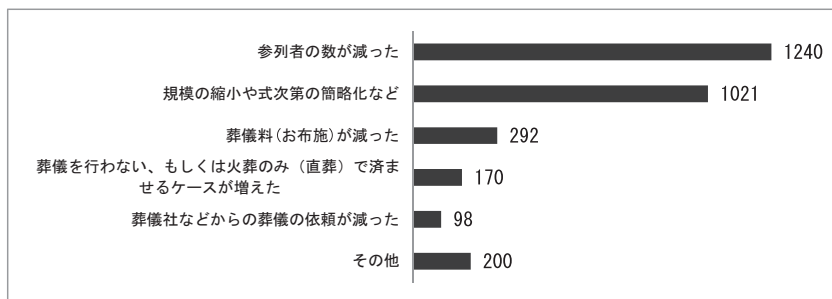
出ている …1304人（90%）

出していない …133人（9%）

葬儀なし …15人（1%）

（小数点以下四捨五入。以下同様）

②「『出ている』と回答された方にお聞きます。具体的にどのようなかたちで影響が出ていますか」（複数回答可）

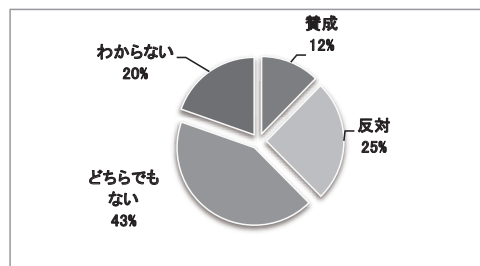


「葬儀」についての質問では、90%の寺院が、葬儀に影響が出ていると回答している。具体的には、「参列者の数が減った」、「規模の縮小や式次第の簡略化など」の項目が全体の75%を占めている。人数の減少・式次第の簡略化については、「密」を作らないという社会の風潮もあるが、葬儀社のコロナ対策による人数制限も少なからず関係していると思われる。

親族のみによる葬儀（家族葬）の増加、また、枕経・通夜を省略し、当日のみの一日葬という簡略化、寺院を使用する葬儀の減少、これらは寺院側の要望ではないことから、コロナ禍以降、葬儀社の影響力が増しつつあると考えられる。また、簡略化については、食事の席がなくなる、もしくは弁当等の持ち帰りになったという回答が多く見受けられた。

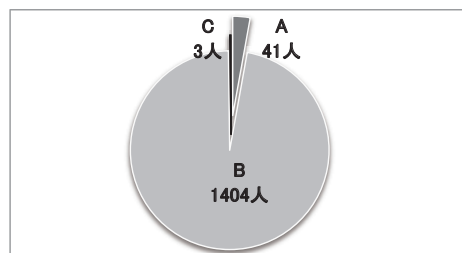
「葬儀料（お布施）の減少」については、式次第の簡略化も関係しているが、導師1人による葬儀（独葬）が増加し、役僧の依頼が減少したことも大きな要因と考えられる。また、「葬儀自体を行わない、もしくは火葬のみで済ませる」中には、寺院に無断で行なっているという声もあった。コロナ禍によって、檀信徒とのコミュニケーションが稀薄になりつつある状況が生じていると思われる。

③「オンライン葬儀に対する賛否についてお聞かせください。インターネットを利用して遠方の親族などにも葬儀に参加してもらうオンライン葬儀という新たな形態が見られるようになり、新型コロナウイルス感染症拡大以降、注目を集めています」（回答者数1447人）



賛成	…178人（12%）
反対	…366人（25%）
どちらでもない	…619人（43%）
わからない	…284人（20%）

④「今年（令和2年）3月以降、オンライン葬儀を行う機会がありましたか」



（回答者数1448人）

A あった …41人（3%）

B なかった …1404人（97%）

C 要望はあったが行わなかった…3人

オンライン葬儀に関して、賛否を問う質問では、「反対」（25%）が「賛成」（12%）を大きく上回った。一方で、「どちらでもない」43%、「わからない」20%、という意見が全体の63%を占めている。オンライン葬儀の有無を問う質問から分かるように、97%の寺院がオンライン葬儀を行う機会をもっていないことから、実際に体験していないことについて、判断を下すことに慎重になっていると考えられる。

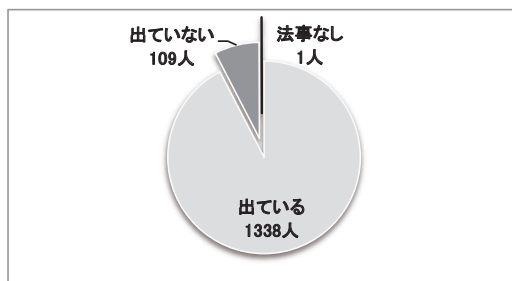
実際にオンライン葬儀を行なった寺院にそのきっかけを聞いたところ、檀信徒・葬儀会社からの依頼が合計75%と、寺院主導で行なった21%を大きく上回った。コロナ禍で遠方から参列できない方に対する施主側の意向が強く反映されていると考えられる。また、オンライン葬儀の形態については、寺院が主に配信を行なっているが、「その他」の意見として、檀信徒が自ら配信を行う、また、施主の依頼によって葬儀会社が行うこともあった。

オンライン葬儀を行なった寺院の評価を見ると、遠方で葬儀に参列できない一部の方を対象に行うという点では、施主側の意向もあり、好意的な意見が多く見られた。一方で、参列者全体を対象にしたオンライン葬儀には大多数が否定的である。オンライン葬儀をきっかけとして、葬儀の更なる簡略化を危惧する声が多く見られた。また、気が抜けないなどの理由で、終始撮影され、中継されること自体を好まないという意見もあった。

オンライン葬儀を行っていない寺院の評価は、多種多様であった。「実際に行っていないから分からない」「要望があれば行う」「時代の流れ」「あくまで一時的なもの」「宗教的儀式にそぐわない」という、どちらかといえば、消極的な意見が比較的多く見受けられた。また、ネット等の設備や機器操作といった技術的な側面を問題として取り上げる意見もあった。都市と地方でも意見が分かれ、田舎や農村部では、高齢者が多くそもそも要望がないという声も多く見受けられた。さらには、葬儀の更なる簡略化がすすみ、葬儀不要論に行き着くのではないかと心配する声もあった。

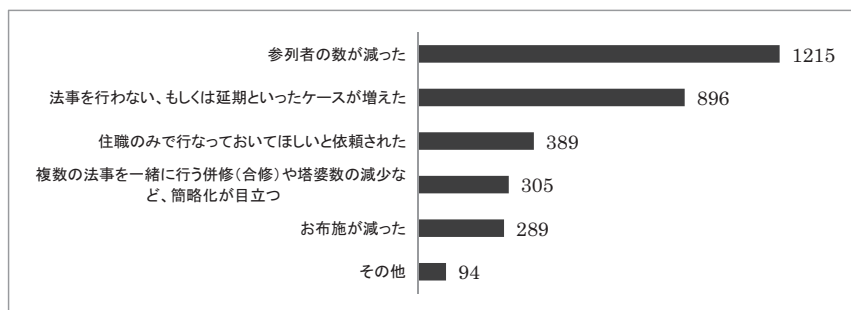
【Ⅱ】法事について

⑤「今年（令和2年）3月以降、法事に影響は出ていますか」（回答者数1448人）



出ている …1338人（92%）
 出ていない …109人（8%）
 法事なし …1人

⑥「『出ている』と回答された方にお聞きます。具体的にどのようなかたちで影響が出ていますか」（複数回答可）

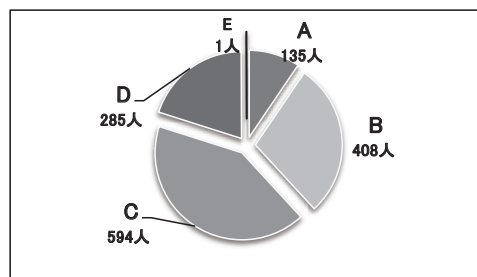


法事についての質問では、92%の寺院が、法事に影響が出ていると回答している。具体的には、「参加者の減少」「法事を行わない、もしくは延期」という回答が多数を占めた。施主側の意向で、家族のみ、もしくは家族の代表者のみが出席するケースが目立っている。

一方で、「法事を行わない、もしくは延期」する理由は、親族が集まらないことに起因している。「住職のみで行う」法事も、施主の要望によるもので、式自体については特に確認や配信等を求められることもなく、「住職がきちんとやってくれ（てい）る」という寺院と檀信徒の信頼関係のうえに成り立っていると見受けられる。「法事の併修（合修）や簡略化」については、卒塔婆のみの供養、墓前の読経のみ、墓参のみというケース、また法事はしても会食はなし、もしくは、弁当等の持ち帰りという具体的な回答があった。本堂での法要を行わないケースが増える一方、従来は自宅で行なっていたが、「密」を避けるため、本堂を利用して法事を行うという回答が少なからずあったことは、注目すべき変化だと考えられる。また、読経の時間を

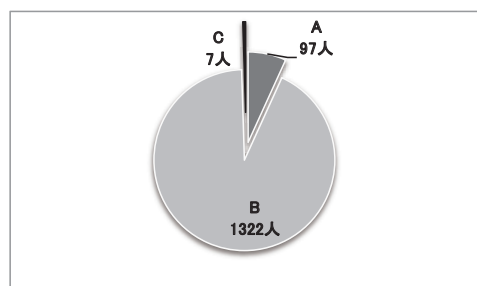
短くしてほしいという要望を受けた寺院もあった。「その他」の意見では、「永代供養の相談が増えた」「平日に法事をする機会が増えた」という声があった。

⑦「オンライン法事に対する賛否についてお聞かせください。ここでは、寺院側から配信を行う形態のオンライン法事についておたずねします」（回答者数1423人）



A 賛成 …135人（9%）
 B 反対 …408人（29%）
 C どちらでもない …594人（42%）
 D わからない …285人（20%）
 E 考えたことがない…1人

⑧「今年（令和2年）3月以降、オンライン法事を行う機会がありましたか」（回答者数1426人）



（回答者数1426人）
 A あった …97人（7%）
 B なかった …1322人（93%）
 C 要望はあったが行わなかった…7人

オンライン法事に関して、賛否を問う質問では、「賛成（9%）」を「反対（29%）」が大きく上回った。一方で、「どちらでもない」「わからない」という意見を合計すると62%になり、オンライン葬儀と同様、93%の寺院がオンライン法事を行っていないことから、賛否に対する判断は慎重になっているようである。

実際にオンライン法事を行なった寺院の回答を見ると、そのきっかけは「檀信徒からの要望」が最も多く、寺院主導で積極的に行う数はそれに比べて少ないことが分かる。「その他」の意見では、檀信徒が勝手に法事を撮影し、さらにはSNSにあげられてしまった、という事例があった。

オンライン法事を行なった寺院はどのような評価をしているだろうか。施主の要望で、遠方で出席できない方が参加できるような形をとり、施主並びに参加者が納得または安心するのであれば、問題ないという意見が多数であった。ただし、最低限、寺院に許可を得ることは必要だと感じているようである。その他としては、ネット環境やオンライン配信を行うための技術的問題を指摘する声、オンライン法事は

あくまでコロナ禍による一時的なもので、この形が当たり前になってしまうことへの不安や抵抗を感じる声があった。

オンライン法事を行っていない寺院の評価も、オンライン葬儀の意見と同様、多種多様であったが、「分からない」「要望があれば行う」という意見が多く見受けられた。「寺院が積極的にやることではない」という考えが根底にあると思われる。ネット環境や都市と地方の差を指摘する声も少なくなかった。「時代の流れ」であっても、あくまで「一時的なもの」であって、法事の簡略化や法事が必要なくなってしまうという危機感を抱く声がある中、メディア等の流れに振り回されず、こういう時代だからこそ、法事の意義、重要性をしっかりと説くべきだ、という意見が多数見受けられた。

まとめ

臨済宗妙心寺派は全国を27の地域に分け、「教区」としている。上記の結果を教区単位で見ると、他教区と比較して「葬儀並びに法事への影響が低い」教区は、山陰東教区〔鳥取県、兵庫県北部〕（葬儀・法事ともに73.6%）、兵庫教区〔兵庫県南部〕（葬儀76.5%・法事82.8%）、岐阜西教区〔岐阜県関市西部、山県市・岐阜市・羽島郡以西〕（葬儀77.7%・法事80%）をはじめ、九州・四国地方を除く西日本の「教区」であった。

オンライン葬儀・法事の賛否を問う質問では、「賛成」・「反対」双方で、割合の高い教区、低い教区を算出したところ、否定的な意見が強い（「賛成」の割合が低く、尚且つ「反対」の割合が高い）教区として、京都両丹教区〔京都府（亀岡市・南丹市以北）、大阪府（高槻市、豊能郡）、兵庫県（丹波市、豊岡市〈1ヶ寺〉）〕、北関東教区〔埼玉県、群馬県、栃木県〕、宮城福島教区〔宮城県、福島県〕という結果になった。「地方（田舎）である」「高齢者が多い」「ネット環境が悪い」という回答は確かにあったが、オンライン葬儀・法事の有無の数とともに、他教区との明確な差はなかった。その「教区」の寺院（住職）の意向によるものと捉えられる。

以上、葬儀・法事に関する集計結果を示し、分析を試みた。最後に、新型コロナウイルスの感染が、未だに収束していない状況を鑑みると、コロナが寺院に与えている影響、それに対する寺院の対応も昨年に比べ、変化しており、引き続き調査をすることが今後の対応に不可欠だといえよう。

憐愍 (anukampā) に関する覚書

新井 一 光

パーリ中部「聖求経」の「比丘たちよ、その時、私は、梵天の懇請を知って、また、衆生に対して哀れみをもつものであることに縁って (sattesu...kāruṇṇatam paṭicca)、仏眼によって世間を見た⁽¹⁾」という一節において、「衆生に対して哀れみをもつものであることに縁って」に相当する記述が、『四分律』及び『五分律』に欠如している。それ故、私は、仏陀の最初説法の動機として所謂慈悲の要因は認められないため、仏陀の最初説法は慈悲に基づかないと考えている。しかし、後代、『根本中頌』*Mūlamadhyamakārikā* (MMK) 27.30「最終偈」において、著者ナーガールジュナは、仏陀の説法に関して所謂慈悲に類する憐愍 (anukampā) という表現を用いてその動機を示している。

sarvadṛṣṭiprahāṇāya yaḥ saddharmam adeśayat |

anukampām upādāya taṃ namasyāmi gautamam || (MMK 27.30)

一切の見を捨てるために、憐愍を取り入れて (anukampām upādāya [Tib.: thugs brtse nyer gzung nas]), 正法を説いたもの、かのガウタマに、私は礼拝する。

ナーガールジュナによる一つの解釈であるが、上掲「聖求経」の一節に示される説法の動機である憐愍に関して、シュミットハウゼン教授は次のように述べている。

Aśvaghoṣa hingegen führt *Buddhacarita* XIV.95–103 das Mitleid schon vor dem Auftreten *Brahmās* (und *Śakras*) ein und läßt den Buddha von sich aus sein Zögern überwinden: offenbar ein Versuch, die anstößige Überlieferung der späteren Auffassung anzupassen. (Schmithausen 2000: 120, Fn. 5)

これにたいして、アシュヴァゴーシャは、ブッダチャリタ XIV.95–103で、ブラフマー（とシャクラ）の登場よりまえに、すでに憐憫を語っており、仏陀にみずからその逡巡を克服させている：これはあきらかに、後世の捉え方による通俗的な伝承にしたがおうとする試みである。（齋藤 2002: 87）

即ち、シュミットハウゼン教授は *Buddhacarita* (Bc) 第14章「現等覚章」95–103偈において仏陀に結び付けられる憐愍を後代の「通俗的な伝承」(die anstößige Überlieferung) に従うものと理解されている。Bc 14.95では、上掲「聖求経」の問題の一節と同じ場面、即ち、成道後、仏陀が慈悲ないし慈悲に類する概念を動機として世間を見るに至る場面が説かれる。Bc 14.31以降の梵文が回収されない個所であるが、チベット語訳と私の訳を以下に示し、趣旨を確認しよう。

de nas rkyen nyid thob pa 'di ni thub pa nyid ||
 bdag med cho gar rnam par bzhag pas gson nas ni ||
 zhi phyir 'jig rten dag la mchog tu brtse bas so ||
 sangs rgya spyen gyis rnam par gzigs par gyur pa'o || [Bc 14.95]

それから、縁起を獲得し無我の道に往したこの牟尼は、目覚めて、いたく憐れみ、寂靜のために、仏眼によって世間を見た。

上述したように、私の考えでは、上掲「聖求経」の問題の一節において、パーリテキストに認められる *kāruṇṇatam paṭicca* は、初期仏教の律文献に欠落することから、後代の付加と想定される。従って、文献学上、仏陀の最初説法は慈悲に基づかないと考えざるを得ない。これに対して、Bc 14.95では、「憐れみによって」(brtse bas) という表現で仏陀の最初説法の動機が表されているから、後代に付加された段階の伝承に基づく記述と見なされるべきであろう。即ち、Bc 14.95を表したアシュヴァゴーシャは、仏陀が説法を行う動機として、憐れみ乃至憐れみに類する概念を認めていた、もしくは受け入れていたと考えられる。また、上述したように、ナーガールジュナはMMK 27.30において、仏陀が説法を行う動機として、*anukampām upādāya* (thugs brtse nyer gzung nas) と説いている。ナーガールジュナはアシュヴァゴーシャと同時代と考えられるから、この二人の時代には、仏陀が説法を行う動機に関して、「憐愍」(anukampā) や憐れみ (brtse ba) 乃至憐れみに類する概念が結び付けられる伝承が広く知られていたと思われる⁽²⁾。

しかるに、このBc 14.95の brtse bas の原語は何であろうか。brtse (ba) の用例はBc 全体で70回認められ、それらの中18回は rjes (su) brtse (ba) である (Bc 1.81, 3.43, 6.41, 10.32, 11.54, 11.55, 13.31, 14.100, 15.21, 16.20, 16.30, 17.33, 18.59, 19.12, 20.1, 21.50, 25.62, 26.71)。梵文が回収されるBc 14.30までの範囲、及び、梵文が回収される合計10箇所 (Bc 1.81, 3.43, 6.41, 10.32, 11.54, 11.55, 13.31, 15.21, 16.20, 16.30) の中、6.41を除く9箇所で、その原語が *anukampā*, *anukampya* ないし *anukampitavya* であることが確認される⁽³⁾。

一方、梵文が回収されるBc 14.30までの範囲で、brtse (ba) が単独に用いられる用例は37回あるが、それらの原語は、主に *sneha*, *snigdha*, *krpā*, *dayā* 等である。しかし、brtse (ba) の原語として *anukampā* は一度も認められない。従って、チベット訳者は、brtse (ba) と rjes (su) brtse (ba) を厳密に区別し、訳し分けていたと考えられる⁽⁴⁾。

それ故、今問題としているBc 14.95の brtse bas の原語は *anukampā* ではなく、他の類似した表現である可能性が高いであろう。

しかし、Bcは、MMKとサンスクリットの表現は異なっており、後代の伝承に従ったものであるとしても、この時代に二人の仏教者が、仏陀の説法の動機として、憐愍ないし憐愍に類する表現を用いていたことは、当時の仏教徒たちが仏陀もしくは

仏陀の説法をいかなるものと見ていたか示す点で、重要な意義をもつであろう。

ただし、私としては、この意義を十分認めた上で、MMK 27.30 の anukampām upādāya と、Bc 14.95 の brtse bas の違いにはやはり注意が必要であると思うのである。

anukampām upādāya に関連して、袴谷憲昭氏は次のように指摘しておられる。

大乘経典になると、「仏（たち）」が「(有情たちの) 哀愍のゆえに受領する (prati/pari-GRAH...anukampām upādāya)」という表現が頻出するようになるが、ここでは、「作善主義」との絡みで、この表現の背景を一瞥しておきたい。まず、なぜこのような表現が可能かという点、「仏」はインドでは dakṣiṇā を無駄にすることのないバラモン祭司にも等しい霊力を持っていると信じられていたからであり、その霊力ゆえに、(口)「仏」は「哀愍のゆえ」に、(イ) 有情の提供した dakṣiṇā (報酬、施物) を「受領」してやることのできるものであり、これを (イ) の側から言えば、親切にも (口) に「受領」して頂けるといことになるわけである。(袴谷 2002: 79-80) [下線=新井]⁽⁵⁾

つまり、仏は、「哀愍のゆえ」に、有情からの献納物を受け取ってやり、その返礼として、その有情の悪業が払拭されるというあり方において、仏が献納物を受け取ってやる理由が、「哀愍のゆえに」と言われる、とされる。このあり方の淵源を、袴谷氏は、『リゲ=ヴェーダ』第1篇第126章第5頌に指摘し、さらに、anukampām upādāya という表現は、大乘経典において頻出するようになるとも指摘しておられる。その註に指示される江島恵教他編1987の個所を見ると、10回の用例が挙げられるが((K 頁^頁:) 166^{1,2}, 169^{8,9}, 172^{12,13}, 176^{3,4}, 180¹³, 446⁴)、さらに「提婆達多品」264¹⁶の1例を加えた、全11回の用例が『法華経』に認められる。その中、K 166-180に出る9回は「化城喻品」の用例であり、446⁴は「普門品」の用例である。これらの9回の用例を見ると、『法華経』全体にわたって用例が認められるわけではなく、また「方便品」に用例がないことを考えると、そのテキストにおける思想の展開ないし変遷が考慮されなければならないであろう。とりわけ、「化城喻品」にこの語の使用が偏っていることは、何らかの特殊な事情があるように思われる。

さて、「化城喻品」における9回の用例を見ると、その中8回は、大梵天が、世尊に法を説くよう懇請する時、世尊を讃える偈の直前に挙げられる次のような記述である。

K 166,1-2: parigrhṇātu bhagavān imāni brāhmāṇi vimānāni asmākam anukampām upādāya | paribhuñjatu sugata imāni brāhmāṇi vimānāny asmākam anukampām upādāya||

『正法華』90a9: 惟願哀愍納受宮殿華土之供。

『妙法華』23b6-7: 唯見哀愍饒益我等、所獻宮殿願垂納受。

世尊は、これらの梵天の車をご納受ください。私たちに対する哀愍の故に (anukampām upādāya, thugs brtse ba'i slad du [P 781, chu, 72a2])。善逝は、これらの梵天の車をご受領ください。私たちに対する哀愍の故に (anukampām upādāya, thugs brtse ba'i slad du [P 781, chu, 72a2])。

この記述は、K 169,7-9、K 172,11-13、K 176,2-4にもほぼ同文が認められ、特徴ある繰り返しとなっていると思われる⁽⁶⁾。これらの記述は、先に引用した袴谷氏のご見解に従って説明すれば、(ロ)「世尊」「善逝」は、大梵天に対する哀愍の故に、(イ)大梵天の提供した dakṣiṇā (報酬、施物)である「車」を「納受」ないし「受領」してやることができるという趣旨であろう。

次に、「化城喻品」の残りの一つの用例は次の通りである。

K 180,12-14: tat sādhu bhagavāms tathāgato 'rhan samyaksambuddho 'smākam anukampām upādāyānuttarām samyaksambodhim ārabhya dharmam deśayatu yad vāyam api tathāgatasyānuśikṣemahi |.

