曹洞宗総合研究センター

学術大会紀要

（第27回）

2026年

曹洞宗総合研究センター

ISSN　1884-8648

曹洞宗総合研究センター

学術大会紀要

（第27回）

２０２６年

曹洞宗総合研究センター

目　次

近現代教団研究部門　公開研究会

戦後八〇年における仏教教団の平和理念の再構築と実践……（一）

『浄土宗戦時資料』が示唆する教団の課題……廣瀬卓爾

本願寺教団の戦争協力と責任及び非戦・平和の取り組み……赤松徹眞

未来創生研究部門　公開研究会

障害者支援の視点から「ダイバーシティ&インクルージョン」を考える

――教団・寺院のこれまでの取り組みと、今後の可能性について――……（三三）

中村和利

赤池直子

金子宗元

本多清寛

宇野全智

未来創生研究部門　リレー発表……（六七）

禅林講座の意義について……久保田永俊

現代の宗門におけるリカレント講座の意義について……菅原研州

個人発表

瑩山禅師と「鼻端」……下室覚道（八三）
慈受懐深と『慈受禅師示衆箴規』……小早川浩大（九一）
瑞世考（四）……尾崎正善（九九）
——江戸期永平寺・總持寺瑞世者数——
『正法眼蔵』「受戒」巻の研究……菅原研州（一〇七）
「ジェンダーに関する意識調査アンケート」をめぐって……瀬野美佐（一一五）
近代曹洞宗教団と明治期民法を考える……宮地清彦（一二一）
——明治・大正期の「家族制度」から——
懐奘と六十巻本『正法眼蔵』……秋津秀彰（一二九）
——意図的編輯説に向けての予備的考察——
仏乗慈僊の生涯……伊藤良久（一三七）
——『仏乗慈僊和尚行実』より——
孤雲懐奘の伝記史料における達磨宗……舘隆志（一四五）
『小僧訓』における修学について……新井一光（一五三）
森田悟由『軍人禅話』と日清・日露戦争……佐藤俊晃（一六一）
『永祖坐禅箴聞解』について……清藤久嗣（一六九）
徳巌養存著『楞伽経論疏折衷』における経典解釈の特徴……佐久間祐惟（一七七）

凝心について……大松久規（一八五）
長蘆宗賾の化主上堂について……山本元隆（一九三）
『洞上仏祖源流影讃』における図像の系譜……遠藤光賢（二〇一）
道元における経典引用について……米野大雄（二〇九）
瑩山禅師の弟子への指導方針……横山龍顯（二一七）
――『伝光録』に見られる「請益」の用例をふまえて――
『宝慶記』の伝播について……永井賢隆（二二五）
国歌「君が代」と「曹洞宗宗歌」の普及について……山内弾正（二三三）
切紙資料「栄西僧正記文」について……秦慧洲（二四一）
――諸本の差異に見る相承――
正法寺蔵「栄西授経式」について……務臺宗孝（二四九）
落語の技法を取り入れた布教教化の可能性……御木賢成（二五七）
――落語家のテクニックに学ぶ「伝える力」――
『在家教示法要集』にみる江戸後期曹洞宗の民衆教化……久峩俊太（二六五）
宗門寺院の法要儀礼を考える……押見大俊（131）
――法要参列者と住職の意識構造の比較――
仏教界のＡＩ活用における信頼関係の構築と共存の可能性……諏訪弘史（123）
高齢者にとっての仏教寺院……天野宏淳（115）
――アンケート調査から見えてくるもの――

YouTube における坐禅の機能的変容と多様化……吉田敏英（105）
——コロナ禍前後のコンテンツ比較を通じて——
ハワイにおける曹洞宗布教と尼僧の役割……軽部真生（97）
——室賀龍海の活動を中心に——
忽滑谷快天著『The Religion of the Samurai』と1940年代イタリアの禅・武士道理解……ペドレッティ・フィリッポ（91）
鈴木俊隆の『碧巌録』解釈に関する一考察……野底稔（83）
鈴木俊隆の『正法眼蔵』「現成公案」提唱に関する一考察……千葉聡（75）
——一方究尽の理を中心に——
説一切有部における慧眼について……鳥澤芳峻（67）
クラウドファンディングを活用した布教教化の可能性（2）……横山俊顕（59）
——対面寄付を中心とした資金調達モデルの確立——
新井石禅禅師の渡布と渡米（Ⅰ）……南原一貴（51）
——新出資料の検討から——
新井石禅禅師の偈頌と布哇巡錫……石井清純（43）
布教教化のための「全国宗派分布図」作成の試み……関水博道（35）

〈教化研修部門研究部海外研修報告〉
ハワイ寺院の現代的役割……吉田敞英（25）
——4寺院の事例にみる社会関与・文化継承・信仰維持の諸相——
オアフ島寺院の活動の諸相……軽部真生（19）
ハワイ寺院の現代的役割……南原一貴（13）

〈近現代教団研究部門　公開研究会　廣瀬卓爾師講演資料〉……（1）

英文目次

令和七年（二〇二五）一〇月二八日（火）

曹洞宗総合研究センター第二十七回学術大会
近現代教団研究部門公開研究会
「戦後八〇年における仏教教団の平和理念の再構築と実践」

於　曹洞宗檀信徒会館三階　桜の間

今年、曹洞宗は戦後八〇年という大きな歴史的な節目を迎えた。この大切な年に、仏教教団がこれまで掲げてきた平和の理念を再評価し、未来に向けた具体的な実践の道筋を探ることは、現代に生きる私たちの責務であると認識する。本講演録は、この歴史的課題に真摯に向き合うことを目的として、総合研究センターが開催した「戦後八〇年における仏教教団の平和理念の再構築と実践に関する研究シンポジウム」の成果を収録したものである。

シンポジウム開催に至る背景の一つに、令和六年（二〇二四年）、当センター近現代教団研究部門が浄土真宗本願寺派の教学会議に参画したことがある。その際、曹洞宗における戦後の「平和教学」確立における詠讃歌の歴史的貢献について発表したが、他宗派の方々の意見に触れる機会を得て、いくつかの重要な気づきがあった。

その気づきとは、現在の仏教界、特に曹洞宗全体の学術的現状において、戦前・戦後の資料を「一つの時間軸の流れ」の中で考察する経験が十分にあるとは言い難い点である。部分的な研究の蓄積は存在するものの、その成果が仏教界全体の大きな「うねり」となっていないのが現状である。

このような背景を踏まえ、シンポジウムは、戦後八〇年という節目に、仏教教団の平和理念を再評価し、戦前・戦後の資料を「事実」として深く分析するための方法論的考察を主要な目的とした。そして何よりも、過去の記憶を共有し、仏教が現代社会にどのように平和を問い、貢献できるのかを、この分野の卓越した研究者の方々とともに議論する場を設けることを期したものである。

当日は、先生方からの多角的な視点に基づく深いご見識を賜り、シンポジウムの学術的な水準は大きく高められたと確信する。特に、過去の資料をいかに「事実」として捉え、分析していくかという、今後の研究に不可欠な方法論を深く学ぶことができた。さらに、曹洞宗全体で過去の歴史を「一つの時間軸の流れ」の中で捉え直す視点を、今回導入することができたのは、極めて大きな成果であったと断言できる。外部の卓越した研究者の方々のご見識は、私たちの今後の研究活動に大きな示唆を与えてくれたと確信している。

シンポジウムでの議論は、仏教教団が過去の歴史を真摯に受け止め、平和への貢献を改めて考える上で極めて重要な機会と

なったが、これは再構築と実践に向けた第一歩に過ぎない。私たちが共有した過去の記憶と、次世代への継承の方法論に関する議論を、今後は具体的な実践へと結びつけていく必要を痛感する。

仏教が現代社会において、どのように平和を問い、貢献できるのか、その問いを胸に、私たちは歩みを止めることなく研究と実践を続けていく所存である。本講演録が、曹洞宗だけでなく、広く仏教界全体の平和への意識を高め、今後の研究活動と平和への実践に豊かな実を結ぶための確かな一歩となることを祈念する。

近現代教団研究部門公開研究会
「戦後八〇年における仏教教団の平和理念の再構築と実践」

浄土宗平和協会理事長　廣瀬　卓爾

〈講演1〉

『浄土宗戦時資料』が示唆する教団の課題

一、はじめに

二、『仏説無量寿経』の「兵戈無用」が意味するもの

三、戦後の伝統仏教教団による戦争責任の表明

四、BC級戦犯僧侶と各寺院所蔵の具体的な資料

五、『報恩教話』に見る国王の恩の強調（戦時教学の一端）

六、宗侶の本分と「軍中袈裟」の授与

七、金属供出と率先垂範：除外物件とされた仏像の供出

八、「聖戦」と「浄仏国土成就衆生」：戦時教学と開教の実態

九、平和を語る意義と僧侶の「発心」を問う

浄土真宗本願寺派史料研究所所長　赤松　徹眞

〈講演2〉

本願寺教団の戦争協力と責任及び非戦・平和の取り組み

一、はじめに：戦後八〇年という節目と「新しい戦前」への危惧

二、敗戦後の「断絶」と教団組織の「継承」

三、戦時期における本願寺教団の戦争協力（一九三一～一九四四年）
四、戦時教学と終戦直前の「消息」（一九四五年）
五、敗戦直後の「平和メッセージ」と教学上の課題
六、戦後体制からの転換：戦争責任の表明と消息の失効
七、非戦平和の取り組みの現状と今後の課題
八、仏教者として非戦平和を継続するための拠り所

講師　廣瀬卓爾



【略歴】

佛教大学名誉教授・浄土宗平和協会理事長。
浄土宗滋賀教区願海寺住職。
生　　年　一九四五年生まれ。
最終学歴　中央大学大学院文学研究科修士課程。
主専攻領域　社会病理学・犯罪社会学。
主な職歴　大正大学専任講師
佛教大学社会学部教授
佛教大学社会学部長
韓国東國大学校交換教授

社会病理学を学ぶ傍ら、現代社会における伝統仏教教団、寺院、僧侶等の役割に関心を寄せ研究を進めてきたが、二〇一八年に浄土宗平和協会の理事長に選任されたのを契機に、アジア太平洋戦争時下の浄土宗教団の実相、とりわけ総力戦体制下に教団要職者が発した教説と戦争協力の事実を明らかにし、それらが示唆する今日の教団の課題について考えている。

講師　赤松徹眞



【略歴】

一九四九年奈良県宇陀市に生まれる。七六年龍谷大学文学研究科博士課程国史学専攻単位取得満期退学。八四年龍谷大学文学部専任講師、助教授を経て、九八年教授。二〇一七年龍谷大学名誉教授。現在、本願寺史料研究所所長。

共編：『「新仏教」論説集』全4巻（一九七八年から一九八二年、永田文昌堂）、『資料・清沢満之』全3巻（一九九一年、法蔵館）など。

編：『日本仏教史における「仏」と「神」の間』（龍谷大学仏教文化研究叢書21、二〇〇八年）、『日本仏教史における神仏習合の周辺』（龍谷大学仏教文化研究叢書29、二〇一二年、永田文昌堂）、『日本仏教の受容と変容』（龍谷叢書28、二〇一三年、永田文昌堂）、『「反省会雑誌」とその周辺』（龍谷大学仏教文化研究叢書35、二〇一八年、永田文昌堂）、『近代真宗者の「神社問題」論説集成』全9巻（二〇二〇年、三人社）、『鏡如上人（大谷光瑞）及び籌子裏方年譜』（二〇二五年、永田文昌堂）など。

『浄土宗戦時資料』が示唆する教団の課題

浄土宗平和協会理事長　廣瀬卓爾

はじめに

ご紹介いただきました、浄土宗平和協会の広瀬でございます。よろしくお願いいたします。宮地先生から、第二十七回学術大会のシンポジウムへの登壇のご依頼を受けまして、お引き受けをしたのですが、今、たいへん後悔をいたしております。

と申しますのは、私は先ほどご紹介をいただきましたように、犯罪社会学あるいは社会病理学という分野を専門にしておりまして、仏教学や宗教学、また歴史研究とは全く縁のなかった生活をいたしておりましたので、その分野の学術研究者でもない私が、近現代史研究の皆さんの前でお話しをするというのは、大変失礼なことになるなと後悔しているわけでございます。

どうぞ、その点はあらかじめご了承いただきたいと思います。

ただ、日本近代仏教史、とりわけ近代仏教史の中で戦争や平和という課題を深くかつ先駆的に研究を進めておられる赤松徹眞先生のお話を拝聴できるという得難い機会でもありますので、ご一緒に登壇し討議するというのは、本当に大変なことになるわけですが、楽しみにいたしてもおります。

本日お配りをしております資料は、浄土宗戦時下の報告書が一冊、そしてA3の横版三枚綴りですが、これらの資料のお取り扱いについてお願いがございます。浄土宗の戦時下資料に関する報告書の巻末に、後ほど少し紹介しますが、日清戦争の時に出征する兵士に向けた、日野霊瑞という浄土宗の管長の作った『報恩教話』の全文を載せております。この文章をご紹介する意味を理解されずに、浄土宗は戦時中にこんな教説を強調していたのだと、部分的に切り取られ流布されますと、ちょっと大変な誤解を生むことになります。

また、報告書の中では、当時の宗内要職者の氏名をフルネームで明記しております。これらの表記につきましては、当該要職者の健在する関係者への配慮や、若手執筆者の今後を考えると慎重を期すべきだ等の意見もありましたが、特に

若い研究者から、当時の要職にあった人が公にした言葉というのは、やはりこれはそのまま載せるべきだとの力強い発言に押され、すべて明記するという方針を採っております。

繰り返しますが、今日お話いたしますことも、またその報告書の中身も、当該要職者の批判が目的ではありません。つまり、その個人の問題ではなく、これからの教団を考える上で、その時代の教説というものがどのような内容であったのかを記述しているのでありまして、どうぞそのお取り扱いにつきましては慎重に取り扱っていただきたいということを申し上げておきます。

『仏説無量寿経』の「兵戈無用」が意味するもの

次に、これはもう諸大徳もよくご存じの言葉でありますが、仏説無量寿経の巻下に、『仏所遊履、国邑丘聚、靡不蒙化、天下和順、日月清明、風雨以時、災厲不起、国豊民安、兵戈無用、崇徳興仁、務修礼譲』の偈句がありますが、この兵戈無用の無用の二文字を私ども浄土宗では「むゆう」というふうに呉音で読んでいます。

天下和順から務修礼譲までを私たち浄土宗の場合には、新年の法要である修正会に祝聖文（しゅくしょうもん）として拝読いたします。御宗では確か読み方が違ったと思うのですが、別の読み方ですね。「しゅくしん」でしたでしょうか。

さて、この天下和順から務修礼譲までを、新しい年を迎えて、この一年が平穏無事でありますようにという祈願の偈文であるという理解が定着しているようですが、私は違うと思っております。これは祈りの言葉ではないと受け止めています。

この点につきましては、今日、私に与えられております課題とは直接関係のないことでもあり、時間的な制約もございますので詳細は省きますが、「兵戈無用」については申し上げたい点がございます。

多くの諸大徳、また各宗派における解説文を読みますと、兵士や武器を用いないという説明をされていることが多いのでありますが、無用というのは、役に立たない、働きがない、価値がない、つまり軍隊や軍備の保有を意味無きこととらえ存在そのものを否定しているわけです。

用いないという意味で表現する場合には、不用という漢字を充てることが妥当だと考えています。不用というのは保有を前提としており、持っているが使用しない、用いないという意味になります。ですから、この『無量寿経』の偈文の中の兵戈無用を、私は、武器そのもの、軍隊そのものの存在や保有を否定している考え方だろうというふうに思っております。

戦後の伝統仏教教団による戦争責任の表明

話を進めます。これは報告書の最初の方にまとめておりますが、要点は仏教各宗が戦争責任の表明をするのは、日中戦争開戦から実に五〇年も経ってからのことであるという点です。

近代日本の歩みは、日清戦争に始まり、日露戦争、第一次世界大戦、満州事変、日中戦争、アジア太平洋戦争に至るまで、戦争の歴史であったと言えます。

浄土宗を含む日本の伝統仏教教団は、どの宗派も総じて政府の国策に同調し、これらの戦争の遂行に協力しました。昭和二〇年（一九四五年）八月一五日の敗戦後、そうした戦前の戦争協力に対して、日本の宗教教団が戦争責任を表明したのは、昭和四二年（一九六七年）です。戦後二二年経って、第二次世界大戦下における日本キリスト教団の責任についての告白がなされました。

一方、仏教教団がこれを表明しますのは、さらに大幅に遅れ、一九八〇年代後半以降です。まず、真宗大谷派が日中戦争開戦から五〇年目の昭和六二年（一九八七年）に全戦没者追悼法会で戦争協力したことを自己批判。その後、九〇年代以降になり、浄土真宗本願寺派、曹洞宗、浄土宗、臨済宗妙心寺派が戦争責任を表明しています。

問題は、戦争責任の表明あるいは反省の告白等々はなされたが、その表明に沿って、それぞれの教団が平和の構築に向けて具体的にどのような実践をしたのかということが問われなければなりません。浄土宗はどうでしょう。浄土宗は、昭和二九年一〇月の宗報において、「怨讎を越へた善行」で、「かつての軍国時代に横暴の剣を振り廻はした悪業に対して懺悔の念を固く」することが強調され、「人類平等利益楽土建設の為めに報恩感謝の善行に努力精進いたしませう」と表明はいたしましたが、その実践を担う平和団体が結成されるのは昭和六三年（一九八五年）になってからです。

この経緯はともかく、一九九四年に当時の中村康隆門主は、「表白」において、「法然門徒も兵役に随い仏具の供出を推進するなど戦役に助力せし重責真に大なりし 懺悔の心情年月と共に益々広がりを増しつつあり」というふうに表明をしております。

さらに、年月が経過しまして、平成二〇年（二〇〇八年）十一月に当時の宗務総長の名前で「浄土宗平和アピール」を発表しました。

全文を読み上げておきましょう。

「浄土宗は二〇〇一年、「愚者の自覚を、家庭にみ仏の光を、社会に慈しみを、世界に共生を」とする「二一世紀劈頭

宣言」を発表、世界平和について発言し、行動してきました。しかしながら、本宗の近代において、軍用機を陸海軍に献納するなど、様々な戦争協力の事実は否定することができません。これに対し、例えば一九九四年、浄土門主は『太平洋戦争五十回忌法要』表白において、戦役に助力した重責に対する懺悔、すべての戦没者の鎮魂・慰霊、世界平和への祈念を表明いたしました。わたしたちは、そのこころを受け、浄土宗が世法の国策に従いいかなる言動を行ってきたか、歴史的検証を行うことこそ、世界平和の実現に、あらためて必要なことだと確信します。

わたしたちは、自らの愚かさを自覚したうえで、戦争責任について自省し、アジア太平洋地域の人々の人権と尊厳を侵し、戦争による惨禍と多大なる犠牲を強いたことを、ここに深く懺悔します。わたしたちは、法然上人の念仏の教えにより、再び同じ過ちを犯さないこと、すなわち被爆国広島の地において非戦・非核武装を誓い、未来に向かって慈しみにあふれた共生・平和の社会を創るために行動することを、ここに宣言します。」

以上が平和アピールの全文ですが、ここにも懺悔という言葉が出てきますし、再び同じ過ちを犯さないこと、被爆国広島の地において、非戦・非核武装を誓い、未来に向かって慈しみあふれた共生・平和の社会をつくるために行動することをここに宣言するとありますが、この平和アピールが公に表明されたのは二〇〇八年であり、今から十七年前のことです。

省みますれば、この一七年間、私たちの宗団は、非戦・非核武装を誓って平和の社会をつくるために行動することを宣言しているにもかかわらず、それに向けて何も具体的な行動をしていない。これが、この戦後八〇年目を迎えた今年の私どもの最大の反省であります。浄土宗教団としては本当に何もしてこなかった。

曹洞宗さんの場合はわかりませんが、浄土宗のばあいは、節目節目に表明はする、懺悔はする、慚愧の念に堪えないということを言うには言うが、具体的な行動実践計画が立案されずにいるというのが浄土宗の現状です。懺悔、あるいは慚愧の念を繰り返し表明してはいますけれども、表明することが目的化されているように私には映ります。

BC級戦犯僧侶と各寺院所蔵の具体的な資料

さて、ここからは、その報告書の方には掲載をしておりませんが、各寺院が所蔵・保有している資料をご紹介しましょう。

ある日、ＮＨＫの若いディレクターから、「浄土宗平和協会では戦時下の資料収集をしているらしいという話を耳にしましたが、栃木のあるお寺に、ＢＣ級戦犯で死刑の宣告を受けて、そしてその後、減刑になり巣鴨プリズンでの刑期を終えられた後、余生を各地に出向いて平和のための教化活動に過ごされた浄土宗の僧侶がおられたという話を聞きました。「この僧侶の方についてご存知ですか」と照会の電話を受けました。知らないと答えたところ、「じゃあ、そこに案内しましょう」ということになり彼と出向きました。その方の弟さんから見せられたのが『蘭印地区殉国烈士名簿の序』（スライド）です。昭和二四年春彼岸に、ジャカルタのチピナン刑務所に収監されていた時に作成されたものです。

この方は、戦時中、第一六軍に所属されており、英蘭豪軍との激しい戦闘で俘虜になった兵士を収容する収容所の所長の任にあったのですが、戦後、俘虜の処遇が非人道的であったという罪でＢＣ級戦犯として処遇されています。

今日はお若い方もおられますので少し説明しておきますが、戦犯にはＡ級、Ｂ級、Ｃ級の三種類があります。よくＡ級が重たくて、Ｂ級がやや軽く、Ｃ級は一番軽いんだというふうにお考えになる方がおられますが、そうではありません。Ａ級Ｂ級Ｃ級というのは謂わばカテゴリー名称であって、罪の程度を表現するものではないのです。


蘭印地区殉国烈士名簿序

このスライドは、蘭印地区で俘虜になり、かつBC級の戦犯として収容されていた日本兵のうち亡くなられた方々の名簿の序文です。読み上げます。

「於蘭印地区終戦全英霊の数に入りし士は当時各所属に於いて慰霊祭等を挙行せられ、遺骨も故国に運ばれて各祖山に永眠せらるる事ならんも、終戦後蘭印地区内にて殉国烈士として処刑せられし、又は敗戦の悲憤に自決し、或は「インドネシヤ」ノ不法拘禁中、病死又は兵器確保の責任上是と交戦死せし、或は又英濠蘭軍に収容され無理非道の虐待を受け憤死し、作業中事故死し、所謂横死・横病・横難の数々を嘗め、遂に無念の死を遂げられし人の氏名場所等、特に当時の残虐極まる状況を此の尊き名簿に依り憶念して止まず。

茲に終戦後の殉国烈士を、広く各地区よりの戦犯者集合地たる「バタビア」市「チピナン」収容所内にて蒐録シ、一は烈士の冥福を祈り、一は遺族保護並に戦犯者顕彰の資と為し、一は帰国後に於ける状況報告並に国家再興の教育資料と為す可く、念願発起せしものなり。

是が完結に当りて、陸軍大将今村均閣下の題字を戴き、加へて酒井武氏の三箇月余に亘る御援助を受けし事を謹謝す。以て序とす。

昭和二十四年春彼岸之日

瓜哇「バタビア」市「チピナン」刑務所中　■譽隆元」

次のスライドはチピナン刑務所において、亡くなった日本兵を弔うために作られたおリンです。刑務所の中にあった砲弾の薬莢を加工して作られたものです。右にあるのは同じく刑務所内にあった端材で作られたお位牌です。

さまざまな経緯があって仏道に入られた、その方が、戦時という条件が重なって、俘虜収容所の所長になり、その処遇管理責任をからBC級の戦犯になり、また自分の部下たちを



砲弾薬莢を加工して作成されたおリン



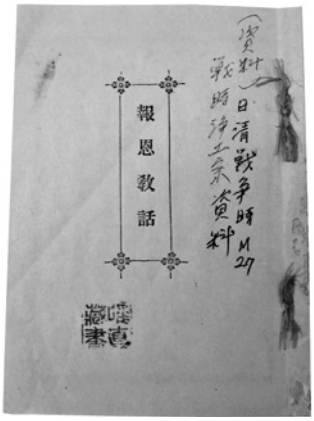
砲弾薬莢を加工して作成された位牌とおリン

亡くしていった。おリンと位牌を手作りし、部下の無念の死を弔うことによって、自らが仏道に入り、生涯を仏教僧として歩もうとした人間であるということを最後までお感じになっていたのだろうと推察いたします。

このおリンを鳴らしました。音色がとても清らかで、そして響く音でして、私は思わず胸が熱くなりこみ上げるものを覚えました。

『報恩教話』に見る国王の恩の強調（戦時教学の一端）

次のスライドは、先ほど触れました『報恩教話』の表紙です。日清戦争に出征する兵士に送ったものですが、当時の浄土宗管長が説いているのは、四恩ですね。四つの恩、衆生の恩、まず父母の恩、そして衆生の恩、そして国王の恩、そして最後に三宝の恩。この四つのうち、最も大事なのは国王の恩である。国王というのは、つまりは天皇であるというふうに置き換えて書かれています。



『報恩教話』表紙

この『報恩教話』が私の手元に参りました経緯をお話いたしましょう。ある日、現在の浄土門主伊藤唯眞猊下から電話がかかってまいりまして、「君が理事長をしている平和協会では、戦時下の資料を集めていると仄聞した。アジア太平洋戦争時のものではないが、とある資料を渡すから、お山に来なさい」。

さっそく知恩院に上がりましたら、「これを君に渡す」の一言。その場で開けて驚愕しました。全身が震えました。ご門主はこれをすでに読んでおられる。読んだ上で、「これを資料に使いなさい」と申されている。私は、収集した資料はすべて公にするという方針でしたから、ご門主に「これを公にしてもよろしいのでしょうか」と念を押して尋ねました。


報恩教話

浄土宗管長知恩院門跡教師日野靈瑞

『報恩教話』本文

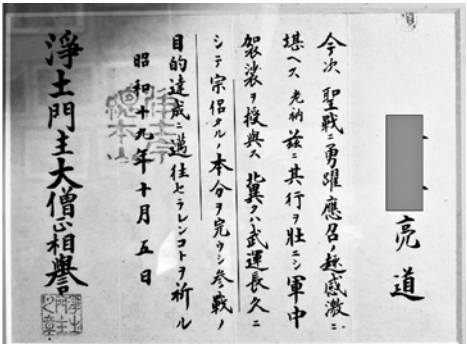
「なぜためらう必要があるんだ、ちゃんとそれを資料に残しなさい」と言わ

れまして、全文これを掲載しております。

宗侶の本分と「軍中袈裟」の授与

次のスライドは出征兵士に送られた犒軍状です。激励文といってよいでしょう。読み上げます。

「今次聖戦に勇躍応召の趣、感激に堪えず、老衲茲にその行を壮にし、軍中袈裟を授与す。冀わくは武運長久にして、宗侶たるの本分を完うし、参戦の目的達成に邁往せらんことを祈る」。



犒軍状

昭和一九年のものです。この若者は現在の佛教大学の前身である仏教専門学校の学生です。僧侶になろうと思ってその道を歩んだ。そして道半ばにして赤紙が来た。門主から拝受した犒軍状には「宗侶たるの本分を完うし、参戦の目的達成に邁往せよ」とあるが、宗侶たるの本分とは、果たして参戦し果敢に戦績を上げることなのかと、彼の胸中を思いますに、余りあるものを私は覚えます。



軍中袈裟

いま読み上げましたこの犒軍状の中に、「軍中袈裟を授与する」という言葉がありますが、軍中袈裟とはどのような袈裟なのだろうかと、この写真の輝度を上げましたら、ここに輪袈裟が見えました。この輪袈裟が軍中袈裟ですね。

金属供出と率先垂範：除外物件とされた仏像の供出

次のスライドは、群馬のお寺に保管されていた武器製造のために供出された阿弥陀如来の露座仏です。昭和一七年。中央にお座りになっているのが阿弥陀様です。供出に際して集まっている人数をざっと数えますと八〇人ぐらいの人がお見送りに来られていますが、ほとんどが高齢の方々か幼少児で、青壮年の男性はみな出征されていることがわかります。



供出された阿弥陀仏（露座仏）昭和 17 年

供出される露座仏には、出征兵士のように襷がかけられています。



供出された阿弥陀仏（露座仏）昭和 17 年

次のスライドは、これは皆さんもよく目にされる梵鐘供出の法要です。これは供出されて寺に戻った梵鐘の数々です。なぜこれが供出後に戻った梵鐘だとわかるのかと質問されることがありますが、この中央に穴が開いていますね。これは、梵鐘に使っている金属が武器に適合するかどうかを調べるためにサンプルを抽出し、適合しないと判明した梵鐘は寺に戻すということになるのです。このように穴が開いた梵鐘が各地にございます。



供給される梵鐘を送る法要

さて、金属類回収令についてお話します。あまり時間がありませんので、ちょっと端折りますが、金属類回収令では、原則は全部、各家、寺、教会、構わず全部供出しなさいとなっているのですが、金属回収令に示される除外物件の定めというのがあります。その二番に、仏像等にして直接信仰の対象となり、または礼拝の用に供するもの。仏像等にして直接信仰の対象となるものは除外してよろしいというのがあります。じゃあ、なぜ先ほどの露座仏は供出されたのか不思議に思い、今のご住職にお尋ねをしました。よくわからないが、当時の住職は村の要職についていたので、供出をためらっている人々に供出を促すため、率先垂範という意味合いからやむなく出したのではないかというふうに自分は推

察するとお答えになられました。

「聖戦」と「浄仏国土成就衆生」：戦時教学と開教の実態

ここからは配布資料を基にお話しいたします。

昭和一二年、岩井智海管長の親諭が掲げられますが、本文は報告書に載っておりますので、後でお読みいただくことにして、ここに少し解説をします。

この親諭は、中国大陸に「聖戦」の足どりを進めている軍隊と、「奉公ノ至誠」を示す銃後の国民に思いをはせた上で、尊皇崇祖と平生念仏等によって日本の国運を拡大することに精進するとともに、道俗が各自の本分を守って「皇恩」と「祖恩」に応えることを宗内に指示したものです。

同じことが「精神報国時局特別伝道布教方針」にも出てまいります。ここには「皇軍聖戦の真使命は、一に東洋平和の確保と東亜民族の共存共栄にありて、大乗仏教の本義たる浄仏国土成就衆生と合致する所以を高調すること」とあります。

日中戦争が「聖戦」であり、日本軍の使命が「浄仏国土成就衆生」の理念に合致する。つまり、戦うことの目的は「浄仏国土成就衆生」なんだと、今から思うと大変な無茶苦茶な論理を当時の方々は発していますね。昭和一三年の布教方針もそうです。皇軍の使命と仏教本義。大乗仏教の本義たる浄仏国土　成就衆生の精神より皇軍の使命を高調しなさいと。布教に当たってはそのように伝えろと。

次に「開教」「海外布教」について触れておきます。

昭和一三年八月一日、文部省宗教局は「対支布教に関する件」を宗教諸団体の責任者に極秘に伝え、「布教師をして住民の宣撫にあたらしめ、対支文化工作に寄与せしむること」と指示しています。日本語学校や医療施設を設立したり運営したりする、そういう文化工作を主に行って、布教活動は二の次にしなさいというのを、軍が統制して、そういう指令を各教団に出しています。

翌昭和一四年二月二七日、上海で



東京増上寺　大殿　戦勝祈願会
（堂内　右柱　堅忍持久／堂内　左柱　精神報國）

「中支宗教大同聯盟」が設立されます。近衛文麿を総裁にして、大谷光瑞を副総裁とする半官半民の組織。いよいよここからが中国への侵略というか、戦線が拡大していくのですが、同時に、各宗教宗派の開教も活発になります。開教使（師）の拝命を受けた個々の僧侶が、「布教活動は第二、第三の課題として宣撫工作に当たれ」の指示をどの程度理解しまた認識していたのかはわかりません。この点の考察は今後の課題だと思います。

平和を語る意義と僧侶の「発心」を問う

最後に、エラスムスという人の『平和の訴え』という本がありますが、この中の言葉をご紹介しておきたいと思います。

「聖職者たるものは、みな一様に気をあわせて、戦争反対の叫び声をあげねばならない。公の席であろうと、また私的な場所であろうと、平和を説き、平和を讃え、平和を人びとの心の奥底にきざみこむべきである。よし武力による紛争の解決を阻止することができなくとも、決して戦争を是認したり戦争に参加したりすべきではない。権威ある聖職者が列席することによって、甚だしく流神的な、少なくともその疑いの濃い行事に栄誉を添えてはならない。戦没した人たちには普通の墓所が与えられるだけで充分である」と。

今日の世情を知るとき、この言葉を、改めて私たち仏教者は肝に銘ずるべきではないかと思っています。

戦時下の教団について検証しようとする行為に対して、いろんな声が寄せられます。総力戦体制下において翼賛的思潮に合わさざるを得なかったのだから仕方のなかったことなんだ、あるいは、戦後八〇年も経った現在、当時を総括するのは後ろ向きの姿勢であって、戦没僧侶や先学者を冒涜する非礼な行為だ、また、平和を語るのは政治的な行為だから仏教僧侶は慎むべきだ、戦争はすでに過去の出来事で、私とは関係のない事柄だ、等々の声です。特にこの政治的な行為だから仏教僧侶は慎むべきだというのはよく聞かれます。

平和を語ることが政治的な行為なのでしょうか。仏教者が平和を考え、声を発することにどのような問題があるというのでしょう。特定の政党に加担するという話ではありませんね。

最期の日まで平和を追求することに全うしたいと思っています。

私はいま、僧侶の発心の問題を考えています。なぜ数多あ

る宗教の中から仏教僧侶の道を選び取ったのかを、宗派を超えて、個々の僧侶が自身に問いかける機会が必要だと考えています。若い日に仏門に入る。その時の思いと今の自分の姿に乖離はないだろうか。その問いかけです。戦時下の轍を二度と踏まないためにこの問いかけは大切です。

学術的なお話にならず、皆様には申し訳ない気持ちでいっぱいです。どうぞご容赦ください。ご清聴ありがとうございます。

※シンポジウム当日の講演資料は、四〇三―四一四頁（横）以降に掲載。

本願寺教団の戦争協力と責任及び非戦・平和の取り組み

浄土真宗本願寺派史料研究所所長　赤松徹眞

はじめに：戦後八〇年という節目と「新しい戦前」への危惧

ご紹介いただきました赤松でございます。四五分ほど時間いただいておりますので、レジュメを参考にして、それに沿ってお話を申しあげたいと思います。

今年は戦後八〇年という年を迎えて、しばらくすると八一年になりますけれども、戦後八〇年というのは一つの節目であると言われています。日本の人口を考えれば、戦後八〇年を迎えて、戦後世代がほぼ八〇％を超えるような数値となっております。戦争体験を継承するような世代が大きく変化しておるという現状があると思います。

そういった中でも、この戦後八〇年を迎えて戦前の日本の歩み、とりわけ仏教教団、各宗派の歩みがどのような歩みであったのかという事実、現実を私たちは改めて学び直してみるということが大切です。

そして、よく話題になってはおりますけれども、二〇二二年一二月二八日だったと思いますが、テレビ番組の「徹子の部屋」に出演されたタモリさんが、徹子さんから新たな年がどういった年になるのでしょうかねという問いかけに対して、「新しい戦前になるんじゃないですかね」、と話されたことがあります。その後、話題になりました。

そういった言葉が今も時々取り上げられておりますし、もはや戦後ではなくて、「新しい戦前」という歴史過程に既に入って進行しているのではないかという、こういった指摘による認識が広がりつつあるということではないかと思います。

今日お話しさせていただくテーマは、「本願寺教団の戦争協力と責任および非戦・平和の取り組み」というテーマでお話をしたいと思います。

そのことを考えていくにあたっては、敗戦前と敗戦後の地続き、あるいは敗戦前と戦後との断絶、隔絶という切り取り方をしがちでありますけれども、日本社会を考えていくと、地続きとしてある戦前から戦後ということを明確に認識する必要もあるのではないかと。それは、連続と断絶。いわゆる非連続ということを明確に認識することにつながることでもあります。

私は浄土真宗本願寺派に所属しておりますので、真宗といいましても、真宗の中でも派としては通称十派というものがありまして、真宗教団連合という組織が作られております。だからといって私は、日常的に真宗の各派との交流が頻繁にあるわけではありませんので、近いところでも、真宗大谷派の戦争に関わるような課題については、精通していません。真宗教団連合として、靖国神社への首相、閣僚などの参拝について声明を出されたりしておりますけれども、あくまでも本願寺派という宗派に沿ってお話を申しあげたいと思います。

一つは、一九四五年、昭和二〇年、八月一四日の正午、御前会議では鈴木首相が昭和天皇に「御聖断」をあおぎ、ポツダム宣言の受諾が決定されて、翌日に昭和天皇から一二時に通称「玉音」放送と言われますけども、このポツダム宣言の受諾に基づく戦争の終結が表明されました。国際的な関係においては、九月二日に東京港湾内でのミズーリ艦上においての連合国側との調印をおこなって、日本の無条件降伏について国際的には承諾したことになります。日本国内での議論で、終戦あるいは敗戦の日はいつなのかということについて、多くの国民の中で議論がありますが、八月一五日を終戦の日としています。しかし、無条件降伏を受け入れて署名した九月二日を国際関係の中では、日本にとっては敗戦、戦争終結の日と認識されています。中国では、九月三日が「抗日戦争勝利日」と位置づけておりまして、大々的な集会をおこなっています。米国は対日本には九月二日としています。九月二日、三日にこの戦争が終結したと認識していることと、八月一五日の終戦との間に、人々との間にずれがあろうかと思います。

八月一五日にポツダム宣言の受諾、戦争の終結を放送したからといって、その放送を聞けなかった人々、兵士もおり、八月一五日以降でも、戦争・戦闘状態は八月末ごろまで地域によって違いますけども続いています。ソ連との関係においても、千島列島での戦いというのは、八月に入ってソ連が各

島へ侵攻して占領し、八月下旬まで断続的に続いていくという経過があります。

敗戦後の「断絶」と教団組織の「継承」

そういった中で、日本の敗戦後の断絶というのは、どういったところを、何をエポックに考えるべきことなのかと、これは共通するところがあろうかと思います。一つは、大日本帝国憲法が改正されて新しい日本国憲法が公布・施行されるということであります。端的に言えば、国民主権・基本的人権などが条文化されたことでしょう。

また明治以降、中期以降の中で教育勅語というものを基本にして日本の臣民教育、忠君愛国の教育がおこなわれてきたわけでありますけれども、戦後、教育の理念としては教育基本法、あるいは学校教育法に基づく学校教育制度が、おこなわれ始めたこと。

そして、一八九八年、明治三一年だったと思いますが、旧民法の家制度、家父長制度が日本の社会で定着、展開しはじめてきましたけれども、戦後の民法のもとでは家制度、家父長制が廃止されて、家のあり方、家族のあり方が大きく変わってきたと。実態的、文化的には、漸進的に変化して、今なお変わっていないところもありますけれども、法制度上は、画期的に変化してきたこと。

さらに、戦後の農地改革において地主制が解体すること。地主の農地を小作人に解放することになって、小作人の地主への隷属がなくなって、自作農が広く誕生したことも、大きな転換だと思います。これは地主制の下での社会の仕組み、地域社会での人間関係において、戦後の新たな地域社会を作る上で意義深いものであったと言えます。寺院によっては、土地を失うことになったケースがあるかもしれません。

こうした敗戦後の日本の政治・経済・社会の大きな変化、所謂民主化は、ＧＨＱの占領下でおこなわれます。約七年弱の占領下のもとで、日本の国家、社会の法制度が改められていく。宗教団体についても、敗戦後、一二月に宗教法人令が発布されます。また、通称神道指令が出されます。明治以降、神社神道非宗教説に基づいて、国との結びつきによる国家神道体制を形成されてきたわけですが、この神道指令のもとで解体され、切り離されて、神社神道も一宗教法人ということになります。これが宗教法人令、その後の宗教法人法のもとで宗教法人格になります。

少し留意すべきことでは、戦前の宗教法人というものは文部省の所轄のもとで、公的で認可されてきました、しかし、宗教に類似しているようで、宗教として認可されなかった結社・団体は、宗教と区別して、概念上は類似宗教として、内務省の所轄下にありましたが、敗戦後、宗教法人令に基づき、届け出により、宗教法人という法人格を取得することになり、数多くの宗教法人が誕生することになります。

このような制度の変革による、それまでの大日本国憲法・教育勅語・旧民法・地主制・国家神道・宗教団体法などとの断絶によって、戦後の民主化が進んでいくと。しかしながら、私どもの宗派に即して言うならば教団及び組織の骨格というものが、戦後、新しい宗制が制定されて、宗制に基づく教団運営となりますけれども、教団・寺院を構成する指導的な人々は敗戦前の実態をほぼ継承していくということになります。政治的制度・組織などは、民主化で政治責任というものが問われたところでは交代することになったわけですけれども、しかしながら、教団関係・寺院に関わる主たる指導者・構成員っていうのは、地続きとして、継承していくことになります。そこでは、直ちに戦争に関わる責任を問われることがなく、したがって、後で取り上げる教団の戦争中の責任所在という問題についても、しばらくといっても五〇年近く問うことを先送りして歩んできたと、このように言っていいのかと思います。

戦時期における本願寺教団の戦争協力（一九三一～一九四四年）

それでは、戦時期の本願寺教団ということで、一九三一年、昭和六年、満州、中国東北部での柳条湖事件以降のことでありますけれども、本願寺派では、翌年、上海別院に軍隊慰問本部を開設したり、あるいは、戦闘中での兵士、本願寺派の門徒である兵士の果敢な戦いを賛美する取り組みがあります。

満州国、現在、偽満州国とも言いますけれども、満州国の建国に伴って日本が国際連盟を脱退するに際して、東京にあります本願寺派の築地別院で、国難打開真宗教徒大会を開催しています。さらにその後、仏教界全体というわけではないと思うのですけども、一九三四年、昭和九年の頃には、本願寺派は神宮大麻の授受をめぐってシビアな姿勢、態度をとっているということがあったわけです。伊勢神宮の大麻を受けとるのか、受け取らないのかという質問が地方から本願寺に寄せられて、これに対して、本願寺は、無祈祷、祈祷をしな

いということを標榜してきた真宗としては、大麻を拝受、受け取らないという姿勢、態度をとることを表明していたのです。昭和九年段階のことであります。

しかし、これは変わってきます。一九三六年、昭和一一年の段階では、勧学寮というのは教学者の人たちの集まりの組織でありますけども、勧学寮では、親鸞聖人が著された『教行信証』の化身土巻の後序という箇所、これは親鸞聖人、法然上人が専修念仏の弾圧を受けて、流罪となる経緯が書かれた文章の一節でありますけれども、その文言のところに「主上臣下」「法に背き義に違し」という文言があるのですけれども、その「主上」という言葉に関して、書物上は伏字にすると、そういった文字としては白字にする、という決定をしております。

こうしたことは、いただいております曹洞宗様の『宗報に見る戦争と平和』を見せていただきますと、昭和一一年のところに、不敬語、不敬語句削除、諭達とその背景ということが書かれていますけれども、同じ時期に本願寺派においても同じような処置をしているということで、宗派は違いますけれども、同じようなことを決定しているということでもあります。

その後、日中戦争が始まって、本願寺教団は臨時事務所を設置して、従軍布教使を含め様ざまな布教員を動員するわけですが、慰問品の募集、あるいは軍人名号の授与などをおこないます。軍人名号の授与は、兵士が出征前、あるいは戦死した場合に、「釈〇〇」という二字法名を授与するわけですけれども、地位の高い兵士が亡くなると、戦死すると、法名の上に「〇〇院」という、院号を授与する。こういうことをおこなっています。

その後、「国民精神総動員運動提要」を作成をして、教団全体での取り組みがより一層進んで総動員運動の国策に対応をしていくことになります。先ほど取りあげました神宮大麻でありますけれども、一九三八年、昭和一三年の段階になりますと、国民道徳として敬神を奨励してきたという本願寺にとっては、大麻を拝受して丁重に崇敬することが俗諦の教義から至当のことであると、これを認めていくことになります。昭和九年段階では、大麻拝受をおこなっていなかったけれども、昭和十三年の段階では、国民道徳として敬神を奨励する立場から、拝受していくと、方針を変えていく。無祈祷を標榜してきた教団の方針転換があります。

その翌年、昭和一四年には、『靖国神社の崇敬』という書物を刊行します。その中では、兵士が戦死して、靖国神社に英霊として祀られるということは、俗諦のことなので、それは妥当なことであると、述べています。一方で、真諦としては、戦死した兵士が僧侶・門徒であれば、あくまで阿弥陀仏のはたらきによって浄土に往き生まれるのであると。このように、俗諦として、僧侶・門徒の兵士が靖国神社に英霊として合祀されることを肯定し、真諦として、阿弥陀仏のはたらきで浄土に往生すると、このような真宗の教えの理解に基づく言い方をしています。

そして、同年に、本願寺派のことなので、少しご理解をいただくことが難しいかと思いますが、「聖徳太子奉安様式」という達示が出ます。本願寺派の本堂の構造として、内陣と外陣があります。外陣は参拝者の座るところです。内陣は本尊などを安置して僧侶が経典読誦などをする場です。この内陣の中央には阿弥陀仏の本尊が安置されています。内陣の横側には余間というスペースがあります。阿弥陀仏に向かって言うならば、右側の余間には、これまで七高僧という浄土教の流れの中で、龍樹、天親など七高僧の影像を掛けていたわけです。聖徳太子の影像は阿弥陀仏に向かっては左側の余間に掛けていたのですけども、それを昭和一四年の段階から入れ替えることにしたのです。それが「聖徳太子奉安様式」。なぜ入れ替えをしたのかというと聖徳太子が皇室の摂政という地位にあったこと、皇室に関わった方なので、聖徳太子を尊敬する、皇室の絶対性を明示するために七高僧と聖徳太子の位置を変えるということにしたと。これは国体明徴運動、国体主義の高まりを背景に、その動向に対応して様式の変更をおこないます。

その後、一九四〇年、昭和一五年四月五日に、「聖教の拝読ならびに引用の心得」を作成して配布します。親鸞聖人が著された『教行信証』、「三帖和讃」、『浄土和讃』『高僧和讃』『正像末和讃』の三つの和讃などがありますけれども、覚如上人が著された『御伝鈔』などで、書物の中から国体観念に抵触すると考えられる文字は、そこを拝読しない、読まないなどの指示を出すのであります。このことも、曹洞宗様のブックレットにおいても同じようなことが書かれており、重なり合うところでもあります。

戦況が総動員体制となり、国体主義の高揚に対応、即応しながら教団全体が取り組んでいく。戦争が総力戦なので、国全体が総力戦であると同時に、教団も総力戦としての組織的な活動・運動を展開することになります。

戦時教学と終戦直前の「消息」（一九四五年）

一九四五年、昭和二〇年に入って、五月二一日に勝如門主、宗主とも言っておりますけれども、勝如門主が出された消息、つまり手紙があります。

この消息が出された頃は、すでに国内では各地で米軍のB二九の爆撃による空襲にさらされて、多くの死傷者が出て、戦局も過酷な状況でありますが、文中には、宗祖親鸞聖人が書かれた文言の引用、あるいは本願寺派の第八代蓮如上人、この方を中興の祖と言っていますが、その方の御文章、手紙の一節を引用しながら、「今こそ金剛の信力を発揮して、念仏の声高らかに各々その職域に挺身し、あくまで驕敵撃滅に突進すべきなり」と述べています。

それは皇国・国体護持の重責を果たすべきなのだと、消息を僧侶・門徒に出すことになります。これは五月二一日でありますけれども、戦時教学というものも、教団の中で構築されていくわけであります。一九四一年、昭和一六年、東京に日本教学研究所を開設します。同じ年の一二月には思想研究会、これは龍谷大学の先生方が中となって組織された研究会でありますけれども、そこでも戦時教学の書物を執筆、編纂して出版します。

一九四四年、昭和一九年四月には、戦時教学指導本部を発足して、そこにも大学の先生方を含めた、教学者と言われる人たちが中心となって、書物、冊子でありますけれども、『決戦道義』、『皇国宗教としての浄土真宗』、『死生観』などを発刊して、総力戦を翼賛し、戦争に協力・加担する、戦争を支えることを僧侶・門徒にはたきかける教学、「戦時教学」を生み出します。

敗戦直後の「平和メッセージ」と教学上の課題

敗戦、ポツダム宣言の受諾を八月一五日、天皇の声を前日に収録した「玉音」放送で、国民に知らしめたのでありますが、九月二八日に、勝如門主は「平和日本の再建のための消息」を出されます。この消息を読みますと、「すでに我が国にあげて平和日本の建設に着々歩みを進めつつある。道義の振作と文化の昂揚は現下最大の急務にして宗教教化の任、極めて重きを覚ゆるなり」と述べ、「されば王法を本とし仁義を先とすべきよし」と、蓮如上人の手紙の一節、を引用しています。

そして、「懇ろに教をうけし一宗の門葉、承詔必謹の下」。「承詔必謹の下」というのは、聖徳太子の十七条憲法の一節の文言で、それを引用しております。そして国体護持を戦後も継続していくことを述べて、最後の箇所では、「新しき日本の建設に報恩謝徳の観念を運ばるるやう心得られ候はば、余がよろこびこの上はあるまじく候なり」と述べています。戦後の教団は、この消息をもとに、俗諦、この世への教団のあり方として、「新しき日本の建設」に歩む方向が定まります。

本願寺教団にとって、敗戦後の問題は、どこまでも世の中、つまり社会が変化したこと、戦時の皇国護持から戦後の新しき平和日本の建設に政治社会が転換したので、それに対応、即応すること。教学の上では、俗諦は、国や社会が定めた秩序に対応、即応して、国や社会に貢献していくこと。真諦としては、阿弥陀仏のはたらきで信を得て、いのち終えて浄土に往き生まれることだと。こうした真宗の教えの理解を真俗二諦と言っていますが、敗戦前も戦後も同じような真宗の教えの理解を継続していくことになります。戦時教学に関わった人々は敗戦後も教学の指導的立場、一線に立ち続けます。

戦後体制からの転換：戦争責任の表明と消息の失効

先の、一五年戦争、アジア太平洋戦争に関する認識、当時の教団の戦争加担、加害に関わる認識について転機の一つになったのは、一九八一年、昭和五六年九月一八日に、即如宗主のもとで東京千鳥ケ淵戦没者墓苑での第一回全戦没者追悼法要を修行したことだと思います。九月一八日は、満州事変のきっかけとなった関東軍による南満州鉄道への爆破事件、柳条湖事件がおこった日です。その日に全戦没者追悼法要を修行して、戦争認識を新たにするもので、今年は四五回を迎えます。趣旨は日本の侵略戦争、植民地支配、その後の戦争拡大に協力・加担してきた私たちの宗門・教団の過ちを反省して、慚愧の思いを持って戦争のない、平和な世界を築くという願い、平和の誓いを新たにするものです。

本願寺教団としての平和へのメッセージが、この頃から本格的には発信していくことになって、教団組織でも、また議員の集まりである宗議会でも、平和決議をすることになります。特に戦後五〇年、一九九五年、平成七年を迎えるにあたって、全国の教区、三十数教区がありますが、それぞれの教区で全戦没者の追悼法要を修行して、最終的に、この九五

年四月一五日に、本願寺御影堂で終戦五〇周年、全戦没者総追悼法要を修行することとなりました。約一五〇〇人ほどの、参拝者がおられたと思いますけれども、即如宗主のもとで修行されました。即如宗主はご親教を述べられて、教団が、先の戦争に協力・加担したことは、釈尊、仏祖の教え、宗祖の教えに反していたと慚愧され、平和への取り組みに努めることを述べています。

このご親教を受けて、「戦後問題」検討委員会が設置されることとなって、翌九六年の一月二六日に「戦後問題」検討委員会から答申書が出されております。私も委員会の委員となり、委員長を務めさせていただきましたが、教団の戦争協力の具体的事実を指摘して、そして、私たちの取り組むべき課題はどこにあるのかを示した内容となっています。

この答申書は出されたわけですけれども、教団は直ちに示された課題に取り組んだわけではありません。その後七年ほどが経過して、答申書で指摘された一五年戦争下に門主の出した消息を今後依用しない、失効することを表明します。当時の本願寺派の規定によれば、門主が出された消息は、聖教、つまり経典、あるいは親鸞聖人が著された書物と同じように扱われることとなっており、消息の問題、誤りを個々に指摘することがあっても、宗派、教団として取りあげることがなかったのです。

ところが、答申書の中で戦時下の消息の失効を指摘したことがあって、二〇〇三年、平成一五年に、宗派は一五年戦争下の消息は今後、依用しない、使用しない、依りどころとしないことを表明することになります。

また、先ほど取り上げました聖徳太子奉安の様式については、戦後の宗制という法規の制定にともなって、すでに失効しているとし、聖教の不拝読なども、戦後失効していることを再確認したということになります。

ただし、この答申書で述べられた問題・課題が今日においても、なお積み残されていることがあります。今も先送りにされて、本格的議論が、検討が俎上に上がっていない課題もあります。

非戦平和の取り組みの現状と今後の課題

先送りされている課題の一つとして、さきほど申しあげた真俗二諦という教学の理解をめぐる歴史的検証、課題として

の表明がきちっとされていないということであろうと思います。今日においても、この非戦平和ということは、本願寺派の宗派、教団のレベルで取り上げるのと、本願寺派を構成するいろんなグループで、非戦平和を課題として取り組んでいるグループなどが各地にあります。非戦平和に取り組むグループからの働きかけ、アピールが寄せられて、教団として取り組んでいく側面もあります。非戦平和の問題は、どこまでも社会の問題であるとするような人たちもいます。

今年、本願寺派では、戦後八〇年を迎えて、四月に総長から「戦後八〇年にあたっての平和を願うメッセージ」が出され、同月に平和フォーラムを開催し、八月には宗門教学会議で、核問題、良心的兵役拒否などを含めた平和問題を取りあげています。また三月には、宗派の機関誌『宗報』で戦後八〇年を迎えての非戦平和をめぐる論点整理という論考を掲載して、研修会などでの参考資料としての活用を呼びかけています。

こうような非戦平和の学び、取り組みは、教団として呼びかけ、働きかける状況ではありますが、全国三〇数教区の、すべての教区で、一律に戦後八〇年の集い、研修会が開かれているかというと、必ずしもそうではありません。地域事情、人々の関心によりますので、違いがあります。三年前の二〇二二年、三年に、全国の寺院を対象にして戦争に関わる被災寺院の調査を初めておこないました。その中には曹洞宗様が取り組んでおられるような梵鐘の供出をめぐる事実調査もおこなっています。ここでの戦時被災と言いましても、今回の本願寺派の調査は明治の初めの戊辰戦争から西南戦争、それから日清戦争、日露戦争、第一次世界大戦、一五年戦争というように、幾たびかの戦争被災に関わるアンケート並びに記述の調査をしています。

そのことによって明らかになったことの一端は、非戦平和ということを巡っても、本願寺派では約一万カ寺の寺院数があるわけですが、寺院の年間行事の中で、非戦平和をテーマとした研修会、法話、講座を開催しているような寺院数というのは、二〇％弱というようなデータが出ております。

教団として平和声明を出したり、取り組みをすることは広く社会的にも重要でありながらも、教団を構成する個別の寺院において、非戦平和をテーマに、本願寺派では門徒と言いますけれども、門徒の人たちと共有しながら、語り合いながら取り組みを進めているかと言うと、数値として過半数にも届いていない状況であると思います。

仏教者として非戦平和を継続するための拠り所

したがって、私たちが先の戦争に関わる事実、体験者、加害者、被害者、政府・軍部の行動、戦時下の日常生活などさまざまことを学びながら、敗戦前の出来事はどういうものであったのか、とりわけ戦後世代が、人口の八〇％を超えるような今日の日本で、体験的には戦争の何たるかも分からない、理解しにくいような、そういう世代が、改めて戦争に関わることを学ぶ意義は大きいと思います。教団に関わる非戦平和という課題では、教団に所属する一人として、私たちは何を拠り所にしているのかを問はねばなりません。宗祖である親鸞聖人の教えに学ぶこと、そして、仏教徒として、釈尊の教えに学びながら、どのようなお言葉を残されて生涯を歩まれたのか、仏教徒を名のる一人として、釈尊への学びも大切です。釈尊の教えは、「スッタニパータ」や「ダンマパダ」にも見られますが、釈尊の「殺してはならぬ、殺さしめてはならぬ、また他の人々が殺害するのを容認してはならぬ」というお言葉は、まさに仏教徒を名のる者にとっての生き方そのものです。このお言葉を依りどころとして、「新しい戦前」とも言われる現実と向き合わなければならないということが、私たちの今日的な課題であります。

私たちの歩み、現実との向き合い方においては、自らへの問い、現実への問いを同時に発しながら、仏教徒として立場、姿勢を築きあげなければならないと思います。先ほど、廣瀬卓爾先生もおっしゃっておられましたけれども、『無量寿経』の一節の箇所も私たちの共通の拠り所とするところでありますので、この戦争に関わる理念、平和構築というものをどのように築くのか、それをどう引き受けていくのかということが大事なことだと思います。

本日は、学術大会でありますが、私もいろんな大学の研究者の方々と交流し、そこでは非戦平和をテーマに研究されている方々もおられますけども、その際に記録文献の研究が中心になりがちではありますが、記録に出てくる人たちが仏教徒なり、あるいは真宗者と称している人たちであるならば、その名のった人たちがどのような仏教理解をして、現実と関わっているのか、あるいは私たちで言えばどのような真宗理解をして、戦争という現実、その時代と関わっていたのかを明らかにしながら、学ぶことではないかと思います。

戦時下においても、宗派、教団が、教団に所属する一人ひとりが広く歴史に、教団の歴史に関与、参加して、教団の歴

史を引き受ける、教団の歴史を形成している。そうすると、私たちは現代という時代の中において、私たち一人ひとりが釈尊の教えを、宗祖の教えをどのように学び、時代とも向き合いながら関与、参加して、歩んでいくのかという課題なくしては、非戦平和へのアプローチは成立しないのではないかと思うのです。

戦時下の宗派、教団を研究する場合も、教団と人たちの戦争という現実との関わり方を丁寧に追跡・検証していく、明らかにしていくこと。その中には誤りとして、罪として見つめなければならないことも多く含んでいることもありますので、そのことをきちっと学びながら、研究を進めていきたいと、そのように思うところでございます。いろいろとお話すべきところが残っていることではありますけれども、いただいた時間が来ましたので、ここで終わらせていただきたいと思います。ご清聴いただきまして、ありがとうございます。

【第二部】一三時～一四時三〇分

未来創生研究部門主催シンポジウム

障害者支援の視点から「ダイバーシティ&インクルージョン」を考える

―教団・寺院のこれまでの取り組みと、今後の可能性について―

登壇者：EARTHDAY東京理事・NPO法人風雷社中　理事長　中村　和利
インクルーシブ・フォレスト代表　赤池　直子
センター客員研究員　金子　宗元
人権擁護推進本部員　本多　清寛
センター常任研究員　宇野　全智

宇野全智

では、ただいまから「障害者支援の視点からダイバーシティ&インクルージョンを考える～教団、寺院のこれまでの取り組みと今後の可能性について」と題して、九〇分のシンポジウムを開始してまいります。本日進行を務めます曹洞宗総合研究センターの宇野全智と申します。どうぞよろしくお願いいたします。

さて、曹洞宗ではこれまで、ＳＤＧｓへの取り組みの一環として、障害者支援についての啓発活動や実践的な取り組みを進めてきました。具体的には毎年四月に代々木公園で開催される「アースデイ東京」というイベント、これは毎年十万人が集まる環境イベントですが、その中でダイバーシティ&インクルージョンへの取り組みに参画したり、曹洞宗教団本部にある人権擁護推進本部が寺院住職を対象とした人権学習の資料を作成し、その資料に基づいた研修会を実施したり、実際に取り組みを始め、続けている寺院を紹介したりというようなことを行ってまいりました。

今回はＳＤＧｓの文脈の中でも、特に障害者支援に着目して、私たちの教団や寺院はどんなことに取り組むべきか、そして、そこにある課題は何なのか。課題解消のために、私たちは何をしていくべきかを一緒に考えていく形で進めたいと思っております。

セッション一：曹洞宗とＳＤＧｓ

まず初めにセッション一では「曹洞宗とＳＤＧｓ」というタイトルで、私のほうから概論的な話をします。まずは曹洞宗がこれまでＳＤＧｓに関わってきた経緯です。ＳＤＧｓ自体についてはこの場で説明の必要はないかと思いますが、簡単に文章にまとめておきます。ＳＤＧｓは「持続可能な開発目標」と訳され、二〇一五年の国連サミットで加盟一九三カ国の全会一致で採択された貧困や飢餓の解消、平和的社会の実現などに関連する一七の課題を総合的、包括的に解決して



いこうという国際目標です。

さて、曹洞宗が教団としてＳＤＧｓに関わるきっかけとなったのは、二〇一八年十一月に日本で開催された第二九回ＷＦＢ世界仏教徒会議という国際会議です。この会議では東京宣言「慈悲の行動」が採択され、仏教界が一丸となってＳＤＧｓを推進していくことが表明されました。これを受けて曹洞宗では、二〇一九年六月に開催された曹洞宗宗議会の宗務総長演説でＳＤＧｓに取り組む方針が発表され、「国際社会において我が教団が果たすべき重要な役割」と位置づけられることになりました。

曹洞宗では一九九二年以来「人権・平和・環境」のスローガンのもと、様ざまな取り組みがなされてきました。これらは貧困や差別、環境や平和の問題を包括的に理解し、連携して取り組もうという、ＳＤＧｓの目標と理念を同じくするものといえるでしょう。

以下、ＳＤＧｓに曹洞宗が取り組む意味と意義について、曹洞宗の公式サイトから引用しておきます。

曹洞宗の教えには、坐禅の実践に限らず、食べ物や水などを仏の姿そのものとして尊び、無駄にせず大切に丁寧に頂くという修行生活の実践があります。また困難を抱え生きている人びとの苦しみを、少しでも和らげることが出来るよう、願い行動するという菩薩行の実践があります。

これらは社会全体や相手のための行いであると同時に、自分自身を仏として成長させる大切な修行でもあります。「人はどう生きるべきか」という重要な問いの答えが、ＳＤＧｓへの取り組みを通じて、禅の生き方の実践として実現されるのです。

曹洞宗におけるＳＤＧｓの取り組みは、単に社会貢献活動としてだけではなく、禅の信仰実践として位置づけられるものなのです。（曹洞宗公式サイト「曹洞禅ネット」より）

このＳＤＧｓへの取り組みについては、曹洞宗の信仰上のトップである曹洞宗管長、この職は大本山永平寺、大本山總持寺の禅師さまが二年交代でお務めになるのですが、この管長が毎年度出される「布教教化に関する告諭」の中にも関連する言葉が見て取れます。今年度の告諭では、本文最終段落に〈世界中の人びとが誰一人取り残されることなく、安らかに暮らせるよう、祈り、念じ、ともに菩薩行を進めてまいりましょう〉という文章で、ＳＤＧｓの「誰一人取り残さない」という最上位目標に触れる形で、取り組みの推進が表現されています。併せて全国寺院に掲出される告諭のポスターにはＳＤＧｓのロゴマークと「曹洞宗は持続可能な開発目標（ＳＤＧｓ）を支援しています」という言葉が明記されています。

また、先の告諭を受けて曹洞宗の行政トップである宗務総


布教教化に関する告諭

今、世界が抱える諸問題は、複合的かつ重層的です。基本的な人権としての平和な暮らしや命の尊厳が脅かされる危機的な状況は、広がる一方と言っても過言ではありません。

一仏両祖を信奉する私たちは、確かな道を知っていなければならないのです。

お釈迦さまは縁起の理法をさとられ、一切を正しく観察される智慧と、他者との和合調和は慈悲によって成ることを、身を以てお示しくださいました。それは、我利・我欲を離れる私たちの生き方だったのです。

道元禅師は「四禁洗照の道歩を学すべし」とお示しです。

歩みを止め、息を調え、二歩も三歩も退いて、自らが行いを仏道に照らし謙虚に顧みよ、と説いておられます。

瑩山禅師は「必ず和合和睦の思いを生ずべし」と示されました。

和合調和を乱すのは、何時の世も人間の我利・我欲、すなわち貪りであります。その貪りこそが苦悩の源であり、対立闘争の根源なのです。

無常生滅の世なればこそ、日月は私無く一切を照らしております。私たちも、至心に万事万縁と関わってゆきたいものです。

合掌は、御仏に自らを重ね合わせることです。そして、御仏をこの身に頂く坐禅に親しみ、世界中の人びとが誰一人取り残されることなく、安らかに暮らせるよう、祈り、念じ、共どもに菩薩行を進めてまいりましょう。

合掌

南無釈迦牟尼仏
南無高祖永陽大師道元禅師
南無太祖常済大師瑩山禅師

令和七（二〇二五）年四月一日

曹洞宗管長　南澤道人

曹洞宗は仏祖明示の精神を継承し持続可能な開発目標（SDGs）を支援しています

長から出される「令和七年度布教教化方針」では〈本年度の布教教化方針は、布教教化に関する告諭の「世界中の人びとが誰一人取り残されることなく、安らかに暮らせるよう、祈り、念じ、共どもに菩薩行を進めてまいりましょう」とのお示しを受け、これまで推進してきた「禅の実践」「一仏両祖への帰依」「菩薩行の実践」とともに、「菩薩行の実践としてのSDGsへの取り組み」を推進することといたします。宗門においては長い間「人権・平和・環境」のスローガンのもと、さまざまな取り組みがなされてきました。これらは貧困や差別、環境や平和の問題を包括的に理解し、連携して取り組もうとするSDGsと、理念を共有するものです。世界中の人びとともに、次世代の「いのち」を守ることを考え、身近な生活を振り返り自分が出来ることに取り組んでまいりましょう。〉と記されております。

曹洞宗ではこれらの文脈の中でSDGsでの取り組みが行われ、進められているということになります。宗教教団としてSDGsに関わっていくときに特に大切なことはSDGsの理念である「誰一人取り残さない」ということ。それを自分たちの基本理念としてしっかり取り組んでいこうというのが曹洞宗の立場なのだということをまず最初に紹介しておきます。

では、今の話を受けて「誰一人取り残さない」ということ

を、私たちがどう受け止めていけばいいのかということを、登壇者である金子さんに、自己紹介を含めながらお話しいただければと思います。

金子宗元

曹洞宗総合研究センターの客員研究員を務めさせていただいております金子宗元と申します。どうぞよろしくお願いいたします。

私は現在、秋田県で曹洞宗寺院住職を務めておりますが、二人、息子がおりまして、長男は現在、駒澤大学二年生ですけれども、現在一三歳になる次男は、新生児仮死で産まれてまいりまして、のちに染色体検査を受けて、ダウン症という障害があるということがわかりました。心臓や甲状腺などに様ざまな問題もありますが、幸にして身体は発育成長させていただくことができまして、現在は支援学校の中学部の一年生として通っております。知的発達の度合いとしては、二歳児程度で、言葉に表現して第三者と意思疎通するのが難しい状況でありまして、一般に重度知的障害と位置付けられます。

先ほど申し上げた通り、新生児仮死で生まれてきて、つまり、おぎゃーおぎゃーと産声をあげて泣くこともできずに、心肺停止した状態で生まれてきて、すぐに蘇生処置がとられるという大変な出産であったのですが、この事をきっかけにして、改めて、無事に生まれること、成長することができることの尊さや、普通に学校に通うことの有り難さを、改めて痛感いたしました。そこでその時点から、長男も小学生に進学したところでしたので、少しでも自分の子だけでなく、他のお子さんたちにも寄り添っていけるように、できるだけ時間を調整して、ＰＴＡ活動やボランティア活動に積極的に参加をしてまいりました。現在はその次男が通わせていただいている支援学校で、コミュニティスクールとして、地域の様ざまな方がた、卒業後お世話になる福祉関係の方がた、あるいは地域を支えている様ざまな業者の方がたに参画をしていただきながら、地域の方がたと一緒に子供のことを考えていただき、多様な活動をさせていただいております。その中で、今日取り上げていただくＳＤＧｓのことについても、地域の方がたと一緒に考えさせていただく時間をつくり、またそれを通じて、地域おこしというようなこと目指して努力しているところです。

先ほど申し上げましたように、重度知的障害のある息子でありますけれども、お世話になった先生など、大切な方と別れたり、あるいは、大切にしていた家族が亡くなりますと、離別や喪失、悲嘆の悲しみを感じております。もちろん、障害の度合いや種類によって、その悲しみの表現の仕方、現れ方というのは様ざまではありますけれども、重度知的障害で

あったとしても、きちんと意思はあって、悲しんだり、辛かったりという思いがある、という事をお伝えさせていただきたいと思います。

そこで皆様にお考えいただきたいのですが、今日お越しの皆様の中には、ご住職や僧侶の方もいらっしゃるわけですけれども、お寺でのお葬式やご法事、あるいはお寺で開催する様ざまな行事の場に、そうした重度知的障害をはじめとする様ざまな障害のある方がたもお越しいただけているような状況でありましょうか。施設に預けられたり、支援者と自宅で留守番という形で、お寺に足を運べない、あるいはグリーフケアの場に参加できないということはないでしょうか？「誰一人取り残さない」のであれば、私たち僧侶は、宗教者として、そうした重度知的障害のある方がたのこころにも向き合わなければならないのではないだろうか、と私は思うわけです。

本日のシンポジウムが、こうしたことも、皆様にお考えいただく糧となることを切に祈念いたします。本日はどうぞよろしくお願いいたします。

宇野全智

ありがとうございます。セッション一はここで終了いたします。ありがとうございました。

セッション二：曹洞宗教団のこれまでの取り組みについて

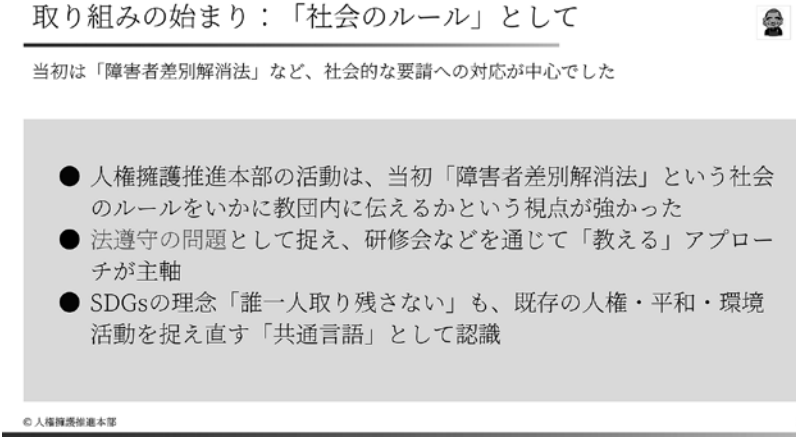
では、ここからセッション二として、曹洞宗教団のこれまでの取り組みについて、曹洞宗宗務庁人権擁護推進本部の本多さんからお話しして頂きます。よろしくお願いします。

本多清寛

はい、よろしくお願いいたします。曹洞宗人権擁護推進本部の本多清寛と申します。お隣の中村さんをはじめ、当事者団体の方と、どのような取り組みをしてきたかというところを「当事者の声から始めるインクルーシブな寺院」というテーマで、お話をさせていただきたいと思います。

初めに人権擁護推進本部の取り組みを振り返り、それらの視点の転換がいつあったのか。そして、これからの課題についてお話します。今、全国で行われている教区人権学習においてアンケートにご協力いただいていますけれども、その中から実践例などを紹介しつつ、現在の結論に至った経緯をご説明していきたいと思います。

先ほど宇野さんからも、曹洞宗のＳＤＧｓの取り組みがどのようなもので始まっているのかということを皆さんにご説明したかと思うのですが、私が配属されている人権擁護推進本部は、一九七九年に設立されました。そこからの取り組みには、部落差別をはじめ、ハンセン病、戦争責任の問題など

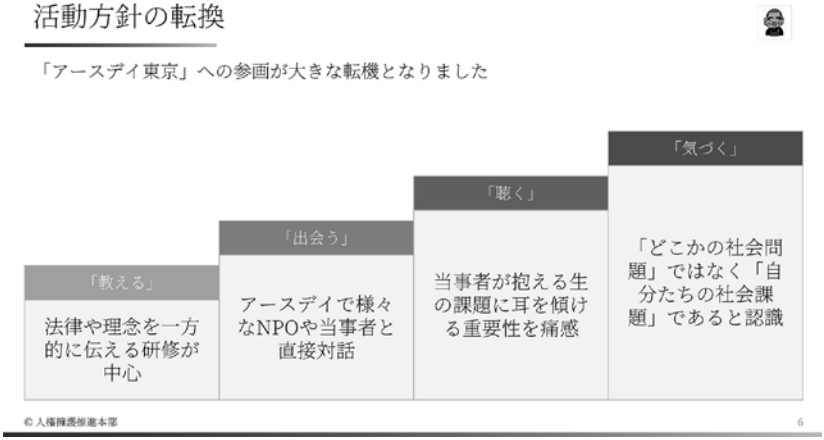


があります。これらの取り組みは、当事者との課題の中で曹洞宗の教義に基づく取り組みとなるよう進めてきました。SDGsの「誰一人取り残さない」という理念は、決して新しいものではなく、私たちが長年続けてきた人権活動の延長線上にあり、それらと深く結びついている実践そのものであると捉えています。

障害者施策に関しては、当初二〇一八年に作成した資料において、「障害者差別解消法」の解説や、福祉に関わる僧侶・当事者の声を紹介することから始まりました。しかし、開始当初は「法律というルールができたので従いましょう」「寺院ではこのような配慮が必要です」といった、いわば「上意下達」の側面が強かったことは否めません。作成した当時の人権擁護推進本部や資料でご紹介した当事者の方がたがそのように考えていたわけでは決してないのですが、法律や制度を解説し、それを寺院に「教える」というアプローチでは、どうしても教えると教わるという関係性が固まってしまいます。

大きな転機となったのが、「アースデイ東京」への参加です。そこで、本日ご登壇いただいている中村さんをはじめ、困難に直面している方、その困難を解決しようとしている様ざまな当事者の方と出会いました。社会的な困難に向き合う当事者団体の方がたと曹洞宗が直接対話し、「共にやっていこう」という流れが生まれたことで、私たちのアプローチは大きく変化しました。一方的に「教える」段階から、当事者と「出会い」、その声を「聴く」段階へと進んだのです。

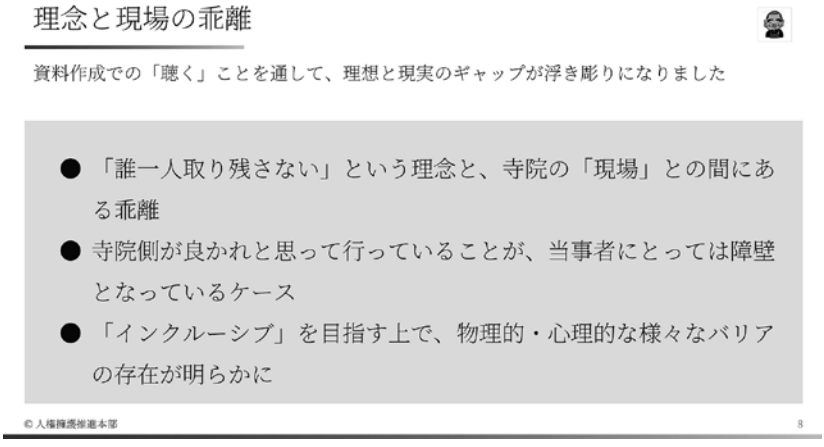
当事者の声を深く聴く中で、気づかされたことがあります。それは、障害や差別の問題は、「当事者が抱える個人の問題」ではなく、「私たちが作っている社会の課題」であるということです。そもそも考えれば、私たちは国民として日



本に生活をしていて、日本という社会を作るのが私たち国民だということを前提にすれば、自分たちが作っている社会の課題が、その人たちに向けて被害を及ぼしているという考え方ができることに気がついていきます。

なかなかこれを資料に表すことは、難しいところなのですが、まず、障害者差別解消法が掲げている理念と、その理念を現場でどのように運用していくかというものの乖離が大きいのではないか、ということに気がつき始めました。

例えば、寺院が良かれと思ってやっていることが、実際はこの当事者にとっては課題の解消につながっているけれども、この当事者は別にそんなことない。例えば、聴覚障害のかたには手話通訳みたいなことをパッと思いつきがちなのですけど、そもそも聴覚障害がある方全員が手話ができるわけではない。聴覚障害の方に良かれと思っていても課題が解決してないですよねというようなケースがいくつかあるわけです。インクルーシブ（包摂）というものを目指す上で、物理的、心理的な様ざまなバリアというものが、ちゃんと対話を重ねることによってくっきりしてきます。大きく分けると、ハード、ソフトという壁があり、物理的なものには、境内の砂利、本堂の急な階段、和式のトイレ、その伝統的な建造物にハードの壁があります。実際には、当事者の方からも、やはり参道に砂利があることですごく趣があるっていうことはよく言われるのですけども、砂利があることによって、車いすユーザーの方はなかなか通ることができなくなります。でも、車いすユーザーであっても、その景色はとても好きだというふうにおっしゃる方もいらっしゃると。それでは、これらをどうしようかというところをハード面で考えなければいけないわけです。





では、ソフトとしての壁は何かというと、法要中は静かにするなどの慣習の壁です。人によってはそういうことを言わない人もいらっしゃるのですけれども、基本的にやはりお弔いの場は感情が表に現れやすい場でもありますので、できれば静かにした方が良いという暗黙のルールがあるわけですけども、静かにしづらい時はどうしたらいいのかというような壁みたいなものがありました。

私が一番問題に感じたのは「私のお寺にはあまり障害者は来ないんですよね」というような意識の壁でした。実際にお寺をバリアフリーにしたところで誰が使うのかということがわからないっていうことが大きな壁としてあったように思います。そもそも言えば、障害者の方は行けないと分かっているところに行くはずはないので、行けないから行かないんですよという話ではあるのです

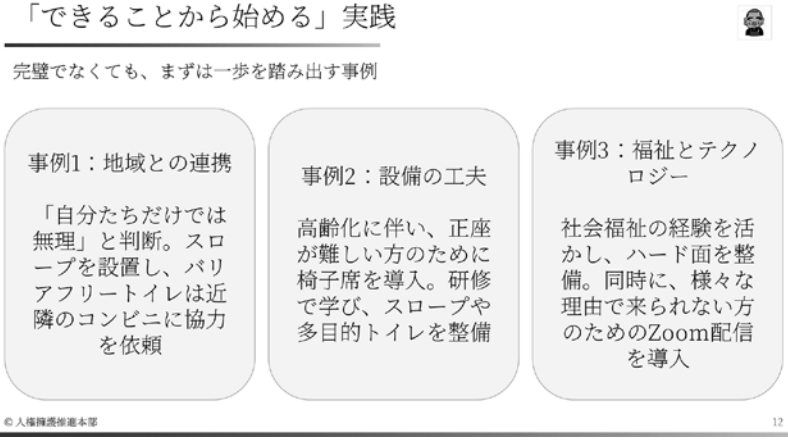


けれども、それを知るまでには時間がかかると思います。

今年は、教区人権学習という全国で行われている学習会でアンケート調査にご協力いただいています。この学習会は二五年ほど続けているものなのですが、曹洞宗で参加人数の一番多い学習会になります。設問の中には、障害に関する質問もありまして、合理的配慮の必要性を認識していますかとか、あるいは境内の設備、寺院の中で工夫があるかどうかなどを伺っています。大体六、七割の方が、設備を作ったり、設備はないけれど工夫はしているというお答えです。つまり、合理的配慮そのものについてはとても必要だと思っていますという回答なのですが、実際に設備の有無を聞いてみますと、大体二割ぐらいにしか設備がないという現状があります。やはり物理的に変わっていくことは、とても大切なことなのですけれども、意識はあっても進んでいかないという現状が見えてきている途中です。

今のところアンケートを取っている最中ですので、またこの数字が変わっていくということをあらかじめお伝えしておきますが、そのアンケートの中で、これはすごいなと感じたものがありましたので、皆様にご紹介をしたいと思います。

まず一つが、地域との連携です。お寺に何か設備を作ろうとすると費用がかかります。お寺の予算は住職の一存で決められることではないので、なかなか大変なのですが、ないならどこかに借りようということで、バリアフリーのトイレがあるコンビニに協力を依頼するというような事例がありました。それから高齢化という問題もあって、椅子を導入するということはかなり進んでいるようです。それから研修で学んだので、スロープや手すりなどを整備しましたという答えもありました。テクノロジーでの解決策として、二階で法要を

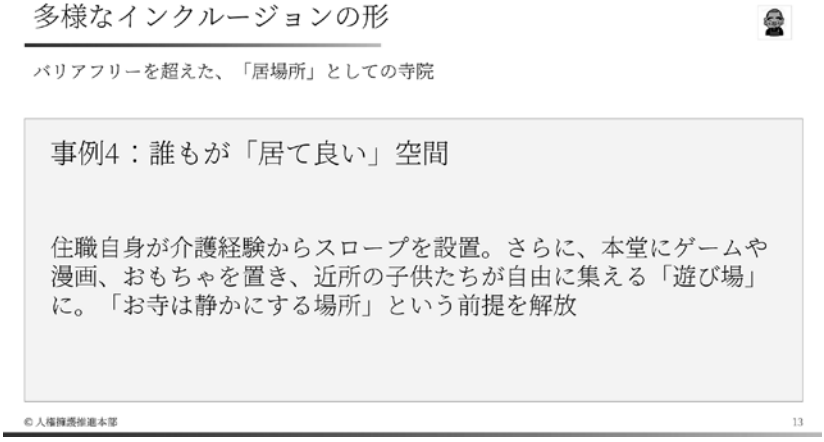


務める様子を一階で中継するという、二階に上がりづらい方のための中継をするものがありました。コロナ禍で、葬儀のオンライン配信を行う寺院がありましたが、個人情報保護の関係で、そのまま公開するのは難しいですが、お寺の中だけで完結するオンラインをやっていらっしゃる事例があって驚きました。

それから、本堂に漫画とかおもちゃを置いて、誰がいても良い空間を作っているところがありました。お寺のやるべきこととして、子供支援の文脈でやってらっしゃるところもあるのですが、アンケートでは障害の文脈で聞いた質問で答えが返ってきましたので、こういう誰もがいて良い空間というものを作ることが障害の解消につながっていくという意識がある方がいらっしゃるということがわかります。

結論としまして、曹洞宗だけではないと思うのですけれども、これまでの一般的な教育のあり方は、教える方と教わる方、助ける方と助けられる方という対照的な関係が固定化されていたと思います。少なくとも、障害の解消というのは、困っている人の話を聞くのがまず最初にあって、その困っている理由は社会の作り方の問題にあると気づき、社会を作っているのは僕らだという自覚の下で、解消していかないといけません。それでは、この課題、どうやって一緒に解決しましょうか、対等な関係で解決する問題だと認識して、きちんと学ぶ、学習をしていくことが大事だろうと思っています。

解決出来たら共有して、誰かがやればできるんだということを共有していく。そういう関係性になっているとできる。ただ、できないことも本当にたくさんあるわけです。例えばその先ほど申しあげた障害がある方、あまりお寺に来ないから、ということを言われるのですけれども、そうやって一緒



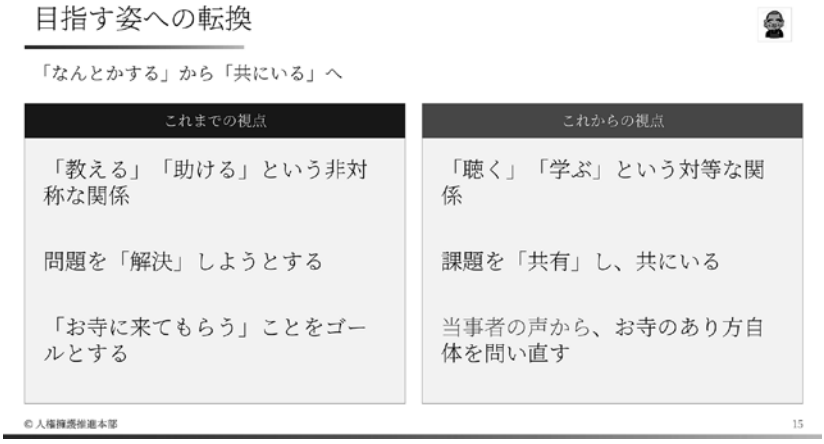
にいる時間がないから課題として感じられなくなります。それならば、やっぱり一緒にいる時間をどういうふうに増やしていくのか、どういうふうに増やしていけるような制度にしていくかということをこれから考えなければいけないのではないか、というふうに思うようになりました。

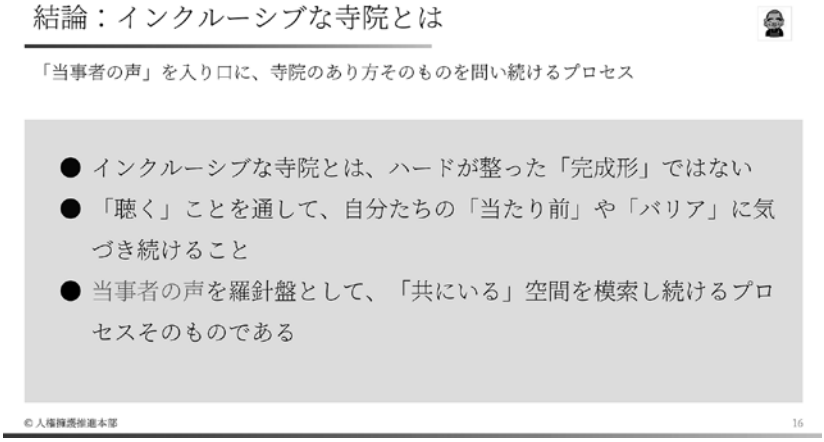
　これまで、お寺に来てもらうことを、ある意味お寺の役割を果たしたゴールとして考えていたのですけれども、実際にはお寺にお参りしていただいてから、そのお寺がどのように変わっていけるかまでを、きちんと考えていかないといけない。障害における困難を克服することまで一緒に居続けるいうこと、ずっと一緒に社会を作っていく仲間として、お寺も障害がある方も、という分けることではなく、一緒にそこにいる方と、一緒にやる。さきほどから、ずっと一緒にしか言っていないのですが、その場で一緒にやっていける、そういう場所をお寺と呼ぶようになる、そういう価値観の転換を曹洞宗がやっていけたらなというふうに、今、個人として、曹洞宗の職員として思っておりますし、それを曹洞宗の施策としてやっていかねばというふうに思うようになったという感じです。

　結論としまして、現代社会は、当事者の声というものが羅針盤になって、人の居場所や空間というものを模索し続けるプロセスが始まっています。そのあり方の一番最先端を走る場所が寺院であれば、インクルーシブな寺院として、これからの社会の中で役割を果たせるものになっていくのではないかというふうに、考えております。以上です。

宇野全智

　ありがとうございました。本多さんのお話を聴きながら思い出した話があります。曹洞宗が障害の問題にかかわる上





で、これから登壇して頂く中村さんに学びの場を提供してください、学習会とか当事者へのインタビューとか、と話した時に、中村さんは「じゃあとりあえず当事者と居酒屋で食事会をやりましょう」というんですね。私はその時「いや、真面目に取材や勉強会をやりたいんですけど」と言ったのですが、中村さんは「一緒に食事すれば大体のことは分かりますよ」というんです。

それで食事会をやることになったのですが、それまでの私たちは「障害者」というと車いすユーザーのイメージが強くて、「スロープを付ける」のようなところから発展した思考に至りませんでした。しかし当日参加の多くの当事者とお話しすると、障害者には聴覚障害も視覚障害も精神障害も知的障害もいろいろあるのだということに気がついて、そして一緒にご飯を食べると仲良く

なって、そして今度この人たちと一緒にご飯を食べるためには、この人たちが全員参加できる場所でないといけないんだということを実感しました。だからお魚が苦手な人と、お魚のお店に行かないのと同じように、障害がある人と仲良くなって、この人ともう一度会いたい、この人と一緒にいる場所をつくりたいと思ったら、そこに必要なことを考えればいいんだと、自然に思えたのが嬉しかったことを思い出しました。

では中村さん、今日は夜勤明けでこちらに直行していただきましたが、自己紹介をお願いします。また今の本多さんの発表について何かお話しいただければと思います。

中村和利

ただいまご紹介をいただきました、東京大田区のＮＰＯ法人「風雷社中」で理事長をしております中村和利と申します。普段は主に重度知的障害のある方たち、実際には精神障害者や身体障害者もいるんですけれども、重度の知的障害がある方たちの外出を手伝うという介護支援という事業を運営しています。ガイドヘルパーという外出のお手伝いをする支援者をつけて、また私自身もヘルパーとして、重度知的障害の方と一緒に遊びに行ったり、散歩をしたり、ジムに行ったりプールに行ったり、夏は海水浴に行ったりなど、いろんなことをやっています。これは今日の話とも密接につながるのですが、自由に外出が出来ないと本当に社会から孤立してしまう。社会から孤立すると何が起こるのかを今日はお伝えしたいと思っていますが、とにかく自由な外出をお手伝いする、そういう仕事をさせていただいています。

もう一つ、皆さんは重度の障害がある方、特に知的障害の方が、家族から自立をして暮らすという時に、グループホームや入所施設のようなところに行くんだということをご存じの方は多いと思います。実際は現状九割以上の方がそういった状況にあります。特に常時ケアを必要とする重度の方ほどそうした状態が多く、先ほど親御さんから自立と言いましたが、親御さんが高齢になってケアを担えなくなり、みんな不安になっていくという時に、またお亡くなりになっていく時に、施設もしくは集団生活の場を選ぶしかないという状態があります。十数年前から、実際には二十数年前から小さな事例がありますが、ヘルパーが二四時間、もしくは昼間通所施設に通っている時間以外の夕方から翌朝まで一対一で付いて、普通の賃貸住宅を借りて、そこで一人暮らしをする。その一人暮らしをヘルパーがお手伝いをする。それを私たちは「自立生活」という言い方をしますが、知的障害者の自立生活の支援ということをしています。

先ほど夜勤明けと紹介して頂きましたが、昨夜から今朝まで重度知的障害の利用者さんのお家で、身の回りのことをお

手伝いしたり、朝ごはんを作ったり、彼が通所施設に行くバスの停留場まで送ったりして、先ほどここに来ました。私が今日ここに呼ばれたのは、先ほど宇野さんがお話しされた「アースデイ東京」というイベントで障害の理解や障害者支援のことを広めていきたい、特にアースデイ東京への外出のお手伝いを広めていきたいというキャンペーンブースを出展した時に、同じ実行委員だった宇野さんの紹介で曹洞宗さんとお付き合いをするようになり、曹洞宗さんの人権学習の資料を作ったりなども少しお手伝いをさせてもらったりしている関係でだろうと思っています。

宇野全智

ありがとうございます。中村さんには何年か前に曹洞宗の人権学習の資料を作るのに関わって頂いたのですが、先ほど本多さんの発表などを聞かれて曹洞宗教団のここまでの取り組みなどについて課題がもしあるとすれば、どういうところにあるのか、また一方で「ここは良く出来ているな」と思うことなどがあれば教えて下さい。

中村和利

そうですね。まず良いほうの話で言うと、ＳＤＧｓの文脈と絡めて進めている点は非常にいいなと思っています。特に「誰一人取り残さない」ということと、障害のある人たちが向き合っている困難に対して関わっていくというところは非常に親和性が高い話ですし、そこを絡めてやっていただけているのは、実は結構ないんです。別物として扱われていることが多くて。そこはいいなと思います。

それから、先ほど居酒屋で食事会という話がありましたが、私は当事者と知り合うべきですよというお話をさせていただいたと思っています。何が大事なのかと言ったときに、それは「当事者性」という言葉に示されるのだと思います。障害に対しての当事者性。それはもちろん障害当事者、機能障害を抱えている本人の当事者性ももちろんあるんですけれども、その方が障害という困難に遭遇しているということは、環境とその方の機能障害との折り合いが合わないというところが非常に大きいわけです。その方が悪いわけではない。つまり環境の側を変えていくことで障害を乗り越えていこうというふうに今社会が進んでいる中で、では周りにいた人たちはそこに対して本気になれるの？という話があると思うんです。

よく「自分ごとにしましょう」と言います。でも、自分ごとになんかできないです。じゃあどうすれば自分ごとになるのか。それには当事者が身内にいる、友達にいるという形で親密な関係の中に当事者がいるということが必要だと思います。そのためには、やっぱり知り合う、そして顔を知っている、名前を知っている、お互いに認知しあっている。そういう

う関係がある人がいた時に初めてその障害という環境の問題が自分ごとになっていく。だから知り合いになろう。そして仲良くなり、障害のある人と対話をして、一緒にそれを解決、障害というバリアを解決していくための取り組みを一緒にやっていくといいですよというお話をさせてもらったと思っています。それが先ほどの本多さんのお話だと非常に理想的に、教科書のようにやられいて、すごく感心しています。そしてそういったことを繰り返し繰り返し、教団という組織の中で伝えていただくことが重要だなと思っています。

宇野全智

ありがとうございます。先ほどの本多さんの発表にもありましたが、研修として資料を作って研修会をやろうというところまでは行くのですけれども、そこから先になかなか行きにくいということは他の取り組みでもよくあります。研修して終わりではなくて、そこからどうアクションに繋げていくのかとなった時に、やはりハードルはあって。実は私も最初は障害の問題に関わるのは正直怖かったんですよね。ケガさせてしまうのではないかとか、そもそも今まで関わったことのない人たちに関わるということに対する怖さのようなものがあったんですけれど、顔が見えて、普通に一緒にいる人、いられる人なんだということが分かった時に、全く感じ方が変わってきたと思います。

あともう一つ中村さんに聞いておきたいのですが、曹洞宗という教団と関わることになった時のモチベーションのようなものはどこかにありましたか？

中村和利

そうですね。曹洞宗という宗派があることはもちろん知っていましたが、他の仏教教団と何が違うのかわかっていなかったですし、そもそも日本では仏教やお寺は葬式などでは行ったりしますが、そんなに身近ではなかったんですね。でも宇野さんが僕に説明してくれて、曹洞宗のお寺は大手コンビニチェーンと同じぐらい全国にあることを教えてくれました。ということは、この人たちが障害に関して理解を深めて一緒に取り組んでくれたら、要するに当時、今でもそうですけれども、障害の理解というと、困っている人がいる、弱者がいるから助けてあげなきゃ、余裕がある中なら助けてあげなきゃ、でもちょっとね……みたいなものが一般的な理解であったところで、先ほど私や本多さんの話しにあったように、やはり障害の問題に対して一緒に取り組んでいかなきゃいけないんだよねという理解を波及していける可能性がある、そもそも歴史もあるし、考えてみればお坊さんは地域社会でも尊敬され大事にされている存在だと思うので、そういう人たちが理解を示してくれたり、障害のある人たちと一緒に何かをしている姿を見せてくれたら、大きなインパクトで

世界に広がっていく可能性を感じました。

宇野全智

ありがとうございます。その辺から中村さんと本多さんがつながって、人権擁護推進本部の今の活動につながってきたことが良く分かりました。ではこれでセッション二を終わりたいと思います。本多先生はここで降壇して、メンバーを入れ替えます。

セッション三：アースデイ東京における活動の実際と意義

続いてセッション三です。インクルーシブ・フォレストの赤池直子先生に御登壇いただきました。赤池さんには自身の自己紹介と、普段ご自身がされている活動の内容を含めてお話しをしていただければと思います。よろしくお願いします。

赤池直子

ありがとうございます。初めまして。インクルーシブ・フォレストの赤池直子と申します。どうぞよろしくお願いいたします。

これが我が家の長男湊介です。十一歳の男の子です。この子が重度の知的障害があって、話せない、いろんなことのサポートが必要な子で、運動発達遅延、てんかん、奇形があったり、慢性気管支炎があったり、重複障害のある男の子ですけれども、すごい感情豊かな人懐っこい子です。こちらにいるのが次男、七歳の男の子、紘介です。こちらは発達凸凹があるかなって言われているのですが、この男の子の二人の母親をやっています。



今日はアースデイ東京でのインクルーシブ坐禅の事例報告とともに、「お寺と坐禅と障害者支援の新しい可能性」というタイトルでお話しさせていただきます。よろしくお願

インクルーシブ・フォレストとは



私たちは「ちがいに出会うことで育ち合う」をコンセプトに、不要な境界線を減らしながら、一人一人が自分らしく共に生きる地域を育む市民活動団体です。

障害のある方とそれを支える家族や支援者をはじめ、誰もが「安心・自信・自由」を感じられる社会を目指しています。

重い障害のある子もない子も大人も歓迎するインクルーシブプレーパーク「遊びと癒しの森」は、新しいかたちのピースアクション（平和運動）です！

いいたします。

インクルーシブ・フォレストとは

私たちは「違いに出会うことで育ち合う」をコンセプトに、不要な境界線を減らしながら、一人ひとりが自分らしく共に生きる地域を育む市民活動団体です。障害のある方とそれを支える家族や支援者をはじめ、誰もが「安心・自信・自由」を感じられる社会を目指しています。

重い障害がある子もない子も大人も歓迎するインクルーシブプレイパーク「遊びと癒しの森」は、新しいかたちのピースアクションです。先ほど出た「誰一人取り残さない、置いてけぼりにしない」よりも肯定的な言い方として、私たちは「みんなを歓迎する」と言っています。私たちは、どこに行ってもやはり白い目で見られたり、問題行動と思われて居心地の悪さを感じるお出かけがたくさんある中で、逆に自分たちからみなさんを大歓迎するっていう気持ちで新しい遊び場を作っています。

先ほど紹介させていただきました長男湊介と次男の舷介を、去年からいろいろ事情もあって、私がひとり親で育てているのですが、やはり自分自身の当事者性の高さ、そして社会課題を全部乗せるという状態を、だから不幸だ、だからつらいと絶望していたら誰も幸せにならないので、この状況をどうしたらいいか、どうすればこの子たちを幸せにすることができるだろうか、その上で自分も幸せになれるだろうかと考えて、私自身を研究対象として当事者研究を始めました。

障害者家族が抱える課題、私自身の悩みや課題というのは、みんなにとっての課題、社会にとっての課題であると向き合い直して、客観的に見つめ直した時に、やはり「支援者不足」。本当は中村さんのような意識の支援者さんや、こういうガイドヘルプみたいなものが増えれば、もうちょっと私たちも子育てやお出かけのハードルが下がるのですが、なか

なかそういう活動もまだ少ないし、その中で親の知識やモチベーションによって体験格差があります。それでも子供たちを外に連れて行かなければと頑張るか、無理だって諦めるかっていうのも差がすごく大きい。それがやはり子供たちの「体験格差」につながっています。

そして、障害の理解に対する違いによって、夫婦関係はなかなか難しくなります。親子関係も、今までの価値観とは全く違う言動をする子供に向き合わなければいけないのは非常に難しくて、夫婦関係も親子関係も、すごく複雑になりがちです。その解決方法がわからないから、大きな社会課題として、未解決部分としてたくさん残っていると思います。やはり「自己責任論」の社会ですから、今、保護者に責任が集中してしまうこと、特に母親に責任が集中してしまうということが、よりこの子育てを難しくしていると感じています。

先程も何度も言ってくださっていましたように、障害というのはその子が起こすものではなく、その周りの環境や無理解によって引き起こされるものですので、私は自分自身もその環境の一部だと思って、社会モデルや人権モデルに向き合って、私自身がむしろこの障害のある子たちの幸せのために一番先に変化していく、自分からヘルプを出していくという活動を四年前から始めています。

私自身も子供の権利をどう尊重するか、子供の最善の利益をどうやって守るか知識から入りましたが、実際はどうしていいかわからなかった時に、いろんな学び直しとケアを続けている中で、暴力ってどうして起こっていくのだろう？虐待とか、自殺とか、子供を殺してしまうとか、やまゆり園の問題とか、どうして暴力は悪化するのかという問題に向き合った時に、暴力って直接的な暴力だけではなく、精神的な暴力、社会構造的な暴力というのも大きく見えない形であって、それぞれに加害者性と被害者性と傍観者性があって、暴力が複雑に絡み合って悪化していくという仕組みがわかりました。だからその知識をみんなでアップデートしつつ、それらの課題を乗り越えていくためのケアをみんなで共有していかなければいけないと気づいて、まずは自分自身から向き合ってきました。

障害のある子に必要な発達支援や自立支援というのは、むしろ全ての子供にとって必要なもので、しかも大人自身が生きづらさを手放していくためにも重要な学びであるということに気づいたので、自分自身の回復と成長に必要だった、我が家全員に必要だったケアと学びは、すべての人に必要なものだと捉え直した時に、それが循環する場づくりが大事だなと思い、一から考案したのが私たちの遊び場です。だから、まずは自分から。子供へのケアや、障害者へのケアをよりよくしていくためにこそ、自分をケアする意識というものを大



事にしたくて、遊び場にセルフケアギフトを用意しています。

写真で実際どんな遊び場かを見ていただこうと思いますが、スライド左下にいるのは医療ケアのある子です。こちらは知的障害と肢体不自由のある重複障害のお子さんですけれども、こういう親子はほとんど公園に行けないんです。いられる場所がないので。だからお出かけ先として公園というのはあまり選べないんです。

そういう子たちでも一緒に楽しめる状況を作るためにどうするかを考えて、たくさんブルーシートを広げて、その上に夏だったらベトベトしないようにゴザを敷いたり、少しクッション性のあるマットを敷いたりして、ごろんとしてもらう場所を作っています。そうするとお母さんもその近くでおしゃべりできるんですね。ゆったりできる。そして兄弟はここにずっといるのはつまらないから、他のいろんな遊

び、焚き火でマシュマロをみんなで焼いたり、忍者と一緒に走ったり。スライド右下二番目のこの人、江戸走りの研究をしていて、今ＳＮＳでバズっている人なのですが、こういうおじさんと一緒に仲良く遊んだり、インクルーシブコンサートで、障害のある子もない子も大人もみんなで一緒に歌ったり、ポイという心身をほぐす遊びを一緒にやったりしています。

こちらが九月に開催した時に宇野さんに来てもらった坐禅の様子なのですが、この時にもまた医療ケアのあるお子さんが一緒に参加してくれて、今回もわざわざ東京都稲城市に、都心からも来てくださったり、千葉県の方からも来てくださったりしました。それぐらいみんな貴重な機会を楽しみにしてくださっています。

障害のある子、しかも重い子というのは、やはりトイレ問題がすごく大きいです。多目的トイレと言っても、赤ちゃんがおむつを替えるベビーシートがあっても、それより大きくなったお子さんや、大人の人がおむつ替えをできる簡易的なベッドがほとんどないので、お出かけ先でおむつを替えてあげられない、我慢するという問題が大きくあります。やはり生理的な欲求が満たされないというのはとても不安なことですし、自分を大事にされてないと感じてしまうので、この問題を解決するのはとても重要だと思っています。私たちは二年前から遊び場を作る時に必ず、ベッドがない時はマットを敷いて、中が見えないようにブルーシートで入り口を塞いで、自分たちで自作してケアテントを用意してきました。ここを、授乳やお着替えも、障害のない方や小さいお子さんご家族も使っていいとすることで、みんなにとってケアが身近にできるということの安心を分かってもらいたい、共有して広げていきたいという思いで必ず置いているものです。

こういうことを二年前から頑張ってやっていたら、アースデイ東京で、遊び場やってみない?という声がかかって、ええ!と思いました。でも、それこそ中村さんと一緒で、私たちの持っている熱い思い、広めていきたい願いというのをアースデイ東京に来るような方たちや、そこに関わっている人たちに一緒に理解、共感、応援してもらえたら、私たちの子どもたちの未来は少しずつみんなで変えていけるんじゃないか、そのスピードが上がっていくのではないかと思い希望を込めて、勇気を出してチャレンジしました。

その中で実行委員会の宇野さん中村さんと出会って、私たちこういう遊び場やりたいんだって言ったら、じゃあインクルーシブプロジェクトとして、アースデイがもっとインクルーシブになっていくためのプロジェクトを有志メンバーで作ろうって言ってくださって。それで、インクルーシブプロジェクトのリーダーをさせて頂いて、みんなに協力しても

らって遊び場を作るということが四月に実現しました。

次ページ右上と中ほどの写真は、宇野さんが一日に三回もその遊び場に出張してくれて、二日間で六回も坐禅をしてくれた時の写真です。手前に車椅子の大人の男性、右側には車椅子の男の子で、いろんなお父さんもお母さんもいて、ボランティアスタッフも、フォレストメンバーも、それで一番奥にはまた医療ケアのお子さんが地べたに坐って親子で参加してくださっているという、すごくインクルーシブな坐禅の様子です。その隣の写真は、車椅子の子とボランティアの人も一緒に歌を歌っているところで、すごく盛り上がっているところです。

また障害のない人たちにも遊びを楽しんでもらうために、プレーパーク（冒険遊び場）という、子供の権利を尊重した、自分たちで地域に遊び場を作っていく活動を長年続けている世田谷プレーパークの方たちにご協力頂いて、プレーカーに出張頂いて、木工の遊びだったり、体を動かしたり、生きる力を育むような遊び場をプロのプレーリーダーたちにホールドしてもらうことにもチャレンジしました。

またアースデイはキッチンカーがたくさん来るので、そのキッチンカーで買ったビールでお母さんたちがここに座って、ずっとおしゃべりしながらお酒飲んでくれて、木漏れ日と風が気持ちよくて、すごく長居してくれました。医療ケアのお子さんは外で長居できないのが普通なのですが、六時間もいられたよと言ってくれたのがとても嬉しかったです。

わざわざ他の地区からこのアースデイに土曜日の余暇活動で参加してくれた福祉事業所の方たちもいました。普段はこの方たちも重い障害なので、結構奇声を発してしまったり、つばを吐いてしまう癖がある利用者さんが、私たちが歌で歓迎して、おしゃべりして、ここにいていいよ、これはどう？とか、一緒にやろうってどんどん関わりを増やしていったら、それにびっくりしたようで、すごく表情が豊かになっていって、最後にはニコニコ帰ってくれたというのが、支援者さんもびっくりと言ってくれました。普段と全然違う、ありがとうって心を込めて言ってもらえたのが本当に嬉しかったです。

また医療ケアの男の子、これは胃瘻と言ってペースト状にしたものをお腹の管から入れるお食事の方法を取る子なのですが、胃瘻用のペーストの栄養食を注入することが多いのですが、私たちはここに、他団体の協力により「モグモグスタンド」という食形態を変更できるミキサーなどを用意することによって、キッチンカーのメニューをこの場で加工して入れてもらうことができるようにしました。それをお腹に入れつつ、こっちのボランティアスタッフがビールやジュースで乾杯しているという、本当にインクルーシブな写真なのです

















が、こういうことはお互いに初めての経験でした。

遊び場がない、食べるものがないという中から、でもこういう工夫ができさえすれば、出会えるし、一緒に過ごせるし、ご飯も一緒に食べられて新しい思い出ができる。新しい知り合い方で、仲良くなれるということを証明できたかなと思っています。

またダイバーシティアンドインクルージョンとセルフケアの関係性について、アースデイで宇野さんや坐禅と出会ったことによって、私が個人的に向き合ってきたことの理解がさらに深りました。

多様性を尊重するごちゃまぜな社会を実現するためには、私たちの子供を幸せにするためにも、どうしたらいいのかという大きな命題に向き合う中で、「多様性」というと、障害理解とか他者尊重の大切さのことを言われがちなのですが、その大前提として、そ

「D&I」と「セルフケア」の関係性。



多様性を尊重するごちゃまぜな社会を実現するには？

→ 障害理解や他者尊重の大前提として
自己理解、自己受容、自己変容が最優先！

→ 全人的教育と全人的ケアの重要性
（心理的、身体的、社会性、精神性…健康と幸せ）
マインドフルネスの学びとケアが求められる時代

→ 自分を大切に想い、扱う練習がみんなに必要。
「自他肯定な人を増やす」のに坐禅が有効！

の周りの環境である自分自身が向き合ってきたように、「自己理解すること」「自己受容すること」そして生きづらさを自分から手放して「自己変容していくこと」というのが最優先課題で、それが一番難しいからうまくいっていないということが、自戒を込めて分かってきました。

人間というのはすごく多面的な存在なので、心理的にも身体的にも、社会的なつながり直しも、そして信仰とか人を信じる力を取り戻していくと、心と身体の健康や幸せというものは、ただの理想ではなくなっていくということが分かってきました。

自分自身を大切に思って扱う練習がみんなに必要だけれども、みんなわからず悩んでいるということが自身の分析からわかってきました。この自己肯定感と他者肯定感のバランスを取っていくこと。自己否定と他者否定を減らして、暴力をなくしていく意識を持つ人、自他肯定な人が増えていくことが大事だと思って、それにはまさにこの坐禅が有効なんだ！ということが、腑に落ちました。

さらにより深く分析してみると、この坐禅と法話というのは障害者支援にとても親和性が高いんです。身体を調え、呼吸を調えると心が調うと宇野さんから教えて頂いたのですが、これが多くの子供と大人に有効なことが、参加してくれた仲間のフィードバックからも分かっています。偏頭痛を持っているお友達のお母さんが、頭がスッキリしたと言ってくれたり、腰痛持ちのお父さんが体が軽くなったとか、いつも来てくれる医療ケアのお子さんは、森林浴をしながら仲間と呼吸とタイミングを合わせて坐禅をやったら、痰吸引という医療ケアが常に必要なのですが、お母さんがその後痰吸引したら、いつもより取れた！びっくりした！と喜んでシェアしてくれたことが、ものすごく嬉しいことでした。

坐禅・法話と障害児者支援の親和性の高さ！

①ネガティブな状況や感情を一旦切り離し
客観的に見つめる練習（今ここ）

②身体を整え、呼吸を整えると心が調うという
シンプルな道理は全ての子どもと大人に有効！

③坐禅は誰でもできる、どこでもできる

④死や喪失が身近な子育てだからこそ法話
（死生観・グリーフケア）をもっと身近に

⑤障害のある子や重い子を「先生」と捉えると
学びや気付きだらけ、価値転換が加速する！





やはり、坐禅によって身体の機能もきちんと向上してくれるんだな、全ての人が変化を体感できるんだ、セルフケアにつながるんだ、とすごく嬉しかったです。このようにブルーシートを敷いたり、みんなで集まれる工夫さえすれば、坐禅は誰でもできるし、どこでもできるということが私たちの実践からも証明できていると思っています。

私たちの子育てはやはり思い通りにならないことだらけですし、それに対する無理解が多くて、とてもつらい気持ちと向き合うことが多いです。私自身もその感情にたくさん飲み込まれて、悩んできた人間なのですが、そこから自分を切り離して客観的に見つめたり、今ここに集中する練習を私も七年前から繰り返してきて、やっとこういう発表ができるところまで回復成長してこられたと思っています。この練習こそが、やはり坐禅や禅の意識とすごく通じているんだなと感じています。これは私だけに必要だったものではなくて、いろんな人と共有していきたいものだなと、改めて感じています。

あと、重い障害の子を育てていると、それより重い障害の子がどんどん亡くなっていってしまうんです。その中ですごく死を恐れていた時期が私も長いのですが、死に対する恐怖が大きければ大きいほど、障害児育児は辛くなっていくので、その価値観を転換することが自分の中でもとても大事なことでした。

そして、普通というのもなんだかよくわからないのですが、普通の子育てをしたかったけどできなかったという喪失感というのも、みんなも内側に持っていることがわかってくる中で、死生観を書き換えていくことと、悲しみや喪失のグリーフケアがもっと私たちの身近になっていくこと、自分にとって必要なものと自覚し直していくことがとても重要だ

と、今感じています。

そしてそのプロがお坊さんなんです。法話でこれまでたくさんの人に伝えてきてくださっていることなので、私たちはもっとお坊さんと出会うべきだし、法話をもっと身近にして、活用できる関係になっていくといいのだろうと強く感じています。

最後に重要なのが、障害のある子や重たい子、それだけでなく子ども全体に対してなのですが、彼らを「先生」と捉え直すということが大事だと思っています。私自身もこの重い障害の子育て、大きな悩みや絶望からどうやったら抜け出せるか、幸せになるのかを必死に考えて自分に向き合ってきた中で、この子は実は人生を変えに来てくれた、それこそ神様仏様だったんだという気づきを得た時に、感謝と敬意に変わって、自分の子育てが180度、全て意味が変わったんですね。すごく楽になっていったし、幸せや喜びや感動をもっと皆さんと分かち合いたいと思うようになって、ここから学べる人や気づける人が増えていったら、障害のネガティブな価値観だって変わっていくし、みんなの固定概念も変わっていく。この価値転換をみんなで一緒に加速させていくことができるのではないかと思ったんです。最初に宇野さんも言ってくださっていましたが、全てのものに仏様が宿っているという意識の中の、その一人として、重い障害のある子を捉え直すということもすごく大事だなと思います

そしてスライドには「全国各地のお寺で叶えるウィルビーイングな未来」と書きましたが、これまでの実践を踏まえて、私たちが全国のお寺と手を取り合っていけるのではないかと思っている部分は、セッション四で改めてお話しさせていただきますので、よろしくお願いいたします。ありがとうございました。

宇野全智

アースデイ東京で、私たちがお坊さんだということで坐禅指導に来てくださいと声をかけて頂きました。障害がある子たちが安全に遊べる場で、保護者がリラックスして自分の自由時間ができる、その方に対してのケアとして坐禅指導に来てくださいと誘っていただきました。その時に私が思ったのは、私は提供する側として、無料のサービスを提供するボランティアだという認識でした。でもいざ呼ばれて行ってみると、気づくことが本当に多かった。そもそも医療ケアが必要なレベルの子供を見たことがなかったんです。普通には出会えないんです。そういう子が寝転んでブルーシートの上で過ごす姿。その子たちは普段はレトルトとかペースト状の何かを食べているのに、母親がその子と一緒にキッチンカーで買った食べ物をその場でペースト状にして一緒に食べている姿を見た時に、今までこういう世界を知らない僕に教えてく

全国各地のお寺と叶えるウェルビーイングな未来





①重度障害児者家族が安心して過ごせる、出会える、交流できる場の圧倒的な少なさ

②障害理解やお出かけを応援するお寺が増えれば

③全国のお寺が地域に開かれること 市民がお寺や禅の教えを活用すること

★野外イベントをもっとインクルーシブに。それをお寺でチャレンジしませんか？コーディネートやピアサポートや講演も可能！

れたんだなと思いました。赤池さんは「サービス提供してください」という形で誘ってくれているのだけれど、いかにして知る人、関わる人を増やしていくのかということに、すごく気を配ってやってらっしゃることに気づきました。

あと、アースデイ東京で私が心配に思ったことが、サポートしてくれる高校生や大学生の学生ボランティアについてでした。この学生ボランティアが子供たちの面倒を見て、その間、母親が手を放して坐禅をしたり、ちょっと遠目で見ていたりする。でも医療や看護の専門知識がない人に任せることにリスクや怖さはないですか?と赤池さんに聞いた時に、赤池さんははっきりと「リスクはあります。一定程度ありますが、リスクを超えるメリットがあって、それは学生に関わって知ってもらえること。だから、ボランティアとして関わってくださいっていう形をとっているんだけれども、そこで関わって知ってもらうことによって理解が深まっていく。だから、今日はこの子がみんなの先生なんです。」と言ったのを聞いた時に、私はそれにしびれるほど感動しました。私もその場で生徒になっていたわけです。また坐禅や法話というものの価値を私たちお坊さん自身が閉じ込めてしまっているなと気づきました。私も数えきれないほどの坐禅会を今までやってきましたが、知的障害のある子どもに坐禅を教える、医療ケアが必要な子に坐禅をしてもらうなどは、そもそもできるはずがないと思っていたわけです。けれども、その子たちも母親の膝に乗って、一緒に身体をほぐしたり、呼吸をしたり、明らかに楽しそうな顔をして大人や障害のない人と一緒に自分もできているということに対する満足感や自己肯定感を得てくれている。その中に坐禅も入れているということが、とても嬉しいと思ったことを思い出しました。

中村さんは、何かこれに関連してお話しいただける事はあ

りますか？

中村和利

本当に楽しそうですよね。実は私が担当している利用者さんがコロナに感染されて、一晩濃厚接触をしていた関係でこの日残念ながら会場に行けなかったんです。本当はバリバリ手伝わなければいけなかったんですけど、感染リスクがある中で重度障害の子たちと会うわけにはいかず。今日改めて見させていただきましたが、ポイントとして私から話さなければいけないことは二つあって、一つはインクルーシブ・フォレストの意味だと思うんです。赤池さんのお話と重複はするのですが、設備が整っていないと来られない人がいるということです。設備と言っても、そんなに大したものじゃなくても創意工夫でいける。ところが今、町の公園では排除ベンチがあちこちにあふれています。ホームレスを排除するために寝転がれないように、わざと仕切りがあるベンチが沢山あって、でもあれはホームレスの人たちを排除しているだけではなくて、ちょっと体を横たえたいなと思っている身体の弱い方、障害がある子たちも含めて排除している。仕切りがないベンチがあれば、体を休めることができる、公園に行きやすくなるということがあるかもしれない。また先ほどのお手洗いの話も、キャンプのコットを使う手があります。以前私も同じ試みをした時にキャンプのコットを使いました。簡易のテントと、皆さんがアウトドアのときに使うコットを置くだけでおむつ替えコーナーが作れてしまう。これ、例えばお寺さんでやるお祭りなどでこういうコーナーがあればとてもいいと思います。

環境が整っていなければそこには行けない。これは、行けないんじゃなくて、そこに呼ばれていないということなんです。歓迎されていない、排除されているという状態です。それはこちら側がそうは思っていなくても、行けない側からしてみたらそれは障壁だし、排除なんです。なのでそこを整えていく。そしてかつ、そこに行くと本人が楽しいし、本人が障害のない人たちと一緒に楽しめるというインクルーシブなシチュエーションを作っていける。

障害当事者は、それだけそういう場所に自分たちが呼ばれていないという経験を散々してきているし、さっき赤池さんの話の中でも一番大きいことは、普段から日常の中で、私たち親子はここに行っていいのかな、入っていいのかなということを常に考え続けている。それにどれだけ判断リソースが取られるかということだし、拒絶された経験もすごくある。そういったことで、ここまでの整備をしないと足が向けてもらえないというところがある。それを頭に入れて出ていただけるといいかな、ということです。これがインクルーシブ・フォレストのすごいなと思うところです。

あとアースデイ東京の評価という点では、アースデイ東京は環境問題、健康問題、障害の問題、移民問題など色々なイシューを持たれた方が普段は縦軸でもって違う活動をしている。でもアースデイ東京という場を作るために実行委員会を作って、ほかの人のイシューを理解しながら、相互理解を重ねて一緒に企画を立ててやっていく。そこで横軸の繋がりが出来る。その結果、今日のような場が出来たのだと感じます。障害者支援活動が曹洞宗という教団と出会える場所、横軸の展開が出来る場所として、アースデイ東京は素晴らしいと改めて思いました。

宇野全智

ありがとうございます。私たちもアースデイ東京は、初めは坐禅のブースを出して禅を広める目的で参加しましたが、参加しつつ実行委員会に入って、関わる人が増えて、様ざまな問題意識を共有してきました。その中で、曹洞宗の教団や寺院という場において本当は必要なものだったものに気づいていなかったことがあり、それに気づけていることは財産だと思います。

今後とも一緒にやっていきたいと思います。ではセッション三は以上で終了といたします。ありがとうございました。

セッション四：これからの寺院における実践の可能性

宇野全智

最後のセッション四は、先ほど登壇して頂いた方全員に改めて登壇して頂いて、最後のまとめをしていきたいと思います。

宇野全智

最後のセッションは、これからのお寺で何がやっていけるのか、これからの寺院における実践の可能性ということでお話をしていきたいのですが、まず話のとっかかりとして赤池さんから先ほど最後に話題にしていただいたところからお話を始めていただければと思います。

赤池直子

はい、ありがとうございます。「全国のお寺と叶えるインクルーシブな未来」また「ウィルビーイングな未来」というテーマでおはなしを進めたいのですが、私たちが宇野さんや、坐禅との出会い、お寺との出会い直しで見えてきているものは希望だらけです。

私たちは九月にイベントをして、その打ち上げをしたいけど行ける場所がない。重度の知的障害、重度の重複障害、そして医療ケアのある親子が中心のメンバーたちが集って、その仲間が集える場所、お店がないねという問題にまずぶつ

かって、どうしようと社会福祉協議会（以下、社協と略す）に相談をしたら、社協の方が協力してくれる人を探すのを一緒に手伝ってくれたんです。その中で公園の近くのお寺さんが前に子ども食堂やっていたから、子ども支援に理解を示してくれるかもしれないとつないでくださって、その方にご挨拶にいったら、そういうことなら本堂を使ってくださいって言ってもらって。そのお寺自体も知らなかったし、場所を貸していただけたのも本当に恵まれました。そして、私たちがいかに行ける場所がないか、集まれる、食べられる場所がないかということをお話しさせていただいて、イベントの後の時間、使わせていただけないかと相談したら快諾していただけたんです。

本堂には畳があって、座布団がある。座布団を重ねると簡易布団になって、医療ケアのお子さんを車いすから下ろして、手足を伸ばして差し上げられること、これがすごく大事です。折りたたみの机があって、机を出して私たち大人は机を使ってご飯食べて、横には医療ケアのお子さんがごろんとしていて、お母さんが横にいて、その時は医療ケアのお子さんは食事を済ませて来てくれていたのですが、逆に子どもたちがご飯を食べながら、「ここについているのは何？」と呼吸器のことを質問してくれたり、「何が好きなの？」とお母さんに質問してくれたり、子供たちが初めて重度の医療ケアのあるお子さんと出会って、ご飯の時間を共にするという経験ができました。私たちも初めて医療ケアのある親子と、夜遊びができたということがとてもうれしい成功体験でした。それを叶えてくれたのがお寺の本堂だったので、これをやっぱり皆さんに知ってもらうこと、すごく大事だなと思っています。

私たちが、こういう出かけづらさ、遊びづらさ、居づらさ、食べづらさがあること、それが障害であると知っていただいて、そのお出かけを応援する仲間として、お寺の住職さんに一緒に考えていただけると、私たちの可能性、潰されているもの、「ない」と思っていたものがいきなり「ある」に変わるんです。「ない」から「ある」に変えていくのは、理解だったり応援だったりでしかないので、ハードが整っているかどうかではないです。

その部分をこういう機会をきっかけに、自分事にしていただけるといいなと思って、今日、来ました。ですので、全国にお寺さんが大手コンビニと同じだけあるということも大きな可能性だし、そして障害のある親子も全国にいるので、それぞれがその存在に気づいていないだけ、活かし合えていないだけということを考えると、私たちは地域にお寺が開かれていくことをもっと望んでいいと思うし、私たちも、お寺とかお坊さんとか、禅の教えをもっと身近にしていくことで、

生きづらさを手放して生きやすくなれる、ウェルビーイングを自分事にできる人が、障害のあるなし関係なく増えていくのではないかなと思い、願っているところです。

だからこそ、野外イベントとのコラボにチャレンジしましたが、そういう既存のイベントをもっとインクルーシブにアップデートするにはどうすればいいのかと思ってくださる方がもっと増えるといいなと思っています。そういうのを大きなイベントだけではなく、自分のお寺でするとしたら何ができるかな?と思ってくださる方が増えてくれると嬉しい。

でも、なにからしていいかわからないのも当然のことなので、それをもし私たちが協力させてもらうとしたら、こういうふうにコーディネートさせてもらいたいよ、部屋にケアスペースを作るだけでもいいんだよ、と代替案を一緒に考えたりできます。こういうときに一緒に協力してもらえると、親の負担が減って嬉しいという、気持ちを通訳代弁することも得意です。

宇野全智

例えば障害のある方を受け入れたいなと思ったときに、何か特別な準備とか設備は必要ですか?

