

ISSN 1884-8648

曹洞宗総合研究センター
学術大会紀要
(第24回)

2023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24回)

2023年

曹洞宗総合研究センター

目次

パネルディスカッション

- コロナ以後の地域社会と仏教を考える……………(一)
——瓜生岩と有馬実成を手掛かりに——
- 瓜生岩と仏教社会事業の夜明け……………島 薊 進
なぜ今、有馬実成の「市民論」なのか……………大菅 俊 幸
コメント……………飯 島 恵 道

個人発表

- 曹洞宗における宗義解釈の一視点……………志 部 憲 一(三一)
——現象と本質——
- 『修証義』と『明教新誌』『扶宗会雑誌』……………宮 地 清 彦(三七)
瑞世考(二)……………尾 崎 正 善(四三)
——總持寺蔵『住山記』と近世僧伝資料——
- 『舍利相伝記』と宋代禪宗の舍利信仰……………小早川 浩 大(四九)
近世における三法幢地の任命の経緯について……………秋 津 秀 彰(五五)

- 『臺山清規』「結縁看經牌」文に関する一考察……………澤城邦生(六一)
- 出典とその背景について——
- 『正法眼蔵』における心の解釈について……………新井一光(六七)
- 道元禪師における布薩について……………永井賢隆(七三)
- ユマニストとしての衛藤即応……………工藤英勝(七九)
- 日本精神運動批判の根拠と視座——
- 「四威儀の禪」の検討……………久松彰彦(八五)
- 『釈禪波羅蜜次第法門』における觀境と觀法……………大松久規(九一)
- 一八世紀以降に出現する『伝光録』写本について……………横山龍顯(九七)
- 東嶺圓慈撰『碧巖百則辨』にみる神道説について……………佐藤俊晃(一〇三)
- 『正法眼蔵』に引用される『華嚴經』について……………米野大雄(一〇九)
- 『従容録』と『隰州古仏頌古称提』の比較研究……………中野智教(一二五)
- 第一則を中心に——
- 甘露英泉の禪戒思想……………務臺宗孝(一二)
- 独庵玄光への批判を中心として
- 鎌倉時代の僧侶と禪宗への転向……………鯨岡信(二七)
- 孤雲懷奘と東福円爾を事例として——
- 高田道見の教化思想について……………秦慧洲(一三三)
- 『修証義』に対する解釈を通して——

禅社員研修の実際と課題、今後の展望について……………	宇野全智(一三九)
祈りの集い―自死者供養の会……………	久保田永俊(一四五)
―居場所としての機能―……………	
家父長制の寺院……………	瀬野美佐(一五二)

執筆者紹介

「教区布教」の可能性……………	関水博道(九七)
―コロナ禍における教区SNSの実践例から―……………	
曹洞宗北アメリカ国際布教百年前史2……………	南原一貴(九一)
―開教以前の宗侶の北米留学―……………	
現代日本における生命尊重教育の必要性……………	佐藤達全(八五)
―保育と看護の学生を参考に―……………	
寺院における3・11後の教化活動……………	横山俊顕(七九)
―公募企画・祈りの手紙を通じて―……………	
お寺図書館の可能性に関する考察……………	糸井俊人(七三)
―本を通じた教化活動と寺院図書館の効果の考察―……………	
宗教におけるソーシャル・キャピタルの有用性……………	菊地志門(六五)
―先行研究の分析から―……………	

明治期における宗門音楽教化の動向について……………山内 弾 正 (59)

——『承陽大師御畧伝及御和讃』の刊行とその影響——

発願式に関する一考察……………原 山 佑 成 (53)

——事例調査とアンケート調査をもとに——

出家と得度……………水 野 隆 道 (47)

——大智度論の所説より——

テラヴァーダ仏教の禪定論における報障について……………古 山 健 一 (41)

個人発表

教化における受戒の機能と課題……………秦 慧 洲 (29)

坐禅教化の研究動向と今後の展望……………久 松 彰 彦 (19)

布教実践における社会調査の一考察……………原 山 佑 成 (11)

布教実践における再現可能性の一考察……………菊 地 志 門 (3)

平成以降の教化研究における傾向と課題について……………研究部共同研究リレー 襲 (1)

——『教化研修』『センター学術大会紀要』を通して——

リレー発表

英文目次

パネルディスカッション

コロナ以後の地域社会と仏教を考える

― 瓜生岩と有馬実成を手掛かりに ―

瓜生岩と仏教社会事業の夜明け

島蘭 進（東京大学名誉教授）

なぜ今、有馬実成の「市民論」なのか

大菅俊幸（公益社団法人シャントイ国際ボランティア会専門アドバイザー）

コメンテーター… 飯島恵道（長野県東昌寺住職）

司会 … 関水博道（総合研究センター常任研究員）

司会（関水博道常任研究員）

これよりパネルディスカッション「コロナ以後の地域社会と仏教を考える―瓜生岩と有馬実成を手掛かりに」を始めさせていただきますと思います。

初めに、本日の趣旨につきましてご案内をさせていただきます。

ここ数年続くコロナ感染拡大を始めといたしまして、今、世界は大きな社会変動の最中にあります。こうした事態が続く中で、地域社会における仏教者、あるいは、宗教者のありかたが、改めて、問われているように感じております。

そこで、仏教精神に基づいて、社会实践、社会事業に邁進し、社会的に大きな成果と影響をもたらしました瓜生岩と有馬実成にスポットを当ててみたいと思っております。この二人の思想実践を通し、コロナ以後の地域社会と仏教のありかたについて考える機会にしたいと思います。

瓜生と有馬の二人とも、この宗門にゆかりのある方がたです。また、特に、本年は瓜生が設立しました福島愛育園の創立一三〇年という節目の年でもあります。そのようなことも含めまして、本日のパネルディスカッションを開催させていただきます。

それでは、本日、ご登壇いただく先生がたをご紹介したいと思います。

向かって左側から、上智大学グリーンフケア研究所客員所属、大正大学客員教授、そして、東京大学名誉教授でいらっしやいます島蘭進先生です。そして、そのお隣、公益社団法人シヤンティ国際ボランティア会専門アドバイザー大菅俊幸先生です。そして、お隣、コメンテーターとしてお招きいたしました長野県東昌寺住職飯島恵道先生です。私は、本日、司会を務めさせていただきます総合研究センターの関水博道です。どうぞよろしく願っています。

さて、本日の進め方ですが、始めに島蘭先生、大菅先生より、ご提題としてお話をいただきたいと思えます。そして、その後に、討論の時間を設けさせていただきたいと思っております。討論の時間においては、飯島先生からのコメントも併せて頂戴したいと思っております。最後に、フロアの皆さまからのご質問、ご意見などをお受けする時間も設けたいと思っております。

それでは、まず、初めに、島蘭先生より「瓜生岩と仏教社会事業の夜明け」と題しまして、お話を頂戴したいと思います。よろしく願っています。

島蘭進先生

ご紹介ありがとうございます。このような場でお話しさせていただきますことは大変光栄です。



さて、瓜生岩は瓜生岩子と呼ばれることも多いのですが、瓜生岩についてお話しさせていただきます。

仏教社会事業とは何かというと、社会福祉と仏教が交わるということですが、現在は、仏教、宗教と社会福祉というものがよ

り近づきつつあるのではないかと思います。社会福祉は国がやるものという時代もあったと思うのですが、今は、宗教と社会福祉の距離が縮まって来ていると思っています。

ところで、福島愛育園は児童養護施設ですが、元々仏教界が支えて出来た福祉施設です。現在まで曹洞宗のご住職が理事長を務めておられるというのは意義深いと思うわけです。そのように、地域社会の中で、仏教が果たしている役割が広い範囲に及んでいる、それを支えたのは実は女性であると、つまり、瓜生岩ですね、このあたりが注目すべき点であろうと思います。

「瓜生石賛歌」というものがあつて福島愛育園の歌になっています。

瓜生岩賛歌

詞曲 菊池常雄

一、人の命を大切に

愛を捧げて生きた人
西に東に身をつくし
あ、いつまでも人の世に
幸せあれと祈りつ、
みつめる光 愛のまなざし

二、人の命を守ろうと

心かたむけ生きた人
朝に夕べに願いをこめ
あ、きょうもまた人の世に
強く生きよと戒めて
あふれる生命 愛のまなざし

いかにも宗教的です。たとえば、「愛」という言葉が使われています。これは時代を表しているのか、仏教用語としてはあまり当たらないかも知れない、しかしながら、宗教的な精神がこの施設の基点にあるというのがよくわかると思えます。

さて、瓜生岩という女性は、一八二〇年代の生まれという



瓜生岩の像(福島愛育園) 撮影：大菅俊幸氏

ことなので、明治維新の頃には既に大人になっていたことになりま。この方が興したことが現在まで続いているということになります。

喜多方市が出しているパンフレットを見ますと、あちこちに、瓜生岩の銅像が

あります。会津の重要な歴史的人物の一人だと思えます。ただ、日本の近代仏教史を見てみるとなかなか名前が出て来ない。女性の社会福祉の歴史ということだと重視されるのです。

会津若松に嫁いで、そちらで仕事をしていた後に、母の実家に戻ります。喜多方の熱塩という温泉のあるところですがそこで基盤が築かれました。そこには示現寺という曹洞宗のお寺があり、そこに瓜生岩のお墓もあります。また、喜多方の別の地域には長福寺というお寺があって、一時、無住だったのですが、瓜生岩はそこで裁縫を教えていました。こういう場所を持っていたということですね。

瓜生岩は、若い時に大変苦労しました。結婚して、呉服屋をやって、一男三女をもうけたのですが、夫が亡くなりました。そして、その後に、母親が亡くなっておりま。さらに、九歳のときに、父親が亡くなっているのです。そういうこともありまして、出家して尼僧になるうかと思うほどでした。

そういうつもりで、子どもを手放して、地域社会のために働こうとしたのです。ちょうど会津戦争の時期でしたから、男は、みんな、殺されたり、どこかに連れていかれたりする。そういう中で子供の養育に当たった。そのためには、自分の子どもは手放して、多くの子どもたちの世話をする。同時に墮胎などをなくす運動、子どもをしつかり育てようと、そういう活動をしたということです。

その中で山内春龍というおじさんに十代の頃に養育されたことが彼女の基盤になっています。当時の学者者ですので、儒学漢学を教えることが出来る、そういう人に教えられた。仏教と儒教をそんなに区別しないで、人間としての重要な素養として身につけていったということかと思えます。

二つの時期に大きく分けようとすれば、まずは、一八八〇年代、一八八八年に磐梯山の噴火がありますが、会津戦争を始めたとして、三〇代から五〇代ぐらいまでの時期というのが前半の活動です。そして、後半生と言いますか、晩年の十年

は福島市に出て行く、あるいは、東京に出て行ってそこで活動しています。

まずは、地域社会で築いたものが非常に大きいと思うのですね。親がいなかったり、片親しかいなかったり、という子どもたちを勉強させ、かつ、授産ですね、働いていけるための基礎的な能力をつける、こういうことをやります。そういう活動が大きな役割を果たします。

同時に、死者を追悼するということを行ったり、また、授戒会をやるということを試みたりもしています。授戒会はお寺の協力を得ただけでも、なかなか、うまくいきません。

現場に近い女性として、人びとの苦しみを受け止めながら、それに応ずることを何とかしたいと思い、お寺に働きかけて、協力者を得た、しかし、なかなか、それが続かない、というふうなことが多々起こっております。

ところで、会津地方の頃、若松から喜多方に移って、最初は、男の子の学問の素養、立派な武士の素養をしっかりと授けるということをしていたけれども、次第に、庶民の救済のほうで働くようになりまして、先ほどお話しした裁縫所を作るようになる、これが長福寺という、今は浄土宗のお寺なのですが、そこを場にして様々な働きをしたということですね。観音講ということも行いました。

じつは私は前にここで梅花流の話をしておりますが、梅花流は地域の観音講などともとても関わりがあるわけですが、そういう活動もして、とにかく住民に接しながら、彼らが生活できるようにすることを重んじる。そこに、慈悲、慈愛の精神が満ち溢れている、そういう活動をしたということだと思います。

これが大きく展開します。磐梯山の噴火は八八年で、その後洪水がございます。ちょうど、今、東日本大震災がありまして、東北地方で地域社会における住民のグリーフケアがなされ、「カフェデモンク」などが起こっておりますが、それと対応するかのように、明治の三陸津波、そしてその前後に福島でかなりの災害が起こり、それを助けようということですね、これは「会津だけにはならない」ということで、県知事に会ったりですね、福島市に出て行ったりと、こういう活動をしています。

さらに東京へ出て参ります。すでに、明治の初年に東京へ出て、当時の社会福祉のありかたを学んでいます。その辺で、後に、洪沢栄一とつながる基盤は出来ているわけです。

さて、福島の長楽寺には「仁慈隠悔（じんじいんてき）」という額があります。こういう字を彼女書くわけなので、学のある人ということがわかります。仁慈は孔子の言葉で、隠悔は孟子の言葉です。人には人を慈しむ気持ちがある、それを



画像提供：福島県長楽寺

表して仁慈になる、困った人がいればそれを何とか助けたいと。孔子と孟子だから儒教風なのですが、長楽寺にしっかりとそういう額が掛かっているということですよ。

また、浅草寺には瓜生岩の銅像があります。これは渋沢栄一などが肝入りになって出来たものです。東京瓜生会というものも、やがて出来るようになりそうです。瓜生岩自身が働きかけて、第一回の国会で、女性の福祉活動に関わるような提案もしています。

様々なことを晩年に彼女は行っています。当時は、社会福祉は、皇后の役割と考えられていたところがありました。赤十字とかそうだったことを美子（はるこ）皇后が中心となってやっていました。宮廷の女性たちと交わり、それには、福島県知事だった三島通庸あたりの縁がありました。そういうあらゆる縁を使いながら、活動しています。

その中で、東京養育院という渋沢栄一がずっとみていた児童養護施設のはしりのような施設、子どもだけではないです、障がい者もいる、高齢者もいる、そこに彼女は雇われま

す。安達憲忠という人が彼女を呼び寄せたんですが。東京養育院にいたときに、一方では皇室に働きかける、それと同時に、会津で培った子どもたちのケアのやり方を東京でもやるわけです。東京養育院時代の瓜生岩の振る舞いについてのコメントをいくつかご紹介したいと思います。

岩子は一日中快活に働き、衣類のボロを引き出し、子どもらを周囲に座らせて紐をさき、ぞうり作りの手伝いをさせている。面白そうに何か煩りに話しているが会津弁なので子どもらも保母も半分ぐらいしか分からない様子である。しかし、二ヶ月も経過すること、児童は大人とも会話し、笑い、快活になるなどの変化が見られたという。（山名敦子「慈善・社会事業と実業の接点」渋沢研究会編『公益の追求者・渋沢栄一』山川出版社、一九九九年）

幹事となって養育院児童室に来て見ると、竹澤という子供一人がよく笑いよく語るのみで、あとの一〇〇人は悉く啞の如く無表情で誠におとなしい。室の障子も数ヶ月前に貼ったというに一間も破れたものなき有様、これは畢竟保母の余りにきびしきによるのであろうと気がついた。（そこで）福島時代に知った会津の女僕瓜生岩子女史の事であった。先生は直ちに書を飛ばして礼を厚うして招へいした。女来りて僅かに一ヶ月、笑い語らざる子なきに至った。（光田健輔「故安達憲忠先生を憶ふ」『連帯時報』第十

七巻第四号、一九三七年四月)

女史は年齢六十五歳、丈は余り高からぬ方なれども、中肉にて骨格もいと丈夫気なり、なかなか達者らしき人と見受けられぬ。其柔和なる容貌は、自然なるものから之れを見て、今日までに幾多の憐れなる貧兒等が、いかに此人によりて慰められけむなど、思ひ遣らるるも尊し。其風采の素朴なるは、洵に愛すべく慕ふべし。しかして又其応接ぶりの十二分に謙り^{へんり}なるは、是さへ多年貧兒の為に憐を乞はれたるの結果かと、いと床しき心地せらる。(生野ふみ子「東京市養育院世話係瓜生岩女史を訪ふ」『女学雑誌』第二五九〜二六〇号、一八九一年四月二日、遠藤伊雄編『社会福祉法人福島愛育園百年史』第一編第四章、資料)

ちよつと目に浮かんで来るような、そういう女性の姿でありました。地域社会でケアの精神を十二分に發揮する、それは宗教的な素養というものが基盤になっているということです。これが日本の仏教社会事業の当初にあったのではないだろうかと思えます。

そして、今、それが新たに蘇りつつあるのではないかと思うところでは、たとえば、グリーンフケアを地域に広める、あるいは、こども食堂というものが宗教施設を場として展開している、そういう状況の先駆的なものが、瓜生岩が切り拓い

コロナ以後の地域社会と仏教を考える

たものではないかなと感じるということでございます。以上で私の報告とさせていただきます。ありがとうございます。

司会

ありがとうございます。瓜生岩の生涯、そして、現在のグリーンフケアのことにもつなげて論じていただいたこととありがとうございます。ありがとうございます。

引き続きまして、大菅俊幸先生より、「なぜ今、有馬実成の「市民論」なのか」と題しまして、お話をいただきたいと思えます。よろしくお願いいたします。

大菅俊幸先生

大菅と申します。よろしく願いいたします。

大変厳しい世の中になってきた、ということの世界中の人たちが感じているところだと思えます。そのような今だからこそ、私どもシャンティ国際ボランティア会の創設者と言って良い有馬実成が晩年よく語って





いた「市民とならなければいけない」ということが頻りに思われて参ります。是非、皆さんと共に考えていきたいと思つて、このような提案をさせていただきました。

さて、この写真に写っているのが有馬実成です。一九八八年、タイの活動地で、近隣に住んでいる子どもたちと一緒に撮影した写真でございます。有馬らし

い姿だと思えます。
この有馬について、よくご存知でない方もいらっしゃるかと思うので、簡単にプロフィール、足跡をご紹介しますと思います。

昭和十一年、山口県周南市、当時の徳山市の原江寺に生まれました。駒澤大学で仏教を学び、道憲寮で研鑽を積みました。やがて、お寺に戻ってみると、お寺はシロアリの巣窟だったと。仏教学の理想とお寺の現実とはこんなにも違うのか、とショックを受けたそうです。それもそのはずでござい

まして、先代様、お父様の正隆老師が戦死され、お寺がご住職がいないう状況になり、東堂様が有馬少年が成長するまでつなく、という状況だったため、お寺はかなり大変だったようです。

そこから奮起いたしましたして、お寺の復興のためにかなり精力的に活動し、そのうちに、活動家としての本性が動き出したのだと思います。当時、薬師寺の管長だった高田好胤師という方がいらつしゃいましたが、写経運動を全国的に展開して非常に有名でした。そのことに大きく影響を受けたようです、高田好胤さんを地元と呼んで、講演会を開いたところ、大変好評だったので、これはいける、と手応えを感じて、地元で、「禅の文化をきく会」というものを一九七二年に起こ上げます。

当時の有名な知識人、文化人などを呼んで、地域でお話を聞く、今で言えば、カルチャーセンターの原形のようなものだと思いますが、「禅をきく会」というものがございますが、その原形がここにあつたのだ、と聞いております。

昭和五〇年になって、「ただ勉強しているだけじゃダメなんじゃないか」と思っていた矢先だったそうですが、知人の在日韓国人の方がお寺にやって来て、お寺の中に在日韓国人のご遺骨があるのを見て、こう言ったそうです。「韓国には地元には葬らないと魂がやすまらないという信仰、本貴（ポン

グアン」という考え方があった。是非これは返すようにした方が良い」と。有馬は、やっぱりそうか、という気持ちになって、自発的に在日韓国朝鮮人の遺骨返還運動を始めます。

実際に韓国に渡りまして、有馬はシヨックを受けます。日本人が、かつて、日本人がやってしまったことによる心の傷が、今なお、現地の人々に残っていることにシヨックを受けて、そこから、この在日韓国・朝鮮人の問題が、有馬のライフワークの一つになっていったと思います。

さて、そうしているうちに、昭和五〇年、全国曹洞宗青年会が設立されました。この会場のある曹洞宗檀信徒会館（東京グランドホテル）で、設立の集会が行われたのですが、その中心メンバーとして活躍したのも有馬であります。

その翌年、一九七九年、この年は曹洞宗にとっては試練のときだったと思います。日本に差別があるのかないのかという問題で大変批判を受けることになりました。そういうこともあって、もともと我われは社会性を身につけて行かなければいけないという気運が高まった時でした。

ちょうど、折しも、東南アジアの方で、インドシナ難民が大変発生しておりまして、世間を賑わせていました。宗門の方でも、調査団を派遣しようということになりました。二〇名の若き僧侶を中心としたその調査団の一員として現地にいったのが有馬でございました。そこでまた、現地の難民

キャンプに行つてシヨックを受けます。日本の戦後も酷かったけれども、それ以上に酷い状況だと。宗門としても、これは難民支援に取り組まなければいけないだろうと強く思ったそうです。

後程紹介いたしますけれども、叡尊の考え方に共鳴して、その一節を引用しながら、『曹洞宗報』に原稿を書いて皆さんに呼びかけをするなどして、一九八〇年、その調査団の報告を基に、「曹洞宗東南アジア難民救済会議（JSRC）」が発足しました。言わば、プロジェクトですね。宗門としては歴史上初めての海外を支援するプロジェクトが立ち上がったということだと思います。今でも、カンボジアに行きますと、「JSRCかあ！」と言って、懐かしく声を掛けて来る高齢者のカンボジア人の方もいらっしやいます。

そうしているうちに一年経つて、そろそろもう何も事故が起らないうちに、やめた方が良いんじゃないか、と宗門から声が掛かったそうです。そのとき、「これでやめられるわけがないじゃないですか！」と、食い下がったのが有馬でした。「私たちは難民のためにやっているんです。宗門のためにやっているわけではありません」と。そういう丁々発止の議論は今もテープに残っておりますが、熱血漢だったようであります。

その後、JSRCの活動を引き継ぐ形で、一九八一年、曹

洞宗ボランティア会を有馬が中心となってスタートさせたということになりました。それから、曹洞宗国際ボランティア会と名前を変え、その後、一九九九年、外務省の認可がおりまして、社団法人シヤンティ国際ボランティア会としてスタートしたということになります。その後、公益社団法人と組織変えがあつて現在に至ります。

有馬は、最後の仕事をやり遂げ、安堵したかのように、二〇〇〇年、シヤンティが発足した翌年に遷化しています。

駆け足ですが、そのような足跡を残した人でありました。

そのほか、「人権」について、非常に強い関心を持っていました方でありまして、『曹洞宗海外開教伝道史』の中に、差別的な表現が見られることに問題意識を持って、問題提起したことで回取ということにつながったときいております。

それから、曹洞宗で表明している「懺謝文」につきましても、有馬がその起草をするメンバーの一人となっていたそうです。ですから、曹洞宗の現代史を考える上で、私としては、有馬実成という存在を抜いては考えられないのではないかと思います。

さて、有馬は曹洞宗の宗侶でありましたから、そのことに誇りを持つて生きていたのは間違いありませんが、社会的活動をする上で、抛りどころとすべき考え方や行動の仕方というものがきつとあるはずだとずつと考え探していたよう

です。そして、杉山二郎先生という方のお話を聴いて、出会ったのが叡尊という存在です。

この方は、鎌倉時代の僧侶でありまして、当時の戒律を守らない状況になって来たお坊さんたちの姿を憂いて、釈迦に還れと言つて、戒律の復興を目指し、同時に、社会活動、社会救済活動にも非常に力を尽くした方です。奈良の西大寺を復興させまして、真言律宗を立ち上げて、非常にハンセン病患者の救済などに非常に尽力した僧侶であります。

また、忍性と言つて叡尊の弟子に当たる方がいます。どちらかと言いますと、忍性の方が社会救済活動に積極的に取り組んでいて、むしろ忍性の影響を叡尊が受けていたのではないかと思います。

有馬がよく口にしていたのは叡尊の「文殊は貧窮孤独の人となつて現れる」という言葉です。これを講演や原稿を書くたびにほとんど毎回と言つて良いぐらい言っていたのがこの一節です。

叡尊が門弟を集めてこんなふうと言つたそうです。

文殊の經典に書かれているとおり、生きた文殊に出会おうとするならば、慈悲心を起こさなければなりません。文殊が生きた姿でこの地上に現われるときは、貧窮孤独の衆生（一切の生きとし生けるもの）の姿になって現われるでしょう。貧窮孤独の人たちに

出会ったとき、慈悲の愛を持つことのできる人こそ、文殊に出会える人なのです。今日、般若野に大勢の生きた姿の文殊をお迎えしているのです。文殊に食事の供養を差し上げ、入浴をしていただましましょう。文殊の背中の垢を擦り、供養させていただくのです……（月刊『バンキヤンポスト』、一九八八年一月号、曹洞宗ボランテア会）

この一節ですね。これにかなり感銘を受けて「これでなければならぬ」と常々話していました。私も仏教学を学んだ身ですが、叡尊という方も、このようなエピソードも知りませんでした。私も非常に感銘を受けました。そして、仏教ボランテアというのは、こういう考え方を拠り所として進めて行かなければならぬだろうな、と今も思っております。

そして、「何に感動したのだろうか？」と私は考えてみました。貧窮孤独の人びとになって文殊は現われて来るということはですね、こういうことだと思えます。貧窮孤独つまり弱い立場の人びとというのは別に可哀想な人たちじゃないのだと。文殊さまというのは智慧の菩薩さまですから、貧窮孤独の人びとというのは、困難や試練を通して、自分の中から智慧という素晴らしい宝物を掘り起こそうとしている人なのだ。だからその人びとに関わらせていただくことで我われも文殊さまの智慧をいただく、智慧の力のおすそわけをいただく

けるのだと。そういう思想だろうと思えますし、有馬もそのように考えていたと思います。

そこで申し上げたいのですが、このような人間観、人間に対する眼差しというのは、今こそ必要なのではないかと思います。

現代の私たちというものを考えてみたときに、どうなっているのか考えてみたいと思います。

「自責責任」であるとか、「生産性のない人間は生きる価値がない」とか、そういう考え方が非常に浸透しているように思います。それはどういう人間観かというと、生産性がない人間はもう必要ないのだと、人を使い捨てるように見る人間観だと言っても良いのじゃないかと思えます。もちろんそれでいいとは思えません。それ故に、有馬が非常に刺激を受けた人間観、拠りどころとしていた人間観、どんな人間にも人智では推し測れない可能性を秘めているのだ、可哀想だからじゃない、そこに関わらせていただく、そして、私たちも智慧を共有させていただくのだという発想こそですね、この時代だからこそ必要な人間観が、ここにあるんじゃないかなと思います。

有馬は、活動を始めるに当たって、インドに渡っております。インドのカルカッタに渡って、マザーテレサとご挨拶しています。「こういう活動を始めたいんだけどどうでしょ

うか？」と相談したそうです。そうしたら、「あなた方がやりたいと思うんであればきつとできるでしょう」とおっしゃったそうです。それに元気をもらったと有馬は語っておりました。

「足を見たら、サンダル履きの親指が上にひん曲がっていったんだよ」と有馬は言っておりました。そして、言いました。「インドにも敬尊がいた」と。つまり、マザーテレサの姿に敬尊の姿を重ねていたのだと思います。そこに、本当に、弱き立場の人びとに向き合うということはどういうことなのか、ということの有馬は強く感じたのだと思います。

さて、前置きが長くなってしまいました。有馬が晩年によく語っていたのが、「我われは市民意識を持たなければいけないんだ」ということです。シャンティ立ち上げの記念式典もこちらの曹洞宗檀信徒会館で行われましたが、そのときに行われたシンポジウムでも、頻りに、そのことを話していました。私は、それを再認識しないとダメだと思っています。今日はお伝えしたいわけでございます。次のように考えておりました。

市民とは、一人一人が「個」を確立し、しかも他の意見や価値観にも謙虚に耳を傾け、自らを相対化する力量をもった人のことを言うのです。(大昔俊幸『泥の菩薩—NGOに生きた仏教者、有馬

実成』大法輪閣、二〇〇六年)

こういう人になっていかなければならないんだというんですね。次のようにも言います。

私たちは「市民」という言葉を僧職者と対立する言葉として使っているわけではありません。社会や共同体が内包する問題を自分自身の問題と認識し、自立的に行動する人を「市民」と考えています。在家・出家を問わず、覚醒した人の全てが市民です。共通の問題に対して行動しようとする人を市民と呼びたいと考えます。

(同前書)

ですから、僧侶と別の人たちを市民と考えていたのではなくて、一般の在家の人も含めて、市民になってゆかなければいけないんだ、そういう考え方なんです。

そして、もうちょっと、僧侶とか日本人の市民意識についてどう考えていたかについてお話しします。

近代、とくに現代になって都市集中や都市化が起こり、(地縁共同体)というものが壊れていきます。でも、こうなったのは、お坊さん自身が、僧侶である以前に、一人の人間としての市民意識を持っていなかったからなのです。そのために、安住した共同体の

崩壊と一緒に役割を見失ってしまったのです。(同前書)

こういうことを言っていました。当時、私はピンと来ていませんでしたが、これは非常に深いな、と思いますし、皆さんは、今のところをどう受け止めるのか、ということも、是非、うかがいたいと思います。

また、このようなことも言っています。

明治維新以後、日本を動かしてきた政治や教育が皇民化政策につながったのも自分たちの考え方を相対化せず、絶対正しいとしたところからきているのではないのでしょうか。日本人の中に真の市民意識が育たなければなりません。市民とは個の尊厳性に目覚めている人のことであり、個の尊厳性に目覚めている人は他の尊厳性をも犯すことはありません。(同前書)

明治維新以降ですね、自分たちの考え方が絶対だと思つて、相対化しないで来たところに、皇民化政策につながつて、戦争に走るようになったんじゃないかということを行っていますと思います。日本人の中に真の市民意識が育たなければならぬと思います。「市民とは個の尊厳性に目覚めている人のことであり、個の尊厳性に目覚めている人は他の尊厳性をも犯すことはありません」と述べています。まさに、今、私たちが嘸

コロナ以後の地域社会と仏教を考える

みしめるべき指針でもあるというように思えてなりません。そのような市民という考え方ですが、有馬は地球全体を我がこととして考える市民でなければならぬんだというふうにも言っておりました。「地球市民」「地球市民社会」ですね。この言葉はもう随分広まりまして、今では、大学の学科の名前にも「地球市民学科」というものが出来たようであります。もともとは、曹洞宗の長野県長野市円福寺さまの先代ご住職藤本幸邦老師が最初にお唱えになった言葉なんですね。当時、藤本老師はシャンティの顧問でありました。シャンティで使うように、それから広まっていった。それが「地球市民」「地球市民社会」という言葉です。

これらについて、有馬自身はこのように言っております。

求められなければならないのは、人間の心が民族主義や宗教やイデオロギーを超える方向に向かうことなのです。それは、国家を超え、民族を超え、地球人として連帯しようとする「地球市民」への意識改革です。自を超え、他を超える道の発見なのです。「地球市民」として、「地球社会」の実現と平和と共存のために、どんな行動と提言をしなければならぬのでしょうか。安逸に耽り、小市民的な平安に安住することは許されたいのです。(同前書)

国の定める一元的な価値観で市民や社会が律せられるのではな

く、市民の多様性が尊重され、すべての人たちの尊厳が保障されるそれが市民社会です。その代わり、すべての人は自律的であり、自分の行為に責任を持ち、自己の確立を果たしていかなければなりません。それは日本社会だけではなく、地球規模を及ぶものでなければなりません。それが「地球市民社会」です。(同前書)

このように、国家、民族を超えて、地球市民として連帯しようとしなければならぬ、と頻りに言っておりました。

最近、皆さんご存知のように「SDGs」というものが世界中で取り組まれています。世界中の誰も取り残さないように、ということ、世界中の人たちがずっと生き続けてゆける地球にしていきたいと思います、ということだと思っております。地球市民となって地球市民社会を作って行きましょう、ということと別じやないと思います。

むしろ、こういう前提に立って、目標の項目を推進していくべきなんだろうと思います。その意味では、SDGsの先取りをするような発想をすでに有馬は持っていたのかな、と思います。その意味でも、再認識すべきではないかと思っております。

では、現在の日本人の市民意識はどうか。少し見てみたいと思います。

国際比較のデータ (World Values Survey 2001 「世界価値観比較調査」) を見ますと、友人、同僚または家族以外の人とまったくあるいはごくたまにしか会わないと回答した人の割合が一番高いのが日本ということになっております。つまり、社会的孤立度が一番高いのが日本だということ、このデータとしては位置付けられているわけです。

その他ですね、World Giving Index というイギリスのチャリティー団体が一一四ヶ国を対象に実施しているアンケート調査、これ毎年やっているようですけれども、通称「人助け指数」と言われるものなんですが、「この一ヶ月の間に見知らぬ人、あるいは、助けを必要としている人を助けたか?」という問いで、日本は最下位です。「この一ヶ月の間に寄付をしましたか?」は一〇七位です。「この一ヶ月の間にボランティアをしましたか?」は九一位です。総合結果は、一位インドネシア、二位ケニア、三位ナイジェリア、四位ミャンマー、日本は、なんと、一一四位、最下位ということです。

このデータだけを見て鵜呑みにするべきではない、というご意見もあります。日本は社会システムがかなり進んでいて、東南アジアやアフリカ諸国の状況と単純に比較は出来ないんじゃないかというご意見もあります。真摯に向き合う必要があると思います。有馬が言う、「市民とならなければいけない」「市民意識を持たなければいけない」ということ

から見ると、ほど遠い状況にあると言わなくてははいけないのかなと思います。だからこそ、有馬が言う「市民意識」「市民となる」ということを今こそ再認識すべきなのだと思うのです。

最後になります。有馬は「市民」ということを考えて、最終的に、方向づけ、ビジョンとしてよく話していたのが、「慈悲の社会化」と「縁起社会の実現」ということです。先ほどの「地球市民社会を作る」という考えをさらに仏教者として、仏教的観点から表現したのだろうと思います。

他の苦しみをわが苦しみとして、社会が抱える問題解決のため、自立的・主体的に行動すること。そして人びとと連帯してその活動を広げること。それが「慈悲の社会化」ということなのだ、と有馬は言っていました。

愛や慈悲は行動するときには現れないのです。慈悲は、社会化されなければ慈悲ではないのです。慈悲の社会化の行動、それが仏教ボランティアなのです。(池田英俊・芹川博通・長谷川匡俊編『日本仏教福祉概論』、雄山閣出版、一九九九年)

そういう歩みを通して、縁起社会が実現すると有馬は言っております。つまり、一人ひとりの人間の尊厳と多様性が尊重され、やさしさと信頼に結ばれる社会を実現することこそ

が「縁起社会の実現」ということなのだろうと思います。

有馬は「民主主義」という言葉を一般論として使ったことはあると思いますが、「民主主義社会を目指さなければならぬ」といふなどとは言っていなかったと思います。つまり、「民主主義だから全てOK」というわけにはいかないと考えていたと思います。一人ひとりが、それこそ、「市民」としていかにかに責任を持ち、他に対して関わっていくか、市民意識を持っている一人ひとりでなければならぬ、民主主義だつて間違つた方向に行きかねない、ということですね。そういうことを有馬は考えていたと思います。それが、「縁起社会の実現」ということなのだろうと私は思います。

時間も過ぎております。「慈悲の社会化」「縁起社会の実現」というのは具体的にどんなイメージなのか?ということについては、のちほどの議論の中で、お伝えしたいと思います。私からは以上でございます。ありがとうございます。

司会

大菅先生ありがとうございます。「関わらせていただく」という人間観というお話、また、地球市民というお話からは現代の潮流でありますSDGsのことも含めて問題提起していただいたことと思います。ありがとうございます。

それでは、これより、パネル討論の方に移って参りたいと思います。

まず、初めに、ただ今のお二人のお話に対して、それぞれの先生方よりコメントを頂戴したいと思います。初めに、島蘭先生より、大菅先生のご発表についてのコメントを頂戴出来ればと思います。

島蘭

はい、有馬実成について大菅さんが書かれた書物がございまして、拝読はしているんですけども、改めて、うかがって、現代的意義というものをご教示いただいて、ありがたいと思いました。「個の尊厳」ということを軸に置かれていたことと、文殊菩薩が現れていく、そういう形が軸にあったということ。とても現代的だなと思います。

現代の宗教的なものをベースにしたボランティア活動にこういう考え方があるんじゃないかな、と思います。ケアすることはケアされることである、そういう中でこそ、自分が学ぶ、教えられるということがあるということです。たとえば、東日本震災で行茶活動をしておられる曹洞宗の若手の方がたからも伺っています。その辺が非常に印象的でした。

司会

ありがとうございます。それでは大菅先生より島蘭先生に対するコメントを頂戴したいと思います。

大菅

瓜生岩のゆかりの地を島蘭先生と一緒に福島愛育園理事長の吉岡棟憲老師にご案内いただいて訪ねたことがあります。今、島蘭先生のお話をうかがって、瓜生岩という方は、一言で言えば、「弱い者の味方だったんですね!!」という思いが非常にいたします。戦争で親を失った子どもたちをとにかく見ていられなくてですね、関わっていたのだと思います。そして、また、先ほどの叡尊の話にもつながるんですが、一人ひとりの可能性を引き出す、最近の言葉で言うところ、エンパワメントと言うんでしょうか、そういうことを非常に考えておられましたね。

島蘭先生のお話にもありましたけれど、「共に生きていく」、たしか、「自他平等」ということを愛育園さんの設立趣意書に瓜生岩が書いていたと思うんです。つまり、「可哀想だからやる」じゃなくて、私たちも皆さんから生かされているんだと、困っている弱い立場の人びとに関わることは功德をいただくことなんだという考え方を持っておられたと思います。



コロナ以後の地域社会と仏教を考える

それから瓜生岩の組織化する力ですね。たくさんいろんな人と関わり、政治家と関わり、有力者にも支援をお願いしてと、その行動力というものは、凄く驚くことがあるなという風に思います。活動の輪を広げていかなくてはいけないという思いと、持続させなければいけないという思いと、非常に強いものがありました。

その辺は有馬にも非常に感じるところがありました。組織、法人にすることに本当にこだわって、執念を燃やして、そして、やり遂げていったんです。有馬はこのように語っていました。「日本仏教の中にキリスト教に比べて社会的活動をする実態が少ないのはなぜかと言うと、組織化しなかったからだと思う」と。「叡尊、忍性という素晴らしい人たちがいたんだけど組織化するということがなかったから現在まで続いて来ないんだ」ということを言っていました。それを非常に感じていたんだと思います。

すでに、中村元先生も、ご著書の中で、忍性を取り上げて、「キリスト教のフランシスコと比べても勝るとも劣らないんだけど、組織化しないために、続かないでここまで来たんだと思う」と、書いておられます。その辺の瓜生岩の取り組む姿勢というのが非常に有馬と重なるものがあると感じました。

もう一つだけよろしいですか。僧侶と在家の方がたの協

働、連携ということですが。これは非常に学ばせていただきました。瓜生は仏教の篤い信仰を持っていた方でありますけれども、いろんな仏教者に対して働きかけを行い、いろんな団体を立ち上げ、今なお、愛育園というものは続いているわけです。お坊さんと一般市民の連携、協働というものを非常に考えてやって来られた方だなと思います。その辺は非常に、これから、我われがいろんな活動を考えていく上で、非常に鑑になると思います。

有馬はよく、「日本の仏教の社会活動があまりうまく行かないというのは教団の人間だけでやるうとして、一般市民の参加を考えていないからだと思う」と話していました。たしかに、東日本大震災でも、「なるほどな」と思ったことがありました。避難所として多くのご寺院さまが庫裏だとか本堂だとか開放して下さって、私たちは非常に助かりました。ありがたく思っております。ただ、その中で、あまりにもハードな状況だったためだと思いますけれども、一人で抱え込んでしまわれて、体調を崩されて、寝込んでしまわれたご住職もいらっしやいました。周りの人たちとどう連携していくか、どうコーディネートしていくかということが、すごく大事だと思います。僧侶と一般市民との連携、協働ということが、これからの地域社会とお寺が歩んで行く上でカギなのではないかなと思います。

司会

どうもありがとうございます。

それでは引き続きまして、飯島恵道先生より、島菌先生、大菅先生のご発表に対するコメントを頂戴したいと思えます。ただ今、大菅先生より、在家と僧侶との連携、一般市民の参加というお話もございました。飯島老師は、地元の松本市で、「ハートビート」という活動もされているとおうかがいしております。そうしたことも含めましてのコメントを頂戴できればと思っております。よろしくお願いいたします。

飯島恵道師（長野県東昌寺住職）

飯島恵道と申します。よろしくお願ひいたします。

島菌先生、大菅先生、ありがとうございます。お一人当たり、一日ずつご講演を聞いていたいくらいとても深く大切な内容のお話であったと思います。



私は、今、ケア集団ハートビートという市民団体を立ち上げ活動をしています。お坊さんは私一人で、ほかは一般の方がたというか、関心を持ってくださっ

た方がたと一緒に活動しています。グリーンケアを中心とした活動をしております。

瓜生岩、有馬実成のお話を聴いて、大きく共通するところということを考えてみたんですが、なんと言っても、他者の苦しみを放っておかない、無関心には通り過ぎなかつたということが活動の根源にあつたのかなと感じました。

「放っておかない具合」というか、本当に手を出さずにはいられない、すぐに行動を起こさなければいけないくらい、強く強くそれを感じておられた、苦しみにしつかりと焦点を当てて、そこから活動を作り上げたということが、大きく共通しているんだろうなと思います。

そして、瓜生岩も、有馬実成も、自らの苦しみから逃げなかつた、というところが大きいのではないかなと思います。

瓜生岩に関しては、ご自身とても大変な生涯を歩んでおられますね。鎌倉に行って尼になりたいと思うほどの深い悲しみ。ご主人を亡くされて、そして、その次の年にお母さまを亡くされて、そこですみ深い悲しみがあつたわけですね。さらに、その後、ご自身のお子さんを養子に出したり、奉公に出したりということがあつたわけですね。そういう悲しみから、ただただ絶望に浸るということではなくて、今の言葉で言えば、レジリエンスという言葉になるかと思いますが、「このままでは、私、黙っていない」というか、そ

こからは自分で何とかしなくちゃいけないんだと奮起をして、そして様々な社会事業に着手していったということ、すごい方だなあとという気持ちがあります。

また、孤児救済活動に非常に力を入れていらつしゃつたとお聞きいたしました、実は、曹洞宗の尼僧さんの中でも、孤児救済に、とても力を入れておられた方がいます、お一人が小島賢道老師、そして、もうお一人が谷口節道老師でございます。

今、富山にルンビニ苑という施設があるんですが、小島先生も谷口先生も、その立ち上げに関わつた方がたでいらつしゃいます。小島先生は、もう一つ大きなこととして、曹洞宗の尼僧さんで初めて、最初で最後かも知れないですけども、宗議会議員になられた方でございます。

小島先生は私が住職をつとめる寺の先々代住職の恩師でありまして、一度、松本に遊びに来られたことがありました。一緒に浅間温泉に行つたんですけれど、広い大きなお風呂に入りました、そしたら、小島先生は、なんと泳ぎ始めたんです。「まあ、なんて大きなお風呂。気持ちいいわねえ」と言つて、無邪気に泳ぎ始めて、子どもとしてはそれがなんともおもしろおかしかつたという記憶がございます。子どもさえも自然に笑顔にしまつたというところが、瓜生岩と重なるなあ、という気が致します。瓜生岩自身は、出家はしな

かったようですが、姿形は在家であっても、心はずでに尼僧さんになっていらつしゃったんじゃないかなというような気がしております。

瓜生岩に關しましては、深い悲しみが世の中を大きく変える原動力になるということを証明してみせた方なんだという風に感じます。瓜生岩の歴史は、島蘭先生のお話を聞くまで、全く存じ上げませんでした。仏教史の中で、しっかりと伝え、語り継がれるべき事柄、歴史ではないかなと思います。が、埋もれてしまった背景には何があるのかなと、考えたりもいたします。そう考えると、小島先生の歴史ですとか、谷口節道先生の歴史ですとか、宗門の中でも知らない方の方が九九%くらいではないかなと思えますが、だからこそ、今、これからしっかりとアーカイブをして、語りつないでいく必要があるのではないかなというふうに感じました。

司会

ありがとうございます。先ほど島蘭先生のご発表の中でも、梅花流についても触れていただきました。小島賢道老師は梅花流にとつても、恩人と申しますか、初期の発展の中で、非常に大きな役割を果たしていただいた方でございます。そんなことも含めて、社会参画、教化ということも併せて考えさせていただけるコメントを頂戴したかと思えます。

飯島老師の日頃の活動と申しますか、ハートビートさんについて、少し補足してご紹介をいただければと思いますが、いかがでしょうか？

飯島

はい、正式にはケア集団ハートビートというんですけれども、二〇〇五年に発足をいたしました。生老病死のトータルケアということで、医療モデルで言うところの「ケア」の概念にとどまらず、社会の中にある様々な苦しみと焦点を当てて、思いのある者が寄り添っていきましょうという活動でございます。

現在では、死別の悲しみのわかちあいの会というのを年に二回行っています。それに加えて、連続講座といたしまして、社会の中で、死別ですとか看取りですとか、あるいはグリーフケア、そのようなことに携わっておられる方がたを講師に迎えて、勉強会をしております。ついこの前、十月二十九日にもわかちあいの会を終えたところでございます。

死別の悲しみを抱えた方がたは、非常に苦しい思いを抱えているにもかかわらず、その思いを吐露できる場が身近に全く無いとおっしゃいます。仕事に行っても、同僚の方に喋ることはしない、なぜかと言うと、「そういうことを話し始めると、周りの雰囲気が悪くなってしまいうから、お通夜みたい

になつてしまうから、話ができないんですよね」とわかちあひの会で語られる方も多いです。また、我が子を亡くした方は同世代の母親たちが集まるようなお茶会の場に足を運ぶことは難しいですし、そこに参加したとしても、悲しみを吐露することはできないことの方が多いです。

そういう方が来られる場作り、ここに来て、周りを気にせず、同じような思いや悲しみを持った方と共に過ごして、悲しみ苦しみを語ることで、心の重みが少しずつ軽くなつていく、本当に、小さな会でありまして、任意の市民団体ではないんですけれども、そういう機会、そういう場所を設けるという活動をさせていただいております。

司会

ありがとうございます。飯島老師の活動は松本市という地域で行われているとうかがっております。行政としても理解を示され、そうしたことを政策の一つとして取り入れ、コンパッションネットシティという構想を立ち上げられているとお聞きしています。そうしたことも活動に影響しているのでしょうか？

飯島

はい、コンパッションネットシティ、私たちの団体では、共

コロナ以後の地域社会と仏教を考える

感都市という風に翻訳をしております。私の住んでいる松本市でこのような政策を展開していただけないかということ、前の市長さんの時に、「健康寿命延進都市」を宣言されたので、是非、死別の悲しみ、グリーフケア、あるいはそういうものを抱えた方に対しても、支援の手を差しのべられるうな、そういう政策をとる風に提言をしていったんです。が、なかなか、やはり、形にはならずというところでした。今、市長さんが変わりました、全然、方向が変わってしまったので、コンパッションネットシティ、共感都市の政策実現をとるところまで、なかなか、お話をもつて行けていないんですけれども、そうは言っても、やはり、世の中にこういう悲しみですとか苦しみを抱え、そして、生活自体がままならない方も実際いらつしゃいますので、「なぜそういう方の声を聞かないのか？」というところは、行政に対し、これから引き続き提言をしていこうと考えております。

司会

どうもありがとうございます。今、飯島先生からお話しただきましたコンパッションネットシティあるいはケア集団ハートビートについての島蘭先生、大菅先生よりの所感もいただければと思うんですが、島蘭先生いかがでしょうか？

島園

はい、コンパクトシティですね、慈悲共同体と訳す人もいるし、共感都市とも言いますね。全国に「健康都市宣言」というものをする都市がごさいます。地域社会で、お互いが元気に暮らしていけるように、これを地域社会の目標にしましょうと。これを世界的にそういう運動があつて、一九八〇年代に、「オタワ憲章」というものが採択され、それをもとに広がりました。

生きている間に元気であるのはいけれども、人は誰もが死ぬ、その死に関わって悲しみもある、そこまでをケアする。ケアということは、スピリチュアルな次元も含むということです。それは、WHOの理念でもあります。

たとえば、孤独死なんということが起こった場合に、それを放っておくことなんて出来ない、住民が助け合うような組織を行政がバックアップすると。こういう風なことまで含めて考える時代になっていると思いますし、そういう理念に共鳴する人が出ています。障害者や高齢者が孤立して、助けもなく亡くなっていく、そういうことに、仏教界の方がたが支援活動をしているという例はたくさんございます。そういうことを行政の人たちも地域住民も望むと。こういうところに来ているんじゃないかなと思います。

大菅さんが言っていた「なぜ、長続きしなかったか」「組



委ねるといふ、世界もそうやって来ている、日本のそうやっていっているという状況になっています。その場合に、どういふふうにも、持続的なことをやっていけるかと言うと、シャランティの場合も、松本市の場合も、あるいは、瓜生岩も、様々な努力をして、なんとか持続出来るようにしていくという形だと思えます。

織化が下手だったんじゃないか」ということですね。一つはですね、戦争があつたために、戦前に蒔かれていたいろんな種が、戦争でちよつと切れちゃつた。そして、戦後は福祉国家になつたので、国や行政がやってくれなくなった。今は、少し変わつて来てですね、地域包括ケアというふうにも言われて、住民自身の自発的な動きに

たとえば、福島愛育園の場合ですね、当初から、長楽寺という曹洞宗のお寺の近所に作ったんですけども、それを多くの方がたが支えたんですよ。福島鳳鳴会と言います。超宗派でそういうのを作った。それが戦争を超えて今もですね、仏教界の方が理事をなさっていると。

歴史的に考えれば、親のない子をお寺が育てるっていうのは、むしろ、近代以前からあったんじゃないかと思うんですね。そういうお寺が本来持っていたような地域社会の機能というのが、いろんな事情で、近代に、かえって、弱くなってしまうた、それが、今、また、新たに求められている。それを瓜生岩とかシャンティの有馬さんが始められて、今、新たにそれを引き継ぐ、ということなんじゃないかと思っっています。

司会

ありがとうございました。「放っておくことはできない」という言葉が印象的でしたが、そういう意味におきましては、有馬実成老師は、まさに、そういう方だったんじゃないかなと思うわけですけど、大菅先生いかがでしょうか？

大菅

ありがとうございます。コンパクトシヨン都市ということでは

コロナ以後の地域社会と仏教を考える

すね。今度、その翻訳本が刊行されたようで、少し拝見しました。島園先生がおっしゃったように、市民が主体となった行政とかいろんなセクターと連携していかなくちやいけな。飯島先生は生老病死のトータルケアとおっしゃいましたが、瓜生岩や有馬が考えていた方向に、進展しつつあるのかと、なんか希望が見えてくる感じもするんですね。

先ほど、「慈悲の社会化」と「縁起社会の実現」の具体的なイメージを後でお話すると申し上げたのですが、コンパクトシヨン都市ということにもつながると思うので、ここで少しお話ししたいと思います。

こういうことがありました。一九九五年、阪神淡路大震災の時ですね、その年に、私は、初めて、シャンティのスタッフとして歩み始めたんですけど、神戸に何回も足を運んでボランティア活動をやりました。

その時にですね、地元ボランティアが行きたがらない地区があったんです。「なんでなの？」ってきくんですけど、「あそこはね……」っていう返事しか返ってこなくて、いろんな支援助物資があるので、広報紙で行政が情報を流すのですが、そういう情報も届いていないことがわかってきました。よくよく聞いてみて調べると、字の読み書きが出来ない方がいらつしゃるところなんだってことがわかってきたんです。また、その地域は差別を受けている地区だつてことがわ

かったんです。

「そこ、どうしようか」と我われが話していた時に、有馬が、「我われがやらなくてどうするんだ」と。そういうことで、活動することになりました。

文字の読み書きが不自由な人たちなのだとということで、識字教室を始めることにいたしました。それで、元中学の先生だった方とかいろいろお願いでですね、お寺の一角のプレハブに最初は仮でやっていたんですけど、その後、長田区民会館というところに移して教室を始めました。在日韓国朝鮮人の方が多い地区でありました。

教室に通っている人たちにいろいろとお話をうかがったんですが、「字を初めて読めるようになって、空が青いっていう意味がよくわかりました」と語ってくれた方もいらっしました。非常に感銘を受けました。人間にとって言葉っていうのはこれだけ大きいものなんだということですね。「今まで、病院に行っても、名前を書いてくださいと言われても、書けなくて悔しい思いを参加してきました。でも、言葉っていうのを読み書き出来るようになって、空がとっても青いんだということが、わかるようになりました」というのは非常に感銘を受けました。

そこで、ヘレンケラーのエピソードを思い起こしました。三重苦のところからですね、言葉というのを初めて発見した

時に、さっきまで自分が痲癩をおこしてポロポロにしてみたら、もう元に戻らなかつた。「生まれて初めてそこで後悔と悲しみという感情を感じた時でした」とヘレンケラーは話しているんですけど、そういうことに近い体験をさせていたのだなと思いますね。

先ほど、ハートビートの話とかいろんな具体的なお話がありましたけど、その地域の中に埋もれて、人知れず、悩んで苦しんでいる方がたのことを拾い上げて、発見してですね、解決していくということが非常に大事なんだと思います。

有馬が考えていた慈悲の社会化ということも、先ほど、「放っておけない」とありましたけれど、まさにそうだなと思うんですね。地域の中にあつて、行政の誰も目を向けない、目が届いていないところに目を向けて、拾い上げて、居場所となり、つながりをつけて、なんらかの生きがいを見つけていただくというのがですね、地域社会に根差しているお寺、お坊さんの役割としては、非常に期待される場所ではないかと思えます。

司会

どうもありがとうございます。これまでお三方にコメントをいただいてまいりましたが、今、会場にご参加の皆さま

でこれまでのデイスカッションの様子を受けて、ご発言されたい方がいらつしやいましたら、ご質問やご感想をお寄せいただければと思います。

聴講者①

有馬老師のお話に、すごく、感銘を受けるのですが、有馬老師がおっしゃっていた、国だとか民族だとかを超えて、人が連携するために、個がちゃんと尊重されなければならぬ、自分の尊厳があるということに気づいていけば、他者の尊厳を傷つけることはないんだという意味での「助け合いのための個の尊重」ということを有馬老師はおっしゃっていたと思うんですが、生産性や自己責任の対極としての、「文殊は貧窮孤独の人となって現われる」という言葉にしても、その対極にある自己責任という言葉をとってみても、困っている人のために誰かから反対されたとしても私はやるんだという極めてポジティブな自己責任という言い方と他人を助けるなんていうことを私に求めるな、私に関係ないんだから関わらないで欲しい、という意味での切り捨ての自己責任であったり、個の尊重、相互扶助というのは、どちらかに比重をかけられて語られてもいいように使われて、分断を促すような言葉としても使われてしまうんだなということを一思いました。

コロナ以後の地域社会と仏教を考える

それと、個の尊重ということについて、僧堂教育は大方において、どっちかと言うと、自我であるとか個であるとかをどのように潰していった、大衆と同じようにしていくのかっていう風に力点を置くように私は感じております。では、仏教サイドに、個の尊重を言っていないかというところ、上座部仏教の七具足の中に、我具足があり、ちゃんと自我というものを持って、師匠さんだったり、お坊さんの言うことをちゃんと検討して、何を受け入れて何を取捨選択するのかっていうことを思っていないとダメなんだっていうことを言うところですが、なかなか宗門の教育においては、個の尊重ということとは、絵空事のようなことになっているのかなというふうに感じております。

その一方で、慈悲の社会化ということに関して、道元禪師は、出家主義ということが批判されることもあるんですが、実は、規矩によって、経済活動の暴力性というものから切り離して、ここに生活する人は一切暴力に関わらないで済ませられるというふうな意味で、非暴力をシステム化した形が僧堂なのかなと思っています。そして、この非暴力がシステム化されたところで行われていたことの一つに、たとえば、孤児になった人たちを受け入れて、お寺で子どもを育てるという救済活動もお寺で行われていたはずで、そういった側面が明治以降、見えなくなってしまうているあのお寺のありかた

なのかなと思いました。

司会

ただ今のご発言に対して、コメントいただける先生がいらっしゃいましたら、お一人ほどいただければと思いますがいかがでしょうか？

大管

いろいろ、僧堂のこととお話くださったわけですから、個の尊重と相互扶助ということについて、私は、一点、こういうふうに思うんですね。市川白弦老師という方が、仏教者の戦争責任ということを非常に強く思われて、取り組んでおられたと思います。簡単に言えばですね。不殺生と云いながら、戦争に加担するというのはどうということだったんだらうかということだと思えます。端的に言えば、社会倫理というものがいいからではないかと。結論的にはそういうことだったと思います。お坊さんに社会倫理は必要ないのかと。禅籍を見てもほとんど社会倫理は出て来ないけどどうなのか。そういうことをずっと探求しておられた方だと思えます。

それから、こんなこともありました。カンボジアの難民キャンプにおいてですね、お坊さんが活動しておられたんで

すけれども、ある時、急病になった女性がいて、それをマハー・コーサナンダというお坊さんが、抱きかかえて運ぼうとした。それを有馬が見て、「これは戒律に触れませんか？」と言ったら、「お釈迦さまはきつと目をつぶってくださるよ。まさかの友は真の友ですよ」と有馬に語ったそうです。つまり、目の前の人を助けられずして、何のための戒律なのかという問いかけがそこにあると思えますね。なんのために戒律があり教義があるのかということだと思えますよね。

それは道徳と倫理という問題につながると思いますけれど、困った人を助けましょうということがあります。それは道徳です。でも、折々の場合に、その人がどう判断してどう行動するか、それが倫理だと思えますよ。人によって場合によって、全然違う判断になるかも知れない。ですから、同じように、いくら素晴らしい教えがあっても、その折々にどうその人が判断し、行動するか、それは、宗教者にかかっていて、その人にかかっていることです。それが社会倫理というものだと思えます。その一点を外してはいけません。だと私は考えています。

飯島

今のお話を聞いて、社会事業、社会福祉の背景に理論づけというか、それがしっかりあるんだということを改めて学

ばせていただきました。

孤児救済ということについても、理論づけが出来るとい
か説明し得るといふことを学ばせていただきました。是非こ
れをもっともつと訴えていただいて、出していただきたいな
と思っております。

というのは、私自身、両親から捨てられて尼寺に預けられ
てそこで大きくなりました。だから、いわゆる昭和の孤児
となりますけれども、そういうことをしていた尼僧さんつて
凄いたくさんいらつしゃつて、そこで育てられて尼僧さんにな
った方もたくさんいらつしゃいました。

でも、やはり尼寺つてなかなかやつていくのが大変で、今
では、もう、一人もいなくなつてしまいました。とても残念
だと思つて、瓜生岩さんがやつてくださったことを継承し
て、尼僧さんたちが頑張つていたのに、力尽きてしまったと
いう現状をなんとかしていただきたいな、助け船を出してい
ただきたいなという思いがあります。エンパワーメントのお
声をもつともつと出していただきたいなという風に感じまし
た。

聴講者②

福島愛育園理事長の吉岡です。福島円通寺の住職も行って
おります。今回、島蘭先生には瓜生岩子をテーマとして取り

上げていただき大変ありがたく思っております。

瓜生岩子は戊申の役で名を馳せてから一五〇数年経ちます
が、素晴らしい女傑でありながらも、地元福島にて、その名
前と活動の前身等々を知らない人が増えてまいりました。寂
しいことでございます。

福島愛育園という児童養護施設を設立して今年はちょうど
一三〇年になります。これを記念いたしまして、私たちの愛
育園関係者、一人でも多くの方に、岩の生涯、岩の求めてい
たもの、その心を伝えたい、そのために、島蘭先生に福島に
来ていただいて、講演会を行うことになっていきます。会場が
長楽寺というお寺です。

先ほどからお話がありますように、瓜生岩子は会津で生ま
れいろんな活動をしておりましたが、県都福島に来れば、行
政との関わりも東京へ行くのにも利便性があるということ
で、長楽寺様の門前に場所を借り、そして素晴らしい福祉活
動をしていただきました。

今日ここにお見えになつていきます中野東禅先生が瓜生岩子
に大変関心を寄せられ、長楽寺様に素晴らしい冊子を贈呈な
さつておりまして、私たちもその本を読むといかに瓜生岩が
仏教の精神を持つて活動したか、それがよくわかります。つ
きましては、単なる福祉家ではなく、バックボーンにしつか
りとした宗教・仏教の心を育てて来た方、このことを知らし

めることがとても重要な気が致します。

一つのエピソードとしては、生まれた会津の地は大変貧しい場所、子どもが生まれると間引きをする、あるいは、墮胎をする、これをなんとか救わなければいけない。瓜生岩は、示現寺という曹洞宗の大変大きなお寺の門前で育ちました。和尚さんに頼んで、なんとか一般人たちを授戒に参加をさせ、戒律を授ける。不殺生戒、これを教えていただければ、子どもの命、墮胎をすること、間引きをすること、これがなくならずです。

何度となく授戒の式を行います、経費が掛かるなどいろいろなことがありながら、途中で中座をしてみます。我われ僧侶であっても、授戒式を行うことが出来ない中、瓜生岩が授戒を自ら率先して、お寺さんに頼み、お坊さんをたくさん集めて行い、子どもの命、人の命、全ての命を大事にしようとした素晴らしいお方です。

一三〇年を迎えてこの瓜生岩を多くの方に改めて認識してもらおうということで、地元の福島民報、福島民友、二紙の一面を借り、カラー刷りで「島菌先生がお見えになります。是非お話を聴いてください」このようなコマーションをさせていただきますしたら大変反響があり、長楽寺さまを会場にいたしますが二〇〇名近くの方がたの応募がありました。

一番の私たちの思いが込められた言葉があります。「地球

上から戦災孤児をなくそう」。これがキャッチフレーズであり、テーマであり、また多くの人びとに知らしめる言葉であります。児童養護施設は、元々はほとんど戦争孤児と言われる人たちが入って、出来上がった施設であります。今は普通の家庭で耐えられない子どもたちを預かっていますが。しかし、ウクライナでは、戦災孤児、戦争孤児がどんどん増えていく。

瓜生岩子は「戦争は嫌だ。戦争があれば子どもと女子だけがいつも悲しい目に遭う。戦争だけは絶対にするな。戦争は嫌だ」と何度となく話していたそうです。戊申の役、官軍、賊軍が戦い合って負傷する。敵味方なく、その人たちをしっかりと手当てをする。孤児になった子どもたちを引き取り育てていく大変な苦勞をなさった瓜生岩子の思いは、戦争は絶対に嫌だ、地球上から戦争をなくし、戦災孤児をなくす、今、地球上の宗教家が求められているのはこれではないかと思えます。

未だにウクライナとロシアが、あるいは、地球上ではたくさん戦争がある、これをなくすことが、宗教者の一番の仕事ではないか、そう思う時に、瓜生岩の思いを多くの人に伝えたい、島菌先生が、福島に来ていただくことを皆楽しみにしておりますので、よろしく願いいたします。

司会

ありがとうございます。吉岡老師からコメントを頂戴いたしました。

お時間少し来ておりました、最後に、本日も登壇の三人の方がたからお一言ずつコメントを頂戴したいと思えます。

島蘭

瓜生岩と有馬実成、そして飯島さんのような現代の尼僧の方の活動ということで、そうした仏教の歴史の中で、我われが、今、願っていることがいろいろとあると感じることが出ました。ありがとうございます。

大菅

お知らせのようなお話になりますが、私もシャンティ国際ボランティア会が、全日本仏教尼僧法団様とこの九月一日をもって合併することになりました。

先ほど来、飯島先生から、戦中戦後の尼僧さんたちの活躍のことについてお話をいただき、そして、震災孤児のお話がありましたけれども、小島賢道老師のお話も出てまいりました。曹洞宗の尼僧団を立ち上げられて、その後、全日本仏教尼僧法団が結成され、今日まで活動を続けて来られました。あまり存じ上げなくて大変恥ずかしい思いをしています、

尼僧さんたちが戦中戦後に掛けて果たした役割は表に現れないけれども、非常に、目覚ましい活躍をされていたのだと思います。

最近のニュースを見てもそうですけども、こちらこちらで、女性の立場からの問題提起が目につきます。今回、全日本仏教尼僧法団様と合併ということになったんですが、今日、瓜生岩についての島蘭先生のお話をうかがいながら、女性の目線から、仏教、曹洞宗の歴史を見つめてみる必要があると思えました。これが今回のパネルディスカッションで感じたことの大きな一つです。きっと、今まで見えなかったことが見えて、今後に活かし得る智慧が見えて来るのかと思います。ありがとうございます。

飯島

島蘭先生、大菅先生ありがとうございます。もう私の言うことなどないに等しいと思えますが、皆さまに推薦図書としてご紹介したい本があります。『コンパッション都市 公衆衛生と終末期医療の融合』（アラン・ケレハー著、竹之内裕文・堀田聰子監訳、慶應義塾大学出版会、二〇二二年）という本です。ついこの前刊行されたばかりです。是非手に取ってお読みいただきたいなと思っています。「コンパッション都市」「共感都市」「慈悲に根差した都市」などと訳されてお

りますが、慈悲と訳せば仏教者とまったく関係ない話ではないということになります。

今回のタイトルが、「コロナ以後の地域社会と仏教を考える」ということですが、私たち仏教者が目指すべき今後ということは、このコンパッション都市にぞらえて、コンパッションサンガ、慈悲に根差したサンガというところを目指すべきではないかと考えております。

「慈悲に根差したサンガ」というと「何当然のこと言っているの？」と考えちゃうんですけども、そもそも、当然のことがなかなか出来ていない、苦しみに焦点を当てて、人びとと関わっているかと言うと、実はそうではないから、今のような現状がもたらされているのではないかと考えるところも多々あります。

そのヒントがこの『コンパッション都市』の中にたくさん書かれておりますので、是非、お読みいただいで、またどこかで読後感想会など開けたらいいなと思います。

それともう一つですけれども、今回、尼僧さんのお話がたくさん出てきましたけれども、現在九七対三ということ、三%しか宗門の中には尼僧さんがいないというような数が出ています。これが、五〇対五〇になる日が来ないかなって言うのが私の夢です。そうすれば、お互い意見も言い合えるし、対等にお話もできるし、「尼寺も増えたよね」なんて言

える時期が来るかな、私が生きている間に出来ればいいな、と思っております。何かそういう方向を目指すのも、これからの展開と云えるのではないかなというふうに考えています。そうすれば、史実というの、隠れることなく表に出て来るのではないかと、そういう時代が来るのではないかなという夢を考えております。是非、皆さまのご協力、並びに智慧を拝借したいと思っております。ありがとうございます。

司会

三人の先生がたどうもありがとうございました。

本日は、「コロナ以後の地域社会と仏教を考える―瓜生岩と有馬実成を手掛かりに」というタイトルでパネルディスカッションを開催させていただきました。

先ほど、島菌先生のお話の中で、地域社会の中で寺院が本来持っていた役割、機能というものが、瓜生及び有馬の活動を通じて改めて浮かび上がって来たんじゃないかというご発言もいただきました。これからの宗門において、それぞれの寺院と地域社会のありかたを考える上で非常に示唆に富む、ヒントにさせていただけることが、このディスカッションの中でいくつも現れて来たんじゃないかと思えます。

以上をもちまして終了したいと思います。本日はどうもありがとうございました。

曹洞宗における宗義解釈の一視点

——現象と本質——

志 部 憲 一

(一) 「現象と本質」による解釈の先例——偏正五位説——

今回、曹洞宗において宗義を「現象（人間が知覚することのできる全ての物事）」と「本質（物事の奥にあり、それを根拠づけている要素）」の構図で解釈している例を中心に検討してみよう。先ず曹洞宗の偏正五位説に注目してみよう。偏正五位説は、洞山良价（八〇七～八六九）と法嗣の曹山本寂（八四〇～九〇二）の創唱で、曹洞宗の代表的機関（師家が学人を導く為の巧妙な手段、方法）とされる。この偏正五位説は、今日ほとんど用いられていないが、中国禅宗界や、日本の中世、或いは近世の曹洞宗では盛んに宗義解釈に活用された。

この五位説の基本となる語句、「正位」と「偏位」について、江戸期の宗学者、天桂伝尊（二六四八～一七三五）は、曹山本寂の「正位は即ち空界、本来物無し。偏位は即ち色界、万像の形有り」（『報恩編』巻下、五丁、駒大図書館二三・一―四一―五―三、以下原漢文は書き下した）の語によって、正位を空界無一物の処、平等界（本質）と為し、偏位を色界、万物の形像

のある差別界（現象）と定義している。この天桂の指摘通り、「正位」を平等界（本質）とし、また「偏位」を差別界（現象）と捉える解釈が一般的といえる。

結局、偏正五位説は、この「偏」と「正」を用いて、偏位（現象）の中に正位（本質）を含み、正位（本質）の中に偏位（現象）を含むという偏正回互（回互は相互依存）を述べており「現象」と「本質」で世界の一切を表現したものと見える。具体的にいえば、世の中の様々な差別世界（現象）は、箇々別々で独立しているようにみえるが、実際は「三界唯一心」の一心とか一如とか、真理とか空といった我々の感覚では捉えられないもの（本質）によってひとつにくくられているという考え方といえる。

(二) 「現象と本質」による解釈の先例——一切諸法 唯心所現——

この（二）の天桂が随所で用いる「一切諸法 唯心所現」も「現象」と「本質」の関係を示している。まずこの「一切諸法、唯心所現」の出典は不明であるが、出典として近いもの

に、『首楞嚴經』(卷二、『大正藏』第一九卷、一一〇頁c)がある。とにかく天桂は、この「一切諸法唯心所現」という言葉を随所で用いている(拙著『天桂伝尊の研究』一三〇頁)。まず一切諸法は様々な差別世界、つまり「現象」を指し、「唯心」とは、物事の根源、つまり本質を意味する。一切諸法(現象)が唯心(本質)より所現したとし、現象と本質の一体性が示されている。

それではこの「一切諸法、唯心所現」は、天桂により如何に解釈されたのか。いくつか例を挙げてみよう。まず天桂の「古鏡・弁註」(『永平正法眼藏鬼書大成』卷一五)に、南岳懷讓(六七七〜七四四)と或る僧との問答が示されている。

南岳大慧禪師の会に、僧有り問う、「鏡を以て像を鑄るが如き、光何れの処にか帰す」。師曰く、「大徳未だ出家せざる時の相貌、甚慶の処に向つてか去る」。僧曰く、「成りて後、甚慶としてか鑑照せざる」。師曰く、「然も鑑照せずと雖も、他を曠すること、一点も也た得ず」。

弁曰、此の僧問話の意旨は、鏡の像を鑄るとは明鏡を以て、ろは 炉鞴(銅鉄を鍛練する時用いる送風器)にようや 鎔冶して物像を鑄成す(金属を溶かし、鑄型で物像をつくること)。此の喩の如く人々本具の心鏡(唯心・本質)、因縁の模範に依て、今日十界善悪の形像(現象)を縁起し鑄成すが如し。……(中略)……心の鏡を以て万像森羅なる鏡を鑄成せる証明、明かに南岳師の道取にあり。なんとなれ

ば譬は鏡の金を以て異類の形像を鑄る時、形相、異なりと雖も元と是れ一金の所造なり。山河大地方法の境界は、皆是妙明真心中の所現……(中略)……鏡と像と同一金性、鏡と成り、像と成る。

「古鏡・弁註」(二〇二〜三頁) 天桂が注目したのは、引用文の一番最後の部分で、鏡の金属を鑄型に入れて、何かの形像ぎやうざうを造るという箇所である。天桂は、「譬は鏡の金(本質・因)を以て異類の形像(現象・果)を鑄る時、形相、異なりと雖も元と是れ一金の所造なり」と述べ、金属の鏡を鑄型に入れて何かの形像を造る場合、原因(本質)の鏡も、結果(現象)の形像も、共に材質は金属であり同一と主張している。本質と現象が材質の金属を介して一体と示されているのである。

また傍線部分に「心の鏡を以て万像森羅なる鏡を鑄成せる証明、明かに南岳師の道取にあり」とあるが、これは經典の言葉である「一切諸法唯心所現」の内容を正しく理解する上で、南岳と或る僧との問答である「異類の形像(現象)と鏡の金(本質)」の問答が模範的公案とされているといえる。「諸法」と「心」との関係が鏡の金属を介して一体化されている点が注目されているのである。