『正法華』91c18-19: 惟为我等、講演無上正真道誼、願弘慧見指示其处。当従如来学大聖教。

『妙法華』25a22-24: 世尊、亦当为我等、説阿耨多羅三藐三菩提法。我等聞已皆共修学。

私たち「十六人の沙弥」も如来から学びたいと願いますので、どうか、世尊、如来、阿羅漢、正覚者は、私たちに対する哀愍の故に (anukampām upādāya, thugs brtse ba'i slad du [P 781, chu, 79b1])、無上正覚を目的として⁽⁷⁾ (ārabhya)、法をお説きください。

ここではまず、anukampām upādāya は『正法華』『妙法華』の二つの漢訳には訳されていないため、後代付加されたと考えられる点を理解する必要がある。しかし、梵語テキストで、法を説く動機として「哀愍の故に」が説かれる点はどうのように考えられるであろうか。先の「化城喻品」の8例は、大梵天から世尊への贈り物を仏が「哀愍の故に」受け取ってやるという文脈におけるものであった。それに対して、今、K 180,12-14は、仏は「哀愍の故に」法を説いてもらいたいという、直接の要求に関わるものである。しかし、これらの二つの意義は、厳密には異なっているように思われる。というのも、先の「化城喻品」の8例は世尊からの「説法」という返礼を期待して、納受の理由として贈り主から最初に語られた言葉であるのに対して、今の「哀愍の故に」の場合は、すでに世尊への献納は済んでおり、世尊が返礼をなす動機を示すように思われるからである。つまり、(A) 納受の理由と、(B) 説法の動機を示す二つの意義で、この表現が使われているように思われるのである⁽⁸⁾。

袴谷氏は、「哀愍の故に」という表現に関して、福の生じる田という意義の「福田」、つまり布施 (dakṣiṇā) に値するもの (dakṣiṇīya) に対して大きな果報を期待することを大雑把な意味でインド的信仰と説明され、この意味で、仏教徒にとっての最高の「福田」を仏世尊である釈尊と指摘されるのであるが、その「福田」が、寄進を「お慈悲のゆえに (anukampām upādāya)」受領してやることにする時に、この表現が書き添えられるとされ、「所信の慈悲の句」と仮称しておられる⁽⁹⁾。先に検討した9例の中、「化城喻品」K 180,12-14を除く8例が、袴谷氏が指摘されるこのあり方に合致するのは明らかであろう。

略号

- Bc E. H. Johnston, *The Buddhacarita: Or, Acts of the Buddha*, Part I - Sanskrit Text (Panjab University Oriental Publications, No. 31), Calcutta, 1935.
- K *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, eds. Hendrik Kern, Bunyiu Nanjio. Bibliotheca Buddhica 10, St. Pétersburg, 1908–1912.
- MMK *Mūlamadhyamakakārikā*. In: 『中論頌：梵藏漢合校・導読・訳注』, ed. 叶少勇 (Ye Shaoyong), 中西書局, 2011. [原文をワイリー方式に改めて提示した。]
- P 北京版西藏大藏經
- 大正 大正新脩大藏經
- 『正法華』 『正法華經』 大正9, No. 263
- 『妙法華』 『妙法蓮華經』 大正9, No. 262
- 新井一光2021 『慈悲論』 山喜房佛書林
- 江島恵教他編1987 『梵藏漢法華經原典総索引』 第Ⅲ分冊、靈友会
- 梶山雄一1985 『ブッダチャリタ』 原始仏典、第10巻、講談社
- 齋藤直樹2002 [訳] 「ランバート・シュミットハウゼン 超然と同情: 初期仏教にみられる精神性と救済 (利) の目的」『哲学』(三田哲学会) 108: 67-99
- 袴谷憲昭2002 『仏教教団史論』 大蔵出版。
- 袴谷憲昭2011 「信仰と儀式」『大乘仏教の実践』 シリーズ大乘仏教3、春秋社: 59-93
- 袴谷憲昭2020 「仏教教団と貨幣経済」『仏教経済研究』 49: 1-21
- 松田和信2020 「ブッダチャリタ第15章「初転法輪」: 梵文テキストと和訳」『仏教大学仏教学会紀要』 25: 27-44
- 松本史朗2010 『法華經思想論』 大蔵出版
- Schmithausen, Lambert
- 2000 “Gleichmut und Mitgefühl: Zu Spiritualität und Heilsziel des älteren Buddhismus.” In: *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*. (Studien zur Religionstheologie, Band. 5). Ed. Andreas Bsteh. Mödling: St. Gabriel: 119–136.
- Weller, Friedrich
- 1928 *Das Leben des Buddha von Āśvaghoṣa, Tibetisch und Deutsch*, II, Leipzig.
- 1953 *Zwei Zentralasiatische Fragmente Des Buddhacarita*, Berlin

註

- (1) *Majjhimanikāya* (Pali Text Society ed.): I 169,5–7.
- (2) Bc に関してご教示をいただいた松田和信先生に、記して謝意を表したい。
- (3) rjes (su) brtse (ba) の10回の用例の中、梵文が回収される9個所のチベット語訳と梵

文の対応は次の通りである。章偈番号 チベット語訳：サンスクリット原語の順によって示す。**1.81** rjes su brtse ba yis : anukampayā, **3.43** rjes su brtse : anukampo, **10.32** rjes su brtse bskyas nas : jātānukampo, **11.54** rjes su brtse bya min : nānukampyaḥ, **11.55** rjes su brtse bar byas : anukampitavyaḥ, **13.31** rjes su brtse ba byas pa ste : nukampām, **15.21** de rnams la rjes brtse bcas bcom ldan gyis smras pa || : sānukampo [cf. 松田2020: 34], **16.20** nyam thag 'jig rten ched du chos || rjes su brtse bas bstan par bya || : [n]to nukampayā, [cf. Weller 1953] **16.30** dge slong tshig ces rjes su brtse || : ity anvakampata[cf. Weller 1953].

これらの9個所で rjes (su) brtse (ba) が anukampā, anukampya ないし anukampitavya の訳であることが認められる。それに対して、例外は **6.41** で、rjes su brtse (ba) があるが、その原語は anukampā ではない : rtag tu rjes su brtse bcas dang || rtag par snying rje shes pa yi | brtse ba spong ba : anukrośa, karuṇavedināḥ, snigdhatyāgo.

なお、Bc について、The Thesaurus Literaturae Buddhicae (Faculty of Humanities, University of Oslo; <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=library&bid=2>) を参照した。

- (4) この想定に関して、例えば、特に Bc 10.32 において、brtse bas は snehena、rjes su brtse は anukampo の訳であり、この両者の区別をよく示すであろう。

snehena khalv etad ahaṃ bravīmi naiśvaryarāgena na vismayena |

imaṃ hi dr̥ṣṭvā tava bhikṣuṣeṣaṃ jātānukampo 'smy api cāgatāśruḥ || 10.32 ||

brtse bas nges par de ni bdag gis smra ba ste || ya mtshan gyis min dbang phyug nyid kyi chags pas min ||

khyod kyi dge slong nyid kyi cha lugs 'di mthong nas || rjes su brtse bskyas nas mchi ma rang byung ngo ||

実に、このように私が言うのは、愛情 (sneha) によってなのです。支配欲によってでなく、傲慢さによってではありません。というのは、あなたのこの比丘の姿を見てから、憐愍 (anukampā) が生じ、さらに涙が来たから。

- (5) なお、袴谷2002: 229-232、及び袴谷2013: 545、註71参照。
 (6) ただし、K 169,7-9及びK 176,2-4における用例は『正法華』には認められない(新井2021: 34)。
 (7) ārabhyaについて、松本2010: 150-156 参照。
 (8) 「提婆達多品」K 264,15-16:『正法華』106a16-17:『妙法華』35c13参照。ただし、二つの漢訳には訳されていない。「観世音菩薩普門品」K 446,3-8:『正法華』129c13-17:『妙法華』57b27-c4では、世尊が、献納物を納受する理由として、「哀愍の故に」が用いられる。
 (9) 袴谷2020: 8-9、袴谷2011: 64-65参照。なお、袴谷氏は「所信の慈悲の句」について、「仏教経済思想研究序説」(二)「教団における所得と分配の基本構造」(未刊)において論じられているが(袴谷2020: 18、註19)、参照できなかった。

曹洞宗教団とSDGs

― 障害者への具体的な取り組みから見えるもの ―

宇野全智

はじめに

本論では、前号「曹洞宗教団におけるSDGsへの取り組みについて」に引き続き、障害者への取り組み事例から見える教団・寺院・僧侶がSDGsに関わる可能性について論じる。

1、人権擁護推進本部の取り組みについて

曹洞宗宗務庁人権擁護推進本部では、2016年施行の「障害者差別解消法」を受け、2018年から教区人権学習の教材として①『障害者差別解消法を知っていますか？』②『誰もが安心安全に來られる寺院にしていゝために』③『誰もが当たり前にお参り出来る供養の場を目指して～見えない障害のある人の視点から～』④『誰もが相談できる『いっしょに考えるお寺』をめざして』と題したテキストを作成し、発行している。①では、差別解消法の概要とヘルプマークなどの解説、障害当事者や家族などへのインタビューを掲載し、②ではさらに一歩踏み込んで、障害者に対して寺院や僧侶がなすべき「合理的配慮」とは何かを、障害者のお寺訪問とその後の座談会から紹介し、各寺院の僧侶が出来る限り主体的・具体的な取り組みに繋げる事が出来るよう工夫されている。また②は主として車いす利用者や視覚障害など「目に見える」障害を扱っているが、③では知的障害者・精神障害者など「目に見えにくい障害」に目を向け、当事者へのインタビュー、支援団体への訪問などを通じて、「誰もが」の範囲を広げた意識の涵養を目標としている。また④では、これまでの学習をより具体的な取り組みへとつなげるため、「みんなお寺にきてほしい」のポスター・ステッカーを同封し、これを貼って頂くための事前の知識や意義、実際に合理的配慮を実施した寺院の事例などを紹介した。

この取り組みは、直接的にはSDGsの目標10「人や国の不平等をなくそう」の推進に当たるが、特に②以降については、障害当事者のための事業という位置づけにとどまらず「誰もが当たり前」にという視点を「障害者への配慮を入り口に」考えることが目標とされており、ダイバーシティ&インクルージョンの実現を、障害当事者の目線から考え、深めていくために、障害当事者に「助言・協力して頂く」という形で協働してきた点が特徴的であるといえる。

以下この趣旨について、②『誰もが安心安全に來られる寺院にしていゝために』からの引用で示す。

このテキストの大切なポイント

☆「障害者に優しいお寺」は、みんなに優しいお寺になる

このテキストでは、「誰もが安心安全に來られる寺院にしていゝために」をテーマにしました。「お寺は敷居は高い」とよく言われますが、障害者に限らず、高齢者、病氣の方、お腹に赤ちゃんがいる方、小さな子供を持つ親など、お寺に來たくてもなかなか來られないという方は、実は少なくありません。「正座が出來なくなったから」「階段が上がれなくなったから」「子供が騒ぐと迷惑をかけるから」と、大切な方のご供養に参加する事を諦めてしまう

資料 1

方は少なくないのです。

私たちが目指したいのは、単に「障害者の差別解消」に留まらず、多くの方が安心・安全に來られるお寺にしていゝ事です。そのためには、一番ハードルの高い「障害者」に目を向け、そこから広がる「多くの方にとって居心地の良い空間」を考え、少しずつでも実現したいのです。

この意味において、本取り組みは

さあ、学びを實踐に。

2つのケーススタディ



事例 ① 試行錯誤を重ね開かれたお寺に

醫王院 の場合
茨城県龍ヶ崎市の

数年前、檀信徒のAさんから「車いすの家族が法要に行っても大丈夫ですか?」と電話がありました。醫王院は以前の改修の際に、境内の段差をなくし、障害者用トイレも設置していましたが、玄関や本堂の入り口には大きな段差が残っていました。小野村秀道住職は心苦しい思いで「難しいです」とお答えしていました。

このことが心に残っていた住職は、障害のある方を講師として招く機会に、本堂の入り口にスロープを設置しました。表面にイグサを張ったことで、歩行時も滑りにくくなりました。玄関の段差は簡易スロープで対応しました。

スロープ完成後、小野村住職はさっそくAさんに電話。「ぜひご家族と来てください」とお伝えしました。Aさんと参拝に來たご家族は大変感激されました。

障害者の方の話から気づき、取り組んだこともあります。頭腦を損傷しているBさんの電動車いすはとても重く、小さな段差でも通行に苦労するというものでした。そこで住職はカーペットを切り貼したマットを玄関の敷居にかぶせ、段差を解消しました。また、

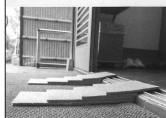
Bさんは食事中も車いすに座り、介助してもらう必要があります。そのため、座卓による会食には参加しづらかったのです。そこでBさんの会食の席は、座卓を重ねて高くし、そこへ料理を並べました。当日、Bさんは他の参拝者と一緒に食事を楽しむことができました。

こうした取り組みを続けることで、「醫王院は誰でも安心して行けるお寺」という認識が地域にも広まりつつあります。最近では近隣の福祉施設を利用してはる知的障害のある方が、職員の方と一緒に散歩に訪れ、境内で楽しそうに過ごす姿も見られます。

取材を終えて

最近では様々な施設でバリアフリー化が進められていますが、利用する人の目線で見ると使いにくい設備も多いと聞きます。今回拝見した段差解消マットや手摺りは身近な素材で作られた物ですが、使う人の気持ちを考えた工夫が施されていました。ご住職の温かい人柄が表れているようで、ぜひまたお参りに訪ねたいとなりました。

取材・文 野口和恵 取材・写真 柴田大輔



車いすの車輪がスムーズに動くよう工夫された住職の手作りした段差解消マット



玄関に設置した簡易スロープ。床が傷つかないようゴムを挟んでいる



本堂へ続く階段に設置したスロープ。その脇には、住職自ら取り付けた手摺りや、お年寄りの歩行にも配慮されている



車いす用に床面保護マットを設置。お焚香しやすいよう、マットを置く向きにも配慮されている



誰でも使用できるように間取りを工夫し、手摺りをつけたトイレ

目標10から展開して目標11「住み続けられるまちづくりを」や、特に妊婦や子供連れの母親に配慮する意味において目標5「ジェンダー平等を実現しよう」などにもつながる活動であるといえる。

2、茨城県における、障害者が来られる寺院づくりの推進について

この人権擁護推進本部の事業を受ける形で、茨城県において具体的な取り組みが行われた。それは、特派布教師巡回の際に、障害当事者（主に車いすを使用する身体機能障害のある方）による講演を併催し、講師が登壇するための配慮として、会場となる寺院が簡易スロープや段差会場設営の工夫を、障害当事者や支援者と相談しながら行うというものであった。これにより、寺院における障害者への「合理的配慮」が具現化されることとなった。

この取り組みで特徴的なのは、「聴講者」に障害者を想定するのではなく、「講演者」に障害者を予定した点で、開催に「必然的な要素」として合理的配慮を位置づけた点にある。このことは、障害者の生の声による講演を聞くことが出来るという一次的な効果以上に、障害者が寺院で講演を行ったという実績や、その事実が檀信徒に与える効果を含めて、障害者団体を始めとする当事者グループにも強いメッセージを送る結果となった。

その後、代表的な事例として茨城県下2カ寺の取り組みが④にて取り上げられることとなった。（資料1参照）

3、茨城県におけるその後の展開①（障害者が安心して遊びに来られる寺院へ）

2で紹介した事例は、元々は寺院の本堂等に障害者が入れるようになることを目標としたものであったが、その後ある寺院の日常に変化が見られたという。寺院の境内を知的障害者が日常的に訪れるようになったのである。

この寺院では、特にそうした宣伝をしたわけではなかったというが、障害者が講演をしたという実績が、障害者でも受け入れてくれるお寺だという認識に繋がり、それを人づてに聞いた当事者が自然と寺院を訪れるようになったとの事であった。

訪れる方は特に檀信徒の家族・親族と言ったわけではなく、また僧侶や寺族と積極的にコミュニケーションを求める様子でもないのだが、就労施設に通う前後の時間などに境内に立ち寄り、のんびり過ごして帰るとの事で、「安心・安全な、居心地の良い場所」であること、また「自分（障害者）が排除されず、「居ても良い場所」と認識されたことは興味深い。

「機能障害の人に対する本堂のバリアフリー化」という「見える障壁をなくす」事

業が、結果として知的障害者のもつ「見えない障壁（＝敷居の高さ）」をなくし、寺院の地域コミュニティにおける役割を再構築した好事例と言える。

4、茨城県における展開について②（障害者就労施設とのつながりへ）

その後③、④をきっかけとして、茨城県宗務所と取手市社会福祉協議会・取手市立障害者福祉センターふじしろとの、新たなつながりの構築へと発展していく。

当事業所は、取手市内在住の知的障害者が働く「就労継続支援B型事業所」として設置されており、約40名の知的障害者が利用する施設である。そこでは、割りばしの袋詰め作業、無農薬野菜の生産など、障害者が安心して働ける場と機会が提供されると同時に、月平均工賃1人約1万円の支給がなされているのだが、利用者（障害者）の工賃向上が課題であった。そこで、単価が低く中間マージンがある請負仕事（内職）ではなく、中間マージンがなく利益率の高い自主生産品の開発が望まれており、そこで着目したのが「オリジナルの着火剤」の製造販売であった。バーベキューや薪ストーブの焚きつけに使う着火剤は通常、紙素材に灯油を染み込ませて作るため匂いがきついものであるが、ふじしろの着火剤は粉碎した廃木材と溶かしたロウソクを固めたもので、単価が高いものの高評価で、近隣のホームセンターでは納品後はただちに完売となる人気商品であった。また、年間を通じて、かつ天候に左右されずに作り続けられる、就労施設に相応しい商品でもある。

しかしながら、材料となるロウは、普通に仕入れた場合かなり原価が高いため、この原料として、寺院で使い残った廃ロウを提供して頂けないかとの相談につながった。

これを受け、曹洞宗茨城県宗務所が全面的に支援することとなり、管内寺院等への働きかけが始まった。現在までのところ、管内曹洞宗寺院に限らず、大本山永平寺、大本山總持寺を始めとする全国寺院、山口県宗務所を始めとする他県宗務所、青年会、また地元セレモニーホール等へと支援が拡大し、大口としては川崎市の曹洞宗寺院住職の紹介で、川崎市内の葬儀社などが作る「川崎葬祭具協同組合」が約200キロのロウソクを寄付する取り組みにまで広がっている。（資料2参照）

5、まとめ（「すべての目標は繋がっている」の好事例として）

茨城における取り組みは当初、障害者も安心して来られるお寺づくりという、目標10の「人と国の不平等をなくそう」（障害者も）や、目標11「住み続けられる街づくりを」（バリアフリー）に関連するものであった。しかしこの取り組みは後に「障害に関心がある寺院」という認知につながり、知的障害者が気軽に遊びに来られる場としての寺院につながった。これは目標11「住み続けられる町づくりを」に通じ

曹洞宗とSDGs：Purposeの視点から

清 野 宏 道

1：はじめに

曹洞宗では、2019年より公的にSDGsを導入し、1991年以降のスローガンである人権・平和・環境に重ねて展開している。この方向は、現代の教団史的には当を得ているといい得る。しかし、両祖の教説や本宗の史的原点との関係性が鮮明に示されているかは疑問である。そもそも、曹洞宗がSDGsを推進する本質的な意義はどこにあるのか。その行動原理が明確にならない限り、推進の価値も水泡に帰してしまいかねないといえる。本稿は、昨今、SDGsを推進する上での要目とされているPurposeの視点を基軸とし、曹洞宗におけるSDGs推進の原動力を探る一試論である。

2：SDGsの動向とPurpose

2015年9月、国連の全会一致採択を得て以来、SDGsは世界規模での広まりを見せている。日本においても年々拡大の傾向にあるが、SDSN⁽¹⁾とドイツのBertelsmann⁽²⁾がまとめた報告書*SDR2021*⁽³⁾における達成度の順位は18位であった⁽⁴⁾。今後の上昇が期待される。

SDGsは、“No One Left Behind（だれ一人取り残さない）”を基本理念とし、“Put the Last First（最も遠くに取り残されている人々にこそ第一に手が届く）”をモットーとする、“Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development（我々の世界を変革する：持続可能な開発のための2030アジェンダ〈以下、2030アジェンダ〉）”の要目であり、17目標・169ターゲット・232指標（重複を除く）より成る。一見すると、各目標は個別の問題として把握されかねないが、指標までをも含めると、全体が何らかの形で「環境」に紐付いていることがわかる。この「環境」とは、一般的に認識される自然環境はもちろんのこと、生活・経済・社会など、地球や人間の存続に関わる諸要素の状態（環境）を包括する。これは、SDGsの母体である2030アジェンダが、Economy（経済）・Social（社会）・Environment（環境）という3項目の調和による達成を宣言しているためといってよい。その意味において、SDGsは「諸環境の是正を前提とする、持続可能な社会への変革」を目指すものといえる。

現在、こうしたSDGsの全体像はあらゆる分野で共有されるようになってきている。それは前述した達成度の状況からも看取されるが、注意すべきは、SDGsを知っ

ているからといって、SDGsが達成されるわけではないということである。つまり、具体的な手法を以て現実に落とし込まなければ、目標は実現しないのである。そのため、最近の主要課題は、SDGsを現実に行う、「SDGsの行動化」とされている。その中で、特に重視されている主要素の一つが、Purposeである。

Purposeとは、一般的には「目的・目標・意図・決意」などを意味する。ただし、そこには「そのものが存在する理由、それが為される意味」という概念が含まれている。すなわち、「存在意義」や「行動理念」といった意味を内包しているのである。そのため、ビジネスにおいては組織や企業の存在意義などに対して用いられ、新市場に参入する際のマーケティング戦略における9P⁽⁵⁾の一つに数えられている。

昨今、各企業や団体は、盛んにSDGsを標準とした事業革新に乗り出している。その背景には、SDGsの有する「未来に向けた人類及び地球の持続」という意欲的な目論みが潜在しているのはもちろんのこと、経済発展の可能性として12兆ドルの市場機会（主に実体経済）があると試算されているためである⁽⁶⁾。さらに、金融経済ではその数倍になると見られており、可能性の範囲は市場のあらゆる領域に及ぶ。ただし、そこでは、「従来のような成長第一主義の資本主義からの脱却」も強く企図されている。特に、ここ数年間のESG投資の成長率などは顕著な例といえる⁽⁷⁾。

このように、SDGsはその理念もさることながら、企業や組織における実際の営為において重要な位置を占める。むしろ、「これからはSDGsの達成に寄与するような事業展開を図らなければ、企業等は存続できない」とまでいわれている。換言すれば、「社会がSDGsと逆行するような企業の存在を容認しなくなる」ということである。その意味において、もはやSDGsは、各企業や組織等における「存続の標準」としての効力を有しているといっても過言ではない。

