

ISSN 1884-8648

曹洞宗総合研究センター
学術大会紀要
(第26回)

2025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26回)

2025年
曹洞宗総合研究センター

次

—大慈寺本『寒巖尹和尚本伝』を中心として—

「曹洞宗宗歌」の成立について……………山内 弾 正

——曹洞宗第一中学林の資料を中心に——

『出家略作法』の諸本について……………秦 慧 洲

——他典籍の合糅から見える一考察——

『禪門拈頌集』考……………小早川 浩 大

——丹霞子淳の頌古に焦点をあてて——

個人発表

「有時卷」解釈の一視点……………志 部 憲 一(一二五)

入明僧無初徳始考……………佐 藤 秀 孝(一二三)

——信州諏訪大社から嵩山少林寺・北京潭柘寺へ——

瑞世考(三)……………尾 崎 正 善(一二二)

——總持寺蔵『住山記』と總持寺祖院蔵『道正庵着帳写』——

『普勸坐禪儀』の草冠について……………角 紀 子(一三九)

近代曹洞宗教団における「差別即平等」を考える……………宮 地 清 彦(一四七)

——明治・大正期二つの講演会記録から——

自死遺族との対話……………久保田 永 俊(一五五)

——喪失から心理的回復に関する一考察——

衛藤即応「宗門の本尊論」の系譜……………工 藤 英 勝(一六三)

——講述主と継承者——

道元禪師と儀礼(二).....永井賢隆(一七二)

——『永平寺住侶制規』を中心として——

大教院制度下における曹洞宗の対応.....佐藤俊晃(一七九)

——『三条弁解』考——

面山瑞方『建康普説』における大慧批判.....久松彰彦(一八七)

——九「黙照普説」の説示を中心に——

損翁宗益和尚『坐禪箴辨話』について.....清藤久嗣(一九五)

月江正文と三鈷寺.....伊藤良久(二〇一)

——群馬県天台宗珊瑚寺の碑文から——

『永平高祖十二時願文』について.....舘隆志(二〇九)

能登国總持寺輪住内書・請狀の成立.....遠藤廣昭(二一七)

中国天台における禪觀の実修について.....大松久規(二三五)

瑩山禪師が曹洞宗に果たした功績.....横山龍顯(二三三)

宝慶寺と七条仏師.....長谷川幸一(二四一)

曹洞宗寺院の世襲について.....瀬野美佐(二四九)

道一如月撰『宗門室内之書』について.....務臺宗孝(二五七)

連山交易による文献編纂について(一).....中野智教(二六五)

「人権・平和・環境」の解釈史……………	久 峯 俊 太 (二七三)
——『修証義』と「四摂法」に着目して——	
仏教の修行法としての坐禅実践……………	渡 部 妙 香 (73)
坐禅に対する一般的なイメージについて……………	吉 田 敏 英 (65)
禅とミニマリズム(2)……………	軽 部 真 生 (57)
鈴木俊隆の『参同契』解釈について……………	千 葉 聡 (49)
——「霊源」と「支派」を中心に——	
社会的資源としての「故人」……………	酒 井 晃 洋 (43)
——存在しないことの意義について——	
僧侶・檀家・非檀家における死生観に関する一考察……………	柿 沼 和 秀 (35)
禅社員研修における参加者の感想と評価……………	宇 野 全 智 (25)
多様性を考える2……………	南 原 一 貴 (17)
——北アメリカの禅センターにおける生活規範から——	
近代ハワイ仏教の一側面……………	石 井 清 純 (9)
——曹洞宗を中心として——	
保育者や保護者に学んでほしい「仏教保育」……………	佐 藤 達 全 (1)

英文目次

令和六年（二〇二四）一〇月二十九日（火）

曹洞宗総合研究センター第二六回学術大会

近現代教団研究部門公開研究会「僧堂教育の現在と未来」

於 曹洞宗檀信徒会館三階 桜の間

当センター近現代教団研究部門では、「僧堂教育の歴史的研究」を主要な研究テーマの一つとして定例の僧堂教育研究会を開いている。

本研究は、歴史的文献資料を調査し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。僧堂教育に関連する先行研究は既に重要な成果が発表されているが、歴史資料の制約から、その関心の高さに比して、必ずしも十分な学問的研究の構築と継続はなされていないように思われる。

しかるに、近年の寺院子弟の減少を始めとする諸事情から、曹洞宗僧侶の育成は以前にもまして重要な課題であると思われる。僧堂教育は今日、このような観点からも問われるべきであろう。

本日の公開研究会「僧堂教育の現在と未来」はこのような研究テーマに基づいて企画され、当センター第二六回学術大会の初日に開催された。本研究会は、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。

第一部基調講演では、臨済宗円覚寺派管長・花園大学総長 横田南嶺猷下をお招きし、「僧堂修行について思うこと」と題されてご講演いただいた。

第二部発表では、私（新井）が「僧堂教育の理念に関する私見」を発表した。

本講演録は、これらの講演と発表が収められたものである。

なお、講演会動画は曹洞宗公式YouTubeチャンネルに掲載されているので、左記のQRコードより参照されたい。



近現代教団研究部門公開研究会「僧堂教育の現在と未来」

〈基調講演〉

僧堂修行について思うこと

一、馬祖禪師の禪

二、馬祖禪師以後の禪

三、鈴木正三と盤珪禪師の禪

四、現代の修行道場について

資料1～11

臨済宗円覚寺派管長・花園大学総長 横田 南嶺

〈個別発表〉

僧堂教育の理念に関する私見

一、はじめに

二、問題の所在

三、陸鉞巖「僧堂教育改良論」

四、「早起」について

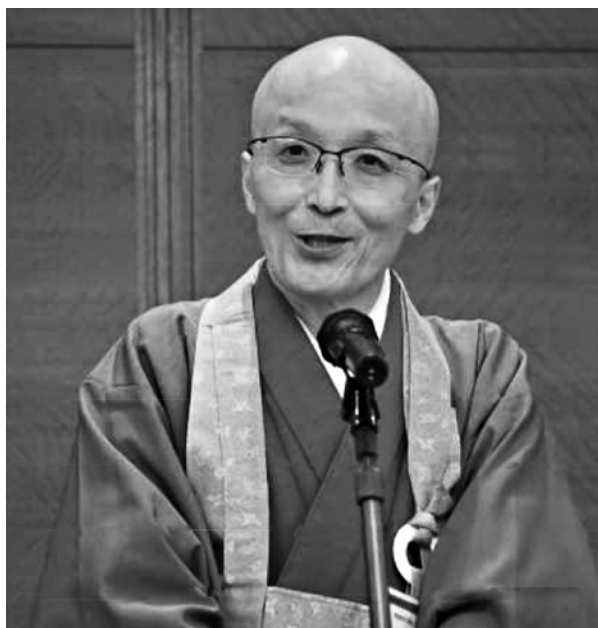
五、警策の問題

六、道元禪師の遺戒と僧堂教育の理念

センター常任研究員 新井 一光

司会 新井一光・宮地清彦

講師 横田南嶺 猗下



【略歴】

臨済宗円覚寺派管長。花園大学総長。公益財団法人 禪文化研究所所長。

一九六四年和歌山県生まれ。筑波大学在学中に出家得度し、卒業と同時に京都建仁寺僧堂で修行。一九九一年より円覚寺僧堂で修行し、一九九九年、円覚寺僧堂師家に就任。二〇一〇年、円覚寺派管長に就任。二〇一七年、花園大学総長に就任。公開講座「禪とこころ」を担当する。二〇二三年七月、公益財団法人 禪文化研究所所長に就任。

著書に『無門関に学ぶ 主人公となる生き方』二〇二四年、『臨済録に学ぶ いかに自己を創り上げるか』二〇二三年（致知出版社）、『はじめての人における般若心経』二〇二四年、『盤珪語録を読む 不生禪とはなにか』二〇二二年（春秋社）、『パンダはどこにいる？』二〇二二年（青幻舎）、他多数。

臨済宗大本山円覚寺公式YouTubeチャンネルを二〇一九年に開設し、管長日記を毎日配信しているほか、法話やインタビューの動画なども配信している。

僧堂修行について思うこと

横 田 南 嶺

皆様、おはようございます。どうぞよろしくお願いをいたします。お招きをいただきまして誠に恐縮です。ありがとうございます。

「僧堂教育の現在と未来」という課題であります。なぜ私をお招きいただいたのか、未だによく分からないのではあります。とりあえず与えられた課題でありますので、始めの一時間ほどお手元に資料に基づいて、「僧堂修行について思うこと」と題してお話をさせていただきます。

その後、質疑応答の時間をいただいております。先程、いろいろと宗務総長様や新井先生に現代に応じた活動をしているという趣旨のご紹介を賜りました。確かにそう思われるのかもしれないが、やはりこういう時代の変化に対応していくにあたりまして、一番大事なことは何であるかといえます。基本を守ることであると思っております。

私たちの修行の一番根幹となること、それを学び、これを明らかにしていくのであるという、これはまず大事にしておきます。様々な問題に対応ができないと思いますので、

前半の講演の時間で私が僧堂で修行してまいりまして、今日に至るまで学び、習い、そして今思っていることをお話しさせていただきます。

会のテーマは「僧堂教育の現代と未来」ということなのですが、申し訳ありませんが、あえてこの「僧堂修行について」と書かせていただきました。

ご案内いただきましたように、大学の総長という肩書きもあるのですが、私自身の気持ちといたしましては、いまだに修行道場で修行をしていて、その延長にあつて、ただその修行をしているうちに様々な役割、役が与えられて肩書きがついただけであると思っています。

私がお話できることはやはり僧堂の修行であります。あまり人様を教育しようというような意識が薄いものですので、僧堂の修行の一番根本からお話をさせてもらおうと思います。

一、馬祖禪師の禪

はじめに馬祖禪師の言葉から学んでいきます。これは皆様方、曹洞宗のご老師の方々と私ども臨済と同じ禪宗とは言いましても、私どもは馬祖、臨済という系統でありまして、禪の基本は軌を一にしているのですが、多少か違いというのもあるかと思っています。

馬祖の言葉から、そして黄蘗、臨済という人の言葉を紹介いたしまして、それから、この馬祖、臨済の禪が唐の時代ですが、宋の時代に入りますと、私どもの臨済の禪というのは、よく言われますように、看話禪とか独自の発展をいたします。そして日本にそれが伝わりまして、栄西禪師、それから私が個人的に尊敬して勉強しております、曹洞宗の鈴木正三の言葉、そして盤珪禪師の言葉を紹介しながら、私が修行の一番根幹であると思っているところをお話いたします。

唐の開元中と言いますから、唐の時代、玄宗皇帝の時代です。開元というのは大変長く、西暦七一三年から七四一年でおおよそ二八年の間があります。その間に馬祖道一禪師がおよそ、おそらく想像するに二〇代か、あるいはいくら長く年を取っていたとしても三二歳までの間であります。二十代の修行時代の話と見ておけばよろしいかと思えます。原文はお

手元にそれぞれ資料出典等を書かせていただいております。いちいち逐字的に解釈をしておりますと時間が取られますので、おおよその内容だけで話を進めてまいります。そんな、おそらく二十代であろう馬祖道一禪師が、坐禪の修行をしておられた。その時にどういうわけか六祖慧能禪師の教えを継いだと言われる南嶽懷讓禪師がお見えになって、それでその馬祖道一禪師の坐禪をしている姿を見て、これは法器、つまり仏法を受け、嗣ぐに足る器を備えていると思つて聞いたわけです〔資料1『馬祖の語録』四頁〕。

坐禪して何にするんだ、と。すると、馬祖道一禪師は作仏を図る、仏となるを図る、仏になろうと思ひます、と。素晴らしい答えだと思いますが、しかしながらその時、南嶽懷讓禪師はその辺にあつた瓦を取り上げてその瓦を馬祖禪師の前で磨き始めた。これは皆様方も重々ご承知の話でありましょう。後に道元禪師様、この瓦を磨く「磨磚」ということを取り上げて、高い意味の、高次の解釈をなさつておられますが、ここではそういうことにまでは触れずに、単純にこの問答の元々の意味だけを学んでおきたいと思ひます。

これは瓦を磨いても鏡にはならないとそういう喩えです。馬祖禪師が瓦を磨いて何にするんですか、いや、鏡にしようと思う、と。そうすると馬祖禪師が瓦を磨いたつて鏡にならないでしよう、と言つた。

そうすると、南嶽禪師は、では、坐禪をして仏になれるのか、瓦を磨いて鏡にならないように、坐禪しても仏にはならない、こういうことを言いたいのですね。単純な喩えとしてここは読んでおきたいと思います。

では、どうしたらいいのでしょうかと馬祖道一禪師が聞くと、牛に引かせている車が進まなかったならば、牛を叩くのか車を叩くのかという經典にある喩えの話をなさいました。

そこで、南嶽懷讓禪師は、あなたは坐禪という、「坐仏」という言葉を書いてありますが、坐禪しているというその形を学ぶのか。坐禪というのはそのように坐っているという姿形ではないはずである。

坐禪という形にとらわれていては、真実の仏を失ってしまふ。仏というものには特定の姿があるわけではない。何にもとらわれることのない法において、これがいい、これが悪いといって、取捨すべきものはないはずである。坐禪の形にとらわれていては、それは仏を殺すことになる。坐禪の姿にとらわれていては、その真理に達することはできない。こういうことを南嶽懷讓禪師は説かれまして、それを聞いて馬祖道一禪師は深く感動された。

もつとも、これも大事なところではあります。坐禪をしていたということがまず前提と言いましようか、大事なことであり、すでに馬祖道一禪師は坐禪をしている。馬祖道一禪師

が坐禪をしているその姿を見ただけで、南嶽懷讓禪師はこれは法器であると、法、仏法を受け嗣ぐに足る器であると見られたほですから、それは当然坐相というもの、おそらく天台の止観等に則った坐禪だろうとは想像するのですが、きちっとした坐禪、それができていたことが前提です。

しかし、その上で肝心なことは、その姿形ではなくして心の方であるという喩えでしょう。後人の解釈は別といたしまして、私どもはそのようにこの問答から学んでおります。

では、その心というのは何であろうか。心というと、これまた大変定義の難しいものであります。

しかしながら、馬祖道一禪師や、あるいは後の黃檗禪師、臨濟禪師、皆、説かれましたところの心というのは何であるかという、今こうして話をしたり話を聞いたたりしている、それが心であると。分かったような、分からないような端的な説かれ方をしているのですが、そしてその心こそが仏そのものである、これが我々が学んでおります馬祖道一禪師の教え、一番肝心のところでしょう。自心すなわちこれ仏、自心、自らの心が仏である。この心が仏であることを信じなさい。馬祖禪師は、達磨大師がインドから中国に見えて我々にお示くだされたことはこの一つの教えであるのだ、即心是仏とか即心即仏と言われます。心こそ仏である。

この心というのは、本来生まれながらの心、ありのままの

心。これが仏である。これが馬祖禪師の説かれた教え、中核でありました。ですから、それは修行によって何か形成されていく、作り上げていくようなものではないのだ〔資料1、一七頁〕。

本来完成されているのであると。でありますから、馬祖道一禪師は仏道を修めるということは、何も特別なことを修めるということではない。何か修行して得るものがあるというのであれば、それはやがては失われてしまう。

作り上げたものはやがて崩壊していくというのは真理ですから、そういうものではありません。そうかと言って、この語録の言葉には、何もしないというのであれば、それはただの凡夫に等しい〔資料1、二三頁〕。

この辺りの兼ね合いが禪の修行の一番難しいところですから。本来仏である。何か修行して作り上げて形成するものではない。かと言って、そのまま何もしないというわけでもない。一体何をすべきであろうか。

一番の中核の問題でありますから、馬祖道一禪師は「平常心是道」といいます。これはもう我々禪の世界ではよく説かれる言葉です。おそらくこれを言われたのは、馬祖道一禪師あたりが一番早い頃ではなからうかと思われまます。

仏道というのは、何も特別なことを修行して作り上げるものではない。ただ、汚れを受けなければいいのである。汚れ

ないようにすればいいのである。その汚れとは何かというと何か仏になろうとか修行しようとか仏を目指そうとかという、そういう意図を起こせば、それは皆汚れとなるので、端的を得ようと思うのであれば、日常の普段のありのままがそのまま道であるということです。これは造作なく是非なくですから、何も努力をして作り上げるものではない。煩惱を捨てて悟りを取り出そうというものでもない〔資料1、三三頁〕。

そのようにも説かれております。その馬祖の説かれる即身是仏の心、平常心という心はどこにあるのかというと、何かつついあなたのが心が仏であるけど、お互いのこの体の中にどこかに内在している心なるものがあるように思いますが、馬祖道一禪師の説かれる心というのはそんな狭いものではなくして、むしろ我々は大いなる心の中にいるのである。全部この周りが仏心、仏の心。これを馬祖禪師は語録の中で、「法性三昧」という言葉で表現をされていますが、その心の中で衣を着たりご飯を食べたり、そこで喋ったり動いたり畑を耕したり、あらゆる営みを行っているのである。ですから、もう私たちが行っている営みのすべてが仏の働きなのであるという馬祖禪師の教えになりました〔資料1、二五頁〕。

繰り返しますが、その心なるものは、本有今有、元々あって今もあるものである、かつて失われたことはない。坐禅や

修行によって作り上げられるものでもない。余計なことはいないのが禪であるというような言葉も残されており「資料1、四六頁」。

二、馬祖禪師以後の禪

そのような教えを受け継いで、馬祖禪師の後、百丈懷海禪師が出られまして、そして黄檗希運禪師へと受け継がれていきます。

黄檗希運禪師もそのあたりのことをもう少し具体的に、達磨大師がインドから見えて何を示そうとしたのかというと、「一切の人は全体是れ仏なりと直指す」〔資料2 黄檗禪師『伝心法要』〕と。全体が仏である。我々の営みのすべてが仏であるということをお示しくださったのである、という馬祖道一禪師の教えを、端的を受け継いで説かれていることがよく分かります。

そうしますと、『臨済録』という、私どもが一番修行の根幹としております『臨済録』を拝読いたしましたし、この馬祖道一禪師の教えが忠実に受け継がれていることがよく分かれるところがたくさんあります〔資料3『臨済録』五〇―五一頁〕。全編、馬祖禪師の精神、黄檗禪師の言われたことが貫かれていると言ってもよろしいかと思うぐらいです。

仏法というのは、何も特別のことをするものではない。

臨済禪師は「平常無事」という言葉を使われました。何も余計なことをせずに、当たり前、ありのままにいるのがいいのである。大便をしたり小便をしたり、服を着たりご飯を食べたり、疲れたならば眠るだけである。

そんなことを言うと思かなものは、何だ仏法は、そんなものにすぎないのかと言って笑うであろうか。知恵のあるものはきちんと分かるのだと、仏法なるものが何か外にあると思つて求めるのは愚か者のなすことである。そのような工夫をするのは愚か者である。それで「随所に主と作れば、立処皆真なり」と言いました。これは自分こそが主人公だと言つて、この肩肘張るのではなくして、いかなる場所にいようと、いかなる境涯にあらうと、そのありのままの心、その心がそのまま道になつていのである。ですから、どこでどのような状況にいても、その居場所が真実であるという意味の言葉を残しておられます。

このような言葉を見ますと、実に馬祖禪師の教えがそのまま受け継がれていることがよく分かります。

しかしながら、この『臨済録』を読んでおきますと、そうではないという一面も見取れます。

臨済禪師につきましては、我々の一番宗祖というか大本と言いがら、その経歴については、不明なところがほとんどです。黄檗禪師のところで修行したと言いますものの、それ

までどこで修行していたのか、はたまたどこで出家得度したのか、どこで受戒をしたのかということも分からず、あろうことか生まれた年も分からないものですから、何歳のご生涯であったかも分からないのでありますが、しかし、ご自分の修行時代のことを語っている一節があります。自分も未だまだ見処、この心が仏である、日常の営みすべてが道であるということがはつきりする以前は、真つ暗闇の中を彷徨っていたと書かれています。真つ暗闇の中を彷徨っているというような時期があったのです。

それで修行僧たちに時間を空しく無駄に過ごしてはいけません。はらわたがクツクツと煮えくり返るような心忙しくして、あちらこちらへと勝れた禪師がいるという噂を聞けば、そこへ行って道を求めてそんな修行を重ねてきた。そのお陰でようやく今日こうして皆様方と話をすることができるのであるという、こういうご自身の修行の体験を赤裸々に表現をされた一節があります。このようなものを見ますと、始めから何もしなくて、そのまま仏でいいということでしたわけではないということが分かります（資料3『臨濟録』一四二—一四三頁）。

真つ暗闇の中を苦しみ、苦しみ抜いて、あちらこちらあちらこちらへと道を求めて回ったという、こういう時期を経て、こういう体験を経て初めて「平常無事」と言えたのである

る。それでありますから、同じ『臨濟録』の書物の中には片方では今見ましたように仏法というのは何も特別のことをすることはないのである。ご飯を食べたり、疲れたら寝るだけだと言いながら、同じ書物の中で出家者は「学道を要す」、やはり修行することが大事であるということを明確に説かれております。修行はしなくいいと馬祖禪師の教えを受け継いでそう言いながら、同時に修行はしなければいけない（資料3『臨濟録』九六頁）。

これはどういうことでありましょうか。私も長年この仏教、禪を学んではまいりまして、ようやく辿りえました一つの結論があります。教えというものは常に相反するものが同時に成り立っているというのが真理であるということであります。

こういう相反する表現がありますと、我々往々にしてどっちが本当であろうか、何もしないありのままでもいいのか、いや修行しなければいけないのか、という二者択一に考えがちですが、これが実に同時にどちらも真実であり、同時に真実として存在をしているという。

これはもう善と悪、是と非、有と無、色と空、皆そうです。全く相反するものが常に同時に存在しているということが真理であると思うのです。その後、臨濟禪師はご自身の修行を振り返って、かつてはやはり、律ですね、戒律の律を

一生懸命勉強して、そして仏教の経論を様々勉強していた。これは『臨濟録』に使われております言葉等などから類推をいたしまして、『法華経』、『華嚴経』などはもとよりのこと、それから唯識と華嚴の論書の文言がよく出ておりますから、唯識や華嚴について相当深く勉強しておられたということが分かります。

しかし、それらは薬の処方箋のようなものだということを知って、全て捨てて禪に参じたのである。そして大善知識という黄檗禪師と、それからもう一方、大愚和尚という方について、眼が明らかになった、と。それで、天下の老和尚の邪正を知るようになった。その後です、「是れ娘生下にして便ち会するにあらず。還つて是れ体究練磨して、一朝自ら省す」〔資料3『臨濟録』九六頁〕。ここに、はっきり説かれております。「娘生下」というのはお母さんのお腹から生まれました、そのありのままでもいいというわけではない。「体究練磨」して、ある時に、はたと気がついた。こういうことがはっきり説かれています。臨濟禪師がどのような修行をしていたのであろうか、ここにありますように、やはり戒を重視していたということがよく分かります。

戒律に則った暮らし、これを我々禪門では皆様ご承知の通り清規と言います。清規に則った暮らし、これが基盤であり、それから語録を見ておりますと分かってくるのは当然坐

禪をしていた。坐禪は必要はないということを言いながら、坐禪もしていることは前提です。

それから、ここにもありましたように、様々な經典語録をよく読んでいること、いわゆる看経もしている。この頃のうちに、ただ大きな声で声を張り上げて読む読誦というよりも、この經典の意味内容を学んでいるということです。

それから語録の中で随所に見られるのが労働であります。山の中で土を耕し木を切ったり、畑を耕したりというのは場面の問答が出ますから、臨濟禪師の頃の修行というのは考えますと、戒に則った清規に基づいた暮らし、その上に坐禪、看経、作務、これを忠実にやっておられた。そういう修行を体験しているうちにあるとき、はたと気がつくものがある、と、こういうふうにとまどめることができるのではなからうかなと思います。

ということを見ますと、その頃の修行の一番原型は今日の我々の修行道場においても、それに則って暮らしている。それに則って行じられているということは確かであると確認することができようかと思えます。そこにプラスして我々の臨濟宗ではこの臨濟禪師が体究練磨してある時、はたと気がついたという。このある時、はたと気がつくという。如何にしたらこのように、はたと気がつくことができるのであろうかということ、あれこれいろいろの方策を考えるようになり

ました。気づかせるにはどうしたらいいのであろうかと。

そこで、この臨済禪師の場合は、真つ暗闇の中を彷徨うような、こういう苦悩の体験があつて、その苦悩の体験を経て苦悩の中で苦しみもがいて、そしてある時にふと気がついた。これである。これを修行僧たちに追体験をさせようということ、かえってまず始めに修行僧に迷わせる。あえて道に迷わせる。

そのためにどうしたかというと意味不明の言葉を与えて、それについて無理やり考えさせる。容易に答えの出ないような言葉を与えておいて、そして苦しめると。黒漫漫地という真つ暗な中をあえて、彷徨わせる、迷わせるという修行方法を作り出していったのです。

それが宋の時代、南宋の時代にかけて我々臨済の方では主流になっていきました。その南宋の時代、無門慧開の言葉を少しだけ取り上げておりますが、もう真つ赤に焼けた鉄の塊を口に入れたようなもので、飲み込むことも吐き出すこともできない〔資料4『無門関』第一則評唱〕。

今まで学んできた知識や経験やそういうものを全て溶かしてしまつて、ずっとその問題に取り組んでいけば、ある時に自ずと自分と外の世界が一つになるというのは、これは要するに思考分別する能力が失われている、ということなんです。

その疲れ果てた、果てに、あれこれと区別して考える思考

能力が尽きてしまうと、自分と外の世界とは分けるという、そういう思考すら消えてしまつて無くなつてしまつて、自ずと自分と外の世界が一つになったような、そういう体験をすることができ。そうやってハツと気がつく、驚天動地、天を驚かし、地を驚かすような素晴らしい体験ができ、大きな自信になっていくのであるというような、そのような方法を、南宋の時代に、主に行うようになりました。

あえて迷わせる、あえて苦しめさせる。あえて苦しみの体験をさせる。それでこそ初めて灯りの尊さが分かる。初めから明るいところには明るさは分らない。真つ暗な中に閉じ込めて、そしてそこで明かりを求め、求めた結果、ハツと気づかせるという、かなり人為的な方法と言えると思います。

唐の時代の禪僧方は人為的な修行ではなくして、そのようなカリキュラムが与えられたわけではなし、問題が与えられたわけなし、自ら求めて、そして気がついてきたのでしょうか。

親切なのかどうなのかは疑問ではあるのですけれども、あえて迷わせるという修行になったのが、南宋の時代で、その看話禪が日本に伝えられました。今、日本の臨済の禪というと榮西禪師が伝えたとされています。それ以前にも禪の教えは伝わっておりますが、榮西禪師が初代というように今言っ

ております。

『興禪護国論』の中に、その当時の状況を彷彿とさせる問答があります〔資料5『興禪護国論』〕。それ以前にもここでは達磨宗というように言われておりますが、これが具体的に誰のどういう教えであつたかは定かではありませんが、説いている内容を見ると馬祖禪師の教えそのものであります。

何も禪というものは、仏道というものは、特別のことを修行するものでもない。本来空の世界、仏心の世界、みんなこの仏の中にあるのであるから、我々の一切の営みが皆仏の営みである。何を煩惱として嫌うことがあろうか、と。元より皆悟りである。何も余計なことをする必要はない。ただ気ままに横になつていればいいのであるというようなことを説いていたと言うのです。

これは文面だけ見れば馬祖禪を忠実に実践を説いていたということが言えると思いますが、しかし、栄西禪師はその教えを否定されました。

それは間違つた禪である。ここではその馬祖禪的な、このありのままのいいという禪を否定されて、そしてやはり『興禪護国論』を見れば分かり、また栄西禪師のご生涯を見ればよく分かることでもあります。やはり栄西禪師も戒というものは大変に重要視されました。

持律第一と言われたほどの方でもありましたし、建仁寺に

おきまして戒律を重んじられたことはもう明らかです。ですから、清規という規律に則つた暮らしを第一にし、そしてそこで坐禪の修行を中心にするということは、これは道元禪師様が行かれた時の建仁寺にもそういう修行法であつたということがうかがえます。

ともあれ、このように日本の禪というものは、ただありのままに自由にしていればいいという大らかな馬祖禪的なものではなくして、規律を大事にし、坐禪修行を重んじていた。それが当時の鎌倉時代の支配者階層・武士たちの気質にあつたのでしよう。規律正しい生活をして、それが訓練鍛錬になつていくという。禪というものが、そのような規律正しい暮らしと鍛錬修養の教えであるというのは、これは日本に受容された禪の大きな特徴です。

後に、明治の時代、廃仏毀釈の後に禪が再び流行することがありましたけれども、これもやはり修養です。日々の生活を正し、姿勢を正し、呼吸を調べてお互いの心を調べていくという、こういう規律正しい、自己を修養して、ありのままのいいという教えはそれほど表には出なかつたということが言えようかと思ひます。これは後々まで、今日に至るまで、日本の禪の大きな特徴と言えるでしょう。最初期からそうであつたということです。

三、鈴木正三と盤珪禪師の禪

そうして、この頃私が改めて勉強しているのが、鈴木正三、私は鈴木正三禪師のこの『驢鞍橋』という書物を初めて読んだのは中学の時でした。

非常に血湧き肉躍る思いで、この本を読み、そして坐禪をしていたものです。この教えを見ますと、馬祖禪師の日常の営みが皆そのまま道であるということと、そして厳しい修行をして鍛錬をしていくのだということが独自に合わさって一つになって禪として定着していったところが見える気がします。

『驢鞍橋』の中に、あるお寺に行ってお説法された時に、このお百姓さんたちに説いたというお話です（資料6 鈴木正三『驢鞍橋』）。農業することは仏法仏道そのものである。

この一鉢ごとに南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏と言って畑を耕しすれば、それが立派な仏の営みである。

日常の営みは皆仏であるという教えと、一生懸命修行して努力をするのだということが、何か一つに結びついて、日常の営みを精一杯一生懸命努めていくという。こういうのが今日の修行道場の中核になっているのではなからうかと思っています。もともとこれはこの鈴木正三の教えが伝わってそうになったのかどうか、それは私は分かりませんが、今私たちが

修行道場でやっているその精神というものは言葉にするとこういうところであり、ここに馬祖の平常心是道ということが、ありのままであり、日常の営み全てがそうでありますけれども、その日常の営み一つ一つに心を込めて精一杯全力を込めてやっていけば、これが仏の営みであるという日本的な発展があるのではなからうかというように私は学んでいます。

そのようなこの鈴木正三のことを高く評価されたのが、鈴木大拙先生でした。この後、お話をする盤珪禪師もそうでした。我々臨済の中でも盤珪禪師のことは、今日においても高く評価されているとは言い難い状況であります。

しかし、やはり大拙先生というのは独自の慧眼というのか、眼を持っておられて、この鈴木正三の『驢鞍橋』など大拙先生が校訂して岩波文庫にしていたいて、我々一般のものも読めるようになりました。

盤珪禪師の語録にしても、それまでは和綴じの本を探さねばならなかったのを大拙先生が岩波文庫にしてくださったのです。それから他所の宗派にはなりますけれども、妙好人に目をつけて、そして顕彰してくださったり、大拙先生のこの慧眼というのは改めて思うのであります。よくぞこの鈴木正三に目をつけてくださったなと思うのですが、これも馬祖禪的な面があるのです。

耕して耕して耕し続けて、その努力の結果仏になるというのではない。一鍬一鍬ごとに、そこが絶対であり、弥陀の本願そのものである。もうその営みのすべてが仏であるということと相通じる教えになっているのですね〔資料7 鈴木大拙『日本の霊性』〕。

そういうふうには、大拙先生もこの鈴木正三の教えというものを評価してくださっておりません。そこで、先程、新井先生に、何で私ごときにこんな会議に声をかけていただいたのですかと伺いますと、何やらこの警策について、いろいろ書いている、言っていることが、お目に止まったようなのです。

これも私が私淑しております盤珪禪師の影響が大きいと思います。盤珪永琢という江戸の初期の頃の禪僧です。この方の修行などの細かなことは省略いたしますが、「大学の道は、明徳を明らかにするに在り」という『大学』の最初の一章を聞いて明徳とは何であるか、それをひたすら求めて、いや、そんな難しいことは禪宗のお坊さんが知っていると聞き、禪宗のお寺に行つて聞くと、明徳が知りたければ坐禅しろと言われる。ではどれぐらい坐禅したらいいですかと聞くと、明徳が分かるまで坐禅しろと言われた。答えになつていないような話です。そう言われて、その通り忠実にひたすら坐禅の修行を重ねて、どこかの専門道場

で修行したというよりも自分なりの修行を続けて二六歳の時にとうとう、最後は血の痰を吐いたと言いますから、肺の病気であつたと思います。

食も喉を通らなくなつて、もうあとは死ぬだけかなと思つた時にひよつと、「おりふしにひよつと、一切事は不生でととなふ」〔資料8『盤珪禪師語録』四七頁〕。「不生」というのは、何も作り上げるものではない。元から備わつていたありのままでもう片付いていたのである、という意味でしょう。

何も生じたものはない。生じるものもない。元から始めから全部備わつていたということに、今まで気がつかずに、ああ、無駄な骨を折つたのかなと思つて、今まで自分が無駄をしていたことが分かつたという、こういう大変に実感のこもつた言葉を残されております。

これも実に唐の時代の禪僧のごとく、この修行は自らの内発的な、止むに止まざる思いから始まつた本物です。そして独自に暗中模索を繰り返すうちに、おりふしふつと気がついた。それでそんな体験を、そういう体験から、盤珪禪師はどのような苦勞はしなくてもいいのである、私の話をよくよく聞けば、それで十分なのであるということを生涯説かれたのです。

ある時、花園大学の佐々木閑先生と対談した折りに、警策

の話になりました。それでうちでもずいぶん叩かれ叩きしてまいりましたけども、正直言って、これが本当に効果があるのであらうかなという疑問がずっとありました。

ちょうどコロナ禍になりましたから、あまり近づくな接触するなどということで、しばらくやめてみようということになったのですが、それを佐々木先生が、仏陀の精神に帰ったこの決断を高く評価したいと日経新聞に書いてくださったので、コロナが終わっても、引つ込みがつかなくなりまして、今日に至っているということなのであります。それが今年になって『月刊住職』に載ったのですね。

当たり前の是非、警策も針供養も当然であるか。警策がどうであるのかという問題が取り上げられて、私が発言したのとや私がやったことが何か、その一つのきっかけになったような記事にしていたのでありますが、しかし、これも根本をよく考えればそれほど問題ではないと思うのです。これはやはり時代背景を学びませんと盤珪の言葉も誤解をしてしまいがちです。

この頃、いろいろな研究のお陰で、警策も大体江戸時代頃に黄檗禅師の教えとともに入ってきたということは、これは明らかでしょう。ですから、ちょうど盤珪禅師の頃に道超元や隠元隆琦禅師が日本に来ています。そして、その頃にこの棒で叩くということが始まったのでしょう。それから一週

間の摂心修行する臘八についても、この頃いろいろ研究が進んで明らかになってまいりました。

臘八長座と言って、その前の晩から一晚座れということはあったでしょうけれども、おそらくこの頃に一週間の摂心をするということが臨済の場合は、行われるようになっていったようなのです。ですから、元々なかったところに、黄檗系の教えが入ってきて、そういうことをやり始めたということで、盤珪禅師は何もそんな特別のことをしなくていいではないかと言った。眠っている僧がいると、別のお坊さんがそれを叩いた。それで盤珪禅師は叱ったのですね。叩かれた方をしっかりと坐禅しろと、眠っていてどうするかと言って叱ったのではなくして、叩いた方を叱った。気持ちよく寝ているものをなぜ叩くのであるか、と言ったのですね。素晴らしい言葉であるなと思いました。

眠ればあのお坊さんが別のものに変わってしまうのか、眠れば何か他のものに変わってしまうのか、盤珪禅師は仏心は不生なることをご自分で体得されておりますから、眠ろうと何しようも、その仏心は変わるわけではない。

それなのになぜ叩こうとするのであろうか。眠れと言って勧めもしないけれども、しかしそんなわざわざ叩くということも不要である。一切の営みが仏の営みなのでありますから、眠るということも盤珪禅師の目から見れば仏の営みとし

て寝ているのです。

眠れば仏心で眠り、覚めれば覚めた時の仏心のままでいるのである。これは実にこの馬祖道一禪師以来の教えがここでも徹底しておられます。これはやはり盤珪禪師の体験が確固たるものであったということをよく物語っております。

それで、この盤珪禪師が言われたのは、「仏にならふとせうより、仏で居るが造作になふて、ちかみちでござるわいの」〔資料8『盤珪禪師語録』九一頁〕という言葉です。私はやはりこういう盤珪禪師の教えというものは、実に唐の時代の禪僧を体現しているような思いがいたします。そして、盤珪禪師は看話禪というのは否定されました。それはあまりにも人為的であつたからだと思ひます。

これは今さまざまな修行の問題に私も直面しておりますが、一番の大事なところはやはり修行というのは自らの内発でなければならぬのであります。

自ら、内から、このほとばしり出てくるような、求めてくるようなものがないものに、何かを強要するということは、師家というものを二十五年やってまいりましたが、ほとんど効果をなさないと思つています。

それは残念ながらやつている方の満足でしかありません。厳しく引つ叩けば厳しい修行をしたんだということを誇るものでありましょうけれども、それはやつてゐる方の自己満足に過

ぎないということを、つくづく思うのです。

自ら、内発的に疑問を抱いて、求めてくる、それが自ずから修行の原動力となつてゐる。これが修行のすべてであると思つております。それを、そういうものがないのに無理に問題を与える。両手を打てば音がする。片手で何の音がするか、こんなことを言われたつて、無理であります。

それでそんな真剣にその問題、疑問に取り組もうとしないものですから、周りのものは叱咤激励、叱咤激励ではなく、罵言雑言を浴びせるようなことをして鍛えていく。

そして、その人の理論的に言えば、自我意識というものを崩していく修行なんだろうと思ひます。確かに様々な絶望の体験をした人が本当に疲弊をしてしまい、疲れてしまい、望みもなくなつてしまつて、真つ暗闇のどん底に落ちたような人がある時にふうつと何か外の風を感じて、ああ、この世は素晴らしいと感じるというのは、これは坐禪でなくてもよくあることなのです。でも、それに似たような体験をさせてやるうということは、やはり無理があるように思ひますし、そういう無理な修行のさせ方というのは、もう今日で言へば完全なハラスメントであります。

先日は我が山でもハラスメント講習会をやりました。修行とはそういう状況の中でもできなければならないはずなのです。本来の修行はどういうものであったのかということ、そ

の原点にかえってこの問題を考えていけば、私はそれほど難しいことではないと感じます。

そのように盤珪禪師は看話禪という人為的な修行を否定された。しかしながら盤珪禪師はこの自由気ままな暮らしをしていたかという点、厳正に規矩を守られていたということは明らかです。

毎日当然、朝昼の二食ですし、それから一日一〇何炷という坐禅を行い、規律正しい清規に則った暮らし、それが盤珪禪師にとって仏心のままで暮らすということであつたというように私は見ております。

四、現代の修行道場について

それで大拙先生の言葉を挙げさせていただきました（「資料9『鈴木大拙全集』」。「禪者の言葉に」、「きょうえ「教壊」と読むのだと思います、教えることが壊すこと。

これは皆様方のところは大丈夫だと思いますが、私どもの臨済宗というのは、取えて無理をさせるところがありますので、私も師家をもうかれこれ二十五年やってきたものでありますので、この教育を修行に当て嵌めてみると、私どもの行っている看話禪の修行は却って人間が損なわれる面があるのではないか。「教育で却って人間が損なわれる」面もあるのではないか。もちろんそれによって痛快な体験をした

という人も、無きにしもあらずなのでもありますが、一遍、何かの時にでも調査してみたいと思うのですが、その看話禪によって痛快な体験をしたものの割合はどれくらいになるのでしょうか。もし調査でもしたならば、あまり効率のよいものではないことがあきらかになると思います。

「物知り顔になつて」というのは、これは自分こそは修行したんだ、悟つたんだという顔になつて、「その実、内面の空虚なものの多く出るのは、誠に修行の弊であると謂わなくてはならない」というふうには、私はこの自分たちの修行を顧みてそう思っています。

では、そのようなことで私が取り組んでいるのは何かと言いますと、これは先ほど言いましたように、やはり内発、自らのやる気とか、自ら求めよというその気持ちはどういうふうにして起こさせていくかというこの一つに尽きると言っていると思います。

私は、自分自身は初めて坐禅したのが、小学生の時、一〇歳の時、こんないいものはないと思つて、今日までやっています。本当に今でも坐禅というのは毎日発見がありますし、最近になつて、なるほどこういうことかと分かることがあつたり、坐禅が喜びであり楽しみなのです。ところが修行道場の師家という役目に立つてみると、私のようなものは極めて稀であり、皆仕方なしに嫌々やつてということが分かつて

愕然としたのですね。こんな素晴らしい坐禪の一体何が嫌なのであろうか。もつとも、いろんな人に聞いてみると、私の方がどうも特別な人種であって、大多数はそれが当たり前だということが分かってまいりました。

それで最初のうちは、これは仕方ありませんし、まだそれほどこの世間の目も厳しくない時代でしたから、昔なりの方法を踏襲してやっております。

ところが、スポーツの世界や我々の世界でも暴力の問題が世間に注目されるようになって、そうしますとこれはやはりそれに対応せざるを得ません。

いろいろやってみると、やはりこれは修行というのはやらされれば苦痛であるし、自らやりたいと思えば喜びであるし、この違いなのです。例えばこういうこともあります。

うちの修行道場は畑があります。畑を耕すというのは今申し上げた通り、この修行の中心になっていったのです。鈴木正三が言われたように、ひたすら一鍬一鍬、無！無！無字を拈提しながら畑を耕していくのだ、成り切っていくのだ、日常の営み、薪割りも皆修行として行っています。しかし、畑はありますけれども、田んぼで米を作るということはありませんので、あるご縁があつて、ある方が、ちよつと遠方でありませけれども、土地を買ってそこで無農薬で米を作っているという話を聞きまして、それは素晴らしいことをしてい

ると思います、うちの修行僧に行かせたんですね。試しに経験したらどうだと言つて、行かせたら、喜んでいるのですね、生き生きとして、喜んでまた行きたいと。それは田植でも田んぼの草を取るにしても、稲刈りでも、かなりの重労働ですよ。しかし、それに行くと彼らは喜んで、生き生きして、しかもまた行きたいと言う。

とある別の修行道場から来た修行僧がありまして、あなたの方の僧堂で田んぼを確かやつたね、と聞くと、うちは田植えをやりましたと言う。田植えどうでした？ と聞くと、嫌で仕方ありませんでしたと言う。この違いは何であらうかなと考えました。

田植えを喜んでいると言つて、では修行道場の中のどこか一画を田んぼにして、修行道場の中で田植えをし始めたならどうなるであらうかと想像しました。

しかし、そうなると容易に想像が付くのは、さまざまな規則ができていくということです。田植えをする時には誰がこうやる、何時にはこうやる、ここからここまでをこうやるというような決まりが事細かにできていくであります。

そこで、その時間は田植えをさせられるというようになりますと、やがて同じ田植えでも彼らは苦痛になつて、いやいや仕方なくやるのでしよう。それが、外に行けるということでもありますし、自分たちでやっているという田植えは喜んで

いるので、今でも毎年そうやって行かせています。

何か喜びとなるものを見つけてやれること、これが大事ではなからうかと思ひまして、それでいろいろの先生方に来てもらって、いろいろの話をしてもらったり、いろいろの体の使い方を習っています。やはり特に坐禪が修行の中心となります。

そして、その坐禪は決して苦行ではないのです。私などはもう小学生の頃から坐禪してきて、学校の授業でも結跏趺坐で坐っておりましてから、何の苦痛でもありません。しかし今の人にとって坐禪はあたかも拷問のようですので、それがいかに苦痛でないものであるか、どのように坐ればそれが喜びとなるのであるか、その体をどのように作っていくのか、それを整形外科の先生や整体の先生や様々な運動療法家でありますとか、曹洞宗の藤田一照老師でありますとか、そういう方々とともにその人その人に応じて、まず坐禪ができるまでにかなりの時間をかけて指導しています。

そうして坐禪の時間を無理強いしないこと。これもずいぶん変えました。たくさんさんの時間を坐らせなければいけないとなりますと、苦痛になるものですから、却って自由にさせていますと、この頃は自分たちで坐り始めているようになっております。その方が身になるのではないかなと思います。

白隠禪師がこういう言葉を残しております〔資料10〕「主心

老婆々粉引歌」。どんな高僧であつても菩提心がなければ魔道である。菩提心というのは、この場合は道元禪師様も仰せになつていられるとおり、自未得度先度他、他のために尽くす、人のために何かしてあげようというこの思いにはかなりません。その思いがなければどんな知識があり、高僧であつてもそれは魔道であると。

それで今日の問題も、さまざまありますけれども、まず、私たちは、修行に来ている人の苦しみを救えなくて、何ができますか。まず、これを言いたいです。

彼らの苦しんでいる声を聞くことができずして、何故、外の人を救うことができませんか。

まず身近な人に何をしてあげられるか、これが第一歩ではないかと思つて、まあいろいろ努力をしたり、努力しながら自分自身が楽しんでいるようなところなのです。

そのような思いで「衆生無辺誓願度」〔資料11〕というのは口先だけではありますけれども、日々やはり自分自身が楽しんで修行していくということが一番基であろうと思ひます。それが伝わっていけばいいのではないかなという、そのような気持ちで日々取り組んでおります。

では、今日の与えられた時間のようですので、あとは少しご質問を受けたいと思います。

資料1 『馬祖の語録』（禪文化研究所、一九八四年）より

唐の開元中に定を衡岳伝法院に習し、讓和尚に遇う。〔和尚〕是れ法器なることを知りて問うて曰く、大徳、坐禪して什麼をか図る。師曰く、仏と作るを図る。讓乃ち一磚を取りて彼の庵前に於て磨く。師曰く、磚を磨いて作麼。讓曰く、磨いて鏡と作す。師曰く、磚を磨いて豈に鏡と成すを得んや。讓曰く、磚を磨いて既に鏡と成らずば、坐禪して豈に仏と成るを得んや。師曰く、如何せば即ち是ならん。讓曰く、如し牛に車をつ駕くるに、車行かずんば車を打てば即ち是か、牛を打てば即ち是か。師、無對。讓また曰く、汝はた為坐禪を学ぶや、為坐仏を学ぶや。若し坐禪を学ばば、禪は坐臥に非ず。若し坐仏を学ばば、仏は定相に非ず。無住の法に於いて応に取捨すべからず。汝若し坐仏すれば、即ち是れ仏を殺すなり。若し坐相に執すれば、其の理に達するに非ず。師、示誨を聞きて、醍醐を飲むが如し。（四頁）

祖、示衆に云く、汝等諸人、各、自心是れ仏、此の心即ち仏なるを信ぜよ。達磨大師、南天竺国より中華に來至し、上乘一心の法を伝えて汝等をして開悟せしむ。（二七頁）

僧問う、如何なるか是れ修道。曰く、道は修に属せず。若し修し得と言わば、修は還つて壞と成り、即ち声聞に同じ。

僧堂修行について思うこと（横田）

若し不修と言わば、即ち凡夫に同じ。（二三頁）

示衆に云く、道は修するを用いず。但だ汚染すること莫れ。何をか汚染と為す。も但し生死の心有りて、造作し趣向せば、皆之れ汚染なり。若し直に其の道を会せんと欲せば、平常心是れ道なり。何をか平常心と謂う、造作無く是非無く、取捨無く斷常無く、凡無く聖無し。（三三頁）

一切の衆生は、無量劫よりこの來かた法性三昧を出でず、長に法性三昧の中に在りて著衣喫飯し、言談祇對す。六根の運用、一切の施為は、尽く是れ法性なり。（二五頁）

本有今有、修道坐禪を仮らず。不修不坐、即ち是れ如来清淨禪なり。（四六頁）

資料2 黄檗禪師『伝心法要』より（『禪の語録8 伝心法要・宛陵録』筑摩書房、一九六九年）

祖師西來して、一切の人は全体はれ仏なりと直指す。（六八頁）

資料3 『臨濟録』（岩波文庫、一九八九年）より

師、衆に示して云く、道流、佛法は用功の処無し、祇だ是

れ平常無事。屙屎送尿、著衣喫飯、困れ来たれば即ち臥す。愚人は我れを笑うも、智は乃ち焉を知る。古人云く、外に向つて工夫を作すは、総べて是れ癡頑の漢なり、と。你且く随処に主と作れば、立処皆真なり。境来たるも回換することを得ず。縦い従來の習氣、五無間の業有るも、自ら解脱の大海と為る。（五〇—五二頁）

山僧そのかみ往日、未だ見処有らざりし時、黒漫漫地なりき。光陰空しく過ごすべからず、腹熱し心忙わしく、奔波して道を訪う。後に還つて力を得て、始めて今日に到つて、道流と是の如く話度す。（二四二—二四三頁）

道流、出家兒は且く学道を要す。祇だ山僧の如きは、往日曾つて毘尼の中に向いて心を留め、亦た曾つて経論を尋討す。後、方に是れ済世の業、表顯の説なることを知つて、遂に乃ち一時に抛却して、即ち道を訪ひ禪に參ず。後、大善知識に遇いて、はじめ方乃て道眼分明にして、始めて天下の老和尚を識得して其の邪正を知る。是れ娘生下にして便ち会するにあらず、還つて是れ体究練磨して、一朝に自ら省す。（九六頁）

資料4 看話禪『無門関』より（『禪の語録18 無門関』筑摩書

房、一九六九年）

箇の熱鉄丸を吞了するが如くに相似て吐けども又吐き出さず。従前の惡知惡覺を蕩尽して、久々に純熟して、自然に内外打成一片ならば唾子の夢を得るが如く、只自知することを許す。驀然として打発せば、天を驚かし地を動せん。（第一則評唱）

資料5 栄西禪師『興禪護国論』より

問うて曰く、「或人、妄りに禪宗を称して名づけて達磨宗と曰ふ。而して自ら云ふ、無行無修、本より煩惱無く、元より是れ菩提、是の故に事戒を用ひず、事行を用ひず、只応に偃臥を用ふべし。何ぞ念仏を修し、舍利に供し、長齋節食することを勞せんや、と云云。是の義は如何」。

答へて曰く、「其の人は惡として造らざること無きの類なり。聖教の中、空見と言ふ者の如きは是れなり。此の人と共に語り同座すべからず、応に百由旬を避くべし。（日本の禪語録一 栄西）講談社、一九七七年、一七三頁）

資料6 鈴木正三『驢鞍橋』より

師、壬辰八月日、武州鳩谷宝勝禪寺に至る時に、近里の百姓等數十人來法要を問。師示曰、農業 便仏行也。別に用心を求べからず、各も鉢は是仏鉢、心は是仏心、業は是仏業

也。然れども、心向の一つ悪敷故に、善根を乍作、還地獄に入らるる也。或は憎ひ、愛ひ、慳ひ、貪ひ杯と様々私に悪心を作出し、今生日夜苦み、未來は永劫惡道に墮するは、口惜事に非ずや。然間、農業を以て業障を尽すべしと、大願力を起し、一鉢一鉢に南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏と耕作せば、必ず仏果に至るべし。只天道に万事任せ奉り、正直を守て、私の欲をかわくべからず。然らば、亦天道の恵みにて、今世後世ともによかるべし。(岩波文庫『鹽鞍橋』一九四八年、五二―五三頁)

資料7 鈴木大拙『日本的靈性』より

これは幾千鉢を重ねることによって業障を尽くし得るという義ではないのである。南無阿弥陀仏の一鉢ごとに幾百千劫の業障が消えていくのである。鉢の数、念仏の数で業障をどうしよう、こうしようというのではないのである。振り上げる一鉢、振り下ろす一鉢が絶対である、弥陀の本願そのものに通じていくのである、否、本願そのものなのである。本願の「静かな、ささやかな声」は、鉢の上一下に聞えるのである。(『日本的靈性』岩波文庫、一九七二年、九六頁)

資料8 『盤珪禪師語録』(岩波文庫、一九八七年)より

おりふしにひよつと一切事は、不生でとなふ物を、今ま

で得しらひて、扱々むだ骨を折た事かなと思ひ居たで、漸と從前の、非をしつてござるわひの。(四七頁)

師、臘月朔日衆に示して曰、身どもが所は、常平生が定座で居ます所で、諸方のごとく今日より定座といふて、各別にあがきつとむる事はござらぬ。眠る僧がござれば、それがある僧がござつて、ひたとたたきましたを、身共が叱た事でござつたは。心よふ寝て居る者を、なぜにたたくぞ。眠れはあの僧が餘のもので居るかと思ふ事でござつたが、寝よといふてすめはしませぬども、眠て居るときたたくは、いかに違ひでござるわひの。今身どもが所では、そのやふな事はさせませぬ。眠れといふてすめはしませぬども、眠るとてたたきもしかりもしませぬ。眠るを呵りも譽もせず、眠らぬを譽も呵りしませぬ。起ば起ま、寝りや寝ま、眠れば覺た時の佛心で眠り、覺れば眠つて居た時の佛心で起て居る。眠れば佛心で眠り、覺れば佛心で覺て居れば、不斷佛心で居て、常に餘の物で居るといふ事は、暫時の間もござらぬ。それを眠つて居れば、餘の者になるやうに思ふがあまり。起て居る時ばかり佛心で、寝た時は餘の者にならば、法の至極ではなふて、不斷流轉するといふ物でござるわひの。みなが佛にならふと思ふて精を出す。それ故眠れば、しかりつ、たたひつするが、それはあやまり。佛にならふとせうより、み

な人々親の産附たは、餘のものは産附はせぬ、只不生の佛心一ツばかり産附た所で、常に其不生の佛心で居れば、寝りや佛心で寝、起りや佛心で起て、平生活佛でござつて、早晚佛で居ぬといふ事はなひ。常が佛なれば、此外又別になる佛といふてありやせぬ。佛にならふとせうより、佛で居るが造作になふて、ちかみちでござるわひの。（九〇―九一頁）

資料9 鈴木大拙

禅者の言葉に「教壞」と云ふがある。これは、教育で却つて人間が損はれるの義である。物知り顔になつて、その実、内面の空虚なもの多く出るのは、誠に教育の弊であると謂はなくてはならぬ。（鈴木大拙全集」第十卷、岩波書店、一九六九年、二二七頁）

資料10 白隠禅師

昔春日の大神君の解脱上人に御告がござる。およそ俱盧孫仏より以来、たとえ天下の智者高僧も、菩提心なきや皆々魔道。菩提心とはどうした事ぞ。山まん婆女郎もうたうておいた、上求菩提と下化衆生なり。四弘の願輪に鞭打あてて、人を助くる業をのみ。（主心お婆々粉引歌）

資料11 衆生無辺誓願度 煩惱無尽誓願断 法門無量誓願学

《個別発表》 僧堂教育の理念に関する私見*

新井 一 光**

雲納ノ来参応対叮嚀ナルベシ是レ最モ要ナリ

叢林アルヲ以テ雲納ノ境タリ雲納アルヲ以テ叢林興ハル尚ヲ柱ト

梁トノ如シ宜ク能ク護愛セスンバ有ルベカラズ（永光寺「日鑑」）

初心ノ人迷惑セサル羊ニ慈愛スルナリ

初テノ若キ人ヲ初発^{オコサ}□之志ヲ落ザル羊ニ慈愛シ云聞スベシ（大乘

寺『知随内之要心記』）

一 はじめに

当センター近現代教団研究部門では、「僧堂教育の歴史的研究」を主要な研究テーマとして定例の僧堂教育研究会を開き、僧堂教育の歴史的事実を明らかにして、今日の僧堂教育を問い直すべく、目下、歴史的文献資料を調査しております。本日の公開研究会「僧堂教育の現在と未来」はこのような研究テーマに基づいて企画されました。

私の今日の発表の題名は「僧堂教育の理念に関する私見」としましたが、これは、私自身が僧堂教育の専門家、即ち師家でもなく、また僧堂の役寮でもないためです。従って、こ

れから発表させていただくことに間違いがあることを恐れるものですが、その点はご海容いただければ幸いです。また、「私見」とはいえ、自説を強調するということではなく、むしろ基本に立ち戻り、先行研究においてなされた問題提起に基づいて、「僧堂教育の理念」について考察したいと思います。

二 問題の所在

私どもの僧堂教育研究会における討議において次のような意見が出されました。即ち、僧堂教育という観点からすると、その僧堂教育によって、いかなる人間を育てようとしているのか、また実際に育っているのかという問いです。今、仮に「教育」を“to educate”（ラテン語 *educatio* < *educere* 「引き出す」と定義した時、その「教育」によって何が引き出されるのか、その価値や意義を考える尺度となるのではないかと、一般に言われる「厳しい修行」、その反対に僧堂における厳しさ、若しくは暴力性の排除の意義は、このような観点から計られなければならないと思われる。

さらに、僧堂教育について考えていくと、一方において「修行」という肉体的実践によつて自己の欲求を削ぎ落とし、他方において、「教育」という知性と情操の涵養によつて知的な能力の増幅を計ろうとする仕方が、単一なる「僧堂」という場において、いかなるあり方で実現されるのかという問いが生じると思われます。このような点で、修行と教育の二つは厳密に区別される必要があるのではないか、即ち、ある二つの異なるあり方が、同一の場所において共存し得るのは何故かという問いが提出されました。

三 陸鉞巖「僧堂教育改良論」

一九〇九年（明治四二年）、陸鉞巖^{りくつが}が『和融誌』に発表した「論説 僧堂教育改良論」及び「論説 僧堂教育改良論（承前）」は僧堂教育の改良を説く重要な論文ですが、「改良を要すべき事柄」として、僧堂の「早起」を指摘した点でユニークな論文であると思われます。

著者の陸鉞巖（一八五五年三月二五日—一九三七年二月二四日、名古屋市円通寺第二八世。別名、鉞巖沙門。号は仙雄）は、一八九六年（明治二九年）台湾布教師、一九〇〇年（明治三年）曹洞宗大丛林の総監心得に就任しましたが、何より注目されるのは、『正法眼蔵』『正法眼蔵随聞記』『光明蔵三昧』『伝光録』『曹洞教会修証義』その他、曹洞宗の重要文献を漢訳した点で

す。『伝光録布鼓』は大正六年、『正法眼蔵布鼓』は大正九年に完成しました（陸鉞巖については、石井公成「二〇二二」参照）。さて、「論説 僧堂教育改良論」「一九〇九a」一八節及び「論説 僧堂教育改良論（承前）」「一九〇九b」九一—五節における各節を、いくつかの主要な節の記述とともに示せば次の通りです。

一 改良必須の理由「形式のみに止つて宗門の發達せざるは、其一大原因たるものは早起に失し、徒らに身心を疲労し、太切なる昼間に於て、正しく業務を執ること能はざるには非ざる乎と察せらる、是れ予が茲に此論を申するに抵りし所以である。」（六八九頁）

二 起床の時刻に於ける祖訓「要するに起床の古訓は今の前四時^{せうし}なる事を知る。」（六九二頁）

三 早起には程度あり「早起と云ふにも一定の度のあることにて、度を逸せは、早起には非ずして乱起暴起と云ふに至る」（六九二頁）

四 睡眠も亦一の課業なり「就眠に至ては遊事、時間を徒費するものと考へ居るものもあれど、睡眠も亦他の弁道執務と同一にて、一の課業なり」（六九三頁）

五 古来睡眠を警めし理由「案するに睡眠等を痛呵するは、多く小乗教と若くは東洋に於ける或る意味の教訓に属し居るもの」（六九四頁）、「小乗教中には外道教に属する旨の混じ居ることは予の

弁を俟たざることにて、復支那にも此種に属する旨は古より行はれたり故に経論又は古書中に嚴重に睡眠の誡めあり、之を其儘採り来て、今時の者にも同一筆法の下に律せしめんとするは、不可也」(六九五頁)

六 曉坐と朝課とに就て(其二)「曉坐は宗門における太切の坐にて、朝課諷經も又太切なる勤行なるは勿論なれども、時運に鑑み時間に改良を施すことは肝要のこと、信す」(六九五頁)

七 曉坐朝課に就て(其二)

八 支那叢林の早起と旧式

九 昼間の時間は、夜間よりも貴重なり「戒会杯は法要も沢山なれば、早起に非ざれば弁せずと云ふ人もあらんが、コハ決して然らず、昼間時間を浪費することを止め、諸般の上に折衷注意するに於ては、事の弁せずと云ふことなきは、予は保証するに躊躇せぬのである。」(七五五頁)

一〇 露国へ宣教は成り難し

一一 早起と經濟「經濟上より考へ来るに、極端なる早起は大の不經濟である」(七五六頁)

一二 早起と衛生「要するに或る点迄の睡慾を満たし、身体を健全にし、爽快にして、業務に精勵すると云ふことは、人間の此世に在て要々中の要々のことである。」(七五八頁)

一三 学林と僧堂との比較「僧堂は自ら僧堂の面目ありて、摂心打坐、規矩準繩等を太切に教養すべきは勿論、運水搬柴、普請作

務、或は招請、或は分衛、要、道念を養ひ、願心を興さしめ、仏祖の身心を学得し、愛宗念を増崇せしむる、是れ僧堂特色の面目にて、此事を儻し疎忽に附する時は、宗門は命根去り、累々たる尸屍に変ずるとは、予が恒に口僻に唱へ居る所のことである、左り乍ら極端の早起を為さずとて、如上の事柄の行はれぬと云ふ理なし。」(七五八―七五九頁)

一四 今日ば競争社会「予の意の要を摘て云へば、一定寝ぬべき時間丈は徹底寝ね、昼間覺醒し居るべき時間には、徹底覺醒し、昼間は弁道にも精勵、行持規矩の如きもイヤ／＼に勤めず信念より勤め、更に余力を以ては布教にも力を及ぼし結局宗門をして時運と共に、その進歩を望で止まぬのである。」(七六〇頁)

一五 僧堂教育の必要「予が早起を改革せんとするは、僧堂教育の実を挙げしめ、延ては結制戒会の如きは勿論、宗門として宗力の増進を欲してのことである〔中略〕何れの点より觀来るも積年習慣となり居る、度を逸せし早起は是非改良の必須を認むるのである」(七六〇頁)

四 「早起」について

本論は全編にわたつて僧堂の早起きを疑問視するものですが、そのうち特に、「六 曉坐と朝課とに就て(其二)」は、「早起」に関連して朝課諷經のあり方が歴史的に検討された点で注目に値すると思われます。

抑も我宗は坐禪を命脉とし居る宗なれば、振鈴起床より靜鐘打眠に抵る迄、只管打坐、打成一片、謂ゆる常摂心、三昧王三昧なることは宗門の面目なり、承陽大師の意は実に茲にあり。大清規中にも眼藏中にも、洗面早々より打坐の訓誨は懇々示しあるも、

朝課諷經の垂誨又は規則なし。（陸「一九〇九 a」六九五頁）

陸はこの指摘によつて、坐禪を重視し、朝課諷經に必ずしも力点を置いていかなない自己の見解を述べていると思われるますが、これに関連して、「粥罷諷經（粥了諷經）」から粥前諷經への移行があつたことを次のように述べています。

太祖国師に至ては課誦の規を設け玉ひしも、之を粥後に修せしめられたり、謂ゆる粥了諷經是なり（陸「一九〇九 a」六九六頁）

瑩山禪師が粥後に諷經を定められた『瑩山清規』「日中行事」の記述は次の通りです。

粥ノ次、大殿及び諸堂ニ諷經スルガ如キハ、三下ノ鐘ニ次テ鐘ヲ打ツコト、一会三会、時ニ隨。（『瑩山清規』一四五（一一六〇）頁）

しかし、このように定められたにもかかわらず、『雲堂常規』及び『栢樹林清規』において粥前諷經が導入されました（この導入が黄蘗宗の影響によることは、鏡島『栢樹林清規』解題「一五三参照」。今、『栢樹林清規』「日中行事」の記述を見ておきましょう。

瑩山清規ニ云ク、辰ノ時早晨喫粥之法ハ、開靜以後、大衆袈裟

ヲ搭ケ、且ク魚鼓ヲ待テ、当山ノ如クンバ、庫前ノ雲版ヲ打コト三十六下スト、云云（以上原漢文『新井』然レドモ、今ハ開靜以後、即大殿ニテ諸諷經アル故ニ、粥ヲ喫スル事ハ、諷經以後、和尚ノ巡堂罷ナリ（『栢樹林清規』四四四頁上）

しかし、このような粥前諷經に対して、面山は『考訂別録』（二七五五年（宝暦五年）刊）において、次のように述べて批判しています。

今マデ開靜了テ、朝課ヲ粥前ニ勤レドモ、古規ニ例ナシ、勅規ノ祝聖諷經、幻規ノ朔望ト、本命日トノ祝聖ノミ粥前ナリ、瑩規モ、常ハ粥了ニテ、洞下ハ粥了諷經回向ト今ニ言ヒ伝フ、ソノ古規廢レテ、粥ヲヤメ、午齋ヲ早メ、晚粥ヲ飯ニナシ、二時飯トナリテ、粥了ノ諷經ヲ、飯了ノ諷經ニテハ、日分ヲソキユヘ、飯前ノ諷經トナセリ、爾ルヲ今時粥飯粥ノ規矩ニ、永規、瑩規ニソムキ、後夜ノ坐禪ヲ止メ、曉更ニ長キ課誦ヲ行ジ、弊風ノ二時飯ノ飯前諷經ヲ常規トスルハ非ナリ、ユヘニ改テ、粥前ハ坐禪ニテ、粥了ニ諷經シテ、永瑩ノ本意ニ順ズ（『考訂別録』二二四頁）

五 警策の問題

次に、僧堂教育に関する歴史的問題として、「警策」に関して取り上げます。よく知られているように、面山瑞方は、その『建康普說』（二七六五年（明和二年）刊（空印寺時代（二七二九—二七四二）の提唱））において、警策の使用に関する批判的

見解を示しています。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すが、その一部を鏡島元隆博士の現代語訳とともに引用します。

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っても、そのやり方は如法ではない。（日本の禅語録一八

卅山・面山」第四 新製禅杖普説」二四七—二四八頁）

警策の問題に関して、尾崎正善「警策考」、及び、同「叢林における罰則について―罰札・罰油・罰策考―」は、その歴史の変遷と問題点を扱う重要な論文であり、必ず参照されべき論考であると思われます（「禅杖」に関しては、上掲、尾崎論文「警策考」二〇五—二〇六頁参照）。

しかるに、警策の問題に関しては、檜崎通元編『僧堂の行持―如法の衣食住―』において、次のような重要な指摘がなされていることは看過できないと思われます。

直堂（巡香）は坐中警策を上げ持ち（又手の左手に握り込む）上下間（内堂）や外堂を静かによどみなく巡り、坐睡者の警策、姿勢不良者の注意指導等、責務を果さねばならぬが、罰策痛棒、連策乱打は厳禁である。一般に、仏祖の警策」と称し、住持に代行し警覚策励する特権ある如く過信するが、警策法は師家の指示

《個別発表》僧堂教育の理念に関する私見（新井）

に従うもの。坐相（坐禅の姿勢）も是非曲直を見た位で簡単に正すは困難であるから、古参者でも注意を要する。（檜崎「一九七九」二七—二八頁）

このような警策の使用に関する注意深い見解が、専門僧堂の指導者によって鮮明に主張されたことは、今日でも強調してし過ぎることはないと思われます。

六 道元禅師の遺誠と僧堂教育の理念

最後に、僧堂教育の理念について考察したことを申し上げたいと思います。まず、『御遺言記録』（一二五五年の条）の次のような記述です。

同「正月」六日、夜参に二談有るの次いで。義介咨問して云く、「義介の先年、同一類法内の所談に云く「仏法中に於いて諸悪莫作諸善奉行なるが故に仏法中の諸悪元来作すこと莫し。故に一切の行は皆な修善なり。所以に拳手動足一切の所作、凡そ諸法の生起するは皆な仏法なり云々」とは、此の見正見なるか。和尚答えて云く、「先師の門徒中、此の邪見を起すの一類有るが故に在世の時義絶し畢る。門徒を放てらること明白なり、此の邪義を立つるに依りてなり。若し先師の仏法を慕わんと欲するの輩なれば、共に語り同座する可からず。是れ則ち先師の遺誠なり。（『道元全書』一九二—一九四頁）

石井修道博士はこの「先師の遺誠」の具体的な内容を十二

巻本『正法眼蔵』と見ておられます。即ち、「ここに「遺誠」の語があるが、基本的な内容こそ十二巻本ではなかったであろうか。それは「挙手・動足の一切の作す所、凡て一切諸法の生起にして、皆仏法なり」とする「邪見」の排除という具体的な示衆である」（石井「二〇二二・二九三・二九四頁」と述べて、次のような『正法眼蔵』『三時業』の二つの記述を引き合いに出しておられます。

いまのよに、因果をしらず、業報を明らめず、三世をしらず、善惡をわきまへざる邪見のともがらには、群すべからず。（十二巻本『正法眼蔵』第八「三時業」『道元全』六八二頁）

行者かならず邪見なることなかれ。いかなるか邪見、いかなるか正見と、かたちをつくすまで学習すべし。まづ因果を撥無し、仏法僧を毀謗し、三世および解脱を撥無する、ともにこれ邪見なり。（十二巻本『正法眼蔵』第八「三時業」『道元全』六八九頁）
これらの二つの「三時業」の記述において、「因果」、即ち「縁起説」を「仏教の正見」と見なす自己の立場が示されていることは銘記しなければならぬと思われます。

また、僧堂教育の理念に関して、『正法眼蔵』『見仏』の一節が参照されるべきであると思われます。

釈迦牟尼仏、告普賢菩薩言、若有受持誦誦正憶念修習書写、是法華經者、当知、是人則見釈迦牟尼仏、如從仏口聞此經典。¹⁾

おおよそ一切諸仏は、見釈迦牟尼仏、成釈迦牟尼仏するを成道

作仏といふなり。かくのごとくの仏儀、もとよりこの七種の行処の條條よりうるなり。（『正法眼蔵』『見仏』『道元全』四八三頁）

（一）「若有……經典」＝『妙法蓮華經普賢菩薩勸發品第二十八』大正新脩大藏經第九卷二六二号、六一頁下二二・二四行。

〔新井現代語訳〕「釈迦牟尼仏が普賢菩薩に言った。もしこの法華經を受、持、誦、誦、正憶念、修習、書写する人があれば、正に知るべきである。この人はすなわち釈迦牟尼仏にまみえるのである。仏の口からこの經典を聞くようなものである。」

おおよそ一切諸仏は、釈迦牟尼仏にまみえ、釈迦牟尼仏と成るのを成道作仏というのである。このような仏の振る舞いは、元々この七種の行為の一つ一つから得るのである。

「七種の行処」（受、持、誦、誦、正憶念、修習、書写）に基づいて、「見釈迦牟尼仏、成釈迦牟尼仏」が得られる。つまり、この「七種の行処」に基づいて、修行して、仏に見え、成仏するという仏教の最終的な目的がここでは説かれているのではないでしようか。もしこの理解が正しいならば、この『正法眼蔵』『見仏』の記述は、僧堂における教育並びに修行の理念として十分な説得力をもつ説示の一つとなるのではないかといいふうに思います。ちょうど時間となりましたので、私の発表は以上とさせていただきます。ありがとうございます。

註

* 今般の公開研究会「僧堂教育の現在と未来」においてご講演をご快諾された臨濟宗円覚寺派管長 横田南嶺猊下に心より深く感謝申し上げます。

* * 令和六年四月二〇日、当センター近現代教団研究部門主任（当時）、古山健一氏が急逝された。本日の公開研究会開催についても、氏から多くの温かいご指導をいただいた。ここに謹んで氏に深い感謝の念を込め、心より哀悼の意を捧げたい。

1 これらの記述について、新井「二〇二四」一八四—一八六頁参照。

主要参考文献

一次資料

『登山清規』 志部憲一監修、曹洞宗総合研究センター宗学研究部門編「『登山清規』の研究（一）―「日中行事」の翻刻―」『宗学研究紀要』三三、曹洞宗総合研究センター宗学研究部門、二〇二〇

『考訂別録』 面山瑞方『洞上僧堂清規考訂別録』八卷、曹洞宗全書刊行会編『曹洞宗全書』「清規」、曹洞宗全書刊行会、一九三二

『栴樹林清規』 月舟、卍山『栴樹林清規』二卷、曹洞宗全書刊行

《個別発表》 僧堂教育の理念に関する私見（新井）

会編『曹洞宗全書』「清規」、曹洞宗全書刊行会、一九三二

『道元全』 大久保道舟校訂『道元禪師全集』上下巻、筑摩書房、

一九六九—一九七〇

『道元全』 河村孝道校訂『道元禪師全集』春秋社、一九八八—

一九九三

二次資料

新井一光『僧堂教育の歴史的研究に関する覚書』『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』（第二五回）、二〇二四

石井公成『「正法眼蔵」の漢訳者 陸鉞巖』『印度学仏教学研究』

第七〇巻第二号、二〇二二

石井修道訳註『原文対照現代語訳・道元禪師全集⑨正法眼蔵九』

春秋社、二〇二二

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

鏡島元隆『「栴樹林清規」解題』『曹全書解題』一九七八

鏡島元隆『日本の禪語録―八卍山・面山』講談社、一九七八

桤崎通元編『僧堂の行持―如法の衣食住― 瑞心寺専門僧堂瑞雲

会、一九七九

陸鉞巖『論説 僧堂教育改良論』『和融誌』第一三巻第九号（通巻

一五八）、一九〇九―一九〇九a

陸鉞巖『論説 僧堂教育改良論（承前）』『和融誌』第一三巻第一〇

《個別発表》 僧堂教育の理念に関する私見（新井）

号（通卷一五九）、一九〇九Ⅱ「一九〇九b」

〔本発表資料の引用文中の傍線はすべて発表者（新井）によるものである。〕

教化研修部門公開研究会

瑩山禪師と衆生済度

―布教教化の未来を構想する―

大慈悲心の誓願に学ぶ―今、人々と共にどう生きるか、自らに問う―

増田友厚（神奈川県最乗寺住職）

禪の里活性化への取り組みと現代布教

高島弘成（大本山總持寺祖院副監院）

クラウドファンディングを活用した現代布教

横山俊顕（センター講師、福島県安洞院住職）

来年から始める、地域向けのちよつと大きな花まつり

西山修浩（神奈川県陽光院住職）

「法を伝えるということ」における現代的課題について

関水博道（センター常任研究員）

コメンテーター…中野尚之（センター講師、埼玉県正覚寺住職）

司会 …関水博道

司会

これより、教化研修部門公開研究会「瑩山禪師と衆生済度―布教教化の未来を構想する―」を始めさせていただきます。本日、司会を勤めさせていただきます教化研修部門主任の関水と申します。どうぞよろしくお願いいたします。

本年は大本山總持寺開山太祖瑩山紹瑾禪師七〇〇回大遠忌ご正当の年に当たりまして、四月には本法要が石附周行宛下のお導きのもと、慇懃に執り行われました。この尊いご縁を機会に、太祖さまのご行実に学ぶ機会として、この研究会を開催させていただきます。

コロナが少しずつ落ち着いてはまいりましたが、葬儀や法事の簡略化等、仏事のあり方は、コロナ以前と大きく姿を変えつつあります。人びとの宗教に対する考え方も、刻一刻と変化を見せております。こうした状況を踏まえ、どのように現在の社会を捉え、現代を生きる人びとに禪の価値観を提示し得るのか、そのためにはどのようなビジョンと戦略を描くべきか、こうしたことが教化者一人ひとりに問われております。瑩山禪師であつたら、この令和の世の中に生きる私たちに、どのようにお声を掛けてくださるか、この問いがこの研究会の出発点となっております。

また、本年元旦には、能登半島地震が発生し、また先月には、奥能登豪雨により、被災地に多くの被害がもたらされま

した。瑩山禪師が真心をもって教化に当たられた能登の地に、希望の灯火が届くことを願い、この研究会を始めさせていただきますと思うっております。

ここで、本日のスケジュールについてご案内を差し上げたいと思います。

はじめに、神奈川県最乗寺住職増田友厚師より、基調提題としてお話を賜ります。その後に個人発表に移ります。大本山總持寺祖院副監院高島弘成師、福島県安洞院住職横山俊師、神奈川県陽光院住職西山修浩師、以上の皆さま、及び、私関水より発表させていただきます。なお、発表の合間に十分程度の休憩時間を設けたいと思っております。

個人発表の後に、登壇者の皆さまには、壇上に登っていただきます。はじめにコメンテーターをお勤めいただきます埼玉県正覚寺住職中野尚之師より、全体を通しての所感などをお話いただきます。

その後に、登壇者の皆さまによるディスカッション、並びに、フロアの皆さまを交えた質疑応答、意見交換の時間を設け、十五時三十分の閉会を予定しております。

それでは、はじめに、増田友厚師より、「大慈悲心の誓願に学ぶ―今、人々と共にどう生きるか、自らに問う―」と題しまして、お話を頂戴します。

増田師は、特派布教師として、宗門の布教教化をこれまで

リードして来られました。

その一方において、ご自坊を基盤として、地域に根差した布教化活動を熱心に実践して来られております。全国的に中学生の校内暴力が広がっていた時代、地元中学校へボランティア訪問、又、夜間の徘徊指導などの活動を通し、子どもたちと深く関わり、お寺を会場とした勉強会などを長年にわたり開催され、近年は、不登校、引きこもりなどの子どもたちとの交流に、力点を置かれているということでございます。

あるいは、佐久市の自死対策協議会の委員をお勤めになり、ゲートキーパーの養成に関わっておられます。さらに、「総合老人ホーム三井の会」という会の代表として、お年寄りと僧侶の関わりを探っておられるともお聞きしております。

東日本大震災の支援におきましては、宮城県石巻市洞仙寺さまの「二万人供養の見守り観音堂」の建立の会の代表をお勤めになり、完成後は、「縁の会」として、桜の植樹などに力点を置いた活動をなさっているなど、様々な活動を幅広く実践しておられます。

本日はそうした活動を背景として、今後の布教化についてご提言いただけるものと存じます。それではどうぞよろしくお願いいたします。

増田友厚



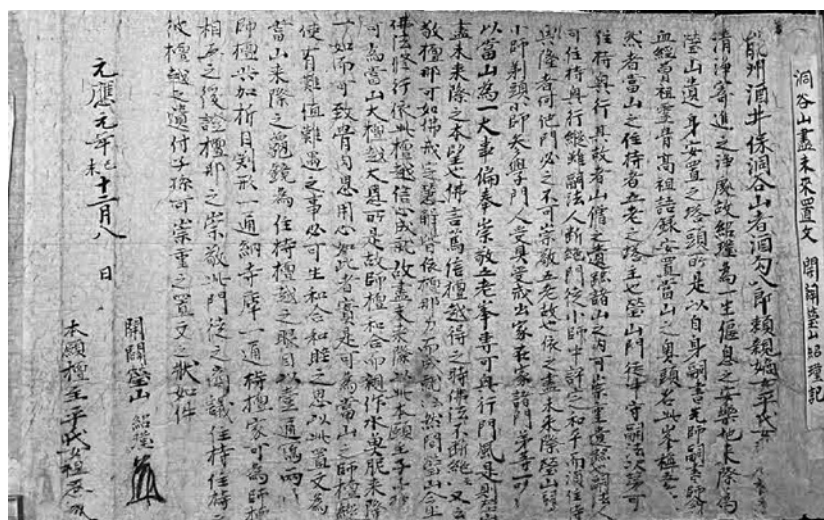
増田と申します。大本山總持寺開山太祖瑩山紹瑾禪師七〇〇回大遠忌に当たり、瑩山禪師をお慕いする行持が勤修されてまいりまして、その流れの中で、瑩山禪師の足跡を訪ね教えの真髄は、どうあったのかというところが、研究者の先生がたを先頭に在野の多くの方がたも含めて、深められて来ております。そのことは大変ありがたいかと申し上げます。

私に与えられたテーマは、法孫である私たち一人ひとりが布教化者として、禪師の教えをどう受け止め、僧侶としての日常を振り返り、この時代、どのように伝えていったらいいのかを考えることです。

時間が限られておりますので、禪師の教化に学ぶ視点（切り口）を二つ用意しました。一つは「尽未来際置文」、特に「檀越の信心」です。二つ目は「二大誓願」です。

一、檀越への尊崇と「信心」

（一）禪師が感得した「信心」



洞谷山盡末來際置文（画像提供：石川県羽咋市永光寺）

はじめに、「檀越の信心」について「尽未來際置文」をみます。永光寺さまが所蔵される一字一字が鮮明に読み取れる貴重な資料です。よくご承知のように、嗣法の尊重、五老峰の意味付け、永光寺護持の合議、檀越との和合等示される中で、とりわけ、「瑩山、今生の仏法修行は、この檀越の信心に依りて成就す」とあります。禪師のご修行の成就に資する「信心」ですから、現今の私たちの日常会話のそれとは大きく異なるに相違ないと思うところです。

まず、一つの例として祖忍尼夫妻の仏道修行等について『洞谷記』に見てみます。

彼の女施主、白業日々に増長し、発心漸漸に精熟して、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。遂に元応元年（己未）八月六日、剃髮して比丘尼と爲る。法名は祖忍なり。（東隆眞監修・『洞谷記』研究会編『現代語訳 瑩山禪師『洞谷記』春秋社、二〇二二年（以下、『洞谷記』）

祖忍尼が、仏道に出会う中で、発心の精熟、仏戒の伝受、心要の聴受、更に、塵勞を断除しての出家淨行の樂欲、剃髮。「信心」が深められてゆく仏道修行の過程が示されています。

また、祖忍尼夫妻による永光寺建立の地の施与について

は、次のように記されています。

其の發言に曰わく、我等此の山を施す志は、唯だ和尚一時の居住を望むのみ。全く成壞興廢を顧みず。又た和尚の持戒破戒を思わず。乃至、非人乞者に与うも我れ之を管せず。一度、和尚に施して後、再び管領の念無し。永く捨心を発し了る。(洞谷記)

「再び管領の念無く、永く捨心を発し了る」と。当時、自領を形式的に寺社に上げ、安堵を図る手段もあり、そのことを明快に否定し、真意は「いかようにもお使い下され」にあり、捨心の淨行ゆえの安心と合わせて、禪師への篤い信頼と仏道修行への確信を感じるところです。

(二) こまやかな教導と「信心」の深化

さらに、『瑩山清規』に見られるような禪師の綿密な行持と修行者への細やかで慈愛に満ちた教導が「信心」の深化を支えたのでしょうか。その傍証ともいえる禪師の日常にふれます。

はじめに、「洞谷開山瑩山和尚之法語 示妙淨禪師」についてです。この史料は正法寺さまに伝わり、東隆眞先生が翻刻をしていただいたことにより目にする事が出来る貴重な史料です(東隆眞『洞谷開山瑩山和尚之法語 示二妙淨禪師』一攷

(二)～(三)『駒沢女子大学研究紀要』二〇四、一九九五～一九九六年)。

妙淨禪師とは海野三郎滋野信直、即ち祖忍尼の夫です。信直の受戒に際して瑩山禪師が説示したものです。その内容は、坐禪の仏法を説き、真実の自己の自覚、それは「坐禪一行三昧(非思量の修行)」であり、その心を行住坐臥の日常に生かすこと、更に、坐禪仏法の史的展開に触れ、他宗等との対比の上に正しい修行を勧誘するものととらえられます。時には出家の弟子、在家の信者等にも示したという禪師オリジナルの法語とも言われ、通底するところは道元禪師の仏法です。

信直に、諄々と解き明かす懇切丁寧な説法の実際が展開されております。東隆眞先生は、難解なものにとどめ置かず、「仏法をできるだけ大衆化し、ことに在家信者の養成に意を尽くされた瑩山禪師の家風的一端をここにかがいがいる思いがある」(東隆眞『太祖 瑩山禪師』国書刊行会、一九九六年)こう記されました。

禪師の細やかな教導について「講戒」と「受戒」の視点で考えてみます。

道元禪師の『知事清規』にこのような一節がございます。

檀越施主を恭敬すること、父母に孝順してこれを養いこれを侍す

るがごとくすべし。(中略)迷者に路を指示することを得るがごとくせよ。ま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(後略)(小坂機融・晴山俊英・岩永正晴・角田泰隆・伊藤秀憲訳註『原文対照現代語訳・道元禪師全集 十五 清規・戒法・嗣書』春秋社、二〇一三年)

こうした教示と思いの重なる「講戒」と「受戒」。祖師忌等にひき続いている「講戒」では懺悔にはじまり、三宝帰依、三聚淨戒、十善戒の授持がなされ、その展開及び説法の実際の説示が極めて丁寧な『洞谷記』にのこされています。更に、「受戒」は活発に修行され、三十一歳までに七十余人、晩年には七〇〇余名に上ると伝えられます。また、『仏祖正伝菩薩戒教授文』についてですが、元もこの教授文は道元禪師が如浄さまから授与され、口頭伝授のみであったものを懷辨禪師が成文化し、更に、瑩山禪師が慧球禪師に授与する時、新たに和訓とし、仮名書きにして与えたと言われています。

一つひとつの伝えるべき教えを、時に応じ、人に応じて自在に心を配り、授けていたのです。

昨年の総合研究センター学術大会記念シンポジウム「太祖瑩山禪師と曹洞宗の未来を開く」での「基調講演」で池田魯參先生は、「説法」を強調された禪師に触れ「発心・修

行・菩提・説法・涅槃」がその構造となると示され、教化集団である宗門に大切な捉え方であると論ぜられました。さて、こうして見てまいりますと、瑩山禪師が言われる信心というものは、信心を発心す側と信心が育つことを助ける瑩山禪師ご自身との双方が、真剣なありようとして、そこにあって初めて可能になり、感応同交する両者であり、共鳴し合う両者である、ということでありましょう。

翻って、私自身、正伝の仏法としての只管打坐、即心是仏に生きる日常をどれだけ大切にしているだろうか、一仏両祖のみ教えの神髄がこれなのだという確信とその法をどれだけいねいに、出会う一人ひとりに伝えて来ただろうかと振り返るところです。

「上求菩提下化衆生」と申します。学びが深まれば深まるほど、行持を重ねれば重ねるほど、日々の「教化衆生」は真剣になるのであります。おぼつかない「教化衆生」を前に「お前自身の『上求菩提』も整っていないのだ」と私は自らに諫言いたしています。

もう一つ、私どもを支える「信心」の人は、既に、一味同心にしてともに仏道を歩み、布教教化の輪を広めていくその核たる道心の人であります。このごとく衆縁をいたいだいた道心の檀信徒の方がたに、仏道を行じ、学ぶ様々な時と場において「発心の精熟」を心から願って来ただろうか。こ

う思うところです。

さて、只今、瑩山禪師のご修行を支えた「檀越」の典型としての祖忍尼夫妻に「信心」の確かさを見、④その深化の過程に禪師の確信に満ちた仏法の伝授と日常底があることを見ました。しかも⑤その教導の姿は、細やかで決して労をいとわぬものであったと得心するところです。

⑥「信心」を発す側と、支え培う教導の師の存在があり、互いに、感応同交しあいつつ、いつしか「布教教化」を意欲的に担う弃道の人となりゆくのだと教えられます。

二、二大誓願の発露と社会的背景

(一) 二大誓願とは

少々、『洞谷記』を参照したいと思います。

生生世世、化度利生し、等正覚に至るまで、乃至、過過遠遠の罪有りて、微も消すること能わざるも、以て我が珍宝と為し、諸の衆生を救済せん。別願一切、之れを管せざる、是れ操行なりと雖も、此の両願は私ならず。(『洞谷記』)

生まれ変わり死に変わって「化度利生」即ち、人びとを救い、生きとし生けるものに利益をもたらしたい。：私の願いはこれのみであります。このように瑩山禪師は述べられます。

す。

一願は菩提心を生生に発せん、本師宝慶円和尚の所に於いて、諸共に慈氏菩薩の証明を為す。之の故に、身命を顧みず、生生世世、本願の如く護持すべし。一願は今生の悲母、懷觀大師の最後の遺言に於いて、領納の発願、是れ亦た、女流済度の菩薩なり。敢えて欺くべからず。遺命に任せて、之れを護持すべし。三世の諸仏、歴代の祖師、及び首楞嚴經、一切の諸経、予が金剛の二願心を加護擁護したまえ。仏意に叶わば、必ず靈夢を感ずべし、と。(『洞谷記』)

ここで、具体的な二つの願いに禪師はふれます。一つ目は「生生に菩提心を発したい」、二つ目は「女性を済度する菩薩になりたい」です。

禪師を「誓願の祖師」とお呼びすることがあるように年若い頃より誓願を抱き、二十五歳では「觀音の大悲闡提の弘誓願」、最晩年のこの「金剛の二願心」と。これらは終生、禪師の生き方を貫きたいわば「本領」であつたのでしょうか。

考えてみたいことは「金剛の二願心(誓願)」を願心として掲げ稔熟たらしめたものは何だったのだろうか?でありましよう。誓願を恒常的に生み出させる、瑩山禪師ご自身の内部のエネルギー、それを押し出すものは一体何だろうか?という

ことであります。

(二)「伝光録」に誓願の基調を思ふ

『伝光録』の懷辨さまの章にこのような箇所があります。

師諱は懷辨。俗姓は藤氏。謂ゆる九条大相国四代の孫、秀通の孫なり。叡山の円能法印の房に投じて十八歳にして落髮す。然しより俱舍成実の二教を學し、後に魔訶止觀を學す。此に名利の學業は頗ぶる益なきことを知りて窃かに菩提心を起す。然れども且らく師範の命に随ひて學業を以て向上の勤めとす。然るに有時、母儀の処に往く。母便ち命じて曰く、我れ汝をして出家せしむる志、上綱の位を補して公上の交りを作せと思はず。唯名利の學業を為さず、黒衣の非人にして背後に笠を掛け、往来唯かちより行けと思ふのみなり。時に師聞て承諾し、忽に衣を更えて再び山に登らず。(宗典編纂委員會編『伝光録』曹洞宗宗務庁、二〇〇五年(以下、『伝光録』))

懷辨禪師、叡山でのご修行中のある時、母を訪ねました。

「母、命じて曰、われ汝をして出家せしむるころぞし、上綱の位を補して、公上の交わりをなせとおもわず」。即ち、叡山内の高い位について貴族との交わりを良しとする僧を望まずと。その上で「黒衣の非人にして、背後に笠をかけ、往

來ただかちより(※歩いての意)行けと思うのみ」と伝えたのです。懷辨禪師の母儀の重い言葉です。

瑩山禪師は、なにゆえに、伝光録の限られた字数の中にこの母子のやり取りと母の言葉を組み込んだのでありましょう。大乗寺の雲衲たちに向かい、伝授したかった禪師の深奥の思いの一つだからであり、「日々、人々に出会っているか、どのように人々は生きているか、己の眼でしっかりと見よ。それを抜きにして『仏道をなろう』ことはなく、化度利生はない」——こう伝えたのでしょうか。

もう一つ『伝光録』第三祖商那和修尊者章を参照しましょう。

參禪は須らく自ら參悟すべし。悟り畢りては人に遭ふべし。若し人に遭はずんば、徒に依草附木なり。実に參禪徒らにすべからず。一生虚くすべからざること、今の和修の因縁を以て明めつべし。徒に自然天然の見を發すべからず。己見旧見を先とすべからず。(『伝光録』)

「さとりおはりては人にあふべし」というのです。人にあう、正師にあう。無論そうでありましょう。ただ、ここで、「人」をいわゆる「正師」に限ってはならないと思います。むしろ出会う方がたすべてがご自身の師になり得たことで

しょう。

禪師は、日常的に、金沢周辺から京都周辺を移動され、さらに四国城萬寺との行き来、一説には九州方面まで出向かれています。かちより行く禪師は、行く先々で人びとの生きる姿と生活の実際に出会い、「化度利生」の菩提心を一層培われたのでありましょう。また、「女流済度」の発願も、同様に出家う女性たちと囲む諸状況を我がことと受け止めながら堅持されたのでしょうか。勿論、母、懷観大姉の遺言でもあります。母自身がまた、どれほど世の女性たちの置かれたつらい状況に慈しみの思いを向けておられたか、あわせて承知いたさねばならないと気付くところです。

令和を生きる私たちは、日常の中でどのように人々に出会い、何を見て何を感じるのか。この線上に自身の確かな『誓願』が育まれ、布教教化の諸相が展開されてゆく。こう学ばせていただいています。

三、瑩山禪師の生きられた時代と社会状況

(一) 人びとのくらしと自然災害

笠を背にかちよりゆく禪師の眼にはどのような光景が映っていたのでしょうか。鎌倉時代後半の元寇のころです。平均寿命は平安時代より短く二十一歳。なんとも驚きです。大きな自然災害は数年ごとあり、地震、津波、洪水、夏の冷夏、

疫病、飢饉、餓死……が繰り返されたことが諸報告から窺えます。

次のような資料があります。

寛喜の飢饉に続いて、正嘉年間（一二五七―一二五九）にも鎌倉は飢饉に襲われた。

一二五七年（正嘉元年）には、大地震が起きるなど自然災害が頻発したことが『吾妻鏡』に記されている。

また、翌年六月二十四日の条には「鎌倉の寒気はまるで冬天のようだ」と記している。

一二六一年（弘長元年）、幕府は「病者、孤児（みなしご）、死屍を路辺に捨てて」ことを禁じている。

鎌倉の道には死人や病人であふれていた。『立正安国論』には、「天変・地天・飢饉・疾病遍く天下に満ち……牛馬若に斃れ、骸骨路に充てり」

また、捨てられた病人を無常堂に収容することも定めた（無常堂は、由比ヶ浜にあった無縁の病人を収容する終末医療施設）。

（峰岸純夫「中世 災害・戦乱の社会史」吉川弘文館、二〇一一年）

(二) 女人を取り巻く諸状況

この時代、庶民の女性の記録は極めて希少です。少し後の時代ですが、宣教師に日本の女性たちがその境遇を訴え、ま

とめられています。その事例のそれぞれは極めて凄惨であり、要約しますと、一つは、病氣、食料事情も悪く、男女とも疫病等、病みがちであった。二つ目は、出産と育児、飢饉が多く食料不足の中で口減らしを余儀なくされる親の切なさ
と苦悩。三つ目は、貧困の中での行き倒れや餓死（参照…蔵持重裕『日本中世村落社会史の研究』校倉書房、一九九八年）。

これが、瑩山禪師ご自身が、眼でご覧になり、心で受け止められた世界なのです。

これらの女人の苦悩は、瑩山禪師の眼に刻まれ、救済の誓願と菩提心は強固なものとなっていたのでしよう。

そして、改めて、「尽未来際置文」に立ち返る時、禪師は困難な中を生きておられたからこそ「和合和睦の思いを生ずべし」と説かれたのであり、生き方そのものであったと得心するところだ。

時は移り、この時代、法孫の私は、何を行じ、人びととの日常に何を受け止め、どう生きたらいいのかと問わねばなりません。

四、教化者として、何を見、何を受け止め、どう歩むか

瑩山禪師大遠忌の本年、管長さまは「布教教化に関する告諭」の中で、世界が抱える諸問題にふれ、「他者との和合調和は慈悲によって成る」ことを示され「菩薩の誓願に生きる

こと」を説かれておられます。さらに宗務総長はその実践として「人びとの声に心耳を澄まし、社会とともに歩む」ことを掲げています。教化集団である私たちの周りに多くの課題があります。期待も広がっています。何を見、何を受け止め、どう歩むのか良き教化集団として互いに問い合える私たちでありたいと思います。

さて、ここで布教教化の全般に関わって思うところを少しお話しいたします。アナウンサーの山根基世さんが、以前、NHKの「ラジオ深夜便」を担当しておられ、インタビューの中でこう語られました。

この番組でつくづく思うのは、評論家とか偉い方々が頭の中で考えた言葉って、聴視者には届かないみたい。あの時間帯は特に。生活し、土に触れ、日差しを受け、風を感じながら、本当に心の中に起こったことを語る言葉しか届かないんじゃないかな。（朝日新聞、一九九九年五月八日・夕刊）

さらっと語られておるのですが、「心耳を傾け、慈悲心を回らせて菩薩の誓願に生きる」この教えに重なるなんと示唆に富む一文でありましょう。

以前のことです。ある勉強会での先生のお話を思い出します。

「自坊のある村や町などで、住職の日常をよく承知している方がたから、『和尚さん、和尚さんのお話、また聞かせて欲しい』と本気で求められるなら、その方は本物でしょう」と。山根さんの言葉と同質です。

「グローバル化」が話題となつて久しくなります。「世界的な日本なんだよ」と。でも、自らが生きるところに目を向けることが出来て、自らが生きることを大切にし得る方が初めて、世界の人びとと共に進むことが出来るのではないかと思うのです。

自分が僧侶として懸命に生きている地平で「あのお坊さんだったら私の辛い気持ちを聞いて下さるだろう。力になって下さるだろう」そんな期待が自然に寄せられる私たちの日々の布教実践でありたいと願うものです。

最後になりますが『洞谷記』に次のようなお示しがあります。

同七月二日、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。吾に四門人有り、若し又た一人の孫弟法嗣有るか。又た住持闕如せば、六兄弟の中、力を励まし箴を束ねて、興化利生せよ。是れ山僧が現存悉知。尽未來際、法孫相統するは、各人の興法利生に依るべし。唯だ願くは、法孫歴代、仏に代つて化を揚げ、化化断絶せざらんことを。

明峯・無涯・峨山・壺庵・孤峰・珍山。

（洞谷記）

「各人の興法利生に依るべし」と。瑩山禪師は、また、『坐禪用心記』において、「常に大慈大悲に住して、坐禪無量の功德、一切衆生に回向せよ」こう、お示しです。それぞれ各人が、それぞれの場で、「興法利生」即ち、仏法を行じ、伝え、衆生を利益することを、心込めて進めたい。これが瑩山禪師からの強い願いです。

時間がまいりました。ありがとうございます。

司会

ありがとうございます。ご自身の活動に照らして、瑩山禪師の教えを参照しながら、今後の布教教化についてのご提言をいただいたことと思います。どうもありがとうございます。

それでは続きまして、発表に移りたいと思います。

まず、お一人目として、大本山總持寺祖院副監院高島弘成師にご登壇いただきます。高島師は大本山總持寺祖院におきまして、「禪の里」という事業に携われております。その一方で、本年元旦の震災及び豪雨被害におきましては、被災地の復興においてご尽力をなさっておられます。

本日はお忙しいところ、能登からお越しくださっておられます。これより「禪の里活性化への取り組みと現代布教」と題しまして、ご発表をいただきますと思います。よろしく願います。

高島弘成

大本山總持寺祖院副監院のお役を勤めさせていただいております高島弘成と申します。本日は、貴重なお時間を頂戴いたしましたして、少しお話をさせていただきたいと思ひます。

まず、冒頭にですが、元日に発生いたしました能登半島地震、そして九月にさらなる追い打ちを掛けるように発生しました奥能登豪雨ということで、能登は、大きな災害に今年に入ってから二度も遭つてしまいました。その中で皆さま方には、本当に物心両面で心温まるご支援を賜りましたことにこの



の場をお借りいたしましたして、心より感謝申し上げます。次第でございます。「復旧復興」ということですが、まだまだ復旧にも程遠いような町の状況です。大変厳しい状況ではございますが、それこそ、前を向い

て、一步一步というところになってこようかと思ひます。今後もしも引き続き、皆さま方の継続的な関心、そして、ご支援のほどをお願い出来ればと思つております。

これより、「禪の里活性化への取り組みと現代布教」ということでお話しさせていただきたいと思ひます。

まず、「禪の里」というのはどういうことかと申しますと、祖院がございます門前町と輪島市が平成十八年に合併をいたしましたして、非常に面積も大きく、地域も大きいものになりました。従ひまして、輪島市は地域を四つに分けまして、それぞれ「〇〇の里」ということで、そこで地域の活性化であるとか、魅力の向上というに取り組んでいこうと、その一つが、「輪島市門前地区禪の里」という呼び方で呼んでいるところなんです。

もちろん「禪」ですから、その中心となるものは、總持寺祖院になってくるわけでございますが、その祖院を中心としたまちづくり、まちおこし、これが、禪の里構想ということになってまいります。

その禪の里事業の取り組みということですが、これが、「ゆく卯(とし)くる辰(とし)」というイベントのチラシです。これは、二〇〇六年、平成十八年の市町村合併を機に、輪島の商工会議所が主催をして、年越しのイベントを行ったものであります。それが、時間を経て、門前町商工会の主催



になり、今年ですね、年明け、地震の本当に半日ぐらい前に
 總持寺祖院が主催ということで行ったものです。この「金の
 彩り」というタイトルは今回初めて使用しました。

年越しに合わせて、輪島市の御陣乗太鼓や、三朝祈禱が
 あって、歳朝の小参も皆さんにご覧いただいて、最後には、
 開運餅まきということで、参詣の皆さまに、紅白のお餅を撒
 いてというようなことをやっております。

もう一つが、「ぜんのきらめき」で、これは、二〇一四年
 から始めたものです。山門に絵が映っておりますけど、プロ
 ジェクションマッピングを中心としたイベントになります。
 こちらは、禅の里づくり推進協議会という団体が主催になっ

ております。

プロジェクションマッピングの映像に合わせまして、山門
 の下で、輪島市にある子どもたちの創作和太鼓の「和太鼓
 虎之介」というチームが演奏したり、總持寺開創七〇〇年に
 合わせましては、三重県青年会の「鼓司」が演奏したりとい
 うこともありました。さらには、このイベントに合わせて、
 梅花流詠讃歌の奉詠も行っております。

続きまして、「ワガサイロ wagasairo」という和傘が写っ
 ているチラシがありますけど、こういったイベントも行って
 おります。これは前回の能登地震から復興の工事が終わった
 年、二〇二〇年十二月に、工事が終わったことを記念して、





彩った傘を吊るしています。ちょうど、チラシに映ってる場所が、白山殿と呼ばれる建物で、現存する最古の建物になります。その前が広場になっておりますので、そこに傘を設置して、皆さまにご覧いただくと、晴れた日には、地面にも傘が映って、非常に綺麗なものになります。

これは、ワガサイロとは逆に、春から秋のイベントとして行っております。これをやることによって、一年を通じて、祖院の中で、必ず何かイベントが行われている状況というのが、出来上がりました。

これらは、いずれも、禅の里づくり推進協議会が主催になっております。



そして、その次ですが、「皀月まつり」というものです。これは五月に開催しております。これは二〇二二年から始まりました。誕生仏を乗せた白い大きなゾウさんがありますけど、祖院では、毎年、五月八日に、釈尊降誕会ということで、一ヶ月遅れの花祭りを行っております。

ゾウさんも、半世紀前ぐらいまでは、町の中を練り歩いたそうなのですが、私の知る頃になりますと、もう境内の中を少し引っ張って終わり、というような状況でした。門前の總持寺通り商店街を子どもたちにゾウさんを引っ張って回ってもらおうということで始めたイベントです。このイベント自体は、やはり、禪の里づくり推進協議会が主催するイベント



で、祖院とすれば、釈尊降誕会で花祭りの行列を行って、法要とイベントを融合させたものになっております。

次は、「慈悲の杜」です。大祖堂の裏が山になっておりまして、そこに西国のミニ霊場がございます。その三十三観音霊場を回るスタンプラリーをやるうということで、これも禪の里づくり推進協議会が行ったもので、「慈悲の杜」と名付けました。

観音さまをイメージしたキャラクターが描かれております。これは、アニメの専門学校の先生と生徒さんをお願いをして、生徒さんの分については、こちらでコンペを行って、観音さんいろいろな特徴がございますから、その観音さまの



特徴を学校にお伝えして、それで、ゼロから作ってもらったキャラクターになります。これらが描かれた台紙や、グッズなども作って、町で販売する、というようなことも行っております。

さて、次にお話ししますのは、「能登路」と書いてあるこの画像についてです。右上に西日本ＪＲバスと書いてあります。これは定期観光バスになります。開創七〇〇年を記念して、輪島市と一緒に、新しい定期観光のコースを誘致しようじゃないかという気運が高まりました、ＪＲバスさんと協議をして、總持寺祖院を中心とした金沢発着のコースが出来上がりました。

奥能登まで行って、ぐるっと回ってくるコースになるんですが、地震の影響で運休しております。ただ、来年の春、三月ぐらいには、何とか運行を再開出来ないかということで、ＪＲバスさんそして輪島市とも協議を進めているところです。

いわゆるイベントを一通りざっとご紹介をいたしましたけど、行政、そして町の人との共同による地域づくりということなのですが、イベントのほとんどが禅の里づくり推進協議会になっております。

總持寺祖院が、輪島市、そして門前の町の人たちと積極的になまづくりの事をやれるというのは、この協議会が設立されたということが非常に大きなものでした。

二〇一九年四月に輪島市門前町の各町会の代表、経済団体の代表、總持寺祖院、輪島市などで作った協議会が、この禅の里づくり推進協議会になります。私も、その設立当初から、常任理事ということで、この会に入っております。この会が出来たことで、行政と民間とお寺をコネクトする組織や役割が出来上がったと思います。行政とお寺というと、いろいろな取り組みをする中で、その壁に当たったことがある方も、多いかなと思います。政教分離というものもございまして、その壁というのが、具体的にどこまでが政教分離なのか分からないがゆえに、そこに踏み込めない行政の方もたくさんいらっしゃると思いますし、お寺としても、そこまで踏み込んでいけないというところがあるのですが、この協議会が出来たことによって、その辺りを行政とお寺が直接じゃなくて、ワンクッションを置くことによって、今まで出来なかったものが出来るということが今も続いております。