さらに天桂による現象と本質の一体性を示した例を挙げれば、「能現の心(本質)始め無きときは、則ち所現の影像、有無善悪等の一切の諸法(現象)、皆悉く始め無し。始め無きが

故に、終わり無し」(「驢耳彈琴」卷二、二丁、駒大図書館二三三―一五―二)等とする記述がある。天桂は別の処で、「無始と云は心のことじゃ。喜怒さまざまなれども無始じゃ。無始と云は空の名」(「驢耳彈琴弁註」乾卷、一五丁、駒大図書館二三三―六―二)等と主張しており、これらの点から推測して、空である唯心(本質)より所現する諸法(現象)も、当然空であると示されているのである。

これら天桂が指摘している「現象」と「本質」を一つとする視点は、すべての現象は究極の原理によって統一されておられ、すべてがそこから展開するという「一元論」と言えるのではないか。天桂の一元論については、拙著『天桂伝尊の研究』(二四〇頁・七九七頁)で問題提起した。

また天桂は、「諸法実相」という言葉について、「皆(現象)是自心(本質)の所現、心外に法はないと知た時実相じゃ。諸法が其假実相と云ではない」。(「風調記」卷上、三二丁、駒大図書館三五二・五―二―一)と述べ、諸法をそのまま実相と認めていない点に注意すべきであろう。全て(現象)が唯心(本質)の所現と確認できた時、或いは、現象と本質がお互い依存関係にあることを了解できた時を「諸法実相」の世界としているのである。

(三)西有穆山と岸沢惟安の宗義解釈 現象と本質の関係

西有穆山(一八二二―一九一〇)著『正法眼蔵啓迪』(以下「啓迪」、大法輪閣、昭和四十年刊、上中下三卷)と岸沢惟安(一八六五―一九五五)著『正法眼蔵全講』(以下「全講」、大法輪閣、昭和四十七年刊、全二十四卷)に、「現象」と「本質」の構図で解釈している例があるので、検討してみよう。西有穆山師は「現成公案・啓迪」(上巻、二七九頁)で、

現成公案とは、宇宙法界の本来自性、あり目通り(見たまま)ということだ。①宇宙法界は無量無辺である。古今があり、三世があり、十方があり、迷があり、悟があり、諸仏があり、衆生があり、生があり、滅がある。そのほか幾らでもある現象。この一法界があるいは②有(一切の根本をさして有という・本質)となり、空(本質)となり、解脱(本質)となり、実相(本質)となる。……(中略)……③一切諸法(現象)、一法として④虚妄なるものはない(実相・本質)というのだ。

と述べる。西有師は、資料①の傍線部分で指摘する通り、宇宙法界のさまざまな現成(現象)を、資料②の傍線部分で有とか空とか、解脱とか実相(本質)と一括りにしており、さらに次の資料③傍線部分と④の傍線部分も「一切諸法(現成・現象)」を「虚妄なるものはない(公案・実相・本質)」と、現象と本質の一体化を示している。この「現成公案」に関する解説は、次の岸沢惟安師の『現成公案・全講』(第二卷、十一―十五頁)も同様であるが、岸澤師はより明確に現象と本

質の関係で捉えているようである。

④「現成（現象）」とは、ものすがたかたちをあらわしたことだ。……
 〈中略〉……と口に森羅万象、または方法という。それはすがたかた
 ちにあらわれた、人間、犬、猫、石、木、火みな現成だ。……〈中略〉……
 ⑤「公案」とは万古不易の真理、それが公案（本質）だ。……〈中略〉……
 すると現成公案ということは、諸法実相ということだ。……〈中略〉……
 ⑥「心経」で言えは、色即是空。「法華」で言えは、「諸法実相」。
 『華嚴』で言うと、「海印三昧」。そうすると、一大蔵経はこの一巻
 で尽きるわけだ。

傍線部分の資料④で、「現成」は、森羅万象（方法）と示され、また次の傍線部分⑤で「公案」は、「不易（不変）の真理」と解説される。さらに最後の傍線部分⑥の「色（現象）即是空（本質）」・「諸法（現象）実相（本質）」・「海（本質）印（現象）三昧」等からみるに、西有師と岸沢師によって示される「現成公案」は、それぞれ現象と本質のセットで捉えられているようである。また岸沢師は、別の所で、この現象と本質の関係を事と理の関係として次のように述べている。

理（本質）事（現象）一枚というのが高祖さまのお立場だ。……〈中略〉……諸法が実相、実相が諸法で、どちらも別ものでないことをい
 うのだ。 「発無上心・全講」（第二十一卷、五四一頁）

④『正法眼蔵』題号の重要性

また西有穆山師は、『正法眼蔵』の題号（各巻のタイトル）の重要性を次のように述べている。ここで注目すべきは「一言いい出されたらそれでも法界を尽すようになっておる。」という言葉であろう。ここには、題号自体に仏法そのものを表現する意図があると示されているようである。

何の書によらず題目が一番肝要である。なぜならば、題目というのは一書中の要旨骨目を該ね聚めておる。……〈中略〉……開山のはどの巻に限らず、一言いい出されたらそれでも法界を尽すようになっておる。 「一類明珠・啓迪」（上巻、三五三頁）

それでは、『正法眼蔵』の題号が両師により如何に解釈されているか、いくつか例を挙げてみよう。西有師は、「一類明珠」巻で玄沙師備（八三五〜九〇八）の「尽十方世界、是一類明珠」を現象と本質との関係で解説しているが、これ以外にも同様の解説は多い。

④「一類明珠は実に玄沙の五臟六腑を吐出しての一句である。……〈中略〉……畢竟じて尽法界（現象）は明珠（本質）の現成じゃ、……〈中略〉……されば尽十方は実に無量無辺、不思議不可称量である。この無辺際の十方界がただ一粒の明珠じゃという。これが玄沙の悟りじゃがー 「一類明珠・啓迪」（上巻、三五二〜三七七頁）

⑤「方法（現象）はみな時（本質）の現成なることを示されるのが開

山の思召である。……〔中略〕……一切の有はみな時だ。

〔有時・啓迪〕（上巻、四四八頁）

① 大蔵経は実にこの有時の二字につきるのだ。お経のなかで「法華」が一番高尚だが、その「法華」が、諸法実相を説いた。その諸法というのが有〔現象〕で、実相というのが時〔本質〕だから、諸法実相とは有時のことだ。

〔有時・全講〕（第四巻、三五八頁）

② 悉有〔現象〕は仏性〔本質〕じゃとある。悉有という時は一切諸法〔現象〕はもとより、天地間にあらゆるものは、一として仏性〔本質〕を免れるものはない。みな仏性〔本質〕ということである。

〔仏性・啓迪〕（中巻、一八四―一八五頁）

③ 尽十方世界はただ一つの法華だ。……〔中略〕……一切諸法、万象〔現象〕は法華という一毫〔本質〕でみなつらぬいているのだ。だから一毫衆穴をうががつ、——法華の一本の糸で、万象をうがっているのだ。

〔法華転法華・全講〕（第六巻、六―七頁）

④ 開山のは鏡という時、尺法界をただ一面の鏡と見られるのだ。……〔中略〕……鏡〔本質〕という時は、ただ鏡〔本質〕ばかりで、尽天尽地これに対するものがない。されば高祖道は、山の突兀たる〔現象〕これ鏡〔本質〕、海の漫漫たる〔現象〕これ鏡〔本質〕、犬の横に這うこれ鏡、人の縦に歩くこれ鏡、一切その物をせなりに、みな鏡というほどの思召である。

〔古鏡・啓迪〕（中巻、七頁）

⑤ 神通とは天真の慧性じゃ、天真の慧性とは一点の私心なきことじゃ、私心なきの施為は一切の事がみな神通となる。今、神通妙

用、運水搬柴とはその一端を挙げられたので、実をいえば朝打三千暮打八百〔現象〕がみな神通〔本質〕である。

〔神通・啓迪〕（中巻、四八四頁）

一般的に禅を学ぶ上で、何か規準や物差しがあると便利だと考える。しかしここには注意すべき大きな問題もある。たとえば今回少し触れた偏正五位説について、道元禪師が「春秋」巻で、五位説自体を批判しているからである。

仏法もし偏正の局量より相伝せば、いかでか今日にいたらん。……〔中略〕……いまだ洞山の堂奥を参究せず。かつて仏法の道闡〔奥義〕を行李せざるともがら、あやまりて洞山に偏正等の五位ありて人を、接すといふ。これは胡説乱説なり、見聞すべからず。

〔春秋〕巻（河村孝道校註『道元禪師全集』第一巻、四二―四三頁）

この点について、岸澤師も、後代にいたつて、これ〔洞山無寒暑語・公案〕を正偏五位にあてはめて解釈して、それが次第にさかんになり、ついにこの公案が仏祖の正法眼蔵であるということをしるるにいたつた。……〔中略〕……これらは正偏五位によつてのみこの公案をさばっていたのだ。

〔春秋・全講〕（第二十一巻、三七五頁）

と述べ、公案解釈に偏正五位説をむやみに当てはめることを問題視している。この点からいえば、今回検討した「現象」と「本質」との関係を安易に型に当てはめることも注意すべきといえる。

瑞世考 (二)

——總持寺藏『住山記』と近世僧伝資料——

尾崎正善

一、はじめに — 問題の所在 —

前回に引き続き江戸時代の瑞世の実態は、如何なる物であったか、その解明を試みるものである。前回提起した問題は、次の二点である。

第一は、江戸幕府の法度、「二十年の修行の後江湖頭。後五年を経て転衣。三十年未修行では建法幢できない」という掟は、厳格に守られていたか。第二は、伝記資料中に總持寺への瑞世が記載されるが、總持寺藏『住山記』（以下、『住山』と略す）に確認できない事例がある。それは特別な事例なのか。その場合、瑞世を行っていないにも関わらず伝記中に加筆したか、もしくは『住山』は瑞世者全てを記録していなかったのか。他の事例を確認することにより、その理由を明らかにすることが可能であるか、を問題提起した。

第一の結論は、二十代及び三十代前半での立職記録が多数を占めることが明らかとなり、江戸時代の瑞世及び建法幢は必ずしも幕府の法度に準じてはいなかったと結論づけた。つ

まり、僧伝を考える時、「立職は三十五歳以降」、「瑞世は四十歳以降」と即断することは出来ないと思われる。さらに、現行の立職・瑞世・住職就任というの次第は、明治以降に定められたもので、それ以前は住持の後に瑞世を行うことも多く、現状を基準に江戸期の僧伝を押し量ることも問題があることが判明した。

二、僧伝資料における瑞世の記述

本論では、前回提起した第二の検証作業を行う。前回同様資料は、『曹洞宗近世僧伝集成』（以下、「近世僧伝」と略す）掲載者八四七名を用いる。

「近世僧伝」中の永平寺・總持寺瑞世者の数は、以下の通りである。

永平寺	一七〇名
總持寺	一一一名（*一〇八名に訂正）
瑞世とのみ記録	六名

先の論文では總持寺の瑞世者を一一一名としたが、改めて

確認作業を行った結果、一〇八名に訂正した。

まず、「近世僧伝」の總持寺瑞世記録のある一〇八名を記載内容によって次の三種に分類した。

- ①伝記に瑞世を行った年、さらに月日が記載される禪者
- ②登總持・出世總持・出世能之總持等、瑞世の表記のみで具体的な年の記述がない禪者
- ③前總持の表記のみの禪者

三分類の後、『住山記』に確認できる五四名が明らかになるよう表を作成した。次にこの表について説明を行う。

①伝記に瑞世の年(月日)が記載

表の101から149までの四九名である。この中、『住山』に確認できるのは、三一名(六三%)である。これを見ると年月日が記される者は、信憑性が高いとみることができよう。

②「瑞世」と記録のみ

表の201から248までの四八名である。この中、『住山』に確認できるのは、一九名(三九%)である。『住山』記載の割合は前項に比べると非常に低く、信憑性は低いといえよう。

③「前總持」と表記のみ

表の301から311までの一一名である。この中、『住山』に確認できるのは、五名(四五%)である。この事例は少なくともその信憑性に関して即断することはできない。「前總持」の表記は、多くの歴代住持の位牌・過去帳に確認できる。その事

例を検証することにより、より明確になるであろう。

三、『洞上聯灯録』との比較

次に『洞上聯灯録』の瑞世記録に関して確認してみたい。

『洞上聯灯録』は、嶺南秀恕(1675-1752)が編纂し享保一二年(1727)に刊行された信頼性の高い僧伝資料である。

『洞上聯灯録』には江戸初期の禪者は少なく、總持寺に瑞世したと記される禪者は僅かに一四名である。この内、六名(四二%)が『住山記』に確認できる。(表、備考「洞上〇〇」)この割合を見ると、その編集当時の段階で既に傳承が不明確であったと言わざるを得ない。

さらに、『洞上聯灯録』に瑞世の記録が無いが、後の資料に確認できる禪者は、138月舟宗胡・139洞水雲溪の二名である。この二人は『住山』に確認できず、後の加筆の可能性も考えられる。瑞世の正当化を意図したものであろうか。

四、記載内容の問題点

次に記載内容に疑問点がある禪者を挙げる。

①瑞世の年が異なる

101 貴雲嶺胤・115 慧然義性・125 仏海賢中

101は、時代が古いので、単純に傳承の誤りか。他の二人に関しては未詳。

②瑞世の月日が異なる

102 瀾谷天波・114 潮山宗音・119 雪鳳金翎・120 棟越舜梁・122 象雲舜
国・123 莊幢自嚴・124 順応天隨

月日が異なるのは、次に述べる参内との関係もある。

③僧名表記が異なる

108 盈禪安臥・55 香山淳碩

この二名に関しては音通による異同と思われるが、別人の可能性も一応否定できない。

④受業師・嗣法師名が異なる

伝記資料と『住山』の師僧名が異なる事例が多い。これは易師によるものか或いは別人であったのか。検討課題である。

五、瑞世と参内（道正庵の記録）

最後に瑞世と参内の関係を確認しておきたい。總持寺祖院には、『道正庵着帳写』三六冊（以下「道正」と略す）（天保五年（1834）～明治二年（1869））、江戸末期三六年間の参内記録がある。この資料と比較することにより、瑞世の実態をより明らかにすることができる。

①瑞世と参内の日時の差

江戸末期僅かな期間のため比較できるのは、四名である。

130 梁山白鳳 『住山』天保100613 『道正』天保10710

131 梅崖奕堂 『住山』弘化40201 『道正』弘化40305

瑞世考（一）（尾崎）

259 大器晚成（『道正』に、参内の日付ナシ）

305 操山大賢 『住山』嘉永5閏0228 『道正』嘉永50315

さらに『住山』と僧伝資料の伝記に差違があると指摘した禅者の内、114 潮山宗音・120 棟越舜梁・122 象雲舜国の三名は、伝記中に「参内」と記される。

また、119 雪鳳金翎もその日時の差を考えると、伝記では参内の日を記録した可能性がある。

表を参照頂ければ明らかのように、瑞世と参内の日時には一日～二七日の差がある。これは、移動の時間だけでなく京都における日程調整の結果であろう。

②参内を先に行う場合があったのか

さらに特異な事例として、122 象雲舜国は、宝暦11301に参内し、『住山』の記録では同年411に瑞世を行って居る。こうした前後逆転した瑞世も認められていたのであろうか。

六、おわりに

以上、江戸時代の瑞世の実態、さらに未だ明確で無い形態が存することを確認した。また、僧伝の考察の為に『住山記』の活用は大変重要である。例えば、僧伝資料に無い受業師・嗣法師の補足、受業師・嗣法師の変更、瑞世当時の寺院名、年齢推測の補完などである。より明確な僧伝説明が進む可能性を指摘して、本論を終えることとする。

『曹洞宗近世僧伝集成』 總持寺瑞世者一覽 *分類一瑞世年月日記載101～149 (年号順)・總持寺瑞世と記載201～248 (頁順)・前總持301～311 (頁順)。

分類	近世・御名	近世・頁	近世・瑞世年	西曆	住世年代有無	住・御名	住・瑞世年	西曆	受業	嗣法	寺院名	備考一住山の年号相違。伝記資料の受業師・嗣法師・寺院名。参内の記載。測上の歳数。
101	貴雲嶺胤	153	慶長3	1597	2240 世	貴雲嶺胤	慶長 05.06.01	1599	安叟	安叟	瑞世の年、慶長3年↔5年。測上11	
102	彌合天波	940	寛永9.9.16	1632	3922 世	天波	寛永 09.04.11	1632	玄波	玄波	伝・龍堂に受業、黙然閣に嗣法。寛永9.9.16↔9.4.1	
103	天桂永沢	608	明暦3	1657	6264 世	永澤	明暦 03.03.18	1657	永吉	春明	伝・大隨寺万聖吉に受業、天徳寺了然に嗣法、神願寺	
104	徳翁良高	681	天和3.4	1683	9809 世	良高	天和03.04.07	1683	良重	柳重	伝・吉祥庵北岸に受業、月杓に嗣法。正泉寺。↔玉泉寺	
105	徳門俊英	573	貞享2	1684	9888 世	俊英	貞享 02.03.21	1684	水岸	水岸	伝・米谷水岸に受業、嗣法、正法寺	
106	鉄門相契	674	元禄15.春	1702	11314 世	鐵門	元禄 15.03.12	1702	言外	言外	伝・金剛寺外に嗣法	
107	大合俊明	526	宝永5.春	1708	13457 世	大合	宝永 05.04.12	1708	通明	通明	伝・正法寺通明に受業、嗣法	
108	盈神安政	960	宝永5	1708	13514 世	盈全	宝永 07.09.01	1708	哲夷	通全	伝・上野、(住)では「盈全」	
109	嶺南秀堅	547	宝永7	1711	13906 世	秀堅	宝永 07.08.19	1710	如実	如実	伝・万年山如実に受業、嗣法、大龍寺	
110	梅嶽忠香	720	正徳5	1715	14880 世	梅岳	正徳 05.02.28	1715	梅雪	梅雪	伝・正音院相庭雪に受業、嗣法、正音院	
111	大典彌仲	474	正徳5	1715	14901 世	彌仲	正徳 05.03.11	1715	虎雪	雪国	伝・源長虎雪に受業、	
112	明桂明証	849	享保1.秋	1716	15460 世	明極	享保 01.08.26	1716	安峰	実岩	伝・雲興寺安峰に受業、実岩に嗣法、長然山久寿寺	
113	碧峰桃峯	758	享保3.春	1718	15765 世	碧峰	享保 03.03.17	1718	乾岩	乾岩	伝・洞松乾巖に受業、嗣法、月泉院	
114	湖山宗音	547	享保10.春	1725	16884 世	宗音	享保 10.07.16	1725	徳延	戒光	伝・受業師不詳、越前神師ノ上足。「参内」	
115	靈然義性	48	享保19.夏	1734	18608 世	義然	享保 19.05.21	1734	笑山	隠之	伝・笑山に受業、隠之に嗣法、報恩寺	
116	笑堂行契	321	享保20.春	1735	18721 世	靈源	享保 20.03.23	1735	掘山	掘山	伝・掘山に受業、嗣法、石手寺	
117	路山香玄	973	元文1	1736	18900 世	路山	享保 21.03.01	1736	德州	石窓	伝・洞源德州に受業、石窓に嗣法	
118	雪風金剛	374	宝暦3.3.29	1753	22876 世	金剛	宝暦 3.3.17	1753	百律	曹海	伝・百律苦相に受業、兼蔵曹海に嗣法。宝暦3.3.29↔3.3.17	
120	棟越福榮	667	延享20.4.12	1745	21163 世	福榮	延享 02.03.28	1745	賢外	徳光	伝・賢外徳光小鳥寺	
121	桂堂相秀	188	宝暦13.3	1763	24929 世	相秀	宝暦 13.03.09	1763	高峯	安東	伝・安東に嗣法	
122	雲雲舜国	329	宝暦14.3.1	1764	25217 世	舜国	宝暦 14.04.11	1764	梁榮	真體	伝・梁榮に受業、洪徳真體に嗣法。「参内」	
123	寛體自隨	323	寛政4.8.9	1792	31133 世	自隨	寛政 04.08.08	1792	自仙	香山	伝・南林自仙に受業、嗣法。寛政4.8.9↔4.08.08	
124	順応天徳	309	享和2.8.15	1802	34104 世	順応	享和 02.08.14	1802	隆仙	香林寺	伝・隆仙に受業、長林堂云に嗣法、香林寺。享和2.8.15↔2.08.18	
125	弘海實中	748	文化12	1815	37120 世	實中	文化 13.08.24	1816	妙雲	相雄	伝・智泉寺妙雲に受業、武祥寺相雄に嗣法、広大寺。文化12↔13	
126	大典文輝	427	文政4.春	1821	38063 世	大典	文政 04.03.19	1821	靈明	道高	伝・松寿寺真勲に受業、道高に嗣法	
127	善慶光輝	188	文政9.8.30	1826	39471 世	光輝	文政 09.08.30	1826	千岳	昌福寺	伝・千岳に受業、嗣法	
129	直指申伝	278	天保2.5	1831	40488 世	申傳	天保 02.05.03	1831	相雄	相雄	伝・洞源寺天外に受業、龍岩に嗣法、高林寺「道正庵」天保10.7.10	
130	梁山白鳳	956	天保10.夏	1839	41938 世	白鳳	天保 10.06.13	1839	天外	龍堂	伝・龍堂に受業、嗣法、大毛寺	
131	柳庭奕堂	383	弘化4	1847	43667 世	奕堂	弘化 04.02.01	1847	天外	龍林	伝・龍林に受業、嗣法、大毛寺。測上11。「道正庵」弘化4.03.05	
132	一峰轉曹	14	慶長4	1599	無	無						
133	愚明粹蔡	797	元和8	1619	無	無						
134	万安英稱	181	元和8	1622	無	無						

測上10

135	国親宗彦	254	寛永3	1626	無						河上 12	
136	發洲倫兼	772	慶安2・10・28	1649	無							
137	寒江伝翁	128	慶安4・春	1651	無							
138	月舟宗胡	194	承応1	1652	無						河上 11 に播世の記載ナシ	
139	洞水雲濤	641	明暦4	1658	無						河上 12 に播世の記載ナシ	
140	天桂伝尊	591	延宝5・3	1677	無							
141	大梅法理	510	正徳6・秋	1716	無							
142	天鹿靈苗	611	享保1	1716	無							
143	龍藤懋水	944	享保4・秋	1719	無							
144	明庵哲了	845	元文4	1739	無							
145	大梁宝洲	525	延享1・秋	1744	無							
146	海印可住	80	延享2・春	1745	無							
147	大如春暉	490	延享4	1747	無							
148	全苗月湛	388	明和1	1764	無							
149	活宗証相	106	寛政6・春	1794	無							
201	海散衣津	83	不明		9839 世	女津	貞享 03.10.02	1686	全逸	雲清	安楽寺 伝 - 安楽寺、貞享2年安楽寺	
202	覚海真祥	95	不明		39006 世	真祥	寛政 04. 閏 02.29	1792	智海	洞松院	伝 - 奥洞松、智海に嗣法	
203	恩海素電	178	不明		22970 世	素龍	寛政 0 7 .12.08	1824	普暁	大牛	少林寺 伝 - 普暁に受業、宝月大牛に嗣法	
204	月舟宗林	193	不明		5667 世	宗林	慶安 05.03.29	1652	全采	女侍	洞雲寺 伝 - 巖州洞雲寺。河上 12	
205	月騰虎白	200	不明		4738 世	虎白	寛永 21.02.18	1644	小空	国州	東泉寺 伝 - 加賀宝月寺	
206	香山淨碩	238	不明		2415 世	香山順積	慶長 06.07.03	1601	豫蓮	真翁	香山淨碩⇨香山順積。河上 11	
207	寂血宣碩	299	不明		17505 世	宣碩	享保 13.09.12	1728	龍道	宗見	頼水寺 伝 - 頼水寺	
208	真龍女純	338	不明		25256 世	真龍	享保 14.05.19	1764	蕪忍	丁派	金勝寺 伝 - 義勇(密忍)に受業、丁派に嗣法、	
209	大園牛道	426	不明		12975 世	牛道	宝永 03.02.20	1706	不方	徳辨	要門寺 伝 - 不方に受業、徳辨に嗣法	
210	大器晩成	451	不明		41106 世	晩成	天保 05.09.09	1834	祖雄	祖雄	龍泉院 伝 - 判源雄老(祖雄?)に待す、40488 世車伝(祖雄・最明	
211	大統独仙	488	不明		29136 世	大統	天明 05.08.09	1785	定光	瑞船	正眼寺 伝 - 大次郎麟に受業、瑞船に嗣法、正眼寺	
212	丹嶺祖賢	530	不明		02829 世	丹嶺	貞享 03.09.12	1686	奪雪	月囃	宝月寺 伝 - 聖福卜雪に受業、貫雲に嗣法。河上 11	
213	鉄村玄鶴	560	不明		02634 世	鉄村玄鶴	慶長 10.11.11	1605	貫雲	貫雲	龍泰寺 伝 - 龍泰寺、寛永10年龍泰寺智住。河上 12	
214	天龍全曉	574	不明		3827 世	全堯	寛永 03.	1626	官亮	官亮	洪徳寺 伝 - 洪徳寺、智堂死に嗣法	
215	天心惠通	581	不明		30887 世	惠通	寛政 04. 閏 02.25	1792	大嶺	是道	慈雲寺 伝 - 是道 慈雲寺	
216	船越敬類	671	不明		22970 世	敬類	宝暦 03.08.09	1753	生蔵	柳察	安楽寺 伝 - 安楽不節に嗣法、安楽寺	
217	徳峰源隆	700	不明		6174 世	源隆	明暦 02.03.24	1656	連女	神教	英雄寺 伝 - 英雄量外教に受業、覚翁蓬女に嗣法、英雄寺	
218	梅岡相芳	727	不明		20256 世	梅岡	寛保 01.03.1 6	1741	相泉	徳通	洪徳寺 伝 - 大千道に嗣法、洪徳寺	
219	密忍義勇	821	不明		19113 世	義勇	元文 01.09.05	1736				
220	庭融頓	9	不明		無							
221	一麟春間	15	不明		無							
222	海印幸言	81	不明		無							

『舍利相伝記』と宋代禅宗の舍利信仰

小早川 浩 大

一、はじめに

『舍利相伝記』（以下、『相伝記』。『原文対照現代語訳道元禅師全集』第一七巻、春秋社、二〇一〇）は、道元禅師（二〇〇〇～一二五三）が入宋した際の記録として伝わる。そこには、随伴した仏樹房明全（一一八四～一二三五）が現地で遷化し、荼毘に付された際の様子が記録されており、明全から舍利が獲られたことが靈驗譚として知られていたことが記されている。そこで、当時の舍利信仰についてみると、西脇常紀「舍利信仰と僧伝におけるその叙述」（『禅文化研究所紀要』一八号、一九九〇年）では恵洪寛範撰『禅林僧宝伝』（二二四。以下、『僧宝伝』）に録される舍利信仰を手がかりに考察し、舍利の出現と禅僧の覚悟の度合いとが連動するものと捉えている。そこで、宋代禅林へと眼を向けると、禅僧の遷化を記録する塔銘等に、舍利に関する記述がみられるが、すべての記録に記述されているという訳ではない。

この相違点を踏まえ、本稿では『相伝記』を手がかりに、

宋代禅林における舍利信仰に焦点をあて、道元禅師が参学した南宋禅林における死者供養の様相を確認するものである。

二、『舍利相伝記』に関する先行研究について

同文書に関する先行研究として、大久保道舟「明全の圓寂と遺骨の処分」（『道元禅師伝の研究』二一九頁～一三〇頁、筑摩書房、一九六六）、石川力山解題（『道元禅師全集』第七巻、春秋社、三五三頁～三五五頁、佐藤秀孝「仏樹房明全伝の考察」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』四九、一九九一・三）が挙げられ、これらに続き、桐野好覚により、①「道元禅師撰『羅漢供養講式文』における舍利供養」（『印度學佛教學研究』第四八巻第一号、一九九九年二月）、②「道元禅師の舍利崇用批判をめぐる一考察」（『宗学研究』第四一号一九九九年三月）、③「舍利相伝記」と道元禅師の荼毘」（『宗学研究』第四二号二〇〇〇年三月）という一連の論考がある。

桐野氏は、石川力山が指摘するように「『正法眼蔵』等を通して窺われる道元禅師像と、本書の説相との間には径庭齟

髷のようなものを感じざるを得ない：「中略」：道元禪師は明全の茶毘後に現出したものを「舍利」と捉えたと理解しなければならぬ」（『論文③九〇頁下』）ことや、また、西脇において「高僧の舍利数と茶毘の際の異象は、その僧の覚悟の深さを表すものと考えられていたという。明全の茶毘の炎は五色に変化し、都合三六〇余顆の舍利が得られた」と道元禪師は記すが、これを以てその証果の深さを後世に伝えようとするのだろうか」（『論文②四六頁下』）との問題意識により考察を重ね、これらを踏まえ、「得悟の功德を期待して行われるような舍利供養」（『論文②四七頁上』）ではなく、「道元禪師が供養する舍利は如来全身の舍利であり、舍利供養の意義は「利益衆生」以外の何ものでもなかった」（『論文②四八頁下』）と述べる。

なお、『道元禪師全集（原典版）』第七卷（春秋社、二〇一〇）所収の解題（二九七頁―二九八頁）では、道元禪師の真蹟として加賀前田家に伝来され、松岡氏（金沢市下今町）の所蔵後、所在不明となっていること、東京大学史料編纂所にその影写が残っていること、そして、原本が道元禪師の真蹟であったかは疑問視されている（大久保道舟著『道元禪師伝の研究』第二章「遺著及び遺影について」三五二頁）が、内容は道元禪師撰述とみるのが妥当であることが述べられている。ちなみに、同文書は桐野が指摘しているように、現在は駒沢女子大学・駒沢女子短期大学図書館（東京都稲城市）所蔵となっている。

三、北宋代禪宗の舍利信仰について

さきの西脇論文は、禪僧が臨終の際に示す異象が記録される『僧宝伝』を取り上げ考察している。そのなかで「梁隋を通じて中国の地に現われた舍利は全て、阿育王の手を経た真の仏骨であるという考えが支配した」（二〇七頁）という。また、仏舍利は仏陀そのものであり、「一心不乱に心を集中すれば得られる仏陀の感応の証し」（二九九頁）と捉えられ、その舍利は「天子の至誠、信仰の深さ」（二二一頁―二二二頁）によって得られることから、天子の信仰を通して加護を受け取るといふ受動的な仏舍利信仰であった。それが、『宋高僧伝』（九六〇）になると高僧舍利に関する記述が「本格的」（二〇七頁）になり、高僧舍利信仰へと変遷することになる。これには「土葬によって保たれていた中国人の死生観の転換」を伴う「火葬の普及が必要」であり、舍利に「意味を付加しようとする意識が必要であった」（二〇八頁）が、これを成さしめたのが心の覚悟を説く禪者に象徴される個人の自覚的な仏教という新しい仏教の台頭であった。自らの覚悟によって仏陀と同様に舍利を現出せしめた高僧に対する信仰は、信仰者自身の「悟りの契機」として捉えられたというものである。

なお、高僧舍利の記述の特徴（二〇八頁―二二二頁）として、①得られた舍利の多数に対する讚美があること、②高僧舍利

も仏舍利と同じ靈性を有すること、③高僧舍利が禮拜対象となり神異祥瑞の一つと捉えられること、④臨終の僧の舍利の形状が覺悟の淺深を表わすこと、という四点を挙げている。

また、齋藤智寛「禪宗と仏舍利信仰―『宝林伝』摩訶羅章に見える阿育王塔説話を手掛かりとして―」（『集刊東洋学』一〇四、四一頁～六〇頁、二〇一〇・一〇）では、前述西脇論文とともに龔鵬程「晚唐的禪宗与道教」（『唐代思潮』下、仏光人文社会学院、二〇〇二）について批判し、考察を加えている。そこでは、唐代の『宝林伝』（八〇二）においては「單純な仏舍利崇拜には関心を失っているようだが、仏陀への信仰に代わって祖師の超人性が強調されて」おり、五代の『祖堂集』（九五二）では「禪僧は舍利や仏像への信仰を嘲笑し、おのれに備わる仏性のはたらきこそが仏光であると人々を教導」するようになっており、変異していることを指摘する。ただし、同時期の禪宗文献である『諸山聖迹志』では「即心是仏」の禪門を慕う一方で仏舍利塔や祖師塔の巡礼を自らの実践として記しており、同じ禪の世界にあつて異なつた精神世界が伝えられていることを踏まえ、単なる迷信や信仰では片付けられない「もう一つの仏教」とも呼ぶべき営みがあつたとしている。

以上、二点の先行研究を確認したが、これらの言及はいずれも北宋代までとなっている。そこで、南宋禪林における舍利信仰に焦点をあてて以下に検討することとしたい。

四、南宋代禪僧における舍利出現の記録

『僧宝伝』には、火葬後に舍利が出現した事例が一六例みられるが、いずれも北宋代までであつた。本稿では南宋代の中心的寺院である禪宗五山（徑山寺、靈隱寺、天童寺、淨慈寺、阿育王寺）の寺志を中心に舍利関係の記述を確認する。

①無竭淨曇（一〇九一～一一四六）

臨濟宗黃龍派保寧円璣法嗣。『阿育王山志』卷九（李潤海監印・杜潔祥主編・高志彬解題『中国仏寺史志彙刊』第一輯第二冊、明文書局印行、一九八〇）に録される。

紹興丙寅夏、辞朝貴、歸付院事、四衆擁視。揮扇久之、書偈曰、這漢從來沒縫罅、五十六年成話霸。今朝死去見闍王、劍樹刀山得人怕。遂打一円相曰、嘎。一任諸方鑽龜打瓦。收足而化。火後、設利如霰、門人持骨歸阿育王山建塔。（四三九頁）

②仏智端裕（一〇八五～一一五〇）

臨濟宗楊岐派仏果克勤法嗣。『阿育王山志』卷九に収録す。紹興庚午十月初示微疾。至十八日、首座法全請遺訓、師曰、尽此心意、以道相資。語絶而逝。火後目睛齒舌不壞、其地発光終夕。得設利者無計、踰月不絶。黃冠羅肇常平日問道於師、適外婦、独無所獲、道念勤切。方与客食、咀嚙間若有物、吐哺則設利也。大如菽、色若琥珀。好事者持去、遂再拜於闍維所。聞香廬有声、亟開、所獲如前、而差紅潤。門人奉

遺骨、分塔於鄞峰、西華、謚大悟禪師。（四六五頁～四六六頁）

③無庵法全（一一二四～一二六九）

臨濟宗楊岐派仏智端裕法嗣。『阿育王山志』卷九に収録さ

れ、『武林靈隱寺志』卷三（『中国仏寺史志彙刊』第一輯第三冊一

六〇頁）の伝にも同内容が記される。

乾道己丑七月二十五日將入寂、衆求偈、師瞪目下視。衆請益

堅、遂書無無二字、棄筆而逝。火後設利五色、塔于金斗峯。

（四七八頁）

④伊菴有權（？～一一八〇）

前出の無菴法全法嗣。『武林靈隱寺志』卷三に録される。

淳熙庚子秋示微疾、留偈、跏趺而逝。茶毘、齒牙不壞、舍利

無算。（一六七頁）

⑤谷菴景蒙（一一二四～一一八七）

臨濟宗黃龍派萬年曇黃法嗣樓鑰撰『攻媿集』（欽定四庫全書

集部）卷一一〇「瑞巖谷菴禪師塔銘」に録される。

十四年十月十有七日、為施主說法、似感微疾既瘳、跏坐良久、泊然而逝。山林震動、鳥獸嗚悲、緇白奔湊、如哀所親。

越七日闍維、舍利遺骨、瘞于居禪師塔之、右寔晦日也。

（一九九左～二〇丁右）

⑥道濟（湖隱方円叟、一一四九～一二〇九）

臨濟宗楊岐派瞎堂慧遠法嗣。『淨慈寺志』卷一〇に録される。

嘉定二年五月十六日…中略…擲筆逝。茶毘舍利如雨、葬虎跑

塔中。（『中国仏寺史志彙刊』第一輯第一七冊六七八頁～六七九頁）

⑦晦巖仏光（生没年不詳）

臨濟宗楊岐派笑庵了悟法嗣。『天童寺志』卷三（『中国仏寺史

志彙刊』第一輯第三冊）に録される。

有舍利、塔于中峰下、別山禪師塔左。（二一六頁）

⑧妙峰之善（一一五二～一二三五）

臨濟宗楊岐派仏照徳光法嗣。『阿育王山志』卷九に収録す。

將示寂、澡身跏坐、書偈云、來也如是、去也如是。來去一

如、清風万里。遂逝、実端平二年九月二十八日。寿八十四、

臘七十一。火浴獲舍利不可數計、塔于靈隱之西岡、鄭公銘其

塔。（四九三頁～四九四頁）

⑨天目文礼（一一六七～一二五〇）

臨濟宗楊岐派松源崇岳法嗣。『天童寺志』卷七のほか『淨

慈寺志』卷八に録される。

嬰微恙、説偈脫去。茶毘、不壞者二、頂骨、齒。舍利如燦

珠。耐天童心菴塔之東。寿八十四、臘六十八、淳祐十年十月

十日卒也。（四九四頁）

⑩痴絶道冲（一一六九～一二五〇）

臨濟宗楊岐派薦福道生法嗣。『徑山志』卷二（『中国仏寺史志

彙刊』第一輯第三冊）に録される。

茶毘舍利五色者無數、其徒遵治命奉骨歸葬金陵玉山庵。学者

追慕不忍、舍分其半、建塔葛蒲田玉芝菴。（一九三頁～一九四頁）

①雪屋正韶(一一〇二～一二六〇)

曹洞宗天童如淨法嗣。柳塘道璨撰『柳塘外集』(欽定四庫全書集部四)卷四「天池雪屋韶禪師塔銘」に録される。

景定元年四月庚子、示寂寿五十九、臘四十。度弟子若干、其徒

奉師靈骨舍利及火後頂骨牙齒、不壞者塔於明月菴。(二丁右)

前述一一例のうち、舍利が五色となったものが二例(③・

⑩)、舍利が無数現れたものが四例(②・④・⑧・⑩)、茶毘後も頂骨や歯が残ったものが三例(④・⑨・⑪)みられた。

五、舍利出現に対する評価の相違

さきに西脇においては、高僧の舍利教と茶毘の際の異象は、その僧の覚悟の深浅を表すものと考えられていた。これは先の南宋禅林に当てはめれば、約百年間においては一人名のみが高僧と称されるべき人物となる。ただし、曹洞宗の例が一例のみであった点からみても、舍利が僧の覚悟の深浅と連動することを即座に当てはめる訳にはいかない。

ここで、曹洞宗の禅僧についてみてみる。雪竇智鑑(一一〇五～一二九二)『雪竇足菴禪師塔銘』に以下の記述がみえる。

其の鬚髮を蔵めて舍利を得る者有るは、此れ皆な世俗の創見する所なり。師、人の之を言うを欲せず、以て此の道の極致に非ずと為す。其の之れ有らしむるも亦た皆な師の余なり。

(二六丁右～一六丁左)

鬚髮を蔵めて舍利を得ようとする者がいたことに對し、雪竇がそれを俗説として斥けている様子が確認できる。

また、宏智正覺(一〇九一～一一五七)「勅賜妙光塔銘」をみると以下の通りである

龕、七日を留む。顔色生きるが如し。初め茶毘を議し、以て舍利を取らんとす。或は曰く、師、嘗て雜髮の火中に墮す者有りて、輒ち舍利を成す。是より遺髮、人の争い取る所なり。

豈に舍利の無きことを嫌うや。丙午、乃ち全身を奉りて山の東谷に葬る。(『中国仏寺史志彙刊』第一輯第一四冊四七八頁)

宏智遷化後、関係者たちが協議し、舍利出現による混乱を回避する様子が記されている。さきに舍利出現は僧の覚悟の深浅に連動するとあったが、舍利出現は必ずしも瑞祥ではなく、俗説と斥けたり、出現を回避する向きも一方ではみられたのである。それでは南宋曹洞宗の禅僧がすべて舍利を拒否したかといえば、前出の雪屋正韶(一一〇二～一二六〇)をみてもその限りでは無い。さきにみた齋藤の指摘のように舍利信仰について否定・肯定の両面が南宋代にあったということであろう。

このように、南宋代にあって舍利出現に対する評価に相違があった点を確認したうえで、道元禅師の舍利に関する記述として『正法眼蔵』「如来全身」卷(寛元二年(一二二四)撰述。前出『道元禅師全集』第六卷、二〇〇九)を以下に確認する。

現在大宋国諸代の仏祖、いきたるるとき、舍利を現出せしむるあり。闍維ののち、舍利を生ぜる、おほくあり。(二〇三頁)

同巻では、舍利を経巻、つまり如来の全身として捉える道元禪師の立場が述べられている。舍利を神異と捉え、特別視することを批判する立場であり、舍利供養にあたっては桐野が指摘するように得悟を期待して行うという立場でもない。

そのうえで、宋代の舍利出現の事実を把握し、それ自体を否定している訳では無いという点は重要といえよう。

これを踏まえたくて『相伝記』における茶毘周辺の記述をみてみる。宝慶元年（二二五）五月一三日、慶元府太白名山天童景德禪寺に到った五日後の一八日に病を発症し、二七日辰の時（午前八時頃）、衣裳を調べ、端坐して示寂した。その報に接し、多数の人々が参集したという。そして、供養の儀式を終えた後の記述が以下のものとなる。

おなじき廿九日たつとき、闍維するに、火のいろ五色にかはる。衆これをあやしみていはく、「かならず舍利現すべし」。ことばのごとく、闍維のところをみるに、白色の舍利三顆をえたり。これを寺につぐるに、寺の大衆みなこぞりてうやまひたとび、供養し恭敬す。そのち連及してひろうに、あつめて三百陸拾餘顆をえたり。……中略……つゝに寺に碑をたてて、のちにつたふんとしき。(一一二頁)

明全の碑文建立については現在の寺志には確認出来ない。

しかし、上記の記述には供養の儀式を行っていること、辰の時に闍維していること、闍維後に火が五色に変化したこと、白色の舍利三顆を得た後に三六〇余顆を得たことが記されている。さきの宋代の記録と比しても詳細な記述といえる。

六、小結

仏舍利信仰を経て、北宋期には高僧舍利信仰が盛んとなったが、南宋期には舍利出現を批判的に捉える向きも現れ、関係者による協議で遷化後に舍利出現を選択している例もみられた。また、舍利の出現に固執することを批判する例もみられたことを踏まえると、南宋代にあつては禅僧の覚悟の深淺だけでは舍利の出現を説明できなくなつていたといえよう。

さきに曹洞宗の禅僧の記述を確認したが、このような状況下にあつて道元禪師が舍利出現を否定していないという点は、舍利に対する立場を抑えつつも注目すべきといえる。

この点を踏まえて『舍利相伝記』をみると、当時の舍利関係の記述と比しても遜色ないこと、撰述が嘉祿三年（二二二七）一〇月五日であり道元禪師帰朝後間もない時期であること、そして、道元禪師との関係を踏まえれば、明全を考察するにあつての第一次資料と捉えるのは妥当といえよう。

なお、舍利出現については、南宋禅林において回避する様子が窺われたが、この点については稿を改めて検討したい。

近世における三法幢地の任命の経緯について

秋津秀彰

一、問題の所在と研究の目的

本稿は、「總持寺祖院所藏史料による研究の可能性―三法幢地の問題を事例として―」（鶴見大学仏教文化研究所紀要）第二十八号¹⁾、二〇二三年三月、以下、前稿）の継続研究であり、近世・江戸時代初期において、三法幢地が増加した要因について検討する。本稿で中心的に取り上げる常恒会地は、当初は関三利に限られていたとされるが、次第に所謂「宗門十六常会」まで規模を拡大する。そして元禄年間（一六八八―一七〇四）以降に大幅な増加を見、近世後期の享和元年（一八〇二）には一一五箇寺まで到達する。その経過自体は先行研究で明らかになっているが、本稿ではその理由について検討することとで、三法幢地制度形成の理由・背景を検討したい。

二、元禄以降の常恒会地増加の理由

前稿における、「常恒会・随意会・輪番寺院・寺数覚帳」

（大本山總持寺祖院（石川県輪島市）文書、五院輪住九六九、劔五四

〇）を用いた検討により、全常恒会地寺院が、享和年間以前において免牘を得た時期がおおよそ判明した。それによつて、常恒会地は元禄五年以降、急激に増加していることが改めて明らかになったため、まずその理由について検討したい。その理由は、永平寺（福井県吉田郡永平寺町）と龍淵寺（埼玉県熊谷市）の動きが影響しているものと思われる。

元禄期の永平寺における大きな変化として、常恒会が行われ始めたということが挙げられる。従来は、関三利をはじめ、常恒会地の免牘を発給しているのが永平寺である以上、それ以前より常恒会が営まれていたと推定されてきたように思われる。しかし、以前既に指摘した所ではあるが、元禄元年（一六八八）七月に、永平寺三十五世として晋住した版橈晃全（一六二五―一六九三）の弟子である、寛巖春登（一六五六―一七四七）の伝記『寛巖禪師行業記』（真如寺〈千葉県木更津市）蔵）には、「諸迺稽請官府、始結冬夏兩回恒制。師、乃奉衣鉢、主張禪範、提挙祖令」（椎名宏雄『寛巖春登の伝記と語録』、『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』十七回、二〇一六年七月、七

四頁、傍線・句読点筆者とある。晃全は永平寺において「古規復古」を行ったとされており、この記述によれば、永平寺の「禪範」を回復し、また江戸幕府に訴え出て、初めて常恒会を行ったことである。晃全は元禄二年に、古規復古のために、大乘寺（石川畷釜沢市）の中山道白（二六三六〜一七二五）より雲衲の派遣を受けている（『正山年譜』、『曹洞宗全書』語録二・九二八頁）。これらから、永平寺で常恒会が行われ始めたのは元禄二年頃であり、これが影響した可能性が考えられる。

もう一つが、龍淵寺についてである。龍淵寺は、元禄四年四月二十七日に関三利から「常法談御免許証文」を受けているが、それは「宗門十六常会」以外における初めての認可である。「常法談御免許証文」は裁判の結果を通知したものであるが、関三利への訴えは寛永九年（一六三三）に行われ、判決が引き伸ばされていたものであった。訴えに至る経緯について、龍淵寺の『当寺年代記』（東京大学史料編纂所蔵謄写本）の、天正十九年（一五九二）頃から寛永九年頃の記事を要約して示すと、龍淵寺十二世孤峰吞雪（？〜一五九四）は、天正十九年に徳川家康（一五四三〜一六一六）から御朱印を頂戴する際に、「常法談」を合わせて望んだ所、両者の個人的な関係も影響し、許可された。そして翌年の文禄元年（一五九二）「九月廿七日、江湖僧入寺、此冬ヨリ常法談始ル」に至り、同十四世万矢大掇（一五五五〜一六四三）代までは継続した。

しかし、同十五世暁堂明天（？〜一六三〇）が寛永七年に入院したが、一箇月ほどで夜盗に殺害されてしまったため、「常法談」を三年間中断した。その後、同十六世養山吞香（？〜一六三五）が寛永九年に入院し、「常法談」を先例に則って再開するべく関三利へ相談した。これに関三利は、中断期間を挟んだため、再開には江戸幕府の裁可が必要であり、それができるまでは延期するよう返答した。しかし、龍淵寺の度々の催促にも関わらず、裁可が下りたのは元禄四年であった、ということである（『武州龍淵寺史料』二〇〜三二、二六〜二七頁）。

「常法談御免許証文」によれば、江戸幕府の裁可は、戸田忠真（一六五一〜一七二九）の評席、小笠原長重（一六五〇〜一七三二）・本多正永（一六四五〜一七二一）の列座で行われており、当時の寺社奉行全員の合意の下でなされたといえる。

元禄年間頃の常恒会地の認可に関しては、永平寺三十六世融峰本祝（一六一八〜一六九九）が、元禄六年二月二十六日に、本光寺（栃木県佐野市）に対して免牘を発行する際に付した書状がある（本光寺文書）。これによれば、「孟春之日」（元禄六年元旦と思われる）に本光寺から関三利に願ひ出て、「十八日」（二月十八日と思われる）に寺社奉行本多正永の評席を経て、関三利からその結果が永平寺に伝えられ、永平寺が許可を出す、という流れを経たようであり、日数には大差があるものの、龍淵寺と同様の経緯で免牘が発給されていることが

わかる。加えて、元禄十六年二月に普門院（埼玉県さいたま市）から関三利に提出された常恒会地申請の願書「乍恐以書付常恒結制奉願候事」から、「常恒会地の条件は、一、朱印地か黒印給地（大名、旗本の寺領寄進地）、二、本寺か僧録寺、三、常恒会維持のため檀越（檀徒）から永代寄進の基本財産があることの三つを具備している必要があった」ことが指摘されている（『埼玉県教育史』二、埼玉県教育委員会、一九六九年三月、三二六～三二八頁）。これらの条件は享保十年（一七二五）に成文化される（栗山泰音『總持寺史』、大本山總持寺、一九三八年三月、七三頁）が、基本的には常恒会の興行・維持が可能な経済力を有するかどうかが要件として求められている。実際に、正法寺（岩手県奥州市）は元禄十五年に、「貧地」であることを理由に随意会地での認可となっている。

よって、龍淵寺の一連の行動は結果的に、常恒会地を希望する場合は、関三利に申請の上、寺社奉行の評席を経るといふ一連の流れを開いたと評価できる。そして、関三利住持から永平寺住持が選ばれる慣例が確立したことや、関三利が永平寺に訴え出て、永平寺が免牘を発給したという過去の経緯を踏まえ、官許が下りた旨を訴え出ることで永平寺が免牘を発給し、関三利が常恒会興行に際しての「定」を発給するという、寛政年間頃までの流れが生まれたのであろう。このような、常恒会地申請の手順・条件が確立してきたのが元禄四

～五年頃ということであり、その要因が、永平寺における常恒会の興行と、龍淵寺に改めて常恒会の認可を下したことはないかと推定する。そしてこれらの動きが、龍淵寺と同年に免牘を得た双林寺（群馬県渋川市）を皮切りに、「宗門十六常会」以外の寺院にも常恒会地となる可能性を開くことになり、それが常恒会地が増加していった要因と考えられる。

三、龍淵寺の判決が下った理由

では、なぜ関三利は五十九年間も放置していた龍淵寺の裁判を結審させ、常恒会地の申請手順を定めたのであろうか。それには、「宗門十六常会」の成立が関係していると考えられる。つまり、関三利自身以外の「宗門十六常会」については、関三利が必ずしも関与しない形で認可が進められている事例が見受けられる。このような想定外の増設に対して、関三利が関与できる形での申請手順を定めることで、その動きを統制することが目的であると考えられる。

「宗門十六常会」の中で、その認可の年時が明らかでない寺院は少ない。それが明らかでない寺院の内、まず、延宝二年（一六七四）二月二十八日に永平寺が大乗寺に下した免牘の内容を見ると、大乗寺は徹通義介（二二一九～一三〇九）が開創した、宗門の「抜群」の古刹であり、それは興聖寺（京都府宇治市）と同格であること、そのために常に法幢を建て続けなけ

ればならないと記されている。元禄以降の免牘には、関三利が幕府の意向を伝達してきたこと、「永平四威儀」を守り、それによって「結衆」の数を定めるようにという二点が明記されているが、大乘寺のものにはそれが無い。よって大乘寺への免牘は、永平寺の判断で発行したものであり、関三利は関与していないと考えられる。

もう一つが永沢寺（兵庫県三田市）の事例である。「從惣持寺之録状並諸書出（七冊之内四）」（總持寺祖院文書 法度・掟二七一―二）所収文書によれば、永沢寺の「隣峰三寺」の景福寺（兵庫県川辺郡猪名川町）、洞光寺（兵庫県丹波篠山市）、円通寺（兵庫県丹波市）は、延宝四年九月四日に總持寺（神奈川県横浜市、当時石川県輪島市）に対して「常会願」を提出し、これに対して同七年六月五日に總持寺五院の連署を以て許可している。その許可状には、関三利の名は見えない。

よって大乘寺・永沢寺に関しては、関三利の関与なく、常恒会地の寺格の認定が進められたと考えられる。当時は申請手順が確定していなかったため、永平寺が関三利に発給した先例から、總持寺も免牘を発給可能と判断され、かつ永沢寺が總持寺の直末であることが理由と思われる。

更に天和二年（一六八二）四月十一日に、関三利は、毛利綱元（一六五二―一七〇九、長府藩三代藩主）の働きかけによって、功山寺（山口県下関市）に対して三郡支配と常恒結制を認めた

「壁書」を下している（總持寺祖院文書、免牘八）。これは、大名・藩主の働きかけによって認可がなされたもので、類似する例は近世後期にも見られる。

これらに対して、片法幢地・随意会地の免牘は、基本的には関三利が発給するが、東海大僧録の可睡齋（静岡県袋井市）や、上野・信濃・越後・佐渡四箇国の僧録の双林寺（群馬県渋川市）の管轄地に対しては、この二箇寺が発給する場合もある。常恒会地と片法幢地・随意会地の免牘の内容を比較すると、後者では許可に至る経緯や理由を詳細に記す一方、永平寺や江戸幕府の関与が見いだせない点が異なる。よって、片法幢地・随意会地に関しては、関三利等の大僧録が申請を受けた上で自ら許認可を判断できるため、統制という面では問題にならない。

寛文八年（一六六八）に永平寺が発給した関三利宛の免牘には「自今以後、何之寺院致訴訟候共、三箇寺之外者、可為無用者也」とあり、関三利以外の常恒会地を認めないと記している。しかし興聖寺は、元禄八年の「仏徳山興聖宝林禅寺常法幢再興之記」には「当山常法幢、自寛文六年丙午夏至元禄六年癸酉夏、凡二十八年五十六会、相統」（守屋茂編『宇治興聖寺文書』一、同朋舎出版、一九七九年十一月、二三五頁、一六四号文書）とあり、関三利に先行する寛文六年から常恒会を行っていたと記している。よって関三利宛の免牘の文言は、興聖

寺等の動きの牽制を図ったものの、その後も大乘寺・永沢寺等が、様々な経路によって常恒会地の認可を得ているため、効果がなかったたのであろう。そのため、関三利が常恒会地の許可に關与できるようにすることを目的に、常恒会地の申請手順を定め、それを通じて三法幢地全体の管理もまた意圖したものと考えられる。

四、元禄以降の三法幢地の認可状況と分類

最後に、どのような寺院が常恒会地となっているかについて、派名によって傾向を確認したい。享和年間時点で常恒会地であった一五箇寺の内、最も多いのは了庵派で、七〇箇寺、約六一%を占めている。次に多いのは石屋派の一箇寺であるが、これは約九%にすぎない。これを龍淵寺以降、元禄年間に常恒会地となった寺院に限ると、六九箇寺の内、了庵派は五四箇寺、約七八%まで上昇する。次に多いのは天真派の六箇寺であるが、これも約一一%にすぎない。これに対して、「宗門十六常会」における了庵派は関三利と林泉寺（山形県米沢市）の計四箇寺のみであり、石屋派の六箇寺の方が多い。次に、享和年間時点の片法幢地は一九箇寺と少ないため、随意会地と合わせて分析する。随意会地は、享和年間時点の一四箇寺と、一旦認可されたものの、享和年間頃には随意会を行っていなかったと考えられる一五箇寺を対象とす

る。以上の合計一四八箇寺の内、了庵派は五四箇寺、約三六%となる。次に多いのは太源派の二箇寺で、約一四%となる。

圭室文雄氏は『總持寺祖院古文書を読み解く―近世曹洞宗教団の展開―』（曹洞宗宗務庁、二〇〇八年十月）において、天明年（一七八五）時点における各派の末寺数を表にしている（七三頁）が、その中の広義の了庵派は、「有力寺」中の「龍穩寺」から「大中寺」の間の五項目が該当し、その数を合算すると一七六二箇寺となる。これは、全寺院一八七六九箇寺の約九%にすぎない。それにも関わらず了庵派は、本稿で検討対象とした三法幢地全体の計二六三箇寺の内、一二四箇寺、約四七%を占めており、その割合は明らかに高い。更に常恒会地において、その年時を考慮すると、その傾向は最初期の元禄年間にはより顕著であり、時代が下るにつれて程度は和らいでいくが、傾向自体は変化することはない。

この事象については様々な解釈が考えられるが、一つの仮説としては、まず前項で検討したように、常恒会地が様々な申請経路によって成立していき、その結果、了庵派以外の寺院が増えつつあった。その動きに対して、申請の経路を定めるとともに、派内の主要寺院に常恒会地の申請を勧奨することによって、了庵派寺院の増加を図り、寺院数が一定程度増加した享保十三年に申請を停止する旨を發出（拙稿『正法眼蔵』開版停止・三法幢地に関する雑考」四〇頁）し、その地位を固

定化することを図つたものと考えられる。

また当時の永平寺・関三刹は、近世初期より永平寺が、主に中部以西の有力寺院に送付していた「壁書」や、承応二年（二六五三）に確定した所謂「雑学事件」などにより、結制安居や修行の内容の統制を試みている。三法幢地を了庵派で固めることは、その内容については今後の課題となるが、修行の方法の統制や、了庵派における修行のあり方を、本末関係なども利用しつつ徹底するという意図もあつた可能性もある。

五、結論と今後の課題

以上本稿では、近世初期における常恒会地の任命の経緯と、その背景事情について検討した。本稿では推定仮説の提示を行うに留まつた部分が多いため、それを裏付ける文書類の搜索や、不明点について、機会を改めて再論したい。

注

- (1) 前稿・本稿の資料編を、同誌に「三法幢地免牘関係資料集——總持寺祖院所藏史料を中心として——」として掲載した。本稿の引用資料の内、典拠の明示がないものや、各種の免牘の比較「三法幢地一覧表」についてはそちらを参照されたい。また本稿等の補足を、拙稿「『正法眼蔵』開版停止・三法幢地に関する雑考——雲松院文書を中心として——」（宗学研究紀

要）第三十六号、二〇一三年三月）として掲載した。

- (2) 長谷川宏編『武州龍淵寺史料』（私家版、一九七六年二月）二七頁。

- (3) 伝正寺（茨城県桜川市）については、本稿では元禄三年四月説ではなく、佐々木章格編『茨城県曹洞宗寺院誌』（曹洞宗茨城県宗務所、一九八三年十二月）伝正寺項に、「元禄七年（二六九四）一四世領宅代に常法幢会地となり、隆盛を誇つたという」（一一三頁）とある説を採用したい。

- (4) 片柳茂編『本光寺文書』（大明山本光寺、二〇〇一年五月）一五頁に文書掲載。なおこの文は、拙稿「永平寺三十六世融峰本祝の伝記について」（『宗学研究紀要』第三十四号、二〇二一年三月）七六頁、注（45）を一部補正したものである。

- (5) 例えば清源院（神奈川県厚木市）は、融峰本祝（二六一八～一六九九）の總寧寺住持時代（貞享四年（一六八七）～元禄六年（一六九三））に、常恒会地の申請をするように内達があつたが、その頃、天養派の門首や本末に関する論争を抱えていたため、申請が間延びになり、最終的に天明五年（一七八五）に常恒会地になっている（『厚木市史』近世史料編（一）社寺、厚木市、一九八六年八月、八一八～八二〇頁）。

- (6) 『永平寺史料全書』文書編二（大本山永平寺、二〇一七年二月）五一～五八頁、一三七～一五三頁参照。

キーワード：永平寺・龍淵寺・関三刹・了庵派

『瑩山清規』「結縁看経牌」文に関する一考察

—— 出典とその背景について ——

澤 城 邦 生

本稿では、瑩山禪師（二二六四／二二六八～一三三五）著『瑩山清規』（二三三四、※以下『瑩規』）「年中行事」七月一日条に示される「結縁看経牌」文（以下、牌文）の検討を行う。『瑩規』では、七月一日日の大施餓鬼会に先んじて「結縁看経」（以下、盆前看経）が規定されているが、研究領域において、当該行事への関心は総じて低いといえる。そこで筆者は、盆前看経の検討を行ったが、その結果、中世においては盆前看経によって大施餓鬼までの「施餓鬼」が修されていたこと、更に一六世紀頃からは「施餓鬼」と盆前看経が分化していく様子が確認された。（澤城邦生「盆前看経」に関する一考察」、宗学研究 三五、二〇二二年）しかし、当該行事の勸化文については未検討のままであったため、本稿では、牌文の出典を確認し、その背景を考察していく。

曹洞宗の清規上、盆前看経が初めて明記されるのは、『瑩山清規』からであるが、同書には、現在最古の写本である普濟善救（二三四七～一四〇七）筆写の「禪林寺本」、太容梵清（二二七八～一四三九頃）校訂の「梵清本」系、寿雲良椿（?～一

五二六）編輯の『正法清規』という三種の写本群と、梵清に加え元山道白（一六三六～一七一五）校訂を経て刊行された「流布本」系刊本群が存在する。秋津秀彰氏は、「回向文」の比較対象を通して、『瑩規』の祖形を「禪林寺本」のみを求めるのではなく、諸本の再点検・比較等が必要であると指摘している。（秋津秀彰「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』七〇（一）、二〇二二年、二二八頁）そこで「禪林寺本」を底本として諸本に記される牌文の対校を、『瑩山清規』の研究（三）（『宗学研究紀要』三五、二〇二二年、一五九～一六〇頁・二二二～二二三頁）掲載のテキスト、並びに『統曹洞宗全書』九「清規・講式」（曹洞宗全書刊行会、一九七六年、六三下～六四頁上）を用いて行う。尚、紙幅の都合上、異同箇所のみ「※」印で示す。

資料1 『禪林寺本』卷天「年中行事」、「結縁看経牌」

* 自七月一日、施餓鬼。結縁看経牌、便宜所出之。勝云、

法王解制之辰、衆僧自恣之日。行道周円、功德成就。当于此時、

釈尊、説法於忉利、報大術之恩、目連、設食於盆器、救悲母之

『瑩山清規』「結縁看経牌」文に関する一考察（澤城）

苦。嗚呼目連尊者、得神力、見母饑生処、遂救濟之。我等、道眼

瞎却、不能見今生恩所生処。不知受何苦在何惡趣。仏言、世人、
為子造多罪、墮在三途、長受苦。然則、彼之受苦者、我等所致

也。若不拔濟者、永劫沈淪、有何極矣。故各住悲愍懇哀之心、誦

念大乘經並秘密神呪、諸尊宝□等、回向十界聖凡之衆、円満報

地、停息苦患。品目、在于後。妙法蓮華經 梵網菩薩戒經 孟蘭

盆經 仏遺教経 某甲經

元亨四年七月 日 堂司比丘 某甲 敬 化勸

（※引用箇所野線部筆者。以下同）

文字の若干の相違が認められたが、内容は諸本ともに共通であることから、本稿では「禪林寺本」を底本とする。

牌文の出現

次に牌文の典拠に関して考察していく。『瑩規』以前成立の清規等を確認すると『禪苑清規』（二一〇三）、『施食通覽』（二二〇四）、『入衆日用』（二二〇九）、『永平清規』、『入衆須知』（二二六三）、『叢林校定清規総覽』（二二七四）、『禪林備用清規』（二三二一）、『幻住庵清規』（二三二七）には盆前看経自体の記載が認められない。現在、確認可能な清規上、盆前看経が初めて明記されるのは、直翁智侃（二四五〇―一三三二）編輯『慧日山東福禪寺行令規法』（二二三八※以下、『慧日山古清規』）である。

資料2 『慧日山古清規』「孟蘭盆看経」

七月。一日。出孟蘭盆看経勝而置堂前下間。写施餓鬼文。六ノ紙。貼東西兩廊。自此日至于十四日、在衆寮看経、其間放禪。

（尾崎正善「翻刻・『慧日山東福禪寺行令規法』」、鶴見大学仏教文化

研究所紀要 四、一九九九年、六三頁）

「孟蘭盆看経」並びに「勝」が『慧日山古清規』で規定されていることから、『瑩規』が当該行事を引用した可能性が存在する。古くは鏡島元隆氏が『瑩規』所依の清規の一つとして『慧日山古清規』を挙げるなど、両者の関係は注目されていた。（鏡島元隆「清規史上における『瑩山清規』の意義」、『道元禪師とその周辺』、大東出版社、一九八五年、二一五―二七頁）そして尾崎正善氏は、『慧日山古清規』に記載される「修正看経勝」「孟蘭盆結縁看経勝」「歳末看経勝」の名称を、『瑩規』が引き継いでいることを既に指摘している。（尾崎正善「『慧日山東福禪寺行令規法』について」、『鶴見大学紀要』三六（四）、一九九九年、七〇頁）中国の清規で確認できないことから、『瑩規』盆前看経は、『慧日山古清規』から引用され、『瑩規』年中行事に組み込まれたといえるだろう。しかし問題は、その牌（勝）文内容が著しく相違することである。以下に当該清規の牌文を示す。

資料3 『慧日山古清規』「孟蘭盆結縁看経勝」

窃以、破微塵而出此経、々々雖無能転所転之量、退寸歩而契是

人、々々実有自利々佗之分矣。因茲當乎吾仏解制之日、衆僧自恣之辰、一衆隨意転読経呪。所集殊勲、普濟群類同霑利益。具列、功課品目于后、〈五部大乘経 某経 某呪〉。右具在前伏望、清衆各々結縁至誠看読、庶自利々佗其功無尽上件、経呪自恣之日、具疏奏献伏請 三宝証明 諸天洞鑒 謹勝 今月日 堂司〈某甲〉 榜 又

女子貧生、誰念百楹之累、尊者証果、難尋長夜之因、踢開大劫之闕、報効劬勞之苦、食未入口化成火炭、誰無我母、目連大叫声動天地、誰無此身、以今觀昔彼我何殊、一經普報幽冥七世、俱離苦趣。具列、功課品目于后。〈某経 某呪 同上〉

〔尾崎正善「翻刻・『慧日山東福寺行令規法』」、鶴見大学仏教文化研究所紀要〕四、一九九九年、六八―六九頁

このように『慧日山古清規』では、勝文が二種存在するが、いずれも牌文との相違が甚だしい為、文章自体の出典が『慧日山古清規』とはいえないのである。

では牌文の出典を改めて検討していこう。牌文の内容を確認すると、冒頭部は、結制中における修行の功德が円満したことを讃嘆する内容であり、その後「切利天説法」譚、「目連救済」譚と続き、「仏言」の箇所を示し誦念供養を勧めた上で、最後に經典名を列挙している。まず「切利天説法」とは、切利天（三十三天）に転生したとされる生母摩耶に対して、釈尊が説法したという仏伝を指すものと思われる。この

エピソードは『魔訶摩耶経』『増一阿含経』『大唐西域記』等に記載されるが、どれが出典であるかは判断し難い。

一方「目連救済」譚は、『盂蘭盆経』に基づくものと容易に想像が付き、当該經典が出典と思われるが、実は「切利天説法」譚、「目連救済」譚の記述は、『大乘本生心地観経』以下、『心地観経』卷三「報恩品」で網羅することができるのである。以下にその原文を示す。

資料4 『心地観経』卷三、「報恩品」二之下

我昇三十三天宮 三月為母説眞法、令母聽聞帰正道 悟無生忍常

不退 如是皆為報悲恩 雖報恩深猶未足 神通第一目健連已斷三

界諸煩惱 以神通力觀慈母 見在受苦餓鬼中 目連自往報母恩

救免慈親所受苦 上生他化諸天衆 共為遊樂処天宮 当知父母恩

最深 諸仏聖賢成報德 若人至心供養仏 復有精勤修孝養 如是

二人福無異 三世受報亦無窮 世人為子造諸罪 墮在三塗長受苦

男♀非聖無神通 不見輪廻難可報 哀哉世人無聖力 不能拔濟

於慈母 以是因縁汝当知 勤修福利諸功德 以其男女追勝福 有

大金光照地獄 光中演説深妙音 開悟父母令発意 憶昔所生常造

罪 一念悔心悉除滅 口称南無三世佛 得脱無暇苦難身 往生天人

長受樂 見仏聞法当成仏 或生十方淨土中 七宝蓮華為父母 華

開見仏悟無生 不退菩薩為同学 獲六神通自在力 得入菩提微妙

宮 皆是菩薩為男女 乘大願力化人間 是名真報父母恩 汝等衆

生共修学 有情輪廻生六道 猶如車輪無始終 或為父母為男女

世生生互有恩

〔大正蔵〕卷三、三〇二頁上中

まず資料4野線部①と、牌文の「仏言」以下「世人く受苦」〔資料1野線部①〕と比すと、「多」と「諸」の違いのみで、その他は一致していることがわかる。このため、牌文の当該箇所は『心地観経』が出典といえよう。さらに資料4野線部②・③を確認すると、前者は「三十三天（切利天）説法」譚の内容であり、後者も「目連救済」譚の内容となつて、牌文前段部（資料1野線部②、③）の内容と共通していることがわかる。また資料4野線部④の内容は、牌文「我等く悪趣」〔資料1野線部④〕に対応していると解釈することもできよう。つまり牌文では『心地観経』のこれらの記載を踏まえた上で、「然則」以下の言葉が続いているのだ。このように牌文の中でも益前看経の意義を説示する中段部分は、『心地観経』の一部を下敷きに、一部をほぼそのまま引用する形で構成された文章であると解釈できる。

引用の背景とまとめ

典拠と目される『心地観経』であるが、「報恩品」で示される「四恩（父母恩、衆生恩、国王恩、三宝恩）」説は、空海上人（七七四〜八三五）や、日蓮聖人（一一三三〜一一八二）等の著作でも引用が確認されており、『瑩規』成立以前において、本

邦の多くの僧侶が目にしてきている經典であつた。さて牌文が引用するのは、「報恩品」の「父母恩」について説かれている箇所である。ここでは、慈父と悲母の恩が深い事を説き、特に母親の辛苦に焦点を当てて、孝養の重要性を示している。仏自身も悲母の恩に報いるために、切利天において説法したこと等を明らかにした上で、世人は我が子の為に諸々の罪を犯さざるを得ず、結果として、三悪趣に墮在して、苦しみを受けているとする。そして現在世の人は聖力を備えていないので、転生した父母の場所を知ること、救済することもできない為、遺された者は、福利の諸功德を修し、その追福でもつて、父母を開悟させ発意せしめなければならない、と説き示している。

このように、「報恩品」当該部では、具体例を示し父母恩の殊勝性を高調し、その報恩行を述べるのである。ここで「報恩品」中「世人く受苦」〔資料4野線部①〕を引用する、『瑩規』以前の仏書を確認してみよう。まず平安中期成立の『三宝絵』（九八四）では、以下のように引用されている。

資料5 『三宝絵』卷下二四条「五蘭盆」

心地観経二仏ノタマヘルヲミレバ、

世人ハ子ニヨリテモロくノツミヲ造ル。三途ニヲツテナガクク
ルシミヲウク。ソノ子ヒジリニアラズ。神通ナケレバ、輪廻スラ
ムオモ見ズシテ、ムクユベキ事カタシ。ソノ子後ニ思ヒテ功德ヲ

ツクレバ、大ナル金ノ光アリテ地獄ヲ照ス。光ノ中ニコエ有テ、ソノ父母ニシラシムレバ、昔ツクリシ所ノ罪ヲ思出デツ。一念ノ悔ル心ニミナキエウセテ、ヒマナク受ルクルシビ、ナガクマヌカ
ル、事ヲエツ。

トノタマエリ。子ヲ思ヒケルオヤノ心ザシ、已ニネムゴロナリ
キ。ヤラヤミチビク子ノ心ザシ、今日争カオロソカナラム。

(馬淵和夫 他校注『三宝絵 注好選』(新日本古典文学体系三二)、
岩波書店、一九九七年、二〇三―二〇四頁)

同書は、漢学者源為憲(？―一〇二一)が、冷泉天皇(九五〇―
一〇二二)の第二皇女尊子内親王(九六六―九八五)の為に記し
た仏教の解説書である。「報恩品」が引用されるのは、下巻
の二四条「五蘭盆」で、当該条では「五蘭盆」の由来を、各
種經典を用いながら説明している。その中で「報恩品」は、
資料5野線部①のように意訳として引用され(資料4野線部①
④⑤に対応)、追善供養の理由とされている。