赤池直子

いや、ウェルカムな気持ちだけで十分です。それこそ「障子はやぶかないでね」とか言われましたが、「本堂使っていいよ」と言っていただくだけで、私たちから必要なことは質問できますし、そのハードとソフトの課題部分を対話の中で擦り合わせていくことが大事だと思っています。

何があるか、ないかじゃない。じゃあうちを使って、と言ってもらえたら、どういう感じで使えるかな?みたいなことを含めて一から考える、相談する。まず見学に行かせていただいて、うちにはこういう子がいます。こういう親子がいます。そういう子はこういうふうに振る舞ってきます。とお互いに知っていく中で、じゃあ何ができるね、という話を、本当に一つ一つ丁寧に重ねていくってことを、これまでにさせていただきましたし、これから興味を持ってくださるお一人お一人に伝えていけることなのかなと思っています。

宇野全智

これは野外でのイベントでしたから「雨が降ると中止だね」と話していて、これだけ楽しみにしている方が大勢いるのに、そこで「お寺」の話をした時に赤池さんが「屋根と畳がある!」と反応したのがとても興味深くて、「屋根と畳の場所があるってこんなにすごいことなんだ」と思いましたね。

金子さんはどうですか?

金子宗元

はい。私は私の二つの立場からお話させていただきたいと

思います。まず第一に、重度知的障害児を育てる親としてお話ししたいのは、重度知的障害のある方は、言葉によって意思を表現することに限界がありますので、その心を育んでいくときに必ず必要なのが、人と人との出逢いと関わりだということです。自分のことをその方が受け入れてくれるか?自分がこうしたらその方は微笑んでくれた、あるいは驚いた顔をしたなどの反応から、その障害児の心は育まれていきます。関係性が深まれば、仕草や表情からだけでも意思は伝わり、通じ合います。そうした出逢いの場が広がれば、その障害児の生きる世界も広がっていくのです。ですから、一番大切なのは、人と人との出逢い、触れ合い、そしてその関係性の中で心が育まれていくということなんです。ゆっくりではあるのですが。しっかりと発育していくんです。

ややもすると、そうした障害があるということで、なかなかそうした人びととの触れ合いができる場所を広げていくことができずに、中には、支援学校を卒業すると引きこもりになってしまう方もいらっしゃるわけです。こうした状況に鑑みれば、本日ご紹介いただいたインクルーシブ・フォレストさんのような取り組みや、お寺でも、「来ても良いんだよ」「あるいは（法要の場などで多少の声を出しても）居ても良いんだよ」「いつでも訪ねて来てね」と言ってくれる場所が増えていき、存在を認めてくれる場所、障害に関係なく向き合ってくれる人、そういう場所や人が増えていくだけでも、障害者の方がたの世界も広がっていきます。活動する場所も広がりますし、心もどんどん育まれていくと思います。そうした環境を作っていっていただくことが、まず障害児の親として、大変切望するところであります。

それから第二に、曹洞宗の僧侶、寺院住職という立場で見る時、こうした取り組みに積極的に参加をし、また、寺院という場を、知的障害児をはじめ様ざまな特性をお持ちの方がたにも開かれたお寺ということを考えていただくことは、坐禅を通じての教化のあり方に広がりをもたせたり、様ざまな方がたにとってのグリーフケアとしての法要や接し方を考えていく、貴重な機会となると思います。もちろん、障害のある方だけでなく、そのご家族のつらさにも向き合い、思いを分かち合う場を提供することもできると思います。

そのためには、まず積極的に、こうした方がたと触れ合っていただく。寄り添っていただく。そして知っていただくということ。そうすると、自ずと、坐禅や教化によって、こうした方がたにこうしたことをもたらすことが出来るんだ、あるいは知的障害のある方でも、悲しいことつらいことがある。またそのご家族の方がたが抱えるこんな思いがあるんだなということに、向き合ってもらえるようになると思います。

こうしたことが、私たち曹洞宗僧侶の、宗教者としての可能性、曹洞宗教団としての可能性を、広げていくことになると思うのです。ぜひ積極的に、こういう取り組みを続けていっていただきたいと思います。

宇野全智

ありがとうございます。赤池さんは東京の稲城で活動されていますが、全国でインクルーシブ・フォレストのような活動が出来る可能性や、実際にやっている人、連携して動いている人などはいるのでしょうか。

赤池直子

まだこの取り組みができるのは、たぶん私だけなんですけれども、こういうことをしたい人はたくさんいると思っています。そういう人たちにどうやって地域の人を巻き込むか、そして支援者である人と、当事者性の高い人が、どうしたら支援する側と支援される側という関係を超えて一緒に未来を作る仲間になれるかというところ、そのために必要なアップデートとケアを私自身は伝えていけると思っています。

そういうケアと学びを共有することによって、私みたいなのを「リンクワーカー」と言うのですが、イギリスなどで言われている、いわゆる社会資源を活用してお薬じゃない処方で人びとの健康とか幸せを作り直していくというお仕事の動きをしてくれる人がもっと増えれば、形は違っても、こういう取り組みは増やせると思っていますし、そのために私を呼んでいただければ、全国出張したいと思っているので、私を活用していただければと思います。

宇野全智

人権擁護推進本部で「誰でもお寺に来てほしい」というステッカーやポスターを貼るキャンペーンをやっていましたが、あの流れにとても近いなと思っています。今でもお寺は、障害があったら来てはいけない場所って思われていますよね。また、年を取って正座が出来なくなったら行ってはいけない場所というような。そこから「誰でも歓迎なんだよ、障害がある人でも歓迎なんだよ」ということをきちんとお寺側が提示していくことがとても必要だと思います。ところで、今のような活動に関心を持ってくれるような人がいた時に、例えば人権擁護推進本部さんに連絡すれば、サポートしてもらえるものなのですか。

本多清寛

人権擁護推進本部としても、すでに当事者団体や講師の方々の紹介を行っております。曹洞宗という教団の特性を踏まえた上で、どのような企画や研修が可能か、本部としてサポートさせていただくことも可能です。

これまでに各地で研修を実施してきた実績もありますので、関心のある寺院様がいらっしゃれば、ぜひお繋ぎしたい

と思います。

宇野全智

残り時間二分ですので、最後まとめます。今日このシンポジウムの内容は文字化されて曹洞宗の刊行物に掲載されるわけですが、「良い活動だな」とは思っても、やはり一歩を踏み出せない人が多いのだと思います。これまで様ざまな問題に曹洞宗は関わってきました。例えば自死・自殺の問題などにも取り組んできましたが、啓発活動までいくのですけれど、実際にその中の千人に一人でもメンバーに入ってほしいと思っても、なかなか手が上がりにくい。「やってみたいし、関心があるけれども……」という時に、いま赤池さんから「意志だけでも大丈夫」と言っていただけたことと、あとは人権擁護推進本部の本多先生から「紹介もするし、サポートもしますよ」という話があったときに、動いてみようかなと思ってくれるお寺が一ヶ寺でもあればいいなと思いますし、関わりたいなと思ってくれるお坊さんが一人でも増えればいいなと思いますし、あとアースデイ東京ではクラウドファンディングもやりました。場所を作るのに必要なお金をクラウドファンディングで集めたわけですけれども、そういう形でまたやる機会があれば協力をしてくれる。とりあえずお金で協力して報告を楽しみにしてくれるというような人がいることも有難いと思います。とにかく関心を持って関わってくれる人が一人でも増えることが大切で、それはこの曹洞宗という教団や寺院が社会貢献してますという意味合いを超えて、お寺がよりお寺らしくなっていく、僧侶がより僧侶らしくなっていくための取り組みなのだと思います。

九〇分の時間熱心にお聞きいただき、本当にありがとうございました。

未来創生研究部門　リレー発表

禅林講座の意義について

現代の宗門におけるリカレント講座の意義について

未来創生研究部門主任　久保田　永　俊

センター講師　菅　原　研　州

禅林講座について

久保田　永　俊

一．問題・目的

現在、日本社会はさまざまな社会課題に直面している。これらの課題は時代の急激な変化にともない、人口、地域、教育、労働、環境等のあらゆる面において複雑化する社会課題に直面している。少子高齢化[1]や人口減少の問題は宗門寺院の維持・存続に直結する問題であり、寺院住職、若手の有資格教師や徒弟の減少は、やがて護持できなくなる寺院の増加や不活動化、無住化など、宗門の将来を脅かす可能性を多分に含んでいる。令和六年一〇月一日現在、『高齢社会白書』[2]によれば、一億二三八〇万人となっている。六五歳以上人口は、三六二四万人となり、総人口に占める割合（高齢化率）も二九・三％となったという。

また宗侶人口の減少に伴う宗教活動の鈍化は、檀信徒の意識・精神から「宗教性（超自然的・神秘的なものに対する信仰や畏敬の念）」の低下、もしくは消失に繋がる懸念もあり、予てより「宗教離れ」「寺離れ」という表現で警鐘は鳴らされているが、今後は一層「寺院・僧侶の不要」などの潮流が加速しかねない状況といえる。

こうした危機意識に基づき、急激な時代の変化に適応し、両祖の教えに根差した曹洞宗の宗教的意義を宣揚すべく、社会の動向や多様性への理解を深め、宗門の社会的貢献に繋がる研究を行うことを未来創生研究部門の基本方針と掲げ、これら研究成果等の公開や教化資料等の作成、宗侶、寺族、徒弟などを対象とした学び場の提供をもって「本宗の活力の向上」「本宗の持続的発展」「教師の養成」に寄与することを本研究部門の目的とした。

近年、寺院・僧侶・寺族を取り巻く環境は大きく変化しており、知識の高度化や社会ニーズの多様化に対応するため、宗門における継続的な学びの重要性はますます高まっている言うまでもない。

当部門の事業の一つとして、「宗侶養成資料の作成」がある。この事業は曹洞宗総合研究センターがこれまでに蓄積した研究成果を網羅的に把握・分析し、その要点を集約しよう

とするものである。本宗の教師養成に資する宗侶養成資料の作成を企図したものであり、布教の現場における実用性へと変更し、公開している。

禅林講座では、「自宗の宗旨・教義を説き広めることによって人びとの安寧を醸成する」という理念のもと、布教や檀務の利便性向上に資する資料の提供、そして宗侶・寺族の学び直しの機会を創出している。

昨今、リカレント教育[3]が注目されている。「リカレント（recurrent）」とは、「繰り返す」「循環する」という意味で、リカレント教育とは、学校教育からいったん離れて社会に出た後も、それぞれの人の必要なタイミングで再び教育を受け、仕事と教育を繰り返すことをいう。日本では、仕事を休まず学び直すスタイルもリカレント教育に含まれ、社会人になってから自分の仕事に関する専門的な知識やスキルを学ぶため、「社会人の学び直し」とも呼ばれる。

こうした教育が注目される背景には、日本人の平均寿命が延びているだけでなく、技術革新が進んでいることも背景にある。宗侶が大学卒業など、修行を一定期間修めた後、新たな知識やスキルを身につけられる機会は少ないと思われる。また同様に、寺族も寺院環境にいながら、新たな知識習得しようと動けるかたも全体から見ると、少数ではないかと推察している。宗侶、寺族の学び直しは、各人の生き方や働き方の選択肢を増やし、人生の幅を広げることにつながると、筆者は考えている。

「本宗の活力向上」と「持続的発展」を実現するためには、宗侶や寺族が継続的な学習をしていくことが、不可欠であろう。これから紹介する講座は、弁道参究を深め、寺院における教化力を高める原動力となることを目指し、社会の多様な現場に対応できる人材の育成支援を企図している。檀信徒との対話による実践力養成という点では、僧侶や寺族は既習の知識や技術を有している一方で、檀信徒との日常的な関わりの中で、予期せぬ問いや多様な価値観に触れる機会が増えている。こうした相互行為のなかで、宗教者としての柔軟な対応力と深い省察が求められている。宗旨や教義への学びを深めることを続けられるように学習環境の整備をしていくことも大事なことであろう。

講座では、各寺院が教化活動における目標を達成するために直面する現象を教材として取り上げ、それを通じて主体的に学び続ける「省察的実践者」の育成を目指している。

また、単なる知識の習得にとどまらず、現場での実践を通じて得られる気づきや問いを大切にし、宗侶・寺族が自らの経験を振り返りながら、教化力を高めていく学びの場にしたいと考えている。

二．自己調整学習

この定義として、二宮理佳（二〇二五）は、Zimmerman（一九八六）の説[4]をうけ「学習者がメタ認知、動機づけ、行動において自分自身の学習過程において能動的に関与していること」と（Zimmerman1986）の説をうけて、自己調整学習の特徴は「予見」「遂行」「省察」の三つからなるとされ、この三段階が学習を進める上で重要とされる。

学習課題への取り組み方については、日本の教育現場で様ざまに議論されてきた。近年、自己調整学習に関心が寄せられており、「目標を設定し、課題解決に向けてどのように学ぶかを自分で検討する」という学習サイクルの重要性が示されている。学習者がどのような動機で学習過程に能動的に関与できるか、という点が重要となる。筆者は、こうした学習スタイルの確立が宗門内において必要になると予想している。

三．オンライン講義

二〇二〇年一月、新型コロナウイルス（COVID−19）の感染症流行は、宗侶・寺族の研修会に大きな変革をもたらしたことは記憶に新しいだろう。講師、聴講者が対面する従来の研修形式が感染症対策という観点から困難となり、学びの形式の見直しが迫られた。その結果、オンライン配信による講義や遠隔講座の実施など、これまでとは異なる学習スタイルに触れる機会が生まれた。

この経験は、宗門における教育の在り方に深い影響を与え、宗侶・寺族が多様な環境下でも継続して学びを深められる機会の創出が不可欠であるという認識を促した。

こうした背景を踏まえ、曹洞禅ネットの寺院専用サイトに設置された「学び」の項に、本稿で述べる「宗侶・寺族のための講座」として、「禅林講座」と「曹洞宗リカレント講座」の二つの講座が設置された。

近年、宗門関係機関における学習支援は大きく進展し、各種プラットフォームには多くの研修動画コンテンツが掲載され、研修機会の拡充が図られている。

しかし、講座数やコンテンツの増加に伴い、受講者や視聴者の課題意識や学習ニーズへのさらなる対応が求められているのが現状である。

講座名	目　的	内　容	対　象
禅林講座	布教・檀務支援	教義理解・教化活動	宗侶・寺族
リカレント講座	継続学習支援	教義理解・実践的課題対応	宗侶・寺族

①「禅林講座」では、各講座のテーマに精通した先生を宗門内外からお招きし、その解説動画はＹｏｕＴｕｂｅにて限定公開として配信をしている。本講座は、日々の布教や檀務に役立つ知識と実践力を養う講座としており、宗旨・教義の理解を深めるとともに、現代社会における教化活動の在り方を考える機会として提供されている。これからの教化活動の在り方などに訴求できるよう、講義内容も幅広く揃えることを検討している。

②「曹洞宗リカレント講座」では、日々の教化活動に資する情報を随時発信している。主な内容として、回向文、教化ワークショップ、喪儀法、坐禅会、人びととむきあうために、防災などを取り上げている。

講座の種類と特徴（比較表）として図に表わした。リカレント講座は実践的課題が多く含まれているため、寺院における活動の下支えとなる内容であると考えられる。

また、禅林講座は、テーマに沿った講義としているため、講義への集中的な理解を促すことができるよう検討して、講座作成をしている。講座の選定や内容についての検討は、委員と協議をし、宗門寺院が寺院行事として行われているものなどを参考にして、講義を選定し取りあげている。まだ現時点（令和七年一〇月二八日の時点）で公開されていない講義もあるが、順次公開に向けての準備を進めている。

年度	講座名	講師名	内　容
6	施食会	尾﨑正善　先生	目的・由来、儀礼の変遷、読誦経典
6	成道会	菅原研州　先生	道元禅師の上堂、法要、臘八摂心
6	涅槃会	村松哲文　先生	インド・中国・日本における涅槃図像
6	降誕会	池田魯參　先生	八相成道、由来と流行、両祖の降誕会観
7	晋山・法戦式	尾﨑正善　先生	晋山、晋山開堂、法戦式
7	『修証義』	宇野全智　先生	成立過程、四大綱領

四．メディア教材の活用と学習効果について

宗侶・寺族を対象とした学習支援において、教材[5]の効果は視聴者一人ひとりの動機や関心によって異なる。こうした多様なニーズに応えるため、現在、講座コンテンツの充実に取り組んでいる状況にある。特に、視聴覚教材[6]を通じたメディア教材には以下のようなメリットがあると考えている。

四―一．印象に残る学習資料の提示

映像や音声を活用することで、視聴者、読者の記憶に残りやすく、理解を深めるために、教材の幅が広がり、提供がより可能になると考えられる。

四―二．現実的な場面の共有

講義動画だけでは伝えにくい、現場での対応や実践的な状況をさらに映像で提示することで、より具体的な学びが得られ理解が増すと考えられる。

四―三．対面講義との相乗効果

オンラインによる教材の提供と、対面による講義（令和七年現時点では関連する講義が実施できていない）を組み合わせることで、学習効果の相乗効果を期待し、視聴者、読者の理解の深化と実践への応用が期待されるのではないかと考えている。

このような視点から、禅林講座およびリカレント講座では、視聴者、読者のさまざまな動機や学習意欲向上など期待するだけでなく、寺院、僧侶の教化活動やさまざまな寺院行事に寄り添いながら、柔軟かつ実践的な学びの場を提供することを目指している。

教材に関して補足する。ここでいう教材とは、「授業において指導すべき教育内容を学習者の学習課題として具体化した材料である」とする。視聴覚教材とは、「認知・知覚作用に視点をおいた教材の分類における定義を用い映画、放送、ＶＴＲ、映像ＣＤ、ＤＶＤ等」とする。

五．課題として

本研究における課題整理として、以下のことがあげられるのではないだろうか。

五―一．研修成果の現場活用に関する未調査

個々の研修で得られた学びが、実際の寺院活動や教化現場において、どのように活用されているかについて、具体的な調査が未実施である。

五―二．動画視聴に対する感想・効果の未収集

公開された禅林講座の動画コンテンツに対する視聴者の反応や学習効果に関する定性的・定量的なデータが不足しており、内容の検討材料が得られていない。

五―三．視聴後の実践変容に関する追跡調査の未実施

動画視聴を通じて視聴者の意識や行動に、どのような変化が生じたかを明らかにするため、継続的な追跡調査が行われていない。

五―四．自由記述回答の未設定による質的分析の限界

アンケートを実施していないが、アンケートの設問項目として自由記述欄や、あるいは専用メールアドレスが設けられていない。そのため視聴者の解釈の深度や、多様な視点を把握するための質的分析に限界がある。

五―五．情報到達までの誘導経路の複雑性

禅林講座が曹洞禅ネット内の寺院専用サイトに設置されているため、利用者が目的の情報にたどり着くまでに時間がかかる傾向があり、アクセス性の改善を今後検討する必要がある。なお、禅林講座を視聴するためには、曹洞宗公式サイトにある寺院専用サイトの事前の登録が必要である。専用サイト利用の登録に関して、登録することに抵抗感を感じる宗侶・寺族がいることも推測される。

仮に寺院専用サイト外にコンテンツを設置すると、一般の目に触れる内容となり、企画趣旨（現時点の企画対象者は寺院関係者）と異なるため、現状としては難しいと思われる。一般への公開は企画の方向性が異なると言える。

六．改善策の方向性として

前章で整理した課題を踏まえ、本講座の有効性を高め、宗侶・寺族の主体的な学習を支援するために、以下の改善策の方向性を検討してみたい。

六―一．研修成果の現場活用に関する実証的研究の導入

視聴終了後、一定期間を経た段階で、視聴者を対象としたフィードバック調査を実施も考えられる。この調査は、学んだ知識や技術が具体的な教化活動、檀務、あるいは寺院運営のどの場面で、どのように適用されたかに焦点を当てた、半構造化インタビューや詳細なアンケートによって行うこともできよう。これにより、コンテンツの実践的有効性を実証的に評価し、教材内容の最適化に資することも可能ではないか。

六―二．データ収集の多角化とリアルタイムフィードバックの導入

動画視聴完了直後に、満足度、理解度、実用性に関する多段階評価（定量的データ）を含むショートアンケートを組み込むことも可能ではないか。また、各動画に対するコメント欄や質疑応答フォームを活用し、視聴者の具体的な疑問や感想をリアルタイムで収集できるよう検討したい。

六―三．行動変容を捉えるための縦断的調査の計画

動画視聴や講座受講を終えた宗侶・寺族を対象に、六ヶ月から一年程度の期間を設けた追跡調査（縦断的調査）を実施できればと考える。調査項目は、教化活動の頻度や内容の変化、檀信徒との対話スタイルの変容など、目に見える実践の変化に焦点を当てることで、講座がもたらす長期的な影響を定量的に評価することもできるのではないか。

六―四．質的データ収集とする調査設計への見直し

アンケート実施の際は、「特に有用であった点」や「現場で直面している具体的な課題」について、自由記述欄を必須項目として設けたい。また、講座運営部門への専用メールアドレスを明確に提示し、匿名性・秘匿性を担保した上で、深い省察や多様な解釈に関する定性的な意見を収集できる体制を整備したいと考えている。

六―五．アクセス性向上と積極的な情報伝達の強化

曹洞禅ネット内の寺院専用サイトという枠組みは維持しつつも、新着コンテンツや重要講座について、登録宗侶・寺族を対象としたメールマガジンなどを活用し、情報へ直接誘導する導線を構築したい。また、専用サイト内の検索機能やカテゴリー分類を改善したいと考える。目的の情報への到達ステップを削減することで、利用者の利便性を向上させることができると考えている。

七．まとめ

本講座で提供する教材は、宗侶・寺族にとって貴重な学びの機会に資するものであり、現代の教化活動や寺院運営において、実践的な力を育むものとして企図している。

今後は、これらの教材がより効果的に活用されるよう、またその方法についても、十分に検討を重ねていく所存でいる。

また、多様な寺院環境下においても、宗侶・寺族が主体的に学び続けられるような仕組みを整え、現代社会に貢献できる人材の育成を目指して、講座内容のさらなる拡充に努めて

いきたいと考えている。

最優先の課題として、宗侶や寺族が置かれた環境下において、継続的な学習ができるよう、コンテンツを拡充していくこと。今後は、視聴者・読者から寄せられた意見や改善点などをもとに、運営できるよう継続の課題としたい。

また、社会状況に合せて、宗侶、寺族の寺院環境がたえず変化し、その潮流に合せようとする中で、禅林講座、リカレント講座において、各課題解決のために学習の場の継続提供ができるように、今後どのような運営や提供が可能となるのかを引き続きの課題としたい。

（1）『令和七年版　高齢社会白書』第一章「高齢化の状況」一―五頁　内閣府　令和七年十一月二一日閲覧　https://www8.cao.go.jp/kourei/whitepaper/index-w.html

（2）前掲書　一頁

（3）政府広報オンライン　令和七年一〇月二一日閲覧 https://www.gov-online.go.jp

（4）二宮理佳「内発的に動機づけられた学びと自己決定」人文科学研究所人文研紀要　一一〇　三三五―三六〇、二〇二五

（5）山口満「教材学」『現状と展望　上巻』（澤崎眞彦）、共同出版、二、二〇〇八

（6）古藤泰弘「教材の種類・形態とその働き」、前掲書、六八、

現代の宗門におけるリカレント講座について

菅原研州

一．はじめに

近年、日本社会において「リカレント教育」という言葉が一般化しつつある。[1] これは、人生のいかなる段階においても学び直しを可能とする教育システムを指し、特に高度化・複雑化し続ける現代社会において、職業人が必要な知識や技能を継続的に獲得するための仕組みとして注目されている。一方で、宗教者もまた社会の一成員として、この潮流から無関係ではあり得ない。しかし、例えば曹洞宗での教育体系は歴史的経緯や慣習的運用によって形成されてきたものが多く、組織的・体系的な学び直しの制度化は一般社会の変化と比較すると必ずしも十分とは言い難い。

曹洞宗総合研究センター（以下、総研）未来創生研究部門が二〇二四年度より開始した「曹洞宗リカレント講座（以下、当講座）」は、まさにこの課題に応答する試みとして位置付けられるだろう。本講座は、宗務庁各部署や総研がこれまで作成してきた教育コンテンツを再活用しつつ、現役教師が自発的に学びを深められる環境を整えることを目的とするものである。本研究では、当講座を事例として、曹洞宗における教育の現状と課題を分析し、今後の宗門教育のあり方を検討することを目的とする。

まず、曹洞宗教師の教育背景と歴史的な知識継承の仕組みを概観し、次いで近代以降の制度化の過程を整理する。その上で、戦後に実施された「曹洞宗通信講座」との比較を通して、当講座の特徴と可能性を明らかにしたい。そして、最終的には宗門教育の現代的再編成として、当講座が持ち得る意義を提示し、継続的な学びの制度化に向けた展望を示したい。

二．曹洞宗教師の教育背景と現状の課題

曹洞宗の現役の教師[2]について、「曹洞宗僧侶教師分限規程」によれば、安居を経験した僧侶を中心として構成されている。しかし、その教育背景には近年、ばらつきが存在するとされる。かつては安居者の多くが宗立大学の出身者で占め

られていたが、その割合が減少したとされ、一例で令和七年度夏安居時の永平寺本山僧堂では四割を切ったとの見解も側聞している。教育機会の多様化は一面で、宗門全体が持ちうる知識体系の豊かさをもたらすが、他方で教師としての共通基盤が曖昧化しつつあることは否めない。

さらに、大学や僧堂での教育を終えて自坊へ戻った後の学びについては、「首先住職研修」や「現職研修」が存在してはいるものの、これらは体系化された教育ではなく、必要最低限の知識や技能を伝達するにとどまっている。他にも各地で任意に開催される研修会は存在するが、宗門全体として統合的・継続的な学習体系が整備されているとは言い難い。このように、教師の力量形成が個々の努力や地域の状況に委ねられている現状は、教団全体としての教育力の低下を招きかねない。

宗門の教師に求められる力は、宗旨の実践、教義の理解に留まらず、布教教化・檀信徒等への相談対応・儀礼運営・地域連携・宗門組織参画など多岐にわたる。これらの能力は単発の講習会で身につくものではなく、継続的な学びと実践を通して積み重ねられる必要がある。したがって、宗門として学び直しを制度化し、教師が生涯にわたり知識と技能を更新できる環境を整えることは喫緊の課題といえよう。

三．歴史的に見た曹洞宗の「学び」と知識継承

曹洞宗では歴史的に多様な形で知識が継承されてきた。大きく三つに分類すると、以下の通りである。

（1）公界での説示

上堂、小参、普説、請益、入室など、師家が公の場で法を説く機会が数多く存在し、これらは語録として体系化された。これにより教説が文献として後世に残り、宗内の学習資源として蓄積されてきた。

（2）室中での箇々の伝承

師弟関係のもとで行われる室中指導では、『宝慶記』『御遺言記録』に見られるように、作法や心構えが直接的に伝えられてきた。この個別性は禅の教育の重要な特徴であるが、近代以降は再編集が進み、また今日の教育制度の中では再解釈が必要な領域でもある。

（3）テキストの指定

戒律・清規を中心に、大乗経典や祖録が学びの基礎となった。道元禅師は『永平寺衆寮箴規』（宝治三年〔一二四九〕正月記）で「清規に曰く、事に大小無く、並びに箴規に合え、と。然らば則ち須らく梵網経・瓔珞経・三千威儀経等を看るべし」とし、また「寮中、応に大乗経並びに祖宗の語句を看て、自ら古教照心の家訓に合すべし」[3]ともすることで、大乗

における戒律とともに、大乗経典や祖宗の語句を参照することを求めていた。また、瑩山禅師『瑩山清規』（元亨四年［一三二四］成立）では「十二時中の行履、弁道法・赴粥飯・洗面法・洗浄法の如し。并びに寮中清規・参大已事師等に委曲なり。悉く之を諳んずべし」[4]とし、更に瑩山禅師に因む『洞谷記』（流布本系統）「発心作僧事」では「若しくは幼少より、投下出家せしむる者、或いは十五・十六の中、三経〈法華・梵網・遺教〉、四冊〈弁道法・赴粥飯法・寮中清規・参大已〉を学得する者、剃頭し受具作僧せしむ」[5]などとしており、両祖は戒律・清規の実践、あるいは初学者の学びには、テキストの活用を想定していたことが分かる。

また、時代が下るが徳翁良高『夾註西来家訓（全）』では、禅林の家風は坐禅を最要とするが、時に随い機に応じて『瑩山清規』を範としつつ「仏教或いは祖録」の請益等を実施するように示し、特に「幼学初心は須く習字・読書を以て先と為すべし。文義稍や通ぜば則ち戒律・祖規・警訓等を読て、以て急務を講ぜよ」[6]と、従来の学びを伝承していた様子が知られる。

したがって、現代においてもテキストに基づく体系的な学びは、宗門教育の根幹に置かれることを見るべきであろう。

四．近代以降の教育制度化とその問題点

明治期以降、宗門は近代的制度の枠組みに沿って教育を再編成した。宗務局の発足後、「曹洞宗専門学本校」が設置され、内外典を学ぶためのカリキュラムが整備された。『明治八年曹洞宗務局普達全書』にはその仮規約が掲載され、一定の制度化が図られた。また、『明治校訂洞上行持軌範』（一八八九年）では行持作法の標準化を進め、大正年間に入ってからは「曹洞宗僧侶伝法令」（一九二五年）を通して、室内作法の規範化・統一化を行った[7]。

これらの制度化は宗門教育を画一化する効果をもたらしたが、他方で地域や個人の経験に基づく多様な学習の可能性を狭めた面もある。また、近代の制度が作り出した教育モデルは、現代の多様な教師の教育背景及び必要とされる知見とは、必ずしも相性が良いとは言えなくなっている。すなわち、制度化は必要でありながらも、それが固定化されることで柔軟な学びの機会が失われるという二面性が存在するといえる。

五．戦後における「曹洞宗通信講座」とその意義

戦後、宗務庁教育部は教師の再教育を目的として「曹洞宗通信講座」を創設し、同名のテキスト頒布によって事業を推進した。一九五〇年一〇月から全一三号が刊行され、当時の「曹洞宗教学研究所」がテキスト作成を担当し、大学研究者

や宗門の碩学が多く執筆に参加した。

執筆担当者の一例（第一号のみ紹介）は以下の通り。

・立花俊道「釈尊伝」
・樽林皓堂「永平大清規講義（一）―衆寮箴規」
・山田霊林「修証義講解（一）」
・宇井伯寿「インド仏教史」
・水野弘元（保坂玉泉）「日用経典解説（一）―総説」
・児玉達童「現代思想批判（一）」

※「月報第1号」朽木正巳「通信講座刊行に際して」

本講座は、地理的制約を超えて教師が自宅で学習できるという点で先駆的であり、現代のオンライン学習にも通じる特徴を備えていたと見て良い。なお、現在でも寺族に対する通信講座に残っていると見ることも出来よう。

同講座そのものは、毎号の「月報」を見る限り、評判は上々だったとも評価でき、また、後の巻では「社会教化事業概説」「曹洞宗教化学」などの講義が内容に含まれるなど、時代的な要請にも果敢に対応していたが、財政的問題により約一年で終了した。同講座におけるテキストは内容が評価され、一九五五年一月には再編集され、新規書き下ろし原稿を加え、曹洞宗教育部編『曹洞宗教育叢書』（全七巻）として刊行された。以上から、同講座は宗門教育史の中で一定の成果を残したといえ、第二次大戦後の宗門が教師の継続教育の必要性を歴史的に認識していたことの証左であり、現代のリカレント教育の源流と位置付けることができる。

六．曹洞宗リカレント講座の特徴と意義

二〇二四年度より開始の「曹洞宗リカレント講座」は、過去の教育実践を踏まえ、現代的な学び直しの制度を構築しようとする試みである。その特徴は以下の三点に整理できる。

（一）既存テキストの電子書籍化と再活用

宗門には多数の教育資料が蓄積されているが、活用は作成された当該年度に限定されるなどし、その存在が十分に周知されず、利活用も不十分であった。しかし、その解消を期し、従来の教育資料は電子化され、宗門の公式サイト「曹洞禅ネット」における「寺院僧侶専用サイト」内で公開されている。教師が自由にアクセスできる環境を整備したことで、学びのハードルを大きく下げた。

（二）学習ガイドの作成による体系的学習の支援

従来の教育資料を公開するのみではなく、それらをどう読み、何を学ぶべきかを示す「ガイド」の作成が進められている。多様な教師が自らの関心や必要性に応じて学べるよう導く仕組みは、現代の継続学習に不可欠である。なお、このガイドはただ従来の教材の内容を紹介するのみならず、作成から年数を経た教材に対して、その後の研究成果を反映しつ

つ、一部内容をブラッシュアップする目的も備えている。

（三）双方向的な学びの場の構築

受講者からの質問に対応する窓口を設置し、個別の学習ニーズに応える体制を整えようとしている。これにより、学びが単なる一方向の教材配布ではなく、教師個々の状況に寄り添ったものへと深化することが期待される。

現在公開されている教材は、「回向文」「布教教化」「喪儀法」「こころに寄り添う」「寺院×防災」の五部構成であり、いずれも現代の寺院運営に必要な知識を含むものである。

七．宗門教育の今後に向けた展望

当講座は、宗門教育の現代的再編成に向けた第一歩である。しかし、今後の課題として以下の点が挙げられる。

（一）教材等のより一層の充実

既に論じた通り、現状は従来刊行されたテキストの電子書籍化でもって、教材の充実を図っているが、前項の（三）が実現されれば、ニーズに即した教材の充実を目指すべきであろう。その結果、更なる利活用の拡大も図ることが出来ると思われる。

（二）周知不足の解消

電子化された教材へのアクセス数はまだ十分とは言えない。講座の存在を宗内で広く知らせるための広報体制が必要であると同時に、より魅力的な講座であることを目指し、自然と信頼されるようにもなるべきであろう。

（三）学びの個別最適化

教師の教育背景や関心が多様化する中、それぞれに最適な学びを提示するカリキュラムの検討が求められる。その場合、提案型のカリキュラムの構築など、柔軟な学びへの対応が必須だと思われる。

（四）宗門全体の教育体系への統合

当講座を単独の取り組みで終わらせず、「首先住職研修」「現職研修」など既存の制度と連携させ、宗門教育全体を再設計する必要がある。

（五）デジタル時代に適応した学びの環境整備

オンライン授業、講義アーカイブ、双方向型学習ツールの活用など、デジタル技術を積極的に取り入れた学習環境の構築が求められる。

八．結語

本研究では、曹洞宗リカレント講座の開始を契機として、宗門教育の歴史的変遷と現状の課題を整理し、学び直しの制度化が持つ意義を考察した。曹洞宗には古来よりテキストに基づく学習伝統があり、近代以降も制度化された教育体系を形成してきた。しかし、現代の多様化した教師層に対応する

ためには、個々が主体的に学び続けられる仕組みを整備する必要がある。当講座はその方向性を示すものであり、宗門教育の未来を考える上で重要な試みである。

今後は、教材の拡充とガイドの整備、周知の徹底、双方向的学習体制の強化など、講座を継続的に発展させる取り組みが求められる。宗門全体として学び直しを支える文化を育てることが、現代社会で宗門教師が役割をより的確に果たすための基盤となるであろう。当講座は、宗門の教育史における新たな節目として、今後の展開が期待される。(8)

半からで、立場は有識者としてである。本報告は、その際に、現状の諸課題（従来のテキストの死蔵化、宗門教師の学びへの対応等）について解決法を模索する中で検討した内容を論文化したものである。

【註】

一、https://www.mext.go.jp/content/20250822-mxt_syogai03-100000976.pdf 文部科学省 HP「職業実践力育成プログラム及びキャリア形成促進プログラム実施機関向けリカレント教育説明会」資料

二、「教師」は、一般的な世間の認識における僧侶に当たる。

三、『全集六』七四頁

四、『曹全』「宗源（下）」四三九頁上段

五、『曹全』「宗源（下）」五三四頁上段

六、『夾註西来家訓』六丁裏

七、菅原二〇二三

八、筆者がこのプロジェクトに関わったのは、二〇二三年度の後

【参考文献】

【一次資料】

・『曹洞宗全書』『続曹洞宗全書』（曹洞宗全書刊行会）を引用・参照した。引用時は筆者が訓読した。その際、『曹全』『続曹全』「〇〇」〇〇頁〇段とし、巻号と頁数のみで略記している。

・『道元禅師全集』全七巻、春秋社刊を引用した。引用時、原漢文は筆者が訓読した。その際、『全集〇』と、巻号と頁数のみで略記した。

・徳翁良高『夾註西来家訓』文化三年（一八〇六）玄透即中跋、安政四年（一八五七）再鐫

・曹洞宗教育部編『曹洞宗通信講座』全一三巻・曹洞宗宗務庁・一九五〇～五二年

【二次資料】

・菅原研州「近代洞門における室内三物研究について―附録『丘宗潭老師『室内三物秘辨』提唱録』翻刻資料―」、『愛知学院大学教養部紀要』第六八号・二〇二三年、菅原二〇二三

瑩山禅師と「鼻端」

下室覚道

「鼻端」とは鼻先である。洞門坐禅の具体相に関しては、道元禅師『普勧坐禅儀』（以下『坐禅儀』）や瑩山禅師『坐禅用心記』（以下『用心記』）に示されている。共に正伝の坐禅を示すが、『用心記』には『普勧坐禅儀』に見られない「鼻端」の文字がある。瑩山禅師は坐禅中に心が散乱した時、心を鼻端に安ずべきと指示されている。

ところで、筆者は以前、チベット仏教ゲルク派の祖であるツォンカパ（一三五七―一四一九）の坐法を調べたことがあった。『菩提道次第大論』には、次のように記されている。

1. 全跏坐であっても或は半跏坐であってもよい。
2. 眼は極端に開けたり閉じたりしないで**鼻端に向ける**。
3. 身体は反らし過ぎず屈み過ぎず真っすぐに保って念を内に定めて坐るべきである。
4. 肩は真っすぐに平衡に保つ。
5. 頭は挙げ過ぎず下げ過ぎず一方に傾かないように保ち、鼻から臍に至るまで真っすぐになるようにする。
6. 歯と唇は自然な状態にする。
7. 舌は上歯に近づける。
8. 息は出入に際して、音がしたり、激しかったり、乱れたりすることなく、出入りが知覚されないほどゆっくりと且つ何も努力しないで行われなければならない。

（ツルティム・ケサン、小谷信千代『仏教瑜伽行思想の研究』（一九九一年、文栄堂、一五二頁）

この八法は、八世紀後半に活躍したカマラシーラの『修習次第』からの引用である。カマラシーラはチベットに仏教を伝えたシャーンタラクシタの弟子であり、この八法はインド仏教古来の坐法であろう。内容が『坐禅儀』と一致するが、唯一『坐禅儀』にはない「鼻端に向ける」ことが書かれている。これは『用心記』と同じである。

一　瑩山禅師の「鼻端」使用箇所

『用心記』には二箇所「鼻端」の文字が見出される。

一つは、

> 心若昏沈時。安心於髪際眉間。心若散亂時。安心於**鼻端**丹田。
>
> （『用心記』（『常済大師全集』二四六頁）

もう一つは、

心若散亂時。安心於**鼻端**丹田。數出入息。猶未休時。須一則公案提撕挙覺。（『用心記』（『常済大師全集』二四九頁）

とあって、もし心が散乱した時は、心を鼻端・丹田に安じなさいと示している。

その他、『三根坐禅説』中根の坐禅を示す箇所に、

或提撕一則公案。注双眼於**鼻端**。（『三根坐禅説』（『常済大師全集』二五一頁）

とあって、一則の公案を提撕したり、両眼を鼻端に注ぐことが説かれている。『伝光録』「闍夜多尊者章」には、

諸人者、本心を見得せんと思はば、万事を放下し、諸縁を休息して、善悪を思はず、**且らく鼻端に眼を掛て本心に向て看よ**。（『伝光録』第二十章（宗務庁、一二六頁）

とあって、本心を見得したければ、鼻端に眼をかけて本心に向かって看なさいと示している。

瑩山禅師は「本心」「本地」「心地」「本来の面目」「自己の本性」をあきらめることを随所に説かれるが、それには「鼻端に眼をかけ」よとあるから、「鼻端」は瑩山禅師にとって大変重要な意味をもつと思われる。

二　経典に見られる「鼻端」

坐禅瞑想時の作法において「鼻端」の文字が書かれている教典を考察すると、大きく五つに分類可能と思われる。それぞれについて見るが、紙数の都合上、各文献は少数に止めた。

（一）『天台小止観』における調心

『天台小止観』の初入定時調心者の箇所には、

何等為**沈相**。若坐時心中昏暗無所記録。頭好低垂。是為沈相。爾時当繋念**鼻端**。令心住在縁中無分散意此可治沈。（『修習止観坐禅法要』（大正四六・四六六上）

とあって、沈んだ心の状態のときには、思いを鼻の頭に係け、心を集中させ、分散させないようにするとよいとある。これは「繋縁守境の止」といわれるものである。

宮地清彦氏は、『天台小止観』のこの箇所を挙げ、『用心記』の当該記述について、

やはり、『天台小止観』の影響下にある事は間違いないだろう。

宮地清彦「瑩山禅師の坐禅観―『天台小止観』等との比較―」（『宗学研究』第三七号、一九九五年、一七八頁）

と述べている。「丹田」の文字も『摩訶止観』に多く見出されるので天台系の影響であろうか。

ただし、『用心記』には心が散乱した時であったが、『小止観』では昏暗時であるから反対であることに注意すべき。

（二）禅

禅の語録にも見出される。円爾弁円の語録には、

放下諸縁。休息万事。昼三夜三。守看**鼻端**。纔渉境界差別之時。

只挙話頭。不作仏法想。不作破除想。

『聖一国師語録』（大正八〇・一九下）

とあって、諸縁を放下し、万事を休息して、鼻端を守看すべきことが説かれている。横山龍顯氏は先に示した『伝光録』「闍夜多尊者章」について、『大覚禅師坐禅論』や『聖一国師語録』を註で挙げ、

悟るための具体的な実践方法は、「鼻端に眼をかけ」ることだと提示されている。視線を鼻先にかけるとは、坐禅の姿である。

横山龍顯「瑩山紹瑾の説示する悟りとその境地―『伝光録』「道元章」の検討を中心に―」（『駒澤大学禅研究所年報特別号・石井修道先生傘寿記念文集』二〇二五年、三三〇頁）

と述べ、「鼻端に眼をかけ」るという表現が坐禅の姿そのものを指すとみなされている。

ちなみに、仏教ではないがパタンジャリ『ヨーガスートラ』には、「心を一つの所に固定しておくことがダーラナー（集中）である」（deśabandhaḥ cittasya dhāraṇā）中島巖編訳『ヨーガ・スートラ―パタンジャリ哲学の精髄―』二〇一頁）とし、バーシャ註にはダーラナーの対象箇所に六つ示している。

臍の輪、心臓の蓮華、頭蓋の光明、**鼻の先**、舌の先などの場所に対して、または外部の対象に対して心の作用のみによって縛りつけることが凝然である。

番場裕之「ヨーガスートラの身体観」（『東洋学研究』三四号、一九九六年、六三頁）

心を集中するための一つの対象に鼻端がある。

（三）六息念（六念処）中の止

『倶舎論』「賢聖品」に順解脱分を説明する箇所があるが、三賢の第一に「不浄観」と「入出息念」が説かれている。「入出息念」に「数、随、止、観、転、浄」の六種類あり、これを「六息念」とか「六念処」（六妙門）という。その中の三番目「止」に関する箇所に、

止謂繋念唯在**鼻端**。或在眉間乃至足指。随所楽処安止其心。観息住身如珠中縷。為冷為煖為損為益。

『阿毘達磨倶舎論』（大正二九・一一八中）

サンスクリット原文の訳は、

「止」とは、珠〔を貫いている〕糸のように**鼻の頂**から足の指までを貫いて〔とどまっている〔気〕を、それらは〔身体〕を益するか害するか、冷たいか熱いかと、観察するのである。（櫻部建、小谷信千代訳）

sthāpanā nāma nāsikāgre yāvat pādāṅguṣṭhe sthitāṃ paśyati / maṇisūtravat/ kiṃ anugrāhakā ete upaghātakāḥ śītā uṣṇā iti/

（*Abhidharmakośabhāṣya*, Pradhan ed., p.340, 11.6-8）

とあって、止とは念を鼻端から足の指まで集中させ、観察することであると記している。修習を続ければ、その結果として全身の息を感じてくるという。

瑩山禅師は、「安心於**鼻端**丹田。數出入息」と示しているので、鼻端は数息観とも関わるかもしれない。因みに『三根坐禅説』にも「就出息入息。断断工夫」とある。

（四）不浄観における三処、五処の一

貪欲を却け、生死を厭うために不浄観という観法がある。その方法に「三処」や「五処」に心を繋げるのであるが、これらの一つに「鼻端」の文字が見出される。『坐禅三昧経』には三処として、

復次既観不浄則厭生死。当観浄門繋心**三処**。**鼻端**眉間額上。当於是中開一寸皮浄除血肉。繋心白骨不令外念。

『坐禅三昧経』（大正一五・二八一下）

とあって、鼻端・眉間・額上の三箇所に心を繋げるべきことが説かれている。その他、五処として、

身中一寸心卻皮肉。繋意**五処**。頂額眉間**鼻端**心処。如是五処住意観骨不令外念。

『坐禅三昧経』（大正一五・二七二上）

とあって、同じく不浄観を示す箇所に頂・額・眉間・鼻端・心処の五処に意を繋げるべきことが書かれている。

『大智度論』にも不浄観を示す箇所に、初学は三処に繋ぐべきことが説かれている。

初學繋心縁中。若眉間若額上若**鼻端**。内身不浄相内身中不浄相。観外諸色善業報故名好。不善業報故名醜。

『大智度論』（大正二五・二一六上）

（五）月輪観の作法

密教経典中、特に月輪観の作法を示す箇所に多く「鼻端」の文字が見出される。因みに、月輪観とは密教で行なう観法で、心を寂静にし、本心は清浄完全な満月と等しいと観ずる瞑想法である。正木晃氏は次のように解説する。

月輪観を簡単に定義すれば、みずからの心の本性を満月にたとえ、如実に体得するための修行法である。もう少し詳しくいうと、誰であろうとも、その心は満月のように、欠けるところ一片もなく完璧、しかも汚れたところはまったくなく、その内部から発する智恵の光明は、全宇宙にあまねく及んでいる、そう悟るための修行法になる。

正木晃『密教』（二〇一二年、筑摩書房、一八八頁）

まず、密教部に配される『守護国界主陀羅尼経』には、

汝今宜応当於**鼻端**想浄**月輪**。於**月輪**中作唵字観。作是観已於夜後分。得成阿耨多羅三藐三菩提。

『守護国界主陀羅尼経』（大正一九・五七〇中）

鼻端において浄月輪を想い、月輪の中において唵字観をなすべきこと、そして、是の観を作しおわって夜後分に成阿耨多羅三藐三菩提を得ることが説かれている。

空海も『守護国界経』を引用し『秘密漫荼羅十住心論』（大正七七・三五八中）や『秘蔵寶鑰』（大正七七・三七二下）に月輪観を説いている。

さらに、平安時代前期の天台宗で台密を大成した安然も、『真言宗教時義』（大正七五・三九二中）に『守護国界経』の同箇所を引用する。つまり、東密、台密両者とも月輪観を修習していたことが分かる。さらに、明恵の光明観や華厳を究めた江戸時代の鳳潭にも「鼻端」の文字が見出される。

この月輪観は『菩提心論』に依拠している。

諸仏大悲。以善巧智。説此甚深秘密瑜伽。令修行者。於内心中。**観白月輪。由作此観。照見本心。湛然清浄**。猶如満月光遍虚空無所分別。

『金剛頂瑜伽中発阿耨多羅三藐三菩提心論』（大正三二・五七三下）

修行者は、心の中で白月輪（日月輪）を観ずべきことが説かれている。これによって本心は清浄であることに気づくのである。

末木文美士氏は『菩提心論』を挙げて次のように述べている。

その際、『菩提心論』の「凡心は合蓮華の如く、仏心は満月の如し」（大正蔵三二、五七四中）が重要な典拠とされる。即ち、凡夫の心は蓮の花が閉じているようなものであり、悟りを開いた仏の心は、その蓮の花が開き、満月のように円満で欠けるところがなくなった状態だというのである。

末木文美士『禅の中世―仏教史の再構築―』（二〇二二年、臨川書店、二六七頁）

悟りを開いた仏の心は満月のように円満で欠けるところがなくなった状態だという。

菩提心に関して小宮俊海氏は次のように述べている。

ここには、菩提心を説明する上で、顕教では自性清浄心といい、密教ではより具体的なかたちで月輪という法喩を用いている。

小宮俊海「『心月輪秘釈』における三色について」（『現代密教』二〇一五年、八七頁）

これは頼瑜『顕密問答鈔』を解説した部分であるが、顕教、例えば『勝鬘経』や『起信論』などに見られる自性清浄心を密教では月輪という法喩を用いるという。

この月輪の瞑想法について越智淳仁氏は次のように述べている。

菩提心と月輪の関係は、密教の瞑想法にとって極めて重要な位置を占める。この先駆思想は、華厳経「入法界品」と『大般涅槃経』に説かれている。

越智淳仁『密教概論』（二〇一六年、法藏館、二四九頁）

先駆思想は『華厳経』と『大般涅槃経』に求められるという。さらに、越智氏は菩提心について次のように述べている。

菩提心とは、菩提（悟り）を求める心のことで、その菩提は心の外にあると捉えるのが小乗仏教の菩提心であり、菩提は心の中に在り、菩提はすなわち心であると捉えるのが大乗仏教の菩提心である。密教の『大日経』の菩提心は、般若経の心清浄説の立場に

立って、心は生まれながらにして清浄であり、菩提は我が心の中に在るから、実の如く自心を知ること（如実知自心）が菩提であり心の実際であるとする。

越智淳仁『密教概論』（二〇一六年、法藏館、二四九頁）

菩提心の捉え方は小乗と大乗では異なること、そして密教の菩提心は般若経の「心清浄説」に基づくものとされる。

三　瑩山禅師の「月」の表現

密教の瞑想法にとって重要な「月輪観」を見てきた。瑩山禅師は坐禅中に月輪を観ずべきとは説かれていない。しかし、瑩山禅師の「月」の語句を用いたお示しは月輪観と極めて類似する表現が見出される。すなはち、心は月のように清浄であるということが記され、この浄い心月である本心や本地を明らかにすべきであると説かれている。

まず、『用心記』には、

現仏性相、表諸仏体。**此円月相、無欠無余。即此心者、便是仏也**。自己光明、騰古輝今。　『用心記』（大正八二・四一二中）

円月の相は完全無欠であり、この心に即する者が仏であるという。

また、「心月」という表現もある。

則直開明心地。良知仏道正門也。其欲開明心地者、放捨雑知雑解、抛下世法仏法、断絶一切妄情、現成一実真心、迷雲収晴、**心月新明**。　『用心記』（大正八二・四一二中）

心地を開明すること、そうすれば心の月が新たに明らかになるという。ここに「心月」という文字が記されているが、向井隆健氏は、

大蔵経の中に月の喩えを探すことは、大正大蔵経の総索引の出来た今日においては容易となった。それを見ると月を喩えに使用することは決して少なくはないが、それを心（浄月、心月）と結びつけて説明する、すなわち心月は自性清浄なるものであると展開するのは密教関係の文献に絞られてくる。

向井隆健「月輪に見る心の形容」（『日本仏教学会年報』五七、一九九二年、九〇頁）

として、心月を自性清浄心と結びつけるのは密教関係に限られると述べている。

『伝光録』「優婆毱多章」にも、

故に生をも喜ばず、死をも懼れず。**心は秋月の皎潔たるが如く**、眼は明鏡の翳なきが如し。　『伝光録』第四章（宗務庁、三九頁）

とあるが、皎潔とは「白く清らかで汚れのないさま」である。心は秋の月（中秋の名月）のように汚れなく清浄であると示している。

『伝光録』「迦那提婆章」には、

龍樹即ち為に説法す。座を起たずして**月輪の相**を現ず。師、衆会に謂て曰く、此は是れ尊者仏性の体相を現じて、以て我等に示す。何を以て之を知る。蓋し以れば無相三昧は、**形満月の如し**。

仏性之義、廓然虚明なりと。『伝光録』一五章（宗務庁、九八頁）

右記には龍樹尊者が「月輪の相」を現したこと、尊者の無相三昧の形が満月の如しと書かれている。道元禅師も『正法眼蔵』「仏性」の巻に『伝灯録』巻一を引用し拈提されている。

『伝光録』「同安観志章」には、

此心本来妙明にして、赫赫然として暗からず。此心空豁として円照す。此中、終に皮肉骨髄を帯び来ること一毫も無し。何に況や六根六境、迷悟染浄あらんや。仏、汝が為に説くことなく、自ら師の為に参ずるなし。唯声色の分れ来るなきのみに非ず。即ち耳目の具し来るなし。**然れども心月耀きて円明なり。**

『伝光録』第四一章（宗務庁、二三八頁）

ここにも「心月」という表現、それが耀くと説かれている。赫々とは「光り輝くさま」である。本来の心は明るく光り輝いており、決して暗いものではないと示している。

『伝光録』「芙蓉道楷章」には、

日勢、西山に没して、万像、影現はれず。往来、人なくして、路頭、辨まへずとも、又更に空ぜざる底の事あり。**故に月を生ず。此田地、**設ひ一片に打成して余物をも交えず、他見るなしと雖も、**自から霊霊赫赫の処あり。**早く暗昧を照破す。

『伝光録』第四五章（宗務庁二六四頁）

とあって、心の月が顕れた田地は霊霊として光り輝いているという。これはお悟りを表している。

『伝光録』「雪竇智鑑章」には次のように記している。

如来に実に**秘密の蔵**なし。何を以ての故に、**秋の満月の空に処して顕露に、清浄にして翳なきが如く、人皆覩見す。**如来の言も亦復是の如し。開発顕露にして清浄無翳なり。愚人解せずして之を秘蔵と謂ふ。智者は了達して則ち蔵と名けず。

『伝光録』四九章（宗務庁、二八一頁）

秋の満月が澄みわたった空に輝き、清らかで一点の曇りもなく誰でも見ることができるように、悟った者には見えるから秘蔵とはいわない。（しかし、心の満月は）愚かな人には見えないので「秘蔵」という。

同じく『伝光録』「雪竇智鑑章」には、

諸仁者、先づ此処に親く到らんと思はば、且らく両眼を閉じ、一息断て此身終て（中略）更に一段の光明あり。是れ青天に月あり日あるが如きに非ず。**漫天是れ月なり、都て物を照すことなし。**尽界是れ日なり。敢て耀く所なし。子細にして承当すべし。若し此処を見得せずんば、徒に僧俗男女に迷へるのみに非ず、三界六道に輪回す。

『伝光録』四九章（宗務庁、二八三頁）

とあって、（悟りは）輝く月だけの世界であると示している。瑩山禅師は鼻端において月輪を観ぜよとは説かれていないが、月に関する記述中には、心と月と清浄をイコールで結び、この浄い心地を明らかにすべきであると示している。これは月輪観と同じである。瑩山禅師は密教を受容したのか。

ところで、近年「純粋禅」を基準とした見方が、中世禅の多様な実態を正確に捉えていないとして見直しが進んでいる。和田有希子氏は「兼修禅」「純粋禅」という枠組みにより別々に論じられてきた円爾と蘭渓とを取り上げ、それぞれの活動と思想構造について考察し、両者の思想構造の共通性を見出した。

つまり円爾・蘭渓の事績に密教的要素が強いか否かを見て「兼修禅」「純粋禅」と区分するのではなく、両者の事績は、臨済禅の共通した論理を背景になされたものであることに、より着目すべきなのである。

和田有希子「鎌倉中期の臨済禅―円爾と蘭渓のあいだ―」（『宗教研究』三三八号、二〇〇三年、一一六頁）

ところで、この「兼修禅」「純粋禅」の区分に擬議を呈する考え方を、両祖に応用することはできないであろうか。つまり、たとえ瑩山禅師が密教を受容したからといって、道元禅師と異なることにはならないということである。なぜなら、「正伝の仏法」が両祖に共通するからである。

結論

道元禅師『坐禅儀』には見られず、瑩山禅師のお示しに見られる「鼻端」の文字を考察した。一般的には天台止観との関係が指摘されている。しかし、『小止観』では昏沈時においてであったが、『用心記』では反対に散乱時においてであった。これをどのように理解すべきであろうか。

ところで、鼻端の語は密教経典に頻出する。密教の重要な修行法である「月輪観」では、「鼻端において浄月輪を想い、月輪の中において唵字観をなすべし」（『守護国界経』）とあって、空海や安然や鳳潭も引用する。

瑩山禅師は月輪観の作法を示すことはなかった。しかし、例えば「心は秋月の皎潔たるが如く」とあって、月の譬喩を用いて清浄なる心を表している。また、『大日経』には有名な「如実知自心」という言葉があるが、瑩山禅師も「本心」「本地」「心地」「本来の面目」「自己の本性」をあきらめることを随所に説かれている。

何をもって密教とするかは重要な問題であるが、月と本心と清浄が等しく、この本心を坐禅によって明らかにしていくという態度は瑩山禅師、密教（月輪観）を問わず共通する。

瑩山禅師は当時もっとも有力で正統的な立場であった聖一派などから密教の影響を受け、月輪観も修習なされたと思わざるを得ない。昨今、和田有希子氏などにより、密教的要素が強いか否かによって「兼修禅」「純粋禅」と区分するやり方に擬議が呈されている。道元禅師、瑩山禅師の仏法に関しても、密教的要素の有無よりも、正伝の仏法を共通の背景としている点を重視すべきではなかろうか。

瑩山禅師は鼻端に何を御覧になられていたのであろうか。

慈受懐深と『慈受禅師示衆箴規』

小早川　浩大

一．はじめに

慈受懐深禅師（一〇七七～一一三二、以下、懐深）は、北宋後期から南宋初期にかけて活動した雲門宗の僧侶である。[1] 懐深には『勧念仏頌』（『楽邦文類』巻五、大正四七）、『般若心経三注』[2]（続蔵四一）、『擬寒山詩』（『呉都法乗』巻三二所収）という著述が伝わっている。また、住持としての接化は『慈受懐深禅師広録』（続蔵一二六。以下、『慈受広録』）から知ることができる。

そして、今回取り上げる『慈受禅師示衆箴規』（『禅門諸祖師偈頌』、椎名宏雄編『五山版中国禅籍叢刊』第十一巻、臨川書店、二〇一四、六一～六三頁所収。以下、『示衆箴規』）が伝わるが、これは懐深が定めた禅宗寺院における規則である。清規として現存最古である『禅苑清規』（崇寧二年〔一一〇三〕序）の編者である長蘆宗賾（雲門宗、生没年不詳）の法系にあたる懐深は、宗賾が住持していた真州長蘆寺[3]（江蘇省南京市六合区）で若き日に参学しており、その影響を受けていることが想定できる。

そこで、本発表では『示衆箴規』を検討し、その成立や影響とともに『禅苑清規』との関わりについて考察を加えるものである。

二．慈受懐深の行状

『示衆箴規』を検討するにあたり、まず慈受禅師の行状について確認したい。『嘉泰普灯録』巻九「東京慧林慈受懐深禅師」章及び『慈受広録』によると以下の通りとなる。

出身は寿春六安（安徽省六安市寿県）である。誕生の記述はないが、後にみるように没年から逆算すると熙寧一〇年（一〇七七）となる。

一四歳で仏門に身を投じて諸方を参学した後、崇寧年間の初め（一一〇二年頃）に秀州資聖寺（浙江省嘉興市）にて雲門宗の長蘆崇信（浄照禅師、生没年不詳、慧林宗本法嗣）に参じている。そして、崇信が長蘆寺へ移るに従って同寺の首座をつとめている。

政和三年（一一一三）三七歳に資福寺に入院している。三年

七ヶ月住山した後、政和七年（一一一七）四一歳の時に蔣山（江蘇省南京市）を経て（焦山普済寺（江蘇省鎮江市）に住し、四年六ヶ月を過ごしている。その後の宣和三年（一一二一）四五歳の時、詔されて大相国寺慧林禅院（河南省開封市）に住している。[4]靖康二年（一一二七）に慧林禅院を辞し、すぐ勅により再住するも再び辞している。

その後の五年間、霊巌寺（江蘇省蘇州市）、蔣山、包山顕慶寺（江蘇省蘇州市）、思渓円覚院（浙江省湖州市）と歴住し、紹興二年（一一三二）四月一日に五六歳、法臘三六歳で遷化している。

なお、荼毘後は「火は戒体を浴び、光は五色に分ちて、設利を獲る者無数なり。竹石草木、煙の及ぶところ、累累珠を綴るが如し。土に穴して坑と為すに、鑊に随いて亦たこれ有り。霊骨を分けて包山の顕慶、思渓の円覚に塔す。（火浴戒体、光分五色、獲設利者無数。竹石草木、煙所及処、累累如綴珠。穴土為坑、随鑊亦有之。分霊骨、塔于包山之顕慶、思渓之円覚。）」として高僧の証とされる舎利が多数出現していることから、当時の評価を窺い知ることができる。舎利は顕慶寺及び円覚院に分骨され、それぞれ入塔された。

三.『慈受禅師示衆箴規』の構成

『示衆箴規』は、内容ごとに分類した以下の二八項目ととともに跋文をもって構成されている。

①升堂、念誦、諷経、小参、但だ是れ衆の集まるは、宜しく須く先に赴くべし。遊方の上士、規矩随身す、豈に乖慵すべけんや。人の撿点に遭うて一たび回らば恕むべくも、三たび犯さば何の顔ぞ。百丈の真風を思わざれば、便ち投子の道う底を見ん。

②静牌才かに掛かるや、宜しく各おの黙然すべし。縦い掛からざる時も、豈に談咲すべけんや。古仏の垂訓、口を守ること瓶のごとし。二六時中、常に宜しく緘黙すべし。三業戒めざれば、万禍潜かに生ぜん。善く魯祖の風を諳じ、便ち口は壁上に掛けよ。

③自己の案前、常に潔浄せしめよ。只だ香匣、禅策、経文を安ずるのみ。斉整を図るを貴び、世俗の文字を安ずるを得ざれ。薬裹、香爐、種種須いる所、宜しく案下に収むべし。

④声を出し持誦すること、噪吵しく稠人すること、背板頭に靠ること、軽く大衆を欺くこと、虚しく案分を占めること、物を明窓に挂くこと、律儀に合わざること、叢林安んぞ許さん。

⑤身を端し意を正しくし、黙爾として披尋し、聖言を諦味し、心地に契合せよ。虚しく巻を開かずして、始めて看経を会せん。平時、隣案の道人、切に忌む、交頭接耳することを。

⑥賓客相い看れば、礼免がるべからず。茶湯纔かに罷み、敘話已に周せば、相引きて寮を出て、久しく坐すべからず。若是し旧時の道伴、遠地の親情、林下の水辺に相邀するは、傾心談論に足るべきも、交関買売に至らば、雑人を引惹す。尽く衲子の為す所に

非ず、便ち一筆もて勾下すべし。

⑦粥後に帰寮し、同に問訊を伸ぶ。上中下座、恭敬もて先と為せ。苟或も然らざれば、人を軽んじ己を慢ぜん。

⑧放参開籠、須らく知寮に白すべし。掀簾を出入するは、後手を垂れんと要す。床に登りて宴坐し、衣を垂る可からず。挙動経行、更に宜しく緩歩すべし。

⑨人をして念を動ぜしめば、魔障生じ易し。衆口金を爍かす。自家何ぞ楽しまん。

⑩洗衣把針、宜しく斉後にすべし。不急の務め、道業の荒唐なり。

⑪湯瓶をもって衣を炮くこと、洗面桶の上に、紙を裁って単を糊すること、偸かに点心を煮て、薬石を包蔵することをすべからず。竹竿触浄を知らんと要す。

⑫熨斗須らく閑忙を看るべし。執りて一隅に在る、恐るらくは衆用を防ぐことを。

⑬古聖、破を補いて寒を遮ぐ、縫い了らば便ち休せ。豈に朝昏の事として、針線を持すべけんや。

⑭煎点茶湯、叢林の盛礼なり。大衆雲集して、方めて跏趺すべし。蓙藁收帰せば、衆人斉しく退く。私かに茶末を蔵するは、笑いを傍観に取らん。

⑮隻手をもて人を揖す、是れ何の法度ぞ。故有りて赴むかざるは、須らく知寮に白すべし。

⑯小坐の茶湯、輒ち免がるべからず。新到入寮せば、宜しく謙下を懐くべし。未だ法度を諳ぜざれば、請うて耆年に問え。随方の毗尼、人の建立する在り。安籠占案して、必ずしも著忙せず。欵細の間、自然に穏便なり。入寮して煎点するは、本より衆人の為とす。意は志誠に在り、茶は須らく通喫すべし。家事を了ぜしめば、旧処に安排す。湯瓶を瀉却し、即時に添注せよ。

⑰山行水の次、戒護して開談せよ。口を張ること弓の如くし、言を発すること箭の如くせよ。

⑱雌黄もて事を知ること、它人を品藻すること。食を説き銭を説くこと、風を呵し雨を罵ること、墻壁に耳あり、法令に親無し。忽然として虎口に傷を遭い、始めて鋒頭太露を見る。

⑲凡そ茶毗に遇わば、陰晴斉しく赴け。各の悽愴を懐き、同に悲心を運べ。恐らくは彼の前人、虚しく生じ浪りに死すことを。口に経呪を持し、肩に柴薪を負え。豈に猖狂し、声を恣にし談笑すべけんや。衣盂估唱、本より破慳の為なり。後人知らず、返って貪愛を成し、偸かに長短を量り、暗かに旧親を窺う。賤唱え貴分け、過ぎること常売の如し。反責を知らず、猶お便宜を説く。識者傍観して、面慚じ、汗下るなり。若是し海門の上士、禅苑の高賓ならば、但だ死者の為に結縁せよ。活人に嗤笑せらるる莫れ。

⑳柔和善順、上下観るべし。我慢貢高、諸聖祐けず。

㉑八万の細行、三千威儀。二六時中、頭頭見るべし。(1)堂を穿ちて直に過ぐ、豈に厚顔ならざらんや。(2)尊殿閑行するは、薄福を招くことを恐る。(3)衩衣もて登殿し、艸履にて遊山すること。(4)

法堂を踐むこと莫くして、耆宿を回互すること。(5)五更の洗面、本より修行と為すこと。(6)唾を吐き盆を拖り、大衆を喧聒すること。(7)暗中に念を動じ、自ら昧して知らざること。(8)日往き月来りて、面黄じ身瘦ずること。(9)浴湯少かに使い、籌子拈ずるを休めること。(10)福を作すこと多きと雖も、罪を避けるに如かざること。(11)廊舎に唾を吐き、案上に頭を抓くこと。(12)聖賢に違背し、自ら己に従いて便りとすること。時時に検点し、歩歩に隄防せよ。㉒直須く身心を小却して、便ち大いに腸肚を著すこと好し。十日知寮せば、遞相に供養せん。

㉓晩く眠り早く起きるは、務めて精誠に在らん。苦切労心して、人を先にし己を後にせよ。

㉔大衆の衣鉢、切に関防を要す。一事周からざれば、衆人念を動ぜん。

㉕茶を煎り地を掃き、水を換え香を装えよ。湯瓶を冷却せしむ莫れ。禅和の煩悩に見えるを免れん。

㉖寮中の首座、務めて柔和ならんと要す。規矩先行するも、縄墨自ら定めよ。

㉗時に依りて案を上ぐに、簡径に開談せよ。一の周からざること有らば、衆人共に議せよ。遊山翫水、出入するに時有り。悪性の道人、善言も誘勧せよ。倘し聴従せざれば、密かに方丈に白せ。

㉘善を護り悪を遮りて、檀那を取信せよ。浄髪爐を圍むに、礼もて宜しく謙譲せよ。

四、『示衆箴規』の成立

まず『示衆箴規』の成立時期についてみる。跋文に「焦山不説両般禅」とあるように懐深が焦山と自称していることから焦山住持期に示されたものであることがわかる。『慈受広録』巻下（二八八左下）には以下の記述がある。

慧林、禅徒の入浴を誡しむ。浴時、少かに一瓢湯を使わば、浮生の日子の長を受用せん。薪桂未だ京国の貴と言わざれば、轆轤百尺にして幾夫忙し。（慧林、誡禅徒入浴。浴時少使一瓢湯、受用浮生日子長。薪桂未言京国貴、轆轤百尺幾夫忙。）

これは慧林院に住持の際、入浴時に関する遵守事項を述べたものである。さきにみたように『示衆箴規』の㉑・(9)にある「浴湯少かに使え、籌子拈ずるを休めよ」の内容をより具体的に述べていることがわかる。慧林院は東京大相国寺慧林禅院と称される。大相国寺は懐深が「六年掃洒皇家寺」（『慈受広録』巻上、二八二左下）と述べるように朝廷の帰依が篤い寺であり、北宋の都開封府で最大規模の寺院である。慧林院は大相国寺にある複数の塔頭のなかの一つである。ここに懐深は宣和三年（一一二一）から靖康二年（一一二七）までの六年間住持している。

懐深は靖康二年に慧林院を辞すも勅旨によって再住するが、まもなく再び辞している。この年には靖康の変が起こ

り、慧林院が所在する北宋の都開封府は陥落して金に占領されている。つまり懐深の慧林院退董は北宋の滅亡と重なっており、まさに混乱期にあったことになる。慧林院を退董してから示寂までの五年間に霊巌寺、蒋山、顕慶寺、円覚院と続いて住持となっている。そのようななかにあって建炎四年（一一三〇）二月には顕慶寺で『擬寒山詩』序を著していることを踏まえると、それぞれは決して長くない住持期間であった。また、『慈受広録』では慧林院以降の住持期のことを伝えていない。これも靖康の変以降の混乱期の影響であったと考えられる。

このことから『示衆箴規』は焦山住持期間である政和七年（一一一七）から宣和二年（一一二〇）のなかで示されたものとなる。

この『示衆箴規』が定められた焦山は、雲門宗と臨済宗によって護持されてきた寺院である。[5] そこで懐深の経歴についてみてみると、懐深は雲門宗の長蘆崇信の法嗣である。崇信については『建中靖国続灯録』巻一五「秀州資聖崇信禅師」章（続蔵一三七、七三左上～七四右上）に語を録し、杭州浄慈寺（浙江省杭州市）で慧林宗本の法嗣となったことが記されるが詳細な行状は不明である。

崇信が秀州資聖寺の住持の際に懐深が参じており、崇信が真州長蘆寺の住持となると、その際に懐深は首座を務めている（七三左上）。長蘆寺への移転時期について正確な年月は不明だが、崇寧二年（一一〇三）の『禅苑清規』成立以降のこととなる。そのため、洪済院とともに『禅苑清規』の編纂地である長蘆寺では『禅苑清規』を基本として営まれており、懐深もそのなかで参学していたことが推察できる。

その後、懐深は長蘆寺と同地域にある真州資福寺の住持となるが、その際に「資福訓童行頌」（『慈受広録』巻下、二八九d～二九〇b）を示している。これは『禅苑清規』巻九「訓童行」を踏まえて頌で示したものといえる。

懐深は住持としての実践において必要事項を随時示したことが窺われるが、焦山住持期に示された二八項目からなる『示衆箴規』は、基本的に四字句からなる頌をもって簡潔に示されている。これらは必要に応じて適宜示されたものを各寮等に掲示して大衆に周知したということが考えられる。

五. 『示衆箴規』の内容

『示衆箴規』は基本的に叢林における所作や作法に関する遵守事項（①、②、⑤、⑧、⑨、㉔、㉘）や禁止事項（④、⑪、⑱、㉑）が示されている。このような規則に加え、修行者が叢林生活において使用する机の周辺を整理すること（③）や、裁縫に関すること（⑬）や、洗濯・裁縫等の不急の務めを修行より優先しないこと（⑩）、熨斗（アイロン）の使用法

⑫、外出の際には戒を護持して不用意な発言をしないこと⑰、早起遅寝で修行に精進すること㉓など、叢林生活における具体的な注意事項が示されている。

このほか、賓客に対する接し方⑥や、寮内で問訊を欠かさないこと⑦、挨拶の作法⑮、法臘・修行歴を踏まえ礼儀を弁えること⑳、寮内で修行者同士の関係性を良好に保つこと㉒、寮内の首座は柔和であるべきこと㉖、事に触れて折々に協議すること㉗が示されている。懐深が叢林内の人間関係が円滑になるように細やかな配慮をしていた様子が窺われる。

さらに、⑯では新到が入寮する際の煎点について示されている。『禅苑清規』では「堂頭煎点」、「僧堂内煎点」、「知事頭首煎点」、「入寮臘次煎点」、「衆中特為煎点」、「衆中特為尊長煎点」（巻五）、「法眷及入室弟子特為堂頭煎点」、「通衆煎点焼香法」（巻六）のように叢林における煎点について示しているが、新到を迎える際の煎点について記載はない。煎点について『示衆箴規』では⑭や㉕にも示されているが、これらは『禅苑清規』を補完するものといえる。

また、『禅苑清規』巻七の「亡僧」「尊宿遷化」では葬送儀礼に関する記載があるが、『示衆箴規』の⑲では荼毘に際する心構えが示されており、『禅苑清規』の記載よりも実践に即した内容が示されている。

なお、『示衆箴規』は『禅門諸祖師偈頌』以外に『緇門警訓』（一三一三）、明の周永年著『呉都法乗』に収録されている。『示衆箴規』には題目の後に「寿無量本とは大同小異なり（寿無量本大同小異）」と付されており、無量宗寿（臨済宗楊岐派、生没年不詳、秀巌師瑞法嗣）が『示衆箴規』を所持していたことが伝わる。

無量宗寿の編による『入衆日用（無量寿禅師日用小清規）』には「古曰」として『示衆箴規』が引用されていることが確認されている。[6]『入衆日用』では④や㉑―⑼を引用するが、「古云」として⑧、⑭、⑮の各四字二句を組み合わせて引用し、文字の異同がみられるものもある。これらから無量宗寿所持本の一端を窺い知ることができるが、さらなる別資料の確認を待ちたい。なお、江戸期臨済僧の無著道忠撰『禅林象器箋』（寛保元〔一七四一〕年）は「諸祖偈頌慈受箴規云」として『禅門諸祖師偈頌』から引用している。

六　小結

以上、『示衆箴規』の成立と内容についてみてきた。『示衆箴規』は、懐深が『禅苑清規』に基づきながら政和七年（一一一七）から宣和二年（一一二〇）に住持していた焦山普済寺においてつとめるなかで、実践面に即して必要に応じて随時定め、周知した規則が集成されたものである。

おそらく各寺では個別に順守事項があったと思われるが、

朝廷の帰依が篤い相国寺の塔頭である慧林院の住持でありながら、一方で枯淡を守った人物であったと指摘される。[7] 懐深はまさに北宋期の代表的禅僧の一人といえる。このような人物像から『示衆箴規』が諸方に伝わり、無量宗寿『入衆日用』において「古曰く」として引用されることになったものと考えられる。

なお、『慈受広録』には懐深の上堂などの接化が多数記録されているが、そのほかにも檀那との関わりが数多く記されている。この点について機会を改めて検討することとしたい。

〔註〕

（1）永井政之『雲門―立て前と本音のはざまに生きる』第三章第七節「慈受懐深―真っ当ゆえの異端―」（唐代の禅僧一一、臨川書店、二〇〇八）二七三～二七九頁参照。

（2）宇井伯寿「慈受禅師懐深の般若心経註」（『鈴木大拙博士頌寿記念―仏教と文化』、鈴木学術財団、一九六〇）。

（3）椎名宏雄『宋元版禅籍の文献史的研究』「三、宋代の真州長蘆寺」。臨川書店、二〇二三、四九六～五〇八頁）

（4）慧林院については、熊伯履『相国寺考』（中州古籍出版社、一九八五）に詳しい考察がある。

（5）各灯史から、佛慧法泉（雲門宗、雲居暁舜［?～一〇六八頃］法嗣）、覚海賛元（臨済宗、?～一〇八七頃、石霜楚円法嗣）、蔣山保心（臨済宗、石霜楚円法嗣）、慧炬良策（雲門宗、一〇二七～一〇九〇、法雲法秀法嗣）、蔣山可政（臨済宗、覺海賛元［?～一〇八七頃］法嗣）、佛印了元（雲門宗、一〇三二～一〇九八、開先善暹法嗣）、海会守従（黄龍派、雲居元祐［一〇三〇～一〇九五］法嗣）、蔣山善欽（雲門宗、長蘆宗賾法嗣）、鍾山道隆（黄龍派、死心悟新［一〇四三～一一一六］法嗣）、報恩譚（雲門宗、雲蓋繼鵬法嗣）を確認できる。また、『広録』「前住焦山歴代尊宿真讃」仏印禅師（佛印了元）、従禅師（海会守従）のほか、特定できないが珍禅師、倫禅師、深禅師の名が確認できる。

（6）宗学研究部門「《共同研究》『入衆日用』の註釈的研究（三）」（『宗学研究紀要』三九、曹洞宗総合研究センター、二〇二六）掲載予定。

（7）前出永井著『雲門』二七五～一七六頁。

瑞世考（四）
――江戸期永平寺・總持寺瑞世者数――

尾崎正善

一、はじめに―問題の所在―

これまで三回にわたり、瑞世の実態について論じてきた。今回は永平寺と總持寺の瑞世者数に関して考察する。

まず江戸期の瑞世は、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、勅許を賜ることが制度化されていた。さらに瑞世者をめぐる両本山の対立に関しても、夙に知られるところである。總持寺の瑞世者に関しては、『住山記』において全体像をほぼ確認できる。（ただし、参内の実数に関しては検討の余地あり）一方、永平寺に関しては、基礎資料も少なくその解明が遅れている。

瑞世者数の比較に関しては、栗山泰音『總持寺史』[1]に詳しい。その期間は、寛永一二年（一六三五）から天明五年（一七八五）までの一五一年間、江戸時代前半である。これは、栗山師の閲覧した資料が、この期間だけだったためである。その後に関しては、圭室文雄『總持寺祖院古文書を読み解く』[2]の報告もある。

近年の總持寺及び總持寺祖院の調査・目録作成により、瑞世に関する新たな資料も明らかになってきた。本発表は、そうした新たな関係資料の紹介を行うと共に、永平寺・總持寺両本山の瑞世の実態に関して若干の報告を行うものである。

二、瑞世関係資料

最初に現在明らかな永平寺、總持寺及び總持寺祖院所蔵の瑞世関係資料を紹介する。

【瑞世者名簿資料】瑞世者の名前・寺院を明記する資料

總持寺関係

①總持寺蔵『住山記』（『総持禅寺開山以来住持之次第』）

瑞世者を全て網羅。但し、世代数・僧名の空白、世代の重複、さらに再公文などがあり、必ずしも世代数と実数は対応しない。（巻一三四欠。平成二三年刊行）

永平寺関係

②永平寺蔵『永平寺前住牒』

寛永一八年（一六四一）から元文三年（一七三八）までの九八年間。但し、欠損が三十年ありで実際には六八年である。さらに、通年の記録は、五五年である。[3]

総持寺・永平寺共通

③総持寺祖院蔵『道正庵着帳写』[4]（祖院蔵・「祖院目録」「3瑞世・転衣、ニ転衣寺院書上」一一八頁）

天保五年（一八三四）から明治二年（一八六九）までの三六年間にわたる、道正庵取次の記録。『住山記』の欠損巻一三四を補完。永平寺と一揃いで作成。道正庵の取次名簿で、上山者の実数とは異なる。

④『永平寺・惣持寺轉僧中道正庵着帳写』一冊、寛政三年八月・道正庵恭順（總持寺蔵・B110-046）

貞享元年（一六八五）・元禄二年（一六八九）・六年（一六九三）・正徳三年（一七一三）・六年（一七一六）・享保四年（一七一九）・八年（一七二三）・九年（一七二四）・一〇年（一七二五）・一五年（一七三〇）・一六年（一七三一）・一七年（一七三二）・一八年（一七三三）・二〇年（一七三五）

貞享元年から享保二〇年までの百一年間の内、十四年の両本山の瑞世者の一部（半月から三カ月の記録）を抜き出して報告したもの。總持寺三四一名、永平寺二六五名、合計六〇六名の名簿である。次の資料⑤とセットで作成されたと思われる。

【瑞世者数関連資料】　瑞世者の員数のみを記録する資料

⑤『永平寺・惣持寺轉衣寺院員数控』一冊、寛政三年一〇月・道正庵恭順（總持寺蔵・B110-047）

寛永一二年から天明五年までの百五十一年間。栗山師『總持寺史』の元資料。ただし、栗山師の誤りが確認できる。表題は、目録の仮題である。外題・内題ともに記載なし。

⑥『両本山出世之数』一状（『目録』3瑞世・転衣、ハ勧修寺・令旨437・一一二頁）

慶安元年（一六四八）から天明八年（一七八四）までの百四十一年間の両本山の瑞世者数を記録。巻紙の状態であり、控えとして書写したか。　＊秋津秀彰先生の御教示

⑥―2『總持寺覚書』（『目録』2總持寺、ロ日記・日鑑60・目録未掲載）

天明八年の總持寺における諸記録の覚書の末尾八丁に、慶安元年から天明八年までの百四十一年間の両本山の瑞世者数を記す。⑥と同一内容。（五箇所、写誤有り）同一の資料を書写したと思われる。

⑦『瑞世諸寺院方上着覚（永平寺・總持寺）』一冊、道正庵（總持寺蔵・B110-039）

延享元年（一七四四）から天明四年（一七八四）までの四十一年間の永平寺・總持寺の瑞世者数の一覧。

両本山の瑞世者数に関する資料が、總持寺及び總持寺祖院に四点確認できる。このうち、⑤⑦の二点は、道正庵からの報告である。これは当時瑞世者数の正確な把握が強く求められていた結果と考えられる。

三、瑞世者数関連資料作成の背景とその後の動向

「瑞世者数関連資料」が作成される背景について簡単に触れておく。天明八年二月、「当山門下の寺院は当山において転衣出世すべき旨」の達書が出される。これは、同五年に總持寺が幕府に対し「寺院本末帳の如く總持寺末寺は總持寺で転衣すべきこと」を上訴したことによる。

この訴えを起こすに当たって、取次をおこなっていた道正庵にその基礎資料、当時の詳しい実状を提出するように求めたためと考えられる。

この後の両寺院の動向及び寺社奉行の対応に関しては、圭室氏の論考に詳しい。全国寺院への歴代世牌帳の提出、さらに永平寺の反論と寺社奉行の裁定により一時的な混乱はあるが、最終的には旧来に復したとされる。[5]

四、瑞世者数の比較

今回、栗山師『總持寺史』の元資料⑤の再確認、さらに祖院所蔵の資料⑥『両本山出世之数』・資料⑦『總持寺覚書』との比較、そして資料③『道正庵着帳写』の三六年間の記録を通して、圭室氏の作成した天明八年以降の表の補完作業をおこなった。[6]

Ⅰ．天明八年以前の資料に基づく比較

まず、栗山師・圭室氏使用の資料⑤『永平寺・惣持寺轉衣寺院員数控』を基本とした、両寺院瑞世者の比較である。これはすでに『總持寺史』・圭室氏[7]において行われている。

寛永一二年から天明五年に到る一五一年間の記録（両寺院とも二年欠で一四九年）は、以下の通りである。

永平寺　二七〇九五人。平均一八一・八人
總持寺　二四五二一人。平均一六四・五人

瑞世者の差は、年平均一七人となる。因みにその間の『住山記』の記録は、二四九七八人、平均人数は一六五・四人で若干異なる。

なお、『總持寺史』に以下の四箇所誤りが確認された。

寛永一四年永平寺一五〇（誤）→一五八（正）
天和二年　總持寺八〇（誤）→八九（正）
享保六年　總持寺一九〇（誤）→一〇九（正）
寛保二年　永平寺一八九（誤）→一八六（正）

明和七年永平寺は、資料⑤では「一三二」とするが、『總

持寺史』は「二三二」とする。これに関しては、合計数の記録および資料⑥より、二三二が正しいと思われる。

次に資料⑥『両本山出世之数』（⑥―2『總持寺覚書』）の記録は資料⑤とほぼ重複する期間である。慶安元年から天明八年までで、一三年遅れて記録が始まり三年長く記録される。また、資料⑤で不明の慶安二年總持「一八名」、慶安四年永平寺「三五名」、寛文一〇年總持寺「一一〇名」・永平「一〇五名」の四箇所を確認することが出来た。

なお、資料⑤と比較すると總持寺に四七箇所、永平寺に五一箇所の相違が確認できる。煩瑣になるのでその一々は上げないが、享保元年（一七一六）までの前半部分は相違が多く、後半になると少なくなる傾向がある。これは時代が降ると正確に把握することに努めていたからであろうか。但し永平寺に関しては、宝暦以降（一七五一～）も三箇所相違がある。

以下、一四一年間の瑞世者の平均も参考としてあげる。

永平寺　二六四七九人。平均一八七・八人
總持寺　二四一四九人。平均一七一・二人

ほぼ同時期であるが、永平寺・總持寺共に平均人数は若干増えている。しかし、両本山の瑞世者数の差は、年平均一六・六人で⑤とほぼ同数である。

既に指摘のようにこの上山者の差が、總持寺にとって不満の要因、寺社奉行への提訴に繋がったのである。

Ⅱ．天明八年以後の比較

それでは幕府への訴えの後はどのようになったのであろうか。瑞世僧の推移に関しては、圭室氏が既に指摘している[6]。まず、總持寺の瑞世者数に関しては、『住山記』がその後の記録を残している。しかし、永平寺に関しては、その詳細は確認できない。今回は、資料③をもとに確認作業を行って見たい。

③總持寺祖院蔵『道正庵着帳写』

一八三四年から六九年までの三六年間の取次記録である。

永平寺　九〇八〇人。平均二五二・二人
總持寺　八四九四人。平均二三五・九人

その差は、年平均一六・二人となり先の人数とほぼ同数である。

なお『住山記』の天明九年からの明治二年までの八一年間の記録では、一九八八三人、平均二四五・四人となる。幕末期の三六年間の資料③の平均よりも九・五人増えるが、それでも永平寺の年平均人数には及ばない。

以下、圭室氏の表に倣い[8]、この期間も一〇年毎に分けて確認を行ってみた。

永平寺

一八三四～四〇（　七年間）一四六九人平均二〇九・八人

一八四一～五〇（一〇年間）二七六〇人
一八五一～六〇（一〇年間）二五四五人
一八六一～六九（　九年間）二二七九人平均二五三・二人

總持寺（人数が圭室氏と異なるのは、道正庵資料使用のためである）

一八三四～四〇（　七年間）一一六九人　平均一六七人
一八四一～五〇（一〇年間）二四一四人
一八五一～六〇（一〇年間）二五九二人
一八六一～六九（　九年間）二三一九人
　　平均二五七・六人

このように詳細に分析すると、幕末・明治維新直後の二〇年間に限っては、總持寺の方が若干増加していたことが確認できた。

五、『永平寺・惣持寺轉僧中道正庵着帳写』

最後に資料④について紹介する。本資料は、一四年、さらに各年数ヶ月の記録であるが、その特徴として参内した日と発足の日、所属寺院の詳しい地名など、これまで明らかでなかった瑞世者の動向が記されている。

總持寺に関しては、瑞世後どれほどして参内したか前回論考した。結果、京都まで単純に一〇日掛かると推定、さらに一括して参内のための待機期間を考慮すると、一二日から一五日ほどであるとした。これは資料③によって検証した。

ただし、実際には、二カ月・三カ月、さらに一年以上開けての参内という事例も確認されている。

永平寺の場合はどの様であったか、資料④と資料②『永平寺前住牒』に記される禅者とを対応することにより確認作業を行うことができた。結果、永平寺上山後、五日ほどで参内していたことが判明した。（参内の準備期間がどれほどであったか疑問が生じた）

一例として、正徳六年三月一四日、永平寺に上山した「伯州泉龍寺禅燈(9)」は、三月一九日に参内し、二八日に道正庵を発足している。参内までの間は五日である。

また、同日の一九日に参内した「總持寺一五二五〇世・奥州宮昌寺快天」は、三月一〇日總持寺に上山し、四月九日に道正庵を発足している。参内までの間は九日である。また二十日間にわたり京都に滞在したと思われる。こうした動静も確認できた。

次に、同時期の両本山の瑞世と参内の間を比較すると以下の様になる。（一四年の内、比較できる八年間の事例）

貞享元（一六三五）永平一〇名　平均六・五日（一名不詳）
　　總持二一名　平均八・九日
正徳六（一七一六）永平一四名　平均五・五日（九・三日）
　　（　）は二三日開いた事例四名を加えたもの

總持三八名　平均九・二日
享保四（一七一九）永平　七名　平均四・四日
總持二五名　平均八・八日
享保八（一七二三）永平六八名　平均四・六日（五日）
（　）は一三・一六日開いた事例三名を加えた日数、六名不詳
總持五一名　平均九・三日
享保九（一七二四）永平一七名　平均四・五日（五・三日）
（　）は一九日開いた事例一名を加えた日数
總持二六名　平均一〇・九日
＊一カ月以上のもの一名を除く
享保一〇（一七二五）永平九名　平均四・六日
總持二三名　平均一一・三日
享保一五（一七三〇）永平一四名　平均五・二日
總持一九名　平均九・六日
享保一六（一七三五）永平一五名　平均四・四日（五・五日）
（　）は一四日開いた事例二名を加えた日数
總持一六名　平均九・日

なお、永平寺八年間の平均は、一五四人で四・八日となる。参考として、一〇日以上日にちが開いた事例を加えると一六四人で五・七日となる。前回論じた總持寺上山者同様、必ずしも永平寺上山後直ちに道正庵に到らない事例も確認できた。

改めて指摘するまでもないが、こうした移動日数の相違も瑞世者の多寡に繋がったのであろう。

六、おわりに

最後に本論のまとめを行いたい。まずこのように瑞世者の人数の記録が数多く残される背景、当時の總持寺と永平寺の瑞世者の実態と、訴えの後もその人数に関して總持寺が望んだ方向に進まなかったことが再確認できた。

次に永平寺・總持寺上山後、参内までの瑞世者の動向の一端を明らかにすることができた。

課題として、道正庵の役割、京都における瑞世者の動向を再確認する必要性が有ることを記して終わりとしたい。

注

（1）栗山泰音『總持寺史』第二篇第八章第十二節（三〇八頁）

（2）圭室文雄『總持寺祖院古文書を読み解く』（一七四～一九八頁）参照

（3）『傘松』平成二八年一月号（八六八号）から令和三年八月号（九三五号）まで六八回にわたって掲載。
長谷川幸一「『永平寺前住牒』の書誌学的検討―永平寺文書にみる転衣関係資料の紹介」『総研学術大会紀要』第二一号　令和二年（二〇二〇）

拙稿「總持寺宝物殿蔵『永平寺住山記』について」『総研学術大会紀要』第一一号　平成二二年（二〇一〇）

「總持寺宝物殿蔵『永平寺住山記』について（二）―瑞世師の国別分布状況とその時代による変遷―」『同』第一二号　平成二三年（二〇一一）

「總持寺宝物殿蔵『永平寺住山記』について（三）―派名の特徴について―」『同』第一三号　平成二四年（二〇一二）

「總持寺宝物殿蔵『永平寺住山記』について（四）―嗣法関係について―」『同』第一四号　平成二五年（二〇一三）

（4）『曹洞宗大本山總持寺能登祖院古文書目録』日本近代仏教史研究会（平成一七年三月）

拙稿「總持寺祖院蔵「永平寺瑞世者名簿」（一）―『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』第二七号　令和四年（二〇二二）

「總持寺祖院蔵「永平寺瑞世者名簿」（二）―『道正庵着帳写』―」『同』二八号　令和五年（二〇二三）

「同」（三）『同』二九号　令和六年（二〇二四）

「同」（四）『同』三一号　令和八年（二〇二六）

「瑞世考（三）―總持寺蔵『住山記』と總持寺祖院蔵『道正庵着帳写』―」『総研学術大会紀要』第二六号　令和七年（二〇二七）

（5）圭室「前掲書」一七四～一九八頁参照

（6）圭室「前掲書」一八六頁。天明八年以降の永平寺との比較

（7）『總持寺史』三一九頁。圭室　前掲書一七三頁

（8）圭室「前掲書」一七三頁

（9）『傘松』令和二年四月、第五二回に掲載

『正法眼蔵』「受戒」巻の研究

菅原研州

一、問題の所在

ここ数年、改めて「批判仏教」「批判宗学」について思考を重ねているが、その中で批判仏教等に対する伝統的な宗学側からの応答を含む鏡島元隆・鈴木格禅編『十二巻本『正法眼蔵』の諸問題（以下、『諸問題』と略記）』を検討した。

その結果、十二巻本『正法眼蔵』の「第二受戒」巻は、十二巻本全体の中での位置付けについて一定の研究[1]がなされているが、同巻自体の位置付けや、巻の中の「受戒作法」への評価は十分とはいえない。

よって、本論では、「受戒」巻の中でも特に、記載されている「受戒作法」の分析を中心に検討したい。

なお、その点における直接の先行研究として、安本岱隆「『正法眼蔵』「受戒」の巻をめぐる問題について―特にその位置付けにおける[2]」を挙げておきたい。同論は同巻中の受戒作法に関する位置付けを模索しており、その問題意識について参考にした。ただし、同論は主に『正法眼蔵聞解』「受戒」巻を用いた分析となっていることと、例えば本論で企図している受戒作法の位置付けは、十分な結論に到っていないため、本論でその補完を目指すものである。

二、書誌学的理解について

本巻に対する書誌学的考察は、『諸問題』所収の河村孝道「十二巻本『正法眼蔵』について―書誌的側面から―」で詳述されている。

同論の結論を踏まえた上で、本論での論点に関連する視点からまとめれば、以下の特徴を持つといえる。

①十二巻本では「第二」、二十八巻本では「中巻第二十一」、梵清本八十四巻本には入らず、卍山本八十九巻本では「拾遺第四」、本山版九十五巻本では「第九十四」として入る

②奥書が無く、道元禅師による執筆、懐奘禅師による書写の時期がともに判明しない。十二巻本では「受戒」「一百八法明門」巻が同様の性格

③②から、執筆動機は内容から推測せざるを得ない

三、従来の「受戒」巻の活用

宗門内における「受戒」巻の活用（参究等）は、近世に卍山本等へ収録されてから一般化したものと思われる。よって、六十巻本・七十五巻本を学ぶ際には参照されない傾向であり、註釈も九十五巻本全体への場合に見られる。

また、巻末の「丹霞天然・藥山高沙弥等、おなじく受持しきたれり。比丘戒をうけざる祖師かくのごとくあれども、この仏祖正伝菩薩戒うけざる祖師、いまだあらず、必ず受持するなり」（『正法眼蔵』「受戒」巻）[3]から、例えば面山瑞方（一六八三～一七六九）の延享四年（一七四七）一〇月序『仏祖正伝大戒訣或問』「受戒巻ノ旨〈第十六〉」で「聲聞戒ヲモチヒラレヌ祖意」[4]という実質的な「直授（受）菩薩戒」を導き、同書「総結」では「受戒」巻からの引用では無いが、『梵網経』『瓔珞経』を受けて「直授菩薩戒」を主張している。ただし、永平寺四〇世・大虚喝玄（一六六二～一七三六）が享保一七年（一七三二）に面山の序も得て完成させた『永平丈室菩薩戒夜話』[5]でも強く「直受菩薩戒」を主張したことも合わせて見る必要がある。[6]

また、「受戒」巻の作法面に注目したのは加賀大乗寺三八世・逆水洞流（一六八四～一七六六）で、明和二年（一七六五）刊行『得度或問弁儀章』第一で「受戒」巻へ二度ほど言及し[7]ているが、ともに面山編『得度略作法』に見える「沙弥戒」授与への批判であり、更には「十六条戒」重視の態度を打ち出す典拠としている。[8]

「受戒」巻に基づく「十六条戒」の強調は、卍海宗珊（一七〇六～六七）の宝暦一三年（一七六三）後序刊『禅戒訣註解』巻上でも同様[9]である。

よって、江戸時代における同巻の主な活用は、上記の三分野、「直授菩薩戒」「作法面」「十六条戒の強調」になるといえよう。

そして、近現代になると面山等が掲げた「直授（受）菩薩戒（単受菩薩戒とも）」が戒学上の宗旨として把握され、例えば、鏡島元隆「禅戒の成立と円頓戒」や中尾良信「道元における出家受戒」などでは『宝慶記』第四三問答の「菩薩戒膿[10]」の問題や、『明全戒牒奥書』での「只受菩薩戒之僧[11]」の見解も踏まえて、「直受菩薩戒」の強調が図られた。

他にも、挙げるべき先行研究は複数存在していると思われるが、まずは管見の限り「受戒」巻の活用について概観した。

四、「受戒」巻執筆の意図について

既に見たように、「受戒」巻の執筆時期などは不明であるから、直接の執筆意図などを探るのは困難である。ただし、

従来は「受戒」巻冒頭で引用された『禅苑清規』巻一「受戒」項の引用を巡って、その関連性を検討されてきた。

三世諸佛皆曰出家成道。西天二十八祖、唐土六祖、傳仏心印、盡是沙門。蓋以嚴淨毗尼、方能洪範三界。然則參禪問道戒律為先。既非離過防非、何以成佛作祖（※）。受戒之法應備三衣・鉢具并新淨衣物。如無新衣、浣染令淨入壇受戒。不得借衣鉢。一心專注、慎勿異縁。像佛形儀、具佛戒律、得佛受用、此非小事、豈可輕心。若借衣鉢、雖登壇受戒、並不得戒。若不曾受、一生爲無戒之人。濫厠空門、虚受信施。初心入道、法律未諳、師匠不言、陥人於此。今茲苦口、敢望銘心。既受聲聞戒、應受菩薩戒、此入法之漸也[12]。

この「受戒」項の引用だが、以下の傾向が知られる。

・「出家」巻では冒頭に「受戒」項全文を引用
・「出家功徳」巻では巻末に「受戒」項前半部分のみ（※まで）引用
・「受戒」巻では冒頭に「受戒」項全文を引用

以上から、上記三巻には何らかの関係性があることが推測され、例えば、以下の見解が存する。

「出家」巻が「出家功徳」巻と「受戒」巻に分けられて撰述されたとすれば、「出家功徳」巻の後に「受戒」巻が置かれることは当然であるが、「出家功徳」巻には、出家の功徳について説かれる中にも「出家受戒」という熟語が十数回にわたって用いられ、出家と受戒が一体のものとして示され、「出家功徳」巻が次の「受戒」巻へと繋がるべきものであったことは言うまでもない[13]。

以上の見解は、「出家」巻及び「出家功徳」「受戒」巻の関係性を考える上で、正しいと思う。一方で筆者が注目しているのは、「受戒」巻での作法は「出家受戒」という条件を満たすか否かである。実際、「受戒」巻は冒頭の『禅苑清規』巻一「受戒」項の引用文に一箇所、「十重禁戒」の「第六不説在家出家菩薩罪過」の一箇所に「出家」という用語が見られるが、道元禅師自身の文章には見られない。つまり、厳密に見ると、「受戒」巻中の作法で「授戒」を行ったとして、その受者は「在家から出家へ」という移動を可能とするのかは曖昧だといえる。

筆者の問題意識はここに集中しているが、以下には同巻の作法を検討して得られた所見を申し上げたい。

五、「受戒」巻中「受戒作法」について

既に先行研究[14]でも言及されているように、「受戒」巻中の「受戒作法」（以下、「受戒作法」とのみ表記）は、『禅苑清規』巻九「沙弥受戒文」を下敷きに組まれていることは間違いないと思われる。

ただし、問題はその組み方である。以下には、「沙弥受戒文」と差定上の相違点を検討してみたい（以下、各項目名は、

便宜的に付す）。

「沙弥受戒文」

・入堂　・戒師（本師に同じ）請拝　・戒師焼香　・啓白文
・「善哉大丈夫」偈　・剃髪（周羅一結、「毀形守志節」偈）
・袈裟授与（「大哉解脱服」偈）　・授戒法　懺悔（「懺悔文」）　三帰戒（三竟）　五戒　沙弥十戒（尽形受）　・受戒後の教誡　・「神仙梵」・回向文（戒師）　・後唄（「処世界梵」）　・三帰依　・退堂

「受戒作法」

・準備（祖師への礼拝、沐浴・新条の衣物等）　・入堂　・授戒法　三帰戒（三竟）　三聚浄戒（従今身至仏身）　十戒（十重禁戒、従今身至仏身）　・後唄（「処世界梵」）　・三帰依　・退堂

以上、比較すれば一目瞭然で、「受戒作法」は「沙弥受戒文」における「授戒法」相当箇所（ただし、「懺悔」は無く、五戒・沙弥十戒から「菩薩戒」への変更が見られる）に、終了後の「後唄（「処世界梵」）」「三帰依」が加わった内容である。「受戒」後の「後唄（「処世界梵」）」「三帰依」という組み合わせは、「沙弥受戒文」以外には類を見ない行法であるため、「受戒」巻の作法が「沙弥受戒文」から承けたという判断は十分に可能である。関連して、明庵栄西（一一四一～一二一五）に係る『梵網経菩薩戒作法』『受禅戒作法』等は「後唄」はあるが、「三帰依」は無い[15]。

そこで、「受戒作法」の性格への所見を申し上げたい。

①道元禅師は「受戒作法」を「応受菩薩戒の儀」（「受戒」巻）だとしている
②剃髪・授衣鉢作法が無く、「受戒作法」のみでは「出家得度」にはならない
③「血脈」授与等が無く、「受戒作法」のみでは伝戒（伝法）作法にはならない

①の「応受菩薩戒の儀」だが、『禅苑清規』巻一「受戒」項を踏まえた表現で、「いはゆる、応受菩薩戒此入法之漸也、これ、すなはち参学のしるべきところなり[16]」とされる通りである。そこで、「入法」の意義が問われるが、「受戒」巻で「西天東地、仏祖相伝しきたれるところ、かならず入法の最初に受戒あり。戒をうけざれば、いまだ諸仏の弟子にあらず、祖師の児孫にあらざるなり」とされるからには、「仏祖相伝」の上での「入法」という弟子入りが問われていることとなる。

『禅苑清規』「受戒」項では「既受声聞戒、応受菩薩戒、此入法之漸也」とし、「既受声聞戒」は『禅苑清規』巻1「護戒」項を踏まえれば『四分律』に因む「二百五十戒」を指すと思われる。

つまり、「受戒」項の立場としては、この段階で既に「声聞戒」は受け終わっており[17]、続いて「菩薩戒」を受けるように指示し、それが「入法之漸」であるため、道元禅師はその点を強調したのだろう。よって、「入法之漸」とは、禅宗叢林に入るために必要な受戒だったといえよう。この位置付けは、例えば祖師方の伝記などからは明確化出来ず、従来の研究などでも明らかにはされていない[18]。

ただし、以上の内容から、「応受菩薩戒」は他宗派で学んでいた者が、道元禅師の会下に入る（「入法之漸」の意味に含めて良いと思われる）時の「受戒」を意味した可能性があるといえる。また、例えば同じく「菩薩戒」を円頓戒として授けていた天台宗の戒法でも良いかというと、「この受戒の儀、かならず仏祖正伝せり」とあり、「この仏祖正伝菩薩戒うけざる祖師、いまだあらず、必ず受持するなり[19]」としているため、他宗派の戒法に入り込む余地は無い。「仏祖正伝」という字句は、それほどに重要である。

六、懐奘禅師に対する授戒

懐奘禅師（一一九八～一二八〇）の伝記から道元禅師の会下に入る際の様子を検討してみたい。

文暦元年甲午冬、深草に参じて衣を改む。

次年八月十五日、仏祖正伝戒法を伝授す、達磨の二祖に授くる儀なり。

有時元公、一毫衆穴を穿つの因縁を挙示す。師、言下に大悟し礼拝す。〈中略〉元、大悦し、真の法嗣と為す[20]。

文暦元年（一二三四）の冬とあるが、同年は一一月五日に改元されているため、この年号表記が正確だと仮定すれば、同年一一月五日以降一二月末までの間で懐奘禅師が深草興聖寺に参じたこととなる[21]。そして、入門から八ヶ月ほどを経た翌年八月一五日に、道元禅師から「仏祖正伝戒法」を伝授された。戒法授与の後、懐奘禅師は「一毫穿衆穴」話で大悟し、「真の法嗣」になったという[22]。

つまり、「真の法嗣」になってから戒法を授けられたのではなく、それよりも前に授けられている。なお、この時の戒法に関する話題と思われる一節が存在している。

弉公問云叢林学道ノ儀式ハ百丈ノ清規ヲ守ルベキカ、然ニ彼ニハジメニ受戒護戒ヲモテ先トスト見タリ、亦今ノ傳来相承ノ根本戒ヲサツクト見タリ、當家ノ口決面授ニモ西来相傳ノ戒ヲ学人ニ授ク、是則今ノ菩薩戒也[23]

以上の一節を受ければ、「百丈の清規（『禅苑清規』）」の始めに「受戒護戒」をもって先とし、更には、「伝来相承の根本戒を授ける」としている。しかも、「当家の口決面授」として、懐奘禅師が直接道元禅師から授与されたと思われる口決でも、「西来相伝の戒」を、学人（修行者）に授けていたと読

むのが自然であろう。

よって、少なくとも道元禅師は他宗派から会下に入った学人に「西来相伝の戒」たる、「仏祖正伝菩薩戒」を授与していたといえるのではなかろうか。なお、懐奘禅師への「伝戒」や『仏祖正伝菩薩戒作法』授与は年月が不明である。『仏祖正伝菩薩戒作法』について、懐奘禅師は道元禅師の自筆本を使って、寒巌義尹禅師（一二一七～一三〇〇）の書写を建長六年九月九日に許諾[24]したが、自身が受けた年月などを伝えない。「受戒」自体は入門八ヶ月後に行われ、その後、「真の法嗣」になる際に、何らかの作法（伝戒・伝法等）が行われたと思われるが、『仏祖正伝菩薩戒作法』の伝授そのものは、道元禅師自筆の作法書を承けたか、あるいは道元禅師遷化後に自筆本を活用した、と理解せざるを得ない。

七、本論のまとめと残された課題

本発表では、『正法眼蔵』「受戒」巻における「受戒作法」の位置付けを検討した。その結果、「出家得度」作法では無く、「入法之漸」として、いわば宗旨換えや、道元禅師会下への帰投時に行われる作法だと結論付けた。なお、『禅苑清規』「護戒」項に因んで考えれば、栄西に係る『梵網経菩薩戒作法』『受禅戒作法』等は、「十重四十八軽戒」を授与対象とし、『禅苑清規』「護戒」項の指示に近い。一方で「受戒」巻の「受戒作法」が「応受菩薩戒」に対応したのであれば、むしろ戒本の相違が問題となるが、現段階でその理由の考察には及ばなかった。転ずれば、だからこそ後代に「受戒」巻が宗門の「十六条戒」の典拠になったとも思われる。

また、道元禅師の会下に対して授けられた作法だと仮定すると、「受戒作法」成立は意外と早かった可能性も考慮される。つまり、懐奘禅師が会下に帰投した頃に用いられた可能性を排除できず、特に嘉禎年間（一二三五～三八年）の議論を収める『正法眼蔵随聞記』の段階で、既に『禅苑清規』「受戒」「護戒」項に基づく論議があるからには、その頃に「受戒作法」があっても不思議ではないことになる。

もちろん、作法が先に成立したと仮定しても、その前後を調えて『正法眼蔵』の一巻にした経緯など、複数のことを検討される必要はある。更に、「受戒作法」末尾に「三帰依」を残したことに鑑みて、「受戒」巻から「三帰依」に続くと見ると、例えば「帰依仏法僧宝」巻との関係も考慮に入れる必要があるが、現状、十二巻本の並びでは「袈裟功徳」巻以下三巻が間に入る。一方で、六〇巻本では「出家功徳」「帰依仏法僧宝」両巻の間には、「供養諸仏」巻が入るのみだが、これを「受戒」巻に入れ替えると見ることも、難しい。

よって、本論では「受戒」巻中の「受戒作法」をもって「出家得度」と見られない違和感の解消は、位置付けを「入

法之漸（他宗派からの転派時の受戒）」にすることによって、更なる検討に繋がる見通しを付けるに留めておきたい。

【註】

（1）河村一九九一、角田一九九一

（2）安本一九九二

（3）『全集二』二九九頁

（4）『曹全』「禅戒」一三一頁上段

（5）『曹全』「禅戒」所収

（6）面山瑞方は、本師・損翁宗益が元々、加賀大乗寺の月舟宗胡・卍山道白などの影響を受けていることに因み、特に損翁遷化後の遊学は、大乗寺系統の祖師を歴参したが、若狭空印寺への転住後、永平寺へ拝登するに及び、特に禅戒や室内学などは、永平寺貫首の影響を強く受けるに至ったと思われる。つまり、大虚との関わりは、面山自身の思想的変化にも関わるだろう。

（7）『続曹全』「禅戒」一六三頁上段、他

（8）逆水は「十六条戒」重視の根拠に『仏祖正伝菩薩戒作法』も用い、更には『剃度周羅訣』でも言及した。

（9）『曹全』「禅戒」三四七頁下段

（10）『全集七』四六頁

（11）『全集七』二三四頁

（12）『訳註禅苑清規』一三頁

（13）角田一九九一、『諸問題』四三一頁

（14）安本一九九二

（15）葛西二〇〇五

（16）『全集二』二九六頁

（17）「声聞戒」の受戒場所は律院であろう。また、沙弥戒のみであれば禅林内でも可能。

（18）沖本二〇〇二

（19）ともに「受戒」巻、『全集二』二九九頁

（20）『永平寺三祖行業記』「二祖狭禅師」章、『曹全』「史伝（上）」四頁下段、訓読は筆者

（21）瑩山紹瑾禅師（一二六四～一三三五）提唱『伝光録』「第五十二祖章」でも文暦元年の参入を示す。『曹全』「宗源（下）」三九八頁下段

（22）『伝光録』でも懐奘禅師の大悟は帰投から三年を過ぎてからとする。『曹全』「宗源（下）」三九八頁下段

（23）長円寺本『正法眼蔵随聞記』巻二、『五写本影印正法眼蔵随聞記』四八頁上段

（24）熊本県広福寺所蔵本、『続曹全』「宗源補遺」四二頁上段

【参考文献】

【一次資料】

・『曹洞宗全書』『続曹洞宗全書』（曹洞宗全書刊行会）を引用・参照した。その際、『曹全』『続曹全』「〇〇」〇〇頁〇段とし、巻号と頁数のみで略記している。
・鏡島元隆・佐藤達玄・小坂機融『訳註禅苑清規』曹洞宗宗務庁・一九七二年
・東隆眞編著『五写本影印正法眼蔵随聞記』圭文社・一九七九年
・『道元禅師全集』全七巻、春秋社刊を引用した。その際、『全集〇』と、巻号と頁数のみで略記した

