

ISSN 1884-8648

曹洞宗総合研究センター
学術大会紀要
(第25回)

2024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25回)

2024年

曹洞宗総合研究センター

目次

大本山總持寺開山太祖瑩山紹瑾禪師七〇〇回大遠忌記念シンポジウム

第一部「太祖瑩山禪師と曹洞宗の未来を開く」……………(一)

〈基調講演〉

『伝光録』

——新たな宗旨の展望——……………池田魯參

〈個別発表〉

四国の地から見た瑩山禪師

——多視点性による瑩山禪師研究の新時代へ——……………田村航也

瑩山禪師によって明らかになる曹洞宗の宗旨……………竹内弘道

瑩山禪師遺誡再考

——当山尽未来際置文——……………尾崎正善

〈パネルディスカッション〉

第二部「瑩山禪師の総合的研究と『瑩山清規』を中心として」……………(五七)

『瑩山清規』の研究」の概要と今後の研究課題……………秋津秀彰

麟広書写本『瑩山清規』における声明譜について……………山内弾正

瑩山禪師における戒法の位置づけ

——檀越の出家をめぐる——……………秦 慧洲

『瑩山清規』にみられる僧俗のかかわり

——人工・火客を中心にして——

『瑩山清規』所収の願文について……………澤城 邦生

個人発表

瑩山紹瑾と喫茶文化……………館 隆 志(一一)

慈廣寺本『瑩山清規』について……………廣 瀬 良 文(一九)

——『瑩山清規』編纂事情に関連して——

『伝光録』における瑩山禅師の提唱とその出典……………横 山 龍 顯(二七)

道元の『法華経』の引用に関する一考察……………米 野 大 雄(三五)

道元禅師と儀礼(一)……………永 井 賢 隆(四三)

道元禅師の本覚観……………清 野 宏 道(五一)

甘露英泉における十六条戒の位置づけについて……………務 臺 宗 孝(五七)

道元禅師肖像版画について……………長 谷 川 幸 一(六五)

中国仏教における「禅観」について……………大 松 久 規(七三)

僧堂教育の歴史的研究に関する覚書……………新 井 一 光(八一)

衛藤即応「宗門の本尊論」の系譜……………工 藤 英 勝(八九)

——講述録公刊版と各種異本——

面山瑞方の「黙照」観に関する一考察……………久 松 彰 彦(九七)

日本臨濟禅にみる動物供養の歴史とその意義……………瀧 尚 純(二〇五)

東日本大震災における支援課題……………久保田 永 俊(二二一)

—— コロナ禍における持続的支援活動の展開 ——

禅社員研修の意義と価値……………宇 野 全 智(二二九)

曹洞宗の「家庭教化」について……………瀬 野 美 佐(三三七)

執筆者紹介

坐禅教化における説示の検討……………吉 田 敏 英(一三三)

地域とともに歩む寺院を考える……………吉 長 洸 大(一二七)

—— 寺マルシェに注目して ——

東日本大震災における取り組み……………渡 辺 秀 憲(一一九)

—— 『曹洞宗報』を基軸として ——

「発願式」に関する一考察……………原 山 佑 成(一一一)

—— 再現可能性の考察と意識調査をもとに ——

地域高齢者施設で禅的呼吸法を実践するために……………酒 井 晃 洋(一〇三)

—— 展望研究 ——

女子学生の生命倫理観について……………岡 本 啓 宏(九三)

—— 「脳死」・「臓器移植」を通じて ——

仏教保育の要点を考える……………佐 藤 達 全(八七)

—— 「クモがかわいそうだよ」の言葉から ——

新しい葬送と死者の尊厳……………	谷山昌子 (79)
—— 墓埋法第一条を考える ——	
曹洞宗檀信徒における葬儀・法事への癒しの意識について……………	柿沼和秀 (71)
—— A県の仏教寺院檀家におけるアンケート調査結果 ——	
禅とミニマリズム……………	軽部真生 (63)
ソーシャル・キャピタルとしての寺院……………	菊地志門 (55)
—— 被災地気仙沼を例に ——	
寺院存続と社会貢献活動……………	川口道寛 (47)
クラウドファンディングを活用した布教教化の可能性……………	横山俊顕 (39)
続・「教区布教」の可能性……………	関水博道 (31)
—— 教区SNSにおける利用動向の分析を中心に ——	
鈴木俊隆と弟子丸泰仙が欧米で説いた只管打坐……………	千葉聡 (23)
多様性を考える……………	南原一貴 (15)
—— 北アメリカの禅センターの活動から ——	
ハワイ正法寺所蔵の写真資料等に見るハワイ仏教の一側面……………	石井清純 (7)
—— ハワイ仏教文化財調査中間報告として ——	
『人物評論奇人正人』に見る遠藤龍眠伝……………	古山健一 (1)

英文目次

令和五年（二〇二三）一〇月三〇日（月）

大本山總持寺開山太祖瑩山紹瑾禪師七〇〇回大遠忌記念シンポジウム

於 曹洞宗檀信徒会館三階 桜の間

令和六年（二〇二四）は、瑩山紹瑾禅師の七〇〇回大遠忌を迎える年である。

その慶賛を主旨として、令和五年（二〇二三）一〇月三〇日・三十一日の曹洞宗総合研究センター第二五回学術大会の初日に「大本山總持寺開山太祖瑩山紹瑾禅師七〇〇回大遠忌記念シンポジウム」を開催した。

シンポジウムは曹洞宗檀信徒会館三階の桜の間を会場とし、二部構成で行われた。

午前一〇時から第一部「太祖瑩山禅師〜曹洞宗の未来を開く〜」を開催した。

まず池田魯参師の基調講演があり、瑩山禅師・『伝光録』の歴史的・思想的意義についての解説がなされた。

引き続き、田村航也師、竹内弘道師、尾崎正善師により、それぞれのテーマに基づき、曹洞宗の未来を見据えた発表がなされた。

そして、これらを受けてパネルディスカッションと質疑応答が行われた。

午後一時から、第二部として宗学研究部門によるリレー発表「瑩山禅師の総合的研究〜『瑩山清規』を中心として〜」が行われた。

宗学研究部門では「瑩山禅師の総合的研究」と題して共同研究に取り組んでいるが、令和元年度からは秋津秀彰常任研究員が主担当となり、共同研究「『瑩山清規』の研究」に取り組んできた。

『瑩山清規』について、その内容を「年中行事」「日中行事」「月中行事」「回向文」「羅漢講式」「涅槃講式」の項目に分類し、現存最古の写本である禅林寺本『瑩山清規』をはじめとする七種の諸本を翻刻し、対照表を作成した。

その研究成果を、令和元年度刊行の『宗学研究紀要』第三三号から毎年発表し、令和四年度刊行の第三六号の発表にて完結したことから、今回のシンポジウムにおいて、共同研究の成果を踏まえつつ、研究員個々の問題意識に即したリレー発表を行った。

《第一部》

「太祖瑩山禪師と曹洞宗の未来を開く」

〈基調講演〉

「『伝光録』——新たな宗旨の展望——」

駒澤大学名誉教授・元センター所長 池田 魯參

〈個別発表〉

「四国の地から見た瑩山禪師——多視点性による瑩山禪師研究の新時代へ——」

徳島県城満寺住職 田村 航也

「瑩山禪師によって明らかになる曹洞宗の宗旨」

元センター主任研究員 竹内 弘道

「瑩山禪師遺誡再考——当山尽未来際置文——」

センター講師 尾崎 正善

〈パネルディスカッション〉

コーディネーター 尾崎 正善

第一部司会 宗学研究部門主任 小早川浩大

《基調講演》『伝光録』

——新たな宗旨の展望——

池田魯參

皆さん、おはようございます。太祖様の七〇〇回大遠忌ということで、全国九管区最後の予修法要が十一月一日、城満寺様を会場に営まれるということでございます。そういう大変お忙しい中、田村航也老師にはわざわざこのシンポジウムのためにおでまいましたことに感謝申し上げます。限られた時間でございますので、早速私の基調講演を始めさせていただきます。お手元のレジュメをご覧になりながら聞いていただきたいと思えます。

瑩山禪師は曹洞宗の教団組織者としての御功業は夙にいろいろなところで評価されているところでございますが、瑩山禪師の御宗旨の方は幾分評価が低いのではないかと思えます。私はほぼ半世紀前、駒澤大学仏教学部禅学科に『正法眼蔵』を勉強しようと思つて入った者ですが、いつの間にか恩師の導きがあつて中国天台教学の研究に邁進したわけでございます。その頃、禅学科の先生方の講義を受けておりますと、「道元禪師と瑩山禪師の残された書物を比較すると、天と地の違いがある」というようなことを言われるので、私も

若い頃はそんなことだろうと思つておりました。だいぶ年を取つてからも、瑩山禪師の宗旨の評価は若いときに聞いた大先生方のお説にしたがつていたのですが、十数年前、当時の曹洞宗総合研究センターの所長を務めておられた故田中良昭先生から、「池田君、ひまになつただろうから少しセンターの方を手伝いなさい」と言われました。仏教学部長の任を終えてひまになつたと言えばひまになつたのですが、ここで『伝光録』に出合うことになつたのです。「先生、何をやっていいですか」「君が書いた本の講義でもやってくれたらいい」といわれます。しかし自分の前に書いた著書をテキストにしてやるのはかつたるいので、「そうだ、去年寺の方に宗務庁から頒布されてきた『伝光録』をこの際読んでみよう」と思い立ち、研究センターの教化研修部門の数人の研究生諸君と読み始めたのです。

そして釈迦牟尼仏章に入りましたら、いきなり今までイメージしていた宗学のトーンとは違うのです。何が違うかという、私の用意したレジュメの内容からはちょっと外れま

すが、釈迦牟尼仏章冒頭の「我と大地有情と同時に成道す」、これは道元禪師もいろいろなところで引用されておられますが、この言葉は「お釈迦様の最初説法だ、最初獅子吼だ」と書いてあるのです。普通に一般的な釈尊伝を習った者からすると、最初の説法は菩提樹下のお悟りが終わってから「三七日の思惟」と教学の方では言いますが、三週間の思惟が終わって、かつて一緒に机を並べて勉強した五人の比丘を訪ねそこで説法を行った、それが最初の説法なのです。ところが瑩山禪師は、「ここが最初説法だ」というのです。

そして用心深く読んでいきますと、道元禪師が繰り返し至るところで説かれる「発心・修行・菩提・涅槃」という成句は、『伝光録』では一回も出てこないのです。道元禪師があれほど強調しておられた「発心・修行・菩提・涅槃」を使わず、瑩山禪師は「説法」を強調いたしました。『三百六十余会、一日たりとも説法しない日はなかった』と強調されるのです。これにはびっくりしまして、「今まで勉強してきた釈尊のお伝記とはだいぶ解釈が違うな」と気づかされ、改めて『伝光録』を真面目に読んでみようという気になったのです。

瑩山禪師の考え方でいうと「発心・修行・菩提・説法・涅槃」という構造になるわけです。説法しない日は一日もなかったと説法の重要性を強調しておられる。これは教化集団として新たに発足した現代の曹洞宗門の位置付けとして、非

常に重要な説ではないでしょうか。「仏生迦毘羅 成道摩揭陀 説法波羅奈……」とお釈迦様のご生涯をたどる「展鉢偈」からすれば、説法がきちんと菩提の後に位置付けられていますから、これで充分足りるわけですが、この瑩山禪師の御説に私は目を開かれたのです。それからずっと読んでいきますと、これから申し上げる内容にかかわってくるのですが、『伝光録』には道元禪師のご著書には出てこない、道元禪師のご著書からもう一歩進めなければいけない大事なテーマが見えてくるのです。そのわずか二、三例ですが、レジュメに出してあります。

そういうことで、今日は『伝光録』における曹洞宗旨の新たな展開を、皆様方と一緒に考えてみたいと思います。そもそも『伝光録』は、『正法眼蔵仏祖』巻をベースにしています。この『正法眼蔵仏祖』巻がなければ、『伝光録』は始まりません。『仏祖』巻はご存知のように毘婆尸仏大和尚からずらつと道元禪師に至り、道元禪師はご自分を五十一祖と位置づけておられますが、そこへ至る仏祖方の名前を列記しているだけです。『仏祖』巻の最初に三行ぐらい前書きの文章があります。「宗礼……」と万葉仮名で始まり、そして仏祖が仏教史の中でどういう位置づけにあるかということ、道元禪師は簡略に述べられます。その後はずらつと仏祖の名前だけが列記されているということ、それらの仏祖方が

どういふ修行をやつて、どういふ境界を開かれ、どういふ生涯を全うされたかといふことについては何も触れられておりません。

私はいまだにアナログ人間でございまして、ばか正直に家にある『道元禪師全集』を片つぱしから開いてはチェックを入れ、『仏祖』巻に登場する祖師方について、道元禪師がどれだけ触れておられるかチェックいたしました。そうしましたら『伝光録』五十三章の中で二十四祖ぐらい、ですから半分近くの祖師方は、名前は出てきても道元禪師はそれ以上踏み込んでおられない。したがつて道元禪師が触れられなかつた祖師方の行実が『伝光録』で明らかになる、といふわけがあります。瑩山禪師はそういうところに目をつけておられたといふことで、懷奘禪師までの祖師方の御伝記を満遍なく明らかにされているわけです。

そしてこの『伝光録』の構成は、前章で弟子であつたときにお師匠さんからどういふ教えを受けたか、そしてどういふお悟りを開いたかといふことを明らかにします。そして次の章では、今度は師家として、師匠として後に続く祖師にどう接したかといふことが書かれているわけです。ですから前後二章で各祖師の全体のお姿がいただけるという構成になっているわけです。

ただし摩訶迦葉章と迦那提婆章などはちよつと異質です。

摩訶迦葉章は、一般的にはお釈迦様がある程度時間をかけて教化活動を展開して、靈鷲山で拈華瞬目された、並み居る弟子たちは何のことかわからずばかんとしていた、それをご覧になつた摩訶迦葉尊者だけが破顔微笑した、という有名な靈鷲山の付法説です。『大梵天王問仏決疑経』という中国で作られた偽経の中に出てくる説に拠つて禪宗ではこういう説をつけるのですが、『伝光録』の摩訶迦葉章はそのように説いてはいません。摩訶迦葉がお釈迦様に最初に会つたときに拈華瞬目、破顔微笑があつたと解します。すなわちお釈迦様が「善く来たれ比丘よ」と呼びかけるわけです。摩訶迦葉は多子塔の、これは原語はバフブツカです。当時の古代インドの人たちが多子塔に礼拝すると子室に恵まれるという信仰があつたそうです。これは専門家の花岳寺の片山一良先生からうかがつた話ですので間違いないでしょう。その多子塔の前で、お釈迦様と初めて摩訶迦葉が会つたのです。最初に会つたときですから、靈鷲山ではありません。多子塔前で会つたときに、この拈華瞬目、破顔微笑の故実があつたと瑩山禪師はただすのです。これは『伝光録』に初めて出てくる話で、瑩山禪師が書かれたほかのものでは靈鷲山に直つておられます。瑩山禪師は六十二歳で亡くなられるわけですが、三十七歳の壮年期に説いた『伝光録』ではそのようになって注目されます。

それから迦那提婆章では、那伽闍刺樹那（ナーガールジュナ）大和尚と初めて出会ったとき、ナーガールジュナは自分を訪ねて来た迦那提婆の姿を遠くから見て、「これはただ者ではない」とわかるわけです。そして龍樹菩薩は迦那提婆が到着すると、黙って応量器か金だらいかは解りませんが、器いっぱいの水を弟子に持たせ、前に置かせます。そうしますと迦那提婆は自分が持っていた針を一本そこに投げ入れます。これを見て龍樹菩薩は迦那提婆を自分の後継者として嗣法したというのです。

そして瑩山禪師はその後の提唱で、「この二人の間ではひとことも言葉が交わされなかった」といわれます。師と弟子の間答の中で弟子の力量を認めた師匠が印可証明して嗣法する、というのが一般的な『伝光録』の叙述の仕方でありますが、この迦那提婆のところはそうなっておりません。一言も発しないで師資証契した、と書いてあるのです。こういう相承の仕方もあるということをおられるわけで、これは非常に注目すべきことではないでしょうか。膝下で縷々いろいろな教えを受け、功成つて嗣法に至るといようなことではないわけで、迦那提婆章はそういう意味でも注目すべき章です。

摩訶迦葉章、迦那提婆章はそういう形で例外ですが、『伝光録』はおおむね前章で弟子のときの様子を、次章で師と

なつてからの様子を説き示し、前後二章で各祖師の実体が浮かび上がるという構成になっています。

次に、葉山惟儼章は、『正法眼蔵感恧麼』、『有時』両巻ではテーマに応じて引用されます。『正法眼蔵』はある意味で公案の解説集と言えは言えるわけで、仏教の重要なテーマ、たとえば『諸法実相』『唯仏与仏』、それから『授記』などはみな『法華経』に関する巻ですね。また十二巻本の『正法眼蔵四禅比丘』巻などは、『摩訶止観』の注釈書であります荆溪堪然の『摩訶止観輔行伝弘決』、『摩訶止観輔行』と略称しますが、この『輔行』からの引用文だけで成り立っています。

『四禅比丘』巻もいわゆる禅宗の書物として見ると、いかにも異様な感じのする一巻でございます。

もう亡くなられましたが、柳田聖山という花園大学の有名な先生がおられました。一世を風靡した禅宗史の先生でございます。この柳田先生があるところで、「道元禪師は最後まで天台宗の学僧だった」と言われました。若い頃の私は「先生、それはまずいでしょう」と文句を言いたかったほどですが、ある意味で臨済系の禪師たちの語録などとは、だいぶ色合いが違うことも確かです。少なくとも『仮名正法眼蔵』、『いわゆる『正法眼蔵』で私たちが拝読するあの道元禪師の、裏を返し表を返し、斜めから横から下から上からとさまざまな視点から同じ語句を翻転する、ああいう記述の仕方

は一面で天台教学の観心積の伝統に連なっていくのだろうという感じがします。後にそれと関係することが出てまいりますので、またそこでお話ししましょう。

『恸麼』巻では薬山禪師と石頭禪師、『有時』巻では薬山禪師と馬祖禪師の間答が出ているわけです。主人公は薬山禪師ですが、この『恸麼』巻、『有時』巻を単独で読んでいるときは、薬山禪師の修行のプロセスというような面は浮かび上がってきません。道元禪師は、恸麼とは何か、恸麼は、恸麼の人が明らかにするのだ、そしてこの恸麼はあらゆる人になわっているから何も心配はいらない、という論法で進めていかれます。

そういう『恸麼』のテーマ、それから『有時』は「あるとき」で「有は時である」ということですが、「存在と時間」ということで当時はハイデッカーやサルトルなどの実存哲学と非常に似ているというので、哲学者が書いた著書が何冊か残っています。

ご存知のように『恸麼』では、薬山惟儼禪師が「私は三乗十二分教をすべてマスターした」と言っているのです、すごい自信です。その薬山禪師が「仏教学は全部マスターしたけれど、最近南方の方に『直指人心 見性成仏』という宗旨があつて、これが今一つはつきりしません。お師匠様、どういうことでしょうか」と言ったら、石頭希遷禪師が「恸麼でも

不是、不恸麼でも不是」と、つまり「直指人心 見性成仏」ぐらいのことで満足していたのはだめだ」ということなのでしょう。そういう表現ではだめだ、そして最後に「恸麼不恸麼総じて不得」、つまり「所詮それは一つの文章表現で、それにいつまでもとらわれてはいけぬ」と説くわけです。それを聞いた薬山禪師は何のことかわからずぼかんと口を開けているので、「どうやらお前は私のところではだめだから、馬祖さんのところへ行ってみろ」というので、薬山禪師は馬祖禪師のところへ行きます。そして同じ質問をする、馬祖さんは「有る時は伊をして揚眉瞬目せしむるが是、有る時は伊をして揚眉瞬目せしむるは不是」と答えます。長い間仏教学を学んできた薬山禪師はこの馬祖禪師の言葉で理解します。そして「自分は石頭さんのところにいたときは、鉄でできた牛にへばりついた蚊のように、まるで歯が立たなかつた」と述懐するのです。鉄でできた牛にいくら針を刺しても蚊は血を吸うことはできません。それと同じような状態であつたと薬山禪師は述懐し、それから馬祖禪師のところに三年ぐらいいて開悟しますが、馬祖から「お前の師匠は石頭だ」といわれて石頭のところへ帰るわけです。

そしてあるとき坐禪をしていました。これが瑩山禪師の坐禪観の重要なテーマになってまいります。坐禪をしていると石頭さんに「お前、そこで何をやっているのだ」と言われ、

薬山が「一切不為」と答えると、「そうか、それでお前はそこで閑坐しているのか」と、つまり「やることがないからひまつぶしでそんなふうに坐っているのだな」と言われ、薬山は「閑坐すれば一切不為ではない」と切り返す、これで石頭さんはびつくりするわけです。どうでしょう、薬山禪師が石頭さんと交わしたこの「一切不為」という坐禅、これは非常に重要ですね。

道元禪師は『正法眼蔵坐禅箴』を興聖寺で書かれます。そして『坐禅儀』は一二四三年に吉峰精舎で書かれていますから越前に着いたばかりの頃です。『弁道法』は永平寺に改まる直前の大仏寺で書かれたという時系列になります。

それから『普勸坐禅儀』は、私たちが坐禅会などで使っているのは流布本ですが、これは『永平広録』の巻八末に付録されています。これらの著述ではいずれも薬山禪師とある僧との間で交わされた問答を引用しています。それはすなわち「思量箇不思量底、不思量底如何思量、非思量」句で、これは『正法眼蔵坐禅箴』巻で初めて取り上げられるのです。ある僧が薬山に「兀兀と坐定して什麼をかはかる」と質問します。薬山は坐禅をしていたのでしよう。そこに弟子が来てそういう質問をしたので、薬山禪師は「箇の不思量底を思量す」と答えたのです。すると僧は、「不思量底如何思量せん」と、つまり「不思量底をどうして思量できましようか」

と問います。これは問答の表面的な解釈ですが、「不思量底をどうして思量できましようか（不思量底如何思量せん）」というと、薬山さんは「非思量」と答えます。

「非思量」はご存知のように、『信心銘』に出てきます。登山禪師は『信心銘拈提』を書いておられますから、『信心銘』の「非思量」の言葉を頭の中に入れて、それを背景に今言っているような「一切不為の坐禅」を強調していかれるのです。

道元禪師は、『坐禅箴』巻ではもともとの問答の形を紹介していますが、吉峰精舎で書かれた『坐禅儀』では、「思量箇不思量底なりや 不思量底如何思量。これ非思量すなわち坐禅の法術なり」とまとめられるわけです。この成句は天福元年に書かれた真筆本の『普勸坐禅儀』には入っていません。この句が登場するのは『正法眼蔵三百則』の中巻の二十九則の題下に、興聖護国寺で著されたと書いてあるので、『坐禅箴』が書かれた同じ頃で、『三百則』の中にこの問答がそのままの形で登場したことがわかります。天福元年は道元禪師三十四歳の御年で、真筆本の『普勸坐禅儀』ではこの成句は注目されていなかったことがわかります。その後道元禪師は「これは重要な句だ」ということでまとめられたのが、今私たちが流布本などで読む「兀兀と坐定して思量箇不思量底、不思量底如何思量、非思量、是れ坐禅の要術なり」とい

う成句なのです。資料によって「法術」と「要術」と用語が違っていますが、このように出ています。

ところが『伝光録』では、道元禪師が苦心して作られたこの有名な成句が一回も引用されていません。むしろこの句を避けている感さえします。投子義青章でこれを批判しておりました、「非思量なんかで満足してはだめだ」とまぜっかえしているのです。「これはどうしたことか」と思うわけですが、『坐禅用心記』では最後の段でこの成句をちゃんと書いていますから、瑩山禪師はそれもお認めになつておられたということなのでしょう。

いずれにしても瑩山禪師は、『坐禅用心記』の中で「只管打坐一切不為」という成句でまとめられます。これは非常に要を得た只管打坐の定義ではないかと思えます。「ただ坐るといふことは人間をやめることだ」というぐらゐの意味合いになりましようか。人間的な一切の営みを放棄すること、自分の思いを一切捨て、「心意識の運転をやめ念想観の測量をやめ」と道元禪師がおっしゃる、そういうことです。

私が師事した鈴木格禪先生は駒澤大学の坐禅堂で、いつも「坐禅とは人間をやめることだ」と言われました。「先生、人間をやめたらどうなるのですか？」と聞きましたら「そのうちわかる」と答えられました。本当にそうです。人間をやめることなのです。私もこの年になつて「先生の言った通り

だ」と、折にふれ先生の言葉の正しさを思い知らされるのです。

それから雲巖曇晟章では、「二十年間も百丈の下にいて何をしてたのか」と叱責されています。雲巖曇晟禪師は百丈禪師の下に二十年間おり、百丈禪師が亡くなった後、葉山惟儼禪師を訪ねます。その最初の問答が『伝光録』に出ています。三回ぐらゐ答えるのですが、「それではだめだ、そんなのは修行にならない。お前は二十年間も百丈山にいてまだ俗気も抜けないのか」と、雲巖禪師の不勉強を葉山禪師は叱責しています。のちに參学の大事を開悟して洞山良价さんの際に洞山良价さんが、百年後にお師匠さんの頂相を描こうというときに、どういうことに注意したらいいですかと問うと、しばらくして雲巖曇晟さんは、「祇だこれはれ」と答えたといいます。洞山良价さんはこの言葉に疑問を感じ、ずっと疑問を抱き続けたのですが、「洞山過水の偈」というあの有名な出来事で、ついに新しい境涯を開くのです。

雲巖曇晟さんは『正法眼蔵三百則』上巻の五十七則にも引用される「南泉智不到処」という有名な公案にも登場します。兄弟子の道吾円智と雲巖曇晟さんが南泉さんのところで修行していたとき、南泉が「先日話した智不到処の境界はどういうことか」と言うとき、道吾円智は仕事を止めてさっと席

を立てて行ってしまった。それを見て雲巖曇晟さんはその後で兄弟子に、「なぜあのときちゃんと言葉で答えなかったのですか」と言ったというのです。そしてもう一つ続きがあるのですが、時間ありませんのでやめます。このように雲巖さんは最後まで「智不到処」の公案がわからなかったというのです。これについて『禅学大辞典』を見ていただきますと、酒井得元先生か、鏡島元隆先生か、あるいは鈴木先生が執筆された項と推察しますが、雲巖曇晟は死ぬまでこのように愚直に悩み続けた、だから雲巖の生涯はスカッと悟った境界とは違った、けれどもこの愚直さこそ曹洞宗の特色ではないか、というような解説がされています。興味深い解説なので、ぜひお読みください。

もう時間が来ましたのでやめますが、投子義青章の「投子代付」説は、『授記』巻と『嗣書』巻にも引用があります。

『授記』巻は「鞞鞋を転受せし蹤跡あり」と記し、『嗣書』巻では「鞞鞋の相嗣あり」と記しています。水野弥穂子先生は、これはいずれも大陽警玄が臨済宗の浮山法遠に皮履と直綴を与えて後事を託し、大陽示寂後、浮山が代わって投子義青に嗣法したことと脚注されています。また、鏡島元隆先生は、『永平広録』の中に「投子義青和尚、大陽に執持すること三年、大陽一日師に問て曰く」云々と、投子が大陽から直接嗣法したかの如く記されているのは後人の仮託である、と

訂正しておられます。江戸期の宗統復興運動の中で卍山さん、面山さん、天桂伝尊さんなどの間で嗣法の問題が大きくクローズアップされますが、仏洲仙英和尚が初めて刊行した『伝光録』の版本の中では「大陽―投子・浮山―投子」と異なる形で両説を併記しています。勿論、拈提本文では明らかに投子代付ということを瑩山禪師は強調しています。レジユメの最後の段にありますようなことまで瑩山禪師は強調しておられ、投子代付をきちんと認めた上で「これは宗門の奇特な出来事だ」と評価しておられます。

限られた時間の中で充分に意を尽くす報告はできませんでしたが、レジユメに書いておきましたのでご覧いただくこととして、これで私の発表を終わらせていただきます。失礼いたしました。

【補注】「レジユメの最後の段」について

後に覚範慧洪が、投子代付は、薦福承古が死後百年も経っている雲門の法を嗣いだと主張するのと同じくらい不合理な話だと論難するのに対し、瑩山禪師はそれは「面授」の大事が解っていない者のいいがかりにすぎないと一蹴しています。『面授』巻末に記す薦福承古批判説を認めた上で、『伝光録』がさらに投子代付の真実を明らかにした点は刮目すべきでしょう。

《個別発表》 四国の地から見た瑩山禪師

——多視点性による瑩山禪師研究の新時代へ——

田村航也

失礼いたします。城満寺の住職をさせていただいております田村航也と申します。私自身は学問から遠ざかりまして十年以上経つ者でございます。本日は学術大会でこのような機会を頂戴いたしまして、大変光栄に存じます。大禪師猊下をはじめ皆様に対し、誠にお耳汚しではございますが、少々お話しさせていただければと存じます。どうぞよろしくお願いたします。

本日は「四国の地から見た瑩山禪師」という題名にさせていただきました。副題は「多視点性による瑩山禪師研究の新時代へ」と、ちよつと仰々しくなっておりますが、四国におりまして、恐れ多くも祖跡にて坐らせていただいているところから見えますもの、さらに今回は七百回大遠忌の記念というシンポジウムでございますが、さらに五十年後の次の大遠忌にもつないでいける視点を持てるようにという思いを込め、お話をさせていただければと存じます。

スクリーンに写真が出ておりますが、城満寺がございましたのは四国徳島の海部かふぶという場所です。四国は南海に浮



【写真1】

かぶ島ですが、徳島県の最も南のあたりにございます。ほぼ高知県との県境で、自動車でも十分も行けばもう高知県です。写真の手前が海部川という清流で、奥が太平洋です。画面の左側少し上の方にこんもりと緑が見えますが、こちらには松が生えておりまして、松原と呼ばれています。大本山總持寺

様から以前瑩山禪師様の漫画本『そうじじのけいざんさま』が発行されましたけれども、この漫画本の中で瑩山禪師様が海部の地にお越しになった場面に、この松原がきちんと描かれています。私はこの松原を見たときには感動いたしました。ご覧の通り非常にのどかな場所であります。四国の特徴として山が非常に険しく、海までせり出して迫っている土地柄でございます。

この地におきましては、真言宗の弘法大師空海ゆかりの地が大変多うございまして、四国で「お大師様」と申せば弘法大師を指すわけですが、「城満寺も常済大師というお大師様でございます」と、折に触れて地元の方々には申させていただいております。

私はもともと関東の人間で、関東から見ると京都・大阪というと非常に遠い感じがしていたのですけれども、四国に来てみると徳島から京都・大阪は非常に近く感じます。瑩山禪師様も御伝記の中で何度も京都を通って北陸の方へ往復されたというお話が出てまいります。徳島市内からならば、京都へは自動車で二時間もあれば充分出ることができます。この距離感覚というのが非常に新鮮でございます。海部は徳島市からさらに自動車で二時間かかるところですけれども、当時自動車はありませんが船に乗りましたらそれほど苦労せず。京都・大坂まで出られたのではないかと思っております。

漫画の方では瑩山禪師様が船でこの地へ渡られてくるのですが、上陸されたあたりの風景ということでご覧いただけると存じます。

一番目の写真は、城満寺の裏手にある山から海部川と海を見た写真で、手前からゆるゆると海に向かってるのが海部



【写真2】

川です。この画面の左側、海部川の流れを遡ってまいりますと禪僧山という伝説の地がございます。瑩山禪師様のお弟子様の禪僧方が山に入られてずっと坐禪の修行をしておられたという伝説が古くからこの地に伝わっています。城満寺から山の中を三時間ほど歩いてまいりますと、禪僧杉という当時の修行を見守っていたと言われる杉の木もございませす。後ほどまたこの禪

僧山についてはお話しします。

このような現地で有り難くも坐禅をさせていただいているのでございますが、この地に参らせていただいて、それまで気づかなかつたいろいろなことに気がつくことができてまいりました。瑩山禪師に関して一般的に言われていることに関しても、「これは現地に合わせてみるとどのような感覚になるのか」というところで、いろいろと新たな疑問、と言つても疑いというよりは好奇心から「これは一体どういうふうにかこの場所に当てはまることであるか」と、いろいろな思いを持つようになりました。

たとえば永光寺様付近の古い地図をご覧いただくと、永光寺様のある羽咋の地の邑知潟おうちがたの範囲について、現在の邑知潟は細長く堤防に囲まれた水地になっております。ところが古くはもっと広い範囲に広がっており、永光寺様の近くまで水地であったと調査されております。私どもが永光寺様に拜登させていただくときに見える現地の景色と、瑩山禪師様の当時の景色では、海と水を感じる近さがだいぶ違っていたのではないのでしょうか。もちろん邑知潟の奥まで大きな船が入ってくることはなかつたと思われませんが、それでも羽咋港のあたりで大きな船から小さな船へ乗り換えて、永光寺様の近くまで来ていたのであろうと思われれるのであります。

海部の地についても同じことが言えます。先ほどの写真を

ご覧いただくと、左のところがお城跡で、吉野城です。ま

た、この写真を撮っている場所あたりの丘の上に吉田城というお城がございます。当時、現地の権力者が大量の杉や檜を港から大坂に売り出しておりました。それで富を蓄えて、四国で初めて当時最先端の仏教である禅を取り入れたという流れがあるのですが、この吉田城が十二、三世紀に建てられまして、その後左側の吉野城が建てられます。さらに十六世紀のことですが、戦国時代末期になると右奥のところは海部城というお城が作られます。杉や檜は、現代のようなトラツクはないので川に流してまいります。上流で川の水をせき止めてそこに木材をため、一気に堰を落として流し運びます。

そして下まで運んで来て土場（ドバ。貯木場のこと）にたくわえ、船に載せ持つていくのですが、山城というのは高いところからよく見えて、監視ができる場所なのです。その監視所が時代を追ってどんどん海側に移っていることがわかります。もちろん戦国時代において防御の良さということもございましたでしょうが、海部川は非常に大量の土砂を運んでまいりますので、私は瑩山禪師様の当時も海がもっと近かつたのではないかと考えているのです。

写真の中央部には大里古墳という七世紀はじめ築造の古墳があり、近くからは壺いっばいに中国の古銭が入ったものが発掘されております。さらに海部城の下に寺山古墳とありま

えんざんしよんじゆ

すが、これは円形周溝墓と呼ばれていたもので、二世紀末から三世紀というからとても古いものです。昔は「箸墓古墳より以前の古墳は古墳と呼ばない」という学問上の基準があつて円形周溝墓と呼ばれていましたが、九年前によくやく古墳として認められました。このような場所とともに、城満寺の手前近くまで海に關した地名が残っているのです。さらに、写真左手前に「福聚院」とございます。今現在城満寺で預からせていただいている江戸時代の小さなお堂ですが、江戸時代にはここで法螺貝を吹くと船が集まつてきて法要に参加したと言われています。今はここで法螺貝を吹いても奥の海まではなかなか聞こえないと思いますが、集まつてきたというのですから、当時はかなり手前まで水があつたのではないかと考えております。そのようなことを踏まえ、瑩山禪師様の上陸地は一体どこであつたのだろうかということを、鋭意考えているのです。

このようなことが見えてまいりますのも、四国の地に居てこそのことであると思います。そこで、見る場所が変わればいろいろな見え方があるという多様性を大切にしていくことが、一つ研究の上においても重要な視点になるのではないかとということが今回の主題です。つまり、それぞれの寺院などの立場から歴史的事実を部分的に拾い組み合わせる主観的に歴史を作っていくことは近代以前から行われていましたが、



【写真3】

これとは異なる形で、客観的でありながらも現場に留まつて多様性を認識していく、ということですが。特に瑩山禪師様に關しては、六十二歳説ということに關して今後非常にたくさん議論がなされていくべきところであります。その際に旧説との比較において、「前はこうだったが今はこうだ、正しくはこうだ」と一面的に決めていくのではなく、丁寧にその現場に立脚して、時間をかけて考察を重ねていくべきだということとで、「多視点性」ということを申させていただいているのでございます。

城満寺から一つの仮説を立てさせていただければと思います。

写真は禅僧杉と呼ばれております、瑩山禅師様のお弟子様たちの坐禅を見守っていたと地元で言い伝えられている杉の木です。大変な太さで、大人七人でようやく囲める杉ですが、このような禅僧山、そして禅僧杉と呼ばれるものが残っているのが海陽町であります。現在、徳島県には曹洞宗寺院が全部で二十五か寺しかありませんが、海陽町だけで八か寺ございます。現在でも曹洞宗の寺院が町内にたくさんあるのは、瑩山禅師様の伝説があったことも一つの原因ではないかと言われております。

しかし瑩山禅師様が城満寺を去られて後のことが、一つの大きな問題でございます。瑩山禅師様の残された置文に「山僧遺跡寺々置文」というものがあり『洞谷記』に収録されておりますが、これには瑩山禅師様の遺跡寺として八か寺が挙げられています。これら八か寺は、瑩山禅師様の法を嗣ぐ者だけが護持していくべきお寺であるということで挙げられているのですが、この中に城満寺はありません。非常に残念なことでございますが、それは城満寺が存在しなかったということではなく、城満寺は嗣法の人が継ぐべき寺とされなかったのではないかと考えております。城満寺はいやししくも海部の領主によって建てられたお寺ですから、瑩山禅師が四年ないし八年で去られてすぐにこのお寺が破却されることは考えにくいことでございます。ですから誰かが継いでいた、しか

し瑩山禅師様に関係する方、つまり嗣法の方は継いでいなかったかもしれないということでございます。すると瑩山禅師様のお弟子以外の他宗の方が継がれたあるいは管理をしていかれた可能性も否定できないということです。実は地元の遍路札所の方から、江戸時代の真言宗の寺院一覧を見たところ漢字は違うが「ジョウマン寺」という名前がある、とうかがったことがあります。確認はまだ取れていないので真偽のほどを確かめなければいけないのですが、そのようなことも言われております中で、この城満寺が後々どうなったかということを明らかにしていかなければならない、ただ嗣法の人による継席ではなかった可能性が否定できないということでございます。

その後、瑩山禅師様は大乗寺様に移られるわけですが、周知の通り大乗寺様は継席を臨済宗の恭翁運良師にしており、臨済宗といっても現在のような近代的宗派としての臨済宗というわけではございませんが、その意味で非常に柔軟であったと考えられるのではないかと思っております。通説では城満寺は一五八五年、土佐の方面から長宗我部氏が攻めてきて焼失したと言われておりますが、その間、どのように存続したのかということを考えております。

最終的には、瑩山禅師様は先ほどの置文のような結論、すなわち、瑩山禅師様の遺跡地は嗣法の門中でのみ守るべきで

あるという結論まで至られるのです。しかしながら、瑩山禅師様のご生涯の途中のたとえは『伝光録』を拝読しますと、真言宗や天台宗は正伝ではない、とはつきりおっしゃっておられながらも、それに対して臨済宗については、臨済曹洞ということは言うべきではない、ということも同時におっ

しゃっておられます。

このように、瑩山禅師様のお考えも少しづつ変遷があ

り、最初の城満寺時代は宗派にかかわらずと考えられたものが、大乘寺時代は禅宗に限られ、最終的には「嗣法

の者でないといけない」という結論に至られたのではないかと、これはあくまで仮説ですが、このような多くの可能性を視野に入れながら、きちんと検討していくべきだと思っております。

幸いにも現在の城満寺に関しては、大本山總持寺様はじめ宗門の皆様のお力によって太祖様の祖跡としてしっかりと復興させていただいておりますので、今後も坐禅の道場として充実することが肝要でございますが、このように現地に立ちました多様な視点を丁寧に掲いつつ瑩山禅師様を拝していくべきではないかと思ひ、さまざまに研鑽しているところでございます。

最後の写真は、実は現在の城満寺の横に昔の城満寺という場所がございますが、その入り口です。この奥に昔の城満寺があったといわれております。現在は杉の植林地となつて放置されている状況ではございますが、こちらの調査も含めて歴史的な事実に基づいて城満寺の研究を今後も進めてまいりたいと思っております。限られた時間でしたので大変雑駁になりましたが、どうぞお許しをいただければと存じます。ありがとうございます。



【写真4】

《個別発表》 瑩山禪師によって明らかになる曹洞宗の宗旨

竹内弘道

不可解な「宗旨」

宗門の最高学府である駒澤大学で禅の歴史・思想と宗学を学び始めて以来、ずっと抱き続けてきた違和感があった。それは、大学で学ぶ曹洞宗の「宗旨」と、道元禪師の教えとの間、さらには禅仏教が目指す宗教の本質との間に齟齬があるのではないかという疑問であった。

筆者がこれまで宗学で学んだ「宗旨」といわれるものを要約すると以下のようなだろう。

「道元禪師の教えは只管打坐という言葉に集約される教えであり、それは、ただひたすら坐禅するなかに真実が現れるという教えである。つまり、坐禅そのものが身心脱落の当体ということになり、その坐禅は悟りを目的としない無所得・無所悟の坐禅でなくてはならず、不染汚の修証ともいわれる。また、宗門の坐禅は、坐禅修行のなかに証悟が自ずとそなわることから本証妙修の坐禅であるともいわれ、修行と悟

りを分けないことから修証一等の坐禅とも表明される。こうして宗門では、坐禅は、通常の修行としての意味合いを超え、仏行としてとらえられることになり、さらにこの仏行は日常の行持としても実践され、そこに発心・修行・菩提・涅槃の行持道環が実現するとされる」。このような「宗旨」の結果、いきおい坐禅の姿が悟りと等置されて坐相が重視され、法要・儀式は仏行としての荘厳さが求められることとなる。こうして曹洞宗は綿密を家風とする宗派として「威儀即仏法、作法是宗旨」という言葉が好んで用いられるのである。

以下、従来の「宗旨」に対する筆者の疑問点を列記していくこととする。そして、その答えはすでに道元禪師の教えの中に存在していることも明らかにしていく。

疑問（一）ただ坐る姿が真実になつた仏の姿といわれるが、只管打坐・身心脱落の坐禅は坐禅中の境界を否定するものなのか。

答えは、修証を分けない無所得の坐禅であることが肝要で

あるが、道元禪師は坐禅中の諸仏の境界を否定してはいない。それは以下のごとくである。

諸仏如来、ともに妙法を単伝して、阿耨菩提を証するに、最上無為の妙術あり。これただ、ほとけ仏にさづけてよこしまなることなきは、すなはち自受用三昧その標準なり。

○頁
『弁道話』『道元禪師全集』春秋社本（以下『全集』）第二卷四六

もし人、一時なりといふとも、三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印となり、尽虚空ごとごとくさとりとなる。

疑問（二）宗門の修証一等の坐禅は仏行であり、坐禅に証が現れているとするならば、坐禅による体験的開悟を否定するのか。

答えは以下にあるように、

人試みに意根を坐断せよ、十が八九は忽然として見道することを得ん。（原漢文）
『学道用心集』『全集』第五卷三七頁

道元禪師は坐禅によって開悟に至ることを明言している。

疑問（三）無所得・無所悟の坐禅を説く道元禪師は覚体験を否定しているのか。そもそも覚体験を否定したところに禅仏教が目指す宗教性は存在するのか。答えは以下のごとく、

かくて年月をふるに、大証國師の蹤跡をたづねて、武当山にいりて、國師の庵のあとに、くさをむすびて為庵す。竹をうえてとも

としけり。あるとき、道路を併淨するちなみに、かはらほとばしりて竹にあたりて、ひびきをなすをきくに、豁然として大悟す。…中略…又、靈雲志勤禪師は、三十年の辦道なり。あるとき游山するに、山脚に休息して、はるかに人里を望見す。ときに春なり、桃華のさかりなるをみて、忽然として悟道す。

（『溪声山色』『全集』第一卷二七六―二七七頁）

道元禪師は覚体験を否定してはおらず、『正法眼藏』『溪声山色』等の巻でたびたび香嚴擊竹・靈雲桃華の話を引き合いに出し、悟りの境界を懇切に説いている。

「信の仏教」と「悟り無用論」

では、何故にこれまで悟りへの道すじを示すことなく、悟りを病的なまでに忌避する「宗旨」が主流になったのであるうか。

その原因は近・現代に至って衛藤即応氏（一八八八―一九五八）によって体系化された「宗旨」に問題があったのではないかと思われる。衛藤氏は『宗祖としての道元禪師』を著して道元禪師の思想を分析し体系化を試みているが、氏が道元禪師の思想を「信の仏教」としてとらえたことはつとに知られており、その説は大きな影響力を宗内にもたらしたのである。しかし、現在読み返せばその説は以下のごとく、

然るに人間は仏性と凡夫性の二元的の存在として、凡夫になりき

ることも出来ねば、仏になりきることも出来ない。これが人間の負はねばならぬ宿命的の悲哀であつて、そこに道徳が生れ、宗教が生れる。而して仏教教学は、凡夫から仏への断惑証理の路を歩ましめんとするのであるが、凡夫性の反省が深まれば深まるだけ、理想としての仏は遠大となつて、其の間の行程は無限に引き延ばされて、宗教としての切実なる安心といふ上からは絶望的となる他はない。……中略……親鸞上人が絶対他力で、凡夫になり切れといふも、容易になり切れない処に信が要求せらるる如く、仏になり切れといふ道元禪師の本証の安心に於ても、人が凡夫になり切れないと同一の力を以て仏になり切れないので、正伝の仏法も亦信を要求する。」(宗祖としての道元禪師「二二三頁」)

それは、悟ることに「絶望」した研究者によつて作り上げられた説であり、しかも衛藤氏が著書の中で禪を「信の仏教」であるとした典拠は、すべて悟りへの道すじを説いた文脈から、自説に都合のいい「信」を説く部分だけを切り取つた牽強附会の説であることが指摘できるのである。以下にその一例だけを示す。氏は網掛け部分を「信の仏教」の根拠としているが、この文の結論は先に疑問二の答えとしてあげた、坐禪による開悟を言うところにある。

それ学道は、道に礙えられんことを求む、道に礙えらるる者は悟跡を忘す。仏道を修行する者は、先ず須らく仏道を信すべし。仏道を信する者は、須らく自己本道中に在て、迷惑せず、妄想せ

《個別発表》 瑩山禪師によつて明らかになる曹洞宗の宗旨(竹内)

ず、顛倒せず、増減なく、誤謬なきことを信すべし。かくの如きの信を生じ、かくの如きの道を明らめ、依りてこれを行す。乃ち学道の本基なり。その風規たる、意根を坐断し、知解の路に向かわざらしむ。これ乃ち初心を誘引するの方便なり。その後、身心を脱落して、迷悟を放下す、第二の様子なり。大凡自己仏道に在りしと信するの人最も得難し。もし正しく道に在りと信せば、自然に大道の通塞を了じ、迷悟の職由を知らん。人試みに意根を坐断せよ、十が八九は忽然として見道することを得ん。

(学道用心集「全集」第五卷三七頁)

衛藤氏の「信の仏教」はやがて樽林皓堂氏(一八九三—一九八八)に継承され、さらに「悟り無用論」にまで進められている。

禪師が一方では悟証を目指す如き語を用いながら、他方ではその必要なしという。明らかに矛盾となる。しかし禪師はどこまでも只管打坐を強調するのであり、教学全体を通じて、無所得、無所悟の禪をもつて貫いているから、悟証を目標として坐禅せよ、という如き、まぎらわしき言葉が出てきても、文字通りに考えてはならぬ。 (道元禪の思想的研究「一四頁」)

氏は道元禪師の著書中の言葉であつても「悟証を目標として坐禅せよ、という如き、まぎらわしき言葉が出てきても、文字通りに考えてはならない。」と言ひ、さらに、

見性成仏といへば、自心の性を見徹して、自己の内なる仏を实证

することであるが、一切衆生の本性（自心自性）については、改めて検討するまでもなく自性清浄なることは、釈尊の正覚によつても、また諸経論によつても証明されている。とすれば今さら改めて見性——自心の性を確かめるまでもないことである。すでに先哲によつて確証されていることを再び検討しなおすには及ばぬ。

（樽林皓堂『道元禪の研究』三二六頁）

と、悟りを自身の問題としてとらえることさえ、それを放棄することをよしとするような発言を残している。

以上、「宗旨」に対して筆者が抱いてきた疑問については、すでに道元禪師の言葉の中に答えは存在していたことを明らかにし、問題はむしろ教えられてきた「宗旨」のほうにこそあったことを述べてきた。

しかし、筆者にはまだ、それでも道元禪師の教えに対して残された疑問があった。おそらくそれらは、多くの宗門僧侶も共有する疑問だと思われる。それらは、

(一) 坐中の悟りの境界（自受用三昧）と打坐による開悟の関係である。二つの悟りは同じものなのか別ものなのか、双方の関係をどのようにとらえるべきか。

(二) 坐中の悟りの境界（自受用三昧）と行持の関係をどのようにとらえるべきか。行持は仏行であるからそれだけでこと足れりとするのか。坐中の自受用三昧とは関連を持たないのか。

ということである。

水解する疑問と瑩山禪師

そして、これらの疑問に対する答は、岩手県奥州市の正法寺に伝わる『洞谷開山瑩山和尚之法語 示妙淨禪師』（以下『洞谷開山瑩山和尚之法語』）の中にすべて示されていたのである。

瑩山禪師は『洞谷開山瑩山和尚之法語』の中で「知に二つの道がある」と、悟りについて示されている。まず第一の知については以下のごとくである。

知に二の道あり。一には万事を措いて一切の営みを止めて、心を清ます事、波なき水の如く、雲なき空の如くに成りたる時、実に一切の相を離れたるなり。不相互にして成すと云うなり。此の処に安住するに、今の坐禪一行三昧とも名づく。七仏の妙行、祖師の要義なり。縦へ又、得ざる人も、此の法に安住すれば、知にも属せず不知にも属せずして已に自ら道者と成るなり、以後の諸仏も如何んとする事を得ず。無為絶学の人となるなり。然れば悟ると悟らざるを顧みず、証と不証を思わず、端坐して動ぜざる事須弥の如くなるべし。即心成仏の直道なり。諸仏の心印なり。仏祖の密受なり。故に名ずけて大安楽の法門とす。是を非思量の修行とす。修せざれば其の心を得る可からざるなり。浩波に入らざる者、ろうてうのはうに暗からんが如し。（原漢文片仮名混流体 ルビ平仮名筆者）（『正法眼蔵雜』所収 春秋社 三三頁）

まず、ここに説かれている知とは悟りの境界であることは「端坐して動ぜざる事須弥の如くなるべし。即心成仏の直道なり。」「故に名ずけて大安樂の法門とす。是を非思量の修行とす。」という表現からもわかる。

そして、注目すべきことは「縦へ又、得ざる人も、此の法に安住すれば、知にも属せず不知にも属せずして已に自ら道者と成るなり、」と、坐中の境界について「たとえ、また、(悟りを)得ていない人も」と示されている点である。この一言によって私たちは、その坐中に味わう悟りの境地・自受用三昧は、いまだ大悟の確信に至っていない者でも、誰もがひとたび坐禅をすれば味わうことができる悟りの境地であるということを知ることができるのである。

次に第二の知についてみてみよう。

二には行住坐臥の間、凡そ一切の作業の時、打ち置く処なく、措かず、忘るる事なく、不思議の所を思量し、無知覺の処をさとらす。謂所天地未だ分かれず、身心未だ萌えず、上下四維等匹無く、東西弁えず、南北分れざる時節、仕ふす者未だ地に着かざる時節、夢見て眼こ未だ発かざる間、乃至、箭の絃を離るるほど、及び箭的的中の時節に至て迄で、心を着けて思量するを、一切に工夫を捨て去ると名く。是くの如く措かざる時、必ず此の造作なく、知らざるなく、名状無き処に相應せるなり。一念相應の時節と名づく。仏も到らず、衆生も到るを得ざる道と名づく。然者

《個別発表》瑩山禪師によって明らかになる曹洞宗の宗旨(竹内)

ば閃電光擊^{せんでんくわげき}石火の、眼に遮る時も、心を付くべし。轟々たる雷^{とどろ}声、耳に塞る時も心を付くべし。乃至、人の呼ぶ時、おぼえずして飯り去る、足に物を踏む時、疾み通身にとをる時にも、心に捨てず、忘れず、云う事なし。馬に乗るもの、馬より落ち、橋を渡る者の、橋より落る時節、知尽き情忘るると。是くの如き縁より入る事あり。昔の香嚴・靈雲にも別ならず、劣らざるべきなり。

(原漢文片仮名混濁体 ルビ平仮名筆者)

(同前)所収 三三—三四頁)

二つめの知として示されているのは、坐禅から離れた日常生活において、機縁をえて得る確信としての大悟である。瑩山禪師は「行住坐臥の間、凡そ一切の作業の時、打ち置く処なく、措かず、忘るる事なく、不思議の所を思量し」と、坐禅中の不思議底の思量を、そのままにせず、さしおかず、いつも「心を着けて思量」せよと示されているのである。そして、人が大悟にいたる契機についても、稲妻が光る瞬間、雷鳴に耳が塞がれるとき、名を呼ばれて振り返ったとき、足で物を踏み、痛みが全身を貫いたとき、落馬の瞬間など、実に具体的に懇切に示されている。

ここに我々は、行持から悟りに至る道すじが明らかに示されていることを知ることができるのである。そして同時に、宗門の悟りとは、坐れば誰もが味わうことのできる自受用三昧と、その坐中の境界を瞬時も忘れることなく修行すること

により、機縁をえて至る大悟と、いわば二段構えの悟りであることを知ることができるのである。

両祖の教えのまとめと、そこから導き出される曹洞宗の宗旨

このように、『洞谷開山瑩山和尚之法語』を学ぶことによつて、これまで道元禪師の言葉だけでは理解できなかった曹洞宗の宗旨の要点が明らかになってきたのである。そこでこれまで述べてきた曹洞宗の宗旨についてまとめてみよう。

◎両祖に共通の曹洞宗の教え

- 1、仏法は誰にでもゆたかにそなわっていることを信じて坐禅するところに諸仏の境界が現れる。
- 2、頭であれこれ考えることを止め、坐禅すれば誰もがさとることができる。
- 3、公案禅批判。
- ◎道元禪師の教えをより懇切に説かれた瑩山禪師
- 4、まださとしていない者も、一切の営みをやめて心静かに坐禅を修するとき仏と同じ境界となる。
- 5、坐禅中に味わう諸仏の境界を、瞬時も忘れることなく修行することにより、機縁をえてさとることができる。

※特に1・4は、臨済禅と異なる曹洞禅の特徴である。

よつて曹洞宗の教えは、以下のごとくとなる。

仏道を信じ、坐禅の実践のつど、澄み切った、諸仏と等しい境界を味わい、日常の一切の行為において、常にその境界を忘れることなく功夫し大悟する。

『洞谷記』で知る両祖を貫く「宗旨」

『洞谷開山瑩山和尚之法語』によつて、両祖を貫く曹洞宗の宗旨はより明瞭な姿を私たちの前に現してきた感がある。

そこでさらに、瑩山禪師は道元禪師が伝えた曹洞宗の宗旨をどのように門下に説示したのかを、近年現代語訳が上梓された『洞谷記』所収の「能州洞谷山永光寺瑩山和尚語録」から確認してみたい。（以下原漢文）

上堂に云わく、参禅は身心脱落なり。身に所作無く、心に思量無く、不思議にして現じ、不互互にして成る。

（現代語訳 瑩山禪師『洞谷記』三三〇頁）

上堂、其れ坐禅は、大安樂の法門にして、大解脱の妙法なり。人、以心伝心の心印にして、箇箇法を以つて法を授くるの表華なり。智愚の別無く、凡聖、隔てず。尽く自受用三昧に安住し、齊

しく光明藏三昧に入して、本とより心意識の運転、更に念観觀の測量を作すことを離る。 (『同』三三四頁)

六月一日上堂、叢林、旧に依りて、坐禪を放下す。夫れ坐禪は、仏祖の一大事因縁なり。万事を放下し、諸縁を休歇して、只管に自己を保任し、真箇無為を学せしむ。 (『同』三四二頁)

合計わずか一二の上堂語と小參法語からなる語録であるが、宗旨の中心が只管打坐の坐禪であり、坐禪中に諸仏の境界を味わう自受用三昧にあることは明白である。これらの上堂語には『正法眼藏』『宏智広録』等の典籍の引用が確認されていることから確かに曹洞禪の宗旨を継承していることがわかる。

曹洞宗の坐禪―自受用三昧の坐禪―

誰でも坐禪すれば、坐中に諸仏の境界が現れ、それを自受用三昧というのならば、全ての曹洞宗僧侶はそれを体験しているはずである。しかし、それが自受用三昧で悟りの境界だと言われている、ほとんどの宗侶は、そのことに確信を持って、疑問を抱いているのではなからうか。そして、疑問を解消する適切な指導も、質問をする機会もないまま、その疑問と不安を飲み込み押し殺したまま、日常の法務に生涯を捧げてきているのではなからうか。その疑問は以下のごとくであろう。

(一) 坐中の心に去来する思念や感受作用は雑念・煩惱ではないのか

(二) 悟りの境界ならば、坐中(自受用三昧中)に世界はなぜ汪洋として映るのか

これらは、坐中の自受用三昧について抱いてきた筆者の疑問であり、おそらく、多くの宗侶が共有するものだと思われる。

このたび、『洞谷山瑩山和尚之法語』中の言葉によって、坐中の境界・自受用三昧が、大悟をせずとも味わうことのできる悟りの境界だということを知ることができた。しかし、それだけで得心できるものではないであろう。以下、さらに自受用三昧について参究していくこととする。

先に示した道元禪師の「自受用三昧その標準なり」とする言葉が、正しく瑩山禪師に継承されていることを『洞谷開山瑩山和尚之法語』に確認すると、

疑う可らず、汝等、只だ今生に了ぜざれば、又た何れの時にか真を待ちて、一大事因縁を明めん。此の事もし明めんと思わば、

自受用三昧しくべからず。自受用三昧とは是れ坐禪なり。…中略…

是くの如く観じて閑床に潜かに至りて、破蒲団の上に端坐する時、身心共に脱落す。何物か你を障えんや。一切の善悪、すべて都て莫思量なれば、処々に自づから親みかへし。若し又た一塵も一法も捨て得ざる事あらば、縦い不思議と思量し、不思議と趣向すとも、心は

定めて有所得の中に有りて、豈に無為の三昧に親しからんや。（原漢文片仮名混淆体 ルビ平仮名筆者）

〔正法眼藏雜〕所収 春秋社 三七―三八頁

諸縁を放捨して閑静な坐床に端坐すれば身心脱落し、善悪等の相対的価値を離れば、自ずからいたるところに仏法と親しくなると説く瑩山禪師の言葉は、まさしく道元禪師の教えを承けているといえよう。自受用三昧が坐禪と不可分の坐中の悟りの境界であるということも両祖を貫く教えとして確認できる。

では禪定中の心のありかたはどのように受け止めたらよいのであろうか。諸縁を放捨し、浮かんでくる思念を追いかけず手放しにすると、心は静まりをみせるが、思念が全く途絶えるわけでもなく、感受作用がなくなるわけでもない。ではこの坐中の心に去来する思念や感受作用は雑念・煩惱とは異なるものなのであろうか。

修証一等の宗門の坐禪は、心のはたらきを停止することでも、特殊な心理状態に入り込むことでもない。坐中に生じるこの自受用三昧は、自受用三昧にある自らを知ことであることが『弁道話』に次のように示されている。

又、心・境ともに静中の証入悟出あれども、自受用の境界なるをもて、一塵をうごかさず、一相をやぶらず、広大の仏事、甚深微妙の仏化をなす。この化道のおよぶところの草木・土地、ともに

大光明をはなち、深妙法をとくこと、きはまるときなし。

〔弁道話〕『全集』四六四頁

つまり、自受用三昧の心とは、坐中に自在に自心や対象に出入する悟りのはたらきなのであり、自受用三昧の心に映る世界は、そのまま従来の意味世界を離れ、仏法として光彩を放っていること示されている。

同様のことは、瑩山禪師もまた上堂語のなかで次のごとく、説示されている。

上堂、諸情皆な尽る処、一切無為の時。汝若し惺惺として坐せば、人人悉く疑わじ。此の不疑の田地、事に触れずして明らかに知る。知る所、本と語無し、了然として唯だ移らず、熾然たり円覚の体。見覚し又た聞知す一切智、清浄にして、根、塵、本と遠離す。（原漢文）

〔能州洞谷山永光寺瑩山和尚語録〕〔現代語訳 瑩山禪師〕洞谷記〕三三九頁

ここに、坐中の悟りの田地は、自らの悟りの当体を知り、一切智がさまざまに見聞覚知のはたらきをなすけれども、それは遠く塵埃（煩惱）を離れていることが示されている。

自受用三昧の境界

では、坐禪を実践し自受用三昧にあるとき、仏と同じ境界が現れるというが、その境界はどのように表現されているの

であろうか。道元禪師は『普勸坐禪儀』に次のように示されている。

所謂坐禪は習禪には非ず。唯是れ安樂の法門なり、菩提を究尽すの修証なり。公案現成、羅籠未だ到らず。若し此の意を得ば、竜の水を得るが如く、虎の山に靠るに似たり。当に知るべし、正法自ら現前し、昏散先ず撲落することを。(原漢文)

〔全集〕第五卷六頁

ここに「正法自ら現前し、昏散先ず撲落する」とあり、さらに、『弁道話』には次のように、

もし人、一時なりといふとも、三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印となり、尺虚空ことごとくさとりとなる。

〔弁道話〕〔全集〕第二卷四六二―四六三頁

もし人が、一時でも、身と口と心に仏たる様相を呈し、正身端坐し、自受用三昧にあるとき、誰もが諸仏と同じ悟りの境界となり、あらゆる世界は仏の姿に転換し、空間のすべてが悟りとなると表現されている。

しかし、この表現は抽象的である。我々が只管打坐の坐禪を実践するとき、心は静まり自我は鳴りをひそめ、遠くの小鳥のさえずりやわずかな空気の流れ、光の明暗や時間の速さにいたるまで、日常とは異なつたさまざまな感覚を味わうことができる。誰もがほぼ例外なくこうした感覚を受受することができるのであるが、それらの多くは漠としてたよりなく

心に映る。「尺虚空ことごとくさとりとなる」というのならば、仏の視点から、もつと明晰に世界全体を実感できないものかと物足りなく思う人も多いであろう。道元禪師の「現成公案」の以下言葉は、この疑問に対する答えのように思われる。

しらるるきはのしるからざるは、このしるることの、仏法の究尽と
同生し同参するゆえに、しかあるなり。

〔正法眼藏〕「現成公案」〔全集〕第一卷六頁

つまり、なぜ知覚の対象となる世界との境をはつきりと知ることができないかといえは、あらゆるはからいを捨てる只管打坐の坐禪は、自らが法そのものになることを実践しているからなのである。そのとき、法と自己は別のものでなくなり、法と同時に窮め尽くされ、生じ修行しているので、仏法としての世界（法）は知覚の対象ではなくなるのである。

世界が明晰な対象として姿を現さないのはそういう理由からだとして示されているのである。

先に両祖の教えについてまとめた箇所では「道元禪師の教えをより懇切に説かれた瑩山禪師」という表現を用いたが、それは道元禪師が高踏的で言葉を尽されていないということでは勿論ない。道元禪師の説示の懇切さは、このように参ずれば参ずるほどに目の前に現れてくるように思われるのである。

両祖の説相の違いをどのように解すべきか

さて、人間には感覚器官が備っており、坐禅中であつてもそのはたらかきは休むことはない。人はそれらを通じて、たえず世界を認識し、心に映つたものを解釈しようとする。

鏡島元隆氏は『正法眼蔵』の「現成公案」について、看話禅の大成者大慧宗杲が、同名の『正法眼蔵』のなかで「公案」を「古則公案」の意味に用いていることと比較し、次のように述べておられる。「現成公案とは、動かすところのない真理、仏法の悟りが、いまここに余すところなくあらわれているということである。いまここに仏法の悟りがあらわれていれば、この世界がどのような光景を呈するか、それを明らかにしたのが道元禪師の『正法眼蔵』である。」（禪入門―道元 正法眼蔵・永平広録 講談社一九九四年）と。

つまり、『正法眼蔵』には仏法の悟りからみた世界の光景が明らかにされているのである。そして道元禪師は、悟りと世界の認識について、次のように述べている。

たとへば、船にのりて山なき海中にいでて四方をみるに、ただまろのみみゆ。さらにことなる相、みゆることなし。しかあれど、この大海、まろなるにあらず、方なるにあらず、のこれる海徳、つくすべからざるなり。宮殿のごとし、璽路のごとし。ただわがまなこのおよぶところ、しばらくまろにみゆるのみなり。か

れがごとく、万法もまたしかあり。塵中・格外、おほく様子を帯せりといへども、參学眼力のおよぶばかりを、見取・会取するなり。

（『正法眼蔵』現成公案『全集』第一巻四―五頁）

我々が、大海に出て海を見ると、ただ丸く見えるだけであるが、実際の海の有様は千変万化で尽くしがたい。ましてや海中に生きる生物が、海をどのようなものと理解しているかは人間には想像もつかない。そして世界は我々に認識されるとき、常に縁起する様態の一断面としてしか姿を現さない。しかも、その世界は、人間にとつての意味世界でしかなく、我々は、修行の深まりによって得た眼力の範囲でしか、この世界を把握できないのである。道元禪師のこの言葉は、残つた疑問「両祖の説相の違いをどのように理解すべきか」を考えるととき大きな示唆となる。

筆者の変わらぬ問題意識は、両祖を貫く曹洞宗の宗旨を知りたいということにあった。瑩山禪師の研究を志した頃、先輩研究者に意見を聞いたところ驚きの言葉を聞いた。それは、瑩山禪師の禅は結局臨済化したものであるということである。さらに「密教禅」と記述する書もあつた。²²思うにそれらは、『正法眼蔵』や『伝光録』等の両祖の著録を一読して受ける印象の違いから、そのように理解されたのではないかと推測している。

例えば、『伝光録』には、次のごとく、

夫れ、參禪字道もとより心をあきらめ、旨を悟るをもてその指要とす。
(第三十七章)

參学未だ此の田地にいたらずんば、十二時中礼仏し、四威儀中に身心を調るとも、唯是人天の勝果、有漏の業報なり。影の形に随ふが如し。有といへども実にあらず。故に、人人精彩をつつて、本心を明らめよ。
(第二十章)

明確に坐禪によって悟りをめざす心地開明の坐禪が説かれている。こうした瑩山禪師の説示は、臨済宗の坐禪を、悟りを目的とする看話禪として厳しく批判する宗学に慣れ親しんだ視点からは、ステロタイプに臨済禪にみえたのかもしれない。

また、瑩山禪師が若き頃、臨済の著名な宗師家を歴訪したという、近世になって成立した史伝の影響もあったのではないかと考えられる。

しかし、筆者はこうした瑩山禪師理解に対して、その禪が臨済化したというのならば、なぜ禪師はわざわざ洞山門下としての法統を掲げる必要があったのであろうかという、根本的な疑問を抱いた。そこで、瑩山禪師と同時代に生きた臨済宗の巨匠や、若き日に参じたとされる臨済宗の宗師家との禅思想の比較を試みたところ、瑩山禪師の言葉は対象とした臨済の諸師とは明らかに異なつた特徴を有していることを確認することができた³⁾。しかし、この時点ではまだ、臨済禪その

ものに対する理解も浅く、それと対比される曹洞禪の特徴についても明確な指標を持つことができないでいたのである。

その後、禅思想の解明が進み、駒澤大学の小川隆氏によって、中国唐代禪の主流を形成した馬祖禪と石頭系の禪の特徴、宋朝禪の特徴と大慧宗杲の看話禪との違いなどが明らかにされた。筆者もその成果から大いに示唆をうけた。ようやく瑩山禪師の思想を語る際の、禅思想の指標が明確になってきた観がある。

その概略を述べれば、馬祖道一(七〇九〜七八八)の馬祖禪は、「心」の名のもとに人間の本来性と現実態を無媒介に等置するものであり、「即心是仏」、「作用即性」、「平常無事」の三点に要約でき、「要するに、あるがままの自己の、あるがままの是認、それが馬祖禪の基本精神」となるという。

これに対して、「石頭系の禪者たちには、あるがままの自己に還元されない別次元の本来の自己——「渠」^{かれ}「主人公」——への探求が見出される」が、「それとて馬祖禪を前提とした反指定として、はじめて意味をもつもの」であるという。石頭とは石頭希遷(七〇〇〜七九〇)のことで曹洞禪の系統のことである。

宋代の禪は、このような唐代禪の影響をうけながらも、やがてそれらの形骸化・定型化を打破するために、新たな思想的・実践的展開として形成されてくるのであり、それらが

「公案禪」と称される。しかし、小川氏によれば、この「公案禪」も大きく「文字禪」と「看話禪」の二つに分けられるべきであり、公案の批評や再解釈を通して禅理を闡明しようとするものが文字禪であり、その代表的書が『碧巖録』である。一方「看話禪」は、「趙州無字」の話のような特定の一つの公案に「全身全霊を集中させ、その限界点で心の激発・大破をおこして劇的な開悟の体験を得させようとする方法である」。看話禪の大成者は大慧宗杲とされる。「公案禪」の語は「看話禪」としばしば同義に用いられているが、注意を要するといふ。

『洞谷記』にある次の問答は瑩山禪師の言葉であり、天台徳韶の四句に対して孤峰覚明が空理・没蹤跡の理からの解釈を呈したのに対して瑩山禪師が示したものである。

恐らくは未だ洞下の宗旨を会せず。三世の諸仏、口壁上に掛るも、猶お一人有りて、呵呵大笑す。此の人を識取せば、一生參学の事畢らん、と。(原漢文)

（現代語訳 瑩山禪師『洞谷記』一三〇頁）

ここには、小川氏が明らかにした石頭系の禅思想の特徴がよく現れているように思われる。学問の進展は瑩山禪師の禅思想の解明に新たな地平を開いたといつてよいであらう。

衛藤宗学・樽林宗学の桎梏から解き放たれ、両祖を貫く宗旨とは何であるのか、両祖の違いと特徴はどこにあるかと、

虚心に問いかけ、誰もが納得できる新たな「宗旨」を構築する時代がようやく訪れたのではないかと感じている。

そのとき決して忘れてはならないことは、瑩山禪師は道元禪師と同じく悟りを開いた祖師であるということであり、瑩山禪師の言葉は『正法眼蔵』と同じく仏法の悟りからみた世界の光景であるということである。両祖の説相に違いがあろうとも、それはまさしく両祖が「參学眼力のおよぶばかりを、見取・会取」した足跡なのである。

振り返れば近・現代の宗学のみならず瑩山禪師は不当に貶められてきた感がある。両祖を比較し瑩山禪師を貶めてきた宗学はもはや過去のものとしなければならぬ。

今、試みに、衛藤宗学・樽林宗学成立以前の提唱録である、西有穆山禪師（二八二―一九一〇）の『正法眼蔵啓迪』（上巻 五六―六五頁）を開いてみよう。すると、その『弁道話』提唱は懇切を極め、その説示は瑩山禪師の『洞谷開山瑩山和尚之法語』を彷彿させるものがある。

この「もちゐず」は不用の用だ。何をすることも皆不用で行わるるが今の目的である。凡夫は一切みな執着するから、これは用中の用だ。いま三昧に端坐する人は一切解脱の境界であるから、何をするにも著相がない、そこを「もちゐず」といわれるのである。

と、端座する人には何をすることも著相のない一切解脱の境界が現れ、さらに、

…こうして坐禪しておりさえすれば、生得鈍根にして、たとい知見は開けずとも、坐功によって自ら身体に重味がついて、口ではいえぬがどことなく尋常人に異なつたところができてくる。後には必ず正智開發することになる。これがすなわち坐禪の功德だ。いかに利巧でも、修せぬ者にはこれはわからぬ。……何でもこの身心脱落というのを、よく思い込んで坐禪すると、大いに得處があるのだ。

と、このような坐禪を長く続けければ、坐禪の功德によつて必ず正智が開發されるというのである。しかも、こうした境地にいたるには身だけではなく心の功夫も必要であり、

ところが五蘊皆空というも照見とあるから、この五蘊身を打つ棄ちやつてしまふと思つがそうでない、要は唯知見じゃ。こつちの知見で、皆空と照見の脚下が那邊にあるかと始終点検する。そこで古人は寸時も油断せぬ、猿を見ては古鏡を背せりと參じ、靈棺に對しては生か死かと問う、そういう風に時時ゆるみなく照見してゆくから、忽然として、からりと我に得るときがある、そこではじめて五蘊皆空になるのである。

と、葬儀を執行する時でさえ不断の知見の点検を行い、その結果として「忽然として、からりと我に得るときがある」というのである。

瑩山禪師の説示を彷彿させるこの提唱録を読むと、従来の「伝統宗学」とは、およそ西有禪師を繼承しているとは言い

難い、名ばかりの「伝統宗学」である感を強くするのである。

注

(1) 拙稿「日本近代仏教史の流れと衛藤即応著『宗祖としての道元禪師』」平成二二年六月曹洞宗総合研究センター学術大会紀要(第一一回)

(2) 瑩山禪師の禪が密教化したとする説は、『永平清規』と『瑩山清規』を比較し、『瑩山清規』には三時の諷經や祈禱や看經の儀礼が存在すること、回向文中に多くの神祇や南方家徳星君などの星宿が祈願の対象とされていることなどを根拠にしている。しかし、これらの儀礼は道元禪師の時代から叢林で行われてきたことが確認され、神祇や星宿に関する用語も、同時代の清規や語録には一般的に見られることから、密教禪との指摘も論拠に欠けることが指摘されている。東隆眞『瑩山和尚清規』にあらわれた道元禪師の影響』『宗学研究』第二〇号、昭和五三年。拙稿『瑩山清規』と『洞谷記』『曹洞宗宗学研究所紀要』第二号、平成一年三月。拙稿「瑩山禪師の禅思想について(三)——臨濟諸師との比較を通して——」『宗学研究』第四二号、平成二二年。

(3) 拙稿「瑩山禪師の禪思想について―臨済諸師との比較を通して―」『印度学仏教学研究』四七一―、平成一〇年。同「瑩山禪師の禪思想について(二)(三)―臨済諸師との比較を通して―」、『宗学研究』第四一・四二号、平成一一・一二二年。

(4) 小川隆『語録のことば 唐代の禪』『続・語録の言葉』『碧巖録』と宋代の禪』（禪文化研究所、二〇〇七・二〇一〇年）『語録の思想史 中国禪の研究』（岩波書店、二〇一一年）

(5) 拙稿「歴代祖師を通してみた両祖の比較」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』（第一三回、二〇一二年六月）

(6) たとえば公案禪に関する小川氏氏の指摘にしたがえば、両祖の公案禪批判のうち『正法眼藏随問記』（六）『全集』第七卷、一五〇頁）の例は「文字禪」批判である。

契、問て云、打坐と看読と、ならべて是を学するに、語録公案等を見には、百千に一つ、いささか心得られざるかと、覚る事も出来る。坐禪は、其程の事もなし。然れども、猶、坐禪を好むべきか。

示云、公案話頭を見て、聊か知覚ある様なりと

も、其は仏祖の道に、とをざかる因縁也。無所得無所悟にて、端坐して、時を移せば、即、祖道なるべし。古人も、看語、祇管坐禪ともに進められたるべし。猶、坐をば、専ら進めし也。又、話頭を以て、悟をひらきたる人、有りとも、其れも坐の功によりて、悟の開くる因縁也。まさしき功は、坐にあるべし。

『洞谷開山瑩山和尚之法語』（『正法眼藏雜文』春秋社所収四一頁）の例は「看話禪」批判ということがわかる。

近代、我が此の宗門の中、遍歴の参徒、大いに錯る事、是れ多端なり。或は一則の公案と云いて、古徳の言説を胸次に含んで放捨せず、時々心頭に着纏して透徹の期を待つあり。笑う可し待悟為足の病なり。縦へ万劫を経るとも、通徹することを得る可からず。（原文平仮名混淆体 ルビ平仮名筆者）

(7) 例えば樽林皓堂氏の「宗門の性格転変と瑩山清規」『印仏研』八一―二（昭和三五年）には「瑩山禪師によるこの転回が後の曹洞宗団が錯った方向に転落する源泉根元となった。」「結果としては：坐禪専修の宗門は一変して諷経祈禱、法要儀式の宗門となり：經典に呪

術性が付与せられ、古教照心の看経は一変して功德利益を目的とする諷経回向となった。「瑩山禪師が取り入れた世俗性―諷経祈禱、回向供養はやがて、こうした結果を招く必然性を孕んでいる、という点に注意を払わねばならぬが、それは民衆の低俗な宗教的要求がそうさせるのだともいえる。」というような文言が見られる。

※本小論は令和五年（二〇二三）一〇月三〇日開催された総合研究センター第二五回学術大会において企画された「瑩山禪師第七百回大遠忌記念シンポジウム」にパネリストとして参加した際、会場に配布した三種の資料、一、「洞谷記」で知る両祖を貫く「宗旨」（レジュメ）二、「洞谷記」で読む瑩山禪師伝（増補）―原典でたどる―曹洞宗の宗旨と瑩山禪師の禅思想（私版小冊子）三、「瑩山禪師『洞谷記』概要」（私版小冊子）の内容からまとめたものである。

《個別発表》瑩山禪師遺誡再考

——当山尽未来際置文——

尾崎正善

はじめに

瑩山禪師七〇〇回大遠忌を記念して、禪師の御遺徳を偲ぶと共にその教えがどの様なものであったか、またその教えを我々がどの様に継承し発展させて行くべきか、本論ではそれを問い直してみたい。

論題である「瑩山禪師遺誡」とは、『洞谷記』に記される「当山尽未来際置文」を便宜的に呼称したものである。この瑩山禪師（二二六四～一三三五）の「置文」は、永光寺において定められたものではあるが、広く宗門僧侶にとつての「遺誡」に位置づけられると考える。それは、その内容の素晴らしさと共に、既に多くの先人が引用し、様々な場面において説示してきたことから確認できよう。それは取りも直さずこの「遺誡」が、現代の宗門僧侶に取っても大きな示唆、教示を含んでいるからである。

本論では、この「置文」の教えが、瑩山禪師の存命中およ

び弟子達において具体的にどの様に行われていたか、瑩山禪師の他の著述、弟子達の残した資料を通して再確認したい。取り上げる点は、輪住制度と檀越との関係についてである。特に檀越との関係については、『瑩山清規』に記載される

「回向文・檀那諷経」の特異性について着目し、その背景となる『洞谷記』「檀那忌」の記述を確認した。そこに示される檀越との関係と儀礼は、私たち現代の宗侶に直結する教えと考えるからである。

さらに瑩山禪師直弟子以降の動向、全国展開の中でどのように具現化されていったかについても少しく言及しておきたい。

一、『洞谷記』「当山尽未来際置文」

最初に表題に掲げた『洞谷記』「当山尽未来際置文」について、長文のため煩瑣となるが全文を示しておく。

〔五四〕当山尽未来際置文

能州酒井保洞谷山は、平氏、酒勾八郎頼親の嫡女、法名祖忍、清淨寄進の淨処なり。故に紹瑾、一生假息の安樂の地と為し、來際、瑩山が遺身安置の塔頭所と為さん。是を以て、自身の嗣書、先師（義介禪師）の嗣書、師翁（懷契禪師）の血経、曾祖（道元禪師）の靈骨、高祖（如淨禪師）の語録を当山の奥頭に安置して、此の峰を名づけて、五老峰と称す。然らば、当山の住持は、五老の塔主なり。瑩山門徒の中、嗣法の次第を守りて、住持興行すべし。其の故は、山僧が遺跡、諸山の内、崇重すべき遺跡なればなり。嗣法の人、住持興行すべし。縦い嗣法の人、断絶すと雖も、門徒の小師の中、評定和平して、須く住持興隆すべし。者何（なん）となれば、他門は必ず之れ五老を崇敬すべからざる故なり。之に依りて尽未來際、瑩山嗣法の小師、剃頭の小師、参学の小師、受具受戒の出家在家、諸もろの門弟等、一味同心に、当山を以て一大事と為し、偏えに五老峰を崇敬し奉り。専ら門風を興行すべし。是れ則ち瑩山が尽未來際の本望なり。仏言わく、篤信の檀那、之を得る時、仏法断絶せず、云云と。又た云く、檀那を敬うこと仏の如くすべし、戒定慧解、皆な檀那の力に依りて成就、云云と。然る間、瑩山が今生の仏法修行、此の檀越の信心に依りて成就す。故に尽未來際、此の本願主の子子孫孫を以て、当山の大檀越、大恩所と為すべし。是の故に、師檀和合し、親しく水魚の昵なつきを作し、來際一如にして、骨肉の思いを致すべし。用心、此の如くなれば、実に是れ当山の師檀為るべし。縦使（たと

い）、難値難遇の事有るも、必ず和合和睦の思いを生ずべし。此の置文を以て、当山來際の亀鏡と為し、住持檀越の眼目と為す。壹通を以て兩通に写して、師檀共に折目判形を加えて、一通は寺の庫に納め、一通は檀家に持たせて、師檀相互の後鑑と為すべし。檀那の此の門徒の商議の住持を崇敬し、住持の彼の檀越の遺付の子孫、崇重すべき置文状、件の如し。

元応元年（一二一九）〔己未〕十二月八日

開關瑩山紹瑾（御判）

本願檀主平氏祖忍（判）〔元漢文。以下、引用資料において同じ〕

幾つかの傍線で指示したが、「当山尽未來際置文」において注目すべき点について以下に挙げておく。

- ① 一流相承 嗣法の重視とその継承
- ② 曹洞宗の正統性 五老峰
- ③ 嗣法弟子の合議と協力体制 輪住制へ
- ④ 檀越への対応 師檀和合

永光寺における御示しであることから、「塔頭所・五老峰」などについて述べられている。特に五老峰は、如淨禪師から道元禪師、そして自身に至る法灯を明確にし、曹洞禪の正統性及び自身の法系を内外に示すことを意図したと考えられている。故に宗門全体が帰崇すべきものであるが、永光寺

に限定されたものなので、本論では敢えて触れないこととする。

また、檀主、平氏酒勾八郎頼親の嫡女、祖忍に与えたものであることから、後半に述べる檀越との関係については、特に強調した表現とも考えられる。

以上、二点について考慮した上で、瑩山禪師の遺誠について検討してみたい。

二、一流相承と輪住制

「当山尽未来際置文」の御示しが、どのように具体的に受け継がれていったか、瑩山禪師自身及び弟子達の記録の中に確認してゆくこととする。

最初に嗣法弟子の合議と協力体制、広く一流相承と呼ばれる体制についてである。これに関しては、瑩山禪師自身が後に次の様に示している。

〔七五〕当山住持の尊宿

同(正中二年・一三二五) 七月二日、当山住次の尊宿、先ず瑩山法嗣の中、嗣法の臘次を揀んで、住持興行すべし、吾に四門あり、若し又一人の孫弟法嗣有るか。住持闕如せば、六兄弟の中、力を勵し幾を束ねて、興化利生せよ、是れ山僧現存の悉知、尽未来際、法孫相続する者、各人の興法利生に依るべし。唯だ願くは

《個別発表》瑩山禪師遺誠再考(尾崎)

法孫歴代々、仏に代つて化を揚げ、断絶せしめざれ。正中乙丑初秋二日記す。

明峰、無涯、峨山、壺庵、孤峰、珍山。^③

これは、先の置文の前半部分を再説したといえよう。瑩山法嗣の中、嗣法の次第を守り、住持が欠けるような場合は合議制により興化利生し、尽未来際に渡つて法孫が相続すべきことを願ひ、教えが断絶しないようにと強く指示している。

注目すべきは、お亡くなりになる一月半前の指示という点である。そこに瑩山禪師の永光寺護持発展、弟子達の和合を求める思の強さを読み取ることが出来る。

さて次に瑩山禪師を継いだ弟子達がこうした指示をどのようにに継承したか確認して行きたい。それは、峨山禪師(二七六―三六六)の置文に顕著に示されている。

A. 「惣持寺未来住持職」

右、彼の寺は、瑩山和尚、韶碩に譲与する処なり。仍ち後代の住持職は、韶碩法嗣の中、器用の仁を撰び、住持職に補すべきこと。末代、此の旨、住持すべきの状、件の如し。

康安二(壬寅)(一三六二)二月九日^④

B. 「惣持寺山門住持職事」

韶碩門下、嗣法の次第を守り、五十年住持すべし。若し此の中、

山門廢す者有らば、法眷等、相い寄り、之を評定すべし。仍ち後証の垂示と為す、件の如し。

貞治三年（一三六四）十二月三日 物持留頌⁵⁾

この二本の置文についても、改めて述べるまでもないかもしれない。峨山禪師が總持寺を継承し発展させる状況において、瑩山禪師が永光寺で示された教えを受け継ぎ「嗣法の次第の重視・合議制・輪番制」が明確に示されている。「B」の置文は、峨山禪師が亡くなる二年前、九十歳を目前とした師走に定められたものである。こうした点を鑑みても、その重要性が推測出来よう。

さらに峨山禪師は、永光寺の輪住制度を護持・継統するためにも配慮している。それは、弟子の正法寺無底良韶（二三一三〜六一）⁶⁾に対し、永光寺の輪番住持を要請した手紙に明らかである。本論では、永光寺の輪住制度の実際については触れないが、すでに多くの論考がなされている。⁷⁾

また、寺院の一流相承は、特定の法系による寺院の維持、門派を中心とした護持と発展を意図したものである。これは中国禪宗寺院及び京都五山に見られるような十方住持制と対極をなす制度と言える。

これは、瑩山禪師にとつて大乘寺住持職における恭翁運良（二二六七〜一三四一）の存在も影響されるとされる。しかし

づれにせよ瑩山派という強い意識、それは道元禪師下の曹洞禪の継承を重視していたからであろう。こうした意識は、すでに述べた五老峰に顕著に示されているだけでなく、大乘寺で説示された『伝光録』にも見ることができると。

こうした禪師の意識は、禪宗の特徴ともいえる。禪宗において嗣法を行い法系を重視するのは、「禪宗」が仏法の伝授によって始めて成立する宗派と言えるからである。禪者は、師への参学そして嗣法が認められて自身の正統性が成立する。

禪宗は、諸尊の信仰や經典の参究を拠り所とする宗派ではない。坐禅并道を修行の中心とするが、「禪宗」としての集団・教団を成立させるのは、嗣法なのである。その延長線上に、寺院の護持、宗派としての発展があるとすれば、瑩山禪師の意図は、時代を経て大きく花開いたと言えよう。

三、輪住制の継承と発展

次に、峨山禪師の弟子達の意識について、「実峰良秀・大徹宗令等連署置文」を確認しておこう。

當山の住持職の事は、二代和尚御遺記の如く、于今より末代の孫弟中に及ぶこと、然なり。但だ雖然も、門徒出仕は和合和伏の儀無く、住持に請すべからず、各おの相い集まり評定和評すべし。

仍て後証置文と爲す、件の如し。

永徳二年（壬戌）（一二三二）十月廿日

前住良秀
前住宗令
前住寂霊

峨山禪師が定めた總持寺の輪住制度が、膝下の弟子達に確實に受け継がれていたといえる。

また、後世の資料とされる「当寺十箇条之龜鏡」第一条に次の一文が定められる。

一、当寺は無檀越により、托鉢を以て住持を勤めんと欲す。然るに皇情に依りて勅願所と爲る。故に予の嗣法門人、尽未來際、当山を以て本寺と爲し、輪次の住持を勤め、宝祚長久を奉祈すべき事^⑨

この「当寺十箇条之龜鏡」は、總持寺において瑩山禪師真筆と伝わるが、その内容から真偽が疑われている。後世作成された物であろうと考えられるが、輪次の住持をもって護持すべき事が瑩山禪師に仮託して示されるのは、總持寺護持の理念の継承が重視されていたからに外ならない。この文書成立の背景も考える必要がある。

また、こうした輪住制度が曹洞宗の全国展開の中で各地の拠点寺院に継承され、地域展開に大きく寄与したことは、既

に指摘されているところである。^⑩

輪住制度または輪番制度と言われるが、輪住制は、地方に展開した各門派の中心的寺院で採用されている。北は右手県正法寺より、神奈川県最乗寺、福井県龍泉寺・龍沢寺、愛知県福嚴寺・乾坤院、兵庫県永沢寺、岡山県洞松寺、佐賀県玉林寺、大分県泉福寺など、全国三四箇寺で採用していたとされる。

無論、各寺院・各門派によって輪番寺院数や住持の期間、周辺寺院の補助体制など、その運用形式は夫々の事情により大きく異なる。また、江戸初期の段階で輪住制を停止した永沢寺・洞松寺・玉林寺や、明治維新後まで継続した最乗寺などの事例もある。

このように輪住制度と一口に言っても、その実状は様々であった。しかしいずれにせよ、瑩山禪師の定めた輪住制度が曹洞宗の地域展開に大きく寄与したことを、ここで改めて記して置きたい。

四、檀越への対応―葬送・檀那諷經―

（一）檀越の尊崇

次に檀越に対する対応について述べてみたい。まず「当山尽未來際置文」の趣旨は、道元禪師『知事清規』を踏まえたものと思われる。『知事清規』には、以下の様にある。

道元禪師『知事清規』

増一阿含第三に云く、仏、給孤に在して、諸の比丘に告げたまわく、応当に檀越施主を恭敬すること、父母に孝順して之を養い、之を侍するが如くすべし。施主は能く戒定智慧を成じて饒益する所多し。三室中において罣礙するところ無く、能く四事を施す。故に諸の比丘、当に慈心をもつて檀越に於てせよ。小恩すら尚お忘ぜず、何に沉んや大なり者に於てをや。応に三業精勤して彼の施主をして福唐しく捐てず、終に大果を獲て名称流布せしむべし。亦た迷者に路を指示することを得るが如くせよ。亦た怖者に憂畏無きことを与え、帰する無きに覆を与え、乏しき者に糧を与え、盲に眼を得せしむるがごとくせよ、と。

然あれば則ち、檀越施主を恭敬し、檀越施主に慈心するは、既に是れ如来世尊の教勅なり。小因なりと雖も大果をずるは、唯だ三宝の福田而已¹¹。

「施主は能く戒定智慧を成じて饒益する所多し」「檀越施主を恭敬し、檀越施主に慈心するは、既に是れ如来世尊の教勅なり」とあるように仏道修行を行なう上で檀越の存在が大変重要であることを、釈尊の教えとして引いている。本来、仏道修行者は自身で生産活動を行うこと無く、檀越の援助の下で初めて修行が続けられるのである。インド・中国・日本

と、僧侶の置かれる状況は変化しているが、こうした檀越に対する思いは仏道修行者として当然のことと言えよう。

(二) 授戒

では、檀越に対する瑩山禪師の具体的な説示、接点、救済の事例があるか。例えば、道元禪師には、法語（『正法眼蔵』）の説示・付与、『永平広録』に記される在家者に対する上堂、そして『建撕記』における授戒の例などが確認できる。

天福元年（癸巳）年、寛元元（癸卯）年に至る十一箇年也。此の深草寺は王舎城に近して、月卿雲客花族車馬往来絶えず、随縁説法の大家一百余り、菩薩戒を受くるの弟子二千有余輩なり。¹²

対して瑩山禪師には、直接檀越へ対する説示は確認できないが、道元禪師同様積極的に授戒を行ったことは知られていない。『洞谷記』には以下の様にある。

〔二六〕

二十九歳にして永平寺の演老に就いて、受戒作法を許可せらる、即の年の冬、始めて戒法を開き、最初に五人を度す。三十一歳に至って、七十余人を度す。¹³

〔五三〕 諸門中悉知

已に嗣法の尊宿の爲めに、布薩上堂を行い、緇白の二種の爲めに、授戒入室を行う¹⁴。

以上の様に、積極的に授戒を行い、また弟子達にその儀礼推進を進めている。

また、峨山禪師『總持第二世峨山和尚行狀』に次のようにある。

往々建立梵刹、処々修造招提。若夫每節上堂、或小參、或布薩。
且昏商量、古人結角・訛処、為衆部拆、聳動人天。(中略)且厥
受菩薩戒備弟子員者、真俗男女不可勝數矣。¹⁵

「菩薩戒を授ける弟子のものは真俗男女、勝げて数うべからず」とある。峨山禪師が授戒を積極的に行ったのは、瑩山禪師の教えに随ったのと思われ¹⁶。こうした檀越に対する授戒を通しての接化は後世広く行われ、それが現代にまで継承されていることは改めて述べるまでも無い。

(三) 葬送儀礼

次に檀越との接点として、葬送儀礼を指摘してみたい。こ

《個別発表》瑩山禪師遺誡再考(尾崎)

れは道元禪師には認められない新たな教化・救済の側面と言える。

既に拙稿で指摘した点であるが、瑩山禪師は、初期の段階から在家者に対する葬送儀礼を行っていたことが確認できる¹⁷。

禅林寺本『瑩山清規』には、次の様に在家葬儀を意図した書込が確認できる。

切以是日即有新円寂(某甲)、既随縁而順寂。乃依法以荼毘。焚百
年(弘道/虚幻)之身人一路涅槃之径。仰憑尊衆、資助覺靈。(十
仏名如前)回向¹⁸

このように葬送回向文に在家を意識した文言が有るのは、管見の限り禅林寺本『瑩山清規』が初出資料といえる。

こうした禅宗と在家葬送儀礼が何処まで遡れるか。中国燈史においても禅者の葬祭参列の記述があることから、伝統的に禅者が関わっていたと想定されている¹⁹。日本に伝来の後、道元禪師から義介禪師に至る間、檀越の葬送儀礼にどのように関わっていたか判然としないが、後世の宗門においてこの『瑩山清規』の記述が大きな影響を持ったことは揺るぎない。

曹洞禅僧と一般庶民の葬送儀礼の關係に関する研究は、圭室諦成『葬式仏教』(大法輪閣)に始まるといえる。そこで

は、各種語録を通して、坐禪を中心とした法語・説示から葬送儀礼への香語へと大きく転換したことを指摘し、曹洞宗と在家葬儀との関係を論じている。改めて述べるまでもなく、曹洞宗の地域展開において葬送儀礼が重要な役割を果たしたことは、その後の多くの研究において論じられている。²⁰ そうした一般在家者に対する葬送儀礼が、既に瑩山禪師の時代に「清規資料」に定められ、その形式を踏襲し続けていることを再確認しておきたい。

（四）檀那諷經

続いては、年回供養・追善供養の実態について確認して見たい。現在最古の写本である禪林寺本『瑩山清規』には、以下の三つの回向文が記される。

A. 亡者回向

淨之。上來現前清衆、諷誦大……所集功德、奉為 沒故（某甲）、資助覺靈、莊嚴報地。伏願、処生死流、驪珠獨耀於滄海、踞涅磐岸、桂輪孤朗於碧天。十方三世、。

B. 亡者は檀那中崇重人回向

淨之。山門今月、伏値過去、禪門覺靈月忌之辰。謹集合山清衆、諷誦大、所集殊勲、奉為沒故（某甲）、伏願、処生死流、驪珠、於碧天、覆蔭後昆、福報無尽。十方三世云、。

C. 在家等人回向

淨之。上來現前清衆、諷誦大、所集功德、奉為（新円、沒故）某甲、資助幽靈、莊嚴報地。伏願、身超淨域、業謝塵勞、蓮開上品之華、仏授一生之（記十方三世、）

淨極光通達、寂照含虚空、却來觀世間、猶如夢中事。

上來現前清衆、同音諷誦大、所集功德、奉為（某甲）覺靈、莊嚴報地。伏願、一靈不昧、八識照然、蓮開上品之花、仏授一生之記。十方三世、²¹

これらは現在『行持軌範』にも定められ、広く宗門僧侶にとって馴染み深い文言である。

筆者は、清規資料に在家法要が記述されるということに対して、長年違和感を持っていた。

本来、清規とは叢林における規矩、修行のルール・諸注意・心構えを定めたものである。これに対して在家対象の追善供養に関する記述は、叢林外の儀礼であり、本来清規に規定すべき事項ではない。敢えて記録し伝えるとするならば、後の切紙に見られるような、僧侶間における覚書、二次資料ではなからうか。それは、先に指摘した「葬送回向文」対しても同様のことが言えよう。

『瑩山清規』以前の中国諸清規、『禪苑清規』・『校定清規』・『備用清規』などには、これらに関連する記述は確認できな

い。さらに、『瑩山清規』以降に作成された『勅修清規』『百丈叢林清規証義記』などの中国諸清規にも確認できない。

こうした、在家追善供養に関する回向文は、後の『諸回向清規式』に確認できただけである。後世の臨済系清規に確認できるので瑩山禪師の独創と断定はできないが、現時点では瑩山禪師の時代に広く行われるようになったと確認できよう。追善回向文が、それ以前から存在したかについては今後の検討課題である。

ここでは、それが「清規」という僧堂規矩を定めた書に記述され、広く行われるようになった、という点について重ねて指摘しておきたい。それでは何故清規に記されるようになったのか。その点に付いては後に述べたい。

なお、他宗の追善法要等に確認できない文言なので、この回向文自体は禪宗独自のものである可能性が高い。

(五) 回向文の出典

回向文は、禪宗独自のもので先行する資料には確認できないが、文言は『円覚経』からの引用である。その点に関して指摘しておきたい。

「大方広円覚修多羅了義経序」

元亨利貞乾之徳也。始於一氣。常樂我淨仏之徳也。本乎一心。專

《個別発表》瑩山禪師遺誡再考（尾崎）

一氣而致柔。修一心而成道。心也者。沖虚妙粹炳煥靈明。無去無來。冥通三際。非中非外。洞徹十方。不滅不生。豈四山之可害。離性離相。奚五色之能盲。処生画像死流。驪珠独耀於滄海。踞涅槃岸。桂輪孤朗於碧天。大矣哉。

「大方広円覚修多羅了義経略疏」卷上・二

無辺虚空覺所顕発。然虚空離識亦非實有。故首楞云。若有一人発真帰源。十方虚空一時銷殞。謂迷情所覆覺処見空。塵影既銷空元是覺。頭謂空銷覺現。発謂妄尽心開。翻覆觀之俱無辺際。首楞又云。開復医根除。塵銷覺円淨。淨極光通達。寂照含虚空。去來觀世間。猶如夢中事。是知空有双絶。但是覺心。独鑑明明靈知不昧。

先に述べたように、清規資料や他宗派の諸資料に確認できない記述なので、瑩山禪師が独自に創作した可能性も残されている。その場合だとしても、なぜ『円覚経略疏』から引用したか、明確な意図を読み取ることは出来ない。文言・表現の素晴らしさからなのか、思想的な背景が存在したのか。現時点では詳らかではない。

ここではその出典箇所を示すのみに留め、引用の背景・意図に関しては今後の課題としたい。

五、追善供養の実際―檀那忌―

では、先に取り上げた追善供養が、瑩山禪師の時代どのよ

うな形で行われていたか、『洞谷記』の記述を確認して見たい。

〔二二〕

文保二年（戊午）夏末、（中略）昔、瓶沙王、竹林園を以て、仏に施すが如く、信施清浄なるに依て、一たび此の山中に入る者は、欲心微薄にして、白業増長す。或は悲母十三回追善の為に、本尊を尅彫し、或は慈父十三回修善の為に、仏閣を建立し、或は自身滅罪の為に、僧廁を造る。或は亡妻の頓証菩提の為に、浴室を建つ。誠に是れ諸人、善根の山なり、一切功德の林なり。況や彼の女施主、白業日々に増長し、発心漸々に精熟し、仏戒を伝受し、心要を聴受す。塵勞を断除し、出家淨行を樂欲す。

〔二五〕

中尊釈の迦牟尼仏、加賀国井家庄、中田右馬尉、悲母十三年追善の追善の為に、卅貫を以て木作す。瑩山、五十貫を以て飾り奉る。

左脇士の觀世音菩薩、洛陽高辻大宮、駿河法眼定審、先考定守法眼、十三年追善の為に、木作す。

右脇の虚空藏菩薩、加賀国富樫庄、野市藤次郎、自身現当の願望、皆な満足せしめんが為に、木作す。

この二つの項目は、同じ事例を述べたものである。〔一

二〕は、年回供養に際して本尊及び伽藍の造営もおこなった記録である。〔二五〕は、永光寺の本尊及び脇侍を寄進した記録である。このよう悲母（母親・先考（父親））の十三年追善（十三回忌）の為に各種堂宇が建立され、さらにそこに祀る釈迦牟尼仏・觀世音菩薩の寄進が行われている。鎌倉期、十王信仰は広がりを見せていたといわれるが、さらに十三仏信仰に連なる、十三回忌法要が営まれるようになっていたので有ろうか。

いずれにせよ、単に堂宇・尊像が寄進されただけでなく、同時に追福・追善の法要も営まれたと考えられる。ここで、『洞谷記』〔八二七〕に「檀那忌」が定められていることに着目しておきたい。

本願の如きは、年忌太夜調經なり、實位に就いて之を行す。当日、半齋調經、子孫營弁せずとも、本寺の経営と為て、年忌を修すべし。

ここでは、開基家年忌は、寺院の務めと定めている。それは檀那忌は、檀越からの要請がなくとも、寺院で勤修すべきもの、とする瑩山禪師の一步踏み込んだ思いと言える。

そしてその年忌の際に唱えられた回向文が、『瑩山清規』に記されたものであろう。つまり、追福の法要（年忌）が、

寺院で必ず行う恒規と位置付けられ、その際使用される回向文を叢林の行持を定めた「清規」に記す必要が生じた、と想定される。²⁸⁾

六、總持寺における檀越との関係

— 寄進状に見る人々の願い —

さて、先に述べたように葬儀及び追福法要が行われていたのは、檀越との密接な関係、檀越の願いに寄り添う姿勢があったからに外ならない。では檀越の要望はどのようなものだったのか、確認しておきたい。總持寺には、現在一四件の寄進状が残されているが、そこに檀越の要望が記されている。次に代表的な事例を示す。

寄進状

嘉曆二年（一三二七）十一月十六日

櫛比床預所鴨某田地寄進状

諸岡寺大般若経并五部大藏経供料田一段二

現世安穩 後生菩提²⁹⁾

ここに記される大般若経と五部大藏経、そしてその供料田の寄進の目的は「現世安穩・後生菩提」である。この一例のみに留めるが、こうした誓願は当時の人々の普遍的な願望・

《個別発表》 瑩山禪師遺誡再考（尾崎）

依頼である。他の多くの寄進状にも確認できる誓願であり、特別なものではない。実際、先の記した本尊及び脇士寄進の理由も、まさにこれらに該当する。さらに多くの經典で「誦誦すれば、現世と来世において限りなき福德が得られる」と説かれているのは、インド以来、人々の普遍的な願望であり、それに応えようとした姿勢が、經典に現れていると言えよう。

そうした当時の檀越達の切なる願いに対し、瑩山禪師さらに多くの弟子達が様々な法要・儀礼を通して積極的に対応していたと想像される。それが葬儀・追善法要であり、結果として伽藍の造立、田畑の寄進へと繋がったのである。

また、瑩山禪師は、『観音堂縁起』（總持寺中興縁起）には、以下のように記す。

門上に放光菩薩を安す。放光般若の意なり。放光菩薩は、大唐廣善寺門上の靈像なり。僧形の観音・地藏の二菩薩なり。常に光明を放ち、人をして敬信せしむ。両尊、是れ同じき故、俱に放光菩薩と称す。当帝の後妃、妊孕の時、参詣し祈念す。放光、頻りに新たにして、産生平安、王子誕生す。尔れ自り以後、數百年、大唐・日本の皇后・将相、悉く皆な之に帰し、産生平安を祈請す。当庄の妊婦、之を祈るべし。靈驗必ず掲焉たるべし。後鑑の爲め之を記す。諸人、同心して合力し、当寺の山門を立て、圓通の冥

応を仰ぐべし。至禱至禱。²⁰⁾

ここでは、放光菩薩による出産の平安を祈念している。瑩山禪師の女人済度の誓願については、繰り返さないが、禪師の教えの大きな特徴と言える。

こうした瑩山禪師の姿勢、そして總持寺が發展してきた歴史を再確認しておきたい。

おわりに

「瑩山禪師遺誡」を通して、禪師の教えの特徴と後世への影響を再確認してみた。

まず、嗣法を守り、和合して寺院を護持して行くべき禪師の教えは、弟子達が継承し広く行っていた。輪住制を中心とした後世の總持寺の發展、さらに各地における曹洞宗教団としての展開に大きな影響を与えたことを再確認した。

檀越への思い、仏法修行のため檀越と密接な関係を築くべき旨の説示に関しては、『瑩山清規』記載される「回向文・檀那諷經」の特異性について着目して述べてみた。「檀那忌」の位置づけは禪師の独創とは断定できないが、『瑩山清規』の回向文、そして『洞谷記』に明記されることにより、後世の宗侶達が積極的に関わって行く方向性を示したと言える。

こうした葬儀・追善供養という儀礼を通して檀越の思いに寄り添い、不安を解消し、人々の平安を願う姿勢は、その後の教団發展の大きな力となったのである。

道元禪師の思いを継承しつつ、より具体的に深く檀越の願いに寄り添う姿が確認できた。

繰り返しになるが、このような姿勢は後の曹洞宗に大きな影響を与えてきただけでなく、現在の曹洞宗僧侶の在り方、さらに今後の指針になるものと考ええる。

以上、その教えを再考し、瑩山禪師七百回大遠忌における禪師顕彰の一文としたい。

注

- (1) 各種写本の内題には、「能州洞谷山永光寺行事次序」とあるが、本論では『瑩山清規』で統一した。
- (2) 『現代語訳・瑩山禪師『洞谷記』』（春秋社・一七六頁）
- (3) 同右・二五一頁
- (4) 『門前町史』資料編2・一九頁
- (5) 同右・二〇頁
- (6) 同右・一九頁
- (7) 永光寺における輪住制度に関しては、伊藤良久「永光寺輪住制度の考察（一）特に輪住初期について」（駒沢大学大学院仏教学研究會年報「三一、一九九八年」、

「永光寺住制度の考察(2)」「住山記」をもとにして」
〔曹洞宗研究員紀要〕二九、一九九八年)、「永光寺輪
住制度の考察(3)——輪住者の種類について」〔駒沢大
学大学院仏教学研究会年報〕三二、一九九九年)など
一連の論文を参照。

また、總持寺の輪住制度に関しても、伊藤良久「總
持寺輪住制度成立の一考察」〔印仏研〕四七—一、一
九九八年)、「曹洞宗の展開と輪住制についての一考
察」〔駒沢大学大学院仏教学研究会年報〕二九、一九
九六年)などを参照。

(8) 注4、三三頁。また、同趣旨を述べるものとして、「実
峰良秀・大徹宗令等連署契状写」永和四年十月、「總持
寺五院列祖連署契状写」永和四年十月(同、三二頁)、「
『通幻寂靈等總持寺置文写』明德元年十月(同、三八
頁)がある。

(9) 『總持寺調査報告書』「横浜市文化財調査報告書」第二
十八輯の二(横浜市教育委員会・一九九七年、三九頁)

(10) 速藤廣昭『中世曹洞宗の地域展開と輪住制』(吉川弘文
館、二〇二二年)、伊藤良久「總持寺五院輪住制度の展
開と意義」〔鶴見大学仏文化研究所紀要〕第一〇
号、二〇〇五年)、石井清純「嗣書と輪番住持制——日本
曹洞宗における宋代禪の継承と変容——」〔駒澤大學禪

研究所年報〕第三二号、二〇二〇年)などを参照。

(11) 『原文対校現代語訳・道元禪師全集』卷一五(春秋社・
一五九頁)

(12) 『諸本対校永平開山道元禪師行狀建擲記』(大修館書
店・四四頁)

(13) 注2、七一頁

(14) 注2、一七五頁

(15) 『山雲海月』研究序説」〔曹洞宗宗学研究紀要』
No12・1998、一〇〇頁)

(16) 峨山禪師と檀越との関係については、拙稿「峨山禪師
禪師の御業績——檀信徒との関係について——」〔鶴見大
学仏文化研究所紀要〕二一、二〇一九年)参照。

(17) 拙稿「宗門葬祭儀礼の側面——宗門清規・回向の変遷
を通して——」〔曹洞宗研究員紀要〕二四、一九九三年)

(18) 『禪林寺本』『瑩山清規』〔禪宗清規集』臨川書店・七
一七頁)

(19) 『景德傳燈録』卷十五。潭州漸源仲興禪師、在道吾處爲
典座。一日、隨道吾往檀越家中喪。師以手拊棺曰、生
耶死耶。道吾曰、生也不道、死也不道。師曰、爲什麼
不道。道吾曰、不道不道。(T51.321b)