ここで重要になるのが、先述したPurposeとの関係である。つまり、各企業や組織がSDGsに適う展開を図る際には、どのような事業を行っても価値が認められるわけではなく、その活動・事業が当該企業（組織）の社会的なPurpose（存在意義・行動理念・本義）に紐付いていなければ、本質的な意味での「SDGsの行動化」にはならないとされるのである。逆説的に見れば、PurposeなくしてSDGsは推進できないといってもよい。このような観点から見ると、SDGsは自社のPurposeを再認識させ、組織の本来の志向を高めるツールでありながら、延いては個人の一社会的な一存在性や行動原理を鮮明化する指標としても機能することになる。従って、SDGsの導入や運用に当たっては、「自社（組織）のPurpose（存在意義・行動理念・本義）の明確化」が最たる要目になるとされる⁽⁸⁾。

3：各企業におけるSDGsの推進とPurpose

17目標が何らかの形で「環境」に結ばれていることもあり、現在のSDGsはエネルギー転換、とりわけ脱炭素の面が非常に盛んである。しかし、資本主義の性質上、完全なCO2ゼロ（Net zero CO2 emissions／Carbon Free：[CF]）経済（社会）の実現は極めて困難とも見られている。そのため、Carbon NeutralやCarbon Negativeといった実質的なCO2ゼロ（Carbon Offset：[CO]）の方向が主流化している⁽⁹⁾。ただし、これは企業の資本力による部分が大きく、特にGAFAM⁽¹⁰⁾等のグローバル大企業には率先的な[CF]の推進が求められている。

世界最大の物流企業であるDHLは、自社の環境プロジェクトである「Go Green」において、サプライチェーンの全体にわたり、2050年までの[CO]、及びあらゆる排出（廃棄を含む）の削減を打ち出している。SDGsの基本がバックカスティングであることから、*DHL Carbon Report*（同社の環境フットプリントレポート）等を作成・公開し、達成度の公示と透明性を担保するなど、各事業における数値化を徹底している。殊に、流通という最も環境負荷（CO2排出量）の高い業種の一つであることから、2050年までに同社が使用する車両等の動力を、全て電気に置き換える目標を宣言している点が注目される。なお、このエネルギー転換に当たっては、自動車工場を買収して電気車両の自社生産を開始したほどである。こうしたDHLの動向は、同社の基幹事業である流通の態勢をSDGsに適合させたものといえよう。

他方、これとは別の向きとして、企業がPurposeを明示することにより、必然的なSDGs達成への寄与を促す手法もある。いわゆる、「Purpose経営」を根幹とする方向である。Purpose経営とは、簡略に言えば、「企業（組織）の存在意義や理念を明確化し、これを基軸とした活動を進めることによって、同社のステークホルダー（利害関係者）の幸福や社会貢献を涵養し、全体的な発展を実現する」という経営手法である。現在の「資本主義」に対して「志本主義」ともいわれるが⁽¹¹⁾、要は、「自社（自身）は、何の為に存在し、いかなる社会的価値を創出するのか」という企業（組織）の本義を基幹とする方向といえる。

日立グループ・ソニーグループ・ネスレ日本・株式会社ファーストリテイリング等、Purpose経営を表明している企業は多くある。しかし、Purpose経営は、決して大企業でなければ為し得ないというわけではない。例えば、和歌山県の高野山麓にある株式会社岡田織物は、約30年前より当地の伝統技術であるパイル生地産業を土台としたエコファー（人工毛皮）の開発と商品化を基幹事業としている。社員は数名であるが、品質の高さからLVHM・Kering等、ファッションの世界的ハイブランドに素材やOEM商品を供給している。エコファー需要の背景には、天然毛皮の争奪戦による絶滅危惧種の増加や動物愛護意識の高まりなどがある。今や、単純な嗜好品としての天然毛皮の生産・消費は、国や地域によっては嫌忌の対象となる場合

さえある。同社の特徴は、こうした時勢に対する先見の明もさることながら、近年でいうところの3R（Reduce・Reuse・Recycle）の源泉を、日本における着物の「使い切り」の精神⁽¹²⁾に見出して、自社と社会の未来を企図していることである。いわば、日本の伝統的な精神をPurposeとしながら現代的に再定立し、自社の発展とSDGsの行動化を実現しているのである。

こうしたPurpose経営は、各企業における今後の枢要になると見られている。そして、そこには同時並行的に一ある種の必然として—「SDGsの行動化が認められなければならない」というのが現代の潮流となっている。

4：曹洞宗のPurposeとは何か

曹洞宗は宗教団体（法人）であり、伝統的な仏教教団である。加えて、本源にあるのは道元禪師（1200～1253）や瑩山禪師（1264／1268～1325）の教説と見るのが至当といえる。近年、曹洞宗はSDGsを推進しているが、上述した現在の傾向を踏まえると、前提としてPurposeの明確化が求められる。いわば、曹洞宗の社会的な存在意義（Purpose）とSDGs推進の必然性とは、連動して確立されなければならないということである。それは、「曹洞宗の根本的な目的は何か」「宗教者（仏教者）の存在意義は何か」等を鮮明化し、再確認することにも繋がる要事といえる。

曹洞宗を、「道元禪師に始まり、瑩山禪師によって展開した教団」と把握するのであれば、起点となる道元禪師の教説・精神に曹洞宗のPurposeを見出すことができる。曹洞禪の基幹が坐禅にあることは論ずるまでもない。それは、道元禪師が帰国の直後に、「普勸坐禅儀」「弁道話」を著し、坐禅に基づいた正伝の仏法を宣揚していることから明らかである。その上でさらに言及するならば、「弁道話」に、

大宋紹定のはじめ、本郷にかへりし、すなはち弘法救生をおもひとせり、なほ重担をかたにおけるがごとし。しかあるに、弘通のこころを放下せん激揚のときをまつゆえに、しばらく雲遊萍寄して、まさに先哲の風をきこえんとす。…これをあはれむゆえに、まのあたり大宋国にして、禅林の風規を見聞し、知識の玄旨を稟持せしを、しるしあつめて、参学閑道の人にのこして、仏家の正法をしらしめんとす。これ真訣ならむかも。

「弁道話」（宗務庁版『正法眼蔵』上、p.2）

とある。「弁道話」は坐禅の枢要を仮名書きで著した第一の書であり、立教開宗の宣言ともいわれる。全体は、冒頭・末尾の説示と、中央部分の18問答より成る。一貫して坐禅こそ仏道の正門であることが高調され、「修証一等」「証上の修」など曹洞禪の基線となる説示が記されている。従って、坐禅の教理としてはこれらの所説が基礎になるが、「なぜ道元禪師は「弁道話」を著したのか」という所以についていえば、先の文に、「弘法救生」「参学閑道の人にのこして」等とあるように、「真実の教

えを広めて人々を救い、未だ正道に会入していない真摯な仏道者に正法の道をのこす」ことが道元禪師の企図した根本的な命題といえよう。具体的には、坐禪がその根幹を担うわけであるが、特に『宝慶記』に、

仏祖の、大悲を先となし…いわゆる仏祖の坐禪は…あらゆる功德を一切に廻らし向けるなり。この故に仏祖は、常に欲界に在って坐禪弁道す。

『宝慶記』31条（『道元禪師全集』7、p.38）

とあり、『永平広録』（巻6/上堂437）にも示されている、「仏祖の坐禪」という概念は先の命題に結ばれる重大な要素といえる。これは、如浄禪師（1162～1227）の慈誨による坐禪観であり、端的に言えば、「邪見・著味・驕慢がなく、柔軟心を得て、仏と一等の慈悲をそなえ、諸法実相を貫く坐禪」という境地である。だからこそ、

ここをもて、わづかに一人一時の坐禪なりといへども、諸法とあひ冥し、諸時とまどかに通ずるがゆえに、無尽法界のなかに、去・来・現に、常恒の仏化道事をなすなり。彼彼ともに一等の同修なり、同証なり。 「弁道話」（宗務庁版『正法眼蔵』上、p.5）

等として、坐の当処における真理の現成とともに、「無窮の仏化道事」が示されることになる。従って、一口に坐禪とはいっても、道元禪師の説く「身心脱落」の「只管打坐」は、教理的・論理的には「修証一等」「証上の修」「行持道環」等と表現され、精神的には「仏祖の坐禪」「仏化の坐禪」を素地として形成されているといえるのである。もちろん、両者が相互補完かつ不可分であることはいうまでもない。

曹洞宗（曹洞禪）におけるPurposeは、こうした道元禪師の意志、及びその実現の素因として確立された坐禪の観念・機構にあると見られる。曹洞禪の特性として、『典座教訓』『赴粥飯法』に代表される食、あるいは洗面・洗浄などの営為が取りあげられることも屢々である。しかし、語黙動静・行住坐臥といった日常底に真理の現成を見出すのは禪の伝統であり道元禪師の独占ではない。むしろ、多角化の渦中において、坐禪に焦点を絞ったところに道元禪師・曹洞禪の特性があると見られる。その意味からしても、特にSDGs等の社会的な進展を図るのであれば、こうした脚下照顧的な視点を持ち、改めて曹洞禪の本義を見直す必要があるのではなかろうか。

5：小結

2021年12月16・17日、野村證券株式会社による宗教法人向けのSDGs・ESG投資のセミナーが開催された（オンライン）。現在、宗教法人の中にもESG投資を進めている教団はあるが、当日に発表された真言宗智山派のESG投資は、極めてPurposeに紐づけられたSDGsの推進と見られる。要をいえば、「祖師の空海（774～835）の功績の一つに、民間に開かれた日本初の総合仏教大学[綜芸種智院]の開創があるため、日本学生支援機構をESG投資の対象としている」ということである。つまり、

同派は、空海の教えや功績をPurposeとし、それに根差すSDGsの行動化を目指していると捉えることができるのである。それは、SDGsの推進が最優先なのではなく、Purposeを基軸とした社会的展開が、結果としてSDGsに結ばれているということである。当該事例は、宗教教団におけるPurpose経営（運営）の好例と見られる。

曹洞宗に限ったことではないが、今後、宗教教団（特に仏教教団）がSDGsの推進を図る上では、各教団におけるPurposeを明確化するところから再出発する必要があると思われる。それは、各教団が祖師の教えに基づく等、「SDGsを進める伝統的な根拠」を明示するということでもある。ビジネス指標に組み込まれているSDGsを宗教教団が運用する上では、こうした「温故知新」的な正当性が不可欠となろう。

註

- (1) Sustainable Development Solutions Network（持続可能な開発ソリューションネットワーク）
- (2) Bertelsmann SE & Co. KGaA（ベルテルスマン株式会社）
- (3) *Sustainable Development Report 2021*（2021.6）
- (4) *SDG Index Rankings (Sustainable Development Report 2021, 2021.6)*
- (5) Product（製品）・Performance（性能・価値政策）・Position（立ち位置）・Purpose（目的）・Potential（可能性）・Price（価格）・Place（場所）・Promotion（販促）、Profit（利益）
- (6) “Achieving the Global Goals creates at least US\$12 trillion in opportunities.”
(*Better Business, Better World*, Business & Sustainable Development Commission, 2017)
- (7) 2020年における世界のESG投資総額は、全体で35兆3千億ドル。2018年比で15%、2016年比で55%の増加（*Global Sustainable Investment Review 2020*, GSIA[Global Sustainable Investment Alliance] 2021.7）
- (8) 長谷川直哉『SDGsとパーパスで読み解く責任経営の系譜』（文眞堂、2021.5）、*Purpose, Meaning+Passion*（Harvard Business Review Press, 2021.2）
- (9) Carbon NeutralはCO₂の排出とO₂の排出を等値とすること。Carbon NegativeはCO₂の排出よりもO₂の排出を高めること。
- (10) Google・Apple・Facebook（現Meta）・Amazon・Microsoft
- (11) 名和高司『パーパス経営：30年先の視点から現在を捉える』（東洋経済新報社、2021.4）
- (12) 洗い張り・染め直し・作り直しを繰り返し、最後は雑巾・燃料になるまで大切に扱ってきた、衣服に対する精神文化（同社「Shikkai Project」2015）。

動画共有サイトを用いた教化の有用性（2）

— 禅活ちゃんねるを事例に —

深 澤 亮 道

1、はじめに

昨年度の研究で、Googleが提唱するマーケティング戦略「3H⁽¹⁾」を用いて、動画共有サイトYouTubeに動画を配信することで、新たな布教教化の可能性になりうるのではないかと論じた。そこで、筆者を含む宗侶4名で構成される「禅活-zenkatsu-」は、2020年5月から「禅活ちゃんねる」というチャンネル名でYouTube上に、動画を投稿しその動向を確認してきた。本研究は、禅活ちゃんねるの分析を行い、さらにチャンネル視聴者にアンケートを実施し、教化としての有用性を模索するものである。

2、禅活ちゃんねるの分析

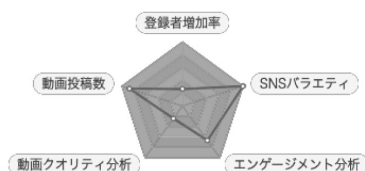
禅活ちゃんねるでは、動画公開を毎週火曜日、木曜日、土曜日の21時に設定し、これまで258本の動画を配信してきた（2021年12月9日現在）。現在のチャンネル登録者数は2,945人となっている。チャンネル視聴者の性別の内訳は、男性69.4%、女性30.6%、年齢の内訳は、18歳から24歳8.8%、25歳から34歳19.8%、35歳から44歳23.2%、45歳から54歳21.8%、55歳から64歳19.4%、65歳以上7%となっており、35歳から44歳までの男性のチャンネル登録者の割合が多くなっている。また、動画の再生率は、チャンネル登録済みが46.2%、未登録53.8%となっており、チャンネルに登録していなくとも動画を視聴している傾向が高くなっている。これまでの動画総視聴回数は238,120回、動画総再生時間は21,080時間、動画1本あたりの平均視聴時間は5分18秒、平均再生率は33.3%となっている。平均再生率は40%を超えるとコンテンツとしては優良と言われており、禅活ちゃんねるの多くの動画が40%を超えている。しかし、毎週火曜日には作成した動画を投稿するのではなく、リアルタイムで視聴者と交流ができるYouTube Liveを配信しており、これが約1時間ほどの配信となるため、平均再生率が40%を切る結果となっている。動画の高評価率は99.3%とかなり高い数値となっている（図1）。YouTube分析サイト「Noxinfluencer⁽²⁾」では、チャンネル登録者増加率、動画投稿数、動画クオリティ分析（チャンネル登録者と再生回数を基に評価）、エンゲージメント分析（いいね数やコメント数を基に評価）、SNSバラエティの5つの指標からスコアを算出している。禅活ちゃんねるのスコアを見

ると、SNSバラエティと動画投稿数が高い指標となっている。また、動画再生率と高評価率が高いことから、動画のインタラクション（エンゲージメント分析）の指標が高くなっている。しかし、動画本数に比べて、チャンネル登録者数の増加率が低く、さらにチャンネル登録者に比べて１本あたりの再生回数が少ない傾向にあることから、動画クオリティは低い指標となっている（図２）。

図１ YouTube アナリティクス

チャンネル登録者 ↓ ▲	総再生時間（時間） ▲	視聴回数 ▲	平均視聴時間	平均再生率（％）
2,945	21,152.4	238,769	5:18	33.3%

図２ Nox スコア



以上、YouTubeアナリティクスとYouTube分析サイト「Noxinfluencer」を基に、禅活ちゃんねるの分析を行なった。続いて、チャンネル視聴者向けに行なったアンケート調査の結果を基に考察していく。

3、調査概要・調査対象の属性

調査は、2021年10月24日～11月7日の期間、YouTubeの投稿機能、各種SNSを通じて、チャンネル視聴者に向けてWebアンケートを実施した。回答いただいたアンケート数は101件であり、内訳は、男性39名、女性60名、その他3名。年代は20代16名、30代25名、40代25名、50代26名、60代以上9名となった。

4、調査結果

4-1 「禅活ちゃんねる」を視聴し始めたきっかけ

まず、初めに「禅活ちゃんねる」を視聴し始めたきっかけのアンケート結果の表を以下に示す（表1）。チャンネルを視聴し始めたきっかけとして最も多い回答が「仏教や曹洞宗の教えを知りたいから」が22件、続いて「坐禅に興味を持った」15件、「修行道場の解説が面白かった」15件、「菩提寺が同じ宗派だった」14件であった。また「出演している僧侶に対しての興味」13件、「僧侶の日常を知りたい」8件など、仏教や曹洞宗の教え以外にも、僧侶に対しての興味関心がきっかけとなり視聴し始めた回答も見られた。

表1 「禅活ちゃんねる」を視聴し始めたきっかけは？

N	り 仏 教 と 曹 洞 宗 の 教 え を 知 り た い と 思 っ た か ら																	解 説 が 面 白 か っ た か ら																	修 行 の 内 容 が 修 行 道 場 の																	持 つ た か ら																	坐 禅 の や り 方 が 分 か り や す か っ た ・ 坐 禅 に 興 味 を 持 つ た か ら																	坐 禅 の や り 方 が 分 か り や す か っ た ・ 坐 禅 に 興 味 を 持 つ た か ら																	菩 提 士 が 同 じ 宗 派 の 曹 洞 宗 だ っ た か ら																	動 画 に 出 演 し て い る 僧 侶 に 興 味 を 持 つ た か ら																	こ と が で き た か ら																	日 常 （ 剃 髪 な ど ） を 見 る																	た か ら																	好 き な ア ー テ ィ ス ト （ 曲 ） の 解 説 が 面 白 か っ た か ら																	食 事 道 具 （ 応 量 器 ） の 解 説 な ど が 珍 し か っ た か ら																	分 か り や す か っ た か ら																	の ） ・ 仏 教 の 作 法 や 意 味 が 分 か り や す か っ た か ら																	（ お 焼 香 ・ お 墓 参 り な ど ） ・ お 焼 香 ・ お 墓 参 り な ど																	そ の 他																
	N	101	22	15	15	14	13	8	2	1	1	10																																																																																																																																																																																																																																																																																					
	%	100.0	21.8	14.9	14.9	13.9	12.9	7.9	2.0	1.0	1.0	9.5																																																																																																																																																																																																																																																																																					

4-2 「禪活ちゃんねる」で好きなコンテンツ

続いて、「禅活ちゃんねる」で好きなコンテンツに関するアンケート結果を以下の表に示す(表2)。こちらは複数回答になるが、最も多い回答が「修行道場の解説」65件、続いて「法話」58件、「坐禅指導」55件、「禅活トーク」52件、「仏教行事解説」49件、「食事作法」46件、「コラボ企画」38件、「禅活の質問箱」37件、「YouTubeLive」32件、「その他」4件となった。「修行道場の解説」は視聴し始めたきっかけでも高い回答数となっており、視聴者の多くが興味関心を持っていることがわかる。「法話」コンテンツは、これまであまり多くの配信はしていないが、58件と高い回答数となった。「コラボ企画」に関しては、有名人や他職業の方へのインタビューを行っており、全般的に視聴回数、高評価率は多くなっているが、ここでは37件の回答に留まっている。

表2 「禅活ちゃんねる」で好きなコンテンツ(情報の中身)は？

全 体		修行道場の解説	法話	坐禅指導	禅活トーク	仏教行持解説	食事作法	コラボ企画	禅活の質問箱	ＬＹ ｉ ｏ ｕ Ｔ ｕ ｂ ｅ	その他	特になし
N=101		65	58	55	52	49	46	38	37	32	4	0
%	100	64.4	57.4	54.5	51.5	48.5	45.5	37.6	36.6	31.7	4.0	0.0

4-3 「禅活ちゃんねる」登録前後での仏教への興味関心の変動

続いて、チャンネル登録前後での仏教への興味関心の変動を以下に示す(表3)。チャンネル登録前は、「とても興味あり」24.8%、「やや興味関心あり」が47.5%、「どちらとも言えない」11.9%「あまり興味関心なし」が15.8%となっている。チャンネル登録後は「とても興味関心あり」73.3%、「やや興味関心あり」21.8%、「どちらとも言えない」4%、「あまり興味関心なし」1%と、チャンネル登録前と後を比べると興味関心ありへ22.8%増加していることがわかった。

表３ 「禅活ちゃんねる」にチャンネル登録を行う前と後における仏教の作法・考え方・心の持ち方などへの興味関心は？

	全 体		あ と り も 興 味 関 心	り や や 興 味 関 心 あ	な い ど ち ら と も 言 え	な し あ ま り 興 味 関 心	し 全 く 興 味 関 心 な
1.チャンネル登録前	N	101	25	48	12	16	0
	%	100.0	24.8	47.5	11.9	15.8	0.0
2.チャンネル登録後	N	101	74	22	4	1	0
	%	100.0	73.3	21.8	4.0	1.0	0.0

ボ企画」をHeroコンテンツ、出演僧侶の人となりがわかる「禅活の質問箱」「禅活トーク」「YouTube Live」をHubコンテンツ、仏教や曹洞宗について解説している「仏教行事解説」「坐禅指導」「法話」「食事作法」をHelpコンテンツとして定義づけた。Helpコンテンツの「仏教行事解説」「坐禅指導」「法話」「食事作法」では、興味関心の増減はそれほど見られなかった。Hubコンテンツの「禅活トーク」では、元々興味関心があった人が、チャンネル登録後さらに興味関心が高くなっていることがわかる。Heroコンテンツの「修行道場の解説」では、元々興味関心が無かったと答えた人うち、チャンネル登録後興味関心が増加した結果となった。

表４ 「好きなコンテンツ」と「チャンネル登録前後の興味関心」のクロス集計

			Hero			Hub			Help				
			全 体	説 修 行 道 場 の 解	コ ラ ボ 企 画	禅 活 ト ー ク	禅 活 の 質 問 箱	e Y o L u i T v u e b	法 話	仏 教 行 持 解 説	坐 禅 指 導	食 事 作 法	そ の 他
				101	65	38	52	37	32	58	49	55	46
全 体			100.0	64.4	37.6	51.5	36.6	31.7	57.4	48.5	54.5	45.5	4.0
登 録 前	興味関心あり	73	44	25	38	28	25	42	38	41	37	3	
		100.0	60.3	34.2	52.1	38.4	34.2	57.5	52.1	56.2	50.7	4.1	
	興味関心なし	28	21	13	14	9	7	16	11	14	9	1	
		100.0	75.0	46.4	50.0	32.1	25.0	57.1	39.3	50.0	32.1	3.6	
登 録 後	興味関心増加	60	43	29	37	26	22	36	29	36	32	3	
		100.0	71.7	48.3	61.7	43.3	36.7	60.0	48.3	60.0	53.3	5.0	
	興味関心変化なし・減少	41	22	9	15	11	10	22	20	19	14	1	
		100.0	53.7	22.0	36.6	26.8	24.4	53.7	48.8	46.3	34.1	2.4	

4-4チャンネル視聴後、実際に行なったこと

「禅活チャンネル視聴した後、何か行ったことや心がけるようになったこと、調

べてみたことがあったらお聞かせください」という自由記述式の回答を、一部抜粋で紹介する。

「坐禅が身近なことになった。知らない世界、お坊さんの生き方を知ることができた。以前より仏教への理解が深まり、自分の考え方に取り入れるようになった。」

「１人じゃないんだなと思えるようになった事がいちばん大きいです。また、お坊さんや座禅が特別なものではないと思えるようになりました。食材も、できるだけムダにしないようになりました。」

「確か以前、質問箱で「怒りについて」のような質問に回答されていたと思うのですが…私は１人だけどうしても許せない人がいて、その人に対しての心の持ちようについて悩んでいましたので、とても関心を持って拝聴させて頂きました。」