それに合わせて、行政も、門前総合支所の中に、禅の里づくり推進室が組織されました。これは門前総合支所の中に部署が三つあるのですけど、その部署を全て横断するような形で出来ている組織です。

そこが役所の窓口となつて、そして、禅の里づくり推進協議会があつて、お寺があつて、町があるという構図が出来上がったわけであります。

その中で、太祖さまの教え、そして、現代の布教ということを考えた時に、このいろいろな取り組みをやつて来た時に、町の人がお寺を思う気持ち、お寺が町の人びとを思う気持ちを比べると町の人がお寺を思う気持ちの方が、どうも強かつたのじゃないかなと。町の人たちがお寺を思ってくれる気持ちの方が大きかつたのじゃないか?と思います。

具体的に申しますと、お寺から町の人たちに手

を差し伸べて、一緒に何かやりましょうということが、今までなかつたんじゃないか?ということに気づかされました。そこで、お寺からも、積極的に町へ出て行つて、何か出来ることはないか、そういったことを一つひとつ取り組んで、市役所の人、町の人、人と人と直接対話すること、こういったことが実現して来たのではないかな、と思つております。

『洞谷記』の「尽未来際置文」に、「師檀和合して親しく水魚の昵づきをなし」とお示しいただいておりますが、まさに、水と魚の如くの関係ということは、こういうところなのではないかと思ひます。「師檀」の「檀」が禅の里なのかなと考えているところです。

そして、この関係は、地震で被災したから、町が壊滅になつたから終わり、ではありません。逆に和合して来たからこそ、今、町の再生に向けて、動き出しています。これらをやつていたからこそ、動いていけるのだということもたくさん出て来ています。ですから、これからが師檀和合の本番になると考えているところです。

お時間になりましたので、こちらで終了させていただきます。どうもご清聴ありがとうございました。

司会

ありがとうございます。先ほど増田老師のお話の中に、「徒歩^{かち}より行け」ということがございましたが、まさに民間に入ってゆく、お寺と行政と民間と協働してゆく、という瑩山禪師の教えの現代的な実践のあり方をご発表いただきました。

引き続きまして次の発表に移りたいと思います。福島県安洞院住職横山俊顕師より、「クラウドファンディングを活用した現代布教」と題して、ご発表いただきます。

横山師は、教化研修部門の修了生でもありまして、現在は、当部門の講師をお勤めいただいております。昨年の当センター学術大会でも、クラウドファンディングに関してご発表なさっております。今日は、その続編と伺っております。ご発表よろしくお願いいたします。

横山俊顕

ただいまご紹介に預かりました、福島県安洞院住職、センター講師の横山俊顕と申します。

現在、宗門の関連では、公益社団法人シャンティ国際ボランティア会の理事を勤めさせていただいております。もう一つは、私のライフワークとして、ファイナンシャルプランナーの資格を取得して、「よりそう相続サロン」という俗世



菩提寺を変えるのにはどうしたらいいか」とか、お寺とお金に関する問題が非常に多く寄せられています。そのような現状を最前線で聞いております。

そういう中で、私たちのお寺というのは、教化活動を行い、そして、それを支える財政基盤もしっかりとしていなければいけませんし、これから、少子高齢化が進んでいく時代の中、お寺の財政をどうやって保っていくのかということが喫緊の課題であることは、それぞれの宗派で議論されているところであります。

私は、ここ数年、寺院の資金調達の事例を取材を通して学んでまいりました。

去年の学術大会では、そのことに関して研究発表しました。私は現在、地元福島県宗務所の所報に、「お寺を活かせ！」という連載を担当しているのですが、そこに、去年の

の悩み相談の窓口を地元で手伝っております。

そこで寄せられるお話は、やはり、お金の話が一番多くなります。中でも、やはり、私が僧侶であるということもあって、「お寺からの寄付が負担なので、

研究発表のダイジェストのような内容を書かせていただきました。

一億五千万円を集めた法隆寺のインパクトは、私たちの記憶に新しく、仏教界にはとても大きな影響がありました。しかしながら、一億円を超えるような大きなプロジェクトは、あれ以来なかなか出て来ておらず、今、見ていると、多くてだいたい一〇〇〇万円から二〇〇〇万円がプロジェクトの上限であり、五〇〇万、一〇〇万、五〇万、三〇万円ぐらいの比較的小さな予算のプロジェクトが大半を占めています。

そういう中で調査をしていくと、お金集めだけではなくて、お金をいただく、寄付を受けるということによって、そこに、今までの寺檀関係と違った人との縁が生まれているという事例が数多く見られました。

はじめに、クラウドファンディングの現状とこれまでにについて、そして宗門寺院の事例をいくつか紹介いたします。また、その中で出て来た、この一、二年の間に、資金調達を成功させたヒントや反省点について、また、今後の展望についての私からの一考察を述べさせていただきます。

そして、代理支援による資金調達についてご紹介いたします。代理支援というのは、クラウドファンディングの事業を立ち上げてインターネットを通して寄付をいただくのではなくて、ネットを介さず対面で寄付をしてもらい、それを代わ

りに主催者が自分で入金をするというものです。ここに非常に大きな発見が多数ありましたので、是非ともご寺院の皆さまに、少しでも、この情報を還元出来ればと思っております。

最後に、それを受けて、私の実践発表になりますが、「クラウドファンディング」ではなく「ローカルファンディング」という新しい考え方について、ローカルというのは、地域で、檀信徒以外の方とのご縁を結びながら、資金を集めるという取り組みが出来ないか、ということまでお話し出来ればと思っております。

まず、クラウドファンディングの現状とこれまでにについてお話しします。

二〇二二年より、文化財の補助事業への支援を拡充する補助率加算の制度が、国（文化庁）が主体となり新しく始まりました。これを利用する、あるいは、これを利用したい、というお寺さまの声もたくさん出ているようです。

わかりやすく言うと、たとえば、総額一〇〇〇万円の国の文化財の修復が発生するとします。補助率が五〇%の事業であれば、助成金で半分の五〇〇万円をいただきますながら、残りの五〇〇万円は事業者が負担しなければならぬというものであります。それが、二〇二二年より始まった制度によれば、同じ事業においてクラウドファンディングで自己資金を

2022 年より始まった補助率加算の制度の活用 → 自助努力を後押しするトレンドの継続

文化財における寄付等の資金調達インセンティブの強化

① 従来の加算方式（加算率 0% の場合）

基礎 (受け取ることができる助成金の金額)	補助事業者負担分 (自己負担しなければならない金額)
50%	50%

② 寄付等に応じた補助率加算（新方式）

基礎 50%	寄付額 20%	寄付額と同額の加算 (全体の 20% 上限)	補助事業者負担分 10%
-----------	------------	---------------------------	-----------------

最大 40% 減

たとえば二〇〇万円集めると仮定します。本制度では予算全体の二〇%が上限なのですが、寄付額と同額の二〇〇万円が補助率の加算分として国から下りることになりました。結果、これまで五〇%分の五〇〇万円を負担していた自己負担は、五分の一の一〇〇万円で済むという画期的な制度なので

す。

これは、今も継続していて、クラウドファンディングの事例の中でも、この制度を活用する声は、年々増えていくと思われまます。

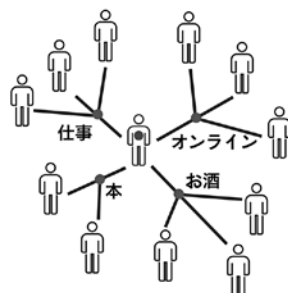
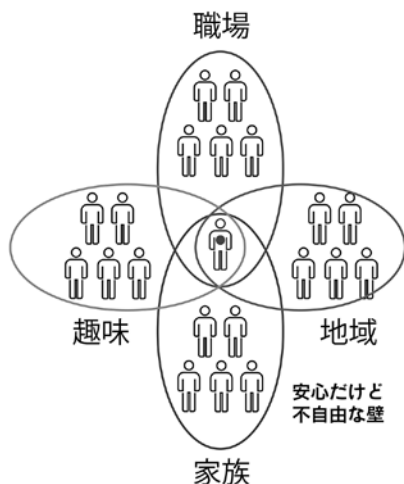
さて、今までのコミュニティのあり方というものは、地域のコミュニティや職場のコミュニティに属して、趣味のコミュニティがあり、家族がいて、菩提寺―檀家のコミュニティがあるという、大きな壁によって区切られたようなイメージでした。しかし、最近、多方面で言われているところは、コミュニティのありかたが変わっている、コミュニティというのは、大きな壁の中のコミュニティではなくて、一人ひとりがつながるためのシナプスのような接続型の形状に変わっているのではないか、ということです。

荒川和久さんの『結婚減亡』という本にそのことがわかりやすく図式化されているイメージをもとにしたイラストがありますのでご参照ください（荒川和久「結婚減亡」『オワ婚時代』のしあわせのカタチ』あさ出版、二〇一九年）。

現に、オンライン上のクラウドファンディングのコミュニティには、相当数の方が登録をしております。ページを見ると、支援をした人の情報や履歴が全部載っています。たとえば、動物愛護の支援をしている人のページには、同じ人が、一年間に十回ぐらい、いろいろな団体に寄付をしている、と

これまで＝所属するコミュニティ

これから＝接続するコミュニティ



● コミュニティは人とながる為のシナプスのような役割

荒川和久 著「結婚滅亡」をもとに筆者作成

いう支援の履歴が出て来ます。

こういったコミュニティの変容というのも、クラウドファンディングが、今、成長している背景にあります。個人個人が自分の応援したいお寺を持つ、自分の好きな仏像を支援したい、自分の好きなお坊さんを応援したい、あのお寺の庭を私もきれいにしたい、そういう個人のニーズと合致しているのではないかと思います。

宗門寺院の事例としては、先日、静岡県の可睡斎さまに行ってまいりました。こちらでは、法面が大きく崩落して、総額五〇〇〇万円の被害が出ました。その五〇〇〇万円の一部をクラウドファンディングで調達しまして、目標金額は一〇〇〇万円、それに対して、一五五四万円、約一五〇%の達成となりました（二二ページ上段画像参照：<https://readyfor.jp/projects/kausuai>、最終閲覧日、二〇二四年十二月十五日）。

お話を聞いたところ、このクラウドファンディングの事業が終了した後に、想像を超えるような新たなつながりが生まれたとのことでした。

それは、この崩落した駐車場の法面なんです、ここに石積みが積まれておりまして、その傍らに石柱が立っています。クラウドファンディングの期間中にお寺を訪れて募金をした方が、庭にあるもう使わない古いたくさんの庭石の受け入れ先を探していて、処分するのにもお金が掛かるし、運ぶ

#静岡県 #地域 #地域文化 #観光 #災害 #伝統文化 #旅 #被災地 #台風 #歴史 #豪雨

【遠州三山 可睡斎】台風15号豪雨によるがけ崩れ復旧工事にご支援を

Kasuisai



支援総額

15,540,000円 目標金額 10,000,000

支援者 募集終了日
268人 2023年3月19日

終了報告を読む

♡ 30

<https://readyfor.jp/projects/...>

コピー

専用URLを使うと、あなたのシェアによってこのプロジェクトに何人訪れているかを確認できます



Facebook



X



LINE



note

静岡県袋井市可睡斎のクラウドファンディングを呼びかけるREADYFORのサイトページ



石積みが施された可睡斎の駐車場（撮影：横山師）

ひな祭りが大変有名なお寺でもありますので、三月のひな祭りの時期に、クラウドファンディングの期間をぶつけたら、NHK大河ドラマの『どうする家康』のトレンドをうまく活用したりと、季節や世の中の流行を意識されていたということ

の話をお聞きしました。

当初の計画では、全て石積みで施工するという案もありましたが、それでは予算オーバーで、とても出来ないという中で、奇跡的にこの方が現われて石積みが作られました。これは、クラウドファンディングをやらなければこんな立派な石がここに集まることもなく、一つの事業を始めることによって、そこから人の縁が生まれていった、という事後

のにもお金が掛かる、ならば是非、車両代も全部私が出すので、お寺にこれを使ってもらえないか、という提案があったそうです。

でした。

また、現地では、非ネットによる代理支援の強化を行うことについて、かなり力を入れており、現場での印刷物の配布、ポスターの掲示などをされていたようです。

もう一つの事例は、北海道函館市の高龍寺さまです。こちらにも取材に行っていました。

こちらは北海道の重要文化財である涅槃図の修復でした。目標金額一〇〇万円に対して、一六二八万円という大きな寄付が集まりました。こちらの寺院でお聞きしたことは、災害とは違って、構想に六、七年の時間を掛けて、SNSを戦略的に運用して来たということです（三ページ下段画像参照。
<https://readyfor.jp/projects/hakyo2023>、最終閲覧日、二〇二四年十二月十五日）。

広報面においては、檀信徒とそれ以外で、PRの手法を変えたということでした。檀信徒には、「これはお寺の代々の仏さまを守るための事業であること」。そして、檀信徒以外には、「これは美術品であって地域の文化財であること」。そういう二つの方便を使うことによって、双方のコンセンサスを得やすくなったとお話しされていました。

また、高額寄付者と寄付金控除への対応について、高龍寺さまを始め各地のお寺で話が出ております。あるお寺では、「自分の遺産の中から五〇〇万円を寄付して、相続税を安く

READYFOR

キーワードでさがす

プロジェクトをさがす

プロジェクトをはじめる

ログイン・新規登録

#北海道 #アート #地域文化 #伝統文化 #絵画・イラスト #歴史 #神社仏閣 #文化財

道指定文化財・蠣崎波響『釈迦涅槃図』を120年ぶりに修復し未来へ！

高龍寺

高龍寺

次代へ残す。

釈迦涅槃図を

北海道指定文化財

地域之宝、「みんなのほけさま」を
今こそ、修復へ！

北海道・函館 高龍寺

支援総額

16,280,000円 目標金額 11,000,000

支援者 募集終了日

251人 2023年11月30日

<https://readyfor.jp/projects/...>

コピー

専用URLを使うと、あなたのシェアによってこのプロジェクトに何人訪れているかを確認できます

Facebook

X

LINE

note

プロジェクトの掲載をする

北海道函館市高龍寺のクラウドファンディングを呼びかけるREADYFORのサイトページ

五五

するために、寄付金控除を受けたいんだけど、お宅の団体は寄付金控除の対象になりますか？」という種の質問が来ると。宗教法人ではそれが出来ませんと答えると、「寄付金控除が受けられないのであれば、この五〇〇万円は別のところに寄付をします」という、節税対策を前提とした富裕層のような人びとも一部いるようです。いくつかのお寺でそういう事例がありました。

寄付金控除の対象となる認定NPOを受け皿にするなど、これから、こういった寄付の税制の受け皿という対応も、寺院のクラウドファンディングの課題になっていくのではないかと思います。

宗門の応援コメントのガイドラインの要望というものも、複数のお寺から寄せられておりました。高龍寺さまでは、大本山永平寺の監院老師から応援コメントが寄せられておりました。宗門寺院がこういう事業を立ち上げる場合、「一体、私たちは、どのレベルまで、宗門の重鎮の方がたに、ご意見を伺えば良いのだろうか?」「どういった支援のメッセージをいただけるのだろうか?」、そういったガイドラインが宗門内で作られることが望ましい、という話もいただいております。

「高くした敷居をカンナで削り、間口を低く広く」
「北海道で一番古い寺が一番新しいことをする」

高龍寺さままで大変感銘を受けた言葉でした。

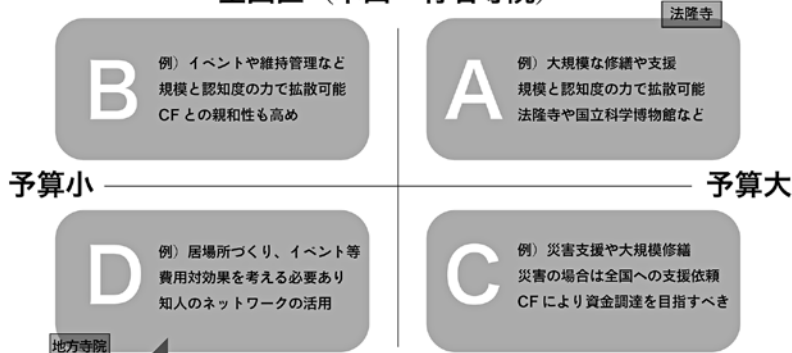
さて、今後のクラウドファンディングの展望とそれについての考察について少しお話しします。

図をご覧いただきますと、A B C Dとありまして、右が予算大、左が予算小、上が全国、下がローカルとしました。法隆寺のような大きな支援が集まる有名寺院というのは、Aの右上の端の突出した場所にあります。一方、地方の寺院というのは、予算が少なく、ローカルな場所であるので、一般的には左下に分類されます。

この二者では条件が全く異なるため、同じ手法でクラウドファンディングを行っても、成功する確率というのは、全く変わってきます。それぞれのポジションにおいて、クラウドファンディングの活用法を考える。ローカルな寺院が予算は小さくても何か出来ることはないか。たとえばCの領域においてローカルな寺院が災害で被災した場合、災害が起きると、お寺の周辺の檀信徒も皆被災をしておりますので、どうしても地元からの支援を受けにくい。そういう時には、地元出身者などに呼びかけ、遠方にリーチできる、クラウドファンディングが適していると思われれます。

また、Dの領域において、本当にここがクラウドファンディングが必要なのかどうか、というのは、これは、議論の余地があるかと思えます。

全国区（本山・有名寺院）



地方寺院

ローカル（地方の一般寺院）

CFでやるべきか否か！？

これまで見て来た事例に学ぶヒントとしては、うまくいっているお寺というのは、ネットのつながりがあるというのがもちろんなのですが、それだけではなく、すぐ、その場で寄付ができる代理支援の環境づくりをしているという共通した特徴があります。

目の前で、「今、気持ち

があるから、今ここで、寄付をしたい」という人を逃してはいけない。「後でお願いします」では、人の熱が冷めてしまう。だから、家に帰る前に、熱が熱いうちに、気持ちを伝えて、そのやり取りが出来る。そのスピード感が重要ということなのです。

また、少額の寄付から高額の寄付まで、間口を広くして、ネットを使えないお年寄りの人でも、「私も一口そこに一緒に入れる」というフェアな雰囲気を出してあげる。

リターンについても、クラウドファンディングと同様に、何かお返し出来るものがあれば、それをお返しするような仕組みがあるということが大切です。

このような代理支援の仕組みがあれば、必ずしも既存のクラウドファンディングを用いなくても、従来の募金箱を設置するやり方でも、非常に優れた知見というものは、活用できるのではないかと思うところであります。

最後になりますが、私は現在、試験的にこれから「ローカルファンディング」という既存のプラットフォームを利用しない新しい資金調達を行いたいと思っています。

クラウドファンディングの会社を使う手数料が発生しない、来場者が多い紅葉や桜の時期などの期間限定のイベントに向いている、SNSのインフルエンサーの人をお願いをして、ローカルファンディングの情報を拡散してもらうなど、

じつは、このもみじ基金というのは、昨年にも、募金箱を置いて実施したのですが、募金箱を置いただけの募金額は約二〇万円でした。この普門院というお寺は檀家がゼロの觀光寺であります。参拝者の方が、秋の紅葉シーズンにはだいたい一ヶ月で四〇〇〇人ぐらいいらっしやっています。中には五千円札、一万円札を入れる方もおられました。であれば、その方がたともう少し顔を合わせて、お話をしたかったことと、さらに、何かお返しが出来る品があれば…、ということを考えました。基金の規模も、ローカルファンディングを通じて、もう少し成長出来るのではないかと考えております。

最後に、まとめですが、新しい寺院のファンを獲得してクラウドファンディングがうまくいっている事例から、一般寺院でも活用出来るものを作っていくことは今後とても大切な視点になると思います。

～千年の歴史と美しいもみじを守り、後世に伝えたい～ ローカルファンディング挑戦中

文知招讃音・普門院 11個金庫 30万円 もみじ基金へご支援を

ご支援はもみじや境内の樹木管理と今後の経路計画のために活用します

文知招讃音・普門院

- ・もみじの整備
- ・基本の伐採
- ・山形の下刈り
- ・境内管理費

文知招讃音・普門院

普門院はもみじの歴史は、3,000年前とこの地でも古くは知られていました。その歴史を後世に伝えるために、もみじ基金を設立しています。もみじ基金は、もみじの歴史を後世に伝えるために、もみじ基金を設立しています。もみじ基金は、もみじの歴史を後世に伝えるために、もみじ基金を設立しています。

文知招讃音・普門院は「社会百一人」の環境の動として、中興時代からの物語が伝く歴史と文化の宝庫です。時勢の移り変わりとともに、境内には歴史の物語が数多く残されています。『文知招讃音』の物語は、歴史の物語を伝えるとともに、文化の宝庫でもあります。境内には歴史の物語が数多く残されています。『文知招讃音』の物語は、歴史の物語を伝えるとともに、文化の宝庫でもあります。境内には歴史の物語が数多く残されています。『文知招讃音』の物語は、歴史の物語を伝えるとともに、文化の宝庫でもあります。

次世代に美しい山脈を残すとともに、どうかご協力をお願いいたします。

文知招讃音
普門院

今年度の基金募集について

文知招讃音・普門院は、もみじの歴史を後世に伝えるために、もみじ基金を設立しています。もみじ基金は、もみじの歴史を後世に伝えるために、もみじ基金を設立しています。もみじ基金は、もみじの歴史を後世に伝えるために、もみじ基金を設立しています。

文知招讃音・普門院の情報は

もみじ基金のホームページで

もみじ基金のホームページで

もみじ基金のホームページで

もみじ基金のホームページで

そして、お寺というのは、リターンの宝庫であるということとを忘れてはいけないと思いますね。特別の拝観とか、一緒にお茶を飲むとか、特別に拝んでもらえるとか、私たちが原価を掛けずに出来ることはたくさんありますので、そういったやり取りが、これから、資金を集めながら人と人との交流が生まれる原動力になるのではないかと思います。

また、災害は、いつ起きるかわかりません。災害の時には、クラウドファンディングが最も強い支援のツールになりますので、有事に備えてその準備をしておくということが肝要ではないかと思えます。

これから、人口減少、資金難の厳しい時代の中で、より、人と人との交流が生まれて、お寺がしっかりと人々に支えられて運営されていく、そういう財政基盤と寺院運営における一つの新しいアイデアになればと思います、発表させていただきます。ご清聴ありがとうございます。

司会

ありがとうございます。

〔休憩〕

司会

続いては、神奈川県陽光院住職西山修浩師より、ご発表いただきます。西山師も、横山師と同じく、教化研修部門の修了生でございまして、修了後は、当センター委託研究員として、これからの時代にふさわしい新たな布教モデルの開発に携わっていただきました。本日は、「来年から始める、地域向けのちよつと大きな花まつり」と題して、ご発表をいただきます。それではお願いいたします。

西山修浩

ご紹介いただきました神奈川県横浜市陽光院住職西山と申します。どうぞよろしくお願いいたします。

本日は当院にて行っているお釈迦さまのお誕生日「花まつり」の催しを紹介いたします。しかし、ただ事例の紹介をするだけでなく、実際に私が



花まつりをどのように企画し、準備を進めているかの裏側の部分を核にお話しさせていただきます。今回の発表タイトルは「来年から始める、地域向けのちよつと大きな花まつり」です。

文字通り来年からすぐに始められるよう、企画書や予算書などの書類を全てさらけ出しますので、ぜひご参考にしてください。

初めに、簡単に私が住職を勤める陽光院の説明をします。

檀家は三〇〇程、近くに市営霊園があり、所謂、外檀家が約五〇〇。ただ、寺院の敷地はかなり小さく、また副住職や納所もおらず住職・寺族の二人で運営をしています。おそらく都市部における一般的な寺院規模と運営形態になるかと思いません。

まずは令和五年に行った花まつりの動画（QRコード参照）をご覧くださいければと思います。

〔動画視聴〕



以上が昨年に行った花まつりの動画です。

陽光院では数十年前より、花まつりには花御堂の安置と甘茶の振舞いを行っていました。私が住職になった九年前よりは、この他に、お菓子のプレゼントやお釈迦さまのバルーンアートの展示など、おそらく多くのお寺さんが行っている規模のことを行っていました。近所の三〇〇五〇名位の方が来ていただくような感じで、華やかさはありませんでしたが静かな雰

囲気の中で、ひっそりと言うような形でした。

先ほど見ていただきました動画のように大きく間口を開いたのは三年前で、新型コロナ全盛の頃でした。コロナで法要も減少し時間が出来たのをきっかけに、形態を一新し大きな催しとして企画をしました。初年度は一五〇名、二年目は二〇〇名。そして、三年目を迎えた令和六年は、三〇〇名もの来場者を迎えて盛大に行うことが出来ています。

さて、施食会にしても、除夜の鐘にしてもイベント・催しは様々な準備を通して当日を迎えます。以降の話は当院の花まつりはどのような準備やステップを踏まえて当日を迎えていたかをお伝えし、ご自坊で始めるに当たるとご参考にしていただければ幸いです。

①お手伝い募集

当院は寺族と私と小さい子どもしかおりません。まず大きく花まつりを開催するにあたり、お手伝いの方を見つけないではなりませんでした。そこで坐禅会の人に声を掛け初年度は十五名前後のお手伝いをいただくことが出来ました。これは、檀家さんだったり、近所の人だったり、それぞれのお寺によって変わるかと思っています。

②企画書作成

お手伝いの方を集めることが出来たら、会議を開き住職が
 どういう思いで、どういう企画をしているのかなどを説明し
 なくてはなりません。そこで企画書が必要となりました。
 今、都心部では子供がお寺に来るということ、お墓参りや
 法事でも少なくなりつつあります。また、坐禅会、写経会、
 法話会など行ってお寺も多いと思いますが、やはり、大人向け
 の催しとなるため、子どもに直接仏教の体験を訴えることが
 出来るものは決して多くはないかと思っています。
 「キッズニア」やスポーツチームのファン獲得イベントな
 ど、企業では子ども向けのイベントをよく行っていますが、

7. お守りづくりワークショップ（常時・駐車場）
 十数種類のお守り絵から、好きなものを300円で購入して
 もらった上で、内符に願い事や祈りを鉛筆で書いてもら
 い、お守りに縫ってもらうワークショップ。お守りを買う
 だけではないので、より願いや祈りを込めることが出来、
 家族のお土産などにも最適。



8. 釈尊降誕会法要と法話（午後2時・本堂内）
 住持含む僧侶2名にて、太鼓のリズムで奏でる詞
 聖を祝う法要を本堂にて行います。お祝参りもして
 もらい、法要後には法話をし、子供も大人も賑か
 な雰囲気の中、お釈迦さまや仏教に遇する事が出来
 る本格的な時間を設けます。約30分



9. お寺の紙芝居（午前・午後2部制・駐車場）
 大人も子どもも楽しめる昔懐かしの新芝居を境内
 にて行います。
 開始時間を明記し、約2時間お寺でゆったり
 りと楽しく過ごしてもらいます。内容は仏教に關
 連したものを2作品。
 1部目：午前11時 2部目：午後1時半



10. お寺を巡るスタンプラリー（常設、本堂内・境内・砂場）
 本堂内・境内・砂場の3カ所にスタンプを置いて
 ラリーをします。本堂にも入っても
 もらうことを促す事を主旨とします。ラリー完了
 者には仏教的な景品などを贈ります。
 景品例：「おしえてブツダ」「目めくりブツダせ
 いかつ」「パルンアーチストのパルン」



配布資料より（企画書）

仏教界では、この種の業界の裾野を広げていくコンテンツと
 いうのまだまだ少ないと感じています。

それ故、当院では子どもをメインターゲットにして、お釈
 迦さまや仏教・禅を伝える催しを、花まつりを通して伝える
 という狙いがありました。そのためには、マルシェや焼きそ
 ばなどの屋台のようないわば人寄せのものではなく、ワー
 クショップなどで仏教を伝えるものを提供することを核にす
 ることを、企画書を通して皆に伝えました。

なお、具体的なコンテンツは動画のものや、他に「墨絵を
 書こう！」「いろんなおみくじ」「お坊さんの衣の展示」な
 どがありました。毎年毎年、アンケートを元に好評なものは
 磨き、不評なものはコンテンツを変えていきます。

③予算作成

予算はとても大切です。最初の二回は忙しさにかまけ、作
 成を怠っていたのですが、今年度決算も含めたものを作って
 みると「こんな掛かっていたのか」と驚いてしまいました。
 三年間で車一台を買える位費やしていたと思います。

予算を決めるとその範囲で工夫をアイデアを出すという
 作用も生まれます。また、年を重ねていけば、備品の購入等
 は激減しますので、どんどん費用は抑えられていきます。

令和6年度 花まつり予算・決算書			
収入の部			
企画	内訳	令和5年度予算	令和5年度決算
祝賀		¥30,000	¥30,000
おまもりづくり	参加費	¥30,000	¥18,250
いんぷんおみくじ	参加費	¥5,000	¥2,500
合計		¥65,000	¥48,750
支出の部			
企画	内訳	令和5年度予算	令和5年度決算
甘茶かけ・甘茶まじり	花餅草花	¥10,000	¥9,800
	甘茶	¥0	¥0
	紙コップ	¥2,000	¥3,516
	屋外用プラスチックコップ	¥5,000	¥3,540
	お茶パック	¥200	¥154
ガチャガチャ	本体レンタル機	¥20,000	¥20,096
	金象動物フィギュア	¥30,000	¥15,750
	お菓子袋のかわせ	¥10,000	¥12,000
	OPP袋	¥1,000	¥126
	シール	¥1,000	¥327
	仏教広道会 本	¥20,000	¥45,925
おまちねぐもスランプカー	シッチハタスランプ	¥800	¥0
太東ボクボク体験	—	¥0	¥0
金庫にチャレンジ	おガマット不逞分	¥4,000	¥4,500
	ストップウォッチ	¥2,000	¥2,510
おまもりづくり	御守代	¥25,000	¥46,090
	手拭げ巻席	¥5,000	¥5,945
墨絵や巻こう	色紙	¥7,000	¥12,000
	筆	¥1,500	¥1,231
	墨汁	¥1,000	¥1,238
	ファイル	¥1,000	¥1,672
	OPP袋	¥2,000	¥2,312
お訪さんにへんしん	—	¥0	¥0
花まつりおみくじめくお披露し	—	¥0	¥0

配布資料より（予算・決算書）

④スケジュール組立・管理

スケジュール組立も大切です。時期的にはお彼岸も挟みますので、行程をイメージ出来るという点と、お手伝いの方と会議をする際に、事前に日程を伝えておける利点もあり出席率も良くなります。当たり前のことですが、ないがしろにしがちな一つでもあります。

⑤企画詳細

企画の詳細を詰めていくにあたっては、自分が今ぼんやり考えていることを具現化していく作業となります。この内容ならどの位お手伝いの人数を割けば良いか、どのような人の

令和6年 花まつり運営委員会 スケジュール					2024/3/10発行
日程	時間	集合場所	内容	該当者 ※に就任年およびお取り次し ます	詳細
11月19日	日 18時～20時	陽光院客殿2階	第1回企画会議	企画会議出席者	
12月17日	日 18時～20時	陽光院ホール	第2回企画会議	企画会議出席者	企画の立案・変更、運営方法等の調整
1月21日	日 18時～20時	陽光院ホール	話し合い	有志	企画の調整、広報、スケジュール等
2月18日	日 18時～20時	陽光院ホール	話し合い	有志	未定
3月10日	日 18時～19時	陽光院ホール	全体会議と準備	全員	説明・諸準備・ワークショップ方法受講・サイン作成
4月6日	土 18時半～19時頃	陽光院ホール	最終準備	有志	会場設置、花餅監作威、前日準備
4月7日	日 8時30分～17時30分	陽光院ホール	花まつり当日	全員	当日運営
5月頃	18時～	横浜駅周辺店舗	花まつり運営委員会打ち上げ	全員	後日ご案内します（会費無料）

配布資料より（スケジュール表）

令和6年花まつり企画運営詳細表									
1	企画に参画すること	当日の人員	場所	当日の行事	備考	雨天時(全席埋)の対応	当日	準備物	
1	花まつり花まつり	4名	本堂	7時の仏具をもちだしてもちろまきりぎりすの音で始まる	花まつり花まつり14時30分止 花まつり花まつり14時30分止	雨天時(全席埋)の対応	雨天時(全席埋)の対応	1	花まつり花まつり
2	いちもんねおみくじ			おみくじの用意・配布など 一週100冊を箱に入れてもちろまきりぎりすの音で始まる	おみくじの用意・配布など 一週100冊を箱に入れてもちろまきりぎりすの音で始まる			2	おみくじ・おみくじ
3	お参りさんへんしん			お参りさんへんしんの用意・配布など	お参りさんへんしんの用意・配布など			3	お参りさんへんしん
4	お参りさんへんしんの用意			お参りさんへんしんの用意・配布など	お参りさんへんしんの用意・配布など			4	お参りさんへんしん
5	スタンプラリー(本堂内)			スタンプラリーの用意・配布など	スタンプラリーの用意・配布など			5	スタンプラリー
6	花まつり花まつり	花まつり花まつり	本堂	14:00-14:30	花まつり花まつり	雨天時(全席埋)の対応	雨天時(全席埋)の対応	11	花まつり花まつり
7	おみくじおみくじ	おみくじおみくじ	本堂	14:00-14:30	おみくじおみくじ			11	おみくじおみくじ
8	お参りさんへんしん	お参りさんへんしん	本堂	14:00-14:30	お参りさんへんしん			11	お参りさんへんしん
9	スタンプラリー(本堂内)	スタンプラリー(本堂内)	本堂	14:00-14:30	スタンプラリー(本堂内)			11	スタンプラリー(本堂内)
10	花まつり花まつり	花まつり花まつり	本堂	14:00-14:30	花まつり花まつり			11	花まつり花まつり
11	お参りさんへんしん	お参りさんへんしん	本堂	14:00-14:30	お参りさんへんしん	雨天時(全席埋)の対応	雨天時(全席埋)の対応	11	お参りさんへんしん
12	スタンプラリー(本堂内)	スタンプラリー(本堂内)	本堂	14:00-14:30	スタンプラリー(本堂内)			11	スタンプラリー(本堂内)
13	花まつり花まつり	花まつり花まつり	本堂	14:00-14:30	花まつり花まつり			11	花まつり花まつり
14	お参りさんへんしん	お参りさんへんしん	本堂	14:00-14:30	お参りさんへんしん			11	お参りさんへんしん
15	スタンプラリー(本堂内)	スタンプラリー(本堂内)	本堂	14:00-14:30	スタンプラリー(本堂内)			11	スタンプラリー(本堂内)
16	花まつり花まつり	花まつり花まつり	本堂	14:00-14:30	花まつり花まつり	雨天時(全席埋)の対応	雨天時(全席埋)の対応	11	花まつり花まつり
17	お参りさんへんしん	お参りさんへんしん	本堂	14:00-14:30	お参りさんへんしん			11	お参りさんへんしん
18	スタンプラリー(本堂内)	スタンプラリー(本堂内)	本堂	14:00-14:30	スタンプラリー(本堂内)			11	スタンプラリー(本堂内)
19	花まつり花まつり	花まつり花まつり	本堂	14:00-14:30	花まつり花まつり			11	花まつり花まつり
20	お参りさんへんしん	お参りさんへんしん	本堂	14:00-14:30	お参りさんへんしん			11	お参りさんへんしん

配布資料より(企画運営詳細)

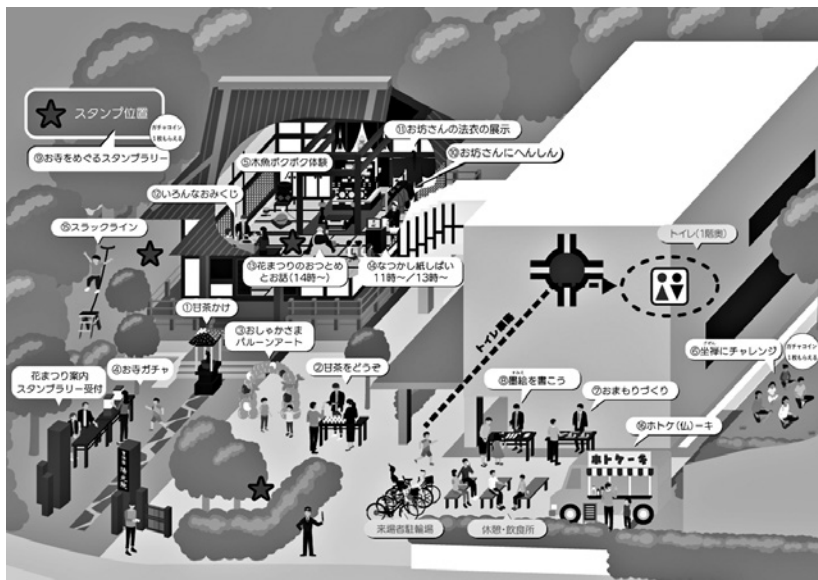


配布資料より(告知チラシ)

⑥チラシ等デザイン・印刷
チラシの出来により参加人数は大きく変わります。私は「ココナラ」というス
流れになるか、他に必要なものはないか、案内板の内容などイメージ出来たものを書類に記入していきま
す。私は、当日までこの書類とにらめっこしていまし
た。



配布資料より(スタンプラリー用紙)



配布資料より(境内マップ)

キルマケット、デザインのプロ・セミプロが集まるサイトに依頼をしました。裏表で四万円前後でした。私はAdobe社のイラストレーター(グラフィックデザインソフト)が多少使えるのですが、これを自分で使用することが出来るとココナラ等で作ってもらったデザインファイルを自分で毎年更新することが可能になります。費用の削減などにもつながりますので、イラストレーターの購入はお薦めです。花まつりのイベントマップやスタンプラリーの台紙もココナラで作ってもらい、その後インターネット上の安価な印刷会社で印刷をし



配布資料より(神奈川新聞2024年4月5日)

てもらいます。

また、お手伝いの方に、ハンコ消しゴムを作るのが上手な人がいらつしやいましたので、その方にスタンプラリー用のハンコを作ってもらいました。お手伝いの中に、スキルを持っている人が必ずいらつしやるはずです。

⑦ 広報

広報の仕方によって一〇〇人単位で、来場者数は変わります。

イベントを開催するだけでしたら、最初の勢いや熱量があるので、意外と簡単に出来ると思います。しかしながら、そこに人が集まらなければ失敗と言って良いでしょう。

私は、自坊のWEBサイト・SNSは勿論、チラシの配布や掲示を町内の掲示板や近隣店舗、地元の幼稚園・小学校などにお願いをしました。また、新聞社にもリリースをし、神奈川新聞やタウン紙にも掲載してもらいました。特に新聞は多くの方が目にするので、終了後も「見たよ」と声を掛けられたり、檀家外の法事の依頼などにもつながって行ったりしました。

⑧ 当日運営

当日は必ずミーティングを行い、タイムスケジュールなど

も配布して、お手伝いの方のストレスをなるべく減らし、円滑に動けるようにします。

⑨ アンケート集計

アンケート結果は次の開催内容において極めて貴重な声となります。住職の好みや独りよがりにならない催しへとつながります。アンケートを提出してくださる方にはお礼の品を渡すなどの工夫も必要です。

⑩ 打ち上げ

お手伝いの方に次年度以降もお力添えをいただくためにも打ち上げは必要と考えます。

最後になりますが、花まつりに限らず大きめの催しを企画すると、書類をたくさん作ります。これはお寺の財産になると私は考えます。一度作成すれば、概ね次年度からは変更点などを当てはめていくだけで良いことになります。住職の頭の中だけでなく、書類があるかないかということは毎年スムースに準備運営を行うのに雲泥の差となります。

お寺の一大イベントとも言える施食会は何十年にも亘って定期的に行われ、どの寺院もそれぞれ安定した運営をされているかと存じます。これは先代、先々代の方たちが、試行錯

誤しながら書類なり写真なりを残してくれたからこそ、安定したものになっているところも多分にあるのではないでしようか。

「来年から始める、地域向けのちよつと大きな花まつり」と題して沢山の書類を配布し、お話をさせていただきましたが、少しでもご参考になるところがあれば是非そのままお使い下さい。

また、地域の子どものためには勿論ですが、ご自坊の子弟のためにも是非、花まつりを始めて頂ければありがたいです。弟子が住職となる数十年後に、子ども向けのイベントというのは花が開いていくのかなと感じています。ご清聴ありがとうございます。

司会

どうもありがとうございました。

関水博道

改めまして、センター常任研究員の関水と申します。「法を伝えるということ」における現代的課題について」と題しまして、お話をさせていただきたいと思ひます。

岡本亮輔先生という若手の宗教社会学者がいらつしやいます。北海道大学の先生で、日本の宗教界に対し、鋭い視点で

ご提言をなさっている方です。その方がこのようなことをおつしやつています。

死生をめぐる究極的な問いに応え、魂に救済を与える。宗教がこうした機能を果たし続ける社会もあるし、日本にも宗教に救いを求める人は存在するだろう。だが、多くの日本人にとって、宗教はそれなりに特別な情緒を得たり、気分転換したりするための清涼剤のようなものだ。（岡本亮輔『宗教と日本人』中公新書、二〇二二年、傍線引用者）

「多くの日本人にとって宗教はそれなりに特別な情緒を得たり、気分転換したりするための清涼剤のようなものだ」とおつしやつています。



深い教えというものは現代の人に求められていない、魂に救済を与えるという宗教のありかたもあるだろうけれども、ほとんどの日本人はそんなことは興味ない、このような論調です。

今日のテーマは、「瑩山禪師と衆生済度」です。つまり、岡本先生が言うところ

ろの「魂に救済を与える」という営みを瑩山禪師は一生懸命
されて、現在の私どもも、それに学んで、現代の檀務を考え
てゆこう、という趣旨の会であります。

その一方で、岡本先生がおっしゃるように、私たちの布教
教化というものは立ち行かなくなってしまう時代なの
かな、という思いもあります。おそらく、まったくそうであ
るというわけではなくて、どこかで発心をしていただける場
面、法を感じていただける場面というのは、きつとあるはず
なのだと思います。ただ、岡本先生もおっしゃるように、そ
れが難しくなっているという世の中のありかた、現代の人び
との状況、というものも、きつと、あるのではないだろう
か、とも思います。そういったところにも目を向けながら今
後の布教教化について考えてゆこうというのが、この発表の
趣旨です。

もう一つ、岡本先生は、次のような表現もなさっていま
す。

文化人類学者の門田岳久氏は「浅い宗教体験」という面白い議
論を展開している（『巡礼ツーリズムの民族誌』森話社、二〇一三
年）。門田氏が調査したのは、佐渡島からバスで行く四国遍路ツ
アーだ。（中略）ツアー参加者が語るエピソードには、巡礼のお蔭
で足が良くなった、亡父の幻を見た、先祖のことを思ったといっ

たものが多い。巡礼のエピソードとしては、ありふれた体験はか
りなのである。（中略）

しかし、門田氏がこれらを「浅い」と表現するのは、深い本格
的な宗教体験と対比して批判するためではない。そうではなく
て、現代宗教は浅い体験しか提供できないような場所に位置づけ
られており、受容者も、そもそも深く強烈な体験を求めている
というのである。現代の人々はサブプリのような形で宗教を手軽に
摂取し、それなりの気づきや洞察が得られれば十分なのである。

こうした状況は、伝統宗教に属す人々からすれば不満だろう。
本来は、宗教は救済や生き方・死に方の根幹に関わるものだ。そ
れらに結びつかない巡礼や寺社めぐりは娯楽であり、宗教のつま
み食いに過ぎないと。しかし、宗教のつまみ食いをやめさせ、伝
統宗教の教義や儀礼を誰もがそのまま受容する状況に戻すのは難
しい。（中略）やめさせようとするれば、ますます宗教と一般社会の
距離は広がるだろう。

（岡本亮輔「スピリチュアリティは伝統宗教を駆逐するのか」
『中外日報』二〇一五年九月二日、二〇一五年）、傍線引用者）

「宗教のつまみ食い」というユニークな言い方をされてい
ます。岡本先生は巡礼の研究者ですので、巡礼を例にとつて
いますね。巡礼や自社巡りは娯楽であり、宗教のつまみ食い
にすぎないということだろう、このようなことです。

考えてみますと、巡礼だけではなくて、たとえば、坐禅会に参加される方は、ヨガであったり、瞑想であったり、マインドフルネスであったり、そうしたものを少しずつ経験しながら、坐禅を体験していただく、そうしたことが多々あると思います。決して悪いことではなくて、自ずと、つまみ食いの宗教行動になっているのかなという感もあります。

同じ仏さまで、お葬式をするお寺さまと四十九日法要をするお寺さまと一周忌法要をするお寺さまが全部違う、場合によっては、宗派が違うことだってあります。昔だったら、考えられないような気もいたしますが、今はそれが当たり前というか、まさに、宗教のつまみ食い化です。つまり、「仏法のつまみ食いの全域化」が進行しているということでありましょう。そういう現在の人びとを相手にして仏法を説くというのが私たちの仕事であります。こうしたことを十分に目くばせしながら衆生済度ということを考えないといけないのではないかと思います。

このような現代の宗教の状況を宗教社会学では「宗教の私事化」あるいは、「宗教の消費化」という言い方をいたします。筑波大学名誉教授の山中弘先生はこのように述べておられます。

今日の社会では、制度宗教の弱体化によって宗教の個人化が進展

し、個々人は好みに合わせて、断片化し非文脈化した宗教をパーソンとして消費する事態が加速的に進んで（いる）。（山中弘『宗教とツーリズム』世界思想社、二〇一二年）

禅の歴史とか、禅の思想体系とか、そういったことはあまり関心がなく、少し坐禅をして心を落ち着かせてみる、スボットのにそだけ少し覗いてみる、という関わり方が非常に多くなって来ております。そうした状況を考えながら、現代教化というものを考えないといけない、そのように思います。

そこで現代教化における論点を三つほど提示しておきたいと思えます。

第一は、檀信徒のみならず、不特定多数を対象とした教化と発心の機会創出です。まさに、先ほどの西山さんのお寺での地域に開かれた花まつり行事とか、高島老師の「禅の里」もそうです。不特定多数を対象として新しいご縁づくりをするということです。

第二は、インターネットなどの教化手法のデジタル化、多様化です。横山さんのご発表にあった、インターネットを活用したクラウドファンディングのありかた、これも新しいご縁づくりですね。私は、昨年の学術大会の発表では、私が所属する神奈川県第二宗務所第五教区が行っております「生き

る力オンライン」という活動に関して発表いたしました。これは、SNSを活用した布教活動です。そのような教化のデジタル化ということも視野に入れておく必要があります。

第三は、「教えの質をキープしつつ、正しく届ける意識と技術」であります。これが、一番、難しいのかなとも思います。深い教えを求めている方がたに深い教えを届ける。そして、み仏の生き方というものを感じていただく、そうしたいことが、これからの教化において求められるだろうと思いますし、もうすでにそうなっているとも言えるだろうと感じています。

そこで、以上の論点を踏まえて、今後の教化の課題について、少々お話ししてゆきたいと思っています。

まず、教化の習禅化の問題についてお話しします。道元禪師がお示しのように、本来は、「安楽の法門」であり「習禅にはあらず」であるのが私どもの安心であります。自ずと習禅に傾かざるを得ない教化の現実があります。

マインドフルネスブームに代表されるように、わかりやすさ、効果、そうしたものがないと、現代の方がたは、なかなか、お寺に寄りつきません。そうしたことを前提とした教化にならざるを得ないということです。

エリック・コーエンという観光社会学者がいます。この方が、「観光経験の五つのモード」という研究を発表しました

(エリック・コーエン「A Phenomenology of Tourist Experiences, Sociology, 十三(二)、一九七九、一七九―二〇一頁」(遠藤英樹訳「観光経験の現象学」(『奈良県立商科大学研究季報』九(二)、一九九八年))。これは宗教研究にも援用できるのではないか、ということで、宗教学においてもこの理論が参照されることがあります。

図をちよつと見ていただきますと、「レクリエーション・モード」から「実存モード」まで、五つのモードが挙げられています。観光をする人は五つのモードに分類出来るということです。そして、それは、世俗度の高低によって変わって来る、とコーエンは言います。世俗というのは日常ですね。私たちの日頃の日常に、近い、遠いということ基準として、五つのモードに分けて議論しているのです。

世俗度
高 ↑
↓ 低

レクリエーション・モード
気晴らしモード
経験モード
体験モード
実存モード

コーエンの「観光経験の五つのモード」 (作成=発表者)

「実存モード」というのは、どちらかというと宗教的で、聖なる領域なのですね。反対に、「レクリエーション・モード」は世俗的です。言ってみれば習禅ですね。「レクリエーション・

モード」「気晴らしモード」あたりがいわゆる習禪的、マインドフルネス的なありかたであり、現代の方たちはこの辺りに位置することが多いのではないか？と思うのです。先ほど、現代の人びとは深い教えは求めていない、という岡本先生の指摘をご紹介しましたが、そのことともリンクしてくるのかなと思います。

それに私たち宗教者も引つ張られる傾向があるという指摘もあります。山中先生は、次のように論じておられます。

（前略）商品化の最も重要な局面は、マーケットに流通させるために宗教が扱いやすいように作り直されるということであろう。常に消費者の選択が優位なマーケットにおいて、競争に勝ち抜くためには、供給される商品は消費者の好みに合うように調整をされる必要があるからである。日本の文脈でいえば、商品としての「プチ修行」の生産も、そのわかり易い事例であろう。（山中弘「消費社会における現代宗教の変容」〔宗教研究〕九一（二）、二六七―二六八頁、二〇一七年、傍線引用者）

山中先生は、経済になぞらえながら、人びとと宗教の関わりはマーケット、すなわち、市場においてなされる、としながら、マーケットに商品として流通させるために、供給者によって、宗教が扱いやすいように作り直されるのだと述べて

います。お客さんに買ってもらわないと意味がないので、消費者好みに、少しずつ、改良され、改変されながら、提供されるのだと。簡単に言いますと、本場の中華料理は日本人の口には合わないから、日本人好みの味付けをして提供されるようなものだと思います。その代表例が、寺院で行われる「プチ修行」なのだと思います。

修行道場の、本物の、修行を提供すれば良いのだけれど、それだと、一般の人びとはついていけないから、プチ修行と称して、「手軽に感じてください」「体験出来ますよ」と。そういうやり方にならざるを得ない。良い悪いという問題ではない。私たちが好む好まざるにかかわらずにすでにそうなっている。現代の人を相手にするということはそういうことなのだ、と山中先生は論じておられるのです。

教化者たる私たちが、ミイラ取りがミイラになってしまっではないいけないので、そのことを自覚していれば良いのですが、知らず知らずのうちに、世俗ウケと言いますか、いわゆる迎合ということになりがちだと思います。そういう私たちの現在のありようというものも考えなければいけないのではないかと思います。「わかりやすく」と「本質を伝える」ということの両立ということを本気で考えなければいけないのではないかと思います。

たとえば、「脚下照顧」の説き方をイメージしてみてください

世俗度
高
↑
↓
低

返る
る、振る
え、め
ろ、つ
そ、見
を、面
物、自
立ち己
履、来
立、本

「世俗度」を基準として見た「脚下照顧」の説き方

さい。先ほどのコーエンにならう形でこのような図を作ってみました。

「本来の面目」という極めて禅的な言い方というのが、私たちが説くべきところなのかもしれないですが、日常の法話などでは、なかなか言い尽くせていないのが実情ではないかと思えます。ほとんどの場合、履物を揃える、立ち止まる、やや禅的には、自己を見つめる、といった程度で終わってし

まうのではないでしょうか。対機の機根、状況ということもありますが、私たち宗侶の意識の問題として考えてゆかなければいけないのではないかと思います。

道元禪師は、『正法眼蔵』「発菩提心」巻において、このようにお示しくださいました。

菩提心をおこすこと、かならず慮知心をもちいる。菩提、は天竺の音、ここには、道、といふ。質多、は天竺の音、ここには、慮知心、といふ。この慮知を、即菩提心とするにはあらず、この慮知心をもて、菩提心をおこすなり。（河村孝道校註『道元禪師全集

第二巻「春秋社、一九九三年」

慮知心というのは思慮分別の世俗の心です。それをきつかけ、入り口にして、菩提心につなげてゆく、慮知心、習禪を入り口にして、各人の発心を促すということですね。現代の私たちにとっては励ましのお言葉のように私は感じています。私たちは、こうしたお示しを胸に、布教教化に携わらせていただきたいものだと思っております。

そして、もう一点ですが、参加者が主体的に取り組める教化活動の必要性についてお話ししたいと思います。着目したのは、日頃の檀務や布教教化の活動の中でのお寺や僧侶と現代の人びととの「距離感」です。

道元禪師が、『正法眼蔵』「生死」巻にて、お示しのように、「仏の家に投げ入れる」という態度で、み教えに帰入するのが信仰者のあるべき姿だと思っています。

その一方で、現代の消費的なありようの中で、お寺や僧侶に対し「距離を取る」という態度で臨む現代の人びとの姿があるのではないかと感じています。

師寮寺の檀信徒の方で、毎年、お盆に棚経のお勤めをさせていただいているお宅があります。そのお宅の方は、お参りのたびに、「檀家じゃないのにありがとうございます」とおっしゃるのですね。その言葉の裏には「檀家ではありませ

んよ、檀家にはなりませんよ」という予防線的なメッセージがあるように聞こえるのです。

この方だけではなく、距離をおきながら、「深入りはしないけどお参りはしてもらいたい」こうした意識の方がたが増えて来たように思います。それ自体は、一概に、否定されるべきことではないのですが、やはり、両祖がお示しいただいた自己の思い計らいを一旦おいておいて、真実の世界に帰投するありかたをお伝えしたい、という思いも当然あります。

したがって、主体的に参加意識を持っていただけの布教教化活動が今後はますます重要になって来ると考えています。

先ほど、西山さんのご発表の中で、坐禅会の参禅者の方に、花まつりのスタッフになっていただくという事例のご紹介がありました。参加意識を喚起させるという点で、とても素晴らしい教化事例だと思いました。

私どもの教化の中で、自分ごととして仏法を捉える、檀信徒をお客さんにさせない、お寺との距離を縮めてゆく、そのような教化のありようを展開してゆきたいものと改めて感じています。

本日は、瑩山禪師のみ教えに学ぶ研究会です。『伝光録』のお示しの中から少々学ばせていただきたいと思います。

其最初、師資相見の時、先づ問て曰く、我れ道を求めんと欲す、当に何か用心すべき。祖曰く、汝若し道を求めば、用心する所なしと。真実に求道せんとき、道、豈用心に拘はるべけんや（『伝光録』）

『伝光録』「第二十四祖師子尊者章」の一節です。師子菩提さまが、第二三祖の鶴勒那さまに、仏道を歩むに当たってどのような用心が必要なのか、そのように問われた時、師子菩提さまの問いに対し、鶴勒那さまは、「用心する所なし」、心を働かせるということを一回やめなさいとおっしゃったというご教示です。

あるいは、「第八祖仏陀難提尊者章」では、次のようにお示しです。

実に夫れ真実の義は論ずべきに非ず。真実の論は又義を帶せず。故に論あり義あるは、是れ義に非ず論に非ず。（『伝光録』）

仏陀難提さまが、第七祖の婆須密多さまに、「仏法の真髓について論議いたしましょう」と呼びかけたところ、婆須密多さまは、「論ぜば即ち義ならず、義は即ち論ならず」とお答えになったと。これを受けて、瑩山禪師は大乗寺の雲水に対し、「真実の義は論ずべきに非ず」とお示しなさったということですね。論ずる側の自分の考えというものを一旦おい

て、真実の世界に飛び込むという勇氣をお説きいただいたものと思います。

このようなご教示も併せて参照させていただきながら、現代の教化というものを考えてゆきたいと思います。

最後に、私たち宗侶自身の発心、内省、求道を問う、ということについて触れさせていただいて最後に代えさせていただきますたいと思います。先ほど、増田老師がお話の中で一つの核としてご教示くださいましたが、私ども自分自身はどうなのか?ということを問うことです。

大本山總持寺の盛田正孝副貫首老師が、以前、総合研究センター発行の『僧侶』でこのようなことをおっしゃってられます。

教化が曖昧なのは、求道が曖昧だからであり、逆に求道がいい加減ならば、当然のこととして教化は難しくなります。向上の死漢とならぬために教化が問われ、教化のとき、僧の質、すなわち如何に求道しているかが問われているのです。(盛田正孝「坐禪を実践する僧侶」(書洞宗総合研究センター編『僧侶―その役割と課題―』一一五―一二六頁、二〇〇八年)

非常に重いお言葉です。私たちは本来に求道しているのか、このことを改めて問わないと、布教教化は出来ないの

はないか、と副貫首老師のご教示からは、本当にそのことを思わせていただくところであります。

最後にもう一つ、瑩山禪師の『伝光録』におけるお示しを引用させていただきたいと思います。

但自己最初の発心を顧みて、自らは処を省み、又不是処を省みよ。故に謂ふ、終を慎むこと始の如くすること難しと。実に初心の如くせんに、誰か道人と為らざらん。是に依て皆僧となり、比丘尼となると雖も、徒に国賊となるのみなり。(『伝光録』)

これは、「第十六祖羅睺羅尊者章」におけるお示しです。瑩山禪師は、この章において、出家することの意味、発心することの意味について鋭く切り込んで説示なさっています。特に、出家してはいても道になかった眼を開かずにいることを痛烈に咎めています。その文脈において説かれたのが先の一節です。

ここで言われる「是処」とは「仏法になんていない」「道になんていない」ということでしょうか。本当に、自分自身、己の現在のありようが、道になんたものであるのか、また、否であるのか、自己最初の発心に照らし合わせて、よくよく顧みよ、と瑩山禪師はお示しくださっているのです。昨今は、布教教化においては、現代特有のある種の難しさ

が伴うと認識しておりますが、そういう時代だからこそ、本當に発心しているのか、求道しているのか、自らに問い、仏のみ教えを人びとに届け感じていただく努力をたゆまず続けてゆかなければならないのだと感じております。

以上をもって私の発表に代えさせていただきたいと思ひます。ご清聴ありがとうございます。

司会

引き続きまして、コメンテーターをお願いしております埼玉県正覚寺住職中野尚之師より、本日の所感などをお話しいただきたいと思ひます。中野師にも当部門の講師を現在お勤めいただいております。それではよろしくお願いいたします。

中野尚之

私は、常平生は、布教師の活動を中心としまして、宗門の公務に携わっているという立場で、本日、お話を聞かせていただきました。

シンクタンクであります曹洞宗総合研究センターで、このたび、「瑩山禪師と衆生済度―布教教化の未来を構想する―」ということで研究会を開催されました。私も、非常に興味深く、聞かせていただきました。

学びとしての深まりというものは、一住職としても、布教師としても、とても必要なことです。これから、未来永劫、深めていただきたい、総合研究センターの皆さんに対して、このような期待を持っております。

本日は布教の実務について、最初は、大雄山山主増田友厚老師から、太祖さまのみ教えについてご教授いただきました。その後、それぞれの皆さまからの発表をいただきました。

それぞれのお話の中で、私は、一つの思いというものが連なっているように感じました。それは、太祖さまのみ教えである、檀越と住持、あるいは、お寺と檀家さんとの良き関係、それをどういうふうにやっていくか、ということ。これが、本日、ずっと連なつて来たと感じています。

もしかすると、「住職は私たちの布施に頼らず、クラウドファンディングをやっている」というと、クラウドファンディングに参加しない、近くにいる檀家の皆さんも、とても安心して付き合ってくださいるかもしれない、というようなこともあります。

高島老師のお話は、本當に興味深くお聞きしました。大災害によって、多くが失われた中、大事なものは、人と人が逢っている、ということだと思ひます。生身の私たちが、生身の人たちとどうお付き合いするのか、ということだと思ひま

す。

関水先生のお話は、新たな視点で、「習禪にあらず」と高祖さまがおっしゃっているのに、習禪化していると。これは布教教化としては大切だということです。仏さまを作るのではなくて、悩みながら右往左往している人たちと同じところに立っていて、同じように感じて、その中で教化する、でも、その人たちが深まって来た時に、私たちがどうするかというの、宗侶がどうするか、最初に、増田老師がおっしゃいました信心その実践であるということです。

参禪弁道、そして、確信に満ちた法を伝えるという意志ということであります。この確信を得るためには、「学びなき確信はない」というふうに考えております。

私も、大本山總持寺で役寮の経験（これは布教師としての経験でありますけれども）がありますが、実はこの確信がなければ気がつかないこと、これが山内にたくさんあります。

最後に申し上げるのは太祖さまの遺偈です。私も修行僧は、法堂に上がる前に、瑞応殿のホールと呼ばれているところに、太祖さまの「法堂上に鉢を挿む人を見る」という独住第十九世岩本勝俊禪師ご直筆の大きな扁額を必ず目にします。

太祖さまの遺偈の最後の句ですけれども、修行して、そして、自らが耕されていって、そして、世に放たれていく、世



の中での肥やしとしての人となれる、これを見ると、このようなことを感じていました。法堂に上がりますと、正面の露地位の上に、「現身說法」という独住第十八世孤峰智璨禪師の扁額が掛かっています。「この身で說法をするんだ」、そういうことです。

総合研究センターとそしてまた布教教化の実践に携わっており私も宗侶と一体となつて、高め、そして、深めていく。人口の減少等も言われておりますけれども、私はあまり気にせずに、深まりということテーマにしています、これは個人的な思いであります、そういった意味では、本日の発表、それぞれに、非常に深く感銘を受け、大切に持ち帰りたいと思います。ありがとうございます。

司会

どうもありがとうございます。

これよりディスカッションの時間としたいと思います。

まず、本日も登壇の皆さまから、話し足りなかったことや全体を通してのコメントなどを頂戴したいと思います、どなたかいかがでしょうか？

今日は、能登から高島老師にも来ていただきました。本当に、元旦の震災、そして、先般の豪雨と大変な中、お越しいただいております。何か補足していただけることなどがあれ

ば、お話をいただきたいと思います、いかがでしょうか。

高島

先ほどのお話の最後に、地震の前なのが、発災後につながっていったというようなことを述べさせていただきました。禪の里づくり推進協議会、そして、輪島市などなど、「組織と組織」と言いますが、結局、人と人とのつながりなのです。

一月一日にあれだけ大きな被害があつて、祖院の山内の人間もみんな避難所に入つて、しばらく、食料がないような生活が続きました。宗門の宗侶の方たちが、徐々に、一月三日くらいから、道路が壊滅的な中、支援物資を持って来てくださるのですけれど、それは、祖院に対してお持ちいただくのです。しかし、祖院はみんな避難所に入っていますし、もちろん、電気も何も使えない状況ですから、お寺の中に運び入れることすら出来ない。

そういった状況の中で、災害対策本部、輪島市で言えば、門前の本部へ、人と人のつながりがありますから、すぐ連絡が取れますし、すぐ入って行けるわけです。

避難所の運営も、それこそ、シャンティさんたちが来る前でしたから、地域の人たちがしている、そこに入ってくるわけですね。そうすると、速やかに、物資などでも、お寺に置

いておけないものは、次にどここの避難所に行けばいいのか、というようなりアルタイムな行動がすぐ出来たなどということがあります。

それは、地震前からのいろいろなつながりがあったからこそ、いざという非常事態、有事の時に、人間関係をもつて、そういった行動が取れたということなのではないかなと考えております。

それを活かしながら、新たに、まちづくりをやつていかなければいけないのかなと考えているところです。

司会

ありがとうございます。それぞれの皆さまのご発表などを通じて、「人と人とのつながり」がキーワードとして浮かび上がつて来ているように思います。横山さんのご発表も新しい人とのご縁を作る、西山さんのご発表も、地域の人たちや不特定多数の人びとに足を運んでいただき新しくご縁を紡いでいただく、増田老師は、まさに「人と逢う」という瑩山禪師のお示しについてお話しただいたところでございます。そして、現在のリアルタイムの事例として高島老師より能登の現在についてご発表いただきました。

増田老師、本日のお話並びにほかの方のご発表もお聞きになって、何か思われるところがありましたら、コメントいた

だければと思います。

増田

時間の限りがありまして、端折ったところがありましたので少し、補足させていただきたいと思っています。

一点目、永光寺の極めて質素な日常で、折々、「設齋」があり檀越の方がたより食事が供養される機会がありました。そのような時の禪師の指示が伝えられています。

一日仏事の時、入り来る非人・乞者・修行者・遠来乞求の諸人には、他事後日を顧みず、広く供養すべし。〔洞谷記〕

同様な指示は他にもあつて分かち合う山内が知れます。

二点目、『瑩山清規』です。試みに冒頭です。「僧食九拝」の進退が示されます。道元禪師がかつて、在宋の時、修行僧の食事を送り出すに典座和尚が香を焚き九拝する姿に初めて出合い、驚異の思いで記した礼法です。道元禪師の感動を追慕しつつの「清規」のまとめであつたでしょう。

さらに、『瑩山清規』の最後の段にこのような一節がございます。

十日以後、坐禪を開して、歳末看經の勝を出だす。（中略）歳末、

故に数日を転じて、寺中、専ら看經を勤めて、寺領の田畠に耕死せる蠢動・含靈、乃至、檀越所領の牛馬・六畜及び山林に受生せる禽獸・虫類・水陸の一切、前亡後滅に回向す。上、三宝手足供給の人工・火客より、下、畜生・残害・横死の下賤愚蒙に至るまで、みな僧宝大悲の威神力に助けられて、悉く小因、よく大をなすの勝果を感じることを得ん。(中略) 祇、諸の衆生に接するの慈心を回して、等しく利濟群品の妙行を修すものなり。(光地英学・

松田文雄・新井勝竜編『瑩山禪』第七卷 瑩山清規講解(下)、山

喜房佛書林、一九八八年)

即ち、年末にはたくさんさんの命あるものに供養せよと示され、あわせて釈尊の「見えるものでも、見えないものでも、(中略) 幸せであれ」(『スッタニパータ』一四七、中村元訳『ブッダのことば』岩波文庫、一九八四年)の一節との重なりを思います。

終わりに、七百回忌のご尊縁に出遭い、此度は「『瑩山禪師の衆生済度』を布教教化の視点から学ぶ」という課題のもと、多くの確信をいただきながら拙い発表をいたしました。

先ほど、中野老師が「現代に生きる私たち、人と人とのかわりを、どうやって暖かく密なものにしてゆくのか」が求められていますと語られました。瑩山禪師ご自身は、あの時代、正伝の仏法を行ずることをもって、正面から難値難遇にむかわれ、暖かく和して共に生きる誓願の道をお示しです。

私が、今、次の一步をすすめること、これが禪師に学ぶ教化の姿でありましょうか。ご清聴ありがとうございます。

司会

増田老師、ありがとうございました。

まだ、多少、お時間がありますが、どなたかご発言いかがでしょうか？

横山

人と人とのつながりということで、お話を拝聴しております。クラウドファンディングが成功している寺院は、皆、人と人とのつながりが、秀でていた印象がありました。所属するコミュニティが多かったり、地元の会で住職が頻繁に顔を出していたり、個人的なつながりがあったり、あとは、ライオンズクラブ、ロータリークラブなど経営者の会に入っていたり、とにかく、人と会っているというのが、クラウドファンディングを成功させる秘訣であったように思いました。

クラウドファンディングというと、ネットがないと出来ないみたいな印象があるのですが、接する人が多い、コミュニティに属している、あとは、年賀状がいっぱいある、これだけでも、資金調達は成功すると思えました。

私の方で、少し聞いてみたいことがあるのですが、高島老師が、まさに、先日、クラウドファンディングで、總持寺祖院さまの修復の勸募をされたと思うのですが、その中にいらっしゃった「中の人の思い」というのを少しお聞きしてみたいと思いました。

高島

四月一日からクラウドファンディングを始めました。坐禅堂、いわゆる僧堂の修復ということで、文化財のものではないのですが、僧堂に限定をしてクラウドファンディングをスタートさせたのですが、これ、実は、動いてくれたのは、宗門、お坊さんじゃない支援の方がたなのです。

先ほど、イベントをいろいろ紹介しましたが、そのイベントを通じて出会った、しかも、輪島の人ではなくて金沢市の人なのです。イベントに携わることによって、總持寺祖院のファンになった人たち。ファンになると、次に、ご開山瑩山禪師の教えを知りたくなる、歴史を知りたくなる、そうやってファンになった方がたが、地震が起こった後、「クラウドファンディングやったらどうですか？」と私に言ってくれました。

クラウドファンディングもいろいろな業者さんがありますし、私もそのあたりは疎いものですから、そうした時に、彼

らは、東京まで出向いて、東京の方を通じて、いくつかの業者さんと交渉をして、たとえば、手数料をちよつと下げてもらうとか、そういったような交渉をして、それをフィードバックしてくれて、そこからプロジェクトがスタートすることになりました。

ですから、平成十九年にも地震がありましたし、今回も、ということですが、前回と大きく違ったな、と思うのは、宗門の方だけではなくて、いろいろな人のつながりの中で出来て来た人の輪というのが、そういう時に、皆さんすごく思ってくれる、それは、やはり、總持寺祖院に實際足を運んで、このお寺を好きになって、というところから、みんな始まっているのだな、ということ強く思いました。

そういった形でクラウドファンディングも一〇〇〇万ちよつとの資金が集まったわけでございますので、その方がたのお陰でもって、このプロジェクトも成り立っているものと思っております。ありがとうございました。

司会

ありがとうございました。

人と人とのご縁づくり、新しいネットワークといったことが、キーワードとして見出せたかなと感じております。

まさにサンガと申しますが、勝友を増やしてゆく、仏教の

ファン作り、お寺のサポーターづくり、新しい時代に新しい手法で挑んでゆかねばならないというのが、これからの教化だと思いますが、それに対しての示唆をいくつも与えていただけるご発言をいただけたことと思っております。

教化研修部門主催の研究会というものはこれまであまり開催して来ませんでした。教化の第一線で活躍される皆さまをお招きして、開催させていただくことが出来たことを主催者を代表しまして心より御礼申し上げます。

午前中の開会式の中で、志部憲一所長のご挨拶の中で、この研究会に対し、「建設的な議論を」との言葉をいただきましたが、まさに、これからの希望が持てるひとときを持たせていただいたかと思えます。

これからも、こうした機会を持つていきたいと思いたすので、本日ご登壇の皆さま、また、フロアでご聴講の皆さまには、引き続き、ご指導を頂戴出来ればと思っております。

以上をもちまして、本日の公開研究会を終了させていただきます。本日はどうもありがとうございました。

宗学研究部門リレー発表

「宗典資料の蒐集調査及び保存」に基づく研究及び今後の課題

寒巖義尹の伝記資料の成立過程について―大慈寺本『寒巖尹和尚本伝』を中心として―

宗学研究部門副主任

秋津 秀彰

「曹洞宗宗歌」の成立について―曹洞宗第一中学林の資料を中心に―

宗学研究部門研究員

山内 弾正

『出家略作法』の諸本について―他典籍の合糅から見える一考察―

宗学研究部門研究員

秦 慧洲

『禪門拈頌集』考―丹霞子淳の頌古に焦点をあてて―

宗学研究部門主任

小早川浩大

宗学研究部門では、平成三〇年度（二〇一八）より、「宗典資料の蒐集調査及び保存」として各地の寺院所蔵資料の調査・撮影を行っている。それを通じて、資料画像の恒久保管を図るとともに、将来的には画像のインターネット公開なども検討し、宗学研究の進展に寄与することを目的としている。

本年度を含む計五年間の活動で、以下の計二三箇寺・機関にご協力頂き、(18)までの調査報告を『宗学研究紀要』第三四号（二〇二二年刊）、第三七号（二〇二四年刊）に掲載した。本リレー発表では、調査にご協力頂いた全ての方々に御礼を申し上げるとともに、その成果の報告を兼ねて、調査資料に基づく研究や、そこから見えてくる今後の課題を中心に検討を行う。

調査地一覧（太字は本リレー発表で言及する寺院）

平成三〇年度（二〇一八）

- (1) 仏光寺（三重県北牟婁郡紀北町）
 - (2) 最乗寺（神奈川県南足柄市）
 - (3) 大安寺（長野県長野市）
 - (4) 長国寺（長野県長野市）
 - (5) 定津院（長野県東御市）
- 平成三一・令和元年度（二〇一九）

- (6) 永光寺（石川県羽咋市）
- (7) 龍門寺（石川県七尾市）
- (8) 大川寺（富山県富山市）
- (9) 乾坤院（愛知県知多郡東浦町）
- 名古屋博物館（愛知県名古屋市中区） 寄託保管
- (10) 長円寺（愛知県西尾市）

西尾市岩瀬文庫（同前） 寄託保管

令和四年度（二〇二二）

- (11) 香積寺（広島県三原市）
 - (12) 洞雲寺（広島県廿日市市）
 - (13) 瑠璃光寺（山口県山口市）
 - (14) 松源院（愛知県豊川市）
 - (15) 慈廣寺（愛知県新城市）
- 令和五年度（二〇二三）

- (16) 大慈寺（熊本県熊本市）
 - (17) 廣福寺（熊本県玉名市）
 - 熊本県立美術館（熊本県熊本市） 寄託保管
 - (18) 淨住寺（石川県金沢市）
 - (19) 観音院（東京都武蔵野市） ※令和六年度も訪問
- 令和六年度（二〇二四）

- (20) 泉福寺（大分県国東市）

寒巖義尹の伝記資料の成立過程について

——大慈寺本『寒巖尹和尚本伝』を中心として——

秋 津 秀 彰

本稿では、寒巖義尹^①（一二二七～一三〇〇）の伝記資料について、未紹介資料に基づきつつ、その成立過程を検討する。大慈寺（熊本県熊本市）所蔵の『寒巖尹和尚本伝』^②と外題を有する冊子は、冒頭に「寒巖尹和尚本伝」（二丁表～三丁表、以下、「本伝」と称される義尹の伝記を置き、次ぐ「大梁山寺記」（四丁表～四〇丁裏）に寒巖義尹文書を中心とする大慈寺に関する基礎的な資料を網羅し、最後に墨で部分的に抹消された義尹の伝記（四二丁表～四二裏）を収録している。これらの資料について、最後の伝記の出版を調査するとともに、「本伝」や「肥後州大慈寺開山寒石禪師略伝」（『続群書類従』九上、続群書類従完成会、一九五八年六月訂正第三版、三六三～三六四頁。以下『略伝』）等との比較を行った。本稿では、その成果を報告しつつ、近世において義尹の伝記資料がどのように形成されてきたのかを検討し、それを受けて、一部の伝記事項についても考察を行う。以上を通じて、その伝記をより明瞭にしたり、今後の義尹伝の検討の方向性を提示したりすることを目的とする。

まず、『寒巖尹和尚本伝』末の伝記の著者及び出典を示す。抹消部分の最後に見える「那波道円誌」の署名から、この伝記の著者は、近世初期の儒学者の那波活所（一五九五～一六四八、字は道円）に比定される。そして那波の著作集である、寛文六年（一六六六）刊『活所遺藁』^⑤九「筑紫雜志二十条」に、当該箇所が全文が「寒巖伝」として収録されている（二丁表～二丁表。以下、「寒巖伝」。なお「筑紫雜志二十条」には、大慈寺に関する記事（八丁表。以下、「大慈寺」）も収録される。

那波は、幕臣の林羅山（一五八三～一六五七）らと共に、藤原惺窩（一五六二～一六一九）門下の四天王に数えられる。寛永十一年（一六三四）より紀州藩初代藩主徳川頼宣（一六〇二～一六七二）に仕え、思想的影響を与えたことなどが知られる。^⑥『活所遺藁』の首巻に当たたる「序目」には、序文と目録の他に、「二種の那波の行状記「祐先生行状」・「活所先生年譜」が収録されている。那波は、二十九歳の元和九年（一六三三）から三十六歳の寛永七年まで熊本藩に出仕しており（活所先

生年譜」三丁表裏、それ以外に肥後国・熊本藩に滞在していた期間はない。よって「寒巖伝」は、熊本藩出仕中の撰述と考えられる。また抹消部分の「賛」に、「予遊大慈、土曠僧野、無可観者。特睹師遺墨而已（予大慈に遊ぶに、土曠の僧野、観るべき者無し。特師の遺墨を睹る而已）」とあるため、実際に大慈寺を訪れ、所蔵される寒巖義尹文書を閲覧したことが分かる。那波と面会した大慈寺住持は、六十九世文林宗智（？、一六二三）の後を受けた、七十世瑩谷玄珠（？、一六四〇）である。よって那波の所見は、訪問時に提示された寒巖義尹文書や、教示された当時の大慈寺の見解に基づくと考えられる。

従来、著者・撰述年時が明らかな最古の義尹伝は、北嶋雪山（一六三六～一六九七）が寛文九年（一六六九）に完成させた『国郡一統志』一「大慈寺」項（肥後国史料叢書一、青潮社、一九七一年九月、二八～五〇頁）であり、これと「本伝」がほぼ同文であることが指摘されている（本稿注③）。館氏論文四〇頁。これに対して「寒巖伝」は、撰述・刊行時期共に両者に先行する伝記資料として位置づけられる。なお『活所遺藁』と「寒巖尹和尚本伝」の「寒巖伝」は若干文字が異なるが、恐らく撰述時に大慈寺に納めたものと、後に『活所遺藁』の編輯時に推敲を加えたことによるのであろう。

続いて「寒巖伝」の概要を、『活所遺藁』に基づきつつ、通番を付して箇条書きで示す。なお寒巖義尹文書の引用箇所

と思われる部分は、出典の資料名を挙げて記述を略した。

- ① 建保五年（一二二七）に、「顕徳院」（後鳥羽天皇、一一八〇～一二三九）・修明門院（一二八二～一二六四）の第三皇子として生まれる。そのため、出家後は「法王長老」と呼ばれる。
- ② 比叡山にて天台を学んだ後、道元禪師（一二〇〇～一二五三）の下に参ずる。
- ③ それに飽き足りず、宝祐元年（建長五年、一二五三）に天童山で如浄（一二六二～一二二七）と謁見する。
- ④ 四年後に帰国し、聖福寺（福岡県福岡市）の住持となる。
- ⑤ 素妙尼（伝不詳）の要請で、如来寺（熊本県宇土市）を開く。
- ⑥ 建治二年（一二七六）に、『大渡橋幹縁疏』を発す。
- ⑦ 河尻泰明の外護を得て、弘安六年（一二八三）に『大慈寺仏殿幹縁疏』を以て勧進して大慈寺を建立し、釈迦・文殊・普賢の仏像や仏具などを全て整える。
- ⑧ 「大梁山大慈寺」の山号・寺号の由来を述べる。
- ⑨ 「後奈良天皇綸旨」に基づき、龜山上皇（一二四九～一三〇五）から宸翰と勅額を得たことを記す。
- ⑩ 正安二年（一二三〇）八月に世寿八十四歳で示寂し、その塔は「霊根」と呼ばれる。
- ⑪ 弟子に斯道紹由（？～一三〇二）・鉄山士安（一二四六～一二三六）・愚谷常賢（？～一二三九）・仁叟浄熙（？～一二六四）・大智（一二九〇～一二六六）がいる。

⑫那波が大慈寺の現状や遺墨を見た感想を詠んだ「賛」で結ばれる。

続けて「大慈寺」の概要を、便宜上通番で示しておく。

⑬大慈寺の所在地・山号・宗派・開山を述べる。

⑭鉄山士安の住持中に、豊後万寿寺の「慧文（あきと字は欲焚）」が、自身を住持にするよう訴訟を起こした。

⑮朝廷は、磬一声を鳴らした後、先に詩を作った者を住持とするように命じた。

⑯住持の鉄山が先に詩を作った所、慧文は辞した。

⑰鉄山・愚谷・仁叟の法系が大慈寺三派となった。

「寒巖伝」の内容上の問題点を列挙する。まず、③で道元禪師に参じた後、如浄にも参じたと述べている。次に、義尹の嗣法師が明示されない。さらに、⑪の大智は、受業師は義尹であるが、嗣法師は明峰素哲（一二七七―一三五〇）であり、実際に⑰では「大慈寺三派」に含まれない。最後に、義尹が『永平広録』の「較正」を求めて、弘長三年（一二六三）あるいは文永元年（一二六四）に入宋し、その結果『永平元禪師語録（永平略録）』を得たことが記されない。

先に『永平略録』について述べると、本書は、寛永年間（一二四―一六四四）頃に本格化した、商業出版の最初期に出版されたとされる一書である。その根拠として、覆刻原本の刊記である「延文戊戌」（三年、一三五八）に対する、読者の

参照時点の年数の注記が複数確認されている。それらの注記の最古の年号は寛永十五年であるため、実際に出版され、流通して読者の手に届き始めたのは寛永十年頃と思われる。よって、活所の熊本藩出仕期間中に『永平略録』の版本を見できなかったため、情報が反映されていないのであろう。

後世への影響として、出典は示されないものの、「寒巖伝」に基づく伝記資料がある。それは、妙心寺塔頭龍華院（京都府京都市）所蔵の、無著道忠（一六五三―一七四四）が書写した『永平禪寺三祖行業記／総持開山仏慈禪師行実』の末に付される、「肥後大慈寺開山寒岩尹禪師行状」である。これは、⑫を欠いていることと数文字の相異を除けば「寒巖伝」に一致する。よって無著は、『活所遺藁』を参照の上、伝記に直接は関係ない那波の文章を抜いて義尹伝として再編輯したか、⑫が存在しない『活所遺藁』とほぼ同文の伝記資料を入手したと考えられる。

撰述年時は不明ながら、比較的早期に成立したと考えられている義尹の伝記資料として、冒頭で挙げた『略伝』がある。次に、これと「寒巖伝」を比較したい。

分量は『略伝』の方がやや長いものの、各事項の状況や義尹を称える文言が追加されているという程度で、両者の伝記の構成は近しく、基本的な文言も類似している。

大きな相違点を挙げて検討すると、①について、『略伝』

では「順徳院」とし、父を順徳天皇（二一九七～二四二）と述べていることである。順徳天皇説を取る近世初期の資料は、元師蛮（二六二六～一七一〇）『延宝伝灯録』七・『本朝高僧伝』二十（『続曹洞宗全書』史伝、曹洞宗全書刊行会、一九七六年六月、六八〇、七二九頁）に限られるが、『略伝』と元師の説の前後関係は今後の課題としたい。

もう一つの相違点は、『略伝』は「大慈寺」の⑮⑯を義尹の伝記事項として組み込み、この詩を義尹が龜山天皇の前で詠んだことで、大慈寺が「十刹」に昇格したとしていることである。その詩の内容は、「先王綸旨定封疆、寺号大慈山大梁、従是兒孫相繼住、尽乾坤裏有誰妨（先王の綸旨、封疆を定む、寺号は大慈、山は大梁、是れ従り兒孫、相い繼ぎて住す、尽乾坤裏、誰か妨ぐこと有らん）」と、義尹の法孫が代々大慈寺住持を務めていくことを擁護する内容である。また大慈寺を「十刹」とするのも、臨済宗妙心寺派の日向大慈寺（鹿児島県志布志市）と混同していると考えられる。加えて『国郡一統志』一（前掲書四八～四九頁）、『延宝伝灯録』七（『続曹洞宗全書』史伝・六八二頁）、日恩韜光（？～一七九二）『廣澤聯芳或問』（明和元年（一七六四）刊、同前四〇六頁）なども、文言は異なるが鉄山の偈とする。以上から、この訴訟を史実とすれば、「大慈寺」の方がより正確な内容を示していると考えられる。

問題は、「寒巖伝」と『略伝』の先後関係である。本稿で

は、義尹を讃歎する文言の加筆や⑭⑮の話の成立時期を鑑み、「寒巖伝」の方が先に成立したと判断しておく。

更に、『寒巖尹和尚本伝』の冊子に納められている、「寒巖伝」と「本伝」を比較する。「寒巖尹和尚本伝」の冊子の編者は、大慈寺七十六世白室紹珪（？～一六九九）か、同七十七世龍谷宗吟（？～一七二四）である可能性が高い。その理由は、『寒巖尹和尚本伝』『大梁山寺記』に収録される大慈寺の世代表「大梁山大慈禪寺寒巖尹禪師正脈」が、雲山愚白（二六一九～一七〇二）までが同筆で記され、かつそれが「本伝」とも同筆であると考えられるためである¹⁹。

『寒巖尹和尚本伝』及び「本伝」の元となったのは、愚白の編と思われる『寒巖義尹禪師御遺稿』所収の「寒巖尹和尚本伝」（以下、「遺稿」）であろう。本書は普濟寺（静岡県浜松市）所蔵で、愚白が寛文七年（一六六七）に普濟寺を訪れた際に示した「寒巖遺稿」を謄写した書とされる。

『寒巖尹和尚本伝』に収録される「如来禪寺義尹自賛」の末には、「永仁己亥、至于寛文丙午、經三百六十八年也」と、愚白が普濟寺を訪れる前年に当たる寛文六年の年記がある。そして「遺稿」と「本伝」を比較すると、相対的に前者の方が情報が少ない。よって「本伝」は、愚白が編輯したものを、後に紹珪か宗吟が修訂増補したのであろう。

そして本稿における推定は、両者が共に「寒巖伝」を用

い、それぞれの判断で取捨選択を行った結果、相違点が生まれたのではないかと、『寒巖尹和尚本伝』末の「寒巖伝」は、「本伝」を校正する際に用いられたのではないかということである。それは例えば、⑤を比較すると伺える。

〔参考〕「略伝」…建治二年丙子、師憂郡之大渡、無橋梁。而自製幹縁疏編。覓助資於四方、以新架長橋。僉謂、霽何未虹、四来絡繹者。莫悦師之慈濟者。〔不字脱也〕

「寒巖伝」…建治二年丙子、疏於四方、造大渡長橋。甚極偉麗、莫不依慈濟者。

「遺稿」…後宇多院、建治二年丙子、製疏於四方、造大渡長橋。甚極偉麗。莫不依其慈濟者。

「本伝」…後宇多院、建治二年丙子、疏於四方、造大渡長橋。莫不依其慈濟者。

「寒巖伝」を基準に考えると、『遺稿』では建治二年（一二七六）時点での天皇名を追記しつつ、傍点部を変更している。「本伝」では傍点部を「寒巖伝」に合わせつつ、傍線部の「甚極偉麗」という称賛の文言が削除されている。

そのような文言の変化から、先に『遺稿』の成立過程を推定したい。まず②に興聖寺が道元禪師初住の地であることを追記し、更に道元禪師が興聖寺を出た後、義尹がその後を継いだ可能性があると記す。その上で、建長五年の入宋・如浄との相見を残しつつ、翌年に帰国した旨の記事と、建長五

年に道元禪師が示寂した旨の割注、また大慈寺本尊の墨書銘に基づき、本尊の建立に関する話を加筆している。最後に、直接関係のない⑬の那波の文章を削除する。以上のように、義尹を称える文言や新資料等に基づき割注を追加し、不要部分を削除しながら修正を行って成立したと考えられる。

そして「本伝」は、「寒巖伝」から事実誤認である⑫の大智の記載と、『遺稿』と同じ理由で⑬を削除し、その「寒巖伝」を改めて参照しながら記載を調べていったと見られる。更に③の記事の後に、建長六年に懷契（二一九八―二二八〇）から「仏祖正伝菩薩戒作法」を伝授されたことを、廣福寺（熊本県玉名市）所蔵の『仏祖正伝菩薩戒作法』から追記するなどの変更を行い、成立したと考えられる。

以上の伝記資料の変遷を前提に、義尹の二度の入宋について考えてみる。「寒巖伝」・「略伝」での入宋は、建長五年に如浄と相見するための一度のみである。その後の「本伝」では、懷契からの『仏祖正伝菩薩戒作法』伝授との関係から、建長五年に入宋し、翌年に帰国したとある。

そして先述の通り、「寒巖伝」では嗣法師は明示されず、それは『略伝』・「本伝」も同様である。よって、先の伝記資料の記載から考えると、「如浄嗣法説」が示されたことはなく、「如浄相見説」が示されたと見た方が良い。

『遺稿』から「本伝」へと至る間の義尹伝の動向として、

興聖寺（京都府宇治市）六世懶禪舜融（一二二一—一六七二）が寛文十三年（一六七三）に刊行した『日域曹洞列祖行業記』（以下、『行業記』）が挙げられる。その「徹通介和尚」では法嗣として義尹の名を挙げ（『曹洞宗全書』史伝上、曹洞宗全書刊行会、一九七四年九月、三〇頁）、「寒巖尹禪師」では如来寺（熊本県宇土市）開創時に徹通義介（一二一九—一三〇九）への嗣承香を焚いたと記している（同前三一頁）。更に「寒巖尹禪師」では、如浄参学説の後に、以下の割注を付している。

一本曰、師入宋謁天童如浄禪師、時宋理宗宝祐元年也。予考之、宝祐元年、乃当本朝建長五年癸丑。是歲、道元禪師示寂。以元師語錄、有天童忌上堂。推之、長翁入滅、在宝祐已前明矣。識者詳焉。（同前三一頁）

ここでは、『永平略録』で道元禪師が「62天童和尚忌上堂」（『龍溪道元禪師全集』十三・一三七頁）を行っていることから、如浄は道元禪師よりも早く示寂していたのではないかと疑問を呈し、従って宝祐元年に義尹と如浄が相見することは不可能ではないかと述べている。これは、大慈寺三派の仁叟派の法孫である万安英種（二五九一—一六五四）の法嗣であり、学識に通じていると思われる舜融でさえも、当時は如浄の示寂年を確定できていなかったことを示している。よって、その段階で如浄参学説を提示することは一定程度理解でき、また先行資料を重んじつつ、所見があれば注記しておく

というのも建設的な態度と評価できる。

『行業記』の割注の指摘は正しく、義尹と如浄との相見は歴史的事実としては認められない。そのような如浄の伝記が知られるようになって、後の義尹の伝記資料では、如浄との相見を削除しつつ、入宋の記事は残し、『仏相正伝菩薩戒作法』伝授以前に、何らかの目的で入宋した」という内容に変化したのである。以上の通り、伝記資料の変遷から整理すると、義尹の入宋は、『永平略録』成立の機縁となった一度のみで、それ以外には入宋していないと考えた方が良く、というのが本稿の結論の一つである。

如浄相見説の発生理由を推定すると、寒巖義尹文書の「大慈宝塔幹縁疏」（大慈寺所蔵）には、以下の記載がある。

爰義尹、受生北山、弘道西海、發願懸長橋二町余歩之水面、乞誓町低頭二千數輩之僧足也。加之、曾馳錫乎天台雁蕩之雲、剎濕衲乎平江洞庭之水、登育王山致札於如来舍利、略八万余千余拜也。

（『寒巖派の歴史と美術』一一頁、傍線筆者）

この傍線部から、義尹が入宋したであろうことは推測できるが、いつ、なぜ入宋したのかは不明である。よって、那波当時の大慈寺では『永平略録』の入宋が知られていなかったため、その理由を補うために、如浄と相見するという目的を作り出したと本稿では推定しておきたい。

以上から、那波撰述の「寒巖伝」は、最初期に成立した義

尹の伝記資料として、その出典は隠されつつも、各所に影響を与えていたと言える。最大の問題は、「寒巖伝」を受けて成立していった各種の伝記資料の内容にどこまで信をおけるかということである。筆者は、本稿での検討から、出自や出家時期、参学過程など、伝記資料に基づく義尹の行状は、他に資料がない以上、暫定的なものとして評価しておくのが妥当であると考えている。よって、寒巖義尹文書・廣福寺文書や『永平略録』及びこれらに準ずる資料で裏付けが取れていない、建長六年以前の行状は、正確には不明とせざるを得ないであろう。今後、「寒巖伝」に先行する伝記資料の搜索や、個々の伝記事項、開創から近世初期頃の大慈寺及び関連寺院・地域の歴史の検証などを通じて、義尹伝を再構築していくことが必要である。そのような新規事項が見出された際には、改めて検討を行いたい。

注

- (1) 先行研究と従来の伝記資料を中心とした義尹伝は、拙稿「『正法眼蔵』伝承のあゆみ(十八)・(十九)」(『傘松』第九六一・九六二号、二〇一三年十・十一月)参照。
- (2) 大慈寺所蔵資料は、寺院側と寒巖義尹文書を中心とする熊本県立美術館(熊本県熊本市)寄託に分かれており、寺院側の資料の目録は『共同研究』宗学研究部門

宗典資料調査報告―令和四・五年度 附「熊本県大慈寺所蔵典籍・文書仮目録」―(『宗学研究紀要』第三十七号、二〇二四年三月)、寒巖義尹文書は『寒巖派の歴史と美術』(熊本県立美術館、一九八六年十月)参照。

- (3) 本書は寺院側の所蔵である。本稿注(2)目録No.一九。大慈寺本の全文翻刻は、拙稿「翻刻・大慈寺本『寒巖尹和尚本伝』」(『宗学研究紀要』第三十八号、二〇二五年三月)参照。大慈寺本の写しとして、宮内庁書陵部(東京都千代田区)所蔵の「寒巖尹和尚本伝/大梁山寺記/大正十四年写」(簿冊情報…陵88)があり、これを用いた館隆志氏の「寒巖義尹の伝記資料―寒巖尹和尚本伝を中心として―」(『曹洞宗研究員研究紀要』第三十六号、二〇〇六年三月)等の論考がある。

- (4) この抹消について、「寒巖伝」の前に以下の記載がある。
從古伝來皇子
相室真風王室風、肥之曹洞浩流遍、山門松色千年
變、縦得春風終不紅

豊後ノ大友ヨリ大慈寺ヲ支配セント有ル時、愚谷和尚、此偈ヲ作りテ辞セラレシトナリ。(四〇)丁裏、句読点筆者、旧字を新字に改める、以下略

この訂正部分と「寒巖伝」の抹消部分は、同筆と見られる。更にこの訂正後の本文は、『廣澤聯芳或問』(『続曹洞宗全書』史伝・四〇六頁)、面山瑞方(一六八三)一

- 七六九）編『洞上夜明簾』（宝暦十二年（一七六二）刊、『曹洞宗全書』歌頌・三二五頁）とほぼ一致する。よって両者の訂正・抹消は、これら二書の刊行後に記入されたと推測される。
 - （5）『活所遺藁』は、「国立公文書館デジタルアーカイブ」で公開される国立公文書館内閣文庫所蔵本（請求記号：二〇五—〇一二四）を参照した。
 - （6）那波活所の伝記・思想については、柴田純『思想史における近世』（思文閣出版、一九九一年六月）所収の各論考を参照した。那波の略伝は五〇—五一頁参照。
 - （7）大慈寺の現在の世代は、『曹洞宗文化財調査目録解題集』三 九州管区編（曹洞宗宗務庁、一九九六年一月）所収の世代表（二〇五—二〇九頁）を参照した。
 - （8）拙稿『『永平元禪師語録』の諸本と異本について—延文本・正保本を中心として—』（駒澤大学大学院仏教学研究会年報）第五十号、二〇一七年三月）四三頁参照。
 - （9）『肥後大慈寺開山寒岩尹禪師行状』は、駒澤大学図書館所蔵の複写本（請求記号：1888782/110）を参照した。
 - （10）『仁和寺日次記』の建保五年（一二二七）条で出生したと記される順徳天皇の皇子が義尹ではないことは、拙稿「寒巖義尹伝再考—俗系を中心として—」（『印度学仏教学研究』第七十三巻第一号、二〇二四年十二月）参照。
 - （11）これを『略伝』と同様に義尹時代の事件とする記事が、大慈寺七十九世太玄天育（？—一七六五）が著した『大慈寺略記』（本稿注〔1〕目録No五—1）に記載されており、同書にも記される、愚谷の頃の豊後大友家との事件（本稿注〔4〕参照）の話の成立とともに、混乱が生じたことが知られる。
 - （12）愚白の後には世代が追記されており、加筆者は最後の人物の次代である八十四世大顕玄恭（？—一八三六）であらう。
 - （13）『遺稿』所収の「本伝」は、館隆志氏の「新出資料・寒巖尹和尚本伝について」（『宗教学論集』第二十五号、二〇〇六年三月）所収の翻刻を参照する。
 - （14）『曹洞宗宗宝調査目録解題集』一 東海管区編（曹洞宗宗務庁、一九九一年六月）六五頁、典籍12の解説参照。
 - （15）この記載は、『永平略録』の「元禪師初住本京宇治県興聖禪寺語録」（『興聖禪寺道元禪師全集』十三、春秋社、二〇〇年六月、二一九頁）を引用したものである。
 - （16）『新熊本市史』通史編二 中世（熊本市、一九九八年三月）八五七頁。
- 付記 資料調査を御許可頂きました、大慈寺様に御礼申し上げます。
- キーワード：『永平元禪師語録』・那波活所・『活所遺藁』

「曹洞宗宗歌」の成立について

——曹洞宗第一中学林の資料を中心に——

山内 弾 正

一、はじめに

現在、曹洞宗（以下、宗門）では様々な行事や式典で「曹洞宗宗歌」（以下、「宗歌」）が歌われている。しかし、この「宗歌」の詳細についてまとめた資料は著しく少ない。筆者は令和四年度より宗門の仏教音楽に関する調査を続けており、音楽教化の変遷や宗門儀礼について論文発表を重ねている。本稿では調査対象のひとつであった「宗歌」の成立に焦点を当ててまとめる。

二、先行研究

宗門における音楽教化および関連事業の変遷については、主に曹洞宗総合研究センターの報告の中で取り上げられている。『教化研修』（曹洞宗総合研究センター発行）では、森田（一九九六、一九九七）などをはじめ、儀礼や教化活動で音楽を用いることの有用性や事例報告が発表されている。この中では仏教聖歌・讃歌のひとつとして「宗歌」が紹介される。

また、『梅花流詠讃歌研究プロジェクト研究報告』（曹洞宗総合研究センター発行）では、梅花流の成立や変遷とともに宗門の音楽事業について報告されている。ここでは、戦後まもなく宗門が「音楽布教」に積極的な姿勢があったことが紹介されている。しかし、これらの報告では「宗歌」の制作時期や宗門行事への流入などの詳細は触れられていない。

三、「宗歌」について

現在、曹洞宗宗務庁より刊行されている教化資料には「宗歌」が掲載される。例えば、『氏族研修』『現職研修』（曹洞宗宗務庁刊行）では、平成十二年度からその冒頭に「宗歌」の譜面と歌詞を掲載している。同年二月の第八三回通常宗議会では、「宗歌」の周知徹底のため予算を増額したことが報告されており、CDの制作および全国への配布が進められた。^①これは、当時すでに九州および管区集会などで広く歌われていた「宗歌」を全寺院に周知させるもので、教化資料への掲載もこの動きにならったと思われる。また、宗門での「宗歌」

の位置付けは、第八四回通常宗議会の質疑で取り上げられている。ここでは「宗歌」は宗制上では規定されないものの、その基底には「仏々祖々相伝」があるとされ、宗憲第二条「伝統」に明記される内容に通ずるとされる³。

「宗歌」は大内青巒（一八四五―一九一八）によって作詞され、長妻完至（一八九一―一九六〇）が作曲したとされる。大内は『洞上在家修証義』の撰述をはじめ、「正法御和讃」「修証義御和讃」の作詞者としても知られる。拙稿（二〇二二）で明らかにしたように、大内は音楽を用いた教化に積極的であり、「仏教唱歌会」への参加や唱歌・御和讃の制作に関わっていた⁴。

また、長妻は歌謡・童謡・民謡・讃仏歌など数百曲以上の作品を残した作曲家である⁵。岐阜に生まれ、明治四五年（一九二二）に上京した後、作曲を山田耕作（一八八六―一九六五）に師事した。また、音楽童話協会的主宰をつとめ、浄土宗の岩野高秋（一九〇〇―？）、笠原真應（一九〇〇―？）とともに活動した。浄土宗宗務所発行の『讃仏歌』（山田耕作校閲、鈴木積善編、一九二四）にも多数作品が収録されている。後述する調査の過程で「宗歌」の作曲者ではないことが判明した。

四、成立について

「宗歌」の成立に関する記述は、管見の限り、世田谷学園

および梅檀学園（現・東北福祉大学）の校史にあるのみである。まず、両校の資料に基づき「宗歌」が制作・発表されるまでの概要をまとめておく。

世田谷学園校史によれば、明治四〇年（一九〇七）末頃、曹洞宗大学（現・駒澤大学）が「曹洞宗の宗歌・学生歌と大学の校歌とを制定した」とする。世田谷学園には宗務院（現・曹洞宗宗務庁）教育部から曹洞宗第一中学校（現・世田谷学園）に宛てられた通達・号外が控えられており、この中に「宗歌」成立に関わる記録（以下、「十二月二六日の号外」）がある⁷。

今般曹洞宗大学に於て別紙の宗歌学生歌及校歌を制作して当部の承認を得たり

第二中学校も亦た同一の宗歌学生歌を応用し校歌のみ別に制作致候

故に若し其の林に於ても之を製定するの必要ありとせば別紙の宗歌等を其仮応用するか又は林歌のみを別に製作するか協議の上決定相成可然候

依て以内啓此段供参考候猶ほ決定の上は当部に上申相成度候

明治四〇年十二月二六日 教育部長 新井石權

第一中学校長 横尾賢宗殿

「十二月二六日の号外」では、歌詞のみが記載された「別

紙」が付されており、曹洞宗大学で製作された「宗歌学生歌及校歌」が宗務院教学部を経て第一中学校に伝わった経緯が明らかである。

この中の「校歌」と「学生歌」は、『和融誌』（明治四一年一月号、巻頭）にて「宗歌」と共に発表されている。『和融誌』巻末の彙報には、「曹洞宗大学校歌、これ宗歌及学生歌と共に今度大内青巒氏の創作になれるものにして」とあり、作詞を担当した大内のみが紹介される⁽⁸⁾。また、「曹洞宗大学の校歌」の小註が紹介されており、歌詞の典故が示される。

『和融誌』では「宗歌」について作詞者以上の情報は無い。しかし、「曹洞宗大学の校歌」と併記されることから、この制作に曹洞宗大学が関わっているように見える。曹洞宗大学教頭をつとめた山田湖南（生没年不詳）は、「居士（筆者註：大内のこと）亦嘗て本宗大学生の属により、宗歌と校歌を作られた。その後学生某が、その宗歌を漢訳して、朝鮮僧に贈りたいからというて、余にその翻訳を乞うて来たので、余は六言四句に訳した」と回顧している⁽⁹⁾。ここから、「宗歌」および「曹洞宗大学の校歌」は学生からの発願という機縁があつて制作され、その後も学生間で受容されていた形跡が伺える。

こうした学生からの発願は、曹洞宗大学だけに限らなかった。梅檀学園校史では、曹洞宗第二中学校（後の梅檀学園、

「曹洞宗宗歌」の成立について（山内）

現・東北福祉大学）に在籍した文芸部委員・服部嬉山（生没年不詳）の主張が紹介されている⁽¹⁰⁾。服部は、「曹洞宗第二中学校たるを自覚するもの」「愛校の士気を鼓舞するもの」「教育の一良法を望むもの」に向けて「校歌なかる可からず」と叫び⁽¹¹⁾、在学中に校歌実現のための活動を行なったようである。梅檀学園校史によれば、こうした活動が機縁となつて、のちに第二中学校初代林長の石月無外（一八四七～？）から大内へ制作が依頼されたという⁽¹²⁾。しかし、ここで依頼された楽曲の詳細については明らかではない。梅檀学園校史の記述からは、「宗歌、学生歌、林歌」がこの時の依頼によつて製作されたようにも受け取れるが、この出典や詳細については現在のところ不明である。ただし、「十二月二十六日の号外」に「第二中学校も亦た同一の宗歌学生歌を応用し校歌のみ別に制作」とあることから、ここで制作されたのは校歌（林歌）だけであつたと思われる。

以上、「宗歌」の成立に関して整理すると、①「宗歌」は宗務院から「十二月二十六日の号外」がなされる以前に制作された。②号外に曹洞宗大学で制作・制定された旨がある。③制作の機縁は当時の学生からの発願による。これら三点が明らかになった。

五、作曲者について

続いて「宗歌」の作曲者について詳しく見ていく。本稿の調査を進める中で作曲者の情報に誤りがあることが判明した。従来、作曲者と見做されていた長妻は、その経歴を見ると「宗歌」成立の時期には未成年であり、上京すらしていない。よって、この時期の長妻に作曲が依頼された可能性はあり得ず、担当者は別にいることになる。

まず、現行の譜面が長妻作曲とされた要因について見ていく。管見の限り、「宗歌」が公式に刊行されたのは、制作からおよそ十六年後の『曹洞宗讃仏歌』（長妻完奎作曲、宮原禎次作曲、曹洞宗衆務院、一九二五）からである。これは宗門初の讃仏歌集であり、収録作品はすべて混声四部形式の合唱曲として編曲された。「宗歌」もまた「原曲に若干の訂正を加え、新たに混声四部に作曲」され、作詞者として大内、編曲者として長妻の名前が記されている。¹³しかし、この歌集が刊行されて以降、編曲者として紹介された長妻が、いつの頃からか作曲者として扱われるようになった。この要因の詳細は紙幅の都合上別稿に譲るが、現行の「宗歌」の旋律が『曹洞宗讃仏歌』の影響を受けたことに起因すると思われる。

また、この歌集の中で「原曲に若干の訂正を加え」と断りが入れられながらも編曲者のみの紹介にとどまっているの

は、刊行された当時をしてすでに作曲者が不明であった可能性も示唆していよう。ここでいう「原曲」は明治四十二年六月二五日に宗務院から頒布された譜面が該当すると思われる。この通達（以下、「六月二五日の号外」）は以下の通りである。