次に、源信(九四二―一〇一七)著、『往生要集』(九八五)で
は、以下のように「報恩品」が引用されている。

資料6『往生要集』巻上、大文、「欣求浄土門」、六「引接結縁楽」

如心地観経偈云。世人為子造諸罪。墮在三途長受苦。男女非聖無
神通。不見輪廻難可報。有情輪廻生六道。猶如車輪無始終。或為
父母為男女。世世生生互有恩。若生極樂。智慧高明神通洞達。世
世生生恩所知識。随心引接。以天眼見生處。以天耳聞言音。以宿

命智憶其恩。以他心智了其心。以神境通隨逐變現。以方便力教誡
示導。(『大正藏』卷八四、四三頁下)

『往生要集』「引接結縁楽」では、亡父母に報恩したくとも
その所在を知ることが不可能であると説いた後、資料6野線
部①のように、「報恩品」の一節(資料4野線部①④⑥に対応)
を示した上で、自身が極樂往生することによって、神通力を
獲得し、父母を救うことができると論じている。

まず注目すべきは、平安中期成立とされる『三宝絵』にお
いて、既に「五蘭盆」と「報恩品」が結びついている点であ
ろう。同書においては、まず「五蘭盆」の由来を『孟蘭盆
経』に求めるわけだが、追善供養を高調するにあつたでは、
「世人ノ受苦」を抛り所としているのである。次に『往生要
集』と牌文とを比較すると、両者とも現世に遺された人では、
亡父母の救済が不可能であることを前提としている。そ
して、「世人ノ受苦」等を引用した上で、具体的な救済法が
提示されるのである。勿論、牌文と『往生要集』とは、そ
の救済法(前者は經典等の誦念、後者は極樂往生)は異なるが、両
者とも「報恩品」を引用した上で持論を述べており、そのプ
ロットは非常に似通っている。

このように、「瑩規」成立以前において、既に「五蘭盆」
と「報恩品」の繋がりは示され、更に亡者救済法(極樂往生)
を示す際の前提として、「報恩品」が用いられていたのではあ

る。『三玉絵』と『往生要集』は、後世、広く流布し、本邦の文学等に大きな影響を及ぼしたと指摘されている。そのため、瑩山禪師が両書あるいはいずれか一方から牌文の着想を得た可能性もある。いずれにせよ、瑩山禪師在世には、孟蘭盆と「報恩品」が繋がることは一般的であり、その流れを汲むことは極々、自然なことで予想される。

ここで『五蘭盆経』と『心地観経』の内容面に注目してみよう。まず牌文では、その名称に「結縁」を含めているが（『往生要集』や『慧日山古清規』も同様）、この「結縁」は転生した亡父母と仏との縁を結ぶことを意味していると思われる。そして亡父母が「悪趣」へ赴く理由を端的に述べるのが、「世人く受苦」の部分となる。上述のように、『三玉絵』『往生要集』においても引用される箇所であり、『心地観経』『報恩品』の中でも、特に重要とされた一節といえるであろう。ここでは、「世人（世間の人）は子を養育する中で罪を犯さざるを得ない存在」と位置付けている。一方で『孟蘭盆経』では、餓鬼道に墮在した理由を「仏言、汝母罪根深結（仏言く、汝の母罪根を深く結ぶ）」（『大正蔵』卷一六、七七九頁中）と、母親の罪業の為としている。後世の仏教説話などでは、その罪を母親自身の「慳貪」あるいは「痴愛」とするものが存在するが、（佐野大介「孝不孝譚に現れた親の慈愛…墮獄モチーフを例として」、『中国研究集刊』六四、二〇一八年、八九〜九三頁）いずれ

にせよ母親（女性）にのみ原因を求めざるを得ない記述となる。確かに、罪業の主体が「母親」「世人」のいずれであっても、現代的感覚からすると、問題を含む内容といえる。しかし、『心地観経』は、母親（女性）に限らず、子を養育する人間が持つ不可避的な罪としての点で、『孟蘭盆経』に比すと、より包括的な見地からの説示といえよう。牌文では、「然則、彼之受苦者、我等所致也」と大衆が盆前看経を修行する必然性を示しているが、その前提となる因縁として、孟蘭盆会の由来となる『孟蘭盆経』からではなく、あえて『心地観経』を引いたのは、あくまで私見となるが、『心地観経』の上記の特色が影響しているのではなからうか。

以上、『瑩規』牌文の典故とその背景を考察してきた。まず、盆前看経自体は、『慧日山古清規』から取り入れたと考えられるが、牌文は、同清規の内容を引用していない。そこで牌文の典故を検討すると、『心地観経』『報恩品』の一部を引用し、一部を下敷きにして構成されていることが判明した。さらに引用の背景を探ると、「世人く受苦」の箇所は、既に平安中期の仏書において、「五蘭盆供」と結びつき、亡者救済法の前提と位置付けられており、『瑩規』もその流れを汲んでいると推測された。また『孟蘭盆経』と『心地観経』では、悪業の主体が相違しており、より包括的な見地に立つ後者を引用した可能性も併せて提示した。

『正法眼蔵』における心の解釈について

新井一光

一 はじめに

本論の目的は、七十五巻本『正法眼蔵』第六三「発無上心」巻と十二巻本『正法眼蔵』第四「発菩提心」巻において説かれる発菩提心の意義を明らかにすることである。

すでに新井「二〇二二」『正法眼蔵』「発無上心」巻における心についてにおいて、「発無上心」巻の位置付けを明らかにしたが、始めにその要点を簡潔に確認しよう。

「発無上心」巻冒頭〔眼蔵〕五三五頁において、(1)雪山を大涅槃に喩える一節が引用され、二月の越前が大仏寺建立の渦中にあつたことが推測される。(2)道元は、震旦初祖の一節とされる「心心如木石」の意味を「心如」と解釈した上で、「尽大地の心」「木石心」と説き、心を実体的に捉えることを避け、現象的事物を究極の眞実と見なす自己の解釈が示される。(3)慧忠の「牆壁瓦礫、是古仏心」によって自説を権威づけ、このように規定される「心」によって発心するという自己の見解が示される。即ち、「発無上心」巻冒頭

では、発菩提心は、究極の眞実である現象的事物に基づくという道元の解釈が示される。発心は様々な機縁から起こることが説かれるが、「而今の造塔造仏等は、まさしくこれ発菩提心なり」〔眼蔵〕五二六頁というのが、この巻の基本主張として道元が意図したことであつたと思われる。

一方、十二巻本『正法眼蔵』第四「発菩提心」巻では「自未得度先度他」が基本主張として説かれるが、この「発菩提心」巻でも、「大地」「大海」「土石砂礫」という現象的事物が究極の眞実とされる。この点で「発菩提心」巻には「発無上心」巻の所説と一致することが認められる。ただし、「発無上心」巻において造塔造仏の勸奨が基本主張として説かれるのに対して、「発菩提心」巻においては心の定立が避けられ、「自未得度先度他」が説かれる。この点で「発菩提心」巻には、「発無上心」巻からの思想的変化⁽²⁾が認められる。

さて、「発無上心」巻において造塔造仏を勸奨するにあたり、菩提心の特質は次のように定義される。

〔一〕おほよそ発菩提心の因縁、ほかより菩提心を拈来せ

ず、菩提心を拈来して発心するなり。（『発無上心』巻、『眼蔵』五二六頁）

即ち、「おおよそ発菩提心の因縁は、外から取り入れず、菩提心を取り入れて発心するのである」と説かれるが、ここではすでに「心如」「尽大地の心」「木石心」「古仏心」によつて基礎づけられた「菩提心」そのものの存在性が前提されており、何らかの行為を行じた結果獲得されるとは考えられていないように思われる。実際、経豪の『正法眼蔵抄』では次のように菩提心を縁として発心すると説明されている。

〔二〕発菩提心ト云事、如前云、縁ニ依テ発心ストノミ心得、此ノ縁ニヨルト云ハル、縁モ、是菩提心ナリ。ユヘニ外ヨリ拈来セス、菩提心ヲ拈来シテ発心スト云道理ナルベキナリ。（『菟書大成』一四、一四九頁）

即ち、菩提心という縁に依存して、菩提心を発するのであり、「外」から取り入れるのではないと説明されるのである。

二

しかるに、榊林博士は「道元禪における心について」において「心を存在の根拠となしうるか」という問いを立て（榊林「一九六二」第一節）、「即心是仏」巻の一節「心とは山河大地なり、日月星辰なり」（『眼蔵』四四頁）に言及し、「だれがみても実体的一心を根源として、天地法界は生成存在してい

る、と解せられる」という一般の解釈を示されたが、このように想定された一般の解釈に対して、道元が心を存在の根拠と考えていたのかどうか疑義を呈し、道元が有我説を容認するという「致命的な錯誤をなすとは考えられぬ」、また「即心是仏」巻では「とくに生滅にうつされぬ固定的心を予想することを警戒している」と述べられた（榊林「一九六二」二頁）。

榊林博士の論述は、道元の心に関する重要な説明であると思われるが、ここに言及された「即心是仏」巻の一節に関しては、私自身は、榊林博士とは異なる理解が可能なのではないかと考えている。即ち、この「即心是仏」巻の一節は、「心」を「実体的一心」として捉えることに必ずしも力点が置かれていたのではなく、「山河大地」「日月星辰」と表現される現象の事物が究極の眞実であることを基本趣旨とする記述であると私は理解するのである。つまり、「心」の顕れとして、「心」の外にあると見なされる「山河大地」「日月星辰」という現象の事物を、そのまま究極の眞実と見るのである。

しかるに、「発無上心」巻（一）で道元が「ほかより菩提心を拈来せず」と説く時、究極の眞実として「山河大地」「日月星辰」と表現されるような「心」の顕れが考慮されているかと言うならば、必ずしもそのようには考えられないと

思われる。即ち、「発無上心」卷〔1〕では、菩提心を発すには、菩提心が必要であるという一種の循環的であり方が、「証上の修に引転せらる」という『弁道語』の所説に基づいて説明されるから、「修」という行為が主張されているからである。

ただし、心に関して道元は、「発無上心」卷の末尾に『華嚴経』「賢首菩薩品第八」の経文を次のように語句を改変した上で引用し、自己の解釈を与えている。始めに、『華嚴経』の経文を引用しよう。

〔3〕菩薩於生死 最初発心時 一向求菩提 堅固不可動
彼一念功德 深広無涯際 如来分別説 窮劫不能尽〔八十
華嚴〕大正九、四三二下二九一四三三上三〕〔涯〔眼
藏〕、辺〔大正〕不能尽〔眼藏〕、猶不尽〔大正〕〕

道元はこの一節の中「不能尽」に関して次のように説明する。

〔4〕海かれてなほ底のこり、人は死すとも心のこるべきがゆえに、不能尽なり。〔発無上心〕卷、『眼藏』五三〇頁

ここで道元は、海が涸れて底が残り、人が死んでも心が残るが故に「不能尽」であると説くが、このような説明は心を存在の根拠と見なしていたと考える十分な論拠を示すものであるように思われる。

しかるに、経文それ自体の趣旨は、菩薩の一念の功德は劫

を窮めても尽くすことができないというものである。即ち、『華嚴経』〔3〕では、菩薩の一念の功德が「無涯際」にして「不能尽」と説かれるのであるが、それに対して道元は経文を字義通りに理解せず、「底」と「心」を「不能尽」と見なし、実体として捉えるのである。

しかし、このような道元の解釈には、曖昧さが残るように思われる。つまり、道元は入越して初めて著した「三界唯心」卷等において心の定立を避け現象的事物を究極的眞実として説くのであるから、心が実体として「不能尽」であると主張する「発無上心」卷〔4〕の説明では、その主張の力点「心」に置かれる点で、相違が認められると思われるのである。

詮慧は「発無上心」卷〔4〕に関して次のように註釈している。

〔5〕人は死すとも心のこるべきがゆへに、不能尽なりとある、この生死は経文に、菩薩なれば一念の功德深広にて不能尽なるなり、如先尼外道の身は無常なり、心は常住なりと云にはことなるべし。全生全死と談ずる前に人は死とも心のこるべしといふ、不被心得。然而是は三界唯心の心なれば生死によるまじき所を云なり。三界唯心は不能尽なり。一草一木一石一瓦も各心なり、心なれば深広なり。一石も一念もななければ、一石もし七尺八尺なれば彼一念も七尺八尺なり

とあるなり。（『蒐書大成』一四、一八一―一八二頁）

ここでは、「心」が常住であることが否定され、「心」とは三界唯心の心であり、生死に依存しないと解釈されるが、しかし、詮慧の解釈は必ずしも理解し易いものではないように思われる。つまり、ここで「心は常住なり」と云にはことなるべし」と説かれる場合の「心」と、三界唯心の「心」に異なる相違が認められるのか厳密に説明されていないと思われる。

次に、経豪の註釈を考察しよう。

〔6〕此詞、不得其意。海かれて底はのこり、人は死して心のこるなむと云へば、凡見にもまがひぬべき詞かと聞ゆ。是は只不能尽の方の詞にしばらくあはせむとて、海と底と各別の法と談せず、海かれたれども底のこれば海の不能尽なる理も聞ゆ。人は死すとも心のこれば人の上の不能尽なる理の方を取む料の詞なり。身は死すれども心は常住にしてのこるなむと云見には、更更不可心得なり。一方の理をあはせむ料に如此詞いでくる事、常儀なり。（『蒐書大成』一四、一六七頁）

経豪は「此詞、不得其意」と率直に疑問を示し、「発無上心」巻〔4〕に関して「凡見」と区別が付かないとまで述べているが、その説明は、海と底、人と心をそれぞれ区別し、底と心でなく、海と人の「不能尽なる理」を説くことに力点

があるという趣旨であろう。経豪が「身は死すれども心は常住にしてのこるなむと云見には、更更不可心得なり」と述べて、心が常住であるという見解を否定しているのは明らかである。もしこのような趣旨であるならば、経豪は、底と心ではなく、海と人という現象が「不能尽」であると考えていたと理解される。

以上の問題に関して、松本史朗博士が如来蔵思想内部における内部区分として設定した「仏性内在論」と「仏性顕在論」という思想的類型が参照されるべきである。これらの二つの類型は次のように定義される。即ち、「仏性内在論」とは、仏性は、人間存在、特にその肉体の中に、存在しているという説であり、「仏性顕在論」とは、仏性は事物（現象）において全面的に顕れている、または事物そのものが仏性の顕れであるという説である（松本「二〇〇〇」三頁）。この「発無上心」巻の末尾の説明は、「仏性内在論」と見なされる。ただし、道元の思想的立場は、現象的事物を究極の真実と見なす「仏性顕在論」である（松本「二〇〇〇」三頁）。

「発無上心」巻〔4〕の趣旨は、この「仏性内在論」に合致するであろう。おそらく道元は、造塔造仏という状況に依拠して心を存在の根拠として強調するために、「発無上心」巻〔4〕と説いたと推測される。

三

次に、「発菩提心」巻の所説を検討しよう。

〔7〕この慮知心にあらざれば、菩提心をおこすことあたはず。〔発菩提心〕巻、『眼蔵』六四五頁)

これは、ほかならぬ慮知心が菩提心を発す因であると見なす説明であろう。この点で、先に考察した「発無上心」巻〔1〕において、菩提心は「心如」「尽大地の心」「木石心」「古仏心」によって基礎づけられており、すでに存在するものとして前提されていたことは異なると思われる。これに對して、道元は「発菩提心」巻において次のように、心の定立を避けているように思われる。

〔8〕この心、もとよりあるにあらず、いまあらたに歎起するにあらず。一にあらず、多にあらず。自然にあらず、凝念にあらず。わが身のなかにあるにあらず、わが身は心のなかにあるにあらず。この心は法界に周遍せるにあらず。前にあらず、後にあらず。あるにあらず、なきにあらず。自性にあらず、他性にあらず。共性にあらず、無因性にあらず。しかあれども、感応道交するところに、発菩提心するなり。〔発菩提心〕巻、『眼蔵』六四五頁)

この一節の基本趣旨は、心の実体性を否定することである。つまり、菩提心とは存在の根柢というような実体ではな

『正法眼蔵』における心の解釈について (新井)

く、慮知心、つまり思考ないし思慮によって生み出されるものであるというのが道元の主張であると思われる。

では、その思考ないし思慮の内容は何かと言えば、「発菩提心」巻に「菩提心をおこすといふは、おのれいまだわたらざるさきに、一切衆生をわたさんと発願し、いといなむなり」〔眼蔵』六四五頁)と鮮明に説かれる通りである。

〈参考文献〉

(二次資料)

KN = *Saddhammapundarikasutra*. Eds. Hendrik Kern and Bunyiu Nanjo. *Bibliotheca Buddhica* 10. St. Petersburg. 1908-1912.

『眼蔵』= 大久保道舟校訂『道元禪師全集』上、筑摩書房、一九六九

『菟書大成』= 永平正法眼蔵菟書大成刊行会編『永平正法眼蔵菟書大成』大修館書店、一九七四—一九八一

『正法華』= 『正法華經』大正九、二六三

『六十華嚴』= (仏駄跋陀羅訳)『大方広仏華嚴經』大正九、二七八番

『八十華嚴』= (実叉難陀訳)『大方広仏華嚴經』大正九、二七九番

『妙法華』= 『妙法蓮華經』大正九、二六二

(二次資料)

新井一光『正法眼蔵』「発無上心」巻における心について『印度学仏教学研究』第七一卷第一号、二〇二二

東隆真『正法眼蔵』の成立(二)——「発無上心」の巻と「発菩提心」

『正法眼蔵』における心の解釈について（新井）

七三

の巻について——』『宗学研究』第三号、一九八一

伊藤秀憲「再び十二巻本『正法眼蔵』について」『印度学仏教学研究』

第三六巻一、一九八七

榎林皓堂「道元禪における心について」『駒澤大学仏教学部研究紀要』

二〇、一九六二

榎林皓堂「道元禪の研究——その性格と構造——」『禅学研究会』一九六三

松本史朗「道元思想論」大蔵出版、二〇〇〇

註

(1) 卷名は、原初的には「発菩提心」巻とされる。寛元二年（一二

四四）二月十四日示衆。東「一九八一」、伊藤「一九八七」参照。

ただし、「発無上心」へと卷名が変更された理由は明らかでないようである。無上心を菩提心と同義とする解釈がなされたためなのか、あるいは七十五巻本「発無上心」の趣旨が造塔造仏の勸奨であり、発菩提心でないと思なされたためなのか、あるいは他の理由によるのかわからない。

「発無上心」という語は、「発菩提心」と同義であると説明され、「発無上菩提心」の略語と解釈される（駒沢大学内禅学大辞典 編纂所編『新版禅学大辞典』大修館書店、一一五七頁。また、『妙法華』「分別功德品」に「皆発無上心」（大正九、四四中二九）と出しており、その梵語テキストは upadaviva varabodhicittam (KN 330.12) である（『正法華』では「皆発殊勝道意」（大正

九、一一六上三）と訳される。この『法華経』の一節は「無上

心」が菩提心を意味することの二つの論拠となるであろう。しかしもし、無上なる心と読まれれば、解脱した心というような意味に解釈されるのではないかという疑問を覚える。

(2) 「思想的変化」の問題に関して、松本「二〇〇〇」、特に六一八頁、一〇八—一〇九頁、一七一頁等参照。

(3) 『正法眼蔵抄』(2) について、榎林皓堂博士は次のように述べておられる。「これは「証上の修に引転せらる」と云うと同一の論理であって、本覚門的修証観に立てば、当然そうならざるを得ない。」（榎林「一九六三」一三三頁＝榎林「一九六二」九頁）

(4) 『六十華嚴』の対応箇所は次の通りである。

若有菩薩初発心 誓求当証仏菩提 彼之功德無辺際 不可称量 无与等。（大正一〇、七二中二一—三）

〔本論の傍線はすべて筆者によるものである。〕

道元禪師における布薩について

永井賢隆

【はじめに】

道元禪師（一一〇〇～一一五三）における懺悔については、『修証義』第二章の章題にもなっている「懺悔滅罪」との関係から特に注目され、それは特に「業不亡」との関係から多くの先行研究が呈されている。¹⁾筆者もまた「道元禪師における懺悔滅罪について」（駒沢大学大学院仏教学研究会年報（四五、二〇一二年）「道元における業理解」・『林間録』と『宝慶記』を参照して）（『仏教学』五五、二〇一三年）、「道元禪師における懺悔と慚愧についての一考察」（『宗学研究紀要』三四、二〇一二年）等と論を呈してきた。

しかしながら道元禪師における「懺悔」に関しての研究は、拙稿を含め教理・教学的な論稿が中心であり、修行の現場における実際については議論の俎上に載せられているとは言いがたい。本稿では修行の現場における実際について「布薩」を手がかりに論考を進めたい。

【布薩について】

周知のごとく「懺悔」は原始仏教以来行われてきた。それは釈尊や僧伽（僧団）が定めた戒律を犯した場合、仏前、あるいは僧伽の仲間の前で罪を告白し、悔い改めることよってなされてきた。それが「布薩」（uposatha）と呼ばれる儀礼であり、罪の内容を僧団の規律条文である「波羅提木叉」に照らし合わせ（説戒）、違犯していることを衆目の前に告白し、その罪に対し釈尊または長老比丘により裁きを与えられたのであり、その罪は犯戒として明確に規定されていた。一般的に月に二回、新月（黒月）と満月（白月）の日（一五日・三〇日）に開催され、それは中国、日本でも同様であったようである。²⁾しかしながら布薩儀礼は地域・時代を経ることにより、上記の懺悔を主としたものから、戒本（『梵網経』『菩薩戒序』）を誦誦することで説戒とした形式的なもの、またさらに祈禱的な性格をもったものへと変化したといってもいいだろう。

ともあれ、日本における布薩は、孝謙天皇（在位七四九～七五八）が勝宝八年（七五七）に東大寺をはじめとした諸寺にて布薩を行わせた、との『元亨釈書』の記録がその嚆矢である（藤田琢司『訓読・元亨釈書』上、五〇二頁～五〇五頁、禅文化研究所、二〇一一年）。この翌年には、諸寺において『梵網經』を講じ、また持戒（戸羅）こそ佛法を軌持させる為に欠かせないとして、布薩を行じる事を命じ、それに伴い寺ごとに田んぼを一百畝（およそ一〇反）寄進している。³ ちなみに鑑真（六八八～七六三）は勝宝六年（七五五）二月に平城京に到着し、孝謙天皇の勅により戒壇の設立と授戒について一任されている。同年四月には東大寺大仏殿に戒壇を築き、上皇から僧尼まで四〇〇名に菩薩戒を授けており、このことが孝謙天皇の勅の背景にあるとみてよいだろう。

また、栄西（一一四一～一二二五）は「建久三年（一一九二）、於香推神宮側、構建久報恩寺、始行菩薩大戒布薩」（藤田『前掲書』上、三三頁）と帰朝直後（建久二年帰朝）に布薩を行じたことが記録されており、また建久九年（一一九八）に著された『興禪護国論』「建立支目門」においては、中国における半月⁴ごとの布薩の記録や日本でも行ずべきことが記されている。また元久三年（一二〇六）には「六月晦布薩」（藤田『前掲書』上、三五頁）との記録があり、六月三十日に布薩が行じられたことが記される。

これらの記録からすれば道元禪師も日本における参学期に「布薩」儀礼を経験していたと考えてよいが、実際にそれら布薩がどのような性質をもったものであるかは不明である。ちなみに現在の曹洞宗で行じられる「大布薩」は『登山清規』の記述をもとに構成される。その中では「菩薩戒序」は誦まれる（説戒）が、懺悔は行われぬ。一方、「略布薩」では「懺悔文」が誦されるが説戒は省略される。⁵

【道元禪師における布薩】

次いで道元禪師における布薩について確認したい。ただし周知のごとく、その著述等を管見すると布薩に対する言及はほぼ存在せず、また実際に行われたという逸話も、懐妊の『布薩瑞雲記』を元にした一例を数えるのみである。

当山開關堂頭大和尚、就方丈布薩説戒之時、現五色瑞雲於正面之明障子。彼障子經年歲雨破損、彼旧破之骨紙等、当寺之重宝、而安置之。其現瑞日時等之記在別紙、今暫安置方丈天井之上、後々可為重宝之。文永四年九月廿二日記之小師比丘懷弊（華押）
（永平寺所藏『布薩瑞雲記』、大本山永平寺刊『永平寺史料全書』
禪籍編二、五頁）

道元禪師が永平寺の方丈にて布薩説戒を行ったとき、五色の瑞雲（彩雲）が方丈の障子を照らしたという。そして文永四年（一二二七）にその障子が劣化し壊れたが、宝物として保

存するという。日時等を記載した別紙というのが厳密にどれかは不明であるが、愛知県豊橋市全久院所蔵『志比庄方丈不思議日記事』（『永平寺史料全書』 禅籍編二、五頁）、『布薩説戒祥雲記』（『永平寺史料全書』 禅籍編二、五頁）と東京国立博物館所蔵の『三箇靈瑞記』（『永平寺史料全書』 禅籍編二、五頁）は、これを寛元五年（一二四七）正月十五日のことであると記録する。ちなみに『志比庄方丈不思議日記事』、『布薩説戒祥雲記』はほぼ同内容であるが、後者は後日確認のために再度証明を頼まれたためとある。

これらを元に『建擲記』 諸本では、この靈瑞の記録が掲載されている（河村孝道編著『諸本対校永平開山道元禪師行状建擲記』 六十一～六二頁）。

これらの史料により道元禪師在世当時において永平寺で布薩が修されていたことが確認できる。しかしながら、その布薩がどのような意味を持ち、また定期的⁶に、すなわち月に二回行われていたのかまでは不明である。

たとえば説戒と同義に扱われるところの「菩薩戒序」の読誦について『宝慶記』では次のように（如浄禪師より）説示される。

身心悩乱之時、直須黯誦菩薩戒序。問云。菩薩戒何耶。和尚示

曰。今隆禪所誦戒序也。（春秋社『道元禪師全集』（以下『全集』）

七、一〇頁）

道元禪師における布薩について（永井）

このやりとりからすれば、月に二回といった定期的に行うような性質のものではなく、「身心悩乱の時」などに「誦誦（暗誦）するものであり、また自らの行動や思考を内省するのであれば、日常的に不断なく行じるものではなからうか。この「隆禪」と「戒序の読誦」については『正法眼蔵隨聞記』 卷二に、

実の得道の為には、只坐禪功夫、仏祖の相伝也。是れに依つて一門の同学五根房、故用祥僧止の弟子也。唐土の禪院にて持齋を固く守りて、戒経を終日誦せしをば、教へて捨しめたりし也。（『全集』 七、六五頁）

とある。『宝慶記』の記事と同様に隆禪は戒経を読誦することとで自らが犯戒していないか、またはそれを仏道であると考えていたのであろうが、道元禪師はこれに否定的である。

懷焚問て云く叢林学道の儀式は百丈の清規を守るべきか然あれば彼れはじめに受戒護戒を以て先とすと見へたり亦今の伝来相承は根本戒をさづくのみへたり当家の口訣面授にも西来相伝の戒を学人にさづく是便ち今の菩薩戒なり然あるに今の戒経に日夜に是を誦せよと云へり何ぞ是を誦するを捨てしむるや。

師云くしかなり学人最とも百丈の規繩を守るべし。然あるに其の儀式は受戒護戒坐禪等なり昼夜に戒経を誦し専ら戒を護持すと云は古人の行履に隨て祇管打坐すべきなり。坐禪の時何れの戒か持たざる。何れの功德か来らざる。古人行じおける処の行履、皆深

き心なり。私の意樂を存せずして衆に随ひ古人の行履に任せて
行じゆくべきなり。（『全集』七、六五頁）

戒經を誦し、戒律を護持するということは畢竟、「祇管打
坐」することに他ならないのである。この一段からすれば、
道元禪師は修行僧が戒經をただ誦誦する意義をまったく重要
視しておらず、布薩における戒經の誦誦が、ひいては布薩そ
のものが道元禪師の仏道中において成立しようとは言いがた
いではなからうか。

ただ一方で衆生接化の現場においてはその意義を認めてい
るともいえる。『隨聞記』二では以下のようにある。

問て云く、今受戒せんとする時、まへに造りし所の罪を懺悔せん
が為に未受戒の者に十重四十八輕戒を教へて誦誦せしむべしと見
へたり。亦下の文に未受戒の前にして説戒すべからずと。此の二
処の相違如何。

答て云く、受戒と誦戒とは別なり。懺悔のために戒經を誦するは
猶是念經なり。故に未受者、戒經を誦せんとす。彼が為に戒經を
説かんこと答あるべからず。下の文に利養の為のゆゑに、未受戒
の前にして是を説ことを制するなり。今受戒の者に懺悔せしめん
為には最も是を教ゆべし。（『全集』七、六九頁）

未受戒のものは懺悔するためにその戒律を理解する必要がある
あり、それ故に戒經を説き、戒經を誦すことは必要である
し、意義があると述べるのである。このように衆生接化のた

めの説戒は、嘉禎三年（一二三七）四月二五日に興聖寺にて書
かれた『出家略作法』に通じるものといえよう。

講戒受戒、其儀別也。詳之者少。何況大僧菩薩之戒相、明之者不
多。今所撰者、講戒之流也。（中略）不同諸阿笈摩教及諸教家所
云。（『全集』六、二〇八頁）

道元禪師の戒律観が当時の既存の仏教諸宗と異なることは
周知のことであるが、そのことからすれば新たな參學者や出
家者に戒について講じる必要があるし、また既存の儀礼では
道元禪師の立場に合致しないであろう。

【まとめにかえて】

これらのことからすれば、布薩儀礼が『瑩山清規』と同様
の儀礼であった場合、道元禪師や既に受戒した出家修行者
（道元門下）にとつて重要な意味を有するとは言いがたく、む
しろそれは在家信者のために行われたのではなからうか。

また『布薩瑞雲記』が道元禪師滅後、（障子が壊れたからとは
いえ一四年あまり過ぎた後に記された点、また「瑞雲」の
証明としての連判状を再度提出するよう求めた意味が、ここ
にあるのでは無からうか。筆者はこの瑞兆の強調は、在家信
者をはじめ檀越へのアピールであろうと推察する。同様に
『伝光録』における「神明」や「龍神」の登場も同様の意義
をもつといえよう。摩訶不思議な功德がある、という噂が衆

生接化の為の方便として機能した可能性は十分に想定できよう。

中国禪宗における布薩の実態、ならびに布薩と同様に懺悔と関係する懺法等を含めた考察は別稿を期したい。

【注記】

- (1) 先行研究に関しては、西澤まゆみ「道元禪師における懺悔と滅罪について」(『駒沢大学仏教学部論集』第四二号、二〇〇一年)に詳しい。またそれ以降のものとして、池田魯参「『伝光録』が切り開く『正法眼蔵』「三時業」巻の論説」(曹洞宗総合研究センター学術大会紀要)一四、二〇一三年、石井修道「道元禪師と三時業」(『駒沢大学禅研究所年報』三一、二〇一九年)などがある。
- (2) 布薩に関する先行研究として、沖本克己「布薩について」(『印度学仏教学研究』二二・三二、一九七五年)、川村昭光「眼蔵における布薩」(『宗学研究』三七、一九九五年)、尾崎正善「曹洞宗における布薩について」(『印度学仏教学研究』四八、一九九九年)同氏「曹洞宗『布薩講式』の変遷—貞享本の紹介を中心として—」(『鶴見大学仏教文化研究所紀要』一九、二〇一四年)等がある。
- (3) 「天下寺院講梵網経。故安居在望。八月詔目、軌持仏法、無尚木叉。尸羅之制、協我礼経。自今諸寺勤行布薩。因而每寺道元禪師における布薩について(永井)
- (4) 納田二百畝」(『訓読・元亨釈書』上、五〇五頁)。「この故に戒経の説くに任せて半月半月に任せて徒衆に開示するのみ。もし、犯戒の者あらば、必ずこれを擯出すること、譬えば大海の底に死屍を留めざるが如し」。(『興禪護国論(下)』「建立支目門第八」とあることからすれば、榮西における布薩は、叢林の自浄作用としての機能を有していたと考えられる。また道元禪師が中国において布薩儀礼を経験したかは不明である。管見したかぎりでは如淨禪師にも布薩に関する言及はみられない。
- (5) 延宝二年(一六七四)頃成立したとされる『栴樹林清規』を元に曹洞宗に取り入れられた。
- (6) 『伝光録』第五章に、「興聖に任せし時、神明来て聴戒し、布薩毎に参見す。永平寺にして龍神来て八斎戒を請し、日々回向に預らんと願ひ出て見ゆ」とあるが、筆者は『伝光録』を含め、後世に成立した伝承に対して、その信憑性には懐疑的な立場である。この一段でも「神明」や「龍神」を登場させることで、道元禪師の偶像化、もしくは曹洞宗教団、または布薩儀礼の意義を高める意図があることは明らかである。ただし、懐疑的であるとはいえそれを否定するのではなく、そこに発展と展開をみたいと考えている。
- (7) 『衆寮清規』では、規範を守らない僧をその場で追放すべきことが述べられており、布薩が教団内部の自浄作用としての

道元禪師における布薩について（永井）

機能をも有していたのであれば、布薩の際に審議されるべきではなからうか。

ユマニストとしての衛藤即応

——日本精神運動批判の根拠と視座——

工藤英勝

はじめに

いやしくも、人文学の学徒として真理の究明を志さんとする者は、かつて自らが立てた学説や主張について——たとえ暫定的な作業仮説であつても——その最良の理解者であると同時に、仮借容赦なき批判者であることを要す。

さて、かつてわたしは、戦前期における衛藤即応えとうきやうの日本精神運動批判の結末として、「政治的ロマン主義（＝国粹主義・日本主義）への自発的同化」を衛藤は選択したと結論づけた。この見解は、根拠と一定の理由があつてのことなので、今でもすべて間違いだとは認識していないが、衛藤の一連の行実を虚心坦懐に観てくると、いささか皮相的で近視眼的な断定ではなかつたのかという怖れや不安を禁じえない。

はたして、他の仏教者や周辺の思想家と同様に、戦時体制の濁流に飲み込まれるがごとく、リベラルな衛藤も挫折し変節したのが問われなければならない。

一 反宗教運動と日本精神運動への応答

衛藤即応（一八八八—一九五八）は、彼の地味な印象とは裏腹に、きわめて挑戦的な思想家または言論人であつた。衛藤のすぐれた言論は、戦前期一九三〇（昭和五）年ころから敗戦を経て、一九五八（昭和三三）年に没するまでの期間になされたが、現実の歴史社会の左右両派からの宗教・仏教なかならずく曹洞宗への論難や攻撃に対しては、さまざまな限界がありながらも、真正面からそれに応答している。一九三一年ころから、マルクス主義の流行に便乗した反宗教運動に対しては、むしろ「反宗教運動は内心之を歓迎してゐる」と述べたり、その反動として風靡した政官主導の日本精神運動に向かつては、「形の變つた反宗教運動」にすぎないとみなし、その偏狭さや排外主義を批判する。衛藤は、神社崇拜と仏教信仰の機微について、比較宗教学や新カント学派の影響を受けたドイツ文化哲学などの知見も織り込みながら、かなり踏み込んだ問題提起をしている。

二 日本精神運動批判の系譜 転向仮説批判

ある時期までは、リベラル派の衛藤は、国粹主義・日本主義の日本精神運動に批判的であったが、軍国主義への急転回や戦時体制の確立強化のなかで、衛藤は徐々に軟化し妥協し最終的には、多くの宗教家や知識人同様に挫折転向し変節せざるを得なかったというのは、あながち根拠のないことではない。しかし、このような断定にはある種の単純化や臆見^{ドクサ}が潜んでいることも見落としてはならない。現実にかけていることがらとそれへの態度と真意はそんなに単純ではない。

排外的・鎖国主義的で高圧的でさえある日本精神運動に対して、衛藤は次の四本の講演・講義や談話随想にてその批評活動を継続している。

第一 日本精神の歪曲^① 上中下 談・取材記事

第二 神社崇拜と佛教^② 講演録

第三 佛教復興と道元禪師^③ 随想論説

第四 宗教と教育^④ 長野県現職教育講義録

戦前から戦後を通して、衛藤は「日本精神運動」になみなみならぬ関心をもちつづけている。一過性の時代迎合的な寄道などではなく、衛藤にいわせれば「人間の宗教」論の根幹として、神社崇拜と仏教の本質にこだわりつづけていた。

敗戦後、連合国が日本を占領下においていた時期、自身の

戦前・戦中の超国家主義的な言動の数々を、あたかもそんなことはなかったかのように、あるいは強いられてそうせざるをえなかったと糊塗^{こと}する知識人が多くいた中で、衛藤は非常に特異な存在である。時代や政治体制の大転換期にあっても、衛藤の言論と主張の根幹は微動だにしない。

筆者はかつて衛藤即応の日本精神運動批判の第二論文において、

衛藤は、「佛教復興と道元禪師」「日本精神と仏教の提携」の節で、「仏教を日本精神の糟糠の妻に譬え、諷刺的に時事を評論」し、比喩的ではあるが、日本精神を夫、仏教をその糟糠の妻と見做している。これは、一年前の「神社崇拜と仏教」の主張と明らかに異なっている。衛藤の従来主張すなわち、仏教を「本」「内」とし、日本精神を「迹」「外」とする「本地垂迹」論がここでは、日本精神が主体、仏教が従属するものという関係に変質している：（中略）：衛藤がいかにリベラルで批判的な学風を保とうとしても、後でどのような巧妙な弁護がなされようとも、一旦、仏教を従属的なものに格下げしたことにより、その思想的な生命線は失われたと見做ざるを得ない。衛藤は、ついに政治的ロマン主義としての日本精神運動への自発的同化を選択したのである。^⑤と述べ、衛藤の言論を酷評していた。今でも一定程度の妥当性はあると思うが、見方を転じれば、日本精神が夫に、仏教を糟糠の妻にたとえられているから、日本精神が仏教より

も上位だという判断はかならずしも正鵠を得た解釈とはいえない。逆もまた真なりということも可能だからだ。

その意味でも、単純に「衛藤即応も国粹主義や日本主義に妥協、挫折、転向し変節した」との臆見をもとに衛藤を否定的に論断することは性急にすぎる。

衛藤は巷間の転向者の類型に当てはまらない。というよりは、戦前から戦後を通して、一貫した主張を継続していたのである。

おしなべて転向者は過去の自身の言動の事実を消したがるものだ。言いわけしたり、別な問題にすり替えたり、社会や体制のせいにしたり、あげくの果てには、自らの言動の都合の良い健忘症となってしまう。しかし、衛藤は、戦前戦中の言論について、その重要な事柄はかならず戦後くり返し、読者や聴衆の注意を促していることも一再ではない。

かかる観点から、筆者は「衛藤は転向した」との仮説を撤回し、衛藤の学知のみならず彼の広汎な思想信条そのものは、基本一貫していたとの修正仮説を提示するものである。

三 衛藤の一貫する教養ユマニズム humanism

衛藤即応の「日本精神運動」批判の白眉^{はくび}は、当初の卒業生予餞会講演演題「自力と他力」を直前になって「日本精神運動に直面して」(のちに改題)へ変更した第二本目「神社崇拜

と佛教」である。準備の時間的な余裕のないなか、衛藤は講演起草に人文学の学知の粹をつぎ込む。

その論調たるや、「神社崇拜と佛教」という一種時局迎合的な表題にはそぐわない、衛藤の信仰と学問の真骨頂がうかがえる本格的な比較宗教学論文である。

國家は萬世一系の皇室を戴く一大家族であり君民一致の美はしき吾が**國体**をなすのである。斯る國民精神よりして始めて忠君即ち愛國であり、忠即ち孝となるのである。

日本精神の權化として祭られたる神社に心から跪いて、萬世一系世界に比なき光輝あるわが**國体**を護る一人たることを喜び、且つ感謝したのである。

教育勅語の精神に生きねばならぬ教員が赤化したり、**國体知識**の結晶であるべき校長の不正事件も起るのであり、廣く社會の諸方面の不安動搖の根源は、正しき人間としての自覺と信念とを確立してゐないことにあると思はざるを得ないのである。

たしかに、この講演のなかには、当時の体制思想「教育勅語」や天皇主義にもとづく**國体**觀念に言及している。しかしながら、衛藤の論調はそれに足もとをすくわれることはない。

衛藤「神社崇拜と佛教」を己の臆見をひとまず措いて、直截率直に読むとき、次の用語の多用に気がつくはずだ。「宗教」「人間」「人間性」「生命」「人格」「文化」などである。

それらは「曹洞宗」や「仏教」よりも高次の概念として扱われている。「宗教」にあつては、約百十数件、「人間」「人間性」では九十件弱にもおよび、文脈上いずれも重要な概念として登場している。

たとえば、「民族的宗教」に類似した神道と、「世界的宗教」のひとつの仏教とを対比的に述べる段で、

一般宗教の分類には種々あるが、其の中に民族的宗教と世界的宗教といふ分け方がある。民族的宗教といふのは一民族の風俗、習慣、口碑、傳説に依つて成立した宗教であつて、之を奉ずる者は其の民族だけに限られてゐるのであつて、例へば猶太教、印度教の如きは其の代表的のものである。此の種の宗教の特徴はその民族に義務付けられた宗教であつて他の民族に宣傳すべきものでない。

世界的宗教とは民族や國家の範圍を脱して世界中に宣傳せらるべき宗教である、地理的に民族といふ一團隊（体）の埒を踏み越え廣く世界に弘むべき宗教であるが、必ずしも事實上世界中に弘まつてゐなくても、其の宗教の性質が世界のいかなる民族も之を信すべきものであれば、其は世界的宗教といはるのであつて、必ずしも事實上地理的に世界に弘まつてゐる宗教といふ意味ではない。

苟も人間である以上は、世界の如何なる種類の人間でも之を信じなければならぬ、といふ如き教であるから、其の宗教の理想通り

に宣傳せらるゝならば事實上世界的宗教となり得るのである。従つて此の宗教は人間性に基いた宗教であつて、民族又は國家といふ如き團隊（体）に基礎を置いたものではないのである。そこで此の世界的宗教の特徴は、人間の宗教として如何なる民族にも宣傳せらるべき宗教であるといふことに在るのであつて、基督教及び佛教は其の代表的のものである。

斯様な社會的現定を漸次に除き去つて、全く一個の赤裸々な人間として、その價値を自覺する時、人間としての宗教が要求せらるゝのである、其の人間としての宗教が即ち佛教である。

衛藤は当時の国粹主義・日本主義の亜流のひとつである日本精神運動については、「日本精神」なる概念そのものを否定はしないものの、偏狭で復古調の排仏主義的な思潮に対しては、きわめて厳しい態度で臨む。

その批判の根柢として、「世界的宗教」の代表である仏教こそ、「人間としての宗教」「人間性に基いた宗教」であり、宗教の位相としては、偏狭な日本主義・日本精神の権化と当時みなされていた復古調の神道主義よりも高度な位置づけをしている。

衛藤の「人間」「人間性」に重点をおいた「宗教」論は、戦後も変わることもなかつた衛藤言論の精髓である。このような言説思想を筆者は、ユマニズム *humanism* と呼んでいる。英語ではヒューマニズム *humanism* であるが、英語の

博愛主義・人道主義とはいささかニュアンスを異にしている
ので、あえて古語ラテン語の含意を残している。邦訳では人
文主義、人文学と呼ばれる学問教養の基盤である。筆者は衛
藤の日本精神運動批判の根拠は、このユマニスムにあると考
える。

さて、衛藤はこの「神社崇拜と佛教」という大学予餞会講
演後、さらに「佛教復興と道元禪師」と題する随想論説を
『大法輪』誌一九三五（昭和一〇）年四月号に発表している。

この随想は、さきの講演とは対象もその手法もまったく異な
る。講演「神社崇拜と佛教」は「私は諸君に對しての此の最
終の講演に、斯る緊急の問題（著者註・日本精神運動）を黙過
して教理上の項目に就いて話すに忍びない。其處で此處に既
定の演題を改めて『神社崇拜と佛教』と題して、卒業生諸君
を當機とし一般聴講の學生諸君を結縁衆とし御列席の諸先生
を誠證と爲して、私は日本精神運動の事實上の中心問題とな
る神社と佛教との關係に就いて卑見を述べたいと思ふ」とあ
り、直接の説示対象は、学窓から羽ばたこうとしている卒業
生たちであり、その論調は当然に論理的、学術的である。一
方の随想「佛教復興と道元禪師」は、仏教啓蒙誌『大法輪』
への寄稿であるから、その対機はかならずしも仏教・宗教の
専門家だけではなく、在俗の一般読者を想定している。その
論調は、譬喩と諧諷味に溢れる風刺話を基調とする。とく

に日本精神については、「私は先日、或る講演で、佛教を日本精神
の糟糠の妻に例へ、風刺的に時事を評論した。：〈中略〉：これを若し
節をつけるなら阿呆陀羅經にもなるであらう」とし、日本精神を定
見なく流行に流されがちな浮気性の子ども・亭主に、そして
外来の仏教を成熟した賢婦人に譬えた風刺話である。

筆者のかつての衛藤即応批評では、日本精神が夫・亭主
に、仏教が糟糠の妻に風刺されているので、日本精神が主体
で、仏教が客体・従属体という臆見から、衛藤の論調は、さ
きの講演から逸脱し、日本精神運動へ同調・妥協してしまっ
たとの酷評をしてしまったが、この随想を再読している
ま、かならずしもこのような仮説だけで事は済むわけでもな
く、逆に仏教を主とし、日本精神を従とするとの見方も同時
に可能であるとの考えにいたった。

衛藤の「佛教復興と道元禪師」の前半にある「阿呆陀羅
經」なる風刺は、欧州ルネサンス期ユマニスムの巨匠エラス
ムス *Erasmus*（一四六六―一五三六）の風刺劇『痴愚神礼讚』
一五一一年の諧諷調を彷彿とさせる。きわめてデリケートで
政治的な難題について、事実や主義主張そのものから批判・
糾弾するという手法ではなく、風刺という一種の知的遊戯に
よって、世相や体制の愚蒙や矛盾に一撃をくわえ、陽気に笑
い飛ばすという人文主義ユマニスムの常套戦略を衛藤があ
えて踏襲しているのは注目に値する。はたして、衛藤がエラ

スムスを意識していたのかどうかは不明であるが、よほど透徹した知性をもち、熟達した修辭の力量があり、なによりも当意即妙な現実感覚なくしては使えない方法である。

戦前、戦中そして戦後、晩年と経過するなか、衛藤の論調の核心は、時代や社会思潮に左右されず、一貫性をもつ。その根柢と視座は、このユマニスムであり、その意味で正しくも、衛藤即応は類まれなる鉄壁で筋金入りのユマニスト^⑥ 人文主義者・人文教養人である。

ただし、衛藤のユマニスムも完璧ではなく、看過しがたいいくつかの問題点や精密に考究すべき論点も多々存在する^⑦。かかる問題点を含め、後進の学徒である筆者はかの衛藤のユマニスムを批判的に再生させるべく、現代という歴史の現場においてさらなる検証を継続していきたい。あわせて衛藤は、このユマニスムの教養をいつどこでどのように修得したのかということも今後追究すべき課題となる。

〔注〕

- (1) 教学新聞 一九三四(昭和九)年一月二日〜二四日連載
- (2) 駒澤大學佛教學會々報 第四輯附録 一九三四(昭和九)年三月二十五日発行
- (3) 大法輪 一九三五(昭和一〇)年四月号発行
- (4) 曹洞宗報 一九五九(昭和三四)年七月〜一〇月号連載 『衛

藤即応博士遺稿集 道元禪師と現代』一九八〇(昭和五五)年二月発行 四〇一〜四二五頁再録

(5) 『日本精神運動と仏教思想の諸相 ― 政治的ロマン主義への自発的同化・衛藤即応の場合―』印度學佛教學研究第四九卷 第一号 二〇〇〇年十二月

(6) ①沈黙・悔恨型 不本意な自身の転向を慚じ、沈黙を守る ②

逆上・攻撃型 これは極左から極右主義へ転向した多くの者が做った類型であるが、かつて信奉していた主義主張、思想信条を逆に過激に攻撃して、自らの罪意識を中和軽減しようとする ③混乱・欺瞞型 自らの転向の事実を認識せず、その時々において使い分けて、自身の思想信条そのものに欺瞞的に対処する(筆者分類)

(7) 日本精神運動批判や出陣学徒壮行の辞など

(8) 駒澤大学図書館「衛藤文庫目録」一九五九年には、洋書文献もふくめエラスムス関係の資料は見いだせない

(9) キリスト教の神社参拝問題や浄土真宗の伊勢神宮大祓受非問題についての衛藤の判断(「神社崇拜と佛教」二一〜二三頁)では、当該宗教の信仰の尊厳にかかわらず、神社参拝問題なしとしている。当事者としては認容不可能

「四威儀の禪」の検討

久松彰彦

一 はじめに

昨年の報告では、面山瑞方禪師（一六八三―一七六九）の『経行軌聞解』を土台に、坐禪・経行に加えて立つたまま（住）ないし横になった状態（臥）の禪、すなわち「四威儀の禪」を提示できるのではないかと述べた。

これに対し、「四威儀の禪」などを考えずとも「作法是宗旨」に代表されるように日常の行履を大事にすることがそのまま禪の実践が可能であるという指摘があった。また、「四威儀の禪」というものを打ち出すと坐禪をせずとも良いという議論につながる危険性もあるだろう。昨年論じきれなかったこの点、すなわち「四威儀の禪」の立ち位置について、既存の論文を基にして考察していくのが本報告の手法・目的である。

二 日常生活は禪になりうるか

二一 作法是宗旨

まず、「作法是宗旨」について検討する。この句は『正法眼蔵』「洗浄」巻に見られるものである。

身心これ不染汚なれども、淨身の法あり、淨心の法あり。ただ身心をきよむるのみにあらず、国土・樹下をもきよむるなり。国土いまだかつて塵穢あらざらんにきよむるは諸仏之所護念なり。仏果にいたりてなほ退せず、廢せざるなり。その宗旨、はかりつくすべきことかたし。作法、これ宗旨なり、得道、これ作法なり

『正法眼蔵上巻』（宗務序版）六〇頁
この語と関連して「威儀即仏法」があるが、これは石原成明師が指摘するように道元禪師の著作には見られない¹⁾。「威儀」は頻繁に用いられているものの、石原が述べているようにその用法は多義的である。「四威儀」と関連する語ではあるが、本論では考察の対象外とする。

「作法是宗旨」は教化の現場では「作法通りに行くことや、丁寧に行くことの大切さ」のように解釈されることもある。つまり日常生活を禪の心をもって過ごすことを勧めるような語ではあるとも捉えられる。これについて考える上で小

坂機融師の指摘が参考になる。

永平清規の基本的立場は、出家求道者の団体生活に置かれている。例えその規範が、一般に普遍化しうるものであっても、此処では、あくまでも、出家者の規定を出ないのである²。

『正法眼蔵』「洗浄」巻はいわゆる『永平清規』には含まれないが、小坂師は「清規に関する諸撰述」に含めている³。

「洗浄」巻における作法是宗旨（作法、これ宗旨）とは、あくまでも出家者を対象としたものであるということに加え、川口高風師はこの句が「仏祖の行持そのままであるという学道観」であるとす⁴。

小坂、川口両師の指摘から鑑みるに、作法是宗旨における作法とは単なる日常ではなく、仏祖の道を行ずるという出家的な観点⁵が前提とされている。もちろん、清規の実践には在家にも可能な部分があるが、日常生活や作法といったところ⁶にまで安易に解釈を広げることには注意が必要である。

二二二 豈拘坐臥

次に、「豈拘坐臥」について考察する。これは周知の通り『普勸坐禪儀』に説かれる句である。角田泰隆師は「坐禪は坐臥のみに限るものではなく、日常のあらゆる行為に解放される、つまり、日常生活のあらゆる行為が坐禪とならなければならない、というような解釈」に対して否定的であり、以下のように述べる。

結論から言えば、坐禪は坐禪であつて坐臥とは違う。これらの語は、「坐禪」と「行住坐臥の坐」との決定的違いを述べたものであり、決して「坐禪の精神なるもの」の日常生活一般への拡大を意味するものではない⁷。

角田師がここで批判の対象にしているものとして、原田祖岳師の一例を挙げる。

妄想、分別が徹底的に本当になかったならば、いつでもどこでも仏境界であり、大解脱道である。しかし、これが容易にできない。できないから初めは正身端坐して坐禪をつとめて、身心の修練を着実に積んで、定力を養い、平常にこれをならしてゆかねばならないのである⁸。

角田師がこうした主張を批判する上で依拠するのは道元禪師『正法眼蔵』「坐禪蔵」巻における以下の一節である。

又一類の漢あり、「坐禪辨道はこれ初心晩学の要機なり、かならずしも仏祖の行履にあらず。行亦禪、坐亦禪、語黙動靜体安然なり。ただいまの功夫のみにかかはることなかれ。臨済の余流と称ずるともがら、おほくこの見解なり。仏法の正命つたはれることおろそかなるによりて恁麼道するなり。なにかこれ初心、いづれか初心にあらざる、初心いづれのところにかおく

『正法眼蔵上巻』（宗務庁版）三三六―三三七頁
また、角田師は面山瑞方禪師の『普勸坐禪儀聞解』や橋本恵光師の『普勸坐禪儀の話』を取り上げ、『普勸坐禪儀』は

あくまでも坐禅を専一に行うべきものであることを述べている。

『普勸坐禅儀』があくまでも坐禅について説いたというところについては標題からしても当然のことであろう。ただ、道元禪師は坐禅を称揚する一方で、前述の「洗浄」巻などの清規に関連する坐禅以外の行持も重んじており、具体的な僧堂運営のあり方についても綿密に説示されている。

これについては、例えば石井清純師は『知事清規』について以下のように述べている。

『知事清規』においても、修行道場における管轄や菜園の管理、そして典座職などの一見雑用に見える作業が、極めて重要な修行であり、意識の高い僧侶が任命されるものであることが強調されているのである。⁽⁸⁾

他の日常における行持・職務を修行として行っていくという前提がある以上、そこに坐禅との連続性が考えられることも非合理的な考えとも言えない。ただ、役職に課せられる努めを仏行として行えばそれで充分であるというような考えは上述の「坐禅箴」において道元禪師が述べられている。「一類の漢」に陥る危険性があるだろう。あくまでも坐禅を行うことを前提として他の行持・職務があると考えるべきであると思われる。そうであれば、坐禅を十分な形で行うことができない人間はどうすれば良いのか。この問題を「四威儀の禅」

は解決することができるのではなからうか。

三. 坐禅・結跏趺坐の優位性との関連

清規との関わりの中から、道元禪師が坐禅のみを重視したものではないことは確認した。次に考えなくてはならないことは、「四威儀の禅」を認めたとすると坐禅・結跏趺坐の意義が薄らぐのではないかということである。

まず、道元禪師が坐禅を称揚する例については枚挙にいとまがない。『普勸坐禅儀』はもちろん、例えば『正法眼蔵』⁽⁹⁾「弁道話」には「端坐參禅を正門とせり」、『正法眼蔵上巻』(宗務庁版、一頁)とあり、『正法眼蔵』「三昧王三昧」には「世尊つねに結跏趺坐を保任します」、『正法眼蔵中巻』(宗務庁版、三九二頁)とある。

坐法をめぐっての解釈は現代においても様々になされており、近年では脚を腿の上に組まない安楽坐が勧められる場合もある。こうした解釈の幅について参考になるのは、例えば大野徹史師による指摘がある。大野師は椅子坐禅に関しての諸師の主張を比較し、その中では椅子での坐禅を許容する考えや、結跏趺坐こそが正しいとする考えが紹介されている。本論は椅子坐禅を扱うものではないものの、大野師の論文から坐相についての主張の開きを確認することができる。例えば、小倉玄照師は体が堅くとも結跏趺坐を組むべきであると

する一方で、板橋興宗禪師は、「窮極的には、坐禅は姿勢の問題ではなくなる」とする。

経論から結跏趺坐の優位性について論じたものとして、光地英学師の「打坐優位性の根拠」がある。光地師は『大智度論』の以下の部分に言及している。

問曰、多有坐法、仏何以故唯用結跏趺坐。答曰、諸坐法中結跏趺坐最安穩不疲極（問うて曰く、多く坐法有るに、仏何以なる故にかただ結跏趺坐を用いるか。答えて曰く、諸の坐法中に結跏趺坐最も安穩にして疲極せず）

身四儀中坐為第一。食易消化氣息調和。求道者大事未弁。諸煩惱賊常伺其便。不宜安臥。若行若立則心動難撰。亦不可久故受常坐法（身四儀中坐を第一と為す。食は消化し易く氣息調和す。求道者の大事未だ弁ぜざるは、諸の煩惱の賊常に其の便を伺う。宜しく安臥すべからず。行くが若く、立つが若くは即ち心動じて撰し難し。また久しくすべからざるが故に常の坐法を受ん）

『大正蔵』二五、五三八上

これについて光地師は「身体の上からみるならば、立ち続けたり歩いたりした場合、疲労を招き、また横たわるときは身心が弛緩して眠りを催すようになる」と述べている。これは坐禅の外的な功德とされているが、坐禅の功德に注目することは坐禅・結跏趺坐を絶対的なものではなく、相対的に優

位なものとして捉える視点につながるであろう。

また、道元禪師が「三昧王三昧」巻中で引用する以下の部分にも注目したい。

仏教弟子結跏趺坐直心坐。何以故。直身心易正故。其身直坐、則心不懶。端心正意、繫念在前。若心馳散、若身傾動、撰之令還。欲証三昧、欲入三昧、種種馳念、種種散乱、皆悉撰之。如此修習、証入三昧王三昧

（仏、弟子に結跏趺坐直心の坐を教ゆ。何を以ての故に。直身なれば心正し易きが故に。其の身直く坐せば、則ち心、懶うからず。端心正意にして、繫念、在前す。若し心馳散し、若し身傾動すれば、之を撰して還らしむ。三昧を証せんと欲し、三昧に入らんと欲して、種種の馳念、種種の散乱、皆な悉く之を撰す。此の如く修習して、三昧王三昧に証入す）

『正法眼蔵下巻』（宗務序版）三九一―三九二頁

この引用箇所においては「直身なれば心正し易きが故に」という部分が本論においては重要である。結跏趺坐による「伝統的」な坐禅に励む者は単に正統な坐禅をしているというよりは「心を正しやすい」という点でより良い坐禅を行うことができているという理解になる。このことについて、前述の大野師も言及する板橋興宗禪師の以下の指摘は参考になる。

坐禅は最終的には、姿勢の問題ではない。（中略）しかし、いろいろ

るな坐禅をつとめて結局は、坐禅儀に示されたように、結跏趺坐し威儀を正して坐るのが、最も基本であり、すばらしいことと自ら会得されるであらう¹¹⁾

坐禅の姿勢が問題でなくなるといのだが、「最終的には」と述べられていることに注意しなくてはならないだろう。坐禅不要論ではなく、それでも結跏趺坐が「すばらしい」ことに気づいていくという、広い視野で坐禅について語られている。疲れにくい、呼吸を調えやすい、心を調えやすいなど、結跏趺坐には多くの功德がある。正しいからではなく、結跏趺坐がいれば「定」を得やすいという点で他の行法や坐法に勝っていると言えないだろうか。この解釈は他の行法、本論で言えば「四威儀の禅」を否定するものではなく、取り組みやすい一方で「定」は得にくいものであると考えることができる。

四、まとめと課題、今後の展望

以上の議論を整理しよう。本報告の問題関心は、まずは「日常生活を禅の心をもって行うこと」の検討であった。これについては清規はまず出家者を前提にしたものであり、日常生活まで単に敷衍することへは注意が必要であると指摘した。次に坐禅の精神を日常生活に敷衍することについても検討した。角田師の論文では否定的に述べられているものの、

坐禅を元にして日常に敷衍させることについては認められるべきではないかと主張した。

さらに、坐禅を重んじる宗門の姿勢とどう折り合いをつけるのかということであった。宗典、宗門内においては確かに結跏趺坐・坐禅を絶対のものと考えられるものもある一方で、結跏趺坐の功德を説くものがあつた。結跏趺坐を宗教的なレベルで高く認める姿勢は重要であるが、定を得やすいという相対的なレベルで優位なものであると考えることは教化の上にあつては重要であらう。

坐禅のみでは身体的に不自由な人間に対するアプローチとして問題があり、さらに坐禅を全く不要とする考えもまた宗門の考えから離れてしまう。坐禅が「定」を得やすいという点で他の行法よりも優位に起きつつ、他の行法を提示する余地を示すことができたとと思われる。

さて、本論文においては「定」という用語を何度か用いてきた。これは集中などと言われるが、坐禅の精神的な面を指す語と言えるであらう。管見のところ道元禅師、瑩山禅師を始め、宗門における「定」の立ち位置は検討があまりされていないように思われる。四威儀の禅を提示していく上では坐相に拘泥することはもはや叶わない（もちろんそれぞれの姿勢については他領域を参照しつつ精緻にしていく必要がある）。この用語についても今後は検討の必要がある。宗門の坐禅の説示に

おいてあまり顧みられない心のあり方についても教化的観点から考察が勧められていくべきであろう。

また、今後の課題としては、教化史としていかに坐禪が説かれてきたのかについて整理する必要がある。「安楽」や「非思量」などがいかに説かれてきたのかを振り返り整理することは今後の教化の道筋を考える上でも欠かせない作業であろう。

註

- (1) 石原成明（二〇〇八）「道元禪師における「威儀」現成過程―『正法眼蔵』『行仏威儀』巻を中心として―」『曹洞宗研究員研究紀要』三八、一―三二頁
- 石原成明（二〇二〇）「『威儀即仏法』の伝統形成について」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』二二、一七七―一八二頁
- (2) 小坂機融（一九六二）「清規実践の基礎的問題について」『宗学研究』一一二頁
- (3) なお、この態度は例えば晴山俊英師（二〇〇二）「清規にみる道元禪師の独自性―その一端を探る試みとして―」『宗学研究』（四四、一六九―一七四頁）にも引き継がれている態度である。
- (4) 川口高風（一九九五）「洗浄、洗面の威儀考」『道元禪師思想

体

- 系9【思想編3】道元と叢林生活（同朋社出版）二九一頁
- (5) 角田泰隆（二〇〇五）「坐臥の脱落」『駒澤短期大学仏教論集』一一、一二七―一三八頁
- (6) 原田祖岳（一九八二）『普勸坐禪儀講話』（大蔵出版）八〇―八一頁
- (7) 角田前掲論文二二七頁
- (8) 石井清純（二〇一六）『構築された仏教思想道元仏であるがゆえに坐す』（俊成出版社）九一頁
- (9) 大野徹史（二〇〇四）「いす坐禪に関する考察」『教化研修』四七、二二五―二三三頁
- (10) 光地英学（一九七二）「打坐優位性の根拠」『宗学研究』一三、一六―二〇頁
- (11) 板橋興宗（一九八七）「椅子禪のすすめ」『教化研修』三一、二五五頁

『釈禪波羅蜜次第法門』における観境と観法

大松久規

問題の所在

『釈禪波羅蜜次第法門』（以下、『次第禪門』）は、智顛（五三八—五九七）によって講説された。智顛と云えば、晩年の『摩訶止観』を中心とした止観の確立ばかりが注目されるが、その構想が突発的に生じたわけではない。如何なる思想にも由来があるのは当然であり、止観の淵源を探る過程においては、前期時代^①に採り上げられる禪観に着目しなくてはならない。智顛の禪観に対する理解がまとめられた著作こそが『次第禪門』である。

筆者は以前、『次第禪門』における禪観の一部について、観境と観法の区別をすることによって分析を行った^②。晩年の『摩訶止観』では、所観の対境として十境、能観の心として十乘観法がそれぞれ設定され、これらは明確に区別されているが、智顛初期の著作では未だその区分が見られないと指摘されていたからである。こうした手法は、『摩訶止観』の構成から『次第禪門』を読み解くものである。智顛一生涯の講

説を取って逆から眺めることによって、禪観と止観の相異や特徴が明らかとなる。延いては、智顛によって体系化された実践行法に対する理解に、新たな視座をもたらし得るものがある。

すでに、『次第禪門』において有漏禪として示される四禪・四無量心・四無色定に対する分析は行つたので、本稿では、亦有漏亦無漏禪として説かれる六妙門・十六特勝・通明観の三種を採り上げて論じることにした。

六妙門における観境と観法

亦有漏亦無漏禪の第一として挙げられるのは六妙門（数・随・止・観・還・淨）である。

まず、数・随・止の修習については、次の如く記されている。

一修数。二与数相応。一者修数。行者調和氣息。不澁不滑。安詳徐数。従一至十。摂心在数。不令馳散。是名修数。……

修随者。捨数法一心依随息之出入。心住息縁無分散意。是名修随。……修止者。三止之中但用制心止也。制心息諸縁慮。

不念数随。凝静其心。是名修止。……

『大正蔵』四六卷、五二四頁、中―下段

数とは氣息を調べて一から十まで数え上げること、随とは数え上げることがやめて一心に息の出入に随うことである。

いずれも観境が息であることは明確であり、数・随という観法を用いて修するものである。

残る止とは制心止であり、心を制して諸々の縁慮をやめることである。ただ、数・随の場合と異なり、止では観境が想定されていない。制心止が詳説される部分でも次の如く述べられている。

二明修制心止者。心非形色。亦無処所。豈可撃之在境。但是妄想縁慮故須制之。心若静住。則不須制之。但凝其心。息諸乱想。即是修止。

『大正蔵』四六卷、四九二頁、下段

制心止とは、対境が実在するという妄想を制することであるから、境が設けられないのは当然であり、数・随を念じることのない止という観法のみを確認することができる。

次いで、観・還・浄の修習については、次の如く示されて

いる。

一修観者。観有三種。一者慧行観。観真之慧。二者得解観。即假想観。三者実観。如事而観也。今此六妙門十六特勝通明。等並正用実観成就。……一修習還者。既知観従心發。若随析境此則不会本源。应当返観此心者従何而生。……一修浄者。知色浄故不起妄想分別。受想行識亦復如是。息妄想垢。息分別垢。息取我垢。是名修浄。……

『大正蔵』四六卷、五二四頁、下段―五二五頁、中段

観には三種あるとされるが、六妙門は第三の実観を用いて成就すると述べられているので、事の如くに観察することである。還とは心が何れによつて生じるのか返観すること、浄とは五陰に対する妄想・分別・取我をやめることである。

ここで注目されるのは、観境が息から五陰まで拡大される点である。実観の具体的修習について次の如く記されている。

云何修習実観。行者於定心中。以心眼諦観。此身中細微入出息想如空中風。皮筋骨肉三十六物如芭蕉不実。内外不浄甚可厭惡。復観定中。喜樂等受。悉有破壞之相。是苦非樂。又観定中。心識無常。生滅剎那。不住無可著处。復観定中。善惡

等法。悉属因縁。皆無自性。如是觀時。能破四倒。不得人我。定何所依。是名修觀。

『大正藏』四六卷、五二四頁、下段―五二五頁、上段
前の数・随・止が息を境として始まる一連の観法であるの
に對して、觀では觀境が息から五陰に拡大され、觀法として
四顛倒を破する實觀が用いられる。

ただ、これらの觀境について、還では「若随析境此則不会
本源」と記されているように、徹底して実在しないことが強
調され、翻つて能觀の心も空であると示されている。次の如
くである。

当知觀心本自不生。不生故不有。不有故即空。空無觀心。

『大正藏』四六卷、五二五頁、上段

さらに、淨では五陰を觀境とするものの、畢竟すれば觀境
と觀法の區別を行わないことが明示されている。次の如くで
ある。

挙要言之。若能心如本淨。名為修淨。亦不得能所修及淨不
淨。是名修淨。

『大正藏』四六卷、五二五頁、上段

『釈禪波羅蜜次第法門』における觀境と觀法（大松）

能所や淨不淨といった相対的理解を超えた、より高次の淨
が明かされている。

総じて、六妙門は息を觀境として始め、それを五陰まで拡
大しつつ、適宜六種の觀法を用いるが、最終的には觀境・觀
法の分別がないことを示す禪觀であると言える。

十六特勝における觀境と觀法

亦有漏亦無漏禪の第二として挙げられるのは十六特勝であ
る。

所言十六特勝者。一知息入。二知息出。三知息長短。四知息
遍身。五除諸身行。六受喜。七受樂。八受諸心行。九心作
喜。十心作禪。十一心作解脫。十二觀無常。十三觀出散。十
四觀離欲。十五觀滅。十六觀棄捨。

『大正藏』四六卷、五二五頁、中段

この十六種は、いずれも觀法として採り上げられているこ
とが明らかである。また、觀境も明確で、息に始まり、身・
受・樂と展開し、心を對境とする点は、前の六妙門と軌を一
にする内容である。さらに、十六特勝では無常・出散・離
欲・棄捨が觀境となる。これら一連の觀境を見ると、四念処
（身・受・心・法）の枠組みが想起されるが、そうした理解は

不充分であると述べられている。

第二明観門制立不同者解有二。一者有人云。此阿那波那等十六法对四念处。……次第第二師云。此十六法。応須堅对諸禪。八観法相関故。……此則従初調心。乃至發諸禪定。明観行具足。此解為勝也。

『大正藏』四六卷、五二五頁、下段―五二六頁、中段
ここでは、十六特勝に関する二師の見解が示され、後者が勝れているとされる。前者は十六特勝を四念処に对配する一方で、後者は十六特勝が三界の諸禪における八種の観法（初禪・二禪・三禪・四禪・空処定・識処定・無所有処定・非想非非想処定）に関連すると述べている。

八種の観法は、すでに有漏禪として説かれているが、外道でも修得することができ、煩惱を破する力用はないとされている⁶。それを亦有漏亦無漏禪として捉え直し、無漏を發し得る観法として位置付けたのが十六特勝である。

そのため、観境は有漏禪として示された四禪・四空定に通じるものも見られるが、観法は「此特勝唯是実観⁷」とあるように実観である。すでに、有漏禪における観法の中心が六行観及び八聖種観であることは明らかにしたが、亦有漏亦無漏禪における観法としては、実観の徹底が強調されていると言

える。

通明観における観境と観法

亦有漏亦無漏禪の第三として挙げられるのは通明観である。

所言通者。謂従初修習即通観三事。若観息時即通照色心。若観色乃至心亦如是。此法明淨能開心眼無諸障蔽。既観一達三微見無闕。故名通明。『大正藏』四六卷、五二九頁、上段

通明観という観法の由来は、息・色・心の三事を通観するからである。ここにおいて、観境が三事であることは明確である。

実のところ、観境を三事でまとめる構想は、通明観の講説以前にも認められる。六妙門及び十六特勝における各種観境も、息・色・心の三事に分類することが可能である。しかし、通明観における観境が特殊であるのは、一境を観ずれば他の二境をも照することになるという点である。前の六妙門や十六特勝における観境が、息に始まり五陰や心などへ次第に展開するのに対して、通明観における観境は、一境が他の境に通じるとされるのが特徴である。これは通明観講説の典拠である『大集経』によるものと考えられる。

一方で、通明観の具体的観法は多様である。通明観では、前の十六特勝同様、有漏禪として示された四禪・四空定に、改めて『大集経』に基づく観法を用いる。初禪の第一支である覚に関する観法だけでも「如心」「覚」「大覚」「思惟」「大思惟」「観於心性」などがあり、非想非非想処定に至るまでに多くの観法が示されている。最終的には、亦有漏亦無漏禪のうち、通明観のみが滅受想定に入る観法とされている。¹¹⁾これらの観法に如何なる特徴があるのか、分量が膨大であるため、その詳細な分析は別の機会に行いたいと考えているが、亦有漏亦無漏禪として示されている以上、実観が主であることは確かである。

結論

本稿を要約すると次の通りである。

- 一、六妙門における六種の観法は、息や五陰を観境とし、能観の心を反観することも示されているが、畢竟すれば観境と観法の区別がないことを示す禪観である。
- 二、十六特勝は、その名称から観境と観法が明確である。その各観境を四念処に関連付けるのは不充分的理解であり、正しくは、有漏禪として示された四禪・四空定に對配し、実観を徹底すべきことが強調されている。

三、通明観における観境は、息・色・心である。しかし、これら三事は通観される境であり、一境にしたがって他の二境に通じることができるとされている。具体的観法は多種示されているが、亦有漏亦無漏禪であるため、実観が中心である。