「食事の時にお茶碗を両手で丁寧に持つよう心掛ける。家事の一つ一つを楽しむようになった。今を大切に生きること、を意識するようになった。」

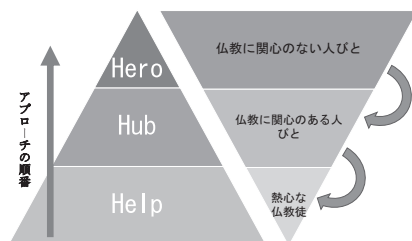
また、類似項目を抽出し分類した結果、次の通りとなった。

- ・「日常的に坐禅を行うようになった、坐禅をしてみた」51件
- ・「食への意識が変わった、食事作法を気をつけるようになった」36件
- ・「仏教や曹洞宗の教えに興味湧き、実際に学ぶようになった」27件
- ・「普段の生活で心の持ち方が変わった」24件
- ・「仏教行事において焼香の作法を理解できたや読経するようになった」11件
- ・「履き物を揃えるようになった」3件
- ・「永平寺などのお寺に行きたくなった、また実際に足を運んだ」3件
- ・「写経をした」3件
- ・その他「御詠歌に入った」「ネット活動をしたくなった」1件

5、考察

表4のクロス集計で、Heroコンテンツを好きと回答したうち、チャンネル登録前は仏教に対しての興味関心がなかった方が多く見られ、チャンネル登録後は興味関心の値が増加していた。好きなコンテンツとして「修行道場の解説」を選んだ人の内、興味関心がなかったと答えている割合が多かったことは、元々仏教に興味関心がなかったとしても、潜在的に修行道場に対しての興味関心は高い傾向にあることは興味深い結果となった。クロス集計とチャンネル視聴後に実際に行なったことの自由記述によって導き出された結果は、Hubコンテンツの「禅活トーク」や「禅活の質問箱」で実際に視聴者との繋がり生むことで「普段の生活で心の持ち方が変わった」ことに繋がり、Helpコンテンツの「坐禅指導」や「食事作法」、焼香や読経の意味などの「仏教解説動画」を日常生活の中で実際に実践していることを示してい

る。つまり、3Hを用いることによって、これまで仏教に興味関心が無かった人、もしくは興味関心があった人も、より仏教が身近になり興味関心の度合いが深まったことが実証された結果と言えるのではないだろうか。



6、今後の課題

昨今、曹洞宗門においても曹洞宗宗務庁や全国曹洞宗青年会をはじめ、各青年会や、多くの宗侶がYouTubeでの教化活動を行っている。2021年11月21日、曹洞宗宗務庁は「曹洞宗ソーシャルメディアガイドライン」を策定し、次のように述べている。

ソーシャルメディアの利用を通じたコミュニケーションは、現代社会において、その意義が広く認められているところであり、布教教化のツールとして期待できる側面もありますが、その一方で、多くの人の目に触れることにより、本人の意思に関わらず他者の尊厳を傷つけてしまう危険性を持ち合わせております。（中略）寺院、僧侶、寺族の皆さまには、人権・平和・環境に取り組む「曹洞宗」の一員であるという自覚を持ち、品位を貶めることや、「曹洞宗」の名誉を毀損し、両大本山はじめ他の寺院の信頼を損ねることがないように注意しながら、ソーシャルメディアと関わることを求めます。

YouTubeなどの、SNSは若年層を中心に今後さらに利用者が増えると予想され、布教教化の手法としても主流になってくるのではないかと考える。その上でも、「曹洞宗ソーシャルメディアガイドライン」を遵守し、人権への配慮、著作権、プライバシーなど様々な点に留意し、配信する際には特に慎重に行わなければならない。

註

- （１）3つのHは「Hero・Hub・Help」の頭文字からとったものである。Heroは、視聴者の普遍的な欲求を刺激し共感や納得を得るコンテンツ。Hubは、視聴者と繋ぐ役割のコンテンツ。Helpは、視聴者の「知りたい」という欲求や悩みに対して解決策となる情報を提供するコンテンツを指す。
- （２）https://jp.noxinfluencer.com/youtube/channel/UC_mjxkkS5AWqq-JYJttlmtw (2021.12.9閲覧)

オンライン仏事に関する一考察

— 僧侶が抱く不安に注目して —

澤 城 邦 生

1、コロナ禍対応としてのオンライン仏事

日本では2020年初頭から始まった新型コロナウイルス感染症の流行によって、社会・経済活動のオンライン化が広がっているが、仏教界もその例外ではなく、布教活動や仏事（本稿では、喪主・施主が存在する葬儀・回忌法要を「仏事」と称する）にその波が押し寄せている。そこで本稿では「オンライン仏事」を取り上げ、特にその不安面に注目していく。

上述のように、諸活動のオンライン化が進んだのは、いわゆる「コロナ禍」が契機となっているが、仏事にはどのような影響を与えたのか。例えば曹洞宗では、宗務庁総務部福祉課によって、その実態把握（回答数：2,940）が試みられている。その結果によれば、回答寺院の95%が、葬儀の執行を「通常通り」「縮小して行った」としている。一方で法事については、「行わない」とする割合は45%にも上った。葬儀・法事ともに参列者数の減少など、仏事の規模は縮小傾向であったが、開催の有無に関して両者には大きな差が認められる（『曹洞宗報』2020年9月号、巻末 i ~ x vii 頁）。このように、曹洞宗に限ってみると、コロナ禍によって仏事—特に法事—に多大な影響を与えていることがわかる。当然ながら、仏事を執行する上では、感染防止に努めることが求められるが、「三密（密集、密接、密閉）」回避といった対応策とともに、オンライン仏事の実施も報告されている。しかし、当該報告ではオンラインに関する自由記述の件数や記述内容は詳らかでない。

そこで、大正大学地域構想研究所・BSR推進センターが2020年に行った『寺院における新型コロナウイルスによる影響とその対応に関する調査（以下『大正大学調査』）』（回答数：517）のオンライン仏事に関わる箇所に注目する⁽¹⁾。まず「新型コロナウイルスの影響を受けて、新たにはじめたことがあれば教えてください」との設問（設問回答数：244）に対しては、「オンライン対応（検討中含む）」に関する回答が112件に及んだ（同書19頁）。これは当該設問に対する回答の半数近くに上る。また「現在まだはじめていないが、今後取りうる対応があれば教えてください」との設問（設問回答数：250）に対しては、「法要・法話×オンライン」の内容を含む回答が43件となり、当該設問の回答として最多であった（同書23頁）。なお「盂蘭盆会・棚経×オンライン」7件（同書24頁）、「施餓鬼・施食法要×オンライン」5件（同書25頁）

と、いわゆる恒例法要のオンライン化に言及する内容も認められる。また「オンライン・インターネットの活用（既出法要を除く）」との内容も34件に上る（同書25頁）。このように、感染防止対策としてオンラインによる寺院活動を導入し、仏事にまでその適用を検討している僧侶が一定数存在することが、当該調査によって確認できる。

一方で、「新型コロナウイルスの影響を受けて、今後の法務にどのような変化があるか、気になっていることや心配なことを教えてください」との設問（設問回答数：373）に対しては、「オンライン化への是非」に関する回答が13件（同書17頁）、また上述の「新たにはじめたこと…」に関する回答には、「法要のオンライン化への疑義」が3件認められる（同書22頁）。このように、オンライン化に対しては期待と同時に、不安を抱く要素をも含んでいることが伺えるのである。そこで、当該調査報告書に掲載されている自由記述のうち、仏事のオンライン化に対する否定的意見や不安に言及している回答に注目する。まず、「ご高齢の方は、SNSを利用不可の方が多く、アナログで何かしら繋がるようにしています」（同書8頁）、「PC・スマホの扱いに慣れない高齢者など。そうした方を切り捨てる側面もあると懸念する」（同書17頁）、「高齢者やネット環境を持たない人には伝わりにくいので」（同書42頁）との意見が挙げられる。これらの回答は、「対象となる檀信徒が高齢の場合、ネット環境が未整備あるいは各種端末操作が困難であることが多いと予想され、仮に寺院側がオンライン化を企図しても、結局は檀信徒の利用を望めない」とする、高齢檀信徒・門信徒側への配慮といえよう。

このような懸念とともに、以下の回答も散見された。それは「行事を延期する、またオンライン化を進めた際に、その措置を一時的なものとして受け取らずに「今後もそれで良い」となってしまい、葬儀などの簡素化が進んでしまう」（同書15頁）、「現在の自粛、ネット配信等が通常化すれば、ご先祖様や個人をうやうやしく希薄になると感じます」（同書18頁）、「法要などをライブ中継する意義については疑問」（同書22頁）、「動画配信は個人的に微妙です。なにかと理由をつけて、行かなくていいや、観た！?様にしておけばいいやと、なる気がします。その場の厳かな雰囲気を感じていただくのも布教のあり方かと思います」（同書22頁）、「これを機に「寺院に行かなくても、オンラインで済ませればいいじゃないか」となってしまっているのではないかと不安もあります」（同書42頁）との内容である。これらは、「オンライン化の進展が、かえって仏事の簡素化・縮小化を招き、仏事を衰退させてしまう」という危機感と捉えることができる。

つまり、当該調査では、オンライン仏事と高齢者との親和性に対する僧侶側の懸念、そして「オンライン化は仏事の衰退に繋がる」という僧侶側の危機感を確認す

ることができるのだ。そこで以下では、オンライン仏事と高齢者の親和性に対する懸念を、各種統計データから検証していく。

2、オンライン仏事と高齢者

総務省が公表した『令和2年版情報通信白書』によれば、個人のインターネット利用率は約9割に達しているという。また年齢階層別インターネット利用率は、13歳～69歳までの各階層（13-19歳、20歳代、30歳代、40歳代、50歳代、60歳代）で9割を超え、2018年と比較して60代以上の利用率が大きく上昇しているという⁽²⁾。このように、インターネットを利用する割合は、高齢者においても非常に高い割合を示している。一方で、端末の利用状況においては年齢層で差が生じている。総務省では、情報通信に関する利用状況を公開しているが、「情報通信機器（スマホ・タブレット）の利用について世代間格差が見られ、特に70歳以上の高齢者の利用率が低い」と指摘している⁽³⁾。ネット利用が各年代に浸透しているとはいえ、各種端末の使用に関しては年代による差が認められるのである。つまり、新たなサービスを積極的に活用していくのは、若年層や、60代以下の成人層であり、一方で高齢層は慎重あるいは消極的な姿勢を示している。

ここでコロナ禍による行動の変化に関しても確認する。内閣府の行った『新型コロナウイルス感染症の影響下における生活意識・行動の変化に関する調査』（回答数10,128）では、コロナ禍における「新しい挑戦」についての問いが設けられている。選択肢の一つに「オンラインでの発信（YouTube等）、オンラインでの交流（zoom等）に新たに挑戦した」が存在するが、当該項目に「した」と回答したのは全体で13.2%であった。しかし、年代別にみると、10代28.8%、20代20.9%であるのに対し、60代7.4%、70代以上5.7%と年代によって大きな差が認められる。更に「特に挑戦したり、取り組んだりしたことはない」との回答は、全体で38.8%であるが、年代別にみると、60代が50.8%、70代以上が54.5%であった⁽⁴⁾。コロナ禍により在宅時間の増加した状況において、若年層と高齢層の行動を比較すると、前者は積極的にオンラインを活用した発信・交流を企図するに対して、後者はそのような活用する割合は低いといえる。つまり高齢者は従来の生活スタイルを維持する傾向が認められるのだ。

これらの点を踏まえ、オンライン仏事が高齢者に求められているのかどうか確認していく。『仏教に関する実態把握調査（2020年度）』（回答数：6,192）では、寺院のデジタルトランスフォーメーションについての調査結果が報告されているが、同調査には「オンラインツール」を利用する意向についての設問が存在する。菩提寺を有する回答者（3,649人）の結果を紐解くと、「法要をオンラインシステムで予約する」

ことに対しては「利用あるいは利用を検討する」割合が48.0%と約半数に達していた。しかし「オンラインツールを使った寺院法要」に対しては、24.0%にとどまっている。「寺院法要」に関する回答結果を年代別にみると、20代は33.7%、30代は31.4%が「利用あるいは利用を検討する」という意向を示すのに対し、60代は19.3%、70代は15.3%と、両者の間に開きが認められる⁽⁵⁾。つまり、各年代において、オンライン仏事の利用を希望・検討する割合は「法要予約」などと比した場合、相対的に低く、また年代別にみると、とりわけ高齢者は敬遠する傾向といえる。

本章では、高齢者とオンライン仏事の親和性を探った。各種の統計結果から、高齢者のインターネット利用率は年々増加しているが、新規サービス（端末）の利用は若年層に比して低く、またコロナ禍における（オンラインを用いた）新しい取り組みに関しても極めて低調といえる。そして、オンライン仏事に関しても、その利用希望は低い傾向にあるといえるだろう。つまり、これらの結果は『大正大学調査』で寄せられた、高齢者である檀信徒の利用に対する僧侶側の不安を傍証するものといえるのだ。

3. オンライン仏事の今後

では寺院にとって、高齢者とはどのような存在なのか。例えば曹洞宗では、『曹洞宗檀信徒意識調査2012年』（曹洞宗宗務庁、2014年、※回答数：6,530）を刊行しているが、同書によると「寺院に今後期待される役割」という設問に対して、7割強の檀信徒が「年回法要（法事）の執行」を挙げており（同書107頁）、従来通り、仏事の遂行を望む声が大きく指摘している。では、その強い思いを持つのは誰なのか。同書では年回法要への意識（「亡くなった家族の年回法要をするのは当然だ」という設問に対して「まったくそう思わない」から「非常にそう思う」までの5件法で回答を求めるもの）に関する設問が存在するが、その回答結果を年齢層別に分析すると、積極的な姿勢は高齢期に多く、青年期では判断を保留する傾向が強いという（同書79頁）。寺院の法人収入が「檀務」に依存する傾向が強いことは周知の通りだが、収入に直結するであろう「年回法要」は、こうした高齢の檀信徒の積極的な姿勢によって支えられているともいえる。このことは曹洞宗のみならず伝統仏教教団に共通する傾向ではなかろうか。そのため仏事を執行する側の僧侶は、「高齢檀信徒」に対する大きな配慮が求められるであろう。つまり、本稿で検討した各種調査結果を踏まえると、寺院・僧侶側の思いのみで「仏事のオンライン化」を推進することは、仏事に積極的な傾向を示す高齢檀信徒を置き去りにする危険性を孕んでいよう⁽⁶⁾。

しかし、曹洞宗のみならず伝統仏教教団は過疎化に起因する「遠方（離郷）檀信徒」の問題を抱えており、「オンライン仏事」は当該問題に対する一施策になり得る

可能性を有している。確かに、曹洞宗を例にとれば、『曹洞宗宗勢総合調査報告書 2015 年』（曹洞宗宗務庁、2017 年、62 頁、※回答数：13,645）で報告されるように、遠方檀信徒の割合は「10%以下」という寺院が約8割にも上る。このことから現状、曹洞宗においては、大抵の檀信徒は、寺院の周辺に居住していると想定されよう。しかし在郷の檀家であっても、子世代などが離郷しているケースも容易に想定できる。そのような「他出子」の存在を考慮すると、物理的距離を埋めることが可能なオンライン仏事という選択肢を、一概に否定する必要はないのである。

さて上述の『大正大学調査』では、オンライン仏事の進展が、結果として「仏事の衰退を招く」との危機感を抱く僧侶の存在を確認できた。確かに、情報伝達・交換を主眼とした会議・講義などでは、オンラインは非常に有用である。しかし、情緒的な要素を多分に含む仏事において、単に映像と音声が利用者（仏事への参加者）へ伝達されれば、宗教儀礼は成立するのであろうか。これまで仏事は対面で執行されることが僧侶・檀信徒の共通認識であったと思われる。しかし、オンラインという選択肢が登場したことにより、結果として、宗教儀礼を成立せしめる要素を再考する必要性が生じたといえる。例えば、文化時報社長兼主筆の小野木康雄氏はオンライン仏事に関して「葬儀や法要は場所や時間の共有ができず、デメリットが大きい」（『文化時報』2021 年 2 月 25 日 3 頁）と、施主・喪主と僧侶が同じ場所で同じ体験をすることの重要性を指摘している。仮に言語化せずとも、「対面によって得られる経験が仏事にとって大切である」という感覚は、上述の「オンライン仏事の利用を希望する割合は、法要予約などの事務手続きと比較した場合、相対的に低い」との結果からも、一般的に共有されているものなのかもしれない。

では対面式が有する要素が取り除かれた時（つまりオンライン）、「仏事の衰退を招く」と僧侶が危機感を抱くように、仏事の持つ意義というのは失落するのであろうか。ここに至って、オンライン仏事の是非を問うことは、「仏事とは何か？」という本質的な問いに置き換わるのである。野村証券の塚寄智志氏は「IT 化やオンライン化はただの仕組み、仕掛けであり、宗教行為としての本質的なあり方と同じテーブルで議論されるものではないであろう」（塚寄智志『コロナ禍がもたらした変化と宗教教団今後へのヒント～内閣府調査から見てくるもの～』野村証券株式会社金融公共公益法人部、2020 年、18 頁）と宗教行為の「安易な」オンライン化に対して警鐘を鳴らす。いずれにせよ、葬儀や年回法要などの意義を改めて熟思し、その意義を檀信徒側に伝えるという営為が、オンライン仏事という選択肢の登場によって、今後より一層、執行者たる僧侶側に求められるであろう。

以上、本稿ではオンライン仏事に対する不安面を取り上げ、高齢者との親和性を検討した。その結果、僧侶側の思いのみでオンライン化を進めるのは、高齢檀信徒

を置き去りにする危険性を有しているといえる。しかし、遠方檀信徒などの存在を考慮するならば、選択肢の一つとして有用である。そして、オンライン仏事の進展が、仏事の縮小や削減につながるかは、現時点では不明であるが、今後ともその動向に注視すべきであろう。

註

- (1) 大正大学地域構想研究所・BSR 推進センター「寺院における新型コロナウイルスによる影響とその対応に関する調査結果報告」2020年。2021年11月22日最終閲覧。
<<https://chikouken.org/topics/news/10879/>>
 - (2) 総務省「令和2年版情報通信白書」337～338頁。2021年11月22日最終閲覧。
<<https://www.soumu.go.jp/johotsusintokei/whitepaper/ja/r02/pdf/index.html>>
 - (3) 総務省「令和3年「情報通信に関する現状報告」（令和3年版通信白書）」3頁。2021年11月22日最終閲覧。<<https://www.soumu.go.jp/johotsusintokei/whitepaper/ja/r03/summary/summary01.pdf>>
 - (4) 内閣府 政策統括官（経済社会システム担当）「新型コロナウイルス感染症の影響下における生活意識・行動の変化に関する調査 令和2年6月21日」6頁。2021年11月22日最終閲覧。<<https://www5.cao.go.jp/keizai2/wellbeing/covid/index.html>>
 - (5) 公益財団法人全日本仏教会・大和証券株式会社「仏教に関する実態把握調査（2020年度 臨時調査）報告書～新型コロナウイルス感染症が仏教寺院に与える影響～」34頁。2021年11月22日最終閲覧。
<http://www.jbf.ne.jp/wpcontent/uploads/site211/files/pdf/bukkyoureport2020_102.pdf>
 - (6) 仮にオンライン仏事を執行するならば、当然であるが、檀信徒がネット環境を有しているかの確認や、家族や近親者等への協力依頼など、僧侶側の最大限の配慮が必要になると思われる。また、檀信徒側だけでなく寺院側にも包括法人側などからの援助が必要となる場合も想定される。例えば、浄土真宗本願寺派では、離郷門信徒対策として、本山本願寺、築地本願寺等を会場に「離郷門信徒のつどい」を開催しているが、2021年はオンライン配信形式も組み込まれた。そして、利用寺院においてオンライン環境が未整備であっても、視聴機材を含む備品等の無償貸与や接続方法の説明及び接続補助など、宗門として、ハード面・ソフト面の支援がなされている。
- 浄土真宗本願寺派「「離郷門信徒のつどい」（ふるさとの会）開催のご提案」。2021年11月22日最終閲覧。<https://www.hongwanji.or.jp/jiin/kaso.html#kaso_02>

坐禅の布教方法

― 法事におけるいす坐禅の活用法について ―

岩 迫 祐 都

1. はじめに

宗門関係のいす坐禅に関する研究については大野徹史（2003）⁽¹⁾、小杉瑞穂（2020）⁽²⁾に詳しいが、宗侶は檀信徒に対して法事の中で法話を行い布教することが多い。しかし、坐禅の布教となると、ただ坐禅会への参加を促すくらいであろう。その中で小杉（2020）は、そもそも寺院開催の坐禅会への参加のハードルが高いことを指摘している。

筆者は、2017年3月から2018年3月まで安居をしていたが、入堂してすぐに右足首の怪我のため、送行まですべての坐禅の機会はいす坐禅でのものとなった。その経験から、檀信徒においても身体的理由で結跏趺坐や半跏趺坐が組めず、あきらめてしまう方もいるのではないかという考えに至った。

『曹洞宗宗勢総合調査報告書2015年』⁽³⁾によると、寺院における年回法要実施回数の現状は1週間に1回程度行う割合が20.4%と最も高く、次点で2、3日に1回程度の割合が14.0%、2週間に1回程度の割合が12.1%、全体の約半数（46.5%）を占めている。曹洞宗では、約半数の寺院でひと月に1～10回程度の法事が行われていたわけである。それだけの回数がある中で、法事の前にいす坐禅を体験的に実施することにより、大きく坐禅の布教に貢献できるのではないかという考えのもとに研究をすすめる。また、リーフレットを作成、実施、アンケートを行った。

2. いす坐禅について

2-1 海外にみるいす坐禅

中村元（1959）⁽⁴⁾によると、イギリスの仏教会が行っている坐禅会では既にいす坐禅の指導がなされており、結跏趺坐や半跏趺坐が困難な外国の方に対して、体のつくりに応じ、いすを用いたやり方で実践されていた。それは、ロサンゼルスの方の禅堂である東漸禅窟においても同様に見られる。

2-2 近年の曹洞宗におけるいす坐禅の布教教材

近年、曹洞宗宗務庁教化部よりいくつかの布教教材が刊行されており、リーフレットとして『いす坐禅のすすめ』（2012）や『いす坐禅のきほん』（2019）がある。ま

た動画共有サイトYouTubeに『【曹洞宗】いす坐禅のきほん』⁽⁵⁾が2019年に配信されており、2021年12月9日現在では6,320回視聴されている。

2-3 檀信徒法要における坐禅の位置付け

『昭和修訂曹洞宗行持軌範』(1988)⁽⁶⁾によると檀信徒法要作法の中で、

「終わって、導師は南面して法話を行うこと寺院の場合と同じ（読経が始まる前に施主一同に対し、坐禅の指導を為しつつ適當の時間、打坐させるもよい）」とある。

しかし、法事へ参列する檀信徒の服装はフォーマルなものが多い。スーツやスカートを履いた服装では、結跏趺坐や半跏趺坐は困難である。また、足を組めたとしてもその様子が窮屈であることは容易に推察される。その点、近年、寺院においてもいすの使用が多く見受けられるようになった。法事の際は、参列者や宗侶がいすに座り執り行う機会が増えつつある。また、『行持軌範』には打坐の時間については明示されておらず、現場の宗侶に委ねられている。