明治四十年十二月二十六日附を以て示達の上定めたる宗門各学
校共通の宗歌に就き

今般其の曲譜を制作し印刷に付したるに付爾今宗門学校の式日
等に於て之を唱詠する場合は一般に其曲譜に依る様致すへし
依て茲に其印刷物一（訂正印…三）百枚を送付す

明治四十二年六月二五日 教学部長 赤澤亮義

ここでは、「十二月二六日の号外」で発表された「宗歌」に初めて曲譜が付され、第一中学校に三百枚の譜面が頒布されたことがわかる。同様の通達は全国の中学校にも送付されており、梅檀学園校史でも宗務院から「宗歌」の譜面が頒布された旨が記されている。¹⁴なお、頒布された譜面は現在までに確認されておらず、ここに作曲者の記載があつたかを含め詳細は不明である。

さて、ではこの譜面の作成者は何者であろうか。候補に上がるのは二名である。一人は第二中学校から作曲を依頼された四竈仁邇（しからみじんじ）（一八六三―一九四二）である。四釜は宮城県から

の特待生として文部省音楽取調所（現・東京芸術大学）に入所し、卒業後は仙台初の唱歌教師として音楽教育を促進した人物である。また、兄の四竈訥治（二八五四―一九二八）¹⁷も同じく音楽取調所に入所しており、日本初の音楽雑誌の刊行や、岩井智海（浄土宗僧侶、一八六三―一九四二）と共に「仏教唱歌会」の設立に寄与するなど功績を残している¹⁵。

梅檀学園校史によれば、第二中学校の唱歌教師であった四竈仁邇に作曲が依頼され、大内による作歌と同時にこれを発表したという¹⁶。先述したように、ここで依頼された楽曲は林歌のみであった可能性が高いものの、「十二月二十六日の号外」では第一中学校に先駆けて「宗歌学生歌を応用」していることは注目に値しよう。「宗歌」の成立が曹洞宗大学によるならば、東京で生まれた楽曲が同じ都内にあった第一中学校を差し置いて、逸早く仙台の第二中学校に伝わったことはいささか疑問が残るからである。この経緯を明らかにするためには第二中学校に関する資料を精査する必要があるが、現在これらの資料の行方は知れない。

よって本稿では推測に止まるが、山田が回顧した「本宗大學生の属により」とする「宗歌」制作の機縁が、第二中学校で叫ばれた「校歌なかる可からず」とする学生からの発願と一致する可能性は考えられる。そうであった場合、梅檀学園校史の「明治四十一年一月十四日大内、四釜両氏に對し、そ

れぞれ金五円の謝礼」したとの記述は、「宗歌」を含む三曲が四釜の作であるようにも見える¹⁷。しかし、同時期の報酬として一曲の謝礼に二十五円が支払われていた事例を踏まえると、その金額差から、ここで作曲されたのは小曲が一曲程度であったと見るのが妥当であろう。従って本稿では、「宗歌」の作曲者として四釜は適当ではないと考える。

「宗歌」作曲のもう一人の候補者は、山本銃三郎（一八六八―一九二四）¹⁹である。山本は陸軍戸山学校軍楽隊長を務め、草創期の軍楽隊発展に大きく寄与した人物である。また、意想曲「攻撃」などの作曲者としても知られ、陸軍軍楽の先駆者として活躍した。この山本への依頼の経緯については、第一中学校から宗務院教学部への上申に残されている。

宗歌の曲譜作成に付く上申 第一中学校

右は今回、曹洞宗大学と交渉し、陸軍楽長山本銃三郎氏に依頼し、明治四〇年十二月二十六日付号外にて御達す宗歌に付すべき曲譜作成し、学林記念日・入学式・卒業式その他、宗門の式日ならびに国祭日等の式礼の場合に一般生徒をして斉唱せしめたく、別紙にて曲譜を提出候条。

御差支無く之を候はば、本林および曹洞宗大学と連合し印刷仕るべく候に付き、一般宗門学林の式日用として御認定相成たく、この段におよび上申候なり。

明治四十二年二月十八日 林長・教頭・学監

*調点、訓読は筆者

ここでは「宗歌」の作曲にあたり曹洞宗大学と交渉が行われ、当時、戸山学校で軍楽生徒隊教官を務めていた山本楽長に作曲が依頼されたことがわかる。第一中学林と山本との関係は不明だが、依頼するにあたり「曹洞宗大学と交渉」したこと、それから、複数の候補者から山本が選出された可能性もある。この作曲の目的は学林の記念日や典禮で「宗歌」を斉唱することであり、上申ではこれを宗門の学林全体に採用すべきとする提言が行われた。また、譜面は別紙に付され、上申と共に宗務院に提出されている。

この上申に対して、宗務院は「宗歌作曲謝礼金²¹下附²²（筆者註：第一中学林から山本への支払い）申請の件聞届り」と返答し、作曲の謝礼金を支払う旨を認めている。そして上申の提出から四ヶ月後、宗務院は「宗歌」の譜面を全学林に頒布し、これを宗門学校の式祭日で唱詠することを「六月二五日の号外」として通達するのである。

以上、雑駁ではあるが「宗歌」の作曲者について検討してきた。本稿の調査では、作曲者を明確に示す資料や根拠を発見するに至らなかった。しかし、世田谷学園の資料をはじめ、種々の記録を対照した結果、「宗歌」の作曲者は山本と

見た方が蓋然性は高い。宗務院は第一中学林からの上申を受け入れており、その後まもなく全国の学林へ譜面が頒布されている。譜面の制作や印刷期間を考えても、宗務院が山本作曲以外の譜面を用意できたとは考えにくく、第一中学林の上申の通り、山本作曲による「宗歌」の譜面を全学林へと頒布したと思われる。

六、おわりに

従来までに不明瞭であった「宗歌」の成立についてまとめてきた。本稿の調査で整理されたのは以下の八点である。①「宗歌」は曹洞宗大学が制作・制定した。②制作の機縁は当時の学生からの発願である。③歌詞は大内青巒が明治四〇年頃に制作した。④譜面の制作は曹洞宗大学と第一中学林の連合によって、明治四二年に行われた。⑤譜面の制作の目的は学林の儀礼・式典で斉唱されることである。⑥頒布された譜面は山本銃三郎による。⑦全国の学林で斉唱される楽曲として宗務院が認可した。⑧長妻完至は「宗歌」の作曲者ではなく、編曲者である。

本稿では成立についてのみ焦点をあてたが、「宗歌」にまつわる課題は他にも多くある。例えば「十二月二六日の号外」において「宗歌学生歌及校歌」が同時に発表されたにも関わらず、現在の宗門に残るのは「宗歌」のみである。なぜ

「宗歌」だけが現在までに引き継がれたかといった問題や、これが宗門儀礼へ流入した経緯については、紙面の都合上、別稿に譲りたい。

また、浄土宗や天台宗では、来馬琢道（曹洞宗僧侶、一八七七～一九六三）が刊行に関わった『仏教唱歌集』『各宗祖の歌』（仏教音楽会、一九〇六）が宗歌として用いられた。拙稿（二〇二三）で述べたように、来馬による音楽活動は当時の時勢を踏まえても特筆すべきものがある。曹洞宗総合研究センター宗学研究部門では、令和五年度の観音院（東京都武蔵野市）調査において来馬の蒐集した未整理の資料群に接しており、これらの分析によって明治から昭和にかけての仏教音楽活動の片鱗が明らかになる可能性がある。現在までに来馬の活動と宗門の「宗歌」の接点は判然としていないものの、当時の状況を鑑みると、なんらかの影響を受けている可能性は否定できない。今後は、こうした基礎資料の整理などを通じて、宗門の音楽活動のみならず、同時期の仏教音楽活動の解明に寄与したい。

註

- (1) 第八三回通常宗議会における第一予算委員会報告によれば、この年、「宗歌」の周知・徹底のためCD制作が進められ、音楽教化費が増額された。『曹洞宗報』通巻第七七六号、二

「曹洞宗宗歌」の成立について（山内）

〇〇〇、二九頁。

- (2) 『第九二回通常宗議会報告』『曹洞宗報』通巻第八二四号、一〇頁。

- (3) なお、『曹洞宗制』において「宗歌」そのものは位置付けられていない。「第八四回通常宗議会報告』『曹洞宗報』通巻第七八一号、二〇〇〇、七三頁。

- (4) 東京日日通信社編『現代音楽大観』日本名鑑協会、一九二七、六六頁。

- (5) 山内弾正「明治期における宗門音楽教化の動向について」『承陽大師御畧伝及御和讃』の刊行とその影響」『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、五九～六四頁。

- (6) 世田谷学園校史編纂委員会編『校史獅子児の伝統』世田谷学園中学校・世田谷学園高等学校、二〇〇一、一三五頁。

- (7) 「二月二六日の号外」『衆務院指令自明治三六年至四三年』世田谷学園校史編纂室蔵。

- (8) 『和融誌』明治四一年、一月号、九七～九八頁、OS11-12A、駒澤大学図書館蔵。

- (9) 「大内青巒先生追悼号」『護法』第三十二年第二号、一九一九、八六頁。

- (10) 山本林編『梅檀学園壹百年史』一九七四、一〇二頁。
- (11) 服部嬉山『教友会雑誌』第四号、一九〇六、四頁。

「曹洞宗宗歌」の成立について（山内）

- (12) 『梅檀学園壹百年史』一九七四、一〇二頁。
- (13) 曹洞宗宗務院「はしがき」『曹洞宗讃仏歌』一九二五、H109/39、駒澤大学図書館蔵。
- (14) 『梅檀学園壹百年史』一九七四、一〇三頁。
- (15) マット・ギラン「明治日本における『仏教音楽』概念の構築」『東洋音楽研究』第八七号、二〇二二、二九頁。
- (16) 『梅檀学園壹百年史』一九七四、一〇三頁。
- (17) 『梅檀学園壹百年史』一九七四、一〇三頁。
- (18) 「明治四二年一〇月九日滋賀県立商業学校からの礼状」『作曲委託関係書類自明治四十年十月～至大正四年十一月』、一九〇七、八頁、東京芸術大学音楽学部大学史料室蔵。
- (19) 生没年は以下を参照。『音楽世界』音楽世界社、一〇巻九号、十字屋楽器部、一九一五、一二頁。『朝日年鑑一九二六年版』朝日新聞社、一九二五、五六二頁。
- (20) 当時は軍楽生徒隊長。鶴沢尚信『陸軍戸山学校略史』一九六九、五四頁。
- (21) 『職員録』明治四一年（甲）、印刷局、一九〇八、二五八頁。
- (22) 「学第七号」『宗務院に対する申報書類自三七年至四三年』、明治四二年二月二五日、世田谷学園校史編纂室蔵。
- (23) 山内弾正「明治期における宗門音楽教化について―仏教音楽会と正則音楽講習所の関係を中心に―」『宗学研究紀要』第三六号、二〇二二、二九六～三〇一頁。

参考文献

- 山口常光『陸軍軍楽隊史…吹奏楽物語り改訂版』三青社、一九七三。
- 森田勝准「戦後日本の仏教音楽―仏教讃歌に関する『中外日報』の記持を中心に―」『教化研修』第三九号、一九九六、九九～一〇七頁。
- 森田勝准「伝道における音楽の役割」『教化研修』第四〇号、一九九七、一一五～一二二頁。
- 曹洞宗総合研究センター「梅花流詠讃歌研究プロジェクト研究報告」、二〇一五。
- 須田珠生『校歌の誕生』人文書院、二〇二〇。

『出家略作法』の諸本について

——他典籍の合採から見える一考察——

秦 慧 洲

一、問題の所在

『出家略作法』は、嘉禎三年（一二三七）四月一日、興聖寺時代の道元禪師（一二〇〇～一二五三）が撰述した得度儀軌であるが、真跡は散逸しており、写本が複数存在している。

例えば、大乘寺蔵『出家略作法』（一六〇二年写。以下、大乘寺本）は、大乘十四世虎室春策（？～一六一三）^①が永平寺の正本を書写したものとされ、現在主に用いられる。一方、現存最古の写本としては、瑩山紹瑾禪師（一二四〇～一二三五）が孤峰覚明（一二七一～一二三六）に与えた『得度授戒作法』（一二三四年写。以下、今津本）が存在する。両本の相違は大きく、構成も異なるため、葛西好雄氏は系統が異なるものと指摘する。

また、『出家略作法』の諸本を二に、面山瑞方（一二八三～一七六九）が『得度略作法』（一二七四四年成立。以下、面山本）を校訂するが、跋文では次のように述べている。

向在肥之禪定日、得諦庵禪師、天正年中所授麟雄首座本也。泊来此州、博求諸本而較焉、本州徳賞本、越之永建本、参之龍源本、

加之大乘本等也。以年代寢旧展転書写也。互有後先詳略。難適從而居于一焉。於茲終白之於現永平勅特賜大智慧光禪師、而謹請妙高堂眞之真本、較正得全。

〔曹洞宗全書〕「宗源下」、二二頁

『出家略作法』の諸本として、肥後の禪定寺本、本州（若狭）の徳賞寺本、越前の永建寺本、参州（三河）の龍源院本、加賀の大乘寺本の五本を比較し、さらに永平寺の真本を底本としたと記している。特に五本が「後先詳略」であったことから、内容が定まらなかった様子が窺える。大乘寺本を除く諸本は現在散逸している為、その内容は不明だが、少なくとも諸本には著しい差異が見られ、その原本内容も不明瞭とされている。

そこで本稿では、宗学研究部門による宗典資料調査等を経て確認できた諸本や関連資料を足掛かりに、『出家略作法』の伝播、特に他典籍の合採による影響について考察を図る。

二、諸本の系統と合採本について

まず先学の研究を踏まえた上で、諸本の系統を列挙する。

①大乘寺本系統（受戒・講戒の二部構成）

②今津本系統（単一の受戒儀軌。諸回向清規本・日本大藏經本）³

③合採本系統（楞嚴寺本・林泉寺本）⁵

本稿の主題は、大乘寺本や今津本を基部としながら戒法関連典籍の合採が認められる③合採本である。『曹洞宗文化財調査目録解題集』（以下、『文化財目録』）によれば、一六〇一七世紀に各地で伝承された『出家略作法』諸本には、他典籍の依用が確認される。つまり、面山本以前の諸本として合採本が存在し、面山本校訂において参照された可能性がある。

そこで合採本の用例として二本を紹介し、その特徴について述べたい。なお、両本とも翻刻紹介等は別稿に譲る。

（一）駒大本（山梨県龍華院旧蔵）

駒澤大学図書館には山梨県龍華院五世・角雲玄麟（?—一五七〇）による『出家略作法』（一五五八年写。以下、駒大本）が所蔵されている。その次第は次の通りである。

i 「出家略作法」前半（序文・剃髮）

ii 「受衣鉢加法」（授与順序は坐具・袈裟・鉢盂・七条・五条）

iii 「教授戒文」

iv 「血脈略行儀」

(1) 「仏祖正伝菩薩戒作法」（本道場への入場・宝号・灑水・三

帰戒・三聚淨戒）

(2) 「出家略作法」後半「菩薩聽受戒文」（大乘寺本系統）
(3) 「仏祖正伝菩薩戒作法」（血脈授与）

途中、『教授戒文』や『仏祖正伝菩薩戒作法』が合採されており、儀軌として一連の流れを持った内容となっている。これについて菅原研州氏は次のように述べる。

その意図を探れば、『出家略作法』も『出家授戒略作法』（今津本のこと）も、ともに「血脈授与」が無く、一方で『菩薩戒作法』にはあることと、また、戒師側の作法も『菩薩戒作法』が詳しいこともあって、必要な箇所を採録する形で両作法を合採したものである。⁸

※（一）内は筆者補足

『出家略作法』の不足を補う意図によって合採が行われ、受者・戒師両方の作法を包括的に示したと指摘している。

では具体的に各項目をみていく。まず ii 「受衣鉢加法」とは、坐具・袈裟（九条衣）・鉢盂・七条衣・五条衣授与における受者の致語集である。今津本では分散して記載されているものを、駒大本では列挙している。この「受衣鉢加法」は『文化財目録』でも多数確認され、『出家略作法』の関連資料として相承されたと推察される。⁹

iii 「教授戒文」は『教授戒文』とほぼ同文で、同本の読誦が示されている。しかし、駒大本では教授師の存在は確認できず、戒師による訓示に変更されている。このような少数人数による儀軌進行は他本にもみられ、特に小叢林においては

『出家略作法』の改変が必要だったと考えられる。¹⁰⁾

iv 「血脈略行儀」は『仏祖正伝菩薩戒作法』と『出家略作法』を合採した三部構成となっている。途中、七仏五十代の宝号が挿入されている点特徴的で、特に龍華院四世・大用宗存（?～一五七〇）までの明示から、書写した玄麟の手控えとして作成されたことが窺える。

また「菩薩聴受戒文」の存在によって同本が大乘寺本を基底としていることが分かる。ただし、授与する戒相は十六条戒のみで、五戒・沙弥十戒は削除されている。これは合採されている『仏祖正伝菩薩戒作法』に「参学至堂奥、然後乃請也」¹²⁾とあるように、駒大本が師資相承を想定した儀軌本であり、大乘寺本・今津本とは授与対象が異なると考えられる。

(二) 天寧寺本

次に紹介するのは、新出資料の京都府天寧寺所蔵『出家略作法』（京都府歴史資料館所蔵複写本。以下、天寧寺本）である。天正十三年（一五八五）に、神応寺（京都府八幡市）十一世長巖周養（?～一五九八）によって書写されている。

天寧寺本の次第は以下の通りである。

- i 「出家略作法」（大乘寺本系統。但し「菩薩戒序」は省略）
- ii 「授衣鉢加法」（授与順序は坐具・袈裟・鉢盂・七条・五条）
- iii 「剃頭受戒文」

大乘寺本を基底としながらiiとiiiが補記された構成となっている。iの法具授与・授戒に関する簡略表記を補う意図がみられ、駒大本に見られた儀軌としての連続性はない。

また、iでは十重禁戒授与前の「菩薩戒序」が省略されている。「菩薩戒序」は菩薩戒の意義に語られる部分だが、授戒作法として三聚浄戒・十重禁戒間の提示は蛇足気味であるが故に削除されたと考えられ、これは他本でも同様である。

ii 「授衣鉢加法」は駒大本とはほぼ同内容だが、七条・五条衣の致語を「菩薩大士等」¹³⁾と省略しており、後述するiii「剃頭受戒文」においても七条・五条の加法は示されていない。¹⁴⁾今津本にて七条・五条が末尾記載である点も踏まえれば、両衣は袈裟（九条）の代替であり、授与衣による差別化を図った可能性が窺える。

iii 「剃頭受戒文」では、沙弥となるための剃髪・懺悔・受戒等の儀軌を示している。同文は『禪苑清規』¹⁵⁾「沙弥受戒文」の依用であり、他本においても確認できる。ただし、天寧寺本の戒相は、『禪苑清規』で示された五戒・沙弥十戒だけでなく、三聚浄戒・十重禁戒も追記されている。これは『出家略作法』で示す戒相と整合性を取った改変であり、「尽形受」の五戒・沙弥十戒による出家位と「從今身至仏身」の三聚浄戒・十重禁戒による大覚位の二重構造となっている。但し、三聚浄戒・十重禁戒授与後も「剃頭沙弥」と示される

ことから、「剃頭受戒文」では沙弥として一貫している。

以上、駒大本における師資相承に比して、天寧寺本は初学者向けと推察される。なお、『出家略作法』序文は『禪苑清規』『沙弥受戒文』の一部を依用している。道元禪師が全文を採用しなかった理由は不明であるが、天寧寺本等の諸本において「剃頭受戒文」が合採された理由として、『出家略作法』が沙弥受戒儀軌として不足であったと考えられる。

三、「剃頭受戒文」依用に見える沙弥の受戒

『出家略作法』が、『仏祖正伝菩薩戒作法』や『教授戒文』と比して特徴的なのが、五戒・沙弥十戒が含まれている点である。しかし、沙弥戒を授与する意図は明らかにされておらず、後世、沙弥戒授与をめぐる議論が起きたことは先述した通りである。では『出家略作法』における沙弥とは何か。

道元禪師在世では沙弥の存在は明らかに確認できる。例えば、『正法眼蔵』『安居』巻では人事行礼の作法を示し、大衆と沙弥の立場が異なることを明記する。

つぎに首座・大衆、於住持人前、両展三礼。このとき小師・侍者・法眷・沙弥、在一辺立、未得与大衆雷同人事。

（『道元禪師全集』二、春秋社、一九九三年、二三〇頁）
さらに流布本『洞谷記』では道元禪師の垂誡として、大衆として認められる前の一時的な沙弥位を示唆している。

一夏若一冬、且接沙弥位、令給仕、後受具入衆。（中略）清淨心者、即令剃髮、接沙弥新戒位、或經一回二回。（中略）是永平和尚垂誡也。¹⁷⁾

そこで本節では、合採本『出家略作法』で散見される「剃頭受戒文」の関連資料として、令和六年三月の宗典資料調査にて閲覧した慈廣寺（愛知県豊橋市）所蔵の資料を二点取り上げ、沙弥の受戒について考察する。

（一）『受戒法』（目録番号 5971）

一点目は、永祿十三年（一五七〇）に永殊（生没年不詳）が書写し、後に慈廣寺十二世高山伝虎（？一七〇八）から十三世日泉虎舜（？一七〇八）に相承した資料である。同資料は廣瀬良文氏によって既に翻刻紹介されている。¹⁸⁾その内容は『禪苑清規』『沙弥受戒文』であり、天寧寺本と同様、三聚淨戒・十重禁戒が追記授与されている。

『受戒法』の特徴は対象者の明示である。例えば、沙弥十戒・三聚淨戒の間には「又、是ヨリシテハ在家受戒也」¹⁹⁾とあり、在家者を対象としている。また『禪苑清規』『沙弥受戒文』では沙弥十戒の対象者を応法沙弥と限定するが、『受戒法』は具体的な年齢として十六〜十九歳と規定する。

教云、三沙弥者、從七歲至十五歲曰驅鳥沙弥、從十六歲至十九歲云応法沙弥、至第二十歲云名字沙弥（云云）²⁰⁾

しかし、同区分は『摩訶僧祇律』（大正藏三・四六一中）の十四〜十九歳、パーリ律や『十誦律』の十五歳以上の沙弥規定と異なる。つまり、『受戒法』は律典を典拠としていない。

一方、この十六〜十九歳の応法沙弥規定は『下学集』において確認できる。同書は文安元年（一四四四）成立の国語辞典であるが、三沙弥について次のように定義する。

三沙弥（驅鳥沙弥自十歳至十五。応法沙弥自十六至十九。名字沙弥二十歳也）⁽²³⁾

『下学集』の典拠は不明であるが、京都の五山僧による先述で、同書が漢詩・聯句作成の参考書であったことから、室町期の京都五山においては一般的な解釈であったと思われる⁽²⁴⁾。

ではなぜ十六歳以上を沙弥としたか。ここで想起されるのが、童行の存在である。童行は童子・行者の略称であり、『釈氏要覽』ではそれぞれ次のように定義している。

釈名曰、兒年十五日童、童独也。自七歳止十五、皆称童子。（中略）凡十六歳已上、応呼行者。謂男生八歳毀齒。十六陽氣全。

（大正藏五四・二六六下）

七〜十五歳を童子、十六歳以上は行者と区別しており、行者としての適齢期を十六歳以上と定めている。これは『受戒法』冒頭の「行者初請得度牒⁽²⁵⁾」という趣旨とも整合性がとれる内容であり、沙弥適齢期としては十六歳以上の行者が基準であり、童子は認められなかったと考えられる。

このように『受戒法』における対象者の明示からは、慈廣寺にて在家・沙弥受戒が行われていた可能性が示唆される。

（二）『沙弥戒伝授座ノ式三枚』（目録番号不明。次頁翻刻）

二点目は沙弥戒授与に関する切紙三通である。三通とも「符撃叟《花押》附与高山」と記し、松源院十一世符撃伝虎（?〜一七〇四）から高山伝虎へと付与された相承物である⁽²⁶⁾。

三通それぞれには「八日之暁沙弥伝授之夜」「十一日之暁御大事伝授之夜」「十四日之暁達磨伝授之夜」と題がつき、「難行・苦行・成道」といった釈尊の生涯になぞらえた段階的な儀軌となっている。諸仏の名や配役等も記されていることから、八〜十四日の数日をかけて行われた沙弥受戒儀軌に関する相伝切紙と推測される。しかし、同資料と相似した儀軌は管見の限りでは他では見当たらず、現時点では具体的な儀軌内容についても読み取ることが困難である。

同資料も高山伝虎へ伝承されており、『受戒法』と共に相承された可能性もあることから、沙弥受戒儀軌に関する切紙の需要があったことがみてとれる。

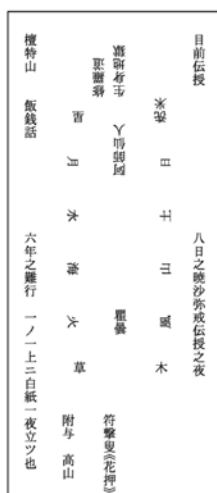
四、小結

以上、『出家略作法』の諸本、沙弥受戒に関する関連資料を考察する中で、合採した典籍によって『出家略作法』の運

『出家略作法』の諸本について（秦）

一〇四

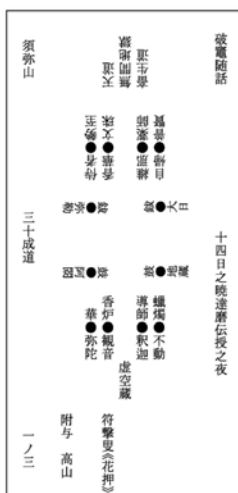
(1) 八日の晩沙弥伝授之夜（裏書右下「沙弥成伝授座ノ式三枚」）



(2) 十一日の晩御大事伝授之夜（裏書ナシ）



(3) 十四日の晩達磨伝授之夜（裏書右上「御大事伝授終儀法誦後位也」）



用が変化した可能性が確認できた。ではなぜ他典籍の合採が必要だったか。以下ではその要因について考えたい。

一点目が『出家略作法』という書名から示唆されるように、簡略な内容であること、つまり儀軌本としては不足が多かったが故に、他典籍の混入が起きた可能性がある。

二点目が『出家略作法』に『仏祖正伝菩薩戒作法』や『教授戒文』といった秘本も併せて師資相伝された点である。戒法の伝承にて典籍をまとめる必要があったと考えられる。

三点目が各寺院における『出家略作法』の対象者が異なっていた点である。駒大本では師資相承に相当する内容であった一方、天寧寺本や『受戒法』では、初学者への沙弥受戒を想定した意図が見られた。

各寺院それぞれの需要によって独自の合採本、あるいは関連資料が作成されたことで、結果的に諸本増加に繋がったと推察される。今後も『出家略作法』の編纂過程を探る上で、継続的な諸本の調査・整理が課題となっている。

最後に、本研究の資料紹介・引用をご許可いただいた関係者、本調査にてご協力賜った全ての方々に御礼申し上げます。

註

(1) 『大乘聯芳志』の没年は文禄二年（一五九三）とあるが、『浄住寺祠堂日牌簿』には慶長一八年（一六一三）とあり、『出

『家略作法』の書写年を鑑みて後者を採用した(館残翁ら『加賀大乘寺史増補版』北国新聞社、一九七一年、一七二頁)。

(2) 葛西好雄『得度授戒作法』について『道元禪師研究論集』

大本山永平寺、二〇〇七年、七〇二頁。

(3) 大正蔵八一・六七六下〜六七八上。

(4) 『日本大蔵經』一三、日本大蔵經編纂会、一九一六年、四八七〜四九〇頁。

(5) 渡部賢宗氏が新潟県楞嚴寺所蔵『出家略作法』(一五六三三年写)における『禪苑清規』の依用を指摘している(渡部賢宗『楞嚴寺所蔵の出家略作法について』『宗学研究』二八号、一九八六年、一一八〜一二三頁)。なお、同本として山形県林泉寺所蔵『出家略作法』も存在する。両本ともに楞嚴寺三世・林泉寺七世である天室光育(一四七〇〜一五六三)による(『文化財目録』「北海道・東北地区」二六八頁)。

(6) 『文化財目録』にて確認できた合採本の例として、宮崎県大安寺蔵『出家略作法文』(一五三四年写、『文化財目録』「九州地区」二六二頁)、埼玉県止龍寺蔵『出家略作法』(一五八七年前写、『文化財目録』「関東地区」二七六頁)などが挙げられる。

(7) 拙稿『『出家略作法』諸本の研究(一・二)』(『宗学研究紀要』三八号、二〇二五年)参照。

(8) 菅原研州『洞門授戒会作法成立の一考察』『禪研究所紀要』第『出家略作法』の諸本について(秦)

四八号、二〇一九年、五五頁。

(9) 『文化財目録』にて確認できた「授衣鉢加法」の一例として、群馬県舒林寺蔵(受衣鉢加法、血脈略行儀)(一五三〇年写、『文化財目録』「関東地区」五〇四頁)などが挙げられる。なお、面山本では「授坐具衣鉢法」と称する(曹洞宗全書「宗源下」一五頁)。

(10) 例えば、日本大蔵經本の末尾には「此外、雖作法多、小庵小衆執行記之。至大利稠人広度衆之時、詳于清規矣」(日本大蔵經「一三、四九〇頁」とあり、同記述は筆者所蔵『出家略作法』(貝葉書院版、大正年間刊行)を始め、諸本にも確認されることから、変化が一般的だったと思われる。

(11) 『文化財目録』では「血脈略行儀」と類する資料が確認できる。群馬県舒林寺蔵(受衣鉢加法・血脈略行儀)、岐阜県大隆寺蔵『血脈授与略式』(十八世紀写、『文化財目録』「東海地区Ⅱ」八一五頁)。

(12) 『道元禪師全集』六、春秋社、一九八九年、一七〇頁。

(13) 「坐具 菩薩大士一心念我比丘(某甲) 此尼師檀応量作今受持常護衣故。

袈裟 菩薩大士一心念我比丘(某甲) 此僧伽梨九條衣受三長一短割截衣持。

鉢盂 菩薩大士一心念我比丘(某甲) 此鉢多羅應量器今受持常用故。

『出家略作法』の諸本について（秦）

七條 菩薩大士等（如先）此鬱多羅七條衣受両長一短割截衣持。

五條 菩薩大士等（同前）此安陀五條衣受一長一短割截衣持」（拙稿（二）参照。下線部筆者）

（14）「（先坐具加法云）菩薩大士一心念我比丘（某甲等三説三拜了）次袈裟加法（三説了後誦偈三返）（中略）又鉢盂加法（三説、）」（拙稿（二）参照。下線部筆者）

（15）『訳注禪苑清規』、曹洞宗事務庁、一九七二年、二九七～三一九頁。『文化財目録』にて確認できた「剃頭受戒文」は以下の通り。宮崎県大安寺蔵『出家略作法文』、埼玉県正龍寺蔵『出家略作法』など。

（16）面山本でも同様の問題意識があり、『得度或問』に「得度の作法の大概は、禪苑清規を用ひらるけれども、禪苑清規は声聞の二百五十戒を受ける前方に受る沙弥戒ゆへに、菩薩の沙弥戒にはあらず。永祖の作法は、沙弥戒の次に菩薩戒を受けるゆへに、得度剃髪之初より菩薩僧の式なり」（『曹洞宗全書』「禪戒」一九三頁）と、『禪苑清規』における声聞沙弥を不採用の理由として挙げ、反映させなかった。

（17）『諸本対校 瑩山禪師「洞谷記」、春秋社、二〇一五年、九〇頁。

（18）廣瀬良文「三河国慈廣寺所蔵史資料にみる曹洞宗の儀礼と社会」「近世三河と地域社会」、岩田書院、二〇二三年、二八六

～二八八頁。

（19）廣瀬良文、前掲論文、三二三頁。

（20）『訳注禪苑清規』三二二頁。

（21）廣瀬良文、前掲論文、三二二頁。

（22）平川彰『平川彰著作集二 原始仏教の教団組織Ⅱ』春秋社、二〇〇〇年、一六六頁。

（23）『元和本 下学集』岩波文庫、一九四四年、一一二頁。

（24）京都府東福寺の雲泉太極（一四二一～？）による『碧山日録』では「叢林之童為喝食之列者、凡以四五歳、至十六七不剃髪、而成長際、多遊戲奔走、諸過惡之行為之不一也」（『大日本古記録 碧山日録上』、岩波書店、二〇一三年、二一九頁）と記録されており、当時の東福寺には四、五歳から十六、十七歳の未剃髪の童子が喝食として多く所属していた。

（25）廣瀬良文、前掲論文、三〇七頁。

（26）廣瀬良文氏によれば、高山伝虎は元禄三～四年に符撃伝虎を訪れ、切紙・三物を授受した記録がある（廣瀬良文「近世前期禅僧と秘書授受・三州八名郡中宇利村慈廣寺高山伝虎の事例を中心に」『駒澤史学』六八、二〇〇七年、八一頁）。本資料もその際に伝授された一部と考えられる。

『禪門拈頌集』考

——丹霞子淳の頌古に焦点をあてて——

小早川 浩 大

一、はじめに

『禪門拈頌集』三〇卷（以下、『拈頌集』）は高麗僧の無衣子慧誡（一二七八―一二三四）撰による多数の公案や著語が収録された文献であり、伝存しない資料の記述も確認できることから資料的価値の重要性が指摘される。^① 同書について、国内では京都府建仁寺両足院所蔵本と山口県瑠璃光寺所蔵本（以下、瑠璃光寺本）、福井県永平寺所蔵本が知られるが、このうち瑠璃光寺本については宗学研究部門において資料調査を実施している。^②

『拈頌集』には曹洞宗各師の語も多数収録されており、特に大洪報恩（二〇五八―一一一）に関する語についてその重要性を指摘したが、その法甥にあたる丹霞子淳（二〇六四―一一九）の頌古（以下、丹霞頌古）についても多数収録している。その丹霞下からは宏智正覚（二〇九一―一一五七）が輩出され多数の頌古を作成することからその影響が考えられる。

さらに、『拈頌集』収録の丹霞頌古は後に『報恩録』や抄物

にその引用が確認されていることから日本曹洞宗へも影響を与えている。^④ そこで、本稿では『拈頌集』に収録される丹霞頌古に焦点をあてて考察を加えるものである。

二、丹霞頌古の所収文献について

丹霞子淳には『丹霞子淳語録』（以下、『語録』）が伝わる。^⑤ これは上下二卷からなるが、上巻の『随州大洪山淳禪師語録』には宝永七年（一七一〇）の万山祖縁による序が付され「大洪山上堂法語」、「真贊」、「偈頌」が収められている。末尾に付される蔵山良機（？―一二二九）の跋によれば太容梵清（一二七八―一四三九頃）の謄写本を得たことにより刊行されたものという。そして下巻には卍山道白（二六三六―一七一五）の編集とされる『増輯丹霞淳禪師語録』に「上堂」、「挙古」、「頌古」一〇一則が収録される。

また、丹霞頌古に対して林泉從倫（生没年不詳）の評唱が付された『林泉老人評唱丹霞淳禪師頌古虚堂集』（二二九五序、以下、『虚堂集』）がある。これは『林泉老人評唱投子青和尚頌

古空谷集』、『万松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄』、『仏果圓悟禪師碧巖錄』とともに『四家評唱錄』（二六〇七）として収録されるものである。

このように丹霞頌古については『語録』下巻所収の頌古並びに『虚堂集』が基本資料となるが、『語録』下巻に収録された丹霞頌古については『禪宗頌古聯珠通集』（以下、『通集』）からの抜粋を『虚堂集』によって補訂したとの指摘もあるが、典拠を見い出せないものも含むという。

そこで、さらなる古型を示すものとして元版『四家録』（二三四二）所収の『丹霞淳禪師頌古』（以下、『丹霞頌古』）が椎名宏雄によって翻刻紹介され、嘉定一七年（一二三四）までの成立と推定されるとともに『虚堂集』並びに『丹霞淳禪師頌古百則』（江戸期写本、駒大図書館蔵）との校訂がなされている。

本稿ではこの資料に基づき『拈頌集』所収の丹霞頌古について確認する。

三、『禪門拈頌集』と『丹霞頌古』との関係について

『拈頌集』は全三〇巻からなるが、このなかで「丹霞淳頌」と表記されているものを九二首確認することができる。そこで、これらの収録状況について収録巻数及び『高麗蔵大藏經』四六巻（以下、高麗蔵本）の該当箇所を示した。また、『丹霞頌古』をとりあげて対応する則数を示すとともに、文

字の異同について確認した。

『拈頌集』は灯史のように祖師順および年代順で編集されている。そのため、丹霞頌古が収録されない巻数があるのはその巻に収録される祖師の本則に対する頌を丹霞が付していないことを意味するものである。このように『拈頌集』の丹霞頌古は『丹霞頌古』と概ね対応している。しかし、巻一・一首（二七七上）のみは『丹霞頌古』には収録されていない。そこで、この頌について『語録』をみると、巻下「頌古」ではなく巻上に「偈頌」（続蔵二・二九、二四七右）として収録されている。このことから『丹霞頌古』にみえる一〇〇則のうち以下の九則（五六、五九、六五、七八、八三、八四、九五、九九、一〇〇）については『拈頌集』に未収録となっている。

また、文字の異同については複数確認できるが、本則の異同については確認されない。

四、『禪門拈頌集』所収の丹霞頌古について

『拈頌集』では一四六三則において頌古や拈古、上堂などが収録されている。これらのうち頌古について例をあげると、たとえば「外道問仏」（二〇下―一二下）として知られる問答については以下の二名による頌が付されている。

雪竇重頌（九八〇―一〇五二）、大洪報恩（二頌）、天衣義懷（九

九三一・一〇六四）、資寿院捷、法真守一、昆山元、保寧仁勇、雪竇法寧、仏迹琪、崇勝瑞珙、圓悟克勤（一〇六三・一一三五）、仏鑑慧勤（一〇五九・一一一七）、仏眼清遠（一〇六七・一一二〇）、長靈守卓（一〇六六・一二二四）、育王介謙（一〇八〇・一一四八）、大慧宗杲（一〇八九・一一六三）、竹庵士珪（？・一一四六）、本然居士、悅齋居士。

また、「世尊指地」（二上・三上）についても以下の一五名による頌が付されている。

大洪報恩、海印超信、淨嚴守遂（一〇七二・一一四七）、保寧仁勇、雪溪益、慈受懷深（一〇七七・一一三三）、圓悟克勤、長靈守卓、大慧宗杲、竹庵士珪、白雲晦、石窓法恭（一一〇二・一一八一）、松源崇嶽（一二三二・一二〇二）、無尽居士（一〇四四・一一二二）、悅齋居士。

世尊をはじめ六祖慧能などの本則については多数の師が取り上げて頌を付しているため、『拈頌集』ではそれらを収集し併記しているのである。

さて、丹霞頌古については前にみたように九二首が収録されているが、そのなかでたとえば洞山の示衆（二八二下・二八三上）に対する頌古については以下のように取り上げられている。

洞山示衆云、兄弟秋初夏末東去西去、直須向万里無寸草処去始得。又云、只如万里無寸草処作生去。後有拳似石霜霜云、出門便

是草。師問乃云、大唐国裏能有幾人。〈大陽延云、直道不出門、亦是草漫漫〉

・ 蔣山泉頌、出門便是大忙然、万里無来未得円。欲識家郷歸去路、暮雲輕鎖綠絲絛。

・ 丹霞淳頌、**歸家豈坐碧雲牀、出戸不行青草地。南北東西本自由、渠無背面那迴避。**

・ 石門易頌、万里風煙草木疏、目前無法可相於。白雲深処生涯路、猶被漁翁冷笑渠。

・ 天童覺頌、草漫漫、門裏門外君自看。荆棘林中下脚易。夜明簾外軋身難。看看幾何般。且隨老木同寒瘡。將逐春風入燒瘢。

・ 圓悟勤頌、新豐路坦然、豈事正偏円。万里無寸草、何人可向前。機不轉隨塵縁、透得脫犯風煙、瀏陽端的破中辺、出門已是草芊綿、投機儻善語來脈、兩岸俱玄一不全。復云、看脚下。

・ 仏眼遠頌、出門便是草、閑殺龍門老。北去礼文殊、南来登五老。鬢髮已蒼浪、言帰恨不早、独立秋風前、相思望江島。好好不用更尋討。

・ 雲門杲頌、万里無寸草、但請恁麼去、出門便是草、各自有公據、有公據何拘束、清風月下守株。人涼兔漸、遙春草緑。

・ 蔣山法泉、石門元易（一〇五三・一一三七）、宏智正覺、圓悟

克勤、仏眼清遠とともに取り上げられているが、丹霞の場

合、このように複数の頌と併記されるものばかりではない。『拈頌集』に収録される丹霞の九二首のうち、他の頌とと

にも併記されるのは一七首である。それ以外の七五首については丹霞の頌のみが掲載されている。このうち一三首については『通集』に確認できるが、残りの六二首については『拈頌集』のみの収録となる^⑫。このように丹霞の頌が併記されることが少ないのは、丹霞が選択した本則に他の師が頌を付していないことが要因といえる。

また、『丹霞頌古』以外から収録された卷一一の一首（二七七上）について『語録』卷上「偈頌」をみると以下のように取り上げられている。

「趙州婆子勘破話」木人嶺上歌。石女溪辺舞。明月共同途。無私照今古。

この偈頌の題名にあるように、「台山婆子」として知られる問答について丹霞が頌を付したものであるが、この頌が以下の三七名による四〇首とともに併記されている。

投子義青（二〇三二―一〇八三）、浮山法遠（九九一―一〇六七）、薦福逸、淨嚴守遂、天章楚、南明泉、石霜楚円（九八六―一〇三九）、黄龍慧南（一〇〇二―一〇六九）、雲峯文悦（九九七―一〇六二）、景福順（？―一〇九四）、海印超信（二頌）、蔣山贊元、仏陀德遜、東林常総（二〇二五―一〇九一）、真淨克文（二〇二五―一〇二二、二頌）、法真守一、大鴻慕哲（？―一〇九五）、保寧仁勇、崑山元、長蘆宗頤、仰山行偉（二〇一九―一〇八二）、宏智正覺、仏迹琪、雪溪益、崇勝琪、慈受懷深、翠巖宗、長靈守

卓、仏眼清遠（二頌）、圓悟克勤、大慧宗杲、竹庵士珪、牧庵法忠（二〇八四―一一四九）、育王介謙、心聞曇貴、介庵明、密庵咸傑。

『拈頌集』では選者である慧誡が関心のある本則を選定し、その本則に対する頌古や拈古などを収録しているという^⑬。「台山婆子」については慧誡の関心とともに多数の頌が付されていることから『拈頌集』に収録されることになったわけだが、それに伴い丹霞については『丹霞頌古』に含まれない頌を採用している。また、『通集』にも未収録であることから慧誡が『丹霞頌古』以外から収録していることがわかる。

なお、『語録』卷下「頌古」は一〇一則を収録していることについて、『丹霞頌古』に未収録の頌古に以下のものがある。これは『通集』卷三〇「祖師機縁」（統蔵二二二〇、一八七上）に収録されているが『拈頌集』には収録されていない。

疎山冬至夜有僧上堂問。如何是冬來意。師曰京中出大黃。京師出大黃。熟處最難忘。道吾常作舞。元是謝三郎。

（統蔵二二二九、一五三左下）

そのようななかで、前に『丹霞頌古』のうち九則が未収録であったことをみたが、これらについて『虚堂集』の本則名で列挙すると以下のとおりである。

第五六則「北院牛頭」、第五九則「潭泉相伝」、第六五則「谷山祖意」、第七八則「白眉暎熱」、第八三則「広徳言語」、第八四則「広

徳久負」、第九五則「投子拈香」、第九八則「天寧上堂」、第九九則「保壽上堂」、第一〇〇則「三界唯心」。

第七八則「白眉嚙熱」については『通集』に「増収」として枯禪自鏡、天目文礼（一一六七―一二五〇）、少室睦の頌とともに収録されている。しかし、丹霞にとって法叔にあたる大洪報恩を主題とした第九九則や第一〇〇則を含む八首については丹霞以外の頌を確認できない。丹霞以外の頌を確認できないという点は前にみた六二首と同じ条件であるが、『拈頌集』ではこの九首について未収録となっている。

五、小結

『拈頌集』では、本則に関連する頌が併記されていることから各頌を一覧できるとともに内容の比較が可能となる。このような利点が後世において手控的文獻とされた理由の一つといえる。丹霞頌古についても『拈頌集』には多数収録されることから出典資料として活用されているが、九二則のみの収録で全ての頌古が収録されている訳ではない。また、今回の検討で『拈頌集』と『丹霞頌古』を対照した結果、『拈頌集』に収録される九二首のうち『丹霞頌古』の九首が未収録であった。このうちの一首が『丹霞頌古』に未収録であるが、これは『語録』巻上では「偈頌」に収録されるものであった。このことから丹霞の頌古を検討するには『丹霞頌

古』が第一資料になるものである。

なお、『拈頌集』は本則に関連する頌を併記するという編集体系をとるが、丹霞の頌が併記されるのは一七首のみであり、丹霞の頌だけが付される本則が七五首みられる。これは丹霞頌古の独自性を示すものと捉えられるため、この点に着目して『拈頌集』に未収録の頌と併せて検討することで、丹霞による本則の選定基準を知ることができると考える。

また、『拈頌集』と『丹霞頌古』との間に文字の異同を確認したが、これにより『拈頌集』の引用確認にあたつての判断基準になるものと考ええる。ただし、今回とりあげた丹霞頌古について瑠璃光寺本の該当箇所をみると、高麗蔵本との間にも文字の異同が若干みられたことから、高麗蔵本と瑠璃光寺本との校訂も必要となる。これらについては今後の課題としたい。

〔註〕

- ① 椎名（一九九九）の解題において同書の成立や構成について概要を述べたのち、椎名（二〇〇二）において、同書の資料的価値の重要性について指摘している。また、寺（二〇二一）では、同書の成立・構成等に関する全般的な考察がある。

- ② 瑠璃光寺所蔵本については、宗学研究部門において令和四年

度に実施した宗典資料調査において確認し、解題を付している。『宗学研究紀要』三七号、二〇七―二〇八頁を参照のこと。

- (3) 令和六年九月に駒澤大学で開催された第七十五回日本印度学仏教学会において「北宋代の曹洞宗と頌古」と題して発表した。

- (4) 飯塚（二〇〇七）は福井県永平寺所蔵本に対する解題において、『禪門拈頌集』の抄物文献への影響を指摘している。そして、中野（二〇一七）では共同研究「登山撰・峨山編と伝える『報恩録』考究」において『報恩録』への引用確認を通して、『禪門拈頌集』の依用について指摘している。

- (5) 椎名（二〇〇五）に上下二巻で構成される丹霞子淳の語録に關する詳細な考察がみられる。

- (6) 遠島（二〇〇六）では『虚堂集』に対する訓注がなされている。

- (7) 椎名（一九七九）参照。

- (8) 椎名（二〇〇五）四八七―四八八頁では、石井修道氏の指摘に対し、上堂の語句九点のうち、『嘉泰普灯録』卷六の丹霞子淳条において六点、真歇清了条及び宏智正觉条に各一点を確認できるが、一則のみは確認できないことを指摘している。

- (9) 椎名（一九七九）。

- (10) 資料一参照。

- (11) 資料一の1, 3, 4, 5, 9, 12, 13, 18, 19, 23, 29, 30, 31, 33, 36, 72の二七首。

- (12) 資料一の6, 7, 8, 14, 16, 27, 28, 34, 35, 42, 61, 67, 79の二三首。

- (13) 同（二〇二一）参照。

〔資料一〕『禪門拈頌集』所収丹霞子淳頌一覽

※収録卷数、高麗藏掲載箇所、元版頌古番号、文字の異同

（高麗藏↓元版頌古）。

- 一五、六九上、一、栖↓棲、二五、八一上、二、鎖↓鑊、三九、一四一下、三、四九、一四八下、六、使↓肯、家↓筋、五一、一七七上、六二三、二二〇上、九、得↓出、尊↓貴、七一三、二二一上、一〇、八一三、二二二下、七、挂↓掛、迹↓跡、九一三、二二三上、四、一〇四、二二四上、六、一一四、二二〇上、一五、鏘↓槍、一二四、二二三上、一六、一三七、二八二下、一七、牀↓床、背面↓向背、一四一七、二八五上、八、苦↓苦、一五七、二八六上、一八、途↓塗、聽↓信、瞞野↓顛預、一六一七、二八六下、二〇、坑↓坑、一七一七、二八八下、一九、一八一八、二九二上、一四、一九一八、二九二下、一一、灑↓洒、朝↓潮、二〇一八、二九四上、一二、窓↓軒、二一八、二九四上、一三、況↓自、二二二、三四二上、四八、末↓未、二三二、三四四下、四

七、24二一、三四五上、四六、25二一、三四五下、五二、26二一、三四六上、四五、烘↓紅、27二一、三四七下、四四、28二一、三四九上、四三、29二一、三五二上、五〇、洲↓沙、30二一、三五三下、四九、徹↓澈、31二一、三五四上、五一、斜橫↓標斜、32二一、三五六上、五四、盲↓盲、瘡瘻↓音嚙、33二一、三五七上、五三、摠↓惣、34二一、三六一下、五五、35二一、三六三上、三九、小↓少・焰↓燄・臘↓臘、36二一、三六三下、三八、尽↓会、37二一、三六四上、三七、38二一、三六四下、三六、大↓貴、39二一、三六五下、四二、40二一、三六六上、四〇、漫漫↓曼曼、41二一、三六六上、四一、筆↓手、志↓誌、42二一、三六七下、二三、43二一、三六八上、二七、44二一、三六八下、二八、45二一、三六八下、二五、46二一、三六八下、二二、煙↓烟、47二一、三六八下、一一、48二一、三六九上、二六、嘯↓笑、49二一、三六九上、二四、殊常↓尋常、常↓姪、50二一、三六九下、二九、黄↓党、51二一、三七〇上、三〇、頂↓須、52二一、三七〇上、三三、深淺↓淺深、是↓事、入↓八、53二一、三七〇上、三五、看↓見、54二一、三七〇下、三二、虚↓靈、55二一、三七〇下、三一、叢↓叢、坦↓坦、56二一、三七〇下、三四、摠↓惣、57二六、四二四上、七五、中↓終、58二六、四二五上、七六、鎗↓槍、59二六、四二六上、七四、60二六、四二六上、七七、暗↓夜、61二六、四三〇下、六〇、忘↓亡、62二六、四三〇下、六一、63二六、四三〇下、六二、64二六、四三〇

下／六七、65二六、四三〇下、七〇、66二六、四三一上、七一、不↓十、然↓照、67二六、四三一上、六八、峽岨↓突兀、68二六、四三二上、六九、孤舟↓虚舟、69二六、四三三上、六四、苦↓苦、70二六、四三三下、八二、摠↓惣、71二六、四三三上、六三、72二六、四三三上、七三、73二六、四三三下、七二、岡↓岡、74二六、四三三上、八〇、鍾↓鐘、夫↓天、75二六、四三三上、七九、免↓兔、寵↓暗、76二六、四三三下、六六、帝↓董、船↓舡、77二六、四三七下、五八、皺↓皺、78二六、四三八上、五七、79二七、四四〇下、八一、80二七、四四〇下、八六、叢↓藂、戴↓帶、81二七、四四〇下、八七、82二八、四五八下、八九、親↓形、83二八、四五八下、九〇、84二八、四五九上、八八、火↓大、睹↓觀、85二八、四六〇下、八五、86二八、四七一上、九一、挂↓掛、小↓少、87二八、四七二下、九二、示↓下、88二九、四八五上、九三、89二九、四八五上、九四、円偏↓正偏、90二九、四九〇上、九九、91二九、四九〇上、九六、応↓無、92二九、四九〇上、九七。

《参考文献》

椎名宏雄『元版『四家録』とその資料』『駒澤大学仏教学部論集』一〇、一九七九
石井修道『宋代禪宗史の研究』大東出版社、一九八八
椎名宏雄『禪学典籍叢刊』第七卷、臨川書店、一九九九

『禪門拈頌集』考（小早川）

椎名宏雄「『禪門拈頌集』の資料価値」『印仏研』五一卷一号、二

〇〇一

椎名宏雄「丹霞子淳禪師語録」の文献史的考察」東隆眞博士古希

記念論集『禪の真理と実践』、春秋社、二〇〇五

遠島満宗 訓注『虚堂集』山喜房佛書林、二〇〇六

飯塚大展「『禪門拈頌集』解説」大本山永平寺史料全書編纂室永平

寺史料全書編纂委員会編著『永平寺史料全書』禪籍編第四

卷、大本山永平寺、二〇〇七

中野孝海「（二）依用人物・典籍の検討」、共同研究「瑩山撰・峨

山編と伝える『報恩録』考究」所収、曹洞宗総合研究セン

ター學術大会紀要一八、二〇一七

하영근「無衣者慧謙『禪門拈頌集』研究」東国大学一般大学院博

士論文、二〇二一

宗学研究部門「《共同研究》宗学研究部門宗典資料調査報告―令和

四・五年度 附「熊本県大慈寺所蔵典籍・文献仮目録」

一、『宗学研究紀要』三七、二〇二四

「有時卷」解釈の一視点

志 部 憲 一

はじめに

二年前の学術大会（令和四年）で、「曹洞宗における宗義解釈の一視点」と題して、「現象と本質」という視点、簡単に言えば目に見える世界と目に見えない世界の組み合わせを用いた曹洞宗の考え方、視点を検討した。

たとえば江戸期の宗学者、天桂伝尊（一六四八―一七三五）は、

一切諸法（現象）唯心（本質）所現。

天桂著『風調記』（巻上、二二）

という言葉を随所で用いている。この言葉の前半の「一切諸法」とは、様々な差別世界であり、現象を指し、後半の「唯心」とは、物事の根源、つまり本質を意味する言葉といえる。

この天桂が随所で用いた「一切諸法 唯心所現」とは、一切諸法である様々な現象が唯心としての本質から「出現した・現われた」という意味となるであろう。また前回も触

れたが、近代の眼蔵家として活躍した西有穆山（一八二二―一九二〇）の『正法眼蔵啓迪』や、西有の影響を受けた岸沢惟安（一八六五―一九五五）の『正法眼蔵全講』にも、「現象」と「本質」との組み合わせで解釈した例が数多く確認された。その為、『正法眼蔵』参究者と知られる江戸期の天桂、それに近代以降に活躍した西有、及び岸澤、以上の三者の「現象」と「本質」を用いた宗義解釈を中心に検討した。

今回は『正法眼蔵』の「有時卷」を中心に時間の問題を検討したい。特に西有著「有時卷・啓迪」に、

万法（現象）はみな時（本質）の現成なることを示されるのが開山の思召である。

西有穆山著（講義）「有時卷・啓迪」（上巻、四四八頁）（以下、原文は書き下した。また（ ）内記述等は筆者）

とある。この西有の「万法（現象）はみな時（本質）の現成なることを示されるのが開山の思召である」とする主張も、前回触れた天桂の「一切諸法 唯心所現」の主張と「現象と本質」という視点では、思想構造的に非常に似ている。ま

ず前回発表の「本質と現象」に関する資料を簡単に振り返ってみよう。

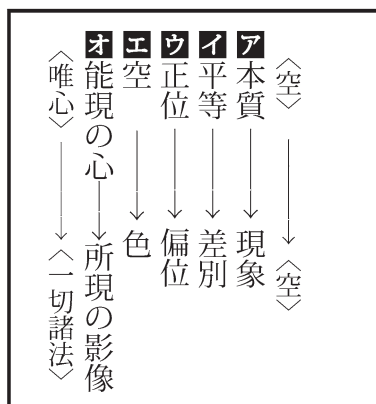
(一) 一切諸法 唯心所現

「一切諸法 唯心所現」を別な言葉で表現すれば、資料①図の「アイウエオ」のそれぞれの関係になると思う。それは「本質と現象」、「平等と差別」、「正位と偏位」、「空と色」、「能現の心と所現の影像」等の関係であり、これは世の中を、目に見えない本質の世界と、目に見える現象の世界の二つに分けて説明した言葉である。たとえば、**ア**の本質と現象の関係で言えば、「諸法（あらゆる現象）」は、「唯心（本質）」から現わ

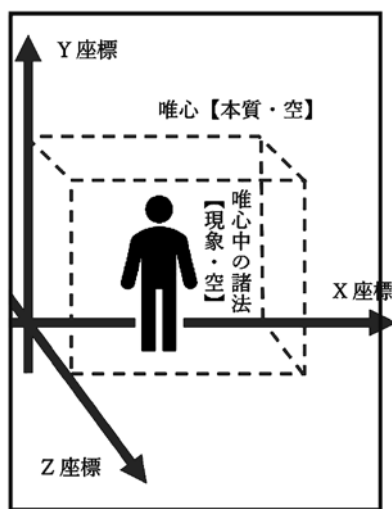
れ出たことを示した言葉といえる。

また資料①の「一切諸法 唯心所現」等の主張を具体的に示すと、資料②の「一切諸法 唯心所現の略図」になるであろう。これは、上の段の資料①の「アイウエオ」の記述等を参考に「現象と本質」の関係を立体的に表現したものである。三次元の立体的部分を「唯心」とし、人間の形を「現象」と一応考えて置きたい。この「唯心」は、ありとあらゆる処に行き渡るとされ、後述の如く天桂は別な資料で、この心を「無量無辺」、「無始無終」、「不生不滅」等と表現し、また最終的には、存在しない心（非存在の心）とも説明する。これら天桂の説明から推測して、唯心の別な言い方としては、上の段に

資料①



資料②



示した本質、平等、正位、空、能現の心等が当てはまると考えられる。

次に挙げる天桂の資料には、「能現の心（本質）」と「所現の影像（現象）」が共に「空」であり、一体であると説明されている。

能現の心（本質）始め無きときは、則ち所現の影像、有無善悪等の一切の



金性・空

金性・空

金性・空



諸法〈現象〉、皆な悉く始め無し。始め無きが故に、終わり無し。
 天桂著『驢耳彈琴』(駒大図書館一三三一・一五一一、二二)
 無始〈始め無し〉と云は心のことじや。喜怒さまたまなれども無
 始じや。無始と云は空の名。

『驢耳彈琴弁註』(駒大図書館一三三一・六、乾卷、一五丁)

また天桂は「古鏡卷・弁註」(『永平正法眼藏蒐書大成』巻一
 五、二〇二・三頁)に、南岳懷讓(六七七・七四四)と或る僧と
 の鏡(銅鏡)の問答を引き、「一切諸法 唯心所現」の意味、
 關係を解説している。「一切諸法 唯心所現」の意味を、南
 岳が的確に解説しているので、この公案を参考にせよと述べ
 ているのである。

の所現、心外に境無く、境外に心無し、心の境、境の心、心境一
 円の大円鏡なるを旨、南岳の答語を以て知るべし。…〈中略〉…鏡
 と像と同一金性、鏡と成り、像と成る。

天桂は、「譬へば鏡の金(本質)を以て異類の形像(現
 象)を鑄る時、形相、異なりと雖も元と是れ一金の所造な
 り」と述べ、金属の鏡(銅)を鑄型に入れて何かの形像を造
 る場合、本質の鏡も、現象の形像も、共に材質は金属であ
 り、本質と現象を同一と主張している(資料③参照)。

以上、天桂による「一切諸法 唯心所現」解釈の一端を紹
 介した。

（二）今回発表の要点——「有時卷」における本質論——

前回、西有穆山著『正法眼蔵啓迪』と岸沢惟安著『正法眼蔵全講』中に見られる「現象」と「本質」を用いた解釈を検討した。そこには、『正法眼蔵』の題号自体に仏法そのものを表現する意図があると記述されていた。たとえば西有は、何の書によらず題目が一番肝要である。なぜならば、題目というのは一書中の要旨骨目を該ね聚めておる。

西有著「一顯明珠・啓迪」（上巻、三五三頁）

と述べている。さらに『眼蔵』本文に関しては、現象と本質を一体とする、次のような註解もある。

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

「仏性・啓迪」（中巻、一八四～五頁）

尽十方世界はただ一つの法華だ。…〈中略〉——一切諸法、万象〈現象〉は法華という一毫〈本質〉でみなつらぬいてゐるのだ。

「法華転法華・全講」（第六巻、六～七頁）

以上の通り西有、岸澤両師により、『正法眼蔵』の各題号や本文が現象と本質一体の視点で解釈されていることが分かる。

（三）存在〈現象〉と時間〈本質〉の一体性

道元禪師の『有時の卷』冒頭部分に「いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり」（『正法眼蔵』二九二頁、大法輪閣）とある。ここでの「有」とは一切の存在の意であり、また「時」とは時間の意で、道元禪師のいう「有時」とは、存在〈現象〉と時間〈本質〉の一体性を示す言葉といえる。

『中論』卷三「観時品」（『大正蔵』第三〇巻、二五〇～六〇）

は、周知の如く龍樹（二～三世紀頃の人）が空觀を説いた書であり、「観時品」（二六〇）では「物に因る故に時有り。物を離れて何ぞ時有らん。物尚お所有〈自分の物として持つこと〉無し。何に況んや当に時有るべきや」等と示され、物に因つて時は成立しており、物を離れて時は成立しないと主張されている。道元禪師は龍樹の思想を高く評価しており、存在と時間の一体性を主張する龍樹と道元禪師の一致は、龍樹からの影響と考えられる。

まず一般的に時間はどのように考えられているのか。伊藤部隆彦（明治三年（一八九八）～昭和四三年（一九六八））が、「有時卷」本文を挙げ、

薬山は現象と時間が二にして二にあらざるものであることを述べている。…〈中略〉——多くの人々は、このようには見ない。時間

というものがあつて、その中にそれらのものがあらわれたり、きえたりする。人間でも時間の中に生れ死にしていると考え、時間を客観的に独存的に存在していると見ている。

伊福部隆彦著『正法眼蔵新講』(黎明書房、昭和三十八年刊、二八二—三頁)

と解釈している。文中の一般的時間論は、現象と本質を切り離して見る二元論で有り、様々な現象を時の現れと見る仏教の一元論(多様な現象を、ただ一つの原理・概念で説明しようとする視点)とは異なるという伊福部による批判である。また岸澤も、次のように本質と現象を分けて見る視点を否定している。

昼の時、夜の時と、時ということを、世界のなかにあるもの、万有(宇宙)に存在するすべての物)のもっている功德に時間があるのだと思っている。…《中略》——時の恩徳をうけなければ万象はないのだ。何故と言えは、仏性をもつてつくられたる万有だから、時そのものが万有だから、万有のなかに時があるのではない。時それを万有というのだ。岸澤著「有時・全講」(三三〇頁)

岸澤は「時の恩徳をうけなければ万象はないのだ」とするが、前述した通り、西有著「有時卷・啓迪」も、
万法(現象)はみな時(本質)の現成なることを示されるのが開山の思旨である。

西有穆山著《講義》「有時卷・啓迪」(上巻、四四八頁)

「有時卷」解釈の一視点(志部)

と現象と本質を一体化して解釈している。この西有の「万法(現象)はみな時(本質)の現成なることを示されるのが開山の思召である」とする主張も、また岸澤の「時の恩徳をうけなければ万象はないのだ」とする主張も、共に天桂の「一切諸法(現象)唯心(本質)所現」(天桂著『風調記』、巻上、一二)等と同じ思想的構造といえる。現象は、すべて本質としての「唯心(『自心・天桂は唯心と自心を同等に扱っている』や「時」から現れるというのである。それでは天桂主張の「唯心(自心)」とは何か。天桂の著作からいくつか挙げてみよう。

ア 你が自心を返照して見よ。…《中略》：無量無辺汝が迷ぬ自心じゃ。
『風調記』(巻下、三三二)

イ 人々自心の大智慧光明は、常に周遍法界にして処として至らずと云ふことなし。『供養参』(『禪門曹洞法語全集』坤卷、七三頁)

ウ 自他同一自心。

「面授・弁註」(『永平正法眼蔵鬼書大成』巻二五、二六八頁)
「面授・弁註」(二八四頁)

エ 自他無外自心の法なり。

オ 心の広大なること、尽十方界に遍満する。

カ 仏道は心道じゃ。心の道の通ぜぬと云処はない。

キ 心は一切の法不生にして実はない。然れば自心根源に始はない、無始無終、故に終りも無い。

『風調記』(巻中、三七丁)

峯玄光著『大智禪師偈頌弁解』(七二頁)「風調記」(巻下、八〇丁)

ク人々自心程広大な者はない。
ケ人天世の無始が有ると仰せられたが、是は度人の為じゃ。実に無始と云者が有ではない。若し無始と云があらば、無始空とは云れまい。無始と云は空の義じゃ。『驢耳彈琴弁註』(坤巻、一丁)
コ『千雜經』(占察經)に「衆生の心の本体は不生不滅じゃ」と。不生不滅と云は無い者の名じゃ。妙覺と云も無い者で、無い者を知るじゃ。『驢耳彈琴弁註』(乾巻、四四丁)

ここに示した通り、天桂は、心について、「無量無辺・遍遍法界・自他同一自心・自他無外自心・尽十方界に遍満・無始無終・自心程広大な者はない・無始空・不生不滅」等と解釈している。

四 天桂の「唯心所現」と西有の「時の現成」

また天桂は「抑も仏性とは自心の異名」(「仏性・弁註」、三五頁)、「夫れ自心とは本来成仏本覺の妙心」(「驢耳彈琴」巻四)等と述べ、「自心(唯心)」を「仏性」や「本来成仏本覺の妙心」と解釈している。これらの主張は、中国禪者の馬祖道一(七〇九～七八八)や黄檗希運(？～八六〇)等が「自らの心や一心が、仏であり、仏心であることを信ぜよ」と述べている点と共通性があるといえる。特に『四卷楞伽經』と禪宗の伝統は強く関係づけられているが、馬祖は『楞伽經』に依拠し

て、「自らの心が仏」と述べたとされる(小川隆著『神会』臨川書店、二二九頁等参照)。

その『楞伽經』が強調していた見解は、迷いの根源は、「諸法が自心の所現なること」を了解していないからだとされる(春秋社『仏典解題事典』一〇〇頁等参照)。これら、中国禪者達が関心を示した「心」の追求と、天桂の「心」の追求は関係があるであろう。天桂には「修行は何の為じゃと云ことを知れ。破損せぬに修行するはないことじゃ。黄檗も云はれた諸人は自心は闕たか損したか」(「驢耳彈琴弁註」乾巻、五〇丁)等の言葉も残されている。

以上のように天桂は、生涯を通じて儀軌に基づく形式的仏教を否定し、仏道は「心」の究明に尽きる(「形の上を仏法と思。走でない。心のせんぎじゃはの」(「法華經要解風調記」巻上、四七丁)等と、理念的探求を行った人である。前述の「抑も仏性とは自心の異名」等の視点から窺えば天桂の「一切諸法唯心所現」とは、「仏性」や「本来成仏本覺の妙心」から現れた一切諸法(現象)という解釈となるであろう。

次に西有穆山の「万法(現象)はみな時(本質)の現成」という言葉について検討してみよう。西有は「万法は時の現成」と述べるが、この「時・時間」は、果たして、天桂の「一切諸法唯心所現」の「唯心」と同じ「本質」的な意味を示す言葉であろうか。まず西有の「有時卷・啓迪」から時に

関連する語句を簡条書きにしてみよう。

ア時とは万象ばんざう百草じや、諸法実相じや、寂滅相じや、什な麼に物ものか恁いん麼も来らいじや、三世諸仏の成じよう正じよう寛かくじや。

「有時卷・啓通」(上巻、四四八頁)

イその時その時に起滅する虚きよなる「時」というものが、実は実物で、形もなく影もなく、去来の相も見えぬけれども、大地虚空も法界も載せて、久遠今時を一貫しておる。

「有時卷・啓通」(上巻、四五〇頁)

ウこの「時」は、元より生じたことがない、ゆえに滅するはずもない。また虚なものであるから何とでも名がつく。…〈中略〉…その「時」という虚なるものがまた実の物で無形無影、無去来、無生滅である。実に常住不変にして古今を貫く、ゆえに何とでも名がつく。名はあるけれども元来虚なるものだから生滅はない。

「有時卷・啓通」(上巻、四五〇頁)

エ万物はみな無形〈時〉より生ずる、虚は万物の宗家そうけ(本家の当主のこと)だ。…〈中略〉…その「時」に前後さうけがあり生滅があつて、形相に變動があるようじやが、時は少しも變動がない。

「有時卷・啓通」(上巻、四五二頁)

この西有の「時」についての解釈をアイウエから要約して示せば、

諸法実相・寂滅相・什麼物か恁麼来・三世諸仏の成正覚・虚・久遠今時を一貫・不生不滅・無形無影・無去来・無生滅・常住不変

「有時卷」解釈の一視点(志部)

・無形・虚は万物の宗家・變動がない。

といった言葉になるであらう。

この点は、資料(三)の後半アで挙げた天桂の「無量無辺・周遍法界・自他同一自心・自他無外自心・尽十方界に遍満・無始無終・人々自心程広大な者はない・無始空・不生不滅」等の「唯心」の解釈と重なり、共通性があるようである。ただ「虚空」とか「自心」といった概念的、抽象的言葉ばかりであり、内容的に同じと確定することはできないが、ここでは、天桂の「唯心所現」における「心」と、西有の「時の現成」における「時」は、一応「本質」を意味する言葉と考えておきたい。

ところで西有は、資料(四)のフで、「時とは万象百草じや、諸法実相じや、寂滅相じや、什麼物か恁麼来じや、三世諸仏の成正覚じや」と「時」を「三世諸仏の成正覚」と解釈し、さらに前述の通り、次のように述べる。

フ〔現象〕はみな時〔本質〕の現成なることを示されるのが開山の思召である。

また岸澤も、「みな時〔本質〕の現成だ。時とは仏性のことだから、仏性〔本質〕の現成だとそういうのだ」(岸澤著「有時卷・全講」三八二頁)と述べている。西有、岸澤両師は共に、全ての現象は正覚や仏性である時〔本質〕から現れたと主張しているのである。(注記略)

入明僧無初德始考

——信州諏訪大社から嵩山少林寺・北京潭柘寺へ——

佐藤 秀孝

明代初期に入明し、日本に帰ることなく彼の地に生涯を終えた日本僧に臨済宗大慧派の無初德始（精進幢、無住道人、？——一四二九）という禅僧が存している。無初德始に関して、すでに私は「入明僧無初德始の活動とその功績——嵩山少林寺に現存する扶桑沙門德始書筆の塔銘を踏まえて——」（駒澤大学仏教学部研究紀要『第五五号、一九九七年三月』）と題する論考をなしたわけであるが、このときは文献史料のみに基づいて德始の事跡を整理し論じたものでしかなかった。

德始の事跡を伝える伝記史料としては、明末清初に汰如法師明河（高松道者、一五八八—一六四〇）が編纂した『補統高僧伝』巻一五「習禅篇〈明〉」の「日本德始伝」が基本となるが、『補統高僧伝』が基づいた德始に関する何らかの伝記史料が存したのではないかと推測される。二〇世紀前半に諭謙（味庵）が編集した『新統高僧伝四集』巻一九「習禅篇」にも「明燕京潭柘山龍泉寺沙門釈德始伝」が収められている。

一方、禅宗燈史としても、曹洞正宗の位中淨符が編集し清の康熙二十一年（一六七二）に自序を付して刊行した『祖燈大

統』巻八四に「天界泐禅師法嗣」として「成都府大隋無初德始禅師」の章があり、臨済宗大慧派の別庵性統が編集し康熙三〇年（一六九二）に刊行された『統燈正統』巻一五に「天界泐禅師法嗣」として「成都府大隋無初德始禅師」の章があり、臨済正宗の霽崙超永が編集し康熙三十六年（一六九七）に刊行された『五燈全書』巻五七にも「天界泐禅師法嗣」として「成都府大隋無初德始禅師」の章が存している。『祖燈大統』『統燈正統』『五燈全書』に載る德始の章はほぼ同文である。さらに北京郊外の潭柘寺（潭柘山岫雲寺、古くは潭柘山龍泉寺）の寺志である『潭柘山岫雲寺志』巻一「歷代法統」にも「明無初禅師」として德始の伝記が載せられている。

これら文献史料を整理検討することで、かつて一通り無初德始の事跡を考察したわけであるが、その後、新たな事実がいくつか知られるようになり、しかも私自身も北京潭柘寺の德始の墓塔を実際に拝登することができたことから、かつての自説をかなり修正すべき必要性を感じた次第である。

第一に伝記史料では一様に德始を「日東信州神氏子」とか

「日本信州神氏子」と記し、徳始が日本（日東）の信州すなわち信濃（長野県）の出身で俗姓が神氏であったことを伝えている。その俗姓はきわめて特徴的であり、信濃の神氏といえ、信濃国一之宮として名高い諏訪大社・上社の大祝（神職）である諏訪氏を神氏と称している。諏訪大社は諏訪湖周辺の諏訪市・茅野市・諏訪郡下諏訪町に跨る上社・下社を擁している。諏訪大社の『神氏系図』には徳始の名は見られないようであるが、徳始の伝にいう「信州神氏の子」とは諏訪大社の諏訪氏・神氏を指すと見てよいであろう。

徳始は幼くして郷里で出家し、京都禅林で研鑽を積んでいる。中国で編纂された徳始の伝記史料では、一樣に徳始が郷里信州の天寧寺で出家したことを伝えているが、信州地内に天寧寺と称する有力寺院を確認できない。南宋代に江南各州に北宋末期の皇帝徽宗（趙佶、一〇八二—一一三五、在位一一〇〇—一二二五）の冥福を祈る天寧報恩光孝寺が制定されているが、同様に日本の南北朝期に戦没者の慰霊を込めて各州に安国寺・利生塔が設置されている。信州安国寺といえ、茅野市宮川に存する泰平山安国寺のことであり、現在は臨済宗妙心寺派に属している。信州の安国寺は諏訪大社の上社前宮の近くにあり、仏光派（夢窓派祖）の夢窓疎石（夢窓正覚心宗普濟国師、一二七五—一二五二）を開山として京都天龍寺の末寺に位置付けられていた。室町幕府の奉行人であった諏訪円忠（京

都諏訪氏の祖、一二五五—一三六四）によって北朝の暦応四年（南朝の興国二年、一三四二）から貞和元年（南朝の興国六年、一三四五）の頃に創建されている。信州天寧寺とはこの信州安国寺のことを指しているのではなからうか。いずれにせよ徳始は信州地内の寺院に投じて出家得度し、受業師から徳始という法諱を付与されていることになるう。

その後、徳始は京都禅林に赴いて研鑽を積んだとされるが、具体的な参学の事跡などは定かでない。当時、京都の禅宗五山といえ、南禅寺・天龍寺・建仁寺・東福寺・万寿寺であったが、状況的に夢窓疎石の系統（夢窓派）が隆盛に向っていた時期であり、徳始も夢窓派ゆかりの京都嵯峨野の天龍寺などで参禅学道の日々を送っていた可能性が高い。

『補続高僧伝』などによれば、徳始は参禅学道の過程で入宋僧の叡山寛阿（一二四一—？）の事跡を慕い入明を志したとされる。寛阿といえ、入宋して杭州（浙江省）钱塘県の北山景德靈隠寺に到って楊岐派の瞎堂慧遠（仏海禅師、一一〇三—一二七六）に参学して法を嗣いで帰国し、黄龍派の明庵栄西（千光法師、一二四二—一二二五）に先んじて日本に初めて臨済宗の法統を伝えたことで知られる。南宋中期の『嘉泰普燈録』巻二〇「日本国」寛阿上人の章や、南宋後期の『五燈会元』巻二〇「寛阿上人」の章に立伝され、鎌倉末期に聖一派の虎関師錬（海蔵和尚、一二七八—一三四六）も『元亨釈

書』卷六「淨禪三之一」に「釈道元（永平寺道元）」とともに「釈覺阿（睿山覺阿）」の章を収めている。徳始は中国の禪宗燈史や日本の僧伝を閲覽する機会を得て覺阿の事跡を知り、中国禪に対する傾倒の念を深めていったものであろう。

当時、中国では漢民族による明朝が建国されて以降、モンゴル治下の元代のように日本僧が自由に国内に入って歴遊遍参することを認めていなかった。そんな折に明の使僧として大慧派の仲猷祖闡（帰庵）と天台宗の無逸克勤が洪武五年（北朝の応安五年、南朝の文中元年、一三七二）に渡来している。その返礼として三代將軍足利義満（源道義、一三五八―一四〇八）は使節を明に派遣することになり、団長には曹洞宗宏智派と見られる閑溪円宣が選ばれ、その一員として徳始は入明することとなる。一行は応安七年（明の洪武七年、一三七四）に渡航し、金陵（南京）にて太祖朱元璋（洪武帝、字は国瑞、一三二八―一三九八、在位は一三六八―一三九八）に拝謁している。

円宣ら一行が帰国の途に着くのに際し、徳始を含む数名の者が明国に滞在することを願い出た。金陵の大天界善世寺（五山之上）に掛搭することを認められた徳始は大慧派の季潭宗渤（全室、一三一八―一三九一）に参じて法を嗣いでいる。宗渤には明版『全室和尚語録』三巻が内閣文庫に所蔵されており、京都大学図書館にも筆写本が残されている。私はかつて「季潭宗渤と『全室和尚語録』―『全室和尚語録』の紹介とそ

の翻刻―」（駒澤大学仏教学部研究紀要 第五六号、一九九八年三月）という論考をなしているが、これは筆写本に基づく紹介であり、いまでは明版に依拠すべきである。『全室和尚語録』卷二「偈頌歌序書」に、つぎの偈頌が収められている。

示_二始侍者_一

妙体如如絶_二異同_一、本来無_レ始亦無_レ終。金雞啼上闌干曲、笑_二倒龍河六十翁_一。

「無始亦無終」とあるのは徳始の名に因んだ発想と見られ、あるいは徳始の名を踏まえて「無初」の道号を与えたのも宗渤であったと解してよいかも知れない。金雞は金色の鶏のこと、東の空が明るくなる明け方に鶏が鳴くことから、東方の日本（扶桑）を意味するとも目される。「龍河六十翁」とは国都金陵に存する龍河大天界寺で化導を敷く宗渤自身を指しており、宗渤が六〇歳であったのは明の洪武一〇年（日本北朝の永和三三年、一三七七）であるから、徳始が入明して四年目に当たっている。宗渤の法嗣としては明州（寧波）の天童山景德寺に住持した湛然自性（弘明禪師）が徳始とともに名高い。ほかに一宗守欽・鼎菴□恕・古章□憲・素菴□行らの名が伝えられているものの、いずれも事跡が定かでない。

大分市の金貌山大智報恩寺に絹本着色「独芳清曇禪師頂相」一幅が存し、大鑑派の独芳清曇（曇菩薩、？―一三九〇）が曲录に坐した頂相に対して洪武八年（一三七五）四月朔に天界

寺の宗泐が祖贊を寄せている。これは福岡市博物館『博多禅——日本禅宗文化の発生と展開』（一九九一年一〇月）や福岡市美術館『大応国師と崇福寺』（二〇〇七年九月）に解題・翻刻がなされている。根津美術館に宗泐の墨蹟として紙本墨書「谿山図歌」一幅が所蔵されており、田山方南「禅林墨蹟拾遺」（一九七七年七月、思文閣出版）には宗泐賛「白衣観音」一幅が収められ、大阪市立美術館・五島美術館「書の国宝・墨蹟」（二〇〇六年五月）にも宗泐筆「対霊小参語」一幅が載せられている。『仏智広照浄印翊聖国師年譜』によれば、夢窓派の絶海中津（要関・蕉堅道人、一二三四—一四〇五）も入明して杭州（浙江省 钱塘県の中天竺三万寿永祚寺で宗泐に参学して侍者や藏主を務め、宗泐より「絶海」の道号を与えられている。

そんな宗泐が太祖朱元璋の命で西域に赴くことになり、徳始はついに天界寺の席下を離れている。張戦勝「明の太祖と仏教——季潭宗泐が西域に派遣された事件を中心に——」（『印度学仏教学研究』第七一卷第一集、二〇二二年二月）によれば、太祖が宗泐に還俗して仕えることを迫り、これを宗泐が辞退したため、処罰として西域に派遣させられた可能性が高いとされる。宗泐という寄る辺を失った徳始は遠く燕京（北京）の大慶寿寺に到り、大慧派の独庵道衍（斯道、一三三五—一四一八）を補佐している。後に還俗して姚広孝と名乗り明朝に仕える道衍に関しては、古く牧田諦亮「道衍伝小稿——姚広孝の

生涯——」（『東洋史研究』第一八巻第二号、一九五九年一〇月）の論考があり、また森宏之「明・成祖の仏教政策と道衍（姚広孝）——明代初期思想史の一動向——」（『臨済宗妙心寺派教学研究紀要』第九号、二〇一一年五月）などが存している。

その後、徳始は洛陽郊外の嵩山（中嶽）に到っており、臨済宗松源派の見心来復（蒲庵、一三一九—一三九二）が少林寺当住の松庭子嚴の依頼を受けて撰述した北地曹洞の淳拙文才（一二七三—一三五二）の塔銘を「扶桑沙門徳始」として書丹している。子嚴は文才の法嗣であり、元明代の少林寺は曹洞宗の一大拠点であった。洪武二〇年（一三八七）に子嚴は親しく中都鳳陽（安徽省）に在った来復に本師文才の塔銘を依頼している。登封県の嵩山少室峰の少林寺に残る「嵩山祖庭少林禅寺住持淳拙禅师才公塔銘有序」（石碑の表題は「淳拙禅师道行之碑」）には「前杭州府靈隱景德禅寺住持伝法嗣祖沙門蒲菴来復撰。扶桑沙門徳始書丹」とあり、杭州（浙江省）靈隠寺前住（東堂）の肩書で来復が撰した淳拙文才の塔銘の全文を徳始が扶桑沙門として書丹し、洪武二五年（一三九二）五月五日（端午日）に立石されている。書丹とは丹朱を用いて石碑の文字を書き、これを石碑に刻んでいくことである。来復による文才の塔銘の語句を徳始は清書し、それを石工が石碑に刻んだわけであるから、徳始という人は明代初期に能筆家としても評価されていたことが偲ばれよう。古く鷲尾順敬監修『菩

提達磨嵩山史蹟大観』(一九三三年二月)にこの塔銘の拓本が載せられている。現在、文才の塔銘は少林寺境内の慈雲堂に保管されており、塔銘の現状に関しては今井豪照「日中現存遺物による見心來復の事跡補考」(今井豪照『嵩山少林寺碑刻論文集』に所収、二〇二四年二月)に詳しい。

やがて徳始は西のかた棧道を越えて蜀地(四川省)に入り、普賢菩薩の靈場である嘉州の峨眉山を巡礼している。さらに成都に赴いて明室の朱椿(献主、一三七一一—一四三三)の帰依を得て禪要を説いている。洪武二年(一三九六)に徳始は成都府彭縣西北棚口鎮の大隋山景德寺(大隋寺・大隨寺)に開堂出世し、本師季潭宗渤に嗣承香を焚いている。大隋寺は古く唐代に南嶽下の大隋法真(神照大師、八三四—九一九)が開山となつた禪刹として名高い。ついで徳始は同じ成都府灌県西の飛赴山昌聖院(飛赴寺)にも遷住している。徳始が蜀地の二ヶ寺に住持していたのは七年間であつたとされる。

世祖朱棣(永樂帝、一三六〇—一四二四、在位は一四〇二—一四二四)が即位した永樂年間(一四〇三—一四二四)の初期に、還俗して永樂帝に仕えた太子少師の姚広孝(道衍)の招きを受け、徳始は順天府(北京市)に舞い戻っている。永樂六年(一四〇八)の春には宛平県西北の平坡山大覺寺に住持しており、この寺は大円通寺ともいい、現在は北京市郊外の香界寺として知られる。永樂一〇年(一二二二)に徳始は平坡寺の一

室に隠閑せんとしたが、ときに永樂帝より招請があり、同じ北京郊外の潭柘山龍泉寺(潭柘寺)に第三三世として勅住している。潭柘寺は北京西郊外門頭溝区に残る古刹であり、明清代には時の皇帝が頻繁に参詣したことで知られる。徳始は潭柘寺の住持として伽藍の修繕に尽力し、また献主朱椿の施与を得て寺内の西方三聖像など尊像の修復もなしている。

晩年は潭柘寺内の金剛室に退隠しており、東堂として隠閑を楽しんでいたものらしい。退閑後にはベトナム僧の陳仁宗(陳朝大越の三代皇帝、竹林大士、一二五八—一三〇八)に因んで元代の画家陳鑒如が描いた『竹林大士出山図』に「日東沙門」として題跋を寄せている。遼寧省博物館に所蔵される『竹林大士出山図』一卷一軸には、永樂一八年(一四二〇)上元の濾江陳光祉錫甫と、同年春二月の翰林脩撰儒林郎の匡山(廬山)余鼎と、同年冬一二月の翰林示説廬陵曾榮(字は子啓、一三七二—一四三三)と、止々道人林復と、永樂二十一年(一四二三)三月の僧録司右善世の溥洽(字は南洲、号は迂叟・一雨翁、一三四六—一四二七)と、永樂二十二年の冬至後一日の潭柘退隠日東沙門惠始と、金門外史袁止安と、豫章(江西省)呉大節と、嗣天師西壁の題跋を載せている。徳始が寄せた題跋墨蹟(句点と返り点は筆者)を示すと、

「精進幢」

「金剛室」

猗歟至人、応現無_レ方、随_レ類摂化、非_二情識量_一。竹林大

士、誕^二生交南^一、為^レ王治^レ国、仁政海滿。或慈或威、隨^レ宜權變、忽捐^二世榮^一、出家修鍊。栖^二遲巖竇^一、境智俱融、靈源煥發、悟^二仏心宗^一。垂^レ手入^レ塵、任運放曠、全体作用、起^二滔天浪^一。自称^二鉄臂^一、霹靂為^レ舌、神機玄辯、魔外膽裂。直指單伝、広闢^二門戸^一、在処禪林、崇^二位鼻祖^一。荷沢遠孫、其派有^レ系、国人欽敬、如^二仏出世^一。異哉此師、担^二荷大法^一、優^二游閻浮^一、度生為^レ業。見者聞者、生死心歇、碩大光明、衆星中月。我為^レ之贊、萬象作^レ舞、擲^レ毫一默、頓絶^二今古^一。

永樂歲次癸卯冬至後一日、潭柘退隱、日東沙門惠始。

〔無住道人〕〔釈徳始印〕

とあり、潭柘寺の退隱（東堂）として寺内の金剛室にて『竹林大士出山図』に題跋を寄せ、国王の位を捨てて出家した竹林大士陳仁宗の生涯と徳風を称えている。題跋には「恵始」とあるが、恵は徳の別体で徳始と同じであり、そのため末尾には「釈徳始印」の落款が押されている。また徳始は「精進幢」と「無住道人」という落款も押しているが、これらは徳始が用いた別号（雅号）と見てよい。徳始は現在に残る二史料において自らを「扶桑沙門徳始」や「日東沙門恵始」と表現しており、晩年に至るまで扶桑・日東すなわち郷里日本出身の沙門であることに自負の念を抱いていたと言えるだろう。

宣徳四年（日本の永享元年、一四二九）九月に徳始は病なくし

て金剛室にて遺偈を残して遷化しているが、遺偈の内容は伝えられていない。世寿・法臘も未詳ながら、八〇歳前後には達していたものと推測される。日頃から徳始は付与された財施は伽藍・尊像の修復に使い、人々に尽くし施すことを旨としていたとされ、私財は何も残されていなかったとされる。

徳始の遺骸は茶毘に付され、遺骨舍利一〇〇余顆が得られたとされる。『潭柘山岫雲寺志』巻一「中興重建（下院附）」には「明龍泉堂上無初禪師塔（宣徳年建）」とあり、宣徳年間（一四二六—一四三五）に潭柘寺の下院に墓塔が立石されたことが知られる。実際に潭柘寺境内の下塔林には「前住當山第三十三代住持終極無初禪師之靈塔」と刻まれた高さ一三五メートルの墓塔が六世紀の風雪に耐えて現存している。すでに拙稿「入明僧無初徳始禪師の史蹟を訪ねて―北京潭柘寺に残る一三メートルの日本僧の墓塔―」（總持寺刊『跳龍』通巻七二号、二〇二一年三月）において詳しく触れたところである。

入明僧徳始の生涯と功績は近年に至るまでほとんど注目されることがなかった。数百年の歳月を経て潭柘寺に墓塔が残っていることが確認され、さらに『竹林大士出山図』に寄せた題跋墨蹟が現存していることも紹介された。信州の諏訪大社の一隅で生まれた一介の日本僧は明代初期の中国の大地で逞しく生きていたのであり、その希有なる事実に深い感動の念を禁じ得ない。

嵩山少林寺の淳拙文才の塔銘（道行碑）

嵩山少林寺の慈雲堂に所蔵される徳始筆蹟「嵩山祖庭少林
禪寺住持淳拙禪師才公塔銘有序」〈石碑の表題は「淳拙禪師
道行之碑」〉の拓本（『菩提達磨嵩山史蹟大観 より』）



淳拙文才の塔銘（部分）

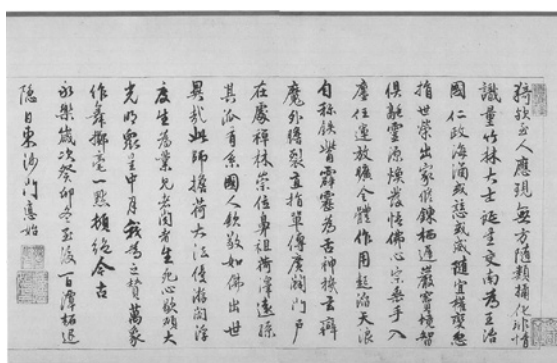


入明僧無初徳始考（佐藤）

無初徳始の自筆墨蹟（題跋）

遼寧省博物館所蔵

『竹林大士出山図』（ネットより）



北京潭柘寺の下塔林に残る無初徳始の墓塔

高さ一三・五メートル、上層部が五層六角形の屋根。四、五メートルほどの高さに「前住當山第三十三代住持終極無初禪師之靈塔」と五文字四行にわたって刻む。



無初徳始の墓塔（部分）



前住當山第
三十三代住
持終極無初
禪師之靈塔

瑞世考 (三)

——總持寺藏『住山記』と總持寺祖院藏『道正庵着帳写』——

尾崎 正善

一、はじめに — 問題の所在 —

江戸期の瑞世は、永平寺又は總持寺の一夜住職を行った後、京都の御所に参内し、勅許を賜ることを習わしとしていた。總持寺における瑞世の全体像に関しては、『住山記』^①において大凡解明されたと言えよう。しかし、總持寺瑞世後、京都においてどのような形で参内していたのか、總持寺から京都までの移動にはどれほど費やしたのか、実際に参内していたのか等、その詳しい内容に関しては明らかでなかった。

總持寺祖院には、瑞世の取り次ぎを行った道正庵の着帳の写し、『道正庵着帳写』(以下、『着帳写』と略す)がある。これは、天保五年(一八三四)から明治二年(一八六九)までの三六一年間にわたる道正庵の参内取り次ぎの記録である。この『着帳写』には、参内を取り次いだ僧名・寺院名・国名、そして参内の年月日が記録されている。

本論は、『着帳写』と『住山記』を比較検討し、江戸後期の瑞世の実態をより明確にしようとするものである。

さらに、『住山記』は、明治初期の卷一三四が欠損していたが、『着帳写』により、その欠損時期の瑞世者の名前・寺院名・国名が明らかに成り、ほぼ完全に總持寺の江戸期瑞世者を網羅することが出来た。こうした、報告を合わせて行いたい。

二、總持寺祖院藏『道正庵着帳写』とは

まず、『着帳写』の概略を述べる。これについては、拙稿に報告済みなので、詳しくはそちらを参照頂きたい。その概略は以下の通りである。

①天保五年(一八三四)から明治二年(一八六九)までの三六一年間にわたる、道正庵参内取り次ぎの記録である。

②永平寺の記録と揃いで存在する。永平寺の記録に関しては、既に紹介、翻刻を行っている。^③

これにより、『傘松』掲載の『永平寺前住牒』、寛永一八年(一六四二)から元文三年(一七三八)までの凡そ百年間と合わせ、永平寺の瑞世の状況がより明らかになった。

③『着帳写』は天保五年に始まったと思われる。その理由は、天保五年の記録には参内の日付及び奥付がないからである。最初期の段階で、記載方法がまだ確定していなかったのではなからうか。

④作成の明確な理由は不明である。おそらく永平寺・總持寺の瑞世者の人数・参内の有無等の把握が目的と考えられる。形状、書式は全て同一である。おそらく、同じ報告が、永平寺にも存在していたと思われる。

⑤總持寺蔵『住山記』との比較により總持寺瑞世の実態がより明らかにすることができる。

(1)瑞世後、何日で参内したか。

(2)道正庵の参内取りまとめの実態。

(3)両本山瑞世の後、必ず京に上り参内したか。

⑥『住山記』巻一三四の欠損を補う資料(慶応二年から明治元年の記録)である。

三、總持寺祖院蔵『道正庵着帳写』の内容と特徴

—永平寺との比較を通して—

〔資料一〕を参照し確認して頂きたい。

①三六年間であるが、「能州之部」は三五冊(天保八年が永平寺と合冊のため)である。

②表紙は、「年号・干支・能州之部」と表記される。

③奥書は「勅許〇〇度 都△△ヶ寺(干支)十二月 道正庵」で、統一される。但し、天保五年には、奥書(参内の回数・人数)はない。さらに、参内の月日の記載もない。

④万延元年の奥書的人数に誤りがある

⑤永平寺との瑞世者の差は、五八六人。(二年平均一六人)

⑥永平寺との参内回数差は、四七回。(二年平均一、三回)

⑦年毎の瑞世者と参内者の人数に誤差がある。参内的人数が少なく、両本山瑞世の後、必ず京に上ったか確認が必要である。

四、参内の実状 —必ず参内したか—

まず、瑞世と参内的人数の誤差についてである。年末に總持寺に瑞世をした者は、翌年になる。瑞世から参内までの時間が空き、年をまたぐことは想定される。実際、三年後の参内記録も確認できる。しかし、三二年間の記録(『住山記』巻一三四に該当する慶応二年以降は、比較の対象外とした)であるから、その問題は相殺されようと考えられる。

しかし、〔資料二〕にあるように、天保五年～慶応一年までの三二年間で、『住山記』が七八六二人記録するのに対して、『着帳写』の記録は七七一七人である。その差は、一四五名となる。年平均四、五人は、誤差の範囲なのである。か。諸般の事情で上京出来なかった可能性が想定されるが、

その人数は果たして多いのか、少ないのか。

〔資料二〕には、巻五「天保九年」の事例を示した。

「天保九年」を選んだ理由は、瑞世者二二一名と二百名を超え平均的であるが、参内者二二名と瑞世者との差一九名と比較的大きいからである。

まず、『住山記』に記される天保九年の瑞世者は、四一五八三世、一月三〇日、摂津・隨身庵・魯暁から四一八一三世、二月二五日、薩州・嶺鷲院・積成までの二二一名である。次にこの二二一名と『着帳写』の天保九年の記録とを比較して見たい。

〔資料二〕天保九年の冒頭二月から三月途中まで、三六名の事例である。二月二日は二名、三月四日は一七名、一六日も一七名での参内である。このように道正庵で取りまとめて参内を行い、全体を通して一名で行う事例は少ない。

〔資料三〕天保九年の参内者を世代順に並べ替えた資料である。これによると、天保九年以前に瑞世した者は、七名（天保七年三名、八年四名）である。二年の間を挟んで参内した事例もある。

〔資料四〕天保九年に瑞世し、越年して参内した者は、一七名（天保一〇年一四名、天保一一年一名、天保二二年二名）である。

天保九年の参内は、一一月六日に行った四一八〇四世、尾

張・法輪寺・黙乗までである。その後の四一七一三世、薩州・嶺鷲院・積成までの九名は、年を越えて参内している（但し、積成は一カ月後なので想定内と言える）

繰り返しになるが、天保一二年参内の仏関は、瑞世から三年を経て行ったことになる。

〔資料五〕天保九年瑞世者の内、参内記録が無いのは、九名である。その内、五名は再公文であり、こうした者は参内する必要が無かったかと思われる。しかし四名は、理由は不明であるが参内の記録が確認できない。なお、地域も事なり、共通する特徴も想定できない。

これにより、少なくとも瑞世者全てが参内した訳ではないと確認できたが、今後、細かな確認作業が必要であろう。

五、總持寺瑞世から参内までの期間

總持寺から京都まで距離にして約三三〇キロ、江戸時代旅の記録によると一日、三三キロから三六キロ歩いたとされるので、単純に一〇日掛かると推定される。

さらに、道正庵が取りまとめて参内するので待機する時間も考慮すると、一二日から一五日ほどと推定される。〔資料二〕を見ても明らかのように多くの者がその範囲内にある。

しかし、二カ月から五カ月という少し不自然な間隔〔資料二・三・四〕での参内の事例も確認できる。

さらに、半年以上、二年・三年を間を開けていることも確認できる。特に加賀・能登・越中・山城など、總持寺の近く及び京都附近の寺院に多いようである。地理的な要因が想定されるが、これも今後の検討課題である。

六、『住山記』巻二・四の欠損を補う資料

冒頭に述べたように『着帳写』により『住山記』の欠損を補い全体がほぼ復元できる。但し、欠損全てではない。

卷一三三は、四八九八〇世・得船、慶応二年八月一日まで、卷一三五は、四九四九一世・樸禪、慶応四年九月一八日に始まる。足かけ三年、九二年間、第四八九八一世から第四九四九〇世までの「五一〇名」の瑞世者が不明であった。

この間の欠損を補う資料として『着帳写』を確認すると、参内者は「五〇六名」である。残念ながら四名は不明のままである。

また、参内者の国名・寺院名・僧名は確認できるが、『住山記』に記録される受業師・嗣法師、さらに瑞世の日時不明である。

このように十分な資料とは言えない面もあるが、これまで明らかでなかった卷一三四を補うに足る重要な資料である。

なお、今後翻刻紹介を予定している。

七、おわりに

總持寺祖院蔵『道正庵着帳写』により、江戸時代の瑞世の実態がより明らかになってきたといえる。

『住山記』との更なる比較検討により、参内を行わなかった僧侶、瑞世から参内までの期間、参内日時の特徴、さらに何人取りまとめて参内したのか等、その実態がより詳細になるのではないかと考えられる。

注

- (1) 『住山記―總持禪寺開山以来住持之次第―』(大本山總持寺、二〇一一年一月)
- (2) 拙稿「總持寺祖院蔵『永平寺瑞世者名簿』(1)―『永平寺前住牒』と『道正庵着帳写』」(『鶴見大学仏教文化研究所紀要』、卷二七(二〇二三年三月))
- (3) 「總持寺祖院蔵『永平寺瑞世者名簿』(2)―『道正庵着帳写』」(同右・卷二八(二〇二三年三月))
- 「總持寺祖院蔵『永平寺瑞世者名簿』(3)―『道正庵着帳写』」(同右・卷二九(二〇二四年三月))(4)にて完結予定

〔資料一〕『道正庵着帳写』永平寺との比較

* 目録＝主室文雄篇『曹洞宗大本山總持寺能登祖院古文書目録』

番号	目録*	年号	西暦	總持寺着帳写・奥書	回数	人数	住山紀年度 人数	コメント 回数・人数・月日を記録 必ず	永平寺着帳写・奥書	回数	人数
1	2	天保5年	1834	ナシ	不明	113	116		ナシ	不明	201
2	3	天保6年12月	1835	右 勤許十九度 都貳百五拾四ケ 寺 未十二月 道正庵	19	254	256		右 勤許廿一度 都貳百五拾八 ケ寺 未十二月 道正庵	21	258
3	4	天保7年12月	1836	右 勤許十六度 都百五十箇寺 申十二月 道正庵	16	150	153		右 勤許十七度 都百九十七 箇寺 申十二月 道正庵	17	197
4	42	天保8年12月	1837	右 勤許十二度 都 四拾六ケ寺 酉十二月 道正庵	11	46	49	「越州之部」と合冊。 後半「能州之部」	右 勤許十六度 都 七拾三ケ 寺 酉十二月 道正庵	16	73
5	5	天保9年12月	1838	右 勤許十六度 都 貳百拾貳箇 寺 酉十二月 道正庵	16	212	231		右 勤許十九度 都 貳百六拾 右 箇寺 酉十二月 道正庵	19	262
6	6	天保10年12月	1839	右 勤許十八度 都 貳百七箇寺 亥十二月 道正庵	18	207	206		右 勤許十八度 都 貳百四十 右 箇寺 亥十二月 道正庵	18	249
7	7	天保11年12月	1840	右 勤許十六度 都 百八十七箇 寺 丑十二月 道正庵	16	187	189		右 勤許廿二度 都 貳百五十六 右 箇寺 子十二月 道正庵	20	256
8	8	天保12年12月	1841	右 勤許十六度 都 貳百三十一 箇寺 丑十二月 道正庵	16	231	237		右 勤許十八度 都 貳百九十 右 箇寺 丑十二月 道正庵	18	299
9	9	天保13年12月	1842	右 勤許十九度 都 貳百四拾壹 箇寺 寅十二月 道正庵	19	241	235		右 勤許廿二度 都 貳百六拾壹 右 箇寺 寅十二月 道正庵	20	261
10	10	天保14年12月	1843	右 勤許廿度 都 貳百四箇寺 右 卯十二月 道正庵	20	204	214		右 勤許廿一度 都 三百拾貳 右 箇寺 卯十二月 道正庵	21	312
11	11	弘化1年12月	1844	右 勤許十八度 都 道正庵	18	299	304		右 勤許廿二度 都 貳百九拾四 右 箇寺 辰十二月 道正庵	20	294
12	12	弘化2年12月	1845	右 勤許十六度 都 貳百五拾四 箇寺 辰十二月 道正庵	16	254	245		右 勤許十八度 都 貳百九拾 右 箇寺 辰十二月 道正庵	18	295
13	13	弘化3年12月	1846	右 勤許十六度 都 貳百八箇寺 午十二月 道正庵	16	208	210		右 勤許十八度 都 貳百七拾 三ケ寺 午十二月 道正庵	18	273
14	14	弘化4年12月	1847	右 勤許十五度 都 道正庵 弘化四年 未十二月	15	198	209	人数記録せず	右 勤許十五度 都 道正庵 弘化四年 未十二月	15	262
15	15	申12月	1848	右 勤許十九度 都 貳百四拾七 箇寺 申十二月 道正庵	19	247	253	年号無きも、掲載者 千支より該当年とする	右 勤許十九度 都 貳百九拾 七箇寺 申十二月 道正庵	19	297
16	53	嘉永2年12月	1849	右 勤許廿一度 都 道正庵	21	277	276		右 勤許廿三度 都 貳百四拾 壹ケ寺 酉十二月 道正庵	23	241
17	54	嘉永3年12月	1850	右 勤許十六度 都 貳百五拾五 ケ寺 戌十二月 道正庵	16	255	259		右 勤許十九度 都 貳百貳拾 六ケ寺 戌十二月 道正庵	19	226
18	55	嘉永4年12月	1851	右 勤許十六度 都 貳百三拾五ケ 寺 亥十二月 道正庵	16	135	134		右 勤許十七度 都 貳百七ケ 寺 亥十二月 道正庵	17	207

19	56	嘉永5年12月	1852	右寺 勸許廿二度 都 四百六拾四ヶ寺 子十二月 道正庵	22	464	468		右寺 勸許廿二度 都 五百五拾三ヶ寺 子十二月 道正庵	22	553
20	57	嘉永6年12月	1853	右寺 勸許十五度 都 百五拾九箇 丑十二月 道正庵	15	159	158		右寺 勸許十五度 都 百六拾四箇 丑十二月 道正庵	15	164
21	58	安政1年12月	1854	右寺 勸許十四度 都 百六拾九ヶ寺 寅十二月 道正庵	14	169	182		右寺 勸許十六度 都 百八拾七ヶ寺 寅十二月 道正庵	16	187
22	59	安政2年12月	1855	右寺 勸許十五度 都 貳百三拾貳ヶ寺 卯十二月 道正庵	15	232	229		右寺 勸許十八度 都 百九拾貳ヶ寺 卯十二月 道正庵	18	192
23	60	安政3年12月	1856	右寺 勸許廿二度 都 貳百四拾四ヶ寺 辰十二月 道正庵	20	244	253		右寺 勸許廿五度 都 貳百五拾九ヶ寺 辰十二月 道正庵	20	259
24	38.2	安政4年12月	1857	右 勸許廿三度 都 三百拾九箇寺 巳十二月 道正庵	23	319	333		右寺 勸許廿五度 都 貳百四拾五ヶ寺 巳十二月 道正庵	25	249
25	61	安政5年12月	1858	右寺 勸許廿壹度 都 貳百八拾貳ヶ寺 午十二月 道正庵	21	282	288		右寺 勸許廿壹度 都 貳百九拾壹ヶ寺 午十二月 道正庵	21	291
26	62	安政6年12月	1859	右寺 勸許廿度 都 貳百人拾四ヶ寺 未十二月 道正庵	20	284	281		右寺 勸許廿度 都 貳百四拾五ヶ寺 未十二月 道正庵	20	245
27	63	万延1年12月	1860	右 勸許廿度 都 三百貳ヶ寺 申十二月 道正庵	20	304	313	三百貳ヶ寺とするも 304ヶ寺記載	右寺 勸許廿度 都 百九拾八ヶ寺 申十二月 道正庵	20	198
28	64.1	文久1年12月	1861	右寺 勸許十六度 都 貳百六拾九ヶ寺 酉十二月 道正庵	16	269	273		右寺 勸許十四度 都 百五拾九ヶ寺 酉十二月 道正庵	14	159
29	64.2	文久2年12月	1862	右寺 勸許十七度 都 三百拾五ヶ寺 戌十二月 道正庵	17	315	320		右寺 勸許十七度 都 貳百七拾ヶ寺 戌十二月 道正庵	17	270
30	65	文久3年12月	1863	右寺 勸許十五度 都 貳百人拾六ヶ寺 戌十二月 道正庵	15	286	292		右寺 勸許十七度 都 貳百五拾六ヶ寺 戌十二月 道正庵	17	256
31	66	元治1年12月	1864	右寺 勸許十五度 都 三百三拾四ヶ寺 子十二月 道正庵	15	334	346		右寺 勸許十五度 都 貳百四拾六ヶ寺 子十二月 道正庵	15	246
32	67	慶応1年12月	1865	右寺 勸許十八度 都 三百三拾八ヶ寺 丑十二月 道正庵	18	338	350	道正庵 - 7717名 住山記 - 7862名	右寺 勸許廿度 都 三百八拾三ヶ寺 丑十二月 道正庵	20	383
33	68	慶応2年12月	1866	右寺 勸許十七度 都 四百八箇寺 寅十二月 道正庵	17	408	[159]		右寺 勸許十八度 都 三百廿六箇寺 寅十二月 道正庵	18	326
34	69	慶応3年12月	1867	右寺 勸許十五度 都 百七拾八ヶ寺 卯十二月 道正庵	15	178	[0]		右寺 勸許十五度 都 貳百拾ヶ寺 卯十二月 道正庵	15	210
35	70	明治1年12月	1868	右寺 勸許十一度 都 九拾壹ヶ寺 辰十二月 道正庵	11	91	[11]		右寺 勸許十三度 都 百七拾八ヶ寺 辰十二月 道正庵	13	177
36	71	明治2年12月	1869	右寺 勸許十九度 都 百ヶ寺 巳十二月 道正庵	19	100	116		右寺 勸許廿三度 都 貳百五拾貳ヶ寺 巳十二月 道正庵	23	252
				参内回数・人数の合計	601回	8494			参内回数・人数の合計	648回	9080
永平寺と總持寺の参内回数之差 47回				永平寺と總持寺の増世者の差 586人				天保5年から慶応1年までの「住山記」との差 145人			