(20) 広瀬良弘「禪宗地方展開史の研究」(吉川弘文館、一九
八八年)、徳野崇行『日本禪宗における追善供養の展

開】(国書刊行会、二〇一八年)等参照。

(21) 注18、七一五頁

(22) 『諸回向清規式』(T81.635a)。また江戸期『小叢林略清規』にも確認できる。『無縁双紙』など葬送儀礼に特化した書籍が作成される。

(23) T39.524a

(24) T39.542b

(25) 注2、六一頁

(26) 注2、六八頁

(27) 注2、二九七頁。但し、古写本には、この箇所の記事はない。

(28) なお、『慧日山東福禪寺行令規法』「右年中四節之繩則、大概如斯、凡四序規法佛生會涅槃成道會祖師忌檀那忌等、爲叢林之規矩、一々不可默正故記。開山規繩之外新添規則数件審之。(186)」、「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) 4・一九九九年、六五頁)、『東福寺清規』「一 二月廿一日檀那忌、住持頭首維那其外老弱可爲布衣事」(80)、「翻刻・京都大学文学部図書館蔵『東福寺清規』(一)」、「鶴見大学仏教文化研究所紀要」一六・二〇一一年、一二六頁)とあり、臨済下においても早い段階から、「檀那忌」が行われていた事が確認出来る。また先に挙げた

『諸回向清規式』・『小叢林略清規』にも確認できる。対

して中国清規には、檀越・檀那に対する祈禱(福寿)儀礼は行われるが、檀那忌は確認できない。

(29) 注4、一六九頁

(30) 注4、一一頁

(31) 注2、二四八頁

【追記】本稿は、令和五年一〇月三〇日に曹洞宗総合研究センター第二五回学術大会にて行なわれたシンポジウム「太祖瑩山禪師と曹洞宗の未来を開く」において発表した内容について加筆修正をしてまとめたものである。

パネルデイスカッション

尾崎 大変お待たせいたしました。それではパネルデイスカッションに移らせていただきます。私も含めまして発表者四名が登壇いたしました。

最初に池田先生から今日のご自身のご発表と総括も含め、一言ご意見を賜ればと思います。よろしくお願いいたします。

池田 それではお言葉でございますので、田村先生の方から、先ほど発表の中ではお触れになりませんでした。せっかくレジュメの最後のところで「『信心銘拈提』の論理性の読み直し」、それから「『坐禅用心記』の四部構成など」を今後再検討する必要があるのではないかとありますが、この点について田村先生に何か見通しがあるようでしたらお教えいただきたいと思います。

田村 失礼いたします。申しわけございません、先ほど時間の配分で大変失礼いたしました。私のレジュメにそのように書いてございますが、『信心銘拈提』につきましてしっかりと読み込んでいきたいということで、まず『信心銘』の方に取り組み始めております。ところが、それが良かったのか悪かったのか、『信心銘拈提』に到るまでに、解決すべき大変

多くの問題に直面してしまっております。

『信心銘』にはさまざまな研究書や訳書がありますが、その中では本文を基本的に構成する八文字ずつを一節として、各節が一つずつ参究される形式を取ることがほとんどです。ところが、その各節相互の関係性が不明であるとか、文脈がないのではないかという指摘が複数の書物の中でされております。論理性を強く意識しながら読み直しますとかなり明確に各節相互の緊密な関係性が読み取れますし、そのうえ『信心銘』は、全部で七三節ありますが、三〇、三〇、一三と分けられるのではないかと浮かび上がってきました。この点に関しては、椎名宏雄先生が新聞雑誌記事で『信心銘』や『宝鏡三昧』などの「歌」としての性質を見出せないかと問題提起をしておりましたが、これに答えるものでもあるのではないかと思っております。

いずれにせよ、『信心銘』には文脈がない」というこれまでの常識は、むしろ逆に『信心銘拈提』やそれに先行する長蘆清了禅師の『信心銘拈古』の提唱としての読み方に引きずられ過ぎているのではないかと見ています。

このように『信心銘』についてきちんと押さえた上で瑩山

禅師様の『拈提』を読み直し、さらに『信心銘拈古』をも併せて考察していきたい。なぜなら、瑩山禅師様が『信心銘拈提』を書かれる際に、『信心銘拈古』を意識されていないはずがありませんので、この両者を比較していきたいと思えます。このことは、道元禅師様が芙蓉道楷禅師を「高祖」とお呼びになり宏智正覚禅師にも倣われたことと併せて、瑩山禅師様が長蘆清了禅師の正統を示そうとされた、つまり私たちの現在の曹洞宗の源流たる「正伝の仏法」の真義に通ずる、私たちの大変重要な課題だと考えております。

『坐禅用心記』につきましては、詳細は今年七月に嶽山会近畿大会で行いました講演録を自費出版しておりますので、そちらをご覧頂ければと存じますが、要点を申せば、本文の文体がかなり異なる四つの部分に分けられるということとです。最初の部分が対句で構成された非常に格調高い文章で、それから次が用心、要術と、「用心記」という題名に相応しい内容を持つ部分となります。三つ目は教行証、戒定慧と坐禅の關係に注目し、最後は再び坐法と用心で結ぶ、そのような四つの部分に分かれてくるという見通しでございます。

以前から『坐禅用心記』に関しましては、前後で内容が重複しているとか相違しているなどの議論がありましたが一、二、三、四と整理すると、たとえば一二と三四の二つの文章を繋げて編集されているのではないか、といった考察が

可能と思います。少なくとも、現在のご本山の経本は、夜坐で分けて読むために等分して鑿点を打ってあるだけなので、この経本の分け方に引きずられないように、ということとです。

尾崎 どうもありがとうございます。会場の方からも、やはり関心が高いようで、「信心銘拈提」について先生のとらえ方、見解を教えてください」という質問がありました。ただ今のお話で、そのお答えに代えさせていただきますと思います。

それでは続きまして竹内先生、言及できなかったことも含め、他の先生方のご発表を聞いてのご意見、よろしくお願いたします。

竹内 限られた時間で資料がたくさんあってとてもご説明しきれなかったのですが、先ほど瑩山禅師の教えは道元禅師の教えをさらに懇切に説かれたということを申し上げました。では道元禅師が高踏的で乱暴な方かというところでなくて、資料の7の「参ずれば見えてくる道元禅師の言葉の親切さ」というところに書いておきましたけれども、私にとつて非常に親切な説示が道元禅師の中にもございます。たとえば坐禅中の自受用三昧中に、世界はなぜ私たちの心には明晰ではなく茫洋として映ってくるのかと、これに対して道元禅師はしっかりと説いていらっしゃいますし、坐禅中の心に去来する感受作用、これは雑念なのか煩惱なのかと、これに関し

でも道元禪師はしっかりとおっしゃってくださっております。また、一読すれば『伝光録』と『正法眼蔵』の説相の違いは明らかでございます。ではなぜおさとりを開いた二人の方の仰しやるのがこれほど違って私たちには受けとられるのか、読み取れるのか、このことに関しても道元禪師はしっかりと説明して下さっています。それに関しましては私がお配りした青い冊子の六一頁以下で「曹洞宗の坐禪―自受用三昧の坐禪―」というところに具体的な例を挙げて、道元禪師の言葉で説明しておきました。これは私が気づいた道元禪師の懇切さでございますが、関心のある方はどうぞご覧になつていただきたいと思ひます。

尾崎 どうもありがとうございます。それでは田村先生、禪僧山や禪僧杉に関する伝説が残る背景、またそれは文書の中に残っているのか地域の伝承であるのか、瑩山禪師のご活躍などを含め、今地元にごどのように伝わっているのか。そうした点についてご確認をさせていただければと思ひます。

田村 禪僧山や禪僧杉、あるいは、城満寺が元々あったとされる釈迦藪や門前谷については、地名として伝承とともに残っております。文書や文献については、近代以降の史書に地域の伝承として記載されているのみです。

ちなみに、古い時代の「禪僧」や「禪師」という言葉は一般的に、魔術的な医療の使い手であるとか、とらえ方もだい

ぶ現代とは違うということ踏まえなければならぬとも考へています。そのことも含めながら、当地において杉の生産販売が重要な産業であったことは発表の中で申しました通りですが、その大切な杉や、それを産する山の最たるものに、「禪僧」という名を冠しているのがおもしろい。「密僧山」ではないのです。やはり古くから長きにわたって地元の方々に尊崇されていたと言えるのではないのでしょうか。すると、現実として地元で禪僧が活躍し尊敬されていた時代が間違いなく存在したということですから、遅くとも長宗我部軍が一五七五年に攻めて来るより前に、必ずそれがあったということです。

また、現代においても、禪僧山や禪僧杉が尊崇を集める力は驚くほど大きいもので、たとえばその禪僧山を所有していた元厚生大臣の故・森下元晴氏は、禪僧山や禪僧杉、さらには瑩山禪師様に寄せる心を多くの機会に論じておられますが、その文章には本心に心を打たれます。ご本人のご先祖さま方にも言及しているそれらの文章に込められた強い思いは、到底ぼつと出の作り話にはありえない歴史の重みがあります。ですから、禪僧山伝説は、長い時代にわたって保たれてきたのではないかと思っております。

尾崎 地名に残っているということは、やはりそこに何らかの寺院があり修行者がいて、それが継承されてきたということ

とは間違いない、と見ることができるといふことでございませぬ。

会場から質問をいくつか受けております。池田先生への質問が多いのですが、池田先生が述べられた観心釈とは何かということ、「天台教学の観心釈はどのように道元禪師・瑩山禪師において展開されていったのか」という質問です。池田先生、お答えをいただければと思います。

池田 短い時間の中で意を尽くすことはできませんが、たとえば『正法眼蔵授記』巻の冒頭をお読みいただければ、そのことがよくご理解いただけるのではないかと思います。

最近、石井公成先生が駒澤大学を定年でお辞めになられた後、積極的にあちこちで講演をなさっておられ、その講演のレジュメ等を逐次私のところにも送っていただきました。

『法華経』を除くと道元禪師の宗旨はもうほとんど成り立たないのではないかと、そして道元禪師がおっしゃっている論法は天台の観心釈とまったく同じではないか」というようなことを書いたお便りを頂きました。「いや、先生の言っているような観心釈とは少々違うんじゃないか」というような返信を先生の方に書いてさし上げたことでございます。

『授記』巻をお読みいただきますと、道元禪師のいわゆる観心釈の特色が示されています。『法華経』では三周説法のところですが、「方便品」第二で、仏様がこの世にお出まし

になった「仏出世の本懐」が示されます。「一切衆生に仏の知見を開き、私の知見を示し、私の知見を悟らせ、私の知見に入らせることがお釈迦様の一生涯の目的であった、それ以外のことをお釈迦様は方便として説いたので、真実はこれ一つである」と説くわけです。そしてこの「方便品」の説を聞いて智慧第一と言われた舍利弗が領解いたします、悟ります。ここを領解段というのですが、「そうですね、お釈迦様の教えはそういう立場から理解しなければいけないのですね」と領解します。そして「領解」したことを「そうだ、その通りだ」とお釈迦様が「述成」します。このように教理学では解釈が決まっています。すなわち法説、領解、述成、授記といくわけです。すなわち領解があつて「ああ、そうか」と理解できたところで、悟ったところで初めて授記が与えられるわけです。

それから「譬喩品」第三に入りまして、譬喩説周になります。譬喩説周に入つて火宅三車の譬を説くわけです。この火宅三車の譬で「自分が説いてきたことはこういうことであつた」と釈尊が説くのです。それを聞いて「信解品」第四で摩訶迦葉を筆頭とする四人の弟子が、「ああ、そういうことなのですか、やっとわかりました」と領解し、領解に至るプロセスを長者獅子喩で告白するのです。そしてお釈迦様が述成される述成段は、「葉草喩品」第五で三草二木喩のようなこ

とであったと、述成するわけです。仏の教えは天から降り注ぐ雨で、その雨の恵みを小さな草は小さな草のように享受し、大きな草は大きな草のように享受し、大木は大木のように享受するという三草二木の譬えで、お釈迦様は「自分が説いたのはこういうことなのだ」と述成いたします。その後で『授記品』第六があるのです。すなわち授記は弟子が仏の教えを聞いて「ああ、そういうことですか」と領く、領いたそのあとで授記が与えられるのです。この後に「化城喻品」第七で因縁説周が示され、「五百弟子受記品」第八、「授学無学人記品」第九と続き、同じ形で全ての人に授記が与えられるのです。これが『法華経』の三周説法の一般的な解釈の仕方ですね。

道元禪師はこういう決まりごとを全部取っ払います。そして領解しても領解しなくても授記が与えられていると、最後はそういうふうになるのです。また修行の途中でも修行が終わった人でも同じく平等に授記が与えられるということが三周説法の最後の「授学無学人記品」で示されています。そのような『法華経』の解釈を、道元禪師は総ざらいするので。そして『授記』巻の冒頭で、領解しようとしまいと、つまり悟っても悟らなくても、悟る能力があろうと悟る能力がなかるうと、私たちすべてに授記が与えられている、『法華経』の根本を説けばそういうことになるといいます。三周

説法の最終的な結論も、そういうところに落ち着くわけですね。

道元禪師の論法は常にこういう形で、先ほど竹内先生が発言なさった修証の問題もそうですし、悟りの問題でもそうです。『大悟』巻などを読みますと、仏の悟りはすべてのものに満遍なく与えられている、すべてのものは享受しているのに、享受していることを知らないだけだと、極端にいうとそういう論法になります。こういう説き方はまさに観心釈であります。先ほどの「思量箇不思量底、不思量底如何思量、非思量」という、道元禪師が好まれた『普勸坐禅儀』の成句も、『天台止観』、『摩訶止観』に「正修行章」というのがありまして、やりだすとときりがありませんが、私が駒澤大学を定年になるときに最終講義でこれに触れました。これは非常に天台教学に似ています。天台教学は十境・十乗というのを正修行で立て、「心（十境）は是れ不可思議の境であると観ずる（十乗観法）」と説きます。これは「箇の不思量底を思量する」という表現に似ていますでしょう。文形がよく似ているということは、まさに言わんとしていることも似て来るわけですね、言うならば道元禪師は教学を払っているようですが、『宝慶記』などを見ると、「天台教学は古今に冠絶している」と絶賛しています。これは私が天台教学の研究を始めればかりの頃、この言葉に出会って、「ああ、道元禪師も若

い頃はこういうふうと考えておられたのか」と、非常に力を与えられた言葉です。四箇の寺院を説いているわけで、律院はこうだ、密教寺院はこうだというふうに説いて、天台のいわゆる教理学の寺、教院というものについて天台教学を絶賛するのです。そういうことを考えますと、道元禪師は教学を払っているようですけれども、先ほど柳田聖山先生のお言葉をご紹介したように、道元禪師にはそういう教学と禅学の架橋と言いましようか、そこを上手に通路づけていくというか、そんなお考えが道元禪師にあってこういう文章になったのではないかと。だから「思量箇不思議底 不思議底如何 非思量」という成句も重要です。先ほどは「一切不為」の方にウエイトをかけてお話ししましたが、そんなことをちよつと付け足させていただきます。

若い頃に天台教学をやったのは無駄ではなかったのです。

私が卒業論文を『正法眼蔵有時』巻で書いたところ、指導教授の鎌田茂雄先生が「池田、お前、こんな論文を書くなら大学院へ進め」というので、大学院へ行きましたら「こんな勉強をしているも宗学にはならない。道元禪師が若い頃学んだ比叡山の学問は天台教学だから、天台法華学をちゃんとやれ」と言われ、それから天台学のプロパーになったわけですが、宗学については『正法眼蔵』などにはずっと関心を

持ち続け、宗学大会などで宗学の発表をさせていただきました。まあそんなことはどうでもいいでしょう。

ともあれ天台の観心釈に似た説がよく表れている『授記』巻をお読みください。天台の観心釈を下敷きにしなければあいう『授記』巻の冒頭の文章は書けないと思います。道元禪師の非常に壮大な構想力の、そういう御文章であることが素直に戴けるのです。そういうことでちよつと長くなりました。

尾崎 池田先生、どうもありがとうございました。

会場からまだ何点かご質問も来ておりますが、時間も迫っております。もう一問だけよろしいでしょうか。

竹内先生にご質問です。石井修道先生が、近年『宏智録』と瑩山禪師の著述との近似性について述べられておりますが、そうした点について竹内先生はどのようにお考えか、というご質問でございます。

竹内 特にまだその点は深くやっておりますけれども、ただ引用典籍の関係からして『宏智録』は大変高く評価して、ご自分の思想の中にも取り入れられていらつしやるところをみると、ご自身を曹洞禪の流れを汲む者としてしつかりと自覚していらつしやったのではないかと私は思っております。

尾崎 ありがとうございます。それではちよつと定刻となりましたので、以上をもちましてパネルディスカッションを

終了させていただきたいと思います。

長時間にわたりどうもありがとうございました。

—— 会場の皆様をはじめまして質問用紙をたくさんいただきまして、ありがとうございます。予定しておりました時間を迎えましたので、以上をもちまして、第一部を閉会とさせていただきますと思います。ご登壇いただきました池田魯参先生、田村航也先生、竹内弘道先生、尾崎正善先生、貴重なご発表をありがとうございます。皆様、どうぞ盛大な拍手をお願いいたします。

《第二部》 宗学研究部門リレー発表

「瑩山禪師の総合的研究」 『瑩山清規』を中心として」

「『瑩山清規』の研究」の概要と今後の研究課題」

宗学研究部門常任研究員 秋津 秀彰

隣広書写本『瑩山清規』における声明譜について

宗学研究部門研究員 山内 弾正

瑩山禪師における戒法の位置づけ——檀越の出家をめぐる——

宗学研究部門研究員 秦 慧洲

『瑩山清規』にみられる僧俗のかかわり——人工・火客を中心にして——

宗学研究部門副主任 澤城 邦生

『瑩山清規』所収の願文について

宗学研究部門主任 小早川浩大

『瑩山清規』の研究」の概要と今後の研究課題

秋津秀彰

一、本稿の趣旨

筆者は、宗学研究部門リレー発表「瑩山禪師の総合的研究」に「瑩山清規」を中心として」において、最初に「はじめに」『瑩山清規』の研究」の概要」、最後に「おわりに」『瑩山清規』の今後の研究課題」として分担発表を行った。本稿は、これら二発表をまとめたものである。

発表の性質上、本稿は既発表の論文等と内容が重複する部分も多いため、それについては各論文を参照頂くこととし、記述を最小限に留めた。一方で追記が必要な部分、新規に提示した部分は詳しく述べることとした。

二、『瑩山清規』の研究」の概要

宗学研究部門では、共同研究の一つとして「瑩山禪師の総合的研究」を行っている。平成三十年（二〇一八）より新たに「瑩山清規」の研究」の副題を付し、研究を進めていくこととした。

『瑩山清規』は、複数の写本・刊本の存在が知られているものの、全てを研究に利用するのは難しいという状況にあった。その改善のため、まずは諸本対照形式での翻刻を公開して「系統別定本」の作成を試み、随時成果を公開していくこととした。それを通じて、瑩山禪師・『瑩山清規』及び周辺分野の研究の進展を図ることを最初の目標として定めた。その目標に対する具体的な成果は、以下の通りである。

『瑩山清規』の研究（一）——「日中行事」の翻刻——（宗学研究紀要」第三十三号、二〇二〇年三月）

『瑩山清規』の研究（二）——「月中行事」・「回向文」の翻刻——（宗学研究紀要」第三十四号、二〇二一年三月）

『瑩山清規』の研究（三）——「年中行事」・「羅漢講式」の翻刻——（宗学研究紀要」第三十五号、二〇二二年三月）

『瑩山清規』の研究（四）——「年中行事」・「涅槃講式」の翻刻——（宗学研究紀要」第三十六号、二〇二三年三月）

※以下、これらからの引用は「（一）」等と略称し、「回向文」には（二）」で使用した回向文番号を付す。

そして（一）に収録した「解題」では、翻刻実施以前であつても明らかな内容について、以下の通りまとめた。

- 一、本研究の趣旨と目的
- 二、清規史上における『瑩山清規』の意義と位置づけ
- 三、『瑩山清規』の成立と全体の概要
- 四、『永平清規』と『瑩山清規』の関係
- 五、翻刻底本の書誌情報概説
- 六、『瑩山清規』関係主要著作・論文目録
- 七、『瑩山清規』主要写本・刊本巻頭・巻末写真

加えて各号冒頭に「追記・訂正」の項目を設け、新たに判明した点や訂正事項などを記載した。よつて、『瑩山清規』の基礎的な情報はこの「解題」等を参照頂ければおおよそ問題ないため、本稿では記載を最小限に留める。

その上で、二点について若干の説明を行う。まず、『瑩山清規』の基本的な情報についてである。『瑩山清規』は、瑩山紹瑾禪師（一二三四～一三二五）が、元亨四年（正中元年、一三二四）に、永光寺（石川県羽咋市）で行った通年行事（行持）の記録が原型である。それは、梵清本系諸本の内題が「能州洞谷山永光禪寺行事次序」であることから伺える。成立後、中世（鎌倉・室町・戦国時代）に、『瑩山清規』の写本が各地に伝来し、それぞれの特異な状況等を踏まえた改変が施された。さらに近世（江戸時代）における出版・刊行に際して『瑩

山清規』と改名され、曹洞宗全体の清規としての地位を得ることとなった。

『瑩山清規』の特徴の一つが、行事の記載法である。『瑩山清規』は、各行事を整理の上、「年中行事」・「日中行事」・「月中行事」と「回向文」に区分して記載している。「回向文」には、「日中行事」・「月中行事」所載の各行事で使用されるものを中心に、供養・喪儀や講式等、使用頻度の高い臨時行事も掲載されている。なお「回向文」は、『瑩山清規』諸本で最も異同が著しい部分の一つである。

『瑩山清規』と大きな関係を有する関連著作が、『洞谷記』である。既に先行研究で指摘されているが、『瑩山清規』「年中行事」と『洞谷記』「正中元年甲子」以下は、同時期の記録である上、重複がない。よつて両者を併せることで、当時の監院寮記録に相当する内容を知ることができるため、両者は補完関係にあると言える。

例えば『瑩山清規』「年中行事」四月八日条の内容は、「上堂、仏誕会諷経、浴仏偈並疏、浴仏」である。一方の『洞谷記』には「同四月八日、開堂法儀次序」の記事があり、同日の行事が分割して記されている。『洞谷記』「開堂法儀次序」の内容は清規としても差し支えない内容であるが、「年中行事」・「日中行事」・「月中行事」のいずれにも含まれない特別行事であるため除かれたと考えられる。このような『瑩山清

規』の成立に関する問題は後に若干述べたい。

続いて、現存諸本及び関連資料等（一〇一～一二六）三五頁）は、再分類と追記が必要のため改めて掲載し、それを以て簡単に資料紹介を行っておきたい。

(1) 存在が確認されたことがある古写本・刊本

① 禅林寺本『瑩山清規』（永和二年・一三七六）書写本

―年中・日中・月中・回向

② 大乘寺藏永享六年本（永享六年・一四三四）書写本

―年中ノミ

③ 大乘寺藏愚休書写本（文明八年・一四七六）書写本

―日中・月中・回向ノミ

④ 永光寺藏麟広書写本（明応十年・一五〇二）書写本

―日中・月中・回向ノミ

⑤ 山上氏旧藏『瑩山清規』（④「麟広本」と元来一本）

―年中ノミ

⑥ 永光寺藏光椿書写本（文亀三年・一五〇三）書写本

―年中・日中・月中・回向（本来の排列）

日中・月中・回向・年中（現在の排列）

⑦ 月舟開版『瑩山清規』（延宝五年・一六七七）刊本

―日中・月中・回向・年中

⑧ 卍山開版『瑩山清規』（延宝八年・一六八〇）刊本

⑨ 卍山開版『瑩山清規』（延宝九年・一六八一）刊本

―日中・月中・回向・年中

※⑨は、⑧に『坐禅用心記』等を加えたもの。

(2) 関連資料

⑩ 古写本『洞谷記』（永享四年・一四三三）書写本

⑪ 『正法清規』（永正六年・一五〇九）書写本

―年中・日中・月中・回向

⑫ 『龍泰寺行事次序』（永祿二年・一五五九）書写本

―年中・回向

⑬ 『慈廣寺清規』²⁾（中世末期頃）書写本―年中・回向

⑭ 流布本『洞谷記』（享保三年・一七一八）書写本

⑮ 『洞谷記抜書』（宝永七年頃・一七〇八）書写本

(3) 過去に存在していたという記載がある写本・刊本

⑯ 金龍寺藏桃庵禅洞書写本（寛正六年・一四六五）書写本

：色川三中（一八〇一～一八五五）『続常陸遺文』五「大田山金

龍寺記録」に記載あり。⑮の関連資料か。（二）一六八～

一六九頁参照。

⑰ 永平寺（福井県吉田郡永平寺町）本

⑱ 慈眼寺（福井県南条郡南越前町）本

⑬ 『能州洞谷山永光寺行事之次第』 刊本

…⑭⑮は面山瑞方（二六八三—二七六九）『僧堂清規行法鈔』

凡例に記載。

そしてこれらの現存する『瑩山清規』の写本・刊本について、本文や排列などの相違点を考慮すると、大きく以下の三系統に分類できる。

・ 禅林寺本系（この系統の本を参照している本が複数ある）

・ 梵清本系（⑦は一部異なる部分もあるが、こちらに分類した方が適切と思われる）

・ 流布本系（⑧⑨の近世刊本）

そして関連資料も含めて、どの本のどの部分が古形を残しているのが問題となるため、次節において説明する。

三、『瑩山清規』の今後の研究課題

本節では、総論的な『瑩山清規』に関する今後の研究課題について、私見を提示する。この問題に関しては、筆者の以下の論文にて既述のものが多いため、論述済の部分については論文番号を提示し、説明を最小限に留めたい。

(1) 『瑩山清規』 諸本の「回向文」の構成について（『印度学仏教学研究』第七十卷第一号、二〇二二年十二月）

(2) 『瑩山清規』の排列について—光椿書写本・「回向文」を

中心として—（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第二十三回、二〇二二年六月）

(3) 『瑩山清規』 諸本の成立過程について（『印度学仏教学研究』第七十二卷第一号、二〇二三年十二月）

(4) 「近世における曹洞宗典籍の宗門外への影響—『瑩山清規』を中心として—」（日本印度学仏教学会第七十四回学術大会、パネル発表C「江戸時代の仏教文献をめぐる諸相」分担発表、『鶴見大 学仏教文化研究所紀要』第二十九号、二〇二四年三月全文掲載）

① 『瑩山清規』の成立問題

先に述べた通り、『瑩山清規』は、元亨四年に、永光寺で行われた通年行事の記録を、『瑩山清規』と『洞谷記』に分割して記したものが原型である。さらに「回向文」の「尊宿遷化」は、瑩山禅師撰述『永平三代大乘開山大和尚遷化喪事規記』（大慈寺〈熊本県熊本市〉蔵「尊宿出喪式」所収、以下、『義介喪記』）が出典である。このように成立した『瑩山清規』について、瑩山禅師は、現存する『瑩山清規』 諸本の成立にどこまで関与しているのが問題である。この問題については、(1)(2)の結論を踏まえ、(3)において私見を示したため、要旨のみを記しておきたい。

『正法清規』を中心に現存古写本の参照関係を整理すると、禅林寺本は明らかに参照の痕跡がある一方、梵清本とも

共通の儀礼を有している。しかし、「尊信遷化」の大乗寺の林号解釈の問題から、梵清本とは直接の参照関係がない可能性が高い。よって、梵清本と『正法清規』には共通する祖本があり、それぞれがその本を参照して解釈した結果、相違点が生まれたのではないかと考えられるため、この本を「共通の祖本」と仮称する。

つまり、『瑩山清規』の大きな写本系統として、禅林寺本系と共通の祖本系が拮定されるのである。次に、これら二系統について、それぞれに瑩山禪師はどの程度関与したのか、それぞれの関係性・成立意図は何かということが問題となる。

続けて、禅林寺本系と共通の祖本系の関係を見ると、禅林寺本には「正本」「イ（異）本」との校異があるため、瑩山禪師示寂五十一年にして既に異本が発生していたと考えられる。その中には施餓鬼など、大幅に相違している部分もある。それらの校異は、梵清本に一致する場合が多いが、全てではないため、共通の祖本系との校異である可能性がある。

さらに、禅林寺本系と共通の祖本系の成立の先後問題については、①分量の少ない禅林寺本系が先に成立し、それが増補されて共通の祖本系が成立したという解釈と、②共通の祖本系が先に成立し、内容を精選して分量を削減し、禅林寺本系が成立したという解釈が考えられる。先行研究の主たる見

解は①であるが、筆者の所見は②である。

そして禅林寺本系と共通の祖本系の編者について、瑩山禪師が、それぞれの意図を以て編輯した可能性もあると考ええる。つまり、共通の祖本系が当初成立した草案本で、基準となるもの、禅林寺本系が修訂本で、儀礼・文言を整理の上、各地での改変を前提としたものということである。

そして、その他諸条件も勘案した上で、最終的な「定本」策定の際にいずれの系統の復元を目指すかの判断が必要となり、それを今後考えていく必要がある。

(2) 周辺諸清規及び道元禪師との関係

次の課題として、周辺諸清規及び道元禪師との関係について考えてみる。

道元禪師が参照した現存する清規は、成立年時の問題から、『禪苑清規』・『入衆日用』に限られる。一方で瑩山禪師が参照できた清規は、上記に加えて、『叢林校定清規総要』・『禅林備用清規』、その他日本禅林撰述の諸清規が挙げられる。

しかし、例えば『義介喪記』の回向文には『禅林備用清規』が典故と見られる部分がある。しかし、義介の喪儀の時点では『禅林備用清規』は未成立のため、典故にはなり得ない。よって、義介が入宋して持ち帰った儀礼に含まれていた

と見るか、後に瑩山禪師が修訂・整理したと見るかは問題である。

また道元禪師との関係で見ると、三時諷經の問題や祝聖を中心とした在俗との関わりなど、道元禪師からは導き出しにくい儀礼も多く存するが、「回向文」の「請知事」など、道元禪師以来の儀礼を成文化した可能性がある記載も確認され、この点は(1)にて若干述べた。よってこれらを整理し、道元禪師との相違点と共通点を検討することで、その変化と継承を明らかにしていくことが重要である。

(3) 後代の改変と異本系統の問題

本稿でも説明してきた通り、禅林寺本・梵清本も含めて、現存する『瑩山清規』諸本は全て後代の改変が部分的に施されていると考えられる。これに加えて、中世後期頃には、一定程度の改変が既に施された本が流布していた可能性がある。それは、今回翻刻対象とした『瑩山清規』に収録されているものとは異なる文言が共通して収録されている場合があるためである。

この問題については、(4)において、「回向文」の「祖師堂諷經」について、梵清本と『龍泰寺行事次序』・『回向并式法』（大安寺〈長野県長野市〉蔵）の相違点の比較を通じて検討した。それによって、『瑩山清規』そのものについて、梵清

の書写以降、中世期のある時点において改定がなされ、それが共通して各地に流布していた可能性があることを示した。

この点から考えると、『龍泰寺行事次序』に近い系統の本を『瑩山清規』と呼ぶべきなのかどうか、『瑩山清規』に基づきつつ、後代により大きな改変が施された異本を、禅林寺本や梵清本等と同格のものとして取り扱うべきなのかどうかは、慎重な判断が必要である。

(4) 流布本『洞谷記』の清規関係の記述の問題

最後に、流布本『洞谷記』に収録される清規関係の固有の記述二十一点について、若干の検討を行いたい。

これらの記述は、「羅漢供祭文」以外は臨時行事に関する記載で、『瑩山清規』と関係を有する記載も多い。さらに『羅漢供祭文』についても、『瑩山清規』「回向文」の「37羅漢供養時、兼日貼照牌」に「祭文隨時、有別紙」(三三三〇—三三三三頁)という文言があり、これが『洞谷記』を指す可能性があること、他にも設齋・看經などが関連記事として挙げられることが指摘されている。³⁾

しかし、これらの記述が瑩山禪師撰述か、中世・近世に新たに付加されたものかは検討が必要である。つまり、その如何によって、記事の重要度が変化するためである。それについて、大乘寺の林号の変化から考えてみたい。

大乘寺には林号があり、現在は「栴樹林」と称されるが、かつては「栴寿林」と称されていた。その例として、以下の資料が挙げられ、該当箇所には傍点を付した。

・『義介喪記』・梵清本『登山清規』「33壇上念誦（尊宿遷化）」
靈龕遍遶於栴寿、定光忽和性火。⁴

・古写本『洞谷記』「開堂法儀次序」

釈迦牟尼仏五十三代永平三世、加州栴寿林大乘開山先師
介公徹通大和尚。⁵

なお、梵清は古写本『洞谷記』の記事を参照したため「36仏事次第」の注記を記述できたことは、既に(1)にて述べた。これに対して、近世に大乘寺で書写・刊行された資料は、

元の資料で「栴寿林」と記されていたとしても、「栴樹林」と林号を改めて記していると考えられる場合が多い。その例としては、以下の資料が挙げられる。

・月舟本・卍山本『登山清規』「36仏事次第（仏事次第）」

大乘寺有栴樹林号、開山塔有定光院号。⁶

・流布本『洞谷記』「開堂法儀次序」

釈迦牟尼仏五十三代、永平第三世、加州栴樹林大乘開山
先師介公徹通大和尚。

・『明峰素哲禪師喪記』「壇上念誦」（大乘寺三十六世雪心白痴
（一六七五～一七四一）写）

靈龕遍遶於栴樹、永光忽和性火。⁷

大乘寺の林号が変化した時期について、筆者が確認している「栴寿」の下限は、永祿八年（一五六五）の義介画像（大乘寺蔵）の修理銘「栴寿林大乘寺」⁸であり、「栴樹」の上限は、寛永八年（一六三〇）の大乘寺梵鐘銘の「栴樹林大乘護国禪寺」⁹である。よって管見の範囲では、中世末期から近世初期頃に林号の表記が変更されたと考えられる。

以上を踏まえた上で、最初の問題の検討に戻りたい。浄住寺（石川県金沢市）には、『洞谷記抜書』と称される、流布本『洞谷記』系統の抄出本が所蔵されている。先行研究によれば、本書は流布本『洞谷記』の原本である「永光寺秘録」に淵源があると指摘されている。¹⁰

そしてこの『洞谷記抜書』の「開堂法儀次序」を確認すると、「釈迦牟尼仏五十三代永平三世、加州栴寿林大乘開山先師介公徹通大和尚」（二二～二三折）とある。よって「永光寺秘録」、あるいは「永光寺秘録」の祖本の成立年代の下限を中世末期から近世初期頃と設定できる可能性がある。

『洞谷記抜書』流布本『洞谷記』の元となった「永光寺秘録」は、永光寺に寛永八年（一六三二）に独住三世（四七六世）として晋住した久外嬾良（久外香良、？～一六五二）の書写・編輯と推定されている。そして本稿における検討から、「永光寺秘録」、あるいは「永光寺秘録」の祖本の成立年代の下限をもう少し限定し、近世初期以前と設定できる可能性が考え

られる。なお、久外が大乗寺の林号等の部分をどの程度改めるかの書写態度の問題は、別途留意と検討が必要である。

先行研究によれば、流布本『洞谷記』に収録され、『洞谷記抜書』にも極一部が収録される清規関係の記述は、「永光寺秘録」の時点で収録されていたと推定されている。これについても本稿の検討から、最終的には内容から決定されるべきであるが、清規関係の記述に関しても、その多くが瑩山禪師由来、あるいは中世期に成立した、少なくとも、全てが近世に創作・付加されたものではないと判断できる可能性があるという点も指摘しておきたい。

四、今後の研究予定

以上、『瑩山清規』には多くの問題点・研究課題が残されていることを確認した。これらは、現存資料のみでは最終的な解決は難しい。しかし、新出資料の発見によって解決を見る可能性は十分にあるため、関連文献も含めた、さらなる資料の搜索と再評価が必要である。

現在、公開済の翻刻の再点検を行っている。また翻刻を完了した結果、見解が変化したり、新たに判明したりした事項も多いため、当初執筆した「解題」も加筆修正が必要である。¹²⁾ これらが完了次第、『瑩山清規』研究の第一段階として、整理の上、刊行することを、今後の研究課題に対する現

状の見通しとしたい。

最後に、翻刻や写真の掲載をご許可頂いた原本資料所蔵者の皆様、その他、本研究や調査にご協力を賜った全ての方に御礼を申し上げ、本稿の結びとしたい。

注

- (1) 『中世禅籍叢刊』六 禅宗清規集（臨川書店、二〇一四年四月）七八一頁等参照。
- (2) 『慈廣寺清規』については、『慈廣寺史』（慈廣寺、二〇一一年五月、九九頁）において紹介されているほか、廣瀬良文氏が「道元禪師撰とされる『僧堂記』と瑩山禪師」（曹洞宗総合研究センター学術大会紀要）第二十三回所収、「道元禪師撰とされる『僧堂記』の読誦について」（『印度学仏教学研究』第七十一巻第二号、二〇二三年三月）、「慈廣寺本『瑩山清規』について」（本誌所収）において検討を、「慈廣寺本『瑩山清規』翻刻と紹介」（『駒澤大学禅研究所年報』第三十五号、二〇二三年十二月）において全文翻刻を行っている。廣瀬氏が取り上げている『慈廣寺清規』所収の『僧堂記』について私見を述べておくと、大隆寺（岐阜県高山市）所蔵、天和二年（一六八二）書写『宝慶記』にも本文と同筆で「僧堂記」が記されている（『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、二〇一八年三月、八一五頁、典籍四)。これらを以て、『瑩山清規』「日中行持」(一)一四五頁)等に記される「僧堂記」は、『永平広録』八、小參十(道元禪師全集』四、春秋社、一九八八年十二月、一二二頁)の抄出と判断して良いと考える。なお光椿書写本固有の記事「唱物」(四)二七〇頁)にも「僧堂記」を唱える旨の記載があるため、十六世紀から十七世紀頃までは伝承されていたと見られる。一方で、六十巻本『正法眼蔵』(洞雲寺〈広島県廿日市市〉本、『永平正法眼蔵蒐書大成』六、大修館書店、一九七九年四月、四五頁)やこれを受けた梵清本(永平寺蔵丹嶺本、同前続輯五、大修館書店、一九八九年十一月、三〇頁)等の「身心学道」巻末にも「僧堂記」に相当する文が付されているが、それを梵清が「僧堂記」である旨を記さなかったり、梵清本『瑩山清規』に「僧堂記」を付記しなかったりした理由については今後の検討が必要である。また(4)で述べた「祖師堂」の問題(一八三〜一八六頁)が本書の「祖師堂回向」(廣瀬氏翻刻論文二五六頁)にも存するため、本稿三(3)の問題意識から、資料名は『慈廣寺清規』の方が適切と考える。

(3) 竹内弘道「瑩山禪師の著作について(六)―『瑩山清規』の考察―」(『宗学研究』第三十一号、一九八九年三月)、同「瑩山清規」と『洞谷記』(『宗学研究所紀要』第二号、一九八九年三月)参照。

(4) 『続曹洞宗全書』清規・五頁、(二)二二七頁。

(5) 『諸本対校瑩山禪師『洞谷記』』翻刻五七頁。後出の流布本も同頁。

(6) (二)二八六頁。

(7) 『続曹洞宗全書』清規・一五頁。

(8) 『徹通義介禪師研究』(大乘寺、二〇〇六年十二月)四五三頁。

(9) 館残翁『加賀大乘寺史』(北国出版社、一九七一年九月)九七頁。

(10) 『諸本対校瑩山禪師『洞谷記』』二二二〜二二五頁。

(11) 『諸本対校瑩山禪師『洞谷記』』二二八頁。

(12) 拙稿「『正法眼蔵』伝承のあゆみ(二十二)〜(二十四)」(『傘松』第九六五〜九六七号、二〇二四年二〜四月)において、瑩山禪師伝及び「解題」の追記事項を一部述べた。

キーワード…瑩山紹瑾禪師、『洞谷記』、大乘寺

麟広書写本『瑩山清規』における声明譜について

山内 弾正

はじめに

曹洞宗（以下、宗門）声明は、先行研究から天台宗の影響が指摘されてきた¹⁾。この見解は、近世に刊行された面山瑞方（二六八三～一七六九）校定の講式および、『昭和改定声明規範』（曹洞宗宗務庁、一九六六）に基づいている。

しかし、巨岳麟広（伝不詳）書写の『瑩山清規』（以下、『広本』）に収録される「羅漢講式」および「涅槃講式」には、現行声明と異なる声明譜（以下、博士²⁾）が確認される。

今回、宗学研究部門の成果として「瑩山清規」の研究³⁾が報告され、『麟広本』『羅漢講式』および「涅槃講式」の翻刻と、これらに付される博士が写真掲載された。この成果によって他宗派の博士との比較・検討が容易になり、中世における宗門声明の一端を明らかにすることが可能になった。本稿では、紙幅の都合上『麟広本』『羅漢講式』に付される博士から、特に顕著な特徴が見られる「四智讚」「法要散花」にのみ焦点をあて、その比較と検討を通じて『麟広本』博士

の特徴について論じる。

「羅漢講式」博士の概要と先行研究

宗門声明の「羅漢講式」に関係する資料の内、博士が確認できるものは以下の通りである。

- ①『瑩山清規』「羅漢供養法次第」（永光寺蔵、文龜元年（一五〇一）麟広書写本、以下『麟広本』）
- ②『曹洞四講式』「應眞供養式（羅漢講式）」（個人蔵、貞享三年（二六八六）写本、以下『貞享本』）
- ③『重正羅漢講式』（個人蔵、面山撰、宝曆五年（一七五五）刊本、以下『面山本』）
- ④『重正五講式』「羅漢供養式」（『続曹洞宗全書』「清規・講式」、無刊記本おそらく明和本）
- ⑤『昭和改定声明規範』「羅漢講式」（宗務庁発行、昭和四一年（一九六六）、以下『宗務庁本』）

この中で、②～⑤の博士は現行の『宗務庁本』博士と類似している。『新編曹洞宗実践叢書』によれば、宗門声明は

「目安博士でありながら記号化され」「原則として詞章の右側に付される」ものであり、中世歌謡である能楽や謡との関係が指摘されるなど、独自の特徴を持つとされる。^③

しかし、①『鱗広本』にはここで指摘される宗門声明の特徴は当てはまらない。続いて、先行研究に指摘される『鱗広本』の特徴を確認する。

『鱗広本』は「羅漢講式」と「涅槃講式」の全文が収録された最古の資料である。また、宗門において確認できる最古の博士資料でもある。山端（一九三七）や尾崎（一九九七）は、『鱗広本』に記される声明が特異であることを指摘し、宗門声明を説明するための貴重な資料であることを報告している。しかし、博士の翻刻や写真掲載までは行われず、詳細な検討は先送りにされていた。

また『鱗広本』の奥書には、文亀元年（一五〇一）に能登祥園寺にて書写されたとある。さらに伝写の記録も残されており、鱗広以前の明応二年（一四九三）と文明九年（一四七七）にも書写されたことがわかる。山端（一九七三）は、『鱗広本』「月中行事」「念誦八日」（回向文）に記された年号から、この内容が永享六年にまで遡れる可能性を指摘している。^④

また尾崎（一九九七）は、『瑩山清規』諸本の講式に関する記述を比較し、その差異をまとめている。ここでは諸本それぞれに「書写された時代・場所さらに儀礼に対する考え方の

相違が端的に現れたと見るべき」との見解が示され、儀礼が地域・時代の影響を多分に受けることが指摘されている。さらに、『鱗広本』「涅槃講式」が、従来指摘された真言宗の明恵（一七三〜一二三三）によるものではなく、天台系の恵心僧都（横川僧都とも。九四二〜一〇一七）の影響であることを明らかにした。^⑤

これらの報告を踏まえ、本稿の目的を二つの検討課題に整理したい。本稿では「羅漢講式」中の「四智讚」「法要散花」を比較・検討し、『鱗広本』博士の具体的な特徴をまとめる。そして、明らかになった特徴を踏まえ、『鱗広本』博士の成立年代について検討する。

課題一―『鱗広本』博士の比較

本稿末に付した画像①はA『鱗広本』「四智讚」を中心に各種博士を比較したものである。一見してB『宗務庁本』とは明らかに形状が異なり、従来指摘される宗門声明の特徴とも一致しない。しかし、C文明四年（一四七二）『声明集』（以下、『文明四年版』）に見られる「五音博士」^⑥と特徴が一致することから、A『鱗広本』「四智讚」は真言宗からの影響を受けた可能性が見える。

また、D正保版『魚山叢塵集』には「ウヲの中音」の注記が確認できる。これは「ウとヲの間聞くらいの発音をする」

といった意味で、現在の真言宗南山進流声明にて用いられる指示語である。⁷⁾これと同様の注記がA『麟広本』『四智讚』冒頭にも確認できることから、特に南山進流声明からの影響がうかがえる。これについては課題二にて詳述する。

続いて、画像②はE『麟広本』『法用散花』を中心に「散華」博士を比較したものである。先と同様に比較してみるとF『宗務庁本』とは形状が異なるものの、「五音博士」ではなく「目安博士」⁸⁾によって記されているのが分かる。また、G多岐道忍編『天台声明集』との特徴の一致を見ても、天台宗からの影響がうかがえる。

一―二、『麟広本』博士の特徴

以上の比較から見える『麟広本』博士の特徴をまとめていく。まず、真言宗と天台宗の博士が混在している点があげられよう。管見の限り、『麟広本』書写年代の資料の中で複数の博士が収録されるものは確認できない。古来より声明は師から弟子への口伝によって「旋律・譜（博士）」が受け継がれてきたと見なされる。この性質を踏まえれば、伝達・習得される声明は本来なら師から受け継ぐ単一のものであろう。ところが『麟広本』には二種の博士が混在し、かつ、「清規」の一部としてこれが記録されるのである。

次に博士が現行の『宗務庁本』と大きく異なる点に注目し

たい。ここでは宗門独自の特徴が見られないだけでなく、他宗派で実践される声明が採用・挿入されている。これは、博士や声明口伝といった文献資料だけの流入では説明がつかない。文献だけが移動しても、記された博士を読み解くことができず、声明が実践できないためである。

つまり『麟広本』では、文亀元年以前に真言・天台宗の声明に通じた複数の「人物」が声明の「旋律・譜（博士）」を持ち込んだ可能性が示されている。中世においては諸宗兼学の状況など多様な交流が指摘される。『麟広本』博士もまた、そのような当時の痕跡を示す資料として見なすことができ、宗門の儀礼への影響を探る上でも重要な資料であると言える。

特に、真言宗声明や博士からの影響については現在まで積極的に取り上げられていない。しかしその一方で、講式研究においては明恵の『十六羅漢講式』や『四坐講式』からの影響が指摘されている。また、ムロス（二〇一一）は高野山所蔵『朔日羅漢講式』を翻刻し、この本文が『麟広本』とほぼ同文であることを明らかにした。¹¹⁾宗門においては、講式本文と博士がどのような編集を経たのかなど、両者の関係については未だ不明な点が多い。講式本文の影響が指摘されながら、そこに付随したと思われる声明博士が除外されたとは考えづらく、今後の研究課題である。

一三、その他の特徴

以上『麟広本』博士の特徴をまとめたが、この検討の中から文龜元年の祥園寺の状況について少しく推測できる。まず、声明の唱法だけでなく、語句の読み方も異なっていた可能性がある。真言宗「四智讚」冒頭は「オンバンザラサトバ」と読まれ、そこに節が付される。一方、天台宗では「オンバザラサタンバ」と読まれる。博士が異なる以上、語句もまた博士の節に従った読み方がされたと思なすことができる。

また、祥園寺では声明の伝習が行われていた可能性もみえる。『麟広本』博士は伝写当初から付されていると考えられており、当時実践された儀礼の記録として見なされている¹²。これを踏まえれば、書写した麟広もまた儀礼に関わり、ここに収録された博士を読み・唱えることができたと考えられよう。同様に『麟広本』奥付の記録から、伝写した衆溟天曹（伝不詳）や宗獄□超（伝不詳）もまた『麟広本』博士を習得していた可能性が浮上するのである。ただし、この推測は『麟広本』博士がいつから宗門の中に取り入れられたかという課題二の問題と直結する。

課題二―一、『麟広本』博士の成立年代

先述したように『麟広本』には伝写の記録が残されており、先行研究から『梵清本』の系統に位置することが知られている¹³。しかし、宗門において博士が確認できるのは『麟広本』からであり、いつから声明が行われ、どの時期に『瑩山清規』へ収録されたかなど成立に関する詳細は不明である。そこで、課題一にて明らかになった他宗派からの影響を手がかりに、「五音博士」・「目安博士」の成立過程と比較することで『麟広本』博士が成立した時期を検討していく。

現在の真言宗で主に用いられる「五音博士」は覚意（一二三七―二九三）によって開発され、急速に広まったと見られている¹⁴。また、覚意は一三〇〇年初頭に関東へ下向して金沢称名寺に「五音博士」の声明を伝授している。つまり『瑩山清規』が成立した時期にはすでに覚意の「五音博士」が真言宗の中で定着しており、これが全国に展開していたと見られるのである。

次に「目安博士」の成立過程を確認する。その嚆矢は良忍（一〇七三―一一三三）天台僧。融通念仏開祖に遡るとされ、大念仏寺所蔵の良忍自筆「四智梵語讚」の中に目安博士風の記譜が確認される¹⁵。同様の記譜は湛智（一一六三―一二三七）の「引声次第」や宗快（生没不詳）の「長音供養文私見聞」などにも見られるものの、現在に見る形態の「目安博士」は、十四世紀の中頃（南北朝以後）になって次第に普及したものと

考えられている。¹⁷⁾ ちなみに、現在の天台声明では憲真(？)一六八三開板『魚山声明集六卷帖』を底本とする宗淵(一七八六―一八五九)の『六卷帖』が規範声明集とされるが、中世から近世に至るまでの経緯については未だ明らかではない。これらの状況を鑑みれば『鱗広本』博士の成立は、応永三十年(一四二三)書写『梵清本』まで遡れる可能性が考えられるのである。

二二二、「ウヲの中音」について

課題一の検討の結果、『鱗広本』「四智讚」冒頭には「ウヲの中音」の注記が確認され、真言宗南山進流声明の影響が判明した。しかし、ここに見られる注記は本文に付される博士に比べるとやや墨が薄く、後世による加筆の可能性がある。

「ウヲの中音」については浅田(二〇一一)に詳しい。「中音」の表記は「上・中・下」の音域や拍子名としてのものなど、複数の用例が確認されるために異なる語義を持つ。しかし、浅田(二〇一一)によれば「〇〇の中音」という形は発音注記であり、真言宗南山進流の『魚山蠶塵集』だけに現れるものだという。また浅田(二〇一一)は、この注記が長恵(一四五八―一五二五、室町時代を代表する声明家、高野山法儀の有識者)による発明だとも指摘している。¹⁸⁾

長恵による『魚山蠶塵集』は、明応五年(一四九六)の『甲

乙二卷』(非現存)と、永正十四年(二五二七)に再治された『上中下三卷』がある。つまり、浅田(二〇一一)の見解に従えば『鱗広本』博士の成立は一四九六―一五一七年以降に限られよう。この場合であれば、伝写の記録から鱗広が『瑩山清規』に博士を加えたことになる。

しかし、この結論は早計であろう。山上氏旧蔵『鱗広本』には「遮老眼、奉書写」とあり、永光寺蔵『鱗広本』奥書にも「諒医字経三写鳥為成馬者乎」として誤字・悪字を正す旨が記される。これらは、書写した時点の鱗広が老齢であったことを示唆していよう。鱗広の足跡については詳らかではないが、仮に博士が鱗広から挿入された場合、『甲乙二卷』が著されてから五年以内に①高野山で声明を伝習した。あるいは、長恵から直接声明の指導を受けた。そして、②祥園寺に住して『瑩山清規』に真言声明を加えたことになる。現時点では、この二点が同時に成立する可能性は低いと思われる。よって、鱗広が書写した時点で博士はすでに『瑩山清規』に挿入されており、注記は鱗広より後の時代に『魚山蠶塵集』を参考にした人物によって加筆されたと見るべきであろう。

二二三、『瑩山清規』への挿入

新井(一九八八)によれば、日本における声明の最盛期は十二〜十四世紀であり、この頃に記譜法・楽譜・音律論の整備

が行われたとされる。^①その中でもC『文明四年版』は現存最古の印刷楽譜としても知られており、これ以前の声明の教則本は写本によるものに限られ、十分に流通していなかったことが推測される。また、文亀二年（一五〇二）には天台宗最初の印刷譜として『例懺伽陀』が周興（一四五〇〜？）によって刊行された。

これらの刊行状況は『鱗広本』博士の挿入時期を考えるにあたり重要な指標となり得るだろう。何故なら、刊本によつたかを判別し伝写の記録と照合することで、挿入時期を限定できるためである。特に『文明四年版』との関係を検討することで、文明九年に伝写された状況を推察できるかと思われる。しかし、現状では資料の不足から詳細を明らかにすることは出来なかった。ただし一二にて指摘したように、声明の挿入は祥園寺と周辺寺院との交流によってなされた可能性があり、刊本からの影響は僅かにとどまるのではないかと思われる。

おわりに

以上、二つの検討課題を通じて『鱗広本』博士の特徴を確認してきた。結果、現行声明とは異なる特徴として次の二点が明らかになった。

①『鱗広本』には真言・天台宗の博士が混在している。

②真言・天台宗の声明に通じた複数の「人物」が編集に関わったと見られる。

さらに、今回の検討から『鱗広本』書写時の祥園寺の状況として次の二点を指摘した。

①声明唱法に則した語句の読みがされた可能性。

②祥園寺で声明の伝習が行われた可能性。

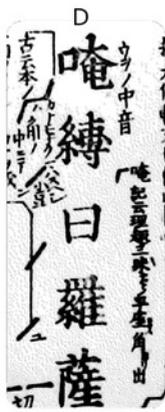
また「五音博士」・「目安博士」の成立過程と比較し、『鱗広本』博士は『梵清本』まで成立を遡る可能性を指摘した。しかし、資料の不足から具体的な成立年時を確定することはできなかった。

本稿においては『鱗広本』「羅漢講式」の博士にのみ焦点をあて、その特徴と成立について論じた。今後の課題として、『鱗広本』「涅槃講式」などその他の博士の検討を重ねていく必要があるだろう。また、従来研究が進められている講式本文の出典と比較することで、成文化した時期や儀礼の変遷が明らかになる可能性がある。『鱗広本』博士については、「四智讃」のみ真言宗の博士が付される点などいくつかの疑問が残されている。これらの課題解決のためにも、他宗派声明だけでなく、今後は日本音楽史研究を含めた横断的な比較と検討によって、宗門声明の独自性を具体的に明らかにする作業が必要だと思われる。

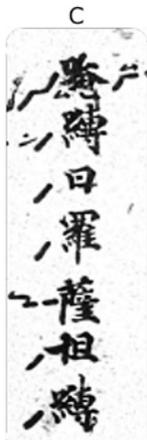
註

- (1) 横井寛道「曹洞宗伝承声明講式について」『宗学研究』第九号、一九六七、五八頁。澤田篤子「禪における声明の音楽的特徴」『禪文化』第二五四号、二〇一九、二四頁。
- (2) 声明の唱法をあらわす譜。平安後期初頭の日本で天台宗僧侶によって発明されたものであると考えられている。
- (3) 渡会正純・澤田篤子「第二節曹洞宗の声明」『新編曹洞宗実践叢書』第三卷、二〇一〇、六一頁。
- (4) 山端昭道「『瑩山清規』の写本について」『宗学研究』第一五号、一九七三、一九九頁。
- (5) 尾崎正善「麟広書写本『瑩山清規』の涅槃講式について」『曹洞宗宗学研究紀要』一一号、一九九七、六六頁。
- (6) 五音の音高を記号によって書き示す声明の記譜法。
- (7) 「真言宗南山進流声明」『声明辞典』法蔵館、一九八四、六四頁。
- (8) 声明の旋律の動きを線画によって示した記譜法。
- (9) 国立歴史民俗博物館編『中世寺院の姿と暮らし』山川出版、二〇〇四、九頁。
- (10) 桐野好覚「道元禪師と羅漢供養―道元禪師撰『羅漢供養式文』再考―」『宗学研究紀要』第一五号、二〇〇二、六一―九頁。
- (11) ミヒヤエラ・ムロス「曹洞宗における羅漢講式の変遷」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第二二回、二〇一一、四七九―四八四頁。
- (12) 山端（一九七三）、二〇〇頁。
- (13) 山端（一九七三）・尾崎（一九九七）など。
- (14) 新井弘賢「『魚山叢塵集』成立過程の研究」大正大学仏教学研究科仏教学専攻博士論文、二〇一七、七七頁。
- (15) 神奈川県立金沢文庫編『金沢文庫資料全書』第八卷、二〇一八、三三七頁。
- (16) 新井弘順「声明の楽譜と記譜法の変遷」『岩波講座日本の音楽・アジアの音楽』四卷、一九八八、八三頁。
- (17) 新井（一九八八）、八四頁。
- (18) 浅田健太郎「声明譜における発音注記の「中音」について」『島大国文』三三三号、二〇一一、三三二頁。
- (19) 浅田（二〇一一）、四七頁。
- (20) 宗学研究部門「『瑩山清規』の研究（四）」『宗学研究紀要』第三六号、二〇二三、二六九頁。
- (21) 新井（一九八八）、七〇頁。

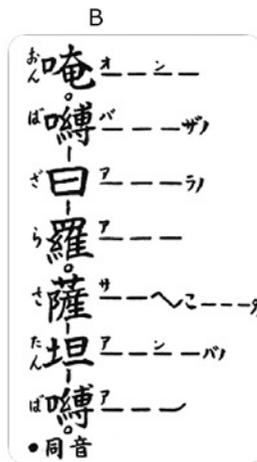
画像①「四智讃」比較



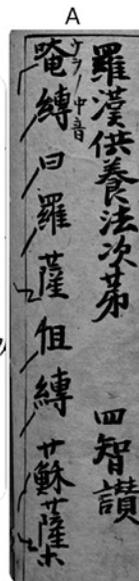
【真言宗】正保版『魚山靈障集』
国会図書館蔵



【真言宗】文明四年版『声明集』
日本音楽史研究所蔵
『日本の印刷楽譜』勉誠出版、2018より転載



曹洞宗宗務庁『昭和改定声明規範』

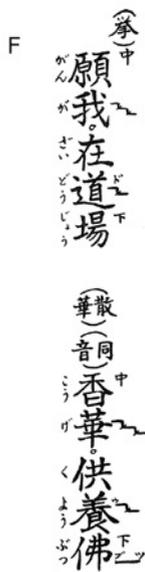


『願広本』『羅漢講式』

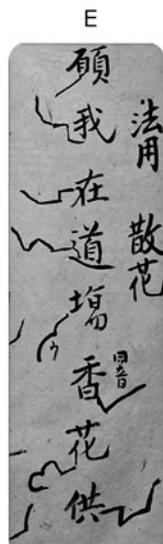
画像②「散華」比較



多紀道忍編『天台声明集』「散華乙集」
『日本音楽・歌謡資料集』勉誠出版、1977より転載



曹洞宗宗務庁『昭和改定声明規範』



『願広本』『羅漢講式』

麟広書写本『瑩山清規』における声明譜について（山内）

瑩山禪師における戒法の位置づけ

——檀越の出家をめぐる——

秦 慧洲

一、はじめに

瑩山禪師（一二六四／一二六八～一三三五）が著した断簡『三木一草事』では、「菩薩戒相伝事」と題して、歴代祖師の戒法授与人数、また自身の授与人数について語られている。

開山永平和尚有別願授戒。殆将及千人。然而正伝戒法纔五人也。

契和尚授戒六百余人。伝戒纔五人也。介和尚授戒三百余人。伝戒纔四人也。紹瑾授戒已七百余。自正応及元亨、残年不知幾年人数幾。伝戒又十余輩。現在七人也。

〔瑩山禪師遺墨集〕大本山總持寺、一九七四年、一九頁

正応五年（一二九二）の鉄鏡（？）一三二一から五人への授戒を端緒として、元亨年間（一二三三）までの約三十年間に七百人を超える授戒、十人以上（内、七名存命）の伝戒を行ったとされている。その授戒人数は道元禪師（一二〇〇～一二五三）に次いで多く、また伝戒人数は一番多い数となっている。ここで人数を誇示した真意は明示されていない。しかし少なくとも、瑩山禪師は戒法授与について積極的であり、この姿勢が

教団の規模拡大に繋がったと考えられる。

このような門下が増加する様子は、『洞谷記』「当山尽未来際置文」にも窺える。

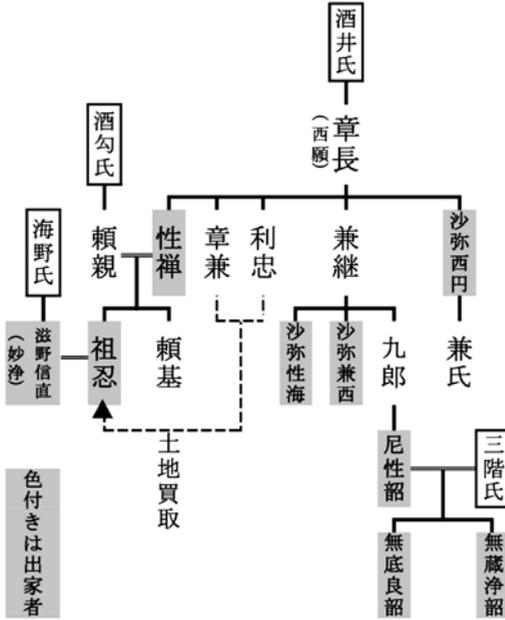
依之尽未来際、瑩山嗣法小師、剃頭小師、參学小師、受具受戒、出家在家、諸門弟等、一味同心、以当山為一大事。偏奉崇敬五老峰。專可興行門風、是則瑩山尽未来際之本望也。仏言、篤信檀那、得之時、仏法不断絶、云云。又云、敬檀那可如仏、戒定慧解、皆依檀那力成就、云云。然間、瑩山今生仏法修行、依此檀越信心成就。〔諸本対校 瑩山禪師「洞谷記」流布本、春秋社、二〇一五年、四七頁。以下「洞谷記」。なお、下線部は筆者〕

嗣法・剃頭・參学・受具受戒・出家在家・門弟など、様々な区分が存在し、一同の団結を呼びかけている。特に、仏道修行においては「檀越信心」が極めて重要なもので、瑩山禪師が教団の一員として檀越に期待していることが窺える。では瑩山禪師は檀越に対してどのような接化を行ったか。本稿では、その一事象として檀越に対する戒法授与、特に出家について取り上げる。永光寺における出家事例や手続き、

作法を中心に検証し、檀越出家の意図について考察を図る。

二、檀越における出家の様相

数ある永光寺文書の中でも、土地寄進に関する記述では開創過程が示される中、出家者の名が多く確認される。例えば、文永六年（一二六九）の永光寺文書「沙弥西願讓状案」の裏書には、「酒井氏系譜」が示されている。この系譜には、正法寺開山の無底良韶（一三三三～一三六一）も記されており



り、後代の加筆と見られる。仮に同系譜と『洞谷記』の永光寺草創に関する記述とを合成すると、上図の通りとなる。

ここで注目すべき点は、開基である祖忍（酒勾八郎頼親の嫡女・平氏の女。生没年不詳）をはじめとした、比丘、比丘尼、沙弥といった出家者輩出の多さであろう。例えば、酒井氏の性禪（生没年不詳）は、「酒井氏系譜」に「酒勾八郎（頼親）後家」とあることから、祖忍の母親と推定される。

性禪が永光寺に土地を寄進している記録は残されているが、単なる経済的支援者たる檀越としてだけでなく、出家者としても高く評価されている。例えば、瑩山禪師が性禪に与えた『示性禪姉公偈』には、次のように記されている。

非思量処入頭来。三解脱門一等開。不事不心不是仏。古今超越幾千廻。
（『瑩山禪師御遺墨集』一九頁）

坐禪の要とされる非思量の言及や、南泉普願（七四八～八三五）と百丈涅槃（生没年不詳）による「不是心不是仏不是物」の問答を想起させる表現などから、熟達した出家者を想定した内容となっている。

また、系譜の末代を確認すれば、後に峨山二十五哲と称される無藏浄韶（生没年不詳）と無底良韶の二人が示されている。二人の母親である性韶（生没年不詳）も比丘尼であることと、また浄韶・良韶が共に永光寺へ土地を寄進していることから、開基檀越の縁戚として、幼い頃より永光寺と関係が

あつたと想像される。

以上、「酒井氏系譜」が後代の加筆である可能性は高いものの、永光寺文書に基づいた内容であることから、酒井・酒匂・海野・三階氏を中心とした開基檀越一族が永光寺において多く出家したとみて相違なく、彼らが教団において重要な役割を果たしたと考えられる。

三、「無上菩提」の意図

開基祖忍の存在は、永光寺を建立する契機であり、また同寺における檀越出家の代表例と言えよう。祖忍が寄進した過程を振り返ると、次の通りとなる。

延慶三年（一一二〇）七・八月 酒井利忠・章兼より土地買取

正和元年（一一二二）春 発心・寄進の意を示す

文保元年（一一二七） 兄頼基の遺言により父頼親宅寄進

文保二年（一一二八）一〇月 「平氏女寄進状」

元応元年（一一二九）八月 剃髪出家

一二月 『洞谷記』「当山尽未来際置文」

祖忍が土地を縁戚より求めた後、瑩山禪師に対して発心・寄進の志を示し、最終的には剃髪出家を果たしている。特に注目すべきは、永光寺文書「平氏女寄進状」において改めて示されている、祖忍の発心の様子である。

きしんすのとのくにさかいのほうのうち（山カ）□□やてん（そいひのち）□事

瑩山禪師における戒法の位置づけ（秦）

（中略）しかあるを、平のうちの女むしやうほたいのた□（めち）に、あんとの御下ふみ二つう、はうけん二つう、□ほんすのてつきのあんもんらをあひそえ□、なかくせうきんをしやうにたてまつ□おはりぬ。し々そんくさらにいらんすへ□す。

『曹洞宗古文書』上、一一九―一二〇頁）
寄進した理由として「むしやうほだい」と述べ、子々孫々にわたって返還を求めない意思を示している。これについて石川力山氏は、總持寺の峨山韶碩（一二七五―一三六六）に対する寄進理由の多くが「後生菩提」としていることと比して、その差異を指摘している。

瑩山禪師は、この「無上菩提」を高く評価した故に、祖忍の出家を認めたと考えられる。例えば、『洞谷記』で祖忍の出家経緯について次のように記されている。

昔泮沙王、以竹林園如施仏、依信施清淨、一入此山中者、欲心微薄、白業增長。或為悲母十三回追善、尅彫本尊、或為慈父十三回修善、建立仏閣、或為自身滅罪、或為先妣得道、合力而建東司、或為亡妻追善、建立浴室。誠是諸人、善根山也、一切功德林也。況乎彼女施主、白業日々增長、発心漸々精熟。伝受仏戒、聽受心要、断除塵勞欲心、樂欲出家淨行。遂元亨元年八月六日、剃髪、為比丘尼、法名祖忍。

竹林精舎の寄進者である瓶沙王が、滅罪や亡妻の菩提を願うが故に寄進を行ったのに対し、施主祖忍が年数を重ねながら

（洞谷記）古写本、七頁

発心を繰り返して、最終的に比丘尼となった過程が記されている。つまり、祖忍は瓶沙王と比して顕彰されており、祖忍が仏戒を受けた後に出家浄行を欲していることから、早い段階から出家の意図があったと考えられる。

ここでは、祖忍が出家を切望した理由、また事前に土地の準備をしていた理由については不明である。しかし、文保元年に兄頼基（生没年不詳）の遺言を實行しているように、祖忍が実質的な酒匂氏の物領として認識されながら、一族の経済力を象徴する土地を寄進し、出家を果たした事実は、当時において大きな意味があったと考えられる。

中世、特に十三世紀以降は、在俗の身でありながら出家を果たす事例が大幅に増加した時代とされ、在俗出家自体は決して珍しいものではなかった。平雅行氏によれば、その出家形態の多くは、古代の律令制度による課役から逃れる私度僧的性格ではなく、浄土信仰をベースとした有力者の「後生菩提」を願った出家事例であり、土地や物領としての地位を維持したままの入道的性格が強いものと指摘されている¹⁰⁾。

そのような時代背景の中、物領的立場でありながら土地を寄進した祖忍は特異であり、発心を基調とした出家の理想像でもあった¹¹⁾。これは先に指摘した「当山尽未来際置文」の「檀越信心」とも相關する部分であり、開基祖忍の姿勢が永光寺における檀越出家の一事例を示したと考えられる。

四、永光寺における出家

では、具体的にどのような手続きの上で檀越出家を行ったか。その一端として、『洞谷記』「発心作僧事」には入門作法の次第が示されている。当時の永光寺では様々な境遇の人々が、出家在家を問わず、入門を望んだことがわかる¹²⁾。

諸方顕密学徒、改本宗者、只授衣鉢、令人衆也。若臘未持一旁、人來望作僧。一夏若一冬、且接沙弥位、令給仕、後受具人衆。若又雖出家形、帶妻子、如在家人者、經一回、令淨行、受具作僧。若地頭、御家人、發心望出家、真淨發心者、即受具作僧無妨。若雜色以下土民等、發心來、尋發心因緣、清淨心者、即令剃髮、接沙弥新戒位、或經一回二回。道具調行儀改者、受具作僧。亦諸職游人一類者、非拔群人者、受具不許作僧。是永平和尚垂誡也。若自幼少、令投下出家者、或十五十六中、学得三經（法華、梵網、遺教）、四冊（弁道法、赴粥飯法、寮中清規、參大已卷）者、令剃頭受具作僧。（中略）行堂掛塔、方丈及耆年宿德、依止學文。至十五十六七、學文成者、臘八若仏生会、剃頭受戒、受具作僧。剃頭受戒作法、在別紙。（洞谷記）流布本、九〇頁

前半部は道元禪師の垂誡である。改宗者、妻子がいる出家に近い者、地頭や御家人、下級役人などの土着の庶民、あるいは流浪人も含めた様々な者に対して、それぞれ出家する上での手順を示している。

注目すべきは、表題にもなっている「発心」の重要性である。多くの場合、その度合によって出家の可否が定められている。特に、流浪人に対する厳しい制約からは、身分の安定や逃避を目的とした安易な出家を防ぐ意図が窺える。また、沙弥位が一時的処遇として位置づけられていることから、教団における見極め期間であったと考えられる。

後半部は瑩山禪師の補足として、幼い童子の出家手順が示されている。これは管見する限り、曹洞宗において初めて沙弥育成制度を明文化した記述と思われる。道元禪師の垂誠に追記した理由を鑑みれば、当時の永光寺では、童子を出家者の卵として迎え入れる必要があつたと推察される。

例えば、「発心作僧事」には「投下状式」という出家志願書なる書式が別記されている。その冒頭には「蒙父母情允礼」〔洞谷記〕流布本、九一頁とあり、父母の許可を得た上での出家が前提となされている。つまり、身寄りのない童子を預かる不可抗力の出家ではなく、父母の許しを得た上で発心を前提とした出家を想定していたと考えられる。また、この童子には、当然檀越の子弟も含めた可能性があり、先にみた「酒井氏系譜」の沙弥の存在からも裏付けられる。

さて、「発心作僧事」において、妻子がいる出家に近い者に関する記述は、聊か違和感を覚える部分である。これは『洞谷記』における事例を踏まえているのであろう。

元亨二年（壬戌）正月十四日、願生々年八十三、発心作僧、（臘次六十四）妻尼心妙同時作比丘尼息女心正孫女淨忍、同発心作尼噯食家中一族皆発心奇代事故。為山徳故入山人必発心求道。

〔洞谷記〕古写本、一〇一頁

願生という人物が八三歳にして発心出家を果たした折、妻の心妙、娘の心正、孫の淨忍と、一族全員が同じく発心出家を果たしたことを「奇代事」と評している。願生の臘次は六四歳であることから、長年在俗でありながら出家者と共に修行を重ね、ようやく出家が適った人物と推測される。

また、同記述で注目すべきは、洞谷山へ入る者は発心する確信を得ていること、そしてその山徳を賞賛していることである。これは、先に挙げた竹林精舎の「一入此山中者、欲心微薄、白業増長」〔洞谷記〕古写本、七頁と比して、同じ山に入る者でも表現の差異が感じられる。

この山に入る意味については、瑩山禪師が永光寺創建時に見た感夢でも象徴的に示されている。

其時羅漢第八尊者、在告示、入山看山眺望、而曰、此山雖為小所、之頗為勝地、尚勝于永平寺。（本行寺）者、方丈立処当山凹、是障礙神之所居際、自古一切有障礙、是故也。当山者不然、興化可如意。（云々）誠自卓庵、已九年、一切無障礙、無為修練逐年繁昌。

〔洞谷記〕古写本、四頁

羅漢である伐闍羅弗多羅尊者が、永光寺という場所の吉凶が

永平寺よりも優れており、その繁栄を保証している。ここでも永光寺の山徳が強調されている。瑩山禪師が夢を重視したことは先学によっても指摘されているが、永光寺創建当時に見た感夢を、先にみた願生一家の出家という現実を通して改めて実感したことは、大きな意味があつたと考えられる。つまり、永光寺が発心を生み出す場という確信を得たことは、檀越出家を積極的に推し進める要因になつたと考えられる。

五、出家作法に見える意図

「発心作僧事」末尾には「剃頭受戒作法」が別紙にあるとされるが、発見に至っていない。これについて筆者は、可能性として、島根県雲樹寺旧蔵の『得度授戒作法』に近似した内容ではないかと推測している。

『得度授戒作法』は、道元禪師撰述『出家略作法』の異本とされ、瑩山禪師が孤峰覚明（二二七～三三六）に授けた受戒儀軌の写本として伝えられている。しかし、『出家略作法』と比して、構成や内容の異同が多い。

ここでは『得度授戒作法』の伝承経緯については触れず、在家者の位置づけについて考察を行う。まず、本文末尾には受戒儀軌に追記する形で袈裟に関する備考が附されている。

又如七条（名中衣有打搭）授云菩薩大士一心念我比丘（某甲）此鬱多羅七条衣受両長一短割截衣持（三遍守受頂戴如先）又如五条

〔此如法者有打搭只少而已。今掛落準之〕授云菩薩大士一心念我沙弥（某甲）此安陀会五条衣受両長一短割截衣持（三遍如前）大小衣皆搭了礼三拜。比丘比丘尼優婆塞優婆夷沙弥沙弥尼式叉摩尼七衆皆同授大衣。三國伝灯祖訓仏心印之秘訣也

（一五丁裏～一六丁表）

袈裟それぞれに割註として授与条件が示されており、七条衣は掛搭をしている者、五条衣（掛落）は如法であるが掛搭期間が短い者とされている。特に、五条衣は一時的処遇と思われる。これは改宗者や願生のような晩年出家を果たした者に対する配慮とも考えられ、先にみた沙弥位とも関連している。また、このような袈裟による区分が掛搭や素行によつて判断されていることは、正式な九条衣を授与するには相応の理由が必要であつたとも言える。これらの内容は、『出家略作法』にて単に「授袈裟」とあることと対照的である。いずれも『洞谷記』「発心作僧事」で見られた多様な出家希望者への対応と相關関係にある。

また末尾では、七衆がみな仏心印の秘訣たる大衣（九条衣）を授かる資格があることも触れられている。特に、優婆塞・優婆夷であつても大衣を授かるという表現は特異であり、僧俗を超えた受戒の様相を呈している。これは、先にみた袈裟による明確な区分とは相反するようではあるが、それは実情に合わせた差異に過ぎず、「七衆全員が大衣を授かる

出家者たり得る」という基本理念を強調したものと考えられる。ここから、在家であつても出家となる道筋が確認でき、同作法では檀越出家を想定していた可能性が指摘できる。

五、小結

本稿では、永光寺における檀越出家の様相を考察した。その特徴を以下の三点にして挙げる。

一点目が、祖忍を始めとした檀越出家における発心の重要性である。所領寄進や掛搭期間の長さなど、具体的な行動によつて発心の度合いを見定めたと考えられる。これは、入道的性格を持った他の在俗出家とは異なる特徴でもあつた。

二点目が、様々な境遇の出家に対応する広汎性である。「発心作僧事」や『得度授戒作法』から、沙弥位や五条衣といった一時的処遇によつて、様々な境遇への対応が確認できた。また、沙弥の育成を制度化することによつて、檀越子弟を含めた教団形成の一端が窺えた。

三点目が、永光寺という場所への信頼感である。感夢や願生一家の出家事例などを通して、山徳による発心に確証を持ち、結果的に積極的な檀越出家へと繋がつたと考えられる。

いずれも、檀越を単なる経済的支援者としてだけでなく、発心・無上菩提を表す出家者としても期待していた現れでもあろう。「当山尽未来際置文」に「師檀和合、而親作水魚

昵、来際一如、而可致骨肉思」（『洞谷記』流布本、四七頁）とあ
るように、当時の永光寺では、出家・在家という関係性に留
まらず、僧俗一体による運営方針が垣間見える。

註

- (1) 『洞谷記』「御自伝」に「初任首座可鉄鏡禪師。予最初五人得戒之上足也（中略）廿九、就永平寺演老、所許可受戒作法。即年冬初、始開戒法。最初度五人、至卅一、度七十余人」（『洞谷記』古写本、七頁）とあり、最初の三年間で七十名以上の授戒が行われている。
- (2) 『加能史料』鎌倉Ⅱ、石川史書刊行会、一九九四年、六六頁。
- (3) 「平氏女者、酒匂八郎頼親女子也。海野三郎滋野信直妻室也。（中略）平氏女舎兄中河地頭酒匂平八頼基、終焉時遺命、而以親父頼親家、為彼追善、及自身与大姉善願、施与之。以可造立方丈」（『洞谷記』古写本、三〇五頁）
- (4) 永光寺文書「永光寺寄田注文」（『曹洞宗古文書』上、筑摩書房、一九七二年、二二二頁）
- (5) 同問答は『宏智録』卷一（大正蔵四八・一三下）、『正法眼蔵』「阿羅漢」卷（『道元禪師全集』一、春秋社、四〇五頁）、『真字正法眼蔵』二四九則（『道元禪師全

- 集』五、二五六頁）などにて引用されている。
- (6) 康永三年（一三四四）に浄韶より仏殿本尊の灯油料、貞和三年（一三四七）に良韶より僧堂・土地堂の灯油料として、それぞれ土地の寄進を行っている（曹洞宗古文書 上、一三七～一三九頁）。
- (7) 石川力山「中世仏教における尼僧の位相について（下）」『駒澤大学禅研究所年報』四号、一九九三年、七五頁。
- (8) 祖忍が土地を寄進した意図について、伊藤良久氏は、南北朝の混乱期における土地を巡る抗争を防ぐ紐帯とする可能性を指摘する。つまり、祖忍が縁戚の土地を買取り、永光寺を一族の氏寺かつ緩衝地帯とすることで、一族の争いを防ぐ手立てとしたと考えられる（伊藤良久「永光寺・總持寺、両教団勢力の消長」『駒澤大学仏教学部論集』三十号、一九九九年、三三三頁）。
- (9) 例えば、十三～十七世紀にかけて、全国の村落定書における署判の推移を比較した所、法名の割合は十三～十五世紀にかけては多い一方で、十六世紀以降は減少傾向にある（園部寿樹『日本中世村落身分の研究』、校倉書房、二〇〇二年、一二九～一四六頁）。このことから、瑩山禪師在世時の中世村落において、全国的に在俗出家が増加傾向にあったと推測される。
- (10) 平雅行「日本中世における在俗出家について」『大阪大学大学院文学研究科紀要』五五号、二〇一五年、一～三頁。
- (11) 例えば、『正法眼蔵』「出家」巻に「おほよそ無上菩提は、出家受戒のとき満足するなり」（『道元禪師全集』二、二六一頁）とあるように、道元禪師は出家を前提とした無上菩提の在り方を示している。
- (12) 「発心作僧事」は大乗寺古写本にはなく、流布本の記述である為、瑩山禪師自身が定められたものか確証を得ることができない。しかし永光寺門下において受戒の手続きとして伝承された可能性は大きい。
- (13) なお、同書式は『禪苑清規』「訓童行」（『訳注禪苑清規』曹洞宗宗務庁、一九七二年、三二〇頁）を踏襲したものである。
- (14) 願生がどのような経緯で瑩山禪師の元で在俗の弟子となったかは不明であるが、年齢から大乗寺以前の縁故と推測される。
- (15) 宮地清彦「伝光録」における「夢」の用例について『印度学仏教学研究』五五巻一号、二〇〇六年、一三五～一四〇頁。
- (16) 『道元禪師全集』六、一九六頁。

『瑩山清規』にみられる僧俗のかかわり

——人工・火客を中心にして——

澤城邦生

1、問題の所在

本稿は瑩山禪師（一二六四～一二三五）における僧俗観を検討するものである。禪師の在家者との関りについては先行研究において数多言及されているが、檀越との関係に注目すると『洞谷記』所収「当山尽未来際置文」における「縦使有難値難遇之事、必可生和合和睦之思」（東隆眞 監修『諸本対校瑩山禪師『洞谷記』春秋社、二〇一五年、四七頁。以下『諸本対校 洞谷記』。尚、本稿では同書に掲載される「大乘寺流布本」を底本とする）という説示は殊に有名な一節である。当該部は僧侶と在家者の両者が互いを慈しみあい、信じ合うという檀越に対する思いが込められていると評される（宮地清彦『瑩山禪師伝 曹洞宗宗務庁、二〇一一年、一三三頁』）。『瑩山清規』（一三二四年成立、以下『瑩規』）で規定される諸諷経においても「本寺檀那、諸檀越等」が回向対象の一つに挙げられるなど、各所で檀越への配慮を見て取ることができる。このような檀越重視の姿勢

は、瑩山禪師の在家者に対する態度の一つといえよう。

一方で叢林内労働に従事する在家者（人工・火客）に対する、禪師の態度に直接言及した研究は管見の限り無いと思われる。本稿では彼らを「叢林内労働者」と呼称し、その存在に対する禪師の姿勢を『瑩規』を起点として考察していく。なお本稿における『瑩規』は、現在最古の写本とされる「禪林寺本」（一三七六年）を底本とする。

まず『瑩規』の中で人工・火客の存在が明記されるのは、十二月に修される「歳末看経（勝）」においてである。以下に「除夜施餓鬼（疏）」とともに示す。

十日以後、開坐禪。歳末看経勝。

無縁大慈、平等利濟群生、广大接化、一同救度含類。是以、歳末、故転数日、寺中、専勤看経、回向 寺領田畠耕死蠢動含靈、乃至且（且カ）越所領所生牛馬六畜、及山林受生禽獸虫類、水陸一切前亡後滅。上自三宝手足供給之人工火客、下至畜生、残害、横死之下賤愚蒙、皆所助僧宝大悲之威神力、悉得感小因能大之勝妙果（矣）。読経、念仏、誦呪章句、有衆意。無分量。祇回接諸衆

『瑩山清規』にみられる僧俗のかかわり（澤城）

生之慈悲、等修利濟群品之妙行也。敬白。品目、具于後。

妙法蓮華經 梵網菩薩戒經 大円覚經 金剛般若經 什麼經

元亨四年十二月日 堂司比丘某甲敬（前）化（化）

除夜前、兩三日間、結解清書。施餓鬼了、維那、宣疏云、
南閻浮提大日本国 国 山 寺某甲等

今月晦日、迎年窮歲尽之除夜、將救所緣群生之亡魂。兼日、令勸
化合山緇白而誦誦諸經神呪。除夜、令引率現前一衆、而同誦楞嚴
神呪。所集殊勲、救濟群萌者。

右潜以、蠱、含類、非大慈無濛濟。悞、群生、捨仏經爭解脫。螻
蟻、混持經者手水而逝、蝸牛、当聽法人杖下而死、俱脱畜類、同
生切利。況乎五百聖者、為昔五百鬪鬪。十千游魚、為今一万羅
漢。所緣、永劫不朽壞、下種、累生、成就来。若然者、駢使奴
牌、牛馬、寺領水陸受生、決為生、同法。必為世、道伴。憐愍而
可折軛凡入聖。哀顧而可念増道損（生）。□□誦呪大意、兼日、押
貼、具之。品目、如後。

妙法蓮華經什拾部

梵網經什拾卷、

上来、誦誦經呪、所集功德、回向 山内含生、所緣群類。仏種縁
熟、脱苦得楽、法界衆生、同円種智者。加銀錢俱燒。

〔「瑩山清規」の研究（四）〕、『宗学研究紀要』三六、二〇二二

年、一八七〜一八九頁。※下線部筆者。以下の引用箇所でも同様）

六六

拙稿（澤城邦生）『瑩山清規』「歳末看経勝」・「除夜施餓鬼施」に関
する一考察…出典とその背景について』、『宗学研究紀要』三六、二〇二
三年、二三〜三七頁）に基づき、当該行事を確認すると、成道
会・集中坐禪期間などの十二月上旬の行事を修した後、十日
からは「開坐禪」となり、歳末看経が修されていく。仮に晦
日まで修されていたとすると、約二十日間という長期の修行
となるのである（例えば中世成立の『回向并式法』「年中行事清規」
では、十五日から修されることが規定されている）。なお十二月除夜
施餓鬼は、行事当日前から臨時の看経が修されるが、その看
経と施餓鬼は別々の行事ではなく、それら臨時看経も施餓鬼
の一部とみなされる。

そして「勝」と「疏」の記載から、歳末看経並びに除夜施
餓鬼の主眼が「動物供養」であることがわかる。さらに言え
ば「寺領」「檀越所領」「所緣群生」「山内含生所緣群類」と
記されるように、寺院・檀越が所有する使役動物、あるいは
寺領等の田畑に生息する昆虫の類が主たる対象とされている。
つまり、当該寺院にゆかりのある（所緣）動物が主たる
回向対象とされるのだ。

この看経・施餓鬼に関しては、瑩山禪師の檀信徒教化へ腐
心している様や、禪師の慈悲の懇念が顕れている一節などと

評されている。なおこれらの行事の源泉を探ると、唯一、行事名上『慧日山古清規』（二三二八年成立）に「歳末看経勝」が認められるが、その内容は『瑩規』とは大きく異なっている。そこで疏の典拠を求めていくと、『華嚴感応伝』『注好選』『大唐西域記』『金光明経』が出典である可能性が高いことが確認された。これらの經典等から引用される箇所は、動物転生因縁譚であること、またその機縁が經典等の読誦であるという点で共通性が認められるのである。

さて拙稿で指摘したように当該行事の主眼は動物供養と解釈できるが、その回向対象には人間が含まれている。それが「上自三宝手足供給之人工火客、下至畜生残害横死之下賤愚障」（勝）、「驱使奴婢」（疏）である。前者は、三宝に食事等を給する「人工」「火客」と、傷つき非業の死を遂げた「下賤愚障」である。後者は、文脈上、檀越所領で使役された「奴婢」となる。つまりその年に死亡した寺院内の人間と、檀越所領で死亡した人間に対する追善供養が、看経・施餓鬼に含まれているのである。この点に関する考察は、管見の限り、先行研究では取り扱われていない。

そこで本稿では、人工・火客という叢林内労働者に注目していく。彼らが『瑩規』以前の禅籍において、どのような存在として位置づけられていたのか。そして、それらと比して『瑩規』ではどう扱われていたのかを検討していく。

『瑩山清規』にみられる僧俗のかかわり（澤城）

2、中国叢林における人工・火客の位置づけ

（1）人工について

まず人工についてみていく。『新版 禅学大辞典』（大修館書店、九九七頁、以下『禅学大辞典』）では人工は「人夫」とされる。つまり力仕事をする労働者であり、所謂「人足」のことである。では中国の清規において、人工はどのように位置づけられていたのか。その初出は『禅苑清規』（一一〇三年成立、以下『禅規』）となる。

『禅規』卷三「直歳」では以下のように記される。

直歳之職凡係院中作務竝主之。（中略）及提舉碾磨田園莊舍油坊後槽鞍馬缸車掃洒栽種巡護山林防警賊盜。差遣人工、輪撥莊客。竝宜公心勤力知時別宜

（『訳註禅苑清規』曹洞宗宗務庁、一九七二年、一一九頁、以下『訳註禅規』）

六知事の一つである直歳は、寺院の作務全般を統括する役割を担っている。その役割の一つに「人工を差遣す」とあり、人工が直歳の指示に基づいて行動していたことがわかる。

同じく『禅規』卷三「磨頭園頭莊主廨院主」には以下のよう

に記されている。

磨頭之職。（中略）兩次餵飼頭口、水草無令失時。夏月日長多渴、

『臺山清規』にみられる僧俗のかかわり（澤城）

更増一次飲之。套項常令平正、拽細宜在整齊。昭管緝絆隄防磨擦、病患者及早醫治、羸困者即容歇息、行者・人工之類、勤勩策發道心。

〔訳註禪規〕一四三頁

小頭首の一つである磨頭の項には、精米・製粉に関する職務が詳説されている。目的に合わせた道具の選択から、その使用方法、月ごとの作業等の説明が行われ、更に製粉等で利用する家畜の飼育方法に及ぶ。これらの全ての作業に人工が関わっていると思われるが、人工と並んで「行者」も当該作業に従事しているのである。そして「行者・人工の類、勤勩に道心を策發すべし」と、人工の家畜等に対する慈悲心を涵養する旨が磨頭の役割として示されるのである。

同じく『禪規』卷三には以下のように記されている。

莊主之職（中略）展散投託、不須應副。行者・人工、方便駢策、南鄰北里、善巧調和、閑雜之人、慎無延納。

〔訳註禪規〕一四六～一四七頁

莊主は官と寺院への納税業務を管理しているが、「行者・人工を方便駢策し、南隣北里を善巧調和せよ」との職務規定があり、叢林内労働者が、叢林と近隣集落とを繋ぐ媒介役を担っていたことがわかる。

そして『禪規』卷十二「百丈規繩頌」では、以下のように記される。

一、知事職局臨事、須以至公各守法度力荷叢席。（中略）凡行者・人工有過。但晚參庫堂內指約戒勸。或遇官客、齋粥二時、不得行遣。慮動眾念。

〔訳註禪規〕三八二頁

知事の心得として、行者と人工に過失があった場合は、夜間庫裡において戒め励ます必要があり、その際には大衆の迷惑にならないよう配慮する旨が示されるのである。

（2）火客について

次に火客について検討していく。無著道忠著『禪林象器箋』（『禪林象器箋』、禅学叢書9（上）、中文出版社、一九九〇年、二八七頁）では「執窠者也（窠を執る者なり）」と窠を司る役割の者、あるいは「火佃」と呼称されると説明される。また『禅学大辞典』（二四八頁）によれば「火客」は「火頭」と同義とされる。このように「火客」には複数の呼称が存在するとされ、「火頭」「火佃」等も検討に加える必要がある。

配置された場所

まず火客（火頭）は伽藍内のどこに存在したのか。無著道忠校訂写『大宋名藍図』（勅修百丈清規左麟・庸峭餘録）『禅学叢書8（下）、中文出版社、一九七七年、二八七頁）に掲載される北山霊隠寺の伽藍図には、「洗面処」左横に「火頭寮」（洗面処と寮舎をまたぐように「釜」が描かれている）、「把針所」の横に「火頭

（同部屋に「釜」あり）、「庫堂」内の「香積厨」直下に「火頭（釜が四つ書かれている）」、同じく庫堂内「宣明（浴室）」奥に「火頭（釜一つ）」が描かれている。

また鎮江府金山寺の東司図（同書一三三三頁）には東司右に付随する形で「火頭寮」が描かれ、その手前には柄杓が描かれている。また育王山の洗面所図（同書一三三四頁）には「鑊」（かく。脚のない大きな鼎。肉や魚を炊くもの）が描かれている。なお『正法眼蔵』卷「洗面」には、「大通にてあらふ。このときは、面薬・土灰等をもちいず、ただ水にても、湯にてもあらふなり」（『正法眼蔵』卷上、曹洞宗務庁、二〇二〇年、六七頁）とあり、手を洗う際に湯を用いていたことがわかる。

このように、東司、浴司、厨房など、煮炊きや湯を沸かす必要がある寮舎付近に火頭寮が存在していた。当然これらの施設は生活上必須の施設であり、叢林が存在する上で火を司る役割の人間が存在するのは自明のことであろう。

配役にあたる人間

さてでは火を司る役割は一体だれが担っていたのであろうか。

『景德伝灯録』卷一〇には、趙州從諗（七七八―八九七）が南泉普願（七四八―八三五）に師事し、「平常心是道」の問答においてさとりを開いた後に、「乃往嵩嶽瑠璃壇納戒。却返南泉。異日間南泉。知有底人向什麼處休歇。南泉云。山下作牛

去。師云。謝指示。南泉云。昨夜三更月到窓。師作火頭」（『大正蔵』卷五一、二七六頁下）というエピソードが記される。つまり、嵩嶽瑠璃壇において受戒し、その後、南泉普願のもとで火頭を務めていたことがわかるのである。また『碧巖

録』卷三第二九則「大隋劫火洞然」では、大隋法真（八三四―九一九）が「大隋真如和尚承嗣大安禪師。乃東川鹽亭縣人。參見六十餘員善知識。昔時在鴻山會裏作火頭」（『大正蔵』卷四八、一六九頁上）とあり、鴻山靈祐の会下で火頭を務めていたことが記される。なお法真は『大隋神照禪師語要』に付される「行状」によると「慧義寺」にて出家した後、諸方を遍歴したとされる（『正統蔵』卷一一八、三二〇頁、※『古尊宿語録』卷三五）。

これらの資料から、唐から北宋以前の叢林において「火頭」の役職が存在していたこと、そしてその火頭を務めるのは出家あるいは得度した僧侶であること、その二点を知ることができるのである。

次に清規上の記載を確認する。まず『禪規』には「火客」「火頭」の記載は認められないが、「炭頭」「炬頭」「灯頭」の存在が明記される。炭頭・炬頭に関しては、「為眾僧禦寒、故有炭頭・爐頭」（『訳註禪規』二六九頁、※『龜鏡文』）と、大衆を寒さから守るための配役としている。特に炬頭の職掌は詳しく「爐頭。雖維那所請、亦係炭頭和會選舉。十月一開爐、

二月一閉爐」（『訳註禪規』一五七頁※「聖僧侍者爐頭直堂」と規定している。これによれば、僧堂内に暖をもたらず火炉の一切を所管することになる。そして炉頭は維那に請されることになるが、その推挙には炭頭が係わっている。つまり炉頭は冬季の臨時配役なのである。

一方の炭頭は「書記・藏主・浴主・水頭・街坊・炭頭、凡係堂頭所請之人」（『訳註禪規』一三三頁※「請頭首」とされ、その任命は住持から直接受ける職位となっている。そしてその職掌として「竝是外勸檀越增長福田、内助禪林資持道果」（『訳註禪規』一四二頁、※「街坊水頭炭頭華嚴頭」と叢林の外に赴いて檀越に対する勸化が規定されており、叢林の常住物を工面する重要な役割を担っていた。なお炭頭と炉頭の関係の深さは『禪規』「亀鏡文」において、各職位と大衆との関係が示される際、「炭頭炉頭」「炉頭炭頭」と一括りにされていることから、その密接さを窺い知ることができる。

さて灯頭であるが「堂頭侍者・聖僧侍者・殿主・堂主・淨頭・爐頭之類竝係維那所請」（『訳註禪規』一三三頁、※「請頭首」と炉頭と同様に維那が任命権者であることがわかる。一方で、炭頭と同様に勸化もその職掌となっている。

このように火に関連する職位を確認すると『禪規』においては、炭頭が住持から任命を受ける点、また「知客・浴主・炭頭・街坊・堂主等在堂外下間」（『訳註禪規』四四頁、※「赴粥

飯」と僧堂内の座位が示されるなど重要な職位と位置づけられる。一方の炉頭・灯頭は維那の管轄となるわけだが、いずれにせよ、これらの職位を担うのは僧侶なのである。「亀鏡文」では、他の職位と同様に、大衆の為に奉仕する旨と合わせて、大衆も炭頭・炉頭の恩に報いるべき旨が示されている。

次に『叢林校定清規総覽』（二二七四年成立、以下『校規』）を確認する。

十四 當代住持涅槃

一分儀孝衣。

孝子。布襪巾坐具。主喪。絹襪巾。知事。襪巾。頭首。襪巾。耆舊内外執事。襪巾。方丈近事行者。襪巾。行堂眾行者。腰帛。隣封尊宿。襪巾。遠近檀越。抹帛。作頭執事人。布衫巾。諸莊甲頭。布衫巾。火客布巾。已上孝衣。有無輕重。又在主喪。孝子。知事。臨時較議。

（『正統藏經』卷二二、二〇丁裏）

まず清規上「火客」の語が最初に登場するのは『校規』である。記載箇所は住持遷化に際しての喪服（孝衣）規定の条である。当該箇所では孝子・主喪以下が纏うべき服装が列挙されているが、「火客」は最下位に位置づけられている。また衣服素材・規格においては孝子以下、方丈近事行者まで、並びに隣封尊宿が「襪巾（直襪を指すか）」とされている。一

方で火客は「布巾」となり列挙される喪服の中では最も簡素な衣服とされている。推定するに「襷巾」を着する者はすべからず僧侶と思われるが、それ以外は沙弥・童行や在家者となり、結果『校規』における火客は在家者が務めていたと解釈できる。そして火客などの叢林内労働者も住持遷化に伴う儀礼には参列していたことがわかる。

それは『禪林備用清規』巻九（二二一年成立、以下『備規』）の以下の記載からも窺い知ることができ。

食 孝服

侍者小師（麻布直襪） 兩班頭首（苧布直襪） 主喪（生絹直襪）
法眷親密尊長（生絹直襪） 次法眷師孫（生絹腰帛） 辦事郷人
（生絹腰帛） 諸山（生絹腰帛） 檀越（生絹頭巾腰帛） 方丈行者
（麻布道服） 方丈僕從（麻布服巾） 眾行者（苧布頭巾） 甲幹火佃
（麻布頭巾） 作頭（麻布服巾）

場 上祭資次

知事 頭首 主喪 西堂 耆舊 蒙堂 前資 老宿 眾寮 辦事
舊侍者 郷人 法眷 莊頭 庵塔 小師 師孫 方丈行者 六局
行堂 待詔 方丈直廳 方丈轎番 老郎 莊甲 火佃 修造（諸
色作頭有祭）

（『正統藏經』巻二二二、六三三表裏）

『備規』巻九は「当代住持涅槃」の記述から始まり、上記もその流れの中の「喪服」「序列」規定の一つとなる。このように『校規』『備規』からは、住持遷化の儀礼に火客・火佃も参列していることがわかる。

また『備規』では以下の記載が存在する。

湯 列項職員

直歳之職。日生事務。無爽其時。護惜山林庇風水。牧養火佃。成
樞常住。掃洒廊廡。疏決溝渠。措辦柴薪。巡警火盜。

（『正統藏經』巻二二二、五六丁表裏）

『備規』の記載には「火佃」の存在が記され、直歳の管轄下に置かれていることがわかる。そして火佃は「牧養（飼育）」される存在であった。そもそも「佃」は小作人を意味する。中国では宋代以降、地主（貴族・大寺院）が小作人（佃）に土地を耕作させる「佃戸制」が現れたが、叢林においても「佃」という存在が労働を担うようになったのである。

『備規』巻四「海 交割什物（寺員什物の引継ぎ）」には、「諸莊佃戸換契（諸莊の佃戸の契を換う）」（『正統藏經』巻二二二、四七丁表）とあり、莊園に配される佃が寺院と雇用契約を結んでいることを伺い知ることができる。そのため『備規』においては、火を司る役割は在家者が務めていたことになり、彼らは「牧養」と表現される扱いであった。

なお『備規』には火佃の他に「客佃」の存在も示されている

『瑩山清規』にみられる僧俗のかかわり（澤城）

九三

るが、「列項職員」条には以下のように記される。

莊主之職。提督農務。不可失時。檢察田段。牧養客佃。頑暴者懲戒之。貧病者優補之。單丁者以時差役之。旱澇災氣。課誦禳保。勿縱淫祀。恣害物命。諸佃重過。具申山門。暫到經過。溫存食宿。毋尚刻剝。竭力運謀。使火佃有追思之心。常住有羨餘之益。方為善美矣。

（『正統藏經』卷一一二、五六丁裏）

病者に対する配慮がみえる一方、「頑暴」な人間に対しては制裁を加えることを示し、佃の過ちが複数回に渡れば寺院への報告が義務付けられるなど、徹底的に管理すべき対象とされている。

当節では『瑩規』成立以前の中国禅宗における人工・火客の位置づけを確認した。周知の通り禅宗の大きな特徴の一つは、平素における雑務を「作務」と捉え、それ自体を仏行としたことである。特に火客に注目すると、火を司る役割も「火頭」として僧侶の務めとされたのである。『禪規』制定時点では当該職は細分化されたが、僧侶の職位であることに変わりはなかった。しかし『禪規』記載内容からも伺い知ることができのように、叢林の大規模化（莊園の所有等）に伴って、多種多様な職位が登場し、また在家者の力も必要となっていた。そして『校規』『備規』の段階では、火客・火佃として在家者が雇用関係を結んだ上で、その職位を担ってい

くようになる。これら叢林内労働者に対する一定の配慮は存するが、彼らは知事等に管理される存在と位置づけられていた。

3、道元禅師における人工・火客の位置づけ

前節で『瑩規』成立以前の中国の清規類を中心に人工・火客の位置づけを概観してきたが、では彼ら叢林内労働者に対する道元禅師（一一〇〇～一二五三）の眼差しはどのようなものであったか。そこで禅師の著作の中でも『永平清規』に収録される『典座教訓』『知事清規』を検討対象として考察していく。まず前者からみていこう。同書は叢林の食の統括者である典座の職務と心構えが示されているが、以下の箇所では人工等に関する記述が認められる。

①典座親見飯羹調辨處在、或使行者、或使奴子、或使火客、教訓
什物

〔『典座教訓』の註釈的研究（上）』『宗字研究紀要』二八・二九、三〇〇頁、※以下、『宗研典座教訓』〕

②駐錫於建仁一兩三年（中略）帶一無頭腦無人情奴子、一切大小事、惣説向他

〔『宗研典座教訓（下）』九六頁〕
③便問典座法寿。座云、六十八歳。山僧云、如何不使行者・人工。座云、他不是吾

典座の務めが記される箇所①では、典座寮内における雑務全般を、行者・奴子・火客が担っている様子がわかる。また帰朝後の建仁寺内の典座の様子を伝える件②だが、奴子が典座内でのあらゆる事務に従事させられている様子がわかる。そして道元禪師入宋時の老典座とのやり取りの件③では、老典座と対するまでは、材料の買い出しなどは、行者・人工がやるべきものとして禪師は捉えていた。勿論、典座が高齢であることを考慮してではあるが、道元禪師の人工に対する意識を窺い知ることができる箇所である。

さて『典座教訓』は貞応二年（一二三三）道元禪師二四歳の入宋時のエピソードと、帰朝後嘉禎三年（一二三七）道元禪師三八歳時点における典座に対する説論とが記されている。一方、典座を含む知事全般の職掌と心構えを説示する『知事清規』は、寛元四年（一二四六）道元禪師四七歳時点での著作となる。丁度「大仏寺」が「永平寺」に改称されたタイミングであるが、次にその『知事清規』から人工・火客の記載を拾っていこう。

まず「知事」項では以下のように記される。

監院教浄人工市買、先當同他子細説、然後乃使矣
（小坂機融・鈴木格禪『道元禪師全集』巻六、一九八九年、春秋社、一四六頁、以下『全集』）

ここでは、人工は浄人とともに、監院の命によって市に買物に出る役を担っている。そしてこの一文の直前に『三千威儀経』を引用し、買物に向かわせるにあたって彼らに訓示すべき内容を明示している。なお浄人は諸雑役を行う在家者とされている。（小坂機融他『原文対照現代語訳 道元禪師全集』巻一五、二〇二三年、春秋社、三三〇頁、以下『現代語訳全集』）
次に「典座」項での記載を確認してみよう。

①縦差行者人工等照顧

〔全集〕巻六、一五八頁

②蒸飯作羹。或使行者。或使人工教他燃火

〔全集〕巻六、一六一頁

①の記載からは、典座寮における常住物を行者・人工に見守らせるとしても、最終的には典座が責任をもって管理すべき旨が示されている。そして②では、ご飯や羹等を煮炊きする際の火の番を行者・人工に任せる旨が記される。ここでも監院項と同様に、火を扱うにあたっての注意点を『三千威儀経』で以て示している。

次に「直歳」項を確認していく。

巡護山門、防警賊盜、差遣人工、輪撥莊客、並宜公心勤力、知時別宜。（中略）直歳與諸知事、齊在庫院。然而常應在直歳司、而照顧于人工等之所作成否。直歳司雖立寺門之内。當東廊之外而置之

〔全集〕巻六、一六四頁）

直歳の職掌として、人工の差配や小作人の「輪撥（順次手配）」（『現代語訳全集』巻一五、一八八頁）がある。当該箇所は『禪規』「直歳」の引用部となるが、後段は道元禪師独自の内容となる。ここでは人工等の仕事が完遂できるかどうかが「照顧（照らし合わせてよく調べる。十分に気をつけること）」すべき旨が、直歳の役目として定められているのである。同じく「直歳」項を見てみよう。

諸寺置漏刻於直歳司、人工兩人知之。直歳巡護山門、彌謹彌節、不可懈怠。修換什物、乃嚴乃飾。爲百姓、爲火客、以公爲心、以私莫心

〔全集〕巻六、一六六頁）

上記引用箇所では漏刻（水時計）を二人の人工が管理する規定がある。さらに直歳の心がけが示されるが、そこには「百姓のため、火客のため、公を以て心となし、私を以て心とすることなかれ」との記述が存在する。当該箇所の「百姓」は、日本中世の用法として、農民のことを意味する語として用いられることが多いとも指摘される（『現代語訳全集』巻一五、三三三頁）。また「火客」は「火頭」とも解釈されている（『現代語訳全集』巻二五、一八九頁）。「百姓」「火客」が具体的な職名なのかどうかは判然としないが、いずれにせよ、直歳に

使役される農務者や火の番をする人間を指している。そして彼らに対す直歳の眼差しは、私欲に流れるのではなく、公明正大であることが求められているのである。

道元禪師著述の清規類から禪師の叢林内労働者観をみてきたが、そもそも『典座教訓』『知事清規』は知事への訓示や職掌を主たる内容としている。そのため監督者視点からの彼らが描かれるわけだが、既に石井清純氏が、人工・行者は叢林機構内部において僧侶の補佐役として知事の管理下おかれていると指摘しているように（石井清純「永平寺撰述文献に見る道元禪師の僧団運営」、『道元禪師七五〇回大遠忌記念 道元禪師研究論集』大本山永平寺、二〇〇二年、四二二頁）、彼ら叢林内労働者は肉体労働を担う人間以上でも以下でもないというのが、道元禪師の眼差しといえるのではなからうか。

4、瑩山禪師の人工・火客の位置づけ

最後に瑩山禪師の叢林内労働者観を考察していく。まず『洞谷記』所収の記載に注目していこう。

①同四月八日、開堂法儀次序（中略）尼衆沙彌童行（各各九拜）。

人工（再拜）

（『諸本対校洞谷記』五二〜五四頁）

②新任持入院（中略）知事、頭首、大衆、侍者、小師、尼衆、沙彌、童行、行者、人工、各各禮賀

〔諸本対校 洞谷記〕七一・七四頁

③ 陞座罷礼賀次資（中略）七、沙彌童行 八、行者（各各九拜）

九、人工（再拜唱應）

〔諸本対校 洞谷記〕七四〇七五頁

まず新任持が初めて法堂を開くにあつての行事規定
①では、説法後の人事行礼において、沙弥・童行に続き
人工が「再拜（二拜）」することが定められている。また新命
住持の入寺の規定②には、住持説法後の人事行礼におい
て、沙弥・童行・行者等と並んで人工が「礼賀」することが
記され、さらにその陞座罷における礼賀規定③において
も、九番目に人工が「再拜」すべき旨が記されている。
次に唱衣等の記載を確認していく。

① 住持遺物商量等事（中略）或人工已上均等排分。擔籠人工。僧
分一倍、舍維人工（擔骨一等）、若亡僧遺衣等排分、擔籠一
等、直廳（悉隨分排分）、沙彌童行者（僧三分二）、人工火客
（行者三分一）

〔諸本対校 洞谷記〕八四〇八五頁

② 齋僧錢商量事（中略）沙彌童行什員（各行僧三分二）、人工・什
員（行者三分一行之）

〔諸本対校 洞谷記〕八六〇八七頁

僧侶遷化後の遺品分配に関する規定①を中略部分から
も必要事項を補いつつ見ると、住持遺品が存する場合、三分

〔登山清規〕にみられる僧俗のかかわり（澤城）

の一は大衆以下に分配されるとされる。その他、西堂、都
寺・首座、平僧遷化時の分配にも触れている。そして住持や
その他の僧の遺品（唱衣）を、人工・火客にも分配すべき旨
が記されている。葬儀の際、龕を担ぐ人工、火葬（舍維）關維
とされる（東隆眞監修『現代語訳登山禪師』洞谷記、春秋社、二〇二
一年、二八九頁、以下『現代語訳洞谷記』に携わる人工等の臨時
配役に対しても、遺品の分配が定められている。