3. リーフレット作成

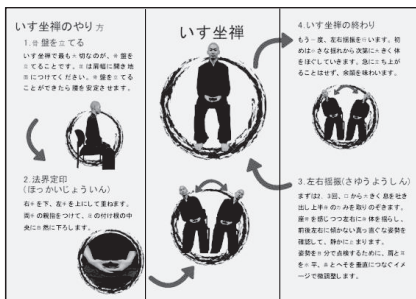
今回、法事での配布を想定していす坐禅のリーフレットを作成した。リーフレットの形式は、A4版を三つ折りにした形。その形式にした理由が2点ある。1つ目は、6ページ設けることができるという点。三つ折りは6面＝6ページ、二つ折りは4面＝4ページ。リーフレットの場合は、折り目で掲載する内容を変えることがあるため、6面＝6ページだとそれだけ項目が入れられることになる。また面ごとに別の内容を入れることができるため、デザインで罫線を引いたり、囲みを入れたりする必要がない。罫線や囲み枠はスペースをとるため、たくさんの情報を載せたい場合デメリットになる。

2つ目はその形がコンパクトであるという点。二つ折りリーフレットに比べて、三つ折りリーフレットはコンパクトである。法事が終わり、リーフレットを持ち帰ってもらう場合を考えたときに、カバンやポケットにも入れやすく、持ち帰りやすい。リーフレットをデザインして行く上で、無料でweb上での操作が可能な画像作成ツール『Canva』を使用した。図①では、タイトル、法事と坐禅の説明、連絡先を記載。図②では、いす坐禅のやり方の説明をしている。

坐禪の布教方法（岩迫）



リーフレット表図①面



リーフレット裏面②面



三つ折りサイズ

4. アンケート調査

4-1 調査概要

次に、実際に行った時のアンケート調査について報告する⁽⁷⁾。S県M市のご住職にアンケート調査の協力を依頼した。ご住職は2018年頃より、法事の際にいす坐禅の時間を設けている。

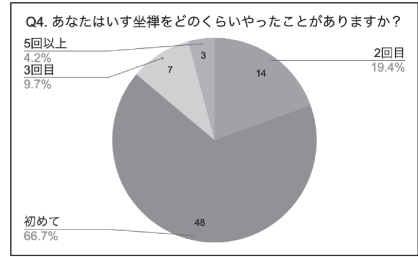
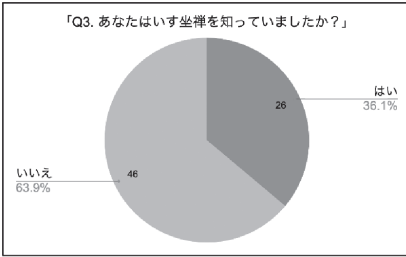
法事は、「法要控え室（書院）にラミネートしたリーフレットを準備→本堂の椅子の上に経本とリーフレットを準備→参列者を控え室から本堂へ誘導→法要といす坐禅の説明→3分程度のいす坐禅→法要→法話→墓参」といった流れである。（詳細な

日時	法事の種類	人数(人)
8月28日	1周忌法要	11
9月9日	3回忌法要	3
9月4日	49日法要	4
5日①	3・37回忌法要	5
5日②	7・23・23回忌法要	6
12日	7回忌法要	2
13日	25回忌法要	3
20日	13回忌法要	7
10月2日	25・25・33回忌法要	5
3日①	3回忌法要	13
3日②	7・13回忌法要	6
3日③	37回忌法要	7
合計		72

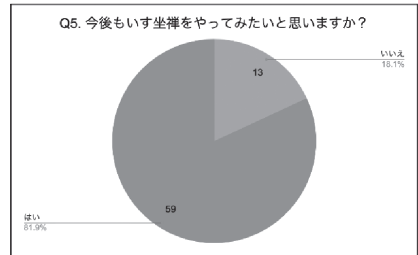
4-2 アンケート結果集計

回答者72名のうち、女性38名男性34名。年齢分布は19歳以下が14名、20代3名、30代8名、40代11名、50代10名、60代12名、70代10名、80代以上4名という結果であった。

坐禅の布教方法（岩迫）



Q3「あなたはいす坐禅を知っていましたか？」という問いに対して72人中46人が「いいえ」と回答した。Q4「あなたはいす坐禅をどのくらいやったことがありますか？」という問いに対して72人中48人が「初めて」と回答した。Q5「今後もいす坐禅をやってみたいと思いますか？」という問いに対して、72人中59人が「はい」と回答した。

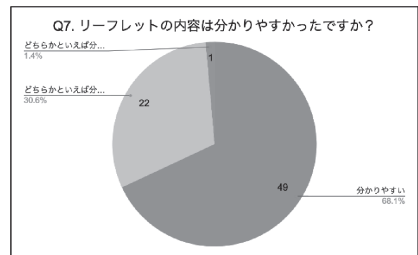


また、Q6「法事の前にいす坐禅をやってみてどのようなことを感じられましたか？」という自由記述欄を設け、任意で記入していただいた。以下は、感想やコメントの一部である。

- ・心が落ち着いた。28名
- ・落ち着いた気持ちで法事に参加することができて良いと思いました。4名
- ・関節に痛みを持っていても楽にできるからいいと思う。3名
- ・姿勢を正すことが難しく感じました。3名
- ・初めてなので緊張しました。2名

Q7「リーフレットの内容はわかりやすかったですか？」という問いに対して、72人中71人が「分かりやすい」「どちらかといえば分かりやすい」と回答した。Q8「Q7の回答でどのような点でそう思われましたか？」という自由記述欄を設け、任意で記入していただいた。以下は、感想やコメントの一部である。

- ・文章と写真で説明がされているので、分かりやすかった。38名
- ・読んで実践できそう。2名
- ・子どもにも分かりやすかったです。2名



- ・60代なので、字を大きくしてくれるととってもわかりやすいと思います。4名
- ・写真で説明されてわかりやすいが、ポイントになる部分を書き加えてあると、もっとわかりやすいと思った。

Q9「最後に、ご意見、ご感想等ございましたらご記入ください。」という自由記述欄を設け、任意で記入していただいた。以下は、感想やコメントの一部である。

- ・椅子坐禅について機会があれば試してみたい。6名
- ・坐禅に興味を持つきっかけになったと思います。2名
- ・膝が悪いため、椅子で行えてよかった。
- ・普通の坐禅（椅子ではないもの）をやってみたいと思いました。
- ・お経の内容も知りたいです。

5.まとめ

本研究の目的は、「法事の前にいす坐禅をすることによって、坐禅の布教につなげる」ことである。アンケートの結果、いす坐禅を知らなかった方が6割もいた中で（Q3回答）、実際にいす坐禅を経験した約8割の方々が「今後もいす坐禅をしてみたい」という回答があったことは、有意義な成果としてもよいだろう。「坐禅を今後してみたい」との回答もあり法事でいす坐禅が坐禅会へのアプローチの役目を果たしているわけであり、受け皿としての「坐禅会」開催も考えていきたいところではある。

Q6の「緊張した」あるいは、「初めは戸惑い長く感じた」などの回答から、初めていす坐禅をする方へのアプローチを参究することは大きな課題だろう。

リーフレットについて、約9割の方から「分かりやすい」と回答を得たが、Q8より60代以降の方から「リーフレットの文字が小さく読みにくい」との回答が複数見られた。視覚的な配慮が必要だったことが推測される。また「写真で説明されてわかりやすいが、ポイントになる部分を書き加えてあると、もっとわかりやすい」との回答があった。リーフレットには、全身の写真を多く掲載していたため更に詳細なポイントとなる、坐骨の位置などの細かいポイントを写真で伝える必要がある。

Q9に経典の内容も知りたいといった回答もあり、リーフレットの内容・仕様をさらに検討する必要がある。リーフレットを用いた布教は有用ではあるが、その内容や仕様についていただいた回答をもとに工夫・改善の余地があり、より一層慎重に検討しなければならない。

「膝が悪いため、椅子で行えてよかった。」という回答をいただいた。膝や関節に痛みがあってもいす坐禅に親しんでもらうことができた。いす坐禅を知らない方が約6割いた中で、坐禅布教の入り口となる機会は大いにあると推察し、知ってもら

う機会と身体的事情に合わせた坐禪布教を模索していきたい。

註

- (1) 大野徹史 (2003) 「いす坐禪に関する考察」『教化研修47』（曹洞宗総合研究センター）p.215
- (2) 小杉瑞穂 (2020) 「いす坐禪指導法の考察」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要第21回』（曹洞宗総合研究センター）p.237
- (3) 曹洞宗宗勢総合調査委員会編 (2017) 『曹洞宗宗勢総合調査報告書2015年（平成27年）』（曹洞宗宗務庁）p.78-79
- (4) 中村元 (1959) 「海外旅行で見たこと聞いたこと－禪について－」『教化研修3 特集・海外の禪』（曹洞宗布教教化研究所）p.10
- (5) 曹洞宗SotoZen 『【曹洞宗】いす坐禪のきほん』（2019年）
<https://www.youtube.com/watch?v=I8RMv7JDalw>
- (6) 『昭和修訂行持軌範』（1988）（曹洞宗宗務庁）p.356
- (7) 本来であれば、8月に山口県にある筆者の師寮寺でもリーフレットを用いて行う予定であったが、新型コロナウイルス感染拡大、また研修生に陽性者が出たため、中止せざるを得なかった。

教化の場における民俗（2）

— 墓石の実態調査を踏まえて —

横山 俊 顕

1. はじめに

本稿は、2009年に筆者が曹洞宗総合研究センター教化研修部門研修部在籍時、学術大会で発表した「教化の場における民俗－墓石の実態調査を踏まえて－」⁽¹⁾に続く研究である。

前回の調査では先行研究の手法を参考にして、東京都内の墓碑約2,000基と福島県内の墓碑約2,000基の墓碑銘の実態調査を行い、建立年と墓碑銘の変化に注目して現代人の死生観についての考察を試みた。結論として、西暦2000年頃を境として、伝統的な「〇〇家」や「先祖代々」という墓碑銘から「和・絆・心」や「ありがとう」などの自由記述の墓碑銘が急増していることが確認された。

前回の調査から12年が経過し、その間には東日本大震災や熊本地震、西日本豪雨など多数の自然災害が発生している。さらに、樹木葬をはじめとする新しい墓地や葬送の形も多様化し続けており、昨今の新型コロナウイルスの影響下では日本各地で伝統的な葬儀の文化も大きく変化せざるを得ない状況となった。そのような時代の変化の中、この12年の間に建立された墓碑銘を調査することで、現代人の死生観を墓碑銘から定点観測することを目的として今回の調査を行うこととした。

調査した墓石の数は以前の調査ほど多くはなかったものの、それでも一定の傾向

（表1：前回2009年時の実態調査の対象）

福島市の民間霊園3か所（宗教宗派不問）

- | | | | |
|------|------|-------------|------------|
| ①A霊園 | 民間霊園 | 経営母体：伝統仏教寺院 | 506区画 |
| ②B霊園 | 民間霊園 | 経営母体：民間企業 | 369区画 |
| ③C霊園 | 民間霊園 | 経営母体：伝統仏教寺院 | 1,233区画 |
| | | | 合計 2,108区画 |

調査対象：2,108区画のうち1979年～2009年建立のもので墓碑銘が読み取れるもの1,723区画

東京都郊外の霊園2か所（宗教宗派不問）

- | | | | |
|------|------|-------------|------------|
| ①D霊園 | 民間霊園 | 経営母体：伝統仏教寺院 | 850区画 |
| ②E霊園 | 民間霊園 | 経営母体：伝統仏教寺院 | 1,269区画 |
| | | | 合計 2,119区画 |

調査対象：2,119区画のうち1997年～2009年建立のもので墓碑銘が読み取れるもの2,095区画

や変化を俯瞰することができた。本稿では、前回の調査結果の再確認も含め、墓碑銘の変化から浮かび上がる現代人の死生観の変化について考察していく。

2. 前回の調査から見たものと問題提起

本章では、まず前回の墓石の実態調査の結果から、現状への仮説を立てた経緯について考察したい。

前回の墓石の実態調査では、（表1）の通り、筆者の自坊のある福島市と東京都郊外の霊園を調査対象とした。特定の宗教等の条件による墓碑銘への影響を考慮し、いずれも宗教宗派不問の民間霊園を対象としている。

調査の手法については、東北大学・鈴木岩弓氏による仙台市の公営墓地葛岡霊園の墓碑銘の調査手法⁽²⁾を参考とした。建立された年と墓石正面に刻まれた内容である墓碑銘が読み取れる比較的近年のものを対象として設定している。その目的や分類については次の通りであった。

対象：建立年が明らかな墓石で、且つ、墓碑銘が読み取れるもの

いずれかが読み取れないものは対象外とした

目的：①時系列上に墓碑銘の変化を配置することで、死生観や靈魂観の変化を時間軸上に捉える

②死生観と刻字内容の変化について、地域間の比較を行う

③以上の2点から、総合的・立体的な傾向をとらえる

分類：①「宗教や宗旨を直接示すもの（南無阿弥陀仏など）・家や先祖代々など伝統的なもの」以外を「自由記述墓石」とする。

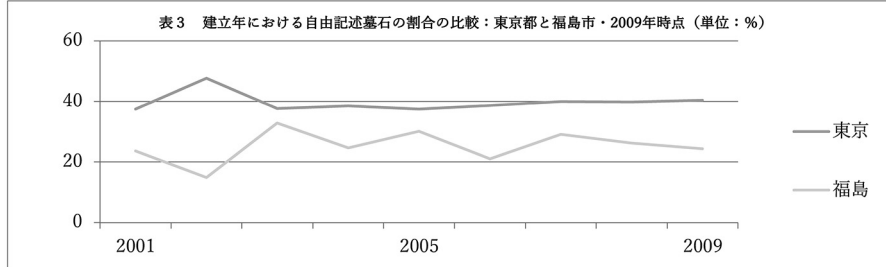
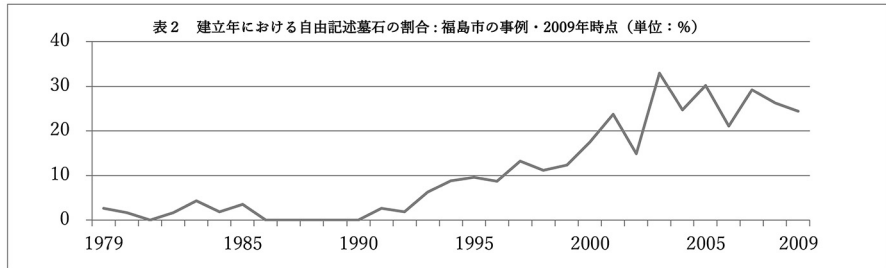
②自由記述の中から、単漢字（和・絆・心など）の墓碑銘を抽出する

（1）建立年と自由記述墓石の割合

まずは前回の調査結果から、建立年と自由記述墓石の割合の変化を確認していきたい。項目のポイントは、時間軸と空間軸の観点から自由記述墓石の変化を捉えていくことである。

まず表2では、2009年までの福島市における自由記述墓石の割合を示したものである。（調査総数1,723基）1990年代から自由記述墓跡は次第に増加し、2000年以降は平均25%～30%で推移していることが分かる。

表3のグラフは、墓碑銘の変化が比較的多く確認されるようになった2000年～2009年の期間における東京都と福島市の2地域間の比較を示したものである。結果から東京都の方が福島市よりもやや高い40%ほどで推移していることが分かった。



墓をはじめとする葬祭儀礼の変化は首都圏の現状ばかりが報道でクローズアップされがちであるが、地方都市においても一定の変化があることを示すものであり、全国的な傾向として墓碑銘の変化が進行していることが分かる。

これらの調査結果について、前回の調査では以下の特徴が確認された。

- ①自由記述墓石は時代と共に増加傾向にあり（時間軸）
- ②地方都市よりも首都圏でやや高い数値が見られた（空間軸）

（2）墓石正面の単漢字

表4 墓石正面の単漢字（東京都の事例）2009年

墓石正面の単漢字 20項目プラスその他67件 調査総数 2,119

年	和	絆	愛	心	慈	徳	想	道	空	華	風	静	夢	悠	顔	誠	真	祈	海	穂	他	総計
以前	1																					1
1997	1	1	3	1	1		2					1										10
1998	6		1	1	1			1	1		1		2		1	1					7	23
1999	2	1	2			1	1	1							1						1	10
2000	2		2		1	1														1	4	11
2001	4			1			1		1							1			1	1	3	13
2002		1	2						1		1										2	7
2003	2	1			2	2			1	1	1		1								5	15
2004	6	1	3	4	2	1	1		1		1	4	1	1			1	1			5	33
2005	15	6	5	7	5		2	3	2	4		1	2	2	3	4	3			1	18	83
2006	10	9	3	7	4	3	3	2		3	2		3	1	1			2	3		15	71
2007	12	11	6	4	2	4	1	3	3		1	1		1			2		1	1	13	66
2008	9	4	3	1	3	3	2	1			1	1		1				1			12	42
2009	7	3	1	2	2					1	1			1	1	1		1			7	28
総計	77	38	31	28	23	15	13	11	9	9	9	8	8	8	7	7	6	5	5	4	92	413

表5 墓石正面の単漢字（福島市の事例）2009年

墓石正面の単漢字 20項目プラスその他27項目27件 調査総数 2,108

年	和	静	心	愛	絆	夢	花	風	悠	寂	空	慈	眠	無	光	真	誠	凜	縁	道	他	総計
以前																					2	9
1989		3							1	2			1									0
1990																						0
1991																						0
1992				1																		1
1993				1																	1	2
1994								1													1	2
1995							1	1		1											1	3
1996			1	1								1			1							4
1997	1												1		1							3
1998	1								1				1								2	5
1999	1																		1	1	1	4
2000	1	1	1				1		1					1							1	7
2001	1		1			1	1				1			1		1				1	1	9
2002						2															1	3
2003	1		1								1	1			1			2			4	11
2004	1	2				1					1	1					2					7
2005	1	1		1						1				1					1			6
2006	3			2	2		1	2													3	13
2007	1		3			1		1	1												5	12
2008	1	1	1	1	4						1										2	11
2009	2	1			1		1									1					2	8
総計	15	9	8	7	7	5	5	4	4	4	3	3	3	3	3	2	2	2	2	2	27	120

続いて、前回の調査結果の一つである墓石正面に刻まれた単漢字の内容を見ていきたい。表4は東京都の事例、表5が福島市の事例である。鈴木岩弓氏の調査手法を参考とし、この表では自由記述墓石正面に刻まれた漢字一文字の「単漢字」の内容を、建立年と内容および件数によって整理した相関図である。本項目のポイントは（1）と同じく、時間軸と二地域間の空間軸による比較の2点である。

これら2009年の調査結果からは、内容に共通したものが散見され、東京都と福島市では上位15項目のうち14項目は共通した内容であり、地域間の差がほとんど無いことが確認された。

それぞれの項目については、次のようにある程度の分類が可能であった。

- ①「寂」「眠」「静」など…あの世を想起させるもの
- ②「和」「愛」「絆」など…死者との関係性、人間の指針となるもの
- ③「想」「偲」「静」など…生者から死者へ向けられる行為
- ④「風」「海」「空」など…自然を表すもの

これらの内容は、造墓行為における墓石の意味や、残された死者に対する感情を表すものとしてそのまま置き換えることができるものである。

さらに、単漢字の項目数は福島市で47項目、東京都で87項目もの単漢字が確認され、調査した墓石数の分母がほぼ同数であることを考えると、東京都の方がより多文化した死生観を反映しているとみなすことができる。

（３）問題提起 2009 年以降の動向と傾向についての仮説

ここまでの2009年時点での調査結果の要点を整理してきたが、冒頭でも述べた通り、この12年間の時間的経過を踏まえ、多発する自然災害や葬祭文化の多様化を受けて、墓碑銘にも何らかの変化が起きているのではないかという仮説を立て、以下の2点の仮説をもとに再び墓碑銘の調査を行った。

- ①自由記述墓石の割合は更に増加傾向にあるのではないか。
- ②時間の経過と共に、自由記述墓石の内容（特に単漢字）の傾向に何らかの変化があるのではないか。

3. 今回の調査と結果から

（１）今回の調査の対象と手法

今回の調査では、時間的な制約やコロナ禍での移動や活動が制限されてしまったこともあり、福島市の自坊で管理運営している宗教宗派不問の民間霊園「しのぶ霊園内の薬師霊園」において、比較的近年に造成された区画を調査の対象とした。

対象：調査総数 749 区画のうち 1993 年～ 2021 年に建立された墓石で墓碑銘が読み取れる 536 区画

なお、調査の手法や項目については前回調査と同様である。

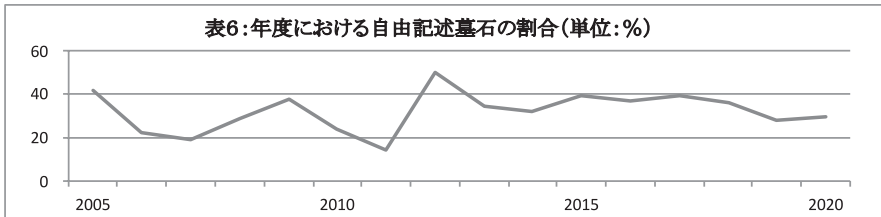


表7:2021年 墓石正面の単漢字(福島市) 計29項目 調査総数 749基

福島市・安洞院薬師霊園

年	和	心	絆	愛	偲	想	慈	縁	空	光	寂	悠	穏	楽	響	願	恕	仁	誠	静	宙	虹	風	豊	夢	審	梵	静	永双	総計
以前	4	2	2	3	1	1				2	1									1	1						1	1	1	14
2010																					1									2
2011																														0
2012	2	3		2			1	1				1																		5
2013							1																		1					2
2014							1					1																		3
2015	1	1	1		1															1										2
2016				2		1											1						1							3
2017						1		1						1									1							4
2018	2	1				1		1			1				1									1			1			8
2019	1																													0
2020				1								1																		1
2021						1																								1
総計	11	7	6	5	5	4	4	2	2	2	2	2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	45

（２）建立年と自由記述墓石の割合

今回の調査における自由記述墓石の割合の変化は、グラフ（表6）の通り近年では30～40%を周辺で推移している。この数値は前掲の表3と比較すると、25～30%

から一段増加しており、2009年時点の東京都の数値とはほぼ同じレベルに達していることが分かる。このことから、福島市のような地方都市においても、自由記述墓石は一定の増加傾向にあるとみなすことができる。

次に、自由記述墓石のうち、漢字一文字の「単漢字」の結果を考察する。

（3）墓石正面の単漢字

今回の調査結果（表7）では、上位5項目のうち4項目「和・心・絆・愛」は前回の結果（表4表5）の上位5項目にも共通していた。時代が変化しても墓石を通して死者を祀る心がそのまま墓碑銘に投影されている。表5の2009年の福島市の調査と比較すると、今回の結果には「偲・想・慈」などの死者を供養する行為に関するものが増加し、「花・風」などの自然を想起させるものは減少している特徴が確認された。