【二次資料】

・鏡島元隆「禅戒の成立と円頓戒」、『日本佛教學會年報』三二所収、一九六七年
・鏡島元隆・鈴木格禅編『十二巻本『正法眼蔵』の諸問題』大蔵出版・一九九一年、収録された論考については河村孝道「十二巻本『正法眼蔵』について―書誌的側面から―」（河村一九九一）、角田泰隆「十二巻本『正法眼蔵』の性格」（角田一九九一）を主に参照した。
・安本岱隆「『正法眼蔵』「受戒」の巻をめぐる問題について―特にその位置付けにおける」『宗学研究』三四所収、一九九二年、安本一九九二
・沖本克己「禅宗の受戒儀礼」、『印度學佛教學研究』五一―一所収、二〇〇二年、沖本二〇〇二
・葛西好雄「『受禅戒作法』の資料位置―中世禅家における菩薩戒儀軌の源流」、『臨済宗妙心寺派教学研究紀要』二所収、二〇〇五年、葛西二〇〇五
・中尾良信「道元における出家受戒」、『日本佛教學會年報』七八所収、二〇一三年

「ジェンダーに関する意識調査アンケート」をめぐって

瀬野美佐

二〇二三年度、曹洞宗宗務庁のＳＤＧｓ推進委員会Ａグループによる「ジェンダーに関する意識調査」が行われた。有効回答数は二一九である。結果は曹洞宗の公式ホームページ曹洞禅ネットに、自由記述も含めて全文が公開されているが、ここでは設問と回答の内訳に限って、検討してみることにしたい[1]。

Question1　回答者の性別

男性一八六（八五％）、女性二六（一一％）、その他二（一％）、答えたくない五（二％）

内訳としては、圧倒的に男性が多い。

Question2　回答者の立場

僧侶　一九五（四七％）教師八一（一九％）曹洞宗宗務庁役職員四五（一一％）曹洞宗総合研究センター役職員九（二％）宗議会議員四（一％）宗務所役職員四（一％）管区教化センター役職員一八（四％）曹洞宗青年会会員四三（一一％）本山役寮・本山役職員〇（〇％）尼僧団団員三（一％）清風会四（一％）宗門学校関係者二（〇％）その他九（二％）

こちらは複数回答可能であるが、男性女性合わせて回答者の九割が「僧侶」である。また、「清風会」とあるのは、愛知専門尼僧堂の卒業生の会である。

Question3　回答者の年齢

一〇代　〇（〇％）二〇代　二一（一〇％）三〇代　七八（三八％）四〇代　七五（三六％）五〇代　二一（一〇％）六〇代　九（四％）七〇代　四（二％）八〇代〇（〇％）九〇代　〇（〇％）

三〇代、四〇代で七四％、全体の約四分の三を占めている。これは、アンケートの回答方法がインターネットに限定されていたため、日ごろインターネットを使いなれている年齢層に偏ったものだと考えられる。

Question4　現在、曹洞宗における教師の男女比は九七：三です。極端に女性教師数が少ない原因は何であると思いますか。あなたのお考えに近いものすべてを選んでください。

剃髪への抵抗感一二九（一六％）修行の厳しさ三一（四％）男尊女卑の影響六八（九％）女性教師ロールモデルの少なさ一〇一

（一三％）寺院経営の経済的不安定さ六五（八％）寺院後継者に男性が選ばれること一〇八（一四％）男性僧侶と女性僧侶の教育環境格差四六（六％）女性が活躍しにくい曹洞宗の体質九六（一二％）男女の本質的な能力の差一三（二％）男女の適性の差一八（二％）女性自身の自由選択八四（一一％）その他二三（三％）

※ロールモデル＝考え方や行動の規範になる人物

多かった回答は、剃髪への抵抗感一二九（一六％）寺院後継者に男性が選ばれること一〇八（一四％）女性教師ロールモデルの少なさ一〇一（一三％）女性が活躍しにくい曹洞宗の体質九六（一二％）など。

アンケート全体をとおして言えることだが、とにかく女性教師、女性の僧侶の絶対数が少ないということが、曹洞宗におけるジェンダー観に大きな影響をもたらしているということであり、そこには剃髪の問題や、後継者の選出についての意識などが関わっていることが見て取れよう。

Question5　内閣府男女共同参画局で「社会のあらゆる分野において、二〇二〇年までに、指導的地位に女性が占める割合が少なくとも三〇％程度になるよう期待する」という目標が立てられていることを知っていますか。次の選択肢からどれか一つ選んでください。

※指導的地位＝（1）議会議員（2）法人・団体等における課長相当職以上の者（3）専門的・技術的な職業のうち特に専門性が高い職業に従事する者

知っていた一〇三（四八・四％）知らなかった一一〇（五一・六％）

Question6　他宗派に女性宗議会議員が存在し、活躍していることを知っていますか。次の選択肢からどれか一つ選んでください。

知っていた五九（二七・七％）知らなかった一五四（七二・三％）

Question7　現在、曹洞宗における役員（宗議会議員、宗務所長、管区教化センター長、宗務庁部長、課長、係長）の男女比は一〇〇：〇です。女性不在の原因は何であると思いますか。次の選択肢からあなたのお考えに近いものをすべて選んでください。

男性を優先する意識や習慣一〇七（一七％）男女の特性上の差一八（三％）女性教師・女性職員比率の低さ一五五（二五％）女性の業務評価の機会が不十分五二（八％）曹洞宗内において実績を残し得る機会が不平等五九（一〇％）役員選出方法に関する制度的問題五九（一〇％）女性が役員となるロールモデルが少ない一二五（二〇％）特に性差は意識せずに選ばれた結果三七（六％）その他〇（〇％）

ここでも、宗門機関において責任のある地位に女性がいない、ということの原因について、女性教師・女性職員の比率の低さ一五五（二五％）女性が役員となるロールモデルが少ない一二五（二〇％）男性を優先する意識や習慣一〇七（一

七％）などが多く挙げられている。

Question8　宗議会議員の選出の際に「女性枠」を設定することについてどう思いますか。あなたのお考えに最も近いものを一つ選び、その理由を記入してください。

※「女性枠」とは：例えば、現在曹洞宗宗制上では、男女平等に宗議会議員になることを可能としているが現状は数十年以上一名もおらず、曹洞宗宗議会で女性の声を反映させる存在が明らかに欠如している現状であるため、「宗議会議員のうち、最低三名は女性の議員で構成する」などのような形で「女性枠」を設けるという意味。

要するに性別などを理由に、政治の場や企業の責任役員会などに一定の比率で人数を割り当てる、「クオータ制」を導入するかどうかという設問である。

賛成六四（三〇％）　どちらかというと賛成四七（二二・一％）
反対二八（一三・一％）　どちらかというと反対二一（九・九％）
どちらともいえない五三（二四・九％）

理由についての自由記述は割愛するが、賛成、どちらかというと賛成を合わせると、五二・一％の過半数が、宗議会の議席に「女性枠」を設けることに賛成。反対、どちらかというと反対を合わせると二三％。どちらともいえないが二四・九％という結果が出ている。

Question9　過去、曹洞宗宗務庁の課長、あるいは係長に女性が就任したことは一度もありませんが、今後「女性枠」を設定することについてどう思いますか。あなたのお考えに最も近いものを一つ選び、その理由を記入してください。

賛成七〇（三二・九％）　どちらかというと賛成三五（一六・四％）　反対二六（一二・二％）　どちらかというと反対二一（九・九％）　どちらともいえない六一（二八・六％）

こちらも、賛成、どちらかというと賛成の合計が四九・三％とほぼ半数。反対、どちらかというと反対の合計が二二・一％。どちらともいえない二八・六％と、「宗議会の議席に女性枠を設けること」への賛否と同じようなパーセンテージが出ていることがわかる。

次は、修行に関する設問になる。

Question10　「男女を論ずることなかれ」と道元禅師の教えにありますが、「両大本山のどちらかで安居をしたかった」という女性教師の声が寄せられております。尼僧が両大本山に安居できない現状についてどう思いますか。あなたのお考えに最も近いものを一つ選び、その理由を記入してください。

賛成三一（一四・六％）　どちらかというと賛成二七（一二・七％）　反対五〇（二三・五％）　どちらかというと反対三〇（一四・一％）　どちらともいえない七五（三五、二％）

尼僧が両大本山に安居できない現状について、賛成は一四・六％、どちらかというと賛成が一二・七％。合わせて二

七・三％。これに対して、反対は二三・五％、どちらかというと反対の一四・一％と合わせると、じつに三七・六％が、尼僧が両大本山に安居できない現状について、反対と回答している。最も多い回答は、「どちらともいえない」の三五・六％であるが、その理由を自由記述で見ると、同じ僧堂で修行するのが望ましいとしながらも、やはり男女間のトラブルを懸念する声が多く挙げられていた。

次は、これまでにもたびたび出てきた問題。女性僧侶の比率がとても低いことに関連しての設問である。

Question11　令和元年七月から令和四年一〇月現在までの曹洞宗内における得度男女比は九六：四です。曹洞宗は他宗に比べ女性僧侶が極端に少ない傾向にあります。通常、曹洞宗で規範とされる「剃髪」についてどう思いますか。あなたのお考えに近いものすべてを選んでください。

曹洞宗の僧侶は、剃髪を維持すべき四六（四一％）送行後は剃髪でも有髪でも自由選択を認めるべき二六（二三％）安居は剃髪でも有髪でも自由選択でよい一（一％）有髪を宗門として公式に認可すべき〇（〇％）有髪を宗門として公式に認可すべきではない二（二％）曹洞宗の僧籍を有する者であっても有髪の者を本宗の僧侶とみることはできない〇（〇％）有髪のままで曹洞宗僧侶として活躍ができるのであれば、寺院の後継者の選択肢が広がる一二（一一％）なんともいえない二六（二三％）

剃髪については「曹洞宗の僧侶は、剃髪を維持すべき」という回答が飛びぬけて多く、四一％。次いで、「送行後は剃髪でも有髪でも自由選択を認めるべき」二三％、と「なんともいえない」二三％が同率で並んでいる。

「有髪を宗門として公式に認可すべきではない」という回答が二％と、少数ながら存在する一方で、「曹洞宗の僧籍を有する者であっても有髪の者を本宗の僧侶とみることはできない」という回答はゼロだった。剃髪についてはケースバイケースだという雰囲気が、強く感じられる結果となった。

Question121　曹洞宗門内に、ジェンダーバイアスが存在すると思いますか。あなたのお考えに最も近いものを一つ選んでください。

※ジェンダーバイアス＝性別、性差に由来する固定観念や偏見。

存在する一三一（六二％）存在しない七（三％）どちらともいえない七五（三五％）

宗門内にはジェンダーバイアス、性別、性差に由来する固定観念や偏見が「存在する」という回答が六二％と、圧倒的に多い。「どちらともいえない」という回答が三五％。はっきり「存在しない」という回答は三％である。

Question122　「存在する」を選ばれた方にお伺いします。もしよろしければ、ジェンダーバイアスが実際に存在・作用していると感じた場面を教えてください。

自由記述では、とくに女性僧侶に対する差別的な扱いについての具体的な事例が多く見られた。

Question13　曹洞宗が男女平等に活躍できる環境を整えていくために、今後必要と思われることは何ですか。あなたのお考えに近いものすべてを選んでください。

男性の意識改革一五二（一七％）　女性の意識改革一〇七（一二％）　制度的改革一一九（一三％）　役員における女性枠の設置六四（七％）　他宗からの学び一一六（一三％）　社会からの学び一一六（一三％）　男女の話し合いの場の設置九四（一〇％）　男女共同安居四二（五％）　尼僧の本山安居六五（七％）　有髪の公式認可三〇（三％）　特に必要ない一三（一％）

最も多かったのが「男性の意識改革」一七％。次が「制度的改革」一三％、他宗からの学び一三％、社会からの学び一三％、と同率で並び、女性の意識改革一二％となっている。

Question14　曹洞宗内の「男女が平等に活躍できる環境作り」に関するどんなことでも結構ですので、あなたのお考えをお聞かせください。

ここからは自由記述になる。

この部分だけではなく、他の設問でも、自由記述回答はすべて曹洞禅ネットに公開されているので、ぜひご一読をお勧めする。興味深い意見をたくさん見ることが出来る。

たとえば、「女性枠」についての自由記述の中には、「ＬＧＢＴＱが叫ばれている現在において、男と女に限定するものもいかがなものか」[2]「性別による枠の定員を設けることは平等とは言えない。さらに言えばＬＧＢＴＱの視点からも逆行していると思う」[3]というような意見もあった。

しかし、性の多様性に対する理解が進むことと、現にあるジェンダー格差の解消に向けた取り組みとは、まったく別の問題である。委員会がこのアンケート結果についてのコメントで、「社会通念や問題の実態が的確に把握されていないため、ジェンダーの課題は、単なる身体的な性質（特徴）の問題と理解される傾向が強い」と述べていることからもわかるように、ジェンダーという概念は、宗門ではまだ正確に理解されているとは言いがたい状態のように思われる。

また、女性枠をつくるのも結構だが、その前に意識改革をという意見も多く見られた。変えていくべきなのは制度が先か、意識が先かというのは、こういう場合によくある論争であるが、私自身は、まず多少無理をしてでも、制度をつくって、現実の方を変えるべきだと考えている。

端的にいえば、女性僧侶や寺族といった宗門内の女性たちの存在を「可視化していく」ということである。

自由記述の中に、「宗門内に女性がいなければならない理由はない」[4]という意見もあったが、実際には女性はむかしから宗門の中にいたのである。数は少ないにしても女性僧侶と

して、そして寺族として。寺族の方は、教師資格を持つ男性僧侶と同じくらいの人数がいた。それにも関わらず、女性はそこにいないことになっている。

まずは、彼女たちの存在を認めること。その意見を聞くのに慣れること。修行の場に女性がいるのが、当たり前になることである。そうなってみて、初めて私たちは「男女が平等に活躍できる未来」というのを、想像することが出来るようになるのではないだろうか。

また一方で、アンケート結果からは、ジェンダーを入口として、宗門全体の構造を変えていくべきだという意識の高まりも見て取れる。

それは、これまでのような、男性で・僧侶で・住職であるという、この三拍子がそろわなければ、宗門の運営に参画することが出来ないという現状に、危機感を持つ人が増えてきているということである。宗門に於ける多様性の萌芽と言ってもいい。極端な少子化、檀家制度の崩壊といった現実を目の当たりにして、私たちは変わらなければならない、という強い焦燥感も感じられた。

そういった意味で今回のアンケートは、ジェンダーに関わる意識のみならず、これから社会の中で宗門が生き残っていくためには、大規模な意識と制度の改革が必要だと考える人びとの声も反映したもの、と言えるだろう。

今後も広範な議論が行われることを期待して、論考を閉じることにする。

（1）曹洞禅ネット https://sotozen-net-or-jp「ジェンダーに関する意識調査アンケート結果報告」二〇二五年十二月一日閲覧
（2）「アンケート結果報告」6頁17行
（3）「アンケート結果報告」10頁7行
（4）「アンケート結果報告」63頁11行

近代曹洞宗教団と明治期民法を考える
――明治・大正期の「家族制度」から――

宮地清彦

はじめに

昨年度発表で「差別即平等、平等即差別（以下は「差別即平等」と略）」の考察を試みたが、明治～大正期、様々な文献で解説されており、その数は予想以上に多い。

日露戦争後、明治四十一年に公布された「戊申詔書」解説書と言うべき、曹洞宗宗務院発行『壬子教諭講話』（明治四十五年。七月三十日以後、大正元年）もその一つで、宗門として「差別即平等」を肯定する。仏祖の子孫として父母三宝に孝順し、それは日本国民として国家への報恩に繋がり、更に「差別即平等」の道理を表すものと説く[1]。この論理展開の是非、根本は何かを探る事が本論の目的であるが、ここに「明治民法」内「家族制度」の存在を加え、考えてみたい。

一、「明治民法」とは

明治政府が、天皇への忠誠と家族制度の道徳である「孝」を強調したのは、よく知られるところである。政府は国民を天皇制国家へ従属させるべく計画を立て、その過程で成立した「教育勅語」により儒教的教化政策を確立していくのである。これらは天皇を政治的・道徳的絶対者とすることで、国民の思想形成に多大なる影響を与え、「教育勅語」と大日本帝国憲法は天皇制の二大支柱となったのである。

次に政府は国民の政治的主体性を否定し、天皇制支配への情緒的支持を醸成するため、家族制度イデオロギー利用へと歩を進める。そのような中、明治三十一年施行の民法は、家父長制家族を法的に制度化し、現実の家族生活における家父長の地位と権限を裏付けるものである。同法は当時の農民や中小規模商工業者の生活様式に合致し、瞬く間に日本中に拡大し、政府は民法、あるいは戸籍法という有形の制裁によって家父長制家族維持の基盤を整えるのである[2]。

なお、日本初の民法が明治二十九年公布後すぐに施行されなかった[3]のは、国民や法曹関係者への周知・準備期間の確保、関連法規の整備、社会情勢の変化への対応、そして民法編纂の過程における修正作業など、複数の要因が重なったた

めである。当然、流入の勢い激しき西洋文化と日本のそれの乖離があったことも一因であろう。

近代日本の家族制度は、天皇制国家のイデオロギーとして利用され、資本主義の発展とともに複雑な変容を遂げていく。資本主義の発展が進行し、労働運動や農民運動といった社会変動が起きる中で、家族制度イデオロギーは人身支配関係や村落の身分階層制を正当化し、社会秩序を維持する役割を果たす。特に日露戦争後の資本制経済発展期に、この制度が絶対主義体制安定への「道具」として機能する。

ここで、戦前の日本の家族が、イデオロギー的な理想像とは異なる現実も示している点に触れておきたい。大正九年の国勢調査によると、全国の平均世帯員数は四・五人で、農村部ほど家族員数が多く、都市部ほど少ないとある。

具体的には、農村部では「家」制度に支えられた家父長的家族が依然として維持されていた一方、工業化や都市化が進む都市部では、核家族に近い小家族化が進行していたのである。このように、近代日本の家族は国家によるイデオロギー的統制を受けつつも、経済発展と地域社会の構造に応じて異なる実態を示していたと考えるべきである。

このように家族のあり様が変わるたび、そして家内工業の解体といった経済構造の変化とともに、家族制度イデオロギーはむしろ強化されていく傾向にあったのである。西洋の個人主義が流行する世間とのズレを感じさせつつも、「教育勅語」や「明治民法」は家父長制的な家族構造を強化し、国民を天皇制に従属させる役割を果たしたと言える。

かつて、曹洞宗ブックレット『修証義を考える』にて、『曹洞宗修証義説教講録』（明治三十年）『修証義』第四章・第十九、二十節解説を取り上げ、絶対服従に類似する思想を指摘している（ブックレット九四～九五頁）。『修証義』本文中の「菩提の行願」が親子の情に移され、次に国家体制への「苦にあれば苦にある」ことも厭わない全面服従が「諸仏の行願」と説いている。同書のみで曹洞宗全体を語れないが、体質的に当時の世相とさほど相違していない可能性は否めない。

二、井上哲次郎と「明治民法」

哲学者・井上哲次郎（安政二年～昭和十九年。以下、敬称略）は、明治期思想界において絶大な影響力を持つと同時に、「教育勅語」「明治民法」と深く関連していたのである。

彼の主要思想とも言うべき「現象即実在論」の発表時期、例えば「我世界観の一塵」（明治二十七年）や「現象即実在論の要領」（明治三十年）などが世に出た時期は、本論の主「明治民法」の公布時期よりもやや前の時期ではある。しかし、この「現象即実在論」は、「差別即平等」という一見逆説的な解釈の源なのではないか、と思われる節もあり、それは井

上自身が多用している事からも分かる。

西洋哲学からの影響を受けつつ完成した井上の「現象即実在論」「差別即平等」思想の起源について、日本哲学の父と呼ばれる大西 祝（元治元年～明治三十三年）や、忽滑谷快天（慶応三年～昭和九年）などがオランダの哲学者スピノザ（一六三二～一六七七）の汎神論に遡ると説く[4]。

井上の在籍した東大哲学科の研究対象だったスペンサー（一八二〇～一九〇三）の「不可知者」や、儒学の朱子学における「理一分殊論」からの影響も指摘されており、「現象即実在論」の兆候は井上初期の著作『倫理新説』（明治十六年）にも見られる[5]。現象の背後にある実在の探求を重視した「現象即実在論」という独自の哲学を展開しつつ、日本的「即物主義」とも共鳴させ、仏教哲学と西洋哲学の融合を試みている。この「融合」が一つの鍵となる。

また井上は「宗教の将来に関する意見」（明治三十二年）にて、従来の宗教には欠点があり、どれも教育には無益と論じる。それは「新たな宗教」「新たな教育」の理想像が彼の念中にあったことを伺わせる。こうした彼の理想と「現象即実在論」は、近代国家ならんとする日本の国情と「融合」することによって独自の展開を見せていく。その発露の一端が、『勅語衍義』巻下・増訂二十四版（明治三十二年）において、初版（明治二十四年）には存在しなかった「小我」と「大我」の概念を付加し、さらに『哲学叢書』第一集（明治三十三年）でこの概念を明確に理論づけていることから分かる[6]。

井上は、差別（小我、個人）が平等（大我、国家・社会または家族）に従属することこそが正しいとし、その逆を誤りとする論理を打ち出す。この論理は、個人の権利よりも国家や家族という共同体の利益を優先させる、当時の国家主義的なイデオロギーを哲学的に正当化する役割を果たしている。簡単に言えば、絶対服従を絶対肯定していたのである。

いずれにせよ、井上の思想は、「教育勅語」と家族制度を柱とする明治民法体制を支える重要な理論的基盤の一つとなったのである。

三、「差別即平等」と「悪平等」（あるいは「死平等」）

明治後期、井上の「現象即実在論」（差別即平等）の拡大状況と並行して、仏教界、特に禅宗の僧侶や学者の間で、この概念が仏教教理、特に「事理不二」「中道」の思想として積極的に受容されていく。しかし、同時に西洋の個人主義や社会主義的な平等観に対し、「悪平等」「死平等」をもたらすものとして強い警戒感も表明されている。

当時の仏教界は一方で平等を仏教教理的に説きながら、それが近代日本の実社会の場に出ると、些か矛盾が起きてくる状況に警戒感を持ち、結果「悪平等」を多用して世間の「平

等」に異を唱えていくのである。井上の思想が明治民法体制を支える重要な理論的基盤へと展開していった流れは、当時の仏教界を飲み込むだけでなく、他宗教や俗世間と仏教の関係、そして仏教の存在理由そのものを揺るがしたのである。

まず、「差別即平等」の論理は、『明教新誌』主筆加藤咄堂（明治三年～昭和二十四年）の如く、西洋の一神教を「批判するための道具」として使われる。加藤は『排耶蘇教』（明治三十二年）にて、「差別即平等」「現象即本体」の立場から一神教を批判し、「悪平等」への批判を展開する。彼は「世界を以てことごとく一源とし、人類を平等とする思想」は国家を蔑ろにし、「分を知らない人間」を作ると主張する。「差別即平等」が当時の国家絶対主義と深く結びついている例であり、「差別即平等」を文字通り解釈することへの警鐘と言える。

また、時代が下り、岸澤惟安（慶応元年～昭和三十年）は『修証義大綱講話』（昭和五年）において、『修証義』第三章・第十六節「衆生仏戒を受くれば…」を論じる中で、無差別の平等を説きつつも、一方で親子や主従関係においては厳然とした差別を容認し、無差別の平等が世にもたらす矛盾を避け、半ば平等を否定してみせる（前述曹洞宗ブックレット、九六～九七頁）。この「分を知らない人間」への忌避感と親子や主従関係における差別肯定は、前述の井上の思想と「明治民法」体制の合体からの影響を感じさせる。

では、加藤や岸澤同様、当時の仏教学者達が、禅をはじめとする仏教と「現象即実在論」（差別即平等）を同一視し、かつ文字通りの「平等」解釈否定を出した例を見ておく。

前述忽滑谷は『禅学批判論』（明治三十八年）や『批判解説・禅学新論』（同四十年）において、「現象即実在論」を禅の教義そのものと断言した上で、後年の著作『達磨と陽明』第四章・十三節「平等即差別」（同四十一年）で「平等即差別」を用い、社会における差別（階級や身分）を容認する説を示す。ここで彼は「男女平等」と「男女混同」の相違を説き、無差別な「死平等」を退ける議論を展開する。

知恩院法務課長兼執事長・井上（漆間）徳定（明治二年～昭和十九年）も、差別はあっても根源は平等であるとし、「差別即平等」を「色即空」を指す妙有（真如法性）の思想と解釈しつつ、一方で国家の絶対的権利を前提とした上で、優勝劣敗の原則により強者の権利として国家権力が存在する、という矛盾した論を説く（『摸像録　授戒講説』、明治四十一年）。

第二代東洋大学長・前田慧雲（安政二年～昭和五年）は、『修養と研究』（明治三十八年）の中で、差別を忘れると「悪平等」に陥り、「父も下男も同じであるからとて苛しく働かせたり」する事態を招き、社会に災害を及ぼすと警告する。これも仏教の「平等即差別、差別即平等」の中道の教えに反することを理由とする。親子や主従関係における差別肯定を説

いた岸澤に近い物言いである。

臨済宗円覚寺派管長を務めた釈　宗演（安政六年～大正八年）は、『信心銘講話』（明治四十年）において、道元禅師の「高処は高平、低処は低平」を引用し、「一味平等と云ふと悪平等を捉へるのが凡夫の常である」と説く。彼は西洋で流行したルソー（一七一二～一七七八）の説を「悪平等」と断じ、これを取り違えると「断滅の見に陥いる」と誡める。

駒澤大学長・岡田宜法（明治十五年～昭和三十六年）もまた、『禅と人生』（明治四十二年）で道元禅師の教えをから仏教の平等と差別の融通無礙な境地を説き、「悪平等に流れてはならぬ」と誡めている。また、彼はスピノザの汎神論が広まると、「差別即平等」を経由して「悪平等」の思想が拡大することに懸念を示す。

再述になるが、「差別即平等」が拡大すればするほど、当時の仏教者たちが最も警戒した共通項は無差別で画一的な平等観、すなわち「悪平等」が社会秩序を乱すという点である。「差別即平等」拡大に伴い「悪平等」も種々の顔を見せる故、彼らは、個々の役割や立場（差別）を無視した平等は、仏教の「中道」の教えに反すると主張する。その反面、この言葉が仏教的外観を持ち、仏教との類似性を発するが故、「これ幸い」と言わんばかりに、分かりやすく仏教を説示する道具として利用したのである。

日本の国体や社会秩序を維持するための階級・身分容認の論理として活用しつつ、西洋由来の「悪平等」（あるいは「死平等」）を、国家や社会の秩序を破壊する危険な思想として強く批判する際に、その道具はとても有効な手段となったようである。なぜなら、平等に「悪」なる制限をかけ、その反対に差別は善も悪も取り込む無制限な存在にすれば、「明治民法」の如き法制度にも柔軟に対応できるからである。

四、大内青巒の「差別」「平等」観

近代仏教を代表する人物であり、明治期の思想界に影響を与えた大内青巒（弘化二年～大正七年）も、早くから「差別」と「平等」の関係性に踏み込んでいる。

『修証義』公布前に出された大内の著書『信行綱領』（明治二十四年。加藤咄堂編『国民思想叢書・仏教篇下』収録、昭和六年八月）には、仏教の実践的要綱として説かれた「三信」「三行」の中に「平等」「差別」が立項されている。これは「差別即平等」からの影響とは時期的に見て言えないが、大内の中で考慮すべき課題として念頭にあったと考えても無理はない。彼は仏法の理想とする社会倫理と個人の安心立命の実現を目指しているのだが、この著書には、明治天皇の側近である元田永孚（もとだながざね）（文政元年～明治二十四年）の『幼学綱要』の名が、元田の名と共に多く文中に出てくる。

『幼学綱要』について少しく触れておく。明治十二年、明治天皇の命により、侍講元田は政府の国民教育に関する根本精神を示すものとして「教学に関する聖旨（教学聖旨）」を作成し、宮内省において計画編集され、その精神を幼童に広めるために修身書として同書は刊行される。明治十五年十二月に地方長官を通じて全国の学校へと頒賜されていき、内容は「孝行」「忠節」など二十項目の徳目から構成され、「忠孝ヲ本トシ仁義ヲ先ニス」べきとして儒教的道徳を強調する(7)。

大内が信奉する近世からの倫理観を是とする元田の著書、仏教思想家として自ら理想とする「差別」「平等」、そして「理想的円満な服従」を目指す「明治民法」施行が相まった時、彼の中で国民への教育法が問い直されたのは明らかである。なぜなら、大内は、曹洞宗内で明治第二世代（明治元年以降の出生者）が親子の関係で組織されていない欧米文化に影響されることへの危機感を抱き、その世代への教育の必要性を訴えているからである（『扶宗会雑誌』等）。そこへ前述の「悪平等」を含む「差別即平等」がさらに流入してきた時、大内の倫理観が「悪平等」打破に近しいものへと向かっていったと考えられる。

大内は「三大家演説」内「父母の恩」（雑誌『三宝』収録、明治三十四年）で、「真理を標準とする理想的円満の服従をするべし。仏教信者は一家内に理想的円満なる家庭を形成」と説き、家庭における服従の重要性を強調し、『仏教の根本思想』（明治四十一年）においては、「差別即平等」や「汎神論」に関する説示に「親子・家族関係」という具体的かつ実際的要素が加わることで、内容が「明治民法」家族制度を擁護する方向へと変化している。

大内にとって「真理を標準とする理想的円満の服従」を説く上で、「差別即平等」の思想に「明治民法」の家族制度を重ね合わせることは、非常に都合の良い便利な理論作成方法であるからか、以降も同主旨の著作を連発していく。

井上からの影響なのか、大内も『心の修練』（大正四年）で「大我」「小我」にも言及し、特に「小我が大我のためにつくす」と説く。この思想は、具体的な事例を通じて読者に示され、『破木杓』（同）や『自ら救ふ力』（大正六年）では赤穂浪士が、他の文献では楠木正成(8)（永仁二年～延元元年）の例などがそれぞれ使われている。

彼は『破木杓』で、「差別即平等」であるからこそ、それぞれの分を守り、国に服従すべきであると説き、『自ら救ふ力』では「小我を捨てて大我へ帰依」することを求めている。最も分かりやすい事例が赤穂浪士や楠木正成であり、彼らの生命を犠牲にしている部分を該当させる。その結果、「真理を標準とする理想的円満の服従」の行き着く先は、「親」であり、究極的には「国」へと収束するのである。

別なパターンとして、日露戦争後に公布された「戊申詔書」解説と「明治民法」を合成させる大内の論法もある。『教育勅語要解』（大正五年）や『人生の快楽』（同）において、「忠孝」「家族制度」「祖先崇拝」を明確化した「明治民法」に、戦後疲弊した日本経済に対し、倹約による報恩を説く「戊申詔書」[9]を絡ませ、さらに仏教思想付加することによって正当化し、国民に浸透させていくのである。

大内が『明教新誌』[10]にて、スペンサー「社会進化論」研究の第一人者・外山正一（嘉永元年～明治三十二年）の講演を連載した件は昨年度拙稿で触れている。同論は、進化に優劣の判断を持ち込むもので、これと今回の「悪平等」を含む「差別即平等」が、近代日本思想上の「平等」「差別」に影響を与えた可能性も加味する必要がある。

「社会進化論」流行の時代状況下、「明治民法」が施行され、さらに聊かズレた「平等」を説く「差別即平等」思想が巷間に数多登場してきた時、仏教思想側から反駁があったかと言えば、今後さらなる資料収集が必要であるとはいえ、全くその逆であったという事実をどう見るかは、日本近代思想を考える上で喫緊の課題になるのではなかろうか。

まとめに代えて

「差別即平等」の思想は、哲学的な等置（「差別＝平等」）や包含関係（「差別≠平等」）ではなく、「差別≠平等」でありながらも、「差別→平等」へと向かう一方通行の関係性、あるいは「差別が平等という全体の一部である（差別∈平等）」という特殊な従属関係として理解されていたと見る。

この解釈は元来近代仏教の教学中に存在していたかもしれないが、「明治民法」による家父長制的な家族・家庭の構築という国家的枠組みにより増幅された結果、社会全体への影響力を強めたとも言える。

井上や大内に代表されるように、「差別即平等」は、家庭内の秩序維持を説く「理想的円満の服従」の根拠となっていく。これは、個人の「小我」を、国家・家族の「大我」に従属させるという論理を哲学的に正当化するものだからである。その結果、「差別即平等」の論理は、「明治民法」に基づく家族・家庭の構築を促し、家庭内の忠孝の教えを通じて、そのまま国家に対する服従へと転換されてしまう。この構造は、やがて戦争を是とする教えへと変貌を遂げるのである。

結論として、近代仏教における「差別即平等」の教説は「明治民法」の家族制度を擁護する論理として機能し、その「理想的円満の服従」を旗印に、個人の服従を国家にまで拡大した、と総括できる。

註

（1）拙稿「近代曹洞宗教団における〈差別即平等〉を考える」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要〈第二六回〉』、令和七年六月、一四九頁）

（2）嶋田　厚「明治家族の百年～理念と現実」（『筑波大学　哲学・思想学系論集』六、昭和五十五年）、松嶋道夫「家族制度の変革と現代家族」（『富山大学紀要　富山経済論集』三一―一、昭和六十年）、広井多鶴子「〈親権〉の成立～明治民法の中の親・子ども・国家」（『日本教育政策学会年報』一、平成六年）等。

（3）民法（財産編・債権編）：明治二十九年四月二十七日公布、明治三十一年七月十六日施行。民法（親族編・相続編）：明治三十一年六月二十一日公布、明治三十一年七月十六日施行。

（4）大西『西洋哲学史（東京専門学校文学科第四回第一部講義録）』（東京専門学校出版部、明治三十四年）、忽滑谷『批判解説・禅学新論』第二章・現象即実在論（明治四十年）等。

（5）スペンサーからの影響については、（1）拙稿にて論述。朱子学については、江島顕一「『国民道徳論』の形成に及ぼした儒学の影響に関する研究」（『慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要』第六十四号、平成十九年）等。

（6）『勅語衍義』増訂二十四版（明治三十二年）では、初版に存在しなかった「是故ニ国民ノ禍福ハ影響ヲ各自ニ及ボシ、各自ノ禍福ハ影響ヲ国民ニ及ボシ、各自ト国民トハ相互ニ密着不離ノ関係アリ、即チ各自ハ小我ニシテ国民ハ大我ナリト謂フベシ」を含む、日本民族は一大血族とする「家族制度」を意識した一節を付加している。

　一方、『哲学叢書』第一集（明治三十三年）には「夫此の如く人間行為を規定するものは大我と小我とによるものなるが此小我なるものは決して古代の理性主義が唱ふるが如く消滅するものにあらず：即ち其の一致には小を大に服従せしむるか大を小に服従せしむるか二法より外なきものなるが大を小に服従せしむることは絶対的不可なり何となれば大は即ち我の中心なり：」とある。

（7）矢治佑起「『幼学綱要』に関する研究：明治前期徳育政策史上における意味の検討」（『日本の教育史学』第三三号、平成二年）等。

（8）明治十三年、正一位を追贈され「大楠公」と称された。

（9）窪田祥宏「戊申詔書の発布と奉体」（『教育学雑誌』第二三号、平成元年）等。

（10）明治十二年、大内は国民大衆の啓蒙運動に参加し、外山、英米法に通じていた法学者・小野　梓（嘉永五年～明治十九年）らと「尚学会」を組織している。

懐奘と六十巻本『正法眼蔵』

――意図的編輯説に向けての予備的考察――

秋津秀彰

『正法眼蔵』には、巻数・排列を異とする様々な編輯体系が存在する。その中でも初期のものとされるのが、七十五巻本・十二巻本と、六十巻本である。そして、七十五巻本・十二巻本に対する道元禅師（一二〇〇～一二五三）の積極的な関与が認められる中において、六十巻本をどのように位置づけるか、という問題は未解決である。

筆者が以前六十巻本について検討[1]した際に前提としたのは、先行研究のほぼ共通見解である、懐奘（一一九八～一二八〇）が、道元禅師の意図とは異なる別種の『正法眼蔵』を編輯することはありえない[2]というものである。しかし、初期曹洞宗教団史を再検討[3]した結果、徹通義介（一二一九～一三〇九）の位置付けを巡って、道元禅師と懐奘とでは見解が異なる可能性が高いという結論を得た。

懐奘は、道元禅師示寂後の初期曹洞宗教団を、義介を中心とする形へと再構築することを試みている。その過程の中で、『正法眼蔵』をどのように位置付け、利用したのかを考えたときに、懐奘が別種の『正法眼蔵』、つまり六十巻本を意図的に結集・編輯する、あるいは道元禅師の段階から、その位置付けを変更する動機が認められる可能性がある。そのために、現在の情報の整理と、それをどのように解釈すべきか、その際の問題点は何かを探り、長期的な解決への橋渡しをすることを本稿の目的とする。

検討に先立って、道元禅師示寂前後頃の『正法眼蔵』の諸種編輯体系の書写活動[4]について、簡潔に確認しておきたい。まず「建長壬子拾勒」の奥書が七十五巻本の「現成公案」巻末に存在するため建長四年（一二五二）に七十五巻本が一応の完成を見たものと筆者は判断している。そして翌年の一月六日に「八大人覚」巻を書して十二巻本の末に据え、道元禅師による『正法眼蔵』の執筆は終了する。

道元禅師示寂後、その三回忌に当たる建長七年（一二五五）に、懐奘・義介の関与による「嗣書」巻の書写がなされるとともに、懐奘・義演（？～一三二四）が十二巻本の書写を行っている。その後も懐奘は、弘長二年（一二六二）の義介の帰朝まで断続的に諸巻の書写を行っている。中断を挟んだ後、建

治元年（文永十二年、一二七五）から、懐奘らによる書写が再開する。この年は、道元禅師の二十三回忌に当たり、また懐奘が永平寺（福井県吉田郡永平寺町）再住を終えた翌年である。この書写は、懐奘の示寂前年の弘安二年（一二七九）に終わったと見られ、弘安二年には義雲（一二五三～一三三三）も書写に関与している。そして十二巻本以降の一連の書写活動に基づき、現存する六十巻本が成立する。

現存する六十巻本には懐奘の識語が多く見られ、またその識語の年時は、道元禅師の生前・示寂後の両方に及んでいる。よって、現存する六十巻本の結集・編輯は、懐奘の所持本を中心に、ある巻はそのまま編入し、ある巻は再写や校合を行いながら、長期間をかけて行われたと言える。そして懐奘がその活動をどのような意図を以て行い、六十巻本にどのような位置付けを与えたのかが、本稿の問題点である。

道元禅師示寂後の教団を見ていくためには、現在においては、『御遺言記録』及び『永平三祖行業記』を基本資料とせざるを得ない。そして『御遺言記録』については、記述に偏りがあることが先行研究で述べられている。それはつまり、「道元禅師滅後の永平寺教団の正統主流を義介として位置付けること」[5]であると考えられている。

現存する『御遺言記録』は、道元禅師と義介の対話を中心とする一段目、懐奘から義介への嗣法の記録を中心とする二段目、後に付加された「仏祖正伝授受儀式」の三段目で構成される。中尾良信氏は、『御遺言記録』の一段目と二段目の記述の相違から、以下のように指摘している。

> 道元が、明らかに達磨宗の相続者としての義介の立場を考慮しており、その意味では、自らの伝えた正伝の仏法の継承者として義介を意識していたかどうか、前に述べたように明確ではない。しかし後半部分における、義介に対する懐奘の態度は、自らが道元の仏法のただ一人の継承者であることを強調し、義介にそれを嗣がせようとしているように思われる。（『日本禅宗の伝説と歴史』、吉川弘文館、二〇〇五年五月、一八三～一八四頁）

道元に嗣法を拒絶された義介が、やむを得ず懐奘の法を嗣いだのではなく、義介を法嗣として積極的に選択したのが懐奘であったといえよう。（同前一八六～一八七頁）

これらの記述をまとめると、道元禅師が義介を法嗣にすることを考えていたか、あるいは義介自身が道元禅師の法を嗣ぎたいと思っていたかに関わらず、懐奘は自身の判断によって、義介を道元禅師の正統後継者として位置付ける判断をしたということになる。よって、この懐奘の判断は、道元禅師の意向とは異なるものの可能性が出てくる。以上から考えると、「道元禅師滅後の永平寺教団の正統主流を義介」とすることを構想し、更には『御遺言記録』の二段目の世界観を必要としたのは、懐奘である。

そして懐奘は、その判断を裏付けるための様々な行動を行っている。その行動の最初が、嗣法の儀式である。道元禅師が、永平寺住持の資格要件として「嗣法」を必須としていたのかどうか、そもそも「嗣法」の定義と何かということは、嗣法をしたのかが不明確な義演が後に住持となったことを考えると、確定困難な部分がある。しかし、『御遺言記録』に見られるような、懐奘と義介の間での見解の調整や嗣法の儀式が実施されているのは、少なくとも当初においては、嗣法が前提とされていたためと考えられる。

一連の行動の最後が、義介が、延慶二年（一三〇九）に瑩山紹瑾禅師（一二六四～一三二五）に対して示した「法衣相伝書」（廣福寺〈熊本県玉名市〉所蔵、熊本県立美術館〈熊本県熊本市〉寄託保管）にある、懐奘が示寂に際して「然者、法嗣、雖人多、公者依長嫡、即欲付授（然らば、法嗣、人多しと雖も、公は長嫡なるに依りて、即ち付授せんと欲す）[6]」と、道元禅師からの伝衣を永平寺当住の義演ではなく、東堂の義介に対して付授したことであろう。これは、「道元禅師滅後の永平寺教団の正統主流を義介」であるという理解を、懐奘は最期まで捨てていなかったことを示す。

以上のような行動の中で、懐奘が『正法眼蔵』をどのように用いたのかを続けて検討する。『御遺言記録』の二段目によれば、嗣法の一連の儀式が終わったのは、建長七年二月十四日である。その直後の二月二十四日に、『正法眼蔵』「嗣書」巻が書写された。その奥書・識語は、以下の通りである。

于時仁治二年歳次辛丑三月二十七日、観音導利興聖宝林寺、入宋伝法沙門道元記。

寛元元年癸卯十月廿六日、以越州御書御本交之。

建長七年乙卯二月廿四日、於永平寺首座寮書写之畢。

義鑑又交一校畢。（『永平正法眼蔵蒐書大成』〈以下、『大成』〉四、大修館書店、一九七九年二月、六四九、六五四頁）

これと最も近い内容の奥書・識語を有するのが、二十八巻本（「秘密正法眼蔵」、永平寺所蔵）中冊所収本である。

于時日本仁治二年歳次辛丑三月廿七日、観音導利興聖宝林寺　入宋伝法沙門　――記。

彼御本奥書曰々、仁治癸卯二月廿五日、書写之於侍者寮頭、侍者恵上

寛元々年十月廿三日、以越州御書御本交之云　云。（『大成』一・九四七頁）

内容を順番に検討してみる。まず道元禅師の奥書は、日付が「二十七日」となっており、これと同じ日付の古写本は、二十八巻本の他に、伝真蹟本（駒澤大学禅文化歴史博物館〈東京都世田谷区〉所蔵、『中世禅籍叢刊』二　道元集、臨川書店、二〇一五年七月、二六五、二六七頁）・龍門寺本（石川県七尾市、石川県七尾

美術館〈同前〉寄託保管、『大成』二・四六四頁）が挙げられる。これに対して、乾坤院本（愛知県知多郡東浦町、名古屋市博物館寄託保管、『大成』一・二九六頁）・正法寺本（岩手県奥州市、えさし郷土文化館〈同前〉寄託保管、同前六三四頁）・徳雲寺本（京都府南丹市、『大成』四・九六頁）等は「七日」となっているため、これらとは異なる系統であると考えられる。

次の寛元元年の書写識語は、二十八巻本のものとほぼ同文であるが、日付が「廿六日」と「廿三日」で異なっている。本稿では、二十八巻本は干支も書写されていないため、現存する二十八巻本の書写時に誤写したものとしておく。最後の建長七年の識語は、書写・校合を「義鑑」、つまり義介が行ったとする解釈と、書写は懐奘が行い、校正を義介が行ったとする解釈が考えられるが、本稿では後者として解釈しておく。よってこれは、懐奘が、自身が所持する「嗣書」巻を再写し、嗣法を終えた義介に、両者を校合させた上で付与しているということになる。

懐奘が自身の書写本に基づく「嗣書」巻を書写した理由は、嗣法・「嗣書図」の意義を説明する、及び伝法の助証とすることを目的に義介に付与するためと考えられる。[7] 義介が、嘉元四年（一三〇六）に瑩山禅師に対して示した「示紹瑾長老」（大乗寺〈石川県金沢市〉所蔵、石川県立美術館〈同前〉寄託保管）には、「先師永平元和尚、在宋日、遍参諸師、拝見五家嗣書。此事、委在　先師所作之一巻書。名嗣書（先師永平元和尚、在宋の日、遍く諸師に参じ、五家の嗣書を拝見す。此の事、委しく先師の所作の一巻の書に在り。「嗣書」と名づく）」と「嗣書」巻の存在が述べられており、[9] 更に『御遺言記録』[8]の存在を前提とする記載があることが既に指摘されている。[10] その理由も、両書を懐奘からの伝法の証明として最期まで護持しており、両書を瑩山禅師にも伝えたため、その意義を改めて説いたということで説明できる。また義介が「嗣書」巻・「示紹瑾長老」において「義鑑」の署名を用いている理由も、『御遺言記録』の一段目（『道元禅師全集』七・一八三〜一八五頁）にある、道元禅師の「嗣書」閲覧の功徳を懐鑑に回向するためということで説明がつく。

問題となるのは、道元禅師は、「嗣書」巻を七十五巻本『正法眼蔵』に編入しているということである。そうである以上、『正法眼蔵』の参照に一定程度の限定が存する可能性はあるが、他の巻と合わせて、基本的には公開する意図が存在したと認められるためである。これに対して懐奘は、「嗣書」巻を室中資料、つまりは原則非公開の文献として位置づけようとしていると考えられる。その結果、特に瑩山禅師の門下においては、「嗣書」巻を単独で伝写したり、七十五巻本の中の「嗣書」巻を独立の一冊として書写したり、特別の識語を付したりするなどして、「嗣書」巻が室中の重要文献

として位置づけられるようになっていく。その例として、まず、この義鑑の識語を有する「嗣書」巻は、瑩山禅師の下の石屋真梁（一三四五～一四二三）の法孫が、室中文書として代々伝授したものであることが挙げられる。また前掲の梵清本は「嗣書」巻を単独の一冊としたり、更に龍門寺本には独特の識語が存在したりした本であることも根拠となる。

以上から、懐奘は、少なくとも「嗣書」巻については、道元禅師の基本公開の文献から、室中資料という新たな性格を与え、原則非公開の文献へと位置付けを改めたことで、後代の伝来に影響を与えている可能性が考えられる。位置付けの改めが事実として認められれば、この行いも、道元禅師の意向とは異なることをしていると言わなければならない。

六十巻本の存在が、日蓮宗の著作『金綱宗』「禅見聞事」に言及されていることが紹介された。『金綱宗』の著者は、身延山久遠寺（山梨県南巨摩郡身延町）二世日向（一二五二～一三一四）若しくは三世日進（一二五九～一三三四）[10]であるとされている[11]。重要な点は、この両者が義雲と同時代の人物であるということである。義雲が六十巻本の編者に擬せられるのは、六十巻本に基づいて『正法眼蔵品目頌』を撰述したためである。その成立は、嘉暦四年（一三二九）の年記がある『正法眼蔵序』（『大成』二十・三頁）と同時期であると考えられる。しかし、義雲が『正法眼蔵品目頌』の撰述と並行して六十巻本を編輯したとするならば、義雲が編輯した六十巻本を日向が参照することは不可能であり、日進であったとしても、編輯完了から極めて短期間でその存在を認知しなければならないため、現実的であるとは考えにくい。

よって、六十巻本の編者が義雲である可能性は、限りなく低くなったと言わざるを得ない。そのため、『金綱宗』の著者が参照した六十巻本は、現在提示されている説の中では、道元禅師親輯本か、前述の懐奘を中心とした書写活動によって成立した本のどちらかに限られるであろう。

もう一つ注目すべき点は、『金綱宗』が六十巻本について言及しているということは、六十巻本は範囲を限定しない公開がなされていた、さらには、公開を前提とした編輯体系として位置づけられていた可能性もまた考えなければならないということである。そうであるとするならば、六十巻本の特徴である、他宗派に対する批判の部分的な削除や、「嗣書」「面授」「仏祖」巻などの室中関係の巻の不編入などが意味を持ち始める。よって、この点から議論されてきた近世以降の見解を再検討する必要がある[12]。またこの観点に立てば、七十五巻本に依拠する、詮慧[13]・経豪（共に伝不詳）『正法眼蔵聞書抄』に六十巻本の巻数・巻名などの注記が存在することは既に指摘されているが、広く公開された編輯体系であったため入手・参照も容易であったということで説明がつく。

そして室中関係の巻の不編入は、曹洞宗教団に対しても意味を持つ。前項で検討した通り、懐奘は、「嗣書」巻の位置付けを改めている。そのため、「嗣書」巻の存在しない『正法眼蔵』の編輯体系が必要となり、その目的を達するために、六十巻本を編輯若しくは利用した可能性が考えられる。

前項に関連して、「八大人覚」巻末に付された懐奘の長文の識語について、なぜ二十八巻本には存し（『大成』一・九四九頁）、十二巻本にはない（同前八七二頁）のかも検討の余地がある。永光寺（石川県羽咋市）十二巻本には、「袈裟功徳」巻の仁治元年（一二四〇）の示衆奥書、「四馬」巻末の列次番号に関する記載（同前八五九頁）、「八大人覚」巻末の建長五年の道元禅師の書写奥書と、応永二十七年（一四二〇）・文安三年（一四四六）の書写識語しかない。これは、道元禅師以降の初期教団の人物の書写識語を明記しないという点では、七十五巻本の諸本と類似した形式である。よって、懐奘の識語がない理由は、道元禅師真筆本に基づくために存在しなかった、永光寺本の書写の段階で整理され、除かれたなどが考えられるが、意図的に書写されなかった可能性もある。

十二巻本が重要視される理由として、この懐奘の識語の影響は大きい。それは、十二巻本を「所以此御草等、先師最後之教勅也（所以に此の御草等は、先師最後の教勅なり）」、「八大人覚」巻を「此釈尊最後之教勅、且先師最後之遺教也（此れ釈尊最後の教勅にして、且つ先師最後の遺教なり）」と位置付けているためである。しかしこれは、道元禅師本人の言説ではなく、懐奘の私見である。更に二十八巻本に依る限りは、実際の巻次が不明であること、修訂本「三時業」巻及び「一百八法明門」巻が収録されていないことから、「既始草之御此巻、当第十二巻也」の編輯体系に至ることはできない。よって、その説示内容とは無関係に、十二巻本という編輯体系に高い位置付けを与えつつも、容易には入手できない状況を作り、十二巻本を実質的な室中の秘書とすることで、その価値を高めようとしたのではいか。

その理由は、十二巻本は、伝来に不明確な点は残るものの、現存状況から判断する限りでは、義介・瑩山禅師の教団にのみ伝来した可能性が高いこと、「嗣書」巻が含まれる七十五巻本は詮慧なども所持しているため、秘書にはならないためである。そして実際に、十二巻本は昭和に至るまで、修補などはなされつつも公開されることはなかった。そのようにして、十二巻本に「先師最後之教勅」としての位置付けを持たせ、「道元禅師滅後の永平寺教団の正統主流」である義介・瑩山禅師の教団にしか伝来しないようにしたという推測ができる可能性がある。そして懐奘は、収録巻を部分的に各教団に伝来させつつ、十二巻本の全容を存在を秘するために六十巻本を編輯し、その残りは永平寺に残り、後に二十八巻

本としてまとめられつつも、修訂本「三時業」巻及び「一百八法明門」巻は残さないようにしたものと思われる。

最後に、以上の検討から示した、懐奘による六十巻本の意図的編輯説を、六十巻本の編者に関する先行研究の中に位置づけ、本稿の結論としたい。問題点は、現存する六十巻本を、懐奘が先行する本に基づいて書写したのか、自ら完全に新しく編輯したのかである。懐奘の六十巻本意図的編輯説を認めない場合、六十巻本の編者は懐奘以外の人物、つまり道元禅師であるとしなければならない。また七十五巻本・十二巻本が道元禅師の最晩年におおよその完成を見ている以上、道元禅師における六十巻本の存在意義は、それらに先行するものとしなければ見い出し難い。この前提に立つのが、河村孝道氏・角田泰隆氏の六十巻本道元禅師親輯説である。但し、河村氏はそれと懐奘書写本が同一本であるとするが[14]、角田氏は若干の相違がある可能性を認めている[15]。筆者も以前、角田氏に近い見解を示しつつも、後に解体された、『正法眼蔵』の原初形態である六十巻本を後世に残すために、懐奘が現存する六十巻本を編輯したという見解を示した[16]。

本稿では、道元禅師が遺した原型を再編輯したのか、懐奘が六十巻本を完全に新しく編輯したのかの答えを出すことは難しい。もし前者であれば、道元禅師親輯説とは対立する概念ではなく、懐奘が後に六十巻本を編輯した理由を改めて説明するという関係になる。現に、六十巻本への「嗣書」巻などの不編入や公開の意図が、道元禅師の六十巻本に端を発しており、懐奘はそれを利用しただけの可能性もある。

以上のように、現時点においては、可能性を提示することはできるが、確定的な答えを提示することはできない。また本稿の説は、文献上の証拠に全て基づいているということではなく、状況証拠から推測している部分が多く、確定することができていない部分も多い。よって、道元禅師による六十巻本編輯の可能性を追求することも重要であり、それによって結論を得るという道も考えられる。そのため、筆者自身も検討を続け、見直すべき点があれば改めて論考したい。

注

（1）拙稿「「『正法眼蔵』編輯論」再考―六十巻本『正法眼蔵』の位置づけについて―」（角田泰隆編著『道元禅師研究における諸問題―近代の宗学論争を中心として―』、春秋社、二〇一七年二月）。

（2）例えば、伊藤秀憲『道元禅研究』（大蔵出版、一九九八年三月）三〇三頁等。

（3）拙稿「『正法眼蔵』伝承のあゆみ」（『傘松』九四四号、二〇二二年五月以降連載中、以下、本連載からの引用は連載回数と頁数のみ記す）の内、（十四）から（二十五）参照。

（4）本稿に関係する『正法眼蔵』の各種編輯体系の概要は、拙稿「『正法眼蔵』の文献学的研究の歴史と今後の課題」（『禅学研究』第百号、二〇二二年三月）三六一～三六三頁、及び（十三）（十四）参照。また各年の書写巻の一覧は、（十四）所収「『正法眼蔵』示衆・書写年表」参照。

（5）石川力山「道元禅師滅後の永平寺僧団について―『御遺言記録』の史料価値―」（熊谷忠興編『懐奘禅師研究』、祖山傘松会、一九八一年十月）一九七頁。

（6）東隆眞編『大乗寺開山徹通義介禅師関係資料集』（大乗寺、二〇〇八年二月）六二～六三頁。

（7）『御遺言記録』には、本書と『宝慶記』『仏祖正伝菩薩戒作法』の三書を寒巌義尹（一二一七～一三〇〇）が生涯護持した旨の識語がある（『道元禅師全集』七、春秋社、一九九〇年二月、二〇六頁）。これらの後二書に見える日付の前後関係に着目すると、『宝慶記』を、『仏祖正伝菩薩戒作法』を伝授する前段階における入室参学の記録として位置付けられる可能性がある。これは、『御遺言記録』の二段目を、嗣法及び嗣書の授受の前段階における「道元の仏法に対する理解の調整」（『日本禅宗の伝説と歴史』一八六頁）の記録として位置づけられるのと類似する。詳しくは、本誌所収の永井賢隆「『宝慶記』の伝播について」を参照されたい。

（8）『大乗寺開山徹通義介禅師関係資料集』七〇頁。

（9）「嗣書」巻の単独伝写本の存在から、この「示紹瑾長老」の記述に基づいて、義介が七十五巻本を所持していたことは証明できない。

（10）本稿注（5）論文一八三～一八八頁参照。

（11）先行研究の概要は、拙稿「中世における『正法眼蔵』の書写・伝播に関する諸問題（一）―六十巻本・二十八巻本について―」（『駒澤大学仏教学部論集』第四十九号、二〇一八年十月）二一四～二一八頁参照。

（12）例えば、乙堂喚丑（一六八五～一七六〇）『正法眼蔵続絃講議』などが挙げられる（『大成』二十・一三八頁、〈四十二〉一六頁参照）。

（13）拙稿「初期曹洞宗教団における詮慧の位置」（『曹洞宗禅文化』第十九号、二〇二五年十月）において、本稿の論旨と関連する諸問題に言及した。

（14）河村孝道『正法眼蔵の成立史的研究』（春秋社、一九八七年二月）四四九～四八二頁。

（15）角田泰隆『道元禅師の思想的研究』（春秋社、二〇一五年二月）七八～九二頁。

（16）本稿注（1）論文一五〇～一五三頁参照。

キーワード：道元禅師・徹通義介・『御遺言記録』

仏乗慈僊の生涯
――『仏乗慈僊和尚行実』より――

伊藤良久

一　はじめに

仏乗慈僊（一七九九～一八七〇）は、龍泰寺（岐阜県関市下有知）四二世をはじめ、最乗寺（神奈川県南足柄市）輪住四〇六世など、各地の寺院に住した、幕末から明治初頭に活躍した宗侶である。

また、仏乗は、画僧としても著名である。仏乗の画いた絵画[1]は、戯画的で優しい作風であり、描かれた人物の表情は、おどけたようで、ちょっとかわいらしい。独特の画風を持つ多くの絵画が、今日でも多く残されている。

ただ、残念ながら仏乗の行状に関する研究は少ない。ちなみに、行状を伝える資料としては、自叙伝的な伝記『仏乗慈僊和尚行実』（『曹洞宗全書』「史伝下」、『曹洞宗近世僧伝集成』所収[2]）が現存するので、この行実を手がかりに、誕生から示寂に至るまでの生涯を紹介する。

【仏乗関係法系図】（太字は本論で触れる祖師）

峨山…通幻…華叟正萼…海外亮天

瑞岡珍牛―黙室良要

寂室堅光―独掌道鳴―仏乗慈僊―仏国慈穏

二　仏乗慈僊の伝記『仏乗慈僊和尚行実』より

仏乗慈僊の伝記『仏乗慈僊和尚行実』は、仏乗の誕生から、出家得度、諸師への遍参行脚、修行の様子や霊験の感得、歴住の寺院、永平寺での道元禅師六五〇回忌（嘉永五年〈一八五二〉）にかかわる諸行事への様子、最乗寺への輪住、總持寺独住開堂への随喜、そして示寂までについて、およそ三五〇〇文字ほどでまとめられた一冊である。最晩年の事項については、弟子の龍泰寺四七世佛國慈穏（一九一九寂）が記したが、その他は仏乗自らが記している。以下、本書の記載にもとづいてその生涯を確認したい。

二―一　幼少期と出家まで

①誕生から幼少期

父の谷川定右衛門浄智は、武田信玄の末裔の長谷川家の出身であり、名字より「長」を取って「谷川」家と称したという。母の奥田代野（よの）は越後長岡奥田家の末裔であるという。兄は定次郎、そして慈僊の名は定吉であった。実家は、呉服や古着、酒などを売る商店のようである。

寛政一〇己未年（一七九八年か）の誕生とする。ただ、己未は寛政一一年（一七九九）の干支なので、正しくは寛政一一年の誕生であろうか。

幼少のころより僧侶の行いに興味を持っており、父の外出時には、友達を集めては、紅い衣を着て、打敷を袈裟のように掛けて、酒瓶を打ちたたいては仏事法要のまねごとを行った。カワラや泥、砂や石を用いて仏閣を作ったこともある。そして、しきりに仏画を描いたという。

②玉祥寺（福井県敦賀市赤崎）での出家

手習いのために行っていた念称寺（未詳）の住職観浄法師に、輪袈裟を求め、それを掛けて帰宅して、父に向かって、僧になりたいと懇願した。ただ、父は大いに誡めて許さなかった。それが数回続き、ある時、母が父に慈僊の願いを語ったことから、やむを得ず父もその志を許したという。

得度をしたのは、一一歳（文化六年〈一八〇九〉）のこと、玉祥寺（福井県敦賀市赤崎）一四世金峰龍吟（一八二二年寂）のもとであった。この時、定吉の僧名は「石丈」と改められた。

二―二　諸国の遍参

仏乗は得度の後、諸国の寺院を遍参することになる。『仏乗慈僊和尚行実』に見える寺院での出来事をあげる。

①永建寺（福井県敦賀市松川町）

文化七庚午年夏（一八一〇年、一二歳）、三四世駿蹄鞭驥（一八二五寂）のもとで開かれた授戒会（戸羅会）に参加して菩薩戒を受け、深く感伏したという。

②発心寺（福井県小浜市伏原）

一八歳（一八一六年）、一六世聯山祖芳（一八四七寂）のもとで『従容録』の提唱を聞く。

③万松寺（名古屋市中区大須）

発心寺において、万松寺二七世瑞岡珍牛（一七四三～一八二二）の道徳を聞き、そのもとに掛搭する。しかしながら瑞岡は、まさに隠居するところであった。そのような時に掛搭し、瑞岡から教えを受けるが、その言葉は次のようなものであった。

瑞岡「老僧、隠居なり。黙室に随侍すべし。今日、大納言

より葵の紋の著物を貰うなり。汝、かくのごとく、葵の紋の著物を貰う様、房主と成るべし。芋堀り坊主と成ることなかれ」と。瑞岡自身は隠居するので、瑞岡の法嗣默室良要（一七七五～一八三三）に参ずべきこと、大納言（尾張徳川家か）から葵のご紋の入った衣を貰うような人物になるようにということ、芋掘り房主にはならないようにということ、このような教えであった。

仏乗はこの言葉を肝に銘じたという。この言葉は、仏乗に対する瑞岡の期待が込められたいましめの言葉であろう。ちなみに「芋掘り房主」というのは、学徳のない無学の僧をののしり、卑しんでいう語である。

④清涼寺（滋賀県彦根市古沢町）

默室良要が薩摩福昌寺（現在は鹿児島県薩摩川内市向田町）の助化に赴く際、病に罹り途中の彦根の清涼寺に掛搭することになった。この時、清涼寺一九世寂室堅光（一八三〇寂）、二〇世仏果印成（一八二七寂）、二一世独掌道鳴（一八三〇寂）に随時することになり、その示誨を受けることができた。

⑤天照寺（同州乙村・所在地未詳）

默室の助化に従って天照寺に赴き、省力（悟りのことか）を得たという。天照寺については未詳。

⑥曼荼羅山（滋賀県大津市）

西湖真野村（現在の大津市）にある曼荼羅山の岩窟にて摂心を行なう。この時、図らずも痢疾（赤痢のことか）を患い、苦痛は忍びがたく、生死の境をさまようことになった。この時、准胝観世音菩薩に祈誓して、浄水五合を準備して、真言を百八編唱えて加持し、その水を飲みほすと、たちまち服中が鳴動して、急いで東司に走り、滝のように下痢をしたという。東司から戻るとそのまま床の上で熟睡。看病の者は、すでに死亡したと思ったらしい。目が覚めると、苦痛もおさまり、身体も軽くなり、病気も平癒・全快していた。これは、准胝菩薩との感応の結果である。

二―三　仏通大圓のもとでの参学

①永正寺（京都府向日市物集女町）

当時「虎仏通」の名で有名であった永正寺二一世仏通大圓（一八二五寂）が、長崎から帰寺したという話を聞き、永正寺に掛搭して、昼夜懈怠なく参じる。そしてこの時、仏通より「吾宗に仏祖不伝の秘伝あり。是れ什物ぞ」という問答があり、法脈を受けることになり、この時に授けられた名前が「仏乗慈僊」であった。文政五年八月（一八二二年、二四歳）のことである。

②光明寺（神戸市北区道場町生野）

仏通に随身し、摂州有馬郡生野村の山中にあるもと黄檗宗の光明寺に到った。仏通は、同寺の宗旨を曹洞宗にあらため

て開山第一祖となる。随徒が一一人、厳しく弁道を行っていたという。

この間仏乗は暇を願い、比叡山（滋賀県）、高野山（和歌山県）、丹後二箇八幡山（京丹後市峰山町二箇小谷山）・播州清水奥之院（兵庫県加東市平木）・摂津山田神明山・幾野春日山（生野春日神社・神戸市北区道場町生野）等に篭もり、専一に弁道する。

③宝泉寺（京都府与謝郡与謝野町四辻）仏通大圓に随身

文政七年（一八二四）、仏乗二六歳の時、仏通は宝泉寺（原文は法泉寺）の授戒会に赴いた。授戒会が満散を迎え、禺中に行われた説戒の時に、仏通が大衆に示して言われた。

仏通「我が宗門、曹洞宗の戒は、大乗戒でもなく、小乗戒でもなく、最上乗金剛宝戒である。さあ言え。何を最上乗金剛宝戒と呼ぶのだろう。各々、言って見よ」。というと、一人一人に穿鑿して回る。堂内の随喜僧が冷や汗を流す内に、自分（仏乗）の番となった。

仏乗「一呼一諾、自ら醒醒」

仏通は「まだまだ八割・九割である。道い得て八九成、更に道え、これから長い間、どのように護持するのか」。

仏乗「飯に逢うては飯を喫し、茶に逢うては茶を喫す」。

仏通「師云わく「消息の分あり。能く護持せよ」と仏乗の成長した姿を認めた。

仏乗自身はただ礼拝するのみであった。

またあるとき仏通より「なんじの参究は、ほぼ完成に近いが、ただ悟ってはいない」と言われた。

④仏通大圓の示寂

文政八年（一八二五）、仏乗二七歳の時、仏通が二月七日頃から体調を崩された。一六日の夜、随徒を呼んで言われた。

仏通「昨夜は〈ぶつねはん〉（仏涅槃）、今夜は〈ぶっつうねはん〉（仏通涅槃）。なんじ等は、私（仏通）が寂した後も三年間はこの地を去ってはならぬ。専一に修行せよ。また、今後は縁のある所に赴くように」。

我々は驚愕して、近づいて「願わくは遺偈を示したまえ」と言った。

仏通は「私に遺偈はない。たまたま、いにしえの祖師の末期の句があれば、それが遺偈である」と言い終わると、坐禅の姿のまま入寂された。後に、仏通の机を見ると、宏智正覚や雪竇智鑑の末期の句があった。これを古い紙に書いて、壁に貼ってあったのである。

⑤幾野村の一庵での悟りとその後の摂心

その秋（一八二五年）九月中、分衛（拓鉢）をしながら歩行中に、灯がゆれるような状態となり、幾野村（生野村）の一庵にて休息を取ることとした。その庵に、三祖鑑智僧璨の『信心銘』が置いてあった。開き見ると「一種平懐、泯然自尽」（一種の平懐、泯然として自ら尽く）の句に行き着いた。胸の

内がからりと晴れて、真っ黒な雲が消えてなくなったようであった。自ら思うに、これが悟道（悟り）であると、歓喜踊躍して帰った。

法友のある僧が私に質問した。

僧「さかさまに、孔（穴）の無い笛を持ち（悟りを持ち）、順風が吹き終わって逆風が吹く。これはどのような意味であろうか。我がためにここのところを説いてほしい」。

私は応対することが出来なかった。真っ暗な闇夜に、灯を失うようであり、心中、黒漫々、深く慚愧した。修行僧たちから出て、ひたすら摂心して坐禅し、これより寝食を忘れて、痴々兀々として坐禅を続けるのみであった。

⑥心月院の鐘の音を聞いて大悟

同年（一八二五）一一月一八日の暁天坐禅中、梱睡して五更（午前三～五時）になっていた。三田城の心月院（兵庫県三田市西山）の鐘が二声響いた。突然に醒覚して蘇生したようであり、すぐに頌を作った。

その頌は「元来仏祖不伝々。這裏議擬知幾年。両箇鐘声飛到眼。忽然醒覚暁天眠（元来仏祖、不伝の伝、這裏議擬すること幾年か知らん。両箇の鐘声、飛んで眼に到る。忽然として暁天の眠を醒覚す）」と。始めて仏通老漢の示すところ、痒き処に手が届いたようである。

⑦興聖寺（京都府宇治市宇治山田）

大悟したのであるが証明をする師匠がいないので、一二月一〇日、登錫して、宇治の興聖寺（京都府宇治市宇治山田）二六世関浪磨甎（一八三八寂）に参扣した。

磨甎師が言うには「得た所、最も是々。聖体長養（悟りを得た後も、さらに長く修行を重ねて精神を深く錬磨せよの意）、専一につとめよ」と。その他に言葉は無かったので、直ちに帰山した。

⑧勝尾寺での四年間の修行

文政九年（一八二六）二八歳、真言宗の勝尾寺（大阪府箕面市粟生間谷）の奥の院の宿坊遠林房、ならびに滝谷に篭もって、兀々と坐禅すること四年に及んだという。

二―四　清涼寺での独掌道鳴からの嗣法

文政一三年（一八三〇）、三二歳、先師の独掌道鳴（一八三〇寂）が清涼寺二一世に晋住することを聞き、清涼寺に赴いた。

相見して質問した。「久しく教えを受けておりませんでした。師からの一接（一言）をお願いします」。

独掌「この門を跨いで入る前に、盗品を持っていないかよく見極めよう」。

進んで言う。「阿剌々（あらつら）、阿剌々（おやおや、おやおや）」。礼拝し、考えを述べた。

独掌「得たところは、もっとも正しいのだが、いまだに、自らの身命を投げ打って、目標や信念のために尽くすところがない」。

さらに質問した。「大切な用心は何でしょう」。

独掌「修証を理解しようとしてはならない」。

礼拝して謝して退き、僧堂に赴いて、大衆とともに坐禅修行を続けた。ある朝、経行鐘の音を聞いて、突然に、重荷を下ろしたような気持ちになり、すぐに頌を作った。

その頌は「古往今来無変動。喫茶喫飯不周遍。鐘声一撃三際断。生死海中是我家（古往今来、変動なし。喫茶喫飯、周遍ならず。鐘声一撃、三際を断ず。生死の海中、是れ我が家）」。

独掌が言われた「その言葉をよく、護り念じておくように」。

この夏安居において、いまだ首座に任ぜられた者はなく、諸々の役寮が評定し、私（仏乗）が任ぜられた。再三辞退したのだが許されず、終いに承諾した。三月三日、首座を依頼する請首座の儀式があった。この時、三二歳である。

また有る時、独掌がせまり来て言った。「首座を近日中につとめることになるが、その気持ちを一句にして言ってみよ」。

すぐに答えた。「高い峰々に立ち、深海の底を行く。仏の説く道は決して難しいものではない。流れに随ってありのまに見ればよい」。

独掌はただ頷くだけであった。大衆からの要請によって、夏安居中の上堂において、師の独掌に代わって秉払を行った。因みに、以前随身した仏通からの記別（予言）によれば、師の独掌のもとで嗣法を願うだろうということである。

独掌が言った。「私は華叟正蓼の法系である。ただ、今は法類達には、この法系の者が少なくなっている。この法縁の寺々が栄えるように法を伝えてもよいか」。

仏乗は答えて言った。「自分のような愚か者は、一生涯、樹下石上のような俗世を離れたような伽藍を好んでおります」。

独掌は「そのようであるならば、その意に任せよう」と言って、この時、略式ではあったが、面授し終わった。六月六日のことである。

七月中旬になると、師独掌が、病気となり久昌寺（滋賀県米原市）に行き養生することになった。七月二八日、病気の様子を伺いに赴いた。

独掌「汝には、ほぼ面授し終わった。正式な室内における伝法の儀式について準備は整っていないのか」。

仏乗「お師匠様は、今、病床に就いておられます。平快した時を待って嗣法の儀式をお願いします」。

独掌「いやいや、汝は聞いたことがないのか。生死の問題

は最も大切なことであり、無常であり時間が過ぎるのは迅速であると」。

仏乗はその示誨を聞くと、体中に冷や汗が流れ出てきた。挨拶をして帰って準備し、八月一日より七日夜半にいたる伝法式を行った。

師、拶して云わく「青原行思が石頭希遷に法を伝えた意味（青原一足を垂る）はどうであろうか」

仏乗が進んで言った。「更に対待して見えず」。

独掌「よろしい、よろしい。この法をよく護持せよ。これで伝法の儀式は終わった」。室内の伝法式における教授師は法の叔父にあたる大忍中成（一八五五寂）、侍者は法兄の誨楨愚渓（一八七八寂）であった。嗣法の後、暇を乞い、下山することになった。

三　おわりに

ここまで、『仏乗慈僊和尚行実』の解釈を行いながら、仏乗の誕生から諸寺院における遍歴、そして嗣法にいたる半生について確認した。

晩年の万松寺二七世瑞岡珍牛、その後は瑞岡の法嗣黙室良要、さらに永正寺二一世仏通大圓、清涼寺二一世独掌道鳴など、その時代の名僧のもとで参禅修行している。

特に仏通のもとには二四歳から二七歳にかけて随身し、仏乗慈僊の名も仏通より与えられた。その後、仏通には何度も悟道を呈したが中々大悟徹底を認められることはなかった。こうした中での厳しい参学は、仏乗自身を鍛え上げ、大きく育てたのであろう。後に人々から尊崇の念を持って見られる仏乗の基本的な人格は、ここで出来上がったのではないだろうか。

清涼寺二一世独掌道鳴のもとでの参学では、仏乗は独掌より悟道を認められ、そして正式に独掌の法嗣となるのだが、仏乗がこれまで遍参してきた中での集大成のような意義があると思う。

なお、遍参についてはもちろん曹洞宗寺院に拝登して参学するのだが、勝尾寺など真言宗寺院において四年間も修行したり、曼荼羅山など山岳修験の場において修行をするなど、柔軟な学びや修行を行っていることが興味深い。さらには大悟徹底の証明を求めるために興聖寺に拝登するなど、江戸時代の参学方法や特異性も見ることができる。

本論は嗣法までの半生だが、学術大会では、仏乗の誕生から示寂までの一生涯を概観して、いくつかのエピソードも紹介した[3]。また描いたいくつかの絵画[4]についても検討したのだが、紙幅の都合により絵画も含め、これらの内容は別の機会に改めて考察し紹介したい。

注

（1）『曹洞宗報』二〇二二年四月号の表紙にて「寒山拾得図」（龍泰寺所蔵）、同二〇二四年五月号にて「鍾馗図」（岐阜県高山市天性寺町素玄寺所蔵）を紹介したことがある。二点とも戯画的でかわいらしい姿に描かれている像容である。

（2）『行実』は『曹洞宗全書』や『曹洞宗近世僧伝集成』に収録されるが、原本（底本）の写しが駒澤大学図書館に所蔵される。

（3）学術大会時には、『宮崎村誌 別巻』（宮崎村誌編さん委員会、宮崎村、一九八七年）、『島根の美術家』（島根県立博物館、一九八〇年）、『石見銀山関係資料調査報告書』（島根県教育委員会、一九八五年）、『邇摩（にま）高等学校史』（邇摩高等学校七十年史編集委員会、一九七四年）等をもとに興味深いエピソードを紹介した。

（4）龍泰寺所蔵「十六羅漢図」（『曹洞宗文化財調査目録解題集』東海管区編Ⅱ〈曹洞宗宗務庁、二〇一八年〉絵画三）など。

付記

学術大会の時には、仏乗慈僊関係の絵画として、龍泰寺御住職より複製等の許可を頂き、曹洞宗文化財調査委員会が撮影した画像を紹介いたしました。記して感謝申し上げます。

孤雲懐奘の伝記史料における達磨宗

舘　隆志

はじめに

本論は永平寺二世の孤雲懐奘（一一九八～一二八〇）の伝記史料にみられる達磨宗の記事を検証し、鎌倉時代の達磨宗について考察することを目的とする。伝記史料は多くの場合その死後に門弟らが作成したものであるが、それが作成された当時の状況を強く反映している可能性があり、この調査によって鎌倉時代の達磨宗の評価の一端がわかると考えるからである。なお、近年達磨宗についての研究が進んでいることから、それらの成果を本研究に反映させたい[1]。

懐奘の総合的な研究として、村上素道『永平二祖孤雲懐奘禅師』（大阪参禅会、一九二八年）、大久保道舟『永平二祖孤雲懐奘禅師御伝記』（山喜房仏書林、一九三〇年）、竹内道雄『永平二祖孤雲懐奘禅師伝』（春秋社、一九八二年）、『懐奘禅師研究』（祖山傘松会、一九八一年）などがある。先行研究では懐奘の伝記の中に記された情報から、当時の達磨宗の評価を調査しようとする意図は存在しないため本論はこの点を主眼にして考察する。

『三大尊行状記』懐奘章について

懐奘の伝記として最も古いと考えられるのは、『三大尊行状記』懐奘章であり、達磨宗の覚晏への参学が、

> 礼延暦寺横川円能法印剃髪。同於本寺戒壇院、建保六年戊寅、受菩薩戒、為比丘。学山家之止観、捨文字解学、倶舎・成実・三論・法相、皆知有為、尚入浄土一門。雖極其奥源、又知非出世之舟航、参多武峰達磨宗覚晏上人、聞見性成仏之旨。至首楞厳之頻伽瓶喩、知無空之去来、明無識生滅。晏即印記曰、汝無始曠劫之無明、即解脱了也。晏公会裏学徒半百中、独抜群、人所仰讃矣。師聞元公伝法帰朝而寓止建仁寺、往而論談法戦、知有長処、帰心信伏。遂聞元公住菴、文暦元年甲午冬、参深草改衣。次年八月十五日、伝授仏祖正伝戒法。達磨授二祖儀也。（曹全二二・一四）

と記されている。比叡山での出家受戒、浄土宗への参学などが記されたのち、達磨宗の覚晏への参学、道元への参学という形で記されている。

懐奘は参学したそれぞれの宗派の奥義に通じるが、それらは「出世の舟航」ではないと考え、多武峰の覚晏上人に参じ、覚晏の説く「見性成仏の旨」を聞いた。覚晏は『首楞厳経』「瓶空喩」（瓶空喩に統一）を説法し、これを聞いた懐奘は「空の去来無きを知り、識の生滅無きを明」きらかにして開悟したという。これに対し、覚晏は「汝無始曠劫（こうごう）の無明、即ち解脱し了れり」と印記したとある。多武峰の覚晏の「学徒半百中」とされる門流中で、懐奘は抜群であったと記されている。

道元が伝法して帰朝して建仁寺に寓止すると聞き、往きて論談・法戦し、そのすぐれたところを知って、心から帰依し信じ従うようになった。やがて道元が深草に庵を結んだと聞いて、文暦元年（一二三四年）の冬に訪れて、衣（法衣）を改めたのである。

この中で、重要なのは「達磨宗覚晏上人」とあることから、道元門流が大日房能忍の系譜を「達磨宗」と明確に呼称していることがわかる。覚晏は多武峰で活動し、「見性成仏の旨」を説いていた。ただし、道元は見性という言葉を用いることを忌避していた［舘二〇二五］。

この箇所で当時の達磨宗の状況が知り得るものとすれば、道元の門流が能忍の系譜を受け継ぐ覚晏を「達磨宗」と明確に分けていること、覚晏は「見性成仏之旨」を説いていたこと、覚晏は「瓶空喩」を説法していたこと、「無空之去来、明無識生滅」が懐奘の開悟した内容であったことなどであろう。

『伝光録』懐奘章について―道元の参学まで―

瑩山紹瑾は、道元―懐奘―義介と続く系譜を受け継いでいるが、この他に能忍―覚晏―懐鑑―義介の系譜を受け継いでいる。その意味においては、瑩山も達磨宗の系譜を受け継いでいた一人と言える。懐奘、義介にも参じており、鎌倉後期に活躍した人物とすれば、当時の達磨宗について知りうる立場にあったと言える。

瑩山撰述の『伝光録』懐奘章[2]に記された伝記は、存在する懐奘の伝記の中で最も詳しく、達磨宗に関する記事も詳細である。ここには、

叡山円能法印房ニ投、十八歳ニシテ落髪。然ヨリ倶舎成実ノ二教ヲ学、後摩訶止観ヲ学ス。爰名利ノ学業ハ頗益ナキコトヲ知テヒソカニ菩提心ヲコス。然トモ且師範ノ命ニ随テ学業以公（尚）上勤トス。然ニ或時、母儀処ニユク。母即命シテ云、吾汝ヲシテ出家セシムル志シ、上綱ノ位ハ補シテ公上ノ交リヲナセト思ス。只名利ノ学業ナサス、黒衣ノ非人シテ背後ニ笠ヲカケ、往来只カチヨリ行ケト思ノミナリ。時師聞テ承諾シ、忽ニシテ衣カエテ再ヒ山ニ不登。浄土教門ヲ学シ、小坂ノ奥義ヲ聞、後鵝峰（クワウ）仏地上人、トヲ

ク仏照禅師ノ祖風ヲ受テ見性ノ義ヲ談ス。師ユイテ訪。精窮群ニコユ。有時、首楞厳経ノ談有。頻伽瓶喩ノ処ニ至テ、空ヲ入ニ空増セス、空トルニ空滅セス。深契処有。仏地上人示、如何カ無始曠劫ヨリ此方、罪根惑障悉消、苦皆解脱シ畢。時会学卅余輩、皆以奇異ノ思ヲナシ皆悉敬慕ス。（乾坤院本）

と、懐奘が覚晏に参じた後、道元に参ずるまでのことが詳細に記され、懐奘の出家後として、母から名利を求めない「黒衣」（遁世僧）の僧侶への参学を求められ、浄土宗の証空、達磨宗の覚晏に参じたことが記されている。

懐奘の伝記の中での達磨宗は、功名を得ようとはせず、名誉ある地位の高僧になることを望まない、「黒衣」の遁世僧の集団として描かれている。達磨宗が「黒衣」の集団として描かれている可能性が、当該記事から示唆される。ただし現存一次史料における明示例は本件のみであり、一般化は慎重に行う必要がある。(3)

多武峰の覚晏は仏照禅師の祖風を受けて「見性ノ義」を談じており、懐奘は多武峰で参じたのである。ある時、『首楞厳経』を説法し、「瓶空喩」の場所になった際に、「空ヲ入ニ空増セス、空トルニ空滅セス」（入空不増空、取空不滅空）と覚晏が言った際に深い契処があったとある。『行状記』には懐奘が「無空之去来、明無識生滅」と述べたとあり、これが懐奘の開悟した内容であろう。

これを受けて、覚晏は「如何カ無始曠劫ヨリ此方、罪根惑障悉消、苦皆解脱シ畢」と述べる。『行状記』には「汝無始曠劫之、無明即解脱了」とあり、表記は『伝光録』と『行状記』で異なっているが、開悟したことを述べている部分であり、内容的に大きな相異とまでは言えない。

『伝光録』懐奘章について―道元の参学以降―

『伝光録』懐奘章（乾坤院本）には、前掲の文章に続いて、道元への参学の記事が、

然ニ永平元和尚、安貞二（ママ）〈乙亥〉歳、始建仁寺ニ皈リテ修練ス。時ニ大宋ヨリ正法ヲ伝テヒソカニ弘通セント云聞エアリ。師聞テ思フ、我已ニ三止三観ノ宗ニクラカス、浄土一□（門）ノ要行ニ達スト云トモ、猶既武峰ニ参ス。頗見性成仏ノ□（宗）ニ達ス。何事ノ伝来コトカアラント云テ、試ニ趣キテ即元和尚ニ参。元和尚始対談セシ時、両三日ハ只師ノ得処ニ同シ。見性霊智ノ事ヲ談ス。時ニ師歓喜シテ違背セス。吾所得、実ナリト思テ弥敬歎ヲ加フ。良日数フルニ、元和尚頗異解ヲ顕ス。時ニ師驚鉾挙ルニ、師ノ外ニ義アリ、悉相似ス。故更発心シテ伏承センセシニ、元和尚即云、吾祖風ヲ伝持シテ始扶桑国ノ中ニ弘通セントス。当寺ニ居住スヘシト云トモ、別ニ所ニ所地ヲエランテ止宿セント思。若処ヲ尋エテ草庵ヲ結ハ、即タツネテ至ヘシ。爰ニ相随ハンコト不可ナリ。師、命ニ随時ヲ待。然ニ元和尚、深草ノ極楽寺傍ニ始草庵ヲ結テ一人

隠居ス。一人訪ナリシテ両歳ヲヘシニ、師即尋至ル。文暦元年也。元和尚歓喜シテ即入室ヲ許ス。昼夜祖道ヲ談ス。

とある。まず、道元は大宋より「正法」を伝えたこと、それを「ヒソカニ」弘通しようとしているという噂があったという。道元は「禅宗」という表記を用いることを忌避していたが、『伝光録』においても「禅宗」という表記は用いられておらず、代わって「正法」の表記が用いられている。瑩山紹瑾も「禅宗」という表記をできるだけ用いないようにしていたことが示唆される。

この噂を聞いて懐奘が「何事ノ伝来コトカアラン」と思い参じたといい、道元の顕示的ではない弘通態度が伝えられる。道元は建仁寺で宋朝からの「正法」を高らかに宣揚したのではなく、控えめな活動だったのではないか。少なくともそのように伝承されていた可能性がある。

また、「正法」という言葉は、それを主張する僧侶は、他宗からは良く思われないことは容易に想像される。この点、懐奘でさえも、この「正法」という言葉に反応し、自身が「我已三止三観ノ宗ニクラカス、浄土一□ノ要行ニ達スト云トモ、猶既武峰ニ参ス。頗見性成仏ノ□ニ達」していると考えた上で、これ以上「何事ノ伝来」があろうかとの気持ちをもって、「試」みに建仁寺に行って道元に参じたという。「正法」を主張する道元に対する腕試しのような気持ちでの参学であったようだ。

懐奘が初めて対談したときには、その二三日は「師ノ得処ニ同シ」で、「見性霊智」を談じたというが、しばらくすると懐奘にとって「頗る異解」を道元が述べるようになる。懐奘は「驚きて鉾挙ぐル」とあるので、おそらくは論戦を行ったものと思われるが、自身の「外ニ義」がある状況で、まったく一致しなかったという。

達磨宗の思想をある程度知っていたと考えられる道元は、最初からは懐奘の思想を否定せず、近似している見解を中心に懐奘に伝えたのではなかろうか。その上で徐々に異なる思想を伝えていったと思われる［舘二〇二四］。教学的な配慮をしつつ、段階的に相違点を明確にしていったことが想定される。

懐奘は発心して、さらに聴聞したいと願ったが、道元は「宗風を伝持して初て扶桑国中に弘通せん」という気持ちがあり、今は建仁寺にいるが、他の地に移ることを考えており、その際に訪ねてくるように述べた。その後、道元が深草極楽寺に移ると、懐奘はその会下に参じたことが記されている。以上が、懐奘章の達磨宗の記事になる。

新出史料の発見による成果の反映

これらの懐奘の伝記における達磨宗の記事は、近年発見さ

れた覚晏の著述との照合により、さらに詳細な解釈が可能となる。

覚晏の著述『心根決疑章』は『首楞厳経』を中心的な典籍として、心根を解説することで、無限なる真心・覚心に気づかせようとする意図を含む書物である。能忍の達磨宗が『首楞厳経』を中心的な典籍としていたのかは不明であるが、覚晏の思想的背景が分かってきたことは、当時の達磨宗の状況を知る上で極めて重要である。

懐奘は覚晏の説く『首楞厳経』「瓶空喩」を聞いて、開悟したというのが、『行状記』『伝光録』に記された情報である。『心根決疑章』では、「瓶空喩」の記事が二箇所に登場するため、「瓶空喩」は覚晏が多用していた説法であったことが判明する。覚晏の著述の記事が、懐奘の伝記と符合したのである。

「瓶空喩」は虚空で瓶に蓋をして他所に持って行っても、もとの虚空は減らないし、他所の虚空も増えないことを述べた譬喩である(4)。この説示は、覚晏の説示の中でも重要であったようだ。『心根決疑章』の中では、「不及首経之中瓶空之喩」（中・八九）、「頻伽瓶喩、此処応合」（下・一四五）とあることから、「瓶空喩」が覚晏の得意とする説法であっただろうことが示唆されている。

覚晏は『首楞厳経』と『円覚経』を用いつつ、『首楞厳経』に基づく色根と心根が、世界に遍満する真心・覚心に帰することを主張する(5)。真心は真実の心、覚心は覚りの心である。達磨宗では「仏(6)」が「知」であり「覚」であると主張する(7)。したがって、覚心とは仏心とも言い得る。

覚晏は、虚空を世界に遍満する真心・覚心、瓶を方寸の肉団心（心臓）にたとえている(8)。このたとえを用いて、本来は真心・覚心は世界に遍満しているが、心臓の形をしているからその形に区切られているようにみえるだけだと説いている。

心のはたらきは心臓によって生ずるが、それは世界に遍満している真心・覚心による。したがって、心臓はそれぞれに備わるが、宿る心は世界に遍満している真心・覚心である。この真心・覚心に気づかせることが開悟である(9)。

同様の説示は、『心根決疑章』でも『一字訣』においてもたびたびみられ、『首楞厳経』の説示を用い、虚空に諸形を置けばその形が虚空に現れるが、形を除いても虚空は不変であるとたびたび説く(10)。虚空は世界に遍満する真心・覚心であり、さまざまな形のものは瓶のたとえと同じである。丸や四角の形は、空の瓶と同じであり、形が異なって見えても、本質は変わらないことを説いている。

懐奘は覚晏の門下でこの説示を何度も聞いていたと考えられる。そして、懐奘は覚晏の狙い通り、世界に遍満している

真心・覚心に気づいて悟りを得たのであろう。懐奘が悟った内容は、『行状記』によれば、「空の去来無きを知り、識の生滅無きを明きらむ」と開悟したのである。この場合の「空」は「虚空」を指すとみられる。これを、覚晏の説示に当てはめるならば、世界に遍満する真心・覚心は不変なものであり、識も生滅しないことを理解し得たことになる。ただし、懐奘自身の著述が欠如しているため、この点はあくまで覚晏の主張に基づく仮説である。

『行状記』からは、「識の生滅無きを明きらむ」の記述が唐突であるかのようにも思えるが、『心根決疑章』では唯識説を多く用いつつ、それを多くの場合否定的に用いて、心根を解説している。

唯識宗では識は生滅を繰り返すものと説かれる。しかし覚晏は、『首楞厳経』に基づいて、唯識宗は見聞覚知を心法と誤認するが、真実には世界に遍満する真心・覚心そのものであると説いている[11]。見聞覚知も真心・覚心も世界に遍満し、無相にして生滅しないものとして説かれるのであり、識も生滅しないのである。したがって、懐奘の開悟した内容は、覚晏の説く内容に符合していると言える。

この懐奘の理解を受けて、「汝、無始曠劫の無明、即ち解脱し了れり」（果てしなく長い間続いてきた無明は解脱した）と、懐奘に印可したというのが、『行状記』の記述である。よく分からなかった懐奘の開悟した内容が、『心根決疑章』によって浮かび上がってくる。

ところが、『伝光録』によれば『首楞厳経』によって深い契処があったことを記すのみで、その懐奘の開悟した内容については記されていない。これに対して、覚晏は「如何が無始曠劫より以来、罪根惑障悉く消し、苦皆解脱し畢る」と述べたということになる。

この他、浄土宗の聖冏（一三四一～一四二〇）『伝通記糅鈔』に、

> 又彼首楞厳経中説二十五円通。所謂六根六境六識七大皆為悟入之門也。謂彼経会座有二十五人、各述得悟縁。謂観音聞声、勢至念仏三昧等也。所云円通者名所証理徳。具有円常通三真実。円謂円満、常謂常住、通謂融通也。経約観音説三真実。然仏地房以義亘二十五人而釈成之。（中・一〇四）

とあり、仏地房（覚晏）が『首楞厳経』で「二十五円通」を説いた故事に因んで、二十五人の門人に「円通」をそれぞれ釈成したことが記されている。この二十五人は、覚晏のもとで認められた僧侶であろうか。門人は『行状記』には、「学徒半百中」（五十）と記され、『伝光録』には「会学卅余輩」と記されている。この程度の相違であれば伝承の段階の相違とも判断できるが、曹洞宗と浄土宗という異なる系譜での伝承が近似していることは注目されよう。

おわりに

本論は、懐奘伝記に記された達磨宗の記事を通じて、鎌倉時代における達磨宗の位置と思想的受容の実態を考察したものである。考察の結果、鎌倉時代に成立した『行状記』・『伝光録』懐奘伝記の記述は、近年の達磨宗研究成果と多くの一致をみせることが明らかとなった。鎌倉時代に成立した懐奘の伝記史料は、当時の達磨宗の状況を知るための、極めて貴重な内容を伝えていると考えられる。特に、『伝光録』の記事については、達磨宗が当時「黒衣」の集団として理解されていた可能性が示唆されており、この点は重要であろう。

懐奘が開悟した際の契機となった、覚晏の『首楞厳経』「瓶空喩」に基づく説法については、『心根決疑章』の発見によって、それが覚晏の得意とする説法であることが明らかになっている。懐奘の開悟した内容「無空之去来、明無識生滅」については、前述したように覚晏の著述『心根決疑章』や『一字訣』の内容があって意味が通じるのであるから、懐奘の伝記と、覚晏の著述の内容が一致したことは、懐奘の思想や伝記を解明する上でも重要である。さらに、これらのことは、『行状記』『伝光録』の史料的な評価を高め、一次史料からの裏付けを与えるものと言える。

道元と達磨宗の懐奘との問答については、二人は「両三日は唯師の得所に同じ」であったが、それ以降は「頗ぶる異解」があり、「師の外に義あり、悉く相ひ似ず」という状況である。根本的な一致点がありつつも、多くの点で異なる状況であったことが窺えるのである。

本稿の成果として、懐奘の伝記史料における達磨宗の諸相を提示できたが、今後の課題として、覚晏の思想については『一字訣』の読解を進め、道元の思想の一致点と相違点についてより具体的な考察を行い、達磨宗の研究を重ねていき、初期曹洞宗の状況の解明につなげていきたい。

（令和七年度科学研究費助成金 23K00053 による研究成果の一部）
キーワード：曹洞宗・達磨宗・仏地房覚晏・心根決疑章

〈参考史料〉

舘隆志・吉村誠・師茂樹・山口弘江・柳幹康「達磨宗・仏地房覚晏『心根決疑章』訓註（上～下）」『駒澤大学仏教学部論集』五二～五四、二〇二一～二三年［上・中・下と省略］
舘隆志「三千院円融蔵所蔵『一字訣』翻刻―達磨宗新出史料の紹介」『駒澤大学仏教学部論集』五五、二〇二四年［一字と省略］
舘隆志「道元と達磨宗―達磨宗新出史料の発見を踏まえて―」『印度学仏教学研究』七三―一、二〇二四年［舘二〇二四］
舘隆志「石井先生と日本中世の達磨宗文献」『駒澤大學禪研究所年報特別号・石井修道先生傘寿記念文集』二〇二五年［舘二〇二五］

〈注記〉

（1）［上・中・下］の読解や、舘隆志を代表とする日本印度学仏教学会第75回学術大会・パネル発表C「新出史料の発見よりみたる達磨宗の諸相」（二〇二四年）、柳幹康「『心根決疑章』と『宗鏡録』」（『花園大学国際禅学研究所論叢』十九、二〇二五年）などの成果による。

（2）本稿は『曹洞宗全書』所収『三大尊行状記』と『伝光録』乾坤院本を基軸とする。

（3）官僧・遁世僧（白衣・黒衣）体制論を提起し、中世仏教史を再構築を行う松尾剛次『日本中世の禅と律』（吉川弘文館、二〇〇三）でも、達磨宗は黒衣の集団としてあげられておらず、この点を踏まえても注目される記事である。

（4）『首楞厳経』巻二「阿難、譬如有人取頻伽瓶～本非因縁、非自然性」（大正蔵一九・一一四c）。

（5）覚晏は心根は色根の深層に位置するもので、「見聞覚知」は「円融清浄宝覚」（覚心・真心）に帰すると説いている（『心根決疑章』「故楞厳云、見聞覚知不能分隔、成一円融清浄宝覚。心根義略知如斯」［中・一〇八］）。

（6）仏の一字を「惣体円融宝覚」であると説く（『心根決疑章』「夫仏一字即是惣体円融宝覚」［中・一〇八］）。

（7）「仏」が「覚」であり「知」であることは、『心根決疑章』『一字訣』『成等正覚論』という達磨宗の文献として確定したすべての書物に記されている。達磨宗にとって重要な思想であったことになろう［舘二〇二五］。

（8）『心根決疑章』、「問、『今言識動、何謂心性不動耶。又言胸中、何謂遍法界耶。答、但是真覚随根境時、似有前後及内外処。由器形異、空似有方円。但除器方、不除虚空方相所在」［下・一四五］。

（9）『心根決疑章』「能見覚心、周遍法界。其見即是妙明無上菩提」［中・九八］。

（10）『一字訣』「譬ハ大空ノ中ニ円ナル器ヲ～大空ノミナルカ如シ」［一字］、『心根決疑章』「但知随器方円之空、不悟本無大小之空」［中・九九］。

（11）『心根決疑章』、「若唯識一宗雖以見聞覚知名為心法、亦不知見聞是常住真心。但知胸中肉心所住八識心随縁見聞速起速滅。故論曰、「依止根本識。五識随縁現、或倶或不倶、如濤波依水〈已上〉」」［下・一六二―一六三］。

『小僧訓』における修学について

新井一光

一　はじめに　本論の目的と背景

本論は、『小僧訓』（『解題集』一六二―一六三頁、貞祥寺（長野県佐久市）所蔵、典籍№153）における修学について検討し、近世曹洞宗僧侶の教育の実態を解明することを目的とする。近世曹洞宗僧侶の修学に関しては、「曹洞宗法度」等により修行年限に基づく出世階級が規定されていたものの、僧侶養成過程における具体的な学問内容、ならびに基礎教養や典籍習得法等については、それらを体系的に記述する一次資料を見出すことは必ずしも容易ではなく、未だ多くの点が未解明のままである。

このような状況のもと、『小僧訓』の記述は学習対象となる個々の典籍を明示する点で特筆すべき意義を有すると考えられる。本論では、これらの記述内容および関連する問題点を精査し、近世曹洞宗僧侶の修学の具体像を明らかにしたい。

二　『小僧訓』の概要と構成

『曹洞宗文化財調査目録解題集』によれば（一六二―一六三頁）、『小僧訓』は「無住道人」なる人物による撰述で、明和年間（一七六四―一七七二）に「自序」が著された。「本書は禅門の出家初心者への手引きとして撰述したもの」であり、「全体を四項に分け、（1）戒名・香語・偈頌等の意義と作り方、（2）僧臘・年忌・受食等の解説、（3）諸清規・安居等の解説と用心指南、（4）諸配役・学問方法等の解説から成り、各種行法実践についての総指南書といえる大冊」とされる。本論では、これらのうち「（4）学問方法等の解説」を主たる考察対象とする。

三　書誌的補足と注意点、及び本稿の立場

紙幅の制約から『小僧訓』の書誌に関して本稿では詳細に論じることができないが、永久俊雄自身が述べているとおり、本テキストのタイトルの「禅門」の二字は永久自身が編

集に際して追加したものであり、原題は「小僧訓」である（『宗教と差別』一一頁）。

『解題集』によれば、前掲四項目のうち、「（1）戒名・香語・偈頌等の意義と作り方」と「（2）僧臘・年忌・受食等の解説」が、永久俊雄（岳水）編『禅門曹洞法語全集　坤』〔以下、『法語全集』と略す〕所収の「禅門小僧訓」上下二巻に該当する（『法語全集』三八五―四三〇頁）。即ち、「禅門小僧訓」には、『小僧訓』における上掲（3）及び（4）の二項に相当する部分は含まれていない。

これらの四項目の中、（1）の本文冒頭「餌取穢多之事」において差別戒名のつけ方や位牌書法の説示がみられるため、本テキストの取り扱いには厳重な注意が必要である。この問題については、『曹洞宗ブックレット宗教と差別8『禅門小僧訓』を読む』において詳細かつ批判的な考察がなされているため、参照されたい。

なお、『法語全集』は、この問題により、初版本（中央仏教社刊）及び復刻本（ビタカ刊）すべての回収、廃棄が進められており、回収に際しては新たな解説文が付された補訂復刻版が刊行された（『宗教と差別』六五―七三頁参照）。

本論はこれらの差別的記述を直接論じるものではないが、著者の無住道人という人物の仏教理解や歴史認識、さらに当時の歴史的状況を示すものとして、一定の射程に収めながら、主題に即して議論を進めたい[1]。

四　先行研究との関係

筆者はすでに僧堂教育に関する論文を発表し〔「新井（1）」「新井（2）」「新井（3）」「新井（4）」参照〕、僧堂教育や近世の曹洞宗僧侶の修学の実態、特に、その養成課程におけるテキストの学習内容について考察を行った。詳細は各論考を参照いただきたいが、その結論の概略を述べれば、江戸初期の雑学事件やその同時代の僧侶たちは、多くの臨済宗系のテキスト、経典、論書を学習したと思われる。ただし、律や清規文献は必ずしも取り上げられなかったようである。しかし、これらの臨済宗のテキストが学習されたことと比較すると、江戸時代後期と推定される吉祥寺学寮では、曹洞宗の宗典に属するテキストが学習内容の中心となっており、修学の体系化が進んでいたと思われる。『小僧訓』は明和年間（一七六四―一七七二）に著されたと考えられるが、次に、その当該個所を考察しよう[2]。

五　『小僧訓』における修学に対する批判

「（4）学問方法等の解説」の冒頭は次の通りである。

予熟（つらつら）按スルニ他国ハ不レ知、我当州ノ禅林近来ハ学問ノ風儀大ニ不レ宜ラ。先十二三ノ童子ニテ寺院ニ入テ剃髪シヌレハ、当分入用

ノ経、陀羅尼、法華経マテ読誦シ了ルト、次ニ大学、中庸、論語、孟子ヲ素読セシメ、良利根ナレハ五経マテモ読シメ、及ヒ江湖ヘ出テモ右ノ書物ヲ講習シ唐詩選、絶句解、七才子詩集、滄溟尺牘ナト、云ヲ討論シ、間ニ経録ノ賸説アレ𪜈、ソレヲハ耳ニ不レ入因。或ハ京江戸ヘ出テモ左氏春秋、世説ナトヲ第一トシテ遂ニ儒者ノ門人トナリ行ク。其間ニ月日ニ関ナケレハ三十歳近ニモナリ行ケ𪜈我本家ノ祖訓ニ暗ク日用ノ進退モ規律ニ不レ叶、事ニ触テ面ニ牆スル如シ。因テ出家ノ本意ヲ失脚スル類多シ。其愆最初小僧ノ時ヨリ指南教訓ノ路筋チガヒタルニ依テナリ。今愚意ノ管見ヲ以テ幼僧ノ学問ノ路筋ヲ引導スヘシ。肯フ人ハ依リ随フヘシ。又其師タル諸老モ我弟子ヲ憐ミ玉ハ、カク素読ヲ教ヘ玉フヘシ。予ガ軽ヲ卑ニシテ言ヲ捨玉フヘカラス。（一〇一オ―一〇一ウ）

著者は、冒頭、その当時の「学問ノ風儀」に関する懸念を述べている。即ち、その学習のあり方として、一二、三歳で寺院に入り剃髪して、「当分入用ノ経、陀羅尼、法華経」を読誦し終わると、次に「大学、中庸、論語、孟子」を素読し、やや利根なるものは、「五経」を読み、江胡会でも「唐詩選、絶句解、七才子詩集、滄溟尺牘」を討論し、京江戸でも「左氏春秋、世説」を読み、儒者の門人となりゆくさまを述べ、さらに、三〇歳近くになっても自己の曹洞宗の「祖訓」に暗く、進退もできず、「面ニ牆スル如シ」、つまり著者は「牆に面して立つが如き」（『論語』「陽貨篇」）と意図したのであろう、墻に向かって立つように、無学であることを誹り、学ばないことによって先が見えず、物事がわからない、これによって、「出家ノ本意」を失うものが多いという結果を招いているという。「当分入用ノ経、陀羅尼、法華経」といういくつかの仏教の典籍を「読誦」するのみで、四書五経の講習が行われている。江胡会でも『唐詩選』等の文学作品が討論されているというのである。著者によれば、このような過ちは、小僧の頃から教えられた「路筋」が違っていることに起因するというのである。では、著者はどのような「幼僧ノ学問ノ路筋」を考えているのであろうか。著者はそれに関する自らの見解を次のように主張する。

六　著者の提案する「学問ノ路筋」

先経呪学ヘルコハ法華マテハ今ノ通リニテ宜ルベシ。ソレガ畢リタラバ大学中庸等ヲ講ニシテ直ニ学道用心集ヲ素読セシムヘキナリ。是ハ永平祖師ノ述作ニテ初心ノ為ニ弁道ノ志ヲ励ス様ニ教ヘ玉フ宝訓ナリ。頭書ノ一巻ノ本アリ。迚ノ事ニソレヲ求ムヘシ。今ハ誰モ此ノ本ヲ唐詩選ホトニモ不レ思不レ知ハ、言語道断ノ事、祖師ニ戻ルト云ヘシ。（一〇一ウ―一〇二オ）

まず、経呪の学習は従来の通り『法華経』において学び、その後は、儒教典籍の『大学』や『中庸』ではなく、道元禅師の『学道用心集』を素読すべきであるする。「迚ノ事ニ」

はやや文意が不明瞭であるが、「どうしてもしなければならないこと」というような意味であろう。

七　清規文献の学習の重要性

次に、著者は長慮宗頤の『禅苑清規』を読むべきことを以下のように述べている。

次ニ禅苑清規〈十巻ナリ今／合テ三冊トナス〉ヲ読ヘシ。是ハ禅林ノ清規ノ世ニ流布スルノ根本ナリ。諸清規多シトイヘ𪜈、皆是ヲ手本トシテ作レルナリ。百丈清規ハ以前ニ凶（マガヒ）タレハ禅林ノ法式ヨルベキナキ故ニ慈覚大師不レ得レ已「ヲ。百丈ノ意ヲ考ヘテ宋ノ徽宗皇帝ノ崇寧二年ニ述作シ玉フナリ。永平モ皆是ニ依テ清規ヲ製シ玉ヘリ。因テ是ヲ初手ニ読シムルハ永平規瑩山規ヲ読タヨリニヨキ故ナリ。一切ノ行式ミナ具レリ。人人所持スヘキ義勿論ナリ。（一〇二オ―一〇二ウ）

著者は『禅苑清規』を「禅林ノ清規ノ世ニ流布スルノ根本ナリ」と高く評価し、「永平規瑩山規ヲ読タヨリニヨキ」と述べている。即ち、次に引き合いに出されるように、『永平清規』『瑩山清規』を読むための基礎として適切であるとされるのである。『永平清規』について著者は次のように述べている。

次ニ永平清規ヲ読ヘシ。祖師入宋苦労ナサレタ様子ノ大略モシレ坐禅粥飯ノ進退等ヲ知ルナリ。赴粥飯ノ法ヲ能ヨメハ鉢行ヒノ閑（ナラン）シハセズト明白ニ知レルナリ。又別ニ寮中清規（マヽ）ヲ読ニ不」及便（ナ）乾二巻ノ中ニノセテアリ。（一〇二ウ）

著者は道元禅師の入宋を偲び、特に「赴粥飯法」と「寮中清規」、即ち「衆寮箴規」を引き合いに出して強調しているように思われる。次に、著者は「瑩山清規」について次のように述べている。

次ニ瑩山清規ヲ読ヘキナリ。ヨメハ今ノ明朝（ミン）〔後筆カ〕様ノ規矩ハ祖師方ノ規矩ニアラサル「ヲ知リ古規ノ面目及僧堂ノ進退ヲ会得スルナリ。又諸法事ノ時ノ疏語回向ヲモ覚ヘテヨシ。今江湖アル処ニテ維那ヲスル人モ疏語ナドヲヨミカ子テ急ニ文字ヲ知リタル者ニ習テ間（マ）ニ合スル「アルハ幼年ニ学問ノ路筋ノアシキ故ナリ。又急ニ習故ニ公界（クガイ）ニテヨミ錯ル人多シ。又無量寿ノ日用清規モ読ヘシ。一昼夜ノ立回リシレテヨシ。先規矩ハ是ニテ大概シレルナリ。成長シテハイカホトモ広ク看ルヘシ。（一〇二ウ―一〇三オ）

この一節の冒頭に、著者は当時行われていた規矩が「明朝様」であり「祖師方ノ規矩ニアラサルコト」を指摘するが、当時の寺院のあり方の実態を示す点で重要であろう。著者は『瑩山清規』に基づいて「古規ノ面目及僧堂ノ進退」を会得するように説くのである。また、無量宗寿の『日用清規』（入衆日用）を読むことが勧められる。以上のように著者が考える「学問ノ路筋」が述べられ、次に「永平ノ語録」を読むべきことが説かれる。

八　語録の学習とその意義

次ニ永平ノ語録ヲ読ヘシ。永平元禅師語録ト題シテ頭書アルハ三冊、ナキハ一巻ナリ。又永平撃節ト題シテ養存師事考セラル、モアリ。是ハ事考ハヨケレ𪜈宗眼ヲ失却シテ邪解セラレタコ多シ。不見識ニテ見ンニハアシ、。又近年一巻ニシテ頭ヲシタル本モアリ。素読ハイフレニテモ不レ若。又広録アリ。是ハ玄光ノ護法集ニ永平広録ノ評一篇アリ。其意ヲ知ルベシ成長シテ一覧スヘシ。（一〇三オ―一〇三ウ）

「永平元禅師語録」、即ち『永平略録』、及び徳厳養存（？―一七〇三）の「永平撃節」、即ち『永平語録撃節』を取り上げ、さらに、独菴玄光（一六三〇―一六九八）の『護法集』に『永平広録』の評があることを著者は示している。ただし、著者は、『永平語録撃節』について「物事の道理や価値を理解していないで物事を見ようとするのは、よくないことである」と批判的に評しているのは注目に値するであろう。このように『永平略録』の学習を勧奨した著者は次のような反論を想定する。

〔反論〕是語録ハ大悟大徹シタル人ニアラサレハ、タトヒ百遍ヨミタリトモ其本意ハ知リガタシ。ソレヲ小僧ニ教ルハ無益ナルニアラスヤト云人アラン。（一〇三ウ）

即ち、「永平元禅師語録」は難解であり、大悟したものでなければ、その本意は理解できないのではないか。それを小僧に教えるのは無益であろう、と。それに対して、著者は次のように答える。

〔答論〕答云。シカリ。大凡ッ仏経、祖録、百家異道ノ書其作者ト肩ヲナラブル学識ニアラスンハ、其書ノ本意淵源ヲハ争テカ知得スルコ十分ナラン。シカアルヲ今素読セシムルハ、一ツニハ我宗祖ニコノ録アルコヲ知ラシム。二ツニ如レ是甚深難解ノ法ヲ知ランカ為ニ喪身失命ヲ不レ顧異域ニ渡リ帰来リ一宗建立シ玉フ故ニ、ソノ蔭庇（庇蔭カ）ニテ民役ヲ遁レ仏門ニ衣食スルト云コヲ知ラシム。三ツニハ聡明ノ幼僧ハ甚深難解ニ驚テ無上菩提心ヲ開発シテ参禅学道ノ志ヲ立ベシ。是利益ナラスヤ。古ヘ洞山和尚ハ幼年ニ心経ヲ素読シ玉フテ、無眼耳鼻舌（ママ）心意ト云ニ到テ忽チ疑ヲ発シ、師ニ問テ曰、我等皆眼耳鼻舌（ママ）心意アリ、此経ナントシテ無（ナシ）ト云ト。師大ニ驚テ指テ参禅セシムト。又永平祖師モ法身自性ノ疑ヲ発シ玉フテ、竟ニ参禅ニ志玉フ勝躅アルコヲヤ。今時トテモ万ニ一ツハ左様ノ人モ出ヘケレハナリ。（一〇三ウ―一〇四オ）

即ち、「仏経、祖録」等は、その作者と肩を並べる学識をもつものでなければ、その本意を一体どうして理解するのに十分であろうか。それにもかかわらず素読させるのは、次のような三つの理由からである。まず、自己の宗祖に、そのようなテキストがあることを知るためである。次に、そのような甚深にして難解な法を知るために、命を失うことを顧みず

外国に渡り帰って一宗を建立なさった、そのお陰で我々は民役を遁れ仏門において生活していることを知らせるためである。最後に、聡明な幼僧は甚深難解なる教えに触れて無上なる菩提心をおこし、参禅学道の志を立てるべきことが述べられ、洞山良价（八〇七―八六九）が引き合いに出される。また道元禅師（一二〇〇―一二五三）の「法身自性ノ疑」、即ち、道元禅師が比叡山における修学中に直面した「本来本法性、天然自性身」の疑団が取り上げられ、参禅を志す勝れた事跡があったことを著者は述べ、今の時代にも、万に一つの可能性ではあるが、これらの二人のような人物が現れる可能性があるという期待が述べられる。

九　本論の要点

以上が、「幼僧ノ学問ノ路筋」である。この後は、いくつかの清規の「由来」が述べられ、この修学が説かれた段が閉じられる。「予熟（ツラ〳〵）按スルニ、他国ハ不レ知我当州ノ禅林近来ハ学問ノ風儀大ニ不レ宜ラ」と書き始められるこの一段には、著者が修学に関して、当時の僧侶に対して抱く懸念が如実に表れているであろう[3]。

本論の要点を示し、著者の考える修学の階梯を科段によって示す。

（一）『小僧訓』の著者は、当時の禅林における修学のあり方について深刻な懸念を抱いていた。即ち、出家者でありながら、主に儒教の典籍の学習を第一とし、出家の本意を失うものが多いという状況を認識していた。

（二）著者は、このような教育方針の誤りを批判し、経呪の学習には法華経の読誦を中心とし、学道用心集の素読、禅苑清規、永平清規、瑩山清規、日用清規、永平語録の読誦、永平略録の学習を提案する。

（三）語録の学習に対して難点を指摘する反論を想定し、著者はそれに対する答論として、以下の三点を挙げる。即ち、(1)語録の存在、(2)祖師の志、(3)幼僧が語録に触れ、無上菩提心を発し参禅学道の志を立てる可能性を述べている。

『小僧訓』「学問方法等の解説」科段

一　現代禅林の学問の風儀に対する批判

一・一　十二三の童子は当分入用の経陀羅尼法華経まで読誦する。

一・二　大学中庸論語孟子の素読、五経までも読ませ及び江湖へ出ても右の書物を講習し、唐詩選絶句解七才子詩集滄溟尺牘などを討論する。

一・三　京江戸へ出ても左氏春秋世説などを第一として遂に儒者の門人となる。

一・四　三十歳近くになっても我本家の祖訓に暗く、出家の本意

を失脚するものが多い。

二　教育方針の誤りと著者の提案する「学問ノ路筋」

二・一　経呪を学ぶには法華を読むのは現行通りでよい。

二・二　大学中庸などをやめ、学道用心集を素読する。

二・三　禅苑清規を読むべし。

二・四　永平清規を読むべし。

二・五　瑩山清規を読むべし。

二・六　無量寿の日用清規も読むべし。

二・七　永平の語録を読むべし。

二・七・一　永平擊節と題して養存の注釈がある。

二・八　広録あり。

二・八・一　玄光の護法集に永平広録の評一篇がある。

三　語録の学習への反論とその答論

三・一　〔反論〕語録は大悟大徹した人でなければその本意は知り難い。それを小僧に教えるのは無益ではないか。

三・二　〔答論〕その通りである。仏経、祖録、百家異道の書はその作者と同等の学識を持たなければ、その本意を理解するのに十分ではない。

三・三　それにも関わらず学習させるのは以下の三点からである。

三・三・一　一つにはわが宗にこの語録があることを知らせる。

三・三・二　二つにはそのような甚深にして難解な法を知るために、命を失うことを顧みず外国に渡り帰って一宗を建立なさった、そのお陰で我々は民役を遁れ仏門において生活していることを知らせる。

三・三・三　三つには聡明な幼僧は甚深難解なる教えに触れて無上なる菩提心をおこし、参禅学道の志を立てる可能性がある。

三・三・三・一　洞山和尚は幼年に心経を素読した。

三・三・三・二　永平祖師も法身自性の疑いを発し、参禅の志を立てた。

三・三・三・三　現代でも万に一つはそのような志を持つ者が現れる可能性がある。

註

（1）「禅門小僧訓」の詳細等に関する調査に関して、第一三五回曹洞宗通常宗議会（令和二年一〇月一二日から一四日まで）の総長演説において、当センター近現代教団研究部門において調査研究が継続されることが述べられた。『曹洞宗報』令和三年一月号、二七頁参照。

（2）本研究の遂行にあたり、当該写本の使用を許諾いただきました貞祥寺様に心より御礼申し上げます。撮影データの閲覧に際し、当センターに記して謝意の意を表します。

翻刻の凡例は、「新井（4）」の当該個所を参照。なお、本論掲載に当たって、漢字は当用漢字体に改め、句読点を付し

た。

（3）このような認識は、ひとりこの著者だけが持っていたわけではないようである。即ち、僧侶の階級について関三刹より寺社奉行所に提出された次第書「曹洞宗出家成立最初より永平寺へ転昇迄之次第」における次のような一節である。