また齋時に施主より財施がある場合②においても、人
工に分配する規定がある。

このように『洞谷記』では、各種の住持説法罷における人
事行礼や亡僧時の唱衣の際に、序列は最も低いとはいえ人
工・火客が衆僧とともに当該行事に参列し、また僧侶の遺品
の一部を享受する権利が担保されているのである。

『校規』『備規』においても住持が遷化した際の火佃の喪服
規定が存在するが、『洞谷記』では人事行礼・唱衣など、人
工・火客が参加すべき行事数が増加していることがわかる。

さて叢林内労働者が山内行事に末席とはいえ参列している
わけであるが、『洞谷記』所収のそれらの行事は、新任持開
堂・入院や亡僧などの特別臨時行事が主であり、当該行事に
山内の出家者・在家者の別なく一堂に会する必然性が存する
といえよう。

一方『瑩規』に目を移すと、そのような臨時の場合だけで

『瑩山清規』にみられる僧俗のかかわり（澤城）

なく、人工・火客が年中行事に主体的に参加すべき規定が存在する。それが本稿冒頭で紹介した歳末に修される一連の施餓鬼である。除夜施餓鬼「疏」には以下のように記されている。

※再掲『瑩規』「除夜施餓鬼」

今月晦日、迎年窮歳尽之除夜、將救所緣群生之亡魂。兼日、令勸化合山緇白、而諷誦諸經神呪

疏では、大晦日に修された施餓鬼の功德を群生に巡らすことが宣されるが、その功德には十二月十日以後に修された看經も含まれている。そしてその看經を行う主体は「合山緇白」とされる。つまり山内に居住する「僧侶」と「在家者」とが諷經の主体者であることが明確化されているのだ。道元禪師が記した『知事清規』では、典座寮内の雑務（火の管理）を行者・人工の兩人が務める旨が示されているが、一方で「扱米扱菜等時、行者諷經回向竈公」（『全集』巻六、一六〇頁）とあるように、典座寮内での「竈公諷經」に関われるのは、在家者である「人工」でなく、沙弥戒を受けたと思われる「行者」、つまり準出家者のみとされる。典座寮内における日常の行事と、歳末の年中行事の違いがあり、同基準での比較とはならないが、叢林内労働者に対する態度において両禅師間には差異があるといえるのではなからうか。

では僧俗をあげての看經の目的を歳末看經「勝」で再確認

してみよう。

※再掲『瑩規』「歳末看經勝」

是以、歳末、故転数日、寺中、專勸看經、回向 寺領田畠耕死蠢動含靈、乃至且（且カ）越所領所生牛馬六畜、及山林受生禽獸虫類、水陸一切前亡後滅。上自三宝手足供給之人工火客、下至畜生、残害横死之下賤愚蒙、皆所助僧至大悲之威神力、悉得感小因能大之勝妙果（笑）

諷經功德の主たる回向対象は、冒頭でも触れたように、寺領内で耕作の際に死なせてしまった虫類や、檀越所領の耕作馬などの動物である。そしてその直後に「上は三宝手足供給の人工・火客」と回向対象が追加されている。このことから、当該年に死去した人工・火客の追善供養を併修していることがわかる。なお『瑩規』では、人工・火客以外に、叢林に居する在家者と思しき職名（例えば「奴子」「奴婢」等）は存在しないことから、この両職でもって、叢林に居住する在家者全体を示していると思われる。

つまり叢林内労働者（白）からしてみれば、亡き同僚（人工・火客）の為に追善供養を営なむという構図となる。単なる労働力として雇われに過ぎない、と清規史的には把握される人工・火客に対して、『瑩規』では、彼らに対する追善供養を年中行事として設け、さらに彼らに読經を勸化しているのである。これは亡き同僚に対する追慕の念を喚起させてい

ると捉えることができる。そして瑩山禪師の彼らに対する眼差しは「三宝手足」であった。伽藍等の諸整備業務や煮炊きの番等は、単に僧侶の代行としての「雑務」などではなく、その行為は「三宝供養」、つまり功德が生じる行為であると明示しているのである。

これら歳末看経・除夜施餓鬼から浮き彫りになる瑩山禪師の労働者に対する態度は、先の『洞谷記』『洞谷十境』にも認められる。

洞谷十境 加小序（中略）僧行火客、俱修梵行、心根塵縁、同作佛事。運水般柴、無非神通妙用、摘葉探果、盡是轉妙法輪。

〔諸本対校 洞谷記 一九頁〕

ここでは、永光寺境内地や周囲の自然環境などの十所に関する風雅を読み上げているが、その序文において「僧侶（僧行）と山内労働者（火客）とが、ともに仏道を修している」と記している。なお「洞谷十境」では、瑩山禪師が終焉の地として永光寺を定めている。その洞谷山における行住坐臥に思いを巡らした言葉の中に「僧行火客、俱修梵行」が登場するわけであり、晩年における瑩山禪師の、僧俗観が表れているといえよう。それが具現化されたのが、同寺での行事規定『瑩規』所収の歳末看経・除夜施餓鬼と解釈することも可能であろう。

一方で年末行事や臨時行事へ参加する機会があるとはい

『瑩山清規』にみられる僧俗のかかわり（澤城）

え、僧俗の区別は厳然と存在している。では、「俱修梵行」の行き着く先は何か。その答えの一つといえるのが、同じく『洞谷記』所収の「発心作僧事」の以下の記述であろう。

若年來人工中、淨發心而望作僧者、先令著行者衣、而淨行持戒。或補給頭參頭承侍鎮橋等。經兩三年、又許直褌小中衣、或補鐘頭炭頭等。又經一兩年、而授衣入衆。

〔諸本対校 洞谷記 九二頁〕

ここでは複数年人工を務めた者の中で清らかな発菩提心があつたならば、行者となつて戒を受けるか、あるいは給頭や鐘頭等を務めた後に法衣等を受けると規定されている。つまり人工という叢林内労働者が、受戒して雲水となることが可能となっているのである。

松尾剛次氏はこの「発心作僧事」を取り上げ、瑩山禪師の入門儀礼システムは、出家希望者の修行歴によつて国家的授戒制（南都北嶺系戒壇）が組み込まれた独自の入門制度と、それとは無関係の制度とが並存していることを指摘している（松尾剛次『新版鎌倉新仏教の成立―入門儀礼と祖師神話』吉川弘文館、一九九八年、二二九頁）。また竹内弘道氏が既に指摘しているように、当該規定では実に多様な経歴や身分の人を対象としていることがわかる（竹内弘道『瑩山禪師『洞谷記』―草創期の曹洞宗叢林の姿を今に伝える宝庫―、『現代語訳洞谷記』一四頁）。このように、初期教団が勢力を拡大する上において、僧俗間わ

ず多種多様な人材を取り込んでいるわけだが、人工もまたその対象とされたのである。

この点を鑑みると先の「俱修梵行」という思想は、単に叢林内の僧俗間における平等意識という側面だけではなく、叢林内における僧侶生産を措定した発想ともいえよう。だからこそ歳末という期間、読経を修させ功德を積むという業に携わらせたのではなからうか。いずれにせよ「三宝手足」を、将来的に「三宝（僧宝）」そのものに変化させるような素地が『瑩規』には組み込まれているのである。

5、まとめ

本稿では『瑩規』「除夜施餓鬼」疏に記される人工・火客に着目し、叢林内労働者の位置づけを検討してきた。

まず火客に関しては灯史・語録の記載から、唐・北宋以前の中国の叢林においては「火頭」の役職が存在し、それを務めるのは出家者であることが確認された。また現存する最古の清規『禪規』には、火客・火頭は記載されていないが、それら火にまつわる役職は細分化され「炭頭」「炬頭」「灯頭」となり、いずれの職位も僧侶が務めていた。一方、時代が下った『校規』においては「火客」の存在が清規史上初めて明記されるが、その役割を担っていたのは在家者と推定された。またほぼ同時期に著された『備規』では「火佃」という

役職が登場し、この「佃」は寺院と雇用契約を結んでいることが同清規から伺い知ることができた。両清規の記載から火頭等僧侶が担っていた配役は、火客・火佃という専門職として在家者が務めるようになったのである。そして彼らは住持の葬儀には参列していたと把握されるが、『備規』「直歳」の職掌で「牧養」と記されるように、あくまで管理される対象と見なされていた。

また人工に関しては、『禪規』において直歳・磨頭・莊主の職掌において言及が認められ、所謂の工夫（在家者）として「行者」と呼ばれる存在と共同しながら、肉体労働や雑務を担っていたことを伺い知ることができる。

『瑩規』成立以前の中国叢林での火客・人工の位置付けは上記の通りであるが、道元禪師の清規関連著作ではどのように扱われていたのか。

まず『典座教訓』からは寮内における雑務を担うのは、火客・行者・奴子であることがわかる。次に道元禪師の晩年に差し掛かった時期に記された『知事清規』では、監院・典座・直歳の職掌において人工（明確な職位としてかは不明だが、火客の記載もある）の言及が認められる。当該文献後半部は、『禪規』巻三の引用に基づいて論述されるわけで、その著述内容は当然『禪規』と共通するわけだが、禪師独自の説示箇所注目すると人工は使役される対象として示される。むしろ

ろ、知事の心構えとして、責任をもつて彼らの労務を管理し、その労務規範を彼らに明示することが強調されている。そういった管理・指導とともに知事の彼らに対する姿勢として、私欲ではなく公明正大な態度で臨むべき旨も併せて示されるのである。また典座寮内では、人工・行者は同じ労務に従事するが、竈公諷經を司るのは行者であり、その点において僧・俗の線引きが明確になっている。

最後に瑩山禪師の叢林内労働者への眼差しを、中国禪宗・道元禪師の清規類における捉え方と比較しながら検討した。

『瑩規』『洞谷記』を紐解くと、まず新任持に関わる人事行札への参加や亡僧遺品分配が規定されているなど、『校規』『備規』と比較すると、叢林内労働者の山門行事へ関わる度合いが増していることがわかる。その最も顕著なものが、本研究で主たる検討対象とした歳末看経・除夜施餓鬼であろう。この行事は数日以上にわたる読経が組み込まれており、在家者もまた主体的に取り組むものとなっている。これらは僧侶の修行に準ずる行事規定といえるであろう。この点は、『知事清規』と『瑩規』を同一線上で語るの聊か無理があるが、道元禪師の規定する竈公諷經（行者のみが務める）と大きく異なる点と思われる。そして俗を含めた行事の根幹には僧俗が「俱修梵行」との思想が据えられていた予想される。叢林内労働を単なる雑務でなく、三宝供養へと昇華させたその視線の先に

は、彼らを正式な僧侶へ、との風景を描いていたといえよう。このような態度は、瑩山禪師の叢林観の特徴の一つといえるであろう。

さて歳末看経・除夜施餓鬼に記される人工・火客を中心に、『瑩規』における僧俗観を検討してきたが、どちらかといえば積極的な側面を取り上げた。しかし現代的観点から改めて当該行事を検討すると、注意すべき内容が含まれている。

本稿冒頭で述べたように、この歳末行事は寺領・檀越領で死んだ「動物供養」が主たる目的と解される。そして亡き人工・火客は、そこに付随あるいは含有される形で回向対象となっている。つまり動物と人間とが同列に供養されているのである。現代において、例えば愛玩動物と人間とを共同に埋葬する事例が出てくるなど（鶴飼秀徳『ペットと葬式』朝日新書、二〇一八年、五七頁）肯定的意見も存するが、葬儀・埋葬で人と動物を同等に取り扱うことに対して抵抗感を持つ人の割合も高いであろう。

そのような現代的傾向を引き合いに出さずとも、そもそも『瑩規』には亡僧行事はもとより、「亡者回向」「在家等人回向」が存在し、在家者に対する追善供養（あるいは葬送儀礼）が規定されている。相対的にみれば同じ在家者とはいえず、「亡者回向」等の対象に比して人工・火客が下位に位置づけ

られていたといえるのである。また除夜施餓鬼が動物転生譚を並べ立て「転凡入聖」を願うのに対し、亡者回向等では亡き人を「覚靈」と尊称していることから、同じ在家人への追善供養に明確な差が認められるのである。

管見の限り『瑩規』以前の清規において、叢林内労働者に特化した追善供養の規定を見出すことは出来ない。その点において、当該行事は（併修であっても）先進的な儀礼といえるが、上記のような問題点も含まれていることを最後に指摘しておく。

『瑩山清規』所収の願文について

小早川 浩 大

一、はじめに

『瑩山清規』には寺院における各種儀礼の実施時期や内容とともに、儀礼中に用いられる願文が多数収められている。

願文とは、仏に祈願する際の趣意や施主の誓願などを記すものであるが、⁽¹⁾ここには「発願文」や「回向文」とともに「疏」も該当する。儀礼中に用いられる疏を検討することは、当時の儀礼においてどのような誓願がなされていたかを知ることができる。さらに、これらの『瑩山清規』所収の疏は、宗門における儀礼執行の基本となっている『昭和修訂曹洞宗行持軌範』（昭和六十三年九月十五日第一版・平成二十七年四月一日第三版発行、曹洞宗宗務庁。以下、『行持軌範』）においても多数引用されていることから現在に与える影響も大きいため、これらの疏を検討することは現在の儀礼を考えるにあたっても意義深いものといえる。そこで、本稿では『瑩山清規』所収の願文について、特に疏に焦点をあてて、その成立や位置づけについて考察を加えるものである。

二、禅宗清規における疏

禅宗における疏については語録や詩文集に確認することができるが、たとえば『禅苑清規』（一一〇三）「赴粥飯」には以下のようにある。

今晨修設有疏、恭对雲堂代伸宣表。伏惟慈証。宣疏罷云、上来文疏已具披宣。聖眼無私、諒垂昭鑑。仰憑尊衆念。（鏡島元隆・佐藤達玄・小坂機融著『訳註禅苑清規』四六頁、曹洞宗宗務庁、一九七二）

上記に「今晨修設、疏あり、恭しく雲堂に対して代つて宣表を伸ぶ」とあるように禅宗儀礼において疏が用いられていることを確認できるが、より具体的に疏の内容を掲載するものとして『禅林備用清規』（一三二一）以下、『備用清規』がある。同清規には「聖節陞座諷經」（続藏一一二冊三一左上。以下、丁数のみ表記）、「如来降誕」（三三二左下）、「涅槃成道」（三三二左下）、「達磨祖師忌」（三三三右上）、「百丈祖師忌」（三三三左上）、「楞嚴会」（巻三・三九右上）の各儀礼において用いられる疏の

本文が掲載されている。なお、その後に成立する『幻住庵清規』（二三二七）や『勅修百丈清規』（二三三六）にも疏の本文が掲載されている。

三、『瑩山清規』所収の疏について

ここで『瑩山清規』に所収される疏についてみると以下のとおりとなる。「①三朝佳節疏」（『宗学研究紀要』三五号一〇五）一〇六頁。以下、頁数のみ表記、「②涅槃会疏」（一一一頁）、「③降誕会疏」（一二五頁）、「④土地堂念誦」（一三七頁）、「⑤楞嚴会出班疏」（二四七頁）、「⑥四月土地堂念誦疏」（三六号二六四頁。以下、頁数のみ表記）、「⑦施餓鬼供疏」（二六九一七〇頁）、「⑧楞嚴会満散疏」（二七三頁）、「⑨永平忌疏」（二七七一七八頁）、「⑩大乘忌疏」（二七九一八〇頁）、「⑪達磨忌疏」（二八一八二頁）、「⑫十一月土地堂念誦疏」（二八四頁）、「⑬成道会疏」（二八六頁）、「⑭除夜疏」（二八九頁）、「⑮竜天疏」（二九二頁）、「⑯歳節衆寮諷經土地堂念誦疏」（二九四頁）、「⑰大般若結願疏」（三四号二〇二頁）による一七種類を確認できる。

これらのうち、①から⑯までの一六種類については『瑩山清規』の「年中行事」のなかで記載されており、⑰のみは「回向」のなかに記載されている。

上記について、宗学研究部門の共同研究において実施した七種類の諸本対校の結果により各疏の本文の異同箇所を確認

するとほぼ異同がないものであった。²⁾ そのため、本稿では最古の写本である禅林寺本『瑩山清規』（二三七六）の本文を確認することとするが、各疏の実施時期に着目すると以下のとおりである。

まず、元亨四年の年号を記すものが九種類あり、それらは①「正月三日」、②「二月十五日」、③「四月八日」、④「四月十五日」、⑧「七月十五日」、⑨「八月二十八日」、⑩「十月五日」、⑬「十二月八日」、⑮「正月一日」という各日付を記載している。

また、年号は特定していないが日付が記されるものが④「四月十四日」、⑥「七月十四日」、⑦「七月十四日」、⑩「四年九月十四日」の四種類である。

そして、年号を記さないが実施時期を窺い知れるものが⑫「十一月中」、⑭「除夜」、⑯「歳節衆寮諷經」の三種類であり、その他として⑰「大般若結願疏」がある。

四、疏の構成について

疏の構成を確認するにあたって対句表現に着目し、各句の平仄を確認した。³⁾ これらのうち、以下の④及び⑥土地堂念誦疏について平仄が整った対句で構成されていた。

④土地堂念誦疏

竊以、

薰風扇野、
炎帝司方。
当法王禁足之辰、
是釈子護生之日。
躬哀大衆、
恭詣靈祠。
誦持万徳之洪名、
回向合堂之真宰。

⑥土地堂念誦疏

切以、
金風扇野、
白帝司方。
当覚皇解制之時、
是法歳周円之日。
九旬無難、
一衆咸安。
誦持万徳洪名、
回向合堂真宰

しかし、④及び⑥以外の疏をみると、基本的に対句をとるが、部分的に平仄が不完全なものを含むものであったのである。そこで、この点を踏まえて以下に『瑩山清規』所収の疏

の成立について考察することとしたい。

五、疏の成立について

先に述べたように、禪宗清規において疏の本文を掲載するものに『備用清規』があった。この『備用清規』は『瑩山清規』の成立に先行するものであり、『瑩山清規』の成立にあたってその影響が指摘されている⁴。そこで両清規の疏を比較すると、後述するように「楞嚴会満散疏」に同内容を確認することができる。この点からも疏の作成にあたって『備用清規』を参照したことが窺い知れるが、冒頭の偈文のみ的一致であり、それ以外の本文は全く異なっていることから、『瑩山清規』の疏は独自に作成されたものであることがわかる。

なお、『備用清規』「楞嚴会疏」のなかには、以下のように「白仏偈」、「普回向」、「右語」という語がみられる。

白仏偈 妙湛総持不動尊、首楞嚴王世希有。銷我億劫顛倒想、不歷僧祇獲法身。仰冀洪慈俯垂照鑑某州某寺住持某。今月十五日、伏値本師釈迦如来大和尚結制之辰、預於十三日、恭敬大仏宝殿、啓建楞嚴勝会、宮備香華灯燭、以伸供養。比丘衆、誦讀大仏頂上行首楞嚴神咒、称揚聖号。所集功德、献神位了。右伏以云、

普回向 偈上来現前比丘衆、諷誦楞嚴秘密呪。回向護法衆龍天、土地伽藍諸聖造。三途八難俱離苦、四恩三有尽蠶恩。国界安寧兵

革銷、風調雨順民康樂。一衆重修希勝進、十地頓超無難事。山門鎮靜絕非虞、檀信婦依增福慧。十方三世一切仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。

右語 右伏目、湧宝光於無見頂相、有化仏之宣揚。建勝幢於室羅筏城、銷摩登之幻妄。永嚴秘典、誓畢弘持。屬長期之安居、爰開端於此日。同声敷暢、林木池沼皆演法音。一利普資、蠢動含靈俱蒙饒益。恭願聖天子永嚴睿筭、過大椿一万六千。給孤氏允輔昌朝、慶奕棄光明盛大。海衆了单伝之旨、祇園集永固之祥。但某甲、下情無任激切屏營之至。謹疏。

（三八左下～三九右上。太字及び傍線部は筆者）

上記のうち、「疏」に該当する箇所は「右語」以下となる。しかし、『瑩山清規』では当該区分が用いられておらず、「展疏云」や「疏云」という語から「謹疏」までがひとつの流れとなっており、そのなかに前述の「白仏偈」と「右語」に該当する内容で構成されている。この「白仏偈」には傍線部のように「所集功德、猷神位了」（三八左下）とあるが、『瑩山清規』ではより具体的に神祇名が列挙されている。このことから『瑩山清規』所収の疏が願文としての性格を持つものであることがわかるのである。なお、『瑩山清規』において「展疏云」として示されるもののうち、『備用清規』の「右語」に該当するのは「右伏以」、「竊以」、「右潜

以」、「切以」、「右蜜以」、「右蜜惟」に続く箇所となる。

そこで、例として『備用清規』卷三「楞嚴会」の「右語」をみると以下のとおりとなる。

湧宝光於無見頂相、有化仏之宣揚。
建勝幢於室羅筏城、銷摩登之幻妄。
永嚴秘典、誓畢弘持。
屬長期之安居、爰開端於此日。
同声敷暢、林木池沼皆演法音。
一利普資、蠢動含靈俱蒙饒益。
恭願、

聖天子永嚴睿筭、過大椿一万六千。
給孤氏允輔昌朝、慶奕棄光明盛大。
海衆了单伝之旨、祇園集永固之祥。

但某甲、下情無任激切屏營之至。謹疏。

このように平仄を整えた対句（「隔対」「单対」）が用いられていることがわかる。ちなみに、『備用清規』より後に成立する『幻住庵清規』（一三二七）に掲載される「仏生日疏」（続藏一・一冊四九〇左上）は四月八日の「本師釈迦如来大和尚示現受生之辰」の際につとめられる仏降誕会の疏であるが、これをみると以下のように平仄が整った対句が用いられていることがわかる。

右伏以、

春滿毗藍園優鉢曇花、自天垂降、
香繞無優樹妙菩提果、当処示生。

白玉臺万象仰瞻、

黄金驅九龍灌沐。

某等仰承慈應適會誕辰。

諷秘密之真詮敢忘遺教、

猷蘋蘩之薄供輒罄微誠。

本師釈迦如来大和尚、伏願智慧海宏深蕩、慈波於無窮無極。

功德山高聳垂道樹而益茂、

蓋榮同十方諸仏大転法輪。

与法界衆生俱成。正覚但某等下情無任瞻望、玉毫激切屏營之至。

謹疏。

また、参考までに『瑩山清規』に先行する無字祖元（二二二六～二二八六）の語録をみると、同様に平仄を整えた対句が用いられている。⁵⁾

さらに、『瑩山清規』より後に成立する虎関師錬（二二七八～二三四七）撰『禪儀外文集』（二三四二序）の「疏」においても平仄が整った対句を用いているものが撰述されている。⁶⁾ 以上のように禪宗儀礼における疏には平仄を整えた対句が用いられているのである。

そこで、『瑩山清規』所収の疏に眼を向けると、先にみたように平仄が整った対句が用いられていたのは「④土地堂念

誦疏」及び「⑥土地堂念誦疏」の二種類であった。これらは具体的な年号を記さないものだが、そもそも『禪苑清規』「結夏」（八六頁）及び「解夏」（九一頁）を出典とするものであり、独自に作成した疏という訳ではない。

『瑩山清規』所収の疏のうち、具体的な年号を記載するものとして元亨四年（二三二四）がある。元亨四年は瑩山禪師が能登国酒井保において正和二年（二三二三）に開創した洞谷山永光寺の伽藍整備に取り組んでいる時期となる。

永光寺における動静については『洞谷記』に記載されているが、『瑩山清規』所収の元亨四年の年号を持つ疏と『洞谷記』の記載内容とは重複しない。このことから禪林寺本『瑩山清規』と『洞谷記』とは補完関係にあることが指摘されるものである。⁷⁾ 特に元亨四年四月八日に行われた開堂法儀次序における「拈本願疏」については『瑩山清規』所収の「③降誕会疏」が該当するものと考えられる。この点からも『瑩山清規』所収の疏と『洞谷記』とに関連性が窺えるのである。そこで元亨四年の年号を記す疏に注目してみると、いずれも平仄が完全には整っていないものであることがわかった。その一例として「③降誕会疏」をあげると以下のとおりとなる。

右伏以、
曇花瑞現、徧界香氣曼引。

『瑩山清規』所収の願文について（小早川）

懺日質麗、滿天光輝普照。

三祇劫滿之最後身。

四八莊嚴之大妙相。

是凡是聖、悉婦仰、

天上天下唯我獨尊。

三百余会法雨潤遠浴、

二十余年德風響久扇。

仰願、

毫光益來際、而福業利塵沙。

伏請、

心華開滿地、而莊嚴敷法界矣。謹疏。

さきに『幻住庵清規』『仏生日疏』においては平仄が整った対句で構成されていることを確認したが、冒頭の「曇花瑞現、徧界香氣曼引。懺日質麗、滿天光輝普照」を取り上げてみても平仄が整っていないことが確認できるのである。

また、先に取り上げた「⑧楞嚴会滿散疏」をみると以下のとおりとなる。

右蜜以、

涌宝光於無見頂相、有化仏之宣揚。

建勝幢於室羅筏城、銷摩登之幻妄。

昨屬長期之安居、啓此勝会。

今当覺皇之解制、各円法歳。

知乘此神咒力、而三惑頓消。

忽開此明咒心、而十地速登。

情与無情、同音說法。

能与所境、互換主伴。

常恒為仏事、

不退施法益。

外重眷筭無窮之山徳、而加風雨調適之恵祐於天下。

内転法輪不退之性海、而普日月照耀之智光於群生。謹疏。

これについては、『備用清規』『楞嚴会』と一致する冒頭の句については平仄が整っているが、それに続く「昨屬長期之安居、啓此勝会。今当覺皇之解制、各円法歳」では平仄が整っていないものとなっている。このように元亨四年の年号を記す疏において平仄が整っていない理由について検討するにあたり、入元僧との関係から考えてみることにしたい。

元亨四年前後の時期にあつて、瑩山禪師と関わった入元僧に孤峰覚明（一二七一〜一三六二）がいる。孤峰に関する記述は、古写本『洞谷記』の「元亨三年（一三三三）六月二三日」条（三三頁）にみえるほか、流布本『洞谷記』の「正中元年（一三三四）一月一日」条（五〇頁）に参問した記録がみえる。この時期に孤峰が参学していたことから、元亨四年の疏の作成時期には瑩山禪師との交流があつたことが知られる。しかし、先にみたように元亨四年の疏の平仄が整っていない

かったことから、疏の作成にあたって孤峰が平仄に関する影響を与えた訳ではないことになる。ただし時期的にみて『備用清規』が参照できる環境をもたらした可能性は十分に考えられる。

このほかの入元僧として、古写本『洞谷記』の「正中二年（二三二五）五月二〇日」条（六七頁）にあるように大智（二一九〇～三三六）が来山している。¹⁰大智は『大智偈頌』で知られるように詩文に長じている人物であり、偈頌を作成するにあたっては的確に押韻を用いていることが確認されている。¹¹つまり漢字の音韻に精通していることが窺い知れるのである。

さきにもた疏は平仄が不完全なものであったとはいっても、たとえば「昨属長期之安居、啓此勝空。今当覓皇之解制、各円法歳」の「歳」や、「知乗此神咒力、而三惑頓消。忽開此明咒心、而十地速登」の「登」のように部分的に文字を変更すれば平仄が整う程度のものである。とはいえ、音韻に精通する者にとつては違和感があるであろう。仮に違和感があったのであれば微調整の範囲で対応できる程度のものである。しかし、実際にはそのような修正は行われなかったのである。この点を踏まえると、大智の影響を受けることがなかった正中二年の大智参学以前、つまりは元亨四年に疏が作成されたものであるということが推察されるのである。

六、小結

以上のように『瑩山清規』所収の願文について、疏に焦点をあててその位置づけと成立について考察を加えた。

疏の位置づけについては、疏の内容とともに神祇名を列挙することから願文としての性格を持つものであった。

また、疏の成立については、今回確認した元亨四年の年号を持つ疏は平仄が完全に整っていないことから、正中二年（二三二五）に大智が参学する以前、つまり元亨四年に成立したものとされる。

瑩山禪師に先立つ時期に活動した蘭溪道隆（一二一三～一二七八）には「大覚禪師遺誡」が伝わるが、そこには「一、参禅学道は、四六文章に非ず、宜しく活祖意に参ずべし、死話頭を念ずること莫かれ」（『天日本仏教全書』九五、一二頁上）とあり、四六文を学ぶことが仏道修行者の本分ではないとするものの、実際には四六文が用いられていたことが指摘されている。¹²この点からもわかるように、疏において平仄を整えることが第一義ではなく、あくまでもそこに示された禅僧としての境涯や見識が重要なのである。

本稿で確認したように、『瑩山清規』所収の疏については平仄を完全に整えていないものであった。しかし、そのことは後世の手による修正が加えられていないことの証左といえ

る。さきに述べたように、元亨四年以降に成立する『禅儀外文集』においては、平仄を整えた対句で構成された、いわゆる四六文で書かれた疏を選出している。そして、この傾向は絶海中津（一三三四～一四〇五）が伝えた『蒲室疏法』によって、より顕著となるからである。この点を踏まえてみると、『瑩山清規』に所収される元亨四年の疏に後世の手が加わっていないということは、それらが『洞谷記』に遡ることができるといえることとなるのである。ただし、ここで注意すべき点は、疏の撰述が瑩山禪師自身によるものかについては今後も更なる検討を要することである。¹³⁾

さきに、『瑩山清規』所収の疏は諸本間の異同がほぼみられないことを確認した。そして、「⑪達磨忌疏」を除き、現行版『行持軌範』においてほぼ同文が収録されている。¹⁴⁾つまり、現在用いている疏は『洞谷記』の世界を共有できる貴重な資料ということになるのである。そのため儀礼において用いる場合、この点に留意することが肝要といえよう。

〔註〕

- (1) 侯冲「咒愿及其异名」〔雲南社会科学〕二〇一一年第六期
一三五頁～一三八頁。
(2) 禅林寺本『瑩山清規』と他の六種の諸本との異同箇所は以下の通り。「③降誕会疏」瑞現→現端・悉帰仰→悉皆帰仰、「⑤

楞嚴会出班疏」誦日咒→誦咒、「⑦施餓鬼供疏」尺尊→釈尊、「⑧楞嚴会滿散疏」種知→「知」「始」「本稿では文字数の関係上「知」を用いた。・開此明→開明此、「⑨永平忌疏」修行→経教、「⑪達磨忌疏」遐邇→遐陬・初→剋・期→吝・憶→想、「⑫土地堂念誦疏」詣→請、「⑬成道会疏」知→智
「⑭除夜疏」慈→悲・蜚蜚→昏昏・為今→今為、「⑮竜天疏」諍→争、「⑯歳節衆寮諷経土地堂念誦疏」詣→請、「⑰大般若結願疏」八万塵勞之→八万四千之塵勞消。

(3) 当日の発表資料において各疏の平仄を一覧表で示したが、本稿では紙幅の関係上、関係箇所のみを指摘することとする。

(4) 竹内弘道「瑩山清規」と『洞谷記』〔宗学研究紀要〕二〇一〇年、一九九〇）にその影響が指摘されている。

(5) 西尾賢隆「中世禅宗の墨跡と日中交流」二二頁～一三頁（吉川弘文館、二〇一〇）参照。発表時は蘭溪道隆を指摘したが、より適切な資料として無学祖元を取り上げる。

(6) 『禅儀外文集』（四条寺町刊、一六二六、京都大学貴重資料デジタルアーカイブ所収）の「疏」項（二丁オ～七六丁ウ）。

(7) 小坂機融「清規変遷の底流（一）」（『宗学研究』六、一九六三）及び「同（二）」（『宗学研究』七、一九六四）に指摘され、松田文雄「洞谷記について（一）」（『宗学研究』八、一九六五）、山端昭道「瑩山禪師の禅風について」（『宗学研究』一〇、一九六七）で論究される。尾崎正善も禅林寺本『瑩山

清規』の解題（『禪宗清規集』七八一頁、臨川書店、二〇一

四）においてこれを踏襲している。さらに秋津秀彰『磬山清規』諸本の成立過程について（二〇一三年九月二日開催日本印度学仏教学会発表）では、「年中行事」から「臨時行事」を抜いたものであると、その関係性を指摘している。

(8) 東隆眞監修『諸本対校磬山禪師「洞谷記」』（春秋社、二〇一五）五六頁。以下、『洞谷記』の頁表記に同書を用いる。

(9) 上記以外の疏のうちで平仄が整っていない箇所のうちの一部をとりあげると以下のとおりとなる。「①三朝佳節疏」皇徳有普、海嶽被不残患、「②涅槃会疏」無為実相之徳用、被子来際、「⑤楞嚴会出班疏」湧宝光於無見頂相、覆舌相於大千沙界、「⑦施餓鬼供疏」業山幽邃、日月光不能照、「⑨永平忌疏」洞水逆流、巨海波涛為雷、「⑩大乘忌疏」偃溪遠識、興起宗風不古、「⑪達磨忌疏」章疏之科節星繁、名相之教網雲敷、「⑫土地堂念誦疏」以表佳節之誠志、以見人物之多幸、「⑬成道会疏」蓋衆生有具如来知慧徳相、若大覚無示衆生迷悟方便、「⑭除夜疏」蠢蠢含類、非大慈無深濟、「⑮竜天疏」護法侍衛、堅心如来付嘱、「⑯歳節衆寮諷経土地堂念誦疏」十方施主、增福增慧、「⑰大般若結願疏」惣持明咒、能除一切災難。

(10) 孤峰及び大智の動静については榎本涉『南宋・元代日中渡航僧伝記集成』（勉誠出版、二〇二三）一〇八頁～一一一頁参

照。

(11) 山口晴通「大智禪師偈頌研究の一考察」（『印度学佛教学研究』一七（一）、三三八頁～三三二頁、一九六八）参照。

(12) 前掲西尾文献に「遺誡の四条目に、参禅や学道は、四六文を学ぶことではないとする。蘭溪は、修行者のあるべき規矩の一つを示す。そうはいっても、禅の世界を表現しようとする、四六文もまったく用いないわけにはいかなかった」（二五五頁～二五六頁）とある。

(13) 茂木無文『仏祖諷経の仕方』（代々木書院、一九三五）五〇頁では、三仏忌、達磨忌、高祖忌の五編については磬山禪師親撰とする。

(14) 『磬山清規』と現行版『行持軌範』と共通する疏において、異同箇所をあげると以下のとおりとなる。「②涅槃会疏」異同ナシ（『行持軌範』一二〇頁、以下、頁数のみ）、「③降誕会疏」悉婦仰↓悉皆昂仰（一三三頁）、「④土地堂念誦疏」恭↓肅（一五〇頁）、「⑤楞嚴会出班疏」誦日咒↓誦咒（二四六頁）、「⑥土地堂念誦疏」時↓辰・回向↓欽報（一九一頁）、「⑦施餓鬼供疏」施餓鬼供疏↓盂蘭盆施食会疏 業↓惑・不得↓不能・尺尊↓如来・覚皇↓諸仏（一八三頁）・業定↓含生・罪惡↓無明・業苦↓迷苦・今夜↓斯辰・無尽↓無量（一八四頁）、「⑧楞嚴会満散疏」右蜜↓右伏（一八九頁）・覚皇↓覚王・各円↓各々・開此明↓開明此・当恒↓常恒・叡箒↓叡

『瑩山清規』所収の願文について（小早川）

算（一九〇頁）、⑬成道会疏「右密↓右伏（二二五頁）・一茎
↓一金・永耀↓永輝（二二六頁）、⑰大般若結願疏「久持金
剛不壞之壽命↓久持金剛不壞之壽命增長福慧・八万塵勞之一
切苦↓淤泥難拔之根塵消滅苦惑（九五頁）。

瑩山紹瑾と喫茶文化

館 隆 志

はじめに

日本における喫茶文化は、奈良時代の後期には輸入されていたが、平安時代の末期には廃れた状態になっており、栄西（一一四一～一二二五）が宋朝式の喫茶文化、いわゆる抹茶法を輸入し、その後再び流行することになった。禅僧によって輸入された茶は、当初は禅寺を中心に広がったと考えられるが、さらに諸宗や諸地域を含め、全国的な広がりを見せるようになった。

茶と言えば臨済宗というイメージがあるかもしれないが、鎌倉時代で言えば、曹洞宗も臨済宗も関係なく、それぞれの禅寺で同じように茶が飲まれた。事実、鎌倉時代の禅僧の記録として、茶に関連する記事がもつとも多いのが道元（一一〇〇～一二五三）であり、次いで瑩山紹瑾（一二六四～一三三五）が多い。

曹洞宗、臨済宗ともにこの時代の寺院文書類の伝存数が多くないため、寺院の文書には茶に関連する記事は多くない。

しかし、禅僧たちの説法録には多くの茶に関連するものが含まれており、それらの記事から、禅寺における喫茶文化や茶の栽培の実態などが解明されつつある。

鎌倉時代の禅僧たちの説法録を中心として記録を紐解いた上で、道元の喫茶文化について考察したところ、道元は禅寺における宋朝の儀礼である喫茶文化を極めて重視していたことが分かってきた。¹ 喫茶文化、それは道元にとって修行の一つであり、「家常茶飯」「尋常茶飯」として茶を飲んでいたと考えられる。

このような道元の喫茶文化の受容状況を踏まえて、瑩山の喫茶文化について論じようとするのが本論である。これを論じる前に、当時の茶がどのようなようであったのかについて、『鎌倉時代禅僧喫茶史料集成』² による成果を踏まえて簡単に解説しておきたい。

まず、この時代の茶は宋朝式の喫茶儀礼であり、禅寺では鎌倉前期に輸入され、鎌倉後期にもこれが継承されている。

宋朝式の喫茶儀礼は、天目式の茶托と茶碗を用い、茶葉を粉

末状（茶末・末茶）にしたものを茶碗に入れ、これに湯を注いだのちに攪拌させるものである。

この鎌倉時代の禅寺の茶の色は緑であつたらしい。茶は基本的に禅寺で栽培されていたらしく、茶種を入手し、茶園に植え、花が咲いて実を付けたら、茶種にして収穫し、これを再び植えていたようである。これらは、禅僧の語録から初めて明らかになってきたことである。このような、僧侶自身による栽培は、本来仏教では戒律で禁止されている耕作に当たるが、禅寺では修行の一つとして耕作を肯定して受容していたからこそ可能となった。

茶を摘むのも禅僧自身であり、一山総出の作務である普請をして摘茶した。この「摘茶」「種茶」に際して、禅僧が上堂して説法し、偈頌を残すことがあり、鎌倉時代の禅僧たちの記録には「摘茶」「種茶」の上堂説法が収録されている。この時代の禅寺における喫茶文化は、茶を飲むというだけではなく、栽培し、それを摘むことも含めて修行であつた。

たとえば、伝記史料によれば瑩山は東福寺の白雲慧暁（仏照禪師、一二三三～一二九八）に参学しているが、『仏照禪師語録』『東福寺語録』の「普請種茶」からは、当時の東福寺には茶園があり、一山総出の作務で茶樹の種を植えていたことがわかる。東福寺で修行した寂室元光（一二九〇～一三三七）は、東福寺の茶園で茶を摘んでいた際にその茶摘みの姿を認

められているが（『百応禪師紀年録』嘉元三年条、茶に関わることは当時の禅寺では修行の一部として重視されていた。瑩山もこのような修行をしていたのである）。

また、「平常心是道」として日常生活を重視した禅寺では、茶は問答に登場し、それが後に公案になった。³⁾『正法眼蔵抄』『阿羅漢』に「仏法ノ事ヲ云時、粥飯茶等ヲツカフ、此門ノ定レル習也」「³⁾とあるように、説法で茶が用いられるのは、この時代の禅宗の特徴の一つでもあつた。茶は鎌倉時代の禅寺で極めて重視されていたのであるが、そのことが曹洞宗に残された鎌倉時代の史料からも窺えるのである。

『瑩山清規』における喫茶文化

瑩山の喫茶文化を考える上で、最も重要なのは『瑩山清規』であり、そこには多くの喫茶儀礼、いわゆる茶礼が見られるからである。

このうち、『瑩山清規』地「日中行事」には、「凡粥罷齋罷、寮中衆婦寮問訊喫茶」〔³⁾〕とあり、辰時（午前七時頃）から午前九時頃）の粥罷と、午時（午前十一時頃から午後一時頃）の齋罷に喫茶が規定されている。

道元の場合は粥罷〔³⁾〕と晡時坐禅後の喫茶〔³⁾〕が、蘭溪道隆（一二二三～一二七八）の場合は粥罷と齋罷の喫茶が〔³⁾〕、秋澗道泉（一二六三～一二三三）の場合は辰（午前七

時頃から午前九時頃)の食後と已(午前九時頃から午前十一時頃)の喫茶が「24.18」、それぞれ規定されている。毎日茶を飲むという行為が、『瑩山清規』によって規定され、状況的には鎌倉時代の他の禅僧の状況とも符合しているのである。

この他、特別な行事に際しての喫茶儀礼が多く収録されている。『瑩山清規』には、正月「25.1.6.10」、涅槃会の献茶「25.3」、新到「25.4」、仏誕会の献茶「25.5」、結夏「25.6.10.11」、解夏「25.6.10」、冬至「25.6.10」、献茶「25.7.8」、祖师忌の献茶「25.15.17」、先師忌の献茶「25.18」、葬送儀礼の献茶「25.20-22」など、数々の儀礼で茶が用いられていることがわかる。そして、そのような儀礼で用いられる茶とは別に、「尋常」「家常」に茶が飲まれていたということである。このうち、新到に茶を供養するのは「25.18」、道元が特に重視していた儀礼であり「25.20」、これが瑩山にも継承されていることを確認することができる。

また、『瑩山清規』天「年中行事」「25.13」には、

芙蓉置通衆随意喫茶。永平依此儀把針処、寮主毎日煎湯、通衆随意喫湯。当山又随此式。但毎日衆寮喫湯次、一日読亀鏡文。

とあり、「把針処」に僧侶が飲むための湯か茶を置くという儀礼が記されている。「永平依此儀把針処、寮主毎日煎湯、通衆随意喫湯」との記述からは、道元の事例に倣って瑩山の寺でも行われていたことが解る。

宋代に成立した『大徳寺五百羅漢図』「浴室48」⁴⁾は参考になり、浴室前の机の上に、浄瓶、茶焙、茶盞、茶托が描かれている。『大徳寺五百羅漢図』「裁縫45」には、「把針処」に運ばれる湯か茶の図が描かれるため、「把針処」の喫茶・喫湯は南宋に遡るものであることがわかった。

道元や瑩山の代の曹洞宗寺院では、「把針処」には『大徳寺五百羅漢図』「浴室48」のとき、湯か茶が飲める一式がつかれ、修行僧は適宜飲めるようになっていくことになる。このように道元が輸入した南宋儀礼は、その多くが瑩山の代にも継承されていたと考えられる。

記事として多いのは、献茶の儀礼であり、三仏忌、仏・菩薩、祖师、先師に対する献茶、葬送儀礼などにおける献茶が記録されている。このような儀礼に際しては、必ず回向が読まれるが、あるいは儀礼の作法の記録として、あるいは回向の一文に茶の記事が含まれることにより、儀礼の中の献茶の実体が明らかになるのである。

『伝光録』の道元伝

『伝光録』は、瑩山によって撰述された灯史であり、そこに記された茶の記事は、基本的には僧伝史料や古則公案に記された茶の記事というだけであり、僧侶の伝記や古則公案を通して、茶について多くの理解があったということしか分か

らない。しかしながら、『伝光録』の道元伝における、茶に関連する記事は、当時の茶に関する古則公案について理解する上で重要である。

『伝光録』（乾坤院本）永平道元章〔ぎんぎん〕には、道元が入宋し、諸師参学していた時、径山住持の浙翁如琰（一一五二—一二三五）に参じた際の記事が、

七歳ヲヘテ、廿四歳ノ春、貞応二年二月廿二日ニ、建仁寺ノ祖塔ヲ拜辞シテ宋朝ニ趣キ、天童掛錫ス。大宋嘉定十六季（癸未）季ナリ。在宋間、諸師ヲ訪シ中ニ、始径山琰和尚見。琰問云、イツレノ時カ此間ニ来レル。師答云、四月間。琰云、群ニ随如是来レリ。師云、既是群ニ随恁麼来ス如何。又是ナラン。琰掌一掌シテ云、這多口阿師。師云、多口阿師ナキニ非。作麼生又是ナラン。琰云、且坐喫茶ヨ。

とある。この記事は、『三大尊行状記』『三祖行業記』などのこれより古い道元の伝記史料には掲載されていないものの、道元の在宋時の状況を知る上で重要である。

道元が径山に赴いた際に如琰と入山時の問答をしているが、恐らく方丈に入室していると見られる。如琰の「イツレノ時カ此間ニ来レル」に対して、「四月間」と応え、如琰が「群ニ随如是来レリ」と問答すると、道元は「既是群ニ随恁麼来ス如何。又是ナラン」と応える。これに対して如琰が道元をひっぱたき、「這多口阿師」と。道元はひるまず「多口

阿師ナキニ非。作麼生又是ナラン」と応答する。最後に、如琰は「且坐喫茶ヨ」と回答したのである。

まるで、「趙州喫茶去」の公案のような何気ない出だしの応答であるが、道元は問答が始まっていることに気づいて機敏に応答し、「且坐喫茶（まあ坐ってお茶でも召し上がれ）」と如琰に言わしめていることになる。つまり、道元は方丈での喫茶を認められたのである。これが「喫茶去」であれば、茶を飲んで出直して来いほどの意味を含むが、「且坐喫茶」であれば、認められ入室しての喫茶を許可されたことになる。

この話が史実であるかは、確かめようもないが、伝記の構成からは、如琰から「且坐喫茶」という言葉をもつて認められた道元が、それに満足せずにさらに師を求めていく姿が描かれていることになる。「且坐喫茶」という言葉は、瑩山が撰述した道元伝の中で重要な役割を担っていたのである。

『洞谷記』における永光寺の茶樹

瑩山の『洞谷記』には、瑩山門下における茶の扱いを知る上で興味深い記事が二点収録されている。

まず、『洞谷記』（大乘寺古写本）元亨三年（一二三三）六月廿三日条〔3339〕には、

同六月廿三日、五老峰（戊亥）隅、靈水湧出。覚明禪人曰、此山誠靈地也、茶是靈木也、自然生水、又高原水、必靈水也。凡此地

有五靈。一予求塔頭所、始見此平坦地、是最初靈也。次見茶樹自然生、第二靈也。次靈水自然湧出、第三靈也。次安自筆五部大乘經、第四靈也。次安五老遺書、第五靈也。

とある。永光寺に靈水が湧出し、これに因んで、永光寺に滞在していた臨済宗法灯派の孤峰覚明（二二七―一三六二）が述べた言葉が収録されている。覚明は、茶が靈木であり、自然生水や高原水も靈水であることを述べた上で、この洞谷山に五靈があるという。

一つ目は覚明が塔頭を建てるところを探していたところ平地がすぐに見つかったこと、二つ目は茶樹が自然に生えていること、三つめは靈水が自然に湧出していること、四つめは瑩山自筆の五部大乘経が納められていること、五つめは五老の遺書が納められていることを挙げています。

このうち、茶樹が自然に生えていることを第二靈として挙げているが、これは当時の禪寺が、茶を植樹して栽培することが一般的だったことを踏まえたものであろう。茶は基本的に禪僧がその地で植樹するものであったが、永光寺では「靈木」である「茶樹」が自然に生えていたため、これを覚明が五靈の一つとして取り上げたのである。

鎌倉時代の禪寺では茶が栽培されており、これを僧侶が普請して植樹して栽培し、さらに種から植樹を繰り返していたことが、この時代の禪語録の読解から判明している。その多

くは宋地から輸入した茶を用いたものと考えられているが、永光寺では古代に植えられた茶樹がそのまま自生しており、これを用いたのであろう。当時、禪寺を建てるような場所に茶樹が自生している例が少なかったと想定され、それゆえに覚明は「第二靈」として取り上げたのであろう。これは当時の曹洞宗における茶の栽培の状況を知り得る貴重な記事と言える。

ちなみに、永光寺は石川県羽咋市にあるが、加賀の地は江戸時代には茶の産地として知られるようになる。永光寺に限らず、鎌倉時代の禪寺の周辺地で、江戸時代以降に茶の産地として知られる場所がいくつもあり、禪寺での茶の栽培が、周辺に波及していった可能性は想定されるべきであろう。

もう一点は、『洞谷記』（大乘寺古写本）「元応二年（庚申）、除夜小参」〔38〕である。この小参では、瑩山は「当山因由」を話し始める。その詳細は省くが、瑩山は「第八伐闍羅ふたら弗多羅尊者」が夢中に入り、その説示を受けてこの地に茅屋（章庵）を建てたことを述べる。そして、この中で、

仍結茅屋、接待方来、茶湯点松葉、器物用栢葉。始受施供、以合子為研、々未泊定、人施函丈、接待雲水。遠慕洞山、近重感夢、合号洞谷山永光妙莊嚴院。〔39〕

と、瑩山は草創間もない永光寺で修行僧を接待するのに、茶湯には松葉をもつていれ、器物には栢槿の葉を用いたことを

述べている。ここで重要なのは、茶湯を入れる際に「松葉」で代用する場合があり、器物として柏槿の葉を用いたことが記されている。器物としての柏槿の葉は、茶筴の代わりとしたのであろうか。この点はよく分からない。

しかしながら、松葉の利用は、茶葉がなくても、形だけでも茶をいれているかのようにしていたことが窺えるため重要である。この場合、入れていたのは「茶」のような、緑色の飲み物であるが、代用してまで似せるということは、その儀礼が重視されていたことを示している。修行僧の接待に茶をいれるという儀式が、極めて重視されていることがわかる。

おそらくは、永光寺で自生していた「茶樹」は数が少なく、来客用の茶が調わなかったのであろう。このようなことをあえて説法で述べたことは、後には植樹して茶樹を増やし、茶葉による接待が可能になったことを示唆しているように。

瑩山伝における茶

瑩山と茶にまつわる話として、瑩山と徹通義介（一二一九—一三〇九）との問答で、義介に「逢茶喫茶、逢飯喫飯」と答えて印可を受けた話が最も著名であろう。しかしながら、この話は中世の瑩山伝には登場しないものである。

伝史料は、大部の伝記が存在することにより略伝が後世に作られる場合もあるが、多くの場合は後世になって作成さ

れた方が内容が増加される傾向にある。瑩山の伝記のうち、瑩山と義介の開悟の際の問答について、内容の少ないものから順に提示すれば以下のようになる〔2523〕。

①『仏祖正伝記』（一三九九年）

大乘一日、問師云、近日公見処如何。師云、平常心是道。乘云、如何知平常心。師云、不属知不知。大乘默識、許付授云、汝有超師之氣概。宜興永平宗旨。

②『洞谷五祖行実』（成立年時不詳）

价公曰、公近日見処如何。平常心是道、作摩生理会去。

師云、不識。云、道不属知、不属不知。師云、昨夜崑崙暗中走。价公默許便云、爾有超師機、宜興永平宗旨。

③『永平伝法記』（一六四六年）

或時、聞拳趙州平常心是道話、豁然大悟。通和尚云、你什麼生会。師云、黒漆崑崙夜裏走。通云、更道更道。師云、逢茶喫茶、逢飯喫飯。通微笑云、汝向後興洞上宗風矣。

すなわち、①では「平常心是道」と「不属知不知」が回答であったが、②では「平常心是道」は義介からの問いかけに組み込まれた上で、「不識」「道不属知、不属不知」「昨夜崑崙暗中走」が回答となり、③「平常心是道」は提示された公案として組み込まれた上で、「昨夜崑崙暗中走」「逢茶喫茶、逢飯喫飯」が回答となっている。

瑩山伝の永光寺系統と総持寺系統で伝わる伝記史料があり、その成立は複雑であることが指摘されている。「平常心是道」が共通しているので、「不属知不知」を継承する②が成立した上で「昨夜崑崙暗中走」が追加されたと考えるのが自然であり、②の「昨夜崑崙暗中走」を継承した上で、③で「逢茶喫茶、逢飯喫飯」が追加されたように考えられる。いづれにしても、「逢茶喫茶、逢飯喫飯」は後世成立の伝と考えられよう。この悟道話の変遷は、伝記の成立を考える上で重要である。

しかしながら、この伝記が成立した当時、「逢茶喫茶、逢飯喫飯」と答えた姿こそ、瑩山の伝に相応しいと考えた僧侶があつたわけであり、中世から近世にかけての曹洞宗僧侶が「茶」を日常の修行生活の一部として重視していたことが伝わるのである。

『十種疑滞』『十種勅問奏対集』における茶

『十種疑滞』あるいは『十種勅問奏対集』は、後醍醐天皇からの十種の勅問と瑩山紹瑾による回答である。ただし、諸本によつて十種の内容に異同があり、瑩山紹瑾の真撰かどうかという点は疑問が持たれることが多い。しかしながら、後世の成立であっても、勅問や回答に茶に関する話が含まれることが、茶の受容状況を考える上で重要である。

たとえば、『十種疑滞』[以止]の第八問は、

第八ノ尊問ニ、教内者、悉ク以功徳為行。人皆為父母、供靈供、献レトモ茶湯、不消不費、朕亦有疑滞。

山答云、隔壁、梅香親「自己」。句雖通満座、華葉少シモ不損。雖聞香、鼻孔亦無跡。心志通スル処如此。若費ハ化札相而可属有為生滅供養。真ノ面白ハ無相也、雖受ト供養、不跡不費、只雨露ノ如「草木ヲ畜」。今上、若シ是レニテ而無御納得者、譬バ以文雖知其用処ヲ、文字モ紙モ如不損也、只タ一念觀心之処、供養ナリト云々。

とあり、後醍醐天皇からの質問として「人皆為父母」、供靈供、献レトモ茶湯」とある。これによれば、当時の人々が茶湯を献じていたことが記されている。ただし、鎌倉時代に実際に献茶湯がどれほど一般的に行われていたのかは注意しなければならない。また、このことは、本史料の成立状況を考える上で重要な視点であろう。

また、『十種勅問奏対集』[356]には、

勅問五曰、人皆為先考先妣、雖備靈供献茶湯、少許無消。不知受供否。

山曰、如蜂採花、但取其味不損花香。何消之有哉。又俱舍世間品曰、中有以香為食。由食香故名健達縛。若少福者、唯食惡香。若多福者、妙香為食云々。

とあり、後醍醐天皇からの同じような質問が記されている。

回答の方向性は似ているが、細かい相違が多く史料的评价を考える上では看過できない。

一方で、『十種疑滞』『十種勸問奏対集』が成立した時点では、少なくとも亡き父母の為に霊供や茶湯を供養することが一般的になっていたわけである。それは何時の時代であろうか。この点を踏まえつつ、本史料の成立について考察する必要が生じている。

おわりに

本論は、主に瑩山と喫茶文化について、鎌倉時代の禅僧たちの記録から読み解いた喫茶文化を踏まえて論じたものである。曹洞宗の禅林における喫茶文化が論じられたことはこれまでほとんどなかった。それは、禅と茶と言った場合、臨済宗が中心であったという一般的な認識に基づいているのかもしれない。

しかしながら、道元と同様に、瑩山も禅林における喫茶文化を重視していたことが、瑩山の著述の内容からも明らかとなったのである。今後はこのような研究蓄積によって、曹洞宗における喫茶文化の受容を解明していきたい。

キーワード・曹洞宗・禅宗・瑩山清規・洞谷記・伝光録

註

- (1) 館隆志「道元と喫茶文化」『駒澤大学仏教学会論集』五二、二〇二二年。
- (2) 史料の引用は、館隆志「鎌倉時代禅僧喫茶史料集成」(勉誠出版、二〇二三年)により、引用に際して同書の文書番号を用いた。
- (3) 館隆志「禅宗における茶の受容と継承―禅と茶を考える―」『国際禅研究』八、二〇二二年。
- (4) 『大徳寺五百羅漢図』(『大徳寺伝来五百羅漢図』、思文閣出版、二〇一四年)。
- (5) 横山龍顯「『洞谷五祖行実』成立年代考―瑩山禅師伝をめぐる諸問題」(『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』二十、二〇一九年)では、『永平伝法記』の成立を「洞谷五祖行実」成立後と推定。
- (6) 横山龍顯「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』四十九、二〇二二年。
- (7) 『十種疑滞』『十種勸問奏対集』の真偽問題については、これを真撰とする論考もあるが、多くの場合これを偽撰と判断している。竹内弘道「十種勸問をめぐって」(『宗学研究』三十七、一九九五年)で研究史がまとめられている。

慈廣寺本『瑩山清規』について

——『瑩山清規』編纂事情に関連して——

廣 瀬 良 文

はじめに

『瑩山清規』は中世において瑩山紹瑾禪師（二四六一—三三二五）が永光寺で編纂した「行持次第」がいわば祖本となり、様々な系統の写本が中近世曹洞宗に流布し、中世・近世曹洞宗寺院の行持の在り方に極めて強い影響を与えることとなった。近年の『瑩山清規』研究においては、曹洞宗総合研究センターおよび同所員各氏による研究の進展も目覚ましいものがあるといえよう。^{①②}

さて、筆者は中近世曹洞宗の伝法や、切紙にみられる行法などについて研究を行ってきた。特に、慈廣寺（愛知県新城市）の所蔵文書については長年にわたり、駒澤大学近世史研究会による調査が行われており、筆者もその末席に加えていただいた。慈廣寺所蔵文書約一万点の悉皆調査による保存・調査・研究が行われ、その中で、慈廣寺本『瑩山清規』を見出すことができた。

同本の特徴として挙げられるのは、他の諸本には無いよう

な祖本に遡りうる古形と考えられる箇所が散見されることである。本論では慈廣寺本の紹介と、慈廣寺本を通じてみえてくる、諸本の源流となったであろう『瑩山清規』祖本の編纂年や編纂目的などの性格について考察しておきたい。

一 「僧堂記」と『道元和尚広録』・『正法眼蔵』

まず本書の特徴としては、他の諸本に記さない「僧堂記」の内容を含むことである。

「僧堂記」は道元禪師撰とされながら内容不明であった典籍であるが、『瑩山清規』には粥時において「僧堂記」を毎朝読誦することが記されている。慈廣寺本にみられる「僧堂記」の文言は、「僧堂記云、自非仏祖之行履不履、自非仏祖之法服不服也。謂行履者、名利早拋來、吾我永捨去、不近国王大臣、不貪檀那施主、輕生而隱居山谷、重法而不離叢林。尺璧（不宝）、寸陰是惜、不顧万事、純一弃道。此乃仏祖之嫡孫、人天之導師也。」という（慈廣寺本『瑩山清規』）。これは

『道元和尚広録』巻八の「除夜小參」において、「所謂家訓

者、自非仏祖之行履不履、（中略）人天之導師也。」とあるのが出典である。⁴⁾

この「家訓」はおそらく『三大尊行状記』の中で如浄から道元が授かった最期の「遺囑」の内容と極めて密接に関連し、如浄禪師から道元禪師・瑩山禪師と継承され、重んじられた家訓であったと推測される。⁵⁾

さて、この「僧堂記」であるが、中世において他の事例を見出すことができた。「僧堂記」とは題されていないものの、「身心学道」巻に見いだされる。同巻の懷契による「仁治癸卯仲春初二日 懷契」の奥書の後に、同文が「永平初祖小参云」あるいは諸本により「永平和尚小参云」と書き出され、「自非仏祖之行履（中略）導師也」との文が引用される。

『正法眼蔵』「身心学道」巻のうち、乾坤院本と正法寺本・および近世の卍山本・永沢寺本には無いものの、耕雲寺本・徳雲寺本・円応寺本・瑠璃光寺本・洞雲寺本には同文が存在しており、少なくとも梵清はみているようであり、中世には存在していたことがわかる。

「僧堂記」に説かれる叢林における学道の在り方が、「身学道」「心学道」を説く「身心学道」巻の内容と関連性が高いと認識されたのであろうか。如浄下での道元の伝法の逸話である「身心脱落」話と関連すると認識されたからか、また同巻には「金襴衣」の受持に触れる箇所もあり、法服に関する

「僧堂記」の内容と関連すると認識されたか。いずれにしろ同文が中世において重視された時期があったことを裏付けることができるであろう。

二 慈廣寺本『瑩山清規』について

本書は筆跡と内容から中世後期の写本であるとみてよい。

前半が欠如しており、題名が欠落しているが、文中に丁数が記されていたため、何丁分が欠落しているか判明する。それによると、十丁半が前欠であり、十一丁裏からが現存していることがわかる。内容としては、『瑩山清規』の異本である。一方で後半部には他本には収録されない回向文や吉凶判断のための記事を多数含んでいる。筆写者は不明である。ただし「主能察」とあるため、能察なる僧が所持していた時期があったようである。また「施餓鬼」「結縁諷経」に「公方無回向」とあり（十五丁）、「公方」とは足利將軍のことでありと推測されることから、室町戦国期の成立であろうかと考えられる。前半は年分行持が記されているが、一月から三月の冒頭部は欠落しており、四月十五日の結夏から年末の土地堂念誦までを記す。後半の回向文を中心にした箇所については、食事の際に唱えられた読誦經典としての性格を持つ「僧堂記」の引用に引き続き、様々な修行生活で使われる偈文がならび、行持・供養の回向文、葬儀の際の念誦文、供養や葬

儀の際の作法・秘訣といった順序に並ぶ。

また前半部の年中行持についても中心は読誦される文言や作成・掲出すべき書や可漏などの書式である。その点では維那や書記が必要な情報に偏った性格を持つ『瑩山清規』でもある。

なお、当初より『瑩山清規』には維那等が参考にすべき諸回向部分の「別紙」があったことが指摘されており、慈廣寺本が単なる後からの抜き書きではなく、当初からの形態を伝える可能性も存することは想定しておく必要がある。

三 慈廣寺本における大施餓鬼文

慈廣寺本においては、七月の項において、二箇所、大施餓鬼文を記す。

①一箇所目は、読経中の手印と真言を記すためのものである。大施餓鬼文を抜粋しつつ同時に行うべき導師の印・進退を記している。「南無十方仏・南無十方法・南無十方僧・南無本師釈迦牟尼仏・南無大慈大悲觀世音菩薩 次供物加持 左手拳印 右手施印」とある。「南無大慈大悲觀世音菩薩」とあるのはまさに瑩山禪師在世時のものと思われる、大施餓鬼文によるものである。

禪林寺本では「正本」に「二字」は無いとしながら、「南無大慈大悲救苦觀世音菩薩」としており、改変がみられる。

とは既に先行研究で指摘される通りである。⁽⁸⁾

慈廣寺本は禪林寺本で改変される以前の禪林寺本にいうところの「正本」、つまり祖本による大施餓鬼文および進退を記すと思われる。ここに祖本を継承する慈廣寺本の内容を記せば以下の通りである。

- ・南無十方佛 ・南無十方法 ・南無十方僧 ・南無本師釋迦牟尼佛 ・南無大慈大悲觀世音菩薩
- 次供物加持 左手拳印 右手施印
- ・神咒加持淨食飲食・普施河沙衆鬼神・咸皆飽滿捨慳心・悉脫幽冥生善道・帰依三宝發菩提究竟得成無上覺・功德無辺尽未來・一切衆生
- 同法食 次酒水真言作水印 大拇指掘之四指並立向外加持七遍・南無薩縛怛地藥多縛盧積帝唵三・摩羅々々々々々々々々 次開口真言 彈指三下加持
- ・南無蘇婆婆耶々々々々 蘇婆婆訶 三遍
- 次施身飽滿真言五指皆立外向加持・南無三曼陀沒多喃三遍 次五仏召請証明加持合掌印
- ・南無多宝如来・南無妙色身如来・南無甘露王如来・南無広博身如来・南無離怖畏如来
- ・汝等鬼神衆・我今施汝供・此食遍十方
- 一切鬼神供・願以此功德此・普及於一切・我等与衆生・皆共成佛道

(慈廣寺本『瑩山清規』)

つまり、大施餓鬼文を踏まえた行持が行われているのである。このような点をとつても慈廣寺本の内容が祖本の内容を色濃く伝えていることがうかがえる。慈廣寺本からは、陀羅尼や印を駆使しながら大施餓鬼を進めたであろう瑩山禪師在世時の行持の在り方がうかがわれよう。また、大施餓鬼文における導師進退が明確になることは、今日の行持の在り方を考える上でも参考になる。

②二箇所目は、「次大施餓鬼云、若人欲了知・三世一切仏・応觀法界性・一切唯心造 三遍・南無十方仏・南無十方法・南無十方僧・南無本師釈迦牟尼仏・南無大慈大悲救苦觀世音菩薩・南無啓教阿難尊者 三遍」とはじめており、実態は瑩山禪師在世時より少し時代をくだった開甘露文について中途の省略をせず、読誦すべき文言全文を記す。

二度、大施餓鬼の文言が記される理由は、①は大施餓鬼中の導師の印や進退を記すものとして、②は読誦するための経文として記したからと思われる。

禪林寺本にも大施餓鬼文ではなく、開甘露文を記すが、その理由としては先行研究にも指摘される通り、開甘露文が一般的になったという背景もあつて、開甘露文の全文を読誦の際に参考にするために記したのであろう。こうした点は『正法清規』にも共通する。

四 慈廣寺本における大乘寺義介禪師への敬称

さて本書の性格ひいては『瑩山清規』全体の成立に関わる記述として特に注目されるのが、以下の記述である。

慈廣寺本においては、義介禪師の年忌供養の箇所について、「先師本寺開山价公徹通大和尚」の表現がある。ここは禪林寺本では「先師本州大乘開山价公徹通大和尚」となっている。この二箇所は書写間違いとも考えられず、祖本のまま記す慈廣寺本と、改変後の記述を記す禪林寺本の違いと思われる。

「本寺」とは当初、大乘寺住持時代の瑩山禪師にとつては、諸末寺に対する「本寺」という表現の可能性もある。その一方で、本末の本ではなく、当寺としての意味合いも考えられる。この点について確定は難しいが、いずれにしろ恐らくは大乘寺時代の瑩山禪師の立場にたつて記されている可能性が高い。こうした大乘寺の記録をうかがわせる箇所は、慈廣寺本『瑩山清規』の「僧堂開回向」に「僧堂開回向 大乘寺賀州 仰冀三宝 咸賜證明 本寺拵以今月吉日開堂」とあることにもみられる。

こうしたことから、慈廣寺本の表現・内容は瑩山禪師在世当時の祖本に遡るものが多数含まれると思われる。

五 瑩山禪師に遡る仏殿・僧堂・開殿・立柱の回向

『瑩山清規』の流れを汲む『正法清規』では、開堂・仏殿・立柱・僧堂・立柱について、すべて正法寺（岩手県）の回向文として通用させるために、正法寺の地名・寺名に置き換えられており、一見して瑩山禪師在世にさかのぼるものには見えない。

その一方で、慈廣寺本では置き換えられる前の永光寺・大乘寺・願成寺の寺名がそのまま記されている。慈廣寺本と『正法清規』は共通の系統にあり、元の地名を継承したものが慈廣寺本、在地に合わせて置換したものが正法寺本であると指摘できる。ただし、少なくとも願成寺に関しては、瑩山禪師示寂以降の追記であろう。ただし、慈廣寺本が祖本にほど近い内容を伝えていることが推測される。

○仏殿開時回向 永光寺能州

上來看転経呪 所集功德回向（中略）

○僧堂開回向 大乘寺賀州

仰冀三宝 咸賜證明

本寺拈以今月吉日開堂（中略）

○立柱回向 願成寺 賀州

仰以三宝 感垂證明（後略）

永光寺の仏殿開創は元亨二年八月十六日であり、おそらくは

慈廣寺本『瑩山清規』について（廣瀬）

永光寺教団内に過去に行われた行持の際の回向文などが集積されていたのであろう。『瑩山清規』の編纂時に参考にされたものの中には、そうした過去の行持の記録もあったと考えられる。

また、注目すべきはこの中に、瑩山禪師最晩年である正中二年五月二十九日に行われた總持寺の開堂回向を記さないことである。偶然の可能性もあるが、そうともいえないであろう。正中二年五月の總持寺僧堂開堂の回向を記さないことは、それまでの行持や回向文などを合わせながら永光寺にて元亨四年（同年十二月に正中に改元。正中元年）以前、瑩山禪師の生前中に行われたとみてよいと考えられるが、こうした推測を補強するのが慈廣寺本に記載される「山僧〔洞谷和尚之御語也〕」の箇所である。次にみてみよう。

六 「山僧〔洞谷和尚之御語也〕」について

慈廣寺本において、「山僧〔洞谷和尚之御語也〕」と記される箇所が存在する。

十二月七日・九日の項目に、「山僧〔洞谷和尚之御語也〕住裏一衆長坐。発心以来四十余年未於此兩夜打眠故、住裏二十六年多率一衆、堂裏打坐。蓋如恒規、十日以後開坐禪出」とある。「山僧」が臘八と断臂の両夜には眠らずに坐禪に打

ち込んだとする箇所である。「洞谷和尚」（瑩山禪師）の語である、とする後の者による注記である。こうした注記から、門下が瑩山禪師の筆であることを理解した上で清規を扱っていたことがわかる。

この記述からは「山僧」すなわち瑩山禪師の発心から四十余年とするが、『洞谷記』によれば瑩山禪師は十八歳の時に発心しており、五十八歳以上の時点での記述であることがわかる。

さらに瑩山禪師が「住裏」すなわち住職してから「二十六年」と述べることを考えねばならない。古写本『洞谷記』によると二十八歳で城満寺住職、三十五歳で大乗寺住持となっており、大乗寺住持を起点として瑩山禪師が計算していることがわかる。つまり恐らくは多衆を率いて住持した大乗寺住持から二十六年と考えれば、瑩山禪師六十一歳時の注記であると確定できる。

年数からしても、元亨四年（正中元年）の記述となり、矛盾無く編纂年代や瑩山禪師の年齢と合致するのである。

この翌年には總持寺の開堂と峨山禪師への譲渡、永光寺の法堂開堂があり、瑩山禪師が示寂する。城満寺住持の時代を瑩山禪師が数に入れていない点も気にかかるが、おそらくは「多率一衆」という状況が城満寺においては未だなかったためであろう。そうした瑩山禪師自身の認識をうかがわせる点

でも興味深い記事である。

この夜坐についての箇所以外にも、慈廣寺本を含めた諸本において『瑩山清規』本文に「元亨四年」の年号を記す箇所が散見され、一方では正中二年のものはなく、編纂された行持はおよそ、元亨四年（正中元年）を中心にしたものであり、編纂時期もその頃であると思われる。

以上の、慈廣寺本から得られた情報から、『瑩山清規』はやはり（編纂においては瑩山禪師一人のみの力ではなく門下の協力があったと思われるが）瑩山紹瑾禪師の親撰であり、その編纂は元亨四年（正中元年）であるといえよう。年号が記されていないだけで正中二年にまたがった可能性も無くはないが、少なくとも正中二年の總持寺開堂の時期には既に成立していたと思われる。

まとめにかえて

瑩山禪師本人の夜坐の注記等から『瑩山清規』の祖本の成立は元亨四年（十二月に正中元年に改元、一三三四）とみられる。また建築関係の回向文に、瑩山禪師生前の永光寺仏殿のものが収録されており、最晩年にあたる元亨二年の諸堂のものは含まれていないことも重要な点である。つまり、總持寺開堂や永光寺法堂開堂に関する回向文は存在しないことから、やはり元亨二年以前の成立であり、元亨四年（正中元年）

の成立としておいてよいであろう。

それでは、何故、大乘寺時代にいたるまでの過去の記録を集めつつ、元亨四年（正中元年）の記事を中心にして『瑩山清規』の祖本が撰述されたのであろうか。『瑩山清規』祖本の完成をみたと思われる正中元年（元亨四年）十二月以降の状況を見てみよう。すぐに年が変わって正中二年は、瑩山禅師の示寂する正中二年である。五月には總持寺の開堂が行われる。僧堂を開堂するということは、永光寺から峨山禅師をはじめとする多数の僧侶が、永光寺教団から分かれ、總持寺に常住することを意味するであろう。永光寺僧団にとつて大きな変化であったと思われ、あらかじめ混乱を避けるためにも備えておく必要があったと考えられる。

また、諸堂の整備にともなつて、永光寺・大乘寺・願成寺などで行われた様々な建築関係の回向が集められたのもそのためと推測される。換言するならば、元亨四年（正中元年）十二月の記事は記すものの、正中二年の永光寺およびその周辺の建築関係や開堂関係の行持や回向が『瑩山清規』に収録されない理由は、永光寺・總持寺において開堂関係の行持が行われた正中二年には『瑩山清規』が既に成立していたからともいえよう。正中二年に控えた永光寺・總持寺の新体制での運営のために『瑩山清規』が編纂されたと推測できよう。

また、峨山禅師にとつても瑩山禅師生前の行法を伝える

『瑩山清規』はその行持の継承にとつて重要なものであったであろう。峨山禅師自身も元徳二年（一一三〇）に『瑩山清規』を書写していることが知られるが、總持寺の運営にあつても『瑩山清規』を参考にしつつ、状況に応じながら總持寺の行持を行つたと思われる。諸寺院によつて地名・寺名などを変えながら用いられていくような『瑩山清規』のいわば可変自由な原型としての在り方は、その成立後の早い段階から存在したと推測される。そして、それが『瑩山清規』諸本の差異を大きなものとしたと思われ、その示寂後も諸本が多く作成されていった。瑩山禅師在世時に行われた行持が、いわば原型として用いられながら、時代や地域に合わせて多種多様に編輯され、広く書写され相承されていく。慈廣寺本においても、吉凶日や方角の判断など葬儀を執行する上で必要な知識が回向文などを列挙する後半部に増補されていることが確認される。それは社会的需要への対応という点で必要な増補であつたと思われるが、紙幅の都合上、別稿にて論じたい。

【注】

（一）秋津秀彰「『瑩山清規』諸本の「回向文」の構成について」

（二）『印度学仏教学研究』七一（一）、二〇一三年

（三）佐藤秀孝氏のもと、「瑩山清規」の研究 共同研究「瑩山禅師

- の総合的研究」が曹洞宗総合研究センター宗学研究部門によって行われた。その成果は『宗学研究紀要』三三三号二〇二〇年から三六六号二〇二三年にわたるまで公表されている。その他、宗学研究部門の秋津氏・澤城邦生氏らによって各論文が発表されている。いずれも優れた成果として参照されたい。
- (3) 『望菴僧者（中略）又、経一兩年、而授衣入衆。守永平選僧堂記。発心為先、故情勿重』（『洞谷記』）とある。『洞谷記』の引用については、河合泰弘『洞谷記』二種対照（一）（三三）（『禪研究所紀要』二六号～二八号、一九九八年～二〇〇〇年）。および、河合泰弘『洞谷記』二種対照二（一）（二）（『禪研究所紀要』三〇号・三一号、二〇〇二年・二〇〇三年）を参照のこと。
- (4) 鏡島元隆校註『道元禪師全集』第四卷、春秋社、一九八八年、一二三頁
- (5) 上記は拙稿「道元禪師撰とされる『僧堂記』と瑩山禪師」（曹洞宗総合研究センター学術大会紀要）一三三号、二〇二三年）、「道元禪師撰とされる『僧堂記』の誦誦について」（『印度学仏教学研究』七一（二）、二〇二三年）を参考のこと。
- (6) 『僧堂記』と同文の書写が『正法眼蔵』写本中に見出される可能性について秋津秀彰氏に教示を得た。感謝申し上げます。
- (7) 秋津氏前掲論文。
- (8) 秋津氏前掲論文。
- (9) 翻刻校正作業に協力いただいた清原泰裕氏にも教示をいただいた。感謝申し上げます。
- (10) 尾崎正善「施餓鬼会に関する一考察（一）——宗門施餓鬼会の変遷過程——」（『宗学研究紀要』第八号、一九九四年）および秋津氏前掲論文にも言及がある。
- (11) 『本山開闢已來年譜』によれば、瑩山禪師示寂五年後の元徳二年（一三三〇）に、峨山禪師が『瑩山清規』を書写したことが田島柏堂氏によって指摘されており、秋津氏前掲論文にも指摘される。
- (12) 雛形としての性格については禅林寺本に既にうかがえる。禅林寺本は瑩山禪師門下により護持された寺院である浄住寺に存在しており、それを普濟善教が書写したものである。その題にも寺名などを意図的に欠しており、後でそれぞれの寺院に合わせて挿入できるように配慮されていることにもうかがえる。

『伝光録』における瑩山禅師の提唱とその出典

横山龍顯

一、はじめに

小稿は、瑩山紹瑾禅師（一二六四～一三三五）の講義録である『伝光録』における提唱と出典の特徴を明らかにすることを目的とする。

既刊の訳注研究においては、各章の本則（主題となる祖師が開悟した機縁）や明らかな引用が行われている部分¹については、出典へのアプローチが行われている場合が多いが、実はそれだけでは十分ではない。

なぜなら、瑩山禅師は先人の言葉からの引用であることを明示することなく、あたかも自らの言葉のようにして、『伝光録』の講義を展開しているからである。そのため、これまで瑩山禅師自身の言葉だと考えられていた箇所には、これまで基づく箇所が数多く存在している。『伝光録』の読解を進めるためには、瑩山禅師がいかなる典拠に依拠して論を展開しているのかを把握しておく必要がある。

稿者は、過日の仏教思想学会第三九回学術大会において、

『伝光録』と道元禅師の著作の関係性を検討したが、その途上において、道元禅師の著作からの引用をはるかに上回る規模で『宏智録』からの引用が行われていることが確認された。小稿においては、『伝光録』における『宏智録』からの引用箇所を焦点を絞り、検討を行うこととしたい。

すでに石井修道氏によって、瑩山禅師の思想には宏智正覚（一〇九一～一一五七）の黙照禅が影響を与えていると指摘されており、龍谷孝道氏は『洞谷記』の永光寺開堂説法における³『宏智録』の依用箇所を実証した⁴。これらの先行研究によって得られた見通しは、『伝光録』の出典を考察することで、より明瞭に跡づけることができる。『伝光録』の出典探索にあたっては、SATやCBETAのほか、Npsan⁵処理などを活用し、引用箇所の特定を行った。

二、『伝光録』における『宏智録』の依用

『伝光録』の各章は提唱の主題となる祖師の開悟の機縁とその行状が示された後、瑩山禅師による提唱と偈頌が配置さ

れる。開悟の機縁や行状については、基本的に灯史が用いられる。『宏智録』が依用されるのは、提唱および偈頌の部分である。まずは、『宏智録』の語がどのように用いられているのかを知るために、『伝光録』における『宏智録』の引用事例を紹介しておきたい。まずは、偈頌を列挙してみよう。

一枝秀出老梅樹 荆棘与時築著来（釈迦牟尼仏章）

霜曉鐘如随扣響 斯中元不要空蓋（婆須密多章、遍・二六丁表）

潭底蟾光空裏明 連天水勢徹昭清

再三撈撚縱知有 寬廓旁分虚白成（般若多羅章、正・一四丁表）

孤舟不棹月明進 回眼古岸蘋未搖（雲巖曇晟章、正・四八丁裏）

虚空從來不容針 廓落無依有孰論

莫謂一毫穿衆穴 赤洒洒地絕癡痕（懷契章、正・一〇八丁裏）

棒線部は、瑩山禪師が参照可能な文献では『宏智録』のみに見られる表現であり、宏智の語を参考にしながら偈頌を作成していたことが明瞭に見てとれる。続いて、提唱中に用いられている例を紹介してみよう。『伝光録』「伏駄密多章」には次のようにある。

終根塵境界なく、心法の所見なし。故に人人悉道也。事事総て心ならずることなし……莫言語黙涉離微 豈有根塵染自性（遍、三

二丁表裏）

ここでは、六根と六塵、もしくは心と法のような、主客能所の対立は成立し得ないことが述べられている。そのように

言えるのは、すべての現象は、「心」すなわち唯心（二心）の現成であるからだ。瑩山禪師は述べ、引用末尾の偈頌においても、この点が再説されている。右の引用文と同じ論理は、宏智の説法にも見出すことができる。『宏智録』巻四「明州天童山覚和尚小参」には、次のようにある。

物物頭頭、心心法法、根根塵塵、在在処処、無纖毫外来底。便能

縱縱橫橫、蕭蕭洒洒、唯心自性。了無一物。理事縱橫帶也。

この文は、宏智が浮山九帶の「理事縱橫帶」について解説する箇所であるが、瑩山禪師が用いていた「根塵」「心法」「自性」（棒線部）の各語が確認でき、瑩山禪師が「心ならざることなし」と述べていた部分は、「唯心」（波線部）と表現されている。棒線部や波線部の語を一連の文脈で用いるのは『宏智録』のみであるため、瑩山禪師は宏智の思想を、忠実に祖述するような形で依用していることが知られる。

あるいは、瑩山禪師が記憶していた『宏智録』の言葉を用いたような例も見出すことができる。『伝光録』「洞山良价章」を以下に引用してみよう。

故宏智云、情量分別をはなれて智あり、四大五蘊に非して身ありと云（正・五二丁裏〜五三丁表）。

ここは、「宏智云」とあるため、宏智の語を用いていることが明らかであるが、従来は典拠不明とされていた。しかし、次に示す『宏智録』巻一「江州廬山円通崇勝禪院語録」

が出典である。

上堂云、生生死死、輪廻之跡無窮。寂寂惺惺、真照之機不昧。雲倚山而是父、箇中功就於功。月在水而為家、直下住無所住。離見聞覺知有智、非分別心。離地水火風有身、非和合相。所以道、四大性自復、如子得其母。諸禪德作麼生。行履得恁麼相応去。還會麼。霜天月落夜將半、誰共澄潭照影寒（三六頁）。

『宏智録』と『伝光録』の傍線部を比較すると、「情量分別」が「見聞覚知」となり、「四大五蘊」が「地水火風」となるなど、表現が少し異なっているものの、同趣旨の内容を述べていることは明らかであろう。表現に若干の違いが生じたのは、記憶の中にあつた『宏智録』の一節を用いたことによると考えられる。いずれにせよ、瑩山禪師が『宏智録』に知悉していたことは、以上の事例から明らかであろう。

三、道元禪を宏智禪によつて解釈する

瑩山禪師が『宏智録』から大きな影響を受けていたことは疑いないが、『伝光録』に説かれる瑩山禪師の思想のなかでも、とくに興味深いのは、道元禪師の言葉を解釈するために宏智の言葉を用いるという点である。この点は、すでに別稿で詳述しているので、事例を紹介するに留めておくこととしたい。『伝光録』「般若多羅章」には、次のようにある。¹⁰

「乾坤」故云、嗣法三歳を超越して証契古今に連綿たり。如是故、

『伝光録』における瑩山禪師の提唱とその出典（横山）

金針玉泉、密密として串通す。子細見来何かこれかれ、何是これ。織機も頭ず、機鋒各とし。爰至得坐せざるなし。必旁分し来故に（正・一二丁裏）。

「仙英」ゆへにいふ、嗣法は三際を超越し、証契は古今に連綿たり。かくの如くなるゆへに、金針玉線密密として串通す。子細に見来れば、いづれかこれかれ、いづれかこれわれ。織機もあらはれず、機鋒もあらはすことなし。ここにいたりて得坐せざるなし。かならずかたはらにわかち来るゆへに（乾・七四丁表）。

ここでは、般若多羅の嗣法を解説するために、まず棒線部①において、道元禪師の『仏祖正伝菩薩戒教授文』¹¹が引用される。棒線①に続く箇所が、瑩山禪師による解説となるが、傍線②④は、すべて『宏智録』が典拠となっている。この事例は、道元禪師の嗣法観は、宏智の言葉・思想を用いることで解釈することができる。と瑩山禪師が捉えていたことを示していると考えられる。つまり、瑩山禪師は、道元禪と宏智禪に少なからぬ共通点があると認識していたのである。

そして、瑩山禪師の会下においては、『宏智録』を積極的に学ぶ機会があつたと指摘されているが、聴衆にとつて慣れ親しんだ『宏智録』の言葉や思想を用いて解説を施すことで、道元禪師の思想解釈の一助となつていたと見ることもできらう。

四、「伝光録」以外の文献に用いられる『宏智録』

瑩山禪師が『宏智録』を用いるのは、『伝光録』のみではない。冒頭に紹介した『洞谷記』『永光寺開堂法語』のほか、開悟の機縁や頂相の賛文などを見ても、宏智への強い意識を見出すことができる。

太源派の相伝資料『正法眼蔵仏祖悟則』（二三六六―三九九の間に成立）に記される瑩山禪師の悟則は、「勅諭宏智禪師行業記」（『宏智録』巻四所収）とほぼ同一の機縁となっている。

『正法眼蔵仏祖悟則』

第五十四世洞谷開闡瑾和尚、因見父母所生眼悉見三千界云、忽然開悟云、有「老人、変作万物。時价和尚問曰、若与「省悟、宗家大事在之。」¹⁴

宋版『宏智録』巻四「勅諭宏智禪師行業記」

日、聞僧誦蓮経、至父母所生眼悉見三千界、¹⁵驚然有省¹⁶（三二七頁）。

右に掲出したように、「両者とも『法華経』『法師功德品』の一節を見聞きしたことをきっかけとして開悟に至っている。また、瑩山禪師はその時の悟境を、「一の老人有りて、万物を変作す」（二重棒線部）と述べているが、これは宏智がしばしば用いる「現象世界は、差別相対を超越した真理の現成である」という思想¹⁵ともよく合致するものである。

続いて、總持寺所蔵「瑩山紹瑾像」（重要文化財）に付されている、元応元年（一三二九）九月八日に撰述された瑩山禪師の自賛を引用してみよう。

誰識庵中不死人 未嘗掌握鎮烟塵

凜凜威烈無等匹 三尺竹篋奪劍輪

器宇廓落 絶学天真 眉毛争到不疑地 端的眼睛又不親

賛文のうち、傍線②は同じ表現が宏智の自賛に確認でき（『宏智録』三六〇頁）、傍線③についても、やはり宏智の自賛に「至真絶学」（同三六三頁）という類似した表現を見出すことができる。

このように『伝光録』以外においても、『宏智録』の影響を色濃く見出すことができ、宏智の思想が瑩山禪師に与えた影響の大きさを知ることができる。

五、「曹洞宗」の後継者としての強い意識

瑩山禪師が積極的に『宏智録』や宏智の思想を受容したもう一つの背景として、瑩山禪師が「曹洞宗」の後継者としての強い意識を有していたことも考慮されてよいと思われる。『伝光録』で解説が施される仏祖が日本曹洞宗に直結する仏祖であることから明らかなように、鎌倉時代後期において禅宗の主流を占めていた臨済宗との差異を明確にし、道元禪師に始まる門派が曹洞宗の流れに属することを明らかにす

ることが、『伝光録』の講義を行った大きな目的であったと考えられる。祖師たちの悟りを解説するために、宋代曹洞宗を代表する宏智の思想を頻繁に用いることで、会下の人々は、講義で取り上げられた祖師たちと宏智の思想の同一性を確認することが可能になったと考えられる。

また、先に見た「瑩山紹瑾像」の贊文からも、曹洞宗への強い意識を看取することができる。傍線②と③は『宏智録』を典拠とするものであったが、残る傍線①・④・⑤も曹洞系禅者の語が典拠となっている。傍線①は石頭希遷「草庵歌」(『景德伝灯録』卷三〇所収)の語であり、傍線④と⑤は曹山本寂が行った問答(『景德伝灯録』卷一七所収)を踏まえたものである。つまり、瑩山禅師の自賛は、曹洞系の禅僧の語のみに依拠して構成されているのである。ほかにも、洞谷山永光寺の山号と寺号が洞山良价と大陽警玄への思慕から命名されているように、瑩山禅師はあらゆる場面において、自らが「曹洞宗」の後継者たることを宣揚しようとしていたことが理解される。

六、瑩山禅師が『宏智録』を受容したきっかけ

瑩山禅師のみならず、道元禅師も『宏智録』を頻繁に用いることは周知のごとくであるが、『正法眼蔵』「坐禅蔵」巻などに明らかのように、道元禅師は本来性に徹する宏智の黙照

禅を超越すべく、『宏智録』を用いる傾向にある¹⁸⁾。そのいっぽうで、瑩山禅師の場合は道元禅師と異なり、『宏智録』の思想をそのまま受容する傾向が強い。

このような瑩山禅師の姿勢は、どのように醸成されたのだろうか。この点については資料に乏しいため推論となってしまうが、瑩山禅師が嗣法するまでに参じた懐奘・義介・義演・寂円などから影響を受けたと考えられる。

たとえば、義介は入宋中に宏智の墨蹟(宏智真帖)を入手し、日本へ持ち帰っているため、義介も宏智を重要な祖師として認識していたことをうかがい知ることができるが、それらが接化の場においてどのように用いたのかは、明らかではない。

やはり注目すべきは、瑩山禅師と同時代に活動した義雲(嗣寂円)の『義雲録』に、少なくとも四〇箇所以上にわたって『宏智録』が引用されている点であろう²⁰⁾。石川力山氏は「義雲が宏智の禅に傾倒するに至った経緯は、寂円の影響によるとしか考えられない」と指摘しているが、瑩山禅師もまた、寂円を「本師²²⁾」と呼んで私淑している。ここからは、中国出身の寂円に参じるなかで、瑩山禅師が宏智禅に傾倒していった可能性は十分に想定されるであろう²³⁾。

七、まとめにかえて

いまだ全容を把握することはできていないものの、『伝光録』には、驚くほど多くの『宏智録』を典拠とする言葉にあらわれていることが明らかとなった。そして、『宏智録』からの引用が行われる場合、瑩山禪師は「宏智云く」や「古人云く」という前置きをほとんどせず、あたかも自らの言葉のように用いていた。このような引用形態をとっているのは、『宏智録』の特定の箇所から長文を引用するのではなく、『宏智録』の様々な箇所から言葉を部分的に抜粋しては、それらを巧みにつないでいき、自説を構築しているためである。こうした『伝光録』の一面を見ると、瑩山禪師は『宏智録』の言葉を自らのほいほいままに用いることができるほど『宏智録』に精通していたことが知られ、『宏智録』の専門家と称しても差し支えないと思われる。こうした瑩山禪師の『宏智録』依用は、道元禪師が『法華経』の経文を自在に用いながら『正法眼蔵』の説示を展開したことを想起せしめる。

そして、『伝光録』のもう一つの大きな特徴として、道元禪師の言葉を解釈する場合にも、『宏智録』の語によって、その言わんとすることを説明する点が挙げられる。これは、瑩山禪師が、「道元禪は宏智禪によって理解することができると」という認識を有していたことを示していると考えられる。

両者の思想的な親和性を示すことで、瑩山禪師は「道元禪

師ニ宏智」という図式を構築し、禪宗史の「流れの外にあって、孤立」²⁴していた道元禪師を、「曹洞宗」の大きな流れに組み込むことを企図していたと考えられる。さらに、次に見る『伝光録』「釈迦牟尼仏章」の偈頌を見るならば、瑩山禪師は道元禪師のみならず、如浄をも宏智の黙照禪の系譜に統合し得ると考えていたと思われる。

― 一枝秀出老梅樹 荆棘与時築著来（遍・一七丁裏）

傍線部の「一枝秀出」は『宏智録』のみに用例が見出されるものであり、「老梅樹」は『如浄録』『正法眼蔵』『永平広録』の語である。短い一句の中に宏智・如浄・道元禪師の言葉を織り交ぜることで、『伝光録』は、その冒頭から三者の共通性を暗示していたのではないかとさえ思う。

『伝光録』は『正法眼蔵』『仏祖』巻に提示された仏祖によって行われた仏法相統の史的過程を明かすことが、その主題であった。仏祖の機縁について、当時の「曹洞宗」を代表する宏智の語を用いながら解説を施すことで、『伝光録』に登場する祖師は「曹洞宗」の祖師であるということが、きわめて明瞭に打ち出されることになる。さらに、道元禪師にとつての仏教が宗派性にとらわれない「仏道」であることをふまえるならば、「曹洞宗」という宗派は『伝光録』に至って産声をあげたと捉えることもできるであろう。

最後に、瑩山禪師の思想をいかに捉えるべきか、若干の見

通しを提示しておきたい。池田魯參氏は、瑩山禪師が道元禪師の遺した著述を徹底的に学んだうえで、道元禪師の「発心・修行・菩提・涅槃」(行持道環)から漏れた「説法」の意義が呼び戻したところに、瑩山禪師における宗旨の新たな展開を読み取っているが、これはきわめて重要な視点である。

この視点とあわせて、宏智の思想と道元禪師の思想を、瑩山禪師がどのように理解していたのかを究明することによって、瑩山禪師の思想は、より明瞭に把握されると考えられる。

【注】

(1) たとえば、「古人云く」や「故に云く」などの文章に続く箇所など。

(2) 既刊の訳注本などでは、『伝光録』における『宏智録』の引用は三箇所(五祖弘忍章に一箇所・洞山良价章に二箇所)のみとされていた。

(3) 石井修道『道元禪の成立史的研究』(大蔵出版、一九九一年)四六八頁。

(4) 龍谷孝道『瑩山紹瑾と『宏智録』——永光寺開堂法語をふまえて——』(『印度学仏教学研究』六一—二、二〇一三年)。

(5) Ngam 処理に際しては、師茂樹氏作成の ngsm.pl を利用させていただいた。また、石井公成「Ngam」を用いた文献比

『伝光録』における瑩山禪師の提唱とその出典(横山)

較―師茂樹氏作 ngsm.pl を用いた発見の技法―(『漢字文献情報処理研究』一九、二〇二〇年)を参照した。

(6) 乾坤院本『伝光録』遍巻(曹洞宗宗宝影印刊行会編、教行社、一九九四年)一七丁裏、偈頌からの引用については、漢文の送り仮名を省略した。以下、乾坤院本『伝光録』からの引用は本書により、引用末尾に巻と丁数のみを記す。また、引用に際しては、カタカナをひらがなに、旧字体を通行自体に改め、適宜、濁点・句読点を付した。引用文への棒線なども、引用者による。以下も同じ。

(7) 桜井秀雄監修・石井修道編輯『禪籍善本古注集成 宏智録』上巻(名著普及会、一九八四年)二六二頁。以下、『宏智録』からの引用は本書により、引用文末尾に頁数のみを記す。

(8) 原文では「あ(ア)」は「な(ナ)」に作るが、仙英本(乾巻・一〇七丁表)により、「あ」に改めた。

(9) 拙稿『瑩山紹瑾講述『伝光録』における道元思想の解釈方法——『宏智録』からの引用に注目して——』(『仏教学』六五、二〇二四年)参照。

(10) 以下に引用する箇所は、乾坤院本の誤字がきわめて多いため、仙英本と列挙して示す。

(11) 『道元禪師全集』第六巻(春秋社、一九八九年)二二二頁。

(12) 傍線②の出典は『宏智録』巻五「禪人并化主写真求賛」(三三八頁)、傍線③の出典は同巻一「泗州大聖普照禪寺上堂語

『伝光録』における瑩山禪師の提唱とその出典（横山）

録」（二五頁）、傍線④の出典は同巻一「江州廬山円通崇勝禪院語録」（三三頁）。

(13) 龍谷氏注（4）論文、三七頁。

(14) 拙稿「翻刻 龍門寺所藏『正法眼蔵仏祖悟則』（駒澤大学大学院仏教学研究会年報 五一、二〇一八年）七〇頁。

(15) たとえば、『宏智録』巻三「明州天童山覚和尚語録」の「唯心にして方法を成じ、仏を化し千華を現ず」（二六二頁、原漢文）という語が、端的に物語っている。

(16) 『瑩山禪師御遺墨集』（大本山總持寺、一九七四年）第一折。

(17) 『瑩山禪師像』の賛文に関する詳細な解釈については、拙稿「新釈瑩山禪師伝（33）」『跳龍』七六―四、二〇二四年）を参照。

(18) 石井修道「宋版『宏智録』六冊について」（注（7）書所収）五四―八頁。

(19) 流布本『洞谷記』所収「洞谷伝灯院五老悟則行業略記」（諸本対校 瑩山禪師『洞谷記』、春秋社、二〇一五年、二八―b）。

(20) 『義雲録』における『宏智録』の引用数は、調査の途上にあるため概数であり、実際にはこれをはるかに越える引用が行われている。なお、石川力山『義雲録』における『宏智録』引用の意義」（駒澤大学仏教学研究紀要）三五、一九七七年）では二八箇所引用が指摘されている。

(21) 石川氏注（20）論文、二八五頁。

(22) 注（19）書、四b。

(23) 瑩山禪師が寂円から『宏智録』に関する示唆を受けた可能性については、曹洞宗総合研究センターの秋津秀彰氏にご教示いただいた。

(24) 石井氏注（3）書、二二五頁。

(25) 池田魯參「『伝光録』の読み方―釈迦牟尼仏章から―」（宗学研究）五〇、二〇〇八年）七九頁、同「伝光録―さらなる宗旨の展開（二）―」（曹洞宗報）八九三、二〇一〇年）二六頁。

（本研究は「JSPS科研費」P23K12017の助成を受けたものである）

道元の『法華経』の引用に関する一考察

米野大雄

一 問題の所在

日本曹洞宗の開祖である道元（一一〇〇～一二五三）は、その著作中に、様々な經典や論書、禪籍を使用している。經典の中で最も尊重されているのは、『法華経』と断言でき、夙にその尊重の態度は論じられてきた。例えば、十仏名に、「大乘妙法蓮華経」を挿入したことや、「帰依三宝」巻における寿量品の語による三宝尊重の証文としての使用が指摘される。その濫觴は、六祖慧能（六三八～七一三）の經典尊重態度や、叡山参学の行状などに求められる。頓悟を重んじる禅宗において、伝統的に、釈尊成道直後に説かれた『華嚴経』が高く評価されていた中で、この『法華経』を重用する引用態度は、それ自体が道元思想の特徴といえる。但し、道元が『正法眼蔵』において、明確に引用文として『法華経』を使用した時期は、限定された時期であることが指摘されている^⑤。一方、明確な引用文に限定しなれば、一般的に『正法眼蔵』の序文として扱われる『辨道話』に「退亦佳矣」の語

が出る^⑦ことから、『法華経』の語自体は、道元著作の当初から使用していたことがいえる。

そこで、道元の『法華経』観を端的に表したものに、『道元禅師和歌集』に「法華経」と題された五首がある。

夜もすがら終日になす法の道、皆此経の声と心と

谿に響き峯に鳴猿妙妙に、只此経を説くとこそ聞け

此経の心を得るは世の中に、売買声も法を説くかは

峯の色谷の響も皆ながら、吾が釈迦牟尼の声と姿と

誰れとても日影の駒は嫌はぬを、法の道得る人ぞ少なき

（道全七・一五二頁～一五四頁）

この和歌からは、『法華経』の中でも、特に「方便品」で説かれる諸法実相が声という形で表現されている。『正法眼蔵』にも「諸法実相」巻が撰述されていて、その『法華経』引用は「方便品」の句が主である。同様の記述は諸巻にみえ、「山水経」巻には、同じく「方便品」の語である「是法住法位」^⑧の使用がみえる。加えて、釈尊の同時成道の語を重視する道元の思想とも一致する。

これらの和歌や『正法眼蔵』での扱いからも推察できるように、道元の著作に引用される『法華経』は迹門の中心である「方便品」からの引用が最も多く、迹門より本門を重視したとはいえないことが指摘されている。一方で、道元の叡山下山の機縁となった「本来本法性、天然自性身」の大疑団を解消するに当たって、本門の中心である「如来寿量品」が大きな役割を果たしたとして、「寿量品」の教説を宗旨の原点にすえているとの研究も存在する。但し、これらの二説は矛盾するものではなく、経文が引用される文脈を確認すること、「方便品」と「寿量品」の引用に対して、道元は共通して発心による利他を読み込んでいることを看取することができる。本稿では、声聞の悟境とされる阿羅漢と、「寿量品」で説かれる久遠実成の仏に着目し、道元の『法華経』引用の態度について、利他を強調する姿勢が看取でき、発心によって本門と迹門とを結合させていることを指摘する。

二 阿羅漢の扱いについて

「阿羅漢」巻が阿羅漢を論じることによって、間接的に二乗作仏を意図している巻であることは論じられているが、その内容は、同時成道を前提として説かれている。道元の利他の意識については、利他の坐禪が『宝慶記』にみられる如淨（二一六二―二二二七）の語に表れている。¹⁴

道元の阿羅漢の扱いについて、阿羅漢を二乗とみてよいか、まず問題となる。声聞・縁覚についてみていくと、この二乗に対して、道元は明確に低い位置とみなして、声聞は小乗と同等に登場する例が多く、縁覚は『正法眼蔵』においては、声聞と並んで使用される。また、縁覚の悟境である辟支仏は、阿羅漢と同等に使用される場合と、声聞と同じく低い位置に置かれる場合がある。道元の小乗と大乘の意識が明確に「四禪比丘」巻より見て取れる。

況や阿羅漢・辟支仏も、みなつひに菩薩となる、一人としても小乗にしてをはるものなし。
（道全二・四三八頁）

この記述における阿羅漢・辟支仏の扱いは、両者を小乗であると扱いながら、最終的には小乗ではない大乘の菩薩とみなしている。つまり、小乗を低く扱い、小乗であることを前提に、阿羅漢・辟支仏を小乗の代表として出している。従って、道元は、阿羅漢・辟支仏を大乘の仏道に及ばず、最終的には大乘に至るものと想定しているといえる。「仏経」巻では、阿羅漢は等覚や妙覚よりも低い位置であることが、当然の前提となっている。但し、単に阿羅漢を低い地としている訳ではない記述も存在し、「阿羅漢」巻の他に、「梅華」巻に次のように記述される。

見仏、といふは作仏なり、作仏、といふは策起眉毛なり。尊者、もしたただ阿羅漢果を証すとも、真阿羅漢にあらずば、見仏すべか

らす。(道全二・七六頁)

右記では、見仏を作仏としている。そして、単に阿羅漢果を証しても、真阿羅漢でなければ、見仏できないとする。そして、見仏でなければ、作仏できないとしている。つまり、真阿羅漢と阿羅漢を分け、真阿羅漢の要件として、見仏と作仏を求めている。

以上の記述から分かるように、道元は阿羅漢を通常では、二乗の代表として扱い、妙覚・等覚には及ばないものとして処理する。ここでは、罪業の因縁となる儒教や道教と仏教を比較する行為に引き合いに出され、それよりもましなものとして著述される。但し、真阿羅漢というものも設定され、ここでは作仏と見仏が条件として挙げられる。

「阿羅漢」巻も、先にみた阿羅漢の中で、特に、「梅華」巻にみえるような、作仏を条件とした真阿羅漢について説かれたものである。そして、その理論的根拠として、『法華経』が証文として引用される。「阿羅漢」巻の冒頭では「序品」を引用し、大阿羅漢としてその悟境を解説している。「阿羅漢」巻での『法華経』引用を見ていくと、ここでの『法華経』引用は迹門からの引用である。冒頭の「序品」の引用では、大阿羅漢の境地を禪語に引き付けて説明する²³⁾。また、大阿羅漢を真阿羅漢とする。この真阿羅漢の表現も、「阿羅漢」巻で道元が引用するように、『法華経』に依るものである。

道元の『法華経』の引用に関する一考察(米野)

古云、我等今日、真阿羅漢。以_一仏道声_一、令_二一切聞_一。

いま令一切聞といふ宗旨は、令一切諸法仏声なり。あにただ諸仏及弟子のみを拵拵せんや。有識有知、有皮有肉、有骨有髓のやから、みなきかしむるを、令一切といふ。有識有知といふは、国土草木・牆壁瓦礫なり。揺落盛衰、生死去来、みな聞著なり。以仏道声、令一切聞の由来は、渾界を耳根と參学するのみにあらず。

(道全一・四〇四頁)

最初に挙げた「信解品」の仏道の声を一切に聞かせるといふ部分を、一切諸法を仏声とするとしている。その一切諸法では、諸仏や仏弟子だけではなく、無情や、揺落盛衰、生死去来といった時間を伴う状態までも、すべて聞くのである。

また、渾界を耳根だけではない、とあることから、仏声の特別性を消し去るとともに、その參学における限定も取り払っている。これは、『道元禪師和歌集』の第四首で述べられている、溪声山色の山色にも參学が及ぶことから、推察できる。

引用された『法華経』の原文である「我等今者、真是声聞。以_二仏道声_一、令_二一切聞_一。我等今者、真阿羅漢。於_三諸世間天人・魔・梵_一、普_二於其中_一、心_レ受_二供養_一」の真の声聞の説明を、道元は真の阿羅漢の説明にあて、供養を受けるべきものとしての阿羅漢については説いていない。阿羅漢の内容が声聞のものに置き換わっている点と「令」を「仏道声」の上に配置する読み替えは、道元独自の解釈である。

ここで、『道元禅師和歌集』と同様のことを説いていることから、「信解品」の解釈にも諸法実相観を組み込んでいるといえる。「方便品」については、ここで示唆されるだけではなく、次の「阿羅漢」巻の記述では、但教化菩薩事の内容を引用文²⁴と同じ「方便品」から、「我及十方仏、乃能知是事。」²⁵と「唯仏与仏、乃能究尽諸法実相、²⁶加えて、阿耨多羅三藐三菩提の語に求め、『法華経』原文の「不」や「非」といった否定語が取り除かれる。

また、次に『摩訶止観』卷三下の言葉を受けて、阿羅漢が仏地である証文とし、いわゆる承当罣礙の理論で、阿羅漢と阿耨多羅三藐三菩提に絶対的な評価を付与する。引用元の原文は、『大智度論』を引き、三蔵教の五味を譬えた部分であるが、道元は「声聞経中」の語を一顧だにせず、仏地を阿羅漢として論を進めている。ここでも、道元は声聞経の肯定を行っているが、声聞自体に肯定的なわけではなく、声聞経で説かれるように、大阿羅漢・真阿羅漢が仏地であると古徳も述べていることを引き合いに出し、自説の補強に活用する。

再び「方便品」の語を引用し、先に見た「梅華」巻のように、作仏を強調する。

いはゆる阿耨多羅三藐三菩提を能信するを、阿羅漢と証す。……実得阿羅漢は、是最後身、究竟涅槃にあらず、阿耨多羅三藐三菩提を志求するがゆえに。志求阿耨多羅三藐三菩提は弄眼睛なり。壁

面打坐なり、面壁開眼なり。遍界なりといへども、神出鬼没なり。亘時なりといへども、互換投機なり。かくのごとくなるを、志求阿耨多羅三藐三菩提といふ。(道全一・四〇五頁・四〇六頁)

ここでは、阿耨多羅三藐三菩提を信じられるものを阿羅漢としている。実に阿羅漢を得ることは、阿羅漢を証すこと自体が阿耨多羅三藐三菩提を能信することであるから、最後身、つまり最終的な境地ではない。空間的にも時間的にも普遍ではあるが、神出鬼没で瞬間的な師資の心境の一致の開眼を、志求阿耨多羅三藐三菩提として、それゆえに志求阿羅漢であるとす。打坐による開眼を理由として先の方便品の拈提で示した通り、阿羅漢と阿耨多羅三藐三菩提が志求という形で結びつく。すなわち、阿耨多羅三藐三菩提が最後身ではなく、それを求めながらの営為を説く。阿耨多羅三藐三菩提、すなわち、『摩訶止観』によって仏地であると定義した、阿羅漢の絶待化を避け、普遍的な時空の中の一つであるが故に、志求という語で作仏を表現しているともいえる。

以上みてきたように、「阿羅漢」巻では、『法華経』の文を同時成道による諸法実相観によって解説し、阿羅漢を阿耨多羅三藐三菩提や仏地と同等に評価しつつ、「梅華」巻の通り、更に阿耨多羅三藐三菩提を求める作仏の必要性を説いている。

真阿羅漢の論拠に関しては、『法華経』の中でも特に、「方

便品」の「唯仏与仏、乃能究尽諸法実相」に依拠し、同時成道によって間接的に説明され、声聞に関する元來、三藏教に對する説示であつても、真阿羅漢のものとして取り扱ふ。

本來、二乗である声聞の境地である阿羅漢を真阿羅漢とすることは、二乗作仏を説いているとは言い切れない。しかし、「四禪比丘」卷にあるように、真阿羅漢とはいえない阿羅漢も最終的に二乗ではなくなる、すなわち真阿羅漢となることを主張していることと、「阿羅漢」卷の最後の偈頌で凡聖の区別の両者に阿羅漢が共通していることから、「阿羅漢」卷で説かれる真阿羅漢も最初は二乗であつたとも考え得る。「阿羅漢」卷は、先行研究のように、利他という面での二乗作仏を説いているとは言い切れないが、二乗の至る境地としての作仏について扱つた卷である。