以上、亦有漏亦無漏禪として示される六妙門・十六特勝・通明観について、観境と観法を明確にし分析を行った。今後は同様の手法で無漏禪以降の禪観を採り上げ、個別の禪観に関する分析が済み次第、総合的考究へ移行することにした。

註

- (1) 智顛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』(二四一―二七頁、百華苑、一九六一年三月)が挙げられる。
- (2) 拙稿『釈禪波羅蜜次第法門』における「観」の位置付け(『印度学仏教学研究』第六三卷第一号、二〇一四年一月)。
- (3) 安藤俊雄『天台学』(四六〇―四六二頁、平楽寺書店、一九六八年六月)。ただし、観境と観法の区別が見られないとの指摘は、『次第禪門』所説の内方便を論じる過

程において行われている。

(4) 『摩訶止観』卷第二上には「大集云。如心住。如即空也。此文一皆人如実之際。即是如空之異名耳。……観

陰既爾。十二因縁如谷響。如芭蕉堅露電等。一時運念令空観成。勤須修習使得相応。観慧之本不可闕也」

（『大正蔵』四六卷、一五頁、上段）とある。

(5) 原文に「離」の文字はないが、後の具体的講説（『大正蔵』四六卷、五二八頁、中段）では度々「観離欲」と表記されている。

(6) 『次第禪門』卷第七に「如仏未出世時。外道等並已修得四禪四空。而無対治観行故不出生死」（『大正蔵』四六卷、五二五頁、中—下段）とある。

(7) 『大正蔵』四六卷、五二五頁、下段。

(8) 前註2拙稿。

(9) 『次第禪門』卷第一之上に「第一別明門者。門名能通如世門通人有所至処。一以息為禪門者……二以色為禪門者……三以心為禪門者……」（『大正蔵』四六卷、四七九頁、上—中段）とある。

(10) 『次第禪門』卷第八に「云何为覚。如心。覚大覚。思惟大思惟。観於心性。是名為覚」（『大正蔵』四六卷、五二九頁、中段）とある。

(11) 『大正蔵』四六卷、五二九頁、中段—五三五頁、中段。

(12) 『次第禪門』卷第八に「亦於非想後心滅諸心数。入滅受想定」（『大正蔵』四六卷、五二九頁、中段）とある。

一八世紀以降に出現する『伝光録』写本について

横山龍顯

一、はじめに

瑩山禪師（二二六四～一三三五）の提唱録である『伝光録』写本は、大きく四種の系統に分類することができる^①。それらを成立年代の古い順に示すと、①古本系統・②中間本系統・③流布本系統・④別本系統となる。稿者はこれまで、もつとも成立が早い①に分類される写本群の成立過程について検討を行い、おおむねの見通しを得ることができた。

今後は、一八世紀以降に出現する②③④の成立過程について検討を進めていくことを企図しているが、小稿においては、『伝光録』各写本の奥書へのアプローチを通して、②中間本系統の成立を検討するための予備的考察を行うこととしたい。②中間本系統のもつとも大きな特徴は、①古本系統に生じている錯簡がすべて修正されているという点であるため、この点にも留意しつつ論を進めていく。ただ、小稿作成時点において未調査となっている写本も扱うため、今後の調

査によっては、本論の内容に修正が必要となることが十分に想定されることを諒とされたい。

二、『伝光録』は常に秘本であったか？

『伝光録』は「室中の秘本」とされたため、安政四年（一八五七）に仏洲仙英（二七九四～一八六四）が柳枝軒より版行するまでは、ほとんど知る人のいない文献であったとされる場合が多い。たしかに、そうしたことを述べる写本も伝えられているものの、かえって『伝光録』に秘本的性格を見出さなかった人々が一定数存したこともまた見落としてはならない事実である。

この点を検討するために、各写本の伝持者たちが『伝光録』をどのように捉えていたのか、奥書や書き入れから探ってみよう。以下に、『伝光録』を秘本とする写本群と秘本扱いしない写本群を列挙してみたい。なお、『伝光録』を秘本と記されるため、そのことが示される箇所を抜粋して示す。

一八世紀以降に出現する『伝光録』写本について（横山）

〔伝光録〕を秘本とする写本群

龍門寺本（二五六七、古）；「尽未來際靈岩室中容易仁不可出也」⁴

松山寺本（二五九九～一六二七、古）；「乱不許他方借失也」⁵

長円寺本（二六三七、古）；「此秘録書」⁶

天林寺本（二六九六、古）；「他見借用隨身弟子等不見也」⁷

山端氏本（二七五八、別）；「室中秘書」⁸

大川寺本（二八〇八、系統不明）；「諸獄之秘書」⁹

永沢寺本（二八一三～一四、古）；「門内不出」¹⁰

〔伝光録〕を秘本扱いしない写本群

永平寺本（二七四六、古）「久秘在相樹林中」¹¹

永昌院本（二七六七、中）「總持ノ秘庫ヨリ出ゾ」¹²

河村氏本（二七六七、古）「伝光録者代代秘在加之大乘室中」¹³

導故寺本（書写年不詳、中）「杉峰之秘本」¹⁴

※右に示した「古」「別」「中」は、それぞれ「古本系統」「別本系統」「中間本系統」を示す。以下同じ。

『伝光録』を秘本扱いする七本の写本は、系統で分類すると、古本系統五本・別本系統一本・系統不明一本となる。

系統不明が一本含まれるものの、『伝光録』を秘本扱いするのは、古本系統・別本系統が専らである。

次に時期で分類すると、一七世紀以前の写本が四本、一八世紀書写が一本、一九世紀書写が二本となる。ここで興味深いのは、一八世紀以降に書写された三本は、書写地が總持寺

五院という共通点を有していることである。¹⁵

いっぽう、『伝光録』を秘本と見なさない写本群を見ると、こちらはいずれも一八世紀以降の写本であり、古本系統・中間本系統の両系統が見出される。これらの諸本は、『伝光録』が「かつて」は秘本であったと述べるため、書写者自身が『伝光録』を秘本扱いしようという意識は見られない。

以上の点からは、一七世紀以前に書写された古本系統では、『伝光録』を秘本扱いする傾向が強いが、一八世紀以降に登場する写本になると、古本系統・中間本系統ともに『伝光録』を秘本扱いしない動向（以下、『伝光録』の脱「秘本」化と呼ぶ）が出現し始めるようである。ただし、一八世紀以降の写本であっても、總持寺五院で書写された写本に限っては、『伝光録』を秘本として扱おうという態度が見受けられる。

三、總持寺の輪住制と『伝光録』の伝播

一八世紀以降における『伝光録』の脱「秘本」化を検討するために、『伝光録』の伝播に決定的な影響を与えたと考えられる總持寺の輪住制について概観しておこう。

『伝光録』の写本は、大乘寺における瑩山禪師の提唱を筆録したものが原型となり、伝播の最初期においては、その写

本が伝授者の門派内で相伝されていたと考えられる。とくに、太源派では『伝光録』の中世写本（乾坤院本・龍門寺本）や『正法眼蔵仏祖悟則』（『伝光録』を抄出した文献）が確認されているため、門派の相伝資料として早期から重要視されていたことがうかがわれる。

こうした門派内での相伝では、書写の回数に限られるため、限定的な伝播にとどまっていたと考えられるが、總持寺における輪住制の導入は、『伝光録』の伝播に決定的な影響をもたらしたと推測される。五院の輪番住持たちは、住持期間に五院に秘蔵される種々の文献を書写する機会に恵まれるわけであるが、そうした諸文献のなかに『伝光録』も存したのである。輪番住持は短期間で住持が交代するため、『伝光録』の書写頻度は、それ以前と比すれば格段に増加したと考えて差し支えないと思われる。

今のところ、『伝光録』については如意庵・洞川庵・伝法庵での書写しか確認することはできないが、普蔵院・妙高庵でも輪番住持による書写が行われていた可能性は十分にあるだろう。現存写本を見る限りでは、五院ごとに写本の系統が異なるため、輪住制が開始された後に、輪番住持の誰かが持ち込んだ『伝光録』が各院の蔵書となり、後続する輪番住持によって書写されていった可能性が示唆される。

五院で書写された『伝光録』は、輪住期間が終わるとそれ

ぞれの住職地へ持ち帰られ、さらに嗣法の弟子などによって書写され、伝播の範囲は着実に拡大していったと考えられる。こうした『伝光録』写本数の増加が、一八世紀以降における中間本系統写本群の成立を促す一つの契機になったと推測される。

四、『伝光録』の脱「秘本」化へ——中間本系統の成立——

一八世紀以降の写本を見ると、『伝光録』の授受を示す奥書や好本を求める記述が見出されるようになる。以下に列挙してみよう。

〈写本の授受を示す奥書を持つ写本〉

永平寺本（二七四六年、古）…隣峰の知識↓円月江寂²⁰

河村氏本（二七六七年、古）…海巖寂靜の同盟↓海巖寂靜²¹

永昌院本（二七六七年、中）…①元山南極所持本（總持寺五院蔵本）+②拙堂寂晏所持本+③果峰白明所持本↓元山南極²²

導故寺本（不詳、中）…杉峰□堂↓東羽の温禪人↓序文の著者²³

大隆寺本（二七五七年、不詳）…如意庵蔵本の書写↓宗岳得髓↓円巖美融↓大而宗龍²⁴

〈好本を求める記述〉

永光寺本（二七一五年、古）…「所希他日得好本」²⁵

永平寺本（二七四六年、古）…「他日得好本」²⁶

永久文庫本（二七四七年、古）…「若得好本照訂之」²⁷

右に見られる写本の授受は、中世から近世初頭、おおむね一五世紀から一七世紀にかけて『伝光録』写本が増加したことで、その存在を関知する人の数が、一定数まで上昇したことを反映していると思われる。一七世紀以前に流布していたのは、古本系統に属する写本のみであり、もれなく錯簡が生じていた。『伝光録』が多くの人々の目に触れるようになるなかで、写本の善本化が企図され、錯簡と本文の修正が行われた写本が一八世紀ころに中間本系統として成立したと考えられる。

たとえば、永昌院本の奥書によれば、元山南極は、①自身の所持本（古本系統・②拙堂寂晏所持本（系統不明・③果峰白明所持本（中間本系統？））を見ているが、③を基本的に書写し、②に基づいて「瑩山和尚伝光録」というタイトルを付け、そして①の錯簡の修正方法を提示している。種々の写本を閲覧し、「拝覧ノ者マサニ知ルベシ」と述べて、写本によつては錯簡が存在することを指摘する南極の態度を見る限り、『伝光録』を「秘本」と認識していたとは考えにくく、かえつて、多くの宗侶が参究すべき書という認識を持つていたと見るべきであろう。

つまり、「秘本」として伝承されていた『伝光録』は、写本数を増やすなかで、徐々に脱「秘本」化していったのである。こうした機運に乗じて、写本の善本化を目指して成立し

たのが、一八世紀以降に出現する中間本系統の写本群であったと考えられる。一七世紀以前には、秘本として伝授されていた古本系統も、一八世紀以降の写本になると、もはや『伝光録』を秘本とは見なしていないのである。

五、中間本系統成立以後の總持寺五院の動向

中間本系統の成立以後も、總持寺五院では古本系統や別本系統の書写（山端本・大川寺本・永沢寺本）が継続して行われている。これは、近世においては總持寺が一宗の本山となつたため、「本山↓末派寺院」という書物の流れはあり得ても、「末派寺院↓本山」という書物の流れは生じにくかつたことを示していると思われる。それゆえ、中間本系統が伝播し始めてもなお、五院においては古本系統や別本系統の書写が引き続き行われたものと思われる。

つまり、總持寺五院における『伝光録』の書写は、末派寺院における書写とは連動しない、独立した状況にあつたと見られる。善本作成は末派寺院で行われ、その動きが幕末の仙英開版本へと結実する。こうした事情によつて、總持寺では明治に至るまで「本山版『伝光録』」が作成されなかつたと考えられる。近世のうちに永平寺から本山版が開版された『正法眼蔵』とは対照的といえるであろう。

まとめと今後の課題

中間本系統は『伝光録』写本の増加と『伝光録』の脱「秘本」化という動向を背景として、一八世紀頃に成立した写本群であると考えられる。ただし、これらは写本の現存状況と、一部の写本の奥書等の検討から導かれた推論にとどまるものである。今後の調査において、未調査となっている写本へのアプローチや新たな写本の搜索を行いながら、修正を目指していきたい。

また、中間本系統の本文について一言しておく、中間本系統最古の瑞泉寺本では、「婆舍斯多章」末尾の偈頌一句目が「開花落葉直□時」³⁰⁾となっており、七言のうち一字が欠字となっている。これは、古本系統の一部に共通して見られる欠字を踏襲するものである。このように詳細な比較対照の作業を通して、中間本系統は、いかなる古本系統写本に端を発するものであるか、そして、中間本系統内部は一系統のみとして理解して良いのかという点についても、並行して検討していく必要があると考えている。

〔注〕

- (1) 田島毓堂「伝光録諸本本文の研究(一)」「(二)印度学仏教学研究」三四—二、一九八六年

一八世紀以降に出現する『伝光録』写本について(横山)

- (2) 拙稿「伝光録」古本系統の本文成立過程」(『印度学仏教学研究』第七一一、二〇二二年)・同「伝光録」の本文と諸写本の関係」(『東海仏教』第六八輯掲載予定)。
- (3) 東隆眞「太祖瑩山禪師」(国書刊行会、一九九六年)一八八頁など。
- (4) 「加能史料」戦国一五(石川県、二〇一七年)九一頁。なお、ここに引用した文章は、永祿一〇年(二五六七)に作成された龍門寺本収納箱の銘文であるため、龍門寺本が書写された天文一六年(二五四七)とは年次が異なる。
- (5) 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)二二七頁。
- (6) 永久岳水「伝光録物語―伝光録参究の手引き―」(鴻盟社、一九六五年)一三六頁。
- (7) 松田文雄「『伝光録』異本校合の序章」(『駒澤大学文学部研究紀要』四一、一九八三年)一五〇頁。
- (8) 山端昭道「『伝光録』無禪和尚書写本について」(『宗学研究』一四、一九七二年)一七六頁。
- (9) 「曹洞宗文化財調査目録解題集七 北信越管区編」(曹洞宗宗務庁、二〇〇六年)六六九頁。
- (10) 『永沢寺本伝光録』第五冊(名著普及会、一九八六年)表紙見返し。
- (11) 注(6)書、一四二頁。

一八世紀以降に出現する『伝光録』写本について(横山)

1011

- (12) 注(7) 論文、一五二頁。
- (13) 東隆真「新資料河村氏所藏伝光録写本の紹介」(『印度学仏教学研究』一八一、一九六九年)二七五頁。
- (14) 注(7) 論文、一五三頁。
- (15) 山端氏本は洞川庵での書写(注(8) 論文、一七六頁、大川寺本・永沢寺本は伝法庵での書写(注(9) 書、六六九頁・注(10) 書、第一冊表紙見返し)。
- (16) 拙稿「中世曹洞宗における思想的展開―『伝光録』から『正法眼蔵仏祖悟則』へ―」(『印度学仏教学研究』六七―、二〇一八年)。
- (17) たとえば、瑩山禅師の伝記が広く伝播したのも、五院の輪番住持たちが輪住期間に總持寺の成立に関する重要文書とともに、瑩山禅師の伝記を書写したためである(拙稿「瑩山禅師伝の再検討(一)―伝記資料の成立過程とその問題点―」、『禅研究所紀要』四九、二〇二二年)。
- (18) 西明寺本(田島鏡堂「伝光録諸本文の研究(二)―最明寺本の意義と位置づけ―」、『宗学研究』二八、一九八六年、六七頁)と大隆寺本(曹洞宗文化財調査目録解題集八 東海管区編Ⅱ、曹洞宗宗務庁、二〇一八年、八一六頁)は如意庵で書写された写本である。洞川庵・伝法庵での写本は、注(15) 参照。
- (19) 如意庵書写の西明寺本は古本系統D群、洞川庵書写の山端氏本は別本系統、伝法庵書写の永沢寺本は古本系統C群といったように、書写された五院によって本文系統が異なる。ただし、大隆寺本と大川寺本は未調査のため、不明である。古本系統内部の分類については、注(2) 拙稿参照。
- (20) 注(6) 書、一四二頁。
- (21) 注(13) 論文、二七五頁。
- (22) 注(6) 書、一四八―一四九頁。
- (23) 注(7) 論文、一五三頁。
- (24) 注(18) 書、八一五―八一六頁。
- (25) 注(6) 書、一三九頁。
- (26) 注(6) 書、一四三頁。
- (27) 注(6) 書、一四五頁。
- (28) 注(7) 論文、一五二頁。
- (29) 別本系統も古本系統と同時代に成立していたとされる(注(8) 論文、一八三頁)。
- (30) 川口高風編『瑞泉寺本伝光録』(龍蟠山瑞泉寺、一九七八年)五九頁。

(19) 如意庵書写の西明寺本は古本系統D群、洞川庵書写の山端氏

東嶺圓慈撰『碧巖百則辨』にみる神道説について

佐藤俊晃

東嶺円慈（一七二一～一七九二）撰述、『碧巖百則辨』（以下、百則辨）を取り上げ、同書に見える神道説について若干の考察を試みる。

これまで東嶺撰述の『神儒仏三法孝経口解』（以下、口解）、『達磨多羅禪経説通考疏』（以下、達磨疏）について、主に『先代旧事本紀大成経』（以下、大成経）との関連から考察してきた¹⁾。口解は一七八五年、東嶺六十五歳の撰述とされるが、その後も講述が継続され、刊行は一七八九年である。達磨疏は一七八一年、六十一歳の撰述とされるが、これもその後数度に及んで講述がなされている。

口解・第一「神乗孝経」は大成経巻五九「礼綱本紀・賞罰」の注疏を中心としたものだが、その所説は大成経諸巻から博搜引用して構成され、東嶺が大成経にいかにか知悉していたかが窺えた²⁾。達磨疏は東嶺が『達磨多羅禪経』を達磨の撰述と捉えて注疏したもののだが、達磨が転生して日本の片岡に現れ、聖徳太子と邂逅したという片岡飢者説話がその冒頭部分で展開されている。それは東嶺以前の泰高撰述『初祖菩提

達磨三朝伝』の所説に加え、新たに大成経『聖皇本紀』『詠歌本紀』の所説を合柔して編集作成したものであった。以上二つの資料は筆者が関心を寄せている、禪宗における聖徳太子信仰という観点から注目すべきものであったが、百則辨もまたその一環として考察の対象としたものである。

一

百則辨は『碧巖録』全百則に対するごく短文の拈提であるが、その説示は京都・円福寺の開堂語録という体裁をなしている。すなわち本書冒頭には、

山城州八幡縣雄徳山圓福禪寺開堂語録 侍者某甲等 編集

とあり、一七八六年（六十六歳）から一七八九年（六十九歳）に至る事跡が記され、その間数度に及んで第一則から第百則の拈提が配列されているというものである。

円福寺は南浦紹明を開山としている。東嶺と同じく白隠会下の斯経慧梁が、片岡飢者説話ゆかりの大和片岡山の達磨古像を本尊として再興した。斯経はここを江湖道場として一七

八六年に開単している。同撰述による『願心道場』旨趣』には、

我朝への禪法の伝るは、推古帝の御時、達磨大師、大和の国片岡山に飢人と現じ、豊聡太子と和歌の唱酬ありしに兆し（後略）

と日本における禪の濫觴が片岡にあることを記している。さらに同書には江湖道場の指導者には「江湖の望みになかざる名勝を請じ出」すべきを強調し、書中の「雄徳山圓福禪寺制規」においても、「一師家可請当派知識堪任江湖衆望者」と記している。百則辨また『東嶺和尙年譜』（以下、年譜）によれば、圓福寺側より東嶺に対して再三要請のあったことが記されている。こうして圓福寺・江湖道場の最初の師家として招かれたのが東嶺であった。

百則辨の記述では一七八八年四月一日、圓福道場に入寺、翌旦結制。その上堂語は次のように記されている。

祖師第一の像を指して曰く、達磨来なり。一千年皇道祖乘断てまた連なる。この山塵劫由り見徹せば、真風躍出す脚頭前。咦。

これは端的に片岡における聖徳太子（皇道）と達磨（祖乘）の出会いをいうものである。太子自作と伝承される達磨像は幾度かの変遷を経て圓福寺に奉安されることとなるが、「断又連」はその経緯をいうのであろう。すでに達磨疏の考察において東嶺の片岡説話に寄せる関心の強さは認められた。圓福寺開堂においてはくだんの伝承を実像として眼前にしてい

るのである。

開堂の上堂語に次いで、百則辨は碧巖録各則の提唱と東嶺の事跡とを交えつつ構成されている。その次第を逐一掲げることとは紙幅の都合からこれを省略するが、以下、問題となるところを二、三挙げよう。

第五十一則提唱の後、次の記述がある。

已上五十一則、八幡山に於て提唱し了る。偈に曰く、千歳の前・千歳の後、本邦の賞音鮮やかなり。

ここに賞音とは、相互によく知り合うた相手のことでもた知音ともいう。片岡の飢者と太子がその邂逅以前に、隋代の衡山において達磨と慧思として出逢い、互いに日本に転生することを約したとする説話をもとにしたものである。

年譜一七八八年の記述によれば、東嶺は「嘗て圓福に在りし日、『五家辨』（五家参詳要路門か）、『碧巖百則辨』及び『二聖和歌註』等撰す」とある。『二聖和歌註』とは歌学者・下河辺長流（一六二七—一六八六）が著した『神仏二聖和歌註』^③（二六七跋）のことである。これは太子と達磨が交わした片岡での贈答歌について著者が注釈したものであるが、東嶺は百年以上後にこれに序文を寄せているのである。この文章は東嶺の遺文集『退養雜毒海』に「神仏二聖和歌註序」^④として収録されている。年譜の記事は下河辺の著作を指すものではなく、この序文をいうのであろう。序文の識語には「天

明八年（二七八八）五月戊申夏五月、現住有徳山円福禪寺東嶺
円慈謹書」とある。その文章を次に挙げる。

吾が上宮太子は、神儒仏三道の擁護誓神にして、四天王護国寺
を浪華城に造立し、以て天下を守護す。誠に護国安民、精進の幢
たるべきものか。是の故に祖師吾邦に分化し、上宮を待つこと久
し。推古帝二十一年極月朔、片岡に祖師に値遇し、歌を上り、如
來正法眼を約すこと、神史と共に永く万世に伝う。至れり尽くせ
り。向後事に因て此の山に秘在すること、已に半千餘歳。其れ二
聖の和歌、誠に宗門の神書にして、まさに神仏並に行の本拠とす
べきものなり。（後略）

「待上宮久矣」とは達磨疏に見えた記事であるが、達磨は
日本に転生した当時は聖徳太子の生誕以前だったので、松島
で三十年待機したとされる（「初祖菩提達磨三朝伝」の所説。そ
れを言うのであるう。「神史」とはこの場合、大成経所伝の
神代史を指す。一七八八年当時の東嶺の重要な関心事の一つ
に片岡説話のあったことが認められる。

なお達磨と大師を賞音（知音）と捉える先例には潮音道海
（二六二八―一六九五）がいる。潮音は大成経流布当初の同経所
伝の擁護者（作成者とする研究者も少なくない）であった。その
著『指月夜話』巻七「禪要詠歌」に次がある。

達磨大師、片岡山に飢容を示す。聖皇太子、是れ初祖なること
を知る。一首の歌を献じて歌に曰く、法性平等理偏見起法喜禪悦

東嶺圓慈撰『碧巖百則辨』にみる神道説について（佐藤）

食飢六道輪廻衆生成賢聖教訓義憑。又初祖返詠して曰く、飛鳥都
卒天安樂世界不退位転法輪不絶我木師釈迦大師説法教化日本在。
大子と初祖兼は、恰も伯牙と鍾呂期との如し。是れ知音にあらず
んば克く之を辨することを得んや。蓋し初祖本朝に来たるとき和
歌を詠す。然るときは禪門に於いて詠道を解すること無くんば知
らず。甚を將てか国俗に開示せんや。

伯牙と鍾呂（子）期は「知音」の由来となつた春秋時代の
人である。むろん片岡説話が禪宗史伝上に位置づけられたの
は『元亨釈書』が先鞭であり、すでにその頃から言われてい
たものであるが、大成経との関連から考えるに、潮音にもこ
うした見方があつたことは注意しておきたい。

百則辨第六十六則の後には次の偈が見える。

上宮真至の訣を説破して、少室老婆禪を宣揚す。就中、諍訛人の
識る無し。千里の浪花、一葉の船。

「上宮真至訣」の具体的内容は現時点で未詳だが、これま
での東嶺の言から、皇道と祖乗という二つの原理があり、そ
れはたんに二人の聖人を表すにとどまらず、東嶺はこの二つ
を以て自らが唱えようとする（禪）の基盤と考えているよう
に思われる。

二

百則辨の最後、第百則「巴陵吹毛劔」を提唱した後の記述

にしばらく注目したい。

先師曰く、この答話の如きは、巴陵に和して喪身失命し了れり。

また曰く、巴陵の句に非ず、善月の句に非ず。雪竇の句に非ず。

畢竟して如何。霜天月落ちて、夜将に半ばならんとす、誰と共に

か澄潭影を照らして寒き。

また曰く、雪竇また巴陵の毒酒に酔つか。

老僧、一偈を打して曰く、香拜為に拈す、百語要、末頭特に吹毛

の劍を出す。大師、是れ工夫母きにあらず。降魔と愛染とを表裡

す。

先師とは東嶺の師・白隠を指すものか。続く二つの注もその典拠はまだ特定し得ていない。ここで注意したいのは老僧すなわち東嶺自身の注である。「表裡降魔與愛染」とは何をいうものだろうか。前三者は禅宗の伝統的なコメントの範疇にあると思われるが、東嶺の一偈、就中、降魔と愛染の記述は何を言うものだろうか。これについて続く一段で東嶺が解説している。

或は問う、降魔と愛染と表裡すとは何の謂いぞ。曰く、是れ吾国神史の極秘なり。太上皇神本と空界に元主す。唯一の神身、万法を総統し、各々吾異諸道を撰せざる無し。体、大空に融じて有無不二、万象の中、是非の迹無し。太上忽ち悲愍の心を生じ、此の七百万里の間に於て世界を造立し、衆生を現出し、方便を尽くしてその中に撰取せんと欲す。是れ不動、降魔の身を現すと曰

う。形を現し、人を利し、是れ即ち天尊、自ら臣従を称す。太上公を以て君主上を為し、天尊悲愍、天祖の不動金剛三昧を離れず、是れなり。

この文章もまた『碧巖録』諸注にはおそろしく見出し得ないものである。これは大成経の所説に見える三部神道説に関わる記述である。前出の口解において東嶺は同説の大意を示しているのだが、その中に右に通じる記述がある。まず大成経の三部神道とは、宗源・齋元・靈宗の三を言うが、口解においてはおよそ次のように整理される。

宗源 神道の理極、王道 天物梁命の所伝

齋元 王道の事極、神道 天太魂命の所伝

靈宗 神道、王道の東道、万典の憑拠 天思兼命の所伝

この三は宗源から齋元、靈宗と次第する時間的な順序があり、それぞれに天地の創成、神々の生成が語られる一種の宇宙創世神話の三段階である。これによれば世界は空天・開天・盛天・喪天という四つの時間を推移してゆくが、百則辨に見える記述は、このうちの空天から開天に至る、すなわち宗源神道の場面に当たる。口解「神乗孝経」よりその部分を挙げてみよう。

始めに宗源とは、天地未分の神道なり。故に唯一とも云う。およそ天に空・開・盛・喪の四あり。空天九百万歳、これを主る神を、トコトコトメノミコト 當世常皇尊と云うて、空天に融合して形象顕れず。是を太

上皇神とも名づけ、神道の根源とす。空天年過ぎて開天九百万歳の初めに、太上天祖、忽然として気を發して、身の形大に顕れて、七百万里に充滿す。金氣秀張して、世界皆な金色と成る。二十万歳を過ぎて、天祖の本有の深誓、必ずから萌起て、この七百万里の間に、世界を造立して、群類を撰導いて中神の道を得せしめ過神の覺りに、到らしめんと思えり。この時天祖の一身乍ち二た分けと成りて、飛んで南に位して臣と称して天尊と名づけ、天祖は本の中極に鎮座し君と仰がれたまう。これを君臣の基と名づけ、天地の魂と云う。(後略)

以上を取意すれば、宗源とは天地未分の神道であり、ゆえに唯一という。天の四段階のうち、空天九百万歳の主神が常世常皇尊(≡太上皇神)であり、このときまだ形はなく、神道の根元である。空天に次いで開天九百万歳の初め、太上天祖顯れ、七百万里に充滿した。この神の深誓により世界を造立したが、このとき太上天祖の身は、天尊≡臣と天祖≡君と二分化した。これが君臣の基であり、天地の魂である。となろう。百則辨はこれをもとに、太上皇神が元主である空界(天)から、太上天祖が出現し世界を造立し、衆生を現出してその世界に撰取しようとするまでを「不動、降魔の身を現す」と言うのである。その表現が成立する理由を東嶺は明らかにしていない。

続いて百則辨は、檜柳菴なる者が東嶺に示した古仏像のこ

とを挙げる。

予、先に勤めて大燈会を修し了り、次に『禪經註解』を成す。洛陽に帰る時に、国手檜柳菴なる者有り。古仏の像を以て老僧に呈似す。所謂、表には愛染明王を彫り、裡には不動降魔像を刻む。高野大師の造立する所なり。是れ即ち神の奥義と称す。

この人物は年譜六十七歳、六十八歳の条にも檜村の西村柳庵として見えるが、現時点では伝未詳である。愛染明王と不動降魔を表裏に刻む像が「神之奥義」とされる意味もまだ明かでない。

百則辨は、この文章に続けて次のように記し本書の結びと
している。

七十二冊の神書、四軸三篇の秘伝、已にこの句中に取め終われり。此の議を以て、故に四天王護国寺三部入藏の義を成満し、明了に戊申八月初四の授囑を遂げ、事を全して円通山に帰り、三光幅に入る。

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。

七十二冊神書とは全七十二巻の大成経を指すと思われる。

四軸三編の秘伝とはいま具体的に明らかにしえないが、年譜によれば東嶺は複数の人物から「神伝」「灌伝」を受けている。おそらくはそれに関係するものと考えられる。

臨濟禪の法系にある東嶺が、三光崛靈道豊三命という神号を授けられていたことはつとに知られている。そのことは東嶺が禪とともに、異なるもう一つの宗教の系譜を受けていたと言うにとどまるものだろうか。

片岡説話はそれまでの日本禪宗史にとつて、禪の日本初伝を物語るものとして捉えられていた。だが東嶺においてはその説話は、史伝上の一場面であることはむろんだが、皇道（＝神道）と祖乘（＝禪宗）との邂逅であった。それは中国禪の伝統が日本国土に受容され、変容して行く端緒として意識されていたのではなかったか。いまだ明らかになっていないこの問題を引きつづき考えていきたい。

〔註〕

- (1) 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（第二二回）』二〇二二年六月。同「東嶺円慈の聖徳太子観」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第二三回）』二〇二二年六月。
- (2) 口解「神乗孝経」には、流布している大成経本文には見えない所説もあり、これについては後続の課題として考究したい。
- (3) 奈良女子大学学術情報センター所蔵（K六三／四七九）。

(4) 『百隠和尚全集』第七卷（龍吟社、一九三四年初版、一九六七年再版）、五六～五七頁。

(5) 註1の拙稿二〇二二年論文。

(6) 年譜六十七歳条（二七八七）によれば、東嶺はこの年、病中に三神の登場する夢を見ているが、それは大成経に説くところの、三部神道の所伝者である天物梁命以下の三神であった。

『正法眼蔵』に引用される『華嚴経』について

米野大雄

一、問題の所在

道元(一一〇〇～一二五三)の名著『正法眼蔵』には多くの經典や典籍が引かれ、先行研究によってある程度まとめられている。しかし、引用がみられるからといって、その典籍に『正法眼蔵』への思想的影響を看取できるとはいえず、先行研究で論じられる思想的影響に関して再考の余地が残る。

『正法眼蔵』における『華嚴経』の引用は先行研究^①によるとそれほど多くなく、「三界唯心」巻、「洗面」巻、「洗淨」巻、七十五卷本「発菩提心」巻(以下、「発無上心」巻)のみである。特に、「洗面」巻と「洗淨」巻では、六十『華嚴経』浄行品から明確に引用しているが、それは僧堂の作法として誦すべき偈として引用され、清規的側面が強い。また、「三界唯心」巻については、拙稿で論じたように、冒頭の文は天台宗の唐決に由来し、『圓悟録』との関係が強い。

そこで、本稿では、「発無上心」巻にみえる『華嚴経』に由来すると目される文について検討を加え、道元思想と『華

嚴経』との関わりについて論ずるとともに、天台教学との接点について考察する。また、「海印三昧」巻はその巻名が華嚴教学に由来することから、先行研究を踏まえ、華嚴教学への道元の意識について言及する。

二、「発無上心」巻

まず、「発無上心」巻の「仏法の大道は、一塵のなかに大千の経巻あり、一塵のなかに無量の諸仏まします。」^④という記述が、『華嚴経』からの引用であるとされる。この文は、明らかに『華嚴経』の記述であるが、天台典籍にも同様の表現は多く見え、例えば、『法華玄義』巻五には「起^②円信解^③、信^④一心^⑤中具^⑥十法界^⑦、如^⑧三^⑨一^⑩微塵有^⑪三大千^⑫経巻^⑬」。欲^⑭開^⑮此心^⑯而修^⑰円行^⑱。」との記述がみえ、禅籍にも似た表現がみられる以上、『正法眼蔵』の典拠を確定することは困難であるといえる。『法華玄義』でも円行に配当していることから、「事事無礙法界^⑲」や「性起円融^⑳」と似た表現であるからといって、『正法眼蔵』にみえる文が、華嚴教学に直接

的な影響を受けたとはいえないであろう。加えて、「発無上心」巻には、従来『華嚴經』からの引用と目されてきた引用がみえる。

経曰、菩薩於「生死」¹、最初発心時、一向求「菩提」、堅固不可動。彼一念功德、深広無崖際²、如来分別説、窮劫不能尽。

あきらかにしるべし、生死を拈来して発心する、これ一向求菩提なり。彼一念は、一草一木とおなじかるべし、一生一死なるがゆえに。しかあれども、その功德の深も無崖際なり、広も無崖際なり。

ここでは、発心が無量であることを表わすために、彼一念や草木石瓦の際限ない深さや広さを表わす。注目すべきは、明らかに引用中の「最初」の説明を落としていることである。これは、「発無上心」巻で、発心を解説するにあたり、何度も重ねられる発心の説明の最後に、経証として引用されるからであると考えられる。右記の引用元とされてきた六十『華嚴』巻六、賢首菩薩言³では、「発無上心」巻の最後の「窮劫不能尽」が「窮劫猶不尽」¹⁰となっている。この差異は小さいものではあるが、出典を考えるに当たっては適當ではない。なぜなら、『摩訶止観』巻一には、「如了達甚深妙徳賢首曰、菩薩於「生死」最初発心時、一向求「菩提」、堅固不可動。彼一念功德、深広無崖際²。如来分別説、窮劫不能¹¹」

尽。」とあるように、「発無上心」巻と完全に一致する形で、『華嚴經』の文が引かれているからである。

『摩訶止観』で、賢首菩薩の言葉として引用される文が、そのまま「発無上心」巻に引用されていることから、「発無上心」巻の引用は、『摩訶止観』巻一からの孫引きといえる。加えて、この『摩訶止観』からの孫引きは、湛然(七一―七八二)の『止観輔行伝弘決』巻一之二の記述によって、天台教学において、凡夫位尊重の見解として注目される。

今文從「菩薩於生死」至「窮劫不能尽」、略彼偈中二行文来。

言「生死」者、拳「極下位博地初心」。若不爾者、云何能顯「円頓功深」。不可動者、理極事遍、不「為所動」。非謂「不退」為「不動」也。言「一念」者、拳「極少時功深徳広」。深窮無涯、広遍無際。高岸峻処曰「崖」。窮者極也。如来説不能尽者、理既玄妙、非「説可窮」。拳「極位人尚不能説」。況余凡聖説能窮尽。

右の記述において、湛然は生死を博地（「極下位」）の初心として解説している。この文は特に日本天台において、凡夫位尊重の見解として、大きな影響を与えたことが指摘される。但し、「発無上心」巻で道元は、最初の説明を落とし、生死を用いて発心することが一向に菩提を求めることと解し、その他の語句も、『弘決』との解釈に差異が存する。すなわち、『弘決』と思想的な一致点を見つけることは難しいとい

える。

このように、道元が湛然の解釈に依っていないことから、天台思想の影響は一見ないように感じられる。しかし、「発無上心」巻には初心や初発心という語はみえず、多発の発心の説くように、何度も発心を重ねることが強調される。そのような発心を主張する「発無上心」巻において、最後の引用かつ結論につなげる経証として「最初発心時」と明記されるこの文を使用することは適当ではないであろう。現に、道元は、「最初」に関しては一切の説明を与えてはいない。従って、わざわざ「最初」と記される日本天台に大きな影響を与えた文を使用していることは、日本天台の問題意識を道元も認識していた可能性を示唆している。

三、「海印三昧」巻

『華嚴経』からの引用は見えないが、その題目が明らかに華嚴経学の影響と考えられるものに、「海印三昧」巻がある。その冒頭にみえる「流浪生死を還源せしめんと願求する、是什麼心行にはあらず。従来の透関破節、もとより諸仏諸祖の面々なりといへども、これ海印三昧の朝宗なり。」の記述と華嚴経学との関係が問題になる。先行研究では「還源」の語が、法蔵の『修華嚴奥旨妄尽還源觀』にかかっていると指摘する¹⁶⁾。ここでは「還源」の語は否定的文脈で使用さ

れ、従来の透関破節を強調している。先行研究によれば、道元は法蔵の華嚴教学の否定を念頭に論じているといえる。しかし、還源の語は華嚴教学独自の語ではなく、諸經典や禅籍にも使用されるものであり、道元が七十五巻本において、「海印三昧」巻の直前に配列する「坐禅蔵」巻に「還源」の語がみえる。

かれらが所集は、ただ還源返本の様子なり、いたづらに息慮凝寂の経営なり。観練薰修の階級におよばず、十地・等覺の見解におよばず、いかでか仏仏祖祖の坐禅を単伝せん¹⁷⁾。

右記では、還源を用いた坐禅が否定されている。従って、還源の語は道元にとっては否定されるべきもので、華嚴教学というよりも、一つの源へと収斂させる禅思想に対してのものと考えられる。また、観練薰修といった天台止観の階級よりも低く位置付けている。更に、「海印三昧」巻に引かれる馬祖道一（七〇九～七八八）の話の典拠は確定されていない¹⁸⁾が、その典拠の一つに挙げられる『聯灯会要』巻四をみると、注目すべき記述がみえる。

故経云、但以「衆法」、合為「此身」。起時唯法起、滅時唯法滅。此法起時、不_レ言「我起」。滅時不_レ言「我滅」。前念後念、念念不_レ相待、念念寂滅。喚作海「印三昧」。撰一切法、如「三千異流、同歸「大海」、都名「海水」、住「於一味」、即撰「衆味」、住於「大海」、即混「諸流」。……對「迷說

『正法眼蔵』に引用される『華嚴經』について（米野）

悟、本既無_レ迷、悟亦不_レ立。一切衆生、從_二無量劫_一來、不_レ出_二法性三昧_一。長在_二法性三昧中_一、著_二衣喫_一飯、言談祇對。六根運用、一切施為、尽是法性。不_レ解_レ返_レ源、隨_レ名_レ定_レ相、迷情妄起、造_二種種業_一。

引用元と目される前半の部分は、明らかに華嚴的な海印三昧觀を受けている。²¹⁾しかし、その部分は、「海印三昧」巻には採用されていない。加えて、後半部では、返本還源の重要性を説いている。従って、「海印三昧」巻の還源の否定は、引用した馬祖道一の語録を意識してのものと推察できる。但し、馬祖の話自体を批判せずに採用しているため、馬祖禪に対する誤った解釈を正すためのものとも考えられる。

以上のように、「海印三昧」巻には、華嚴教學の影響は直接的にはなく、むしろ、馬祖禪から華嚴教學からの影響を取り払おうとする意図が見える。また、『華嚴經』の引用が「海印三昧」巻に見えない一方、『法華經』からの引用を見いだすことができる。

古仏いはく、忽然火起²²⁾。この起の相待にあらざるを、火起と道取するなり。

古仏いはく、起滅不停時如何²³⁾。

しかあれば、起滅は我我起、我我滅なるに不停なり。この不停の道取、かれに一任して弁肯すべし。この起滅不停時を、仏祖の命脈として断続せしむ。起滅不停時は、是誰起滅

なり。是誰起滅は、應以此身得度者なり、即現此身なり、而為說法なり、過去心不可得なり、汝得吾髓なり、汝得吾骨なり、是誰起滅なるゆえに²⁴⁾。

右記で使用される「忽然火起」は、『法華經』譬喩品からの引用であり、念や法だけでなく、起も相待でないことの經証としてのみ使用される。馬祖の話に対する解説には『宏智錄』が用いられる。しかも、この箇所以外に「忽然火起」が触れられることはない。但し、「起」の解釈について、わざわざ『法華經』に依拠した点は注目される。また、『法華經』觀世音菩薩普門品の語を挙げているが、原文を分解し、過去心不可得・汝得吾髓・汝得吾骨といった語と並置される。ここでも『法華經』は、語句のつながりを拡張するために使用される。

このように『法華經』は、論の展開に不可欠な働きをなしている。「海印三昧」巻を説示するに当たって、道元が『華嚴經』よりも『法華經』に力点を置いたことは確実であり、そのような引用姿勢をとる理由として、馬祖の華嚴禪的な還源の語を道元が否定していることが挙げられる。

また、「海印三昧」巻には、馬祖の話の他に、曹山本寂（八四〇〜九〇〇）の問答が引用され、そこにみえる「大海不宿死屍」の語の典拠を、先行研究では『華嚴經』に求めているが、『禪学大辞典』では『涅槃經』²⁷⁾を典拠に挙げている。

ここでは、紙幅の都合上論じ得ないが、再考の余地が残る。

四、おわりに

「発無上心」巻における『華嚴経』に関しては、従来引用箇所と目されていた部分も不適當であり、結論に繋がる部分で最後に引用される文は、日本天台において重要な役割を果たしている文である。道元が幾重もの発心を論ずるなかで、結論につなげる最後の引用として、「最初発心時」の語がみえるこの文を使用したことは、日本天台の問題意識を道元も認識していた可能性を指摘できる。「三界唯心」巻、冒頭の引用も、『華嚴経』からの直接的な引用ではないことと合わせて考えると、道元の『華嚴経』に対する引用姿勢は、当時の仏教的教養に裏打ちされたものであると推察できる。

「海印三昧」巻冒頭に出る還源の語に対する否定は、華嚴教学ではなく、華嚴禪的な馬祖の話に対する否定である。

「三界唯心」巻と同様に『華嚴経』からの引用はないが、経証として『法華経』は語句のつながりを拡張するために使用される。また、直前に配当される「坐禪蔵」巻では、華嚴禪的な思想を天台止観の下に位置付けていることも、「海印三昧」を説くに当たって『華嚴経』を引用せずに『法華経』を引用していることに関連しているであろう。

六十『華嚴』浄行品のみを『正法眼蔵』では引用している

といえ、天台でも『華嚴経』²⁸といえは六十巻本を指すが、清規的側面から考察する必要がある、六十巻本の引用を天台と結びつけることは早急であろう。日常の動作における六十『華嚴』浄行品の記述の重要性は、その動作に付随して唱える頻度から、無視できるものではない。従って、『正法眼蔵』における『華嚴経』の影響を考えるに当たっては、華嚴禪の影響だけでなく、清規における『華嚴経』についての研究が必要といえる。

註

- (1) 鏡島元隆『道元禪師の引用典籍・語録の研究』木耳社、一九六五年。
- (2) 佐藤悦成「道元禪師における身心―『華嚴経』浄行品との関わりにおいて」(鎌田茂雄博士古稀記念会編『華嚴学論集』大蔵出版、一九九七年)に詳しい。
- (3) 拙稿『正法眼蔵』「三界唯心」巻と『圓悟録』(曹洞宗総合研究センター学術大会紀要三三、二〇二二年)。
- (4) 『道元禪師全集』春秋社、一九八八年〜一九九三年(以下道全二・一六三頁)。
- (5) 六十『華嚴』巻三五、宝王如来性起品(大正九・六二五頁上)。
- (6) 大正三三・七三三頁上。

『正法眼蔵』に引用される『華嚴経』について（米野）

一一四

- (7) 吉田道興「海印三昧」と道元禪師」鎌田茂雄博士古稀記念会、前掲編著、高崎直道『古仏のまねび（道元）』（一六四頁～一六五頁、角川ソフィア文庫、一九九六年）参照。
- (8) 佐藤、前掲論文参照。
- (9) 道全一・一六七頁。
- (10) 大正九・四三二頁下～四三三頁上。
- (11) 大正四六・二上。
- (12) 鏡島元隆氏は道元の著作に孫引きが多いことを指摘しているが、この箇所は『華嚴経』からの引用とす（鏡島、前掲本）。
- (13) 大正四六・一五二頁中。
- (14) 大久保良峻『台密教学の研究』（法蔵館、二〇〇四年）、『増訂天台教学と本覚思想』（法蔵館、二〇二二年）。
- (15) 道全一・一一九頁。
- (16) 水野弥穗子訳註『原文対照現代語訳…道元禪師全集』巻二、補注。（春秋社、二〇〇四年）。
- (17) 道全一・一一二頁。
- (18) 道全一・一一九頁。
- (19) 『維摩経』巻二、文殊師利問疾品（大正二四・五四五頁上）、『天聖広燈録』巻八（卅統蔵二乙一八・三二六丁左）。
- (20) 卅統蔵二乙一九・二四三丁左下～二四四丁右上。
- (21) 鎌田茂雄氏「妄尽還源觀解題」『国訳一切経』諸宗部四、大東出版社、一九七八年。
- (22) 大正九・十四頁上。
- (23) 『宏智録』巻二（大正四八・二二頁中）。
- (24) 道全一・一二二頁。
- (25) 『法華経』觀世音菩薩普門品（大正九・五七頁上中）の觀音が三十三身を現じて説法する様をまとめた語。
- (26) 道全一・一二四頁、頭註。
- (27) 大正一二・七二四頁中下。
- (28) 本稿発表時に、石井清純氏より『永平広録』に華嚴経尊重の態度が記されているとご教授頂いた。『永平広録』巻七（道全四・七四頁）では、『法華経』や『華嚴経』を代表に挙げ、諸經典を仏祖の単伝直指の無上正法に含め、禪宗の教外別伝を戒めるために出しているようである。大蔵経開版を契機に『華嚴経』の地位が道元の中で高くなつたとも考えられるが、『華嚴経』浄行品による清規的表現が、道元の中で記述から看取し得る以上に、日常で唱えるが故に、大切な作法として位置づけられていたとも推察できる。

『従容録』と『隰州古仏頌古称提』の比較研究

——第一則を中心に——

中野智教

一、はじめに

『従容録』は詳しくは『万松老人評唱天童覚和尚頌古従容庵録』といい、万松行秀（一一六六—一二四六）が、宏智正覺（一一〇九—一一五七。以下、宏智）の「宏智頌古」に「示衆」「著語」「評唱」を加えて成立した禪語録である。オゴダイ（太宗。一一八六—一二四二）治下のモンゴル帝国でビチクチ（書記官）を務めた耶律楚材（一一九〇—一二四四。以下、楚材）に請われて万松が従容庵で著したのが、この『従容録』であり、その序文から初刻の年代は嘉定十七（一二三四）年とみられている。

日本においては江戸期の龍靈瑞（一七四〇—一八〇四）による考閲と、太淳宗古（一七〇〇—一七七七）による跋文がこの評唱が省略された形での頭書『従容録』の出現以来、同様の形式で多く版が重ねられている。また、今日の首座法戦式「挙則」では本則や書物の実物が用いられ、行持の一部に組み入れられるといった側面も持っている。

『隰州古仏頌古称提』（以下、頌古称提）は日本の成立であり、同様に「宏智頌古」に示衆（垂示）と評唱が加えられている。面山瑞方（一六八三—一七六九。以下、面山）講述、天産慧苗（？—一八〇三。以下慧苗）筆録とされ、『従容録』と同じく全一〇〇則で構成されるが、本則や頌に著語が加えられないのが『従容録』との形式上の違いである。

周知のとおり『従容録』は現在でも曹洞宗で重要な位置づけをされるが、日本への将来の時期や、どのように受容されていったのか、その過程は不明瞭である。今回は『頌古称提』との比較や、その注釈書の記述を通して、『従容録』や「宏智頌古」が、面山や、その門人たちによってどのように捉えられていたのかを確認したい。

二、先行研究

『従容録』の諸本については、椎名宏雄氏¹⁾、永井政之氏²⁾、丸山劫外氏³⁾の成果により、多くが整理されている。

また本文の読解については、『従容録』という書名を

冠した書籍は数多い。しかし、示衆・本則・本則評唱・頌・頌評唱の全てを対象にして読解したものは、酒井得元『従容録』上・中（曹洞宗事務序、一九七四年二月・一九八一年六月）、加藤咄堂『従容録』（平凡社、『修養大講座』第九・一二巻、一九四一～一九四二年）の二例のみである。その他には二〇冊ほどの『従容録』提唱・訓読の書籍が見えるが、そのいずれも読解の対象から本則評唱と頌評唱が外されており、中には著語が除外されたものもある。

対して、『頌古称提』や、その注釈書には現時点では先行研究や訳注研究は存せず、面山が「宏智頌古」に対して垂示と評唱を付した文献として、その名が知られるのみである。

まとめれば、『従容録』諸本の整理や示衆・本則・頌・著語の読解などは進められているものの、評唱を中心とした本文そのものへの論考や、注釈書の読解は、未だ大部分がなされていないという印象が拭えないのである。

三、注釈書に見える『従容録』に対しての評価

『頌古称提』の注釈書に、同じく面山講述、慧苗筆録とされる『隠州古仏頌古称提聞解（以下、頌古称提聞解）』がある。今回は駒澤大学所蔵本の内、書写年時の判明している請求記号H一四二／一⁵⁾を底本とし、以下でその記述について確認していききたい。

まず、下記のような内容が見える。

老人云、山僧カ此頌古ノ開示ハ従容ノ評ニヨラス自ノ徹見ニテ古仏ノ尊意ヲ述ルナリ（十丁表）

「老人」は面山、「従容」は『従容録』、「評」は「評唱」のことであろう。これによれば、『頌古称提』の成立の背景には『従容録』の評唱が意識されていることや、古仏の尊意を汲むことを意図していることが読み取れる。

また、『頌古称提』の具体的な評唱の方針も以下のように記されている。

然ルヲ禅林類聚ヤ頌古聯珠集等ハ一則ノ下ニ諸頌ヲ一同ニ集タリ考古ノ為ニハ簡易ナレ任偈頌ト本則ト乖角ス従容モ其弁別ナク評カ混雜メ頌ト評ト本則ト相応セヌ叟多シ碧評モ是ニ似リ故ニ今ノ開示ハ従容ニヨラスナリ繪メ頌ノ旨ニテ本則ヲ評シ本則カエリテ頌ヲ照シ夫ヲ一合メ評スレハ三即一ニテ祖宗明白ナル可シ（十丁表（裏））

整理すれば、『宏智頌古』の「本則」と「頌」が「相応」した評唱が理想的だったのである。つまり、頌を元に本則を評唱→本則の趣旨が明確になる↓それにより頌も趣旨が明確になる↓一連の理解を元に頌を評唱→古仏の意が明確になる、という手順の理解を求めているということであろう。

ただしこの文献は『頌古称提聞解』の書写本の一つなので、ここでは面山本人というより、面山や弟子たちの間で

『従容録』に対する疑義が共有されていたと考えるべきである。また『頌古称提聞解』の諸写本では『従容録』の評唱への批判の筆致を強めているものや、道元禪師の尊意を汲むことを強調するものなど内容の揺れが見えるため、対照的な検討を別の機会に行いたい。あわせて、慧苗自筆の『頌古称提聞解』は今回使用することができなかったため、こちらを使用しての研究は今後の課題としたい。

このほかに『頌古称提』の注釈書には斧山玄鈿（?）一七八九『隰州古仏頌古称提銓衡』などがあり、管見の限りではこのような『従容録』との関係性に言及した記述は見えないが、評唱への注釈の分析など内容的な検討も今後行いたい。

四、「宏智頌古」第一則の内容

次に「宏智頌古」第一則「世尊陞座」の内容を検討していきたい。これは両書の評唱の対象となる頌古であり、それぞれの全体の骨組の部分である。要約すると本則では釈尊の法の讚歎が述べられ、頌では、その偉大な法は作為なく現れるということが述べられているよう。

〔本則〕挙。世尊一日陞座。文殊白槌云、諦觀法王法。法王法如是。世尊便下座（禪籍善本古注集成 宏智録」上、桜井秀雄監修、石井修道編、名譽普及会、一九九四年五月、八二頁）。

（試訳）挙す。世尊はある日説法の座に上る。文殊菩薩は白槌して

『従容録』と『隰州古仏頌古称提』の比較研究（中野）

言うことに、「釈尊の説法を見よ。法王の法はこのようであるぞ」。世尊はすると法の座を降りた。

〔頌〕頌云 一段真風見也麼 綿綿化母理機梭 織成古錦含春象 無奈東君漏泄何（前掲書、八二頁）

（試訳）頌に言うことに 一連の釈尊の真風を見たか 不斷に万物の源が機織（生産）をするかのようなものである 古い布を織りなし春の象を含む 釈尊の法はどうすることもできない絶妙な働きによるものである

五、第一則本文の比較検討の結果

両書の第一則について、①示衆（垂示）、②本則評唱、③頌評唱、④その他（記述の形式の特徴）について個別に比較検討していきたい。

①示衆（垂示）

示衆では、その則の主題が短文で端的に示される。『従容録』の示衆では、上根・中根・下根に対しての接し方が述べられ、教化に主眼が置かれる。一方『頌古称提』では、「坐断」「王三昧」により真理を体得することが前面に出され、坐禅の偉大さが主題に据えられている。以下に、それぞれの引用と試訳を掲載する。

『従容録』と『隰州古仏頌古称提』の比較研究（中野）

一一八

〔従容録〕示衆云、閉門打睡接上上機。顧鑑頻申、曲為中下。那堪上曲刺木弄鬼眼睛。有箇傍不肯底、出来。也怪伊不得（『禪籍善本古注集成 従容録』、桜井秀雄監修、永井政之編、名著普及会、一九八三年七月、九頁）。

〔試訳〕示衆に言うことに、仏門を閉じて眠り、上根の機根の者に接する。あれこれと指導の工夫を凝らし、中下根の者のためにする。上の者が様々な策を講じて指導にあたるのは見栄えのよいものではない。この立場に肯定しないものがいれば、出て来い。そいつをいぶかることはできない。

〔頌古称提〕垂示云、坐断無上上、踢躡無等等。只箇王三昧。是仏仏要機。今有参得透底麼（駒澤大学所蔵『隰州古仏頌古称提』乾、請求記号田一四二／二V、一七六〇年刊、本文二丁表）。

〔試訳〕垂示に言うことに、この上なく素晴らしい状態を坐禪し尽くして、比べようもない状態を踢躡す。この坐禪という三昧は、まさしく仏仏の最も肝要な部分である。今参禪し真理を体得し透過する者はいるか。

② 本則評唱

どちらも「陞座」の語義や類義語が述べられるが、その後の記述に宏智への態度の違いが見られる。

『従容録』では、「世尊便下座去。且救得一半。那一半分付

天童（世尊便ち下座し去く。且く一半を救い得ん。那の一半は天童に分付せり）」（前掲書、九頁）と、世尊の陞座によって聴衆の半分が救われたが、残った半分は宏智に分付（手渡すこと）したとされ、宏智が教化の一分担者と位置づけられる。

また『頌古称提』では、「尊重讚歎底時節、即今有麼有麼。若無、則且聽隰州古仏讚歎（尊重讚歎底時節、即今有りや有りや。若し無くんば、則ち且く隰州古仏の讚歎を聴け）」（前掲書、本文二丁裏）と、隰州古仏（宏智）に対する尊敬の念を持つよう促している。

ここに、楚材に請われて客観的に「宏智頌古」を対象に評唱を付している『従容録』と、宏智への敬意を持つように評唱を付している『頌古称提』の対比を見て取ることができないのではないだろうか。

③ 頌評唱

どちらも祖仏・世尊の偉大さが説かれるが、「宏智頌古」の頌の二句目、「綿綿化母理機梭」に付される評唱に着目すると、その説明の仕方に違いがある。

『従容録』では圭峯宗密（七八〇―八四二）の『原人論』を引用しながら、この句に評唱を付している。化母・化工は造物の別の呼び方であり、儒教・道教では一気を元とし、仏家で

は一心を元とすると述べる。また阿頼耶識を引き合いに出しながら、祖仏の口を通じて法が現れるとしている。つまり、祖仏の法が現れる淵源をこの一句の中に読み込んでいるのである。

それに対し『頌古称提』の解釈では、化母自体が世尊のたとえであるとし、機梭（機織）は万行にたとえられ、世尊の莊嚴さの比喩であるとされ、その描写に紙幅を割いていることがわかる。

④その他（記述の形式の特徴）

(a) 『頌古称提聞解』では、先に確認したように頌の理解を重要視していることが記される。『頌古称提』の頌評唱では文頭で「師云、此頌、初一句法。後三句喩へ師云く、此の頌、初めの一句は法。後の三句は喩」(前掲書、本文一丁裏)というふうには、頌全体を構造的に捉えるような書き出し方がなされる。他の則でも、第二則「師云、廓然無聖来機径庭、字書謂、径庭激過也。此一二句形容西来大機疾於閃電へ師云く、廓然無聖来機径庭は、字書に謂く、径庭に激過なる也。此の一二句は西来の大機は閃電より疾きことを形容す」(前掲書、本文三丁裏)、第三則「師云、此頌初句不居、第二句不涉、第三第四常転へ師云く、此の頌の初めの句は不居、第二句は不涉、第三第四は常転」(前掲書、本文五丁裏)、第四則

「師云、此頌前六句楷本則。後二句自保行履へ師云く、此の頌の前六句は本則を楷定す。後二句は自ら行履を保つ」(前掲書、本文六丁裏)、第五則「師云、問処五日一風。答処十日一雨へ師云く、問う処は五日一風。答う処は十日一雨」(前掲書、本文七丁裏)と一様ではないが、頌の一句一句が要約されたり、その則での役割を見出そうとしている。また、一つの句をさらに分解して解釈を進めるのが『従容録』と違う頌評唱の記述の特徴だと言えよう。

(b) このほかに、『頌古称提』では『碧巖録』をはじめとした『四家録』収録の各評唱録のように本則や頌に割注のような形で挟み込まれる著語がない。そのかわりに「山僧著語云：」(前掲書、本文三丁裏)というふうには評唱の本文の一部として著語が組み入れられている点に特徴がある。

六、結論

駒澤大学所蔵『頌古称提聞解』においては、『従容録』の評唱に対して批判的な態度が示され、古仏の意図を汲むことが重視されている。そして『頌古称提』本文の撰述方針のうち、重要度が高い要素は「宏智頌古」の頌の正確な把握であることも述べられ、実際に『頌古称提』の頌評唱では、「宏智頌古」の頌の構造的な解釈や、語義の解説に注力していることが窺えた。ただし、批判の対象となるような記述が現れ

ることは、その当時『従容録』が使用されていたことの証左とも考えられよう。また、評唱について言及されていることから、ここでいう『従容録』は略本ではないこともわかる。

『従容録』と『頌古称提』それぞれの第一則の比較に関しては、示衆では教化と、坐禅の讚歎を主題として見出す点が対照的である。評唱では、『従容録』では宏智の説を客観的に把握している反面、『頌古称提』では宏智への敬意を持つよう促したり、坐禅の重要性に帰一せしめんとする様子が読み取れる。

『頌古称提聞解』の写本こととの比較検討や、慧苗自筆本を使つての研究は、今後の課題としたい。また、他の日本における『宏智頌古』や『従容録』の注釈書を研究対象とすること、他の文献での『従容録』引用例などを着眼点とし、日本での『従容録』受容の実際を確認していきたい。

註

- (1) 椎名宏雄「『従容録』諸本の系統」(『宗学研究』三十九、一九七七年三月)
- (2) 前掲「禪籍善本古注集成 従容録」解題
- (3) 丸山劫外「『宏智録』のテキスト及び注釈書―『従容録』の位置づけをふまえて」(『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』三十七、二〇〇四年五月)

(4) 宮崎奕保『従容庵録提唱』(熊谷忠興編集、大本山永平寺内祖山叢松会発行、二〇〇四年二月)、余語翠巖『従容録』上(下(地湧社、一九九三年三月)、原田弘道『従容録』(大藏出版、一九九三年七月)、神保如天『従容録通解』(森江書店、一九三七年三月)など。

(5) 奥書に、「寛政八辰仲秋吉／含海峰如是書写」(一一五丁裏)とある。

(6) 『頌古称提聞解』は、まず冒頭に「長蘆宏智禪師頌古拈古集序」が見えるが、これは「宏智頌古」序文の字句解釈であり、『頌古称提』には見られない部分である。この後に『頌古称提』注釈の序文が続くが、この部分に『従容録』の評唱に対する批判や『頌古称提』の評唱の方向性が記されている。

〔附記〕本論文の執筆にあたり、秋津秀彰氏(曹洞宗総合研究センター常任研究員)、中野何必氏(駒澤大学大学院)に多岐にわたりご教示たまりました。感謝申し上げます。

甘露英泉の禅戒思想

——独庵玄光への批判を中心として——

務 臺 宗 孝

一、はじめに

本稿は『戸羅敲髓章』の内容分析に基づき、江戸時代に曹洞宗内で勃発した禅戒論争における、甘露英泉（生没年不詳、以下英泉）の思想的位置付けを再考するものである。

英泉は未だ詳細の不明な宗侶であるが、享保九年（一七二四年）に『戸羅敲髓章』を撰述し自らの戒律観を示した。しかし、英泉の主張は等閑視されてきたと言っても過言でなく、人口に膾炙しなかった。今回は英泉による独庵玄光（一六三〇～一六九八、以下独庵）へ対する言及を緒に、英泉の戒思想の一端を探るべく意見を呈したい。なお「禅戒」という語の解釈は複雑であり定義を統一するのは困難である。本稿では英泉の主張を借り、「禅門における戒律」としておくことをお断りしておく。

曹洞宗では周知の通り、道元禪師（二〇〇～二五三）の主張に則り三帰戒・三聚浄戒・十重禁戒より成立する「十六条戒」が依用される。『仏祖正伝菩薩戒作法』に、禪師が入

宋時に師如浄（一一六三～一二二八）より授かった十六条戒が、仏祖より脈々と正伝される菩薩戒として提示されている通りである¹⁾。また、『仏祖正伝教授戒文』にては、些か難解ではあるが禪師の戒律観やその精神が示されている。禪師の直近の弟子たちが『梵網経』の講義を受講していたことは、『梵網経略抄』より知ることができるが、時代が降っていくにつれ曹洞宗内では戒律の作法及びその意義について、余り触れられることがなかった。

江戸期になると、当時日本に流入した明代禅風の影響も相俟って、曹洞宗内では受戒の制度や思想が乱れていた。このとき、道元禪師の戒律に立ち返ろうとする諸師により論争が勃発した。英泉はその論争のさなか自身の戒律論を展開し、戒律論争に一石を投じた宗侶の一人である。

二、甘露英泉について

まず、英泉の基本的な立場を概観しておきたい。『戸羅敲髓章』には序文・跋文ともに存在しないが、その終盤に、

月舟幸いに洞門を中興し、卍山これを承けり。禪戒有るを識ると雖も、未だ戒学に富まず。所説の言に於いて、訛略少なからざるなり。予、禪戒を護念せんがために、諸宗の戒髓を敲き、傍らに弘戒の儀を弁す。是れ此の書を撰する所以なり。⁽³⁾

とある。英泉は月舟宗胡（二六一八―一六九六）や卍山道白（二六三六―一七一五）ら、当時の戒学復興に努めた宗侶を列挙しその功績を述べるが、彼らの分析の習熟不足を訴える。そして、禪戒護念のために『尸羅敲髓章』を著したとしている。また、道元禪師の十六条戒については、

禪門戒を明かせば、亦た威音王戒とも名け、亦た菩薩大戒儀、亦た禪門の十六条戒とも名づくるなり（三帰、三聚、十重禁なり）
（〜）は割注、以下同じ。⁽⁴⁾

と述べている。英泉は十六条戒こそが禪門における戒であるとし、十六条戒を尊重する。なお「威音王戒」の語については『勅修百丈清規』に見え、⁽⁵⁾ 禪戒が威音王以前の次元より前提される、絶対的な戒律であることの形容と思われる。

ところで、卍山は、禪宗に伝わる戒律の起源を遡れば、それは齊しく禪宗初祖である達磨（？―五三〇？）に基づくもの

であると主張している。⁽⁶⁾ 「一乗戒」は、光定（二四三九―一五二八）の『伝述一心戒文』に「南天竺三王第三王子菩提達磨、一乗之戒優婆拙（掘）に受け、漢地に至る。」⁽⁷⁾ と伝えるものを想起させる。一心戒とも称されるこの一乗戒は無相戒であり、卍山がこれを指しているかは確定的ではないが、いずれにせよこの箇所は卍山による、今に伝わる戒律が釈尊より達磨へ、禪宗へ脈々と伝承されたとする正統性を主張するものである。

一方で、英泉は禪戒の相承の認識について、

磨祖西来し、六伝して曹溪に至る。其の間祖々以心伝心し、隻字片画の伝附を表すこと無し。故に全く禪戒を講ずること無し（卍山禪門戒を以て達磨所伝の一乗戒と為す。是の似くは大非なり）。
（中略）能祖、青原思、南嶽讓に附法す。（中略）以心默契にして、軌繩未だ立てず、演戒何ぞ有るや。（中略）遂に臨濟出て、一華盛んに開き、五葉繁茂す。（中略）以心默契、当機伝心にして、未だ羯磨の秉持、開戒の受持を聞かず。⁽⁸⁾

と述べる。英泉は、達磨から続く伝承は以心伝心であり字や図等は用いられず、禪戒について記録された文献もないとして持論を展開する。また、六祖慧能（六三八―七二三）以降の歴代の祖師方へと続く伝承についても、いずれも受戒儀式の

記録を見出せないとする。

英泉は、受戒儀式の濫觴については、

禪門戒の開戒・立製を尋ぬるに、(中略)紹熙以来、洞済の二派一轍の禪戒の受持を知る。建仁榮西先ず虚庵敏に稟け、後に永平道元、天童浄に稟く。前後一般なり。今に至て五百有余年なり。故に濫觴は邇きには非ざるなり。⁹⁾

と述べる。立製、すなわち受戒儀式の起源を遡及し、曹洞宗・臨済宗に伝わる禪戒が、榮西(一一四一―一二二五)が虚庵懐敏(生没年不詳)より受けたものと、道元禪師が如浄より受けたものが同一のものであると判じている。

英泉と卍山の両者において、曹洞宗と臨済宗に同義の戒律が伝承されているとする認識は一致しているが、この起源を達磨の一乗戒にもとめる卍山に対し、英泉は弘法全体の授受の相承は認めるものの、受戒儀式の明確な記録を重視し、禪戒の起源を榮西及び道元禪師にもとめている。ここに英泉の思想における独自性を見出せる。

三、英泉からみた独庵

さて、英泉は同じ曹洞宗僧侶である独庵玄光に対して言及しながら、自身の見解を述べている。今回は当該の記述の検

討より、英泉の戒律観やその思想を探る。

先に独庵について簡単に述べておく必要がある。独庵は、卍山らとともに、いわゆる濫觴問題の革弊を主張し、宗統復古に邁進した人物として位置付けられる宗侶である。独庵自身は元禄十六年(一七〇三)の幕府の官命による決着の前に示寂したが、その知見や功績は『宗統復古志』に明らかである。¹⁰⁾

また、来朝した道者超元(一六〇二―一六六二)に師事し明代の禅風を修学したほか、同じく来朝した明禅僧と交渉があった。その影響もあってか、雲棲株宏(一五三五―一六一五、以下雲棲)や永覚元賢(一五七八―一六五七)といった、明清代に生きた禅僧の思想に影響を受ける側面を有している。¹¹⁾

明代の中国における僧侶は、儒教や道教との関わりを避けられなかった。就中、独庵が影響を受ける雲棲はそのような時代の中、禅と念仏を双修しながら仏教敷衍や戒律の研究に尽力した人物として重視されている。

なお、些か強引ではあるが独庵の特徴については簡単に箇条にし、

- ・卍山らとともに宗統復古に邁進した
 - ・渡来した明禅僧との交流があった
 - ・雲棲株宏等、明禅の思想に影響を受けていた側面を持つ
- といった点を按えておくこととする。

こうした独庵の背景を前提とするが、英泉は道元禪師帰朝

以後の中国の状態について、

支那の禪戒を論ぜば、宋西道元帰朝以後、韃王中国に乱入し、宋運已に衰え、韃の為に亡ぜざる。国を号して大元と曰う。百丈古規、唐繇り元迄で、歴代沿革同じからず、異本雜出し、適從知ること罔し。古規の真本は已に滅し、禪戒の伝も亦た遏絶なり。¹²⁾

と評価している。中国では元の建国当時に、韃靼（モンゴル）の介入による国の混乱により、すでに禪戒の伝承が途絶えていたと見做す。

また、

元明の禪者は、筆舌両端に在り。菩薩戒の受授と称するも、皆何れの羯磨、何れの戒本かを知らず。特に法王の規則に愚昧なるは、雲棲・永寛爲る者なり（独庵俗叟の、迷いて雲棲・永寛の奴僕爲りて一生涯、俗儒の痼執、文字の窟を避けざるは何となるや。嗟呼悲しきかな）。¹³⁾

と述べる。英泉は、明代の禪僧が菩薩戒の授受に際して羯磨や戒本を知らずに行じているとする。また、独庵を愚昧なる雲棲や永寛の奴僕と位置づけ、明禪僧の思想に固執しているとは非難する。これはなんとも過激な表現ではないだろうか。

つまり英泉は、宋西や道元禪師が日本に齎した禪の伝承を最後に中国には純然たる禪が途絶えたとし、明代以降の中国禪の全てを排斥する思想にある。そして、独庵が明代の禪僧に影響を受けたことを非難するのである。

これに関連して、英泉が雲棲ら明禪僧を批判するもう一つの原因として、受戒形式の認識があると思われる。割注ではあるが、『尸羅敲髓章』にて、

（雲棲の二筆、偏に善戒經に依る。講師の、直ちに菩薩戒に入り立つを斥けるは、謬ちの甚だなる者なり）。¹⁴⁾

と述べる。ここでは、雲棲の『梵網菩薩戒經義疏發隱』と『弘戒便蒙』といった著作が『菩薩善戒經』に依拠するとして批判するとともに、この後に「偏に善戒地持の回心迂漫の説に滞る。」という記述も見受けられるなど、英泉は『菩薩善戒經』等の經典そのものを批判的にみている。

この『菩薩善戒經』に依拠することが、英泉にとって何が問題であるのか。それは、雲棲自身が著書『梵網菩薩戒經義疏發隱』に、

菩薩善戒經に云く、菩薩摩訶薩は先ず優婆塞戒、沙弥戒、比丘戒を学び具足すべし。若し優婆塞戒を具せずして沙弥戒を得るを言

う者は、是の処有ることなし。沙弥戒を具せずして比丘戒を得る者は、是の処有ることなし。是の如く三種戒を具せずして菩薩戒を得る者は、亦た是の処有ることなし。

とする文に明らかである。ここで、雲棲は菩薩戒を受ける前に優婆塞戒・沙弥戒・比丘戒の受戒の必要を提唱する人物であることがわかる。この受戒形式を前提とするのは、周知の通り何も明代の雲棲らに限った思想ではなく、中国伝統の受戒形式である。