〔資料二〕 卷五・天保9年・原本 2月～3月

卷5	年号	月日	国名	寺院名	僧名	世代	瑞世年月日	備考
5-1	天保9	2月18日	摂津	隨身庵	魯暁	41583	天保09.01.30	
5-2		2月18日	能登	泉龍寺	靈道	41541	天保08.03.08	約1年後
5-3		3月4日	甲斐	龍泉寺	順海	41586	天保09.02.08	
5-4		3月4日	甲斐	長真院	宗哲	41585	天保09.02.08	
5-5		3月4日	甲斐	青松庵	密禪	41584	天保09.02.08	
5-6		3月4日	甲斐	安昌院	全超	41587	天保09.02.08	
5-7		3月4日	甲斐	向陽院	明重	41588	天保09.02.08	
5-8		3月4日	上野	同聚院	洞岳	41590	天保09.02.10	
5-9		3月4日	上野	恵林寺	泰順	41589	天保09.02.10	
5-10		3月4日	武蔵	光官寺	魯衷	41594	天保09.02.17	
5-11		3月4日	武蔵	永源寺	全良	41595	天保09.02.17	
5-12		3月4日	甲斐	金剛院	仏眼	41601	天保09.02.21	
5-13		3月4日	甲斐	宝泉院	玉麟	41597	天保09.02.21	
5-14		3月4日	甲斐	大福寺	環忠	41598	天保09.02.21	
5-15		3月4日	甲斐	攀桂寺	孝麟	41599	天保09.02.21	
5-16		3月4日	甲斐	昌庵院	紋光	41602	天保09.02.21	
5-17		3月4日	甲斐	高橋寺	瑞峰	41600	天保09.02.21	
5-18		3月4日	武蔵	妙亀庵	梵麟	41605	天保09.02.22	
5-19		3月4日	武蔵	松吟庵	俊猊	41604	天保09.02.22	
5-20		3月16日	駿河	盤脚院	祖桂	41606	天保09.02.23	
5-21		3月16日	駿河	伝心寺	国明	41607	天保09.02.23	
5-22		3月16日	甲斐	福寿院	梅応	41611	天保09.02.25	
5-23		3月16日	甲斐	光善寺	真巖	41610	天保09.02.25	
5-24		3月16日	甲斐	雲澤寺	普山	41612	天保09.02.25	
5-25		3月16日	武蔵	仙翁寺	鈍牛	41596	天保09.02.20	
5-26		3月16日	越後	広徳寺	為橋	41591	天保09.02.10	
5-27		3月16日	信濃	法輪寺	歆虎	41557	天保08.08.11	7か月後
5-28		3月16日	信濃	華嚴寺	黙宗	41608	天保09.02.24	
5-29		3月16日	信濃	円福寺	密仙	41609	天保09.02.24	
5-30		3月16日	遠江	法泉寺	樹山	41616	天保09.02.30	
5-31		3月16日	遠江	上嶽寺	周豊	41618	天保09.02.30	
5-32		3月16日	遠江	極楽寺	龍恩	41617	天保09.02.30	
5-33		3月16日	常陸	円通寺	泰寛	41613	天保09.02.29	
5-34		3月16日	常陸	養徳寺	大喜	41614	天保09.02.29	「住」は大機
5-35		3月16日	陸奥	西隆寺	定山	41615	天保09.02.29	
5-36		3月16日	豊前	勝光寺	大光	41625	天保09.03.04	

〔資料三〕 卷五・天保9年以前の瑞世者 7名 (世代を入力し9年初頭を並び替え)

	巻5	年号	月日	国名	寺院名	僧名	世代	瑞世年月日	備考
1	5・180	天保9	9月13日	越中	光台寺	太林	41521	天保07.08.25	2年後
2	5・120	天保9	4月29日	加賀	崇禪寺	得祐	41522	天保07.09.02	1年7ヵ月後
3	5・41	天保9	3月25日	能登	徳林寺	禪梁	41533	天保07.11.21	1年4ヵ月後
4	5・2	天保9	2月18日	能登	泉龍寺	靈道	41541	天保08.03.08	約1年後
5	5・27	天保9	3月16日	信濃	法輪寺	歆虎	41557	天保08.08.11	7ヵ月後
6	5・173	天保9	9月13日	越中	高源寺	別伝	41558	天保08.08.14	1年1ヵ月後
7	5・119	天保9	4月29日	能登	広福寺	大栄	41581	天保08.11.21	5ヵ月後
	5・1	天保9	2月18日	摂津	隨身庵	魯暁	41583	天保09.01.30	天保9最初

〔資料四〕 天保10年以後に参内した者 (合計17名が越年して参内。但し薩摩・嶺鷲院積成は通常)

	巻	年号	月日	国名	寺院名	僧名	世代	瑞世年月日	備考
1	8・116	天保12	5月5日	能州	洞雲寺	仏閑	41739	天保09.05.07	3年後
2	6・67	天保10	4月24日	能州	明善寺	寛海	41743	天保09.07.06	9ヵ月後
3	6・164	天保10	8月29日	伯耆	松陰寺	台真	41757	天保09.08.11	1年後
4	6・4	天保10	2月25日	越中	信光寺	慶真	41762	天保09.08.13	6ヵ月後
5	6・131	天保10	8月10日	近江	栄昌庵	太令	41768	天保09.08.15	1年後
6	6・124	天保10	6月24日	越中	正源寺	冷光	41769	天保09.08.15	10ヵ月後
7	6・125	天保10	6月24日	越中	龍宝寺	無紋	41770	天保09.08.15	10ヵ月後
8	6・86	天保10	4月24日	出羽	慈眼院	大隆	41771	天保09.08.16	8ヵ月後
9	6・129	天保10	8月10日	伯耆	正福寺	独秀	41793	天保09.10.11	11ヵ月後
10	6・175	天保10	9月15日	飛騨	徳翁寺	道林	41801	天保09.10.19	11ヵ月後
11	6・87	天保10	4月24日	陸奥	永昌寺	仙髓	41807	天保09.11.16	5ヵ月後
12	6・2	天保10	2月25日	山城	鷲尾寺	退吾	41808	天保09.11.28	3ヵ月後
13	7・8	天保11	3月6日	飛騨	光円寺	大寿	41809	天保09.11.29	1年3ヵ月後
14	6・165	天保10	8月29日	周防	洞泉寺	竜光	41810	天保09.12.08	8ヶ月半後
15	6・132	天保10	8月10日	若狭	海元寺	鉄牛	41811	天保09.12.08	8ヵ月後
16	8・167	天保12	8月25日	越中	光台寺	関山	41812	天保09.12.12	2年8ヵ月後
17	6・1	天保10	1月20日	薩摩	嶺鷲院	積成	41813	天保09.12.25	1ヵ月後

〔資料五〕 参内記録のない瑞世者 (内、再公文5名)

	国名	寺院名	僧名	世代	瑞世年月日	備考
1	肥前	法雷寺	栄山	41679	天保09.03.28	
2	薩摩	清涼院	霊潭	41726	天保09.閏04.05	
3	加賀	高原院	愚心	41744	天保09.07.29	
4	尾張	竜潭寺	活雄	41747	天保09.08.04	再公文
5	伯耆	退休寺	鉄磨	41748	天保09.08.04	再公文
6	周防	洞泉寺	字禪	41749	天保09.08.05	再公文
7	陸奥	竜泉寺	玉胤	41750	天保09.08.05	再公文
8	尾張	龍潭寺	逸雄	41805	天保09.11.16	再公文
9	三河	見性寺	哲道	41806	天保09.11.16	

『普勸坐禪儀』の草冠について」等

角 紀子

一、はじめに

最初に私事を申し上げる失礼をお許し下さい。桜井秀雄先生にご指導賜わり、資料のご提供を頂き、早大の杉本つとむ先生に異体字^①について教わりつつ、発表させて頂いていたのは三十数年昔のこと。二十三年前に頸椎症になってワープロが打てなくなり、以来発表を休んだ。

年が明けて、一月二十六日には九十五歳になる私が発表させて頂けるのは、熊本英人先生^②の温かいご配慮によるお取り計らいに始まる。更に佐保会書道部にある『書道全集^③』中の必要部分を、沢山にコピーしてご送付の、同窓生の牧原志乃婦さんと、本行寺が日暮里にあるとスマホで確かめ、カーナビに入れて乗せて行き、市河寛斎^{いちかわかんさい}の長男、市河米庵^{べいあん}の書いた寛斎の墓碑の書を確認する為に、遠距離を手を引いて連れて行ってくれた、細田路子のお蔭である。

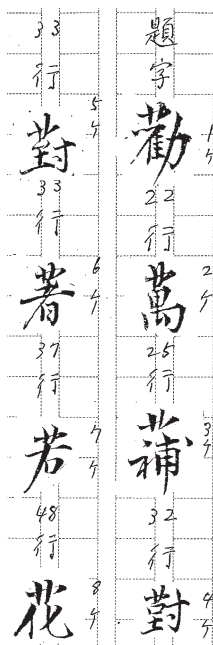
弘法大師空海が、佛教と共に書も学んでご帰国のお話是有名である。官費留学生の途絶えた南宋時代に留学され、新し

い佛教を持ち帰られた道元禪師も、新しい中国の書を、沢山に学んで帰国された。

一例として、道元禪師が、北宋の米芾^{べいふつ}（一〇五一—一一〇七、能書家・画家・文人）の独得の草冠を、いち早くとり入れて帰国され示された事を、ご真筆の『普勸坐禪儀』を通してお伝えしたい。

二、普勸坐禪儀の草冠は四種

①北宋の米芾の草冠「ㄠ」が18ヶ。「カ」が部首の題字の「勸」部首が「寸の對」なども入れる。



9行	獲	9ケ	10ケ	11ケ	12ケ
49行	書	50行	觀	51行	莫
62行	萬	64行	若	67行	草
68行	藏	69行	模		

②現代の常用漢字に定められた「一十廿」が9ケ、竹冠・草冠共用の21行「卽」、部首が「言」の「護」と、部首が「馬」の「驚」も入れる。

1行	獲	2ケ	3ケ	4ケ
21行	節	24行	觀	43行
49行	蔭	65行	莫	113行
119行	驚	125行	勸	

③古来のA「一、二、三」が5ケ、部首が「弓」の「前」が19

行、41行にあるのも入れる。

19行	落	19行	前	41行	前	41行	若
49行	若						

④古来のB「一、二、三、四」は1ケ。

22行	莫
-----	---

米帝の草冠の文字は過半数、18ケ対15ケになる。

三、北宋の米帝の草冠を一貫して使用した市河米庵

江戸時代後期、幕末の三筆の一人、市河米庵（一七七九—一八五八）の筆跡を、はつきりと確かめたくて、東京都日暮里にある本行寺にお詣りした。本行寺には米庵の書が彫られている、その父、市河寛斎の墓碑がある。

市河米庵は、米帝の「米」を用いて、米庵と名乗った。

本行寺で頂いた印刷物を略記すると、「父の市河寛斎は、江戸時代後期の儒学者で漢詩人。寛延二年（一七四九）に現在の群馬県下仁田町に好謙の次男として生まれました。父好謙

は書に優れていました。寛斎は江戸に出て昌平黌に学び員長に推薦されました。寛政三年から文化八年まで二十年間にわたって越中富山藩前田家の藩校広徳館の教授を勤め、文政三年（一八二〇）七十二歳で死去しました。墓碑は長男市河米庵四二歳の時の書。」

一貫して、美しく端正な米帝の草冠で書かれていた。

市河米庵墓には、「江戸時代後期の著名な書家であった市河米庵は、安政八年（二七七九）九月六日寛斎の長男として江戸京橋桶町に生まれました。「幕末の三筆」の一人です。儒学者として著名であった父寛斎などに学びました。書は父の他に、中国の顔真卿・米帝の書に傾倒し、唐様の独自の書風を確立しました。書の教授で広く知られ、門人は五千人に及んだといわれています。父と同じく越中富山藩前田家の藩校広徳館の教授を嘉永三年（一八五〇）まで三十年にわたって務めました。安政五年（一八五八）七月十八日八十歳で死去しました。」

「本行寺縁起」によると「慶安二年に谷中（現在の東京芸大の傍ら）に移り六十一年間。そして宝永六年（一七〇九）に現在地の日暮里に移って来ました。」と記されており、日暮里駅のすぐ側にあった。市河寛斎墓と市河米庵墓があるので都指定旧跡となっている。現在、一般には使われていない草冠であるが、若草の萌え立つ様な、美しい米帝伝来の草冠で一貫

しているのが見られる。

四、『普勸坐禪儀』にある米帝の草冠に市河米庵が 出会えたと思われる理由

前田利家を祖とする加賀藩は、越中・加賀・能登の三国の大半を領していた。永平寺は、加賀藩の隣の越前にある。しかも加賀に近い所にある。

どうして『普勸坐禪儀』の文字の美しさを、すべて中国の書の古典にもとづく文字であり、全く誤字のないことを、聞き及ばなかったと云えよう。『普勸坐禪儀』のある永平寺は隣藩。彼が拝観するや、『若草の萌え立つような』米帝の草冠に、感動した。」と推定するのに誤りであろうか。これ迄目にした事のなかった、米帝独特の、この草冠が数多く見られ、他の形の草冠と調和をとりながら使われているのに、魅入られた事であろう。

隣藩にある永平寺も、三、で述べた有名な市河米庵に拝観を許さなかった筈はない。彼は、日蓮宗であったが、道元禪師が浄土真宗の親鸞聖人に「道元手偏をお教えになったと思われる」ものを、坂東報恩寺のご住職、坂東性純先生（親鸞聖人の一の弟子の三子孫。聖人ご真筆の、坂東本『教行信証』を、戦火の中、保持された。）と、先生の教へ子の佐竹貫裕氏（東京都東上野、開成寺住職）から頂いている。

五、全く誤字のない『普勸坐禪儀』

『五體字類』によれば、『普勸坐禪儀』の文字は、すべて中国の書の古典にもとづく。題字の「普」と「勸」は「王羲之」の字体。さらに「𪛗」を「米芾の草冠」としてとり上げたのは、米芾が王羲之に倣ってこの草冠を一貫して用いたからであり、先祖は王羲之である。「禪」は唐碑、「儀」は六朝諸碑。「坐」以外の四字は異体字である。この事から私の異体字研究は始まった。『五體字類』の発行所の西東書房に尋ねて、異体字研究の当時の第一人者杉本つとむ先生を知った。一度だけお目にかかり、通信とご著書による師事であった。大学院への進学を奨められたが時間が足りなかった。

道元禪師が一貫してお使いになっているのを発見して「道元手偏」と私が命名した「オ」も、まず王羲之に見られ、その子王獻之へと続く。日本の空海筆（天平勝宝七年料）と終りの隅に小書きされているもののある奈良朝写経であり、空海筆ではない。

字体は、王羲之の書が最も数多く、六朝諸碑、唐碑、蘇軾、石経、悲鏡民碑、雁塔聖教序、多寶塔碑、顏真卿、米芾など、全く誤字はない。「弘法も筆の誤り」というような事は決してない。道元禪師の最初の門弟であり、深草の安養院で師に従って共に法を説いた、先祖の了然尼が、道

元禪師にお示しを頂いて書いた『示了然道者法語』には、「ナンヂ」と読まれてはいるが、字体の確認が未だに私には出来ない「備」がある。しかし、当時の女性として、道元禪師のお導きのお蔭で、最高の漢字教育を授かったと云えよう。存命中に「備」を解決したい。

六、日本語の文字

日本語表記に用いられている文字は、三種類ある。

まず漢字。漢字の伝来は佛教が最初である。応神天皇の十五年（二八四）に百濟から阿直岐が来て、皇子に經典を教えたのが最初であるとされている。南方「呉」地方からの呉音である。佛教音とも呼ばれている。遣隋使・遣唐使による北方音の、長安（西安）からの漢音。次に唐音（宋音・華音）。以上の音でない「漢音と呉音の混同から生まれたのであるうか」と思われる「慣用音」もある。しかも、漢字は音訓両用。中国から伝わったまま音読みされ、やがて日本のことばと一致する文字は訓読みされるようになった。日本で生まれた国字もある。

漢字を基に、平仮名（変体仮名も含む）は、平安貴族により、九〇五年に『古今集』と共に成立し、少し遅れて片仮名を生んだ。片仮名成立は、佛門の力が絶大である。

昔、中国から日本へと漢字を伝えた韓国は、現在、ハンゲ

ルと共に漢字を用いる。しかし、音読みだけで訓読みがない。その結果、一例を上げると生涯学習センターの韓国語講師の「金芝男」先生は女性である。ベトナムは字喃^{チュナム}があった。中国は略体字。

世界のどこを探しても日本のように国語表記の為に、三種類ものの文字を持つ国はない。当時、周囲を海に囲まれていたお蔭で「世界で一番平和な国だったから」と云えようか。

地球から核を廃絶し、他国の領土を侵すことのない世界の到来を人類全員の願いとしていたい。

注

(1) 「朝日新聞」の朝と新。朝の偏の「日」の上は「上」、下は「下」、新の偏は横画が一本多い。三越・高島屋・明治神宮の横に・点をつけた文字の字体と共に、これらを異体字という。

杉本つとむ編著『漢字入門「干禄字書」とその考察』によると、干禄字書は中国の唐の顔元孫撰。干禄は官職を求めること―私注・科挙(役人の採用試験)に合格すること―。楷書の字体の正・俗・通を示す。後世、字体の正俗を論ずる典拠に用いられる。私共のように旧字体で育った者は、清の康熙帝の勅命により編纂された『康熙字典』に基づく諸橋轍次著『大漢和辞典』により、正字(正しい文字ではなく、標準と

『普勸坐禅儀』の草冠について」等(角)

なる文字とでも云おうか、『干禄字書』で正字とされたものの)が示されていた。俗字・通字もある。角は俗字である。

戦後の昭和二十四年に常用漢字が定められてからは、かつて略字であった文字の多い常用漢字が現実的には正字となり、以前の文字は、旧字体と呼ばれる。中国の書の古典にない字体は訛字(誤字)である。異体字は正・俗・通の中の、俗・通が該当する。そして略字も誤字ではない。拙文、『宗学研究第四十号』一九九八年三月、「禅門抄物集の筆蹟について(中)」154頁注(1)参照。

(2) 駒沢大学佛教学部教授

(3) 『書道全集』平凡社刊

米芾 卷第15中国10宋1

道元禅師 卷第19日本7鎌倉II

市川米庵 卷第23日本10江戸II

(4) 道元禅師(一一〇〇―一二五三)は南宋から帰国の一二二

七年から福井に行かれる一二四三年までの間京都におられ、親鸞聖人は一二三六年(六三歳)から七、八年間京都におられた。道元禅師は「源通親の子であろう」ともいわれている。「親鸞聖人の末娘の覚信尼が道元禅師の義兄の久我通光に仕えていたという経歴もある。」と。更に佐竹貫裕氏から、坂東先生と同様の事柄の書かれている物の他に、駒澤大学佛教学部長池田魯山先生と坂東性純先生との「彼岸対談」

を頂いた。略記すると、池田先生は道元禪師が親鸞聖人に贈られたという弘子を持った聖人の木像をご覧になる。坂東先生がお父様の文書をご覧に入れられる。池田先生「この弘子は『波田野義重の懇情によって道に発つとき親友わが大祖親鸞聖人に附属した』と書いてありますね。…弘子をお持ちになった親鸞聖人の御木像の写真も載っていた。『病気になるれた道元禪師が療養された京都の覚念の屋敷の、ちょうどその頃の親鸞聖人のお住居は筋向いになります。ここで道元禪師が亡くなられたときにお通夜があつたとしますと、八十一歳の親鸞聖人は弔問されたと思います。』と坂東先生。

「一の弟子の子孫同志仲良くしましょう」とおっしゃって坂東先生、私を芝の増上寺などにお連れ下さり、坂東報恩寺で『教行信証』についてお教え下さった。

- (5) 「道元手偏」と命名したのは一九九二年のこと。『普勸坐禪儀』中の手偏のすべてが、木偏の最終画を外した「才」であるのを発見し、宗学大会で発表した。『宗学研究』第三十五号一九九三年刊拙文「『示了然道者法語』について」下段二、道元手偏。翌年の『宗学研究』第三十六号拙文「道元手偏」参照。

- (6) 了然尼は、鎌倉の豪族（鎌倉権五郎景政―それとは知らず、寮の管理人さんに「鎌倉成立に縁のある『鎌倉権五郎景政』という偉い人の祀られている神社です。」と頂上にあつた会

社の寮までの中程にある鎌倉権五郎神社に、子供二人と共に連れられて詣りしことがある―)の子孫であろうと古文書に見られる。現在の鳥取県倉吉市（上北条村）下古川^本明里^{あかり}家（当時の姓は別であった。一六四〇年代の初めに改姓した。と古文書にある。）に生まれた。十歳の時に道元禪師に随身し、京都深草^{ふかぐさ}の安養院で道元禪師に従い法を説いた。と伝えられる。私は^本明里家の外孫である。

- (7) 恒武天皇が延暦十一年（七九〇）十一月に「呉音は田舎の音だからやめましょう」という勅^{しき}を下されたと『日本紀略』に記されている。漢音奨励である。

河上麻由子著中央新書刊『古代日中関係史』によれば、推古天皇の九年（六〇〇年）に第一回遣隋使、同天皇の十五年（六〇七年）に小野妹子を第二回遣隋使とあり、第五回で終り、六三〇年に第一回遣唐使、第十五回が八三九年で終る。その間中国の都は北方の西安にあり、北方音、即ち漢音であった。

- (8) 唐音は、平安末期・鎌倉時代初期から禅僧・商人などによって中国本土との交通が復活し輸入された音。その中、宋音は鎌倉・室町時代に輸入されたもの。江戸時代長崎から入ったものは華音と称する。

唐音の例

明^{ミョウ} 清^{セイ} 行脚^{アンギョ} 椅子^{イス} 和尚^{オウショウ} 蒲団^{フダン}など。

- (9) 漢音、呉音、慣用音の例

漢音 呉音 慣用音

伐ハツ バチ バツ

偶ゴウ グ グウ

勇ヨウ ユ ユウ など。

(10) 「訓」とは漢字を日本語読みにする読み方である。

右側が訓読み。

左側が音読み。

(11) 「国字」とは中国からの漢字にならって、わが国で作られた

字体。訓があつて音のないのが普通である。中国には海が少

ないせいからか、国字には魚篇の文字が最も多いようである。

鯛は中国に逆輸入されている。

おかげ 風 榊 焔 畠 柊 鬚 など。

――姦 は漢字である。――

『漢語林』大修館書店刊に、『日本書紀』に天武天皇の白

鸕十一一年(六八三)に『新字を作らしめた』とあるが、その

書は後世に伝わらない。」とある。古くから国字は作られて

いたようである。

(12) 平仮名は漢文訓読の為の訓点として用いられた。草書体を更

に崩して変体仮名↓平仮名になる。『古今和歌集』は醍醐天

皇のご下命により紀貫之他三名が撰んだ勅撰和歌集第一号で

あり、平仮名は変体仮名と共に、この集と共に完成した。成

立時(九〇五)のものは現存しないが、関戸本古今集に万葉

「普勸坐禪儀」の草冠について」等(角)

仮名の名残りをとどめる「面映る(思ほゆる)」を見つけた。

「女性の発明による」と云われ、女手、女文字とも云わ

れたが、当時の消息文(男女共に読み交した恋文など)は平

仮名・変体仮名であつたから、女性の作成と云いきれるかど

うか。平仮名は明治三十三年(一八九九)の小学校令によ

り、成立した。最も略体化されたものを取り上げ、その残り

を変体仮名という。歴史は古いものである。以上の参考文献

は数多ある。『宗学研究』第十三号一九九三年刊拙文「道元

手偏」一〇七頁参照。

(13)

片仮名は平仮名に少し遅れて平安初期に成立した。平仮名同

様漢文訓読の為の訓点として用いられた楷書体の音仮名が始

まりである。学者・僧侶の力による。どちらも大体漢字の呉

音に基づく。訓に基づくものはごく少なく「止」は平仮名の

とと、片仮名のトの字母(文字の生みの母)である。完成ま

での道程は永く、今日の形に統一されたのは平仮名と同時の

小学校令による。現在では外国語表記に活躍している。

詳細は『宗学研究』第三十六号一九九四年三月刊拙文「道

元手偏」一〇七頁と、同第三十九号一九九七年三月刊拙文

「禅門抄物業の筆跡について(上)」、同翌年刊拙文「同

(下)」参照。共に「合成片仮名」は「京字」に訂正下さい。

字喃は漢字の音や意味を借りて作られており、漢字の部首を

利用して考案された。但し、現在では殆ど使われていない。

近代曹洞宗教団における「差別即平等」を考える

——明治・大正期二つの講演会記録から——

宮 地 清 彦

はじめに

平成五年（一九九三）四月発行の曹洞宗ブックレット「宗教と差別九 曹洞宗人権擁護推進本部編『業』について」において、「差別即平等」「平等即差別」の検証はあるが、ブックレット以降、検証作業が継続されている形跡はない。

少なくとも、筆者の見限り、近代曹洞宗関連説教書群には頻出しているのは明確であり、また明治〜大正期の宗教理解と社会的問題意識を考える上でも、当然、曹洞宗としては無視する訳にはいかないはずである。今回、同時期の曹洞宗関連の講演会記録を基に、講演者達の説く「差別」とは何か、「平等」とは何かを探索していきたい。

一、日本近代宗教思想と「平等」

近代宗教思想における「平等」「差別」を考える時、チャールズ・ダーウイン（一八〇九〜八二、以下ダーウインと略）とハーバート・スペンサー（一八二〇〜一九〇三、以下スペンサー

と略）各々の進化内の「平等」「差別」が、日本の近代思想界に与えた影響を考える必要がある。前者は環境への適応を重視し、進化に優劣の価値判断を持ち込まず、科学と宗教の対立関係を示す。後者は弱肉強食を強調し、ダーウインの反宗教性と異なり、科学と宗教の調和を追求する立場を取る。

明治一〇年代、東京大学はスペンサーの「社会進化論」を基盤とした思想研究の中心とされていた。その中心人物が外山正一（一八四八〜一九〇〇、以下外山と略）とアーネスト・フエノロサ（一八五三〜一九〇八）が講師となり、特にスペンサーの形而上学を重視し、大学では現象の背後にある「不可知的な実在」を議論していたとされる。外山の思想の一端は、『明教新誌』掲載・講演「東洋の一大問題」に見られる。^{〔1〕}

同じ頃に東大哲学科入学の井上哲次郎（一八五六〜一九四四、以下井上哲と略）、井上円了（一八五八〜一九二九）、清沢満之（一八六八〜一九〇三）達は二人から影響を受けて、著作に度々スペンサーの思想を引用する。^{〔2〕}

さらにスペンサーは、宇宙の全現象を進化の一般法則で説

明する『総合哲学体系』を提唱し、科学的理解を基にした宗教的信仰の調和を説く。その発展形が宗教進化論であり、「不可知的な実在」を表象し、進化の過程を経てより高次の理解へ向かうとし、これは明治期の宗教者に影響を与え、「未来の宗教」の指針となったようである。当時の説教書に「宇宙」が頻出することからも、それは理解できるであろう。

しかし、「社会進化論」の「社会」とは原始的状态から始まり、階級の分化や争いを経て、理想的な自由な社会へ向かうもので、この過程では、一度国家権力に従わなければならない段階もあると断言する。さらに植民地や帝国主義の経済的競争また人種主義は、自然の摂理に従っている論であったことは見逃せない³。

東大での外山のスペンサー関連の講義は、『明教新誌』にも掲載されており、重要である。同誌主筆・加藤咄堂（一八七〇～一九四九、以下加藤咄と略）の『排耶蘇教』（明治三年（一八九九）、出版社・該頁数は注に記述、以下同）にて、キリスト教の「世界平等主義」が国家を軽視する思想と批判されていた世情を鑑み、「差別即平等」「現象即本体」の観点について、君臣の分を知らない人間を作る危険性を説く。加藤咄と共に同誌をリードしていた大内青巒（一八四五～一九一八。以下、大内と略）が積極的に外山の論を掲載していた事となる。

そして、宗教と科学の調和をも視野に入れたスペンサーの

社会進化論は、いわば明治期の「最先端を行く思想」であったと同時に、それに感化された学者達の平等及び差別思想に潜む危険性を把握しておくべきである。

二、講演集の概要

では、これらの背景の中、曹洞宗にて、いかなる形で平等及び差別、そして「差別即平等」が取り上げられたかを見ていく。二つの「講演集」をピックアップすることとする。

まず、『曹洞宗青年夏期講習会 講演集』（明治三四年（一九〇二）七月、鴻盟社。以下「夏期講習会」）は、大内主催の「夏期講習会」（同年七月開催、於曹洞宗大学林講堂）の記録であり、近代宗教と教育の交差点を示す意味でも重要な資料となる。宗教が教育に貢献できるかを問う、井上哲による「教育と宗教」論争の時代、この講習会講師に宗門関係者以外に、外部有識者も参加したのは、その時代の空気を意識した証である。

大内自身、仏教思想家として宗教教育の重要性を認識していたが、同時にその時代の曹洞宗の教育に対する不満を抱いていたようである⁵。それは仏教界の近代化過程で不要な思想の排除に繋がり、最終的に「夏期講習会」の特徴付けになったのである。招聘された講師の一部は、仏教が社会問題にどのように関与すべきか、あるいは社会改革を促す手段と

して活用され得るか否かを重要な論点とし、そこに「差別」「平等」を加味し、仏教の可能性を示唆している人達である。

一方の曹洞宗宗務院編纂『教導講演集』（大正一〇年（一九二一）二月、発行年前行われた種々の講演を集録したため、講演場所は不明。以下「講演集」と略）は、宗教的教化事業の一環としての文献であり、講師には軍部関係者も名を連ねている。この序文を見ると、近代思想の混乱に対処するための宗教的アプローチを示すものであり、特に宗教が国家において果たす役割を問う内容が含まれている。軍部の関与や国家の安定を重視した時代背景を反映した節がある。

近代曹洞宗が「社会的調和」や「国家安定」に貢献する宗教として、国家的イデオロギーと結びついた例は、かつて平成一三年（二〇〇二）年三月発行の曹洞宗ブックレット「宗教と差別」一、曹洞宗人権擁護推進本部編『修証義』について考える」等で指摘されている。その同一性が、この『講演集』にも存在していたと考えていい。

この「講演集」にも平等及び差別への言及があり、そして「差別即平等」も取り上げられている。「講演集」の「差別即平等」を考える上で押さえておくべきは、こちらも宗務院編纂である先行文献『壬子教諭講話』（明治四五年（一九一二）二月）である。同書でも「差別即平等」が示されており、この語について曹洞宗はいわば「お墨付き」を与え、「仏教にお

ける平等思想」を再確認・再提示する言葉として用いている。^⑥

まず「春は花夏杜鵑秋は月冬雪さえてすゞしかりけり」として、時々千変万化の作用を表現するから、平等即差別・真諦即俗諦の徳相と説き、「雨霰雪や氷と隔つれど、落れば同じ谷川の水」として、千差万別の法が畢竟一貫の大道に帰着するから、差別即平等・俗諦即真諦の妙理とする。

この後が問題で、このように仏教を理解すれば、「進では国民報効の職分を尽し退ては仏子教順の本務を遂ぐることを得む」、つまり、差別世界に生きる日本国民は国家に報いべく、自らの職分を全うする、仏祖の子孫として父母三宝に孝順するべく、本務を遂げれば、平等世界に生きられるとする。さらに「国民としての職分を尽す時は国家の実力を強大にして国運の発展を促すことが出来、仏子としての本務を成し遂ぐる時は生死を解脱し修証を円成することが出来る」も同一文脈で解釈すれば、「国民としての職分」と「仏子としての本務」を両立させることこそ、「差別即平等」と説く。

「夏期講習会」「講演集」で展開される「差別」「平等」「差別即平等」には、前節で見たスペンサーのような当時の「最先端を行く思想」にかなり感化された学者達同様の危うさを滲ませている可能性も出てくる。以下で詳細に見ていく。

三、大内青巒の思想に関する考察

「夏期講習会」における大内の講演に「差別即平等」の語は見られないが、「差別」と「平等」への考察は多く見られる。^⑦彼は、万物がそれぞれ独自の存在価値を持ち、各々がその役割を果たすことによって真の平等が実現するとの立場を取る。この考え方において、各人の存在意義を認めることが差別の根源を探索し、差別の克服に繋がるとする。すなわち、個々の存在は夫々が固有の価値を持つという視点から、差別を超えて、平等の本質を理解することが重要と説く。

大内はまた、各宗派の教義の基盤が宇宙の法則に根差していることを強調している。彼の思想における「宇宙論」は、宗教の多様性を受け入れ、宇宙の本体とそれに基づく法則を理解することを是とする。後の大内著『人道講話』（明治四四年（一九一二年））には、「差別即平等、平等即差別」を用いて、宇宙における法則がすべての差異を乗り越えた平等性をもたらしとする理論が展開されており、「夏期講習会」の段階で、既に大内流「差別即平等」観はできていたと見る。

次に大内は、慈悲心と報恩こそ社会的差別を克服するための重要な鍵とし、慈悲心は他者を思いやる態度として、報恩は社会に貢献する倫理的な姿勢として夫々理解する。これら二つの要素は、個人の社会的影響力を強調し、差別克服への

実践的な手段となる。

しかし、彼の講演に、教育勅語「克く忠に、克く孝に」の精神が重要な役割を果たしていることを外してはならない。現代における宗教的实践は、単なる宗教儀式や懺悔にとどまらず、高尚な理想を実現するための方法として位置づけられ、その理由として、懺悔や行持報恩は宇宙の法則に従う行為であり、それがそのまま教育勅語の精神に通じるからと大内は言う。この結果、実践を通して無意識のうちに帝の則に従うこととなり、それこそが国民にとって重要とする。

つまり、大内にとって宗教的实践が個人の精神的成長と社会への貢献に繋がりが、その実践の行き着く先が「無意識なる帝の則への順応」なのである。「差別を克服」としながらも、大内にしてみれば、克服という名の服従を国民に求め、平等なる世界（宇宙観）が保たれると定めたに過ぎない。

四、中島徳蔵と浮田和民の社会学的視点

「夏期講習会」講師の倫理学者・中島徳蔵（二八六四～一九四〇）は、社会の階級差別構造を肯定する立場を取る。^⑧中島は、階級差別の存在を受け入れ、個人と社会の相互作用における権利の発展を論じており、中島の「社会」の理解は、近代平等観の再考において非常に重要な視点を提供する。

次に講師の政治学者・浮田和民（二八六〇～一九四六）は天

賦人權説に対する批判を行った人物であり、同じく批判論者である政治学者・加藤弘之（一八三六―一九一六）の立場に賛同している^⑩。天賦人權説は、人間が生まれながらにして持つ権利が絶対的であるという立場であるが、浮田はこれに異議を唱えている。彼の立場は、権利が絶対的に与えられたものではなく、社会的関係に基づくものであるという考え方であり、これにより社会的文脈における相互作用を重視して、権利の概念を再定義したものである。

つまり、権利は個人の独立性や自立性に基づくものではなく、社会との関係において形成され、発展していくものであると浮田は主張する。この点は中島と大差ない。

権利の概念が個人と社会との相互作用に根ざしているという重要性を強調した中島や浮田の視点は、近代社会における平等と差別のあり方を再考する契機となるものであり、特に近代における「強者と弱者の平等」というテーマと関連してくる。中島や浮田は、強者と弱者が平等であるべきなのか否かを単に理論的に掲げるだけではなく、その平等と差別観がどのような社会の構造の中で実現されるのか、また、どのような社会的条件に基づいて平等と差別観を評価すべきかを考察する。残念ながら、彼らの論は社会的条件を優先し、あくまで個人は二の次なのである。

そして彼らの思想に基づき、近代日本社会における権利や

平等がどのように社会的構造や相互関係に根ざしていたのか、またそれが実践されていたのかを再考することは、必要である。なぜなら、彼らの思想が「今後の曹洞宗を担う若き僧侶の集う」講習会の場で提唱されたからである。

五、忽滑谷快天と「悪平等」

「夏期講習会」顧問・忽滑谷快天（一八六七―一九三四）は、後年の自著にて井上哲の「現象即實在」や「差別即平等」を通じて、「平等に対する誤解」を考察する。この考察を紐解くと、物事の現象と実体の一体観から、「差別即平等」こそ禅の教理における中心的存在と忽滑谷はまず見なす。しかし、この存在が平等に対する誤解を生む可能性があることを指摘し、知識や意識のレベルに依存した平等観が問題を引き起こすと考え、特に精神的な理解が社会的な行動にどのように結びつくのかに重点を置く必要性を彼は説く。

つまり、「差別即平等」が社会や国家を衰退させる要因となり得ると忽滑谷は警告したのである。彼は、差別のない平等を唱えることが、社会的秩序を崩壊させ、国家や国民を弱体化させる可能性、即ち「悪平等」があると論じている。

この考え方は、忽滑谷著『禅学批判論』（明治三八年（一九〇五）二月）や『達磨と陽明』（明治四二年（一九〇八）九月）などの著作の中で表明されたものであり、禅の精神と「悪平

等」の関連を断絶させる必要性を訴えている。彼は、君臣上下や貴賤貧富の差異を無視することが、社会的な混乱を引き起こす原因とする。つまり、彼の警告は、無差別平等の概念が最終的に「悪平等」へと繋がるというものである。

また、忽滑谷の警告には、キリスト教における人格の尊重と道徳的責任感の欠如が無差別平等を促進し、その結果として社会を衰退させるとの指摘も含む。この立場は、『清新禪話』（明治四二年（一九〇九）二月）にも表れており、無差別平等が社会に与える影響について危機感を著している。

六、曹洞宗と「社会進化論」

↳ 軍部との関連から

次に『教導講演集』の講師、特に陸軍少将長堀均（一八六六―一九四三）や参謀本部編纂の長瀬鳳輔（一八六五―一九二六）、当時内務省嘱託にあった加藤咄堂について触れる。

彼らは、それぞれの立場・見識から優勝劣敗の原則や軍事力の役割、さらに社会における平等について語っており、曹洞宗の僧侶たちが聴衆・読者となる場で、その思想を展開したことに注目したい。それは瞬間的でなく、近代曹洞宗内で継承していった形跡は曹洞宗ブックレット等に示された通りである。これにより、宗教団体と軍部との交差、それに社会進化論等の西洋哲学がどのように絡んでいったのかを明らかに

にすることは、近代曹洞宗史を考える上で重要と言える。

長堀や長瀬の主張に共通するのは、「軍事力が社会の平等を支える」思考である。長堀は、国家の存立において「優勝劣敗」の原則が不可欠であり、国家間には必然的に衝突が生じるとし、戦争を回避することの難しさ、戦後の平和も容易には実現し得ないと主張する。特に、戦争後の平和と軍国主義の問題について言及し、一国の軍国主義を打倒したとしても、他国における軍国主義が依然として存続していることを指摘する。これにより、戦争を通じて生き残った強者の論理が社会においても再現されると強調する。

また、長瀬はスペンサーの影響を受け、社会における優勝劣敗の原則を強調し、同論が社会構造における差別を理解するための鍵であり、この差別意識が近代日本の思想や教育において助長された可能性を示唆している。軍事力と社会進化論は、国家の存立における競争原理と強い結びつきを持ち、長瀬より曹洞宗に向けての講演内容は、まさにその平等とは対極に位置する概念を是とする考え方だったのである。

長瀬の講演のベースとなったスペンサーの社会進化論は、社会における競争と適者生存を強調するものである。スペンサーは、社会が進化する過程で強者が生き残り、弱者は淘汰されるべきだとする。この「優勝劣敗」の原則や、社会進化論は、社会における格差や階層の形成を説明するための理論

的枠組みとして受け入れられ、当時の差別意識を正当化するために利用されていたと思われる。曹洞宗ブックレットで縷々引用された近代曹洞宗説教書群の問題性の淵源に、これらが存在していた可能性は否定できないであろうし、それは曹洞宗だけでなく、近代日本思想界・宗教界においても影響を与えたのではないか。

加藤咄もまた社会進化論に影響を受けつつ、ダーウィンの進化論を引用し、個体の生存競争と社会進化における競争の類似性を示す。加藤は、「優勝劣敗」の原則が社会においても適用されるべきであり、競争における成功者が社会全体を進化させると考える。この視点は、社会における格差を正当化し、強者が優位に立つことが自然な結果であるとする。

同講演内で、個体の生存と繁栄において強いものが生き残ることを示し、社会においても同様の法則が働くとし、競争の成功者が社会全体を進化させるという見解を支持する。彼は、前述の自著『排耶蘇教』や大内の説く「行事報恩」と何ら変わっておらず、長堀達と軌を一にしているのである。

まとめに代えて

「差別即平等」は、理論的考察にとどまらず、近代日本宗教界において最重要課題であると結論付けたい。この概念は、当時の社会における平等への多様な解釈を生み出し、差

近代曹洞宗教団における「差別即平等」を考える（宮地）

別意識の根源を浮き彫りにする役割を果たしただけでなく、差別の度合いを（悪しき方へ）高めていった可能性が高い。¹⁵今回想起り上げた人物達の思想から、そう言わざるを得ない。

また、「差別即平等」解釈は、宗門の教学形成過程に大きな影響を与えたのではないか。特に『教導講演集』で述べた、近代における社会進化論や軍部の思想との合成が曹洞宗に与えた影響を考慮すると、曹洞宗を含む仏教各宗派が「差別から脱却」の方向性をどのように形成し実践してきたのか、その過程を再点検する必要がある。

以上のように、「差別即平等」は、近代日本の宗教思想や社会進化論、さらには軍部の思想と関係して広まった経緯を持つが故に、その時代背景の中で平等観がいかに形成されてきたのかを明らかにする必要性を問いかけてくる。さらに、その平等観が、現代までの宗教理論や社会構造にどのように入り込み、生き続けているのかを探ることも、現代の平等思想をより深く理解するための鍵となるであろう。

註

- (1) 山路愛山（一八六五―一九一七）『基督教評論』（初版明治三九年（一九〇六）、『基督教評論・日本人民史』、岩波文庫、昭和四二年（一九六七）、七五頁）。山下重一「フェノロサとスペンサー―『世態開進論』（一八八〇）の検討―」（『英学史

近代曹洞宗教団における「差別即平等」を考える（宮地）

一五四

研究』第二四号、平成三年（一九九二）一〇月、一〇一三頁）参照。『明教新誌』に外山の講演が掲載されるのは明治二〇年（一八八七）二月八日発行・二二九六号・一四日発行・二二九九号まで、全四回。

- (2) 井上哲次郎『倫理新説』（一八八三）では、「化醇の紀律」、つまり進化の法則、適者生存を倫理の根拠に置く。ベルナツト・マルティ・オロバル「井上田了の宗教定義、宗教起源説について―『宗教新論』と『比較宗教学』を中心に―」によると、『宗教新論』ではスペンサー、フェノロサの影響が窺えるのに対し、『比較宗教学』においてはスペンサーの説が批判され、マックス・ミュラーの宗教定義・宗教起源説の跡が明らかである、と指摘している（『国際井上田了研究』第八号、令和二年（二〇二〇）、一六二―一八六頁。清沢満之の門弟である暁烏敏（一八七七―一九五四）の回想によると、清沢がスペンサーの『第一原理』の「アンノーフル、不可知といふこと」を「当時やかましういはれた」と述べている（暁烏敏・西村見暁編、旧版『清沢満之全集』巻八、法蔵館、一九五三―一九五七年、三三九頁）。
- (3) 児玉聡「スペンサーの進化倫理学の検討」（京都哲学会編『哲学研究』第六〇三号、平成三〇年（二〇一八）二月、三九―五八頁）、森秀樹「スペンサーにおける進化論の形成と創発主義への影響」（『兵庫教育大学研究紀要』第五八巻、令和

三年（二〇二二）二月、九三―一〇五頁）等参照。

- (4) 加藤咄『排耶蘇教』、通俗仏教館、五〇―五二、一〇九―一五頁。
- (5) 大内「夏期講習会に就いて」、二―九頁。なお、『講習会』は各講師の講演ごとに一頁から始まるようになっている。
- (6) 『王子教諭講話』、五〇―五五頁。
- (7) 大内「修証義大意」、一二―二二頁。
- (8) 大内『人道講話』、森江書店、六〇頁。
- (9) 中島『倫理学綱要』、二―四頁。
- (10) 浮田『社会学綱要』、五〇―五三、九六―一〇〇頁。
- (11) 忽滑谷『禅学批判論』、鴻盟社、六七―六八頁、一九七―一九八頁、同『達磨と陽明』、丙午出版社、一六七―一七一頁。
- (12) 忽滑谷『清新禅話』、井冽堂、三五―四〇頁等。
- (13) 長堀「軍人精神」、五〇―五一頁、長瀬「列国の現状と日本」、一〇―一三頁、六二―六七頁等を要約。なお、『教導講演集』も各講師の講演ごとに一頁から始まっている。
- (14) 加藤咄『民衆と教化』、七―一頁、四二―四三頁等を要約。
- (15) 例えば、『教導講演集』以降出版の境野黄洋（一八七一―一九三三）『大乘仏教の五大主義』（鴻盟社、大正一四年（一九二五）、一九三―二〇〇頁）における「差別即平等」解釈は、人間の価値に明確な上下を付ける価値的平等論なる新視点を打ち出し、仏教思想における「平等観の転換」を示す。

自死遺族との対話

――喪失から心理的回復に関する一考察――

久保田 永 俊

一・問題・目的

本研究では、曹洞宗宗務庁主催「祈りの集い」に参加する自死遺族に特化し、遺族に対する接し方を構築し、その後の教化の可能性と効果を模索するものである。^①自死と自殺という表記はどちらかに明確に統一するのではなく、文脈、意図をふまえ、使用することにする。^②

第二二、二三回総合研究センター学術大会では、拙稿「祈りの集い―自死者供養の会―アンケート結果とコロナ禍での対応―」について、二回にわたりその一端を論じた。第二四回では同集いにおける「居場所としての機能」を中心に論じている。

令和五年『自殺対策白書』^③によると、令和四年の自殺死亡率は、一六・七と上昇傾向にあるようだ。またG7各国の自殺死亡率について、世界保健機関のデータによれば、「日本」は一六・四と七カ国の中で最も高かった。総数としては第一位である。（男女別にみると、男性は「アメリカ」（二二・九）

が最も高く、「日本」（二二・六）は二番目に高かった。女性
は「日本」（二〇・五）が最も高かった。

自死遺族は大切なひとを失っただけでなく、自死ということ
を世間的に打ち明けられず、さまざま苦しみを抱えている
かたが多くいる。^④ある遺族から聴いた話だが、ご子息を亡
くされた後、犬を散歩させていたら、近隣住民に声をかけら
れた。「自殺で息子を亡くしたのに、よく平気で犬の散歩が
できるわね」と冷たく言われたという。これだけでなく、他
の近隣のかたからも、配慮や気づかいさえない言葉を投げか
けられたという。

自殺対策基本法（平成十八年法律第八十五号）第九条名誉及び
生活の平穩への配慮「自殺対策の実施に当たっては、自殺者
及び自殺未遂者並びにそれらの者の親族等の名誉及び生活の
平穩に十分配慮し、いやしくもこれらを不当に侵害すること
のないようにしなければならない」と定められている。全て
の人が不当に侵害されることがあつてはならないだろう。

先述の祈りの集いでは、法要を中心とした会を開催してお

り、法要後、「茶話会」を設定している。僅かな時間ではあるが、各遺族が今の気持ちを吐露していただく場として設定している。その他、各遺族が落ち着いて安全に帰宅していただくことを願い、また精神的な落ち着きを取り戻せるように、場の設定をしている。

これまで祈りの集いでは、多くの遺族が第一回から第三回まで参加していただいた。身近な人が自死をする、自身自身が言葉にし難いショックを受けるため、それを誰かに話すと、聴いたかたも同じようにショックを受けるのではないかと、ひいてしまうのではないかと恐れ、自死の事実を話すことができなくなる。同じような境遇のかたであれば、自身の置かれた状況や気持ちを話せるという。自死者一人に対し、最低でも五から六人の故人に関係する方がたに、深刻な影響があるといわれている。^⑤

現在の悲嘆研究は、欧米などの医学や心理学を基礎としながら中心に、近代科学による知見が重ねられており、現在に至っている。自死で大切な故人を亡くした遺族を支援する上で、個別の心理的・社会的状況など、遺族の求めている要望や行おうとすることを丁寧把握することが必要であることは明らかにされている。^⑥

では、具体的な要望、支援として、どのようなものを欲しているのだろうか。これについては、自死遺族に対して心理

学的剖検手法を用いた面接調査を実施し、自殺発生後の間もない遺族が求める支援の特徴と、その特徴と関連させ自死遺族の属性との関係について検討を行った調査がある。これによると、自殺発生後の間もない時期の遺族が、身体的、心理的、社会的問題に直面し、なかなか周囲の人々に自殺の話をできない状況の中で、行政機関や医療機関といったフォーマルな資源に対して、心理的支援を含めた具体的なサポートを求めていることが明らかとなっている。

祈りの集いにおいて過去にあった事例ではあるが、四九日忌を終えたばかりのかたなど、亡くなってから間もない遺族が参加されることがある。各遺族が支援情報の取得において皆異なるが、メンタルヘルスの不調などを起因として、確かな情報を得るには難しい場合もあるようだ。

また、心身の不調をどのように改善したら良いのか、さまざまな相談や遺族同士の意見交換などを求められるケースがある。運営するものは、こうした周辺のサポート情報を持ち合わせていることが望ましいと考える。

「自死は社会的に弱いものがするもの」という偏見が社会に未だある中で、死因が自死であることを周囲に言えず、ずっと隠し続ける傾向にあることや、家族や友人にも今の思いを話せず、一人で抱えて苦しみ、地域社会というから集団から孤立を選択しているかたもいる。こうした複雑な背景が

あるが故に、祈りの集いに来られるかたが安心できる場作りが最優先課題と考える。特に同じような境遇、あるいは故人との関係性が似ているケースのかただからこそ話せることがあると、捉えている。それ故に、遺族の置かれている状況を考慮し、個人情報保護に配慮し「話せる場」としての安心、安全を最優先課題とするべきであると、考えている。

かつて、ある遺族が「巢立つ」という表現を使用していたことを今でも覚えている。この発言の背景には「自分はこの会に参加し、どうにか前へ進むことができた。今まで倒れて動けなかった自分から、少し前を向いて進めるかも知れないという自分に変化してきた」という。さらに「どうしようもならない思いがたまったとき、止まる必要があったときに寄りかかりたい」と。遺族の場の捉え方が良い意味で変化したと、筆者は捉えている。

二 自死は特定のひとの問題ではない

祈りの集いの過去のアンケート結果では、ご子息を亡くされた遺族が多く参加している。亡くなったかたの年齢までは設問に入っていない。大半のかたは若者と言われる括りの中にあると思われる。

死に方において、自死を選択する若者、死にたいと考える若者が非常に多いことが分かった

i 若者の二人に一人は希死念慮をもった経験がある。

ii 若年層の希死念慮の背景には、人間関係やいじめ、進路不安の割合が高い。

iii 性被害経験のある人の方が性被害経験のない人に比べて希死念慮が三七％高い。

iv トランスジェンダー／ノンバイナリーの人の方が、シス男性／シス女性に比べて性被害経験・希死念慮ともに高い傾向にある。

v 死にたいと思う若者の半分以上が友人にも誰にも相談していない。

希死念慮において、五人に一人は自殺未遂・自殺準備の経験があり、希死念慮経験者の四割が自殺未遂経験を持つという。またこの傾向をもつかたは、小児期の逆境的な体験が何らかの要素があるという。この逆境的な体験とは、どんなことをいうのか。十分な食事が与えられない、衣服が汚れている、あるいは守ってくれる人や世話してくれる人がいない。離婚、育児放棄、死亡などの理由で、親を亡くしたケースがある。うつ病、精神疾患、自殺未遂をした人と生活していたことがある。

あるいは、親などからの暴力なども影響しているようだ。

希死念慮当事者たちは、誰にも相談できない状況にあるかたが多く、たとえ身近な親を含む人たちにも言えない状況が統計からも出ている。自殺に関する公的な相談窓口は二・四％

に留まつており、SNSで初めて知り合った人に相談をしているケースは公的機関よりも高い数値で相談している。このことは非常に問題であり、念慮者がトラブルに巻き込まれるケースが後を絶たないからである。

相談をしない、できない背景には、誰かに知られたくないという状況や、なんらかの心理的な抵抗感がはたらくことが考えられる。また昼夜問わず、希死念慮の思いがなにかの拍子に強くなるため、相談の受け手については、二十四時間の対応が必要ではないかと思われる。

しかし、昼夜問わずの対応は非常に難しい。プライバシーの保護が重要であることは必須である。当事者が、相談したいと思えるかどうかや、自分の気持ちを話す、精神的な悩みを話すことに抵抗がある若者は非常に多いため、定期的に自身のモヤモヤした気持ちを聞いてくれる場所があることは、この先、さらに求められることではないかと捉えている。

三. 遺族自らが「書き出す」ことの意味

祈りの集いが継続開催されていることなかで、特に開催後から次の開催までの期間が重要であると、筆者は捉えている。その理由として、右記に述べたなかにあるが、なんらかの言葉にしづらい、モヤモヤとした気持ちを抱えた遺族が、メールや手紙、電話などで、吐露されるケースがあるから

だ。また遺族が自分の置かれた背景、状況を無関係の第三者に打ち明けることは難しいと思われる。こうしたことへの対応は疎かにはできない。なぜならば、希死念慮が高くないとしても、その可能性が考えられるためである。

筆者が注目している点は「書き出す」という行為についてである。遺族心理において「書き出す」ことは、非常に重要な役割を果たすと考ええる。このことは単に文章を書く行為だけでなく、情報や感情、気持ちなどを整理して示すことにも使われる。寄せられた手紙などを拝見した中で、キーワードになる文言や文章が散見されるため、その情報について試験的にいくつか分類を試みるものである。令和五年度開催の第三〇回（令和五年九月開催、第三一回（令和六年三月開催）を調査対象とする。両総数は六二通、内容は非公開、また同一遺族との往復書簡も含まれる。

感情を整理…書き出すことで、自分の感情や思考を整理。悲しみや怒り、不安などの感情を言葉、文字に表わすことで、心の中の混乱を少しずつ向き合える可能性があるのではないか。

ストレスの軽減…自分の感情、気持ちを紙（便箋など）に書き出すことで、心の中に溜まったストレスを軽減する効果があるのではないか。これは「エクスペレッシブ・ライティング」（国内ではおもに筆記開示法）と呼ばれ、心理療法の一環と

しても用いられている。これについては、後述する。

記憶の管理、保存…故人との思い出や感じたことを書き留めることで、記憶を保存し、後から振り返ることができる。これにより、故人とのつながりを感じ続けることができる。自死遺族は故人とのつながりが断たれたと感じる傾向が強い。

自己理解の促進…書き出すことで、自分自身の感情、気持ち、自分の考えに向き合い、自己理解を深めることができる。これにより、悲しみを乗り越えるための新たな視点や気づきを得ることができる。

エクспレッシブ・ライティングについてふれた。被験者がさまざまにおかれた状況を書き出すことの先行研究は少ないものの、さまざまな被験者を対象に公開されている⁽¹⁰⁾⁽¹¹⁾。被験者が自身の経験についての筆記することが自己制御といった部分に繋がりが、ポジティブにとらえるなどの要因につながったと考えられている。

人の感情には、ポジティブな感情と、ネガティブな感情などがあるが、自己の中心的価値観への気づきや価値観体系の再編などがあるとされているが、効果はあるようだ。

筆者が注目している点は、自死遺族がおかれた心理的状况に効果があるのではないかと思われるのである。当会では、故人への手紙は任意にしている。ありのままの気持ちや感情

を書くことは気が進まないであろう。

しかし、書いたかたによると、故人への思いが一層明確になり、気持ちが落ちつくという。このことを坂口は「気持ちのひとつの節目にはなる」と述べている⁽¹²⁾。故人との向き合いかたは、人それぞれであるが、書き出すことで落ち着きが得られるかたが多いようである。

さらに付け加えるとするならば、当会に過去に参加者された遺族から、手紙が寄せられることがある。これも同様に気持ちの整理をされているかた、悩みを受け止めて欲しいかたが多い。これも文面上の傾聴が非常に求められると思われる。これはある遺族から聴かされたことだが、「直筆の返信された手紙を大事に鞆に入れて持ち歩いている。まわりから心ない言葉などを言われたときに心を落ち着かせるために再読している」という。

四 まとめとして

自死遺族との対話、および相談などは、すべて共感が基本であろう。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」⁽⁵⁾において、居場所のことについて言及している。

遺族が気持ちに蓋をしたまま、何十年と過ごすのではなく、どのような心情であれ、気持ちを話せるようにすることが最初の目標ではないかと捉えている。「自分は故人から頼られなかった」「見捨てられた」「怒り」さまざまな感情がある。

故人に対して、救ってあげられなかった思い、責任は私にあるという自責の念や怒りは数年経過してから見え隠れする感情がある。社会の中で人付き合いそのものが疎遠、縮小化してきていることも一つの原因ではないだろうか。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。

現在、各遺族の心情が変化していく中で、どのような課題があるのか。課題解決のため、安心・安全な場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、ひき続きの課題としたい。

- (1) 自死・自殺をめぐる表記として、「自殺」と「自死」の使い分けの議論がある。「自殺」という言葉が、遺族や亡くなった当人に対するネガティブな意見が差し向けられることがあ

る。立場の違いや関係者の心情等を汲みつつ、語用の使い分けを行う必要性があるため、本稿では、政策や統計などの表記は「自殺」を使用し、一般的な事象の表記の場合は「自死」を用い使い分けることにする。

- (2) 特定非営利活動法人全国自死遺族総合支援センター、「自死」と「自殺」2つの表現について（二〇二三年八月六日閲覧）<https://izoku-center.or.jp/media/>

- (3) 厚生労働省「令和五年版自殺対策白書」

- (4) 平山正美「自死遺族をささえる」エムシーミューズ二〇〇九年三月、二三頁

- (5) 高橋祥友、福岡詳編『自殺のポストベンション 遺された人々への心のケア』医学書院東京、二〇〇四年

- (6) 山口和浩「自死遺族への支援」精神医学二〇一五年五七、五四七・五五二頁

- (7) 高井美智子、川本静香、山内貴史、川野健治、小高真美、福永龍繁、松本俊彦、竹島正「自殺発生から間もない遺族に求められる支援の探索的検討―心理学的剖検研究における自死遺族の語りから―」自殺予防と危機介入 第三九卷一号（二〇一九）一二四・一二三

- (8) 拙稿「祈りの集い 自死者供養の会―アンケート結果とコロナ禍での対応」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第三回）』

- (9) 日本財団子ども生きていく力サポートプロジェクト『日本財団第五回自殺意識調査』報告書
- (10) 増田愛梨 金子健一郎 高橋恵理子 桂川泰典「トラウマへの自己開示がマインドフルネス特性に与える効果―想定書簡法と筆記開示法の比較―」早稲田大学臨床心理学研究 二三(二)、四五・四八、二〇二三・一二
- (11) 宮本綾香「ポジティブな内容の筆記開示が大学生の気分と抑うつに与える影響」日本心理学会大会発表論文集八七、二〇二三
- (12) 坂口幸弘『死別の悲しみに向き合う―グリーフケアとは何か―』講談社現代新書、二〇二二年一四八頁
- (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

衛藤即応「宗門の本尊論」の系譜

——講述主と継承者——

工藤 英勝

概観 衛藤即応「宗門の本尊論」への評価と受容史

衛藤即応（えとうぞくおうち）（二八八八—一九五八）が、昭和初年頃からの着想と構想期をへて、一九三七（昭和一二）年六月、曹洞宗布教講習所にて講述した「宗門の本尊論」は、大戦中に辞句修正を施し、敗戦後一九五二（昭和二七）年、道元禪師自身の明証「正法寺藏弁道話写本」を得て確定された。¹⁾

この「本尊論」は、衛藤即応が構想し提唱した近代宗学・信仰の学および組織仏教学の基調と精髓であり、仏教の信仰と宗教学の学知の粋をつぎ込んだ宗学の名講義として宗内および学界で記憶されているはずだった。

しかし、現実の歴史ではそうはならなかった。衛藤没後、その成果が積極的に評価・受容された形跡は絶えてなく、衛藤門下数名の継承者がわずかに名を連ねているにすぎない。

冷淡 軽視 無視 誤解 孤絶 放置

衛藤「宗門の本尊論」については、教条としての「本尊

観」ではなく「本尊論」なのだから、多様な解釈や異論も含むある程度の議論の余地があることはいうまでもない。実際のところ、この「本尊論」がすでに絶対的な教学上の権威を有していたわけでもない。なぜならば、「本尊論」講述・確定当時、衛藤があればほど懸念と疑義を呈していた汎神観的「本尊論」「仏陀観」が再説・復活⁴⁾していく気運が広がっていたからである。衛藤「本尊論」への評価を概観すれば、冷淡・軽視・無視・誤解・孤絶・放置の歴史といわざるをえない。学界、宗門内および大学内ですら、ある意味では不当な扱いを受けてきたともいえるのである。当該「本尊論」の行論にもし決定的な齟齬や破綻が明らかなのであれば、当然かかる非難や問題提起があつてもよいはずだが、管見のかぎりではそのような反応は見出せない。

衛藤没後に「宗門の本尊論」の意義・評価に言及されたのはわずかに、山内舜雄の「本尊論提起の今日的意義」一本を数えるにすぎない。

「宗門の本尊論」継承者・山内舜雄

「宗門の本尊論」発表後、これが宗門関係者と大学内で話題に上がったことは想像に難くはない。しかし、宗学思想面からの意義および教学上の背景について積極的に論評したのは山内舜雄（一九二〇—二〇一三）ただ一人である。

衛藤没後十年して、山内は前掲「本尊論提起の今日的意義」で、「宗門の本尊論」について「従来になんい教學的視野からの明晰な理解は、宗学への深い関心や洞察にめぐりに裏打ちされて、整然たるなかにゆたかな本尊論を展開している」と評価している一方で、次のような不満を漏らす。「本尊論補強敷衍の戦後の二論文も含め」如上あきらかにされた宗門の本尊観は、まことに理解しにくいの一語につきるであろう。出家修行者に対しては、これでよいとしても、伝道宗教として一般檀信徒に対して成立しうる本尊となり得るかどうか、とさえかんがえられ^⑦る。三身未分「歴史上の釈尊」換言すれば道元禪師の「行仏」こそ宗門の本尊という本尊観は間違っていないが、現実の伝道宗教・教団における信仰対象たる「拝むほとけ」観からはあまりにも高踏にすぎるといいたいのであろう。山内舜雄はいつたい「宗門の本尊論」師教を祖述継承しているのか、本音としては抵抗したいのかよくわからない。師資間において「宗門の本尊論」評価をめく

りすでに断層と断絶が顕在化している。

天台教学における「境本定身」釈

衛藤即応講述「宗門の本尊論」の結論は、「三身未分の仏」^⑧「三身未分の史上の釈尊」^⑨こそ本尊と信決定するにある。その教学上の背景について、衛藤は

教学上で之に近い考え方は、天台宗で藏通別円の四教の佛身観である。最初の小乗教の佛身は樹下成道の生身の釋尊で、いわゆる応身であるが、通別円と教理の進むに従って佛身観も向上するのである。かくの如く向上發展する佛身の基本となる史上の釋尊を、境本定身といっている。^⑩

とし、ここで天台教学の「境本定身」を明かす。この「境本定身」がなかなかの難物である。台家「境本定身」とはあまり聞かない論題である。日本語仏教辞典で辞項として採りあげられているのは稀である。ちなみに中国語仏教辞典では、「為天台宗所立之詞、指釋迦丈六之劣應身。境、所觀之境・本、根本・定、必定・身、指丈六三十二相之應身」^⑪とあり、所觀の境たる仏身は定めて、丈六三十二相の劣應身たる釈迦であることをさす。なお、「境本定身」の典拠は、中国元代・蒙潤『天台四教儀集註』卷上らしい。天台宗疏のなかでも未註末釈に属する。

衛藤門下の山内舜雄は、師如上の説示にしたがって、天台

の根本宗典『摩訶止観』に遡及して、「境本定身」とくに「境本」の意味するところを明かしている。その成果は『道元禅師における仏身の問題——曹洞宗の本尊論——』として縷々詳述されている。天台教学に暗い筆者としては、山内の浩瀚緻密な筆致をそのまま理解することは困難であった。よって、この評価は現時点としては割愛せざるをえない。

山内がいかに「境本定身」なる論題の淵源を中国天台教学にさかのぼって詳解したとしても、衛藤「宗門の本尊論」の継承に坎する重大な問題が残っている。

予想に反して、山内舜雄は衛藤門下として、当該「宗門の本尊論」を擁護し祖述し発展深化させることはなかった。

それどころか、山内は、衛藤宗学の帰趨と精髓たる当該本尊論を教学解釈の範疇にとどめ、実質的にはそれを放棄する結果となった。その原因は、衛藤の信の仏教、信仰の学としての宗学への根本的な無理解¹⁵に起因すると筆者は考える。自立した学者として、師教に容赦ない批判をもつて応ずることは当然である。ただし、それは師教を精確に理解し受容したうえでのことではある。しかしながら、衛藤即応の宗学、組織仏教学の根幹である信の仏教への無理解と反発から生じているということであれば、それはもはや致命的ではないか。

資山内は師衛藤と泉下であい見え、師にたいして「とうとう先生の言われた『境本定身』に、迂遠な私もやっと辿り着

きました……恩師の所説のもとに帰りたい¹⁶」と感慨を披瀝するであろう。だが、衛藤は山内の表白を肯う^{うべな}ことはなく、教諭するにあの弁道話別本の一節をもつてするに相違ない¹⁷。

まことに酷な結末であるが、衛藤即応の「宗門の本尊論」は、信仰上においても学知においても継承されることなく、その伝統は忘却されて久しい。「宗門の本尊論」にかぎつていえば、衛藤に始まり衛藤に終わったといわざるをえない。しかし、「宗門の本尊論」は宗門信仰の命脈であるから、忘却されたままでもいたし方ないとはならないであろう。

「宗門の本尊論」継承者・太田久紀

太田久紀^{おおたきゅうき}（一九二八―二〇〇七）は、学寮・道憲寮^{どうけんりょう}で衛藤即応^{いんとう}の薫陶^{くんとう}をうけた。太田は法相唯識^{ほっそういしき}教学とくに日本唯識思想を専攻し、衛藤―小川弘貫^{こうかん}の流れを引き継いだ¹⁸。衛藤から法相唯識^{がわういしき}を学んだ者には、有馬実成^{ありまじじょう}（一九三六―二〇〇〇）や乙川弘文^{おつかわぶん}（一九三八―二〇〇二）があり、両者ともに破格の宗教実践者として知られる。

太田は、衛藤「宗門の本尊論」にかかわる直接の論攻は遺していない。筆者が太田から直に聴聞したことは（後述）から、継承者のひとりだと考えている。

法相唯識教学「総説法身」観

近世洞門から近代の曹洞宗大時代にいたるまで、唯識教
 学就中法相唯識を学修する学風・伝統⁽²¹⁾があった。

衛藤は京都帝国大学卒業後、最初の著書『唯識論綱要』⁽²²⁾を
 上梓^{じょし}し、駒澤大学の仏教学講座でも、『唯識三十頌』と護法
 等釈論を好んで採りあげる。単純に仏教基礎学という範疇を
 こえ、人間の宗教参究の古典として扱っているようである。

衛藤唯識学の法統をもつとも純粹に受け継いだのは太田久
 紀である。太田は有志による自主演習『成唯識論』^{ゼミナル}輪読会
 の席で、自身の研究に触れ「衛藤先生の宗門の本尊論には唯
 識論の総説法身が下敷きにあると思う」と述べた。時期は一
 九八五（昭和六〇）年頃と記憶する。衛藤「宗門の本尊論」の
 継承を裏づける証言ではあるが、論文等にこの指摘はない。

ただし、この証言の根拠となった唯識教学における仏身観
 や仏陀観については、のちに論攷二本として発表している。

①『成唯識論』の仏身観⁽²³⁾

②『成唯識論』の仏陀観⁽²⁴⁾

紙幅の都合で、後本「仏陀観」から摘要する。一般に理解
 されている「真如清浄法界^{しんじよしょうじょうほうかい}」の如来という意味の「法身^{ほふしん}」
 ではない、特異・斬新な法身観が提示される。

太田はこの論文において、衛藤の本尊論にかんする問題意
 識を下敷きにしつつ、瑜伽行唯識系統の経論（解深密經・大乘
 莊嚴経論・撰大乘論「釈」・唯識三十頌・成唯識論）にあらわれた仏

身観・仏陀観の変遷を概観する。そのうえで、最後の『成唯
 識論』では唯識仏教の一連の仏身論を緻密かつ総合して、四
 身説として完成させる。その一方では、世親の根本頌「唯識
 三十頌」の象徴的偈頌「大牟尼名法^{だいむになみほふ}」を受けて、それら全
 体を逆転・反転させて、諸仏身の頂点もしくは根源としての
 「総説の法身」を創設する。この総説法身への太田の考証を
 まとめると、次のようになる。

(1) 仏身を四身に分ける立場。すなわち自性身・自受用
 身・他受用身・變化身である。二身観・三身観の系列
 の最終的な完成態

(2) 法身を総説と別説に分け、前項の四身を総説の法身
 の三相として位置づける立場。細分化された四身を並
 列的に平面的に把握するのではなく、総説の法身を頂
 点に置き、その下位に四身を位置づけるという「立体的
 」構造の仏陀観

(3) この頂点に位置する総説の法身を、「真如清浄法
 界^か」の法身ではなく、「大牟尼」「大覺世尊」という歴
 史的人物である釈迦牟尼仏世尊（釈尊）と信決定する

(4) さらにこの大覺世尊を頂点に置いた総説の法身観
 は、現身の釈尊を頂点（根底）に置いた「立体的五身
 観」もしくは「総説の法身一身観」とも命名できる

太田は、前本「仏身観」の論攷のなかでは、

無常有限な歴史の実在としての大覺世尊を（仏身の）原点に定置したことは・〈中略〉：利他善巧方便としての变化身（応身）の（劣った）位置におかれやすかった現身の仏陀世尊が、むしろ逆に**三身未分**の根源にひきもどされた

と述べ、師衛藤即応「宗門の本尊論」の結論の「三身未分の仏」という鍵言葉をもつてして、師教を祖述継承し、さらに深化させる。

以上のことから判明したことは、衛藤「宗門の本尊論」の基調をなす教学思想は、衛藤自身が「本尊観」余論として例示している台家「境本定身」釈だけではなく、衛藤宗学（信仰の学）の基礎をなす法相唯識教学における仏身観・仏陀観にも根拠を有するということである。

従来、道元禪師の教義思想の背景として、天台・華嚴・真言教学などが議論されてきた。南都の法相唯識については、歴史事象としてはその接点も間接的な影響もまったくないのであるから、それを云々することは無駄なことなのか。そうではなからう。歴史の平面的、表層的な位相からは両者は没交渉かもしれないが、宗教性の深淵、垂直的な関係性において、法相唯識と道元禪師の教学とは親和性や共通性が看取される。そのことを太田は筆者に事あることに注意を喚起しつづけた。これは師衛藤の遺言・遺教でもあったのである。

衛藤即応「宗門の本尊論」の仏教教学上の前提・根拠 その仮説

台家に伝えられる「境本定身」なる仏身論が、「宗門の本尊論」の結論である「三身未分」（歴史上の釈尊）に近い考え方であるということを、衛藤は敗戦後、「本尊観」余論として述べている。

衛藤自身がその著述のなかで、「宗門の本尊論」の結論にかかわり、台家「境本定身」を挙げている明証が複数あるのだから、瑜伽唯識教学の仏身論との繋がりにおいては、その確定性は無きに等しく、蓋然性においてもきわめて微弱である。しかしながら、その可能性については、全無・絶無ではないという意味では、可能性有りと見なすのである。衛藤が意識して唯識仏教への言及を回避しているのであればなおさらのこと、単に失念しているのなら、唯識本頌由来の総説法身観を再認させるべきだと思念する。

衛藤自身が「宗門の本尊論」の結論に関して、かく種明かしをしているのだから、第三者の容喙や反論の余地は残されていないようだが、それを承知であえて疑問を呈したい。

はたして、両祖とりわけ道元禪師が、かかる台家の仏身論を承知で、衛藤の言うような「三身未分の仏陀・釈尊＝本尊観」を提唱していたのかは定かではないが、天台教学のなか

でもかならずしも主要で根本教義とは言いがたい「境本定身」釈を取り上げることの是非が問われなければならない。

管見のかぎりであるが、天台教学の主要な仏身論や本尊観として、「境本定身」が表に出てくることは稀であり、その出典典故についても、天台の根本章疏ではないようだ。

あえてかかる根本教義とも言えない天台の一論題を、「三身未分の本尊」の教学上の前提や根拠とすることは、あまり感心しない。というよりは、衛藤における仏教の修学と参究にとりて、他に採り上げるべき仏書はないのだろうか？ ないはずがない。インド仏教の偉大な学僧・論師にして、仏祖位にも列せられている大乘菩薩による仏身論と本尊観を差し置いて、天台末釈の二次的な教義解釈をことさらに採用する理由が私にはわからない。

その採り上げるべき仏書とは

世親菩薩造『唯識三十頌』とその釈論『成唯識論』十巻である。

天台「境本定身」と世親菩薩の「大牟尼名法」の本尊観とは、似て非なる本尊観であり、強い違和感を禁じえない。その違いは何かと問われれば、次のように答えよう。穢土の下根劣機にとりては、劣応身の丈六三十二相の釈尊しかないというのと、唯我が世尊こそまことの本尊というとの相違である。天台のそれは、敬うべき釈尊を敬わないという意

味で、不敬の所業ではないかと思う。

以上、衛藤即応「宗門の本尊論」と「道元禪師の本尊観」について、その受容史就中、仏教教学上の根拠前提として、山内舜雄と太田久紀ふたりの衛藤門下の学匠の系譜を概観してきた。一面では、天台立ちの山内と法相立ちの太田という対比ではあるが、根本的問題はそういう嗜好や傾向の問題ではない。仏身論もしくは本尊観という宗教の根幹にかかわる教義・信仰につき、その根拠を追究するには、より根本的で信仰上適正な所論に依らなければならないということである。筆者の意図は、かならずしも台家「境本定身」説の影響を排除せんとするものではないが、衛藤の修学の履歴や経論の扱いの作法に徴すれば、法相唯識学の「総説法身」太覚世尊の信仰表白を無視してはならない。

結語

衛藤「本尊論」の「三身未分の仏」＝本尊という結論と唯識論の仏身観との微妙かつ構造的な関係性については、すでに別稿の講本注釈研究のなかで触れている。

その大要を摘示すれば、次の通りである。すなわち衛藤「本尊論」の文脈でさりげなく使用されている「一仏身」なる鍵言葉は橋梁として、「本尊論」の「三身未分の仏」の本尊釈尊と唯識論の「総説法身」の大覚世尊とが結ばれる。

これはそのまま太田が明らかにした「三身未分の根源（仏）」「総説の法身」たる「大牟尼」「大覺世尊」と表現された歴史的人物としての釈迦牟尼仏に相当する。資太田は師衛藤の本尊論を論拠にまで遡及し忠実にそれを継承し完結させたといえる。その意味では、太田の一連の仏身・仏陀觀の論攷は、衛藤「宗門の本尊論」への贅辞作品となっている。

衛藤即応の本尊論の教学信仰の基礎は、衛藤の教学履歴に徴しても、台家「境本定身」釈よりも唯識の仏身論・本尊觀の方がより説得力がある。

衛藤があえて明言していない領域による仮説提起に対する非難は想定の内である。実証主義の文献学からは、記述もなく語られてもいないことがらは原則排除されるだろうが、思想史研究からは、むしろ隠された、語られなかったことの方がより重要である。とりわけ、衛藤即応は肝心な奥義やある種危うい言論・批評・思想にかかわる箇所²⁸で、しばしば高度な韜晦^{とうかい}の術をもつて、読者を惑わすことも一再ではない。

謝辞

本稿仮説にもし極微分の一理があるのであれば、その功績は筆者にはない。衛藤の法相唯識教學の衣鉢を受け継いだ太田久紀師の「宗門の本尊論」には唯識論の総説法身が下敷きにあると思う」という生前の遺言を検証したという点で、その

功総ては太田久紀師に帰着する。

- (1) 拙稿 衛藤即応「宗門の本尊論」の系譜 ―講述録公刊版と各種異本―
- (2) 後述山内と太田のほか、中世古祥道と中西道瞻の名を挙げ
- (3) 忽滑谷快天の本尊論。「宇宙的大心霊」「宇宙的如来」など。
- (4) 例えば光地英學の三本①「禪における佛身の問題」一九五三年②「道元禪の仏身觀」一九六〇年③「道元禪の佛身論」一九六一年 いずれも忽滑谷快天流の宇宙（法身）仏本尊の再説である。保坂玉泉に「本尊論の梗概」一九六〇年があり、両者ともに衛藤「本尊論」を参照した痕跡もない
- (5) 資料集 桜井秀雄「本尊論参考資料について」がある
- (6) 『教化研修』第一一号（一九六八年三月刊）三六頁 所載
- (7) 同 三八頁 所載
- (8) 底本「宗門の本尊論」二〇頁 『曹洞教会修証義 年中行事 諸法要 説教実演集』 所載 一九三七年二月初版
- (9) 『道元禪師の本尊觀』『道元』第一四卷 四・五号
- (10) 没後刊行された『正法眼蔵序説 弁道話義解』四 教主論の批判（第五問答 一九一頁にも同趣旨の解説あり）
- (11) 『佛光大辭典』五七六五頁
- (12) 日本国 国立公文書館所蔵刊本 一〇丁右
- (13) 駒澤大学仏教学部「仏教概論」（山内教授担当） 衛藤「宗門

の本尊論」への言及はなく、宇井伯寿『仏教汎論』の仏身論を援用し講義

- (14) 衛藤即応の「信の仏教」は、衛藤の基本主題。講演録集「信仰の帰趣」に詳しい。学知を積み重ねて信仰に転化すること

はなく、信仰を捨てて学知に退行することでもなく、さらには、信仰と学知の境界で迷惑、猶予することでもなく、まさしく信仰の能動性によって、その方向や理念を切り開いていく営み（心浄・能浄）

- (15) 山内の師衛藤の「信の仏教」論への不満はいたるところで表明されている。はやくは、「曹洞宗における「信仏教」の展開について」「宗学研究」第七号所載

- (16) 『道元禪師における仏身の問題』 山内舜雄 三一六・四七〇頁二〇一〇年五月刊 慶友社

- (17) その明文に「佛法ノ大道ヲ錯ルノミニアラス教家ノ旨ニモ暗シ汝暫ク暇テ己カ宗師ニ語レ再ヒ来ラハ汝カ爲ニ説ン我レ法ヲ惜ムヘカラス」 正法寺「正法眼蔵雜文」第五問答末尾

- (18) 「駒沢五十年の回顧」 山内舜雄 一九頁「駒澤大學佛教學部論集」第二四号所載 一九九三年一〇月刊

- (19) 増補新版『泥の菩薩 仏教NGOの開拓者、有馬実成』大菅俊幸 二〇二三年八月刊 明石書店

- (20) 『宿無し弘文 スタイーブ ジョブズの禅僧』 柳田由紀子 二〇二〇年四月刊 集英社

- (21) 江戸期の唯識学者・宝巖興隆（一六九一〜一七六九）小倉時代の森鷗外に成唯識論を講じた玉水俊斌（一八六六〜一九一五）『唯識論大綱』の著者・梶川乾堂 法隆寺佐伯定胤に師事・澤木興道（一八八〇〜一九六五）

- (22) 『通俗 曹洞宗講義 俱舍論綱要／今井昇輔 唯識論綱要／衛藤即応』新豊会 光融館 大正四年初版

- (23) 『駒沢女子短期大学 研究紀要』第二〇号 所載 一九八七年三月刊

- (24) 『仏陀観』所載 日本仏教学会編 一九八八年八月刊 平楽寺書店 他に『成唯識論抄講』巻一 第一講 一九八八年『唯識三十頌要講』一九八九年『成唯識論要講』第四巻 二〇〇〇年

- (25) 例せば、『道元禪師と唯識』『唯識の心と禪』所載 一九九四年一月刊 中山書房仏書林

- (26) 前掲書（9）（10）

- (27) 拙稿 本文と注記 衛藤即応講述「宗門の本尊論」「宗学研究紀要」第三七号 所載 二〇二四年三月刊

- (28) 例せば、戦前期における国粹主義、日本精神運動への批評、戦中さなかの出陣学徒への壮行辞など

道元禪師と儀礼 (二)

——『永平寺住侶制規』を中心として——

永井賢隆

【一】「儀礼」の定義について

本研究の目的は表題の通り道元禪師（二〇〇～一二五三）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。（一）と記したように、曹洞宗総合研究センター第二五回学術大会において発表した「道元禪師と儀礼（二）」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』二五所収、二〇二四年）の継続研究である。

一般に儀礼とは、「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』・『対大己五夏闇梨法』・『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共に制定している。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『正法眼蔵』「坐禪儀」・「坐禪箴」など道元禪師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って、仏道というものは「このように行じるもの」と規定し、明文化しているのであり、余すところがないようにも思える。

このような修行生活における綿密な規定が為される一方で、「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は、ほぼ存在しないと行ってよいだろう。もちろん、言及されていないからといって、それらを重要視しなかった、と即断することはできず、のちに『瑩山清規』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〕}

本稿では「儀礼」を修行生活に関わる清規や、道元禪師の修証の根幹をなす坐禪ではなく、現代仏教の根幹をなす「葬祭」や「祈祷」・「追善法要」など、在家信者との関係を中心とした法要を意味するものと限定したい。換言すれば、道元

禪師の「仏法そのもの」というよりも、道元禪師教団と一般社会について、と述べるのが適切であるかもしれない。

前稿では上記の問題意識の元、『永平広録』を中心として「葬祭」と「追善供養」について論考し、道元禪師がそれらに対し積極的な肯定をしておらず、むしろ出家修行者の本分としては「出家弁道こそが亡き先人に対する「報恩」であり、「追善」としての儀礼を必要としない」という立場を確認し、それが「興聖寺時代より晩年に到るまで一貫していた」ことを指摘した。

本稿では、前稿において今後の課題とした『永平寺住侶制規』（以下、『住侶制規』とも。ちなみに原文に表題はなく、本稿では

春秋社版『道元禪師全集』（以下『全集』を参考とした。ちなみに『勝載山永嚴寺史』（二〇〇四年）では「永平寺規制」と題する）の検討を中心に論を進めたい。

（二）『永平寺住侶制規』について

『永平寺住侶制規』は、建長元年（一二四九）十月十八日に著されたとされ、仮とはいえその表題の通り、永平寺に住している僧侶に対して、九つの規矩が示されている。寛元四年（一二四六）六月十五日に大仏寺が永平寺へと改称され、翌日に示された『知事清規』をはじめとし、僧団運営の整備に尽力していた時期に成立した史料であると考えられる。³⁾

原文	訓読
如干^ナ釈出家之因縁不在制限。 一、当寺住侶、応停止諸方御持僧參勤事*。 一、当寺住侶、応停止縦道理參陣訴詔事。 一、当寺、応停止補成功之僧綱補諸寺之有職事。 一、当寺僧侶、不可受諸家之例時僧請事。 一、当寺住侶、不可補自他寺院勸進職事。 一、当寺住侶、脆地頭守護所政所。到訴訟詔^マ応停止事。	千釈出家の因縁の如きは制の限りに在らず。 一、当寺の住侶は、応に諸方の御持僧の參勤を停止するべき事。 一、当寺の住侶は、応に縦い道理なりとも參陣訴詔を停止するべき事。 一、当寺、応に成功の僧綱に補し、諸寺の有職に補するを停止するべき事。 一、当寺の僧侶は、諸家の例時僧の請を受くべからざる事。 一、当寺の住侶は、自他の寺院の勸進職に補すべからざる事。 一、当寺の住侶は、地頭守護の所や政所に脆き、訴訟詔を致すことを応に停止すべき事。

一、当寺住侶、不可受験者請事。
一、当寺住侶、不可交列他所僧徒受利事。
一、当寺住侶、不可補諸方墓堂供僧三昧僧事。
以前条々、為仏法興隆、欲下御下知之状、如件。
建長元年十月十八日 永平寺 上

一、当寺の住侶は、験者の請を受くべからざる事。
一、当寺の住侶は、他所の僧徒に交列し利を受くべからざる事。
一、当寺の住侶は、諸方の墓堂供僧三昧僧に補すべからざる事。
以前条々、仏法興隆の為、御下知を下ださんと欲するの状、件の如し。
建長元年十月十八日 永平寺 上

まずは以下に東京大学史料編纂所のマイクロ（透写本）を元に翻刻を示したい。

「以前の条々、仏法興隆の為、御下知を下ださんと欲するの状、件の如し」とあるように、僧団内部に示したのではなく権力者への上奏であろう。面山はその提出先について「鎌倉將軍力。六波羅へ力。言上ノ一幅ヲ上ゲラレシ事アリ」と述べており、その対象は定かでないが、少なくともこれが寺院内部のみで完結する規矩ではなく、対外的な効力を有する必要があるということは、他の資料にない特徴であると言えよう。

確かに、役僧への補任や例時僧などの要請は相手との関係性などにより、辞退そのものが困難な場合があり、公にこれらのことを行わないことが認められることは、翻って僧侶自身の弁道を守ることに繋がるといえよう。

ちなみに、面山が指摘するように、この史料自体はおそら

（三）『永平寺住侶制規』の内容について

く草稿、もしくは控えであろう。翻刻に示したように、欠字を補った跡が見受けられ、また署名や花押も存在しない点からもうかがい知ることが出来る。さらに同じ字であっても崩し字と正字が混在している点も注意すべきである。本史料の原本の存在や実際にこれが権力者に提出され、効力を発したという記録は未だ確認できていない。ともあれ、史料としての検討は、菅原昭英「道元僧団の社会的性格（二）永平寺住侶制規の史料的検討」（『宗学研究』二九所収、一九八七年）、「道元僧団の社会的性格（二）永平寺住侶制規の史料的検討」（『宗学研究』三〇所収、一九八八年）に譲ることとして、以下に内容の検討をすすめたい。

内容を概観すると、御持僧や僧綱での有職などに就くことや訴訟の禁止、定期的な勤行を勤めることや、墓所や堂を管

理する職に就くことの禁止などであり、大別すれば「公的な権力機構に参画して利益を得ることや反対に対立すること」と、「僧侶として諷経や祈祷などを行うこと」に分けることができる。すなわち、名聞利養と現世利益、ならびに追善供養を主とした行為の禁止であるといえよう。

ちなみに菅原氏は全体の構成を概観し、「この配列には、中世の貴賤の身分意識に基づく一定の秩序があるようにおもわれる」と述べ、『住侶制規』の規制範囲は「中世の遁世聖の活動領域」に相当するであろうと、結論づけている(菅原一九八八年)。果たして『住侶制規』はそのような対象を規制するために説かれたものであろうか。

規制対象とその内容について本稿では、取り上げられた諷経や祈祷に着目し論を進めたい。⁶⁾

まずは「諸家の例時僧の請を受くべからざる事」についてみたい。

「例時」は確かに文字通り定められた時刻や日に勤められる法要ではあるが、当時の日本仏教において「例時」といった場合、円仁(七九四～八六四)が唐より将来し、後に比叡山常行堂の勤行式となる、智顗(五三八～五九八)の四種三昧の一つである常行三昧を意味する。それは『阿弥陀経』と「念仏」を儀礼の中心とした法要であり、「引声阿弥陀経」とも称される儀礼である。例えば法然(一一三三～一二二二)の記

録として、『如法経次第』には「次に例時作法、常の如し。但し、日没一時に付す」(『昭和新修法然上人全集』八二八頁)とあり、また『四十八卷伝』三四の勝尾寺の項には、「恒例の引声の念仏ありけるに、僧衆の法服破壊して見苦しかりければ、弟子法蓮房をもつて、京都の檀那に仰せられて、装束十五具調じて施入せらる。寺僧喜びて、臨時の七日の念仏を勤行しけり」(『浄土宗聖典』六・五七一頁)とあるのがこれに当たる。また「恒例」の法要でありながら潤沢な布施が行われるものであった点には注意を要する。

『住侶制規』には「諸家」とあることから、「例時僧」の中でも檀越の要請によつて上記の法要を修する僧を意味するのであろう。すなわち、これは禅宗寺院における「三時諷経」とはいえず、また檀越の家で行う月参りであるとも限定できない。前稿で指摘したように、道元禪師は『正法眼蔵随聞記』三において「忌日の追善、中陰の作善など、皆在家に所用也。(中略)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」(春秋社版『原文対照現代語訳道元禪師全集』(以下『対照全集』)一六、一九四頁)と述べ、年忌法要や中陰法要について、僧侶が自らの父母のために修することについては否定的な立場をとる一方、在家のあり方としては否定をしていない。『住侶制規』での規制が在家の追善法要への全面的な規制であるとす

るならば、それは結果的に布教の場を失うことにもなる。

道元禪師の峻烈さからすれば、方便としてでも追善供養を行うことが許容できなかった可能性は存するが、「祈晴上堂」など柔軟部分を持ち合わせていた事からすると、この一段は上記の常行三昧や念仏を修することに對しての限定的な規制とみるのが妥当ではなからうか。

また「諸方の墓堂供僧三昧僧に補すべからざる事」における「三昧僧」も、三昧堂や常行堂などに常住して、専ら法華懺法や不断念仏などを修する僧侶のことであり、やはり道元禪師の弁道とは異なるものであるといえよう。

この一段の墓堂供僧について、『対照全集』の注記は、「村落の墓所や洞を管理する低位の僧」（一七、二六〇頁）であるとするが、そもそも当時における村落の墓堂がどのようなものであるか不明である。火葬された遺骨を安置する納骨堂のようなものなのか、^{かりがら}殯のように一旦遺体を安置しておく場所であるか、その後改葬する場所であるか定かでない。少なくとも「堂」と記されることから建物であろう。そもそも、『対照全集』の説をもつて権力者への上奏、少なくとも規矩の公的な証明が必要であるとは考え難い。

新谷尚紀氏は『死・葬送・墓制をめぐる民俗学的研究』（学位請求論文、一九九八年）の中で、日本における墓堂建立について論じている。同氏は、墓堂の建立自体は平安期に見る

ことが出来るが、それはもっぱら貴族が行うものであり、その実態は三昧堂、もしくは阿弥陀堂などである、と指摘する（二一頁）。

また、鎌倉期から室町期にかけて武士たちの間で墓堂や一族の墓が建立されたことを指摘する（三三頁）が、この年代における庶民の墓地については、『徒然草』第三〇段の「骸は氣うとき山の中にをさめて、さるべき日ばかり詣でつゝ、見れば、ほどなく、卒都婆も苔むし、木の葉降り埋づみて、夕べの風、夜の月のみぞ、こととふよすがなりける。思ひ出いでて偲ぶ人あらんほどこそあらめ、そもまたほどなく失せて、聞き伝ふるばかりの末々は、あはれとやは思ふ。さるは、跡とふわざも絶えぬれば、いづれの人と名をだに知らず」という一文を引用し、墓堂どころか、一定期間の墓参の風習も一般化していたとは思えない、と述べる（二六頁）。

京都や鎌倉などの都市部を中心に活動した兼好法師の生没年は一二八三年？～一三五二年と目されており、道元禪師没後三〇年以上経た都市部ですら上記のようであれば、『住侶制規』での「墓堂」が、福井の村落における一般庶民のものであるとは考え難い。やはり貴族や、それに準じる家（豪族等）の墓堂と考える方が自然であり、その内実としては念仏をもつて追善供養を行う三昧堂であったのであろう。

これら二つの規矩が三昧堂において修される、追善のため

の常行三昧、もしくは引声念仏を対象としていることは明らかであり、それに対し「御下知」として対外的な許諾を必要としたとすれば、そのような外部からの要請が永平寺の僧侶にあつたか、もしくは実際にその様なことに従事する僧侶が存在した可能性を意味するといえよう。

【まとめにかえて】

先述したように、菅原氏はここでの禁止項目の大半が、「遁世聖の活動領域」と合致すると指摘し、『住侶制規』はその活動を厳しく縛る一方で、「出家高貴論」に根ざした「遁世聖なるが故の社会的尊厳をもたらしめようとするうえで不可欠な存在ではなからうか」と述べる（菅原一九八八年）。

道元禪師の初期教団における主たる構成員が、波着寺に寓していた達磨宗門徒や天台系の僧侶、どれにも属さない多様な人々（遁世聖など）によって構成されていたということは事実であるが、本稿で取り上げた『永平寺住侶制規』の一部で規制の対象となつたのは、儀礼の側面からみれば天台系、もしくは浄土系の僧侶であろう。石川力山「越前波着寺の行方」（『宗学紀要』二八、一九八六年）による、波着寺が比叡山の末寺的存在であり、天台系の儀軌を伝える重要な寺院であつた可能性の指摘を踏まえれば、この規矩を制定し、上奏する十分な理由となるであろう。

初期教団においてその思想や修行内容の違いにより、その統制に苦慮せざるを得なかつた対象は、懷葬をはじめとした高弟を有する達磨宗系の僧侶ではなく、従来の日本仏教、すなわち追善や祈禱にまつわる行法が確立し、民衆間でも一定の地位を得ていた日本天台宗系の僧侶か、もしくは阿弥陀仏の称名念仏を中心とする日本浄土系の勢力ではなからうか。そのような人々が永平寺に存在したとするならば、道元禪師の思想と真つ向から対立することは疑いようもない。

ともあれ、三昧堂にまつわる儀礼が追善に係ることは明らかであり、それは道元禪師の立場からすれば容認しかねるものであつた事を指摘し、ひとまず筆を擱きたい。

本稿で触れることのかなわなかつた中国・日本における禪淨一致について問題や、『永平寺住侶制規』における他の条項に関しては別稿を期したい。

【注記】

（一）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。

（二）東隆眞「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、『磐山清規』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。

（三）寛元四年（一二四六）六月十五日に大仏寺が永平寺へと改称

され、同日に『知事清規』が、八月六日には「永平寺示庫院文」、宝治二年（一二四八）一月十一日に『衆寮箴規』が、十二月二日には『永平寺庫院制規』が示されている。

- (4) 『対照全集』等にも掲載があるが、面山の『訂補建撕記図会』を元に翻刻がなされており、厳密ではない為此に示すこととする。

- (5) 『訂補建撕記図会』三五丁裏。面山は「マギレナキ真蹟ナリ」と述べるが、この点に関しては菅原昭英氏が既に指摘しており、筆者も実見した限りではあるが、道元禪師御真筆であるという判断には疑問が残る。

- (6) 前者の名聞利養に関係する点に関しては、既に多く指摘されることであり、ここでは触れない。

- (7) 『WEB 版新纂浄土宗大辞典』「引声阿弥陀経」参照 <https://jodoshuzensho.jp/daijiten/index.php/%E5%B3%95%E5%A3%B0%E9%98%BF%E5%BC%A5%E9%99%80%E7%B5%8C> 最終更新二〇一八年九月一七日。二〇二四年八月閲覧

- (8) 『徒然草』一三四段にみえる三昧僧は律師であったという。律師は僧正・僧都につぐ位である。

- (9) 道元禪師と浄土思想との関係については論を俟たないが、確認の意味で概観すれば、「読経・念仏等の、勤めてうる所の功德を、汝、計り知るや。只是れ舌を動し、音をあげれば、仏事功德と思へる、いとほかなし。読経・念仏を勧むる事

は、是によりて、下根劣智の輩らをして、無作三昧を心地に發得せしめんが為なり。徒に春の田の蝦のごとく、無隙声をあげても、終に無益とはあらず。此れ等の人は、仏法にはうたた遠く、弥よ遠なり。仏智を得ること、必しも有心・無心のちからにあらぬなり。草案本「弁道話」（『全集』二、五四一頁）と、念仏に対しその布教の最初期より痛烈な批判を行っていることは広く知られるところである。また浄土教の基本的な立場としての末法思想についても、「又、云く世間の人、多分云、学道志あれども、世のすえ也、人くだれり。我根、劣也。不可堪如法修行。只、隨分に、やすきにつきて、結縁を思ひ、他生に開悟を期すべし」と。今云、此の言は全、非也。仏法に正像末を立事、しばらく一途の方便也。真実の教道はしかあらず。依行せん。皆、うべき也。在世の比丘、必ずしも皆勝れたるに非ず。不可思議に希有に浅増しき心ろ子、下根なるもあり。仏、種々の戒法等を、わけ給う事、皆な、わるき衆生、下根の爲なり。人人皆、仏法の機也。非器なりと思ふ事なかれ。依行せば必ず可得也。既に心あれば善惡を分別しつべし。手足あり、合掌行歩にかけたる事あるべからず。仏法を行ずるに、品をえらぶべきに非ず。人界の生は皆な是れ器量也。余の畜生等の性にては不可叶。学道の人は、只、明日を期する事なかれ。今日今時ばかり、仏法に隨て行じゆくべき也。（傍線部筆者）（『正法眼蔵

随聞記』五、『対照全集』十六、二四五頁」と、このように「仏法に正像末を立事、しばらく一途の方便也」と述べ、「人皆、仏法の機也」であるとして、仏道に邁進することをすすめる。

大教院制度下における曹洞宗の対応

——『三条弁解』考——

佐藤俊晃

ここに言う大教院とは「明治五年の神道・仏教合同による民衆教化の開始に伴い、仏教側の教師育成・教義考究のために設けられ、のちに教化政策全体の統括本部となった機関」を指す。よって厳密には制度と称するには当たらないかもしれないが、ここでは便宜的に大教院設置期間前後に渡る明治政府による関連諸制度と捉え表題としておく。

明治三年一月の大教宣布詔發布に始まる大教宣布運動は、これに続く明治五年の教導職設置、三条教則發布、大教院設置。明治六年、十一兼題制定、十七兼題制定と、大教院を拠点として展開する。だが島地黙雷をはじめとする真宗勢の反対があり、明治七年には大教院放火炎上、そして明治八年四月には大教院解散となる。この短期間における明治政府の諸政策については既に多くの研究があり、またこれに対する曹洞宗の対応についても先学の業績がある。

この期間が曹洞宗にとってどのような意味があったか。先行業績を瞥見するに、この期間は明治政府国家という言葉が外圧によって曹洞宗独自の宗教活動が抑圧され、本来的な教

義ではない三条教則〔敬神愛国、天理人道、皇上奉戴・朝旨遵守〕敷衍という役割に従属せしめられていたと評価されている観がある。たとえば大教院廃止に到る過程を述べる次の文章がある。

政府も仏家に主体性を失わせ、仏教抑圧の傾向が国益を傾覆せしめることを知り、ついに八年四月三十日には、太政官・三条実美の名において、「神仏各宗合併寺院相立布教候儀 被差止候条 自今各自可致布教 此旨教導職へ可相達候事」の布達を出し、大教院は廃止された。(中略) 神仏合同の大教院制の廃止されるに及んで、宗門は独自の活動を開始する必要性に迫られ(後略)。

このような評価は多くの研究者の共通するところと見える。そして、この期間の曹洞宗側の活動が他律的なものと判断されているからなのか、三条教則敷衍(十一兼題、十七兼題を含む)に関わる曹洞宗の教説については概して注意が払われて来なかったように見える。だが日本の国体と曹洞宗という関係を考える時、この期間は重要な意義を持ち、それは大教院が解体した後も両者を結び続ける契機であったと捉え

るべきではないかと筆者は考えている。この観点から明治初期の曹洞宗の動向を再検討しようと思う。

この検討作業に際して、大本山永平寺東京別院文書（以下、東京別院文書）の存在について触れる。東京別院文書は大本山永平寺東京別院に襲蔵されていたが、近年大本山永平寺に移管され、現在は同寺内聖宝閣資料室に保管されている。同文書の近代関係資料は約三五〇〇点。そのごく一部は発表されているが、多くは未公開のままである。

徳川幕政期における関三利主体の曹洞宗行政は、近代になって大きくその形態を変える。両本山各別の東京出張所から、明治五年には両山一体の曹洞宗務局へ、次いで明治三十九年の宗憲制定により曹洞宗務院へ、さらに昭和二十一年の宗制変更により曹洞宗務庁へと次第する。東京別院文書の多くを占めるのは、この間の近代宗門行政関係の資料が主なものである。曹洞宗近代史の研究業績はすでに多くの先行例があるが、そこに東京別院文書の情報が充分反映されている例はあまり見えない。この点を考慮して、前述の大教院成立前後の期間における曹洞宗の動向を、東京別院文書を主要資料として再検討することが筆者の目的となる。本稿はその一つめの問題として『三条弁解』を採り上げる。

1 『三条弁解』

『三条弁解』（辨字もあるが以下、資料中の用例を除き当用漢字を用いる）は明治六年四月に（和・一二丁）された刊行。奥書はないが表紙裏に「明治六年四月／三条辨解／禪曹洞本山蔵」とある。同内容の『三条略解』もあるがこれも奥書を欠く。表紙裏には「明治六年四月／三条略解／曹洞派本山著」とある。ここに両書あることは後述する。先行研究は『杜寺取調類纂』の記事によって、直接の作者を当時の永平寺六十一世・細谷環溪とみなしている。

同書は三条教則の解説書であるが、三条教則衍義書と言われる一群の資料中では比較的早期の著述である。然るに本書に対する先行研究の評価は概ね批判的である。それは本書が仏教・曹洞宗の立場から三条教則をいかに捉えるべきかという問題に対して「仏教の思想的立場はまったく論じられていない」³「佛家としての主体性を欠き、記紀等による伝説的な国づくりの史的解明をしたにすぎない」⁴「曹洞宗の立場から論じられている箇所はまったくみえない」⁵「単なる神道の受け売りに過ぎないということである。その点において、本書は典型的な神道「追随型」衍義書と言わねばならないだろう」⁶等と指摘している。この点について『三条弁解』に対する新出注疏を紹介し、その所説によって検討してみたい。

その前に本書に『三条弁解』と『三条略解』の二つの書名が存することについて述べておく。先行研究はこの事由につ

いて「環溪著の『三条弁解』を、大教院が検閲して『三条畧解』と改題し、禪宗三派の曹洞派本山著として刊行したものと考えられる」と推定している。これについて東京別院文書『教義要誌 乾第二 明治六年從四月至六月』[01-04105]所収「御断書」に次のように見える。(句読点は引用者による。なお本資料は表題期間中の関係文書の写しを編輯したものである)

先般、三章辨解活板摺之儀、御願申上御聞渚之上製本為致上納仕候處、表題之文字三條略解ト相成居不都合之旨蒙御察當恐縮仕候、早速三章弁解ト改刻為致可申候間、先般上納仕置候分、今日御下ヶ被下度願上候也。

明治六年五月三十一日

永平寺住職 大教正細谷環溪代

永祥寺住職 権大講義在田彦龍印

本省御中

これは本省(教部省)宛てに永平寺住職細谷環溪(代行在田彦龍)名で出されたものである。当初「三章辨解」という書名で活版印刷を進める予定が、製版用原稿を納めたところ、表題の文字が「三條略解」となっているため不都合ではないかと指摘された。よって早速「三章弁解」と改刻していただくよう申し上げ、先に納めた分は本日お返し願いたいとの内容の書状写しである。これに対する応答は未詳。だが前述のように「三条弁解」と「三條略解」の両者のみ伝えられている。

大教院制度下における曹洞宗の対応(佐藤)

るところを見れば、「御断書」の申し出はあったものの、教部省(直接には大教院)は「三條(条)略解」のまま印刷出版に及んだものと見える。つまり「三条弁解」は当初「禪曹洞本山」として出されたものであり、「三章辨解」という書名は結局印刷されることなく、「三條(条)略解」が刊行されたものと考えられる。