三 久遠実成の仏について

「阿羅漢」卷で説かれる真阿羅漢は、諸法実相觀を根拠に展開し、作仏を要請しているのであり、この諸法実相觀は二乗作仏や利他とも深くかわり、道元の成道論の根底をなしていると考えられる。中でも「出家」卷の最後に示される拈提では、「寿量品」の久遠実成を明かす文を引用するものの、諸法実相觀を組み込みながら二乗作仏を示唆し、久遠実成の意味を改変している。「出家」卷の記述は次の如くである。

釈迦牟尼仏言、諸善男子、如來見諸衆生樂於小法、德薄垢重者、為是人説我小出家、得阿耨多羅三藐三菩提。然我実成仏已來、久遠若斯。但以方便教化衆生、令入仏道、作如是説。³¹⁾

しかれば、久遠実成は、我小出家なり。得阿耨多羅三藐三菩提は、我小出家なり。我小出家を拈拈するに、德薄垢重の衆生を救するところに、見仏阿耨多羅三藐三菩提なり。衆小法の衆生を救度するとき、為是人説、我小出家、得阿耨多羅三藐三菩提なり。

(道全二・二二三頁～二六四頁)

右記では、久遠実成と得阿耨多羅三藐三菩提を我小出家としている。この我小出家は、本來、方便として、伽耶近成の釈尊について説かれたものであり、久遠実成を説く前振りである。この我小出家をとりあげて示すことで、我小出家を説いた対象の、德薄垢重の小法を願う衆生も、同時に我小出家するのである。そして、この我小出家の説法を見聞參学することが、仏の阿耨多羅三藐三菩提に見えることである。また、この小法を願う衆生を救うときに、「為是人説、我小出家、得阿耨多羅三藐三菩提」であり、「然我実成仏已來」以降を説明していない。すなわち、釈尊の『法華經』より前の説示、つまり我小出家による二乗作仏が、単に方便であるということとは退けている。加えて、久遠実成については説明に

出るが、最初の「如来」についても説明には出てこない。「寿命品」の久遠実成を説く記述を引用しているにもかかわらず、その説明は、本来方便である「我小出家」に焦点を当てて展開されている。「以方便」に触れずに、本来、小法を願う衆生を救う伽耶近成の仏ではなく、久遠実成の仏として、楽小法の衆生を済度するときに、我小出家するのであるが、為是人説をとっているのが、「方便門」の二乗作仏も無視せずに取り入れている。従って、伽耶近成の釈尊も久遠実成の仏も、上下はなく、迹門・本門の差もないことになる。

また、小法を願う衆生を救う理論は、我小出家をとりあげて示すことで、楽小法の衆生が我小出家するとあり、自分が成道すれば大地有情が成道するという、同時成道と同様の理論で説明されている。また、当然ではあるが、楽小法の衆生は小乗とみなせる。

そして、「阿羅漢」巻の記述からも分かるように、この久遠実成の仏も最後身ではない。このことは、「行仏威儀」巻でも、本行が強調される中で、菩薩道を行じた仏の寿命が過去より連綿と続くものでも、過去に布遍するものでもないとして、久遠実成の過去世から続く一仏としての寿命を否定していることからも伺い得る。また、「発菩提心」巻でも、次のような記述がみえる。

阿耨多羅三藐三菩提と初発菩提心と格量せば、劫火・螢火のごと

くなるべしといへども、自未得度先度他のころおこせば、二無別なり。每自作是念、以何令衆生、得入無上道、速成就仏身。これすなはち如来の寿命なり。ほとけは、発心・修行・証果・みなかくのごとし。

（道全一・三三四頁）

右記の他に、「発菩提心」巻では、「この利那生滅、流転捷疾にありながら、もし自未得度先度他の一念をおこすときは、久遠の寿命、たちまちに現在前するなり。」とあり、自未得度先度他の心を発すことが、久遠の寿命、すなわち「寿命品」で説かれる久遠実成の仏の寿命であるといえる。また、「発無上心」巻の記述と合わせて考えると、如来の寿命は、多発の発心を指しているということが出来る。つまり、行持道環が連綿と続くさまを久遠実成の仏とみなしていると推察することも過言ではないであろう。また、右記に引用した「発菩提心」巻の内容は、「発無上心」巻においてより詳細な解説がなされることから、諸法実相観に基づく同時成道がその根底に存するといえる。

以上、「寿命品」に説かれる久遠実成の仏についてみてきた。道元は、小乗に対する利他の意味を強く意識して、この久遠実成の仏を捉えている。道元の解釈においては、久遠の過去に成仏していた一仏という発想は否定的に扱われている。特に、寿命については、過去から延々と続くものではなく、自未得度先度他の心を発すことを仏の寿命とし、更に、

その発心の多発な様を仏の寿命とみなしているといえる。

四 結語

道元は二乗について否定的に扱っているが、当然、阿羅漢や辟支仏に関しては、最終的には大乘の菩薩となることを認めている。また、大乘の菩薩となる真阿羅漢について「阿羅漢」巻では、真阿羅漢を成立させる理論的根拠として、「方便品」に基づく諸法実相観が存在する。

「寿命品」に出る久遠実成の仏に対して、過去から永遠と続く本仏としての性格を除去し、具体的な行動としては出家を寿命とし、出家の目的の一つに、自未得度先度他の発心を発すことがあることを推察できる。その論理の展開には、「阿羅漢」巻での説明と同様に、諸法実相観が寄与している。

道元の『法華経』理解は、諸法実相を基調としているのであり、それを可能にするために、「寿命品」に利他の意を強く読み込んでいいる。道元は、発心という点で、「方便門」と「寿命品」を同じ地表で扱い、細かにみると、本門を前段階として、迹門を説いている。すなわち、本門を発心に組み込むことで、本門と迹門とを結びつけている。

註

(1) 「安居」巻(道全二・二二六頁～二二七頁)での土地堂念誦に

際して唱える十仏名には、「大乘妙法蓮華経」の語は出ないが、「赴粥飯法」(道全六・五四頁～五六頁)の十仏名に、「大乘妙法蓮華経」が挿入される。

(2) 道全二・三七四頁～三七五頁。

(3) 石井清純「道元禪師の『法華経』の依用に関する一考察」(『宗学研究』三九、一九九七年)。

(4) 西村恵信「禅僧の『法華経』観(法華仏教文化史論叢、平楽寺書店、二〇〇三年)。

(5) 何燕生「道元における三教一致説批判」(『道元と中国禅思想』第七章、法蔵館、二〇〇〇年)。

(6) 方便品(大正九・七頁上)。

(7) 道全二・四六六頁。

(8) 大正九・九頁中。

(9) 『建中靖国続灯録』巻三、廬山開先善暹章(続蔵二乙・九・三六丁右下～左上)。

(10) 鏡島元隆「道元禪師の引用經典・語録の研究」(木耳社、一九六五年)。

(11) 池田魯参「道元学の揺籃」(大蔵出版、一九九〇年)。

(12) 『法華経』の二乗作仏に関しては、勝呂信静氏は、仏陀と同じ智慧を得ることはできるが、おなじ境地・位に達するためには歴劫修行が必要であることを指摘する(『法華経』における声聞成仏)田賀龍彦編『法華経の受容と展開』法華経研究

道元の『法華経』の引用に関する一考察(米野)

XII、平楽寺書店、一九九三年。

- (13) 清野宏道「阿羅漢」巻における『法華経』引用の意図(『曹洞宗研究員研究紀要』四一、二〇一二年)
- (14) 道全七・三八頁。
- (15) 菅原論貴「道元禪師における「共生」の世界」(『日本仏教学会年報』六四、一九九九年)。
- (16) 道元が阿羅漢を使用する意図について、石井清純「道元禪師の仏・菩薩・祖の定義について」(『宗学研究』三四、一九九二年)に詳しい。
- (17) 道元が一乗の語を使用することは『法華経』方便品の引用を除いては「一乗・三乘法」という形でしか『正法眼蔵』には表れない。三乗に関しては、「三乗五乗」や「三乗十二分経」の形で現れるが、「仏教」巻(道全一・三八五頁)「三八六頁」では、三乗それぞれに対して道元の見解が明確に説かれている。また、二乗に関しては、凡夫とセツトで低く扱われることが多い。
- (18) 「諸悪莫作」巻(道全一・三四七頁)では、菩薩に反するものと位置づけ、「山水経」巻(道全一・三三三頁)では、小乗と声聞を同列視し、外道まで導出し、「心不可得」巻(道全一・八二頁)では、経師・論師と同列視するものとして、声聞・縁覚を並べて著している。
- (19) 「発菩提心」巻(道全二・三三三頁)で、声聞と同等に不足した境地とみなされる。
- (20) 道全二・二二頁。
- (21) 道全一・四〇三頁〜四〇四頁。
- (22) 大正九・一八頁下。原文の「今者」が「今日」となっているのは、『法華玄義』巻五上(大正三三・七三二頁中下)を受けたものである(木村清孝『正法眼蔵』全巻解説)佼成出版社、二〇一五年)。
- (23) 大正九・五頁下。
- (24) 大正九・七頁中下。
- (25) 大正九・五頁下。
- (26) 道全一・四〇四頁〜四〇五頁。
- (27) 道全一・四〇五頁。
- (28) 大正四六・三三三頁下。
- (29) 方便品(大正九・七頁下)。
- (30) 道全一・四〇八頁。
- (31) 寿量品(大正九・四二頁下)。
- (32) 道全一・六〇頁。
- (33) 寿量品(大正九・四四頁上)。
- (34) 道全二・三三八頁。
- (35) 道全二・一六四頁。
- (36) 拙稿『正法眼蔵』「発無上心」巻における草木心について(『印度学仏教学研究』七一―一、二〇二二年)参照。

道元禪師と儀礼（一）

永井賢隆

【はじめに】

本研究の目的は道元禪師（一一〇〇～一二五三）が、仏教儀礼についてどのような立場をとったかを論究することにある。

儀礼とは一般的に、「一定の法に則り行われる儀式」を意味する。すなわち、そこには具体的な行動規範が存在し、定型化されていなくてはならないであろう。

周知の通り、道元禪師は『典座教訓』・『弁道法』・『赴粥飯法』・『衆寮箴規』・『対大』・『夏閻梨法』・『知事清規』（『永平清規』）や、『洗面』巻や『洗浄』巻、『重雲堂式』や『示庫院文』等、出家修行者の具体的な行動規範を、その思想的裏付けとともに制定している。また『仏祖正伝菩薩戒作法』や『出家略作法』のように伝戒の儀式作法について述べるもの、『普勸坐禪儀』や『坐禪儀』、『坐禪箴』など道元禪の根幹をなす坐禪についても詳述されている。これらのことから道元禪師は、日常生活全般にわたり、仏道というものは「こ

のように行うもの」であると規定し、明文化しているのである。余すところがないようにも思える。

しかしながら、ここで疑問に思うところは、「祈祷」や「葬儀」並びに「追善供養」といった、現代仏教において根幹をなす法要についての言及が、ほぼ無い点にある。もちろん、言及されていないからといって、それらを仏道修行として重要視しなかった、と即断することはできず、のちに『磴山清規』によって成文化される多くの「行事」^①などからすれば、それらが道元禪師と全く無関係に成立したとも考え難い。^②

ともあれここでは、道元禪師における「葬儀」並びに「追善供養」を中心に論を呈したい。

【『永平広録』における忌辰にまつわる上堂ならびに偈頌について】

まずは『永平広録』における忌辰にまつわる上堂ならびに偈頌を確認したい。※以下、『永平広録』の引用は原文対照現代語訳『道元禪師全集』（以下『対照全集』）春秋社、二〇〇〇年を用いた。

『永平広録』	卷数・上堂	年月日(陽曆)
<p>為亡僧慧顛上堂</p>	<p>卷一、一一〇上堂</p>	<p>仁治三(一二四二)年一月</p>
<p>為亡僧僧海首座上堂 為僧海首座又上堂</p>	<p>卷一、一一一上堂 卷一、一一二上堂</p>	<p>仁治三(一二四二)年一月 仁治三(一二四二)年一月</p>
<p>惠信比丘尼為先考請上堂</p>	<p>卷二、一六一上堂</p>	<p>寛元四(一二四六)年五月九日～六月二六日</p>
<p>天童和尚忌上堂 天童和尚忌上堂 天童和尚忌上堂 天童和尚忌上堂 天童和尚忌上堂 天童忌齋上堂 天童和尚忌上堂 天童忌上堂</p>	<p>卷二、一八四上堂 卷三、二四九上堂 卷四、二七四上堂 卷四、二七六上堂 卷四、三四二上堂 卷五、三八四上堂 卷七、五一五上堂</p>	<p>寛元四(一二四六)年九月五日 寛元五(一二四七)年八月二六日 宝治二(一二四八)年八月一日 宝治二(一二四八)年八月四日 宝治三(一二四九)年九月二日 建長二(一二五〇)年八月二三日 建長四(一二五二)年八月三〇日</p>
<p>懷鑑首座為先師覺晏道人請上堂</p>	<p>卷三、一八五上堂</p>	<p>寛元四(一二四六)年九月五日～一〇月三日</p>
<p>為育父源重相上堂 源重相忌上堂</p>	<p>卷五、三六三上堂 卷七、五二四上堂</p>	<p>建長二(一二五〇)年三月二六日以前か 建長四(一二五二)年一〇月一三日</p>

比丘尼懷義為先妣請上堂	卷五、三九一上堂	建長二（二五〇）年一〇月五日以降か
先妣忌辰上堂	卷五、四〇九上堂	建長三（二五一）年一月一七～一九日
先妣忌辰上堂	卷七、四七八上堂	建長四（二五二）年二月五～七日
仏樹和尚忌上堂	卷六、四三五上堂	建長三（二五一）年六月二四日
仏樹先師忌辰陸堂	卷七、五〇四上堂	建長四（二五二）年七月一二日
明庵千光禪師前権僧正法印大和尚位忌辰上堂	卷六、四四一上堂	建長三（二五一）年七月三一日
千光禪師前権僧正法印大和尚位忌辰上堂	卷七、五一二上堂	建長四（二五二）年八月一八日
準書状為懷鑑上人忌辰請上堂	卷七、五〇七上堂	建長四（二五二）年三月の彼岸前か
看然子終焉語	卷十、二六・二七偈頌	
訪全禪人亡	卷十、三二偈頌	

右は、『永平広録』における忌辰にまつわる上堂・偈頌を、その初出年順に人物ごとに列挙（二五例）したものである。ちなみに、語録の性質上、これがすべての記録とは必ずしもいえない点には注意が必要であろう。

まず、興聖寺時代の慧顛（伝不詳：？～二四二か）・僧海（？

～二四二）についての上堂は、「亡僧」とされていることから、亡くなって間もない上堂であろう。実際に「為亡僧僧海首座上堂」では、「昨に一払を拈じて魂魄を打つ」とあり、道元禪師が前日に導師として扨子を振るったことが述べられる。これらを除き『永平広録』では、「下火法語」や「小仏

事」などが立項し収録されていない⁴⁾。管見したかぎり、他の上堂や偈頌においても「下火」や「秉炬」にまつわるものは見受けられない⁵⁾。約二〇年に渡る住持期間を踏まえれば、行ったが全く記録されなかった、と考えるのが自然であろうか。この点についてはひとまず措きたい。

ともあれ、興聖寺時代に慧顛の亡僧上堂を皮切りに、忌辰にまつわる上堂が記録されるが、同月に首座であつた僧海に對する亡僧上堂が行われた後には、「寛元四(二二四六)年九月五日」に、正師である如浄禪師(一二六二—一二二八、以下、如浄)に對する忌辰上堂が行われるまで、自発的には行われていないようである。

一方で要請によつて執り行われたのは、「惠信比丘尼為先考請上堂」(二六二)や「懷鑑首座為先師覺晏道人請上堂」(二八五)、「比丘尼懷義為先妣請上堂」(三九二)、「準書狀為懷鑑上人忌辰請上堂」(五〇七)の四件の上堂を指摘できる。これら上堂がどのような意図をもつて要請され、収録されたのかについては不明である。ただ、当時の日本社会では既に追善供養、すなわち仏事儀礼による死後の救済が仏教者によつて積極的に行われていたことが指摘されており、⁶⁾ そういった時代の潮流を考慮すれば、僧である覺晏や懷鑑に對してはさておき、先考(父)や先妣(母)に對しての上堂は、追善の要請であると推定できよう。

【父母の追善供養について】

父母の追善供養に關して『正法眼藏隨聞記』三に以下のようにある。

夜話の次、契公、問て云く、父母の報恩等の事、可作耶。示云、孝順は尤も所用也。但し其の孝順に在家出家之別。在家は孝経等の説を守りて、生をつかふ、死につかふること、世人皆知り。出家は棄恩人無為、無為の家の作法は、恩を一人に不限、一切衆生齊く父母の恩の如く深しと思て、所作善根を、法界にめぐらす。別して今生一世の父母に不限。是則、不背無為道也。日日の行道、時時の參学、只仏道に隨順してもてゆかば、其れを真実の孝道とする也。忌日の追善、中陰の作善など、皆在家に所用也。衲子は、父母の恩の深きことをば、如実可知。余の一切、又、同じく重して可知。別して一日をしめて、殊に善を修し、別して一人をわきて、回向するは非仏意歟。戒經の父母兄弟死亡の日、の文は、且く令蒙在家歟。大宋叢林の衆僧、師匠の忌日には、其儀式あれども、父母の忌日には、是を修したりとも見へざる也。

〔対照全集〕一六、一九四頁。傍線部筆者
このように、父母兄弟などに對する忌日の追善などは在家信者がそれを行うことについては、「孝」として理解を示すものの、出家者としてはその善根を父母に限らず、あまねく一切に及ぼすものであり、特別に一人を定めて供養するのは

仏意ではない、と述べるのである。

ここでいう戒經の文とは、『梵網經』「四十八輕戒」中の、

若父母兄弟死亡之日、応請法師講善薩戒經。福資亡者、得見諸仏

生人天上。〔第二〇輕戒〕『大正』二六、一〇〇六頁中）

であり、ここでは父母兄弟が死亡したときは法師を請して菩薩戒經を講じさせなければならぬとし、行じれば諸仏にまみえ天上に生ずることが出来ると述べられる。また、前後するが「忌日の追善、中陰の作善」も同じく「第三九輕戒」で次のように説かれることによる。

若疾病国難賊難、父母兄弟和上阿闍梨亡滅之日、及三七日乃至七

七日、亦応誦講說大乘經律。齋会求福行来治生。

〔大正』二四、一〇〇八頁中）

ともあれこれら「四十八輕戒」の示す追善供養に対し、道元禪師は「在家のために説いたものであり、僧侶のためではないのではなからうか」とするが、『梵網經』の中国・日本における受容と展開からすれば、かなり特殊な発想ではなからうか。少なくとも当時の中国・日本において「梵網戒」（十重四十八輕戒）を受戒するのは当然であり、十六条戒を標榜した道元禪師以外の僧侶は、そのほぼ全てが「梵網戒」に依拠している、と言ってもよい。すなわち『隨聞記』でのこの懷舛（二一九八―二二八〇）の疑問は、仏教全体からの、当時の常識的な立場からの言葉であるともいえよう。

特にこの二つの輕戒に説かれる追善供養こそが、日本における『梵網經』重視の大きな要因ではないか、と推測されていることは注目すべきであろう。（『梵網經』仏典講座十四、一九七一年、厚徳社）

ちなみに、筆者は「十六条戒」成立に関して、「四十八輕戒」を受容しなかったのは、「そこに内在する儒教（孝思想）に対し疑問を抱いたのではないかと」と、その成立について推察したが（「十六条戒成立についての一試論」『曹洞宗研究員研究紀要』四六、二〇一六年）、この一段からすれば、それはかなり根深いものではなかったか。

明確な否定を述べる一方で『正法眼藏』「看經」卷（二四一年示衆）には、

現在仏祖の会に、看經の儀則それ多般あり。いはゆる、施主入山請大衆看經、或は常転僧看經、或は僧衆自発心看經等なり。このほか、大衆為亡僧看經あり。施主入山請僧看經は、当日の粥時より、堂司あらかじめ看經牌を僧堂前、および諸寮にかく。粥罷に拜席を聖僧前にしく。（以下略）〔全集』一、三三八頁）

と、看經の儀則に四種あることを示し、中でも施主に請われて行う看經の作法などが詳述されており、在家信者の拝請による看經を妨げるものではないことが示される。この点からすれば、在家者からの宗教的期待（追善要請）に僧侶が答えることは問題ないように思われる。

ここで注目したいのは、晩年における自身の父母に対しての上堂である。次に示すのは実父と目される久我通具（？）（二二七）のための上堂である。

源重相忌上堂。云。報父母恩、乃世尊之勝躅也。知恩報恩底句、

作廢生道。業恩早入無為郷。霜露盡消。慧日光。九族生天猶可

慶、二親報地豈荒唐。挙。業山坐次、有僧問、兀兀地思量什麼。

山云、思量箇不思量底。僧云、不思量底如何思量。山云、非思

量。今日殊以這箇功德莊嚴報地。良久云、思量元兀李將張。欲畢

談玄又道黃。誰識蒲团・禪板上。鑊湯煇炭自清凉。

〔対照全集〕 十二一、六二頁、傍線部筆者

ここでは恩を知り恩に報いるのであれば、すぐさま恩を棄て出家し、坐禪弁道すべきである、と述べる。出家の功德は父母のみならず親類ごとくまで廻向し、天に生じさせるといふ。これが先に見た『正法眼藏隨聞記』の文脈となんら変わらないことは明らかである。出家し行される坐禪弁道こそが最大の報恩であり、その功德は父母に限らず一切に差し向けられるのであり、特定の余行（追善法要）を差し挟む余地を認めないのである。

と、すれば問題は、報恩ではなく、僧侶自身が自発的に特定の人物（父母等の在家者）へ、読経等による「人、天上に生ずる」や「齋会に福を求めるといった、死者の救済（追善作善）と現世利益を求めるといった点にあつたのではなからうか。

出家者における追善供養というものは、そもそも出家し弁道精進していくことにより常に現成しているのであるから、あえて上堂する必要もないのであるが、これは例として、「このようにすべきである」と、大衆に示したのではなからうか。すなわち、出家者における自身の父母の供養というものは、「今」行っている坐禪弁道そのものであり、「四十八輕戒」に説かれる中陰供養ではない、という主張を、追善供養が当然であると考へる大衆に対し、明確に提示する必要があつたのではなからうか。

【まとめにかえて】

これは哀悼追慕の念を否定するものではない。知恩とあるように両親や法友、師に対しその恩を自覚し、それに報いるために仏道修行に邁進せよというものである。力点はそれを行つ僧侶にあり、弁道精進のための上堂と捉えても良いのではなからうか。

その後の曹洞宗の展開としての先祖供養や祈禱重視の性格は、むしろ元々の日本仏教的性格といつてもよく、道元禪から日本仏教への転換とも見なしうるのではなからうか。

本研究を通して、十六条戒成立に関しては「四十八輕戒」を再度点検することによる再考を考へている。同時に智顛の『菩薩戒義疏』や詮慧・經豪の『梵網經略抄』などを含めた

考察は別稿を期したい。

また、紙面の都合もあり、ここでは触れられなかったが『永平寺住侶制規』では在家の忌辰法要に対する規制が述べられており、史料の妥当性(真筆かどうか)はともかく、永平寺の名を以てそのように戒める必要が、現実的であったのではなからうか。この点を含め今後の課題としたい。

【註】

- (1) 諸本にもよるが内題として『能州洞谷山永光寺行事次序』とあることからここでは「行事」とした。
- (2) 東隆真「道元と儀礼について」(『日本仏教学会年報』四三、一九七七年)では、『磴山清規』は「永平清規」をうけつぎながらも、儀礼の形式を表面に示した」と解釈される。
- (3) 伊藤秀憲「『永平広録』における上堂について」(『印仏研究』五五、一九七九年)、『永平広録』説示年代考(『駒沢大学仏教学部論集』一一、一九八〇年)参照
- (4) 仏教における葬送儀礼に火葬が組み込まれることは周知の通りであるが、現実的には明治期にいたるまでは土葬の方が一般的であった点を踏まえると茶毘にふされなかった可能性もあり、そもそも「下火法語」が存在していない可能性もある。
- (5) ちなみに『如浄語録』中には九件の「下火」が収録される。

道元禪師と儀礼(一)(永井)

また『宏智語録』では一〇件の「下火」が収録され、『虚堂語録』では四件の「秉炬」が収録される。如浄の仏事に関して、拙稿「如浄禪師と儀礼」(『曹洞宗宗学研究所紀要』三六所収、二〇〇三年)

- (6) 池上良正「日本における死者供養の展開・略年表(7~16世紀)」(『駒澤大学総合教育研究部紀要』一〇、二〇一六年)では、日本では古くは六〇六年(推古一四)より益供養が修され、十二世紀前半には、唱導の展開がおこり、安居院の澄憲(一一二六~一二〇三)など唱導説法の名手が活躍し亡親追善供養法会の唱導では、美しい節回しで詠ずる唱導師たちによる亡親への追善回向が説かれ、施主の孝が讃えられたことが指摘される。また曹洞宗並びに日本における葬祭については『葬祭』(曹洞宗総合研究センター編、二〇〇三年)に詳しい。ただ、道元禪師にまつわる論稿に関しては、再考が必要では無いかと筆者は考える。
- (7) その最後に葉山高沙弥の問答を挙げて「仏祖の屋裏に承当あり、不承当ありといへども、看経・請益は家常の調度なり」(三四二頁)とあるのは示唆的である。

道元禪師の本覚観

清野 宏道

一、はじめに

道元禪師（一一〇〇—一二五三）と中古天台本覚法門（以下、本覚思想）との関係性は、かねてより考察されてきた重要課題である。これが、道元禪師の立場や思想の特徴、あるいは仏教思想的な位置を解明する上での要目であることは、つとに知られるところである。そのため、当該領域に関する研究は、曹洞宗の内外を問わず、多くの研究者によつて進められてきた。¹しかし、提示された研究成果の全てが純粋な学術的志向によつて進められたものであるかについては、いささか疑問が残る。

現在に到る道元禪師と本覚思想研究の成果を網羅的に確認すると、次のような傾向が見られる。すなわち、道元禪師研究を主体とする曹洞宗関係は、概ね「道元禪師と本覚思想は無関係（否定・批判）」という立場である。対して、鎌倉仏教研究や思想研究を基礎とする曹洞宗外の研究者は、その大半が「道元禪師の思想は本覚思想の系譜に属する」と見ている

のである。ここで注意したいのが、一つの思想研究に対する見解が、研究者の立場によつて明確に分かれていることである。もはや、分断といつても過言ではない状況である。

二分化の原因を調査したところ、次のような背景が明らかとなつてきた。一つは、道元禪師における出家修学の経緯である。本覚思想最盛期の叡山にあつて疑團（本来本法性天然自性身）を抱え、これが解消されなかつたために下山に到つたとされていること。この叡山離反が、主に信仰的因子となつて、本覚思想との無関係性が強調されたといえる。二つは、本覚思想が曹洞宗における人権問題の教学的論拠として設定されたこと。かつて曹洞宗内では、本覚思想と道元禪師との無関係性を論証・定説化することによつて、問題の解消に向けた導線が敷かれた経緯がある。前者に比しているならば、これは教団行政的因子と理解されよう。もちろん二分化の原因はこれだけではないが、中でもこの二つの面が多分に影響していることが判明する。

現状に到つた経緯を踏まえると、道元禪師と本覚思想との

比較考察については、定量的な観点と分析によって改めて研究される必要があるといえる。重要な点は、本覚思想自体の研究成果に基づき、道元禪師との思想比較を行うことと考える。それには、花野充道氏が指摘しているように、本覚思想自体の明確化が課題となる。また、これと同時に道元禪師における本覚の概念を鮮明化させ、思想把握の内実を説明する必要がなる。本考察は、当該研究の一環として道元禪師における「本覚」の認識や解釈に焦点を絞り、その詳細を探るための試論である。

二、著述における「本覚」の語義

道元禪師における本覚の概念を説明するに当たっては、まず「本覚」の語をいかに咀嚼していたのか、その実態を探る必要がある。著述を全て調べると、管見の限り、同語は『永平広録』などには見られず、『正法眼蔵』に限られることが指摘される。該当の巻を年次順に並べると、「仏性」「行仏威儀」「海印三昧」「空華」「大修行」の五巻となり、記述は一四箇所となる。なお、「大修行」巻は寛元二（二二四）年三月の示衆であるから、道元禪師における「本覚」の使用は、吉峰寺住山の最末期までと考えて差し支えなからう。これによって考えると、語句に対する意識も大仏寺住山以降、希薄化していったと推定される⁴。

さて、各巻の記述に基づいて「本覚」に対する道元禪師の認識や理解を捉える。ここでは、上述の諸巻における該当箇所を網羅的に取り上げて考察を進めたい。ただし、各箇所における「本覚」の意味内容は一律ではない。そのため、便宜的に三種に区分して把握する⁵。

（一）而今の修証に関わる「本覚」

道元禪の基礎が、「修証一等」「証上の修」等といわれる修証不二の実踐論であることは論を俟たない。この修証論の内実に関する説示において、「本覚」の語が見られる箇所がある。

一は、諸仏とは円満に修証を実践する行仏であることを説く一段である

①諸仏かならず威儀を行足す、これ行仏なり。行仏それ報仏にあらざ、化仏にあらざ。自性身仏にあらざ、他性身仏にあらざ。始覚・本覚にあらざ、性覚・無覚にあらざ。如是等仏、たえて行仏に齊肩することをうべからず。しるべし、諸仏の仏道にある、覚をまたざるなり。仏向上の道に行履を通達せること、唯行仏のみなり。

「行仏威儀」巻（『道元禪師全集』〈以下『全集』〉一、五九頁、傍線筆者（以下同））

ここでは、「行仏」のありようが示されており、その仏身

論的見解が述べられている。その後、行仏は始覚・本覚等の諸覚によるのではないこと、さらに「覚」を期待しないことが示される。

二は、諸仏の境地と凡夫のありようを明確に区分した上で、諸仏（行仏）における「本覚」を認める一段である。

②行仏は本覚を愛せず、始覚を愛せず、無覚にあらざり、有覚にあらざるといふ、すなはちこの道理なり。いま凡夫の活計する有念無念・有覚無覚・始覚本覚等、ひとへに凡夫の活計なり、仏相承せるところにあらざり。凡夫の有念と諸仏の有念と、はるかにことなり、比擬することなかれ。凡夫の本覚と活計すると、諸仏の本覚と証せると、天地懸隔なり、比論の所及にあらざり。十聖三賢の活計、なほ諸仏の道におよばず。

すなわち、凡夫位における本覚等の諸覚は認められないが、仏位（諸仏）の本覚は「証」されるものとして実証されるというのである。

三は、「海印三昧」巻における冒頭部の記述である。該当箇所は、「但だ衆法を以て此の身を合成す……」（『全集』一、一一九、原漢文）という引用文の後、得道証入は必ずしも多聞広学によるのではないことを説く中の一段である。

③いはんやいまの道は、本覚を前途にもとむるにあらざり、始覚を証中に拈来するにあらざり。おほよそ、本覚等を現成せしむるは仏祖

の功德なりといへども、始覚・本覚等の諸覚を仏祖とせるにはあらざるなり。

「海印三昧」巻（『全集』一、一一〇頁）ここでは特に、本覚等は仏祖の功德によって現成されると説かれている点が注目される。つまり、本覚の実現は正法の側を基準とする云為の働きによるのであって、自己の側に力を置く強為の方向ではないということである。

（二）智として把握される「本覚」

次は、「本覚」をはじめとする諸覚が、「智」として把握される記述である。

④弘子・拄杖等をもて相観するなり。さらに有漏智・無漏智、本覚・始覚、無覚・正覚等の智をもちいるには観ぜられざるなり。

「仏性」巻（『全集』一、一七頁）これは、「仏性」巻において仏性の説・行・証等を時節因縁と規定し、その時節因縁は、時節因縁をもつて観すべきことを説く箇所（記述）である。ここで「本覚」が諸覚の一つとして示され、これらが「智」とされていることは明白である。「覚」と「智」の同一性は古来の所説であるが、この仏教的通念ともいえる伝統理解が「本覚」の語義を捉える上で、極めて重要な意義を有すると考える。

③「本覚」の肯定的・積極的な受用

本区分は思想的な内容というよりも、語句の使用法として積極的な方向と理解される記述である。

一は、「空華」巻において、「空」「空華」を字義通りの（世間的な）意味に捉える見解を退け、その本義を説く箇所の記事である。

⑤能造・所造の四大、あはせて器世間の諸法、ならびに本覚・本性等を空華といふとは、ことにしらざるなり。……眼翳によりて空華ありとのみ覚了して、空華によりて眼翳あらしむる道理を覚了せざるなり。しるべし、仏道の翳人といふは、本覚人なり、妙覚人なり、諸仏人なり、三界人なり、仏向上人なり。おろかに翳を妄法なりとして、このほかに眞法ありと学することなかれ。

〔空華〕巻〔全集〕一、一三〇—一三二頁

四大・諸法と併せて本覚・本性を「空華」とする前文だけでは見えてこないが、後文で仏道における慧眼の覚者をして「本覚人」等と示していることを踏まえると、ここの「本覚」は「無上のさとり」「本来本具の妙法」等の表象として用いられていると考えられる。

二は、「大修行」巻の説示である。具体的には、野狐話の理解について、「野狐身を脱せば本覚の性海・本性に帰す」というのは、外道の「本我に帰す」と同義であることを示

し、この見解を退ける箇所の記述である。

⑥もし、野狐は本性にあらず、野狐に本覚なし、といふは、仏法にあらず。大悟すれば野狐身は、はなれぬ、すてつる、といはば、野狐の大悟にあらず、閑野狐なるべし。

ここでは「本覚」と併せて「本性」も示されているが、いずれにおいても野狐における本性・本覚の具有が仏法の道理であることを前提として示されている。概述した本段の説示内容を念頭に置くと、ここでいう本性・本覚が、自己内在的な本源の真理とか、根源的な帰処といった類いのものでないことは明らかである。端的にいえば、先の⑤と同じような、「本来本具の妙法（正法）」等として把握されよう。

三、記述内容の考査

従来の研究成果によれば、道元禪師のいう「本覚」の主立った語義解釈は、「もともとさとしている」「もともとから仏である」等であったといえる。つまり、「自己のさとり」を基準に理解が進められてきたということである。しかし、上述のとおり『正法眼蔵』の記述を細かく見てみると、このような方向のみでは済まないことがわかる。各内容に基づくと、次のように把握されよう。

①②③の記事からすると、「本覚」は「始覚」等と併せて

「而今の修証」「仏のありよう」に関わることが判明する。特に②の記事を見ると、諸仏の領域においてのみ認められている状況が看取される。これに関連して③の記事では、「本覚」の現成が仏祖の力用（功德）によることが示される。これは、「本覚」によって仏祖があるのではなく、仏祖によって「本覚」が表顕することと理解される。

④の記事からは、「本覚」「始覚」等は「智」の諸相であり、「覚」は「智」として把握されることが明らかである。これは、道元禪師の「本覚」に対する認識を捉える上で、特に注目すべき内容と考える。

⑤⑥の記事は、「本覚」の積極的な受用である。⑤の記事では、「妙覚」「諸仏」「仏向上」などと斉肩する語として、また⑥の記事では「本覚」が仏法として、好意的に認められている。なお、⑥の記事で本覚が「なし」と明示されているのは、逆説的に「あり」を想起させる極めて重要な表現といえる。

これらの内容を勘案すると、道元禪師における「本覚」の語は、「諸仏・仏祖によって証されるものであり、凡夫等の及ぶところではない唯仏（祖）与仏（祖）の境界において発揮される、本来的にはたらく仏智」と見るのが適切といえるのではないだろうか。換言すれば、『弁道話』冒頭の、「この法は人人の分上にゆたかにそなはれりといへども」（『全集』二、四

六〇頁）という説示に連絡するような、「本具の仏智、正法・妙法」と理解されるのである。

四、小結

かねてより、道元禪師と本覚思想との関係については、「本来成仏」「自覚自知の成仏」「修行不要」といった思想理論が頻繁に取り上げられ、これらが本覚思想の基軸と見なされてきた。道元思想と対照されたのは、主にこうした自己の修行と証悟を主題とする内容といつてよい。

知られるように、『正法眼蔵』をはじめとする著述には、これらに対する一貫した批判・否定の説示が展開している。例えば、『弁道話』における「先尼外道批判」などが好例であろう。各内容は略するが、当該観点からすれば、道元禪師は本覚思想と断絶していると思なされる。

しかし、本覚思想を構成する要素はこれらのみではない。「本覚」「始覚」と仏身の関係や理・智・用の論理、現実の修行と成仏（即身成仏）等、多様な教理を含めて吟味する必要がある。このような視点からすれば、「本来成仏等の三つの要素は本覚思想」であるが、「本覚思想は本来成仏等の三つの要素」ではないと考えられるのである。

まずは、適切な本覚思想の枠組みを設定した上で、取り扱う本覚思想自体の特性や思想構造を的確に把握することから

再出発しなければならないといえる。そうであれば、本覚思想における「本覚」の意味内容と、道元禪師のいうそれとが一致しない状況も多く見られることが想定される。これは、両者の思想的な重心や意識的な傾向にどれほどの逕庭があるかという問題にも繋がる。紙幅の都合上、この点については向後の課題としたい。

注記

- (1) 本覚思想研究において初めて道元禪師との関係を指摘したのは、島地大等「日本古天台研究の必要を論ず」（『思想』六〇、一九二六）などの論考といえる。
- (2) 花野充道「本覚思想と本迹思想」（『駒澤短期大学仏教論集』九、二〇〇三）以降、一貫した主張。
- (3) この他、草案本「大悟」巻（興聖寺示衆）にも見られるが、七十五巻本所収の再治に当たって削除されているため、この度は含めなかった。
- (4) 寛元二年の九月に法堂竣工、十一月に僧堂の上棟が行われている。
- (5) 田村芳朗「本覚思想に対する批判論」（『印度学仏教学研究』二一―二、一九七三）ではこれらの諸巻の記述を上げて、全て道元禪師の本覚思想批判の根拠としているが、いくつか取り上げられていないものもある。

甘露英泉における十六条戒の位置づけについて

務 臺 宗 孝

一、緒言

本稿は、江戸期曹洞宗の僧侶甘露英泉（生没年不詳、以下英泉）における十六条戒に対する思想的立場づけの再考を試みるものである。

英泉は享保九年（一七二四）に『戸羅敲髓章』を上梓し自らの戒律観を提示したが、その所見は膾炙していかない部分が多いと思われる。しかし、諸宗の戒律について纏められた『戸羅敲髓章』の精査には、少なからず意義がある。

英泉の生きた江戸期、中国禅僧の渡来等により日本禅宗に様々な禅風が流入したが、こと戒律に関しては、隠元隆琦（二五九二～一六七三）の来朝を契機とし所謂三壇戒に依る授戒会が齎された。その影響により一部の宗侶間において戒律観が乱れ、受戒の制が混乱した史実は、面山瑞方（一六八三～一七六九）の『洞上得度或問』に明らかである¹⁾。これについて英泉は『戸羅敲髓章』にて、三壇戒会に参じる同門宗侶を批判し、道元禅師（二二〇〇～一二五三）の説く十六条戒こそが

曹洞宗における戒律であるとし推進している²⁾。

更に英泉は、曹洞宗及び臨濟宗という禅門における戒律、すなわち禅戒の実態を十六条戒と断定した上で、受戒儀式を用いた榮西（一一四一～一二一五）に十六条戒の起源を求めている。本稿ではこの主張の整合性について分析を試み、管見を呈したい。ただ、十六条戒の起源という問題について、直接的に考察することが難儀であることは言うまでもない。今回はあくまでも、英泉の主張における部分について、検証することを断りしておきたい。

二、英泉の禅戒観

さて、禅戒という語は複雑でありその定義の統一は困難であるが、「禅宗において依用される戒律」という意味の解釈が普遍的ではなからうか。例えば、英泉と同時期の学僧円山道白（一六三六～一七一五）は、『対客閑話』にて、次のように述べる。

趙宋以来、禪門の受持するは、洞済一轍の禪戒式を成す。所謂達磨大師の一乗戒なり。宋末、栄西和尚入宋し、黄龍派下虚庵敵に受法し、並びに其の禪戒式を伝う。其の事護国論、元亨釈書等の載せらるるに分明なり。³

これを見ると卍山は、およそ道元禪師帰朝以降より、曹洞宗・臨済宗に「洞済一轍」の戒律が伝承されていると認識していることがわかる。

また、卍山は先の記述に続けて、

西の次で我が道元和尚入宋し、天童堂上長翁浄に受法し、又其の禪戒式を伝う。西の伝う所と一般なり。⁴

と述べており、卍山による、栄西の戒と道元禪師の受けた戒とが「一般」、すなわち同一とする認識が見受けられる。また、「達磨大師所伝一乗戒」を提示し、禪戒の起源を達磨大師の一乗戒に遡及している。すなわち、卍山の示す禪戒の「洞済一轍」、及び道元禪師と栄西における戒の「一般」は、達磨を起源とし、曹洞宗・臨済宗に同じく相承される戒脈を示しているのである。

これは端的に述べれば、卍山における血脈と伝戒との一致思想の反映とも言えよう。卍山撰とされる『東海一滴集』

(二七〇四)では血脈を伝戒の証明と見做すなど、達磨を初祖と位置づけ伝承されてきた禪は、その教えと共に、当然戒律も付随し伝承されると見做すのである。実際、この思想展開は後に万仞道坦(一六九八〜一七七五)により、嗣法と伝戒の一致が説かれ重要視されることとなる。

また、卍山は既述の通り、栄西の受戒が『興禪護国論』及び『元亨釈書』に明らかと述べている。両書に示される虚庵懷敵(生没年不詳)から栄西への受戒の実態としては、『四分律』における小乗戒及び『梵網經』における菩薩戒による大戒兼受である。⁶『興禪護国論』が栄西の真撰である以上、栄西は大小戒兼受にて戒を相承している⁷と見做すより他にない。一方で、『仏祖正伝菩薩戒作法』等に示される道元禪師が如浄禪師(一一六二〜一二二七)より授かった戒儀には十六条戒が示される。そのため、両師間における戒の実態は同一視できない。以上より、卍山の示す「洞済一轍」は、禪宗における戒脈の系譜に依拠するものと判じることができる⁸のである。

一方で、英泉は『戸羅敲髓章』にて、禪戒について次のように述べる。

禪門戒の開戒立製を尋ぬるに、未だ彼の宋の孝宗紹熙の前、之を開製すること詳らかにせざると雖も、而るに親しく紹熙以来、

洞済の二派一轍の禪戒の受持を知る。建仁栄西先ず虚庵の敵に稟け、後に永平道元、天童浄に稟くる。⁽⁸⁾前後一般なり。今に至りて五百有余年なり。故に濫觴は適きに非ず。

英泉は、卍山同様に、禪戒の伝承が道元禪師帰朝以後より「洞済一轍」であったと認識している。更に、栄西が虚庵懐敵より受けた戒と、道元禪師が如浄禪師より受けた戒とが「一般」、すなわち同一であるとす。

一見、英泉・卍山両師の見解は一致しているように見受けられる。しかし、英泉は卍山に対し、以下のように反駁している。

磨祖西来し、六伝し曹溪に至る。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乘戒と為す。是の似くは大非なり。〕⁽⁹⁾

英泉は、禅宗における、達磨より受け継がれる禅の精神の相承は当然に認めるが、その間の相承の実態とは以心伝心であり、受戒儀式の形跡が認められないことから、禪戒の起源は達磨に求められないとして卍山に反駁している。英泉は、戒を講ずること、受戒を行ずる儀規の必要性を主張するため、

甘露英泉における十六条戒の位置づけについて（務臺）

禪門戒の受戒及び相承における「開戒立製」を重視し、その濫觴を栄西に求めるのである。

また、英泉の指す立製の濫觴については、『元亨釈書』『栄西伝』を典拠とした『戸羅敲髓章』における以下の記述が相当すると思われる。

西本邦に帰朝し、建久二年始めて禪規を行じ、三年始めて菩薩大戒布薩⁽¹⁰⁾を行す。

ここで英泉は、栄西の帰朝後の動静を示し、菩薩大戒の布薩なる儀法を行じたことを示している。

更に、英泉の以下の主張に注目したい。

予、永平藏・大乘室中戒儀を親閲す。更に建長大覚禪師の真蹟、禪門伝戒儀式及び観音懺摩法を見るに、永平・大乘・建長三処の戒儀は、一般にして異なること無し。〔卍師、未だ蘭溪の真本を閲せず。〕

然るに禪門戒を明かせば、亦た威音王戒と名づけ、亦た菩薩大戒儀、亦た禪門十六条戒と名づく。⁽¹¹⁾

これによれば英泉は、自ら永平寺・大乘寺室中の戒儀、及び蘭溪道隆（一一二二—一一二七）による『禪門伝戒儀式』、

『観音懺摩法』なる書を閲覧した際、各書の記述の一致を確認し、永平寺・大乘寺・建長寺の三箇寺で行じられていた戒儀が同一のものであったと主張するのである。すなわち英泉の示す「洞済一軌」、そして道元禪師及び栄西の受戒を「一般」とした語は、十六条戒という具体的な戒が双方に同じく相承されていることを意味しており、英泉・卍山両師間の認識は符合しないのである。

加えて、英泉は、卍山が蘭溪の『禪門伝戒儀式』を確認していないとし、その説得力の欠如を指摘している。しかし、『禪門伝戒儀式』なる書は、その題目より何らかの戒儀が示されるものであろうことが推察できるが、未だ発見されておらずその詳細は不明である。そのため、当該の英泉の主張は現時点では一個人の見解の範疇を越えず、本稿では英泉の主張を紹介するのみに留まらなければならない。

三、講戒について

洞門の泰斗たる卍山の主張を批判する英泉は、曹洞宗・臨済宗における同一の戒儀の存在を指摘し、十六条戒が禪宗における戒律であると主張する。そして、十六条戒の戒相としての起源を、受戒儀式の実施を経た栄西に求めると主張する。では、この主張はいかに検討しその正当性を見出せばよいだろうか。

『出家略作法』を踏まえて論考してみたい。『出家略作法』は道元禪師による出家得度の儀規作法が説かれる著述であり、内包して十六条戒が提示されている。英泉は『出家略作法』については言及していないが、道元禪師と栄西の十六条戒についての共通認識を検討するという点、および「講戒」が示される点より、『出家略作法』を挙げるものである。

渡部賢宗氏によれば、その構成の様相より『出家略作法』の撰述に影響を与えたと考えられる『梵網経菩薩戒作法』（以下『梵網戒作法』）が栄西撰と断じ得る。¹²⁾

『梵網戒作法』は、『諸回向清規』所載虎関師鍊（二二七八―二三四六）の『禅戒軌』の末尾に「栄西述」として掲録される節であり、「受戒作法」として三帰戒・三聚浄戒・十重禁戒の十六項が説かれている。¹³⁾

つまり、この『梵網戒作法』による十六項目の戒の認識が、栄西―明全（一一八四―一二三五）―道元禪師という系譜にて相承され、これが『出家略作法』の著述に影響を与えたと前提すれば、英泉による、十六条戒が「洞済一軌」の禅戒であるとす理路に適うるのである。

また、『禅宗編年史』によれば『興禅護国論』が建久九年（一一九八）、『梵網戒作法』が正治二年（一一〇〇）の撰述である。¹⁴⁾『興禅護国論』は受戒儀規を説くものではないため聊かその趣旨が異なるであろうが、両書間における思想展開を仮

定した栄西自身による小乗戒棄捨や、あるいは栄西に仮託した後人による『興禅護国論』偽撰説等により、十六条戒のみを示す『梵網戒作法』の栄西親撰の可能性は十分に考えられる。

また、『出家略作法』が「講戒」に留意されている点についても注視したい。道元禪師は『出家略作法』を「講戒の流」として撰述し、「講戒」と「受戒」とは、その儀礼が区別されるものと示されている。¹⁶⁾

「講戒」なる儀礼の定義は定かではない。葛西好雄氏は、その詳細を不明としながらも仮説を立てており、その要点を約めれば、「戒の内容を会衆に聴かせ持齋するためのもの」であり「戒行持齋生活のための作法」と概説している。¹⁷⁾確かに『出家略作法』の趣意によれば、儀規作法を示す節が「受戒」儀礼に相当し、戒律の意義を説く部分が「講戒」儀礼に相当し合採されているように見受けられ、戒律そのものの敷衍を企図したものと捉えることができる。

つまり、『出家略作法』『梵網戒作法』両書には同じく十六条戒が示されており、道元禪師及び栄西の時代当時より、戒の伝承に加え、受戒儀規及び戒自体を講ずる「講戒」の重要性が検討されていたと前提するならば、禅戒の伝承における受戒儀規の必要を根拠とする英泉の見解を首肯し得るのである。

但し、上記の方法論においては、『梵網戒作法』には説かれない五戒・沙弥十戒が、『出家略作法』に説かれるという点は等閑視できない。これは却って受戒儀規における、道元禪師の思想的特徴を見出すことができるが、本稿では追及しない。また、受戒という秘匿性を多分に孕む室中行事の枠組みを外れ兼ねないこの推論は、普遍的な三壇戒会による授戒会を批判する英泉の主張と一貫性が図れないとも考えられる。受戒とは師資相承であり、元来は容易な外聞を受容するものではない。

四、結論

さて、ここまで『尸羅敲髓章』における英泉による十六条戒の位置づけを論考してきた。提示すべき英泉の主張や検討すべき論点は依然残されているが、現時点までの要点をここに約めることとする。それは以下の通りである。

・英泉は、曹洞宗と臨済宗の双方に共通する戒を禅戒と位置づけ、その具体的な内容が十六条戒であると主張する。
・英泉は、達磨より連綿と継承される「禅」とは、その精神そのものを指すものと位置づけており、英泉・卍山両師の示す「洞済一轍」はその意義が異なる。

・英泉は、永平寺及び大乘寺の戒儀と、蘭溪撰という建長寺の戒儀が一致することから、禅戒の実態としての「洞済一

轍」を主張するが、現時点では英泉一個人の主張の範疇を出ず、その真偽は不明である。

・英泉は、以心伝心という形跡の無いものではなく、受戒儀式の存在を以て成立と見做す禅戒の伝承について、栄西をその濫觴とみている。

・道元禅師の『出家略作法』、及び栄西撰とされる『梵網經菩薩戒作法』により、英泉の主張する「洞濟一轍」及び「戒を講ずる」必要性を解釈できるが、その正当性には一考の余地がある。

といった点が挙げられよう。

禅戒の起源を達磨の一乗戒に遡及する卍山の見解を否定し、受戒儀規の形跡を重要視する英泉の主張は、学術的見地より考証した事実主義たる見解といえる。しかし、これは宗義に反する思想と捉えられ兼ねず、英泉の主張はこうした論調のために膾炙しなかったものと筆者は推論する。

しかし、換言すれば、達磨に基づく戒儀の形跡を確認できれば、英泉の主張は更に説得力を増すものともいえる。達磨の周辺に係る戒本を踏まえた検証により、学術的な受戒儀規の更なる遡及が可能とも考えられよう。これについては禅宗という枠組みを越えた論考が不可欠であり、十分に検討する意義がある。

また、英泉は、栄西が建久三年に菩薩大戒布薩を行じた時

点に禅戒儀式の濫觴を見出すが、栄西の帰朝後間もない時節という点と、そのおよそ六年後に虚庵懷敏より授かった戒を説示する『興禅護国論』を撰じた点を踏まえると、この菩薩大戒布薩の時点に、十六条戒のみによる受戒を行じていた史実は想像し難いものがある。『梵網戒作法』における、栄西による十六条戒の推進は認められるが、戒の実態として十六条戒が禅宗に敷衍していた史実については、様々な視点よりアプローチし、更なる精査を要するものと思われる。

英泉の主張は『尸羅敲髓章』に依るより他に窺い知ることができないが、禅宗の戒律の実態に疑問を呈するその思想には、多分に再考の余地があると言える。

註

- 一、『曹全』「禅戒」一九七頁下
- 二、『曹全』「禅戒」八五頁上
- 三、『曹全』「禅戒」五頁下
- 四、『曹全』「禅戒」六頁上
- 五、駒澤大学所蔵『東海一滴集』四四丁表裏
- 六、大正八〇・一〇頁中・『訓読元亨釈書』上・三〇頁
- 七、『道全』六・一八八頁
- 八、『曹全』「禅戒」七六頁上
- 九、『曹全』「禅戒」七五頁上

- 一〇、『曹全』「禪戒」七七頁下
- 一一、『曹全』「禪戒」七八頁下
- 一二、渡部賢宗「梵網經菩薩戒作法の采西真撰の根拠について」
〔宗学研究〕一八、一九七六
- 一三、大正八一・六七九中
- 一四、白石虎月『禪宗編年史』東方界、一九七六
- 一五、渡部賢宗「梵網經菩薩戒作法」の成立とその意義について」
て」〔北海道駒澤大学研究紀要〕十一、一九七六
- 一六、『道全』六・二〇八
- 一七、葛西好雄「受禪戒作法」の資料位置」〔臨濟宗妙心寺派教
学研究紀要〕二、二〇〇四
- 一八、青本『道全』六・一九六頁

道元禪師肖像版画について

長谷川 幸 一

はじめに

〔1〕 永平寺文書には江戸後期から明治期にかけての校割帳がある。本稿では校割帳にみえる「御開山御真影板木」〔御開山真影板木〕とも記載。以下「真影板木」と略記〕について検討していきたい。〔2〕

これら校割帳によれば、「真影板木」は明治十七年（一八八四）九月二十日付諸寮交割簿まで確認される。ただし、現在の所在は不明であり、確認はできない。

この「真影板木」で板行された道元禪師の肖像版画は、永平寺に上山した人々に不興として頒布されていたようであり、各地の曹洞宗寺院に伝存している。

本稿では、この「真影板木」に描かれた道元禪師像が、どのように認識されていたのか。面山瑞方『傘松日記』・永平寺所蔵寂円派頂相の検討を通して考察していきたい。

1、道元禪師肖像版画についての先行研究

道元禪師肖像版画についての先行研究は、大久保道舟氏〔4〕、河村孝道氏〔5〕、川口高風氏〔6〕、廣瀬良弘氏〔7〕、伊藤良久氏〔8〕のものがあ。まず、大久保氏は次に示す道元禪師の肖像版画五本を掲出して考察をしている。

- ① 平塚運一ひらつかんいち所蔵本 * 故人〔画像1〕〔9〕
- ② ポストン博物館（光明義一郎旧蔵）所蔵本〔10〕
- ③ 禿氏とくし祐祥ゆうしょう所蔵本 * 故人
- ④ 橋田邦彦はしかくにひこ所蔵本 * 故人〔画像2〕
- ⑤ 勝平得之かつひらとく所蔵本 * 故人

これら大久保氏が紹介した所蔵本についての所在確認は現在までできていない。そのため、改めて大久保氏が示したことに ついて以下詳しく見ていきたい。

まず、①について、大久保氏は現存版画で最も古い室町中期のものとして推定している。これは紙本に摺写されたもので本紙法量は縦二尺八寸三分（筆者注60.6 cm + 2.3 cm + 0.9 cm = 83.8 cm）、横九寸七分（筆者注27.0 cm + 2.1 cm = 29.1 cm）であるとす。係賛は次のようである。

【画像3】道元禪師頂相



【画像2】橋田邦彦氏所蔵本



【画像1】平塚運一氏所蔵本



【画像4】伝建搦頂相



【画像5】宗縁頂相



*【画像1・2】は大久保道舟「肖像版画について」より転載した。
*【画像3〜5】はいずれも永平寺所蔵。

認是為真真為甚是

拳是為非為甚待真

恁广見得掛空何

是身牆壁未全心

道元自題（花押）

印判は、丸形朱印（印文「吉祥山永平寺……」）が本文二・三行目二文字目から四文字にかけて捺され、印判法量直径二寸四分強（筆者注60cm + 12cm = 72cm）とする。また道元自題の下部には版刻花押があり、表装は制作当初の原形そのままを伝えているという。大久保氏は「面貌姿態の調和と、道具装束の整備と、添彩の古雅なることは、一見肉筆の絵画とまぎらうほどの精巧さを有している。その像の右方に拄杖の立てかけられていること及びその他の様式は、殆ど普濟寺蔵の画像に似ており、その制作年代も恐らくこの画像とあまり隔たらない頃のように思う」と評している。

続いて、②について「作品としては最も優秀なもので、形式は平塚氏と同様幅本の体裁に仕立てられている」とする。

③については「幅本の形式に仕立てられ、全体の構図はだいたいにおいて平塚氏所蔵のものに相似している」。法量は縦一尺六寸五厘（筆者注30.3cm + 18cm + 1.5mm = 約49.5cm）、横四寸八分（筆者注12cm + 24cm = 144cm）とさう。③は「平塚氏所蔵の添彩の古雅なるに反し、これは直綴を初め椅子を覆う法

被にいたるまですべてに極彩色が施され、そしてその袈裟が無環になつてゐることである。この無環の様式は前の永平寺所蔵の画像に拠つてゐるものと思われるが、それは恐らく無環が正当な様式で、左様にするのが祖道に忠実であると考えた結果であらう。その製作年代については、禿氏教授の意見に従えば、宝曆・明和の頃のようにいわれてゐるから、先の衣体論よりも少し早いようである。若し想像を許されるならば、宝曆十二年は禪師の滅後五百年に相当するから、その報恩に版刻されたのではないかと考へる」とする。

④について「面貌姿態が平塚氏のものによく相似しているので、一見その覆刻かと思われるのであるが、精細に点検すれば、単なる覆刻ではなく、多少修訂を加えて開版したものと思われる。その容貌風格の豪壮なことや、法被紋様の相違していることなどは特に目立っているが、その最も著しい点は係賛が以上の三本（筆者注①②③の画像）と異なつてゐることである。前に述べたごとく三本はすべて永平寺所蔵の画像と同一賛であるが、この方は門鶴本広録所載の賛を用いてゐる。即ち第三と第四の句が「拳是為甚待真矣」となつてゐる。何故に改めたのであるか、その点は明らかでないが、だいたい門鶴本広録は、永平寺の所伝本として權威あるものであるから、永平寺においては正しいとされてゐた。さればこの版画を製するにあたって、その所伝本を主体にして置き

換えたものと考えられる。これはその当時の住持の一つの見識とでもいうべきもので、大いに注目すべき事柄である。ところで原画の製作は、だいたい江戸の末期と推定せられ、彩色だけが明治になって行われたようである。平塚氏と同様、賛の中央に「吉祥山永平寺云々」の丸の朱印が捺されているから、これもまた永平寺から頒布したものと推定される」とする。なお、法量は縦二尺八寸八分（筆者注60.6cm + 2.4cm + 2.4cm = 87.0cm）、横一尺八分（筆者注30.3cm + 2.4cm = 32.7cm）という。この他、彩色されない素本として守屋茂所蔵本があるという。

⑤について「肖像の態様―面貌の特徴、袈裟の無環、扠子の持ち方、法被の構成―は禿氏氏所蔵のものに相似しているが、係賛は宝慶寺の「月見の画像」の賛を用いている。だから内容は両様のものをつぎ合わせて作っているので、これは宝慶寺蔵の画像が、現存のものの中一番古いという史的価値を知った上での作品と推定される。従って製作は以上のものよりも新しいわけである。しかしながら係賛の文字が、宝慶寺本の字体を巧妙に写しとっていること、賛語の脱字を補って原本の姿そのまま写し出していること、その他「希元」の名の直上に印章を加えていることなど、こまかい点にわたって宝慶寺本を忠実に表現していることは、この像の特徴であり、また彫刻者の苦心を要した点であったと思う。禪師の肖

像版画中、もっとも異彩を放つものとして貴重すべきである」とする。

以上紹介した大久保氏の研究は肖像版画を取り上げられたものとして重要な成果である。しかし、大久保氏が検討した肖像版画の所在は現在不明であり、追跡調査の必要がある。

続いて、河村孝道氏は、大久保氏の成果を継承し、おおよそ道元禪師の画像は、「宝慶寺月見像系」（月見ノ御影軸系）と「永平寺倚座像系」（倚座ノ御影軸系）に分けられるとした。ただ、肖像版画の考察には至っていない。そうした中、考察を深めたのが、川口高風氏である。川口氏は大久保氏の成果を踏まえ、肖像版画を収集し、肖像版画の法量を計測し、基礎情報をまとめている。また宗典史料の画像も網羅的に収集し、肖像が右向きから左向きか、環の有無などの特徴を検討している。続いて、廣瀬良弘氏は面山瑞方の『傘松日記』や『建康普説』を用い、永平寺で出版された木版による肖像版画についての考察を行っている。廣瀬氏の検討によって、具体的に肖像版画のありようが明らかになったといえる。そして、伊藤良久氏は大久保氏が紹介した秋田市萬雄寺に伝存する道元禪師肖像版画原画について詳細な分析を試み、画像は宝慶寺所蔵道元禪師頂相を画像が面山瑞方を模写して描いたことや、版木の伝存方法などを明らかにした。

以上のように、肖像版画についての研究は着実に積み重ね

られてきているが、まだまだ検討する余地が残されている。
そこで、以下、この道元禪師肖像版画がどのように永平寺で認識されていたのか。具体的には面山瑞方『傘松日記』、永平寺に伝世された中世における永平寺住持の画像（いわゆる菴田派頂相）の検討を通して考察していきたい。

2、面山瑞方が拝覽した道元禪師頂相

享保十九年（一七三四）秋、面山瑞方は永平寺四十世太虚喝玄に招待され、永平寺孤雲閣に二十日間滞在した。その際の記録をまとめたものが『傘松日記』である。¹⁾

これによれば面山は九月十三日、永平寺に到着し、喝玄に相見している。在山中、喝玄は面山に永平寺の宝物を拝覽させている。注目したいのが、二十四日である。この日、面山は方丈に呼ばれ、まず結城秀康生母長松院寄進「道元禪師袈裟裏」（『文書編』一卷No.一一六）、義演墨書「道元禪師坐具」（『文書編』一卷No.三六）を拝覧する。続いて、道元禪師の頂相二軸を拝覧する。該当する部分は以下のようにある。

次有一篋、乃吾祖之真也、被椅之像而隣响拄杖、右把白扠、左手

按牀角、即今印板出底像者、即写之而上副別讚者也、旧損蠹蝕如不堪再装者、又有一篋、是又吾祖之像、從古地藏院所秘之軸而今在方丈、載認是為真之贊而書道元自題、有朱印、然偽筆非真筆也、此像之様、扠柄横握左手収尾、非今印板之像也、禪師云、上

道元禪師肖像版画について（長谷川）

件三種、則一年一回主人出之、非他人之所覽、大乘・宝慶主人不能拜觀者也、今日契祖忌景、以公者有功于高祖而出視也、

読み下せば、「次に一篋有り。すなわち吾が祖の真也。被椅の像にして隣响の拄杖、右に白扠を把り、左手に牀角を按ず。すなわち今印板し出す底の像者、即ちこれを写して、上に別讚を副える者也。旧損蠹蝕、再装に堪えざる者の如し、また一篋有り。是また吾が祖の像、古より地藏院に秘する所の軸にして今方丈に在り。是を認じて真となすの贊を載せて、道元自題すと書す。朱印有り。然るに偽筆にして真筆に非ざる也。此の像の様、扠柄を横に握り、左手に尾を取める。今印板の像也。禪師云わく、上件三種、則ち一年一回主人これを出す。他人の覽る所に非ず。大乘・宝慶主人拜觀能わざる者也。今日契祖忌景、公は高祖に功有るを以つて出して視せしむ也」となる。

これによれば、永平寺方丈には、道元禪師頂相が二軸あったようである。まず一つ目の頂相は、椅子に坐し、拄杖が描かれ、右手に扠子を持ち、左は椅子の腰掛に置かれている姿のものである。これは当時、板行がされていたモデルとなったもので、板行のものは人物上に別の贊文を副えているとす。ただ、本頂相の状態は虫損により悪くなっていたようであり、再装装ができないほどのものであったという。続いて、二つ目の頂相は、永平寺の塔頭地藏院で秘蔵して

いたが、永平寺方丈に安置するようになったものである。これには「認是為：」の賛を付し、道元自題とあり、朱印もあるが、道元禪師の真筆とはいえないと面山は断じている。この像は払子を横に握り、左手で払子の尾を握っているもので、これは板行されていないものと面山は指摘している。これら頂相は義演墨書「道元禪師坐具」とともに、一年に一回、永平寺住持が出すので、大乘寺・宝慶寺の住持たりといえども拝覧が叶わないものだと言いはない、本日二十四日は懷焚禪師の忌日にあたり、面山のこれまでの道元禪師に対しての功績に報いて拝覧させるものだとも言添えている。

現在、永平寺には道元禪師頂相（画像3）、『文書編』一巻No.二四、以下「地蔵院旧蔵本」とする）があるが、これは『傘松日記』でいう二番目に挙げられた地蔵院に秘蔵されてきた頂相に該当する。現在、永平寺の道元禪師頂相といえ、これを示すのであるが、江戸時代においては板行されず、拝覧も永平寺住持のみに限られるということで、江戸時代、特に喝玄住持期以前にはその存在を知るものはあまりいなかったものといえる。

一方、もう一つの道元禪師頂相（「地蔵院旧蔵本」と区別するため、便宜以下「永平寺本」とする）は今現在板行している肖像版画の原本と面山は断定している。板行したものは別に賛を副えたところがあるので、面山が拝覧した「永平寺本」には賛がな

かったものとみなせる。一方、面山は、享保十四年（二七二九）から寛保元年（二七四二）まで若狭国の建康山空印寺に住職しており、その空印寺において、道元禪師の頂相を掛けて「永相忌」を営んでいる。その際、面山はこの頂相は永平寺が出版している肖像版画である旨、「建康普説」で言及している（『続曹洞宗全書』四巻語録二、五一―頁。この点は廣瀨論文も参照）。そして付された賛について、これは真筆であったが、蠹魚に蝕まれて両字を失ったと述べ、出版するものは読める文字のみを写して出版したのであろうと述べる。

ただ、『傘松日記』では「永平寺本」をみて、「即ちこれを写して、上に別讚を副える者也」としているのが、『建康普説』と『傘松日記』では頂相の賛の理解について見解が異なる。そのため、『建康普説』の説は、頂相原本を拝覧する以前の所見とみなせ、正しくは『傘松日記』の記載が「永平寺本」の在り様を確かに捉えているものといえよう。

残念ながら「永平寺本」は現在確認ができない。面山拝覧時にすでに修補ができないほど傷みが進んでいたようであり、永平寺の校割帳にもその存在は確認できない。そのため文化年間頃には散逸してしまった可能性が高い。ただ、その像容については、大久保氏が示した①・④・⑤（画像1・2）と指摘できよう。

これまで「永平寺本」については原本が伝存しなかった閑

係からか、あまり顧みられることがなかった。河村孝道氏は、道元禪師の画像は、「宝慶寺月見像系」(月見ノ御影軸系)と「永平寺倚座像系」(倚座ノ御影軸系)に分類できるとしたが、「永平寺倚座像系」は「地藏院旧蔵本」と「永平寺本」の二分類として捉えるほうが実態を捉えているといえるだろう。

「永平寺本」の像容は伝永平寺十四世建衡頂相(画像4)、『文書編』一卷No.60)や永平寺十六世宗縁頂相(画像5)、『文書編』一卷No.72)といった、中世の寂円派頂相の特徴に合致する。そのため「永平寺本」の製作は、寂円派頂相の成立と軌を一にするものといえないだろうか。大久保氏によれば、平塚運一本(画像1)は室町中期頃のものとしているので、この段階で永平寺本を模刻したものが開板されていたことになる。大久保氏の指摘を踏まえれば、「永平寺本」が制作された想定時期として道元禪師の遠忌も目安となる。その時期は平塚運一本を精査に検討した上ですべきであるが、現時点での候補として、九世宋吾代の応永九年(一四〇二)高祖百五十回忌、十二世了鑑代の享徳元年(一四五二)高祖二百回忌、十五世光周代の文亀二年(一五〇二)高祖二百五十回忌、十七世以貫代の天文二十一年(一五五二)高祖三百回忌頃が、「永平寺本」の製作や開板の時期として挙げられる。

従来、「永平寺本」の存在は指摘されてこなかった。しかし、本稿によって、永平寺において道元禪師の頂相として重

んじられていた「永平寺本」があったことを明らかにできた。

むすびにかえて

以上、本稿では、江戸時代に板行されていた道元禪師肖像版画について『傘松日記』や寂円派頂相から考察をしてきた。永平寺所蔵の道元禪師頂相は「地藏院旧蔵本」が著名であるが、中世から江戸時代にかけては「永平寺本」こそが道元禪師の像容として認識されていたことを確認した。

課題としては、大久保氏が収集した「永平寺本」系の肖像版画の確認をする必要がある。特に室町に製作されたとされる平塚運一所蔵本やボストン博物館所蔵本が現存するのを含め、追跡調査の必要がある。

また大久保氏以後、川口高風氏が肖像版画の収集を行っているが、川口氏の成果を含め、これから多くの事例を収集する必要がある。その上で、「永平寺本」系の肖像版画の変遷や、どのように各地に伝存することになったのかなどの問題を追究していきたい。

註

(1) 『永平寺史料全書』文書編三卷(大本山永平寺、二〇一八年。以下同書は『文書編』と略記)に収録。

(2) 『文書編』三卷には次のように関連史料がある。文化十一年

- (一八一—一四) 八月十五日付校割帳（『文書編』三卷参考史料一、三〇九頁下段）には、「庫司寮之部」に「一、御開山御真影板木一枚壹」と登録され、文政元年（一八一八）九月十六日付校割帳副寮（『文書編』三卷参考史料三、三三七頁上段、文政八年付校割帳（『文書編』三卷参考史料八、四〇七頁下段）にも同様の記載がある。弘化二年（一八四五）二月日付校割帳（『文書編』三卷参考史料一〇、四七八頁下段）では、「真影板木」は「知庫寮」所屬となり、嘉永元年（一八四八）と推定される校割帳（『文書編』三卷参考史料一二、五七一頁上段）には福井滝波屋庄吉のもとに預け置くという記載があり、「真影板木」は永平寺を離れていたようである。しかし、明治十七年（一八八四）九月二十日付諸寮交割簿（『文書編』三卷参考史料一五、六七九頁下段）では「知庫寮之部」に登録され、「一、御開山真影板木 三枚」とあることから、この頃には永平寺に「真影板木」が戻されていたのだろう。
- (3) 岩手県北上市正洞寺、愛知県名古屋市法持寺、北海道函館市高龍寺（『高龍寺史』〈国華山高龍寺、二〇〇三年〉七五頁、所蔵番号一八三）などを確認している。詳細については別稿を留意している。
- (4) 大久保道舟「肖像版画について」（『修訂増補道元禪師伝の研究』一二章四節六項、筑摩書房、一九六六年）。以下、大久保氏の見解は本論文による。
- (5) 河村孝道「道元禪師筆蹟 第三類」（『道元禪師真蹟関係資料集』永平正法眼蔵菟書大成別巻、大修館書店、一九八〇年）。以下、河村氏の見解は本論文による。
- (6) 川口高風「道元禪師の版画像をめぐる」（『傘松』七〇八号、二〇〇二年）。以下、川口氏の見解は本論文による。
- (7) 廣瀬良弘「永平寺蔵道元禪師頂相について」（『傘松』九〇四号、二〇一九年）。以下、廣瀬氏の見解は本論文による。
- (8) 伊藤良久「道元禪師頂相の展開―面山瑞方著賛「月見の像」を中心に―」（『曹洞宗総合研究センター第二十一回学術大会紀要』、二〇二〇年、伊藤良久「道元禪師頂相についての一考察―面山瑞方ゆかりの木版「月見の像」―」（『仏教経済研究』四九号、二〇二〇年）。
- (9) 『画像1・2』は前掲注4大久保論文より転載。
- (10) 大久保氏はボストン博物館所蔵としていたが該当館確認できず。ボストン美術館の間違いだろうか。
- (11) 東京 松月院所蔵（『続曹洞宗全書』九卷四五頁）。訳注として、熊谷忠興「訳注・傘松日記」（四二二―四二〇号、一九七八年）がある。
- (12) 永平寺所蔵の寂円派頂相については、菅原昭英「以一和尚頂相」（『文書編』一卷No.五〇解説）で寂円派頂相の構図が分類され、重要な指摘がされているので参照されたい。

中国仏教における「禅観」について

大松久規

問題の所在

一般的に禅といえ、菩提達摩(五、六世紀頃)を起点とするいわゆる「禅宗」である。しかしながら、中国仏教における禅は、この禅宗に限られるものではない。先行研究によれば、南北朝時代の北朝末期(六世紀)、東魏とその後継者である北齊、および、西魏とその後継者である北周において、習禅への関心が仏教界を席卷していたこと、菩提達摩系禅師以前は、地論宗系禅師が習禅の先駆であったことなどが指摘されている^①。

禅宗に限らず、広義の意で禅の実践法を表す場合、「禅法」「観法」などの語が用いられ、いずれも特段の区別なく使われているようであるが、長らく「禅観」なる語も使用されてきた。禅観とは「坐禅して真理を観念すること」^②、「坐禅観法の略」などとされているが、具体的文献に基づいた考察は未だ充分ではない。

これまで筆者は、従来の研究に基づいて智顛(五三八―五九

七)の実践修道論を二種に区分し、前期時代を「禅観」、後期時代を「止観」として捉え、思想の変遷について考察を加えてきた。しかしながら、各種先行研究において、「止観」は『摩訶止観』を中心として定義されるが、「禅観」は『釈摩訶羅蜜次第法門』に基づきながらも、その語義は些か曖昧のまま用いられていた^③。

そこで、本稿では智顛以前の各種経論を中心として「禅観」を調査し、その語義について考察するための嚆矢とした。

「禅観」の初出

まず、漢訳経論に見られる「禅観」として、最も早い時期のものと考えられるのが『分別功德論』^④、『大莊嚴論経』^⑤、『菩薩瓔珞経』における文である。いずれも後秦代までに訳出された経論とされている。

『分別功德論』には次の如く記されている。

王遣使至石室城。於彼城中行諸禪觀。或在塚間。或在樹下。時在塚間觀死屍。夜見有餓鬼打一死屍。……時修伽妬路自念。我從死得活。由是因緣當得解脫。於是親身念死。思惟分別解了無常苦空非身。即得羅漢。以是言之。念死者亦至涅槃。

『大正藏』二五卷、四〇頁、中—下段

阿育王の弟が死を念じて涅槃に至る話において、「禪観」の語が認められる。諸の禪観を行わずに記されているが、具体的には塚間において死屍を観ずる場面である。さらに、「親身念死」とあるように、死屍となる前の身そのものが観察の対象とされている。

同様に、『大莊嚴論經』には次の如く述べられている。

復次不得禪定。於命終時。不得決定。……我昔來愚淺。貪著五欲樂。不能觀內身。繫念於善處……先不善觀察而作死想。臨終驚怖方習禪觀。以不破五欲故。莫知所至悔恨驚怖。即說偈言。智者心繫念。除破五欲想。精勤執心者。終時無悔恨……不善觀者不撰五根。

『大正藏』四卷、三〇二頁、上—下段

禪定を得られずに命終に臨んで驚怖し、禪観を修習する様子が記されている。死に関連して用いられる点、内身を観ずる必要がある点などは『分別功德論』と共通している部分で

あるが、『大莊嚴論經』における禪観では、より具体的に五欲を破すことが想定されている。

『大莊嚴論經』は鳩摩羅什訳『衆經撰雜譬論』には次の如く記されている。

道人行還不見師子。坐禪觀之。知為獵師所殺。即以神力奪皮來還。作禱坐上。口為呪願。復禪觀之。知當往生國中長者家作双生子。……亦恒自坐故皮上。日日入禪自觀。

『大正藏』四卷、五三八頁、中段

とある道人が連れていた師子を獵師に殺される喩え話である。師子が獵師に殺されたことを知らなかった道人が、坐禪をしてその事情を把握する場面、二箇所において「禪観」の字句が見られる。ただ、この部分では禪と観とが対応関係にあることは明確であるものの、後に「入禪自観」とあるように、基本的に両者が区分されている。また、ここにおける観は神通力のようなものであるため、実践修行法として観察の対象が示されているわけではない。

同じく鳩摩羅什訳『大智度論』には次の如く記されている。

念身四威儀等者。先欲破身賊。得一人心所為之事。皆能成辦。以是故。先尋繹其身所為所行來去。臥覺坐禪觀身所作。常一心安詳。不錯不乱。作如是觀察以不淨三昧昇得。

『大正藏』二五卷、四〇四頁、中段

「坐禪觀身」なる字句の羅列が見られ、厳密には「禪觀」の語とは判じられないかもしれないが、少なくとも身を觀ずることが示されている点は『大莊嚴論經』の記述に通じている。また、文中に「不淨」とあるように、ここで行われる觀察は不淨觀である。翻つて『大莊嚴論經』を見ると、内身を觀じて五欲を破すことは不淨觀にはかならない。

したがって、鳩摩羅什訳の各書では、「禪觀」の語が頻繁に見られるわけではないが、熟語としては明確に認められ、不淨觀との関連が深いものであると考えられる。

一方、『菩薩瓔珞經』にも「禪觀」の語は見られるが、直接的に身を觀察の対象とするものではない。

時大迦葉復白仏言。若復善男子善女人。進學修習禪觀法門。於諸通慧無所染著。志求道者各令歡喜。復能誘導將示道逕。隨前人心果其所願。求大乘者畢志成就。不使墮落中間罣礙。若復欲得辟支仏者。亦復將護令得無為。斯亦名曰第一有行。

『大正藏』一六卷、七七頁、中段

中国仏教における「禪觀」について（大松）

「禪觀法門」の修習について述べられているが、ここでは「法門」に重きが置かれており、「禪觀」を修習すれば、慧や無為を得ることができると示されている。前出の各經論とは異なり、具体的に觀察の対象が示されているわけではなく、「禪觀」を修習した後の証果に類する事項が明かされている。次いで、劉宋代の訳出とされる『過去現在因果經』には次の如く記されている。

爾時太子。恒与其妃。行住坐臥。未曾不俱。初自無有。世俗之意。於靜夜中。但修禪觀。『大正藏』三卷、六二九頁、中一下段

釈尊が太子の頃、耶輸陀羅と共に過ごしながらも、夜には禪觀を修していたことが述べられているが、その禪觀の具体的内容までは示されていない。

このほか、北凉代訳出と記録とされる『金剛三昧經』にも「禪觀」の語は見られるが、先行研究によって、同經の成立が六五〇年から六六五年頃と想定されることが指摘されている⁸⁾。「禪觀」の語が広く使用されるようになっていた唐代（後述）の偽經であるため、上記の各經論と並べて考察するのは不適當であろう。

また、上記の各經論以前、西晋代に訳出されたと記録され

る『持人菩薩經』には、「無顛倒禅観定意門」とあるが、明らかに「禅観」との熟語にはなっていない。

総じて見れば、「禅観」なる語は後秦代の漢訳経論から徐々に認められるようになると考えられる。しかしながら、初期のうちは、禅と観とが対応関係にあることは明らかであるが、熟語として頻繁に用いられたことはないようである。

なお、今日の研究においては「禅観経典」と総称される一連の文献が存する。主として『大正藏』一五巻に収められており、具には禅経と観経とにわけられるため、本稿で考察の対象とする「禅観」とは由来の異なるものであることが推察される。現に、同巻に収められている『仏説大安般守意經』や鳩摩羅什訳『坐禅三昧經』『禅法要解』などに「禅観」との熟語は認められない。

「禅観」の展開

「禅観」なる熟語が多く使われ始めるのは、恐らくは唐代頃からであろう。唐代の文献における用例は頗る多いが、隋代以前の著作ではあまり見ることができない。

例えば、史伝類で比較してみると、梁代の『高僧伝』には「積年禅観而不能自了」とあり、熟語として用いられていることは確かであるが、同伝における「禅観」はこの箇所にか認められない。しかし、唐代の『続高僧伝』では六箇所、

宋代の『宋高僧伝』に至っては二四箇所において「禅観」の語が用いられている。このほか、梁代の史伝類としては『比丘尼伝』に五箇所、『釈迦譜』に一箇所、史伝類ではないものの『釈迦譜』と同様、僧祐（四四五―五一八）による『出三藏記集』に三箇所と見られるが、一〇〇を優に超えるほどある唐代、それをさらに上回る宋代に比べると、やはり梁代の用例は極めて少ない。

梁代から唐代に至るまでの文献を確認するにあたっては、まずは慧思（五一―五七七）の著作を見なくてはならない。今日の研究において、慧思は禅観の実修者であると評されることが多いからである。ただ、その著作中、「禅観」の熟語は『随意三昧』『諸法無諍三昧法門』のそれぞれにおいて、一箇所ずつ確認できるのみである。

『随意三昧』には次の如く記されている。

如人思惟観行之時。傍辺人喚意識不照声。耳則不能聞。声云何得。如昔二年少比丘常修禅観。有一老比丘是二年少比丘初出家時。喚二弟子在一房中坐床上噉飲食。復有比丘床前坐喻噉飲。住牀上一比丘思惟観察地上比丘。是時有師隔一人坐。喚観行比丘。大喚五声。耳都不聞其師喚声。是故得知意識不照。耳不聞声。云何而言耳独能聞声。

『新纂統藏』五五巻、五〇二頁、中段

坐禅して思惟観行している比丘に呼びかけても反応することがないとの話である。ここにおける禪観とは坐禅して思惟観行、思惟観察することである。こうした用例は、先行する各経論と同様であるが、観察の対象となるものなどについて具体的記述はない。

『諸法無諍三昧法門』には次の如く記されている。

禅定智慧能覚了。余散心智不能解非。但凡夫如夢幻。月影現水種種事。復次諸仏菩薩聖皆爾。從初発心至仏果。持戒禅定種種事甚深定心不変易。智慧神通幻化異。法身不動。如空月普現色身作仏事。雖無去來無生滅。亦如月影現衆水。何以故。如経論中説。欲学一切智定。必修諸善心。若在定能知世間生滅法相。亦知出世三乘聖道。制心禅智。無事不辦。欲求仏道持淨戒。專修禪觀。得神通能降天魔破外道。能度衆生斷煩惱。

『大正蔵』四六卷、六二八頁、中段

戒・定・慧の三学に神通が加えられて論じられている。⁵⁾この文脈中の禪観は、禅定と智慧の意であることが明確である。こうした用例は、先行する各経論には認められないため、慧思以降に見られるようになった解釈であると考えられる。

唐代以降の各書に比べれば、慧思の著作中に「禪観」の語

は少ないようであるが、一部で新たな解釈が認められるのである。

さらに、慧思に学んだ隋代の智顛の著作にも、用例は多くないが、「禪観」に独自の解釈が加えられている部分を見ることが出来る。

学禅観者亦如是。唯知一法或止或観。擬破少惡寂心行道。得少禅定損少眷属。便以為足如匹夫鬪耳。欲作大禅师破大煩惱。顯無量善法。益無量縁。当学十法止観洞達意趣。於六縁六受行用相応。煩惱卒起。即便有観。観過惑表。勇健難事。解髻得珠。若解而不用用而不当。而反師惑心道安克乎。

『大正蔵』四六卷、一〇一頁、中下段

禪観と止観とを対応させて、禪観を学ぶものは止と観とのどちらか一方のみに偏って行じてはいけないこと、大禪師にならんとする者は十法の止観を学ばなくてはならないことなどが述べられている。智顛は晩年、止観を中心に実践修道論を大成させるが、前期時代には禪観について詳説している。この文によれば、禪観は止観と軌を一にするものであるが、禪観だけに留まるのではなく、進んで止観を修する必要があるという。なお、実践修道論としての智顛の禪観は『釈禅波罗蜜次第法門』に説かれるが、熟語としての「禪観」は同書

に見ることができない。

総じて見れば、「禅観」の熟語は陳や隋の時代に新たな解釈が行われるようになり、唐代以降に広く用いられるようになった可能性を指摘できる。ただし、陳や隋の時代における「禅観」の用例については、さらに詳しく考究する必要がある。

結論

本稿を要約すると、次の通りである。

- 一、「禅観」なる語の最も早い時期の用例は、後秦代までに訳出された経論中に認められる。複数の経論中に、死屍や内身を観察の対象とし、五欲を破すことを目指すなどの「禅観」が示されている。一方、「禅観」によって慧や無為に通ずることができると説く文献も存する。
- 二、同時期の「禅観」は、禅と観とが対応関係にあることは確かだが、熟語としての用例は少ない。
- 三、「禅観」なる語が頻繁に用いられるようになるのは、唐代以降と考えられる。

四、それ以前の陳や隋の時代には、慧思や智顛によって「禅観」の語に新たな解釈が加えられていることが確認でき

る。同時期の用例について、より詳しく考察する必要がある。

上記を踏まえて、智顛の実践修道論に関する研究で用いられる「禅観」の語を如何に定義すべきか、別稿にて論じる予定である。¹⁶⁾

註

- (1) 大竹晋「初期天台宗文献における北朝禪師」〔駒澤大学禅研究 究所年報〕第二六号、二〇一四年二月。
- (2) 佐々木憲徳『漢魏六朝禅観発展史論』（ピタカ、一九七八年七月）など。横超慧日『中国仏教の研究』（一九〇―二一八頁、法蔵館、一九五八年一月）では、初期中国仏教者の禅観について論じられている。
- (3) 織田得能『仏教大辞典』（一〇五七頁、大蔵出版、一九五四年一〇月）。
- (4) 中村元『仏教語大辞典』（八五四頁、東京書籍、一九八一年五月）。
- (5) 詳細は別稿にて論じる予定である。
- (6) 森祖道「On the Fen-dié-gong-dé-lin（分別功德論）」〔印度学仏教学研究〕第一九卷第一号、一九七〇年十二月）では、同論を後漢代（二五―三二〇）の訳とする説について検証の

余地があると指摘されている。

(7) 『大正蔵』九卷、三七二頁、中段。

(8) 水野弘元「菩提達摩の二入四行説と金剛三昧経」(駒澤大学
研究紀要)第一三号、一九五五年三月。

(9) 『大正蔵』一四卷、六三六頁、上段。

(10) 山部能宜「中央アジアにおける禪観の実践について」(駒澤
大学仏教学部論集)第四二号、二〇二一年一〇月)参照。

(11) 『大正蔵』五〇卷、三三九頁、下段。

(12) 紙幅の都合上、列挙することは避けたい。なお、『統高僧
伝』『宋高僧伝』には、「禪観」との熟語になっていない字句
の羅列がそれぞれ一箇所ずつ認められたが、それらは除いて
いる。

(13) 前註12参照。

(14) 両書の成立について、佐藤哲英『続天台大師の研究』(二六〇
—二六八頁、百華苑、一九八一年一月)では、『隨自意三
昧』が慧思三四歳から三九歳、『諸法無諍三昧法門』が四〇
歳から四三歳と指摘されている。

(15) 采葦晃「慧思の禪定思想の背景」(『印度学仏教学研究』第四
六卷第一号、一九九七年十二月)では、慧思が神通力に強い
関心を持っていたことが指摘されている。

(16) このほかの課題として、漢訳経論における「禪観」の原語に
ついて考察を行う必要がある旨、学術大会発表後に石井清純

先生よりご指摘賜った。ここに記して感謝申し上げる次第で
ある。本稿では、中国仏教における「禪観」の初出と展開に
限って論じたが、その淵源を探るには原語に関する考察が不
可欠である。智顛の実践修道論だけでなく、「禪観」を軸と
して広く仏教学を捉える場合に必須の考察であるため、今後
の課題としたい。

僧堂教育の歴史的研究に関する覚書

新井一光

一 はじめに

本研究は、曹洞宗の僧堂教育の歴史の実態を明らかにすることを目的とする。僧堂教育の研究において、制度に関する研究に比べ、その実態を取り扱う研究は、おそらく歴史資料が限定されるため必ずしも十分な学問的研究の構築がなされていないように思われる。本論では、特に近世以降に焦点をあて僧堂教育の歴史的なあり方を探り検証するが、始めに近代の僧堂に関する資料を紹介し、次に、僧堂教育に関する歴史的諸問題を取り上げ、最後に、僧堂教育の歴史的基本姿勢を考察したい。

二 近現代の僧堂の実際を伝える資料

始めに比較的近年の映像資料を紹介しよう。

『NHK特集 大禅問答・法戦〜若き雲水たちの永平寺〜』（昭和六〇（一九八五）年六月三日 NHK総合で放送）

本放送は昭和の時代に行われた永平寺における修行の様子

を伝えるものである。映像による記録である点で貴重な意義をもつであろう。

次に、大正期の僧堂の様子を伝えるものとして次の文献が注目される。

壺中庵主『禅僧の修行ぶり』（大正八（一九一九）年九月一六日、東京、光融館、二一五頁）

本書は著者の壺中庵主が体験し見聞きした掛搭から送行までの描写であり、大正期の僧堂の実際が詳しく記録された貴重な歴史資料であると思われる。その中には、「附録」として「僧堂掛搭の栞」が付され、掛搭の支度まで仔細に述べられており、著者自身の僧堂安居の懐古や思い入れがよく表されているように思われる。

本書において伝えられる僧堂の実際に関して、今日では、慎重な検討を要する個所があると思われるが、それは一個の重要な課題として取り上げられるべきものであるうから、本論では特に僧堂教育に関わる個所の中、何らかのテキストが

引き合いに出されるいくつかの記述を引用しよう。

なお、以下の引用文中、ゴシックの箇所は著者自身による節の番号と表題を示す。

〔1〕九 特殊の作務 「山門の作務が雲水に取って如何に大切な修行の一分であるか、知れるのである。否或意味から申せば作務は是れよりも直さず坐禪工夫である。」（一七四頁）

〔2〕十 本講と輪講 「そんな都合で、作務の忙しい時には到底看読等の暇は無いのであるが、祖山僧堂とても看読科が設けてあり、初級乃至何級などの学級までも制定されてあるからには、いつか看読の折が無くてはならぬ。それは正にある。夏の眼藏会中及び冬籠りの間が即ちその時機である。」（八五—八六頁）

〔3〕 「本講の外に輪講がある。これは雲水中の教育係が大衆の爲めに宗乘を講ずるので、教場は衆寮（当時は仮に宿坊でやつたやうに覚える）を用ひ、講本は『学道用心集』か『大清規』中の適當なる一篇である。」（八六頁）

〔4〕 「何しろ当時の雲水と云ふ奴が多くは教育の程度甚だ貧弱であるのだから、『学道用心集』や『衆寮箴規』の如き比較的容易な書物でも、素読さへ出来る者が無い。」（八七頁）

これらの記述から、僧堂^②における学習の中心は坐禪ないし作務であること、しかし、眼藏会、及び「輪講」における『学道用心集』や、『大清規』、即ち『永平清規』、あるいはその中の『衆寮箴規』が講読されたことが知られる。しかるに、著者は「僧堂教育」に関して次のように述べている。

〔5〕二十五 行脚と転錫 「現在は僧侶の教育も学林が本位になって、僧堂教育は止むなき事情の者に限つて之を受けると云ふ有様だから、宗門在来の習慣も次第に変化して遂に如上の有様と成つて居るのだが、昔に在つては雲水修行が纏て宗門教育の全体で、全国にたつた一つの吉祥寺学寮を除いては、他にその機関は無かつたのだ。」（一九六頁）

吉祥寺学寮は、文禄元年（一五九二）、江戸駿河台吉祥寺境内に設立された「吉祥寺会下学寮」のことで、「梅檀林」と称された宗門の学府であるが、その明治維新期の教育に関して、「いわば、儒学万能となり、宗学の研究などは、当時初学僧の間では、かなり遠のいていたようである。」（『駒沢大学八十年史』五二頁）と指摘され、初学者において宗学の学習が疎かにされたようである。

また、『駒沢大学八十年史』では明治四、五、六年頃の檀

林の様子として飯坂円収が伝える赤沢亮義の談話が次のように掲載される。

〔6〕「何分毎日毎日托鉢に出でて疲労もするし、時間も無いものだから、一日一回の講筵凡そ二時間位を聴けば、其れで沢山な位で、二回も講筵を聴くというようなことは稀であった。従つて講釈の進み方も頗る遅々たるものであった。内典といへば法華とか維摩とか楞嚴とかいふ如き種類で、正法眼蔵などは講ずる人もなければ聴くものだとも思わなかつた。」〔駒沢大学八十年史〕五三一—五三四頁

この談話によれば、仏教の典籍として、法華経、維摩経、楞嚴経が取り上げられていたようであるが、その一方で、当時、檀林の講筵においては曹洞宗の根本典籍である『正法眼蔵』が取り上げられることはなかつたようである。これが当時の仏教の典籍の学習に関する内実であつたと見なしてよいであらう。

その当時の梅檀林学寮の学問教科の内容は、学寮回顧調書、和融誌、同寺日誌等に基づいて次のように伝えられる。

〔7〕（一）宗乘には、学道用心集、永平大清規、二師録、大智徳頌、坐禅儀、碧岩（巖）録（断壁）などであり、正法眼蔵、永平広

僧堂教育の歴史的研究に関する覚書（新井）

録、拈評三百則、從容録、同聞解同鈔、宏智頌古、義雲録、無孔笛、拈捨集に至る研究をすることは稀であつたようである。

（二）余乘では維摩経、円覚経、大乘起信論、諦観録、楞嚴経、法華科注、同玄義、梵網詰釈記、天台四教義、西谷名目、仏祖三経などである。〔駒沢大学八十年史〕一四—一五頁

ここで「（一）宗乘」の傍線部に示されたように、『正法眼蔵』や『永平広録』という根本典籍を始めとする諸文献は、実際にはほとんど講じられなかつたようである。先の壺中庵主が伝える僧堂においても、檀林のような教育の場所においても、これらの主要な文献が取り上げられなかつたことは、近代に至る曹洞宗の教育課程の實際を伝えるものとして注目に価するであらう。これが仏教典籍の学習の実態であつたと理解されるのである。³⁾

近代の曹洞宗の僧侶教育は、明治時代になって、それまでのいわば「私立の教育道場」（駒沢大学八十年史）五九頁）であつた本山または地方寺院のほかに、僧侶教育機関として学校が新設されるに至る。即ち、明治八年、曹洞宗は宗門の碩徳協議会を開催して曹洞一宗の僧侶教育機関として学校建設を決定し、同年六月一五日、東京府芝愛宕町青松寺の獅子窟の寮舎を仮校舎にあて「曹洞宗専門学本校」とも称される宗立学校の開校式を挙げたのである（駒沢大学八十年史）五九—

六五頁参照）。

生徒の服装や威儀はだいたい古来からの僧堂生活を規準として定められたようである（『駒沢大学八十年史』六五―六六頁）。曹洞宗専門学本校は三学年九級制であるが、各学年に配当された教科が伝えられている。最初に組まれた授業科目に関して、教授綱目と実際授業との間に隔りがあり過ぎるため、明治九年五月に改正された（『駒沢大学八十年史』七三―七四頁）。ただし、率直に言つて、なお多数の教科であることに驚きを禁じ得ない。

三 僧堂教育に関する歴史的問題

僧堂教育に関する歴史的問題として、ここでは、「警策」に関してのみ取り上げよう。

よく知られているように、面山瑞方は、その『建康普説』（二七六五（明和二年）刊（空印寺時代（一七二九―一七四一）の提唱）において、警策の使用に関する批判的見解を示している。その当時、明らかに本来の趣旨を逸脱した用いられ方に対する面山の真摯な訴えである。紙幅の都合上、その一部のみ鏡島元隆博士の現代語訳とともに引用しよう。

〔8〕その睡魔避け難きを以ての故に、乃ち警策の設有り。是れ禪杖の遺意と雖も、その制度如法に非ず。

〔鏡島訳〕坐禅には睡魔が避けることができないので、そこで警策を作ったのであるが、これは、禪杖の元来の意味に基づいたものであつても、そのやり方は如法ではない。（鏡島「一九七八」二四七―二四八頁）

警策に関しては、尾崎「一九九六」、及び、同「二〇〇三a」は、その歴史の変遷と問題点を扱う重要な論文であり、必ず参照されるべき論考であろう。禪杖に関しては、尾崎「一九九六」二〇五―二〇六頁参照。さらに禅宗教団における罰については、尾崎「二〇〇三b」を参照。

四 僧堂教育の歴史的基本姿勢

面山の『建康普説』において知られる通り、歴史的にみて、僧堂における雲衲の振る舞いに問題が認められるのは確かであろう。しかし、その逆に、僧堂において責任ある立場にあるものが、極めて勝れた見解を示している。今、ここに永光寺（羽咋市）と大乘寺（金沢市）に伝わる典籍の記述を引用しよう。

まず一つは永光寺の『日鑑』の記述である。「解題」は次の通りである。

〔9〕〔典籍〕131『日鑑』一巻二冊 宝暦二三年（一七六三）石叟

徹周写・

当寺四九二世石叟徹周の識語によれば、先住の魯道愚謙が壬午（宝曆二年一七七六二）に撰述した清規で侍者寮龜鑑とする。

年分主要行事を記述するが、正月は元旦と三〇日のみ、二・三月を欠き、四月から日付毎に記述し、次に諸雜記として侍者寮用心記・知随寮指南・直日巡香指南を付する。（曹洞宗文化財調査目録解題集7北信越管区編）六二二頁下）

この中、「知随寮指南」において雲衲と僧堂に関して次のように説かれている〔改行位置を^レによって示す〕。

〔10〕雲衲ノ来参応対叮嚀ナルベシ是レ最モ要ナリ」叢林アルヲ以テ雲衲ノ境タリ雲衲アルヲ以テ」叢林ヲコトナ興ハル尚ヲ柱ト梁トノ如シ宜ク能ク護」愛セスンバ有ルベカラズ

即ち、雲衲を接受するに叮嚀であることともに、「叢林」即ち僧堂と雲衲のあり方を柱と梁に喩えた上で、雲衲を護愛しなければならぬと説くのである。

もう一つは大乗寺に伝わる『知随内之要心記』において同様の趣旨の言明がなされている。「解題」は次の通りである。

〔11〕大乗寺（典籍）10『知随内之要心記』慶応元年（一八六五）

僧堂教育の歴史的研究に関する覚書（新井）

写 弥山筆

大乗寺知随寮の要心指南記。知随とは住持に随侍するの意味であるが、ここでは専ら解間に来謁する客僧や掛搭僧などへの引客・接待・世話の要心を実に詳細懇切に指南したもの。文中、遠方よりの客僧には開枕を待たずに早く就寝させるべきとか、若い初心者には初発心の志を落とさせぬよう慈愛をもって相待すべきであるなどの暖かい心遣いで記述されているのは注目し得る。もと寛政元年（一七八九）に俊龍が「知随寮内口訣」として書改めたのが虫損したので、慶応元年夏安居の際に当役「首座」の弥山が再び改めて書写した書。（曹洞宗文化財調査目録解題集7北信越管区編）四六五―四六六頁）

その当該箇所には次のように説かれる。

〔12〕初心ノ人迷惑セサル羊ニ慈愛スルナリ（三才四―五行）

〔13〕初テノ若キ人ワ初発心□之志ヲ落サル羊ニ慈愛シ云聞スベシ（六才六行）

ここには、初学者の初発心の志を落としてしまうことのないようにしなければならぬという理念が鮮明に説かれている。とかく修行への土気をのみ尊ぶ傾向がある僧堂において、永光寺〔10〕とともに、このような人間の温かみを感じ

る接し方が鮮明に説かれていたことに私は深い感銘を受けるとともに、安心を覚える。曹洞宗の歴史ある寺院である永光寺と大乗寺においてこのような姿勢が示されたことの意義は大きいと言わなければならない。

我々は、初学者の初発心の志を大切にし、真に慈愛することを実現しているであろうか。ここに引用した永光寺〔10〕、並びに大乗寺〔12〕〔13〕の記述は、僧堂における教育の基本姿勢を示したものとして一字一句深く心に留めなければならない金言であると思われる。

謝辞 本研究に際して、所蔵資料の使用を許諾された永光寺様並びに大乗寺様に記して謝意を表したい。また参考資料に関して、伊藤良久氏（曹洞宗文化財調査委員会）に多大なるご便宜を賜った。ここに記して謝意を表したい。

〈一次資料〉

『NHK特集 大禅問答・法戦〜若き雲水たちの水平寺〜』一九八五（昭和六〇）年六月二三日 NHK総合で放送

壺中庵主「禅僧の修行ぶり」東京、光融館、一九一九年（大正八）九月一六日

『宗報』第七八号、曹洞宗事務局文書課、一九〇〇年（明治三三）本庄栄治郎校訂、奈良本辰也補訂『世事見聞録』岩波文庫、一九九四

〈二次資料〉

尾崎正善「警策考」『曹洞宗研究員研究紀要』二七、一九九六

尾崎正善「叢林における罰則について―罰札・罰油・罰策考―」『鶴見大学紀要』四〇、二〇〇三a

尾崎正善「僧堂修行における規則と罰則」『印度学仏教学研究』五二―一、二〇〇三b

二一、二〇〇三b

尾崎正善「瑞世考」『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

三回）二〇二二

尾崎正善「瑞世考（二）―總持寺蔵『住山記』と近世僧伝資料―」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』（第二四回）二〇二三

大谷哲夫「近世日本仏教の中の曹洞禅―宗統復古とその形式化について―」『印度学仏教学研究』三〇―一、一九八二

鏡島元隆「日本の禅語録18 卍山・面山」講談社、一九七八

駒沢大学八十年史編纂委員会編『駒沢大学八十年史』駒沢大学八十年史編纂委員会、一九六二

十年史編纂委員会、一九六二

神保如天、安藤文英「禅学辞典」『正法眼蔵註解全書刊行会』一九五八

曹洞宗文化財調査委員会編『曹洞宗文化財調査目録解題集7 北信越管区編』曹洞宗事務局、二〇〇六

田中洋平「近世地方寺院経営史の研究」吉川弘文館、二〇一九

辻善之助『日本仏教史』第一〇巻、岩波書店、一九六一

〔引用文中の傍線はすべて筆者（新井）によるものである。〕

註

(1) 本書は国立国会図書館デジタルコレクションで全文を閲覧できる (<https://dlndi.go.jp/pid/963115/1/>)。本書を「教示下さった古山健一博士に記して謝意を表したい。

(2) 僧堂とは言うまでもなく、聖僧堂の略称であり禪門における修行道場を意味するが、曹洞宗においては興聖寺開山以来長きにわたり、本山または地方寺院が自由意志をもって設立したものでいわば私立の教育道場であったとされる(『駒沢大学八十年史』五九頁参照)。

なお、認可僧堂とは、「本山以外の常恒会格の寺院にして一定の法に随つて之を設くるを得」と定義される(『禅学辞典』、一一一八頁)。

(3) 梅檀林学寮の「漢籍」「作詩・作文」の教科の内容に関しては、『駒沢大学八十年史』一五頁参照。

『宗報』第七八号(明治三三年三月一五日、四頁)に、「論説 僧堂と学林」が掲載されるが、これは明治三年の曹洞宗大学林における学校争議を受けて表されたものであろう。この事情については、『駒沢大学八十年史』一七九—一九七頁に詳しい。本「論説」の複写を「恵与ください」上藤英勝氏に記して謝意を表したい。

なお、僧堂教育を直接示すものではないが、寺院活動もし

僧堂教育の歴史的研究に関する覚書(新井)

くは僧侶養成の実態が伝えられる点で次のような記述は参照

に価する。正司考祺(寛政五年(一七九三) — 安政四年(一八五七))の『天明録』(安政三年(一八五六)頃)(辻「一九六一」)第十章第十六節「排仏論」では、「僧侶の閲誦する經文」として、「然ルニ今時ハ、宗旨毎ニ飯ノ種ト云テ、剃髮ノ日ヨリ、直ニ当用ノ經ノミヲ習ヘリ、禪宗ハ心經・金剛經・大悲咒・楞嚴經・法華・唐音・施餓鬼等迄ナリ」(二三—五頁)、「句草紙或ハ雪竇カ碧巖・大智カ偈頌ナト読ムモアリ、其上ニ少々仏書ヲ読ル者ハ、當時ノ知識ト称ス」(二三—五—二三六頁)と述べられる。ここでいう「禪宗」が曹洞宗のみを示すかどうか分らないが、「当用ノ經」のみを習うとの指摘は重要であろう。即ち、ここには『正法眼蔵』を中心とする宗学は考慮されていないのである。ただし、「習う」という時、その内容が何であったかは問われるべきであろう。また、武陽隱士「世事見聞録」(文化一三年(一八一六))「三の巻 寺社人の事」「また留守居の僧どもは住持の留守を幸ひに他所より来る施物を盗み、賽銭を奪ひ、酒を呑み、肴を食ひ、または博奕をなし、または留守を明けて遊所へ出て売女に狂ひ、師弟主従とも不法不行状なり。」(『世事見聞録』一四〇頁。『世事見聞録』は辻「一九六一」一七二—一八六頁に取り上げられる)。さらに、帆足萬里(安永七年(一七七八) — 嘉永五年(一八五二))の『東潜夫論』にお

ける「田舎ノ仏寺ハ、檀那纒二三四十戸、甚シキハ十余戸ナリ、名ハ僧トイヘド、実ハ農戸ト同ジ、但田作シテ生業トスナリ」（辻「二九六―二〇六―二〇八頁」という記述も当時の寺院の実際が述べられているように思われる。

これらの記述は「排仏論」に立脚するから、仏教寺院に対する批判的意識は高いが、しかし正にそれ故に、その当時の仏教寺院や僧侶の実態をよく伝えていると考えられる。

しかるに、寺院制度とその実態に関連して、田中洋平博士は、僧侶養成における「僧階」と修行年数との関係に注目し、「外形的な修行年数に関する規定」と実態を考察している。

即ち、田中博士は、上野国雙林寺史料の「時代証文」に基づいて、江湖会首座の法臘年数を明らかにするとともに、このような「時代証文」の記載内容の信憑性を問い、曹洞宗廣正寺（武蔵国）の史料に依拠して、僧侶階級に関する規定と実際の運用の間に乖離がみられる可能性を指摘している（田中洋平「二〇一九―一五四―一六二頁」。「法度」によって規定される「上座」「長老」「和尚」「法幢師」という四つの僧階は、まず出家得度し「上座」となり江湖会に参加し、法臘二〇年を経ることによって初めて江湖頭を務めて「長老」となり、さらに五年の修行を積み「和尚」の僧階を得て、「三法幢地」以外の住持となることができるのであるが、「三法幢地」の住持たるためには、さらに五年の修行が必要とされ

る。しかし、田中博士の考察によると、廣正寺史料に記載される六名の中、五名の僧侶の経歴において、法臘二〇年を経ないにもかかわらず「随意会首座」、つまり江湖頭を務めた事例があることが明らかにされた。ここから、田中博士は「この時代の僧侶階級に関する規定が厳密に適用されておらず、弾力的な運用実態であったことが想起される」と述べておられるが、この検証は、直接的に僧堂教育そのものの実態を示すものではないが、僧侶養成の制度が形骸化していることを示すであろう。また、その養成、もしくは教育の実態が不十分であったことを想定させるものである。即ち、僧堂における教育ないし修行は機能していなかった面があるのではないかということを考えざるを得ないのである。

なお、瑞世をめぐる制度と実態の問題について、尾崎正善「二〇三」、及び同「二〇三」は重要な問題を指摘している。

またこのような問題は、すでに大谷哲夫「一九八二」七五〇頁、註一三において「『世事見聞録』（前掲書（「辻」「一九六二」＝新井註）第十卷一七二頁）では、諸宗に共通する墮落腐敗の現状を暴露しているが、それによれば、所謂の諸法度が空文化していることが知られる。就中、洞門においては、本山へ献金することによって修行期間が短縮できると、また、大本山永平寺においても修行より金銭が重視されていること等が記されている。」と指摘されている。

衛藤即応「宗門の本尊論」の系譜

——講述録公刊版と各種異本——

工藤英勝

総説 衛藤即応の信仰と学知

衛藤即応（えとうぞくおち一八八八—一九五八）の信仰とそれに裏づけられた学知の特徴とは、組織的であり体系的であり構造的であることである。

衛藤が仏教者として生涯を通して格闘した相手は、仏教宗派の相互排他性を特質とする閉鎖的な教条主義と、当時の人文学を席卷した過剰な歴史主義や科学主義などに代表される理性至上の独善性であった。すなわち宗派内部で自己循環し、観念的に自足して現実との接点を必要としない宗学や、近代諸科学の即物的世俗主義との根本難題に衛藤は対峙する。

さらに、衛藤の志向する信仰と学知は、単に宗教界・学术界の聖域に立てこもることではなく、その時代と社会との厳しい交渉を通じて、宗教・仏教に対する批判と検証につねに開かれている。むしろ信仰自体を現実界で鍛え上げることを意味していた。俗情と結託し阿諛追従することではない。