一方で英泉は、禪門における戒律は道元禪師の十六条戒と認定しており、十六条戒以外の受戒を必要としていない。この受戒形式の相違を根拠に、『善戒経』に依る戒律思想である雲棲を非難するとともに、雲棲らの思想に影響を受ける独庵を非難するのである。

四、小結

以上、『戸羅敲髓章』における独庵に関連する言及を緒として、英泉の戒思想を垣間見た。その特徴としては、

・禪門における戒は、あくまで道元禪師に伝わった十六条戒であり、十六条戒以外の戒律、四分律に依る受戒を必要としない

・中国における禪及び禪戒の伝承が、元の建国により途絶え

たと断定している
・明禪僧の在り方そのものを否定し、その影響を受ける独庵らの思想を排斥する姿勢にある
といった事項が挙げられよう。

無論、今回扱った箇所が英泉の主張の全てではなく、今後の更なる追究を要する点はお断りしなければならぬが、これら英泉の思想の整合性を追究してゆくことで、曹洞宗における英泉の立場や、総合的な『戸羅敲髓章』の史料的位置づけの再考を試みることができよう。最後に、今回の検討を踏まえ英泉の見解における諸問題を提起したい。

英泉における禪戒の定義は、道元禪師の「十六条戒」そのものであり、禪師が帰朝し日本に将来した禪こそがいわゆる「本物の禪」であると認識しているが、そもそも学術的にあるいは教学的に、十六条戒を「禪戒」と断定するのは、果たして可能だろうか。

また、英泉は四分律の受戒を不要とし明禪僧らの思想を批判するが、如浄から道元禪師への受戒と同義とみる栄西の受戒が、四分律を重視する点に留意しなければならない。『興禪護国論』には、

天童山に登り、万年禪寺に想う。堂頭和尚敵禪師に投じて師と為し、参禪し道を問う。頗る臨濟宗風を伝え、四分戒を誦し、菩薩

戒を誦し已畢る。⁽¹⁷⁾

と示される。これに依れば、栄西の受戒においては菩薩戒を受ける前の四分戒の受戒を重視している。『尸羅敲髓章』内で諸宗の戒相をも詳細に記す英泉が『興禪護国論』を参照していないとは考え難いため、この点については今後の慎重な参究が必要となる。更に、五家七宗に伝わる戒律の受戒儀式がなされていないかと断定する点についても疑問視されることである。記録の有無を根拠とするその事実主義たる思想は、現代の学術的見地にも通ずる重要な視点となり得るが、中国仏教における菩薩戒重受の常識を見落としているようにも考えられる。

また、元建国の時点で中国禪の伝承が途絶えたと断定し、以降の禪僧の存在意義さえも批判する英泉のその姿勢は、独自性を多分に有するが、ある種純禪たるアイデンティティを有する禪僧といえるだろう。道元禪師の教えこそが本物の禪であるとするその主張と自覚は、宗侶の範とするところであるように思えるが、一方でその主張すべてが首肯し得るものであるのか。その過激な表現をとつても、その理解に慎重さを要するが、彼の見解における更なる精査の実施については、一定の価値を見出せると考える。以上、『尸羅敲髓章』を通じて見出せた英泉の思想とそれに伴う課題を一旦の成果

とし、今回は筆を擱くこととする。

五、註

- (1) 春秋社『道元禪師全集』六・一八八頁、原漢文。
- (2) 『曹洞宗全書』「注解」二・五六九頁上。
- (3) 『曹洞宗全書』「禪戒」八五頁下、原漢文以下同じ。
- (4) 『曹洞宗全書』「禪戒」七八頁下。
- (5) 『大正蔵』四八・一一五〇頁中。
- (6) 『曹洞宗全書』「禪戒」五頁下。
- (7) 『大正蔵』七四・六四五頁中。
- (8) 『曹洞宗全書』「禪戒」七五頁上。
- (9) 『曹洞宗全書』「禪戒」七六頁上。
- (10) 『続曹洞宗全書』「室中」五四四頁上。
- (11) 『曹洞宗全書』「語録」一所収『經山独菴叟護法集』「自警語」上、六〇七頁下・同六〇八頁上。
- (12) 『曹洞宗全書』「禪戒」七九頁下。
- (13) 『曹洞宗全書』「禪戒」七九頁下。
- (14) 『曹洞宗全書』「禪戒」八〇頁下。
- (15) 『曹洞宗全書』「禪戒」七九頁下。
- (16) 『卍統蔵』五九・四〇〇頁・左下。
- (17) 『大正蔵』八〇・一〇頁中。

高田道見の教化思想について

——『修証義』に対する解釈を通して——

秦 慧 洲

一、はじめに

明治期、神仏分離令や肉食妻帯に関する布告が契機となり、仏教界は廢仏毀釈という大きな混乱に陥った。その結果、多くの寺院が弾圧される事態を招いたが、その一方で信教の自由や西洋宗教・科学の影響を相まって、宗派を超えた新仏教運動が起こり、教会・結社運動を通じた一般民衆に対する教化法の摸索が展開した。

そこで本稿では、新仏教運動の一端を担った宗侶、高田道見（一八五八～一九三三。以下、道見）の教化思想について考察を行う。道見は「通俗仏教」をスローガンに、多数の著作や新聞を通して平易かつ積極的な民衆教化を行ったことで知られ、その内容は多岐にわたる。

また、道見の思想は活動時期によって変遷があることが先学によって示されている。具体的には、第一期青松寺安居時代（一八八六～一八九三）、第二期『通俗仏教新聞』時代（一八九四～一九二一）、第三期法王教伝道時代（一九二一～一九三三）

と分けられている^{〔1〕}。特に第三期以降の主張は大きな変容を遂げており、法王たる釈迦牟尼仏に対する帰依を強調し、一仏称名による実践を提唱した「法王教」という独自の宗教運動を展開するようになった。

では実際にどのような変遷を経たのか。本稿では先の区分に則り、主張内容の振れ幅が一番大きい第二期から第三期における動向を追う。特に在家教化の要として編纂された『修証義』を巡る道見の見解について論じる。

二、『修証義』成立後の問題

明治二十三年（一八九〇）、両本山の告諭として頒布され、在家化導の標準として『曹洞教会修証義』（以下、修証義）が定められた。当初、道見は肯定的に捉えている。

此の四大原則なるものは、只だ其れ従来の家風を演繹したるに過ぎざるのみ。孰か新に標準を設けたるものと云はん。故に此の四大原則なるものは、決して在家化導の標準とのみは心得ふべからざるなり。出家素より此の如くならざるべからず。（中略）爰に四

大原則の名称を設けて、世縁に随順するは、祖門屋裡の春を挽回して、新鮮なる花香を馥郁たらしめんと欲するよりあるのみ。此れは是れ臨機応変の施設にして、全く朝三暮四の手段に過ぎざるなり²。

四大原則(四大綱領)による教化は従来の教えを再解釈したもので、出家にとつても矛盾しない教えとしてしている。また、安易に世俗に迎合したのではなく対機説法として成立した教えであり、「修証義は實に是れ、一宗安心の帰着する所のもの³」と、安心の帰結として『修証義』を評価している。

ただ、『修証義』の普及は遅々として進まなかったことから、頒布当初はその内容について広く取り上げられることが少なく、明治三十年に編纂者であった滝谷琢宗(一八三六—一八九七)の遷化を皮切りに、漸く議論が活発となった⁴。特に曹洞宗の代表的な雑誌であり、道見が主宰した『和融誌』では、多くの論者が『修証義』に対して異義を唱える⁵。

『修証義』に対する代表的な疑難としては「坐禪の不在」が挙げられる。これについて道見は、編纂者の立場に立って『修証義』を「世出世両重の因果を明したものと弁護する一方、次のように述べている。

予も難者と同じく曹洞教修証義なるものに就ては大いに議論を有する(中略) 受戒が入法ではなく、入法の階漸である(中略)

諸仏の行持といふは坐禪がその根本である(中略) 本宗僧俗の実

行が坐禪にしてこの王三昧に入るの階漸が受戒であるということ、高祖太祖の宗旨である(中略) 受戒を以て安心の標準なりと主張するものあるは、曲解であるか(中略) 従前の受戒万能論を打破して坐禪最上論を振起して貰いたい⁶。

『修証義』における受戒の位置づけをあくまで坐禪の前提とし、僧俗いずれにおいても坐禪こそが最上の行持であることを強調、さらに安易な安心としての受戒万能論を否定する。また一方で、「受戒を以て自信教人信の法とするは誤りなき事」と示すように、戒を信仰の立脚点とすることは疑いなくもしている。このように道見にとつて戒は仏教徒としての基本ではあるものの、坐禪に対する方便としての位置づけが色濃い「禪主戒徒」の立場を取っている。

なお、『修証義』に関連したものととして、第二期の道見は「三宝称名」について触れている。

三帰戒も十方三世も十仏名も残らず三宝称名に外ならぬ。何の不足する所があつて、今更釈迦一仏を称念せしめんとするが如き根拠もなき愚論を擔ぎ出すのであらうか(中略) 何となれば今の修証義中には明かに三宝称名を確定せられてある⁷。

『修証義』と親和性の高い三宝称名を評価する一方で、「一仏称名」を断罪している。これは後の第三期法王教とは相反するものであり、道見の変遷が垣間見える記述となっている。

三、安心について

道見が主筆であった『通俗仏教新聞』では質問欄が設けられている。その中で在家者の安心に関する質問が投稿され、その回答として道見は『修証義』による安心を勧めている。

「第五十二問答 曹洞宗の安心」

依て在家普通の男女にでも分り易きものは『曹洞教会修証義』と申す至極簡単なもの有之候ゆえ、先づ通俗的の安心はこの書一巻だけで充分に御座候。

『修証義』の内容は在家者にとつて平易で、「通俗的安心」として認めている。「在家普通の男女」も理解できる内容は、幅広い機根に対応する汎用性を有し、道見の理想である「通俗仏教」と軌を一にするものだったと言えよう。

道見の安心観については批判もあった。例えば、曹洞宗大造林教授であった浅野斧山（一八六六―一九二二）は坐禪を重視する道見の立場には賛同するものの、「受戒」階漸」については再考を求め、三学を踏まえて次のように述べる。

安心の中心点如何。曰く仏心印即ち是なり。（中略）仏心印の内容には戒定慧三学に依り発輝すべき。（中略）予は道見師の如く、本宗の受戒入位を入定慧の階梯とは信ぜず。然れども入仏心印の階梯と云はば、三学齊く夫れであることは前述の如し。（中略）第四、仏心印に証入するに多定慧少戒智力門と少定慧多戒情感門と

高田道見の教化思想について（秦）

両途あること。第五、修証義の編纂は少定慧多戒情感門に依ぜん⁹⁾。戒定慧それぞれが安心である仏心印への階梯であり、機根によつて定慧を重視するか、戒を重視するか、という二つの道があるものの、本来的には三学における序列はないことを示す。浅野氏は三学を一体論として捉えているが、その背景には『修証義』で強調され、明治以降多くの宗師家が踏襲した「禪戒一如」が色濃く反映されたものとなっている。

四、階漸（方便）としての戒解釈

『梵網経』の一節「衆生受仏戒、即入諸仏位、位同大覚已、真是諸仏子」について、道見は次のように解釈する。

受戒授脈の時、直に諸仏の位に入り已れども、尚是れ行果満位の大覚位にあらざれば、且く発心満位の菩薩たるべきを以て真に是れ諸仏の子なりとは申すなり。已に諸仏の子なれば「汝是当成仏」即ち未来成仏の正因を今日此座に於て決定せるものなることは疑ひを容れず。これ受戒入位を以て安心立脚の地盤を固むる所以の法式たり（中略）諸仏の位に入ると云ひ、位大覚に同うし已るといへる文句を見て、受戒だにすれば最早此身体此儘にて釈尊および十方三世の諸仏と少しも異なることなしと思へる者もあるべけれど、それは大いなる心得ちがひなり。（中略）故に位同大覚といふは、まさしく菩薩の因位なりと知るべし。因位なるが故に諸仏の子なりと云ふ（中略）これをもし天台の教判にあてはめ

たならば、円教の初信もしくは初住にあたるなり¹⁰⁾

受戒がそのまま行果満位ではなく、あくまで発心満位の菩薩であることを強調し、受戒が未来成仏の正因となりうることから、安心決定の基盤となることを明示する。また、因位であることは、天台で説かれる円教行位の初信・初住のような菩薩としての修行の初期段階に相当し、伝統的な教学から受戒を階漸と捉えていることを裏付けている。

さらには現世利益的な方便としての受戒も認めている。例えば、複数回の受戒について次のように釈明する。

然るに未だ三帰授受の功德を知らぬもの疑ひをおこして思へらく、一度授受すれば、それにて宜しかるべきに、左はなくして何度となく受戒するが如きは余計のことなるべしと。これは白地の衣を藍に染るたとへにて一心は了解せられたるなるべしといへども、更に蛇足を加へん。（中略）受戒は度を累ねるほど功德善根を増長すること申すまでもなきことなり¹¹⁾

白地の衣が繰り返し返し藍色に染まるように、何度も受戒を重ねることには大きな功德があると示している。このような受戒を複数回行うことについて当時において全く疑念がなかったわけではない。例えば、血脈を受ける回数に関する在家居士の疑問に対して、道見は次のように回答している。

「第四十二問答 血脈授受の度数を累ねるは如何」

元來禪家の僧侶間に於ける受戒受脈の儀式は一生一度に限れるも

のとしてあれど在家の優婆塞、優婆夷に対して何度も其の血脈を授くるが如きは、畢竟黄葉の児啼銭なるのみ。故に真箇の道人には貴説の如く一度授くれば夫れにて事足れど、多くの善男善女を接するには、種々の方便も必要なるものと諦めらるべし。（中略）

宗教は元來感情的のものなるがゆゑ、自己の心地仏性は兎に角、紙に書きたる戒証でも沢山にあれば、後生菩提の助けとなること多からんと安心するものなるぞかし¹²⁾

発心した出家・在家であれば受戒は一度で充分であるが、世間で行われている複数回の血脈授与は「黄葉の児啼銭」のような方便として認めている。「黄葉の児啼銭」とは、泣く子どもをあやすためお金代わりに黄色い葉を与えて泣き止ます喩えで、『涅槃經¹³⁾』にて象徴的に使われている。道見は『涅槃經』の同箇所を踏まえた上で、在家信者にとって血脈授受の繰り返しの方がであることを認める一方、在家信者が後生菩提になると感情的に信じていることを考慮すれば、方便としての血脈授与を認めてよいと回答する。

このように、道見は機根によっては戒の意義を出家者並に把握することは難しいと認識し、教化においては現実的な立場から現世利益的な受戒を一定程度認めていたと言える。

五、法王教における『修証義』批判

先述した通り、第三期法王教においては道見の思想が大きく

く変化するが、『修証義』に対しても同様であった。

修証義を編纂したけれど、殆ど無本尊の状態にて、大將軍のない戦争を見たやうなもので、信者は其の適従する所を知らぬ有様です。傍人評して曰く、彼の修証義なるものは倫理書の如きものにて、宗教の要素は何れにあるやを知るに困むなりと。元來禪宗は、倫理宗とも云ふべきものにて、純然たる宗教と云われぬかも知れませぬ（中略）但臨機の法を説て御茶を濁しつつあるまでの事であるといふことを断言して憚りませぬ。何を以て一定不定の化導法と致しますか¹⁵。

『修証義』における本尊の不在を問題視し、単なる倫理書に留まることを危惧し、また、臨機応変なる方便としての教えに限界を覚え、安定的な教化法の構築が必要と考えている。さらには当時行われていた授戒会と関連して、『修証義』による教化の問題点を述べている。

本宗の本末一般が今日まで其の修証義を金科玉条として説教を始めたのでありますが、何うも結果が面白くない（中略）授戒に附くことの出来ぬ者には用事がないといふ事になる（中略）今日天下の大授戒会といへば大抵大本山の貫首を御請待申すという事になつてをります。そうするには莫大なる費用も係り、可なり大寺でなくては修行することが出来ませぬ。（中略）一般の布教法としては甚だ不価値不十分のものであります、（中略）此の修証義主義の授戒法に依らずして「釈尊一仏の信仏主義、称名成仏の方

法」を取らねばならぬ¹⁵

『修証義』に則れば、大規模な授戒会への参加が前提となり、普遍的な教化としては限界があることを指摘している。そして、称名を中心とした授戒会の再構築を提案する。

戒会といふは便利上、古法に準じて斯くは名けたれどその実は「称名会」とも云うべきである。何となれば持戒成仏でなく称名成仏であるから（中略）戒会とて坐禅もする、戒法も授けるけれど、その戒禅は称名二味の中に籠る¹⁶。

授戒会では礼拝を含めた称名が行われることから事実上の「称名会」と評し、持戒成仏を否定している。そして、戒禅の帰結としての称名を強調しており、先にみた「禅主戒従」を発展した形となつていくことが分かる。ただし、第二期の著述である『菩薩戒落草談』には「されば設ひ一時の坐禅を行ずるも、将た一南無を唱ふるも、皆是れ衆善奉行の一部分にして、撰善法戒の功德善根なりと心得べきなり¹⁷」と、戒と坐禅と称名を同列に扱う表現が既に第二期においても見受けられ、法王教における一仏称名への萌芽を示している。

六、小結

以上、第二期から第三期にかけて道見が示した『修証義』に関する解釈について論じてきた。第二期における道見は、坐禅を最上とした行持を中心に据えた上で、受戒を坐禅に対

する階漸・方便、あるいは菩薩の出発点(因位)と見なし、
 機根によつては現世利益的な側面も認めていたことが明らか
 であった。また、『修証義』による教化も「通俗的安心」と
 しては充分なものとして認識していた。

しかし一方で、通俗仏教においては出家在家の区別を超え
 ようとする余りに、却つて具体的な実践論が失われてしまつ
 た印象がある。例えば、『修証義』への疑難として坐禅の不
 在が挙げられたが、道見は行持としての坐禅を教化の標準と
 して在家者にも適用させようとした。しかし、坐禅が普遍性
 をもつた教化として成立しうるのかという問題については明
 確な提示がなされておらず、結果的に坐禅による在家教化が
 適わないが故に「一仏称名」へと帰結せざるを得なかつたの
 ではないだろうか。またそれに付随して、称名における本尊
 観の確立が不可欠だったことから、道見において『修証義』
 に対する評価の変容が生じたと推察される。

註

- (1) 深瀬俊路「高田道見の教化活動について」『教化研修』三五
 号、一九九二年、二四六―二五〇頁。
 (2) 墻外道人「曹洞教会修証義の問解を讀て」『明教新誌』二八
 五四号、一八九一年、四頁。なお、墻外道人は道見の雅号で
 ある。

- (3) 墻外道人「曹洞教会修証義の問解を讀て(接前)」『明教新
 誌』二八五七号、一八九一年、五頁。
 (4) 白金昭文「修証義の受容にみられる若干の問題」『宗教研究』
 二三四号、一九七七年、一五二―一五四頁。
 (5) 白金昭文「修証義の受容にみられる若干の問題(二)」『印
 仏』二十七卷二号、一九七九年、八七八―八八〇頁。
 (6) 「修証義の疑難を讀む」『和融誌』九卷九号、一九〇五年、六
 三―六七頁。
 (7) 「修証義の疑難を讀む」六八頁。
 (8) 「仏教疑問回答集」第一編、仏教館、一九一七年、三五〇頁。
 (9) 「禅戒の研究(完結)」『和融誌』十卷一号、一九〇六年、二七
 七―二八一頁。
 (10) 「菩薩戒落草談」七―一六頁。
 (11) 「菩薩戒落草談」二七―二九頁。
 (12) 「仏教疑問回答集」第二編、二四五―二四六頁。
 (13) 大正藏十二・四八五下。
 (14) 「法王教概論」、『曹洞宗選書』七卷、同朋舎出版、一九八一
 年、三三三頁。
 (15) 「法王教説教軌範」仏教館、一九二二年、一―二頁。
 (16) 「法王教説教軌範」一一頁。
 (17) 「菩薩戒落草談」三六頁。

禅社員研修の実際と課題、今後の展望について

宇野全智

はじめに

本稿では、企業が社員の人材育成を目的に実施する「社員研修」の場において、禅の思想と実践を主軸とした研修の企画や実施がもたらす効果と可能性について、実際に開催された事例を報告するとともに、布教と人材育成の両面から考察するものである。

また本稿の目指すところは、数量的な分析やエビデンスの提示ではなく、禅の思想や実践の普及が社会の中で生きて機能する可能性についてのモデルの提示であることを、論的方向性としてあらかじめ示しておく。この報告を契機として、現代に生きるビジネスパーソンの仕事と生活に「禅」が関わる機会が増える事、また私を含めた多くの僧侶にとって、坐禅会の意味や価値、開催の方向性が多様化し拡大していくことを願うものである。

禅社員研修の特性と課題

筆者はこれまで二五年以上にわたり、様々な坐禅会の企画・運営に携わってきた。当初は従来型の、寺院を場とした定期的な参禅会が多かったが、それらは寺院地域の過疎化、高齢化に伴う会員の減少などで、衰退に向かっているものが多い。

一方で、都市部における新たな展開として、東京グランドホテルを会場としたビジネスパーソン（特に二〇代〜三〇代女性）を対象とした坐禅会¹や、オフィス街の会議室等を用いた出張坐禅会（主にいす坐禅）など、場所と対象を拡大しての坐禅会の運営にも取り組み、一定の成果をあげている。

その中でも、近年特に大きな可能性を感じているのが「社員研修」の形で実施される、社員向け坐禅研修会である。

筆者が禅社員研修の企画・運営に関わって一〇年ほどになるが、いくつかの実施事例から、他の坐禅会とは異なる「社員研修」ならではの特性と課題が見えてきた。その大きな特

徴は「会全体の目標が明確に設定できる」ということである。

通常の坐禅会は、禅に関する講話・坐禅体験・感想のシェア・写経体験など、指導者が任意でテーマを決め、参加者はそれに応じて自由意思で参加を決めるといふ形が多いが、社員研修の場合は主催者である企業担当者（主に人事部）と僧侶間で「この会が、どのような目標に向けて行われるか（受講した社員に何を提供したいのか・受講によって何を感じてほしいのか・どうなってほしいのか）」に関して明確に設定される。逆に言えば、その明確な設定がなされない限り、研修として採用されることはない。企業が社員研修を設定する場合、「研修の成果」は必然として求められるものであり、「無所得・無所悟」と言ってしまうとは取り付く島もない。もちろん、「集中力が高まる」「精神力が身に付く」などの短絡的な成果を提示するつもりはないが、禅の教えの核心に近いところを、魅力的かつ分かりやすい言葉で主催者側と共有することは必須要件となる。

具体的な実施事例から

今回報告する事例の概要は以下の通りである。

株式会社J（仮称）

本社所在地 山形県山形市

業種 冠婚葬祭業（フライダル・葬祭事業・レストラン運営）

社員数 四二〇名

先に示した社員研修の特性と課題を踏まえ、準備・企画段階では以下の事を特に意識して進めた。

①実施・導入に向けて、まずは人事担当者・担当役員のための体験会を持つ。

「禅の社員研修」という言葉が持つニュアンスと感じ方は、人によってかなりの差がある。まずは完成形の研修の質と感覚を共有するために、決定権のある役員、また企画に関わる人事担当者自身に体験して頂く機会を持った。実際の経験を共有することで、思い込みや先入観などで生じる個々人の意識の差やズレなどを効果的に修正することが出来た。

②実施の対象層や内容などについて、じっくり話し合い「一緒に作る」感覚を大切に。

禅の思想や実践が提供できるものは幅広い。どの層に向けて、どんな内容で実施するのかについて、提供側が一方的に決めるのではなく、人事担当者・役員などと十分に意見交換を行い、それをフィードバックさせる形でプログラムを作成した。こうしたやり取りの中では、役員や人事担当者自身が

抱える課題や悩みなどが思いがけず吐露されることも少なくない。そうした中から生じる問いや想いに応えていくことも、大きな意味があると感じる（役員や人事担当者がスーパードライズを受けられずストレスを抱えているケースが意外に多い。禅僧という立場は、社内の役割や立場を超えて安心して気持ち吐露できる存在として認められやすい。）

③禅の本質を言い得る具体的な「目標・効果」を言語として共有する。

禅社員研修を行う事で「受講者にどうなってもらいたいのか」の目標について、言語化し共有することを目指した。またその「目標」は短期的なものではなく、中長期（二〇年―三〇年の長いスパンも視野に入れながら）にわたるものとして共有することを心掛けた。

今回、研修の目標として定めたテーマは「人間力を深める」である。この語に含まれる意味は単に知識・技術の習得ではなく、本質的な人間性に焦点を当てた事、また企業人として十全である為にはその前提として人間として十全であることが必須であるとの共通認識からであった。

以上の内容について、体験会や数度の意見交換会などを経て、今回（初年度）は若手社員向けの研修として実施することとなった。会社の未来を担う社員を、長期的に育てたいという企業側の希望から、若手への研修が優先度が高いとの判

断である。

次に、対象である若手社員の持つ課題感について共有した。人事担当者からは

素直だが、指示待ちで主体性がない。

自分を出さない。遠慮しがち。

配置転換に心が追いつかない

生活が不規則になりがち。

などの課題感が示され、共有した上でプログラムを作成した。

また禅社員研修全体を通じたコンセプトとして、以下の目標を定めた。

①「知的理解」と「体験」の相乗効果を意識する

（座学とワークショップを効果的に組み合わせる）

②「自己」と「他者」との相乗効果を意識する

（個別の学習と他者との対話を組み合わせる）

③「禅の思想と実践」を日常生活に持ち帰れる形で提示する
（日常と離れた特別な体験としてではなく、日常に繋がる体験としてしっかりと落とし込む）

プログラムについて

プログラムは全五回、各回九十分とした。対象者は基本全員参加だが、業務の都合上どうしても出席できない場合は、撮影した動画を後日見て、レポートを提出してもらおう事とした。

また五回の研修に先立ち、全社員向けの特別講義（年度初めの社内朝礼に引き続き開催）で、該当社員以外にも簡単に体験していただく機会を持ち、また役員・管理職対象のダイジェスト版研修会を開催した。各部署で積極的に研修に参加させていただく土壌を作ると共に、研修終了後の上司との情報や感想の共有がスムーズに進むことを意識したものである。

実施したプログラム概要は以下の通り。
研修全体のテーマ「人間力を深める」

○四月全社員向け研修（この回のみ六〇分）
禅の教えを日常生活に生かすために

禅の思想と世界観
いす坐禅（日常から離れ、静かに自己と向き合う）

○五月 管理職向けダイジェスト版体験会

若手向け研修の内容をダイジェストにて紹介
いす坐禅（日常から離れ、静かに自己と向き合う）

○六月若手社員向け研修（第一回）

テーマ「自己を調える力を養う」

いす坐禅「四つの窓」ワークシヨップ^②

まずは「日常生活を調える」ことから意識しよう

「脚下照顧」→立ち止まって自分の足元を見つめる時間

「禅と食」→生きること、食べること。五観の偈

「見る」と「観る」

「彼の来処を量る」黒糖を食べるワークシヨップ

いす坐禅（日常から離れ、静かに自己と向き合う）

○七月若手社員向け研修（第二回）

テーマ「生きる意味を見出す力を養う」

いす坐禅「四つの窓」ワークシヨップ

「禅と働く」→禅を通して考える、「私」が「働く」意味と

意義

ブレインストーミング「私が仕事で得られるもの」「私が

仕事で失うもの」

禅のお経『典座教訓』を通じて、人生における「働く」意味を深掘りする

いす坐禅（日常から離れ、静かに自己と向き合う）

○八月若手社員向け研修（第三回）

テーマ「他者を慈しむ力を養う」

アイスブレイク「チェックイン」^③

自分にも、相手にも優しくなれる心の持ち方

禅の「同事」の教えから、相手を理解し自分との調和を感じる

誰しものが持つ人生の苦「四苦八苦」に照らして相手を思う

「事柄を聞く」から「気持ち聴く」へ

ロールプレイ「最近あった、ちょっとイラつとした事」^④

いす坐禅（日常から離れ、静かに自己と向き合う）^③

チェックアウト

○九月若手社員向け研修（第四回）

テーマ「自我に縛られず、多様性を認める力を養う」

チェックイン

自分の「思考のクセ」を理解し、他者を認める力を養う

ワークシヨップ「アザミちゃんの物語」

価値観の多様性を感じる。異なる価値観を認める

思考のクセを知る「我見・我執」

いす坐禅（日常から離れ、静かに自己と向き合う）

禅社員研修の実際と課題、今後の展望について（宇野）

チェックアウト

○十月若手社員向け研修（第五回）

テーマ「自己を高める力を養う」

チェックイン

禅の「成道」という思想から、「目指す自分」「なりたい自分」をイメージする

自分にとっての「生きる意味」「幸せの所在」を確かに感じる

「四弘誓願」写経体験

いす坐禅（日常から離れ、静かに自己と向き合う）

チェックアウト

注

① 詳細は曹洞宗総合研究センター情報誌『kuu』（クウ）vol.1（2011）参照のこと。

② 詳細は拙稿「禅社員研修におけるニーズの所在」（本紀要第十 七回）参照のこと。

③ チェックイン・チェックアウトは、研修や会議の最初と最後に参加者がそれぞれ「今の気持ち」を率直に話していくワークシヨップ。お互いの体調や想いを共有し、安心・安全に思ったことを話している場所であるという場づくりの為に

禅社員研修の実際と課題、今後の展望について（宇野）

なう。今回は三〜四名のグループに分かれて行った。

- (4) 詳細は拙稿「坐禅会・坐禅研修会で活用できる効果的なワー
クシヨップの提案」（本紀要第十八回）参照のこと。

祈りの集い―自死者供養の会―

―居場所としての機能―

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。

第三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2―」と題し、その一端を論じた。

二〇二〇年から新型コロナウイルス（以下、COVID-19）が世界的に蔓延し、日本においても同年二月頃から、COVID-19が流行し始めた。ワクチン接種が進んだ現在においても、変異株の出現等により予断の許さない状況が続いている。COVID-19感染予防のために、人々の日常生活は大きく変容したと言えよう。例えば、不要不急の外出を避けることや、会食を控え、黙食での食事、テレワークの推進などによって、人々の日常生活が大きく制限された。また、

マスクの着用、手洗いや手や指の消毒は、特別な事情がない限り行うことが義務のように認識されるようになった。感染症対策に関する新たな常識が定着している中で、様々な生き辛さを抱えている人びとが、行動しにくい状況にもなってきた。コロナ禍で多くの人々が生き辛さを抱えるなかで、自死遺族に焦点をあて、居場所の在りようと、場としての意義を再確認したい。

二．居場所とは

居場所とは、そもそも一体何を指す言葉なのだろうか。広辞苑によると、「いるところ。いどころ」とされている^①。

「コロナ禍における居場所の利用行動と主観的健康感の変化」^②のなかで「居場所」の定義として次のことを取り上げている。Oldenburg, Ray は、居場所（Third Place）を、家庭と職場・学校以外の場所で人々が集いを楽しむ、定期的・自発的・インフォーマルな公共の場所として定義しているとい

う。居場所とは、家庭や学校、職場、公共施設、近所の商店や飲食店、公園など幅広い場所を意味するという。

補足すると、そうした場で人が集まれば、何らかの会話が発生すると考えられるが、コロナ禍で対面の会話をすることに抵抗感があるかたは潜在的に多いだろう。また交流の機会が減少することは、社会的孤立が生じやすいと考えられる。

筆者は東日本大震災以降、被災した岩手県、宮城県、福島県を定期的に訪問し続けている。コロナウイルス流行前から、被災各地の社会福祉協議会が「サロン」活動を展開してきた。この活動目的は被災者に高齢者が多く、自室に閉じこもりがちになることによる心身の健康悪化が懸念されたことが発端になり、定期的な活動が始まった。「復興住宅に知り合いが少ない」「家族以外が入れる部屋がない」といった状況に加え、寒さが深まるごとに屋外へ出て、人と交流する機会が減少した。特に男性高齢者においてこの傾向が顕著であった。ここで取り上げている居場所にもつながるが、高齢者の健康維持の役割を担うだけでなく、世間との隔絶をなくすことが重要ではないかと筆者は考えている。

近年、「サードプレイス」という概念が注目されている。「地域差とコロナ前後の比較によるサードプレイスと幸福感の関連性の研究」では、東京と地方をそれぞれ分析することで、地域差によるサードプレイスの利用形態の違いと、サ-

ードプレイスを持つことと幸福感の関連性の検証がされている。それによると、コロナ前は東京で飲食店が多く、地方で娯楽施設が多かったが、現在は東京で習い事・サークル等が多く、地方では娯楽施設が多いことが示されている。またコロナ禍において東京では飲食店よりも習い事やサークルなどの活動を伴うサードプレイスの利用がより求められていることが考えられるとしている。またサードプレイスの有無と幸福感に関連性があることが示され、サードプレイスを持つ人は幸福感が高いことが示されていた。都市部での居場所、サードプレイスの満足度は低くないが、サードプレイスの目的が人びとの幸福感を向上させる可能性が高いと考えられるため、社会に開かれた「場」の必要性が求められているのではないかと、筆者は捉えている。また、その「場」における目的は異なるが、社会情勢に連動した場の流動的な形成も検討すべきではなからうか。

さらに日本建築学会「まちの居場所」研究ワークショップ⁴⁾によると「まちの中にあつて、自分がふと立ち寄りたくなるような、そこでいろいろなひとと関わりがもてるような、そして自分の居場所と思えるような場所」を「まちの居場所」として表している。居場所という概念は臨床心理学や教育などの分野だけでなく、建築学などの分野でも扱われ、多くの研究が展開されている。居場所の概念や定義は統合さ

れておらず、各研究者によって異なる。中島・廣出・小長井(二〇〇七)⁵⁾の研究によると、「他者から認められたり、他者から自由になって自分を取り戻したりして得られるような『自分を確認できる場所』と定義している。この居場所における研究では、物理的な場所だけでなく心理的側面が主として注目されているが社会的な居場所、また個人的居場所の差異はあるようだが、他者との関係性や交流によって、自己の存在が確認できる「場」になっているか。あるいは単独であることで、自己と向き合い、自己の存在の確認ができる場になるとも考えられる。

本研究では「家や勤務先、学校は除いて、居心地」にも焦点をあてることにする。また、コロナ禍において、集いや交流できる場に絞らずに、居場所の利用価値、可能性についてもとりあげてみたい。

三. 価値観と孤独

社会における多様性が進む中で、人間関係の構築が難しくなることも予想される。『永続孤独社会』⁶⁾の中で、興味深い内容が示されていた。二〇二〇年にカルチャースタディーズ研究所が主催して行った「日本人の意識と価値観調査」において、孤独度を集計していた。特に二五〜三四歳男女では「シェアハウスに住むなど、他人とも家族のように暮らした

い」「気軽に立ち寄れる居場所がない」といった自分の居場所を求める人で孤独度が高いという。また「職業や生き方(ライフスタイル等)の選択肢が多くなりすぎて、かえって不安になる」「多様化が進みすぎて社会の統一性・共同性が不足している」というように、社会の多様性の拡大がむしろ孤独につながるとしている。多様化した社会に生きる現代人には、孤独感が増す中で、ライフスタイルの急速な変化における影響を受けていると、筆者は捉えている。リモートワークという対面ではないパソコンなどを通じての会話も、その一つの要素として考えられる。「とても孤独を感じる」「孤独を感じる」人のコロナ後の意識と行動の変化について言及しているが、「ひとりになりたいと思う気持ちが増した」という女性が多い中で、「人と会うことは楽しいことだ」という気持ちが増した」女性が一定数いる。コロナ禍では、なかば強制的に会話をしないような状況になり、「黙食」⁸⁾といった食事の新たな仕方も発生している。精神的な不安が一層増す原因が巷間には多いのではないだろうか。

人には、それぞれ落ち着ける場所があるのではないだろうか。その場所はいくつもあるべきだと、筆者は考えている。

「社会的排除(ソーシャル・エクスクルージョン)」⁹⁾という概念は、資源の不足そのものだけを問題視するのではなく、その資源の不足をきっかけに、徐々に、社会における仕組み(た

たとえば、社会保険や町内会などから脱落し、人間関係が希薄になり、社会の一員としての存在価値を奪われていくことを問題視していると述べている。

自死遺族だけでなく、なんらかの悩みや解決しにくい問題を抱えている人びとが、社会の中から外側へと押しやられ孤立してしまいがちであり、こうした孤立に対して、どう社会が包摂していくかが課題となってくる。

四. 小さな単位の居場所を増設する

阿部彩（二〇二二）によると、「小さな社会」は、人が他者とつながり、お互いの存在価値を認め、そこに居るのが当然であると認められた場所なのである。これが「包摂されること」である、としている。

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死者増加の要因の一つにもなっている。この居場所について、子どもを含む若年層を対象とした居場所の展開が進んでいる¹⁰。それによると、二〇〇七年のユニセフにより、日本の「子どもの孤独感」の高さが指摘され、二〇〇九年以降には日本の「子どもの貧困率」の高さ、また同じ頃から夏休み明けの「子どもの自殺率」の高さが指摘されるようになるなど、さまざまな面で「子どもの生きづらさ」が社

会的に認識されるようになったとある。こうした世界情勢や国内の状況などが一因として考えられるが、各地で子ども食堂、カフェなど、多様な居場所が設立されている。しかしながら、まだ全体の数としては少ないようである。NPO法人「全国子ども食堂支援センター・むすびえ」が、全国の自治体や社会福祉協議会、支援団体などを通じて調査した結果、子どもたちに食事や居場所を提供する「子ども食堂」は、全国でおよそ六〇〇七か所余りだという。東京都、大阪府、兵庫県など、大都市に多数設置されている。

子どもも大人も等しく受け入れられる多世代交流ができる居場所のありかたが、喫緊の課題ではないかと思われる。NPOによると、「コロナ禍で、人とのつながりや絆がますます求められるようになってきている。そうした人たちに安心感を与えられる場所として、子ども食堂の重要性は高まっていると思う。少子高齢化や過疎化、それに単身世帯の増加などがあり、地域のさまざまな年齢層が交流し、つながりを持つ場所が必要だ」としている¹¹。こうした場のありかたに共感する寺院も現れ、寺院の場を活用する動きが出ているが、これについては、改めて触れることにしたい。

五. 祈りの集いアンケート

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、コロナ禍で生きることについて問う相談内容が寄せられている。現在も精神的な不安などが多く寄せられている。なんらかの「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。こうしたコロナ禍が長期化するのであれば、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。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捉えている。

本研究に長年取り組み背景に、遺族は、故人の死、自死を世間に公表しなかつたが存在する。その死を境に世間との関わりを断絶するかたもいる。遺族を取り巻く社会状況が、コロナ禍で変容する中で、自死の捉え方も社会の中で受けとめかたが変化している。遺族にとって、安心できる場所を提示し続けることができるのが課題となつている。

祈りの集い（第二八回）の直近のアンケートを取りあげる。サンプル数：三九（YouTube 配信によるオンラインライブ配信形式：二三／対面形式：一九名参加）

【オンラインライブ配信形式について】

当日同時接続数：四一（アーカイブ含めた再生回数は、一〇七回）
オンラインの供養申し込み精霊は、一三三精霊。

【対面形式】

参加者数：一九名（三三名申込、四名欠席）
コロナ禍ということもあって、参加予定者が開催前に陽性の反応の報告を事

務局に寄せられるなど、参加者の健康観察なども実施している。

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。また同じく、年齢区分については六〇歳代女性の参加が集中している。申込みに関して、オンラインライブ配信形式と実際に参列する形式の併用を望む人が多い。この先もコロナ禍という不透明な状況が続く限り、遺族主体として捉え、開催の工夫が必要不可欠であろう。筆者の推測であるが、法要に自ら参列し、一年間のうち、複数回、故人の安寧を祈るといふ行為が、遺族自らによって故人の死の意味の捉えなおしを、法要という儀式を通じて行っているのではないかと考えている。

六. 終わりに

生きづらさに類する問題とともに、それを受け入れる居場所の問題がある。筆者は、居場所は一つだけでなく、複数の存在を持ち、それらと関わることで、生きづらさの解消の一因と自己肯定感につながるのではないかと、捉えている。また、その場における自分という存在の捉えなおしと、受けとめてもらえたという感覚が複合的、重層的になることで、自死につながる一因を取り除くことができるのではないかと思

われる。居心地の概念⁽¹³⁾について、およびその研究は、改めて取り組むべき課題でもある。今後、祈りの集いでは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」作りを継続課題としたい。

註

- (1) 新村出『広辞苑』第七版、二〇二二年二月一日、岩波書店
- (2) 柳川映子、加藤遼、松下大輔「コロナ禍における居場所の利用行動と主観的健康感の変化―新型コロナウイルス感染症流行期「第3波」の大阪府を事例として―」日本建築学会径角形論文集第八七巻第七九八号、一四八五―一四九二、二〇二二年八月
- (3) 橋本成仁、今村陽子、海野遙香、堀裕典 公益社団法人日本都市計画学会都市計画論文集五六(三)、八二七―八三三、二〇二一年一〇―二五
- (4) 日本建築学会編「まちの居場所…ささえる／まもる／そだてる／つなぐ」鹿島出版会、二〇一九年、九月
- (5) 中島喜代子、廣出円、小長井明美(二〇〇七)「居場所」概念の検討」『三重大学教育学部研究紀要』五八、七七―九七
- (6) 三浦展『永続孤独社会 分断か、つながりか?』朝日新聞出版 二〇二三年六月二三日、一八一
- (7) 前掲書 二六四
- (8) 千葉県教育庁「新型コロナの影響を踏まえた学校教育活動の制限緩和について」令和四年四月十四日
- (9) 阿部彩(二〇二二)『弱者の居場所がない社会 貧困・格差と社会的包摂』講談社現代新書、九三
- (10) 田村光子(二〇二二)「子どもの居場所の展開とその機能について―千葉市における「こどもカフェ」の事例から」植草学園短期大学紀要第三号
- (11) UNICEFイノチェンティ研究所「Report Card」研究報告「先進国における子どもの幸せ生活と福祉の総合的評価」国立教育政策研究所・国際研究・協力部(翻訳)二〇二〇年三月
- (12) <https://www.3nhk.or.jp/news/html/20211226/k10013405131000.html> 令和四年一〇月二三日閲覧
- (13) 西川絹恵「居心地」と「居場所」の概念の研究『中京経営紀要』第十七号二〇二二年三月

家父長制の寺院

瀬野美佐

明治の太政官布告

これまでは、「寺院問題」の観点から、あるいは女性僧侶について、近現代の宗門における女性の問題を対象としてきたわけであるが、今回は「家族」というものを軸にして考察してみようと思う。

明治五（一八七三）年の四月、「自今僧侶肉食妻帯蓄髪等可為勝手事、但法用ノ外ハ人民一般ノ服ヲ着用不苦候事」とする太政官布告第一三三号が出された。以来、曹洞宗のみならず日本の伝統仏教諸宗派は、男性僧侶が結婚し、寺院内に家族とともに暮らすという、世界的に見れば特異な形態での寺院の運営をしてきた。

国家が僧侶の結婚を認めたということの中には、国民を戸籍制度を通じて一元管理し、統制の下に置こうとした行政の都合が見て取れる。つまり国は男性僧侶に、それまでの、世間から出てしまう「出世間」、あるいは出家としての立場ではない、「ぶつうの国民」になることを求めたのである。

これに対して宗門はすぐに、六月五日付全国末派寺院あての「曹洞宗務局普達」において、以下のように釘を刺している。

「自今僧侶肉食妻帯畜髪等可為勝手ノ御布告有之ニ付事情不明之族旨意取違驚愕致候テハ不都合ノ儀ニ候條畧辨ヲ示スコト左ノ如シ（中略）鷲嶺ノ付躅ニ基クト雖亦甚シキコトアリ今ヤ明令一タヒ降り佛律ハ沙門ニ委メ（委ハ勝手タルヘキノ義）自ラ是ヲ嚴整セシム是ノ時ニ當テ佛子タルモノ速ニ回光返照メ従前ノ不規ヲ改メ憤發激勵正法ヲ護持シ國恩ヲ報セスンハ更ニ何レノ日ヲカ待シ是レ我等カ龍天ニ誓テ末派ノ僧侶二期望スル所以ナリ若又自ラ顧テ明ニ佛戒ヲ持シ佛種ヲ継ク「能ハサルガ如シハ各自ノ好ム處ニ任セテ早く裁制セヨ濫吹シテ法門ヲ汚ス間敷事」¹

国は勝手にしてもいい（自由意思に任せる）、と言っただけなんだから、佛子たるもの「従前ノ不規ヲ改メ憤發激勵正法ヲ護持シ國恩ヲ報」ずべきであるということである。そして「自ラ顧テ明ニ佛戒ヲ持シ佛種ヲ継ク」能ハサルガ如シハ

各自ノ好ム處ニ任セテ早ク裁制セヨ」と述べている。

さらに十三年後の明治十八（一八八五）年「寺法条規綱領」になると、宗門の姿勢はさらに鮮明になる。

「第九條 寺院中ニ女人ヲ寄宿セシム可ラス

行政上ニハ僧侶ノ妻帯ヲ妨ケサルヲ明治五年第百三十三號ノ公布アレ出右ハ宗規ノ範圍内ニ關係ヲ及ホサルヲ明治十一年二月内務省番外達ニ明ナリ故ニ宗規ハ依然僧侶ノ妻帯ヲ禁止ス政教已ニ區別アリ他ノ干渉ヲ脱シテ獨立ノ機運ニ傾向セシ以上ハ奮テ宗規ヲ恪守スヘシ尼庵ニ男子ヲ寄宿セシメサルモ亦同シ」

宗門は改めて、「宗規ハ依然僧侶ノ妻帯ヲ禁止ス」と明記しているのである。

しかし、実際には男性僧侶はどんどん結婚していき、明治三十九（一九〇六）年には、この第九條は削除される。そして大正六（一九一七）年、後に總持寺独住第八世となられた栗山泰音禪師の『僧侶家族論』が出版された。

この著書中、禪師は「寺に住まはる、婦人方へ」と題した文章で、自らを「みなさんと親しき未見の友」として語りかけておられる。女性に対してこのように誠意のこもった言葉をかけるといふ姿勢は、後世の宗門にはついぞ見ることが出来ないものである。³

とはいえ、出家であるはずの僧侶が結婚して家族を持ち、

「家長」となる。これは、本来なら矛盾以外の何ものでもない。しかし、宗門はもう立ちどまることが出来なかった。あるいは日本の社会が、立ちどまることを許さなかったのかもれない。

ここで留意しておくべきは、結婚というタブーを犯すことと同時に、男性僧侶が「家長になる」ことによって、お寺もまた「家制度」の中に取り込まれていった、ということである。そこでは、同じ信仰を持つもの同士が集まって暮らす「僧伽」の要素はだんだんと失われ、一般の家族と同様な家庭生活が行われるようになっていく。

一方、「肉食妻帯勝手」の布告が出された翌年、明治六（一八七三）年には、「比丘尼（尼僧）も蓄髮、肉食、縁付、帰俗勝手」という太政官布告二十六号が出される。

熊本英人の「近代仏教教団と女性（二）」⁴によると、歴史学者の喜田貞吉は「明治仏教に於ける肉食妻帯」⁵で次のように論じている。

「明治五年四月僧侶の畜髮並びに肉食妻帯が国家から公許されたに拘らず、此の時どうした事か比丘尼の事が忘れられた。かくて翌六年正月に至り、比丘尼の畜髮、肉食、縁付、帰俗が許されたのは、上に述べた如く其の前に忘れられた所のものを補ったに過ぎないのであるが、ここに帰俗の語の用ひられたのは如何なる故であらうか。帰俗は即ち還俗であ

る。還俗は各自の任意で、それは男僧であっても同様でなければならぬ。然るに政府が之を特に比丘尼に対してのみ附加へた所以のものは、その真意の那辺にあつたかを知るに苦しむ。(中略)比丘尼の畜髪、縁付が、何故に事実上殆ど行はれなかつたのであろうか。理由は甚だ簡單である。僧侶は畜髪、妻帯しても、依然として僧侶であり得るが、比丘尼が畜髪、縁付すれば、世間はもはや之を比丘尼として認めなくなるからである」

つまり、国にしても宗門にしても、制度として強制することとはなかつたにせよ、この時点で、女性の僧侶はお寺の「家制度」から弾き出されたことになる。

そして、明治、大正、昭和を通じて、日本が戦争に負けて新しい「宗制」が昭和二十七年(一九五二)年に出来るまでは、女性の僧侶は檀家のあるお寺、法地の住職になることが出来なかつた。そうなると必然的に、尼僧は男性が住職をする大きな寺の下請けをするようなシステムが出来上がつていく。月経や枕経といった、身近な宗教シーンでお世話になるのは尼僧さんだが、葬儀の導師として扨子を振るのは男性の住職なのである。

この明白な上下関係は、制度のうえでは男僧尼僧が完全に平等になった現在でも、不平等な意識になつて残つている。制度がどうなつていようと、目のあたりにする現実がそんな

のだから仕方がない。性差別的な制度によつて醸成された価値観は、七十年やそこらでは完全に扨拭出来ないものである。結果、曹洞宗の女性僧侶は激減し、現在二等教師以上の資格を持つ宗門の僧侶のうち、女性僧侶の割合は三パーセントにまで落ち込んでしまつた。

寺族の定義の変遷

そのかたわらで、僧侶ではない、妻や娘といった自分の「家族」に対しては、お寺の中での性別役割分業が露骨な形で構築されていくことになる。

いやいや、尼僧さんの場合はともかく、お寺の中のしごとはお坊さんと家族がそれぞれが自分の立場で自分出来ることをやっているんだから、それは上下関係ではなく、相互補完的で対等なんだよ、とおっしゃる向きもあるかもしれない。しかし、本当にそうだろうか。

戦後の昭和二十七年(一九五二)年の『宗制』での寺族の定義は、「住職の配偶者又は近親者で、現にその寺院に在住するものを『寺族』という」だった。ここでははっきりと寺族は「住職の配偶者又は近親者」、つまり「家族」であることを認めていた。

そこでの課題は何であつたかというのと、「住職の配偶者家族として、寺族はお寺でどうあるべきか」ということだっ

た。掃除洗濯炊事に育児など、家庭の中で女性がやらなければならぬとされている家事労働以外に、「僧侶でもないのにお寺に住んでいる」ことの、意味づけが必要だったのである。

それで、昭和五十一年（一九七六）年、「寺庭婦人通信教育（現在は寺族通信教育）」が始まると、「寺族は教化を担うもの」という方針が堂々と打ち出された。

もつとも、「寺族は教化を担うもの」といつても、それはあくまでも夫である住職を超えないように気を遣いながらの話である。住職の補助的役割を担うものとしての「寺族の教化」だった。

檀家さんの話を辛抱強く聞いたり、優しく接したりするところが、寺族には求められた。「お寺を訪れた方に、きれいに掃き清められた境内を見ますがすがしい気持ちになっただけくことも、寺族さんの立派な教化」というわけである。

ところが、昭和五十四（一九七九）年、プリンストン差別発言事件が起きる。

この宗門の危機に際して声高に叫ばれたのが、「曹洞宗の僧侶は本来出家である」とか、「高祖太祖に立ち帰れ」とかいう、復古主義というか、いかなれば「出家至上主義」だった。

曹洞宗の僧侶が本当に出家であるとするならば、『宗制』

の寺族の定義に、「配偶者」とか「近親者」とか書いてあるのでは整合性が取れない。それで、昭和五十九（一九八四）年、宗門は寺族の定義をそれまでの「住職の配偶者又は近親者」から、「寺院に在住する僧侶以外の者を寺族という」に変更したのである。

この条文は、平成七（一九九五）年、寺族を初めて『宗憲』に定義付ける際にもそのまま踏襲され、宗憲第八章32条「本宗の宗旨を信奉し、寺院に在住する僧侶以外の者を寺族という」になった。

家父長制の寺院

皮肉なことに、「出家至上主義」が叫ばれる一方で、昭和の後半から平成にかけて、一般のお寺はますます住職個人の「家」になっていった。男性僧侶にとつてもはや僧侶であることは、職業のひとつと考えられるようになったと言えるかもしれない。

そして当然のことながら、彼ら男性僧侶は自分たちが寺族を「養っている」と思っている。まさしく、「家族」を養う「家長」として。

しかしそうなると、それでは住職僧侶がやっていることは何なのか。それは「なりわい」であって、報酬をとまなう「労働」ではないのか。ひるがえって、それでは寺族がお寺

でやっていることはどうだろう。彼女たちがしていることも、「労働」ではないのだろうか。

寺族に対して、たとえ寺院法人からお給料が出ていたにしても、それは家事の延長線上にあると見做されて、とうてい引き合ふ額とは言えないだろう。

いくらお寺の中での性別役割分業を、相互補完的で対等だといってみても、主役はあくまでも住職で寺族は補助。寺族の場合は、さらに家事や育児はもちろんのこと、男性僧侶に対するやさしい気遣いや尊敬の念といった、精神的なケアまでが求められるのである。

では、そういう寺族から提供される報酬をともなわない「労働」——「無償労働」——について、男性僧侶はどう考えているのか。これについては、私はある僧侶団体から、こう言われたことがある。「寺族のやっていることは労働ではなく、仏さまに対する尊い奉仕である」と。

そこで、このような男性僧侶の考え方について、当の寺族はどう思っているのか。今度は年配の寺族に意見を聞いてみた。

すると彼女は、「現在の寺院を支えているのは、寺族の無償労働力だ」という私の考えに同意してくださったうえで、「何かいつも仏さまを出汁に使われている気がしていた」とおっしゃった。この「出汁に使われる」というのも、じつに

みごとに表現ではないだろうか。

実際のところ、これまで「仏さまを出汁」に、寺族女性の労働力は搾取されてきたと言ってもいい。だが、搾取している側には、その仕組みは見えない。見えないというよりは、「見なくてもいい」特権を持っているのだから。

そして、これこそが「家父長制」というものなのである。

オーストラリアの哲学者ケイト・マンは著書の中で、「家父長制秩序」とは、「男性の優越性を保証し、女性からなんらかの奉仕を引き出す」ことを目的としている、と、明瞭に述べている。

男性の特権を享受し、寺族女性の労働力から直接の恩恵をこうむっているのは、間違いなく男性僧侶たちである。それを「労働」ではなく「仏さまへの奉仕だ」と言い切ったとき、寺院における「家父長制」は、まさしく完成したと言えるだろう。

ただし、それは同時に論理的な破綻も招く。なぜなら、男性僧侶は、どこまでいっても「仏さま」ではないからである。彼らと寺族とは「仏さま」の前で横並びの、それこそ平等な関係でなければならぬ。そうなつてはじめて、お寺が「家族」を取り込んだことに「宗教的」な意味が生まれて来るはずなのである。

そのような関係性を模索することなしに、宗門における

ジェンダーについて語ることは、不毛な営みではないだろうか。

結びにかえて

寺族の定義は、平成七年の後も紆余曲折を経て、平成二十七年（二〇一五年）年に宗憲第八章32条「本宗の宗旨を信奉し、寺院に在住する寺族簿に登録された者を『寺族』という」に決定した。

それから七年後の二〇二二年、再び改訂の運びとなり、二〇二三年四月一日に施行予定の寺族の定義は、33条「寺院に在住する僧侶以外の者のうち、本宗の宗旨を信奉し、かつ、寺族簿に登録されたものは、『寺族』という」になる。

いずれにしても、社会の変化に合わせて、お寺の中の「家族」の在り方についても考え直すべき時であろう。栗山泰音禅師の『僧侶家族論』から一〇五年をけみして、まずは男性僧侶自身による新しい「家族論」が、明らかにされるべきではないかと、私は思う。

注

(1) 曹洞宗務局普達全書 自明治五年至明治十六年 曹洞宗宗務

廳

(2) 現行曹洞宗制規大全 鴻盟社 明治三十一年

(3) 栗山泰音「僧侶家族論」桜樹下堂 大正六年

(4) 熊本英人「近代仏教教団と女性（一）」駒澤大学仏教学部論集 二〇〇四年

(5) 喜田貞吉「明治仏教に於ける肉食妻帯」『現代仏教』第一〇五号 一九三三年

(6) 曹洞宗人権学習基礎テキスト これだけは知っておきたいQ & A改訂版 二〇一一年版

(7) ケイト・マン「ひれふせ、女たち」慶應義塾大学出版会 二〇一九年

参考文献

江原由美子「ジェンダー秩序〈新装版〉」勁草書房 二〇二二年

執筆者紹介 (敬称略・肩書きは発表時)

務臺宗孝…………… ……駒澤大学大学院	中野智教…………… ……駒澤大学大学院	米野大雄…………… ……早稲田大学大学院	佐藤俊晃…………… ……センター委託研究員	横山龍顯…………… ……愛知学院大学専任講師	大松久則…………… ……愛知学院大学専任講師	久松彰彦…………… ……センター研究生	工藤英勝…………… ……センター嘱託員	永井賢隆…………… ……センター研究員	新井一光…………… ……センター常任研究員	澤城邦生…………… ……センター常任研究員	秋津秀彰…………… ……センター常任研究員	小早川浩大…………… ……宗学研究部門主任	尾崎正善…………… ……センター講師	宮地清彦…………… ……センター常任研究員	志部憲一…………… ……センター所長
古山健一…………… ……近現代教団研究部門主任	水野隆道…………… ……臨濟宗妙心寺派教学研究委員	原山佑成…………… ……センター研究生	山内弾正…………… ……センター研究員	菊地志門…………… ……センター研究生	糸井俊人…………… ……センター研修生	横山俊顕…………… ……センター講師	佐藤達全…………… ……育英短期大学名誉教授	南原一貴…………… ……教化研修部門副主任	関水博道…………… ……教化研修部門主任	瀬野美佐…………… ……女性と仏教・関東ネットワーク	久保田永俊…………… ……センター常任研究員	宇野全智…………… ……センター常任研究員	秦慧洲…………… ……センター研究生	鯨岡信…………… ……駒澤大学大学院	

〔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。本誌が純粹に學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な、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いただきますようお願い申し上げます。

曹洞宗総合研究センター―學術大会紀要

（第二十四回）

二〇二三年（令和五年）六月三日 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―七二七〇

FAX 〇三―三四五四―七二七一

印刷所

三協美術印刷株式会社

「教区布教」の可能性（関水）

- み』（『眞宗研究』、19、pp.55～64、1974年）など
- (8) 勝桂子「寺院再編論—こころ癒す地域の核として—」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第17回）』、p.245、2015年）
 - (9) 関水博道「さとの消費化」をめぐる一考察—現代教化論の観点から—」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第23回）』、pp.121～126、2022年）など
 - (10) 山中弘『現代宗教とスピリチュアル・マーケット』（弘文堂、p. ii、2020年）
 - (11) 『曹洞宗報五月号（第1040号）別冊付録 第138回曹洞宗通常宗議会議録』、曹洞宗宗務庁、p.49、2022年
 - (12) 齋藤吉雄『応用社会学原論—現代社会学と社会調査はどのように役立つか—』2015年、学文社など
 - (13) 2022年は9月末日までの申請分
 - (14) 「YouTube「生きる力」」（<https://www.youtube.com/@user-he3mz9ge3r/featured>、最終閲覧日2022年10月24日）
 - (15) 「Facebook「生きる力」」https://www.facebook.com/people/%E7%94%9F%E3%81%8D%E3%82%8B%E5%8A%9B/100069097531775/?paipv=0&eav=AfYr6UzTzZaWx0y26dLSS-sFGKyNEaqnGyrjmXM6-3vDwYPoZnGn3deLdRgK00mBD5Zc&_rdr、最終閲覧日2022年10月24日）
 - (16) 曹洞宗宗務庁人事部、及び、教化部では、法話動画を配信している。これらはYouTubeチャンネル「曹洞宗 SotoZen」（<https://www.youtube.com/user/Sotozenkanri>、最終閲覧日2022年10月24日）で公開。
 - (17) 曹洞宗神奈川第二宗務所第五教区出版委員会発行『生きる力』
 - (18) 総務省『令和3年度情報通信メディアの利用時間と情報行動に関する調査報告書』（https://www.soumu.go.jp/main_content/000831290.pdf、最終閲覧日2022年10月24日）によると、Facebookの年代別利用率は10代=13.5%、20代=35.3%、30代=45.7%、40代=41.4%となっている。
 - (19) 阿部宗道「ソーシャルメディアを活用した布教教化の可能性」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第15回）』、pp.283-288、2014年）など
 - (20) 福島県宗務所の宗務所報に「生きる力オンライン」を紹介していただいた。『曹洞宗福島県宗務所所報』94、2022年
 - (21) 木村博史『改訂 YouTube 成功の実践法則 60 ビジネスに活用する「動画作成テクニック」と「実践ノウハウ」』ソーテック社、2018年
 - (22) 前掲(18) 総務省報告書によると、Instagramの利用率は、10代=72.3%、20代=78.6%、30代=57.1%、40代=50.3%などとなっている。

力)で行わざるを得ないという面が影響している。「自坊」と「教区」のバランスを取りながら無理なく持続出来るシステムの構築が今後の課題と言える。

また、「教化の質」の向上という課題もある。たとえば、YouTube 法話動画の平均動画時間に対する平均視聴時間の割合は 28.0%（2022 年 10 月 24 日現在）で、この数値の上昇が今後の課題だ。もちろん、長く見てもらえばそれで良い、というわけではないが、人を惹きつけ魅力ある法話を実践する上では一つの目安になろう。

さらには、「宗務庁」「管区教化センター」「青年会」などとの相互リンクなどの連携も今後の課題だ。前に示したように、布教教化は「マクロ」「メゾ」「ミクロ」といった単位の相互補完という視点から再構築されるべきだと筆者は考えるが、その視点からも、他の機関のサイトなどとの連動は一層図ってゆくべきだと思う。

5、まとめ

以上、「生きる力オンライン」を事例として、教区布教の可能性を検討した。

教区による教化は「禅の集い」など対面形式のものが主流だが、オンラインを取り入れた活動は「自坊の活動」と「教区の活動」の両立などいくつかの制約や課題はありながらも教区布教の新たな可能性を見出せる取り組みではないかと考える。

今回は、特定の教区の実践を取り上げるに止まったが、今後も、様々な手法、あるいは、様々な教区の事例を比較検討することで教区布教のさらなる発展を期することが出来るのではないかと考える。今後の課題としたい。

註

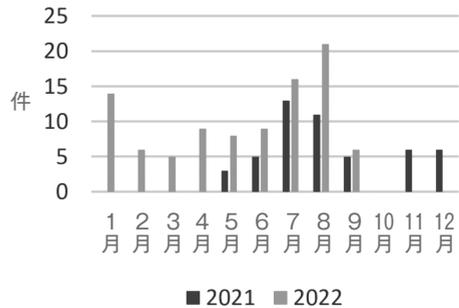
- (1) 小杉瑞穂「オンライン坐禅会についての考察」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第 22 回）』、pp.133～138、2021 年）
- (2) 福島伸悦「エンゲージド・ブッディズム—宗派を超えた 41 ヶ寺の新たな挑戦・「蓮の花」お寺めぐり—」（『教化研修』、53、pp.141～146、2009 年）など
- (3) 斎藤昭道「受講者の相談内容にみる布教の問題点—「秋田宗務所・禅センター」の取り組み—」（『教化研修』、48、pp.227～232、2004 年）など
- (4) 中野重孝「大衆教化と都市伝道—禅をきく会の一考察」（『教化研修』、35、pp.378～383、1992 年）など
- (5) 斎尾弘忍「教区単位の教化活動—鳥取県第四教区の現況より—」（『教化研修』、7、pp.34～38、1964 年）、白金昭文「小地区中心の伝道について—足利初学会の歩みに学ぶ—」（『教化研修』、21、pp.33～36、1978 年）
- (6) 前掲（5）斎尾論文 p.34
- (7) 寺林惇「都市教化活動の一報告—真宗大谷派大阪教区教化センターの理念と歩

「教区布教」の可能性（関水）

1つ目は、教区による SNS 利用のモデルケースとしての可能性である。コロナ以前から教化活動の Web 利用は議論され⁽¹⁹⁾、各寺院単位や青年会などの僧侶グループなどの単位で SNS を利用するケースも多く見られる。その一方で、教区単位で利用する事例は、YouTube・Facebook に限るが、管見の限りはない。

YouTube・Facebook は登録料が掛からず、公開に当たっては、さほどの設備投資も必要ではなく（動画撮影は教区寺院 A 寺の機材を借用し、教区から A 寺に補償する形で運営している）、また、「生きる力オンライン」程度の更新頻度であれば、さほどの労力的負担もなく無理なく始められる教化活動であろうと考える⁽²⁰⁾。

2つ目は、既存の活動との連携である。前にも述べたように、当教区で 40 年以上続けてきた冊子づくりと連携させているのがこの活動の特徴だ。YouTube チャンネルの新規登録者数の推移を示した第 2 図を見ると、7、8 月に登録者が増加していることがわかる。これは、この時期、冊子『生きる力』を各寺院で檀信徒に配布していることが影響していると思われ、冊子と Web とのリンクを示している。



第 2 図 「生きる力オンライン」YouTube の新規チャンネル登録の推移（2021 年 5 月～2022 年 9 月）

3つ目は、教区全体の教化意識の底上げである。運営を通じて教区の僧侶が原稿執筆を分担し、相互に校正などの確認をしているが、その過程を通じ、普段はなかなか知ることが出来ない教区僧侶の教化に対する意識や姿勢に触れることが出来る。これらが相互に良い刺激となっていて、教化意識の向上につながっていると感じる。

最後に、活動を通じての今後の課題を指摘しておきたい。

まず、大きな課題と感じているのは、「教区単位」という制約から生じる問題である。たとえば、YouTube は、一般論として、頻繁に配信することで固定的な視聴者を確保することが出来るとされるが⁽²¹⁾、現状、月に一度の公開に止まっている。これは、法話動画撮影には、原稿の準備、修正を始めとして、日程の調整などそれなりの労力が掛かるという事情がある。あるいは、今後、若い層への浸透を考えれば、Instagram などの利用も視野に入れたいところだが⁽²²⁾、やはり、「労力」という制約から、現実に運用可能な範囲に落ち着かざるを得ない面もある。これらは、それぞれの寺院における檀務を優先せざるを得ず、各寺院の「余力（時間・労

所・県など（青年会など含む）＝16%、その他＝8%となっている。これは、当初はそれぞれの寺院の教化に手いっぱい、教区行事まで手が回らなかったからではないか。こうした状況は全国の様ざまな地域において見られたものと推察する。

さて、このような状況下、筆者の僧籍地が所属する教区はオンライン教化活動を始めた。次にこの活動の経緯と概要、活動を通しての課題などについて考察する。

4、「生きる力オンライン」の実施と考察

神奈川県第2宗務所第5教区は、21カ寺（教区寺院の所在地は横浜市（戸塚区・港南区・瀬谷区・泉区・栄区）、藤沢市、鎌倉市）から成る。コロナ以前は「釈尊降誕会」「托鉢」などを不定期に行っていたが、対面行事が開催出来なくなったため、若手僧侶を中心に、SNS（ソーシャルネットワーキングサービス）を利用したオンライン教化活動（YouTube⁽¹⁴⁾・Facebook⁽¹⁵⁾）を始めた。コロナ禍では、坐禅会や法話などのオンライン化が進んでいるが⁽¹⁶⁾、これらを参考にして始めたのがこの活動である。なお、当教区では1976年より、『生きる力』という小冊子を製作し、お盆に、教区寺院の檀信徒に配布しており⁽¹⁷⁾、その「オンライン版」として位置づけている。

ところで、当地は田園地帯も残る地域で東京や横浜のベッドタウンである（2015〈平成27〉年度国勢調査による教区寺院所在行政区の昼夜間人口比率の平均値は85.6である）。国勢調査（各年次）による2020年までの15年間における地域の人口増加率の平均値は1.0%であり、人口減少への危機感はありません。一方で、都市化の影響を受け、葬祭の簡略化などが進み、世代間の信仰の継承が課題である。そこで、活動のメインターゲットを「40～50代（檀信徒各家における代表者の「次の世代」）」、サブターゲットを「30代以下（各家の「次の次の世代」）」とした。

YouTubeでは、法話動画を月1回程度公開（動画1回の平均時間は6分51秒（2022年10月24日現在））している。法話は教区僧侶が相互に担当していて、人権問題への抵触、教義などに関する宗門の見解などとの齟齬などが生じないように、事前に相互に原稿を点検し合っている。Facebookでは、ミニ法話や季節のコラムなど「文字による教化」を行っている（更新頻度は週に一度程度）。Facebook利用者は全体的に減少しているとされるが、メインターゲット世代の利用率が比較的良好⁽¹⁸⁾のと「文字による教化」に適していることからFacebookを利用している。

開始に際してはポスター（寺院掲示）とハガキチラシ（檀信徒配布）を作製。また、冊子『生きる力』にQRコードを掲載し、冊子とWebとのリンクを図った。2022年10月24日現在、YouTubeの動画数は14本、チャンネル登録者数は144人、Facebookの投稿数は136本、ページへの「いいね！」は72人である。

さて、「教区布教の可能性」という視点から活動を考察してみたい。

連携し「面で盛り上げてゆく」という寺院再編が、いま最も求められていると感じる⁽⁸⁾」としているが、「面」となることで創出される教化の価値を再確認したい。

2つ目は、宗教行動の私事化との関連だ。現代は個々の関心によって様ざまなものにアクセスする傾向にある⁽⁹⁾。宗教学者の山中弘は現代の宗教行動を「消費主義的資本主義の全域化の中で、自分の好みのものをマーケットから選択する消費者のあり方と、その需要に応じてマーケットへの品揃えを工夫する供給側という商品をめぐるダイナミズム⁽¹⁰⁾」と捉える。こうした視座も踏まえ、菩提寺だけでなく「教区寺院」も含めたゆるやかなネットワークの中での教化が求められるだろう。

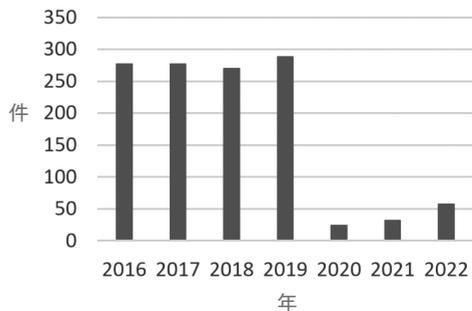
3つ目は、教化関連組織の連携という視点だ。宗議会議員の田中清元は、2022年2月の通常宗議会で坐禅による布教教化を例に「関係機関、組織、人材が相互に連携し、柔軟に対応していくことによって、立体的な坐禅教化が可能になる⁽¹¹⁾」と提言し、各組織の連携による柔軟かつ弾力的な教化展開を主張している。

社会学などでは社会現象の規模に応じて領域分けをして分析することがあるが⁽¹²⁾、それに準じ、たとえば、「マクロレベル（宗務庁、総合研究センターなど）」「メゾレベル（管区教化センター、宗務所、教区など）」「ミクロレベル（各寺院など）」の3領域を設定し、各々が相互補完的に提携し合う教化モデルを策定したらどうか。それを通じて、教区布教の意義も、さらに明確化するのではないかと思う。

3、コロナ禍における布教教化

次に、コロナ禍における布教教化の状況を確認しておく。

教化行事を開く際、宗務庁への「禅の集い・早起き子ども会」開催申請により、教化資料などを入手出来るが、その申請の状況（2016～2022年⁽¹³⁾）を教化部企画研修課内部資料（申請書類）から調べた。その結果コロナ流行を境に開催が激減していることがわかった（第1図）。



第1図 「禅の集い・早起き子ども会」開催申請数の変化

また、主催団体名から主催者を5つに分類し、個々の割合を算出した。コロナ流行直前の2019年では、各寺院＝55%、教区＝19%、地域のグループ＝8%、宗務所・県など（青年会など含む）＝12%、その他＝6%だった。ところが、コロナ流行直後の2020年は、各寺院＝72%、教区＝4%、地域のグループ＝0%、宗務

「教区布教」の可能性

——コロナ禍における教区 SNS の実践例から——

関水博道

1、はじめに

新型コロナウイルス感染症の流行は、布教教化活動の諸局面で、少なからず、教化上の停滞をもたらしている。一方で、オンライン教化の導入など、教化活動における新たな展開への模索がなされ⁽¹⁾、今後の教化に向けて明るい材料が生まれているのも事実である。後者は、現下の危機感をもたらした一種のシフトチェンジであるが、こうした変革に焦点を当てることは、教化の課題を浮かび上がらせ、今後のありかたを考える上で有意義な試みではないかと思われる。