2 『三條弁解試問』

三条教則に関する衍義書類は多いが、『三条弁解』に関する注疏はこれまで知られてこなかった。だが東京別院文書中にこれに相当するものが見出されたのでここに紹介する。『三條弁解試問』(写本・七丁)[09-167]である。以下にその全文を掲げ、若干の予備的考察を施す。

三條弁解試問(写本)

※本文中の割注は()に示す。

三條弁解ト題スル一冊今明治六年四月 官許出版ノ題茲ニ学友某一昨日携来リ評ヲ需ム僕謂ク禪家本山蔵トハ見エタレトモ未識撰主ニ卒爾ニ評ヲ加ル能ハス由ニ之會下講究ノ為メ試問ヲ掲載スヘシ蓋シ此冊主ハ篤胤ノ説意ヲ的用シナホ纂疏神皇正統記等ヲ初メ近來會澤氏ノ著書并ニ介石等ノ弁書ヲ交ヘ取テ全成セラル、歟宣長説ハ勿論其外諸書ノ余意モ見エタリ但シ遺憾トスル處ハ此冊四

月 官免ナレハ其後維新ノ件々ヲ漏脱スルニ似タリ嗚呼惜^レ哉若シ之ヲ弁得セラレナハ定テ高手妙談モアラムカ

「二」「初丁右」是以列聖ノ踐祚ニハ神祇ト大嘗シ中臣天神ノ壽辭（以神代之故事為万寿宝詞）奏シ齋部三種ノ神器ヲ奏ス云々

試問云凡ソ踐祚大嘗ノ 朝式ハ中臣氏天神ノ壽詞ヲ奏シ忌部氏鏡劔二種ヲ奏シテ天^ニ 爾トシ玉フコソ古実ナレ然ルヲ齋部三種ノ神器ヲ上ルト申サル、コト其証文何レノ皇典ニ出ルソヤ古ヘ神代ニ三種ヲ授與シ玉フト見エタルハ天祖ヨリ皇孫ヘ依^{ヨサレ}賜^ハル事實ナリ今ハ齋部氏モ列聖ヘ奏シ上ラル、事實ニシテ授與ト奏上トハ固ヨリ古実判然ナルヲモ弁ヘ其筋合一偏ニ混説スヘカラス抑冊主ノ筆勢此一段神祇令并^ニ二令^ヲ義解ノ文ニ捫^レレリ全其全文ヲ掲^テテ確論スヘシ神祇令^ニ曰^ク凡^ソ踐祚之日中臣奏^シ天神ノ之壽詞^一（以^ニ神代之古事^一為^ニ万寿之宝詞^一）齋部上神靈ノ之鏡劔^ヲ（靈^ハ信^{ナリ}也猶^レ云^ニ神明ノ徵信^ト此即^チ以^テ鏡劔^ヲ稱^ス靈也）ト有テ此細註ヲハ令義解ト云（爰ニ冊主ノ中臣条下ノ細註タケヲ掲^ケテ齋部条下ノ細註ヲ省カレタルハ先以テ不審ノ至リナリ）扨此中中臣奏壽辭ノ事實ハ無論ナリ齋部奏三種^トト申サル、事實ニ至テハ冊主ノ臆談ニシテ古典公記ニ絶テ見エサル處ナリ但シ此文三忌部上^ニ神靈ノ之鏡劔トアル神靈ノ二字ヲ瓊玉^{ミタマ}ノ事ト心得テ三種^ヲ神器ト解サレシヤ若シ然アラムニハ実ニ盲弁者ト笑フヨリ外ナシ其故ハ上^ニ神靈ノ之鏡劔トハイカナル事ナルソヤ其ハ玉ヲ以テ造リシ鏡劔トスルカ第一ノ字ヲ何シカ解スヤ又タ義解ニ靈^ハ信也云々ト有テ靈^ハ玉ナリトノ註ハヲサ

（見エス殊ニ以^ニ鏡劔^ヲ稱^ス靈トアルヲモ以^ニ鏡劔^ヲ稱^ス靈ト解スル心ロナルヤ是亦捧腹ノ外ナシ如^レ斯眼前ニアル文面ノ見エサレハ盲冥者ノ訕ヲ招クニ至ラムカ此ハ以^ニ鏡劔^ヲ稱^ス靈^トノ玉フ事ニシテ忌部氏ハ鏡劔二種ヲ奏シテ天^ニ日嗣ノ神靈ヲ^{タテマツ}献^スラル、儀式ノ御古実ヲコソ記載セラレタル令並^ニ義解ノ文ナレ（天子ノ御判印ヲ御印靈ト云例モアリ）扨其証捫ハ日本紀繼鉢卷即位^ノ段ニモ跪^テ上^ニ天子ノ鏡劔^ヲ靈符^ヲ再拜^スアリ古語拾遺（十三右）ニハ鑄鏡造^レ劔以^テ為^ニ護^一身^ヲ御靈^ニ是今踐祚之日所^ニ献^ス神靈ノ之鏡劔也トアリ同（七丁左）ニハ以^ニ八咫^ノ鏡及^ニ草薙^ノ劔三種神寶^一（種^ノアリ）授^テ賜^ス皇孫^ニ永^ニ為^ニ天^ノ靈^ト（此等ノ文鏡劔ヲ以テ為^ニ護身^ノ御靈^トト解シテ可ナラムヤ又鏡劔二種ヲ以テ永^ニ為^ニ天^ノ靈^トト解シテ可ナラムヤ）此外祝詞上並ニ官階等不^レ遑^テ舉^ス猶又三器ニ就テハ重々ノ古実御傳ヘノ件々アレト今ハ冊主ノ齋部氏奏三種^トトノ際ニノミ関リテ試問スルコトナレハ余条ハ存^スレヌ^ヲノミ

此日学友再来リ云此試問件条冊中凡ソ數十ニ及ビ葉紙モ亦許多ニ至ラムルニ前件既ニ踐祚大嘗神祇朝式ニ関スル重大事ノ古実サヘ斯ク混戻スルヲ次々篤胤邪義ノ試問ヲ初メ鑄造天地ノ弁謬方今御維新ノ論定並^ニ顯幽分界ノ大試問等具サニ追^テレ条稿勞スルヲ厭フコトナキヲエス依テ先コノ初条ノ試問ノミニテ止ムヘシト云々僕云ク学ノ為道ノ為ナレハ 朝廷大教院スラ愚稿ノ条々御採用ノ驗シ現今已ニ撒シ三神御祭典以來鑄造天地說ヲモ断然改正シ玉ヒ無漏無我ノ聖代ナレハ冊主ノ憤喜ニ拘ラス此試問ノ条数ヲ全成セ

ムト欲ス但シ顧ルニ亦譏嫌戒ナキヲエス由テ折衷シテ以下ノ条々ハ要領ノミ下^ケ札ニテ略計ス

〔二〕^{下ケ札}一 天之御中主神ノ主トハ造主ノ義ト云々 此ハ新説ナルヘシソモ主^{ヌシ}テフ言ハ古語ノ例トシテタ、主人^{ヌシ}大人ノ古言ナルノミ造^リ主ト説ク者ハ未タ聞カス若シ強テ造主義ト云ハ、大國主神事代主神等主モ造主ノ義ト説クヤ凡ソ造主ト解ク意計ハ造物主説ニ契同スル弁ニテ穴賢天主造物者説ニ混入スル基ヒヲ免レス昨年ハ福羽氏ノ真心論出テ、其二近シ昨今ハ鎔造天地説ヲ廢セラレテ造物主ノ説皇害ノ維新トナルサマヲ[□]察アリタキコトカ

〔三〕^{下ケ札}一 此三神ハ天地成ラサル前ヨリ御在シ天地日月星辰ヲ造化シ玉フ云々 * 此ハ官長篤胤ノ骨張説ニシテ顯宗帝卷ノ月ノ神ノ託宣ナル鎔造天地ノ文ヲ謬解スルヨリ起ル此弁駁ハ僕午歳以來奮發シテ既ニ昨今改正ノ御維新トナレリ余カ神学弁稿(二十一丁ヨリ四十九丁マテ)並ニ愛知週報二十五号二十六号二十七号及ヒ二十五号ノ附録祖神演義ニ(大教院三神祭典ノ御国書ヲ弁解ス)猶(皇祥神傳)古史對弁ノ稿モ成レハ其等一覽アリテ開闢ノ天地創造説ヲ始メ造物主説ヲ放念シ玉ヘカシ今ハ煩ク茲ニ不レ論(因ニ星辰ヲ造化スルト云コト皇國ノ古傳ニハ絶エテミエサル事實ナリ何レニ証文アリヤ此義ハ篤胤サヘモ筆ヲ止ム)

〔四〕^同一 葦牙彦遲神天之常立神(乃至)高天原ヲ作り成シ玉フト云々 此ハ更ニ心得カタキ一説ナリ此ニ神カ高天原ヲ造ルト聞エテ其ヨリ以前ノ三神ト説キ方錯乱スルニ似テ大^ヒ耳^ニタツ語勢ナ

大教院制度下における曹洞宗の対応(佐藤)

ランカ

〔五〕^{下ケ札}一 國之常立神豊雲野神此ニ神ハ根ノ國ヲ造成シ玉ヒ留リ玉フト云々 此ハ篤胤獨己ノ説ニシテ宣長サヘ云ハス凡ソ根底ノ國ノ事實ハ次ニ下ノ伊邪那美ノ段ニテ始メテ物ニ見エタルヲ此神世七代ノ中ノ初二柱ノ神ノ御上^ヘニ於テ私説スルハ古今無例ノ新義ナリ其見解ハ天之底立神ニ對^カヘル國之底立神ナリト謬解シ名義ニ惑溺スルヨリ起ル而シテ清キ限りノ二柱ヲ夜見汚レノ限りナル國ノ神列ト定ムルハ穴賢ソレ何ンソヤ抑々多陀用鰲流地國ノ成リ堅マルサヘ次段ノ諸冊ニ神^カ天神ノ詔ヲ承^テ後チ事業テ始メ玉フ者ナルヲ未タ地國ノ創業モ成ラサルニ根ノ國ノ先ツ前^キ造成シ玉フヘキ理^{クニ}リモ無ク殊ニ又篤胤サヘ此ニ柱ヲ夜見國ノ神列トハ説ケトモ冊主ノ如ク此ニ柱ノ造成國トハ説カズ此ハ篤胤ヨリモ一等強ク説キ散シタル筆勢ニ似テイヨ^ク以テ思ヒ巨キ限り也

〔六〕^同一 宇比智邇神ヨリ阿夜訶志古泥神マテノ八柱ノ神ハトモニ諸冊ニ神ノ別名ナリト云々 此ハ亦以テ心得カタシ凡ソ古事記一部ノ例トシテ別名ヲ掲ルニハ必ス亦名^ハ何々ト記スコソ定格ナレ何ヲ証拠トシテ已上ノ八柱ハ諸冊ニ神ノ別名ト定ムルヤ抑々別名ヲ先^キ挙^ケテ本名ヲ後ニ出スト云コト絶テ神書ニ例ヲ聞カス加^レ之已上ノ八柱ハ冊主モ弁スル如ク初土砂土角代云々ヲ名ニ負ヒ玉ヒテ^ニ國^ノ地^ヲ芽シメタム位^ニノ神々ナルヲ既ニ^ニ遵^ヘ合^ニ二預^リ國鳥ヲモ生^ミ玉フ諸冊ニ神ト同位別名ト説ク者ハ又新説ノ域ヲ免レサルカ

〔七〕^同一 地ニ黄泉國アリ乃至月ノ神ノ治ラセ玉フ處ト云々 コレ

ハ全^ク篤胤ノ獨口ノ前代未聞ノ臆説ナリ神代以來貴ク清キ月ノ神ヲ夜見下界ノ穢主神ト私定スルハ穴賢ソレ何ト云コトソ（而シテ月夜見国ト国名ヲ立テ地動説ニ取り合シ神蠻混淆ノ神道ヲ成セリ）凡ソ日本紀ノ傳ヘニ八月神ハ光彩重^シ日可^レ配^レ日而治^ル故亦送^ル之于天^ト玉ヒテ日ノ神ト月ノ神トハ共ニ天^ニ国ニ配^テ治^ルシメ玉フ故ニ日神ト同ク亦送^ル天トコソ依シ賜レタレ（亦ノ字着眼也）斯ハ天上ノ神ヲ篤胤ノ為ニ下界ノ主神トナシ奉ルハ天地雲泥ノ邪説ト謂ツベシ此論駁ハ亦神学弁稿（二丁左ヨリ二十丁左マテ）具サニ細究シ服部中庸ノ三大考ノ元説ト共ニ束子テ攻撃シ竟レリ今ハ彼ニ讓ルナリ凡ソ篤胤ノ神道説ニ左右ナク信用スルハ何ノ目途アリテノコトナルヤ弁稿ニ看駁スル如ク文化年ニアリテ嚴祭ナル耶蘇聖教ノ創世記ヲ採リ合セ断然ト安^ラ太^ニ卒^ニ延^ニ波^ニノ邪神名ヲ挙ケテ皇国ノ大己貴神少彥名神ト本末同裔御群^{ミム}ノ神トマテ混合セリコレ神伏混淆ヲ嫌ヒ破リテ已レ神耶混淆ノ神道ヲ成立スル大罪人ナリ其ヲ何ソ大日本魂ト云ハム此ヲ何ソ神忠心ト云ハム日本魂カ耶和華魂カ識者思擇スヘシ（因ニ云七丁右六行ノ古事記曰トアルハ全ク写誤ナルヘシ古事記ニ此事実ナシ旧事紀ナルヘシ）

「八」^{下ケ札}一 顕幽両界ノ条下ニ幽界トハ人ノ死シテ行ク未来ノ事ニシテ大国主神ノ治ラセ玉ヘル冥府ヲ云フト云々 此ハ十一兼題ノ顯幽分界説ノ論件ニシテ神道ノ立教古實ニモ関ル處ナレハ不^レ可^レ有^レ弁凡ソ大国主神ノ幽冥ヲ掌リ幽ヨリ顯ノ大政ヲ助ケ玉フト云コトハ無論ナリ於^レ中其幽界ヲハ未来冥土ノ一世界ト一偏ニ説キ

定メテ夜見国即チ閻魔界ト云如キ扱ヒハ両道立教ノ實際ヲ混説スル者ニシテ其源ト大国主神ノ死マシテ幽世ノ一界ハ行玉ヒシニハ非ス冊尊ノ夜見幽界ヘ往キマシ、モ諸尊ノ追ヒ往キ玉ヒシモウソミナ現御身ノ俣ニ出雲ノ伊賦與坂ヨリ往來シ玉ヒシ事実ニシテ依理ノ如ク死シテ後業感ニ因テ往キ即現スル国界ニハ非ス君ミ死ニタラムニハ神代トテモ山稜ノ旧跡ノ遺リアリテ朝廷ニモ祭り玉フヘキ御調レナリ凡ソ神代ヲ学フニハ現御身ト御靈^{ミタマ}トノ際ヲ混セサルヲ要トス如^ク斯ナレハ御現身ノ俣ナル幽府界ナレハ現身一世中ノ顯幽分界ニシテ未来二世ノ顯幽両界ニハ非ス古学ノ喩ヘニ灯笼ヲ黒紙ト白紙トニテ張り分ケ火ヲ天スレハ一方ハ冥ク一方ハ明ク而シテ一灯笼ノ黒白分紙ナルノミト喩フ蓋シ纂疏ノ文ハ取ル處アリ不^レ取ノ處アリ一概屈執スヘカラス猶此顯幽分界ニ就テハ重々ノ枢要アリテ尤モ一朝一タノ故ニハ非ス

以上下ケ札如^ク此コノ余ノ条件細論ハ後時ヲ俟ツ

*「一」の番号は原文になし。分節の便宜に付す。

*「三」節頭注「當春コロ教部省開版ノ由ナルニ三条演義ノ首文ニ専ラ鎔造天地且ツ造物主ノ説モミエタルカ本文愚稿ノ赴ヲ以テ此度改正維新シ彼ノ説ヲ廢シテ首文ヲ削リ新刻冊成トナル並ニ三神祭典ノ御国書ヲ拝見シテ悟ルヘシ」（以上）

a 撰者

『三條弁解試問』（以下『試問』本文中に作者名は記されて

いない。だが①「余カ『神学弁解』並ニ『祖神演義』ニ（天教院三神祭典ノ御国書ヲ弁解ス）猶『皇祥神傳』『古史對弁』ノ稿モ成レハ」と見え、以上の著作者は佐々木祐肇であることから『試問』も同じ作者と考えられること、②「大谷派著述目錄補遺」中、「祐肇 姓佐々木 尾張樂運寺」項に著作四十六点を挙げる中「三條辨解試問」が見えること、以上から佐々木祐肇と推定できる。

作者について先行研究は「佐々木祐肇（生没年不詳）は眞宗大谷派尾張国名古屋市中区樂運寺の僧。我國の神道古典に通曉し、その学は僧侶の域を脱して神道家の感を深くさせる程である」と紹介している¹⁾。

b 撰述年次

『試問』中に次のようにある。①「三條弁解ト題スル一冊今明治六年四月 官許出版ノ題」、②「當春コロ教部省開版ノ由ナル二三条演義ノ首文ニ」（『三条演義』は明治六年刊行）。以上により、明治六年四月以降の同年内と推定できる。

c 『三条弁解』と『三條弁解試問』

『試問』は『三条弁解』に関する同時代の資料として貴重。近年の『三条弁解』に対する研究の多くが、同書作者が仏教者であることから、同書に仏教的立場からの論述のないことを批判しているのに対し、『試問』にはその態度が見えない。『三条弁解』の神道説を神道の立場から検証してい

る。全体的に批判的言辞が多いが、『三条弁解』を神道書として扱う場合には有用なものと言える。

d 細谷環溪と神道

『試問』が指摘するように、『三条弁解』には「旧事紀」すなわち『先代旧事本紀大成経』の引用が見える。これについて環溪が修行時代、摂津・神宮寺で大成経に触れていたことが注意される。あくまでも『三条弁解』が環溪の著作であるとすればという前提つきであるが、環溪の神道的側面を伺おうとするなら、『三条弁解』再検討の余地はある。『試問』はその際の有効な手がかりとなるだろう。

次いで『試問』を通じて『三条弁解』の具体的な記述を検討していきたい。

注

- (1) 小河原正道「大教院の研究―明治初期宗教行政の展開と挫折」二〇〇四年、慶應義塾大学出版会。
- (2) 桜井秀雄「総説」『曹洞宗選書 第一巻・教義篇―初期教団教理1』一九八一年、同朋舎出版。
- (3) 中尾堯執筆稿「解題」『明治仏教思想資料集』第二巻（一九八〇年）同朋舎出版。
- (4) 注2「解題」。
- (5) 川口高風著『明治前期曹洞宗の研究』第五章「第五節 三条

教則の宗門の解説書」（二〇〇二年）法蔵館。

- (6) 三宅守常著『三条教則と教育勅語―宗教者の世俗倫理へのアプローチ―』（二〇一五年）弘文堂。

- (7) 近年、小池浩範「明治初期における教化指針としての『三条教則』と仏教―三条教則に対する曹洞宗の対応から」『プロメテウス―自然と形成』（第二〇号、二〇二二年）は当時の曹洞宗両本山の対立状況、作者とされる細谷環溪の立場配慮し、一方面的な批判には慎重な立場をとっている。

- (8) 注5。

- (9) 三宅守常編『三条教則衍義書資料集』全二巻、二〇〇七年、錦正社。

- (10) 『續真宗大系 第二十巻』（一九七七年、国書刊行会）所収。

- (11) 柏原祐泉執筆『説教十一兼題録評』解題『明治仏教思想資料集成』第三巻、一九八〇年。同解題はさらに「大谷派先輩著述目録補遺」（續真宗大系第二十巻）の著述一覧によると、本書（説教十一兼題録評）を含めて十一兼題に関するもの二點、十七兼題に関するもの六點、三条教則に関するもの三點を数え、また『大教院真宗局分立ノ辨解書』（写本）などもあるから、祐肇は明治五年設置の教部省教導職として、また翌年設立の大教院中の真宗局に所属して、活動したことが推定される。著書は、『記紀解駁』『神学辨稿』『祖神演義』『葬事記辨』各一巻（各刊行）など頗る多い」と記して

いる。

- (12) 郡司博道『久我環溪禪師詳伝』（一九八三年）中に、「象峰（後の環溪）は、天巖和尚から神道の奥義、秘儀をも授けられた。すなわち国家秘密の書「舊事本紀七十二巻」の伝授である」（五一頁）と見える。なお明治前期の三条教則関連資料と大成経の関係について、拙稿「近世後期から近代初頭の曹洞宗における日本神話および聖徳太子伝理解―『先代旧事本紀大成経』の影響を中心に」『宗学研究』（四五号、二〇〇三年）がある。

面山瑞方『建康普説』における大慧批判

——九「黙照普説」の説示を中心に——

久松 彰彦

一、問題

昨年の発表では、面山瑞方（二六八三—一七六九）が黙照についていかに捉えていたか考察を行なった。その中で、『建康普説』の第九章である「黙照普説」を、面山が黙照について言及した書物として取り上げた^①。しかし、「黙照普説」は黙照を題に含んでいるものの、積極的に黙照についての提唱、解説を行なったものでない。その中心は看話禪の大成者である大慧宗杲（一〇八九—一一六三）に対する批判である。今回の報告では、必ずしも黙照に直接言及したものではないことと、大慧への批判が中心となっていることに着目したい。

今回扱う『建康普説』について、これは面山が若狭（現福井県）の小浜にある建康山空印寺にて住職をしていた時期（二七二九—一七四二）での普説の記録が後に刊行されたものである。一七三五年には一年間、三河の龍溪院に輪住として住職を一年務めた。輪住を終え、僧堂を古式に戻してから普説

を行なったものと思われる。刊行されるのは明和二（一七六五）年になってからであり、当時の普説がそのまま刊行された可能性はあるものの、刊行前に修正を加えた可能性も十分に考えられる書物である。

『建康普説』全体を扱った研究書は未だ刊行されていないが、鏡島元隆氏によって一九七八年に『日本の禅語録18 山・面山』（講談社）が刊行され、ここでは『建康普説』の半分が扱われ、訳註がなされた。また、小早川浩大氏によって十三章「曹山三堕」の研究が報告されている^②。

二、看話禪批判

面山を待たずとも、道元禪師が大慧を批判したこと自体は周知の事実であろう。例えば、『正法眼蔵』「自証三昧」においては、大慧が参学した師たち（洞山道微、湛堂文準、圓悟克勤）から認められていなかったという旨の記述が見られる。しかし、道元禪師の批判は大慧の看話禪ないし公案を提撕することには直接向けられていないようである。

道元禪師と近世の曹洞宗の間に断絶面があることはつとに知られていることではあるが、曹洞宗において看話禪的な修行がなされていたことは明らかである。⁴⁾

また、近世に入ってもすぐに看話禪が否定されたわけではない。中山成二氏（一九七七）が指摘しているように、面山が熱烈に行った大慧批判、看話禪批判は近世初期には行われていなかった。また、デイディエ・ダヴァン氏（二〇二二）は次のように述べている。

道元が看話禪を強く批判したのはよく知られていることで、近世の所謂「宗統復古運動」以降今日に至るまでに道元の思想は曹洞宗の基本的な教えになったのも周知の通り。しかし、その間——つまり道元遷化から近世の中期まで——曹洞宗でも看話禪が基本的な修行法であった。⁶⁾

看話禪ないし看話禪に類する修行が曹洞宗でも一般化していたところから、近世中期から看話禪への批判が強まるのが面山やその師である損翁宗益（一六四九—一七〇五）である可能性がある。

看話禪に対する批判は面山の師である損翁の教えを録した『見聞宝永記』にもあり、損翁の教えが公案提撕・看話禪への反発の基点と考えることができる。

余因問云、提撕公案者起徒何比耶。師曰、徒圓悟大慧之比起。云少林面壁美仏祖正伝三昧也。与如来当日端坐惟同矣。是名宝鏡三

昧。如是之法、仏祖密付者、竺王大仙心、東西密相付者、便是也。彼提撕公案者、後人之私案也。豈可比仏祖正伝而論哉。然而知者鮮矣。可悲（余因みに問うて云く、提撕公案は何れの比従り起るか。師曰く、圓悟大慧の比従り起る。云く、少林面壁は実に仏祖正伝の三昧なり。如来當日（そのかみ）の端坐と惟れ同じ。是れ宝鏡三昧と名づく。如是の法、仏祖密に付すという者、竺王大仙心、東西密に相い付すという者、便ち是れなり。彼の提撕公案は、後人の私案なり。豈に仏祖正伝に比して論すべきんや。然れども、知る者鮮し。悲しむべし。）（『統曹全』四二—四

一三頁）

この箇所では宝鏡三昧＝仏祖正伝の禪であり、公案を提撕するのは後人、つまり圓悟克勤（一〇六三—一二三五）と大慧によるとされる。⁷⁾ なお、損翁は圓悟と大慧を並列して公案の始まりとしているが、『黙照普説』においては少なくとも圓悟を批判することはなく、黙照を褒め称えている人物として位置付けている。

なお、面山が『自受用三昧』において看話禪への批判を行なっていることは岩永正晴氏（二〇〇五）においても指摘され、『公案を提撕して大悟』『見聞の主を尋ねる』『無念無心を目指す』が主な批判対象となっている。⁸⁾

このように面山は看話禪への批判を繰り返している。「黙照普説」における看話禪批判の箇所は「黙照普説」の末尾近

くに付されるのであるが、便宜上ここで紹介する。

太凡青原門下、唱宗乗者、嫡嫡面授家法森嚴。古今未曾移易一糸毫。南岳下至宋有間肇看話以倡宗者。雖然但是當時人師一分已見臆談。未曾同吾靈山少林所正伝之仏仏要機祖祖機要也（太凡青原門下、宗乗を唱うは、嫡嫡の面授、家法森嚴。古今未だ曾て一糸毫を移易せず。南岳下は宋に至りて間に看話を肇めて以て宗を倡う者有り。然りと雖も、但だ是れ當時の人師一分の己見臆談。未だ曾て吾が靈山少林正伝する所の仏仏要機祖祖機要に同ぜざるなり）。『建康普説』三七丁裏

ここでは看話禪が正しい仏法ではないことが示されるのは他の著作と同じであるが、「青原門下」を主張しているのが特徴的であろうか。面山の曹洞宗についての意識が南岳／青原という区分に基づいていることが窺われる。

三、臨済宗の祖師と曹洞禪

「黙照普説」の特徴的な議論は、臨済の祖師を引いて曹洞宗と関連づけるということである。ここで挙げられる祖師は、琅瑯慧覺（生没年不詳）、瞎堂慧遠（一一〇三—一一七六）、圓悟克勤である。この中でも琅瑯慧覺は汾陽善昭（九四七—一〇二四）の弟子であり、「覺得度於梁山觀」。所以識得祖承不同自余鹵莽（覺は梁山の觀に得度す。所以に祖承を識得して自余の鹵莽に同ぜず）⁹⁾という。

面山瑞方『建康普説』における大慧批判（久松）

その出家は『五灯会元』卷十四によると、「過澧陽藥山古刹。宛若夙居。緣此出家」とされ、湖南にある藥山を過ぎ、緣によって出家したとのみ伝わる。しかし、「黙照普説」において、面山は「覺得度於梁山觀」と述べ、梁山縁觀（生没年不詳）の元で出家したのだという。おそらくは「緣此出家」の「縁」を以て梁山縁觀としたのであろうが略称であれば、「觀」となるはずであるし、いづれにしても誤読であると思われる。また、梁山縁觀の資には大陽響玄（九四二—一〇二七）がいる。梁山縁觀自身は生没年が不明であるが、弟子である大陽響玄の生没年と、琅瑯慧覺の師である汾陽善昭の生没年は偶然重なっているものの、これらの祖師同士の関わりは管見の限り不明である。

続いて瞎堂慧遠についての記述である。面山が言及するのは宋の太宗との問答となる。

宋太宗雖是俗漢深達此宗。因召瞎堂遠勅曰。須尽底透得徹始得。時遠奏対曰。曹洞下禪多曰。直須尽底去。如何得尽底去。時帝擲下羽扇於榻前。默然而坐。時衆皆惘然相顧無語。遠即起身近前奏曰。今日乃釈迦如来誕慶之辰。陛下作此一段勝事。臣等見所未見聞所未聞。時大雨。乃曰。直得天雨四華地揺六震¹⁰⁾（宋の太宗、是れ俗漢と雖も深く此宗に達す。因みに瞎堂の遠を召して勅して曰く、「須く底を尽くして透得徹して始めて得るべし」。時に遠奏して對えて曰く、「曹洞下禪、多く曰う、直に須く底を尽くし去るべ

しと。如何が底を尽し去ることを得ん」。時に帝羽扇を榻前に擲下して黙然として坐す。時に衆、皆な惘然として相い顧みて無語なり。遠即ち身を起し近前して奏して曰く、今日乃ち釈迦如来誕慶の辰。陛下此の一段の勝事を作す。臣等（へら）未だ見ざる所を見、未だ聞かざる所を聞く。時に大いに雨ふる。乃ち曰く、直に得たり天は四華を雨ふらし、地は六震を揺らす。〔建康普説〕三三丁裏—三四丁表

要約すれば、瞎堂慧遠が宋の太宗に「直須尽底去」という、当時の曹洞門下で言われていたことについて問うたところ、太宗は扇を放り、黙って坐った。これを瞎堂慧遠は褒め称えたのである。面山は太宗ではなく、瞎堂慧遠を讀えて次のように述べる。

雖然遠公只知曹洞下禪多曰尽底去。却似忘却臨濟所謂沾流不止問如何。真照無辺説似他。離相離名人不裏吹毛用了急須磨。忽見帝默坐著忙讀歎。可謂逐鹿忘山。遠果同嗣円悟。而遠讀杲毀。背馳也如是（然り、遠公只だ曹洞下の禪は多く「底を尽くし去る」と曰うことを知ると雖も、却って臨濟の謂う所、「流れに沾いて止まざるは如何と問うは、真照無辺、他を説似せよ。相を離れ名を離れて人裏けざるは吹毛用いたつて急に須く磨すべし」というを忘却するに似たり。忽ち帝の默坐を見て忙に著き讀歎す。謂つべし鹿を逐うて山を忘ずと。遠と杲と同じく円悟に嗣ぐ。而して遠讀じ杲は毀す。背馳することまた是の如し）。〔建康普説〕三四丁

表）

瞎堂慧遠が曹洞宗のことを深く理解し、臨濟の宗風を忘れるほどであったという。そして曹洞宗を大慧が批判する一方で、瞎堂慧遠は讀えているという、同じ圓悟の門下で違いを強調するのである。

次に圓悟克勤についてである。面山が取り上げるのは薬山と石頭の問答である。

薬山坐次石頭問。作甚麼。山曰。一物亦不為。頭曰。恁麼即閑坐也。山曰。若閑坐即為也。頭曰。汝道不為。不為箇甚麼。山曰。千聖亦不識。頭乃作頌讀之。円悟頌曰。擺撥仏祖縛曠然繩墨外。一物亦不為。縱橫得自在。古鑑当台明弁去来。金鎚影動鉄樹花開。任運相将不可陪。法雲随处作風雷（薬山坐する次、石頭問う。甚麼を作す。山曰く、一物も亦た為さず。頭曰く、恁麼ならば即ち閑坐せり。山曰く、若し閑坐ならば即ち為せり。頭曰く、汝為さずと道う。箇の甚麼を為さざる。山曰く、千聖も亦た不識。頭乃ち頌を作して之を讀す。円悟の頌に曰く、仏祖の縛を擺撥して繩墨の外に曠然たり。一物亦た為さず。縱横に自在を得たり。古鑑台に当たつて明らかに去来を弁す。金鎚の影動き鉄樹に花開く。運に任せ相い將つて陪すべからず。法雲随处に風雷を作す）。〔建康普説〕三四丁裏—裏

この薬山と石頭との問答自体は周知のものであろう。ここでは、個々の句自体の解釈よりも、この問答に圓悟が頌を付

しており、面山がそれを「円悟慶讃黙照如此。与杲老父子矛盾（円悟、黙照を慶讃するは此の如し。杲老と父子矛盾す）（『建康普説』三四丁裏）」と面山が述べていることが注目される。以前論じたように^①、面山は黙照を宏智の禪風のみとして捉えているのではなく、仏祖正伝の禪風であると捉えている。葉山と石頭との問答も黙照の範疇にあると捉えることは面山による黙照を広い概念で捉える一端なのであろう。ただ、圓悟自身には黙照に関する言及が見られず、葉山と石頭の問答が黙照であると捉えることはなかったと思われる。

瞎堂慧遠は曹洞の宗旨に通じるものがあり、圓悟もまた黙照を讀んでいるとする。瞎堂慧遠と大慧は互いに立場が異なっているのであるが、そこに圓悟の話を持ち出し解釈することにより、師弟関係では圓悟と瞎堂のつながりが正統なのであり、大慧が黙照を批判するのは師弟の關係的にもその思想を継いでいない、異端なものであると示そうとしているのであろう。

四、世俗に対する態度

前段では大慧と兄弟弟子、そして師との差異について語られたが、ここでは大慧と俗弟子に対する態度が言及される。

今推杲老病。所謂不党理而党親也。其順党己之親。則指鼠為虎。逆不党己之理。則以虎為鼠。所以不免後賢見議（今杲老の病を推

すに、謂う所の理に党せずして親に党するなり。其の己に党するの親に順すれば、則ち鼠を指して虎と為す。己に党せざるの理に逆うときは、則ち虎を以て鼠と為す。所以に後賢に議せらるることを免れず。）（『建康普説』三四丁裏）

面山は、大慧の「病」は「不党理而党親」であるとする。これは身内鼻眞のことを言っているものであり、道理としての正しさよりも人間関係の近しさを優先する態度とも言える。その論拠として挙げるのが、『大蔵經』の改変に対する態度が相手によつて違うということである。

今且拏其証。宋有孫知鼎者（知鼎、賤官）曾以臆見刪改金剛般若經以示杲老。杲答書謂。不当以臆見刪改金剛。敢作如是批判。招因带果、毀謗聖經、当下無間獄。詞嚴義博累数千言。然後值張無尽刪改楞嚴經。則接嘴讀歎。憶有杲老曾為湛堂謁無尽求塔銘。無尽機合与菴号曰妙喜。其讚歎豈得非党於親哉。（今且く其の証を拏す。宋に孫知鼎という者（知鼎は賤官）有り。曾て臆見を以て金剛般若經を刪改して、以て杲老に示す。杲答書に謂く、當に臆見を以て金剛を刪改すべからず。敢えて是の如きの批判を作すは、因を招き果を帯して聖經を毀謗す。當に無間獄に下ちるべしと。詞嚴に義博く、数千言を累ぬ。然る後、張無尽が楞嚴經を刪改するに値たつて、則ち嘴を接いで讚歎す。憶うに杲老曾て湛堂の為に無尽に謁して塔銘を求むること有り。無尽、機合して菴号を与えて妙喜と曰う。其の讚歎は豈に親に党するに非ざることを得

んぞ。〔建康普説〕三五丁裏

面山は「拳其証」として、その典籍名を挙げてはいないが、この箇所は『楞嚴経疏解蒙鈔』（以下、解蒙鈔）からの引用となっている。¹³『解蒙鈔』の作者は儒者であり、清に活躍した錢謙益（一五八二—一六六四）による『楞嚴経』の注釈である。

まず、孫知県という人が『金剛経』を改変したことについて大慧が叱責している例が示される。大慧が孫知県に出したとされる内容は『大慧書』に所収されており、詳しい内容はそこから伺い知ることができる。概要としては經典の文句を自分の考えで変更することは慎まなくてはならないことであるということが先徳の例を引きながら示される段である。

しかし、そのような大慧が無尽居士に対しては『楞嚴経』を改変したことをむしろ褒め称えているのである。その理由としては、大慧が湛堂文準（一〇六一—一一一五）の塔銘を求めたこと、そして妙喜の号を受けたことであるという。¹⁵

この内容を詳述することはここではできないが、面山が『解蒙鈔』を用いた理由としては、道元禪師以外にも大慧が批判されていることの論拠とするためであつたようである。

看看妙喜匪但永平耳也（看よ看よ。妙喜を駁すること但だ永平のみに匪ざるなり）。〔建康普説〕三七丁裏

大慧を批判する上で、曹洞宗内部の言説だけではなく、外部の言説を用いることにより、面山は大慧の非正統性を強調したかったものと思われる。

五、終わりに

以上、面山が『建康普説』の「黙照普説」においていかなる議論を展開したのかについて概観してきた。繰り返しになるが、面山が損翁の教えを受けて、看話禪が正しい禪、仏法ではないということをも前提としていた。そして、「黙照普説」ではこれに加えて師弟関係、兄弟弟子との関係を持ち出し、さらには世俗に対する態度から大慧を批判している。大慧に対して多面的に批判しようとしたものがこの「黙照普説」であると言えよう。

なお、面山が大慧に対してこのように批判的な言説を繰り返していることの理由としては、公案を提撕するという修行方法が流布していたからであろう。また、江戸期には『大慧書』が流行しており、大慧への関心が非常に高かったものと思われる。また、なお、面山とはほぼ同時代に白隠慧鶴（一六八六—一七六九）がおり、面山が龍溪院に輪住していた時期には門人が多く集まり始めていた。白隠の活躍していた地までは、面山は足を伸ばしていなかったが、大洞院、可睡斎には滞在しており、白隠の活躍が耳に入っていたのではないか。

江戸期といえ、黄檗の流入に対して批判的な態度から古規復古が生じていったという見方が強い。しかし、その一方では公案を提撕する、看話禪という曹洞宗において中世から根付いてきていた修行方法に対する見直しも起きていたと見ることができる。黙照という用語を通じて、ある種の古規復古が生じ始めるのが面山の思想的な意義と指摘することもできるのではないか。今後はこの点についても精緻に論じていきたい。

注

- (1) 久松彰彦 (二〇二四) 「面山瑞方の「黙照」観に関する一考察」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』二五、一九七—二〇三頁
- (2) 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—八四頁
- (3) 『本山版訂補 正法眼蔵』(八五九—八六〇頁)。なお、この道元禪師の指摘は陸川堆雲氏の「道元禪師の大慧禪師批判について」(『禪学研究』五六—七〇頁) にて批判されている。
- (4) 曹洞宗における看話禪の修行実践については龍谷孝道 (二〇一九) 「中世曹洞禪の研究」南北朝室町期における参禅学道の諸相」(博士論文) に詳しい。

面山瑞方『建康普説』における大慧批判 (久松)

- (5) 中山成二 (一九七七) 「真歇拈抄」と面山「拈古合响」について (二) 「駒沢大学大学院仏教学研究会年報」一一、四九—五四頁
- (6) ディーディエ・ダヴァン (二〇二二) 「日本的看話禪の誕生—大燈派と公案を中心に」『国際禪研究』二七四頁
- (7) 「看話禪」という用語は道元禪師も大慧も用いてはならず、比較の後代から使用されていたものと思われる。なお、「提撕公案」も両師ともに用いていないようではあるが、無学祖元 (一二二六—一二八六) の『佛光國師語録』(『大正藏』八〇、一九七上・二二下)、寂室元光 (一二九〇—一三六七) の『永源寂室和尚語録』(『大正藏』八一、一三二—一三六) 中) 確認される。
- (8) 岩永正晴 (二〇〇五) 「面山瑞方における坐禪観の一側面仮名法語『自受用三昧』を中心として」『駒澤大学仏教学部論集』(三二〇)
- (9) 琅瑯慧覺を取り上げたものは以下のものになる。
昔有一老宿。点檢摸象道。祖師九年面壁為訪知音。若恁麼會得。喫鉄棒有日在。又有一老宿曰。祖師九年面壁。何不慚惶。若恁麼會得。更買草鞋行脚三十年。琅瑯覺拳二老宿語道。既不然。且道。祖師面壁意作麼生。良久曰。欲得不招無問業。莫謗如来正法輪。(昔て一老宿有り。摸象を点檢して道く。祖師九年面壁、知音を訪わんが為なりと。若し恁麼に

会得せば、鉄棒を喫する日有らん。又た一老宿有りて曰く、祖師九年面壁、何ぞ慚惶せざると。若し恁麼に会得せば、更に草鞋を買い行脚すること三十年せよと。琅瑯の覺二老宿の語を挙して道く、既に然らずんば。且く道え、祖師面壁の意、作麼生。良久して曰く。無間の業を招かざることを得んと欲せば、如来の正法輪を謗すること莫れ。『建康普説』三三丁表。なお、同箇所は『建康普説』十一章である「面壁普説」においても説かれている。

- (10) この箇所の出典は『続伝灯録』巻二八（『大正蔵』五一、六四上）

- (11) 久松（二〇二四）前掲書

- (12) 荒木見悟（一九六九）『大慧書』（筑摩書房）は、圓悟が默照禪（寂湛の性を守って便ち至宝と為す）ことに批判的であつたことを指摘する。

- (13) 貞享二（一六八五）年の和刻本も存し（資料番号：99175219）、面山が活躍していた時期には入手可能な文献であつたことが知られる。なお、張無尽が改定したという『楞嚴経』は『清浄海眼経』については廣田宗玄（2006）「張商英の『清浄海眼経』」「印度學佛教學研究」（五四（一）、一四三—一四九頁）に詳しい。

- (14) 荒木見悟（一九六九）前掲書二五—二二五

- (15) 湛堂文準の生涯や、大慧と張無尽（張商英）との機縁につい

ては廣田宗玄（二〇〇二）「湛堂文準と大慧宗杲」『禪學研究』八一、一二—一五八）参照。なお、張無尽は字として曇晦を与えてもいる。

- (16) 江戸期の『大慧書』の刊行については久松（二〇二五）「無著道忠の『黙照』理解」『印度學佛教學研究』（近刊）参照。

- (17) 芳澤勝弘編（二〇一六）『新編・白隠禪師年譜』（禪文化研究所）五七—五七四頁参照。

- (18) 「永福開山面山和尚年譜」『面山広録』巻十二（『曹全』七五—三七五頁）

損翁宗益和尚『坐禪箴辨話』について

清 藤 久 嗣

一 はじめに

筆者の研究の中心は、道元禪師（一一〇〇～一二五三）の坐禪觀を解明することを目的とし、加えて諸種の坐禪書について考察するものである。

本論稿は江戸時代に活躍した日本曹洞宗の損翁宗益和尚（二六四九～一七〇五）撰述の『坐禪箴辨話』における坐禪觀の特徴について述べるものである。

二 損翁宗益和尚について

損翁和尚の詳細な伝記資料は、次の四書に述べられている。

『損翁和尚事実略記』（旭伝院所藏）

『奥州損翁和尚行状』（続曹洞宗全書）所収

『続日本高僧伝』卷七所収「奥州泰山院沙門宗益伝」

『曹洞宗近世僧伝集成』（曹洞宗宗務庁刊行）

これらの伝記資料から重要と思われる点のみを取り上げて

略歴をここに記すものである。

慶安二年（二六四九）十二月二十七日のこと、損翁和尚は現在の山形県米沢市に生誕され、十二歳の時に出家得度するのである。

貞亨四年（二六八七）に仙台泰山院の可山洞悦和尚（一六二六）に嗣法する。

宝永二年（二七〇五）六月二十三日、面山瑞方和尚（二六八三～一七六九）が損翁和尚に嗣法する。弟子は他に十余名がいる。

同年、六月二十四日示寂する。世寿五十七。法臘三十五。

三 損翁和尚の著作について

三一 損翁和尚の代表作

『奥州損翁老人見聞宝永記』 損翁宗益述、面山瑞方編。

『奥州損翁和尚行状』 面山瑞方序。

『坐禪箴辨話』 損翁宗益撰述。

（ただし『坐禪箴辨話』の撰述年時は不明。撰述者が損翁和尚であると

仮定した上で論を進める。）

この内『見聞宝永記』とは面山和尚が損翁和尚に参随し見聞した宗要の筆録である。そして今回取り上げる『坐禪箴辨話』は損翁和尚の坐禪論を述べたものである。

三二 底本について

『坐禪箴辨話』の底本について、次の三書が上げられる。

一 「損翁和尚坐禪箴辨話」「永平正法眼藏坐禪箴損翁和尚辨話」と表題があり、カタカナ書きである。

二 「坐禪箴辨話」「損翁禪師」と表題があり、ひらがな書きである。²⁾

三 岸沢文庫蔵の写本については未見である。

三三 先行研究について

損翁和尚の先行研究は、次に挙げる鈴木格禪先生の論文が代表的であるが、主に『見聞宝永記』の研究に重点が置かれ、損翁和尚の坐禪論の撰述書である『坐禪箴辨話』についての研究は極端に少ない状況である。

一 「損翁宗益」考³⁾

二 「損翁禪話」⁴⁾

三 辞書等によれば『坐禪箴辨話』は「宏智正覚の『坐禪箴』の註釈書で、その嚆矢をなす」と解説している。

四 「坐禪箴辨話」の本文について

本文は『続曹洞宗全書』本を使用し、やや長文であるため、便宜上十一段に分けて要点を簡潔に述べるものである。

四一 「薬山非思量話」

損翁和尚は薬山禪師の坐禪の法について解説する。

夫、我門二ナセル所ノ坐禪ト云フハ、釈迦牟尼如来ヨリ迦葉尊者ニ伝ヘ、ソレヨリ嫡嫡正伝シテ三十六代薬山禪師ニ至ル。…中略…是ヲタトヘテイフニ、小枝ノ本ニ大根アリ。大根ノ本ニ小枝ナキガ如シ、諸ノ経説ハ枝ノ如ク、此ノ坐禪ハ根ノ如シ。

このように我門で修行する坐禪の法は釈迦牟尼仏より迦葉尊者に伝え、三十六代目に薬山禪師に正伝し、上へ三十六代に釈迦牟尼仏があると解説し、この坐禪の道理というのは、如来在世の経論には説かれていないのであるが、是を喩えるに、小枝の下に大根があり、大根の下に小枝が無いのは当たり前である。だから、この坐禪修行というのは根っここのようなものである、と坐禪修行の道理を解り易く独自の表現で述べている。

四二 「功夫坐禪、得胸襟無事了、便是平穩地也」

次に損翁和尚は、宋代禪の悪弊について解説する。
愚ナル者ノイヘルニハ、此ノゴロ坐禪功夫シテ、無

事ナル事ヲ得、中中心安ク、身モ静ニナリ已リヌトイヘリ。此言今時モイフ事ナリ。

これは「功夫坐禪、得胸襟無事了、便是平穩地也」という「ひたすら坐禪に努める目的は胸中に雜念妄想をなくして平穩であることを得るにあるという考え」である。

損翁和尚が活躍した江戸期においては「これは皆が真実を知らない者の言葉にて、三毒を離れて、清浄になろうと思うのであるが、學者の言葉ではない」と解説し、さらに、「しかしながら、今時の坐禪は、悟ろうとする為にして、悟ったらヒマになるのであると思う。これは誤まれる所である」と当時の禪界に対して痛烈に批判するところである。

四―三「行亦禪、坐亦禪、語默動靜体安然」

損翁和尚は、二番目の悪弊を解説する。

又愚者ノイヘルニハ、坐禪辨道ハ、初心者ノ勤ムルモノニアラジト思フ

愚者のいう坐禪辨道とは初心者 of 修行であるといい、必ずしも歴代の仏祖方が修行したものではない。このような悪弊に対して損翁和尚は次のようにいう。

弥陀如来モ、釈迦如来モ、皆ナ常ニ坐禪ナリ。然ルニ仏道ニテ、何者ヲカ初心者トイフベキ、何レモ皆同ジ仏事三昧ナリ

と、坐禪とは釈迦如来も常に坐禪したのだから、仏事三昧で

あるということを的確に解説するのである。

更に「行亦禪、坐亦禪、語默動靜体安然なり、ただいまの功夫のみにかかはることなかれ」と、専ら坐禪のみに拘わらないで、行住坐臥、生活の全てが禪修行であると永嘉玄覺大師（六七五―七二三）が『証道歌』で述べているではないか。

このような祖師の語録の説示についての誤まった捉え方について、損翁和尚は行住坐臥の生活の全てが坐禪であると教えているのは、法の上において修行生活の全てが仏道であると示したものであると解説している。

ここまで「坐禪箴」巻にある「葉山非思量話」の解説を終える。しかし「葉山非思量話」の話頭そのものの解説は無く、宋代禪の二つの悪弊について解説をしている。

四―四「南岳磨埵話」

これより「南岳磨埵話」の解説となる。この話頭は南岳懷讓禪師（六七七―七四四）と馬祖道一禪師（七〇九―七八八）師弟による問答といわれている。

損翁和尚は「常ニ坐禪ヲ勤テ怠タル事ナシ」と常に坐禪を勤めて怠る事がないと、この話頭の性格を的確に把握している。「世ノ中ニハ、坐禪シテハ、何事カ案ズル事ト思フナリ。是皆誤リナリ。」と、これらは皆誤りであると、いうのである。

大寂禪師ノ答ニイハク、作仏ヲ図ト答ヘタマフナ

リ。此ノ坐禪ニテ、仏ニナラント思フトイフ意ナリ。：中略：是ヲ誠ノ仏道トイヘリ。私ヲ離レタル事ナリ。シカルニ、人人仏道ニ入テモ、仏ニ成タシト思ヒテ勤ムルユヘニ、仏ニ成ベキ事ヲアテテスルノ誤リアリ

損翁和尚は、『景德伝灯録』で馬祖禪師が「図作仏」といつているのではないか、と認めているが、仏に成ることばかり当てにして、まるで坐禪を手段とするのは誤りである、と言われる。

これで「南岳磨埵話」についての解説を終わる。「坐禪箴」卷では、この後も問答が続くのであるが、『坐禪箴辨話』では、解説が省かれている。

四一五「宏智禪師坐禪箴」

次に宏智禪師の坐禪箴についての解説が始まる。

要機機要共二、カナメトイフテ、肝要ノ事ナリ。

損翁和尚は、要機と機要とは、かなめ、と言って肝要のことであると解説する。

仏仏祖祖共ニ肝要トセシハ坐禪ナリ。是故ニ、釈迦牟尼仏モ六年ノ坐禪ヲ肝要トシタマヒ、達磨大師モ九年ノ坐禪ヲ肝要トシタマフ。

さらに、仏仏要機、祖祖機要とは、肝要なのは坐禪である。このゆえに釈迦牟尼仏も六年の坐禪を肝要としたのである。達磨大師も九年の坐禪を肝要としたのである、という。

ここでは卒塔婆を立てるように坐すべきであることと説き独特の表現で示す。

損翁和尚は坐禪作法である「目ヲ半眼ニナシ」として指導していた模様であるが、道元禪師の坐中の作法は「目須常開」（普勸坐禪儀）という所に相違がある。

四一六「不對縁而照」

損翁和尚による「不對縁而照」についての解説である。

不對縁而照ストハ、照ノ縁ヲ化スハ衆生ノ心ナリ。：

中略：山萬歳トサケブ事モアリ。サリナガラ、山川モ我ガ如クナラント思フベカラズ。各各ノ分量アリ、有トモ無トモ、ホトリノ知レヌ目ヨリ見ル、ソノ時ハ、自ラ諸縁ニ対セズシテ照スナリ。

ここでは山万歳と叫んでみたり、山川は自分ではない、などと思つてはいけない。有とも無とも、ほとりが知れない目から見る時は、自ら所縁に対せず照すということなのである、と解説する。

四一七「水清徹底兮、魚行遲遲」

宏智禪師の「水清徹底兮、魚行遲遲。空闊莫涯兮、鳥飛杳杳」についての解説である。水もほとりも無く、空なる水を清しというのである。この水に遊ぶ魚は、行く事は、どの方向へも、定まらず、浮かんでも上もなく、沈んでも底もない。これが法界の姿である。坐禪を修行することは、魚の泳

ぐように、いく万里というように、きわが無いように修行すべきである、と委説するのである。

尚「宏智禪師坐禪箴」巻の中間にある部分に関しての解説が省かれている。

四―八「達磨大師・二祖大師」

損翁和尚は、「行持下」巻より引用し解説される。

二祖大師、達磨大師二対シテ何事モノタマハズ、又手ノ所ヲカンガフベシ。其時、達磨大師即チ大法ヲ伝ヘタマフナリ。達磨大師モ唐土ヘ渡リタマヘドモ、何事モノタマハズ。九年面壁坐禪ナリ。其流レヲクム人、坐禪ヲ知ラズ行ナハヌハ、仏心宗の末派ニ非ズ。

達磨大師と二祖慧可禪師の話頭である。ここでは面壁九年坐禪をした達磨大師の流れをくむ学人に対して、坐禪修行することの根拠を示すものである。

四―九「天童如浄禅師」

損翁和尚は、次に如浄禅師（一一六三―一二二八）の教えを引用するのである。

天童如浄禅師モ看經礼拝ヲ要セズ、只管坐禪セヨトノタマヒシナリ。大寺名譽ノ住職トシテ、坐禪ヲ行ナハヌハ、祖師の御心ニモソムクベキナリ。…中略…アマツサヘ、坐禪スルヲ見テハ、イロイロニ誹謗ナドスル

ハ、誠ニ大罪ナルベシ。

ここでは宗門内の大寺名譽の住職は坐禪を修行していないことを嘆く。坐禪人を見て誹謗することは誠に大罪であると断定するのである。如浄禅師も言っているではないか、只管に坐禪せよと。

四―十「有二人罪人」

続けて『永平広録』から引用するのである。

坐禪ノ人ヲ毀謗スレバ、三千大千世界ノ衆生ヲ殺ス者ヨリモ勝レタリト。ハカリ知リヌ、坐禪ノ功德、マコトニ不可思議ナル事ヲ。

坐禪人を毀謗する罪は、三千大千世界の衆生を殺した人よりも重いのである、これによってわかるであろう、坐禪の功德が不可思議であることを、と示されるのである。

四―十一「馬祖大師・大梅禅師」

損翁和尚は「行持上」巻を根拠として解説する。

然レバ実ノ人ナラバ、坐禪スルヲ見テハ、礼拝恭敬シ、随喜シ讃歎スベキナリ。

コノユヘニ、馬祖大師ハ、大梅禅師ノ山奥ニ独リ庵リラムスンデ坐禪セシヲ見テ、馬祖大師ミズカラ山奥ヘワケ入り、大梅禅師ノ髪ヲラセタマフナリ。馬祖大師ノ御志シ、誠ニ有難キ事ナリ。

これは馬祖道一禅師（七〇九―七八八）と大梅法常禅師（七五

二（八三九）の因縁の話頭である。坐禪辨道すること三十余年、馬祖禪師が弟子である大梅禪師に対して、ついに「梅子熟也」と言わしめたものである。このように、真実の道人であれば、坐禪修行する人を見たら、礼拝恭敬して、随喜讃歎すべきであることを示したものである。¹⁰⁾

五 結語

損翁和尚の『坐禪箴辨話』は辞書等によれば「宏智禪師坐禪箴」の註釈書であるという。しかし『坐禪箴辨話』の本文内容を点検したところ、よく「坐禪箴」巻を俯瞰していることから『正法眼蔵』『坐禪箴』巻の註釈書と言えるだろう。

「葉山非思量話」では宋代禪のもつ二種の悪弊について解説する。しかし話頭そのものへの解説が省略されている。

「南岳磨磚話」と「宏智禪師坐禪箴」も中間の部分の間答への解説が省略されている。本文全体への敷衍した註釈とは言い難いが、達意的にして独自なる註釈をしており、さらに加えて道元禪師の『正法眼蔵』『三昧王三昧』巻「行持上」巻「行持下」巻『永平広録』等にある坐禪の法を引用委説する、優れた坐禪書なのである。しかし「道元禪師坐禪箴」についての解説が無いところが残念と言えよう。

損翁和尚は江戸前期での宗門内外の悪弊を打開し、道元禪師と宏智禪師を恋慕し、『見聞宝永記』での坐禪論に加えて

『坐禪箴辨話』による、その正伝の仏法である坐禪觀を復古しようとしたと言えるだろう。

注記

- (1) 『続曹洞宗全書』第七巻、抽解二、八一―九頁。
- (2) 『正法眼蔵註解新集』永久岳水編、昭和六年三月三日発行。一七七頁。
- (3) 先行研究として鈴木格禪先生による「損翁宗益」考という論文では、主に「見聞宝永記」が取り上げられている。そして本文中に『坐禪箴辨話』が全文掲載されているが、解説は纔かなものである。
- 『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四十一号、昭和五十八年三月。
- (4) 『損翁禪話』平成十八年十二月四日、四季社。
- (5) 『道元禪師全集』第一巻、「坐禪箴」一〇四頁、頭註。一九九一年、春秋社。
- (6) 『坐禪箴』巻本文に「又一類の漢あり」とあり如々居士（？）一二二二撰述の『初学坐禪法』にある説。
- (7) 『道元禪師全集』第一巻、「行持下」一九二頁。
- (8) 『道元禪師全集』第一巻、「三昧王三昧」一七八頁。
- (9) 『永平広録』第七巻、四八―上堂。
- (10) 『道元禪師全集』第一巻、「行持上」一五五頁。

月江正文と三鈷寺

——群馬県天台宗珊瑚寺の碑文から——

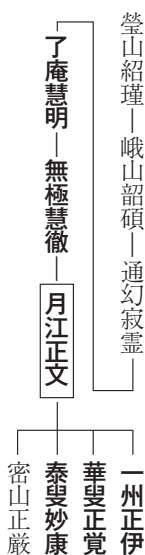
伊藤 良久

一、はじめに

群馬県天台宗寺院、石井山三光院珊瑚寺（前橋市富士見町）の山内に「月江上人の碑」と呼ばれる石碑がある。この碑は富士見村（現前橋市）に現存する最も古い文字碑とされている。

月江上人とは、雙林寺（群馬県渋川市中郷）開山月江正文（一四六二寂（一四六三寂とも））のことである。法系図で示せば次のようであり、最乗寺（神奈川県南足柄市大雄町）開山の了庵慧明（一三三七～一四二一）の法孫である。

【関係法系図】（太字は本論で触れる祖師）



「月江上人の碑」には次のような銘が刻まれている。

当山中興開基月江和尚眞容一偈曰

婆娑蟾桂印波心（婆娑たる蟾桂、波心に印す）
南岸蘆華映水浜（南岸の蘆華、水浜に映る）
一色江中有消息（一色の江中、消息あり）
十分清白阿誰論（十分の清白、阿誰をか論ぜん）
濃州龍泰開基小子華叟正覺受師書識

碑文の一行目は、当山の中興開基の月江正文和尚の頂相（眞容）に書かれた画賛（二偈）は次のようであるということになる。で、続く七言絶句は月江の頂相の画賛ということになる。末尾の一文によれば、着賛したのは、月江の弟子で龍泰寺（岐阜県関市下有知）開基の華叟正覺（一四二一～一四八二）だと分かる。

画賛の内容は次のようである。池の水面にゆらゆらと月がゆれており、南岸にある蘆の葉が水辺に映っている。水に浮かぶ一つの月に悟りの消息があり、その十分な清らかさについて誰が論ずるのだろうか。画賛は、月と池と蘆と、月江とを重ねて読んでいるのであろうか。

本論では、この碑文と珊瑚寺、そして月江正文を巡る問題

についてを考察したい。

二、珊瑚寺の歴史

天台宗石井山三光院珊瑚寺^②は、本尊は阿弥陀仏。大同二年（八〇七）、日光山を開いた勝道上人（七三五～八一七）が詔を奉じて国内を遊化した折に開創された。開創当時の名は三光院三鈇寺と伝えられている。

その後、四〇〇年近い間、無住となっていたが、正治年間（一一九〇～一二〇一）、鎌倉幕府の御家人で源頼朝の側近とされる梶原景時（一一四〇～一二〇〇）の一族（景時の女）が尼僧となり、この地に移り住んで、地藏菩薩（行基作）を本尊として、景時父子と頼朝の菩提を弔っていたという。その後の三鈇寺は尼寺として知られるようになったようだ。

永享年間（一四二九～一四四一）の末頃、当時八崎城主（現在の群馬県渋川市北橘町）だった長尾景仲（一三八八～一四六三）が、三鈇寺に資材を投じて整備し、月江に住持を頼んで曹洞宗寺院として復興したという。月江の後には、その弟子達が相続き、三〇年にわたって曹洞宗寺院として禅風を振るったとされている。

しかし、彼らが移住すると三鈇寺も無住となって衰退した。文明年間（一四六九～一四八六）、二七世義貫和尚（一四七一年頃住持、生没年未詳）によって天台宗に改められ、寺名も珊

瑚寺と改称して現在に至るといふ。現在は寛永寺（台東区上野桜木）の直末である。

なお、珊瑚寺の山内には「月江上人の碑」とともに、三五世賢順（住持期間一七八八～一八〇三）が寛政九年（一七九八）に記した「珊瑚寺碑」^③もあり、両碑文が開創の因縁や月江による中興時の様子を伝えている。

三、月江の頂相と碑文との関係

珊瑚寺は開創当初の名を三鈇寺といい、月江の時代には曹洞宗寺院であった。月江が住したことを伝えるのが「月江上人の碑」であり、碑文の内容は、頂相の画賛であるといふ。ここで、月江の頂相の画賛にはどのような文章が記されているのか見ていきたい。

現在、月江の頂相が所蔵されているのは、月江ゆかりの雙林寺と龍泰寺である。頂相というと通常思い浮かべるのは祖師の肖像画であり、全身像や半身像の別はあっても、祖師の姿が描かれる。しかしながら、月江のものは円相の中に、月・波立つ水面・蘆が描かれており、人物像は描かれていない。像主の容姿が描かれていない、非常に珍しい形式の頂相である。

画賛は、通常の頂相と同様に上段に記されており、本画の場合は円相の上に記されている。その賛語は、まさに「月江

上人の碑」の碑文そのものであった。以下で二ヶ寺の画賛を順に紹介する。

(1) 群馬県雙林寺所蔵「開山月江正文図」一幅⁴⁾

雙林寺は、山号は最大山、本尊は釈迦牟尼仏。ちなみに山号は、本寺の大雄山最乗寺の寺号と山号の頭文字である。開山は本寺七世月江正文、二世は同二〇世一州正伊(二四一六―一四八七)、開基は白井城主長尾景仲(一三八八―一四六三)である。

本頂相の円相の中には、満月・波・蘆が描かれ、上段の画賛は次のようである。

上州最大山雙林開山月江図真容一偈曰

婆娑蟾桂点波心、南□蘆華□水浜、一色江中有消息、

十□清白阿誰論

濃州関龍泰開基小子華叟正夢受師命書識焉

□の箇所は破損のため判別不能であり、若干の異同はあるが、画賛は碑文とほぼ同文である。

(2) 岐阜県龍泰寺所蔵「月江大和尚御影写」二幅⁵⁾

龍泰寺は、山号は祥雲山、本尊は釈迦牟尼仏、本寺は最乗寺である。応永一四年(一四〇七)、本寺四世無極慧徹(二三五〇―一四三〇)によって開創され、世代は二世月江正文、三世

開山華叟正夢(本寺一七世)と受け継がれている。

龍泰寺にはほぼ同じ頂相が二幅所蔵されている。画賛一行目には、前掲雙林寺のように「真容」ではなく「御影」とあるが、御影は真容とほぼ同義で肖像画ということになる。ちなみに円相の中に描かれているのは、二幅とも三日月・波・蘆である。雙林寺のものは満月で本画は三日月なので、この点が像容としての大きな違いである。

二点の画賛を二段にして示せば次のようである。

①月江大和尚御影

如太虚

婆娑蟾桂点波心

兩岸蘆花映水浜

一色功中有消息

十分清白与誰論

華叟和南拝賛

婆娑蟾桂点波心

南岸蘆花映水浜

一色功中有消息

十分清白与誰論

華叟和南拝賛

円相の上部に記された画賛は、題名も識語も若干短く、開創寺院名などは記されていない。また、承句の一字目が「両」と「南」の違いはあるが、全体的に見ると碑文とほぼ同様である。大きな違いは、二行目に「如太虚」の三文字が挿入されていることである。これは御影の円相が「太虚(天空や虚空)のようである」という意味であろうか。

以上、(1) 雙林寺及び(2) 龍泰寺二ヶ寺に所蔵される

頂相と画賛を確認した。その結果、珊瑚寺の「月江上人の碑」に刻まれた碑文は、月江の弟子の華叟正夢が記した月江正文頂相の画賛と同文であることが分かった。

（3）東京都大泉寺所蔵「蘆月頌」^⑥一幅

先に確認した頂相の画賛を無極慧徹の語として伝えているのが、大泉寺（東京都町田市下小山田町）の資料である。大泉寺は、山号は補陀山、本尊は釈迦牟尼仏。明徳四年（二九三）頃、無極慧徹が庵居、これを開創の年時とする。開山は無極慧徹、二世は月江正文、三世は泰叟妙康。

この大泉寺に無極慧徹の真筆と伝えられる「蘆月頌」が所蔵されている。この画像には、一番下に波立つ水面、その上に横から伸びた蘆の葉と花、さらに上段に浮かぶ大きな満月が描かれている。その上に七言絶句の頌（画賛）を付す。

先述の（1）と（2）は、この画像（月・蘆・波）を円相の中に描いたものということになる。逆に言えば、頂相の中身だけ描いたのが「蘆月頌」の画像ということになる。そして何より、頂相の画賛が、この頌（七言絶句）とほぼ同文なのである。頌は次のようである。

婆娑蟾桂点波心、兩岸芦花映水浜、一色功中在消息、
十分清白与誰論
無極惠徹賛

これを見れば、頌と画賛が同じであると分かる。大きな相違点は、（1）と（2）の画賛を書いたのは月江の弟子にあたる華叟正夢であるが、（3）の頌を書いたのは月江の本師にあたる無極慧徹ということである。同文でありながら、揮毫した人物が違う。ともあれ、月江ゆかりの七言絶句は、月江自身ではなく、月江を挟んだその本師、もしくは弟子が揮毫したものである。そして、時系列で見れば、はじめに本師無極が記した「蘆月頌」があり、それを月江のために弟子の華叟が記したのが頂相の画賛であり、それを刻んだのが「月江上人の碑」の碑文ということになる。

一体、この七言絶句は何を意味しているのだろうか。

四、月江の悟りと無極からの証明

ここで、月江正文の伝記を見ておきたい。^⑦ただ、出生以降、出家受戒の年号、当時の宗派や入院寺名等全てが不明であり、はじめは、天台・華嚴宗等の教家の人であつたらしい。

その後、最乗寺開山了庵慧明（二三三七―一四一一）に師事。しかし、機縁がかなわず、了庵より印可を得ることは出来なかった。そこで、了庵のものを辞し、了庵の弟子無極慧徹に隨身することになった。美濃国補陀寺（応永二年（二四〇五）頃開創、現廃寺）でのことである。この時の問答によつ

て、無極のもとで月江は悟りを開く。その様子を『上州大泉山補陀禪寺伝記』所収の「二世月江禪師」に記載された当該箇所を見てみたい。

極更垂示誨。令師提擲。a 江月照兮松風吹。永夜清霄何所為。師工夫綿々昼夜研究。一夜極入僧堂。見師兀坐。勵声曰。b 是何所為。師豁然大悟。拍手大笑。極歸笏室。師隨後入。極便把住云。汝見甚麼。速道速道。師曰。c 月不知明月秋。極曰。猶是金鎖。師便揖珍重出去。至明旦

d 極告衆曰。昨夜文字大事了畢。宜号月江。(傍線筆者)大意は次のようである。師無極が月江に傍線aの『証道歌』

の一文「江月照兮松風吹。永夜清霄何所為」(秋の澄んだ月は川の水を照らし、松を吹く風は爽やかである。この夜長の清涼さわまりない風光は一体何のためか)を示すと、月江は昼夜兀々と端座して、この語について研究し工夫したという。これを見ていた無極が、ある晩月江を励まして「何の為であるか」(傍線b)という、月江は豁然として大悟し、拍手して大笑いしたという。そして「月不知明月秋」(月は自らの美しさなど知らずに、秋の明月は美しい)と(傍線c)。翌朝無極は、傍線dのように、大衆に対して、昨晚正文が悟りを開いたので、今後は「月江」と称すべきであると告げた。

この文脈は、月江正文という僧名に関わる大切な部分で

ある。はじめ「正文」(原文では「文字」とだけ呼ばれていたが、月を縁として悟ったので、無極より「月江」という道号が与えられたということになる。

ところで、師無極は、応永一六年(二四〇九)、龍沢泉寺(福井県越前市深草)に一五世として輪住しており、月江もこれに同道する。この時、無極は月江の悟りを認め、法を伝え、その際に法語を与えている。これは「示正文首座家之大事」という法語で、龍泰寺と補陀寺(群馬県安中市松井田)の二ヶ寺に所蔵されている。どちらも無極の真筆である。

この時の顛末を伝える『日本洞上聯灯録』「濃州補陀寺無極慧徹禪師伝」を見てみたい。

在龍泉示衆。a 太平山下老禪和、不動干戈辨類瑕。十二時中端的眼、会麼静処娑婆詞。頌蘆月曰、b 婆沙仙桂点波心、両岸蘆花映江浜。一色劫中有消息、十分清白与誰論。(傍線筆者)

龍泉寺において輪住中、無極は月江に対して法を伝え、その証として与えたのが傍線aで、これが「示正文首座家之大事」の本文にある句である。これに続いて、傍線bの蘆月の頌があり、これこそが、月江頂相の面賛であり蘆月頌そのものである。この文脈から見れば、無極がただ単に蘆と月を見て句を詠んだというよりも、月江が大悟したことにちなんで、師無極から弟子月江への伝法、それに合わせて与えた印

可証明の句と考えられる。

以上より、頂相の画賛は、無極が月江の悟りを認めた時に与えた、印可の偈頌「蘆月頌」であつたことがかる。

なお大泉寺所蔵の「蘆月頌」は月江の頂相にそっくりである。無極からの証明を頂相に言うことは、頂相自体が無極からの法の継承を示しているようである。

五、三鈔寺晋住と涙の梅の伝承

月江は師の無極に同道しており、龍泉寺の後には、最乗寺、群馬補陀寺などでも無極を支えている。月江自身は、永享元（二年（一四二九）三〇）には越前龍泉寺三五世輪住、文安二（四年（一四四五）七）には最乗寺七世輪住、文安四年（一四四七）もしくは宝徳二年（一四五〇）には雙林寺開創、宝徳元年（一四四九）には能登總持寺輪住（總持寺住山記には記録なし）、また、普門院（さいたま市大宮区大成町）開創。そして、寛正三年（一四六二）普門院にて示寂する。

この間、三鈔寺に住したことを伝えるのは『上州最大山雙林寺在住年譜録』（群馬県良珊寺所蔵）である。該当部分を見てみたい。

同年（宝徳元年（一四四九））五月跡を譲一州和尚、石井三銅（朱字「銅」）寺二閑居、寛正元庚辰（一四六〇）十月三銅寺を泰叟江譲て、武州普門院赴給、右両所二涙桜在

之、常に涙を滴なり、寛正二辛巳（一四六二）春輪番勤方之定有之、秋八月丹波永沢寺・三銅寺泰叟江被仰付、泰叟より之返翰等在之。（和暦・西暦等の挿入は筆者）これを見れば、月江は宝徳元年（一四四九）五月に三鈔寺（本文では「三銅寺」）に閑居し、寛正元年（一四六〇）一〇月には弟子の泰叟へ三鈔寺を譲つたと分かる。

また、傍線部のように三鈔寺と普門院には「涙桜（なみだぎくら）」があると記されている。現在、珊瑚寺には「涙の梅」が現存している。本資料において、この涙の梅に関する記載はこの一文のみであるが、その伝説については、今日まで大切に伝えられている。ちょっと分かりにくい物語だが次のようなものである。

長尾景仲が八崎城にいたとき、寺の建立を思い立つて月江を呼んだ。月江と一州がちょうど石井の尼寺を通つたとき、尼僧が出てきて声をかけた。月江は古い梅の木の下で坐禪を組んだ。

すると、梅の木の側の小さな池の水かさが急に増していっぱいになり、水面に月が映って、月江はいなくなつてしまった。弟子の一州が不思議に思つて水中に石を投げた。月江は坐禪をやめると激しい腹痛におそわれ、腹中に何か塊があるという。一州が石を投げたと言つたので、再び坐つた。水がいっぱいになり月が

映った。石を池の中から取り除くと月江の腹痛が治った。

それで禪師を「月江」と呼び、梅を「月江の泣き梅」、池を「月江池」と言うようになった。

ここでもう一度確認すると次のような流れである。月江が三鉢寺にあつた梅の木のもとで坐禪を行うと、池の水が一杯になる。水面には月が映る。この時、月江の姿が見えなくなった。弟子の一州が池に石を投げると月江は腹痛に襲われる。石を取り除くと月江の腹痛が治る。こうしたことから月江と呼ぶことにした。

この伝承を見ると、月を写した池（水面に映る月）と坐禪する月江本人とを同一視している。これが「月江」という道号の由来でもあるという。先述のように、大悟や伝法にちなんだ道号という伝承とは全く違う。

月江の人物像が、もしも丸い池と水面の月であれば、先にあげた頂相に描かれた円相の中の月・波・蘆というのは、まさに月江の姿そのものであるということになる。月江の頂相が人物像・肖像画ではなく、円相で表現されたのは、こうした理由からであろう。

六、おわりに — 池と梅と石碑は月江の立体頂相 —

以上の考察により、珊瑚寺山内にある「月江上人の碑」の

碑文は、雙林寺と龍泰寺に所蔵される月江正文の頂相の画賛であり、それを刻字したものである。

ちなみに、この画賛の七言絶句の典拠は、月江が大悟したときに、本師無極が月江に与えた「蘆月頌」である。

現在、珊瑚寺には「月江池」、「月江の涙の梅」、「月江上人の石碑」、「月江の坐禪石」が残っている。月江池の側から丸い池と石碑を望むと、円相と画賛のように見える。まるで立体的な月江の頂相そのものである。

なお、学術大会時に触れた一州正伊と檀越引田氏との関係、泰叟妙康が三鉢寺時代に書いた文書等々、また、碑文や頂相等の写真資料については、紙幅の都合により割愛した。別の機会に報告したいと思う。

注

(1) 「珊瑚寺」(珊瑚寺、一九八七年)、『富士見村の文化財』(富士見村郷土研究会、一九八三年) 一三一頁参照。

(2) 珊瑚寺の寺史については、注(1)の「珊瑚寺」、『富士見村誌』(富士見村誌編纂委員会、一九五四年) 四八一〜四八四頁等参照。

(3) 碑文の翻刻は山田愛華「珊瑚寺を訪う」(『上毛及上毛人』五五号(上毛郷土史研究会、一九二一年) 一七〜一九頁、『富士見村史』一〇六八頁に掲載。

- (4) 『曹洞宗文化財調査目録解題集六』「関東管区編」（曹洞宗宗務庁、二〇〇三年、以下『解題集』と省略）五〇〇頁、雙林寺資料の絵画一四。
- (5) 『解題集八』「東海管区編Ⅱ」（曹洞宗宗務庁、二〇一八年）七四九～七五〇頁、龍泰寺資料の典籍三六。
- (6) 『補陀山大泉寺』（補陀山大泉寺、二〇〇〇年四月）七一頁にて紹介。賛は「婆娑蟾桂点波心、兩岸蘆葉映水浜、一色劫中在消息、十分清白与誰論、無極惠徹賛」とする。
- (7) 主な伝記は、『雙林寺聯燈錄』『月江伝』（『曹全』史伝上）、『上州大泉山補陀禪寺伝記』（安中市松井田補陀寺所蔵）、『上州最大山雙林寺歷住年譜録』（渋川市中郷雙林寺所蔵）、『最大山雙林寺誌』所収、『上州最大山雙林寺在住年譜録』（渋川市上郷良珊寺所蔵、駒澤大学図書館に複写本所蔵）、『上州大泉山補陀禪寺続伝記』（安中市松井田補陀寺所蔵、『曹全』史伝上）、『日本洞上聯燈錄』『日域洞上諸祖伝』（『曹全』史伝上）所収の月江伝、『上州雙林寺伝記』（渋川市中郷雙林寺所蔵、『曹全』室中）、山本世紀『月江』（『道元思想のあゆみ二』吉川弘文館、一九九三年七月）等。
- (8) 『曹全』史伝上、六三二b。
- (9) 『太平山龍泉寺前住帳』（『解題集七』「北信越管区編」、龍泉寺資料の典籍一七）参照。
- (10) 龍泰寺のものは『解題集八』「東海管区編Ⅱ」龍泰寺資料の典籍五、補陀寺のものは『解題集六』「関東管区編」補陀寺資料の典籍二。なお、無極が与えた七言絶句のみを記したのが龍泰寺資料典籍二八「示正文首座」。
- (11) 『曹全』「史伝上」三〇一頁a～b。
- (12) 三鈔寺のことを伝えるのは、注(7)にあげた『上州大泉山補陀寺続伝記』、『上州最大山雙林寺在住年譜録』（雙林寺所蔵）。そして、『上州最大山雙林寺在住年譜録』（良珊寺所蔵）であり、本論では本資料の該当部分を提示した。
- (13) 中島吉太郎『伝説の上州』『月江の泣梅』（一九三二年五月）二二頁、丸山知良他編『上州のお宮とお寺』（上毛新聞社、一九七八年）一一八頁、『雙林寺誌』他。

付記

群馬県利根郡みなかみ町月夜野の嶽林寺ご住職鈴木潔州老師、前橋市富士見町石井の天台宗石井山三光院珊瑚寺ご住職内田堯重老師には、『月江上人の碑』をご案内頂き、様々なことをご教示頂くなど大変お世話になりました。記して感謝申し上げます。

また、頂相については、渋川市中郷雙林寺ご住職石附正賢老師、岐阜県関市下有知龍泰寺ご住職宮本寛道老師よりご許可を頂き、曹洞宗文化財調査委員会が撮影した資料を使用させて頂きました。合わせて感謝申し上げます。

『永平高祖十二時願文』について

館 隆 志

はじめに

本論は、『永平高祖十二時願文』について紹介するものである。『永平高祖十二時願文』は、東隆真「道元禪師の撰述類とその問題点」(『駒沢女子短期大学研究紀要』五、一九七一年)において、

永平高祖十二時願文(明和五年、京都貝葉書院刊)

〔解説〕この願文の内容はいかなるものか、よくわからない。『新纂禅籍目録』(駒沢大学図書館編)に、この題名がかかっていたので、それをそのまま、ここに転載しておく。

と紹介されている史料である。東氏によっても、この時代に見つけることが出来なかった道元(一一〇〇―一二五三)の関連典籍ということになろう。

これまで幾度か刊行された『道元禪師全集』全三卷(大久保道舟、春秋社、一九三〇)、『道元禪師全集』全七卷(春秋社、一九八八―一九九三)において、『永平高祖十二時願文』は紹介

されたことがないのである。

永久岳水『道元禪師研究の手引』(山喜房仏書林、一九四〇年)で「道元禪師の真偽不明の書」を幾つか記しているが、この中の一つとして「願文」を記している。東氏は「道元禪師の撰述類とその問題点」の中で、ここに記された「願文」については「永平高祖十二時願文」の略称であろうかと推定している。

『永平高祖十二時願文』は、『国書総目録』(岩波書店、一九六三―一九七六)に書名は掲載されているものの、その出典は『新纂禅籍目録』(駒沢大学図書館、一九六二年)である。『新纂禅籍目録』に先立つ、『禅籍目録』(駒沢大学図書館、一九二八年)には、「永平高祖十二時願文」の書名と、本書が刊本であることが明されている。しかしながら、この時点では、同書は駒沢大学図書館未所蔵の印が付いている。

『新纂禅籍目録』には、「永平高祖十二時願文」として、『②折一冊④天明五刊、京都貝葉書院発売⑤永久』とある。この記述を踏まえるならば、この時点でも、駒沢大学の蔵書

には含まれていないことになる。

永久俊雄（岳水）氏の所蔵として同書が紹介されているため、かつて永久氏が同書を所蔵していたことは間違いないようである。しかし、『永久文庫目録』にも記載されておらず、駒澤大学図書館にも所蔵されていない。さらに、国文学研究資料館の国書データベース、国会図書館サーチなどで幾つかのデータベースで検索しても、その所在を確認することができない。東氏が「道元禅師の撰述類とその問題点」で紹介して以降、『永平高祖十二時願文』について扱った研究は管見に触れない。

そこで、刊行元の貝葉書院に所蔵していないかの確認のメールを出したが、令和六年一月十七日のことである。そして、一月二十六日に貝葉書院から在庫を確認したところかなりの数が残っているという返信を頂戴した（偶然ではあるが、この日は高祖降誕会に当たる）。この状況を受けて、『永平高祖十二時願文』は貝葉書院での販売が開始されることになった。

この日以降は、あるいは所蔵先が存在しているかもしれない。しかし『永平高祖十二時願文』は、令和六年一月二十六日以前は所在不明な道元の関連史料の一つと考え、筆者が購入した『永平高祖十二時願文』に基づき、これを紹介し、若干の考察を加えようとするのが本論である。

『永平高祖十二時願文』について

『永平高祖十二時願文』は、奥書によれば、もとは天明五年（一七八五）に刊行されたものである。それを明治期に貝葉書院で再刊したことになるだろう。現存本は、この明治期の後刷ということになる。

本書の大きさは、横69、縦162cmで、折本、楮紙である。表紙には外籤題がないが、おそらく貝葉書院が版木を入手した際に外籤題の版木がなかったからと推測される。内題には「永平高祖十二時願文」とある。一行十二文字、四行、四丁で構成され、訓点と送り仮名が付されている。

後述する奥書によれば、「東三河国」「発願主」「学般若沙門」が、「天明五乙巳年八月二十八」日に『永平高祖十二時願文』を刊行したことになる。この刊行日は道元の忌日に合わせたものであろう。

東三河は、牛窪・吉田（豊川・豊橋）辺りのことを指す。この地は中世から続く有力な曹洞宗寺院が多く、「東三河国」という情報のみから寺院名を特定することできない。

ただし、「学般若沙門」については、東三河で活躍したところと、活躍した時期を踏まえた場合、「般若乞食」を自称した大和宗龍（一七二七―一七八九）との関連が注目される。たとえば、安永七年に建立された越後観音院の「宝塔銘文」

に、「般若乞食宗龍誌」（『宗龍禪師研究論集』大和宗龍禪師顕彰会 考古堂書店、二〇一九年＝宗龍論集・二六二頁）とあるように、宗龍は「般若乞食」を用いることがあった。また、大和宗龍は「学般若之法」（『宗龍和尚遺稿上・下』、大和宗龍禪師顕彰会、二〇〇八年）なども執筆している。

ただし、大和宗龍が「学般若沙門」という名を用いた記録は残っていない。また、大和宗龍は『永平高祖十二時願文』が刊行された年の八月には受戒会の導師として山形の会林寺にいる（宗龍論集・四三三頁）。宗龍は安永二年（一七七三）から三年にかけて、東三河の全久院、大岩寺、法性寺で受戒会を行っている。大和宗龍に学んだ僧侶が、「学般若沙門」を名乗ったという可能性はあるだろうが、「学般若沙門」の特定には至らなかった。

本書は「永平高祖十二時願文」と題されているが、本文中に「道元」と書かれているわけでもなく、奥書にも道元や永平寺に因む記述も存在しない。「題名」に「永平高祖」と書かれていることが、道元との唯一の関連である。ただし、中世には「永平高祖」とは尊称しないことから、この部分は江戸期以降に付けられたものである。

また、「十二時」という文言が、文中には一度も登場しない。似たような表現として、「日日に志増し、時時に志を進めて」とあるが、この文言が示すように、ここで言う十二時

は一日中を意味するものと考えられる。したがって、ここで言う「十二時願文」は、一日中、そして毎日心がける「願文」という程の意味であろう。

次に内容を見てみると、おおよそ、道元らしい文言が見当たらない。そして、曹洞宗らしい文言も含まれていない。今のところ、道元の著述とする積極的な論拠を提示することができない。一方で願文の内容には特段の問題がない。内容的には問題ないが、道元らしい記述がなく、むしろ道元のものと思えない内容であり、かつ道元のものであることを示す明確な論拠が存在しないだけである。

ひとまず、道元の著述ではない可能性が高い、と推定して論を進めたい。この場合、①道元に仮託して作成された、②「学般若沙門」が作った道元のための願文に「永平高祖十二時願文」と題した、③誰かが作ったものが後に「永平高祖」の名が冠された、という三つの可能性を提示できる。

仮に江戸時代に道元に仮託して作ったと考えた場合①、不自然な点が存在する。それは、道元の著述などから言葉を拝借しそうではあるが、そのような言葉が一つも入っていないのである。また、本書が「願文」であることと、「東三河国発願主」「学般若沙門敬白」とあることから、「永平高祖十二時願文」の題は、「学般若沙門」が永平高祖（道元）を奉るために記した自らの願文をそう名づけたという可能性も想定

できる②。ただし、道元を奉る内容になっておらず、同書が「永平高祖十二時願文」と名づけるのも、そのような願文が刊行されるのも不自然である。「東三河国発願主」の表記は刊行の発願主と理解したい。また、回向文に近い表記があり、刊行日が高祖忌に因むため、高祖忌の回向文であった可能性も想定したが、内容からはそれも考えがたい。

いずれにして、「永平高祖十二時願文」の題は、道元が作った願文としても、道元を奉るための願文としても内容が合わない。なぜこの題名になっているのか全く分からないのである。そのため、本書は道元とは無関係に作成されたと理解するのが最も自然である。そもそも、曹洞宗という宗派を意識して作ったようにさえ見られないのである。

これを踏まえるならば誰かが作った「願文」があり、これが何時の頃からか「永平高祖」の名を冠するようになったのではないか、という推定ができる③。禅宗で用いられる經典の『円覚經』の菩薩が登場し、「諸大祖師」などの表現も、禅僧の手による可能性を高める。一方で、道元が『円覚經』を積極的には用いなかったことは、本書の撰者を考える上での判断材料の一つとなる。

また、文中の「使^レ無縁始結^二善縁^一」は、『諸回向清規』（二五六六年成立）巻五「普礼偈」「生生世世無縁者、我今悉結其善縁」（大正蔵八一・六八一c）と類似しており、成立年次の

推定に資する。江戸期以降に「無縁」の名を有する葬送儀礼集が刊行されているが（浅野久枝「無縁」の名を持つ書物たち―近世葬式手引書紹介―）（仏教民族研究」第七号、一九九一年九月）、本書の刊行も、これらの書物と何らかの関連があるのかもしれない。

この他、願文の末尾に「恒沙餓鬼を救済し」との文言が見られることに注目したい。瑩山紹瑾（二六四―一三三五）あたりから、曹洞宗では施餓鬼会が行なわれるようになっていく。そして、中世の曹洞宗が施餓鬼会を積極的に行ったことは広く知られている（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―」『曹洞宗定宗研究所紀要』八、一九九四年）。『永平高祖十二時願文』の「恒沙餓鬼を救済し」の文言が最後に来ていることは、願文の読み手に「餓鬼の救済」をより意識させ得る効果があるように思われる。

すなわち、誰かが作った「願文」は、何時の頃からか「永平高祖」の名を冠し、さらに、施餓鬼会の正当化に用いられた可能性を指摘したい。施餓鬼会が流行する中で、道元が「餓鬼の救済」を常に願っていたとなれば、受け容れられ易かったことは想像されるのである。

一方で施餓鬼会の正当性を主張するのに有益な「願文」として用いられたことによって、後に道元の名を冠するようになったという想定もできる。少なくとも曹洞宗で用いられた

願文ということはできるのではないか。この点については、現在の記述のみから、これ以上の考察はできない。いずれにしても、本史料は、中世から近世にかけての曹洞宗の実態を探る上での、重要な史料の一つと考えられる。

その後、『永平高祖十二時願文』を東三河の「学般若沙門」が刊行を発願したのであろう。発願主は道元が撰述したとされる、自身とあらゆる衆生の覺りを願ひ、衆生や餓鬼を含むあらゆるものへの救済を常に願うこの願文を、広く知られるべきと考えたのではないか。

道元に仮託して作成されたと考えられる史料は他にも確認できる。それらは、道元自身の思想を知るためには何らの役に立たない。一方で、それらは、当時の僧侶たちが道元の思想と考える問題ないと判断し、仮託して作成したものである。あるいは、道元の著述と考え、あるいはそのような伝承を受けて、道元の名を冠したものであろう。

道元に仮託されて作成された史料、あるいは道元の名を後に冠した史料は、道元の真撰ではないが道元から瑩山以降の曹洞宗の実態を浮き彫りにし得る可能性を秘めている。このように、道元の偽撰とされる書物についても今後はより積極的に研究されるべきものと考えられる。

〔補記〕愛知県花井寺住職の井上義臣老師より、「東三河」の

「学般若沙門」について、大和宗龍との関連の可能性をご指摘頂きました。記して感謝申し上げます。

『永平高祖十二時願文』翻刻と訓註

【凡例】

- 一、底本は、筆者所蔵『永平高祖十二時願文』による。
- 一、使用する漢字は常用漢字を基本とする。
- 一、合略カナについては、これをカナに改めた。
- 一、訓点、送り仮名についても翻刻した。
- 一、翻刻、書き下し、語注、訳文の順番で掲載した。

【翻刻】

永平高祖十二時願文

唯願梵天帝釈四天王金剛

神火聚金剛尼藍婆金剛一切

仏法守護諸天鬼神王帰命頂」(一オ)

礼十方三世ノ諸仏本師釈迦牟尼如来大覺世尊觀音大士地

藏菩薩諸大祖師阿羅漢等伏^{シテ}

冀ハ沙門某甲等永ク断^{シテ}煩惱^ヲ直^ニ」(一ウ)

無始ヨリ已来タ消滅輪廻所造罪障ヲ

報ニシテ父母ノ恩愛ヲ使シテ無縁始テ結ニ善縁ヲ

長ク魔外無レ障礙翻邪念ヲ悉ク帰正

法ニ道心堅固ルコトハ如ク金剛山ノ日日増シ（2オ）

レ志時時ニ進メ志ヲ堅ク持テ禁戒ヲ内外清

淨ルコトハ如ク明珠ノ慈悲ハ如ク觀音地藏ノ行

願ハ如ク普賢ノ智慧ハ如ク文殊ノ弁舌ハ如ク

浮樓那ノ抑々願ハ吾レ永ク無難無災ニシテ直シ（2ウ）

裁断シテ六道四生生死逕路ニ諸仏

出世於ニ弥勒仏ノ会中ニ出ニ生シ与ニ仏

菩薩同ク聴ニ正法ニ共ニ論ニ説ニ正法ヲ具シ

三明六通八解脱ニ成ニ無上正當ニ（3オ）

正覺ヲ明メ一切仏智慧ヲ一切自ラ直ニ

得ニ三昧ヲ莊嚴シ万徳ヲ上ハ到リ有頂倫ニ

下モ究ニ金輪ノ底ニ我帰ニ法王ニ放テ大光

明ヲ遍満シ十方世界ニ後穩ニ坐シ直仏ニ（3ウ）

不思議妙諦深奥妙室殿ニ随レ機

応シテ縁ニ化ニ三仏与菩薩ト分ニ身シテ種種無

量ニ從リ前世ニ到レテ于今マ救濟シ師長父

母六親眷屬六道四生恒沙ノ餓（4オ）

鬼ヲ有情非常共皆成ニ正覺ヲ十方

三世

東三河国発願主

天明五乙巳年 学般若沙門敬白

八月二十八莫 一（4ウ）

慈海版一名宮様本版元

御経並ニ仏教書籍問屋

京都市木屋町二条

発売元

貝葉書院（刊記）

【書き下し】

永平高祖十二時願文

唯だ願わくは、梵天、帝釈、四大天王、金剛神、火聚金剛、

尼藍婆金剛、一切の仏法の守護の諸天鬼神王に帰命頂礼した

てまつる。十方三世の諸仏、本師釈迦牟尼如来大覺世尊、觀

音大士、地藏菩薩、諸大祖師、阿羅漢等、伏して冀くは、沙

門某甲等永く煩惱を断ち尽くし、直に無始より已来たの輪廻

所造の罪障を消滅し、父母の恩愛に報い、無縁をして始めて

善縁を結ばしめ、長く魔外障礙無からしめ、邪念を翻し悉く

正法に帰せしめ、道心堅固なることは金剛山の如く、日に

志増し、時時に志を進めて、堅く禁戒を持ち、内外清淨なる

ことは明珠の如く、慈悲は觀音・地藏の如く、行願は普賢の

如く、智慧は文殊の如く、弁舌は浮樓那の如くならんこと

を。抑そも願くは、吾れ永く無難無災にして、直ちに六道四

生の生死逕路を裁断して、諸仏の出世せし弥勒仏の会中に於

いて出世し、仏菩薩と全く正法を聴き、共に正法を論説し、三明六通・八解脱を具し、無上正当正覚を成じ、一切の仏智慧を明らめ、一切は自ら直ちに三昧を得て、万徳を莊嚴し、上は有頂の倫に到り、下は金輪の底を究めて、我法王に帰し、大光明を放ち、十方世界に遍満せん。後に直ちに仏は不思議妙諦深奥妙室の殿に穩坐し、機に随い縁に応じて、仏と菩薩と種種無量に分身して化し、前世より今に到るまで、師長、父母、六親眷属、六道四生、恒沙餓鬼を救済し、有情非情共に皆な正覚を成ぜんことを。十方三世

東三河国発願主

天明五乙巳年 学般若沙門敬白

八月二十八^{めい}莫

【語注】○梵天：梵天は仏教の世界観において最高位の一つである梵天界の主。仏教の天部の一尊。仏教の守護神。○帝釈：帝釈天。仏教の天部の一尊。仏教の守護神。○四大天王：東方の持国天、南方の増長天、西方の広目天、北方の多聞天の四神。仏教の守護神。須弥山頂上の忉利天に住む帝釈天に仕える。○金剛神：執金剛神。仏教の守護神。○火聚金剛、尼藍婆金剛：火首金剛と尼藍婆金剛。『円覚經』に「爾時會中、有火首金剛摧碎金剛尼藍婆金剛等八万金剛并其眷属」(大正蔵一七・九二a)として登場する菩薩の名。○帰命頂礼：地に頭をつけて礼拝し、深く帰依する

『永平高祖十二時願文』について(館)

こと。○魔外：天魔と外道。○障礙：障害。さまたげとなるもの。○道心：仏道を修め求めるようにする心。仏道に帰依する心。○金剛山：グイヤモンドの山。○明珠：透明で曇りのない玉。○行願：身の行いと心の願い。○浮楼那：富楼那。富楼那多羅尼子。釈迦の十大弟子の一人。「説法第一」と称された。○六道四生：六道のどこかに、胎生・卵生・湿生・化生の四つの生まれ方のどれかをとって生まれること。○弥勒仏會中：弥勒三會。龍華三會。彌勒菩薩が釈迦入滅の五十六億七千万年後に兜率天から人間界にくんだり、龍華樹下で悟り、大衆のために三度法を説く説法の會座のこと。○三明六通：三明は過去・現在・未來にかかわる智慧で、宿命通、天眼通、漏尽通のこと。これに、天耳通、他心通、神足通の三つを加えて六通という。○八解脱：八種類の解脱のこと。經典により異なるが、『瑜伽論』には「有色觀諸色解脱」「内無色想觀外諸色解脱」「淨解脱身作証具足住解脱」「空無辺处解脱」「識無辺处解脱」「無所有处解脱」「非想非非想处解脱」「想受滅身作証具足住解脱」の八種が記される。○有頂輪：有頂天。三界のうちの最上位の天。全ての世界の中で最上の場所にあるので有頂天という。○金輪底：金輪際。大地の下の一六十万句ある金輪の底のこと。大地の果てまでの意。○妙諦：すぐれた真理。○深奥：おくが深いさま。深遠。○六親眷属：血筋のつながっている者。いつさいの親類縁者。○恒沙：恒河沙。恒河(ガングジス川)の砂の意。無限の数量のたとえ。○有情非情：世界に

存在する全てのもの。万物。

【訳文】 永平高祖の十二時願文。

どうかお願い申し上げます、梵天、帝釈天、四大天王（持国天、増長天、広目天、多聞天）、執金剛神、火首金剛、尼藍婆金剛、一切の仏法の守護の諸天鬼神王たちに深く帰依し礼拝いたします。十方三世の諸仏、本師釈迦牟尼如来大覺世尊、觀音大士、地藏菩薩、諸大祖師、阿羅漢等の方々よ、どうか沙門某甲等が、永く煩惱を断ち尽くし、ただちに無始よりはじまる輪廻において造り出した罪障を消滅し、父母の恩愛に報い、無縁から善縁を結び、長く天魔と外道からの障害は無く、邪念を離してすべて正法とし、道心が堅固であることは金剛の山の様になり、日日に志は増していき、時時に志を持ち続け、堅く戒律を守り、内外が清浄であることは明珠（透明で曇りのない玉）の様に、慈悲は觀音大士や地藏菩薩の様に、行いと誓願は普賢菩薩の様に、智慧は文殊菩薩の様に、弁舌は「説法第一の」富楼那のようになりますように。さらに願います、私は永く困難や厄災が無くなり、すぐに六道に四生（胎生・卵生・湿生・化生）する生死の輪廻を断ちきり、諸仏の出世する弥勒仏の三会中において出世し、仏菩薩となく共に正法を聴き、共に正法を論説し、三明六通の智慧と八種の解脱を備え、無上正当正覺（この上なく正しい覺り）を得て、

一切の仏の智慧を明らかにし、一切は自然とすぐに三昧を得て、あらゆる徳を備え、上は有頂天に到達し、下は金輪際に至り、私は法王（釈迦牟尼如来大覺世尊）に帰依し、大光明を放ち、十方世界を照らし満たすのです。その後に私は仏となり不可思議で深遠な真理の殿堂に穏やかに坐わり、その時々状況に合わせて、仏と菩薩は無数の身に分かれて現れ、前世より今に到るまでの、師長（師僧）、父母、六親眷属（いっさいの親類縁者）、六道四生（の衆生）、恒河沙（無限）の餓鬼を救済し、世界に存在する全てのものが共に正覺（正しい覺り）を得られることを願います。十方三世（一切諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜）。

天明五乙巳年（一七八五）八月二十八日、東三河国発願主、学般若沙門、敬んで述べる。

キーワード：道元、曹洞宗、施餓鬼

能登国總持寺輪住内書・請狀の成立

遠藤廣昭

はじめに

能登国總持寺は二世峨山韶碩示寂後、その置文により峨山門下の輪住によって維持經營することが定められた^①。總持寺輪住制については、今日先学による多くの研究蓄積があり、その中で、總持寺住持職の任命・招聘は内書・請狀の発給により行われたことが明らかになっている。しかし、それらが何時ごろ成立し、どのように発給されるようになったのかについては、必ずしも明確になっていない。

そこで本論では、内書・請狀の成立、発給の時期、その形式などを中心に、若干の考察を加えてみたい。

一 「請狀」の文言

では、「請狀」という文言は總持寺輪住制において、何時ごろから見られるようになるのであろうか。

〔史料一〕

総持寺尽未来際条々置文事

（中略）
一、新命之請狀、從諸塔頭承門徒儀、各別可加判者也、

（中略）

明德元年^{庚午}十月廿日 寂靈〔天徹実峰裏判〕^③

この史料は、嘉慶二年（二三八）十一月二十七日、通幻寂靈が總持寺に再住し、明德元年（二三九〇）十月二十一日に妙高庵に退居するが、その退居の前日に定めた總持寺住持職に関する置文である。これには「新命之請狀」という文言が見られる。この条目からは、新命住持の招聘文言等については窺い知ることとはできないものの、「請狀」という文書形式が存在し、それは諸塔頭の僧侶が各々判を加えた形式であったものと類推される。しかし現在のところ、この要件を満たした「請狀」はこれ以降暫く確認できないのである^⑤。

二 出世公文と内書

では、住持職任命の文言があり、発給年月日があり、さらに塔頭等の諸門徒が各々署名を加えたような形式の文書

〔請狀〕は、何時ごろから見られるようになるのであろうか。

〔史料2〕

諸岳山總持禪寺住持職之事、就于当寺修造居公文之儀、被充行^{主顧}書記之旨、衆評如斯、

大永五年七月廿日 宗寅（花押）
西乙

前住

祖欣（花押）

前住

機淳（花押）

前住

玄固（花押）

前住

繼通（花押）

前住

祥春（花押）

前住

用鎮（花押）

前住

齡脩（花押）

前住

性泉（花押）

進上 瑠璃光寺 衣鉢閣下⁶

この史料は、大永五年（一五二五）七月廿日に總持寺前住九名の連署により、周防国瑠璃光寺（山口県山口市）に発給された「總持寺出世公文」である。總持寺の修造居公文を衆評により圭頓書記に充行という内容である。圭頓書記は瑠璃光寺

四世悟宗圭頓のことで、これを受け圭頓は八一四世として大永五年七月廿日に入寺している。⁷

〔史料3〕

諸岳山總持禪寺住持職事、任先例以吉日 良辰、急度御入寺肝全候、仍^而内書 如斯、

永祿丙刀八月十五日 閻甫（花押）
² 妙高庵

前住

慶徐（花押）

進上 瑠璃光寺 衣鉢閣下⁸

この史料は、永祿九年（一五六六）八月十五日に總持寺五院の一つ妙高庵閻甫と前住慶徐が連署し、瑠璃光寺に発給した「内書」である。先例に任せて吉日良辰を以って急度入寺するように申し付けている。

この二つの史料は、冒頭に「諸岳山總持禪寺住持職之事」とあり、史料2は、この出世公文を受けた僧侶が登山していることから、總持寺輪住住持職の任命・招聘を申し付ける「請狀」にあたるものと思われるのである。史料3も、同じく入寺を促す「内書」という別形式の文書であることがわかる。

つまり、總持寺輪住住持職の任命・招聘はこうした内書と請狀の二形式の文書の発給によって行われたのである。⁹

史料2の大永五年発給の出世公文は、現在確認できる最古の出世公文である。¹⁰そして、史料3の永禄九年の内書は、現在確認できる最古の内書なのである。

〔史料4〕

能州諸岳山總持寺住持職之事、承諸大和尚嚴命而、奉請貴寺処実正也、然者早々可有御入寺者也、恐惶敬白、

永正十二年^{乙亥}三月廿八日

舜可（花押影）

進上 瑠璃光寺 衣鉢閣下¹¹

この史料は、永正十二年（一五一五）三月二十八日に舜可が瑠璃光寺に宛てた書状である。これを受けて同寺四世勁嚴殊端が五八五世として同年四月五日に入寺している。¹²

この書状のみでも請状としての要件が足りているようにも思えるのであるが、「承諸大和尚嚴命而」とあることから、恐らくはこれ以前に史料2のような「諸大和尚」が連署した出世公文が発給されたものと思われる。しかし勁嚴の入寺が遅れたためか、改めて催促として本文書が発給されたということではなからうか。としても出世公文は、永正十二年をさほど遡らない時期に発給されたものと思われるのである。

〔史料5〕

謹言上、抑諸岳山之請状到来、優鉢瑞世樂花得時者也、公帖則渡進御使僧候、先日不存帰駕条、弗致門送遺恨千萬候、殊紫近膏十具拝受、祝著満足候、此旨奏達所希、

恐惶頓頼、

結夏日

進上 瑠璃光寺 衣鉢閣下¹³

亮磨（花押影）

この史料は、発給年未詳の結夏日に、越前国心月寺（福井県福井市）四世大雄亮磨が瑠璃光寺に宛てた書状である。大雄は總持寺八三六世として大永六年八月八日から翌九日までの間入寺していることから、史料2とほぼ同時期の文書となる。「優鉢瑞世樂花得時者也、公帖則渡進御使僧候」とあることから、瑞世（出世）に関する書状であることがわかる。つまり、到来した「諸岳山之請状」とは出世公文であつたと思われるのである。現在「總持寺出世公文」と題付している文書は、当時「請状」とも呼ばれていたのである。¹⁴

いづれにしても、總持寺輪住内書と請状は、十六世紀初頭の永正・大永期以降に見られるのみで、それ以前の発給は現在のところ確認できないのである。

三 總持寺五院発給の請状

次に、總持寺五院輪住における塔主職の任命・招聘について見ておきたい。

〔史料6〕

伏上啓、抑当庵塔主職之儀、從來^{戊甲}八月十五日相当貴寺御門下之条、如先例無異儀御入寺、一回無恙於被相勤

者、宗門大幸何事如之哉、縷々期会願之時候条、不能詳候、此等之旨趣、於丈室近侍奏達所希、恐惶頓首、不備、

妙高庵

考 八月廿日

文現（花押）

進上 願成寺 衣鉢閣下¹⁶

この史料は、未八月廿日に妙高庵文現が越前国願成寺（福井県越前市）に発給した輪住請狀である。来戊申八月十五日に妙高庵に入寺するよう求めている。「未」は前年の「丁未」と思われる。翌年の入寺を求めているのである。本文書の貼紙では、「未」は長享元年（二四八七）としている。しかし、発給者の妙高庵文現については未詳であるものの、「文現」または「文現」は『住山記』では近世初頭に散見されるのみである。さらに、八月十五日の入寺日の記載は、やはり近世初期の請狀に散見されるのである（後述）。こうしたことから、現在確定はできないものの、近世に入つて発給された可能性もある文書である¹⁸。