構造的とは、禅・仏教周辺の文化学、宗教学や哲学、倫理学および歴史学などの人文学のみならず西欧キリスト教神学（危機神学・組織神学を含む）などの広汎な問題意識と方法論をも総動員して、仏教の信仰と学知を追究することである。ただし西欧の諸科学や宗教論を単純に移入して宗門の現実にあてはめることではなく、仏教独自の方法論を模索した。体系的とは、仏教の信仰と学知とを、恣意的感覚的ではなく、系統的に論理的に解明することである。最初の組織的とは、仏教の信仰と学知を、ある特定の宗派や地域・社会や時代に限定せず、仏教の総体を人間の文化現象として学的に検証し、再構成するという営みである。

緒言

ここに一篇の講述本が存在する。衛藤即応「宗門の本尊論」と題する講演記録である。比較的短篇でありながら、混乱し曖昧だった当時の宗門の本尊論に終止符を打ち、正統で実践的な曹洞宗としての本尊観を確立した感のあるこの宗教

文書は、まっとうに評価を受けることも批判すらされることもなく、長らく忘却のかなたに追いやられている—あたかもそんな文書などなかったかのように—

衛藤の「宗門の本尊論」原文は、昭和一二（一九三七）年に講習録として公刊されているが、単純な誤植だけではなく、意味の通じない箇所もあり、正確な読解に難渋することも一再ではない。さいわいに、当該本尊論にはいくつかの異本・別本や関連文書も存在するので、厳密な対校作業によつて、より理想的な校訂本を調製する。その上でこの稿本の精密かつ立体的な読解を行いたい。精密な読解とは、稿本の行論文脈に即した論旨の解読と解明であり、立体的な読解とは、発表当時の歴史社会との関連において、当該本尊論を近代仏教思想史として位置づけることである。

衛藤即応「宗門の本尊論」は、純然たる学術論文という体裁ではなく、むしろ直裁な信仰告白の色彩が濃厚である。当時としては、彼の提唱になる組織仏教学の洞察と、最新の宗教学的研究の学知の粋をつぎ込んで講述した信仰論であるが、その基盤と枠組の前提となるのは、衛藤が本文では一切触れていない、既知のあるいは未見の仏書である。故に衛藤「宗門の本尊論」は複数のテキストが、多重層的に同時に進行するポリフォニー（複数声部旋律）を構成している。

衛藤即応「宗門の本尊論」関係時期区分・系譜

「宗門の本尊論」の成立および確定に係る過程は、概ね初中後各三、計九本の論文で構成される。本論の系統的な生成・発展・確立の系譜が見てとれる。

- **第一期 着想・構想・導入期** 宗学・仏教学各種論文
 - ① 講演「仏教の宗教学的研究に就て」 ↓ **着想**
日本仏教学協会第二回大会（大正大学講堂）昭和四（一九一九）年一月二三日 『日本仏教学協会年報』第二年 昭和五（一九三〇）年一月一日発行 二九〜四二頁
 - ② 論文「仏教の発達と宗派」 ↓ **構想**
『駒澤大学仏教学会年報』第五卷之二 昭和九（一九三四）年一月八日発行 一〜二三頁
 - ③ 論文「歴史と宗義」 ↓ **導入**
『駒澤大学仏教学会年報』第六卷之二 昭和一一（一九三六）年三月二八日発行 一〜一〇頁
- **第二期 「本尊論」 本体発表期**（執筆・講述・修正）
遺稿覆刻 『道元禅師の宗教と現代』 二〇〇〇年一月三〇日発行 春秋社 五七〜九九頁
- ② 昭和十二年 講述版「宗門の本尊論」 ↓ **講演講述**
（曹洞宗布教講習所講演）「宗門の本尊論」 昭和一二（一九三七）

年六月講述 『曹洞教会修証義 年中行事諸法要 説教美演集』 昭和二二（一九三七）年二月一日発行 曹洞宗布教師連盟 一二～二二頁

③ 昭和十八年春 寮講本版（修正版）「宗門の本尊論」

↓講述録修正

私家版講本 道憲寮孔版謄写印刷原版「宗門の本尊論」 覆刻 平成二（一九九〇）年一〇月二日頒布（中西道瞻どうた氏印施）

○ 第二期「本尊観」証明・確定期 弁道話異本より証明

① 「正法眼蔵義解 弁道話」第二十五講 本文義解（十九）
「正法寺本」（第五問答）『道元』第十四卷第一・二号 昭和二七（一九五二）年一月・二月発行 無礙光林 二九頁～・二六頁）

② 論文「道元禪師の本尊観」『道元』第十四卷第四・五号
同年四月二九日発行 無礙光林 二～八頁

③ 論文「四 教主論の批判」没後再録（①②）刊行 『正法眼蔵序説 弁道話義解』 昭和三四（一九五九）年五月三〇日発行 岩波書店 一八九～一九六頁（義解解説文） 三三二頁（正法寺蔵本覆刻）

まず第一期の着想・構想・導入期であるが、仏身論や本尊論を主題とした論攷ではないが、すでに昭和初期の段階で衛藤は、本尊論展開の着想を得ている。昭和四（一九二九）年、日本仏教学協会大会における記念碑的講演「仏教の宗教学的

研究に就て」のなかで、宗学（宗乗）と仏教学（余乗）とを対比して問題提起する。すなわち①日本仏教宗派の宗学（宗乗）の閉鎖性と表裏をなす排他性の問題、②近代人文学の移入と勃興によって、歴史主義や科学主義などが席卷することの混乱と激変である。これまで宗教・仏教の聖域であった神話やその権威に対して、近代諸科学は一樣に疑義を呈することになった。これがため、宗教研究や仏教研究は当初の意図に反して、これまでの伝統的な宗派仏教のもつ信仰体系を破壊するのみならず、その価値すら否定するまでにいたつたのである。かかる問題意識から衛藤はこの論攷の結論として次のように陳べている。「宗派を宗派として研究せずして仏教とし、仏教を仏教として其範圍に止めずして文化現象の一としての宗教として研究し、文化の圏外に一城廓を築いて立籠つた仏教を文化の流に合流せしめ、宗教自体として研究せんとする意味に於て仏教の宗教学的の研究を唱導したいと思ふ」（三八頁）とあり、これにつづいて宗派の宗乗・宗学の伝統から、母体となる根本仏教すなわち仏陀・釈尊の仏教の源泉に遡行する方法を提唱する。仏身論もしくは本尊論からすれば、各宗派の宗乗・宗学における仏陀観や本尊観から出発して、本源の釈尊の仏教に帰着せしめるという方向性はすでにここで確立されている。しかしながら、本格的な宗門の本尊論を展開するには、いまだ概念装置が十全ではない。この

着想から、精密な論理設計すなわち構想段階へと進まなければならぬ。

昭和九（一九三四）年発表の「仏教の発達と宗派」は、仏誕生二千五百年記念奉讃事業を間近に迎えた時期、「釈尊に帰れ」という要求や掛声を意識して、後の本尊論の布石を打つ。すなわち、先の講演の宗学（宗乘）・教学（余乘）という対比に加えて、信仰の仏教・理解の仏教、実践・理解、安心・理性、宗祖（祖師）・釈尊および本尊観・面授嗣法という概念装置を設定し、後の「宗門の本尊論」立案のための細部の構想を積みあげる。

さらに、昭和一一（一九三六）年「歴史と宗義」では、上述の概念装置を表題にある歴史・宗義の問題に収斂して、宗義信仰は、歴史形態として表現される趣旨を述べる。この論中、教主論や仏陀観に触れ、信仰対象（所依処）としての理想仏は、歴史的形態として表象された教主釈尊にもとづかなければならない旨を述べている。ここで、「宗門の本尊論」立案の導人を終えるのである。

以上の第一期の具体的な試行過程のみならず、第二期以降も共通して、意識内部では次のような方法論を適用する。すなわち、仏教教理の個別の情報、学的知識として精選抽出し、さらにそれらを信仰の節にかけて、主体化し体系化し組織化する。静的な客観を動的な主観として活性化する。こ

に後に衛藤が提唱する組織仏教学または仏教の宗教学的研究の術が余すことなく発揮されるのである。

第二期「本尊論」本体発表期の三本のうち、後二本（②③）は、同一稿本である。②は昭和一二年講述録公刊版で、③は昭和一八年修正版である。講述録の誤植・誤記が訂正されている。これは道憲齋生が作成したもので、衛藤齋長による添削が入っていると思われる。最初の稿本①は、原題を「宗門の本尊論草案」とし、執筆時期は不明だが、その文量と構成や内容から、講述録執筆以前の比較的自由な論理要素描である。②講述録公刊版の校訂には、③修正版が有効であるが、それでも解決できない箇所は、異本①草案版との対照と解説が必要となる。これらの有機的な校異対照によって、より理想的な校訂本を調製する。講述録公刊版は、校訂本として精密に再生され、これにもとづき当該の時代と社会の状況と文脈において、仏身論と本尊観が立体的に解析される。

昭和一八年戦中期に一応の完成をみた「宗門の本尊論」は、宗門の本尊観としては相当に高い蓋然性を有しているとはいえ、道元禅師による証拠の明文を欠いているので、その真実性については、相反する文書の発見によってその結論が逆転する可能性もなくはない。とくに道元禅師のような仏者は、予想だにしない転釈や逆説をこの仏身論や本尊観で行うことも不思議ではない。

第三期「本尊観」証明・確定期は、或る弁道話写本から本尊観を実証しそれを確定する段階である。ふたつの奇遇が一致したことによる僥倖である。衛藤自身が②『道元禪師の本尊観』のなかで次のように懐古する。「一般教学や宗学の諸方面から参究して、三身未分の史上の釈尊という帰結に達したのであるが、ここに至つてみれば実に当然のことであつて、何も苦しむ程の問題ではなかつた。しかし、之を証すべき典拠を見出し得なかつたので、教学上の仏身観の發達まで論究することになつたのであるが、因らずも正法寺伝来の弁道話を拝覽することを得て：〈中略〉：道元禪師によつて証明せられた感があつて、無上の法悦に随喜した次第である」と述べている。第二の奇遇とは、偶々、道友の秋田市妙覚寺真崎大雄師が、古刹・岩手県正法寺の住持職に就いたことにより、正法寺に秘蔵されていた『正法眼蔵雜文』と題する古写本のなかに、流布本とは別系統の弁道話写本を拝覽するに至つたこと。さらには、この異本の弁道話のなかに、流布本では全体削除された教主論に係る一段〔正法寺本では第五問答が存在し、その趣旨はまさしく衛藤が戦前講述した「宗門の本尊論」を直接裏づけるいわば物証であつたことである。生前、戦後復刊の『道元』誌に連載された①「正法眼蔵義解 弁道話」は、没後、③『正法眼蔵序説 弁道話義解』（岩波書店）として刊行された。

衛藤即応「宗門の本尊論」の系譜（工藤）

組織仏教学 仏陀論

「宗門の本尊論」は、衛藤即応により構想された宗学、組織仏教学の基調と精髓である。衛藤は、独自の「仏教の宗教学的的研究」方法にもとづき、仏教の人間の宗教としての本義を解明するため、五つの体系組織を設定する。すなわち、仏教の研究態度を表明する①序論、次いで本論としては②仏陀論③衆生論④菩薩論を立て、さらに附論としては⑤教理史を加えて全体五部からなる。

就中、「宗門の本尊論」は、如上の組織仏教学本論の②仏陀論の部門に相当し、仏教の宗教客体の本質論・所依処を追究する。

表題について 本尊論と本尊観の区別

表題「宗門の本尊論」は、曹洞宗・宗乘・宗学・信仰上の根本の所依処となる仏陀についての論究をいう。「宗門」は多義あり、教家（教学仏教）に対しての禪家の宗旨を指すが、一般には宗派の意味にも用い、日本の仏教各宗派が自身の宗派を指してこう呼ぶ。「本尊」とは、根本の主尊の謂であるが、道元禪師の著述では使用例はなく、最狭義の「本尊」論・「本尊」観は成り立たないが、信の所依処となる究極の仏陀・釈尊のあり方という広義で用いる。なお、「本尊論」

と「本尊観」の区別については、山内舜雄の次の指摘が参考になる。

まず、本尊論と本尊観とを区別して論じた方が、宗門の現況では適切のように思われる。なぜなら、宗門の本尊観というものは、その不動の信仰対象を示すものとして、古来確立されていなければならず、したがって容易に改変を許さざる絶対性が、そこに存するはずである。これに対して（宗門の）本尊論は、それぞれの時点における、この絶対的な本尊観に対する解釈なり敷衍なりと規定すれば、そこに相対的な一面を有して、ある程度の議論の幅が許されるだろうからである。

「本尊論提起の今日的意義」『教化研修』第二号 一九六八年

「宗門の本尊論」構成・梗概

「宗門の本尊論」は、『曹洞教会修証義 年中行事諸法要 説教実演集』曹洞宗布教師連盟出版 四六判（二七×一八 八三〇四頁中、一二～二二頁（二〇頁分）所載の文字数五四〇一字（図表除く・表題含む）の講演録である。

その構成は、段落ごとに示すと

- 【1】序論 従前の本尊論評価
- 【2】本論 仏教の特徴 教祖と本尊
- 【3】発題 釈尊在世時の教祖と本尊
- 【4】釈尊在世期 教祖と本尊の一如・一体

【5】釈尊滅後の仏陀観 仏身論の胚胎 教祖と本尊の分解Ⅱ二身説

【6】二身説の起源・萌芽 部派仏教

【7】二身説から法報応の三身説

【8】報身本尊から法身本尊 唯識仏教の三身説

【9】一乘仏教における仏身論の展開

【10】三身解釈の変化 三身一体 本地垂迹

【11】仏教教学上の仏身観 歴史上の教主釈尊の扱い

【12】宗門の本尊論 教学上の仏身観から演繹できない

【13】宗門の本尊観 教主と本尊とが一体である歴史上の

釈尊 二身・三身・四身未分の仏陀

【14】結論 教学上の仏身論を根拠としない行仏Ⅱ本尊

面授嗣法論との連携

となっており、全体を通しての梗概・要旨は次の通り。釈尊在世当時の教祖Ⅱ本尊論から、仏滅後の生身・法身の二身説を経て、法身・報身・応身および自性身・受用身・変化身の三（四）身説の発展深化の過程を概観する。そのうえで、曹洞宗Ⅱ宗門の本尊が二身・三身未分の仏陀すなわち歴史上の教主釈尊であると結論する。

「宗門の本尊論」読解のための問題群

筆者は、底本「昭和十二年 講述版『宗門の本尊論』」に

もとづき、各種の異本や参考文献などを対校して、校訂版「宗門の本尊論」を調製する。底本にある誤記・誤植を能う限り訂正・補正して、全体として意味の通る文書にした。

さて、この校訂本によって、衛藤による本尊論および宗門の本尊観を解読していくことになるが、一見、文意鮮明、論理明快の行論は、その文脈に随ってその内実に入ってみると、実に複雑な様相を呈してくる。近代仏教思想史としての解明が必要になってくる。

その複雑さを、本稿で簡略に摘要することは無理というものであり、衛藤の筆致に沿いつつ、一つひとつの問題を解明していかなければならない。

本稿では、衛藤「宗門の本尊論」にある主要な問題群を挙げて、その実際の解明は別稿（『宗学研究紀要』）に譲りたい。

第一 戦前期の曹洞宗宗憲（宗制）における曹洞宗の本尊

規定

衛藤が一九三七（昭和一二）年に講述した当時の曹洞宗教団における本尊規定の有無とその条文を解明する必要がある。

衛藤がなぜこの時期に、宗学と仏教教学の根幹である本尊論を講じなければならぬのかを解明する。

第二 衛藤即応新出著述目録

衛藤が「宗門の本尊論」を講ずるまでの前提や準備についてはすでに触れているが、未発見の関連文献についての調査

も必要である。

第二 衛藤「宗門の本尊論」講述前後の宗門の本尊論および本尊観の有無とその傾向

衛藤が「宗門の本尊論」を講述する以前の、宗門の本尊論や本尊観の傾向や問題点について解明する。それにより、なぜこの時期に本尊論が主題として提示されたかがより鮮明となる。

第四 衛藤即応と忽滑谷快天との関係

前項とも関連するが、第八代駒澤大学学長・忽滑谷快天^{ぬかりやひかくてん}は、新制駒澤大学昇格時の担当学長として、十数年の在職で内外に絶大な影響力をもっていたが、宗門の本尊論・本尊観についても、指導的な地位にあった。衛藤がこの「宗門の本尊論」を発表する数年前（昭和九年）に学長辞任しまでもなく逝去したが、その当時支配的であった忽滑谷の本尊論に対して、あえて異議申し立てするのが、衛藤立論の動機である。

衛藤と忽滑谷との学風の違いやその立脚点を解明する必要がある。

第五 昭和正信論争との関係

当時、駒澤大学学長職にあった忽滑谷快天が、一九二八（昭和三年）八月『星華』創刊号に発表した論文「正信」が、師家・原田祖岳（忽滑谷とは曹洞宗大学の同僚）によって非難・論駁された（「須く獅虫を駆除すべし」『公正』第三九号 昭和三年九

月。忽滑谷対原田の論争は、その後過熱し、大学のみならず宗門内外も巻き込んだ一大異安心論争となっていた。実はこの論争の核心としては、忽滑谷が従来から主張していた「宇宙の大霊」「宇宙的心靈」「宇宙的生命」および「全一なる宇宙の如来」などの仏身論や本尊観が存在する。衛藤はめずらしくこの論争には一貫して没交渉を貫いているが、この問題をまったく等閑視していたわけではない。衛藤は「本尊論」冒頭で忽滑谷流の本尊観を批判的に採り上げて、この問題意識によって自身の本尊論を立ち上げている。

第六 仏教教学史における仏身論の取りあげ方

衛藤は、「宗門の本尊論」に導くための前提として、仏教教学における仏陀論・仏身論の教理史を踏まえている。すなわち、教祖Ⅱ本尊一体期から、二身説・三（四）身説を経て、三身一体説に言及するが、この論理素描が妥当であるのかを、その出典や論拠を精査しなければならない。

第七 道元禪師著述中における本尊論・仏身論関係語彙の検討

衛藤は道元禪師の本尊論を解明するにおいて、主著『正法眼蔵』や『永平広録』を引証している。この理解や解釈が適切かどうかも原典によって検証する必要がある。

第八 衛藤「信の仏教」論との関係

衛藤は自身の参学・学修姿勢のあり方として、終生「理解

の仏教から信の仏教」を提唱していた。この本尊論においても、学解の対象としてではなく、信仰の内実と所依処としての本尊論を展開している。衛藤に一貫する「信の仏教」観において、この本尊論をどう扱っているのかを解明する。

第九 衛藤「宗門の本尊論」立案の基盤と前提となつた仏教教学の特定

衛藤の結論としては、「宗門の本尊論・本尊観」とは、「ある特定の經典に支えられない本尊であり、教学の帰結としての本尊ではない」（趣意）とある。しかしながら、教学に依らないとはいえ、教学無視・軽視・逸脱・背反・矛盾する本尊論を唱えるということとは異なる。しからば、教学の帰結ではないが、前提と基盤となる仏教教学はいかにあるのかが課題となってくる。

第十 衛藤「宗門の本尊論」後の受容史

前項とも深く関係するが、「宗門の本尊論」発表後、曹洞宗門で、衛藤の提唱が継承されたのかどうか解明されなければならぬ。とくに、天台教学に立つた山内舜雄と、法相唯識教学の太田久紀という相異なる立場の継承者の成果とその問題意識を考察していきたい。

（紙幅都合で注記省略）

面山瑞方の「黙照」観に関する一考察

久松彰彦

凡例

『曹洞宗全書』 Ⅱ 『曹全』

『続曹洞宗全書』 Ⅱ 『続曹全』

『面山禪師和尚選集』 Ⅱ 『選集』

一、問題

本論文は、面山瑞方禪師（二六八三—一七六九、以下、面山）が黙照禪をいかなるものとして受容していたかについて考察を行うものである。黙照禪とは宏智正覺（一〇九一—一一五七）の禪を代表するものとされ、「黙照銘」が伝わっている。黙照禪は大慧宗杲（一〇八九—一一六三）によって「黙照邪禪」として批判されることになったが、これは宏智の禪ではなく、その法兄であり直接道元禪師とも系譜的に連なる真歇清了（一〇八九—一一五一、以下、真歇）を指していることが指摘され、また近年では真歇の周辺の人々を指すのではないかという指摘^{①②}、大慧には当時の中国曹洞宗の禪全般を批判する意図があったのではないかということもされている^③。

道元禪師の禪と黙照禪は同一視されることもある。例えば、酒井得元（一九六〇）は次のように述べている。

永平高祖は当時流行の禪風であった看話禪を極度に排され、諸山の杜撰の衲子ときめ付け、その首唱者大慧宗杲（一〇八九—一一六三）を、それ程までに呵罵しなくとも思われる程に、筆鋒鋭く追求されていることは周知の事である。なんとすれば、この黙照と看話の対立は、深く人間性そのままの、生理的とさえ言えるようなものから発端しているからである。^④

同じように鏡島元隆（一九九二）も「一般に、道元禪は宏智の黙照禪の継承と考えられている」と述べており、これらは道元禪師の禪と黙照禪を同一のものと捉える傾向について示唆するものであろう。一方で、榎林皓堂（一九六二）が指摘するように道元禪師は黙照という言葉を用いてはいない。石井修道（一九八七）は修証観を分類し、宏智と大慧の禪をそれぞれ本覚と始覚に配し、道元禪師も本覚に配しながらも宏智・大慧の両者を乗り越えるものであったことを指摘している^{⑤⑥⑦}。宋代禪宗史の観点から黙照と道元禪師との関連について論

じられているものの、日本において両者がどのようなように考えられてきたのかについてはあまり論じられていない。⁽⁸⁾ここでは近世に活躍した宗学者である面山を例に、考察を進める。

二、面山と黙照に関する著述

面山には「黙照」に直接関わる著述が複数存在する。「黙照普説」を収録する『建康面山和尚普説』（一七六五年開板、以下、『建康普説』）、『黙照銘聞解』（一七六九年開板）と、『黙照銘拈古』（一七六九年開板）の三つである。

『建康普説』は面山が空印寺に住持している際に行った普説の原稿が見つかり、弟子の請によつて刊行されることとなったものである。⁽⁹⁾全十三章からなり、その一つに「黙照普説」が収録され、他の普説中にも「黙照」の語が散見される。そのため「黙照普説」以外の該当箇所も今回の考察対象とする。

『黙照銘聞解』は『永福開山面山和尚年譜』（以下、『年譜』）によると明和六（一七六八）年五月二八日、面山八七歳の時に開板された。⁽¹⁰⁾京都の寿昌庵での序が付されており、面山が講述したものを弟子の慧観（生没年不明）が筆記したものとなっている。講述したものを弟子が筆記する形ものは「聞解」の題が付されており、面山晩年の聞解の多くが慧観によつてなされている。

また、『黙照銘拈古』は侍者良鈞（？—一七七三）編によるものであり、『年譜』には、『黙照銘聞解』に続いて「同拈古成」と記されるのみで、当時単独の著述として刊行されたかは不明である。⁽¹¹⁾『面山広録』（以下、『広録』）巻一〇に収録されている他、明治以降に貝葉書院によつて独立したものが「洛陽東山永興寺藏版」として出版されている。⁽¹²⁾

三、面山の「黙照」への態度とその背景

本論文における「黙照」の考察の中心とするのは『黙照銘拈古』における序文である。

序曰。謹按真歇祖、拈古信心銘、而以擊碎果大慧之詆訾黙照。

爾來幾乎七百年。党彼者不会坐禪。不只不坐禪耳。困甚蹴鞠。甚之者至飲酒食肉。以為之悟。欺無知男女。嗚呼不痛哉。吾水祖、專以黙照而垂統、既過半千年。并吞七十州三八之禪也、可知焉。

余信受奉三行於此銘也、尚矣。更不測涯分。窃拈之以示徒。攀例於真歇祖也。冀者酬祖恩山海之塵滴者也。⁽¹³⁾（謹んで真歇祖を按ずるに、信心銘を拈古し、以て果大慧の黙照を詆訾するを擊碎す。

爾來幾乎七百年。彼に党る者は坐禪を会せず。只坐禪せざるのみにあらず。困甚し蹴鞠す。甚しきの者は飲酒食肉に至る。以てこれを悟と為す。無知の男女を欺く。嗚呼痛まざらんや。吾が水祖は、専ら黙照を以て統を垂れ既に半千年を過ぎたり。七十州三八の禪を并吞すること、焉を知るべし。余此の銘を信受奉行する

こと、尚し。更に涯分を測らず。窃かにこれを拈じて以て徒に示す。

ここでは大慧や大慧に追隨する僧侶を批判し、真歇を讚歎する。そして「道元禪師が黙照によつて禪を統一した」という。しかしすでに述べたように、道元禪師は「黙照」を用いてはいない。『正法眼蔵涉典録』（二七六九年までに刊行）に代表されるように『正法眼蔵』に対する学究を深めていた面山は、道元禪師の「黙照」の用語を用いていないことは把握していたであろう。もっともこの道元禪師と黙照を直接結びつける記述『黙照銘拈古』にのみ見られる。

次に『建康普説』を見ると、黙照は「諸仏の知見、自己の光明」であり、諸々の三昧と通ずるものであることが述べられる。

夫黙照者諸仏知見自己光明。在華嚴則謂之海印三昧。或謂之毘盧舍那藏三昧。在法華則謂之無量義処三昧。在般若則謂之三昧王三昧。必放大光明施作仏事。大般若所謂。值此光者無不決定成無上正道菩提。円覺謂之入神通大光明藏。馬鳴祖師曰。大智慧光明義。

また、『建康普説』の別箇所では釈尊、摩訶迦葉から僧璨などの祖師の三昧が列挙される中、宏智にあたるものが黙照であるとされる。

世尊三昧。迦葉三昧。少林凝住壁觀。二祖了了常知。三祖虛明自照。乃至青原聖諦不為。石頭先仏伝受。葉山非思量。雲巖無為為

面山瑞方の「黙照」観に関する一考察（久松）

坐。洞山宝鏡三昧。以至真歇常光現前。¹⁵⁾

（ここでは「黙照」は諸々の三昧を包括するものとしてではなく、宏智の禪を指す個別的なものであると見なされている。

面山の黙照理解は完全には独自のものではなく、師である損翁宗益（一六四九—一七〇五、以下、損翁）の影響があると思われる。損翁とのやりとりは『見聞宝永記』（一七〇八年撰）として著されている。上述の記述と関連のある箇所を以下に示す。

師示曰、昔宏智禪師主張仏祖正伝之打坐、作黙照銘。大慧杲禪師毀謗之云、黙照邪禪。然所自倡之禪、則提撕公案也。嗚呼、仏祖正伝三昧也邪歟、後人私案之禪也正歟。真歇和尚為信心銘拈古、專彈杲老者、因之也。永平祖師法兄無外遠和尚跋拈古略露其意。永平祖師亦彈大慧之詞最多。永覺禪師等雖洞上而專担荷大慧、支那之禪所以失却正伝要機也。支那且置。今日酌永平流者、無択法眼。正歟邪歟、混合莫分。可恨哉。（師示して曰く、昔て宏智禪師、仏祖正伝の打坐を主張して、黙照の銘を作る。大慧の杲禪師之れを毀謗して、黙照の邪禪と云う。然して自ら倡うところの禪は、すなはち公案を提撕するなり。嗚呼、仏祖正伝の三昧や邪か、後人私案の禪や正か。真歇和尚、信心銘拈古を為りて、専ら杲老を弾ずるものは、之れに因りてなり。永平祖師の法兄、無外遠和尚、拈古に跋して、略ぼ其の意を露わす。永平祖師も亦た、大慧を弾ずるの詞、最も多し。禪師等、洞上と雖も専ら大慧を担

荷す。支那の禪の正伝の要機を失却する所以なり。支那は且らく置く。今日永平の流を酌む者、扱法の眼無し。正か邪か。混合して分つこと莫し。恨むべきかな。

ここからは損翁が宏智の禪を「仏祖正伝の打坐」であることを主張したことがわかるとともに、大慧の禪は「公案を提撕すること」であると捉えていたことが分かる。面山は損翁のことを強く慕っており、この態度が引き継がれていると考えられる。

大慧に対する批判は前述の『黙照銘拈古』『建康普説』には以下の一文が見られる。

永平祖（中略）又曰、近代宋朝杜撰長老等未知此等道理。蓋是仏法衰微也。杜撰指誰乎。有箇呆大慧。（永平祖（中略））又曰く、近代宋朝杜撰の長老等は未だ此等の道理を知らず。蓋し是れ仏法の衰微なり。杜撰とは誰を指すか。箇の呆大慧有り。

太字で記した部分は『永平広録』巻七（五一六）が引用される一文であるが、杜撰が大慧であるとするのは面山による挿入である。また、『黙照銘聞解』においては以下のように示される。

この黙照ということを経下の呆大慧が夢にもしらぬゆえに、宏智古仏と同時に、ひたもの嫉で黙照邪禪と日々口癖にののしるなり。（中略）日本の洞下にも、呆大慧流の漢多し、それらは仏仏の要機、祖祖の機要は、夢助なり、あわれむべし。

大慧が「黙照邪禪」と述べていることに対する批判が繰り返し行われ、日本にも大慧の影響が出ていることを批判的に述べる。そして、この文脈では黙照は「仏仏要機祖祖機要」と等しいものとして見られている。とされている。これについて次に詳しく見てみることにする。

四、「黙照」と「仏仏要機祖祖機要」の関連

『建康普説』『黙照普説』の冒頭では「黙照銘」の冒頭部分を引用し、これが「仏仏要機祖祖機要」であると述べている。

黙照之道離微之根。徹見離微金梭玉機。正偏宛転明暗因依。依無能所底時回互。飲善見菓穢塗毒鼓。可謂仏仏要機祖祖機要。

これと同様な態度は『黙照銘拈古』においても見られる。

坐禪箴に云く、仏仏要機、祖祖機要、不触事而知、不対縁而照、この初の八字は、仏祖を挙げて、黙照の証拠とせらる、不触事而知は、黙なり、不対縁而照は照なり。

ここで「仏仏要機祖祖機要」は「黙照の証拠」であり、「不触事而知不対縁而照」については「不触事而知」が黙であり、「不対縁而照」は照にあたるとされている。黙照とこの語が等しい物であると考えられていたことが示唆される。

周知の通り「仏仏要機祖祖機要」は道元禪師・宏智の両師による「坐禪箴」の冒頭に置かれる句であり、黙照がこれと等しいものであると面山が考えていることが確認できる。

面山の代表的な坐禅に関する著作としては他に『普勸坐禅儀聞解』、『坐禅箴聞解』、『自受用三昧』、『正法眼蔵聞解』、『弁道語聞解』、『三昧王三昧聞解』が挙げられるが、これらの著作に「黙照」の語が見られない。一方で、「仏仏要機祖祖機要」は用いられている。例えば坐禅について説いた假名法語である『自受用三昧』（一七三八年刊行）には以下の記述が見られる。

仏之知見は、すなはち円明常寂照なる、涅槃妙心なり、ゆへに禅と云の名は、仮に付たるとしるべきなり。ただ正法眼蔵涅槃妙心なり、仏之知見なり、阿多羅三藐三菩提なり、神通大光明蔵なり、無量義処三昧なり、宝鏡三昧なり、等持王三摩提なり、三昧王三昧なり、毘盧舍那蔵三昧なり、仏仏要機、祖祖機要なり、身心脱落、脱落身心なりと、諸信すべし。これみな仏祖の指示にあらはれたる、今の坐禅の名なり。

このように三昧を列挙するような記述は前に掲げた『建康普説』にも見られたものであったが、ここでは「黙照」ではなく「仏仏要機祖祖機要」が用いられている。

「仏仏要機祖祖機要」は、面山が道元禪師・宏智の両「坐禅箴」について講述した『坐禅箴聞解』においても当然ながら言及されている。宏智の「仏仏要機祖祖機要」は「的正伝の三昧の無上最上の法なることを証拠する詞なり」と指摘されており、道元禪師の「坐禅箴」における「仏仏要機、祖

祖機要」は「この八字前箴と同じ」とする。少なくとも道元禪師と宏智の「仏仏要機祖祖機要」については解釈を変えていないことも特徴として挙げられよう。

やや牽強付会であろうが、「道元禪師の禅が黙照である」という面山の主張は「仏仏要機祖祖機要」を介して考えられていると見ることもできるだろう。

五、まとめと考察、今後の課題

以上、雑駁ではあるが面山がいかにか黙照を捉えていたかについて見てきた。最初に道元禪師の禅を黙照と結び付ける用例を提示した上で、黙照の用例を確認し、抽象度の高い「自己の光明」や「仏祖正伝の打坐」であるという例が見られる一方で、仏祖の禅を列挙する中の一つの個別的なあり方として、宏智の禅を黙照と見た記述も認められた。

また、「黙照」仏仏要機祖祖機要」と捉える記述もある。『黙照銘拈古』の序文における道元禪師と黙照を強く結び付ける記述は不可解であった。ただ、「仏仏要機祖祖機要」は道元禪師も用いているものであり、これを介して黙照が面山に理解されていると考えれば一応の矛盾は解消されることとなる。

ただ、「黙照」に関して面山の扱いが著作間、著作内においても一定していないことにはなお注意が必要であろう。さ

らに、「黙照」の語の解釈には黙照に否定的であった大慧への批判があるが、近世における黙照批判に関しては現状研究が進められていない。

なお、今回の考察の直接の対象とはならなかったが、「黙照銘聞解」には黙と照を「定」と「慧」にそれぞれ配して考えている。これもまた面山独特の捉え方であると思われる。これについてはまた別に報告の機会を持たせて頂きたい。

註

- (1) 柳田聖山（一九七五）『看話と黙照』『花園大学研究紀要』六、一—二〇頁
- 石井修道（一九七四）「大慧宗杲とその弟子たち（六）—真歇清了との関係をめぐって」『印度學佛教學研究』一三三（一）三三六—三三九頁
- 石井修道（一九七六）「大慧宗杲とその弟子たち（八）—真歇清了との関係をめぐって（承前）」『印度學佛教學研究』二五（一）、二五七—二六一頁
- (2) 梁特治「真歇清了は黙照邪師であったのか」『印度學佛教學研究』六九（一）、七五—七五七頁
- (3) Morten Schlüter (1999) "Before the empty con" versus "A dog has no Buddha-nature": Kung-an use in the Ts'ao-tung tradition and Ta-hui's Kung-an introspection
- (4) 酒井得元（一九六〇）「禪における偏向」『宗学研究』二、五八頁
- (5) 鏡島元隆（一九九二）「石井修道著『道元禪師の成立史的研究』を読む」『駒沢大学禅研究所年報』三、一八—三頁
- (6) 榊林皓堂（一九六二）「道元禪の本流思想 曹洞禪の日本的展開」『駒沢大学佛教學部研究紀要』二一、一—四頁
- (7) 石井修道（一九八七）『宋代禪宗史の研究』（大東出版）二八—二八三頁
- (8) 館隆志（二〇二二）「公開講演 道元の只管打坐を考える」『駒沢大学大学院仏教學研究会年報』（五五、一—二七頁）は中世における黙照について言及している。
- (9) 小早川浩大（二〇〇九）「面山瑞方『建康普説』に関する一考察 第十三「曹山三堕普説」の説示について」『宗学研究紀要』二二、七—三三頁
- (10) 『広録』卷二六（曹全）『語録三』八三三頁
- (11) 『曹全』『語録三』八三三頁
- (12) 駒沢大学所収本の『黙照銘拈古』（資料番号：001702935）は題箋には「黙照銘拈古」と記されているが、内題には「黙照銘拈古」の前に「面山和尚広録卷十」と付されている。
- (13) 『広録』卷一〇（永福庵所藏）一頁表

(14) 『続曹全』「語録二」五〇五頁

(15) 『建康普説』(明和二年刊、柳枝軒) 二二頁裏

(16) 『続曹全』「法語」四一四頁。なお、同四一二頁においては提撕公案が大慧に始まるものが「私案」であることが批判的に取り上げられている。

(17) これについては岩永正晴(二〇〇五)「面山瑞方における坐禪観の一側面」(駒沢大学仏教学部論集) 一一一―一六一頁) においても指摘されている。

(18) 『建康普説』(明和二年刊、柳枝軒) 三三頁表、『続曹全』「語録二」五一五頁

(19) 『永平広録』原文は「近代宋朝諸山杜撰長老等、未知此等之道理。蓋是仏法之衰微也」となり、若干の語句の異同が見られる。

(20) もっとも、道元禪師によって大慧が厳しく批判されていることは周知の通りであり、上掲の酒井(一九六〇)などによっても繰り返し言及されている。

(21) 『曹全』「注解四」一一二頁

(22) 『建康普説』(上掲) 三二頁表、『続曹全』「語録二」五一五表

(23) 『曹全』「注解四」四〇七頁

(24) 『選集』二六七頁

(25) 『曹全』「注解三」三八頁

(26) 『曹全』「注解三」四三頁

面山瑞方の「黙照」観に関する一考察(久松)

日本臨濟禪にみる動物供養の歴史とその意義

瀧 瀬 尚 純

一、はじめに

現代社会において、犬や猫に代表される様々な動物は、人間が単に飼育するペットという存在ではなくなり、家族の大切な一員となっている。人生の伴侶ともいえるペットたちとの別れに及び、その別離の辛さから立ち直ることができない、いわゆる「ペットロス」と言う現象も社会問題として取り上げられることもしばしばである。

近年、家族同然に生活したペットとの別れやその後の供養に関するニーズが急速に拡大してきた。宗派を問わず寺院においては檀信徒の要請などによりペットの供養塔が建立されている。加えて民間業者によるペット墓事業も盛んに行われ、動物供養がペットを飼う者にとって身近になってきた。他方、ペットの火葬や埋葬に当たって、杜撰な管理により様々なトラブルが表面化し、大きな問題となっているという。

また、宗教法人経営によるペットの葬儀や供養塔は、非課

税の宗教活動に当るのか、それとも課税対象となる収益事業に当るかが司法に問われたケースもある。平成二十二年(二〇一〇)年、最高裁判所の判例で収益事業に当たるとの司法判断が下った一方で、平成二十四(二〇一二年)年には真逆の判決が下されるなど、ペットの供養における法的な位置づけは一定していない。

そもそも、仏教における動物は、六道の一つ、畜生道に存在すると位置づけられている。畜生道とは、人の生前の悪業により、死後に生まれ変わる動物の世界をいう。この動物たちの世界では弱肉強食を常とし、お互いに殺し合い、安住を得ることはない。また、人により食用や課役の為、**蓄養**される**生き物**でもあるから、「畜生」と呼ばれるのである。仏教では、これら苦しみ多い野獣に身をやつすのは、先にも述べたとおり、我々人間が前世に積んだ悪業の結果と定義されている。このため、仏教各派の宗門内部においてはペット供養について、そのニーズの高さや重要性は承知しながらも、様々な在り方が議論されている途上といえよう。

日本においては、動物供養の歴史は長く古い。縄文時代遺跡では、しばしば犬が埋葬された形で出土されていることが知られる。そして、最も古いペットの埋葬にかかる文献的記録は、奈良時代初期に編纂されたという『播磨国風土記』（七二一〜七二五年頃）にみることができている。

伊夜丘者、品太天皇獨犬、名麻奈志漏。与猪走上此岡。天皇、見之云、「射乎」。故曰伊夜丘。此犬、与猪相闘死。即作墓葬。故、

此丘西有犬墓。（植垣節也）『新編 日本文学全集 5 風土記』

pp.104-106 小学館 一九九七

すなわち、応神天皇が播磨に狩りに出かけた際、マナシロと名づけられていた獵犬が猪と闘って死んだので、その忠犬ぶりを悼み、応神帝が近くの位夜という名の丘陵に埋葬したという。この位夜丘は所在不明であるが、マナシロは犬次神社（兵庫県西脇市）の祭神として祀られている。このように出土資料や文献記録により、古代より人間とペットに当る犬が親密な関係にあり、その死に際して大切に埋葬されていたことがわかる。

また、ラットのように、病院において医学の進歩のため動物実験に身を捧げるといふ、人間の都合によつてその命を断たれた動物たちの菩提を弔うため、多くの大学病院や企業において、供養祭や法要を営まれている。このような動物の為の慰霊行為は、海外においてほとんど見ることができず、人

間とその他動物の生命を等価値としてみるや宗教観、仏教的に言えば「一切衆生悉有仏性」の思想が日本独自に深く根付いた供養の形態といえよう。

本稿では、日本臨濟宗門の禅僧たちではどのような身近な動物たちに接し、その死に際してはいかに供養したかを見たと上で、現代のペット供養における宗門的意義を考えたい。

二、中国禅僧と動物

まず、中国禅僧と動物のかかわりは、語録などで数多く確認することができる。例えば『無門関』の「趙州狗子」や「南泉斬猫」の如き公案の題材として取り上げられる動物たちは、当然、禅僧の目につく形で禅林内部に出入りしていたであろう。また『十牛図』などはまさしく「牛」という動物を主題としているし、『碧巖録』第五十三則は百丈慧海と馬祖道一の野鴨子にまつわる話頭となっている。中国禅僧の中には、動物を飼育していた祖師もいた。『景德伝燈録』巻八「南嶽西園蘭若曇藏禅師」条には、不思議な力を持つ犬が、飼い主である蘭若曇藏に大蛇や盗賊の災難を未然に知らせる靈験譚が次のように載せられる。

師養一靈犬。嘗夜經行次、其犬銜師衣。師即歸房。又於門側伏守而吠頻。奮身作猛噬之勢。詰旦東厨有一大蟒長數丈、張口呀氣毒焰熾然。侍者請避之。師曰、死可逃乎。彼以毒來、我以慈受。毒

無美性、激発則強。慈苟無縁、冤親一揆。言訖其蟒按首徐行倏然
不見。復一夕有群盜。犬亦衝師衣。師語盜曰、茅舍有可意物、一
任取去。終無所悋。盜感其言、皆稽首而散。(T51・261D)

また、『無門関』第二則「百丈野狐」では、百丈懐海の説法を聞き開悟した老父が、自らのやつしていた狐の身を「亡僧の事例」を以て葬って欲しいとねがったところ、百丈はその願いを聞き火葬している。このように中国の禅僧たちも動物を飼育し、その死を葬っているが、いずれの例も、一般的な動物を愛玩する、或いはペットの死を用い慰霊するというよりは、神異・靈験譚に属するといえよう。

三、日本臨濟禅僧と動物

日本の臨濟禅僧^①たちは身近にいた動物たちを大変可愛がった。例えば、白隠慧鶴は手元の猫を可愛がっていたとされ、その様子を語録などに見ることができるといえる。『荊叢毒藥』巻一「冬夜小參」では、松蔭寺での修行の様子についていう中で、自分の愛猫を守ろうとする「佐ソ」という弟子の様子を

佐設陷井待猫賊窺我小華奴。(芳澤勝弘訳注『荊叢毒藥 乾』

pp.100-101 禅文化研究所 二〇一五)

といい、愛玩の三毛猫に加えて、野良猫が松蔭寺には出入りしていたこともわかる。

加えて、白隠には、自身が「猫の巻物」と箱書きした墨蹟が

日本臨濟禅にみる動物供養の歴史とその意義(瀧瀬)

残されている。この墨蹟は卷子の形態を取り、享保九(二七二四)年、白隠が四十歳のときに植松者彌に宛てて書き与えた一幅であるが、諸書の人生訓を書き込んだその巻尾には、六個の猫の足跡が残されている。白隠が本作を揮毫した後、猫がその墨蹟を横切ったのであろう。これら猫にまつわるエピソードを見ると、禅師の松蔭寺における大衆接化は、貧窮に近い枯淡の中で、嚴密を極めたことが夙に知られるが、これら猫にまつわるエピソードを見ると、それとは違った日常底の一面が窺える。

そして祖師たちは、自らが大切にしたい動物たちの死を大いに悲しみ、人間同様、丁重に葬儀に比する仏事を行い弔っている。例えば、一休宗純は、愛玩していた雀が死んだ際には「尊林」と道号を与え哀悼の偈頌を詠んでいる。現存するこの道号頌の墨蹟にはその経緯を次のようにいう。

余飼雀兒愛甚。一日忽然自斃。哀慟倍恒。是以瘞葬祭奠如人。初呼之曰雀侍者、後以雀代釈。又字曰尊林。因以一偈証焉云。(五島美術館編『一休とんち小僧の正体』p.161 五島美術館 二〇一五)

あえて墨蹟として遺したところに一休の愛雀に対する強い哀悼の気持ちを知ることができる。更に、一休は尊林の死後、新たな雀を飼いはじめた。その雀には以前飼っていた「釈」に correspond する形で「迦侍者」と名付け、尊林にも増して可愛がっ

ていたようであるが、三年後、やはり永訣を迎えることとなった。この雀にも「葉室」と道号を与え懇ろに供養が行われた。この追悼の道号頌も墨蹟として遺されている。

前年、養雀子、亡何而斃。慕哀瘞瘵、其儀如人。今秋又飼一児。

亦棄我而去。傷亡送終倍旧。（中略）遂作一偈以慰愁情云。（同）

一休と同様に大徳寺に入寺した妙心寺派の東陽英朝は、一休と同様、愛育した犬との別れに際しては、法諱を与え、亡僧の如くに葬送し弔いの偈頌を手向けた。更に、東陽が最晩年に住持した少林寺での法語には、飼馬が死んだことに因んだ示衆「所畜馬斃、示衆」が収録されている。

師曰、山僧頃者養一龍馬。忽然夜半不待鞭影、眨眼十萬八千里去。諸禪德尽是眉臧宝剑、袖懸金錘。莫有作死馬医底麼。（少林

無孔笛 卷二 T81-367b）

示衆は祖師忌や語録の開講などに際して行われることが一般的であるが、馬のような動物の死が契機で示衆を執り行われるというのは例を見ない。東陽の飼馬に対する愛情と別れ際の惜別の気持ちの大きさを汲むことができよう。

また、禅僧による動物供養は、自らが飼育したペットなどに限らず、檀信徒などの求めに応じても同様に行われていた。東陽と同じく妙心寺に属する愚堂東寔は、慶安元（一六四八）年、七十二歳の大仙寺に在住時代、崇りを取り除くといった、単なる慰霊とは違った事情ではあるものの、人間の

場合と同様、その死を弔うため、馬の為に偈頌を唱えている。愚堂の語録には

①東濃巖村辺邑久保原有一老父養一馬。一夕、脱羈絆 徘徊戶外。以為盜賊而暗中取弓射之斃。其靈數為祟、死者日多矣。就

予求救。仍賦伽陀以救之。（能仁見道 訓注 大圓寶鑑國師語録並

年譜（以下、能仁『語録』と略す）p.301 禅文化研究所 二〇一

〇）

と、飼馬が盗賊と勘違いされて殺されたのを契機に、崇りが村を襲い、その呪いを除くことを依頼された経緯が述べられている。加えて、『愚堂語録』には、②猫を殺したが故、懊

惱する者を救うために詠んだ猫を追悼する偈頌（能仁『語録』

p.301-302）や、③村人が井戸を穿った際、誤って掘り起こ

され凍死してしまつた無数の小蛇を弔う偈頌（能仁『語録』

p.307-308）が収録されている。なお、①と③は自筆の墨蹟

が残されており、慰霊や除霊の効果保持が願われたのであろ

う。このように、愚堂の行つた動物供養は、追悼・慰霊とい

う位置づけを超え、除霊などを通じた大衆教化を担っていた

と考えられる。

更に、犬や猫と言つたペットの範疇に留まらないような生き物に対しても供養が行われた例も見ることが出来る。それは、康応二（一三九〇）年、峻翁令山によって開創された廣園寺（東京都八王子市）の虫を供養するために建てられた石塔で

ある。この供養塔は日本に数ある虫供養塔の中でも最古のも
のとされるが、虫塚に関する伝承は詳らかではない上、峻翁
の行状である『峻翁令山和尚行録』にも、このエピソードは
載せられていない。一方、時代は下るものの、文政三（一八
二〇）年脱稿『武蔵名勝図会』巻八「多磨郡之部 卷八 由井
領横山庄之下」条には、供養塔が建立された経緯が次の如く
に記述されている。

虫塚 ここは開山のとき相州にて田畑の穂茎出るを、虫多く付き
て成熟することを得ず、民庶これを患う。依って開山に願ひ祈念
し給いければ、その虫悉く死すゆえ、これを集めて塚となせり。

（植田孟縉・片山迪夫『武蔵名勝図会』p.388 慶友社 一九九三）

四、小結

以上、見てきたように、日本では多くの臨済僧たちが動物
を可愛がり、その別れに望んで、人間に対する仏事と同様
に、偈頌を手向けるなどして葬送を行っている。加えて、愚
堂東寔や峻翁令山のように檀信徒などの要請から、自らが飼
育した動物以外の供養にも携わった者もいた。彼らの行った
追悼は、単なる動物たちの為の慰霊や鎮魂に留まらず、除霊
を通じた大衆教化の一面を有している。

このような祖師たちのペットや動物供養への真摯な態度か
らは、安藤氏論文でもすでに指摘されているが、仏教の輪廻

日本臨済禅にみる動物供養の歴史とその意義（瀧瀬）

感を大前提としながらも、甲う対象としての動物を単純に仏
教的価値観に当てはめて、前世の悪業により畜生道に堕ちた
存在として位置づけている様子は窺えない。日本において
は、古来より動物の埋葬や葬送が行われてきた歴史があつ
た。日本臨済禅僧たちが行ってきたペットや動物供養は、そ
れらを素地とし、仏教の最も基本的な教義の一つ、即ち一切
衆生悉有仏性の思想が敷衍され執り行われてきたといえる。
現代の我々が指標とすべきは、祖師たちが動物たちを人と
同じように、強い哀悼の気持ちを持って仏事を行う敬虔な姿
勢であることは言うまでもない。昨今のペットを取り巻く環
境を鑑みるに、ペット供養のニーズは今後、増えていくこと
が想像される。先に見たような臨済祖師による供養の諸相な
どを丁寧の説明しつつ、懇ろに法要を行うことこそ、ペット
を失って強い悲しみの最中にある家族を慰めうることができ
るのであろう。

【参考文献】

- 岡田真美子「実験動物供養の起こりと展開について」（『宗学研
究』83-4 pp.1263-1264 一〇一〇）
内藤理恵子「ペットの家族化と葬送文化の変容」（『宗教研究』85
pp.151-173 一〇一一）

鷲山晃道「現代社会におけるペット供養の実状と機能」（『曹洞宗

総合研究センター学術大会紀要』12 pp.513-518 1101

1）

同「現代社会におけるペット供養の実状と機能・利用者の調査か

ら見えてきた課題」（同『紀要』13 pp.401-406 110111）

同「寺院・事業者が行っているペット供養の実状」（同『紀要』14

pp.185-190 1101113）

同「現代社会に求められている供養とは…ペット供養からの比較

検討」（同『紀要』15 pp.237-242 1101114）

石村耕治「ペット葬祭をめぐる宗教法人課税事例の分析宗教法人

のペット葬祭施設やペット墓地は非課税か、ペット葬祭は宗

教活動か」（『白鷗法字』二十一 1101115）

伊勢田哲治「動物福祉と供養の倫理」（『関西実験動物研究会

報』38 pp.6-22 1101116）

鶴飼秀徳「ペットと葬式 日本人の供養心をさぐる」（朝日新聞出

版 1101118）

【注】

（1）曹洞宗僧による動物供養の歴史は古く、瑩山紹瑾の『瑩山清規』には、歳末に遍く動物の供養を行うことが規定されているという。詳細は、澤城邦生「瑩山清規」「歳末看経勝」・

「除夜施餓鬼疏」に関する一考察」（『宗学研究紀要』三十六 pp.23-37 1101111）を参照のこと。

（2）禅文化研究所資料室蔵、FAS文庫本の書き込みに、「寵愛ノ三毛猫」とある。

（3）安藤嘉則「日本禅宗における衆生の成仏と供養の問題」（『日本仏教学会年報』86 pp.223-242 110111）では、東陽の語録『少林無孔笛』に載せられる梨花と名付けられた犬の葬送の様子や、猫の供養に関する偈頌も紹介している。なお、本論文は動物供養について、詳細な考証と論述がなされているので、参照されたい。

（4）禅文化研究所編集部『大圓寶鑑國師墨跡集』pp.88-89・215（愚堂禪師三五〇年遠諱事務局 1101110）参照。

東日本大震災における支援課題

——コロナ禍における持続的支援活動の展開——

久保田 永 俊

一．問題・目的

本研究では東日本大震災（以下、大震災と略す）における支援課題に特化し、現在に至るまでの支援活動の中で課題として見えてきたことを中心に取り上げていく。二〇一一年三月一日、東日本を未曾有の大震災と大津波が襲った。その後、福島第一原発による放射能の被害も重なり、多くの被災者が全国各地へ生活の場を移した。震災発生当時から一二年が経過し、一三回忌を終えたが未だ多くのかたが見つかっていない現状もある。日本国内は災害が多く発生し、そのたびに被災者は移転などを迫られ、新たな居住地区へと移転していく。

曹洞宗総合研究センターでは過去に「布教・教化実践モデル開発研究プロジェクト」（二〇二一～二〇二二）があった。この中に「復興支援プロジェクト」が置かれ、大震災における支援活動を行ない、現在、未来創生研究部門内で災害関連を引き継ぎ定期的に実施している。この活動を通じて、被災さ

れた方がたと出会い、様々な話を聴かせていただくことが多い。会話の内容は当事者がおかれた悲嘆や苦悩も含まれている。

同センター内には、かつて「曹洞宗こころの問題研究プロジェクト」（二〇〇七～二〇二〇）が置かれ、宗侶養成を目的とした成果の一つに、人びとの苦悩や生きづらさに対して、どのように宗教者が受けとめるのかを課題としてきた。様々な対象者を想定した内容の冊子刊行をし、手法等を宗内に還元するなど取り組んだ。

先述の二つのプロジェクトでは「傾聴」について早くから取り組んでいたこと、模擬研修（ロールプレイ）などが、実際の大震災の現場で役立った。この時の支援内容については『曹洞宗報』¹、センター情報誌『kuu…』²（クウ）にて、「ピース・プレスレット（腕輪念珠）の作製」や実際に香原料を混ぜて作製する「匂い袋づくり」、紙芝居の上演などを通じて、人びとのこころに向き合う傾聴活動の取り組みを述べている。

こうした支援活動の経緯をふまえ、寺院における実際の教化活動において、筆者自身が話すより「聴く」ことに重きをおく場面が増えた。その体験をもととして、本稿では支援課題を中心に検討したい。

支援活動を継続している中で二〇一九年頃から、新型コロナウイルス（以下COVID-19と表記）の問題が発生した。最初の緊急事態宣言（以下、宣言）が、これまで三回発令されている。二〇二〇年四月七日から五月二十五日まで、二回目の宣言が二〇二一年一月七日から三月二日、三回目の宣言が同年四月二三日から九月二八日までの期間施行された。

また、宣言が解除された地域では、二〇二一年四月から、まん延防止等重点措置を実施すべき区域が一部指定されていた。この宣言、まん延防止等重点措置など、COVID-19感染予防のために、人々の日常生活と意識が大きく変容した。訪問地域にもよるが、現地を見ていると流行前の生活状態に日常が戻ってきているとは言い難い。例えば、不要不急の外出を避けることを継続しているかた、会食を控えるかた、テレワークの推進などによって、人々の日常生活において、大きく行動の転換がされたことは記憶に新しい。また、マスクの着用、消毒の行為は、特別な事情がない限り行うことがマナーのように認識されるようになった。

新たな習慣が定着した中で、様々な生き辛さを抱えてい

る人びとが、より行動しにくい状況にもなっていた。コロナ禍で多くの人々が生き辛さを抱えるなかで、コミュニティの在りようが変化し、人が多く参加される場を集まることへの抵抗感が増したともいえる。

昨今、COVID-19が二〇二三年五月八日から「5類感染症」³⁾に引き下げられたが、各自治体や社会福祉協議会、訪問先の感染症対策が引き続きあるため、活動が縮小傾向になり、現在もその状況が続いている。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るため、被災各地の社会福祉協議会が対面による「サロン」活動を少しずつではあるが元の状態に戻す動きは出てきている。しかし、残念なことに、こうした集まる機会における煩雑な作業が自治体の負担となり、活動が休会してしまった自治体も存在する。

二．資金難

復興支援に志を持って携わろうとするボランティアが多くいる中で、発災から二年余り経過すると団体の撤収が相次ぎ、助成金を打ち切る自治体も多く、団体職員の雇用や活動資金が維持の難しさがあつたようだ。NPOなどでつくる東日本大震災支援全国ネットワーク（JCN）⁴⁾が確認した震災関連の支援団体二八八四のうち、二〇二三年一月時点で活動

を続けていたのは半分以下の一一四九だったという⁵⁾。何とかしたいという思いだけで外部から被災地に入った団体は、復興支援が長期化するにつれ、活動費の維持が難しくなる。こうした背景が世間ではありつつ、宗門では全国曹洞宗青年会や婦人会など、多くの宗門関係者が支援に携わってきたが、活動の維持継続という観点から、発災後早い段階から団体同士が連携し、それぞれの持ち味を活かした協働シェアであったことが望ましいだろう。COVID-19前の頃であるが、ある県を訪問する際に、別の宗教団体が支援している地区があつたが、連携しにくい状況も過去に経験をした。宗教団体同士が、どのような連携ができて、お互いの共通要素あるいは相互補完しあえる関係性を醸成し、日常から連携をしなければならぬだろうと考える。

三. 需給とミスマッチ

発災後、ボランティアが続々と駆け付け、二〇一三年二月末現在、三県で計一三三万四四〇〇人が活動した。ピーク時は一ヶ月当たり三県で計一八万人を超えたという⁶⁾。ここで問題となっているのは、立地と知名度によって、訪れるボランティアに偏りが発生していたこと。被害の大きさに比例してボランティアが来るといふより、交通の便や知名度、被災後の情報量により左右されがちになった。有名観光スポット

およびその周辺の場合はボランティアが多く来訪されるが、ボランティアに来て欲しい被災者側のニーズが完了しているところは、断り続けるしかなかったという。こうしたことをふまえると、ボランティアの受け入れ窓口の集約化や広報を行うなどして、被災者のニーズと支援者のマッチング、振り分けられるコーディネーターが必須になるだろう。ただし、自治体の危機管理部門が被災していることが多く、行政のサポートを担えるコーディネーターの存在および、その養成が、この先、非常に求められるであろう。

四. 支援者の負担

大規模災害において支援者は、現場の惨状を繰り返し体験する(自分が目の当たりにする、被災者の話を傾聴する)、自分の生命に関わる場合など、精神的な負担が大きい。このことを藤倉、宮崎は医療従事者の急性ストレス障害またはPTSDの知識をもとに、被災した患者の変化を見逃さず、辛さを共有し適時専門機関につなげることが重要である。また医療者は自らの辛い状況を顧みず過重労働に陥りがちになることを述べている。

これは医療従事者に限った話ではなく、支援者の多くも同様であり、何らかの対策が必要であろう。このことに関して、土屋は「バーンアウト」とは、まさに「ささえる」側に

立つ人に対する「ささえ」が十分でないために、「ささえ続ける」ことができなくなってしまうことをとりあげており、援助職（カウンセラー、ワーカー、聖職者など）のバーンアウトを防ぐ、援助職を援助する体制づくりの必要性をあげている。これに関連して、今後の災害支援のありかたを蓄積する⁷⁾ために、曹洞宗東日本大震災災害対策本部復興支援室分室（二〇一三年五月三日から二〇一三年三月三二日に閉所。以下、分室とする⁸⁾）を取りあげたい。分室では、ボランティアに入りたい宗侶および各社会福祉協議会（以下、社協とする）と、ボランティアのマッチングを行なうなど、現場の調整役を担っていた。支援活動した際には必ず「活動レポート」を提出し、詳細な情報を集約していた。これは単に情報収集の位置づけではなく、支援者が傾聴した際に大なり小なり、さまざまな被災者の内情に関する話が多々含まれるため、書き出すことにより、各自の心の落ち着きと整理作業および支援者の安心安全に帰宅をうながしていた意図もあるだけでなく、先述のバーンアウト対策を行なっていたのではないかと、筆者は捉えている。この書き出す作業を通じて、分室側が被災者の状況の把握だけでなく、支援者の心の葛藤などを含めて受けとめていたと言えよう。ただし、この作業を嫌がる支援者も目の当たりにしたが、被災者に向き合うことだけでなく、支援者が自らの心の動きを捉えるという観点から、書き

出すことの意味は非常に大きいと言える。現場で様ざまに得られた情報は、社協と共有していた。こうした蓄積により、活動の引継ぎにも活用できることは言うまでもない。その情報をもとに活動が更新、継続されていくからである。残念なことに、分室が解体されることになり、これらの膨大な資料が破棄される話を聴き、これまでの資料が散逸してしまう恐れから、未来創生研究部門にて一部ではあるが資料保管をしている。

熊坂、足立⁹⁾によると、被災地以外の地域から同じ専門職が支援に入ることは被災地の専門職を元気にし、今行すべきことを再確認させてくれるなどの効果が見られたという。さらに、彼らは、被災者支援にもちろん効果を上げたが、被災地の専門職も大いに支えたのである。被災者の要望や苦情は、分野ごとには分けられておらず同時に一気に押し寄せる。したがって、専門職の専門領域だけでは解決できないものが多い。そこに専門職が入る場合には、連携に特段の配慮をして臨む必要性があるのではないか。また、専門職が無力感に陥らないためにも連携は必要なことであると述べている。

同様のことを保健師や栄養士らが各地の仮設住宅や借り上げ住宅を訪問し、避難者の相談に応じていた。

二〇一四年六月七日付『福島民報』によると、「自殺の恐

れのある人を見つげ出すには時間をかけて人間関係をつくる必要がある。そのためには「マンパワーが少なすぎる」とある。その記事の中にあつた構成メンバーは保健師、看護師、社会福祉士、作業療法士、精神保健福祉士、保育士など多職種で構成されていたそうだが、委託事業の一環で契約が一年ごとに更新されていたという。

避難生活は長期になり、そのぶんの心労から精神的な疾患を発症させる恐れがあるため、支援の知識や技能があるかたを集約し、平常時から予備組織としてのあり方が必要ではないだろうか。

二〇二二年十一月、いわてNPO災害支援ネットワーク代表事務局にて聞き取り調査を実施した。その際に、震災の活動の改善すべき点として、災害発災前から日常的に連携しておかなければ、発災時に連携しようとしても連絡や会合が行えない。また、どのような人が中心になって動き、どのような人たちが活動に関わっているのかが見えないと、調整しにくいだけでなく、受け入れ先の状況も把握しにくいいため連携しづらいという。そのため、些細なことで情報共有ができれば、定期的に開催される災害関連の会合に参加する必要があると助言をいただいた。これをふまえ、今後の大規模災害に備えた連携を検討したい。

先述の支援活動におけるレポートに関して、阿部は学生一

六〇名が避難所で活動した際のレポート項目として、以下のものを分類した。¹⁰⁾【避難所生活への気づき】、【被災者の気持ちの変化への気づき】、【子どもの発達に関する気づき】、【自分への気づき】、【被災地の様子に関する気づき】の五つにカテゴリー化し振り返りをしている。こうした蓄積は災害支援がある程度進むと風化し、他の災害が発災した際には、蓄積されたものが、ゼロベースになっていることもある。これらのノウハウを蓄積集約することも今後の災害支援事業の一つと言えるのではないだろうか。多くの方がたが意識をもって関わったことを「風化」によって、埋もれていくことは避けなければならない。

五. 相談員について

相談員制度は一九九五年の阪神淡路大震災を契機に始まり、兵庫県内では仮設などでの孤独死が二〇年間で、一千人を超え、現在も相談員が奔走するとあつた。¹¹⁾岩手県社会福祉協議がまとめた『あの日から』¹²⁾によると、阪神淡路大震災で多くの孤立死が発生した教訓から、生活援助員として配置された以降、新潟県中越、中越沖地震災害など大規模災害の発生時に生活支援相談員として配置されてきた経緯があつた。生活支援相談員の前職を見ると、ヘルパー等有資格者が多い中で、漁業関係、主婦、会社員など様々な職歴を有している

とあった。前掲の資料によると、二〇一一年八月採用時の相談員の職歴等をみると相談業務経験なしが全体の約三割程度を占め、社会福祉協議会や生活支援相談員の業務に対する価値観も多様な状況だったという。

今後起こり得る大災害に対する備えとして、宗門における傾聴の学びを一步進めるには、こうした宗門内に相談員の制度的な位置づけや意識の共有、情報を蓄積し散逸させないことを今後検討していくべき段階ではないかと考える。特に被災された当該県の宗侶が動くには、各被災状況によるが、関与しないことも予想される。こうした支援事業の取り組みを糸口にし、行政との関わりをもつなかで、今までの宗侶の学びを制度化しつつ、多くの団体との連携の可能性を模索する必要があると考える。

六、コロナ禍の支援について

生きづらさに類する問題とともに、それを受けとめる、受け入れる居場所の問題、それを行なえる人員の問題が発生する。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、捉えていることに変わりはない。このことは拙稿「祈りの集い―自死者供養の会― 居場所としての機能¹³⁾」において、居場所のことについて言及して

いる。

COVID-19が5類へ移行され、対面で接する行事が戻りつつある中で、静かに消えていった活動地域がある。県名や地域名を出すことは避けるが、東京から来られるのであれば、受け入れをお断りしたい、と返答がきた。まだ多くの方がたが感染症に対する恐れがあることも理解できる。感染症対策がいつしか、人付き合いそのものを疎遠にする、縮小化するための一つの口実になってきているのではないだろうか。コミュニティ再生において、どのかたも安心して参加できる「場」作りを実際の活動と合わせ、継続課題とした

い。また、大災害が起こり得るかもしれないという想定のもと、今一度、傾聴の手法や支援のありかたや情報の蓄積方法と共有の仕方、想定外のことを想定する防災の備えを検討していく段階だと考える。東日本大震災及び東京電力福島第一原発事故から約一三年が経過し、風化傾向にある現状があるからこそ、見直す機会と言えるだろう。

現在、各地域の変化していくフェーズの中で、被災地ではどのような課題が残っているのか。課題解決のため、安心・安全な地域を未来へ紡ぐために、今後どのような取組や支援が必要なのか。さまざまな地域や担当者と連携をとりながら、ひき続きの課題としたい。

註

- (1) 曹洞宗宗務庁『曹洞宗報』九月号第九一二号二〇一二年八月・九〇頁
曹洞宗宗務庁『曹洞宗報』一〇月号第九二五号二〇一二年十二月・二七二頁
- (2) 曹洞宗総合研究センター情報誌『kyu.』（クウ）VOL01（二〇一一年一〇月六・七頁）、VOL05（二〇一六年一六・一七頁）
- (3) 厚生労働省二〇一三年九月七日閲覧 <https://www.mhlw.go.jp/stf/coronavirus.html>
- (4) 河北新報 二〇一三年三月一四日
- (5) 河北新報 二〇一四年三月六日
- (6) 藤倉恵美、宮崎真理子「被災者・支援者への精神的ケア〜透析治療の特殊性を踏まえた対応」『日本急性血液浄化学会雑誌』一三（一）：三五―四一、二〇一三
- (7) 土屋貴志「それでも事実には知らせるべきである」『koyasae ai』の人間学』法蔵館一九九四年一〇五・一〇六頁
- (8) 曹洞宗宗務庁『曹洞宗報』五月号第一〇五二号二〇一三年三月九頁
- (9) 熊坂聡、足立智昭「東日本大震災における災害弱者と支援者の心理的・社会的状況について〜支援者への聞き取り調査を」
東日本大震災における支援課題（久保田）
- (10) 阿部利江「災害ボランティア活動を通して福祉や防災を学ぶ―東日本大震災における避難所での支援活動より―」『東北福祉大学研究紀要』四五、一七九・二〇一、二〇一一
―東日本大震災における避難所での支援活動より―
- (11) 河北新報 二〇一五年三月一日
- (12) 社会福祉法人岩手県社会福祉協議会『あの日から』二〇一三年九月三六頁
- (13) 曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第二四回）一四五―一五〇頁

禅社員研修の意義と価値

宇野全智

はじめに

本稿は、企業が社員の人材育成を目的に開催する「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論じた昨年度論文「禅社員研修の実際と課題、今後の展望について」の続編である。昨年は企画・立案時の工夫や着目点、実施に向けてのコンセプト作りや実際のプログラム内容について報告したが、今回は実施後回収された参加者のレポートを基に、理解の範囲や効果が期待したレベルであるのかを検証する。なお、プログラムの内容と策定意図については「禅社員研修の実際と課題、今後の展望について」（本紀要第二十四回）をご覧ください。

レポートは原則参加者全員が提出し、また当日講習を欠席した人については後日収録動画を見て頂きレポートを提出して頂くこととした。提出者は三十一名である。

内容は「研修内容の要約」と「業務に取り入れたい点、今

後に向けて提案したい点」としたので、満足度など研修自体の評価を求めるものではなく、かつ記名式で人事部や上長の回覧を受けるものである。一般的な満足度アンケート等とは性質が異なり、プログラムに関して批判的な内容は含まれていない。プログラム自体への参加者自身の評価というよりは「今後同様の社員研修を開催したときに得られる可能性のある参加者の変化や感想」の意味合いでここでは扱う。

また本稿の目的は、プログラムが受講者自身にどの様な気づきや学びがあったのかを、生の声で紹介することにある。研修プログラムの意義と価値は、受講者の受け止めによってのみ評価されるべきと考えるからである。本稿の構成の大半は受講者の感想であるが、プログラムの作成者として、受講者の言葉そのものに価値があると考え、筆者自身の論評は最小限にした。また参加者の声は、誤字脱字のみ改めた。以下、レポートの内容を抽出し紹介する。

○アイスブレイクについて

若手社員向け研修（全五回）の第一回目は、アイスブレイク「四つの窓」から始めていった。「四つの窓」アイスブレイクに関する感想は以下の通りであった

じっとしたままでは緊張してしまいが、自分のこと、相手のことを話すだけで一気に距離が縮まり、緊張がほどけた。／肩書だけに捕らわれずに自分の軸を忘れないようにしたいと思った。／本題に入る前に、雑談をしてお互いにお互いの状況や気持ちを共有しておくことで、それ以降のお互いの行動や態度を受け入れることが出来たりフォローできたりすることを学びました。普段の仕事の中もお互いに最近のプライベートな話が出来るようなオープンな関係性でありたい。／部署を越えてコミュニケーションを取って相手の状況の把握と自分の状況をきちんと伝えることが大切なんだと感じた。周りに興味を持ってたり目を向けることを意識していきたい。今回の「四つの窓」では①呼ばれたい名前②今の気持ち③最近あったちょっと嬉しかったこと④私は○○な○○になりたい」をテーマに行った。研修中はお互いを①で書いた「呼ばれたい名前」で呼び合うルールにしているので、普段は役職名で呼ばれることの多い上司と部下も、対等に呼ばれたい名前呼び合うことになる。そうしたフラットな関係性を生

む場づくりとしても役に立っていると再確認した。また「今の気持ち」を素直に言葉にできる機会は、特に職場においては少ない。体調や心の状態、不安や焦りを含めて気持ちをそのまま話している場所を意図的に作るこの大切さと方法を知って頂いたことは、日常の業務にも持ち帰りやすいものになっていると確認できた。またこのワークシヨップは、自分で話したい人を選んで話すことが出来るので、普段話してみたいけど部署が違うから話せない、と言った人にも気軽にコミュニケーションのチャンスが与えられる。他部署間の相互交流にも役立つようだ。

この「四つの窓」の簡略版として第3回目～5回目には「チェックイン／チェックアウト」^②を実施した。参加者の感想は以下の通りであった。

「今」の素直な気持ちを言葉にする機会は少ないが、緊張しているときはそれを言葉で伝えるだけで和らぐこともあるし、相手の気持ちを知ると会話しやすくなることもあると思った。／業務の始まりや会議の始まりにも活用できると感じた。／自分が思っていることを一言二言添えて会話をしていくことを意識していきたい。

「チェックイン／チェックアウト」は、「四つの窓」の四項目のうち「今の気持ち」に特化してテーブルごと（三～四人）で一人一言ずつ話していく形で進めるが（チェックインは開始

時／チェックアウトは終了時）これのあるなしで、研修の質は大きく変化する。意外に相手の気持ちや、その背景が分かっているという事に気づくこと、自分の気持ちも言葉にしなければ伝わらないことを理解して頂けたように思う。

〇五観の偈について

今回の研修全五回を通した全体のテーマは「人間力を深める」であったが、第一回ではその中から特に「自己を調える力を養う」として「五観の偈」についての座学を行い、観とはただ目で見えるものだけを見るのではなく、ものごとの道理を深く見定めていく観かたなのだと言明し、西表島のサトウキビ畑から加工工場の様子をスライドでみた後、西表島産の黒糖を食べてみるというワークシヨップを行った。感想は以下の通りであった。

「観る」ことは「どうしてこれがやりたいのだろう」とお客様により深く関わることに繋がる。／新郎新婦が巡り合えた環境など必ず多くの背景があり、なぜ結婚式をするのか理由も数多くあると思う。／日々考えすぎていて、複雑になり過ぎていく気がする。そのためにプランナーにおいて大切にすべきことを見失ってしまっているのではないかという気づきに繋がった時間だった。／黒糖の背景を考えながら少し舐めただけでも美味しさは断然違っていて驚いた。／お腹が空い

たから適当に食べるのではなく、ベストな時間に「適当な」バランスの良い食事を摂ることが身体と心を作るのだと感じた。／「食事は薬」薬は摂り過ぎないことも大事だが、それ以上に必ず決まった回数を取ることも大事なはず。毎回きちんと休憩時間を取り、心を調えたうえで業務が出来るよう見直していかなければならない。

感想からは、五観の偈の「彼の来処を量る」と自分の仕事を繋げて理解してくれた人、また「己が徳行の全欠を付つて供に応ず」に関連し身に沁みたと書いてくれた人、また「食は良薬」の語に反応してくれた人が多かった。ブライダル、葬祭共に時間が不規則な職場であり、仕事の基本は食生活からという伝えたかったことが伝わった印象を持った。

また続けて、「禅は特別な修行方法だけではなく、食事や洗面、掃除など日常生活を、心と身体を調える修行と考えるのだ」との説明に関連して、以下の感想があった。

心と身体を調える事は生活を調えることに繋がる。生活を調える事はブライベートの充実となり仕事の充実繋がる。そのループを作るために自分の時間を見直す時間を取りたい。／忙しい日々を追われ、毎日のたいせつな習慣が疎かになっていくことに気づいた。生活に必要な事一つ一つに意味があり、夫婦のスタートを支えるプランナーとして伝えなければいけないと感じた。／丁寧な生活を送ることの意義を理解で

きた。／私にとって日常の一部で見慣れているものでも、お客様にとっては一生に何回もない非日常なのだという事を感じた（葬儀に飾る生花）。

冠婚葬祭事業に携わる方は、働き方が不規則で長時間にわたることが多い中で接客を行っている現状が分かる。そのような生活の中で、まずは自分自身の生活を調べていくことの重要性が伝わったと感じる。

○「いす坐禅体験」について

各講習会の最後に、「いす坐禅」を取り入れた。体ほぐしから始めて調身／調息／調心を確認し、実際に坐っている時間（止静／放禅鐘まで）は四分程度とした。感想は以下の通り。大学で坐禅の講義があり経験していたが、本当にリラククスできたのは初めてだった。大学の講義では長時間だったためずっと考え事をしていたが、浮かんた考えは受け流し、自分を白紙にすることが「調う」なのだ知った。／生活に追われていると、常に先のことや過去のことを考えて不安になることが多いので、短い時間でも、今この瞬間自分が生きていくことを感じる時間を持つと思う。／自分がいっばい いっばいで心がスカスカになりそうになったら、そんな時こそ時間を取り、自分を見つめ直し、充実した心を作っていきたい。／四分という時間だったが、余計な力が抜けて心地が

良く、心が調うということを実感でき驚いた。／意識はあるが身体は眠っているような不思議な感覚だった。／見た目美しい、きちんとした姿勢は力んでいる姿勢だという言葉に、何度もうなずいてしまった。／一呼吸おいてから新しいことを始めたい。／坐禅の体験を初めて行いましたが、頭の中を無の状態にすることが難しく感じました。

普段仕事では全力疾走をしている彼らが、一度立ち止まる経験として坐禅が魅力的なものとして受け止められたと感じた。また四分という時間設定も、一般的に行われる坐禅の十分の一の時間であるが、当日の反応やレポート内容も踏まえると、初心者向けには適正だったと感じた。

○『典座教訓』について

研修では「生きる意味を見出す力を養う」をテーマに『典座教訓』を題材に座学を行い、その後ブレインストーミング形式でのワークショップを行った。感想は以下の通り。他者に喜んでもらうことが自分の幸せになるというのは、サービスマンで働いている身としてとても納得した。今まではそれを引け目感じてしまうことがあったが、肯定されたような気がしてすっきりした。／失敗を経験として自分の中に落とし込むことが出来るように、宝の山に入って手ぶらで帰らない様にしていきたい。／「成功も失敗も一つの風景とし

て捉える」という話をそれぞれで一喜一憂するのではなく、どちらも同じ枠組みの中で捉えるという話だと解釈した。／施行の中で失敗や挫折を経験しても、自己の成長の糧として前向きに捉えるようにしたい。／「文字（言葉／学び）」というものが何か分かっていない」と言われた道元禅師の話が印象に残った。人のために何かをするのは案外簡単だが、自分の成長のために何かするのは難しい。それが一体何なのか探していくことが「仕事をする」ということ。／嫌々仕事しても結局何も得られるものがない（宝の山に入って手ぶらで帰ってくるようなもの）というのとは本当にその通りだと思った。／誰かのために働く」ことが一番自分を成長させるというのは本当にその通りだと思う。「誰か」はお客様だけではなく、スタッフ同士でもいいえる。／「食材に差別を付けない」「食べる人に差別を付けない」というのは本当にその通りだと思う。／入社したところに描いていたなりたいた自分「故人様の最後のお見送りにふさわしい、お客様が頼んで良かったと思えるものを作る」気持ちを出した。／誰かの力になっていることが実感できるにはやはり実感できるまでの心の余裕が必要と思った。自分で自分を追い込みすぎないように過ごしていきたい。／繁忙期、自分自身と向き合うことを避け、仕事をしている。そのため沢山のものを失い、マイナスに捉えてしまうことも多く、多くの時間を無駄にしていたと感じ

た。そんな時こそ、通常より宝の山のような成長に繋がる気づきが転がっている。失敗も成功もすべてが学びである。

社員研修においては、業種に関わらず『典座教訓』についての講義が、非常に効果的であると感じている。それは『典座教訓』が「食」にとどまらず「働くこと」の意味をダイレクトに扱っていることと、それに対する道元禅師自身の気づきが率直に説かれているからでもあり、感想の内容も自己に照らして主体的に受け止めた内容が目立った。与えられた仕事をこなすことが目的ではなく、その仕事を通じて自分の人間性が深まるのだということ、またその自覚がなければ宝の山に入って手ぶらで帰ってくるようなものという『典座教訓』の言葉がそのまま素直に届いた印象を受けた。

○「誰もが抱える四苦八苦」に照らして、
気持ちに寄り添う。こころ

研修では「他者を慈しむ力を養う」をテーマに、『修証義』の同事をテーマに座学を行い、「人生の四苦八苦」は誰しもに平等に訪れること、その平等点に立って相手を思う大切さを話した。感想は以下の通り。

同事の大切さを感じる。実際に遺族の気持ちは全て分からない、その気持ちを考え、向き合っていくことで信頼関係を築けていけるように感じる。／被災した友人と話すときに

私は共感してはいけないと思っていた。今回の話を聴いて、私が勝手に拒否していただけで、その人が何を伝えたかったのか気持ちに目を向けるべきだったと感じた。／禅の教えでは人はみな生老病死の苦しみという負の平等を抱えている、という視点が興味深かった。人は必ず死ぬ、ということは決まっております、そのタイミングが早いか遅いかの違いしかないというのは、葬儀のお手伝いをしてるとよく感じる。故人様は一〇〇歳を超えるような長寿の方、私と同じくらいの方、病気で亡くなる方、事故で亡くなる方など様々。それは見知らぬ誰かの遠い死ではなく、いつか必ず起こり得る近い未来であり、そして必ず誰かの助けが必要となる瞬間なのだと思う。そしてだからこそ我々のような仕事がある。今一度、そのことを心に刻んで業務にあたらなければと感じた。／仏教や禅が考える優しさの形とは同事であり、それは相手と自分の気持ちを重ねることだと知りました。

葬祭部門の社員にとつて、別れや死に向き合う遺族との接点は日常的に多くあるわけだが、悲しみへの共感の仕方に戸惑い悩んでいた社員も少なくない。人生の四苦八苦は、誰にでも平等に訪れるものであって、私自身も例外ではないと理解出来た時、自分自身の立ち位置と遺族との接し方に気づけた方が多かった印象を受けた。

〇「事柄を聞く」から「気持ちを聴く」へ。について

「事柄を聞く↓気持ちを聴く」を体験的に学ぶために「最近あった、ちょっとイラつとしたこと」を二人一組で向かい合い、交互に話す側と傾聴する側を体験するワークショップを行った。感想は以下の通り。

愛する者の死に直面したばかりのご遺族様にとっては故人様の「事柄」を聞かれるよりも故人様への「気持ち」を聴いてほしいのだと今回改めて気づかされました。その気持ちを完全に理解することは難しくても、ご遺族様に寄り添い、故人様亡き後の人生を後押し出来るような葬儀担当者になれるよう精進していきたい。／お客様の質問はただ答えを求めているのか、その背景にある気持ちを伝えたいのか、そこに気づいて寄り添うことが出来る力を身に着きたい。／葬祭デスクターとして葬儀の打合せだけでなく、遺族のグリーフケアも同時に行っていかなければならないので、相手の伝えたいことを感じ取れるように心がけていきたい。／人の気持ちは人にしか解らない、それは素晴らしいことだが時として残酷にもなると思っているからこそ、言葉一つ一つの伝え方や聞き方を十分に考えていきたい。／声をかける際も傾聴の意識を持ち、事柄を聞くのではなく気持ちを聴くことを意識していきたい。／どうしたらお客様が喜ぶのか日々学ぶ毎日だっ

たが、そのヒントは常日頃接しているスタッフの笑顔の出どころだったり話し方だったりに詰め込まれていたかと思うと、もう少し早く気がつきたかった。／ただ聞いているだけでは優しさではなく、話を聞いたうえで相手にどうレスポンスすべきなのか、何と言われたら自分だったら嬉しいかを考えていきたい。／気持ちを聴くことにより、よりお客様との距離も近くなるような気がするし、よいアイデアに繋がるのではないかと思った。／お客様のちょっとした一言の裏には何かしらストーリーがあるかもしれないと思うと、これからのカウンセリングやお客様との何気ない会話にアンテナを張っていきたくと思った。／お客様がなぜそうしたいと思ったのかをしつかり深掘りしていくことで、当初の要望は叶わずとも、お互いが納得出来る代替案を提案できる場合もあると思う。／事柄だけを踏まえると同じ内容に思える話でも、そこにたどり着くまでの当人の気持ちや願いは全く違うことがある。気持ちを聴くことでより深くその人に寄り添う事が出来ると思う。／お客様に対しての要望や意見はもちろん、一緒に働いている仲間たちともいい関係性を築いていくために必要不可欠なことだと思った。人と人の繋がりは生活の質を上げると思ったので意識していきたい。／今回特に印象に残った言葉は「人の話を聴くときは、事柄を聞くのではなく、気持ちを聴く」。私たちウェディングプランナーはお客

様の話を聴くタイミングが多々ある。お客様の一つ一つの言葉にはどんな真意が隠されているのかを見出すために必要なことが、今の私がしっかりと出来ているのか、そして新しく入った後輩たちにも教えられているのか、ハツとさせられた。／自分が話を聞いてもらっても満足しないのは気持ちを聴いてもらっていないからなのだと気づきました。ただ事柄を聞くのではなく、その裏にある気持ちを聴くということとは大切なことだと思い、まずは自分から気持ちを聴く、を心がけていきたいと思う。

この「事柄を聞く↓気持ちを聴く」のワークシヨップは、曹洞宗との共催で自死念慮者支援者講座を何度か開催している「京都自死・自殺相談センター」のプログラムを応用したもののだが、「五観の偈」のワークシヨップと同様に、表面的に見えるものに縛られず物事の本質を見据えていくという意味においては仏教や禅が目指すものと非常に近いものと感じる。冠婚葬祭の場では色花の種類や特定の食材など、こだわりの持つ顧客も少なくなく、季節が合わないなどの理由でどうしても応えられない状況もあり心を痛める職員もいるが、「気持ちを」に眼を向けることで解決が可能だという事に気づいて頂けたことは、職員のメンタルヘルスの面からも有効であったと感じる。

まとめと考察

先に述べた通り、今回の報告では参加者へのアンケートから得られた感想に紙幅を割いた。参加者の反応の中にこそ禅社員研修の意義と価値が如実に表れると考えたからである。そして参加者の生の声からは、昨年報告した具体的なプログラム作成と実施によって、それぞれに大きな変化があったことが分かる。

その一つは、何気ない日常生活の価値への気づきと再定義、そして価値化への再転換である。

日常生活を修行にしていこうという禅の思想は、今回研修のテーマ「人間力を深める」に集約されるが、食事の場や仕事の場、また自己との向き合いや他者との関わりを自己の修行と受け止め、「自己を調える力」や「生きる意味を見出す力」「他者を慈しむ力」「自我に縛られず、多様性を認める力」「自己を高める力」に変えていくという今回のテーマ設定は、禅が目標にする人間像に非常に近い。

またこうしたテーマはえてして総花的な理想論と上滑りする可能性もあるのだが、「五観の偈」を始めとする『典座教訓』『赴粥飯法』の教えや、「四苦八苦」「同悲同苦」「慈悲」「同事」「慈悲」という、仏教や禅が大切にしている確かな価値観の上で語られ、更にワークショップで実践されることで、参

加者自身の日常に地に足が着いた形で理解が深まったものと感ずる。

価値観が多様化し、様々な方法論があふれる社会の中にあつて、坐禅そのものの実践のみにとどまらず、座学やワークショップを取り入れながら、禅の座学と実践から得られる気づきを共有できることが、この禅社員研修の大きな意義と価値であると再確認できた。

またその根底に坐禅が常に存在することも、研修の大きな要となつている。研修では毎回必ず坐禅を実施したが、日常の生活空間から離れ、日常の人間関係から離れて、一人の人間としてただそこに居る自分を感じ、立ち止まることで初めて得られる感覚に気づき、その上で知的理解や体験的気付きを得、参加者同士で共有する研修の場はまさに僧伽であり、社員研修の場そのものが、企業ぐるみの信仰実践者を生み育てていく大きな布教教化のチャンスとなる可能性を感じた。

【註】

(1) 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。

(2) 詳細は拙稿「禅社員研修の実際と課題、今後の展望について」（本紀要第二十四回）参照のこと。

曹洞宗の「家庭教化」について

瀬野美佐

宗門の方針としての「家庭教化」

本稿では、宗門にとって「家庭教化」とはどのようなものであったのか、考察することにしてみたい。

まずは、昭和四十年代から五十年代にかけての、宗門の「家庭教化」への取り組みについて見てみよう。昭和四十一年度「管長猥下お言葉」から。

「本年は、特に正しい信仰の対象とおおぐ、三尊仏奉祀の普及をはかり、檀信徒の家庭における、宗教情操の涵養を目標として、教化の徹底を期したいと、念願しております」

翌四十二年も〈告諭〉に「此の故に、今般わが宗門に於いて、檀家信徒の全家庭に、信仰の依存として、三尊仏の奉祀を勧める所以のものは、正にここにあります」とあり、以降毎年のように〈告諭〉で、「曹洞宗三尊仏を奉祀して家庭仏法を確立し（四十四年）」「全檀信徒が三尊仏を奉祀して、家庭仏法を確立（四十五年）」「全檀信徒が曹洞宗の本尊をお祀りし子弟養育の道場として、家庭仏法の確立をめざし（四十

六年）」と、「家庭仏法」の重要性が強調されている。

言うまでもなく、昭和三十年代から四十年代の日本は高度経済成長期で、地方からたくさんの方働者が首都圏に流れ込んだ時期である。国土交通白書二〇二〇年によれば、流入のピークは昭和三十七年から三十九年にかけてであり、やがてこの人口はそのまま首都圏に定着して、世帯を持って暮らし始めた。築地本願寺では、昭和三十九年に東京首都圏都市開教対策本部を設置し、教団として積極的な布教支援を始めている。これと同様に、曹洞宗でも、新たな教化の対象として、このような都市部に移り住んだ人たちに着目したことが想像できよう。

家はまだ、仏壇も先祖の位牌もない。当時新しく始まった家族の形態、夫婦とその子どものみで形成されるいわゆる〈核家族〉にも、三尊仏奉祀を勧め、加えてそれを礼拝対象とすることで、先祖祭祀の生活習慣と、正しい宗旨を浸透させようという意図があったと考えられる。

昭和五十一年になると寺院婦人通信教育が開始されたが、

これは当時、全国各地の寺院に結成が奨励されていた寺院婦人会においては、住職の配偶者、住職夫人が指導をするべきであるという田辺内局の意を受けて、制定されたものであった。田辺哲彦宗務総長は、その施政方針演説において次のように述べている。

寺族保護を目的として制定されて居りました寺族規程の中から寺院婦人を抜き出して、寺院婦人の宗門的位置づけを明らかにし、准教師となる寺院婦人の資質の向上を図るため、研修会、通信教育を課し宗門婦人能化者育成への本格的な第一歩を踏み出す所存であります。宗門としては、斯うした歩みを進めることによって、近い将来において寺院婦人を中心にして之を教化力拡充の給源たらしめ、宗門教化路線に従来とは異なつた婦人部隊進軍ともいふべき、新分野を企図いたすものであります。

「出家主義」へのこだわり

ところがその三年後の昭和五十四（一九七九）年、プリンストン差別発言事件が起きる。

アメリカのプリンストンで行われた世界宗教者平和会議で、当時の全日本仏教会の理事長でもあった曹洞宗の宗務総長が、「日本には部落差別などない」と差別発言をして、糾

弾を受けることになった事件である。

当時、曹洞宗宗務庁から人権問題について諮問を受けていた駒澤大学の教員に、後になって私が聞いた話によれば、「宗門では当初、差別する意図はなかった、と言おうとしていた」という。あの発言は、出家としての〈出世間〉の発言なのであって、社会でいうところの差別ではない、という論法である。

しかし、このような論法は却って「差別かくし」であると糾弾され、結局宗門は、「部落解放同盟の抗議に対する曹洞宗の回答書」の中で、反省と懺悔を言明した。

これも曹洞宗及び本宗を構成する個々の宗侶が、これまで社会上に対する認識を十分に持ち得ず、仏祖の精神に違えた姿でいたことの証左であり、私達は改めて反省をするとともに、仏祖に対して懺悔いたすものであります^④

それなら、「回答書」にあるような「仏祖の精神に違えた姿」ではない宗侶とは、いかなるものであろうか。

あくまでも私の感じたことであるが、その後の宗門には、かえって「出家主義」を強く標榜しはじめた趣がある。第二期（平成3・4年度）現代教学研究会研究報告からも、昭和の終わりから平成にかけての当時の雰囲気、逆説的にかが

い知ることが出来よう。

従来の曹洞宗教団は〈出家主義〉の立場を維持しようとしてきたために今日において様々な問題を惹起してきているのであり、曹洞宗教団においても〈出家主義〉を見直すべき時期に差し掛かっていると言うことができるのである。

そして、他にもさまざまな理由があったかもしれないが、このプリンストン差別発言事件以降の「出家主義」へのこのだわりが、昭和五十九（一九八四）年の寺族の定義の変更に大きな影響を及ぼしたと、私は考えている。いま読むといささか結論を急ぎすぎたきらいはあるが、これは前回の学術大会紀要にも書いたとおりである。

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、いうならば〈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。

寺族の定義を変更

昭和五十九（一九八四）年四月一日をもって、宗門は『宗制』中の寺族の定義をそれまでの〈寺族規程〉第一条「住職の配偶者又は近親者で、現に寺院に在住する者を寺族という」から、「寺院に在住する僧侶以外の者」に変更した。

変更の理由について、ときの宗務総長は、第五十六回通常宗議会の宗務総長演説において、

平素寺院運営の補佐、後継者育成、さらに檀信徒の教化に従事せられている寺族のために、寺族規程の一部を改正し、寺族得度の枠を広げ、その淨行に報いようと考えまして、改正案を上程いたしております。

と、述べているが、私はむしろ、前述のような「出家主義」の立場をより鮮明にするために、配偶者とか近親者とかいった、僧侶の結婚を匂わせるような文言を削ったのではないかと考えている。

ともあれこの時点で、公の定義としては、寺族は住職の配偶者家族ではなくなった。この定義は、平成七（一九九五）年に寺族を初めて〈寺族規程〉の上位規定である〈宗憲〉に定

義づける際にも援用され、〈宗憲〉第八章における寺族の定義は、「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」と、定められた。

注目すべきは、寺族が住職の配偶者でも家族でもなくなつた、この平成七年から、管長告諭や布教方針からも、「家庭教化」という言葉が、きれいになくなつていったことである。

昭和五十一年の、寺族を教化要員として位置づけよう、という発想が可能だったのは、寺族がお寺に常住する住職の家族だったからである。田辺総長が「婦人部隊進軍ともいうべき、新分野」と、高らかに謳いあげることが出来たのも、寺族がゆるぎなく自分たちの配偶者であり、妻だったからではないだろうか。その関係性を自ら崩してしまった。

「家庭教化」という言葉が、平成七年の時点で管長告諭や布教方針からきれいになくなつていった理由にはむろん、時代の風潮もあつただろう。しかし、寺院における寺族との関係性の変化も、その背景にはあつたのかもしれないと私は推察する。

「寺族の任務」をめぐる

当然のことながら、このような寺族の定義ではあまりにも実情に合っていないという批判がずっとあつて、二〇年後に

再び〈宗憲〉における寺族の定義の改訂が行われることになつたのだが、それ以前から〈寺族規程〉中にある寺族の任務について、検討が進められていた。

宗門の寺族で、日本宗教学会常務理事の川橋範子氏は、その著書『妻帯仏教の民族誌』で、次のように述べている。

現行の条文には「寺族は、住職を補佐し、寺門の興隆、住職の後継者の育成及び檀信徒の教化に努めなければならぬ」とあるが、答申では「寺院における寺族の貢献を軽んじるかのような『住職を補佐し』という文言を『住職とともに』に変更する案を提示した（中略）条文の前半部は「寺族は本宗の宗旨を信奉し、住職に協力し、ともに」と最終的に決められた。「ともに」の前に「協力し」を入れた背景には、「補佐」を削除すると寺族が「代表役員である住職と同等の印象を与えかねない」との懸念をもつ議員の委員がいたために、「バランスをとる狙い」があつたと報道されている（『中外日報』二〇二二年二月二十八日）。つまり、住職と寺族とはあくまでも序列を前提としたうえで寺院運営活動の両輪であるべき、という意味であろう。実際、この規程変更について、私が信頼するある地方役職者の僧侶は、「住職と協力し」ではなく、「住職に協力し」とあるところに歴然とした主従関係を感じる、と指摘してい

たが同感である。⁽⁸⁾

ここで「答申」とあるのは、平成二十三(二〇一一)年、寺族問題の専門部会から、教学審議会へと提出された「答申」のことであるが、要するにこの段階で宗門はもう、寺族の任務というかその立場を、どのように捉えたら良いのかわからなくなりつつあった。

これまでのように僧侶である夫を「補佐」するというのは、旧態依然とした〈性別役割分業〉をまるまる肯定しているかのような印象を与えてしまう。かといって「住職」と「協力し」では、寺族の立場が自分たち僧侶と同等に「なりすぎ」

となれば、寺族の任務や立場をどのように規定すれば、時代的にも教義においても正解となりえるのか。それはもう、誰にも答えの出せない問いになっていた。

ジェンダー観の問い

現代社会における新しいジェンダー観に対する戸惑いは、令和四(二〇三二)年に或る宗門僧侶が、地元の宗務所機関紙に「夫婦別姓について」と題してよせた、次のような文章にも見ることが出来る。

夫婦別姓という問題は単なる便益や利害損失で考えるべき問題でなく、夫婦間の相互の感情や子供自身の心のあり方に影響し夫婦親子の家族関係に翳をもたらしものである。家族が一つの姓のもとに寄り集まっていること、それによって何が保たれているか、それを崩すことによつて何が崩されることになるのかを熟慮しなければならないであろう。また別姓は同姓であるという連帯意識の家族夫婦像とは異なる個別的、対立的な他者意識をもち、本来あるべきはずの家族像を崩壊させ、他人意識をもつ夫婦像を正当化し法制化しようとするものである。⁽⁹⁾

この「他者意識をもち」「他人意識をもつ夫婦像」という表現は、何を意味するのだろうか。夫婦はそもそも「他人」で、「他者」なのである。関係する法律に基づいて結婚し、共同生活を送っているにすぎない。

しかし、伝統的な家父長制の意識において夫婦関係とは、妻を夫の「所有物」と位置づけるような関係なのである。⁽¹⁰⁾

「おまえは、おれの一部」ではあつても、「おれは、おまえの一部」には決してなりえない。ここに、先ほど川橋氏の指摘にあったような、「歴然とした主従関係」、一方的な力関係が露呈しているといえよう。

このようなジェンダー不均衡は、日本の社会にさまざま

ひずみを生みだしてきたのではないだろうか。少子化はいうまでもなく、非婚化や世帯構成の変化にもその結果はあらわれている。令和2年の国勢調査によると、今や「夫婦と子どもから成る世帯」、いわゆる標準世帯は人口全体の25%であり、もつとも多いのは男女どちらかの一人暮らし、単独世帯で38%を占めている¹¹⁾。

正しい信仰のもと、家族が一体感を持って暮らすなどというモデルは、もはや成立しにくい状況となっている。親の信仰を強制することが子どもにとっては虐待となる、宗教2世の問題が、クローズアップされている時代なのである。

家庭信条

現在、インターネットで「曹洞宗」「家庭信条」と検索をかけてみると、次のような画面が出てくる。

曹洞宗／家庭信条 五つの願い

- 一、無常に耐えて強く生きよう 二度とない今日の生命
- 一、人に求めず自分を変えよう すべて我が身の一步から
- 一、敬う気持を大切にしよう 人はみな仏の子
- 一、苦楽を分かち共に歩もう 菩薩の願をわが心に
- 一、自らを信じ今をつとめよう み法こそわれらの依るべ

「曹洞宗家庭信条」は、昭和五十九年度の「布教方針」で示されたものである¹²⁾。しかし、起草されたのはそれ以前のことであるらしい。昭和五十九年二月の第五十六回通常宗議会において、当時の教化部長が質問への答弁で、「昭和五十七年十二月に〈五つの願い〉を全寺院に配布をいたしました」と述べているからである¹³⁾。別に「家庭」と銘打たなくても、一般の檀信徒向けに教えの根幹がわかりやすく示されている。

このように宗門の「家庭教化」への取り組みは、檀信徒家庭においてどのように宗旨を信仰していくのか。つまり「家庭仏法」なるものを確立し、具体化するまでには至らなかった。僧侶自らが「出家主義」を建前としていたために、自分の家族、寺院内の家庭に、きちんと向き合っていないために、自分にも問題があったのではないかと、私は思う。

寺院を寺院に住んでいる信者だといひ、実子を弟子だと称することで、寺院や僧侶にとって「家庭」は、いわば見えないう大陸として存在し続けてきた。

現代では、宗門が婚活を斡旋するような状態になってきているが、そこで新たに見えてくるものはあるのだろうか。僧侶と家庭、家族との関係性がどのような展開を見せるのか。今後も注視していきたい。

注

- ① 『曹洞宗宗勢のあゆみ』曹洞宗宗務庁刊 三七四頁 以下の引用は、それぞれ当該年の条による。
- ② 令和2年版国土交通白書 東京一極集中と地方への影響 国土交通省ホームページ mlit.go.jp/hakusyo/mlit/r01/hakusho/r02/html/r1112000.html (令和六年三月十五日閲覧)
- ③ 『曹洞宗報』昭和五十一年(一九七〇年)四月号二〇頁上段～下段
- ④ 『曹洞宗報』昭和五十七(一九八二)年十月号三頁下段
- ⑤ 第二期(平成3・4年度)現代教学研究会研究報告 二二頁
「宗門における僧侶の再考」 栗谷良道
『學術大会紀要』(第二十四回)二〇二三年 一五四頁上段～下段「家父長制の寺院」 瀬野美佐
- ⑥ 『曹洞宗報』昭和五十九(一九八四)年九月号 一六頁上段
- ⑦ 『妻帯仏教の民族誌』二〇二二年 人文書院 一一二頁
- ⑧ 曹洞宗愛知県第一宗務所『所報』令和四年一月三十一日発行 第一〇八号 五頁二段～三段
- ⑨ 『ジェンダー秩序〈新装版〉』江原由美子 二〇二二年 勁草書房 二〇八頁
- ⑩ 令和2年国勢調査人口等基本集計結果 総務省統計局ホームページ
『曹洞宗の「家庭教化」について』(瀬野)
- ⑪ 『曹洞宗報』昭和五十九(一九八四)年四月号 二八頁
⑫ 『曹洞宗報』昭和五十九(一九八四)年九月号 二九〇頁
⑬ 『曹洞宗報』昭和五十九(一九八四)年三月十五日閲覧
[stat.go.jp/data/kokusei/2020/kekka.html](http://www.stat.go.jp/data/kokusei/2020/kekka.html) (令和六年三月十五日閲覧)

執筆者紹介 (敬称略・肩書きは発表時)

池田魯參	久保田永俊
……駒澤大学名誉教授・元センター所長	……未来創生研究部門主任
田村航也	宇野全智
……徳島県城満寺住職	……センター常任研究員
竹内弘道	瀬野美佐
……元センター主任研究員	……女性と仏教・関東ネットワーク
尾崎正善	吉田敏英
……センター講師	……センター研修生
秋津秀彰	吉長洸大
……センター常任研究員	……センター研修生
山内弾正	渡辺秀憲
……センター研究員	……センター研修生
秦慧洲	原山佑成
……センター研究員	……センター研究生
澤城邦生	酒井晃洋
……宗学研究部門副主任	……長岡寺住職
小早川浩大	岡本啓宏
……宗学研究部門主任	……駒沢女子短期大学准教授
館隆志	佐藤達全
……駒澤大学専任講師	……育英短期大学名誉教授
廣瀬良文	谷山昌子
……駒澤大学・駒沢女子大学非常勤講師	……東京工業大学環境・社会心理工学院
横山龍顯	柿沼和秀
……愛知学院大学准教授	……早稲田大学人間科学部E・S・C・O・E教育コーチ
米野大雄	軽部真生
……早稲田大学大学院	……センター研修生
永井賢隆	菊地志門
……センター研究員	……センター研究生
清野宏道	川口道寛
……愛知学院大学講師	……清法寺住職
務野宗孝	横山俊顕
……駒澤大学大学院	……センター講師
長谷川幸一	関水博道
……大本山永平寺学術事業推進室主任調査研究員	……教化研修部門主任
大松久規	千葉博聡
……愛知学院大学准教授	……駒澤大学大学院
新井光	南原一貴
……センター常任研究員	……教化研修部門副主任
工藤英勝	石井清純
……センター嘱託員	……駒澤大学教授
久松彰彦	古山健一
……センター委託研究員	……近現代教団研究部門主任
瀧尚純	
……花園大学国際禅学研究所客員研究員	

〔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。本誌が純粹に学術研究のみを目的としていることに鑑み、また人権問題の理解のための資料ともなりうる点を考慮して差別意識の温存、あるいは助長につながるようなよう、執筆者には細心の留意を要請し、これを収載しました。

宗門は差別問題の解決に取り組んでおります。差別事象に肯定的な文言を是認するものでは決してありません。読者のみなさまには、以上のことをお含みおき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学術大会紀要

(第二十五回)

二〇二四(令和六年)六月三〇日 発行

編集発行人

曹洞宗総合研究センター所長

志部 憲一

発行所

〒一〇五―八五四四

東京都港区芝二―五―二

曹洞宗宗務庁内

曹洞宗総合研究センター

電話 〇三―三四五四―七二七〇

FAX 〇三―三四五四―七二七一

印刷所

三協美術印刷株式会社

また、今回の調査はあくまで宗門関係高校の3年生を対象としたものであり、今後は一般参禅者や、坐禅初学者を対象とした同様の調査が必要となってくる。

冒頭でも触れたが、坐禅教化においては布教レベルの研究成果が多く蓄積されている。それだけに教化レベルの研究への取り組みが待たれる。どんなに優れた方法で坐禅を広め、参禅者を集めたとしても、それを深めていく方策がなければ依然として、参禅者は知識理解を欠いたままであり、事実「坐禅体験」で停滞してしまう。説示を用いることで理解相応し、参禅者を坐禅体験から坐禅修行へと引き上げていくことができる。充実した布教レベルの蓄積に教化レベルの取り組みが相乗効果を産み、坐禅教化の全体的な底上げが期待できるのである。そういった意味でも坐禅教化において説示は重要な要素の一つであると言えよう。

最後に、説示は基本的な坐禅弁道の方向性を示すものであり、参禅者の実践の補助であることを忘れてはならない。教化における説示は重要な要素の一つであるが、その理解のもとに実践して体解していくことが最重要であり、参禅者には実践を欠くことのないようにという点を必ず伝えていく必要がある。

注

- (1) 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」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第13回）』pp.391-396, 2012）
- (2) 佐田陸道「坐禅体験を共有する場の必要性について」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要第（18回）』pp.235-240, 2017）
- (3) 久松彰彦「坐禅教化の研究動向と今後の課題について」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第24回）』pp.19-27, 2022）
- (4) 『新版「禅学大辞典」』p.663, 禅学大辞典編纂所, 1988
- (5) 鏡島元隆訳註『原文対照現代語訳「道元禅師全集」第12巻 永平広録3』pp.143-148, 春秋社, 2000
- (6) 『正法眼蔵』曹洞宗宗務庁 上巻 pp.365-380, 宗典編纂委員会, 2020
- (7) 『正法眼蔵』曹洞宗宗務庁 中巻 pp.271-274, 宗典編纂委員会, 2020
- (8) 原田によれば「非思量の本義は無念無想でいることではなく、善悪や愛憎等の二見に亘らざる任運の思量ということになり、情解分別の及ばないところである」と示している。思量分別による善悪等の判断をしない状態がただ坐る坐禅。ただ坐る坐禅「只管打坐」は分け隔てのない「仏心」で坐ることなり、「即心是仏」に他ならないという理解である。原田弘道「非思量再考」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』43, pp.26-45, 1983）
- (9) 石井清純『構築された仏教思想』p.12, 佼成出版社, 2016
- (10) 『景德伝燈録』3 菩提達磨章（大正蔵 51. 220a）

6. アンケート結果の考察

「坐禅への知識理解を深めることができたか？」の設問では全体の51%が「知識理解を深めることができた」と回答した。「まあまあ理解できた」の回答を合わせると理解度は90%を超えるが、これは2年間の宗教教育の知識土台があつてのことと考えられる為、まあまあ理解できたの回答は取り上げて言及しないこととする。結果的に約半数の生徒の理解を深めることができたことと評価できよう。

「以前よりも坐禅に興味を持てたか？」の設問については全体の72%が「興味を持つことができた」と回答した。その中でも実施方法Cが約90%と突出して高い数値となった。この結果から、まず説示によって知識理解を促し、それを踏まえた上で坐禅を実践するという順序が対象の興味関心を引き出す方法として最も効果的であることが明らかとなった。理解（理論）と実践があい応ずる「行解相応」⁽¹⁰⁾という達磨大師の言葉を彷彿とさせるものであり、今後の坐禅教化に活かせるヒントとなるであろう。

自由記述の感想においては、肯定的な感想5件の下線部を見るに、いずれも坐禅についての意義が不明瞭であったり、知識理解を欠いていたことが窺える。一方で、続く文章では説示によって、その埋め合わせができたことを示唆する文言が並んでおり、説示が参禅者に与える効果を示す貴重な感想例である。課題が残った感想例では、説示内容の理解はできたとしながらも、実践するとなると難しいという感想や、その後の文章において説示内容では用いていない「スッキリするような気持ち」や「何も考えずにやりたい」などという言葉の通り、明らかに理解に繋がったとは言えない感想も見受けられた。坐禅に対してそういった固定的なイメージを既に持っており、説示によってイメージの上書きができなかったと考えられる。

7. まとめと今後の課題

以上、今回の実施調査では、坐禅説示を行うことによって対象の知識理解を深め、かつ坐禅への興味を持たせる上で一定の効果を検証することができた。自由記述の感想もそのほとんどが講義や、坐禅について前向きな回答であった。

しかし、課題も多く残った。自由記述欄の感想において「理解できた」と前置きしながらも続く文章では説示内容とかけ離れた明らかな誤回答があつたように、今回のアンケートで得られた知識理解についての回答は、全て生徒の恣意的な理解による自己評価であり、客観的な指標によるものではないことに十分留意しなければならない。それは知識理解の回答の信憑性に大きく関わるものであり、今後の調査の上での課題である。