そこで、本稿では、筆者の僧籍地が所属する教区が今般開始したオンライン教化活動を事例とし、「教区単位の布教教化」の課題や可能性について考察したい。

2、「教区布教」について

教化研究において、「教区布教」は、あまり議論されてこなかった。「僧侶が合同で行う教化活動」まで拡大させれば、地域のグループ⁽²⁾や宗務所、青年会⁽³⁾、管区教化センター⁽⁴⁾などに関する先行研究はそれなりにあるが、「教区単位の布教教化」に特化した研究は少ない。管見の限り、斎尾弘忍と白金昭文による2例のみで⁽⁵⁾、しかも、どちらも40年以上前の論考である。斎尾は、「宗制面からは1箇寺単位で宗務庁とつながり、組織面からは宗務所単位で組織されている宗門の教化体制は、実際面から見ると、取りのこされている教区単位の教化組織が再検討されてよいのではなからうか⁽⁶⁾」としているが、その後の教化研究における議論の深まりは乏しい。

なお、「教区布教」は、宗門行政や教化で定着している語ではなく、便宜上用いるものである。また、他宗派では、「教区」は宗門の「教区」よりも広域を指すことが多く、宗門でいう「宗務所」に近いと思われることも添えておく⁽⁷⁾。

さて、具体的な検討に入る前に、「教区布教」に関して、現代教化の観点から論点になるポイントを提示しておきたい。

1つ目は、「面」で行う教化の推進についてである。複数の僧侶（寺院）が共同して行えるのが「教区布教」の利点だ。勝桂子は宗教者が人びとのこのころのケアに携わる必要性を論じる中で、「1ヶ寺が単体で努力しても限界がある。地域の寺社が

- (5) *Passenger List of Vessels Arriving at San Francisco, California* National Archives and Records Administration, Washington, D.C. (Microfilm Publication M1410, Record Group 85, Roll 2, Image 346)
- (6) 『宗報』（第106号、1901年5月、p1）
- (7) 安中尚史（1994）「近代日蓮宗の海外留学についての一考察」『印度學仏教學研究』第42巻第2号、pp250-252
- (8) 小川原正道（2021）「慶應義塾とイエール大学—世紀転換期における法学・社会学・哲学の継受—」『法学研究』94巻第5号、p12
- (9) 『和融誌』（第73号、75号、78号、80号）
- (10) “U.S., School Yearbooks, 1880-2012”; School Name: Yale University; Year: 1902 Ancestry.com. *U.S., School Yearbooks, 1900-2016* [database on-line]
- (11) “U.S., School Catalogs, 1765-1935”
- (12) 齋藤美枝（2011）『鶴見總持寺物語』鶴見区文化協会
- (13) 『宗報』（第134号、1902年7月、p9）
- (14) 来馬琢道（昭和9）「米国巡遊日乗」『禅的体验街頭の仏教』、仏教社、p414
- (15) 『和融誌』（第7巻第12号、1903年12月、p72）
- (16) 『宗報』（第172号、1904年2月、p11）
- (17) 『宗報』（第181号、1904年7月、p8）
- (18) 宇佐美正利（2014）「(書誌研究) 宝積寺史料目録」『国際経営・文化研究』国際コミュニケーション学会
- (19) 中根環堂（1965）『私の思い出』福昌寺中根専正
- (20) 『新世界』1907年3月16日
- (21) 『私の思い出』、p70
- (22) 『和融誌』（第7巻6号、1903年6月、p94）
- (23) *Passenger List of Vessels Arriving at San Francisco, California* National Archives and Records Administration, Washington, D.C. (Microfilm Publication M1412, Roll 1, Image 717)
- (24) 村野孝顕編（1933）『佛教海外傳道史』北米山禅宗寺、p143
- (25) 立岩寿一（2004）「カリフォルニア商業的稲作のパイオニアをめぐる」『農村研究』東京農業大学農業経済学会、p181
- (26) 立岩寿一（2011）「カリフォルニア州コルサ郡における移民日本人稲作の展開過程」『農村研究』東京農業大学農業経済学会、p18

レー市のカリフォルニア大学に在籍していた。学費を稼ぐための仕事をしてきたとみられ、家具や石炭、衣類などを扱う前田商会にて勤務し、またアラスカへは鮭を獲り缶詰にする船に乗り込んでの出稼ぎも行ったようである⁽²⁰⁾。その後、中西部へ移動しインディアナ大学、イリノイ大学に学び、ユーイング大学で博士号を取得したとみられる。アメリカから持ち帰ったノートから参考書、学術書の一切を関東大震災で焼いてしまった⁽²¹⁾と述懐しており甚だ残念なことである。

（6）生田見壽

生田は愛知県東漸寺徒弟で宇井伯壽の兄弟子にあたる。『和融誌』に「生田見壽氏は修学の目的を以って去る5月25日横浜解纜の東京丸にて北米にむかはれたり」⁽²²⁾とあるが、実際には5月23日のコレア丸にて横浜を出港し、6月8日にサンフランシスコに到着している⁽²³⁾。生田は留学の目的で渡米したが、後に事業経営に転じており⁽²⁴⁾、立岩は生田がカリフォルニアにおける商業的稲作のパイオニアであったことを述べている⁽²⁵⁾。また、生田は1920年にはサクラメントの「日本銀行」(Japan Bank)の頭取となり、1920年代の戦後恐慌下における北カリフォルニアの日本人社会を支える役割も果たしている⁽²⁶⁾。筆者は約22年サンフランシスコに滞在していたが、生田について知る機会はなく、現地の檀信徒を含めた曹洞宗関係者でも知る人はいないと推測する。

4. まとめにかえて

曹洞宗の北アメリカでの開教活動以前に渡った宗侶についてみてきた。宗制が制定される前ではあったが、山崎快英が曹洞宗から派遣された留学生の第一号であるといえよう。長沼についてはニューヨークへ移動してからは不詳である。西有は学舎を主宰し漢文や禅学の講義を行い後進の指導にあたった。中根は現在の鶴見大学の創立に貢献し、鶴見大学学長、駒澤大学学長や曹洞宗宗務総長を歴任している。そして生田がカリフォルニアにおける稲作の発展に寄与していたことは特筆すべき点であろう。

今後も宗侶の留学、慰問、布教に関して引き続き整理することとしたい。

註

- (1) 『宗報』(第243号、1907年2月、p113)
- (2) 『宗報』(第312号、1909年12月、p81)
- (3) 『宗報』(第433号、1915年1月、p44)
- (4) 『和融誌』(第11号、1898年1月、p42)

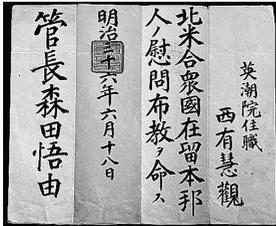


図1：辞令（群馬県宝積寺蔵）

いないことから所期の目的がどちらであったのか判断し難い。2回目の海外布教師任命については辞令や渡航記録を見つけることができていないため、赴任先を含め不詳である。西有が渡米した1903年は河原仙英（広島県龍雲寺）がハワイへ、上野泰庵（兵庫県寶樹寺）が南米ペルーへそれぞれ渡っており、曹洞宗の海外布教の嚆矢となった年であったことを付記しておく。

（5）中根環堂

中根の回顧録である『私の思い出』によれば、明治37（1904）年3月に曹洞宗大学を卒業後、同年11月に曹洞宗留学生として米国インディアナ大学にて哲学、倫理学を専攻し、明治43（1910）年ユーイング大学に「東西倫理思想比較論」を提出してドクトル・オブ・フィロソフィの学位を受けて、明治45（1912）年4月に帰国とある⁽¹⁹⁾。まず中根のアメリカでの動きについて雑誌記事などをもとに確認する。

中根環堂君 七日シヤトルヲ経て當地へ着せり氏は曹洞宗大学林の卒業生にて同派より留学生として派遣せられたるなり然れども暫時當地にて語学を熟練し来秋東行エール大学へ入る筈なり、とある。
（『米国仏教』第六年第一号）

中根環堂君 北米パークレー市に在り、別項米国だよりの如カリホルニア大学に在りて、孜々として無事勉強しつつありと成功を望むや切なり、氏近来左の寓居に転ぜりしと曰く 2130 Dwight Way Berkeley Cal U.S.A. （『和融誌』第10巻第2号、明治39年2月5日）

中根環堂氏の東行 前田商会員として又羅府新報桑港支社たりし同氏は来る4月26日より開催の筈なるジェームスタウン博覧会に赴く為め近々東行するといふ
（『新世界』明治40年3月28日）

昨日の地洋丸にて米国神学博士中根環堂氏帰国の途に在りたりワイパフの岡田大豊氏は氏と高等学校時代の同窓の由にて昨日態々出迎えのため出府し氏を望月に招じて昼餐を共にせり環堂氏の談によれば氏は愛知県出身にして八年前米国に遊びインディアナ州立大学にマスター・オブ・アーツを得、其の後イリノイ大学に哲学を専攻し今回ピー、エチ、ゲーの学位を得たるものなりという
（『日布時事』明治45年4月3日）

中根は1904年にシアトル経由でサンフランシスコへ渡り、当初はイエール大学へ進むことを考えていたようである。1906年にはサンフランシスコ対岸のパーク

藤〔商店〕のマネージャーを務めたことや、アメリカでキリスト教を学んでから宗教観がかなり変わったと記されている⁽¹¹⁾。そして、『紐育新報』（1913年9月13日）に不慮の事故により死亡したことが掲載されている。

山崎が師事したラッドの碑が大本山總持寺内にある。日本に分骨してほしいという遺言により、東京イェール学会が中心となって建立され、1922（大正11）年3月11日に、ラッド博士の未亡人などが参加し、建碑除幕式、納骨式が行われた⁽¹²⁾。

（3）長沼大道

長沼は岩手県出身、樞山昇光〔西有瑾英禪師の法嗣〕の徒弟である。留学についての記事を『宗報』に見ることができ⁽¹³⁾、サンフランシスコでは、桑港仏教青年会に籍を置き、1906年から07年までは同会の幹事を務めている。その後、甲山玄道（兵庫県圓通寺）とニューヨークへ向かい、その記録である「東行記」が『米国仏教』（1907年7月号・9月号）に掲載されているが、その後に同誌では長沼に関する記事は見られない。ただ、1921年に来馬琢道がニューヨークを訪れた際に長沼の招待を受けている記録がある⁽¹⁴⁾。1930年の国勢調査や第一次世界大戦、第二次世界大戦の徴兵登録に Daido Naganuma の名を見ることができ、僧籍簿の生年月日との差異があるため、同一人物であるかの確定はできていない。

（4）西有慧観

西有の自著である『千字文詳解』（1936年、西東書房）の略歴によると、明治36（1903）年海外布教師を命ぜられ米国桑港市〔サンフランシスコ市〕に8年駐在し、明治43（1910）年に帰国、大正4（1915）年に再び海外布教師を命ぜられ、駐在3年とある。先述の長沼は法甥になるが、渡航にあたり長沼の影響があったかは不明である。『和融誌』には、「西有慧観氏 海外布教師として北米合衆国シヤートルに赴任せられたり」⁽¹⁵⁾とある。『宗報』には宗務院文書課長若生形山へアメリカへ向かう船内で認められた書簡がと漢詩が掲載されており⁽¹⁶⁾、その後も漢詩を『宗報』と『米国仏教』に投稿している。西有の海外布教師任命については『宗報』では確認できなかったが、「昨冬渡米留学中なるが（中略）、桑港〔サンフランシスコ〕、櫻府〔サクラメント〕、王府〔オークランド〕等に往来して研学の暇に布教を開始せられたる由」⁽¹⁷⁾の記事がみられた。そして、『（書誌研究）宝積寺史料目録』⁽¹⁸⁾によって、「北米合衆国在留邦人の慰問布教を命ず」の辞令（図）が群馬県宝積寺に保管されていることを知ることができた。また、「外国旅券下付表一件 府県報告」（発行地：神奈川県）には、布教を目的とした旅券が発行されていることも確認できた。旅券の目的は「布教」であるが、雑誌には「留学」とあり、布教活動に関する史料が確認できて

1898(明治31)	中村祐智	1917(大正6)	河添秀峰
1901(明治34)	山崎快英	1919(大正8)	竹内道説
1902(明治35)	長沼大道		野村得殊
1903(明治36)	生田見壽		成田政直
	西有慧観	1921(大正10)	河口智信
1904(明治37)	大森禅戒		里田依三
	中根環堂		片山徳芳
1905(明治38)	甲山玄道		由宇 好
1906(明治39)	寺島蒼龍		野村訥菴
1908(明治41)	清水龍道		山内鐵雄
1911(明治44)	忽滑谷快天		柴田玉州
1914(大正3)	岡田大豊		山本忠太郎
1915(大正4)	山内哲翁		木下靈牛
	霖 徳芳		

表1 留学生名簿（『宗報』『和融誌』『禅学雑誌』『第一義』より作成）

（1）中村祐智

前述の雑誌で確認できる最も古い北米への留学生は中村祐智（佐賀県北川副村弘生院）となる。1897（明治30）年12月9日横浜発チャイナ号でサンフランシスコへ向かい⁽⁴⁾、National Archives and Records Administration（米国国立公文書館記録管理庁）の記録⁽⁵⁾で同年12月23日にサンフランシスコに到着、入国していることが確認できたが、留学の詳細については不明である。

（2）山崎快英

『宗報』において任命の記録を確認できた北米への最初の留学生は、イエール大学（コネチカット州）へ留学の山崎快英であった⁽⁶⁾。山崎は新潟県光明寺住職〔現在の南蒲原郡田上町〕で、安中（1994）によると、日蓮宗からの留学生であった柴田一能、慶應義塾の留学生の田中一貞と共にイエール大学に留学し、柴田はジョージ・トランブル・ラッド教授に師事、倫理学・宗教学の研究に従事、釈尊降誕会などを田中や山崎などと催していた⁽⁷⁾。また小川原（2021）は、山崎は哲学を専攻し、柴田と行動を共にしていることから、ラッドに師事していた可能性が高い⁽⁸⁾と述べている。そして、山崎が『和融誌』に「ラッド博士の宗教談」⁽⁹⁾を寄稿していることから、ラッドに師事していたとみるのが自然であろう。

1902年に山崎は柴田、田中と共に修士号を取得している⁽¹⁰⁾。“U.S. School Yearbooks”に山崎は、ニューヨーク市のJ. Hondaにて小売業に従事、1911年に近

曹洞宗北アメリカ国際布教百年前史2 ——開教以前の宗侶の北米留学——

南 原 一 貴

1. はじめに

曹洞宗の北アメリカにおける国際布教は1922（大正11）年の磯部峰仙による布教活動の開始から数えて2022（令和4）年に100周年を迎えた。当該地における活動記録精査の過程において、前号の本誌で論じた祖岩哲雄のように磯部による開教活動以前に「北米合衆国駐在布教師」として渡米した宗侶の存在が明らかとなった。他にも磯部以前に北米へ留学生として渡米しながらも布教活動に携わっていたと推測できる記録があることから、本稿ではそれらについて触れてみたい。

2. 留学生に関する規定

「曹洞宗留学生規程」（明治35年）では、留学生を「帝國大学卒業及び之と同等以上の学力を有し指定の学科に就いて充分の素養を有する者、特殊の学科を修め特に海外留学を要する者にして既得の成績拔群なるもの」と規定している。また、「曹洞宗教育令」（明治37年）において留学生についての定義がなされ、宗議会においては、留学に際して支給金を受けていた者とそうでない者がいたことや⁽¹⁾、内国留学生と海外留学生の2種とされていたが、国内には留学という言葉は少し不穏当である⁽²⁾との答弁がなされている。「曹洞宗研究学生規程」（大正4年）⁽³⁾では、「海外留学を必要とする学科を専攻せしむる場合は特に研究学生をして海外に留学せしむることあるべし」と定められている。

3. 留学生の動向

ここでは『宗報』『和融誌』『禅学雑誌』『第一義』から北米への留学生を確認したが（表1）、主に曹洞宗大学出身者が主となっていることから、祖岩のような所謂「非出身者」については十分な確認ができていない。

ただ、現在の社会は〈生命に対する豊かな感性が育まれる時期の子どもたち〉を取り巻く環境から、私たちが想像する以上に動物や植物の存在が遠ざかってしまった。その結果、夏休みに飼っていた（買ってもらった）カブトムシが死んだときに「ママ、カブトムシが動かなくなったから電池を入れ替えて」と言ったという例や「スイッチを入れて」と頼んだ幼児や小学生のがいるとさえ言われている。

幼児期が長い人生を生きるための基礎作りをする重要な時期であることに関して、幼稚園教育要領には、

幼児期の教育は、生涯にわたる人格形成の基礎を培う重要なものであり、学校教育法に規定する目的及び目標を達成するため、幼児期の特性を踏まえ、環境を通して行うものであることを基本とする。

また、保育所保育指針には、

保育所は、子どもが生涯にわたる人間形成にとって極めて重要な時期に、その生活時間の大半を過ごす場である。このため、保育所の保育は、子どもが現在を最も良く生き、望ましい未来をつくり出す力の基礎を培うために云々（後略）。

さらに、こうしたことは、幼保連携型認定こども園教育・保育要領にも「乳幼児期の教育及び保育は、子どもの健全な心身の発達を図りつつ生涯にわたる人格形成の基礎を培う重要なものであり云々（後略）」と示されているし、幼稚園・保育所・こども園の何れの保育活動も「環境を通して行う」ことが明記されているのである。

具体的な保育内容に関しては、

身近な動植物に親しみを持って接し、生命の尊さに気付き、いたわったり、大切にしたりする（要領）。

身近な生き物との関わりについては、子どもが命を感じ、生命の尊さに気付く経験へとつながるものであることから、そうした気付きを促すような関わりとなるようにすること（指針）。などと示されている。こうしたことから、私たちが暮らしている環境との関わりが如何に重要であるかに気づくであろうが、詳細については前掲の拙稿「生命尊重の保育について」（日本仏教教育学研究 第12号）を参照していただきたい。

8、おわりに

私たちが命に対する認識を変えようが変えまいが、命の姿はほとんど変わることはない。土門のエッセイに示されたような現実、どこにでも起こりうる。仮に、明日、終わりがやって来ても後悔しないためには「人はいつか死ぬ生き物であるという絶対の真理」を改めて一人ひとりが確認する必要がある。そして、そのためには、幼児期からの〈体験を通した生命尊重教育〉が大きな意味を持っているのではないだろうか。

看護学校で学ぶ学生は病院での実習をくり返す中で、さまざまな状況の患者さんに接して命に対する意識を深めているため、保育者を目指す学生よりも命に対する意識がより具体的で実践的なのであろう。

このことから、生命を尊重する心を育てるためには命とふれあう体験を通して感じたり気づいたりすることが大きな意味を持っていることがわかる。

7、幼児教育や初等教育における生命尊重教育

もちろん、最初に指摘した日本の状況に、すべての人々が手を拱いてきたわけではない。幼児教育（幼稚園や保育園）や初等教育においても「生命を尊重する心」を育む教育が実践されてきたことは言うまでもない。ただ、そこに問題がなかったとは言いきれないであろう。筆者は平成16（2004）年3月発行の『日本仏教教育学研究』第12号の「生命尊重の保育について」と題する論文で、当時の文部科学省初等中等教育課程教科調査官・永田繁雄氏の「間接体験や疑似体験に埋もれた生活の中で、生き物に触れる感覚があまりに乏しく、誕生や死を実感できる直接体験から遠ざかってしまった結果、子どもの生命に対する感覚がいつそう貧弱になり、平気で『死ね』という言葉を連発するようになる」という見解を紹介した。

永田が指摘するように「生命を尊重する心」は、私たちが日常生活を営む中で感覚的に育てていくもので、「生命を大切にしましょう」といったスローガンを掲げたり唱えたりすることで育まれるわけではないであろう。このことに関連して伊藤隆二（東洋大学教授）は「生命尊重は『病』や『死』の学習から」と題する論文（中等教育資料・平成8年5月号所収）の中で、「これまでの学校教育においては『死』がとりあげられることはきわめて少なかった」と指摘し、その理由は「日本では『死』は縁起が悪いものと考えられているため、人びとがそれを口にすることをためらう傾向があること、学校教育で教師は子どもや若者たちに夢や希望を抱かせ、未来は明るいことを知らせる役目を持つという常識があったため、『死』だけでなく、『病』『老』といったテーマをとりあげることはほとんどなかったといってもよい」と非常に興味深い見解を述べている。

しかし、「老・病・死」を抜きにしていたのでは「生」と真正面から向きあえないことは明白であろう。それゆえ、平成14年度から実施された小学校学習指導要領では、生活科や理科の学習で生き物（植物ではあるが）に触れる体験が取り上げられるようになったのであり、教科調査官・教育課程調査官の日置光久氏は「これまでの初等教育における生物の扱いは“生”の姿のみであったが、ここでは“死”を扱うことによって、より重厚な生物の“生”が見えてくるのである」と解説している（『学校飼育動物と生命尊重の指導』教育開発研究所2003年）。

④命に終わりがあると聞いて驚いた。

⑤自分の命が一つしかないと聞いて大事にしなければと思った。

⑥いつ命の終わりがくるかわからないので、一日一日を大切にしようと思った。

ほとんどの学生が毎年、このような感想を書いているものの、学生生活でどれだけその意識を実行に移しているかは覚束ない。

6、看護者を目指す学生と接して感じた違い

これまで筆者が関わってきた学生は、本務校における保育者を目指す学生だけでなく、精神科の病院に設置されている看護従事者を養成する3年制の看護学校でもおよそ30年前から「哲学」という授業を担当し「命」に関する話をしている。保育者を目指す学生は卒業後に乳幼児の生命を保護して教育する立場になり、看護従事者を目指す学生は病める人や負傷した人の「いのち」と向きあう立場になるわけなので、どちらも命に対する認識は重要なテーマであるが、両者の意識にはかなりの差があるように感じられる（筆者が関わっている看護学校の設立母体が仏教系の団体のため、哲学の内容は仏教の生命観を基本に行っている）。

まず学習への取り組み方は、国家試験という関門があるため真剣である（保育者になるためには幼稚園教諭や保育士資格という免許や資格が必要だが、国家試験は実施されないため、学習への取り組み方には大きな違いが感じられる）。そして、保育者を目指す現在の学生の多くが「かわいい子どもと接したいから」という志望動機を強調するのに対して、看護者を目指す学生の多くは祖父母や身内の病気や死の体験を動機としてあげている。

ある学生は授業の感想を次のように書いていた。

①私は最初、看護の授業で哲学を学ぶ意味がわかりませんでした。ですが、人を看護するに当たり、一番大切なことは哲学だと思うようになりました。治らない病気の患者さんや悲観的な患者さんに対して、どういった価値観や考えでケアしていったらよいのか、それを深く考えました。

②哲学の授業を受けて、解剖や生理学といった看護の勉強では学べない人間の生き方や命の大切さについて学ぶことができた。看護は人の誕生から最期までを看る職業である。私は今まで「自分で生きている」と思っていたが、哲学の授業から「生かされている」ということを知った。人は家族や周りの人に生かされ、そして自分自身も誰かのために生きていると思う。人の死について学んだが、私は今生きているという奇跡を改めて確かめることができた。

③哲学を学び、命の大切さ、そして必ず死が訪れること、今、私たちが生きていることの奇跡などを知り、看護師になるためには知識や技術だけではなくのだと思いました。

に〈おさなごを水死事故で亡くした〉体験を伝えているからではないだろうか。

このように考えると、便利で快適にはなったものの、都市化や核家族化が進んだ現代社会には大きな問題が潜んでいるように思えてならない。そのことについて、社会思想家の佐伯啓思（京大名誉教授）は『死にかた論』（新潮選書 2021年5月刊）で、「近代文明は生の充実・拡大にまい進し、生きることしか考えずに死を思考から排除し、死生観や自然観を見失ってしまった」と指摘している。

けれども、私たちがいくら思考から死を排除しようとも、死はいつか必ず私たちのところにやってくるものであり、それがいつなのかを知ることは不可能である。それ故、「死がいつやって来ても後悔しないための生き方」が求められるのではないだろうか、と佐伯は言っている。

5、保育学科で「命の話」（授業の導入として）を行って考えたこと

筆者が担当した授業の一つは「保育実習指導」で、これは保育現場での実習をスムーズに進めるための準備学習である。保育現場（幼稚園・保育所）では、保護者から乳幼児の命を預かって保育（教育）を行っているが、その前提は「安全」であろう。どんなに素晴らしい保育を行っていても、安全が保証されなければ土台から崩壊してしまう。しかも、子ども自身には「何が危険な行動なのか」という意識がないため、保育者の配慮が不可欠のはずである。

それにも関わらず、最近の学生には「子どもはかわいい」という意識はあるものの、残念ながら「子どもの命を守る」という意識とそのための臨機応変な対応がどれほど重要であるかについての認識はあまり感じられない。

そこで、筆者は第1回目の授業を始める前に「命」についての話を行ってきたので、その一部を紹介しておこう。

- ①この世に「人として生まれる」ことの意味（受精の確率）
- ②誰の命も世界中でたった一つしかないということ
- ③命に序列がつけられないこと（「みんなちがって みんないい」）
- ④命にはいつか必ず終わりがくると
- ⑤自分の命は自分以外の命とつながっていること
- ⑥「終わりがくるまでの時間」をどのように使うかがどれほど大切か

このような内容の話をして、出席を確認するカードに考えたことを書いてもらおうと、200人ほどの学生の多くが毎年、次のような感想を書いてくれる。

- ①これまで、命について本気で考える機会がほとんどなかった。
- ②この世で生きていることが当たり前だと思っていた。
- ③人として生まれる確率が低いことに驚いた。

これらの結果を見ると、現代は「生まれた命は必ず死ぬ」もので、「一度死んだら生きかえらない」という命の姿が分からなくなった社会のように思えてならない。それは、小中学生が「死んだ人が生きかえる」と考えるだけでなく、殺人事件を引き起こした大学生が「人を殺してみたかった」と供述したり、SNSで知り合った「他人」の自殺を手助けしたりする事件も発生しているからである。

3、命の脆さや儚さに気づかない（死を意識しない）短大生（保育学科）

私は短大で、保育者（幼稚園教諭や保育士）を目指す学生と40数年間接してきた。昭和51（1976）年に就職してからしばらくは、大学（短大も含めて）への進学率もそれほど高くなかった。そして、男女の大学進学率にも大きな差があって、女子の専門職は保母や看護婦（現在は男女雇用機会均等法などの制定によって、保育士・看護師などと名称が変化したが）等に限られていた。そのため、短大に進学する学生の多くは専門家になるための学習やピアノ等の練習に意欲的に取り組むだけでなく、課外活動にも積極的であったと記憶している。

ところが、男女雇用機会均等法が制定されて女性の就職先が広がるにつれ、保育者を目指す学生の学習に取り組む意識が大きく変わったように感じられる。その背景に、少子化が進む中で短大の生き残りを図るために四年制大学への移行が進んで短大の位置づけが相対的に低下したという指摘もあるが、筆者は、短大生だけでなく本務校に5年前に新設された四年制大学の授業も担当した結果、短大生も四大生も命の脆さや儚さをあまり意識していないように感じている。そこには、「生きているのが当たり前」という認識があるからではないだろうか。

4、「生と死が隣りあっている」という指摘の衝撃

筆者は学生時代に、たまたま写真家・土門拳（1909～1990）の『死ぬことと生きること』というエッセイ（築地書館 1974年初版発行）を読んだが、そこには次のような文章が書かれていた。

人間は死ぬ。どうじたばたしても、しょせんいつかは絶対に死ぬ。ところが、生きている人間は、自分が死ぬものだという事は、普段、全然忘れて暮らしている。きょう生きていることは、あしたも生きていることだと思っているし、今年生きていることは、来年も生きていることだと思い込んでいる。（中略）人間はなかなか死なないものだと、誰がいがおうとも、ぼくは信じない。人間の善意や愛情とかかわりなしに、死は、不意に、容赦なく襲ってくる。（中略）死と生とは、すれすれに隣合っている。死か生か、二つに一つの厳粛な結果だけが、事実としてぼくたちの瞬間瞬間を決定しているのだ。

土門の文章は私の心に大きな衝撃を与えた。それは、この文章が土門自身の若い頃

現代日本における生命尊重教育の必要性 ——保育と看護の学生を参考に——

佐藤 達 全

1、はじめに

近年、テレビやラジオ・新聞等のニュースに接していると、いとも簡単に自分や他人の命を傷つけたり奪ったりする事件が増えているように思える。SNSなどには、自殺の手助けを求める中学生や大学生の情報もあると言われている。

「命」とはどのようなものなのだろうか。日本語では「命」「生命」「いのち」など、いくつかの表記が用いられていて、厳密には微妙な使い分けが行われているようだが、ここではそうしたことには立ち入らないで論を進めることにする。誰の命も地球上に「1つ」しかないものであり、ひとたびその命が奪われたら二度とこの世に戻ることができないのだから「命は大事にしなくてはならないもの」ということは、小学生でも知っているはずと私は考えていた。

2、死ということが理解できなくなった？

ところが、近年は「人間が死んでも生きかえる」と考える小学生が、かなり存在すると言われる。もちろん、その考えが生物学的（科学的）に間違っていることは言うまでもないのだが、問題は「生きかえる」と考える小学生が存在する」という現実である。

こうした小学生について筆者は以前、医師で元日本女子大学教授・中村博志氏の著書『死を通して生を考える』（二見書房2006年）や『死を通して生を考える教育』（川島書店2003年）を取り上げて、同氏が調査した東京都内の小学5年生から6年生約400名の結果（2000年）、中学生約400名の結果（2002年）、小中高校生約1900名の結果（2003年）を紹介したが、2000年の結果は約67%の児童が「生きかえる」「生きかえることもある」と回答し、2002年の中学生を対象にした調査でも約50%が「生きかえる」「生きかえることもある」と回答している。

なお、詳細については拙稿「保育者を目指す学生に対する生命尊重教育の必要性について」（育英短期大学研究紀要 第33号 2016年3月）・「少子化時代の保育者養成と生命尊重教育の必要性」（育英短期大学研究紀要 第35号 2018年3月）・「保育者をめざす学生に必要な仏教の生命観」（鶴見大学仏教文化研究所紀要 第25号 2020年3月）等に紹介してあるので参照していただきたい。

の資料DVD『ここから～東日本大震災から10年～』⁽⁵⁾の学習テーマとして「それぞれの場所、立場から、今、何が出来るか」を問うという課題が示されているが、その映像の中に「伝承・継承」という表現が何度か登場する。私たちが震災で何を体験し、何を学び、いま何を感じて生きているのか、それらの事柄は記録を続けていくことで次世代への貴重な記録となり、伝承・継承されるべきものとしての命が吹き込まれてゆく。

また、手紙の応募者からは、「応募先がお寺だから安心して受け止めてもらえようだと思った」という声も多く、改めて寺院という場所の力を認識させられた。

寺院は古来より、地域の文化や伝承を記録・保存する役割も担っていた。現代社会ではデジタル化やインターネットの恩恵の中で、より大量のデータを記録・保存し、それらを整理してアクセス可能な状態にすることが以前と比較して格段に容易になった。大量の情報が溢れ、瞬間に消えていってしまう現代社会の中だからこそ、東日本大震災のような大きな災害後において、寺院が市井の人々の小さな声を記録し続けることは大きな意義を持つと考えられる。

今後、震災から20年、30年という節目を経て、さらにより遠い未来に、年輪のように刻み続けた記録と記憶が後世に伝承されていくことを念じるばかりである。

註

- (1) 詩人。福島市在住。中原中也賞、萩原朔太郎賞、NHK 東北文化賞などを受賞。2011年、東日本大震災勸語の福島からTwitterで詩を発表し国内外から注目を集めた。それをまとめた詩集「詩の磔」は海外でも翻訳され、フランス文学賞を受賞した。
- (2) 未来の祀りふくしま実行委員会。和合亮一氏を发起人とし、ことばや文学などを通じた心の復興のための各種文化事業を行う団体。 <https://www.mirainomatsuri-fukushima.jp/>
- (3) 俳優。映画・ドラマ・舞台などへの多数出演の他、国連開発計画親善大使の任命を受け国際協力の分野でも活動。東日本大震災以降は被災地での朗読活動などを行っている。横綱審議委員である。
- (4) 2021年1月25日付の公益財団法人日本宗教連盟へ通達された文化庁による文書。これにより自治体と宗教施設の災害協力や社会貢献活動について、ガイドラインが明文化された。
- (5) 曹洞宗人権擁護推進本部により制作された2022（令和4）年度の教区人権学習の資料DVD。

寺院における3.11後の教化活動（横山）

らの応募も想定し、ハワイ、ニューヨーク、スペインなどからの応募があった。

実際には8割前後の方々が肉筆の手紙で応募している現状がある。1割がフォームやネットからの応募、残りの1割はFAXでの応募であった。

<募集スケジュール>

募集のスケジュールについては、間延びしないように短期間の時間を定め、集中的に広告予算やプレスリリースを投下することを試みた。毎年概ね下記のような内容で運営～当日までの準備を進めている。

10月～12月：企画・内容の打ち合わせ等

1月初旬：告知と広報の開始、手紙募集フォームを開く、SNS広報

1月中：プレスリリースと告知記事依頼、各所へ挨拶まわり

2月中旬：募集締め切り（募集期間は約1ヶ月半） 選者へ選定依頼

3月上旬：朗読作品決定、出演者に朗読原稿送付、メディアへ内容決定送付

3月上旬：募集データのデジタル化作業

3月11日：朗読会の開催 特設サイトへの掲載

終了後：行政や後援各社への報告書の提出、御礼挨拶まわり

（4）手紙の応募状況や内容と展開

2017年…54通（うち17通は小学校授業課題）

2018年…42通

2019年…181通（うち8通は海外より、130通は中学校授業課題）

2020年…54通（うち海外13通） ※コロナにより中止、オンライン配信に変更

2021年…47通 ※当初よりオンラインを予定

2022年…13通 ※オンライン配信は行わず、サイト掲載のみ

- ・現在は上記作品のうち、掲載許可のあるもの約200通をサイト上に掲載している。
- ・授業の課題となった応募作品は、学校との協議によりネットに掲載していない。
- ・過去の作品は申請があれば、震災教育の授業の教材として学校へ提供している。

過去の全作品掲載ページ

<http://311inori.net/award/awardindex.html>



3. まとめと今後の展望について

今年で東日本大震災から12年、十三回忌を迎える。令和4年度の教区人権学習

寺院における3.11後の教化活動（横山）

第二には、信頼度の向上である。行政後援を取得することで信頼度が向上するため、市の関連施設には無条件で印刷物の設置ができるほか、近隣自治体の公共施設などへのポスター掲示なども成功率が高くなる。特に地方での活動においては、マスメディアへの広報以上に行政のバックアップを得ることのメリットは大きい。

なお、令和3年1月には文化庁より「宗教法人が行う社会貢献活動について」⁽⁴⁾という文書が出されており、震災復興を目的とした文化事業はその他の支援活動と同様に一種の社会貢献活動として認知され得るものとなる。この通達により、行政や民間との協働や協業においては宗教法人にとっての大きな後押しとなった。

<フライヤー・ポスター>

「祈りの手紙」募集要項や朗読会の情報を掲載したポスター（B1サイズ約200枚）、フライヤー（A4サイズ両面フルカラー約5,000枚）を制作し（印刷費はおおよそ合計10万円）、公共施設や店舗などに配布、これまでの応募者には郵送でチラシを送付した。手紙応募者の中には毎年同じテーマで応募する方も多く、チラシの郵送は非常に効果的であった。

<ホームページ・SNS>

ホームページは独自に特設サイトを立ち上げ、ドメイン（31linori.net）を取得。告知、コンセプト、会場アクセスを掲載し、過去の応募作品約200通の手紙もすべて掲載している。ブログやオウンドメディアなどのサービスも巷には多いが、情報量の多さを考えるとページやカテゴリを整理したホームページが最も適していると思われる。ホームページに誘導するQRコードはフライヤーやポスターに配置し、応募フォームに直接アクセスできるよう配慮した。

SNSはFacebookをメインに補助的にTwitterを運営。Facebookページでの投稿をメンバーにシェア・拡散してもらうほか、有料のFacebook広告を利用し、興味関心があるターゲットを想定して地域や年齢などの絞り込みからエリア広告を行った。被災3県の他、福島からの避難者が多い地域である新潟県や山形県、興味関心のアンテナが高い首都圏を中心にネット広告を出稿した。（日数や金額、ターゲットの年齢層の設定などの条件により表示件数が変わる。約3万円の予算を投下）

Twitterは短文で拡散力が高く、過去の手紙の画像や朗読の一文などを掲載することで、多くの反響があった。SNSは新聞などのマス広告と比較して低予算で運営が可能なので、運営を考える上では必須である。

<応募フォームと窓口>

特設サイト上に手紙の応募ページを設置した。応募しやすいようにフォームを開設し、インターネットやスマートフォンからの応募も寄せられた。英語・スペイン語でも応募可能とし、海外在住の日本人や日本に興味関心のある外国人・日系人か

が一変してしまった方などからの手紙が多く寄せられた。福島県内からの応募が多いテーマでもあったことから、原発事故の計り知れない影響が窺えるものである。

（3）手紙の募集方法とスケジュール

<主催や共催と団体>

宗教法人が主催の事業の場合、運営上政教分離の問題が生じる場合があるため、有志の実行委員会形式やNPO法人などの外部団体との共催などが望ましい。曹洞宗のような伝統仏教教団は歴史的認知度や社会における信頼度も高いため、書式を整えれば任意団体や実行委員会としての活動は比較的容易に始めることができる。行政後援を申請する場合、団体の規約・名簿・予算などの添付書類が必要になり、開催終了後には報告書の提出が求められる。

<マスメディアへの広報戦略>

新聞、テレビ、ラジオ、ネットメディアなどへ、プレスリリースを送付して番組や紙面で取り上げてもらうことは運営上非常に重要である。費用が発生する有料の広告としてではなく、取材対象として認知してもらう必要がある。毎年、東日本大震災発生の3月11日が近づくにつれ震災をテーマとした記事や番組も増えるため、取材されやすい時期を意識してリリースを投下することも重要となる。また、地方局の場合は担当の部署や記者との関係づくりが重要になることも多く、普段から記者との接点や窓口を作っておくことも信頼関係を築く上では広報戦略上重要となる。例えば新聞社にリリースを送付する場合、同じ事業であっても社会的なメッセージを重要視するのであれば社会部に、文化的な側面を強調したい場合は文化部にというように、目的によって窓口も記事内容も変化するためである。以上、これまでのまとめとして、取材依頼の時期や担当の窓口、媒体の特性（音声か画像かなど）を個別具体的に考慮し、取り上げてもらいたい事業は社会の中においてどのような特異性や優位性があるのかを簡潔に伝えるプレスリリースが重要になる。

<行政後援のメリット>

このような活動を行う上では、地方における行政後援の効果は大きい。「祈りの手紙」では福島市と福島市教育委員会の行政後援を取得した。活動にあたり行政の後援を取得することのメリットは2点ある。

第一に、拡散性が挙げられる。市役所の窓口へ封筒に小分けにした書類を持参すれば、市内の公立の小中学校と各地域の学習センター（公民館）に数日の間に一括でチラシなどの書類が配布される。同時に、小中学校の担当者向けの文書を同封することで、興味関心をもった学校や先生からの問合せを受けることも多く、授業のテーマとして活用していただくことも度々あった。

（1）なぜ手紙なのか？

電子化が進んだ現代社会において、あえて手紙という手段を用いることで様々な効果が期待できると考えたためである。大きく以下の3点がその柱となる。

①匿名性

匿名やペンネームでの応募も可能な手紙というツールを用いることによって、普段人前や対面では話しにくい内容でも伝えることが可能になる場合があること。

②手紙を書くという行為の持つ力

手紙を書くという行為には様々な効能があるといわれている。思考を整理して、客観的な視点で自分の思考を俯瞰できることや、感謝の手紙を書くことによって書き手自身の幸福度や感謝の気持ちが向上することなどが考えられる。

③肉筆の持つぬくもり

メールやフォームからの電子媒体での応募も可能として間口を広げているが、実際の応募の8割以上は肉筆の手紙である。筆跡には優しさや几帳面なところなどの性格も宿り、デジタルでは伝えきれない情報をもたらしてくれる。このような肉筆のメッセージをデジタル化して保存することで、未来に生きる子孫に残す財産としても価値があるものとなる。

（2）手紙のテーマ

公募企画におけるテーマ設定は重要な要素の一つである。含みや幅を持たせながら、且つ個々のテーマを深く掘り下げることのできるような配慮が必要となる。「祈りの手紙」のテーマについては、実行委員会で協議の結果、以下4点の募集テーマが決定した。実際の応募作品では個別テーマの内容の他にも、「震災とふるさと」「未来といのち」など複数テーマに重複した内容も多く寄せられた。

なお、手紙の相手は生きている人だけに限定せず、震災により亡くなられた人やペットなどの動物、故郷や国などの地域など、幅広く自由度が高い設定とした。実際に、死者への手紙は想定以上に多く寄せられている。

テーマ：①震災②未来③いのち④ふるさと のいずれか。手紙の相手は自由とした

- ①「震災」というテーマは、東日本大震災に限定するものではない。3月11日に朗読会を行う以上、東日本大震災についての内容が多くなるのは当然であるが、阪神淡路大震災についての手紙や海外の大災害をテーマとするものもあった。
- ②③「未来」「いのち」というテーマでは、未来への希望を語る内容のものが多く見られた。具体的な内容としては、孫の誕生など日常の小さな喜びについて触れるものも多く、親近感の持てる市井の人々の声という側面が強い印象だった。
- ④「ふるさと」については圧倒的に東日本大震災についての内容が多く、放射能汚染により故郷を離れて避難生活を余儀なくされている方や、津波で故郷の景色

寺院における3.11後の教化活動 ——公募企画・祈りの手紙を通じて——

横山俊顕

1. はじめに

本稿では、筆者自坊である福島県福島市・安洞院において毎年継続して活動している公募型企画「祈りの手紙」の実践報告をもとに、東日本大震災後の寺院における教化活動の可能性について考察を試みる。

「祈りの手紙」は、東日本大震災7回忌の年に地元有志によって企画され、震災からの心の復興と記録の伝承を目的として、毎年広く国内外を問わずに手紙を募集している。安洞院の檀家でもあり、日本を代表する詩人である和合亮一氏⁽¹⁾を発起人とする「未来の祀りふくしま実行委員会」⁽²⁾が中心となり、共催の形式にて事業を計画・運営してきた。毎年、3月11日の夜には本堂で朗読会が開催され、選者である和合氏によって選ばれた代表作品が俳優の紺野美沙子氏⁽³⁾らによって朗読された。新聞やテレビなど全国メディアでも度々大きく取り上げられたほか、英語やスペイン語に翻訳された手紙が海外で展示されたり、地元小中学校の震災教育の授業で使用されたりと、小さな試みが予想外の展開となったことも少なくない。

企画の原点は、2017年1月、各地で意欲的に講演活動を行っている和合氏より、「たとえ少数でも構わないので、手紙を募集して福島の安洞院で朗読会を開催してはどうか？」という提案があったことである。手探りではあるが、マスメディアの告知とSNSなどを活用した広報が奏功し、これまで多くの手紙が寄せられた。

過去6回の募集を経て寄せられた手紙はおよそ400通となり、そのうち掲載の許可を得たもの約200通の手紙を特設サイト上に掲載している。これらの手紙は特別な書き手や作家が書いたものではないが、市井の人々のありのままの暮らしや純粋な日常への眼差しに満ち溢れたものばかりである。これらの手紙を記録・保存することによって、被災地の心の復興や次世代の震災教育の一助となればと考えている。では、「祈りの手紙」の実践報告を踏まえつつ具体的な募集方法や活用事例などを整理することで、持続可能な公募型企画のノウハウを共有し、実際に寄せられている手紙の内容やその後の展開、寺院における慰霊と布教教化活動の可能性についても論じてみたい。

2. 運営テーマと募集方法など

お寺図書館の可能性に関する考察（糸井）

て、試行錯誤を重ねながら取り組んでいきたい。

註

- (1) 頭木弘樹著『絶望図書～苦悩の時期、私を救った本～』飛鳥新社 2016年
- (2) NIKKEI STYLE「マイクロ図書館、寄っといで 本のシェアで心も通う」2015年10月25日
<https://style.nikkei.com/article/DGXMZO93068630R21C15A0TZD000/>
(2022年11月15日最終閲覧)
- (3) 山本多津也著『読書会入門 人が本で交わる場所』幻冬舎 2019年
- (4) 磯井純充「私設図書館の取り組み」『Consultant』275号 18頁
- (5) 「森記念財団後援『まち塾@まちライブラリー』」
https://mori-m-foundation.or.jp/wordpress/machi_top
(2022年11月15日最終閲覧)
- (6) 東京都港区芝公園2丁目9-15。開館日毎週土曜日（10:00～17:00）毎週水曜日（17:00～20:00）祝日休館。
- (7) 京都府京都市中京区天性寺前町522-4（天性寺）。開催時間（11:00～13:30）開催時期不定期（年1回）※最後に開催したのは2021年11月27日。
- (8) 「MaMan Kyoto Facebook」<https://www.facebook.com/mamankyoto/>
(2022年11月15日最終閲覧)

た形態で開催できる。

以上、五点がお寺図書館の有用性として挙げられる。

今後の課題にかえて

最後に今後の課題にかえて、筆者の師寮寺である^{さいこうじ}最興寺の現状と課題、そして最興寺において必要となるお寺図書館の実施方法を記したい。

最興寺は群馬県富岡市南蛇井にある。最興寺の現状は、寺院と特定の檀信徒、また同地区内の檀信徒間の交流はみられるが、他地区の檀信徒間の交流は少ない。また、法事や葬儀等では、施主や家主、同伴者など限られた人物のみが寺院に訪れている。中でも子どもを連れて訪問する檀信徒は減少傾向にある。つまり、檀信徒同士の交流が希薄であり、寺院への敷居の高さから訪問者が少ないというのが最興寺の現状である。現状から考えられる最興寺の課題とは、寺院と檀信徒との繋がりをつくるだけでなく、檀信徒間の繋がりもつくることである。

最興寺の課題を踏まえた上で有効なお寺図書館の実施方法とはどのようなものか、以下三点を挙げる。

○お寺図書館開催に際して絵葉書で宣伝する。

最興寺では、寺院の催し事などの際には寺報で告知をするが、寺報の場合封入するため、宛名の人物以外が寺報を読む可能性が低くなっている。そこで、封入せず手に取りやすい絵葉書や、ポストカード等に、お寺図書館の情報を記載することで、宛名の人物のみならず、家族全員の目に留まるようになる。家族全員に宣伝することで、寺院に対する敷居の高さを緩和することを狙いとする。

○檀信徒のおすすめ本を寺院で紹介

最興寺の檀信徒及び、周辺地域には、飲食店や造園業、農業など多種多様な職種的人物がいる。様々な業種的人物達に、それぞれの分野のおすすめ本を募り、寺院で紹介することで、本を足がかりにコミュニケーションを生むとともに、地域の人と人が結びつくことを狙いとする。

○坐禅会・法事などの際に、関連した書籍を本棚に置く。

坐禅・法事の理解を深めるとともに、本を共通の話題に寺院と参列者の距離を縮めることを狙いとする。また本棚に置く際は、より目に留まり、手に取りやすくするため、面出し（本の表紙面を正面にする）して置く。

以上、三点が現在考案している、最興寺におけるお寺図書館の実施方法である。これらの実施方法が効果的なのかは、現状考察段階であるため未知数である。しかし、前述の「お寺の漫画図書館」の動機に書かれているように、比較的低コストで始めることができることから、まずは実際に行い、そして表出した問題点に対し

ため。

- ・寺院で親子がゆっくりと過ごす機会を提供するため。
- ・普段の生活とは違った寺院の雰囲気子ども達に感じてもらうため。
- ・子ども達が本好きになるきっかけを与えるため。

利用者からは「公園あそびはまだ大変なため、広い屋内スペースでゆっくりできる点は本当にありがたい」「図書館は気を遣うが、気兼ねなくこどもと過ごせて、授乳やオムツ替えスペースがあるのは助かる」「家ではない場所で自由に過ごせるのがすごく嬉しい」といった意見がある。

子育て中の母親は一日中育児のため家で過ごすため、社会から取り残されているといった孤独感を感じやすいという。また、外に出ても「オムツの交換場所や授乳スペースがあるか」「公共の場だと赤ん坊を静かにさせなければならない」といった不安を抱えている。不安を抱える育児中の母親への援助、あるいは同じく子育て中の人たちとの交流の場を設けるのに寺院が適していることがわかった。

お寺図書館の有用性

調査内容を踏まえ、お寺図書館の有用性について記す。

○利用者が自由に過ごすことができる

公共図書館では「静かにしなくてはならない・飲食は決められたスペースのみで行う・寝転がることは勿論、寝ることはできない」等、利用上のマナーやルールが数多くある。しかし、お寺図書館ならば開催形態にもよるが、自由に過ごすことができる他、利用者と主催者、また利用者同士が自由に話し合い交流できる。

○利用者へのサポートを自由に充実させることができる

蔵書のリクエストや授乳スペース設置など利用者のニーズに合わせて自由にできる。

○寺院に対する敷居が下がる

檀信徒の目線として、法要・葬儀などがなければ寺院には訪れにくい。誰もが自由に訪れることができるスペースを設けることで寺院に訪れやすくなる。

○法要の待ち時間にちょうど良い

法要の際、準備などがあり、檀信徒への応対まで手が回りにくい。そのような時、すぐに手に取れる本があれば、檀信徒は本を読んで待ち時間を過ごすことができる。

○寺院や地域に合わせて様々な形態で行える。

規模にもよるがコストをかけず始めることができ、また開催におけるスペースを比較的容易に確保することができるため、寺院の抱える事情や地域のニーズに応え

お寺図書館の可能性に関する考察（糸井）

- ・多聞院を訪れやすい、仏教交流の場、地域のコミュニティスペースにするため。
- ・資金をかけず、すぐに始められて、やめる時も手間がかからないため。（所蔵している漫画は大多数が頂き物）

利用者からは「住職やスタッフと気軽に話せる」「都会の中で静かに過ごせる空間がある」「漫画のリクエストができる」「仏具に触れることができる」といった点に好意的な意見がみられた。漫画図書館以外の活動として、月一回の落語会、毎週木曜日のタロット占い、ソーシャルワーカーを招いてガン患者の方への相談会（いずれもコロナ禍により休止中）、また難民支援団体と提携して、多聞院中庭に小さな農園を設けて野菜を育て、難民の方々にカレーを振る舞ったこともあるという。このように幅広く様々な活動を行うことにより、「誰でも足を運びやすく親しみやすい場所づくり、地域のコミュニティスペースづくり」を心がけているという。

「お寺の漫画図書館」での実地調査を通して、寺院におけるコミュニティー活動の有用性、運営におけるノウハウなどを学ぶことができた。そして伝統や格式を重んじることも大切だがそれに捉われず、まずは仏教に触れてもらう機会をつくること、様々な形で寺院を活用することが重要ということがわかった。

実例紹介②「お寺図書館⁽⁷⁾」

次に「MaMan KYOTO⁽⁸⁾」が主催している「お寺図書館」の実例紹介をする。MaMan KYOTOは京都で子育て中の母親を支援している地域団体である。MaMan KYOTOでは様々な子育て支援イベントを開催しているが、そのひとつに親子の憩いの場、また親同士の交流の場として浄土宗^{てんしやうしゆ}天性寺で行われる「お寺図書館」がある。参加費は一家族500円、定員は親子20組。調査内容は以下の通りである。

お寺図書館の特徴

- ・三百冊近くの絵本を、寺院の広い畳の部屋で自由に読むことが出来る。
- ・子育て中の親同士で話し合える。
- ・子育て中の親への各種サポートが充実している。
- ・外遊びが不安な年齢の子どもでも、畳の部屋なので比較的安心して過ごせる。
- ・回によっては、英語やインドネシア語による絵本の読み聞かせや、手遊びの時間なども実施されている。
- ・本の貸し出しは無し。途中入退室自由。

お寺図書館を始めた動機

- ・寺院を法要・観光以外の目的でも幅広い年代の人が親しみ・集まる場所とする

いは他者と交流することで、自己の内面をより深く掘り下げることができる。

さらに、「まちライブラリー」の提唱者である磯井純充は次のように述べている。

まちライブラリーは売上・利益を伸ばす効果、集客を増やす効果は見込めない。一方でやりたいという気持ちさえあれば、誰でも資金・組織に頼らずに始められる。（中略）本を通じて人と人が出会い、参加者が自分の街の中に大切だと思える場所を増やすこと、新しい地域の活力を生み出す効果がある。人々が緩やかにつながって信頼しあえるソーシャルキャピタル（社会関係資本）を生み出す場になる⁽⁴⁾

「まちライブラリー」とは、「まちの中のカフェ、ギャラリー、シェアオフィス、お寺、病院などに本棚を設置し、そこにメッセージをつけた本を持ち寄り交換しながらまちのコミュニティを作る活動⁽⁵⁾」である。磯井は2011年からこの活動をしており、本を活用したコミュニティーづくりの先駆者的立場にある。磯井が行ったアンケート調査によると「(参加者の)60%以上の人が人との交流が増え、その内40%以上の人が地域や近隣に愛着を持つようになり、本業もよくなってきたと感じている⁽⁵⁾」という。

ここまで三者の意見を挙げたが、地域コミュニティーをつくる際、本を活用することで得られる効果は決して無視できるものではないと判断し、本研究では本を活用したコミュニティーづくりを提案する。

実例紹介①「お寺の漫画図書館⁽⁶⁾」

ここからは、寺院で本を活用したコミュニティー活動を行っている実例の調査内容を報告するとともに、お寺図書館の有用性について記したい。まず紹介する実例は、東京都港区の浄土宗「多聞院^{たもんいん}」が2015年から実施している「お寺の漫画図書館」である。お寺の漫画図書館では、寺院や仏教、僧侶に関する漫画を集め無料で公開しており、月20名ほど（コロナ禍以後は月10名ほど）利用している。お寺の漫画図書館の調査内容は以下の通りである。

お寺の漫画図書館の特徴

- ・誰でも予約なしで利用することができる。
- ・畳の部屋で楽な姿勢で漫画を読める。
- ・スタッフや利用者間で自由に会話ができる。
- ・法要の待ち時間などに漫画を読んで過ごせる。
- ・無料で写経・写仏を行える。
- ・木魚や鳴らし物を自由に使うことができる。
- ・漫画図書館以外にも様々なイベントを行っている。

お寺の漫画図書館を始めた動機

お寺図書館の可能性に関する考察 ——本を通じた教化活動と寺院図書館の効果の考察——

糸井俊人

はじめに

本研究は、寺院離れ・檀家離れが問題視されている寺院運営において、「どうすれば今まで仏教に縁の薄かった人がお寺に集うのか」「どうすれば法要・仏事以外でお寺を訪れることができるのか」を考察することを目的としている。そこで、筆者は寺院を地域のコミュニティスペースとして活用することで、多くの人が訪れて、かつ寺院に良い影響を与えるのではと考え、本を活用したコミュニティスペース〈お寺図書館〉を提案する。本稿では、お寺図書館の有用性、並びにお寺図書館のもつ可能性について考察する。

なぜ本を使うのか

頭木弘樹は著書⁽¹⁾で次のように述べている。

人間にとって「物語は必要な栄養であり、現実を知らせてくれるもの」であり、本や物語には現実を教えてくれる力がある。

例えば、幼少期の子どもが本を通じて現実の世界を知り、また、深い悲しみの中にある人が悲しみ・絶望の内容の物語を読むことで、絶望的な出来事によって混乱してしまった人生に、光明をもたらすことができる。自分の気持ちに寄り添った本があれば、絶望や孤独をいくらか癒すということを著者は記している。つまり、本には人生の手がかりとなり（現実の生き方を教える力がある）、また人の心を育み、心の拠り所になる力があるのだ。悩みを抱える人、苦しみをもちた人たちと関わることの多い僧侶にとって、本の力は一助となるだろう。

本を活用したコミュニティについて

立命館大学教授の桜井政成は「誰でも入り込みやすい本という媒体を通じて感想をシェアしたりすることは新しい知的なコミュニティづくりの受け皿になりうる⁽²⁾」と述べている。また、日本最大の読書会「猫町倶楽部」の主催者である山本多津也は、著書⁽³⁾で「本を通じて、他者と対話をする中で自分自身を見つめ直すことができる」と述べている。自分の人生や内面性は、自分自身のことながら、独力で見つめ直すことは極めて難しい。そこで本を媒介に、他者と自己を相対化、ある

宗教におけるソーシャル・キャピタルの有用性（菊地）

- (14) 寺沢重法「宗教団体への所属と「地位橋渡し型ソーシャル・キャピタル」：JGSS-2003の分析から」（『研究論集』2010）pp.267-283。
- (15) 大崎洋「地域社会と宗教との関わりについて：名古屋市北部楠地区を例に」（『地域社会デザイン研究』2017、愛知学泉大学地域社会デザイン総合研究所）pp.37-46。
- (16) 角田弘子、林文、吉野 諒三「国際比較調査におけるソーシャル・キャピタルと宗教意識」（『教育研究フォーラム：学校法人タイケン学園グループ研究誌』2014、タイケン）pp.64-68。
- (17) 寺沢重法「マクロデータからみた現代日本の宗教とソーシャル・キャピタル」（『宗教研究』2011、日本宗教学会）pp.1030-1031。
- (18) 櫻井義秀「ソーシャル・キャピタル論の射程と宗教」（『宗教と社会貢献』2011、「宗教と社会貢献」研究会）pp.27-51。
- (19) 前掲、寺沢、2011、pp.1030-1031。

で多くはないが事例研究もされており、ポジティブな研究結果であったが、1例をどの程度一般化ができるかは不明である。

分類表より、定義を曖昧なままにSC論が展開され、さらには社会・個人にプラスの影響しかもたらさないような概念として論じられている。社会や個人にとって常にプラスであるとは限らないことを理解した上で論じる必要がある。

7. 課題

国内で積み上げられている事例研究を、その程度一般化できるかは更なる検討が必要である。

日本のSCと宗教の研究は新規性が高いため、今後の質的・量的研究の蓄積が待たれる。その一方で寺沢が指摘するように⁽¹⁹⁾、欧米で行われているような大規模な量的調査を行うことで宗教とSCの研究は大きく発展するのではないだろうか。それには『曹洞宗宗勢総合調査』にSCを測定する設問を組み込むことも思案しながら、より一層の参究が求められる。

註

- (1) 菊地志門「ソーシャル・キャピタルとしての寺院」（『曹洞宗総合研究センター 学術大会紀要（第22回）』2021、曹洞宗総合研究センター）pp.(13)-(18)。
- (2) ロバート・パットナム（河田潤一訳）『哲学する民主主義——伝統と改革の市民的構造』[1993] 2001、NTT 出版。
- (3) 稲場圭信、黒崎浩行『震災復興と宗教』2013、明石書店、p.5。
- (4) 稲葉陽二『ソーシャル・キャピタルからみた人間関係—社会関係資本の光と影—』2021、日本評論社、p.8。
- (5) 前掲、稲葉、2021、p.8。
- (6) 前掲、稲葉、2021、p.8。
- (7) 前掲、稲葉、2021、p.32。
- (8) 前掲、稲葉、2021、p.33。
- (9) 前掲、稲葉、2021、p.33。
- (10) 那須公昭「被災寺院のソーシャル・キャピタル：阪神淡路大震災の二〇年後」（『第74回学術大会紀要』2016、宗教研究）、pp.349-350。
- (11) 稲場圭信『宗教的利他主義』未来共生学、2015、pp.13-29。
- (12) 櫻井義秀「ソーシャル・キャピタル論の射程と宗教」（『宗教と社会貢献』2011、「宗教と社会貢献」研究会）pp.27-51。
- (13) 櫻井義秀「人は宗教で幸せになれるのか」（『理論と方法』2017、pp.80-96）

研究で明らかにされてきた、宗教がSCに影響力をもつという命題が、果たして日本でも適応するのかどうか、といった問題を事例研究のみから明らかにすることはできない⁽¹⁴⁾」述べ、アメリカと日本の宗教の立ち位置を含めた文化的な違いと質的研究のみの限界を指摘している。

最後にSC以前の課題として大崎洋氏は「住職の高齢化と後継者不在、檀家の高齢化、布施の「見える化」葬儀・埋葬の簡素化など、社会構造の変化に伴う問題が次々に浮上、全国では空き寺が急増し、寺院の整理・統合の時代を迎えようとしているが、この地区内の住職のヒアリングからは、危機感は浮かんでこない⁽¹⁵⁾」と述べ、住職（宗教者）が地域や檀信徒のためにアクションを起こすことができるのかといったパーソナルな指摘も混在していた。

（3）解決策

最後に課題に対する解決策をみていく。

SCを国ごとに観察する必要がある、角田弘子氏ほかは「他の地域と比較してどこが異なり、どこが似ているのかを判断し、日本型のソーシャル・キャピタルの醸成を進めることが必要である⁽¹⁶⁾」と述べ、地域のデータ比較から細かい個別的な変数にも注意が必要であろう。さらにデータに関して、寺沢は「事例研究を蓄積するとともに、宗教団体内を対象にした量的調査を行い、その具体的な経路を解明する必要がある⁽¹⁷⁾」と述べ、SCの研究を前進させるために量的調査を提案している。

最後に櫻井は「研究者と実践者の共同作業として、宗教とソーシャル・キャピタル論の接合が模索されるべきだろう。結果的に、研究者は実践者と共にゆるやかな運動体の中に参加することになるかもしれない。社会的行為主体としての研究者というポジショナリティが今後は重要になるだろう⁽¹⁸⁾」と述べ、研究者と実践者（宗教者）が互いに鼓舞、交流しながら、今後の宗教とSCの研究が推し進められるだろう。

欲を言えば、ここでは共同作業として、研究者と実践者（宗教者）という2人を挙げているが、実際に研究者とマッチングしている寺院や神社などは限られる。そこで社会科学的思想と同時に、実践の場を大切にするような宗教者が1人でも増えることを願い、解決策をまとめる。

6. おわりに

ここまでSC、SCの問題点、先行研究の分類、SCの主張、課題、解決策を検討してきた。最後に本稿をまとめるとともに研究の展望を述べる。

多くの先行研究はSCとしての宗教に大きな期待をもった考察がされていた。国内

5. 宗教におけるソーシャル・キャピタル

（1）主張

ここでは日本における SC を適用した宗教研究の主張をみていく。

那須公昭氏の報告では、「浄土真宗本願寺派総合研究所が 2014 年に神戸地域に所在する寺院 17 ケ寺の住職・坊守・門徒を対象とした聞き取り調査を行い、住職・坊守・門徒のもつ SC の検証を目的とした調査を行った。そこでは阪神淡路大震災という未曾有の経験をした寺院と門徒や地域住民との「失われたつながり」、「変容したつながり」の検証に焦点を当て実施された。結果から言えば、寺院は、住職家のみならず門徒にとっても「つながり」の拠点として捉えられているといえよう。その「つながり」の拠点が非常時に機能するのは、やはり日常の「つながり」をいかに大切に作るかにつきるのではないか⁽¹⁰⁾」と述べている。さらに、東日本大震災でも積極的に現地に足を運んでいた稲場圭信氏は「宗教団体と宗教者による社会貢献活動は、活動の実質的な担い手としての機能に加えて、思いやりの精神を育てる公共的な場を提供する機能をも併せ持っている⁽¹¹⁾」と主にこういった事例研究では多くは日常的なつながりやコミュニケーションを重要視している主張が多くある。

また櫻井義秀氏は宗教と SC の研究について、「宗教と SC の関係を問う研究は、宗教者や宗教行動の伝統性と創発性を注意深く見つめながら、現代社会の絆の創出、互恵性の回復という課題に向けて何ができるのか、再帰的な問い返しを続けていくべきなのだろう⁽¹²⁾」と、宗教と SC の研究をポジティブな方向を見つても、慎重な見方がなされている。

対象論文をみる限りの多くはポジティブな印象に加え、寺社の可能性を希望とともに論じていた。

（2）課題

ここでは日本における SC 論を適用した宗教研究の課題をみていく。

SC のダークサイドと文化的な背景について、述べられている論文が多く、櫻井は「凝集性の高い教会型宗教は容易にカルト化の危険性もはらんでおり、宗教集団におけるウェル・ビーイングは宗教組織における自治や民主的組織運営に支えられることが望ましい⁽¹³⁾」と結束型のダークサイドに伴う宗教教団の不健全な運営を指摘する。

寺沢重法氏はアメリカで蓄積されている SC の研究結果について、「欧米の先行

面性」を理解することが望ましいと述べる。この章ではSCの負の面について扱う。稲葉は過去の実証研究の例を挙げ、「結束型社会関係資本は結束を強化する外部性を持つ傾向があるが、裏を返せば、ネットワークの規範に服さない者は村八分にされる可能性がある⁽⁷⁾」と指摘し、橋渡し型の類型についても述べている。「橋渡し型社会関係資本は、情報伝播や評判の流布において強い外部性を持つとされている⁽⁸⁾」、さらには「『お互い様』とか『持ちつ持たれつ』といった互酬性の規範が通用しないことが多く、メンバー間の協調性を欠くことが多くある⁽⁹⁾」と指摘する。以上より、結束型はメンバー間の関係性が強いと、しがらみや窮屈さを感じる、さらには排他的なマインドセットに陥りやすい。一方で、橋渡し型はメンバー間の規範が薄く、利己主義に傾倒することも考える。

論じた中で、SCがメンバーや組織の腐敗、犯罪の助長となることもある。しかし、SCのダークサイドを理解した上で、メリットを最大限に活用することが適切である。

4. 先行研究の分類

ここでは先行研究の分類を行う。具体的には定義の明記、SCの問題の明記、研究方法の分類などを整理し、現状と課題をみていく。抽出方法はCiNii Articles (<https://ci.nii.ac.jp/>)で「宗教」AND「ソーシャル・キャピタル」で検索し(2022/5/31)、そこから抽出された論文を対象とした。ただし、本文中にSCについて扱っていないもの、議事録や対話録に類するもの、エッセイ、書評、重複とみられるものについては除外した。また2008年から2020年の39本の論文を対象とし、分類を行った。

表2の定義付けされている論文の中で、パットナムの定義を用いたものが23本中21本確認された。また定義が曖昧なままに語られているものも少なくない。表2よりSCのダークサイドなどについて触れているものとそうでないものはおよそ半分に分かれた。表3より事例や文献、インタビューの手法を用いた質的研究が多く確認された。それら結果を踏まえた上で、論文内での主張と課題、解決策を提示する。

定義	論文数	問題	論文数	研究方法	論文数
あり	23	あり	20	質的研究	29
なし	16	なし	19	量的研究	10

表2 定義の明記

表3 問題の明記

表4 研究方法の分類

科学・技術・医学・社会科学分野の電子雑誌、あるいは電子書籍のプラットフォームである Science Direct において、SC 関連論文数の推移を 2000 年から 2022 年までをまとめた表である（表1）。表1より、論文数は肩上がりなのが読みとれ、同時に SC の研究が注目され続けていることも示唆している。

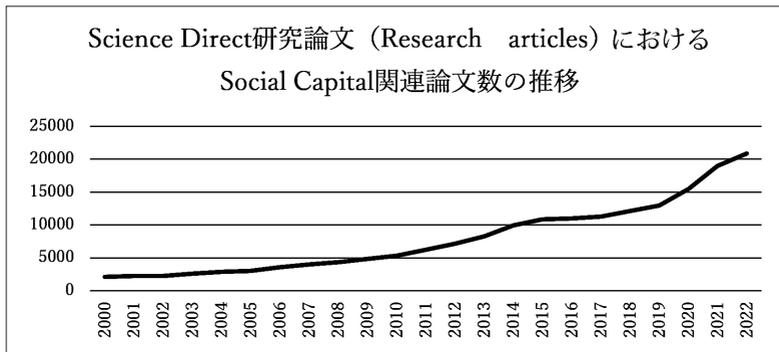


表1（筆者作成）

注目される SC の概念は分野を超えて、多くの論者によって提唱されてきた。本稿では、その中でもパットナムのエポックメイキングな定義のみを提示する。稲葉陽二氏によれば、「社会関係資本とは、人々間の協調的な行動を促す「信頼」「互酬性の規範」「ネットワーク（絆）」を指す⁽⁴⁾」続けて、『Making Democracy Work』（パットナム、1993）を引用し、「協調的行動を容易にすることにより社会の効率を改善しうる信頼・規範・ネットワークなどの社会的仕組みの特徴⁽⁵⁾」と、稲葉がパットナムの定義の訳を付した。パットナムはこの『Making Democracy Work』（パットナム、1993）に定義した内容とは異なり、『Bowling Alone』（パットナム、2000）の中で改めて、定義している。それは稲葉によれば「社会関係資本が指し示しているのは個人間のつながり、すなわち社会的ネットワーク、互酬性の規範およびそれらから生じると信頼性である⁽⁶⁾」（邦訳を稲葉が一部修正）とパットナムの定義に訳を付した。異なる点は2点あり、1つ目は「信頼（trust）」から「信頼性（trustworthiness）」に置き換わり、並列として解釈される「信頼・規範・ネットワーク」は「規範」と「ネットワーク」から生み出される「信頼性（trustworthiness）」と変化した。また「信頼（trust）」は社会関係資本の結果であるという位置付けとなった。

3. ソーシャル・キャピタルのダークサイド

SC は社会にとって絶対的にポジティブなものであるといった、一方向からの視座だけでは、危険が伴う。稲葉は「SC のダークサイド」と章題を付け、「SC の二

宗教におけるソーシャル・キャピタルの有用性 ——先行研究の分析から——

菊 地 志 門

1. 背景と目的

2011年3月11日、東日本大震災によって、多くの人々が悲嘆に暮れた。未曾有の災害を前にして、人間の無力さと自然の脅威を感じた人は少なくない。さらに発災に伴う被害は、水道や電気、道路などのインフラはもちろんのこと、人の心にも大きな影響を与えた。一方で、すぐに救援活動に動き出す人々もいた。その中には宗教者もあり、発災直後に気仙沼市の清涼院は一時避難場所として、寺院を開放した⁽¹⁾。同市の興福寺に聞き取りした際に寺族の方は、「寺院を避難所として開放し、120～130人の避難された方が来ました。その後は約3ヶ月もの間、最大8世帯の家族とともに暮らしました」と述べ、さらに寺院から卒業式や入学式に向かう子どもたちの姿が忘れられないという。宗教離れや寺院消滅など様々な問題が混在する中、宗教施設が地域の避難所や救援活動の場となり、既存のソーシャル・キャピタル⁽²⁾（以下、SC）や新たなSCに寄与したことがうかがえる。稲場圭信氏は宗教とSCについて、「他人を信頼しにくい社会、人間関係の希薄化はSCの減少をもたらす可能性があるが、宗教が、人と人とのつながりを作りだし、コミュニティの基盤となる可能性もある⁽³⁾」と述べている。

宗教がSCの構築や強化に影響があるのか、またあるとすれば、どのような効果があるのかを問題点を含め先行研究より抽出する。さらにはSCの定義の有無なども検討する。

本稿では、宗教とSCの先行研究を取り上げ、日本の宗教におけるSCの研究状況と課題を指摘する。また、今後の宗教とSC研究の有用性を考察する。

2. ソーシャル・キャピタル

ロバート・パットナムによればSCは1990年代以降、アメリカを中心に注目され、その背景には、アメリカ社会の個人化に対する人々の危機意識があった。それまでのアメリカの民主主義を支えてきた地域的ネットワークが弱体化、さらには崩壊していることを危惧していた。SCは地域的ネットワークに始まり、健康や経済、社会貢献いわゆる、ボランティアなどにも正の影響をもたらしてくれるものとして期待されるようになったのである。