〔史料7〕

妙高庵塔主職之事、来戊申歳相当御門派輪番候、任先例之旨、早可有人寺者也、仍請狀如件、誠恐誠惶、敬白、

天文十六¹⁷年九月五日 宗花（花押）
進上 願成寺 衣鉢閣下¹⁹

この史料は、天文十六年（二五四七）九月五日に妙高庵宗花より願成寺に発給された請狀である。「戊申」、つまり翌天文十七年の入寺を求めたものである。

現在、中世の總持寺五院発給の請狀はこの二点が確認できるのみである。史料6を長享元年の請狀としても、応永十八年（二四二一）には成立を見ていたであろう五院発給の請狀も、その発給は十五世紀末までしか遡れないことになる。

四 相模国最乗寺輪住内書・請狀との比較

では、總持寺以外の輪住制を敷いた寺院では、何時ごろから内書や請狀を発給していたのであろうか。相模国最乗寺（神奈川県南足柄市）の例を簡単であるが次に見たい。

最乗寺は応永元年通幻寂靈の法嗣了庵慧明により開創されるが、応仁二年（一四六八）以降、本庵では了庵下十六派、脇庵大慈院では春屋七派・吾室五派の十二派、報恩院では春屋七派による輪住がいずれも一年交代で行われた²¹。

この本庵・脇庵からは、ほぼ同形式の住持職・塔主職任命・招聘の内書・請狀が発給されているのである。

〔史料8〕

大雄山最乗禪寺住持職之事、来¹⁸戊申歳相当御門派之御輪番候、然者任先例可有御入寺者也、仍請狀如件、
文明十四¹⁹年²⁰卯癸八月二日 正通（花押）

進上 保善院 衣鉢閣下⁽²²⁾

〔史料9〕

大雄山最乗禪寺住持職之事、自来^{乙未}歲八月相当貴寺御輪番^候、被任先例可有御入寺者也、仍^而内書如件、

享祿三年^{寅庚}八月廿七日

禪相（花押）

進上 実相院 衣鉢閣下⁽²³⁾

史料8は文明十五年（一四八三）八月二日に正通が保善院（静岡県熱海市）に発給した請状である。史料9は禪相が実相院（千葉県いすみ市勢国寺カ）に発給した内書である。

この内史料8は、現存する最乗寺本庵・脇庵の輪住請状の中で、最古の請状であるが、その年紀は文明十五年で、これまでに見た總持寺の内書・請状、また五院の請状よりも古い年紀をもつのである。またその文言・形式は、特に史料7の妙高庵輪住請状とはほぼ同一である。

五 近世初期の内書・請状

近世に入ると、請状（出世公文）はその文言はほぼ同じであるものの、発給者が前住の連署から五院の版刻花押へと変化⁽²⁵⁾する。その残存数も増加する。しかし、内書については次の二点が確認されるのみである。

〔史料10〕

諸嶽山總持禪寺住持職之事、選吉日良辰急度御入寺所

能登国總持寺輪住内書・請状の成立（遠藤）

仰、依而内書如斯、

前住普藏院

天正拾九^{卯辛}九月三日

真庵（花押）

進上 伝法寺 衣鉢閣下⁽²⁶⁾

〔史料11〕

諸嶽山總持禪寺住持職之事、涓取吉日良辰、早々御入寺專用也、仍^而内書如斯、

伝法庵使僧

慶長十六^{癸酉}年七月二日 雄祝（印）

進上 東照寺 衣鉢閣下⁽²⁷⁾

普藏院・伝法庵ともに史料3の永祿九年の内書と文言・形式もほぼ同じで、それらが踏襲されていることがわかる。次に總持寺五院の請状である。

〔史料12〕

諸嶽山總持禪寺如意庵住持職之事、来^{子甲}歲貴寺輪次相当之条、撰吉日良辰、無異儀可有御入院者也、仍請状如件、

如意庵

元和九年^{癸亥}拾月朔日

隔祥

進上 瑞光寺 衣鉢閣下⁽²⁸⁾

〔史料13〕

諸嶽山總持禪寺洞川庵塔主職事、從來^{午庚}年八月十五日

能登国總持寺輪住内書・請狀の成立（遠藤）

相当貴寺^江輪次之条、被撰吉日良辰、早速任先例拾日以前御入寺可有之者也、仍請狀如件、

洞川庵

寛永七庚午年八月十三日 惠察（花押）

進上 東照寺 衣鉢閣下²⁹⁾

〔史料14〕

諸嶽山總持禪寺普藏院塔主職之事、從來^{卯巳}年八月十五日相当御門派^江輪番^候、被撰吉日良辰、可有御入院者也、依而請狀如斯、

普藏院

寛永拾五^{寅戌}曆仲秋廿日 慧学（花押）

進上 大洞院 御門下³⁰⁾

妙高庵・伝法庵の近世初期元和・寛永期の請狀は確認できないが、史料12・14を比較すると、ほぼ文言・形式は同じである。さらにこれらは、史料7の天文十六年発給の妙高庵請狀に、内書にある「被撰吉日良辰」という文言を加えたものであることがわかる。つまり内書と請狀を一つにして、請狀として統一されたのである。さらに寛永期頃には、八月十五日の入寺月日も記されるようになり形式が整うのである。

結びにかえて

以上、ただ史料の羅列に終わった感もあるが、最後に簡単

にまとめておきたい。

總持寺の輪住制では、明徳元年十月の通幻寂靈等の置文から、新命住持の任命には「請狀」という形式の文書が発給されたであろうことが窺われた。しかし現在では、總持寺輪住住持職任命の請狀（出世公文）や内書の発給は、十六世紀初頭永正・大永以降と思われる、五院塔主職の請狀においても十五世紀末長享元年と思われるものが確認できるのみである。

相模国最乗寺においても庵下十六派による一年交代の輪住制が本庵・脇庵に敷かれ、住持職の任命・招聘には内書・請狀が発給されている。この最乗寺には總持寺よりも古い年紀を持つ請狀が現存し、さらに妙高庵の請狀は最乗寺本庵・脇庵発給の請狀と文言・形式はほぼ同じなのである。

ではこれをどのように解釈すればよいのであろうか。最乗寺は通幻下了庵派により護持される一方で、その門下は總持寺さらには通幻の塔頭である妙高庵の住持を勤めるため入寺する。峨山の弟子・孫弟子・彦弟子等々の總持寺輪住が継続される中、永正期以降、總持寺への輪住の人数が増加し、また五院への入寺が規則的に行われるようになると、それを継続するためにも、ある一定の入寺を促す形式の文書の整備、発給が必要になったのであろう。そこで、總持寺は最乗寺で行われている輪住住持職の任命、招聘に用いられていた内書・請狀の形式を模倣し整え発給していった、と考えられは

しないであろうか。

本来ならば、こうした文書形式等もまず總持寺で整い実施され、やがて輪住制を敷く末派寺院で模倣されていく、と考えた方が自然なのであるが、実際にはこのような例も存在したのである。

註

(1) 「峨山韶碩置文」〔『新修門前町史』資料編2 總持寺、石川県門前町、平成一六年、二〇頁〕。

(2) 中世の總持寺輪住制については、著作に栗山泰音『總持寺史』(大本山總持寺、一九三八年)、同『嶽山史論』(嶽山史論発行事務所、一九一一年)、『總持寺誌』(大本山總持寺、昭和四〇年)、納富常天『新修總持寺史』(曹洞宗大本山總持寺、法藏館、令和六年)、等がある。論考には、廣瀬良弘「出世道場としての永平寺」(『永平寺史』上巻、大本山永平寺、昭和五七年、第四章第一節)。原田弘道「總持寺五院輪住制について」(『宗学研究』第四六号、一九八八年)、伊藤良久「五院門末寺院所藏資料に見る總持寺五院輪住制度」(『曹洞宗研究員研究紀要』第二四号、二〇一二年)、同「總持寺の住持制度―特に中世における輪番住持・五院塔主・前住について―」(駒澤大学仏教学部論集、第四四号、平成二五年)、田中宏志「十六・十七世紀の曹洞宗教団と朝廷―瑞世(出

世)の問題をめぐって―」(『宗学研究』第四八号、二〇〇六年)、同「禪宗寺院文書の基礎研究―十六・十七世紀の「出世」関係史料を中心に―」(『駒澤大学禪研究所年報』第一八号、二〇〇七年)等がある。輪住帳には、納富常天編『曹洞宗大本山總持寺五院輪住帳』(大本山總持寺、平成二八年)、納富常天・尾崎正善編『住山記―總持禪寺開山以来住持之次第―』(大本山總持寺、二〇一一年)がある。

(3) 「通幻寂靈等總持寺置文写」〔『新修門前町史』資料編2 總持寺、三八頁〕。

(4) 「通幻寂靈再住諸嶽山總持禪寺語録」(同右、三七頁)。

(5) 応永九年八月「總持寺門徒連署規式写」(同右、四三頁)に、峨山塔頭法光院の維持運営の取り決めがあるが、その中にも「可有新命之請状」と見える。内容は不明である。

(6) 「總持寺出世公文」山口県山口市瑠璃光寺所藏文書。文書中の「前住」については伊藤良久「總持寺の住持制度―特に中世における輪番住持・五院塔主・前住について―」(駒澤大学仏教学部論集、第四四号、平成二五年)に検討がある。

(7) 「總持寺住山記」(『加能史料』戦国Ⅶ、二七八頁)。「居公文」とあることから、実際に入寺したかは不明である。

(8) 「間甫・慶徐連署内書」山口県山口市瑠璃光寺所藏文書。

(9) 廣瀬良弘氏は『永平寺史』上巻において、請状が発せられる前に内書が発給されるとする(三九五―六頁)。「加能史料」

XVは、内書は總持寺住持職に決した僧の入寺を促すものとす
る（六一頁）。

- (10) 田中宏志「禪宗寺院文書の基礎研究—十六・十七世紀の「出世」関係史料を中心に—」（『駒澤大学禪研究所年報』第一八号、二〇〇七年）参照。

- (11) 「防長風土注進案」（『加能史料』戦国VI、二〇八頁）。

- (12) 「總持寺住山記」（同右、二〇七頁）。

- (13) 「防長風土注進案」（『加能史料』戦国XV、六二頁）。

- (14) 納富常天・尾崎正善編『住山記—總持禪寺開山以来住持之次第—』（大本山總持寺、二〇一一年）、一七頁。松原信之「越前朝倉氏と心月寺」（心月寺、昭和四七年）、一四八頁。

- (15) 廣瀬良弘氏は『永平寺史』上巻において、「總持寺出世公文」をその内容から「請狀」としている（三九五頁）。

- (16) 「妙高庵文壇請狀」福井県越前市願成寺所藏文書。

- (17) 註（14）と同。

- (18) 伊藤前掲論文（註6）参照。『福井県史』資料編6 中・近世四は、天文十六年の「丁未」に年比定している。

- (19) 「妙高庵宗花請狀」福井県願成寺所藏文書。伊藤前掲論文（註6）参照。

- (20) 『新修門前町史』資料編2 總持寺、四四頁。

- (21) 拙著『中世曹洞宗の地域展開と輪住制』（吉川弘文館、令和四年）参照。

- (22) 「大森正通請狀」（『保善院文書／『南足柄市史』1、史料編六八七頁）。

- (23) 「最乗寺輪住内書」千葉県いすみ市勢国寺所藏文書。

- (24) 註（21）と同。

- (25) 註（10）と同。

- (26) 「普蔵院輪住内書」（『永平寺史』上巻、大本山永平寺、昭和五七年、三九六頁）。

- (27) 「伝法庵輪住内書」山形県南陽市東正寺所藏文書。

- (28) 「如意庵輪住請狀」三重県亀山市瑞光寺所藏文書。

- (29) 「洞川庵輪住請狀」山形県南陽市東正寺所藏文書。

- (30) 「普蔵院輪住請狀」静岡県袋井市龍巢院所藏文書。

〔付記〕瑠璃光寺・願成寺・東正寺・瑞光寺・龍巢院の各文書は、各御寺院様の御許可を頂き、曹洞宗文化財調査委員会所蔵の撮影資料を複製利用させて頂いた。記して感謝申し上げます。

中国天台における禅観の実修について

大松久規

問題の所在

一般的に「禅」といえば、菩提達摩（生没年不詳）を起点とするいわゆる「禅宗」である。曹洞宗の立場から「禅」と称する場合も同様であることが多い。

しかしながら、仏教の実践の歴史を見ると、必ずしも「禅」は「禅宗」に限られるものではない。とりわけ、「禅宗」が興起する以前、菩提達摩がやってきたとされる南北朝時代の中国では、各地の禅師によって独自の「禅観」が実修されていた。

各地における禅観実修の中で特に注目されるのが、智顗（五三八―五九七）によって体系化された中国天台における禅観である。中国天台学が曹洞宗をも含めた東アジアの仏教全般に大きな影響を与えたことは周知の通りであり、当然ながら、禅観の実修について多くの講説や著作が残されている。

そこで、本稿では中国天台における禅観実修の体系について、智顗の講説や著作に基づいて考える。中国天台における

禅観実修の理論に如何なる特徴があるのか、その一端について論じたい。

禅観の区分

中国天台における実践修道論は、智顗前期時代の「禅観」と後期時代の「止観」とに対置される。詳しくは以前論じたが、止観が大成されたからといって、禅観の重要性が変わるものではない。^①智顗の禅観がまとめられた書として注目される『釈禪波羅蜜次第法門』（以下、『次第禅門』）では、次の如く述べられている。

若欲具足一切諸仏法藏、唯禪為最。如得珠玉衆宝皆獲。

『大正藏』四六卷、四七六頁、上段

一切諸仏の法藏を具足せんとするならば、唯だ禅のみが最適であるという。あらゆる実践修行法を禅で統攝する意図が見て取れるが、禅には共・不共があるとされている。

共名者、如禪一字。凡夫、外道、二乘、菩薩、諸仏所得禪定、通得名禪。故名爲共。不共名者、波羅蜜三字。名到彼岸。此但扼菩薩諸仏故。摩訶衍論云、禪在菩薩心中名波羅蜜。⁽²⁾

『大正藏』四六卷、四七七頁、中段

共とは凡夫・外道・二乘・菩薩・諸仏の全てに通じる禪であるのに対して、不共とは菩薩及び諸仏のみが修する禪である。前者を「禪」、後者を「禪波羅蜜」と称し、それぞれの位置付けの違いを明確に述べている。すなわち、凡夫や外道が行うものも含めて広義の禪を規定し、その中でも菩薩及び諸仏のみが修する円満なる実践を禪波羅蜜とする。智顗は、禪觀に関する講説によって、インド以来続けられてきた禪を広くまとめ、それを基に菩薩・諸仏のみが修習する禪波羅蜜について明らかにしようとしたのである。

また、『次第禪門』には禪を四種に区分する構想も認められる。すなわち、世間禪・亦世間亦出世間禪・出世間禪・非世間非出世間禪である。四句分別に随えば、亦世間亦出世間禪と出世間禪との次第が異なるが、「行時非説時、説時非行時⁽³⁾」との理解のもと、有漏から徐々に無漏へ至り最終的に二辺の分別を離れる過程が意図された説示となっている。前述した禪と禪波羅蜜との区別を踏まえて考えれば、世間禪・亦

世間亦出世間禪・出世間禪は禪であるのに対して、非世間非出世間のみが禪波羅蜜であり、「菩薩不共禪」⁽⁴⁾と位置付けられる。『次第禪門』では、これら四種禪を次第に修することが想定され、徹底して実践に即した禪觀の講説が示されていると言える。

さらに、坐禪中に觀察の対境を如何に定めるかによって、禪は三種に区分される。

第一標禪門者、若尋經論所説、禪門乃有無量、原其根本、不過有二。所謂一色二心。如摩訶衍中偈説。……今就色門中、即開爲二。如經中説。二爲甘露門。一者不淨觀門、二者阿那波那門。心門唯有一門。如經中説。能觀心性、名爲上定。開色別立於心。此則禪門有三、所謂一世間禪門、二出世間禪門、三出世間上上禪門。

『大正藏』四六卷、四七九頁、上段

『大智度論』『涅槃經』に基づいて、三種の禪門が説かれている。すなわち、不淨觀門・阿那波那門・心門である。前の二種は、『大智度論』で「甘露門」と述べられていること⁽⁵⁾に由来し、心門は『涅槃經』において心性を觀することが上定であると記されているために設けられた禪門である。三種の禪門における觀察の対境に着目すれば、不淨觀門は色、阿那波那門は息、心門は心である。

これら三種の対境を實踐に即して並べ替えれば、息・色・心と次第する。息を第一に置く理由について、次の如き問答が設けられている。

問曰、一切法門、悉可為初。何故但說阿那波那以為初門。答曰、不然。今依仏教、如經說。阿那波那是三世諸仏入道初門。

『大正藏』四六卷、五〇九頁、上段

すなわち、阿那波那門こそが三世諸仏の入道の初門であるという。そのため、三種禪は阿那波那門・不淨觀門・心門の順で修するものであり、対境も息・色・心と次第する。そして、これらが世間禪・出世間禪・出世間上上禪の三種に位置付けられるというのが、前掲した文の主旨である。なお、三種のうち、世間禪・出世間禪は禪であり、出世間上上禪のみが禪波羅蜜である。

四種禪が四句分別に随つて分類されたのに対して、三種禪は坐禪中に行う觀察の対境を何処に置き、如何なる觀法を用いるかによつて区分されているが、いずれも經論などに見られる次第とは異なり、實踐に即したかたちで説かれている点は注目すべきである。智顗の禪觀は机上の空論の如きものではなく、必ず修習すべきことを前提とした実践的理論である。

その禪が究竟した禪波羅蜜は、あらゆる勝妙なる法門の異名であるとされている。『次第禪門』に、次の如く述べられている。

問曰、禪波羅蜜、但有一名、更有余称。答曰、如涅槃中說。言仏性者、有五種名。亦名首楞嚴、亦名般若、亦名中道、亦名金剛三昧大涅槃、亦云禪波羅蜜、即是仏性。故知、諸余經中所說、種種勝妙法門、名字無量、皆是禪波羅蜜之異名。故摩訶衍偈說。……

『大正藏』四六卷、四七八頁、下段

『涅槃經』を典拠として、仏性には首楞嚴・般若・中道・金剛三昧・禪波羅蜜など異名があると示されている⁷⁾。したがって、智顗の禪觀は、単に禪波羅蜜だけではなく、仏性や般若や中道などを始めとした全仏法に通じる実践の体系と位置付けられる。智顗の講説において度々引用される「非智不禪、非禪不智⁸⁾」の姿勢が明示されていると見ることができ

禪觀の階梯

智顗の禪觀は、いわゆる「禪宗」のように直接的・直感的なものではなく、梯子を一段ずつ登るが如く漸次的に各種の修証を説いたものである。その階梯は、智顗による講説の

処々に明かされているが、とりわけ、『次第禪門』第七釈禪波羅蜜修証章に詳説されている。

まず、禪觀の階梯の始まりは、色界の根本四禪（初禪・第二禪・第三禪・第四禪）である。次いで、四無量心（慈・悲・喜・捨）から四無色定（空處定・識處定・無所有處定・非想非非想處定）に至る。ただ、根本四禪の前段階には欲界定や未到地定があり、また各禪定の間に中間禪が認められている。前述したように、こうした枠組み自体が、凡夫が如何に禪觀を實踐すべきかという点を念頭に設定されたものである。いずれも息を觀察の對境として発する禪であり、前の四種禪及び三種禪では、世間禪に配当される。

続いて、六妙門・十六特勝・通明觀である。いずれも息を對境とするため、四種禪としては亦世間亦出世間禪と位置付けられるが、三種禪の枠組みでは未だ世間禪の範疇にある。世間禪から出世間禪への過渡的禪觀と見ることができ。

その後、九想・八念・十想・八背捨・八勝處・十一切處を次第に修習する。これらの禪觀はいずれも色を對境とするため、四種禪としても三種禪としても出世間禪に相当する。

出世間禪は觀・練・熏・修の四種に分けられるが、觀禪が九想から十一切處までの禪觀である。練禪は九次第定であり、根本四禪及び四無色定に滅受想定を加えた九つの禪定を、初禪から滅受想定まで次第に修する禪觀である。熏禪は

獅子奮迅三昧である。初禪から滅受想定に至り、還つて滅受想定から初禪に至る禪觀である。修禪は超越三昧である。散心から初禪に至り、初禪から非想非非想處定を経て滅受想定へ達した後は、滅受想定を起点として各禪定へ超入し、反対に散心を起点として各禪定へ超出する禪觀である。

総じて見れば、息を對境とするのが世間禪、色を對境とするのが出世間禪という三種禪の区分が適用されているものの、出世間禪の練禪以降は息を對境とする九次第定をベースとする禪觀である。そのため、出世間禪は必ずしも色を對境とするものではない。前述したように、智顗は『大智度論』に基づき、不淨觀門と阿那波那門とを二甘露門と位置付けていたが、殊に禪觀の修習に際しては、阿那波那門が重視されていたと考えるべきである。『次第禪門』には、次の如く述べられている。

是四禪中、有八背捨、八勝處、十一切處、四無量心、五神通、練禪、自在定、十四變化心。無諍三昧、願智頂禪、首楞嚴等諸三昧、百則有八。……『大正藏』四六卷、四七八頁、中段

禪觀の階梯について詳説されるが、あらゆる禪觀は波羅蜜としての四禪に摂められるのである。

ところで、『次第禪門』の講説は超越三昧で終わり、その

後は不説となつてゐる。以降の禪觀が如何なるものとして構想されていたか、次に示す『次第禪門』の問答から、その一端を読み取ることができる。

問曰、上明禪定三昧波羅蜜等、為同為異。答曰、通而為論、名義互通。別而往解、四法名義、各有主対。所以者何。根本四禪但名禪。非定三昧、亦不名波羅蜜。無色但名定。非禪三昧、亦不名波羅蜜。未到地禪中間、雖非正禪定、是方便故、或名禪或名定、非三昧、亦不名波羅蜜。空無相等、但名三昧。非禪定、亦不名波羅蜜。背捨、勝處、六通、四辯等、具有禪定三昧等三法、而不名禪定三昧。亦非波羅蜜。九次第定、具有三法、但名為定、不名禪三昧。亦非波羅蜜。有覺有觀、及師子、超越、無諍等、亦具三法、但名三昧、不名禪定。亦非波羅蜜。願智頂等、具有三法、但名禪、不名定三昧。亦非波羅蜜。九種大禪、及首楞嚴等、並具四法。亦名禪、亦名定、亦名三昧、即是波羅蜜。若用首楞嚴心、入前三法中、一切皆名波羅蜜。故百波羅蜜中、一切法門皆名波羅蜜。今略對四法分別如前。若諸大聖、善巧隨緣利物、則言無定準解釈云云。

『大正藏』四六卷、四七八頁、中一下段

禪、定、三昧、波羅蜜それぞれの名称の異なりに関する問答である。前の引用文ではあらゆる禪觀が波羅蜜としての四禪に摂められていたが、ここでは解釈に通・別があるとして

異なる見解が示されている。超越三昧以降は願智頂禪などの禪觀が示されている。

注目すべきは、九種大禪以降が波羅蜜と称されている点である。つまり、超越三昧の講説で終わっている『次第禪門』は、通釈としては禪波羅蜜を示しているものの、別釈の観点からすると禪に留まるのみであり禪波羅蜜を説き得ていないのである。

『次第禪門』では説き尽くせなかった禪波羅蜜の真意は、『摩訶止観』を始めとした後の講説に譲られることになる。智顗一生涯の講説を見れば、三種の対境のうち息・色から心へと次第する様子を窺うことができる。最初期の『次第禪門』では息・色を対境に設定しながらも、重視されるのは息であり、こうした傾向は『六妙門』『天台小止観』『禪門口訣』などでも同様である。一方で、晩年の『摩訶止観』『観心論』などは、明らかに心を対境とする禪觀が示された講説である。

伝統的に智顗の修道論は止観、特に円頓止観に極まるとされているが、禪觀から眺めるとき、一生涯の講説全体が世間禪・亦世間亦出世間禪・出世間禪・非世間非出世間禪、若しくは世間禪・出世間禪・出世間上上禪と次第して示されたものと見ることができる^⑩。

結論

本稿を要約すると、次の如くである。

一、智顗の実践修道論は、禪觀と止觀と二つの側面から考えること可能である。禪觀から見た場合、「禪」こそが一切の仏法を摂する概念である。ただし、凡夫・外道・二乗・菩薩・諸仏の全てに通じるものは単に禪と呼ばれ、菩薩及び諸仏のみが修するものは禪波羅蜜と称されて区別される。

二、智顗の禪觀では、四種禪（世間禪・亦世間亦出世間禪・出世間禪・非世間非出世間禪）と三種禪（世間禪・出世間禪・出世間上上禪）とが設けられている。四種禪は四句分別をもとに創出され、三種禪は坐禪中の觀察の対境（息・色・心）に拠るものである。いずれも、必ず実践することを期して講説されている点は注目される。

三、禪波羅蜜は、ひとり「禪」のみならず、仏性・首楞嚴・般若・中道・金剛三昧・禪波羅蜜など、あらゆる勝妙なる法門の異名とされている。そのため、禪波羅蜜の修習は、全仏法に通じる実践にはかならない。

四、智顗の禪觀は、漸次的に各禪門の修証を説いたものである。世間禪や亦世間亦出世間禪が息を対境とする禪門であ

る一方で、出世間禪では基本的に色を対境とする。ただし、出世間禪においても、練禪以降は息を対境とする九次第定をベースに修する禪門であるため、二甘露門のうち阿那波那門（息）が重視されている。

五、あらゆる禪觀は四禪に摂められるとの記述が存するが、各禪門を個別に見れば、『次第禪門』のみで禪波羅蜜が説き尽くされているとは言えない。禪波羅蜜に相当する非世間非出世間禪や出世間上上禪、すなわち心を対境とする禪觀は、晩年の『摩訶止觀』を中心として示されている。

六、禪觀から智顗一生涯の講説を考えると、四種禪若しくは三種禪の次第に即して位置付けることができる。

註

（一）拙稿「智顗の禪定思想」（『印度学仏教学研究』第七三卷、近刊予定）参照。

（二）『大智度論』卷第一七には、「問曰、阿羅漢辟支仏俱不著味。何以不得禪波羅蜜。答曰、阿羅漢辟支仏雖不著味、無大悲心故不名禪波羅蜜。又復不能尽行諸禪。菩薩尽行諸禪。龜細大小深淺内縁外縁一切尽行。以是故菩薩心中名禪波羅蜜。余人但名禪。復次外道声聞菩薩皆得禪定、而外道禪中有三種患。或味著或邪見或憍慢。声聞禪中慈悲薄。於諸法中不以利智貴達諸法実相。独善其身断諸仏種。菩薩禪中無此事。欲集一切

諸仏法故、於諸禪中不忘衆生乃至昆虫、常加慈念。如釈迦文尼仏。本為螺髻仙人、名尚闍梨。常行第四禪、出入息斷、在一樹下坐、兀然不動。鳥見如此、謂之為木、即於髻中生卵。

是菩薩從禪覺知頭上有鳥卵。即自思惟、若我起動、鳥母必不復來。鳥母不來、鳥卵必壞。即還入禪、至鳥子飛去、爾乃起。復次除菩薩、余人欲界心不得次第入禪。菩薩行禪波羅蜜、於欲界心次第入禪。何以故。菩薩世世修諸功德、結使心薄心柔軟故」(『大正藏』二五卷、一八八頁、上—中段)とあり、智顗が『次第禪門』において禪と禪波羅蜜とを区別する論拠となっている。「螺髻仙人」に関する記述は、湛然(七一—七八二)の『止観輔行伝弘決』卷第三之三にも、「禪満相者、如螺髻仙人、名尚闍梨。有人画像作僧形者非。得第四禪、出入息斷、坐一樹下、兀然不動。鳥見不動、謂之為木、即於仙人髻中生卵。仙人定起、覺其頂上有於鳥卵。即自思惟、我若起行、鳥母永不復來、鳥卵必壞。即更入禪定、至鳥子飛去、爾乃起行」(『大正藏』四六卷、二三四頁、上段)と記されている。また、道元(一一〇〇—一二五三)は『宝慶記』において、「和尚或時示曰。羅漢支仏之坐禪、雖不著味、闕大悲。故不同仏祖大悲為先、誓度一切衆生之坐禪也。西天外道亦坐禪也。雖然、外道必有三患。謂著味、謂驕慢。所以、永異仏祖坐禪也。又聲聞中亦有坐禪。雖然聲聞、慈悲乃薄。於諸法中、不以利智貫通諸法実相、独善自身、断諸仏

種。所以、永異仏祖坐禪也。謂仏祖坐禪、從初発心、願集一切諸仏法。故於坐禪中、不忘衆生、不捨衆生、乃至蛄虫、常給慈念、誓願済度、所有功德廻向一切。是故仏祖、常在欲界坐禪并道。於欲界中、唯瞻部州最為因縁。世世修諸功德、得心柔軟也。道元拝白。作廢生是得心柔軟。和尚示。弁肯仏祖祖身心脱落、乃柔軟心也。喚這箇作仏祖心印也。道元札拝「六拝」(『道元禪師全集』第七卷、三九—四〇頁)と述べ、坐禪する際の大悲の重要性を確認しているが、これは明らかに「大智度論」に拠るものである。道元は、『大智度論』「次第禪門」「止観輔行伝弘決」の記述を知っていたものと推測されるが、「螺髻仙人」の話題に触れることはない。一方で、「柔軟心」を「弁肯仏祖祖身心脱落」と理解した点は特徴であろう。

- (3) 『大正藏』四六卷、四八一頁、下段。
- (4) 『大正藏』四六卷、四八〇頁、下段。
- (5) 『大正藏』二五卷、二二八頁、上段。
- (6) 『大正藏』二二卷、七六九頁、中段の取意。
- (7) 『大正藏』二二卷、七六九頁、中段の取意。
- (8) 典拠は『法句経』卷下の「無禪不智 無智不禪」(『大正藏』四卷、五七二頁、上段)。

(9) ただし、現状で『禪門口訣』は、成立に問題があるとされている点に注意すべきであろう。拙稿「智顗前期時代の禪観に

中国天台における禪觀の実修について（大松）

について『釈禪波羅蜜次第法門』を中心として」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第二〇回、二〇一九年三月）、同「『禪門口訣』に見られる禪觀」（『印度学仏教学研究』第六八巻第一号、二〇一九年二月）参照。

（10）何故、智顗が「禪」という語を用いずに禪波羅蜜の真意を説いたのかについては今後検討すべきであるが、晩年に「禪」の語を使わなくなる要因については、拙稿「『観心論』について」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第二三回、二〇二二年六月）、同「禪觀と止觀とのあわい」（『印度学仏教学研究』第七二巻第一号、二〇二三年二月）などにおいて論じた。

瑩山禪師が曹洞宗に果たした功績

横山龍顯

はじめに

稿者の考える、瑩山禪師が曹洞宗に果たした功績は次の六点である。^④

- ① 「曹洞宗」という宗派意識の確立
- ② 「曹洞宗」の教義の確立
- ③ 安定的に後継者を再生産できる仕組みの整備
- ④ 寺院相統システムの整備
- ⑤ 本山護持の精神を育む
- ⑥ 再現可能な修行生活の構築

これらの詳細については、前掲の拙稿をご高覧いただくこととして、小稿においては概要を示し、残されている研究課題への言及と若干の補足を行うこととしたい。

① 「曹洞宗」という宗派意識の確立

石井氏の論考に触発される形で、稿者も自らの見地から、瑩山禪師が「現在につながる曹洞宗」に対して果たした功績についてまとめてみようと考え、「瑩山禪師のご生涯とご鴻業」(『曹洞禪ジャーナル 法眼』〈曹洞宗国際センター、年一回発行〉にて連載)に私見を述べ、その修訂版を「新釈 瑩山禪師伝」(『跳龍』〈大本山總持寺、年一回発行〉にて連載)に示した。

道元禪師は『正法眼蔵』「仏道」巻において、各宗派の名称を「邪党の邪称」^⑤、宗名を使用する者を「仏祖の怨家」^⑥と位置づけ、唯一無二である釈尊の無上菩提が分派することはありませんことを強調した。「仏道」巻は寛元元年(一二四

三）に越前吉峰寺で示衆されたが、これより二年をさかのぼった仁治二年（一二四二）春には、越前波着寺から覚禪懷鑑（？～一二五〇？）を筆頭に、達磨宗の人々が集団で帰投しており、寛元元年七月に道元禪師が越前へ移錫してからは、波着寺に残留していた達磨宗徒も、少なからず道元門下に参集したと推察される。達磨宗出身者のなかには、自らが属する臨済宗楊岐派と道元禪師の立場の相違を参問する者もいたであろうし、臨済宗の優位を主張する者もあつたことであろう。ここからすれば、「仏道」巻は達磨宗出身者を念頭に置いて説示されたと考えられる。道元禪師は多様化の様相を呈しはじめた会下の修行者たちに対して、仏法の開祖である釈尊に立ち返ることで分派を否定し、僧団の一致団結、共通理解の形成を企図したのである。

そのいっぽうで、瑩山禪師の『伝光録』を参照すると、洞山良价が「曩祖」と位置づけられ、「洞宗・洞山の一宗・洞上一宗・洞家・洞下」など「曹洞宗」を意味する語が頻繁に用いられる。くわえて、『道元禪師章』では道元禪師を「日本元祖」と称しており、明確に日本曹洞宗の元祖として位置づけている。ここだけを切り取ると、瑩山禪師は道元禪師の主張を排することを目的としているようにも見えるが、必ずしもそうではなく、宗名の使用には相応の理由があると考えられるため、それらを順に見ていこう。

一つには、臨済宗との差別化である。『伝光録』の提唱が行われた時期は、寺院・僧侶の数ともに臨済宗系統が圧倒的であり、道元門下が臨済宗と混同されることを避けるねらいがあつたと考えられる。

二つには、大乘寺における修行者の多様化である。『伝光録』の講義を聴聞していた明峰素哲（一二七七～一二五〇）は、比叡山・建仁寺を経て大乘寺に参じ、峨山韶頌（一二七六～一二六六）は比叡山から大乘寺に参じた。後に臨済宗法灯派から恭翁運良（一二六七～一二四二）や孤峰覚明（一二七一～一二六二）が瑩山禪師に参じていることも考慮するならば、大乘寺においては、道元禪師の活動時期よりも、僧侶の多様化が進行していたことが示唆される。多様な背景を持つ修行者たちに、大乘寺で学び行じている仏法への明確な呼称を提示するために宗名を用いたのである。

三つには、義介（一二一九～一三〇九）が入宋留学して持ち帰った課題への対応である。義介が偃溪広聞（一一八九～一二六三）から授与された跋文には、「宜しく其の洞上の宗を起こすべし」とあり、日本における曹洞宗の興隆が期待されていた。この一文も瑩山禪師の宗名を宣揚する一つの動機になつたと考えられる。

以上述べたような状況をふまえ、瑩山禪師は宗名の使用に踏み切つたと考えられるが、瑩山禪師は大乘寺教団に「曹洞

宗」という呼称を与えることで、「僧団の一致団結、共通理解の形成」を企図したと考えられる。このように見るならば、道元禪師と瑩山禪師は、導入した施策に違いはあれど、目的は等しかったと考えられる。

そして、後に瑩山禪師が永光寺に造営した五老峰へ達磨宗の相承物を埋納したことで、達磨宗の法系は断絶することとなる。ここに、瑩山門派は、名実ともに「曹洞宗」への一本化を達成するのである。

②「曹洞宗」の教義の確立

池田魯參氏が指摘している通り、瑩山禪師の説示の出発点となっているのは、「道元禪師の教えの補充」である。¹⁰ 瑩山禪師が『伝光録』において、一仏五二祖が開悟へと至った機縁を取り上げ、一貫して「悟りへの道」を説いたのも、道元禪師が詳細に説かなかった点であったからである。瑩山禪師は「悟りへの道」を説くにあたり、「悟りの体験」や、開悟に至ったときに了解される「悟りの境地」を詳説するが、これは禪宗の基本思想とも言うべきもので、瑩山禪師独自の主張ではない。ただ、道元禪師が説かなかった禪の基本思想を瑩山禪師が補説したというところに、瑩山思想の曹洞宗思想史上における意義が見出されるのである。この意味において、瑩山禪師は道元禪師にとって最大の理解者であったと言

えるであろう。

瑩山禪師が「悟りの体験」や「悟りの境地」という禪の基本思想を説示したことで、瑩山門派においては教義の基盤を獲得することができたといえる。そして、瑩山禪師が「悟りの体験」などを説明するうえで参考にしたのが宏智正覺（一〇九一―一二五七）の黙照禪であった。¹¹ そして、『伝光録』では、道元禪師の言葉を解釈する場合にも『宏智録』の語が用いられる。ここからは、瑩山禪師は宏智の思想を媒介として道元禪師の思想理解を目指していたことが示唆される。

『伝光録』での説示が弟子たちに与えた影響は、きわめて大きかったと考えられる。なぜなら、『伝光録』の提唱が行われた翌年の正安三年（一二三〇）に峨山が開悟し、続いて乾元元年（一二三〇）には明峰も開悟に至るといったように、『伝光録』提唱の直後より、弟子たちが続々と開悟を果たしているからである。これは、『伝光録』の講義が、門下の弟子たちにとっての重要な手がかりとして機能したことを意味している。そして、『伝光録』が曹洞宗史に果たしたのもっとも重要な功績は、曹洞宗において「悟りの再生産」が可能になったという点である。悟りを開き、禪の教えを体得した人は、そのまま門派の後継者候補となるが、後継者候補の人数が増加したからこそ、次に述べる嗣法制度の整備が可能になったのである。

言うまでもないことであるが、瑩山禪師は道元禪師の著述を徹底的に参究したからこそ、道元禪師の思想への補説を全うすることができたのである。¹²⁾

③ 安定的に後継者を再生産できる仕組みの整備

大乘寺における『伝光録』の説示を通して、弟子を開悟へと導くことに成功した瑩山禪師は、永光寺において、嗣法制度の改革に着手した。

瑩山禪師以前の曹洞宗における嗣法儀礼や相承物が、具体的にどのようなものであったのかは不明瞭な点が多いが、道元禪師は宋代禪宗の嗣法儀礼に対して、大胆なアレンジを加えることを企図していたと考えられる。それは、道元禪師が嗣法の前提として菩薩戒の相承を行っている点や、師匠から弟子へ授ける嗣書をもって嗣法の証明としようとしたことなどから推察される。ただ、道元禪師は構想を有していたものの、その構想を着実に実行するためのシステムの整備（儀礼と相承物の固定化）にまでは至らなかったと見られる。

この推測を裏付けるように、嘉元四年（二二〇六）八月二八日に義介から瑩山禪師へ授与された「義鑑附法状（示紹瑾長老とも）」は、懷契が道元禪師より嗣法したことに對して疑惑の目が向けられていた消息を伝えている。嗣法に對して疑惑を差し挟む余地が生じたのは、嗣法の儀礼と相承物が定まっ

ていなかったことに起因すると考えられよう。道元禪師の法嗣の段階から疑惑があった以上、瑩山禪師の代には、道元門派内部の嗣法をめぐる混乱は、相当なものになっていたと考えられる。

こうした混乱を解消すべく、嗣法制度を整備したのが瑩山禪師であった。瑩山禪師は、義演より伝戒を受け、義介より嗣法したという自身の体験をふまえ、門下に対しては「伝戒を経てから嗣法に至る」という統一的な儀礼にもとづいて嗣法を行っている。そして、儀礼を統一化すると同時に、相承物も固定化（伝戒では「仏祖正伝菩薩戒作法」を授与し、嗣法では嗣書を授与する¹⁶⁾）したと考えられる。

儀礼と相承物が固定化されたことにより、瑩山門派においては、従来よりもはるかに安定した嗣法が可能になり、後継者を安定的に再生産することが可能になったといえる。また、嗣法を許可するためには、弟子が悟りを開いていることが前提となるが、それは「②「曹洞宗」の教義の確立」によりクリアされていた。

そして、ここに述べた嗣法制度の整備と、瑩山禪師が自身の嗣書を五老峰へ埋納したことは、無関係ではない。瑩山禪師は自身の嗣書を五老峰の地中深くへうずめることで、混乱を来していた従来の嗣法制度を破棄し、以後は、自らが定めた新たなシステムによる嗣法へ移行することを暗に示してい

たのである。

④ 寺院相続システムの整備

嗣法儀礼が一元化されたことにより、瑩山門派では後継者の安定的な再生産が可能になった。これと並行して瑩山禪師は、寺院についても門派の僧侶のみによって相続されるシステムを整備した。元応元年（三三九）二月八日、瑩山禪師は永光寺において「尽未来際置文」を作成し、檀越と僧侶の関係を、次のように定めている。

① 住持が交代した後も、永光寺僧侶と檀越は良好な関係を維持すること。

② 永光寺住持は瑩山禪師の法嗣から選定し、新たに選任された住職に対して、檀越は異議を差し挟まないこと。

①は、住持が交代しても、檀越が前住の時と変わらない経済的支援を継続することを定めるものである。これは、瑩山禪師が目当たりにした永平寺の経済事情をふまえていると考えられる。瑩山禪師が修行生活を送った頃の永平寺には、道元禪師の在世時に姿を見せていた京都の貴族社会関係者が姿を見せなくなっていた。¹⁷寺運が衰退の一途をたどる永平寺に身を置いていた瑩山禪師は、檀越からの援助が寺院の運営に不可欠なものであることを、身をもって深く実感していたことと思われる。したがって、①は永平寺と同じ轍を踏まな

いたための措置ということができよう。

②は、住持の選任権を僧侶のみに認め、檀越には住持の選任権を認めない制である。本来、檀越は寺院の経済的支援者であるため、住持の人事に対して強力な発言権を有しているべきである。ここには、大乘寺住持をめぐる瑩山禪師の苦い経験が反映されている。

瑩山禪師が大乘寺から永光寺へ移錫する際に、後継住持として指名したのは臨済僧の恭翁連良であった。瑩山禪師は、大乘寺の新住持となった恭翁に対して、道元禪師の宗風を引き続き挙揚することを期待していたはずであるが、恭翁は大乘寺住持となるや、大乘寺の臨済宗化を始めたのである。¹⁸瑩山禪師は大乘寺檀越の富樫氏に対して、住持の交代を申し入れたようであるが、認められることはなかった。¹⁹臨済宗化する大乘寺を見て、同一門派の僧侶が寺院を継承していくことの重要性を痛感する同時に、檀越が住持の人事権に対して発言権を有する限り、同一門派による安定した寺院相続は不可能であることを身にしみて感じ取ったことは疑いない。

瑩山禪師が「尽未来際置文」を定めたことにより、永光寺は瑩山門派のみが住持をつとめ、住持が交代したとしても、檀越から変わらぬ経済的支援を受けることが可能となった。つまり、永光寺は、同時代の永平寺や大乘寺よりも、はるかに安定した寺院相続システムを獲得したのである。

⑤ 本山護持の精神を育む

瑩山禪師は「山僧遺跡寺寺置文」（古写本『洞谷記』所収）において、加賀・能登に開創した七ヶ寺に大乘寺を加えた八ヶ寺を、自身の「遺跡寺」と定め、それぞれに序列と機能分担を設けている。

序列の首位に位置するのは永光寺で、永光寺住持となることができるのは、瑩山禪師の法嗣のみであることが定められている。永光寺以外の寺院は、国ごとに序列が設けられ、その寺院の機能が示されており、これらの寺院は、瑩山門派の僧であれば、瑩山門派であれば、嗣法しておらずとも住持になることができる。

寺院ごとに機能分担を設けつつ、寺院を分散させた目的には、次の三点があつたと考えられる。

a 瑩山門派（曹洞宗）の影響圏を拡大させるため。

β 不測の事態（自然災害・疫病の流行・戦乱など）が発生した時の被害を最小限に食い止めるため。

γ 修行者たちが八ヶ寺に住する様々な指導者の下で研鑽を積み、力量を養うため。

このうち、門弟たちにとって魅力的に映つたのはγであろう。様々な師家から指導を受けることが可能になるため、ある師家のもとでは機縁がかなわずとも、別の師家のもとで

は、悟入の手がかりを得られる可能性が残されるためである。さらに、研鑽を重ねて力量を磨き、瑩山門派の法嗣と認められたならば、将来的に永光寺住持の可能性が開けることにつながる。門弟たちの視線の先には、拠点寺院である永光寺が常により、本寺の護持という意識が醸成されていた。

⑥ 再現可能な修行生活の構築

道元禪師は『禪苑清規』に則った修行生活を送りつつ、特記すべき事項（衆寮での過ごし方・食事の作法・知事の心構えなど）については清規関係文献を撰述した。これらに対して、さらなる補足を行ったのが瑩山禪師である。『瑩山清規』では、修行道場における実践スケジュール、各種儀礼の差定、回向文といった非常に基礎的なことが詳細に述べられている。『瑩山清規』撰述の直接的な契機となつたのは、永光寺の法堂開堂と總持寺の僧堂開單である。『瑩山清規』が著されたことにより、これを書写することで、永光寺以外の寺院へ移動したとしても、永光寺での修行生活が再現可能になった。また、『瑩山清規』に記録された通りの修行生活を送ることが困難な場合であっても、若干の改訂を加えることで、その寺院の実態に即した清規を作成することができたのである。『瑩山清規』は後世の曹洞宗侶たちの手引きとして重要な役割を担つたといえよう。

おわりに

現今の曹洞宗において、瑩山禪師は「教団の祖」と位置付けられているため、曹洞宗の組織体制を盤石なものとした功労者としての面が強調されることが多い。しかし、②で述べたように、思想的にも重要な面があることは、注意されて良いと思われる。曹洞宗を教団として機能させていくためには、教団の基本理念となる教義が不可欠となるが、瑩山禪師は道元禪師の思想を理解するための教義的基盤を、宏智の黙照禪を基軸としながら整備したのである。

こうした教義的基盤の獲得とあわせて、組織体制をも整備したことにより、曹洞宗は教団として確固たる機能を果たすことができるようになったのである。

【注】

- (1) Shudō, Ishii. 2019. "Keizan Jokin and His Thought." In *The Dao Companion to Japanese Buddhist Philosophy*, edited by Gereon Kopf, Dordrecht, Springer Publications.
- (2) 「瑩山禪師の生涯と鴻業(四)・(五)」『法眼』五四・五五、二〇二四年・二〇二五年 参照。
- (3) 「新釈瑩山禪師伝(四一)～(四三)」『跳龍』八六五～八六七、二〇二五年 参照。

瑩山禪師が曹洞宗に果たした功績(横山)

(4) 瑩山禪師において顕著に認められる女人救済思想なども挙げべきかと思うが、ここには瑩山禪師以後の曹洞宗教団に対して確たる影響力を有したと考えられるもののみを挙げている。

(5) 『道元禪師全集』第一卷(春秋社、一九九一年)四八一頁。

(6) 注(5)書、四八五頁。

(7) 曹洞宗宗宝影印刊行会編『乾坤院本 伝光録』(教行社、一九九四年)正巻・四九丁裏。

(8) 注(7)書、正巻・九九丁裏。

(9) 『偃溪和尚語録』卷下「題跋」(『正統藏』第二二巻、一五四丁裏、原漢文)。

(10) 池田魯參「天台教学から道元・瑩山学へ」(駒澤大学仏教学部論集一四三、二〇二二年)。

(11) 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)・同「伝光録」における瑩山禪師の提唱とその出典」(『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』二五、二〇二四年)。

(12) 小坂機融氏が指摘しているように、流布本『洞谷記』において、曹洞宗の新たな出家者は、道元禪師の著述を参究すべきことが述べられている(『永平清規』、講座道元第三巻『道元の著作』、春秋社、一九八〇年、一三六頁)。この記事は流布

本『洞谷記』にしか見えないものであるが、このような言及が可能なのは、中世においては瑩山禪師を描いてほかに見出すことはできないのではなからうか。

- (13) 菅原昭英「道元禪師の嗣書と禪戒血脉をめぐる」、『駒澤大学仏教学部論集』三四、二〇〇三年、三七頁。中国禪宗において、菩薩戒相伝を印可証明とした事例を見出すことはできない（佐久間賢祐「日本曹洞宗初期禪戒の相承について」、『印度学仏教学研究』五七―二、二〇〇九年、一一〇頁）。

- (14) 中国禪宗文献における嗣書は、弟子が出席開堂などをした際に、師匠に対して嗣承香を焚いたことを通知する書状であった。菅原氏注（13）論文、Zhang Chao「Chan Miscellanea and the Shaping of the Religious Lineage of Chinese Buddhism under the Song」（『国際仏教学大学院大学研究紀要』二一、二〇一七年）、石井清純「嗣法と輪番住持制―日本曹洞宗における宋代禪の継承と受容―」（『駒澤大学禅研究所年報』三三、二〇二〇年）、廣瀬良文「宋代禪宗の嗣法と道元」（『駒澤大学禅研究所年報』三三、二〇二一年）参照。
- (15) 「伝戒」と「嗣法」に差異を設ける立場は、『三大尊行状記』に見られるものであるが、この立場が当時の道元門下における主だった考え方であったかは議論の余地がある。

- (16) 伝戒の際に『仏祖正伝菩薩戒作法』が授与されたことは、現存写本の奥書から知られるが、嗣法に際して嗣書が授与され

た点については、資料に乏しく推測となる。

- (17) 石川力山「三代相論再考―道元僧団の社会的経済的背景を中心として―」（『宗学研究』三一、一九八九年）一七二頁。
- (18) 佐藤秀孝「恭翁運良の伝記史料―仏林恵日禪師行状」と『仏林恵日禪師塔銘』の訓註―（『駒澤大学禅研究所年報』一二、二〇〇一年、九二頁）。
- (19) 「山僧遺跡寺置文」（古写本『洞谷記』所収）参照。
- (20) 廣瀬良文「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―」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』二五、二〇二四年）。

- (21) 「瑩山禪師の総合的研究『瑩山清規』の研究（一）―『日中行事』の翻刻―」（『宗学研究紀要』三三、二〇二〇年）一二三頁～一二五頁。

（本研究はJSPS科研費JP23K12017の助成を受けたものである）

宝慶寺と七条仏師

長谷川 幸 一

はじめに

本稿で検討する七条仏師は運慶の系譜を引く仏師である。京都に工房を置く七条仏所は、南北朝時代の康誓の代に七条西仏所と七条中仏所に分かれ、その後は七条中仏所がその正系を継いでいった。近世には、七条中仏所の棟梁（大仏師）であった二十二代康猶が幕府関係の造像御用を請け負い、歴代の七条中仏所の棟梁が幕府・朝廷関係の造像御用を任されていた。近世を通じて棟梁家の大仏師の歴代は「七条左京」を襲名している⁽¹⁾。

永平寺と七条仏師の関係は深い。七条左京家とは別の七条仏師の流れを汲む⁽²⁾無は、寛文年間（一六六一～七三）に永平寺仏殿の三世仏像や承陽殿の道元像の修復を行い、永平寺開基の波多野義重や京都道正庵の木下道正像も造立している⁽³⁾。

一方、棟梁家である七条左京家については、安永三年（一七七四）に三十代康伝・三十一代康朝父子が大権修利菩薩像、掌簿判官像、女神像、達磨大師像を修復していることが

確認される⁽³⁾。さらに文政三年（一八二〇）に永平寺には徹通義介像が奉安されており（発願者は大乗寺四十八世仏海天龍）、その制作は三十二代康勝が担っていた⁽⁴⁾。さらに三十五代康教は、嘉永五年（一八五二）の道元禪師六百回大遠忌で、仏殿本尊三世仏の台座などの修復を始め、諸堂の尊像修復に携わっている⁽⁵⁾。また、總持寺の場合は、二十代康運が釈迦尊像を造像したことも確認されている（「京傳本」）。

この他、宗門寺院においては、三十一代康朝は長勝寺（青森県弘前市、弘前藩主津軽家菩提寺）や天徳寺（秋田県秋田市、秋田藩主佐竹家菩提寺）、永昌寺（山形県河北町）といった東北地域の宗門寺院に作例を残していることも確認されている⁽⁶⁾。また海蔵寺（青森県弘前市）の本尊・脇侍は文化年中（一八〇四～一八）の七条左京の作とも伝わっている⁽⁷⁾。

そして、令和五年（二〇二三）より永平寺山門上の羅漢堂の羅漢像についての調査が行われているが、十六羅漢は七条仏師の一派である了慶によるもので、五百羅漢像のものには三十代康伝・三十一代康朝の作例があることが判明してきた⁽⁸⁾。

このように永平寺を始めとした宗門寺院と七条仏師・七条左京家の関係が判明してきているが、その実態はまだまだ明らかになってきていない。

そこで、本稿では近世に永平寺の門首であった宝慶寺（福井県大野市）に伝来した七条左京関係の史料を紹介する。紹介する史料は七条左京三十四代康敬が宝慶寺に宛てた書状である。本書状については懷奘禪師七百回大遠忌記念で発刊された『懷奘禪師研究』の口絵で掲載されているが、これまで検討されてきていない史料である。

1、七条康敬書状の概要

まず、本稿で紹介する七条康敬書状と翻刻文を次に掲げる。

【史料1】七条康敬書状

（封紙上書）

「越前大野 大仏師御職」

（康敬）

宝慶寺様 七条左京

副寺和尚様 御披露

五月廿四日出

（黒印文「京町通御小路上町東側」）

封

早々御届奉頼上候

尚々、殘金之義、無間違奉願上候、御注文之義ハ早速取掛り、早々出来候上、此折り金之義、六月廿日迄ニ御登頼上候、早々、

御書面忝拝見仕候、薄暑之砌、弥御勇健可被成御座、珍重之御儀奉存候、然者御注文被仰下忝、則左之御受奉申上候、

一 洞山良价禪師

一 永平二祖孤雲禪師

御長壹尺貳寸五分

但頂上より居敷迄之寸法也、尤足提腰掛ケ之像、椅子乗、古仏作、

右、此丑年ニ納進仕候通りニ而御入用、同断壹体ニ付金貳両ツ、ニ而、越前福井迄入用共ニ可仕候様奉承知候、

右、料金四兩之処、今度金貳両等渡し被下、慥ニ落手仕候、

残り金貳両之義者来六月廿日迄ニ御登候之由、是又奉承知候、無間違御登候奉願上候、今日より早速取掛り、来七月五

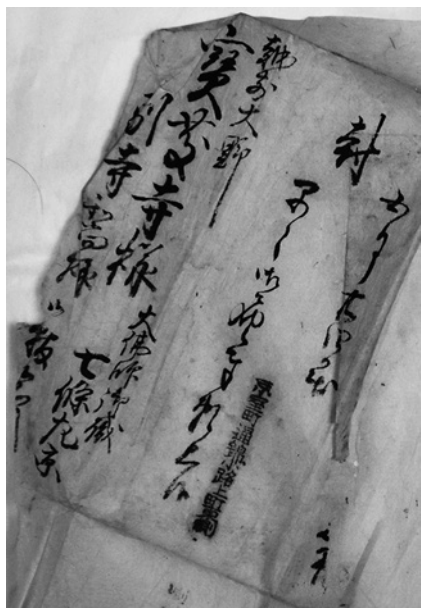
日迄ニハ福井城迄、急度差送り可申候、此段兼而御承知可被下候、先者右御受迄如此御座候、恐々謹言

五月廿四日

（黒印文「日城惣本家大仏職光祖師法印・六代通慶法印・七代通慶法印」）

（黒印文「京町通御小路上町東側」）

画像1 封紙（部分）



封紙と本紙の紙質は楮紙である。封紙は糊封されていたようであり、「封」と封字が書かれている。なお、封紙開封にあたっては、封紙の左側を切り、本紙を取り出したことが封紙の現状からわかる。

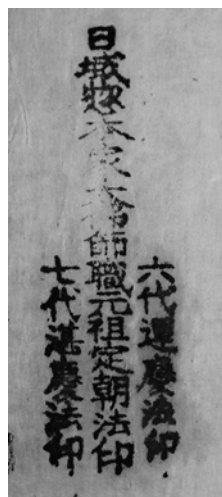
宝慶寺
副寺大和尚様

三十四世
法橋七条左京

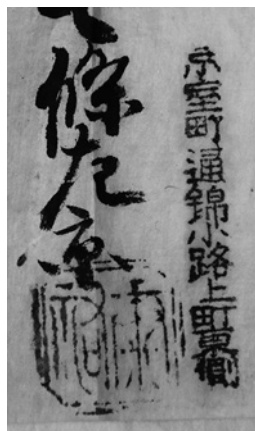


（印文「康祐」）

画像2 黒印（印文「日域惣本家大仏師職元祖定朝法印、六代運慶法印、七代湛慶法印」）

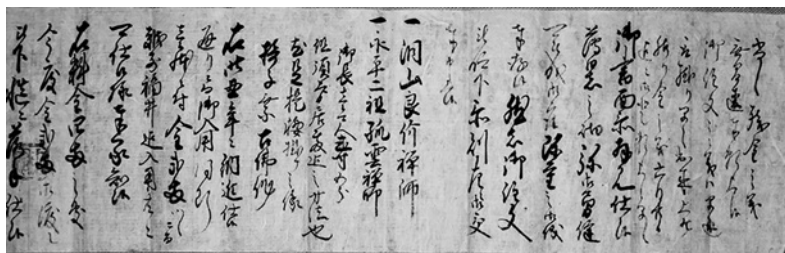


画像3 黒印（印文「康祐」）・黒印（印文「京室町通錦小路上町東側」）

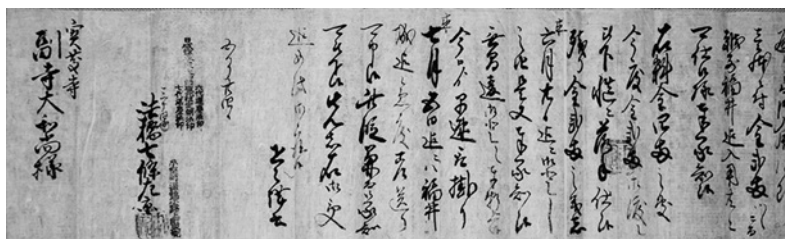


画像4 黒印（印文「康祐」）拡大





画像5 本紙1



画像6 本紙2

続いて、法量については、封紙は縦二四・二cm×横三・五cm、本紙は二紙継紙で一紙目は縦一六・二cm×横五四・五cm、二紙目は縦一六・二cm×横三八・九cmとなる。

封紙には「京室町通錦小路上町東側」（法量縦五・四cm×横〇・八cm）と印刻された黒印が捺されている。この黒印は本紙の署名部分にも捺されている。

本紙の差出署名部分には花押ではなく、方形黒印（印文「康祐」、法量縦二・四cm×横二・四cm）が捺されている。この黒印は文中にも捺されている。そして、署名の肩書には「日域惣本家大仏師職元祖定朝法印、六代運慶法印、七代湛慶法印」（法量縦六・四cm×横一・九cm）と印刻された黒印と、封紙にも捺されている「京室町通錦小路上町東側」の黒印が捺されている。

続いて、【史料1】の内容について確認する。【史料1】は宝慶寺副寺宛に七条左京家の三十四代康敬が出した造像注文の請書である。これによれば、宝慶寺は洞山良价・懷奘像を七条康敬に注文していたことがわかる。さらに木像は椅子に腰掛けた古仏様のもので、木像の全長は五一・一cm（二尺三寸五分）ほどのものを発注していたことが記されている。そして、製作は五月二十四日から始め、七月五日には福井に届けるとあるので、造像は一ヶ月ほどで二体を製作する見積もりであったこともわかる。

2、発給者の比定と年代比定

【史料1】の発給者については「七条左京」とのみあり、実名がない。署名下に捺印された黒印の印文には「康祐」とみえる。七条左京家で康祐を名乗る人物は二十六代康祐が確認される。康祐は七条仏所中興の祖とされる人物である¹¹。ただ、署名の肩書部分に捺された黒印には「三十四世」とある。七条左京三十四代とすると、これは「美術研究本」にみえる康敬が該当する。「美術研究本」には康敬の子息である康教を七条左京三十五代としている。康敬・康教が父子であったことは『地下家伝』にもみえる¹²。

康教が三十五世を称したことは、彼が造像した青森県十和田市の藤島稲荷神社にある不動明王・毘沙門天二尊像の台座銘に次のように確認することができる¹³。

【史料2】不動明王・毘沙門天像台座銘

時于万延元庚午後三月吉日、不動明王尊像、但し毘沙門天添也、人王五十八代光孝天皇末、日本惣本家大仏師職、元祖法印定朝正統三十五世法橋七条左京康教作之、

【史料2】で、康教は「三十五世」と称しており、康教の父であった康敬は七条左京三十四代と捉えて問題ないといえる。そのため、【史料1】の「七条左京三十四世」は康敬に

比定してよいだろう¹⁴。

では、康敬がなぜ印文「康祐」の黒印を用いたのであろうか。二十六代康祐が造像したもののには「自元祖定朝廿六代平安住、禁中様惣本家大仏師左京法橋康祐之作」と署名しているものが確認できる¹⁵。「元祖定朝廿六代」とすることは、【史料1】の署名部分に捺される黒印の「日域惣本家大仏師職元祖定朝法印、六代運慶法印、七代湛慶法印」に通じるものがある。七条左京家にとって、中興の祖であった康祐の黒印を用いることは、七条仏師の棟梁たるステータスの一種となっていたことが想定される。

さて、康敬は「美術研究本」によれば、嘉永三年（一八五〇）四月二十二日に七十二歳で没している。そのため生年は安永八年（一七七九）であることがわかる¹⁶。「美術研究本」には、康敬の作例の初見としては文政十一年（一八二九）正月に専修寺（三重県津市）の聖徳太子十六歳像を造像していることが確認できる¹⁷。以上から、康敬は文政十一年頃から活動していたものとみなせる。

では、【史料1】はいつ頃出されたものであろうか。【史料1】には、「此丑年」に木像を納入するとある。よって、丑年に宝慶寺から七条康敬に造像の依頼があったことがわかる。康敬の活動期の丑年としては、文政十二年己丑と天保十二年（一八四一）辛丑が該当する。さらに文政十二年は懷契五

百五十回忌にあたる。造像依頼に懷奘像があることから、
【史料1】は文政十二年の可能性が高いといえる。

文政十二年時の宝慶寺住職は、四十三世枯木吟龍（天保十三年七月四日示寂）になる。吟龍は玄透即中の法嗣で、玄透代には永平寺の初代「監院」職となっている¹⁸。吟龍は永平寺監院退任後に宝慶寺に移り、越前中の御直末門首として後見の鎮徳寺とともに永平寺の運営を助けている。懷奘五百五十回忌の詳細は不明だが、この遠忌に備えて、宝慶寺では懷奘と洞山良价像の奉安を企図したことが【史料1】から知ることができる。

むすびにかえて

本稿で紹介した【史料1】から、宝慶寺が文政十二年懷奘五百五十回忌に向けて七条康敬に洞山良价と懷奘の木像を発注していたことが明らかとなった。永平寺と七条左京家との関係は、文政三年時に一時悪化しており、七条左京家は永平寺や末派寺院への出入りを禁止されていたが、この頃には出入りが許されていたことが分かる。今後は、他地域における七条仏師の活動を把握していくためにも、他の事例を集積する必要がある。

なお、現在、懷奘像は道元像とともに宝慶寺須弥壇上に奉安されている。この懷奘像が七条康敬によって造像されたも

のかは銘文が確認できず不明である。そして、洞山良价像については、宝慶寺にその所在は確認できない。

宝慶寺には如浄、瑩山紹瑾、宝慶寺開山寂円、同二世義雲、同三世曇希の諸像があり、その制作は桃山時代カとされているが作者や銘文の有無などは不明である¹⁹。今後は、これら木像の検討もすることで、宝慶寺と七条仏師との関係について新たな事実が明らかになるかもしれない。

注

（1） 以上は長谷洋一「近世後期における京都仏師の動向と近世仏像の終焉」（『国立歴史民俗博物館報告』二二〇集、二〇二一年）参照。

（2） 「京都博物館所蔵本朝大仏師正統系図并未流」（『東洋美術特輯日本美術史』第一〇冊鎌倉時代上、飛鳥園、一九三三年）。

以下、「京博本」と略記。

（3） 江口正尊「祖山永平寺と七条中仏所仏師」（『傘松』五二七号、一九八七年）など。

（4） 文政三年の徹通義介像奉安をめぐる七条左京と永平寺については、拙稿「二百回忌を迎えた五十四世博容円海禪師」（四）・（五）（『傘松』九四二・九四三号、二〇二二年）参照。

（5） 「本朝大仏師正統系図并未流」（『美術研究』一一号、一九三二年）。以下、「美術研究本」と略記。

(6) 長谷洋一「江戸時代後期における京都仏師の東北地方進出と在地仏師の動向」(『関西大学文学論集』六六卷二号、二〇一六年)。

(7) 『大浦山誌』九頁(海蔵寺、一九四四年)。文化年間の造像とすれば、該当する人物は三十一代康朝となる。この他、康朝の造像の例として、全長寺(滋賀県長浜市)十世泰蟠^⑧道龍の「一代伝記」に関係記事がある。これには寛政四年(一七九二)に道龍が上洛し、同寺の達磨木像の再造と開山願正全養木像の造像について、七条左京に直接依頼を行ったことが記されている(『曹洞宗近世僧伝集成』四四三頁上段、曹洞宗宗務庁、一九八六年)。

(8) 福井県立歴史博物館『越前の禅文化―大本山永平寺の文化財を中心に―』(福井県立歴史博物館、二〇二四年)や同書収録の高口柚「永平寺山門上に安置される江戸時代彫刻」参照。

(9) 熊谷忠興編『懷焚禪師研究』(永平寺祖山傘松会、一九八一年)。

(10) 七条左京家が出した同様の史料としては迦葉院(埼玉県久喜市)に伝わる七条康音・左京が連署した注文書が確認できる(迦葉院文書、『新編埼玉県史』資料編一八、三九〇～三九一頁)。本史料では康音の肩書には「從元祖法印定朝三十世」とある。なお、「美術研究本」では康音は二十九代としている

るのは注意を要する。この他、八阪神社(兵庫県香美町香住区一日市)所蔵の神社文書写には、八阪神社に隣接して所在する長福寺宛の卯(年未詳)八月付七条左京修復請負状写がある(『兵庫県神社誌』下巻六四～六五頁、臨川書店、一九八四年復刻、なお初版は一九三八年)。これによれば、七条左京は長福寺にあった牛頭天王像の修復を請け負っていたことがわかる。ちなみに長福寺は八阪神社の別当で真言宗寺院である。

(11) 康祐については、江口正尊「新知見の康祐在銘像について」(『印度學佛教學研究』三三卷一号、一九八三年)、江口正尊「仏師康祐の研究」(『印度哲学仏教学』三号、一九八八年)、長谷洋一「康祐没後の近世七条仏師―内證有之ニヨッテ、小佛師康傳相務之―」(『関西大学文学論集』六一卷二号、二〇一一年)参照。

(12) 『地下家伝』八(三上景文編・正宗敦夫校訂『地下家伝』二、四〇七頁(日本古典全集刊行会、一九三六年)。

(13) 『十和田市史』下巻七六〇頁(十和田市、一九七六年)。

(14) なお、七条康敬は「三十二世」と称していた史料がある。佐々木隆美「造像銘記 尾三編③」(『郷土文化』八五号、名古屋郷土文化会発行、一九六六年)によれば、愛知県海部郡飛鳥村政成新田村共有の木造彩色十一面観音菩薩立像(像高六五cm)の背面墨書銘には「日域物本家大仏師職元祖定朝法

印・六代運慶法印・七代湛慶法印 正統第三十二世法眼七条左京康敬」と確認できるという。墨書銘に問題がなければ康敬は七条左京家の三十二代とも名乗っていたということになる。本史料については未確認であり、今後、確認をしていきたい。

- (15) 埼玉県行田市清善寺所蔵文殊菩薩像銘・釈迦如来座像銘（久野健編『造像銘記集成』一三五三・一三五四号、東京堂出版、一九八五年）

- (16) なお、「地下家伝」巻八（前掲注14）では、康敬は天明四年（一七八四）二月二十八日に生まれ、文政元年（一八一八）十二月十九日には、三十五歳で法橋に叙せられたとある。「美術研究本」には康敬の弟として三十二代康勝や三十三代康布が挙げられるが、『地下家伝』にはその記載がない。「美術研究本」で康勝は文政三年（一八二〇）、康布は文政十年（一八二七）に亡くなったものとする。「地下家伝」と「美術研究本」で記載が異なる点は不明である。文政三年に七条左京三十二代が永平寺に徹通義介木像を納入しているが、その際、七条左京は不手際を起こしている。そのため、七条左京家は永平寺や京都道正庵への出入、末派寺院へのご用向き立ち入りが差し止められている（前掲注4拙稿参照）。

- (17) 造像の時期は不明だが、七条康敬の作例として、頼岳寺（長野茅野市）に文殊菩薩像などが残っているようである（飯

田好太郎『諏訪史料名家系譜』七六頁、歴史図書社、一九七七年）。

- (18) 『永平寺史』一二二頁（大本山永平寺、一九八二年）。

- (19) 宝慶寺にある諸像については、高橋秀榮「曹洞宗文化財調査委員会調査目録及び解題No.280」（『曹洞宗報』八七五号、二〇〇八年）参照。

（付記）【史料1】の判読にあたっては久保田昌希氏・駒ヶ嶺法子氏から御教示を得た。

曹洞宗寺院の世襲について

瀬野美佐

『曹洞宗における在家宗学の提唱』

曹洞宗の寺院の世襲ということを考えた場合、私は、宗門が公称一万五千ヶ寺というたくさんの寺院を擁する大教団たりえたのは、寺院を世襲にしたからこそ、可能だったのだらうと考えている。

もちろん、曹洞宗というのは出家の宗派ではあるし、僧侶は結婚しないことになっていたのだが、明治五年の太政官布告「僧侶の肉食妻帯勝手たるべきこと」以降、実際には男性僧侶は結婚して、子どもを儲け、その子にお寺を継がせることが出来るようになった。

中には本音と建前の使い分けて、本当は妻や家族がいるのに、それを隠していた人もいたケースもあったというが、ともあれ妻帯ということが、寺院の世襲につながったことは間違いない。しかし一方で、それは宗乗に照らして正しいことだろうか、という疑義もまた、存在したのである。

宗門の碩学、山内舜雄の著書『曹洞宗における在家宗学の

提唱』に収録されている「第四章 曹洞宗における在家宗学の提唱とその必然性について」は、この問題について語られた興味深い座談会の記録である。

この座談会は昭和三十五（一九六〇）年に「現代教化の問題点」をテーマに行われたもので、初出は昭和三十六（一九六二）年発行の『教化研修』四。山内舜雄の他に、五十嵐卓三、岡本素光、桜井秀雄、服部松斉といった、宗門の教化学確立を担った錚々たるメンバーが出席しており、司会は佐々木宏幹である。

この座談会の冒頭で、山内舜雄のこのような発言がある。

「明治以来の妻帯生活による肉系相続が宗門のほとんどを占めるようになり、宗門の命脈たる師資相承面授嗣法の伝統が破壊されようとしている。このことは逆にいえば妻帯生活の結果うまれたもので、いわゆる羅睺^{らこう}の世襲相続者たちが、宗門の大半を制してしまつたことを意味すると思います。この世襲相続者たちの、妻帯生活も肉系相続も純粋な出家道をとく宗乗からは、肯定されるべきではありません。この点か

ら宗乗と現実の間で、その矛盾を感じ、そしてついには宗教者としての自信を喪失して、宗教活動を停止しつつあるかの観を示しています^①。

そして、「服部先生は純粹な嗣法をされたのでしょう。私などのように肉系相統三代目になりますと、まじめに嗣法のできない年代になってしまっていると思います^②」「私のいいたいのは結局、羅睺救済ということです。現在、萎縮してしまっている羅睺たちを、なんとか宗教的に生きがいのある生活をさしてやろうというのです^③」と続く。

これに対して、司会の佐々木宏幹が「羅睺では自信がもてないということですね」と、確認の問いかけをすると「そうです。実際自分自身が宗教的に生きる自信がないんだから、何か生きがいのある生活をしたいと常に願望を持っております。そのためにはいつわりのない生活をしなければならぬと思います。だが現実では矛盾に悩まされて、とうてい求められない。それならばいっそのこと、自分たちで生活の宗教規範をつくらうではないかということ^④です」と、「在家宗学」確立の動機について語っている。

この座談会が行われたのは先述のとおり昭和三十五年であるが、収録されている『曹洞宗における在家宗学の提唱』が発刊されたのは平成二（一九九〇）年である。お話しされた時から三〇年以上経っているので、この章の「後記」には、左

記のような注意喚起がある。

羅睺とは、肉系相統者の通称で、おそらく在家化の初期では蔑称であつたろう。用いたくない言葉であるが、外に適当な言葉もないので気軽に用いたが、現在では大いに反省するところである^④。

「用いたくない言葉」というのは、どういう意味かという、これはやはり、本来ならば出家である自分たちに、実子がいるということが恥ずかしい、ということではないかと考えられる。しかしながら現実問題として、自分の法を嗣いでくれる、あるいはこの寺を嗣いでくれる弟子は必要であるし、それは実子以外に求めるあてがない。実子がいることは恥ずかしいが、それ以外に後継者は求め得ない。

そういういろんな矛盾が重なりつづけ、解決することもないままに、世襲の僧侶は宗教者としての自信を失っている。だったら、我らはもう在家として、自分たちのために、新しい「在家宗学」というものを確立する必要があるのではないかというのが、この『曹洞宗における在家宗学の提唱』という著書自体の主題ではないかと、私には思われる。

徒弟の実子である割合の推移

では、寺院内において弟子、徒弟が実子である割合は、どのようにして推移していったのだろうか。

昭和三十四（一九五九）年に出された『曹洞宗宗勢白書』では、徒弟の総数は七、四二二人。うち、住職と親子関係にある者は四、五六八人で、六二パーセント。親子以外の者は二、八五四人で三八パーセントとなっている。⁽⁵⁾

以下は、一〇年ごとに行われる『曹洞宗宗勢総合調査』に出てくる、住職から見た徒弟との関係である。

昭和五十（一九七五）年 総数 九、九〇一 実子 六三％
養子七、四％ 関係なし一〇、九％ 無回答一八、七％⁽⁶⁾

昭和六十（一九八五）年 総数七、七七三 実子 七四、

三％ 養子六、七％ 関係なし一〇、三％ その他四、九％
無回答三、八％⁽⁷⁾

平成七（一九九五）年 総数 七、六五五 実子 七六％
養子五、七％ 関係なし 八％ その他五、九％ 無回答四、四％⁽⁸⁾

平成十七（二〇〇五）年は項目が変わって、娘の婿・婿養子という項目が入ってきている。総数 七一、〇〇 住職の実子 七七％ 養子 三％ 娘の婿・婿養子 三、三％ それ以外の親族 六、九％ 親族以外四％ 無回答 五、九％⁽⁹⁾
直近の『曹洞宗宗勢総合調査』は平成二十七（二〇一五）年のもので、ここでは徒弟の内訳が細かくなっている。

「住職からみた住職以外の僧侶の続柄」

副住職一、九九三人のうち 子 八五、八％ 父母 〇、

九％ その他の親族九、八％ その他三、六％

徒弟 三、二五七人のうち 子七八、一％ 父母〇、四％

その他の親族一四、二％ その他七、四％

前住職一〇〇四人のうち 子〇、四％ 父母七八、二％

その他の親族一三、七％ その他七、七％⁽¹⁰⁾

やはり、年を追って実子が徒弟、寺院後継者になる割合が増加していることは、統計からも明らかである。

家庭における後継者教育

それでは、大部分の寺院が世襲相統になっていったときに、寺院の家庭における徒弟の教育はどうなっているのかということがあるが、こちらは宗門の機関誌『曹洞宗報』が、平成六（一九九四）年に「今、徒弟があぶない」というタイトルで特集を組んでいる。

この特集記事は二部構成になっていて、三月号がこのテーマで何人かの有識者に文章を書いてもらい、五月号ではまた別の人に対談をしてもらって、それを記事にするという体裁である。対談の中では、三月号に掲載された文章を読んでの感想も話し合われている。

しかし、この特集においては、世襲の是非について論じるような姿勢はもう見られない。まず「世襲ありき」で、その前提に立って、徒弟をどう育てていけば良いかということに

重きが置かれているような印象を受ける。

世襲のもたらず問題点について切実に触れているのは、三月号に掲載された酒井大岳の文章のみである。少し長いが、次にあげてみることにする。

もう一つの現実へ 南無の会友 酒井大岳

ある寺の子ども（小2）は、学校で作文にこう書いた。

「おかあさんは、いつもねむい顔をしています。そして、ぼくたちに『大きくなったらお寺のあとつぎなんかしなくてよいから、おまえのすきなように生きなさい』といいます。『どうして』ときくと、『おまえのおよめさんになる人がかわいそうだもの』といいました」

私はこの作文を母親からみせてもらった。寺の若い母親は、涙を浮かべながら真実を語ってくれた。

「庫裏の一角を改造して住居としているが、朝寝をすることはできない。日曜も休日もない。住職夫妻は朝五時には起きて走り回る。あちこちで鳴る鐘の音は、私に病気になるって言っているだけだ。住職は檀家の人々や、よそのお寺さんにはやさしいが、芯からやさしいわけではない。ただおもて面をよくしているだけだ。あれで慈悲が説けるのだろうか。副住職は住職に忍従だ。葬式や法事や寺の行事に夢中である。親子水いらずで一日を楽しむことなど皆無だ。私は寺という

ところはもっとあたたかいものだと思っていたが、とんでもなかった。ふたりの子どもには自由に生きよと言っている。口止めをして言っている。大声で言って、いっそ、寺を追い出されたら……とも考える。今はただ、疲れて、眠いだけ……」

ざっと、こういうことであつた。

聞いていて思ったのだが、この母親は寺が嫌いなのではない。慈悲を説くはずの仏教が、今私の住んでいる寺にはない、と言っているのである。

「僧が妻帯する以上、世代をことにするものたちの生活の場は別でありたい」「説くことと為すことと、こうも別々であつていいものだろうか」——と、この母親は抗議しているのだ。

住職と副住職のあいだに、なごやかな会話がみられない例だ。この忍従はつぎの世代の破綻を招く。作文を書いた子どもが中学生になつてからではもうおそい。^①

酒井大岳はこの後で、「お寺に生まれてよかった」「寺に嫁いで来てよかった」と感じさせるためには、今なにが大事なのか、と続けた後、結局は「多くの弟子を育てえる力量は、家族をばらばらにさせない力量とひとつであることを考えたと思う」と締めくくっている。

理想的な寺院の家族像、望ましい世襲による後継者の育成というものは、そのような師匠の側の自制と、絶え間ない自己研鑽なしには、出来得ないものだ。少なくとも、家族から「慈悲のない人だ」と思われるようでは、お坊さんとしてもおしまいだよ、ということでもあろう。

私はここでどうしてもイエ制度、家父長制の弊害ということを考えざるをえない。

明治五年に妻帯が認められ、寺院が家族を抱え込むことになったということは、僧侶もまた、家父長制の中に組み込まれていったことである。

その寺の家長でもある住職が、宗教者としての慈悲心をもって家族を薫陶指導するのではなく、ただ、家長としての権威をもって家族を従わせようとするならば、寺はもはや仏の家ではありえないのではないか。家庭に仏教の教えが生きていないのならば、そこで育つ子どもたちも、もう、「お仏飯そだち」とは、言えないのではあるまいか、と私は思う。

続く五月号の討論の部では、四国随応寺の檜崎通元師や、世田谷学園学監の櫻井乘文先生が発言され、経済的に豊かな寺と、そうではない寺とは、後を継ぐにしても状況に違いがありすぎるといふ点や、宗門の学校に入れば何とかしてくれる、僧堂に行かせれば大丈夫だみたいな考えで、師匠にいてもらつては困る。自分の弟子は自分で育てなければなら

ない、という論調が主になっていて、要するに危ないのは徒弟ではなく、師匠の方だという内容になっている。¹²⁾

「若手僧侶に関する動向調査」について

では次に、今年（令和六・二〇二四年）の春に、宗務庁の人事部運営企画室が実施した「若手僧侶に関する動向調査」¹³⁾報告書について見てみよう。

これは、三十代以下の若手僧侶を「安居経験者」と「安居中」、「安居未経験者」の三つのグループにわけて調査したもので、グループ共通の質問として、まず「実家が曹洞宗寺院か」というのがある。

「安居経験者」グループでは「はい」と答えた人が九一・三%。「安居中」九五%。「安居未経験者」九四・四%。つまりほとんどの人が、実家がお寺の、いうところの「世襲」の僧侶である。

それから、「安居中」と「安居未経験者」に対する質問として「後継する寺院の住職との関係性」を訊いてみたところ、「安居中」の人の八八・七%が「実父・実母」と答え、養子縁組した義父・義母は〇・九%、上記以外の親族七・五%となっている。「安居未経験者」では「実父・実母」が八五・二%。養子縁組した義父・義母は一・一%、上記以外の親族一二・五%である。

これに関連して、「安居経験者」に対してだけある質問で、「配偶者の有無」。「いる」が四九、二%。「いない」が四九、八%。「回答しない」が一、〇%だった。「子どもの有無」を問う項目については、「いる」が三七、四%。「いない」が六一、九%。「回答しない」が〇、八%である。ここでも少子化が進んでいることが推察できる。

この「安居経験者」のグループに「寺院後継者について、あなたの考えに最もあてはまるものを選んでください」「子どもがいる（いたら）得度させたいですか」つまり、僧侶にしたいですか、という質問に、「はい」と答えた人が四八、九%。「いいえ」一一、二%。「わからない」三九、九%。

「いいえ」と、「わからない」を合わせると、五一、一%で、自分の子どもの得度についての意見は、はっきりふたつに分かれている。

さらに、「子どもがいる（いたら）得度させたいですか」に「はい」と答えた人のうち、「寺院後継者の考え方」については「自分の子どもや親族に（後継者に）なってもらいたい」が五六%。「親族であるかどうかは関係ない」が三六、八%。「わからない」が七、二%だった。

一方、子どもを僧侶にすることに「いいえ」あるいは「わからない」と答えた人は、「寺院後継者の考え方」について、「自分の子どもや親族になってもらいたい」人は一三、

三%にとどまり、「親族であるかどうかは関係ない」と答えた人がもつとも多く六四、八%。「わからない」が二一、九%だった。

この調査報告書では、今後二十年の間に、若手僧侶の数は現在の半分になるだろうと予測している。

また、直近の「曹洞宗宗勢総合調査報告書」を見ても、寺院護持を続けてほしいと思う住職（八、九六六人）のうち、二三、六%（二、一九人）は、後継者がいないと回答している。¹⁴これは平成二十七（二〇二五）年に行われた調査であるから、現在はもつと高い数字になっていることが予想される。つまり、かつては「世襲でなければ、寺はもたない」であつたものが、今や「世襲であっても、もう寺はもたない」時代に入ったのだということが、明白であるだろうと、私は思われる。

ここで考えなければならないことは、守るべきは、一万五千ヶ寺の教団の大きさなのか、それとも寺にいる人たち、それぞれの子の幸せなのかということである。

それを考えるには、なによりも正確な現状把握が必要で、世襲、後継者の問題にとどまらず、過疎地における寺院の問題、多様化する社会からの要請など、現在の宗門がどのような状態にあるのか。その認識を、早急に宗門全体で共有するべきであろう。

それこそが、宗門の未来を語るためには何よりも大切なことではないかという私見を付して、論考を閉じることにする。

注

合掌

- (1) 『曹洞宗における在家宗学の提唱』大蔵出版／一九九〇年／二六頁
- (2) 同書五二頁
- (3) 同書五三頁
- (4) 同書五五頁
- (5) 『曹洞宗宗勢白書』曹洞宗宗務庁／一九七七年 七〇頁
- (6) 『曹洞宗宗勢総合調査』昭和六十（一九八五）年版／曹洞宗宗務庁 二四頁
- (7) 『曹洞宗宗勢総合調査』昭和六十（一九八五）年版／曹洞宗宗務庁 二四頁
- (8) 『曹洞宗宗勢総合調査』平成七（一九九五）年版／曹洞宗宗務庁 二三頁
- (9) 『曹洞宗宗勢総合調査』平成十七（二〇〇五）年版／曹洞宗宗務庁 二〇七頁
- (10) 『曹洞宗宗勢総合調査』平成二十七（二〇一五）年版／曹洞宗宗務庁 三八頁

- (11) 『曹洞宗報』平成六（一九九四）年 三月号 一〇頁
- (12) 『曹洞宗報』平成六（一九九四）年 五月号 二頁
- (13) 曹洞禅ネット <https://sotozen-net.or.jp> 「若手僧侶に関する動向調査」二〇二四年十二月二日閲覧
- (14) 『曹洞宗宗勢総合調査』平成二十七（二〇一五）年版／曹洞宗宗務庁 一二三頁

道一如月撰『宗門室内之書』について

務 臺 宗 孝

一 緒言

本稿は、長野県西福寺蔵・道一如月（?）一七六九、以下道二）撰『宗門室内之書』を概観し、その資料的位置づけの検討を試みるものである。

『宗門室内之書』を蔵する宝松山西福寺は長野県塩尻市に構え、圭嶽珠白（?）一五八五を開山とし、開基として武田信玄（一五二一―一五七三）の帰依・寄進を得た曹洞宗寺院である¹⁾。

『宗門室内之書』撰者の道一は埼玉県狭山市空翠寺の九世であり、『宗門室内之書』の奥書により正山道白（一六三六―一七一五）下の宗侶であることが知れる。また宝暦三年撰『洞門正統記』²⁾が伝わるが、その他行実及び西福寺との因果関係については不明である。なお、『宗門室内之書』にかかるとる先行研究は存在せず、翻刻も行われていない。現在は、西福寺現住職青山裕文師の認可を賜った筆者が翻刻作業を進める状況にある。

二 『宗門室内之書』について

『宗門室内之書』は宝暦二（一七五三）―一二二年（一七六二）に渡り撰述された書であり、四篇により構成されている。

『宗門室内之書』の前半には、正山道白の法嗣であり、静岡県静岡市大正寺に十五世として住した大亀黙紹（一六七四―一七二九、以下大亀）が一七二六年に撰述した「宋朝所伝禪戒方法之通議」（以下「通議」）が収められている。これには「後云」として道一が跋を付している。

以降の後半に、道一による篇が収められている。それは、「三國伝来戒壇記並永平派下戒室口宣」（以下「戒壇記」）、「日本国曹洞宗初祖永平所伝禪門戒方法記口宣」（以下「方法記」）、「永平一派室内伝」（以下「室内伝」）である。「通議」及び「戒壇記」は漢文体、「方法記」及び「室内伝」は漢字カナ交じりの文体にて記されている。なお、大亀・道一両師間の関係は不明である。

如月の篇としてはじめに措かれる「戒壇記」は成立年不詳

であるが、標題に「如蓮月謹記」と記されている。続く「方法記」の標題には道一により「謹抄」と記されており、その奥書より宝暦一二年（一七六二）に道一が口宣を抄録したものとわかる。続いては上記二本より成立の古い、奥書によれば宝暦三年（一七五三）に撰述された「室内伝」が収められている。

さて、各篇の内容概観に移る。但し、今回は紙幅の都合上、大枠をなぞる内容となることお断りしておく。

まず、『宗門室内之書』前半に措かれる大亀撰「通議」である。「通議」は冒頭に措かれる章題のない主文にて大亀の全体的な禪戒思想が説かれており、以降「戒法総論」が付録として付されている。この「戒法総論」には、「三聚戒及定道戒論」「戒体並菩薩戒声聞之論」「得戒人法縁及方法之辨」「梵網得戒之器論（又附沙弥得度規則評）」「衆戒四句之論」「梵網義疏六種方法」「顯戒論得戒方法」「永平派下宋朝所伝禪戒方法」という各章が立てられており、それぞれの篇において、大亀自ら「通議」主文における主張の注釈及び補足をなす。

「通議」の主文は、二つのテーマを軸に主張が展開されているといえる。一つは、道元禪師（一二〇〇～一二五三）所伝の十六条戒の意義とその伝来の経緯についてであり、もう一つは、十六条戒と智顗（五三八～五九七）の『菩薩戒義疏』と

の関係についてである。大亀は主として以上の二点を基幹として持論を展開する。主文にて次のように述べる。

如今觀所謂宋朝傳來禪門戒方法、（中略）想是応会梵網・地持・広昌三種之方法。何則梵網本有三帰十重禁無三聚。地持本只有三聚。広昌本有三聚十重禁無三帰。如今列三帰三聚十重禁為十六条戒法。此蓋宋朝台家古老、曾折衷彼義疏梵網地持広昌之方法別造此方法。羯磨以付菩薩戒、以流通此戒法而如敵虚菴及天童如淨、亦相伝喚為禪門戒宗旨。羯磨以付菩薩戒遂至永平者乎⁴。

このように大亀は、十六条戒を、智顗の『菩薩戒義疏』で説かれる『梵網經』・『菩薩地持經』・「高昌本」という三種の戒法を宋代の天台宗僧侶が折衷し、創始した戒法であると主張する。「高昌本」なる戒本についての詳細は不明であるが、智顗は、玄暢（四一六～四八四）なる人物が高昌（トルファン）にて広めたものであり、内容としては『菩薩地持經』に「大略相似⁷」するものと説いている。大亀はこれらの戒本により十六条戒が流通し、虚庵懷敏（生没年不詳）や天童如淨（一二三三～一二三八）も相承したと主張する。

この見解が大亀の禪戒思想の基盤となるが、これは従来曹洞宗において依用されていない個性的な解釈といえる。ただ、これは大亀が、曹洞宗門下でない人物に影響を受けた結

果である可能性を指摘せねばならない。大亀は「通議」終盤にて以下のように述べている。

如永平下禪戒方法未曾有人辨其来源、信疑不決久矣。尚別借台家有德之片言、証其血脉以斥邪疑旁薄古今可也。(中略)聊筆律師答余之書語、兼私辨吾禪戒方法伝来之因縁。名云宋朝所伝禪戒方法通議。庶幾有補乃祖風化之万一。云爾。⁽⁸⁾

このように、大亀にはとある「律師」との交流が見受けられるのである。即ち特徴的ともいえる先の大亀の主張は、伝統的な禪の思想のみによって育まれたものではないとも言い得る。確かに、宋朝以前の文献に十六条戒という具体的な戒律が用いられた明証を求めるのは困難である。ただ、宋代天台宗における戒儀の変遷やその影響を踏まえた十六条戒依用の可能性については、一概に否定できるものではない。現在「律師」なる人物の特定には至っていないが、大亀の所見を緒とした更なる追究の余地が窺える。

さて、このような大亀の所説を継承するのが道一ということになる。これより、『宗門室内之書』における道一の撰述を概観する。

始めに措かれる「戒壇記」は、日本における鑑真(六八八～七六三)の来朝や、最澄(七六七～八二二)における比叡山延

暦寺の大乗戒壇設立等、所謂戒壇の変遷について時代を追って記す書である。『宗門室内之書』に収録される一篇として是最短の篇である。

続く「方法記」は、十六条戒の意義や相承の経緯、及び伝戒に際した儀礼作法の在り方を説く篇である。また、道元律師の深恩に報い奉らんと二五〇〇人余りに対し行じたとする授戒等、道一自身の動静が少しく記されている。「方法記」には江戸期当時における戒律の実態について、次のように記される。

粵二大乘月舟宗胡禪師出世シテ、此ノ戒議(ママ)式法ヲ再興セラレシヨリ已来、日本洞門一宗、盛ニ今興行スル事也。興行スルト雖ドモ、此戒ノ意根ヲクワシクセズ。其式法マタ弊派ノ戒式ヲ混雜セリ。其意根トハ此菩薩戒ハ梵網疏菩薩戒六種方法ヨリ出テ、唐宋諸宗ノ祖師盛ニ興行ス。吾禪祖コレニ順ジテ羯磨ヲ立ル也。

道一は、月舟宗胡(二六一八～一六九六)により大乘寺に復興せられた曹洞宗の戒儀の意義は、『菩薩戒義疏』に説かれる戒法が根本であると認識しており、これが唐宋の諸宗にて敷衍していたものと述べる。また、この記述の後に「粵に大正黙紹和尚選集の、宋朝禪戒方法通議を拝見して其旨を得た

り」¹⁰と示しており、当該の見解が「通議」より受容するものであることを明記する。

また、以下のように述べている。

夫吾禪祖、宋朝已来児孫ノタメニ乗戒不二ノ中ニ於テ分別シテ十六条菩薩戒ノ羯磨ヲ禪門戒ト伝来ス。（中略）吾曹洞永平一派ノ十六条菩薩戒血脈ハ、従上釈迦牟尼仏・摩訶迦葉・阿難陀、乃至菩提達磨、及洞山・天童・永平嫡々伝来シテ、曾テ餘風ヲ入ズ。シカモ宋朝ヨリ是ヲ禪門戒ト称ス。是故ニ他家ノ戒議ヲ混入セザルヲ以テ、永平一派ノ正伝トス。¹¹

ここで道一は、道元禪師が禪宗における乗戒不二を弁えた上で十六条戒及びこの戒儀を相承し、宋代より禪門戒と呼称すると主張する。また、十六条戒の血脈を禪宗諸祖達磨（？四九五？）、ひいては釈尊への遡及が可能のように示すが、この系譜は禪の精神を相承するものと見做すのが穏当であろう。なお、当篇にはこれ以外にも十六条戒の精神を釈尊より連綿と相承するとして、厚く信奉する道一の姿勢を示す記述が見える。

最後に収められる「室内伝」は、主文に続き「受戒伝戒分別之論」（以下「分別之論」）、「永平一派戒儀方法」（以下「戒儀方法」）、「永平一派伽藍相統之事」（以下「伽藍相統」）の三章が立

てられている。主文にては曹洞宗における三物の意義を述べた後、宗統復古運動に尽力した叡山及び梅峰竺信（一六三三～一七〇七）の功績等にも言及している。

「室内伝」のはじめに措かれる「分別之論」にては曹洞宗における十六条戒の意義を説いており、受戒と伝戒の意義について以下のように述べる。

或ガ云、受戒ト伝戒ト、其儀式全ク両般ナシ。願クハ其差別ヲ教セヨ。答云、ソレ受戒ハ仏戒ヲ受得シ、能護持スルナリ。伝戒ハ仏戒ヲ相伝シ、其方法儀式ヲ書伝スルナリ。中古以来、吾宗此戒方法儀規相伝ノ事、断絶ス。故ニ得戒師ト称スベキ師ナク、一向ニ授戒方法タエタリ。今五十年以前、大乘月舟胡禪師コレヲ再興セシヨリ以来、今永平一派往往ニ此戒儀ヲ執行ス。ソノ本源ハ永平・大乘・總持・大慈ノ四刹室内ヨリ相伝セリ。中古以来吾宗ニ授戒会ナキコトハ、伝戒ノ儀式断絶スルガユヘナリ。中古住寺長老面々、戒脈ノミ護持シテ其方法ヲシラズ。コレヒトエニ伝戒ノ断絶シタルガユエナリ。¹²

道一は、受戒を「仏戒を受得しよく護持すること」、伝戒を「仏戒を相伝し、戒を受ける際の儀式作法を書伝すること」と定義付ける。道一の述べる仏戒の語は、同じく「分別之論」に「夫仏祖正伝菩薩戒法儀云、十六条之仏戒者所謂三

帰・三聚・十重禁戒也。」と説き『仏祖正伝菩薩戒作法』⁽¹³⁾を用いるところにより、十六条戒を指すものである。また、中古曹洞宗において十六条戒の授戒儀軌の伝承が途絶えたとし、月舟がこれを再興したことにより戒儀が行じられるようになったと述べる。授戒会が断絶しその作法が失われたと述べるが、その正当性については一考の余地があろう。なお、当章にも「通議」の引用が一箇所見られる。

続く「戒儀方法」は、三帰戒・三聚浄戒・十重禁戒のそれぞれの解説をなす章である。冒頭にて「三帰・三聚・十重禁戒、梵網義疏の説相ナリ。」⁽¹⁵⁾と述べ、十六条戒が智顗の『菩薩戒義疏』に依るとする大亀の主張を踏襲する前提が措かれる。また、十六条戒の解説ののち、

コノユヘニ仏性戒ト云フ、心地戒ト云、金剛宝戒ト云、無尽戒ト云、円頓戒ト云。光定一心戒文云、達磨ノ一乗戒ト云、虚菴・建仁・天童・永平云、禪門之一大事因縁也。⁽¹⁶⁾

と述べ、十六条戒が達磨の一乗戒に遡及できるものであるが、虚庵懷敝から栄西（一一四一―一二二五）の受戒及び如浄から道元禅師への受戒における「禪門之一大事因縁」の語と同義と見做している。

なお、当篇にては十六条戒について順を追って概説したの

ち、「コレ等ハ悉皆通議ニ辨取ス」⁽¹⁹⁾と述べており、やはりこれも「通議」における所説を集約したものとす。

続く「伽藍相統」は、江戸期に勃発した嗣法問題の顛末を記し、宗統復古運動後における一師印証の重要性を説いている。ただ、当篇にては戒にかかる言及や「通議」を踏襲する記述は見受けられず、所謂伽藍法における道一の一考を示した篇と捉えるべきと考えられる。以上が、『宗門室内之書』における道一の著述の概要である。

三 小結

今回概観してきた『宗門室内之書』の総括を試みる。

『宗門室内之書』は前半に大亀の禅戒思想を説く「通議」が、後半に大亀の説を踏まえた道一の禅戒思想を示す各著述が収められている。道一は禅戒にかかる論述に加え、嗣法論における三物の意義や、宗統復古における史実についても言及している。

本書の最大の主題は、『菩薩戒義疏』における諸戒本を折衷したとする宋代天台宗僧侶の戒律観に十六条戒の来源を見出す大亀の特徴的な禅戒思想と、これを受容し継承する道一の主張である。これらについては様々な視点より考察しその正当性を検討するべきであらう。

宋代禅宗の文献に上記のような内容を示す記録を求めるの

は難儀であるが、宋代天台宗には諸師の撰述した戒儀が伝わっている。例えば、知礼（九六〇～一〇二八）や遵式（九六四～一〇三二）の『授菩薩戒儀』によれば、宋代天台宗の戒律觀が窺えるとも言える。これらはいくまで円教の解釈に則った授戒の作法を示す戒儀であり直接的に十六条戒を示すものではないが、このような見地に依れば、大亀の主張及び十六条戒との関連性を探る契機となり得ると言える。大亀・道一の所見が宗義的に首肯し得るものであるかは、十六条戒の依用にかかる問題の上でも多分に研究の余地がある。

なお、一八世紀後半の宗侶仙芳桂岩（？～一七八三）⁽²²⁾による『永平一派室内伝他』⁽²³⁾があり、これには多少の異字は散見されるが、「永平一派室内伝」・「三国伝来戒壇記」・「日本国曹洞宗永平所伝禪門戒方法記」（収録順）が収められている。この「永平一派室内伝」の奥書には、

前大乘出山枝流道一如月拜書 宝曆三年癸酉冬至日

維明安永二癸巳年於書華嚴山 松石室内現住二十三代 桂岩梵

香百拜記号⁽²⁴⁾

と示される。また「日本国曹洞宗永平所伝禪門戒方法記」の末尾には、

如蓮月謹テ上来ノ口宣ヲナス、重言及錯解アラシ、後来明眼ノ師ノ金刀錯解ヲ削リ、正意ヲ取りテ予ガ本望タラン。

于時宝曆十三壬午年冬日 永平遠孫道一如月謹拜書⁽²⁵⁾

夫今時ノ首座嗣法畢テ後別ノ師ニ依テ伝戒ノ事アリ、此儀ハ嗣法ノ時故障有ヲ以伝戒ノ式ヲ調ヘザル故ニ他日善知識ニ因テ其式ヲ調打スル事ナリ、是故ニ最初本師ヨリ受得ノ三物ノ内ノ血脈ヲ授与スル事ナリ、別ニ指南師ノ戒脈を授与スルニ不及、但其戒方法式ヲ改テ授与スルナリ、若指南師ノ戒脈ヲ授ル時ハ其意趣ヲ記スベシ、又式本ニモ你カ本師ニ代リテ戒室ノ儀式を授与スト書ナリ、是則永平派ノ儀ト参取スベシ。

于時安永二癸巳年正月吉旦 松石二十三世仙芳桂岩謹拜書

于時天明二辛丑年秋吉旦 在于武州世田谷郷大溪山拜書⁽²⁶⁾

と示される。これによれば、『永平一派室内伝他』は仙芳による道一撰述の写本と考えて妥当である。ただ、この写本には大亀撰「通議」は収録されていないためあくまで道一撰述部分のみの写本と見做すべきであるが、大亀及び道一の思想が説かれる『宗門室内之書』が後代へ継承された証跡は、確かに認められるのである。

以上紙幅の都合上論が雑駁としたが、『宗門室内之書』各篇におけるより詳細な研究の必要性については言を俟たな

い。本稿においてもいくつか指摘したが、大亀・道一の連
の主張の正当性については一概に首肯し得るものとはい
い難い部分が見られ、これらの精査はより慎重に行うべき
である。本研究の持続的な報告意思を表明し、『宗門
室内之書』の概要を紹介したところで今回は筆を措く
こととする。

註

- (1) 『曹洞宗文化財調査目録解題集』七、曹洞宗文化財調査委員
会、二〇〇六

- (2) 高橋源一郎『武蔵野地理歴史』七、有峰書店、一九七二
(3) 宝暦三年、道一編。

- (4) 『宗門室内之書』七丁ウ

- (5) 大正四〇・五六八上

- (6) 大正五〇・五七七上

- (7) 大正四〇・五六八中

- (8) 『宗門室内之書』八丁ウ

- (9) 『宗門室内之書』四五丁ウ

- (10) 『宗門室内之書』四六丁ウ

- (11) 『宗門室内之書』四八丁ウ

- (12) 『宗門室内之書』六九丁ウ

- (13) 『宗門室内之書』七四丁オ

- (14) 『道全』六・一八四頁

道一如月撰『宗門室内之書』について(務臺)

- (15) 『宗門室内之書』七四丁オ

- (16) 『宗門室内之書』七五丁オ

- (17) 大正八〇・一〇中

- (18) 禅文化研究所『訓詁元亨釈書』上・三三頁、春秋社『道元禅
師全集』六、二二六頁

- (19) 『宗門室内之書』七五丁オ

- (20) 大正四〇・八五九中、己統感五七・一中、二上。

- (21) 大津健一『中国天台宗の戒律観の研究』、東洋哲学研究所、
二〇二四。

- (22) 『厚木市史』「近世資料編一(社寺)」、厚木市秘書部市史編さ
ん室、一九八六

- (23) 島根県安来市松源寺蔵、駒澤大学図書館写本蔵。なお『曹洞
宗全書』「解題・索引」には「一如蓮月撰」とあるが、『宗門
室内之書』奥書より正しくは「道一如月撰」であろう。

- (24) 『永平一派室内伝他』三〇丁オ

- (25) 『永平一派室内伝他』四七丁オ、なお『宗門室内之書』では
宝暦二年。

- (26) 『宗門室内之書』五一丁ウ

〈キーワード〉十六条戒、禅戒、大亀黙紹、道一如月

連山交易による文献編纂について（一）

中野智教

一、はじめに

連山交易（一六三五—一六九四）は現神名川・茨城・栃木県をはじめとした各地を中心に活動し、大中寺（現栃木県）二十二世、最乗寺（現神奈川県）輪住二二一世の座を担い、ほかにも蒼龍寺（現茨城県）、大雄院（現茨城県）住持などを歴任した。その生涯において盛んに著述活動を行い、多くの頭注本・注釈書・詩句集を著したことで知られる。その事績については『日本洞上聯灯録』巻十二に語を録すほか、『帰蔵采逸集』¹巻六「大中連山禪師行実」にも詳述されている。

拙稿二〇二三、二〇二四において、『従容録』受容史の内に連山校訂本が果たした役割について検討を行ったが、後代の太淳宗古（一七〇〇—一七七七）や龍靈瑞（一七四〇—一八〇四）により編纂された文献の記述を確認することで、連山が校訂した頭注本の記述も参照されていることを指摘しえた。

ここでは『従容録』のみの頭注と、歴住寺院近辺に所在した書目の内訳を元にした検証にとどまったため、今回は対象を

著述全体に拡張し、刊行前後の連山による事績とに照合しつつ、先行研究を補足すべく論考を進めてみたい。注釈にあたっては、当人独自の注というよりも膨大な数の文献の引用によって行う傾向を有している連山であるから、編纂した頭注本や注釈書にいかなる出典が見えるか調べることによって、思想基盤や依用傾向の輪郭を捉えていくことができると考えられる。

二、先行研究

まず、連山を対象としている先行研究について見ていきたい。以下の各氏によって論文が発表されており、大きくは五つに分けられる。

- （一）生涯に関する論考↓佐々木一九八六、立林一九一九
- （二）著作『管見録』中にみられる五位思想の特徴↓新井一九八三、同一九八四、松田一九九七
- （三）著作『楞嚴經蠡測』を元にした「耳根円通」解釈へ

の注釈の特徴↓下條二〇〇六

（四）著述目録の作成↓佐々木一九八八

（五）一師印象の観点からの論考↓中山一九七九

これらの成果によれば、伝記の記述が元とされ連山の生涯については整理されており、事績が明瞭なものとなっているが、個別の著作や編纂文献については『楞嚴經蠡測』や五位関連のもの以外への検討は少ないということがわかる。

また佐々木章格氏によって網羅的に著述目録が作成されており、その際に連山の編纂作業の特徴について、「このような中、連山の特徴としていえることは、引用を多く取り入れ、その範囲は内外典を含めて広大であること、博学で漢詩文に精通していたこと³と指摘されている。本稿ではこのことを起点とし、さらに連山の文献編纂について、いかなる特徴を見出すことができるか考察を進めてみたい。