全体的な傾向として、自由記述欄では坐禅の知識理解を深めたに分類される感想が最も多く（74件）、次いで坐禅する意欲が高まったに分類される感想（40件）、講義（内容・資料）がわかりやすかったに分類される感想（33件）の順に多かった。感想をいくつか抜粋し、紹介する。

5-4. 肯定的な感想例

- ・坐禅をする意味などが曖昧だったのですが今回でより深く坐禅について知ることができたのでよかったです。ありがとうございました。【A組（方法A）】
- ・今まで非思量の坐禅がいまいちピンと来ていなかったのですが、今日の説明を聞いて納得しました。これから考え浮かんできたとしても相手にしないで坐禅に取り組みたいと思います。【L組（方法C）】
- ・普段の坐禅の授業で何のためにやるのかを曖昧なまま座っていたので、今回習ったことを意識して次回からの坐禅を取り組んでいこうと思う。【A組（方法A）】
- ・坐禅をどのように思ってやるべきなのかあまり理解できていなかったのですが、今回の授業で何も考えないわけではなく、何か考えたとしても気にしない、相手にしないようにすると言うことを知って、これからそのようにやっていけたらいいなと思いました。【M組（方法A）】
- ・今まで坐禅をやっているが無意味なことだったと思っていましたが今回授業を受けて意識が変わった。【M組（方法A）】

5-5. 課題が残った感想例

- ・これからの坐禅実習の時は心をなるべく落ち着かせて何も考えずにやりたいと思います。【M組（方法A）】
- ・坐禅についての講義は、とても理解もできまし、自分の中でも納得出来ました！ですが、実際自分がやるとなると理屈だったりがわかっていても少し辛いなと感じてしまうなと思いました。【F組（方法B）】
- ・少し内容が難しいと感じました。自分のこれからの生き方に取り込めるものもあり、勉強になりましたが、全てを理解することはできなかったです。【F組（方法B）】
- ・普段坐禅するとき何か考えながらしていたけどお話を聞いて何も考えず坐禅が終わった後にスッキリするような気持ちになるように次はためしてみたい。【F組（方法B）】
- ・坐禅中は座ることが大事であることがわかった。なにかになろうとか目的を持つことをしないということがわかったが、それを坐禅中に考えてはならないというのが難しいと思った。【L組（方法C）】

坐禅教化における説示の検討（吉田）

5-2. 「講義を受けて以前よりも坐禅に興味を持つことができたか?」についての回答

図4はこの設問の回答結果についての全体合計をグラフにしたものである。平均では「興味を持つことができた」が約72%（111件）、「わからない」が25%（38件）、「興味は持てなかった」が3%（5件）であった。

【図4】

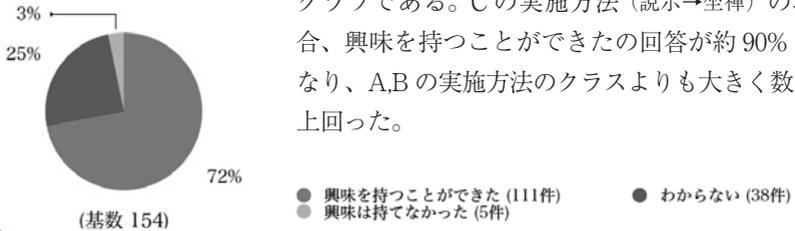
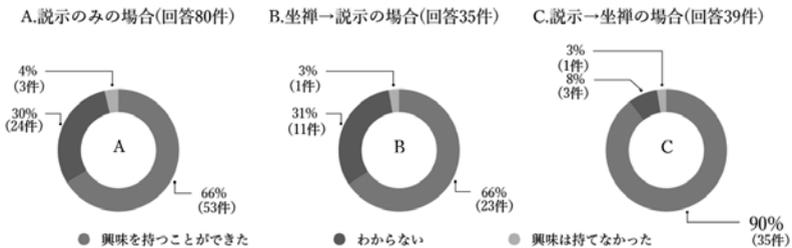


図5はA, B, Cの実施方法別に回答をまとめたグラフである。Cの実施方法（説示→坐禅）の場合、興味を持つことができたの回答が約90%となり、A,Bの実施方法のクラスよりも大きく数を上回った。

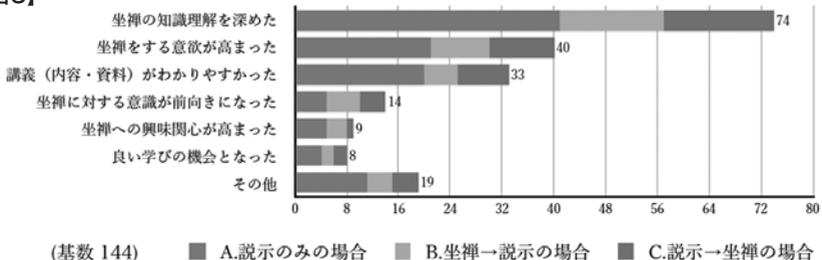
【図5】



5-3. 自由記述から見る生徒の反応と評価の傾向

自由記述欄に寄せられた感想144件のうち、回答を分類したところ、図6のグラフのような傾向となった。（※回答の分類は類義語ごとに分類し、重複したものを含める。その他の回答内訳は、内容、理解が難しかったに分類される回答3件。講義とは関係ない誤った理解と思われる感想3件を含む）

【図6】



5. アンケート結果の報告

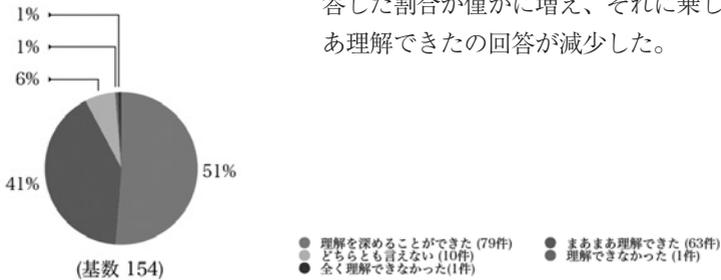
講義実施後のアンケートは10項目の選択式と自由記述欄を設けたが、今回は計4クラス178名中、選択式154件の回答と、自由記述144件の感想が得られた。本稿では「坐禅について理解を深めることができたか」、「講義を受けて以前よりも坐禅に興味を持つことができたか」の2項目の回答結果と、自由記述欄からどのような傾向の感想が見られたかを報告していく。

5-1. 「坐禅について理解を深めることができたか？」についての回答

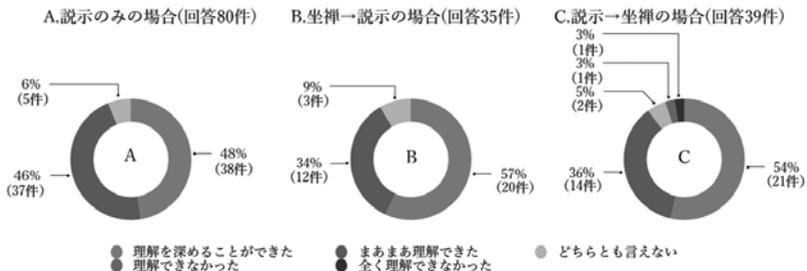
図2は上記設問についてのアンケートの全体合計をグラフにしたものである。平均して約51% (79件) の生徒が「理解を深めることができた」と回答し、約41% (63件) の生徒が「まあまあ理解できた」との回答を示した。「どちらとも言えない」は約6% (10件) である。「理解できなかった」、「全く理解できなかった」と答えた生徒はCの場合のみ回答があり、全体でともに1% (1件) ずつであった。

図3はA, B, Cの実施方法別に回答をまとめたグラフである。この設問においては大きな変動は見られず、一方で、坐禅と説示を組み合わせたB, Cの場合がAの場合に比べて、理解を深めることができたと回答した割合が僅かに増え、それに乗じてまあまあ理解できたの回答が減少した。

【図2】



【図3】



講義を実施し、アンケート調査を行った。今回の調査では駒澤大学高校3学年計4クラスに協力を依頼し、2022年5月16日、6月6日の2日間「坐禅実習」の授業時間にて実施した。

4-1. 調査対象と実施方法

調査対象である3年生生徒は、週一回の坐禅実習授業や、毎年の摂心会に取り組んでおり、坐禅に慣れているほか、宗教科の授業によって仏教教義についてもある程度の基礎知識を持っている。一般参禅者に比べて、どの生徒も等しく参禅経験を持っている為、よりまとまった意見が期待できると考えた。また、説示に加えてどのような実施方法が理解度や興味関心を高めるかについて確認するため、以下A, B, Cの3通りの講義を行った。

A. 説示のみ（40分） B. 坐禅（20分）後説示（20分） C. 説示（20分）後坐禅（20分）
（※Aは説示のみでの2クラスにて実施。Bは坐禅後に説示1クラスにて実施。Cは説示後に坐禅1クラスにて実施。授業時間は50分であるが、移動や諸連絡、アンケート記入の時間を除いて、実際の所要時間は40分程度である。）

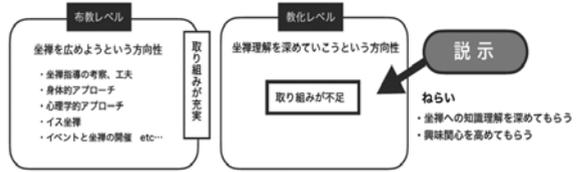
4-2. 展開とその内容

「目的意識を持たずにただ坐る」や「坐った姿そのものが仏」という言葉を紹介し、なぜそのような坐禅を組むのか。日常生活でおこる判断「思量分別」から起こる執着の過程を「苦しみのメカニズム」とし、「非思量」をキーワードに講義を展開した。主な説示の展開と流れの概要は以下の通りである。（※今回は実施結果のアンケート報告を中心とするため、説示内容の詳細や、具体的なアプローチの手法などについては省略する。）

- ① 仏観の是正「仏としてのあり方」を自分自身のあり方として捉え⁽⁹⁾、その仏としての姿は煩惱（苦しみや迷い）から解き放たれた姿とし、次に苦の原理に明らかにする（四苦八苦）
- ② これらの苦は日常生活の思量分別（目的、考え、想いへの判断）によって、思うがままにならない現実結果に執着することから生じる。
- ③ 坐禅中「ただ坐る」の場合、日常生活で沸き起こる「思量分別」を取り上げる必要がないとし、その心が①での仏観（煩惱から解き放たれた存在、姿）に他ならない。「坐った姿そのものが仏」
- ④ もし「思量分別」を坐禅に持ち込んだ場合、苦しみのメカニズムの延長戦をしてしまうことになることと説得し、坐禅は「非思量」であることを強調。「目的を持たずにただ坐る」

課題についての考察を行った⁽³⁾。文脈上、坐禅教化という言葉は坐禅に関する布教教化の略儀として使われていることが分かるが、それを踏ま

【図1】



えると坐禅教化には大きく分けて2つの方向性があると考えられる。坐禅を広めていこうという方向性のいわゆる「布教レベル」の研究と、坐禅についての理解を深めていこうという方向性の「教化レベル」の研究である。

図1のように近年では他領域を用いた新たな坐禅指導の考察や、坐禅と何かを組み合わせることで坐禅を流布しようとするねらいが多く見受けられる。つまり布教レベルに分類できる研究は充実しているが、肝心の教化レベルにおいては取り組みがほとんどなされていない。本稿は坐禅理解を深めてもらうねらいとした説示について検討、考察を行うものであり、実践的教化レベルの取り組みに位置する。

「説示」(説似)とは『禅学大辞典』に「誰かに対して説きおよぼすこと」とあるように⁽⁴⁾、言葉や文字によって仏教や禅の教えを説明する際に用いられることが多い。本稿においては参禅者などを対象に宗門の坐禅の意義や、その特質について解説することを「説示」として扱う。説示に用いる比喩表現、言い回しについては基本的に坐禅の教義・教説から外れないものを選定し、純粋な坐禅理解を促すために坐禅に対する他領域の研究成果等は持ち出さないこととする。

3. 坐禅説示の内容について

研究にあたり、参禅者に向けた坐禅説示の一試論をまとめ、講義資料を作成した。

参禅者の疑問として浮かび上がった「坐禅中の心の持ち方」に関連する説明について、道元禅師は『普勧坐禅儀』⁽⁵⁾、『正法眼蔵』「坐禅箴」⁽⁶⁾及び「坐禅儀」⁽⁷⁾といった主要な著述において薬山非思量話を引用していることから、「非思量」を取り上げる。非思量の理解については諸説あるが、原田弘道の教説を参考にした⁽⁸⁾。原田は道元禅と公案禅における非思量の差異について明らかにし、その上で道元禅師の非思量の様相について緻密な検討と解説を行っていることから、坐禅説示において最も適切なものであると判断した。

4. 説示を用いた坐禅教化活動の実施

作成した講義資料をもとに、実際に複数のターゲットに対して説示(+坐禅)の

坐禅教化における説示の検討

吉田 徹 英

1. 研究の動機

曹洞宗総合研究センター教化研修部門での活動も含め、今まで参加した坐禅会では「曹洞宗の坐禅はただ坐る坐禅です。考えが浮かんでもそれを追いかけないように坐ります」という説明、あるいは三調（調身、調息、調心）の説明で済ませてしまうことがほとんどであった。多くの場合坐禅の形を作ることに比重が置かれ、坐禅の中身についての詳細な説明は省かれる。坐禅の坐り方や呼吸の仕方などについてのいわゆる坐禅指導はできていたとしても、果たしてこれで本当に坐禅の教化、伝道ができているのだろうかと問題意識を抱くこととなった。

この自身の問題に繋がる坐禅研究として、赤間泰然、佐田陸道らによる参禅者を対象としたアンケート調査がある。赤間の調査によれば「坐禅会に何か希望することはあるか？」という設問中「坐禅や仏教の講義が聞きたい」が最多数であった（95件/220件）⁽¹⁾。同様に佐田の調査では「坐禅する上での疑問」項目における回答において「坐禅中の心の持ち方」が最多数であった（85件/195件）⁽²⁾。これらの回答結果が示す背景には、参禅者が基本的な坐禅への知識理解を欠いたまま、もしくは理解が曖昧なままの状態では坐禅に取り組んでいるといった原因があると推察される。いずれにしても両者の調査によって、参禅者の多くは坐禅指導のみでなく、坐禅についての詳細な説明や、坐禅についての知識理解を求めていることが明らかにされたと言える。

現代人の行動理由には自身にメリットがあるかどうかや納得感がつきものである。「坐禅中の心の持ち方」といった疑問に止まらず、なぜ「只管打坐」（ただ坐る坐禅）をするのか等についての体系的な説明が、今後ますます重要になってくると考えられる。

以上の関心から、本稿では坐禅についての説示が参禅者のニーズに応えるだけでなく、基本的な知識理解を促し、坐禅への興味関心を高める効果が期待できるものと考え、坐禅の布教教化におけるその説示について検討していくこととする。

2. 坐禅教化における説示の立ち位置

久松彰彦は近年の坐禅に係る研究を坐禅教化とし、研究動向の分類と今後の

地域とともに歩む寺院を考える（吉長）

永嶋さゆり・白石学（2013）「地域イベントの告知手段に関する考察」（『日本デザイン学会研究発表大会概要集』60, pp.30-31）

4、今後の課題

本稿でのここまでの検討を踏まえ、今後は師寮寺でマルシェを活用した布教教化を実践したいと考える。数年前までは寺院でやっている Instagram を見ている、寺院境内地でマルシェを開催して告知している寺院は少数であった。しかし、最近になると多くの寺院でマルシェを開催している様子が伺える。それだけ全国的に広がりを見せている寺マルシェには、寺院と地域の活性化を両立させるための要素が含まれているはずであり、それを師寮寺で実現させて定期イベントにすることができれば、それは宗門の縮図であり、宗門全体に有益な研究になると考えている。より多くの寺院で実現可能にするためにも、現地調査や実践報告から寺マルシェの再現可能性について考察し、開催に際して最低限必要な要素を抽出することが今後の課題といえよう。現在はマルシェを開催、告知するための基盤を整えている状況であり、本研究は寺院とマルシェの繋がりと有益性を示すものとなれば良いと考えている。筆者が最も注力しているのは、Instagram をはじめとした SNS 告知ツールの充実である。師寮寺で開催するとしても、鳥根県松江市八雲町は人口も減少していく一方の過疎地域であり、単にこれまで通りの地域・檀信徒に向けた告知では集客も市内まで届くか疑問である。しかし、現代は SNS での発信を見て行動に移す人が多い傾向にあり、そのためにも SNS の力を伸ばすことは必要な基盤となる。それらを踏まえた上で、今後の調査から実践までを進めていきたい。

註

- 大谷栄一（2012）「総論 宗教は地域社会をつくることができるのか？」（大谷栄一・藤本頼生（編著）『叢書 宗教とソーシャル・キャピタル 2 地域社会を作る宗教』明石書店）
- 加納亮介・真野洋介（2012）「寺社境内地で行われる個人主催の手づくり市がもつ地域的価値に関する研究」（『都市計画論文集 47 巻』3, pp.667-672）
- 小池孝範（2015）「地域社会における寺院の役割 - 新たな公共性の創造にむけて -」（『秋田県藤里町における社会的包摂の取り組みに関する研究調査報告』 pp.61-69）
- 曹洞宗宗務庁（2014a）『曹洞宗宗勢総合調査報告書 2012 年（平成 24）』曹洞宗宗務庁
- 曹洞宗宗務庁（2014b）『曹洞宗檀信徒意識調査報告書 2012 年（平成 24）』曹洞宗宗務庁
- 高山啓子（2017）「アートイベントと観光まちづくり—瀬戸内国際芸術祭と地域社会—」（『川村学園女子大学研究紀要第 28 巻』3, pp.1-12）
- 豊島尚子・武田重昭・加我宏之・増田昇（2015）「場の提供型と交流型間の利用者特性から見たマルシェの社会的意義に関する研究」（『第 29 回環境情報科学学術研究論文発表会』 pp.207-212）

ちょっとした日常をニュースとして更新している。それに加えて、告知の影響力を持つと考えられるのは住職の Facebook と師寮寺の Facebook ページ、Instagram という手段である。最も発信力が強いのは Instagram であり、フォロワー数はこれらの中では最多の 1400 人程度。これらを用いて告知をどのように充実させていくのかを、今後参究していく必要がある。さらに、先述の SNS 映えとの親和性も告知と切り離せない要素となるのも当然であろう。

また、場の提供型のマルシェはきっかけが「たまたま」だとしてもリピート率が高い。一方で、交流型は目的を持って訪れている人が多いものの、リピート率は場の提供型よりも低く、開催頻度も考慮してリピーターの獲得が課題と考えられる。しかし、まずは 1 回目のマルシェを開催することが重要なことである。また次回も来たいと思ってもらえるような構成を考えるのは当然だが、このリピーターの獲得という課題は長期的に見ていきたいものだと考えている。

以上から、寺マルシェを開催するにあたって事前の告知が大きく影響することが考えられる。そこで、有効な告知手段を考察したい。永嶋さゆり・白石学（2013）によれば、2013 年に東京都小金井市で行われたイベントの来場者を対象とした調査結果が報告されている。結果によると、イベントの情報を得た手段として最も多かった回答が「インターネット（Facebook・旧 Twitter）」、それに続いて「口頭伝達」「印刷媒体経由」となっている。これは 2013 年の調査結果であり、SNS の普及が進んだ現代においては、インターネットの割合がより高くなると予想できる。筆者は寺マルシェを開催するにあたって、主に Facebook、Instagram、イベントフライヤー、ポスターを告知手段として考えていた。それ以外のツールも、どれも曹洞宗総合研究センターでの伝道実習を通して行ってきた告知を軸にしているものだが、そこに口頭伝達という形を加えることができる。永嶋・白石（2013）は長い実施期間のあるイベントでの口頭伝達の有用性を示していたが、マルシェの特性を踏まえれば口頭伝達も告知手段として計算しておきたい。マルシェの特性というのは、地元の農家や飲食店、工芸品店など幅広く 1 つの空間に出店してもらえることである。また、出店の依頼をしてから実施日までの期間を踏まえれば、実施期間の長いイベントと同程度の口頭伝達の効果を得ることができるのではないかと。そして、ほとんどの出店者が地元にあることで、すでに出店者同士の横の繋がりがある程度強いと思われる。そういった既存の繋がりがあれば、出店者に限らずその関係者まで告知が広がっていき、その出店者を普段から利用する客層にも口頭伝達で広まっていくことが期待される。したがって、横の繋がりを存分に活かすために、店舗を持つ出店者の場合はフライヤーを店頭に置いてもらい、口頭伝達だけでなくフライヤーなどの媒体を加えてより大きな影響力を持たせたい。

対して良い影響がある。出店者の選別やコンセプト、企画の自由さに関しては、出店者の選別や地域のコンセプト、詳細な企画などにおいて独自性を出すことが可能であり、より周辺地域に向けた活動が行いやすいと言えるだろう。

豊島尚子・武田重昭・加我宏之・増田昇（2015）は「仮設方直売システム定期開催型マルシェ」という語句で表現し、その社会的意義を2つ明らかにしている。それが「交流性」と「新たな農産物販売の場の提供」である。

交流性とは、都市農村交流をコンセプトに挙げてイベントを開催するなど、都市住民と出店者や農村地域との交流を目的としているものを指す。場の提供というのは、会場確保や設営にかかる経費、運営のノウハウが無いなどの問題から従来見られなかった都市部での農産物直売を、収益性よりも社会的意義を重んじて場を提供するというものである。豊島・武田・加我・増田（2015）では4つのマルシェが調査対象として取り上げられており、その内の2つは場の提供型で、残りの2つが交流型である。交流型の2つは寺社境内で行われているもので、場の提供型よりも大きな規模で構成されており、野菜の選び方や保存法といった知識を獲得する農産物関連のワークショップやヨガ体験、パフォーマンスの見学などのイベントや広報が積極的に実施されている。

この研究結果から、筆者は寺マルシェは「交流型」のマルシェが親和性が高いと考える。筆者は寺院としても坐禅体験等のブースを出すことで、ある種の独自性を持たせられると考えている。そこでこれまで坐禅に関心のなかった人とも交流できるし、多くの人に仏教に触れてもらえる機会として有効だと思う。こういったものは交流型の特徴と一致する。また、寺マルシェを現在開催している寺院の中でも、マルシェの中で布教教化につながる活動やワークショップを寺院として行っているものは見かけられず、筆者の最大の研究目的はここにある。寺院として出店した時、布教教化と地域活性化に変化が見られるのかを研究していきたい。

豊島・武田・加我・増田（2015）は場の提供型と交流型、それぞれのマルシェを調査する中で「利用のきっかけとリピート率」を調べている。結果によると、場の提供型に比べて交流型は「たまたま通りかかった」と回答した割合が低いのだという。場の提供型のマルシェの多くは駅から近い場所で行われており、通りかかった際に訪れる人が多いのも納得である。反対に「マルシェのHPやFacebookをみて」と回答した割合は交流型の方が大きい。寺社境内においてマルシェを開催する際に通りがかりの人の集客はあまり望めず、告知でWebサイトやFacebook、Instagramなどのメディアを用いていくことが必須となる。そこで筆者であれば、師寮寺のWebサイトの充実やFacebook・InstagramなどのSNSを活用していきたいと考える。現状としては、師寮寺のWebサイトでは寺院のお知らせや

- ・ 結合型……組織の内部における人と人との同質的な結びつきで、内部で信頼や協
力、結束を生むもの
- ・ 橋渡し型……異なる組織間における異質な人や組織を超えた間の関係

本研究で取り上げるマルシェという形態は、寺院と地域住民、地域のお店や農家など、様々な集団や人たちの間の関係性を作る空間であり、SCのタイプの1つである「橋渡し方」の実践例としてマルシェは位置付けられるのではないかと考えた。

3、寺マルシェによる活性化

そもそもマルシェと聞くと、中にはフリーマーケットと混同してしまう人もいるのではないか。マルシェは基本的に食品を扱うことが多い文化である。その一方でフリーマーケットとは、中古品などの販売がメインとなる場を指す。

寺マルシェというイベント性があるものが、地域社会と寺院の活性化の両立に有用なのだろうか。高山啓子（2017）は観光まちづくりに活用されている祭りやイベントの中でも、芸術祭と呼ばれるアートイベントに着目している。その研究において「まち」とは町・街・集落・地域といった幅広いものが含まれているとする。それを踏まえて、「まちづくり」とは地域振興、地域活性化を目指すものであると言う。環境、景観、歴史、産業、観光、防災、福祉の整備などがあてはまるとしている。高山は、文化芸術イベントによる地域活性化の意味を2点述べており、1つが「文化芸術イベントを開催することによって外部からの観光客を集めるという、イベント開催による観光振興」（高山（2017）p.4）。2つ目が「地域住民が観光関連事業の部分に関わるだけでなく、イベント自体に参加することによって地域が活性化される」（高山（2017）p.4）であるとする。また、高山は印象的な「SNS映え」も、観光行動に対して親和性が高い可能性があると谈及している。

寺院境内地で行われるイベントといえ、これまでは仏教的行事が中心だったと言える。それらのために寺院に参拝するということは「信仰的な意味」を持つことになるという印象も強いのではないだろうか。しかし、寺マルシェなどの地域活性化を目指すイベント等は「観光客に見せるためのアトラクション」という意味合いがより強くなっている。

それでは、寺マルシェの持つ独自性を見ていこう。加納亮介・真野洋介（2012）は寺院境内地で行うことの独自性に、「開催の許可が得やすい」「出店の容易さ」「出店者の選別やコンセプト、企画の自由さ」を挙げている。開催の許可に関しては、寺院境内地は公園などの公共の場に比べて許可を得やすく、個人主催で企画を開催できるという点で独自性と言える。また、出店が容易であることで多様な作り手の交流を生み出し、作り手の制作活動へ刺激を与える場となり、作り手の活動に

教の衰退をもたらしたことも指摘される制度である。形式化が進むと、それに伴って社会的な活動が減っていくことにも繋がる。2つ目の要因としては明治初期の「廃仏毀釈」が挙げられている。明治新政府の宗教政策である神仏分離令をきっかけとした廃仏毀釈によって、多くの寺院が廃寺に追い込まれた。また、「肉食妻帯蓄髪等可為勝手事」が出されると、僧侶の弱体化も図られることとなった。そして、3つ目の要因は「戦後の農地改革」である。昭和20年に「農地改革ニ関スル覚書」をはじめ、自作農特別措置法などによって実施された。これによって農地を含む「寺領」と呼ばれる不動産を持っていた寺院は大きな影響を受けることになる。経営難に陥った寺院は、結果として「葬祭」などに特化した寺院経営を迫られることとなった（小池（2015））。

次に、マルシェを活用した寺院と地域の活性化が、今後求められる寺院の役割と無関係でないことを示したい。ここでは、先述の2012年に行われた檀信徒意識調査の回答を参考にする。曹洞宗宗務庁（2014b）によると、今後求められる寺院の役割としての上位の回答は、「仏教の教えの布教」、「心が癒される場所」、「地域社会をつなぐ場所」、「社会活動の発信地」となっている。これらは寺院の現状と比較すると「公益性」が高い内容と言える。ここでいう公益性とは、小池が言う「積極的に不特定多数の者の利益を実現すること」（小池（2015）p.65）であろう。筆者は上に挙げたような、寺院が今後求められる役割を「より地域社会に開かれた布教教化・寺院経営」と大きく方向づけたいと考える。回答はどれも地域社会に開かれながらも、その空間にさらに癒しや寺院らしさを求めるものである。これらの特徴を活かすことができる布教教化の場として寺マルシェは適した手段ではないだろうか。本研究では、こうした公益性を持つ寺院としての役割を果たすあり方の代表例として、寺マルシェを取り上げる。

マルシェが地域に開かれた寺院経営と関係があることを示すのに、ソーシャル・キャピタル（Social Capital）（以下SC）という概念を用いたいと思う。SCとは、「物的資本（Physical Capital）」や「人的資本（Human Capital）」などと並ぶものとして、近年世界的に注目を集めつつある概念である。大谷栄一（2012）によると、SC概念の普及に大きく貢献したアメリカの政治学者ロバート・パットナム（Robert Putnam）を参照しながら、その定義を「人々の協調行動を活発にすることによって社会の効率性を改善できる、信頼、規範、ネットワークといった社会組織の特徴」（大谷（2012）pp.30-31）または「社会的ネットワーク、およびそこから生じる互酬性と信頼の規範」（大谷（2012）pp.30-31）であるとしている。

また、大谷（2012）によると、SCは「信頼」・「規範」・「ネットワーク」という3つの要件に加え、後述のような基本的な「2つのタイプ」が存在するという。

地域とともに歩む寺院を考える ——寺マルシェに注目して——

吉 長 洸 大

1、はじめに

曹洞宗に限らず、宗教離れが叫ばれ出して久しい現代において、寺院に足を運ぶ人の数は年齢が下がるにつれて減少傾向にある。過疎地域においては地域全体の人口も減っており、その地域にあるお店を訪れる客数も少なくなるという悪循環に陥る可能性もある。そのような時代・地域において、寺院の在り方を見直し、地域と寺院の関係性を再構築する必要があるのではないか。本研究では、地域と寺院の活性化を両立させる1つとして、寺院境内地で行われる通称「寺マルシェ」に着目する。寺院境内に様々な出店者を募り、人々に足を運んでもらうのがよく見られる形だ。そこで、マルシェなどのイベントを通じた寺院と地域の活性化について考えてみたい。寺院を訪れる人が少しでも増えることを目指し、現状の課題の解決策として寺マルシェを取り上げ、その中で現在と今後の寺院の役割などを比較して、より地域に結びついた寺院経営について考察する。

2、寺院の役割とイベントの効果

寺院のあり方は、時代を経るごとに少しずつ変化してきている。本研究でマルシェというイベント性があるものをテーマに取り上げる上で、マルシェを寺院境内地で行うことが寺院の果たすべき役割から大きく外れていないかを明らかにする必要がある。現代において寺院が果たしている役割を小池孝範（2015）は、大きく3つ挙げている。1つ目が「葬儀の執行」、2つ目が「年回法要（法事）の執行」、3つ目が「仏教的行事の継承」である。これらは2012年に行われた、曹洞宗の檀信徒を対象とした檀信徒意識調査の結果に基づくものである。この回答結果から、筆者は現代の寺院の役割を「法要の執行」と大きく位置付ける。葬儀や年回法要、そして仏教的行事を僧侶は法要と呼ぶことも多く、そういった法要全般を行うことが現在の寺院が果たしていると考えられる役割なのだ。

それでは、寺院の役割が法要中心になった背景には何があるのだろうか。小池（2015）は3つに分けて要因を分析している。1つ目の要因が江戸時代の「寺請制度」である。この制度は檀家制度の基礎となったものであり、寺院経営の安定をもたらしたものである。しかし、その一方では形式化や僧侶の在り方の変化による仏

東日本大震災における取り組み（渡辺）

〔第 135 回曹洞宗通常宗議会議録〕『曹洞宗報令和 3 年 1 月号〕

鬼生田俊英編集発行 曹洞宗宗務庁 令和 3 年 1 月 1 日発行

〔曹洞宗報 5 月号別冊付録 第 136 回曹洞宗通常宗議会議録〕

鬼生田俊英編集発行 曹洞宗宗務庁 令和 3 年 5 月 1 日発行

〔曹洞宗報 3 月号別冊付録 第 137 回曹洞宗通常宗議会議録〕

鬼生田俊英編集発行 曹洞宗宗務庁 令和 4 年 3 月 1 日発行

〔曹洞宗報 5 月号別冊付録 第 138 回曹洞宗通常宗議会議録〕

鬼生田俊英編集発行 曹洞宗宗務庁 令和 4 年 5 月 1 日発行

〔曹洞宗報 10 月号別冊付録 第 139 回曹洞宗通常宗議会議録〕

鬼生田俊英編集発行 曹洞宗宗務庁 令和 4 年 10 月 1 日発行

〔曹洞宗報 5 月号別冊付録 第 140 回曹洞宗特別宗議会 第 141 回曹洞宗通常宗議会議録〕

鬼生田俊英・服部秀世編集発行 曹洞宗宗務庁 令和 5 年 5 月 1 日発行

- (2) 小数点第 2 位以下切り捨て。以下、平均値は全て同じ。
- (3) 『曹洞宗宗制』「第三編 曹洞宗災害援護規定」より。
- (4) 『曹洞宗宗制』「第三編 曹洞宗災害復興対策資金貸付規定」第 18 条より。

東日本大震災における取り組み（渡辺）

- 「第118回曹洞宗通常宗議会議録」『曹洞宗報平成25年10月号』
佐々木孝一編集発行 曹洞宗宗務庁 平成25年10月1日発行
- 「第119回曹洞宗通常宗議会議録」『曹洞宗報平成26年5月号』
佐々木孝一編集発行 曹洞宗宗務庁 平成26年5月1日発行
- 「第120回曹洞宗通常宗議会議録」『曹洞宗報平成26年10月号』
佐々木孝一編集発行 曹洞宗宗務庁 平成26年10月1日発行
- 「第121回曹洞宗特別宗議会議録」『曹洞宗報平成27年1月号』
釜田隆文編集発行 曹洞宗宗務庁 平成26年1月1日発行
- 「第122回曹洞宗通常宗議会議録」『曹洞宗報平成27年5月号』
釜田隆文編集発行 曹洞宗宗務庁 平成27年5月1日発行
- 「第123回曹洞宗通常宗議会議録」『曹洞宗報平成27年10月号』
釜田隆文編集発行 曹洞宗宗務庁 平成27年10月1日発行
- 「第124回曹洞宗通常宗議会議録」『曹洞宗報平成28年5月号』
釜田隆文編集発行 曹洞宗宗務庁 平成28年5月1日発行
- 「第125回曹洞宗通常宗議会議録」『曹洞宗報平成28年10月号』
釜田隆文編集発行 曹洞宗宗務庁 平成28年10月1日発行
- 「第126回曹洞宗臨時宗議会議録」『曹洞宗報平成29年1月号』
釜田隆文編集発行 曹洞宗宗務庁 平成29年1月1日発行
- 「第127回曹洞宗通常宗議会議録」『曹洞宗報平成29年5月号』
釜田隆文編集発行 曹洞宗宗務庁 平成29年5月1日発行
- 「第128回曹洞宗通常宗議会議録」『曹洞宗報平成29年10月号』
釜田隆文編集発行 曹洞宗宗務庁 平成29年10月1日発行
- 「第129回曹洞宗通常宗議会議録」『曹洞宗報平成30年5月号』
釜田隆文編集発行 曹洞宗宗務庁 平成30年5月1日発行
- 「第130回曹洞宗通常宗議会議録」『曹洞宗報平成30年10月号』
釜田隆文編集発行 曹洞宗宗務庁 平成30年10月1日発行
- 「第131回曹洞宗特別宗議会議録」『曹洞宗報平成31年1月号』
鬼生田俊英編集発行 曹洞宗宗務庁 平成31年1月1日発行
- 「第132回曹洞宗通常宗議会議録」『曹洞宗報令和元年5月号』
鬼生田俊英編集発行 曹洞宗宗務庁 令和元年5月1日発行
- 「第133回曹洞宗通常宗議会議録」『曹洞宗報令和元年10月号』
鬼生田俊英編集発行 曹洞宗宗務庁 令和元年10月1日発行
- 「第134回曹洞宗通常宗議会議録」『曹洞宗報令和2年5月号』
鬼生田俊英編集発行 曹洞宗宗務庁 令和2年5月1日発行

諸問題が、宗議会、ひいては宗門内で解決すべき問題として強く意識され、議論されていたことを示している。3年が過ぎた後は出現数が激減しているが、復興支援分室の立ち上げなどもあって、解決すべき問題の方向性が定まったことにより、他の災害への対策に注力したのではないかと考える。

また、平成23年度～令和4年度までの予算案及び決算をもとに、宗門の東日本大震災への意識を見た。結果、宗務総長演説における意識の推移と同じように、年を経るごとに東日本大震災への注力は弱まっていった。しかし震災直後の予算案と決算をみると、熊本地震等と比べはるかに大規模であり、当時宗門は相当な危機感をもって震災援助、復興に臨んだことがわかる。

6. 今後の課題

「東日本大震災」の語句の出現数の調査をまとめたが、あくまで語句の出現数であって、東日本大震災に関連する議題の総数と同値ではないことに留意したい。東日本大震災の対応に端を発する議題でも、次の議会では該当語句が登場しないケースもある。

よって、該当語句が出現した発言ごとに、どのような文脈での登場だったのかをより考察を深めていく必要がある。該当語句が登場した発言の考察を深めることで、より宗門の東日本大震災への意識の解像度を高めることができるのではないかと考える。今後の調査課題としたい。

予算・決算の調査も含め、今回は宗門の東日本大震災の「意識」の調査に終始したため、実際の施策の内容や評価に関しては今後の課題としたい。

註

(1) 調査した文献は以下の通り。

「第113回曹洞宗通常宗議会会議録」『曹洞宗報平成23年10月号』

佐々木孝一編集発行 曹洞宗宗務庁 平成23年10月1日発行

「第114回曹洞宗通常宗議会会議録」『曹洞宗報平成24年5月号』

佐々木孝一編集発行 曹洞宗宗務庁 平成24年5月1日発行

「第115回曹洞宗通常宗議会会議録」『曹洞宗報平成24年8月号』

佐々木孝一編集発行 曹洞宗宗務庁 平成24年8月1日発行

「第116回曹洞宗臨時宗議会会議録」『曹洞宗報平成25年1月号』

佐々木孝一編集発行 曹洞宗宗務庁 平成25年1月1日発行

「第117回曹洞宗通常宗議会会議録」『曹洞宗報平成25年5月号』

佐々木孝一編集発行 曹洞宗宗務庁 平成25年5月1日発行

推移していることから、予算額と決算額の乖離が大きくなり減額されていったと考えられる。

「災害見舞」は被災寺院に宗門が交付できる見舞金のための支出のことである⁽³⁾。これも災害ごとに発生するので、東日本大震災が理由ではない支出が含まれる。予算額は平成 23 年度が¥1,260,120,000- をつけた後に減衰し、平成 26 年度以降は¥4,500,000- 程度で推移している。決算額は平成 23 年度が¥870,883,989- と最高額で、平成 28 年度までに¥899,294- まで減衰する。平成 29 年は¥2,069,936- となっているが、これは平成 28 年に熊本地震が起こったことに由来すると考えられる。以降は¥1,297,506- ～¥4,759,161- と年によってばらつきが大きい。

「貸付金」は災害により被災した寺院へ救援復興を目的としている。これもまた災害ごとに発生するので東日本大震災由来以外の支出が含まれる。「災害見舞金」と異なり、貸付申請を行った寺院は宗門へ返済する義務があることが定められている⁽⁴⁾。予算額は平成 24 年度が¥800,000,000- と最高額で、以降減額し平成 27 年度以降¥160,000,000- となっている。決算額も同じく平成 24 年度が¥160,000,000- と最高額で、支出なしの年もはさみつつ¥50,000,000- 程度まで下がっている。震災直後の平成 23 年度より翌年の平成 24 年度の方が額が大きいのは、各寺院の被害額の概算が出るまでに時間を要したからだと考えられる。

歳出合計は、予算額は平成 23 年度が最高額の¥2,225,421,000- をつけ、以降は¥780,000,000 ～ 440,000,000- 程度で推移している。決算額も平成 23 年度が最高額の¥1,447,177,028- で、以降は¥700,000,000 ～ 470,000,000- 程度で推移している。平成 28 年の熊本地震以降、予算額・決算額ともに緩やかな増額傾向にある。

以上の推移をみると、改めて東日本大震災による被害の大きさと、それに対応しようとする宗門の姿が見えてくる。熊本地震があった平成 28 年度以降と比較しても「東日本大震災復興支援費」以外の各支出項目の金額の差は歴然である。一方で、時間がたつにつれ各支出項目の金額が減っていることも事実である。特に支出目的が東日本大震災に限定されている「東日本大震災復興支援費」は予算額・決算額ともに減額が顕著である。

5. 考察

前述のとおり、「宗議会会議録」において「東日本大震災」の語句は、第 113 回から第 120 回までに 309 例が出現しており、全体の出現数の約 71% にのぼる。第 120 回の会期は平成 26 年 6 月頃であり、東日本大震災から 3 年が経過している。このことから、東日本大震災における支援や制度上の諸整備における議論は、発災から 3 年間のうちに集中していたといえる。それはつまり東日本大震災における

東日本大震災における取り組み（渡辺）

感染症流行そのものへの対応の議論が優先されたためか、有意な出現数の増加はなかった。

3. 「曹洞宗災害対策特別会計」にみる東日本大震災に対する宗門の意識

『曹洞宗報』『宗議国会議録』第113回から第142回までに掲載された「曹洞宗災害対策特別会計予算案」並びに「曹洞宗災害対策特別会計決算」より、各項目の予算と決算を表2にまとめた。

表2 曹洞宗災害対策特別会計の推移

年度	災害対策費								貸付金		歳出合計		備考
	救済活動費		東日本大震災復興支援費		災害身障								
	予算	決算	予算	決算	予算	決算	予算	決算	予算	決算			
H23	200,000,000	124,211,762	項目なし		1,260,120,000	870,883,989	350,000,000	45,000,000	2,225,421,000	1,447,177,028	補正予算によって増額		
H24	10,000,000	163,693	40,000,000	20,631,003	430,000,000	132,174,905	800,000,000	160,000,000	675,383,866	675,383,866	東日本大震災復興支援費新設・被災寺院ニーズ聞き取り・復興計画調査・被災檀越の状況調査・復興支援行旅定の準備調査などのため		
H25	10,000,000	477,344	45,000,000	31,622,759	85,000,000	67,631,079	400,000,000	134,000,000	780,344,000	568,142,981	東日本大震災復興支援費(全曹青の現地対策本部)の発展改組のため		
H26	8,000,000	2,303,275	30,000,000	9,738,990	4,500,000	719,277	350,000,000	118,000,000	679,088,000	511,554,509			
H27	8,000,000	131,150	20,900,000	13,501,124	4,500,000	704,014	160,000,000	110,000,000	453,660,000	475,950,307			
H28	8,000,000	6,502,486	16,530,000	8,879,602	4,500,000	899,294	160,000,000	0	446,367,000	480,643,966	熊本地震		
H29	10,000,000	16,200	13,280,000	6,901,495	4,500,000	2,069,936	160,000,000	55,000,000	537,945,000	549,704,195			
H30	10,000,000	5,312,765	12,000,000	8,362,336	4,500,000	1,297,506	160,000,000	0	541,490,000	624,622,135			
H31/R1	10,000,000	3,244,238	12,000,000	7,594,001	4,500,000	2,389,925	160,000,000	50,000,000	641,012,000	707,568,846			
R2	10,000,000	1,043,018	12,000,000	4,440,143	4,500,000	2,874,950	160,000,000	48,000,000	819,458,000	809,092,064			
R3	10,000,000	469,418	10,700,000	4,458,496	5,100,000	4,759,161	360,000,000	9,000,000	952,678,000	952,335,241			
R4	10,000,000	319,573	10,700,000	5,760,603	4,500,000	1,780,000	210,000,000	0	929,994,000	935,984,547			

なお、予算額は補正予算案による増額を反映している。また、対照させた項目のほかに事務費や保険料などがあり、歳出合計はそれらを含めた金額である。

「災害対策費」のうち「救済活動費」の予算額は平成23年度が最高額 ¥200,000,000- で、以降は ¥10,000,000～8,000,000- で推移している。発災後のボランティア活動費など、災害直後に必要な費用の予算であり、決算額に対して余裕を持たせて設定している。これは災害ごとに支出が発生するため、東日本大震災が理由ではない支出も含まれる。

「災害対策費」のうち「東日本大震災復興支援費」は平成24年度より新設。予算額は平成25年度に ¥45,000,000- をつけたが、これは震災後発足していた全国曹洞宗青年会の「東日本大震災現地対策本部」を発展改組し、「東日本大震災復興支援室」を設立するためと説明されている。以降は減額で推移し、令和4年度では ¥10,700,000- に落ち着いている。決算額も平成25年度の ¥31,622,759- 以降減額で

査した項目における出現数の合計である。

出現した「東日本大震災」の語句の総合計は435例あった。項目ごとの総計をみると、通常・臨時宗議会で、「宗務総長演説」に129例、「総括質問」に168例、「一般質問」に134例出現した。特別宗議会の「宗務総長挨拶(退任)」では4例、「宗務総長挨拶(就任)」では0例だった。

表1から、第113回から第120回までは、第121回以降に比べて該当語句の出現頻度が高いことがわかる。第113回から第120回までの該当語句の出現数の合計は309例であり、全体の約71%にのぼる。各回の総数を見ると、第113回が54例、第114回が61例と第2位と第1位であり、平均値は約38.6例⁽²⁾となった。「宗務総長演説」でも同じく第113回、第114回がそれぞれ第2位、第1位の出現数でそれぞれ20例を超え、平均値は13例であった。「総括質問」「一般質問」での出現数も多く、特に「一般質問」では第114回が26例と同項目内で第1位である。臨時宗議会であった第116回を除いて、徐々に減少していくものの、出現数は高く推移している。東日本大震災への諸対応に追われ、震災対応のための議論が盛んにおこなわれた時期であり、当時の宗議会内の関心も極めて高かったといえる。

第121回特別宗議会において、佐々木孝一内局から釜田隆文内局に移行した後は、出現数が有意に減少している。第121回から第130回までの「各回の総数」を見ると、出現数は最大15例、平均で約9.6例である。「宗務総長演説」では最大で5例、平均で2例の出現数があり、東日本大震災復興支援分室の設立や、それによる継続的な支援活動を「宗務総長演説」で報告するためと考えられる。「総括質問」「一般質問」においては、出現数は最大でも9例、平均はそれぞれ約4.5例、3.1例である。

この出現数の有意な減少は、第122回の時点で東日本大震災の三回忌を経ており、災害の初期対応時期を過ぎていることが理由としてあげられる。特に2016年に発生した熊本地震など、新たな災害が発生すると、そちらへの対応が議論されることとなり、緊急性の度合いから東日本大震災についての言及が減っていったと考えられる。

第131回に釜田内局から鬼生田俊英内局に移行した後は、釜田内局期間に比べて「宗務総長演説」「総括質問」「一般質問」での出現数はさらに有意に減少している。「宗務総長演説」で5例出現した第136回は、直後に東日本大震災十周年を控えていたため、出現数が増えたと考えられる。東日本大震災13回忌を迎える第140回前後は、新型コロナウイルス感染症流行によって、宗議会の形式が変更された(演説や質問、答弁時間の短縮や、出席者を削減しての文書での遠隔質問など)ことや、感

東日本大震災における取り組み（渡辺）

総長挨拶（退任）」「宗務総長挨拶（就任）」の各項目における「東日本大震災」の語句の出現数を調査した。項目の選定理由として、社会状況や宗門の現状に対する内局と宗議会の意識が、宗務総長の演説や就任・退任のあいさつ、議員による質問とその答弁に現れると考えたためである。

調査の結果を表1に示す。

なお、「総括質問」の出現数は、有道会と總和会担当部分の質問と答弁に出現した例の合計の値である。「一般質問」の出現数は、該当回の宗議会で一般質問で行われた質問・答弁の中で出現した例の合計の値である。「各回の総数」は今回調

表1 「東日本大震災」の語句の出現数

	宗務総長演説	総括質問	一般質問	宗務総長挨拶(退任)	宗務総長挨拶(就任)	各回の総数
113(H23)	21	14	19			54
114(H24)	25	13	23			61
115	9	17	13			39
116	1	0	0			1
117(H25)	12	29	11			52
118	15	17	9			41
119(H26)	13	15	15			43
120	8	5	5			18
121				4	0	4
122(H27)	2	9	4			15
123	5	4	0			9
124(H28)	1	9	5			15
125	2	3	9			14
126	0	0	0			0
127(H29)	1	6	4			11
128	5	2	4			11
129(H30)	2	3	2			7
130	0	5	0			5
131				0	0	0
132(H31/R1)	1	0	1			2
133	0	3	3			6
134(R2)	0	5	2			7
135	0	1	0			1
136(R3)	5	0	0			5
137	0	0	0			0
138(R4)	0	0	0			0
139	0	5	0			5
140				0	0	0
141(R5)	0	1	3			4
142	1	2	2			5
合計	129	168	134	4	0	435

東日本大震災における取り組み ——『曹洞宗報』を基軸として——

渡 辺 秀 憲

1. 研究の目的

宗門の機関紙『曹洞宗報』には、曹洞宗宗議会の議事録である「曹洞宗宗議会議録」が掲載されている。曹洞宗宗議会議録では、東日本大震災の発災以後、被災した宗門寺院や檀信徒への支援が議論され、採択された支援が被災地にて行われてきた。「曹洞宗宗議会議録」の議論の内容を調査することで、宗門が東日本大震災に関してどれだけの関心と問題意識を持ち、これまでにどのような支援を被災地へ行ってきたかが把握できると考えた。

よって、東日本大震災以後の『曹洞宗報』に掲載された「曹洞宗宗議会議録」から、東日本大震災における被災地支援の問題意識を調査した。

まず「曹洞宗宗議会議録」における東日本大震災の語句の出現数を調査した。宗議会議録において「東日本大震災」の語句が出現するという事は、その際に東日本大震災への対応や、関連事項について議論されたことを示す。宗議会議録の各回の項目ごとに出現数を調査することで、回を経るごとに東日本大震災への宗門の意識がどのように変化したかを見ることができる。

次に宗議会議録の予算案及び決算項目について調査した。予算案には、その年度に宗門が抱える諸問題について具体的にいくらの予算をもって取り組むかという問題意識が、また決算報告には宗門がその問題に具体的にいくら金額を使ったかが示されるためである。

予算項目における東日本大震災についての宗門の認識をはかりうる項目として、各年度の「曹洞宗災害対策特別会計」における予算案及び決算があげられる。「曹洞宗災害対策特別会計」は各種災害に被災した寺院や檀信徒への救援活動や復興支援のための予算であり、これを詳しく精査することで、東日本大震災の復興問題に対して宗門がどの程度の問題ととらえ、実際に宗費をいくら当てたのかがわかる。

調査の対象は、東日本大震災発災以降の第113回から第142回までの宗議会議録とした⁽¹⁾。

2. 「曹洞宗宗議会議録」における「東日本大震災」の語句の出現数の調査

「曹洞宗宗議会議録」における「宗務総長演説」「総括質問」「一般質問」「宗務

とは不適切ではないということが、調査を通して明らかになった。

（4）仏道実践としての「四摂法」の提示

参加者からの意見として、直接的に四摂法の実践に関しての感想は見られなかったが、発願式参加を受けて「日々実行出来ないことが多いが、日々努力して思い出して実行していきたいと思った。」「色々と勉強になりました。実行できるか分かりませんが今日のお話を大切にしたいと思います。」「仏様のように生きる」と聞いた時は難しさを感じました。しかし、日頃の身近な人への、ちょっとした心持ちを意識することで少しずつでも出来そうな気もしてきました。」など、前向きな意見を頂戴することが出来た。一方で、筆者としては「発願式パンフレット」の中に四摂法について唱和する部分を追加した結果、唱和する部分が多くなってしまい、参加者の身体的な負担が多くなってしまった印象を受けた。

参加者に四摂法の実践を促すことは、簡単なことではなく生き方としての仏教の提示が今後の課題となった。

4、まとめに変えて

今回の調査を通して、改めて発願式の教化手法としての有用性を見ることができた。一方で参加者の意識調査から見えた課題や改善点も多くあり、引き続き実践と調査、そして報告が重要であることを再認識した。

最後に、ご多忙の中、発願式の開催と調査にご協力いただきました、田中寺様並びに、田中寺檀信徒の皆様、関係者の皆様に深く御礼を申し上げます。

また、昨年度調査にご協力いただいた神照寺様におきましても、「発願式パンフレット」の作成に際して、多くのご助力を賜りましたこと、深く御礼申し上げます。

註

- （1）「発願式」…平成27年度現職研修「[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～」の中で、宗侶向けに提唱された儀礼。（『現職研修』36号 p.9）
- （2）国里愛彦「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・2020）
- （3）曹洞宗宗務庁『現職研修』36号 p.23
- （4）関水博道「発願式アンケート結果への一考察」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』（第19回） p.23

⑨発願式に対しての意見や要望など（一部抜粋）

- ・参加させていただき、感謝しています。全員の声が一糸乱れず、心地よく感じました。コンサートホールで演奏会を聴いているような気分にもなり、有意義な時間をいただきました。ありがとうございました。
- ・自分と向き合えるとてもいい時間になりました。ありがとうございました。

3-2、発願式と意識調査を終えて

田中寺での発願式と、参加者を対象とした意識調査の調査結果を報告していく。

(1) 再現可能性の検討

田中寺での発願式は滞りなく進み、一定の条件を満たせば発願式は開催することが出来ることが分かった。また、発願式に対する満足度も5割以上の方に満足していただけた。一方で筆者自身の反省点や、意識調査から見えてくる参加者の戸惑い、否定的な意見が散見された。

(2) 否定的、もしくは中立的な意見の抽出による改善点の考察。

発願式に対して、一定の割合で肯定的な意見を頂戴している一方で否定的な意見も頂戴した。感想の中には「日々の生活を振り返るきっかけになった」や「勉強になった」などの肯定的な意見も見られた。一方で、「もっとわかりやすい言葉を使ってほしい」や「難しかった」「一つ一つのこともっとゆっくり説いてほしい」などの意見もあった。教化活動として行なっている以上は、仏教用語や教えに関わるような言葉、もしくは荘厳さを演出させるために、難しい言葉を用いざるを得ない場合があるため、どこまで平易な言葉を用いるかは、検討の余地があるが、発願式や『修証義』の教義を丁寧に解説する場を設けることが必要であると感じた。

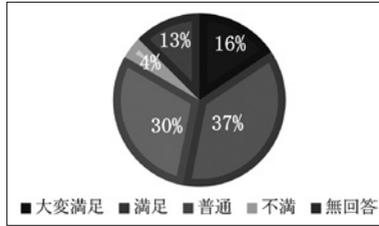
(3) 葬儀や法事の際に発願式を行うことの賛否についての考察。

発願式を葬儀や法事の場で行うことに関しては「賛成」が3割、「反対」「どちらとも言えない」が4割以上であった。「どちらとも言えない」という回答は不透明ではあるが、自由記述式の意見を見ると、否定的な意見が目立った。「賛成する」と答えた人たちの意見としては、発願式を一つの学びの機会や、普段の自分を振り返る機会として行なってほしいという旨の意見があった。否定的な意見としては、「法事や葬儀の際には宗教や宗派が違う親族も多く参列する可能性があるので、教えを強制することになりかねない。」「葬儀の際には故人とゆっくりと向き合いたい。」という意見があった。実際に葬儀の場においては、時間的な制限や、参列者の信仰の問題が付随するため、発願式を開催するには課題が多いことが明らかになった。一方で、法事の場では開催してほしいという意見もあったので、こちらも時間的な制限や参列者への十分な配慮が必要であるが、発願式を法事の際に行うこ

「発願式」に関する一考察（原山）

⑤発願式の満足度

大変満足	15人 (16%)
満足	36人 (37%)
普通	29人 (30%)
不満	4人 (4%)
無回答	12名 (13%)

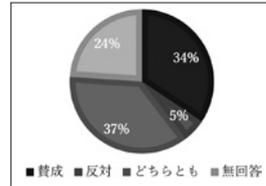


⑥発願式に初めて参加しての感想（一部抜粋）

- ・お経は読んでも分からないことが多い。今回の発願式はわかりやすい言葉で示されている。一方で、中には難しい言葉が使われているので、徹底的に平易な言葉を使うように努めてほしい。
- ・人として当たり前のことを忘れてしまっていたことに気づかされました。日々何も考えずに過ごしていましたが、お寺に来て足元を見ることができました。
- ・なかなか難しかったです。
- ・懺悔や愛語など、反省することがたくさんありました。一つのことをもっとゆっくり説いてほしいです。

⑦発願式を法事や葬儀で行うことの賛否

賛成	33人 (34%)
反対	5人 (5%)
どちらとも	35人 (37%)
無回答	23人 (24%)



【賛成の意見】（一部抜粋）

- ・時間が許すのであればいいと思う。
- ・法事などで、日頃のちょっとした意識の持ち方で出来ることを教えていただきたいと思う。

【反対の意見】（一部抜粋）

- ・信者にとって、教えが強制的になってしまう危険性があるので反対。法事や葬儀の時には法話を希望する。
- ・全員が仏教徒とは限らない。
- ・葬式では故人と向き合いたい、多くの人が集まるので反対。

【どちらとも言えない】（一部抜粋）

- ・どちらかと言えば反対。法事や葬儀ではなかなか顔を合わせない親族と話をするので、別の機会がいいと思います。
- ・葬儀には色々な年代の方が参列するので難しいと思う。
- ・葬儀の際には、気持ちのゆとりが無いと思う。

⑧お寺に期待していること、求めているものは何ですか？

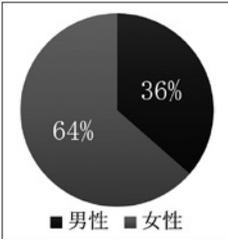
⑨その他、発願式に対して意見や要望など（自由記述）

（⑧お寺に期待していること、求めているものは何ですか？は発願式と直接に関係がないので、今紀要での報告は省略する。）

3-1、アンケート結果報告

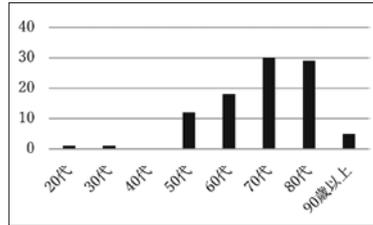
①性別

男性 35人 女性 61人



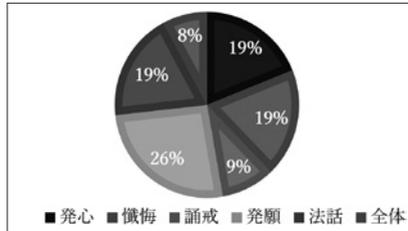
②年代内訳

20代 1人
30代 1人
50代 12人
60代 18人
70代 30人
80代 29人
90代 5人



③発願式で印象的だった場面（複数回答可）

発心のお唱え 19%
懺悔のお唱え 19%
誦戒のお唱え 9%
発願のお唱え 26%
発願式の法話 19%
全体 8%



④発願式参加をきっかけに何か変化はありましたか。（一部抜粋）

・「仏様のように生きる」と聞いた時は難しさを感じました。しかし、日頃の身近な人への、よりちょっとした心持ちを意識することで少しずつでも出来そうな気もしました。出来たり出来なかったり、その辺の難しさはまた感じると思いますが、少しずつやっていきたいと思います。

・改めて自分の生活、友人の関わりを大切にしていきたい。若い人たちにも発願式を広めてもらいたい。

・発願式をやったら何になるのか、いまいよくわからなかった。唱和やお経の声（音）は好きです。気分が良くなる気がします。

・毎朝晩に行っている仏前でのお勤めを継続していこうと思いました。発願のお唱えも入れてみようと思います。

「発願式」に関する一考察（原山）

いただいた。その後筆者が「仏様として生きる道しるべ」と題した法話を行った。法話に引き続き、発願式を開催した。発願式の差定は、昨年度に事例調査を行った神照寺で、参加者を対象として配布されていた資料を参考として、自作の「発願式パンフレット」を作成しそれに基づいて進めていった。

以下、「発願式パンフレット」の概要。

- 一、発心…内なる菩提心を起こすことを目的として、『修証義』「総序」の一節（「生を明らめ、死を明らむるは仏家一大事の因縁なり」）を唱和する。
- 二、懺悔…自身の日頃の行いの反省として、『懺悔文』を唱和する。また、『懺悔文』の意味を現代語訳で導師が解説する。
- 三、誦戒…戒を唱えることで、日々の生活の目標となる生き方を提示する。また、十六条戒とその現代語訳をそれぞれ唱和した。
- 四、発願…仏教徒の誓願として、自己の幸せだけでなく他者の幸福を祈ることの重要性を提示する。その中で『修証義』第四章「発願利生」中の一節（「菩提心を起こすというは～発願し営むなり」）を唱和する。また、仏教徒の行いの規範として、「四摂法」（布施・愛語・利行・同事）の簡単な説明を行なった。さらに導師が、発願式の中で示してきた「善き人としての生き方」は「み仏の生き方をなぞること」であり、み仏を慕い、先祖を敬うことが「報恩感謝」の生き方となることを示した。「お釈迦さまのような生き方をしたい」と発願することによって、改めて仏教に帰依することの大切さを説いた。最後に発願式の目的と、その中で立てた誓いを実践することと、導師を勤めた秦慧洲師の思いなどを述べて、発願式を終了した。

3、参加者を対象とした意識調査

発願式終了後に、参加者を対象とした意識調査を行なった。調査手法は選択式と自由記述式を合わせたアンケート調査であり、有効票数は96票であった。アンケートの設問内容は以下の通りである。

①性別（男性・女性 選択式）
②年代（20代・30代・40代・50代・60代・70代・80代・90歳以上 選択式）
③発願式で印象に残っている場面（発心のお唱え・懺悔のお唱え・誦戒のお唱え・発願のお唱え・その他（自由記述） 選択式）
④発願式参加をきっかけに何か変化はあったか？（自由記述式）
⑤発願式の満足度（大変満足・満足・普通・不満・大変不満 選択式）
⑥発願式に初めて参加しての感想（自由記述式）
⑦発願式を普段の法事や葬儀の際に行うことは賛成か、反対か（賛成・反対・どちらとも言えない 選択式・理由を自由記述）

「発願式」に関する一考察（原山）

発願式初参加者を対象として、昨年度と同様の意識調査を行い、発願式に対しての否定的、もしくは中立的な意見を抽出し、そこから見えてくる改善点の考察を行いたい。

（3）葬儀や法事の際に発願式を行うことの賛否についての考察

発願式はその特性上、特に時間や人員を最小限にして行うことを目指して作られた儀礼である⁽³⁾。その一方で平成 27 年度に提案された際には死者儀礼（通夜・葬儀・年回供養など）、恒規法要（施食会・開山忌など）、教化活動（坐禅会・梅花講など）、入壇式など様々な場面が想定されている⁽⁴⁾。昨年度の調査では、発願式参加のきっかけが、「彼岸会法要だったため」という回答が 6 割以上だった。この結果を通して恒規法要の際に発願式を行うことには、一定以上の理解があることが伺えた。

今年度の調査では、参加者への意識調査で「発願式を普段の法事や葬儀の際に行うことは賛成か、反対か」の設問を設けた。発願式をどのような場面で行うことが好ましいのかを調査し、今後の実践の指標としたい。

（4）仏道実践としての「四摂法」の提示

昨年度の調査において、神照寺で行われている発願式の中で四摂法についての言及が少なかった印象を受けた。発願式で起こした菩提心や誓願を実際に生活に活かす為には、具体的な実践の指標を示すことが重要であり、菩薩としての生活とは具体的にはどのようなものなのかを、発願式の中で伝える必要があると感じた。よって今研究では、発願式開催の前に「仏様のように生きる道しるべ」と題して、四摂法（布施・愛語・利行・同事）についての法話を行った。また、発願式の差定の中に四摂法についての項目を追加し、参加者への理解を促す形で開催をした。四摂法の提示によって、参加者への意識にどのような影響を及ぼすのかを考察したい。

2、田中寺「発願式」実施報告

以下、田中寺における発願式開催の概要をまとめていく。

開催日時：2023 年 7 月 10 日（月曜日）

開催場所：田中寺本堂

導師：秦慧洲師

13 時：発願式の概要説明（導師）
13 時 10 分：発願式に関する法話「仏様として生きる道しるべ」（筆者）
13 時 30 分：発願式（導師）
13 時 50 分：挨拶（筆者）
14 時 00 分：田中寺 施食会打ち出し

発願式開催に先立ち、導師を勤める秦慧洲師に発願式に関する概要を説明して

「発願式」に関する一考察 ——再現可能性の考察と意識調査をもとに——

原 山 佑 成

1、はじめに

昨年度は「発願式」⁽¹⁾の事例調査と参加者への意識調査を目的として、熊本県福寿山「神照寺」にご協力をいただき、発願式に関しての聞き取り調査と、参加者へのアンケート調査を行った。その結果、発願式には教化手法としての一定の有用性があることが、参加者に対する意識調査から見えてきた。一方で発願式は新しく提案された儀礼ということもあり、検討課題や改善の余地が見られた。

よって今年度は、東京都龍谷山「田中寺」にご協力をいただき、発願式を開催していただいた。田中寺では、毎年7月10日に施食会の法要を執り行っており、今年度は施食会の打ち出し前の時間を借りて、田中寺副住職 秦慧洲師を導師として、参集した檀信徒を対象とした発願式を開催していただいた。

1-1、研究の検討課題

今回の研究調査では、昨年度の調査を通して見えてきた4つの検討課題についての調査と結果を報告していく。

(1) 「再現可能性」の考察

国里（2020）によると「再現可能性」とは主に心理学の分野で用いられる概念であり、一般的にある現象が成立する条件を整えることができれば、その現象が繰り返し生じることを指す⁽²⁾。つまり、一定の再現可能性を担保することによって、発願式の実践とそれに伴う参加者の反応などに同様の結果を得ることが出来る。よって今回の研究では「再現可能性の考察」の観点から、発願式を行ったことのない地域で発願式を開催する事は可能なのか、また実際にそのような場所で発願式を行うことによってどのような結果をもたらすのかを、参加者の意識調査と合わせて報告していく。

(2) 否定的、もしくは中立的な意見の抽出による改善点の考察

昨年度の意識調査では、発願式参加者の8割以上が発願式に対して「満足した」との回答を得ることが出来た。一方で発願式の改善点や要望などの意見を伺うことは出来なかった。その原因として推察されるのは、昨年度の調査対象者の6割以上が発願式に複数回参加していたことが原因だと考えられる。よって本研究では、

地域高齢者施設で禅的呼吸法を実践するために（酒井）

検索ワード	研究者	発表年	タイトル	雑誌名など	対象	瞑想、呼吸法、坐禅
	金田翔太郎、森本浩志	2019	非定型うつ傾向者の対人場面における不安低減方略の検討—瞑想法と再評価法の効果の比較—	日本認知・行動療学会大会プログラム・抄録集 45(0), 185-186, 2019-08-30	大学生・社会人	マインドフルネス瞑想
	小野 遙加、金井嘉宏、松永美希	2018	社交不安傾向者に対する注意訓練とマインドフルネス瞑想および慈悲の瞑想の効果比較研究	日本認知・行動療学会大会プログラム・抄録集 44 (0), 208-209	大学生	瞑想(慈悲)

註

- (1) 柱本 淳「仏教者の社会活動と教義 - 仏教社会福祉学の議論からの一考察 -」印度学佛教学研究 71 巻第 2 号、2023。(190-194 頁)
- (2) 長崎陽子「現代における仏教思想の機能：社会活動における仏教思想の役割を通して」佛教文化研究所紀要 44 巻、2005。(325-336 頁)
- (3) 公益財団法人 介護労働安定センター「令和 4 年度介護労働実態調査 介護労働者の就業実態と就業意識調査結果報告書」(令和 5 年 12 月 14 日最終閲覧)
https://www.kaigo-center.or.jp/report/pdf/2023r01_chousa_cw_kekka.pdf
- (4) 鈴木常元・廣瀬弘文・望月大仙「坐禅の心理生理的效果：坐禅初心者による検討」駒澤大学心理学論集 23 巻、2021。(23-27 頁)
- (5) 未筆で大変恐縮であるが、マインドフルネスに関する曹洞宗総合研究センター学術大会紀要に掲載される諸先行研究から、大いに研鑽させていただきました。

地域高齢者施設で禅の呼吸法を実践するために（酒井）

検索ワード	研究者	発表年	タイトル	雑誌名など	対象	瞑想、呼吸法、坐禅
	岡崎美琴、菅野千晶、小松崎美帆、石田知也、寒川美奈	2022	呼吸法指導が女性の黄体期における精神的ストレスへ与える効果	スポーツ理学療法学2 (Supplement), OS-01-06-OS-01-06, 2022	成人女性	呼吸法
	藤後栄一、山本祐輔、村松歩、水野(松本) 由子	2021	看護学生を対象とした課題遂行時の脳波に及ぼすマインドフルネスの影響：ランダム化比較試験	護理工学会誌 9 (0), 47-59, 2021	看護学生	呼吸法
	原田留美、乗松貞子	2018	マインドフルネス瞑想の呼吸法が初めての臨地実習中の看護学生のストレスに及ぼす影響	日本看護研究学会雑誌 41 (3), 3_537-3_537, 2018-07-26	看護学生	呼吸法
	藤原忠雄	2018	学校におけるストレスマネジメント教育	小児看護 =The Japanese journal of child nursing, monthly 41 (7), 842-848, 2018-07	小中学生	呼吸法
	花田利郎	2018	健康教育プログラムで用いられるリラクゼーション技法に関する基礎的研究—初學者の記述の分析—	西南学院大学人間科学論集 13 (2), 139-151, 2018-02	大学生	呼吸法
	柳奈津子、小坂橋喜久代	2018	外来患者におけるリラクゼーション法の初回体験時の反応と継続受診への影響	北関東医学 68 (1), 49-57, 2018	外来患者 男女比 1:8	呼吸法
	村上真、橋本佐由理、水上勝義	2018	就労者に対する体操法・呼吸法・瞑想法によるヨーガ療法介入の効果検討	日本体育学会大会予稿集 69 (0)	就労者	呼吸法・瞑想
禅+ストレス	鈴木常元、廣瀬弘文、望月大仙	2021	坐禅の心理生理的效果：坐禅初心者による検討	駒澤大学心理学論集 23, 23-27	大学生	座禅
瞑想+ストレス	久木原博子、西尾美登里、田村美子、馬場保子、有田久美、上村千鶴、掛田遥	2022	高齢者施設介護職員を対象としたヨーガとマインドフルネス瞑想のストレス低減効果の検討	日本看護福祉学会誌 / 日本看護福祉学会誌編集委員会編 27 (2), 151-157, 2022-03	介護職員	マインドフルネス、ヨーガ
	井上美沙、瀧川莉、有光興記	2021	課題変更によって生じたストレス反応への短時間のマインドフルネス瞑想の実験的效果	日本心理学会大会発表論文集 85 (0), PD-040-PD-040, 2021	大学生	瞑想
	飯田忠行、阿曾沼美南子、伊藤康宏、江副智子	2020	保健医療福祉職のストレスおよび睡眠行動：看護師の心理的ストレスおよび睡眠の質に及ぼすマインドフルネス瞑想の影響	精神科 =Psychiatry/ 精神科編集委員会編 36 (4), 296-301, 2020-04	社会人	マインドフルネス瞑想
	谷口弘一	2018	集団マインドフルネス瞑想訓練のストレス低減効果	パーソナリティ研究 227(2)号 168-170, 2018	大学生	瞑想
瞑想+不安	石川遙至、伊藤汰一、酒井七恵、阿部哲理、今城希望、牟田季純、越川房子	2023	簡易的な集中瞑想・洞察瞑想がオンライン面接における社交不安に及ぼす影響の予備的研究	マインドフルネス研究 8 (1) 1-15	大学生・大学院生	瞑想（集中瞑想、洞察瞑想）
	清水健司、清水寿代	2019	マインドフルネス瞑想が社交不安に及ぼす影響	日本心理学会大会発表論文集 83 (0), 3D-025-3D-025, 2019-09-11	大学生	瞑想

地域高齢者施設で禅の呼吸法を実践するために（酒井）

(2021) による研究に、気分調査に関して興味深い結果が提示されている。鈴木らによると、MBCT の対象領域と共通する気分の変化について、「抑うつや不安と関わるネガティブな気分だけでなく、活気や友好などのポジティブな気分も低下したといえる」という結果が導き出されている。このように、ネガティブな気分についての低下は、他の瞑想におけるものと共通する点が指摘できる。一方で、ポジティブな気分の低下については、「活気の低下」が、そもそも何を意味するのかについて、今後も考察を要する結果であると考ええる。活気の低下が、禅に特有の効果と考えられる可能性もある。また、村上真・橋本佐由理・水上勝義（2018）による、ヨガ療法における事後の「活気の増加」といった対照的な効果が報告されているものも存在する。治療的側面ではなく、体験における変化として、広くストレスに関連する事柄について、今後の考察についての方向を示唆するものと考えられる。

4. 今後の研究に向けた課題と展望

そこで、今後の検討課題としては、「禅における呼吸実践と、MBSR に含まれている、集中瞑想・洞察瞑想、慈悲の瞑想について、その体験が、ストレス状態を含む気分の変化についての効果検討をすること」と設定する。その方法としては、質問紙ならびに面接により、ストレスに関連する心的な変容に注目することが必要であると考ええる。今後の展望として、実証的な研究を進めていく一方で、仏教の中にある禅としての意義を尊重しつつ取り組む必要があると考え⁽⁵⁾。

表2 Cinii にて検索をした、事例を伴う先行研究（2018-2023）

検索ワード	研究者	発表年	タイトル	雑誌名など	対象	瞑想、呼吸法、坐禅
呼吸法＋ストレス	佐藤初美、大崎美奈子	2023	教務委員会主催特別講座「リラクゼーション法」の活動報告	長岡崇徳大学研究紀要 (3) 12-17, 2023-03-31	大学生	呼吸法
	岩橋知子	2023	大学生を対象としたストレスマネジメント教育の実践－呼吸法－	福岡教育大学紀要・第六分冊, 教育実践研究編 7233-39, 2023-03-10	大学生	呼吸法
	伊藤美奈子、森下文、山本南、栗本美百合	2022	不登校の保護者への心理教育的支援による親子関係改善の取り組み：オンライン調査と参加型親の会の効果測定	奈良女子大学心理臨床研究 95-16, 2022-03-31	不登校児 家族	瞑想
	正保正恵、弘田陽介、山内加奈子、山口正寛	2022	子育て世代包括支援センターとの連携による妊婦に安心を伝える予防教育の試み	福山市立大学教育学部紀要 1049-58, 2022	妊婦	呼吸法
	中谷こずえ、廣渡洋史	2022	向老期にある女性被収容者に対する健康維持増進ケアモデルの有効性	人間福祉学会誌 21 (2), 117-127, 2022	被収容者	呼吸法

抱えるストレスを原因として、よりよい職場を求めて他の事業所や他職種へと転職をする様子がかかわれる。また、食事の介助や、利用者への移譲介助など、業務に細心の注意を必要とし、高ストレスな状態が強いられること、トラブルが発生した時には、他の利用者や家族と本人との間の板挟みになること、感情的な対立を回避するため、一步引いた冷静な対処が求められることなど、ストレス因とどのように関わっていくのかが大きな課題となっている。職務についてはやりがいを実感する一方で、利用者の命や生活に関与するため、高ストレスな状態で業務に取り組むことが求められ、それを原因として人間関係が悪化することも考えられる。以上のことから、介護職種において、ストレスへの対処が重視されていると考えられる。

また、先行研究の傾向から、「ストレス」かつ「瞑想法」の検索結果の数が多いことについては、マインドフルネスに関するものが含まれていることに注目したい。これは、マインドフルネスストレス低減法（MBSR）を用いた事例報告が含まれていることによる。

検索結果を分類すると、17件のうち、対象者で分類をすると、大学生が7件を占めている。これは、コロナ禍にあって、学生の高ストレスが懸念されたことから、ストレスマネジメントとして呼吸法を含めたリラクゼーションの実践がすすめられたことが理由に挙げられる。その他の対象には、成人女性を対象とするもの、介護者や保健医療福祉職従事者、被収容者、リラクゼーション外来を訪れる外来患者など、対象者も多様である。研究の傾向を確認すると、ストレス低減を意図するものが多くみられるため、研究がその効果を表すものが中心となっていると考えられる。

ストレスの中でも、特に「不安」や「抑うつ」への治療的介入法として展開する「マインドフルネス認知療法（MBCT）」に某づく研究についての検索をすると、2018年から2023年の間で、「不安」かつ「瞑想」で25件抽出された。そこから、症例報告や論文が4件確認された。内容について確認すると、社交不安への介入における、集中瞑想・洞察瞑想の順序と効果の組み合わせの検証を試みるなど、実証的な研究が進められている。一方、MBSRにおいては、より広範囲に「ストレス」の低減に取り組むものであるため、対象者の「不安」や「抑うつ」に制限されず、より広い対象者に向けた展開が可能である。その点を反映してか、実施内容や機序についての研究よりも、どのような対象者に展開することができるのかについての研究が、関心の中心となっていると考えられる。MBSRの実施内容には、集中瞑想・洞察瞑想、慈悲の瞑想の実践が含まれているのであるが、近年の研究からは、MBSRに関しては、瞑想法を区別しそれぞれの瞑想によりストレスに対してどのような効果が得られているのかについての検証を見つけないことができなかった。

また、坐禅の心理生理的効果については、鈴木常元・廣瀬弘文・望月大仙

3. 呼吸法に関連する先行研究（ストレスとの関連）

調身・調息・調心の坐禅の実践は、修行の体験から得られた実感としては、心の安定に効果を発揮することに疑念がないのであるが、その効果を客観的に伝え、共有するためには、別の視点からの研究を援用することも有効であると考えられる。そこで、本研究では、禅的呼吸や仏教的瞑想が、利用者にとって道具的な役割を果たすことができるのかを主題として、その足掛かりとなる先行研究についてのまとめを行うこととする。

呼吸法に関する実証的な研究については、CiNiiにて、「ストレス」かつ「坐禅」（10件）、「ストレス」かつ「瞑想」（45件）、「ストレス」かつ「呼吸法」（29件）で検索を行い、2018年から2023年までに発表された症例報告や論文に絞って検索内容を精査したところ、先に挙げた3種の検索語から、17件の結果を抽出した。結果については、表2においてまとめるものとする。

ここで、「ストレス」を検索語に含めた理由は、介護職に就業する職員の多くが、職業上ストレスと隣り合わせになっていることが理由である。（公財）介護労働安定センター「令和4年度介護労働実態調査」（n=19,890）によると、前職が介護職者であり、かつ、現在も介護職者であるものを対象としたアンケートにおける離職理由は、多い順に、「職場の人間関係に問題があったため」が27.5%で最も多く、次いで「法人や施設・事業所の理念や運営の在り方に不満があったため」の22.8%、「他に良い仕事・職場があったため」が19.0%、「収入が少なかったため」の18.6%、「自分の将来の見込みが立たなかったため」の15.0%の順となっている。一方で、同調査による仕事の満足度（DI調査）に関する調査においては、高い項目順に「①仕事の内容・やりがい」が44.2ポイント、「⑧職場の人間関係、コミュニケーション」が35.3ポイント、「⑨雇用の安定性」が26.3ポイント、「⑦職場の環境」が22.6ポイントとなっている。一方、低い項目は「③賃金」がマイナス17.4ポイント、「⑩教育訓練・能力開発のあり方」がマイナス6.8ポイント、「⑥人事評価・処遇のあり方」がマイナス4.7ポイントとなっている⁽³⁾。

これは、介護職が、職務内容として、対人援助職であり、利用者からの直接的な応答など、感情的な報酬が得られる職業であること、介護職種として、社会制度上にも広く認知されており、初任者研修、実務者研修、介護福祉士など段階的な資格制度を有し、目標を立てやすく職業そのものにやりがいを実感している方が多いことが理由ではないかと考えられる。

そのような職種にあつて、離職の第1の理由として、職場の人間関係が挙げられているということから、業務そのものにやりがいを感じている職員が、対職員間で

むものにと大別している点は、共通している。

表1 仏教社会福祉における2研究者による分類

研究者	分類	キーワード
長崎（2005）	主体的動因としての の仏教思想	社会福祉法人、NGO、NPO、社会的効用を第一義とする活動
	解決方法としての の仏教思想	問題解決のためのプロセスとしての四諦、タイ国における開発僧の活動、自身の心の開発も課題とする
柱本（2023）	福祉思想としての の仏教教義	仏教即福祉
	主体的契機としての の仏教教義	慈悲、利他行、福田、縁起、布施
	技術論としての仏 教教義	スピリチュアル・ケア

表1について、それぞれの項目について詳述する。長崎（2005）における主体的動因としての仏教思想、柱本（2023）における主体的契機としての仏教教義については、災害支援ボランティア活動など、個々の支援者を募り、一定の目的を持って組織的に活動するもの、また、社会福祉法人や特定非営利活動法人（NPO法人）などの法人格をもち、地域福祉実現のため、公益的活動を継続して実施する団体として活動するものなどが事業主体となる例が挙げられている。それぞれ、事業主体によって目的を達成するための期間や組織性に異なる点がある一方で、その活動における内発的動機に仏教がある点、宗教活動を主たる目的としないという点では活動に共通点があると考えられる。一方、長崎（2005）における解決方法としての仏教思想、柱本（2023）における技術論としての仏教教義については、宗教者として、仏教的教義を問題解決のために援用するものと分類をしている。この代表的な取り組みとしては、海外における事例となるが、開発僧として四諦を問題解決の枠組みとして活用し、社会システムの抱える苦を解決するために活動をするエンゲージドブディズムの活動や、仏教者としてケア対象者に向けた対人援助活動として行う霊的なケアがここに該当する。これらの活動は、個の救済、対象者の福祉を実現するため、自らが進んで手段として関与するという特徴としており、道具的、技術的であるという分類がされている。

この先行研究の分類によると、禅の呼吸や瞑想を施設職員とともに実践し、ストレスへの対処法を習得することは、対象者の福祉を実践するための道具的な関わりであると考えられるため、後者の活動に該当すると考えられる。

地域高齢者施設で禅的呼吸法を実践するために ——展望研究——

酒 井 晃 洋

1. 要旨

高齢社会にある本邦の寺院においては、地方において積極的な護寺の担い手として期待される若年層の檀信徒が減少する等の問題が顕在化しつつある。一方、求人倍率からも明らかになっているように、介護分野における、要介護支援者の増加と介護の担い手不足による需給バランスの不均衡が問題となっている。地方における若年者の不足、高齢人口の増加は、介護現場職員への負担増加を齎し、今後、一層深刻な問題となることが予想される。

本研究では、寺院が取り組む社会活動についての先行研究を精査し、寺院が高齢化の進む地域社会の一員として、どのように地域と協同し、高齢社会に一層顕在化する社会課題に取り組むことができるかについて、考察、検討を行うものとする。加えて、坐禅、特に呼吸法に関する実証的先行研究を精査し、寺院が、地域において、坐禅や呼吸法の実践により、高齢者やその支え手の健康増進を支援する地域資源の一助たるべく、その展望についての検討を行うものとする。

2. 寺院の取り組む社会活動についての先行研究

課題の検討にあたり CiNii を用いて先行研究の検索を行った。検索条件は、2023年10月28日現在、「仏教」かつ「社会活動」を検索語として、2000-2023年発表の原著論文を追加の条件として、58件の検索結果があった。そこから、本邦の仏教者が実践する社会活動を総括するものを2件確認した。以下、それぞれの総括する内容を記載する。長崎（2005）は、社会活動において、仏教思想がどのように関与をするのかという点から、「1、主体的動因としての仏教思想、2、解決方法としての仏教思想」の2種類に分類をしている⁽¹⁾。また、柱本（2023）は、社会活動における仏教教義の位置付けを明確にし、仏教者の（社会的）活動意義についてまとめている。その分類は、「1、福祉思想としての仏教教義、2、主体的契機としての仏教教義、3、技術論としての仏教教義」の3種類としている⁽²⁾。

ここで、両者の分類についての対比を表1に示す。両者は、その分類をする名称が異なるものの仏教における社会活動を、1、仏教を内発的動機として社会福祉を実現するもの、2、社会課題そのものに仏教的教義を活用し、課題解決に取り組

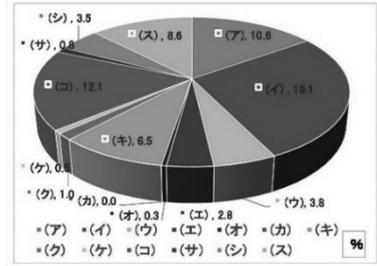
註

- (1) 1967年、南アフリカのバーナードによる世界初の心臓移植が行われ、翌年、日本初の心臓移植が行われた。その後日本国内では脳死・臓器移植に対し大きな不信感が高まり、日本の移植医療が停滞した。日本臓器移植ネットワーク HP <https://www.jotnw.or.jp/> 「移植医療の歴史」
- (2) 2010年「改正臓器移植法」が施行され、15歳未満の人でも、脳死下の臓器提供が可能となった。厚生労働省 HP <https://www.mhlw.go.jp/seisaku/2010/01/01.html> 「臓器移植法の改正内容」
- (3) 岩間淳子・松原静郎「生命倫理問題に対する大学生の意見—教育学科と看護学科の学生を比較して—」（桐蔭論叢第34号 2016年 p59-p69）
- (4) 岩間淳子・松原静郎「生命倫理問題に対する大学生の意見—臓器移植・脳死、終末期医療などに関する調査—」（桐蔭論叢第45号 2021年 p49-p56）
- (5) 北野 大「淑徳大学千葉キャンパス学生の生命倫理観」（淑徳大学研究論集第2号 2017）
- (6) 岩間淳子他「観察・実験を通じた生命倫理教育の実践的研究—看護学科における「動物の発生（魚）」を例に一」（理科教育学研究 Vol.52 No.3 2012年 p23-p31）
- (7) 上原真理子「生命観の変化（2004年～2009年の5コース学生調査から）」（帝京短期大学紀要（16）2010年 p85-p98）
- (8) 谷川友美「保育を学ぶ学生の倫理教育に関する研究—道徳的推論および道徳的発達段階の調査より—」（別府大学短期大学部紀要 30 2011年 p35-p46）
- (9) 田中丹史「脳死という死の基準と日本の生命倫理：その歴史的考察」（東京医科歯科大学教養部研究紀要第47号 2017年 p33～p47）
- (10) 註（6）と同様

参考文献

- ・日本臓器移植ネットワーク HP <https://www.jotnw.or.jp/>
- ・厚生労働省 HP <https://www.mhlw.go.jp/seisaku/2010/01/01.html>
- ・新保 哲（編・著）『日本人の生命倫理観—失われた精神性への回帰』（戎光祥出版）
- ・関根清三（編）『死生観と生命倫理』（東京大学出版会）

いる。それに対して、「あまりそう思わない」と答えた学生は205人（51.6%）、「そう思わない」と答えた学生は82人（20.7%）、合計すると7割以上、287人（72.3%）の学生が十分な情報が得られていないと答えている。そして、「臓器移植に関してどのような情報がほしいか」について、（**図 13**）「臓器移植の安全性等、移植医療の情報」76人



【図 13】

（19.1%）、「移植患者の選べられ方等の臓器移植の流れ」48人（12.1%）、「臓器移植の実施状況」42人（10.6%）等、移植医療に関する具体的な情報である実施状況、安全性、臓器移植の流れ等の情報を知りたいと思っている学生が合計すると4割強166人（41.8%）である。また、「臓器移植の体験についての情報を知りたい」が26人（6.5%）であり、未知なる臓器移植の体験者の声を聴きたいとするものである。その他、「意思の表示方法」、「政府等の支援」、「相談窓口の情報」、「臓器移植に要する費用」、「移植ができる施設等の情報」を求めているという結果であった。

5. まとめ

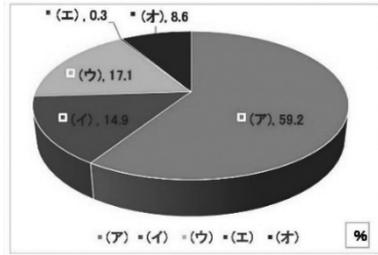
上述のように、今回の調査で「脳死」・「臓器移植」に多くの学生が肯定的であることがわかった。現代医療の発達に伴い、また、情報化社会の中で、瞬時に多くの情報が入手できる環境の中で、生命倫理観も自ずと変化していく。そのような状況の中で、「脳死」・「臓器移植」に関する情報は、常に公開されており、積極的な意思さえあれば獲得できる状況である。その多くの情報の中から正しい情報を取捨選択し、最終的に自らの意思で決定していく必要がある。今回の調査から、学生は、高い生命尊重の意識、そして他者への貢献の姿勢、高い生命倫理観を備えており、学生の多くは自らの臓器提供にも積極的な意思を持っているということがわかった。

今回の調査は、本学に在籍する女子学生の生命倫理観について「脳死」・「臓器移植」を観点とした調査であり、多くの学生にとっては、直接自らが直面する問題ではなく、非現実的な内容の調査であったと思うが、多くの学生に「脳死」・「臓器移植」を通して自らの生命倫理観について関心を持たせるきっかけにはなったと考えられる。学校教育、そして仏教教育の現場においても適切に指導することによって、学生一人ひとりの生命倫理観の確立を促すように指導していく必要がある。

今後、釈尊の説くすべての生き物の生命の尊厳を第一に考える生命倫理観を確立する必要があると考える。そして本学に在籍する女子学生のみならず、広く一般の次世代を担う若者の生命倫理観を調査、研究していく予定である。

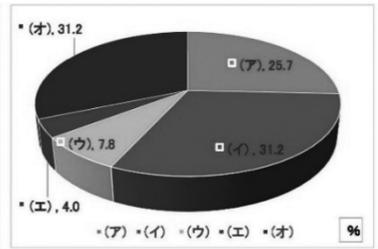
④ 「15歳未満の者の臓器提供について」

「15歳未満の者の臓器提供について」、(【図10】) 約6割、235人(59.2%)の学生が、「本人の意思を尊重すべきである」としている。また、「他の者(家族を含む)が代わって判断すれば良い」とするのが59人(14.9%)である。そして、「15歳未満の者は、適当な判断をできないが、他の者(家族を含む)が代わって判断することは適当でない」とするのが68人(17.1%)である。15歳未満の者においても個人の意思、尊厳を重視すべきであるとの意見である。



【図10】

そして「15歳未満の者の臓器移植について」、(【図11】) 家族のうち15歳未満の者の臓器提供の意思についてどう思うかについて、「本人の意思を尊重し、提供を認める」とするのが102人(25.7%)、「たぶん尊重し、提供を認めるとする」のが124人(31.2%)と、合計すると約6割、226名(56.9%)の学生が、臓器提供を認めるとしている。その反面、「たぶん尊重せず提供を認めない」とするのは31人(7.8%)、「尊重せず提供を認めない」とするのが16人(4.0%)で、合計すると約1割、47人(11.8%)の学生は、15歳未満の者の臓器提供を認めないとするものである。即ち、15歳未満の者は、適当な判断ができず、臓器提供をすることは適当でないとする意見である。そして家族内においても、その時になってみないとわからないとする意見が約3割、124人(31.2%)であり、家族間においては、さらに複雑な感情が支配していると考えられる。

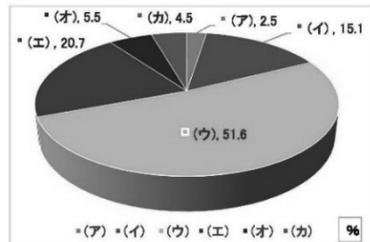


【図11】

最後に、「臓器移植に関する情報について」、(【図12】) 「十分な情報が得られているか」について、「そう思う」と答えた学生は10人(2.5%)で、「どちらかというと思う」と答えた学生は60人(15.1%)、合計すると約2割弱、70人(17.6%)の学生が答えて

⑤ 「臓器移植に関する情報について」

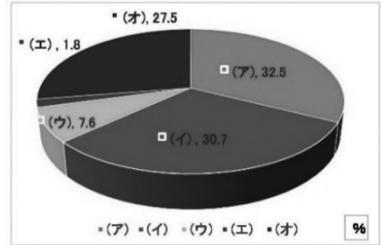
最後に、「臓器移植に関する情報について」、(【図12】) 「十分な情報が得られているか」について、「そう思う」と答えた学生は10人(2.5%)で、「どちらかというと思う」と答えた学生は60人(15.1%)、合計すると約2割弱、70人(17.6%)の学生が答えて



【図12】

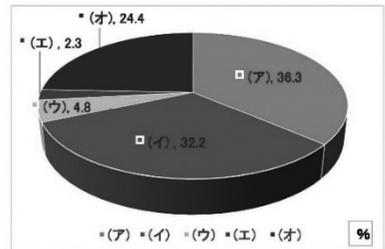
210人（52.9%）の学生が提供したいと考えている。その反面（オ）「提供したくない」39人（9.8%）で約1割の学生が、提供したくないと答えている。脳死下における臓器の提供よりも、心臓死下における臓器の提供をしたという数値が下回っている。そして脳死下における臓器の提供をしたくないという数値よりも、心臓死下における臓器の提供を提供したくないという数値が上回っている。今回の調査では、心臓死下における腎臓や眼球の臓器提供であり、眼球の摘出、提供について、やはり抵抗感があったのではないかと考えられる。

次に、「家族について」、**【図8】**「脳死下で自分の家族が臓器提供の意思を表示していた場合」は、（ア）「尊重し、提供を認める」129人（32.5%）、（イ）「たぶん尊重し、提供を認める」122人（30.7%）で、6割強、251人（63.2%）の学生が、臓器の提供を認めている。その反面、「たぶん尊重せず、提供を認めない」30人（7.6%）、「尊重せず、提供を認めない」7人（1.8%）、合計1割、37人（9.4%）の学生が臓器提供を認めないとしている。



【図8】

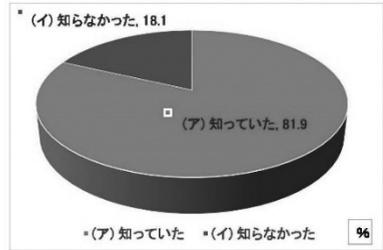
また、3割、109人（27.5%）が、「その時になってみないとわからない」と答えている。それは様々な条件により、判断が異なるとても難しい状況である所以である。そして「心臓死下で、自分の家族が、臓器提供の意思を表示している場合」は、**【図9】**（ア）「尊重し、提供を認める」144人（36.3%）、（イ）「たぶん尊重し、提供を認める」128人（32.2%）で、7割弱、272人（68.5%）の学生が、臓器の提供を認めているものである。その反面、（ウ）「たぶん尊重せず、提供を認めない」19人（4.8%）、（エ）「尊重せず、提供を認めない」9人（2.3%）と、合計1割弱、28人（7.1%）の学生が臓器提供を認めないとしている。また、2割強、97人（24.4%）の学生が、その時になってみないとわからないと答えている。それは脳死下の臓器提供と同様に、判断が難しい状況であるが、新たな死の判定基準である脳死下の臓器提供よりも、従来の心臓死下の臓器提供の方が受け入れやすいと考えることができる。即ち、脳死に対する認識が深まっていない所以であると考えられる。今後、脳死に対する認識が深まるにつれて、脳死下における臓器の提供の数値が上回ることが予測される。



【図9】

② 「臓器移植意思表示カード・シール、医療保険の被保険者証について」

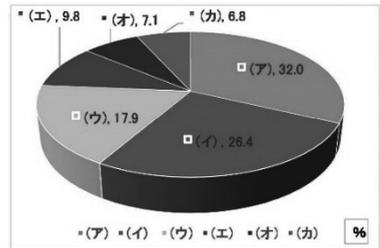
「臓器移植意思表示カード等について」、
 (【図5】) その認知度は高く、8割以上、325人(81.9%)の学生が、その存在を認知していた。しかし、その所有率は低く約2割強、86人(21.7%)で、約8割弱、309人(77.8%)の学生が所持していない現状である。その臓器移植意思表示カード等の所有者の中で、「脳死下での臓器移植提供の意思を記入している」9人(2.3%)で、「心臓死下では」3人(0.8%)と、「脳死下と心臓死下の臓器提供の意思の記入」は12人(3.0%)である。現状において、「臓器移植意思表示をしている」は合計24人(6.1%)である。その記入していない理由としては、「自分の意思が決まらない」24人(6.0%)であった。それはとても難しい判断ゆえに、臓器移植意思表示カード等へ自分の意思を表明していないというものである。また、臓器移植意思表示カード等を持っていない理由の中で、「臓器移植に抵抗感があるから」25人(6.3%)というのが多数意見であった。



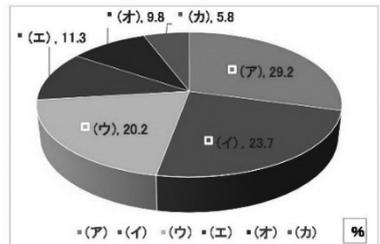
【図5】

③ 「臓器移植に対する意識について」

「臓器移植に対する意識について」、(【図6】) 「脳死下における心臓と肝臓等の臓器提供について」、(ア) 「提供したい」127人(32.0%)、(イ) 「どちらかといえば提供したい」105人(26.4%)と約6割、232人(58.4%)の学生が提供したいと考えている。その反面1割弱28人(7.1%)の学生が提供したくないと答えている。今回の調査で約6割、232人(58.4%)の学生が、脳死下において自らの臓器の提供を考えており、多くの学生が積極的な提供の意志を示している。



【図6】

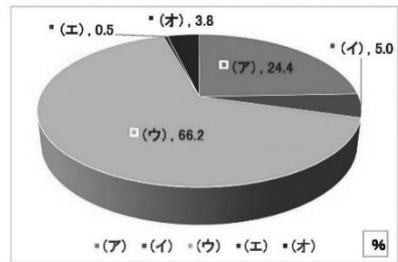


【図7】

次に、「心臓死下における腎臓や眼球の提供について」、(【図7】) (ア) 「提供したい」116人(29.2%)、(イ) 「どちらかといえば提供したい」94人(23.7%)と5割強、

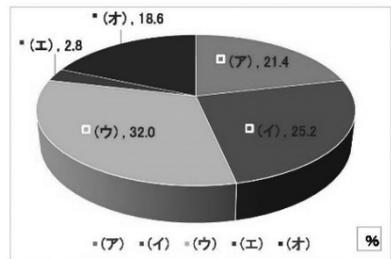
臓器提供を認めるべき」208人（52.4%）、（イ）「本人の書面による意思表示がない場合でも、他者の証言など何らかの手段により脳死での臓器提供の意思を確認できる場合には、脳死での臓器提供を認めるべき」141人（35.5%）、（ウ）「脳死での臓器提供について拒否の意思表示があった場合でも、家族の承諾があれば脳死での臓器提供を認めてよい」23人（5.8%）であり、これら脳死下での臓器提供について賛成の意見は合計9割以上、372人93.7%であり、脳死下での臓器提供は、本人・家族の承諾があれば、積極的に進めていくことが望ましいという意見である。即ち、脳死下における臓器移植を積極的に進めていくことに対して賛成の学生がほとんどを占めているという結果であった。

また、「本人の意思が確認できない場合について」は、**【図3】**（ア）「本人の臓器提供の意思が確認できないのだから脳死での臓器提供を認めるべきではない」97人（24.4%）、（イ）「脳死での臓器提供を拒否していないのだから提供を認めてよい」20人（5.0%）、（ウ）「提供を認めるか否かは家族の判断に委ねるべき」263人（66.2%）であり、本人の意思が確認できない場合においても7割強、283人（71.2%）の学生が、臓器提供を認めてよいとの意見である。



【図3】

そして「臓器移植を受ける患者を公平かつ適正に選択するために、臓器提供者が移植を受ける者を自由に指定できないことについて」、**【図4】**（ア）「臓器を提供する意思を表示する者が、移植を受ける者を自由に指定できるようにするべき」85人（21.4%）、（イ）「臓器を提供する意思を表示する者が、移植を受ける者を身近な者などに限った上で、自由に指定できるようにするべき」100人（25.2%）の4割強、185人（44.6%）の学生が、臓器提供の意思表示をする者が、移植を受ける者を自由に指定できるようにするべきであるとの意見が多かった。それは当然の感情であるが、脳死・臓器移植を自らの家族等の身近な存在に限定して考えていることに由来していると考えられる。



【図4】

3. 調査概要

【「脳死・臓器移植アンケート」調査概要】

実施内容は、①「臓器移植法について」、②「臓器移植意思表示カード・シール、医療保険の被保険者証について」、③「臓器移植に対する意識について」、④「15歳未満の者の臓器提供について」、⑤「臓器移植に関する情報について」、以上の5項目を中心とする調査を実施した。

〔調査概要〕

実施日：令和2年度～令和5年度

調査対象：駒沢女子大学 健康栄養学科（170名）・人間総合学群（42名）、駒沢女子短期大学 保育科（185名）の合計397名が対象

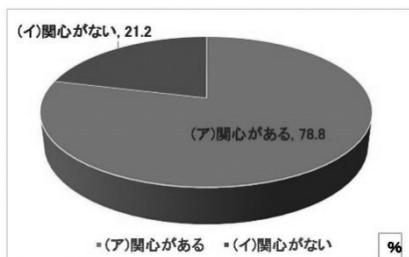
調査方法：WEBアンケート（Google Formsを利用）ラジオボタン、チェックボックス、テキストボックスの回答タイプを併用する。

4. 調査結果

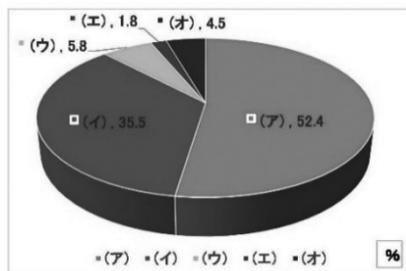
①「臓器移植法について」

「臓器移植法について」、(【図1】)「あなたは、臓器移植に関心がありますか。」という質問に対して(ア)「関心がある」313人(78.8%)、(イ)「関心がない」84人(21.2%)であり、学生の約8割、313人(78.8%)の学生が臓器移植への関心を示している。そして「関心がある」と答えた学生の中で、臓器移植に関心を持った理由として、「身近に、臓器移植者(または臓器移植希望者)がいるから」と答えた学生が9人(2.3%)の学生の家族の中に臓器移植希望者が存在していることがわかった。また、臓器移植への関心の最大の理由は、「テレビ、ラジオで話題になっているから」という意見が102人(25.7%)を占めており、メディアの与える影響力の大きさが伺える。

次に、「脳死下での臓器提供について」、(【図2】) (ア)「本人の書面による意思表示がある場合に限り、脳死での



【図1】



【図2】

女子学生の生命倫理観について ——「脳死」・「臓器移植」を通じて——

岡本啓宏

1. はじめに

近年の移植医療の発達は目まぐるしく、日本の移植医療は、1960年代のアメリカ等の諸外国における移植医療の開始と同時期にスタートした⁽¹⁾。そして2010年の「改正臓器移植法」の施行により、臓器移植件数が大きく増加している⁽²⁾。世論は、この移植医療の発達にわりと好意的である。そのような状況の中で、日本の次世代を担う駒沢女子大学・短期大学に在籍する女子学生（以下、学生）の生命倫理観を調査し、現代に即し、釈尊の生命尊重の教えを再認識する必要があると考える。

そこで今回の調査は、「脳死」・「臓器移植」を通じて学生の生命倫理観を探ろうとするものである。調査結果によれば、約8割（78.8%）の学生が臓器移植への関心を示し、9割以上（93.7%）の学生が、脳死下の臓器提供を認めるべきとしている。そして学生の多くは自らの臓器提供にも積極的な意思を持っていることがわかった。

2. 先行研究について

女子学生の生命倫理観について、「脳死」・「臓器移植」を通じた先行研究は、数件確認することができた。生命倫理観について「脳死」・「臓器移植」に関する研究として、「生命倫理問題に対する大学生の意見」（岩間他2016）⁽³⁾、「生命倫理問題に対する大学生の意見」（岩間他2021）⁽⁴⁾、「淑徳大学千葉キャンパス学生の生命倫理観」（北野2017）⁽⁵⁾、等があり、また、生命倫理観に関する研究として「観察・実験を通じた生命倫理教育の実践的研究」（岩間他2012）⁽⁶⁾、「生命観の変化」（上原2010）⁽⁷⁾、「保育を学ぶ学生の倫理教育に関する研究」（谷川2011）⁽⁸⁾、「脳死という死の基準と日本の生命倫理：その歴史的考察」（田中2017）⁽⁹⁾等を挙げることができる。これらの先行研究の中で、仏教的な見地からの調査、研究についてはほとんど見ることができなかつた。女子学生の生命倫理観を確立するにあたり、「学校教育においても生命倫理教育や生命観育成の意義が報告されている（岩間他2012）。」⁽¹⁰⁾と述べているように、学校教育、そして仏教教育においても釈尊の説く生命尊重の教えを基に適切に指導していく必要があると考える。

仏教保育の要点を考える（佐藤）

ついて一」（『鶴見大学仏教文化研究所紀要』第25号 2020年3月）

「改めて保育の原点としての仏教保育を考える ―〈死を見すえた生命尊重教育〉の必要性について一」（『鶴見大学仏教文化研究所紀要』第26号 2021年3月）

ここでは二つの事例（③と⑧）を紹介しただけだが、仏教保育の要点は「子どもたちが〈いのち〉としっかりと向きあえる環境を作る」ことにあるのではないかと筆者は考えている。地球にはさまざまな生きものが存在するが、どの〈いのち〉もたった一つしかない「かけがえのないもの」である。野菜の栽培やお友だちとのあそびの中で、そのことに気づくと自分だけでなくお友だちも小さな虫も花壇の花も大切にすることが育っていく。その一例が「クモがかわいそうだよ」という言葉になったのである。

その上で、職員にはさまざまな機会を通じて次のような意識を求めている。

- ①指導者という意識で上から目線ではなく、一人の人間として子どもと関わる。
- ②子どもの心を、子どもの気持ちになって受けとめる。
- ③子どもが、自分の気持ちを素直に話せるように向きあう。

このような気持ちで園児と関わることによって、人として重要な「思いやりの心」が育まれていくのではないだろうか。そして、それこそが仏教保育で重要視しなければならないことではないだろうか。

この問題はとても難しく、簡単に答えを出すことはできません。けれども、みんなで一緒に考えたことがとても良かったと先生は思いました。年長さんは来年の四月になると小学校に入学して、いろいろな勉強をするようになるでしょう。〈1 + 1 = 2〉のように、答えが一つにきまっている勉強もありますが、そうでない勉強もあると思います。

先生は職員会議で、そうした考えを他の先生方に伝えました。園長先生も「そのように考えることはとても大切ですね」と言って、「セミを助けることが善いかどうか、私も答えを一つには決められませんが、これからの毎日の保育活動を通じて、子どもたちが〈いのち〉について考える場を作っていくことにとても大きな意味があると思います」と、まとめてくださいました。

4. 〈いのち〉について考えることが大切

地球上には、八百万種類以上の生き物が存在していると言われます。けれども、これまでに発見されて名前がつけられたり一生の姿が知られたりしているのは、そのうちわずか一割くらいだそうです。そして、このようにたくさんの動物や植物が関わりあいながら生きているのです。それを「共生」と言います。

もちろん、「食べたり食べられたり」といった関係も多いでしょう。境内では季節ごとにいろいろな花が咲きます。花を見に行くことは、子どもたちの楽しみの一つです。花を見ていると、チョウやいろいろな虫がやってきます。「せんせー、この虫なあに」と新米先生は質問攻めにされます。その虫を野鳥が来て食べています。中には、食べられないように自分を守っている生き物もいるのです。

（後略）

子どもの育ちにおいて、遊びはとても大切なものです。子どもたちは遊びを通じて、いろいろな経験をし、人と関わり、学びを深め、成長していきます。子どもと遊びは切り離すことのできないものです」と述べている。（読売新聞 2023年10月28日、「遊び、日々の余裕の中から」）

（2）このことに関しては次の拙稿を参照して下さい。

「仏教保育に対する保育科学生の意識変化について ―〈仏教保育〉の授業を中心に―」（『鶴見大学仏教文化研究所紀要』第13号 2008年4月）

「仏教保育と食育について ―〈いのち〉を大切に作る心を育てるために―」（『鶴見大学仏教文化研究所紀要』第19号 2014年3月）

「保育者をめざす学生に必要な仏教の生命観 ―〈いかせいのち〉の保育に

は目を輝かせて先生に報告します。

とつぜん、ひとりの子が「せんせーっ」と大きな声で叫びました。先生が「どうしたの」と聞くと、本堂の屋根の下を指さしながら「見て、見て」と言います。そこには大きなクモの巣があって、一匹のセミが必死にもがいていたのです。けれども、クモの巣には粘り気がありますから逃げられません。

巣の端の方を見ると、こわそうな顔をした大きなクモがセミの方に近づこうとしています。別の子が「せんせい、セミさんがかわいそうだよ」と言います。先生も「そうだね、セミを助けてあげようね」と言って、本堂の裏から長い竹の棒をもってきました。

2. クモがかわいそうだよ

先生が竹の棒でクモの巣からセミを逃がそうとした時です。ふだんはあまり話をしない子が「せんせい、そんなことをしたらクモがかわいそうだよ」と言いました。その声を聞いた先生は、はっとしました。クモは一生懸命に巣を作ったのでしょう。そして、〈食べもの〉が巣にかかるのをじっと待っていたことに気がついたからです。

先生は思わずその子に「ごめんね」と言いました。その子にもっこりしています。みんなはまた、虫探しを始めました。地面に拓いた小さな穴に、セミの羽根を運びこもうとしているアリがいました。羽根はとても大きくて穴には入りそうもありません。それでも、自分の身体よりもずっと大きな羽根を一生懸命に穴の中に入れようとしているアリのようすを、子どもたちはじっと見えています。

六地蔵の顔や持ち物を見くらべていた子が足もとのセミの「死がいの」を発見して、先生の手を引っ張って連れてきました。セミの身体には数えきれないくらい多くのアリがいて、忙しそうに動きまわっていました。先生は「セミは十日くらいしか生きられないこと」や「アリがエサにするために少しずつ巣に運んでいること」などを説明しました。子どもたちはみんな、びっくりした表情でした。

3. 生かしあっている〈いのち〉

境内からもどった先生は、「先生はセミがかわいそうだと思っていたけれど、クモだってお腹がすいたら食べたくなるんだよね」と話しかけました。子どもたちはみんな、先生の顔を見つめながら真剣に話を聞いていたそうです。先生が保護者とのやりとりをするための「連絡帳」に、境内のできごとを書いたことは言うまでもないでしょう。

なことが学べます。それは、〈いのち〉にはそれぞれの色や形があることです。そして、先生が教えなくても、子どもは野菜を育てながらそのことに気づいていきます。

3. 町中にある園でのとりくみ

（中略）

4. ミニトマトを採らない子どもたち

毎年のことですが、収穫の時期が近づくと、子どもたちの目が輝き始めます。ミニトマトが少しずつ色づいてきた頃、年長組の子どもたちが「先生、いつ採るの」と聞いてきました。先生は、ほかのクラスの先生と相談して採る日を決めました。（中略）

トマトを採る日、子どもたちはわくわくした表情で畑に行きました。ところが、「さあ採りましょう」と先生が言っても、だれひとり採ろうとしないのです。不思議に思った先生が「どうしたの」と聞いたところ、ひとりの子が「だって、かわいそうなもの」と答えたそうです。その言葉を聞いた先生の目には涙が浮かんでいました。毎日、お世話をしているうちに、子どもたちの心にやさしい気持ちがめばえてきたのでしょうか。

- ④ 「生かされて生きる」（日仏保発行『月刊仏教保育カリキュラム』2017年3月号掲載）命の繋がりの不思議さを考えるための職員用配付資料
- ⑤ 「保育の原点とは何か」（日仏保発行『月刊仏教保育カリキュラム』2020年4月号掲載）園児一人一人としっかり向きあうための職員配付資料
- ⑥ 「楽しさや好奇心は学びの原動力」（日仏保発行『月刊仏教保育カリキュラム』2020年11月号掲載）落ち葉のダンス（風に吹かれて飛んでいるいるようす）を真剣に追いかけて不思議そうにしている心に向きあう大切さ
- ⑦ 「運動会と大玉ころがし」（日仏保発行『月刊仏教保育カリキュラム』2020年10月号掲載）みんなで協力する心を大切に

【子どもの姿②】

- ⑧ 「クモの巣に捕まったセミ」（日仏保発行『月刊仏教保育カリキュラム』2019年9月号掲載）〈いのち〉について考えることが大切

1. 境内のでできごと

暑い夏も終わりに近づいているのですが、太陽がキラキラと輝いてまぶしい青空が広がっています。今日は年長さんが散歩に来る日です。子ども園のとなりにあるお寺の境内は広々としていて、樹齢が百年を超える老木や、子どもが五人くらいで手をつないでも届かない太い木が何本もあるので、色々な虫と出会えます。虫を発見するたびに、子どもたち

- ②「カブトムシのお墓」（日仏保発行『月刊仏教保育カリキュラム』2020年9月号掲載）
夏の終わりに死んだカブトムシのお墓を作ってお参りすることで、子どもが生きものの死ぬことを実感している）。

【子どもの姿①】

- ③「野菜の栽培と〈いのち〉教育」（日仏保発行『月刊仏教保育カリキュラム』2016年8月号掲載）ナスやキュウリ、ミニトマトやピーマンなどを育てることで、さまざまな葉っぱの色や形があることに気づき、ミニトマトが熟しても「かわいそう」と思って採るのをためらう姿が見られた。子どもなりに「命の大切さ」を感じている。

1. ナスとキュウリの花

保育園の裏にある畑で、ナスやミニトマトが食べごろになっています。大型連休の頃に、先生がみんなで苗を植えたものです。キュウリやピーマンもあります。真っ赤な太陽がじりじりと照りつけるこの時期には、毎日たくさん収穫ができます。

収穫も楽しみです、私にはもっと関心を寄せていることがあるのです。それは、ナスやキュウリの花が咲くと子どもたちの目が輝くからです。ナスの花は紫色で、キュウリの花は黄色です。ミニトマトも黄色ですが、ピーマンは白です。花が咲き始めると、子どもたちは色の違いにすぐ気がついて先生に報告にくるのです。

色だけでなく、花の形もそれぞれ異なっています。花は茎の下の方からだんだんと上の方に咲いていくのです。一度に咲くわけではありません。

2. さまざまな葉っぱの色や形

花の色が異なっていることには、子どもたちもすぐに気がつくしますが、葉っぱはどれも緑色をしていますから、同じように見えます。けれども、ナスとキュウリでは葉っぱの形が違ってきますし、同じような緑色をしていても、比べてみると、緑の濃さが微妙に違っていることが分かるでしょう。

そして、じつはそのことに気づいている子もいます。子どもの観察力の鋭さに驚かされることが少なくありません。もちろん、一人ひとりによって興味の対象は異なりますから、すべての子どもが気づかなくてもよいのです。

都市化が進んだ現代社会は、〈いのち〉の姿が見えにくくなったと言われます。けれども、野菜を育てることによって、〈いのち〉について大切

期の知識教育」に関心が向けられて、多くの子どもたちは自由にのびのびと遊ぶ機会が奪われていると言わざるを得ない。子どもは大人のミニチュアではないし、親の所有物でもない。少しでも早くから「より多くの知識」を詰めこむことが将来の受験や就職活動に有利になるという親の思いこみで、子ども本来の生長が妨げられてはならないはずである。

大人に比べると、子どもにできることは限られているし力も弱い。しかし、子どもだからといって何も考えていないわけではない。自分なりの思いを持って周囲の大人をしっかりと視ているので、それを尊重することには大きな意味がある。適切な助言は必要だが、上から目線での押しつけは子どものためにならないことを知るべきであろう。

子どもは、いろいろなお友だちとの主体的な遊びを通して、一人ひとりの考えに違いがあることに気づいたり、譲りあうことの大切さを知ったりするのである。みんなと協力することの意味がわかり、感謝の気持ちが芽生えてくる。失敗をくり返しながら最後までやりとげる感動を味わうこともできるだろう。

筆者は現在、こども園の理事長として運営に関わっている（先代住職が1954年に無認可で創設した保育園が、認可保育園を経て幼保連携型認定こども園に移行）が、教え子であった30年前の短大卒業生に園長を任せて、園児も職員も主体的にのびのびと活動できるような環境作りを心掛けている⁽¹⁾。

当然のことながら認可園としての保育活動は「幼保連携型認定こども園教育・保育要領」に基づいているが、寺院が設立の母体であることから、「三仏忌」等の仏教行持を行っている。また、筆者は本務校に勤務する傍ら、鶴見大学短期大学部保育科で17年間、非常勤講師として必修科目の〈仏教保育〉の授業も担当したが、その際に仏教と保育という異質の分野を結びつける方法として「いのち」をキーワードに学生と仏教保育のあり方を考えてきた。

具体的には、仏教を特徴づける教えとして「天上天下唯我独尊（誰の命もかけがえないものである）」と「縁起（あらゆる命が関わりあって存在している）思想」を根幹とした保育活動を進めているが、この二つの教えを保育活動として展開することで、命を大切に作る心が育めることを確信するようになった⁽²⁾。

4、生命尊重の心を育むための活動例

そこで、資料に基づいて具体的な子どもたちの姿を紹介してみよう。

- ①「〈いのち〉とはなにか」（公益社団法人日本仏教保育協会発行、以下「日仏保」と略称『月刊仏教保育カリキュラム』2016年5月号掲載）職員に命の尊さを説明する資料として配付

2、命の本質が見えにくくなった現代社会

生と死の間には絶対的な断絶がある。私たちに与えられているのは「一度限りの生」であり、死んだら絶対に生き返ることはできない。それゆえ、命を大切にすることには大きな意味があるはずだが、最近では私たちに「死」があることが忘れられたのではないかと思いたくなるようなできごとが多くなったように感じる。

その一つは、「人間が死んでも生きかえると考える小中学生がかなり存在する」という調査結果である。詳しくは前掲『学術大会紀要（第24回）』を参照していたが、頻繁に報道される「残酷な事件」を目にすると、小中学生だけでなく大人にも同じような意識が広がっているのではと思えてならない。

このような日本の状況に対して、社会思想家の佐伯啓思（京都大学名誉教授）は2021年に出版した『死にかた論』（新潮選書）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、いくら思考から死を排除したからといって私たちが永遠に生きられるようになるわけではない。それゆえ、佐伯は「死から目をそらしているのではなく、死を意識した上でどのように向きあうかを考える必要がある」と言うのである。

筆者は以前、核家族化や都市化が進んだ近代社会では命の本質が見えにくくなると考えて「いのちの姿を見つめる」と題する短い文章を発表した（曹洞宗宗務庁発行『禅の友』2001年2月号）ことがあるが、出産や死が家庭から遠ざけられた現代社会では、生と死という重大な場面を認識することが難しくなったことは否定できないであろう。

そのため、子どもたちに命を大切にすることを育てるには、「命を大切にしましょう」と「言葉で教える」だけでは不十分なことに気づく必要がある。教えるのではなく、毎日の生活でさまざまな命（人や動物や植物等）と触れあう体験（その代表が「遊び」であろう）を重ねる中で、感じたり考えたりすることによって、人として最も重要な「命を大切にする心」が育まれていくのではないだろうか。

それゆえ、「教育要領」にも「保育指針」にも幼児の自発的な活動としての遊びが重要な学習であることが明確に示され、知識を学ぶお勉強ではなく体験が重視されているのである。

3、人間形成に重要な「あそび」や体験

乳幼児が人として成長する中で、遊びの担っている役割が非常に大きいことは間違いないのだが、残念ながら現代は「お受験」という言葉に象徴されるように「早

仏教保育の要点を考える ——「クモがかわいそうだよ」の言葉から——

佐藤達全

1、はじめに

本研究センター第24回学術大会（2022年11月1日）で、筆者は「現代日本における生命尊重教育の必要性」と題する発表を行った。それは、あまりにも簡単に自分や自分以外の生命を傷つけたり死に至らしめたりする事件が多くなっているため、幼児期から命を大切にすることを育てることが不可欠と考えたからである（発表の概略については『学術大会紀要（第24回）』を参照していただきたい）。

筆者は40数年間、短大や大学において保育者（幼稚園教諭・保育士・保育教諭）の養成に関わってきた。その中で強く感じたのは、人間の成長や発達にとって幼児期の生活がいかに重要であるかということである。昔から「三つ子の魂百まで」と言われてきたように、幼児期の生活体験が子どもの人格や生活習慣の形成に大きく影響することが確認され、近年は教育や発達だけでなく脳科学の分野における科学的な裏づけもなされている。

それ故、幼児期の教育や保育のあり方を示した「幼稚園教育要領」や「保育所保育指針」「幼保連携型認定こども園教育・保育要領」には次のように示されている。

「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」（幼稚園教育要領）

「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」（保育所保育指針）

「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」（幼保連携型認定こども園教育・保育要領）

このように、幼児期の教育や保育は人間形成に大きな意味を持っているのだが、なかでも幼児期に命を大切にすることを育むことは特に重要と言えよう。それは、命は誰にも一つしかないものであり、一度失ったら二度と取り返すことができないからである。

新しい葬送と死者の尊厳（谷山）

鎌倉新書, 「いいお墓 第13回 お墓の消費者全国実態調査(2022年)」

<https://www.kamakura-net.co.jp/newsttopics/10263/> (2023. 12. 5 取得)

喜多村悦史(2020)「厚生労働科学特別研究事業 墓地埋葬をめぐる現状と課題の調査研究
令和2年度 総括研究報告書 令和3年3月」厚生労働省

寿台順誠, 2013, 「死別の倫理—グリーンワークと喪の儀礼」, 『生命倫理』(23), 14-22.