明治期における宗門音楽教化の動向について（山内）

資料 1

題名	年月日	印刷発行	著作者	発行所（印刷者・印刷所）住所
①大内青龍齋『承傳 大師御書伝及御印讀』（国会図書館蔵）	明治26年6月23日	印刷	東京府平民 大内青龍齋 麻布区麻布北口ノ里町二番地	発行所：加藤永月 印刷所：明教社印刷所 芝公園第二十四号 永平寺出版所
	同8月26日（修正）	発行		
②大内青龍齋『承傳 大師御書伝及御印讀』（筆者蔵）	明治26年8月23日	印刷	東京府平民 大内青龍齋 麻布区麻布北口ノ里町二番地	芝公園第二十四号 永平寺出版所
	同8月26日	発行		
	明治27年2月25日	再版		
	同6月15日	三版		
	明治28年3月5日	四版		
③永平寺藏版『承傳 大師御書伝及御印讀』（筆者蔵）	明治29年2月20日	五版印刷発行	東京府平民 大内青龍齋 麻布区麻布北口ノ里町二番地	京橋区西町二十七番地
	明治29年3月15日	六版印刷発行		
	明治41年4月12日	印刷		
	明治41年4月15日	発行		
	明治43年2月11日	再版		
④大正版『承傳 大師御書伝及御印讀』（筆者蔵）	明治44年2月5日	三版	東京府平民 大内青龍齋 麻布区麻布北口ノ里町二番地	京橋区御溜町二十七番地
	明治45年4月5日	四版		
	大正2年6月25日	五版		
	大正3年3月20日	六版		
	大正3年8月10日	七版		
⑤民安社版『承傳 大師御書伝及御印讀』（筆者蔵）	大正12年4月13日	印刷	東京府平民 大内青龍齋 麻布区麻布北口ノ里町二番地	右（代表者）：神孝太寿 印刷所：（株）秀英舎 発行所：永平寺 堀井奥目田那志比谷村一番地
	大正12年4月15日	発行		
	大正13年4月11日	再版発行		
	大正14年4月15日	三版発行		
	大正14年8月15日	四版発行		
	大正15年4月5日	五版発行		
	昭和2年4月10日	六版発行		
	昭和3年4月10日	七版発行		
	昭和5年4月8日	八版発行		
	大正12年4月13日	印刷		

明治期における宗門音楽教化の動向について（山内）

一端を確認した。その中でも『承陽大師御畧伝及御和讃』は頻繁に増刷が繰り返されており、資料1-③からは発行所に「永平寺」を冠していることから、宗門における教化資料として広く活用されていた痕跡を確認できた。

これが統一された旋律等をもって宗門内で活用されたかは定かではないものの、梅花流が発足する以前にもすでに宗門内で大内作詞の御和讃の利用がすすめられていたことが見えた。また、およそ40年以上にわたって道元禅師の略伝記とともにその御和讃が宗門内で重用されていたことを確認できた。宗門における音楽教化の動向を見ていくには、引き続き資料や記録を整理していく必要がある。特に梅花流発足以前の宗門の状況については未だ課題が多く残されており整理が十分に進んでいない。今後の研究が待たれる。

註

- (1) 曹洞宗総合研究センター編『曹洞宗教団史における梅花流』梅花流詠讃歌研究プロジェクト、2019。（14頁）
- (2) 吉川英史「明治の日本音楽観：日本音楽の価値に関する研究史の中から」『美学』15巻4号、1965。（1-9頁）
- (3) 竹内淳有「近代仏教音楽の発展過程1」『印度学仏教学研究』15巻第1号、1966。（162頁）
- (4) マット・ギラン「明治日本における「仏教音楽」概念の構築 岩井智海の活動にみる宗教・教育・国家・音楽の相互接続ネットワーク」『東洋音楽研究』第87号、2022。（33頁）
- (5) 「仏教唱歌会広告」『浄土教報』15号、1889、9月。（20頁）
- (6) 福田琢「(研究余録)花まつりをめぐって」『同朋大学大学院文学研究科研究紀要』11号、2015。（1-20頁）
- (7) 『曹洞宗布教選書』第二十一巻では「白龍一卷」が出典とされる。これは誤植で、正しくは昭和10年に白毫社より発刊された『白毫』11月号である。

参考文献

- 飛鳥寛栗『それは仏教唱歌から始まった―戦前仏教洋楽事情』樹心社、1999。
山口淳有「近代仏教音楽の明治・大正」『印度学仏教学研究』49巻第2号、2001。（582頁）
山口篤子「宗教共同体と人を繋ぐ仏教讃歌」『浄土真宗総合研究』12号、2019。（1頁）

ている。しかし、ここでは作者未詳とされており、出典とされる『白毫』11月号⁽⁷⁾においても詳細は触れられていない。今回の調査によって、この「承陽大師御和讃」の作詞者が大内青巒であることが明らかになった。現在の梅花流詠讃歌においても「修証義御和讃」や「正法御和讃」のように大内撰述のものが採用されているが、梅花流発足以前にも、大内作詞の御和讃が道元禅師の御略伝とともにすすめられていたのである。

御略伝と御和讃が合わさった『承陽大師御畧伝及御和讃』は、刊行された後、永平寺出張所をはじめとして版元を変えながら度重なる増刷が繰り返されてゆく。資料1は、初版の発行年日や版元の異なる冊子から奥付を引用したものである。これをみると、明治26年の初版からはじまり、一部期間は開くものの40年近く宗門の中で流通していた形跡が見られる。これは、大内によって作られた御略伝と御和讃が宗門内で広く浸透していた痕跡であるとも言えよう。

しかし注意したいのは、この和讃部には譜面や統一された旋律が付された形跡が認められないことである。管見のかぎり、「承陽大師御和讃」を現在の御詠歌のような形態で唱えていたという記録は見当たらない。大量に印刷され、明治中期から昭和にかけて継続的に刊行されていた『承陽大師御畧伝及御和讃』がどのような用いられ方をしたのかは今後の調査課題としたい。

また、版元の変化によってその立ち位置が変化した可能性もある。資料2と資料3を比べると、資料2の第六版から資料3の初版まで約10年の開きがある。もちろん、筆者の脱漏によってこの期間も発刊されていた可能性は十分にある。しかし、資料3では発行所として「永平寺」と明記されていることや、その初版が徹通義介禅師六百回大遠忌と同年同月であることを考慮すると、資料3は大本山永平寺によって刊行があらためて企画され、この企画が立ち上がるまで一時的にせよ中断されていたと見なすこともできよう。この版元の変化によって『承陽大師御畧伝及御和讃』の位置付けもまた変容していった可能性がある。この変遷についてもまた課題として別稿に譲りたい。

5 おわりに

以上、大内青巒による『承陽大師御畧伝及御和讃』の刊行記録を中心に、その普及と浸透について考察してきた。梅花流詠讃歌が発足する以前の状況については『曹洞宗教団史における梅花流』で触れられているが、いまだその全容が明らかであるとは言い難い。今回、明治初期の音楽教育（唱歌教育）に関係した「仏教唱歌会」を取り上げ、仏教唱歌の刊行物の中でも最初期にあたる『仏教唱歌集』の選文を担当した大内青巒とその著作に着目することで、宗門における音楽教化の動向の

表1

明治 25 年	『宇宙之光』	大内青巒著、哲学書院。
明治 25 年	『仏教唱歌集』	大内青巒選文、岩井智海選曲・編集、法蔵館。
明治 26 年	『承陽大師御畧伝及御和讃』	大内青巒著、明教社。
明治 26 年	『御国の光』	大内青巒編、大日本仏教青年会。
明治 27 年	『仏教軍歌：道ある軍』	大内青巒著、国母社。
明治 28 年	『ひさかた』	大内青巒著、国母社。
明治 28 年	「禁酒進徳之歌」	大内青巒、道之友 64 号。
明治 29 年	「三婦唱歌」「食事唱歌」	大内青巒詞、道之友 78 号。
明治 32 年	「吉祥(よろこび)草」	大内青巒詞、鴻盟社。

このうち、『仏教軍歌：道ある軍』『ひさかた』は国母社から刊行された唱歌風の著作である。丹靈源によって明治 26 年に設立された国母社は、編集として高田道見が関わっており、『通俗仏教新聞』を刊行した仏教新聞社と同組織である。後年、高田は法王教会を組織したことで知られるが、その活動の中では和讃や楽器の使用を積極的におこなっている。また周知のように、瑞応寺二十六世として晋住した際には僧堂歌として「三寶唱歌」を制作し、これが現在の三宝御和讃へとつながっていく。

大内や高田をはじめとする仏教唱歌や和讃の制作は、一般向けにわかりやすく布教伝道するための手法として取り入れられ多数制作されていった。これらの著作には含まれる形で、明治 26 年に『承陽大師御畧伝及御和讃』が刊行される。

4 『承陽大師御畧伝及御和讃』について

本稿においては、この『承陽大師御畧伝及御和讃』に注目したい。これは道元禅師の生涯を平易な和文で示した「承陽大師御畧伝（以下、御略伝）」と、それを七五調にした「承陽大師御和讃（以下、御和讃）」が合わさった小冊子である。御略伝については『曹洞宗両祖伝略』（大内青巒著、鴻盟社、明治 17 年）の道元禅師の項目とほぼ同一である。しかし、大内がなぜ道元禅師の略伝部のみを抜粋し、さらには御和讃をあらたに付帯して『承陽大師御畧伝及御和讃』を刊行したかは詳らかではない。川口（1988）によれば、これが出版された明治 26 年は両山分離問題の渦中にあり、両本山派の刊行物が増加した時期にあたる。推測ではあるが、『承陽大師御畧伝及御和讃』もまた永平寺派の刊行物として布教教化とともに一般社会へ永平寺の認知度を高める目的もあったかと思われる。

また、御和讃については『曹洞宗布教選書』第二十一巻に同一のものが収録され

この『小学唱歌集』では、その緒言に〈凡ソ教育ノ要ハ徳育智育體育ノ三者ニアリ 而シテ小学ニ存リテハ最モ宜ク徳性ヲ滋養スルヲ以テ要トスヘシ…〉と示されるように、「徳育」が重視され、明治24年の「教育勅語」と結びついて徳育の手段として発揮されるようになる。こうした音楽取調掛の取り組みによって唱歌教育が徐々に広まりをみせる中、仏教界もまた唱歌を応用した教化活動を展開していく。

3 仏教唱歌会の活動と大内青巒

明治期における仏教音楽の動向については、飛鳥（1999）に詳しい。また竹内（1966、2001）はこの時期の概略をまとめている。竹内（1966）によれば、明治初頭に普及し始めた唱歌教育や唱歌集の刊行を受けて、仏教の近代化に目覚めた僧侶たちが逸早く仏教音楽による布教法を考慮したという⁽³⁾。こうした中で、その嚆矢とも言うべき活動を展開したのが「仏教唱歌会」であった。明治22年に東京小石川で立ち上げられたこの会は、浄土宗僧侶である岩井智海（岩井一水）や四竈訥治らが中心となって発足された。所属会員は数百名からなり、同年9月の『浄土教報』広告には名誉会員として各宗派の代表者や政府の要人が名を連ねている。この中に原坦山（1819～1892）と大内の名前がある。特に大内は、明治25年に刊行された『仏教唱歌集』で選文を担当している。これまで大内の仏教音楽に結びつく活動については、梅花流詠讃歌の修証義御和讃および宗歌の歌詞など、没後に取り上げられた一部を除いてほとんど取り上げられてはいない。

「仏教唱歌会」と大内の関わりについてマツト・ギラン（2022）は、会の発足年である明治22年に『尊皇奉仏論』が刊行されていることから、『仏教唱歌集』の編集に携わったのは大内の政治活動の延長線上にあったと推測している⁽⁴⁾。この両者の関係については、宗門の音楽教化の動向を見ていく上で検討される余地があるが紙幅の都合上本稿では置いておく。しかし、明治25年刊行の『仏教唱歌集』が「大内青巒氏の撰述せる宇宙之光に附曲」されたものであるのを見ても、大内が会の中でも少なくない影響力をもっていたと同時に、大内本人もまた仏教音楽（仏教唱歌）へ興味を示していたことが推測される⁽⁵⁾。

大内撰述の『宇宙之光』は全体が七五調の唱歌風にととのえられた小冊子で、日本の「花まつり」の源流になったとされる明治25年4月の釈尊降誕会において配布された⁽⁶⁾。後書きに、紙幅の都合で譜面をつけたものは後日刊行するという旨があるので、配布された時点ですでに岩井による附曲が行われており、同年発刊された『仏教唱歌集』の制作が進められていたと考えられる。この『宇宙之光』を皮切りに、大内の著作には唱歌や和讃に該当するものが増加していく。表1では大内の著作のうち、七五調に体裁が整えられた著作を発刊順に列挙した。

明治期における宗門音楽教化の動向について ——『承陽大師御畧伝及御和讃』の刊行とその影響——

山内 弾 正

1 はじめに

宗門近代教団史における教化活動の研究では、梅花流詠讃歌がその一つとして取り上げられている。ここでは、詠讃歌の詠唱という仏教音楽活動を通じた取り組みが戦後より急速に展開され、近代の教化活動の一翼を担ったことが報告されている⁽¹⁾。一方で、これに類する研究として、大戦以前の明治期に注目されたものは少ない。

本稿においては、明治から昭和前期における宗門の音楽教化の動向に注目していく。ここでは大内青巒（1845～1918。以下、大内）に関係する著作物を中心とし、特に明治26年に刊行された『承陽大師御畧伝及御和讃』の影響を確認する。著作の刊行と流通時期を考察することで、梅花流詠讃歌が取り入れられる以前の宗門において、どのような教化活動が展開されたかを確認する。これらの教化媒体の普及と浸透を明らかにすることで、宗門における音楽教化活動を考える上での一助としたい。

2 明治期の音楽について

まず、明治初頭の音楽とその動向について確認しておく。明治期はさまざまな分野において変革が見られる時代であるが、音楽においてもその変化は顕著であった。また、現在使われている「音楽」という言葉が一般に浸透したのもこの頃であり、後述する音楽取調掛が発足するまでは楽や歌舞、管弦、奏楽等の名称が国内では主であった。

吉川（1965）によれば、明治期に音楽への関心が「社会的・国家的に問題」となったのは、明治5年に発布された「学制」に端を発する⁽²⁾。西欧にならう形で教育制度がととのえられ、各種科目が定められた。ここで、音楽もまた下等小学の教科として「唱歌」、下等中学に「奏楽」という名で取り入れられたが、人材・教材の不足などの理由から「当分之ヲ欠ク」として明治12年に音楽取調掛が発足されるまで有名無実と化していた。音楽取調掛は文部省管轄下に設置された機関で、明治20年に東京音楽学校（現東京藝術大学音楽学部）に改編されるまで音楽教育の研究や人材育成に取り組んだ。その初代御用掛には伊沢修二が任命され、発足から5年後には日本初の五線譜による音楽教科書として『小学唱歌集』が発刊された。

発願式に関する一考察（原山）

理解に向けた取り組みが必須である。

また最後に、今回の調査にご協力いただいた神照寺並びに檀信徒の皆様や、関係者の方々に、この場を借りて深く御礼を申し上げさせていただく。

註

- (1) 『現職研修』36号10頁参照
- (2) コロナウイルス感染拡大防止の観点から、2020年、2021年は中止。2022年秋彼岸法要から再開。
- (3) 『「発願式」研修』の中で行われたアンケートでは、「発願式に対する肯定的な意見」として、檀信徒としての自覚を持ってもらう、仏縁を広げるという効果を期待する、という意見の割合が3割を超えていた。（第19回『センター大会紀要』26頁参照）
- (4) 2018年に行われた初回の「発願式」の際に岩崎師が作成したもの。
- (5) 調査対象者には事前に「発願式参加者アンケートご協力の願い」を配布し、個人情報の管理や第24回「センター学術大会」並びに第24回『センター大会紀要』に一部掲載の旨を説明し、了承を得た上で調査にご協力いただいた。
- (6) 日本医師会「熊本県球磨村 地域医療情報システム」参照
(<https://jmap.jp/cities/detail/city/43513>)
- (7) 「球磨川水害伝承記～後代に残す記録～」参照
(<https://kumariver-r0207archive.jp>)
- (8) 第19回『センター大会紀要』「発願式アンケート結果への一考察」26、27頁参照

参考文献

- 曹洞宗宗務庁教学部 第34号『現職研修』2013年
曹洞宗宗務庁教学部 第35号『現職研修』2014年
曹洞宗宗務庁教学部 第36号『現職研修』2015年
曹洞宗総合研究センター 第19号『センター大会紀要』2018年

たが、今は一つ一つの意味が理解できつつある。これからは意味を意識して唱えていきたい。」（60代・女性）、「十重禁戒の大切な事項が生活にしみわたり、自分自身と他者を大切にしなければな、と感じました。」（70代・女性）などの意見があった。

5、神照寺での発願式調査を通して

今回の調査にご協力いただいた、神照寺のある熊本県球磨郡球磨村は、令和2年7月3日から4日にかけて発生した豪雨災害の影響により、集落の近くを流れる球磨川が氾濫。球磨村では25人が犠牲となり332棟の住家が全壊、125棟が半壊もしくは一部破壊という被害が発生し、現在でも復興が続いている⁽⁷⁾。

そんな中、神照寺住職である岩崎哲秀師は地域のボランティア活動などにも積極的に参加し、地域住民から厚い信頼を得ている様子であった。

また、「発願式」に参加された方々も、豪雨災害の影響で球磨村から転出せざるを得ない状況になったにも関わらず、球磨村に住み続ける理由としては、「生まれ育った場所を離れたくない、この場所で生きていくことが自分の運命です」との思いを持たれていた。しかしながら、今回の調査を通して、被災された方や球磨村から離れた方々も一様に笑顔で明るい様子であった。「発願式」に参加した感想にも「安心した」、「心が安らいだ、などの意見も多く見られたことから、神照寺での行事が檀信徒の集いのきっかけとなり、「発願式」を受けた方々が心を新たに生きていくきっかけとなっているように感じた。

6、今後の課題

今後の課題としては、発願式開催の補助教材やテキストの作成であり、その為にも『修証義』『四大綱領』の参究が必須である。

また今回の調査では、前述したように神照寺周辺の地域性や、参加者の内情に偏りがあったことは事実であり、それによって「発願式」に対しての意識や調査結果に多少なりとも影響している可能性がある。よって、別の地域や年代を対象として「発願式」を開催した場合、どのような結果が現れてくるのかは、今後の課題としたい。

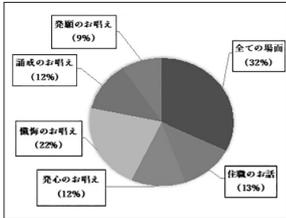
さらに、「発願式」の明確な理解や敷衍も重要である。「発願式」は、既存の授戒会や因脈会などとは違った儀礼であり、全く新しい教化手法である。しかし、平成27年度現職研修で行われたアンケートでは「授戒会につなげるもの」「位置付けが曖昧」などの意見が多かった⁽⁸⁾。

いずれにしても、教化手法として「発願式」を広めていくのであれば、実践の追試可能性を担保する教材の作成と、引き続きの事例調査や実践報告、「発願式」の

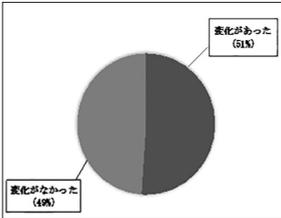
2回以上が比較的多い傾向が見られた。また「2回以上参加」と回答した参加者に対して、複数回参加する理由を自由記述式で回答していただいたので、一部を紹介する。

「人生の基本となる教えに接する事ができると思うので、何度も参加したいと思いつつ継続している」（70代・女性）、「人の道に迷わない生き方、正しい生き方をしたいと思うから」（80代・男性）などの意見があった。

前述した通り、神照寺住職の岩崎哲秀師は「発願式」に繰り返し参加してもらうことによって、菩薩としての自覚を繰り返し持つてもらえることができ、と述べていることから分かるように「発願式」は複数回参加することに意義があり、参加者もそのような意識を持って参加していることが分かった。



第5図 「発願式」中で印象的だった場面



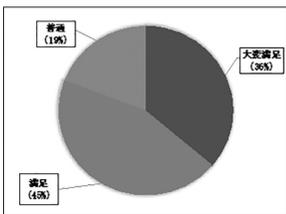
第6図 「発願式」参加による変化

「発願式」中で印象的だった場面については、複数選択を可にしたということもあり、すべての場面が印象的であったと回答した参加者が、全体の3割以上だった。また、個別のものとしては

「懺悔のお唱え」が比較的、印象的であったとの回答が得られた。参加者の感想の中には「日々の行いを反省しながら参加することができた」（80代以上女性）などの意見があり、懺悔をすることに一定の需要があることが伺えた。

また、「発願式」参加による変化に関しては、全体の半分の参加者が「何かしらの変化があった」と回答した。さらに、具体的にどのような変化があったのかを自由記述していただいたので、一部を紹介する。

「1日朝夕の仏前に座ることが当たり前になり、ボランティアにも参加するようになった。」（60代・男性）、「人に親切がスツとできるようになった。」（60代・女性）などの意見があった。



第7図 「発願式」の満足度

次に、「発願式」の満足度に関しては、全体の8割以上の参加者が満足であったと回答している。また、自由記述式の感想や、「発願式」に対する要望の中にも、否定的な意見はなかった。

最後に「発願式」に参加しての感想を自由記述していただいたものを一部紹介する。

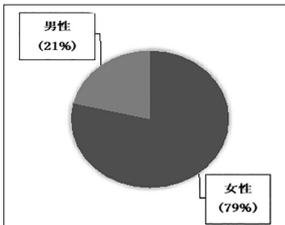
「漢字の連なりで意味が分からずに口に出してい

4、「発願式」参加者を対象としたアンケート調査

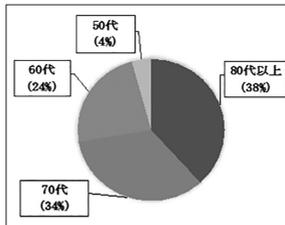
令和4年9月21日に神照寺で開催された「発願式」の参加者、47名を対象にしたアンケート調査を行った。調査の目的は、参加者がどのような意識を持って「発願式」に参加しているのか、また参加者が「発願式」中の差定でどの部分が印象的であったのかなどを明らかにし、今後の「発願式」の敷衍に向けた参考意見として活用することを目的とした⁽⁵⁾。

アンケートの設問内容は①参加者の性別②参加者の年代③「発願式」参加のきっかけ（自由記述式）④「発願式」の参加回数（選択式）⑤「発願式」中で印象的だった場面（住職のお話・発心・懺悔・誦戒・発願・その他から選択。複数選択も可とした）⑥「発願式」参加をきっかけに何らかの変化があったか（「あった」を選択した人には詳細を記述してもらった）⑦「発願式」に対する満足度（5段階評価、選択式）⑧「発願式」に参加しての感想（自由記述式）⑨「発願式」に対する意見や要望（自由記述式）の9つの項目を設問とした。

次に、アンケート調査の結果と、その詳細をグラフと共に見ていく。



第1図 参加者の性別(男女比)

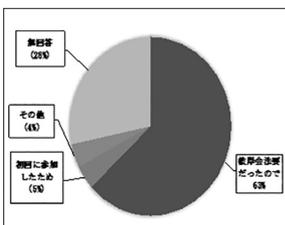


第2図 参加者の年代

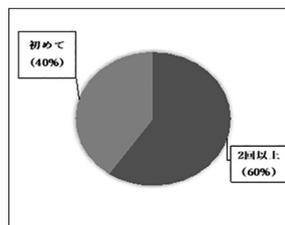
参加者の性別は、女性がほぼ8割を占めており、偏りが見られた。また、参加者の年代も70代以上がおよそ7割を占めていた。原因として考えられるのは、今回調査を行った熊本県球磨郡球

磨村の総人口は、2433人（2020年時点）でそのうち65歳以上の高齢者の人口が1644名⁽⁶⁾であり、総人口のおよそ7割が高齢者であることから、参加者の年代に偏りが生じた原因が、地域性によるものであるとも考えられる。

「発願式」参加のきっかけは、「彼岸会法要だったので」という回答が半数以上の



第3図 「発願式」参加のきっかけ



第4図 「発願式」の参加回数

6割を占めていた。このことから、「発願式」のみで開催するよりも、彼岸会法要や施食会などの法要の際に行うことが望ましいと考えられる。

参加回数に関しては、

山結制の際に行われた。またその後も神照寺では春・秋両彼岸法要の際に「発願式」を行っている⁽²⁾。

神照寺で行われている「発願式」の参加者はほとんどがリピーターである。これに関して岩崎師は、「『発願式』は授戒会とは違い何度でも参加することができ、またそれによって自らが菩薩であるという自覚を繰り返し持ってもらうことができる」としている。また、「毎彼岸に発願式を行い、その中で誦戒（十六条戒を誦える）をすることによって、参加者が普段からの生活を見直す機会ともなり、布薩としての役割も期待できる」とのことであった。

次に「発願式」を行う理由について岩崎師は、「檀信徒に菩薩としての自覚を持ってもらいたい、檀信徒の人数を増やしたい、などの考えは無く、発願式に参加した檀信徒が亡くなるときに『神照寺の檀信徒で良かった、と少しでも思ってもらえれば、という思いで、発願式を開催している』」とのことであった⁽³⁾。

神照寺での「発願式」では、参加者に対して血脈や戒名は授けず、絡子、数珠、参加証なども渡さない。これに関して岩崎師は、「発願式は費用や人員、寺院側の負担を最小限にして開催出来るのが最大の特徴」とした上で、「血脈や戒名を発願式の参加動機にして欲しくない。檀信徒や寺院側の経済的な負担となるような数珠や絡子は渡さない。一度だけで終わってしまわないように参加証なども渡さない。」とのことであった。

「発願式」の開催形式については、彼岸法要の打ち出し前に岩崎師を導師として勤められる。最初に岩崎師が発願式に関する説明や、戒についての簡単な説明を行う。それ以降は事前に参加者に配布した「発願式」のパンフレット⁽⁴⁾に沿って進行する。

神照寺での「発願式」の流れは、およそ以下の通りである。

- 1 発心…神照寺の檀信徒として菩提心を起発することが示され、『修証義』「総序」の一文（「生を明らめ 死を明らむは 仏家一大事の因縁なり」）を唱和する。
- 2 懺悔…日々の行いの反省として『懺悔文』を唱和する。また、『懺悔文』の意味を岩崎師が解説する。
- 3 誦戒…現代語訳された十六条戒を唱和する。
- 4 発願…「仏様のように生きたい」と願いを発し、そのような生き方を行っていくことが「報恩感謝」の生き方であることが示される。さらに「発願式」の中で立てた願いを、日常生活の中で実践することが勧められる。

発願式に関する一考察 ——事例調査とアンケート調査をもとに——

原山 佑成

1、はじめに

平成27年度現職研修会「[ともに願う] 関係づくりを目指して～『修証義』による授戒「発願式」の提案～」(以下、『発願式』研修)の中で、新しい儀礼として「発願式」が提唱された⁽¹⁾。

さらに、平成30年度「曹洞宗総合研究センター学術大会」(以下、「センター学術大会」)では、前述した現職研修会の際に全国の研修会会場で参加者を対象としたアンケート調査の結果を研究したことを発端として、「四大綱領と発願式～曹洞宗の教義と教化において」と題したりレー発表も行われ、その成果は第19号『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』(以下、『センター大会紀要』)で報告されている。

『現職研修』36号によると「発願式」とは、現代の人びとがさまざまなきっかけの中から仏縁を繋ぎたいと願う時、各寺院や各現場でいち早く対応してもらうために行われる儀式である。とされている。

また第19回『センター大会紀要』では、「本証妙修」の実践体型を踏まえて、「受戒」と「発願」を主にしつつ、一般檀信徒への教化方法の一つとして提案したのが「発願式」である。とされており、「受戒」に力点を置きながらも、既存の授戒会や因脈会などとは違った全く新し教化手法であることが窺える。

2、問題の所在と研究の目的

一方で、『発願式』研修で提案されてから現在に至るまで、「発願式」の実践例は極端に少なく、教化手法としての実用性が議論された潮流も現状見えていない。

よって今研究では、熊本県福寿山神照寺(以下、神照寺)において行われている「発願式」に関する事例調査と、「発願式」参加者に対するアンケート調査を実施し、「発願式」の教化手法としての実用性と、今後の課題点を考察する。

3、「発願式」事例調査報告

「発願式」の事例調査として神照寺住職、岩崎哲秀師に対しての聞き取り調査を行った。岩崎師によると、神照寺における初回の「発願式」は、2018年の神照寺普

出家と得度（水野）

「出家」を「得度」というようになったのは、先にも言及したように、出家する意義を説くより、在家、出家問わない、教団における在家菩薩の存在感が増したことが背景に挙げられる。そして福業である善行なのか、あるいは「到彼岸」としての行為なのか、さらに成仏の完全性のための「波羅蜜」までを説明するものか、いずれにせよ実践的行為が、教団メンバーに応じて別々に推奨されるようになったのであろう。

そして、「出家」と「得度」の意義とは、一人の出家そのものが、個人的の解脱を意味するのではなく、その出家に関わる人たちへの善行を促すものであり、それは諸々の菩薩らにとって、六波羅蜜の実践の始まりを意味するものであり、「得度」という語句が、「出家」にとって代わられるようになったのであろう。

（一次文献）

『大智度論』：『大智度論』 龍樹造、鳩摩羅什訳（T25 No.1509）

（主要参考文献）

三枝 充恵「大智度論に説かれた六ハラミツについて」印度學佛教學研究 2（2）、541-545、1954

道元禪師、玉城康四郎『現代語訳 正法眼蔵』大蔵出版

註

- （1）たとえば、最近の研究では、船山徹『仏教漢語語義解釈』臨川書店、9頁～11頁、また語義解釈の研究として、阿理生「paramita（波羅蜜）の語源・語義について」印度學佛教學研究 54（2）、2006 など。
- （2）小乗論書では、たとえば『阿毘達磨大毘婆沙論』（T27 342b28-343c05）にみえる。また『十住毘婆沙論』（T26 61c14-62b28）にも在家と出家の対比の数多く列挙されている。
- （3）『正法眼蔵』（T82 278b20-62b28）。
- （4）総括的、普遍的なすがたかたちを総相、個別的、特殊的なすがたかたちを別相という。すべての有為法に通じる無常、無我などの相が総相であり、水だけにある湿相のようなものが別相とする。
- （5）三枝 充恵「大智度論に説かれた六ハラミツについて」印度學佛教學研究 2（2）、541-545、1954/4

もう一つの語義が含意されていることがうかがえる。

⑦福業としての布施

初品五十「到彼岸」(卷三十三)

經復次舍利弗。菩薩摩訶薩欲使一切衆生立於布施福處持戒福處修定福處勸導福處。欲令衆生立於財福法福處。當學般若波羅蜜。*論問曰。云何名爲福處。答曰。阿毘曇言。福者善有漏身口意業。復有人言。不隱沒無記是。所以者何。善有漏業因緣果報故。得是不隱沒無記。福是果報亦名爲福。如世間人說能成大事多所成辦是名福徳人。(T25 304b07-15)

さらに菩薩の所行に、一切衆生を布施、持戒、修定、勸導への福処も説く。これら布施、持戒、修定の三つは、六波羅蜜と比類できる。福事を修することは、善因の報果を期待するものであるから、ここでは在家菩薩の行為を説明していると考えられる。さらに、それらの福業事についての概要を引用しまとめると次のとおりである。

布施	問曰。此布施福云何增長。答曰。應時施故得福增長。如經說。飢餓時施得福增多。或遠行來時若曠路險道中施。若常施不斷。或時常念施故施福增廣。如六念中念捨説。若大施故得福多。(T25 304c13-18)
持戒	持戒福處者。佛説五戒福者是。(T25 305a14-15)
修定	修定福處者。雖經中説修慈是修定福。亦説有漏禪定能生果報者總名修定福。(T25 305a28-b01)
勸導	勸導福處者。若比丘不能坐禪不能誦經。教化勸導修立福徳。或有比丘能坐禪誦經。見諸比丘衣食乏少。力能引致亦行勸導。及諸菩薩憐愍衆生故以福徳因緣勸化之。又出家人若自求財於戒有失。是故勸導以爲因緣。(T25 305b23-29)

これまで『大論』におけるいくつかの論説を引用したが、「布施」行の説明だけでも、いくつかの種類がみえる。有漏業としての「修福」、さらに「到彼岸」に至らない舍利弗の施し、さらに菩薩が無心で行う「檀波羅蜜」とさまざまである。

この背景に、三枝博士⁽⁵⁾は、『大論』の特徴として、六波羅蜜すべてを強調するわけではなく、特に「布施」「持戒」波羅蜜に論の分量を割いていることから、仏教教団の在家のウェイトが高まったことが挙げられると指摘している。つまり、大乘教団のなかには在家信者から、習熟した出家者まで、さまざまな人らに布施の実践を説明する必要があったのであろう。

おわりに

こうして概観してみると、大乘においては「出家」より「得度」の意義がより強調されるようになったのはいうまでもない。とはいえ、『大論』のなかでも、従来の「出家の功徳」を説く一方で、「出家」阿羅漢の独善性を擲揄する記述もある。

する智慧と、幅広く了知することをさす。これは、アビダルマ的にいえば、一切法を知る「大智慧」のことを指しているのであろう。

これらは「大智慧」のはたらきは「到彼岸」に相当するのであるが、小乗アビダルマにおいては、これで完結する智慧である。しかし『大論』で最も強調したい智慧は、大智慧以上の「完全性」における「般若波羅蜜」である。

⑤舍利弗は、彼岸にさえ到らず

初品第二十「檀波羅蜜法施の余」（卷十二）

問曰。云何名不到彼岸。答曰。譬如渡河未到而還。名爲不到彼岸。如舍利弗。於六十劫中行菩薩道。欲渡布施河。時有乞人來乞其眼。舍利弗言。眼無所任。何以索之。若須我身及財物者當以相與。答言。不須汝身及以財物。唯欲得眼。若汝實行檀者以眼見與。爾時舍利弗。出一眼與之。乞者得眼。於舍利弗前嗅之。嫌臭唾而棄地。又以腳踏。舍利弗思惟言。如此弊人等難可度也。眼實無用而強索之。既得而棄又以腳踏。何弊之甚。如此人輩不可度也。不如自調早脫生死。思惟是已。於菩薩道退迴向小乘。是名不到彼岸。（T25 145a17-29）

彼岸に到らない事例として、舍利弗の因縁話を挙げる。舍利弗は、当初菩薩として、自身の眼玉を施すという「布施行」が試されたが、結果的に大いなる布施を行わずることができず、自らの解脱に結実、いわば小乗に転向し、「到彼岸」にさえ至らなかったとある。舍利弗は、小乗では智慧第一といわれながらも、このように『大論』でもしばしば引用されるが、声聞乗の代表として貶められて描かれることが多い。

⑥阿羅漢の到彼岸と、菩薩のそれは異なる

初品第二十「檀波羅蜜法施の余」より

問曰。阿羅漢辟支佛亦能到彼岸。何以不名波羅蜜。

答曰。阿羅漢辟支佛渡彼岸。與佛渡彼岸。名同而實異。彼以生死爲此岸。涅槃爲彼岸。而不能渡檀之彼岸。所以者何。不能以一切物一切時一切種布施。設能布施亦無大心。或以無記心。或有漏善心。或無漏心施無大悲心。不能爲一切衆生施。菩薩施者知布施不生不滅無漏無爲。如涅槃相。爲一切衆生故施。是名檀波羅蜜。（中略）

復次菩薩爲一切衆生故布施。衆生數不可盡故。布施亦不可盡。復次菩薩爲佛法布施。佛法無量無邊。布施亦無量無邊。以是故阿羅漢辟支佛雖到彼岸。不名波羅蜜。（T25 145c03-24）

ここでは、阿羅漢らの到彼岸は波羅蜜ではないことを主張する。阿羅漢らの布施の特徴を「大心なく、有漏の善心、無漏の施、大悲心なく、不能爲一切衆」と位置づける一方で、菩薩の施は「不生不滅、無漏・無爲、爲一切衆」であることから「檀波羅蜜」と名付けている。この「波羅蜜」の中に「完全性」という pāramitā の

出家と得度（水野）

と説く。しかし、在家と出家の間には難易がある。言うまでもなく、居家は世事に追われ仏道との両立が難しい一方、出家は専念できることから、仏道修行における出家の優位性を説く。このような記述は、戒律によって出家在家の区別が厳密であった小乗より伝統的にみられる論説である⁽²⁾。

復次居家慣鬧多事多務。結使之根衆惡之府。是爲甚難。若出家者。譬如有人出在空野無人之處而一其心。無思無慮內想既除。外事亦去。如偈説

閑坐林樹間 寂然滅衆惡 恬澹得一心 斯樂非天樂
人求富貴利 名衣好床褥 斯樂非安隱 求利無厭足
納衣行乞食 動止心常一 自以智慧眼 觀知諸法實
種種法門中 皆以等觀入 解慧心寂然 三界無能及

以是故知出家修戒行道爲易。(T25 161a06-18)

また、引き続き居家の生活を「結使の根（煩惱の起こるもと）、衆惡の府（諸惡のあつまり）」と揶揄し、出家者は「空野無人の処」として、内からも外からも煩わしさから解放される利点を説いている。

これらの箇所は、道元禪師の『正法眼蔵』「出家功德」においても、少なからず引用されている⁽³⁾。

以上、『大論』における出家の記述をいくつか概観した。次に、得度の「度」について検討したい。最初に述べたように、「(得)度」の「渡る、渡らせる」の原語 pāramitā は ①「到彼岸」と②「完全性」という二通りの語義解釈がある。

『大論』のなかでは、これら両方の語義を使い分けている。「度」の意味として「到彼岸」、そして「完全性」という意味では「波羅蜜」の語句を充てているようである。そこで、それらに関する論説をいくつか引用する。

④「到彼岸」の解釈

初品五十「到彼岸」(卷三十三)

彼岸者。於有爲無爲法盡到其邊。云何是彼岸以大智慧悉知悉盡。有爲法總相別相種種悉解。

無爲法中從須陀洹至佛悉皆了知。有爲無爲法相義如先説 (T25 302c20-24)

彼岸の定義の箇所である。「彼岸」の意味については、有爲無爲法に於いて、尽くして、向こう岸（その辺）に到るとあるが、これは「大智慧を以て悉く知り尽くす」ことを指す。その理解する対象として、有爲法においては、「総相別相⁽⁴⁾」、無爲法においては「須陀洹より仏に至るまで」了知するとある。

これは「到彼岸」を説明するにあたって、大きく幅をもたせているものであろう。いわば世俗的な「有爲法」を分別する智慧から、出世間的な「無爲法」を現観

出家と得度（水野）

天王をはじめ、梵天、釋提桓因などの供養事（善行）が中心に説かれる。これら諸天の供養はどのような意味をもつものであろうか。

②出家の際に、阿耨多羅三藐三菩提は成就する

初品第五十一の余「見一切仏世界」（卷三十四）

經復次舍利弗。菩薩摩訶薩欲出家日即成阿耨多羅三藐三菩提。即是日轉法輪。轉法輪時無量阿僧祇衆生遠塵離垢。諸法中得法眼淨。無量阿僧祇衆生一切法不受故。諸漏心得解脫。無量阿僧祇衆生於阿耨多羅三藐三菩提得不退轉者。當學般若波羅蜜。（T25 311a09-14）

ここは、『大論』の底本である『摩訶般若波羅蜜經』の經説の部分である。出家の際に「阿耨多羅三藐三菩提」（以下菩提）を成ずるとある。そして法輪を転じ、数えきれない無量衆生の塵垢を排し、法眼を生じさせ、漏心より解脫する、と続く。さらに「出家」は、不退転の「菩提」のために「般若波羅蜜」を学すべし、とある。出家と（般若）波羅蜜を関連づけものとして注目したい論説である。さらに、注釈で次のようにある。

論或有菩薩於惡世邪見衆生中。爲除衆生邪見故。自行勤苦甚難之行。如釋迦文佛。於漚樓頻螺樹林中。食一麻一米。諸外道言。我等先師雖修苦行。不能如是六年勤苦。又復有人謂佛先世惡業今受苦報。有菩薩謂佛爲實受是苦。是故發心我當即以出家日成佛。又有菩薩於好世出家。如大通惠求佛道結加趺坐。經十小劫乃得成佛。菩薩聞是已發心言。願我以出家日即得成佛。（T25 311a15-24）

菩薩は悪世における衆生の邪見を除くために苦行を修すとして、その事例として釈尊の六年の苦行を説く。さらに、「出家の日に成仏を願う」と締めくくることが、実際成仏までの期間は、それぞれであろう。

ここで重要なのは、成仏への菩提心であり、たとえ出家しようとも、成仏への（発）菩提心が伴わなければ、苦行も無意味である。言い換えれば、菩提心が伴うからこそ成仏への道を開く、という理念がうかがえる。この箇所は大乗菩薩として、菩提心を伴った出家が、般若波羅蜜を修してゆくという構図から、「出家」と「得度」（波羅蜜）を論理的に説明している場所ともいえよう。

③「出家の功德」を説く箇所

初品第二十三「尸羅波羅蜜義」（卷十三）

問曰。若居家戒得生天上。得菩薩道亦得至涅槃。復何用出家戒。答曰。雖俱得度然有難易。居家生業種種事務。若欲專心道家業則廢。若欲專修家業道事則廢。不取不捨乃應行法。是名爲難。若出家離俗絶諸紛亂。一向專心行道爲易（T25 160c28-161a05）

まず、「俱得度」ということから、居家（在家）、出家とも度を得ることができる

出家と得度

——大智度論の所説より——

水野 隆道

はじめに

現在臨済宗において、はじめて僧籍を取得することを「得度」という。一般的に得度とは、出家することであるが、本来意味が異なる。

「出家」とは、家庭などの世俗生活から決別し、剃髪し修行生活に専念することを指す。それに対して、「得度」の「度」は、「渡る、渡らせる」ということから、「到彼岸」の意味であり、サンスクリット原語の pāramitā より、「完全性」という解釈もある⁽¹⁾。

いつ頃か「出家」することを、「得度」とよぶようになったか。この点について、『大智度論』（以下『大論』）の所説より、「出家」「度」「波羅蜜」などのキーワードに着目し考察してみたい。『大論』は、周知の如く『摩訶般若波羅蜜經』の注釈であり浩瀚な論書である。般若波羅蜜（完全なる智慧）の思想を根底に、釈尊の因縁譚や、小乗大乘の説話論説が多く含まれている。本稿では量的にも、これらの論説を精査することはできないが、いくつか所説を引用し、混同しがちな出家と得度の概念比較と、その意義を考察する。

①釈尊の出家における、諸天の供養事の因縁譚より

本品第二「報応品」（卷三十五）

問曰。諸天供養事多。何以奉鉢。答曰。四天王奉鉢。餘天供養諸天供養。各有定法。如佛初生時。釋提桓因以天衣奉承佛身。梵天王躬自執蓋。四天王四邊防護。淨居諸天欲令菩薩生厭離心故。化作老病死人及沙門身。又出家時。四天王勅使者捧舉馬足。自四邊侍護菩薩。天帝釋取髮於其天上城東門外立髮塔。又持菩薩寶衣於城南門外立衣塔。佛至樹下時奉上好草。執金剛菩薩常執金剛衛護菩薩。梵天王請佛轉法輪。如是等各有常法。以是故四天王奉鉢。四鉢義如先説。（T25 315a15-27）

ここは、釈尊の生涯における、諸天が行った供養についての論説である。本稿の目的では、「釈尊の出家」に注目するところであるが、出城の出来事のみをいう狭義の意味での出家と、降誕から成道、転法輪までの事相を含めての広義の意味での出家と、二通りの意味で考察したい。

出家する釈尊自身は、自らの菩提のための仏道修行であるが、この因縁譚は、四

に従事し、ブッダの根本の教えを説き続けている」という、「スリランカ上座仏教（テーラヴァーダ仏教）長老」を称するスマナサーラは、同協会の佐藤哲朗の質問に、くしかし二因で生まれても勉強すれば頭良くなるんだから。アビダルマのテキストでも論理的に成り立っていない所は鵜呑みにしなくてもいい。アビダルマはいつでも仏説と照らし合わせて理解しないと。アビダルマの方が経典よりランクが下なんです（2011年1月18日19:15投稿）及び〈仏陀の言葉を我々仏教徒は絶対的な権威とする。アビダルマの分析がいくら複雑でも、経典が上。テーラヴァーダはアビもブッダが説いたと言うが、学問的には成り立たない。二因者云々はそれほど気にしないでいいと思う。二因者に禪定が生まれえないというのは如何なものか〉（2011年1月18日19:17投稿）と答えたのだという [https://together.com/li/90783、2022年9月13日閲覧]。

同師は、「論理」（※〈二因で生まれても勉強すれば頭良くなる〉という例喩はこの場合適当か否か定かでないが）や、「ブッダの言葉」・「経典」の上位性（アビダンマの相対化）ということ、「学問」を盾にアビダンマを否定して、二因者は禪定に入れえないとする同仏教の「報障」説を批判しているようである。しかし、テーラヴァーダ仏教の聖典論ではアビダンマを「仏説」と見做している [Cf. 清水俊史『上座部仏教における聖典論の研究』、大蔵出版、2021年 pp.212-234]。また、「教法 (pariyatti)」を〈三蔵の仏語であり註釈をとまなう聖典 (tepiṭakam buddhavacanam sātṭhakatā pāḷi)〉 [Aṅguttaraṭṭhakathā B^e vol.1,p.68] と定義して三蔵と註釈書を一体視してきた。スリランカにテーラヴァーダを伝えたマヒンダ長老は、法 (dhamma) と律 (vinaya) を会得するのに際し、〈2回の結集にも提起され、三蔵に包摂され、註釈書をとまなう、すべてのテーラヴァーダ (theravāda: 長老たちの説) を3年のうちに学んだ、と言われている [Samantapāsādikā B^e vol.1,p.39]。アビダンマに類する Paṭi 或 Vibh、Pp の「不能者」の説や、これを踏襲する後代の Vism や註釈文献などの説を、スマナサーラが「論理」や「学問」などから見て積尊の立場に違背しているように見えたのだとしても、テーラヴァーダ仏教はそれが仏教であると受け止めてきた。スマナサーラは〈誰でも修行すれば悟ることが可能〉というのが仏教の基本と考えているが [『パティパダー』第152号 (2010年4月)「あなたとの対話 (Q&A)」: https://j-theravada.net/dhamma/q&a/pp201004/、2022年9月28日閲覧]、上述のとおり、テーラヴァーダ仏教が初期アビダンマ期より堅持してきた見解はそれとは異なる。〈二因者云々〉を歴史の中で長く気にし続けてきたのである。「報障」説の否定はそこに禪定や覚りへの道が万人へ開かれるという救済論的な意義を認めうるであろうし、近代以降とりわけ1956年のブッダ・ジャヤンティ以降に盛んになった瞑想運動の流れの中で多くの人に禪定修行を勧め門戸を広げる傾向が生まれたことも承知している。しかし、「報障」説の否定がテーラヴァーダ仏教の僧団内で“orthodox”な教学理解として広く支持されうるものなのかは定かではないだろう。

く同じ説明をしている)。Vismによれば「結縛」をほくことができる素地を有するのは三因結生者に限られる。Vismの修行論は、誰もが三学を修すれば輪廻から解脱できるという単純なものではなく、また比丘であれば可能とするのでもなく、修行を志す人における「報障」の有無を先ず以て問うのである。

なお、ここに言われる「慧」であるが、Vismは「生まれつきの慧 (jāti-paññā)」と呼ぶ。*Visuddhimagga-mahāṭikā* (『清浄道論大註』) [B^e vol.1,p.14] 及び *Samyutta-tīkā* (『相应部復註』) [B^e vol.1,p.92] は、三因結生の以後 (※結生の「刹那」ではなく「以後」) に生じた異熟慧を指し、その異熟慧は相続により豊かに起こるようになり、修習慧獲得の近依縁 (bhāvānāpaññuppati-upanissayapaccaya) になるが、二因者・無因者にはそれがない、と述べる。*Saṅkhepatthajotani* (『清浄道論小註』) は (結生を根本とする有分慧 (paṭisandhimulīkā bhaṅgapaññā)) [Jion Abe 校訂本 1981年 p.14] と言う。

さらにVismでは、第5章 Sesakasīna-niddesa (余遍の解釈) の末部 [B^e vol.1, pp.171-172] において、上述の Paṭis 及び Vibh における「不能者」の説を引き、この不能者に当たる人は、10ある遍業処 (kasiṇa-kammaṭṭhāna) のうちの1つも修習することができないとする。さらには、この不能者は遍のみならず他の業処も修習できない、つまりは禪定修行が不可能である、と言う。そして、Paṭis-a 及び Vibh-a と同内容の「三障」[など] の定義説明を示し (※ただし煩惱障には、決定邪見に両性具有者と去勢者を加えている)、最後に (それ故、すでに報障を離れていても、善男子は、業障と煩惱障を速く離れて回避し、正法の聴聞や善人との親近などにより信と意欲と慧とを増大させて、業処の専修における瑜伽をなすべきである) と締め括っている。「善男子」は禪定達成のために業障や煩惱障の回避に努力すべきとするが、(報障を離れていても、善男子は (vigatavipākāvaraṇenapi kulaputtēna)) と述べられているように、そうすべき「善男子」とは、「報障」のない三因者であることが前提である。

蛇足ながら付言すると、*Theragāthā-aṭṭhakathā* (『長老偈註』) には、(「パンタカよ、思うにお前は愚鈍であり (dupaṇṇo)、無因者 (ahetuko) であるようだ。それ故、出家者の務めを成し遂げることができないのだ。この教えが肌に合わない (na imassa sāsanaṇa anucchaviko) ので、もうお前は祖父の家に帰れ」と言って駆出した) [B^e vol.2, pp.193-194, ※ *Theragāthā* B^e v.577 の語に対する註] との註釈文がある。兄に「無因者」と見做されたチューラパンタカ (※阿羅漢になっているので実際はそうではなかったわけだが) は、仏教が肌に合わないとされ、還俗を勧告されて精舎から追い出された、と言う。

簡略ではあるが、以上に述べたのがテラヴァーダ仏教における禪定修行の奥にある考え方である。テラヴァーダ仏教の禪定と曹洞禅に関する比較研究及び教学上の議論の一助となれば幸甚である。

ところで、宗教法人日本テラヴァーダ仏教協会において (初期仏教の伝道と瞑想指導

の際に生起するとされる心が先天的に生じないため、宿命的に聖道が障えられることになり、現世において禪定に入り、覚りを実現することは不可能となる。現世で禪定や覚りを達成することができるのは、この「報障」を抱えていない、三因結生により生まれてきた「三因者」に限定されるのである。

Atthasālinī（『法集論註』）の *Vipākuddhārakathā* [B^e pp.307ff.] によると、三因を有する業によって三因結生または二因結生があり（※無因結生はない）、二因を有する業によって二因結生または無因結生があり（※三因結生はない）、無因の業によって無因異熟（無因結生）がある、とのことである。テーラヴァーダ仏教の考え方によれば、「無因者」や「二因者」が、禪定や覚りの達成を望むのであれば、現世ではとにかく三因を有する業 — 無貪・無瞋・無痴の方向性を有する行為 — を積み上げ、来世にその希望を繋げる以外に手立てはない。彼らが現世で仏道を実践することに意味があるとすれば、その点においてとなろう。

なお、*Buddhavaṃsa-aṭṭhakathā*（『仏種姓註』）によると、この5仏出現の賢劫（bhadda-kappa）においては、ほとんど三因者は煩惱の減尽をなし、二因者は善趣に赴く者となり、無因者は因を獲得する、とのことである [B^e p.227]。

ところで、A.D.5c 頃に大学匠ブッダゴースが著した *Vism*（『清浄道論』）は、今日でもテーラヴァーダ仏教内で広く重んじられている標準的な修行（三学・七清浄）論の書であるが、その序章 [B^e vol.1, pp.1-6] の冒頭部においては、SN にあるブッダが説いた偈文を1偈引示し、この偈文を註釈的に広説するかたちでスリランカ大寺派の説示法にのっとり「清浄道」を説く、と述べている。その偈というのは、（慧のある人が戒に立ち、心と慧とを修習して、比丘として努力家で聡明であるならば、彼はこの結縛をほくことができる）[*Samyuttanikāya* B^e vol.1, p.13] というものである。*Vism* では、この偈文を示した後、その趣意を説明して、[a] 慧を有する、[b] 戒に立つ（戒学）、[c] 心を修習する（定学=止）、[d] 慧を修習する（慧学=観、観慧をそなえる）、[e] 比丘である（輪廻において恐怖を観る）、[f] 努力家である（精進する）、[g] 聡明である（将来慧をそなえる）、という、これらの要件を円満するならば、「結縛」（*jaṭa*）すなわち衆生を三界に束縛するものとしての渴愛（*taṇhā*）を減ぼして輪廻からの解脱を達成できる、と述べている。

この中で注目すべきは、この偈文の主語である〈慧のある人（*naro sapaṇṇo*））に与えている解釈である。[b] から [g] までを実現して最終的に結縛をほくことができる人、つまり禪定と覚りを達成できる人とは如何なる人であるのかを、この〈慧のある人〉の解釈により示しているのであるが、*Vism* はそれを〈業生三因結生者の慧（*kammaja-tihetuka-paṭisandhi-pañṇā*）を有する人としている [B^e vol.1, p.3]（※ブッダゴースは *Samyuttaṭṭhakathā*（『相応部註』）における上引偈文の註釈箇所 [B^e vol.1, p.48] でもまった

は努力によりて改変するを得）『南伝大蔵経』第62巻p.352註6]と述べている。テラヴァーダ仏教の「三障」解釈においては、現世で如何に努力しようとも、そもそも先天的に〈正性という決定〉に入ることができない衆生の存在が立てられていると言えるだろう。

それでは、この「無因結生」や「二因結生」とは何であるのか。まず、テラヴァーダ仏教のアビダンマでは、いわゆる表層心である「路心（vithi-citta）」（※潜在心を指す「有分心」の対義概念）として、世間心81心〔欲界54心、色界15心、無色界12心〕および出世間心8心の総計89心を立て、衆生が現世で生起しうる「路心」は、前生における業の影響のもとで生成された、現世に結生した際の心（識）の性質によって左右されるとしている。「無因結生」や「二因結生」というのは、斯様な心識論と深く関係している。

後代に成立した典籍ではあるが、テラヴァーダ仏教内でよく読まれてきた *Abhidhammatthasaṅgaha*（『撰阿毘達磨義論』、※以下 *Abhidh-s*）を、その註疏の1つ *Abhidhammatthavibhāvinī*（『広復註』、※以下 *Abhidh-s-mḥṭ*）と共に紐解くと、そのことを比較的簡便に知ることができる。*Abhidh-s* 第4章中の *Puggalabheda* [B° Par. 40-48] と *Abhidh-s-mḥṭ* での註釈箇所〔ティッサーマンダン三蔵書店版ビルマ字本 pp.156-15〕によると、現世において生起することのできる「路心」の数の違いにより、衆生は4種の凡夫と8種の聖者の計12種に分類される、とする。凡夫は、いかなる素因をともなつた心で現世に結生したのかにより、無因者（*ahetuka*、※さらに①「悪趣無因者」と②「善趣無因者」の2種に細別される）、③二因者（*dvihetuka*）、④三因者（*tihetuka*）の4種に分かたれている。この凡夫の類別は、現世に結生した際の異熟心（※前世での臨終の際に業・業相・趣相のどれかを所縁として生起した心）が、無貪・無瞋・無痴の因をともなわない無因心（*ahetuka*）であったのか、これらの全てまたは一部をともなう有因心（*sahetuka*）であったのかによっている。無貪・無瞋・無痴の因をともなわない無因捨俱推度2心で現世に結生した者が「無因者」であり、無貪・無瞋という2つの因はともなうが無痴の因を持たない大異熟智不相応心4心で現世に結生した者が「二因者」である。「三因者」は無貪・無瞋・無痴の因をともなつた心で現世に結生した者である。そして、無因者（2種）と二因者は、「路心」のうち、阿羅漢にのみ生じる欲界の唯作速行心（9心）と、禪定（色界定・無色界定から成る止・観）と覚り（道・果）の際に生じる安止速行心（26心）が生起しないとする〔Cf. ウ・ウェーブッラ、戸田忠訳註『アビダンマッタサンガハ』、アビダンマッタサンガハ刊行会、1992年〔第2刷二訂〕；浪花宣明『パーリ・アビダンマ思想の研究』、平楽寺書店、2008年；『南伝大蔵経』第64巻pp.32-48〕。

無因結生で生まれた「無因者」と二因結生で生まれた「二因者」は、禪定や覚り

らの衆生が「不能者（abhabba）」である〕〔ミャンマー第6回結集版 p.119。※以下同結集版を B° と略記〕と説かれている。論蔵7論の *Vibhaṅga*（『分別論』、※以下 Vibh）には Paṭis と同文の記述が見られ〔B° p.355、第16章〕、*Puggalapaññatti*（『人施設論』、※以下 Pp）には語句が多少増広された同内容の文があり、「不能者」を「不能行者（abhabbāgamaṇa）」という呼び方に変えている〔B° p.116〕。斯くしてテーラヴァーダ仏教では、Paṭis が編まれる時期までに、「三障」〔ほか〕を有する衆生は〈正性という決定〉に入ることができないと考えるようになり、これは Vibh や Pp に引き継がれた。

なお、「正性（sammatta）」とは、*Samyuttanikāya*（『相應部』、※以下 SN）の *Micchatta-sutta* では八支聖道（八正道）と説かれている〔*Mahāvaggasamyutta-pāḍi* B° p.14-15〕。*Saddhammappakāsini*（『無礙解道註』、※以下 Paṭis-a）ではこれを「聖道（ariya-magga）」と述べ〔B° vol.2,p.11〕、*Sammohavinodanī*（『分別論註』、※以下 Vibh-a）は「道（magga）」と〔B° p.442〕、*Pañcapakaraṇa-aṭṭhakathā*（『五論註』）の Pp に対する註釈箇所でも「道」としているが〔B° p.36〕、いずれも、つまりは八支聖道のことである。

ところで、業障・煩惱障・報障という語は、筆者の見るところ、Paṭis あたりから用いられるようになったものようであるが、上に言及した Paṭis 中の「不能者」の説や、これを踏襲する Vibh、Pp の記述中においては、それが何を指すかを述べていない。各々の定義説明をまったく欠いたままこれらの語を用いていたとは考え難いが、とにかくそれらが何を指すかは述べてはいない。ただし、註釈文献に目を移すと、Paṭis-a〔B° vol.2,p.11〕と Vibh-a〔B° p.442〕の註釈箇所では、「業障」を「五無間業（pañcavidha-ānantariyakamma）」と、「煩惱障」を「決定邪見（niyatamicchādiṭṭhi）」と、「報障」を「無因結生（ahetuka-paṭisandhi）」と「二因結生（duhetuka-paṭisandhi）」と言明しており、後述する *Visuddhimagga*（『清浄道論』、※以下 Vism）の中にも同内容の説明がある〔B° vol.1,p.171〕。テーラヴァーダ仏教が「三障」の各々に与えた解釈はここに見ることができる。

ここで注目すべきは「報障」の内容である。「業障」である五無間業や「煩惱障」である決定邪見は、現世における我々の行為や見解の問題であり、現世における意志と努力でなさずに済ませることは決して不可能ではない。しかしながら、
三 「報障」である二因結生や無因結生は、そこに「結生」（paṭisandhi : *entering the womb in a new existence, conception, re-birth, transmigration*）という語があることから窺い知られるように、前世との関わりにおける生まれを問題としており、現世での努力では如何ともし難い側面を含んでいる。水野弘元は〈異熟障のみは生来の障なれば今生にては
三 改変すること能はず、故に異熟障の者は如何にしても業処を修習すること能はず。業障と煩惱障と

テーラヴァーダ仏教の禪定論における報障について

古 山 健 一

本稿は、スリランカ・東南アジアのテーラヴァーダ仏教（※「テーラワダ仏教」とも）が伝持するパーリ語仏典に説かれる禪定論のうち、特にそこで取り沙汰される「報障」（vipāka-āvaraṇa または vipāka-antarāya、「異熟障」とも訳される）の説に焦点を当てて論じる。

道元禪師は、『正法眼蔵』「坐禅儀」巻の中で、〈坐禅のとき、袈裟をかくべし〉[『道元禪師全集』（※以下『全集』）第1巻、p.100] 云々と述べている。『正法眼蔵』「袈裟功德」巻（※12巻本）には、〈在家の人天なれども、袈裟を受持することは、大乘最極の秘訣なり。いまは、梵天・釈王、ともに袈裟を受持せり、…〉[『全集』第2巻、p.322] と説いている[Cf.「伝衣」巻：『全集』第1巻、p.356]。袈裟をつけておこなうのが曹洞宗の坐禅である。「伝衣」巻には〈袈裟をば、ふるくよりいはく、除熱惱服となづく、解脱服となづく。…〉[『全集』第1巻、p.356] と説かれ、「袈裟功德」巻には〈袈裟は、ふるくより解脱服と称す。業障・煩惱障・報障等、みな解脱すべきなり。…〉[『全集』第2巻、p.302] と述べられている。「解脱服」である袈裟をかけておこなう坐禅においては、業障・煩惱障・報障のいわゆる「三障」からは解放される（※ただし、「三時業」巻に説かれるように、「業障本来空」であるとして放逸に造業するのでは解脱の期はないが）。また、例えば『弁道話』に〈…人、まさに正信修行すれば、利・鈍をわかず、ひとしく得道するなり。…〉[『全集』第2巻、p.480] や〈…人みな般若の正種ゆたかなり。…〉[『全集』第2巻、p.480] と述べられている。誰であれ袈裟をかけて坐禅をすれば三障に道を障えられることはなく、誰であれ正信修行すれば得道する、という考え方の上に成り立っているのが曹洞禅である。曹洞禅の特質をこのように切り出してみた時、これをテーラヴァーダ仏教における禪定論の考え方と同等視できるのかどうかというのが、ここでの筆者の問題意識の1つである。

パーリ語文献を見渡すと、特に初期アピダンマ期（※水野弘元の三段階説における「初期阿毘達磨」に相当）以降の部派的色彩を帯びた典籍においては、「三障」の有無による禪定や聖道聖果の成否が説かれている。

まず、斯様な論述の萌芽的なものとして指摘できるのは、パーリ経蔵小部の *Paṭisambhidāmagga*（『無礙解道』、Sāriputta 所説。※以下 Paṭis）における「不能者（abhabba）」の説であり、そこでは〈誰であれ、業障（kammāvaraṇa）を有し、煩惱障（kilesāvaraṇa）を有し、報障（vipākāvaraṇa）を有し、信心がなく、意欲がなく、慧のない衆生は、諸々の善法における正性（sammatta）という決定（niyāma）に入ることができない。これ

教化における受戒の機能と課題（秦）

『センター紀要』 17(2016)	0		
『センター紀要』 18(2017)	0		
『センター紀要』 19(2018)	6	菅原研州「四大綱領と発願式：曹洞宗の教義と教化について」	3-6
		石原成明「四大綱領の形成とその扱われかたについて」	7-21
		関水博道「発願式アンケート結果への一考察」	23-29
		金子宗元「発願式アンケート結果に見える宗侶の教化意識について」	31-36
		秋 央文「授戒会と発願式の位置付けについて」	37-42
		菅原研州「道元禅師成仏論の教化的展開について」	43-48
『センター紀要』 20(2019)	0		
『センター紀要』 21(2020)	0		
『センター紀要』 22(2021)	0		
1989～1999	11		
2000～2009	27		
2010～2021	11		
合計	49		

教化における受戒の機能と課題（秦）

『教化研修』46 (2002)	4	深瀬俊路「祭祀と寺檀」	35-42
		大田哲山「授戒会雑考」	43-50
		宇野全智「戒についての考察Ⅲ」	61-70
		須藤寛人「東北地方沿岸部における葬祭儀礼について」	247-251
『教化研修』47 (2003)	1	木村文輝「戒名の問題点とその克服」	205-209
『教化研修』48 (2004)	4	井上正憲「葬祭教化の研究」	9-16
		中野東禪「『現代人の安心』としての葬祭教化作戦の提言」	17-24
		熊本英人「葬祭の意義」の意義」	31-35
		粟谷良道「宗学からみた曹洞宗葬儀法の問題点」	37-44
『教化研修』49 (2005)	4	末木文美士「仏教の世俗化と専門仏教者の役割」	3-17
		波平恵美子「現代人の葬祭」	19-26
		田中良昭「葬祭における僧侶の役割」	27-35
		粟谷良道「曹洞宗における在家葬儀法の可能性」	37-44
『教化研修』50 (2006)	1	粟谷良道「曹洞宗における没後作僧と生前戒名について」	75-80
『教化研修』51 (2007)	3	應永興宣「菩薩戒修行式」について	45-50
		秋央文「授戒会における教化学的考察（一）」	51-56
		松根大地「臨終出家の意義」	189-194
『教化研修』52 (2008)	0		
『教化研修』53 (2009)	1	小池孝範「被教化者における教化の目的：宗教心から信仰心へ」	1-6
『センター紀要』 11(2010)	0		
『センター紀要』 12(2011)	1	関水博道「教義仏教と儀礼仏教の結合を探る—戒法による教化の可能性」	595-600
『センター紀要』 13(2012)	0		
『センター紀要』 14(2013)	1	関水博道「自己存在の確かめとしての「受戒」の機能を考える」	403-408
『センター紀要』 15(2014)	1	関水博道「『宗教の消費化』と安心の確立：救いとしての帰依・受戒の機能」	289-294
『センター紀要』 16(2015)	2	君島真実「寺院の新たな経済基盤の一考察：受戒・行教学と安心」	145-150
		関水博道「『一人称の教化論』の提案：『宗教の私事化』を考える一試論」	169-174

教化における受戒の機能と課題（秦）

平成以降の受戒に関する教化研究の論文リスト

紀要名	数	名前「論文」	ページ
『教化研修』32 (1989)	0		
『教化研修』33 (1990)	1	川村昭光「宗門儀礼における成仏の時点」	100-105
『教化研修』34 (1991)	1	中野東禪「『修証義』の構造と解釈からみた`帰依・受戒、の意義」	7-14
『教化研修』35 (1992)	2	柳田彰宣「『修証義』における受戒入位と即心是仏」	304-310
		別府崑芳「一日授戒の成果と問題点」	384-388
『教化研修』36 (1993)	1	村木哲山・黒田隨応「寺院を場とした安心確立のためにカリキュラム作成」	75-85
『教化研修』37 (1994)	0		
『教化研修』38 (1995)	2	小嶋弘道「葬祭を場とした文書伝道の一考察」	111-119
		富井清孝・松縄広道「これからの授戒会を考える」	144-156
『教化研修』39 (1996)	1	大門孝禪「安心のための宗教行事の一考察」	127-133
『教化研修』40 (1997)	1	中沢宏是「現代における戒」	147-152
『教化研修』41 (1997)	0		
『教化研修』42 (1998)	1	中野東禪「戒名料」の不信を解消する方途を探る」	37-45
『教化研修』43 (1999)	1	勝田哲山「授戒会の構造と教化的問題点」	67-79
『教化研修』44 (2000)	4	深瀬俊路「寺檀と地域性」	47-58
		宇野全智「戒についての考察」	79-87
		守山明宏「授戒を通じた教化について」	119-125
		秋 央文「葬儀」における教化学的考察（一）」	199-203
『教化研修』45 (2001)	5	松本皓一「宗教儀礼と世俗儀礼：現代葬祭問題の視点から」	29-35
		深瀬俊路「生活運動と寺檀」	37-46
		宇野全智「戒についての考察Ⅱ」	75-84
		守山明宏「葬祭儀礼の変化について」	101-108
		宇野全尚「葬儀を起点とした教化に関する考察」	117-125

教化における受戒の機能と課題（秦）

152p

- (16) 君島真実「寺院の新たな経済基盤の一考察：受戒・行・教学と安心」『センター紀要』16、2015年、145-150p
- (17) 関水博道「教義仏教と儀礼仏教の結合を探る—戒法による教化の可能性」（『センター紀要』12、2011年、596-600p）「自己存在の確かめとしての『受戒』の機能を考える」（『センター紀要』14、2013年、403-408p）「『宗教の消費化』と安心の確立：救いとしての帰依・受戒の機能」（『センター紀要』15、2014年、289-294p）
- (18) 大正蔵 24・1004a
- (19) 尚、このような継続的な修行については、現状では僧堂における布薩が戒を確認・継続する営みとして該当するが、出家者向けの特殊行持となっている。そういった意味では、「繰り返し」が可能な儀礼である発願式の提案へと繋がることは明白であった。
- (20) 深瀬俊路「寺壇と地域性」『教化研修』44、2000年、47-58p
- (21) 宇野全智「戒についての考察：国際交流を通じた戒の敷衍の可能性」『教化研修』44、2000年、79-87p
- (22) 別府釜芳「一日授戒の成果と問題点」（『教化研修』35、1992年、384-388p）、應永興宣「『菩薩戒修行式』について：北信越管区教化センターの事業より」（『教化研修』51、2007年、45-50p）等がある。
- (23) 富井清孝・松縄広道「これからの授戒会を考える」（『教化研修』38、1995年、144-151p）
- (24) なお、本紀要の原山佑成「発願式に関する一考察：事例調査とアンケート調査を元に」は、発願式に関する実践報告の嚆矢となっている。

教化における受戒の機能と課題（秦）

- (3) 例えば、『御遺言記録』（『道元禪師全集』7、春秋社、1990年、188p）には義介禪師が道元禪師ゆかりの品として在家戒である八斎戒の印版を譲り受けた記述があり、在家者に対する戒の説示が何かしら行われていた可能性がある。また、瑩山禪師撰とされる『三木一草事』には「菩薩戒相伝の事は、宗家の一大事因縁なり。（中略）開山永平和尚別願授戒有り。殆んど將に千人に及ぶ。然れども正伝戒法纔かに五人なり。契和尚六百余人に授戒し、伝戒は纔かに五人なり。介和尚三百余人に授戒し、伝戒は纔かに四人なり。紹瑾已に七百余に授戒す」（『統曹洞宗全書』1、63p）とあり、道元禪師～瑩山禪師の間において行われた授戒の記録が残されている。ただし、ここでの道元禪師における別願授戒の対象が在家者であるかどうかは疑問視されており、どの程度の規模で在家者に対して戒による教化を行っていたかは不明である。（葛西好雄「初期曹洞宗教団に見る戒儀の受容（二）：『出家略作法』の撰述その1」『宗学研究』42、2000年、113-118p）
- (4) 中世における授戒会の展開については広瀬良弘「中世禪僧と授戒会」（『禪宗地方展開史の研究』吉川弘文館、1988年、422-481p）等に詳しい。また、近世においても多くの授戒会記録が残されており、一部在家者を対象とした内容も見られる。
- (5) 澤城邦生「近年の教化に関する一考察：関心分野と研究方法について」『センター紀要』22、2021年、218p
- (6) 共同研究の成果としては『葬祭：現代的意義と課題』（曹洞宗総合研究センター、2003年）や『シンポジウム「葬祭：現代的意義と課題」記録』（曹洞宗総合研究センター、2004年）が挙げられる。
- (7) 『昭和修訂曹洞宗行持軌範』曹洞宗宗務庁、1988年、348-351p
- (8) 『道元禪師全集』2、春秋社、1993年、283p
- (9) 例えば、本来受戒において行われている「能く保つや否や」という問答は、葬儀においては故人が出来ないために省略されている。
- (10) なお、在家葬儀法の歴史的経緯を踏まえれば、亡き人を送るための作法として剃髪・授戒をしているのであって、出家する意図をもっていなかったことから没後作僧に当てはまらないとする見解も示されている（『令和2年度現職研修』、曹洞宗宗務庁教学部、2020年、26-30p）
- (11) 秋央文「『葬儀』における教化学的考察（1）：『没後作僧』から『生前授戒』へ」『教化研修』44、2000年、199-203p
- (12) 粟谷良道「曹洞宗における在家葬儀法の可能性」『教化研修』49、2005年、37-44p
- (13) 川村昭光「宗門儀礼における成仏の時点」『教化研修』33、1990年、100-104p
- (14) 松根大地「臨終出家の意義」『教化研修』51、2007年、189-194p
- (15) 中沢宏是「現代における戒：『講』の場での授戒を探る」『教化研修』40、1997年、147-

7、小結

最後に全体を通して言及された中心的課題を4点挙げる。

1点目は対機に対する情報不足である。多くの論文では授戒者（僧侶）側の論理に留まる議論に終始するため、客観的な戒の有り様や主体性が乏しくなる傾向が見受けられる。今後、生活様式や価値観が益々多様化する中で、対機者に対する情報（例えば、年齢や地域性）を踏まえた議論を行う必要がある。