（4）まとめ

（2）で指摘した傾向は、「花・風」などの墓碑銘を選択していた元来自然志向が強い層の人々が、墓石を建立しない樹木葬や散骨を選択した結果に起因しているとも考えられる。現代では墓石を建立しない人々の割合が増加している背景を考えると、今回の12年間の調査の意義は、2009年当時の「ある時代における全体的な現代人の死生観」というよりも、「現代において散骨や樹木葬を除き、墓石を建立した人々にとっての死生観」の方にシフトしている。墓石を建立しないという価値観が次第に地方にも普及していく中、私たち現代人は墓石に何を祈り、何を求めているのか。揺れ動く葬送文化の中、物言わぬ墓石を定点観測し続けることで、今後も死生観への考察を深めたい。

註

- （1）筆者「教化の場における民俗－墓石の実態調査を踏まえて－」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第11回）』曹洞宗総合研究センター・2010年
- （2）鈴木岩弓「墓碑銘からみた現代人の死生観と仏教」（『日本仏教学会年報』第63号・1998）111頁

仏教保育実践園における仏教行事について

岡 本 啓 宏

1. はじめに

仏教保育実践園では、釈尊、各園の設立母体である寺院の属する各宗派の宗祖の教えに基づいて、年間に多くの仏教行事を実施している。平成29年6月に、関東1都6県の公益社団法人日本仏教保育協会に加盟している総数430園（幼稚園・保育所・こども園）に記述式で「仏教保育アンケート」（以下、アンケート）を行った。その結果94園（幼稚園52園 保育所32園 こども園10園）からの回答（回収率21.9%）を得た⁽¹⁾。その中で年間行事、仏教行事の実施において様々な課題が浮かび上がってきた。本論では、その現状を明らかにするとともに、各園から寄せられた課題の解決を試みる。

2. 仏教行事の実施状況

仏教保育実践園の年間行事は、一般私立園同様に多く、私立・公立園で通常行われている年間行事に加え、さらに独自の仏教行事が付加され、各園の教育・保育目標を達成すべく数多くの行事が行われている。その実施内容も多岐に渡り、釈尊、各宗派の宗祖の生涯、教えに関連した行事として、三仏忌（花まつり・成道会・涅槃会）を中心に実施している。これらの仏教行事（宗教的行事）の比率は、年間行事全体の中で一割強を占めている現状である⁽²⁾。その他、日常の朝夕のお唱え（お誓い）、合掌、仏教讃歌、仏教法話等、様々な仏教教育が行われている。即ち、これらの仏教行事、仏教教育を通じて仏教理解を促し、釈尊の説く「命の尊重」、「平等思想」等の教えを子どもたちに伝えている。その仏教行事の実施内容は、アンケートによれば、以下の通りである。

花まつり（4月・5月）、おまいり（毎月）、慰霊祭（5月）、青葉まつり（6月）、おもちゃ供養（6月）、お地藏様祭り（6月）、總持寺参拝（6月）、みたままつり（7月・8月）、盆踊り（7月・8月）、施餓鬼会（7月・8月）、昇天焚き（7月）、お盆参拝（7月・8月）、お彼岸（9月）、千灯供養（9月）、總持寺参拝（9月）、おじぞうまつり（9月）、道元禪師追善記念日（9月）、菊供養（10月）、写経供養会（10月）、報恩講（11月）、地藏供養（11月）、十夜法要（11月）、お会式（11月）、如意輪祭（11月）、成道会（12月）、除夜の鐘（12月）、道元禪師誕生記念日（1月）、法然上人御忌法要（1月）、涅槃会（2月）、

針供養（2月）、若草まつり（2月）、初午（2月）、總持寺参拝（2月）、成田山御礼参拝（3月）、示現会（3月）等、以上のように報告されている⁽³⁾。仏教保育実践園では、これらの仏教行事を通じて各園の教育・保育目標を達成しようとするものである。

この仏教行事は、その主体である子どもたちを中心に設定され、幼児期より道徳性・規範意識の育成を図るとともに、子ども一人ひとりの宗教心の開発において、「命の尊重」、「平等思想」等を中心とした心の活動を活発にすることを目的に実施している。

さらに現行の幼稚園教育要領に、「(4) 道徳性・規範意識の芽生え」が新たに改訂、追加され、幼児期より道徳性・規範意識を育成することの大切さが初めて強調された⁽⁴⁾。仏教保育実践園では、従来「生命を大切にする」、「仲間を大切にする」、「善い行いをする」等の仏教の教えに基づいて、子どもの健全なる成長発達を目指した教育・保育を展開し、道徳性・規範意識の育成に重点を置いて実施してきている。近年、幼児期よりの道徳性・規範意識の育成の大切さが叫ばれている社会の中で、仏教保育の大切さ、必要性がより一層高まっているといえる。以上のように、仏教保育実践園の仏教行事が実施されている。

3. 仏教行事の実施における課題

仏教保育実践園が、仏教行事を実施する上で、様々な課題が生じている。それをアンケート結果から、次の6点に集約することができる。

第一は、「宗教行事と民間行事の実施について」である。即ち、仏教保育実践園における仏教以外の宗教的性質をもった行事の実施についてである。仏教保育実践園では、自らの教育・保育方針に照らし合わせ、日本で独自に進化した宗教行事と民間行事を実施している。具体的には、「クリスマス」、「ハロウィン」、「七夕」、「節分」、「ひなまつり」等の実施である。アンケートによれば、「クリスマス」は35.0%、「ハロウィン」は14.5%、「七夕」は54.8%、「節分」は79.6%、「ひなまつり」は53.2%の園で実施している⁽⁵⁾。上記の通り、「クリスマス」と「ハロウィン」は、半数以下の実施園に留まっており、実施しない理由としては、約半数園において「創設者の仏教精神を大事にすることの意を受け継いで行わない。」、「仏教行事を広めていきたい。」等の理由で実施していない。これらの行事は仏教以外の宗教的な行事の実施であり、仏教保育実践園においては、その実施に抵抗感を持っているということであろう。しかし、これらの行事は日本社会の中で独自に進化し、日本社会の中に定着した行事で、その内容に触れないということは、むしろ不自然な現状といえる。例えば、「クリスマス」について、「クリスマスには触れるが、行事としては取り入れていない。」、「正規の活動の中では行わず、課外活動の英語の中で、クリスマスパー

ティーを行っている。」「クリスマスは実施しないが、お菓子を配布している。」等の消極的な実施形態をとっている。その反面、「七夕」、「節分」、「ひなまつり」等の民間行事は、日本古来の風習と中国等から伝わった文化との融合により、日本独自に進化し、長い日本の歴史の中で日本文化の中に定着し、実施されているもので、仏教保育実践園の多くの園でもあまり抵抗なく受容され、園行事として定着している。日本における「クリスマス」、「ハロウィン」等の行事は、本来の宗教的な意味合いとは異なり、一種の季節のイベントとして進化した宗教行事、民間行事であり、仏教保育実践園においても実施することは可能であると考ええる。

第二は、「保育者の質の向上について」である。仏教保育実践園において、保育者の仏教理解と仏教精神の教職員間での共有の難しさを課題としている園が多い。それは、高度に発展した現代社会の中で、園の創設当時の精神を維持し、教育・保育に展開することの難しさを各園共に感じている。仏教系の保育者養成校で学んだ保育者であれば、仏教に対する理解も深まっているが、他の多くの一般的な保育者養成校出身の保育者にとっては、その仏教理解はとても困難なものといえる。現代、核家族化、近代化、情報社会化等の影響を受けて、宗教、特に仏教との関わりを持たずに生活している人々にとっては、仏教理解は難しいといえる。そこで園長をはじめとし、ベテランの保育者による講習会等の開催により、保育者の仏教理解を促している。また、日々の仏教保育の実践の中から経験的に仏教精神を習得していると言える。このような状況の中で園全体として、積極的に仏教講演会、仏教公開講座、仏教行事への参加等を推し進め、各園の創設当時の仏教精神、理念を維持し、教職員間で共有し、教育・保育を展開する必要があると考える。

第三は、「保護者の理解について」である。仏教保育実践園では、事前に建学の精神、仏教主義の理念、年間の仏教行事等について保護者に説明する必要があるという意見が多く見られた⁽⁶⁾。入園前に仏教保育の実践として、日常の礼拝、合掌、そして仏教行事への参加等、事前に理解を得、不安や疑問を回避しておく必要がある。現代社会において宗教、特に仏教に触れる機会が少なくなっている若い世代の保護者は、仏教行事の実施に抵抗を感じる人も少なくない。そこで入園前の説明会で、事前に各園の教育・保育方針、年間仏教行事の実施の意義、目的、内容について説明し、理解を得ておくことが大切である。また、入園後に保護者参加の行事、保護者会等の機会に丁寧に説明することによって、保護者の不安や疑問を取り除く努力が必要であると考ええる。

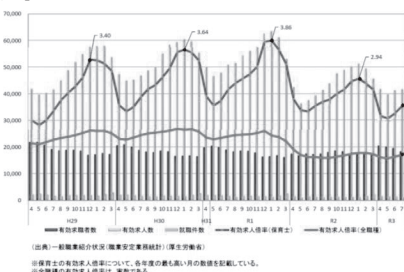
第四は、「求められる人材（学生）の育成について」である。仏教保育実践園の求める人材とは、アンケートによれば、「保育者として子どもの考えを尊重し、子どもとともにのびのびと活動できるような人であり、多くのものを見て、様々な人々を

受け入れることができ、積極的で、前向きで、意欲的な人材を求める。」と集約することができる⁽⁷⁾。保育者は子どもの成長、発達に直接関わる大切な存在である。それ故に有能な保育者が求められる。各園の求める人材（学生）は、社会人としての基本的なマナーが身につく、明るく、積極的な姿勢で保育に臨み、教育・保育に対して意欲的な人材である。そして、保育の現場における社会人としての基本的なマナーとは、保育現場にふさわしい態度ということである。若い保育者であっても、保護者に対し、一人の保育者、社会人として対峙する必要がある。また、この基本的なマナーは、保護者対応のみならず、保育者同士の共通認識、協同作業においても、その専門性を発揮するために不可欠な要素となる。即ち、保育者同士の意思疎通が、より良い教育・保育につながるということである。そして、これらの求められる人材（学生）は、同時に保育者養成校に期待される人材育成目標となり、より質の高い保育者の養成に向けての努力が必要であると考えられる。

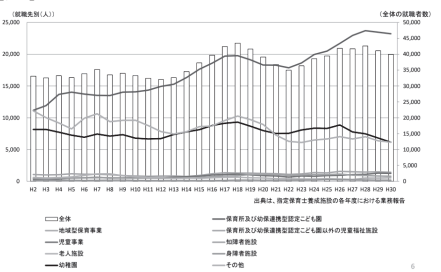
また、近年の深刻な保育者不足は、仏教保育実践園においても深刻であり、各園ともに保育者の確保が大きな課題ともなっている。

第五は、「就職依頼について」である。この「就職依頼」については、仏教保育実践園のみならず一般園においても同様の課題である。前述のように、今日、保育者の確保が深刻な問題である。厚生労働省の調査によると⁽⁸⁾、【図1】が示す通り、保育士の有効求人倍率は高い水準で推移している。また、【図2】が示す通り、指定保育士養成施設卒業者（保育士資格取得者）の就職先は、平成28年度をピークに微減傾向にはあるが、依然高い数値を示している。即ち、保育者の求人数に対して充足されていない状況が現在もおお継続しており、各園ともに保育者の確保が深刻な問題となっている。仏教系の保育者養成校の1つとしての本学の就職状況について、令和2年度の就職状況を挙げると以下の通りである。保育関係求人件数は、「卒業生」86名に対し、「幼稚園十認定こども園（幼稚園型）」500件、「保育所十認定こども園（保育所型）」757件、「幼保連携型認定こども園」115件、「施設」77件、「その他

【図1】



【図2】



」43件の合計1,492件である。そして進路先は、「幼稚園」19名（24.7%）、「幼保連携型こども園」3名（3.9%）、「保育所」48名（62.3%）、「施設」3名（3.9%）、「一般企業」4名（5.2%）、「その他進学等」2名（2.6%）である。この中で仏教園への就職は、「幼稚園」1名（1.3%）、「認定こども園（幼稚園）」1名（1.3%）、「保育所」4名（5.2%）の合計6名（7.8%）であった。以上のように、仏教保育実践園からの就職依頼に全く応えられていない現状である。仏教系の保育者養成校として、各園の求人依頼に対して積極的に応えていく必要があり、一人でも多くの人材（学生）を仏教保育実践園に就職できるように指導を重ねる必要があると考える。

第六は、「養成校としての具体的な指導の必要性について」である。アンケートによれば、特にピアノと歌の指導の必要性が挙げられている⁽⁹⁾。ピアノ指導について、学生のうちにピアノを修得した上で就職することが望ましく、養成校においてもピアノの実技指導にもっと力を入れてほしいとの意見であった。また、歌指導について、近年仏教系の養成校においても讃仏歌の指導がなされておらず、就職後、初めて讃仏歌に直面する状態である。そこで仏教系の養成校は、音楽指導の中に讃仏歌の指導を入れて欲しいというものであった。仏教保育実践園においては、日々の保育や仏教行事にあたり、ピアノと歌の指導が不可欠となる。各養成校においては、それぞれのカリキュラムに従って音楽指導を行っているもので、讃仏歌に限定した指導は困難である。日本仏教保育協会編『仏教保育聖歌集』には⁽¹⁰⁾、「子どもの讃仏歌」（24曲）、「四季の歌」（40曲）、「生活の歌」（18曲）、「おとなの讃仏歌」（16曲）が紹介されている。その他に釈尊、各宗派の宗祖の教えに基づいた膨大な数の讃仏歌がある。また、これらの讃仏歌は、成立が古く、現代音楽を学んできた学生にとっては、その旋律が難しく、習得が困難なものでもある。しかし、仏教系の養成校の責任として、仏教行事の代表的な三仏忌等に関する讃仏歌のピアノと歌の指導は不可欠であり、確実に指導する必要があると考える。

4. まとめ

上述のように、仏教保育実践園における仏教行事の実施には、様々な課題が存在する。しかし、保育現場の日々の努力によって、長い時間の経過の中で様々な問題を乗り越え、仏教教育、保育を継続してきている。各園共に釈尊、各宗派の宗祖の生き方、教えを建学の精神、創設理念とし、仏教精神に基づく教育・保育を展開してきている。その中心指針として、日本仏教保育協会の提唱する「仏教保育三綱領」（「慈心不殺」、「仏道成就」、「正業精進」）がある⁽¹¹⁾。これらの指針に基づいて、日常の礼拝、合掌、そして仏教行事の実施がなされている。この仏教行事等、年間行事の実施は、子どもたちに感動や喜びを生み、豊かな園生活を実現しているといえる。教

教育・保育の基本は子どもにあり、仏教教育・保育の中心テーマである「命の尊重の教育・保育」を子どもたちの心の中心にしっかり確立していくことが大切である。そして、釈尊、各宗派の宗祖の生き方、教えを通して幼児期の心の活動を一層活発なものとして、一人ひとりの子どもが仏教の教えに基づいて正しい心を構築し、自らの力で正しい道に進んでいけるように導くような教育・保育を展開することが大切である。そして「生命尊重の教育・保育」を、より一層推し進め、仏教精神に基づき、各園の創設当時より脈々と受け継がれてきている建学の精神、教育・保育方針に基づき、意図的な教育・保育を確固たる信念のもとに展開し、これらの仏教行事等を通して質の高い教育・保育を目指し、将来大きな可能性を持っている子どもの成長に資することが大切であると考えます。

註

- (1) 拙稿「『仏教保育アンケート』から見る仏教保育実践園の現状と課題」『駒沢女子短期大学研究紀要』第52号（2019年3月）p11～p13参照。
- (2) 拙稿「『仏教保育実践園における「年間行事」の精選・見直しと「仏教行事」について」－幼稚園教育要領の変遷における「行事」を通して－」『駒沢女子短期大学研究紀要』第53号（2020年3月）「4. 仏教保育実践園の「仏教行事」」p18～p19参照。
- (3) 前出 註(1) p44～p50 「4.年間行事について」 参照。
- (4) 文部科学省『幼稚園教育要領』（平成29年3月31日 文部科学省 第62号 平成30年4月1日施行）第1章 総則 第2 幼稚園教育において育みたい資質・能力及び「幼児期の終わりまでに育ってほしい姿」(4) 道徳性・規範意識の芽生え」参照。
- (5) 前出 註(1) p35～p37 「4.年間行事について」③宗教行事と民間行事 参照。
- (6) 前出 註(1) p54～p55 「7. 仏教保育についての問題点・課題について」B. 「保護者の理解」 参照。
- (7) 前出 註(1) p57 「8. その他」A. 「求める人材（学生）」 参照。
- (8) 厚生労働省ホームページ 「保育士の現状と主な取組」（保育士の有効求人倍率の推移（全国）） <https://www.mhlw.go.jp/content/11907000/000661531.pdf> 参照。
- (9) 前出 註(1) p57 「8. その他」D. 「ピアノ指導」 参照。
- (10) 『仏教保育聖歌集』（改訂版）日本仏教保育協会編（1999年）すずき出版 参照。
- (11) 『仏教保育総論』日本仏教保育協会編（2010年）チャイルド本社p10～p16参照。

曹洞宗における保育活動の始まりと今後

— 新型コロナ禍における保育 —

佐藤達全

1、曹洞宗における保育活動の始まり

筆者は以前、「曹洞宗における保育活動について」と題する小論の中で、曹洞宗寺院で保育活動が行われるようになった経緯とその後の状況を発表した⁽¹⁾。

一方で、現在の日本社会に目を向けると、教育のあり方に問題があるように思えてならないので、まず出発点として改めてそのことを振り返っておきたい。

曹洞宗寺院で保育活動を行うようになった理由については、平成5年11月に開催された曹洞宗保育連合会創立40周年記念大会で、理事であった故・佐々隆樹師（東京都・功運寺 まこと幼稚園）が、宗務庁が呼びかけた「一か寺一事業」に応じて保育活動が始まったことについて次のように述べている。

宗務庁の呼びかけに応じて、全国の多くの寺院が実社会との連携を求めて、地域の要望と、住職の力量に適った事業を進めて来たのです。敗戦後の荒廃した社会にあって、僧侶は何をなすべきか、今後の寺院の存在は如何にあるべきか。悩まぬ者はなかったでありましょうし、又、現実に寺院の生活が檀信徒のお布施のみでは成り立たなくなっていました。（中略）

全世界を相手にした無謀な戦争、そして無条件降伏という曾て経験したことのない現実直面して、私はこの状況の中で何をすべきかと思ひ悩みました。掛け替えのない多数の生命と家財を失った後に残されたものは何だったのか。虚脱状態の中であって、私に希望を与えてくれたもの、それは子どもたちだったのです。（曹洞宗保育連合会創立40周年記念大会誌）

この「一か寺一事業」というのは、第二次世界大戦後の寺院を維持する方法の一つとして曹洞宗宗務庁から示されたもので、その後『布教必携』⁽²⁾の中で「寺院にふさわしい事業」の一つとして日曜学校や青年学級・老人クラブとともに保育所と幼稚園が取り上げられている。

そして、保育所については「子ども好きの住職夫妻が協力して経営したならばこの位喜ばれるものはなかろう」と説明され、幼稚園については「私立の幼稚園はその設立者の宗教に基づいて宗教情操を養うことは差支えないから、経営の意義が一段とある。母の会が作られれば婦人教化の実もあげ得る」と、地域に対する貢献だけでなく布教教化をも目的としたものであることが明確に示されている。

このことは、昭和56年に曹洞宗宗務庁から発行された『新編保育指導要綱』の「あとがき」に当時の三宅心戒・伝道部長が「宗門保育は昭和20年代の前半、いわゆる戦後の混乱期に一か寺一事業のスローガンをかかげ、宗教法人の公益事業として特に幼児期における情操教育の啓培という大きな使命感に燃えて発足したのであります」と記されていることから明らかであろう。

2、幼児教育の現状と保育のあるべき姿

仏教保育のその後の活動については前掲の拙論を参照していただきたいが、第二次世界大戦後の荒廃した社会にあって、寺院を維持すると共に幼児の教育（保育）に貢献することを目的として曹洞宗における保育活動は始められた。

その後、全国に幼児教育が広まって幼稚園や保育所が多くなるにつれて国の行政指導が強化され、宗教法人立から学校法人立（幼稚園）・社会福祉法人立（保育所）への移行が促されるなど、運営方法や保育内容にさまざまな規制が加えられるようになった。さらに、幼稚園や保育所設立の母体が寺院であっても、法人として認可された幼稚園や保育所における保育内容は「幼稚園教育要領」や「保育所保育指針」に基づいて行うこととされている。

「幼稚園教育要領」や「保育所保育指針」には、乳幼児の身心の特性や発達の道筋に関する専門的な視点から教育や保育のあり方が示されているのであるから、それに基づいた活動を行うことは当然で、仏教保育（曹洞宗保育）といっても、「特別な宗教教育」をすることではない。ただ、先に紹介した『布教必携』に、幼稚園については「私立の幼稚園はその設立者の宗教に基づいて宗教情操を養うことは差支えないから、経営の意義が一段とある」と記されていたように、学校として位置づけられている幼稚園においては、「仏教園独自の仏教的な情操教育」を加えることは可能である。

それは、教育基本法第15条に「宗教に関する寛容の態度、宗教に関する一般的な教養及び宗教の社会生活における地位は、教育上尊重されなければならない」「国及び地方公共団体が設置する学校は、特定の宗教のための宗教教育その他宗教活動をしてはならない」と示されているからである。

これに対して、児童福祉施設として位置づけられている保育所においては、多少事情が異なるように思える。そのことについても、筆者は以前に「幼稚園における仏教保育と保育園における仏教保育」と題する発表を行った⁽³⁾ので、その一部を紹介しておこう。それは、次のような事例である。

【事例】日本仏教保育協会に加盟している保育園で年会費を保育園の会計から支出したところ、行政の監査担当者から「適切でない」との指摘を受けたとのである。

ただし、これは市町村によって対応に温度差があることや（同じ市町村内でも担当者の異動で対応が変わることがある）とも言われる。

ここではそうした微妙な（法的な）問題を論ずることが目的ではないのでこれ以上は触れないが、現在は仏教保育・仏教教育といっても、その理念（特質）が必ずしも保護者や保育者に明確には伝わってこないように思われてならない。このことは、昭和42年に曹洞宗社会部がまとめた『保育指導要綱』に「曹洞宗保育といっても一般保育の目標と全く別なものを求めているというのではない」という説明からも窺える。しかし、同書には「曹洞宗の教えそのものが幼児の生活の中に食い込んで、末永くその魂の中に生き、その人の心を支配するようになるものでなければならぬ」という説明もあって矛盾を感じるところである。

ここまでみてきたように、仏教保育・曹洞宗保育と言っても、それが仏教と関係のない保育とどのように異なって、どのような特質があるのかがなかなか見えてこないのではないだろうか。そこで、筆者の体験を紹介して仏教保育・曹洞宗保育の進むべき方向性を考える手がかりにしたい。

3、「仏教保育」の授業を担当して気づいたこと

筆者は保育科の短大に勤務して「保育者論」や「保育実習指導」「倫理学」等を担当する傍ら、平成10年4月から定年退職する平成27年3月まで鶴見大学短期大学部保育科の非常勤講師を兼務して、必修科目である「仏教保育」の授業を担当した。その際に、学生（定員200名）の多くが「私たちはなぜ仏教保育を勉強しなくてはならないのか」という疑問を抱いていたことに驚くと同時に、そのような疑問を持つのはもっともなことだとも考えた。その理由は、