先幼少之児童御座候右沙弥と相成候てより追々通用之経文等其外禅録之内覚易き書物等を教へ段々養育仕（『洞門政要』一一〇頁）

この次第書は享和元年（一八〇一）に出されたものであるから、『小僧訓』が著された明和年間（一七六四―一七七二）からやや時代が下るが、この次第書の「通用之経文等」の記述は、『小僧訓』の「当分入用ノ経陀羅尼法華経マテ」との類似性を指摘することができるであろう。この一節に関して、秋津秀彰博士より貴重なご教示をいただいた。記して謝意を表したい。

〈略号・参考文献〉

（一次資料）

『小僧訓』　貞祥寺所蔵『小僧訓』（『解題集』一六二―一六三頁、典籍No.153）、曹洞宗総合研究センター撮影、未刊行資料、写本

「禅門小僧訓」『法語全集』（三八五―四三〇頁）所収

（二次資料）

「新井（1）」　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）

「新井（2）」　新井一光「僧堂教育の理念に関する私見」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第二六回）』二〇二五）

「新井（3）」　新井一光「近世曹洞宗僧侶の修学について」（『印度学仏教学研究』第七四巻第二号、二〇二六）

「新井（4）」　新井一光「貞祥寺所蔵『小僧訓』「修学の段」翻刻」（『宗学研究紀要』第三九号、二〇二六）

『宗教と差別』　曹洞宗人権擁護推進本部編『曹洞宗ブックレット宗教と差別8『禅門小僧訓』を読む』（曹洞宗宗務庁、一九八五）

『解題集』　曹洞宗文化財調査委員会編『曹洞宗文化財調査目録解題集7北信越管区編』（曹洞宗宗務庁、二〇〇六）

『法語全集』　永久俊雄編『禅門曹洞法語全集　坤』（中央仏教社、一九三五＝復刻本、ピタカ、一九七八）

『洞門政要』　横関了胤『江戸時代洞門政要』（東洋書院、一九三八）

〔本資料における傍線はすべて筆者によるものである。〕

森田悟由『軍人禅話』と日清・日露戦争

佐藤俊晃

本稿は日清戦争期（一八九四～一八九五）に於ける曹洞宗の対応を主な検討対象とし、それが日露戦争期（一九〇四～一九〇五）にどのように継承されまたは変化してゆくかを考察する予備的作業とする。戦時下に於ける仏教を問題とする場合、仏教の責任論に力点を置く論議が多いことを踏まえつつも、本稿は当時の状況を史料によって明らかにすることに注力する。

日清戦争に注目する理由は次の点にある。一、曹洞宗と戦争の関係を論じた先行業績の中で、日露戦争、第二次世界大戦等よりも日清戦争に関わるものは比較的少ないこと。二、日清戦争は近代日本国家が初めて体験した戦争であり、この時の仏教教団の対応が先例となり、後代に影響したと考えられること。以上である。

考察対象期間の曹洞宗の状況を概観しておく（文中、敬称略）。明治二五年、瀧谷琢宗の後任として、森田悟由が永平寺六十四世貫首となる（大正四年まで在位）。同年三月、總持寺独住二世畔上楳仙貫首が能本山分離独立宣言を唱え、「宗内紛擾」と呼ばれる事態となる。翌二六年一一月、畔上の本山一時退院、これにより森田が永平寺總持寺両本山兼任となる。明治二七年八月、日清開戦の詔勅。同年一二月、両本山和解し、森田、畔上、両本山貫首に特選される。明治二八年四月、日清講和条約。明治三一年、能本山火災。同三四年、畔上が退院し、西有穆山が總持寺独住三世となる。翌三五年四月、永平寺に於いて高祖六百五十回忌修行。同三七年二月、日露開戦の詔勅。同月、西有總持寺貫首退院し、四月、石川素童独住四世となる。翌三八年九月、日露講和条約。以上日清戦争から日露戦争に渡る十年余の期間を見れば、總持寺では分離独立宣言、能本山火災等の事案、貫首の相次ぐ交代の時期であり、永平寺ではこの間一貫して森田の在位が続いている。戦争への対応も以上の違いが反映されるものと予想される。

A　日清戦争開戦前後と『軍人禅話』

明治二七年八月一日、日清戦争開戦の詔勅が公布される。

次いで同年九月一三日大蠏広島へ進駐する（大本営が広島へ移る）。これに応ずるように仏教各宗教団の代表は広島へ天機伺候に訪問した。穂波徳明著『征清戦史：武勇日本下』（一九〇一年刊）「第二十一章　征清戦役間に於ける従軍布教」には、仏教各宗（天台宗、真言宗、浄土宗、臨済宗、曹洞宗、真宗本願寺派本願寺、真宗大谷派本願寺、日蓮宗）の沿革に続き日清戦争に於ける各宗の対応を、天機伺候の日程、内地の布教、慰問、追弔会等の活動、外地に於ける従軍布教、恤兵献金献品等に分かって記載している。ここに曹洞宗の場合を抄出し、合わせて曹洞宗宗務局普達及び永平寺所蔵資料東京別院文書（以下、東別と表記）等をもとに、日清戦争前後の曹洞宗の動向を年譜化した（付表）。以下これを参照しつつ述べていく。

1　恤兵活動

曹洞宗務局普達明治二七年七月二八日「諭達」により日清韓交渉事件に付恤兵の主旨表彰の事が公布された。同月三〇日には陸軍へ森田悟由より恤兵品として「手拭壱万筋、半紙貳万帖」が寄贈された（東別034-001）。この時点で森田は永平寺總持寺両本山貫首兼任の立場にあった。

2　『軍人禅話』発行

日清開戦の詔勅が発せられ、ほどなく森田悟由垂示による『軍人禅話』が二度に渉って刊行される。

ⅰ『軍人禪話』　明治二七年九月二一日発行
巻頭「詔勅」の掲載なし

「軍人禪話　永平寺悟由禅師垂示　侍者佛鑑筆記」

ⅱ『軍人禪話』　明治二七年十月四日発行
巻頭「詔勅（日清開戦詔勅）」（朱字印刷）

「軍人禪話　永平寺悟由禅師垂示　侍者佛鑑筆記」

ⅰⅱとも本文は同じ。違いは印刷・発行日のほか、ⅱは冒頭に日清開戦詔勅文を掲載している点である。これは後述するように、十月九日に森田が広島大本営に天機奉伺に訪れ、『軍人禅話』を多数寄贈することになるが、これを踏まえた配慮と考えられる。

ⅲ『軍人禪話』写本一枚（東別03-075）

これは同書原稿の一部（本文前段のみアリ）と考えられるもので、本文頭注に別筆で「校正了畢の後本摺の前ニ一度当方の検閲ヲ要ス」と記載がある。

ⅳ『軍人禅話』の内容

本文は十四頁（一頁：二三字×一〇行）、ⅱ本はこの前に「詔勅」六頁が掲載される。施本用を意図したと思われる簡便な体裁である。以下便宜上五段に分かち、その便概を示す。

（①等の番号は報告者が付したもの）

①導入。

「軍人某まさに朝鮮の役に赴かんとす特に来りて垂誨を請ふ我が貫首大禅師これに帰戒を授與しかつ示して曰く」。本

書が出征前の軍人の要請により森田が垂示した内容であることをいう。

②戦争に対する見解を述べる。

「戦争は大刑なり。君と國との為めに公怒公憤して公敵を懲罰するなり」「今夫れ君の為め國の為めに公義に依り公道を履み。公怒公憤以て公敵を降伏する者。人々箇々自ら遍照如来たらざるべからず。大聖憤怒明王たらざるべからず。唯其れ公なり。苟くも公義に背くもの皆我が公敵なり」。戦争は大刑であるが、公義に背くものは公敵であり、これを降伏する行為の正当性を述べる。

③軍人勅諭（明治一五年一月四日公布）に見える「義は山嶽よりも重く死は鴻毛よりも軽しと覚悟せよ」という表現を釈迦と道元の語により敷衍する。

「我が叡聖文武皇帝陛下は。曾て陸海軍人に勅諭したまはく。義は山嶽よりも重く死は鴻毛よりも軽しと覚悟せよと」「釋釈迦牟尼佛のたまはく。我れ一大事因縁の為めの故に世に出現すと。謂はゆる一大事とは是れ生死の因縁なり。故に我が宗祖承陽大師のたまはく。生を明らめ死を明らむるは佛家の一大事因縁なりと。應に知るべし佛祖の大道は。唯この生死の際に於て。決定して疑ふ所なきを得るに在るのみなることを。故に若し軍人より之を見るときは。佛祖の大道唯是れ軍人の為めに私心の根元を截断して。義は山嶽よりも重く死は鴻毛よりも軽しと覚悟せしむるの機要なりといふも。決して過言に非るなり」。

④楠木正成の故事を挙げ、「義は山嶽よりも重く死は鴻毛よりも軽し」を重ねて道元の語を引いて敷衍する。

「楠木正成朝臣。（中略）明極楚俊禅師に見ゆ。（中略）正成朝臣すなはち問ふ。生死交謝の時如何と。（中略）禅師曰く。両頭倶に截断して一剣天に倚て寒しと」「一死既に鴻毛よりも軽し。是に於てか。一日の身命も亦た公義の為めに之を貴重せざるべからす。我か宗祖のたまはく。此一日の身命は。貴ぶべき身命なり。貴ぶべき形骸なり。唯日々の生命を私に費やさゞらんと行持すべきなりと。如何か日々の生命を私に費やさゞることを得べき。唯これ公の一字。是れ軍人安心立命の要訣なり。身心公に帰するの端的は。所謂生死の両頭を截断して。一剣天に倚るの機要なり」。

⑤北條時宗の故事を挙げ、垂示を請うた軍人に対して驀直に進前すべきことを伝え結びとする。

「北條時宗。軍装して其師佛光國師に見えて曰く。大事到来す如何が用心せんと。國師曰く。驀直に進前せよ」「此の驀直進前の一語は彼の明極禅師の楠朝臣に對し。両頭倶に截断して一剣天に倚りて寒しの答示と其意一なり。（中略）我れ亦た足下に對して言はん。往け驀直に進前して回顧することを勿れと。我れ是れより君の為め國の為めに。衆と倶に大般若

経を轉讀し去らん。降伏一切大魔最勝成就。珍重」。

以上のように戦役出征に当たり、軍人の戦意涵発することを目的とした書と言える。

3 『軍人禅話』寄贈と森田悟由の広島大本営訪問

a 『軍人禅話』の献納

ここでは『軍人禅話』が軍部各部局へ献納された具体例を見る。『征清戦史下』には「明治二七年一二月二〇日、永平寺貫首森田悟由禅師の垂示に係はりし軍人法話（ママ）てふ小冊子二萬部を印刷し、以て洽く之を全国六師團、三鎮守府及征清陸海軍人の間に寄贈し」（一三八七頁）と見える。これについては永平寺所蔵資料『紛擾中普通事件　並ニ軍隊ニ関スル書』中「十八　陸海軍人へ軍人禅話献納之件」（東別 034-001）に、より詳しい記述があるのでこれを抄出摘記する。

i 軍部各部局への献納

①「十八　陸海軍人へ軍人禅話献納之件

明治二七年一〇月三日付文書

一　近衛師團　　一千部
一　六師團　　各一千部宛
一　廣島臨時陸軍病院　　見合
一　海軍省經理局　　二千部
一　海外出征軍隊　　一万部　但日報社取次」

②「一軍人禅話　壹千部

右ハ佛教ノ教義ニ依リ兵士ニ對シ奉公義勇ノ志氣ヲ振興セシムル著作ニシテ之ニ宣戰ノ詔勅ヲ掲ケタルモノニ有之今般献納仕候間御調査ノ上軍紀上支障無之候得ハ乍御手数御所管内ノ兵士各軍人ニ御配與被成下度茲ニ上申仕候也」

両本山執事→第一～六師団長・三鎮守府

ii 衆議院への献納

③「拝啓陳者這回當両本山ハ永平寺貫首禅師ノ垂示ニ係ル軍人禅話ヲ印行シ已ニ数万部ヲ印刷シテ六師團三鎮守府及征清陸海軍ノ軍人ニ夫々手續ヲ経テ寄贈致候處就テハ此際議員諸君ニ於テ御一読ヲ蒙リ度為メ該書進呈附候乃チ別冊三十餘部本日閣下へ送附仕候為公務御繁忙ノ際甚乍御手数貴部中議員諸君ニ御配附被成下度此段得貴意候也」

明治二七年一〇月二一日付文書

曹洞宗両執事→衆議院第一部長――殿

④明治二七年一〇月二二日付文書

「一軍人禅話　壹萬部

右書籍ハ曹洞宗大本山永平寺住職森田悟由禅師ノ垂誨ヲ筆記セシモノニシテ軍人志氣ヲ奨誘シ報國尽忠ヲ策勵スルノ目的ヲ以テ編輯シ之ニ宣戰ノ詔勅ヲ掲ケタルモノニ有之候今日迄ニ近衛師團及六師團へ夫々一千部宛献納シ又三鎮守府へモ夫々五百部宛献納仕

候處今般在外陸海軍隊へ前記ノ通壹萬部寄贈仕度候」

⑤明治二七年一二月七日付文書

「征清軍隊へ軍人禅話送附之議

禅話壱萬部在外軍隊へ寄贈之件ニ付（中略）右ハ第一軍第二軍夫々へ五千部宛送附之事」

曹洞宗両執事→第一軍司令官・第二軍司令官　（以上）

『軍人禅話』寄贈の様相はおよそ以上の通りである。また同書の性格は②「佛教ノ教義ニ依リ兵士ニ對シ奉公義勇ノ志氣ヲ振興セシムル著作ニシテ之ニ宣戰ノ詔勅ヲ掲ケタルモノ」、④「曹洞宗大本山永平寺住職森田悟由禅師ノ垂誨ヲ筆記セシモノニシテ軍人志氣ヲ奨誘シ報國尽忠ヲ策勵スルノ目的ヲ以テ編輯シ之ニ宣戰ノ詔勅ヲ掲ケタルモノ」と認識されていたことが注意される。

b　森田悟由禅師の広島大本営訪問

森田の広島大本営訪問についても『征清戦史下』に触れているが、ここでも東京別院文書を主にして抄出摘記する（紙数の都合上大幅に省略する）。先ず「森田悟由禅師天機伺につき広島訪問関係書類綴」（東別01-006）には両本山兼務住職である森田より宮内大丞子爵宛ての参内上申書案文はじめ、広島豫備病院より『軍人禅話』寄贈の領収書、また「軍人禅話ニ関スル両山協同費」として「金一五一円一五銭　軍人禅話二万二千部印刷費」（他諸経費含め計一七七円三六銭）の記録が見える。

c　軍人禅話寄贈につき軍部からの礼状

次に軍部からの『軍人禅話』寄贈に対する礼状がある。

i　三通の礼状（寄贈部数　年月日　差出→宛先）

①一千部　明治二七年一〇月二五日　第六師団副官部→永平寺執事福山黙童（東別25-005-1）

②一千部　明治二七年一〇月二六日　第六師団長黒木為楨→永平寺執事福山黙童・總持寺執事南木國定（東別25-005-2）

③五百部　明治二七年一〇月二八日　佐世保鎮守府司令長官海軍少将芝山矢八→曹洞宗東京出張所執事福山黙竜（ママ）・南木國定（東別25-005-3）

ii　黒木為楨の礼状

以上のうち②黒木為楨礼状に次のように見える。

拝啓、陳者今般永平寺悟由禅師垂示軍人禅話壱千部、々下兵士ノ為メ御寄贈相成、夫々各団隊将士へ分配為致候、右者軍人ヲシテ解迷頓悟、義勇奉公之道ヲ明メシムルニ最大有益ノ高著ニシテ、態々之ヲ寄贈セラレタル両師之芳志モ亦タ感謝之至ニ候、右不取敢御挨拶如此候、草々敬具、（傍線引用者）

ここに見る通り、黒木は『軍人禅話』について「軍人ヲシテ解迷頓悟、義勇奉公之道ヲ明メシムルニ最大有益ノ高著」

と評価している。軍部による肯定的評価の一例と認められる。

B　日清戦争講和後の追弔慰問活動

a　曹洞宗の追弔慰問活動

明治二八年四月一七日、日清戦争講和条約が締結されると曹洞宗は両本山貫首名で（この時点では總持寺貫首に畔上が復帰している）告諭を発している。すなわち同年五月二十日「告諭」①がそれで、次の一節がある。

両本山ハ今回特ニ出征軍隊ノ凱旋ヲ待チテ親ク各師團及各営所及海軍各鎮守府等ヲ巡錫シ其徒法末派僧侶ノ翼賛ヲ得テ鄭重ニ生者ヲ慰問シ歿歟ニ死者ヲ追弔シテ宗門ノ軍事ニ對スル微衷ヲ發揚セント欲ス

これに続いて同月二一日「甲第十一號」②（凱旋軍隊慰問追弔法会の経費を納付すべき事）、同日「乙第三號」③（各所轄に於いて同上に対応し取りまとめるべき事）、同日「甲第十二號」④日清交戦にて戦死病死の宗内僧侶に対する贈位の事」等が公布された。また同年一〇月五日「甲第十八號」⑤（両山貫首各師団慰問と戦死病没者追弔に巡錫する事）、同日「號外」⑥（両本山貫首猊下御巡錫に於ける教導取締執務心得）が公布されている。

b　森田悟由禅師の追弔慰問巡錫の実際

前節⑤中、「両本山貫首猊下御巡錫期日方所慰問追弔及発着表」があり、両山貫首の巡錫日程が掲載されている。なお付表に示すように、巡錫の日程が『征清戦史下』と⑤に違いがあるがこの理由は未詳である。ここでは⑤を基本として進める。森田の巡錫行程に関連して、「明治二八年陸海軍営御巡錫　寺院在家贈與物明細取調控」（東別09-029）がある。これは永平寺貫首森田が各地軍営所（陸軍各師團及分営営所海軍各鎮守府）へ巡錫の際、贈与した物品の明細が巡錫地毎に記載されているものである（本史料と⑤の間にも若干の齟齬がある）。物品は書籍、御染筆、同御名号、袱紗、襟巻、風呂敷、菓子折、酒、葡萄酒であるが、このうち書籍八種に注目し、刊行年次順に整理すると次の通りである。（著者・書名・贈与点数・刊行年時の順に記載）

①曹洞宗務局著作兼発行『曹洞教會修証義』　二一三冊
　明治二六年五月二六日発行
②麻蒔舌渓撰述『曹洞宗史要』　二二冊
　明治二六年五月二六日発行　※麻蒔は森田貫首時代の出張所監院
③森田悟由垂示『軍人禅話』　一三冊
　明治二七年十月四日発行
④森田悟由垂示『洞上化導要義』　六〇冊
　明治二八年五月四日発行
⑤兒島碩鳳編著『仏教字典』　一六冊
　明治二八年八月二〇日発行　※兒島は畔上、瀧谷、森田に

師事した経験あり。本書の校閲は大内青巒と島田蕃根。

⑥聖徳太子撰述『勝鬘経義疏』三八部

明治二八年八月二〇日発行　発行者島田蕃根。刊行経費は森田・永平寺が援助した（東別 33-330「勝鬘経開版件」に嶋田から永平寺出張所に宛てた四通の領収書あり）。

⑦瀧谷琢宗撰述『永平正法眼蔵顕開事考』二一三冊

明治二八年一〇月二二日発行　※瀧谷―森田と親交あり。発行者は兒島碩鳳。

⑧森田悟由垂示『普勧坐禅義獅乳』五八三冊

明治二八年一〇月二九日発行　※参禅の要旨を問う居士のために森田が『普勧坐禅義』の講義を行ったもの。

一覧してうかがえるのは、一、刊行時期が近接していること。二、いずれも森田に親近する人間の手によるものであること。三、日清開戦時に寄贈された部数に比べ『軍人禅話』の比重は少なくなっているが、これは同書が出征軍人に対する戦意涵発の書という性格を帯びていたため、追弔慰問を主旨とする巡錫では多用されなかったためと考えられること。四、曹洞宗の基本的教義に関連するものが多く、一般在家（多くは軍関係者）へ向けて禅、曹洞宗教義を伝えることを主眼としていたと考えられること、等である。

C　日露戦争期の森田悟由の戦争関連説示

森田垂示の二著について触れておく。

i『報國禪話』　明治三七年二月二八日発行

首部四頁（朱字印刷）「日露戦争開戦詔勅」

一頁「報国禅話　永平寺悟由禅師垂示　侍者筆記」

ii『軍國教誨』　明治三八年三月二〇日発行

首部四頁（朱字印刷）「日露戦争開戦詔勅」

一頁「軍国教誨　性海慈船禅師垂示　侍者筆記」

この二つが冒頭に日露戦争開戦詔勅を掲げているのは『軍人禅話』の体裁に同じい。日清戦争出征軍人のために示された『軍人禅話』はすでにこの時役割を終えていると考えられるが、その構成は踏襲されていると見える。冒頭に述べたように、日清戦争から日露戦争へ到るまでの期間、永平寺側の森田を中心とする体制は維持存続していたと見られる。日露戦争期には日清戦争期よりもさらに密度の高い史料の残存が確認出来る。森田をはじめとする当時の曹洞宗教団の戦時対応が如何なるものであったか、引き続き検討していきたい。

【主な参考文献】

永平寺所蔵東京別院文書

穂波徳明著『征清戦史：武勇日本下』大日本中学会戦史部、一九〇一年刊。

日清戦争前後の年譜

明治	月	日	事項
23	9	5	曹洞宗務局著作兼発行『曹洞教會修証義』
26	5	26	麻蒔舌渓撰述『曹洞宗史要』発行（森田題辞　弘津説三序）
26	11	15	森田悟由、永平寺、總持寺兼任
27	7	28	日清韓交渉事件に付恤兵の主旨表彰の事　曹洞宗務局普達明治27年「諭達」
27	8	1	日清戦争開戦の詔勅
27	9	1	征清事件に付恤兵寄贈及軍資献納の事　曹洞宗務局普達明治27年「諭達」
27	9	13	大轟広島へ進駐
27	9	21	森田悟由垂示『軍人禅話』（詔勅ナシ）発行
27	9	28	征清陸海軍恤兵寄贈品購入金高報国の事　曹洞宗務局普達明治27年「甲第二十号」
27	10	1	軍人戦死者病死者姓名取調の事　曹洞宗務局普達明治27年「甲第二十一号」
27	10	1	同上戦死者病死者精霊弔慰の事　曹洞宗務局普達明治27年「甲第二十二号」
27	10	1	同上に関する事　曹洞宗務局普達明治27年「乙第七号」
27	10	4	森田悟由垂示『軍人禅話』（詔勅アリ）発行
27	10	9	広島陸軍豫備病院より『軍人禅話』寄贈の領収証　東京別院文書［01-006］
27	10	9	永平寺貫首兼総持寺代表森田悟由、天機奉伺。第五師団、広島陸軍予備病院を慰問。
27	10	10	森田悟由、国泰寺（広島）に於て軍人千余名の為に法話。（征清）
27	10	20	森田垂示『軍人禅話』印刷20,000部
27	10	26	『軍人禅話』寄贈につき軍部より礼状　東京別院文書［25-005］
27	11	8	曹洞宗末派寺院、並びに檀信徒より寄贈したる恤兵金を以て、「メリヤス」下着八千枚を購入献納
27	11	15	征清軍恤兵寄贈承認物品送納の事　曹洞宗務局普達明治27年「報告」
27	12	31	両本山貫首・森田−畔上に特選　曹洞宗務局普達明治27年「甲第三十三号」
28	1		両大本山は従軍布教慰問使として水野道秀、佐々木珍龍の両師を戦地に派遣
28	2		両大本山は海軍布教師を任命、従軍せし数十名に、軍役の余暇、葬祭布教に従事すべき旨を諭す。
28	2	～29年5月	三名の教師を広島大本営の下に常住せしめ、陸軍予備病院の慰問、布教、死亡者の葬儀を修行せしむ。
28	2	23	両大本山貫首は代理・北野元峰を広島に派遣し天機奉伺させる。
28	2	24	広島陸軍墓地、呉海軍墓地に、各宗協同の戦死者追弔大法会挙行、北野元峰師を代理として派遣す
28	5		森田悟由垂示『洞上化導要義』発行
28	5	20	日清交戦にあたり宗門の軍事に対する微意を発揚せん事　曹洞宗務局普達明治28年「告諭」
28	5	21	凱旋軍隊慰問追弔法会の経費を納付すべき事　曹洞宗務局普達明治28年「甲第十一号」
28	5	21	各所轄に於いて同上に対応し取りまとめるべき事　曹洞宗務局普達明治28年「乙第三号」
28	5	21	日清交戦にて戦死病死の宗内僧侶に対する贈位の事　曹洞宗務局普達明治28年「甲第十二号」
28	5	24	畔上貫首、東京を発錫し金沢以下各地の各兵営、鎮守府を慰問追弔巡錫。※（征清戦史）
28	5	25	森田貫首は、東京を発錫し、高崎以下各地の各兵営、鎮守府等に巡錫。※（征清戦史）
28	5	31	日清両国の平和克復するや、両貫首は、両本山各執事に嶺徳表を持せしめて大本営に赴かしむ。
28	8	20	兒島碩鳳編著『仏教字典』発行（大内青巒・嶋田蕃根校閲　弘津説三跋）
28	9	22	聖徳太子撰述『勝鬘経義疏』発行（島田蕃根発行）
28	10	2	全国末派の寺院、及檀信徒より恤兵金854円75銭をも、また陸軍恤兵部に献納せり。
28	10	5	両山貫首各師団慰問と戦死病没者追弔に巡錫する事　曹洞宗務局普達明治28年「甲第十八号」
28	10	5	同上における教導取締執務心得　曹洞宗務局普達明治28年「号外」
28	10	22	瀧谷琢宗撰述『永平正法眼蔵顕開事考』発行（兒島碩鳳発行）
28	10	25 ~28	森田、高崎巡錫　曹洞宗務局普達明治28年「甲第十八号」
28	10	29	森田悟由垂示『獅乳』発行（石田霊峰編輯　兒嶋碩鳳発行）
28	10	29 ~11.1	森田、佐倉巡錫　曹洞宗務局普達明治28年「甲第十八号」
28	11	4 ~12.8	森田、広島−呉−松山−佐世保−熊本−福岡−小倉巡錫　曹洞宗務局普達明治28年「甲第十八号」
28	12	14 ~15	森田、東京巡錫　曹洞宗務局普達明治28年「甲第十八号」
28	12	20	両大本山貫首、東京に於て近衛、第一の両師団の戦病死者追弔大法会修行。僧衆600余名、参集者15000余人
28	12		衣鉢寮編『寺院在家贈與物明細取調控』　東京別院文書［26-029］

※『征清戦史』の記述による。後出の曹洞宗務局普達明治28年「甲第十八号」とは日程が異なるが今はこのまま掲載する

『永祖坐禅箴聞解』について

清藤久嗣

一　はじめに

筆者の研究課題は道元禅師（一二〇〇～一二五三）の坐禅観の考察と、近年は江戸時代の坐禅書・註釈書の考察を継続して研究している。

道元禅師撰述の『正法眼蔵』「坐禅箴」巻の註釈書があり、前回は江戸時代の日本曹洞宗の損翁宗益和尚（一六四九～一七〇五）による『坐禅箴辨話』における坐禅観の特徴について考察した。

今回は損翁和尚の嗣法の弟子である面山瑞方和尚（一六八三～一七六九）による『永祖坐禅箴聞解』における坐禅観について考察するものである。

二　面山瑞方和尚について

面山和尚の詳細な伝記史料について。一

一　鏡島元隆『日本の禅語録』第十八巻「卍山・面山」講談社等、その他多数にのぼる。

三　面山和尚の著作について

宗典に関する著述・註釈書は多数にのぼる。二

三―一　面山和尚の『永祖坐禅箴聞解』について

巻末に『普勧坐禅儀』并『坐禅箴』称提聞解　畢

とあるように、本来は『普勧坐禅儀』と『坐禅箴』を称提聞解したという意味合いであろう。

この『永祖坐禅箴聞解』は『正法眼蔵』「坐禅箴」巻の称提である。ただし、「薬山非思量話」と「南岳磨塼話」について詳しく称提されていない。本文中にある『宏智禅師坐禅箴』とは宏智正覚禅師（一〇九一―一一五七）撰述の坐禅書のことである。

三―二　『永祖坐禅箴聞解』の底本について

一　『永祖坐禅箴聞解』『曹洞宗全書』「注解三」（宝暦七年刊、駒沢大学所蔵）三

三―三　先行研究について

『永祖坐禅箴聞解』の先行研究は次の如くである。

一　「普勧坐禅儀と坐禅箴」酒井得元『傘松』四九、秋
　臨時増刊号　大本山永平寺刊四

二　『曹洞宗全書』「注解三」河村孝道　解説

四　『永祖坐禅箴聞解』の本文について

『永祖坐禅箴聞解』永福老人称提　侍者　慧皓　謹記

道元禅師撰述の『正法眼蔵』「坐禅箴」巻について、面山和尚が称提し、侍者の慧皓が記録した。

四―一

これより『永祖坐禅箴聞解』本文に入るが、かなりの長文となるので便宜的に二十六段に分けて、特に重要と思われる箇所を考察するものである。

仏仏要機、祖祖機要、…中略…コノ箴ハ、宏智禅師ノ坐禅箴ヲ慕テ作トアレバ、彼箴ヲ聞解スレバ、コノ箴解シヤスシ、ユヘニ先カノ箴ヲ開示スベシ。

四―一段では『宏智禅師坐禅箴』を恋慕して作成したのであるから、まず最初に『道元禅師坐禅箴』を開示したのであると称提されている。

四―二

坐禅箴。仏仏要機、祖祖機要。…中略…コレ迦葉ニ付属ノ涅槃妙心、嫡嫡正伝シテ、少林ノ九年面壁、コレソノ証ナリ。曹渓ノ二神足ヨリ、五家ノ諸祖ノコロマデハ、皆コノ三昧ニ端坐セシニ、機鋒ノ禅ニ邪弊ヲ生ジテ、純密ノ家風イツトナク廃レシユヘニ。…中略…異計ト云ベシ。

四―二段では、この坐禅とは釈尊から迦葉に涅槃妙心を付属し、嫡嫡正伝し、達磨大師が面壁九年し伝えられた。そして曹渓慧能の二神足より、中国禅宗の五家の諸祖師の頃までは、皆がこの三昧に端坐したのである。しかし機鋒の禅というものから邪弊が生じて、純密の家風がいつとなく廃れてしまったのであると称提される。（宗門外への批判である）

四―三

永祖南游ノ比モ、…中略…坐禅箴ニ云ク、イマ現在、大宋国ノ諸山ニ、甲刹ノ主人トアルモノ、坐禅ヲシラズ、学セザルオホシ。アキラメシレルアリトイヘドモ、スクナシ。…中略…先師上堂ノトキ、ヨノツネニイワク、宏智ハ古仏ナリト。

四―三段では、永祖（道元禅師）が南宋に渡られて、当時の南宋禅林の惨憺たる状況を説き、先師如浄禅師が宏智禅師は古仏であると讃歎された事実を証明されたのである。（如浄禅師から宏智禅師への恋慕である）

四―四

余祖訓ニ因テ、…中略…タダ初心ノ衲子ノ打坐熟練ノ為バカリニ、

文義ニ付テ開示スルナリ、…中略…永平ノ児孫ハ、祖訓ニ順ジテ、傍路ニ奔ルコトヲ止メテ、コノ仏祖ノ要機ヲ勤テ、無上の菩提ヲ証得スベシ、…中略…仏祖正伝ノ修証ヲ蹉過セラルベカラズ。

四―四段では、ただ初心の衲子の打坐が熟練することを文義について開示するのであるといい、永平の児孫というものは祖訓に順じて、脇道に奔走することを止めて、この仏祖の要機を勤めて、無上の菩提を証得すべしと説得されたのである。（宗門内への策励・初心者への称提）

四―五

コノ箴ハ、永祖ノ将来ニテ、日本ニ初テ来ル、坐禅ハ如来ノ端坐、達磨ノ面壁ノ勝躅、仏祖ノ要機ハ、知レタルコトナレドモ、詞ニ出シテ、坐禅ヲ仏祖要機祖機要ト唱ヘシハ、宏智禅師ガ最初…中略…永平ノ一派ハ、コノ箴ニ順ジテ、生生世世修証ヲ誓願スベシ。

四―五段では、この『宏智禅師坐禅箴』とは、永祖（道元禅師）が、わが日本に初めて将来されたものであるという。坐禅というのは如来の端坐、達磨大師の面壁の勝躅であり、言葉に出して坐禅を「仏仏要機・祖祖機要」と唱えたのは、宏智禅師が最初なのである。そして永平（道元禅師）の一派は、この『宏智禅師坐禅箴』に順じて、生生世世にわたって修証を誓願すべきであることを強調せられたのである。（宗門内への策励である）

四―六

坐禅ト名ヅクルハ、坐ハ行住坐臥ノ四威儀ノ第三ニテ、四儀ノ中ニハ、坐ガ安楽ナルユヘニ、仏仏法爾トシテ、結跏趺坐アルコト、大論ニ見ヘタリ。…中略…シカレドモソノ四儀ノ中ノ坐ト云ハ、身ノ似タル相ヲコソイヘ、回光返照ノ功夫ニ至ルトキハ、四儀ノ相ヲ執ニハアラズ。ユヘニ祖師ノ坐禅儀ニ、豈拘坐臥乎ト示サル。…中略…コレ金剛三昧ナリ。

四―六段では「結跏趺坐」の説は『大智度論』にあるというのである。これが天台大師智顗（五三八～五九七）の『摩訶止観』にも引用されており、熟考後に禅師による『正法眼蔵』「三昧王三昧」巻が撰述されるに到ったのである。次に『普勧坐禅儀』等にある「豈拘坐臥」を称提される。これは、四儀（行住坐臥）の中の坐と言うのは、身に似ている相をこそ言うのであり、祖師（道元禅師）の『普勧坐禅儀』に「豈拘坐臥」と称提されている。

四―七

箴ハ竹針也ト注シテ、竹ニテ作リタル針ナリ。…中略…モシ達磨門下ノモノ、ソレラノ邪悪ニ落モシレヌユヘニ。コノ要機ヲ箴トナシテ、療治セヨトノココロニテ、坐禅箴ト題セラル。

四―七段では、もし達磨大師の門下の者は、それらの邪悪に落ちてしまうかもしれないから、この要機を箴となして、療治せよとの心から、『坐禅箴』と題目されたのであると称

提されている。（後人に対する警戒である）

四―八

永祖云ク、イワユル坐禅箴ハ大用現前ナリ。…中略…シカレドモ支那ニ、宏智禅師ノ法孫モ今ハ断ヘ、真歇和尚ノ法孫モ、天童浄祖マデハ続セシガ、支那ニハ絶テ、タダ永祖ノ児孫、日本ニツヅキシノミナリ。…中略…コレ宝鏡三昧ノ断絶ノ証拠ナリ。

四―八段では、永祖（道元禅師）いわく、しかしながら中国に、宏智禅師の法孫も今は絶えて、真歇清了和尚の法孫も、天童如浄禅師の頃までは相続したのであるが、中国には絶えて、ただ道元禅師の児孫が日本に相続するのみであると称提されるのである。（宏智禅師坐禅観・如浄禅師坐禅観の相承は道元禅師のみである）

四―九

カタジケナキコトハ、永平祖ノ入宋アリテ、日本ニ伝来ナクバ、今日ノ児孫、コレヲ聞バカリモ、三菩提ノ大因縁ナリ。サテサテ、因縁ホドアリガタキモノハナシ。…中略…永平祖ノ児孫ニモ、祖訓ヲシラズ、シリテモ順ゼヌアルハ、因縁ノ無キ類ナルベシ。…中略…古人ノ縁ニモ類ナキト察セラル。

四―九段では、かたじけないことに、永平（道元禅師）入宋されて、『宏智禅師坐禅箴』を日本に伝来しなければ、達磨大師の正宗の要機は、中国・日本に断絶してしまうから、今日の児孫は、これを聞くばかりでも、三菩提の大因縁である。さてさて、この因縁ほどありがたいものはない。（損翁和尚からの優しさの相承。さてさて婆婆面山）

四―十

仏仏要機、祖祖機要。…中略…仏仏ノ二字ハ、果満人ノ徳ヲ称シテ、コノ三昧ヲスデニ成就セシ人ヲ挙テ証據トス。祖祖ノ二字ハ、ソノ仏仏ノ付属ニ依テ、コノ三昧ヲ修証シテ仏仏ノ位ニ至ル因円人ノ行ヲ称シテ証據トス。果満因円共ニ証上ノ修ナリ。…中略…印紙同時ノ修証ナリ。

四―十段。仏仏の二字は、果満人の徳を称して、この三昧をすでに成就した人を挙げて証拠とするのである。祖祖の二字は、その仏仏の付属によって、この三昧を修証して、仏仏の位にいたる因円人の修行を称して証拠とする。果満因円ともに証上の修であると称提されている。（修証観）

四―十一

不触事而知、不対縁而照。…中略…平生凡夫ノ類、次ハ不触事不対縁不照、二乗外道ノ一類ナリ。コレヲ亦一重超テ、事ニハ触レザレドモ知リ、縁ニハ対セザレドモ照ス境界アリ。コレガ仏祖要機ナリ。…中略…此旨ヲ挙スルハ一人ハタダ永祖ノミ挙セラル。…中略…タダ宝慶ノ義雲和尚ノミ独立シテ、祖風ヲ挙セラル。具眼ノ者ハ辨白シテシルトコロナリ。

四―十一段では、一番目は「触事而知」「対縁而照」といい、平生・凡夫の類である。二番目は「不触事不知」「不対

縁不照」という、二乗・外道の一類である。三番目は「事には触れないのだが知り」「縁には対しないのだが照らす」という境界であり仏祖要機というのである。さらにこのような坐禅の用心を歴代祖師から洞家のみ伝授して、家法が今に相続するのは天童如浄禅師から道元禅師に、さらに宝慶寺の義雲和尚のみが独立して祖風を挙せられたのであると称提される。（歴史的な修証観・要機の正当性）

四―十二

不触事而知、其知自微、不対縁而照、其照自妙。…中略…知ハタトヘバ燈ノ如シ、照ハタトヘバ光リノ如シ。光ナキハ燈ニアラズ、燈ナラザレバ光ナシ。知ナラザレバ照ナシ、照ナラザレバ知ニアラズ。ユヘニ知ト照トハ、分不分の量ヲコヘ、一異の論ニハアラヌナリ。…中略…ユヘニ下ノ句ニテ釋セラル。

四―十二段では、「知」は例えば灯のようである。「照」は例えば光りのようである。光なければ灯ではない、灯でなければ光はない。知でなければ照はない、照でなければ知ではない。だから知と照とは、分不分の量を超えて、一異の論ではないのである。「自微・自妙」と言うのは、ありきたるとおりの微であり、妙であると称提されている。

四―十三

其知自微、曾無分別之思、其照自妙、曾無毫忽之兆。…中略…其知自微ノ処ハ分別之思ナケレバ、タダ其照ノ相応スルノミ、其照自妙ノ処ハ、毫忽之兆ナケレバ、タダ其知ノ相応スルノミナル道理ヲ示サルルナリ。…中略…無毫忽之兆ト示サル。

四―十三段では、「其知自微」の所は分別之思いが無ければ、ただ其照の相応するのみである。「其照自妙」の所は毫忽之兆が無ければ、ただ其知の相応するのみである道理を示されたのだと称提される。

四―十四

曾無分別之思、其知無偶而奇、曾無毫忽之兆、其照無取而了。…中略…其知トハ、上ニ解セシ知ノ字ノ旨ナリ。…中略…其照無取而了スト云モ、照バカリニテ、対ニナル縁ナキユヘニ、ムカヘニ取ルベキモノナシ。…中略…向ニ辨スルガゴトシ。

四―十四段では、「其知無偶而奇」なりとは、其知とは上に解説する知の字の主旨である。…「其照無取而了」すると言うことも、照ばかりで、対になる縁が無いことから、向こうに取るべきものもないのであると称提される。

四―十五

水清徹底兮、魚行遅遅、空闊莫涯兮、鳥飛杳杳。…中略…コノ奇妙甚深ノ法味ハ、麁忽ニシラレヌコトナリ。蒲団ニ安坐シテ参熟スベシ。…中略…説示スベシ。

四―十五段では、この奇妙・甚深の法味は、蒲団に安坐して参熟すべきであると称提される。（坐禅修行への参熟）

四―十六

坐禅箴。コノ題号ノ三字ハ前ニ云ガ如シ。慕ワルル尊慮モ、前ニ長文出タリ。

四―十六段より『道元禅師坐禅箴』への称提が始まる。

四―十七

仏仏要機、祖祖機要。コノ八字前箴ト同ジ。

四―十七段では、この八字は『宏智禅師坐禅箴』と同様であると称提される。

四―十八

不思量而現、…中略…辦道話ニ、修セザルニハアラワレズトアルヲ、反シテ修スレバアラワルルナリ。…中略…不思量ニシテカラ、現スルト云ココロナリ。

四―十八段では『辦道話』に「修せざるにはあらわれず」とある。不思量というのは、反対にすると、「修すればあらわるるなり」という意味合いを「不思量而現」というのである、とわかりやすく称提される。（修証観）

四―十九

不回互而成。参同契ニ、門門一切境、回互不回互、回而更相渉、不爾依位住ストアルガ、回互ノ詞ノ根本ナリ。…中略…ユヘニ十八界ハ自然ニ脱落ス。脱落ノ時ニ、仏祖ノ要機現成ス。コレヲ不回互而成ト云ナリ。

四―十九段では『参同契』に「門門一切境、回互不回互、回而更相渉…」とあるのが、回互のことばの根本である。…ゆへに十八界は自然に脱落する。脱落の時に、仏祖の要機が現成する。これを「不回互而成」と言うのであると称提される。

四―二〇

不思量而現、其現自親。上ノ五字ハ前ヲ踏ム。其現自親トハ、親ハ親密ニテ、自ヲハカリ親密ユヘニ、傍観ノ及ブベキニアラヌヲ自親ト云フ。

四―二〇段では「其現自親」というのは、親は親密の意味合いで、自らはかり親密であるから、傍観ではいけないことを「自親」と言うのである、と称提される。

四―二十一

不回互而成、其成自証。…中略…其成自証トハ、証ハ証会ニテ、自ラバカリ証会スルユヘニ、傍観ノ測ルベキニアラヌヲ、自証ト云フ。…中略…現成ノ公案ナリ。

四―二十一段では「其成自証」というのは、証は証会という意味合いで、自分が証会するのだから、傍観ではいけないことを、「自証」と言うのである、と称提される。

四―二十二

其現自親、曾無染汚。…中略…曾無染汚ハ非思量ノ境界ノ文彩ニアラワレヌヲ云ナリ。宝鏡三昧ニ、但形文彩即属染汚トアル語ノ反ナリ。

四―二十二段では「曾無染汚」とは非思量の境界の文彩に

あらわれない事を言い、『宝鏡三昧』に「但形文彩即属染汚」とある語の反対の意味合いであると称提される。

四―二十三

其成自証、曾無正偏。　上ノ四字ハ前ヲ躡ム。曾無正偏トハ、回互スレバコソ正偏ハアリ。不回互ナレバ本ヨリ正偏ノ両頭ハ見ヘヌナリ。ユヘニ曾無正偏ト云フ。

四―二十三段の「曾無正偏」とは、回互すればこそ正偏がある。不回互であれば元々に正偏の両頭が見えないのである。だから「曾無正偏」と言うのであると称提される。

四―二十四

曾無染汚之親、其親無委而脱落。…中略…其親無委而脱落トハ、染汚ガ無ケレバ、親密モ自然ト脱落シテ、守住スベキ親密ノ跡ハナシ。委ハ頓也ト注ス。頓ハ壊也ト注ス。無委トアルハ、委ネドモト云ココロナリ。コレ自然ノ意ナリ。

四―二十四段の「其親無委而脱落」とは、染汚が無いのであれば、親密も自然に脱落して、守住すべき親密の跡形は無いのである。「委」というのは頓なりと注記すべきである。「無委」とあるのは、詳しくないと言うほどの心である。これは自然の意味合いであると称提される。

四―二十五

曾無正偏之証、其証無図而功夫。…中略…其証無図而功夫トハ、正偏ノ両頭、根塵ノ人境ガナケレバ、証会ニ造作ハ微塵モキザサズ。コレヲ無図ト云フ。無図ヲ尽未来ニ系テ、刹那刹那ニ精進ス。コレヲ功夫ト云フナリ。無図ノ二字ハ、坐禅儀ニテ説シガ如シ。功夫ノ二字モ前ニ出タリ。

四―二十五段の「其証無図而功夫」とは、正偏の両頭など、根塵の人境が無いのであれば、証会に造作は微塵もきざすことはない。これを「無図」と言うのである。「無図」を尽未来に修行して、刹那刹那に精進する、これを「功夫」と言うのである。「無図」の二字は、『普勧坐禅儀』に説かれていることと同様である。「功夫」の二字も前に出ていると称提されている。

四―二十六

水清徹地兮、魚行似魚、空闊透天兮、鳥飛如鳥。…中略…徹地ハ徹底ト同ジ、透天ハ莫涯ト同意ナリ。魚行鳥飛ハ、共ニ前歳ニ云ガゴトシ。タダ似魚如鳥ノ語ハ、古人未発ノ珍言、末代ニ難聞希聞ノ説法ナリ。…中略…実ニ難思議ノ祖訓、一日ニ百千ノ命根ヲ供養シテ、尽未来ノ値遇頂戴ヲ祈誓スベシ。謹白。『普勧坐禅儀』并『坐禅箴』称提聞解畢。宝暦七年丁丑五月天中節日

四―二十六段では、「徹地」は「徹底」と同じ「透天」は「莫涯」と同じ意味合いである。ただ、「似魚・如鳥」のことばは、古人未発の珍言、末代に難聞・奇聞の説法である。ただ比喩のことばであるから、法に合しての意味合いは前に言ったのである。…実に難思議の祖訓、一日に百千の命根を

供養して、尽未来の値遇頂戴を祈誓すべし、謹白。と称提を結んでいる。

五　結語

如上の観点より俯瞰してみるに、この面山和尚の称提といわれる『永祖坐禅箴聞解』は、『正法眼蔵』「坐禅箴」巻の註釈書といって良いだろう。しかし「薬山非思量話」と「南岳磨塼話」についての詳細なる称提はなされていないのである。この書の特徴は次の如くである。

一　「タダ初心ノ衲子ノ打坐熟練ノ為バカリニ文義ニ付テ開示」するといい、初心者の為に称提した、懇切・丁寧なる註釈書なのである。婆婆面山としての面目は損翁和尚からの相承である。

二　師匠である損翁和尚からの坐禅観の相承は、その道元禅師と宏智禅師への恋慕を基本とするものである。そして厳しく宗門外に向けて批判する。

三　「他派ニイカ様ニモアレ、永平ノ児孫ハ、相訓ニ順ジテ傍路ニ奔ルコトヲ止メテ、コノ仏祖ノ要機ヲ勤メテ、無上菩提ヲ証スベキ」と宗門内に対しても厳しく策励する一面は損翁和尚からの相承である。

四　抽解の方法は、経典・語録から豊富に引用されている。

五　修証観について多くの抽解を行っており、さらに坐禅修行の参熟を徹底説示している。

注記

（1）「永福開山面山和尚年譜」『永福面山和尚広録』二十二巻にある。

（2）面山和尚の著述について『曹洞宗全書　語録三』会報二号の『永福面山和尚広録』二十六巻の解説に「面山和尚は曹洞宗第一の著述家であって、その一代の著述は、永平高祖が撰述された宗典の抽解書を始めとし、三百余点に達しているであろう…」と記している。

（3）宝暦七年（一七五七）面山和尚七十五歳の称提である。

（4）「然るに宗門にはこの『坐禅箴』の参究の成果の見るべきものがないのは、一体どうしたことであろうか、我々は忸怩たるを得ない。高祖に対しこの怠慢を何と申し開きしたものであろうか。慙愧の至りと言わなければならない」筆者が『坐禅箴』参究を志した端緒とは酒井得元老師からの策励である。

徳巖養存著『楞伽経論疏折衷』における経典解釈の特徴

佐久間　祐惟

はじめに

本稿では、徳巖養存（一六三四―一七〇三）著『楞伽経論疏折衷』（以下、『楞伽折衷』）の検討を通して、養存自身の『楞伽経』解釈の特徴を明らかにする。この際、『楞伽折衷』の基となった虎関師錬（一二七八―一三四六）著『仏語心論』（以下、『心論』）の解釈との差異を抽出することで、養存自身の注釈態度や思想の一端を浮かび上がらせる。

養存は元禄年間を中心に活躍した曹洞宗の学僧である。[1] 早くは岡田宜法氏により「養存師は江戸前期に於て、卍山、天桂、面山師等の先輩として、宗門に傑出せる碩学[2]」と評価され、また椎名宏雄氏によって「法華・楞伽などの経疏をも含めて、総合的な学究がなされるべき学僧[3]」とされながら、いまだごく僅かな研究の存するのみである。[4]

そこで本稿ではまず『楞伽経』に対する養存の注釈書『楞伽折衷』の検討により、養存の思想の一端を解明する。当該書へ言及する先行研究はわずかに佐々木章格氏の論考[5]があるのみであり、本研究も『楞伽折衷』の概要を紹介するにとどまる。すなわち、従来、『楞伽折衷』の注釈の内容に踏み込んだ研究は存在しない。その主たる要因は、後に述べるように当該文献が虎関師錬著『心論』――師錬による『四巻楞伽』への注釈書で、本邦における『楞伽経』注釈書の嚆矢――を基にしているため、『心論』の議論を把握しなければ『楞伽折衷』の議論の独自性を吟味できない、という点にある。本研究では、『心論』を扱った筆者の研究を踏まえながら、養存の注釈の特徴を解明する。

具体的な検討作業は以下のごとくおこなう。まず（1）『楞伽折衷』とその基となった師錬著『心論』について関係性を整理する。つぎに（2）『楞伽折衷』における「宗旨」（経典の中心的教説）の理解について検討し、養存の理解が永明延寿（九〇四―九七五）著『宗鏡録』に裏付けられていることと、いわゆる荷沢宗に特徴的な「霊知」思想を踏襲していることを明らかにする。そして最後に（3）上述の特徴が、『楞伽折衷』に一貫して見られることを指摘する。

一　『楞伽経論疏折衷』と『仏語心論』

『楞伽折衷』は養存の早い時期の著作で、貞享四（一六八七）年の成立である。『楞伽折衷』の奥書（新版日蔵一一、二五九下―二六〇上）から窺えるように、養存はその後、周防月光山泰雲寺における夏の結制で『楞伽経』を講じ、さらに水戸天童山大雄院でも元禄九（一六九六）年夏と同十二（一六九九）年夏に同経の講義を行った[6]。すなわち、養存はその生涯にわたって『楞伽経』の講釈に取り組んでいる。

『楞伽折衷』の構成と資せられた諸『楞伽経』注釈書については、『増補改訂日本大蔵経』の『楞伽折衷』解題（新版日蔵九七、五一―五四頁）および佐々木章格氏の論考[7]に詳しい。また養存自身も、『楞伽折衷』を撰述するにあたって以下の注釈を参照した旨を自ら記している（『楞伽折衷』目次（新版日蔵一一、二上）参照、①～⑩の配列もこれによる）。

①雷庵正受『楞伽集註』四巻（宋）
②智厳『楞伽経註』二巻（巻二、五のみ残る）（唐）
③季潭宗泐『楞伽経註解』八巻（または四巻）（明）
④通潤『楞伽経合轍』八巻（明）
⑤漓益智旭『楞伽経義疏』九巻（明）
⑥曾鳳儀『楞伽経宗通』八巻（明）
⑦乗旨『楞伽経講録』二巻（明）
⑧慈山徳清『観楞伽経記』八巻（明）
⑨広莫『楞伽経参訂疏』八巻（明）
⑩虎関師錬『仏語心論』十八巻（日本）

ただし、『楞伽折衷』は、構成、段落区分、実際の解釈という点で⑩師錬著『心論』に大きく依拠している。とくにその構成は『心論』に拠っており（日本大蔵経『楞伽経論疏折衷』解題（新版日蔵九七、五二下―五三上）参照）、全体を「統綱第一」から「復問答第十」の十門に分ける点はそのまま踏襲する。さらに『心論』は「統綱第一」を興趣・蔵摂・教主・名意・説異・宗旨・竺本・支訳・科判・文箋の十項に細分するが、『楞伽折衷』は「文箋」を除き全く同様の九項目を説く。また『心論』は「復問答第十」を八十六段に開き分段名を付すが、『楞伽折衷』も（分段名を少しく改変するものの）当該の八十六段を継承している。

解釈の内容という点でも、『楞伽折衷』は『心論』の特徴的な解釈を踏襲している。一例を挙げれば、『楞伽経』四種禅と禅門の修証をめぐる解釈を挙げることができる[8]。『心論』では、『楞伽経』における四種禅――愚夫所行禅・観察義禅・攀縁如禅・如来禅――のうちの第三番目の攀縁如禅を禅宗の修位に、第四番目の如来禅を禅宗の証位に配当する（『心論』巻九 新版日蔵一〇、一七一下）。また『心論』では、『楞伽経』の「攀縁如禅」について「攀縁如（真如に依る）」と

「公案提撕」を同義とみる解釈も提示される（『心論』巻九 新版日蔵一〇、一七二上―下）。『楞伽折衷』は、『楞伽経』における四種禅について師錬の説をそのまま踏襲するのみならず（新版日蔵一二、一一四上―一一五上）、『楞伽折衷』末尾の「楞伽或問」では新たに論拠として『金剛頂瑜伽略述三十七尊心要』（大正一八、二九六下）を引いて補説している。

このほか、『楞伽経』を「三無一乗」を説く経典とし、「三乗一乗」の『法華経』等とは異なる「一乗」を説くとみる解釈の踏襲（『心論』巻十一 新版日蔵一〇、二一七上―二一八上↓『楞伽折衷』巻二下 新版日蔵一一、一五二上―下・一五九下）[9]、『楞伽経』の教主を法身とみる説の継承（『心論』巻一 新版日蔵一〇、四下―五上↓『楞伽折衷』巻一上 新版日蔵一一、四下―五上）ないし補説（「楞伽或問」新版日蔵一一、二六〇下―二六二上）、説時を『涅槃経』と同時とみる師錬説の踏襲（『心論』巻一 新版日蔵一〇、一三下―一四下↓『楞伽折衷』巻一上 新版日蔵一一、九下―一〇上）および補説（「楞伽或問」新版日蔵一一、二六七上）など、『楞伽折衷』が『心論』の議論を承けている例は枚挙に暇がない。

『楞伽折衷』は諸『楞伽経』注釈書を参照していることを明言するものの、以上のごとく特に『心論』に依拠し、これを基に他の注釈書を参照しつつ議論を展開しているのである。したがって、『楞伽折衷』において『心論』を踏襲していない解釈を抽出することで、養存当人の『楞厳経』解釈の独自性を浮き彫りにすることができる。

三 『楞伽経論疏折衷』における「宗旨」解釈

『楞伽折衷』は、その総論部分にあたる「統綱第一」の九項目（興趣・蔵摂・教主・名意・説異・宗旨・竺本・支訳・科判）のうち、「宗旨」を除く八項目については『心論』の引用に終始するのに対し、「宗旨」（経典の中心的教説）については独自の見解を打ち出す。まずはこの点に着目したい。

そもそも師錬は、『楞伽経』の宗旨について「修の宗旨」と「証の宗旨」の二種を立て、当該経典が一貫して「真妄不二」「妄即真」を説くとみた[10]。そして、「真」はけっして「妄」を離れて存在するわけではないという観点から、『楞伽経』が第九識・第十識を説かず、第八識の染分たる「識蔵」をそのままに浄分たる「如来蔵」へと浄めるべきである旨を説いていると強調する。

これに対し養存は、『楞伽経』の宗旨（以下の文脈においては「宗趣」[11]も同義）について以下のごとく述べ、『楞伽経』が「第一義心を「宗」とし妄想無性を「趣」とする」とみる（破線部は『心論』巻一（新版日蔵一〇、五下）に基づく）。

諸経泛説文義繁衍、而其中各皆有二宗旨一。学者閲レ経、不レ知二宗旨一、惑二諸名相一、失二仏経意一。**今此宗趣以二第一義心一為レ宗、妄**

想無性為レ趣。（『楞伽折衷』巻一上　新版日蔵一一、五下）

『楞伽経』「宗旨」についての当該の養存の記述は、直接的には『楞伽経合轍』（新纂続蔵一七、八〇三下）を踏まえている。ただし養存における「宗旨」理解自体は、『宗鏡録』の議論に裏付けられている。このことは、『楞伽折衷』の末尾に付された養存の補説（『楞伽或問』）より明らかであり、上記「宗旨」論への補足として養存自身、以下のごとく述べる。

第一義心為レ宗、妄想無性為レ趣、宗鏡標宗。『楞伽経』云、「一切諸度門、仏心為二第一一。」又云、「仏語心為レ宗、無門為二法門一。」所レ言宗者、謂二心實處一。（『宗鏡録』巻五十七　大正四八、七四二下：引用者注）此土初祖師云、「以心伝心、不立文字。」則仏仏手授授二斯旨一、祖祖相伝伝二此心一。（同巻一　大正四八、四一七中―下：同）石頭『参同契』曰、「竺土大仙心、東西密相付。」永明曰、「宗鏡挙二一心一為レ宗、照二万法一為レ鏡。」（『宗鏡録』序　大正四八、四一七上：同）然則五千貝葉即是心語、八万法門皆入二此宗一。（『楞伽折衷』「楞伽或問」新版日蔵一一、二六三下―二六四上）

養存は、『楞伽経』が「第一義心を宗とし妄想無性を趣とする」というのは「宗鏡の標宗」であると言明し、傍線部のごとく『宗鏡録』を引く。なおここで『楞伽経』の経典本文であるかのごとく引かれている「仏語心為宗、無門為法門」は、実際には経典中には見えず、馬祖道一（七〇九―七八八）の説法に基づきながら延寿が改変した句である[12]。

また養存は、『楞伽経』の「宗旨」であるところの「心」を、『宗鏡録』によってほかならぬ「知」であると理解している（傍線部は『宗鏡録』の引用）。

以レ心為レ宗、祖仏正脈。且心是名以レ何為レ体。曰、心者是名、以レ知為レ体。此是霊知、性自神解、不レ同二妄識仗レ縁託レ境作レ意而知一。又不レ同二太虚空廓断滅無知一。故『肇論』云、「般若無知者、無有取相之知也。般若真智無相無縁、雖レ鑑二真諦一而不レ取レ相。故云二無知一也。」故経云、「聖心無知、無レ所レ不レ知。」（『宗鏡録』巻六大正四八、四四八下―四四九上：引用者注）初祖所レ言「了了常知」是也。（『楞伽折衷』「楞伽或問」新版日蔵一一、二六四上―下）

「心は是れ名にして、知を以て体と為す。此れは是れ霊知にして、性、自ら神解す」等の句の引用からは、いわゆる「霊知」説の受容をはっきりと見て取ることができる。

周知のとおり、真性を「知」として立てるのは、荷沢宗――以下、吉津宜英氏の議論[13]を踏襲し、圭峰宗密（七八〇―八四一）がみずからの禅の表白として荷沢神会（六八四―七五八）にことよせた思想的立場を「荷沢宗」と呼び、神会本人の禅と区別する――の思想である。宗密の禅宗史観では、心の根本たる「霊知」こそ達磨所伝の真性にほかならず、神会のみが「知の一字、衆妙の門」たるを明らかにした、と説明される[14]。実際には宗密は神会の「知」の思想そのものを継承していたわけではなかったが[15]、このような（神会の思想その

ものとは乖離した）荷沢宗の思想は、後代、叢林で大いに流行、延寿の『宗鏡録』にも取り込まれ、日本中世の禅林にも大きな影響力を与えた。

さらに、神会のみが「知の一字、衆妙の門」たるを明らかにしたと宣揚する宗密の言説は後世しばしば批判の的ともなり、師錬も自著の中で荷沢宗を「知解の宗」として批判している。[16] したがって、『心論』においては宗密の説、あるいはこれを継承する『宗鏡録』の説が入り込まないように意図されていたと考えられ、『心論』を基にした『楞伽折衷』中の経典解釈に至って新たに荷沢宗の教義が取り込まれたと見なすことができる。

三　『宗鏡録』の多用と「霊知」思想の受容

『楞伽折衷』では、「宗旨」の議論以外においても『宗鏡録』は多用され、また「霊知」思想が大いに活用されている。

『宗鏡録』の参照、援用を明瞭に確認できるのが、『楞伽経』の心識説――具体的には「大慧、略説有二三種識一。……謂真識・現識及分別事識。」（『四巻楞伽』巻一 大正一六、四八三上）と説き、真識・現識・分別事識の三種の識が存在すると示す――をめぐる養存の議論である。もともと『楞伽経』の経典本文の心識説は不明瞭であり、古来、多様な解釈がなされてきた。三種の識について養存は以下のごとく述べる（破線傍線は『心論』巻四（新版日蔵一〇、七九下）に基づく箇所）。

真識者云二八識浄分一、現識者云二八識染分一、分別事識云二第六識一。（『宗鏡』云、「真謂二本覚一、現謂二第八一、餘七倶名二分別事識一。」（『宗鏡録』巻五十七 大正四八、七四二下：引用者注）「麁分意識、細分即末那故。」（同巻五十六 大正四八、七四一中：同）第八識上、何有二真現二種名一耶。曰、八識浄分一切有情真本性地、純浄無垢。故云二真識一。八識染分一切器生所依総相、含二二蔵万物一。有而不レ有如二鏡現レ像、故云二現識一。曰、若以二真識一為二第八識一、現識即是応レ名二七識一。若以二現識一為二第八識一、真識即応レ為二第九識一。何於二第八一分二二種一耶。曰、此経旨趣、直指二現行一則為二真性一。不レ似下餘経立二伏断一而階位漸昇分中九十識上。（『楞伽折衷』巻一中 新版日蔵一一、四六上―下）

『心論』（破線傍線部）は、「真」はけっして「妄」を離れて存在するわけではないという観点から、『楞伽経』が第九識・第十識を説かないことを強調し、真識を第八識の浄分、現識を第八識の染分、分別事識を第六識と見る。一方『宗鏡録』は真識を本覚――延寿自身、「真謂二本覚一者、即八識之性。経中有レ明二九識一、於二八識外一立二九識名一、即是真識。」（『宗鏡録』巻五十七 大正四八、七四二下）というように、「本覚」とは八識の性、他の経で言うところの九識にあたる――、現識を第八識、他の七識を分別事識に相当するとみ

る。したがって両文献の心識説理解は本来相容れないものであるが、右引用箇所で養存は『心論』に基づく議論の途中に、あえて『宗鏡録』の議論を挿入している。

あるいは以下の箇所でも、養存は『宗鏡録』を用いて議論を展開する。『四巻楞伽』巻三の経典本文「自宗通者、謂修行者離二自心現種種妄想一。謂不レ堕二一異俱不俱品一、超二一度一切心意意識一、自覚聖境離二因成見相一。一切外道声聞縁覚堕二二辺一者、所レ不レ能レ知。我説レ是名二自宗通法一。」（大正一六、五〇三上）を解釈する箇所である。

自得二宗法一不レ由二他悟一、故云二自宗一。菩薩修者、不レ堕二四句一、超二一度心識一、証二入聖境一。自覚境者、妄息心空、真如自現、不レ容二擬議一。因縁所成見相自絶。故『宗鏡』第六曰、「以レ心為レ宗、以レ知為レ体。此是霊知、性自神解、不レ同二妄識仗レ縁託レ境作レ意而知一。」（『宗鏡録』巻六、大正四八、四四八下：引用者注）（『楞伽折衷』巻三下、新版日蔵一一、一九一下）

『楞伽経』の説く「宗通」の語義を論じるにあたり、養存は『宗鏡録』中の「霊知」にかんする議論を引く。ここで『宗鏡録』の当該箇所を引く先行『楞伽経』注釈書は、管見のかぎり確認できないため[17]、養存が意図して『宗鏡録』の議論を挿入したものと思われる。

以上、若干の例を挙げたが、他にも『楞伽折衷』では『宗鏡録』を援用する箇所[18]、あるいは「霊知」説を引く箇所[19]をしばしば確認することができる。

おわりに

本稿では、『心論』に大きく依拠して撰述された徳巌養存著『楞伽経論疏折衷』において、『宗鏡録』の多用および荷沢宗の「霊知」説の活用という『仏語心論』には存在しなかった――おそらく『心論』の著者虎関師錬は意識的に排除していた――要素があらたに加わっていることを指摘した。

この養存の『宗鏡録』活用は、江戸期においてなお『宗鏡録』が学僧の目に触れていたことを窺わしめる一事例として興味深い。柳幹康氏[20]は、今日の大方の認識――『宗鏡録』は伝来当初こそ重視されたものの十四ないし十六世紀以降は忘却された――と異なり『宗鏡録』が江戸期以降もよく読まれていたことを指摘する。養存の『楞伽経』解釈がしばしば『宗鏡録』に裏付けられている点は、このことのひとつの証左となるであろう。

養存の著作からは、江戸初期における曹洞宗学侶の経典研鑽の様相を、少なからず窺うことができるのである。

（1）徳巌養存の行実は花井充行訓注『沙門徳巌養存撰　仏祖袈裟考』（朱鳥社、二〇〇七）に詳しい。当該書は、著者の個人的関係により閲覧しえた大雄院所蔵資料を活用しているため

（当該書「あとがき」参照）、従来の研究では不詳であった点も多く明記している。そのひとつが生年であり、従来養存の生年は不詳とする研究が多かったが、花井氏はおそらく「元禄十四年（一七〇一）辛巳六十八歳」（二一二頁）で大雄院に晋住している点より逆算し、生年を寛永十一（一六三四）年と特定している。本稿冒頭でも当該の生年を採用した。

（2）岡田宜法『日本禅籍史論 曹洞禅編』上（井田書店、一九四三）三一五頁。

（3）椎名宏雄「北関東における近世洞門の学僧」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』一四、二〇一三）二三頁。

（4）たとえば養存著『首楞厳経略疏折衷』に言及する下條正「『瑩山清規』に引用される『首楞厳経』の研究（其之壱）――徳厳養存『首楞厳経略疏折衷』を中心として――」（『宗学研究』四六、二〇〇四）も、『首楞厳経略疏折衷』以外の養存の著作の検討の必要性に言及する。

（5）佐々木章格「江戸期曹洞宗における楞厳・楞伽の註釈について」（『印度学仏教学研究』三六（一）、一九八七）。

（6）前掲注（5）佐々木論文（二三七頁）も指摘。

（7）前掲注（5）佐々木論文（二三九頁）。

（8）『楞伽経』四種禅と禅門の修証をめぐる師錬の解釈については佐久間祐惟『虎関師錬の禅思想の研究――日本中世禅における復古・独創――』（法藏館、二〇二六）第六章（三四四―三五二頁）参照。

（9）『楞伽経』を「三無一乗」、『法華経』を「三乗一乗」として峻別する議論については前掲注（8）拙著第七章（三八七―三九三頁）参照。

（10）『心論』における『楞伽経』の「宗旨」理解については前掲注（8）拙著第七章（三九四―四二一頁）参照。

（11）中国における「宗趣」の意の変遷および発展については真野正順『仏教における宗観念の成立』（理想社、一九六四）二五一―二五二、二八七―二九六頁参照。

（12）柳幹康『永明延寿と『宗鏡録』の研究――一心による中国仏教の再編――』（法藏館、二〇一五）一一〇―一一四頁。

（13）吉津宜英『華厳禅の思想史的研究』（大東出版社、一九八五）三二一頁。

（14）鎌田茂雄『宗密教学の思想史的研究』（東京大学出版会、一九七五）三七二―三七五頁等を参照。

（15）神会と宗密の「知」の相違については、小川隆『神会――敦煌文献と初期の禅宗史――』（唐代の禅僧2、臨川書店、二〇〇七）一八一頁に指摘がある。

（16）前掲注（8）拙著第五章（二五四―二六六頁）参照。

（17）本稿「一『楞伽経論疏折衷』と『仏語心論』」で列挙した『楞伽経』注釈書のうち、⑦を除く注釈については、当該の『楞伽経』本文を釈するにあたり『宗鏡録』を引くものはない。

なお⑦はそもそも活字本がなく、また現存写本・刊本も存否不明であるため、確認作業自体をおこなうことができない。ただ、いずれにせよ養存の解釈が、先行『楞伽経』注釈書の大半とは異なる傾向を見せていることは間違いない。

(18)『宗鏡録』の書名に言及する（あるいは言及したうえで引用する）箇所としては、新版日蔵一一、八下・四六上・七四下・八六上・八九上・一四一上・一七二下・一八〇下・二二四上・二四七下などを挙げることができる。

(19) たとえば『四巻楞伽』巻三の経典本文（大正一六、五〇二下―五〇三上）を釈するにあたり養存は、「知」にまつわる仏祖の言として、達磨の「了了常知」や、神会に帰せられる「知之一字衆妙之門」を引いて議論を展開する（『楞伽折衷』巻三下 新版日蔵一一、一九〇上）。

また、『四巻楞伽』巻三の偈「如如与空際 涅槃及法界 種種意生身 我説為心量」（大正一六、五〇〇中）を釈して、養存が以下のごとく述べる箇所は、「霊知」に近い語で「心」の本性を表現している点で、「霊知」説の活用に類するものと評価できる（破線傍線部は『心論』からの引用）。「仏地諸法何為二心量一。曰、此経説主是浄法身。此諸仏法是対治道有心転故、今世尊就二三無一乗**絶待霊心**一斥二諸対治一為二心量辺一。」（『楞伽折衷』巻三上 新版日蔵一一、一七二下）。ここで養存は、『心論』には存在しない「絶待霊心」の語を付け加え、「『楞伽経』において世尊は、「三無一乗」・「絶待霊心」に基づき諸々の建立された「対治の道」を斥けた」と説明している（「三無一乗」については前掲注（8）拙著第七章（三八七―三九三頁）参照）。

(20) 柳幹康「『宗鏡録』と「宗教」の語」（『印度学仏教学研究』七二（一）、二〇二三）。

〈略号〉

・大正：『大正新脩大蔵経』。

・新纂続蔵：『新纂大日本続蔵経』（全九〇巻、国書刊行会、一九七五―一九八九）。

・新版日蔵：『増補改訂日本大蔵経』（鈴木学術財団編、全一〇〇巻、鈴木学術財団、講談社（発売）、一九七三―一九七八）。

（JSPS 科研費 JP24K22419 による研究成果の一部）

凝心について

大松久規

問題の所在

菩提達摩（生没年不詳）を起点とするいわゆる禅宗から凝心を考えるとき、第一に想起されるのは荷沢神会（六八四―七五八）による「凝心入定、住心看浄、起心外照、摂心内証[1]」であろう。この四句は、神会が北宗を排撃するために掲げたスローガンであるとされている[2]。先行研究によれば、第一句の「凝心入定」は、「二乗人の定に執するのと等しいもの」「二乗の無記空に堕するのに等し」いものであるという[3]。神会の思想に基づいて考えるのであれば、凝心は不充分の禅定として位置付けられるようである。

しかしながら、凝心自体は、神会関連の文献にのみ見られるわけではない。管見の限り、語句自体の初出は『無量寿経優婆提舎願生偈註』における「凝心注想[4]」である。同書は、浄土教関連の文献であるため、凝心が神会や禅宗にのみ関連する語句でないことは明らかである。さらに、智顗（五三八―五九七）の講説では、神会よりも早い段階で凝心が注目されている。

そこで、本稿では、広く仏教文献全体から凝心を採り上げ、その特徴について論じる。

凝心の展開

前述した「凝心注想」は、心を一境に集中させるという文脈で用いられているが、特に重要な語句として扱われているわけではない。同様に、『高僧伝』には「凝心仏法[5]」との表記が見られ、心を仏法に集中させることが記されているが、語句として確認できるのみである。

続く『大乗義章』では、次の如く記されている。

> 釈言、無漏他心智者、必従無漏道観後起。故従方便得名道智。有漏他心、不必要従苦集観起。為是不同。何故而然。無漏法中道如等理、従煩等来常学観察。久観純熟凝心即見。無漏他心那含果。後方始学観、始観難成。故先観道就上測心。……
>
> （『大正蔵』四四巻、七五九頁、下段）

問曰、何故欲知初心至第六心方始知乎。縁覚作意欲知須陀、苦法忍心凝心観察。彼忍已謝、入苦法智、尋後観之。彼智已謝縁上界苦、入苦比忍及苦比智。縁覚即於欲界有漏法中伺之。……

『大正蔵』四四巻、八〇八頁、中段

二箇所において「凝心」が確認できる。いずれも「観」「観察」などとともに用いられていることから、凝心とあわせて観法を修することが想定されている。また、前者では無漏・有漏それぞれの他心智について説かれる中、無漏の他心智に関する記述において凝心が見られる。後者では、縁覚が「凝心観察」すると示されている。前に、神会が凝心を二乗の禅定と見ているとする指摘を挙げたが、『大乗義章』における凝心も二乗（縁覚）が修するものである。凝心の性質と二乗の枠組みとを考えれば、聞法を主とする声聞よりも自己の修行に努める縁覚の方が関連性の高いことは当然であろう。

同じく、縁覚が関連する記述は『大集経』にも見られる。次の如くである。

独住空閑威儀庠序。出入凝重安心静黙簡於人事。能為衆生現世福田。其心翫楽観十二縁。常念一法出世涅槃。数遊禅定不従他聞、自然覚了少分境界。因縁悟道故名縁覚。

『大正蔵』一三巻、一九八頁、下段

直接的に「凝心」と述べられているわけではないが、縁覚が禅定の出入を重ねて心を安んずることが示されている。あわせて、縁覚であることから十二因縁を観ずることも述べられている。

その後、凝心を独自に位置付けたのが智顗である。『釈禅波羅蜜次第法門』（以下、『次第禅門』）には次の如く記されている。

若心停住、未入定前、復有一止。名凝心止。若得入定、身心泯然、任運自寂、即是入定止。二明修制心止者、心非形色、亦無処所。豈可繋之在境。但是妄想縁慮、故須制之。心若静住、則不須制之。但凝其心、息諸乱想、即是修止。(6)

『大正蔵』四六巻、四九二頁、下段

『次第禅門』における三止の第二である制心止・入定止に関する講説である。この三止とは別に、入定前の一止として「凝心止」が示されている。その性質は、特定の外境を設定せずに諸々の乱想を止める点で制心止・入定止と軌を一にするものであるから、「凝心止」が両止の前段階の止として説

かれていることは明確である。

同じく、『次第禅門』には次の如く述べられている。

二転縁者、初数於息、覚息微微。当置数息。便随於息、任運出入。若心欲静、便捨随凝心止住。心若闇忽、即便静照色息。心若浮動、即便捨観帰数及随止也。是故名還。心不馳蕩、凝神寂慮、故名為浄。行者若能如是善巧摂録、心則易定。

『大正蔵』四六巻、五〇九頁、上段

二与止相応。修止者三止之中但用制心止也。制心息諸縁慮、不念数随、凝静其心。是名修止。『大正蔵』四六巻、五二四頁、下段

いずれも六妙門（数・随・止・観・還・浄）に関する講説である。「凝心止住」「凝静其心」の句が第三の止を示すために用いられている。

また、六妙門は、『六妙門』でも詳説されるが、同書には次の如く記されている。

修止者、息諸縁慮、不念数随、凝寂其心。是名修止。

『大正蔵』四六巻、五五〇頁、上段

云何名浅定不進修六門令進。如行者初得持身法、及麁細住法、経於日月而不増進。爾時応当細心修数。数若不進、復当修随。随若不進、当細凝心修止。止若不進、当定中観陰入界法。観若不進、当還更反検心源。還若不進、当寂然体浄。用此六法、若偏於一法増進之時、当即善修之。『大正蔵』四六巻、五五〇頁、下段

前者では、第三の止に関する講説中に「凝寂其心」と述べられている。後者では、第二の随息が思うように進まない場合に、「凝心修止」して第三の止を修すべきことが示されている。『六妙門』においても『次第禅門』と同様に、第三の止に関する講説中に凝心が用いられている。さらに、『法界次第初門』には次の如く記されている。

三止門　息心静慮、名之為止。行者雖因随息心安明浄、而定猶未発。若心依随、則微有起想之乱。澄渟安隠。莫若於止。故捨随修止。是中多用凝心止也。凝心寂慮、心無波動、則諸禅定、自然開発、故以止為門。『大正蔵』四六巻、六七三頁、中段

ここにおいても、六妙門の第三である止を修する際に、「凝心止」を用いることが示されている。

総じて見れば、智顗による凝心は、いずれも止に関連する方法であることがわかる。ただし、この場合の止は、晩年に大成される止観における止ではない点に注意する必要があ

る。智顗による実践修道論の極致は止観であると考えられているが、止観が詳説される『摩訶止観』など晩年の講説には凝心が説かれていない。すなわち、前期時代の講説である『次第禅門』や『六妙門』に見られる「凝心（止）」が、晩年の著作には採り上げられていないのである。その理由は判然としないが、晩年に大成される止観のうちに組み込まれていないことは、凝心が禅に関連する実践法であると考えられていたことを示すものであろう(7)。

いずれにせよ、智顗による凝心が、三止もしくは六妙門の第三である止に関する講説中に認められる語句であることは確かである。前述した『大集経』『大乗義章』の如く縁覚との関わりで凝心を論じることはないが、智顗は三止や六妙門といった直接的修行法を採り上げることによって、より実践に即した凝心の位置付けを試みたと考えることができる。

なお、『次第禅門』には、次の如き記述も見られる。

二与数相応者、覚心任運、従一至十、不加功力。心息自住、息既虚凝、心相漸細。患数為麁、意不欲数。爾時行者、応当放数修随。

『大正蔵』四六巻、五二四頁、中―下段

六妙門の第一である数に関する講説である。「凝心」が説かれているように見えるかもしれないが、正確には、息が「虚凝」となることによって心相も細なる状態となることが説かれている。したがって、六妙門の第三である止の講説中に凝心が見られるものではない。

禅宗関連文献における凝心

凝心は、智顗以降も『続高僧伝』や各種禅宗関連文献を中心に見られるが、いずれにおいても智顗の講説ほど詳説されることはない。そうした中で、まず着目すべきは、やはり神会による『壇語』の記述である。

知識、一切善悪、総莫思量。不得凝心住。亦不得将心直視心。堕直視住、不中用。不得垂眼向下。便堕眼住、不中用。不得作意摂心。亦不得遠看近看。皆不中用。　『神会和尚遺集』二三六頁

本体空寂。従空寂体上起知、善分別世間青黄赤白、是慧。不随分別起、是定。即如凝心入定、堕無記空。出定已後、起心分別一切世間有為、喚此為慧、経中名為妄心。此則慧時則無定、定時則無慧。如是解者、皆不離煩悩。住心看浄、起心外照、摂心内証、非解脱心、亦是法縛心、不中用。　『神会和尚遺集』二三六頁

いずれにおいても「凝心」や「摂心」が否定的に扱われている。とりわけ、後者の引用文は、冒頭に挙げた先行研究の

指摘の根拠となる文であろう。

一方で、神会の思想に影響を受けているとされる『禅源諸詮集都序』には、「荷沢毎斥凝心[8]」とあるものの、次の如き記述が確認できる。

息妄者息我法之妄。修心者修唯識之心。故同唯識之教。既与仏同。如何毀他漸門、息妄看浄、時時払拭、凝心住心、専注一境、及跏趺調身調息等也。此等種種方便、悉是仏所勧讃。浄名云不必坐不必不坐。坐与不坐任逐機宜。凝心運心各量習性。……

『大正蔵』四八巻、四〇三頁、下段

凝心のみならず坐禅の各種方法を方便と位置付けて、「唯識之教」と会通する文である。同書が教禅一致を説く著作であると考えられている通り、神会ほど他を排撃せんとする姿勢は見られない。

同じく、教禅一致を目指した著作であると評される『宗鏡録』には、次の如く記されている。

今見聞覚知元是汝本性。亦名本心。更不離此心別有仏。此心本有今有、不仮造作。本浄今浄、不待塋拭。自性涅槃、自性清浄、自性解脱、自性離故、是汝心性、本自是仏。不用別求仏。汝自是金剛定。不用更作意凝心取定。縦使凝心斂念作得亦非究竟。

『大正蔵』四八巻、四九二頁、上段

凝心は究竟にあらざることが、明確に述べられている。しかしながら、他の箇所では次のようにも記されている。

若一向持文、求理執教談宗、如入海算塵砂、仰空数星宿。終不親見。去道尤賒。昔人云。如天地終日轟轟不及真理。是故学人、去文取理、端坐凝情、以心眼自看。是名専住一境、修定勝因也。

『大正蔵』四八巻、六一九頁、中段

「凝心」なる熟語が見られるわけではないが、端坐して情を凝し、心眼を以て自らを看ることが述べられている。情を凝するだけでなく、心眼を以て観察することが示されている点は、前に確認した『大乗義章』と同様の特徴であるとも考えられる。あわせて、一境に専住することが修定の勝因であるとも記されている。

したがって、禅宗関連文献における凝心は、神会によって北宗排撃のために用いられたことから否定的に扱われることが多いものの、方便として一定の評価をされる場合や、文字に依るよりも望ましい修行法として位置付けられる場合があると言える。

なお、道元（一二〇〇―一二五三）は『正法眼蔵』「発菩提

心」巻において、次の如く記している。

しかるあるに、小乗愚人いはく、造像起塔は有為の功業なり、さしおきていとなむべからず、息慮凝心、これ無為なり、無生無作これ真実なり、法性実相の観行、これ無為なり。かくのごとくいふを、西天東地の古今の習俗とせり。これによりて重罪逆罪をつくるといへども、造像起塔せず。塵労稠林に染汚すといへども、念仏読経せず。これただ人天の種子を損壊するのみにあらず、如来の仏性を撥無するともがらなり。

『道元禅師全集』第二巻（春秋社、一九九三年一月）、一六二頁

小乗人が造像起塔について有為と見做していることを批判する文である。有為に対して、小乗人が「息慮凝心」を無為と判じていることが述べられている。道元の著作に見られる凝心は当該箇所のみであるが、小乗人が無為と考えて実践する修行を凝心としている。また、この小乗人は、「息慮凝心」とともに「法性実相の観行」を無為としているため、道元は凝心と観行とを一連のものと見ているようである。

結論

本稿を要約すると、次の如くである。

一、禅宗の立場から凝心を考える場合は、神会が掲げた北宗排撃のスローガンが想起されるが、語句自体の初出は浄土教関連の文献である。

二、続いて凝心が確認できる『大乗義章』には、観法とあわせて行うものであること、縁覚が修する方法であることが示されている。また、同書より前に成立したと考えられる『大集経』には、「凝心」との語句は見られないものの、軌を一にする内容が述べられている。

三、智顗前期時代の講説には、独自の「凝心止」が説かれている。そのため、凝心が止に分類される方法であることは確かであるが、晩年に大成される止観における止との関連は認められない。前期時代の講説に見られる三止、六妙門中の止との関係で理解すべきであり、実践に即した凝心の位置付けが試みられていると見るべきである。

四、禅宗関連文献における凝心は、神会の影響により否定的に扱われる場合が多い。ただし、『禅源諸詮集都序』『宗鏡録』など教禅一致を目指したと考えられる文献では、方便として有効であり、文字に依るよりも望ましい修行法とされるようである。

五、道元の著作に凝心が見られる部分は少ないが、小乗人が無為と考えて実践する方法であること、観行と関連が深いものであると考えていたことなどを読み取ることができ

る。

なお、本稿では浄土教関連文献に出る凝心を扱うことができなかった。この点については別稿を期すことにしたい。

註

（1）胡適校『神会和尚遺集』（胡適記念館、一九六八年一二月、二八七―二八八頁など）。なお、瀧瀬尚純「「摂心内澄」考」（『印度学仏教学研究』第五六巻第一号、二〇〇七年一二月）は、「証（證）」ではなく「澄」が正確であると指摘するが、本稿では引用元にしたがって「証」とした。

（2）鈴木哲雄『唐五代禅宗史』（山喜房仏書林、一九八五年一二月、三三五―三三七頁）。

（3）前註（2）に同じ。

（4）『大正蔵』四〇巻、八三四頁、下段。

（5）『大正蔵』五〇巻、三七九頁、下段。

（6）拙稿「『釈禅波羅蜜次第法門』「止門」について」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第四六号、二〇一三年六月）において、当該箇所に本文的問題があることを指摘した。

（7）智顗の実践修道論は、前期時代の禅から晩年の止観へ移行すると見られている。詳細は、拙稿「禅観と止観とのあわい」（『印度学仏教学研究』第七二巻第一号、二〇二三年一二月）及び「智顗の禅定思想」（『印度学仏教学研究』第七三巻第一号、二〇二四年一二月）にて論じた。

（8）『大正蔵』四八巻、四〇一頁、中段。

長蘆宗賾の化主上堂について

山本元隆

一　はじめに

禅宗最古の清規『禅苑清規』で「勧化の主人」と位置づけられた「化主」について、『禅苑清規』の撰者・慈覚禅師こと長蘆宗賾（一〇四〇―一一〇九？）の化主に対する上堂語から実際の意義づけを考察することが本論所期の目的である。鏡島元隆氏は『禅苑清規』の特色として化主の職能が「住持による教化の主人」から「檀越勧化の主人（専門職位）」へと転化し、従前の住持が担っていた衆僧への接化（指導者）と檀越への勧化（経営者）の二つのうち、後者を勧化の専門職「化主」に移譲し、その職に叢林経営の一翼を担わせたと指摘する[1]。ただ、永井政之氏は、「化主」の配置が単に経済的な側面によるものかと次のような疑義を呈する[2]。

> たとえば「教化の主人」の略称である「化主」が、後には「勧化の主人」へと意味の転換がなされたことなどは、単に経済的な側面ばかりの強調ではなく、檀越への布教の部分も考慮する必要がある。勧化（勧進）の現場で何が説かれ、民衆が何を期待して勧化に応じたのかが解明されて、初めて勧化の主人としての化主の意味が正しく理解されるのではないか。

二〇〇四年、椎名宏雄氏により翻刻・紹介された『慈覚禅師勧化集』は、化主を『禅苑清規』に明記した宗賾の民衆勧化の様相を知り得る貴重な資料であり[3]、永井氏はその『慈覚禅師勧化集』の「事親仏事」「公門仏事」を中心に勧化の内容を詳説する。推測するに、化主が市井にて檀越（施主）に対しなされた説法は、『慈覚禅師勧化集』に収録された教説と大差はなかろうし、「事親」「公門」のほかに「豪門仏事」「軍門仏事」「鄽中仏事」と対機ごとにその説示を変えるところに、宗賾の細心の配慮が看取される。ただ、先の永井氏の指摘（二〇〇八年五月）から間もない二〇〇八年十二月、椎名氏は宗賾の上堂語や挙古を収録する『慈覚禅師語録』の翻刻を発表された[4]。概要は椎名氏の研究[5]にゆずるとして、筆者が殊に注目したのは、「請化主」（洪済禅院54）「送化主」（洪済禅院66）の二つの上堂語である。禅宗叢林を取り巻く経済社会の変化により「勧化の主任」として新たな職責が与えられた

化主であるが、斯く規定した宗賾がみずから陞座し、化主の任に赴く衆僧に対し、如何なる修道を期待し、市井での勧化にどのような心得と目的を求めたか。かかる問題を明らかにするため、以下、『慈覚禅師語録』における化主上堂を取り上げ、宗賾の化主に対する見解とその職位の意義づけについて考察を試みたい。

二　『慈覚禅師語録』所収の「化主上堂」について

禅宗清規ではじめて化主の職能を明文化したのは『禅苑清規』である。撰者・宗賾は『禅苑清規』巻五「化主」の項で、檀越勧化にあたる化主に対し、檀越との応対には「低心にて煩に耐え、善言もて化導せよ」（新纂続蔵六三巻五三五頁上）と説示し、また市井での活動には「外に在いて財色の間に因循すべからず」（新纂続蔵六三巻五三五頁中）と訓戒する。こうした山門外での職務遂行に際する注意（心得）のほか、出院前と帰院後に準備・報告すべき種々の文書類の仔細が『禅苑清規』では明記されており、施物・浄財に対する不正を許さず、檀越へ丁重な応対を求めるなど、規程が些か神経質な感が否めない。これは、施物・浄財に依拠する叢林運営の盛衰が化主の任に当たる僧の「品位」に委ねられていたことによるのであろう。其中、筆者が注目するのは、『禅苑清規』に「日に至りて住持人、陞座餞送し、兼て偈頌を以て道心を激発し、送りて門首に至る」と記された住持の化主に対する陞座（上堂）である。

宗賾の『慈覚大師語録』には二つの化主上堂があり、ともに崇寧五年（一一〇六）から止住した長蘆崇福禅院での教説である。『禅苑清規』の序刊が崇寧二年（一一〇三）であることを踏まえると、この二つの上堂語は、宗賾みずから『禅苑清規』で明記した化主の規定に基づきなされたものであり、それだけに化主に対する宗賾の心中を垣間見ることができる説示と言えよう。ちなみに、『慈覚禅師語録』には崇福禅院での上堂語のほかに、元祐七年（一〇九二）開堂の普会禅院、および紹聖二年（一〇九五）開堂の洪済禅院での説法が筆録されているが、崇福禅院止住以前、すなわち『禅苑清規』編輯以前に化主上堂は皆無である。ただ、禅宗灯史には、宗賾に先んずる禅僧の化主に対する上堂や偈頌が記録されており[6]、『禅苑清規』の化主に関する諸規定は、各地の叢林ですでにおこなわれていた化主の慣例行持を宗賾が広く集録したと推測される。

三　「学般若菩薩」としての化主

一つ目の化主上堂は、その冒頭に「請化主」とあるように、『禅苑清規』に「牓を出して発心を召請し」（新纂続蔵六三巻五三五頁上）とある化主の任を衆僧に要請する上堂である。

〔1〕宗賾「崇福禅院54上堂」（三一上）

化主を請するに、上堂して云わく、「学般若の菩薩よ。興慈運悲もて入鄽垂手するは、是れ大仏事と為す。小児の戯と同ぜず。」〔以下〔2〕に続く〕

「請化主上堂」の冒頭である。わずか一文であるが、化主を任じ得るに相応しい道業の果徳が示されており、殊に「学般若菩薩」「興慈運悲」「入鄽垂手」の用語は、宗賾の檀越勧化のみならず、修道観を考える上で重要である。(7)

冒頭「学般若菩薩」は、目の前の衆僧に向けられた呼びかけの語であり、『慈覚禅師語録』で宗賾は衆僧を「諸人」「諸仁者」「学般若菩薩」などと称す。その大半は「諸人」（百二十七例）と「諸仁者」（三十例）であり、「学般若菩薩」はわずか七例しかない。その数から見て、「学般若菩薩」と呼びかける上堂は、特に注目すべき教説であると言える。「学般若菩薩」の語を見て直ちに想起されるのは『禅苑清規』巻八「坐禅儀」であろう。その冒頭で「尽学般若の菩薩、先ず当に大悲心を起こし、弘誓の願を発し、三昧を精修し、誓いて度生を度すべし。一身のために独り解脱を求めず」（新纂続蔵六三巻五四四頁下）と示すように、宗賾は学人に何よりも慈悲心と衆生救済の誓願を求め、その誓願の上にはじめて坐禅の修証がなし得ると教示する。また、在家仏事を明かす『禅苑清規』巻十「勧檀信」では、葷酒を断じて斎戒を奉行し、大乗菩薩戒を受持する在家者を「学般若菩薩」と称し、衆生済度と成仏得道の誓願を立てるよう勧誡する。こうした点から見るに、宗賾の眼睛には、衆生済度の誓願を具有する者は、出家と在家を問わず「学般若菩薩」であり、言わば「勧檀信」で「学般若菩薩」と位置づけられた檀越の元に赴く化主にも、やはり「学般若菩薩」として相応しい道業の果徳を求めていたと考えられる。つまり、出家と在家の双方が「学般若菩薩」となってはじめて勧化（化主）と喜捨（檀越）が成立し得るのであり、ひいては叢林を維持する礎ともなるのである。

慈悲心の発露と実践を表わす「興慈運悲」の語は、『慈覚禅師語録』にはほかに二箇所ほどある。「崇福禅院20上堂」（二一六上）では「興慈運悲」に続けて「群品を接引し」と、「洪済禅院79上堂」（一八九上）では「興慈運悲」に続けて「生死の大苦海中に於いて、衆生を拯溺し」と衆生救済の語句を伴って用いられる。特に「洪済禅院79上堂」は宗賾の師である長蘆応夫の遷化の報を受けた上堂とあって、「興慈運悲」に加え「祖道を扶持するは乃ち菩薩の能事なり」と続く。菩薩（学般若菩薩）が「衆生済度」の語句を伴う点は先の「坐禅儀」「勧檀信」とも共通し、宗賾が叢林での坐禅（自己本分事の究明）と市井での勧化（檀越教化）を同等に捉えていたと言えよう。(8)

「興慈運悲」をより具現化した化主の消息が「入鄽垂手」である。この語は『十牛図』の「第十」で自己の本源（自己本分事）に返還した境地を表詮した語句としても知られる。『慈覚禅師語録』に「入鄽垂手」の語は一例しかないのだが、「垂手」の語は「崇徳禅院28上堂」（二一七下）に「垂手す這辺より来り、限りなく生を労わり甘露を飽かす」とある。那辺（第一義諦）より這辺（世諦）に垂手した「水陸会」の心要を示したこの上堂語を踏まえると、『十牛図』と同様に那辺事（自己本分事）を究尽した上での這辺（入鄽）での勧化（垂手）が、市井での化主の理想的な行履と宗賾は考えていた。

「学般若菩薩」による「興慈運悲」と「入鄽垂手」、すなわち化主による檀越勧化は、宗賾に言わせれば「大仏事」に外ならない。『慈覚禅師語録』には「崇福禅院54上堂」以外に「大仏事」の語は見られず、「洪済禅院148上堂」（二〇〇上）では「音声・視瞬・寂黙」など「作用即性」への参究を「仏事」と位置づけるものの、化主の勧化（興慈運悲、入鄽垂手）が叢林修道において「大仏事」として高く評価している点は特筆に値する。化主の任を衆僧に要請する上堂にて「学般若の菩薩よ」と特別な呼称を用いたのは、宗賾が化主の任を殊更に重要視していた証左であり、同時に化主の檀越教化を積極的に宣揚せんとする宗賾の意図が窺えるのである。

四　「檀越教化の主人」としての化主

〔1〕に続く上堂語を見てみよう。化主の市井での重要な目的が示された以下の記述である。

〔2〕宗賾「崇福禅院54上堂」（二一一上）

「須らく是れ虎児を生擒し、蛟龍を活捉すべし。耕人の手裏より牛を牽き、飢人の口中より飯を奪うは、但だ釘楔を抽抜するのみに非ず、直に換骨退皮せしめよ。然りと雖も、一乍ちに相逢せば、須らく十分に毒手を下すべし。当に断ずべきに断ぜざるは、未だ本分の鉗鎚と為さざるなり。滴水の氷生じて、方めて乃ち報恩に分有り。且く道え、何ぞ也た不可なるや？小慈は大慈を妨ぐ。」

〔2〕で用いられる語句は宗賾の著作中に用例があまりなく、また、上堂語であるがゆえに簡潔かつ明快な説示とも言えず、その解釈は容易ではない。ただ、本上堂は檀越勧化に当る化主について説かれたものなので、その点を考慮して検討を試みたい。

冒頭にある「虎児を生擒し、蛟龍を活捉すべし」「耕人の手裏より牛を牽き、飢人の口中より飯を奪う」といった過激な言は、化主に奮起をうながす宗賾の激発である。「虎児・蛟龍」は具体的に何を指すか定かではないが、洪済禅院44上堂（一八三下）にある「屠坊・酒肆、虎窟・魔宮、煩悩の焔中、無明の海底は、尽く是れ大善知識の安居の地なり」とい

う記述を踏まえると、「蛟龍」などは俗塵の渦巻く市井（無明の海底）での得難き信施（浄財）を指すと思われる。また、「耕人の手裏より牛を牽き、飢人の口中より飯を奪う」という記述は「小口の檀越」あるいは「わずかな信施」でも勧化を徹底せよという意になろうか。

ただ、続く語句を見ると、化主の主たる任務が勧化集財のみでないことが分かる。すなわち、「但だ釘楔を抽抜するのみに非ず、直に換骨退皮せしめよ」と述べるのは、檀越に突き刺さざる「迷妄の見」（釘・楔）を抜き去るだけでなく、檀越を骨の髄から回心させ、仏道に帰入させる―これこそ宗賾が化主に求めた檀越教化の帰着点と言える。[9] その対象は市井で相対するすべての檀越・民衆であり、厳しく辛辣な手だて（毒手）を用いてでも徹底して化主の任務を全し、檀越教化の成否は、あくまでの化主の教化次第である。それゆえ、上堂を「小慈は大慈を妨ぐ」と結ぶのは、たとえ餓人への憐憫の情により「口中の飯」を見逃すこと（小慈）は、彼らを真に仏法に帰入する大功徳（大慈）を失する邪魔だて（妨げ）となるとの宗賾の老婆親切なる訓戒と言える。[10]

とかく叢林維持のための勧化集財が主たる責務と見られがちな化主であるが、この上堂語を見るに、化主は信施集財を事とする「檀越勧化の主人」というより、むしろ「檀越教化の主人」という別の面目が浮かび上がってくるのである。

五　「勧化の主人」と「無底の鉢」

二つ目の化主上堂は、「送化主」と冒頭にあるように「院門餞送化主の法」、すなわち化主を院外での檀越勧化に送り出す上堂である。[11]

〔3〕宗賾「崇福禅院66上堂」（二三三上）

化主を送るに、上堂して云わく、「記得す、禅月の道わく、『棒鉢の貌、清らかに羸い、天寒に寺を出ずること遅なり。朱門、大路に当たり、風雪に立つこと多時なり。月の喩く、心、常に浄らかに、麻の如く、事、知らず。行人よ、軽んじ笑うこと莫れ、古仏、尽く斯の如し』と。且く道え、如何なるか是れ斯の如き底の事？」

乃ち一円相を書きて云わく、「千聖、共に伝う無底の鉢、等閑に擎げ出で、人間に到る。」

冒頭の「記得」以下は、石霜慶諸（青原下）法嗣・禅月大師こと徳隠貫休（八三二―九一二）の「乞食僧」と題する五言律詩である。[12] 宗賾は化主を市井に送り出すに際して、風雪の寒苦にも月の如く心を清浄に保ち、世事に煩い牽かれることなく、古仏の乞食行に倣い努めよと禅月大師の偈を示し、「古仏の斯様なる托鉢とは（化主当人にとって）如何なることか？」と問いかける。一円相を虚空に描き述べた結語では、千聖が相伝した応量器（無底鉢）を悠々閑々（等閑）と手にか

かげ、多事多煩な世間（人間）に踏み入り化主の任に当たれと説示する。

『禅苑清規』「化主」の項にある「凡そ主執たるべきの人、宜しく清廉の誠を奉ずべし」（新纂続蔵六三巻五三五頁上）という記述をそのまま上堂語にしたかような清貧さを感じる。ただ、化主が帰院後に「施利状」にて報告するのは浄財など施物の多少であり、空手にて帰院することは許されまい。それゆえ、「無底の鉢」[13]の一句には、「無量無辺の信施を集財せよ」との思惑が暗に含まれているように思える。すなわち、化主は「檀越教化の主人」であると同時に「檀越勧化の主人」である。叢林の維持を考える上で後者の職務はより重要である。その叢林を主管するのは、崇福禅院においては住持たる宗賾その人である。それゆえ、宗賾の化主に対する少なからぬ期待が「無底の鉢」に込められていたと推測される。

六　むすびに

宗賾の『慈覚禅師勧化集』「鄽中仏事」に「嗚呼、一百二十の行市、八万四千の塵労、之を悟る者、菩薩選仏の場と為し、之に迷う者、乃ち凡夫造業の地となす」[14]という記述がある。これは巷間の民衆に向けた訓戒であるが、鄽中（市井）にて勧化をおこなう化主の心得としても当てはまり得る。『禅苑清規』「化主」の項に、化主の任を終えたなら「常に早く帰って道を弁ぜんことを念ぜよ。外に在って財色の間に因循すべからず」（新纂続蔵六三巻五三五頁中）、あるいは、「檀門の信施、本より福田と為すも、造業の愚夫、便ち己物と同じくす。或は酒色の費に蕩ぎ、或は畜えて衣鉢の資と為し」（新纂続蔵六三巻五三五頁上）とあるのは、宗賾当世、鄽中（市井）を「菩薩選仏の地」とし得ず、「愚夫造業の地」として肆意放蕩なる化主が少なくなかったことによる。

それゆえ、宗賾は化主に対する上堂語で、その任に当たる者へ高い道業の果徳を求め、檀越教化の重要性を説示した。殊に化主を任じるにあたっては、「学般若の菩薩」という語をもって慈悲心と衆生済度の誓願を求め、那辺（第一義諦）を究尽した這辺（世諦）での「入鄽垂手」（勧化と教化）を「大仏事」と高い意義づけを与えた。これまで化主と言えば「勧化集財の主人」と見做されてきたが、本論で参照した化主上堂を見ると、「檀越教化の主人」としての一面を宗賾は期待していたと言える。

『慈覚禅師語録』の上堂語で「叢林の指導者」として化主に「学般若菩薩」たる道業の果徳と衆生接化の徹底を求める一方、『禅苑清規』では「叢林維持の経営者」として「衆に代わって鉢を持す、当に心を尽くし力を竭して、遥年の目録を増益すべし」（新纂続蔵六三巻五三五頁上）と「叢林の経営者」として化主の勧化集財に更なる増益を課すところに、宗

賾心中の「理想」（衆生接化）と「現実」（勧化集財）が看取され、それは同時に那辺（叢林修行）と這辺（入鄽垂手）の言わば迷悟際涯における化主の特異な立ち位置を映し出しているのである。

註

（1）鏡島氏は「化主」の意義が変化したことについて、「ここにおいて、住持は自身が勧化する代わりに勧化専門の職位を設け、彼をして檀信徒の勧化に当らしめるようになる。かくして生まれた職位が化主であろう。それ故に、化主はその起原においては住持の代行であり、住持の職能の移譲であって、後にこの意味が消えて檀越勧化の専門職として独立したものと思われる。」と指摘する。鏡島元隆「百丈古清規変化過程の一考察」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第二十五号、一九六七年）七頁。

（2）永井政之『雲門―建て前と本音のはざまに生きる―』（臨川書店、二〇〇八年）二五五頁（第三章第六節「長蘆宗賾―『禅苑清規』と民衆教化―」）。

（3）椎名宏雄「黒水城文献『慈覚禅師勧化集』の出現」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第六十二号、二〇〇四年）

（4）椎名宏雄「『慈覚禅師語録』（翻刻）」（『駒澤大学禅学研究所年報』第二十号、二〇〇八年）参照。本論文では、上堂ごとに椎名氏が付した番号に宗賾が住持した寺院の名を冠して表記し、対応頁のみ（　）で示す。

（5）椎名宏雄「長蘆宗賾撰『慈覚禅師語録』の出現とその意義」（『印度学仏教学研究』第五十七号（二）、二〇〇九年）

（6）宗賾以前、化主に関する上堂語・偈頌を比較的に多く残した禅僧として首山省念（九二六―九九三・偈頌四点）、真浄克文（一〇二五―一一〇二・上堂七点、偈頌一点）、五祖法演（？―一一〇四・上堂二点、偈頌三点）などが挙げられる。これら宗賾以前の化主上堂については他日別稿にて検討してみたい。

（7）『慈覚禅師語録』を紹介した椎名氏も「長蘆宗賾撰『慈覚禅師語録』の出現とその意義」（『印度学仏教学研究』第五十七号（二）、二〇〇九年）で「学般若菩薩」「興慈運悲」の用語の特殊性と重要性を次のように指摘する。

> 学人に対してはしばしば「学般若菩薩」「諸仁者よ」と呼びかけ、三時の坐禅や静夜の経行を重んじ、喫茶喫湯中にも本分の事を明らめるべきを説く意趣は、『禅苑清規』中の「坐禅儀」や「亀鏡文」のそれと同じである。（中略）特に注目すべき禅風としては、（略）本分を明らめた上は慈悲を興運して群品を接引せよとの慈誨（洪済語No.79、崇福語No.20）などは、用語や思想の上で重要である。

（8）ちなみに、『慈覚禅師語録』には〔1〕以外に六箇所ほど「学般若菩薩」の用例があるが、特に「洪済禅院170上堂」（二〇二上）では自己唯一の本分事（牛）を識得した「学般若菩薩」は、自己の帰処を知るがゆえに、何時でも放牧し得るとの説示がある。化主に関する上堂語ではないものの、牧牛と化主を等置してみれば、市井に放たれる化主（学般若菩薩）にも自己本分事の究明を等しく求めていたと推測される。

（9）「抽抜釘楔」は「崇福禅院13上堂」（二一五下）の「長蘆一訣、斬釘截鉄。眼裏抽釘、脳後抜楔」と、「換骨退皮」は「洪済禅院164上堂」（二〇一下）の「換骨洗腸」と同義と解する。

（10）『禅語辞典』二一〇頁「小慈妨大慈」の「ケチな思いやりは大きく育てようとする慈悲の邪魔だてとなる」との解釈を踏まえると、経済的に困難な耕人や餓人への同情や遠慮が大きな福田を培ううえで余計なことであると宗賾は教説したことになる。

（11）『禅苑清規』巻五「院門餞送化主之法」に「日に至りて、住持人、陞座餞送し、兼ねて偈頌を以て道心を激発し、送りて門首に至る」とある。（新纂続蔵六三巻五三五中）

（12）『欽定四庫全書』所収「禅月集」巻十七「乞食僧」に「擎鉢貌清羸、天寒出寺遅、朱門当大道、風雪立多時、似月心常浄、如麻事不知、行人莫軽誚、古佛尽如斯」とある。「行人莫軽誚」が『慈覚禅師語録』では「行人莫軽笑」となる。「誚」は「悪口を言う。謗る」の意。

（13）「無底の鉢」は『人天眼目』巻六「十無問答／無底鉢」によれば、「托せ来りて日月を蔵し、放し下して乾坤を貯う」（大正四八巻三三一頁下）とあるように、日月や天地をも無際限に納め得る鉢盂（応量器）のこと。

（14）椎名宏雄「黒水城文献『慈覚禅師勧化集』の出現」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第六十二号、二〇〇四年）三七頁

『洞上仏祖源流影讃』における図像の系譜

遠藤光賢

一、はじめに

禅宗における系譜とは、単なる歴史的な史料ではなく自己の法燈が師資相承されてきたことを示すものである。それは、釈尊以来の禅の真髄が、達磨を契機として中国の地へ受容され、さらに日本へ至ることを示す。法が師から弟子へと面授によって伝達されてきたという事実を可視化することで、いまこの自分に正法が伝えられている正当性を証明するものである。

曹洞宗では、この祖師の系譜について五七仏（過去七仏＋西天二八祖＋東土六祖＋青原下一七祖）があげられる。小論で取り上げるのは、この五七仏に道元から峨山まで日域六祖を加えた系譜を示す『洞上仏祖源流影讃』（以下、『洞上影讃』とする。）である。本書は、元文三年（一七三八）に無得良悟の門弟、孝顕寺無明暁堂、曇秀道一が師の米寿を記して開板したもので、影像、略伝、賛によって祖師の系譜を示すものである。

この祖師像を加えた系譜は、江戸期では諸刊行本における扉絵の祖師像、例えば駒澤大学図書館蔵『弘化系譜伝』（一八四五）や、明治期では大本山總持寺蔵「仏祖伝燈諸祖尊像」、筆者蔵「洞上仏祖歴代御真影」のように曹洞宗における列祖図を作成する際に引用される。

本書は、序文に『洞上影讃』の祖師像を雪舟が描いた「支那洞上伝燈画幀」を参考に作成したとある。しかし、この雪舟筆の図像について疑問があり、本稿はこの問題に対して、『洞上影讃』を中心に同様の図像を有する諸本を比較し、どのような図像の引用が行われたのかについて考察するものである。

二、『洞上仏祖源流影讃』

本書は、元文三年（一七三八）に無得良悟の門弟、孝顕寺の無明暁堂と曇秀道一（一六九八―一七六九）の両名が、無得の米寿を記して開板したものである。釈迦牟尼仏からはじまり、二三世日域峨山韶碩禅師までの一仏五七祖（釈迦如来＋西

筆者蔵『洞上仏祖源流影讃』



天二八祖＋東土六祖＋青原下一七祖＋日域六祖）を影像、讃、略伝にて説明するものである。内容は、印度・中国・日本につながる日本曹洞宗の祖師を順に並べ、この種の列祖を像と讃でまとめるものとして、曹洞宗では唯一とされる。

図像については、無得良悟が元文元年（一七三六）に長門大寧寺に住していた時、宝物蔵に雪舟が描いた「支那洞上伝灯画幀」が収められており、それを画工に写させて略伝と讃を付け加えたものとされる。[1]それを元文三年（一七三八）に門弟の孝顕寺無明暁堂、曇秀道一が開板したのである。

三、先行研究

ここでは、『洞上影讃』に引用される図像についての先行研究を確認して、若干の私見を述べる。

禿氏祐祥氏[2]は、『洞上影讃』序文において無得は臨済宗の列祖図「伝法正宗定祖図」が広く行われているが、曹洞宗にこのような列祖図がないことを遺憾としていた。そして、雪舟の古画を参照して『洞上影讃』を作成したとされるが、雪舟の原書があったとは考えがたいとしている。また、「黄檗宗の師像も会てみた事がある」としており、禿氏氏は過去に『洞上影讃』に類似するものを見たのではと思われる。

次に東隆眞氏[3]は、無得の序文、無明と道一の跋文から全体の構成と成立についてまとめ、『洞上影讃』を瑩山の『伝光録』と並ぶ洞上仏祖伝であるとして評価する。また、参考として契嵩撰『伝法正宗定祖図』、隠元隆琦撰『仏祖像賛』[4]寛文二年（一六六二）、即非如一編『仏祖正印源流道影賛』（以下、『正印影賛』とする。）康熙二年（一六六三）をあげている。

以上を『洞上影讃』の成立について先行研究を確認し、まとめると以下のようになる。

『仏祖像賛』寛文二年（一六六二）

←

『仏祖正印源流道影賛』康熙二年（一六六三）

←

『洞上佛祖源流影讃』元文三年（一七三八）

先行研究からは、『洞上影讃』の源流は、『仏祖像賛』にあると考えられ、臨済宗の列祖図「伝法正宗記」とは異なった列祖図が無得によって創られたことが確認できた。

しかし、禿氏氏の無得序文において臨済宗の列祖図「伝法正宗定祖図」が広く行われているという点については、訂正を加えるべきである。無得の序文中には「いたるところで、臨済の列祖画像を見ることが多い。[5]」としていることから、

「伝法正宗定祖図」と断定することは不可能である。

だが、無得の序文からは臨済系統の列祖図の流布から、洞家においても列祖図がないのはいかがなものか[6]との記載もあるので、当時臨済宗の祖師像が広まっていたことは確かである。

四、祖師像の源流

祖師像の源流について、『洞上影讃』の無得の序文にある「支那洞上伝灯画幀」については現在確認できず、実在した文献かの検証もできない。東氏の先行研究では、『仏祖像賛』、『正印影賛』まで遡ることができ、図像を見ると六祖恵能まで同様の図像が描かれていることが確認できた。

それ以前に刊行されていた列祖図としては、契嵩撰「伝法正宗定祖図」宋時代嘉祐六年[7]（一〇六一）、守一空成編『仏祖道影』[8]（一五八九―一七六七）には同じ形式で集成がなされているものの、図像については、形式化された頂相であり『洞上影讃』とは異なる図像をしている。



京都萬福寺蔵「列祖図冊」



『洞上影讃』

ここで『仏祖像賛』以前の引用を探ってみたところ、京都萬福寺蔵陳賢筆「列祖図冊」が確認できた。黄檗山萬福寺蔵「列祖図冊」とは、陳賢が永暦八年（一六五四）に福建省泉州府安南縣にある延福禅寺で図像を描いたものである。[9]この図に永暦八年（一六五四）六月一五日に、隠元が渡日の途中、厦門にいた時に欽台許居士に請われて序を示した。[10]その後陳賢筆「列祖図冊」は、欽台許居士から日本の隠元に送られてきたものと思われる。陳賢については、作品に記される散記によるほかはないが、作品が少なからず存在する。これらによると、明末清初の人で、姓は陳、名は賢、字を大玄、号は希三・膽葵・筈公・華山道人・大安道人・天然子・五安子・丙陀などの別号があった。仏子といい、半禿僧・野柄などと称しているので、半僧半俗の白衣の弟子で、道人だったのであろう。

内容は、拈華する釈迦から始まり、文殊、普賢、勢至菩薩の図から、西天東土三三祖を並べ、世代と尊名を記すものである。『洞上影讃』と比較すると図像の源流であることが確認できる。

さらに陳賢筆「列祖図冊」には複数の模倣本が存在する。

逸然筆「列祖図冊」寛文二年（一六六二）九州国立博物館蔵[11]

逸然筆「列祖図」寛文七年（一六六七）　小倉・福聚寺蔵[12]
「列祖図冊」天和四年、貞享元年（一六八四）跋文、
ギメ美術館蔵[13]

このことから、陳賢筆「列祖図冊」は黄檗宗において広がりを見せていた。その中で、寛文二年（一六六二）には『仏祖像賛』、康熙二年（一六六三）には『正印影賛』など「列祖図冊」を参考にした、臨済系統のものではない新しい列祖の影像と讃を付したものが刊行されたことがわかる。

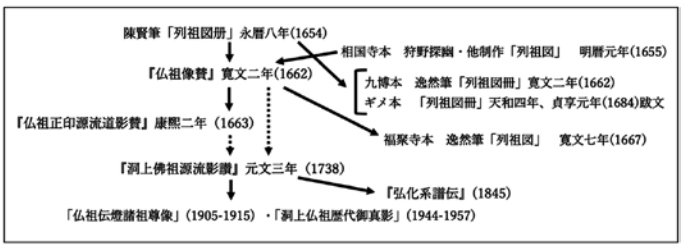
その中で、無得良悟は洞家における列祖図の必要性を感じ『洞上影讃』の作成に取り掛かったこと思われる。そこで、『洞上影讃』の作成には以前から存在した臨済宗系の列祖図ではなく、陳賢筆「列祖図冊」の図像、もしくは「列祖図冊」を参考にした『仏祖像賛』、『正印影賛』を参考にした。そして、その図像は雪舟が描いた「支那洞上伝灯画幀」を模写したと仮託して『洞上影讃』を完成させたのである。

なお、国立国会図書館には、元禄二年（一六八九）唐釋義玄撰ほか『鎮州臨濟慧照禪師語録一巻』[14]に



唐釋義玄撰ほか『鎮州臨濟慧照禪師語録一巻』

臨済の尊像が描かれており、契嵩撰「伝法正宗定祖図」の様式とは異なり、陳賢筆「列祖図冊」に近似する様相をする。これはおそらく、臨済宗においても基本的には「伝法正宗定祖図」による列祖図があったが、黄檗文化の流入から新しい頂相の形式として使用したのではないかと思われる。しかし、臨済宗では『洞上仏祖源流影讃』に類似する「黄檗文化の影響を受けた列祖図」は確認できないため、本書のように扉絵だけの使用に留められたと思われる。



五、結び

以上、本稿では『洞上影讃』を中心に諸本においての図像の比較、引用、移動について検討した。従来の研究では、隠元隆琦撰『仏祖像賛』寛文二年（一六六二）を上限としていたが、引用の精査によって陳賢筆「列祖図冊」永暦八年（一六五四）まで遡ることが可能になった。

これは、『洞上影讃』の作成には

臨済宗系の列祖図ではなく、陳賢筆「列祖図冊」、もしくは「列祖図冊」を参考にした『仏祖像賛』、『正印影賛』を使用したと考えられる。そして、無得良悟はその図像を雪舟が描いた「支那洞上伝灯画幀」を模写した、と仮託して、今日に至るまで曹洞宗唯一の像、讃を記した書物として『洞上影讃』を完成させたのである。

注

（1）『洞上影讃』序文、「往歳承二之於大寧一。拝下瞻秘二在庫蔵一而雪舟所レ描支那洞上伝灯画幀上。」

（2）禿氏祐祥（一九三七）「肖像画集の成立」『龍谷学報』三一八、七―八頁

（3）曹洞宗全書刊行会編（一九七八）『曹洞宗全書』解題・索引、曹洞宗全書刊行会、東隆眞解説、四二四頁

（4）祐徳稲荷神社所蔵、国書データベース（https://doi.org/10.20730/100304485）二〇二五年十月閲覧

（5）『洞上影讃』序文、「到処見二済上列祖画像一者夥矣。」

（6）『洞上影讃』序文、「而洞家伝灯肖容則未レ見二聞之一。意密憾焉。」

（7）『大正新脩大蔵経』図像十、一四〇九―一四三四頁

（8）禅文化研究所編集部 訓注・編（一九九六）『仏祖道影』禅文化研究所

（9）錦織亮介（二〇〇〇）「逸然筆列祖図冊―模陳賢本」『北九州大学文学部紀要』五九、三四頁「甲午立春写於九日延福禅寺 野納賢」

（10）前掲、三九頁

（11）前掲、一九―三九頁

（12）錦織亮介（一九八六）「小倉・福聚寺所蔵逸然筆列祖図の系譜」『仏教芸術』一六六、六五―七八頁

（13）ヴェラ・リンハルトヴァ（一九九六）「宗教史博物館としてのギメ美術館」『黄檗文華』一一六、一―九頁

（14）唐釋義玄撰ほか『鎮州臨濟慧照禪師語録一卷』、淺見吉兵衛刊、元禄二年、国立国会図書館デジタルコレクション（https://dl.ndl.go.jp/pid/2541588）二〇二五年一〇月閲覧