総務省行政評価局「遺留金等に関する実態調査結果報告書 令和5年3月」

https://www.soumu.go.jp/main_content/000870888.pdf (2023年12月7日取得)

武井真固, 2013「人間の尊厳と自立の在り方」, 『高田短期大学介護・福祉研究』(3) 19-31.

田近肇, 2020, 「葬送の自由と死者の尊厳」, 『法学セミナー2020年』(788), 20-32.

谷山昌子, 2022, 「行政が守る死後の尊厳—横須賀市終活支援の事例から—」『葬送文化』
(23) 8-19.

——, 2023, 「現在の日本における散骨—散骨を選択する人たちを対象とした調査から—」
日韓次世代学術フォーラム『次世代人文社会研究』(19) 141-161.

辻井敦大, 2023, 『墓の建立と継承 「家」の解体と祭祀の永続性をめぐる社会学』晃洋書房.

中村剛, 2018, 「尊厳と人権の意味」, 『社会福祉学』第59巻第1号 p1-12.

横村久子, 2018, 「単身化社会・無縁化社会の進行と葬送・墓制の三つの方向」, 『現代日本の
葬送と墓制：イエ亡き時代の死者のゆくえ』吉川弘文館, 88-141.

村上興匡, 2018, 「葬儀研究からみた弔いの意味づけの変化」, 鈴木岩弓・森謙二編, 『現代日
本の葬送と墓制：イエ亡き時代の死者のゆくえ』吉川弘文館, 131-148.

森謙二, 2000, 『墓と葬送の現在—祖先祭祀から葬送の自由へ』東京堂出版.

——, 2005, 「埋葬と法—家族・市民社会・国家」, 『法社会学』(62), 87-98.

——, 2014『墓と葬送のゆくえ』吉川弘文館.

山崎将文, 2011, 「福祉における人間の尊厳—憲法学からのアプローチ」, 『憲法論叢』(18),
25-54.

山田慎也, 2007, 『現代日本の死と葬儀—葬祭業の展開と死生観の変容』東京大学出版会

——, 2022, 「引き取り手のない故人の葬送と助葬制度」『無縁社会の葬儀と墓 死者との
過去・現在・未来』吉川弘文館, 37-58.

新しい葬送と死者の尊厳（谷山）

に関する調査結果をまとめたものである。期間は1990年7月5日～15日、対象は人口30万人以上の都市に居住する20歳以上の者、標本数3,000人とした層化2段無作為抽出法による。有効回収数は2061人（68.7%）であった。

- (5) 喜多村悦史が研究代表者を務める、厚生労働科学特別研究事業「墓地埋葬をめぐる現状を課題の調査研究令和2年度総括研究報告書 令和3年3月」を参照した。この調査は、散骨に関する国民の考えを把握することを目的として行われた。調査期間は2020年10月30日から11月2日で、対象は全国40歳～89歳男女1,000名（散骨経験者・散骨未経験者各500名）を対象としたインターネット調査である。回答数は13,879人（散骨経験者500人を抽出するためスクリーニング調査を行った）。男女50%ずつ、各年代20%ずつをランダムで抽出して調査に活用した。
- (6) 無縁社会とは、2010年1月末に放送されたNHKスペシャル『無縁社会』の放送を機に一般に広まった言葉で、家族や地域とのつながりが希薄になり、近隣で挨拶を交わすこともなく、社会のなかで孤立して生きる人が増加している様子を表している。
- (7) 森は「埋葬義務」を、死者を埋葬しなければならないことを前提に、誰に埋葬義務があるか、誰がその費用を負担すべきか、どこにどのような方法で埋葬されるかを明確にしていく議論である、と述べる。
- (8) 澤井敦は、死亡診断書や死亡届を届け出るなど法的な手続きによって確認される死の次元を「法的死」、通夜や葬式など死者儀礼を通じて近親者や関係者のなかで死が確認される死の次元を「儀礼的死」、本人の社会的存在の終焉という事態を「社会的死」とし、これらを「死の社会的側面」と呼び、「死の肉体的側面（生物学的死、臨床的死）」と区別している（澤井2008:126-127）。

参考文献

- 朝日新聞デジタル, 2023年11月18日「(between 読者をつくる) お墓に入りたいですか？」
<https://digital.asahi.com/articles/DA3S15793747.html> (2023. 12.10 取得)
- 井上治代, 2015, 「現代日本における樹木葬の実態と今後—背景・形態・申込者の状況—」, 東洋大学ライフデザイン学部, 『ライフデザイン学研究』(11) 235-247.
- 上田裕文, 2020, 「北海道の公営墓地における「墓じまい」の現状」『ランドスケープ研究』(83) 5, 621-626
- NHK「無縁社会プロジェクト」取材班編, 2010, 『無縁社会“無縁死”三万二千人の衝撃』文藝春秋.
- 岡村毅・杉山美香・枝広あや子・宮前史子他, 2020, 「尊厳を守るには：大規模団地で孤立する高齢者の意思決定支援を振り返る」『日本老年医学会雑誌』(57) (4), 477-474.

7. まとめと今後の課題

生前の孤独・孤立問題については、解決策を求めるための立法が進んだが、身寄りのない人の死後や引取り手のない遺骨・遺体については、これまであまり議論されてこなかった。法的死、儀礼的死を含む社会的死⁽⁸⁾は、いずれも他者の関与を必要とするものである。生前における個人化、孤独対策とともに、死後における個人化・無縁化対策を急ぐ必要性があるだろう。

本稿で明確な結論を出すことはできなかったが、本人意思を反映することなく、無縁納骨堂に納められたり、誰からも弔われない死者が増え続けているという現状が、国民の宗教的感情に適合し、また公共の福祉の見地から支障なく行われているといえるだろうか。日本は、社会として「三人称の死」に向き合わざるを得ない状況に来ているだろう。

墓埋法では、火葬または土葬のみが前提されているだけであり、火葬後の焼骨の扱いについては明確な規定がない。そのため、現在のようにさまざまな扱いが可能となっていると考えられる。本稿では墓埋法について詳細を検討することはできなかったが、墓埋法の基本目的が公衆衛生政策であり、公共の福祉や宗教的感情に基づく規制が可能であっても、その詳細が規定されていない点に限界がある（森 2018、辻井 2023）。墓埋法で想定されていない形式の葬送は、今後ますます多くなると考えられる。現行の法律で不十分な点を十分に議論したうえで、国民の宗教的感情に則し、公共の福祉の見地に支障なく営まれる葬送について何らかのルール作りが必要だろう。

註

- (1) 「終活」は、2009年『週刊朝日』連載記事で造語として使われたのが始まりで、当初は自分の葬儀や墓について生前に準備することをさしたが、次第に医療や介護、身辺整理、遺言、相続準備なども含まれるようになった（小学館 日本大百科全書による）。
- (2) 「すすめる会」は、自然葬を、墓でなく海や山などに遺灰を還すことにより、自然の大きな循環の中に回帰していこうとする葬送の方法の総称としている。（出典：「自然葬について」、「NPO法人葬送の自由をすすめる会」HP、<https://www.shizensou.net/shizensou/>）
- (3) 認定NPO法人エンディングセンターは2005年に、東京都内で初めての樹木葬墓地を完成させた。
- (4) 内閣府広報室2002年7月「世論調査『墓地に関する世論調査（平成2年7月）』」は、墓地に関する意識と所有、新形式墓地等に関する考え方、墓地等の各施設への協力など

支持する人たちにとっては、それは〈やむを得ない・不本意〉な選択である可能性が考えられる。実際、新しい葬送は、すでに埋葬された遺骨の改葬、墓地返還の理由（いわゆる「墓じまい」）や行き場のない遺骨問題解決のために、そうせざるを得ない人たちの選択肢となっているケースが少なくない（上田2020、谷山2023）。その結果、見送る側の都合や遺された者の事情から散骨が行われたり、既に墓に埋葬され永い眠りについてた故人が掘り起こされる事態が起きている。

横須賀市は、本人意思に反して自治体の倉庫やキャビネットに置かれたり、無縁墓に納められたりする遺骨が増え続けている状況を、市民の宗教的感情を尊重するという意味において、死者の尊厳が保たれているとは言い難い状況であると判断していた。

「尊厳」という言葉については、憲法哲学、生命倫理の領域をはじめ、人権、自立の関係について議論されているものが多いが、その意味を明確に述べているものはほとんど見当たらない。ただ、第一義的には、その人の体面を貶めることなく、名誉や自尊心を傷つけないことが基本である。例えば、社会福祉や介護の領域では、他者の存在の大切さ、他者への責任（＝倫理）（中村2018）、あるいは人間が社会的な存在であり、社会的に尊ばれ誰にも侵されることのないもの（武川2017）という意見がある。尊厳を守るためには「自らに価値があると感じること」に沿う本人意思の尊重（岡村他2020）とする見解もある。

宗教的・民俗的な観点から森謙二は、我が国において独自の発展を遂げてきたと思われる祖先祭祀にみられるように、死者への敬意や死者の尊厳は祭祀されること、語り継がれることにあるというように、死者と生者との関係性の中に認める考えを示している（森2005）。森はまた、墓理法について、「死者の尊厳を守るために、墓地の特殊性を認めるという発想」の欠如を指摘し（森2000）、「埋葬義務⁽⁷⁾」を人間の普遍的倫理的義務として明確にする必要性を訴えている（森2015）。いずれにせよ、個人が尊厳を保つためには他者の存在が不可欠であることが大前提とされることが共通している。

死者を主体として、その尊厳を問い守るためには、必然的に私たち生者の関与なしにはあり得ない。生者との協働なくして死者の尊厳を語ることはできない。死後の尊厳に関しては、「人間らしい死の迎え方、ふさわしい葬送、そしてそれが社会に受け入れられるものかどうか、という観点から考える必要があるだろう。

移った遺骨はカウントしていないケースもあり、実際はもっと多い」とみている。

親族らが遺骨や遺体の引取りを拒否する理由は、「絶縁状態であった」、「親が離婚してから何十年も会っていない」など、家族や親族であっても生前より交流がなく、関係が絶たれていた様子が報告された（総務省行政評価局 2023）。「無縁社会⁽⁶⁾」と呼ばれる今日の日本で、家族・親族、地域社会における人間関係の希薄化が、死や死後のあり方にも現れはじめています。

その対策として、横須賀市が2015年度より全国に先駆けて終活支援事業を開始した。対象は、低所得、低資産、頼れる身寄りのない一人暮らしの高齢者であり、放っておけば将来的に無縁遺骨になる可能性の高い市民（墓埋法9条適応）である。その目的は「低所得等の市民が当事者意思に反して無縁納骨堂に納められることを防止し、登録者の生前から死後に至るまでの尊厳を守ること」とされている（横須賀市役所資料より）。

横須賀市のエンディングプラン・サポート事業（以下、ES）では、市役所職員と協力葬祭事業者の立ち合いのもと契約が取り交わされる。契約者は、葬儀や納骨（散骨も可）、死亡届出人、リビングウィルに関する内容を、自身で選んだ協力葬儀社と生前契約をするとともに葬儀等に係る費用（26万円※2021年現在）を予納する。リビングウィルは病院の問い合わせに備えるためのもので、市と葬儀社が保管する。本人が葬儀業者と契約を交わすことにより、市役所が閉まっている週末及び夜間にも対応が可能となるしくみである。このような手続きを経て、契約者は希望通りの死と死後の実現が可能となる。

このサポートは「市民の死後の尊厳を守り、死後の安心を約束する」という理念のもとに構築された。横須賀市が守る「市民の死後の尊厳」とは、本人の望む死と死後を保障することである。ESは、社会的・経済的弱者を対象に、最小限の範囲で「わたしらしい」死と死後を実現するための支援である（谷山 2022）。

5. 考察 ― 墓埋法第一条との関連から ―

新たな葬送にみられる埋葬等の現状が国民の宗教的感情に適合し、また、公共の福祉の見地から支障なく行われているかどうかを以下に考察する。

第3項で、家のあり方や価値観の変化、生前の個人化が死後にも大きく影響を与えていることを述べた。確かに、第2項でみたように、これまでのような先祖代々から子々孫々まで続く家の墓を継承することに対して疑問や不満を感じている人たちが増えていることは間違いないだろう。

しかし現行の葬送は、必ずしも死にゆく本人の納得のいく選択であるとは言い難い。「墓参する人がいない」、「墓がない」など消極的な理由から継承者不要の墓を

葬送にも大きく影響し、個人化や商業化が進んだことが論じられてきた（山田2007、森2014、村上2018）。

日本では、その後も超少子高齢社会化、核家族化、そして未婚化、離婚率の上昇が続き家族形態や家族関係が大きく変化している。2020年の国勢調査によれば、単独世帯は38.1%を占め、いまや2.5世帯に1世帯は「一人暮らし」で、この数字はさらに今後も増加することが推測される。

生前の家族を含めた人間関係の希薄化、無縁化は引取り手のない故人、行き場のない遺骨の増加を加速させていることが考えられる（NHK取材班2010、山田2022、谷山2022）。その結果、死者の祀り手・弔い手の不在、無縁墓の増加など、墓理法が制定された当時には想定し得なかった多くの問題が生み出されている。

先の「いいお墓」調査によれば、購入したお墓の跡継ぎについての質問では、そもそも「跡継ぎ不要のお墓を購入した」とする回答が最多で41.4%を占めた。本調査によれば、樹木葬・納骨堂を選択した理由は、価格面よりも「承継者不要」であることが決定の要因であったと報告されている。

さらに朝日新聞が読者モニター2662人を対象に行ったオンライン調査では、「お墓に入りたいですか？」という問いに対する回答は「はい39%」、「いいえ61%」で、死後は墓に入りたいくないという意見が多数を占めた。その理由は、多い順に「子孫に負担を残したくない」、「シンボル、よりどころだと思わない」、「他の方法を希望」、「証を残したくない」、「お墓がない」、「墓参りをする人がいない」という意見であった（朝日新聞デジタル2023年11月18日）。

以上、2つの調査の結果からは、継承者不要の墓の需要が増え続けていることが読み取れる。価値観の変化や人口移動その他の理由から、墓を継承することに対する困難や疑問を抱く人びとが増えていると察することができる。加えて「お墓がない」、「墓参りをする人がいない」という理由からは、墓に入りたいくても入れない、あるいは無縁墓になることに対する不安や問題を抱えている人が少なくない現実がうかがえる。

4. 行政が担う死後の尊厳——横須賀市の事例——

我が国では近年、自治体が葬儀を行った後の遺骨の引き渡し先が見つからない事例が増えている。総務省の調査によると、2021年10月時点で延べ822市区町村が庁舎内や倉庫などで、計約6万柱の無縁遺骨を保管している。そのうち身元がわからない遺骨は、全体の1割にあたる約6千柱で、残りの5万4千柱に関しては身元が判明したにも関わらず、市区町村の執務室のキャビネットや倉庫、納骨堂、遺品整理業者の倉庫などに保管されている。同省では、「自治体によって納骨堂に

2. 新しい葬送——1990年代以降の潮流

昭和から平成に変わる頃の日本では、葬送を自分たちの手に取り戻そうとするいくつかの運動が起き、それまでの家の墓にとらわれない、他人同士が共に入る永代供養合葬墓や樹木葬、自然葬⁽²⁾が実現された。例えば平成元（1989）年には新潟県の妙光寺で、宗派を越え、かつ跡継ぎ不要の墓『安穩廟』が実現した。1990年には、現在の認定NPO法人エンディングセンター⁽³⁾の前身である「21世紀の結縁と墓を考える会」が発足され、その翌年には「葬送の自由をすすめる会（以下、「すすめる会」）が、日本で初めて相模灘での散骨（自然葬）を実施した。

これら新しい葬送の特徴は宗教不問、継承者不要であることが共通している。墓の継承者問題や経済的な事情、その他の理由から、このような墓を生前に契約する人たちがあらわれた（井上2016、横村2014、森2014）。こうした変化の特徴は「自分がいかに葬られるか」を問題にする、死にゆくものの「最後の自己表現」などといわれる（村上2018）。

当初、斬新とも奇抜とも思われた新たな葬送は人びとの耳目を集めたが、それから30年以上が経過し、多様な葬送が一般的になった現在の日本では、葬送に対する人びとの意識も大きく変わってきている。例えば、散骨に対する人びとの意識について、1990年調査では「散骨を認めるべきではない」が56.7%で、「認めてもよい」の21.9%を大きく上回り、否定的な意見が多数を占めていた（内閣府2002⁽⁴⁾）。ところが2020年になると「散骨に賛成」が86.4%にまで上昇し、「賛成できない」は12.8%という結果であった（喜多村2021⁽⁵⁾）。

また、株式会社鎌倉新書が運営する情報サイト「いいお墓」が2023年1月に発表した「第14回 お墓の消費者全国実態調査（2023年）」によれば、2022年に購入したお墓の種類は、樹木葬が51.8%で調査開始以降初めて過半数を超えた。納骨堂は20.2%で、調査開始以降初めて一般墓（19.1%）を上回ったことが報告された。

近年の日本は、これまでの慣習にとらわれることなく、個人が自由に、本人意思に基づいて、多様な選択肢のなかから自身の終の棲家を決めることができる社会となったように見受けられる。

3. 葬送をめぐる変化の背景

「家制度」は、日本国憲法の施行に合わせて1947年に廃止されたが、その後もしばらくの間は、その価値観は世代間連鎖により名残をとどめてきた。墓は家で承継するという慣習もその中で確立されてきたと考えられる。戦後日本では、都市化や近代化、それに伴う人口移動、家族構成の変化など社会の構造的な変化が

新しい葬送と死者の尊厳 ——墓埋法第一条を考える——

谷山昌子

1. はじめに

現在の日本では、散骨や樹木葬、永代供養合葬墓などが一般的な選択肢の一つと考えられるようになった。また、葬儀のあり方についても無宗教葬や家族葬、直葬を選択する人たちも増え、コロナ禍においては「1日葬」も珍しくなくなった。そのほか、本人の元気なうちに家族や友人に直接感謝を伝える生前葬など、「終活⁽¹⁾」という言葉にあらわされるように、自らの最期を生前に準備する人たちが現れ、葬送の場面には大きな変動が起きている。

葬送の多様化がすすみ、死にゆく本人の自己主張が認められるようになった一方で、日本では同時に親族らによる拒否などの理由から、引取り手のない遺体・遺骨が増加している。自治体では一定期間保管しても引取り手が見つからない場合、合葬したり散骨したりするのが現状である。今後もこの数は増加を続けることが見込まれ、一定の決まりや共同墓地の必要性を指摘する声もあがっている。

墓埋法第一条 この法律は、墓地、納骨堂又は火葬場の管理及び埋葬等が、国民の宗教的感情に適合し、且つ公衆衛生その他公共の福祉の見地から、支障なく行われることを目的とする。

1948年に制定された墓埋法第一条は、本法の目的および運用指針を明らかにした規定である。すなわち本法は、1つめに国民の宗教的感情に適合すること、2つめに公衆衛生その他公共の福祉の見地から支障を生じないこと、この2つの目的にそって、墓地、納骨堂又は火葬場の管理及び埋葬等の行為が行われるよう、各種規制措置を講じようとするものである。本稿では上述のうち、埋葬等の行為に注目し、現在行われている葬送が、墓埋法でいわれる国民の宗教的感情に適合しているか、また公共の福祉の見地から支障なく行われているかどうかを明らかにしたい。

なお、本稿でいう「新しい葬送」とは、散骨や樹木葬など1990年頃からあらわれたとされる葬送を指す。

曹洞宗檀信徒における葬儀・法事への癒しの意識について（柿沼）

Sons. (白根美保子訳 死別の悲しみを癒やすアドバイスブック 筑摩書房 2000)

松濤弘道 最新世界の葬祭辞典 雄山閣出版 2000

相川充 愛する人の死、そして癒やされるまで 大和出版 2003

坂口幸弘 悲嘆学入門 昭和堂 2010

平井 啓, 坂口幸弘, 安部幸志, 森川優子, 柏木哲夫 死生観に関する研究—死生観尺度の構成と

信頼性・妥当性の検証. 死の臨床研究会 死の臨床 Vol.23 No.1 2000

浄土宗総合研究所 現代葬祭仏教の総合的研究 2012

曹洞宗檀信徒意識調査報告書 曹洞宗宗務庁 2012

小島操子 看護における危機理論・危機介入フィンク / コーン / ムース / 家族の危機モデル

から学ぶ 改訂3版 金芳堂 2006

ともストレスフルなライフイベント（小島2006）であることが心理学では定説になっているが、本調査の続柄別では、故人への鎮魂と悲嘆の癒しでは、共に1番が兄弟姉妹、2位が配偶者という結果となった。その要因として、兄弟姉妹という調査対象者と年齢が近い近親者の死別は、自己の死への関心や思考、死の不安に結び付きやすいことが考えられる。人の死は、自己の死への恐怖感、死への嫌悪感と同時に、愛惜、惜別の念の意識を高めるが、葬儀・法事という仏事に参列することによって、死別悲嘆が緩和・軽減され、自己の悲嘆への癒しにつながっているのではないかと考察する。

【小結】

・曹洞宗の檀信徒は、葬儀・法事において、故人の鎮魂や悲嘆の癒しになったという意識が全体の約7割と高く、加齢に伴いその割合が増加してくることが示され、葬儀・法事の有益性が示唆された。

・死別者の続柄によって、故人の鎮魂、悲嘆の癒し、靈魂・来世への存在、自己の生命の再認識、死の受容など葬儀・法事に求める意識に多様性があり、さらに死別悲嘆の立ち直りにも違いがあることが示された。

・死別悲嘆の癒しには、故人への宗教心的行為（信仰心、寺行事参加、仏壇へのお供え、語りかけ、墓参頻度）との相関性が高く、さらに死別後も故人に家族を見守ってほしい、助けてほしいという故人との関係性の継続意識が高い人ほど、死別悲嘆の癒しにつながる傾向があることが示唆された。

【今後の課題】

この数年間、コロナ感染防止の観点から一日葬や家族葬が急増している現況がある。コロナ感染後の葬儀・法事に対する意識への変化について今後調査研究する必要性があると考察する。

本調査は、首都圏の檀信徒を調査した結果であり、葬儀や法事については、地域性や土地固有の宗教観、伝統的風俗・文化などによって捉え方も相違があると考えられる。本調査は、一地域の結果であり、これを曹洞宗檀信徒の意識として、一般化することは難しいと考える。また葬儀・法事における故人の鎮魂、悲嘆の癒しが曹洞宗檀信徒独自の意識なのかを検討するためにも他宗派の檀信徒との比較研究する必要性があると考察する。

引用・参考文献

Sanders, C.M. (1992) Surviving grief and learning to live Again. New York: John Wiley &

増加してくることが示された。また、青壮年層においては、葬儀・法事によって、故人の鎮魂や悲嘆への癒しになったが共に約5割と非常に高い結果であり、この年代層が一概に葬儀・法事を否定するものでないと推察される。

重回帰分析によって、死別者の続柄によって故人の鎮魂、悲嘆の癒し、霊魂・来世への存在、故人への追想、自己の生命の再認識など葬儀法事に求める意識に多様性があることが示された。つまり一概に家族の死別といっても故人との続柄、生前の関係性の濃淡、故人の死の意味付け、死の受容・拒否など、個性があると考察される。

故人の宗教的行為（信仰心、寺行事参加、仏壇へのお供え、語りかけ、墓参頻度）が多い方ほど、故人の鎮魂を願ひ、死別悲嘆の癒しになっていることが明らかにされた。曹檀調査においても葬儀による行動変化において、「仏壇に手を合わせるようになった」が約7割、「お寺の行事に参加するようになった」が約4割という結果が示されており、葬儀と宗教的行為の相関性の高さがこの本稿でも論証されたと考察する。

また死後も故人に見守ってほしい、助けてほしいという想いが高い方は、故人の鎮魂、悲嘆の癒しへの意識が高いことが示唆された。わが国の死者観について、石井（2007）、浄土宗総合研究所（2012）の調査でも約9割が「故人が見守っている」という意識が高いことが報告されている。また曹檀調査の葬儀の目的として、「故人を成仏させるため（約6割）、故人を弔うため（約3割）」とあり、これは、本調査の「故人の鎮魂」という概念と類似していると考えられる。つまり、故人の安寧、成仏、鎮魂を願う想い、そして、死別後も故人との関係性や絆・継承を望む意識が強い人ほど、故人への鎮魂、悲嘆から癒しにつながるということが曹洞宗檀信徒の死者観にあることが示されていると考察される。

また、死因別、臨終体験の有無、死別経過、対象者の健康状態、家族構成については、故人の鎮魂と悲嘆の癒しには、有意差がなかった。統計学的には、有意差ありが注視されるが、有意差がなくても傾向があると解釈される。例として、性別では、男性よりも女性の方が故人の鎮魂、悲嘆の癒しへの意識が高く、死因については、一般的な病死（ガン・ガン以外）よりも事故死の方が故人への鎮魂への想いが高い傾向が示された。また死別経過では、死後半年～1年以内が故人への鎮魂の想いが高く、健康状態においても健康でないと回答した方は、故人への鎮魂、悲嘆の癒しを願う傾向が高く、家族構成については、一人暮らしの方は、故人への鎮魂と悲嘆の癒しへの想いが強い傾向があることが示される。これらの結果も葬儀・法事における意識について重要な視点であると考察する。

死別悲嘆の中で配偶者の死は、愛情対象や性役割さらに自己観までも脅かすもっ

く、次に配偶者 15.4%、子供 5.1%、祖父母 4.9%で、年代層別でも同じような傾向がみられた。死別続柄別の悲嘆の癒しについては、兄弟姉妹、配偶者の点数が高く、友人、親戚が低かった。故人の鎮魂については、有意差はないが、兄弟姉妹、子供への鎮魂の想いが高い傾向にあることが示された。

寺行事参加状況では、寺行事参加の頻度が高い方は、故人の鎮魂への思いが強いが、悲嘆の癒しには、結びつかないことが示された。信仰状態では、信仰心が篤い方ほど、故人の鎮魂、悲嘆の癒しにつながることを示された。仏壇へのお供え行為は、その頻度が多い方ほど故人への鎮魂、悲嘆の癒しにつながることを示された。

故人への語りかけが多い方は、故人への鎮魂の想いが強いが、悲嘆の癒しには結びつかなかった。墓参行為、故人からの見守りと故人が助けてくれるという思いが高い方ほど、葬儀・法事が故人の鎮魂と悲嘆の癒しに結びつくことが示された。

悲嘆からの立ち直り状態は、完全に立ち直っているが77%、立ち直りつつあるが20%であり、続柄別では、立ち直りが早い順として、親戚が最も高く、次に義父母、実父母、祖父母の順であり、逆に立ち直りが低いのが、子供、配偶者、兄弟姉妹の順であり、つまり立ち直りは、死別続柄に関連性があることが示された。

死別体験者の性別、家族構成、健康状態、故人の死因、死別経過年数は、悲嘆の癒しや故人の鎮魂に有意差がなく、つまり関連性が少ないことが示された。

葬儀・法事について、重回帰分析（どのような要因が影響を受けているか）については、檀信徒全体としては、故人（祖先）への供養（17%）、死の受容・納得（16%）、自己の命の再認識（14%）、故人からの見守り（13%）であった。また死別続柄別では、配偶者、実父母、兄弟姉妹は、「故人の鎮魂、悲嘆の癒し」が上位であり、さらに死生観においては、「宿命的寿命観、死の受容」の順に意識が高かった。子供は、「故人への追想、霊魂・来世への存在」という意識が高いが、葬儀法事が悲嘆の癒しには、結びにくいことが示された。祖父母は、「自己の生命の再認識」（今、生きていることへの感謝・有難さ）が高く、親戚は、「死の受容・肯定」が強く、悲嘆が少ないことが示された。つまり死別者の続柄によって、葬儀・法事によって受ける意識の違いがあることが示唆された。

【考察】

本調査は、曹洞宗檀信徒を対象とした調査研究であり、この結果について、比較検討する文献として、曹洞宗檀信徒意識調査報告書（2012）（以下：曹檀調査と表記）が参考になると考え、考察を行う。

曹洞宗の檀信徒は、葬儀・法事において、故人の鎮魂や悲嘆の癒しになったという意識が約7割と高いものであり、さらに年代層においても加齢に伴いその割合が

曹洞宗檀信徒における葬儀・法事への癒しの意識について（柿沼）

仏壇へのお供え行為頻度	1年以上行わない	3.24	***	3.00	*
	年1回程度	3.73		3.59	
	月1～2回程度	3.80		3.74	
	週2～3回程度	4.09		3.73	
	毎日行う	4.19		3.83	
故人への語りかけ頻度	1年以上行わない	3.68	***	3.50	n . s
	年1回程度	3.85		3.67	
	月1～2回程度	3.83		3.67	
	週2～3回程度	4.15		3.89	
	毎日行う	4.50		3.93	
墓参頻度	1年以上行わない	4.00	***	3.67	***
	年1回程度	3.69		3.48	
	月1～2回程度	4.26		3.91	
	週2～3回程度	4.33		3.75	
	毎日行う	4.59		4.22	
故人からの見守り	全くそう思わない	2.57	***	3.14	***
	あまりそう思わない	2.91		3.13	
	どちらともいえない	3.74		3.58	
	少しそう思う	4.01		3.74	
	非常にそう思う	4.54		4.01	
故人が助けてくれる	全くそう思わない	2.94	***	4.05	***
	あまりそう思わない	3.35		3.13	
	どちらともいえない	3.96		3.28	
	少しそう思う	4.10		3.70	
	非常にそう思う	4.64		3.69	

n . s (Not Significant : 有意な差はない) * p < 0.05 ** p < 0.01 *** p < 0.001

て、死生観に対する意識を調査した。

【結果】

対象者の死生観を計るために、臨老式死生観尺度（平井2003）を用いて、因子分析を行ったところ、6つのカテゴリ（死への不安、霊魂・来世の存在、死の受容・肯定、宿命的寿命観、いのちの認識・意義、死への関心・思考）が形成された。また檀信徒への葬儀・法事における故人の鎮魂・自己の悲嘆への癒しについて統計分析（一元配置分散分析）を行った結果を表1にまとめた。

葬儀・法事において、故人の鎮魂や悲嘆の癒しになったという意識が共に約7割であった。年代層別では、悲嘆の癒しになった（当てはまる・やや当てはまる）は、青壮年は、約5割、中年は、約6割、前・後高齢者は、約7割で、加齢に伴い増加傾向にあることが示された。

性別については、葬儀・法事における故人の鎮魂、悲嘆の癒しについては、有意差が示されなかった。年代層別では、故人の鎮魂については、有意差が示されなかったが、加齢に伴い悲嘆の癒しになったという意識が高まる傾向があることが示された。職業別では、故人の鎮魂については、有意差がなかったが、悲嘆の癒しについては、農林水産業の方が、一番点数が高く、会社員は、故人の鎮魂、悲嘆の癒しの点数が低かった。

今までの死別体験の中で最も大切な方（続柄）では、実父母が59.4%と最も多

曹洞宗檀信徒における葬儀・法事への癒しの意識について（柿沼）

曹洞宗檀信徒の葬儀・法事における故人の鎮魂、自己の悲嘆への癒しについての意識結果(表1)

種 別	項 目	故人への鎮魂になった		悲嘆への癒しになった	
		平均値	有意確率	平均値	有意確率
性 別	男 性	3.87	n . s	3.64	n . s
	女 性	4.20		3.85	
年代層	青年期	3.70	n . s	3.19	***
	壮年期	3.91		3.57	
	中年期	3.98		3.63	
	前期高齢期	4.14		3.92	
	後期高齢期	4.27		4.00	
職 種	農林水産業	4.08	n . s	4.20	*
	自営業	4.05		3.71	
	会社員	3.86		3.49	
	専業主婦	4.10		3.75	
	無職	4.08		3.79	
	その他	4.15		3.73	
臨終体験	臨終立会い経験有り	4.07	n . s	3.76	n . s
	臨終立会い経験無し	3.96		3.73	
死別体験の中で最も大切な方	配偶者	4.26	n . s	3.97	***
	実父母	4.03		3.76	
	義父母	4.06		3.94	
	兄弟姉妹	4.41		4.18	
	子供	4.17		3.83	
	祖父母	3.77		3.18	
	友人	3.71		3.00	
	親戚	3.00		2.25	
	その他	3.50		3.50	
	特になし	3.60		3.60	
死 因	ガン	4.05	n . s	3.88	n . s
	ガン以外の病気	4.04		3.63	
	事故	4.43		3.79	
	老衰	4.04		3.84	
	その他	4.00		3.63	
死別の衝撃	大きくなかった	3.00	n . s	3.00	***
	あまり大きくなかった	3.82		3.51	
	かなり大きかった	3.91		3.58	
	非常に大きかった	4.23		3.97	
死別経過	6ヶ月以内	3.93	n . s	3.60	n . s
	6ヶ月～1年以内	4.56		3.67	
	1年～3年	3.98		3.62	
	3年～5年	3.64		3.67	
	5年～10年	4.19		3.81	
	10年～20年	4.08		3.66	
20年以上	4.05	3.88			
健康状態	とても健康	4.05	n . s	3.78	n . s
	まあ健康な方	4.05		3.76	
	あまり健康でない	4.02		3.66	
	健康でない	4.25		4.00	
家族構成	夫婦と子供	3.90	n . s	3.65	n . s
	三世大家族	4.05		3.55	
	夫婦のみ	4.06		3.88	
	一人暮らし	4.16		4.02	
	その他	4.24		3.77	
寺行事参加状況	ほとんど参加しない	3.79	*	3.58	n . s
	時々参加する	3.94		3.74	
	いつも参加する	4.18		3.80	
信仰状態	ほとんど信仰なし	3.50	***	3.56	***
	あまり信仰なし	3.66		3.27	
	少し信仰ある	3.92		3.71	
	非常に信仰ある	4.48		4.06	

曹洞宗檀信徒における葬儀・法事への癒しの意識について ——A 県の仏教寺院檀家におけるアンケート調査結果——

柿 沼 和 秀

【研究背景】

近年、家族葬、友人葬、音楽葬、一日葬、直葬など葬送儀礼の意識が大きく変容してきている。さらに従来の家（イエ）の祖先祭祀から家族（近親者）のメモリー的な葬儀に推移してきている。海外では、葬儀を含む死に関わる儀礼や習慣は、死者のためだけの儀式ではなく、遺族の悲嘆の過程にとって重要な意義があると指摘されている（Sanders, C.M. 1992）。わが国でも葬送儀礼は、人々の恐怖と追慕の念の感情を癒し、故人の死の意味付けや受容、悲嘆からの救済となる（松壽 2000、相川充 2003、坂口 2010）ことが指摘されているが、実証的研究はあまり行われていない。

【研究目的】

曹洞宗檀信徒を対象とした葬儀・法事における自己の悲嘆からの癒しや故人への鎮魂の意識について調査研究する。

【調査方法】

本調査は、2010年6月～9月に「死生観に関するアンケート」（早稲田大学人を対象とする研究に関する倫理審査委員会承認）をA県仏教会寺院名簿を基に、仏教寺院、檀信徒に1,886部、一般講演会、高齢者団体等に1,621部、合計3,507部を配布し1224部を回収した。設問の中に、菩提寺の有無、その宗派（曹洞宗、日蓮宗、真言宗、浄土宗、臨済宗、新興宗教等）を選択してもらい、その内、曹洞宗を選択した方を曹洞宗檀信徒とし、438名を抽出した。回収方法は、全て郵送法とした。分析方法は、統計ソフトSPSS11.5を用いて分析した。分析には、因子分析、t検定、一元配置分散分析、重回帰分析を用いた。有意水準を0.05とした。

【質問項目】

性別、年齢、職種、臨終体験、死別続柄、死因、死別の衝撃、死別経過、健康状態、家族構成、寺行事参加状況、仏壇へのお供え行為頻度、故人の語りかけ、信仰状態、墓参頻度等、さらに葬儀・法事における故人への悲嘆緩和への意識（5件法）、平井ら（2000）の臨老式死生観尺度度（Death Attitude Inventory; DAI）を使用し

を明言するまでには至らなかったという点が挙げられる。その原因としては、道元禅師、瑩山禅師をはじめとする祖師方の教えを出発点として研究・考察するに至らなかったことであると考え。物質を手放し、心の豊かさを重視して生活するという緩やかな共通項があると言えそうだが、それは曹洞宗の教義のどこに根本があるのか、掘り下げて精査する必要があると考える。今回の調査では、やはり幸福に生きるヒントは禅の修行や思想に多分に含まれているのではないかという点については確信したところであるので、教義に照らして考察することを今後の研究課題とする。

註

- (1) 橋本努『消費ミニマリズムの倫理と脱資本主義の精神』(筑摩書房, 2021年)
- (2) ジョシュア・ベッカー『より少ない生き方 ものを手放して豊かになる』(かんき出版, 2016年)
- (3) ミニマリストしぶ『手ぶらで生きる。-見栄と財布を捨てて、自由になる50の方法-』(サンクチュアリ出版, 2018年)
- (4) ドミニック・ローホー『シンプルに生きる-人生の本物の安らぎを味わう-』(株式会社講談社, 2017年)
- (5) レオ・バボータ『減らす技術 新装版』(株式会社ディスカバー・トゥエンティワン, 2015年)

は、禅は現実の本質に関する一連の教えであり、（例えば、坐禅や戒律の実践を通して）自分自身の生活の中でその現実をより明確に見るようになる方法に関する、より実践的な教えであると考えている。禅が他の仏教の宗派と異なる点は、絶対的な視点からあらゆるものの空虚さを見ること、この絶対的な視点と私たちが日常生活や慣習的な生活にどのように取り組むべきかという相対的な教えとを調和させることに重きを置いている点である。」

・「今この瞬間を精一杯生きる。瞑想し、詠唱し、よく食べ、地域社会に貢献する。」

・「日々の生活を一瞬一瞬、ありのままに生きる。」

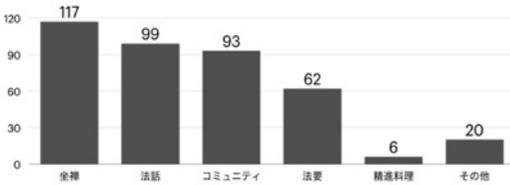
第3節 第3章のまとめ

今回のアンケート調査で明らかになったことは、禅に興味がある人はミニマリズムとも共通点があると考えた人の割合が多いことである。美意識やシンプル、無駄を削ぎ落とし核心に迫るといった感覚には共通点があると考えたためである。また、実践している点として物を大切に扱う点や、自分が管理できないほどのものを持たないという点でも共通していると考えた。また、海外でのアンケート調査であるという特性から、大前提として調査対象者の属性に留まったアンケート内容であったことは反省すべき点であり、今後の課題とするところである。アメリカ禅センターに参禅する人々の考えを聞くことができたのは、本稿の意図を超えた成果であったと思う。なぜなら、主題「禅とミニマリズム」に対して有効なアンケートとは言えなかったと己の力不足を痛感したものの、アンケート対象者が禅とミニマリズムに対する考えを想像以上の深い考察を持って回答してくれたからだ。国際布教の諸先輩方の教えがしっかり海を渡り、根付いていることを感じる事が出来た。海外においては、檀信徒制度を前提としたお寺への関わりでなく、きっかけは幸福追求や心の豊かさを求めて参禅することが多いのではないかと予想していたため、彼らは日本における檀信徒と比較しても、いわゆる「禅的な」ミニマリズムにも関心があるのではないかと推察して調査に踏み切った。その意味では、回答の内容から得た成果はやはり大きかった。

おわりに

ミニマリストの生活は、さきに述べた共通点だけを見ると禅の考え方に類似するところも見受けられるが、ミニマリストの生活を実践している人の意図や行動は、禅を実践している人とはまったく異なる可能性がある。今回のアンケート調査では、坐禅を生活に取り入れたことで幸福になったと回答している人がほとんどであった。課題として、禅とミニマリズムという主題で取り組んだものの、その関係

(3) 禅センターに来ている目的



複数回答でこのような結果となった。多くの人が坐禅を目的に来ていることが伺えるが、法話とコミュニティを目的としている人も多く見られた。

第2節 調査に対する回答

1. ミニマリズムの認識について

ミニマリズムの周知率は、知っている人が81%、知らない人は19%となった。禅とミニマリズムは類似していると答えた人は96%となった。

2. 禅とミニマリズムの関係についてどう考えるか

アンケートの一部を抜粋して紹介する。

・「欲望は幸福をもたらさないという一般的な認識は、禅の教えに共通していると思う。それは物質的なものにも、精神的な状態にも当てはまると思う。私は禅を精神的ミニマリズムと物質的ミニマリズムと呼んでいる。どちらも余分なものを求めないことにつながる。お寺ではミニマリズムを実践しているとは思わない。」

・「私の理解では、ミニマリズム（建築デザインにおけるミニマリズムとは対照的な、ミニマリストのライフスタイル）は禅と共通して、私たちの生活や選択を支えている前提や信念を調査することに重点を置いている。ミニマリズムは、特に消費主義と物質的財の獲得に焦点を当てている。しかし、禅と仏教には多くの違いがある。禅は宗教であり、形式や儀式、そして（通常は）何らかの形で制度化された共同体を伴うが、ミニマリズムにはそれが無い。また、禅はミニマリズムに比べ、現実の本質をより広く、より深く探求している。より広いというのは、禅がミニマリズムよりもはるかに広い範囲の問題を取り上げているという意味である。そして禅の消費主義に対する考察はミニマリズムよりも深い。私の印象では、ミニマリズムは世俗的な財貨をより効率的に手に入れ、持ち続ける方法を見つけることに主眼を置いており、それが個人の幸福を決定するものとして、いまだに無批判に受け入れられている。ミニマリズムは、自己の本質や現実の本質を深く問うことに着手していないため、ミニマリズムの思想が人々を苦しみから根本的に解放することには限界がある。」

3. 禅をどのように捉えているか

・「最終的に禅は宗教として表現するのがベストだと考えているが、ここアメリカでは多くの人が哲学やライフスタイルの実践として禅に取り組んでいる。個人的に

禅とミニマリズム（軽部）

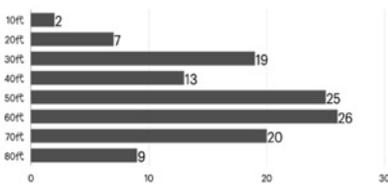
- | | |
|------------------|---------------------|
| (1)年齢 | (7)禅センターを訪れて変化したこと |
| (2)修行形態（居住、通い） | （生活、食事、メンタルヘルス） |
| (3)修行年数 | (8)禅センターでの生活を好む理由 |
| (4)禅センターを訪れる目的 | (9)禅をどのように捉えているか |
| (5)禅センターを訪れるきっかけ | (10)ミニマリズムを知っているか |
| (6)誰と訪れたか | (11)ミニマリズムと禅の類似性→理由 |
| | (12)自由記述 |

2. 手段、期間

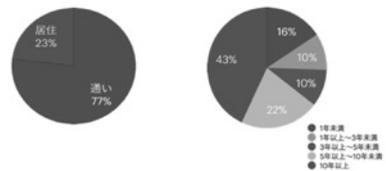
曹洞宗総合研究センターの海外研修で北アメリカを訪れた際に、主に坐禅を中心とした活動を行う現地の人々による禅センター14か所のメンバーを対象にアンケート調査の協力を依頼した。禅センターを訪れる人は自宅から通う参禅者、禅センターに居住している参禅者、この他には僧侶も含まれる。アンケートの方法として、Google フォームを作成し、禅センターに赴き直接協力を依頼する方法、Eメールを使用しメンバーに拡散してもらう方法、掲示板にGoogle フォームのQRコードを添えた掲示物を掲示する方法、の3つで行った。回答期間は2023年5月から9月の約4ヶ月間で設定した。

3. 対象者の属性

(1) 年代



(2) 修行形態、参禅歴



まず年代では50代と60代の人数が多く見られた。居住している人は23%、通っている人は77%という結果になった。参禅歴10年以上の割合が1番多く、1年以上5年未満の割合が少ないことから、禅に興味を持ち続けて参禅する人は5年以上にわたり継続される割合が多いことがみてとれる。

きる－人生の本物の安らぎを味わう－』、株式会社講談社、2017年、p183)

上記は、僧堂に安居するに当たり、今まで積み上げてきた自分（であると思っていた全て）を手放し、自分の内側に本当の自分を見出していく過程であると考えている。また、レオ・バボータは一つのことに集中することで不安やストレスを減らすことに繋がるとし、その実践的な方法を著書で記している。それは、安居僧が日々の行いとして実践していることである。レオ・バボータは次のように述べている。

1度にひとつのことだけをする。これが「今」に集中するための、何よりの練習方法だ。食べるときは、ただ食べる。何を口に入れているのかきちんと意識しながら、味と歯ごたえを楽しもう。何をするときにも、急がずに、ゆっくりと。洗いのをするときも、シャワーを浴びるときも、車の運転をするときも、仕事をするときも、遊ぶときも、1度にあれこれ手を出さず、今やっているそのことだけをやろう。(レオ・バボータ『減らす技術 新装版』、株式会社ディスカバー・トゥエンティワン、2015年、p52)

第3節 第2章のまとめ

上記の考え方は、禅の根底にあるものと共通項があった。禅は坐禅を本旨とし、最小限の生活の品と質素な食事をして生活を整える。また、剃髪にも見受けられるように、様々な「煩」なものを手放す。これらの行いが、心の安定を生み、ひいては己が幸福な状態に気が付くことによって、「苦」をも手放すことができると考える。ミニマリズムにおいても、手放すこと、整えること、シンプルであることなどが幸福であるという思想がその中心である。一方で、宗門においては厳格な方式や共通の教義に従って戒律を定め、その教義が心の中の思想にまで及ぶなど、ミニマリズムにはない側面もあると考察する。また、禅はミニマリズムを目標としていない。その点、ミニマリズムはミニマリズムをライフスタイルの終着点として目標としている者も多いのではないだろうか。

第3章 アメリカ禅センターでの調査

第1節 調査の概要

1. 目的、内容

北アメリカの禅センターに訪れる人々を対象にして、禅とミニマリズムについての認識や考え方を調査した。本研究で行なったアンケート項目は以下の通りである。

第3節 第1章のまとめ

第1章では、ミニマリズムを定義し、ミニマリストの活動や思想を調査した。現代社会において、ミニマリズムに基づくミニマリストとしての生き方は時代の一つの潮流であると言えるだろう。その発端は、大量消費社会の煩雑さから距離を置いて、ミニマルであることに「生きやすさ」や「幸福の追及」あるいは「心の安寧」などを目指したものであったと考察する。

第2章 禅とミニマリズムの関係

第1節 禅におけるミニマリズム的側面

僧堂における生活様式が如何にストレスのないものであるか送行し、師寮寺に戻って気づくことができた。安居僧には一畳の寝るスペースと函櫃が与えられ、布団と生活に必要なものを収納する。もちろん自分だけの空間ではないので、必ず収納し、常に整頓された状態が求められる安居僧の日常に掃除は欠かせない。ちり一つ落ちていない状態を保つ生活が日常であり、少しの埃にも気を配るようになる。僧堂での生活を継続したことによって、かつて生活していた自身の部屋はあまりの物の多さに疎ましく思った。

安居生活では、規則に則って生活していくうちに、自分の外側ではなく自分の内側に目を向けられるようになるのである。これは、第2節2で示した、ミニマリストの目指す心理的な状態ではないかと思う。

僧堂での生活は毎日が同じことの繰り返しであるのに、少しずつ変化していく日常に、自分という存在が周りと関わりあって生きていることを理解せざるにはいられなかった。未来のことを憂慮する、過去のことを断ち切れない、しかし止まることのない時間は、どんなに過去や未来を憂いても常に今しかないのである。上記のことから、安居僧の生活様式はミニマリズム的側面を有しているのではないかと考察する。

第2節 ミニマリストの心理における禅的な思想

前章第2節に挙げたミニマリストたちの行動や思想に「禅的」な思想が見受けられる点を考察する。禅を学んだドミニック・ローホーは著書でこのように述べている。

私たちはまず、自分のところをより深く理解することです。実は私たちの内面に隠されているパワーと知識のことを、私たちは忘れているのです。放棄することは何よりもいちばん難しいことです。放棄することや執着心をなくすことは、数日で身につけられるものではありません。本当の放棄は自分の内面にあるからです。（ドミニック・ローホー『シンプルに生

が徐々に増えてきているが、このことから世界金融危機の影響により個人消費を取り巻く環境の変化を見て取れる。

第2節 ミニマリズムの実現

1. ミニマリストについて

ミニマリストはミニマリズムを実現するために、シンプルで美しく無駄を最小限までそぎ落とすことを行動様式としている。(1)から(5)においてミニマリストと呼ばれる人について記す。

(1) ジョシュア・ベッカーはある日、ガレージの片付けに追われ、息子との遊ぶ約束を果たせなかったことをきっかけに、本当に大切なことに集中するため人生をシンプルにしようと決めた。高価なものをいくら持っていて、幸せになれるわけではない。いらぬものを手放せば、本当に大切なものを追求する自由が手に入る。ものが溢れている社会に暮らす全ての人にとって、もっと大きな喜びを届けることができるかと信じている (ジョシュア・ベッカー, 2016)。

(2) しぶは元々はかなりモノが多い方だったと著書で語っている。「何にお金を使い、なににお金を使わないか」を決めることは「自分にとって、なにが幸せか」を知る事だと言う。物だけでなく、人生のあらゆる場面でミニマリズムを応用してこそがミニマリストであり、多くの人にミニマリズムのよさを知ってもらえたらうれしいと述べている (ミニマリストしぶ, 2018)。

(3) ドミニック・ローホーは、モノとの「やさしい別れ方」を提唱し、2008年頃から簡素でありつつも幸福な暮らしのスタイルを西洋に示すと共に、世界的ベストセラー作家となった。ローホーは、贅沢とは幸せになるために、ものはほとんどいらないと納得することであり、さらに、先のことを思い煩うことなく今を堪能して生きることこそ幸せに生きる秘訣であると述べている (ドミニック・ローホー, 2017)。

(4) レオ・バボータのブログは、「Zen Habits」(禅的習慣)という。「今」に集中する事をとても重要な事と捉え、時間が過ぎるのを忘れるほど没頭する時間は、幸せになるためには欠かせない要素であり、集中を妨げるものを取り除き、没頭することが重要であると述べている (レオ・バボータ, 2015)。

2. ミニマリストたちの心理

ミニマリストたちに共通することは「今」という時間に集中することが人間の幸福に繋がっていると論じていることである。彼らに共通する心理は「幸せになりたい」ということであり、自分にとっての幸せを見つける為の手段がミニマリストという生活である。彼らは、所有するものを減らすことで心に充実感を覚えた。なぜなら、「自分の幸せが何か」を見つけたからである。自分の集中すべきものを見つけることが出来たのである。

禪とミニマリズム

軽部真生

はじめに

僧堂での安居を終えた後、師寮寺の自室へ戻ると、そこは不要と思われる物であふれており、僧堂のように清潔で整えられた空間で暮らしたいと思った。このような生活スタイルは、「ミニマリズム」として日本では2010年代に一大ムーブメントとなっていることを知った（この点について、第1章第2節で詳述する）。そしてミニマリズムは、禪の教えと共通点や類似点があるのではないかと考えるようになった。本研究では、ミニマリズム源流の地と言われるアメリカにおいて、禪センターを訪れる人々の、禪とミニマリズムに関する考え方についてアンケート調査をした。本研究を通して、今後の国際布教教化への手がかりを模索したいと思う。

第1章 ミニマリズムの概説

第1節 ミニマリズムとは

1. ミニマリズムとは建築・美術・音楽などの分野で、装飾的要素を最小限に切り詰めた簡素な形式とされている。ミニマリズムを用いたミニマルアート（Minimal Art）とは、日本語に直訳すると「最小限の芸術」となる。1960年代から70年代のアメリカを中心として起こった芸術様式である。ミニマルアートに重要な要素は、彫刻や絵画の中の形状を最小限まで削ぎ落とすこと、そしてそれを反復、あるいは連続させることである（橋本努, 2021）。

2. 次に日本とアメリカにおけるミニマリズムの流行と背景について見ていく。

(1) 日本では「断捨離」という言葉が2010年の流行語大賞にノミネートされ、この頃から少しずつ「モノを減らす」という概念が浸透していったと考えられる。そして2015年には「ミニマリスト」が流行語大賞にノミネートされた（加藤爽平, “日本におけるミニマリストについて”）。また「こんまり」こと近藤麻理恵氏の一連の著書は心を整理する片付け本と理解され、日本のみならずアメリカにおいてもベストセラーになった。

(2) アメリカでは1970年から2020年までの50年間で人々の消費は2倍に増え、平均的な家の大きさはほぼ3倍となった（ジョシュア・ベッカー, 2016）。Googleトレンドの、アメリカにおける「minimalist」の検索傾向によると、2009年頃から検索

ソーシャル・キャピタルとしての寺院（菊地）

https://chikouken.org/activity/activity_cat06/14218/（最終閲覧 2023/12/14）

- (3) 「曹洞宗 SOTOZEN-NET」内「寺院合併・解散マニュアル」：<https://www.sotozen-net.or.jp/> 合併解散マニュアル（最終閲覧 2023/12/14）
- (4) 稲葉陽二『ソーシャル・キャピタル入門 孤立から絆へ』2011、中公新書
- (5) ロバート・パットナム『Making Democracy Work』1993
- (6) ロバート・パットナム『Bowling Alone』2000
- (7) 気仙沼市役所ホームページ：<https://www.kesennuma.miyagi.jp/index.html>（最終閲覧 2023/12/14）
- (8) 自治会、町内会、婦人会、老人会、青年団、子ども会など。
- (9) 民生委員、まちづくり、高齢者・障害者福祉や子育て、スポーツ指導、美化、防犯・防災、環境、国際協力、提言活動など。
- (10) 青年会議所では年齢制限を設けており、現在副住職は所属していない。
- (11) 清涼院の徒弟が副理事長として、さらに清涼院としても活動に協力している。
- (12) 稲場圭信 / 黒崎浩行『震災復興と宗教』2013、明石書店、pp.58-59
- (13) 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

リング調査を通じて、清涼院、興福寺ともに日頃の檀信徒とのつながり（お祭り、落語、音楽コンサート、坐禅会、梅花講、棚経）を大切にしており、さらに積極的に寺院外（宗教的ではない）の活動も行っていることが明らかとなった。そのことから日頃より「何かあれば（災害等）寺に行け」という暗黙のルールを檀信徒や地域が共有し、普段のつながりを大切にしながら寺院運営を実践していた。よって、有事の際に避難所寺院、避難者の双方からつながりやすい関係性が築かれていたと考えられる。

8. 課題

一概に寺院が避難所になるかどうかは、SC では測れない様々な要因（指定避難所との位置関係、寺院の耐震性など）が考えられる。東日本大震災での寺院の意義としては、発災時に寺院が避難所として活用されたことは共助として意義深いものであったと周知された。一方で、気仙沼市の「避難施設一覧」（2022）には寺院はひとつもみられない。2022年に横浜市と横浜市仏教会が大規模地震等の災害時に相互に協力する協定を結んだ。そのようにして気仙沼市の仏教会も、市との防災意識を共有することが大切であると考え。稲場圭信も「寺院の機能やマンパワーとしての僧職者を、地域における「社会資源」として再定義し、かつ地域福祉推進の担い手たる「社会資源」の一つとして積極的な位置付けを行っていくこと」⁽¹²⁾を指摘している。それがSCとしての寺院の一端を担っているはずである。日本のSCと宗教の研究は新規性が高いため、今後の質的・量的研究の蓄積が課題であると指摘される中、寺沢重法によれば、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と指摘する⁽¹³⁾。今後、官民との連携、そして、さらなる日本のSCと宗教の質的・量的研究が待たれる。

謝辞

本研究の趣旨をご理解いただき、快く協力して頂いた調査対象教区の宮城県第16教区の住職様並びに副住職様、寺族様に心から感謝いたします。さらに聞き取り調査にも丁寧に対応していただいた興福寺様、清涼院様に重ねて感謝いたします。

註

- (1) 曹洞宗宗務庁『曹洞宗宗勢総合調査報告書 2015年』
- (2) 大正大学地域構想研究所・BSR推進センター 小川有閑・高瀬顕功「第4回「寺院における新型コロナウイルスによる影響とその対応に関する調査」単純集計の結果報告」:

裡などの被害はない。

まず発災直後の清涼院の状況は、およそ40台の車が避難し、車中で4日間過ごした。ここで車中泊になってしまった理由として、余震が続き、本堂や庫裡の耐震などを含めた明確な安全を確保できなかったのが理由である。しかし、いつまでも車中泊という訳にはいかず、5日目から寺院を開放し、およそ60人で寺院での避難所生活が始まった。運営は避難されている方が行い、避難者の多くは清涼院の檀信徒であった。清涼院は避難所の側面もありながら、広い敷地を有することから物資を集積し、分配する拠点にもなった。さらに外部との接点が広がり、(認定)特定非営利活動法人ジャパンハートの診療所の開設、(公社)シャンティ国際ボランティア会が避難所運営や漁業支援などを行った。清涼院の僧侶は当時のことを振り返り、「つながるものを全てつなげるのが役割だと思った」と話していた。清涼院の震災前の活動として、お祭りや落語会、音楽コンサート、坐禅会などの催し事を積極的に活動しており、中でも寺院外の活動として、副住職と徒弟が一般社団法人気仙沼青年会議所に所属し、まちづくりに貢献していた。震災後は全ての活動⁽¹⁰⁾を継続しつつ、寺ヨガやキッズヨガも始め、「特定非営利活動法人浜わらす」設立に協力し、運営⁽¹¹⁾に携わっている。

次に発災直後の興福寺の状況は、およそ130人の避難者が寺院に駆け込んだ。興福寺は大規模火災が起きた鹿折地区に位置していることから、火事の恐怖もあった。すぐに檀信徒ではない8世帯の家族との生活が始まった。避難所運営は、リーダーを決めず、役割や担当を決めない運営である。想像するに、その生活では人のために行動する「利他」の気持ちが行動の原動力になっているのではないだろうか。また避難者は着の身着の儘に避難していることを考慮し、住職と寺族は発災の日のまま着替えなかった。寺族の方は「お寺と地域ももちろんだが、住民同士の普段のつながりが大切である」と言い、続けて「その時だけでは、終わらせない。終わってはいけないつながりがあった」と話していた。震災前の活動としては、市内で唯一棚経を行っており、市内で数少ない梅花講、観音講を設置している。震災後は、同様の活動に加え、震災で避難所となった経験を語る活動を行っている。

7. まとめ

三三 調査結果から未曾有の災害が起きた時には、気仙沼市の曹洞宗寺院の半数が避難所として活用されることが明らかとなり、今後、全国寺院の防災対策を講じる上でも注目される。質問紙調査から僧侶が「地縁的な活動」、「ボランティア・NPO・市民活動」の頻度が多いと避難所として、活用される傾向がみられる。さらには一般的信頼が高い僧侶がいる寺院は避難所として、活用される傾向がみられる。ヒア

次に図1「地縁的な活動」⁽⁸⁾と図2「ボランティア・NPO・市民活動」⁽⁹⁾の活動頻度を尋ねた質問で避難所寺院と非避難所寺院で比較した。

図1では「地縁的な活動」の参加頻度を尋ね、非避難所寺院に比べて、避難所寺院の20%は月に2～3日程度の高頻度で地縁的な活動をしている。活動している全体をみると、避難所寺院は非避難所寺院の3倍活動していることが明らかになった。

図1 地縁的な活動比較

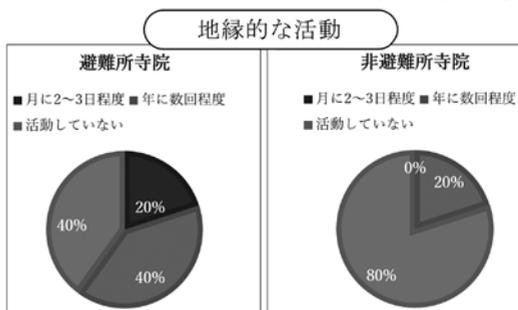


図2 ボランティア・NPO・市民活動の比較

次に図2では「ボランティア・NPO・市民活動」の参加頻度を尋ね、非避難所寺院の40%は年に数回程度の参加頻度に対して、避難所寺院は月に2～3日程度の高頻度でボランティア・NPO・市民活動をしていることが明らかになった。

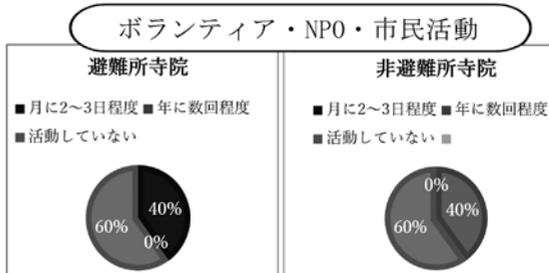
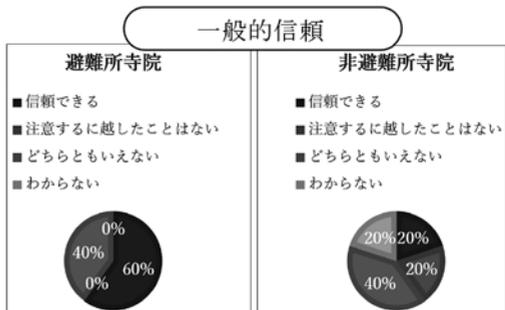


図3 一般信頼の比較

最後に、図3「あなたは、一般的に人は信頼できると思いますか。それとも注意するに越したことはないと思いますか」という一般の信頼を尋ねた質問で避難所寺院と非避難所寺院で比較した。

非避難所寺院に比べて、避難所寺院が「信頼できる」と回答した割合が3倍であった。また非避難所寺院の中には避難所寺院にはなかった「注意するに越したことはない」という意見もみられた。



6. ヒアリング調査を通じて

ヒアリング調査は震災直後から避難所として、寺院を開放した気仙沼市清凉院、興福寺で行った。どちらの寺院も地震による揺れによる倒壊や津波による本堂や庫

5. 質問紙結果

ここでは発災直後に寺院が避難所として活用された記録とソーシャル・キャピタルの視点から寺院が避難所として活用された要因を考察する。

表3では「避難所として活用した期間」、「最も多くの避難者が居た時は、どのくらいか」、「避難所になったきっかけ」をまとめた表である。まず、半数の寺院が避難所として活用されていることが明らかになった。それも短くても1週間、長くても半年間もの間を避難所として活用していた。注目するのはD寺院で、最も多くの避難者が居た時は、300人であった。一時避難と言えども、300人を受け入れるには様々な環境要因が必要となってくる。大きな要因としては、敷地が挙げられる。気仙沼の主な交通手段は自動車であるため、避難者の誘導についても苦労があったことが推測される。さらに、D寺院の避難所になったきっかけとして、「なにかあれば（災害等）寺に行け」という暗黙のルールがあった」ということから、地域の人々の生活の中に寺院もしくは、D寺院の僧侶という存在に対する大きな安心感があったことだろう。

避難所になったきっかけがいずれにせよ、気仙沼市に限らず、これから災害時に寺院が避難所として活用されることは大いに考えられる。しかし、震災後にこれら寺院が市指定の避難所として明記されることはなかった。災害やまちづくりなど民官連携が求められるところであることは、震災で明確になった今、これからの連携に期待したい。

表3 避難所としての寺院

	避難所としての活用した期間	最も多くの避難者が居た時は、どのくらいか	避難所になったきっかけ
A	なし		
B	1週間	3人	知人で家が流され困っていたため
C	3ヶ月間	35人	被災した檀家及び寺宮の保育所の被災家族の受け入れ
D	6ヶ月間	300人	「なにかあれば（災害等）寺に行け」という暗黙のルールがあった
E	3ヶ月間	130人	地域の小学校が津波に襲われた為避難したい要請があり即決
F	なし		
G	なし		
H	3ヶ月間	100人	
I	なし		
J	なし		

4. 概要・調査方法・属性

宮城県気仙沼市の曹洞宗寺院（宮城県宗務所第16教区15ヶ寺）に対して、質問紙調査を実施した。質問紙の内容は『曹洞宗宗勢総合調査2015』、ソーシャル・キャピタル（信頼、規範、ネットワーク）、東日本大震災直後の対応についての設問を作成した。またその曹洞宗寺院の中で、東日本大震災の際に避難所として活用された寺院2ヶ寺にヒアリング調査を行った。以下、表1「調査方法」、表2「属性」。

表1 調査方法

気仙沼市曹洞宗寺院アンケート調査	
調査実施期間	令和5年8月29日～9月29日
調査方法	郵送法（配布・回収）
母集団	調査実施期間内で住職または、副住職、寺族である気仙沼市の曹洞宗寺院
対象者	15名
調査配票数	15票
回収数	10票
有効回収率	66.7%（10/15）

表2 属性

指 標		気仙沼市曹洞宗寺院アンケート調査	
		n	%
性 別	男性	9	90
	女性	1	10
年 齢	30代	1	10
	40代	2	20
	50代	2	20
	60代	2	20
	70代	2	20
	80代	1	10
居住年数	10～20年未満	2	20
	20～30年未満	0	0
	30～40年未満	2	20
	40～50年未満	2	20
	50～60年未満	2	20
	60年以上	2	20

互い様」、「絆」といった説明がされている⁽⁴⁾。定義で言えば、SCのエポックメイキングとなったロバート・パットナムの定義のみを本稿では提示する。パットナムはSCとは「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⁾を定義した。しかし、その後の『Bowling Alone』では、「個人間のつながり、すなわち社会的ネットワークおよびそこから生じる互酬性と信頼性の規範」⁽⁶⁾と再定義した。その変化には「社会」から「個人」という言葉から窺えるように「マクロ」から「ミクロ」への視点が強調されるようになった。前者の定義にある「社会」という言葉では見落とされてしまう「個人」に注目し、双方の視点を含む表現を用いた。つまり、SCによる正の影響も負の影響も考慮するということが再定義に至ったと考えられる。

3. なぜ宮城県気仙沼市なのか

ここでは調査対象地域に宮城県気仙沼市を選んだ要因について2点述べる。まず1点目は、過疎化・少子高齢化による影響である。以下、気仙沼市役所のホームページによれば、人口は昭和55年に92,246人でピークを迎え、その後、年々減少に転じている。現在令和5年11月末日の住民基本台帳人口によれば、57,726人で、人口減少の問題を抱える。また気仙沼市の令和5年3月時点での高齢化率は40.1%、同年9月での全国の高齢化率は29.1%と差が顕著である。平成26年4月の改正過疎地域自立促進特別措置法の施行により、過疎地域の要件に該当している。次に出生数と死亡者数である。出生数の減少・死亡数の増加により平成13年に自然減に転じて以降、減少幅は拡大している。昭和40～50年代に1,200を超えていた出生数は、近年250人前後まで減少。さらに年間300～1000人の転出超過も人口減少に拍車をかけている⁽⁷⁾。

2点目は2011年3月11日の東日本大震災である。震災により、気仙沼市で1,300人を超える死者。さらに浸水面積は、市街地の広範に及び、道路や鉄道、行政機関等の地域の社会基盤、気仙沼漁港や魚市場等、産業基盤に甚大な被害をもたらした。この震災の避難者のピーク時には、およそ2万人いたとされる。

以上、この2点の理由から対象地域を宮城県気仙沼市とした。以下、研究意義を簡潔に挙げる。

- ①これからより多くの地域が人口減少や高齢化率の上昇をむかえる中、それら課題を既に抱える地域に属する寺院を調査することは意義深いと考える。
- ②今後、予想される南海トラフ沖地震や首都直下型地震、さらに地震以外の災害での寺院の活用と僧侶の意識において、気仙沼市がひとつのモデルケースになり得ると考える。

ソーシャル・キャピタルとしての寺院 ——被災地気仙沼を例に——

菊 地 志 門

1. 背景と目的

現代、少子高齢化や都市部への人口移動に伴う檀信徒の減少などにより、『曹洞宗勢総合調査報告書 2015年』によれば、国内の曹洞宗寺院全体のおよそ42%が専業の難しい寺院とされる⁽¹⁾。この調査から8年が過ぎ、その間には新型コロナウイルス感染症（COVID-19）の蔓延防止を掲げる「三密」という言葉に代表されるように、葬儀の簡略化・縮小化が行われた。小川有閑らの「寺院における新型コロナウイルスによる影響とその対応に関する調査」によれば、葬儀に関して、新型コロナウイルス感染拡大以前と比較して現在はどうのような状況であるかという質問には、「会葬者の人数が少ない」が94.9%、次いで、「一日葬などの簡素化が行われている」が60.1%という結果であった⁽²⁾。新型コロナウイルスの影響は大きく、寺院は加速度的に寺院運営や今後の教化活動に不安を抱くようになったのは想像に難くない。

また曹洞宗のホームページでは、2022年に「寺院合併・解散マニュアル」⁽³⁾が公開された。一見、合併や解散を積極的に推奨している印象を受けるが決してそうではない。実際に寺院の役割や歴史を考えると簡単に合併や解散ができない現状がある。しかし、適正な活動ができていない不活動寺院が存在することで、地域で負担になっていることが懸念されるようになり、地域の負担を軽減するための検討材料として、ホームページ上に公開された。不活動寺院になるまでには、檀信徒や住職の不在や地域に必要とされていないなど、様々な要因が考えられる。

つまり、アフターコロナの寺院運営や教化活動、あるいは、寺院合併や解散という課題が寺院の存在意義を問いかけているのではないだろうか。そこで本稿の目的は、ソーシャル・キャピタルの視点から、平時の際の寺院の活用や僧侶の意識が東日本大震災の際に地域に与えた影響について考察する。そこから寺院や僧侶の意義を検討するものである。

2. ソーシャル・キャピタル

稲葉陽二によれば、ソーシャル・キャピタル（以下、SC）を日本語で言えば、「社会関係資本」と言い換えられ、日常で言い換えれば「情けは人の為ならず」や「お

注

- (1) 文化庁（2021）『宗教年鑑令和3年版』p34～35
- (2) 相澤秀生（2019）「宗派間比較から見た過疎地寺院」相澤秀生・川又俊則編著『岐路に立つ仏教寺院』法蔵館 p24
- (3) 「仏教に関する実態把握調査（2021年度）」（公益財団法人全日本仏教会と（株）大和証券の共同調査 6,192 サンプル〈菩提寺あり 3,720 サンプル／菩提寺無し 2,472 サンプル〉）
- (4) 曹洞宗宗務庁（2017）『曹洞宗総合調査報告書 2015』p104
- (5) 石田瑞磨（1997）例文『仏教語大辞典』小学館 p773

引用・参考文献

- ・相澤秀生・川又俊則編著（2019）『岐路に立つ仏教寺院：曹洞宗宗勢総合調査 2015 年を中心に』法蔵館
- ・石田瑞磨（1997）『例文 仏教語大辞典』小学館
- ・奥山直美（2022）“22 年出生数、過去最低ペース 80 万人割れの可能性も 厚労省（時事通信）-Yahoo ニュース”
<https://news.yahoo.co.jp/articles/47f128e1110a445681268af145ff9fa98daf0024>
- ・公益財団法人庭野平和財団（2016）「宗教団体の社会貢献活動に関する調査」
- ・公益財団法人庭野平和財団（2019）「公開シンポジウム報告 日本宗教の現状と課題～宗教団体の社会貢献活動調査から見えてくるもの」
- ・末木文美士編（2007）『現代と仏教 いま、仏教が問うもの、問われるもの』
- ・全日本仏教会・大和証券（2021）仏教に関する実態把握調査（2021 年度）報告書～お寺の SDGs「社会貢献活動」と「DX」等
- ・曹洞宗宗務庁（2005）『曹洞宗宗勢総合調査報告書』
- ・曹洞宗宗務庁（2012）『曹洞宗檀信徒意識調査報告書』
- ・曹洞宗宗務庁（2015）『曹洞宗宗勢総合調査報告書』
- ・浄土真宗本願寺派（2010）『宗報 7』浄土真宗本願寺派宗務企画室
- ・浄土真宗本願寺派（2016）『宗報 1』浄土真宗本願寺派宗務企画室
- ・大正大学編・石上善應監修（1997）『21 世紀・仏教はどうあるべきか 仏教の人間学Ⅱ』風濤社
- ・友松圓諦（1985）『法句経』講談社学術文庫
- ・文化庁（2020）『宗教年鑑』

い取り組み」以上の評価は合計でも 39.6%と低い一方で、菩提寺ありの人々の評価は過半数以上が「良い取り組み」以上の評価であること。また菩提寺がある人々のほうが寺院の社会貢献活動の認知度は高く、その評価も高い傾向にある事が分かる。しかし、こうした意見がある一方で、菩提寺あり・無しそれぞれが、共に「意識したことが無い」が最多であり、関心の薄さを表している。但し、こうした活動を「悪い」と評価する人も殆どいない、との結果であった。

社会貢献活動認識のズレ

調査を通して、人々が寺院の役割として、葬儀や法事等の供養以外の活動に関しては、関心が薄いことが分かった。このように人々に求められる寺院の役割としての供養、これは果たして寺院に属さない人々にも、「社会貢献活動」と捉えられているのだろうか。

というのは、全日本仏教会の調査（問12）において「供養」と「社会貢献活動」は明確に分かれている。これは前述の『曹洞宗檀信徒意識調査報告書』（2012）で指摘された「曹洞宗寺院において住職も檀信徒も供養は社会貢献活動であるとの認識」とは異なる立場である。日本仏教界内において認識のズレを指摘できる。ただ、残念ながら全日本仏教会の調査においても一般の人々に対して、供養が社会貢献活動であるかを問う調査は見当たらなかった。これまでの調査を踏まえて以下に提言したい。

まとめ

『仏教語大辞典』によると、寺は、「仏像を安置し、僧や尼が住んで、仏道の修行や仏事を行う建物」とある⁽⁵⁾。寺は仏教の教えを実践する修行の場ではなくてはならない。経済活動を優先すればそこに仏教はなく、形骸化した寺院のようなものでしかない。寺院の社会活動への人々の意識としては、関心は希薄ながら、それ自体を否定する意識は極めて少ないことが分かった。存続を考えると、我々は仏教・寺院・僧侶との順で考えがちであるが、僧の仏教の実践が寺院と仏教の存在意義を示し、存続を可能とする。現状の如く、人々に求められないからせず、おそらく今後もしない限り、人々の関心なきゆえに非難も少ない。但し、しなければ現状は厳しさを増すばかりである。供養のみを重視し、それを社会貢献活動と認識し、それのみに特化していけば、少子化の現代社会に於いてやがて供養の機会は減少し、不要とされる。今後、寺院は仏教僧としての真価を問われる。

り対内的性格の強い社会活動への転換とも見える。

また09年宗勢基本調査（問31）で、寺院が（1）ビハラー、ホスピスなどの死の看取り（2）高齢者の介護（3）子どもの教育や育成（4）教養、文化、スポーツなどの活動（5）地域の世代間交流の促進（6）地域の活性化、地域おこし（7）生活上のカウンセリングや相談、これら7つの活動を行う場合、どう思うかを門信徒に問うものがある。ここでは、「賛成」と「どちらかと言えば賛成」を合計すると、最も割合の低い高齢者の介護でさえ66.7%と7割近く、他についてはおよそ7割～9割の人々が容認していることが分かる。

以上の調査結果から、「教化活動」に関しては曹洞宗、本願寺派寺院共に、団体は減少、活動の縮小がみられた。「社会貢献活動」に関しては、曹洞宗寺院は要望の多い「供養」に力点を置き、それを社会貢献活動として捉えている。本願寺派は活動縮小傾向ながら、より対外的な社会活動へシフトしている機運が見え、そのような活動に人々は、概ね容認との立場である事も分かった。以上の結果を踏まえ、以下にこうした寺院の社会活動に対するb「人々の意識」について考察する。

寺院による社会貢献活動の可能性

対外的な性格を持つ社会貢献活動の可能性を考察するうえで、檀信徒でも門信徒でもない「寺院に属さない人々」の意識もみる必要がある。

そこで菩提寺のない人々も調査対象とした「仏教に関する実態把握調査（2021年度）」（公益財団法人全日本仏教会と（株）大和証券の共同調査）の中で「お寺の社会貢献活動」に関する調査を参考とした。

このうち、「お寺の社会貢献活動の取り組みに関する認知状況」（問5）、「お寺で取り組むべき社会貢献活動」（問6）、「お寺の社会貢献活動への取り組み評価」（問9）を通して人々の社会貢献活動に対する意識を見ていく。

まず「お寺の社会貢献活動取り組みの認知状況」、菩提寺無しの人々対象では、過半数を超えたのは幼稚園・保育園と地域のお祭りのみであった。全体にどの項目においても菩提寺ありと比べると、5～10%認知度が低い。

次に「お寺で取り組むべき社会貢献活動」についてだが、菩提寺無しの人々は、是非お寺で取り組むべき事として最多64.4%の「伝統文化・芸術の保存」、58.3%の「災害時の避難場所」、57.7%の「地域のお祭り」を挙げた。これらは社会貢献活動との明記はないものの、寺院によるその一環として考えられ「地域のお祭り」は「地域への寺院の開放」の一つと考えられる。また、菩提寺の有無に関わらず、金銭の関わらないボランティア的の強い項目が多数派にあることが分かる。

「お寺の社会貢献活動への取り組み評価」については、菩提寺無しの人々の「良

化団体は年々減少した。

社会貢献活動についてはどうか。社会貢献活動をする際、会館や研修道場、また保育施設や福祉施設等の社会教化施設を通して行うことがより有効と考えられる。そのため、社会教化施設数の増加は活動の活発性を示唆する。そこで社会教化施設数の推移をみてみたが、1975年から増加傾向であった施設は1995年3,031をピークに、05年宗勢調査（問54）では2,425施設となり大幅に減少した。

このような状況下で、「寺院や住職が今後、なすべき社会貢献はどのようなものか」と、教区長対象の05年予備調査（問21）がある。ここでは葬儀・先祖供養が最多で69.3%であった。

15年宗勢調査では社会貢献活動に関するものは、住職に「社会に貢献すると考える活動が何か」問18を問うものである。最多の回答は、「葬儀や年回法要」75.3%で、この結果について曹洞宗は「葬儀や年回法要が7割以上も社会貢献すると考えられているという点は興味深い。多くの住職が自身の日常的な活動を社会に貢献するものとしてとらえているのである。さらに前述した『檀信徒2012報告書』の結果からもわかる通り檀信徒もそのように考えている」とある⁽⁴⁾。「寺院に対していかなる社会貢献を求めているか」の2012年曹洞宗檀信徒意識調査（問22）がそれだ。檀信徒から回答（3つ選択）を得たものである。寺院のなすべき社会貢献は「葬儀や年回法要」が最多の82.6%、次に「平和祈願や追悼」が42.4%、「寺院を地域へ開放」は30%と続いた。確かに大多数が社会貢献活動として「葬儀や法事」を求めている。一方、これ以外の事柄に関してはかなり少数派といえる。この事から、檀信徒が葬儀や法事等の供養に比べ、それ以外の社会貢献活動を寺院へ求めている割合が格段に少ないことも分かった。

次に浄土真宗本願寺派寺院の宗勢基本調査を見ていく。09年（問31）・15年（問45）とも、教化団体について、掲げた団体全て減少傾向である。社会貢献活動に関しては、09年（問16）、15年（問17）で、①「住職がどのような社会活動の役職に就いているか」と、09年（問32）、15年（問46）で②「寺院ではどのような活動（社会活動に限らない）を行っているか」がある。

①に関しては「役職についていない」は実数・割合ともに減少し、最多の「町内会・自治会・地域婦人会の役員」をはじめ殆どの役職において増加傾向にある。社会活動に関する役職へ所属する住職は増え、社会活動への意識向上と受け取れる。次に②は、「いずれも行っていない」が増加、「掲示伝道、文書伝道、訪問伝道、常例法座、ビハーラ活動、お茶、お華、習字教室、季節の催し、その他」のうち、増加したのはビハーラ活動と教室のみであった。微増ながら増加したのは門信徒対象というよりも一般の人々を対象とした事項であることが分かる。教化活動から、よ

次にb「どの程度の収入か」についてであるが、寺院の収入に関しては、09年宗勢基本調査（問52）によると、100万以上300万未満が25%の1440ヶ寺、次いで300万以上600万未満の19%の1097ヶ寺となっている。

一方で15年宗勢基本調査（問69）においては、年間総収入は100万円未満の寺院が18.2%から21.7%へ増加、両年とも最も多い割合である100万円以上300万円未満の寺院が25%から23.2%へ減少、300万円以上600万未満も19%から18.8%へ僅差であるが減少、600万以上は37.8%から36.4%へ減少していることがわかる。即ち100万円以上の収入の寺院は軒並み減少傾向で、低収入寺院増、高収入寺院減であることが分かる。

以上より、浄土真宗本願寺派の寺院は、葬儀数は増加しながらも低収入寺院が増加している傾向がうかがえる。

次に②後継者問題についてa「現住職の年代」に関してだが、05年と15年の宗勢調査を比較すると以下ようになる。30歳未満は0.8%→0.7%、30代5.4%→4.9%は微減、40代13.8%→14.6%は微増、50代24.8%→22.6%は微減、60代31.2%→31.7%、70代17.8%→18.6%、80歳以上は6.2%→6.9%と、60代以上は全て微増である。平均年齢も60.3才から60.7才とやはり確実に高齢化し、4人に1人以上が70代以上である。次にb「後継者の存否」についてであるが、前述した通り、4割以上が現状決まっていない。

③護持意識に関しては、寺院側の意識として、a「護持意識の為の活動」、また寺院外の人々の意識としてb「護持意識の為の寺院の活動に対する人々の意識」に着目した。

aについては、主として門信徒・檀信徒を対象とする「教化活動」と、門信徒・檀信徒でない人々も対象とする「社会貢献活動」についてその実態を見てみた。

まず曹洞宗の教化活動に関して1995年では27,328の教化団体があり、10,204の寺院が何らかの教化団体を主催していたが、05年宗勢調査（問43）では22,044の教化団体のうち、主催寺院数は9,058（全体の64.5%）で、1995年に比べ1,000ヶ寺以上の減少が見られる。また主催していない寺院は2,819ヶ寺で、全体の20.1%であった。

「主催する教化団体は具体的にどのような団体か」（問43）では梅花講、坐禅会、その他の講が多数派で、宗門独特の団体が多い。更に「今後、主催したい教化団体の有無」（問43）には、50.4%の寺院が有り過半数以上が回答。しかし15年宗勢調査（問28）では、何らかの教化団体を主催している寺院は13,645ヶ寺中、8,195ヶ寺で60.1%、また主催していない寺院は4,389ヶ寺で全体の32.2%であった。05年に比べ、割合も実数も主催寺院は減少していた。寺院の意向とは逆行し、主催する教

倒的に多く、高齢化は寺院の運営主体である住職にも確実に影響していた。b 後継者の存否は、05年と15年の質問形態が異なるので単純に比較できない。ただ、05年宗勢調査（問18）には全住職に後継者の存否を調査したところ、23.6%がいないと答えた。15年宗勢調査（問14-イ）には寺を存続してほしい意志を持っている住職への調査でも同じ23.6%となった。05年では寺院存続を望まない住職も含まれていることが想定されてる一方、15年は存続を希望しながら後継者がいない、との状況が考えられるため、存続希望の中での同じパーセンテージは、より深刻な後継者不足を指摘できる。

寺院存続における問題（浄土真宗本願寺派）

これよりは浄土真宗本願寺派寺院について考察する。まず、09年宗勢基本調査（問34）で住職に「寺院に関して切実に困っていることは何か（3つ選択）」との問いがある。

これに対して多数派の意見は「門徒の高齢化」、「門徒の減少」、「寺院経済がやっていけないこと」、「寺院に人が集まらない」、「後継者問題」であった。15年宗勢基本調査では、同様の質問として住職に対し「護持運営上の問題は何か」（問77、いくつでも選択可）との問いがある。この問いに対しては「門信徒の寺院護持意識の薄れ」、「門信徒の後継者の不在」、「寺院の行事に人が集まらない」、「門信徒が少なすぎる」、「寺院修理等の経済的問題」との回答が多かった。回答に共通していることを大別すると、「経済的問題」と「門信徒意識の問題」となり、また15年宗勢基本調査では「住職の後継は決まっているか」（問23）に40.8%の「決まっていない」という回答からは、やはり大きな問題として捉えられる。以上から、浄土真宗本願寺派寺院も曹洞宗寺院も近い問題意識を持っていることが分かる。そこでやはり①収入②後継者③護持意識の三つの問題について考察したい。

まず収入に関し、a「どのような方面から」、b「どの程度の収入か」だが、浄土真宗本願寺派の宗勢基本調査においては、寺院収入の内訳、例えば寺院収入のうち葬儀や法事の布施の割合がどれほどか等の調査はなく、広い括りで「寺院活動」とされている。そこで、寺院活動から得られる収入について見ていく。

15年宗勢基本調査では「寺院活動から得られる収入の割合が住職世帯収入のうちどれほどの割合か」（問74）がある。10割が31.5%、5割以上61.4%であった。それでは、そのような「寺院の活動収入で寺院を護持運営できるか」（問76）については、「厳しい」、「全くできない」の合計49.8%にのぼり、ほぼ半数の寺院が寺院活動のみでは護持運営が困難である。これらのことから寺院活動収入への生活依存度は高いながら、その収入だけでは寺院の維持運営が厳しいとの認識が分かった。

てみる。

a「どのような方面から」は、15年宗勢調査（問5）で「寺院収入の内、8割以上が宗教活動収入である」と回答した寺院は、全体の75.1%、6割以上も含めると82.8%であった。

b「どの程度の収入か」について、05年宗勢調査（問55-イ）と15年宗勢調査（問85）で法人収入を比較した。ここでは300万円以下を「低収入寺院」、300万1円以上800万円以下の「中収入寺院」、800万1円以上を「高収入寺院」と区分する。それによると低収入寺院は05年44.9%の6,311ヶ寺であるのに対し、15年は41.9%の5,713寺院であった。中収入寺院は25.3%の3,552ヶ寺から25.1%の3,426ヶ寺で僅かに減っているものの、高収入寺院は18.7%の2,625ヶ寺から24.9%の3,403ヶ寺と大きく増加している。つまり、低収入寺院減、高収入寺院増となったことが分かる。「法人収入のうち8割弱が宗教活動による」と15年宗勢調査（問55-ロ）で81%の寺院が回答していることから、要因は葬儀や法事の布施収入にあると考えられる。

そこで次に葬儀・法事の布施収入を見ていく。葬儀の布施収入については05年宗勢調査（問88）と15年宗勢調査（問56）を比較すると、10万以下の寺院は半減。また05年と15年で最も回答が多かった葬儀布施収入10万1円～30万円は48.5%から52.7%へ増加。更に全体でみると10万1円以上の寺院は72.1%の8852ヶ寺であったが、15年には85.9%の9450ヶ寺となる。つまりこの10年で葬儀の布施は増加傾向といえる。

つぎに法事収入について、年回忌法要1回当たりの布施額は05年宗勢調査（問89）で1万円以下が14.3%の1770ヶ寺に対し、15年宗勢調査（問57）では8.7%の1006ヶ寺で、764ヶ寺の減少。1万1円～3万円も59.4%の7,340ヶ寺から、57.7%の6,658ヶ寺へと682ヶ寺の減少。一方で3万1円以上、5万1円以上、10万1円以上の割合は全て増加した。これらをまとめて3万1円以上を合計すると、05年は26.3%の3,254ヶ寺に対して、15年は3,883で629ヶ寺の増加であった。これらを見ると布施の高額化が顕著である。

以上から葬儀・法事の布施の高額化の傾向が見えてきた。このことから寺院収入が増し、低収入寺院減、高収入寺院増の結果をもたらしたことが分かる。

次に②後継者問題に関してだが、この問題に関しては、a 現住職の年代、b 後継者の存否をみた。まず、a 現住職の年代に関して、05年宗勢調査（問3）では50代が27.7%と最多、次いで60代が22%、70代が17.5%であった。しかし15年宗勢調査（問3）では、曹洞宗の男性住職の割合が60代28%で最多、次いで50代21.6%、70代17.1%であった。曹洞宗の寺院における男性住職の割合は95.2%と圧

寺院存続と社会貢献活動

川 口 道 寛

日本仏教の実状

日本において仏教徒の減少は著しい。文化庁の『宗教年鑑』（令和3年版）⁽¹⁾によると、宗教法人数は、仏教系 76,887（前年比 83 減、2,000 年比 627 減）、信者数は、仏教系 8,397 万人（前年比 86 万減、2,000 年比 1,140 万減）であった。日本仏教が今後、活性化され続けていくためには何が必要なのかを検証したい。

平成 27 年版厚生労働白書によると 2008 年 1 億 2,808 万人をピークに日本の人口は減少に転じた。少子化による人口減少は信者数の減少を招く。現代日本において、仏教布教の主たる担い手は「仏教寺院」である。

少子化は、日本各地で過疎地を生じさせ、寺院存続の危機を招く。過疎は寺院を支える力の減退を招くからである。そしてそれは仏教の衰退を意味する。寺院の存続は仏教存続の鍵といえる。以下に寺院の実状をみていく。

寺院の現況をみる上で、曹洞宗と浄土真宗本願寺派の寺院を対象とした。理由は全国 7 万以上の寺院のうち、曹洞宗（18.6%）、浄土真宗本願寺派（13.3%）が占める割合が高いこと⁽²⁾、また曹洞宗は過疎地域に立地する割合が高く、過疎地域における寺院の実態をより表しているといえ、過疎地は人口減の日本社会全体の縮図と捉えられるからである。

曹洞宗に関しては「2005・2015 年曹洞宗宗勢総合調査報告書」（以下、05 年・15 年宗勢調査）を、浄土真宗本願寺派に関しては「第九回（2009）・第十回（2015）宗勢基本調査」（以下、09 年・15 年宗勢基本調査）を参考とした。

寺院存続における問題（曹洞宗）

曹洞宗寺院対象の 15 年宗勢調査（問 59）「寺院運営上で最も深刻な問題は何か」の回答を見ると、①収入②後継者③護持意識に関する問題に大別できる。そこで①②に関しては寺院内の事柄の為、宗勢調査を参考にし、③に関しては寺院、並びに寺院以外の人々に対する意識も考察する必要がある為、宗勢調査と共に、「仏教に関する実態把握調査 2021 年度」⁽³⁾を参考とした。

まず、①収入問題に関してだが、寺院存続に関し収入は核となる。寺院収入の実態把握の為、a「どのような方面から」、b「どの程度の収入か」を得ているかを見

ると感じた。（談：永昌寺 海野義範住職）

（４）まとめと所感

今回の取材を通じて、寺院の規模や事業の目的により、クラウドファンディングのミッションは大きく変わるように感じた。日本一の資金調達を達成した法隆寺の山内の思いとは、多くの国民の力を借りて境内の維持管理をするという、多数の国宝を守る覚悟と矜持を感じさせるものである。また、「謎解き」というキーワードを提唱した西大寺のプロジェクトは、文化財修復や学術調査の新しい在り方を資金調達と共に世に問う試金石でもある。最後に訪問した永昌寺の事例は、誰もが挑戦できる一般寺院の取り組みを通して、資金調達よりもご縁づくりとしてのクラウドファンディングの可能性を問う一つのモデルとなるものである。

いずれのプロジェクトでも共通していたことは、クラウドファンディングは開始すれば自動的にお金が集まる仕組みではなく、普段からの地域や個人・団体との接点やお付き合ひ、日々 SNS のフォロワーやファンを大切に作る姿勢など、日々の日常底が問われるという点であった。今後のますますの広がりと共に、新たな価値観を提唱するようなクラウドファンディング事例を追い続けていきたい。

註

〈参考文献〉

- 原尚美．税理士のためのクラウドファンディング実務．第一法規．2023年 p3～30
- 中山亮太郎．クラウドファンディング革命．PHP 研究所．2017年
- 文化庁事務局説明用資料 p9、p11 令和4年5月25日>
https://www.bunka.go.jp/seisaku/bunkashingikai/bunka_keizai/seido_working_02/01/pdf/93717901_05.pdf
- 国税庁．令和4年版宗教法人の税務
- READYFOR web シンポジウム動画「神社仏閣の今後の寄付文化の在り方」

クラウドファンディングを活用した布教教化の可能性（横山）

倍となる1億円に達した。寄付の内訳では10万円以上の高額支援者が多い。また、リターン無しの1万円の寄付が最も多く、純粋な支援の気持ちが数字に表れていることがわかる。

（2）西大寺（奈良県奈良市）

『巨大掛軸「大日三尊像・五大尊像」の修復と謎解きにご支援を』

目標：5,000,000円 達成：12,150,000円（達成率243%）

支援者：546人 事業者：Readyfor 方式：All or nothing



叡尊上人によって765年に開かれた真言律宗の総本山である西大寺では、大茶盛という巨大な茶碗を用いた独特の茶会が有名であったが、コロナ禍で完全にストップしてしまい観光収入と合わせて大打撃となった。そのような中、本堂の天井から巨大な掛軸が発見され、文化財の修復と学術調査のためのクラウドファンディングを「謎解き」という視点から立ち上げた。思いのほか序盤は難航し、チラシの配布や末寺への依頼、これまでの茶会にいられていた茶道関係の社中に広報活動を行うことで、目標を大きく超えた金額が集まった。もともと常勤の者が少ないことから4人体制でプロジェクトを管理することになり、現金を直接持参される代理支援（インターネットを利用できない人の支援を代行すること）への対応にも日々奔走する。反省点として代理支援の下準備や、1,000万円を超えるようなプロジェクトの場合は専属の担当者が必要になるなど、実務的な面でのアドバイスを多数いただいた。結果として資金調達の後には支援者の名簿が残り、支えてくださる支援者と今後どういった縁を繋いでいくかを未来に向けて考えている。（談：西大寺河内執事長）

（3）永昌寺（岩手県北上市）

『まちを見守る丘に花を。地域のお寺を、誰もが訪れ、のんびり過ごせる場所に。』

目標：2,000,000円 達成：540,280円（達成率27%）

支援者：39人 事業者：Campfire 方式：All in



宗門寺院である岩手県北上市の永昌寺では、地域活性化のために境内に花を植えるプロジェクトを立ち上げた。当初から実施の計画や予算は確保していたこともあり、目標金額に満たなくとも支援金を受け取ることができるAll in方式を選択。金額でこそ27%の達成率で終了となるが、その後の展開で多数の反響があり、お寺にとって大きな変化が起こったという。この挑戦がきっかけとなり、NHKの朝のニュース『おはよう日本』のオープニングの生放送が入ることになり、常々続けてきた坐禅会や法要などへの参加者が増加した。日常に人が集うきっかけが生まれ、花の手入れのボランティアなども活性化する。地元の子供フェスの参加や出演依頼も増え、次の活動にご縁が繋がっているという。クラウドファンディングとは何を持って成功とするのか、金銭以外の数値化できない価値の重要性を体現してい

クラウドファンディングを活用した布教教化の可能性（横山）

以上、国や文化庁の考え方や全体的なトレンドから次のような点が挙げられる。

①自助努力を促すことで、補助金の増額を通じて民間資金の流入を活性化させることを目的としている。

②財政が厳しい自治体においても、これまでに無かった民間資金の流入の在り方として、クラウドファンディングが一定の市民権を得ていることがわかる。

競争力がある団体が資金をますます得やすくなり、格差が生じてしまう可能性も否定できないが、この制度によって厳しい財政難の中でも文化財の修繕が後押しされていくこともまた事実である。今後は年月の経過と共に修繕すべき対象となる文化財も増えていく。地方には事業者の資金が捻出できずに放置されている文化財も相当数あると思われるが、今後はクラウドファンディングを活用して地域を超えた人々の共感をどれだけ集めることができるのかが大きな課題となりそうである。

4. 寺院の事例とまとめ

(1) 法隆寺（奈良県奈良市）

『世界遺産法隆寺～1400年の歴史遺産を未来へ～』

目標：20,000,000円 達成：157,000,000円（達成率785%）

支援者：7,456人 事業者：Readyfor 方式：All or nothing



1億5,700万円の資金調達に成功した法隆寺のプロジェクトはメディアでも大きく取り上げられている。コロナ禍で拝観料収入が激減し、クラウドファンディングを計画する。特定の文化財の修繕や緊急支援ではなく、「境内の維持管理の費用」をプロジェクトの核としている。「目的がモノなら分かりやすいが、実際にかかるのは莫大な日常の維持管理費。日本の宝は行政だけが負担しているわけではないことを理解していただくための丁寧な情報発信を心がけた。」（談：大野正法執事長）