- ① 仏教保育が教員免許法に定められた必修科目でないこと
- ② 現代の日本では宗教教育（仏教保育）が十分に市民権を得ていないこと
- ③ 全国の幼稚園や保育園に占める仏教系幼稚園や保育園の割合が多くないこと
- ④ 認可を受けた幼稚園や保育園の保育は「幼稚園教育要領」や「保育所保育指針」に基づいて行われていること
- ⑤ 仏教保育が十分に理解されていないこと

等である。いずれにしても、仏教保育は仏教系の幼稚園や保育園の一部でしか行われていないため、その存在が社会に広く認識されるには至っていないのである。

もちろん、仏教保育という科目は大本山總持寺を母体とする鶴見大学が建学の精神に基づいて設定した必修科目であるから、筆者は15回の講義を通じて「仏教が保育とどのように関連しているか」が理解できるように工夫したことは言うまでもない。そこで、第1回目の授業を始めるに当たって、仏教と保育を結びつけるための

「キーワード」として〈いのち〉という言葉を示した。それは、仏教が「生まれてから死ぬまでの〈いのち〉をどのように生きたらよいか」という〈いのち〉の教えであり、保育は保護者から「かけがえのない乳幼児の〈いのち〉を預かって保育する」ことであるから、共通のキーワードと考えたのである。

そのうえで、筆者は仏教保育を次のように説明した。

仏教保育は、自分の〈いのち〉も自分以外の〈いのち〉も、みんな大切にしましょうというお釈迦さまの教えを、幼稚園や保育園の先生が率先して実行することによって、子どもたちの心にも育てていこうとする保育です。

このようなキーワードを示して仏教保育を説明することで、学生の表情が少し変化したように感じられた。もちろん、この時点ではお釈迦さまの教えについての説明はしていないが、15回の授業で仏教がどのような教えであるかを十分に理解できるような展開方法を考えておいたことは言うまでもない。

その詳細は拙稿「仏教保育に対する保育科学学生の意識変化について」⁽⁴⁾に譲るとして、ここでは講義を始める前の学生の気持ちと15回の講義を聞いた後の感想をいくつか紹介しておこう。

【講義開始前】

- ①初めは「仏教なんてやりたくない」と思っていた。すごくイヤでした。
- ②仏教は保育に関係があるのか疑問に思っていました。
- ③この授業を受けるまでは仏教に対して「死のイメージ」がとても強く、自分の生活とは無関係だと思っていた。

ほとんどの学生は仏教や宗教に対して否定的な気持ちが強く、拒否反応を示す学生も少なくなかった。ところが、15回の授業が終了した後の感想はそれとは大きく異なっていたのである。

【15回の授業終了後】

- ①授業を受けて、私は子どもたちにもっときちんと生と死について教えなくてはならないと思いました。死んだ生き物が生きかえると思っている子どもが多くいることは大変なことで、そのような考えをしている子どもが生と死についてよく勉強せずに育ってしまうと、他人の命や他の動物を何とも思わないで痛めつけたり傷つけたり殺したりすることがあると思います。
- ②保育士になったとき、ウサギの死や飼っていた動物の死に出会ったら、子どもたちにどう伝えようかと思いました。私が小さい頃、母はいつも「何にでも命があるのよ」と言っていたので、私は食べたお煎餅の袋でさえ捨てることができませんでした。でも、今の子どもたちには命の大切さをしっかりと教えなければいけないと思いました。動物を虐待したり友だちを殺してしまっ

たりという事件が増えているので、命の教育はとても大切だと思いました。

- ③命というものはすべてのものにあり、私たちにとって重要なものであることをすごく感じました。その中でも、園で植物（ジャガイモやサツマイモ）を栽培することで、子どもたちに食べ物ひとつひとつに命があり、ただ眺めているだけでは人間と同じで死んでしまい、毎日、水をあげたりしてお世話をすることで元気に育つといった、栽培を通して命の大切さを子どもたちに伝えることはとても良いことだと思いました。

授業開始時よりも遙かに長い文章で、しかも「いきいきとした感想」「的を射た感想」がほとんどの学生から寄せられたことに筆者の方が驚くほどであった。

4、死を遠ざけた現代社会と新型コロナと仏教保育

日本では仏教を「亡くなった人の葬儀」と結びつけることが多いため、「死」を連想する人が少なくないのであろう。上に紹介した保育科でも「仏教保育」という科目名を聞いただけで拒否反応を示す学生が少なくなかった。ところが、講義終了後の感想は大きく変化し、仏教のイメージが「死」から「生きかた」に変わったのである。これは、説明の仕方でも仏教保育に関心が持たれることを意味している。

ここで、現在の日本社会に目を向けてみよう。以前の日本は「安心、安全な国」と言われていた。ところが、最近は「これと言った理由もないような動機」（と筆者には感じられる）で、いとも簡単に人を傷つけたり人の生命を奪ったりする事件が頻繁に報じられている。そのたびに、筆者は幼児期からの「だれの〈いのち〉も大切にしようとする心を育てる」ことを基本にした仏教保育（仏教教育）を充実させなくてはならないとの思いを強くするのである。

最近の日本では、なぜこうした事件が多くなったのだろうか。その背景には現代日本の核家族化や都市化が影響しているであろうが、さらに「生きること」にばかりに眼を向けて「この世に生まれた命は必ず死ぬものである」という大原則を遠ざけてしまったからではないかとの指摘がある⁽⁵⁾。

けれども、突如発生した新型コロナウイルスの感染拡大で、多くの人々が「いとも簡単に生が死に変わる現実」を目の当たりにしているはずである。そこで、今なら仏教の生命観（人は必ず死ぬものであり、しかもいつ死ぬかがわからないからこそ、自分の〈いのち〉も自分以外の〈いのち〉も大切にしよう）を基本にした仏教保育や仏教教育の重要性をわかりやすく伝えることができるのではないだろうか。

だが、そうは言っても筆者にはそれほど簡単に、仏教保育・仏教教育の出番が来るとは思えない。その理由は、仏教保育の全体像が必ずしも明確ではないからである。仏教保育の定義を見ても、仏教保育以外の保育との相違点を明確に認識するこ

とは容易でない。参考までに仏教保育の定義を1つ紹介してみよう。

仏教保育とは、広く仏教の原理によって成り立っている保育である。単に一般の保育に仏教保育という特別な保育を付加した保育ではない。広く仏教の原理に立って、「人格の完成」へ導くのが仏教保育である⁽⁶⁾。

少し古いものであるが、これは、仏教各宗派の寺院が設立母体になって全国の幼稚園・保育所・こども園で組織している公益社団法人日本仏教保育協会が編集した仏教保育の入門書で「仏教保育の定義」として示されたものである。このような定義を読んでも、その具体的なイメージがなかなか湧いてこないのが正直なところではないだろうか。その理由は、幼稚園教諭や保育士を目指している人にとって、「仏教の原理」に基づいた保育や「仏教という宗教を基盤とした」保育が「仏教に基づかない普通の保育」とどのように異なるのかが理解できないと思われるからである。なぜなら、仏教寺院を設立の母体として運営されている幼稚園や保育所の理事長や園長は、多くが住職や寺族であることから、仏教がどのような教えであるのかわかっているのに対して、幼稚園教諭や保育士は必ずしもそうではないからである。

そこで筆者は、今後仏教保育が広く市民権を得るためには、お釈迦さま（仏教保育）や道元禅師（曹洞宗保育）の教えを「仏教の専門用語を使わずに日常的な言葉で説明する」必要があると考えている。

註

- (1) 『教化研修』紀要第49号（曹洞宗総合研究センター教化研修部門:2005年）
- (2) 昭和34年 曹洞宗宗務庁教化部発行
- (3) 『日本仏教教育学研究』第18号（日本仏教教育学会 平成22年）
- (4) 『鶴見大学仏教文化研究所紀要』第13号（平成20年）
- (5) 佐伯啓思は『死にかた論』（新潮社 2021年）の中で「生には燦々と光が当てられて無条件に肯定されるのに対し、死には暗い負のイメージが割り当てられ、正面から論じること嫌悪される」と述べている。
- (6) 日本仏教保育協会『わかりやすい仏教保育総論』（チャイルド本社 2004年）

曹洞宗北アメリカ国際布教百年前史

— 北米合衆国駐在布教師 祖岩哲雄 —

南 原 一 貴

1. はじめに

2022年は曹洞宗の北アメリカにおける布教活動の開始から100周年を迎える。当該地域においては、新しい法人「(仮称) Soto Zen North America」設立に関する事務手続きが進められている。この法人は北アメリカにおける多様な僧侶間の見解の調整と統一、僧侶の育成環境の充実などを掲げ、曹洞禅組織の独立および日本の曹洞宗との関係強化を目標としている。現在各種登記作業と並行して曹洞宗宗制における「僧侶分限規程」に相当する規程の他、憲章・定款など法人設立に関する具体的な内容、寺院や安居、服制に関する規程、組織体系、運営モデルについての協議も進んでいることが報告されており、これが軌道に乗るならば、現地の僧侶が運営の中心となり、複数存在する曹洞禅系の僧侶団体を抱合するものとなることは想像に難くない。すなわち、この100年の節目は、大きな転換点ともなろう。

北アメリカにおける曹洞宗の布教活動はカリフォルニア州ロサンゼルスで、1922（大正11）年7月15日に磯部峰仙が「禅宗寺仮教会」の標札を掲げた⁽¹⁾ことを嚆矢とするが、北アメリカ国際布教100周年にあたり資料収集の過程で、1913（大正2）年12月3日付で永照寺（佐賀県佐賀市嘉瀬町）住職祖岩哲雄（はついわてつゆう）が北米合衆国駐在布教師に任命されている記録⁽²⁾が見つかった。磯部の渡米より9年前のことである。しかしながら、曹洞宗の海外布教活動を記録した『曹洞宗海外開教伝道史』（曹洞宗宗務庁、1980）⁽³⁾、『佛教海外傳道史』（村野孝顕編、北米山禅宗寺、1932年）、『曹洞宗海外日系寺院史』（SOTO禅インターナショナル事務局、2014年）や、『曹洞宗全書 年表』及び『曹洞宗全書 年表 続』（曹洞宗全書刊行会、1973年）などに祖岩の名は見当たらないが、明治30（1897）年以降の『宗報』で確認できる「北米合衆国駐在布教師」の1人目である。このことから、本稿では磯部以前に北米合衆国駐在布教師に任命され北米大陸へと渡った祖岩哲雄を中心に述べていきたい。

2. 北米合衆国駐在布教師・祖岩哲雄

祖岩は1881（明治14）年1月15日佐賀県に生まれる。1896（明治29）年9月から1899（明治32）年7月まで熊本曹洞宗中学林にて修学の後、哲学館大学（東洋大学の前身）に進む。「現代仏教家人名録」によれば、管内布教師、海外布教師、両大本山

巡回布教師、社会教育委員、方面常務委員、少年教護委員、経済更生委員、選挙肅正委員、佐賀仏教婦人会主事、教化連合会幹事、仏教社会事業協会幹事、仏教青年会主事、女子仏教会主事、学生仏青会会長を歴任し⁽⁴⁾、昭和31（1956）年10月19日に75歳で遷化している。

調査を進める過程において、祖岩は北米合衆国駐在布教師に任命される以前に1904年11月から1911年1月まで渡米していた記録⁽⁵⁾が新たに見つかった。まず、祖岩の渡米を2つの時期に分けてみていく。

（1）第一次渡航（1904～1911年）

渡航の目的を得るために、「外国旅券下付表一件 府県報告」（発行地：佐賀県⁽⁶⁾）を閲覧したところ、1904（明治37）年7月8日付で北米合衆国を旅行地名、宗教哲学社会学研究を目的とした旅券が発行されていることが確認できた。

アメリカ入国について乗客・乗員名簿⁽⁷⁾を確認したところ、1904年11月及びその前後においてに祖岩(Hatsuiwa)の名を見つけることはできなかった。しかし、10月13日に横浜を出帆した「Shawmut」の乗客・乗員名簿⁽⁷⁾から「T. Soiwa」の名が11月2日入国の記録に認められた。Soiwaの年齢は23歳7か月で祖岩の旅券発行時と同じで、最後の居住地は佐賀と記録されている。そして、「外国旅券下付表一件 府県報告」の佐賀県などの記録から、名字が「そいわ」での旅券の発行は確認できなかった。以上の3点から、「Hatsuiwa」が「Soiwa」と記録された経緯は不明であるが、「T. Soiwa」は祖岩であると考えるのが妥当であろう。

また、外国人索引⁽⁸⁾では、行き先はカリフォルニア州サンフランシスコと記されているが、これまでにサンフランシスコに滞在していた記録は見つかっていない。

今回の調査で祖岩の住職地であった龍田寺（佐賀県佐賀市東与賀町）からアルバム



写真1 最後列右端が祖岩
（龍田寺所蔵）

一冊が見つかった。その中にイギリス領カナダ・バンクーバーへ寄港した練習艦隊阿蘇・宗谷の二艦に乗船していた佐賀県出身の乗員との集合写真（明治42（1909）年5月22日撮影）に祖岩の姿を見ることができる（写真1）。シアトル上陸から4年半後のことであるが、バンクーバーへ渡った理由や記録は確認できていない。写真と共に以下の記事（出典不詳）が添付されていた。（以下、引用文は字体や句読点について一部書き改めた）

維時明治四十二年五月十七日午後四時三十五分、我帝國練習艦隊阿蘇・宗谷の二鑑は威風堂々雄姿を颯爽として英領の地晩港に来航す。噫母國を去る四千五百有餘哩の客天に於て、同郷出身の將士と親しく相見へ、談笑歓呼の裡に無限の握手を為すの光榮に接せり。吾人の感慨無量禁じ能はざるもの亦豈に偶然ならんや。即ち茲に紀念の為、五月二十二日旗艦阿蘇艦上に於て撮影し以て之を頒つ。

そして、祖岩に関しての記述が史料から見出されたのはカナダの佐賀県人会の設立についてであった。

佐賀県人会

創立総会（四二、一〇、二四） 佐賀県人の親睦を計らんが為に郷友会を組織するに決し、其創立会を廿四日夜七時より菊の家に催す。役員選挙の結果（会長）井上次郎（幹事）蒲原石雄（常任幹事）松枝菰村（評議員）立石純夫、井出律、吉富邦三、祖岩哲雄の諸氏当選し、席上基本金として五十三弗の寄付を得て、十時散会せり。事務所は百十一番ダンレビー立石純夫方に置けり。

『日系移民資料集北米編第11巻（在米日本人史3）』（日本図書センター、1994年、1628頁）

役員の多くが先の集合写真に写っていることから、それ以前から同郷人との交流があったと考えるのは極めて自然なことであろう。

（2）第二次渡航（1914～1917年）

第二次渡航を1917年までとしたが実情は不詳である。祖岩が龍田寺の住職に任命されたのが1917（大正6）年12月18日であることから、この頃までには日本へ帰国していたことが推察される。

1913（大正2）年12月3日付で北米合衆国駐在布教師任命後の動きとして確認できたのは、「外国旅券下付表一件 府県報告」（発行地：佐賀県⁶⁰）から、1914（大正3）年4月8日付で北米合衆国を旅行地名、布教を目的とした旅券が発行されていることである。その後、送別会に関する新聞記事が地元『佐賀新聞』に掲載された。

今回曹洞宗大本山より駐米布教師に任命せられたる佐賀郡嘉瀬村永照寺住職祖岩哲雄氏の送別会は、既報のごとく昨日午後三時赤松町龍泰寺に於いて挙行されたり。（中略）氏が海外布教師として宗門の為尽瘁せらるゝは、洵に適材を得たるものにして、氏の榮譽のみならず宗門の幸慶之に過ぎず。願わくは国家のため一層自愛し、道のため、教えの

ため活動せられん事を云々との挨拶を述べ、之に対し祖岩氏の謝辞あり。席上、岩井、八谷両師の希望演説ありて盛会なりき。来会者は高傳寺、宗龍寺、龍田寺その他都市各寺院僧侶四十余名なりき。

（「祖岩師の渡米送別会」、『佐賀新聞』、1914年5月1日、2面、マイクロフィルム）

7年間の滞北米経験が北米布教師として「洵に適材を得たるもの」であることが祖岩の周囲では認められていたことの証左である。そして、佐賀を出発する前日にはアメリカ到着までの予定が掲載され、6月6日に神戸を出発、任地がシアトルであることが判明する。

曹洞宗浄信会員嘉瀬町永照寺住職祖岩哲雄氏は、先に北米駐在布教師の任命を受けしか、愈愍明世日午前八時五十四分上り列車にて佐賀駅発、途中大宰府に参詣、六月六日神戸出帆の大阪商船会社船に乗する予定なるが、任地シヤートル市着は六月廿四五日頃ならんと。

（「祖岩師の出発」、『佐賀新聞』、1914年5月29日、2面、マイクロフィルム）

乗客・乗員名簿⁽⁵⁾から、6月6日に大阪商船「ばなま丸」で神戸を出帆し、6月26日にタコマ港においてアメリカ合衆国に入国したことが確認できた。この名簿の記録から、先述の1904年11月から1911年1月までの第一次渡航が判明した。アメリカでの行き先に記載されていたのは、浄土真宗本願寺派シアトル仏教会開教使の藤井芳信の名であった。さらに外国人索引⁽⁹⁾には「H. Fujii, Minister, Japanese Y.M.C.A. 1020 Main St. Seattle, Wn.」との記載があり、これはシアトルの日本町にあったシアトル仏教会の住所と一致する。

3. 北米における祖岩の動向

祖岩が駐在布教師に任命されシアトルへ上陸するまでの動静で検証できたことは以上である。上陸後のアメリカでの行き先がシアトル仏教会であったことから、まずはそこへ向かったと考えるのは当然であろう。アルバムにシアトル仏教会での集合写真（写真2）が収蔵されている。その後の祖岩に関する以下の記述が現地の邦字新聞に見つかった。

茨城県人久野権一郎なる者、故国に妻子を残しながら四五年来音信不通なりとて沙港ピー・オー日本ステーション祖岩哲雄氏より同人の搜索方を在米日本人会に依頼し来れり。同人の所在を知る者は祖岩氏に一報ありて然るべし。

（「尋人」、『日米新聞』、1914年11月15日、3面、邦字新聞デジタル・コレクション）

もう一点は「Seattle, Washington, City Directory, 1917」に「Hatsuiwa Frank janitor 1721 15th av」の記述が見られる⁽¹¹⁾。この人物が祖岩である確証は得られて



写真2 シアトル仏教会
（龍田寺所蔵）

いないが、「ハツイワ」という名字は他に見て取ることが出来ないため、祖岩である可能性が高いのではなかろうか。

4. まとめにかえて

第一次渡航に関しては、明治維新以降、仏教界にも近代化の波が押し寄せ、僧侶の中からも海外に留学や巡遊する者が現れるようになった⁽¹²⁾ことが複数記録によっても明らかであり、その影響を強く受けての留学であったのだろ

うか。また、バンクーバーでの動きから、当地へ渡った理由は同郷人の誘いがあったことも考えられよう。また、この当時バンクーバーでは浄土真宗本願寺派開教使の佐々木千重の活躍ぶりが目覚ましかったことが⁽¹³⁾、第二次渡航に影響を及ぼした可能性は否定できない。

第二次渡航中の布教活動について確認できる史料を残念ながら現在までに見出すことはできていない。祖岩がアメリカ国内の行き先としたシアトル仏教会は1901（明治34）年1月15日に創立され、1908（明治41）年に木造3階造りの新築会堂が完成し、その中に寄宿舎が置かれていたが⁽¹⁴⁾、外国人索引に記されたY.M.C.A.はこのことを指すのであろう。藤井芳信は1908年5月に赴任していたことから、第一次渡航中に祖岩と藤井は面識を持ち、第二次渡航の行き先にしたと推量する。「当時シア



写真3 右から2番目が祖岩か
（龍田寺所蔵）

トル本部管轄内には一支部と八ヶ所の出張布教所が出来、全信徒数は実に四千名と注せられた⁽¹⁵⁾」状況の中で祖岩は苦勞しつつ曹洞宗の布教に尽力していたのであろう。龍田寺住職の祖岩享道は前住職の祖岩清高から祖岩の北米での布教活動について、「皿洗いをしながら布教をしていた」と伝えているたとのことであった。アルバムの中に

カフェと思われる場所で写真（写真3）に祖岩らしき人物の写真があるが、このことを後述したのかもしれない。

祖岩の「北米合衆国駐在布教師」としての活動の実情については詳らかにならなかったが、アルバムの写真の精査など、本稿に関わる調査を継続したく考えている。

註

- (1) 『仏教海外伝道史』（村野孝顕編、北米山禪宗寺、1933年、101頁）
- (2) 『宗報』（曹洞宗務院、第409号、1914年1月1日、7頁）
- (3) 現在は回収図書。『曹洞宗海外開教伝道史』回収について（曹洞宗宗務庁、1992年）
- (4) 『仏教年鑑昭和12年版』（仏教年鑑社、1937年、251頁）
- (5) Passenger and Crew Lists of Vessels Arriving at Seattle, Washington, 1890-1957
National Archives and Records Administration, Washington, D.C. (Microfilm Publication M1383, Record Group 85, Roll 21)
- (6) 旅券発給記録マイクロフィルム（外務省外交史料館）
- (7) Passenger and Crew Lists of Vessels Arriving at Seattle, Washington, 1890-1957
(Microfilm Publication M1383, Record Group 85, Roll 3)
- (8) Index to Aliens, Not Including Filipinos, East Indians, and Chinese, Arriving by Vessel or at the Land Border at Seattle, Washington, 1890-1924 (Microfilm Publication A3691, Record Group 85, Roll 14)
Ancestry.com. Washington, U.S., Arriving and Departing Passenger and Crew Lists, 1882-1965 [database on-line]. Provo, UT, USA: Ancestry.com Operations, Inc., 2006.
- (9) Index to Aliens, Not Including Filipinos, East Indians, and Chinese, Arriving by Vessel or at the Land Border at Seattle, Washington, 1890-1924 (Microfilm Publication A3691, Record Group 85, Roll 5)
- (10) <https://hojishinbun.hoover.org/ja/newspapers/jan19141115-01.1.3>（2021年12月1日最終閲覧）
- (11) Ancestry.com. U.S., City Directories, 1822-1995 [database on-line]. Lehi, UT, USA: Ancestry.com Operations, Inc., 2011.
- (12) 『近代日本海外留学生史上』（渡辺実、講談社、1977年、325頁）
- (13) 『日系移民資料集北米編第11巻（在米日本人史3）』（日本図書センター、1994年、1284-1287頁）
- (14) 『北米開教沿革史』（寺川抱光編、本願寺北米開教本部、1936年、91頁）
- (15) （同上、85頁）

『明教新誌』掲載の「暹羅留学生に関する 遠藤龍眠氏の建白」について

古 山 健 一

本稿は、明治期の代表的な仏教新聞の1つである『明教新誌』（発行所：明教社、丁日発兌）の第4283号（明治32年5月2日）と同第4284号（明治32年5月4日）に分割掲載された、「暹羅留学生に関する遠藤龍眠氏の建白」（以下「建白」と題する記事について考察するものである。