付記

本論文中の掲載図について、

『列祖図冊』（一六五四） 京都宇治萬福寺 様

『仏祖正印源流道影賛』（一六六三） 愛知県西尾市岩瀬文庫 様

『弘化系譜伝』（一八四五） 駒澤大学図書館 様

より画像提供をいただきました。ここに改めて資料および画像を提供いただきました皆様に厚く御礼申し上げます。

『列祖図冊』（一六五四）（京都萬福寺蔵）


釈迦牟尼佛


一祖摩訶迦葉尊者


二祖阿難尊者


二十八祖菩提達磨尊者

『仏祖像賛』（一六六二）柏霊稲荷神社所蔵
出典、国書データベース
(https://doi.org/10.20730/100304485)


釈迦牟尼佛


一祖迦葉尊者


二祖阿難尊者


東土初祖菩提達磨大師

『仏祖正印源流道影賛』
（一六八三）（西尾市岩瀬文庫蔵）


釈迦牟尼佛


西天祖師　第一祖摩訶迦葉尊者


二祖阿難陀尊者


東震祖師　初祖菩提達磨大師

『洞上佛祖源流影讃』（一七三八）（筆者蔵）


釈迦牟尼佛


一祖摩訶迦葉尊者


二祖阿難尊者


震旦初祖菩提達磨大師

『列祖図冊』

二十九祖神光慧可大師



三十祖皖公山僧璨大師



三十一祖双峰山道信大師



三十二祖黄梅弘忍大師



『仏祖像賛』

二祖慧可大師



三祖僧璨大師



四祖道信大師



五祖弘忍大師



『仏祖正印源流道影賛』

二祖慧可大師



三祖僧璨大師



四祖道信大師



五祖弘忍大師



『洞上佛祖源流影讃』

二祖慧可大師



三祖僧璨大師



四祖道信大師



五祖弘忍大師



『洞上佛祖源流影讃』

六祖慧能大師



十七世天童如浄禅師



十八世日域初祖水平道元禅師



二十一世日域四祖瑩山紹瑾禅師



『仏祖正伝源流影賛』

六祖慧能大師



以下、一世南嶽懐譲禅師
〜
三十六世上隠下元瑞和尚　迄

『弘化系譜伝』（一八四五）
（駒澤大学図書館蔵）

初祖水平道元禅師像



四祖瑩山紹瑾禅師像



『仏祖像賛』

六祖慧能大師



以下、一世南嶽懐譲禅師
〜
三十四世密雲圓悟禅師　迄

『列祖図冊』

三十三祖曹渓慧能大師



以上

道元における経典引用について

米野大雄

一　はじめに

道元（一二〇〇～一二五三）の思想に最も影響を与えたのが禅思想であることは論を俟たない。道元の著作における禅語録や経典・外典からの引用についてまとめたものとして、鏡島元隆氏の『道元禅師の引用経典・語録』[1]の研究が挙げられる。その中でも指摘されている通り、道元が経典で最も尊重したのは『法華経』である。

頓悟を重んじる禅宗において、伝統的に、釈尊成道直後に説かれた『華厳経』が高く評価されていた[2]中で、この『法華経』を重用する引用態度は、それ自体が道元思想の特徴といえる。

道元は「諸法実相」巻を著わしていることから、諸法実相観に基づく現実肯定思想が存することは明白であろう。以下に示す『道元禅師和歌集』に「法華経」と題し詠まれる五首が、現実肯定思想的な諸法実相観及び、道元の『法華経』観をよく表現している。

夜もすがら終日になす法の道、皆此経の声と心と

谿に響き峯に鳴猿妙妙に、只此経を説くとこそ聞け

此経の心を得るは世の中に、売買声も法を説くかは

峯の色谷の響も皆ながら、吾が釈迦牟尼の声と姿と

誰れとても日影の駒は嫌はぬを、法の道得る人ぞ少なき

（『道元禅師全集』（以下道全）春秋社、一九八八～一九九一）七・一五二頁～一五四頁）

右記では、『法華経』の中でも、特に「方便品」で説かれる諸法実相が声という形で表現されている。また、この諸法実相観を現実肯定思想と言い換えることもできるため、本覚思想が想起される。

本覚思想による道元の思想への影響の有無は大きく論争を生んだ[3]。但し、先行研究でも指摘される通り[4]、禅には無情説法という現実肯定的な概念が存在し、『正法眼蔵』にも「無情説法」巻が存する。つまり、道元の諸法実相観が禅籍によるものか、本覚思想によるものか峻別することは困難である。そこで、本稿では、まず本覚の語について、その定義と

本覚に対する道元の使用法に特別な意味が存するか探る。そして、天台本覚思想と道元禅の関連を、天台本覚思想で尊重される『法華経』の経文から検討する。これらの考察を通じて、道元と天台本覚思想との関連を探るために道元の「不生」観について検討の余地が存することを示す。

二　本覚について

ここで、本覚思想とは何を指すのか、先行研究の見解を示すに当たり、花野充道氏が曹洞宗学内の議論を踏まえてまとめている[5]。そこでは、絶対的な真如が現象世界に随縁するが故に現象世界をそのまま絶対と肯定する論理と、智顗の諸法即実相論が展開して成立した現象世界をそのまま絶対と肯定する論理という、本覚思想に存在する二つの思想構造が示される。そして、この二つの思想構造が混淆した、智顗教学と『起信論』の両者からともに異質な、『真如観』などに説かれる本覚思想が、特に「天台本覚思想」と呼称されることが指摘される。すなわち、道元への思想的影響を考える際、諸法実相と真如随縁のそれぞれの影響の有無についてみていく必要があり、本稿で示した『道元禅師和歌集』は諸法実相観についての記述といえよう。

そこで、単純に「本覚」の語に焦点を当て道元の思想を探ると[6]、「行仏威儀」巻の「いま凡夫の活計する有念無念・有覚無覚・始覚本覚等、ひとへに凡夫の活計なり、仏仏相承せるところにあらず。……凡夫の本覚と活計すると、諸仏の本覚と証せると、天地懸隔なり、比論の所及にあらず[7]。」のように、仏か凡夫かが重要であり、「本覚」の語自体にそこまでの意味を認めていない記述が確認できる。また、次に挙げる「大修行」巻では、本覚思想批判と結び付けられる道元の心常相滅論批判が確認できる。

しかあるに、すべていまだ仏法を見聞せざるともがらいはく、野狐を脱しをはりぬれば、本覚の性海に帰するなり、迷妄によりて、しばらく野狐に堕生すといへども、大悟すれば、野狐身はすてて本性に帰するなり。これは、外道の本我にかへる、といふ義なり、さらに仏法にあらず。もし、野狐は本性にあらず、野狐に本覚なし、といふは、仏法にあらず。（道全二・一八九頁）

ここでは、「本覚」の存在それ自体は認めていることが分かる。それは、身心一如の観点から述べられているものであろう[8]。否定されるべきものは、野狐の「本覚」ではなく、野狐身を離れた「本覚の性海」であり、心常相滅論批判自体がいわゆる本覚思想批判であるとしても、「本覚」批判でないことは留意される。加えて、道元が批判する「本覚の性海」は、『起信論』批判ともいえよう。心常相滅論批判とされる「即心是仏」巻の記述を示せば以下の如くである。

万法・諸境ともかくもあれ、霊知は境とともならず、物とおなじ

からず、歴劫に常住なり。……これを霊知といふ。また真我と称し、覚元といひ、本性と称し、本体と称す。かくのごとくの本性をさとるを、常住にかへりぬるといひ、帰真の大士といふ。

（道全一・五四頁）

この記述は、批判対象として著されるものであり、批判される霊知・真我・覚元・本性・本体は、先の「本覚の性海」と同義であろう。この思想は『起信論』に説かれ、華厳禅の中で尊重された思想とみなし得る[9]。従って、道元と天台本覚思想の思想的接点を探るには、諸法実相観に焦点を当てる必要がある。そこで、道元の諸法実相観が説かれる「山水経」巻に着目し、その記述と天台本覚思想において尊重される『法華経』の経文の関係を探る。

三　『法華経』の文について

道元が数多く引用する『法華経』の中で、日本の天台本覚思想において大きな意味を持つ文が、ともに「方便品」にみえる、「是法住二法位一」[10]、世間相常住」と「諸法従レ本来、常自寂滅相」[11]である。前者については、石島尚雄氏によって、凡夫の立場では認められないことが明らかにされている[12]。また、石井公成氏は「恁麼」巻の、「たとひ恁麼して抽枝なりとも、十方仏土中、唯有一乗法なり。たとひ恁麼して葉落すとも、是法住法位、世間相常住なり。」[13]とある文に注目し、飛華落葉と合わせて中古天台で多用される表現であることを指摘する[14]。この句は、禅籍でも多用され、特に『碧巌録』巻四には、「但只可二山是山水是水一。法法住二法位一、世間相常住。山河不レ在二鏡中観一、且道下向二什麼処一観上。還会麼。」[15]の文が存する。これは、「而今の山水は、古仏の道現成なり。ともに法位に住して、究尽の功徳を成ぜり。」[16]との文から始まり、「古仏云、山是山、水是水。この道取は、やま、これやま、といふにあらず、山これやま、といふなり。しかあれば、やまを参究すべし。山を参窮すれば、山に功夫なり。かくのごとく、山水おのづから、賢をなし、聖をなすなり。」[17]で終わる、「山水経」巻を想起させる。

「是法住二法位一」の表現は従来の研究の通り、道元の著作中に多用され、「世間相常住」を伴わず、単独で「法住二法位一」[18]や、「住二法位一」[19]の形で用いられることもある。但し、「世間相常住」は、『法華経』を自在に引用している「法華転法華」巻を除いては、「是法住二法位一」とともに用いられる。また、『永平広録』では、「是法住二法位一、世間相常住」との並びで三例使用されるが[20]、『正法眼蔵』においては、石井公成氏が指摘した「恁麼」巻と、経文を自在に引用した「法華転法華」巻以外には、「諸法実相」巻にしか見えない表現である[21]。これは、「是法住二法位一」が出れば、「世間相常住」であることが明記しなくても分かるほど浸透した

表現であったとも考えられるが、道元の「是法住二法位一」に対する解釈の上で、「世間相常住」と単純に結びつけることに、一定の配慮を必要としたからではなかろうか。これは、先にみた「即心是仏」巻で著される批判対象の言説に「常住」の語が含まれていることからも推察できる。加えて、「世間相常住」と容易に結び付け得ない「是法住二法位一」の性格を、「有時」巻の以下に示す記述がよく表している。

いま世界に排列せるむま・ひつじをあらしむるも、住法位の恁麼なる昇降・上下なり。ねずみも時なり、とらも時なり。生も時なり、仏も時なり。この時、三頭八臂にて尽界を証し、丈六金身にて尽界を証す。それ尽界をもて尽界を尽尽するを、究尽するとはいふなり。丈六金身をもて丈六金身するを、発心・修行・菩提・涅槃と現成する、すなはち有なり、時なり。……さらにかれにまかすれば、蹉過の現成する前後ながら、有時の住位なり。住法位の活鱍鱍地なる、これ有時なり。無と動著すべからず、有と強為すべからず。（道全一・二四三頁）

右には、「住二法位一」が二箇所出る。特に最後の傍線部では、「活鱍鱍地」として、住法位の働きが盛んなさまを表している。つまり、道元における「住二法位一」は、法位においても活動的であることが要請されるため、『正法眼蔵』では、安易に「世間相常住」を伴わない表現が多いと考えられる。これは、『牛頭法門要纂』で「此覚二八円一無生・寂静智源、名二秘密蔵一。是具二足其性徳一、湛然円寂・常住不変。観二体常相・用不滅一解、云二世間相常住一也。」[23]と、「世間相常住」を用いて「湛然円寂・常住不変」を述べるのとは対称的である。[24]また、石島氏は、道元の使用法が「俗諦常住」をいうものではないことを、道元が『正法眼蔵』と『永平広録』で使用する「世間相常住」の用例を全て挙げて論証する。[25]

同じく「方便品」の語であり、不生を示す「諸法従レ本来、常自寂滅相」は引用されず、『永平広録』巻八、第四法語に「教家道、是法不レ可レ示、言辞相寂滅。如何是言辞相、如何是寂滅。便曰、是法則言辞相也、寂滅相也。」[26]として、「方便品」の他の語[27]を用いた表現が唯一、「寂滅相」の形で出るのみである。但し、道元の引用語録中には、『古尊宿語録』巻四六、瑯琊慧覚章に、「問、承レ教有レ言、諸法従レ本来、常自寂滅相。学人見二山是山一、見二水是水一時如何、師云、賊是小人、智過二君子一。」[28]とあり、「是法住法位」と同様に「山水経」巻の記述が想起される。すなわち、俗諦常住の根拠となる「方便品」のどちらの文を用いても、「山水経」巻のような言説と禅籍を結びつけることは可能である。道元が「山水経」巻で「法位に住して」と述べていることは、「有時」巻でみたような法位における活動性を含意して

のものであろうか。

この「方便品」の語は不生に関する語句である。不生については、道元の諸法実相観が示される「発無上心」巻に「仏法の大道は、一塵のなかに大千の経巻あり、一塵のなかに無量の諸仏ましま す。一草一木、ともに身心なり。万法不生なれば、一心も不生なり、諸法実相なれば、一塵実相なり。[29]」と記され、道元も不生の概念自体は認めることであり、この不生が俗諦常住を否定する形で成立するか否かの検討が必要である。

そこで、道元の諸法実相観を探るために、道元の不生について検討する余地が残る。道元の不生観や、それが日本天台の議論を受けているのか否かは今後の課題としたい。

四　結語

以上より、道元における『法華経』の引用に着目すると、天台本覚思想でも使用される「是法住二法位一」の使用は、法が法位において活発であるときに成立し、活動性を伴う意味で使われることが推察できる。また、「本覚」の語について、道元は仏の立場として認めているのに加え、心常相滅論批判の中でも、否定的な意味を持たずに使用される。

更に、天台本覚思想において重用される『法華経』「方便品」の語句に着目することにより、本覚思想との関係だけではなく、現実肯定思想を伴う「山水経」巻と、禅籍との結びつきもかかわることが看取される。また、天台本覚思想と比して、道元は法位における活動性を強調し、一定の配慮をもって「世間相常住」を使用していることも窺える。

『法華経』の著明な句は禅籍においても使用されるため、道元と天台本覚法門の関係は多く指摘されているものの、明白な関わりは判断できない。本発表で取り上げた「方便品」の句は、俗諦常住、つまり不生不滅の根拠となるものである。俗諦常住について、道元の著述中には含まれないことが先行研究によって示されている。従って、道元の「不生」観について考察することを今後の課題としたい。

（1）木耳社、一九六五年。

（2）西村恵信「禅僧の『法華経』観」（『法華仏教文化史論叢』平楽寺書店、二〇〇三年）。

（3）道元思想に対する本覚思想の影響に関する論争は、『正法眼蔵』七十五巻本と十二巻本の関係を巡り発展した。詳しくは、角田泰隆氏（「十二巻本『正法眼蔵』の研究動向」角田泰隆編著『道元禅師研究における諸問題―近代の宗学論争を中心として』第一部、春秋社、二〇一七年）によって整理されている。

（4）鏡島元隆氏（「道元禅師と法華経」『道元禅師の引用経典・語

録の研究』第四章、第一節、木耳社、一九六五年）は、「第一に道元の『法華経』引用は多く、五一項に及び、迹門が三七項であるのに対し、本門は十四項であり、本門を重視する本覚法門とは相違すること。第二に、道元の著述には中国天台との連なりを示すものが多いが、日本天台との関係を示すものが見出されないこと。すなわち、道元の著作中に『摩訶止観』の引用は四項、『法華三昧懺儀』の引用は一項、『止観輔行弘決』の引用は二十数項に及び、日本天台との結びつきが見えないことと対称的なこと。第三に、道元の本覚観からは天台本覚法門は否定され、道元にとって現実は否定の契機たる修行に媒介されて始めて本覚としての意義をもち現成すること。」を指摘する。

（5）「本覚思想と本迹思想―本覚思想批判に応えて」（『駒澤大学仏教学部論集』九、二〇〇三年）。花野氏は本覚思想について「①『起信論』に説かれる本覚内在論②『真如観』などに説かれる流出論的な本覚思想③『三十四箇事書』などに説かれる事常住の本覚思想」という三つの区分を示す。

（6）清野宏道「道元禅師の本覚観」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』二五、二〇二四年）参照。

（7）道全一・六六頁。

（8）石井清純氏（十二巻本『正法眼蔵』と『永平広録』―「百丈野狐」の話を中心として」『宗学研究』三〇、一九八八年）は、七十五巻本「大修行」巻と十二巻本「深信因果」巻において、一見矛盾する因果論における言及に関して、説示意識の差異を指摘して論じている。

（9）花野氏（花野氏前掲論文）は、「本覚」の語が華厳教学で論じられることを指摘し、霊知としての一心を諸事象の根源の理とみなすことを指摘する。道元の霊性批判に関しては石井修道「道元の霊性批判―鈴木大拙の霊性と関連して」（『道元禅の成立史的研究』、第一〇章、大蔵出版、一九九一年）に詳しい。

（10）大正九・九頁中。この句に関して、坂本幸雄、岩本裕訳注『法華経』上、注（岩波文庫、一九六二年、三四二頁）に、中国諸学匠や天台本覚思想での扱いについて、まとめられている。

（11）大正九・八頁中。

（12）大久保良峻「天台本覚思想の基盤」『増訂天台教学と本覚思想』Ⅰ、法藏館、二〇二二年、七六頁。

（13）石島尚雄「「是法住法位世間相常住」の考察―特に道元禅との関連において」『宗学研究』三二、一九八九年。

（14）道全一・二一〇頁。

（15）石井公成「『正法眼蔵』の基本構造―『法華経』と『華厳経』の役割に注意して」（『駒澤大学研究所年報』三五、二〇二三年）。

(16) 大正四八・一七八頁中。「是法住二法位一」の語が改変されず使用されている禅籍の例として、『宏智録』巻四（石井本巻上・二三九頁～二四〇頁）が道元の引用典籍の中で挙げられる。

(17) 道全一・三一六頁。

(18) 道全一・三二七頁～三三八頁。

(19) たとえば、「発無上心」巻（道全二・一六五頁）に、「草木瓦礫と四大五蘊と、おなじくこれ唯心なり、おなじくこれ実相なり。尽十方界・真如仏性、おなじく法住法位なり。真如仏性のなかに、いかでか草木等あらん、草木等、いかでか真如仏性ならざらん。」と出る。

(20) たとえば、「空華」巻（道全一・一三〇頁）には、「又諸法によりて能造の四大等ありとしらず、諸法によりて器世間は住法位なりとしらず、器世間によりて諸法ありとばかり知見するなり。」との一文がみえる。

(21) 『永平広録』巻一、第九一上堂（道全三・五四頁）「上堂。云、自二我得一レ仏来、常住レ此説法。莫レ道二我宗無二語句一。真箇我是謝三郎。諸法住二法位一、世間相常住。鴻鴈回林嶌出。得レ不二恁麼一、既得二恁麼一。既得二恁麼一、又且如何。良久云、三春果満菩提樹。一夜華開世界香。」。『永平広録』巻六、第四五九上堂（道全四・四八頁）「上堂。霊山之拈華百億未レ見。嵩嶽之附髄一臂全身。千断万続於鶴与レ鳧。億夷百塞於嶽与レ壑。既得二恁麼弁道功夫一。超レ凡越レ聖、法住二法位一、世相常住。正当恁麼時、又作麼生道。大衆還要二委悉一麼。良久云、草鞋踏破無二人会一。帰二到家山一便即休。」。『永平広録』巻七、第五〇四上堂（道全四・八六頁）「仏樹先師忌辰陞堂。挙。古仏云、身従二無相中一受レ生、猶如レ幻出二諸形像一。幻人身識本来無、罪福皆空無レ所レ住。師云、受生且致、作麼生是無相底道理。還要レ聴麼。是法住二法位一、世間相常住。這箇是唯仏与仏乃能究尽底道理、今日知恩報恩底一句又作麼生。良久云、如来未レ越明二因果一、菩薩必生二兜率天一。」。以上示した『永平広録』の三例は、「是法住二法位一、世間相常住」を導く一定の配慮が看取される。

(22) 「方便門は、仏果の無上功徳なり、法住法位なり、世相常住なり。」（道全一・四六二頁）。

(23) 伝全五・五七頁。

(24) 石島氏（前掲論文）は、『牛頭法門要纂』のこの記述により、理の立場から捉えられていた「是法住二法位一」、世間相常住」が観の立場にすり替えられていることを指摘する。

(25) 道元は「寂」の語自体を否定的に用いた訳ではない。『永平広録』巻七、第五〇一上堂（道全四・八四頁）の「弥二布密雲一山嶽静、上高、円月越二方隅一」からも、それは窺える。天台学においても、活動性を認めない訳ではなく、大久保良峻「日本天台における法身説法思想」（『台密教学の研究』

Ⅱ、第六章、法蔵館、二〇〇四年）によると、『維摩経略疏』巻一（大正三八・五六六頁下）に「法身無レ縁、冥資二一切一。無レ説而説、即是法身説法。」とあるように、法身の活動性が認められている。

(26) 道全四・一四六頁。

(27) 大正九・五頁下。

(28) 続蔵二甲―二三・三九四丁右下。

(29) 道全二・一六三頁。

瑩山禅師の弟子への指導方針
――『伝光録』に見られる「請益」の用例をふまえて――

横山龍顯

はじめに

小稿においては、瑩山禅師の弟子に対する接化方針の一端を明らかにすることを目指す。まず、『伝光録』の講義を「請益」と称することの問題について検討を行い、『伝光録』の講義と「請益」という儀礼の関係性を明確にする。そのうえで、『伝光録』の講義が瑩山禅師の学人接化に果たした意義について言及を行うことにする。

一、先行研究の検討

『伝光録』には、写本・刊本ともに、巻首題に続いて次のような記述がある。

師於正安二年正月十一日始請益。[1]

これは、『伝光録』の講義（提唱）が正安二年（一三〇〇）正月一一日に開始されたことを示す一文である。素直に読むならば、『伝光録』の講義を「請益」という語で表現していることになるが、先行研究では、『伝光録』冒頭の「請益」という語に対して、種々の見解が提示されている。その概要は以下の通りである。

①『瑩山清規』の定める請益法によれば、請益は夜間に行われる問答形式の儀礼である。しかし、『伝光録』を見ると、開催時間と形式に相違がある。時間帯については、午前中に講義が行われたことが明示される章（弥遮迦・仏陀難提・伏駄密多・富那夜奢・迦毘摩羅・婆舎斯多の各章）があり、形式も提唱形式となっている。[2]

②『伝光録』の講義は『瑩山清規』の請益法の通りに行われた。釈迦牟尼仏章は『瑩山清規』の定めの通りに夜間に行われ、以後の諸章は、開催時間の変更を行いつつも、請益形式で行われた。問答については、「問答不録」のような形で記録されなかった。[3]

①は『伝光録』の講義形式が『瑩山清規』に規定される請益法と異なっていることを問題視するものである。②は、『伝光録』は『瑩山清規』の規定通りに請益を行ったものであり、開催時間のみ変更を伴ったという見解である。いずれ

も、『瑩山清規』の請益法と『伝光録』冒頭の「請益」が同じものを指すという前提で議論が行われていることが知られる。(4)

先行研究において種々の解釈が生じている原因は、次の二点に求められる。

［A］中国禅宗における「請益」の用例を考察対象に含めず、『瑩山清規』所載の「請益法」のみにもとづいて『伝光録』冒頭の「請益」を解釈しようとしたこと。

［B］『伝光録』における「請益」の用例を収集せず、冒頭の用例のみによって解釈を導こうとしたこと。

以下においては、［A］［B］の点に注意しながら、『伝光録』が『瑩山清規』に定める「請益」の記録であるのかを再検討することにしたい。

二、中国禅宗の請益と『瑩山清規』の請益

前述の［A］について検討してみよう。宋代以降の禅宗文献によれば、北宋末頃より、住持が大衆の求めに応じて行った講義を「請益」と呼ぶ場合があった。『祖庭事苑』序文には、

> 曩し叢林に游び、窃かに見るに、大宗師、陞堂入室の外、復た学者の記誦を許す。所謂、雲門・雪竇諸家の禅録なり。衆より出でて之れを挙するに、而して為めに其の縁を演説す。之れを請益と謂う。(5)

とあり、『緇門警訓』巻八「仏鑑勤和尚与仏果勤和尚書」には、

> 近ごろ禅客有り此に至りて伝聞すらく、夾山禅師（圜悟克勤）、邇来、兄弟の為めに雪竇（雪竇頌古）を請益す。其の洪機捷弁、出没淵奥、頗る諸方と異なり、古今目り未だ有らざるなり。(6)

とある。これらの例によれば、大衆に向けて住持が行った講義を「請益」と称していたことが知られるであろう。『伝光録』冒頭に見出される「請益」も、講義の意で用いられているのであれば、とくに問題はないことになる。

そして、清規に目を向けてみると、南宋以降の清規において、請益の作法が規定されるようになる。たとえば、『入衆須知』（一二六三年頃成立）には、次のようにある。

> 今夜、方丈に上りて請益せんと欲わば、晩に預め侍者に覆し、方丈に通じて允さる。定鍾の後、侍司に到りて同に方丈に至りて請益す。香を炷きて九拝して云く、「生死事大なり、望むらくは和上、法要を開示せんことを」。側立して諦聴す。示し畢りて、又た香を炷きて、触礼三拝して退く。(7)

これよれば、請益とは、定鍾後（開枕罷）に方丈で行われるマンツーマンの指導で、修行者個人の希望に住持が応じる形で執り行われるものであったようである。

以上の諸例からは、宋代以降の禅宗においては、「請益」

という語が、「大衆に向けた住持の講義」と「住持による個別指導」という双方の意味で用いられていたと考えられる。

続いて、先行研究が指摘する『瑩山清規』「月中行事」に規定される請益法の概要を以下に示し、儀礼の流れを確認しておこう。なお、『瑩山清規』の請益法は、南宋禅林の清規に定められる「請益」ではなく、「請因縁」や「告香」を踏襲する作法となっている[8]。

❶請益が行われるのは方丈、時間帯は夜間。
❷大衆が住持と向かい合って立つ。
❸首座が住持に示教を乞い、住持が坐す禅床の角にてテーマとなる本則を提示する。
❹住持が本則について解説（説破）し、端的なコメント（下語）を述べる。
❺大衆が順番に住持の正面に進み、本則に対する自身の見解（下語）を述べる。
❻見解を述べ終わった大衆は、方丈の西側で待機する。
❼大衆の下語を繰り返す場合は、❸に戻る[9]。

たしかに、『瑩山清規』に示される請益と『伝光録』の講義を比べてみると、その形式（大衆による下語の有無）も行われる時間帯（『瑩山清規』の請益は夜間、『伝光録』は午前中に行われたことを示す表現が見える）も異なるため、『伝光録』の講義を『瑩山清規』所載の「請益」と見なすと齟齬が生じることになる。

ただし、『伝光録』冒頭に見られる「請益」の指し示す内容が、はたして「講義」であるのか、『瑩山清規』の定める「請益」であるのかを議論することは、それほど意味をなさないことを忘れてはならない。

なぜなら、『伝光録』冒頭の「請益」の語は、瑩山禅師自身の語ではなく、筆録者または写本の編集者によるものだからである。『伝光録』の講義が「請益」として行われていたのかという点を明らかにするためには、瑩山禅師自身の見解にもとづいて判断されるべきである。これは先の［B］に関わるものであるが、この問題に取り組むために、釈迦牟尼仏章と洞山良价章の用例を検討してみよう。

三、『伝光録』は「請益」の記録なのか？

『伝光録』の釈迦牟尼仏章では、以下のような形で「請益」の語が用いられている。

然ば、横三豎四、七通八達して正瞿曇悟処を明め、自己の成道会べし。恁麼の公案、子細に見得し、一一に胸襟より流出して、前仏及今時人の語句を不借、つぎの請益の日を以、下語、説道理すべし[10]。（偏巻・一七丁表～裏）

〈そうであるから、横からも縦からもくまなく〔参究し〕、すべてに通達して、必ず釈尊の悟処をつまびらかにしたうえで、自己の

成道を会得しなさい。このような〔釈尊の〕公案〔釈迦牟尼仏、見明星悟道曰、我与大地有情同時成道〕を詳細に見てとり、一つ一つ、すべてが自己の胸のうちからほとばしり出た〔言葉でもって〕、釈尊やここ最近の祖師の言葉を借りずに、次の請益の日に〔君たち自身の〕見解を示し、その道理を明らかにしてもらいたい。〉

傍線部の「つぎの請益の日」という瑩山禅師の言葉に注目したい。引用した箇所は釈迦牟尼仏章の末尾に位置するため、ここに至るまでに瑩山禅師は釈尊成道の因縁についての講義を、ほぼ完了している。この講義が『瑩山清規』に規定される請益に沿って行われたのであれば、ここまでの講義は請益法の❹〔住持による本則への説破下語〕に相当するため、講義が終わり次第、❺の大衆による下語が行われるはずである。しかし、「つぎの請益の日」と述べている以上、『伝光録』の講義は、講義のみで一旦は終了していたと考えるべきである。ここからは、瑩山禅師自身は『伝光録』において行っている自身の講義を「請益」として実施していなかったと推察される。瑩山禅師が予告していた「つぎの請益の日」に行われた請益こそ、『瑩山清規』所載の請益であったと考えられる。

四、『伝光録』の講義＝「請益」に向けた事前講義

それでは、『伝光録』の講義はどのように位置づけられるのだろうか。稿者は、『伝光録』の講義とは、数日後に開催予定の請益に向けた事前講義であったと考えている。『伝光録』の講義から請益までのスケジュールは、以下のように想定される。

(1)次回の請益において扱う本則を決める。
(2)請益に先立ち、瑩山禅師が本則について講義を行う（『伝光録』に記録される講義）。
(3)請益が行われるまでの間に、大衆は自らの下語を準備する。
(4)請益の当日、『瑩山清規』所載の請益法にしたがい、瑩山禅師が改めて本則に対して説破・下語を行い、大衆も本則に対して下語を行う。

この想定を補強するものが、洞山良价章の末尾に見られる「請益」の語である。当該箇所は以下のようになっている。

子細親見、必後日洞山高祖の如、他ために模範なることを得ん。且如何此道説取せんとする。
微微幽識非情執、平日今日（ママ）令伊説熾然。請益示衆曰
第卅九祖雲居弘覚大師、洞山参。山問……（正巻、五三丁表）

ここでは、洞山章を締めくくる偈頌に続いて「請益示衆曰」とあり、その後には何も語が継がれず、行を改めて雲居道膺章が始まっている。『伝光録』では各章が偈頌をもって終了するのが通例であるため、偈頌の後に語が続くのは異例

であり、洞山章にしか見られないものである。

また、洞山章の末尾に「請益示衆曰」の語があるのは、乾坤院本と長円寺本のみ（乾坤院本と長円寺本は両方とも古本系統A群に属する）[11]で、他の写本には存在しない。ほとんどの写本に記されないのは、意味をなさない表現と判断され、書写されなかったためであろう。「請益示衆曰」の後には、瑩山禅師の言葉が続かなければ、意味が分からなくなってしまう。たしかに、洞山章のみを見ていると不可解な表現ではあるが、先に見た釈迦牟尼仏章の「つぎの請益の日」という言葉とあわせて考えるならば、会通することができると思われる。洞山章に「請益示衆曰」の五文字が『伝光録』へ挿入されるに至った一連の経緯は、以下のように想定される。

先に述べたように、『伝光録』の講義は請益の本則に対して行った事前講義であったと考えられるため、『伝光録』の講義からほどなくして、同じ本則を用いた請益が開催された。洞山章も同様で、まず瑩山禅師による事前講義が行われた後、『瑩山清規』所載の作法にもとづく請益が開催されたと考えられる。

『伝光録』の筆録は侍者が行っているが[12]、『禅林備用清規』（一三二一年成立、一三二七年刊）によれば、焼香侍者の職掌を、

上堂の仏事、請益の因縁、随いて即ち録して呈す。慶喜（阿難）の瞿曇（釈尊）に侍し、香林（香林澄遠）の雲門（雲門文偃）に侍するがごとし。仏祖の寄すること重し、其れ忽諸にすべけんや。[13]

と定めているため、請益についても『伝光録』と同様に、侍者が筆録を担当していたと考えられる。

ただし、請益時の説法と『伝光録』の講義とは別に記録されていたのであろう。ところが、筆録者は誤って『伝光録』の筆録用紙に請益の記録を始めてしまい、請益の記録の最初に記す「請益示衆曰」の五文字を書いてしまった。そこで記録を中断したものの、「請益示衆曰」の文字に見せ消ちや塗抹などの処理を施さないまま、後日行われた『伝光録』雲居章の講義を記録した。その結果、洞山章の偈頌の直後に、「請益示衆曰」という語が残されてしまったと推測される。

洞山章の講義がすべて記録された後に、改めて「請益」という語が現れることは、『伝光録』の講義が請益に向けた事前講義であったという推測とも符合する。もし、『伝光録』が「請益」として行われたのであれば、「請益示衆曰」は、章の冒頭に記録されるはずであろう[14]。

ここまでの検討をまとめると、『伝光録』における瑩山禅師の講義は、請益に向けた事前講義と考えられるため、『瑩山清規』に定められる請益とは別のものとして理解すべきである。したがって、『瑩山清規』の請益法と『伝光録』の講義形態に相違があったとしても、何ら問題はないのである。

このように考えるならば、巻首題の「請益」とは、単純に

「修行者の求めに応じて行われた講義」という語義で用いられているか、あるいは、『伝光録』の本文に用いられている「請益」を機械的に採用したということになるであろう。

また、『伝光録』の講義が請益に向けた事前講義であったならば、『伝光録』の講義をめぐる次のような経緯を想定することができる。まず、『伝光録』釈迦牟尼仏章の講義が正安二年正月一一日に行われた。『瑩山清規』によれば、永光寺では一と三の付く日に請益を行っていたため[15]、大乗寺においても同様であったとすれば、一月一三日に『瑩山清規』所載の請益が実施されたことになる。講義から請益まで、大衆には二日間の猶予が与えられ、そのあいだに、自身の下語を作成していたことになるだろう。

まとめ―瑩山禅師の指導方針―

以上の検討により、瑩山禅師が『伝光録』において行っている講義は、『瑩山清規』に定められる「請益」として行われたものではなく、「請益に向けた事前講義」であったことが強く示唆されることが明らかとなった。

請益の本番に向けて『伝光録』に記録される事前講義を行っているところからは、瑩山禅師の弟子に対する接化方針を見出すことができる。

まず、参究を修行者任せにしていないという点を指摘できるであろう。請益を開催する場合、次回の請益のテーマとなる本則のみを提示して、当日までの準備は、修行者自身に委ねることも可能である。しかし、そうするのではなく、事前講義（『伝光録』の講義）を開催して、本則の主題となる人物の生涯や参学経歴といった基礎的な情報を提示し、本則に対する瑩山禅師自身の解釈、下語としての偈頌を示すことで、修行者たちは本則の背景事情をより詳細に把握し、瑩山禅師の解釈を参考にしながら、請益の日に述べる自身の下語を準備することが可能になったと思われる。

そして、『伝光録』の講義から請益の本番までの時間が、実質的な接化の場として機能していたという点も指摘され得るであろう。『瑩山清規』記載の請益は、参加した大衆全員の下語が想定されているため、請益の場で一人一人に個別指導を行うことは困難であったと考えられる。指導の時間を確保するために、瑩山禅師は請益の事前講義として『伝光録』の講義を行い、修行者が下語を作成するための時間を設け、請益本番までの期間を用いて、修行者が作成した下語を点検するといった指導を行っていたと想定することもできる。

右に述べたような指導体制を調えることで、大乗寺においては、単なる定例の儀礼として請益を行うだけでなく、請益の前後を用いて行われる指導を通して、修行者自身の仏法理解を深めることに大きく寄与していたと推測される。

このように推測するのは、『伝光録』の講義が行われた直後より、明峰素哲や峨山韶碩をはじめとする弟子たちが、大悟へと至るようになるからである。かつて稿者は、瑩山禅師による『伝光録』の講義が功を奏し、瑩山門下は「悟りの再生産」を行うための方法論を手に入れることに成功したと述べたが[16]、弟子が開悟へと至ったのは、「事前講義の聴講→請益における修行者自身の見解の披露」という一連の指導プロセスが、有効に作用していたことを物語っていると考えられる。

中世曹洞宗における学人接化の実態を考察するうえでも、『伝光録』はきわめて重要な情報を提供してくれるのである。

【注】

（1）乾坤院本『伝光録』（曹洞宗宗宝影印刊行会編、教行社、一九九四年）遍巻・一丁表。以下、『伝光録』からの引用は本書により、引用末尾に巻と丁数のみを記す。また、引用に際しては、カタカナをひらがなに、旧字体を通行自体に改め、適宜、濁点・句読点を付した。引用文への傍線なども、引用者による。以下も同じ。

（2）田島柏堂『瑩山』（『日本の禅語録』第五巻、講談社、一九七八年、二七八頁）、松田文雄「瑩山禅師のみおしえ『伝光録』にまなぶ―最終回にあたって―」（『跳龍』四三八、一九八五年、六～七頁）、東隆眞『現代語訳 伝光録』（大蔵出版、一九九一年、一八頁）。

（3）秋津秀彰「真字『正法眼蔵』の撰述意図について―「門人の参究の書」説の検証を中心として―」（『印度学仏教学研究』六九―一、二〇一八年）九一頁。

（4）『瑩山清規』との差異を問題視せず、「請益説法は朝の時間帯に行われたと推察できる」（池田魯参「伝光録―さらなる宗旨の展開（六五）―」、『曹洞宗報』九五六、二〇一五年、三七二頁）という見解もある。

（5）曩游叢林、窃見大宗師陞堂入室之外、復許学者記誦。所謂雲門雪竇諸家禅録。出衆挙之、而為演説其縁。謂之請益（『五山版中国禅籍叢刊』第三巻、臨川書店、二〇一五年、一七四頁）。

（6）近有禅客至此伝聞、夾山禅師邂来為兄弟請益雪竇。其洪機捷弁、出没淵奥、頗異諸方、自古今未有也（『大正蔵』第四八巻、一〇八五頁下）。小川隆・張超・ディディエ・ダヴァン「『大慧普覚禅師宗門武庫』訳注稿（三）」（『駒澤大学禅研究所年報』三五、二〇二三年、二三～二五頁）も参照。

（7）今夜欲上方丈請益、晩預覆侍者、通方丈允。定鍾後、到侍司同至方丈請益。炷香九拝云、生死事大、望和上開示法要。側立諦聴。示畢、又炷香、触礼三拝而退（『卍続蔵』第一一一巻、四七六丁ｃ）。

（8）「請因縁」は『禅苑清規』巻一（『五山版中国禅籍叢刊』第五巻、臨川書店、二〇一六年、四二七頁）、「告香」は『叢林校訂清規総要』巻下（前掲書、五一九頁）参照。

（9）『禅宗清規集』（『中世禅籍叢刊』第六巻、臨川書店、二〇一四年）四七七～四七八頁より作成。

（10）傍線は引用者、以下も同じ。

（11）『伝光録』諸本の本文系統については、拙稿「『伝光録』の本文と諸写本の関係」（『東海仏教』六八、二〇二三年）参照。

（12）乾坤院本『伝光録』巻首題に「紹瑾大和尚住能州洞谷山永光寺語録　侍者編」（編巻・一丁表）とあるため、侍者による筆録であることが知られる。

（13）上堂仏事、請益因縁、随即録呈。慶喜之侍瞿曇、香林之侍雲門。仏祖寄重、其可忽諸（『卍続蔵』第一一二巻、五六丁a）。

（14）長円寺本においても、洞山章末尾に「請益示衆曰」が示される。曹洞宗大本山總持寺デジタルアーカイブの「著作『伝光録』について」（https://adeac.jp/soujiji/top/denkouroku/index.html）を参照。

（15）一六請益、永平古儀也。当山三一行レ之（注（9）書、四七八頁）。

（16）拙稿「瑩山紹瑾の説示する悟りとその境地―『伝光録』「道元章」の検討を中心に―」（『駒澤大学禅研究所年報』特別号・石井修道先生傘寿記念文集、二〇二五年）三一七頁。

（令和7年度科学研究費補助金23K12017による研究成果の一部）

『宝慶記』の伝播について

永井賢隆

【一】

『宝慶記』の書誌学的な紹介は、すでに桜井秀雄「宝慶記参究の資料」（『宝慶記の参究』所収、国書刊行会、一九九七年）[1]等によってなされているが、その後の研究や調査の成果等もあり、ここではまずその概要を確認しておきたい。主として利用したのは、『新纂禅籍目録』（駒澤大学図書館、一九六二年）、『曹洞宗全書』「解題・索引」（同書刊行会、一九七八年）や『曹洞宗文化財調査目録解題集』一～八（以下、『解題集』、曹洞宗宗務庁、一九九一～二〇一八年）の成果である。

そのうえで本稿の課題は、『宝慶記』の伝播過程を現存写本・刊本・注釈書・関連記録に即して再構成し、とりわけ道元滅後間もない時期における伝播の実態と、瑩山系における受容可能性とを検討することにある。

いま愛知県豊橋市の全久院に所蔵されているものが懐奘（一一九八～一二八〇）の直筆本であるという（以下、「全久院本」）。この奥書には、永平寺五世で宝慶寺開山・寂円（一二〇七～一二九九）の弟子である義雲（一二五三～一三三三）が、正安元年（一二九九）十一月二三日、福井県大野市の宝慶寺において初めて閲覧して感涙にむせんだ旨が記されている。

> 正安元年己亥十一月二十三日、冬至明日。於越州大野宝慶寺、初拝見之。開山存日雖許之、于今延遅。今正是時也。而今、得聖王髻中之明珠。大幸中之大幸也。懽喜千万、感涙湿襟而已。
>
> （春秋社版『道元禅師全集』七（以下『全集』）、五〇頁）

いずれにせよ、この「全久院本」が祖本となって後世に流布していくことは疑いなく、祖本とも言うべき懐奘による書写本は義雲と寒巌義尹（一二一七～一三〇〇）によっても書写されたようである。

ちなみに、大久保道舟氏が昭和五年（一九三〇）に、懐奘禅師六〇〇回大遠忌を記念して『道元禅師全集』（春秋社、全一巻）を刊行した際に閲覧し、対校本として利用したという宝慶寺所蔵の義雲系統の書写本は、その「解題」をはじめ、桜井『前掲書』などの論文等では、行方不明とされていたが、『永平正法眼蔵蒐書大成』「続輯四」（大修館書店、一九九六年、

八頁）の「解題」によれば、記録の手違いによるものであり、日時は不明であるが宝慶寺に返還されていたそうである。（以下、「宝慶寺本」。現在は永平寺が管理）

また寒巌義尹の手による書写本を大智（一二九〇～一三六七）が書写した本一巻が熊本県広福寺に所蔵されている（以下、「広福寺本」。現在は熊本県立美術館に寄託）。

この二つの古写本を対校して面山瑞方（一六八三～一七六九）が、寛延三年（一七五〇）に所住の若狭吉祥林永福庵から序を附し刊行する。面山はその序において、「嚢蔵于行脚、篋秘於住山」（面山瑞方校、寛延三年刊、駒澤大学図書館蔵）と、述べているように、基本的には秘匿されていたようである。その伝播された諸写本も誤字などが「眉をひそめる」ほど酷いありさまであったようである。

ただし、宇井伯寿『宝慶記』（岩波書店、一九六四年）の後記では、面山の明和本と懐弉書写の全久院本を比較した結果、その異同は「無慮二百六十項にも及ぶ」と指摘される。と、すれば面山が手にした「広福寺本」の書写本の時点で相当な錯簡が起こっていることが推定できる。その点において、面山本の系統が『宝慶記』を正しく伝承できているとは言えない。しかし、面山の『宝慶記』は刊行されて以後、二〇〇年近く『宝慶記』の底本として拝読され続けた。面山自身も秘匿していたことから、この刊行がなければ、秘本として埋没する可能性もあったのである。この点において、面山の業績は評価されるべきであろう。

ちなみに面山は、寛延三年本『宝慶記』以前に、『宝慶記』を書写し、注釈書である『宝慶記事林』を撰述している。この書は別に『宝慶記渉典録』とも呼ばれ、『続曹洞宗全書』「註解一」に収録されることで、文政七年（一八二四）、自水によって書写されたものが、はじめて活字化されることとなるが、その成立について河村孝道氏は次のように述べている。

> 本書（筆者注、宝慶記事林のこと）は、面山が道元御所撰の『宝慶記』について、人名・書名・難字句、成語等一二五句を挙げ、その字義、及び典拠を渉典註解したものである。渉典に当たって用いられた『宝慶記』底本は、寛延三年（一七五〇）の開版に先立って、延享三年（一七四六）永平寺四二世江寂円月に、面山自らが繕写した『宝慶記』一本を贈っているが、恐くは該本に拠って渉典註解したもののようである。また本書の渉典考証のなされた時期は、面山開版本（寛延三年）も「彫宝慶記序」の奥書紀年よりして、或はまた面山の『年譜』によれば、永福庵在住中の宝暦二年（一七五二、七〇歳）には諸方の結制会に於いて、『宝慶記』を講じていることからみて、この頃の撰述とみてよいであろう、云々。
>
> （『曹洞宗全書』解題・索引』五一五頁）

また『解題集』第七「長野県広沢寺文書」の報告では、広

沢寺には『続曹洞宗全書』収録本の底本となった文政七年本よりも「遥かに古」い明和四年（一七六七）書写本が収蔵されており、『事林』の未整理な痕跡を知らしめるものとして貴重な存在とされる（同書、三一〇頁）。

注釈書の作製も含め、最初の刊行である寛延三年以前から面山が強い関心を『宝慶記』に寄せていたことが分かる。なお面山の『宝慶記聞解（随聞記）』については後に述べる。

当然ながら『宝慶記』に対する周囲の人々の関心も強かったようで、文化財調査委員会の報告によれば、島根県松源寺や長野県広沢寺にその写本が伝わっているという（『曹洞宗文化財調査目録解題集』第四集、第七集）。のち明和八年（一七七一）になると、面山本を義璞が京都柳枝軒から刊行している。この刊本には「承陽祖師宝慶記　若州吉祥林蔵版　印本壱万部之内」と記される別本もあって、それを書写した例もあるという（『解題集』第二集、一二〇頁）。

ともあれ『曹洞宗全書、解題・索引』が刊行されてからすでに三〇年以上が過ぎ、その後の調査報告だけでも数点の写本の存在が指摘されることからすれば――その中には刊本の書写も含まれるから、『正法眼蔵』のように、際立った系統立ては出来ないであろうが――、今後、別の伝承を持つ『宝慶記』が出現する可能性も皆無とは言えないであろう。

江戸時代の写本については先人の成果に譲るが、いま『新纂禅籍目録』や、『曹洞宗全書、解題・索引』の成果からすれば、明治時代になると出版事情も好転し、明治一〇年（一八七七）、南木国定註（鼇頭本、森江書店）、明治一一年（一八七八）、笠間龍跳註（首書、傍訓、江崎接航）、明治一八年（一八八五）、古田梵仙註（増冠、傍註、森江書店）など江戸時代以上に版を重ねていることが分かる。

『駒澤大学百年史』上巻（同書編纂委員会、一九八三年、六二～六四頁）によれば、曹洞宗が宗門立の学校を創立するにあたって制定した授業科目の中に、『宝慶記』が制定されており、特に明治九年（一八七六）に行われた大改訂では、初級の「正講」とされている。この時期の出版増加はこの影響に依るものであろう。

なお先に『宝慶記事林』について述べたが、他の注釈書についても見ておきたい。

臨済宗に属し、妙心寺龍華院に住した無著道忠（一六五三～一七四四）の学問をめぐっては、すでに飯田利行『学聖無著道忠』（禅文化研究所、二〇〇八年）や柳田聖山「無著道忠の学問」（『禅学研究』五五所収、一九六六年）などの成果がある。道忠は臨済宗や曹洞宗などの宗派の枠組みを取り払って、広く「禅」を学問の立場から追求するという姿勢を堅持したという。その道忠はすでに『正法眼蔵僭評』を著しているが、同時に『宝慶記校訛』を撰述している。このテキストはその影

写本が駒澤大学図書館に収蔵されている。

この道忠の成果を凌ぐものは、やはり面山による成果で、先の『事林』の成立後、面山はさまざまに講義を行い、それを斧山玄鈯（一七一一～一七九八）が筆録した『宝慶記聞解』（乾坤二冊）があることが知られている。

句節ごとに注釈したこの資料の内題は「宝慶記随聞記」であり、内容としては『宝慶記摘葉集』と同じという。『聞解』は明治一一年（一八七八）に伊豆修禅寺の古知知常が森江書店から刊行し、現在『曹洞宗全書』注解四に収録され、桜井秀雄氏が『曹洞宗全書』「解題・索引」において書誌学的な解説を付されている（二三三頁）。ただしこのテキストについては長野県大昌寺に異本の存在することが指摘されていて（『解題集』第七集、二四頁）、流伝などについては今後なお研究の余地がある。

【二】

中世から近世にかけての伝播は上述の通りであるが、次いで道元滅後間もない頃における伝播について見ていきたい。

『宝慶記』の成立に関しては、すでに拙稿「『宝慶記』成立考」（『駒澤大学大学院仏教学研究会年』四六、二〇一三年、後に学位請求論文「道元禅師の思想形成の研究―『宝慶記』を中心として」において再考・再録）において論じたが、道元の遺品より懐弉が整理したのちの変遷は、未だ不明な点が多い。

文献上追跡しうるのは、冒頭に述べたように、義尹が書写した事例が最も古く、それを大智が書写した「広福寺本」が現存する最古の写本となり、それに次いで義雲書写本系統の「宝慶寺本」がある。また、愛知県の乾徳寺所蔵の『宝慶記』の奥書に記載されるように、大乗寺系統に伝わった写本が存した可能性もあるが、中世の頃より伝播していたかは定かでない[2]。

まずは、寂円から義雲への伝播を確認したい。義雲が閲覧したのは、寂円が示寂し四九日が経たんとする中陰法要の期間であり、寂円の後継として宝慶寺にて開堂式を挙げた二日後のことである[3]。開堂に纏わる諸事が済み、方丈での遺品整理の折りに閲覧の機会を得た可能性が高い[4]。

今のところ「開山の存せし日に之を許さると雖も」という一文をどのように受け取るかについては、判断を留保せざるをえない。閲覧許可がいつ頃出ていたのかは不明であるが、今以上に文献の閲覧が重要な意味を有した時代において、許可がありながらすぐには閲覧せず、先送りにするという選択が起こりえたのかは疑問である。ここではひとまず措く。

ついで、寒巌義尹から大智への伝播をみていきたい。義尹が書写したのは、道元滅後から正元二年（一二六〇年）に肥後の如来寺を開創するまでの間、一歩踏み込むのであれば、建

長六年（一二五四年）に懐弉より『仏祖正伝菩薩戒作法』の伝写を許された（『仏祖正伝菩薩戒作法』「奥書」）後のことであろうと推察する。[5]

次いで大智の書写についてであるが、『御遺言記録』末尾に大智の識語として次のようにある。

> 此記録、将先師寒岩和尚親筆之本伝写之。先師示寂之時、常賢首座、侍香収拾先師自筆戒儀并自筆宝慶記及此記録、一生護持之。大智、於大慈寺瑞華菴、拝請此本伝写已畢。時嘉暦元年丙寅十月十二日。嘉暦三年戊辰正月廿九日、参拝浄住和尚咨受仏祖正伝授受儀式。和尚出洞谷開山和尚御親筆記録令某伝写。
>
> （『対照全集』一七、一〇五頁）

義尹の遺品として、法嗣である愚谷常賢（？～一三三九）が『仏祖正伝菩薩戒作法』と『御遺言記録』、そして『宝慶記』を収拾していたことが述べられ、嘉暦元年（一三二六）に『御遺言記録』を書写したことが述べられる。その翌々年の嘉暦三年（一三二八）には、瑩山の法嗣である無涯智洪（？～一三五一）から瑩山真筆とされる『仏祖正伝授受儀式』の伝承・書写が行われている。[6]

この記事から『宝慶記』の書写がいつ頃行われたのかは断定できないが、おそらく『御遺言記録』書写とほぼ同時期のことであろうと推察する。[7]

ただし、ここで問題となるのは、瑩山―明峰の師資に参じ、実際に明峰の法を嗣いだにもかかわらず、瑩山系統からの『宝慶記』の伝写がなされていない点である。

【三】

次いで、義介―瑩山の師資が閲覧・書写の実態についてみていきたい。

管見した限り、義介―瑩山の師資が『宝慶記』を閲覧・書写したという記録は存在しない。ただ『伝光録』「道元章」と『坐禅用心記』には『宝慶記』の引用と思われる一段が存する。一方で、『洞谷記』や『瑩山清規』にはこれを確認できなかった。『伝光録』「道元章」と『坐禅用心記』の用例があるからといって、瑩山が『宝慶記』を所持していたと即断することはできない。以下、その点を傍証的に示したい。

まず『伝光録』で用いられる参問許可の手紙文であるが、これは『行状記』・『行業記』の「道元伝」において既に掲載されており、[8]その成立を『伝光録』提唱以前と目すれば、この一文が『宝慶記』由来であると断定することができない。[9]

次いで『坐禅用心記』では、五蓋の上に無明を規定し、それを坐禅によって除くことなど『宝慶記』の文と全同とは言いがたいが、内容的に『宝慶記』の記述を踏まえたであろう文が見て取れる。しかしながら、直接の引用がなく、また『坐禅用心記』の書誌的な問題からすると、これをもって

『宝慶記』の伝播を断定することは困難である。

もう一点確認したいのは、『瑩山清規』についてである。『瑩山清規』諸本では、「除夜施餓鬼」の前日から行われる「歳末看経」の「牓文」において、『円覚経』の看経が示される。[10]

十日以後。開坐禅。出歳末看経牓。（中略）品目、具于後。妙法蓮華経　梵網菩薩戒経　大円覚経　金剛般若経什麼経　元亨四年十二月日　堂司比丘（某甲）敬（□勧／化）

（傍線部筆者）（禅林寺本『瑩山清規』地冊六裏）

このように『妙法蓮華経』や『梵網経』、『金剛般若経』と並び『円覚経』の看経が勧められる。周知のごとく、これは『宝慶記』において如浄の言葉として次のようにあることに反する。

楞厳経自昔有疑者也。謂、此経後人構歟。先代祖師、未曽見経也。近代痴暗之輩、読之愛之。円覚経亦然。文相起尽頗似也。

（『全集』七、一二頁）

このように非常に強い言葉を持って戒められる行為である。それを受ける形で、道元もこれを重用しない。[11]

この一文のみをもって瑩山への『宝慶記』の伝播を否定することはできないが、瑩山の著述の中で最も書写され伝播した『瑩山清規』において削除されることなく、『円覚経』の看経が規定されていたのであり、『宝慶記』が瑩山門下に伝播していたのであれば、『宝慶記』における如浄の言説と道元の『円覚経』に対する批判は、少なくとも十分には継承されなかった可能性がある。[12]

歳末に『円覚経』を看経しなければならない思想的背景が存するのかは今後の課題としたい。また、現行の『行持規範』では、『円覚経』の読誦はなされておらず、いつどのような経緯で『円覚経』読誦が廃されたのかについては、追って考えたいと思う。

このような伝播の実態から、『宝慶記』が成立以後の早い段階から室中にて秘匿されるものとして取り扱われていたことが窺える。それは先に見た義雲が、「閲覧の許しを得た」と述べている点からも合致し、その後、書写が繰り返されたであろう『宝慶寺本』の末尾にも、「従古来宝慶寺秘在于室中。不許他用」と記されることからも推察できよう。

このような文書として閲覧に規制をかけた主体が懐弉であったのか、あるいは寂円であったのかは、なお検討を要する。ただし当面は、室中のものとして秘匿したのは懐弉であった可能性が高いと考える。

【注記】

（1）宇井伯寿『宝慶記』（岩波書店、一九六四年）、水野弥穂子「宝慶記」（講座道元Ⅲ『道元の著作』所収、春秋社、一九八

○年）、池田魯参「『宝慶記』の研究」（『宝慶記―道元の入宋求法ノート―』附載論文、大東出版、一九八九年）等

（2）『蒐書大成』続輯四、九頁。

（3）『義雲和尚語録』「師、正安元年己亥十一月二十一日、当山に就いて開堂す。」（原漢文）

（4）義雲は閲覧に際し、「今、正にこれ時なり」と述べる。「冬至明日」とあるように、一一月二三日（旧暦）はその年の冬至の前日に当たる。（国立天文台暦計算室「暦月・節月データベース」参照）ちなみに『全集』の訓読では「冬至の明くる日」と訓むがこれは誤りであろう。古来より、冬至の前後にかけて朝廷では新嘗祭が行われており、特に天皇が即位後初の新嘗祭は大嘗祭と称され特に盛大になされたようである。

（5）『宝慶由緒記』によれば寂円が永平寺を離れたのは、弘長元年（一二六一年）であるとされ、『宝慶記』がその時点で寂円の手に渡っていたとすれば、この期間までに限定できよう。寂円の行実については佐藤秀孝「寂円」（『道元思想のあゆみ』一所収、吉川弘文館、一九九三年、三三〇頁）参照。ちなみに『建撕記』諸本には、「宝慶記曰」とされる文があり、これが「全久院本」であるか「宝慶寺本」であるか断定することは出来ないが、『永平寺史』上巻（三五七～三七〇頁）では『建撕記』引用文書として「全久院文書」が指摘されており、その来歴からすれば『全久院本』を閲覧・依用した可能性が高いと考えられよう。

（6）石川力山『熊谷忠興編・懐奘禅師研究』（一九八一年、傘松会、一九二頁）は、この嘉暦三年の記事は、後に『仏祖正伝授受儀式』と共に、後に書写されて一本に編集されたものであろうと指摘する。

（7）『宝慶記』は宝慶元年（一二二五）七月二日から宝慶三年までの記録と目されており、『仏祖正伝菩薩戒作法』が如浄より伝授されたのが宝慶元年九月一八日であるとすれば、如浄への参学を始めおよそ二ヶ月半で授与されたこととなる。期間の多寡が重要であるとは考えないが、『宝慶記』末尾から二番目に掲載される「薬山高沙弥」に纏わる具足戒と菩薩戒に関する説示は『仏祖正伝菩薩戒作法』の授与と無関係ではなかろう。前後関係は不明であるが、少なくとも単受菩薩戒、しかも十六条戒をもって「正伝之稟受」とするのであるから、それを相承することは中国仏教においては常識外の事である。すなわちここに到るまでに道元の得法と両者における相互理解が一定の基準を超える必要があろう。とすれば、『宝慶記』の配列をほぼ時系列であると筆者は目していたが、それも再考の余地があるか。または『宝慶記』自体の記録期間が、実際はかなり短いものであった可能性もある。

（8）伊藤秀憲「『三大尊行状記』の成立について」（『印仏研究』三四、一九八六年、九〇頁～九七頁）参照。

(9)『洞谷記』の流布本系統に掲載される「洞谷伝灯院五老倍則并行業略記」における道元伝では、手紙文の一段も掲載されなくなる点には注意が必要であると思われる。その奥書に「元亨三年〈癸亥〉九月十三日（中略）紹瑾記」とあるように、一三二三年の筆だとすれば、最晩年の事である。

(10) 禅林寺本をはじめ諸本でも同様の記述が見受けられる。詳しくは《共同研究》「『瑩山清規』の研究四―「年中行事」・「涅槃講式」の翻刻」（『宗学研究紀要』三六所収、二〇一三年、一八八頁）。また澤城邦生「『瑩山清規』「歳末看経牓」・「除夜施餓鬼疏」に関する一考察―出典とその背景について―」（『同書』）一一三頁参照。

(11) 道元の『円覚経』・『首楞厳経』への態度については、鏡島元隆「道元禅師と首楞厳経・円覚経」（『道元思想体系』一五所収、同朋舎、一九九五年）等、如浄については拙稿「天童如浄禅師と『円覚経』・『首楞厳経』」『総研学術大会紀要』二三、二〇二二年、六七頁。ちなみに『円覚経』と共に否定される『首楞厳経』の「一人発真帰源、十方虚空、悉皆消殞」に対し道元は「五祖の演和尚、仏性泰和尚、先師天童古仏、ともにこの句を挙しきたれり。ゆゑにこの句すでに仏祖の法輪に転ぜられたり、仏祖法輪転なり（中略）たとひ偽経なりとも、仏祖もし転挙しきたらば真箇の仏経祖経なり、親曾の仏祖法輪なり」（『全集』二、一八三頁）と述べる。ここで注意すべきは、あくまで『首楞厳経』の当該句に対しての言葉であり、全体を意味するものではない。しかし一方で、仏祖が経典全体を転ずれば偽経もまた仏経となると述べられるのであり、ここで瑩山が『円覚経』を転じ、それを教団が「仏祖の法輪」であるとしたとすれば『瑩山清規』の記述も教団としては正当性を有していた可能性もあろう。

(12) 一方、『瑩山清規』をはじめとした著述には「天童古儀」として如浄に仮託して定められる行持等がある。

【附記】

面山『宝慶記聞解』には、今日の人権意識からすれば問題とすべき内容が確認された。紙数の関係から今後の課題とする。

国歌「君が代」と「曹洞宗宗歌」の普及について

山内弾正

一、はじめに

本稿では、拙稿（学術二〇二五、宗学二〇二五）に引き続き「曹洞宗宗歌（以下、宗歌）」の成立と普及の過程についてまとめていく。[1] 宗歌は曹洞宗（以下、宗門）の象徴的な歌として定着しているが、この背景には明治に入って進められた唱歌教育や天皇制教化のための学校儀礼などとの関与があったと考えられる。[2] 中でも国歌「君が代」[3]は宗歌とともに学林で歌唱されたことや、儀礼の式次第の中で近似した位置付けをされていることから関連を指摘した。[4] そこで本稿では曹洞宗宗務庁発行『曹洞宗宗報（以下、宗報）』を主な資料とし、宗門における「君が代」の歌唱事例を確認した。これらの事例と宗歌の作曲時期・経緯の情報を合わせることで両者の関係について考察し、影響関係について検討した。

二、「宗歌」の基本情報

まず、本稿に関連する宗歌の基本情報をまとめておく。宗歌は、明治四一年に曹洞宗大学の学内誌である『和融誌』で大内青巒（一八四五～一九一八）による歌詞が発表されたことに始まる。旋律の付与は発表から二年後に行われ、これが全国に頒布された。

頒布された宗歌は「宗門学校の式日等に於て之を唱詠」[5]するものとして企画されたもので、これ以降、宗門の養成期間である学林の中で歌唱・継承されていく。学林における年中行事の次第によれば、宗歌は卒業式の他に両祖降誕会で歌唱され、全国で使用された。[6]

宗門の『行持軌範』に両祖降誕会が登場するのは大正七年の増補からであるが、学林では『宗報』第七三号普達で示された両祖の生年月日をもとに、明治三五年（一九〇二）には学林規則の中に組み込まれている。[7] 拙稿（宗学二〇二五）では、学林における両祖降誕会の次第が教育勅語奉読会のそれと酷似していることから影響関係を指摘した。[8] 教育勅語奉読会の次第は明治二四年（一八九一）に定められた「小学校祝日大祭日儀式規程」（文部省令第四号）の中ですでに紹介され、この

中で「君が代」の歌唱が明示される。本稿では、式次第という儀礼の差定だけでなく、ここで歌唱された「君が代」と宗歌に関連があるかを検討していく。

三、宗門における「君が代」

『宗報』では、明治二九年（一八九六）刊行の第一号から宗門における種々の動静が確認できる。そこで令和元年（二〇一九）までに発行された『宗報』を対象とし「君が代」および「国歌」の記録を抽出した。この結果、四九件の記事が該当し、その内の三二件が行事報告や儀礼の差定を含む内容であった。これをさらに記事の掲載年次順に整理したところ、八割以上が明治三〇～四〇年の間に集中しており、明治四〇年を境に掲載が一時途絶えることが判明した[9]。これを内容ごとに整理してまとめたものが表Aである。

表Aから明らかなように、最も多い記録は卒業式や開林式といった教育機関での記念行事である。宗門の学林で「君が代」が歌われるようになったのは文部省の要請が関係する。明治二六年に公布された文部省告示第三号では、公立・官立学校に向けて祝日大祭日等の儀式を行う際に「君が代」を用いることが示された[10]。こうした働きかけは宗侶養成機関であった学林にも及び、勅語奉読をはじめとする天皇制教化のための行事を実行することが定められた。

次に多く見られるのが戦勝祈願の祈祷会や戦没者の追悼法要での記録である。この頃の日本は日清・日露戦争の時期にあたり、こうした祈願法要が各地で厳修された。法要には宗門の学生だけではなく一般の学生も多く参列し、式中では学生による「君が代」の歌唱がおこなわれた。これらの法要については明治三四年（一九〇一）の「軍人布教規定」との関係なども考えられるが本稿ではおいておく。

以上の記録は、宗歌が成立するよりも早く「君が代」が宗門儀礼に使用されていたことを示すものでもある。本稿では「君が代」が宗門儀礼に流入した経緯についてさらに考察したい。

表Aでまとめられた記事を見ると、「君が代」が歌唱された法要には両祖に関係するものが多いことがわかる。中でも高祖に関するものが見られるが、これは明治三五年（一九〇二）に厳修された道元禅師六五〇回忌にあわせて慶讃法要が行われたことに由来する。しかし、天皇象徴の歌としての側面が強い「君が代」がなぜここに組み込まれるに至ったのかは、表Aによる整理の中では明らかにできなかった。そこで、この疑問を解決するための小課題を次に設定した。まず第一に、なぜ両祖を対象とする仏事にそれまでの宗門の伝統には見られない歌唱という要素が組み込まれたか。そして第二に、その歌唱として「君が代」が選曲された理由はなに

か。この二つの課題を検討しながら宗歌普及の背景について見ていく。

四、小課題「両祖の法要に歌唱が組み込まれた理由」

宗門の儀礼差定は『瑩山清規』をはじめとする種々の規範に基づいているが、これらの伝統的な規範の中には、一般的に想像されるような歌曲の利用を定めたものはない[11]。管見の限り、宗門において仏事に音楽を取り入れるという発想が盛り上がりをみせたのは明治三〇年の頃からである。これについては『宗報』六三号の記事に詳しい。長文であるため、この内容を要約して次に引用しておく。

ここでは、一般に認知の少ない両祖の存在を推し進める必要があること。そのために報恩法要を行うべきとするも、愛知などの極一部の地域で報恩講式がやられるばかりで浸透していないこと。その講式の次第も一般にわかりづらいものであって、認知のための手段として問題があること。また、キリスト教がクリスマスなどを祝うことで布教に成功している例をあげ、宗門も両祖の誕生会を行ってこれを広める必要があること。両祖誕生会の具体的な内容については、仏事の面は従来の報恩講式で十分ではあるものの、これに付随して法話や絵解き、幻燈による上映や、音楽と和して唱歌を詠ずるなどの手段を用いて広めるべきであること。以上、両祖の周知徹底の必要と、従来の法要を中心とした布教教化への課題が主張されている[12]。

記事の筆者は不明であるが、この記事が掲載されて以降、主張された内容に沿う形で宗門の活動が展開していくことから、これが当時の宗門の教化方針をあらわすものと判断してよいと思われる。記事で紹介されるキリスト教を意識する動きは、四月八日の釈尊降誕会の開催にも関係する。現在では「花まつり」の名称で知られる釈尊降誕会であるが、この活動の嚆矢は超宗派によって組織された「大日本仏教青年会」の企画によるものであった[13]。この活動は当初より「釈迦マス」とも呼ばれ、急速に普及したクリスマス行事への対抗意識が存在した。宗門関係者もこの活動に参加しており、特に大内青巒は第一回の釈尊降誕会で釈尊の評伝を唱歌風にあらわした『宇宙之光』を配布するなど積極的に活動していた。

こうした『宗報』六三号の主張や同時期の釈尊降誕会の企画を見て明らかなように、この時期には教化活動の刷新が課題であり、多くの模索がなされていた。音楽や唱歌を用いるといった手段もまたこのひとつとして展開するものであり、この時期に主張された両祖の認知向上のための工夫として、慶讃法要や学林において両祖降誕会の差定を整備する際にも踏襲されたと思われる。この動きは「君が代」や宗歌といった歌曲が組み込まれる大きな要因になったと思われる。

五、小課題「選曲の理由」

見てきたように、宗門では音楽を用いる・唱歌を利用するといった発想は早い時期よりあった。しかし、その後に宗門内部でこれらの活動が軌道に乗ることがなかったため、楽譜や旋律、音楽家や指導者といった発想の中身を支える存在の育成や協力が得られず、散発的な事例が報告されることはあっても宗門としての教化活動にはなり得なかった。[14]

こうした実情は、両祖の法要で「君が代」が歌唱された一因としてあげられるものだと思われる。明治三〇年代は全国的に統一された学校教育が整備されていたものの、音楽教育は楽器や備品、指導者の不足などの理由から普及に時間がかかっていた。「君が代」が日本国民に浸透したのは明治二〇年頃からであった[15]から、かかる背景を踏まえれば、全国共通して歌唱できる作品としては「君が代」を含む僅かな楽曲のみしか浸透していなかったとも考えられよう。また、「君が代」は勅語奉読などの行事として必須であったこともあり、その認知度は段違いであった。行事の中で歌唱するに適したものへの選択肢が限られていた宗門では、天皇象徴の歌でありながらも、儀礼の厳粛さを保ちつつ全国的に厳修可能という側面を鑑みて「君が代」を借用したと考えることもできよう。

しかし、こうした「君が代」の使用は明治四〇年を境に『宗報』の記録から一時途絶える。この理由として、同年に刊行された『音楽新報』の記事を参照したい。次にその全文を引用する。[16]

> 近時国歌『君が代』の濫奏を為すもの多く甚だしき如何はしき観物小屋或は盃盤狼藉の席上に於て市井坊間の音楽隊によりて吹奏せられ更に甚しきは広告行列の為めに街衛雑沓の間に無作法なる態度を以て卑歌俗謡と同様濫奏せらるる結果国歌の神聖を汚す悦あり
> 此際何等か取締の方法を講ずべしとの説一部有識者間に唱道せられつつあり

ここでは「君が代」が「濫奏」されていることが問題視され、「無作法なる態度を以て卑歌俗謡と同様濫奏せらるる結果国歌の神聖を汚す」と批判されている。この懸念は「一部有識者間に唱道」させられたとするものの、この風潮を宗門が完全に無視できたとは考えづらい。なぜなら、この『音楽新報』を刊行した山田源一郎（一八六九～一九二七）は、東京音楽学校（現東京藝術大学）の講師であると同時に、『禅門宝鑑』などの編集者である来馬琢道（一八七七～一九六四）と仏教音楽活動を共にしていた人物としても知られるからであ

る。[17] 明治四〇年以降『宗報』から「君が代」の記録が途絶えることを見ても、こうした「国歌濫奏」を取り締まる風潮が、法要に組み込まれた「君が代」の歌唱を自粛する動きにつながった可能性は十分に考えられよう。

この事態を受け、宗門ではあらたに降誕会で歌唱する楽曲の必要に迫られたと思われる。そして、この時期に制作されたのが宗歌であった。明治四一年に発表された宗歌は、「宗門学校の式日等に於て之を唱詠」するものと定められ、学林では両祖降誕会の次第の中に組み込まれていく。

六、おわりに

以上、『宗報』に見られる「君が代」の歌唱事例を抽出し、課題を整理しながらこれが宗門に取り入れられた経緯を確認した。この結果、「君が代」は教育機関の行事や祈願法要、両祖への慶讃法要での使用が多く、明治三〇年代に掲載が集中し、明治四〇年を境に一時途絶えることが判明した。この整理から、宗歌の成立以前に宗門では音楽の利用が定着していること。そして、「君が代」は学校行事だけでなく慶讃法要の中でも使用されたことが明らかになった。

また、両祖に対する法要で楽曲が利用された要因として、明治三〇年代の宗門が直面した教化方針の刷新と、両祖顕彰のための行事整備という課題が関係することを指摘した。『宗報』六三号では当時の課題意識が顕著にあらわれており、教化手段のひとつとして音楽の利用に注目していた様子がわかる。しかし、宗門ではこれらの活動を支える基盤が育たなかったことから、使用する楽曲には制限があったと思われる。

こうした中で借用されたのが「君が代」であった。天皇象徴の歌であった「君が代」は、既に全国的に普及しており、一定の格式を担保する上でも儀礼に適するものとして採用されたと思われる。しかし、「君が代」の普及は同時に楽曲の「濫奏」につながり、この状況が国歌として「神聖」性を損なうとする批判があった。こうした批判の中で宗門でも「君が代」の使用を自粛したと思われる。

明治四一年に発表された宗歌は、以上の背景をもって制作された。全国の宗門学林に向けて「式日等に於て之を唱詠」するべしと定めたのも、天皇制教化の手段としての側面もあった「君が代」と別に、曹洞宗としての教化を学林で維持する目的があったとも考えられる。[18] 調査の結果、宗歌と「君が代」には直接的な接点は見られなかった。しかし、宗門においては儀礼の中での歌曲という点で通じており、両者は有効な教化手段として位置付けられていたと考えられる。

註

（1）拙稿「「曹洞宗宗歌」の成立について―明治～大正期における曹洞宗第一中学林の資料を中心に―」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第二六回、二〇二五、九一～九八頁。拙稿「曹洞宗教育機関における「宗歌」の位置づけについて」『宗学研究紀要』第三八号、二〇二五、五七～七一頁。

（2）宗学二〇二五、六三～六四頁。

（3）現在、「君が代」を国の歌として規定しているのは平成一一年（一九九九）に公布された「国旗および国歌に関する法律」による。この法案が可決された背景には、おもに学校教育の現場で国旗掲揚や国歌斉唱への姿勢が問題化していたことがあげられる。こうした社会問題を受けて「国旗および国歌に関する法律」は迅速に採決されたが、一連の流れに対しては賛否が分かれており「君が代」を国歌として決定するにはより慎重な議論が必要だとする考え方もある。本研究は以上のような「君が代」に対する是非には踏み込まない。宗歌普及の経緯・歴史を確認するための資料として「君が代」の記録を参照する。

（4）宗学二〇二五、六五頁。

（5）世田谷学園校史編纂室蔵「六月二五日の号外」。

（6）年中行事の制定時期は明らかではないが、宗歌制作の明治四一年以降に整備されたものと思われる。「曹洞宗第三中学林年中行事式次第」『愛知学園百年史』愛知学園百年史編纂委員会、一九七六、九三頁。「曹洞宗第四中学林年中行事」『多々良学園百年史』多々良学園百年史編纂委員会、一九八〇、二三一頁。

（7）曹洞宗宗務局編『曹洞宗宗務局普達全書』曹洞宗宗務局文書課、一八九六～一九〇三、一三三頁

（8）宗学二〇二五、六五頁。

（9）明治四〇年の記事に次で確認されるのは大正九年（一九二〇）『宗報』五六八号、八頁。

（10）山田孝雄『君が代の歴史』講談社学術文庫、二〇一九、一六四～一六五頁。

（11）いわゆる「音楽」の概念が日本に定着したのは明治以降である。それ以前の宗門では、声明などの節回しに見られるような旋律が一部の法要で付与されるのみであった。宗門の声明については拙稿「麟広書写本『瑩山清規』における声明譜について」『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、五九～六四頁などを参照のこと。

（12）「論説　報恩法会を盛にすべし」『宗報』六三号、曹洞宗宗務局文書課、明治三二年八月一日発行、一～四頁。

（13）福田琢「（研究余録）花まつりをめぐって」『同朋大学大学院文学研究科研究紀要』一一号、二〇一五、一四～一五頁。

(14) 宗門における音楽を用いた布教活動が再び盛り上がりを見せるのは、昭和二一年の「ヘイワオンド」発表を待つことになる。

(15) 山田二〇一九、一六四～一六五頁。

(16) 「国歌濫奏の取締」『音楽新報』第四巻第九号、音楽新報社、一九〇七、三八頁。

(17) 拙稿「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、二〇二三、二九六～三一〇頁を参照。

(18) 宗学二〇二五、六八頁。

表A　明治30～40年『宗報』における「君が代」「国歌」を含む記事の分類

分類	資料番号	内容	年（西暦）
学校の卒業式、開林式など	宗報027号	台南曹洞宗立国語学校卒業式の報告。国歌斉唱。軍歌合唱あり。	1898
学校の卒業式、開林式など	宗報049号	台南曹洞宗立国語学校第二回卒業式の報告。君が代斉唱。軍歌合唱あり。	1899
学校の卒業式、開林式など	宗報092号	曹洞宗台南国語学校第四回卒業式。	1900
学校の卒業式、開林式など	宗報096号	函館慈恵院開院式にて君が代の吹奏あり。	1900
学校の卒業式、開林式など	宗報121号	尼僧学林開校式。勅語奉讃と君が代唱歌。	1902
学校の卒業式、開林式など	宗報147号	第一中学林開林式の差定に君が代あり。	1903
学校の卒業式、開林式など	宗報153号	第二中学林開林式の差定に国歌あり。	1903
学校の卒業式、開林式など	宗報161号	第一中学林卒業式。	1903
学校の卒業式、開林式など	宗報227号	愛知県尼僧学林の開林式にて君が代の唱歌。「学の林」あり。	1903
学校の卒業式、開林式など	宗報252号	新潟県尼僧学林の開林式にて君が代の唱歌。	1907
戦勝祈願、戦没者追悼など	宗報177号	皇軍全勝敵国降伏祈祷、軍人追悼会。君が代三唱。	1904
戦勝祈願、戦没者追悼など	宗報189号	広島県戦勝祈祷と戦死者追悼大法要。君が代。	1904
戦勝祈願、戦没者追悼など	宗報189号	愛知県仏教慈善会・仏教少年会で毎月君が代唱歌。	1904
戦勝祈願、戦没者追悼など	宗報175号	總持寺で皇軍全勝大祈祷会。小学生徒数百名による君が代合奏。	1904
戦勝祈願、戦没者追悼など	宗報174号	京都府戦勝祈祷会。女学校生徒の君が代合唱。	1904
戦勝祈願、戦没者追悼など	宗報181号	岩手県戦勝祈祷、戦死者追悼会。君が代三唱。	1904
戦勝祈願、戦没者追悼など	宗報182号	滋賀県戦勝祈祷おわって君が代。	1904
戦勝祈願、戦没者追悼など	宗報225号	丹後中央寺院連合会による歓迎会・追悼会で君が代演奏。	1906
両祖関係	宗報076号	曹洞婦人教会本部開設。両祖真前で唱歌・君が代。	1900
両祖関係	宗報107号	高祖大師650回忌にて生徒による君が代唱歌。	1901
両祖関係	宗報135号	高祖大師慶賛会・説教、管公一千年祭で君が代。	1902
両祖関係	宗報145号	宗祖承陽大師六百五十大遠忌。婦人会の君が代合唱。	1903
天皇・皇族関係	宗報157号	両陛下の御尊影映写と君が代唱歌。	1903
天皇・皇族関係	宗報158号	小松宮殿下追悼法要で小学生徒君が代三唱。	1903
布教関係	宗報143号	秩父金昌寺の少年説教活動。巡教で風琴による君が代奏。	1902

切紙資料「栄西僧正記文」について
――諸本の差異に見る相承――

秦　慧洲

一、概要と問題の所在

「栄西僧正記文」（以下、「記文」）とは、建保二年（一二一四）正月二日に明庵栄西（一一四一～一二一五。以下、栄西）が記録したものを明全（一一八四～一二二五）が伝授、その後道元禅師（一二〇〇～一二五三。以下、道元）へ、さらに永平四世義演（？～一三一四。以下、義演）の遺物として瑩山禅師（一二六四～一三二五。以下、瑩山）へ相承されたと記録した切紙資料である。同資料は各地の曹洞宗寺院に伝播流布しており、血脈と共に相承された切紙として収蔵されている。

始めに内容を略述すると、前半の本文では栄西が二度の入宋を行った経緯を記録している。特に①栄西の多生の願いが「始終まさに禅宗一門に帰すべし」こと、②「栄西世を去る後、五十年以後、大道日本国に盛んなり」と予言した点が特徴的である。

後半の奥書では栄西の記録と共に納められていた義演の遺物「永平開山和尚諸宗血脈（「嗣書等之血脈」とも）」が相承された経緯、具体的には道元→義演→瑩山の系譜が示されている。特に①義演入滅後の正和四年（一三一五）、瑩山が見た感夢にて示された義演の垂示が契機となり、②道元が義演を相承物の所持者として認めた一方、義演自身は暫定の保持者と自認して瑩山を後継者に任じたこと、③夢告後、実際に瑩山が明峰素哲（一二七七～一三五〇。以下、明峰）と共に嗣書・血脈等を拝見・礼拝した様子が記録されている。

このように「記文」の伝写は単なる栄西による記録の伝承に留まらず、嗣書・血脈等の証ともなっており、重要な相承物であったことが窺える。ただし現在、栄西や瑩山真筆の原本はなく、切紙として伝写本のみが残されることから、その真偽は定かとなっておらず、鵜呑みにはできない。しかし、同資料は栄西由来であること、また奥書の経緯から、曹洞宗の相承において重要な意義付けを与えた可能性が大きいと考えられる。そこで本稿では「記文」を相承した人物について考察を図る。

二、「記文」の成立背景―「未来記」の影響

まず「記文」の成立背景について触れたい。菅原昭英氏によれば、「記文」には栄西の『出家大綱』や『興禅護国論』の引用が多く見られる。[1]特に『興禅護国論』末尾の「未来記」は「記文」と相似した内容となっており、仏海禅師（瞎堂慧遠。一一〇三～一一七六）が将来日本への仏法弘通を予言したことを踏まえ、栄西は次のように述べる。

其仏海禅師、無生見諦人也。能識知未来事。今既栄西到彼、伝法而来。其身雖不肖、其事既相当。除予誰哉。別人不越海。愚人到彼何要耶。智人察矣。（中略）追思未来、禅宗不空墜。予去世之後五十年、此宗最可興矣。[2]

ここでは余人ではなく栄西こそが自ら海を越えて正統に受け継いだことを宣言し、仏海禅師に倣って、自身の滅後五〇年で禅宗が日本で興隆することを予言している。これについて佐藤秀孝氏は、栄西が「別人・愚人」と批判した対象は達磨宗の大日房能忍（不詳）や天台宗の覚阿（一一四三～？）と指摘する。[3]ここから同時代の日本禅僧における栄西自らの正統性を示すことが「未来記」の著述目的であったと窺える。

では、栄西滅後の五〇年後の禅宗とは具体的にどのような光景であったのか。『元亨釈書』では

今之学者推西為始祖。嘗曰、我没五十年禅宗大興於世。文応弘長以降爾于慧日隆于巨福。皆如西之言。二師又領建仁、可謂奇中矣。[4]

とあり、後継者として東福寺の円爾（一二〇二～一二八〇）と建長寺の蘭渓道隆（一二一三～一二七八）を挙げている。これについて舘隆志氏は「栄西の予言は的中したと考えられると同時に、それが門派の正統性を主張するために用いられるようになっていった」[5]と述べ、同時代において「未来記」の記述が浸透していたことが見てとれる。

これに対して「記文」においても栄西没後五〇年後の禅宗興隆が触れられている点から、明らかに「未来記」を踏襲した内容であると考えられる。

では「記文」の存在意義とは何か。仮説を先に述べれば、同資料は瑩山以降の諸派が「未来記」にて主張されたような禅宗興隆の正統性を示すために、各地で相承されたと推量される。その理由として諸本における差異、特に奥書に示された相承者の違いから門派意識が窺える資料となっている。

三、諸本の整理と系統分類

本節では諸本について触れたい。今回筆者が確認できた諸本を年代順に列挙する。内、(1)・(4)・(6)・(7)・(8)・(12)は曹洞宗文化財調査目録より閲覧請求、(13)は宗学研究部門にて実地調査した資料となる。また、(3)徳運寺本は従来『続曹洞宗全書』に所収された底本として知られる。

	所蔵寺院・書名等	書写年
(1)	長野県大安寺	応安年間（一三六八～一三七四）
(2)	長野県信綱寺〔6〕	天正八年（一五八〇）
(3)	長野県徳運寺〔7〕	天正一一年（一五八三）
(4)	長野県長国寺	慶長一二年（一六〇七）
(5)	新潟県洞照寺〔8〕	慶長一七年（一六一二）
(6)	静岡県静居寺	慶長二〇年（一六一五）
(7)	神奈川県香林寺①	元和六年（一六二〇）
(8)	神奈川県香林寺②	寛永一五年（一六三八）
(9)	石川県永光寺〔9〕	慶安五年（一六五二）以前
(10)	福井県永平寺〔10〕	寛文一〇年（一六七〇）以前
(11)	故古田紹欽氏所蔵『参禅切紙 後巻』〔11〕	寛文一〇年（一六七〇）以前
(12)	長野県広澤寺	貞享五年（一六八八）
(13)	岩手県正法寺	成立年不詳

まず、(1)大安寺本と(13)正法寺本を除き、一六～一七世紀を中心に成立した切紙であることが分かる。また、大安寺本は一四世紀成立とされ、年代から大安寺開山・雷峰妙霖（？～一三七六）によるものと推定される。妙霖は鎌倉五山の建長寺・浄智寺の住持も務めたことで知られるが、栄西との接点や「記文」を所持していた理由は不明である。また他本とは内容の差異が顕著であることから、大安寺本を「記文」の原本に近い内容とみなすのは早計であろう。以上から、現在確認できる諸本と「記文」で示された記録とは時間的距離があることから、後代による加筆は十分考えられる。そのため、本稿では諸本には後代による加筆がある前提で論じていく。

次に系統分類すれば、(6)静居寺本と(12)広澤寺本は奥書の題名として「夢中伝授説臨済嗣法書」とあることから同系統であり、(10)永平寺本と(11)『参禅切紙』（以下、古田本）は同じ光紹智堂による切紙であり、内容もほぼ一致するため、やはり同系統と推定される。一方、(7)と(8)は同じ香林寺所蔵であるが、内容が大きく異なることから異本と推定される。

なお、「記文」の真偽について、古田本には永平寺四二世円月江寂（一六九四～一七五〇）による奥書で次のように述べられている。

此ノ上下二冊一百九十六件ノ之断紙（キリカミ）ハ代語僧之臆説。仏経祖論ノ之所レ未（ナリ）タ説カ也。但所ノ列スル二于下一モニ之十三件ハ古訓有リ拠ロ。宜下質ンテ文字ノ差誤ヲ而伝上ヲ。（中略）山僧再加ヲ考正ヲ。唯上ミノ十三件足リ二以テ可シ一レ信ス。

「記文」を始めとした十三件の切紙は古訓の存在[12]があることから、伝承を持った切紙としている。ここでの古訓が具体的

に何を指すかは不明であるが、近世において「記文」が他切紙と比して信憑性の高い資料として認知され、それ故に数多く伝写された可能性が窺える。

以上、諸本の系統について述べた。本稿では奥書の内容を検討するため、奥書が未確認である(2)信綱寺本、奥書が一部欠如している(10)永平寺本、奥書がない(13)正法寺本は除外する。

四、同拝人の差異について

さて、本稿で注目したい記述は奥書末尾の筌山・明峰による礼拝の様子である。まず、(3)徳運寺本では次の通りである。

仍紹瑾開二此書等一礼拝。同ヶ拝スル人、紹瑾左ノ脇素哲右ノ脇可二並立一ヲ。重二坐具一而礼拝ス。奉二拝見一条、雖レ在二子細一不レ記レ之ヲ。為二後記之僧一[13]。（傍線部筆者）

義演滅後、夢告に従って筌山・明峰が嗣書・血脈等を開き、坐具を重ねて左右横並びに立って礼拝を行ったと記録されている。その後伝写がなされていること、また後代の為にその顛末を記録したとあることから、筌山と明峰が相承者として示された重要箇所であることが分かる。

ここで問題となるのが、傍線部「可」の解釈である。底本では「べし（可能・当然・許可・命令・推量・意志の意）」と訓読するが、当該箇所は礼拝した事実の記録であり、いずれの意であっても通じない。そこで他本における同拝人を比較すると次の通りとなる。

(1)大安寺本……同礼拝人、紹瑾ハ老眼素哲ハ眼可二並立一。
(4)長国寺本……同ク拝スル人ト、紹瑾左眼素哲右眼可二並立一。
(5)洞照寺本……同ク拝スル人ハ、紹瑾左リハ索（ケイ）哲右ギハ眼可（ゲンカ）下
(6)静居寺本……開山書中ニ録ル所紹瑾ハ左眼素哲ノ右眼並ニ立テ
(7)香林寺本①…同拝土人、紹瑾ハ左素哲ノ右キ眼可ラ並（ナラス）。
(8)香林寺本②…同拝ノ人、紹瑾韶碩左ニ素哲右ニ禅眼可二並ンテ立一ツ。
(9)永光寺本……同拝ノ人（ヒト）、紹瑾ハ左（ヒダリ）、素哲右ノ脇可二並立一ツ（ソテワキベナラビタ）。
(11)故古田紹欽氏所蔵本（以下、古田本）…
同拝人、紹瑾左（ヒダリハ）素哲右（ミキハ）眼可レ並立。
(12)広澤寺本……開山書中ニ録スル所（ロ）紹瑾左眼素哲ハ右眼也。

(1)・(4)・(8)・(9)・(11)では「べし」と訓読する一方、(5)・(7)は「眼可」という人名、あるいは(6)・(12)では「可」が欠如している。また底本と(9)永光寺本では「脇」であった箇所が他本では「眼」となっており、数量的な判断をすれば「眼」が原型に思われる。このように諸本の異同が激しく、訓点も統一されていない。以下では特に三点に絞って考察を行う。

まず最古の(1)大安寺本では、訓点に従えば「筌山は老眼、素哲は眼並立すべし」と、そもそも左右の立ち位置について

言及していない。ここでの眼とは「かなめとなる人物」といった程度で、「可」を「〜するに値する」と解すれば、明峰を後継者として認めた様子と捉えられる。また奥書末尾には「右此書嫡子可レ附二一人一ニ。若シ授二与二人一瞎却仏祖眼睛者也」とあり、嫡子一人のみに授与されるべきであり、二人以上への授与は仏祖の眼目を見失ってしまうと誡めている。ここから瑩山→明峰への単伝相承を意図した記述として窺える。ただし、(1)大安寺本を除く他本で左右の言及がある点は看過できず、同本が臨済僧の伝承である真偽も含め、原本との近似性については慎重に判断すべきだろう。

次に注目すべきは(5)・(7)における「眼可」という名である。特に(5)洞照寺本では「ゲンカ」とルビが振られ、瑩山の資である鉄鏡眼可（?〜一三二一。以下、眼可）と思しき人物を挙げている。また、諸本の訓点を除外して訓読すれば、(4)・(5)・(7)・(8)・(11)の六本にて「右（禅）眼可」と抽出することが可能である。[14]

では眼可を相承者とみなすことは可能か。眼可については『洞谷記』古写本に記録されている。

> 初任首座可鉄鏡禅師、予最初五人得戒之上足也、如釈尊在世、陳如尊者、城万寺、最初首座也、先師円寂時、初任首座也、浄住寺西堂也、仍於当山、分半座、当山未来際、可奉敬重首座、元応三年〈辛酉〉正月廿八日遷化。[15]

瑩山禅師が初めて授戒した五人の上足であり、陳如尊者のような存在であったと記している。具体的には城万寺最初の首座、義介が遷化した延慶二年（一三〇九）に大乗寺の首座、その後浄住寺の西堂、永光寺でも首座であったことから、瑩山が関わる多くの寺院で首座を務めたことになる。また、『徹通義介禅師喪記』には配役として「維那素哲」とある一方で「首座眼可」とあり、仏事次第中の挙龕（恐らく導師）を担当している。[16]

このように、後継者として将来を期待していた眼可が早逝したことは瑩山にとってはよほど無念であったと想像される。なお、遷化した後、立て続けに相承に関わる記録が残されている。

> 元応三年　一月二八日　眼可遷化
> 同年　二月彼岸日　明峰・峨山へ『仏祖正伝菩薩戒作法』[17]付授
> 七月二九日　永光寺にて初めての嗣法（『洞谷記』[18]）
> 一一月二五日　峨山が永光寺二番目の首座として秉払（『洞谷記』[19]）

いずれも眼可の遷化と連動した動向に思われ、特に峨山が眼可に変わって永光寺首座に任じられた点は注目すべきだろう。

ちなみに眼可は「記文」の相承者である義演とも接点を持つ。それは義演によって伝授された『仏祖正伝菩薩戒作法』

を瑩山が初めて用いたのは、眼可ら五人の受戒という点である。つまり、眼可は戒法上、義演の法孫にあたり、義演から相承された「記文」の相承にあたって、眼可が立ち会うことは自然の流れと考えられる。以上のことから、眼可が「記文」に示されることは可能と考えられる。

最後に挙げるのが(8)香林寺本②である。同本は香林寺十二世覚外長円（?～一六六四）が最乗寺二〇一世広宝呑沢[20]（不詳）より授与された切紙である。以下、奥書の一部を示す。

先師義介和尚ヨリ伝戒ス。本師元和尚之遺物也。元公御入滅後、条々夢中ニ垂示シテ在リ之。其中正和四年七月廿九日ニ垂示シテ云、紹瑾ノコト予以二先師元和尚ノコト開山之嗣書等之血脈一授与シ渡ス事ハ、此ノ嗣書等ハ、悉ク是韶碩ノコト御辺先生之所持スル物也。開山ノ曰ク、御辺ハ受トハ元和尚ノコトカ予カ再来也。即不二他物一。（中略）同拝ノ人、紹瑾韶碩左ニ素哲右ニ禅眼可ニ並ンデ立ツ。（中略）右此ノ書嫡子付二一人一。若授二与二人一可レ為レ瞎二却仏祖眼睛者也。（傍線部筆者）

注目すべきは伝戒者が義介、先師が道元へと変わっている点である。つまり、義演からの伝戒を認めず、義介が道元禅師から直接嗣書を授かったとしている。夢告の主語も瑩山となっている。義演を認めなかった理由としては、義介→瑩山→峨山という系譜の整合性を保つためと考えられる。

そして、相承者として瑩山・明峰・禅眼（不詳）に並んで、峨山韶碩（一二七六～一三六六。以下、峨山）の名が連なっている。特に明峰より先に挙げられている点や相承者である「御辺」を「韶碩ノコト」と註記している点、さらに(1)大安寺本と同様に嫡子一人への授与が強調されている点から、後継者としての峨山が強調されていることが分かる。このように(8)香林寺本②にて相承者を限定する背景には、「記文」の相承には大きな価値があることを示しており、峨山派としての門派意識を強調した内容となっている。なお、正和四年時点の峨山の動向は不明であるが、『徹通義介禅師喪記』では大乗寺の監寺、『洞谷記』では永光寺の都寺に任じられており、知事として瑩山を支えていた時期と想像される。

五、小結

以上、「記文」にみられる相承者の差異について考察した。まず、従来指摘された相承者である瑩山・明峰に加えて、眼可・峨山が確認できた。そして諸本によっては単伝相承を意図した記述もあることから、門派意識の現れとして諸本が成立した可能性が窺えた。

特に鉄鏡眼可とおぼしき名があったことは注目すべき点である。眼可の経歴と眼可遷化後に見られる度重なる相承の記録から、眼可が「記文」に記される可能性について検証した。もちろん後世による加筆の可能性も疑うべきではあるが、「記文」諸本が成立した近世において眼可が認知されて

いた事実は注目すべきであろう。眼可の嗣承が途絶えた後世において眼可の名を顕彰する必要性が考えづらく、却ってその内容の信憑性を高めるとも考えられる。

一方、『御遺言記録』中では懐奘（一一九八～一二八〇）が義介に「黄龍下受戒血脈不可然、故被破已後、当時被定」[21]と述べたように、栄西由来の戒脈授受をめぐっては賛否があったようにも思われ、それは栄西由来の「記文」相承とも関連すると考えられる。特に「記文」で示された道元～義演～瑩山という系譜に対して懐奘や義介がどのような位置づけにあったのか、あるいは意図的に排除した可能性も含めて検証しなければならない。今後は「記文」の原本に近づくべく、諸本の発見・整理が必要となる。

【追記】当該資料の閲覧・複製・掲載に際しては、各所蔵寺院様のご許可、並びに曹洞宗文化財調査委員会様のご協力を賜りました。ここに改めて御礼申し上げます。

〈キーワード〉栄西僧正記文　義演　眼可鉄鏡

【語注】

（1）菅原昭英「永平寺四世義演禅師：戒律と栄西思慕（四・完）」『傘松』八四三号、大本山永平寺、二〇一三年、二三頁。

（2）『栄西禅師集』、禅文化研究所、二〇一四年、五五九頁。

（3）佐藤秀孝「覚阿の入宋求法と帰国後の動向（中）」『駒澤大学佛教学部論集』第四一巻、駒澤大学仏教学部、二〇一〇年、九〇頁。

（4）『大日本仏教全書』一〇一巻、一五九頁。

（5）舘隆志「栄西『未来記』と蘭渓道隆」『駒澤大学禅研究所年報』二五、二〇一三年、二六五頁。

（6）『信濃史料』十四巻、信濃史料刊行会、一九五九年、五三八頁。

（7）なお、書写年に関しては駒澤大学図書館所蔵『徳運寺所蔵切紙集』（請求番号 H172W/59）を参照。

（8）『村は北谷にあった：長岡市村松町の中世を歩く』、長岡市、一九九四年、一〇一頁。

（9）石川力山『禅宗相伝資料の研究』下、法蔵館、二〇〇一年、六七一～六七二頁。

（10）『永平寺史料全書』禅籍二、大本山永平寺、二〇〇三年、一六一頁。

（11）影写本、駒澤大学図書館所蔵、請求番号 172/W61。

（12）なお、永平二七世高国英峻（一五九〇～一六七四）の『切紙目録』によれば、永平寺には「僧正記文」と「栄西僧正記文録」という二種の「記文」が記録されている（『永平寺史料全書』禅籍二、八三八～八四八頁）。

(13)『続曹洞宗全書』「宗源補遺」九三頁。なお、訓点については駒澤大学図書館所蔵影写本（請求番号 H180W/367）を参照。

(14) なお、菅原研州氏より「可」一字で、義雲の資・宗可（生没年不詳）の可能性をご指摘いただいた。宗可は入元して天童山に奉置されていた道元の位牌を修覆したことで知られる。また、寂室了光の資・中庭宗可（？～一三八四）も該当人物として浮上するが、「記文」の成立年代と合わず、合致しないと思われる。

(15) 東隆眞監修『諸本対校 瑩山禅師『洞谷記』』（以下、『洞谷記』）、春秋社、二〇一五年、一五頁。

(16)『続曹洞宗全書』「清規・講式」一頁。

(17)『仏祖正伝菩薩戒作法』大乗寺本奥書に「今元応三年辛酉二月時正日、付授参学小師素哲・韶碩都寺」（大久保道舟『道元禅師全集』下、臨川書店、一九八九年、二七一頁）とある。

(18)「七月廿九日、在于当山、始行嗣法」（『洞谷記』一六頁）。

(19)「元亨元年十一月廿五日、冬至夜、碩首座、始秉払、当山第二首座也」（『洞谷記』一六頁）。

(20)『最乗寺誌』、最乗寺、一九六一年、二二七頁。

(21)『道元禅師全集』巻七、春秋社、一九九〇年、一九二頁。

正法寺蔵「栄西授経式」について

務臺宗孝

一　緒言

本稿は、岩手県正法寺蔵「栄西授経式（以下「授経式」）の資料紹介及び内容の概観をなすとともに、その資料的位置づけ及び授経儀式の検討を試みるものである。

大梅拈華山円通正法寺は、岩手県奥州市に構える貞和四年（一三四八）に開創された曹洞宗の古刹であり、所蔵什物の数は三〇〇点以上に上る。[1] 正法寺の開山は無底良韶[2]（一三二三～一三六一、以下無底）である。無底は能登に生まれ、明峰素哲（一二七七～一三五〇）のもとで出家した。のち峨山韶碩（一二七五～一三六五）の法を嗣いだが後嗣はない。

令和七年六月、当センター宗学研究部門の共同研究「宗典資料の蒐集調査及び保存」において、正法寺に所蔵される資料の調査を実施した。[3] このとき邂逅し今回着目するのが、切紙資料である「授経式」である。

二　「栄西授経式」概観

はじめに「授経式」の成立時期について検討する。本文中には時期を示唆する記述が三つ確認できるが、これを記載順に示せば、

①于時慶長拾五庚戌年　霜月廿八日　辰ノ特（時カ）
②永達　授嶺雪之
③明徳元年庚午六月晦日自永澤開山幻霊和尚付与善救蔵主

となる。これによれば、最も新しい①の慶長一五年（一六一〇）が成立時期とみて穏当であろう。この記述は資料本文冒頭に措かれていることから、これは切紙の便宜上のものと思われる。また、最も古いものは③の明徳元年（一三九〇）であり、これに従えば、この「授経式」が永澤寺開山の通幻寂霊（一三二二～一三九一）から弟子の普済善救（一三四七～一四〇八）に相伝した内容ということがわかる。②にては、「永達」なる人物が「嶺雪」なる人物に伝えた旨が記されており時期の把握が見込まれるが、現時点では両名の素性や時期的詳細に

ついて断言できるものはない。通幻寂霊を「幻霊」と記載するところからも、当資料における名称記載の規則性が定まっていない可能性も考えられ、この特定は今後の検討課題である。なお、②の記述は資料中間の下方に記されているが、これも①同様に切り紙の都合上便宜的に記されたものであることが推測でき、儀式作法には干渉しないものと見做す。

次に内容について概観する。「授経式」の内容を簡潔に示せば、『法華経』及び『梵網経』の二経を、師より弟子に授与する際の儀式進退・差定を示す作法書といえる。また本文中には「栄西僧正法作法」の記述があり、栄西に遡及し得る「法作法」として伝承されていたことが看取できる。なお、本資料には、面山瑞方（一六八三～一七六九）が書写したとされ『曹洞宗全書』に収められる「建仁栄西和尚授経儀軌」等、密接な関係が考えられる諸文献がいくつか確認できる。詳しくは後述する。

「授経式」は、弟子が師に対し焼香三拝を行ったのち、師資が向かい合う作法より開始される。この後、「普賢十願」[4]（「三帰依文」を含む）「四弘誓」「開経偈」を唱える。続いて授与対象の経題を唱え、そののち師が弟子へ経を授与する。そして、弟子は合掌を以て丁重にその経本を頂戴する、という次第がおおまかな一連の流れとなっている。また、「授経式」には上記作法を示す記述ののちに、『法華経』『梵網経』の順に二本の経本を授与する旨が明記されている。

三　『栄西授経式』関連文献について

「授経」という儀式作法の説示が「授経式」の主意にして最大の特徴であるが、同じくこの「授経」儀式を示唆する、「授経式」との関連が窺える主たる資料を確認しておく。それは、

A「建仁栄西和尚授経儀軌」（『曹洞宗全書』「拾遺」所収。以下「授経儀軌」）
B「受経作法」（『得度授戒作法』所収『出家略作法』異本。）
C「建仁栄西千光禅師伝法儀軌」（永平寺蔵、『永平寺資料全書』所収。以下「伝法儀軌」）
D『円頓一心戒和解』（以下『和解』）

の四書である。これらは内容の一致及び奥書により、「授経式」との関連性を見出せる。それぞれ以下に概観してゆく。

A「建仁栄西和尚授経儀軌」は『曹洞宗全書』「拾遺」の「室内諸記拾遺」項内に収められている。[5]その識語によれば、面山が永平寺にて発見し宝暦二年（一七五二）に書写したものであること、また同十一年（一七六一）には建仁寺西堂の在渓慈穆[6]（一七一四～一七七五）に請われてこれを伝授した旨

がわかる。また、奥書には「右開山祖師始到建仁時、西和尚授経法如是。日本元徳元年八月朔日拝書」[7]とあり、道元禅師が初めて建仁寺に栄西を訪ねた際に伝授されたとされるものを、一三二九年に書写されたものであることがわかる。なお、その伝承に明全（一一八四～一二二五）を経由しない点は注意すべきである。栄西と道元禅師との邂逅問題については今は措いておく。

「授経式」には準備作法は示されていないが、Aの冒頭には受者である弟子の身体及び衣を清めてから儀式に臨むよう前提が明示されている。また、全ての進退作法の記述の後は栄西から道元禅師に授与された旨が説かれるが、具体的な経書の名称は示されず、記述は閉じられている。両書には以上のような相違点が認められるが、その相関性は自明である。

さて、『曹洞宗全書』「年表」によれば、Aの伝承について以下内容が示されている。

・応永一五年（一四〇八）、石屋真梁（一三四五～一四二三）が竹居正猷[8]（一三八〇～一四六一、一説に一三七八～一四五九）に授けた。
・文安二年（一四四五）、竹居正猷が器之為璠（一四〇四～一四六八）に授けた。
・応仁元年（一四六七）、器之為璠が大庵須益（一四〇七～一四七三）に授けた。
・文明四年（一四七二）、大庵須益が為宗仲心（？～一五〇五？）に授けた。
・文明一六年（一四八四）、為宗仲心が宗睿に授けた。
・文亀二年（一五〇二）、宗睿が宗本に授けた。[9]

なお、上記伝承はもれなく『覚隠派戒儀』に基づくものとされるものであるが、現時点で筆者は確認できていない。ただ、覚隠永本[10]（一三八〇～一四五三）は石屋の法嗣であり、石屋は通幻寂霊の法嗣であるため、また『峨山派室中切紙』所収「伝法付衣一校儀軌」及び「授紙伝記」には宗睿から宗本への相承が示されており[11]、峨山下の一部においてこの儀軌が継承されていたことが看取できる。

B「受経作法」は、『出家略作法』の異本である『得度受戒作法』（花園大学情報センター今津文庫所蔵）に収録される一編であり、渡部賢宗[12]［一九八七］、葛西好雄[13]［二〇〇二］、横山龍顕[14]［二〇一二］の諸研究に検討されている。これらによれば、『得度受戒作法』は瑩山禅師（一二六八～一三二五）から臨済宗法灯派孤峰覚明（一二七一～一三六一）への相伝が判明している。その奥書に以下の通りある。

元亨三年七月解制後日、能州洞谷山永光禅寺、到于方丈伝授之。

先法花経、次受梵網経。已次受伝二本聖経〈云々〉。
渡宋比丘覚明五十三　為明融授与已畢。[15]

すなわち元亨三年（一三二三）における『法華経』及び『梵網経』二経の伝承が明らかであり、瑩山禅師は覚明に授経儀式の作法を相承していたとみて穏当である。また、儀式作法の内容も「普賢十願」「三帰」「四弘誓」「開経偈」と次第する旨一致している。さらに、同横山［二〇二二］によれば、楞厳寺所蔵『出家略作法文』奥書により瑩山禅師から峨山韶碩への同書の相承が窺えるため、これに伴うBの相承も穏当に考えられ、さらに遡及すれば瑩山禅師は義演よりこれらを相承した可能性も見えてくる。

C「建仁栄西千光禅師伝法儀軌」は、裏書によれば応永二四年（一四一七）宝慶寺八世喜舜[16]（不詳）が永久蔵主[17]（不詳）に授けたとされる切紙資料である。題及び奥裏書には「伝法儀軌」とあり、また本文冒頭は「受戒作法」の一文より開始されるが、以下作法の差定は既述の授経儀式の内容同様に「普賢十願」以降が定められ経を授ける次第が示されており、「受経」の文字とともに、当儀式が授経を旨とする記述が確認できる。但し、授与する経については「但法花経至于退坐一面而止」とあるのみで『梵網経』は見えない。そして、奥書には元徳元年（一三二九）とあり、義雲（一二五三～一三三三）が曇希（一二九七？～一三五〇？）に授けたとする旨が記されている。また、識語には「文暦二年乙未（一二三五）八月一日、依此儀軌」とあり道元禅師から懐奘（一一九八～一二八〇）への伝承が、更に「弘安戊寅（一二七八）十月一日、依此儀軌」とあり、宝慶寺開山寂円（一二〇七～一二九九）から同二世義雲への伝承が示唆される。[18]石川力山氏は、本書を「伝法附法」の作法書であると推測し、また永光寺所蔵・明庵東察[19]（？～一六二四？四四？）所伝の「焼香礼拝並三帰依、普賢十願並開経偈」の表題を持つ切紙の存在を指摘している。[20]

D『円頓一心戒和解』[21]は栄西撰とされる『円頓三聚一心戒』の異本であり、カナで書き下されている。[22]本書には先人による様々な成果[23]があるため詳細は省くが、『円頓三聚一心戒』はその冒頭や巻末の記述より栄西の著述として伝承される、最澄（七六七～八二二）以下に伝わる円頓戒及び三聚浄戒にかかる戒思想を説く書である。ただ成立年は不明であり、栄西撰述の真偽については未だ定説を見ない。それぞれの内容により、『円頓三聚一心戒』を元にDが著されたことが推考されている。[24]なお、本書は建仁寺三三五世高峰東晙（一七三六～一八〇一）[25]が面山の序を付し宝暦十一年（一七六一）に刊行している。

Dの奥書は以下の通りである。

建仁開山栄西記焉
外ニ出家作法ノ奥ニ于時元亨三年七月解制後日　能登州洞谷山永光禅寺到于方丈伝受云先法華経次ニ梵網経已上受伝二本聖経畢云々
奥書云
栄西述一心戒和解一巻
孤峰比丘覚明重編シテ為寂光蔵主時五十歳
奥州河俣村頭陀寺ノ徹照秘持覚明禅師親筆本ヲ令写之者也[26]。

これによれば、能登永光寺における『法華経』及び『梵網経』の二経を受ける儀式が行じられていた様子や覚明への『和解』の伝承が窺え、これはBと内容が一致している。但しD及び『円頓三聚一心戒』の本文には「授経」儀式そのものや作法等を示すものは見えず、「授経」にかかる示唆はこの奥書のみとなる。面山によるDの序には、本書が最澄による円頓戒壇建立の功績を示し、その戒律思想が『法華経』及び『梵網経』に依拠するものであることが述べられており[27]、この二経を重視する立場にあることが窺える点は指摘しておくべきであろう。

四　まとめと授経儀式について

さて、正法寺蔵『栄西授経式』を端緒とし、当書とその関連性が窺える五書をそれぞれ概観してきた。雑駁ではあるが、これらを以下に約め現段階における授経儀式の検討を試みる。まず、各書の主な比較を示せば以下の通りとなる。

「栄西授経式」（一三九〇、『法華経』『梵網経』）
A「授経儀軌」（一三二九、経典記載なし）
B「受経作法」（一三二三、『法華経』『梵網経』）
C「伝法儀軌」（一二三五、『法華経』のみ）
D『円頓一心戒和解』（一三三三、経典記載なし）
（※年は文献内最古の授経伝承時期）

以上の文献を綜合することにより、栄西から道元禅師へ、そして道元禅師から弘雲懐奘・宝慶寂円以降へ、また瑩山禅師から弧峰覚明（・峨山韶碩）、そして通幻寂霊から普済善救・石屋真梁へという授経の相承の系譜が看取し得た。既往の研究では通幻下石屋以降の相承が判明していたわけであるが、「授経式」により通幻から普済善救への相承が確認できた。これらを約めれば、この授経という儀式は、曹洞宗内、特に通幻下において伝承されてきた可能性が指摘できる。また、各文献の奥書より永光寺における敷衍の可能性は高く、授経儀式の実施やそれ以降の相承を追跡する一つの指針となり得るだろう。

本検討により、「授経」とは師より弟子へ経書、特に『法華経』及び『梵網経』を授ける儀式であり、その差定としては基本的に「普賢十願」「四弘誓」「開経偈」を経たのちに上記二経を授けるものであることが提言できる。諸文献間においては口上等、若干の差異は確認できるが、それらは儀式の進行次第に干渉するものではないものと断じ、ひとまずは上記の内容が授経式の概要と位置付けておこう。なお紙幅の都合上、今回は諸書の対校は掲載しない。

また、今回の「授経式」により、面山がA「授経儀軌」を発見する以前である一六一〇年における相承をも確認でき、一七世紀初頭における授経儀式の依用を把握し得た。ただ、「授経式」自体には当の正法寺歴住の名等は見えない。永光寺における授経儀式の敷衍を前提とするならば、無底が文和四年（一三五五）永光寺八世に進院し翌年正法寺に帰した際[28]に携行したものを書写した、などということも考えられるが、これはあくまで推論の域を出ない。無論、その他あらゆるルートによって「授経式」が正法寺に辿り着いた可能性が考えられ、その経路については不明とせざるを得ない。

さて、授経という儀式自体が曹洞宗において、いつ、どこで、どの様な場面で、どの程度用いられた、いかなる位置付けのものであるのかという点については未だ正鵠を得ないように思われる。この解明は難儀であるが、最後にこの授経儀式の位置付けについて一試論及び研究課題を呈しておく。

授経儀式が道元禅師から懐奘・寂円へ、また瑩山禅師から覚明や峨山へと伝承された可能性、及び儀式として作法の整備がなされていたことを踏まえれば、これは弟子への印可証明のような意義のもとに行じられた、「伝法」に近似した行事としての位置づけを見出し得る。Cには文暦二年（嘉禎元年、一二三五）八月一日における道元禅師から懐奘への授経の伝承が示唆されており、同年八月十五日に「仏祖正伝戒法」を懐奘に授与した[29]という両時点の時期的相関性は注視すべきである。

一方で、『衆寮箴規』には『梵網経』の看読を薦める説示がみえるなど、道元禅師における経書内容自体の秘匿性を惜しまない姿勢が看取できる[30]。すなわち儀式としての授経は、「伝法宛らに経書そのものの授与・相承を果たす儀式」と位置付け得るものであると推考できるのである。

ただ、検討課題は積載されている。例えば、授与する経書を『法華経』及び『梵網経』と定める理由は何であるのか。また、特定の経書は無論、三物（血脈・嗣書・大事）が規定された江戸期の相承物には該当しないことから、授経という儀式自体の意義がどのような変遷にあったのか。以上をはじめとした疑義が当然生じてくる。面山の『伝法室内密示聞記』や万仞道坦（一六九八～一七七五）の『室内三物秘弁』に示さ

れる通り、江戸期には伝法にあたって三物の伝授が明確化されている。[31]『広録』によれば、道元禅師は仏祖相承における三物を「驢胎・馬腹・牛皮」[32]と表しておりその具体的内容が把握しきれないが、少なくとも江戸期の三物には特定の経書は示されず、授経が伝法儀式と隔別されている様子が窺える。

加えて、この授経儀式が栄西に遡及するものであることが諸文献に示唆されている点などについても、多分に追求の余地があろう。しかし、現時点でこれらを明らかにし得る文献的証拠は乏しい。

今回概観した五書以外にも同旨を示す切紙資料は諸々散見されるし、[33]その発見は今後も増えていくことであろう。いずれにせよ、今回の検討結果の見立て通り授経儀式が伝法宛らの行事であれば、その秘匿性が前提される。このため儀式の実態や意義については当然、推測の域を出ない部分も伴うが、以上今後の検討のための重要性と課題を提示し、今回は筆を措くこととする。

註

（1）『曹洞宗宗宝調査目録解題集』二、一五九頁～。曹洞宗宗務庁、一九九四。

（2）略伝は『日本洞上聯灯録』二、『曹全』「史伝」上、二五七下。

（3）『宗学研究紀要』三九、二〇二六、二六一頁。

（4）般若訳『華厳経』「不思議解脱境界普賢行願品」に「一者礼敬諸仏。二者称讃如来。三者広修供養。四者懺悔業障。五者随喜功徳。六者請転法輪。七者請仏住世。八者常随仏学。九者恒順衆生。十者普皆回向」（大正一〇・八四四中）とある。