2点目は出家と在家の混同として没後作僧や戒名の区別など、多くの矛盾を抱えている。さらには在家葬儀法や在家戒という新たな枠組み作りも必要な議論として挙げられる。

3点目は儀礼以外による継続的な教化についてである。没後に行われる七日参り～三回忌といった法事といった儀礼を通じた継続的な教化だけでなく、生活に根ざした戒の理解（例えば、食事や心の持ち方）を通して、日常生活への敷衍が必要となってくる。さらには因位としての戒を強調することの限界から、日常における戒の敷衍を導入した上で生前受戒を集大成として位置づける議論も必要であろう。

4点目は戒そのものに対する信の問題である。宗門において坐禅に対する信仰は根強い一方、戒に対しては非現実的、消極的な議論に陥りがちで、戒を理解する機会として儀礼頼りとなっている。そのため、在家に対する教化だけでなく、出家者自身が戒の理解を果たして、信頼を寄せる必要がある。そのためには従来の説戒だけでない戒理解、日常的な実践方法や主体的に参加するワークショップなどが求められるのではないだろうか。

以上、受戒に関する教化研究の傾向と課題について論じてきたが、昨今のコロナ禍においては儀礼自体が縮小傾向にあり、説戒自体が行われない事例も増えつつある。今後ますます受戒による教化の幅が狭まることがあれば、宗門にとって大きな痛手となることは言うまでもない。しかしまた、現時点では受戒に代わる決定的な教化方法が確立されているとは言えず、今後の教化研究においても問い続けなければならないテーマとなっている。

註

- (1) なお、本稿においては被教化者側にとっての戒の意義を中心に考察する為、「授戒」ではなく「受戒」で統一する。
- (2) 教化上における受戒の歴史の変遷については、松井昭典「授戒会の成立とその伝道史上における意義：曹洞宗伝道史研究の一環として」（『教化研修』8、1965年、52-61p）や曹洞宗宗務庁『授戒会の研究』（1985年）に詳しい。

検証、そして仏教徒としての自覚と理解を目指すプログラム作りを提案する⁽²¹⁾。

6. 新たな儀礼の提案

従来の儀礼を批判的に考察する上で、授戒会の再構築に関する議論と発願式という新たな儀礼の提案がなされている。

まず、授戒会については時間の制約、運営側の経済的負担、参加者側の肉体的負担など、開催にあたって多くの課題を抱えていることが指摘されている。そして、日程や内容、規模を縮小した形として「一日授戒⁽²²⁾」や「通い授戒⁽²³⁾」の実践報告がなされている。「一日授戒」は従来の「七日、五日、三日授戒」とは異なって、一日での実施によって経済的負担・時間的制約の緩和や参加者の通いやすさなど、一定の成果が示されている。また、「通い授戒」については、隔週にて複数の寺院を会場とすることで負担の軽減を図っており、参加者の時間的制約の緩和や長期的な継続修行も実現している。しかし一方で、①新たな負担（赤字や詰め込んだ日程など）、②授戒会後のアフターフォロー（持戒）、③出家者自身の問題意識（戒への理解、説明責任）、④時代の適応性など、依然として問題は山積している。

次に発願式とは、教義である『修証義』『四大綱領』に基づいた儀礼である。平成27年度の現職研修のテーマとして「在家得度式」における矛盾を克服し、新たな仏縁形成のための儀礼として提案されたもので、四大綱領の理解として受戒（本証）と発願（妙修）が強調された内容となっている。

発願式については『センター紀要』19（2018年、3-42p）にて計5本によるリレー発表がなされている。以下は、各論文で挙げられた発願式の6つの特徴である。

- ① 檀信徒の自覚をもたらす「入檀式」としての位置づけ
- ② 僧侶一人かつ短時間で終えることができる簡便な儀礼
- ③ 家ではなく、個人に向けた儀礼
- ④ 白脈・血脈等の付与はなく、参加する側の動機付けが弱い
- ⑤ 授戒会への繋ぎと認識され、本来の目的であった四大綱領の理解に至らない
- ⑥ 『修証義』そのものに対する否定的な意見

①～③は発願式をする上での長所であり、④～⑥は付随する課題として挙げられる。なお、発願式に関する実施報告は少なく、今後の実施とその評価が課題となっている⁽²⁴⁾。

導入を主張し、その実践例として同氏が関わる寺院の『地蔵講』を挙げ、カルチャーセンターとしての機能を寺院に求めている⁽¹⁵⁾。そして、従来の寺院主導の教化ではなく、講中の自主性を重んじることによって自発的な信仰形成へと導くことを示す。また、君島真実氏は、修行体験による段階的な補完の可能性について言及し、従来の形式に留まらない教化の事例報告を示している⁽¹⁶⁾。同氏は、仏弟子となる受戒には機が熟するまで時間を要する問題点があることを指摘し、レベルアップ型のプログラムとして他の修行体験（法要や坐禅、作務など、寺院での行持）を取り入れ、その途中に受戒や在家得度を位置付けることを提案する。そこには仏教徒としての意識である戒、修行体験という行為、そして仏教的な考え方である教学と、戒定慧三学という相互補完関係があることから、円環的な向上へつながることを指摘する。

あるいは多様化・個人化する価値観の中で、「生き方としての受戒」の意義を示した関水博道氏の論文がある⁽¹⁷⁾。同氏は、教義と現場における矛盾を前提とした上で、その接点として受戒を挙げ、様々な事例報告から戒名の存在意義を導きだそうと試みる。そして、受戒によって人生観・他界観の確立がなされる傾向があることをアンケート結果から示し、小さな自己（我）から大きな自己（仏）への解放へと導く有用性について考察を行っている。

5. 受戒後の継続的な修行

受戒において唱えられる文言として『梵網経』の「衆生仏戒を受くれば、即ち諸仏の位に入る、位大覚に同じゅうし已る、真に是れ諸仏の子なり⁽¹⁸⁾」があるが、各論文においてこの解釈を巡った議論が展開されている。具体的には、受戒によって大覚に到達するとみなせば、修行の意義が矮小化し、安易な受戒功德論に陥ることを危惧した論調が見受けられる。そして、いかにして受戒後の継続的な修行（護戒・持戒）を続けるかという問題提起がなされている⁽¹⁹⁾。

葬儀といった亡くなった後に行われる受戒の場合、故人による継続的な修行をどのように解すべきか明らかにされないが、一方で遺族に対する教化という形で継続的な修行の可能性が言及されている。例えば、深瀬俊路氏は寺檀関係の構築のためには、葬儀・法事以外の時間を共有し、共に同じことを学び合う場作りが必要と主張する⁽²⁰⁾。そして、具体的な例として葬儀後のアフターケアとして七日参り～三回忌までの2年間における積極的な教化を示し、宗義をどのように伝えて寺檀関係の再構築を図れるかについて論じられている。

また、宇野全智氏は、戒に含まれる「習慣」という原義に注目し、受戒後に繰り返す過程、つまりドリル化の可能性を、国際交流における学び合いの実例を通して

として在家成仏が認められていないためと考えられる。

没後作僧によって生じる問題としては2点挙げられる。1点目が受戒者の意思の欠如である。多くの葬儀では、亡くなった方が生前から出家発心の機会に恵まれているわけではなく、亡くなった後に形式的な受戒が行われている⁽⁹⁾。また、遺族にとっても故人はあくまでも家族であり、出家者として認識しているかは甚だ疑問である⁽¹⁰⁾。

2点目としては戒名の差別性が挙げられる。宗門においては出家在家区別なく仏祖正伝菩薩戒（十六条戒）が授与されているが、その証となる戒名には出家在家の区別が存在する。在家者に出家作法が適用されているにも拘わらず戒名に違いを設けること、あるいは在家者の間であっても位階による違いを設けることに対して、平等性の観点から問題視する意見が多数見受けられた。

このような没後作僧における決定的な矛盾に対して、論点を整理する動きがみられる。例えば、秋央文氏は、戒法護持（護戒・持戒）を重視し、安易な受戒功德論に陥る危険性を指摘する⁽¹¹⁾。また、没後作僧の教義として『正法眼蔵』「出家功德」巻中の「戲笑著袈裟」や「酔婆羅門」といった逸話を引用する中で、改めて道元禅師における出家功德を強調する。そして、生前受戒を「道元仏法」の教化として勧め、たとえ「没後作僧」であっても出家受戒の功德に因縁づけることが重要と主張する。

没後作僧を超克する試案もなされている。例えば、栗谷良道氏は従来の出家成仏説に基づく在家喪儀法における矛盾を解消するため、作僧による因縁付けによって後生における出家作僧を見据えた、新たな在家喪儀法の可能性について言及する⁽¹²⁾。当然、宗義において後生の問題は今後議論すべき点であり、宗義にはない在家成仏を認めた喪儀法も含めた議論が必要と示されている。

4、主体的な信仰の問題

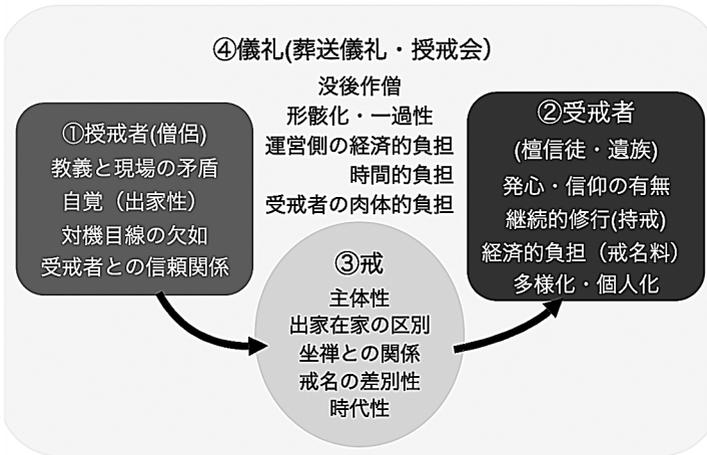
没後作僧における問題として受戒者自身の発心の不在が挙げられたように、主体的な信仰の醸成は重要な課題となっている。その実践例として「生前受戒」が挙げられる。例えば、川村昭光氏はターミナルケア段階における受戒の意思確認を儀礼として導入すべきと主張し、従来の葬祭儀礼の意義や作法の修正を提案する⁽¹³⁾。また、松根大地氏は臨終出家の歴史的意義を踏まえる中で、生前における発心の確立、具体的には三宝帰依による教化活動を主張している⁽¹⁴⁾。あるいは、被教化者だけでなく、教化者である僧侶側の発心の問題も大きな課題として挙げられている。

葬式法事以外で信仰を育む場作り、檀信徒との接する機会の導入を主張した意見もみられる。例えば中沢宏是氏は、各寺院ごとで行える教化として「講」の積極的

に因んでの『修証義』に関連した論文、またオウム関連事件等の影響から既成仏教に対する批判を踏まえて、既存形式（例えば、葬式仏教や戒名料）の考察を図った内容がみられる。2000年代になると、当センターが主催となった「葬祭問題の研究」⁽⁶⁾が展開され、受戒の意義について再定義・再評価する論文を中心に、論文数が27本と急増する。2010年代は年によって本数の偏在がみられ、全体数としては減少している。その内容は、東日本大震災を契機とした葬儀供養におけるグリーフケアの可能性や、多様化・個人化傾向にある人々に対する教化について、さらに2015年に新たな儀礼として提案された発願式に関連するリレー発表論文が見受けられる。

次に、各論文を分析する上で、受戒が4つの要素で構成されていると仮定し、分類考察を行った。下図ではそれぞれにおける課題を示している。

4つの要素から見える課題



①は戒を授ける側の僧侶、②は戒を受ける側の檀信徒、あるいは儀礼を通して受戒による教化に触れる遺族、③は戒（仏祖正伝菩薩戒・十六条戒）そのもの、そして④はこの受戒を成立させる儀礼である。本稿では紙幅の都合上、一部の課題を抜粋して考察を行う。

3. 没後作僧の問題

まず、最も多くの論文で指摘された問題点として没後作僧が挙げられている。現行の在家喪儀法では、冒頭にて剃髪・授戒を行うことで出家作法を仮に適用させている⁽⁷⁾。その理由は様々であろうが、大きな理由としては『正法眼蔵』「出家功德」巻に「聖教のなかに在家成仏の説あれど正伝にあらず⁽⁸⁾」とあるように、宗義

教化における受戒の機能と課題

秦 慧 洲

1、はじめに

宗門において受戒⁽¹⁾が教化の要として機能してきたことは言を俟たない⁽²⁾。両祖による菩薩戒授与⁽³⁾を始め、中世～近世における血脈の積極的な授与⁽⁴⁾、明治期における『修証義』成立による「受戒入位」の強調、さらに近年では宗門を挙げての「総授戒運動」による全国的な授戒会開催など、戒による教化が展開されてきた。

また、澤城邦生氏は、過去20年の教化研究において最も関心が高かったテーマは「葬送・供養儀礼」と指摘し、その理由として受戒を前提とした儀礼が寺院の経済的基盤であり、寺檀関係を考察する上で重要であるからと考察している⁽⁵⁾。このように教化研究において「受戒」は重要なテーマとなっている。

そこで本稿では、平成以降約30年間の受戒に関する論文の分析を行い、各論文の論点・手法・提案・課題を整理することで、今後の教化研究における展望へとつなげる。

2、対象論文と受戒を構成する四つの要素

今回対象とした論文は、主題と副題において以下のキーワードが入ったものに限定了。尚、内容面から明らかに受戒による教化と関連しないものは除外した。

受戒（授戒）・授戒会・生前授戒（受戒）・成仏・戒名・戒・
没後作僧・安心・葬儀（葬祭、葬送儀礼）・寺檀・発願式

以上を踏まえて計49本を分析対象とし、論文リストは本稿末尾の通りとなっている。

まず、次表において10年ごとの論文数の変遷とその特徴について述べる。

1990年代では11本の論文が確認できた。その内容は修証義公布百周年記念行事

年代	対象論文	論文数	備考
1989～1999	『教化研修』32～43号	11本	『修証義』公布百周年 オウム関連事件
2000～2009	『教化研修』44～53号	27本	センター主催「葬祭問題の研究」
2010～2021	『センター紀要』11～22回	11本	東日本大震災 発願式提唱

坐禪教化の研究動向と今後の展望（久松）

三村法慧（2013）「坐禪会を開催・継続する取り組みについての考察」14, 81-86

渡邊幸恵（2010）「坐法の身体観」11, 61-66

その他（巻号、項数は雑誌名の後に付記）

東島宗孝（2020）「『伝統としての禪』の解釈と軌跡：臨済宗円覚寺における泊りがけの坐禪会の事例から」『慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要社会学心理学教育学：人間と社会の探究』89, 33-53

段壹文（2021）「都市空間における坐禪 —東京都内の曹洞宗寺院の坐禪会を事例として—」『宗教学論集』40, 12-13

坐禅教化の研究動向と今後の展望（久松）

225-230

- 宇野全智（2015）「坐禅会開催における『場』の考察」16, 121-126
- 宇野全智（2017）「坐禅会・坐禅研修会で活用できる効果的なワークショップの提案」18, 153-158
- 江刺亮専（2018）「禅とマインドフルネスについて」19, 245-250
- 大澤香有（2014）「高校生における仏教坐禅教育とその影響について」15, 277-282
- 亀滋廣（2018）「初心者を対象とした坐禅指導プログラムの検討と実践」19, 187-192
- 亀滋廣（2019）「坐禅講座における質疑応答に関する考察」20, 205-210
- 小杉瑞穂（2014）「坐禅における『重心』の考察」15, 219-223
- 小杉瑞穂（2015）「一般人に対する坐禅指導法の考察—明治・大正期の健康ブームを参考に—」16, 115-120
- 小杉瑞穂（2016）「坐禅普及の一方策 ワークショップ的坐禅の場づくりについて」17, 121-126
- 小杉瑞穂（2017）「初心者に対する坐禅指導法の考察 具体的な説明について」18, 147-152
- 小杉瑞穂（2018）「一般初心者に対する経行指導法の考察」19, 193-198
- 小杉瑞穂（2019）「一般初心者への坐禅指導法の考察 リラクゼーション導入について」20, 199-204
- 小杉瑞穂（2020）「いす坐禅指導法の考察」21, 237-242
- 小杉瑞穂（2021）「オンライン坐禅会についての考察」22, 133-138
- 佐田陸道（2017）「坐禅体験を共有する場の必要性について」18, 235-240
- 関水博道（2019）「『朝活禅』開催を通して考える現代坐禅教家の課題と方向性」20, 187-192
- 坂田祐真（2017）「坐禅会の現状と運営方法について 運営側の声から見えたこと」18, 159-164
- 澤城邦生（2015）「坐禅の心理学的研究の様相 呼吸に注目して」16, 231-236
- 高崎宗倫（2010）「坐禅と下肢柔軟性の検討 股関節外旋に着目して」11, 373-378
- 田中仁秀（2017）「坐禅と数息観 生理心理学実験を通して」18, 241-246
- 田中仁秀（2019）「『マインドフルネス』とは何か—マインドフルネスの展開と禅との関連について—」20, 215-220
- 田中仁秀（2020）「『マインドフルネス』とは何か（2）心理学の世界を中心に」21, 277-282
- 西川公祥（2013）「坐禅の身体性に関する一考察—坐禅の新たな可能性を見据えて—」14, 69-74

の、その有用性を鑑る必要はあり、また宗門における立ち位置について改めて考察する必要があるだろう。

坐禪指導においてはボデイワークなどを導入した指導が提案されていた。こうした指導では「ゆるやかさ」が重要であるとされる。ただ、こうしたワークの実践の場として報告されるのは寺院以外の場である。寺院における坐禪指導がいかにあるべきかについての報告が不足しているのが現状である。

また、ワークショップなどは一回の参加の満足度を高める一方で、それがいかに継続に結びついているかは明確に示されていない。関水（2019）による朝活禪の活動などがあげられるように、継続的な取り組みを前提とした坐禪教化の考察が必要である。

坐禪に関しては研究のみではなく、図書の形などでも幅広く情報が出ている。こうした研究以外の情報に対して、坐禪教化に関する研究はいかなる立場をもって臨んでいくのか。そうしたメタな観点も含めた議論が今後求められてくるであろう。

平成以降の坐禪教化に関する教化研究論文リスト

『教化研修』（巻号、項数は論文題名の後に付記）

東郁雄（1994）「坐禪の指導の実際」37, 273-279

東郁雄（1998）「坐禪指導の方向—参禪者の求めるものと宗門の坐禪—」42, 161-166

東郁雄（2003）「坐禪と健康」47, 223-226

大野徹史（2003）「いす坐禪に関する考察」47, 215-222

大野徹史（2004）「禪の実修における咬合と姿勢の関連」48, 163-170

大野徹史（2005）「坐禪と眼の関連」49, 153-157

中野東禪（2002）「なぜ坐禪でなければならないか—『非思量・涅槃』は現代人の救いになりうるか」46, 27-34

西川公祥、長塚権隆、伊藤道仁、松根大地（2008）「現代における宗門教化の実態と展望（続）—アンケート調査による事例紹介—」52, 159-188

『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』（巻号、項数は論文題名の後に付記）

赤間泰然（2012）「参禪者が求める坐禪会とは何か アンケート調査を通して見た意見」『学術紀要』13, 391-396

赤間泰然（2013）「アンケート調査から見る参禪者の意見」『学術紀要』14, 477-482

岩迫祐都（2022）「坐禪の布教方法 法事におけるいす坐禪の活用法について」23, 179-

184

宇野全智（2014）「『禪社員研修』のニーズに見る現代社会における『禪』の価値」15,

二つ目のワークショップ型坐禅会に関しては、宇野（2017）、小杉（2016）が挙げられる。これらは坐禅のハードルをなるべく下げ、親しんでもらうことを目的としたものである。前者の宇野（2017）は坐禅以外に傾聴、相互インタビュー、僧侶との対話を導入し、後者の小杉（2016）は坐禅会自体にワークショップの考えを導入し、「ワークショップ的坐禅」の実践報告と提案を行うものであった。

これに対して継続的に坐禅に参加することを前提にした「朝活禅」についての報告をしているのが関水博道（2019）である。朝活禅は檀信徒会館の5階を会場とし、3ヶ月で計6回、料金は9000円の前払いで行われたものである。法話やその都度の坐禅指導、作務などが盛り込まれている。一度の坐禅指導で終わる傾向にある坐禅会を再考する材料が提供されていると言える。会場を寺院以外にすることの意義については宇野（2015）に言及されている。なお、継続的な坐禅会に関しては、授業で坐禅が行われている高校にアンケートを行った大澤香有（2014）も関連する研究と言える。

三つ目の運営側へのアンケートとしては西川公祥ら（2008）と坂田祐真（2017）の研究がある。西川らの調査は大まかな実態把握を目指すものであったが、坂田は都内を中心にして坐禅会を運営する寺院へのアンケートを行った。坐禅会運営者が自身の坐禅会を始める前に他の坐禅会に参加したことや、差定や心がけなどが掲載されている。

前述の坐禅指導に関する研究が蓄積され、初心者に分かりやすくするという取り組みについての考察も進んでいる。ただ、それが継続的な参加に結びついているのかという議論はあまりない。また、寺院での実践例も坐禅会が広く行われている一方で、調査の量は少ない。

6. まとめと課題

以上、坐禅会参加者、坐禅の基礎的研究、坐禅指導、坐禅会運営の研究についてのレビューを行った。坐禅会参加者の研究はアンケートにより、対象が首都圏に集中してはいるものの、参禅者のニーズを客観的に示すことに成功していると言える。類似の調査は今後も継続される必要があるだろう。また、調査によって明らかにされたニーズに対していかに応えていくのかという観点で事例報告を行ったものなどはない。調査を踏まえた研究という継続性が必要であろう。

坐禅中の基礎的研究は、身体においては解剖学の観点等からのアプローチがなされ、坐禅の心理においては心理学、生理学の観点からのアプローチがなされた。佐田が坐禅会参加者の疑問として提示した「坐禅中の心の持ち方」については数息観などが挙げられる。これについて現在の宗門では積極的には説かれていないもの

れるが、これは椅子坐禪の位置づけに関する研究であり、直接指導に関するものではない。なお、本研究の対象から外れているが、岩迫（2022）が法事における椅子坐禪の導入についての実践例を紹介している。

経行指導については小杉（2018）の報告のみである。この報告では経行の準備的段階として「緩歩」を提示した。緩歩はしばしば経行と同一視されるが、小杉は一息半歩の経行に対して日常よりゆったりとしたペースで行うものとする。その上で経行に慣れていない坐禅会参加者への導入として緩歩を取り入れることを提案する。また、コロナ禍において Zoom などのオンラインビデオツールを用いた坐禅会、オンライン坐禅会に対する需要と実践が高まった。小杉（2021）はオンライン坐禅会によって「場所」「時間」「対象」の制限がなくなることを指摘した。今後コロナの流行が収まっていくにつれてオンラインの立ち位置も変化していくであろうが、こうした取り組みについても研究課題である。

5. 坐禅会運営に関する研究

坐禅会運営については大別して三通りの報告がある。一つは寺院における坐禅会の報告、二つ目はワークショップ型の坐禅会の報告、三つ目は坐禅会運営側に対するアンケートである。

まず寺院における坐禅会の報告を三村法慧（2013）が行っている。これは大本山總持寺における坐禅会についてであり、テーマ設定の必要性、運営側の心構えなどが報告された。

一方、臨済宗僧侶の亀滋廣師は埼玉県にある平林寺（妙心寺派）における取り組みを報告した。亀滋廣（2018）は初心者とリピーターを分けた坐禅会の取り組みを報告した。平林寺では、三回以上初心者対象の坐禅会に出た人がリピーター対象の坐禅会に出ることができるというものであり、初心者向けの坐禅会とリピーター向けの双方のタイムテーブルも詳細に紹介されている。初心者向けの坐禅会では1回の坐禅の時間を短く、また経行を教えない等の工夫がされている。というなお、この坐禅会の目的は指導者を養成することにあり、参加した僧侶にはその回のレポートを提出させるようにしているという。

また、亀（2019）はこの坐禅講座における指導や質疑応答に関する考察が行われている。指導においては「難しく考えさせない」「無理をさせない」「簡単な目標の設定」という三つが基本的なスタンスとして示される。質疑に関しては「考え事に対する対応」「眠気への対応」などが挙げられる。曹洞宗内においても複数回経験者と初心者を分ける取り組みは行われているが、そのような坐禅会についての考察は少なくとも教化に関する研究では行われていない。

呼吸法の研究についても言及し、呼吸法を用いることによって不安が和らぐことを指摘した。澤城は結論として、坐禅の効果を喧伝することには警鐘を鳴らしつつ、教化の観点からは効果に関する質問に根拠をもって答えることの重要性を述べている。

呼吸に関連し、数息観についての報告を田中仁秀（2017）が報告を行っている。田中は曹洞宗の僧侶を対象に坐禅時における数息の有無による呼吸活動にいかなる差異が生まれるのかを、呼気ガス分析という、マスクを装着することにより呼吸を分析する装置を利用して検討した。対象者6名に数息観を用いない坐禅と数息観を用いた坐禅を両方行ってもらい、統計的処理を行った。結果として数息観を行った群の方が呼吸の回数が減り、一回換気量の増加が示された。これは数息観の方がゆったりとした呼吸がなされ、リラクゼーション効果が高いことを示唆するという。

坐禅中の心の持ち方、意識をどのようにするかについては佐田（2017）が参禅者の疑問として挙げていたところでもある。これに対しては数息観を用いるということも一つの回答となりうる。ただ、数息観を用いることの是非については宗学的な観点も用いて検討する必要があるだろうが、現在のところそうした論考は出てきていない。教化的な観点から坐禅に関する用語について検討したものとしても「非思量」について述べた中野東禅（2002）があるのみであり、今後論じられる余地のある部分である。

マインドフルネスを中心に論じたものとしては江刺亮専（2018）が挙げられる。また、直接坐禅に関係した論文ではないが、マインドフルネスの成立史について論じたものとしては田中仁秀（2019）（2020）が挙げられる。

江刺は曹洞禅とティク・ナット・ハンのマインドフルネス、ジョン・カバットジンのマインドフルネスの3者を比較し、「経典等」「方法」「目的」「念」「師の存在」の5項目で整理し、「気づきによって自らを主体的に調えるマインドフルネスと、修証一等の教えから自身と生活そのものがおのずから調うという禅の教えは全く別なものである」と指摘する。その上で両者の対話の必要性が今後高まっていくであろうとした。

4. 坐禅指導の研究

一般坐禅会参加者への坐禅指導としては、東（1994）（1998）、初心者への坐禅指導は小杉（2017）（2019）がある。なお、後述の坐禅会運営の研究においても中心的なテーマではないものの、指導法に関する言及がなされている。椅子坐禅についての研究としては小杉（2020）がある。先行するものとしては大野（2003）が挙げら

また、開目の坐禅は視覚以外の感覚が働きにくいという。そして、開目・閉目の坐禅はどちらも長時間に渡っても眼精疲労による頭痛や肩凝りなどでおこる姿勢不良を防ぐものであり、リラクソスの効果があることを指摘した。

坐禅においては下肢の柔軟性もまた重要である。高崎宗倫（2010）は半跏趺坐と結跏趺坐に必要な股関節の外旋角度がそれぞれ 45 度・60 度であると具体的な数字を示す。そして、平均的な日本人の股関節外旋角度が 45 度程度であることから、半跏趺坐は適度であるものの、結跏趺坐は過度な外旋角度が要求されるものであることを指摘した。また、股関節の柔軟性は加齢によって低減していくものであること、また男女を比較した際には女性の方が柔軟性が高くなることを示した。さらに、柔軟性を高めるストレッチを導入することで、若い世代であれば柔軟性が高まることを報告をした。

また、西川公祥（2013）は結跏趺坐を行う上で必要な関節の動きとして、特に股関節が重要であるということを経解剖学的な視点から指摘している。股関節は球関節であり屈曲・外転・外旋を組み合わせた複雑な動きが可能な一方、膝は蝶番関節であり、屈曲の動きが中心になり、外旋は股関節よりも狭い可動範囲しかない。そのため、外旋の動きを膝関節から得ようとするとう膝を痛める原因となるという。

高崎・西川両師は共に解剖学の知見を導入して跏趺坐を合理的に解釈する動きが見て取れる。また、類似のアプローチとしては小杉瑞穂（2014）がリハビリテーション医学の知見を用いて坐禅における姿勢の意義を指摘している。脚の組み方、坐相に関する多角的、科学を用いたアプローチがなされてきた。

3-2. 坐禅の心理

前掲の西川（2013）は坐禅の心理的な効果にも注目している。西川は禅心理学を引き合いに出し、坐禅がストレスに対して有用である可能性を指摘する。なお、西川は昭和 55 年に蛙蟬会という賢人会議の報告書『明日の宗門を構想する』を引き合いに出している。そこでは「坐禅を、一旦、伝統的な理念の枠組みから解き放って、新しい視点からもう一度検討を加えることにより『坐禅の現代的可能性』を探り、その効用を究明しようというものである」と提言される。現代においては坐禅についての効果の検討は宗門において活発な議論が展開されているとは言えないが、そうした機運が高まった時期があったということを経指摘した点で西川の報告は意義があると言える。

澤城邦生（2015）は心理学における坐禅の効果、特に呼吸に関して報告をしている。坐禅によって脳波がどのように変化するのか、また生理学的にどのような影響があるのかについて先行研究の整理がなされた。また、マインドフルネスにおける

求」などであった。

注目すべき結果として、「坐禅の疑問」の回答として「坐禅中の心の持ち方」が85件あり、「『坐禅の疑問や体験の共有』の必要性」については「そう思う」「どちらかといえばそう思う」が130件あったことが挙げられる。佐田は坐禅中の心持ちについての指導の曖昧さ、体験を共有することへのニーズを明らかにしたと言える。なお、赤間・佐田両師はともに首都圏において調査していることについては留意しなくてはならない。

宗門内で行われた研究としてはこの両者によるものになる⁽¹⁾。どちらもアンケートによるもの（量的調査）である一方で、宗門外では参与観察・インタビューを用いた研究は報告されていない。こうした研究は、宗門外では円覚寺を研究対象とした東島宗孝（2020）や曹洞宗寺院を対象とした段壹文（2021）によって行われている。坐禅会参加者に関する研究についての分量はさほど多くないが、赤間・佐田両論文に示されている参禅者のニーズは重要な資料である。また、坐禅会の研究、特にアンケートなどを伴う研究においては調査者が僧侶ということもありバイアスが働きやすい。その点で質的調査を行うことには限界があると考えられる。外部による調査は貴重な資料であり、こうした外部の資料を取り入れていくことは教化研究においても重要な視点となってくるだろう。

3. 坐禅の基礎的研究

3-1. 坐禅の身体に関する研究

坐禅中における噛み合わせについて指摘したのものとしては大野徹史（2004）がある。また、渡邊幸恵（2010）は中医学の観点から舌を上顎に当てることの意義について考察を行っている。

大野（2005）は眼の開閉と坐禅中の心理状態の差異について論じた。大野はまず坐禅に関する著述においては眼の開閉がいかに述べられているのかについて確認する。具体的には、道元禅師の『普勧坐禅儀』では眼を開いておくことが示される一方で『天台小止観』は眼を閉じた状態での坐禅が示されている。また、『宝慶記』では如浄禅師が4、50年坐禅をしていれば眼を閉じても眠くならないと示されている。大野は「睡眠状態ではない閉目の坐禅」には開目の坐禅と共通する部分があるということを仮説として検討を行った。大野は眼科医にインタビューを行い、そこでは眠る際の眼球は上向きに回転する一方、閉目の坐禅はそうはならず、「暗くて遠い物を見ている状態」と同じであると論じた。

まとめとして、大野は医学的には閉目の坐禅は眼球の位置や働きとしては開目の坐禅と変わらない一方、睡眠に落ちやすく、空想、妄想が生じやすいと指摘する。

坐禅教化の研究動向と今後の展望

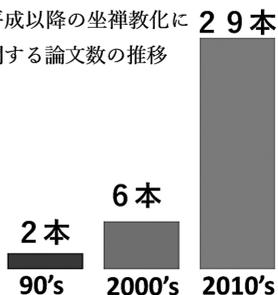
久松彰彦

1. はじめに

本報告では坐禅を通じた教化に関係するものを「坐禅教化」と表現し、坐禅教化に関する研究のレビューを行う。平成以前の坐禅教化に関する研究としては森達郎（1967）「参禅会はどのようにして行われているか—東京都内の宗門寺院を対象として—」『教化研修』（10号）、加藤彰英（1978）「参禅会活動の現況と問題点」『教化研修』（21号）が挙げられる。

共同研究の対象である平成に入っても坐禅に関する教化の論文はあまり増えてはならず、東郁雄の報告2本（東1994、東1998）が見られるのみである。2000年代に入っても論文は6本であり、報告はあまり増えていない。2010年代には29本坐禅教化の論文があり、近年関心が高まっていることが

平成以降の坐禅教化に
関する論文数の推移



分かる。なお、坐禅会の名称としては「参禅会」などの表現もあるが、本論文においては題名を除いて「坐禅会」に統一することとする。

本報告では坐禅教化に関するについて、「坐禅会参加者」「坐禅の身体・心理」「坐禅指導」「坐禅会運営」に分けてレビューを行う。

2. 坐禅参加者の研究

赤間泰然（2012）（2013）は参禅者に対するアンケート調査を2011年に行い、220票を回収した。アンケートの項目としては、「坐禅会のきっかけ」「年数」「参加目的」「継続理由」「変化・効果」「坐禅会への要望」などであった。こちらの回答結果として上位に来たものは、「仏教（禅）の講義・勉強会」（66件）、「住職（僧侶）の法話」（55件）などがあった。赤間は坐禅会参加者の仏教・禅の教えへの関心の高さを明らかにしたと言える。

佐田陸道（2017）も坐禅会参加者に対するアンケートを行っている。首都圏9カ所の会場でアンケートを配布し、190票回収した。質問は全11項目で、「参加理由」「坐禅への期待」「期待の満足度」「坐禅の疑問」「疑問や体験を共有する場の要

布教実践における社会調査の一考察（原山）

平成以降の布教実践における社会調査に関する教化研究論文リスト

紀要名	調査手法	名前「論文」	ページ
『教化研修』33 (1990)	質問紙法	宮崎英行「自己を見つめるといふ説示における諸問題—豊南高校での生徒の反応から—」	22-26
『教化研修』34 (1991)	質問紙法	中野重孝『『修証義』の世界～アンケート・菩薩度チェックより～』	97-103
『教化研修』44 (2000)	質問紙法	山本光伸「都市寺院における伝道活動の一考察～アンケートが示す今後の課題～」	135-140
『教化研修』46 (2001)	感想文	佐藤達全「子ども寺子屋（一泊坐禅会）について思うこと」	253-258
『センター紀要』 11(2010)	質問紙法	教化研修部門研究部「[祈りの集い—自死者供養の会—] 実施報告」	23-33
『センター紀要』 12(2011)	質問紙法	長岡俊成「お寺でワールド・カフェは可能か？—現代的「寄り合い」の実践—」	537-542
『センター紀要』 13(2012)	質問紙法	鈴木健心「幼児への教化の理論」	431-436
『センター紀要』 15(2014)	質問紙法	宇野全智「[禅社員研修]のニーズに見る現代社会における「禅」の価値」	225-230
『センター紀要』 15(2014)	—	上月泰龍「曹洞宗における数珠を用いた布教・教化方法について」	231-236
『センター紀要』 15(2014)	質問紙法	大澤香有「高校生における仏教坐禅教育とその影響について」	55-60
『センター紀要』 17(2016)	質問紙法	田澤玄幸「曹洞宗の食育プログラムの提案」	169-174
『センター紀要』 19(2018)	質問紙法	小杉瑞穂「一般初心者に対する経行指導法の考察」	193-198
『センター紀要』 19(2018)	質問紙法	久保田永俊「不遇死における教化法—アンケート結果をもとに—」	211-216
『センター紀要』 20(2019)	質問紙法	久保田永俊「祈りの集い—自死者供養の会—について—アンケート結果をもとに—」	169-174
『センター紀要』 20(2019)	質問紙法	深澤亮道「食作法ワークショップによる教化の可能性」	193-198
『センター紀要』 21(2020)	質問紙法	武井広機「英語の詩による布教—相田みつをのしを用いて—」	325-330
『センター紀要』 21(2020)	質問紙法	山本龍彦「ゲームによる布教活動の考察—他宗派寺院での実践を参考に—」	307-312
『センター紀要』 22(2021)	質問紙法	久保田永俊「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—」	139-144

や人数に適した調査を行い、調査によって得られたデータを分析し、調査内容を詳細に報告し、客観的に示すことで実践の意義を示すことができるのではないだろうか。

今回の研究で参考文献として取り扱った過去の報告事例に対しては、現在までに蓄積されている貴重な研究成果として参考にさせていただいた。本稿の分析調査が更なる教化研究の継承へと繋がれば幸いである。

註

- (1) 澤城邦生「近年の教化研究に関する一考察—関心分野と研究方法について—」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』（第22回）2021年）p.24
- (2) 北村由紀彦・山北輝裕『新訂 社会調査の基礎』（一般財団法人放送大学振興会、2015年）p.38
- (3) 前掲2、p.14
- (4) 前掲2、p.48
- (5) 竹内光悦・元治恵子・山口和範『アンケート調査とデータ解析の仕組みがよ〜くわかる本』第二版 p.145
- (6) 大谷尚「SCAT: Steps for Coding and Theorization—明示的手続きで着手しやすく小規模データに適用可能な質的データ分析手法—」（『名古屋大学大学院教育発達研究紀要』54-2）pp.27～44
- (7) 岸政彦・石岡丈昇・丸山里美『質的社会調査の方法』（有斐閣、2016年）p.11
- (8) 前掲1、pp.22～24

俊（2018）の中で用いられている SCAT などの質的調査の分析方法を用いなければ、質的な調査をした、ということにはならないのではないだろうか。

いずれにしても、現在までの布教実践と社会調査に関する報告事例の中では、調査手法の偏りがあり、調査者は自らが行う「布教実践」と、調査対象者の範囲に則した調査手法を用いることが必要である。

7、報告事例から見えてくる課題と提案

平成以降から現在までに報告されている、「布教実践」と社会調査研究においては、宮崎（1990）、大澤（2015）らによって、曹洞宗総合研究センター教化研修部門研修生（以下、研修生）がカリキュラムの中で行っている実習活動の参加者を対象とした「布教実践」と社会調査の報告がされている。

研修生は毎年の実習にて、高齢者施設への訪問・高等学校での授業・一般向けの坐禅会の運営・保育園での演劇実習・イベントスペースを使用したカフェやワークショップの開催など、多くの「布教実践」を行っている。また、実習の振り返りや今後の課題を考察する目的で、参加者を対象としたアンケート調査が行われているが、それらは対外的に発表されることはなく、研修生同士の共有に留まっている状態である。これらの実習活動は、古いものであれば50年以上継続して行われている活動もあり、布教実践方法の蓄積やアンケート調査結果の蓄積も多く残っている。

これはあくまで個人の所感であるが、今後の課題としては研修生が行っている実習活動とそれに対する社会調査を行い、曹洞宗総合研究センター学術大会などで発表・報告することも、必要なのではないだろうか。

1955年に曹洞宗教化研修所が開所されて以来、曹洞宗総合研究センター教化研修部門においては多くの「布教実践」が行われてきたことを踏まえると、その成果を対外的に報告することも一つの提案として述べておきたい。

8、まとめ

澤城師の報告においても指摘されているように、近年の教化研究報告の中で「布教実践」の報告が増加傾向にあり、実践の客観性を担保するための社会調査型研究も広く行われるようになってきている。しかし、報告の中には詳細な調査の内容が明記できていないものも多く見受けられた⁽⁸⁾。

前述したように、社会調査型研究を行うには多くの前提知識と、踏まなくてはならない手順と段階があり、慎重に調査研究を進めていく必要がある。また、研究や調査をする際にはそれを理解した上で先行研究などをもとに仮説を立て、調査対象

theorization」(SCAT)を援用した分析がなされており⁽⁶⁾、質的調査としての妥当性が担保されている。

次に、深澤（2018）「食作法ワークショップによる教化の可能性」である。

調査対象：「食作法ワークショップ」参加者 87 名
調査期間：調査期間：2017 年 4 月 16 日、5 月 21 日、6 月 17 日、7 月 29 日 ^{*1} 2017 年 10 月 18 日、11 月 29 日、12 月 13 日、2018 年 1 月 24 日、2 月 28 日、3 月 29 日 ^{*2}
調査手法：選択式と自由記述式のアンケートを用いた質問紙法である

特徴は、参加者の自由記述の感想から見えてくる評価や、課題点などが示されており、※1のワークショップ参加者から得られた感想をもとに、※2の期間に別のワークショップを開催し比較を行っている点である。

次に久保田（2019年、2021年）「祈りの集い—自死者供養の会—について—アンケート結果をもとに—」「祈りの集い—自死者供養の会—について—アンケート結果とコロナ禍での対応—」である。

調査対象：祈りの集い参加者
調査期間：第 20 回で報告された調査は 2018 年 3 月 3 日。第 22 回での調査期間は不明
調査手法：選択式と自由記述式のアンケート用紙を用いた質問紙法

特徴としては、継続的に行われている実践と調査であり、問題提起が先行研究や前年度の研究から見えてくる疑問や課題に対してなされており、それについての調査と振り返りが行われている点である。

6、報告事例から見えてくる問題

現在までに報告されている「布教実践」における社会調査で用いられている調査方法は、質問紙による量的調査がほとんどである。しかしその中には、調査対象者数が少ない報告事例も見受けられた。原則として量的調査を行う際には一定数以上の数の調査対象者を必要とする。

『質的社会調査の方法』によれば、一定数の対象者に対して調査を行うことによって、その調査の信憑性が担保されるのであり、5人や10人の対象者に調査を行う際には、量的調査は適していないと指摘することができる⁽⁷⁾。もし調査対象者が少ない場合であれば、インタビューや聞き取りなど手法を用いた質的調査が適しているのではないだろうか。

また一方で、質問紙法を用いた調査の中でも、回答を自由記述式としている報告事例もあった。自由記述式の質問紙によって得られたデータは質的なものであるが、実際にそれをどのように分析するかが重要である。例えば、前述した久保田永

ることを自覚する必要がある。特に調査対象者のプライバシーに関わることについては最大限配慮し、人権を侵すことがないようにしなければならない。そして調査者は、調査の目的や意義を示し、調査に協力する側もそれらを理解した上で回答する必要がある⁽⁵⁾。

特に、「曹洞宗総合研究センター学術大会」（以下、「センター学術大会」）での発表や、『センター紀要』への掲載などを調査対象者に説明をし、了承を得る必要があるのではないだろうか。

5、布教実践における社会調査の報告事例

今回の研究にあたり、『教化研修』32～53号、『センター紀要』11～22回中で、布教実践とそれに対しての社会調査が行われた報告事例を18本抽出した。抽出対象は、「布教実践」に対しての直接的な社会調査を行っているもの、かつ調査対象・調査手法等が明記されたものとする。

18本の論文の中で、特に調査の詳細が明記されているものや、参考となる報告事例を4つ紹介していく。

まず初めに、大澤（2014）「高校生における仏教坐禅教育とその影響について」である。

調査対象：駒澤大学高等学校の3年生の生徒160名
調査期間：平成24年5月、12月・平成25年4月、7月
調査手法：選択式のアンケート用紙を用いた質問紙法。学生一人一人に対し感想ノートを配布し、調査対象者とのコミュニケーションを図っている

特徴としては、教化研修部門における青少年教化過程での実習を用いた布教実践と社会調査の例であり、平成24年と25年の二度にわたる調査での比較が行われている。

また、特徴的なのは調査対象者である生徒たち一人一人に感想ノートを配布している点である。感想ノートには、実習に対する生徒の感想が記入されるもので、調査対象とのコミュニケーションが測られている

次に、久保田（2017）「不遇死における教化法」—アンケート結果をもとに—である。

調査対象者：講演会参加者83名（調査協力者58名）
調査期間：不明
調査手法：記述式のアンケートを用いた質問紙法

特徴としては調査から得られた質的データに対して、「steps for coding and

3、調査手法について

次に、実際に社会調査で用いられる調査手法について見ていく。社会調査手法は大きく分けると、質的調査（インタビュー調査など）と量的調査（アンケート調査など）の2つに大別することができる。

【質的調査】

収集されるデータの種類が主に数量以外によって示される、質的なデータによって分析を行う方法。対象や事例について多角的にインタビューや観察が行われ、調査対象の全体像の把握と固有性の記述が可能。人が調査対象の場合には、対象者の主観的な考え方の理解も含まれる⁽³⁾。

例えば坐禅会の参加者に対する意識調査を実施した場合には、「どのような経緯で坐禅会に参加をしたのか、坐禅会への参加がその人の生活や人生にどのような影響を与え、それについてその人はどのように考えているのか」、などを把握することが出来る。

【量的調査】

主に数量によって示される量的なデータであるもの（質問紙・アンケート）をもとに、分析を行う方法。明らかにしたい集団全体の状態についての量的な側面からの把握・記述や、質的調査の対象となった事例の位置づけの把握、先行研究の検討や質的調査の結果などから導き出された仮説についての検証が目的とされる⁽⁴⁾。

例えば、坐禅会の参加者に対する意識調査であれば、「坐禅会参加者はどのような人によってどれくらいの割合で構成されているのか（年代や性別、社会的地位など）」や、「特定の坐禅会参加者の意識は極稀なパターンなのか、数が多く、一般化できるほどのパターンなのか」、などの把握や「坐禅会参加者の年代や社会的地位との間には何かしらの因果関係がある」という仮説の検証が目的とされる。

4、僧侶が社会調査を行う際の留意点

「布教実践」の中で社会調査を行うとき「僧侶が調査者である」ことによって、調査結果にバイアス（偏り）が生じてしまう場合がある。そのため調査をする際には、何かしらのバイアスがかかることを承知した上で、出来るだけバイアスがかからないような工夫をするべきである。

具体的には、アンケートの設問内容や順番を吟味し、匿名性の高いものを作成する。また、「布教実践」に対する肯定的な意見と否定的な意見の両方を併記し、分析する。などのことに留意をする必要がある。

また、社会調査を行う際に、調査者はその過程において多くの人々に影響を与え

布教実践における社会調査の一考察

原 山 佑 成

1、問題の所在と研究の目的

現在までに『教化研修』『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』（以下、『センター紀要』）中の論文において、「布教実践」におけるアンケート調査やインタビュー調査などの調査型研究の成果が報告されている。しかし澤城邦生によると布教実践活動に対する評価の基準が問題とされており、「2010年以降に行われた布教実践報告を含む論文28本中において、調査を伴わないものが13本とほぼ半数認められた」⁽¹⁾としている。また、澤城師は「個人の所感にとどまることなく、対象者による評価・感想を中心とした方法、あくまで「研究」としての位置づけであれば一般性・普遍性を追求する姿勢が、これからの教化研究に求められるのではなからうか」との問題提起がなされている。

以上のことから本研究では平成以降の『教化研修』『センター紀要』の中で行われてきた社会調査研究型の「布教実践」報告の振り返りと、それに対する研究手法の考察・提案を行う。

なお、「布教実践」に対しての直接的な調査ではない報告事例や、あまりにも調査方法・内容・対象が不明瞭な報告事例は対象文献から除外する。

2、社会調査について

まず初めに社会調査を行う際の留意点について、社会学における参考文献をもとに見ていきたい。

『新訂 社会調査の基礎』によると、研究における社会調査では、あくまでも研究テーマに関して明らかになっていないことを明らかにするために用いられる手段の一つであって、調査そのものが目的ではない。また、社会調査を行う際に必要となるのは、先行研究の検討である。現在までにその研究テーマに関する未知と既知の把握が重要である。これは、自分が行う社会調査の必要性を見極めることでもある。さらに調査を行う際に用いる調査手法の検討も重要であり、アンケート調査などの量的調査は明確に仮説を立てた段階で初めて企画、実施されるべきものであり、仮説が固まっていない段階では量的調査は原則として行うべきでない⁽²⁾。

以上のことを前提として布教実践に対する社会調査を行う必要がある。

布教実践における再現可能性の一考察（菊地）

『センター紀要』 18(2017)	坂田祐真「坐禅会の現状と運営方法について—運営側の声から見えたこと—」	159-164
『センター紀要』 18(2017)	久保田永俊「匂い袋づくりを通じた新しい「場作り」の提案」	183-188
『センター紀要』 19(2018)	亀滋廣「初心者を対象とした坐禅指導プログラムの検討と実践」	187-192
『センター紀要』 19(2018)	本多清寛「Webを基軸とした布教モデルの提案（1）S-Labo とは何か」	(3)-(8)
『センター紀要』 19(2018)	中野孝海「Webを基軸とした布教モデルの提案（2）S-Labo の運用と問題点」	(9)-(14)
『センター紀要』 20(2019)	久保田永俊「祈りの集い—自死者供養の会—について—アンケート結果をもとに—」	169-174
『センター紀要』 20(2019)	関水博道「『朝活禅』開催を通して考える現代坐禅教化の課題と方向性」	187-192
『センター紀要』 20(2019)	深澤亮道「食作法ワークショップによる教化の可能性」	193-198
『センター紀要』 21(2020)	小杉瑞穂「いす坐禅指導法の考察」	237-242
『センター紀要』 21(2020)	武井広機「英語の詩による布教—相田みつをの詩を用いて—」	(1)-(6)
『センター紀要』 21(2020)	山本龍彦「ゲームによる布教活動の考察—他宗派寺院での実践を参考に—」	(19)-(24)
『センター紀要』 22(2021)	小杉瑞穂「オンライン坐禅会についての考察」	133-138
『センター紀要』 22(2021)	久保田永俊「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—」	139-144

布教実践における再現可能性の一考察（菊地）

『教化研修』48 (2004)	小杉瑞穂「華道と教化」	215-219
『教化研修』50 (2006)	鏡島真理子「幼児期における宗教教育の可能性—蒲原梅花幼稚園の日々の生活より—」	21-26
『教化研修』52 (2008)	鏡島真理子「食育における精進料理の可能性—蒲原梅花幼稚園の日々の生活より—」	37-42
『教化研修』53 (2009)	久保田永俊「寺院における社会活動の可能性—不登校・引きこもりの支援活動を手がかりとして—」	105-110
『教化研修』53 (2009)	村上邦雄「メディアによる布教—ラジオ放送を始めて—」	153-158
『教化研修』53 (2009)	鏡島真理子「幼児期における宗教教育の可能性—蒲原梅花幼稚園の実践より—」	175-180
『センター紀要』 11(2010)	教化研修部門研究部「「祈りの集い～自死者供養の会—」実践報告」	23-33
『センター紀要』 11(2010)	鏡島真理子「幼児期からの仏教(禅)を基盤とした環境教育を求めて—蒲原梅花幼稚園の実践より—」	131-136
『センター紀要』 12(2011)	長岡俊成「お寺でワールド・カフェは可能か?—現代的「寄り合い」の実践—」	537-542
『センター紀要』 13(2012)	鈴木健心「幼児への教化の理論」	431-436
『センター紀要』 13(2012)	赤間泰然「参禅者が求める坐禅会とは何か—アンケート調査を通して見た意見—」	(25)-(30)
『センター紀要』 14(2013)	三村法慧「坐禅会を開催・継続する取り組みについての考察」	81-86
『センター紀要』 15(2014)	宇野全智「「禅社員研修」のニーズに見る現代社会における「禅」の価値」	225-230
『センター紀要』 15(2014)	君島真実「体験型仏教研修における回心の研究—事例報告を中心に—」	243-248
『センター紀要』 15(2014)	教化研修部門研究部「布教モデル研究「就活生のための禅講座」実施報告」	(1)-(11)
『センター紀要』 15(2014)	大澤香有「高校生における仏教坐禅教育とその影響について」	(55)-(60)
『センター紀要』 16(2015)	宇野全智「坐禅会開催における「場」の考察」	121-126
『センター紀要』 17(2016)	小杉瑞穂「坐禅普及の一方策—ワークショップ的坐禅の場づくりについて—」	121-126
『センター紀要』 18(2017)	宇野全智「坐禅会・坐禅研修会で活用できる効果的なワークショップの提案」	153-158

布教実践における再現可能性の一考察（菊地）

平成以降の布教実践に関する論文リスト

紀要名	名前「論文」	ページ
『教化研修』32 (1989)	見理文周「地方教化の実際と問題点—現場からの報告—」	183-186
『教化研修』32 (1989)	矢守玄牧「医僧としての可能性—仏教興隆への私案 第一報—」	171-173
『教化研修』33 (1990)	宮崎英行「「自己を見つめる」という説示における諸問題—豊南高校での生徒の反応から—」	22-27
『教化研修』35 (1992)	中野重孝「大衆教化と都市伝道—禅をきく会の一考察—」	378-383
『教化研修』37 (1994)	我孫子高宏「仏教的環境ビデオの研究と製作—教化教材の一分野として—」	204-209
『教化研修』37 (1994)	小杉瑞穂「日曜学校の新しいスタイルについて」	148-152
『教化研修』39 (1996)	坂口大和「教化活動報告—カルチャーセンターでの『講座』を場として」	237-241
『教化研修』39 (1996)	加藤孝正「ハワイ島ヒロにおける教化の一例」	252-256
『教化研修』42 (1998)	大嶽素宏「地方寺院における布教・教化活動について」	77-82
『教化研修』42 (1998)	坂口大和「教化実践報告—カルチャーセンターの『講座』を場として（Ⅱ）—」	133-137
『教化研修』42 (1998)	大谷有為「海外寺院における教化の一例—L.A. 禅宗寺七十五周年に参加して」	213-217
『教化研修』43 (1999)	木村誠治「ペット供養と布教」	53-56
『教化研修』44 (2000)	勝田哲山「寺檀関係を考える—寺院と檀信徒のあいだをつなぐもの—」	59-68
『教化研修』44 (2000)	山本光伸「都市寺院における伝道活動の一考察—アンケートが示す今後の課題—」	135-140
『教化研修』44 (2000)	佐藤達全「子ども寺子屋（一泊坐禅会）について思うこと」	253-258
『教化研修』48 (2004)	酒井泰運「これからの寺院伝道—月参りを手がかりとして—」	127-132
『教化研修』48 (2004)	西川公祥「食を場とした布教のあり方の考察」	155-162
『教化研修』48 (2004)	渡部鋭幸「多様性に聞く教化—平仏集平和フェスタとPOPワールドワークから—」	171-176

7、まとめ

今回の対象論文の内、再現可能性に関係するすべての要素が明記されている論文が最も多かった。よって、布教実践の事例を見本に取り組める活動が多く、参考になる資料として価値があるといえるだろう。布教実践例からみて、方法の再現性を高めるには、本稿で提示した3つの要素を明記することが大切である。一方で、阻害要因として『センター紀要』の掲載規定（頁、文字数）によって、布教実践の内容を限定的にしか明記できないことが要因の一つと考察する。紙幅の制限があるにしろ、布教実践に関しては、3つの要素の明示を必ず求める規定作りなどの指針となるものが必要であると考え。しかし、集中的に「説明」の要素を言及している論文もあり、懇切丁寧に特定の要素について言及している論文も再現性が高いとも言えるのではないだろうか。さらには再現性の3つの要素についても、主観的に取り上げており、予算や対象者などの様々な環境要因によって結果は異なると予想される。よって、この提示した3つの要素についても慎重にみていく必要がある。

本稿では多くの布教実践が行われてきたことを確認できた。それら事例を模倣し、全く同じ布教実践とはならないにしろ、それをモデルに全国のお寺で布教実践を行うことができると考える。これらの結果より、『教化研修』、『センター紀要』の布教実践の研究成果を広く活かすことができると考え、今後の一定の再現性のある布教実践モデルが積み重ねられることを期待したい。

参考文献

- 国里愛彦、2020、「再現可能な心理学研究入門」専修人間科学論集 10、心理学篇
大野徹史、神谷俊英、楠正寛、曾川正樹、2002、『『教化研修』内容分類の試み』『教化研修』46、曹洞宗総合研究センター教化研修部門
澤城邦生、2021、「近年の教化研究に関する一考察—関心分野と研究方法について—」
『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第22回）』、曹洞宗総合研究センター
平成以降の布教実践に関する論文リスト

る。説明に関して言えば、「4～6歳程度の子どもを対象」として「五観の偈の一つである（一つには功の多少を計り、彼の来処を量る）を、幼児に向けて分かり易く説明した内容を伝える」、「自分が普段食べている米がどこで、どのように作られているのか、そしてどのような人々によって調理され自分の口に入っているのかを紙芝居を通して伝える」とあり、紙芝居の内容も明記されている。さらには、幼児の家庭環境と実施結果に、相関関係を調べる目的でアンケート調査の実施・分析も明記されている。最後に人員・準備物では開催場所として「幼稚園・保育園」、「住職等が一人で行うことを想定」、「準備に必要な時間もほぼ紙芝居制作に関する時間だけ」と明記されている。この布教実践では、説明を簡潔に纏め、アンケート調査・分析が論文の大半を占めるほど丁寧に論じられている。再現性の要素を簡潔に明記した上で、アンケートによる布教実践の振り返りも可能にしている事例である。

最後に、深澤亮道「食作法ワークショップによる教化の可能性」（『センター紀要』第20回）による、飲食店を利用した食事作法の布教実践である。実践は「お坊さんと学ぶ食作法」と題して行っている。タイムスケジュールは以下の通りである。

- 9：30～10：00 受付
- 10：00～10：15 いす坐禅
- 10：15～11：30 略応量器による食作法
- 11：30～12：00 茶話会、法話
- 12：00～12：30 全体シェア
- 12：30 解散

説明に関して言えば、「一番初めは『赴粥飯法』に則した作法を行った」（p.194）、「2回目以降は袱紗の開き方などは極力簡略化し、偈文も五観の偈のみとした」（p.194）など、法話についても言及されている。最後に人員・準備物では開催場所として「こまきしょくどう一鎌倉不識庵」、準備物は「略応量器」、「お粥、漬物、ごま塩」などがあり、参加費は1000円とされている。また他の論文にはみられないソーシャルメディア（Facebookなど）を利用した告知方法やオンラインサービス（Google フォーム）を利用した予約・受付についても明記されている。以上より、新しい運営方法を含め、布教実践が詳述されている事例である。

以上の布教実践例はタイムスケジュール、説明、人員・準備物についての詳述がされており、実際に模倣して実践をすることも容易だろう。それらは方法の再現可能性に関係する要素を全て明記しているからでもある。

方法の再現可能性の要素に言及していない論文は全体の10%（5本）に留まった。言い換えれば、大半の論文が再現可能性の要素を明記しているということである。また全て明記されている論文は全体の28%（14本）で分類した中で最も多い結果となった。次いで、説明のみで終える論文が全体の26%（13本）と多くみられた。その他にはタイムスケジュール、もしくは人員・準備物が明記されていない論文があり、方法の再現可能性を高めるには全ての要素を明記することが望ましいだろう。しかし、その背景には『センター紀要』の規定の文字数・頁数が布教実践の詳細な記述を限定的なものにしているのではないかと推察される。

6、布教実践例

ここからは上記の要素を満たした具体的な布教実践例を3例紹介する。まず久保田永俊「寺院における社会活動の可能性—不登校・ひきこもりの支援活動を手がかりとして—」（『教化研修』第53回）である。久保田氏は青少年の思春期をターゲットに、主に不登校・ひきこもりに対する布教実践を報告している。具体的には「お粥を食す～食作法体験～」と題し、以下のタイムスケジュールで行なっている。

- 13：30 自己紹介 南無観世音菩薩のお唱え三回 五観の偈にまつわるお話
実践（お粥、たくあん、梅干し、ごま塩） 質疑応答
- 14：55 プチ坐禅（プログラム終了）
- 15：00 ティータイム
- 16：00 解散

タイムスケジュールの項目が細かく明記されている。実践に関しては「お粥、たくあん、梅干し、ごま塩」の準備物が確認できる。説明については、「思春期における諸問題に対応し、参加する際には当事者が事前の申し込みを行い、初回のみ施設スタッフとの面談がある」（p.108）、「作法や規律といった制約がある中にいれば、自分自身を律していこうとする力を養える」（p.110）など、運営の仕方や不登校・ひきこもりの支援に対応した説明がなされている。最後にスタッフ3名、参加者5名、さらには椅子と机の用意などと、人数や準備物の明記がなされている。開催場所として「浅草寺福祉会館」と示し、会場を利用する上での注意点も明記されている。この布教実践では、ターゲットを明確にし、かつ、そのターゲットの支援の仕方まで詳述されている。また浅草寺福祉会館を利用する上での注意点も明記されていることから方法の再現性の高さが言えるだろう。

次に鈴木健心「幼児への布教教化の理論—五観の偈をテーマとして」（『センター紀要』第13回）を挙げる。同論文は紙芝居を使用した幼児への布教実践であり、紙芝居「お米ができるまで」を行っている。紙芝居の演劇にかかる時間は10分であ

4、再現可能性の定義を参考に論じる

ここでは国里（2020）を参考に再現可能性の定義について論じる。まず再現性とは科学や心理学など様々な分野で用いられる用語であり、ある研究結果と同じ条件を整えれば、同じ研究結果を繰り返し再現することができることを指す。またその条件を整えるために、データとコードの公開を明確化する必要がある。本稿では、タイムスケジュール、説明、人員・準備物と置き換える。そして、再現可能性の定義とは「既存データに同じ方法を用いて同じ結果を得られること」（同書 p.3）と述べられている。

また、国里は再現可能性を3つに分類し、1. 方法の再現可能性、2. 結果の再現可能性、3. 推論の再現可能性を挙げる。本稿では「1. 方法の再現可能性」を参考に各論文を分類・分析していく。方法の再現可能性とは先行研究と同じデータや環境、手段を使用することで同じ結果を得ることをいう。

しかし、布教実践は人との関わりをもって行われるものが大半を占めるため、研究結果やアンケート結果の通りになるとは限らない。さらに、地域によって布教実践で活用する人や物などの資源も同様に言える。よって、布教実践する上では、同じデータ・環境・手段を再現することは容易なものではなく、不可能に近いと考える。ただ、布教実践の論文に一定の再現性が担保できれば、日本全国で布教実践の行動につなげられることだろう。そのため本稿では再現可能性の定義を参考にし、関係する要素として、①タイムスケジュール②説明③人員・準備物を挙げ、考察する。「②説明」は、具体的な布教内容の説明を関係する要素として挙げる。

5、分類

対象論文 50 本を①タイムスケジュール②説明③人員・準備物の明記の有無で分類を行ったのが下記の分類表である。

要素	論文数	割合
タイムスケジュール+説明+人員・準備物	14	28%
タイムスケジュール+説明	7	14%
タイムスケジュール+人員・準備物	1	2%
説明+人員・準備物	10	20%
説明	13	26%
なし	5	10%
合計	50	100%

分類表

布教実践における再現可能性の一考察

菊 地 志 門

1、はじめに

これまでの『教化研修』、『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（以下『センター紀要』）』の論文では布教実践の研究が数多く行われてきた。澤城（2021）によれば、布教実践とは執筆者が主催した布教・教化活動と述べられている。これまでに研究内容や研究方法の分類を行った研究として、大野ほか（2002）や澤城（2021）が挙げられる。しかし、布教実践に関する振り返りの研究は未だされていない。さらには布教実践研究を再現可能性の視点で分類、考察も未だされていないのが現状である。

そこで本稿では、平成以降の約30年間の『教化研修』、『センター紀要』の布教実践の論文を取り上げ、分類・分析を行う。

2、目的

本稿での研究目的を3点提示する。まず再現可能性に着目して布教実践の傾向と課題について考察する。次に布教実践の再現性が担保できれば、布教実践を模倣し、実行することができる。再現性のある布教実践のモデルを提示することにより、坐禅会や食作法の会を開催するにはどのようにすればいいのだろうか、などの悩みを解決する糸口になるであろう。そして、布教実践がモデルを含めた参考論文の提示により、全国での布教実践のさらなる広がりをみせることを期待する。

3、方法

対象論文は共同研究の研究範囲である『教化研修』32号（1989年）～53号（2009年）・『センター紀要』第11回（2010年）～第22回（2021年）の計22冊の内、澤城（2021）の定義を用いて、基本的に執筆者が主催した布教・教化活動（坐禅や食作法のワークショップ、子どもの居場所作りなど）を対象とする。それらの論文の内容から再現性に注目して抽出した項目は、①タイムスケジュールの有無、②説明の有無、③人員・準備物の明記である。この抽出した項目については、この後に説明する再現可能性に触れつつ論じる。

平成以降の教化研究における傾向と課題について ——『教化研修』『センター学術大会紀要』を通して——

◆はじめに

本研究は曹洞宗総合研究センター教化研修部門（旧教化研修所）研究部による、教化研究のレビュー（成果と課題の分析）であり、曹洞宗総合研究センター第24回学術大会（令和4年11月）においてリレー発表を行い、それを元にして各発表者が論文の執筆を行った。

1955年に教化研修所が開所されて以来、宗門における教化研究は『教化研修』（1956～2009年）・『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』（2010年～現在。以下、『センター紀要』）に蓄積されてきた。このような教化研究に対する振り返りは大野氏ほか（2002年）による『教化研修』の内容分類や、澤城氏（2021年）による教化研究における関心分野と研究方法に対する考察が挙げられる。

前者の研究では『教化研修』1～45号の総計1045本の論文を67の項目で分類している。ただし、全体を通しての分析・総括等はなされておらず、あくまで分類表に留まっている。

後者の研究では、2000年～2020年の『教化研修』44～53号・『センター紀要』第11回～第21回、近年の教化に関する論文計251本を分析対象とし、内容と研究方法の分類、また傾向と課題について検討を図っている。特に研究方法の傾向や対象、設問明記に関する統計調査など、研究基準に対する考察がなされている。ただ、澤城氏が述べるように分類や関心分野については筆者のバイアスがかかってしまうこと、またそもそも「教化研究とは何か」という根本的なテーマに関する検討がなされていないことなどが課題として挙げられている。

本共同研究ではこれらの先行研究を踏まえた上で、具体的方法論（実践研究・社会調査）とテーマ（坐禅・受戒）に関する分析・考察を行った。対象は平成以降約30年の教化に関する論文、『教化研修』32～53号、『センター紀要』11回～22回とした。

Trends and Issues in the Study of Buddhist Education since the Heisei Era —Through the “Journal of Sôtô Propagation Studies” and the “Journal of Sôtô Institute for Buddhist Studies”	(1)
A Consideration of Reproducibility in Missionary Practice	KIKUCHI, Shimon (3)
A Consideration of Social Research in Missionary Practice	HARAYAMA, Yûsei (11)
Research Trends and Future Prospects for Teaching Zazen	HISAMATSU, Shôgen (19)
The Functions and Issues of Receiving Buddhist Precepts in Buddhist Education	HATA, Eshû (29)

Patriarchal Temples

- SENO, Misa (151)
The Possibility of “Teaching Activities” in the Parish Areas of Sôtô Zen Buddhism
——A Practical Example of Using a Parish SNS During the Corona Pandemic
SEKIMIZU, Hakudô (97)
The Prehistory of the Centenary of Sôtô Zen Buddhist Teaching Activities in
North America
——Part II: Sôtô Zen Priests Studying in North America before the Founding of
the *Sôtôshû* in 1922
NAMBARA, Ikki (91)
Necessity of Life Respect Education in Modern Japan
——Taking Childcare and Nursing Students into Consideration
SATÔ, Tatsuzen (85)
On Buddhist Education at a Temple after 3.11 Disaster
——Public Subscription Plan and *Inori-no-tegami*
YOKOYAMA, Shunken (79)
A Consideration of the Potential of the Temple Library
——Teaching Activities through Books and Effectiveness of Temple Libraries
ITOI, Shunjin (73)
The Usefulness of Religion as Social Capital
——An Analysis of Previous Studies
KIKUCHI, Shimon (65)
On Buddhist Enlightening through Musics of Sôtô Zen in the Meiji Era
——An Influence after Publishing *Jô-yô Daishi Goryakuden Gowasan*
YAMAUCHI, Danjô (59)
On a Study on the *Hotsugan-siki* Ceremony
——Based on Case Studies and Questionnaire Surveys
HARAYAMA, Yûsei (53)
The Two Terms of Entering the Priesthood: Pabbajjā and Pāramitā
——From the Arguments of Mahāprajñāpāramitopadeśa
MIZUNO, Ryûdo (47)
On Vipāka-āvarana Dealt with in the Meditation Training Theory of Theravada
Buddhism
FURUYAMA, Kenichi (41)

- On *Dôgen's* Interpretation of Mind in the *Shôbôgenzô*
 ARAI, Ikkô (67)
- Dôgen's* Theory of Uposatha
 NAGAI, Kenryû (73)
- ETÔ Sokuô* as a Humanist
 —Grounds and Viewpoints for Criticism of Japanese Spiritual Movements
 KUDOU, Eishô (79)
- A Consideration of "Zen in the Four Solemn Demeanors"
 HISAMATSU, Shôgen (85)
- The Targets and Methods of Observation in the *Shi Chanboluomi Cidi Famen*
 ÔMATSU, Hisanori (91)
- On the Manuscripts of *Denkôroku* after the 18th Century and Later
 YOKOYAMA, Ryûken (97)
- About the Theory of *Shintô* in "*Hekigan-Hyakusokuben*" Written By Torei Enji
 SATÔ, Shunkô (103)
- On the *Avatamsaka Sûtra* Quoted in the *Shôbôgenzô*
 KOMENO, Daio (109)
- A Comparative Study of *Shôyôroku* and *Shisshûkobutsu-jukoshôtei*
 —Focusing on Chapter 1
 NAKANO, Tomonori (115)
- Kanro Eisen's* Concept of the Zen Precepts
 —Focusing on Criticism of *Dokuan Genkô*
 MUTAI, Munetaka (121)
- Kamakura Period Monks and Their Conversion to *Zen* Buddhism
 —Taking *Koun-ejyô* and *Enni-benen* as a Case Study
 KUJIRAOKA, Akira (127)
- On *Takada Dôken's* Thought of Buddhist Education
 —Focusing on the Interpretation of "*Shushôgi*"
 HATA, Eshû (133)
- Practices, Issues and Future Prospects of Employee Training Program Using the
 Zen Teachings
 UNO, Zenchi (139)
- On an *Inorinotudo* or *Jishisha-kuyou-no-kai*
 —Its Some Functions as Whereabouts
 KUBOTA, Eishun (145)

JOURNAL OF SOTO INSTITUTE FOR BUDDHIST STUDIES

PROCEEDINGS OF THE TWENTY-FOURTH MEETING

FOR READING RESEARCH PAPERS

[PHNEL DISCUSSION]

Considering Community und Buddhism after the COVID-19 Pandemic—*Iwa Uryu*
and *Jitsujō Arima* us Clues

Iwa Uryu and the Dawn of Buddhist Social Work

SHIMAZONO, Susumu

Why Consider *Jitsujō Arima*'s "Citizen Theory" Now?

ÔSUGA, Toshiyuki

Some Comments

IJIMA, Keidō

[READING RESEARCH PAPERS]

A Viewpoint in Order to Understand a Doctrine of Sôtō Zen School
—Phenomena and Ultimate Reality

SHIBE, Kenichi (31)

Shushōgi, *Meikyō Shinshi*, and *Fushū-kai Zasshi*

MIYAJI, Seigen (37)

A Study of *Zuise*

—Part II: A Comparison with "*Jūzanki*"

OZAKI, Shōzen (43)

"*Shari Sodenki*" and Worship for Buddha's Reliquary in Song Dynasty Zen
Buddhism

KOBAYAKAWA, Kōdai (49)

The Process of Appointing the "*Sanbōto-chi*" in the Early Modern Period

AKITSU, Shūshō (55)

A Study on "*Urabon Kechien Kangin Hai*" in the *Keizan* Monastic Regulations

—A Source of a Quoted Passage and the Background

SAWAKI, Hōshō (61)

JOURNAL
OF
SOTO INSTITUTE FOR BUDDHIST STUDIES

PROCEEDINGS OF THE TWENTY-FOURTH MEETING
FOR READING RESEARCH PAPERS

2023
Edited by
SOTO INSTITUTE FOR BUDDHIST STUDIES
MINATO-KU, TOKYO, JAPAN