県の文化振興記者クラブにリリースし全国配信され、開始9日目で目標金額の5

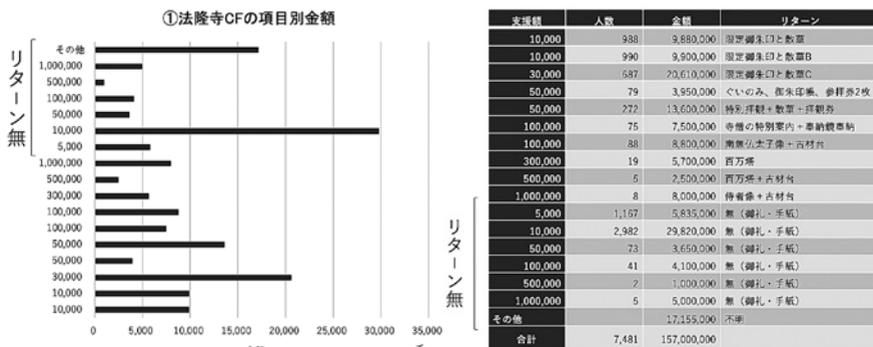


図4：法隆寺のクラウドファンディング支援の内訳

クラウドファンディングを活用した布教教化の可能性（横山）

記の表の 501 億円の中のどれほどの割合が寺社仏閣への寄付型のプロジェクトに関係しているかは推察の域を出ないが、寄付型のプロジェクトでは国内最大手である Readyfor のサイト上には次のような記述がある。

「文化芸術に関わるプロジェクトではこれまで 80 億円の資金調達に成功しており、特にその中でも寺院もゆかりが深い文化財に関するプロジェクトでは 2021 年に比べ、2022 年は全体の総支援総額は約 2 倍となっている。（ちなみに 2022 年には 1 億 5,700 万円を調達した法隆寺のプロジェクトも含まれている）

現在公開されている資料から国内の市場規模や動向について読み解いていくと、① 2017 年以降は平均 1,800 億円付近で安定的に推移しながら、② 寄付型を含む購入型など、投資家以外の一般消費者を対象とした非投資型のクラウドファンディングの割合は大きく増加しており、文化財関連の市場規模は拡大傾向にある。ということがわかる。

（2）文化財に関する補助率加算というトレンド（国や文化庁の考え方の変化）

クラウドファンディングの市場規模の拡大と共に、寺社仏閣のプロジェクトへの追い風となる条件が令和 4 年より新たに追加された。それは、国・県の重要文化財の修繕などを行う際の「補助率加算」という新たな仕組みである。

通常、国や県の重要文化財（建造物・美術工芸品）の修理、防災、公開活用事業費などについては、総予算の 50% が基礎的な補助として行政が負担し、事業規模などにより 0～35% の補助率を加算して残りの金額が事業者負担となっていた。しかし、今回の補助率加算の枠組みでは、寄付やクラウドファンディングにより資金調達した場合においては、総予算の 50% の基礎的な補助に加え、当該資金調達によって得られた額（補助対象経費の 20% を上限）を補助率に加算することができる。

詳しくは次の表の通りである。例えば総予算が 1,000 万円の文化財の修繕事業において基礎補助率 50% のみの場合、残りの 50% である 500 万円は事業者（宗教法人など）が負担しなければならなかった。しかし、同様の事業で今回の制度を用いて 200 万円（総予算の 20% に相当）をクラウドファンディングで資金調達した場合には、調達額と同額の 200 万円が追加で補助されることになり、事業者の負担は総予算の 10% である 100 万円ですむこととなり、従来の 5 分の 1 の負担額で事業を実施できることになる。自助努力をする団体への手厚い支援となるだろう。

ア：事業規模指数に応じた補助率加算（従来の加算方式） イ：寄付等に応じた補助率加算（新しい加算方式）

ア：事業規模指数に応じた補助率加算（従来の加算方式）			イ：寄付等に応じた補助率加算（新しい加算方式）		
基礎 50%	加算率 0%～35%	補助事業者 負担 地方負担	基礎 50%	寄付額	寄付額と同額の加算 金額の 20% 上限 補助事業者 負担 地方負担

イメージ 補助率加算方式アまたはイのいずれかを選択可とする。

（注）例えば、必要額全体の 20% の寄付額を集めることができた場合、加算補助率も 20% となり、補助事業者負担及び地方負担が必要額全体の 10% に減らすことが可能となる。

図 3：補助率加算方式のイメージ図

とになる。

クラウドファンディングにおいてはリターンの有無やその原価率によって、起案者が調達できる純粋な資金の額は大きく変わってしまうため、注意が必要である。

（5）宗教法人としての寄付金収入とリターンの考え方

一般に宗教法人では、信仰心からの喜捨とみなされる布施収入や寄付金について、原則収益事業とはみなされない。これはクラウドファンディングによって得た資金も同様であり、通常の宗教法人としての宗教活動に付随する収入として計上される。しかし、寄付金額に対してリターンの金額の比率が極めて高く、寄付金額と等価もしくは一般的な商品の購入とみなされるようなやり取りの場合、物品販売業として収益事業の対象となる可能性がある。宗教法人の収益事業の基準については国税庁のホームページから閲覧可能な『宗教法人の税務』（令和4年版）に詳しく記載されており、クラウドファンディングのリターンのあり方や金額の決め方についても入念な税制上の確認が必要であると思われる。

3. 近年の市場規模の状況や国・文化庁のトレンド

（1）国内の市場規模と総額 2017～2022年

クラウドファンディングの国内の市場規模の推移は下の図の通りとなっている。これは非投資型（寄付型・購入型）のみならず、投資型（融資・ファンド・株式・不動産）も全て含めたものを表している。

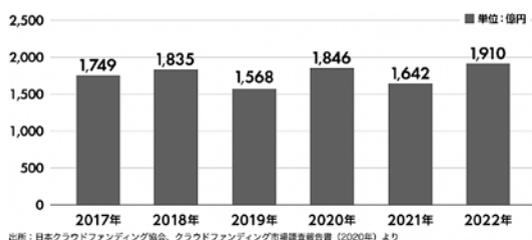


図1：国内におけるクラウドファンディングの至上規模の推移

2017年以前では多少の増減はあるものの、2014年には約200億円、2015年には350億円、2016年には750億円というデータもあり、この10年の間に国内の市場規模は10倍近くまで急成長し、現在は一つの成熟期を迎え1,700億円～1,900億円付近で推移していることがわかる。

それでは、この国内の市場規模総額の内訳がどのようになっているのかを見てみたい。次の図には同団体の調査による2022年の構成比が掲載されている。投資型の占める割合が多く、非投資型（販売・寄付）の3倍以上の比率となっている。

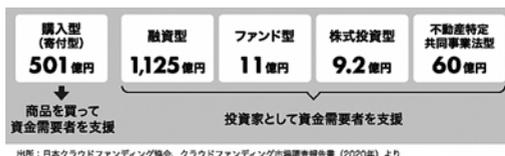


図2：国内におけるクラウドファンディングの至上規模の推移

ここでは購入型と寄付型の比率がわかる資料が無いため、上

修復現場のツアーなど、お寺ならではの強みを生かした体験型のリターンを中心に、ユニークな企画が人気を集めているものも多い。

（3）「All or nothing」方式と「All in」方式

クラウドファンディングには「All or nothing」方式と「All in」方式の二つの種類がある。「All or nothing」では目標金額が例えば100万円だとすると、一定の募集期間を経て目標金額に及ばず80万円しか達成できない場合、プロジェクトは成立とはならず資金は支援者に返還される。いっぽうの「All in」では80万円しか集まらなかった場合であったとしても、その時点での所定の手数料が引かれた金額が起案者へ届けられ、プロジェクトは実行されることになる。

一長一短はあるが、資金が集まらなければ実現出来ないようなプロジェクトの場合は「All or nothing」が向いている。起案者の熱意も伝わりやすいため、一丸となって成功に繋がるエネルギーが生まれやすいともいわれている。前述のサービスのReadyforでは、一部の公益法人や国際NGOなどの特別な条件を除き、寺社仏閣のプロジェクトについても基本的には「All or nothing」しか選択できないことになっている。いっぽうのCampfireでは、「All in」を選択することも可能である。いずれの方式を選んだとしても、クラウドファンディングのプロジェクトは募集期間終了後もインターネット上に記録や金額が残るため、仮にプロジェクトに失敗すればその記録が残り、次のプロジェクトの評価に影響する恐れもある。ゆえに、気軽に始めることができるが、入念な事前準備や市場調査は必須である。

（4）サービスの違いと手数料

クラウドファンディングのプロジェクトが成立となった場合、所定の手数料が差し引かれて残りの金額が起案者へと振り込まれる。Readyforの場合はサポート内容によって12%～17%（+税）（それ以外にオプションとしてチラシの制作を以てする場合は制作費・デザイン料などが別途必要となる）。Campfireの場合は17%（+税）。手数料はプロジェクト成立時に初めて発生する費用であり、仮に「All or nothing」で資金が集まらずに不成立となった場合でも、費用は支援者に全額返還となるため手数料は発生しない。そのため、事業者も確実に収益を上げるため、プロジェクトの開始にあたっては予算や内容の審査が必須となる。

手数料の他にも返礼品やお礼状の発送などの費用がかかることから、クラウドファンディングの予算を組む際には、予め予想されるコストを上乗せして目標金額を設定する必要がある。1,000万円の寄付を集めて17%の手数料を支払う場合は170万円に消費税17万円が加算されて187万円の手数料となり、手元に残った813万円から返礼品のコストが引かれる。従って、1000万円の事業を行う場合にはリターンに関するコストを計上し、さらに手数料分を上乗せしなければならないこ

巻く 2023 年時点の現状や今後の可能性について考察を試みる。

2. クラウドファンディングのサービスや種類

（1）クラウドファンディングを提供する企業

クラウドファンディングは米国発祥であることは前述の通りである。現在もサービスを提供している代表的なものでは「Indiegogo」(<https://www.indiegogo.jp/>)や「Kickstarter」(<https://www.kickstarter.com/>)などのサービスが有名である。古くからベンチャー支援や各種寄付文化が浸透している米国ということもあり、市場規模は世界一である。世界各地では、欧米諸国のみならずアジアやアフリカなどいずれの地域でもクラウドファンディングの市場は年々成長しているが、常に全世界の約半数のシェアを占めているのが米国である。現在、前述の米国発のクラウドファンディングでは日本語にも対応しており、これから海外で新たにビジネスに挑戦する企業や個人がさまざまなプロジェクトに挑戦している。

日本においては、主に寺社仏閣が関係する分野である「非投資型」のクラウドファンディングのサービスとして、「Readyfor」(<https://readyfor.jp/>)や「Campfire」(<https://camp-fire.jp/>)などがある。Readyfor では社会課題に特化した「寄付型」のプロジェクトが多いが、Campfire では社会課題意外にも商品開発やスタートアップ支援など「購入型」も含めた幅広いプロジェクトが展開されている。購入型に特化したものでは、「makuake」(<https://www.makuake.com/>)や「greenfunding」(<https://greenfunding.jp/>)などのサービスが多く資金調達に成功している。

クラウドファンディングを利用する場合は、プロジェクトの内容に応じて親和性の高い事業者やサービスを選択する必要がある。寺社仏閣で何かを販売する目的であれば「購入型」のサービスでも良いが、災害発生後の緊急支援や地域の居場所づくりのための活動資金、文化財の修復などが目的であれば購入型よりも寄付型に特化した事業者のサービスを選択することが望ましい。

（2）クラウドファンディングの登場人物と仕組み

クラウドファンディングにはさまざまな種類があるが、寺社仏閣が関係する「寄付型」の場合は、主に「①起案者②事業者③支援者」の三者によってプロジェクトが構成される。起案者が事業者のシステムを通じて寄付を募り、趣旨に賛同した支援者からの寄付は事業者を通じて手数料が引かれた金額が起案者に届けられ、起案者は支援者に対して活動報告やお礼のメッセージを送る。お礼と共に何らかの返礼品や体験の権利を提供することもあり、この返礼のことを「リターン」という。

寺社仏閣の場合はリターン無しの寄付という形も多く、善意からなる純粋な寄付が多いという特徴がある。しかし、近年はオリジナルの御朱印や限定の特別参拝、

クラウドファンディングを活用した布教教化の可能性

横山 俊 顕

1. はじめに

クラウドファンディングとは、インターネットを通じて資金を調達する手法であり、近年その市場規模は国内だけでも約2,000億円で推移している。プロジェクトの趣旨に賛同した不特定多数の人々（crowd）から少額ずつ資金調達を行う（funding）仕組みとして米国で始まったクラウドファンディングは、インターネット環境の進化と共に、近年のSNSの活性化を追い風として急成長を遂げた。

わが国におけるクラウドファンディングの転機は、2011年の東日本大震災の影響が大きいといわれている。TwitterやFacebookなどのSNSで拡散される形で、被災地の緊急支援やビジネスの応援に国内外から多くの寄付が届けられた。以降、クラウドファンディングの新しいサービスも増え、一般的には「非投資型」として認知されている「寄付型・購入型」のほか、「融資型・ファンド型・株式投資型・不動産特定共同事業法型」などに分類される「投資型」のサービスも年々増加している。

本稿では、クラウドファンディングの環境の変化やトレンドを踏まえ、寺社仏閣における新しい資金調達の可能性や布教教化での役割について考察する。寺社仏閣も例外ではなく、コロナ禍による収入激減に見舞われた観光寺院などがクラウドファンディングで寄付を募ったこともメディアでは多数報じられた。中でも奈良県の法隆寺では2,000万円の目標金額に対して1億5,000万円超の寄付が全国から寄せられるなど、多くの国民が支援に賛同した。その後も寺社仏閣が主体となるクラウドファンディングでは続々と新しいプロジェクトが立ち上げられており、従来の檀信徒からの寄付や、自治体の助成金などとは異なる新たな資金調達の方法として、ますます注目を集めている。

しかしながら、取材を進めていく中で感じたことは、事業規模や金額の問題そのものよりも、支援を通じた新たな信者（ファン）の獲得事例や、資金調達というプロジェクトの目標の先にある中長期的な布教教化的意義の方に今後の大きな可能性の萌芽が見えたことが、特に強く印象に残っている。

そこで今回は、テーマごとに複数の寺院の取材を行った。当事者の声とともに、支援のデータや事後の活動なども含め、寺社仏閣のクラウドファンディングを取り

う活動の輪を広げてゆくための取り組みも必要と考える。動画撮影の準備や撮影方法、運営の手法、予算立てなど、他の教区の参考に資するパッケージ資料を作ることも今後の課題である。

昨年度からの引き続きでオンライン教化を取り上げたが、今後も、様々なタイプの教区布教の事例研究を蓄積することで、教区単位の教化の発展に寄与することが出来ると考える。今後の課題としたい。

註

- (1) 関水博道「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—
（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第 24 回）』、pp.161～166、2023 年）
- (2) 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）
- (3) 阿部宗道「宗門寺院ホームページ運用の現状—成功事例から学ぶ—」（『大会紀要（第 13 回）』、pp.395-400、2012 年）、中野孝海「ネット動画による布教教化について」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第 18 回）』、pp.195-200、2017 年）など
- (4) 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）、澤城邦生「オンライン仏事に関する一考察—僧侶が抱く不安に注目して—」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第 23 回）』、pp.173-182、2022 年）など
- (5) 本田真大「アクセス解析による寺院ウェブサイト運営についての一考察」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第 20 回）』、pp.227-232、2019 年）、深澤亮道「動画共有サイトを用いた教化の有用性（2）—禅活ちゃんねるを事例に—」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第 23 回）』、pp.167-172、2022 年）など
- (6) 「生きる力オンライン YouTube ページ」<https://www.youtube.com/@user-he3mz9ge3r>（最終閲覧日 2023 年 12 月 15 日）
- (7) 「生きる力オンライン Facebook ページ」
<https://m.facebook.com/profile.php?id=100069097531775&eav=AfaBtDxCGR7ADBLEazM5oFMZbWsRc90pvPJkWWecf-iklOD6YTB0wTFtZSH8hedAMqg&tsid=0.3028387506657477&source=result>
（最終閲覧日 2023 年 12 月 15 日）
- (8) 教区寺院所在地域における人口動態などの詳細は前掲（1）を参照のこと。

第一は、継続することの重要性である。繰り返しになるが、昨年度の論考で、自坊の檀務と教区の活動の両立という点から、YouTube 法話動画の公開が月1回に限られていることを指摘したが、今回の分析によって、月1回であっても、時間はかかるが、続けることで、ページとして軌道に乗ることが判明した。一方、公開出来ない期間が続くと、ページとしての優良性が失われてしまうこともデータに表れている。細々とでも活動を続けてゆくことの重要性と教区寺院相互による無理のない協力体制を構築することの必要性が改めて浮き彫りになったと言えよう。

第二は、YouTube と Facebook の性質の違いである。生きる力オンラインは YouTube と Facebook のハイブリッドによる教化活動だが、視聴における匿名性が強い YouTube と自己をある程度開示して閲覧する Facebook とでは、それぞれの特性を承知した上で上手に利用する必要があることがわかった。YouTube 開始当初はリンク先の Facebook ページからの流入者が一定の割合いたものの、ページとしての安定性が出て来るのは、不特定多数の YouTube 利用者の閲覧数が増加してからだった。YouTube においては、ある程度、不特定多数を意識したグローバルな情報発信が求められることを示しているのかも知れない。逆に言えば、生きる力オンラインが意識しているローカルな情報発信という点では Facebook に利があるとも言える。つまり、利用する SNS の性格に応じて、発信するコンテンツもアレンジを加えてゆく必要があるということだろう。

第三は、視聴のされかたを意識した情報発信の重要性である。前述したように、法話動画は再生されると、途中で視聴をやめてしまう人が一定数生じる。法話開始とともに、視聴率は低下してゆき、最終的には10～40%くらいで落ち着く。法話というものは、そもそも、全体を通して聴かれることを前提とするため、最後まで飽きさせず聴いてもらうという工夫が必要であろう。また、結論や最も伝えたいことを最初に話しておく、ということも試みとしては有効かもしれない。今回の検討では、サンプル数の少なさなどから、法話自体の詳細な検討はほとんど行えなかったが、話し方、目線（原稿に目を落とし過ぎないなど）などテクニク的なことも含めて、クオリティの上昇に向けては、内容の再検討を行う必要もあると考える。

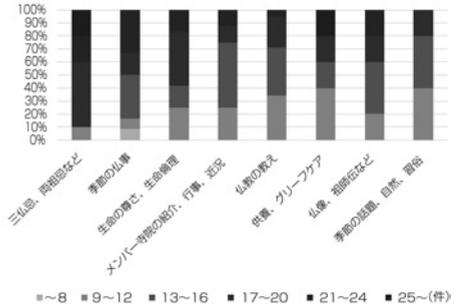
6、おわりに

以上、アクセス解析を通じたオンライン教化活動の分析と現状の評価を行った。YouTube 法話動画についてはサンプル数が少ないことなどから、内容についての踏み込んだ考察は出来なかった。今後、活動がより発展しサンプル数も十分に確保されたならば、今一度、活動を自己点検し報告したい。

また、自らの活動を安定化させると同時に、教区単位によるオンライン教化とい

(イ) テーマ

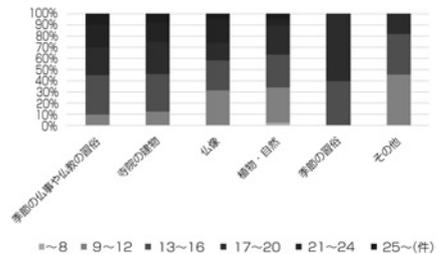
三仏忌やお盆、お彼岸など季節の仏事をテーマとしたコラムに多くの「いいね！」がつく傾向にある（第8図）。また、一般的な事がらよりも、仏教に関する記事に多くの「いいね！」がついていると言える。



第8図 Facebook記事のテーマ別「いいね！」数

(ロ) 画像

画像についても、一般的な植物などよりも、仏教に関するものが多くの「いいね！」を集めている（第9図）。また、記事のテーマ同様、季節に適した画像が好印象を持たれている。

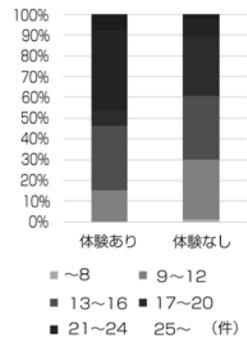


第9図 Facebook記事の画像別「いいね！」数（画像の種類における複数該当を含む）

(ハ) 文章の内容

コラムにおける文章の内容については、「自己の体験」が法話に盛り込まれているか否かで、有意差が見られた（第10図）。もっとも、自己の体験が盛り込まれているコラムは全体の13%であるので、検討の余地は残すが、一般論ではなく自己の体験に基づく法話が説得力を持ち、共感を得ていると言って良いだろう。

総括すれば、分量を多くとり、自己の体験などを交えながらじっくり展開する法話が視聴者に好意的に受け止められている。また、一般的な話題や画像よりも、寺院・僧侶・仏教に特化したものに人気がある。そして、それらのコンテンツを季節感が伝わるように、タイムリーに発信していくことが重要だと考えられる。



第10図 Facebook記事における「自己の体験」の有無と「いいね！」数

5. 考察と今後の課題

これまでの検討をふまえ、生きる力オンラインの現状と課題について以下の3点から考えてみたい。

第にページとして安定して来ることがわかった。一方で、公開出来ない時期が続くと、リセットされてしまうとも言える。また、ページとしての安定化にあたっては、固定層から不特定多数に視聴者層がシフトしていくという現象が起きていたことも判明した。

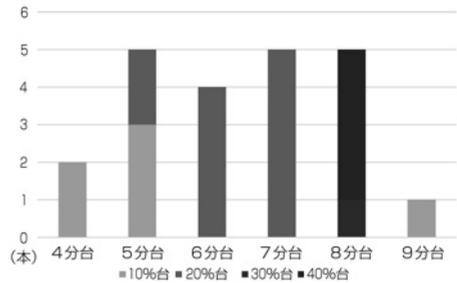
(3) コンテンツの分量と内容

①分量

(イ) YouTube 法話動画

法話動画は、途中で視聴をやめてしまう視聴者もいるが、「最後まで視聴された割合」を動画ごとに算出し、さらに、動画全体の長さとクロス集計したのが第6図である。

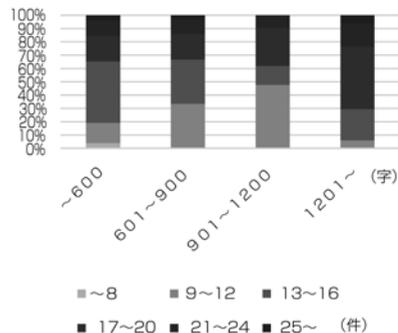
6～8分台の法話が比較的最後まで視聴される割合が多く、特に、8分台にその傾向が顕著だ。サンプル数が少ないので、検討の余地はあるが、時間を取りじっくりと説く法話が最後まで聴かれる傾向にあるのかもしれない。



第6図 YouTube 法話動画における動画時間と法話部分を最後まで視聴された割合

(ロ) Facebook コラム

文字数による「いいね！」数の違いを見ると、比較的多くの「いいね！」がついている記事の割合は、1200文字までは、おおむね、同様の傾向を示しているが、1200文字以上の記事は、相対的に多くの「いいね！」がついている（第7図）。ある程度分量を割いて書かれた記事が共感を生んでいると言えるだろう。

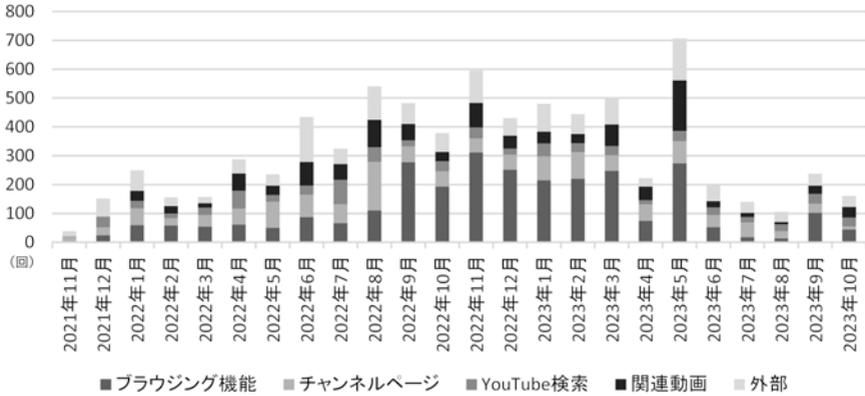


第7図 Facebook コラムにおける文字数別の「いいね！」数の割合

② Facebook コラムの内容

コンテンツの具体的な中身については、YouTube 動画はサンプル数が少なく内容の量的な検討はまだ行えないと思われるため、Facebook コラムに限り検討する。

続・「教区布教」の可能性（関水）



第5図 YouTube 法話動画の視聴回数の推移（一部にチャンネル紹介動画など法話動画以外の視聴を含む。項目名はYouTube アナリティクスに準じる）

年8～9月頃の時期である。この頃までに、視聴回数は増加してゆき、この後は落ち着きを見せている。第5図はトラフィックソース（視聴者が視聴に至る経路）ごとの視聴回数を示しているが、2022年8～9月頃を境とし、トラフィックソースの割合に違いが生じている。

2022年8～9月頃以前の時期に、視聴回数が多いのは、「外部」「チャンネルページ」などである。「外部」はFacebookや個人のブログなどの外部ページとのリンクを経由しての流入を示す。つまり、この時期は、生きる力オンラインという活動を既に知っている人（固定層）の視聴が多かったと考えられる。

一方、2022年の8～9月以降の時期は、「ブラウジング機能」の割合が大きい。ブラウジング機能とは、YouTubeの判断で、動画をYouTubeのホーム画面などに表示される機能で、運用期間、公開回数など一定の基準を満たしていると、自動的に表示されるもので（YouTubeアルゴリズムと呼ばれる）、ゆえに、一般に、ブラウジング機能による視聴が多いサイトは優良だとされる。また、ブラウジング機能の性質上、この時期は、不特定多数の視聴が多いと考えられる。

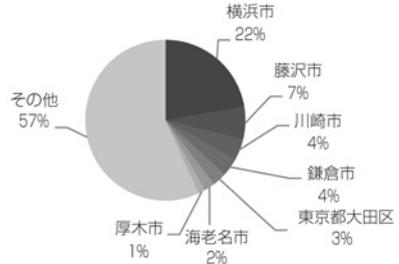
つまり、開始から9カ月ほどでページとしての安定性が生じ、その内実には質（視聴者の属性）と量（視聴回数）の両面に渡っての転換があったと思われる。

ちなみに、その後、視聴回数が大幅に減少している。これは、2023年4月と2023年6～8月、10月に動画の公開をしなかったことが影響していると思われる。2023年9月には公開しているが、以前ほどの、視聴回数は記録出来ていない。

総じて言えば、1ヶ月につき1回の公開でも、コンスタントに続けることで、次

（ロ）居住地

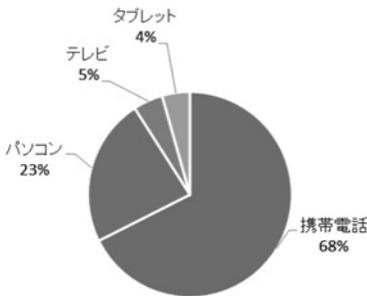
Facebook フォロワーの居住地は教区寺院所在地と概ね重なっている（第2図）。ただし、過半数はその他地域に居住していて、教区檀信徒がメインターゲットであることを考えると、もう少し、檀信徒への浸透を図るべきだと思われる。



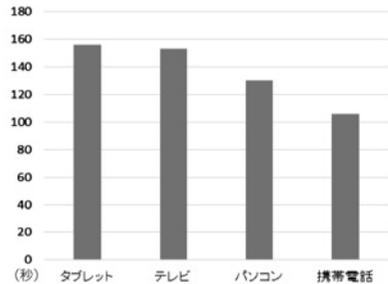
第2図 Facebook フォロワーの居住地
（2023年10月23日現在）

②キャッチコピー

キャッチコピーは「スマホで聴けるお坊さんの話」である。YouTube へのアクセスにおけるデバイスごとの割合は、携帯電話からが最も多く、キャッチコピーとの齟齬はないように思われる（第3図、デバイスの名称についてはYouTube アナリティクスによる）。ただし、デバイスごとの平均視聴時間は、第3図と反比例する形で、携帯電話が最も少ない（第4図）。これは画面の大きさ、手軽さなど、デバイスの特徴を反映したものと考えられるが、今後の課題と言えらるだろう。



第3図 YouTube における視聴回数
のデバイスごとの割合（2023年
10月17日現在）



第4図 YouTube におけるデバイス
ごとの平均視聴時間（2023年10月17
日現在）

（2）運営手法

昨年度の論考で、自坊の檀務と教区の活動の両立から、法話動画の公開が月1回に限られることを懸念材料として指摘した。ここではこの点について考察したい。

第5図は法話動画の視聴回数を月ごとに示したもののだが、注目したいのは、2022

3、「生きる力オンライン」について

「生きる力オンライン」とは、神奈川県第二宗務所第五教区（21カ寺）が行っている教化活動だ。2021年5月から開始し、SNS（YouTube⁽⁶⁾・Facebook⁽⁷⁾）を利用した教化を行っている。当教区では、1976年より、毎年、檀信徒向けに『生きる力』という小冊子を製作しているが、その「オンライン版」という位置づけである。

当教区は、東京、横浜のベッドタウンに位置する。人口はおおむね横ばいで、寺院経営的な危機感はそれほどない⁽⁸⁾。一方で、都市化の影響による仏事の簡略化や信仰の空洞化などへの危惧は多少ともある。そこで、檀信徒家における次世代（40～50代）やその次の世代（20～30代）への信仰の継承を活動の目標とした。また、教区という特性を活かすため、ローカルな情報発信を行うことを目指して出発した。

YouTubeでは毎月1回法話動画を公開し、Facebookでは毎週1回季節の仏事などをテーマとしたコラムを投稿している。本稿で検討の対象とするのは、YouTubeは第1回（2021年11月30日）～第20回（2023年9月23日）までの20本、Facebookは、Facebook全記事のうち、リンク紹介などを除く100本（対象期間は開始から2023年10月5日まで）である。YouTubeのチャンネル登録者は224人（2023年12月12日現在）、検討対象動画の平均視聴回数は430.3回、平均動画時間は6分50秒、平均視聴時間は1分59秒である。Facebookのフォロワー数は144人、ページへの「いいね！」は96件（2023年12月12日現在）である。

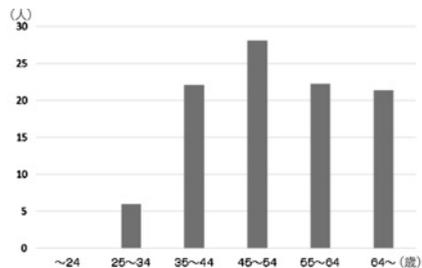
4、アクセス解析を通じた利用動向の分析

（1）活動のコンセプト

①活動のターゲット

（イ）年齢層

本活動はメインターゲットを40～50代として開始した。Facebookフォロワーの年齢層は、45～54歳（年齢区分はMeta Business Suiteに基づく）が最も多く、次いで、その隣接年齢層が多い（第1図）。おおむね、活動のターゲットと重なってはいるが、もう少し、ターゲット年齢層の割合を増加させる告知活動をしていても良いとも言える。



第1図 Facebook フォロワーの年齢の割合（2023年10月23日現在）

続・「教区布教」の可能性 ——教区 SNS における利用動向の分析を中心に——

関 水 博 道

1、はじめに

筆者は、昨年度のセンター学術大会において、師寮寺が所属する教区が行っている SNS による教化活動について発表した⁽¹⁾。教区単位による教化は、宗侶にとって身近であるにもかかわらず、これまでの研究蓄積は乏しく、40 年以上前に 2 例見られるのみである⁽²⁾。そこで、教化の実践例を通して、教区単位による教化の可能性や課題を検討することを発表の主旨とした。また、昨年度の発表ではオンライン教化を扱ったが、コロナ禍において、対面の行事が、見合わされるなかで、オンライン教化は大いに進展した。そのみならず、コロナ流行が終息した後も、大きな教化ツールとして発展する余地があるだろう。

以上をふまえ、本稿は、昨年度の続編として位置づけ、昨年度において指摘した課題や、昨年度に十分検討出来なかった点の検討を深めてゆきたいと思う。

2、研究の主旨と先行研究

昨年度の研究では、研究の大局的な構想に主眼を置いたために、対象となる教化活動のミクロな部分の検討は十分に行うことが出来なかった。そこで、本稿では、検討の対象とする SNS のアクセス解析を通じて、活動の評価を行い、今後に向けての課題などを抽出する。また、本研究によって、今後、教区単位のオンライン教化が活性化することも企図する。なお、アクセス解析においては、アクセス解析ツール「YouTube アナリティクス」、「Meta Business Suite」を用いる。

具体的な検討に入る前にオンライン教化に関する先行研究を整理しておきたい。

オンライン教化についての研究がなされ始めたのは、パソコンやスマートフォンが普及した 2000 年代以降で、ホームページなど寺院の web 活用に関する研究が見られるようになった⁽³⁾。また、2020 年以降は、新型コロナウイルス感染症に伴う仏事、教化のオンライン化を反映した研究が出現している⁽⁴⁾。また、利用の実態をアクセス解析を行い考察する研究も、少しずつではあるが出現している⁽⁵⁾。

総じて言えば当該分野の研究は蓄積の途上にある。しかしながら、社会のデジタル化やグローバル化に対応する形で、研究が発展する可能性は大いにある。そうした歩みにおけるケーススタディの一つとなることを企図しながら検討を始めたい。

鈴木俊隆と弟子丸泰仙が欧米で説いた只管打坐（千葉）

- (16) 弟子丸泰仙『日本人に“喝”——禪の人生のすすめ』徳間書店、1981年、107-109頁。
- (17) ロラン・レッシュ（森本和夫訳）『迷える心を超えて——フランスからの禪入門』河出書房新社、1998年、75頁。
- (18) 同上、190-191頁。
- (19) 奈良康明「禪の伝承と変容——ヨーロッパにおける禪への関心と動向」、『駒沢大学仏教学部論集』第5号、1974年、108頁。奈良は「いくら如法に法衣をまとい、剃髪し、坐禪をさせても止観打坐では困るのである」と述べる。

参考文献

- 石井清純「鈴木俊隆の禪思想と伝統宗学——曹洞禪の北米展開の基盤として」、『印度学仏教学研究』第71巻第1号、2022年
- 鈴木俊隆（藤田一照訳）『新訳 禪マインド ビギナーズ・マインド』PHP研究所、2022年
- 鈴木俊隆（藤田一照訳）『禪的修行入門——誰でもあらゆるものから自由になれる秘訣』徳間書店、2023年
- 輝元泰文「近代と対峙する医と禪——日本・フランスにおける食養運動と禪の交錯」、『東京大学宗教学年報』第40号、2023年

鈴木俊隆と弟子丸泰仙が欧米で説いた只管打坐（千葉）

un Maitre Zen (Paris: Retz, 1981) の英訳版である。弟子丸の法話は英語で行われ、仏語に通訳された。同書を英訳したナンシー・アンフー（Nancy Amphoux）は、弟子丸の英語を「初歩的な学生英語に、日本語辞書の洗練された表現を重ね合わせた独特の混合語」と評し、「禅グリッシュ（Zen-glish）」と呼ぶ（*QZM*, p. ix）。

- (4) 南嶽懷讓（677-744）と馬祖道一（709-788）の問答。
- (5) 黄檗希運に関して、『正法眼蔵』「行持」に次の記述がある。「黄檗のむかしは、捨衆して、大安精舎の労侶に混迹して、殿堂を掃灑する行持あり。仏殿を掃灑し、法堂を掃灑す。心を掃灑すると行持をまたず、ひかりを掃灑すると行持をまたず」。
- (6) Weitsman, Mel. "Suzuki Roshi's Practice of Shikantaza." in Wenger, Michael, ed. *Wind Bell: Teachings from the San Francisco Zen Center 1968-2001*, Berkeley: North Atlantic Books, 2002, p. 90.
- (7) 彫刻家の金保正智が制作し、「龍蟠る」の作品名で第4回新文展（1941年）に出品された。弟子丸の著書（弟子丸泰仙『無一物からの挑戦』文京書房、1973年、241頁）には「特選に入選した」と記されるが、『日展史14 新文展編2』（日展史編集委員会、1984年、407頁）によると、入選の事実はない。坐禅像は現在、駒澤大学の禅文化歴史博物館に展示されている。
- (8) 弟子丸泰仙『禅僧ひとりヨーロッパに行く』春秋社、1971年、153頁。
- (9) 「無所得」に関する道元禅師の言葉としては、「無所得無所悟にて端坐して時を移さば、即ち祖道なるべし」（『正法眼蔵随聞記』巻6）、「有所得心を用って仏法を修すべからざる事」（『学道用心集』）などがある。
- (10) 「坐禅するなら、どこまでも無所得であり、不可得である坐禅でなければならない」（澤木興道『道元禅参究』筑摩書房、1976年、11頁）などがある。澤木の言葉としては、「坐禅しても何にもならぬ」がよく知られる。
- (11) "My master was always insisting upon the idea of mushotoku, no-profit." (*QZM*, p. 82)
- (12) 俊隆も "So we practice zazen or 'just sitting' without any gaining idea." (*NAS*, p. 104) と無所得の（有所得心を持たない）坐禅を説いているが、日本語発音の mushotoku の語を使用した事例は見られない。
- (13) 石霜山で20年間、長坐して臥せず、「枯木衆」とも称された石霜慶諸（807-888）の語。「直に須らく休し去り、歇し去り、冷湫湫地にし去り、一念万年にし去り、寒灰枯木にし去り、古廟香炉にし去り、一条白練にし去るべし」（『坐禅用心記』）。
- (14) 『沙石集』巻3ノ1「癡狂人が利口の事」にあり、癡癩の持病を発症して川に落ちた男が、息が止まったことで水に浮かんで助かったときに語った言葉。
- (15) 澤木興道『澤木興道全集』第1巻、大法輪閣、1962年、107頁。

な世界全体の空性を知覚する究極的な精神状態の表現です。坐禅をするということは、この状態を経験することなのです」と説明する。棺桶の語は、「生死」や「空」として理解され、肯定的に受け入れられたようである。

一方、弟子丸から得度を受けた弟子の一人は、奈良康明へ送った私信の中で「シカン打坐とは止 (samatha)、すなわち『心の平静』の中に坐し、観 (vipaśyanā)、つまり『深い洞察』の中に坐すということでありましょう。もしそうなら、それは(仏教の)他の諸派での教えと全く異なることはありません」と記している⁽¹⁹⁾。その弟子は、パリ郊外の自邸の敷地に禅寺を建て、自ら提唱して「止観打坐」を説いたという。弟子丸は只管打坐を shikantaza と書きながらも、shikan の説明が不十分だったのかもしれない。そして坐禅中の集中を強調したことで、「只管」と「止観」の勘違いが生まれたのであろう。

小結

只管打坐について、俊隆は「ただ坐る」という本来の意味のほかに、「自分が自分になること」と説明した。そして、坐禅以外でも日常において自分がすべきことを「ただする」ことを説いた。只管を尊ぶことは、俊隆に影響を与えた岸澤惟安の教えでもある。この just(ただ)を重んじる考えは、俊隆の弟子に継承された。坐禅に限定せず、日常の行住坐臥が只管打坐の対象であると理解されている。

弟子丸は坐禅の姿勢にこだわった。また、澤木興道の無所得の坐禅を説き、日本語の発音のまま mushotoku と呼称した。そのほか、坐禅の状態を「棺桶」に例えて説明した。弟子丸の弟子は、無所得の坐禅を理解し、棺桶の語を生死、空性に結び付けて肯定的に受け入れた。その一方で、shikantaza の shikan を「只管」ではなく「止観」と勘違いした弟子もいた。

俊隆と弟子丸が説いた只管打坐の相違点を端的に示すとすれば、俊隆は「只管」を「ただ」と捉え、弟子丸は「ひたすら」と捉えていた。そして俊隆が「只管」にも重きを置いたのに対し、弟子丸はあくまでも「打坐」に徹したといえよう。

註

- (1) Suzuki, Shunryu. *Zen Mind, Beginner's Mind: Informal Talks on Zen Meditation and Practice*, New York and Tokyo: John Weatherhill, 1970.
- (2) Suzuki, Shunryu. *Not Always So: Practicing the True Spirit of Zen*, New York: HarperCollins Publishers, 2002.
- (3) Deshimaru, Taisen. *Questions to a Zen Master: Practical and Spiritual Answers from the Great Japanese Master*, New York: E. P. Dutton, 1985. 同書は仏語書 *Questions à*

「死の問題を解決できれば、あなたは完全に自己を捨てている。だから、“棺桶の中”で坐禅をしなければならない、というのだ。真の坐禅とは、自己を手放すことである」と説く。「自己を捨てる」の比喩として、「棺桶 (coffin)」を用いるのである。

参禅者からの「坐禅によって執着と欲望を断つことは可能ですか？」という質問に対して、弟子丸は棺桶の語を交えて答える。

When you continue to practice zazen your willpower, your deliberate intentions, cease to operate. Unconsciously, you become peaceful. When you practice zazen you enter your coffin, where nothing is very important anymore and there is no need for any attachment. (QZM, p. 26)

「坐禅を続けると、意志や意図が活動を停止し、無意識のうちに穏やかになる。坐禅中、あなたは棺桶の中に入っている。もはや重要なものは何もなく、執着する必要性はない」と述べる。『普勧坐禅儀』の「心意識の運転を停め、念想観の測量を止めて」の状態を、「棺桶」に例えるのである。あるいは、情識を減した枯木禅と解釈すれば、『坐禅用心記』の結びにある「石霜七去⁽¹³⁾」にも通じる。

決して多くはないが、澤木にも棺桶の語を用いた表現がある。澤木は「坐禅堂は人間を殺すところである」と述べた上で、『沙石集』の「死にたればこそ生きたれ、生きたらば死になまし⁽¹⁴⁾」の一節を引き、「この世界を、死んで眺めるということが大切である。棺桶の中から見物したら、この世界は面白い」と続ける⁽¹⁵⁾。

これに類似した文章が、弟子丸の日本語の著作にも見られる。弟子丸も『沙石集』の同じ一節を引いて、「一度死んで棺桶の中に入った気持ちで、人生観を立ててみるのである」と述べ、『非思量』とは、そういう世界観であり、宇宙観である。棺桶の中からじっとこの世界をながめた世界観だ」と続ける⁽¹⁶⁾。弟子丸が坐禅の比喩として用いた棺桶の語が、澤木の言葉に起因していることは明白である。

では、ヨーロッパの参禅者は弟子丸の言葉をどのように受け止めたのか。弟子丸の死後、国際禅協会の会長を務めたロラン・レッシュ (Roland Rech) は、「曹洞禅の体験の核心は坐禅です。それは、身心への執着をすっかり捨て去ることへと私たちを導いてくれます。(中略)心は、目的なしの状態です。宇宙全体と一体化して、集中＝観察において、ただ坐るのです。すなわち、只管打坐です」と述べる⁽¹⁷⁾。「心は、目的なしの状態」という言葉から、無所得の坐禅が理解されたことが分かる。また、棺桶の例えについて、レッシュは「あたかも生と死の問題にかかわるように、坐禅を修行しなければならないのです」と語る⁽¹⁸⁾。さらに「それは、現象的

Shikantaza means concentrating only on posture, correcting posture, always coming back to posture. If I don't concentrate, after a very short time I begin to lose my posture. (QZM, p. 109)

「只管打坐とは、姿勢だけに集中し、姿勢を正し、常に姿勢に戻ることである。集中しないと、すぐに姿勢が崩れ始める」と述べる。弟子丸は坐相が良いといわれ、若き日の弟子丸をモデルにした坐禅像が文展に出品されたほどである⁽⁷⁾。姿勢へのこだわりは、自らの坐相に対する自信の表れでもあろう。

弟子丸は日本語の自著の中で、只管打坐を「ただ坐ることに徹する。それもぼんやり坐るのではなく、短くてもいいから正しい姿勢で精神を集中して余念を追わない」と定義する⁽⁸⁾。つまり、「ただ坐る」というよりも、「ひたすら坐禅に打ち込む」という意味合いが強いのである。

また、弟子丸が只管打坐を説明する際は、次のように「無所得⁽⁹⁾」の語を伴うことが多い。

To practice zazen with a mushotoku-mind, "no-profit," that is what is most important; beyond any goal, the highest zazen. ... Shikantaza means just sitting, without any object. (QZM, p. 32)

「無所得の心で坐禅をすること。それが最も重要であり、目標を超越した最高の坐禅である。只管打坐とは、目的を持たずにただ坐ることを意味する」と述べる。無所得を no-profit (利益のない) と英訳しながらも、shikantaza と同様、日本語の発音で mushotoku と呼称している。

無所得の坐禅は、弟子丸の師、澤木興道が好んで説いたものである⁽¹⁰⁾。弟子丸は「私の師はいつも無所得の考えを主張していた」と回顧している⁽¹¹⁾。澤木から教わった禅をヨーロッパに広めようとした弟子丸だからこそ、「無所得」の語をそのまま mushotoku と伝えたかったのであろう⁽¹²⁾。

そのほか、弟子丸の特徴的な言葉として、坐禅の状態を「棺桶」に例える表現が見られる。例えば、次のような説明がある。

If you can solve the question of death, then you completely abandon the ego. ... So I say you must practice zazen "in your coffin." True zazen is letting go of the ego. (QZM, p. 16)

You should just polish the tile; that is our practice. The purpose of practice is not to make a tile a jewel. ... Just to work and live in this world with this understanding is the most important point. That is our practice. That is true zazen. (ZMBM, p. 70)

「ただ磚を磨くべきであり、それが私たちの修行である。修行の目的は、磚を宝石にすることではない」と述べて、「ただする」ことを主張する。さらに、「この理解を持って、この世界でただ働いて生きることが最も重要である。それが私たちの修行であり、真の坐禅である」と説く。ここで俊隆は、働くこと、生きること、つまり坐禅以外の行為も含めて、坐禅と称するのである。

そして次の言葉が続く。

So we say, "When you eat, eat!" ... As long as you can eat when you are eating, you are all right. ... It means you are you yourself. (ZMBM, pp. 70-71)

「だから『食べるときは食べなさい!』というのだ。食べているときは、食べてさえいればいい。それが、あなたがあなた自身である、ということである」と説き示す。すなわち、いま自分がすべきことを只管にしているとき、自分が自分になり、自分が自分である。これが俊隆が説いた只管打坐である。

では、俊隆の言葉をアメリカ人の弟子はどのように理解したのか。のちにサンフランシスコ禅センターの共同住職を務めたメル・ワイツマン (Mel Weitsman) は、「俊隆老師の日々のシンプルな動作——座り方、立ち方、食べ方、歩き方、草履の履き方——が shikantaza の表現だった」と振り返る⁽⁶⁾。坐禅に限定せず、日常の行住坐臥を只管打坐の対象として捉えていることが分かる。また、shikantaza を just doing (ただする) と言い換えることもある。ワイツマンはさらに、「一般的に shikantaza は just sitting の意味である」と前置きした上で、「この just には特別な意味があり、without going any further (それ以上は行かない) や without adding anything extra (余計なものを加えない) という意味がある」と、自らの解釈を示している。shikan (= just) こそが重要であると認識し、日本語でいえば「知足」や「必要十分」といったニュアンスで解釈したのであろう。

2. 弟子丸泰仙がヨーロッパで説いた只管打坐

弟子丸が只管打坐を説く場合、坐禅に集中することを強調し、特に姿勢にこだわった。

と)」になる。

俊隆の法話録を読み進めると、只管打坐を「自分が自分になること」と標榜していることが分かる。例えば、次の言葉がある。

When we “just sit” in meditation, we include everything. There is nothing else, nothing but you. That is shikantaza. We become completely ourselves. (NAS, p. 96)

「ただ坐る」とき、私たちはすべてを内包している。あなた以外のものは何もない。それが只管打坐である。私たちは完全に自分自身になる」と述べる。

「自分が自分になる」という考え方は、「磨磚作鏡⁽⁴⁾」の問答について道元禪師が示した「馬祖の馬祖なるとき、坐禅すみやかに坐禅となる」（『正法眼蔵』「古鏡」）に基づいている。俊隆は次のように言葉を付け加える。

When Baso becomes Baso, his zazen becomes true zazen, and Zen becomes Zen. What is true zazen? When you become you! (ZMBM, p. 68)

「馬祖が馬祖になるとき、馬祖の坐禅が真の坐禅になり、禅が禅になる。真の坐禅とは何か？あなたが、あなたになるとき！」と説く。「馬祖」を「あなた」に置き換えて、アメリカ人の参禅者に呼びかけたのである。禅を東洋の昔話で終わらせず、アメリカでいま自分たちが実現するという意気込みが伝わってくる。

俊隆は渡米前、長年にわたって岸澤惟安から教えを受けている。岸澤は『正法眼蔵』「古鏡」の提唱の中で、次のように述べる。

顔がよごれている、いないにかかわらず、ただ顔を洗うのだ。磚だから磚のままに磨するのだ。すなわち祇管打坐する。その祇管打坐するところに、かがみになる功德があらわれるのだ。

（岸澤惟安『正法眼蔵全講』第7巻、大法輪閣、1973年、541頁）

岸澤は洗面も磨磚も「祇管打坐」と称するのである。また、大安寺の知殿を務めた黄檗希運（生没年不詳）がただ本堂を掃除し、ただ雑巾がけをしたことを挙げて⁽⁵⁾、「だからこの祇管の二字がとうといのだよ。何にでもこの二字をもちいるのだよ」（同上、524頁）と教示する。ここで重きが置かれているのは、打坐ではなく只管である。

俊隆も同じように只管の重要性を強調する。

鈴木俊隆と弟子丸泰仙が欧米で説いた只管打坐

千葉 聡

はじめに

1960年代から70年代にかけて、鈴木俊隆（1904-1971）はアメリカで、弟子丸泰仙（1914-1982）はヨーロッパで、それぞれ十数年にわたって活動し、欧米における曹洞禅の定着に大きく貢献した。両師が説いたのが只管打坐である。英語の法話録には *shikantaza* の語が見え、両師がともに日本語の「シカントザ」という発音のまま用いていたことが分かる。只管打坐は *just sitting* と英訳される。しかし、それだけでは欧米人への説明として不十分であり、言葉を補って説明する必要がある。

本稿では、英語で出版された俊隆の法話録 *Zen Mind, Beginner's Mind*⁽¹⁾ (以下 *ZMBM*) と *Not Always So*⁽²⁾ (以下 *NAS*)、弟子丸の法話録 *Questions to a Zen Master*⁽³⁾ (以下 *QZM*) を資料として、テキスト中の *shikantaza* の語に関連する文言を読み解き、比較検討する。両師が只管打坐をどのような側面から捉え、どのように説明したのか、その相違点を明らかにしたい。なお、俊隆が影響を受けた岸澤惟安（1865-1955）、弟子丸が影響を受けた澤木興道（1880-1965）という曹洞宗の根幹を担う宗匠の思想も踏まえて考察する。

1. 鈴木俊隆がアメリカで説いた只管打坐

まず、俊隆が *shikantaza* の語を用いた箇所を読み解く。次の記述は分かりやすい。

Our Soto way puts an emphasis on *shikan taza*, or “just sitting.” ... when we practice zazen we just practice it, and whether we find joy in our practice or not, we just do it. (*ZMBM*, p. 57)

曹洞禅が重んじるものとして *shikantaza* を挙げ、*just sitting*（ただ坐る）と言い換えて、「坐禅をするときは、ただ坐禅をする。喜びを見いだそうが見いだすまいが、ただ坐禅をする」と続ける。簡潔で的確に只管打坐を説明している。単語ごとに直訳すれば、「*shikan*（只管） = *just*（ただ）」、「*taza*（打坐） = *sitting*（坐るこ

た、当然のことであると法人の総意として心得ていたのであろう。また、アンケートからはセクシュアルマイノリティを含む人権に関して表明していることがあると回答した24の寺院、禅センターの内、2/3である16が「人種、性別、民族、宗教、性的指向、年齢、身体的能力に関係なく、すべての人を歓迎します」と述べており、すべての人たちに門戸が開かれている。

筆者が開教師（当時）として桑港寺に勤務している時に、日系2世のメンバーから次のような話を聞いたことがある。「鈴木老師はヒッピーの人たちが坐禅に来るのを受け入れていたが、当時の1世の人たちは、お寺へのお参りは正装してくるものであり、ヒッピーのいでたちを嫌がっていた。」坐禅に来る人誰をも受け入れた鈴木老師の行動が、すべての人たちを受け入れる今の禅センターのあり方につながっているのではないかと、この度の調査を通じて改めて思い起こされた。これは前角博雄や片桐大忍も同様であったものと考えられる。

アンケートの自由記述では、トランスの僧侶・尼僧が日本の僧堂においてどのように修行できるかという問題提起をいただいたが、その当事者の思いが侵害されることなく、特別視されたり差別されることなく安居修行できることは、今後の日本の修行道場における検討課題であるといえよう。引き続き禅センターにおける多様性についてみていきたい。

参考文献

Street Zen THE LIFE & WORK OF ISSAN DORSEY, 2003, David Schneider, Shambala Publications, Inc.

Hartford Street Zen Center Issan-ji Temple ウェブサイト <https://hszc.org/>

註

- (1) <https://www.szba.org/>
- (2) Issan Dorsey (1933-1990) Tommy Dorsey Jr. 僧名は Issan Dainei (一山大寧)
- (3) Zentatsu Baker (1936-) Richard Dudley Baker 僧名は Zentatsu Myoyu (禪達妙融)
- (4) <https://www.sfzc.org/practice-centers/city-center/zen-meditation-practice-city-center/practice-groups-city-center/queer-dharma>
- (5) <https://blogs.sfzc.org/blog/2022/11/28/invitation-for-new-members-of-caic/>
- (6) <https://www.sfzc.org/deia>

上記ウェブサイトの最終閲覧日は2023年12月12日

ホスピスを開設したが、これはアメリカ初の仏教ホスピスであった。一山自身も1990年3月7日にエイズのため亡くなっている。現在はラヘイ青月国際布教師が住持を務めている。

ラヘイ師によると、カストロ地区はLGBTの人々がかつてのように住む場所を見つけるための場所ではなくなっており、同性愛者や子どもを含め様々な人たちが居住しており、禅センターが開かれた頃と比較すると大きな変化がみられるとのことであった。

（2）サンフランシスコ禅センター・発心寺

サンフランシスコ禅センターではLGBTQIAを自認する人々を対象としたQueer Dharma⁽⁴⁾（クィア・ダルマ）という活動が月1回開催され、10年以上継続して行われている。内容は坐禅、クィアを自認している僧侶による短い話とディスカッションで構成されており、Trans Dharma（トランス・ダルマ）というトランスの人たちの坐禅グループも行われている。

また、CAIC⁽⁵⁾（Cultural Awareness and Inclusivity Committee）〔文化認識・包括性委員会〕が組織されている。これは20年以上前にサンフランシスコ禅センターのシティセンター（発心寺）で結成された多様性委員会から発展したものである。主に、人種、性別、性的指向、障害の問題に関する意識を高めるために、多様性、公平性、包括性、アクセシビリティ（DEAI）トレーニングを組織していた。サンフランシスコ禅センターの多様性と包括性をどのようにサポートし、提唱していくかを話し合う月1回のミーティングが開催されている。

また、DEIA⁽⁶⁾（Diversity, Equity, Inclusion and Accessibility）〔多様性・公平性・包括性・アクセシビリティ〕を標榜し、サンフランシスコ禅センターの教え、修行、組織文化、方針、運営を通して、多様性、平等性、包括性、アクセシビリティを体現し、すべての存在と共に目覚めるという誓いの顕れとしている。

また、アンケートの自由記述では、異なる性別の人々による平等な宗教へのアクセスは、人権であり市民としての権利です。ここの僧侶は、LGBTIQ+の修行者のために同性婚やその他の儀式を提供した最初の人たちの一人です。今度の改装の一環として、トイレはすべてジェンダー・ニュートラルになります。ワークミーティングでは、人々が自分の代名詞を言うこともあります。と述べている。

4. まとめにかえて

ハートフォードストリート禅センターのホスピスではエイズの人たちを看取っていたが、これは禅センターが宗教的非営利法人として、少数派への社会的配慮を果たしていくのだという強い自覚をもっていたことによるものと考えられる。それはま

行に励んでいます。何人かは同性での関係にあり、1人はポリアモラスな関係にあり、1人か2人はノンバイナリーです。バーチャルで修行している人たちの性自認や状況は明らかではありませんが、おそらく他にもLGBTQの修行者がいると思われます。誰もが歓迎されており、受け入れに問題はありません。修行の中で、これらの参禅者は特に倫理（ポリアモリー）や自己とアイデンティティの本質（ノンバイナリー）の問題に直面していることがあります。この街は大学都市であり、多様性や志向性に関してはかなりリベラルです。同性間の関係はサンガが驚かないほど一般的で、これらの修行者から出される仏法の質問は、他の誰からも出される質問と大差はありません。

・長年にわたり、LGBTQのメンバーたちは、このコミュニティは特に安全だと感じていると言っています。たとえば、トランスジェンダーのメンバーたちは、他の場所でカミングアウトする前に禅センター内でカミングアウトしています。それは素晴らしいことです。レインボーフラッグは、誰かが坐禅をやってみようとする理由の全てになり得るのです。

3. 禅センターにおける活動

(1) ハートフォードストリート禅センター・一山寺

ハートフォードストリート禅センターはサンフランシスコのカストロ地区に所在する、LGBTQ+ コミュニティ、友人、アライのための曹洞宗寺院であるとウェブサイトトップページに記されている。カストロ地区はLGBTQの活動やイベントのシンボルとして世界的に知られており、アメリカ初のLGBTQの歴史と文化を紹介する単独の博物館であるGLBT Historical Society Museumも所在している。ハートフォードストリート禅センターは1980年にゲイ仏教クラブとして始まり、その後Issan Dorsey⁽²⁾（以下一山とする）が禅センターとして発展させ、1989年に住持となっている。一山についてはStreet Zen THE LIFE & WORK OF ISSAN DORSEY (David Schneider) に詳しい。一山は1970年に鈴木俊隆より在家得度、1975年にZentatsu Baker⁽³⁾より出家得度し、1977年にはタサハラ禅マウンテンセンター禅心寺の首座となる。1980年にサンフランシスコへ戻り、シティセンター[発心寺]と関連施設の責任者となる。当時、シティセンターではゲイの参禅者たちを受け入れていたが、自分たちのニーズが十分に満たされていないという声に応え、一山はゲイ仏教クラブの結成を支援した。最初の集まりはシティセンター（サンフランシスコ禅センター発心寺）で行われていたが、1973年にはチベット仏教センターとして使われていたハートフォード通りの住宅に場所を移し、1981年12月8日に地下に設けた新しい禅堂の開単式が行われた。1987年にはエイズ患者のための

性的指向、民族性、宗教の人々を歓迎します。

・ 人種、性別、民族、宗教、性的指向、年齢、身体的能力に関係なく、すべての人を歓迎します。

・ 私たちはあらゆる人種、文化、民族、性的指向、性別、階級、宗教、能力、年齢の人々を歓迎します。私たちは、すべての人が法を探求し、本来の自分に目覚めるための安全な場所を提供することを約束します。訪問者を歓迎し、新しい人のためのオリエンテーションを実施しています。私たちは、人々が宗教的修行を日常生活に取り入れることを奨励することに重点を置き、より広い目的を掲げています。（下線筆者）



図 3 自由記述に見られた単語

③ご意見などありましたらご自由にお書きください。

以下に回答の一部を記す。

・ 2023年5月に日本にいたとき、多くの人がこの話題について話していました。多くの人々がゲイやレズビアンの人たちに対してはオープンになっているようでしたが、トランスの人たちに対してはそうではありませんでした。私が特に心配しているのは、トランスの僧侶や尼僧が日本の僧堂でどのように修行をすることができるかということです。トランスの僧侶／尼僧が特別視したり差別されたりすることなく、修行ができる方法を見つけてくれることを願っています。トランスの僧侶も他の人と同じように禅の修行を必要としています。トランスの僧侶や尼僧を受け入れると同時に、差別がいかんにか人を傷つけるかについて多くの教育を受けるべきであると思います。アメリカの禅堂がどのようにこれを成し遂げてきたかを学ぶことは、参考になるかもしれません。

・ LGBTQの参禅者を直接対象としたプログラムを持つほど大きな組織ではありませんが、私たちのサンガには様々なアイデンティティを持った人々が修



図 2 設問②に対する回答

・私たちは、標準的なダイバーシティとインクルージョンの方針に則っています。SZBA のウェブサイトの声明をご覧ください。[筆者注⁽¹⁾]

・誰もが禅の修行ができるようにすることを目指しています。人種、民族性、性自認、宗教、経済階級、性的指向、年齢、能力／障害に基づく障壁を変革することに取り組んでいます。私たちは、互いの違いと共有するものの両方に調和を見出します。」この声明はSZBA のものです。

・私たちの禅センターではすべての人を歓迎します。「どなたでも歓迎します、サンガへようこそ」という言葉は、アメリカでは一種の規則のようなもので、あらゆる肌の色、性別、性的指向、あらゆる人々を歓迎することを人々に知らせるものです。

・あらゆる歴史、境遇、能力を持つすべての人々を歓迎します。禅で培われる自己を学ぶ修行には、社会的アイデンティティが私たちのつながりを開くと同時に、互いのつながりを阻む障壁となっていることに、心を開いて気づき、探求することが含まれます。私たちは、初心者の明晰な心が、あらゆる性別、人種、民族、性的指向、階級、国籍、年齢、能力を持つ人々を歓迎する最愛のコミュニティを形成することを可能になると信じています。

・禅センターでは誰でも修行することができます。文化、人種、宗教、その他の多様性が私たちのサンガを高めています。

・私たちは、性的少数者について特に言及した歓迎声明を公表しています。

・会員が他の人々に性的ハラスメントをしないよう奨励するために、10 項目のリストを設定しました。これにはセクシュアル・マイノリティも含まれますが、彼らだけを対象にしているわけではありません。性的嗜好に関係なく、すべての会員に適用されます。

・私たちは、セクシュアル／アセクシュアル・マイノリティの有無にかかわらず、特に歓迎し、安全な空間を提供します。(下線筆者)

・包括性と多様性にコミットしており、あらゆる人生の歩み、人種、性別、



図1 設問①に対する回答

あると回答した禅センターは7件で21.9%であった。

「ある」と回答した場合はその内容について記述を求めた。

以下に回答の一部を記す。

- ・オンラインと対面での月例会、LGBTIQ++である指導者、寺院でのリトリート・トランス修行者のための毎週の坐禅とディスカッション・グループ。
- ・クィア・ダルマ（Queer Dharma）－毎月お寺で開かれるグループ。参加する人のほとんどはサンガのメンバー。禅に興味のある新しい人たちも多く参加しています。ゲイの男性や女性、ジェンダー・フルイドの人が対象です。
- ・すべての性的マイノリティを明確に歓迎しており、多くのLGBTグループもここで集い、私たちの禅堂を利用しています。
- ・すべてのプログラムはLGBTQのためのものでもあります。独立したプログラムはありませんが、そのようなアイデンティティを持つメンバーが多くいます。

また、「いいえ」と回答した禅センターからも記述があったので以下に記す。

- ・私たちはジェンダー・ノンコンフォーミングの人数が足りず、プログラムを開催することができません。ジェンダー・ノンコンフォーミングは、たまたまジェンダー・ノンコンフォーミングであって、普通のサンガのメンバーでありたいと思っているようです。
- ・特定のプログラムはないが、問題意識を強く持っています。
- ・どのプログラムでも誰でも歓迎しています。とても小さな寺院なので、限られた人たちだけのプログラムはほとんどありません。

②禅センターとして、セクシュアルマイノリティを含む人権に関して表明していることはありますか？

ある－24 ない－8

「ある」と回答した場合はその内容について記述を求めた。

以下に回答の一部を記す。

多様性を考える ——北アメリカの禅センターの活動から——

南 原 一 貴

1. はじめに

令和5年6月に「性的指向及びジェンダーアイデンティティの多様性に関する国民の理解の増進に関する法律」が成立し、多様性についての社会的関心の高まりが伺える。宗内においては、令和5年度の現職研修会・寺族研修会で「ともに生きるセクシュアルマイノリティ」が共通テーマとして採用された。これは、社会においてさまざまな境遇の人たちが、社会との関わりの中でどのような困難に直面し、生きづらさを抱えているのかについて学ぶ、とても重要な課題であるといえる。筆者はアメリカ・サンフランシスコに国際布教師として20余年滞在し、宗門の国際布教に携わってきたが、その間、僧俗問わずセクシュアルマイノリティに接する機会が多く、禅センターでの活動を見聞することや、実生活の部分でも多くの気づきを得ることがあった。本稿は、特にサンフランシスコに所在する寺院、禅センターにおいてセクシュアルマイノリティに対してどのように向き合い、受け容れてきたか、その活動の歴史や実態について精査し、国内の寺院における公益性と多様性を基とした活動に資するため、情報の共有を図ろうとするものである。

2. アンケート調査

本項ではアンケート調査について述べる。対象は北アメリカ国際布教師が所在する寺院・禅センター42か所にEメールにてマイクロソフトフォームスのURLを送信し、32か所から回答があった（回収率76.2%）。以下がその設問となる。

- ①セクシュアルマイノリティに向けたプログラムはあるか。
- ②禅センターとして、セクシュアルマイノリティを含む人権について表明していることがあるか。ある場合はその内容について。
- ③その他意見など（自由記述）

※アンケート調査そのものは英語で実施しており、設問及び回答の翻訳は筆者が行った

(1) アンケート結果

- ①セクシュアルマイノリティに向けたプログラムはありますか？

ある -7 ない -25

ハワイ正法寺所蔵の写真資料等に見るハワイ仏教の一側面（石井）

本科研による調査は、端緒に就いたばかりであり、今回の報告も管見によってその一端を示したに過ぎない。今後、継続的に調査を行うことによって、さらにハワイ仏教の特徴と、その中における曹洞宗寺院の役割について明確化していきたい。

註

《参考文献》

守屋友江「第2回ハワイ仏教文化財研究ワークショップ「ハワイ仏教文化財・調査報告2022」」『南山宗教文化研究所研究所報』33, pp.92-94, 2023年

曹洞宗ハワイ開教総監部編著『曹洞宗ハワイ開教七十五年史』ハワイ曹洞宗協会、ホノルル、1978年

百年史編纂委員会編『日蓮宗ハワイ開教百年史』日蓮宗ハワイ開教庁、2003年

編纂委員会編『曹洞宗日系寺院史』SOTO 禅インターナショナル、2014年

国立歴史民俗博物館編『ハワイ：日本人移民の150年と憧れの島のなりたち』国立歴史民俗博物館、2019年

Stanford University, Hoover Institute, Hoji Shinbun Digital Collection, <https://hojishinbun.hoover.org/>

ハワイ観光局公式ラーニングサイト、<https://www.aloha-program.com/>

- (1) この研究調査は、同学術振興会の科学研究費（基盤研究B）20H01190「ハワイ日系仏教寺院所蔵の新出資料・文化財による領域横断的な仏教史研究」（代表・安中尚史・2020年度～2023年度）を引き継ぐものである。
- (2) 調査は、曹洞宗宗務庁教化部長の承認（4国際第8号。年月日）を得て開始している。
- (3) 南原は、正法寺本堂に安置されている三十三観音像について、背面に記載される施主に、駒形歴代総監の出身地である新潟出身者が多いことを指摘された。守屋2023を参照。
- (4) 第1回調査で190葉、第2回の調査で161葉を撮影。
- (5) 篁園誓覚は、本派本願寺の布教師で、開戦直後にサンタフェ収容所に送られ、本土収容者の最後の帰還者として1946年5月1日に帰布している。今回の資料には、収容所の身分証や家族の写真等、個人的に提供したと思われる写真が多く含まれている。
- (6) Stanford University, Hoover Institute, Hoji Shinbun Digital Collection による。なお、このデータベースの存在は、南原師よりご教示いただいた。記して感謝申し上げます。
- (7) 日蓮宗ハワイ開教庁、2003, p.28
- (8) SOTO 禅インターナショナル 2014, p.12

4. 本派本願寺ハワイ別院蔵 児童カードについて

さらにもう1点、児童への布教のために作成されたと思われるカードを紹介したい。本派本願寺ハワイ別院には、前述の通り233枚のカードが保存されている。前述の文化財保存修復学会ポスターセッションの解説文には、「戦後、児童向けに作成されたはがき大のカードで、内容から毎週のサンデースクールで配布されたと推測される。仏教の教え・信仰・生活等に関することを、アメリカ文化に沿った内容にしてイラストとテキスト（日英）で示す。」とし、日系二世への教化のためのカードと推測している。ここでは、通宗派的な内容を持つものとして、その中から「さつりの日」（NO.37）を取り上げることにする。



図1

図1に見えるとおり、このカードは、釈尊の成道を扱ったものである。当然、仏伝に照らせば背景の樹木は菩提樹であるはずなのだが、それには、クリスマスツリーのような装飾が施されている。これは12月という時期にあつて、仏教の記念日を抵抗なく受け入れてもらうためにキリスト教の風習を取り込む形で折中的に表現したものと考えられよう。

さらにもう1点、この図の解説文には、アメリカにおいて成道会を普及させようという呼びかけが見える。本来、往生を重視する宗派である本派本願寺が、仏教行事としての成道会の普及を積極的に謳うことは、いままで論じてきた通宗派的仏教宣揚の意識の一端と考えることが可能であろう。

むすびにかえて

以上、ハワイの日系仏教各派の寺院に所蔵される資料から、宗派を越えた交流による布教活動の維持展開の様相を中心に報告させていただいた。かかる方向性は、明治元年(1868)のいわゆる「元年者」に始まり、大正13年(1924)のアメリカ移民法改訂時には、ハワイ全人口の40%を締めるにいたった日系移民の思想信仰と文化的背景を維持するためのものであったであろうことは想像に難くない。

その間、1893年にはハワイ王国がアメリカ合衆国に併合され、1941年には第2次世界大戦が勃発する。そのような社会情勢の変動の中で、日系仏教各派は、ハワイという異文化の中で協力し合い、日系の文化を基盤としたハワイ仏教を築き上げていったのではないであろうか。

第2次世界大戦開戦当時、日蓮宗ハワイ別院の第七代主任には、望月桓龍師が内定し、12月14日に就任予定であったが、12月7日の開戦によって、ルイジアナ州の収容所へ送られる。別院の正門は釘付けされたものの、信徒の坂本久子氏によって維持された⁽⁷⁾。

一方、駒形善教師は、開戦直後にホノウリウリの収容所へ収監される⁽⁸⁾。

この一連の経緯の中で、坂本氏により奉納された日蓮宗別院の平太鼓が駒形師に托されたものと推測されるというものであった。

(2) 駒形善教師の賛について

つづいて、駒形師の七言絶句を、詠まれた状況を推測しつつ解説してみる。

【原文】 満月皎々輝中天 梵香溢堂保峽鮮 打開甘露微妙法 萬靈齊潤菩提選

まず、原文であるが、韻は「一先(天)」で揃っている。ただし、近体詩としての平仄は、完全には調っていない。次に訓読と私訳を示す。

【訓読】 満月、皎々と中天に輝き 梵香、堂に溢れて、保峽、鮮やかなり

甘露微妙の法を打開して 万霊、齊しく潤す菩提の選

【私訳】 (中秋の) 満月が中天に白く輝き、

堂(建物)の中には、清らかな香が溢れ、「保峽(この地)」が鮮やかになっている。

(いまここで太鼓を打って) 甘く滋養に満ちたすばらしい教えを開き

すべての精霊(人々)を選び抜かれた菩提(悟り)で潤すのだ。

これは、先の④に見えるとおり、ホノウリウリ収容所において、昭和19年(1944)旧暦8月15日の盂蘭盆会法要に際して詠まれたものである。内容的には、旧暦15日の空にかかる満月を踏まえつつ、それを円形の太鼓にも掛けながら、法要の功德を謳いあげたものと解釈できる。

承句の「保峽」が解釈しにくいのが、ホノウリウリ収容所が、農地の奥にある谷間に所在し、当時の収容者からは「地獄谷」と呼ばれていた(ハワイ観光局公式ラーニングサイト)ことにより、「ホノウリウリの谷間」を示したものと解釈した。また、転句の「打開」については、「打」は動詞であるが、「打つ」ではなく、もうひとつの動詞の前に置いて複合語を形成し、その動作がいきいきと進行していること示したものである。ただ、ここでは、太鼓を「打つ」と掛けていると解釈することも可能であろう。

いずれにせよ、過酷な環境下に置かれた人々に対し、盂蘭盆会の行事によって少しでも心安かかになってもらいたいという切実な願いが込められた偈文といえる。

このように、日蓮宗より托された太鼓を曹洞宗僧侶が使用して人々安寧を祈ることが、収容所において行われていたのである。

ハワイ正法寺所蔵の写真資料等に見るハワイ仏教の一側面（石井）

であったが、その収容が、写真展の共催者としてものものであったことが明らかとなった。

ただし、上記記事には「写真 80 点」とあって、数量の点で現存資料と一致せず、ヒロでの開催も確認できなかった。この点については、その他の写真展の資料の混在している可能性も含めて今後の調査の課題としてゆく所存である。

駒形宗彦総監の所蔵する写真資料を紹介したが、写真展出展に当たっての全体的傾向としてうかがえるのは、日系仏教各派の思想的文化的宣揚が、宗派の枠組みを越えて行われていたことであった。これについては、日蓮宗別院に、極めて貴重な資料が収蔵されているので、次節において紹介することにした。

3. 日蓮宗ハワイ別院蔵 平太鼓について

日蓮宗ハワイ別院に所蔵される平太鼓は、本科学研究による調査に先立って実施されていた安中・笹岡・平井による調査において、2017年2月に日蓮宗別院の倉庫より発見されたものである。当然それは、日蓮宗の各種儀礼に用いられていたものであるが、外面に奉納者の名をはじめ各種の銘文が墨書され、第2次世界大戦開戦当時の様相を語る貴重な資料となっている。それは以下のようなものである。

(1) 銘文について

①願主 坂本正雄 奉納 大正拾年七月

②御佛も人も真如の月となり（詠者書名未解読）

③盂蘭盆会供養

満月皎々輝中天 梵香溢堂保峽鮮

打開甘露微妙法 萬靈齊潤菩提選 沙門 善教（花押）

④於ホノウリウリ監禁所

住田大隊長 浦田 實 兒玉 行相

旧昭和拾九年八月拾五日

これらは、年代順には①→③・④→②となろう。①は、願主と奉納年月日、②は、詠者不明ながら、中秋の賛を踏まえた記入と考えられる。③と④は同じ筆で、ホノウリウリの日本人収容施設（識語では「監禁所」となっている）において記されたものである。そしてそれは、昭和19年（1244）旧暦8月15日に行われた盂蘭盆会供養（施食会）にちなんだものであった。

ここで指摘されなければならないのは、傍線部に見えるとおり、その銘文を揮毫したのが、曹洞宗の駒形善教総監（当時）だということである。日蓮宗別院に所蔵されている太鼓に、どうして曹洞宗の僧侶の詩偈が記されたのか、その経緯も、この太鼓の発見者によって明らかとなっている。以下に、その経緯を説明する。

ハワイ正法寺所蔵の写真資料等に見るハワイ仏教の一側面（石井）

日蓮宗 4 点（1916年）

International Buddhist Institute（IBI） 2 点

Young Buddhist Association（YBA・全宗派） 26 点

これらを見るに、正法寺に所蔵されていたものとはいえ、ハワイの日系仏教各派の網羅的な記録となっていることがうかがえる。

（3）資料の由来について

これらの資料について、保存の経緯等について、駒形総監に聞き取り調査を行ったところ、以下のような回答を得た。

- ・台紙付き写真は、1976年にオアフ島ホノルルにおいて開催された写真展の出展パネルである。ハワイ等ヒロでも開催されたと記憶している。
- ・日本語のキャプションは、篁園誓覚師によるものである⁽⁵⁾。

駒形総監のご教示を、当時の新聞記事によって確認すると、Hawaii Times 1976年4月6日号に以下のような写真展の広告が掲載されていた⁽⁶⁾。

《写真展の広告記事》

名称：ハワイ仏教渡来 80 年の歩み写真展

期日：1976年4月7日(水)～11日(日)

場所：白木屋（アラモアナ・センター）

主催：仏教連盟・ハワイ大学民俗学プロジェクト共催

写真：80 点

内容：①開教師の来布、寺院建設と宗教活動

②文化事業部の多彩な行事と活躍、

③附属日本語学校の台頭、YBA、ボーイスカウト

④労働運動と争議への対処、社会施設、記念事業

備考：4つの主題に分かれ3世代の活動を明示する。写真展にはすべて日英両語の説明がつく。

以上が、写真展の概要である。さらに新聞には、他にも記念行事として、4月9日に記念夕食会が、4月11日には記念法要とハワイ大学教授の記念講演の開催予告が掲載されていた。

三七 駒形総監からの聞き取り調査と、この新聞記事を照らし合わせれば、上記台紙付き写真が展示された写真展が、この展覧会だったと断定して問題はないであろう。さきほど、資料の中に、「University of Hawaii Ethnic Studies Oral History Project」という捺印のあるものが存在することを指摘したが、これは駒形総監によれば、いちどハワイ大学が資料として収容し、その後返却されたものであるとの説明

これを見ると、正法寺 120 年の歴史の中で、現住の駒形総監の法系が、半数以上の年月を住持していたことが分かる。以上を確認したところで、写真資料の概要に移りたい。

(2) 写真資料(駒形コレクション)概要

駒形宗彦総監の所蔵する写真資料は、まだその全体を調査できていない。現時点で撮影を終えた資料は、351 葉⁽⁴⁾であるが、今回の論考では、その中にあって、台紙に貼付され、表面あるいは裏面にキャプションやメモ書きの施された 301 葉について紹介してゆく。

この写真資料のうち、調査時に付した資料番号の p-63 および p-110 の裏側に、手書きで「Rev. Komagata Collection」と記されている。よって以下では、これら写真資料を「駒形コレクション」と総称することにする。

まず、この 280 葉であるが、基本的な資料情報は以下となる。

- ・駒形宗彦総監所蔵の写真資料（寺院の什物ではなく、私的に保管していたもの。）
- ・写真および新聞の切り抜き記事等を台紙に貼った 301 葉。
- ・写真表面あるいは裏面に日本語と英語のキャプションおよびメモが付される。
- ・英語はタイプと手書きとが混在。
- ・「University of Hawaii Ethnic Studies Oral History Project」の捺印のある写真 10 点あり
- ・裏面に 6 種類の手書きの分類記号が付される。それぞれの内容と点数は以下の通りである。

CS 社会活動（ストライキ）等（26 点）	S 児童生徒・社会風俗（40 点）
E 教育関連（20 点）	TOD 戦前の日系移民の生活（27 点）
F 曹洞宗寺院関係（枝番有り、51 点）	W 抑留地・二世部隊関係（25 点）
R 仏教行事（57 点）	記号なし（55 点）

これらの情報を、①撮影番号（調査時に付与）②分類記号・番号③撮影年次（判別できるもののみ）④英文キャプション（タイプ）④英文キャプション（手書き）⑤日本語キャプションに分類整理しデータベース化して整理したところ、仏教関連の写真は、宗派・活動別に以下のような点数となった。なお、下記の点数は、キャプション等から筆者が判断したものである。

- 曹洞宗関係（別院・Soto Mission）21 点
- 本派本願寺 13 点
- 東本願寺 3 点
- 浄土宗（立川女学院）3 点

以上がこれまでの調査の概要となっているが、各派別院ごとに、所蔵される資料の種類に特徴が存在している。

本派本願寺は、開教使の日誌類が大量に保存されるとともに、233枚におよぶ布教カードも遺されていた。

曹洞宗両本山別院では、三十三観音像が安置され、それぞれに奉納者の情報が記されていた。また、同所には、駒形宗彦布教総監（2008就任）によって大量の写真や証書類が保存されている。

これまでの調査は、これらの撮影を中心に行い、その分析経過について、佛教史学会2023年3月例会（3月11日Zoom開催）におけるワークショップ「ハワイ日系仏教寺院所蔵の新出資料・文化財による領域横断的な仏教史研究」において、南原とともに「ハワイ正法寺所蔵資料について—仏教文化財調査の途中経過として—」と題した報告を行った⁽³⁾。このワークショップでは、同時に守屋が「ハワイ本派本願寺教団創設期の開教と移民—新発見史料の中間報告—」として本派本願寺別院所蔵資料の紹介を行い、ワークショップ全体の概要を「第2回ハワイ仏教文化財研究ワークショップ「ハワイ仏教文化財・調査報告2022」」（『南山宗教文化研究所研究報告』33, pp.92-94, 2023）として報告している。また、文化財保存修復学会第45回大会（2023年6月24・25日、国立民族学博物館）におけるポスターセッションにおいても、研究班としての報告を行った。

本稿は、その中の駒形総監所蔵の写真の分析紹介に加え、日蓮宗ハワイ別院に所蔵されている太鼓の銘文に見える、第2次大戦時の僧侶の置かれた状況と宗派を越えた協力関係について筆者の管見を提示することを目的としたものである。

なお、第3回調査の主たる対象となった浄土宗別院には、多くの軸装の書画が保存されている。これらも、ハワイ仏教の所蔵を語る貴重な資料であるが、報告については、今後の分析を待ちたい。

2. 曹洞宗両大本山ハワイ別院正法寺蔵の写真資料について

(1) 正法寺歴住について

先に触れたように、まず正法寺に所蔵される写真資料の紹介をすることにした。ハワイ曹洞宗ハワイ開教総監部編『曹洞宗ハワイ開教七十五年史』（ハワイ曹洞宗協会、1978）によれば、正法寺歴住は以下の通りである。

勸請開山	日置黙仙・新井石禅	第4世	大山興隆（1975-1981）
開山第1世	磯部峰仙（1913-1922）	第5世	松浦玉英（1981-1997）
第2世中興	駒形善教（1922-1972）	第6世	町田時保（1997-2008）
第3世	駒形善秀（1972-1975）	第7世	駒形宗彦（2008-現在）

ハワイ正法寺所蔵の写真資料等に見るハワイ仏教の一側面 ——ハワイ仏教文化財調査中間報告として——

石井清純

本稿は、日本学術振興会科学研究費（基盤研究B）23H00568「ハワイ日系仏教寺院の文献資料および文化財の体系化と活用による仏教史研究」（2023年度より2026年度まで。以下「本科研」）の研究調査の中間報告である⁽¹⁾。

1. 研究調査の概要

本科研は、日蓮宗ハワイ別院において実施されていた文化財調査を、通宗派・領域横断的に実施するものである。研究調査班の構成およびこれまでの調査状況は以下の通りとなっている。

- ・ 研究調査班の構成（括弧内は所属および研究領域）
研究代表者：安中尚史（立正大学教授・近代仏教史〈日蓮宗〉）
研究分担者：守屋友江（南山大学教授・宗教思想史〈移民史・真宗〉）
中原ゆかり（愛媛大学教授・音楽人類学）
笹岡尚美（東北芸術工科大学准教授・文化財修復〈仏像修復〉）
石井清純（駒澤大学教授・禅思想史）
研究協力者：南原一貴（曹洞宗総合研究センター教化研修部門副主任）
平井智親（鎌倉安国論寺住職・前日蓮宗ハワイ開教区長）
 - ・ 調査訪問施設 オアフ島の仏教各派の寺院および施設
曹洞宗⁽²⁾：ホノルル別院正法寺、アイエア太平寺、ワヒアワ龍仙寺、ワイパフ太陽寺
他宗派：本派本願寺ハワイ別院・浄土宗ハワイ別院・東本願寺ハワイ別院・ハワイ日蓮宗別院
その他の施設：ハワイ大学ハミルトン図書館・モイリイリ日本人墓地ほか
 - ・ 調査実施期間
第1回 2022年8月24日～29日 第2回 2023年1月25日～28日
第3回 2023年8月23日～31日
- ※研究開始は2020年であったが、COVID-19パンデミックによる渡航制限により、実際の調査開始は2022年となっている。
- ・ 調査対象：（第2回まで）仏像35体・日誌12冊・会議録5冊・写真351枚・布教カード233枚

る。『人物評論』は〈法威を輝し、大に日僧の鼻を隆くした〉と述べているものの、タイにおいて遠藤師に経済的余裕はなかったようである。なお、同師は、奉迎使団の帰国と同日にタイを離れインドに向かったようであるが、その際にも大谷光演師（真宗大谷派）と日置師から旅費をもらっている（上掲紀要第20回所収の拙稿 p.276）。なお、日置師からの手厚い資金援助は、遠藤師がかつての同志である嶽岡松巖師の弟子であったが故のこととも推察できよう。

遠藤師の在タイ期の話は以上で終わる。2度目の滞在期に関しては同書に言及がないが、もしかすると語るに値するほどの事績がなかったのかもしれない。第14段（p.479）では同師の身体的特徴などが簡単に述べられ、第15段はマニラでの活躍、第16段は遠藤師への評言と激励となっている。

第15段には、〈今や彼は盤谷府を去り、比立賓マニラ市のガンガラ町と云ふ所に日本寺を独力で立てゝゐる、…彼は外貌の素朴無頓着な割合に、演説説教何れも頗る巧妙で、是等出稼人等の心を得るには、無類の適役であるから、彼等の帰依も随って深いと見へて、昨年曹洞宗の本山に、彼の手を経て数千金の寄附があったとのことだ〉（p.479）とある。「日本寺」とは「南天寺」を指すが、遠藤師が独力で同寺を建てたことは、明治44年（1911年）6月の『宗報』第347号の「マニラ南天寺建立始末」（pp.16下-17上）にも記されている。ただし、南天寺建立に際しては、頓挫した護暹山日本寺の建立計画の場合と異なり、宗会議員に請願し宗務局から補助金（※年300円で3ケ年）を受けている（Cf. 上掲紀要第22回所収の拙稿 p.234）ので、完全な独力とは言い難い。

遠藤師は、マニラにおいて多くの在留日本人の帰依と多額の浄財勧募に成功したと言うが、明治42年（1909年）6月の『宗報』第300号の「大本山 總持寺諸殿堂再建寄附単」（附録 pp.1ff.）には遠藤師と同寺日本人信徒が計539ペソ（※現代の200万円以上に相当）を、同年12月の『宗報』第312号の同寄附単（附録 pp.1ff.）には檀信徒らが700ペソ超を、それぞれ寄進したことが記されており、『人物評論』の述べていることを裏付けることができる。

なお、『人物評論』は、フィリピン開教に成功したのは同師が〈演説説教何れも頗る巧妙〉であったから、と言うが、『東京朝日新聞』の1911年（明治44年）11月08日（第9073号）の「米人に黄金仏贈呈 曹洞宗海外布教成功」と題する記事（p.5）を見ると、帰依した数名のアメリカ人が敷地買収などにおいて官憲への斡旋や喜捨に尽力していたことが知られる。こうしたアメリカ人の出現に遠藤師がどこまで寄与しているのかは定かでない。上述の「長谷川大龍」が同師と別人であるなら、斯様な周辺人物の尽力によるとも考えられよう。

遠藤師はどうしたのかと言うと、第12段に、〈流石の豪傑坊主も之には閉口したが、既に後の祭だ、ソコで卒然雲水の本体を現はして、船員の甲乙に説き、多少の浄財を得て、辛ふじて其目的地たる、暹羅の盤谷府に達することが出来た〉(pp.478-479)と述べられている。同志から集めた鞋銭も盗られてしまったようであり、船員に自らの窮状を訴えて金を恵んでもらい、急場を切り抜けた。遠藤師には、僧侶であれば、窮しても雲水の本体を現わして何とかなるという、楽観的な考えがあったのではなかろうかと推察する。

続く第13段は、短い文章ながら、遠藤師のタイ到着後のことが述べられている。そこには、〈盤谷府では、直に暹羅僧の群に入り、大分苦行をして、相当の株に据ゑらるゝ様になつたので、彼は屢々巨象の背に跨り、虎や大蛇の叢窟を犯して、法威を輝し、大に日僧の鼻を隆くした〉(p.479)とある。同師は、バンコクに着くとすぐにタイ僧となったとのことである。岩本千綱・大三輪延弥『仏骨奉迎始末』（1900年7月、発行：岩本千綱）にも〈…去州一年始て暹羅へ来てから、直様暹羅僧と化つて…〉(p.30)とある。ただし、「護暹山日本寺創立の主旨」や「暹羅留学生に関する遠藤龍眠氏の建白」における同師の言（『宗報』第129号雑報p.13下：『明教新誌』第4284号p.4上～下）によれば、同師はバンコク上陸後、まず同都にあるベトナム仏教（臨済正宗）寺院の景福寺に逗留している。サケート寺で上座仏教僧の生活を送るのはその後のことであり、〈直に〉や〈直様〉と言っても、タイの上座仏教僧となるまでには、上陸後少し時を隔てていたのではなかろうかと思われる。

遠藤師は、「暹羅僧」となった後、かなりの苦行をし、周囲に立派な僧として認められるようになってからは、巨象の背に跨ったり、虎や大蛇の叢窟を犯したりするなど、法威を輝かすパフォーマンスをおこない、日本人僧侶の凄さを知らしめた、と言う。『仏骨奉迎始末』はこうしたことに言及していないため（※炎天下に托鉢をしていたことのみ）、『人物評論』の話がどこまで本当か定かでない。

ちなみに、同師は、明治33年2月に日本への仏舎利分与が決まった際に、すぐさま日本の各宗本山等に「檄文」を送付しているが、必要な送料の持ち合わせがなく、日暹商会の上野貞利の援助でこれを果たしている（『仏骨奉迎始末』pp.30-31：Cf. 上掲紀要第20回所収の拙稿p.277）。また、『教学報知』第460号（明治33年10月29日）の「日置と前田」という記事を見ると、仏骨奉迎使が来タイした時、遠藤師は〈非常の大窮迫に沈みつゝある〉状況にあり、奉迎使の前田誠節師（臨済宗妙心寺派）に応分の助勢を乞うたが、〈ソナ金がある位ならばビールでも飲む〉と断られ、日置黙仙師に泣訴したところ〈直ちに一百円を出して之を給与し、大に壮志を励まし〉た、とある（川口高風「資料「教学報知」・「中外日報」における仏骨奉迎の記事について」『愛知学院大学教養部紀要』第65巻第2号、2018年1月pp.232下～231上）。いずれも明治33年の遠藤師の状況であ

第5段は、冒頭に〈次で四谷寺町の崇福寺に養はれて、法燈を襲ぐことゝなったが…〉(p.476)とある。遠藤師が四谷・宗福寺第29世の嶽岡松巖師の弟子（曹洞宗僧侶）となった時期は詳らかでなく、その経緯もまったく分からない。ちなみに、嶽岡松巖師（※明治17年曹洞宗大学林卒業）はかつて革新同盟会に参加しており、この時期に日置黙仙師とは同志であった（Cf. 安達達淳『能山独立曹洞革新論』、明治25年〔1892年〕4月p.449）ことは注意しておいて良いだろう。同師は宗福寺の法燈を襲いだ（※嶽岡師から嗣法したのかは定かでない）が、しかし〈…彼の豪宕なる性格は、静にこの貧乏小寺に老ゆることが出来ない、で今より十四五年前に同志の間に鉢を回して、鞋錢を聚め飄然として南征の途に上つた〉（第5段、p.476）と言う。『人物評論』は1912年刊であるので、〈十四五年前〉とは1890年代の終わり頃ということになり、最初に渡タイした1898年に符合する。ここでは、〈豪宕なる性格〉が同師を海外へ向かわしめたたと述べられているが、何故に行先を東南アジア方面に選んだのかには言及されていない。

なお、1898年1月23日には、曹洞宗大学林で和融会主催の岩本千綱（1858-1920）の講演会「暹羅老樞安南三国探検実談」がおこなわれている（村嶋英治「岩本千綱の『暹羅老樞安南三国探検実記』をめぐって：探検の背景と実記の質』『アジア太平洋討究』No.27、2016年10月p.45）。遠藤師は同年7月にタイへ出発している（Cf. 『宗報』第129号雑報p.31下）、この岩本の講演を聴くこともでき、これを人伝に知ることもできた。講演を聴かずとも明治30年（1897年）9月に発行された『暹羅老樞安南三国探検実記』（博文館）を読んだのかもしれない。岩本の三国探検に触発されて飄然と「南征」を思い立った可能性は考えられなくはないだろう。

遠藤師の「南征」の動機については今のところはっきり分からないが、〈飄然として南征の途に上つた〉と言う。上述の「護暹山日本寺創立の主旨」にも〈…三衣一鉢飄然故国を辞し…〉（『宗報』第129号雑報p.13下）とある。このことから、「南征」を思い立った時点で、遠藤師には特段の渡航目的はなかったと言えるだろう。

続く第6段から第10段までは、遠藤師の酒好きのさまとこれにまつわる幾つかのエピソードが語られている。これは、第11段に述べられる同師が日本を発った後の船上での事件を述べるに当たっての前置きの如きものである。

その第11段には、〈…其処で彼は路纏を得たので、横浜から香港行の船に上つたのである、香港迄は無事に着くは着いたが、香港祝の積りで彼は例の如く大杯で魍魎傾けたので、快い気持で華胥に遊んでゐた、船客みな上陸を急げる後に残され、ボーイに揺られて深き醉眠から覚めて見ると、這は不思議、前刻迄もありし旅具一切、影だにない、早既に豚尾泥に搔攫はれたのである〉(p.478)と述べられている。遠藤師は横浜港から香港を経てタイへ向かったが、香港に着く頃に船内で酒を飲みすぎて醉眠し、置き引きに遭って携行品をすべて失ってしまった。

に活人社から発行された。冒頭に愛山逸民（山路愛山、1865-1917）の「序」があり、17の章立てのもと600名ほどの人物評が書かれている。13章「頭陀袋」の中に遠藤師のことが記され（pp.475-479）、「吞天和尚 マニラ南天寺住職 遠藤龍眠」との題が付されている。全体は2節16段に分かたれており、遠藤師の幼少期から南天寺住職期までのことが手短かに述べられている。なお、遠藤師は『人物評論』が発行される半月少々前に瑞泉寺住職に転住している。

その第1段は、浅草公園の噴水の横手にある、会津出身の慈善家の瓜生岩（瓜生岩子、1829-1897）の銅像（※明治34年建立）のことから書き起こされ、〈…彼れ遠藤龍眠は、女史に救われて育てられた男である〉（p.476）と述べられている。遠藤師は、いかなる事情によるのかは不明ながら、恐らくは瓜生岩の救育所活動に救われて、彼女のもとで幼少期を過ごしたようである。続く第2段では、〈…女史は慈善家であったが、会津気質を帯びて、負嫌な利かぬ気的女であった、龍眠は越後生れであるが、女史の教養を受けたためか、大に女史に似た処があった〉（p.476）と述べられている。遠藤氏は後年、「護暹山日本寺創立の主旨」の中で、「日本寺」を日本の孤児・貧児の救済事業の受け皿とするという構想（第3綱、※Cf. 上掲紀要第22回所収の拙稿 p.135）を示しているが、同師が孤児窮民の救済にその生涯を捧げた社会事業家の瓜生岩のもとで養育されたのであれば、彼女の生き方から多大な影響を受けたこととも関係があるのかもしれない。

第3段と第4段（p.476）では、10代後半期から始まった遠藤師の修学について述べられている。17～8歳の頃から三島中洲（1831-1919）の創立した二松学舎（※当時は漢学塾）で漢籍を学び、余暇には河合清丸（川合清丸、1848-1917）の神儒仏合体説を叩き、「曹洞宗大学」（原文ママ、ただし明治38年〔1905年〕以前の名称は「曹洞宗大学林専門本校」）で仏書の研鑽を怠らなかつた、と言う（第3段）。河合が日本国教大道社を設立したのが明治21年（1888年。※機関紙『大道叢誌』の刊行開始も同年）であり、『日本国教大道社設立主意』の発行が明治24年（1891年）であるから、遠藤師がこの神・儒・仏の三道融合（大道）による国教確立論を叩いた時期を概ね知ることができるだろう。遠藤師は曹洞宗大学林で仏書の研鑽にも励んだ（第3段）、とのことであるが、『曹洞宗大学一覧 大正十年度』の卒業生及び入学生・中途退学生の名簿（pp.55-170）にその名は見出されず、東洋大学（※1906年以前は「哲学館」）の「得業」称号の受領者に「遠藤龍眠」（※死亡を指す×印が付いている。住所不明）の名が確認される（『東洋大学一覧』、大正7年12月18日 p.71.147）ので、高等教育の就学先については検討を要する。同師の学業は数年で大いに進歩し、頗る得るところがあり、同志らと上野・浅草公園等で大道演説を試みたり、芝・青松寺の北野元峰師（1842-1933）のもとで参禅し奥妙の理を咀嚼していた、と言う（第4段）。

日本寺院「南天寺」を建立することへ関心が移ってしまった（※ Cf. 上掲紀要第 23 回所収の拙稿）。『官報』第 6384 号附録（明治 37 年 [1904 年]10 月 8 日）に宗福寺住職として同師の名が見られる（p.9）ので、この頃までにはタイを離れていた可能性も考えられる。

なお、『官報』第 6387 号附録（明治 37 年 [1904 年] 10 月 12 日）に〈在米領比律賓麻尼刺市サンパロクマンガクカ南天寺内新潟県平民 長谷川大龍〉（p.10 上。※同年 11 月 8 日の第 6408 号附録にも同様記載あり）との記載があるので、1904 年 10 月までに「南天寺」は開創されていたと考えられ、遠藤師は宗福寺住職の肩書のままマニラにいたのではないかとも思われる。「長谷川大龍」という人については目下のところ不詳であるが、これが遠藤師の偽名の類でないのであれば、かなり早い時期に南天寺の建立・運営には協力者のような人がいたとも考えられるだろう。

この南天寺であるが、1903 年から 1910 年代にかけて日本人の渡航・移住が増加していたことと相俟ってか早々に信徒が集まったようであり、明治 38 年（1905 年）には檀徒が形成されている（Cf.『宗報』第 211 号 p.8 上）。明治 43 年（1910 年）12 月 27 日にはデュポール将軍暗殺計画に関連して爆発物隠匿の嫌疑で植民地当局から嚴重な捜索をうけた（吉川洋子「米領下マニラの初期日本人商業, 1898-1920 一田川森太郎の南方関与一」『東南アジア研究』18 卷 3 号, 1980 年 12 月 p.51）とのことであるが、明治 44 年（1911 年）6 月には宗門から正式に認可された（Cf.『宗報』第 347 号 pp.16 下 -17 上）。明治 44 年（1911 年）8 月 7 日に〈…日夜宣教ニ尽瘁シツ、アル功ニ依テ〉との事由で宗務局から同師に賞品が交付されている（『宗報』第 356 号 p.5 下）。大正元年（1912 年）9 月 25 日付で宗福寺住職から新潟県・瑞泉寺第 24 世に転住しており（Cf.『宗報』第 385 号 p.9 下）、この時までに帰国していた可能性が考えられる。そして、大正 4 年（1915 年）3 月に遠藤師は瑞泉寺住職を辞し（Cf.『宗報』第 443 号 p.6 上）、8 月 25 日にマニラで遷化したと言う（Cf. 新潟県曹洞宗青年会『曹洞宗新潟県寺院歴住世代名鑑』p.433 下）。後継（第 2 世）に任命されたのは東賢隆師で、大正 4 年 10 月 13 日のことであった（Cf.『宗報』第 455 号 p.5 下）。

さて、遠藤師の明治 31 年よりも後の事績については、それなりに資料もあり、比較的好く知ることができる。しかし、それ以前、すなわち最初の渡タイ以前のことについては、越後出身で宗福寺の徒弟であったということ以外、殆ど不明であった。しかしながら最近、偶然にも『人物評論』の中に遠藤師の人物評があるのを見つけ、そこに同師の渡タイ以前のことも言及されていることを知った。本稿では、同書の記述を批評的に読みながら、遠藤師の生涯をより詳らかにし、上述した一連の拙論を補完したい。

この『人物評論』は、戸山銃声という人の著書で、大正元年（1912 年）10 月 12 日

『人物評論奇人正人』に見る遠藤龍眠伝

古 山 健 一

本稿は、『人物評論奇人正人』（※以下『人物評論』）に記された遠藤龍眠師（?～1915年、※以下「遠藤師」と略称）の評伝を紹介し、これを考察するものである。筆者（古山）はこれまで、愛知県名古屋市の覚王山日泰寺（※もとは「日暹寺」）の奉安塔に祀られている「釈尊御真骨」が我が国にもたらされた経緯を考察する一環として、これに関与した遠藤師の事績についても考察を加えてきた（※その論稿は『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第19回、第20回、第22回、第23回の各号に所収されている）。本稿はこれらに続くものである。

遠藤師は、明治期に日本仏教のタイ（暹羅）進出を盛んに主張した曹洞宗僧侶である。その生涯において計2度のタイ滞在経験を有しており、最初の滞在は、四谷・宗福寺の徒弟であった時期の明治31年（1898年）から同33年（1900年）の間であり、上座仏教僧となってバンコクのサケート寺に居住した。この滞在期には、明治32年（1899年）3月15日に、曹洞宗にタイ留学生規定の制定を要望する建白書を草して両大本山の各貫主に送付している（「暹羅留学生に関する遠藤龍眠氏の建白」、『明教新誌』第4283号[明治32年5月2日]・第4284号[同年5月4日]に分割掲載。Cf. 上掲紀要第23回所収の拙稿）。また、明治33年（1900年）に駐タイ公使の稲垣満次郎のはたらきかけによりタイから日本へ「釈尊御真骨」の分与が決定されると、その情報に接した彼は、同年2月10日に同地より「仏骨奉迎に付大日本帝国愛国護法の士に稟告す」（以下「檄文」と題する檄文（Cf. 『仏骨奉迎始末』、1900年7月、発行：岩本千綱 pp.35ff. ほか）を日本の各宗本山等に送付し、仏舎利奉迎の意義を彼なりに訴えた（※ Cf. 上掲紀要第20回所収の拙稿）。

2度目は、遠藤師が宗福寺の住職に就いていた時期であり、曹洞宗より明治35年（1902年）から3年間の「暹羅国留学生」を命じられて渡タイした。この時期には、「護暹山日本寺創立の主旨」と題する寺院建立計画案（『宗報』第129号掲載）や、「現今の暹羅と日本」と題する報告書信（『宗報』第137号掲載）を宗門関係者に送付している（※ Cf. 上掲紀要第22回所収の拙稿）。この2度目の渡タイの目的は、1度目のタイ滞在の時期に構想していた、「護暹山日本寺」という寺院をタイに建立するためであったようである。ただし、これは、寺院と言うより、日本人のタイへの進出・殖民を支援する施設であった。しかしながら、この寺院建立は少なくとも明治36年（1903年）の頃には完全に諦めていたようであり、フィリピンのマニラに

Possibilities of Missionary Work Utilizing Crowdfunding

YOKOYAMA, Shunken (39)

The Possibility of “Teaching Activities” in the Parish Areas of Soto Zen Buddhism:
Part2

SEKIMIZU, Hakudō (31)

Shikantaza which was Explained by *Shunryū Suzuki* and *Taisen Deshimaru* in the
Occident

CHIBA, Satoshi (23)

On Diversity

—Looking at the Activities of Zen Centers in North America

NAMBARA, Ikki (15)

An Introduction of the One of Characteristics of Hawaiian Buddhism indicated in
Photos Owned by Shōbōji Sōtō Mission and so on

—As an Interim Report of the Investigation of Buddhist Cultural Assets in
Hawaii

ISHI, Seijun (7)

On a Biography of *Endō Ryūmin* Described in “*Jinbutsu-hyōron kijin-seijin*” by
Toyama Jūsei

FURUYAMA, Kenichi (1)

- On a Sermon in Buddhist edification through *Zazen*
YOSHIDA, Shōei (135)
- On a Temple Coexisting With a Community
—Focusing “Marché” Held in Temples
YOSHINAGA, Kōdai (127)
- Responses to the Great East Japan Earthquake
—Looking at Articles of “*Sôtōshūhō*”
WATANABE, Shūken (119)
- A Study on the Hotugan-shiki Ceremony
—Looking at Reproducibility and Questionnaire Surveys
HARAYAMA, Yūsei (111)
- Practicing Zen Breathing Techniques in a Local Eldery Facility
—A Prospective Study
SAKAI, Akihiro (103)
- On the view of Bioethics in the Female Students
—Through “Brain Death” and “Organ Transplantation”
OKAMOTO, Keikō (95)
- Thinking about the Essence of Buddhist Childcare
—From the Words “I Feel Sorry for the Spider”
SATŌ, Tatsuzen (87)
- New Burial Methods and the Dignity of the Deceased
—Considering Article 1 of the Grave Burial
TANIYAMA, Masako (79)
- On Cognition of Healing of *Sôtōshū* Parishioners in Buddhist Funerals and Memorial Service
—The Results of Questionnaire to Parishioners at a Buddhist Temple in a Certain Prefecture
KAKINUMA, Washū (71)
- Zen and Minimalism
KARUBE, Shinshō (63)
- Temples as Social Capital
—A Case of Kesenuma, a Disaster-Stricken Area
KIKUCHI, Shimon (55)
- Temple Survival and Social Contribution Activities
KAWAGUCHI, Dōkan (47)

- A Study of *Keizan Jôkin* and the Tea Culture
TACHI, Ryûshi (111)
- Study on the *Jikôji* Copy of *Keizan Monastic Regulations*
—In reference to Circumstances of the Editing *Keizan Monastic Regulations*
HIROSE, Ryôbun (119)
- New Discovery of Quotations in *Keizan Jôkin's Denkôroku*
YOKOYAMA, Ryûken (127)
- A Study of Dôgen's Quoting of The *Lotus Sûtra*
KOMENO, Daio (135)
- Ceremony of *Dôgen* (Part 1)
NAGAI, Kenryû (143)
- The View of *Hongaku* Thought in *Dôgen*
SEINO, Kôdô (151)
- The Position of Articles Precept of the Sôtô School for *Kanro Eisen*
MUTAI, Munetaka (157)
- On the Portrait Print of *Dôgen Zenji*
HASEGAWA, Yukikazu (165)
- On *Changuan* in Chinese Buddhism
ÔMATSU, Hisanori (173)
- Some Remarks on the Historical Study of Monastic Education
ARAI, Ikkô (181)
- Genealogy of “*Honzon* theory of the sect” by *ETÔ Sokuô*
—Public Version of the Lecture Record and Various Versions
KUDOU, Eishô (189)
- A Study on the *Menzan Zuihō's* View of “Silent Illumination”
HISAMATSU, Shôgen (197)
- The History and Significance of Memorial Services for Animals in Japanese Rinzai Zen
TAKISE, Shôjun (205)
- Development of Sustainable Support Activities Under COVID-19 Crisis
KUBOTA, Eishun (211)
- The Significance and Value of Zen Employee Training
UNO, Zenchi (219)
- On a Family Religious Education in Sôtô Zen Buddhism
SENO, Misa (227)

JOURNAL OF SOTO INSTITUTE FOR BUDDHIST STUDIES

PROCEEDINGS OF THE TWENTY-FIFTH MEETING

FOR READING RESEARCH PAPERS

Section 1 : The venerable Zen master *Keizan Jōkin*: Opening the future of Soto Zen Buddhism

[The Keynote Speech]

“*Denkōroku*” : Prospects of a new Tenet

IKEDA, Rosan

[Individual Presentation]

Keizan Jōkin Viewd from the perspective in *Shikoku* area : Towards a new era of research on *Keizan Jōkin*

TAMURA, Kōya

The Tenet that permeates both Zen master *Dōgen* and Zen master *Keizan Jōkin*
Known through the *Tōkokuki*

TAKEUCHI, Kōdō

Reconsidering the last instructions of *Tōzan-Jinmiraisai-okibumi*

OZAKI, Shōzen

Section 2 : 《Series Presentation by recerchers of Soto Zen Studies Department》
Comprehensive research on Zen master *Keizan Jōkin*

Overview of “Research of the *Keizan-Shingi*” and Future Research Issues

AKITSU, Shūshō (59)

On the Score of Buddhist Hymns Chant in “*Keizan-Shingi*” Copied By *Rinko*

YAMAUCHI, Danjō (69)

The Positioning of Buddhist Precepts by Zen master “*Keizan Jōkin*” : On entering into monkhood of Buddhist adherents.

HATA, Eshū (77)

A Relationships between Monk and laymen in “*Keizan-Shingi*” : Target on the laborers “*Ninku*” and Fire attendants “*Kakaku*”

SAWAKI, Hōshō (85)

On Study of Prayers Included “*Keizan-Shingi*”

KOBAYAKAWA, Kōdai (101)

JOURNAL
OF
SOTO INSTITUTE FOR BUDDHIST STUDIES

PROCEEDINGS OF THE TWENTYFIFTH MEETING
FOR READING RESEARCH PAPERS

2024
Edited by
SOTO INSTITUTE FOR BUDDHIST STUDIES
MINATO-KU, TOKYO, JAPAN