（5）『曹全』「拾遺」四七一頁上。駒澤大学図書館にはその複製である大久保道舟氏本が蔵される。

（6）『洛陽東山建仁禅寺戒壇録』（『曹全』「禅戒」二〇七上）等。

（7）『曹全』「拾遺」四七一頁下。

（8）龍谷孝道「『慈雲開山金岡和尚代語』翻刻（上）」、『禅研究所紀要』四九、二〇二〇。

（9）『曹全』「年表」一五二頁、一六九頁、一七九頁、一八二頁、一八七頁、一九七頁。

（10）『曹全』「史伝」上、三〇五頁下『日本洞上聯灯録』に伝記あり。

（11）『永平寺史料全書』「文書編」第一巻、二四六頁。

（12）渡部賢宗「道元禅師の戒儀について」、『印度哲学仏教学』二、一九八七。

（13）葛西好雄「『得度授戒作法』について」、『道元禅師研究論集』道元禅師七百五十回大遠忌記念出版、大修館書店、二〇〇二。

（14）横山龍顯「瑩山禅師伝の再検討（三）」、『愛知学院大学文学部

紀要』五一、二〇二一。

(15) 葛西好雄「『得度授戒作法』について」、『道元禅師研究論集』、道元禅師七百五十回大遠忌記念出版、大修館書店、二〇〇二。

(16) 『建撕記』、『曹全』「史伝」下、一五〇下。

(17) 『永平寺史料全書』「禅籍編」第一巻八七七頁、「文書編」第一巻二四二頁。

(18) 『永平寺史料全書』「禅籍編」第一巻八八〇頁、解説廣瀬良弘。

(19) 樋渡登「ある種の洞門抄物」、『国語学論説資料』二一―二、一九八四

(20) 石川力山『禅宗相伝資料の研究』下、五九二頁、法藏館、二〇〇一。

(21) 龍谷大等蔵（宝暦十一年刊本）、及び京都建仁寺両足院本。

(22) 『日本思想史文献解題』五三頁、荻須純道解説。角川書店、一九九二。

(23) 多賀宗隼『論集中世文化史』下、一八八頁、法藏館、一九八五・藤田琢司『栄西禅師集』、禅文化研究所、二〇一四等。

(24) 『論集中世文化史』下、一九三頁。

(25) 『栄西禅師集』六六八頁。

(26) 『栄西禅師集』六八五頁。

(27) 『栄西禅師集』六六九頁。

(28) 『洞上聯灯録』二、『曹洞宗全書』「史伝」下、二五八頁上。

(29) 『曹全』「史伝」下四下。『三大尊行状記』（『曹全』「禅戒」十四下）も同様。

(30) 青本『道全』六・七四頁。

(31) 『曹全』「室中」一七九下、同一四七上。

(32) 青本『道全』三・六二頁、『道元和尚広録』一。

(33) 註15参照。

〈キーワード〉栄西・道元禅師・授経・伝法

落語の技法を取り入れた布教教化の可能性
――落語家のテクニックに学ぶ「伝える力」――

御木賢成

はじめに

曹洞宗では、『曹洞宗布教教化規程』第二条において、布教教化を「坐禅、儀式、言説、放送、文書及びインターネットなど、時宜に適する方法によって教義を広めること」と定めている。すなわち、布教は単一の形式に限定されず、時代や社会の状況に応じて多様な手段を用いることが求められている。その中でも、釈尊の教えを最も直接的に伝える手段として「法話」は中心的な役割を果たしてきた。

しかし現代では、インターネットやＹｏｕＴｕｂｅ、ＳＮＳの普及、さらにＡＩの発展により情報コンテンツが多様化し、受け手が選択できる情報の幅が大きく広がっている。こうした多様な情報環境の中で、仏教に対する人々の関心は希薄化し、法話に触れる機会も減少している。したがって、限られた機会の中で、いかに仏法をより確かに伝えることができるかが問われている。その手立ての一つとして、本研究では落語の話芸に着目する。まず、法話の現状や課題、さらには聴衆との関係性のあり方を明らかにする為に、曹洞宗特派布教師（以下、特派布教師という）を対象にアンケート調査を実施し、二十八名からの回答を得た。また、語りを専門とする落語家二十七名に対しても、語りの構成や表現技術、聴衆との関係づくりに関する独自のアンケート調査を行い、法話との比較を通して、落語的技術が法話の伝達力向上にどのように寄与し得るかを検討する。

本研究は、単なる話術の模倣にとどまらず、仏教の伝え方そのものを再考し、現代における布教実践の新たな可能性を拓くことを目的とする。

第一章　法話の定義と重要性、現状と課題

一―一　「良い法話」の定義

特派布教師を対象に、「あなたが考える『良い法話』とはどのようなものですか?」という自由記述形式の質問を行い、得られた回答を内容分析した。その結果、「良い法話」として最も多く挙げられたのは共感・理解性（十九件）であ

り、「心を通わせる」、「難しい教えを避け、身近な例で」など、聴衆との心理的距離を縮め、理解しやすく具体的な表現によって共に感じる語りが重視されていた。次いで、実践喚起（十三件）が多く、「聞いた人が明日からの生き方を変えようと思える」「生活の中で実践できる内容」といった回答に見られるように、法話を日常の行動や生き方の契機とする意識がうかがえた。さらに、教義の正確さ（十三件）を重視する意見も多く、「正しい仏法を伝える」「内容に信頼感を与える」といった回答に見られるように、法話の根拠となる教えの正確さと内容の整合性が求められていた。そのほかには、語り手の在り方（六件）を挙げる回答も見られ、語り手自身の修行と誠実な生き方を基盤に、自然体で率直に語る姿勢、そして聴衆の心に残る体験的な感動の重要性が示唆された。

以上の結果から、「良い法話」とは、正しい仏法を基盤としながら、難解な言葉を避け、身近な例や具体的な体験を通じて聴衆との共感を生み出し、その共感を通して理解を深め、聴き手の生き方や行動に変化をもたらす語りであると考えられる。

一―二　法話を組み立てる際の工夫

つづいて、「法話を組み立てる際、特に意識していることは何ですか」という自由記述式の質問を行い、特派布教師が実際にどのような点に留意して法話を構成しているかを調査した。回答の多くは、前節で示した「良い法話」の要素と対応しており、共感や理解を得やすくするための構成上の工夫が中心であった。具体的には、起承転結や法・比・因といった基本的な構成を意識する一方で、難解な仏教用語を避け、聴衆にとって身近な話題や自身の体験を交えて語ることによって、法の理解を助け、聴衆との心理的距離を縮めようとする姿勢が見られた。また、導入部分で関心を引きつけるために時事的な話題や季節の出来事を取り入れる工夫、話の流れを自然に保つために笑いや間を意識する工夫など、語りの構成面における具体的な実践も挙げられた。これらの回答から、特派布教師たちは、聴衆が内容を理解しやすく、心に残る語りとなるよう多角的な配慮を行っていることがうかがえる。

一―三　法話における導入の重要性

本節では、良い法話を成立させる要素の中でも、導入部分の果たす役割に着目した。これは、落語において「まくら」が聴衆の関心を惹きつけ、物語世界への入り口となる重要な要素であることに着想を得たものである。すなわち、法話においても冒頭部分が聴衆の心理的な準備や関心の集中に大きく関わっているのではないかという仮説のもとに、アンケートで「法話の冒頭（導入）では、どのような工夫をされてい

ますか?」という設問を設け、導入に関する具体的実践と意識を調査した。その結果、多くの特派布教師が導入部分を単なる前置きではなく、聴衆の心を開き、話に集中してもらうための重要な段階として位置づけていることが明らかとなった。たとえば、「最初の三十秒から一分で笑いや共感を生むことが〝つかみ〟になる」「その時その場所で感じたことを臨機応変に話す」「天候や地域の話題を交えて会場に一体感を生み出す」といった具体的な実践例も挙げられた。

これらの回答から明らかになるのは、導入が聴衆の関心を喚起し、話し手と聞き手がともに『聞く場』を形成する契機として機能している点である。導入における短い対話的なやり取りや笑いの共有は、法話全体の受容にも大きな影響を与えることが示唆された。したがって、導入は法話の構成上の一部分にとどまらず、語りの成立を支える基盤的行為として位置づけられる。

一―四　法話の伝達力を阻む要因

以上のアンケート結果からは、「良い法話」を成立させるための要素や、導入部分における多様な工夫が明らかになった。一方で、「現代において法話を聴いてもらうこと、伝えることに難しさを感じますか」という問いに対しては、六四・三%が「はい」と回答しており、半数以上の特派布教師が伝達の困難さを実感していることも浮かび上がった。本節では、それらの回答内容を踏まえ、法話の伝達を阻む要因を大きく三つに整理したい。第一に、心理的要因として、話し手自身の不安や経験の浅さが挙げられる。これらは語りの自信の欠如や声の弱さにつながり、聴衆の受け止め方に影響を及ぼす。第二に、技術的要因として、準備不足や内容の難解さ、また聴衆の関心を十分に喚起できない構成や表現の未熟さが指摘されている。第三に、外的要因として、聴衆の年齢層や関心の幅の広さ、会場環境の影響（音響や気温など）、宗教行事への参加動機の多様化などが挙げられる。アンケート回答の中には、「宗教に関心の薄い人も多い」「年齢層が幅広く、どの層にも伝わる話題選びが難しい」「会場が暑かったり寒かったりして集中しにくい」といった意見も見られた。こうした聴衆側の状況や会場環境は、話し手の努力だけでは制御しきれない面がある。

したがって、法話が十分に伝わらない背景には、話し手自身の心理的・技術的な課題と、それ以外の外的要因の双方が関わっていると言える。その中でも、後者を完全に取り除くことは難しいが、そうした前提のもとで少しでも聴いてもらいやすくするための語り方や構成の工夫が求められる。単に内容を正確に語るだけではなく、話し手の心理的な自信と技術的な工夫の双方を備え、「いかに聞いてもらうか」という

視点を常に意識する必要がある。

一―五　落語的技法の活用に対する意識

こうした課題を克服するための一つの視点として、伝統芸能である落語の話術が重要であると筆者は考える。法話と共通して、聴衆との心理的距離を縮める導入（まくら）や、話の構成・間の取り方の工夫が重視される点は、法話の改善に応用可能ではないだろうか。実際、特派布教師に「落語のような話術や構成を法話に取り入れることについて、どのように感じますか?」とアンケートをとった所、「非常に有効だと思う六名（二一・四％）」、「ある程度参考になると思う二〇名（七一・四％）」と合わせて約九割以上が落語の話術を法話における伝達力向上に有効と考えているようだ。具体的に有効とされる要素は以下の通りである。

「まくら」：季節や時事的話題を盛り込むことで聴衆の関心を惹きつける。

「上下を切る」：複数の登場人物を演じ分けることにより、話に臨場感を与える。

「間の取り方」：聴衆の集中を維持し、話の肝となる部分を際立たせる。

「構成力」：起承転結のある展開を通じて、聴衆の心に深く訴えかける。

一方で、法話の本質は仏法を正しく伝えることであり、話術はあくまで補助手段であるとの慎重な意見も複数見られた。このことは、落語的技法を単なる模倣に留めるのではなく、法話本来の目的である仏法の伝達と調和させる必要があることを示している。

一―六　小結―法話の現状と課題

本章では、特派布教師のアンケートを通じて法話の現状と課題を明らかにした。その結果、聴衆に伝わり、実生活に生かせる法話が理想とされる一方で、心理的・技術的要因によって十分に伝達されない場合があることが示された。ここから、聴衆の関心を惹きつけ、心に届く語りをどのように実現するかが、現代の布教における重要な課題であると結論づけられる。

第二章　落語の定義とアンケートにみる話術の工夫

第一章で明らかになった課題を踏まえ、本章では語りの専門家である落語家の話術に着目する。

落語芸術協会に所属する落語家を対象にアンケート調査を実施し、二十七名から回答を得た。その結果をもとに、落語家が重視する話術上の工夫や意識を明らかにし、さらに得られた知見を踏まえて、落語の話術が法話にどのように応用し

得るかを考察する。

二―一 落語の定義と特徴

落語は、日本の伝統的な話芸であり、一人の話し手が座布団に座って複数の登場人物を演じ分けながら物語を語る芸能である。一般には「笑い」を特徴とする芸能として理解されているが、その表現領域は必ずしも笑いに限定されない。落語は大きく次のような類型に分けられる。

・滑稽話（笑い話）：庶民の暮らしや人間関係を題材にした軽妙な笑いを中心とする。代表作：『時そば』『寿限無』など。
・怪談噺：幽霊や因果応報を題材とする怪奇的な演目で、恐怖や畏れを呼び起こす。代表作：『お菊の皿』『死神』など。
・人情噺（涙話）：親子・夫婦・仲間の情愛や別れを描き、涙や感動を誘う。代表作：『芝浜』『文七元結』など。

このように、落語は「笑わせること」にとどまらず、話し手は声色・間・表情・抑揚といった多様な技法を駆使し、聴衆の感情に働きかけ、物語世界に引き込み、物語を通じて人間の姿を描く芸能である。

二―二 落語家が重視する要素

本節では、落語家が語りを行う際にどのような点を大切にしているのかを明らかにするため、落語家へのアンケート結果を整理する。「落語を行う上で大切にしていること」（複数回答）に対する回答を分析したところ、「表現力（声の使い方、間の取り方）」が最も多く（二十一件）、次いで「話の内容（ストーリー）」（十九件）、「舞台の雰囲気作り」（十七件）、「聴衆とのコミュニケーション」（十六件）が続いた。一般には落語といえば「話の内容」が主であると考えられがちであるが、実際には表現力や舞台演出といった要素も重視されていることが分かる。さらにその他の回答では、「古典落語の筋は完成されているため、内容自体よりも世界観をいかに伝えるかを重視する」「舞台上では、聴衆との直接的なやり取りは最小限にしつつ、『間』を通じて場を共有する」「出囃子や高座の設えを重視し、聴衆を物語世界に没入させる」といった意見が挙げられた。また、ある落語家は「芸は人なり」と述べ、話術や技法のみならず演者自身の人柄や経験が芸の質を左右することを強調していた。

二―三 法話に落語の話術を取り入れる意義

落語は同一の演目であっても、演じる話し手によって登場人物の性格や表現が変化し、何度聴いても新たな味わいが生まれる芸能である。この「同じ話でも新しい発見がある」という性質は、仏教の法話にも通じる。仏教の教えも、語り手の経験や場の文脈によって受け手に新たな気づきをもたらす

点で共通している。

また、落語における「まくら」は、聴衆の緊張を和らげ、話し手との心理的距離を縮める導入部として機能している。アンケート調査でも、九六・三％の落語家が「まくらがある方がリラックスした雰囲気になる」と回答しており、この要素は法話においても聴衆を自然に仏法へ導く一助となり得る。さらに、落語家が重視する「間」や「構成力」「声の抑揚」などの話術は、聴衆の注意を持続させ、要点を印象づける点で法話に応用可能である。落語的な語りの工夫を通して、仏教の教えをより深く、親しみやすく伝えることができるだろう。

第三章　落語のテクニックに学ぶ伝える力

本章では、第一章、第二章でそれぞれ整理した法話と落語それぞれの語りの特徴を踏まえ、両者に共通する構造と、落語から法話が学び得る要素を明らかにしたい。

三―一　実演を通じて磨かれる語りの構造

落語の語りは、繰り返しの上演を通して構成と技法が洗練されていく特性を持つ。「高座百篇」という言葉に象徴されるように、同じ演目を繰り返し演じるなかで、話し手は聴衆の反応や場の空気を受け取り、語りの構成や間を磨き上げていく。こうして研ぎ澄まされた語りは、単なる技巧ではなく、内容と表現が融合した〝完成された物語〟として聴き手に届くのである。落語家にとって「間」や「演じ方」は確かに重要な要素であるが、それらは意識的な訓練だけで習得されるものではない。高座という実践の場を通して自然に身についていく経験的技術であり、その過程そのものが芸の核心をなしている。同じ演目であっても、聴衆の反応や場の空気によって語りの表情は変化し、話し手はその都度、新しい間合いや表現を体得していく。

このように落語の伝達力は、一回限りの完成形ではなく、繰り返しの実演を通して育まれるものであり、語りは聴衆との関係性の中で常に更新され続ける。この「実演の反復によって語りが洗練されていく」という構造は、法話にも通じる。法話もまた、話し手が自身の体験を語りながら、聴き手の反応や沈黙、表情の変化を受け取るなかで少しずつ語り方を変え、深めていくことで、法話はより「伝わる語り」となっていく。

三―二　法話の伝達力を高める二つの視点

以上の考察を踏まえ、落語に学ぶ法話の伝達力向上の鍵を次の二点に整理したい。第一に、語りの始まりをいかに開くかという「導入の工夫」。第二に、実演の積み重ねによって

語りを深化させる「構成の工夫」である。

これらはそれぞれ、前章での分析における落語・法話の特徴を踏まえた結論として位置づけられる。

①聴衆の関心を喚起し、聞く場を整える導入の工夫

落語家が出囃子や高座の雰囲気づくりによって観客を物語の世界へ導くように、法話における導入もまた、聴き手の心に「聞く場」を生み出す媒介的行為である。法話の場が本堂であれ、学校や公共施設であれ、重要なのは、聴き手の心に「聞く態勢」を整えることである。時事や季節の話題、地域の出来事、語り手自身の体験や失敗談などを交えることは、聴衆の緊張を解き、関心を喚起し、語りの場を共に創り出す契機となる。こうした導入の工夫は、聴衆に「これから語られることを聞いてみよう」という心の準備を促す働きをもつ。すなわち、導入は単なる前置きではなく、語り手と聴衆が出会い、共に仏法を聞く場を立ち上げる創造的行為として位置づけられる。

②実演を重ね、体験から普遍へと開く構成の工夫

落語家へのアンケートにおける「同じ話でも違いが出るのはなぜか」という問いに対しては、「話の理解度によって再現度が変わる」との回答が寄せられた。たとえば料理をする場面でも、江戸時代を舞台にした噺では「竈に火をつける」という動作を想定する必要がある。その場面を実際に演じるわけではないが、火をおこすまでの時間や手間の実感をどのように捉えているかによって、語りのテンポや間合い、表現の厚みに違いが生じる。つまり、単なる想像に基づく語りと、経験や理解に裏づけられた語りとでは、表現の迫真性に大きな差が生まれるのである。

この「理解の深まりが表現の深まりを生む」という構造は、法話においても同様である。法話においても、自らの体験を語ることが多いが、語りは一度きりのものではなく、聴衆の反応や場の空気を受け取りながら少しずつ変化し、深まっていく。こうした反復を通して、語りは単なる一人称的体験談にとどまらず、聴衆との関わりの中で二人称的・三人称的な広がりを獲得し、より普遍的な意味へと開かれていく。

すなわち、法話は「個人的経験を述べる場」ではなく、経験の共有を通して、語り手と聴き手が共に物語を形づくる実践として再考する必要がある。

三―三 小結

落語に学ぶとは、話術の技巧を真似ることではなく、語りが育つ姿勢を学ぶことである。法話においても、語りは完成原稿を一方的に伝えるものではなく、聴衆と共に場をつくりながら磨かれていく営みである。導入によって聴き手の心を

開き、構成によって体験を共有し、さらに語りが響く場の空気や関係を整えることが重要である。このように、語りの内容（何を語るか）だけでなく、どのような姿勢と場で語るかという全体の設えが、「伝える力」を支える基盤となる。

第四章　結論と今後の課題

本研究では、曹洞宗特派布教師および落語家へのアンケート調査を通じて、法話の現状と課題、ならびに落語の語りの特徴を整理した。その結果、両者はいずれも「聴衆との共感を基盤とした語り」である点に共通性を持ち、話の導入（まくら）の工夫と構成の洗練が、聴衆の受容や理解に大きな影響を与えることが明らかとなった。第三章では、この共通性を踏まえ、法話の伝達力を高めるための二つの視点として、①聴衆の関心を喚起し聞く場を整える「導入の工夫」と、②実演を重ねて体験から普遍へと開く「構成の工夫」を提示した。これらは、落語の語りに見られる〝実演の中で磨かれる表現〟の特性を応用し、法話の場においても語り手と聴き手が共に物語を形成していくための実践的指針となりうる。一方で、落語と法話は、それぞれ異なる目的と背景を持つ語りである。落語は、人間味や情感、笑いを通して聴き手の心をひらき、場に一体感を生み出す芸能として発展してきた。一方、法話は仏法の教えを正しく伝え、聴衆の内面的変化や生き方の省察を促すことを目的とする。この違いをふまえると、落語的技法を法話に取り入れる際には、落語を模倣することが目的ではなく、落語が培ってきた「伝わるための工夫」を、法話の目的に合わせてどのように活かすかを検討する姿勢が大切になる。そのため、落語的技法を単に模倣するのではなく、法話の根幹にある「仏法を伝える」意図に即して再解釈し、応用する姿勢が求められる。

今後の課題としては、以下の二点が挙げられる。第一に、落語的話術を取り入れた法話の実践的研究を進め、その伝達効果や聴衆の反応を継続的に検証していくこと。第二に、宗教離れが進む現代社会において、多様な聴衆に響く内容や表現方法を模索し、より開かれた法話の在り方を追究すること。

さらに筆者の見解として、法話には一人称的な体験談を軸とする語りと、歴史的事象や仏典を踏まえた講義的な語りを意識的に使い分ける必要があると考える。特に後者に関しては、古典落語や講談に見られるように、宗門としての台本や教材を体系的に整備することが、語りの質の均一化および後進育成の基盤づくりにつながるだろう。本研究は、落語という大衆芸能の語りに学びながら、法話の伝える力を再考する試みである。今後も、語りの現場に立つ実践者として、聴衆との関係の中で磨かれる語りのあり方を探究し続けたい。

『在家教示法要集』にみる江戸後期曹洞宗の民衆教化

久𡈽俊太

はじめに

『仏心宗／在家教示法要集』（内題『勧発菩提心法要集』、乾坤二冊本。以下『法要集』と略記）は曹洞宗の僧である大顕了機禅人（？―一八一三。以下、「大顕」）によって著された、在家者向けの仏教入門書である。大顕自身による自序（寛政六年〔一七九四〕孟春穀旦）、華厳寺の千丈実厳禅師による序（寛政七年四月）、霊運院の性山義璞禅師による跋（寛政七年七月）が付され、寛政八年仲冬穀旦に京師、柳枝軒より刊行された。

本書は大顕の教学的素養を活かし、多くの経論や仏教書を参照して撰述された（明示された書のみを数えても四〇近い典籍が挙げられる）、労作である。しかし著者が名声を望まず、瑞世すら行おうとしなかった無名の僧であったことが影響したためか、書名こそ目録類に収められていたものの、曹洞宗の僧の手になる点は認識されず、その内容を扱った研究も行われてこなかった。本論ではまず大顕の生涯を整理し、その上で『法要集』に対して検討を加える。

大顕了機の行状

大顕の伝記的記述は限られるが、その行状を追うにあたり、まず参考に供せられるべきは自叙であろう。

大顕の著作としては『法要集』『東都高峰山長泉律院道光普寂大和上伝幷賛』（天明三年十月奥書。以下、『普寂伝』）の二種が挙げられる。前者は先述の通り、柳枝軒より刊本が出ている。後者は未開板であり、写本が成田山仏教図書館に収蔵されていることが確認できる[1]。特に『法要集』自序にみられる僅かな回顧的記述が、基本となる史料である。

次に周辺資料として、浄土宗の学僧、鷺山が撰した『長泉道光普寂大和上行状記』があり、同書の記事にある「大賢」は大顕と同定してよいと思われる[2]。以上を踏まえて、大顕の事跡は次のようにまとめられる。なお、明記していない場合は『法要集』自序による。

大顕の出生は不詳であるが、一七四六頃に生まれたであろ

う。[3] 幼年にて、江戸浅草の曹洞宗寺院・松應寺（現在、杉並区）の越堂和尚に投じて出家。志学の後、六、七年間、禅教の講肆に遊歴した。この時期に浄土律僧であった普寂[4]（一七〇七―一七八一）の教えを受けており、明和八年（一七七一）には、洛西に寓居していた普寂から『香海一滴』を授けられている。[5] 安永の初（一七七二頃か）、所学を捨て、信濃[6]において二、三年の間参禅したが、病障を発し断念する。その後は越後妻有の庄において、北田如意庵[7]（新潟県十日町市、現在廃寺）に隠棲すること十数年であった。この越後居住期にあっては、事情があって江戸に赴いた際、普寂と相見して垂訓を受けているほか[8]、天明二年（一七八二）春には、普寂の訃報を受けて直ちに拝塔に向かった。[9] さらに天明三年十月には『普寂伝』の撰述を終えた。その後恐らくは寛政年間であろうが、駿陽の曹洞宗寺院・三石山龍雲寺（静岡県島田市）に錫を移した。寛政六年（一七九四）には『法要集』自序を撰述している。そして文化十年（一八一三）に遷化した。[10]

『法要集』の構成

まずは執筆動機だが、自序と本文の間に挟み込まれた「或問」の箇所で詳細に語られる。大顕は、先徳が記した種々の仮名法語の類は、すでに発心し修行の意気込みをもつ者にとっては巨益があるものの、「在家初心の輩」にとっては難解で、信入しにくいと評した。その他の仏教書も、仏教を全く知らない在家者に発心・修行を促すために著されたものを見ないとした。そのような問題意識の下に著された仏教入門書が本書である。本書の区分を示すと次の通り。

（一）仏道においては信心を起こすことが肝要であり、また六道生死を厭うべきこと（乾巻一丁表～三一丁裏）

（二）仏果菩提が最勝であり、欣求すべきこと（乾巻三一丁裏～四五丁裏）

（三）発心勤行のありかた（坤巻一丁表～三三丁裏）

［以下雑記］

・善悪因果の道理（坤巻三三丁裏～四五丁裏）

・風変わりな仏教以外の教えに惑わされてはならない（坤巻四五丁裏～四八丁表）

・自宗を偏讃し他宗を抑下して、是非得失を争ってはならない（坤巻四八丁表～四九丁表）

・仏菩薩等を念じる際には、人人有縁信仰の尊像を念じるべきこと（坤巻四九丁表～五〇丁表）

・世戒行の三善根のうち、行善についていえば、朝夕のお勤めさえすれば事足れりと思って、暇な時間には何もせず、むなしく光陰を送ってはならない（坤巻五〇丁表～五一丁裏）

・初心の人は、今世にて極楽往生、或いは仏果菩提を成就でき

ず、来世に忘れてしまえば、今世にて励み修め願ったことも無益になるのではないかと疑念を生じることがある（坤巻五二丁表～五三丁裏）

・これまで説いてきた道理をよく観じて、仏果菩提を願うべきこと（坤巻五三丁表～六〇丁表）

大顕の構想によれば、本書は大きく三段に分けられ、前二章を読んで発心した読者に対して、第三章では具体的な善根の勤め方を示し、実践へと誘引しているのである。さらに巻末には雑記を付し、修行が退転しないよう、種々の用心を挙げるという構成になっている。

大顕の仏教観の大要に関して、ここで一応の概観を試みておきたい。まず仏教の立ち位置についていえば、大顕は三教一致の立場を明確に否定し、儒教および道教に対して仏教の優越性を主張した（乾巻四三丁裏～四五丁裏）。なお、三教一致をいう際、仏・儒・神の一致を説くケースも見受けられるが、ここで念頭に置かれているのは仏・儒・道である。

とりわけ、「真如仏性の道理を知らないこと」「三世に通達する無漏の知見を欠いていること」「因果の道理を知らず、『自然』や『天命』といった語を用いるにとどまっていること」などを具体例として挙げ、仏教の卓越性を示している。

三教一致説批判の根拠について検討したいが、大顕は道元『正法眼蔵』を学んだ形跡が明確に認められるため、影響を受けた可能性は十分あるものの、断定はできない。先行する文献としては、万仞道但『三教一致弁』などを挙げることができるものの、それらの論法は必ずしも大顕の説と一致しないように思われる。少なくとも、普寂『香海一滴』[11]の三教一致説批判に直接的な影響を求めるべきではないか。

さて、大顕は仏道修行の根本を信・解の二つに置く（乾巻四丁裏）。したがって正師に参じ道理を正しく信解しなくてはならないという。それでは具体的に何を信解すればよいのかというと、仏も凡夫も微塵も変わらない本性である真如を具足している道理／生死を厭い、菩提を求めるべきこと／仏法僧の三宝／因果の道理である（乾巻五丁裏～九丁表）。そこで坐禅を修め、悟りを開いたならば、本性たる真如の智慧の光明が迷いを晴らし、大安楽の境涯を得るのだとする（乾巻二八丁裏）。坐禅の機根のないものは誦経や念仏三昧を勤めて極楽往生するのがよい、と説く。何故ならば、極楽の名が示す通り、同じく生死の苦海から出離して大安楽を得ることができるからである。坐禅・観法・念仏・誦経、いずれの修行法も釈迦牟尼如来が大安楽を得させるために説いたものであるから、各々有縁の法を信仰して勤めれば利益がある、としている（乾巻三〇丁表）。そして、大小権実の教法も顕密禅浄の法門も、高下の違いこそあるものの、いずれも如来の正法であるから、勝劣を競って誹謗してはならないとする（坤巻四八丁

表～四九丁表）。これらは「願生浄土義ノ中具ニ道理ヲ立テ、切ニ此偏執ヲ誡メ玉フ、誠ニ世ノ鍼艾ナリ、可レ見」（坤巻四八丁表）とあることから、『願生浄土義』をはじめとする普寂の教えの影響を受けつつ[12]、仏教統一論的立場を取ったとみるべきであろう。

大顕自身は坐禅を最も高く評価し、釈迦如来の修行の正軌であり、万行の中の最勝の行であると位置づけている（坤巻二八丁表）。そして、坐禅自体の儀則については『普勧坐禅儀』『坐禅用心記』等に従うよう指示している（坤巻二六丁表～二七丁表）。また、明示的に書名は挙げられていないが、坐禅作法の説明部分には『正法眼蔵』「坐禅儀」巻の文言を引用した箇所が認められる[13]。しかしあくまで宗我見に陥ることなく、他の法門を修することにも意義を認めていたといえる。

在家勤行法

それでは、在家者はどのような仏教実践を勤めるべきなのであろうか。大顕は、何の宗旨を勤めるにせよ、在家の人であればまず世・戒・行の三善根を勤める必要があるという（坤巻二丁裏）。

> 実ニ仏果菩提ノ、善果ヲ得ント欲スル者ハ、必ス先ヅ、右世善ト戒善トノ二ツヲ、随分心掛テ勤メ行ヒ、心田ノ下地ヲ能クコシラヘテ、而ノ行善ノ嘉ヨキ苗ナヘヲ植ル様ニシ玉フベシ（坤巻一二丁表）

ここでは農業にたとえて述べているが、荒れ田に直接苗を植えないのと同様に、まず家業に励み、家庭を円満に保つといった世間の上での善根（世善）、三帰戒・五戒・八戒・十戒等の戒律を保つ善根（戒善）を修し、これらによって下地を整えたうえで、礼懺誦経などの勤行による善根（行善）を行じるわけである。行善に関しては、主に次の四種の人を想定している。（A）通例の作法通りに勤行する願生浄土の人、（B）Aの内容を難しく思う人、（C）新嫁婿や、あるいは主君に仕えており、そもそも朝夕の勤行の時間が取れない者、（D）坐禅を信仰する人。（B）に対しては略式の勤行でよいと配慮を示し、（C）に対しては、世善と戒善のみでも勤めるよう勧めている（坤巻二四丁表～裏）。その功徳を極楽往生のために回向せよとの謂いである[14]。（D）に対しても、坐禅のみならず、礼懺勤行を怠りなく勤め、回向して菩提心が起こるように祈ることを勧めている（坤巻二五丁表～裏）。

大顕は世善・戒善等も丁寧に説き起こしているが、紙幅の制約上、他は概説にとどめ、以下では大顕が主に想定している通例の勤行について、その全体を見ておきたい（坤巻二三丁裏～二四丁表）。まず手を洗い、口を漱ぎ、仏前に焼香してから、以下の通り勤める。

（一）三拝

一心敬礼十方法界常住仏」と唱えて一拝。「一心敬礼十方法界常住法」と唱えて一拝。「一心敬礼十方法界常住僧」と唱えて一拝。了而着座。

（二）懺悔

合掌低頭して三たび唱える。「我昔所造諸悪業、皆由無始貪瞋痴、従身語意之所生、一切我今皆懺悔」

（三）三帰戒

合掌低頭して三たび唱える。「南無帰依仏、南無帰依法、南無帰依僧、帰依仏両足尊、帰依法離欲尊、帰依僧和合尊、帰依仏竟、帰依法竟、帰依僧竟」

一体三宝、別体三宝、住持三宝の三種を挙げた上で、一切の三宝に帰依するという。

一体三宝ト云ハ、一仏体ノ上ニ於テ、義ヲ以テ三種ノ差別ヲ説クナリ、謂ク証理大覚ヲ名テ為仏、清浄離染ヲ名テ為法、至理和合ヲ名テ為僧、是ヲ一体三宝ト云フ、別体三宝ト云ハ、仏ト云ハ、仏ノ証シ玉フ、無漏ノ五分法身ナリ、法ト云ハ、真如法性、無量功徳蔵ナリ、僧ト云ハ、声聞ノ初果以上、菩薩ノ初地已上、有為無漏、聖僧ノ徳是ナリ、是ヲ別体三宝ト云フ、住持三宝ト云ハ、金ニテ鋳タリ、木ニテ彫タル等ノ霊儀ヲ仏宝トシ、黄巻朱軸、文字所伝ノ経教ヲ法宝トシ、浄心出家ノ凡僧ヲ僧宝トス、此ノ三ハ真ノ三宝ニハ非レ共、是レ能ク真ノ三宝ヲ住持スル故ニ、是ヲ住持三宝ト名ク（坤巻一六丁裏～一七丁表）

この一節には若干の問題がある。『正法眼蔵』「帰依仏法僧」巻には、「一体三宝、証理大覚、名為仏宝、清浄離染、名為法宝、至理和合、無擁無滞、名為僧宝」（『曹全』「宗源上」五四四頁）とあり、この箇所における語句の一致は他に例を見ず、大顕が同巻の記述に拠った可能性が高いと考えられる。ただし、同巻が四種三宝説を立てる点においては、大顕の叙述との間に差異が残る。

さらに、『大乗起信論』「序文」との関連を指摘することができる。すなわち、「帰命尽十方、最勝業遍知、色無礙自在、救世大悲者、及彼身体相、法性真如海、無量功徳蔵、如実修行等〈以下略〉」（『大正蔵』三二―五七五b）とあり、諸注釈によれば、この帰敬文の初八句は三宝への帰依を表明するものと解される。なお、八句それぞれを三宝に配当する区分については諸説あるが、法蔵『大乗起信論義記』は「最勝～悲者」を仏宝、「及彼～徳蔵」を法宝、「如実修行等」を僧宝に対応させる。普寂『大乗起信論義記要訣』においても諸注を比較検討した上でこの説を支持することから[15]、大顕が帰依法の説明においてこの表現を踏襲したと考えることができる。

（四）念仏誦経

大顕は念仏誦経を修する際の心構えについて、次のように

述べている。

凡テ念仏誦経等ヲ勤ル時、ウカウカトシタル、疎慢心ニテ勤メ、或ハ妄想雑念ノ、起リ次第ニノミ、只口ニ任セ、声ニ随フノミニテハ、実ニ功徳トモナルベカラズ、故ニ念仏誦経等ヲ勤ル時ハ、第一先ヅ、キツト威儀ヲ正シクシ、気ヲ臍ノ下ニ落シツケ、随分強クハゲシキ心ヲ以テ、一心不乱ニ勤ムベシ、縦ヒ勤ノ内ニ、妄想餘念ガ浮ブ共、必ス夫レニ取リ合ハズニ、只其行ズル処ニ、強ク心ヲ寄テ全体ソレニ成リ切テ勤ムベシ、如是心掛テ久シク勤メ、修行功積リナバ、イツトナク、妄想餘念、段段ウスラギテ、終ニハ一心不乱ニ、ナルコヲ得ベシ（坤巻一八丁）

大顕は『法要集』において二度にわたり『願生浄土義』を読むよう促し、また『普寂伝』中でも同書について、「只是願生浄土ノ人ノミニ非ス、凡テ諸宗ノ学者、能ク彼ノ趣ヲ領得ノ、然シテ其自宗ノ法義ヲ修セバ、必ス巨益ヲ得ベキナリ」[16]と評価している。右記もまた普寂の影響をみるべきか。普寂は口称念仏を瞑想法の一種であるとする立場をとっており、『願生浄土義』「妄念障不障章」では、次のように説かれるのである。

それ念仏は、声に随ふ三昧にて、妙に雑念散慮を鎮め、三業精一ならしむる秘術なり、〈中略〉もし真実に浄土を求るものは、正行を障る麤妄念は頓に制伏し、細妄念はとりあへず、勇烈に念仏すれば、とゞめんと作意せずして、自ら鎮伏す、たとひ細妄念やまずとも、往生を障ゆべからず、法語の中に、あるとき祖師対機説法し、妄念ながら念仏せよと示し給ふ、これゆるすに似て制する巧論なるべし、例せば禅者痛く妄想を嫌へども、或時作意して妄想を制せんとすれば、その念また妄想なるゆゑ、妄妄相闘ひて正智これが為に鬱するゆへに、たゞ無義味の公案を単提し、鉄饅頭を咬むが如くならしむ、これ妄想を抜くの妙術なり、今もまたしかり、一句の阿弥陀仏を執持し、金剛王宝剣を握るが如くすれば、諸念自ら泯伏し、浄心恒に現前すべし[17]

（五）回向

「上来諷誦〈経題等〉、所集功徳、回向〈先祖代々等の法名〉家門有縁無縁三界万霊、一切衆生皆共成仏道、十方三世一切仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜」との回向文を例示している。口で唱えるだけでは功徳が浅いとする。したがって道理を理解して、心口相応しなければならないと述べる。

（六）願文

願生浄土の人は次のように唱える。「亦願ハクハ、此功徳ヲ以テ、某甲一切ノ罪障消滅ノ、信心増長シ、速ニ大菩提心ヲ発シ、勤行精進ノ、往業成弁シ、末後ニ病悩ナク、身心安楽ニシ、臨終正念ニノ、極楽往生ヲ獲セシメ給ヘ」

直前の回向は利他の願行で、こちらは自利の別願だとしている。「往業成弁」の一節に関しては「此義長泉徳門和上、

願生浄土義ニ、委ク弁ズルガ如シ、熟読スベシ」（坤巻二二丁表）との指示がある。

なお、坐禅を勤める人は次のように唱える。「亦願ハクハ、此功徳ヲ以テ、某甲一切ノ罪障消滅ノ、信心増長シ、速カニ大菩提心ヲ発シ、弁道増進ノ、疾ク仏知見ヲ開悟ノ、不退転ヲ獲セシメ玉ヘ」

次に（七）十念、（八）三拝と行じる。以上が在家における、通例の朝夕の勤行である。

小結

以上、『法要集』の読解を通して、大顕が構想した在家化導の方途を確認した。大顕は従来ほとんど顧みられてこなかった人物であるため、本稿が総論的な検討にとどまった点は諒解されたい。とりわけ在家教化に関する叙述の性格については、同時代の教化者との比較を踏まえることで、より詳細な位置づけが可能になると考えられる。

【付記】『法要集』の原書については、愛知学院大学教授、菅原研州氏所蔵の版本を使用するにあたり許諾を頂いた。ここに記し、謝意を表する。また静岡県龍雲寺様には世代表の閲覧に際して格別のご配慮を頂いた。記して謝意を表する。

注

（1）『普寂伝』は、同図書館所蔵の『顕揚正法教復古集』（請求記号〇四三―〇〇五七）下巻の巻末に合本として収録されている。学会発表時、図書館からの回答に基づき当該書は所在不明であると報告したが、その後の調査で発見できたため、一部内容を反映させて出稿する。

（2）「また香海一滴を僧尾古岑大成仙霊旭応賢州大賢に伝ふ」とある。また割注には「大賢は東都の人、曹洞禅を宗とす、師に従て教を学び、賢州と共に善かりき、一時賢州に謂て曰く、子既に教を宗とす、教を以て化を弘めよ、予が宗は是れ禅、教は施す所に非ず、今より山に入て道を修せんと、遂に信中の山に入る、後ち一詩を賦して云く、窈慕古風陰北山、柴門空鎖白雲閑、一瓶一鉢長如此、切恐虚名伝人間」とある。大島徹水［編］（一九一一）「長泉道光普寂大和上行状記」（『願生浄土義』所収）三九頁、報恩出版。

（3）千丈實巖が寛政七年（一七九五）四月に寄せた『法要集』の序に、大顕は「年過五十、不敢出世」とあるため、一七四六年以前の出生であろう。

（4）普寂に対する総論的な研究として、普寂の生涯や思想を時代的状況の中に位置づけて整理した、西村玲（二〇〇八）『近世仏教思想の独創――僧侶普寂の思想と実践――』（トラン

スビュー）がある。

（5）注2参照。

（6）注2参照。なお、『法要集』では「北地」とされる。

（7）『普寂伝』一一丁裏の奥書による。『法要集』では「草庵」とされる。

（8）「機此庵ニ住ソ後、事ニ因テ東都ニ還リ省覲ス〈以下略〉」（『普寂伝』三丁表）。文意を要約すれば、普寂は大顕の夜間の睡眠時間の長さを戒め、それを怠惰と見なし、摂心坐禅に励むべきことを説いている。

（9）『普寂伝』一〇丁裏。

（10）龍雲寺の過去帳には「九住大顕了機和尚　文化十酉年十一月七日　越後原郡之産人」との記事がみられた。「原郡」は「蒲原郡」のことか。

（11）『香海一滴』「第七無明識章」（注2掲書所収）五〇～五一頁と、『法要集』乾巻四三丁裏～四五丁裏を比較のこと。

（12）具体的に対応する箇所は『願生浄土義』「聖浄分別章」である。なお大顕による同趣旨の普寂理解は『普寂伝』七丁裏～八丁表に整理されている。

（13）「然レバ累（ルイ）足（ク）ノ下ハ坐蓐（ザニク）ニ当レリ、脊骨（セボネ）ノ下ハ蒲団ニテ有ル也、是レ仏仏祖祖ノ、坐禅ノ時坐（キ）スル法ナリ」（『法要集』坤巻二六丁表）。

（14）『願生浄土義』「起行章」にも、世戒行を修して、浄土に回向すれば、みな浄業正因となるとの指摘がある（注2掲書、一〇～一一頁）。

（15）「真如体相空不空如来蔵属二之法宝一（ヲ）義最穏当（ニモ）」（『大乗起信論義記要訣』（東北大学附属図書館蔵）巻中、安永五年自序、三丁表）。

（16）『普寂伝』八丁表。

（17）注2掲書、三六～三七頁。

執筆者紹介（敬称略・肩書きは発表時）

廣瀬卓爾……浄土宗平和協会理事長
赤松徹眞……浄土真宗本願寺派史料研究所所長
中村和利……EARTHDAY東京理事・NPO法人風雷社中 理事長
赤池直子……インクルーシブ・フォレスト代表
金子宗元……センター客員研究員
本多清寛……人権擁護推進本部員
宇野全智……センター常任研究員
久保田永俊……未来創生研究部門主任
菅原研州……センター講師
下室覚道……センター副所長
小早川浩大……宗学研究部門主任
尾崎正善……センター講師
瀬野美佐……女性と仏教・関東ネットワーク
宮地清彦……センター講師
秋津秀彰……宗学研究部門副主任
伊藤良久……曹洞宗文化財調査委員会主事
舘　隆志……駒澤大学准教授
新井一光……センター常任研究員
佐藤俊晃……センター委託研究員
清藤久嗣……センター専門研究員
佐久間祐惟……東京大学助教
大松久規……愛知学院大学准教授
山本元隆……駒沢女子大学准教授

遠藤光賢……駒澤大学大学院
米野大雄……愛知学院大学非常勤講師
横山龍顯……駒澤大学講師
永井賢隆……センター研究員
山内弾正……センター研究員
秦　慧洲……センター研究員
務臺宗孝……センター研究員
御木賢成……センター研修生
久我俊太……センター研修生
押見大俊……センター研修生
諏訪弘史……センター研修生
天野宏淳……センター研修生
吉田敞英……センター研究生
軽部真生……センター研究生
ペドレッティ・フィリッポ……駒澤大学大学院
野底　稔……駒澤大学大学院
千葉　聡……駒澤大学大学院単位取得満期退学
鳥澤芳峻……駒澤大学大学院
横山俊顕……センター講師
南原一貴……教化研修部門副主任
石井清純……駒澤大学教授
関水博道……教化研修部門主任

〔付記〕

本号に収載された論文における引用原典、または翻刻文献の中には、差別事象にかかわる可能性がある記述が散見されます。本誌が純粋に学術研究のみを目的としていることに鑑み、また人権問題の理解のための資料ともなりうる点を考慮して差別意識の温存、あるいは助長につながらないよう、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学術大会紀要
（第二十七回）

二〇二六（令和八）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　〇三－三四五四－七一七〇
FAX　〇三－三四五四－七一七一

印刷所　三協美術印刷株式会社

動的参加を法要に接続すること（平易化・短時間化・知覚化・読経）、社会潮流の変化に対して抵抗せず柔軟に対応すること、情報（法要案内・教義）の発信方法の刷新をすること、が挙げられる。これらを実施することで、全寺院共通の参列者減少や法要の価値回復の対策となり、参列者の満足・需要と、住職の理念・課題意識の解決を両立できると考える。

5. 今後の課題

1つ目は、アンケートを実施したのは供養の法要だったため回答に供養偏重の可能性がある。他の教義や祈祷の法要でもアンケートを実施することで、参列者全体の意識構造が読み取ることができる。2つ目は、曹洞宗寺院全体の傾向や課題へとするには、サンプル数を増やす必要がある。3つ目は、焦点を絞って追加調査をすることで、法要運営改善の具体策を提案できる。4つ目は、地域貢献的な役割を担うことについて具体的な方法を調査する必要がある。

法要儀礼は宗教において中核的な役割を担っており、布教教化においても重要な機会として位置付けられてきた。今後、宗教儀礼を時代に適応させていくためには、檀信徒と住職の双方の意識を継続的に調査し、その変化を把握する取り組みが必要になるだろう。

〈参考文献〉

（1）曹洞宗宗務庁『曹洞宗檀信徒意識調査報告書 2012 年（平成 24 年）』2014 年

築である。法要の課題を「利他の希薄化」であると捉え、これにより法要の式次第の省略や先祖供養偏重が促され、本来持っている法要の力の衰退を感じている。その対策として、三界万霊や戦災犠牲者等への回向を再配置することであり、それにより法要を個別から公共へ拡張し利他中心への回帰を図る。第三に、社会的導入を用いた導線設計である。法要に社会・生活・法律などの講座併設や落語会・コンサートの開催など現役世代を含めた参列導線を描いていた。さらに、多様な情報発信手段を用いて接点を広げる方針も示している。以上より、住職は教義の伝達を堅持しながら供養を尊重している。そして、多様な誘因策を設けながら参列の間口を広げ、利他と共同性の回復によって法要の衰退化に対応している。

〔対照結果〕

両者の意識は、現行の供養を維持しながら、教義の理解を促すために平易化と伝達を強化しつつ、社会的導入（併設講座・発信手段の拡張など）によって参列を促すことでまとめられる。両者ともに現行の供養の基盤上に教義がある。住職は教義の伝達による利他と共同性の回帰への意向が強く見られる。課題としては、法要の力と価値の回復における教義的補助の設計である。

4. まとめ

本研究は法要の現状を調査するため、曹洞宗寺院４ヶ寺を対象に参列者と住職の法要に対する意識を調査した。どの寺院も参列者の重視点は三分類中の供養に一貫していたため、住職の重視点において今回の調査寺院を類型して課題をまとめる。

〔A 寺＝供養－参加型〕課題：法要案内の発信方法の刷新

〔B 寺＝供養－寄り添い型〕課題：寺院の地域貢献的な機能拡張の方法

〔C 寺＝総合複合型〕課題：地域的役割を担う活動の構築

〔D 寺＝教義－伝道型〕課題：法要の力と価値回復における教義的補助の設計

また、全４ヶ寺の共通項と相違項をまとめると共通項は次の点である。①参列者は供養を基盤にした上で教義や社会的・地域的役割を求めている。②設問２よりどの寺院も現状の法要に対する満足度が高い。③住職は教義を法要に接続する意向を持っている。④住職は参列者の減少を課題意識として強く認識しており、それは時代的な価値観の変化が影響していると感じている。相違項は次の点である。①参列者は現状の供養に維持と安定を求めている。②住職は供養を基盤に教義伝達や社会適応のために法要の変容を志向している。③住職によって重視する点が異なることで法要運営の方針に差が見られる。

どの寺院も供養を基盤にしているが、理念や法要の誘因策に法要運営の差が現れた。４ヶ寺共通の将来像は、供養の充足と安定を損なわないこと、教義の伝達や能

るという内的な対策も志向している。以上より、住職は心理的満足と法要への能動的参加、社会潮流への適応の多視点を持っている。特定の法要を重視せず法要自体を重視し、法要の満足感と有益感を運営方針にして、特に教義の伝達と積極的参加に重点を置いている。

〔対照結果〕

両者の意識は、現状の供養を中心に教義の提示による充足感の強化を重ねつつそれを参列を促す誘因とし、加えて地域の交流や担い手としての寺院の機能拡張をすることでまとめられる。現状の供養を基盤として両者ともに教義を重視する傾向にある。全体的に両者間で法要の価値が教義によって確立しており、継続的な参列がなされている。課題としては、地域的役割を担う活動の構築である。

3-4. D 寺

〔参列者の意識構造〕

意識構造は、供養を中心に教義の学びと期待、社会的役割への期待、が付随する形となった。

回答者は、50 代以上の檀家が中心で男女比はほぼ半数ずつであった。第一に、供養を最重視していた。設問 5 では「供養」95% と最も高く、第二位の選択肢より約 67.5% 高い数値を示した。設問 6 でも「先祖供養」87.8%、設問 8 では「法要・葬儀」80% と、供養が中心にあることが確認できる。第二に、教義の学びと期待である。設問 3 では「法話が楽しみ」「仏道を知りたい」の回答があり、設問 6 でも「住職の法話を聞く」の回答が約 4 割あった。設問 8 では「仏教を学ぶ場」62.5%、設問 9 でも「法話を続けてほしい」「禅とは何か迷っている」と教義への関心の強さが窺える。第三に、社会的役割への期待である。設問 3 で「他の檀家さんと交流になる」「多くの参列者に会える」の回答や、設問 8 で「文化・歴史の継承」が 27.5% に上ったこと、設問 9 で「親しみやすい場所」「昔の風習を続けてほしい」の回答が散見され、寺院の開放と伝統の継承への期待が窺える。以上より、参列者は供養を中心として教義を学ぶ意欲と期待、そして寺院の伝統継承や交流の場という社会的役割への期待が結節している。

〔住職の意識構造〕

意識構造は、教義を中心に利他と共同性の再構築、社会的導入を用いた導線設計、が付随する形となった。

第一に、教義を最重視していた。住職は供養を尊重しつつ、仏祖報恩を中心とする教義性を強化したい意向を示し、法要で必ず禅や仏法の提示を接続すること、一般論ではなく仏法論を語ることを最優先にしていた。第二に、利他と共同性の再構

重視し、社会変化に伴う参列者減少に対しては柔軟な姿勢を持つことで対応している。課題として、具体的な寺院の地域貢献的な機能拡張の方法が挙げられる。

3-3. C 寺

〔参列者の意識構造〕

意識構造は、供養を中心に教義の学びと地域的役割、が付随する形となった。

回答者は、50 代以上の檀家中心で、男女比は男性約 3/4、女性約 1/4 であった。第一に、供養を最重視していた。設問 1 では、いずれの回答も 76% 以上あるが、供養法要は 89% 以上と比較的に高かった。また、設問 5 では「供養」86.5%、設問 6 では「先祖供養」83.3% とそれぞれ第一位であり、いずれも第二位の選択肢より約 60% 高い数値を示した。設問 8 でも「仏教を学ぶ場」67.6% に次いで「供養や葬儀」が 56.8% と高かったことから、供養が参列基盤にあることが確認できる。第二に、教義の学びである。設問 3 で「仏教の教えやためになる言葉を聞きたい」「住職の話が楽しみ」という回答があることや、設問 8 で「仏教の学ぶ場」67.6% と最も高かったこと、設問 9 で「仏教の教えや人生訓を伝えてほしい」との声があることから、教義に対する満足感と期待が窺える。第三に、地域的役割である。設問 3 で「多数の参列に意義がある」、設問 9 で「交流イベント」「音楽演奏会」などの回答があり、交流ができる場を寺院に求める傾向が強い。以上より、参列者は現状の供養基盤の上に教義の学びが厚く重なる構図が確認され、「供養基盤・教義強勢」の二重重心である。その上に地域の担い手としての期待がある。

〔住職の意識構造〕

意識構造は、三分類の総合重視を中心に満足と積極的参加の結節、個人主体への対応、参列増への仕組み再編、が付随する形となった。

第一に、三分類を総合的に重視していた。住職は三分類のいずれかを特化させず、法要自体を重視している。第二に、満足と積極的参加の結節である。住職は参列者が「来て良かった」という感覚を得ることを最重視している。そのため、法要は 40 分程度に設計し負担を抑え、満足度の高い教義的な言葉を伝えることを意識していた。さらに法要参加を能動化させる読経も重視していた。第三に、個人主体への対応である。「先祖供養は自分の役目」という共同性意識が弱まり、個人主義や短時間化の傾向を認識していた。その対策として、共同性を押しつけず現代的価値観を取り入れていくことを意識している。第四に、参列増への仕組み再編である。参列者減少を認識しており、紙媒体の法要案内は誘因として弱いと感じているため、「行けば何かを得られる」という点を前面的に提示して参列を促す。また、宗門内外の好事例を取り入れることや、僧侶の機能拡張のために存在意義を探求す

3-2. B 寺

〔参列者の意識構造〕

意識構造は、供養を中心に地域貢献的な役割（地域開放や文化・歴史・伝承の継承）の希望と法要の安心感、が付随する形となった。

回答者は、50 代～ 70 代の檀家が中心であり、男女比はほぼ半数ずつであった。第一に、供養を最重視していた。設問 5 では全員が「供養」と回答し、祈祷や教義は 6% 以下であった。設問 6 では「先祖供養」94.3%、設問 8 では「法要や葬儀」91.4% と両設問とも第二位の選択肢より 70% 以上の差をつけたことから、現在と将来において供養を重視していることがわかる。第二に、地域貢献的な役割の希望である。設問 9 で「文化・歴史・伝承の継承」「寺院開放（地域のお祭りなど）」の意見が散見された。第三に、法要の安心感である。設問 3 で「丁寧でいつも安心している」「十分に供養された」と現行の法要に対する満足感や安心感が確認された。以上より、参列者は現行の供養の確実性と安心感を基に満足度が高い一方、教義・祈祷志向が弱い。加えて、寺院に地域貢献的な役割を求めている。

〔住職の意識構造〕

意識構造は、供養を中心に供養意義の保守と変化（社会潮流・檀家の意識・参列者減少）への柔軟な対応、が付随する形となった。

第一に、供養を最重視していた。住職は施主や参列者の願いや思いを汲み取り、寄り添うことを大切にしていた。第二に、供養意義の保守である。供養法要では供養の意義を伝えることを大切にしており、将来に対しても同様に志向していた。第三に、変化への柔軟な対応である。簡略化や個別化、法要儀礼への意識低下という社会的潮流を認識しており、それが法要の衰退を進めていると感じていた。特に、寺院は高齢者の場という固定観念や、若年層の檀家・戒名などの基本知識の断絶が来寺を遠ざける要因になっていると考えていた。また、参列者減少の対策として、暑さ対策・段差解消などの環境整備に加え、キッチンカー導入という誘因策を取り入れている。以上より、住職は供養を中心として檀信徒に寄り添いつつ、供養の教義的意義の保守や伝達を結節している。時代的変化に伴う法要参列者の減少に対しては、環境整備やキッチンカーによる誘引策を有効視している。社会潮流に対して柔軟性を持つことで、寄り添いの理念を維持しながら対応しようとする意識が見られる。

〔対照結果〕

両者の意識は、供養の手応えを損なわず、供養意義の教義的補助による価値強化、社会潮流への柔軟な対応、地域貢献的な機能拡張をすることでまとめられる。両者は供養の軸を共有しているが、住職はそこに教義（供養の意義を含む）の伝達を

上であった。設問５では「供養」92.3%、設問６では「先祖供養」92.9% であった。また、設問８では「法要や葬儀」74.6% あり、供養を最重視していることがわかる。第二に、教義理解への意欲である。設問３で「法要の内容が難解である」との意見が散見され、法要の意味が理解しにくいと指摘があった。設問８では「仏教を学ぶ場」61.0% を占め、設問９では「教典の解説本の作成」を求める意見があり、教義の平易化や学習機会を望んでいることがわかる。第三に、世代横断的参加への希望である。設問３で「幼稚園児との合同行事が良い交流になっている」との回答や、設問９で「若者が来寺したくなる催し」「子どもも楽しめるイベント（肝試しなど）」の意見も見られ、寺院が世代間交流の場となることへの期待が高まっている。以上より、参列者は供養を大切にしながら、法要内容や教義の平易化と学習機会の提供、そして寺院に多世代交流の場となることを求めていた。

〔住職の意識構造〕

意識構造は、供養を中心に能動的な法要参加と多世代への導線設計、伝達手段の刷新、が付随する形となった。

第一に、供養を最重視していた。住職は法要の三分類の中で供養を一番大切にしていると回答した。第二に、能動的な法要参加である。参列者が法要中、能動的に参加する行為を重視しており、中でも読経の必要性を認識していた。また、この能動的参加が法要の価値を回復させる手立てと考えていた。第三に、多世代への導線設計である。現状、祈祷法要に若年層や家族連れが多く参加する一方、それ以外の法要は高齢層が中心となっている。コロナ禍以降、高齢者に同行し参列していた若年層が減少し、世代間の断絶が広がったとの認識が示され、多世代を接続する導線の設計が必要と考えていた。第四に、伝達手段の刷新である。一つ目は、法要案内の発信方法である。現在、紙媒体が中心であるが、到達力・誘因力の弱さを問題視している。二つ目は、教義伝達の工夫である。スクリーンや音響設備を用いるなどの可視化・可聴化による教義の理解を促す必要性があると語られた。以上より、住職は供養を中心として、能動的関与と伝達手段の刷新、世代横断の導線設計により運営方針を示す。

〔対照結果〕

両者の意識は、供養の手応えを損なわず、能動的な法要参加とそれによる法要の価値回復、知覚化による教義の伝達強化、世代間参列を促す導線の定常化と寺院活動の構築にまとめられる。寺院は供養の基盤を維持強化しつつ、教義の知覚化による伝達の工夫と世代横断的な場としての機能を整える方向性が示される。課題は法要の誘因策であり、具体的には法要案内の発信方法の刷新が挙げられる。

C寺	
法要名	分類
修正会（大般若祈祷）	祈祷
節分祈祷会	祈祷
春彼岸会・涅槃会	供養／教義
○ 開山忌（7月）	教義
○ 施食会（8月）	供養
秋彼岸会	供養
成道会	教義

全７法要「供養3・教義3・祈祷2」

D寺	
法要名	分類
新年修正会	祈祷
釈尊涅槃会	教義
花まつり	教義
○ 大施食会（8月）	供養
盂蘭盆供養会	供養
釈尊成道会	教義

全７法要「供養3・教義3・祈祷１」

2-2 アンケート

基本情報に３つの設問「年代、性別、檀家の有無」、法要に関する意識調査に９つの設問「1. 参加したことのある法要、2. 法要の満足度、3. 法要の感想・満足度の理由（自由記述）4. 参列頻度、5. 三分類（供養・教義・祈祷）の重視点、6. 参列理由、7. 法要案内の受け取り方、8. 寺院への期待、9. 今後の期待・要望（自由記述）」（以下、設問１～9）を設定した。対象者は参列者であり、実施期間は 2025 年７月～８月に執り行われた法要の前後である。（各寺院のアンケート実施法要は先述の通り）総回答数は A 寺 46 件、B 寺 38 件、C 寺 38 件、D 寺 45 件であった。回収したアンケートは単純集計及び自由記述の要約を行った。ただし、設問ごとに回答数のばらつきがあること、回答者は法要に関心や満足度の高い層が参列している可能性があることを考慮する。

2-3 インタビュー

７カテゴリ「A. 現在の法要の実態・B. 住職の法要意識・C. 参列状況とその変化・D. 檀信徒の意識変化と住職の対応・E. 法要運営の課題・F. 檀信徒との関係・G. 法要の改善・変化・未来」（以下、カテゴリ A ～ G）に関する半構造化インタビューを各寺院の住職を対象に 2025 年９月に実施した。インタビューは文字起こしをした後、要約を行った。

3. 結果

3-1. A 寺

〔参列者の意識構造〕

意識構造は、供養を中心に教義理解への意欲と、世代横断的参加の希望が付随する形となった。

回答者は 50 代以上の檀家が中心で、男女比はほぼ同数であった。第一に、供養を最重視していた。設問１では回答の上位三つが供養法要であり、どれも 70% 以

宗門寺院の法要儀礼を考える
――法要参列者と住職の意識構造の比較――

押 見 大 俊

1. はじめに

現代では、宗教儀礼に対する檀信徒の消極的な姿勢が問題視されている。『曹洞宗檀信徒意識調査報告書 2012 年（平成 24 年）』[(1)]では、檀信徒の法要に対する意識が明らかにされたが、調査の課題として寺院や住職と檀信徒との双方向的な視点を盛り込む必要があると指摘された。近年では新型コロナウイルス感染症の流行を契機として、こうした消極化の傾向が一層進行したという印象を持つ人も少なくない。以上の状況を踏まえて、法要に対する檀信徒と住職の双方の意識を明らかにするための調査を行う必要があると考えた。本研究の目的は、法要参列者と住職の法要に対する意識を調査し、両者の意識の相違を明らかにした上で、現状の課題である参列者の消極化に対する対策方針を考察し、今後の法要運営の参考にすることである。

2. 研究方法

曹洞宗寺院４ヶ寺を対象として、各寺院の年間行事法要を、供養・教義・祈祷の３つに分類し、法要の現状意識を明らかにするアンケート及びインタビュー調査を行った。アンケートの対象者は法要参列者であり、インタビューの対象者は各寺院の住職である。両調査から、参列者と住職の意識構造を分析して対照させる。調査対象寺院は「北海道 A 寺・福島県 B 寺・岐阜県 C 寺・神奈川県 D 寺」（以下、A ～ D 寺）の４ヶ寺である。各寺院の年間行事法要を以下の表にまとめる。〇表記がアンケートを実施した法要である。

	A寺	
	法要名	分類
	元朝大般若祈祷会	祈祷
	節分厄払い追難会	祈祷
	釈尊涅槃会	教義
	春・秋彼岸会	供養
	釈尊降誕会	教義
	地蔵供養祭	供養／教義
〇	初盆供養・盂蘭盆施食会（8月）	供養
	両祖報恩会・万灯供養	供養／教義
	成道会	教義

全9法要「供養3・教義5・祈祷2」

	B寺	
	法要名	分類
	元朝祈祷会	祈祷
	涅槃会	教義
	降誕会	教義
	施食会	供養
〇	新盆施食会（8月）	供養
	春秋彼岸会供養会	供養
	成道会	教義

全７法要「供養2・教義3・祈祷１」

問いを改めて投げかけている。AI時代の仏教の役割とは、AIを「パートナー」として捉え直し、同時にその限界を見極めながら、人間だからこそ担うべきケアの本質を探求し続けることにあるのではないだろうか。

謝辞

本研究の実施にあたり、貴重なデータをご提供いただきました「hasunoha」運営の堀下剛司氏に心より感謝申し上げます。

註

（1）Aaron Chatterji, Tom Cunningham, David Deming, Zoe Hitzig, Christopher Ong, Carl Shan, Kevin Wadman, How People Use ChatGPT, *NBER Working Paper No. 34255*, 2025

（2）『対話型AI』に感情を共有できる人は64.9%「親友」「母」に並ぶ“第3の仲間”に - News（ニュース）- 電通ウェブサイト：https://www.dentsu.co.jp/news/release/2025/0703-010908.html（最終閲覧2025/11/26）

（3）お坊さんが必ず答えてくれる相談サイト - hasunoha [ハスノハ]：https://hasunoha.jp（最終閲覧2025/11/26）

（4）仏教×AIの融合 – GPT-4搭載のAI僧侶問答をリリース。hasunohaの未来予想 hasunoha（ハスノハ）- お坊さん相談サイト – 代表ブログ：https://taka.hasunoha-blog.info/post-1882/（最終閲覧2025/11/26）

参考文献

杉原保史「AI（人工知能）によるカウンセリングの倫理的検討 ―チャットによるカウンセリングを中心に―」『京都大学学生総合支援機構紀要』第3号, 2024

平賀裕貴、藤崎弘士、大高靖史、吉川栄省「生成AIの精神医学またはカウンセリングへの適用について」『日本医科大学基礎科学紀要』第53号, 2024

米田英嗣、間野陽子、板倉昭二「こころの多様な現象としての共感性」『心理学評論』第62巻, 第1号, 2019

Ella Glikson, Anita Williams Woolley, Human Trust in Artificial Intelligence: Review of Empirical Research, *Academy of Management Annals 2020*, Vol. 14, No. 2, 627–660, 2020

Mayer, R.C., Davis, J.H., Schoorman, F.D., An integrative model of organizational trust, *The Academy of Management Review*, Vol. 20, No. 3, 709-734, 1995

の多くが一般的な人生相談であることを示している。アンケートにも、AIの文章が自然で内容からも慈悲を感じるという回答があった。AIに感情的な対話を投げかけるという行為そのものが、私たちの心にある種の期待、つまり「擬似的感情的信頼」が生まれていることの表れではないだろうか。

4-3　人間僧侶の代替不可能性と共存の可能性

一方、人間僧侶への相談で【コード2：感情の文脈的説明】と【コード3：専門性への問い】が集中した事実は、私たちが人間に対して何を求めているのかを浮き彫りにしている。第1章1-4でも示したように、利用者は僧侶という1人の人間が持つ、人生経験や専門性、人格といった、その人だけの「背景」を信頼しているように思える。しかし、それだけではなく、その人ならではの思いやり、つまり「あなたを助けたい」という「意図」を感じるからこそ、自分の人生の文脈を丁寧に伝えるために文量は多くなり、より深いレベルでの対話を求めていると考えられる。

ここでのケアの本質は、AIが現状持ち得ないであろう「情動的共感」、そしてその根底にある主体的な「意図性」にあると言える。深い苦悩やトラウマからの回復には、知識や情報だけではない、身体感覚を伴う温かな関係性の中での対話が不可欠であるという。本研究の分析データが示すコミュニケーションの質の違いやアンケート結果は、この指摘を裏付けるものであり、AIには代替できない、人間僧侶だからこそ担える領域が依然として存在することを示唆している。

結論

本研究は、実際の相談データの量的・質的分析、およびアンケート調査を通じて、AIと人間僧侶へのコミュニケーションの間に存在する明確な違いを明らかにした。そして、その要因が「認知的信頼」と「（擬似的）感情的信頼」という質的に異なる信頼の在り方によるものであることを指摘した。またアンケート調査により、AIと人間僧侶それぞれのメリットやデメリットも明らかになった。この違いは、どちらが優れているということではなく、むしろAIと人間が互いに役割を補い合うパートナーになれる可能性を示している。

AIは、その非人間性ゆえに、誰にも言えない日常の悩みを抱える人々にとって、感情を吐き出す最初の受け皿として、重要なケアの入口になるかもしれない。一方で人間僧侶は、AIが現状持ち得ない、主体的な「意図」から生まれる「情動的共感」を必要とする深い苦悩を抱えた人々のケアという、本来の専門的な領域により深く専念することができるのではないだろうか。

AIの登場は、「共感とは何か」「ケアとは何か」という、人間性の根源に関わる

る回答が目立った。また、悩みの種類や深さによって使い分けたいという意見や、AIの進化によって境界が曖昧になっているという視点も見られる。特に両者に対するハードルの違いに関しては、明確な違いが表れている。

使い分けについての回答をまとめると、AIは気軽さ、即時性、匿名性が強みとして認識され、人間はメンタル面、複雑な人生相談など人間味あふれる深いコミュニケーションが求められていることがわかる。

第４章　考察

4-1　量的分析から見る考察

AI僧侶と人間僧侶へのコミュニケーションの違いは、まずその文字数に表れている。人間僧侶への相談文の文字数がAI僧侶の約6.5倍に達した要因として、両者のシステム上の方式の違い（人間僧侶へは1回の投稿で背景を全て説明する必要があるQ&A形式であるのに対し、AI僧侶へは短い言葉で細かくやり取りができるLINEチャット形式である点）が影響していることは否めない。しかし、システム上の制約があるにせよ、利用者が人間僧侶に対して、自分の状況や心の機微をより深く、かつ文脈を含めて理解してもらおうと、多くの言葉を尽くしていることは事実である。

この「聞いてほしい」という動機の背景にある信頼の質の違いを、質的分析およびアンケート調査の結果を理論的枠組みと照らし合わせながら考察していく。

4-2　質的分析から見る考察

前節で触れたプラットフォームの特性（チャット形式とQ&A形式）は、当然ながら質的な相談内容の傾向にも影響を与えているという前提に立ちつつ、ここでは各コードに表れた利用者の心理的側面に焦点を当てる。

4-2-1 「認知的信頼」の表れとしての【コード1：感情の直接的吐露】

AIへの相談に顕著に見られた【コード1：感情の直接的吐露】や、アンケートの中のAIに気軽さを感じているという回答は、利用者がAIの非人間的な特性に対し、「認知的信頼」を寄せていることの証拠ではないだろうか。AIが人間のように社会的評価や感情的な判断を下さないということを合理的に信頼しているからこそ、評価されるリスクを感じることなく、ありのままの生の感情をぶつけることができると考えられる。

4-2-2 「擬似的感情的信頼」の表れとしてのコミュニケーションの成立

【コード4：普遍的な問い】が双方で高い割合を示したことは、オンライン相談

3-1-1　量的差異

まず質問の全体的な傾向を把握するために、質問文の文字数を算出し、平均値、中央値、標準偏差、最小・最大値を比較した。質問文の文字数統計を表1に示す。

AI僧侶への質問は平均85.9文字、人間僧侶への質問は平均561.5文字と文字数に極めて顕著な差が見られた。平均値で比較すると、人間僧侶への質問はAI僧侶への質問の約6.5倍の長さであった。

ただし、これは相談のプラットフォームが人間僧侶はQ&Aサイトの形式、AI僧侶はLINEチャットの形式であることが影響している可能性があるということは留意して考察を進める。

統計量＼相談相手	AI僧侶	人間僧侶
件数	1758	873
平均	85.9	561.5
標準偏差	105.9	281.3
最小値	1	31
25%	16.0	334.0
中央値	40.0	523.0
75%	113.0	787.0
最大値	500	1071

表1　質問文の文字数統計の比較

3-1-2　質的差異

コーディング作業を通じて、AI僧侶と人間僧侶への相談内容の質的な傾向を体系的に分析した。各コードに該当する全体に占める割合は表2の通りである。

分類コード	人間僧侶（全873件）	AI僧侶（全1758件）
コード1（直接的吐露）	77件(9%)	552件(31%)
コード2（文脈的説明）	818件(92%)	807件(46%)
コード3（専門性）	187件(21%)	222件(13%)
コード4（普遍的）	854件(96%)	1365件(78%)

表2　質問データの分類

コード1（感情の直接的吐露）に着目すると、人間僧侶の9%に対し、AI僧侶は31%と高い割合を示しており、AIに対して直接的な感情の吐露が目立つ。一方で、コード2（感情の文脈的説明）およびコード3（専門性への問い）は、人間僧侶に集中していることから、人間僧侶に対しては自分自身の状況を丁寧に説明しようとする傾向が見られる。なおコード4（普遍的な問い）は、両者ともに高い割合を占めている。

3-2　アンケート調査の結果

AIには、「気軽さ・即時性」を、お坊さんには「人間的な温かみ・深さ」を求め

〈分析手法〉

分析方法は以下の通りである。なお本分析はすべてローカル環境で実施し、データの外部送信を避けることで、プライバシー保護に配慮した。

（1）量的分析（プログラミング言語 Python を使用）

文字数統計：質問文の文字数を算出し、平均値、中央値、標準偏差、最小・最大値を比較。

（2）質的分析（ローカル LLM を使用）

以下の4つのコード（分析基準）を設け、各相談文がいずれのコードに該当するかを判断。なお、コードが複数該当する場合は、複数のコードを付与した。

① コード1：感情の直接的吐露
定義：社会的体裁を整えることなく、感情（怒り、悲しみ、辛さ等）が直接的に、しばしば単独で表現されている箇所。

② コード2：感情の文脈的説明
定義：感情が、その背景にある出来事や人間関係の文脈とともに、論理的に説明されている箇所。

③ コード3：専門性への問い
定義：仏教の教義、儀礼、あるいは僧侶という立場そのものに関する、専門的な知識や見解を求める質問。

④ コード4：普遍的な問い
専門性を必要としない、人生相談や人間関係に関する一般的な質問。

2-2 アンケート調査の方法

〈調査対象〉

このアンケートは、「hasunoha」の発信しているメールマガジン登録者に対して、2025年8月14日～9月19日に実施したものである。「悩み相談をAIにしたことがありますか?」というテーマでアンケートを取り、メールマガジン登録者のうち41名から回答を得ることができた。

〈調査方法〉

Google フォームを用いたWebアンケートを実施した。本稿では、「お坊さんに相談とAIに相談との違いや感想、それぞれに期待することなど自由に教えて下さい（自由回答）」の設問の結果を中心に分析を行う。

二八九

第3章 分析結果

3-1 相談データの分析結果

・ 情動的共感：「他者の情動を共有あるいは調和する共感」と定義している。これは相手の感情を、あたかも自分のことのように感じ、感情を共有する能力であり、身体的な反応を伴うこともある。

1-4 「背景」と「意図性」

人間の「情動的共感」や真の「感情的信頼」はどこから生まれてくるのか。筆者はそれが「背景」と「意図性」にあると考えている。

人間僧侶には、修行の経験や人生の物語といった、その人だけの「背景」がある。このような「背景」は、その僧侶がどのような人生を歩み、どのような価値観を持っているかを示唆し、私たちが相談相手を選ぶ際の重要な判断材料になる。

しかし、私たちが本当に信頼を寄せているのは、その経歴そのものではなく、むしろその背景が生み出した、その人ならではの思いやりや主体性、つまり「なぜそうしたいのか」という「意図」ではないだろうか。一方で、AIにはそのような個人的な「背景」も、そこから生まれる主体的な「意図」も存在しない。その信頼性はアルゴリズムの性能という機能面に依存するのみである。この「背景」と「意図性」の有無こそ、AIへの信頼（特に擬似的感情的信頼）と、人間への心からの信頼を分かつ、決定的な要素ではないかと考える。

第２章　調査対象および分析手法

本分析は、Q&Aサイト「hasunoha」に投稿された相談データを対象とし、相談相手が「AI僧侶」(LINEによる1対1チャット形式)の場合と「人間僧侶」(公開Q&Aサイト形式)の場合とで、その内容にどのような違いが見られるかを比較した。また「hasunoha」の発信しているメールマガジン登録者を対象に、アンケートを実施し、AI利用者の意識調査も行った。

2-1　相談データの分析方法

〈分析対象〉

2012年からサービスを開始している「hasunoha」の匿名データの内、人間僧侶へ4ヶ月間の相談内容（2025年5月～8月)873件とAI僧侶問答への1ヶ月間の相談内容（2025年8月）1758件の相談データである。ただし今回分析の対象となっているのは、寄せられた質問文のみで回答文は含まない。なおAI僧侶問答に使用されているモデルはGPT-4o miniであり、過去の対話履歴を記憶しない形式である点には留意が必要である（なお、使用モデル等の仕様は、本研究へのデータ提供時点のものである)。

への信頼は、人間同士の場合とは質的に異なる複雑な構造を持っていると考える。

したがって、分析の前提として、これらの判断基準を明確にしておく。

1-1 「信頼」の定義

まず本稿における「信頼」の定義は、組織行動論において広く引用されるMayer, Davis, and Schoorman（1995）の定義に準拠する。彼らによると、「信頼」とは「監視・統制する能力とは無関係に、相手が自身にとって重要な特定の行動を遂行してくれるであろうという期待に基づき、相手の行動に対して進んで脆弱な立場に身を置こうとする意思」である。

1-2 認知的信頼と感情的信頼

では、AIと人間の両者に対する信頼はどのような要素で成り立っているのだろうか。Glikson & Woolley（2020）は、過去20年間のAIと人間の信頼関係に関する実証研究をレビューし、両者の信頼を以下の2つの側面から捉えることの重要性を指摘している。

- 認知的信頼（Cognitive Trust）：相手への能力、効率性、正確性、信頼性といった機能的側面に対する合理的な評価に基づく信頼である。
- 感情的信頼（Emotional Trust）：相手との感情的なつながり、安心感、心地よさといった情緒的側面への信頼である。

現在（研究当時）のAIは、認知的信頼を満たすだけでなく、感情的信頼までも満たしているかのように振る舞う。しかし、AIが示す共感的な応答は、人間が持つような、人生経験や身体感覚に裏打ちされた本当の共感ではない。それは膨大なデータから学習した「共感的に見えるパターン」を極めて高度に再現したシミュレーションに過ぎない（平賀ら、2024）。利用者は、そのシミュレーションに人間性を感じ、「受け止めてもらえた」という感情的な満足感を得るが、AIに人間のような感情や他者を思いやる「意図」はない。この「利用者側の感情は本物だが、AI側には感情がない」という複雑な状況を表現するため、本研究ではAIに対する感情的信頼を特に「擬似的感情的信頼」と定義し、論じていく。

1-3 「共感」の定義

心理学者の米田ら（2019）は、共感には主に以下の2つの側面があると指摘している。本稿もこの定義に準拠する。

- 認知的共感：「他者の感情を同定する共感」と定義される。これは相手の感情や立場を、知的に、そして論理的に理解・推測する能力を指す。

仏教界のAI活用における信頼関係の構築と共存の可能性

諏　訪　弘　史

はじめに

現代社会において、AI技術はもはや特別なものではなく、私たちの日常に急速に浸透し始めている。特にChatGPTに代表される対話型AIは、単なる便利な道具としてだけでなく、個人的な悩みを打ち明ける相手としても広く利用され始めている(1)。ある国内調査によれば、対話型AI利用者の６割以上が「AIに感情を共有できる」と回答し、その数値は、「親友」や「母」に匹敵するという(2)。このような時代の変化は、古くから人々の苦悩に寄り添ってきた仏教界にも、問いを投げかけているように思う。

本研究で注目するQ&Aサイト「hasunoha」は、人間僧侶による公開Q&Aに加え、LINEを用いた１対１の「AI僧侶問答」というサービスを提供している(3)。「hasunoha」がAI僧侶問答を導入した背景には、相談希望者の増加に対する回答僧の不足の解消や、AI僧侶との対話をきっかけとした人間僧侶との「ご縁」の深まりへの期待があった。しかし「AIから人間へ」という移行は必ずしもスムーズにはつながっていないという現実があった(4)。このような現実から「そもそも私たちがAIに求めるものと、人間に求めるものには、何か根本的な違いがあるのではないか」という問いを立てた。つまりAIに悩みを打ち明ける際の「信頼」と、生身の僧侶に相談する際の「信頼」は、果たして同じものなのだろうか、という疑問である。

本研究の目的は、この人間僧侶とAIに抱く「信頼」の違いを明らかにし、両者が持つそれぞれの持ち味を活かし合う「共存」の可能性を探求することにある。

なお本研究で扱う「AI」とは、テキスト同士で対話を行う、いわゆる「大規模言語モデル（LLM）」を指すこととする。

第１章　研究の理論的枠組み

AIとの共存を考える上で、本研究の核となる「信頼」と「共感」という概念を定義していく。しかし、AIを単なる便利な「ツール」と位置づけるか、あるいは対話的な「パートナー」として受け入れるかは、利用者や状況によって異なり、どちらか一方に決めつけることはできない。この「モノ」と「ヒト」の中間にあるAI

ここまでソフト面に対して言及してきたが、それらの機能を実現するための不可欠な前提条件となるのが、訪れやすい環境の整備である。アンケート結果が示す通りにバリアフリー化の要望は多く、修廣寺のような事例を取り入れることでさらなる高齢者への布教教化につながると考えられる。

学生時代、岡本寺住職は、「寺院は高齢者や障がい者を排除する構造になっている」ことを学び、寺院のバリアフリー化を決めたと述べていた。また、冒頭で紹介した通り曹洞宗人権擁護推進本部では「みんなお寺に来てほしい」という障がい者・高齢者問わずお寺に来てもらうための取り組みを行っていたが、その時に直面した課題が「障がいがある方は、設備が整っていなければそもそもお寺に行こうとは思わない」ということだったという。だからこそ寺院は物理的なバリアを排除し、誰もが参集できる開かれた施設である必要があると結論づけたい。

９．おわりに

本調査は調査母数が限られているため、より広範なデータに基づく研究を進め、本結果の汎用性を高めていくことが大きな課題としてあげられる。また、今回実施することができなかった詳細な世代別・性別等による回答傾向の調査も行いたいと考えている。更に、今回はアンケート対象となった檀信徒と取材寺院が一致していないため、取材先寺院の檀信徒への聞き取り調査をすることを今後の課題とする。

参考文献・資料

（1）内閣府ホームページ『高齢化の推移と将来推計』
https://www8.cao.go.jp/kourei/whitepaper/w-2023/html/zenbun/s1_1_1.html%20（最終閲覧 2026/02/06）

（2）研究代表者小川有閑『科学研究費助成事業 挑戦的研究（開拓）［研究番号 20K20336］研究成果報告書「超高齢社会における寺院・僧侶の可能性」』2023

（3）曹洞宗公式ホームページ 普及活動
https://www.sotozen-net.or.jp/post_sdgs/20210916-2（最終閲覧 2026/02/06）

（4）有限会社大塚設計ホームページ
https://otsuka-sekkei.com/portfolio/gukyoji-monshintokaikan/（最終閲覧 2026/02/06）

（5）まいてら新聞 なぜお寺主催の終活セミナーは人の心を打つのか？（足立信行・T-sousai代表）【死に方のココロ構え（23）】
https://mytera.jp/paper/shinikata20231111/（最終閲覧 2026/02/06）

で、不可欠な社会的役割を担っていることが確認された。

この役割を拡大し、信仰による安心を得る前提の上で寺院を高齢者の拠り所として機能させるため以下の二つの主要な機能の強化、およびその実現を可能にする環境の整備が求められる。

1. 不安に寄り添い、学びと安心の場を提供する機能
2. 孤立を防ぎ、居場所と仏縁を広げる機能

また、アンケート調査の結果より、終活セミナーやそれに準じるイベントの重要性、座談会など気軽に立ち寄れる行事の開催の必要性、バリアフリー化の徹底が求められていることが見えてきた。

終活セミナーと言えば一般の企業が行っているものが多くあり、寺院が運営する終活セミナーとの差別化が問われることもある。しかし、寺院が主催する終活セミナーには大きなアドバンテージがあると考えている。

まず、企業が主催する終活セミナーでは、その最終目的は自社の商品を売ることにある。しかし、寺院が主催する終活セミナーでは必ずしもそうではない。
そして最大のアドバンテージは、僧侶は金銭や制度の話のみならず、仏教の教えに基づいて高齢者の内面から救いに導くことができる点にあると考える。『修証義』で「生を明らめ死を明らむるは仏家一大事の因縁なり」とも言うように、仏教ではこの「生き死に」というものをとても大きな問題として捉えている。いわばお坊さんは「生きること死ぬことに対してのプロ」とも言うことができる。仏教の立場から宗教者として参加者へと死に対しての心持ちを説くことができるのも大きな強みである。

また、寺院という空間・場所が生死観を語るうえで適していると考える。「終活セミナー」というまさに自らの死に向かい合うタイミングを寺院で迎えることは、表面的な部分だけではなく、より深い部分まで自身と向かい合うきっかけともなるのではないだろうか。今回アンケート調査で多数の回答が見られた通り、寺院が「落ち着く場」であることも効果的に働くと思われる。

葬祭会社の代表取締役社長であり僧侶でもある足立信行氏のインタビュー記事[(5)]では宗教施設で人生を考える意義ついて意見が述べられている。記事には「私たちの終活セミナーでは模擬葬儀をよくする。その時に『自分はこんな風に逝くんだと思うと自然に温かな気持ちになりました』という感想をよく頂く。だからあえて極言すれば死を考えさせることでより良い生に気づかせるという深い狙いを持つことも、お寺ならではの特徴ではないでしょうか」と記されていた。

このように、寺院主催の終活セミナーと一般企業が開催する終活セミナーを比較した際、その差は大きく、寺院側には十分なアドバンテージがあると思われる。

がらご先祖と対話しているんだ」と述べられた。寺院という場所に来ること自体がすでに高齢者にとっての救いになっているのではないだろうか。

7-2　機能 2：孤立を防ぎ、居場所と仏縁を広める機能について

・コミュニティカフェ（岡本寺）

これは、小堂という 36 畳の部屋で開かれるカフェであり、地域の方など老若男女問わず沢山の方が集っている。中でも特に、妻に先立たれた中高年男性など、社会的居場所を失いがちな人々のための居場所づくりとしても貢献している。また、同じく岡本寺で行われている二十五三昧会後の食事を交えた交流会では、互いの悩みや相談を打ち明け、「困ったときは助け合おうね」という相互扶助の雰囲気が生まれている。

・法話会（弘教寺）

弘教寺では、法話会にて副住職が「来られた方全員に話しかける」ことを目標として活動している。これは、前回からの変化に気づき、トラブルや悩みの話を引き出すきっかけとするためである。実際、法要の中で経本を本来と逆の方向へとめくっている参加者がおり、連れ添いの方に検査を勧めたところ脳腫瘍の早期発見につながった事例もあり、コミュニティを通じた「見守り」機能の具体的な成果を示している。

・坐禅会（修廣寺）

修廣寺の坐禅会では、坐禅をして終わりではない。住職は「坐禅会では坐禅に引き続き体力に応じた作務を行っていますが、その後にお茶会があり、それが楽しみで来ている人もたくさんいた。仏様を中心として結びつけてくれる仏縁があるんだ」と述べていた。

機能 1、2 に見られるような安心して過ごせるような場所、つまりサードプレイスのような場所づくりが寺院に求められていると言えよう。実際に今回伺った弘教寺の「もんしんと会館」を建設する際は、「門信徒にとってのコミュニティ形成の場となるような“サードプレイス”の概念を念頭に計画を進めた」としており[(4)]、既にその重要性を認知している寺院もある。寺院へ訪問することに対するハードルを下げてあげることも重要なことである。

二九五

8．結論

本研究の結果を総合的に考察した結果、取材へ伺った 3 カ寺では、現代社会を生きる高齢者の実存的な不安に寄り添い、物理的・精神的な居場所を提供すること

しかし、実際にバリアフリー化を行おうとすると多額の費用がかかる。別で取材した岡本寺住職は「岡本寺は遅れてバリアフリー化をしましたが後付けのバリアフリー化工事は非常にお金がかかります。だから建て替えなどの時に一気に設備を充実させた方が良いと思います」と述べていた。そのため建て替えの際に並行してバリアフリー化を行うことが推奨される。ここまで、修廣寺の事例を中心に紹介してきたが、修廣寺ではバリアフリー化したことで檀信徒の高齢者の方々を中心にとても喜びの声を頂いているそうである。これらの結果から寺院がソフト面の機能を発揮するための不可欠な前提条件として、ハード面の整備が極めて重要であると考える。

7.「住職インタビュー」結果（ソフト面）

各寺院にて取材させていただいた中で、現代における高齢者にとっての寺院の役割は、次の二つの主要な機能に集約されることがわかった。

機能 1：不安に寄り添い、学びと安心の場を提供する機能

機能 2：孤立を防ぎ、居場所と仏縁を広める機能

ここからは各機能ごとの具体的な実践例を見ていく。

7-1　機能 1：不安に寄り添い、学びと安心の場を提供する機能について

・二十五三昧会（岡本寺）

この会の名前は、約 1000 年前の密教の念仏結社に由来している。毎月専門家を招き、在宅での看取り方、認知症との向き合い方、相続など、老後の不安に直結する内容を学ぶ。その人気は非常に高く、檀家以外の方の参加も多数あり、高齢者が老後のことを一人で学ぶための支援となっている。

岡本寺住職は、寺院の役割として不安に寄り添った上で「地域包括支援センターなどの専門家につなげてあげる仲介役の機能もあるのではないか」と提言していた。

・坐禅会（修廣寺）

月一回開催のこの坐禅会では、足の不自由な方にも参加してもらえるよう椅子坐禅にも対応している。参加者の様子を問うと住職は「安心の世界を見つけ、喜んで坐禅をしています。そして安心して亡くなっていく方が多い」と述べられていた。坐禅の終わりの方では約 10 分程度の法話も行っており、終了後の茶話会ではその内容についての質問や意見交換もある。総じて坐禅会という場が精神的な安定に繋がっていることがわかる。また、高齢者が寺院で手を合わせる意義を問うと、「ご先祖様に会えるというそういう感覚をお持ちなんでしょうね。そしてお経を聞きな

利用しやすい寺院に必要なものについては41名の回答者の約半数（29件）が、椅子の設置、手すり・スロープの設置、段差の解消といったバリアフリー化を強く要望していることがわかった。

また、物理的な要素だけでなく、「檀家に優しく、気取らない住職」「笑顔と対話がある」といった寺院との精神的な関係性、「仕事終わりでも行くことができる」「自由にお参りができる」などの参拝の自由度など、ソフト面も同時に求められていることが明らかとなった。

寺院で開催してほしいことについては32名の回答中、終活セミナー（12件）と座談会（11件）が二大ニーズとして強く要望されていることがわかった。回答人数から見ても、全体の半数以上がいずれかの開催を希望していることとなり、その潜在的な需要の大きさが浮き彫りになった。

5.「住職インタビュー」概要

住職インタビューは、修廣寺（神奈川県）、岡本寺（兵庫県）、加えて浄土真宗の弘教寺（千葉県）の計3カ寺の前住職・住職・副住職にご教示を賜った。インタビューは、ハード・ソフト両面の実践に加え、高齢者に対する布教教化で意識している信念などを主軸として行なった。

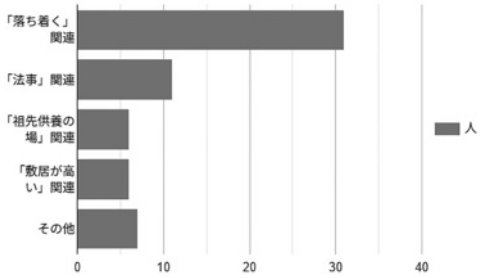
6.「住職インタビュー」結果（ハード面）

今回は、特にバリアフリー化に注力している寺院として神奈川県修廣寺の実践的な取り組みをハード面の一例として紹介する。

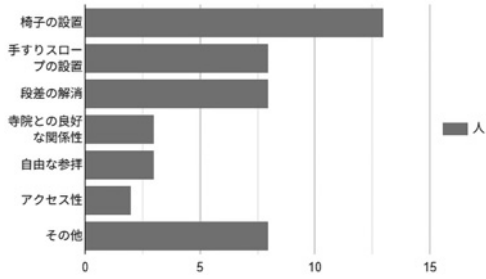
ご住職は「靴の脱ぎ履きもご年配の方にとっては大きな物理的・心理的ハードル」であると認識し、車椅子利用者を想定した設計を徹底されていた。具体的には以下のような設備があった。

・十分な幅のゆとりがあり、傾斜も緩やかなスロープと踊り場
・玄関先には傘の開閉を落ち着いて行えるような迫り出した屋根
・玄関内の靴の脱ぎ履きを補助する段差付きの台
・土足で入れる応接室と多目的室
・屋内の車椅子昇降機
・本堂と床の高さが同じになるように移築工事した位牌堂
・車椅子ごと入ることができ、便座には手すりと背もたれが設置してある多目的トイレ
・大広間・本堂に設置してあるマイク・スピーカー

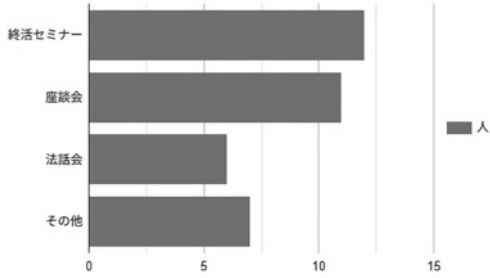
これらの設備により、体が不自由な方でも利用しやすい作りとなっていた。



寺院イメージ（回答者 57 名）
「落ち着く」関連：31 件
「法事」関連：11 件
「先祖供養の場」関連：6 件
「敷居が高い」関連：6 件
その他：7 件



利用しやすい寺院に必要なもの
（回答者 41 名）
椅子の設置：13 件
手すりスロープの設置：8 件
段差の解消：8 件
寺院との良好な関係性：3 件
自由な参拝：3 件
アクセス性：2 件
その他：8 件



寺院で開催してほしいこと
（回答者 32 名）
終活セミナー：12 件
座談会：11 件
法話会：6 件
その他：7 件

年齢分布は 70 代が約半数（48.5%）を占めている。性別分布は女性が 63.2% と多数となった。

寺院イメージについては、57 名の回答中、「落ち着く」「安心できる場所」関連が 31 件と、過半数を占める結果となった。「法事」や「先祖供養」の側面を上回るこの結果は、寺院が単なる宗教儀礼の場ではなく、心理的安心を得られるサードプレイスのような位置づけとして認識されていることを示唆していると言える。その他には「線香の匂いが好き」「方丈様のお話が聞ける」「建物が素敵」といった回答が見られた。

2.「高齢者」の定義について

世界保健機関（WHO）では65歳以上を高齢者としている。しかし、本調査ではアンケートの世代区切りを10歳ごとに行った都合上、便宜的に60歳以上を高齢者として扱うことにする。そのため、60歳から64歳も高齢者として計数する。

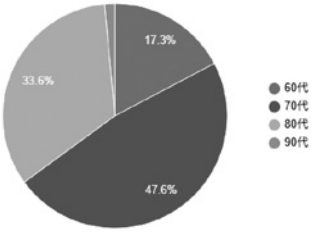
3.「高齢者と寺院に関するアンケート調査」概要

「高齢者と寺院に関するアンケート調査」は、60歳以上を対象とした。曹洞宗寺院の檀信徒ということで、北海道の1カ寺、福島県の5カ寺、および終活セミナー受講者など、計68名に対し実施した。回答はすべて本人に回答用紙へ直接記入してもらう方式で行った。

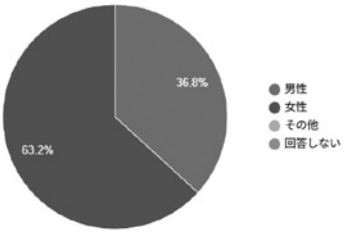
質問項目は以下の通り。

1. 年齢（60代、70代、80代、90代、100代）
2. 性別（男、女、その他、回答しない）
3. 寺院に対するイメージを教えて下さい。
4. みなさんが「利用しやすい」と感じるお寺になるためには何が必要だと思いますか？
5. みなさんのために寺院で開催できるイベント、住職にこんな話をしてほしいなど、アイディアがあれば教えて下さい。

4.「高齢者と寺院に関するアンケート調査」結果



年齢分布（回答者68名）
60代：12名（17.3%）
70代：33名（47.6%）
80代：22名（33.6%）
90代：1名（1.5%）
100代：0名（0%）



性別分布（回答者68名）
男性：25名（36.8%）
女性：43名（63.2%）
その他：0名（0%）
回答しない：0名（0%）

高齢者にとっての仏教寺院
――アンケート調査から見えてくるもの――

天 野 宏 淳

１．はじめに

今なお、わが国の高齢化率は増加の一途を辿っている。内閣府ホームページ『高齢化の推移と将来推計』[1]によると昭和 25 年における高齢化率は 4.9％に留まっていたが、令和５年では 29.6％に及び、65 歳以上の高齢者の割合は今後も増加し続けることが予測されている。将来的には、総人口の減少に相反して高齢者は増加し続け、日本人口の約３分の１が高齢者となる見通しである。

寺院は従来高齢者に寄り添った活動を展開してきた。しかしながら、社会全体の高齢化が進行し、高齢者人口が増加した現在、寺院に求められる社会的役割や機能は、過去と比較して一層重要なものとなっていると考えられる。実際、地方に所在する私の師寮寺においても参列者の高齢化は肌で感じており、身近な問題として認識している。このような社会情勢だからこそ、寺院の役割は拡大していると考えている。

既に、小川有閑氏を中心として、寺院が地域包括ケアシステムにおける新たな担い手としての可能性について研究が進められている[2]。また、曹洞宗の人権擁護推進本部では「みんなお寺に来てほしい」というポスターを掲げ[3]、障がい者・高齢者などすべての人が寺院に来ることを目的とした取り組みがなされている。寺院としての役割は、従来の信仰の中での心の救済にとどまらず、多岐にわたる活躍の可能性を秘めていると言えるだろう。

本研究の目的は、現代を生きる高齢者が寺院に求めているニーズを調査し、高齢者に対して積極的に働きかけている寺院の活動事例を多角的に考察することにより、「高齢者にとっての寺院の役割」を明確化させることにある。本研究を通して、さらなる高齢者への布教教化の意識向上と実践の参考になることを期待する。

本研究では、「高齢者と寺院に関するアンケート調査」および「住職インタビュー」を実施した。まず、高齢者へのアンケート調査から、寺院にどのようなことを求めているのか、設備などのハード面、開催を要望するイベント、寺院のあり方などのソフト面に分けて詳細な分析を行った。また、住職等に対し、高齢者の心の救済とは何か、寺院の役割とは何かについて綿密な取材を実施した。施設設備や開催行事などの先進的な実践事例も調査した。

飛躍させるグーグルのマインドフルネス実践法』英治出版
（5）藤田一照（2014）.「「日本のマインドフルネス」へ向かって」『人間福祉学研究』第 7 巻第 1 号，pp.13-27
（6）國井泰人（2021）.「コロナ禍におけるメンタルヘルスの実態と科学的根拠に基づく対策の必要性」『学術の動向』第 26 巻第 11 号，pp.40–46
（7）深澤亮道（2021）.「動画共有サイトを用いた教化の有用性」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第 22 回，pp.214-209
（8）曹洞宗 Sotozen「禅 -The ZEN-」（2019 年 11 月 11 日公開）https://www.youtube.com/watch?v=akyuhGd_xII（最終閲覧日：2025 年 5 月 14 日）
（9）禅活ちゃんねる「【毎日 5 分坐禅】ちょっとした時間で心を調える」（2022 年 6 月 18 日公開）https://www.youtube.com/watch?v=7tqSYa3lA1E（最終閲覧日：2025 年 5 月 14 日）
（10）関水博道（2021）.「「寺院のコンビニ化」考―教化者が提供し得る価値観の模索」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第 22 回，pp.157-162

「ウェルネス的坐禅」を現代社会への戦略的な入り口として肯定しつつも、そこから「宗教的実践」である伝統価値へと橋渡しをしていく確かな導線作りの必要性である。坐禅が本来持つ宗教的深みは、伝統的な文脈の中にこそ保存されているという点をわきまえた上で、この２つの軸を教化のあり方として分離させておくのではなく、相互補完的な関係として見ていくことが重要である。あるいはハイブリッドという形で双方の軸の強みを織り交ぜて考えていく先に、より良いアプローチができるようになるのではないだろうか。

６．今後の課題

本稿の課題について述べる。本稿で扱った分析は YouTube のメタデータを基盤としている。プラットフォームの性質上、P0 ～ P2 期における動画は既に削除されたり、視聴不可になっていると予想できる。ここに本稿で行った調査フレームにおける限界がある。

分析に用いたそれぞれの動画に付与した２軸・４分類は、動画における視覚的・言語的情報の優位性によって判別したものであり、観測者によるバイアスが働くことは否定できない。今後さらに詳細な調査を行うためには高度な分析フレームワークの導入が必要となってくる。

動画の具体的な語りの質には十分踏み込めていない点も課題である。今後は代表的動画を対象に詳細な質的言説分析を行い、伝統とウェルネスがどのように接続あるいは切り分けられて語られているかを微視的に分析する必要がある。

さらにこれらのイメージが視聴者側においてどのように形成されているかを確認するためには動画視聴者側の受容の実態を調査する必要がある。動画コメント欄の分析や視聴者インタビュー調査を通じて、これらの動画がどのように解釈され実践に結びついているかを明らかにすることで、発信者と受信者の両側面から坐禅の現代的受容をより立体的に捉えることが可能になるだろう。

注

（1）吉田敏英（2025）.「坐禅に対する一般的なイメージについて」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第 26 回，pp.298-291

（2）石井清純・角田泰隆（2012）.『禅と林檎―スティーブ・ジョブズという生き方』宮帯出版社

（3）Tan, C.-M. (2012). *Search Inside Yourself: The Unexpected Path to Achieving Success, Happiness (and World Peace).* Harper One, San Francisco.

（4）チャディー・メン・タン（2016）.『サーチ・インサイド・ユアセルフ――仕事と人生を

6．小結

本稿では、YouTube 上の僧侶による坐禅関連動画 160 本を分析し、リサーチクエスチョンおよび仮説（H1・H2）の検証を行った。結論として、本稿で設定した 2 つの仮説は、定量的な分析結果によって強く支持される結果となった。

まず、H1（ウェルネスツール化）について、分析データは坐禅の機能的変容を明確に裏付けている。P0 期においてほぼ 100% が伝統的文脈であった坐禅動画は、P1 期にウェルネス側面が出現（27.5%）し、伝統一辺倒であった価値提供のあり方に変容が生じた 。次に、H2（コロナ禍による加速）についても、パンデミック期（P2 期）における「実践 _ ウェルネス」カテゴリの急増と、ウェルネス比率が 49.5% まで伸長した事実は、コロナ禍のメンタルヘルス需要が坐禅のウェルネス化を決定的に加速させたことを示している。

以上の結果から、YouTube 上の坐禅の機能的変容は時代背景の潮流と重なり、P1 期に坐禅が伝統宗教の修行法としての「伝統」を提供していた価値から、P2 期にはストレス軽減や集中力向上といった即時的効果を期待される「ウェルネス」としての価値提供が加速したことが可視化された。

このようにデジタル空間の中で、僧侶が坐禅を日常に取り入れやすく親しみやすい「ウェルネスツール」として提示することは、現代人の需要に応える一方で、そのアプローチのみを過度に推し進めれば、坐禅の宗教性の脱色や変質を招く危険性がある。これについて、関水博道は「教化者自身が消費化の波に呑み込まれる危険性がある」と懸念を表している[(10)]。このままウェルネス的坐禅という「手軽さ」や、現代人の生活様式に過度に迎合する形で価値提供を続ければ、坐禅が現代人に最適化されたツールとなり、もはやそれは坐禅ではなく、マインドフルネスと何ら変わらないものへと変質してしまう可能性がある。

しかしながら、当然、手軽でわかりやすく、人々の需要に即した一種の方便は、現代において不可欠でもある。わざわざ興味のない人に、最初から伝統的実践の強調を提示することは、かえって人々から坐禅を遠ざけてしまうこととなり、そしてそれは、布教教化の入口を狭めることに他ならない。僧侶の語り口がウェルネス寄りになるのはターゲット層を広げ、多くの人々にリーチするための方便として役立てられるものである。

このような 2 つの表裏一体なる側面を踏まえると、本稿で明らかにした YouTube というデジタル空間における「伝統」と「ウェルネス」という 2 つの軸の最終的な併存・収斂という動態は、宗教的価値を保持しつつ、いかに人々へ教化・伝道していくかを考えさせる事例であると言えよう。ここで肝要なのは、

5．考察

仮説の検証結果

H1（ウェルネスツール化）と H2（コロナ禍による加速）の検証

分析結果は、僧侶による坐禅発信が時代とともにウェルネス側面の強化へと明確にシフトしたことを示す。とりわけ P2 期における「実践 _ ウェルネス」の急増（P1 期 19.6% → P2 期 32.7%）と、「伝統」対「ウェルネス」の比率が 50.5% 対 49.5% へと収斂した事実は、坐禅のウェルネス・ツール化がコロナ禍を契機に決定的に加速したことを裏づける。

では、この 2 軸において具体的に動画の内容はどのような特徴があるのか。実際の事例を用いてその差異を検証する。 まず、伝統的価値の伝達を主目的とする「伝統」の代表例として、曹洞宗公式チャンネルが 2019 年に公開した動画『禅 -The ZEN-』が挙げられる(8)。この動画では、僧侶が坐禅堂という厳格な宗教空間で「法衣」を着用し、坐禅を「本来の自己を現す行い」として定義している。ここでは、足の組み方や手の形（法界定印）などの詳細な作法を厳守することが強調され、あくまで修行としての文脈が保たれている。

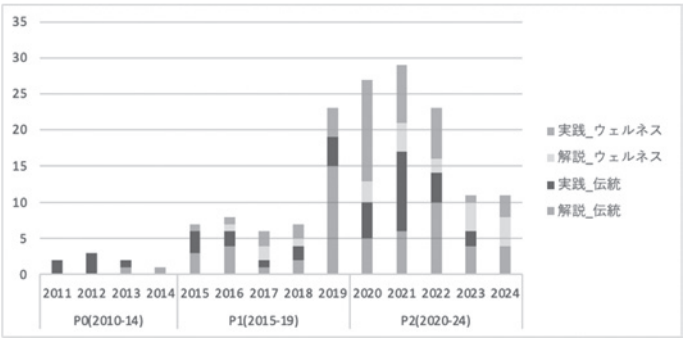
これに対し、コロナ禍以降（P2 期）に増加した「ウェルネス」の象徴的な事例として、2022 年に公開された禅活ちゃんねるの『【毎日 5 分坐禅】ちょっとした時間で心を調える』が挙げられる(9)。本動画において、僧侶は一般的な居住空間で簡素な「作務衣」を着用し、視聴者に対し「無理をしない・頑張らない」という方針を提示している。ここで語られる坐禅は、宗教的厳格さよりも「姿勢と呼吸を調えるだけ」という手軽さが前面に出され、心身のリラックスやセルフケアを主目的とした「ウェルネス・ツール」として再定義されている。

これは、國井が指摘するパンデミック期のメンタルヘルス需要の増大に対し、僧侶が活動の場を YouTube 上へと移し、「おうち時間」、いわゆる Stay home 期間に坐禅をセルフケアの有効策として積極的に提示した結果と解釈できる。さらに、「自宅でも簡単にできる坐禅のやり方」や「オンライン坐禅」等のコンテンツによって、宗教的意義や伝統的作法の一部を省略しつつ、「時宜に適した方法」として提示されたことが、ウェルネス・ツールとしての坐禅動画の増加をもたらしたと定量的に確認された。

総じて YouTube は当該時期、需要側（視聴者）の要請と供給側（僧侶）の応答を媒介し、「価値提供」と「教化手段」のマッチングを促進する場として機能したことは明らかであり、以上より、H1 および H2 の仮説は支持されるといえる。

げグラフで示した。（グラフ 2）2019 年に突出して「解説 _ 伝統」の動画数が増えたほか、2020 年～ 2022 年にかけて「実践 _ ウェルネス」の増加が顕著に見られた。

グラフ 2



4.3 機能の変遷「伝統」と「ウェルネス」の割合推移

カテゴリを「伝統」（実践 _ 伝統 + 解説 _ 伝統）と「ウェルネス」（実践 _ ウェルネス + 解説 _ ウェルネス）の 2 フレームに集約すると、機能変容の動態がより明確になる（表 3）。

表 3：機能別構成比の推移

機能（提供価値）	P0 期	P1 期	P2 期
伝統	100.0%	72.5%	50.5%
ウェルネス	0.0%	27.5%	49.5%

P0 期に皆無であったウェルネスは、P1 期に 27.5% を占め、P2 期には 49.5% と伝統（50.5%）とほぼ同等の割合に達した。（グラフ 3）

グラフ 3

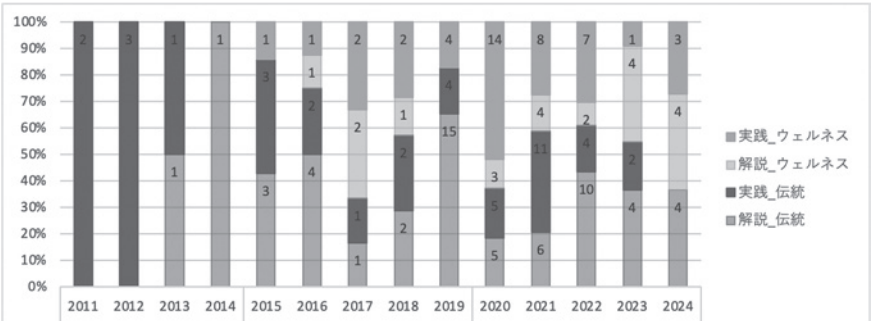
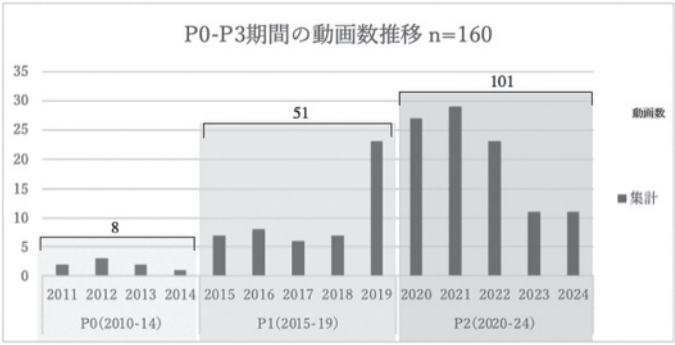


表 1：期間別動画数

期間	動画数	構成比
P0期（2010-14）	8	5.0%
P1期（2015-19）	51	31.9%
P2期（2020-24）	101	63.1%
総計	160	100.0%

グラフ 1



4.2 カテゴリ別構成の時系列変化

全 160 本のカテゴリ構成は、「実践 _ 伝統」40 本（25.0%）、「解説 _ 伝統」56 本（35.0%）、「実践 _ ウェルネス」43 本（26.9%）、「解説 _ ウェルネス」21 本（13.1%）であった。これをさらに P0 ～ P2 期にクロス分析を行った（表 2）

表 2：カテゴリ別動画数と Period のクロス集計

カテゴリ	P0期	P1期	P2期	総計
実践_伝統	6	12	22	40
解説_伝統	2	25	29	56
実践_ウェルネス	0	10	33	43
解説_ウェルネス	0	4	17	21
総計	8	51	101	160

P0 期ではウェルネス関連カテゴリは 0 本（0%）であり、伝統のみであった。P1 期に初めてウェルネスカテゴリが出現し始め、14 本（27.5%）となり、P2 期には 50 本（49.5%）へと伸長した。最も顕著な変化は「実践 _ ウェルネス」の増加であり、P1 期 10 本（19.6%）から P2 期 33 本（32.7%）へと大きく伸長し、全カテゴリ中最多となった。動画全体の分類を集計し、この数値を P0 ～ P2 期の各年ごとに積み上

発言者主体（チャンネル運営者と動画内の語り手が異なる場合があるため）が確実に「僧侶（宗派公式の動画を含む）」であり、坐禅について言及していると確認できた 160 本を分析対象とした。

3.2 データ収集方法

動画共有プラットフォーム YouTube 上のデータを定量的かつ網羅的に収集するため、プログラミング言語 Python（Ver. 3.x）を用いたデータ収集プログラムを構築した。YouTube が公式に提供する API「YouTube Data API v3」に接続し、クライアントライブラリとして *google-api-python-client* を使用し、データ整形にはデータ解析ライブラリ pandas を用いた。

（データ収集は 2025 年 5 月 14 日から同 15 日にかけて実施）

3.3 分析範囲

収集した 160 本の動画を、公開時期に基づき以下 3 期間に区分した。

- P0 期 : 2010 年～ 2014 年（黎明期）
- P1 期 : 2015 年～ 2019 年（マインドフルネスブーム期）
- P2 期 : 2020 年～ 2024 年（コロナ禍以降）

次に各動画を目視で確認し、「機能軸」と「手段軸」の 2 軸に基づき 4 カテゴリに分類した。

機能軸（提供する価値）

- 伝統（Traditional）: 宗教的・伝統的価値（作法・教義・宗派的文脈）を主目的として伝える
- ウェルネス（Wellness）: 心身のコンディション改善・実生活の利便（睡眠・集中・不安低減等）の達成を主目的とする

手段軸（提供形式）

- 実践（Practice）: 視聴者がその場で真似できる坐禅指導や作法解説
- 解説（Explanation）: 提唱、講義、法話など知識理解を促すもの

4．分析結果

4.1 動画数の時系列推移

分析対象 160 本の期間別内訳は、P0 期 8 本、P1 期 51 本、P2 期 101 本であり、コロナ禍以降の P2 期に顕著な増加が見られた（表 1・グラフ 1）。

的効果を期待されるイメージへと接続し、ウェルネス化への土壌となったと考えられる。

次に、コロナ禍におけるメンタルヘルス需要の増大である。國井泰人は、コロナ禍による長期的ストレスや社会的孤立によってうつ病有病率が倍増するなど、未曾有のメンタルヘルス危機が生じたことを実証的に報告した(6)。この危機的状況下で、Zoom や YouTube といったオンラインツールが、場所を問わず情報収集や実践可能なセルフケアの主要な受け皿となった。YouTube は 2005 年の開設以来、膨大な動画コンテンツを保存する貴重なデジタルアーカイブである。深澤亮道は、自身が開設した「禅活ちゃんねる」の分析を通じ、コロナ禍で動画配信が「時宜に適した方法」として受容され、教化としての有用性を持つことを示した(7)。

本稿はこのような時代の変遷とともに、YouTube 上に存在する坐禅関連動画において僧侶がどのような軸で坐禅について言及しているかを定量的に分析し、特にコロナ禍前後の年代に着目してデジタル時代における坐禅の機能的変容を明らかにすることを目的とする。

2．研究仮説

本稿では以下のリサーチクエスチョン（RQ）と仮説（H）を設定する。

RQ：「YouTube 上において、僧侶が坐禅について発言する動画はどのように変化したか」

この問いを検証するため、以下 2 つの仮説を立てる。

H1（ウェルネスツール化）：YouTube 上の僧侶による坐禅関連動画は、伝統的な宗教的文脈を離れ、視聴者の身心の健康増進に資する「ウェルネス的実践」としての側面を強めていく

H2（コロナ禍による加速）：僧侶による坐禅関連動画は、パンデミック期（2020 年以降）を境に顕著に増加し、ウェルネス化はさらに加速する

3．研究方法

3.1 分析対象

2010 年 1 月 1 日から 2024 年 12 月 31 日までに YouTube 上で公開された動画の中から、視聴回数順に上位 50 件の動画を抽出した。この際、API の仕様上の制約を考慮し、取得した動画 ID に基づき再度詳細データ（動画タイトル、概要欄、再生回数、投稿日、チャンネル情報等）を取得した上で、「坐禅」「座禅」をタイトルまたは主要タグ・概要欄に含む動画 659 本を収集し、検索結果の順位と詳細なメタデータの整合性を担保したデータセットを作成した。その中から、動画を目視で確認し、

YouTubeにおける坐禅の機能的変容と多様化
――コロナ禍前後のコンテンツ比較を通じて――

吉 田 敏 英

１．はじめに

現代社会において、坐禅に対する先行イメージは「宗教的イメージ」「修行的イメージ」といった要素が希薄であり、「精神的効果や身心の状態への期待」が主であるという調査結果(1)から、坐禅が宗教的枠組みを離れたSBNR（Spiritual But Not Religious）といった個人のスピリチュアリティや、ウェルビーイング向上を目的とした世俗的実践手段として再定義されている可能性が浮かび上がった。

しかし、こうした坐禅のいわゆる「ウェルネス化」ともいえる現象や、潮流がどのように形成され、イメージの変容がいかなる力学で推進されているかは十分に学術的に解明されていないのが現状である。本稿では、現代社会で最も影響力のあるデジタルプラットフォームであるYouTube上に存在する坐禅関連動画において、僧侶たちも時代の潮流に合わせる形で坐禅の指導や表現を変化させているのではないかという点に着目することとした。

特に本稿で着目する坐禅のウェルネス化には、そのような潮流を作り上げるに至った各年代による社会的背景と土壌形成があると考えられる。

その一つが2010年代のマインドフルネスブームである。日本における土壌形成の一つの出来事として注目を浴びたのが、アップル創業者であるスティーブ・ジョブズの禅への傾倒が紹介されたことが挙げられる(2)。ジョブズ逝去後、世界的イノベーターが禅に傾倒していた事実は、日本では厳格な「宗教的修行」と見なされていた禅が、海外で「最先端のビジネスやクリエイティブに繋がるクールなもの」として価値を転換され、そのイメージが「逆輸入」現象として日本に伝播する契機となった。このような時代背景のもと、チャディー・メン・タンはマインドフルネスを、情動的知能（EQ）を開発する最も効果的な手段として位置づけ、人間にとって実用的な「メソッド」として提示した(3)。これが後に和訳され、日本でも多くの企業や個人に影響を与えることとなった(4)。藤田一照は、このようなアメリカで普及した世俗的マインドフルネスが仏教に源流を持ちつつも、本来の宗教的背景が取り除かれ、広がりと深さを失い、現在志向の注意スキルへと単純化された点を批判的に論じている(5)。

このマインドフルネスブームが、坐禅をストレス軽減や集中力向上といった即時

Directed by Junichi Suzuki. Los Angeles: Toyo's Camera Project, 2009. DVD.

Kinetic Productions; Japanese Cultural Center of Hawai'i; Kizuna Hawaii. "GANNENMONO: Hawai'i's First Japanese Immigrants". Directed by Ryan Kawamoto. Honolulu: Kinetic Productions, 2018. DVD.

Japanese Cultural Center of Hawai'i; Kinetic Productions. "The Untold Story: Internment of Japanese Americans in Hawai'i." Directed by Ryan Kawamoto. Honolulu: Japanese Cultural Center of Hawai'i / Kinetic Productions, 2012. DVD.

Manzanar History Association. "Remembering Manzanar". Manzanar, Manzanar History Association, 2004, DVD.