筆者（古山）はこれまで、愛知県名古屋市の覚王山日泰寺（※もとは「日暹寺」）の奉安塔に祀られている「釈尊御真骨」について、5つの論考を発表している（※『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第18回～第22回の各号に所収）。本稿はこれらの続編であり、特に本紀要第20回（2019年3月）および第22回（2021年3月）に各々収載された論考の補完を目的とする。以って、明治期に日本仏教のタイ（暹羅）進出を盛んに主張した曹洞宗僧侶の遠藤龍眠師（以下遠藤師）の事績をさらに詳らかにしたい。

この遠藤師であるが、その生涯において計2度のタイ滞在経験を有している。まず、四谷・宗福寺の徒弟であった時期の明治31年（1898年）から同33年（1900年）の間であり、バンコクのサケート寺において上座仏教僧としての修行生活を送った。この期間に、駐タイ公使の稲垣満次郎のはたらきかけによりタイから日本へ「釈尊御真骨」を分与することが決定され、その情報に接した彼は、同地より「仏骨奉迎に付大日本帝国愛国護法の士に稟告す」（以下「檄文」と題した檄文（Cf.『仏骨奉迎始末』、1900年7月、発行：岩本千綱 pp.35ff ほか）を日本の各宗本山等に送付し、仏舎利奉迎の意義を彼なりに訴えている（※紀要第20回所収の拙稿参照）。次に、宗福寺の住職に就いていた時期に、曹洞宗より明治35年（1902年）から3年間の「暹羅国留学生」を命じられて渡タイしている。これは、「護暹山日本寺」という寺院を建立するための「開教」を目的とした渡タイであった。この2度目の滞在中には、「護暹山日本寺創立の主旨」と題する寺院建立計画案（『宗報』第129号掲載）や、「現今の暹羅と日本」と題する報告書信（『宗報』第137号掲載）を宗門関係者に送付している（※紀要第22回所収の拙稿参照）。

この「建白」は、遠藤師が曹洞宗両大本山の各貫主宛てに草した建白書であり、明治32年（1899年）3月15日に草された（『明教新誌』第4284号p.4下）。これは遠藤師の1度目のタイ滞在期間中に当たる。ただし、書き上げて早々に両貫主に宛てて送付したのであろうが、明治32年の3月後半から6月後半の間に発行された『宗報』

（第54～60号）には掲載されていない。曹洞宗務局がこの「建白」のことをあずかり知らなかったとは思えないが、これを『宗報』には載せなかった。宗務局側は、タイ進出にはまったく関心がなかったからなのか、あるいはその内容に賛同できなかったからなのか、はたまた、宗福寺の徒弟に過ぎない遠藤師の言など取るに足らないと考えたからなのか、いずれにせよ等閑に付している（※佐々木珍龍師の台湾開教や護国山台湾寺のことはとりあげているが）。しかし、『明教新誌』は、どのようなかたちでこの「建白」の全文を知り得たのかは分からないが、明治32年5月初めの号にこれを掲載した。これは、明治32年当時における、日本仏教のタイ進出に関する曹洞宗と『明教新誌』との間の関心度の差異として受け止めることができるかもしれない。ちなみに「檄文」は、「建白」より後の明治33年2月10日に日本へ送付されているが（Cf. 岩本千綱『仏骨奉迎始末』、明治37年7月、仏教図書出版p.31）、こちらも『宗報』においては掲載や言及がなされていない（※むしろ他宗が掲載）。1度目のタイ滞在期における遠藤師は、少なくとも宗門からは相手にされていなかったものと思われる。

その「建白」であるが、まず建白の趣旨を述べた前文を置き、①〈学理研究に対し留学生の必用を弁〉ずる5ケ条、②〈我國民の将来南方経営に伴ひ、我党も等く日本國民として國家に尽さんとして、再留学生の必用を建白す〉る5ケ条を示して、タイへの留学生派遣の意義を訴えている。末部には、〈留学生たる可き其の人〉の資質（英字の識字）などについて述べた文章が置かれている。かなりの長文であり、『明教新誌』では全体を2つに分割して掲載している。第4283号は、冒頭に、掲載に当たってのリード文を付け、その後、建白の前文、①及び②の第2条までを掲載している（p.6下～p.8上）。第4284号は、②の第3条以下を載せている（p.4上～下）。

内容としては、曹洞宗にタイ留学生規定の制定を要望するものである。『明教新誌』のリード文には、〈四谷区南寺町曹洞宗宗福寺住職嶽岡松巖氏の徒弟遠藤龍眠氏は予て報じたる如く留学の爲目下暹羅國滞在中なるがこの程同國留学生規定に関し同宗兩大本山貫主に宛て、一篇の建白書を差出したり…〉（第4283号p.6下）とある。

遠藤師がこの「建白」を差し出すに至った根本的な動機であるが、前文に述べられている、〈…顧ふに東亜極東に位せる我國の一般は積極にある乎將た消極にあるか且軍事且教育又は農又は商又は工都て積極に非らざるはなし此の中の尤も先して是れが方向に進まざるを得ざる精神の主宰者たる宗教に至ては世と相反して消極にありき、世運は東に進んとするに宗教は西に進まんとす愈々移りて愈々反し終に無用の長物とまで酷評せらるゝに至りては痛歎長大息に堪えざるなり、…〉（第4283号p.6下）というところに見出すことができるのではないかと思う。

遠藤師の眼には、当時の社会は「積極」であつたにもかかわらず宗教（特に仏教）は「消極」（保守・守旧）と映じていた。ここに言われる「消極」とは、上引箇所

続く〈…世は徳川三百年保守の夢想は遠く嘉永に醒め爾來全く夢想の根跡を留めず独り宗教界に至りては未だ全く保守の夢想は其の頭腦を去る能はず…〉（第4283号p.6下）という言葉から察するに、世界に目を向けない鎖国的な態度を意味しているようである。「積極」はその逆ということになる。社会は嘉永年間のペリー来航以来「積極」へと転じていったにもかかわらず、宗教界（仏教界）はこれに追従しえていない、というのが遠藤師の見方であった。また、宗教は〈精神の主宰者〉として率先して「積極」の方向に進まなければならないのであり、ゆえに宗教は、「保守的夢想」を棄てて社会から〈無用の長物〉と酷評されないようにすべき、と考えていた。同師は、〈視線一転大西列邦に存在せる宗教家の行為を観察するに彼れ決して保守々旧消極に安するものに非らず〉（第4283号p.6下～p.7上）とも述べ、西洋の宗教を引き合いに出して日本の宗教の「立ち遅れ」を批判している。

それでは、日本の宗教（とりわけ仏教）をこの「積極」のあり方に転ずるためにはどうすれば良いか。遠藤師は〈…不肖茲に進取積極の策とは即ち海外伝道及留学生派遣を指すものなり此の内今回切に望むものは留学生是なり…〉（第4283号p.7上）と言う。海外への伝道と留学生派遣によって社会の「積極」のあり方と歩をあわせてゆくことができる、としている。「建白」では、それらのうち特にタイへの留学生派遣を宗門に要望している。

なお、このような要望を出せば、宗門の財政上の問題で難色を示される可能性があるわけであるが、この点については、〈…此の件や入費の点に於て多少の非難否困難を免ずと雖も已に一万四千六十三寺院一万二千八百八十人の僧数を有する本宗にして豈に一二の海外留学生を養成し能はざるの理あらんや…〉（第4283号p.7上）と述べ、曹洞宗ほどの規模であれば可能なはずであると主張している。

遠藤師は、この前文の後に、学理研究の面（※上記①の5ヶ条）と南方進出への協力という面（※上記②の5ヶ条）から、タイへの留学生派遣の意義を説いている。

まず、①の第1条（第4283号p.7上）では、〈我国仏教の系統漠として一定せず近來英人の手に成れる東邦聖書を以て無類の良料となし加ふに支那旧來の伝説と合し以て着々系統を論斷せんとす此の事や全々不可と云ふにあらざるも不肖は万々是に満足を表するを得ず何となれば門外漢の評に依て自家立脚の大本を確定するが如きは不肖決して雷同する能はず〉と述べ、マックス・ミュラー（Friedrich Max Müller）の『東邦聖書』（*Sacred Books of the East*）といった、〈門外漢〉である西洋人インド学者の評に依拠して〈自家立脚の大本〉を確定することには賛同できない、とする。〈英人の伝聞を一参照として用へ他に我が党の研究を要す可きあるを信ず〉とし、ビルマ、カンボジア、チベット（西藏）、ラオス、タイ（暹羅）、安南など〈南方仏教の伝記〉がこれに当たると言う。そして、これに成功すれば、一宗一派にとどまらず日本の全仏教徒の幸福となり、将来的には東洋学

研究者にも一大幸福を与えることができるのだと言う。この〈南方仏教の伝記〉の研究のため、〈先づ南方仏教國中其中央たる暹羅〉に留学生を派遣することは〈目下の最大急務たるを信ず〉と主張している。

同第2条（第4283号p.7上～下）では、〈印度仏教東遷の種類細別すれば一にして足らずと雖も大別すれば二個の相違ある…〉と述べ、〈山間より山間を経て〉日本に入った仏教（※いわゆる北伝仏教）は調査が難しくないが、〈海浜に依り東遷せるの一方〉である仏教（※いわゆる南伝仏教）は調査に関心が向けられていないと言う。そして、当今は〈各自分業を主とし考証確実を求め広益を計る〉時世であるから、曹洞宗もタイに留学生を派遣して南方仏教の調査をおこない、当面は仏教のため、将来的には東洋学研究のために一大幸福を与えてもらいたい、と述べている。

同第3条（第4283号p.7下）では、〈…前年暹羅現皇帝紀年の為改版せるに方て同皇帝より日本各宗本山へ一々奉納せらる〉（※「現皇帝」はラーマ5世王を指す）れたところの、タイ王室版パーリ語三蔵（シャム文字三蔵）のことをとりあげ、〈…奉納せらる爾来数十年今日に至るも日本仏徒にして此経を能くするものあるを聞す悲哉〉と述べる（※引用文中「爾来数十年」の意味は分からない。どのように数えているのか?）。そして、このような状況は〈恵送せる暹羅帝室に対して日本仏徒の無氣力を自白するに甚だ歎すへきの限りなり〉とし、「日本仏徒」がタイ文字のパーリ語三蔵を読むことができるようにするため、タイへの留学生派遣を望む、と述べている。

同第4条（第4283号p.7下）は、遠藤師が明治31年（1898年）にタイの文部大臣ビヤパー（※プラヤー・パーサコーラウォン。織田得能のタイ派遣に関わっている。Cf. 村嶋英治「最初のタイ留学日本人織田得能（生田得能）と近代化途上のタイ仏教」『アジア太平洋討究』No.41、2021年3月）氏の自宅を訪れて面談した際のエピソードをとりあげている。大臣は、かねがね日本仏教のことを知りたがっていたのであるが、タイには教えてくれる人も本もなく、残念に思っていた、と言う。大臣は、遠藤師の訪タイを喜ぶとともに、同師に対して、タイ語に堪能となったならば口頭で日本仏教のことを教えもらいたい、また将来的には本を書いてもらいたい、と要望したそうである。しかし、遠藤師は、恐らくタイ語習得に自信がなかったからであろうと推察するが、大臣の要望に応諾しながらも〈不肖の如き決して其任に非ず〉と考えていた。このような経験から、タイに日本仏教についての知識を提供できる、タイ語に堪能な日本人僧侶の養成の必要性を痛感したようである。この点については特に〈是れ今回宗費困難をも顧みず甘して本件を建白する所以なり〉としている。これが「建白」を草するに至った直接的な契機のようなのである。

同第5条（第4283号p.7下）では、冒頭で〈国運の衰頹沈淪は其国元気の振と否とにあり元気の振否は其の主動点の善と不善とにあり今暹羅の国運は已に衰へ老樹の其余命を保つに似

たり是れ其主動者の策を失するの久しきが故なり夫れ暹羅の主動者は抑も何者ぞ僧侶はなり此の徒や我国幕末末に於ける藩下と相類似せり」と述べている。国家の主動者である僧侶がしっかりしていないので国運の衰頹 — 西洋列強による侵食の危機を指しているのだろう — を招いているのだとする。そして、これを放置すれば〈印度の覆轍に陥り悲風慘憺見るも浅ましき逆境に至るや遠きに非ざるへし〉と言う。ゆえにその改良に着手しなければならないのであるが、そのためにはタイ留学生を派遣してタイに日本を紹介し、また制度文物ともに日本に法らせて、精神的日本を築きたい、と述べている。

次に②の第1条（第4283号p.7下～p.8上）であるが、先ず〈今後の暹羅は暹羅の暹羅にあらず又泰西の暹羅にもあらず即我帝国の暹羅なりとして進まんとするは本邦人の精神なりき〉（※「泰西」は西洋諸国の意）と、タイ在住日本人やタイ殖民推進論者の立場と思しき意見を紹介しながら、日本とタイの一体性を志向した日タイ関係構築の必要性を述べている。しかしながら、〈…其目的や百尺竿頭に在て実行や其の半途に達せず是れ交通日浅くして語学人情に精通せるものなき故なり〉と言う。タイ語に堪能な日本人がいないためにうまくゆかないとする。そのため、〈日本人にして何人と雖も読み安く入り易き日用会書及び日本字対照の字類等を撰定するは現今最大急務と信ず…〉として、語学書の製作が急務としている。語学書の製作は〈独り現今出入の日本人を益するのみにあらずして永く出入の本邦人を益すること明なり〉であるが、これをおこなうためにはタイ留学生の養成が必須と述べる。

同第2条（第4283号p.8上）は、上記第1条とは逆に、タイ文字の綴字による日本語日用会話書の編纂の必要性から、タイ留学生の養成を求める内容になっている。これは、明治32年夏に日本にタイ公使館が設置されるのに伴い、タイ人の日本への往来が増え、そのようなタイ人における日本語を習得するためのテキストへのニーズが高まることを見込んで述べている。

同第3条（第4284号p.4上）では、明治29年（1896年）に日本はタイに公使館を設置したが、日本人にタイ語に精通した人がいないために、〈通訳其要を失し館員の常に苦む処とな〉っていると述べる。公使館員は度々政府にタイ留学生（語学研修生）のことを要求したが政府からは回答がない、とのことで、このような状況において、〈若し本宗より茲に留学を養成し将来暹語通訳の任を僧侶の手に帰せしめんか目下の急務を救済するのみに非らずして将来我帝国に対するの功少しとせず是等を初歩となし進ては因を朝野の政党に求め終極は政客仏教と二度び割く能はざるの関係を結んことを欲す〉とする。ここでも前2条と同じくタイ字・タイ語習得の日本人僧侶を養成すべきことが説かれているのであるが、第3条では、これを足掛かりに日本の外交や政治と密接な関係を築くべきことまでが述べられている。

同第4条（第4284号p.4上～下）では、遠藤師がサケート寺に入る前に逗留していたバンコク・景福寺（※1896年にベトナム僧景福のためにラーマ5世王が建立した臨済宗天童派の寺院）での「実見」が語られる。遠藤師は、同寺は「安南」から来た「臨済正宗」の寺院であり、支那人・安南人が帰依しているのであるが、〈日々三時の勤行は我宗に稍々類似〉しており、〈最も暁天夜座朝課等は我宗の久習に異な〉らない、と言う。そこで、この〈臨済正宗〉の徒に〈親く日本禪家の様子を紹介し終には此の徒をして日本に留学せしめ或は此の徒を利用して安南に入り仏教党の聯合を計ること難きに非ざるを信ず（支那中安南人の在らざる所なければなり）次に暹寺在留の各僧に同く日本を紹介し或は日本に留学せしめ彼此聯合提契を計ること決して至難に非ざるを信ず〉とする。タイ留学の日本人僧侶を媒介者として日本と安南やタイの僧らとの仏教聯合を構築することができる、と述べるのである。

最期の第5条（第4284号p.4下）では、最初に〈今世人の常に口にする東洋問題中其の尤も細密に入りて一言せば人心団結の問題是なり不肖元來宗教を以て任ずるが故に此の点より一言せば印度より以東日本に至るの間人心団結の件に対して何物か尤も有力なるとの問に対して不肖は仏教の外に決して無しと高言して憚からざるなり〉と述べる。つまり、仏教によって〔インドより東の〕東洋の「人心団結」が可能になるとする。そこで、これを実現するべく、〈日暹羅を以て中央根拠となし北はララスを経て西藏に入り南は馬來を経てビルマに入り進て印度に至り彼のサーロン仏教徒と力を合し東は安南を経て支那に入り蒙古韃靼に赴き兵家の所謂常山の蛇勢を逞ふし以て西半球に真如妙法の白旗をヒマラヤ山頭に翻し全地球億兆の生靈をして奉すること衆星の北斗を望むが如くなる一大優美の好果を来さんと欲す〉とする。第4条で言う仏教聯合の拡張版をつくることができる、と言うのである。タイ留学生は〈其初階級〉、つまりは日本・タイで形成する「中央根拠」を構築する礎となるので、その養成を宗門に切望するとしている。

以上が、遠藤師が「建白」の中で説くタイへの留学生派遣の意義であるが、①の第3～5条および②の全条は、日本人僧侶のタイ仏教の知見を深めるためというよりは、タイ殖民を円滑にするのに協力するという色合いが強い。なお、これらは、「南北仏教合同」を目的とし（ただし大乘仏教宣布を主義としてはいるが）、日タイ間の通商や起業家のために通訳の労を引き受けて両国の交通を円滑にすることなどをうたって留学生の派遣をおこなうとする、岩本千綱による「南亜宣教会」の設計書（Cf.『仏骨奉迎始末』pp.90-96）の内容と通じるところが多い（付言すると、遠藤師の護暹山日本寺の建立計画にも同様の点が指摘できる。本紀要第22回所収の拙稿参照）。この「建白」は、遠藤師と接点のあった岩本千綱の考えに影響を受けて草された可能性も考えられなくはないであろう（その逆も考えられるが）。

JOURNAL OF SOTO INSTITUTE FOR BUDDHIST STUDIES

PROCEEDINGS OF THE TWENTY-THIRD MEETING

FOR READING RESEARCH PAPERS

A Study of *Zuise*

OZAKI, Shōzen (1)

Current Status and Issues of Philological Studies of *Denkōroku*

YOKOYAMA, Ryūken (7)

A Study over the Intentions of the Compilation of *Eihei-kōuroku* Based on It's Annotation Notes

TACHI, Ryūshi (13)

The '*Three Realms Are Only Mind*' Volume of *Shōbōgenzō* and the *Yulu* of *Yüanwu*

KOMENO, Daio (19)

On the "*Guanxinlun*"

ÔMATSU, Hisanori (25)

Torei Enji's View on Prince *Shōtoku*

SATÔ, Shunkô (31)

On the Position of *Fayan Wenyi* in Japanese Buddhism of the Medieval Period

MIYAJI, Seigen (37)

A Study on "*Shōshin-Ronsō*"

TAKEBAYASHI, Shihaku (43)

Keizan Zenji and *Sōdōki* Which Is Considered a Chronicle Compiled by *Dōgen Zenji*

HIROSE, Ryōbun (49)

On the Composition of the *Keizan*'s Monastic Regulations

——Focusing on a Text Copied by *Kōchin* and "Various Merit-Transfer Invocations"

AKITSU, Shūshō (55)

A Study on *Toukoku Kaisan Oshou Jijaku Saimon*

KOBAYAKAWA, Kōdai (61)

Nyōjō Zenji and Two Sūtras, *Yuanjue-jing* and *Shoulengyan-jing*

NAGAI, Kenryū (67)

A Study of *Jakushitsu Kenkô's* Thought of Buddhist Education

——Focusing on the Influence of *Jiun Sonja*

HATA, Eshû (73)

A Study on *Shukke-Ryakusahô*

——Focusing on the Precept against Dealing in Alcoholic Beverages

HARAYAMA, Yûsei (79)

Re-reading "Farewell Address to Students Going to the Front as Soldiers" by *ETÔ Sokuô*

KUDOU, Eishô (85)

On the Religious Consciousness of Modern People in a Pilgrimage, and a Form of Dissemination

NIWA, Ryûkô (91)

On a Buddhist Missionary Work by Means of Copying Sûtras

KOSUGI, Mizuho (97)

A Consideration of Edification Based on *Kinhinki-Monge*

——Focusing on Accepting *Shuzen-Yôketsu*

HISAMATSU, Shôgen (103)

A Study on Buddhist Childcare from the Relationship between *Douji* and *Zenchishiki*

——Focusing on the End Chapter of the Huáyán Sûtra

YAMAUCHI, Danjô (109)

On an *Inorinotudo*i or *Jishisha-kuyou-no-kai*

——The Results of Survey and How to Correspond in the Coronavirus Pandemic: Part 2

KUBOTA, Eishun (115)

A Study about the "Consummerization of Buddhist Enlightenment"

——From the Perspective of Education in Sôtô Zen Buddhism

SEKIMIZU, Hakudô (121)

Misogyny in Sôtôzen Buddhism

SENO, Misa (127)

New Possibilities of Buddhist Temple's Activities in the COVID-19 Crisis

KUBOTA, Chishô (73)

Report on the Survey of the Effects of the Present Covid-19 Pandemic on Rinzaï-sect Myôshinji-branch Temples

SHINOZUKA, Junkai (67)

A Note on Pity (*Anukampā*)

ARAI Ikkō (61)

Sôtô Zen School and SDGs

——On What We Can See from Specific Initiatives for People with Disabilities

UNO, Zenchi (55)

Sôtô Zen and SDGs: From the Purpos Point of View

SEINO, Kôdô (49)

Usefulness of Buddhist Education Ushing the Video Hosting Websites: Part 2

——Taking "*Zenkatsu Channel*" as an Example

FUKAZAWA, Ryôdô (43)

A Study on the On-line Buddhist Memorial Service

——Focusing on the Negative Sides of Buddhist Priests

SAWAKI, Hôshô (37)

A Disseminational Method of *Zazen*

——On Utilization of Chair *Zazen* in Buddhist Memorial Services

IWASAKO, Yûto (31)

A Study on Folk Culture in Buddhist Education: Part 2

——Based on the Field Research of Tombstones

YOKOYAMA, Shunken (25)

On Buddhist Events in Buddhist Kindergarten.

OKAMOTO, Keikô (19)

The Beginning and the Future of Child-care Activities in the Sôtô Zen Buddhism

——Child Care in the Coronavirus Pandemic

SATÔ, Tatsuzen (13)

A Prehistory of the Centenary of Sôtô Zen Buddhist Teaching Activities in North America

——Rev. *Tetsuyû Hatsuiwa*, Sôtô Zen Missionary in the United States of America

NAMBARA, Ikki (7)

On *Endô Ryumin's* Petition Submitted to *Sôtôsyû* about Being Sent Japanese Students to Thailand, in *Meikyôsinsi*.

FURUYAMA, Kenichi (1)

JOURNAL
OF
SOTO INSTITUTE FOR BUDDHIST STUDIES

PROCEEDINGS OF THE TWENTY-THIRD MEETING
FOR READING RESEARCH PAPERS

2022
Edited by
SOTO INSTITUTE FOR BUDDHIST STUDIES
MINATO-KU, TOKYO, JAPAN