三、連山交易の主要事績と、各文献の刊行年次の照合

初めに、連山の生涯における編纂作業の変遷について考察するために、連山の生涯における主要事績と、編纂文献の記述に基づいた刊行年代を照合してみたい。以下に連山の主要事績と、各文献の序跋・刊記に見える年代を列記した。その際に生涯にまつわる年代は佐々木一九八六を参考にした。ま

た、各文献に付した年代は文献の序跋で連山の署名と列記されるものを優先して記載し、それが見られないものは書肆名と共に見られる刊記の年代を記載した。それにあたり、稿者が実見・オンライン閲覧した文献を、『書名』：年代、所蔵機関・請求記号、文献の記述形式、の順に記し、配列順序は年代を元とする昇順とした。

寛永十二（一六三五）年、連山誕生

慶安三（一六五〇）年、閣安下で得度

承応三（一六五四）年、万安英種に参じ、黙隠祖价と交流

寛文三（一六六三）年、蒼龍寺住職着任

寛文九（一六六九）年、水戸光圀公の請願で大雄院入寺

『帰蔵稿』：寛文十（一六七〇）年刊記、駒澤大学図書館所蔵、請求記号・H一五二・1W／十、連山述、詩文集

『寒山子詩集管解』：寛文十二（一六七二）年刊記、二松学舎大学東アジア学術総合研究所所蔵、デジタル請求記号・DIG-NSGS-五〇二五八、連山注釈

『永覚和尚禪余外集』：延宝四（一六七六）年跋、駒大H一二三／八、連山頭注
『永覚和尚禪言』：延宝六（一六七八）年卷上刊記、

(a)-1

(a)-2

駒大H一二三／六十、連山頭注

『知証伝』…延宝七（一六七九）年序、駒大H一二四／二五一、連山和訓（頭注が付されているが、形式が他文献と異なるため後述）

『鼓山晩録』…延宝八（一六八〇）年跋、駒大H一二三／四二、連山頭注

天和二（一六八二）年、最乗寺輪住

『三家評唱録（三家頌古、二師評唱）』…天和二（一六八二）年跋、連山頭注

天和三（一六八三）年、最乗寺退穩

天和四（一六八四）年、大雄院復帰

『管見録』…貞享二（一六八五）元禄二（一六八五）年、駒大H一二三／八〇—一〇十一、連山注釈

『参同契宝鏡三昧註』…貞享二（一六八五）年刊記、駒大H一二三／八〇—一（『管見録』卷二所収）、連山注釈

通称「五位注」…駒大H一二三／八〇—二〇四（『管見録』卷二〇四所収）、連山注釈

『証道歌註』…貞享二（一六八五）年跋、駒大H一二三／八〇—五、六（『管見録』卷五上、下所収）、連山注釈

『信心銘註』…貞享二（一六八五）跋、駒大H一二三

連山交易による文献編纂について（二）（中野）

／八〇—七（『管見録』卷六所収）、連山注釈

『雪竇頌古註』…元禄二（一六八九）年跋、駒大H一二三／八〇—八〇—十一（『管見録』卷七〇所収）、連山注釈

『博山和尚参禅警語』…元禄二（一六八九）年跋、駒大H一二三／六六、連山和訓（頭注）

元禄二（一六八九）年、大中寺着任

元禄四（一六九二）年、大中寺退穩

元禄七（一六九四）年、示寂

『楞嚴経蠡測』…元禄七（一六九四）年刊記、京都大学附属図書館、蔵経書院文庫、請求記号…藏／十四／リ／十五、連山注釈

示寂後

『帰蔵采逸集』…元禄十三（一七〇〇）年跋、性天智円編、詩文集

以上によれば、天和三年の最乗寺退隠までに頭注本が編纂され、それより後に注釈書の著述活動に従事したと分けることができる。さらに注の引用の変化を考慮に入れば、文献の箇所によっては必ずしも一様ではないものの、^(a)漢籍・禅宗文献・経論のうち、漢籍の引用が多い頭注本、詩文作成^(a)漢籍・禅宗文献・経論のうち、禅宗文献の引用が多い頭注本

の作成（『三家評唱録』、三家頌古、二師評唱）まで）↓(b)注釈書の作成（『管見録』巻一以降）、という、三段階の過程に細分化できると考えられる。『永覚和尚禪余外集』『永覚和尚牒言』は出典に漢籍・禪宗文献・経論が幅広く用いられているため、¹⁾と²⁾(a)の移行期間にある文献としたが、両文献は連山が四十代だった時期に編まれている。

まとめれば、年代が下るほど引用の傾向は禅籍に寄つていき、書物の形式は頭注本の編纂から注釈書の編纂へと移行している傾向が看取できる。連山の生涯を見た時に、晩年になるほど大中寺着任（二六八九年）を極点とする、いわゆる「出世」の階段を経ている。大中寺住持も二年ほどで退いていることから、そうした方向は連山が望んだものではなかったと推測されるが、身を置いていた環境や、立場の変化が著述活動に及ぼした影響もあったかもしれない。

四、連山による文献編纂の考察

次に、異なった観点から連山による編纂作業の特徴を把握するため、①禅宗文献・経論引用の傾向、②特徴的な編纂文献、の二つの側面から考察を進めることとしたい。現時点では連山の著した各文献それぞれへの詳細な考察には及べていないため、局所的な指摘とせざるを得ないが、稿を改めて検討していく所存である。

①禅宗文献・経論引用の傾向

先に見た^{a)}以降の文献において、頭注・注釈文に引用される禅宗文献のうち、参照指示の多いものは『禪林類聚』『洞上古轍』『四家評唱録』所収文献、『請益録』『撃節録』などである。特に『請益録』『撃節録』『虚堂集』『空谷集』を参照する指示を多用しているのは類を見ない点で、これらの評唱録・頌古集・拈古集に評唱がなされた禅宗文献への深い読み込みの様子が窺える。連山自身が『帰蔵稿』といった詩文集を著したことからも漢詩の素養は高く、「大中連山禪師行実」において「六和」から「四家頌古」の作成を求められていたことが示すように、外部からの評価としても頌古の解釈に長けていたと見なされていたことは想像に難くない。著作集の『管見録』に収められるのは「雪竇頌古註」のみであり、その跋文から『碧巖録』の評唱に対して連山は同意・異義のいずれの立場も取っていなかったことがわかるが、連山が『従容録』『虚堂集』『空谷集』の頭注本を編纂していることを見れば、中国曹洞宗下の各評唱録を優先的に編纂していたということが言え、連山がそれらの本邦への受容に貢献したと捉えることができる。

また、連山が依用する大乘經典のうち『華嚴經』に特徴が見られるため、紹介しておきたい。『永覚和尚禪余外集』巻

五「鼓山諷華嚴經疏」の「華嚴八十一卷」への頭注に、「考今世印行華嚴經、於八十卷外有行願品一卷。并八十一卷乎^⑧（今の世に印刷され出回っている『華嚴經』を考えると、八十卷のほか「行願品」一卷がある。あわせて八十一巻か）」と記している。

この記述によれば、少なくとも当時の連山の関知し得る範囲では、『華嚴經』の版本は「八十華嚴」が一般的に出回っていたということが推測される。『永覚和尚禪余外集』内での引用においても管見の限り、連山はほとんどの場合「八十華嚴」を引用しているのであり、この時期の連山に「八十華嚴」重視の傾向があったとみることに問題はないであろう。

連山の文献編纂全般については、連山が禪宗僧侶の伝記に言及する場合、多くは『五灯会元』の該当章を注に付している点^⑩、引用全体として特に『楞嚴經』が多い点が指摘できる。このほか、連山自身の解釈を述べる場合には、「愚謂^⑪：」「愚按^⑫：」という書き出しで行われている。

②特徴的な編纂文献

次に、連山が編纂した文献のうち、特徴的なものについて、以下に列記する。

- (一)『寒山詩子集管解』『永覚和尚禪余外集』『永覚和尚稗言』…前述したとおり頭注の引用においては禪籍は少なく、漢籍が多いことは注意して良い。

連山交易による文献編纂について (一) (中野)

- (二)『管見録』…同書の巻二・四に収録される五位に関する注釈においては、「人天眼目」の記述が抽出され、それに対する連山の注釈文が列記される。

- (三)『知証伝』…連山自身が序において「和訓」と述べるように、文献の形態は頭注本ではあるが頭注の母数は少ない。いわゆる刊本の「上欄」に頭注の注釈文の周囲にのみ「棚」^⑬が設けられて注が付されており、これは連山の他の頭注本（一般に知られる鼈頭本）とは形式が異なっている。

- (四)『博山和尚參禪警語』…參禪における禪病の予防への警鐘など、修行にあたっての「警語」がまとめられた文献となる。連山の校訂した他の頭注本の頭注において『緇門警訓』^⑭の引用が比較的多く見られることから、連山が參学において陥りやすい誤解への警鐘に関心を示していたことが窺える。

五、結論

雑然とした論考に終始してしまっただが、本稿では連山交易による文献編纂全般への検討を行った。

連山の生涯における主要業績と、編纂文献の刊行年次を照合すると、最乗寺退隠前に頭注本が著され、翌年の大雄院復帰以後に注釈書が著されるようになっていたことが指摘でき

る。引用の傾向や注釈の方式も考慮に入れば、佐々木章格氏の指摘を、^(a)-1引用に漢籍が多い頭注本、詩文集の作成^(a)-2出典に漢籍・禅宗文献・経論が均一に用いられた頭注本の作成（三家評唱録、三家頌古、二家評唱）まで^(b)連山による注釈書の作成（『管見録』巻一以降）という過程に細分化できると考えられる。

依用した文献の種類について見れば、頌古・評唱録に対する造詣の深さを備えつつも、『碧巖録』に関して連山は円悟の評唱に対して肯定も否定もしていなかった点から、中国曹洞宗下の各評唱録を優先的に依用したとも解釈でき、それらの本邦への浸透に繋がったと考えられる。こうした漢詩・頌古への深い洞察や『博山和尚参禅警語』といった修行にあたっての注意事項をまとめた書物を選択して編纂したことは、往時に幕府の統制により形成されつつあった宗派意識とは趣を異にし、後にそれに与した宗乗家らとは異なった評価のもとに名を残すことに繋がったであろう。

連山の著述は他にも多くのものが存しており、今回行うことができなかった個別の文献への考察や、連山と同時期の経論・禅籍の依用傾向との比較検討は今後の課題としたい。

註

（一）性天智円編、元禄十四（一七〇一）年刊。駒澤大学図書館所

蔵。請求記号：H一五二・一/W七九一～六。

（二）拙稿二〇二四、五一～五二頁。

（三）佐々木一九八八、二二四頁。

（四）『管見録』巻五下の刊記に、「昔戊戌冬注釈此文。恐其短絀不及深泉、廢其稿、不出之（昔、戊戌たる一六五八年に『証道歌』を注釈した。短いつるべ縄で深い泉をくむ（ような結果になる）ことを恐れ、旧稿を廃し、刊行しなかった）」（七一丁表）とあり、この「証道歌註」には旧稿が存したことが窺える。

（五）安藤氏によれば、対象となった刊本代語集の出典では『禅林類聚』の引用が多かった（安藤二〇〇〇、二三三頁）とされ、連山も多く『禅林類聚』を引用していることは、特筆すべき点ではないと考えられる。また、『碧巖録』も二五〇例ほどの引用が確認されることが指摘されている。

（六）『応六和之需、著四家頌古管見録（六和（敬を行ずる僧侶）の求めに応じ、四家頌古と管見録を著した）』（『帰蔵采逸集』巻六、連山禅師行実五丁裏）とある。

（七）連山の『碧巖録』の評唱に対しての立場は、『雪竇頌古註』の跋文に以下のように見える。

余信管見之所如註釈雪竇頌古。与仏果之評唱或同焉或異焉。其異者非非仏果而異矣。其同者非非仏果而同矣。奚翅仏果之評唱。奚翅陸庵之事苑。本朝諸人註者多矣。玉石争鳴、蘭艾

競秀。余豈与人較同異哉。只信管見之所如而已矣。元禄已^{（マ）}重陽日、天童主人釈交易題〔管見録〕卷十、三八丁表。

（試訳）私は管見の至る範囲で信じ「雪竇頌古」に註釈した。円悟の評唱とある部分は同じである部分は異なっている。その異なる部分も円悟を否定して異なっているのではない。その同じ部分も円悟を肯定して同じなのではない。どうして円悟の評唱だけであろうか。どうして睦庵の『祖庭事苑』だけであろうか。本朝の多くの人が註しており数は多い。優れたものとそうでないものが弁を交わし、賢いものとそうでないものが優劣を競っている。私は人と同じか異なっているかを取り挙げたいのではない。ただ管見の及ぶ所を信じるだけだ。元禄二年（己巳）九月九日、天童山大雄院の主人釈交易が題する。

（8）『永覚和尚禅余外集』巻五、十八丁表。

（9）連山の参照していた「八十華嚴」の版を絞り込むのは難しいが、駒澤大学図書館所蔵『華嚴経』（請求記号…H三四三／四七―一―三五）は、刷りによる訓点が付されており、和刻本だと考えられる。明代、天啓二年の記録も残ることから、明版が元になった再刻本か。また連山周辺の『華嚴経』依用の状況に関して記しておけば、連山が校訂本を多く作成した著作者の永覚元賢は、溫陵戒環『華嚴経要解』に対して「重刻華嚴要解序」（『新纂中大日本続蔵経』巻七二所収）を記し

ている。『華嚴経要解』は「初世主妙嚴品爲序分、二如来現相品已下爲正宗分……」（同、四五二頁）と、「八十華嚴」と同様の品の立て方となっている。また本邦の近い時期に華嚴学者で特に著名な鳳潭（二六五四―一七三八）がおり、かれは禅宗の五位説にも言及している（王二〇〇八を参照）が、八十華嚴に傾倒していたかどうかは判然としない。諸学のご教示をいただければ幸いである。

（10）伝記に関しては『五灯会元』を依用する傾向がみられるもの

の、連山は『五灯会元』のみを参照していた訳ではない。たとえば、『寒山詩子集管解』巻四において、仰山慧寂（八〇四―八九〇）と香嚴智閑（？―八九八）が偈を引き合いに行った如来禅・祖师禅についての問答を引用（二丁裏、<https://kokushonij.ac.jp/biblio/100419435/112?h=ja> 二〇二四年十二月一日閲覧）しているが、そこに付される注釈文では「伝灯録仰山章曰」として『景德伝灯録』巻十一を挙げている。『五灯会元』巻九にも同じ話が収録されているが、記述の相違がみられ、連山は諸文献の記述から取捨選択のうえ典拠に定めていたと考えられる。

（11）たとえば、『寒山詩子集管解』巻六では、「其故何哉。愚謂寒

山拾得由来莫逆（その理由は何か。私は寒山拾得の由来が親しい間柄だからだと考えている）」（二二二丁表、<https://kokushonij.ac.jp/biblio/100419435/222?h=ja> 二〇二四年

連山交易による文献編纂について（一）（中野）

二七三

十二月一日閲覧」と、「愚謂」という書き出しを用いて、自身の見解を示している。

（12）井上ら一九九九、四七二頁、「版心」項。

（13）『緇門警訓』の諸本については、椎名二〇二一を参照。

〈参考文献〉

新井勝竜「曹洞五位思想の展開―連山交易五位説の意義と位置

―」『印度学仏教学研究』三二巻一号、一九八三

新井勝竜「江戸期五位史（一）―連山交易の五位思想をめぐって―」

『宗学研究』二二六、一九八四

安藤嘉則『中世禅宗文献の研究』国書刊行会、二〇〇〇

井上宗雄ら『日本古典籍書誌学辞典』岩波書店、一九九九

佐々木章格「連山交易和尚の研究（一）―その行実と年譜―」『曹

洞宗研究員研究生紀要』十八、一九八六

佐々木章格「連山交易和尚の研究（二）―その著述について―」『宗

学研究』三〇、一九八八

椎名宏雄「『緇門警訓』の文献史的考察」『印度学仏教学研究』五

九巻二号、二〇一一

下條正「瑩山清規にみる首楞嚴經の觀世音菩薩の耳根円通につい

て（三）―徳嚴養存と連山交易の楞嚴經注釈書を中心として

―」『宗学研究』四八、二〇〇六

立林宮太郎『連山和尚』修史閣、一九一九

中野智教「略本『從容録』研究ノート（二）」『駒沢大学大学院仏教

学研究会年報』五六、二〇二三

中野智教「略本『從容録』研究ノート（二）―連山交易との関連性

に着目して―」『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』五七、

二〇二四

中山成二「師印証の主張と展開（一）―先駆者連山交易について

―」『宗学研究』二二、一九七九

松田陽志「連山交易の五位説について」『宗学研究』四〇、一九九

八

王芳「鳳潭と永覚元賢の曹洞偏正五位理解について」『インド哲

学仏教学研究』十五、二〇〇八

「人権・平和・環境」の解釈史

——『修証義』と「四摂法」に着目して——

久 我 俊 太

はじめに

曹洞宗では一九九二年以来、「人権の確立、平和の維持、環境の保護」の三大スローガンを掲げて施策が進められてきた。それについて曹洞宗の公式ホームページでは以下のように説明される¹⁾。

人間の尊さの自覚、一人ひとりの人権の尊重、思いやりの心を生かした平和な社会づくり、生きとし生けるものの生存にかかわる環境への配慮、これらは私たち仏教徒の使命でもあり、一人ひとりが他人事ではなく自らの問題として受け止め、改善に向けて実践していく菩薩行です。

単にコンプライアンス体制の整備という立場をとるのではなく、これらの理念をあくまで教義の延長線上に位置づけようとしている様子が理解できる。本論は、上記のスローガンの宗政上における取り扱いについて概観し、伝統的教義と近代的概念をどのように整合させようとしてきたのか確認し、

なお残る問題の所在を考察するものである。

「人権・平和・環境」の揚言

「人権・平和・環境」は、一九九二（平成四）年、第六九回宗議会の施政方針演説において、大竹明彦宗務総長が内局のスローガンとして掲げたことで知られている²⁾。

さて、現内局は、「人権・平和・環境」をテーマとして掲げました。このテーマは前藏山内局が打ち出した「今、思いやりの心を二十一世紀へ」のスローガンを継承するものであることを、先ずもってご理解いただきたいのであります。今様の表現で申すならば、このテーマは前藏山内局のアクションプランであります。すなわち、思いやりの心を今日的に世界的視野に立って、実践的に表現したものであります。（『宗報』第六七九号、曹洞宗宗務庁、一九九二年、一六頁）

右は、一九九〇年に『修証義』公布百周年を迎えるにあたって「今、思いやりの心を二十一世紀へ」とのスローガン

が唱えられた事実を踏まえた演説である。特に「思いやりの心」については『修証義』の利他の行願^③を現代的表現で言い換えたものと考えられる。つまり、その思いやりの心を具体的に行動に移すにあたっての指針、それも世界的視野に立って、地球上の生命すべてを対象とする利他の信仰実践を行うための行動指針、それが大竹内局の提示する「人権・平和・環境」であるといえる。

その背景だが、同じく第六九回宗議会施政方針演説^④では、曹洞宗が世界宗教として展開するにあたって、教義的にも組織体制的にも、差別が解消されていなければ社会に受け入れられない旨、大竹総長が発言している。当然ながら、コンプレックス的視点を踏まえた上で先述の理念を導入したと思われるが、ただし一般企業のそれと異なるのは、教義的にもクリーンであることが要請された点である。つづく第七〇回宗議会施政方針演説で、大竹総長は①曹洞宗が世界宗教として国際化するためには、人権問題に応答しうる教義と活動原理を備えているべきである②宗教者としての立場を堅持した上で平和運動を展開することが、曹洞宗の世界性の証明となる③曹洞宗が環境問題に取り組み場合、信仰運動として推進することに意義がある、との趣旨を述べている。

したがってこの理念が教義に裏付けられて、積極的に教化活動を展開することが、今後の必須条件となるとの認識が示

され、^⑤ 仏典や祖録の中から「人権・平和・環境」について言及された箇所を探し、宗門当局の見解を発表することになったようである。

教義的裏付けについて

宗務庁の中における曹洞宗企画委員会は、「人権・平和・環境のための仏典・祖録のことば」と題して、『宗報』第六九一号（一九九三年）～第七〇二号（一九九四年）の間、全十二回の連載を行っている。これは前述の諸課題に対して典拠となる教えを見出すためのもので、引用は『ダンマパダ』や『テラガータ』のようなパーリ仏典から、『正法眼蔵』『宝慶記』のような祖録、その他『至道無難禪師仮名法語』といったテキストまで多岐にわたる。しかしその試みは難航したであろうと推測される。

正直に言って、現代の問題に直接回答を与えてくれるような仏典や祖録のことばを見つけることは、容易ではありません。いずれも仏教の基本的な人間観・自然観を教えてくれるものであり、それをどう現代に生かすかは、私たち一人一人の応用問題になります。（『宗報』第六九一号、一九九三年、八七頁）

原文はあくまでポジティブな筆致になっているが、人権や環境等の諸課題に直接対応する教えを導き得なかったことを

率直に認める文章である。そもそも仏祖の時代に認識されていなかった概念や社会的課題に対して言及がないのは当然だといえる。したがって例えば、〈愛語を実践する以上は差別的表現はあつてはならない〉〈発心よりのち、大地を拳すればみな黄金〉なのだから自然環境を大切にする心が芽生えるはずだ〉といった具合に、当該連載では「人権・平和・環境」と仏教語を連想的に繋ぎ合わせていく様相を呈した。これについては根拠が曖昧であるとか、教義学的に精緻でないといった批判は可能であろう。しかしながら、固執すべき理論を持たないがために、却ってフレキシブルに時代の要請をくみ取ることができるという側面もあるのではないだろうか。

この論点に関して、同時期の『宗報』六九七号（一九九三年、六・七頁）に掲載された、伊東盛熙総長による就任挨拶を見ておきたい。伊東総長は挨拶文の中で、人権擁護の運動は『修証義』の四大綱領に裏打ちされた取り組みでなくてはならないと強調する。そして宗旨は不変である一方で、教義は「時代の新しい息吹」によつて肉付けされるものであり、『修証義』の現代的表詮がなされるべきだとするのである。

一般に知られる「宗」と「教」の概念を援用しつつ、「教」を現代に合わせた柔軟な化導と解する例は従来からみられる。この図式においては、宗旨と教義を分離すること

で、宗旨はあくまで無謬で不変のものとして批判の射程外におきつつ、近現代の新しい諸概念も取り込みながら、時代に応じた教義を組み立てるという二重構造をとることが可能だと指摘しておきたい。次節では教義的根拠が創造的に構築される様子について、具体的な事例を見ることにする。

変遷する教義

九十年代後半、にわかに宗政では環境保護運動が推進されている。一九九二年の段階では、環境保全への取り組みは模索段階にあった。『宗報』第六七九号（二六頁）では、環境問題にどのように関わるのか、教義から活動原理を見い出せるのかは、共に緊急の研究課題であるとされていた。以降、文字化されたもので、管見の限り早い提言としては井上正憲「人権・平和・環境」問題への教化理念研究『教化研修』三七（曹洞宗教化研修所、一九九四年）があるが、宗門の施策において環境問題がクローズアップされるのは、一九九六（平成八）年、第七五回宗議会の施政方針演説である。第二次大竹内局の方針について、大竹明彦総長は「人権・平和・環境」のテーマが不即不離の関係にあることを断りつつ、施政の基本を環境保護の運動におくことを宣言した。そしてその運動のことをグリーンプランと名付けたのである。

しかし先にも申し上げたごとく、「グリーンプラン」の

めざすところは、環境保護にたいする人間一人ひとりの意識改革であり、それを信仰運動として進めるところにあります。……その内容として、一つは、生命の尊厳と物質の有限さを再認識し、足ることを知る「知足」の教えを現代社会にいかにかすことができるか。二つには子孫長久を願い未来社会の幸福を導くために、慈悲心による四摂法の教えを生活化する。三には、過去の祖先からの恵みに感謝し、報恩行として後の世代の安寧を願うという、過去から未来へ通貫する、三世一貫した信仰であることを理解する⁽⁸⁾。

一九九七（平成九）年、第七六回宗議会の施政方針演説においても、上述の点は強調され、宗教団体が運動する根拠は何か、教義はいかにして展開されるのかといった基本点をなおざりにすれば、一般の環境保護と同質視されるとして危惧が示されている。ここで宗門当局が特に重用することにしたのは「少欲知足」の教義であった。平成九年度の管長告諭では以下のように説かれる。

特に、昨年より地球環境を守る全曹洞宗の運動「グリーン・プラン」を提唱し、宗門の信仰運動として展開しております。一人ひとりが少欲知足の教えに従い、自然と共に生きることが地球環境を守ることになるのであります。

例えば一九九八（平成一〇）年、ならびに一九九九（平成一一）年の施政方針演説において、乙川良英宗務総長は、少欲知足の教えを「環境問題の出発点」であるとか、「取り組みの基本」という表現を用いて称揚している。また、『グリーンプラン 行動のためのQ&A』（曹洞宗宗務庁、一九九八年、二〇頁）でも、「少欲知足」という考えがクローズアップされていますが、どのようなことを意味するのでしょうか」との解説を行っていることから、当時の認識がうかがい知れよう。

しかしながら、一九九九年には大本山總持寺伝道揭示板問題が直撃することとなる。横浜市鶴見区にある大本山總持寺に掲示された「少欲知足」の教えに関する伝道標語とその解説文に差別的な内容が含まれていると、部落解放同盟広島県連合会から指摘を受け、問題が表面化した事案である。したがって二〇〇〇（平成一二）年から二〇〇三（平成一五）年の間は、布教教化の告諭からそれまで用いていた少欲知足という言葉が消え、グリーンプランに言及するのみとなっている。二〇〇四（平成一六）年度の告諭より一変して「同事」が登場し、現在に至るまで四摂法の教えが「人権・平和・環境」の教義的根拠として多用されることとなる。

依然として残る課題

現在脚光を浴びている四摂法についても、未決着の問題がなしとはしない。例えば前述の「平成一六年度 布教教化に関する告諭」では、『修証義』の一節を引用し、そこに説かれる「同事」の教えを基に、「人権・平和・環境」へと展開する^⑨。然らばここで問われるのは四摂法理解の内実である。何故なら、たとえ同じ四摂法の教えであっても、文献によってその思想的な位置づけや解釈には相違が見られる場合があるためである。端的に言えば、『正法眼蔵』の四摂法か『修証義』の四摂法か、通仏教的な四摂法か、「人権・平和・環境」はいずれに立脚するかを明らかにする必要がある。

本論の起点である第六九回施政方針演説に立ち戻ってみると、『修証義』に対しては「『正法眼蔵』の真髄に基づく『修証義』」（『宗報』第六七九号、一八頁）であるとの立場が取られている。しかし近年では『修証義』を独自の論理構造を有する独立したテキストであるとみなし^⑩、また平成二七年度現職研修会「発願式」の提言に代表されるように、『修証義』本来の文脈に則って活用しているという潮流が存する^⑪。これに沿うのであれば、例えば『修証義』の「四大綱領」に則り、「受戒入位」を根本として成り立つ本証妙修の体系に連なる形で「人権・平和・環境」を位置付ける試みなどもあり

えよう。

小結

以上、「人権・平和・環境」という概念の教義的解釈をめぐって、特にスローガンの成立時期周辺の資料から考察を加えてきた。つまるところ仏典・祖録の中に直接的に典拠を見出すことは難しいという見解であるが、その分自由度が高く、様々な教えから連想的に「人権・平和・環境」が語られる様子を見てきた。問題提起にとどまった点も少なくないが、今後の課題としたい。

SDGsへの取り組みに象徴されるように、宗教界も社会的課題を等閑視してはいられない昨今である。宗教上の精神に基づく社会貢献活動とはいかなる営みであるか、明確に説明できることが望ましいといえよう。

註

(1) 曹洞宗宗務庁「人権・平和・環境」曹洞禅ネット、<https://www.sotozen-net.or.jp/>（閲覧日二〇二四年一〇月二八日）。

(2) なお、各任期は以下の通り。

・藏山光堂内局 一九八九（平成元）年六月三十日～一九九一（平成三）年六月二十八日
・第一次大竹明彦内局 一九九一（平成三）年六月二十九日～

・伊東盛熙内局

一九九三（平成五）年六月二十八日

一九九三（平成五）年六月二十九日

一九九五（平成七）年六月二十七日

・第二次大竹明彦内局 一九九五（平成七）年六月二十八日

一九九七（平成九）年六月二十七日

（3）『宗報』第六六七号、曹洞宗宗務庁、一九九一年、一五頁。

（4）『宗報』第六七九号、一九九二年、十七頁。

（5）『宗報』第六九一号、一九九三年、一〇・一二頁。

（6）同上、一三頁。

（7）『修証義』布教のためのガイドブック（曹洞宗宗務庁、一九九〇）では、根本の道理Ⅱ「宗」は不易であり、時代に合わせた作略として『修証義』編纂があったのだと説く。本書は『修証義』公布百周年を迎えるにあたり、記念事業の一環として作成された寺院住職のための手引書である。

（8）『宗報』第七二七号、一九九六年、三〇頁

（9）『宗報』第八一三号、二〇〇四年、三二頁

（10）曹洞宗人權擁護推進本部編『修証義』について考える（施陀羅・修証義）に関する専門部会』（曹洞宗宗務庁、二〇〇一）が代表的である。

（11）これについては、石原成明「四大綱領の形成とその扱われかたについて」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』一九（曹洞宗総合研究センター、二〇一八）を参照されたい。

執筆者紹介 (敬称略・肩書きは発表時)

久松彰彦	佐藤俊晃	永井賢隆	工藤英勝	久保田永俊	宮地清彦	角紀子	尾崎正善	佐藤秀孝	志部憲一	小早川浩大	秦慧洲	山内弾正	秋津秀彰	関水博道	西山修浩	横山俊顕	高島弘成	増田友厚	新井一光	横田南嶺
.....																				
センター委託研究員	センター委託研究員	センター研究員	センター嘱託員	未来創生研究部門主任	近現代教団研究部門主任	佐藤会食安齋会孝孝大学同窓会 東京部書齋齋師	センター講師	センター非常勤講師・元駒澤大学教授	センター所長	宗学研究部門主任	センター研究員	センター研究員	宗学研究部門副主任	教化研修部門主任	神奈川県陽光院住職	センター講師・福島県安洞院住職	大本山總持寺祖院副監院	神奈川県最乗寺住職	センター常任研究員	臨濟宗円覚寺派管長
佐藤達全	石井清純	南原一貴	宇野全智	柿沼和秀	酒井晃洋	千葉聡	軽部真生	吉田敏英	渡部妙香	久我俊太	中野智教	務臺宗孝	瀬野美佐	長谷川幸一	横山龍顯	大松久規	遠藤廣昭	舘隆志	伊藤良久	清藤久嗣
.....																				
育英短期大学名誉教授	駒澤大学教授	教化研修部門副主任	センター常任研究員	埼玉県龍泉寺住職	群馬県長岡寺住職	駒澤大学大学院仏教学研究科教学専攻博士後期課程	センター研究生	センター研究生	センター研究生	センター大学院	駒澤大学大学院	駒澤大学大学院研究員	関東ネットワーク	永平寺学術事業推進室主任調査研究員	駒澤大学講師	愛知学院大学准教授	駒澤大学文学部非常勤講師	駒澤大学准教授	曹洞宗文化財調査委員会主事	センター専門研究員

〔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。本誌が純粹に學術研究のみを目的としていることに鑑み、また人権問題の理解のための資料ともなりうる点を考慮して差別意識の温存、あるいは助長につながらないよう、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學術大会紀要

（第二十六回）

二〇二五（令和七）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

永井政之

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

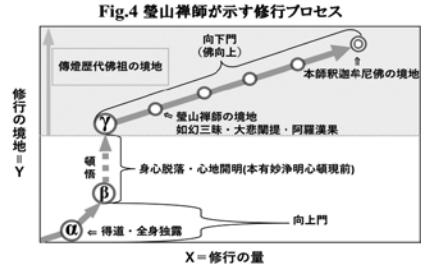
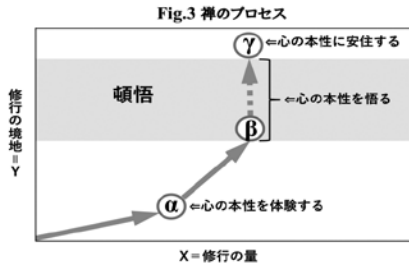
電話 〇三―三四五四―七二七〇

FAX 〇三―三四五四―七二七一

印刷所 三協美術印刷株式会社

- (2) テイク・ナット・ハン『禅への鍵』春秋社, 2001, pp.102-110.
- (3) 吉村均『チベット仏教入門』ちくま新書, 2018, p.57.
- (4) デレアヌ フロリン『瑜伽行の実践』（高崎直道監修『シリーズ大乘仏教 第七巻 唯識と瑜伽行』春秋社, 2012）p.153.
- (5) 佐久間秀範『修行者たちの唯識思想』春秋社, 2023, p.4, p.14, pp.281-284.
- (6) 前出 (5), pp.279-283.
- (7) 源重浩『初期唯識思想と独我論』春秋社, 2024, pp.410-415.
- (8) 金俊佑「中辺分別論における空性の研究」佛教大学 博士（文学）甲第 101 号, 2019.
- (9) 中村元『現代語訳 大乘仏教 5『華嚴経』『楞伽経』』東京書籍, 2003, pp.206-212.
- (10) 東隆眞『現代語訳 瑩山禅師洞谷記』春秋社, 2021, pp.70-76, pp.183-186, pp.248-250.
- (11) 前出 (5), pp.17-20, pp.178-181.
- (12) 前出 (9), pp.61-65.
- (13) 前出 (7), pp.69-77.
- (14) 前出 (5), pp.74-75.
- (15) 荒牧典俊「唯識思想に於ける十二支縁起の解繹」『印度學佛教學研究』通号 21, 1963, pp.211-214.
- (16) 三穂野英彦「Madhyantavibhaga における縁起説一還滅門の縁起としての入無相方便」（『印度學佛教學研究』第 51 巻 第 1 号, 2002 pp.401-399）.
- (17) 早島理「瑜伽行唯識学派における入無相方便相の思想」（『印度學佛教學研究』通号 44, 1974, pp.108-117）.
- (18) 前出 (4), p.167.
- (19) 前出 (7), pp.220-230.
- (20) 前出 (7), pp.221-223.
- (21) 前出 (2), pp.102-104.
- (22) 前出 (2), pp.105-106.
- (23) 末綱恕一「無分別智について」（『科学基礎論研究』第 6 巻 第 4 号, 1964, pp.169-171）.
- (24) 前出 (2), p.104.
- (25) 前出 (1), p.133.
- (26) 宗典編纂委員会編『伝光録』曹洞宗宗務庁, 2005 pp.134-138.
- (27) 紹瑾『坐禅用心記：増冠傍註』出雲寺文次郎, 1886.
- (28) 前出 (10), pp.228-233.
- (29) 東隆眞「『洞谷開山瑩山和尚之法語 示妙浄禅師』攷（二）」（『駒澤女子大学研究要綱』, 第 3 号, 1996, pp.1-20）.

瑩山和尚之法語』（29）の「二つの知」も同様に、間断なく「不思議の所を思量する」禅定の相続と、只管打坐に該当する「非思量の修行」が行住坐臥で不断に展開される。なお洞谷記（16、56、73）に見える、瑩祖が19歳で菩提心を発し不死にして兜率天に生じ不退転位へ至った体験は、釈尊の法孫に列位したとあるので菩提樹下の釈尊と等しい◎の悟りであり、不退転位である第六地だと推測できる。Fig4の頓悟する前は悟りを目指す向上門で頓悟の後は衆生済度の為の向下門となる。



禅をまとめると、分別意識の対治を想定せず、それを捨ておいた坐禅を行うことで自然に心の本性に留まる状態が生じ、やがて一切が空じられる実践である。有情には対象を掴み執着する心の潜在的な傾向があるからこそ、瞑想に問題や主題（対象）を立てないことで、釈尊の説いた此縁性をシンプルに利用しつつ、その罟を回避できる行法と考えられる。瑩祖の禅は二段階の悟りを有しており、一段階目は心の本性を体験する悟り、二段階目は頓悟による釈尊の悟りと考えた。

6. 結論と今後の展開

弥勒の唯識と瑩山禅師の禅の特徴を挙げ比較した結果、唯識性と禅の悟りは共に二段階で深化し、二段階目で菩提樹下の釈尊の悟りに至ることが確認できた。般若波羅蜜の三解脱門を介在することから両者は大乘仏教の実践法の中で近い関係性にあると考えられる。今後の展開として、原典の精読を進め、雑駁とした瑜伽行唯識学派の実践理論から、弥勒の唯識を抽出し、実際の瑜伽行としての実用に耐えうるモデルとして再現したい。すでに失われた弥勒の瑜伽行の実践を補完するものとして類似した行法の坐禅を適用する必要があるが、その工程が現代人の身体と感性で坐禅を大乘仏教の修行法として捉えなおしたメルクマールになると考えている。本研究にあたり、仏菩薩一切護法日域神祇並びに善知識の加持と関水博道先生の根気強いご指導に感謝を込めて結びとする。

7. 註記

- (1) 柳田聖山『初期の禅史 I 禅の語録2』筑摩書房、1971、p.133.

弟子は禅が概念や具象の範疇を超越したものだとし、仏道に対する確信を得る。古則公案の師資の間のエピソードがその例である。

禅の修行プロセスについては主に瑩祖の坐禅用心記を参照したい。『坐禅用心記：増冠傍註』⁽²⁷⁾では、冒頭部分の「夫れ坐禅は（中略）心月新たに明かならん。」までを一連の文章とみなし、記号で区切る。ここでは坐禅の修行の深化に対応する修行者の認識の内容が三段階に分けて説かれていると考えられる。本文中の該当箇所と筆者による内容の読解は以下の通りである。①「這箇は是れ阿誰そ（中略）宗默説に朗かなり。」②「乾坤を坐断して全身独露す。（中略）四大五蘊不壊の身と。」③「今坐禅の者は、（中略）直に衆生をして仏の知見に開示悟入せしむ。」

①は心の本性を体験する前で未悟の状態。「這箇は是れ阿誰そ」とあり、分別意識を有した二元論的な趣きがある。②は心の本性を体験した一段階目の悟りで、個別概念が消滅して全存在が自己に他ならないと知る心一境性を有す三昧、その内容の説示が続く。分別意識から離れた表現が見られるが水波の譬えや心・身など、依然として二元論的な趣きが残る。③は坐禅で頓悟する時節に該当する。「本有妙浄明の心頓に現前し、本来一段の光明終に円照す。」の時節に、心の本性を悟る。「海水都て増減無く、波浪も亦退転無し。是を以て諸仏は一大事因縁の為に世に出現し」のように増減・去来の無い境地であり、この二段階目の悟りが、般若波羅蜜に相当する為、釈尊の悟りだと考えられる。

②と③について、伝光録第三十五章は「衲衣妄りに掛けず」、「衲衣下密密の事」とし、洞谷記（62）⁽²⁸⁾では、「祇だ是れ了事の僧、未だ家に還りて穩坐せず」、「一生参学の事畢らん」と両者の悟りを区別している。伝光録では②の状態を戒め、③へ導く内容が首章から第五十二章までを貫く。例えば第三十五章では、③の境地の弘済大師と②に住した無際大師の話頭が取り上げられ、「乾坤既に崩壊して拳体ひとり頭はるるとも、是れ尚ほ半路に到る」、「乾坤破裂して全身独露する事を得ると雖も、尚ほ己を知る禍あり」、「石頭最初に到りし独露全身の処にも到り得ば（中略）恁麼の見地、卒に衲衣妄りに掛けず」と不徹底を指摘し、肇論の「已れ無く己れならざる所なし。法身無象」の境地、③へ向かうように戒める。

以上の考察を用いて Fig.3 に禅のプロセス、Fig.4 に瑩山禅師が示す修行プロセスを描いた。 a 、 β 、 γ は禅僧の境地である。 $X < a$: ①の未悟。 $a \leq X < \beta$: ②の悟り。 $\beta \leq X < \gamma$: ③の頓悟。 $\gamma \leq X$: 心の本性に安住した祖師の境地。 $a \leq X < \beta$ の状態は、依然として二元性があるので二入四行論の壁観、東山法門の「守一」の様に禅定による分別の対治を維持し続ける功夫が必須となる。分別意識を問題にせず坐禅に徹することが、心の本性に留まる状態を誘発し、坐禅用心記で「玲瓏明白にして自照靈然たり」と表現された三昧が自然に生じると推測する。『洞谷開山

弥勒の唯識をまとめると、主体と客体を掴み取る阿頼耶識の性質を問題にした対治である。その修行は二段階のプロセスを有し、一段階目は止観双運で一切法唯識の概念に入り、二段階目は入無相方便で、菩提樹下の釈尊の悟りに等しい唯識性に至る。前者は禅定で分別が減少する量的変化であり、後者は般若波羅蜜の不到達・無所得性を前提とし、阿頼耶識が止滅し法身が生じる質的变化だと考えられる。特筆すべきは頓悟の可能性を入無相方便が有する点である。その進展は瞑想の深化に伴い不到達・無所得性へと徐々に移行し、主客の消失を経て、只管打坐のような無為の瞑想に収束すると予想する。しかし、対治すべき存在を認識すれば必ずそこに所取・能取が生じる此縁性の罣が潜んでいるため、不断の禅定と、堅固な信で、無為不對縁の瑜伽に徹することが要であると考ええる。

釈一行⁽²⁴⁾によると、曹洞宗では「無所得」が強調され、般若波羅蜜の精神を反映し「主題なしの坐禪」(只管打坐)と「修行と悟りがひとつ」(修証一如)が無所得の原則に由来することは確か、とし、それは空、無相、無願により修行者を無分別の真実の洞察へ導く三解脱門における知の対象として悟りを追求しない無願に起源をもつ、と述べる。また、達磨大師の『二入四行論』には「妄を捨てて真に帰し、壁觀に凝住して自他なく、凡聖等一、堅住して移らず、更に言教に随わざれば、此に即ち真理と冥符して、分別有ること無く、寂然として無名なるを、之を理入と名づく。」⁽²⁵⁾とある。分別意識を捨てて真に帰り、無分別の知覚に留まることが壁觀(坐禪)であり、弥勒の唯識で無心と消極的に示された如来藏の方便を積極的に示し、そこに一体化し無分別が生じる修行を説く。般若波羅蜜と如来藏の方便に対応する『伝光録』第二十二章⁽²⁶⁾の婆修盤頭大和尚(世親)と弟子の問答の主題「空・心の本性」を用いると、禪は、坐禪によって心の本性に留まった状態が誘発され、修証一如の只管打坐へと収束し一切が空じられていく実践と考えられる。

(77)

い。」とあり、見ないことによってあるがままに見ている、と説かれている⁽²⁰⁾。これは否定（無）を用いた般若經典の概念断捨の方便と類似する。

ここで「見るもの」「見られるもの」つまり主体（能取）と客体（所取）について補足したい。釈一行⁽²¹⁾は、実践における誤りの根本原因は、主体と客体を実体的に区別する二元論的傾向性であるとし、『八千頌般若經』の一節がそれを明解に表現すると述べる。その一節の内容を要約すると「釈尊にも智慧を理解することは出来ないの、その智慧の成就是非成就と言われる。智慧の成就には不到達性や無所得性について深く思わないといけな。六波羅蜜を行じるとき得るものなどは何も無いと自らに言う。客体と主体があるときに得があり、それらが無いときに不得がある、六根とその対象という区別が無いところ、悟りを実現する者と実現される悟りという区別がないところには、主・客は存在しない」となる。つまり無心は、法身が生じ智慧で見ている点から、禅定による意識停止状態と異なる般若波羅蜜の境地と捉えるのが妥当であり、入無相方便とは、三解脱門に対応する実践だと推定できる。到達・所得性を前提とする通常の瞑想修行の果報は、三界の相を掴み取る阿頼耶識の所産であり、修行時代の釈尊の様に出行に伴い消失する為、解脱の為には通常の修行と真逆の性質の三解脱門が適応される。釈一行⁽²²⁾の、般若經にある無所得の考えが禅の頓悟という教理の基礎となった、とする見解を採ると、入無双方便は頓悟の可能性を帯びるので、阿頼耶識の所産ではない法身の仏智が、通常の修行の尺度を離れて突然開くと考えられる。

次に、無著の『撰大乘論』にて無分別智が第六現前地で生ずると述べた末綱⁽²³⁾の報告内容を参照し、Fig.1 に入無相方便のプロセス、Fig.2 に弥勒の唯識が示す修行プロセスの図を描き修行階梯を俯瞰したい。 α 、 β 、 γ は修行者の境地、Fig.1 は入無相方便の前後、Fig.2 は修行の全体となる。 $X < \alpha$: 言語・概念的認識（意言）を対治する前。 $\alpha \leq X < \beta$: 止観双運の禅定で意言を対治し一切法唯識の概念に入り加行無分別智が生じた状態（一段階目の唯識）、ここで三解脱門としての入無相方便が適応される。 $\beta \leq X < \gamma$: 無心の状態、二元性が消滅した唯識性に入る般若波羅蜜の境地であり根本無分別智が生じる（二段回目の唯識）。この境地について、無分別智が第六地で生じる『撰大乘論』と入無相方便による無心で無分別智が生じるとした『唯識三十頌』安慧釈、入無相方便を十二因縁の逆観に位置づけた『中辺分別論』と釈尊は菩提樹下で十二因縁の逆観によって菩提を成就したとする『長阿含經』の内容の関連から推定した結果、二段回目の唯識は第六地かつ釈尊の菩提樹下の悟りだと考えられる。 $\gamma \leq X$: 菩薩行、覚者の境地、後得無分別智が生じた状態。涅槃に至った後、梵天勧請を受け入滅せず衆生済度に努めた釈尊の生涯が反映されている。大乘の阿羅漢は一切衆生が解脱するまで三界に留まる自未得度先度他の誓願で、自らを三界へ楔し、そこで衆生済度を続ける大悲を有する菩薩であり、

にした実践理論だと推定できる。更に重要な点として阿頼耶識は『解深密教』ではアーダーナ識という呼称で登場し、佐久間⁽¹⁴⁾はアー・ダーを「(引き寄せて) 取る・獲得する」の意とし、死後に新たな生を引き寄せて獲得する主体とする。ここでは阿頼耶識は輪廻の原因として想定され、実体的に区別し主体と客体を掴み取る阿頼耶識を克服しなければ輪廻から解脱しないというニュアンスを帯びる。

弥勒の著した『中辺分別論』は表題の通り、中道（対立の超越）と二辺（両極端）とを唯識説に基づいて弁別する。そこでは阿頼耶識の虚妄分別と十二因縁が統合されている⁽¹⁵⁾。入無相方便は「A：一切法唯識と知る。B:A 故に認識の対処の所取（客観的存在）は無であると知る。C：Bと認識する能取（主観的存在）も無であると知る。D：所取・能取が無であると知る。」の四段階の階梯を有し、三穗野⁽¹⁶⁾の報告の通り、それが十二因縁の逆観に位置付けられた。『長阿含經』によると、十二因縁の逆観により釈尊は菩提樹下で阿耨多羅三藐三菩提を成就したとされる。主客の一方が無ければ他方も無いという関係は、釈尊が『自説經』で「此が有れば彼が有り、此が無ければ彼が無い」と説いた「此縁性」である。このように『中辺分別論』で所取・能取の無に入り中道へ至る方法として哲学的に説かれた入無相方便は後に『大乘莊嚴經論』で具体的な二種の修行モデルとして確立された⁽¹⁷⁾⁽¹⁸⁾。

二種のうち弥勒の唯識の構造に類似する「真実品」に説かれる五段階の修行モデルを以下に示す。①集大聚位（資糧道）：認識対象が思考に伴う言語化された概念的認識（意言）により創り出されるという道理を知るために聞思修を重ねる。②通達分位（加行道）：①により客体の顕現は心のみであるという真理を観照し確信する。客体における唯識性（一切法唯識）に入り、入無相方便を行う。③見道位：②により主客の二元性が消滅した唯識性に入る法界直証。非概念的な認識（無分別智）が生じる。④修道位：無分別智によって人間存在の二障の完全な浄化を目指す。⑤究竟位（究竟道）：修行が成就し如来の境地に至る。以上が弥勒が説いた瑜伽行である。

次に、入無相方便によって二元性が消滅した唯識性へ入る前提となっている「無心」という状態を般若波羅蜜と関連づけて考察する。世親の『唯識三十頌』において入無相方便に対応する第二十八～三十頌の安慧釈では一切法唯識を認識する心を捨てると「見られるもの」「見るもの」の二元性が消滅し唯識性に心が定まり、所取・能取が減し、一切の対象を心が捉えていない「無心」（真諦の漢訳、梵語原文の acitta は「心なく」）に至る、とし、その無心の状態で阿頼耶識の止滅があるときに、活動性と法身と無二の智が生ずることが解脱身である、と述べる⁽¹⁹⁾。また『唯識三十頌』における無心の境地を詳しく述べた第二十八頌の安慧釈では「(中略) 識(智)は、心より外に、受け取らない、見ない、把握しない、執着しない、対象(境)をあるがままに見るからであって、生来盲目の[人の]如くに[見ない]のではな

3. 瑜伽行唯識学派の2つの系譜

源⁽⁷⁾は瑜伽行唯識学派は、①現象の背景に「実在」を語る系譜、②語らない系譜、に二分でき、その違いは阿頼耶識の背後に「実在」を認めるか否かにあるとする。金⁽⁸⁾は唯識学派の空理解は「無の有」としての「実在」が想定されるとし、それは如来蔵の観点では諸法の本性（法性）としての空性、般若波羅蜜の観点では智慧と考えられる。①は修行が阿頼耶識の外に開いており、阿頼耶識の所産ではない「実在」への悟入を主張する。兜率天の弥勒（マイトレーヤ）の教えに連なる無著（アサंगा）・世親（ヴァスバンドゥ）の兄弟であった師弟以降、この立場は、徳慧（グナマティ）・安慧（スティラマティ）の師弟を経て、真谛（パラマルタ）へと受け継がれたが、②の思想の台頭などで衰退した。②は修行が阿頼耶識の中で閉じており、悟りはその中で完結すると主張する。護法（ダルマパーラ）に連なる玄奘・基の師弟などを経て、法相宗へと発展する。①と②の唯識は別の実践理論のシステム（法理）を有する。①は入無相方便で阿頼耶識を破棄する理論、②は阿頼耶識を浄化し本来的な状態に戻す理論であり、前者は如来蔵と空の思想を背景とし、後者は認識論的な傾向を発展させた唯識となる。

ここで、瑜伽行唯識学派と禅の関連を挙げると、1) 禅の根本聖典『楞伽經』の梵文では真理を観ずる修行をヨーガとする⁽⁹⁾。2) 世親が婆修盤頭大和尚として伝燈歴代仏祖に列位している。3) 十牛図では悟りを得た修行者が、弥勒の化身の布袋として登場している。4) 瑩祖の手記とされる『洞谷記』（16、56、73）⁽¹⁰⁾では、19歳で不死にして兜率天に生じ不退転位へ至った体験を、釈尊の法孫に列位し、弥勒に証明されたと記述している。特に4)は曹洞宗における「信」の点で重要な意味を持つと考えられる。本稿では祖師の系譜を重視し、禅と類似した①の系譜の実践を「弥勒の唯識」と呼び、研究対象とする。

4. 弥勒の唯識と入無相方便

唯識の原型は釈尊の菩提樹下での悟りの内容を説いた『華嚴經』「十地品二十二之三」の「三界は虚妄にして、但是れ一心の作なり」と外界や輪廻の因（十二因縁）が心の顕現であったと悟る「三界唯心」の境地であり、菩薩の十地における第六現前地に位置する⁽¹¹⁾⁽¹²⁾。唯識の語の初出である『解深密教』の第八章では、釈尊が弥勒へ「止」と「観」の融合（止観双運）に至り心一境性が生じて唯識が自覚される、と説示する⁽¹³⁾。つまり唯識は、分別の世界を見つめる「観」と、それに一点集中した無分別な意識である「止」によって生じた心一境性の禅定と不可分であり、その禅定が継続することで唯識の内容を直に経験し理解できるので、行を前提

仏教の修行法としての坐禅実践

渡 部 妙 香

1. はじめに

禅宗初祖である菩提達磨の『二入四行論』に「理入とは、教に藉りて宗を悟り、深く含生の凡聖同一真性にして、但だ客塵に妄覆せられて、顕了すること能わざるのみなることを信ずるを謂う。」⁽¹⁾とあるように、禅の修行には、法理に対する信と正しい理解に基づく実践が不可欠である。その法理とは、衆生も仏もその本性はただ一つの仏性であるが、衆生は煩惱によって覆われている為に本性が顕わになっていないという、如来蔵の方便である。ティク・ナット・ハン（釈一行）⁽²⁾によると、禅は般若波羅蜜（智慧による至彼岸）と密接に関係し、あらゆる誤りの根本原因である主体（能取）と客体（所取）を実体的に区別する二元論的傾向性への対治である三解脱門、すなわち、空（ものに永続的な同一性がない）、無相（ものの概念を離れた性質でいかなる特徴も持たない）、無願（何も追い求める必要がない、何も実現したり獲得したりする必要がない）によって概念を壊して、全ての分別を捨てて無分別の真実を洞察する、と述べる。これは単なる哲学ではなく、坐禅において適用される実践理論である。また吉村⁽³⁾が指摘するように、文献学の言葉の捉え方は伝統的な仏教の理解とは異なるため、本研究では、言葉は衆生を釈尊の悟りの境地へ導く方便に過ぎないとする伝統的な大乘仏教の理解に基づき、主題のとおり、禅の実践を大乘仏教の修行法に位置づけ、坐禅の再解釈を目指す。

2. 瑜伽行唯識学派

フロリン⁽⁴⁾は瑜伽（ヨーガ）の実践を体系化させた瑜伽行唯識学派の源流が、アショーカ王の時代以降の各仏教教団で瞑想中心の道を頑なに守り続けた「瑜伽師」にあるとし、佐久間⁽⁵⁾は唯識思想はヨーガ修行の体験談が記録整備され体系化されたもので形而上学的な観念論ではなく実践理論とする。伝承によると唯識は、無著が瞑想によって兜率天で弥勒から教えを受けたことを起源とする。なお佐久間⁽⁶⁾は弥勒の歴史的な人物としての実在説に従う研究者は現在ではほとんどおらず、禅定体験の中で瑜伽師達に啓示を与えた弥勒としている。本稿ではこれらの理解に従い、信仰に基盤をおく実践理論として唯識を取り扱う。

ある本質的な意味を探究し、坐禅の社会的認識を活かしながら教化に役立てる力量が求められるのである。特に、坐禅が現代社会において宗教的枠組みを超えて受容されつつある可能性を示し、SBNR との関連性を提示したが、曹洞宗僧侶の立場からすればこれを素直に喜ばしいとは言えない。布教教化に際し、精神性や効果を強調するあまり、曹洞禅の宗教的意義を等閑視することに繋がりがねないからである。既知の通り坐禅は単なる瞑想技法や身心のリラクゼーション方法ではなく、仏としての実践であり、仏法と坐禅は不可分の関係にある。普及ではなく布教、教化をするために今回得られた知見をどう応用していくかが今後の重要な課題である。

注

- (1) 吉田敏英「坐禅教化と説示の検討」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第 25 回）』 pp.135-142,2024）
- (2) 久松は、近年（平成以降）の坐禅に関する研究の分類を行ったが、当該研究のような視座のものは見当たらなかった。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.19-27,2023）
- (3) 大谷尚「4 ステップコーディングによる質的データ分析手法 SCAT の提案 - 着手しやすく小規模データにも適用可能な理論化の手続き -」（『名古屋大学大学院教育発達科学研究科紀要（教育科学）54(2)』 pp.27-44,2008a）
大谷尚「4 ステップコーディングによる質的データ分析手法 SCAT の提案 - 着手しやすく小規模データにも適用可能な理論化の手続き -」（『名古屋大学大学院教育発達科学研究科紀要（教育科学）54(2)』 pp.27-44,2008a）
- (5) Spiritual But Not Religious：宗教には属さないが精神性・スピリチュアルを重視するという概念。山中弘「序論：現代宗教とスピリチュアル・マーケット」（『現代宗教とスピリチュアル・マーケット』 p11, 弘文堂, 2020）

禅に対する一般的なイメージは総じてポジティブな傾向にあることが明らかになった。この結果は大きな強みであり、今後の指導においても、対象者に精神的効果をも具体的に体感させるプログラムの策定や、教化的取り組みの重要性を示すものであると言える。

特筆すべき点として、坐禅を宗教的なイメージとして認識する割合が少数であった点が挙げられる。「C. 宗教的イメージ」が全体の 15%、「A. 精神的効果や身心の状態」が 61% という結果から見て取れるように、坐禅は一般的に宗教（仏教）という文脈から切り離されて捉えられている可能性が高く、現代社会において宗教に依存しない普遍的な実践として認識されつつあると考えられる。特に、SBNR⁽⁵⁾の概念との関連が示唆される。SBNR は、伝統的な宗教組織に縛られない個人の精神的探求を重視する傾向を指すものであり、本アンケート結果においてもこの傾向が反映されていると見ることができる。

現代社会では、宗教組織に属することへの抵抗感を持つ一方で、精神的な安定や内面的な充実を求める人々が増加している。その中で、坐禅は伝統的な宗教背景を持ちながらも、マインドフルネスや瞑想といった世俗の実践と類似性を持つことで、人々に受容されやすい形に変容している可能性がある。このことは、坐禅が現代的なライフスタイルや精神的健康の文脈で再定義されていることを示しており、今後もこの宗教性の薄れは加速することが予想される。

7. 今後の課題

今後の課題として、調査における課題と教化における課題の 2 つについて提示する。

まず、調査における課題として、従来、坐禅教化の先行研究の多くが参禅者を対象とした調査に留まっていたことを省み、布教的観点から非参禅者などの一般層に対する調査の必要性が挙げられる。坐禅の社会的理解と布教教化を促進するためには、参禅しない人々の抱く一般的なイメージや認識を把握し、可視化する作業が必要であるものの、それがなされていないのである。本調査では対象が一般大学生に限定されていたが、今後はより幅広い年齢層を対象とした調査の実施と、サンプル数の増加が必要である。また、本稿で採用した質的研究法 SCAT によるコーディングは、分析者の主観的な定義と概念化に基づくものである。そのため、今後も同様のアプローチによる研究の蓄積と、分析の客観性担保が課題となる。

次に、教化における課題として「坐禅に対する一般的なイメージ」は、単なる表層的な概念ではなく、布教や教化活動と密接に結びつけて解釈する必要がある。一般的イメージ通りに合わせた教化を行うことがゴールではなく、イメージの背景に

捉える傾向が限定的であることが示されたことから、現代社会における坐禅の宗教性の相対的な薄れを反映している可能性がある。一方で、「修行」や「厳格さ」といった回答からは、坐禅が持つ伝統的価値や鍛錬としての意義が少なからずイメージとして残っていることが窺える。

5-4. テーマ・構成概念ごとに見るポジティブなイメージとネガティブなイメージの分析

図8は「A. 精神的効果や身心の状態についてのイメージ」「B. 身体的な感覚」「C. 宗教的イメージ」「D. その他のイメージ」の要素から、それぞれポジティブ、ネガティブ、どちらも言えないという観点でカウントした表である。特に「精神的効果や身心の状態について

図8

カテゴリ	ポジティブ	ネガティブ	どちらも言えない
A. 精神的効果や身心の状態	126	1	0
B. 身体的な感覚のイメージ	4	28	4
C. 宗教的イメージ	7	14	10
D. その他のイメージ	11	2	1
合計	149	45	15

のイメージ」のカテゴリでは、肯定的な回答が圧倒的に多く、全体のポジティブ回答 149 件のうち 126 件を占めている。この結果は 5-1 の結果（坐禅の一般的なイメージの代表格は精神的効果や、身心の状態を示すと言えることができる）の裏付けを強固にし、さらに坐禅に対するポジティブなイメージの優位性を顕著に示している。

一方で、「身体的な感覚」に関するイメージでは、ネガティブな回答が 28 件と最も多く、ポジティブ回答の 4 件を大きく上回っている。これは坐禅時の痛みや姿勢の辛さ、拘束感といった身体的負担が否定的な印象を形成していることを示している。

「宗教的イメージ」のカテゴリでは、ポジティブな回答が 7 件、ネガティブな回答が 14 件と二極化しており、「厳格さ」や「規律」といった宗教的側面に対する抵抗感が一部の人々に見られる。一方で、修行や精神的成長といった肯定的な側面を支持する意見も一定数存在する。

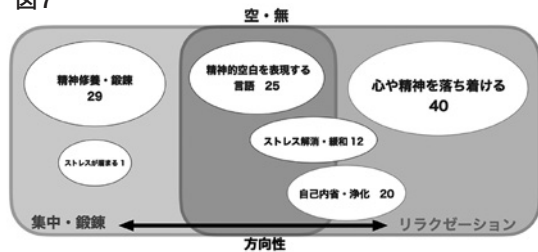
6. 小結

本稿では、一般大学生を対象に行ったアンケート調査を通じて、坐禅に対するイメージを 4 つのテーマ・構成概念に分け、その特徴を明らかにした。分析の結果、坐禅に対する一般的なイメージは「A. 精神的効果や身心の状態について」に関連するものが代表的であることが分かった。しかし、その多くは漠然としたイメージであり、坐禅は精神的に何らかの良い影響、効果をもたらすものと考えられている。総合的には、実に全体の 7 割のイメージがポジティブな意見であり、坐

5.2. 精神的効果や身心の状態のイメージの内訳から見えるもの

図7は精神的効果や身心の状態についてのイメージの内訳を項目ごとにプロットしたものである。セグメントが同じテーマ・構成概念であってもベクトルが異なるイメージが混在していることが分かる。

図7



ベクトルの違うイメージはおおよそ3つに分けられる。すなわち「集中・鍛錬」「空・無」「リラクゼーション」である。特に空・無という表現については禅の特徴的な要素を反映した語句と見てとれるが、アンケートの回答の文脈から宗教的要素を想起させるものは見受けられなかった為、宗教的なイメージとは言い難いと判別した。

これらの結果から回答者の推測によって「効果が明確に分からないものの、坐禅には精神的に何らかの良い作用がある」という漠然としたイメージと期待感が浮かび上がったと言える。

5.3. 身体的感覚のイメージと宗教的イメージは少数傾向

身体的感覚のイメージの回答から「姿勢」や「時間的拘束」が同数程度言及されているが、「痛みや負担」の割合が最も高い点については、坐禅に対する身体的困難さが心理的な抵抗感や実践の継続性に影響を与える可能性を示唆しており、身体的負担を軽減する工夫とともに、その意義や価値を適切に伝えるアプローチが重要であると考えられる。

一方で、209件のイメージのうち身体的感覚のイメージ自体が全体の18%にとどまっており少数であることがわかる。身体的イメージが少ないと考えられる理由として、回答者である一般大学生は、講義でまだ坐禅を実践していない状態の生徒がほとんどであり、一部の参禅経験がある生徒を除いては坐禅を組んだ経験がない。その経験の有無によって身体的感覚へのイメージが湧いていないのではないかと推測することができる。

同様に「C. 宗教的イメージ」31件の回答は全体の15%であり、坐禅と宗教（仏教）を結びつけて考えている回答者が少ないことは注目すべき点である。そのうちの20件は「修行に関する行為」としてイメージされている。

宗教的側面を重視する回答が全体的に少数派であり、坐禅を宗教そのものとして

であり、全体の46%を占めた。このことから身体的負担が坐禅の障壁として認識されている可能性がわかる。

次いで、「坐禅時の状態・姿勢」と「行動制限・時間的拘束」がいずれも27%を占め、「行動制限・時間的拘束」に関する回答からは、坐禅が自由な動きを制限し、一定時間を拘束する行為であるというイメージが一定数存在することが分かった。

C. 宗教的イメージの内訳

図5の通り宗教的イメージに関連する回答のうち、主たるイメージは「修行に関する行為」として認識されていることがわかる。「修行に関する行為」に関する回答は全体の65%を占め、次いで、「厳格さ」に関する回答が23%を占めており、坐禅に対する厳粛で厳格な印象を抱く学生が一定数存在することが分かった。また「宗教的規律」および「宗教的な状態」に関する回答がそれぞれ6%ずつ含まれている。しかしながら、宗教的イメージは構成概念の総数から見れば15%とかなり少ない。

図5

宗教的イメージ内訳		
説明するための語句	カウント	割合
修行に関する行為	20	65%
厳格さ	7	23%
宗教的規律	2	6%
宗教的な状態	2	6%
合計	31	100%

D. その他のイメージ

図6のように「その他のイメージ」に関連する回答では、「静寂」に関する回答が5件で36%であり、坐禅がもたらす静けさや落ち着きといった要素のイメージが少数ながら見受けられた。次いで、「日本文化の象徴」が3件で21%を占め、少数ながらも坐禅が日本文化の代表的な要素として認識されていることを示している。その他散見されたイメージについては図を参照されたい。

図6

その他のイメージ内訳		
説明するための語句	カウント	割合
静寂	5	36%
日本文化の象徴	3	21%
異世界との交信	1	7%
堅苦しさ	1	7%
救済	1	7%
達成感	1	7%
皆がやるべき	1	7%
悪いイメージ	1	7%
合計	14	100%

5. アンケート結果の考察

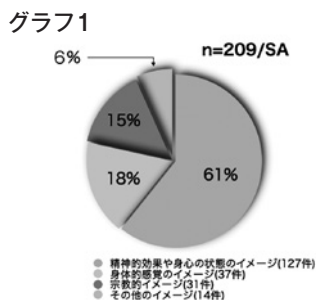
5-1. 「坐禅イメージ」の代表格は精神的効果や身心の状態を示すもの

今回集計した209件の注目すべき語句のうち、最も多かったイメージが「精神的効果や、身心の状態についてのイメージ」で127件。全体の61%であった。次に多かった「身体的感覚のイメージ」「宗教的イメージ」は共に20%を下回る。このテーマ・構成概念の集計結果から坐禅の一般的なイメージの代表格は精神的効果や身心の状態を示すものと言うことができる。

4. アンケート結果の報告

4.1. 「坐禅イメージ」のテーマ・構成概念ごとの総数【一般大学生】

グラフ1は図2のように分類した坐禅イメージのテーマ・構成概念ごとの総数をカウントしたものである。最も多かったのは「A. 精神的効果や身心の状態のイメージ」で全体の61%を占めており、次いで「B. 身体的な感覚のイメージ」が18%、「C. 宗教的イメージ」が15%となった。「D. その他のイメージ」は6%と、最も少ない割合であった。



4.2. テーマ・構成概念ごとの内訳【一般大学生】

A. 精神的効果や身心の状態についてのイメージ内訳

図3の通り「心（精神）の落ち着き・安定」に関するイメージが最も多く、回答全体の31%を占めており、多くの学生が坐禅を「心を落ち着かせ、安定させる行為」として捉えていることがわかる。次いで「精神修養・鍛錬」が23%、「精神的空白を表現する言語」が20%を占めている。特に「無になる」「頭を空にする」「何も考えない」という表現については抽象的概念であり、それによってどのような効果がもたらされるかについては明記がし難い。

図3

説明するための語句	カウント	割合
心（精神）の落ち着き・安定	40	31%
精神修養・鍛錬	29	23%
精神的空白を表現する言語	25	20%
自己内省・浄化	20	16%
ストレス緩和・解消	12	9%
ストレスが溜まる	1	1%
合計	127	100%

よって、これらの回答は精神的空白を表現する言語と定義した。「自己内省・浄化」は全体の16%で、坐禅を通じて「自己を振り返る」「自己を見つめる」といった語句が散見された。次に9%の学生が「ストレス緩和・解消」を挙げており、現代的な健康法の一環として坐禅を捉える傾向も窺えた。最後に「ストレスが溜まる」という回答は全体の1件であった。

図4

説明するための語句	カウント	割合
坐禅時に伴う身体的な痛みや負担	17	46%
坐禅時の状態・姿勢	10	27%
行動制限・時間的拘束	10	27%
合計	37	100%

B. 身体的な感覚のイメージの内訳

図4の通り、坐禅に対する身体的な感覚に関しては、主に「痛みや負担」「姿勢」「行動や時間の制限」に焦点が当てられていることがわかる。最も多かった回答は「坐禅時に伴う身体的な痛みや負担」

〈概要〉

実施日：令和6年4月16日

実施先：駒澤大学駒沢キャンパス - 石井清純教授 担当「仏教と人間」講義にて実施

調査対象：一般大学生（駒澤大学社会学部系1年次履修科目84名 ※再履修者10名を含む）

実施方法：講義にてアンケート - 設問「坐禅についてのイメージを教えてください」（回答は記名式にて自由記述式）

講義「仏教と人間」は一般教養科目として設置されており、1年次必修科目である。アンケートは年度初回の講義時に実施したものである。尚、対象の一般大学生は非参禅者として位置づけることとする。

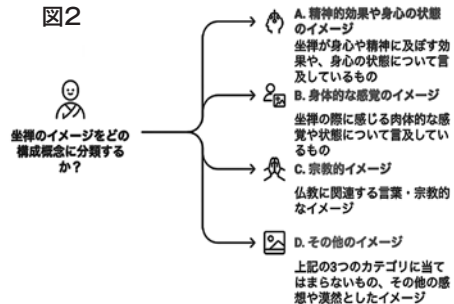
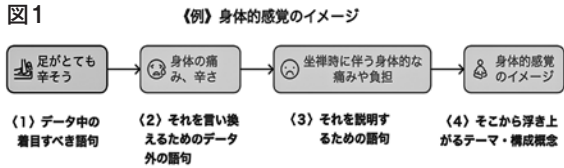
3. アンケート回答の集計と分析方法について

今回のアンケート調査の集計と分析にはSCAT（Steps for Coding and Theorization）を採用した⁽³⁾。

SCATではマトリクス

の中にセグメント化されたデータを記述し、そのそれぞれに〈1〉データ中の着目すべき語句、〈2〉それを言い換えるためのデータ外の語句、〈3〉それを説明するための語句、〈4〉そこから浮き上がるテーマ・構成概念の4ステップ順にコードを付与し、理論とストーリーラインからなる分析方法である。84名の自由記述の回答中、「坐禅に対するイメージ」として着目すべき語句は209件であった。それぞれ図1のような手順で構成概念へと分類していく。

尚、SCATの手順を踏み、坐禅のイメージについて、図2のように「A. 精神的効果や身心の状態のイメージ」「B. 身体的な感覚のイメージ」「C. 宗教的イメージ」「D. その他のイメージ」の4つのテーマ・構成概念に設定することで、イメージの全体像とそれぞれ構成概念ごとに見られるイメージの内訳についての分析を行った。



坐禅に対する一般的なイメージについて

吉 田 徹 英

1. はじめに

「拙稿（2023）」⁽¹⁾では、坐禅説示が坐禅の理解度を高めるための有効な教化手段であると仮定し、高校生を対象に坐禅講義を実施。事後アンケートで効果の検証を行った。アンケート結果によれば、参加者の約 51% が「知識理解を深めることができた」と回答し、約 41% が「まあまあ理解できた」と自己評価した。しかし、対象者の坐禅理解は恣意的であり、客観的な指標に基づくものではない。自由記述の回答を見ても、これらの自己評価が実質的な理解を必ずしも反映していないことが明らかとなった。

坐禅講義という言語話術による教化アプローチは、知識理解度の向上に焦点を当てられやすく思えたが、効果の検証が容易ではなく、一度の講義内容の理解度で坐禅の本質的理解を測ることは実質困難であることが課題として浮かび上がったのである。

以上の課題から坐禅教化においては理解度そのものを高める効果を期待するよりも、対象者の興味関心を喚起することに重点を置くことが妥当であると考えた。つまり、いかに坐禅に人々を向かわせしめるか、能動的に「坐禅をしよう」という発心を促すことができるかという教化をしていくことが先決であることを再確認したのである。

特に注目すべきは、参禅者と非参禅者の間に存在する坐禅に対する意識の差異であると考え。近年の坐禅研究の大半は、参禅者を対象とした限定的な視点に終始してきた。参禅者は既に坐禅に対するポジティブなイメージと能動的な関心を持つ一方、非参禅者の坐禅に対するイメージは、ほとんど学術的に解明されていない⁽²⁾。

非参禅者が抱く坐禅イメージの体系的な調査は、不足しているのが現状であり、この学術的空白を埋めることは、今後の坐禅教化において不可欠な課題といえよう。

よって本稿では、一般人が坐禅に対していかなるイメージを抱いているかを定性的に明らかにし、後の坐禅教化につながる基礎的知見を提示する。

2. 「坐禅に対するイメージについて」アンケート調査

本稿は駒澤大学石井清純教授による講義実施アンケート項目における回答の一部を調査、分析するものである。

おわりに

本研究の発端は、僧堂での安居を終え、僧堂における清潔で整えられた生活様式が如何にストレスのない空間であるかを実感したことだった。僧堂ではチリ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。また、規則に則って日々を過ごしていくうちに、自分の内側に目を向けられるようになる。ミニマリズムは禅の修行にも共通項を見出すことができるが、必ずしも一致するわけではない事が明らかとなった。ミニマリズム的思想を生活に取り入れることは、現代社会を生きる我々の社会背景から来る自然なものであり、さらには今回のアンケート調査で坐禅を生活に取り入れたことで生活に良い変化があったと回答している人が大部分を占めていたため、現代の人々に向けてミニマリズムという観点から人々にアプローチする教化方法は有効な手段であると判断され、アンケート調査の結果からもその仮説は十分に当てはまると考えられる。また、日常生活において人々が常に関与しているアートやファッション、音楽などにも禅の心があり、人々は心の拠り所としてそれらを求めている場合もあるのではないかと考え、禅は宗教者や信仰者だけのものではなく、あらゆる人の心のお守りになるのではないかという希望を見出し、今後の布教教化のヒントにしていきたい。

参考文献

久石譲『音楽する日乗』小学館 eBooks 2016 年

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―』講談社 2017 年

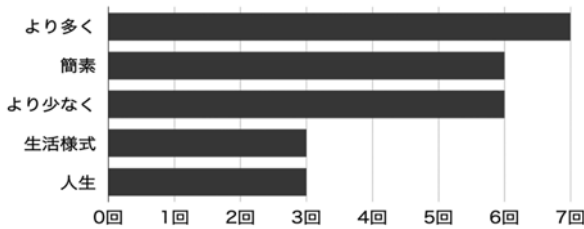
ジョシュア・ベッカー『より少ない生き方 ものを手放して豊かになる』かんき出版 2016 年

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

本田直之『LESS IS MORE 自由に生きるために、幸せについて考えてみた。』ダイヤモンド社 2012 年

レオ・バボータ『減らす技術 The Power of LESS』デイスカヴァー・トゥエンティーン 2009 年

3. 参禅歴が10年以上の人々の回答



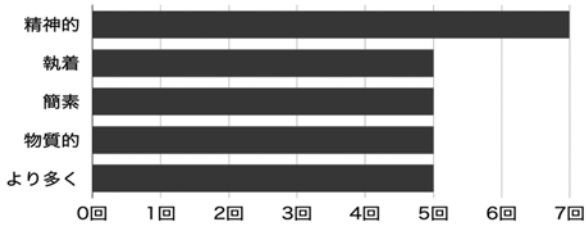
禅の深い精神的探求や他者への配慮が評価される傾向がある。ミニマリズムは物質的な面で表面的とされる一方、禅は包括的な精神的実践として高く評価されている。「どちらも同じ美学と価値観の多くを共有しているが、ミニマリズムの目標は物事を本質的な要素に凝縮することで、禅の目標は解脱することだと思う」などの回答から、禅とミニマリズムには共通点があるものの、目標が異なることが示されている。

第3章 アンケート調査の総括および考察

年齢層が上がるにつれて、禅に対する精神的深さや理解が深まり、それに伴いミニマリズムに対する批判的な視点が強調される傾向があることが明らかとなった。10代から40代は両者の共通性に焦点を当て、シンプルさや物質的所有からの解放といったテーマに対して肯定的な姿勢を示している一方で、50代から80代はミニマリズムの表面的な側面に注目し、禅の深層的な価値との相違を強調していることが認められる。参禅歴が長くなるにつれ、物質的な簡素さに重きを置くことから、精神的な簡素さへの移行が見られ、それは禅における真理の探究や他者への献身が心の安寧へと繋がるのが評価される傾向にあることが分かった。私が考える禅に対する精神的な側面の一つには、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気がついた時、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「今この瞬間」という時しかないことに気が付くこと、が挙げられる。これは、ミニマリストの目指す心理的な状態である可能性が示唆されると考え、これらのことから、禅とミニマリズムにおける実践的な側面と精神的な側面には緩やかな共通項があるとの結論に達した。この考えはアンケートの結果からも同じことが伺える。しかし、禅は坐禅を本旨としていること、教義に従いその思想のもと生きていくことは、ミニマリズムを生活様式として実践している人の意図や行動とは全く異なる場合があるという点を留意しなければならない。

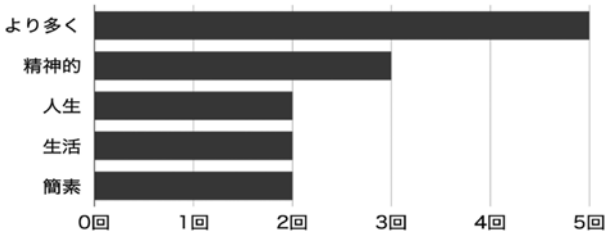
第2節 参禅歴ごとのキーワードの出現数

1. 参禅歴が1年以上5年未満の人々の回答



「精神的」「執着」「簡素」「物質的」「より多く」という言葉が多く使われた。禅とミニマリズムの共通点を認識しながらも、ミニマリズムには精神的な要素が禅とは異なると示された。「精神的」を含む回答では「ミニマリズムは、精神的な要素を含まなければ禅と共通点が多い」と示される一方で「禅とは異なり、ミニマリズムは生命と豊かさを欠いた美学である」などから、禅は精神的な要素を含む実践であり、ミニマリズムが表面的な実践に留まっていると示されている。

2. 参禅歴が5年以上10年未満の人々の回答



ミニマリズムは外面的な美学に焦点を当てがちだが、禅は内面的な豊かさや他者への配慮に重点を置くということが示された。「より多く」を含む回答では「多いほど良いとは限らない」「禅と物質的な所有物との関係については、ミニマリストのような所有物が少ないことを意味する」などが見られ、共通する簡素さの価値がある一方で、禅は心や人生の複雑さを解消するための実践であると示されている。

る。参禅歴が長いほど、禅の精神的深さとミニマリズムの性質の違いが強調されている。

1. 簡素さの捉え方

- (1)参禅歴が1年未満の回答者は、余分な物を持たず、現在あるものに満足することが重要視されている。
- (2)1年以上5年未満の回答者は、物質的な満足よりも精神的な満足を重視することから、不要なものを取り除くことが示される。
- (3)5年以上10年未満の回答者は、禅とミニマリズムの簡素さは、心を安心に導く点で共通していると捉えている。
- (4)10年以上の回答者は、物質と精神を簡素にすることで真理を探究していくことに繋がると考えている。

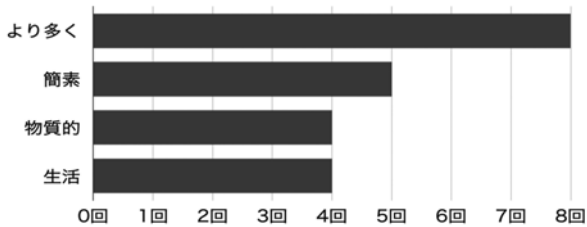
2. 精神的深みの評価

- (1)参禅歴が1年未満の回答者は、ミニマリズムには禅ほどの精神的な深みがないと感じている。
- (2)1年以上5年未満の回答者は、禅はミニマリズムよりも広範かつ実践を伴うものと認識されている。
- (3)5年以上10年未満の回答者は、禅の精神は自己の存在や人生の本質の探究に繋がるとされる。
- (4)10年以上の回答者は、ミニマリズムは美学に留まり、禅はそれらの全てを包括する深い教えであるとされる。

3. 動機と目的の違い

- (1)参禅歴が1年未満の回答者は、ミニマリズム消費主義や物質的なことに焦点を当てることが多いという認識を持っている。
- (2)1年以上5年未満の回答者は、禅とミニマリズムは共に執着を減らし心の満足感を得ることは共通であると考えている。
- (3)5年以上10年未満の回答者は、禅は心や人生の複雑さを解消するための実践であると考えている。
- (4)10年以上の回答者は、禅は生きとし生けるものへの献身的な行いであると認識している。

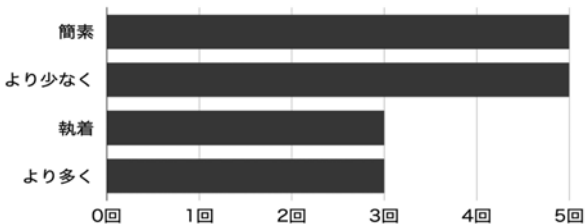
2. 50代から60代の回答



「より多く」「簡素」「物質的」の言葉を含む記述では、先の30代～40代の回答と重なる点が多くあり、主な文脈として、生活を簡素化し、物質的なものより精神的な満足を優先するという価値観が共通していると考えられている。

また、「生活」を含む記述では、禅もミニマリズムも日常生活そのものである、という考えがある一方で、ミニマリズムは他者に良い印象を与えるために行われることがあるため、その動機が根本的に異なることが指摘されている。ミニマリズムを生活様式に取り入れる人の意図次第で、禅の実践とは大きく異なる可能性があると考えられている。

3. 70代から80代の回答



この年代は禅とミニマリズムの類似性を簡素さと非執着に見出しながらも、ミニマリズムをより表面的な流行として捉えている傾向がある。「少ない方が豊かである」という原則が両者に共通する一方で、ミニマリズムが禅の精神的基盤を欠いている点を指摘している。禅を深い精神的実践として理解し、ミニマリズムのようなシンプルな美学やライフスタイルとは異なるものであると強調しており、ミニマリズムが禅の一種のスタイルとして捉えられがちであるとされる。

第2章 アンケート回答者の記述から参禅歴別に読み取れること

第1節 参禅歴から見られる共通項と傾向

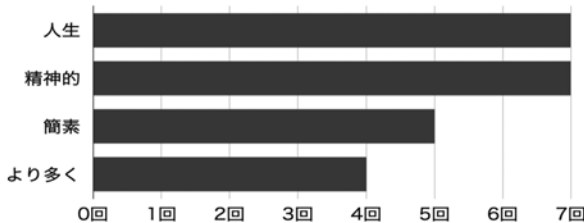
各参禅歴の段階で禅とミニマリズムに対する理解や視点が異なることが見て取れ

な行いと、ミニマリズムが個人の満足や他者に良い印象を与えるための手段として用いられることを区別している。

- (4) 70代から80代は、禅とミニマリズムの間にある動機の違いを強く認識している。禅は深い内面的な実践であり、ミニマリズムはその表面的な模倣に過ぎないという見解を示していることが分かる。

第2節 世代ごとのキーワードの出現数

1. 20代～30代の回答



- (1) 「人生」を含む回答では、「人生で本当に必要なもの、何が不可欠で何がそうでないかを意識すること」「人生についての本質を明らかにすること」などの見解から、禅が単に簡素さだけを追求するのではなく、より深い、人生の真理を探究する側面があるという意識が伺える。
- (2) 「精神的」を含む回答では、「ミニマリズムは物質的なものの整理、禅は精神的な心の整理」といった回答があり、両者の違いを意識しつつも、それらが互いに補完し合うと考えられている。特に、ミニマリズムは物質的な物の削減を重視するという見方が強調されている。
- (3) 「簡素」を含む回答では、禅が精神的な簡素さを追求するのに対し、ミニマリズムは物質的な簡素さを求めるという認識の記述がある。回答者の中には、禅の儀式や作法は時に複雑さを含むが、それ自体が簡素さを追求する手段である、と述べている人もいた。
- (4) 「より多く」を含む回答では、「多い方が良いとは限らない」「禅は物質的なミニマリズムに似ているが、精神的なミニマリズムも重要」といった意見があり、物質と精神の両方を整理することが大切だという認識が示されている。また、ミニマリズムの批判的視点として「ミニマリズムは主に芸術に焦点を当てているが、禅はそれを超えた精神的な探求を重視する」という批判的な意見もあった。ミニマリズムが現代において表面的に捉えられることに対して、禅がより深く、多くの要素を持つという違いが指摘されている。

- (3) 50代から60代も簡素さを共通項と認識しているが、ミニマリズムに対しては動機が異なることを強調している。この世代は禅が精神的な成長や深い意識を伴う一方、ミニマリズムは時に物質的削減のためだけに行われると感じており、簡素さの背後にある意図の違いに敏感である。
- (4) 70代から80代は、簡素を禅の根本的な要素としつつ、ミニマリズムを一過性の流行として捉え、簡素さは精神的実践を伴うものであり、ミニマリズムが追求する簡素さは表面的であると捉えている。

2. 精神的深みの評価

- (1) 10代から20代は、禅とミニマリズムの精神的深みに対する違いを特に意識しておらず、両者を所有からの解放として結びつけており、精神的成長に関する理解は比較的薄い傾向がある。
- (2) 30代から40代は、禅の精神的側面を認識しながらも、ミニマリズムに対しては肯定的な評価を持っている。ミニマリズムも禅と同様に、精神的な満足感や心の平穏を得る手段の一つとして捉えており、禅の精神性を全面的に評価しながらも、ミニマリズムがそれに劣っているとは考えていない傾向がある。
- (3) 50代から60代は、禅とミニマリズムの精神的深みに対する評価の違いに焦点を当てている。この世代は禅の深い精神的実践に対して、ミニマリズムがしばしば表面的な目的に留まることを批判している。精神的な豊かさや成長を重視する禅に対して、ミニマリズムは実用主義的であるという見方がされている。
- (4) 70代から80代は、禅に含まれる精神的深みや哲学的な要素が強く認識されている。禅はミニマリズムと共通する点があるものの、精神的深みが決定的に異なると捉えられ、ミニマリズムはその点で劣ると評価されている。教義や儀式的要素が禅に独自の深みを与えているという認識が強く現れている。

3. 動機と目的の違い

- (1) 10代から20代は、動機の違いよりも、簡素な生活のメリットに共感しており、その点で禅とミニマリズムを同じように評価している。
- (2) 30代から40代は、禅とミニマリズムが持つ共通の価値に焦点を当て、両者を評価している。ミニマリズムもまた自己を磨く一つ的手段と見なしており、禅との違いをあまり重要視していない事が示されている。
- (3) 50代から60代は動機の違いに敏感であり、特にミニマリズムが審美的な目的で行われることが多い点を批判している。この世代は、禅が持つ献身的

禪とミニマリズム(2)

軽 部 真 生

はじめに

ミニマリズムは、1980年代以降の先進産業社会全般における消費文化の顕著な進展を背景としているといえる。ミニマリズム的思想は大量消費社会の煩雑さから距離をおいて、ミニマルであることに「心の安寧」や「幸福の追求」などを目指したものである。禪とミニマリズムには、必要なものだけに焦点を当てること、今ここに集中することを大切にするなどの点から、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いえる。

そこで、昨年はミニマリズムの源流の地と言われるアメリカにおいて、禪センターに訪れる人々の、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実施した。アンケートの結果からは、禪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る人の割合が多いことが明らかになった。本稿は、禪とミニマリズムについてのアンケート調査結果をさらに分析し、アメリカの禪センターに訪れる人々の考えを糸口として、布教教化への取り組みの可能性を探ることを目的とする。ミニマリズムについての概要、及びアンケート調査の詳細については、『第25回曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』（2024）に掲載している。

第1章 アンケート回答者の記述から年代別に読み取れること

第1節 全世代から見られる共通項と傾向

アンケート調査では、禪とミニマリズムは類似していると答えた人は96%であった。類似していると回答した理由の全世代の共通項として(1)簡素さの捉え方、(2)精神的深みの評価、(3)動機と目的の違い、の3項目に分類し、世代別で比較した。

1. 簡素さの捉え方

- (1) 10代から20代は、簡素であることが精神的な豊かさや満足感をもたらすと信じ、ミニマリズムを積極的に受け入れる傾向がみられる。
- (2) 30代から40代は、禪とミニマリズムをバランスよく評価しており、両者の簡素さがそれぞれ精神的・物質的な領域で表れていると認識し、共通の価値観として理解されている。

参考文献

（一次文献）

Suzuki, Shunryu. *Branching Streams Flow in the Darkness: Zen Talks on the Sandokai*,
Berkeley: University of California Press, 1999.

（二次文献）

石井修道『石頭：自己完結を拒否しつづけた禅者』臨川書店、2013年

伊藤秀憲「一方を証するときは一方はくらしの論理」、『駒澤大学仏教学部論集』第7号、1976
年

鏡島元隆「参同契・宝鏡三昧」、西谷啓治編『講座 禅』第6巻、筑摩書房、1968年

岸澤惟安『参同契葛藤集・宝鏡三昧歌講話』大法輪閣、1971年

椎名宏雄「『参同契』の性格と原文」、『宗学研究』第23号、1981年

Chadwick, David. *Crooked Cucumber: The Life and Zen Teaching of Shunryu Suzuki*,
New York: Broadway Books, 1999.（浅岡定義訳、藤田一照監訳『まがったキュウリ：
鈴木俊隆の生涯と禅の教え』サンガ、2019年）

- （『面山和尚広録』第26巻「面山和尚年譜」）。俊隆の『参同契』提唱の背景については、*BSFD* の Introduction と Notes to the Reader を参照。
- (5) Blyth, R. H. "The Sandōkai." *Zen and Zen Classics 2: History of Zen*, Tokyo: Hokuseido Press, 1964, pp. 146-151.
- Masunaga, Reiho. "Sandōkai." *The Sōtō Approach to Zen*, Tokyo: Layman Buddhist Society Press, 1958, pp. 183-187.
- (6) *BSFD*, pp. 47-48.
- (7) Chadwick, *op. cit.*, pp. 341-342.
- (8) 「支派」の漢字について、『景德伝灯録』巻30「南嶽石頭和尚参同契」（大正蔵 51-459 中）や岸澤『参同契葛藤集』では「枝派」の字が使われているが、本稿では曹洞宗『日課勤行聖典』に準じて「支派」を用いる。『参同契』における文字の異同については、椎名宏雄「『参同契』の性格と原文」（『宗学研究』第23号、1981年）に詳しい。
- (9) *BSFD*, p. 51.
- (10) *BSFD*, pp. 52-53.
- (11) 岸澤も『般若心経』に基づき、「靈源」を「空」、「支派」を「色」と説いている。「心経には、枝派を色といい、暗流注を、即是空というである。空即是色の空は靈源をいい、即是色は、明皓潔をいうたのである」（岸澤、前掲書、75頁）。
- (12) 『参同契』を著した石頭希遷（700-790）については、石井修道『石頭：自己完結を拒否しつづけた禅者』（臨川書店、2013年）を参照。
- (13) 岸澤、前掲書、54頁。
- (14) 岸澤、前掲書、68頁。
- (15) ブライスは「靈源明皎潔、支派暗流注」を“THE MYSTERIOUS SOURCE IS CLEAR AND BRIGHT: THE TRIBUTARY STREAMS FLOW THROUGH THE DARKNESS.” (Blyth, *op. cit.*, p. 147) と英訳した。
- (16) 現在の曹洞宗 HP の英語版 SOTOZEN.COM に掲載される英文『参同契』（*Harmony of Difference and Equality*）においても、俊隆の提唱録と同様に「靈源」は spiritual source と英訳されている。なお、「靈源明皎潔、支派暗流注」は“The spiritual source shines clear in the light; the branching streams flow on in the dark.” と訳される (<https://www.sotozen.com/eng/practice/sutra/scriptures.html>)。
- (17) *BSFD*, p. 111.
- (18) 岸澤、前掲書、187頁。
- (19) 「一法究尽」については、伊藤秀憲「一方を証するときは一方はくらしの論理」（『駒澤大学仏教学部論集』第7号、1976年）を参照。

なるだろう」と説く。では、修行の実践によって分かる「暗」とは、どのようなものか。俊隆はこう続ける。

Thinking that by your practice you will understand something completely different from this bright side is a big mistake. (BSFD, p. 186)

「修行によって、『明』の側面とはまったく異なる何かが理解できるようになると考えるのは大きな間違いである」。つまり、修行によって分かる「暗」は、実際には「明」と同じであるという。俊隆の言葉を敷衍して、「明」を「修行」に、「暗」を「証り」に読み替えると、「修証一等」を説いていることが分かる。

なお、岸澤は「明」と「暗」の関係性について、「一方を証すれば一方はくらし。明中に暗ありというから、茶碗のなかにお茶があるように心えてはならぬ、全明が全暗だ」と述べる⁽¹⁸⁾。「一方を証するときは一方はくらし」（『正法眼蔵』『現成公案』巻）を引用し、いわゆる「一法究尽」の教えを示している⁽¹⁹⁾。「明」と「暗」をコインの表裏にたとえた俊隆の解釈も、「一法究尽」の考え方である。坐禅中は「明」（現実）に「暗」（真理）が内包されるため、「明」がそのまま「暗」なのである。

おわりに

俊隆の『参同契』解釈は、中国禅の解釈とは異なり、『正法眼蔵』『辦道話』巻に見られる道元禅の修証観に基づくものであった。その提唱は、坐禅に結び付いた内容になっており、アメリカ人参禅者に向けて修行の重要性を強調した俊隆の禅風が表れている。

本稿で取り上げたのは、俊隆の『参同契』提唱の一部に過ぎない。提唱は『参同契』全篇について行われており、アメリカ人との質疑応答も記録されている。今回触れることができなかった部分については、また別の機会に改めたい。

註

- (1) Suzuki, Shunryu. *Branching Streams Flow in the Darkness: Zen Talks on the Sandokai*, Berkeley: University of California Press, 1999.
- (2) 岸澤惟安『参同契葛藤集・宝鏡三昧歌講話』大法輪閣、1971年。
- (3) Chadwick, David. *Crooked Cucumber: The Life and Zen Teaching of Shunryu Suzuki*, New York: Broadway Books, 1999, p. 341.
- (4) 例えば、面山瑞方（1683-1769）は1767（明和4）年、85歳で「参同契吟唱」を講じた

4. 「明」と「暗」

続いて、「当明中有暗、勿以暗相遇、当暗中有明、勿以明相覩（明中に当って暗有り、暗相を以て遇うこと勿かれ、暗中に当って明有り、明相を以て覩ること勿かれ）」など、『参同契』の中でたびたび繰り返される「明」と「暗」の対語に触れる。俊隆は「明」を light や brightness と英訳し、「相対的・二元的な言葉の世界（the relative, dualistic world of words）」、「思考の世界（the thinking world）」、「私たちが住んでいる目に見える世界（the visible world in which we live）」と表現した⁽¹⁷⁾。これまでの説明を鑑みれば、「明」は「支派」や「事」の同意語であり、「現実・差別の世界」ということになる。そして、俊隆は「暗」を darkness と英訳し、「絶対的なもの（the absolute）」、「私たちの言葉と思考が到達できない世界（the world that our words and thinking mind cannot reach）」と説明した。つまり、「暗」は「霊源」や「理」と同様、「真理・平等の世界」である。

俊隆は「暗」について、次のように述べる。

But it is necessary for us to know the darkness, where there is nothing to see, nothing to think about. This will be experienced only in zazen practice. While thinking or listening to lectures or talking about the teaching, we cannot study what darkness actually is. (BSFD, p. 178)

「私たちは『暗』を知る必要がある。そこでは見えるものは何もなく、思考することは何もない。これは坐禅の修行においてのみ経験されるであろう。考えたり、提唱を聞いたり、教えについて話したりしているうちは、『暗』が実際に何であるかを学ぶことはできない」と説く。知的な理解ではなく、実践による学びが不可欠であることを示している。俊隆は「霊源」の説明と同様に、「暗」の説明においても、坐禅を介在させるのである。

そして、「明」と「暗」の関係性について、次のように述べる。

It is like two sides of a coin: this side is brightness and the other side is darkness. I am talking about this bright side, and by your practice you will see the other side. (BSFD, p. 186)

「コインの表裏のように、こちら側が『明』、向こう側が『暗』である。私は『明』の側について語っている。あなたは修行によって向こう側（『暗』）が分かるように

付く前でさえも、それは証である」となり、そのまま「修証一等」、「証上の修」の説明として通じる。すなわち、俊隆は『参同契』を提唱しながら、道元禅の修証観を示していたのである。

なお、先に『参同契』を英訳したブライスは、「霊源」を *mysterious source* と訳し、「神秘的」な意味合いを表現した⁽¹⁵⁾。それに対して、俊隆の提唱録では *spiritual source* と訳されている。*spiritual* の語には、*physical*（物質的、肉体的）の対義語として「精神的」という意味があり、*mysterious* よりも現実的な印象を受ける。「霊源」と「支派」について、坐禅の修行を結び付けて捉えた俊隆の思想が表れている⁽¹⁶⁾。

3. 「理」と「事」

次に、「霊源」と「支派」と同様の対語である「理」と「事」について考察する。俊隆は「契理亦非悟」について、次のように説く。

To recognize the truth is not enlightenment either. ... If I translate *ri* into English, it is already *ji*. (BSFD, p. 54)

「真理を認識することもまた悟りではない」と述べたあと、「『理』を英語に翻訳すると、それはすでに『事』である」と続ける。「理」を英語に翻訳する、つまり言語化することによって、「理」が「事」になってしまい、もう「理」ではないという論理である。しかし、これは「契理亦非悟」の解釈としては曲解といえよう。

では、俊隆はなぜそのように解釈したのか。その直後に述べた次の言葉を強調したかったのではないだろうか。「執事元是迷」について、このように説明する。

If someone says, "I have attained enlightenment," that is wrong. It means that person sticks to some explanation of enlightenment. That is delusion. (BSFD, p. 54)

「もし誰かが『私は悟りを得た』と言うならば、それは間違いである。それは、その人が悟りの説明に執着していることを意味する。それが迷いなのだ」。すなわち、「自分が悟った」と言うこと自体が、「悟りの説明」（「事」）に執着していることになるのである。この考え方は「悟りを目的とした修行」や「修行と隔別した悟り」を否定するものであり、「不染汚の修証」の教えを示したのであろう。これは「修をはなれぬ証を染汚せざらしめんがために」（『正法眼蔵』「辨道話」巻）に依拠している。「霊源明皎潔」の解釈に続き、ここでも「辨道話」巻に通じる部分がある。

己」、「本来人」を追求したことが特徴とされる⁽¹²⁾。しかし、俊隆の『参同契』解釈は、中国禅の解釈とは異なっているように感じられる。

まず、俊隆に影響を及ぼしたとされる岸澤の『参同契葛藤集』を確認する。岸澤は「霊源」と「支派」について、「霊源とは、いうまでもなく水の源泉だ。その霊源の流れ出たものが枝派で、枝派をさかのぼると霊源だ。源枝一枚だ」と述べる⁽¹³⁾。つまり、「霊源」と「支派」を区別せず、それらが一体であるという見方を示すのである。そして俊隆も同様の考え方を展開する。

Even when you are not aware of water, there is water. ... The stream is pure source, and pure source is the stream. The pure source is flowing all over, even though you don't know it. (BSFD, p. 53)

「あなたが水に気付いていなくても、そこに水がある」と述べ、「支流は源泉であり、源泉は支流である。あなたが知らなくても、源泉があらゆるところを流れている」と説く。「霊源」と「支派」の一体性に言及するとともに、「支派」（現実の世界）における「あなた」（提唱の聴き手である参禅者）の視点に立ち、そこに「霊源」（真理の世界）が満ちていることを示すのである。

岸澤はまた、「本証を出身すれば、妙修通身におこなはるは、霊源明に皎潔たりで、妙修を放下すれば、本証手の中にみてりは、枝派暗に流注すだ」と述べる⁽¹⁴⁾。『正法眼蔵』『辨道話』巻を引用し、「本証」と「妙修」を関連付けて「霊源明皎潔、支派暗流注」を解説するのである。岸澤の言葉を念頭に置いて俊隆の提唱に目を向けると、俊隆は「霊源」について、次のように説く。

The source is something that only a buddha knows. Only when you practice zazen do you have it. Yet whether you practice or not, whether you realize it or not, something exists, even before our realization of it, that is the source. (BSFD, p. 51)

「霊源は仏だけが知るものである。あなたが坐禅をするときだけ、それ（霊源）を持っている。修行をするかどうか、それ（霊源）に気付くかどうかにかかわらず、何かが存在し、気付く前でさえも、それは霊源である」。ここで特徴的な点は、「霊源」の説明の中で、「坐禅」と「修行」が出てくることである。

そして、この文中の「霊源」の語を、そのまま「証^{さと}り」に置き替えてみると、「証りは仏だけが知るものである。あなたが坐禅をするときだけ、証りを持っている。修行をするかどうか、証りに気付くかどうかにかかわらず、何かが存在し、気

2. 「靈源」と「支派」

出版された提唱録のタイトル *Branching Streams Flow in the Darkness* は、「支派暗流注（支派暗に流注す）」を英訳したものである⁽⁸⁾。同書は俊隆の没後 28 年に出版されており、俊隆は書名の決定に関与していない。後年、同書を編集した弟子たちが、この句こそが書名に掲げるにふさわしいと考えたのであろう。

「靈源明皎潔、支派暗流注（靈源明に皎潔たり、支派暗に流注す）」は、“The spiritual source shines clear in the light; the branching streams flow on in the dark.” と英訳される⁽⁹⁾。それを和訳すれば、「靈妙な源泉が光の中で澄み輝き、その支流が闇の中を流れる」となる。

俊隆は「靈源（*reigen*）」の語を、「源泉（source）」であり、「理（*ri*）」であり、「本体的（noumenal）」であり、『般若心経』の「無色声香味触法（no color, no sound, no smell, no taste, no touch, no objects of mind）」であるとし、多様な表現を用いて説明した⁽¹⁰⁾。「靈源」と対になる「支派（*shiha*）」については、「支流（branch stream）」、「事（*ji*）」、「現象的（phenomenal）」、「『眼耳鼻舌身意』の対象（something you can see, hear, smell, or taste as well as to objects of thought or idea）」と述べた⁽¹¹⁾。

「靈源明皎潔、支派暗流注」と、それに続く「執事元是迷、契理亦非悟（事を執するも元と是れ迷い、理に契うも亦た悟りに非ず）」の句について、鏡島元隆は次のように解説する。

「靈源明に皎潔たり」というのは、この自他平等の真理の世界は、くرامすことなく厳然として人々の上にあることをいうのである。しかし、人はこれを知らない。この平等の真理の世界を遠くへだたった差別の世界に身をおいて絶えまなく変動しているのである。「支派暗に流注す」というのはこの意味である。（中略）単に現実を肯定する立場は「事に執する」立場であり、単に真理を肯定する立場は「理に契う」立場である。『参同契』では、前者は「迷」の立場として否定されるが、後者も「悟にあらず」の立場として否定されるのである。従って、『参同契』が示す真の生き方は、現実即真理、真理即現実という「即」に生きる生き方である。（鏡島元隆「参同契・宝鏡三昧」、西谷啓治編『講座禅』第 6 巻、筑摩書房、1968 年、55-56 頁）

「靈源」は「真理・平等の世界」であり、「支派」は「現実・差別の世界」であると捉える。そして「真理の世界は現実を離れたものではなく、現実在即するものでなければならぬことを言うものである」と鏡島は論じる。なお、中国・唐代では、馬祖系の禅が「現実の自己」を是認したのに対し、石頭系の禅は「本来性の自

鈴木俊隆の『参同契』解釈について ——「霊源」と「支派」を中心に——

千 葉 聡

はじめに

曹洞宗の鈴木俊隆（1904-1971）は1970年、サンフランシスコ郊外のタサハラ禅マウンテンセンターで12回にわたって『参同契』の提唱を行った。俊隆の没後、英語による提唱録がサンフランシスコ禅センターの会報 *Wind Bell* で連載され、1999年に *Branching Streams Flow in the Darkness*（以下 *BSFD*）と題して出版された⁽¹⁾。同書はまだ日本語に翻訳されていない。そこで2022年から2023年にかけて、駒澤大学大学院の演習で石井清純先生にご指導をいただき、同書の全和訳を試みた。その成果に基づき、本稿では「霊源」、「支派」などの重要な思想が示される箇所を中心に上げ、俊隆の『参同契』解釈の特徴について考察する。俊隆が日本で長く師事した岸澤惟安（1865-1955）の提唱録『参同契葛藤集』を踏まえて検討する⁽²⁾。

1. 『参同契』提唱の背景

タサハラ禅マウンテンセンターでは、創設当初は『参同契』を読誦していなかったが、1970年春、永平寺から指導にきた立髪良泉によって朝課に加えられた⁽³⁾。そこで俊隆は、アメリカ人参禅者に『参同契』の内容を理解してもらうため、この提唱を行った。それは俊隆ががんて亡くなる前年のことであり、すでに体調は芳しくなかった。俊隆は「曹洞宗の僧は晩年に『参同契』を提唱することが多い」と語ったという⁽⁴⁾。渡米して11年、自らの死が迫っていることを意識した上での提唱であった。

当時、すでに『参同契』の英訳が複数あり、俊隆はレジナルド・ブライス訳と増永霊鳳訳を参考にした⁽⁵⁾。提唱では、黒板を用意して原文の漢字を書き示し、漢文から英語に翻訳しながら説明した。一つの言葉に対して複数の英訳を示すこともあり、俊隆自身のオリジナルの完訳は作成しなかった。

俊隆は提唱の中で、「私が32歳のとき、師匠（玉潤祖温）が亡くなった。それ以降、岸澤老師の下で学び、私の理解のほとんどは岸澤老師によるものである」と述懐している⁽⁶⁾。俊隆は岸澤の『参同契』提唱をじかに聴講したという⁽⁷⁾。俊隆における『参同契』解釈は、岸澤の教えに基づくところが多いはずである。

考察

結果1について

故人は、社会内に存在しなくても、遺族にとっては社会的資源として、最も身近な存在であることが確認された。

結果2について

身近であることは、常に支持的であるばかりではなく、時には、自分自身を困らせるような関係性として意識される。その対象は、現に存在するパートナーではなくても、元のパートナーや故人を身近な存在であると認識する人々にとって、起こりうることである。

結果3について

パートナーを身近に感じるか否かは、相手の生存によって規定されるのみならず、相手に対しての関心の深さ、自身の感情が動くか否かによっても影響を受けると考えられる。

今後の展望

遺族と故人の支持的・障壁的な関係について、さらなる質的研究を進めていきたい。また、パートナーとの関係性を検討する際には、本人からパートナーに対する関心の深さ、感情の動きに注目し、今後の支援活動の中に活用していきたいと考える。

参考文献

- (1) Barnes, J.A. (1972). Social Networks. An Addison-Wesley Module in Anthropology. Pp. 1-29.
- (2) Freeasy : <https://freeasy24.Research-plus.net/>
- (3) Kahn, R.L., Antonucci, T.C. (1981). Convoys of Social Support: A Life-Course Approach. New York: Academic Press. Pp. 383-405.