Japanese American National Museum. "From Bento to Mixed Plate". Los Angeles, Frank H. Watase Media Arts Center, 2009, documentary film.

Japanese American National Museum. "Textured Lives: Stories from the Plantations of Hawai'i". Los Angeles, Frank H. Watase Media Arts Center, 2010, documentary film.

註

（1）「開教」の用語は現在は「国際布教」になっている（2002 年宗制変更）

（2）小島賢道（1938 年）、伊藤貫禅（1940 年）、岩井恵澄（1955 年）、福谷静岳（1959 年）などがあげられる

参考文献

ハワイ報知（The Hawaii Hochi）. 1936–1988 年各号 .

日布時事（The Nippu Jiji / The Daily Nippu Jiji）. 1936–1940 年各号 .

布哇タイムス（Hawaii Times）. 1947–1981 年各号 .

馬哇新聞（The Maui Shinbun）. 1937–1941 年各号 .

Hawaii Herald. 1951 年各号 .

以上は邦字新聞デジタル・コレクションを参照（https://hojishinbun.hoover.org/?l=ja）

曹洞宗ハワイ開教総監部 . 曹洞宗ハワイ開教七十五年史 . ホノルル , ハワイ曹洞宗協会 , 1978, p.5-158.

曹洞宗尼僧史編纂会編 . 曹洞宗尼僧史 . 東京 , 曹洞宗尼僧団 , 1955, 436p-437.

井上順孝 . グローバル化と日本宗教の海外進出 . 東洋学術研究 . 1988, 27(3), 79p.–94.

山本英政 . ハワイの日本人移民 . 東京 , 明石書店 , 2019, 225p.

中込真澄 . ハワイを拓いた日本人 . 東京 , 幻冬舎メディアコンサルティング , 2016, 203p.

川崎壽 . ハワイ日本人移民史 . 広島 , ハワイ移民資料館仁保島村 , 2020, 247p.

一般財団法人歴史民俗博物館振興会 . ハワイ日本人移民の 150 年と憧れの島の成り立ち . 千葉 , 2019, 220p.

パッツイ・スミエ・サイキ . ハワイの日系女性 . 東京 , 秀英書房 , 1995, 249p.

フランクリン王堂 , 篠遠和子 . 図説ハワイ日本人史 . ホノルル , B.P. ビショップ博物館人類学部ハワイ移民資料館保存館 , 1985, 230p.

淺井宣亮 .「20 世紀初頭のハワイにおける曹洞宗」. 禅研究所紀要 . 2011, no.39, p.279-314.

佐藤達玄 .「ハワイ仏教の現状」. 駒澤大学佛教学部論集 . 1992, no.23, p.319-328.

熊本英人 .「曹洞宗における女性史研究」. 宗学研究 . 1999, no.41, p.252-257.

佐藤俊晃 .「梅花流の発足と曹洞宗尼僧団」. 曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 . 2016, no.17, p.127-132.

Japanese American National Museum. “From 9066 to 9/11: America’s Concentration Camps, Then…and Now?” Los Angeles: Frank H. Watase Media Arts Center, 2004. DVD.

Toyo’s Camera Project. “Toyo’s Camera: Japanese American History during WWII”.

大戦中は、唯一別院に残り、法務に事務に文字通り不惜身命の活動をし、現在の曹洞宗別院移転建立の大事業には、故駒形総監を助け、大活躍をした。同師は、又茶名を持つ裏千家茶道の先生でもあり、華道、手芸等についても堪能で、永年曹洞宗別院和敬学園の教師として勤務、婦人会、佛心会、和風会、サンデースクール、サタデースクールと各方面に八面六臂の活躍をした

この記事からも、尼僧という立場を生かしながら、移民社会の宗教的・文化的基盤を支えた点に大きな特徴があると言える。室賀の活動は、戦前から戦後にかけての日系移民社会が大きな変動に直面する時期において、曹洞宗が特に別院で安定した活動を行う上で不可欠の支柱となったと評価できる。

今後の課題としては、邦字新聞資料に加え、室賀の活動に関するさらなる記事の探索、寺院記録および宗務庁関連資料の発掘が挙げられる。また、曹洞宗のみならず他宗派との比較研究を進めることによって、尼僧の国際布教における役割をより広範な文脈において位置づけることが可能となる。これらの視点は、今後の布教教化活動を展望する上でも有益な示唆を与えるものである。

7　おわりに

曹洞宗ハワイ開教に尽力した尼僧たちの歩みを辿るうえで、邦字新聞、寺院資料、旅券台帳など、これまで十分に参照されてこなかった史料を再確認し、尼僧に関する新資料を発見できたことは、本研究において大きな意味を持ったと考える。特に、室賀に関わる祝詞や関連文書、さらには同時代に活動した尼僧らの記録が詳細ではないが複数確認されたことは、尼僧の貢献を具体的に示す手がかりとなった。

これらの資料を通じて、彼女たちがどのように布教に携わり、移民社会の中でどのような役割を果たしていたのか、その一端をより明確に描き出すことができたと考える。史料の偏りや不足は依然として大きいものの、わずかでも尼僧の活動像を補うことができたことは、本研究の成果として位置づけられるだろう。今回の成果は、国際布教史の中に尼僧の姿を組み込むための小さな一歩にすぎないが、この積み重ねが今後の研究や、次世代の尼僧たちが自身の歩みを考える際の参考となれば、幸いである。また、先人たちの足跡を辿ることは、私自身が尼僧として生きていく上で大きな励みとなった。今後も、未整理の史料の確認や聞き取り調査を続け、少しずつでも歴史の空白を埋めていくことができればと願っている。

（『ハワイ報知』1954 年 9 月 16 日）など、室賀は複数寺院の年中行事に継続的に参画していたことが確認できる。また 1956 年の國忠霊牌開眼・慰霊供養（『ハワイ報知』1956 年 5 月 31 日）では、室賀、岩井が正式に出仕しており、戦後の追悼儀礼における活動を具体的に示す史料として確認できる。記事によると、1956 年 5 月 30 日午後 2 時より、ヌアヌ曹洞宗別院において、國忠霊牌の開眼法要と、戦死者の慰霊および遺族の慰安を目的とした法要が執り行われた。紅白の供餅や婦人会・佛心会・当地花屋からの献花・供物により壇上が荘厳され、戦後社会における追悼儀礼の重要性を象徴する場となった。

（3）社会活動

さらに、社会的・文化的活動に関与した事例として、『日布時事』（1940 年 9 月 14 日）に「お茶道の精神」と題する記事が掲載されている。これは飯田鴻一氏主催のお茶会において室賀が所感を述べたものである。1974 年、室賀は長年務めた別院での布教活動を退き、茶道の指導と普及に活動の中心を置くようになった。

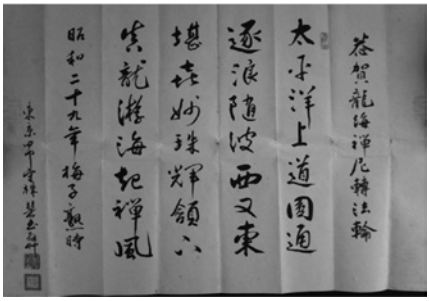
『ハワイ報知』（1974 年 8 月 8 日）には、長年ハワイで茶道教授につとめてきた室賀が千宗室家元から記念品と感謝状を贈られたという記述がみられた。さらに「家元は『開教師引退されても茶道には引退はありません。今後のご健闘を祈ります』と室賀に激励した。記念品として室賀師に贈られたのは『道無古今』（道に古今なし）という軸物で、家元の言葉にふさわしいものだった」というコメントが残されていた。

6　考察

室賀の教育活動では、日曜学校に関する記事が 1940 年代後半から 1950 年代初頭にかけて多数掲載されている。室賀の教育活動は、女子教育と宗教教育という 2 つの側面を併せ持っていた。寺院活動では、寺院における行事は移民にとって宗教的安心感を与えると同時に、共同体形成の重要な場でもあった。室賀がその担い手として活躍したことは、尼僧が地域社会の宗教的支柱として認識されていたと考えられる。葬儀や法要といった宗教儀礼の実施により、布教基盤が強化され、曹洞宗がハワイ社会に根付く上で欠かせない役割を果たしたと評価できる。社会活動では、教育や寺院行事と比べれば件数は少ないものの、その意義は大きいと考える。文化活動は宗教活動を超えた役割を担うものであり、移民社会における曹洞宗の存在感を高める効果を持っていたと考えられる。『布哇タイムス』（1974 年 3 月 20 日）の室賀の引退謝恩パーティーを告知する記事には次のような記載がみられる。

1975 年（昭和 50 年）　病を得てクアキニ病院に入院
4 月 4 日遷化、享年 71 歳


結制安居の様子（正法寺蔵）



室賀に贈られた祝詞（正法寺蔵）

（1）教育活動

室賀の活動において最も顕著であり、邦字新聞に繰り返し取り上げられたのが教育分野である。1940 年代後半から 1950 年代にかけて、別院に付属していたヌアヌ実科高等女学校や日曜学校に関する記事が多数確認できることからも、室賀が教育事業に深く関与していたことが明らかとなった。まず、ヌアヌ実科高等女学校に関しては、1948 年 8 月から 9 月にかけて『ハワイ報知』に生徒募集の記事が連続して掲載され、ここに教師として室賀の名をみることができる。曹洞宗別院と女学校教育が密接に結びつき、尼僧が教育の現場に積極的に携わっていたことを示している。

（2）寺院活動

教育活動と並んで、室賀の布教活動において大きな比重を占めたのが寺院行事への参画である。1940 年代後半から 1950 年代にかけて、曹洞宗別院・太平寺・龍潜寺といった複数の寺院に関連する活動が報じられている。『布哇タイムス』（1947 年 5 月 13 日）は、平林近雄氏（旧姓二木）の葬儀に室賀が導師を務めたことを報じている。これは、室賀が単に教育や文化活動に留まらず、僧侶として葬送儀礼を担っていたことを明確にする記事である。また、1949 年のアイエア太平寺盆法要で塔婆供養への名前の記載（『布哇タイムス』1949 年 8 月 11 日）、1952 年の別院盂蘭盆会における説教（『ハワイ報知』1952 年 7 月 9 日）、1954 年のカワイロア龍潜寺秋彼岸会での法話

質を提示するとともに、その現代的意義を示すことを試みる。

4　尼僧の渡布

曹洞宗のハワイ開教は1903年から始まり、布教師の派遣、布教所や寺院の建立が進められた。その中で注目すべき点は、ハワイ開教初期段階から尼僧が渡布していたことである。1936年には、志田光随がハワイ島コナの大福寺に駐在布教師として着任したことが『日布時事』などの邦字新聞に報じられている（『日布時事』1936年4月28日）。志田は赴任直後から大正寺への出張や、母の会での講演活動を行い、布教師としての存在を示した。これは、曹洞宗として初めて尼僧が正式に海外布教を担った事例として位置づけられる。同じく1936年には、永井智孝の渡布が記事として記録されており、複数の尼僧がハワイ布教の初期段階において活動していたことを示している（『日布時事』1936年8月29日）。志田は講演活動を通じて女性信徒とのつながりを築いた点、永井は渡布そのものが記事化され社会的関心を呼んだ点は、いずれも尼僧の存在を可視化する契機となった。その後、戦前から戦後にかけて、他の尼僧[2]の活動も確認することができる。

5　室賀龍海の活動

このような中で、1940年に室賀が渡布する。室賀の活動は教育・寺院・婦人会・社会活動など多岐にわたり、戦前戦後ハワイの日系社会において顕著な役割を果たした。

以下、室賀の略歴を確認する。（正法寺所蔵資料参照）

1904年（明治37年）	12月15日新潟県三島郡塚山村に出生
1918年（大正7年）	新潟県長岡市安善寺住職・土田放牛師に師事し出家
1921年（大正10年）	新潟県立長岡高等女学校卒業
1926年（大正15年）	名古屋・関西尼学林本科卒業
1929年（昭和4年）	駒澤大学専門部仏教科別科卒業、関西尼学林布教師となる
1940年（昭和15年）	曹洞宗ハワイ別院開教師として渡布
1941年（昭和16年）	日米開戦により一時単独で別院を護持
1945年（昭和20年）	終戦 戦後、別院移転事業において駒形善教総監を補佐。和敬学園教師、裏千家茶道師範としても活動
1954年（昭和29年）	新潟県長岡市妙喜寺にて結制安居
1974年（昭和49年）	別院開教師を引退し、裏千家茶道に専念

ハワイにおける曹洞宗布教と尼僧の役割
――室賀龍海の活動を中心に――

軽 部 真 生

１ 研究の目的

本稿は、ハワイにおける曹洞宗の尼僧の布教活動と役割を概観し、特に室賀龍海（1904~1975）の活動を中心に検討するものである。戦前から戦後にかけてハワイの曹洞宗別院（現在の両大本山布哇別院正法寺）での活動に尽力し、その生涯を閉じた室賀は、ハワイにおける曹洞宗布教の展開を理解する上で不可欠な人物である。本研究では第１に、1930年代半ばの志田光随（1909~2001）・永井智孝（1910~1999）ら先行事例を踏まえ、尼僧が布教活動に従事していたことを確認した。第２に、ハワイで発行された邦字新聞の記事を整理し、室賀の活動を教育・寺院・社会文化の３領域に分類した。第３に、それらの活動が海外開教[(1)]における尼僧の役割を示す点を考察した。

２ 研究背景

ハワイの曹洞宗寺院は、日曜礼拝や坐禅会、彼岸法要、盂蘭盆法要をはじめとした信仰活動と、茶道、華道、太鼓教室、日本語学校、公文式教育など、日系社会に根差した文化・教育活動を展開してきた。盆踊りなどの伝統行事も営まれ、日系移民社会における精神的支柱として機能してきた。曹洞宗の海外開教史は、移民が困難な生活条件や社会的差別に直面しつつも、宗教実践を通じて精神的安定と社会的連帯を追求した歴史と位置づけられる。開教師は布教活動にとどまらず、教育者・文化的媒介者としての役割を担い、室賀は婦人会や文化活動を通じて日系社会の発展に寄与した点で注目される。しかし研究史上、曹洞宗における尼僧の海外布教は『曹洞宗尼僧史』等で制度的に概観されるにすぎず、その詳細はあきらかとは言えない。

３ 研究資料と方法

ハワイで発行された邦字新聞を主たる資料とし、ハワイの布教活動における尼僧の活動を検討する。室賀を中心とする人物史的アプローチを採用し、その活動が日系移民社会において精神的支柱としていかに機能し、また現地の仏教文化形成にどのように寄与したのかを明らかにする。これを通じて、国際布教における尼僧の特

[1898]「Buddhism in Japan」The Far East, An Exponent of Japanese Thoughts and Affairs 3(30), 1898年7月20日：530–546.

[1907]『禪學新論：批判解説』東京：井洌堂.

[1913] The Religion of the Samurai: A Study of Zen Philosophy and Discipline in China and Japan. London: Luzac & Co.

[2016]（共　著 Rosati, Riccardo; Faccia, Pasquale）『La religione dei samurai: filosofia e disciplina Zen in Cina e Giappone』. Roma: Edizioni Mediterranee.

鈴木大拙 / Evola, Julius / Rambelli, Roberta

[1975]『Saggi sul buddhismo Zen』. Roma: Edizioni Mediterranee.

先行研究

石井清純

[2023]「欧米への禅の展開（1）―鈴木俊隆とサンフランシスコ禅センターの開創―」『駒澤大學禪研究所年報』35: 332[71] –312[91].

小川隆

[2018]『語録の思想史：中国禅の研究』東京：岩波書店.

金沢篤

[2012–2019]「忽滑谷快天ノート（1–4）」『駒澤大學禪研究所年報』24–31.

Sharf, Robert

[1993]「The Zen of Japanese Nationalism」History of Religions 33(1): 287–296.

山内舜雄

[2009]『道元禅の近代化過程 続：忽滑谷快天の禅学とその思想〈駒澤大学建学史〉』東京：慶友社.

Victoria, Brian

[1997] Zen at War. New York: Weatherhill.

吉永進一

[2020]「忽滑谷快天」『日本仏教と西洋世界 / 龍谷大学アジア仏教文化研究叢書』12: 221–251.

Jorgensen, John

[2023]「Zengaku: The Foundations of Modern Zen Scholarship, a Preliminary Survey」『Journal of Chan Buddhism = 禪學案』2023年12月: 129–219.

謝辞：学術大会での発表時には、野底稔氏より有益なコメントを賜った。また、石井清純氏、千葉聡氏、鳥澤芳峻氏、中野智教氏、長島皓平氏、Davide Marino氏、Giacomo Comincini氏にも貴重なご教示を賜った。記して謝意を表したい。

（7）Evola, Julius, *La dottrina del risveglio: saggio sull'ascesi buddhista,* Bari: G. Laterza & figli, 1943, p. 299–313.

（8）Evola, Julius, 'Spiritual Virility in Buddhism.' *East and West* 7, no. 4 (January 1957), pp. 319–327.

（9）Evola, Julius, 'La Via del Samurai.' *Vie della Tradizione,* no.2, Aug 1971, pp. 49–59.

（10）T1986A.47.0510b–0516.「洞山録」（『曹洞二師録』内、正蔵47）.

（11）T2076_.51.0457a「心王銘」（『伝灯録』30、正蔵51）.

（12）鈴木大拙 , *Saggi sul buddhismo Zen,* trad. di Evola, Julius, Rambelli, Roberta, Roma: Edizioni Mediterranee, 1975.

（13）Sharf, Robert. 'The Zen of Japanese Nationalism.' *History of Religions.* 33, no. 1 (1993), pp. 287–296; Victoria, Brian, Zen at War New York: Weatherhill, 1997.

（14）石井清純「欧米への禅の展開（1）—鈴木俊隆とサンフランシスコ禅センターの開創—」『駒澤大學禪研究所年報』通号35, 2023年12月, 77頁。

（15）小川隆『語録の思想史：中国禅の研究』岩波書店、2018、408–409頁。

（16）例外はJorgensen, John, 'Zengaku: The Foundations of Modern Zen Scholarship, a Preliminary Survey.'Journal of Chan Buddhism = 禪學案 , Dec 2023, pp.129–219.

（17）金沢篤 .「忽滑谷快天ノート（1–4）」『駒澤大學禪研究所年報』通号24–31、2012–2019; 山内舜雄『道元禅の近代化過程 続：忽滑谷快天の禅学とその思想〈駒澤大学建学史〉』慶友社、2009；吉永進一「忽滑谷快天」『日本仏教と西洋世界 / 龍谷大学アジア仏教文化研究叢書』通号12、2020, 221–251頁。

参考文献

一次資料

「洞山録」（『曹洞二師録』内、正蔵47）

「心王銘」（『伝灯録』30、正蔵51）

Auriti, Giacinto

[1941]「La storia dei quarantasette rōnin e il seppucú」Yamato, 1941年12月：368–369.

Evola, Julius

[1943] La dottrina del risveglio: saggio sull'ascesi buddhista. Bari: G. Laterza & figli.

[1957]「Spiritual Virility in Buddhism」East and West 7(4): 319–327.

[1971]「La Via del Samurai」Vie della Tradizione 2（1971年8月）：49–59.

[2016]「La religione del Samurai」in『Fascismo Giappone Zen』, a cura di Riccardo Rosati: 93–102. Roma: Pagine editor / I libri del Borghese.（初版 Augustea, 1942年）

忽滑谷快天

た。とりわけ1940年代の日伊同盟という文化的背景のなかで、サムライ像が強調されるかたちで受容されたのである。

この作品に注目したのはユリウス・エヴォラであった。彼は国家主義的なプロパガンダ的要素を、禅に関する秘教的な解釈と結びつけた。こうしたエヴォラによる解釈の遺産は戦後も存続しており、最終的には2016年のイタリア語訳刊行へと結実した。

忽滑谷のテキストにおけるナショナリズム的要素については、欧米の研究者[13]から批判もなされている。しかし、この要素は忽滑谷の著作全体から見れば限定的であることも指摘されてしかるべきである。

The Religion of the Samurai において、軍国主義・国家主義的なニュアンスがあることは議論を俟たないが、サムライという主題は、外国人読者の関心を惹きつけるための戦略であった可能性もある[14]。この点において、忽滑谷は鈴木大拙およびその欧米での受容戦略と比較し得る存在である[15]。

もっとも、忽滑谷に関する研究は、欧文ではほとんど存在しておらず[16]、日本語においても限られている[17]。忽滑谷快天をめぐる本格的な研究には、少なくとも以下の4点を含める必要がある：1）生涯と駒澤大学との関わり；2）欧米における影響；3）禅学研究 4）近代日本における曹洞宗学。もし機会があれば、この4点にそって進めたいと思う。

註

（1）Nukariya, Kaiten, *The Religion of the Samurai: A Study of Zen Philosophy and Discipline in China and Japan*, London: Luzac & Co., 1913.

（2）Nukariya, Kaiten, Rosati, Riccardo, Faccia, Pasquale, *La religione dei samurai: filosofia e disciplina Zen in Cina e Giappone*, trad. di Rosati, Riccardo e Faccia, Pasuquale, Roma: Edizioni Mediterranee, 2016.

（3）Nukariya, Kaiten, 'Buddhism in Japan'. *The Far East, An Exponent of Japanese Thoughts and Affairs*, Vol. III, No. 30, July 20, 1898, pp.545–546.　この雑誌に寄稿された忽滑谷による論文の内容についての研究は、他日を期したい。

（4）忽滑谷快天『禪學新論：批判解説』井洌堂、1907、166–167頁。

（5）Auriti, Giacinto, 'La storia dei quarantasette rōnin e il "seppucú".' *Yamato*, Dec 1941, pp. 368–369.

（6）Evola, Julius, 'La religione del Samurai.' in *Fascismo Giappone Zen*, a cura di Riccardo Rosati, pp. 93–102. Roma: Pagine editor/I libri del Borghese, 2016. 初版『Augustea』, 1942年.

The Religion of the Samurai において、忽滑谷は「功勲五位」を説明するにあたり、階層的な比喩を用いている。すなわち、庶民に相当する第一位から始まり、第五位に至って「王」と称される段階へと至る、というものである。しかし、この比喩は忽滑谷が典拠とした『曹洞二師録』[10]の原文には見られない。ここでいう第五位、英語で "Mind-King" とされたものは、実際には傅大士（497–569）の『心王銘』[11]への言及にほかならないと考えられる。

このような忽滑谷の解説は、五位思想を学問的に紹介したものであり、特別な政治的意義はない。一方、エヴォラは五位を政治的・階層的に読み解き、先に触れた「王（イタリア語: Re）」という比喩に天皇を当てはめることで、皇帝主義的な意味合いを付与した。

エヴォラによる「禅」の全体理解は、秘教的な伝統として、哲学的思考を拒絶し、偶像破壊的な仏教の一形態と捉えるものであった。禅の修行の要素として、身体の統御、呼吸の制御、無執着の実践を挙げ、禅と武道（特に柔術）との近接性にも言及している。自身の禅に関する著作には、ところどころに忽滑谷の影響が窺える。

エヴォラの影響と *The Religion of the Samurai* のイタリア語訳

エヴォラは出版社 Edizioni Mediterranee の「精神の地平線（*Orizzonti dello spirito*）」シリーズの刊行を手がけた。このシリーズでは、鈴木大拙（1870–1966）の *Essays in Zen Buddhism* のイタリア語訳 *Saggi sul Buddhismo Zen*[12]が1975年に出版され、その序文はエヴォラ自身が執筆している。その後、同出版社は鈴木の他の著作も徐々に刊行していった。

同シリーズはさらに、2016年に *La Religione dei Samurai: Filosofia e disciplina zen in Cina e Giappone*（*The Religion of the Samurai* の伊訳）を出版した。この訳書の序文は、エヴォラの愛読者であり、東洋思想の独立研究者であるリッカルド・ロザーティ（Riccardo Rosati）（1974–）が担当した。

ロザーティは同書を高く評価するとともに、忽滑谷の禅理解がエヴォラの思想と多くの点で一致していると繰り返し指摘している。つまり、2016年に出版されたこのイタリア語訳は、エヴォラというフィルターを通じて形成された受容の歴史の延長線上に位置づけられるのである。

結論

The Religion of the Samurai に見られるナショナリズム的主題は、1913年の刊行当時の政治的文脈の産物であったが、約30年後にイタリアで再び取り上げられ

いた[3]。また、赤穂事件への言及は、1907年（明治40年）に日本語で著した『禅学新論：批判解説』の中にも既に見られる[4]。

これと同様の傾向は、約30年後地球の反対側で再び現れる。1940年代、日伊同盟の政治的枠組みを背景に、イタリアでは日本を紹介する複数の雑誌が刊行された。それらは文化・経済から政治・軍事的プロパガンダに至る多様なテーマを扱っており、中でも *YAMATO* が特に知られている。こうした言説空間の中で、「サムライ」と「禅」は結びつけられて、イタリア人読者に受容されていった。

1941年12月、当時東京滞在のイタリア大使ジャチント・アウリーティ（Giacinto Auriti, 1883–1969）は同誌に赤穂事件に関する記事を寄稿し、その中で乃木希典の切腹にも言及している[5]。

両事件は当時のイタリアをはじめ、欧洲において既に知られていたが、アウリーティの記事には忽滑谷の著作とのいくつか類似点が認められる。特に、アウリーティが禅に言及している点、また忽滑谷が用いた「宇宙的生活」（英語：Universal life、イタリア語：Vita universale）という概念が同記事に現れていることから、アウリーティが忽滑谷の著作を参照した可能性が窺える。

ユリウス・エヴォラと *The Religion of the Samurai*

ユリウス・エヴォラ（Julius Evola, 1898–1974）は、イタリアの秘教思想家、人種理論家、そして哲学や東洋宗教の研究者であった。彼はファシズムと深い関係を持ち、人種的・階層的な社会観を提唱した。

エヴォラは1942年に「侍の宗教（La Religione del Samurai）」[6] という記事を発表した。タイトルが示すように、この内容は *The Religion of the Samurai* に強く依拠している。続いて1943年には、仏教、特に上座部仏教に関する書物『覚醒の教義（La dottrina del risveglio）』[7] を出版した。同書の最終章は禅に関するもので、初版においては参考文献として *The Religion of the Samurai* が使用されていた。

戦後、1957年に発表された英語記事「仏教における精神的男らしさ（Spiritual Virility in Buddhism）」[8] でも、エヴォラは *The Religion of the Samurai* を引用している。さらに1971年には、同書の影響を受けて「サムライの道（La Via del Samurai）」[9] を発表した。これは1942年の記事を改訂したもので、30年を経ても忽滑谷快天の影響がエヴォラの禅理解に影響を与えていることがわかる。

1940年代のエヴォラの文書には、青原惟信（生卒年未詳、黄龍祖心［1025–1100］の法嗣）や洞山良价（807–869）など、禅宗の代表的な人物とそれに関わる逸話が引用されている。また、「五位」や「十牛図」も取り上げており、特に「功勲五位」に関しては、エヴォラは忽滑谷の説明から大きく異なる解釈を示している。

忽滑谷快天著『The Religion of the Samurai』と1940年代イタリアの禅・武士道理解

ペドレッティ・フィリッポ

はじめに

駒沢大学初代学長であった忽滑谷快天（1867–1934）による *The Religion of the Samurai* は、1913年（大正２年）に英語で出版された(1)。その後、複数の版を重ね様々な言語に翻訳されているが、日本語訳はまだ存在していない。そこで現在（2025年度）、駒澤大学大学院の演習において石井清純先生のご指導の下、その和訳を試みている。

管見の限り、これまで同書が翻訳された言語としては、フランス語、スペイン語、ドイツ語、イタリア語、ギリシャ語、中国語（繁体字）がある。これらの多くの翻訳・版は、忽滑谷の原文を概ね再現している。しかし、2016年のイタリア語訳は例外であるといえる(2)。そこには約10～11ページの序文が付され、さらに原文にはない注釈が加えられている。

本論文の目的は、1940年代に始まったこのイタリア語訳成立の経緯を再構成することにある。

忽滑谷快天の *The Religion of the Samurai* とイタリアにおける「サムライと禅」

まず、*The Religion of the Samurai* の内容を概観したい。ここにおいて忽滑谷は、禅思想とその修行体系について中国と日本における歴史的展開を論じつつ、多様なテーマを扱っている。例えば、曹洞宗の教義（五位思想や無情説法など）の解説から西洋哲学への言及まで、その対象は幅広い。

同書において忽滑谷は、禅が日本において最も純粋な形で保持されているとし、日本仏教の優位性を主張している。さらに、日露戦争後の時代において、禅は新たな精神的支柱として日本人に受け入れられるべきであると述べている。

こうした観点から、彼は禅と武士道の結びつきを強調し、忠義や自己犠牲といった武士道的価値観を提唱する。その具体例として、乃木希典（1849–1912）の切腹と、元禄14年（1701年）に起こった赤穂事件の四十七士を挙げている。

このようなテーマが論じられるのは、*The Religion of the Samurai* に限られたわけではない。忽滑谷は1898年に、英語雑誌 *The Far East* に寄稿した論文において、日清戦争直後の愛国的・軍国主義的な日本における仏教の重要性を強調して

Stories Of Zen Masters Of Ancient China, Michael Joseph Ltd., 1961.

（10）*ibid*., pp.5-6. ハンフリーズは、禅の問答集の訳者としてショーと鈴木大拙の２人を並べ讃えている。

（11）大拙の英訳書が案内された『法華経』以外の講義テーマ『般若心経』、『金剛経』、『仏遺教経』、『五観の偈』についても、以下の英訳書の存在が確認できる。「the Heart Sutra and the Diamond Sutra」（Edward Conze, *Buddhist wisdom books: containing the Diamond Sutra and the Heart Sutra*, G. Allen & Unwin, 1958.）、「Buddha's Last Word」（忽滑谷快天訳述『英文仏遺教経 -*THE SUTRA OF Buddha's Last Instruction*- 』森江商店、1897年）、「the five articles for Buddhist grace at meal time」（The Soto Sect Headquarters(ed.), *The Five Articles for Buddhist Grace at Meal Time*, The Soto Sect Headquarters, Tokyo, Jan. 30 1960.）

（12）原文は「擧。僧問趙州。承聞和尚親見南泉。是否。州云、鎮州出大蘿蔔頭。」（T48・169c）

（13）原文は「擧。僧問馬大師。離四句絶百非。請師直指某甲西来意。」（T48・200c）

（14）A monk asked the Great Teacher Ba-so: Separating ourselves from the Four Affirmations, and cutting ourselves off from the Hundred Negations, please tell me clearly what was the reason for his (Bodhidharma's) coming West' (to China).（Shaw[1961], p.225）

（15）*WB*, Volume Ⅵ Nos.2-4, Fall 1967, pp.33-34. CBAとしての寄付および主宰のMitchell夫妻名義でも多額の寄付が行われた。

参考文献

Chadwick, David, *Crooked Cucumber: The Life and Teaching of Shunryu Suzuki*, The Rundom House inc., 1999.

San Francisco Zen Center, *Wind Bell*, 1961-1973.

Shaw, R.D.M., *The Blue Cliff Records The Hekigan Roku - Containing One Hundred Stories Of Zen Masters Of Ancient China*, Michael Joseph Ltd., 1961.

Suzuki, Shunryu, *Zen Mind Beginner's Mind: 50th Anniversary Edition*, Shambhala, 2020.

チャドウィック，デイヴィッド（浅岡定義訳・藤田一照監修）『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

井上秀天『現代新譯碧巌録詳解』大鐙閣、1918年

鈴木俊隆（藤田一照訳）『［新訳］禅マインド ビギナーズ・マインド』PHP研究所、2022年

小結

俊隆は『碧巌録』の解釈として、参禅者たちに対し、自他の違いを優劣や上下でなく遍満する仏教・仏性の個別の顕れとして説き、個（自己）を理解することであらゆるものを一元・一体として理解できると説いた。複数のものを比較したり相反するものと捉えたりせず、自身の置かれた状況下において、目の前の事実に向き合い自己を参究することを促した。

本稿では俊隆がSFZCで行った『碧巌録』の英語での講義の一部のみを考察した。今回取り上げることができなかった部分については、今後の課題としたい。

註

（1）*WB*は、俊隆の弟子の一人で俊隆の伝記の著者であるDavid Chadwickが管理する*cuke.com*に、全号がデジタルアーカイブされている。https://www.cuke.com/bibliography/wind-bell/wb-articles.asp

（2）San Francisco Zen Center, *Wind Bell*, Issue No.1, Dec. 2, 1961.　この頃は水曜夜19:30の講義、平日朝5:45／夕17:30の坐禅のように、毎週決まった時間に開催された。（週末の坐禅開始時間は変遷する）

（3）「the Heart Sutra and the Diamond Sutra」（*WB*, Dec.2 1961）、「the Lotus Sutra」（*WB*, January 1962）、「Buddha's Last Word」（*WB*, February 1962）、「the five articles for Buddhist grace at meal time」（*WB*, March 1962）

（4）*WB*, Issue No.10, Sep. 1962, p.2.　非営利法人格取得が報じられ、これにより寄付を受け付けやすくなるとともに、組織および活動を拡大していった。

（5）Jean RossやGrahame Petcheyらが日本での修行の様子を伝え、また、Los AltosやBerkeleyなどの禅堂での活動が始まった。

（6）*WB*では則名はすべて英語で掲載された。表．1に記載した則名は、後述するShaw[1961]が漢文を参照し英訳したとする、井上秀天『現代新譯碧巌録詳解』（大鐙閣、1918年）を参照した。

（7）原文は「擧。世尊一日陞座。文殊白槌云。諦觀法王法。法王法如是。」（T48・216b）

（8）俊隆の伝記でも以下のように紹介されている。「Four a couple of years Suzuki had been giving lectures on the Blue Cliff Record, [...] There were a hundred cases in the Blue Cliff Record, and one by one he was getting through them.」（Chadwick, David, *Crooked Cucumber: The Life and Teaching of Shunryu Suzuki*, The Rundom House inc., 1999, p.238）

（9）Shaw, R.D.M., *The Blue Cliff Records The Hekigan Roku - Containing One Hundred*

て、西来意について講義を展開する。

> Bodhidharma's intention in coming to the West cannot be understood by people who seek Buddhism without knowing Buddhism is everywhere. [...]
>
> Without the spirit transmitted from Bodhidharma, there is no black-hatted Chi-zo or white-hatted Hyaku-jo. Chi-zo should be Chi-zo and Hyaku-jo should be Hyaku-jo.
>
> Our traditional way of understanding is not different from being concentrated on the actual fact which we face on each moment.（*ibid*., p.5）

達磨の意図は、「仏教はあらゆるところにあることを知らずして理解できない」という。そして、あらゆるところに遍満する仏教を伝えにきたその達磨の精神があるから、智蔵と百丈それぞれの個別の顕れがある、と展開する。これは、現代のアメリカの東西で様々な仏教の団体や活動があること（＝個別性）に加え、さらに拡大して日本や中国も含めて「あらゆるところ」（everywhere）に仏教は遍満し、場所や国に優越や主流・傍流などはない（＝一元性・一体性）という示唆だと解釈できる。違いはあれども、それは良し悪しや上下を伴うものではない、という第30則と同じ姿勢が貫かれている。

このように俊隆は、世界に遍満する真理、仏性の一元性・一体性を知ることと、私たちがそれぞれ別の存在（顕れ）である個別性についての理解を連関して伝えた。いたずらに外（他者）に何かを求めるのでなく、また自己の錬磨に駆り立てるのでもなく、自他を比較せず、ともにそのままそうあるべきものとして参禅者に理解を促した。戦後15年ほど経過して成長や拡大の一途にあったアメリカ社会で課題を抱えている参禅者たちに対して、自己を特別視せず自他を比較しすぎずに、自己を顧み深めることで他者をも理解し尊重できると指導したと言えよう。俊隆の講義は、「個」を重視する文化の中で「個」を否定してしまうのではなく、「個」に立ちながらもそこに「仏性の顕れ」を見出させる教えだったと思われる。

そして最後に、「伝統的な解釈」は「私たちがその時々に直面する現実の事実に集中すること」であるとしてこの講義記事を閉じるが、第73則講義冒頭の垂示についてのNotesでは「I gave a free but faithful rendering of the original text according to the instruction of my Master, Kishizawa Ian, Roshi.」（*ibid*., p.4）と、師である岸澤惟安老師の名を挙げている。眼蔵家の岸澤老師の系譜に自身を紐付けながら、「自由」だが「原文に忠実」に訳したとしている。大小や白黒と同様、俊隆にとっては伝統と自由も相反するものではなく、両者はともに個別に顕れつつ一元・一体のものと捉えられていたと考えられる。

言えるだろう。

3-2．第73則　馬祖四句百非

続いて、第73則について検討したい。第30則同様、本則の英訳は全体を通して簡潔で分かりやすいものの、「西来意」に関して誤訳を含んでいる（点線部）。

MAIN SUBJECT

Attention! A monk asked the great teacher Ba-so: "I am not asking you about the Four (negative) Propositions, and the One Hundred Negations (of Nagarjuna). But please point out the intention of Bodhidharma's coming to the West (China).[13]（*WB*, Vol. Ⅲ No.7, NOVEMBER-DECEMBER 1964, p.4）

「西来」は、「coming from the West」となるはずだが、Notes部分にも同じ誤りを含んでいる。これは、東から西へ（日本からアメリカへ）と禅を伝えにやってきた俊隆自身と、祖師（達磨）を重ねて表現したと見ることもできるかもしれないが、記事中にはそれを示す補足等もなく、また本則部分の英訳として「西から来た」を「西に向かった」と反対に訳してしまっており、純粋に誤りだと言えるだろう。ここについては、訳文は異なるもののShaw [1961]においても「coming West[14]」とほぼ同様の誤りが見られる。翻訳がなされた初期では精査しきれず、ある程度こうした誤りが生じるのも致し方ないことだったのかもしれない。

そして第73則の講義部分では、本則の結びで智蔵と百丈について述べる流れからアメリカに伝わった仏教について、第30則と同様の解釈・伝え方が見られる。

Ba-so said: Chi-zo the white-headed, and Kyaku-jo（ママ） the black-headed.

I visited the Cambridge Buddhist Association. In Cambridge there is the Cambridge Buddhist Association; in San Francisco there is Zen Center. There is one and yet two, two and yet one, as they should be, as everything is under some particular situation.（*ibid*., p.5）

アメリカの東と西にあるケンブリッジ仏教協会（以下、CBA）とSFZCを挙げ、それぞれ特定の個別の状況下にあって、一つで二つ、二つで一つと述べる。このCBAは、SFZCと親しく交流を重ねており、後にタサハラ禅マウンテンセンター立ち上げにあたって多額の寄付も行い俊隆らを支援した団体である[15]。智蔵と百丈それぞれの違い・個別性、そしてその根本にある一元性・一体性を補足するにあたり、参禅者たちが想像しやすい身近な例えとして引き合いに出したのだろう。これに続い

3．俊隆の『碧巌録』英訳と解釈

続いて、第30則「MODEL SUBJECT NO.30 JO-SHU'S LARGE RADISHES」、第73則「MODEL SUBJECT NO.73 BASO'S FOUR PROPOSITIONS, ONE HUNDRED NEGATIONS」を対象として俊隆の英訳と注釈について考察する。

3-1．第30則　趙州大蘿蔔頭

以下の第30則本則は、原意を損なわない素直な英訳であると言えるが、これに続く講義（Notes）では、「自己の本性に精通すること」の重要さに立脚しながら、それは「あらゆる存在に精通する」ことにつながるという解説を行なっている。

Main Subject from the Blue Cliff Records

Attention! A monk asked Jo-shu, "I hear by rumour that you were at one time closely associated with Nan-sen. Is that so, or not?" Jo-shu replied, "Chin-shu produces very large radishes."(12)（*WB*, Vol. Ⅱ No.6, SEPTEMBER- OCTOBER 1963, p.2）

Notes by Master Suzuki

A student who is familiar with his own true nature will become familiar with his teacher's true nature as well as the true nature of a radish – the true nature of all existence. It is true that there should be no problem merely because one thing happens to be big and another small, or one person the teacher and another the disciple, if their true nature is the same. But what will happen if a swan is black and a crow is white? It is natural for a swan to be white and a crow to be black. This is Buddha Nature.（*ibid*., p.2）

「自己の本性に精通」している学人は、大根の本性つまり「すべての存在の本性」にも「師の本性にも精通」するとして、自分の外に手本を追い求めず自己の理解に努めることで、真理について、また師匠について理解できると述べる。さらに、大か小か、師か弟子か、白か黒かの別によらず、本性は同じであり、それが個々において違いとして顕れていることが「仏性」だと説く。参禅者に対して、「本来の面目」といった言葉を用いることなしに、（自己の修行を通して）自己をよく知ることを促している。

真理の一元性・一体性についてことさら強調することはせず、自己の個別の顕れを明らかにすることであらゆる他者の個別の顕れも明らかになり、しかしそれらは一元性・一体性の下で個々に顕れている「仏性（の顕れ）」なのだ、という姿勢だと

このように、*WB* に掲載された『碧巌録』は 1962 年春から 1965 年夏にかけておよそ 3 年にわたって毎週水曜夜の講義の題材となり、一部順序の前後は見られるものの、順番に取り扱われた。接心と重なり講義が行われないこともあったことから、1 ～ 2 週に 1 則のペースで講義を行い編集チームによってその一部が *WB* に掲載されたものと考えられ、おそらく SFZC での『碧巌録』の講義は全百則がなされた可能性が高い(8)。なお、この掲載順は『従容録』の冒頭の 2 則と同じ順番であることは大変興味深いが、*WB* の記録の上では、俊隆が SFZC で『従容録』を講義した形跡は確認できない。

2．1960 年初頭の『碧巌録』英訳書籍

先述の 1962 年 5 月号冒頭「世尊陞座」の次の記事は、5 月 20 日に執り行われる晋山式の告知に添えて、「The deep meaning of this ceremony may be found in The Blue Cliff Records translated and edited with commentary by R. D. M. Shaw, Model Subject No. 92 - The World Revered One Takes His Seat.」と掲載した。この R.D.M. ショー（生没年不詳）による『碧巌録』英訳書籍は 1961 年に刊行され(9)、その後も参考書籍として度々 *WB* で紹介されている。

その序文でロンドン仏教協会会長のクリスマス・ハンフリーズ（Christmas Humphreys, 1901-1983）は、本書刊行当時に英語で全文が手に入る禅の問答集は『無門関』のみであることを挙げ、その理由として問答集の適切な解釈および翻訳が難しいこと、そしてショーによって『碧巌録』英訳がなされたことを高く評価しており(10)、俊隆が『碧巌録』講義を開始した 1962 年当時、本書以外には『碧巌録』英訳書は存在しなかったものと見られる。

なお、水曜夜の講義で『碧巌録』以前に取り上げられた『法華経』について参考書名が *WB* 上で掲載され、「They will be on the Lotus Sutra, using “The Manual of Zen Buddhism” by D. T. Suzuki (Evergreen Paperback edition) as a background text.」（*WB*, Issue No.2, January 1962）と案内されている。その他のテーマは *WB* 上でテキストの紹介はないものの、いずれも当時すでに英訳書が存在していた(11)。Shaw[1961] は則名・垂示・本則・評唱の英訳において *WB* 掲載の俊隆講義の訳文と異なる箇所が見られるものの、俊隆は一連の水曜夜の講義に際して刊行されていた英訳書籍を参考にし、また参禅者たちも理解の補助にしていたと考えられ、『碧巌録』講義も同様だと見られる。各則の俊隆による注記については *WB* と Shaw[1961] で異なる点が多いことから、英訳書籍の参照は概要や本則等に限定されていた可能性もある。

で表．1の通りである。

表．1　*WB* に掲載された『碧巌録』[6]

掲載年月	内容	掲載年月	内容
（1962/5）	（第 92 則　世尊陞座）	1964/3	第 49 則　三聖透網金鱗
（/9）	（第 1 則　聖諦第一義）	/4-5	第 52 則　趙州渡驢渡馬
/10	第 3 則　馬祖日面佛月面佛	/5	第 53 則　百丈野鴨子
/11	第 6 則　雲門日日好日	/6	第 51 則　雪峰是什麼
1963/1-2	第 14 則　雲門一代時教	/9-10	第 89 則　雲巌大悲手眼
	第 15 則　雲門倒一説	/11-12	第 73 則　馬祖四句百非
/3	第 19 則　倶胝只竪一指	/12	第 75 則　烏臼屈棒屈棒
/4	第 20 則　翠微禪板	1965/2	第 82 則　大龍堅固法身
/7	第 25 則　蓮華峯拈拄杖	/4	第 84 則　維摩不二法門
/9-10	第 30 則　趙州大蘿蔔頭	/7	第 86 則　雲門厨庫三門
/11	第 36 則　長沙芳草落花	/9	
/12	第 40 則　陸亘天地同根	1966/ 秋	第 45 則　趙州七斤布衫
1964/2	第 46 則　鏡清雨滴聲	1973	第 18 則　忠國師無縫塔

なお、俊隆の講義記事としてはっきりと「Blue Cliff Records」と掲載されたのは、1962 年 10 月　号　冒　頭　の「SUN-FACED BUDDHAS, MOON-FACED BUDDHAS」以降の各則である。しかし、その前月には「BODHIDHARMA'S ZEN」という見出しで「聖諦第一義」の内容が掲載され、さらにその前の 6～8 月各号冒頭で夏の接心（SESSHIN）やお盆（OBON）、俊隆の晋山式（THE SHINSANSHIKI CEREMONY）が掲載されたのを挟み、遡って 5 月号の冒頭に「WHAT IS THE LAW」の見出しで「世尊陞座」の以下の英訳が注記とともに掲載された。

> One day the World Honoured One mounted the pulpit, and the first principle was proclaimed. Manjusuri struck the table with a gavel and said, "The Law. Understand the Law. The Royal Law is like this."[7]（*WB*, Issue No.6, May 1962.）

これら第 92 則と第 1 則は俊隆が講義したものという記載がない。しかしながら、初期 *WB* では各号の巻頭記事は俊隆による法話や講義から抜粋されたと見られる教えが掲載されており、第 1 号巻頭はこの機関紙のタイトルにもなった「風鈴頌」（Wind Bell）から始まった。「世尊陞座」も「聖諦第一義」も巻頭に掲載されていることから、俊隆による英訳である可能性を示唆できる。

鈴木俊隆の『碧巌録』解釈に関する一考察

野 底 稔

はじめに

アメリカに渡って禅の指導を行なった鈴木俊隆（1904-1971）は、サンフランシスコ禅センター（以下、SFZC）を立ち上げ多くの現地参禅者たちが坐禅実践できる環境を構築し、また1970年には *Zen Mind, Beginner's Mind* を刊行し多くの読者を得たが、これは俊隆の選述ではなくSFZCでの講義や法話を編集チームが記録・編集して手がけた。リチャード・ベーカー（Richard Baker, 1936-）が初期の責任者を長らく務めたこの編集チームは、機関紙 *Wind Bell*（以下、*WB*）[1]を成長させSFZCの活動や俊隆の教えを世に広く発信する役割を担った。*WB* には多くの教えが残されており、俊隆の思想を知る上で重要な資料である。

本稿では、*WB* 中の『碧巌録』に関する講義を資料とし、俊隆が取り扱った公案を特定した後、現地参禅者たちに向かって英語で伝えたその表現や『碧巌録』の解釈について考察する。英訳するにあたって参考にした書籍の有無も検証する。曹洞宗僧侶として坐禅実践や道元禅師の思想を伝えたという側面に加え、俊隆は公案についてどのように解釈したのか、その一端を明らかにしたい。

１．*WB* に見られる俊隆の『碧巌録』講義

WB は俊隆がSFZCを立ち上げた1961年12月にガリ版刷りの簡素な形式で発行され、その第１号で毎週水曜夜に俊隆が英語で講義（Lecture）を実施していることを伝えた[2]。『般若心経』、『金剛経』、『法華経』、『仏遺教経』、『五観の偈』の講義が行われ[3]、翌年10月号で同講義の題材として『碧巌録』（Blue Cliff Records）を取り扱うことが掲載されている。

その後、禅センターが非営利法人として組織化され規模を拡大していった歩み[4]と同様に、*WB* も記事拡充・写真掲載しながら増稿したが、『碧巌録』講義はそうした中で主に1962年～1965年にかけて継続して掲載された。この頃 *WB* は年間で８回発行され２～６ページほどの分量となっており、同時期の記事としてはSFZC幹部の一部が日本に単身渡り本山修行した際の報告やSFZCの周辺地域にも坐禅会場が増えていったことなどが継続的に報じられている[5]。

WB に掲載された『碧巌録』は25則を数える。掲載が認められるものは時系列

西有穆山『正法眼蔵啓迪』上巻、大法輪閣、1965 年

註

（1）河村孝道校訂『道元禅師全集』第 1 巻、春秋社、1991 年、3 頁。
（2）いずれも潙山霊祐（771-853）の法嗣。悟道の因縁は『景徳伝灯録』巻 11「福州霊雲志勤禅師」（大正蔵 51-285 上）、「鄧州香厳智閑禅師」（大正蔵 51-283 下）など。
（3）西有穆山『正法眼蔵啓迪』上巻、大法輪閣、1965 年、308-309 頁。
（4）岸澤惟安『正法眼蔵現成公案巻葛藤集』鴻盟社、1938 年、95 頁。
（5）西有、前掲書、310 頁。
（6）水と月が没蹤跡、無罣礙の関係を示す用例として、「人の、さとりをうる、水に月のやどるがごとし。月ぬれず、水やぶれず」（「現成公案」巻）がある。
（7）『曹洞宗全書』註解 1、曹洞宗全書刊行会、1930 年、6 頁。
（8）岸澤、前掲書、112 頁。
（9）西有、前掲書、310 頁。
（10）弟子丸泰仙『正法眼蔵現成公案解釈 —— 澤木興道筆録集』誠信書房、1977 年、106 頁。
（11）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、173-174 頁。
（12）「現成公案」巻の英訳テキスト全文は *Wind Bell* (Vol. 6, Nos. 2-4, 1967, pp. 60-62) に掲載されている。
（13）西有、前掲書、312 頁。
（14）澤木興道『澤木興道全集』第 2 巻、大法輪閣、1962 年、237 頁。
（15）「人の、さとりをうる、水に月のやどるがごとし」（「現成公案」巻）とあるように、月は悟りの象徴とされる。俊隆が月を修行として捉える場合、月は悟りでもあるので、「修証一如」といえる。

参考文献

（一次文献）
Wind Bell, Vol. 37, No. 1, San Francisco Zen Center, 2003.
（二次文献）
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
河村孝道校訂『道元禅師全集』第 1 巻、春秋社、1991 年
岸澤惟安『正法眼蔵現成公案巻葛藤集』鴻盟社、1938 年
澤木興道『澤木興道全集』第 2 巻、大法輪閣、1962 年
弟子丸泰仙『正法眼蔵現成公案解釈 —— 澤木興道筆録集』誠信書房、1977 年

「ただ坐るだけなら、坐禅の意味すら考える必要はない。そうすればうまくいくだろう。これが私たちの坐禅である。だから一つのことで十分である。一つの修行で十分である」。これまで繰り返されてきた「一方（one side）」の語が、提唱の結びで「一つの修行（one practice）」に置き換えられる。その「一つの修行」とは、「ただ坐るだけ（just sit）」であり、すなわち只管打坐である。

俊隆が提起した月は、修行の比喩であり、只管打坐を表している(15)。一方の「空の月」は只管打坐である。そして、もう一方の「水の月」も、俊隆の認識では「月そのもの」であるため、同じく只管打坐である。1枚のコインにたとえると、表面が只管打坐であり、裏面も只管打坐になる。表面が現れているとき、裏面は隠れて見えないため、「両方を同時に見ることは不可能なので、一方だけを見るしかない」という命題が成り立つ。また、表面も裏面も同じならば、「一方だけで十分である」というのも道理にかなっている。

俊隆は「一つの修行で十分である」という結論に導くため、あえて二つの月を提起して、提唱を構成したのである。月を修行に見立てた俊隆ならではの方便といえよう。

おわりに

「現成公案」巻の「一方を証するときは一方はくらし」の語は、『御抄』に基づく宗門の伝統的解釈によれば、一方を「自己」、もう一方を「対境」と捉え、それらの不二同一の関係を表している。ところが、俊隆は提唱で、一方を「水の月」、もう一方を「空の月」と捉える独自の解釈を示した。そして、両方を同時に見ることは不可能であるとして、一方だけを見ることを説いた。

俊隆が提起した月は、修行を意味していた。「修行で人生の問題を解決したい」と願うアメリカ人参禅者に対して、一方の「修行」を行うとき、もう一方の側に「成果」が隠れていると考えることを戒めたのである。

その修行とは只管打坐である。俊隆の認識では、一方が「只管打坐」であり、もう一方も「只管打坐」である。1枚のコインにたとえると、表面と裏面の「両方を同時に見ることは不可能である」という論理で、表面も裏面も只管打坐なので「一方だけで十分である」という結論になる。

本稿は、俊隆による「現成公案」巻の提唱のほんの一部を取り上げたに過ぎない。この提唱に限らず、俊隆の法話には「現成公案」巻からの引用が随所に見られる。それらの解釈については、また改めて考察したい。

のだ。完璧な方法は、ただ一方だけを見ることである」。抽象的な言い回しであるが、一方を見るときに、もう一方の「くらし」の側も見ようとすることを戒めている。

俊隆が言わんとすることは、次の言葉で明らかになる。

> You cannot solve the problems of our life by just sitting. You may say so, but it means you are trying to watch both sides—up and down. (*Ibid*., p. 47)

「ただ坐るだけでは人生の問題を解決できない――。あなたはそう言うかもしれないが、それは上と下の両方を見ようとしているのだ」。ここで「坐る」という言葉が出てくることから、坐禅の話をしていることが分かる。つまり、修行について説いているのである。それを踏まえると、「水の月」、「空の月」は修行の比喩にほかならない。そして、俊隆は「（同時に見ることが不可能な）上と下の両方を見ようとしていること」を咎めている。

アメリカ人参禅者は「修行で人生の問題を解決したい」と願っている。それは、一方が「修行」で、もう一方の側に「（修行の）成果」が隠れているという考え方である。俊隆はそのような考え方が間違いであると諭しているのである。

宗門において、一方究尽は修行の観点からも解釈される。西有は「修行には一法究尽ということが肝要である、何でも修行には一法をしっかりと究めるがよい」と教示する(13)。また、澤木は次のように述べる。

> 行というのは一方究尽ということである。一方究尽でただ照すのだ。ただ坐るのだ。曹洞宗には只管打坐という言葉があるが、そのただ坐るというところに深い道理がある。ただ坐るところに、いわなくとも悟りはあるのだ。ただ坐るところに悟りはひっついている。それが一方究尽である(14)。

一方究尽について、澤木は「只管打坐」、「修証一如」と関連付けて解釈している。

俊隆が説いた一方究尽の理も、只管打坐に結び付くことになる。提唱は次の言葉で結ばれる。

> There is no need for you to think of the meaning of zazen, even, if you would just sit. That will work out beautifully. This is our zazen. So one thing is enough. One practice is enough. (*Ibid*., p. 47)

として、「身心を挙して」の箇所に「悟りや迷いの考えをまったく持たずに」という説明を付け加えている。また、「したしく会取すれども」は、テキストではunderstanding（理解）と英訳されているが、俊隆はenlightened（悟り）と表現した。霊雲と香厳の悟りの機縁であるため、悟りに言及することは宗門的な解釈に沿ったものである。

提唱を読み進めると、水と月について、俊隆による独自の解釈が示される。

> So when you see the moon in the water, that is the moon. (*Ibid*., p. 46)

「水に映る月を見るとき、それが月である」。俊隆は水面に映る月影を、月そのものとして認識する。水と月の関係を、二物対待とも、没蹤跡とも捉えないのである。仮にこれを「水に映る月を見るとき、月だけが見えて、水は隠れている」と読み取れば、「“月”を証するときは“水”はくらし」の一方究尽といえるかもしれない。

しかし、俊隆の意図はそうではない。なぜなら次の言葉が続くからである。

> When you see the moon in the sky, that is the moon. You don't see the moon on the water. It is impossible to see the moon in the water and the moon in the sky at the same time. The only way is to appreciate the beauty of the moon in the water or the moon in the sky. (*Ibid*., p. 46)

「空の月を見るとき、それが月であり、水の月は見えない。水の月と空の月を同時に見ることは不可能である。水の月か空の月どちらかの美しさを味わうしかない」。つまり俊隆は、一方を「水の月」、もう一方を「空の月」と捉えている。「“水の月”を証するときは“空の月”はくらし」、「“空の月”を証するときは“水の月”はくらし」という読み方になる。宗門の伝統的解釈とは異なる独自の解釈である。

では、二つの月は何を表しているのか。提唱は次のように続く。

> But usually you want to see the one side only, having some idea or some desire for the other side. So you cannot accept what you are doing. You always have something else in your mind. The perfect way is just to watch one side. (*Ibid*., p. 47)

「たいてい一方だけを見ようとしながら、もう一方について考えや願望を抱いている。だから自分がしていることを受け入れられず、いつも心の中に別のことがある

はくらし」の語について、「現成公案」巻では「自己と万法との不二同一の関係」を表しているが、『御抄』では「（万法中の）一法と一法の不二同一の関係」を表すようになり、さらに「Aのみであって Aに相対する Bはない」という意味を徹底させたのが「一法究尽」の語であると論じる(11)。そして、「一法究尽」の語が多く用いられるのは『御抄』の特色の一つであるとした上で、「これらの語は『聞書』には見られず、『経豪抄』のみに用いられていることばであるから、正確に言うならば『経豪抄』の特色であると言わなくてはならない」と補足している。また『御抄』の中で、法ではなく心に関する注釈において、一カ所だけ「一方究尽」の語が使われていることを指摘する。

本稿では、俊隆が提唱で述べた「一方」の語について考察するため、「一方究尽」の表記を用いる。なお、俊隆の提唱には「一方究尽」という言葉は見られないが、本稿においては、道理を表す宗学用語として使用することにする。

3. 俊隆による「現成公案」巻提唱

俊隆が提唱で使用した「現成公案」巻のテキストは次の通りである。

> *When we see things and hear things with our whole body and mind, our understanding is not like a mirror with reflections, nor like water under the moon. If we understand one side, the other side is dark. (Wind Bell, Vol. 37, No. 1, p. 46)*

なお、これは俊隆が英訳したのではなく、ハワイのダイヤモンド・サンガから借用したもので、棚橋一晃とロバート・エイトケン（Robert Aitken）の共訳である(12)。和訳すると、「全身全霊で事物を見たり聞いたりするとき、私たちの理解は、影が映った鏡のようでもなく、月下の水のようでもない。一方を理解すれば、もう一方は暗い」となる。「現成公案」巻の原文と比較しても、とくに違和感のない英訳である。

この冒頭部分について、俊隆は次のように提唱する。

> "When we see things and hear things with our whole body and mind"—without any idea of enlightenment or ignorance—when we do something and go beyond ourselves, this is to be enlightened. (*Ibid*., p. 46)

「全身全霊で——悟りや迷いの考えをまったく持たずに——事物を見たり聞いたりするとき、何かを行って自分自身を超えるとき、それが悟りである」。俊隆の工夫

の「自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり」にも共通する解釈である。

次の「かがみにかげをやどすがごとくにあらず、水と月とのごとくにあらず」について、西有は「この鏡の影、水中の月というのは、平常は没蹤跡、無罣礙のことに使い、良い方に使うのだが、ここは反対に二物対待、能所相対の意に用いられる」と述べる(5)。この文脈において、水面に月影が映るということは、水と月が相対（あいたい）し、向かい合っていることを意味するのである(6)。ここまでの文意としては、「身心全体で対境を見取、聴取し、自己と対境とが一体になった悟りの状態は、鏡と物体、水と月のような二物対待の関係ではない」となる。

続く「一方を証するときは一方はくらし」について、『正法眼蔵抄』（以下『御抄』）では次のように注釈される。

> 身心与談スル時ハ、身心ノ外二物ナク、色乃至声ト談スル時ハ色声ノ外ニ又物ナキ所ヲ、一方ヲ証スル時ハ、一方ハクラシトハ云也(7)

つまり、一方を「身心」、もう一方を「色声」と解釈するのである。「“身心”を証するときは“色声”はくらし」、「“色声”を証するときは“身心”はくらし」と言い換えることができる。岸澤はこれを桃花で悟った霊雲に当てはめて、「霊雲をいへば桃花はかくれ、桃花をいへば霊雲はかくれる」と表現する(8)。もう一方の側が「蔵（かく）れる」という考え方である。

西有は「実に一方を証する時は一方はくらい。正といえば偏はくらく、一行を修するときは余行はくらい、物事はすべて一法究尽のものである」と説く(9)。また、澤木の筆録に「此の一段は一方究尽の理を説いてある。一方の修証は全心身であり、全見取であり、全聴取である」という記述がある(10)。これらの「一法究尽」、「一方究尽」の語について、次に確認する。

2. 一方究尽の理

『正法眼蔵』の中で「一方を証するときは一方はくらし」の語が使われるのは、「現成公案」巻の一カ所だけである。ところが『御抄』においては、「現成公案」巻以外の注釈でも、「一方ヲ証スレハ一方ハクラキ道理ナリ」などの表現が見られ、道理を示す用語として用いられる。また『御抄』では、『正法眼蔵』にはない「一法究尽」の語が使われている。

『御抄』におけるこれらの用例を分析した伊藤秀憲は、「一方を証するときは一方

鈴木俊隆の『正法眼蔵』「現成公案」提唱に関する一考察
――一方究尽の理を中心に――

千 葉 聡

はじめに

曹洞宗の鈴木俊隆（1904-1971）は1966年から1967年にかけて、サンフランシスコ桑港寺とタサハラ禅マウンテンセンターで『正法眼蔵』「現成公案」巻の提唱を行った。英語による提唱録は、俊隆の没後2002年から2006年にかけて、サンフランシスコ禅センターの会報 *Wind Bell* で連載された。

本稿は、「現成公案」巻の「一方を証するときは一方はくらし」の語を中心に、俊隆の提唱の言葉を読み解くものである。そこで示される一方究尽の理について、西有穆山（1821-1910）、岸澤惟安（1865-1955）、澤木興道（1880-1965）による曹洞宗門の伝統的解釈を踏まえて検討する。俊隆が言及する「一方」の語に隠された意味を考察し、その解釈の独自性を明らかにしたい。

1. 宗門における「現成公案」巻解釈

本稿では「現成公案」巻の以下の箇所における俊隆の提唱を取り上げる。

> *身心を挙して色を見取し、身心を挙して声を聴取するに、したしく会取すれども、かがみにかげをやどすがごとくにあらず、水と月とのごとくにあらず。一方を証するときは一方はくらし*[(1)]。

まず、曹洞宗門における解釈を確認する。「身心を挙して色を見取し、身心を挙して声を聴取するに、したしく会取すれども」は、桃の花を見て悟った霊雲志勤（生没年不詳）、撃竹の音を聞いて悟った香厳智閑（?-898）の機縁として解される[(2)]。

西有は「霊雲は桃の花を見て悟ったから見色明心であり、香厳は撃竹で悟ったから聞声悟道である」と講じる[(3)]。そして「色に対する時は全身が色になる、声に対する時は全身が声になる、自己と対境と不二となる」と、その悟りの状態を説明する。

また、岸澤は「香厳といふ人間が竹のこゑをきいたのではない、香厳がすつかり竹の声に没入してしまひ、ただ竹の声のみあつて香厳はない」と述べ、「没入」という表現を用いて自己と対境が一体になることを示す[(4)]。これは「現成公案」巻

青原令知ほか [2015] 『倶舎―絶ゆることなき法の流れ―』自照社出版 .
阿毘達磨集論研究会 [2024] 「梵文和訳『阿毘達磨集論』(9)―蘊界処の分類的考察（有色から非已生まで）―」『インド学チベット学研究』28: 35–81.
新井一光 [2021] 『慈悲論』山喜房佛書林 .
石田一裕 [2024] 「『順正理論』における西方諸師説―宿命通の理解について―」『印度學佛教學研究』72(2): (44)–(49).
一色大悟 [2020] 『順正理論における法の認識―有部存在論の宗教的基盤に関する一研究―』山喜房佛書林 .
印順 [1968] 『説一切有部為主的論書與論師之研究』協林印書館 .
上杉宣明 [1976] 「説一切有部の極微論研究」『仏教学セミナー』24: 37–52.
遠藤信一 [1999] 「『倶舎論』における眼見家と識見家の論争」『東洋学研究』36: 27–37.
大久保道舟編 [1971] 『古本校訂正法眼蔵　全』筑摩書房 .
小峰彌彦 [1998] 「五眼について」『仏教教理・思想の研究』: 773–784.
田崎国彦 [1985] 「倶舎論に於ける退・不退論」『東洋大学大学院紀要：文学研究科』21: 87–100.
鳥澤芳峻 [2025] 「諸門分別における有色・無色門の意義―『婆沙論』と『阿毘達磨集論』を手掛かりとして―」『佛教學』66: (1)–(17).
早島鏡正 [1956] 「abhisamaya（現観）について」『印度學佛教學研究』4 (2): 546–549.
前田英一 [2004] 「『婆沙論』における仏眼と天眼の認識対象について」『印度學佛教學研究』53(1): 227–230.
Dhammajoti, Kuala L. [2007] *Abhidharma Doctrines and Controversies on Perception*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong.
Pradhan, P (ed.) [1967] *Abhidharmakośabhāṣya of Vasbhandhu*. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute.

謝辞：学術大会での発表時には、新井一光氏、務臺宗孝氏より有益なコメントを賜った。また、加納和雄氏、山口弘江氏、中野智教氏、鳥澤宏翔氏、岡田歩己氏、川崎叶太氏にも貴重なご教示を賜った。記して謝意を表したい。

	『順正理論』における対論者	衆賢（『順正理論』の作者）
極微を視覚の対象とできるか	×（見れない）	×（見れない）
極微を認識することができるか	×（認識できない）	○（認識できる）

で、『婆沙論』におけるアビダルマ論師たちの見解と一致し、妙音の見解とは異なる。

また、『順正理論』（大正 29, 522a10。『顕宗論』大正 29, 855c2–c4 を参照）では、極微（paramāṇu）の語義解釈として、「極」（parama）が究竟を意味し、「微」（aṇu）が「ただ慧眼の所行である」を意味すると解釈される。前述の『順正理論』の記述を考慮するならば、「まさに慧眼によって認識できるものが極微である」と衆賢は理解していたことになる。衆賢の極微に関する理解については、上杉 [1976] を参照。

(28)『婆沙論』（大正 27, 61c7–13）。『国訳一切経毘曇部 7』232 頁を参照。

(29) 当該箇所は、『倶舎論』で説かれる根見・識見説の背景となる議論であり、後代への影響も想定される。遠藤 [1999: 28–29]、Dhammajoti [2007: 51–91] を参照。

(30) 例えば、『鞞婆沙』（大正 28, 461c17–462a2）では、有色無色門の中に慧眼に関する記述を見出すことができる。そこでは、聖無上慧眼を根拠として有色と無色の分類を論じる論師がいたことがわかるが、論師を特定することは困難である。

略号と参考文献

大正　大正新脩大蔵経

『阿毘達磨集論』　阿毘達磨集論研究会 [2024]。
『倶舎論』　Pradhan [1967]。
『旧婆沙』　浮陀跋摩・道泰共訳『阿毘曇婆沙論』大正 28, No. 1546。
『識身論』　玄奘訳『阿毘達磨識身足論』大正 26, No. 1539。
『集異門論』　玄奘訳『阿毘達磨集異門足論』大正 26, No. 1536。
『順正理論』　玄奘訳『阿毘達磨順正理論』大正 29, No. 1562。
『心論』　僧伽提婆・慧遠共訳『阿毘曇心論』大正 28, No. 1550。
『心論経』　那連提耶舎訳『阿毘曇心論経』大正 28, No. 1551。
『施設論』　法護・惟淨訳『施設論』大正 26, No. 1538.
『雑心論』　僧伽跋摩訳『雑阿毘曇心論』大正 28, No. 1552。
『大智度論』　鳩摩羅什訳『大智度論』大正 25, No. 1509。
『婆沙論』　玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』大正 27, No. 1545。
『鞞婆沙論』　僧伽跋澄訳『鞞婆沙論』大正 28, No. 1547。
『発智論』　玄奘訳『阿毘達磨發智論』大正 26, No. 1544。
『瑜伽論』　玄奘訳『瑜伽師地論』大正 30, No. 1579。

を開き、慧眼を獲得した者であると説かれている。

(16)『倶舎論』「賢聖品」では、退（parihāṇi）とは、「修行などによって得られたすぐれた徳性（guṇa）から退失すること」と説明される。田崎 [1985] を参照。

(17)『婆沙論』（大正 27, 315b11–19）。『旧婆沙』（大正 28, 238a20–25）、『国訳一切経毘曇部 10』1232 頁を参照。なお、『雑心論』（大正 28, 961a8–13）にも継承されている。

(18) 早島 [1956] を参照。

(19)『雑心論』（大正 28, 874b21–24）では、「学見跡（有学位の人）は四諦・十六行相を見る」と説かれるため、見道以上の聖者の段階で獲得できると理解しうる。

(20) 本稿「慧眼の獲得条件」を参照。

(21) 妙音に関する先行研究では、妙音は、1–2 世紀頃にトカラ（都貨羅）国で活躍した西方のアビダルマ論師であり、『婆沙論』に多くの見解が残されている。そして、「眼」について特徴的な見解を持っていた人物であり、その特徴的な点が「慧眼」であることが知られている。青原ほか [2015: 362–363]、印順 [1968: 282–293]、石田 [2024] を参照。

(22) 妙音の慧眼に関する見解については、印順 [1968: 282–293] で概観が行われている。ただし、有部の主要な見解との比較には踏み込んでおらず、検討の余地が残されている。

(23)『婆沙論』（大正 27, 390b6–10）。『旧婆沙』（大正 28, 292b8–13）、『鞞婆沙』（大正 28, 462b6–11）、『国訳一切経毘曇部 10』1516 頁、鳥澤 [2025] を参照。

(24) 当該の内容は、『雑心論』（大正 28, 874b21–24）に踏襲されている。一方で、『婆沙論』では批判の対象（正すべき対象）とされた見解が、『雑心論』では異説の 1 つとして紹介される。この点は、『雑心論』では妙音の見解が肯定的に引用されていると指摘する先行研究（印順 [1968: 289]、石田 [2024: (48)]）に同意する。

(25)『婆沙論』（大正 27, 684a18–22）。『国訳一切経毘曇部 13』2764–2765 頁を参照。

(26)「極微が有見である」という見解は、『瑜伽論』「摂決択分」（大正 30, 598a13–19）にも説かれている。そこでは、極微を肉眼・天眼では見ることができないが、聖慧眼・法眼・仏眼ならば見ることができるとされる（『国訳一切経瑜伽部 4』1082–1083 頁を参照）。その他にも、『阿毘達磨集論』における有見無見門では、「〔蘊・界・処〕全てが有見である」という分類が提示されている（阿毘達磨集論研究会 [2024: 44–45] を参照）。これらの記述と妙音の見解の関連については、今後の課題である。

(27)『順正理論』（大正 29, 351a29–b6）では、極微は視覚に現れないことを前提とした上で、極微を認識することはできるのか否かが議論される。『順正理論』の作者である衆賢は、智慧を持つ者の観察によって、極微を認識することは可能であると結論づける（一色 [2020: 86–90] を参照）。つまり、『順正理論』では、極微が「視覚の対象」と「認識の対象」という 2 点で議論される。

当該箇所に慧眼の語は見出せないが、極微は視覚の対象として見れないという点

（9）有部系アビダルマ論書とは、『集異門論』『法蘊論』『施設論』『識身論』『界身論』『品類論』『発智論』『婆沙論』を指す。なお、『心論』『心論経』『雑心論』『倶舎論』に関しては、有部以外の見解も確認され、帰属部派に疑問が残る。そのため、本稿では補助的な扱いにとどめ、関連が予想される記述は注に記載した。青原ほか [2015: 339–397] を参照。

（10）「三眼」という枠組みは、『長阿含経』（大正 1, 50b20–21）と、『仏説大集法門経』（大正 1, 228b1）に見出すことができる。なお、「慧眼」の用例は、阿含経全般に見出すことができる。

（11）『集異門論』（大正 26, 388a15–26）。『国訳一切経毘曇部 1』135–136 頁を参照。

三眼者。一肉眼。二天眼。三聖慧眼。肉眼云何。答雑骨肉血淨四大種所造。眼界眼處眼根。是名肉眼。天眼云何。答不雜骨肉血極淨四大種所造眼界眼處眼根。是名天眼。聖慧眼云何。答諸有學慧及無學慧。并一切善非學非無學慧。是名聖慧眼。如世尊說

肉眼最爲劣　天眼名次上　聖慧眼最勝　有三種差別
諸世間善慧　能順趣決擇　學無學正知　盡生老病死
大覺天人中　名稱最高遠　亦由慧速證　妙覺莊嚴身

（12）『施設論』（大正 26, 519b26–28）。『国訳一切経毘曇部 3』26 頁を参照。

一切衆生。處無明中。住著無明。無明卵轂。障覆慧眼。我當破無明卵。令諸衆生。吉祥安樂。

（13）『識身論』（大正 26, 531a14–17）。『国訳一切経毘曇部 4』1 頁を参照。

阿毘達磨正法燈　心中淨眼智根本　所知林日邪論劍　開士威力如來藏
三界照明慧眼道　一切法燈佛語海　能發勝慧破諸疑　是諸聖賢法衢路

（14）慧眼が無明と対比される記述は、『倶舎論』「業品」（『倶舎論』271.4–6）にも確認できる。

dharmakathikaś caturvidhe kṣetraviśeṣe katamasmin pakṣe dikṣeptavyaḥ / upakāripakṣe / sa hi mahākalyāṇamitram avidyāndhāyāṃ prajāyāṃ prajñācakṣuṣo dātā samaviṣamasya prakāśayitā anāsravasya dharmakāyasyātinivartayitā samāsato buddhakṛtyasya kartā /

（訳）法を説く者は、四種の殊勝なる福田の中で、どこの位置に置かれるか。恩ある者の位置にである。なぜならば、彼は偉大な善友であり、無明によって盲目な人々に対して慧眼を与える者であり、適切と不適切を開示する者であり、無漏の法身を現起される者であり、要約すれば、仏の仕事を行う者であるからである。

また、『雑心論』（大正 28, 908b5–9）にも、愚夫の正しくない思惟によって慧眼が覆われ、真実である縁起の法を観察できなくなるという記述を見出すことができる。

（15）『心論』（大正 28, 809a25–b3）と『心論経』（大正 28, 833c25–834a8）にも、仏はさとり

説に対して、4つの異説が紹介される(28)。その一つとして提示される妙音の見解は、一般的な眼の議論にも、慧を密接に結び付けている点に特徴がある(29)。

慧眼の認識対象については、以下のようにまとめることができる。

有部のアビダルマ論師　：極微などの議論には適用できない。

妙音　：極微などを含めた全てに適用可能である。

なお、他にも関連が予想される記述は『婆沙論』内に散見されるが、そこには妙音の見解であることが明記されていない。それらの検討は今後の課題である(30)。

まとめ

本稿では、有部における慧眼の用例を検討した。そこで明らかになった点を、定義と獲得条件と認識対象の3点で整理すると、以下のようになる。

まず、定義については、慧眼（智慧の眼）は三眼（肉眼、天眼、慧眼）の中で最上のものであり、無明を破り、物事を正しく観察するために必要なものである。

次に、獲得条件について、聖者つまり見道に到達した人の眼が慧眼であることが明らかとなった。その場合の慧眼の認識対象は、四諦である。

最後に、慧眼の認識対象については、妙音と有部のアビダルマ論師の間に見解の相違を見出すことができる。具体的には、妙音は極微などを含めたあらゆるものを慧眼で見ることができると説いていた。その一方で、有部のアビダルマ論師は極微などの議論に慧眼を適用することを認めず、「慧眼によって一切を見ることができる」とする妙音の見解を斥けていたことが明らかとなった。

註

（1）慧眼は、サンスクリット語で prajñācakṣus であり、パーリ語で paññācakkhu である。

（2）現代の日本語では慧眼を「けいがん」と読むことが一般的である。

（3）仏眼に関する先行研究の一例としては、前田 [2004]、新井 [2021] などがあげられる。

（4）例えば、『大智度論』（大正 25, 161a10–17）には、智慧の眼によって諸法の真実が観察されると説かれている。当該の記述は、智顗述とされる『修習止観坐禅法要』（大正 46, 469a23–b1）、円仁撰とされる『顕揚大戒論』（大正 74, 701a3–10）、道元の主著である『正法眼蔵』の「出家功徳」（大久保 [1971: 603]）にも引用が確認される。このように、インド・中国・日本の仏教において、慧眼の用例が確認される。

（5）小峰 [1998: 776]。

（6）『摩訶般若波羅蜜経』（大正 8, 227b25–c2）、小峰 [1998: 777–778] を参照。

（7）『大智度論』（大正 25, 305c17–306a8）、小峰 [1998: 780] を参照。

（8）小峰 [1998: 776] および注 (5) を参照。

の他にも、十八界や極微などの議論においても、慧眼に関する記述が確認される。

ただし、それらの議論では、妙音[21]という論師と有部のアビダルマ論師との間に見解の相違を見出すことができる。以下では、妙音と有部の主要な見解との相違を確認する[22]。

まず、『婆沙論』における有見無見門（十八界を見えるものと見えないものに分類する議論）では、議論の目的が述べられる箇所において、「一切法の分類を正しく理解する」という目標を、(1)「成立しえないもの（補特伽羅）の非存在を明かす」という点と、(2)「成立しうるもの（有見・無見）に尽きていることを理解する」という点から論じた後に、具体的な正すべき見解として以下のように述べられている[23]。

（前略）復次爲止他宗顯正理故。謂或有執一切法皆是有見。如尊者妙音。彼作是説。一切法皆是有見慧眼境故。爲止彼意顯一切法或是有見或是無見。由此三縁故作斯論。

（訳）また次に、他宗〔の見解〕を抑制し、正しい論理を顕すためである。つまり、ある者は「一切法は全て有見である」と固執する。例えば尊者妙音のようにである。彼（妙音）は「一切法は全て有見である。慧眼の対象であるから」と説いている。彼（妙音）の考えを抑制し、「一切法は或るものが有見であり、或るものが無見があること」を顕すために〔有見無見門を議論するのである〕。この〔(1)と(2)と「他宗〔の見解〕を抑制し、正しい論理を顕すため」という〕三つを機縁としてこの議論（有見無見門）をなすのである。

すなわち、妙音は慧眼を根拠に「一切法は全て有見である」と説いていたことが窺える。そして、『婆沙論』では、この見解が批判の対象として扱われている[24]。

次に、極微に関する箇所では、妙音の見解が以下のように論じられている[25]。

問極微當言可見不可見耶。答尊者妙音作如是説。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問。以於諸法無差別故。

（訳）【問】極微は「有見」というべきか、「無見」というべきか。【答】尊者妙音は「極微は有見というべきである。慧眼の対象であるから」と説いている。〔しかし〕アビダルマの諸々の論師は「極微は無見というべきである。肉〔眼〕と天眼で見ることができるものではないから」という。この（極微の議論）中で慧眼によって議論しないのである。諸法に違いがないからである。

上記の記述は、以下のようにまとめることができる。

妙音　　：極微は有見である[26]。慧眼の対象だから。

アビダルマ論師　：極微は無見である[27]。肉眼・天眼の対象でないから。

そして、両者の見解の相違は、慧眼を当該の議論に適用できるか否かに由来することが窺える。

また、『発智論』における「一眼で色を見るのか。二眼で色を見るのか」という議論に対する『婆沙論』の注釈では、「二眼によって色を見る」という有部の正統

が列挙される中に、慧眼の語を見出すことができる(12)。そこでは、慧眼と無明が対比的に説かれ、その無明を取り去ることによって慧眼が姿を現すことが説かれている。さらに、『識身論』の帰敬偈では、慧眼と無明の関係がより簡潔に述べられている(13)。そこでは、「阿毘達磨の正法灯」の言い換えとして用いられている慧眼が、諸々の疑を破るものであると述べられている。

すなわち、慧眼は三眼の中で最上のものであり、「智慧の眼」を意味し、無明を破り(14)、物事を正しく観察するために必要なものと定義される。

慧眼の獲得条件

次に、どのようにすれば慧眼を獲得できるのかについて検討する。先述の『集異門論』の箇所では、さとりを得た人の眼は慧眼であると述べられていた(15)。また、『婆沙論』では、退(16)に３種類あることが説かれ、その中の「未得退」（未だ得ていないのに退く）の説明において、慧眼が用いられている(17)。

退有三種。一已得退。二未得退。三受用退。（中略）未得退者如伽他説

我觀天世間　退於聖慧眼

由耽著名色　不見四眞諦

此頌意説。一切有情若勤方便皆應獲得諸聖慧眼。但由耽著名與色故不能精懃修正方便。於四眞諦未得現觀。於聖慧眼有未得退。（以下略）

（訳）退は三種類である。一は已得退、二は未得退、三は受用退である。（中略）未得退とは、以下の偈に説かれているようなものである。

私は天を含む世間の者たちが、聖者の慧眼から退くことを観察した。〔その退は〕名色に執着することによって、四諦を見ないことによるものである。

この偈の意味は、「一切の有情は、もし勤めて方便するならば、まさに全員が諸々の聖者の慧眼を獲得する。ただし、名と色に執着することによって、精進して正しく方便を修することができない。〔だから〕四諦に関して未だ現観を得ず、聖者の慧眼に関して未だ獲得しないままに退く」と説かれている。（以下略）

上記の記述には現観（*abhisamaya）(18)などが言及され、修道論との関連で説かれている。また、『集異門論』と『婆沙論』では、慧眼に「聖」の語が付されている点を考慮するならば、慧眼は、聖者すなわち見道の段階に達した者に具わるものであると説かれている(19)。

慧眼の認識対象

最後に、慧眼によって何を見ることができるのかについて検討する。先述の『婆沙論』の箇所では、慧眼によって四諦を見ることができると説かれている(20)。そ

説一切有部における慧眼について

鳥 澤 芳 峻

はじめに

仏教の経律論全般に見出せる慧眼[1]は、現代の日本語に「すぐれた洞察力」を意味する語として継承されている[2]。先行研究では、仏眼などに関する研究[3]の蓄積はあるものの、慧眼のみに焦点を当てた研究は未だ行われておらず、研究の余地が残されている。

本稿では、慧眼が定義される説一切有部（以下、有部）のアビダルマ論書における用例を検討する。これにより、大乗仏教[4]や現代の日本語に継承される慧眼の思想的背景の一端を明らかにすることを目指す。

先行研究

本研究に関連する重要な先行研究として、小峰 [1998] がある。そこでは、五眼（肉眼、天眼、慧眼、法眼、仏眼）という枠組みの成立が、大品系般若経であると明らかにされている[5]。さらに、大品般若経[6]と『大智度論』[7]の記述が検討され、慧眼は法の実相を見る眼であると定義されていたと指摘される。

一方で、それ以前に展開していたアビダルマにおける議論との関連については、可能性が指摘されるのみであり[8]、検討の余地が残されている。本稿では、有部系アビダルマ論書（主に『集異門論』『施設論』『識身論』『婆沙論』）[9]における「慧眼」の用例を検討し、［1］慧眼の定義、［2］慧眼の獲得条件、［3］慧眼の認識対象という３点を明らかにすることを目指す。

慧眼の定義

まず、慧眼がどのようなものであるのかについて検討する。阿含経や有部系アビダルマ論書では、眼の種類が三眼（肉眼、天眼、慧眼）と説かれる[10]。『集異門論』では、三眼（肉眼、天眼、聖慧眼）という枠組みとそれぞれの特徴が述べられている[11]。そこでは、聖慧眼が三眼の中で最上のものであり、諸々の世間の善慧者や慧に基づいてさとった人の眼であると述べられている。また、慧の意味について、有学慧・無学慧・一切の善の非学非無学の慧を指すことが述べられている。

次に、『施設論』では、釈尊が自身の入胎・住胎・出胎について語る経典の文言

在り方が生まれつつあり、昨今の寺社仏閣のクラウドファンディング業界の盛り上がりにもその現状が数字として反映されているのではなかろうか。

そのような時代において、これからの寺院を物心ともに支えていく複数の柱があることを提唱したい。第一に、従来の檀信徒の中でも、より積極的にクラウドファンディングなどに支援してくださるコアな檀信徒は今後より大きな存在となるであろう。第二には、檀信徒ではなくてもクラウドファンディングへ支援をしたり、子ども食堂やマルシェイベントなどで積極的にお寺へ足を運んだり、ゆるやかなつながりの中でお寺を拠り所としている人々の存在も重要である。第三には、直接的な寄付や支援には反映されなくとも、寺院の資金調達や活動を認知・支援してくれる行政・民間・メディア・学校・サークルなどのステークホルダーとの関係構築も不可欠である。本プロジェクトの資金調達や支援者との交流を通して、これまでの檀信徒のみという一本の大黒柱の時代から、第二、第三の支柱の支えが未来を支えていくものであると感じさせられた。

2）小さな成功体験と、自前のプロジェクトの開発

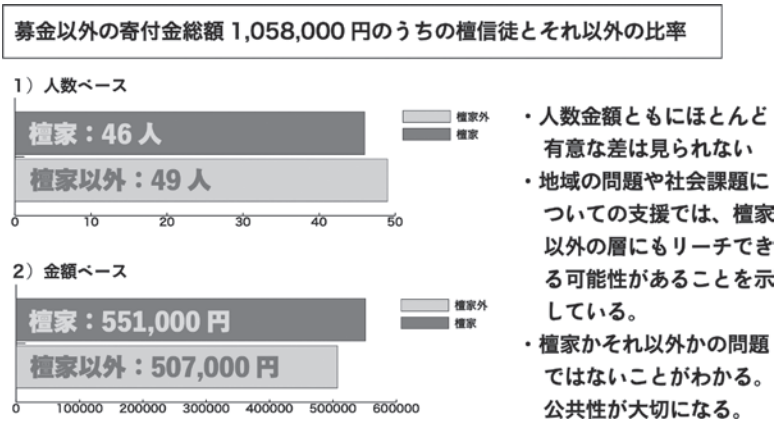
このような発表に対し、「そもそも観光資源がなければ資金調達ができないのではないか？」という疑問や意見は必ず出るものである。しかし、果たして本当にそうなのであろうか。たとえば、お寺の前に記念樹を植える、地域の祭礼の募金を集める、地域の住民の方が休めるベンチを設置したい、子ども食堂の食材費を集めたい…等、寺院の周辺を見渡せばそこには檀家に限定できない無数の課題や問題が存在する。そのような時にこそ、誠意をもって印刷物を作成し、募金箱や封筒を地域の各所に設置し、SNS やブログで情報を発信してみるという第一歩を踏み出すかどうかが肝要であると筆者は考える。たとえ 1 万円でも 5 万円でも、新しい誰かとの繋がりや小さな成功体験が生まれるということが、宗教者あるいは地域の中の寺院として大きな一歩に繋がっていくのではなかろうか。

本稿では一般的なクラウドファンディングの事業者を使わずとも、手数料がかからずに自前で資金を調達するためのノウハウやポイントについて、筆者が一人称として試行錯誤し実践してきたことを全て記載している。願わくは、これからの時代に誰もが資金調達に挑戦する機運が高まる中、寺院を支える多くのご縁が各所に生まれ、宗門寺院の未来がより良くなることを願い本稿の結びとしたい。

＜参考文献＞

◉原尚美．税理士のためのクラウドファンディグ実務．第一法規．2023 年 p3～30
◉中山亮太郎．クラウドファンディング革命．PHP 研究所．2017 年

行なっての結果となっている。それゆえに、本プロジェクトのような自然や文化財を守りたいという社会課題においては、檀信徒以外の観光客や地元出身者、文化財保護や社会貢献に関心がある層にもリーチできる可能性があることを示唆するものである。寺院が何らかの課題を抱えている状況において、寄付を募るべき場所は旧来の檀家のみという在り方から、公共性の高い課題については資金調達の必要性を社会へ問うことができるというフェーズに変化しつつある萌芽と見ることができる。



5．まとめ～布教教化と資金調達とご縁づくり

1）これからの寺院を支えていく複数の柱

今回、初めての試みとして本プロジェクトを行なった結果、多くの従来の檀信徒や新しい支援者の方々との交流を深める機会となった。クラウドファンディングに挑戦した多くの寺院関係者のコメントでも「寄付事業では苦情やクレームが起きることも度々あったが、クラウドファンディングでは肯定的な意見が多く、苦情などはほぼ皆無だった」というものが多い。

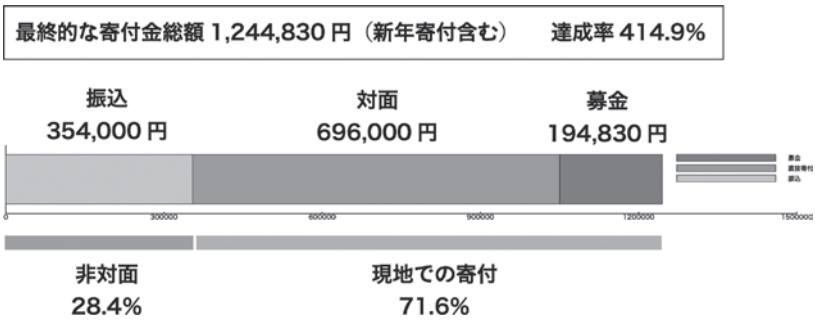
東日本大震災以降、わが国でも市民権を得たクラウドファンディングという言葉が日々の新聞やニュースに浸透することにより、日本人全体の寄付文化についての考え方が変化しているとともに、支援する側とされる側のマッチングが可能になってきたことも大きな後押しとなっていると思われる。クラウドファンディングは支援したい人が自主的に寄付するものであるため、寄付させられているという強制力がないのも一つの強みである。そのような中で、菩提寺を檀家だけが護持していくという従来の在り方から、さまざまな人々が地域の寺院を支えていくという新しい

また、SNS については、記事のカテゴリを分類するハッシュタグ（#）検索から、紅葉が美しい時期に来場しているアカウントの画像をこちらから積極的にシェア公開するなどしてフォロワーとの交流を図り、ネット経由の寄付の増加を後押しするための広報活動も展開した。SNS の活用については日頃からのフォロワーとの交流が財産である。日々着実な情報発信やフォロワーとの交流を心がけることで、クラウドファンディングを実施する際の情報の拡散力は大きく変化する。

4．寄付金のデータから見えるものとその特徴

1）寄付金額における対面と非対面の割合

本プロジェクトでは、最終的な集計における寄付金の総額は 1,244,830 円（達成率 414.9%）となり、募金箱への小銭等の募金は 194,830 円でほぼ例年と同様の募金額であった。加えて対面での寄付（直接寺院へ届けに来る、または募金箱に備え付けの寄付用封筒を用いる）は 696,000 円となり、全体の 71.6％は現地に足を運んでの対面による寄付となった。非対面の振込や現金書留による寄付は、354,000 円となり全体の 28.4% を占め、主に遠方からの寄付や企業などの高額の寄付などが目立つ結果となった。例年までの従来の募金箱のみの支援金額と比較すると約 100 万円の増加となっており、対面寄付をメインターゲットとしたことについては一定の効果があったと考えている。



2）募金以外の寄付と檀信徒比率

次に、募金以外の寄付については檀信徒かどうかを識別することが可能のため、今回の募金を除く直接持参と振込の合計金額 1,058,000 円の内訳を人数と金額別に集計した。その結果、人数ベースでも金額ベースでも、檀信徒とそれ以外ではほぼ差異のない結果であることがわかった。今回のプロジェクトでは檀信徒への郵便物をあえて送付せず、全くフラットな条件下で現地または各種メディアによる告知を



図３：制作した返礼品のオリジナル手拭い

4）お金が集まりやすい時期を狙う

これまでの寺社仏閣への事例取材では、資金調達の時期やそのタイミングが重要であることも度々話題となった。例えば地域の観光シーズンや、朝ドラや大河ドラマの公開の時期に合わせるなど、メディアがリリースを取り上げやすく、且つ交流人口が増える時期を狙うことも広報戦略として重要である。

本プロジェクトにおいても、一年で最も多くの参拝者がもみじを見るために訪れる観光シーズンに合わせたところ、参拝者の人数に呼応するように寄付が寄せられた。しかし予想外なことに、さらにその後のもみじが全て散ってしまう 12 月以降に寄付額がかなり伸びるという現象が起きた。後に集計して気づいた事であるが、12 月は公務員や民間の賞与支給の時期であり、大晦日・歳末に向けてチャリティ志向や消費行動が活発化する。このタイミングと重なったことが大きな要因であったと思われる。これがもしも新生活を目前とした年度末や新年度などであれば、消費行動の面からも寄付への関心はここまで高くならなかったと思われる。

このように、世の中の関心やお金の流れがどのような状況にあるのか、政府からの給付金などの臨時収入がある時期や、年間の消費行動のサイクルやタイミング、寺社仏閣においては先祖供養の時期等も資金調達を行う上では極めて重要である。

5）メディア掲載、SNS のファンなどに拡散してもらう広報戦略

本プロジェクトでは、広報戦略の要として地元新聞社を通じたメディア掲載と、主に Facebook と Instagram を中心としたファン交流の 2 本の柱を中心とした。前者では、①クラウドファンディング開始前の告知、②目標達成告知、③資金獲得後の事業の実施など、それぞれの段階においてプレスリリースを発行して記事の取材依頼を行うことができる。寺社仏閣が資金調達に挑戦するということ自体が話題性を呼ぶため、今回も新聞告知記事を読んだ方からの寄付の申し出が増加した。

本プロジェクトでは、中身の金銭が透けて見えるアクリル製の募金箱、その場で高額寄付ができるための寄付用封筒、その場で手に取ることができるフライヤーの設置などの代理支援強化策を試みた。最終的な集計後の結果から、その場で対面の寄付を行った割合は７割を超えており、一定の効果があったことが認められた。



図２：その場で寄付できる専用封筒

３）リターンはシンプルに低コストの体験型ものを中心に

本プロジェクトでは、リターン（返礼品）の原価率が低いものを中心にシンプルな構成とした。3,000 円以上でホームページにご芳名掲載、5,000 円以上でオリジナル御朱印、10,000 円以上でオリジナルの手拭いを発売開始前に優先入手、30,000 円以上でプライベートご祈祷と喫茶体験、50,000 円以上では普段は一般公開していない松尾芭蕉の『奥の細道』の真筆掛軸をプライベート鑑賞できるという権利を設定し、上位は下位を兼ねる方式とし、返礼品不要という選択肢も付加した。

原価が大きく発生するのは手拭いぐらいであり、一枚あたりの単価は 850 円である。その他のリターンである御朱印やご祈祷、鑑賞会などは時間に換算すれば無料とはいえないものの、一般の商品と比べれば遥かに原価率が低いことに加えて金銭では買うことができない要素が多くオリジナリティが高い。リターンの内容については、これまで取材してきたプロジェクトなどを参考に、寺社仏閣のアドバンテージの一つである体験型の返礼品を最大限に活用することを目指した。一般的な返礼品において最も原価が高くなってしまうのは、物品を購入して仕入れるという種のものであり、次いで T シャツをはじめアパレル用品など特定のサイズや最小ロット数が関係してしまうものである。返礼品の金額が大きくなってしまうと純粋な寄付金額の比率が下がってしまうため、この点には収支を見通す経営感覚が求められる。

3．戦略的な寄付獲得への計画

1）既存のプラットフォームを用いない自前のサイトを活用する

はじめに本プロジェクトが他のクラウドファンディングと大きく異なる点は、既存のプラットフォームを一切利用していないことである。一般的にはクラウドファンディングを実施する場合には、READYFOR や CAMPFIRE などの既存の事業者のサービスを利用することになる。それらの事業者を利用した場合、企画からさまざまなサポートおよび相談体制が整っているほか、事業者に登録している会員による集客力や認知度、社会貢献意識が高い層に広告等を通じて情報をリーチしやすいというメリットがある。いっぽう、デメリットとしては、サポートの内容によって手数料が達成金額の 15〜25% ほどかかるほか、画像やテキストなどの準備は基本的に自分たちで行うものとなり、作業の全てを事業者がやってくれるわけではない。

本プロジェクトでは、ウェブサイトの構築からフォームの設置まで自前で行うことにより、プロジェクトページを自坊のサーバー上に制作した。そのため、一般的なクラウドファンディングでは約 20 万円必要となる手数料が無料で抑えることが可能となった。これは資金面において非常に大きなメリットの一つであり、寄せられた支援金額をすべて有益に活用することができた。

2）募金箱、フライヤー、寄付封筒の設置で動線を作る

本プロジェクトで心がけたのは、現地を訪れた人がすぐにその場で寄付できるための環境づくりである。これが対面寄付の最重要事項であった。クラウドファンディングを実施している寺院において、顕著に分かれる点がこの対面寄付・代理支援への姿勢である。代理支援とは、自分でインターネット経由の寄付ができない人のために、直接現金で受け取った寄付を寄付者に代わって自ら振り込む支援の方法である。特に寺社仏閣の支援関係者には高齢者が多く、インターネットに疎いために直接現地に寄付を現金で持参する傾向が高い。取材した中では、現場での寄付の受付業務に翻弄され、代理支援の体制が整っていないことにより寄付者への対応が粗雑なものになってしまうという事例が多数散見されてきた。

逆に、代理支援をうまく活用している事例では、インターネットの寄付と同様に、その場を訪れた人の熱が冷めないうちにその場で寄付できる仕組みづくりをうまく活用している事例が多く確認できた。筆者はこの行動を「究極の衝動買いをしてもらう」という表現を本発表にて用いたが、寄付する予定のなかった人がその場の景観の美しさやある種の感動の渦中にあるうちに、寄付というアクションに至らしめるための動線作りが、代理支援を考える上では最も重要であると思われる。

趣　　旨：境内の維持管理費用のための寄付募集。
コ ピ ー：「千年の歴史と美しい自然を守り、後世に伝えたい」
事 業 者：自前のウェブサイトで運営（既存のプラットフォームは利用しない）
募集期間：令和 6 年 11 月 1 日～ 12 月 31 日
目標金額：30 万円
達成金額：1,244,830 円（達成率 414.9%）
手 数 料：0%（全て自前サイトで運営のため事業者への手数料は発生しない）
入金方法：振込、直接の対面寄付、募金箱
リターン：ご芳名掲載、御朱印、手拭い、ご祈祷、松尾芭蕉真筆プライベート拝観
告知方法：チラシ、ウェブサイト、募金箱と寄付封筒の設置、各種 SNS、新聞記事
概　　要：これまで約 5 年間、境内の紅葉が美しい時期に「もみじ基金」の募金箱を設置し、毎年約 15 万～ 20 万円の募金が寄せられていた。その募金箱を中心として、周辺に寄付の促進掲示やネット環境を開設し、寄付事業を刷新した企画である。

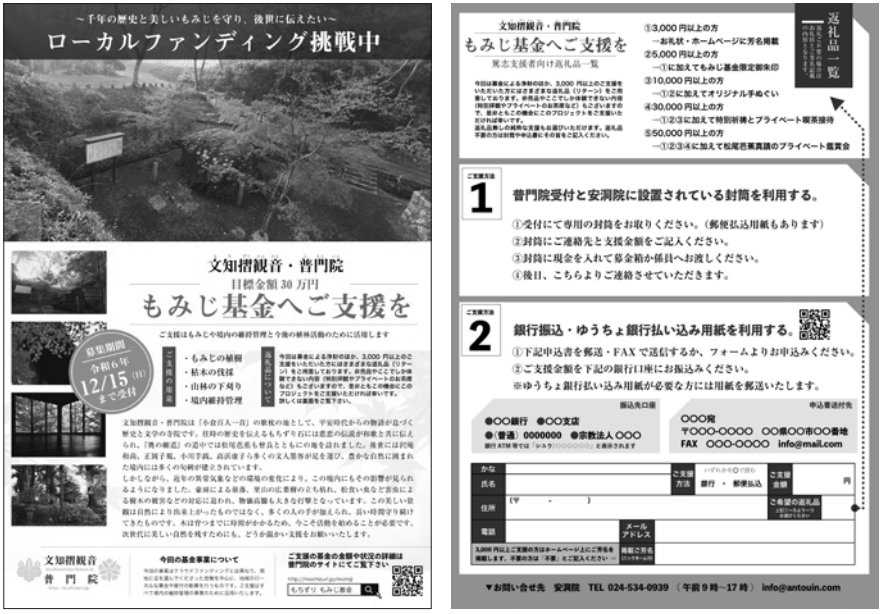


図1：制作した印刷物（A4、両面カラー刷）

クラウドファンディングを活用した布教教化の可能性(2)
――対面寄付を中心とした資金調達モデルの確立――

横 山 俊 顕

１．はじめに

本発表では、曹洞宗総合研究センター第 26 回学術大会「瑩山禅師と衆生済度―布教教化の未来を構想する―」シンポジウム中の筆者のパネル発表「クラウドファンディングを活用した現代布教」を踏まえ、対面寄付を中心としたクラウドファンディングの可能性について、筆者の実践発表をもとに考察を試みるものである。昨年までの研究においては、クラウドファンディングによる資金調達を確実に成功させている寺院の特徴として、インターネット経由以外の非ネットによる対面寄付の比率が高いことに注目した。

このことから、クラウドファンディングというと全てがインターネット経由での資金調達のような印象を受けるが、インターネットを経由しない直接的な対面寄付や募金も含めた資金調達事業全体がクラウドファンディングであるということを再認識させられた。それはすなわちインターネット上での繋がりに頼らずとも、ローカルな寺社仏閣が、檀信徒以外の地域の人々や関係者からも一定の資金調達ができることを示唆するものである。観光資源の有無などの条件の差はあるとしても、これまでのような檀家への直接的な寄付勧募が困難になりつつある現代において、クラウドファンディングが市民権を得ていくということは、寺社仏閣が公益的な観点から檀信徒以外にも広く寄付を募ることができる試金石となるのではなかろうか。

このような仮説のもとに、筆者自坊の末寺である「文知摺山・普門院」（曹洞宗福島県宗務所第 483 番）において「もみじ基金」（以下、本プロジェクトと表記）というクラウドファンディング事業を実施したところ、目標を大きく上回る寄付が多方面から寄せられ、その効果を客観的に検証することができた。本発表ではその結果を踏まえた実践発表とともに、今後の資金調達に有益となる戦略的な計画および、寄付に関する布教教化の意義などについて論じるものである。

２．事業の概要

名　　称：「もみじ基金」
事業主体：文知摺山・普門院（福島県宗務所第 483 番）檀家ゼロの観光寺院
特　　色：『小倉百人一首』、『奥の細道』の舞台。秋の観光シーズンには紅葉が有名。

仏教社
梁川町史編纂委員会編 2000『梁川町史』第3巻（通史編3（近代・現代））
梁川町史編纂委員会編 1994『梁川町史』第10巻

〈キーワード〉 曹洞宗，国際布教，海外開教，ハワイ，新井石禅，大本山總持寺

（曹洞宗総合研究センター，常任研究員）

検疫および健康診断を経て午後1時に上陸した。上陸に際しては、ホノルル別院関係者をはじめ、市民・信徒・報道陣が波止場を埋め、米・日両国旗と花に迎えられた。在留日本人や婦人会員の歓迎は、祖国以上に切実な感情を帯びていたと記録されている。

6．まとめと今後について

ここまで渡航からホノルル到着までを概観したが、以下の点が明らかとなった。第一に、渡航そのものが宗門的行事として構築されていたといえる。出発から到着に至る一連の過程は、宗門を代表する管長の行動として周到に準備がなされ、渡布・渡米の「出発儀礼」としての性格を帯びていた。

第二に、船上における記録として、海上での読経・揮毫・講話・交友などが多層的に展開されている。これは、移動を単なる物理的移動ではなく、交流や布教の場としていたことが伺える。

以上のように、本『日誌』は、1921年の新井石禅禅師の渡布・渡米を示す基幹資料であるといえよう。

本稿ではその第一段階として、渡航からホノルル到着までの記録を中心として見てきた。今後はハワイでの活動、アメリカ本土訪問、大統領謁見、帰国過程を含む全篇の翻刻・注釈を進め、新井禅師の渡航に関する具体相を明らかにしていきたい。

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」（基盤研究B:23H00568）の助成を受けたものである。

〈参考文献〉

新井石龍『紫雲臺猊下御渡米日誌』（埼玉県春日部市浄春院蔵）
新井石禅 1929-1931『新井石禅全集』新井石禅全集刊行会
新井石禅述　新井石龍編 1921『米國視察談』青山書院
「特別広告」『宗報』第587号（大正10（1921）年6月）
「紫雲臺猊下御渡米随員手記」『宗報』第612（1922（大正11）年6月）～615（1922（大正11）年8月）号
『萬朝報』1921年5月31日，6月7日，6月10日
『禪』第168～174号
来馬琢道著　安藤嶺丸編 1934『禅的体験街頭の仏教：附・文章生活三十年記念祝賀会行事』

いけない、體をお動かしになってもいけない、日に二人以上を引見遊ばしてもいけない、それも十分間を過ぐされてはよろしくない」といふ。然し猊下はさまで重患をは思召されぬやうである。これが一同には何よりの力頼みである。

『日誌』は船中で逐次記された公式的・行動記録であり、随行記録として宗門報告・内部共有を目的とする。一方、『随員手記』は後日整理された回想的報告文であり、宗門内外への紹介や刊行を前提とする文体に整えられている。

したがって、同一筆者ながら、『日誌』では即時性・報告性が重視され、『随員手記』では叙情性・精神性が強調されるという変化をみることができる。

このように、同一内容が異なる語法・文体で再記述されている。『日誌』が「事実」を伝えるのに対し、『随員手記』は「心情」を伝える語りとなり、筆者の内的経験の再構成として理解される。

『日誌』では、喀血という出来事を中心に置きつつも、同日中の諸事項

- 医師診断の経過
- 無線電信による見舞（河合眞英師・横山平生・森永氏）
- 船内行事（牧師説教・映画・ダンス）

まで網羅しており、船上社会全体の動態を描く。

一方、『随員手記』では、これらの付随情報をすべて削除し、発症前後の精神的前兆と安静の描写に集中している。すなわち、

「大洋などを眺めて静に在すことが多かった。それを一同は喜んで、お骨休みだといひ…然るにそれがお骨休みでなかったことが今日分った。」

という部分に象徴されるように、筆者は「静けさ」が「病の兆し」であったという後知的認識を加え、出来事を意味付ける叙述に転換していることが読み取れる。

『日誌』と『随員手記』はいずれも新井石龍による六月十二日の記録であるが、前者は即時的な行動記録、後者は回想と意味づけを伴う叙述であるといえる。

6 月 15 日以降、新井石禅の病状は次第に回復し、航海は子午線を越えた。船内では相撲大会や講演会、ダンスなどの催しが行われ、猊下は揮毫の依頼に応じて筆を執るまでに快方へ向かった。また、原口大佐や大錦横綱らと親交を深めた。17 日にはウィンターガーデンにおいて猊下主催の茶話会が開かれ、一等船客約四十名が参集し、日本菓子を供しつつ日米両国の乗客が歓談した。同日午後には自ら剃髪を行い、夕刻にはホノルル近海の鳥島を望見している。

翌 18 日朝、大洋丸はダイヤモンドヘッドを遠望しながらホノルル港に入港し、

12日、突然の喀血により猊下は絶対安静を命じられる。医師の診断は慎重に秘され、随行員の間にも緊張が走った。光永帝国通信社長岡田・松崎らが見舞いに訪れ、無線により国内関係者にも伝えられた。

14日には出血が続き、帝国通信社が「新井石禅師喀血重態」と本国に打電。随行員は報道の可否を検討した。この間、原口初太郎大佐・東郷船長も見舞に訪れ、船内では猊下を支えた様子が記録されています。

ここで、『日誌』と『随員手記』の内容について比較をしてみる。

『日誌』

十二日（第四日）

猊下喀血せらる　全く青天の霹靂なり

医師は病名は明かさされども絶対安静を命じ御講演及び御揮毫等の厳禁　固形物、冷熱両端の飲食物等の注意を残し食前の水薬　食後の丸薬の二種を送らる　病名問わずして明かなれども医師の注意により　猊下及舩客一同には何事も秘密政策を取る事とす

喀血　夜間に至るも猶やまず　時々鮮血の出づるを見る　随行員一同蒼然たり

河合眞英師　横山平生居士より

ハルカニ　ケンコウヲイノル

森永氏より

ハルカニ　ヘイアンナルコウカイヲイノル

の無線電信あり

午后一時半　基督教牧師の日曜祈祷説教ウインターガードンに於てあり

午后四時　光永帝国電報通信社長岡田前代議士松崎氏等スモーキングルームニテ一等舩客一同と会し明夜の活動写真は日支親善を写するものと認め其の警告を東郷船長浅野社長及び取締官憲に発する㆓とし之れが伝達方を有田八郎氏に一任する㆓を決議す

此の日　猊下一行　舩長室に特請精進料理の饗応を受く

午后八時よりＡデッキにて盛んなるダンスあり　尓後活動写真とダンスは毎夜交代に上甲板に於て行わるゝ旨　掲示さる

『随員手記』

六月十二日

夜の十一時頃より三四時間の睡眠を致さるゝ他には終日終夜、休憩の時間といふものをお持ちにならなかった猊下が解纜の翌日あたりよりは、読書も執筆も餘り遊ばさないで、大洋などを眺めて静に在すことが多かった。それを一同は喜んで、お骨休みだといひ、猊下も放參だといってゐれせられた。然るにそれがお骨休みでなかったことが今日分った。猊下は御不快である。どうすればよいのだろう。醫師の注意では「猊下は當分の中はお話も遊ばしては

た船舶の運航日程変更によるものと考えられる。

次に、ハワイ出発の日付にも相違がみられる。日誌では9月7日にオアフ島を出発したとあるのに対し、記事では8月10日にホノルルを出帆すると記されている。

さらに、アメリカ本土における行程についても、約1か月のずれが確認される。日誌では9月13日にサンフランシスコ到着、9月16日にソルトレーク着、9月22日にニューヨーク着となっているのに対し、記事ではそれぞれ8月16日、8月28日、9月11日とされ、全体として記事の方が早い日程で計画されていたことがわかる。

また、帰国日に関しても、日誌では11月3日横浜着と記されているのに対し、記事では10月21日とされており、実際には約2週間の差が生じている。以上のことから、出発前に公表された予定行程と実際の旅程との間には、時期および経路の両面において明確な相違が存在していたことが指摘できる。

5．渡航準備と出航③―『宗報』より

『宗報』第587号（大正10（1921）年6月）には總持寺紫雲臺侍局による特別広告が掲載されている。あわせて、祥雲晩成、新井石龍、甲山玄道、来馬琢道による随行の旨が掲載されている。

6．『日誌』による大洋丸での渡航記録（1921年6月9日～18日）

1921（大正10）年6月9日、新井石禅は晴天のもと、總持寺を出発し渡米の途についた。早朝に起床して朝課を勤め、役寮への訓示および歴住禅師の墓前読経を行ったのち、僧俗の見送りを受けて鶴見駅へ向かった。横浜港では国旗が掲揚され、神奈川県知事夫妻、東洋汽船社長浅野総一郎をはじめ、政財界・宗門関係者ら約二千名が見送りに集まり、正午過ぎ、大洋丸は多くの歓声とともに出航した。

大洋丸は旧ドイツ船を賠償として接収した東洋汽船最大級の新造船で、総トン数約2万4千トンを誇る処女航海であった。新井禅師には浅野社長の配慮により横浜―ホノルル間の特別優待が提供され、特等室に滞在した。船室は浴室・電燈・電話などを完備した豪華な構造であり、精進料理も専属の和食司厨によって供された。

航海2日目の10日には、正金銀行・朝鮮銀行関係者や実業界の人物、さらに在米寺院関係者らが相次いで参上した。11日には欧米人記者らも訪問し、船内で茶話会が催され、夕刻には無線連絡や活動写真の上映も行われるなど、船中では活発な交流と文化的催しが展開された。

（1922（大正 11）年 6 月）～ 615（1922（大正 11）年 8 月）号には「紫雲臺猊下御渡米随員手記」が掲載されている。

本『日誌』はその原資料であり、これまで知られていなかった具体的事柄について補う記録であるといえる。

（4）現状・保存

・現在確認されている原本は保存状態良好である。

3．渡航準備と出航①―『萬朝報』より

1921（大正 10）年 5 月 31 日付『萬朝報』は、「新井石禅師欧米漫遊」と題し、總持寺貫主・曹洞宗管長新井石禅禅師が 6 月 7 日、東洋汽船天洋丸で横浜を出発し、ハワイの曹洞宗別院［のちの両大本山布哇別院正法寺］入仏式に出席した後、欧米諸国を巡る予定であると報じた。当初は英国・フランス訪問も計画されていたが、6 月 7 日付記事では欧州行きが延期され、ハワイおよび米国本土に行程が限定されたことが明らかにされた。6 月 20 日に別院入仏式に臨み、その後 8 月までハワイ諸島を巡錫し、8 月中旬以降はサンフランシスコ、ロサンゼルス、シカゴなどを訪問し、10 月 21 日に帰国する予定とされた。

新井禅師は記者の取材に対し、入仏式出席を主目的としつつ、在留邦人の状況視察と慰問、さらに日米間の誤解を宗教を通じて解消することの重要性を語り、ワシントンでの大統領接見にも言及している。この発言は、布教活動を通じた国際理解と宗教的親善を明確に意識したものであった。

6 月 9 日、横浜港から出航した当日は、櫻木駅に数万の見送りが集まり、禅師一行は壮大な行列を成して桟橋へ向かった。船内には経典と香炉が備えられ、出航時には最上甲板から群衆に一礼し、人々は合掌して航海の安全を祈った。同船者には学術・報道・宗教関係者も含まれ、この渡航が宗教行事にとどまらず、当時の国際的人的交流の一環であったことが読み取れる。『萬朝報』は新井禅師の渡航を、在米邦人慰問と日米関係改善を目的とする宗教外交的行動として報じている。

4．渡航準備と出航②―『禪』より

渡航日程については、雑誌『禪』に予定が掲載されており、これを日誌に記された実際の行程と比較することができる。両者を照合すると、まず出発日および到着日に差異が認められる。日誌では 6 月 9 日に横浜を出発し、6 月 18 日にホノルルへ到着したと記されているのに対し、記事では 6 月 7 日出発、6 月 16 日到着とされており、いずれも記事の方が 2 日早い日程となっている。これは、乗船予定であっ

（2）内容概要

本書は新井石禅紫雲臺猊下の 1921（大正 10）年におけるハワイ及びアメリカ渡航を逐日記的に記した日誌である。

本書にはまず日誌の記録の前に、

「布哇別院入仏式に於ける紫雲臺猊下御教諭」

「米国大統領謁見に関する報告」

「紫雲台猊下米国大統領と謁見覚書」

「観世音菩薩軸物の裏書」

が記されている。これらについては、今後取り上げる。

そして、6 月 9 日の横浜出発から 11 月 3 日の帰国まで、約 5 か月にわたる行程が記録されている。

6 月 9 日　横浜出発
6 月 18 日　ホノルル到着
　　マウイ島、ハワイ島、カウアイ島を訪問
9 月 7 日　サンフランシスコへ出発
9 月 13 日　サンフランシスコ着
　　以下の都市を訪問　ソルトレーク、シカゴ、ニューヨーク、
　　ワシントン、ボストン、シアトル、サクラメント、フレスノ、
　　ロサンゼルス、サンノゼ
10 月 17 日　サンフランシスコ発
10 月 23 日　ホノルル着・発
11 月 3 日　横浜着

内容としては、航海中の様子、ハワイでの歓迎行事、法要、布教活動、視察、刑務所慰問、公式謁見などの様子を伝えている。

（3）史料的意義

・一次資料：筆者の新井石龍は随行侍者として同行しており、全記録が同一筆跡で記されることから、信頼度の高い一次資料であるといえる。

・宗門史資料として：現地寺院や日系社会との交流、アメリカ社会との接触を具体的に伝えている。

・派生資料：この『日誌』をもとに編纂・抜粋された刊行された「紫雲臺猊下御渡米随員手記」が『米國視察談』（大正 10 年、青山書院）に掲載され、『宗報』第 612

新井石禅禅師の渡布と渡米（Ⅰ）
――新出資料の検討から――

南 原 一 貴

１．はじめに

本稿は1921（大正10）年６月９日から11月３日まで、曹洞宗管長・大本山總持寺貫主の新井石禅禅師がハワイ及びアメリカ本土へ渡航した記録である『紫雲臺猊下御渡米日誌』（以下『日誌』）をもとに検討をするものである。この『日誌』は2024年５月27日に行われた埼玉県春日部市浄春院での調査において確認された新出資料である。新井禅師は明治13（1880）年に浄春院29世となっている。

ハワイにおける曹洞宗布教は、1903（明治36）年に河原仙英が慰問使として渡布し、プランテーションで日本人移民への宗教的・精神的支援を開始したことに始まる。その後も日本からの僧侶による慰問や布教活動が続けられていた。そして、プランテーション中心の慰問的活動から、都市部に寺院を拠点とする布教体制が確立されたのは、1913（大正２）年に磯部峰仙がホノルル市内に曹洞宗別院を創設したことによる。当初は Hall Street に仮別院が置かれ、1919（大正８）年には Nuuanu Avenue と School Street 付近へ移転し、本格的な伽藍整備が進められた。この別院の完成に伴い、落慶・入仏式の導師として新井禅師が日本から招かれた。この渡布は、ハワイにおける曹洞宗布教が本格化したことを示す画期と位置づけられる。

２．資料について

（1）資料の概要

資料名『紫雲臺猊下御渡米日誌』

書誌情報

・筆者：新井石龍

・記録期間：大正10［1921］年６月９日御発錫～仝年11月３日御帰朝

・形態：和装帳冊（四つ目綴じ、紐装）

・用紙：大本山總持寺の名入りの縦罫線

・筆記法：毛筆（墨書）

・表紙記載文

紫雲臺猊下御渡米日誌

随行侍者　新井石龍

明らかにするため、各種資料を閲するとともに、現在実施しているハワイ州曹洞宗寺院の資料調査において精査していきたい。

※本稿は、日本学術振興会科学研究費（基盤研究 B）23H00568「ハワイ日系仏教寺院の文献資料および文化財の体系化と活用による仏教史研究」（2023～2026）の研究成果の一部である

註

（1）ただ、唯一の追加情報として、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せることをご教示いただいた。今後、継続的に調査を行っていきたい。

（2）発見の経緯、および書誌情報等については南原師の論攷を参照されたい。

（3）この時点では病名は不詳ながら、ホノルル入港後の 6 月 21 日に医師より「両肺に空穴あり」との診断を受けたとの記録がある。

（4）『石龍日誌』10 月 17 日の項に「盛シナル歓声裡ニ、猊下一行　無事ニ洋上ノ人トナル」とある。なお、本日誌には丁数が記されていないため、以下は表示されている月日にて引用箇所を示す。

（5）「布哇報知」1921.6.21 号に、「1921 年　栃木山・大錦来布記念写真」と題して、6 月 18 日のホノルル上陸時に新井禅師とともに撮影した集合写真と短文が掲載されている。

（6）相撲 .jp。2025.12.1 閲覧

（7）村井章介［1995］

《参考文献》

新井石禅『新井石禅全集』巻 11、新井石禅全集刊行会、1936

新井石龍『紫雲台猊下御渡米日誌』浄春院蔵写本

村井章介『東アジア往還―漢詩と外交』朝日新聞社、1995

拙稿「近代ハワイ仏教の一側面―曹洞宗を中心として」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』26、2025

日本相撲協会（https://www.sumo.or.jp/）　2025.12.1 閲覧

相撲 .jp(https://xn--psso2y7wo.jp/index)

そのうえ、孝行の心の清らかさは珠のように輝いている
その金の衣が、日本の国に大きな輝きを添えている。

この偈頌は、特徴的な標題を有している。大錦関が同船していたことは、『石龍日誌』6月9日の項に記されている(5)。その後、6月17日（船中）、6月22日・24日（ともに正法寺）の3回に亘って、お見舞いに訪問しているが、いずれもが父親同伴である。かかる状況が、標題にある「篤孝之誉」や、偈頌の「孝心清似玉」に繋がったといえよう。大錦関には、他に、1916年の朝日山親方の逝去に伴い、遺言によって3場所の間「朝日山」の四股名で土俵に立ったという逸話(6)があって、これも「篤孝」の所以となりえよう。しかしそれでも、新井石禅禅師が、まさに目前にて体験した事実が、偈頌に強く反映していると考えてよかろう。

このように、『石禅全集』に収録される偈頌の背景が『石龍日誌』の記述によって明確化される。その点に於いても、両者の比較検討は重要である。ただし、標題の「7月6日」と、『石龍日誌』における来訪日との不一致も存在する。この点については、今後の資料の精査が必要となってこよう。

小結

以上、新井石禅禅師のハワイ巡錫に関わる偈頌について、まずその資料的性格を把握するために、『石禅全集』巻11に収録される偈頌と、新出の『石龍日誌』の記述と収録偈頌との比較検討を行った。そこからは、『石禅全集』が偈頌収録にあたって、かなりの異同があり、また詠まれた年次や場所についても未整理で、精査が必要であることが分かった。

『石龍日誌』においても、偈頌すべてが収録されてはおらず、個人に付与された偈頌については、内容が省略されている。そのような資料的な制約の中でも、新井禅師が体調を崩されたながらも、詩作への意欲を保ち続けていたことが明らかとなった。それはむしろ、健康上の理由で活動を制限される中で、可能な限りの現地との交流活動へと結びつけようとするご自身の使命感の現われであったかもしれない。

むろん療養中だけでなく、その後の活動においても、偈頌が多用されている。これは、鎌倉時代以来の、禅僧が外交において積極的に用いた手法(7)であり、まさに、新井禅師は、北米巡錫にあたって、伝統的な作法で臨まれたと言うことに成るであろう。

本稿に於いては、上記の両資料に収録される偈頌のみを対象としたが、『石龍日誌』の記述からは、さらに多くの詩作が存在したことが読み取れる。その全体像を

《私訳》（転句・結句のみ）幸いなことに、詩を詠む心が静まることはない。
ハワイの八つの島々の山や谷が私の詩作の袋の中に入っているのだから

上記に例での異同は2箇所、転句の5文字目が①では「間」、②では「閑」となり、結句の①「八州風月」が②では「八州丘壑」となっている。私訳では、「間」を「離れること」、「閑」を「静まること」としたが、書写・刊行年自より勘案すれば、②が推敲されて①となったと考えられよう。

この偈頌は、新井石禅禅師の病中の詩作の思いを明確に謳いあげたものといえる。事実、『石龍日誌』には、更に多くの偈頌を残されたことが記録されている。先には、社交上の詩偈の往還がなされた可能性を指摘したが、それとともに、体調によって多くの活動が制限される中、新井石禅禅師が、自らの心情を表現するためにも、頻繁に詩作をされていたことが分かる。

(2)『石龍日誌』によって偈頌の背景が分かる例

次に、偈頌自体は『石龍日誌』に収録されていないものの、その記述によって『石禅全集』に収録される偈頌の背景が明確となる例について考察してみたい。

それは、以下の、大錦大五郎関（1883-1943：横綱在位 1918.5 ～ 1922.1）に与えた1首である。

《題名》七月六日横綱大錦関来参大錦以力鳴於天下、加以篤孝之誉、与為授了空居士号（『石禅全集』巻 11・132 頁）
《訓読》七月六日、横綱大錦関来参す。大錦は力を以て天下に鳴り、加えて篤孝の誉れを以てす。予、為に了空居士の号を授く。
《私訳》7月6日に横綱大錦関が来訪された。大錦関は、その力強さで天下に知られ、さらに孝の心の篤いことをたたえられている。私は、彼に「了空居士」の号を授けた。
《偈頌本文》下平声七陽
渾身威力錬金剛　了却真空称没量　況復孝心清似玉　錦衣添輝大扶桑
《訓読》渾身の威力、金剛を錬る。真空を了却して没量に称う。況んや復た孝心の清きこと玉の似し。金衣、輝気を添う大扶桑
《私訳》体全体の力は、まさに金剛（ダイヤモンド）を練り上げた如くである。本当のあり方（真空）を把握しきって、まさに量りしれない存在である。

		桑港		サンフランシスコ	記述あり（9.13）
		太平洋鉄道			記述あり（9.15）

この対照表から見ると、まず、『石禅全集』巻11の偈頌が、必ずしも時系列に沿って排列されていないことが分かる。また、『石禅全集』において、ハワイ出航以降の列次に収録される偈頌が、『石龍日誌』には、偈頌そのものだけでなく、動向も記録されていないものが散見される。個人より送られた偈頌への返詠は、冒頭にあげた「次永松為次郎氏見示韻」を初め3首が、他に「題富嶽図」等、対象を確認できなかった偈頌が8首見出される。これらは一覧の2列目に「＊」を付して示した。

個人宛の偈頌を頻繁に詠まれていたことは、前節で指摘したが、『石禅全集』に収録される個人宛の偈頌については、詠讃場所や対象となる人物像など、改めて確認する必要があるであろう。

【3】『石禅全集』と『石龍日誌』所収の偈頌

以上の動向を踏まえ、偈頌の内容について考察を進めていきたい。

(1)病気療養中の詠(両資料ともに収録)

まず、『石禅全集』と『石龍日誌』にともに収録される偈頌の中から、病気療養中に詠まれた偈頌について詳しく見てみることにする。以下に示す2首は、題名は相違し、内容にも小異があるが、同一偈頌といえる。

①保府帯錫病中吟(『石禅全集』127頁)　下平声　七陽

《原文》病魔瞞我礙観光　客去禅床夜夢長　頼有吟心閒不得　八州風月入詩嚢

《訓読》病魔、我を瞞じ、光を観るを礙う。客去りし禅床、夜夢長し。頼に吟心あって閒なるを得ず。八州の風月、詩嚢に入る。

《私訳》病魔が私をたばかって、(ハワイの)景色を見ることをさまたげた。
(見舞の)客人が帰った後の禅床(別院の床)の夜の夢は長い。
幸いなことに、詩を詠む心が私から離れることはない。
ハワイの八つの島々の風月が、詩作の袋の中に入っているのだから

②『石龍日誌』「病床吟」(6月26日の項)

《原文》病魔瞞我礙観光　客去禅房夜夢長　頼有吟心閑不得　八州丘壑入詩嚢

《訓読》病魔、我を瞞寺、光を観るを礙う。客去りし禅房、夜夢長し。頼に吟心あって閑なるを得ず。八州の丘壑、詩嚢に入る。

		七月十八日乗汽船発堡府港十九日着馬哇嘉布留伊	1	カフルイ	記述あり
132		七月十九日赴羅湃那港	1	ラハイナ	記述あり
	＊	題富嶽図	1		×
		七月六日横綱大錦関来参大錦以力鳴於天下加以篤孝之誉予為受了空居士号	1	『石龍日誌』は6月中来訪とする。	記述あり
133		愛江阿布教所	2		○（6.28）
		馬頂山満徳寺	2	両祖上供･施食	記述あり（7.18）
		明治天皇十年祭	1		×
134		布哇比呂市白峰山大正寺	2	ハワイ島ヒロ	記述あり（8.4）
		七月念四日齋藤宗四郎氏与他二氏先導遊伊阿於谿	1	マウイ島イアオ渓谷	○
		巴伊阿満徳寺開教所	1	マウイ島パイア	記述あり（7.18）
135		布哇島古那白峯山大福寺	2	ハワイ島コナ	記述あり（7.29）
	＊	示神原義孝和尚	1		×
		布哇所見	3	活火山･虹瀧･椰子鳥	記述あり（8.6）
136	＊	題新潟県人会名簿	1		×
	＊	次神谷鐵髯師寄韻	2		×
137	＊	次丸田等観大人見寄韻	1		×
	＊	与村上顯宗師	1		×
		遊於路計礼谿	1	カウアイ島オロケレ渓谷	記述あり（8.15）
	＊	寄最上杉本山主	1		×
138	＊	寄河合紀綱	1	大雄山役寮か	×
		謝加哇新報記者福永楓舟氏寄其著加哇島誌	1	カウアイ	×
		与本願寺開教監督今村恵猛師	1	ホノルル	記述あり（7. 7）
139		与垣浦明道師	1		記述あり（7.29）
		与藤沼国手	1		×
		与藤岡勝二博士	1		○（8.26）
		布哇別院磯部開教師見贈袈裟	1	ホノルル	○（7.15カ）
140		堡府別院授戒会迎聖	1	ホノルル	記述あり（8.19）
		柴山得造氏母堂追弔拈香	1		記述あり（8.28）
		山本清三氏	1	法名樹陰院禅心直指居士	記述あり（8.28）
		九月念八日謁見北米大統領閣下有此作			序に記述あり
141		大正十年九月七日発布哇乗馬哇号向米国	2	ホノルル	記述あり（9.7）

【2】『石禅全集』所収の偈頌と『石龍日誌』

次いで、『石禅全集』巻 11 に収録される、対象期間の偈頌 69 首について、『石龍日誌』の記述に照会し、できうる限り、日時や対象を確定していきたい。

まず、『石禅全集』に収録される当該期間の偈頌 69 首と『石龍日誌』の当該期間の記述を対照し一覧表を作成した。

《凡例》・左端：『石禅全集』の頁数
- ２列目＊：『石龍日誌』に記録がなく詠讃場所の確認が必要と思われるもの。
- ３列目「タイトル」：『石禅全集』に基づく。
- 最終列『石龍日誌』：

「記述あり」は、その日の記録が存在するが偈頌の記録の無いもの。
「〇」は、同じ偈頌（小異在り）が記録されているもの。（　）内は日記の日付。
「×」は、記述を見出すことのできなかったもの。

《『石禅全集』巻 11「偈頌」・『石龍日誌』対照表》

頁		タイトル	数	特記事項	『石龍日誌』
124		大正 10 年 6 月 9 日横濱出帆首途	1		記述あり
		次青松錬額老師餞詞韻	1		×
125		太平洋上大洋丸船中吟	6	◆ 6.12 喀血	記述あり
126		布哇堡府別院	2		〇（6.21）
		堡府帯錫病中韻	3		〇（6.26）
127		堡府偶感	1		〇（6.23）
		六月念一訪堡府日本人病院	1		記述あり
128		六月念一謝堡府仏教聯合会開歓迎筵	2		記述あり
		偶吟	2		〇（6.26）
		七月二日和以巴富布教所	2	ワイパフ	記述あり
129		米国文化	1		〇（7.4）
		拿亜努崖探勝	2	ヌウアヌ	〇（7.1）
130		堡府別院吟	1		〇（6 月数首）
		謝監督磯部峰仙和尚之功労	1		〇（6.27）
	＊	題雪中猛虎図	1		×
		賞山本清三氏外護 （ホノルル日本人商業會議所第二副会頭）	1		記述あり
131	＊	次永松為次郎氏見示韻	2		×
	＊	寄長岡禅学会	1		×

	6月12日	船中にて喀血。病名不詳[3]。
オアフ	6月18日	ホノルル入港
	6月21日	医師の診断。歓迎会・来客が続く。
	6月25日	医師より絶対安静を命じられる。吟詠記録多し
	6月29日	医師より短時間の観光を許可される
	7月4日	ハワイ別院入仏式・開堂式修行
	7月7日	西本願寺、日本人墓地訪問。ヌアヌ青年館で『碧巌録』提唱
	7月8日	アイエア布教所訪問。製糖所見学
マウイ	7月18日	マウイ島へ渡る。医師、講演は1日1回1時間までとする。 パイア満徳寺に滞在
ハワイ	7月28日	ハワイ島へ渡航。ヒロ大正寺へ
	8月3日	パハラ日本人墓地参拝
オアフ	8月9日	ホノルルへ戻る。医師、大陸への渡航9割可能と診断
カウアイ	8月12日	カウアイ島に到著。ワヒアワ禅宗寺へ
オアフ	8月17日	ホノルルへ帰還
	8月19日	尸羅会口宣。マウエ号と本土への乗船交渉
	9月初旬	送別会多数
	9月7日	マウエ号にてサンフランシスコへ

以上を見る限り、出航直後に喀血して以降、航海中からハワイ滞在中にかけて、新井禅師の健康状態はかなり悪かったことが判る。6月中は、正法寺で療養しながらの、来訪者への対応が中心となっているが、この時期、多くの偈頌を詠まれたことが記録されている。その中の1首については後に触れる。滞在後半は、驚異的な回復を示され、巡錫を無事に終えて、9月7日に米国本土へと出航された。

その後、欧州への渡航は行わず、サンフランシスコより帰国されている[4]が、ハワイ滞在後半は医師の指示があったものの、オアフ島から、マウイ島、ハワイ島、カウアイ島と巡錫され、多くの講演を行っている。海外布教への強い思いで活動されていたことがうかがえる。

偈頌に関しては、『石龍日誌』には、個人宛てに送られたとの記録が数多く存在している。そのすべては『石龍日誌』には記されていないので、内容は不明ながら、新井石禅禅師が積極的に偈頌で人間関係の構築を行っていたことが推測される。

新井石禅禅師の偈頌と布哇巡錫

石 井 清 純

はじめに

本稿は、拙稿[2025]に引き続き、米国ハワイ州における曹洞宗祖師の活動について確認することを目的とする。前論攷においては。ハワイ州オアフ島正法寺に所蔵される新井石禅禅師（1864-1927）の偈頌額について検討を行った。その中で、額装された偈頌のひとつが、内容的に『新井石禅全集』（以下『石禅全集』）巻11、131頁に収録される「永松為次郎」という人物のために詠じられた偈頌にもとづいていることを指摘した。

この人物が、新井禅師といかなる関係を持った人物であるかが検討課題ではあったが、結論を先取りすれば、人物像の詳細を明確にすることはできなかった。同時に、その偈頌に基づいた額がなにゆえ正法寺に残されていたのかも不明なままである(1)。

かかる情況にあって、まず、新井禅師がハワイへの渡航中に詠じられた偈頌の全体像を探る必要が生じた。そこで本稿では、『石禅全集』巻11に収録される偈頌のうち、横浜出航からハワイ巡錫をへて本土へ出航するまでに詠まれたとされる69首について、その作成時期や状況を確認するものである。

幸いなことに、新井石龍師（1889-1984）の随行記録『紫雲台猊下御渡米日誌』（以下『石龍日誌』）の自筆本が、埼玉県浄春院において発見された。それは、全体220丁の随行記録であるが、横浜出航からハワイ巡錫まで110丁の紙幅を割いており、偈頌も多く記録されている。本稿は、『石龍日誌』の記載によってハワイ巡錫中の動向を明確化し、それを、『石禅全集』巻11に収録される偈頌と照合する形で考察を進めるものである。なお、資料は、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ご提供いただいた。記して感謝申し上げる(2)。

【1】新井石禅禅師の動静（横浜出帆よりホノルル出航まで）

最初に、『石龍日誌』により、新井禅師の横浜出航からハワイ滞在期間の動静について、簡略に見てゆくことにする。

1921年横浜　　6月9日　出航。同船者は横綱大錦関、栃木山関、松崎幸三郎（森永製菓取締役）

註

（1）関水博道「「教区布教」の可能性―コロナ禍における教区 SNS の実践例から―」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第 24 回）』pp.97-102、2023 年）、関水博道「続・「教区布教」の可能性―教区 SNS における利用動向の分析を中心に」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第 25 回）』pp.31-38、2024 年）

（2）曹洞宗宗勢総合調査委員会編『曹洞宗宗勢総合調査報告書 2015 年（平成 27）』p.8、2017 年

（3）小田匡保「日本における仏教諸宗派の分布―仏教地域区分図作成の試み―」（『駒澤地理』39、pp.37-58、2003 年）

（4）松井圭介「新潟県の宗教空間―寺院・神社・教会の分布を通して―」（『地域調査報告』15、pp.143-152、1993 年）

（5）小田匡保「新潟県における寺社の分布と地域区分」（『駒澤地理』47、pp.13-33、2011 年）

（6）永幡豊「北海道における仏教寺院の分布について」（『地理学論集』88-1、pp.6-13、2013 年）

（7）前掲（2）

（8）相澤秀生「宗派間比較からみた過疎地寺院―曹洞宗を中心に」（『跡見学園女子大学文学部紀要』52、pp.193-207、2017 年）

（9）藤本典嗣「仏教寺院の全国的立地と曹洞宗寺院の地域的分布―2005 年都道府県別立地特化度を中心に―」（『仏教経済研究』35、pp.159-176、2006 年）ほか

（10）『日本寺院総鑑データ CD（2014 年度版）』協栄プランニング、2014 年

（11）前掲（4）

（12）前掲（5）

（13）文化庁編『宗教年鑑 令和 6 年版』2024 年

（14）前掲（5）

（15）この図は地図塗分けアプリ「ペイントマップ」により作成した（データの一部を加工）。https://paint-map.com/（最終閲覧日：2025 年 12 月 1 日）

（16）この図も前掲（15）のアプリを用いて作成した（データの一部を加工）。

（17）この指標は他と次元を異とするので厳密には整合性を取れないがイメージのしやすさから指標とする。

（18）藤本典嗣「現代仏教寺院立地の存立構造と地域的課題―級階からみる山口県曹洞宗寺院の事例―」（『仏教経済研究』49、pp.193-208、2020 年）」

（19）総務省「市町村合併資料集」（https://www.soumu.go.jp/gapei/gapei.html　最終閲覧日：2025 年 12 月 1 日）

件を満たさない地域。

他宗卓越地域　宗門寺院が存在する自治体において、2位の宗派に3倍以上の差をつけて存在する宗派がある地域[17]。

曹洞宗空白地域　宗門寺院が存在しない地域。

たとえば、北陸から岐阜、滋賀あたりを見ると、ほとんどが他宗卓越地域であり、つまり、圧倒的に浄土真宗系が多い地域だとわかる。一方、第1図において、同様に浄土真宗系がほとんどのエリアである北海道に目を移すと、「曹洞宗多数地域」「中間地域」が多くを占めている。つまり、決して宗門寺院は少なくない。すなわち、同じ、浄土真宗系が第1位の地域でも中身は全然違うことがわかる。

なお、第4図と同様の試みは、藤本が既に行っているが、藤本は都道府県レベルの分布図の作成を行っており[18]、より、精緻な様態を把握出来たと考える。

全国宗派分布図（第1図）は、ビジュアル的に理解しやすい一方で、前述のようなバイアスがある。第4図のような試みを併用することで、ある程度バイアスを乗り越え、より実態に迫ることが出来るのではないだろうか。

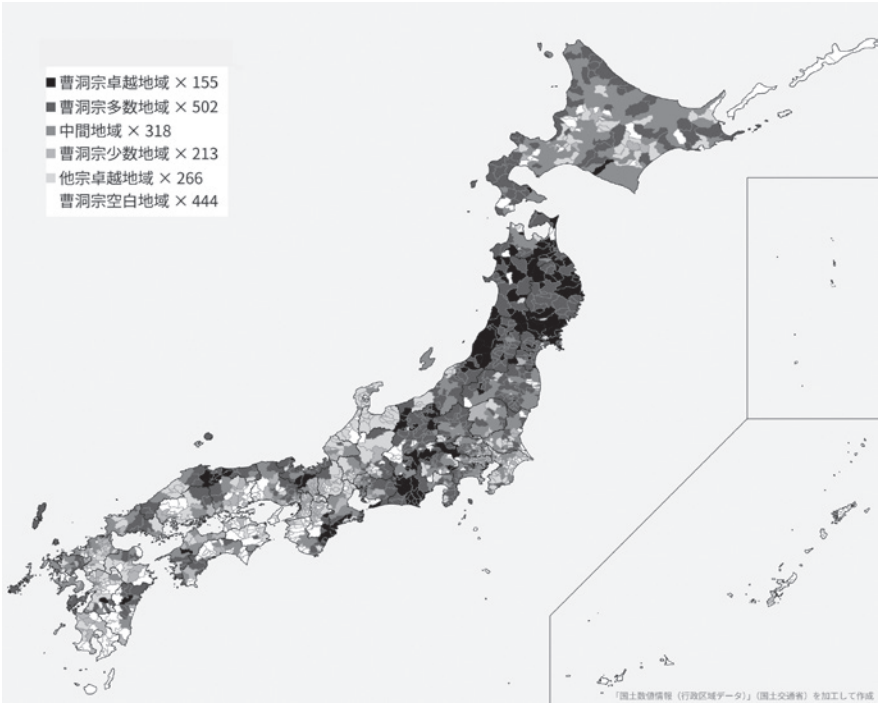
5、まとめ

本稿では、「全国宗派分布図」の作成を通して、全国規模でミクロレベルの仏教各宗派の分布の把握を試みた。その結果、「分布図」という形態をとるがゆえの課題も浮上して来た。そのため、曹洞宗寺院の地域内部のありように目を向け、それぞれの地域での他宗派寺院との関係を基準とした分布図を別途作成し、両者を複合的に用いることで、立体的に地域を捉えることを提案した。

ただし、本稿に課題がないわけではない。たとえば、今回、依拠したデータは10年ほど前のものである。その間、寺院の統廃合などで、様相が一変した地域もあるだろう。常に、データの更新という意識を持つことが必要なのは、論を俟たない。

また、いわゆる「平成の大合併」がなされた後のデータを今回用いたが、平成の大合併においては、大都市部ではあまり合併が進行せず、逆に、大都市部以外の地域で進行した[19]。つまり、市区町村別の第1位宗派の数、及び、寺院数は平成の大合併の前後では偏差が生じていると思われる。こうしたことも考慮しながら分布の把握を行う必要性もあるかも知れない。

ダイバーシティという語が社会に浸透する一方で、教化者は、一元的な見方で、社会を捉え、人びとと向き合っていないだろうか。寺院が立地する足元に目を向けるということは、地域の実情に想いを寄せ、より柔軟な教化を実践する思考を養うことにつながると考えている。



第４図　他宗との関係から見た宗門寺院地域の分布

域と比較的に２位、３位と競っている地域があることに気づく。つまり、「地域の内部を可視化する」という試みを行うことで、地域ごとの違いを浮かび上がらせ、より、実態に近いイメージを私たちは得ることが出来るのではないだろうか。そうした問題意識から作成したのが第４図[16]である。

これは、宗門寺院がそれぞれの市区町村において他宗との比較においてどのような状況で立地しているか、を示した図である。

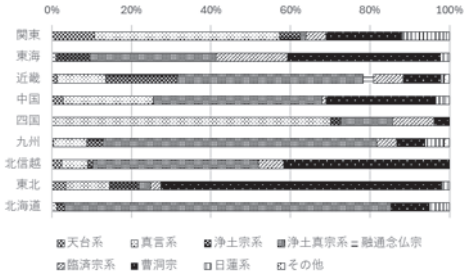
分類においては、以下のような指標を用いた。

曹洞宗卓越地域　宗門寺院が最も多く、かつ、２位の宗派に３倍以上の差をつける地域。

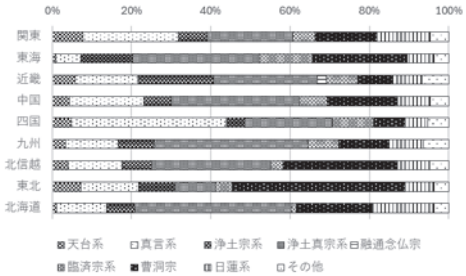
曹洞宗多数地域　宗門寺院が地域全体の25％以上を占めていて、曹洞宗卓越地域の要件を満たさない地域。

中　間　地　域　宗門寺院が地域全体の10％以上25％未満、かつ、他宗卓越地域の要件を満たさない地域。

曹洞宗少数地域　宗門寺院が地域全体の10％未満、かつ、他宗卓越地域の要



第２図　市区町村体における寺院数１位の宗派（管区別）



第３図　宗派別寺院数（管区別）

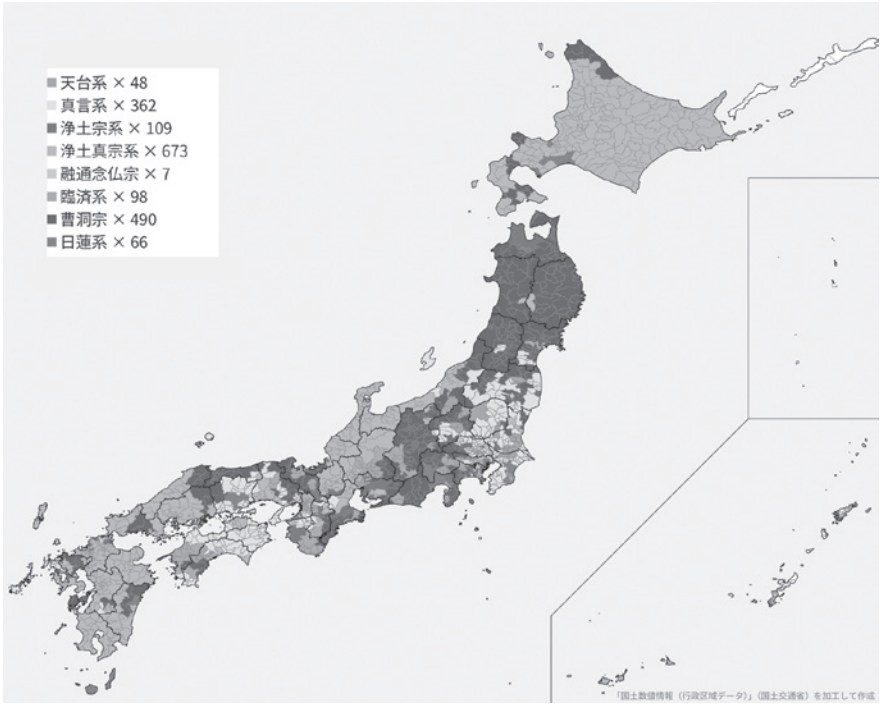
第２図は、「市区町村における第１位の宗派」を管区ごとに示したものである（ただし、複数の宗派が第１位となる市区町村と寺院が存在しない市区町村は除外している）。一方、第３図は宗派ごとの寺院数を管区ごとに示している。

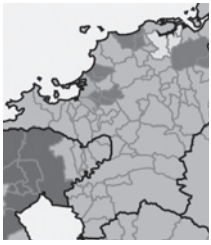
たとえば、北海道における浄土真宗系を例にすると、第２図では、82.2%だが、第３図では、39.5%である。つまり、寺院数と比べると倍くらいの印象を分布図は与えていることになる。北海道は極端な例だが、同様のことは東北における曹洞宗、四国における真言宗でも生じている。

このような現象は「分布図」を作成することに伴って生じざるを得ないものであるが、宗派分布における「実態」を把握する上では、ややミスリードとなってしまう懸念も感じる。では、こうした課題を解消するにはどのような手立てが有効だろうか。次に考えてみたいと思う。

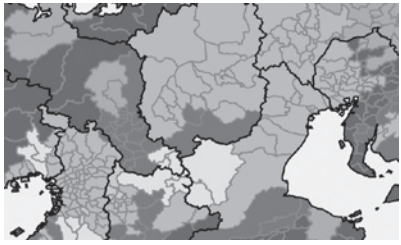
４、地域ごとの様態への着目

「○○宗が第１位の市区町村」と言ったときに、圧倒的にその宗派寺院が多い地

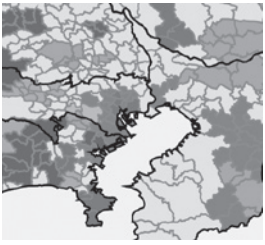




福岡地区拡大図



中部・近畿地方拡大図



首都圏拡大図

第１図　全国宗派分布図

第１図のカラー版をweb上で公開しているので閲覧のこと。

三七七

る曹洞宗の浸透ぶりなど、地域における特定の宗派の広がりではないだろうか。これは「分布図」がもたらす一種の“錯覚”と言ってよいだろう。「分布図」という性格上、「市区町村における最も多い宗派」が表現されることになる。あくまで、「市区町村における第１位の宗派」であり寺院数を示したものではない。そのことを前提に分布図を見る必要がある。

町村については、隣接する市区町村の第１位の宗派とする。複数の宗派となる場合は、当該市区町村と隣接する市区町村との境界線の距離延長が最も長い市区町村の第１位の宗派とする。

以上を経ると、すべての市区町村はいずれかの宗派のマークがなされる。このときに、一つの宗派が単独で存在している市区町村があれば、宗派の変更を行う。まず、当該市区町村における寺院数の順位を下げていって、隣接市区町村の宗派と同じ宗派となる宗派があればその宗派とする。この際、単独の市区町村の宗派として“飛び石”的に離れて存在している宗派があり、当該市区町村がその宗派となることで３市区町村以上のかたまりを作ることが出来る場合は、２位までという制限の中で、認めることとする。これも先の特例と同じ理由による措置である。また、順位を下げていって、複数の宗派が同順位の場合は、当該市区町村と隣接する市区町村との境界線の距離延長が最も長いほうの宗派とする。

さて、分類の基準となる宗派名についてだが、教団名とするか、もう少し大きな括りで捉える名称を用いるか、を検討する必要がある。今回は分布図を作成するため、市区町村における最も寺院数の多い宗派を一つだけ抽出することになる。宗派を細分化しすぎると、全体像を捉える際にミスリードする懸念もある。そのため、大きなまとまりがなるべく出来るように基準を設定した方が、実態の把握が出来るように思う。もう一つには、教化と言ったときに、一般の人びとは、たとえば、「○○宗△△派」「○○宗□□派」「○○宗◇◇派」というように同じ宗派の３派があったとして教団の違いをどこまで認識するだろうか、「○○宗」と捉えることが多いのではないか、というのが筆者の感覚である。以上を踏まえて、宗派の分類は、「天台系」「真言系」「浄土宗系」「浄土真宗系」「融通念仏宗」「臨済系」「曹洞宗」「日蓮系」「その他」とする。これは、『宗教年鑑』による宗派の分類を基準としながら、２つ以上の市区町村のかたまりを作るというコンセプトを加味して決めたものである(13)。なお、時宗、黄檗宗は、第１位となる市区町村がないため「その他」に入れている。

なお、系統に属する個別の宗派についても、『宗教年鑑』に基づいているが、曹洞宗系新宗教については、「その他」として扱う。

また、単立寺院については、先行研究では、“もとの宗派”として集計しているものもあるが(14)、教化という点では、単立寺院が“もとの宗派”との間でコンフリクトが生じているケースが多く、一緒にするのは違和感があるため、「その他」とした。

さて、以上の手続きによって作成したのが第１図(15)である。この図を一見して感じることは、北海道における浄土真宗系地域の圧倒的な広がりや東北地方におけ

宗門の教化に関係するものとしては、『曹洞宗宗勢総合調査報告書』[7]や過疎地寺院についての相澤秀生の研究[8]、経済地理学の立地論を背景として宗門寺院の立地について考察した藤本典嗣の研究[9]などで、宗派分布が取り上げられているが、前述したような全国規模でミクロな範囲での宗派分布を示したものはない。

以上を踏まえて、本稿では、「全国宗派分布図」を作成することを当面の目標とし、作成を通して課題が生じた場合には、その修正となる方策を検討する。その上で、宗派分布図を作成することの可能性、及び、限界について考察を深めたい。

なお、分布の様態を知る上で「分布図」という手法を選択するのは、ビジュアルに訴えることが理解を促しやすいためである。また、「布教教化のための」と銘打っているように、今回作成する分布図は宗門の教化に用いることを前提としている。そのため、宗教地理学における諸研究などとは立ち位置が異なり、自ずと、手法なども異なって来ると思われることを付記しておきたい。

3、「全国宗派分布図」の作成

本稿では、『日本寺院総鑑データ CD（2014 年度版）』所収のデータをもとに宗派分布図を作成する[10]。同ＣＤは、現状、仏教寺院の所在を知る上で、最も有用なデータベースの一つであり、『宗勢総合調査』などでも依拠しているものである。

作成にあたっては、市区町村を単位とするが、単一の市区町村ごとに異なった宗派が表示されるのが連続する地域などでは、そのまま表現すると、分布図にした際に、視覚的に複雑で見づらい印象を与える懸念がある。そのために、最低２つの市区町村が連続するように作成することとする。こうした手法は、松井[11]や小田[12]の研究でも取られている。

作成の手順は以下のようである。

まず、市区町村ごとに寺院数第１位の宗派をマークする。この際、複数の宗派が第１位である場合や寺院が存在しない場合には空白とする。

次に、空白の市区町村を埋めてゆく。複数の宗派が第１位である場合には、まず、隣接する市区町村に第１位の宗派がある場合は、その宗派をマークする。この際、そうした宗派が複数生じる場合は、当該市区町村と隣接する市区町村との境界線の距離延長が最も長い市区町村とする。ただし、隣接する市区町村において一つの宗派が単独で存在している場合には、その宗派とする。これは地域における細やかな宗派展開をキャッチアップするための特例である。また、複数の宗派が第１位の市区町村で、隣接する市区町村に、第１位の宗派（複数）と同じ宗派がない場合は、順位を下げてゆく。この際、複数の宗派が該当する場合は、当該市区町村と隣接する市区町村との境界線の距離延長が最も長い市区町村とする。寺院空白市区

布教教化のための「全国宗派分布図」作成の試み

関 水 博 道

１、問題意識

筆者は、最近のセンター学術大会で、２回にわたり、教区単位による教化の可能性について、筆者が所属する教区によるSNSを用いた教化活動を事例に検討した(1)。検討では、宗務庁などのマクロな視点から宗門の布教教化を考える組織と教区や各寺院レベルの地域に根差したミクロな教化実践、そして、その中間に位置する管区教化センターなどのメゾレベルの組織が相互に連携しながら有機的に循環することで、弾力的かつきめ細かい教化が可能になるであろうと提言した。

研究から見出された課題の一つが、「ミクロへのまなざし」を持つことだったように感じる。マクロな視座からの教化研究では、地域差などの個別性は見逃されがちである。対して、教区布教というローカルな実践に目を向けても、どれだけ自らの地域の風土や地域性を踏まえて教化しているか、その点が問い直されたように思う。

以上を踏まえ、本稿では、地域ごとの仏教各宗派の展開の違いに着目したい。よく、「東の曹洞宗、西の浄土真宗本願寺派」(2)などと言われ、それは紛れもなく事実なのだが、よくよく地域を見渡せば、地域によって宗派の分布は千差万別である。ローカルな規模の宗派分布に注目することで「ミクロへのまなざし」を持つ一つの実践としたい。

２、先行研究と研究の目的

いわゆる「宗派分布」に関する研究は宗教地理学に一定の蓄積がある。たとえば、小田匡保は全国における仏教各宗派の地域区分図を作成しているが、かなり広い範囲による地域区分を行っていて、教化という視点から見ると、もう少しミクロな分布図があると有難いという感もある(3)。その点で言うと、松井圭介が新潟県を事例として、市町村単位に踏み込んだ分布図の作成を試み(4)、さらに、小田が松井の研究を再検討する形で、新潟県における仏教各宗派の分布図の作成を行っている(5)。また、永幡豊は、北海道を事例として、分布図という形はとらないものの、宗派分布のありかたを検討している(6)。ただし、これらは、特定の都道府県を事例としたケーススタディであり、宗門行政などへの援用を考えると、全国規模で宗派分布を把握する必要性を感じる。

集う人々の熱意に応じて、必死に自己変革を遂げてきた結果に他ならない。

ハワイにおける実践は、日本の寺院にとっても貴重な参考事例であり、寺院の未来が、ただ伝統を遵守することによってではなく、地域社会の声に耳を澄まし、人々の苦しみや喜びに寄り添い、時代と共にその役割を柔軟に変化させていく中にこそ開かれるという、普遍的な在り方が見受けられるのである。ハワイの寺院が示す多様な可能性を自らの鏡とすることで、我々もまた、日本という地に根ざして、果たすべき役割を再発見することができるであろう。

（1）「エンゲージド・ブッディズム」とは、社会問題や地域課題に対して、仏教者が布教や儀礼にとどまらず、実践的に関わろうとする姿勢を指す便宜的な呼称である。本稿では、いわゆる「社会参加的な仏教」のあり方を示す概念として用いる。

（2）「fusae（フセー）」は、日本語の「布施（ふせ）」をもとに大正寺で名付けられたプロジェクト名である。

（3）「アロハ・スピリット」とは、挨拶語“Aloha”の背後にある、思いやり・敬意・もてなしなどの態度を重んじるハワイ固有の価値観を指す。

（4）サードプレイスとは、レイ・オルデンバーグが提唱した概念で、自宅（ファーストプレイス）と職場・学校（セカンドプレイス）のあいだにある「第三の居場所」を指す。本稿では、寺院が地域住民にとってそのような居場所として機能する側面を指して用いる。

（5）ラメージセール（Rummage Sale）」は、信徒や地域住民が持ち寄った古着・生活用品・手作りの食べ物などを販売するバザー形式の慈善市を指す。

の継承とボードメンバーの活動主体に重きを置いており、その役割は「文化継承拠点」と位置づけられる。そして、カウアイ禅宗寺は、在家主導でコミュニティの存続そのものを牽引する「信仰維持拠点」という形態をとっている。

直面する主要な課題は、共通点と個別点に分けられる。4ヶすべてに共通するのは、世代交代、財政基盤、そして将来の担い手不足という、日本の多くの寺院と一致する課題である。しかし、それに加えて、各寺院は固有の困難に直面していることがわかる。例えば満徳寺は海岸浸食という物理的な存続の危機に瀕し、禅宗寺は僧侶不在と離島の過疎化という避けられない課題を抱えている。大正寺や大福寺も、コミュニティが多様化する中で、いかに伝統と革新のバランスを取っていくかという新たな課題に直面していると言えよう。

これらの比較から導き出されるのは、ハワイの寺院の役割が「こうである」という単一のモデルとしてまとめられるわけではなく、それぞれの置かれた環境、すなわち地理的要因、地域性、歴史的文脈に応じて、極めて多様な役割を担っているという事実である。この役割の多様性こそが、ハワイの寺院が厳しい環境の変化を乗り越え、現代社会においてもなお、人々にとって不可欠な存在であり続けている理由なのではないだろうか。そしてそれを主導する寺院のリーダーたちが積極的に寺院の在り方を模索し、課題解決に向かう真剣な姿勢をインタビューから感じとることができた点が、今回の研修の一番の収穫であった。

7．まとめ

本稿では、ヒロ大正寺、コナ大福寺、パイア満徳寺、カウアイ禅宗寺関係者へのインタビュー調査に基づき、ハワイ寺院が現代社会で果たしている役割について考察してきた。結果、ハワイの寺院は、日系移民の歴史的遺産という側面に留まらず、現代社会の要請に応答しながら、日系コミュニティを基盤としながらも極めて複合的かつ多様な役割を担っている。

結論として、ハワイ寺院の現代的役割は、以下の四つの側面に集約できる。

ヒロ大正寺	社会の具体的な課題（貧困、ホームレス問題など）に積極的に関与し、地域や他宗教と連携する「社会活動拠点」としての役割
コナ大福寺	宗教や文化に関心を持つ多様な人々が集い、交流する地域交流拠点（コミュニティハブ）となる「サードプレイス」としての役割
パイア満徳寺	伝統行事を通じて日系文化を次世代に伝え、ハワイの風土の中で変容させていく「文化継承・変容拠点」としての役割
カウアイ禅宗寺	僧侶不在や過疎化という困難な状況下で、在家信徒が主体となって信仰と共同体を守り抜く「信仰維持の精神的支柱」としての役割

これらの役割は、各寺院がそれぞれの歴史、地理的条件、そして何よりもそこに

この特殊な運営形態の背景には、深刻な経済的・人的課題が存在する。禅宗寺の起源は、プランテーションで働くサトウキビ労働者のための布教所にあり、かつては多様なスキルを持つメンバーたちが自らの手で伽藍を建て、維持してきたDIY精神の共同体であった。しかし現在、メンバー数は減少し、経済的に厳しいため、人件費や保険料といった固定費を賄って僧侶を一人常駐させることができない。さらに、日本の過疎地域と同様に、若者たちが仕事を求めてオアフ島やアメリカ本土へ流出する傾向が強く、将来の担い手不足は深刻な問題となっている。



資料：禅宗寺の名物である盆ダンスのフライヤー

その一方で未来への希望の兆しもある。最近、地元在住の3名が吉田師のもとで得度し、2週間に一度の坐禅会を運営するなど、現地での内発的な担い手育成が始まっているのだ。これは、外部からの支援だけに頼るのではなく、内部から活動を生み出し、自律的なコミュニティを再構築しようとする重要な一歩である。

カウアイ禅宗寺の事例は、僧侶が常にそばにいなくとも、在家信徒の強い意志と地域との連携によって信仰の灯を守り続けることが可能であることを示している。それは同時に、過疎化と後継者不足という日本でも懸念される課題に対し、寺院をどう保存し、護持していくかについての新たな視点を感じさせられるものであった。

6．各寺院の比較と特徴から受け取れるもの

以上、見てきた4ヶ寺は、同じハワイの曹洞宗寺院でありながら、その立地、歴史、そして関わる人々の個性によって、それぞれが全く異なる様相を呈している。これらの寺院を比較することで、ハワイ寺院が果たしている現代的役割の多様性と、それらに共通する課題がより鮮明に浮かび上がる。

活動の方向性においては、それぞれ違った特徴が見られる。ヒロ大正寺では、非日系で元カトリックというタケノウチ師主導のもと、ホームレス支援や他宗教との対話といったエンゲージド・ブッディズムの実践により、地域に根ざした社会貢献活動が展開されている。対照的に、コナ大福寺は、地元出身のナカデ師による寺を中心とした布教活動が行われ、子供から高齢者までが集う交流拠点（コミュニティハブ）としての性格が強い。パイア満徳寺は、伝統的な日系コミュニティ中心の行事

満徳寺は、日系移民が育んだ伝統行事を守り伝えるという重要な役割を担う一方で、自然災害や世代交代という避けられない変化の波に直面している。その姿は、ハワイの寺院が伝統文化の継承拠点であると同時に、時代と共に変容を迫られる生きた共同体であることを物語っている。

５．カウアイ禅宗寺

カウアイ島ハナペペに所在する禅宗寺は、ハワイの離島における寺院が直面する厳しい現実と、その中で信仰とコミュニティを維持しようとする人々の力強い意志を象徴する事例である。この寺院の最大の特徴は、常駐の僧侶が不在であり、その運営が在家信徒のリーダーシップと、外部からの限定的な支援によって成り立っている点にある。

その運営の要となっているのが、地元のキーパーソンであるジェラルド・ヒラタ氏である。ヒラタ氏はカウアイ島の生まれであるが、高校卒業後に島を離れアメリカ本土で生活をしていたが、年老いた両親の世話をするために帰郷し、父から「お寺を手伝ってくれ」と頼まれたことをきっかけに、本格的に寺院の運営に関わるようになった。元々ヒラタ氏の父が禅宗寺の理事長を務めていたこともあり、幼少期からお寺にはよく足を運んでいたという。ヒラタ氏の活動は寺院内部に留まらない。ハナペペの町のレストランや商店、各種団体と緊密な協力関係を築き、寺の行事を地域が手伝い、寺もまた地域の催しに場所を提供するという、相互扶助のネットワークを構築している。特に禅宗寺で行われる盆ダンスは規模が大きく、多くの協賛も得て開催される一大イベントである。これらも禅宗寺メンバー中心の運営によるものである。

一方で、僧侶による宗教的儀礼や法要は、両大本山布哇別院正法寺の国際布教師である吉田宏慧師が兼務という形で担っている。月に１回程度の頻度でカウアイ島へ出向き、法要や葬儀、法事を執り行う。移動には航空費がかかるため、複数の用事を一度にまとめるなどの工夫をしているが、日常的な宗教活動や信徒との細やかな関係構築には自ずと限界がある。吉田師自身も、「自分は僧侶という立場だけを維持して、そこの部分を担う役回りをしています」と語るように、運営の主体はあくまで地元の在家信徒にある。



写真９：禅宗寺本堂

満徳寺の活動の中心は、主に葬送儀礼と、長年にわたって続けられてきた年間行事である。毎年３月に開催される「ラメージセール」[5]は、大規模なバザーであり、一番大きなイベントであるという。満徳寺のメンバー手作りの食品も販売されるが、特に「にしめ」が人気で売上の主軸となっているという。厳しい衛生基準と古くからのレシピが守られており、メンバーがボランティアとして一週間も前から準備にあたるという。また、７月のお盆祭りでは、追悼法要と盆踊りが盛大に行われる。これらの行事は、資金集めや宗教儀礼に留まらず、コミュニティのメンバーが一堂に会し、共同作業を通じて結束を再確認するという、満徳寺に関わる人々にとって、重要な社会的機能を果たしている。また、他の寺院のメンバーも宗派に関係なく手伝いに来るなど、地域に根差した強い連携が見られる。

運営面では、理事長や会計、書記などから成る理事会が強固な体制を築いており、寺院の管理を行っている。給与も会計担当者を通じて支払われるなど、組織的な運営体制が確立されている。

満徳寺は海岸沿いに建立されており、とても美しい眺望を誇る寺院である。しかし、その立地ゆえに、寺自体の存続に関わる重大な問題を抱えている。本堂と庫裡の裏手にある海岸が、打ち寄せる波によって浸食されているのだ。これまでにも、浸食を食い止めるために設置したサンドバッグが流される被害が起きており、恒久的な対策には莫大な費用が見込まれている。現在、州や連邦政府からの助成金申請を進めているが、寺院の未来が自然の猛威と財政的な制約に大きく左右されるという厳しい現実がある。



写真８：満徳寺裏の海岸侵食の様子

もう一つの課題は、世代交代に伴う文化の変容である。インタビューでは、古い世代が日本から持ってきた仏壇を、次の世代が「仏壇じまい」のために寺へ持ち込むケースが増えていることが語られた。また、埋葬の慣習も変化し、伝統的な墓地ではなく納骨堂が主流となっている。これは、日本の寺院も同様に直面している現象であり、信仰の形が個人化・簡素化していく現代的な傾向を反映している。一方で、平沢師は、ハワイの仏教が日本ほど厳格ではない側面にも言及する。普段着での参拝が当たり前であったり、葬儀の形式が故人の個性を尊重した自由なスタイルであったりするなど、ハワイの風土の中で独自の発展を遂げた、より柔軟な仏教文化が根付いていることも示唆される。

本堂の地下に位置するギフトショップも魅力的な取り組みの一つである。オリジナルのグッズや、仏具、仏教書、日本文化にまつわる品などを新品、中古品問わず集め、販売している。

ハワイには、仏具屋がなく物品が限られる。そこでナカデ師自身が集めたり、メンバーの方が家で置いておけなくなったものなどを預かり、販売しているようであった。



写真５：ギフトショップ内の様子
（大福寺オリジナル T シャツ）

総じて、コナ大福寺が果たしている現代的役割は、地域住民にとっての「サードプレイス」[(4)]の提供にあると言える。家庭や職場・学校とは異なる、誰もが安心して自分らしくいられる第三の居場所として、人々の精神的な安定と社会的な繋がりを育んでいる。その活動は、宗教的な教えを直接的に説くこと以上に、共に楽しみ、支え合うという実践を通して、仏教の慈悲の精神を地域社会に体現しているのである。

４．パイア満徳寺

マウイ島パイアに所在する満徳寺は、ハワイの日系社会が築き上げてきた伝統と文化を色濃く継承し、それを維持する拠点としての役割を担っている。一方で、自然環境の変化や世代交代という内外からの挑戦に直面しており、伝統を守りながらいかに未来へと繋いでいくかという、切実な課題を抱える寺院の姿を映し出している。国際布教師の平沢智樹師は以下のように満徳寺の実際を語ってくれた。



写真６：満徳寺本堂



写真７：平沢智樹師

たのが、「お寺に行かなきゃ、という義務感じゃない。『お寺って楽しい所』なんです」という言葉であった。常に笑顔で穏やかに質問に応答してくれるナカデ師の人柄から、「大福寺が楽しい所」という点に説得力を感じた。そこに映るのは人々が集い、学び、交流する拠点としての姿である。



写真３：大福寺本堂



写真４：ナカデ慈光師

大福寺の活動は、子供から高齢者まで、あらゆる世代を対象としている。子供向けプログラム「ダルマ・ケイキ」では、物語や歌、そして１分間の短い坐禅を通して仏教の教えを伝える。特筆すべきは、Zoom を積極的に活用し、島内の他の寺院の子供たちや、物理的に参加が難しい家庭にも門戸を開いている点である。現代技術を巧みに取り入れ、コミュニティの輪を広げようとする柔軟な姿勢の表れである。一方、高齢者向けには「プロジェクト・ダーナ」と名付けられた集いを月に一度開催している。体操やゲーム、盆踊りの練習などを通じて、高齢者が孤立することなく、社会的な繋がりを維持するための場を提供している。

さらに、太鼓、ヨガ、気功といった文化活動のクラスが日常的に開かれており、これらは寺のメンバーでなくとも誰でも参加することが可能である。各活動グループは独立した運営を行いつつも、寺の行事の際には準備や片付けを積極的に手伝うなど、有機的な協力関係が築かれている。これにより、大福寺は多様な関心を持つ人々が自然に集まるハブとして機能し、人々の生活に彩りと潤いを与えている。

このような活発なコミュニティ活動を支える財政基盤は、決して盤石なものではない。大福寺は安定収入源を持たず、運営は年会費と寄付に依存している。供養や葬儀による収入も限定的であり、ナカデ師は「運営はとても大変です」と率直に語る。この厳しい財政状況を乗り越えるため、年に２回のバザーやオンラインオークションといった資金調達活動を精力的に行っており、寺院の維持がメンバー自身の主体的な努力によって成り立っていることがうかがえる。

大正寺のコミュニティは非日系アメリカ人が主導しているという点で、日系のみならず、人種や文化の垣根を越えてさまざまな人々を惹きつける強みが生かされているように感じる。

具体的な活動として、坐禅グループが中心となって運営するプロジェクト「fusae（フセー）」[(2)]が代表的である。週２回、地域の教会と協力してホームレスの人々への食事提供を行うほか、僧侶やメンバーが街に出て人々の苦しみに耳を傾けるスピリチュアル・カウンセリングといった活動を行っている。これは、仏教の教えが「寺の中だけでなく、外で実践されてこそ意味がある」という信念に基づいており、地域社会が抱える具体的な課題に直接向き合う姿勢を示している。さらに、月に一度、公園で坐禅会を開き、坐禅や瞑想に関心を持つ地域住民が気軽に参加できる機会を提供するなど、布教の場を積極的に外部へと拡張している。

また、大正寺は他団体との連携においても際立った柔軟性を見せる。島内の他の仏教寺院と合同で法要を執り行う「ハワイ島仏教連合会」への参加や、キリスト教など他宗教とも協力し、地域課題の解決や共同イベントの企画を行っている。このような協調姿勢は、一つの組織の限界を認識し、より大きな善のために協力するという現実的かつ開かれた視点に基づいている。

これらの活動についてハワイ特有の文化である「アロハ・スピリット」[(3)]との関連を問うと、師は、他者への敬意や共同体性を重んじるアロハ・スピリットと、仏教の「同事」や「利行」といった教えの親和性を説いてくれた。これにより、仏教が外来の宗教としてではなく、地域の文化に深く根差した実践として受容される文化的土壌を育んでいると考えられる。

それらの活動が実を結び、大正寺のコミュニティは大きな広がりを見せている。従来の日系人メンバーを基盤としつつも、坐禅をきっかけに非日系人のメンバーが約２年間で９人から30人近くへと急増したという。これは、大正寺の開かれた活動が、多文化社会ハワイの現代的な精神的ニーズに応えていることの表れである。ヒロ大正寺は、既存の伝統を尊重しながらも、社会課題に積極的に関与し、多様な文化と連携することで新たな価値を創造する、まさに現代的役割を担う寺院のモデルケースと言えるだろう。

３．コナ大福寺

ハワイ島コナに位置する大福寺は、寺院が宗教施設であり、礼拝の場であるという認識を良い意味で裏切るような場所である。地域住民の生活に深く根差した「コミュニティセンター」として、温かく、そして重要な役割を果たしているのが特徴的である。大福寺を担当するナカデ（中出）慈光師へのインタビューで印象的だっ

教化研修部門研究部海外研修報告
ハワイ寺院の現代的役割
――4寺院の事例にみる社会関与・文化継承・信仰維持の諸相――

吉 田 敞 英

１．はじめに

本稿はハワイにおける曹洞宗寺院の現状把握と、それらが現代社会においてどのような役割を担い、いかなる変容を遂げているのかについての報告である。特に今回の海外研修でインタビュー調査を実施したヒロ大正寺、コナ大福寺、パイア満徳寺、そしてカウアイ禅宗寺の４つの寺院関係者への調査結果を基に、各寺院の活動、特徴、そして直面する課題を紹介し、ハワイのそれぞれの寺院が持つ役割を、今後の日本仏教、寺院のあり方を展望するための一助としたい。

２．ヒロ大正寺

ハワイ島ヒロに所在する大正寺は、現代のハワイにおける曹洞宗寺院の新しい可能性を示す寺院である。その活動の根底には、特に「利他行の実践」が掲げられ、寺院内での活動にとどまることなく、地域社会に根ざした「エンゲージド・ブッディズム（社会関与仏教）」[(1)]の取り組みが特徴的である。これらを主導するのは、大正寺の僧侶、タケノウチ慈岳師である。師は北米出身の非日系アメリカ人であり、かつては敬虔なカトリック教徒であったという。師はインタビューの中で、神の許しを乞う教えに違和感を覚え、「自分の行いには自分で責任を持つべきだ」という探求の末に仏教、特に曹洞禅の教えに辿り着いたと語っていた。



写真１：大正寺本堂



写真２：タケノウチ慈岳師

布教とは、一方的に教えを伝える行為ではなく、地域の人々との出会いと対話を通じて、布教師自身も問い直され、育てられていくものということである。「自分が布教しているのではなく、自分が布教されている」と語る石井師の姿勢には、私自身の今後の在り方を考えさせられる示唆が多く含まれていた。行事があれば自然に人が集まり、相談しながら料理やお菓子を準備し、おもてなしをする。その賑やかさと温かさは、日本国内の寺院にも通じるものでありながら、移民の歴史を背負ったハワイならではの重みを感じた。

この研修で訪れた寺院の実践から学んだことを、そのまま日本に当てはめることはできないかもしれない。しかし、「地域の文化拠点としての寺院」「開かれた場をつくる工夫」「伝え方を変えつつ本質を守る姿勢」といった視点は、日本国内の布教や寺院運営を考える上でも、大いに参考になると感じている。

本稿はこの度の研修で得られた、限られた観察と聞き取りにもとづく報告にとどまっている。それでも、ハワイ寺院の現代的役割と布教の現状を具体的に描き出すことで、今後の布教教化の一助となれば幸いである。


正法寺外観


正法寺法堂

３．布教の現状と課題

以上のことから、ハワイの曹洞宗寺院が、伝統と現代性のはざまで模索を続けている姿が見えてくる。ここでは共通して指摘された課題を整理する。

第１に、世代交代の停滞と信仰継承の難しさである。若い世代は、仏教への帰属意識も希薄になりつつある。仏壇・位牌の閉眼供養の依頼が増える一方、寺院の年中行事を支えてきた世代は高齢化している。

第２に、活動の２極化である。盆踊りなど大規模イベントには多くの人が集まるが、日常的な法要や学びの場への参加は減少傾向にある。これに対して各寺院は、日本語クラス、文化教室、坐禅体験、ニュースレターやSNSによる発信など、多様なアプローチを模索しているが、まだ試行錯誤の途上にあると言える。

第３に、施設維持と制度的な課題である。建物の老朽化、国際布教師の後継者の確保といった課題も存在する。

こうした課題に対して、それぞれの立地や歴史、メンバー構成に応じて、文化事業や教育活動を通じた「開かれた寺院」を目指す実践を積み重ねている。そこでは、日本での形式の型を押しつけるのではなく、現地社会の文化や価値観に寄り添いながら、仏教の核心部分である追悼の営み、坐禅の実践などをどのように伝えるかが問われている。

４．研修での学びと今後の展望

今回の研修で現地の寺院を訪問し、国際布教師やご家族、メンバーの方々から直接お話を伺ったことは、私自身にとって大きな学びであった。ハワイの寺院は、地域社会とともに変化しながら、生きた信仰と文化を育んできた場であることを実感した。そこでは、伝統を維持しつつもニュースレターやSNS、解説付きの法要など、新たな手段を取り入れながら、その土地で生きる人々に届く表現を探している。

流の場としても活用したいとの展望が語られた。

また、2ヶ月毎にニュースレターを発行しており、これはメンバーにとってもっとも重要な情報源となっている。近年はFacebookやInstagramといったSNSも併用し、発信している。メンバー数は減少傾向にあるが、情報発信を通じて「寺の今」を共有し続ける姿勢は、現代的な布教の1つの形といえよう。



建設中のアクティビティセンター



観　音

（4）両大本山布哇別院正法寺

両大本山布哇別院正法寺は、1951年に現在地へ移転・建立され、ハワイ日系社会における宗教的・文化的拠点として歩んできた。現在は、駒形宗二国際布教師を中心に、吉田宏慧国際布教師、星野真隆国際布教師らが布教教化にあたっている。星野真隆国際布教師に山内をご案内いただき、インタビュー調査はKawagishi Keikoさん（駒形宗二ハワイ国際布教総監の叔母）にお話を伺った。

かつて別院は、附属日本語学校「和敬学園」を通じて日本語・日本文化教育を担い、送迎バスを運行しながら、放課後に子どもたちが学びに集う場を提供してきた。また、婚礼・葬儀といった人生儀礼のみならず、文化イベントの会場としても活用され、信仰・教育・文化を横断するコミュニティセンターとしての機能を果たしてきた。

1926年の「西国三十三番札所観音菩薩尊像入佛会」および御砂踏巡拝は、西国霊場の観音尊像と霊場の砂を取り寄せ、参詣者はハワイにいながらにして三十三観音を巡拝する功徳を得られるとされた。この行事を契機に、観音菩薩は「心の悩み」「病」「幸福」「現世利益」を祈願する対象として、移民社会の安心と結束を支える柱となり、御砂踏は現在も行われている。

近年、盆踊りでは衣装が浴衣から法被へとより簡易的に日本文化を取り入れる形へと変化しているというが、地域の人々が宗派や民族を超えて集う「夏の祭り」として定着している。

られている。週２回、日本人教師による授業が行われ、国際布教師は名目上の校長を務める。これは、かつて開教師が寺の収入だけでは生計を立てることが難しく、日本語学校や塾を副業として運営してきた歴史の延長にある。また、フラダンスや太鼓教室も開設され、文化的関心を起点とした寺院との接点が生み出されている。

深川師がとくに強調していたのは、「本質は変えず、伝え方を変える」必要性である。葬儀や年忌法要などの場では、進行役が付き、焼香や読経の意味、儀礼の意図を英語で解説しながら進めることで、参列者が納得のうえで参画できるよう工夫している。供物や食事に現地の食文化を取り入れることも多く、ハワイの土地にふさわしい柔軟な姿勢が見られた。

一方で、納骨堂には身寄りの不明な遺骨も増えつつあり、永代供養のあり方や、葬送の希望にどのように応えるかという課題も存在する。寺院が押しつけずに寄り添うことと、仏教的な死生観をどこまで提示するかとのバランスが、今後一層問われていくと考えられる。



龍仙寺外観


日本語学校教室

（3）アイエア太平寺

アイエア太平寺は 1918 年に津田黙龍によって開創された寺院である。現在は駒形宗二国際布教師が布教教化にあたっている。年中行事として、修正会、涅槃会、春彼岸、降誕会・花まつり、盂蘭盆会、達磨忌、成道会など、日本の寺院と同様の法要が継続されている。とくに８月には、日系人墓地３ヶ所での盆供養が行われている点が特徴的である。月例として観音講法要、理事会、婦人会が開催され、週例の坐禅会には継続的に参加者もいる。高齢者も無理なく参加できるよう、椅子坐禅が主となっている。

太平寺では境内にアクティビティセンターを建設中であり、新たな坐禅堂や多目的ホール、会議室の整備を通じて、「開かれた寺院」として地域社会のハブとなることを目指している。完成後は坐禅や法要だけでなく、地域の集会、文化活動、交

教活動を通じて、寺院が地域社会と共に育ち合う場であることを実感していると語った。

大陽寺では、盆踊りをはじめとする年中行事に加え、沖縄三線クラス、太鼓、裁縫クラス、大人のための日本語クラス、コーヒータイムなど、多様な文化活動が展開されている。とりわけ三線クラスは、別院で行われていた三線クラスがコロナ禍で閉鎖されたことを契機に、大陽寺を会場として再開されたものであり、その結果、若い世代を含む多様な参加者が寺に集うようになったという。

石井師は、「昔のやり方のままでは、人は来なくなる」「寺が待っているだけでは人は集まらない」と述べつつ、観光客や米軍関係者を含む坐禅体験、丁寧な葬送儀礼の説明などを通じて、仏教の意味を相手の理解に即して伝えることを重視している。自らの布教を「自分が布教しているのではなく、地域の人々によって布教されている立場でもある」と捉える姿勢は、国際布教における重要な示唆を含んでいると考える。



大陽寺法堂



大陽寺外観

（2）ワヒアワ龍仙寺

ワヒアワ龍仙寺は1904年に平井隆機によって開設された寺院で、現在は深川尚隆国際布教師が布教教化にあたっている。メンバー数は約130名で、坐禅会、太鼓、婦人会、梅花流など多彩な活動を展開している。

龍仙寺のメンバーは日系3世・4世が中心であり、現在もっともお寺と深く関わっている世代は70～80代である。彼らは親の代から自然に寺に足を運び、行事を支えてきた。しかしその子や孫の世代になると、仏壇や位牌を受け継がず「子どもに迷惑をかけたくない」という理由から閉眼供養を依頼する件数が増えているという。ここには、お寺への帰属意識の希薄化と、「負担を残さない」ことを重視する価値観の変化が交錯していると考える。

併設された日本語学校は、宗教色を前面に出さず、習い事の1つとして位置づけ

教化研修部門研究部海外研修報告
――オアフ島寺院の活動の諸相――

軽 部 真 生

１．はじめに

本稿は、2025年７月に実施したハワイ研修において訪問したオアフ島の４ヶ寺（ワイパフ大陽寺、ワヒアワ龍仙寺、アイエア太平寺、両大本山布哇別院正法寺（以下「別院」という）の聞き取り調査にもとづき、ハワイにおける曹洞宗寺院の現代的役割と布教の現状・課題を明らかにしようとするものである。各寺院の特徴と実践を概観したうえで、世代交代と信仰継承、文化・教育活動の変容、地域社会との関わり方の工夫、という３点から布教の現状と課題を整理する。最後に、研修を通じて得た学び・気づきを、今後の布教教化への展望とする。

２．オアフ島の４ヶ寺

（1）ワイパフ大陽寺

ワイパフ大陽寺は1903年に河原仙英によって開創され、ハワイにおける曹洞宗布教の原点の寺院である。当初は現在のプランテーション・ビレッジ近くにあったが、借地の立ち退きを経て現在地に移転し、現在の本堂は1973年に建立されたものである。「ワイパフ」という地名は「水が湧く場所」を意味し、メンバー宅の敷地内に地下水が湧く場所もあったという。

現在のメンバー数は約170名であるが、メンバーの高齢化とともに「お寺離れ」が進んでいるということであった。

本堂は、建築家がハワイの火山をイメージして設計した独特の外観を持ち、内部は横並びの椅子席とステージ上に須弥壇が設置されている。椅子の背もたれには経本が備えられ、必要な際は自由に手に取れるようになっている。また、須弥壇のあるステージ上以外は土足のまま入堂できるなど、日本の寺院との形式的な違いも見られる。

特筆すべきは、寺院の「あり方」の違いである。日本では多くの寺院は住職が血縁で継承され、長期的な関係性の中で檀信徒と寺院との信頼が育まれる例が多い。一方、ハワイでは当初から国際布教師が交代していたことから、メンバーが「自分たちの寺を自分たちで支える」という意識を強く持っていた。石井怜慧国際布教師は、赴任当初と現在では「見えている景色が全く違う」と述懐しつつ、長期的な布

し続けており、その動態は移民社会における仏教の適応と変容を理解する上で貴重な事例といえる。

〈キーワード〉 曹洞宗，国際布教，ハワイ，寺院，仏教，布教教化

（1）淺井宣亮「20 世紀初頭へハワイにおける曹洞宗」『禅研究所紀要 39 号』（2010）

（2）『宗報』明治 36 年 5 月号（第 153 号）pp.10–13

（3）同上 pp.13–14

（4）『宗報』明治 36 年 6 月号（第 155 号）pp.8–13

（5）『宗報』明治 36 年 7 月号（第 156 号）p.7

（6）『宗報』明治 36 年 7 月号（第 157 号）p.1

（7）『宗報』明治 36 年 9 月号（第 162 号）p.7

（8）『宗報』明治 37 年 2 月号（第 171 号）p.36

（9）『宗報』明治 38 年 7 月号（第 205 号）p.7

（10）他に松浦百英（1927）『アメリカを観て何を教えられたか』、村野孝顕編（1933）『佛教海外傳道史』、渡部七郎（1936）『布哇歷史』などにおいても菅の渡布については 1904（明治 37）年とされている。

（11）*Honolulu, Hawaii, U.S., Arriving and Departing Passenger and Crew Lists, 1900–1959; Index to Passengers Arriving, 1900–1952*

極的に行われている。これらの行事はメンバー間の結束を保つ社会的機能を果たしているといえる。特に盆踊りはハワイ各地で盛んに行われており、寺院が地域コミュニティの中心的存在として機能してきたことを示している。

また、メモリアルデー慰霊祭や戦没将兵追悼法要など、日系アメリカ社会、アメリカ社会の歴史的背景を踏まえた法要も行われており、これらは日系人社会の記憶継承の場であり、宗教儀礼がアイデンティティ維持の媒体として作用しているといえる。

（2）教化・文化活動の多様化

寺院では、坐禅会、観音講法要、梅花流詠讃歌、奉仕の日（作務の日）など、法要や修行、奉仕を通じた活動が継続されている。また、沖縄三線クラス、和太鼓、フラダンス、ズンバダンス、日本語学校、公文学習塾など、文化・教育活動の場としても機能している。これらは寺院が地域社会の文化センターの役割を担うものであり、宗教的実践と生活文化の両立というハワイ寺院の形態を形成している。

一方で、理事会など、メンバーによる自主的運営体制が確立していることも特徴である。しかし近年は、運営メンバーの高齢化が顕著であり、後継者育成が喫緊の課題となっている。親世代が自然に寺との関係を引き継いできた一方で、子・孫世代の関心の希薄化が進行しており、信仰と文化継承の断絶が懸念されている。

（3）教化の方向性と社会的対応

近年、葬儀を必要としない人々や納骨のみを希望する傾向が見られる。これは宗教儀礼の簡略化という現代的潮流の一端であり、寺院側は宗教的・文化的側面をいかに維持しつつ現実的対応を図るかが問われている。墓前での授戒、自宅・老人ホームへの訪問など、多様な教化形態を通じて信仰の継続を支える試みが行われている。

また、寺院は地域社会への貢献を重視し、坐禅会やサンデーサービス、日課行事などの継続的実践を通して、宗教的価値を現代的に再提示している。日本食を媒介とした世代間交流や文化交流の場づくりも進められており、コミュニティ形成再構築の要とされつつある。

ハワイの曹洞宗寺院における教化の特徴は、「本質を変えるのではなく、伝え方を変える」という姿勢に集約される。信仰の根幹を保持しつつ、地域文化や生活習慣に即した方法で禅仏教の価値を伝える努力が続けられている。高齢化と世代継承という課題を抱えながらも、寺院は宗教・文化・社会の交差点としての役割を果た

その他『布哇成功者実伝』『布哇日本人発展史』などの諸資料においても菅の渡航については明治 37（1903）年と述べられている[10]。

また、『外国旅券下附表　廣島縣』（外務省外交史料館「旅券発給記録」）によれば、菅は明治 36（1903）年 12 月 18 日に旅券の下附を受けたことが確認される。次いで、米国移民局記録によれば、1904 年 2 月 9 日、ドリック号（S.S. Doric）にて横浜を出帆し、2 月 18 日にホノルルへ到着したことがみてとれる[11]。これは菅の渡航を裏付けるものであり、かつ渡布の具体的日程を明確にする点で重要である。

以上から、菅の渡布は 1904（明治 37）年 2 月 9 日の横浜出帆、2 月 18 日のホノルル着にであることが史料により確認された。しかしながら、カウアイ禅宗寺の「當寺開創　菅良雲大和尚記念之碑」の裏面に「渡布　明治三十六年三月」と記録された点については不詳であることから、今後の課題としたい。

4．ハワイの曹洞宗寺院

寺院名	所在地	創立年	開創	メンバー数
大　陽　寺	オアフ島ワイパフ	1903 年	河 原　仙 英	168
禅　宗　寺	カウアイ島ワヒアワ	1904 年	菅　　良 雲	55
龍　仙　寺	オアフ島ワヒアワ	1906 年	平 井　隆 機	135
満　徳　寺	マウイ島パイア	1907 年	植 岡　祖 暁	140
正　法　寺	オアフ島ホノルル	1913 年	磯 部　峰 仙	584
大　福　寺	ハワイ島コナ	1914 年	児 玉　介 石	210
大　平　寺	オアフ島アイエア	1917 年	津 田　黙 龍	110
大　正　寺	ハワイ島ヒロ	1918 年	江 澤　白 道	128
弘　誓　寺	モロカイ島	1927 年	中 山　寳 瑞	10
アラネオ禅堂	ハワイ島ヒロ	2014 年	カニウモエ明心	15

メンバー数は 2024 年国際布教師活動報告書による　曹洞宗宗務庁教化部国際課提供

現在、オアフ島には 4 ヵ寺、ハワイ島に 2 ヵ寺、マウイ島、カウアイ島、モロカイ島にそれぞれ 1 ヵ寺、合計 9 ヵ寺、禅堂が 1 ヵ寺ある。

5．ハワイにおける寺院行事と教化活動の現状
――高齢化と世代継承の課題――

（1）年中行事と宗教儀礼の展開

ハワイの曹洞宗寺院では、年間を通じて多様な行事が実施されている。元日祈祷会、大般若祈祷会、高祖降誕会、節分会、両祖忌、花祭り、達磨忌、太祖降誕会、成道会などの行事に加え、盆踊りやバザーなど、地域社会と結びついた催し事も積

これに対し、明治37（1904）年2月号では、伊達寂室に加えて菅良雲・平井隆機・植岡祖暁らの名が挙げられ、「既に渡航の準備中」である一方、「未だ向ふには行って居らぬ」段階で、宗務局から許可指令が下れば渡航後ただちに届け出る予定であることが記される(8)。ここに至って菅良雲に関する『宗報』上の言及が初めて確認されるが、その内容は、当時点では未渡航であることを明示している。
また、『宗報』明治38（1905）年7月号には次のようにある(9)。

●曹洞宗布哇慰問使　同胞慰問使廣島縣豊田郡長谷村耽源寺住職菅良雲和尚は明治三十七［1904］年一月の頃布哇國へ渡航し爾来各地を巡回慰問し傍ら開教を試むるの次て尾和府［オアフ］島に出で河原仙英師布教所建設の擧を賛助す而して客秋九月加哇島に至りマクブライドに高橋直一氏を訪ひ此地に錫を駐め毎月四回宛其近傍に出張開演せらるゝ處大に移民の皈崇となり客臘の頃より連日客の訪ふ者あり遂に彼等の児童を託せられ尋常小學の科程を教授せられつゝありしか本年三月一日彼高橋外六名忽ち菅師を訪ふて談偶教場建築並小學校設立の協議成立し翌二日彼輩等該地耕主英人某の處に至り各教場並學校建設を願出てしに學校は在来の建物（三十坪以上）を以て之に充て教場敷地は永年貸附を速に聞濟殊に耕主英人は自ら一百弗を建築費中へ寄附此擧を賛助せられたれば世話係の喜び一方ならず八方に周旋して五日間に五百弗餘の寄附金を得たれば直ちに建築に着手し此の程五間四方の教場落成したれば今般該信徒惣代六名及主管師連署を以て本尊及両祖尊像法等器の下賜を我曹洞宗務局へ上願中の由なり

上記史料によれば、菅は「曹洞宗布哇慰問使」として明治37（1904）年1月頃に布哇へ渡航したと記されている。渡航後は、各地において邦人移民への慰問活動を展開し、布教の端緒を試みた。その後、尾和府島［オアフ］おいて河原による布教所建設の事業を援助し、続いて「同年秋九月には加哇島［カウアイ］に至った」と伝えられる。カウアイ島のマクブライド地区において高橋直一を訪問した菅は、その地に逗留して布教を行い、毎月四回近隣に出張して説法を行った。こうした活動は現地邦人移民の大きな支持を得て、やがて児童教育や教場・小学校の設立にまで発展していった。



渡布明治三十六年三月
菅良雲大和尚記念之碑（カウアイ禅宗寺）

いて

・日本人墓地（モイリイリ墓地、マキキ墓地など）、国立太平洋記念墓地

各所にある日本人墓地などにおいて日本人移民慰霊諷経を行うとともに、ハワイにおける葬送について

・他宗寺院

浄土真宗本願寺派、真宗大谷派、浄土宗の寺院を訪れた。



マキキ墓地

3．ハワイにおける曹洞宗の国際布教の歴史

ハワイにおける曹洞宗の布教活動は1903（明治36）年に広島県出身の河原仙英がホノルルに到着、後の大陽寺となるオアフ島ワイパフのサトウキビプランテーションを拠点として、布教活動を開始したことを嚆矢とする。しかし、河原と時を同じくして広島県出身の菅良雲がハワイに渡ったとされる記述もみられる。この菅の渡航時期については、淺井によると「菅良雲の渡布時期については、諸説が残っているとされる。1932年発行『カウアイ　ワヒアワ日本語学校創立30周年記念誌』編集後記においても、当時より諸説があったことが付記されている。」とされている(1)。ハワイにおける布教活動の歴史に関わることであることから、ここで菅の渡布について確認する。

『宗報』に掲載されたハワイ関連記事を確認すると、明治36（1903）年段階では、記述の中心は河原仙英に限定される。すなわち、同年5月号（第153号）に「布哇國教信」(2)および「布哇國教信（第貳回）」(3)が続けて掲載され、6月号でも「布哇國教信（第参回）」(4)が連載されるなど、河原による報告がまとまった分量で提示されている。また同年6月号には「在布哇國河原仙英和尚」(5)と題する短報が見え、7月号（第157号）所収「海外宣教の時機」(6)では、布哇が殖民地として著名であることを踏まえつつ、「本宗僧侶として身を俗態に混じ潜かに機の熟するを待て開教を期する河原仙英和尚」が存在すること、さらに近頃、伊達寂室らが公認を得て渡航を企図していることが述べられている。同年9月号（第162号）にも河原名義の「布哇國教信」(7)が掲げられ、「今春以来單獨発願」として、少なくとも当初は単独の発願・活動として位置づけられている。以上より、明治36年の『宗報』上で確認できるハワイ関連記事は、河原の報告・近況を軸に構成され、他の具体的担い手の動向はなお限定的である。

教化研修部門研究部海外研修報告
――ハワイ寺院の現代的役割――

南 原 一 貴

１．本研修の意義

教化研修部門研究部の講座である「教化学特講５」では、令和６年度よりハワイにおける国際布教活動を主題として講座を開設している。

講座の内容として

・ハワイの歴史・文化
・ハワイにおける日本人移民の歴史（元年者、官約移民、私約移民、呼寄せ移民）
・第二次世界大戦中・大戦後のハワイ
・ハワイ日系人社会
・ハワイにおける日本仏教の活動展開
・曹洞宗各寺院の歴史・活動内容など

が座学の主なものとしてあげられ、ハワイにおける仏教および周辺分野への理解を深めている。

また、ハワイでの研修に先立ち、ハワイへの移民を多く輩出した広島県・山口県にある移民資料館を訪れ、移民に関する知見を深めた。

ハワイにおける日本仏教が直面する課題として、仏教行事などの伝統の継承が難しくなっていることがあげられるが、それには仏壇や位牌、墓などの信仰継承問題なども含まれ、現代の日本仏教の課題にハワイでは長年にわたり直面しており、そこから得られる知見は多くあるからである。

２．研修内容

本研修は本年７月20日から30日までの11日間で実施した。講義で学んだ内容をフィールドワークによって熟知するために、曹洞宗のハワイの各寺院を訪れ、現地の国際布教師など布教活動に携われている方にインタビューし、座学で学んだ内容を掘り下げて、問題点や課題について確認をした。さらに、以下の施設を訪問し日系人の歴史などについての学びを得ることができた。

主なものを以下に列記する。

・ハワイ日本文化センター
　ハワイにおいて独特の進化をした日本文化、ホノウリウリ日系人収容所につ

介する。

その末尾で「茲に私共は皇国仏教徒として殊に皇国仏教の精華を誇る浄土教徒として虔んで皇威の宣揚と聖戦の必勝を仏天に祈願するものであります」と宣言し、『大無量寿経』の聖句「神力大光ヲ演べテ、普ク無際ノ土ヲ照シ、三垢ノ冥ヲ消除シテ、広ク衆々ノ厄難ヲ済ハム」の実現を期し、「三垢の冥を消滅せる光明平和の世界建設」と「広く衆々の厄難を済へる人類幸福の実現」を訴えた。戦争を宗教的に意味づけて、宗門関係者を鼓舞する姿勢が顕著である。

江藤は『宗報』294号（昭和17年２月）で「必勝信念ノ昂揚――戦時布教の第一目標――」を寄稿し、「必勝信念ノ昂揚」について概説している。この中で、「浄土宗徒としての心構え」を説く。「我建超世願、必至無上道、斯願不満足、誓不成正覚」の『無量寿経』の「四誓偈」の第一偈や「四弘誓願」を引用し、浄土宗徒の役割を強調する。さらに、

「吾等浄土教徒は「一者至誠心、二者深心、三者回向発願心、具三心者必生彼国」と観無量寿経に説くが如く、「誠の心を以て仏の本これに回向する時必ず浄土に往生し得る」といふ信仰に住して生死を超越するものである」と述べる。「吾等は皇国民たる自覚の下に、大乗仏教の精粋たる浄土念仏の信仰を通じ、宗教報国の実を完ふせねばならぬ」との発言にも明らかなとおり、江藤は、つねに浄土教の教えに根ざして、浄土教徒が主体的に戦争に関わることを説いている。

４）懺悔・祈念から「誓願」へ

エラスムスの言葉

「聖職者たるものは、みな一様に気をあわせて、戦争反対の叫び声をあげねばならない。公の席であろうと、また私的な場所であろうと、平和を説き、平和を讃え、平和を人びとの心の奥底にきざみこむべきである。よし武力による紛争の解決を阻止することができなくとも、決して戦争を是認したり戦争に参加したりすべきではない。権威ある聖職者が列席することによって、甚だしく涜神的な、少なくともその疑いの濃い行事に栄誉を添えてはならない。戦没した人たちには普通の墓所が与えられるだけで充分である。」

デジデリウス・エラスムス著『平和の訴え』（箕輪三郎　訳　岩波文庫）

シ以テ天業ヲ翼賛スルコトヲ目的」とするとされ、教旨にもとづく布教が「天業翼賛」を意味することが示されている。宗制に「天業翼賛」が定められていることを確認しておこう。

なお、昭和14年（1939）12月25日に改訂された『法要集』では、「皇威宣揚祈願会」と「戦死者追悼会」が定められた。前者は、「本尊前に天皇尊牌を安置し、国歌斉唱、宮城遥拝をし、皇威八紘輝き皇恩四方に洽からんことを祈願する法要」である。後者では、

「抑き冀くは三宝照鑑を垂れ諸仏哀愍し給ひて、英霊速疾に菩提を証し、神力を増上し威徳を倍加し、千秋鎮国の大神通を現して皇威を宣揚し、万歳安民の妙威力を揮ふて国運を開顕せしめんことを、謹み疏すと祈念するよう、明記されている。

『宗報』293号（昭和17年１月）の表紙裏には、「宗門を挙げて戦時教化に努力せよ」とのメッセージが大書された。そして、次のように檄が飛ばされた。

この日は恰も大聖釈尊成道の聖日東亜仏教圏の確保期して俟つべく、我等の感激惜く能はざるものであり。我等皇国仏教徒は全東亜の同信同行と共に、興亜の聖業完遂に邁進を誓ふ。殊に我等浄土宗徒はこの際全寺院教会を挙げて戦時教化の道場として全機能を発揮し、全宗侶寺族は布教戦士として各自の使命遂行に挺身すべきである。大東亜戦争の新春劈頭、我等は感激に奮起すると共に本分の自覚を新たにし、直ちにこれが実践に精進せよ！

自らを「皇国仏教徒」と規定し、戦争を「興亜の聖業」であると意味づけたうえで、全寺院教会が「戦時教化の道場」であり、すべての僧侶と寺族は「布教戦士」であると位置づけている。

また、同号の冒頭には、江藤澂英の「大詔を拝し奉りて」が掲載された。これは前年の12月15日に増上寺で行われた「皇威宣揚祈願会」での講演録である。つまり、増上寺に参集した僧侶や檀信徒に語られたものである。

「戦ふべき運命の下に於かれましたものが、遂に戦はねばならぬ秋が今正に到来いたしたのであります」。江藤は開戦を興奮気味に語る。そして、長期戦を覚悟して、「堅忍持久以て聖戦有終の目的完遂を期さねばならぬのであります」と述べ、「一丈の堀を越えんと思はん人は、一丈五尺を越えんと励むべし。往生を期せん人は、決定の信を取りて相はげむべきなり」との法然上人の『勅修御伝』の言葉を紹

に救済しようと五劫もの間、衆生救済の法を思惟して四十八願を発され、兆載永劫に及ぶ万行の因に酬いて成仏なされた「報身」の如来であり、「本願成就身」の如来である。言うまでもなく「天皇」に阿弥陀仏のような因位の願行はない。こうした宗義を曲げて説く事の重大さを認識する必要がある。

法然上人の教説に忠実に、「修因感果身」「本願成就身」「報身」の阿弥陀仏という受けとめを固く守っていたならば、天皇と阿弥陀仏との同化は成し得なかった筈であり、浄土宗の戦争肯定の論理は生み出されなかったものと考えられる。

事変の勃発以来、「本宗ハ国策ニ順応シ、挙宗一体銃後ノ強化ニ努メテ居ルノデアリマス」。これは、昭和14年（1939）３月７日に東京の宗務所で開催された第41次浄土宗定期宗会２日目での里見達雄執綱の発言である。日中戦争における浄土宗の立場が示されている。

また、里見は「仏教ガ大亜細亜ヲ貫ク心ト致シマシテ、新東亜ノ建設ニ重大ナル役割ヲ持ツベキハ云フ迄モアリマセン、之ハ私共仏教徒ノミノ考フルトコロデハ無ク、政府ヲ始メト致シマシテ一般モ認メ、亦我ガ仏教界ニ期待致ストコロデアルノデアリマス」と述べ、政府をはじめとした一般社会からの仏教界に対する役割期待を強調している。

昭和16年（1941）１月１日、郁芳随圓管長名で「訓示」第１号が発令された。「大政ヲ翼賛シ、臣道ヲ実践スルハ、日本仏教ノ本義ニシテ信仏本願、無我奉公ノ誠ヲ致スハ、浄土ノ宗是ナリ」と宣示された。大政翼賛と臣道実践を「日本仏教ノ本義」と位置づけ、政府の政策や「聖戦」（日中戦争）への「無我奉公」を「浄土宗ノ宗是」と捉えている。当時の状況に追従する姿勢が明らかである。また、「告示」第１号では、昭和14年（1939）の第二次世界大戦の発生を踏まえ、「我国ハ世界的大動乱ノ渦中ニアリテ、支那事変ノ目的完遂ト高度国防国家ノ建設ニ当面シテ国内新体制ノ確立ニ挙国邁進シツヽアリ」と、その現状認識を提示している。

この年（1941）の３月28日付で、宗教団体法が公布され、新たな浄土宗宗制が認可された。『宗報』284号（昭和16年４月）の「教諭」では、文部大臣に申請中の宗制が認可を得て、「一宗ニ発布」したことが報告された（１頁）。同号には、その新宗制が掲載されている。その「第一章総則」の第五条では、「本宗ノ教旨ハ教主釈尊牟尼仏ノ教ニ基キ阿弥陀仏ノ本願ヲ信ジ安心、起行、作業ノ方規ニ依リ浄土往生ヲ期スルニ在リ」と規定されている。また、「第二章教義ノ宣布及儀式ノ執行」の「第一節教義ノ宣布」の第八条では、「布教ハ本宗ノ教旨ニ依リ人心ヲ化導

としての天皇が、我が大日本帝国を御統治遊ばされるのである。〈中略〉また天皇は直に国家であらせ給ふ。だから法としての政治の根元でましますのである。即ち法身として国家全体を御身体となされ、正義の上に立ち給ふのである。即ち国家身として国家を統摂し給ふのである。／其上更に民の心を心とし給ふて、「民の上よかれ」と常に国民の幸福を念願せさせ給ふのである。即ち応身たる国父身として臣下の心に応じ給ふ御身体でましますのである。

昭和９年度では「三種の神器」に対する皇室の信仰と仏教の「帰依三宝」の信仰を同一轍のものとして如来を「大生命」と位置付け、同10年度では、「万世一系の天皇」を「宇宙の大道」そのものとし、国民も天皇を通じて「宇宙の大生命」につらなるとした。また「国体の観念」は「宗教上の信念」と均しきものとし、「弥陀の悲願」と「天皇の御仁慈の精神」とを一致させている。さらに、天皇（身）、御政治（心）、国家（土）は一つであると、「三身即一」に準えて示し、「天皇即国家」「大御心即国家」「国民は天皇の御身の一部分である」と結び付けた。注目すべきは「万世一系」を「無量寿」、永遠の光を国民の上に輝かすことを「無量光」と重ね合わせた点である。さらに「法としての政治の根元」である天皇は「法身として国家全体を御身体」とし、民心を心として臣下の心に応じて幸福を念願するから「応身たる国父身」であり、「三身即一」であるとしている。

昭和13年度には「聖戦」「浄仏国土、成就衆生」の語句が多く見られる。「万世一系の天皇の御寿は神代より無窮に」つながる「寿無量」の「大生命」であると説く。

こうして「私達の（天皇への）忠誠は阿弥陀仏への帰依渇仰の感情と一にして二ならざるもの」へと展開してしまうのである。この論理によって「天皇」の詔による戦争は、「浄仏国土、成就衆生」の「聖戦」となり、浄土教の信仰を持つ者は戦争への協力を否定できなくなってしまった。「天皇の命令＝阿弥陀仏の命令」だからである。こうした過程から、浄土宗の戦時教学最大の特徴である「天皇と阿弥陀仏との同一化」を成立させた要因は、如来を「大生命」と位置付ける解釈にあったと考えられる。

法然上人が『無量寿経釈』に「是則ち法蔵比丘実修ノ万行ニ酬テ、弥陀如来実証ノ万徳ヲ得玉ヘル報身如来也」と示され、『逆修説法』に「弥陀因位之時、世自在王仏ノ所ニ於テ、四十八願ヲ発シ下フテ之後、兆載永劫之間、布施持戒忍辱精進等之六度万行ヲ修シテ、顕下ヘル所之修因感果之身也」と述べられるように、浄土宗の阿弥陀仏は「大生命」と位置付けられるような仏身ではなく、一切の衆生を平等

である。

大自然の大生命を満足に発揮するが如来の御姿であり、能く之を敬ひ之を養ひて育て上げたのが日本の天佑保育である。仏心は大慈悲にして能く無縁の衆生を摂し給ふ、大御心は一切を赤子として愛撫し給ふ、皇運隆々として天壌無窮である、仏教が欣ぶもまた無量寿の国、寂光の浄土。

実に財を愛するものも御国の為には捨てゝ慳惜せず、命を惜むものも御国の為には捧げて躊躇せず、禄を貪るものも御国の為に奉還して後くるゝものはない。即ち天壌無窮の国運を恢弘せる御国の為と云ふことは絶対善である。〈中略〉日本仏教が多くの点に於て原始仏教の粋を現はし、純真の法義を奉じて仏教の本義を明かにするは全く優越なる国体の恩澤である。／一声の念仏も本願に順じて専修し得たるは、三経や列祖よりも大なる国恩に基つく、三密を念じて雑を去り真に帰したるも、真禅も円一も皆国体の御蔭を第一とするものである。何者も求むる所は永遠の生命、これを国体に発見し得て居る国民は幸である。

椎尾辨匡はここで皇軍に抵抗する国民政府軍を「賊軍」とし、高慢を改めて帰順しなければ、「殲滅爆破あるのみ」とまで述べている。また「寂光の浄土」の語を用い、理想と位置付けられた東亜新秩序を浄土に準える。また御国の為に身命財を捨てることは「絶対善」であるとも述べる。さらに日本の仏教は国体の御蔭を以て成り立つことを示し、浄土三部経よりも列祖よりも大いなるは「国恩」としている。ここに国体からの恩が仏説を上回るとの位置付けが打ち出された。例へば「身心土」の思想に於て之を見る時、天皇（身）と御政治（心）と国家（土）とは三にして実は一なるものである。天皇即国家、大御心即国家である。然かも天皇と大御心とは決して二なるものではない。天皇の御身が其侭国家であり、天皇の御心が其侭国家である。だから国家の中に住む国民は天皇の御身の一部分である。〈中略〉また仏の三身の上に於て之を見る。仏の三身とは法身（天地に満つる理身）報身（衆生救済の上に立つ慈悲身）応身（個々の衆生に応ずる自然身）であるが、報身を主体とする時三身即一の信仰となるものである。／即ち浄土教の信仰は報身たる阿弥陀仏の大慈悲に目覚める処にある。此の報身阿弥陀仏の中には真如としての法身と個々応化の応身とが含まれて一如となつて居る。〈中略〉之を国体の上に当てはめる時、憲法第一条の「万世一系の天皇之を統治す」とある万世一系の天皇とは、〈中略〉天皇の御位はチギレチギレのものではなく、永遠不滅に、万世一系身として厳として御存在あらせ給ふものであるから、浄土教に云ふところの無量寿たる報身であらせられる。此故に永遠の光りを国民の上に輝かし給ひ、国民もまたその永遠の光り即ち無量光を仰ぎ奉るのである。／即ち無量寿無量光たる万世一系身

『精神報国資料』昭和13年（1938）浄土宗務所

「本年度布教方針実践要目に就て（浄土宗布教委員中村辨康）」抜粋

陛下の御慈光は八紘に洽く、謂ゆる「光明遍照十方世界」にてましますのである。即ち「無量光」にておはしますのである。/また「万世一系の天皇」の御寿は神代より無窮につながつて、いらせ給ふのであって、一つの連綿たる「寿無量」の「大御命」にてましますのである。〈中略〉そして国民の「大御親」として「大御命」として常に「国民の上に幸あれ」と祈らせ給ふていらせられるのである。/其一部分の「命」を分け与へられて生れ出でゝ其御慈光の中に育てられて来た我々国民は、何うしても些やかながらもこの身命を捧げ奉らなければおられない衝動にかられるのであつて、自からなる発露として自然に「忠誠」の心が沸き上がって来るのである。/だから私達に取つて陛下は「阿弥陀」でましますのであり、私達の忠誠は阿弥陀仏への帰依渇仰の感情と一にして二ならざるものなのであると共に、我達が日本を愛する心は恰度阿弥陀の浄土を景仰し信頼する心情と少しもかはらぬものである。

昭和13年（1938）、江藤澂英教学部長は、「精神報国時局特別伝道の本旨」において、日中戦争は領土侵略ではないと強調する。日本の皇軍出征の目的は欧米の搾取の対象となっているアジア各国の解放、その民が共存共栄する理想的国家圏「東亜新秩序」を天皇の大御心によって設立することであり、この正義に反発する中国の反省を促す「聖戦」であると述べる。この新秩序建設を「浄土の建設」とし、東亜の地に昭和天皇の聖意である「正法」を輝かせねばならないと言う。「浄仏国土成就衆生」も、娑婆世界に昭和天皇を教主とした浄土を打ち建てることの暗示として用いられている。

同年に発表された「布教方針の梗概　時局下の念佛進攻」における椎尾辨匡のことば

「支那独り自ら中国として吾を辺土とし、己れを華人として此を夷狄とし倭奴とし、その国を老大国とし、これを若狭島とし、自ら豊饒文華を以て居り他を貧乏野鄙を以て目するが如きは、それこそ野郎自負の高慢と云ふもの〈中略〉然るに国民政府の輩事こゝに出でずして野郎自大排日侮日を事とし、萬載の連繋を絶ち、往来の親密を妨げ、抗日射犯を敢てし、遂に挙国収拾すべからざるに陥るも、尚豪語放談、千犯抗拒して改悛せざるはその民衆の為に悼むべきである。孟浪に率ゐられ偽勇に欺かれ身命を塗炭に委して皇軍に抵抗する賊兵も真に哀れむべきである、悼むべく憐れむべきも、抗拒その非を悛めず、帰順の誠を致さずば、殲滅爆破あるのみ

念仏ノ信仰ヲ増進シ専ラ国民精神ノ振作ニ努メ以テ挙国一致時難ヲ克服スルコト

浄土宗義の「願往生西方極楽浄土」から大きく逸脱している

昭和13年（1938）８月１日、文部省宗教局は「対支布教ニ関スル件」を宗教諸団体の責任者に極秘裏に伝えた。これは、北支那方面軍特務部長による「宗教団体ノ対支那活動指導ニ関スル件」にもとづく通達であり、日本の宗教者や宗教団体の大陸布教を軍が統制する決定的な命令だった。

「対支布教ニ関スル件」では、中国大陸での宗教者の役割について、「布教師ヲシテ住民ノ宣撫ニ当ラシメ対支文化工作ニ寄与セシムルコト」と規定されていた。中国大陸での宗教団体や宗教者の主たる任務は、現地住民の「宣撫」と「対支文化工作」であり、日本語学校や医療施設を設立・運営する文化工作を主に行い、布教活動は二の次にすることが指示された。

同年11月3日、近衛首相は第2次近衛声明を発表する。これは戦争の究極の目的が「東亜永遠ノ安定ヲ確保スベキ新秩序ノ建設」、つまり、日本・満洲・中国による「東亜新秩序」の建設にあるという表明だった。

昭和14年（1939）２月27日には、上海で中支宗教大同聯盟の発会式が挙げられた。同聯盟は、上海特務部と南京特務機関の立案にもとづいて設立され、近衛文麿を総裁、大谷光瑞（真宗本願寺派前法主）を副総裁とする半官半民の組織だった。軍の統制下、日本からの宗教者の進出を統制しながらも推進し、現地の住民に対する宗教による宣撫工作を行うことが成立目的の一つだった。

昭和16年（1941）８月13日には興亜院文化部長・文部省宗教局長の連名で「対支進出宗教団体指導要領」「仏教各宗派対支進出指導要領」が宗教界に伝えられ、「東亜新秩序建設」への寄与等が指示された。仏教界はそれに応え中国大陸への積極的な進出を図った。

柳条湖事件に端を発する満洲事変から日中戦争期にかけて、仏教各宗派は国策を受け入れ、それぞれ戦争を肯定するような教説を打ち出していた。例えば真宗大谷派では「真俗二諦」、「王法為本」が、また日蓮宗においては「立正報国」、「法国冥合」が挙げられ、各宗の教義を非常時局に合わせて変容させていった事実を知ることができる。多くの仏教宗派が、「聖戦」を遂行せんとする国策と自宗の教義が合致することを宣説し、または「天皇」と自らの宗派の本尊を同一視させるような教説を打ち出して、非常時局対応の布教方針としていたのである。

に精進するとともに、道俗が各自の本分を守って「皇恩」と「祖恩」に応えることを宗内に指示した。

「精神報国時局特別伝道布教方針」(「告示」第35号)では、「皇軍聖戦ノ真使命ハ一ニ東洋平和ノ確保ト東亜民族ノ共存共栄ニアリテ大乗仏教ノ本義タル浄仏国土成就衆生ト合致スル所以ヲ高調スルコト」とされ、日中戦争が「聖戦」であり、日本軍の使命が「浄仏国土成就衆生」の理念に合致すると示されている。

昭和12年９月11日に第39次臨時宗会が開催され、岩井智海管長による「事変に関する告諭」の代読に続いて、臨時部追加予算案、臨時事変部規程案とともに「精神報国時局特別伝道規程」が決議され、この規程の「第四条時局特別伝道ハ所定ノ布教方針ニ依準シ之ヲ行フモノトス」に基づき、同月13日に招集された「布教委員会」の諮詢を経て下記の「精神報国時局特別伝道布教方針」が決定した。

精神報国時局特別伝道布教方針

一、今次事変ニ対シ精神報国時局特別伝道ヲ実施スルニ当リ其ノ布教方針ヲ定ムルコト左ノ如シ

一、時局ノ認識ト精神報国

第七十二回帝国議会開院式勅語ニ明示シ給ヘル聖旨ヲ奉体シテ時局認識ヲ正確ニシ猊下親諭ノ趣旨ヲ普及シ精神報国ノ実ヲ挙グルコト

二、皇軍ノ使命ト仏教本義

皇軍聖戦ノ真使命ハ一ニ東洋平和ノ確保ト東亜民族ノ共存共栄ニアリテ大乗仏教ノ本義タル浄仏国土成就衆生ト合致スル所以ヲ高調スルコト

三、時難ノ克服ト奉公為宗

忠誠奉公和協一心専ラ国民精神ノ更張振作ニ努メ挙国一致時難ヲ克服スルコト

四、実践要目

１、尊皇崇祖　２、平生念仏　３、質実剛健　４、恭倹服業　５、共同奉仕

昭和13年度布教方針

時局益深刻ヲ加フルノトキ先ニ定メラレタル精神報国時局特別伝道ノ布教方針ヲ継承シ本年度布教方針ヲ定ムルコト左ノ如シ

一、皇軍ノ使命ト仏教本義

　　大乗仏教ノ本義タル浄仏国土成就衆生ノ精神ヨリ皇軍ノ使命ヲ高調スルコト

二、時難ノ克服ト念仏信仰

教話』（1894年）の文中、同管長は、四恩思想をひきながら、国王の恩を天皇の恩に置換し、この天皇の恩に奉ずることこそが仏教徒の生きる道であり意に適うものだと説いている。そのうえで、日清戦争に際し、帝国軍人は天皇による詔勅を奉体し、一身を投げ打ち、天皇と国の恩に応えるべきだと力説する。

「戦時教学」の語の使用について、戦時下の本宗におけるそれらの教説あるいは言説はレトリック（修辞）の域にとどまるものであり、当時の浄土宗の教学者が教義に照らして検証し、構築された総意のものでもなく、浄土宗の二祖三代（二祖とは高祖善導と宗祖法然のことで、三代とは宗祖法然・二祖聖光・三祖良忠のこと）の教学の延長上にある教義ではないであるから、「教学」「教義」という語を充てることの妥当性については慎重な検討を要するとの意見もある。

なお、「戦時教学」とは、1937（昭和12）年７月の日中全面戦争頃からアジア太平洋戦争終結までの間、宗教・各宗派において、戦争推進の目的または戦時体制の維持を目的とする宗学と仏教教学などを意味する言葉であり、この語が指示する「戦時」とは、単に対外戦争の期間や有時という時間的な概念でなく、自国の戦争を「聖戦」つまり正義の戦争と評価し、戦死者を「英霊」（勝れた精霊）として「顕彰」（称讃）し「戦時」目的に適合し、積極的にそれを推進する教学体系を指すという理解が定着している。曹洞宗人権擁護推進本部【『宗報』にみる戦争と平和ｐ150にもこの記述がある。

報告書巻末の『報恩教話』は、上記に示した期間の言説でなく日清戦争開始時のものであるが、後の「戦時教学」に継承される教説であると考えられるので参考までに提示した。（報告書参照）

３）－１　戦時教学・教説

『宗報』241号（昭和12年９月）岩井智海管長の「親諭」が９月15日付で掲げられた。

「惟フニ今次ノ事変ハ遠ク支那積年ノ抗日国策ニ因由シ事態ノ推移亦遽カニ予断ヲ容サザナルモノアリ／今ヤ出征ノ皇軍ハ外ニ聖戦ノ歩武ヲ進メ銃後ノ国民ハ内ニ奉公ノ至誠ヲ致ス／之ノ秋ニ当リ仏祖恩光ノ下本宗道俗時局ノ重大ナルニ鑑ミ宜シク時難ヲ克服シ尊皇崇祖、平生念仏、質実剛健、恭倹服業、共同奉仕ヲ以テ国運ノ恢宏ニ精進スベキナリ〈中略〉／伏シテ如来ノ照鑑ヲ仰キ普ク闔宗ノ道俗ニ告グ、希クハ同信同行各々其ノ本分ヲ格守シ以テ皇恩ニ奉答シ祖恩ニ酬答センコトヲ」

中国大陸に「聖戦」の足どりを進めている軍隊と、「奉公ノ至誠」を示す銃後の国民に思いをはせた上で、尊皇崇祖と平生念仏等によって日本の国運を拡大すること

「浄土宗平和アピール」平成20年（2008）11月

> 浄土宗は 2001年、「愚者の自覚を、家庭にみ仏の光を、社会に慈しみを、世界に共生を」とする「 浄土宗21世紀劈頭宣言」を発表、世界平和について発言し、行動してきました。しかしながら、本宗の近代において、軍用機を陸海軍に献納するなど、様々な戦争協力の事実は否定することができません。これに対し、例えば1994年、浄土門主は『太平洋戦争五十回忌法要』表白において、戦役に助力した重責に対する懺悔、すべての戦没者の鎮魂･慰霊、世界平和への祈念を表明いたしました。わたしたちは、そのこころを受け、浄土宗が世法の国策に従いいかなる言動を行ってきたか、歴史的検証を行うことこそ、世界平和の実現に、あらためて必要なことだと確信します。
>
> わたしたちは、自らの愚かさを自覚したうえで、戦争責任について自省し、アジア太平洋地域の人々の人権と尊厳を侵し、戦争による惨禍と多大なる犠牲を強いたことを、ここに深く懺悔します。わたしたちは、法然上人の念仏の教えにより、再び同じ過ちを犯さないこと、すなわち被爆国広島の地において非戦・非核武装を誓い、未来に向かって慈しみにあふれた共生・平和の社会を創るために行動

懺悔し、非戦・非核武装を誓い、平和な社会を創るために行動することを宣言したが、、、、、この17年間何を為したのか？

3）浄土宗の「戦時教学」

本講で使用する「戦時教学」とは、「満洲事変の勃発（1931年）からアジア・太平洋戦争の敗戦（1945年）までの戦時下、国体や天皇を絶対視し、仏教の結びつきを積極的に説くことで戦時体制を翼賛したり、帝国日本による戦争や日本軍の戦闘行為の意義や遂行を宗教的に正当化した教説・教学・教義」を意味する。

この用語を最初に用いたのは浄土真宗本願寺派の研究者によってであるが、その後、他の宗派での研究が進むにつれて、「戦時教学」と呼ばれる戦時中の教説・教学・教義は、多くの宗派に見られることが明らかとなっている。また、現在では「戦時教学」といえば、「昭和の戦時期に天皇や国家を絶対とし、日本軍の戦いを聖戦として賛美した宗教教義」と定義されるように、十五年戦争期の天皇、国家、戦争に関する教説・教学・教義を指すという了解が一般的である。

ただし、その萌芽は明治期の日清・日露戦争時からすでに見られる。たとえば、日清戦争時、清征に従軍する兵士に対して浄土宗の日野霊瑞管長が授与した『報恩

える。

日本は、過去の戦争においてアジア・太平洋諸国に対して侵略や非人道的な行為を行い、被害を受けた人々に対する責任（戦争責任）を有する。我々には侵略行為に加担する戦争協力を行い、その責任を問い直す責務がある。

2）戦後の浄土宗の平和への取り組み

浄土宗では、昭和29年（1954）10月の『宗報』452号の巻頭言「怨讎を越へた善行」で、「かつての軍国時代に横暴の剣を振り廻はした悪業に対して懺悔の念を固く」することが強調され、「人類平等利益楽土建設の為に報恩感謝の善行に努力精進しよう」と表明した。

その後、昭和60年（1985）の第５回浄土宗教化推進会議で「金沢会議アピール」（「永遠の平和」に向けて限りなき精進を宣言）が採択され、昭和63年（1988）の第８回浄土宗教化推進会議で平和団体・浄土宗平和推進協議会の結成が決議され、平成２年（1990）年12月４日、浄土宗平和推進協議会の設立大会が総本山知恩院・和順会館で行われ、約120名が参加した。当時の藤井實應門主が「本協議会の設立は、宗祖法然上人の万民平等救済を主眼としたお念仏の御教えと、無量寿経に説き示されている「天下和順にして兵戈用いること無し」との偈文に基づいて、宗侶自らが平和に対する心眼を開き、教化の実を挙げることが本旨である」と述べたことが報じられている。（浄土宗平和推進協議会は、平成18年〈2006〉に会員制の浄土宗平和協会に移行）

平成６年（1994）２月11～13日には、沖縄で「太平洋戦争戦没者五十回忌浄土宗法要・念仏者による平和誓願のつどい（第4回平和推進大会）」が開催された。この法要・つどいの際、当時の中村康隆門主は、「表白」において、「法然門徒も兵役に随い仏具の供出を推進するなど戦役に助力せし重責真に大なりし懺悔の心情年月と共に益々広がりを増しつつあり」と表明した。また、平成20年（2008）11月には、下記の「浄土宗平和アピール」が公表された。

ここでは、浄土宗が「様々な戦争協力」を行ってきた「事実」が言明されたうえで、「わたしたちは、自らの愚かさを自覚したうえで、戦争責任について自省し、アジア太平洋戦争地域の人々の人権と尊厳を侵し、戦争による惨禍と多大なる犠牲を強いたことを、ここに深く懺悔します」と表明されている。また、戦時中の浄土宗の活動に関する「歴史的検証」の重要性が説かれている。

〔廣瀬卓爾先生　当日講演資料〕

『浄土宗戦時資料』が示唆する教団の課題

はじめに

１．浄土宗平和協会がアジア太平洋戦争時下における諸史資料の収集と考察を加えようとした経緯

２．収集した二種類の「戦時下資料」

１）宗報、伝道布教・教化方針、告示など宗が公にした文書の類　　『報告書』

２）宗内各寺院から提供された戦時を語るモノ、写真、文書等

３．戦後における仏教教団の戦争総括

４．「戦時教学」について

５．戦時下の海外布教・開教

６．課題

「不殺生戒」を旨とし「慈愛」を説く仏教教団と僧侶が、戦時下に何を為し何を為さなかったのか、その背景は奈辺にあるのか、さらには現時における浄土宗僧侶の課題は何かを考える機会になれば幸いである。

１）伝統仏教教団の戦争責任の表明

近代日本の歩みは、日清戦争（1894～95）に始まり、日露戦争（1904～05）、第一次世界大戦（1914～18）、満洲事変（1931）、日中戦争（1937～45）、アジア・太平洋戦争（1941～45）に至るまで、戦争の歴史であった。日本の伝統仏教教団はどの宗派も総じて政府の政策に同調し、これらの戦争の遂行に協力した。

昭和20年（1945）８月15日の終戦後、そうした戦前の「戦争協力」に対して、日本の宗教教団が「戦争責任」を表明したのは、昭和42年（1967）３月の日本基督教団による「第二次大戦下における日本基督教団の責任についての告白」が初めてである。敗戦から22年を経てのことだった。

仏教教団が「戦争責任」を表明するのは、それに大幅に遅れ、1980年代後半以降である。真宗大谷派が日中戦争開戦から50年目の昭和62年（1987）に全戦没者追弔法会で戦争協力したことを自己批判している。その後、1990年代以降、浄土真宗本願寺派、曹洞宗、浄土宗、臨済宗妙心寺派も戦争責任を表明している。しかし、いまだこのような表明をしていない伝統教団も多く、また、過去になした表明とそこに込められた意思の継承が不明であるという実情もあり、その意味では日本仏教教団の「戦争協力」や「戦争責任」に関する総括は、現在進行形の課題であると言

Overseas Research and Training Report by the Research Division, Education Department
——The Modern Roles of Buddhist Temples in Hawaii
NAMBARA, Ikki (13)

Department of Modern and Contemporary Buddhist Communities Open Research Session Presentation Materials by HIROSE Takuji (1)

Sōtō Zen Propagation in Hawai'i and the Role of Buddhist Nuns
——Focusing on the Activities of Muroga Ryūkai
KARUBE, Shinshō (97)
Nukariya Kaiten's *The Religion of the Samurai* and the Italian Reception of Zen and Bushidō in the 1940s
PEDRETTI, Filippo (91)
A Study on Shunryū Suzuki's Interpretation of *The Blue Cliff Records*
NOSOKO, Minoru (83)
A Study of Shunryū Suzuki's Lecture on Genjōkōan in Dōgen's *Shōbōgenzō*
——Focusing on the Principle of "Ippōgūjin"
CHIBA, Satoshi (75)
On the Prajñācakşus in the Sarvāstivāda.
TORISAWA, Hōshun (67)
Possibilities of Dissemination Utilizing Crowdfunding (2)
——Establishing a Fundraising Model Focusing on In-Person Donations
YOKOYAMA, Shunken (59)
Arai Sekizen Zenji's Voyage to Hawaii and to the United States (1)
——A Study Based on Newly Discovered Materials
NAMBARA, Ikki (51)
An Analysis of Zen Master Arai's Visit to Hawaii According to His Verses
ISHII, Seijun (43)
Toward the Creation of a Nationwide Distribution Map of Buddhist Sects for Buddhist Education and Dissemination
SEKIMIZU, Hakudō (35)

Overseas Research and Training Report by the Research Division, Education Department
The Contemporary Roles of Sōtō Zen Temples in Hawaii
——A Study of Social Engagement, Cultural Transmission, and Maintenance of Faith Through the Cases of Four Temples
YOSHIDA, Shōei (25)
Various Aspects of Sōtō Zen Temple Activities on Oahu
KARUBE, Shinshō (19)

Keizan Jōkin's Approach to Guiding Disciples
——An Analysis of the TermQing Yi in the *Denkōroku*
YOKOYAMA, Ryūken (217)
On the Transmission of the *Hōkyōki*
NAGAI, Kenryū (225)
A Study of the Dissemination of the National Anthem "Kimigayo" and the "Sōtōshū Shūka"
YAMAUCHI, Danjō (233)
A Study of the *Kirigami* Document Eisai Sōjō Kimon
——Transmission Seen Through Variations in Texts
HATA, Eshū (241)
On the *Eisai Jukyōshiki* in the Possession of Shōbōji
MUTAI, Shūkō (249)
The Potential of Buddhist Education and Dissemination through Rakugo Techniques
——Learning the Art of Communication from Rakugo Storytellers
MIKI, Kensei (257)
Popular Edification in Late Edo Sōtō Zen Buddhism as Seen in the *Zaike Kyōji Hōyōshū*
KUGA, Shunta (265)
Considering Ritual Services in Soto Zen Temples
——A Comparative Analysis of the Consciousness Structures of Ceremony Participants and Resident Priests
OSHIMI, Daishun (131)
Building Trust and the Possibility of Coexistence in AI Integration within the Buddhist Community
SUWA, Kōshi (123)
The Role of Buddhist Temples for the Elderly
——Based on a Questionnaire Survey
AMANO, Kōjun (115)
Functional Transformation and Diversification of Zazen on YouTube
——A Comparison of Video Content Pre- and Post-COVID-19
YOSHIDA, Shōei (105)

Research on the "Jukai" Chapter of the *Shōbōgenzō*
SUGAWARA, Kenshū (107)
A Study on the Gender Awareness Survey
SENO, Misa (115)
Modern Sōtō Zen Buddhism and the Meiji-era Civil Code
——A Consideration of the Family System during the Meiji and Taishō Periods
MIYAJI, Seigen (121)
Ejō and the Sixty-Fascicle *Shōbōgenzō*
—A Preliminary Inquiry into the Hypothesis of Intentional Compilation
AKITSU, Shūshō (129)
The Life of Butsujō Jisen
—Based on the *Butsujō Jisen Oshō Gyōjitsu*
ITŌ, Ryōkyū (137)
The Daruma Sect within the Biographical Sources of Koun Ejō
TACHI, Ryūshi (145)
On Monastic Learning in the *Kozōkun*
ARAI, Ikkō (153)
The Relationship between Morita Goyū's *Gunjin Zenwa* and the Sino-Japanese and Russo-Japanese Wars
SATŌ, Shunkō (161)
A Study of the *Eiso Zazen-shin Monge*
SEITŌ, Kyūshi (169)
The Characteristics of Sūtra Interpretation in Tokugan Yōson's *Ryōgakyū Ronsho Secchū*
SAKUMA, Yūi (177)
On *Ningxin*
ŌMATSU, Hisanori (185)
Changlu Zongze's Formal Lectures on *Huazhu*
YAMAMOTO, Genryū (193)
The Lineage of Iconography in the *Tōjō Busso Genryū Eisan*
ENDŌ, Mitsumasa (201)
Dōgen's Citations of Buddhist Sūtras
KOMENO, Daio (209)

JOURNAL OF SOTO INSTITUTE FOR BUDDHIST STUDIES

PROCEEDINGS OF THE TWENTY-SEVENTH MEETING

FOR READING RESEARCH PAPERS

Reconstructing and Practicing the Buddhist Community's Peace Ideals 80 Years After World War II (1)

Challenges for the Buddhist Community Suggested by the Jōdo-Shū Wartime Materials

HIROSE, Takuji

War Cooperation and Responsibility of the Hongwanji Sect, and Efforts for Non-War and Peace

AKAMATSU, Tesshin

Diversity and Inclusion through the Lens of Disability Support

——Past Practices and Future Potential of Religious Organizations and Temples (33)

NAKAMURA, Kazutoshi

AKAIKE, Naoko

KANEKO, Shūgen

HONDA, Shōkan

UNO, Zenchi

The Role of Zenrin Kōza within Modern Buddhist Education

KUBOTA, Eishun

The Significance of Recurrent Courses within Contemporary Soto Zen Buddhism

SUGAWARA, Kenshū

Keizan Zenji and the Tip of the Nose

SHIMOMURO, Kakudō (83)

Cishou Huaishen and the *Cishou Chanshi Shizhong Zhengui*

KOBAYAKAWA, Kōdai (91)

A Study of Zuise (4)

——The Number of Appointees at Eiheiji and Sōjiji during the Edo Period

OZAKI, Shōzen (99)

JOURNAL

OF

SOTO INSTITUTE FOR BUDDHIST STUDIES

PROCEEDINGS OF THE TWENTY-SEVENTH MEETING

FOR READING RESEARCH PAPERS

2026

Edited by

SOTO INSTITUTE FOR BUDDHIST STUDIES

MINATO-KU, TOKYO, JAPAN