表3 死別体験者と相手との心的距離感（身近さ「その他」回答（25件）内訳）

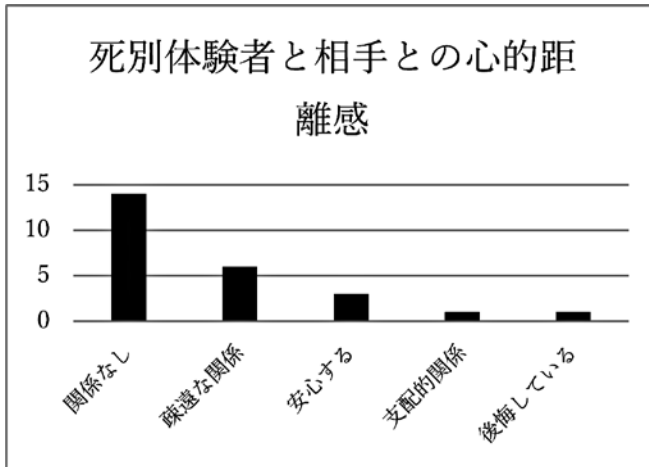


表4 離別体験者と相手との心的距離感（身近さ「その他」回答（116件）内訳）

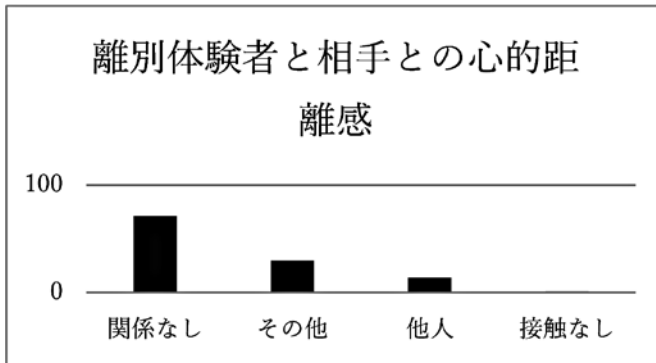
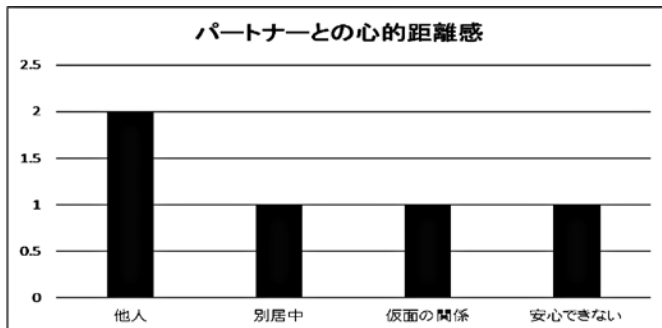


表5 離別死別体験のないパートナーとの心的距離感（身近さ「その他」回答（5件）内訳）



結果2：全体の3%ないし4%未満であるが、相手が死別している場合には、認知、行動、感情面において、相手を障壁として強く感じる際にも、相手のことを最も身近に感じている。代表例として表2として採り上げるが、同傾向は、離別者、配偶者・パートナー有の方にも共通してみられる。一方で、自身にとって身近に感じる、心理的に近い関係にありながらも、他方では、その関係性が、時には障壁として感じられ、認知され、行動を思いとどまらせるような働きとなる。

現に存在するパートナーからの働きのみならず、社会的に不在であっても、故人やもとのパートナーに向けられる（自身に占められる）アンビバレントな関係性を表現しているのではないかと考える。

表2 死別したパートナーの感情の障壁としての影響について

		Q7 あなたにとって、死別したパートナーとの距離感について、あてはまるものを教えてください				
		N	あなたにとって、もともと安心でき、もともと助けてくれる人たち（1番身近な人たち）	あなたにとって、その次に安心でき、助けてくれる人たち（2番目に身近な人たち）	あなたにとって、さらにその次に安心でき、助けてくれる人たち（3番目に身近な人たち）	その他
Q6-1 以下のものとして、死別したパートナーの影響を感じますか？あてはまるものをお選びください。感情についての障壁（例：思い出すことで不安になる）として		300	183	52	40	25
		100.00%	61.00%	17.30%	13.30%	8.30%
	全く感じない	127	62	20	23	22
		100.00%	48.80%	15.70%	18.10%	17.30%
	少し感じる	96	62	21	12	1
		100.00%	64.60%	21.90%	12.50%	1.00%
	まあまあ感じる	54	39	10	3	2
		100.00%	72.20%	18.50%	5.60%	3.70%
	かなり感じる	12	9	1	2	0
		100.00%	75.00%	8.30%	16.70%	0.00%
	常に感じる	11	11	0	0	0
		100.00%	100.00%	0.00%	0.00%	0.00%

結果3：「死別」、「離別」、「パートナーあり」の3群で比較をしたところ、パートナーとの親密さを、「その他」と回答する数は、それぞれ、25名、116名、5名の回答であった。「その他」の回答においては、自由記述から、自身とは「関係のない人物」として、認知される傾向がみられた。特に、その傾向は、離別において顕著であった（71名）。一方、「パートナーあり」群においては、「その他」の回答数そのものが、5名と、他の2群と比べると顕著に少なかった。このことから、「その他」の回答には、回答者にとって、「関係がない」相手として、親密さと相いれない感情が込められていると考えられる。（表3、表4、表5）

こと、死別、離別の経験を問うスクリーニング調査を実施し、本調査の対象となる8000名を募集した。その後、本調査を実施し、3群（A：離別経験あり、B：死別経験あり、C：離別死別経験なし。以下A、B、Cグループと表記）各300名の回答者を得た。

実施内容：A、Bグループにおいては、1、離別または死別からの期間、2、パートナー回想の頻度、3、現在受けている心的支援、4、現在行っている社会的活動、5、パートナーによる支持的な影響、6、パートナーによる抑制的な影響、7、パートナーとの心的な距離についての回答を得た。また、Cグループにおいては、現にパートナーがあるため、5、パートナーによる支持的な影響、6、パートナーによる抑制的な影響、7、コンボイモデル⁽³⁾を用いたパートナーとの心的な距離についての回答を得た。また、倫理的配慮として、スクリーニングと本調査に先立ち、参加は任意であり、いつでも中断可能であることが説明された。尚、参加者について氏名などの個人情報に関するデータは匿名化されており、調査者によって個人が特定されないことを確認した。

3 結果

結果1：死別群は、全ての期間（1年未満から5年以上）において、パートナーを「とても安心でき、もっとも助けてくれる人」と認識していた。年を経るごとに、回答の割合は低下していくが、最頻値に変化はなかった。

表1 死別経験者のパートナーとの心的距離と死別後の時間経過

		N	あなたにとって、 もっとも安心でき、 もっとも助けてくれる人たち (1番身近な人たち)	あなたにとって、 その次に安心でき、 助けてくれる人たち (2番目に 身近な人たち)	あなたにとって、 さらにその次に安心でき、 助けてくれる人たち (3番目に 身近な人たち)	その他
	N	300	183	52	40	25
		100.00%	61.00%	17.30%	13.30%	8.30%
Q1 大切な人（配偶者・パートナー）との死別を経験してから期間を、教えてください。	1年未満	21	16	2	2	1
		100.00%	76.20%	9.50%	9.50%	4.80%
	1年以上-3年未満	26	16	5	4	1
		100.00%	61.50%	19.20%	15.40%	3.80%
	3年以上-5年未満	32	21	3	5	3
		100.00%	65.60%	9.40%	15.60%	9.40%
	5年以上	221	130	42	29	20
		100.00%	58.80%	19.00%	13.10%	9.00%
参考：	パートナーあり	300	240	29	25	6
		100%	80.00%	9.67%	8.33%	2.00%

社会的資源としての「故人」 ——存在しないことの意義について——

酒 井 晃 洋

1 問題と目的

死別に際し、遺族が、家族であった大切な人（パートナー）を「故人」として受け容れていく意義は、家族間の関係性を反映し、家族ごとに異なっているものである。このことは、葬儀を通じた遺族支援の中で、多くの宗侶に実感されることであるとする。遺族の話に耳を傾けると、未だ葬儀をした実感に乏しいまま、49日、新盆と法要を迎えながらも、なお故人が、近くに存在しているのではないかと感じている体験を告白されることは、ごく限られた体験ではなく、むしろ日常的に耳にすることでもある。

一方、遺族を取り巻く社会資源としてのシステムを検討する際には、遺族は、「死別を体験し家族を失った者」として、その意味に則り、一様に支援の対象として捉えられる。また、「故人」についても、「存在しないもの」として、社会の構成要素から除外され、社会における存在価値を失うことになる。ソーシャルネットワーク論⁽¹⁾においても、個々の存在を結び目としてつなぐネットワークは、「存在する者」のみに結びつきを認めている。

自分の時間が止まったまま、周囲の人だけが動き出している、遺族が社会に対して感じるいわゆる「取り残され」感についての、原因が含まれているのではないかと考える。すなわち、死別を体験している方を感じる実感と、社会的な認知との間に、遺族が大きな違和感を感じ、当惑されているのではないかと考える。

本発表では、故人は社会資源の中から除外されているものの、「死別後においても、故人が遺族に対し、今なお、「故人」としての独自の社会的資源として果たしている一定の役割や存在意義がある」と仮定する。この仮説検証のため、離別、死別、または、離別死別体験なしとの3群にわたる比較調査等を実施し、遺族の視点から、故人をどのように位置づけているのかについて検討を行うことの一助としたいと考える。

2 方法

本研究にあたり、匿名式アンケートツール⁽²⁾を用いた調査を行った。アンケートへの参加要件として、死別・離別の経験を考慮し、年齢において50代以上である

葬儀の意識調査（㈱冠婚葬祭総合研究所 2018）では、①家族への負担をかけたくない、②葬儀の意義が分からない、③経済的な余裕がない、④葬儀費用（葬儀会社）の高額さや寺院の葬儀布施が不明瞭である点が指摘されている。このような意識下において、最近、テレビCMなどで格安な葬儀会社のニーズが高まっている。特に格安な葬儀会社は、自分で葬儀の形式（一日葬、直葬、家族葬など）を選び、葬儀費用や僧侶読経そして戒名位も自由に選択できるシステムである。近年の小家族化、家族（近親者）のニーズにマッチングしているシステムが支持されている理由と考えられる。つまり、従来の家（イエ）を中心とした祖先祭祀から家族（近親者）への追慕、そして自分で取捨選択できる葬儀に変化してきていると考えられる。

葬儀とは、古来より自己の死への恐怖や不安と共に、死体の不浄、嫌悪、穢れ、祟りを恐れ、遺族は、死者の穢れを払拭し、成仏、鎮魂を願う僧侶に葬儀を執行してもらおうというのが葬送儀礼の意義であると考ええる。曹檀調査（2012）では、菩提寺の葬儀について「住職が故人との思い出話を含んだ法話が心に残った。法話の内容に心が癒された。葬儀の意味や仏さまの教えを分かりやすく話してくれた」など地域住民と共に暮らし、幼少の頃から墓参や寺行事に参加し慣れ親しんでいる菩提寺ならではの安心感や信頼感があると考えられる。しかし、同調査では、「葬儀は要らないか」の設問に対して、約3割が「どちらともいえない」と回答している年代層では、青年・成人層に多いことが報告されており、将来的に、菩提寺から離檀し別の葬儀方法を選択する可能性も全くないともいえない。また、檀家から葬儀布施の基準の不明瞭感が指摘されており、約8割の檀家が何らかの形で布施額の決定に関わりたいという意識があることが示されている。僧侶として、檀家を含めた葬儀の多様性の意識にどう対応してゆくかが課題であると考ええる。

引用・参考文献

- 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. No1. 2000
「曹洞宗檀信徒意識調査報告書」 曹洞宗宗務庁 2012
㈱冠婚葬祭総合研究所 「葬儀等における意識調査」 2018
柿沼和秀 「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—」 曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第 25 回）2024

考」も誘因されるが、故人の死を「宿命的寿命観」と捉え、「死の受容」を行いながら「いのちの認識」へというプロセスがあると考ええる。また、すべての死生観に有意差があるということは、葬儀・法事が死生観との関連性や影響が強いと考察される。

非檀家は、「いのちの認識・意義」のみに有意差があるが、檀家とは違い葬儀・法事等は、自己の悲嘆への癒しにはならないことが明らかにされた。

【結語】

僧侶・檀家・非檀家の死生観について、僧侶は、今、生かされている「いのちの認識・意義」や「死への関心・思考」、「霊魂・来世観」を肯定する意識が高く、檀家は、故人の死を「宿命的寿命観」とであると捉え、「死の受容」も高い傾向がある。非檀家は、檀家と同じような傾向があるが、檀家より平均点が全て低く、死生に対する意識が檀家よりも低いことが示唆された。

この死生観をベースに対象者の居住地、家族形態、年代層別、死別体験の中で最も大切な方（続柄）、その方の死因、その方の葬儀・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した結果、僧侶、檀家、非檀家に死生観に相違があることが示唆された。

特に、葬儀・法事における「故人への鎮魂」や「悲嘆への癒し」と死生観について、僧侶は、共に4因子、檀家は共に全ての6因子、非檀家は、鎮魂は、4因子、悲嘆は1因子に有意差が示され、特に檀家への葬儀・法事への死生観への影響が非常に強いことが示唆された。檀家は、家族・親族の葬儀において、自己の「死への不安・恐怖」や「死への関心・思考」も誘因されるが、故人の死を「霊魂・来世の存在」や「宿命的寿命観」と捉え、「死の受容」を行いながら「いのちの認識」というプロセスが形成されていると考えられ、その結果、故人へ鎮魂や悲嘆の癒しにつながると考察する。同時に、アンケートの対象者が各宗派（曹洞宗、臨済宗、浄土真宗、日蓮宗、浄土宗、浄土真宗など）の檀家であり、その宗派の死後の霊魂・来世観やその宗旨に基づいた死生観の影響を受けているために、有意差が示されたとも考えられる。

しかし非檀家は、檀家とは違いそのような葬儀・法事についての宗教的解釈に興味関心があまりないために、葬儀・法事が「自己の悲嘆への癒し」には、結びつかないのではないかと推察する。また、柿沼（2024）は、死別悲嘆の癒しには、故人への宗教的行為（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する意識が高いことが指摘されている。つまり、非檀家の「悲嘆の癒し」の有意差が少ない要因として、故人の死後の来世観に否定的であり、さらに故人との関係性や継続性をあまり望まない意識があると考察される。

の場合は、寿命観などの肯定的な心理的ケア（死別悲嘆支援：グリーフケア）を行えば、死別悲嘆の軽減や恢復につながる可能性があると考えする。

7. 葬儀・法事の故人への鎮魂の意識について

「葬儀・法事が故人の鎮魂になったか」の設問について、3者（僧侶・檀家・非檀家）とも有意差があり、葬儀・法事が故人の鎮魂の意識と非常に関連性があることが示された。僧侶は、「いのちの認識・意義」の平均値が最も高く、次に「靈魂・来世の存在」、「宿命的寿命観」が高い。檀家は、「宿命的寿命観」が最も高く、次に「いのちの認識・意義」、「靈魂・来世の存在」が高い。非檀家は、「いのちの認識・意義」が最も高く、次に「靈魂・来世の存在」、「死の受容・肯定」への意識が高いことが示唆された。

〈考察〉

葬儀・法事における故人への鎮魂と死生観について、僧侶は、4因子、檀家は6因子、非檀家は、4因子に有意差が示された。つまり葬儀・法事が故人への鎮魂と死生観に非常に関連性があることが示唆された。特に檀家の場合、死別直後は、「死への関心・思考」や「死の不安・恐怖」が高まるが、故人の「靈魂・来世の存在」と「宿命的寿命観」として捉えることにより、「死の受容・肯定」や「いのちの認識・意義」につながるのではないかと考察する。

8. 葬儀・法事の死別悲嘆への癒しの意識について

「葬儀・法事が悲嘆への癒しに繋がりましたか」の設問について、僧侶4因子、檀家は6因子の有意差があり、故人の葬儀・法事と悲嘆への癒しい関連性が高いことが示唆された。特に檀家は、すべての死生観に有意差が示された。非檀家は、「いのちの認識・意義」以外は、有意差がなかった。

〈考察〉

「葬儀・法事の悲嘆への癒し」については、「いのちの認識・意義」が3者とも共通であり、故人の葬儀・法事に際して、今、自分が生きているいのちの有り難さを再認識する傾向が高いといえる。僧侶は、「いのちの認識・意義」、「死への関心・思考」と「靈魂・来世の存在」が高まる傾向がある。来世観については、本調査の僧侶の宗派系別内訳として、禅宗系（曹洞宗・臨済宗）（495名：51%）、密教系（真言宗・浄土真宗）（336名：34%）、浄土系（浄土宗・天台宗）（139名：15%）であり、禅宗は、来世観が明確にされてはいないが、密教系の真言宗は、大日如来、浄土系は、阿弥陀如来の本願力によって往生即成仏し極楽浄土へ、天台宗も阿弥陀如来の極楽浄土という死後の来世観が定まっている。本調査の約半数が密教系、浄土系の僧侶であることも来世観が高い理由とも考えられる。

檀家は、家族・親族の葬儀において、「死への不安・恐怖」や「死への関心・思

侶は、葬儀など日々死生に携わることが影響しているのか、今、生かされているいのちの有難さへの意識が高い傾向があるのではないかと推察される。

檀家は、多くの死生観に影響を受けていることが示唆された。「いのちの認識・意義」や「死の受容・肯定」は、実父母の死別体験が多くなる中年期層を境に徐々に増加し、それに伴って「霊魂・来世の存在」、「宿命的寿命観」の意識も増加してゆく傾向があると考えられる。また、特徴的な点として、霊魂観については、青壮年期は、高いが加齢と共に減少傾向となる傾向がある。その要因として、青年層等は、霊魂やスピリチュアルについて関心が高い傾向があるが、加齢と共に減少する傾向がある。一般的に、高齢者になると来世観を肯定する傾向があるように感じられるが、高齢になると自己の死が身近で、現実的となり、死への不安や恐怖が増す傾向があり、関連性のある「霊魂・来世の存在」も否定する傾向があるのではないかと推察される。

6. 死因と死生観

この場合の死因とは、今までの死別体験の中で最も大切な方の死因という意味である。結果は、三者（僧侶・檀家・非檀家）の中で、最も多かったのが、実父母であった。

僧侶は、実父母、配偶者の死亡において「死の受容・肯定」が高まるが、祖父母は低い傾向がある。他の死生観には有意差がなかった。

檀家は、「霊魂・来世の存在」は、祖父母、配偶者の死亡において高いが、兄弟姉妹は、低い。「宿命的寿命観」は、配偶者、兄弟姉妹の死亡において高くなる。「死への思考・関心」は、配偶者、兄弟姉妹の死亡で高いが、祖父母は低い傾向があることが示唆された。

非檀家においては、死別続柄と死生観にはすべてにおいて有意差がなく、関連性がないこといえる。しかし、有意差はないが、家族・親族の死を「宿命的寿命観」と捉える傾向がある。

〈考察〉

死別続柄と死生観については、配偶者・実父母という親密な関係性の死亡の場合には、悲嘆と共に、いずれは自分も死を迎えるという、「死への関心・思考」が高まる。さらに配偶者や兄弟姉妹の場合は、これは運命や寿命であったという「宿命的寿命観」で故人の死を受け入れようとする傾向がある。また、祖父母の死別は、故人の成仏や死後の世界で安楽に過ごしてほしいという「霊魂・来世の存在」として捉える傾向があると考えられる。つまり、死別続柄によって死生観の捉え方に違いがあることが示唆された。

これを応用すれば、祖父母が亡くなった時は、死後の世界観、配偶者、兄弟姉妹

捉える傾向があり、「死の受容・肯定」は、一人暮らし＞その他（親と子）＞夫婦のみなど家族構成員が少なくほど故人の死を受容・肯定する傾向があることが示された。

非檀家は、家族構成と死生観についての有意差が示されなかった。

〈考察〉

本調査の家族構成の割合として、僧侶の小家族（夫婦のみ、夫婦と子供）が57%、三世代家族（35%）、檀家は、小家族（59%）、三世代家族（18%）、非檀家は、小家族（80%）、三世代家族（0.1%）と家族構成の割合の違いが、死生観にも影響を与えていると考察する。

僧侶は、「死への関心・思考」のみに有意差が示されたが、その他の死への不安、霊魂・来世の存在、死の受容等の関連性はない。その要因として、同居家族が多いことで、死別悲嘆が家族内で共有化され悲嘆が緩和される傾向があると考察される。しかし檀家は、小家族が8割と高く、つまり、死別体験においては、家族の共有よりも個々で「死の受容・肯定」せざる負えない状況であり、そのため「霊魂・来世の存在」という死後の世界観や浄土観への思いが強くなる傾向があるのではないかと考察する。非檀家は、すべての死生観に有意差がなく、つまり家族構成と死生観についての関連性が希薄であることが示唆された。

5. 年代層と死生観

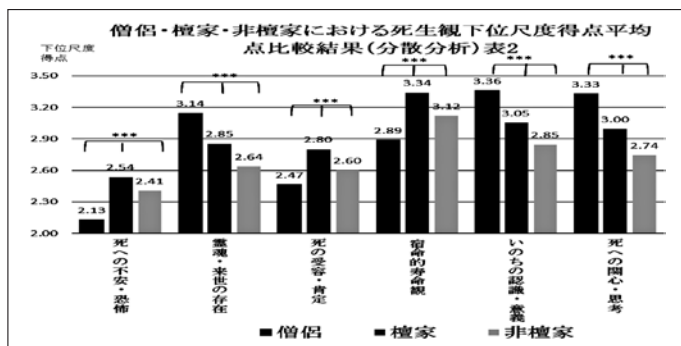
僧侶、檀家、非檀家における死生観と年代層別（青年・壮年、中年、前期高年期、中・高年期）の分析を行った。結果、僧侶は、3カテゴリ「死の受容・肯定」、「宿命的寿命観」、「いのちの認識・意義」に、檀家は、4カテゴリ「霊魂・来世の存在」、「死の受容・肯定」、「宿命的寿命観」、「いのちの認識・意義」に有意差が示された。しかし、非檀家においては、すべてにおいて有意差がなく、年代層における死生観の関連性は見いだせなかった。

僧侶は、「いのちの認識・意義」の平均値が3点台と高い傾向がある。次に高いのが、「宿命的寿命」と「死の受容・肯定」であり、この概念は、加齢と共に意識が高まる傾向がある。

檀家においては、故人の死は、「宿命的寿命観」であると捉える傾向が年代を問わず高い。「死の受容・肯定」、「いのちの認識・意義」は、加齢と共に高まる傾向がある。また特徴的なのが「霊魂・来世の存在」である。青年時は、高いが加齢と共に減少傾向となることが示唆された。

〈考察〉

年代層と死生観については、僧侶は、「死の受容・肯定」、「宿命的寿命観」、「いのちの認識・意義」の3カテゴリは、加齢にしたがい増加する傾向がある。特に、僧侶は、「いのちの認識・意義」の値が檀家よりも高く、その要因として、僧



柄、葬儀・法事における故人への鎮魂意識、死別悲嘆への癒しの意識について統計分析ソフト（spss11.5）にて一元配置分散分析、t検定、重回帰分析を行った結果を表1にまとめた。なお、有意差があるところは、墨色とした。

2. 僧侶・檀家・非檀家の死生観

僧侶は、今、生かされている「いのちの認識・意義」や「死への関心・思考」、「靈魂・来世の存在」を肯定する意識が、檀家や非檀家より高い傾向がある。檀家は、故人の死を「宿命的寿命観」であるという意識が非常に高く、「死の受容・肯定」、「いのちの認識・意義」も高い傾向がある。非檀家は、檀家と同じような死生観の傾向があるが、檀家より平均点が全て低く、死生に対する意識が檀家よりも低いことが示唆された。（表2）

3. 居住地と死生観

僧侶と非檀家は、「宿命的寿命観」、つまり人の寿命は、宿命的なものであると捉える傾向が、都市部よりも農村部の方が高いことが明らかにされた。しかし、檀家においては、有意差がなかった。

4. 家族構成と死生観

僧侶は、「死への関心・思考」のみ、檀家は、「靈魂・来世の存在」、「死の受容・肯定」、「死への関心・思考」の3カテゴリに有意差が見られた。非檀家は、すべてにおいて有意差がみられなかった。

僧侶と檀家の共通カテゴリとして、「死への関心・思考」に有意差が示された。僧侶は、多い順として、夫婦のみ＞三世代＞夫婦と子供の死別で「死への関心・思考」が高くなる傾向があり、檀家と比較して平均値も非常に高い。しかし他の死生観については、有意差がなかった。

檀家は、多い順として、一人暮らし＞夫婦のみ＞夫婦と子供＞三世代という家族構成員が少ないと「死への関心・思考」が高くなる傾向がある。「靈魂・来世の存在」は、その他（親と子）＞夫婦と子供＞夫婦のみに故人の来世への存在を肯定的に

僧侶・檀家・非檀家における死生観に関する一考察（柿沼）

		僧侶・檀家・非檀家の死生観(表1)									
分類	死生観因子	死への不安・恐怖		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	
		性別	N	死への不安・恐怖	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		
死生観	僧侶		401	2.12	3.14	2.47	2.89	3.36	3.45		
	檀信徒		971	2.54	2.85	2.80	3.34	3.05	3.00		
	非檀信徒		199	2.41	2.64	2.60	3.12	2.85	2.74		
	有意確率			***	***	***	***	***	***		
居住地	僧侶	都市部	209	2.12	3.13	2.47	2.74	3.38	3.35		
		農村部	192	2.14	3.16	2.46	3.03	3.35	3.32		
	檀家	有意確率		n.s.	n.s.	n.s.	*	n.s.	n.s.		
		都市部	564	2.51	2.88	2.75	3.36	3.07	2.99		
		農村部	407	2.57	2.84	2.87	3.31	3.03	3.0		
		有意確率		n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.		
	非檀家	都市部	158	2.37	2.56	2.56	3.01	2.82	2.68		
		農村部	41	2.54	2.93	2.75	3.53	2.95	2.99		
		有意確率		n.s.	n.s.	n.s.	*	n.s.	n.s.		
	僧侶	夫婦と子供	128	2.14	3.21	2.57	3.04	3.47	3.32		
		三世代家族	144	2.12	3.13	2.44	2.84	3.35	3.45		
		夫婦のみ	57	2.33	3.13	2.51	2.82	3.38	3.46		
		一人暮らし	18	1.86	3.13	2.36	2.61	3.22	3.07		
家族構成	檀家	その他	54	2.03	3.04	2.28	2.85	3.17	2.98		
		有意確率		n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	**		
		夫婦と子供	268	2.56	2.83	2.67	3.25	3.04	2.92		
		三世代家族	175	2.53	2.93	2.75	3.32	3.01	2.80		
	非檀家	夫婦のみ	313	2.17	2.73	2.86	3.36	3.04	3.07		
		一人暮らし	93	2.46	2.84	2.97	3.44	3.16	3.34		
		その他	122	2.46	3.11	2.89	3.45	3.08	3.09		
		有意確率		n.s.	*	*	n.s.	n.s.	***		
	僧侶	夫婦と子供	96	2.52	2.83	2.63	3.09	2.88	2.85		
		三世代家族	17	2.57	2.72	2.56	3.16	2.81	2.28		
		夫婦のみ	65	2.32	2.33	2.60	3.21	2.75	2.67		
		一人暮らし	8	2.09	3.03	2.09	2.50	3.13	3.06		
	非檀家	その他	13	2.02	2.44	2.73	3.26	2.84	2.77		
		有意確率		n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.		
最も大切な故人の続柄	僧侶	配偶者	23	2.03	2.8	2.54	2.67	3.67	3.64		
		実父母	242	2.13	3.21	2.58	3.00	3.39	3.32		
		兄弟姉妹	11	2.57	3.23	2.43	2.88	3.23	3.43		
		祖父母	69	2	3	2.16	2.78	3.19	3.29		
	檀家	有意確率		n.s.	n.s.	*	n.s.	n.s.	n.s.		
		配偶者	159	2.44	2.97	2.95	3.59	3.12	3.23		
		実父母	571	2.57	2.81	2.79	3.28	3.03	2.94		
		兄弟姉妹	44	2.59	2.48	2.73	3.35	2.90	3.03		
	非檀家	祖父母	49	2.64	3.17	2.62	3.20	3.06	2.94		
		有意確率		n.s.	**	n.s.	*	n.s.	**		
		配偶者	13	2.2	2.58	2.46	3.08	2.80	2.27		
		実父母	124	2.43	2.61	2.75	3.28	2.82	2.85		
葬儀・法事の故人の続柄	僧侶	兄弟姉妹	9	2.76	1.94	2.5	3.15	2.50	2.69		
		祖父母	25	2.5	2.85	2.39	2.71	3.09	2.68		
		有意確率		n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.		
		低群	101	2.11	2.59	2.25	2.31	3.12	3.35		
	檀家	高群	293	2.12	3.36	2.56	3.12	3.45	3.33		
		有意確率		n.s.	***	*	***	***	n.s.		
		低群	289	2.45	2.41	2.65	2.82	2.88	2.88		
		高群	660	2.57	3.05	2.87	3.54	3.13	3.04		
	非檀家	有意確率		*	***	***	***	***	*		
		低群	89	2.22	2.16	2.39	2.92	2.63	2.67		
		高群	103	2.53	2.99	2.76	3.27	3.05	2.79		
		有意確率		*	***	*	n.s.	***	n.s.		
葬儀・法事の悲嘆の程度	僧侶	低群	117	2.06	2.99	2.31	2.74	3.13	3.11		
		高群	277	2.14	3.24	2.59	2.99	3.46	3.43		
		有意確率		n.s.	*	*	n.s.	***	***		
	檀家	低群	365	2.37	2.69	2.63	3.17	2.95	2.68		
		高群	584	2.64	2.95	2.91	3.46	3.11	3.07		
		有意確率		*	***	***	***	***	*		
	非檀家	低群	93	2.36	2.49	2.51	2.94	2.71	2.69		
		高群	99	2.42	2.71	2.67	3.26	2.98	2.78		
		有意確率		n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	*	n.s.		

n.s.(Not Significant)有意差なし *P<0.05 **P<0.01 ***P<0.001 対象者:僧侶394名、檀信徒349名、非檀信徒192名

～64歳)、前期高年期(65～74歳)、中・後高年期(75歳以上)に集約し2群(低群・高群)＝平均値1/2とした。

【結果】

1. 死生観の因子分析

アンケート対象者は、僧侶401名、檀家971名、非檀家199名である。対象者の死生観については、「臨老式死生観尺度」(平井2003)を用いてアンケートを作成し、その集計について因子分析を行った結果、「死への不安・恐怖」、「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」の6つのカテゴリが抽出された。

この死生観を基に、対象者の年齢、居住地、家族構成、最も大切な方の死別続

僧侶・檀家・非檀家における死生観に関する一考察

柿 沼 和 秀

【研究背景】

近年、僧侶による葬送儀礼を伴わない、家族葬、友人葬、音楽葬、また葬儀も行わない直葬、さらに、遺骨においても海山における散骨、樹木葬などが都市部を中心に拡大傾向にある。つまり、従来の家（イエ）の祖先祭祀から家族（近親者）への追慕、メモリー的な儀式へと変容してきている。この事象は、古来の死に対する恐怖、不浄、穢れに対する意識の変化、日本人の「いのち」や「人の死」に対する「死生観の変化」が顕在化していると推測される。この死生を強く感じ、関連性が高いのが葬儀や法事であり、それを執行する僧侶、その檀家、非檀家の死生観について、比較検討している研究は、わが国では、ほとんど行われていない。

【研究目的】

仏教寺院の僧侶、檀家、非檀家における死生観について比較検討することを目的とする。

【調査期間】

2010年6月～9月 調査担当：柿沼和秀 早稲田大学大学院博士課程予防医学専攻研究室で実施。

【配布対象者】

「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委員会承認）を A 県仏教会寺院名簿を基に、仏教寺院、檀家に 1,886 部、及び一般講演会、高齢者団体等に 1,621 部、合計 3,507 部を配布し 1571 部を回収。倫理的配慮として、無記名、回答拒否等を明記。回収方法は、全て郵送法。

【分析方法】

統計ソフト SPSS11.5 を用いて分析し t 検、一元配置分散分析、因子分析し、有意水準を 0.05 とした。死生観尺度は、「臨老式死生観尺度」（平井ら 2003）を使用。

【質問項目】

アンケート対象者の居住地、家族形態、年齢、あなたの死別体験の中で最も大切な方（続柄）、その方の死因、その方の葬儀・法事における故人の鎮魂意識、また葬儀・法事における自己の悲嘆への癒しについて質問した。

【分類方法】

僧侶、檀家、非檀家の 3 分類。年代層 4 群：青・壮年期（25～44 歳）、中年期（45

ントには「記憶に残らなかった。」「その他に比べて印象がうすい。“苦”のことであることは覚えている。」などがあった。

次に⑦については、評価の平均は4.5であった。「修行は特別なものではない」という、仕事への姿勢としても生かせそうな言葉を知れたから。」「どんな仕事も、自分の成長につなげることができると学べたから。」など、仕事を修行にしていこうことへのコメントや、「仕事への取り組む姿勢で自分の成長の幅は大きく変えられると思った。」「自分の希望しているプロジェクトではなかったとしても、そこできっちり働くことが修行につながると知れたから。」など、実際の仕事の場面に引き当てたコメントなどがあった。また「大心という言葉が強く印象に残った。」「大心の考え方に今後助けられると思った。」「失敗と成功を1つの景色に見立てる考えに納得した。」など、「三心」の中でも特に「大心」に関するコメントが多くみられた。

まとめ

今回は筆者が企画し実施している禅社員研修について、無記名でのアンケート結果を基に参加者の反応を報告した。先に述べた通り、各プログラムの評価は4.5～4.7と非常に高く、参加者自身から見ても魅力的で有意義なプログラム構成となっていることが確認できた。また座学などの受動的な内容よりも、自身が考え発言する能動的な内容の方がより満足度が高いことも分かった。この点は、今後の各種研修プログラム作成に当たっても参考にしていきたい。

るけれど、正面から向き合うことができた。」「いつもスマホを触る時間が、同期とのおしゃべりになって楽しかった。」「普段話さないような何気ない会話も多く話することができて、本当に楽しかったため。」など、通信環境を離れることで対面する人との時間が有意義なものになったという感想や「無駄な情報はいらない休憩は良く休むことができた」など、通信環境を離れることで得られる安らぎなどに関するコメントがあった。また「リラックスして休むことができた。時間がのんびり感じた。」「時間を気にせずにご過せて、昔に戻ったようだった。」「時間を気にせずにご過せた。」など、時計を手放し環境に身を委ねることによる気づきや安らぎに関するコメントもあった。一方で「普通」と評価した方の意見には「時間が気になって、心が休まらなかった。」「今までスマホがあることが当たり前だったので慣れなかった。」「時間や連絡が気になった。」など、普段手放すことのない時計と通信機器を手放したことによる落ち着かなさや不安を述べる回答があった。デジタルネイティブ世代らしい反応とも感じた。

次に⑤については、評価の平均は4.5であった。自由記述欄には「1度体験を試みたかったことだったため、とても嬉しかった。」「やったことがなく、良い経験になったから。」など、坐禅を初めて体験したとのコメントをはじめ、「坐禅をすることで、普段の生活ではないリラックスができた。」「落ちついた心地いい時間を過ごすことができたから。」「少しの時間だったけど、リラックスして体験することができたため。」など、心と身体をリラックスさせることが出来たという感想や「自分一人で実践できるように解説してもらえて、今日からでもやっていきたいと思ったから。」「今後にも生かせそうだと思ったから。」など、日常に持ち帰り実践したいとの感想があった。一方で「普通」と評価した方の意見には「集中力を高めるきっかけとしては良いと感じたが、腰痛持ちなので姿勢の維持が大変に感じた。」「足が痛くなりました。」「あまり良くなかった」の方の意見には「姿勢を間違えてしまい、右の肩を痛めてしまったため。」など、身体的な苦痛を感じてしまったとのコメントがあり、指導方法に更なる工夫が必要とも感じた。

次に⑥については、評価の平均は4.5であった。「苦」というのは、自分の思い通りにならないから、それが苦しいというお話が、とても心に響いたため。」「自分でコントロールできない「苦」との向き合い方を考えるきっかけになった。どうしようもないことを受け入れ、前向きに捉える大切さを学んだ。」など、「四苦八苦」に代表される「ままならないこと」との向き合い方に関するコメントや、「辛いことを知っているのは弱さではなく、人に優しくすることができるということを改めて感じた。」「自分の失敗を優しさに変えている物語が勉強になった。」など、「同悲・同苦」に関連するコメントなどがあった。一方で「普通」の評価した方のコメ

にはない考え方などに触れることができ、興味深いと感じた。」「自分とは違う価値観を受け入れ、そしてそれを否定せず違いとして受け止める大切さを学んだ。」「他の人との価値観を対話することで自分の価値観が変わるので、まずは人の話を理解することが大事だと思った。」など、自己の持つ価値観の中に潜む「我見・我執」に気づき、他者の価値観を受け止め理解し、自己の価値観の変容に繋げるという極めて禅的な思考トレーニングが行われたことが興味深い。

次に②、③の座学と食事体験であるが、共に平均4.5の評価であった。

②について肯定的な感想を自由回答欄を見てみると「修行は特別なことではなく、日々の行いを深く考えながらするものだと思えたから。」「食事や日常生活の細かな動作が、仏教の教えに強く基づいていると実感したから。」「何気ない日常生活に対して感謝の念を持てたから。」「いつもなら考えもしないような、食に関わった多くの人に思いをめぐらせることができたため。」「日常の中に修行があるという視点がなかったので、新しい気づきを得られました。」など、食事などの日常生活を自らを調える修行にしていくという発想が新鮮であるとの気づきが印象的であった。一方で「普通」と評価した方の意見には「1つの食品についても様々な人が関わっていて、それを感じながら生活していくことが重要だと述べられていたが、なかなか自分には難しそうに感じたため。」など、内容が実感しにくいなどの回答があり、「あまり良くなかった」の回答には「覚えていない。記憶に残らなかった。」との記述があった。

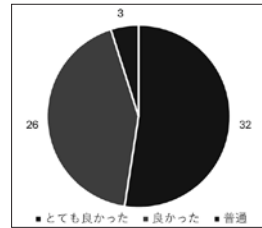
次に③については「久しぶりの黙食で食べ物の味をかみしめる良い機会となったため。」「黙食をすることで料理に向き合い、感謝して味わうことができた。」「目の前の食事だけに集中することは初めての経験だった。」など、食事に集中し黙って食べることによる気づきや「あまりおいしいイメージがなかったが、実際はおいしくて驚きだった。」「薄味が好きなのでとてもおいしかった。今まであまり得意ではなかったみその味付けもとてもおいしく食べることができた。」など、提供された精進料理の味に関する評価や「五観の偈を意識して食事することでその必要性を体感できました。」「健康になれ、食事本来の楽しみ方が学べたから。」など、「五観の偈」の座学との関連性からの気づきをコメントする方がいた。座学と体験の良い相互作用を実感できるコメントだった。一方で「あまり良くなかった」の評価の自由回答欄には「実はお野菜が好きではなく、味わうことに苦労してしまったため。」「苦手な食べ物をたべすることに時間が足りなかった。」など、好き嫌いに関連して食べることに苦労したとの記述があった。

次に④については、評価の平均は4.5であった。「普段ならスマホを触って過ごしていたが、近くの人と関わる時間に使えた。」「普段ならスマホ片手に話したりす

禅社員研修における参加者の感想と評価（宇野）

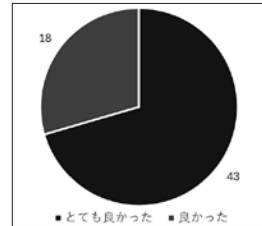
⑦座学「禅と働く」

とても良かった	32
良かった	26
普通	3
あまり良くなかった	0
良くなかった	0
平均	4.5



⑧価値観のワークショップ「アザミちゃんのお話」

とても良かった	43
良かった	18
普通	0
あまり良くなかった	0
良くなかった	0
平均	4.7



考察

禅社員研修の各プログラムの評価は平均 4.5 ～ 4.7 と、参加者の満足度は非常に高い結果となった。無記名での回答であるので、参加者の正直な感想と捉えることが出来る。

また、特に評価が高かったのが①と⑧のプログラムであり、これは参加者同士が対話をしながら相互理解と自己理解を深めていく内容のワークショップである。座学など何かを教わるという受動的な内容よりも、自分が考え発言するという能動的、また交流型のプログラムが比較的人気があることが伺える。

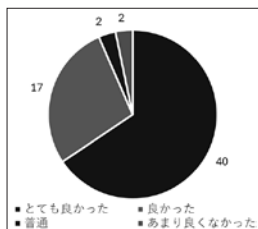
①については自由回答欄でも「今の気持ちをお互いに話していろんなことをそれぞれ考えていることが分かったから。また、呼ばれたい名前では、交流を深める良い機会となったから。」「同期と交流できて、これまで知らなかったことや、自分のアピールができたから。」「友人にさえあまり話さないような話を、多くの人と共有できたため。」「求められている答えではなく、ありのままの自分で自己紹介できたから。」「自己紹介の新しい形で、皆の知らない一面を知れた。」など、普段の関係性や立場などを離れて、一人の人間としてフラットに居場所を共有する空間と関係性が心地よく意義のあるものとして伝わったことが伺える。

また⑧については「自分自身の価値観について考え、人との違いがあることがわかった。」「自分とは異なる価値観を共有し合うことで、自分とは異なる理由、自分

禅社員研修における参加者の感想と評価（宇野）

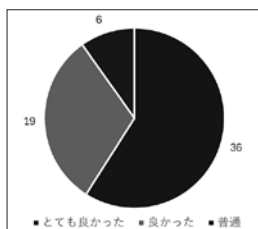
③禅の精進料理食事体験

とても良かった	35
良かった	23
普通	2
あまり良くなかった	2
良くなかった	0
平均	4.5



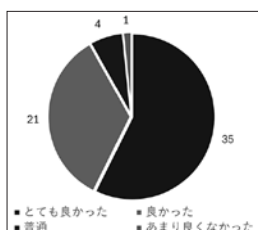
④デジタルデトックス（通信機器のない時間）

とても良かった	39
良かった	19
普通	6
あまり良くなかった	0
良くなかった	0
平均	4.5



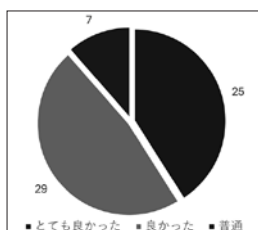
⑤坐禅体験

とても良かった	35
良かった	21
普通	4
あまり良くなかった	1
良くなかった	0
平均	4.5



⑥座学「禅と優しさ」

とても良かった	35
良かった	21
普通	4
あまり良くなかった	1
良くなかった	0
平均	4.5



禅社員研修における参加者の感想と評価（宇野）

参加者ははじめに「あざみちゃんの物語」という短いストーリーを読み、5人の登場人物について、好きな順に順位を振ります。

次に5人程度のグループになり、話し合いを通じてグループ全体での順位を付けるための対話を行います。

この際①多数決をしない（少数意見にも耳を傾ける）②妥協をしない（自分が何故この人物が嫌いなのか、好きなのかを丁寧に誠実に説明する）③意固地にならない（話を聞いて納得したら、自分の意見を変える柔軟さを持つ）などのルールに沿って話し合いを進めることとします。

この対話を15分程度の時間で行った後、全体で感想をシェアします。

※なお、多くの場合、グループ内の統一順位が確定することはありません。結果ではなく過程が重要で、自分の持つ価値観と、相手の持つ価値観との違いに触れ、それを「善か悪か」ではなく「個人の価値観の特性」として認識できるようになることを目標とする、価値観の多様性を認め、自らの価値観のクセに気づくワークショップです。

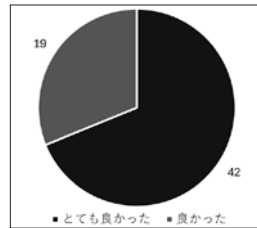
アンケート結果

アンケート回収数 61 票（回収率 100%）

設問ごとの評価

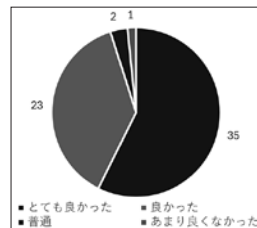
①アイスブレイク「4つの窓」

とても良かった	42
良かった	19
普通	0
あまり良くなかった	0
良くなかった	0
平均	4.7



②座学「日常生活を修行にする・禅と食」

とても良かった	35
良かった	23
普通	2
あまり良くなかった	1
良くなかった	0
平均	4.5



言で、眼の前にある食べ物と、作り手の想いを感じながら頂きます。

④デジタルデトックス（通信機器のない時間）

本研修では、開始時にスマートフォンの電源を切り乾かに入れ、終了時まで見たり触れたりしない一日を過ごします。また時計も同様にしまい、時間を気にせず過ごす体験をします。なお研修タイムテーブルは参加者には提示しません。その瞬間瞬間に訪れるプログラムを集中して味わい、また参加者同士のリアルな対話を促します。

⑤坐禅体験

禅の思想と実践の中核である「坐禅」を体験します。

坐禅というと「厳しい・痛い」というイメージが先行しますが、本来の坐禅は、穏やかでゆったりとした身体と呼吸の調和を楽しむ時間です。はじめての方でも安心して取り組めるよう、基礎の基礎から丁寧に指導します。

⑥座学「禅と優しさ」

優しさのことを、仏教では慈悲と呼びます。そして慈悲の心は本来は、誰にでも内包されていると考えます。でも、日常生活の中で慈悲心が発露されない場面は、現実には多くあります。その原因は、他人と自分を分けて考える心、また自分の弱さや欠点を隠そうという「煩惱」によるものです。

このワークでは「母と語る」「でんでんむしのかなしみ」等の教材を使いながら禅の「同悲・同苦（こころを同じくして悲しみ、こころを同じくして苦しむ中で、自分と相手に共にある優しさを共有する）」について考えます。

⑦座学「禅と働く」

禅は食事を「大切な修行」と考えますが、同時に食事を作ることも大切な修行と位置づけられ、今から800年前に曹洞宗を日本に伝えた道元禅師は『典座教訓』という教えを残されました。このお経には、食事にとどまらず「働く」ことを自分の修行にしていくという禅の心構えが端的に示されています。今回はこの『典座教訓』を手掛かりにしながら「働く」を自身の自己実現につなげる方法について学びます。

⑧価値観のワークショップ「アザミちゃんの物語」

一つの物語を通じて、自分の価値観のクセに気づき、他人の価値観を感じるワークショップです。

業種 コンピューターシステムインテグレーション

社員数 約 8500 名

アンケート内容と回収方法

研修終了時にアンケート用紙を配布し、各研修項目について5段階（とても良かった・良かった・普通・あまり良くなかった・良くなかった）のうち、1つに○を付し、必要に応じて（理由）を自由記入欄に記してもらった。記入に当たっては、アンケートが実施者側の評価・改善を目的としていること、記入者の特定や評価は行わないので、感じたことを率直に答えてほしい旨を伝え、退出時に会場入り口にて裏返して回収し、シャッフルした後個別番号を付して集計した。

内容は①アイスブレイク「4つの窓」②座学「日常生活を修行にする・禅と食」③禅の精進料理食事体験④デジタルデトックス（通信機器のない時間）⑤坐禅体験⑥座学「禅と優しさ」⑦座学「禅と働く」⑧価値観のワークショップ「アザミちゃんの物語」の8つである。プログラムの概要については以下、実施に先立って提出した先方へのプレゼンテーション資料を掲載する。

①アイスブレイク「4つの窓」

アイスブレイクとは文字通り「氷がとける」ように、こころと身体の緊張を解くためのワークです。参加者にはそれぞれ、手元のA4サイズの紙に「今日よばれた名前」「今の気持ち」「最近あった、ちょっとうれしかったこと」「私は、どんな○○になりたい」を3分程度で簡単に書いてもらい、これを一対一で向き合い、見せ合うことで自己紹介を繰り返していきます。このワークで驚くほど場が和む場合が多いです。また終了後に「呼ばれた名前」を名札に書き、それで終日呼び合うことにします。

②座学「日常生活を修行にする・禅と食」

「禅の修行生活」をテーマに、「日常生活を、自己を調える修行の場」にしていくことを学びます。また「修行の目標」は、「あの人素敵だな」と言ってもらえる人になる（仏教では応供という）ことなのだとということ、そのために、「毎日の食事」に対する心構えを調えることが大切であることを伝え、禅の食事の心構えのお経「五観の偈」をもとに学びます。

③禅の精進料理食事体験

禅の修行道場の作法に則って、精進料理を頂きます。修行道場と同様、静かに無

禅社員研修における参加者の感想と評価

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一昨年の論文「禅社員研修の実際と課題、今後の展望について」、昨年の論文「禅社員研修の意義と価値」の続編である。なお、プログラムの概要と作成意図については「禅社員研修の実際と課題、今後の展望について」（本紀要第24回）を併せてご覧いただきたい。

一昨年は企画・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、昨年度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したが、その後「報告された参加者のコメントがポジティブなものばかりで、選択が意図的なのでは」「マイナスの評価はなかったのか」という指摘があった。この点については前回紀要でも触れたが、レポートの内容は「業務に取り入れたい点、今後に向けて提案したい点」と課題設定したので、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ので、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基本的に記述されない形式である。

一方で、参加者自身がプログラムをどう評価するのか、ということも、プログラムの作成・運営に関わる筆者にとっては興味深い事柄である。そこで、別の機会に行われた社員研修会において以下の形で無記名のアンケートを実施し、プログラム内容についての受講者の率直な満足度を量ることとした。

今回報告する社員研修の概要と、アンケートの回収方法は以下の通りである。

開催日時 2024年5月8日（水）9：00～17：00
場所 東京グランドホテル 5階研修道場
対象 下記株式会社の新入社員 61 名
株式会社A（仮称）
本社所在地 東京都

多様性を考える2（南原）

〈キーワード〉 曹洞宗, 国際布教, アメリカ, 禅センター, 多様性, LGBTQ

性」という言葉を用いているという意見や、伝統的に僧堂環境においては性別や性的指向に基づいて分けることが最良であると理解しているものの、さまざまな背景を持つ人々が共に修行することに内在する課題はあるが、利点のほうが上回るとの考えもみられた。

北アメリカの禅センターにおける修行生活の規範およびガイドラインは、坐禅修行の環境を整備し、修行者が修行に専念できることを主目的としている。その一例として、異性間および同性間の恋愛関係が修行や集団生活の調和を乱さないようにするための取り組みが挙げられる。具体的には、新しい恋愛関係について6か月から1年の待機期間を設定し、修行中に新しい関係を始めないことを求めることが規定される。これにより、個人的な関係の影響を受けることなく、修行に集中できる環境が提供されている。さらに、指導者による権力や地位の濫用を防ぐための適切な境界が設けられている。これにより、僧侶と参禅者、指導者と修行者の間で信頼関係を維持する基盤が形成されている。また、LGBTQや、様々な性的指向を持つ修行者を含めた多様性の受容が重視されており、包摂的で柔軟なサポート体制が整備されている。このような取り組みによって、すべての修行者が公平な機会を享受でき、性別や性自認による特別視や差別を受けることなく、安心して坐禅修行に取り組める環境が構築されている。多様な人々が共に修行生活を実践する意義が強調されている点も特筆に値する。

北アメリカの禅センターの歴史を振り返ると、日本人僧侶が実践していた坐禅にアメリカ人が参加するようになったことがその起点となる。次第に僧侶を志す人が現れ、坐禅修行を中心とする集団が形成された。当時、日本の専門僧堂のように僧俗や男女を明確に分けて修行するほどの規模ではなく、すべての人が共に坐禅を実践していた。この出発点こそが、現在の北アメリカにおける禅センターの在り方に大きく影響を与えているものと思量する。

註

- (1) 南原一貴（2024）「多様性を考える－北アメリカの禅センターの活動から－」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』曹洞宗総合研究センター、pp15-21
- (2) <https://www.sfzc.org/about-sfzc/how-sfzc-operates/ethical-principles>
- (3) https://www.sfzc.org/files/shingi_ggf
- (4) <https://zmc.org/documents/code-of-conduct.pdf>
- (5) https://zmm.org/wp-content/uploads/2021/04/DoshinjiCode_041621.pdf

上記ウェブサイトの最終閲覧日は2024年10月29日

（1）サンフランシスコ禅センター

サンフランシスコ禅センターでは「清規」が定められており、その内容はオンラインで閲覧することができる。ここでの生活は十六条の菩薩戒に基いた修行の重要な一部とされ、戒律がどのようにコミュニティ生活を導き支えているかを示している。その中で性的関係については以下のように定められている。

The Ten Essential Precepts

3. A disciple of the Buddha does not misuse sexuality but rather cultivates and encourages honest and caring relationships.

仏弟子は性を悪用せず、むしろ誠実で思いやりのある関係を育み、奨励します。サンフランシスコ禅センターの指導者は、性も他の生活の側面と同様に修行の一環であると認識しています。自らの性を認め、尊重することは、意識的で注意深く、思いやりのある関係を育む環境を作り出すための一部です⁽²⁾

また、グリーンガルチファーム蒼龍寺においても、新しい参禅者が新たな性的または恋愛関係を築くことで生じる、散漫さや複雑さを避け、修行に専念できるよう支援するため「Relationship Practice [交際に関する修行]」が定められている⁽³⁾。

（2）陽光寺

YZMC Guidelines and Code of Conduct [陽光寺禅マウンテンセンターガイドラインおよび行動規範] が定められ、「Community Living [共同生活]」の項では、禅仏教の修行を目的とする志を同じくした人々による集団生活であることから、修行への集中を妨げ、対立を生む活動を特定した結果、それらを防ぐためのガイドラインを策定したと述べられている⁽⁴⁾。

（3）道真寺（禅マウンテンモナストリー）

ここでは、「Monastic Rule of Conduct at Zen Mountain Monastery [禅マウンテンモナストリー僧堂規範]」が定められており、「Relationships [人間関係]」では、居住修行では仏法の実践に専念するため、新たな恋愛や排他的な関係を築かず、他のサンガメンバーとの明確な関係と性的緊張のない状態を保つことが求められており、個人およびコミュニティ全体の調和を目的としている⁽⁵⁾。

5. おわりに

アンケートの自由記述では、「性的マイノリティ」という表現を使用せず、「多様

一環として、恋愛関係が修行やコミュニティに及ぼす影響を抑えるため、修行期間中の恋愛を避けることを推奨する。初期の禅センターでは交際に関する具体的な指針が存在せず、問題を引き起こすことがあったため、恋愛関係を規制する指針が導入された。これらのガイドラインは厳格な規則ではなく、修行者間の尊重を促進し、静寂な環境を維持するための指針として現在機能している。特に居住者同士の恋愛は慎重に監督され、新規の恋愛関係には一定期間（6か月から1年）の待機が求められることで、修行に集中できる環境が確保されている。

○恋愛関係に関する規定に反した行為があった場合の罰則について

規則違反や不適切な行動に対して、違反の程度に応じた段階的な対応が取られる。この対応には、個別の面談から居住の退去要請、さらには役職の解任に至るまでの措置が含まれる。特に、居住者同士が関係を築いた場合には、コミュニティの調和を保つため、退去や別の場所での生活が求められることがある。不適切な行動があった場合は、倫理調停委員会や理事会が調査を行い、必要に応じて適切な措置を講じる。このような規則は罰則としての性格を持つものではなく、修行を支援するための指針として機能しており、特定の状況に応じて柔軟に適用される。これにより、修行者が安心して修行に専念できる環境の維持が図られている。

○僧俗男女と一緒に修行生活を行うことについて

北アメリカの禅センターでは、性別や性的指向の多様性を尊重し、多様な背景を持つ修行者が共に学び合うことで、修行生活の安定と個人およびコミュニティの成長を促進すると信じられている。また、性別や背景の異なる人々が共感と相互理解を深めることで、新たな視点や役割に対する認識が広がり、調和の取れたコミュニティが形成されと考えられている。一方、性的トラウマや過去の虐待を経験として有する場合には、同性または同じジェンダーの環境が安全で集中した修行の準備期間として有益な場合もあり、包摂的で柔軟な環境づくりが重視されている。

現代の欧米の修行道場では、性的指向や性自認による修行者の区別が必ずしも必要であるとされていない。一方で、異性間の魅力が修行への集中を妨げたり、性別間の理解不足や対立が生じる可能性もあるため、状況に応じた柔軟な対応が求められている。また、全ての修行者を平等に扱うことが基本方針とされ、必要に応じて親和グループを設けることも有益とされている。

4. 禅センターにおけるガイドライン

以下、常住型禅センターの内からガイドラインについてみていく。

ラウマの背景を持つ人々にとっては、男女混合の状況が理想的でない場合もあるかもしれません。そうした点を考慮しながら、包摂的な環境を整えることが重要です。

- ⑧性的指向や性自認によって分けられた修行生活を行うことは有益であると考えますか？

はい—0 いいえ—9 おそらく—11

- ⑨その理由について教えてください。

「おそらく」の回答

・日本では社会を編成する際に性別が頻繁に用いられており、単一性別の修行環境がうまく機能しているようにみえます。

・性別による分離を行うことで、男性と女性の競争から解放される一面があります。男性がいない環境では、女性はリーダーシップ能力に対する自信を高めることができます。しかし、一方はで、男性または女性のグループが他のグループに対して尊敬を失い、傲慢や自慢になってしまう可能性もあります。このような状況は、性別間の対立を生むことになりかねません。したがって、性別分離には利点と課題があり、バランスを保つことが重要です。

・女性が性差別の障壁なく修行できるように、女性限定の接心や修行の機会を設けることは非常に有益です。男性の支配的地位を鑑みて、男性専用の僧堂は男女混合の僧堂や寺院にすべきだと考えます。

「いいえ」の回答

・私たちは異なる人々と共に修行することは、視野を広げる助けになると感じています。また、人々の間に生じる魅力を伴う修行は、人間生活の一部です。これらの魅力を避けることはできず、自然で健康的なものです。しかし、これらの魅力は非常に強力であり、適切に対処しないと多くの潜在的な害が生じる可能性があるため、巧みに対処する必要があります。感情や関係を理解し、健全な形でそれらに向き合うことで、私たちの修行をより豊かにすることができるのです。

3. アンケートのまとめ

- 異性や同性、僧侶と参禅者との恋愛関係についての規定された理由

調査の対象とした北アメリカの禅センターでは、調和の取れた共同生活を実現し、修行に専念できる環境を整えることが重視していることが窺える。この目的の

はい—17 いいえ—3

⑤「はい」の場合、その内容について教えてください。

- ・不適切な行為に対する結果は、倫理調停委員会（EAR）による調査の後、理事会によって決定されます。
- ・ガイドライン違反が疑われる場合には、個別に話し合いを行い、問題が報告された際にはサンガ調和委員会に紹介する対応を取っています。数年に一度、ガイドラインに従えない人には、僧堂を離れるよう求めることもあります。

⑥僧俗男女が一緒に修行生活を行うことは有益であると考えますか？

はい—14 いいえ—0 おそらく—6

⑦そのように考える理由を教えてください。

「はい」の回答

- ・多様なリーダーシップが存在することで、コミュニティ全体が成長し、調和の取れた関係を築くための土台が強化されます。
- ・注意深い監督と明確なガイドラインがあれば、男性、女性、その他の性別の人々が共に修行することは有益です。これにより、仏性がどのように多様に現れるかを理解し、自分とは異なる人に対して敏感で注意深く、親切で理解を示すことができるようになります。また、他の人々が人生でどのような困難に直面しているのかを理解することも助けになります。
- ・たとえ困難であっても、お互いに修行を続ける方が良いと思います。なぜなら、修行とは私たちが最善の人生を送るための支えとなるものだからです。困難な要素（性別や性的指向など）から切り離すことは、それらと向き合うための修行にはなりません。

「おそらく」の回答

- ・どのような修行者の組み合わせであっても、性的および関連する問題についての明確さと誠実さは常に必要です。これにより、信頼関係が築かれ、コミュニティの調和を保つことができます。明確なコミュニケーションとオープンな対話が、健全な関係を育むための重要な要素です。
- ・サンガは世界の縮図であり、私たち菩薩はさまざまな人々と共に生きる方法を理解する必要があります。これには、自分自身の思考、言葉、行動を管理することと、他者の言葉や行動に対してどのように応じるかが含まれます。しかし、ト

はい—20 いいえ—0

③規定された理由について教えてください。

・私たちの方針は、性的指向や性自認に関わらず、修行者間に適切な境界を教え、維持することです。指導者と参禅者が性的関係を持つことで、精神的および心理的な弊害が生じることを長年にわたり理解してきました。これは信頼を損なうものであり、個人的な利益や操作のために権力や地位を濫用する行為であり、またコミュニティ全体を傷つける可能性があります。すべての僧侶と在家者が、菩薩戒に基づいて関係を築くことを誓約しています。

・戒に関するクラスが対面およびオンラインで常時提供されています。また、サンガ内の問題に目を光らせ、苦情を受け付けるサンガ調和委員会と DEI (Diversity, Equity, Inclusion) 委員会があります。ここでは、居住者が少なくとも1年間は新しい恋愛関係に入らないよう求めています。これにより、居住者は恋愛関係を始めようとする人からの気を散らす要因やストレスなく、自らの修行を深めるための時間と空間を確保できます。

・いかなる種類の新しい性的関係を持つことを禁じています。性自認については特に言及せず、単に修行者間で新しい性的関係を結ぶことは許されないとしています。その理由は、私たちの見解では、適切な恋愛関係を築くには多大な注意、関心、エネルギーが必要だからです。

・サンフランシスコ禅センターの初期から、男性と女性、そして LGBTQI [レズビアン、ゲイ、バイセクシュアル、トランスジェンダー、性自認や性的指向に疑問を持つ人々、インターセックス] のメンバーが共に修行をしてきました。開創の鈴木俊隆老師は修行者を性別で分けることなく、皆で坐禅を行っていました。また、初期には交際関係についての具体的なガイドラインもありませんでした。このため、真剣な関係を築く前にカジュアルな関係が始まってしまうことから生じる様々な問題が明らかになり、SFZC はカップル関係に関するガイドラインを導入しました。その後、菩薩戒に基づく「清規」を含む修行の多くの側面に対するガイドラインが整えられました。

・毎週、多くの新しい人たちが寺院に来ますが、新しい人々と古くからのメンバーが恋愛関係に発展してよいのか時に不明確なことがあります。そのため、すべての人が誰かを恋愛的なデートに誘う前に、必ず6か月待つというガイドラインを設けました。

④規定に反した行為があった場合、罰則などが設けられていますか？

多様性を考える2 ——北アメリカの禪センターにおける生活規範から—— 南 原 一 貴

1. はじめに

第25回本大会においては、北アメリカの国際布教師が所在する寺院および禪センターに対し、セクシュアリティに関するアンケート調査を実施し、サンフランシスコ禪センター（カリフォルニア州）におけるセクシュアリティへの取り組みについて、その歴史や現状を調査し、多様性を基盤とした活動に関する報告を行った⁽¹⁾。アンケートでは、「トランスジェンダーの僧侶や尼僧が日本の僧堂においてどのように修行を実践できるか」という課題が提起され、当事者の思いや尊厳が侵害されたり、特別視されたり、差別されたりすることなく修行できる環境の整備が、修行道場における重要な検討課題であると考えられた。北アメリカの常住型禪センターにおいては、セクシュアルマイノリティを含む僧俗が共に修行生活を送ることが基本的なあり方となっている。すなわち、多様な性的指向や性自認を持つ人々の集団生活の中では、多様な恋愛関係が生じる可能性があることが容易に推察される。本稿では、北アメリカの常住型禪センターにおいて長年にわたり僧俗が修行生活を実践してきた事例を中心に、その対応や修行生活における規範などの実態を詳細に検討し、得られた情報の共有をするものである。

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。北アメリカ国際布教師などが所在する寺院・禪センター47か所に対し、昨年と同様にEメールにてマイクロソフトフォームスのURLを送信した結果、20か所から回答が得られた（回収率42.6%）。以下、アンケートの結果についてみていく。記述式回答については一部を掲載する。
[アンケートは英語を使用し筆者が翻訳した]

①禪センターでの修行生活における規範が設けられていますか？

はい—20 いいえ—0

②「はい」の場合、その中に異性や同性、僧侶と参禅者との恋愛関係に関することが定められていますか？

近代ハワイ仏教の一側面（石井）

rally, Photo of Lincoln donated by a Buddhist temple reads: “We are Followers of the Great Emancipator.”」とのキャプションが付される。

- (4) <HSDC> 所蔵の邦字新聞各紙には、その名を見いだせなかった。その後、曹洞宗総合研究センター教化研修部門副主任の南原一貴師より、同名の人物が『曹洞宗選書』第17巻（p.375）に「予が入禅の動機」と題した一文の寄稿者として見出だせることを御教示いただいた。今後精査していきたい。
- (5) 『75年史』p.77～8、『日系寺院史』p.16、Hawaii Times<HSDC>等による
- (6) <HSDC> による。なお、この年は、拙論[2024]にて報告したハワイ開教80周年写真展が開催された年で、ハワイ仏教全体の節目ともいえる。

における、ひとつの転機にまつわる、貴重な資料といえる。

むすびにかえて

以上、このたびの調査報告では、新井石禅禅師が曹洞宗両大本山ハワイ別院のハワイ準州における正式認可の年に詠まれた偈頌と、岩本勝俊禅師が、「正法寺」という寺号の付与という、大きな転機に関連して詠まれた偈頌について、背景の確認と解釈の可能性を提示した。

それは、曹洞禅の新たな文化圏への展開と、その根底に置くべき伝統の存在という、ふたつの要素を垣間見るものであった。むしろこれは、120年を超えるハワイ布教の歴史の一端にすぎない。今後も、故駒形宗彦総監の冥福をお祈りしつつ、正法寺に所蔵される膨大な資料と向き合い、諸先達の労苦の一端を紹介して行くことができればと考えている。

参考文献

- ・新井石禅著・山田霊林編『新井石禅全集』巻11、新井石禅全集刊行会、1936<『全集』>
 - ・SOTO 禅インターナショナル『曹洞宗海外日系寺院史』SOTO 禅インターナショナル事務局、2014<『日系寺院史』>
 - ・曹洞宗選書刊行会編『曹洞宗選書』20巻、同朋社出版、1981
 - ・曹洞宗ハワイ開教総監部『曹洞宗ハワイ開教75年史』ハワイ曹洞宗協会、1978<『75年史』>
 - ・浅井宣亮「20世紀初頭のハワイにおける曹洞宗」『愛知学院大学禅研究所紀要』39,2011
 - ・拙稿「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—」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第25回、2024
 - ・Stanford University, Hoover Institute, Hoji Shinbun Digital Collection (<https://hojishinbun.hoover.org>) <HSDC>
- (1) 『75年史』p.49、『日系寺院史』p.10、浅井[2011]p.19-21 および Hawaii Hochi 1921.6.24 (Hoover Institution Hoji Shinbun Digital Collection<HSDC>) による。
 - (2) 2024年8月の調査で、駒形善教の随行日記の存在が確認された。新井石禅禅師の訪米記録としては、新井石龍『北米視察談』（青山書院、1921）が刊行されているが、新たな記録として注目される。
 - (3) 1920年のストライキの様子は、拙稿[2024]にて紹介した駒形コレクション（写真パネル）に2点が残されている。本科研調査番号P-014は、「Another “strike” About Due」と題された新聞の風刺画で、仏教徒がストライカーと混同されたことを示す。もう1枚のP-088は、リンカーン大統領の写真を掲げたデモ行進の写真で、「1920 strike

とうり
当裡の禪風、千古より伝われり
遠孫の沙門、勝俊敬白す。

私訳：伽藍を創建することは長い年月に涉ったものの
すばらしい建物が、ハワイの空に聳え立った。
（それを）新たに正法寺と名づけ称号としよう。
この地の禪風は、大昔より伝わったものなのである。

語釈：

- 高樓・傑閣＝高くそびえる楼と立派な建物。正法寺の伽藍を讃える。
- 哇天＝ハワイ（布哇）の空。
- 当裡＝まさにこの場所。「裡（裏）」を場所という名詞として解釈する。
- 千古より伝われり＝大昔から伝わってきたものである。ハワイの仏法が、曹洞宗の伝統の上にあることを示す。

この偈頌には、額の裏に英語の解説が付されているが、年号は記されていない。ただし内容的に、明らかに兩大本山ハワイ別院に「正法寺」という寺名が付与された昭和50年（1975）頃に詠まれたものと推測される。その当時のハワイ別院の動静は、以下の通りとなる⁽⁵⁾。

・昭和50年（1975）

- 6.15 大山興隆別院主任、ハワイ開教総監に就任
- 10.10 天皇皇后両陛下来布
- 10.15 曹洞宗別院に加え、岩本管長より「布哇山正法寺」の寺号が認可される。

・昭和51年（1976）

- 3月下旬 岩本勝俊禅師揮毫「正法寺」寺号額到着
- 4.8 全日本仏教会訪問団来布。「正法寺」額献納式典
- 4.9-11 米国建国200年記念慶讃「仏陀の日」開催

以上の経緯に鑑みれば、この偈は、寺号額献納式典と深く関連するとみてよからう。「Hawaii Times」1976年4月9日第5面の記事⁽⁶⁾によれば、寺号額は3月下旬に当地に到着しており、式典は、町田和敬学園長の司会により、訪問団の桑原録三団長が岩本禅師の「奉願寄進状」を読み上げる形で進められたとされる。

この記事によれば、上記の「題正法寺」は、1976年の式典に向かって岩本禅師が詠まれたものであって、寺額とともにハワイに送付されたか、あるいは、訪問団が携えてきたものと推測できよう。いずれにせよ、この偈頌は、曹洞宗のハワイ布教

この偈は、標題から見れば、永松為次郎という人物より送られた偈頌の韻に合せて詩作したものである。よって、その内容は為書きに「偶吟」と記される正法寺所蔵の額とは、背景を異にしたものといわざるを得ない。

永松為次郎の人物像については不明である⁽⁴⁾が、転句の相違が、この偈頌の意図の相違を示していると考えられる。すなわち「偶吟」は、釈尊が苦行を棄てて菩提樹の下へと「歩を移し」て禪定に入り、「乾坤無字の書（教外別伝の宗旨）」を「読破（理解しきった）」と、釈尊成道の機縁を髣髴とさせる内容となっている。

それに対し、『全集』所収の偈頌は、「興が乗ったら簾をあげて坐り、教外別伝の宗旨を雇用する」と、新井禅師ご自身、あるいは禅僧一般の自発的な実践を表現したものと解釈できる。

また、「魚躍渠」という表現は、大海原に囲まれたハワイよりも、谷川を連想させる表現といえる。以上より推測するに、この偈は、ハワイ出帆から帰国までの間に詠まれた偈頌として収録されているが、『全集』収録の、特定の個人に対して詠まれた偈頌の転句を、何らかの理由で入れ替えて巡錫の記念として読み直されたものということになるのではなかろうか。

先に触れたとおり、永松為次郎という人物の詳細、転句を変えた理由およびそれが額装された経緯等については不明であり、今後の調査課題としていきたい。

【2】岩本勝俊禅師直筆偈頌

続いて、總持寺独住 19 世岩本勝俊禅師（1891～1979）の直筆の偈頌について考察したい。この資料は、直筆であり、かつ管見によれば他の記録に残されていない点で、極めて重要であるといえる。

形状：色紙墨書。ガラス張り額装

表題：「曹洞宗布哇別院題正法寺」

額裏：Written by / Archbishop Shosyun Iwamoto / Daihonzan Sojiji

韻：下平声 一先

本文： 曹洞宗布哇別院題正法寺

創立伽藍雖涉^{がらん}年^{わた} 高樓傑閣聳^{わたり}哇^{いへど}天^{てん}

新名正法寺稱號 當裡^{こうろう}禪風^{けっかく}千古^{あいてん}伝^{そび}

遠孫沙門勝俊敬白〔正應天真禪師〕〔總持勝俊〕

訓読：曹洞宗の布哇別院を正法寺と題す

伽藍を創立すること、年に^{がらん}涉ると^{わた}雖も^{いへど}

高樓・傑閣、哇^{わたり}天^{てん}に聳^{そび}ゆ

新たに正法寺と名づけ^{しょうぼう}稱^じ号とす^{しょうこう}

韻：上平声 六魚

本文：鳥舞空兮魚躍渠 禪僧自笑世情疎

菩提樹畔閑移步 読破乾坤無字書

大正十年夏堡府別院偶吟

總持石禪叟〔勅特諡太陽眞鑑禪師〕〔總持石禪老衲〕

訓読：鳥は空に舞い、魚は渠に躍る

禪僧、自から笑う、世情に疎きことを

菩提樹の畔に閑かに歩を移し

乾坤無字の書を読破す

大正10年（1921）夏、堡府別院にて偶たま吟ず

總持石禪叟〔勅特諡太陽眞鑑禪師〕〔總持石禪老衲〕

私訳：（ここハワイでは）鳥は空に舞い、魚は谷川で躍っている。

（そのような自然の真実の中）禪僧は世情（人の世の動き）に疎いことを自ら笑う。

菩提樹の畔に歩いて行き、（坐禅して）

世界全体を、文字の無い本（教外別伝の本旨）として読み切るのだ。

語注：

○禪僧＝禅宗の僧侶であるが、ここでは具体的に詠者自身を指していよう。

○世情＝世間のありさま。世間の人情。

○菩提樹の畔＝釈尊が正覚を得た場所。ここでは、そこで行われた坐禅をイメージしたものとする。

○乾坤＝世界全体。

○無字の書＝文字の書いていない本。世界全体を經典とする教外別伝の本旨。

この偈頌も『全集』巻11に収録されているが、題名は「偶吟」ではなく、「次永松為次郎氏見示韻」（p.131）となっている。さらに転句が大きく相違しているの以下に示す。

本文：鳥戲樹兮魚躍渠 禪僧自笑世情疎

興來徐擎簾帷坐 読破乾坤無字書

訓読：鳥は樹に戯れ、魚は渠に踊る。

禪僧は自ら笑う、世情の疎きを。

興、来たつて 徐に簾帷を擎げて坐し、

乾坤無字の書を読破す。

（そこでは）十を超える国の人々が親交を結んでいる。

ここでは、人種の違いを語るとは止めよう。

もとから四つの海（世界全体）は、みな仲間なのだから。

大正 10 年（西暦 1921 年）夏、布教のために布哇を訪れた際に思いがけず詠む。

總持寺の（新井）石禅叟

語注：

- 八嶋＝ここではハワイの主要 8 島を指すものとして解釈する。『日本書紀』等では、淡路島、伊予之二名島（四国）、隠伎之三子島（隠岐諸島）、筑紫（九州）、伊岐（壱岐島）、対馬、佐渡、大倭豊秋津島（本州）の日本列島を指す言葉として用いられる。
- 仙郷＝専任の住む場所。俗界を離れた静かで清浄な土地。
- 這裏＝これ、ここ。指示詞。
- 四海＝仏教の世界観で、世界の中央にある須弥山の四方の海。世界全体を意味する。ここでは、島の四方の海もイメージされている。
- 總持石禅＝新井石禅禪師（1864～1927）。總持寺独住第 5 世。
- 勅特諡太陽眞鑑禪師＝新井禪師の勅諡号。

この 1 首は、前記『全集』巻 11 では、「偶吟」（p.128）と題された 2 首の中のひとつとして紹介されている。資料の書きにも「偶吟」とあって、一致する。詠まれた時期としては、『全集』11 の収録順序が、「六月念一日堡府仏教聯合会開歡迎筵」に次ぎ、「七月二日和以巴富布教所」の前に位置することから、新井禪師がホノルルに入り、慶讃行事を待つ間に詠まれたものと推測される。

内容は、多くの民俗が集まって生活するハワイの状況を「仙郷」と讃え、民俗を超えた和合のさまを謳い上げたものとなっているといえよう。まさに、曹洞宗別院の称が認可された時期にふさわしい内容といえる。

ただし、その一方で、先に触れたオアフ島のストライキから、1920 年には、ハワイ政府により「外国語取締法」が公布され、日本語学校の活動が制限されるなど、人種間の軋轢は明確に存在していた⁽³⁾。かかる状況に鑑みれば、この偈頌が、その状況を憂い、人種を超えた良き社会の形成を祈って詠まれたものと解釈することも可能である。

（2）「鳥舞空兮」

形状：額装金紙オフセット印刷

1.24 仮別院、ハワイ準州より教団組織の認可を得る。

6.9 新井禅師、横浜を出帆。

7.3 新井禅師を拝請して本堂落慶入仏慶讃会（竣工は1919年）

「曹洞宗別院」の号を認可される。ワイパフ布教所も松嶽山大陽寺となる。

7.4-8 授戒会開催、戒弟60人。※新井禅師は、その後ハワイ巡錫、在布94日。

9.7 米本土へ出帆。駒形善教随行⁽²⁾。

9.28 ホワイトハウスにて米大統領と謁見

以上のように、この年、ハワイの曹洞宗は、前年の動乱を経て、正式に宗派としての活動を認められた年であった。今回額装で保存されていたのは、この年に読まれた偈頌である。

新井禅師の偈頌は、『新井石禅全集』＜以下『全集』＞巻11（新井石禅全集刊行会、1236）p.124～9によれば、「大正十年六月九日横浜出帆首途」（『全集』11、p.124）にはじまり、船中・布哇堡府別院・堡府滞錫病中吟・偶吟ほか、大正10年9月7日の「発布哇乗馬哇号向米国」（『全集』11、p.147）など、ハワイで詠じたと思われる偈頌約70首が収録されている。今回紹介する2首も、いずれもその中に収録されている（1首は小異あり、後述）。以上に見た、当地の当時の状況を踏まえつつ、内容を紹介してみる。

（1）「布哇八嶋」

形状：銀紙木製パネル

韻：下平声 三肴（※「郷」は七陽）

本文：布哇八嶋皆仙郷 十有余邦親結^{*}交

這裏休論人種別 元来四海是同^{*}胞

大正十年夏布哇巡錫中偶吟

總持石禅叟〔勅^特賜^陽大^老眞鑑^翁禅師〕〔總持石禅^老〇〇〕

訓読：布哇^{やし}の八嶋^{しま}、皆な仙郷^{せんきやう}なり

十^{じゅう}有余^よ邦^{ほう}、親しく交^{まじ}わりを結ぶ（結交す）

這裏^{しや}に人種^{じんしゆ}の別を論ずるを休めん

元来^し、四^し海^{かい}は是れ同胞ならんに

大正十年夏、布哇巡錫中に偶たま吟ず

總持石禅叟〔勅特謚大陽眞鑑禅師〕〔總持石禅老納〕

私訳：ハワイの8つの島々は、すべて仙郷（清らかな地）である。

近代ハワイ仏教の一側面 ——曹洞宗を中心として——

石 井 清 純

はじめに

本稿は、日本学術振興会科学研究費「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」（基盤B: 23H00568）による現地調査に基づいたものである。

今回は、第1回および第2回調査について報告した拙稿[2024]に続き、第3回調査（2023年8月23日より31日実施）における故駒形宗彦前総監へのインタビューおよび、第4回調査（2024年8月23日より31日（筆者は27日まで）における正法寺庫裏の所蔵品調査の結果に基づいた報告となる。論考に入る前に、2024年6月7日に遷化された駒形宗彦総監の、永年のご功績を讃えとともに、心より哀悼の意を表するものである。

第4回調査にて、正法寺に所蔵される資料から、新井石禅禅師（1865～1927）による偈頌2種、および岩本勝俊禅師（1895～1979）の偈頌1首を見出すことができた。3首ともに、ハワイ曹洞宗別院（正法寺）の成立史に関わる内容を有し、額装して特別に保管されていたことが知れる。本論では、それら偈頌の背景を探りつつ、ハワイ開教史への位置づけを試みるものである。

【1】新井石禅禅師偈頌（2首）

新井禅師の偈頌は、2首が額装されていた。いずれも大正10年（1921）の年号が記されている。まず、その年の動向について、ハワイ曹洞宗関連を中心に時系列で確認してみる⁽¹⁾。

・大正8年（1919）

10月 仮別院本堂完成

11月 曹洞宗婦人会発足

・大正9年（1920）

2月 オアフ島で、日本人およびフィリピン人労働者の大規模ストライキ（第2次）が発生（5～6万人による、5～6ヶ月間のストライキ）

・大正10年（1921）

1.19 新井石禅禅師、總持寺貫首に就任

保育者や保護者に学んでほしい「仏教保育」（佐藤）

めて仏教保育を考える」（曹洞宗保育連合会：令和3年9月10日発行の「曹保連だより」に掲載）で、指摘したことがある。

（註5）佐藤達全「ほとけの子を育てる」（日本仏教保育協会発行『ほとけの子』2016年4月号、掲載）

スを心がけることが心身の調子を調えることにつながっていることは間違いのないであろう。

それゆえ、「お勉強、お勉強」と追い立てるのではなく、子どもが「楽しく努力できるように」関わることによって、保育者も保護者も、もちろん子どもも、毎日が生き活きと過ごせるはずである。そのために、私たちは仏教の生命観を科学的にしっかりと学んで日々の生活で実行することがこどもの未来を輝かしいものにするにつながるのでないだろうか。

註

(註1) ただし、これは女性は育児に専念しろという主張ではなく「人間を育てる」ことの重要性を説いたものである。

(註2) 2024年10月31日のニュースには、不登校児童が増加したという文科省の調査が報道されていた。「令和5年度児童生徒の問題行動・不登校生徒指導上の諸課題に関する調査結果」(文科省調べ)によると、不登校の児童・生徒の数は11年連続で増加して約34万6000人になり、この数は前年度から約16%の増加で、これまでで最も多くなったという。不登校の定義は、「病気や経済的理由をのぞき、心理的・社会的な要因で小学校や中学校に行かない(行けない)日が年間30日以上あること」とされていて、10年前に比べると小学生は約5倍で中学生は約2.2倍に増えている。

(註3) 森政弘『親子のための仏教入門』(幻冬舎新書2011年発行)参照。

その中で、森は「仏教とは宇宙の真理である」と言い切っている。また、「宇宙の真理はお釈迦さまがこの世に出られるずっと前からあったのですが、それを人類のだれもが気づかないでいたところ、お釈迦さまがはじめて見つけだしてくださった」と述べている。

せっかくの機会なので、森に対する関心を持っていただくために上掲書に記されている文章をもう少し紹介しておこう。同書には「柔軟性のある幼いうちから、仏教の教えに触れてゆくことは、最終的には、生きやすくするための技術を身に付けることにもなる」とも記されている。

なお、森は1927年愛知県出身のロボット工学者。仏教研究科でもある。日本ロボット学会名誉会長。名古屋大学工学部電気学科卒業。東京大学教授・東京工業大学教授を経て、87年より東京工業大学名誉教授。ロボットコンテスト創始者。72年以来、約40年にわたり仏教を研鑽。主な著書に『ロボット博士森政弘の仏教入門』(佼成出版社)『今を生きていく力「六波羅蜜」』(教育評論社)ほか多数。

(註4) 西澤潤一『教育の目的再考』岩波書店1996年 29ページ参照。

なお、このことに関しては、筆者も「特別寄稿 新型コロナと感染症の歴史から改

父さんやお母さんの存在です。お父さんやお母さんにどのように接してもらうかによって、赤ちゃんの将来は大きく左右されるのです。

このように言いますと、お父さんやお母さんは大きなプレッシャーを感じるかもしれません。けれども、そんなに心配することはありません。赤ちゃんは大人が考えているよりもはるかに食欲に、自分から学ぼうとしています。それを、少しだけ後押ししてあげればよいのです。

必要以上に口を出したり手を出したりすると、子どものなかで伸びようとしている芽を摘んでしまうことになりかねません。お父さんやお母さんの役割は、子どものなかにどのような芽が潜んでいるのかを見つけることと、その芽が伸びやすい環境を準備することです。そのためには、お父さんやお母さんがゆとりを持って、おおらかな心で子どもと向き合わなくてはなりません。

お父さんやお母さんがイライラしたり先入観をもったりしていると、大切な芽を見落としてしまいます。また、イライラや先入観は必ず子どもに伝わり、伸びようとしている芽を摘んでしまうのです。子どもは〈親の心や生き方を映す鏡〉です。けれども、自分の心にゆとりがないと、そのことに気づくことができないのです。

初めから親だった人など、どこにもいません。お母さんは子どもに産んでもらったのです。子どもとお父さんやお母さんは同時に誕生したのですから、子どもが成長するように時間をかけて、母親として父親として成長していこうという気持ちが大切です。私はお釈迦さまの教えを学ぶうちに、こうしたことに気付きました。お釈迦さまの教えには素晴らしい子育てのヒントがたくさんあります。これから少しずつ学んでいきましょう。

筆者は仏教保育を「保育や子育ての原点」と位置づけているが、それは釈迦の生命観(子ども観)こそが正しく子どもを観たり発達の援助をしたりするために最適と考えるからである。

そこで最後にもう一度、ロボット工学の第一人者である森政弘東京工業大学名誉教授(令和6年10月から東京工業大学は東京医科歯科大学と統合して東京科学大学に名称変更した)に登場してもらおう。彼は「お釈迦さまの教え(仏教)は、大変に科学的な教え」とおっしゃっているが、私もお釈迦さまの教えは「人間の生命をととても科学的に分析している」と考えている。

心臓も呼吸も二拍子のリズムで、私たちが誕生してから死ぬまで休まずに活動している。この二拍子が〈いのちのリズム〉であるから、私たちの日常生活でもこのリズムを乱さないことが重要であろう。言いかえるなら、緊張したらリラックスを心がけること、活動した後は静かな時間をもつようにすること、こういった balan

か。それに対して、「内にあるものが芽を出すためには芽が出るような環境を調えることが重要」で、子どもは主体的に楽しく取り組むようになるのではないだろうか。そして、重要なことは子どもにどのような「芽」が内在しているかを見定める力と、その芽がスクスクと伸びていける条件を提供することではないだろうか。

このことは、現代のIT社会に欠かせない半導体や光通信の基礎となる技術を開発してノーベル物理学賞の候補にもなった西澤潤一・元東北大学総長の次のような指摘からも窺えるであろう。

古い言葉ではあるが、ウィリアム・アーサー・ワード(William Arthur Ward)は言った。「凡庸な教師はただしゃべる。よい教師は説明する。すぐれた教師は自らやって見せる。そして、偉大な教師は心に火をつける」

言いかえれば、凡庸な教師は知識を与えるだけだが、よい教師は理解させようとする。そしてすぐれた教師は実際にやってみせる。最優秀な教師はやる気を起こさせるということであろう^(註4)。

4、理想的な子育てとしての仏教保育(ゆとりの重要性)

実は、仏教の開祖である釈迦の教えには、このような「ものの見方を変える」発想が山ほど潜んでいる。そのヒントはすでに文部科学省の「子どもの発達段階ごとの特徴と重視すべき課題」に登場している。釈迦は「天上天下唯我独尊」という表現で、私たち一人ひとりが「かけがえのない存在」であると同時に、「ひとりひとりがみな違った存在である」ことを指摘している。

それ故(幼稚園では遅すぎる)と思いこむ必要は全くない。周囲のお友だちと「みんな一緒」でなくても何ら問題はないと言い切れる。それぞれの子どもに「どんな芽があるか」は一人ひとり違っていき、当然のことながら「芽が出る時期」も異なっているだろう。その時期を見きわめるのが親の役割ではないだろうか。言いかえると、「3歳では遅すぎる」と一律に決めつける方がおかしいのである。このように考えると、心に「ゆとり」が生まれてくるだろう。

潜んでいる芽も人によってさまざまなので、どのような芽なのかをワクワクしながら見つけるのも、親の子どもを思う優しい心ではないだろうか。このように考えると、親も子どもと向き合うことが楽しくなるはずだろう。

筆者は以前、「子どもに学ぶ子育てのヒント」という保護者向けの原稿で次のような考えを述べたことがある^(註5)。

人間の脳は、5歳までに90パーセントが形成されると言われます。誕生してからの数年間の環境がどれほど重要であるかが分かるでしょう。環境には、自然環境や人的な環境や物的な環境がありますが、その基本は一番近くにいるお

ている（後略）。

- （幼児期になるにつれ）認識力や社会性を発達させていくとともに、食事や排泄、睡眠といった基本的な生活習慣を獲得していく。また、子ども同士で遊ぶことなどを通じ、豊かな想像力をはぐくむとともに、自らと違う他者の存在や視点に気づき、相手の気持ちになって考えたり、時には葛藤をおぼえたりする中で、自分の感情や意志を表現しながら、協同的な学びを通じ、十分な自己の発揮と他者の受容を経験していく。こうした体験を通じ、道徳性や社会性の基盤がはぐくまれていく。

と、大人になるために身につけるべき重要な事柄が示されている。

このように見てくると、乳幼児期は小学校入学後の授業を先取りするような「お勉強」以上に、「子どもが人として大切な事柄を身につける時期」であることが納得できるのではないだろうか。ところが、多くの保護者はどうしても「お勉強」に関心を向けてしまいがちなのである。

3、望ましい接し方（教えない教育＝Educatioの意味）

ここで、少し視点を変えてみたい。私たちは一般に「教＝教える」「育＝育む（親鳥がヒナを育てる、大切に守り育てる）」と考えている。筆者は特に「教える」に注意をする必要があると考えている。「教える」というのは、「外側から知識や技能を説明しておぼえさせる、注ぎ入れる」という意味である。このように考えると、子どもに「できるだけ早くから」「できるだけ多くの知識を」注ぎ込もうとするのではないだろうか。

ところで、中学校の英語の授業で習ったように、日本語の「教育」を英語ではEDUCATIONと言う。動詞の場合に「教育する」はEDUCATIOである。英語の先祖はラテン語であるから、学生時代にその意味をラテン語の辞書で調べてビックリしたことがある。その理由は、EDUCATIOの意味が「引き出す」「導き出す」と書いてあったためである（ただし、当時の日本にはラテン語の意味を日本語で説明する辞書はなかったので、説明は英語であったと記憶しているが）。

その説明を読んでいるうちに、私は、目の前の景色が一変したように感じた。〈外から教えこむ〉と思いこんでいた「教育」の意味が、英語では「引き出す」「導き出す」だったからである。このことから明らかなように、「教育」というのは「一人ひとりの内側に潜んでいる、さまざまな芽＝伸びていこうとしている資質を伸ばすこと」と考えなくてはならないのであった。

日本では、「勉強しなさい、〇〇しなさい」というのが「教育」と思われがちであるが、他者に強制されてもなかなか〈やる気〉が湧いてこないのではないだろう

ポルトマンというスイスの動物学者は、「人間の赤ちゃんは生理的な早産だ」と言っている。それは、牛や馬などの哺乳類が生まれて数時間後には自分の足で立ち上がり、(よちよち歩きではあるが)母親のところに行ってお乳を飲むのに比べると、人間の赤ちゃんは「自分の頭さえ支えられない状態で生まれてくるからである。ポルトマンはそうした状況を生理的早産と表現した。その言葉通り、新生児は寝返りもうてず、ハイハイもできない。つかまり立ちやつたい歩きができるようになるまでには10か月近くの時間が必要になる。

だが、その後の成長は目を見張るほどで、言葉を覚えて問いかけに答えたり、積み木で遊んだり、スプーンを使ったりと、いろいろな行動ができるようになる。こうした成長を見ていると、親の心に大きな夢や期待が生まれてくるのも当然であろう。ただ、一方で子どもは「大人のミニチュア」ではないのである。井深が言いたかったのは、そのことではないかと思われる。また、人間の赤ちゃんには身体にも心にも「成長の道筋」がある。それを一挙に飛び越えようとすると、「ひずみ」が生じてしまうのではないだろうか。

文部科学省が提示している「子どもの発達段階ごとの特徴と重視すべき課題」に次のように示されているので、その一部を紹介しておこう(下線は筆者)。

(子どもの発達段階に応じた支援の必要性)

○子どもの発達、子どもが自らの経験を基にして、周囲の環境に働きかけ、環境との相互作用を通じ、豊かな心情、意欲、態度を身につけ、新たな能力を獲得する過程であるが身体的発達、情緒的発達、知的発達や社会性の発達などの子どもの成長における様々な側面は、相互に関連を有しながら総合的に発達する。子どもは、身近なヒトや自然等との関わりの中で、主体的に学び、行動し、様々な知識や技術を習得するとともに、自己の主体性と人への信頼感を形成していく。

○子どもはひとりひとり異なる資質や特性を有しており、その成長には個人差がある一方、子どもの発達の道筋やその順序性において、共通して見られる特徴がある。子どもは成長するに伴い、視野を広げ、認識力を高め、自己探求や他者との関わりを深めていくが、そのためには、発達段階にふさわしい生活や活動を十分に経験することが重要である。特に身体感覚を伴う多様な経験を積み重ねていくことが子どもの発達には不可欠であり、これらを通して(後略)。

と、非常に重要な事柄が示されている。さらに、

○(乳児は、)保護者など特定の大人との継続的な関わりにおいて、愛されることが、大切にされることで、情緒的な絆(愛着)が深まり情緒が安定し、人への信頼感をはぐくんでいくが、特にスキンシップは大きな役割を果たすと言われ

を解決することは容易ではないが、筆者はその背景に最近の子どもたちが「お勉強、お勉強」と「過度の緊張を強いられて日常生活における〈心のゆとり〉が奪われているのではないかと考えている。その理由は、人間の生命は「緊張と弛緩、動と静」のように相反する要素の調和の上に成り立っていると考えからである。そして、筆者がそのように考えたのは釈迦の「中道」の教えの重要性に気づいたからである。

釈迦の生命観はきわめて科学的で、私たちが健康を保つ上で重要な示唆が得られる。そのことを指摘したのは、筆者が大学生（仏教学部）の頃に聞いた森政弘（東京工業大学教授）の話であった。森は当時、ロボット工学の第一人者として知られていたが、森は、「仏教の開祖である釈迦は私たちに〈人間とはどんな生き物か〉について非常に科学的に〈中道〉という生き方を説き示している」と述べていた。しかも、森は「ロボットの研究には仏教について学ぶことが大いに参考になる」と、実に興味深い見解を示していたが、近著でもそのことに触れている^(註3)。

森の説明をまつまでもなく、私たちの生命は「緊張と弛緩（リラックス）」という二拍子で営まれている。心臓の鼓動も呼吸も、さらには生命をコントロールしている自律神経も「交感神経と副交感神経の調和」という二拍子の仕組みで安定が保たれている。釈迦は、そうした生命の基本を「中道」（かたよらない）として重視したが、近年の子どもたちは「お勉強、お勉強」と、過度の緊張を強いられているように感じられてならない。そして、それが知らず知らずのうちに「学校に行きたくない」という、心のブレーキにつながっているのではないだろうか。

お友だちと楽しく遊んだり身体活動で汗を流したりすることによって、学習意欲が高まると筆者は考えている。人間の心は「緊張とリラックス」「静と動」「発声と沈黙」等のように、相反する活動をバランスよく組み合わせることによってリフレッシュされるような仕組みになっているからである。筆者が鶴見大学（保育科）で非常勤講師として「仏教保育」の授業を担当していたとき、折に触れて附属幼稚園の園長先生と話をしたが、あるとき大変に興味深い話を聞いたことがある。それは、年長児に対して毎月1回、30分ほどの坐禅体験活動を行うようにしたところ、先生のお話が静かに聞けるようになるだけでなく園庭で元気よく遊ぶようになったと、大きな変化が見られたというものであった。

三六 こうしたことから、自分自身で意識するか否かに拘わらず、私たちの身体と心は二拍子のリズムで生かされていることは間違いないであろう。そこで、幼児期にどのような生活をするのが子どもの将来にとって重要なのかについて、保育者を目指す学生に「仏教保育」の授業を担当してきた経験から考えたことを発表してみたい。

保育者や保護者に学んでほしい「仏教保育」

佐 藤 達 全

1、はじめに

少子化や高学歴化が進んだ現在の日本では、幼児期からの早期教育に関心が集まっている。そのきっかけは1971年に井深大が『幼稚園では遅すぎる』を出版したことかもしれない。井深はアメリカで開発されたトランジスタ（半導体）の国内生産に成功してトランジスタラジオを世に送り出した人物で、盛田昭夫とともにソニーという会社を創業した人である。彼は1908年に栃木県日光市に生まれ、早稲田大学理工学部在学中から奇抜な発明で有名だったと言われる。

その後、SONY 代表取締役社長として、小型テープレコーダーやビデオテープレコーダーなど、数多くの新製品を世に送り出して現在の日本を電子立国に育てる基礎を築いたが、会社経営だけでなく教育活動にも熱心に取り組んだ。その一つが『幼稚園では遅すぎる』の出版である。ただし、井深は早期教育を推奨したわけではなく、〈幼児期の教育の重要性〉を指摘したのである（そのことは、同書の内容を見れば頷けるので、目次のいくつか紹介しておこう）。

I 幼児の可能性は三歳までに決まってしまう〈幼稚園ではもう遅い、どの子もゼロ歳からの育て方ひとつで能力を伸ばしていける、幼児教育は天才をつくるためのものではない、など〉

II 幼児の能力を最大限に伸ばす育て方・環境づくり〈幼児の能力は遺伝よりも教育・環境が優先する、など〉

III 本当の幼児教育は母親にしかできない〈ビジョンをもたない母親に子どもの教育はできない、女性にとって育児ほど大切な仕事はない^(註1)、など〉

ところが、井深の著書は彼の意図に反して、早期教育、しかも小学校教育を先取りしたような〈お勉強〉への関心を煽ることになってしまったと考えられる。そして、その後の少子化や高学歴社会の到来とも呼応して、現在の日本では受験競争が幼稚園にまで拡大された結果、ストレスを抱えた子どもや不登校児童の増加につながっているのではないだろうか^(註2)。

2、乳幼児期の特徴

児童生徒の不登校が増加し続ける理由は多岐にわたるため、原因を探究して問題

On the General Perception of Zen Meditation	YOSHIDA Shōei (65)
Zen and Minimalism (2)	KARUBE Shinshō (57)
On <i>Shunryū Suzuki's</i> Interpretation of the <i>Sandōkai</i> ——Focusing on “ <i>Reigen</i> ” and “ <i>Shiha</i> ”	CHIBA Satoshi (49)
The Deceased as a Social Resource ——On the Significance of Non-Existence	SAKAI Akihiro (43)
A Study on Views of Life and Death among Monks, Buddhist Parishioners and Non-Parishioners	KAKINUMA Washū (35)
Participants' Feedback and Evaluation of the Employee Training Program using Zen Teachings	UNO Zenchi (25)
On Diversity (2) ——From the Code of Conduct of Zen Centers in North America	NAMBARA Ikki (17)
An Aspect of Hawaiian Buddhism in Modern Times ——With Concentrate on Sōtō Zen Buddhism	ISHII Seijun (9)
“Buddhist Childcare”: What We Want Childcare Workers and Parents to Learn	SATŌ Tatsuzen (1)

The *Sōtō* Sect Response under the *Daikyōin* System

——A Consideration of the *Sanjō Benge*

SATŌ Shunkō (179)

Criticism of *Dahui* as Described in *Menzan Zuihō's Kenkō Fusetsu*

——Focusing on the Explanation of the No. 9 “Mokushō Fusetsu”

HISAMATSU Shōgen (187)

Concerning the “*Zazenshin Benwa*” by *Sonnō Shūeki*

SEITŌ Kyūshi (195)

Gekkō Shōbun and *Sankoji* Temple

——Research Based on the Inscription of *Gekkō Shōbun's* Monument at *Sangoji*
Temple of *Tendai* School in Gunma Prefecture

ITŌ Ryōkyū (201)

Regarding the *Eiheikōso jūnijiganmon*

TACHI Ryūshi (209)

Establishment of the *Rinjū Naisho* and *Shojō* Issued by *Sōji* Temple in Noto Province

ENDŌ Hiroaki (217)

On the Practice of *Chan*: Contemplation in Chinese *Tiantai* Buddhism

ŌMATSU Hisanori (225)

On the Contributions Made by *Keizan Jōkin* to the *Sōtō* School of Zen Buddhism

YOKOYAMA Ryūken (233)

Hōkyōji and *Shichijō busshi*

HASEGAWA Yukikazu (241)

Regarding the Succession by Family Members in *Sōtō* Zen Temples

SENO Misa (249)

On *Dōitsu Nyogetsu's* the *Shūmonshitsunainosho*

MUTAI Munetaka (257)

A Study on the Compilation of Documents by *Renzan Kōeki* (1)

NAKANO Chikyō (265)

An Interpretation of the Slogan “Human Rights, Peace, Environment” in *Sōtō* Zen Buddhism

——Focusing on the *Shushōgi* and the Four Methods of Embracing

KUGA Shunta (273)

The Practice of “*Zazen*” as Buddhist Training

WATANABE Myōkō (73)

The Formation of the “*Sōtōshū shūka*” (The Sōtō Zen Song)

——Focusing on the Materials of the First Middle School of Sōtō Zen Buddhism

YAMAUCHI, Danjō

A Bibliographical Study on the *Shukke-Ryakusahō*

——Focusing on the Combination of Other Classical Texts

HATA, Eshū

A Study of the *Chanmen Niansong Ji*

——Focusing on Poems of *Danka Zichun*

KOBAYAKAWA, Kōdai

A Perspective on the Interpretation of “Uji,” a Chapter in Dōgen’s *Shōbōgenzō*

SHIBE Kenichi (115)

On the Japanese Monk *Musho Tokushi* During Early-Ming China

——*Shinshū Suwa-taisha* Shrine to *Songshan Shaolinsi* Temple and *Beijing Tangzhesi* Temple

SATŌ Shūkō (123)

A Study of Zuisen (Part 3)

——Focusing on the *Jūzanki* in the *Sōjiji* Collection and the *Dōshōan Chakuchōsha* in the *Sōjiji Soin* Collection

OZAKI Shōzen (131)

“On *Kusakanmuri* of the *Fukanzazengi*” etc

SUMI Motoko (139)

The Concept of “Discrimination is Equality” in the Modern Sōtō Zen Buddhist Community

——From the Records of Two Lectures During the *Meiji* and *Taishō* Periods

MIYAJI Seigen (147)

Dialogue with Bereaved Families of Suicide Victims

——A Study on Psychological Recovery from Loss

KUBOTA Eishun (155)

Genealogy of *Etō Sokuō*’s “*Honzon* Theory of the Sōtō Sect”

——Lecturer and Successor

KUDOU Eishō (163)

Dōgen Zenji and Ceremonial Ritual (Part 2)

——A Discussion centered on the *Eiheiji jūryōseiki*

NAGAI Kenryū (171)

JOURNAL OF SOTO INSTITUTE FOR BUDDHIST STUDIES

PROCEEDINGS OF THE TWENTY-SIXTH MEETING

FOR READING RESEARCH PAPERS

Section 1 : The Present and Future of Zen Monastic Education (1)

[The Keynote Speech]

Some Reflections on the Practice at the Zen Monastery

YOKOTA Nanrei

[Individual Presentation]

Personal Perspectives on Principles of Zen Monastic Education

ARAI Ikkō

Section 2 : Keizan Zenji and the Liberation of All Sentient Beings

——Imagining the Future of Education and Dissemination (33)

Learning from the Vow of Great Compassion

——Asking Myself How to Live Together with Others in the Present Moment

MASUDA Yūkō

Efforts to Reinvigorate Local Zen Communities and the Challenges of Modern Buddhist Outreach

TAKASHIMA Kōjō

Utilizing Crowdfunding for Contemporary Buddhist Outreach

YOKOYAMA Shunken

Planning a Community-Focused *Hanamatsuri*: A New Large-Scale Initiative Starting Next Year

NISHIYAMA Shūkō

Contemporary Challenges in “Sharing the Dharma”

SEKIMIZU Hakudō

Joint Research : Reflections and Future Challenges Based on the Zen Studies Department Field Trip (81)

On the Formation Process of Biographical Materials of *Kangan Giin*

——Focusing on the *Kangan In Oshō Honden* in the *Daijiji* Collection

AKITSU Shūshō

JOURNAL
OF
SOTO INSTITUTE FOR BUDDHIST STUDIES

PROCEEDINGS OF THE TWENTY-SIXTH MEETING
FOR READING RESEARCH PAPERS

2025
Edited by
SOTO INSTITUTE FOR BUDDHIST STUDIES
MINATO-KU, TOKYO, JAPAN